

تالیف  
علامہ ابوبکر علامہ الدین الکاسانی  
مترقی ۵۸۷ھ

لِيَتَّقَهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ  
بِدَلَالِ الصَّنَائِعِ  
وَرَبِّ السَّيْلِ

مترجمہ  
ڈاکٹر محمود الحسن عارف

مركز تحقيق  
ديال سنگھ ٹرسٹ لاہوری  
نسبت روڈ، لاہور



جلد حقوق بچی مرکز تحقیق وصال سنگھ ٹرسٹ لاہوری محفوظ ہیں  
سلسلہ مطبوعات نمبر ۳۰

نام کتاب	بدائع الصنائع جلد اول (حرم)
طابع	ارشاد حسین (بی ایم)
مطبع	موڈ پرٹرز ۳۳ رشکین روڈ لاہور
زیر اہتمام	حافظ غلام حسین قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سکل
طبع اول	ستمبر ۱۹۹۳ء
تعداد	میارہ سو (۱۱۰۰)
قیمت	= / ۳۰۰ روپے

فہرست مطبوعات

ریسرچ سِل دیال سنگھ ٹرسٹ لاہوری، نسبت روڈ لاہور، پاکستان

اسلام کا قانون شہادت (حصہ فوجداری) مولانا سید محمد حسین ہاشمی قیمت: ۵۵/-	اسلام کا قانون محنت و اُجرت مولانا مجیب اللہ ندوی قیمت: ۶۵/-
اسلام کا قانون تجارت ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت: ۵۰/-	اسلام کا قانون محصل ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت: ۴۸/-
القصاص فی الفقہ الاسلامی قیمت: ۱۰۰/- مؤلف: احمد مفتی بھٹی ترجمہ: سید عبدالرحمن بھٹی	اسلام میں پولیس اور احتساب کا نظام از: ڈاکٹر ساجد الرحمن صدیقی قیمت: ۴۵/-
فہرست مخطوطات دیال سکھ ٹرسٹ لائبریری (پانچ جلد تک) جلد اول: ۶۰/- جلد دوم: ۵۰/- تالیف: سید محمد حسین ہاشمی، ساجد الرحمن صدیقی، حافظ غلام حسین جلد سوم: ۶۰/- جلد چہارم: ۵۰/- جلد پنجم: ۶۰/-	اسلامی حدود اور اُن کا فلسفہ سید محمد حسین ہاشمی قیمت: ۲۴/-
اسلام کے بین الاقوامی اصول و تصورات از: مولانا مجیب اللہ ندوی قیمت: ۶۵/-	اسلام کا معاشی نظام (زیر بحث) از: ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت: ۱۰/-
سریہ ارانہ نظام انشور اور اسلام کا نظام کفالت علمہ از: ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت: ۶۵/-	الموافقات للشاطبی (جلد اول و جلد دوم) ترجمہ: مولانا عبد الرحمن کیسلانی قیمت: ۱۰/-
ISLAMIC LAW OF TORT by Dr. Liaquat Ali Khan Niazi PRICE: RS. 150.00	حضرت ابو ذر غفاریؓ غریبوں اور کمزوروں کے دیکھ از: ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت: ۱۰/-
SCIO ECONOMIC DIMENSION OF FIQH LITERATURE IN MEDIEVAL INDIA by Dr. Zafar-ul-Islam PRICE: RS. 90.00	نبی کریمؐ کی معاشی زندگی از: ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت: ۱۰۰/-
ISLAMIC LAW OF CONTRACT by Dr. Liaquat Ali Khan Niazi PRICE: RS. 200.00	فتاویٰ عالمگیری کے مؤلفین از: مجیب اللہ ندوی قیمت: ۳۶/-
بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع جلد اول: ڈاکٹر محمود محمد طیف (قیمت ۲۰۰/-) جلد دوم: مولانا نضر اللہ شفیق (قیمت ۲۴۵/-) جلد چہارم: حافظ محمد سوانہ (قیمت ۲۵۰/-) جلد ششم: مولانا ڈاکٹر عبد الواحد (قیمت ۲۸۰/-) جلد ہفتم: پروفیسر نگران محمد چاچ (قیمت ۲۲۰/-)	علمی فقہی تحقیقی مقدمہ شاہی ”منہاج“ مجریہ از جعفریؒ جلد اول: ۱۵۰/- جلد دوم: ۱۵۰/- جلد تیسرا: ۵۰/- روپے اجتہاد نمبر، غفر نمبر، حیثیت نمبر، اسلامی نظام عدل نمبر، مصادر شریعت نمبر، فقہا و شریعت نمبر حکمت نمبر، اسلامی معیشت نمبر، مولانا سید محمد حسین ہاشمی نمبر

# انتساب

اُستاد گرامی

مولانا الحاج عبد المجید صاحب مدظلہ العالی  
شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ باب العلوم بہرہ پختا

کے نام  
جن کی فکری سرپرستی نے ہر شکل میں میری دفنائی

محمد الحسن عارف

## فہرستِ عنوانات بدائع الصنائع جلد اول

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۳	۲۔ اولاد	۴۷	پیش لفظ
۳۴	۷۔ تلامذہ و مستفیدین	۱۹	تقدیم
۳۵	۸۔ خدمات	۲۰	۱۔ انکاسانی کا عہد (۳۹۰ - ۶۵۸۷)
۳۶	تعلیم و تدریس	۲۱	۲۔ پیدائش، نام کنیت اور القاب
۳۷	مدرسہ حلاویہ میں فرائض تدریس	۲۲	نام کی تحقیق
۳۸	(مدرسہ حلاویہ کی تاریخ)		(سنہ پیدائش کے قرائن)
۳۹	رضی الدین السرخسی (م ۵۷۱ھ)		(کاسان، ایک علی قصہ)
۴۰	انکاسانی کی تقرری السرخسی کی	۲۳	۳۔ تحصیل علم
۴۱	وفات سے قبل یا بعد میں		(بعض مؤرخین کا ایک تسامح)
۴۲	۱۔ زمانہ تقرری		اساتذہ کرام
۴۳	۲۔ افتاء نویسی	۲۴	۱۱۔ میمون النسفی الکمرلی
۴۴	۳۔ مناظرہ	۲۵	محمد اللاتہ سرخسی
۴۵	۴۔ سفارت	۲۸	السرخندی، ملاؤ الدین
۴۶	۵۔ اجتہاد		السرخندی سے خصوصی تعلق
۴۷	۶۔ تصنیف و تالیف		۳۔ شادی فاؤ آبادی
۴۸	۷۔ اخلاق و عادات		رفیقہ معیات
۴۹	(ب) بدائع الصنائع فی ترتیب	۲۹	(بعض مؤرخین کا ایک تسامح)
۵۰	الشرائع کی علی حیثیت اور خصوصیات		تقریب نکاح (ایک روایت کی تحقیق)
۵۱	نام اور وجہ تسمیہ	۳۲	رفیقہ معیات کی وفات اور انکاسانی کی شادی
۵۲	بدائع مستقل تصنیف ہے یا کس		انکاسانی کی دوسری شادی
۵۳	کتاب کی شرح	۳۳	۵۔ وفات



صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۱۳۷	(۱۰) دونوں کو بائیں ہاتھ سے انجام دینا	۱۱۲	(۲) شرائط جواز
۱۳۸	(۱۱) دونوں میں مبالغہ سے کام لینا	۱۱۳	(۳) مسح علی الجبیرہ کی نوعیت
۱۳۹	(۱۲) افعال وضو میں ترتیب کا خیال رکھنا	۱۱۵	(۴) مسح علی الجبیرہ کا اختتام
۱۳۸	(۱۳) موالیات کا خیال رکھنا	۱۱۶	(۵) مسح علی الجبیرہ اور مسح علی الخفین میں فرق
۱۳۹	(۱۴) ہر عضو کو تین بار دھونا	۱۱۷	فصل رشم (شرائط ارکان وضو)
۱۳۹	(۱۵) دائیں جانب سے شروع کرنا	۱۱۷	(۱) پانی سے وضو کرنا
۱۳۹	(۱۶) انگلیوں کے سول سے دھونے کی ابتداء کرنا	۱۱۷	(۲) مطلق پانی کا ہونا
۱۳۹	(۱۷) انگلیوں کا غلال کرنا	۱۱۹	(۳) نیند تر کا حکم (القدری)
۱۳۹	(۱۸) پیر سے سر کا مسح کرنا	۱۲۵	(۴) الفاضی الا سیجانی
۱۳۹	(۱۹) سر کے مسح کو اگلی جانب سے شروع کرنا	۱۲۶	(۵) پانی کا پاک ہونا
۱۳۹	(۲۰) سر پر ایک بار مسح کرنا	۱۲۶	فصل ہفتم: سنن وضو
۱۳۹	(۲۱) کافوں کا مسح کرنا	۱۲۶	وضو سے پہلے کی سنتیں
۱۳۹	(۲۲) داڑھی کا غلال کرنا	۱۲۶	استنجا کرنا
۱۳۹	(۲۳) گردن کا مسح کرنا	۱۲۶	(۱) استنجا کی حیثیت
۱۳۹	فصل ہفتم: آداب (مستحبات) وضو	۱۲۶	(۲) کن کن اشیاء کے ساتھ استنجا کیا جائے
۱۳۹	فصل: نوازش وضو (وضو کرنے کے افعال)	۱۲۹	(۳) کن کن موقوفوں پر استنجا کیا جائے
۱۳۹	حدیث کی ماہیت	۱۳۰	(۴) سواک کرنا
۱۳۹	حدیث کا حکم	۱۳۰	ابتداء سے وضو کی سنتیں
۱۳۹	(۱) ابو علی الاغانی	۱۳۱	(۲) نیت کرنا
۱۳۹	(۲) علی بن جعد	۱۳۳	(۳) تسبیح پڑھنا
۱۳۹	(۳) معنی بن منصور	۱۳۳	(۴) دونوں ہاتھ گھٹنوں تک دھونا
۱۳۹	حدیث صحیحی	۱۳۳	(۵) پانی کے ساتھ استنجا کرنا
۱۳۹	اقسام حدیث	۱۳۵	استنجا کا طریقہ
۱۳۹	(۱) مباحثت	۱۳۵	دوران وضو کی سنتیں
۱۳۹	(۲) انصار اور جنوں	۱۳۵	(۳) مضطر اور استنجا
۱۳۹	(۳) پہلو کے بل لیٹ کر سونا	۱۳۶	(۴) دونوں میں ترتیب کا خیال رکھنا
۱۴۲	(۴) توجہ بار کرنا زمین میں جس دینا	۱۳۶	(۵) دونوں کے لیے الگ الگ پانی لینا

صفحہ نمبر	موضوعات	صفحہ نمبر	موضوعات
۱۹۴	ہونے والا استحاضہ	۱۶۵	غیر ناقض اغسال
۱۹۵	صاحب عادت عورت کا استحاضہ	۱۶۹	حدیث محکم
۱۹۶	روح حیض و نفاس کے احکام	۱۷۱	باب دوم غسل کا بیان
۱۹۹	روح خول کی حالت	۱۷۲	غسل کی لغوی تشریح
۱۹۹	باب چہارم فی التَّيَمُّمِ	۱۷۳	غسل کا مکمل
۲۰۰	تیمم کا بیان	۱۷۴	شرائط مکمل غسل
۲۰۱	فصل اول (تیمم کا جواز)	۱۷۵	غسل کی سنتیں
۲۰۲	فصل دوم (تیمم کا لغوی و شرعی مفہوم)	۱۷۶	آداب غسل (مستحبات)
۲۰۳	فصل سوم (تیمم کا رکوع)	۱۷۷	غسل کے لیے پانی کی ضروری مقدار (صلح) ہے
۲۰۴	فصل چہارم (تیمم کا طریقہ)	۱۷۸	غسل کی اقسام
۲۰۵	فصل پنجم (تیمم کا طریقہ)	۱۷۹	مستحب غسل
۲۰۶	طاہر یا طہر پر پانی کی عدم موجودگی	۱۸۰	واجب غسل
۲۰۷	(تیمم کی تشریح)	۱۸۱	بحث اول: حالت جنابت کا اغتسال
۲۰۸	روح مستوی طہر پر پانی کی عدم موجودگی	۱۸۲	(الوضوء والما تریدی)
۲۰۹	(نوازل وانی سلیمان)	۱۸۳	حالت جنابت اور اس کے احکام
۲۱۰	(تیمم کرنا)	۱۸۴	حیض
۲۱۱	(تیمم کرنا)	۱۸۵	باب سوم فی الیض و النفاس والا استحاضہ
۲۱۲	(تیمم کرنا)	۱۸۶	حیض و نفاس اور استحاضہ کا بیان
۲۱۳	(تیمم کرنا)	۱۸۷	حیض کی حیثیت
۲۱۴	(تیمم کرنا)	۱۸۸	خروج حیض
۲۱۵	(تیمم کرنا)	۱۸۹	ایام حیض
۲۱۶	(تیمم کرنا)	۱۹۰	نفاس
۲۱۷	(تیمم کرنا)	۱۹۱	ایام نفاس
۲۱۸	(تیمم کرنا)	۱۹۲	استحاضہ
۲۱۹	(تیمم کرنا)	۱۹۳	روح حیض کے ساتھ شروع ہونے والا استحاضہ
۲۲۰	(تیمم کرنا)	۱۹۴	روح حیض کی عادت ٹھہرنے کے بعد
۲۲۱	(تیمم کرنا)	۱۹۵	شروع ہونے والا استحاضہ
۲۲۲	(تیمم کرنا)	۱۹۶	روح ابتدا سے ہی مکمل کے ساتھ شروع
۲۲۳	(تیمم کرنا)	۱۹۷	
۲۲۴	(تیمم کرنا)	۱۹۸	
۲۲۵	(تیمم کرنا)	۱۹۹	
۲۲۶	(تیمم کرنا)	۲۰۰	
۲۲۷	(تیمم کرنا)	۲۰۱	
۲۲۸	(تیمم کرنا)	۲۰۲	
۲۲۹	(تیمم کرنا)	۲۰۳	
۲۳۰	(تیمم کرنا)	۲۰۴	
۲۳۱	(تیمم کرنا)	۲۰۵	
۲۳۲	(تیمم کرنا)	۲۰۶	
۲۳۳	(تیمم کرنا)	۲۰۷	
۲۳۴	(تیمم کرنا)	۲۰۸	
۲۳۵	(تیمم کرنا)	۲۰۹	
۲۳۶	(تیمم کرنا)	۲۱۰	
۲۳۷	(تیمم کرنا)	۲۱۱	
۲۳۸	(تیمم کرنا)	۲۱۲	
۲۳۹	(تیمم کرنا)	۲۱۳	
۲۴۰	(تیمم کرنا)	۲۱۴	
۲۴۱	(تیمم کرنا)	۲۱۵	
۲۴۲	(تیمم کرنا)	۲۱۶	
۲۴۳	(تیمم کرنا)	۲۱۷	
۲۴۴	(تیمم کرنا)	۲۱۸	
۲۴۵	(تیمم کرنا)	۲۱۹	
۲۴۶	(تیمم کرنا)	۲۲۰	
۲۴۷	(تیمم کرنا)	۲۲۱	
۲۴۸	(تیمم کرنا)	۲۲۲	
۲۴۹	(تیمم کرنا)	۲۲۳	
۲۵۰	(تیمم کرنا)	۲۲۴	
۲۵۱	(تیمم کرنا)	۲۲۵	
۲۵۲	(تیمم کرنا)	۲۲۶	
۲۵۳	(تیمم کرنا)	۲۲۷	
۲۵۴	(تیمم کرنا)	۲۲۸	
۲۵۵	(تیمم کرنا)	۲۲۹	
۲۵۶	(تیمم کرنا)	۲۳۰	
۲۵۷	(تیمم کرنا)	۲۳۱	
۲۵۸	(تیمم کرنا)	۲۳۲	
۲۵۹	(تیمم کرنا)	۲۳۳	
۲۶۰	(تیمم کرنا)	۲۳۴	
۲۶۱	(تیمم کرنا)	۲۳۵	
۲۶۲	(تیمم کرنا)	۲۳۶	
۲۶۳	(تیمم کرنا)	۲۳۷	
۲۶۴	(تیمم کرنا)	۲۳۸	
۲۶۵	(تیمم کرنا)	۲۳۹	
۲۶۶	(تیمم کرنا)	۲۴۰	
۲۶۷	(تیمم کرنا)	۲۴۱	
۲۶۸	(تیمم کرنا)	۲۴۲	
۲۶۹	(تیمم کرنا)	۲۴۳	
۲۷۰	(تیمم کرنا)	۲۴۴	
۲۷۱	(تیمم کرنا)	۲۴۵	
۲۷۲	(تیمم کرنا)	۲۴۶	
۲۷۳	(تیمم کرنا)	۲۴۷	
۲۷۴	(تیمم کرنا)	۲۴۸	
۲۷۵	(تیمم کرنا)	۲۴۹	
۲۷۶	(تیمم کرنا)	۲۵۰	
۲۷۷	(تیمم کرنا)	۲۵۱	
۲۷۸	(تیمم کرنا)	۲۵۲	
۲۷۹	(تیمم کرنا)	۲۵۳	
۲۸۰	(تیمم کرنا)	۲۵۴	
۲۸۱	(تیمم کرنا)	۲۵۵	
۲۸۲	(تیمم کرنا)	۲۵۶	
۲۸۳	(تیمم کرنا)	۲۵۷	
۲۸۴	(تیمم کرنا)	۲۵۸	
۲۸۵	(تیمم کرنا)	۲۵۹	
۲۸۶	(تیمم کرنا)	۲۶۰	
۲۸۷	(تیمم کرنا)	۲۶۱	
۲۸۸	(تیمم کرنا)	۲۶۲	
۲۸۹	(تیمم کرنا)	۲۶۳	
۲۹۰	(تیمم کرنا)	۲۶۴	
۲۹۱	(تیمم کرنا)	۲۶۵	
۲۹۲	(تیمم کرنا)	۲۶۶	
۲۹۳	(تیمم کرنا)	۲۶۷	
۲۹۴	(تیمم کرنا)	۲۶۸	
۲۹۵	(تیمم کرنا)	۲۶۹	
۲۹۶	(تیمم کرنا)	۲۷۰	
۲۹۷	(تیمم کرنا)	۲۷۱	
۲۹۸	(تیمم کرنا)	۲۷۲	
۲۹۹	(تیمم کرنا)	۲۷۳	
۳۰۰	(تیمم کرنا)	۲۷۴	
۳۰۱	(تیمم کرنا)	۲۷۵	
۳۰۲	(تیمم کرنا)	۲۷۶	
۳۰۳	(تیمم کرنا)	۲۷۷	
۳۰۴	(تیمم کرنا)	۲۷۸	
۳۰۵	(تیمم کرنا)	۲۷۹	
۳۰۶	(تیمم کرنا)	۲۸۰	
۳۰۷	(تیمم کرنا)	۲۸۱	
۳۰۸	(تیمم کرنا)	۲۸۲	
۳۰۹	(تیمم کرنا)	۲۸۳	
۳۱۰	(تیمم کرنا)	۲۸۴	
۳۱۱	(تیمم کرنا)	۲۸۵	
۳۱۲	(تیمم کرنا)	۲۸۶	
۳۱۳	(تیمم کرنا)	۲۸۷	
۳۱۴	(تیمم کرنا)	۲۸۸	
۳۱۵	(تیمم کرنا)	۲۸۹	
۳۱۶	(تیمم کرنا)	۲۹۰	
۳۱۷	(تیمم کرنا)	۲۹۱	
۳۱۸	(تیمم کرنا)	۲۹۲	
۳۱۹	(تیمم کرنا)	۲۹۳	
۳۲۰	(تیمم کرنا)	۲۹۴	
۳۲۱	(تیمم کرنا)	۲۹۵	
۳۲۲	(تیمم کرنا)	۲۹۶	
۳۲۳	(تیمم کرنا)	۲۹۷	
۳۲۴	(تیمم کرنا)	۲۹۸	
۳۲۵	(تیمم کرنا)	۲۹۹	
۳۲۶	(تیمم کرنا)	۳۰۰	
۳۲۷	(تیمم کرنا)	۳۰۱	
۳۲۸	(تیمم کرنا)	۳۰۲	
۳۲۹	(تیمم کرنا)	۳۰۳	
۳۳۰	(تیمم کرنا)	۳۰۴	
۳۳۱	(تیمم کرنا)	۳۰۵	
۳۳۲	(تیمم کرنا)	۳۰۶	
۳۳۳	(تیمم کرنا)	۳۰۷	
۳۳۴	(تیمم کرنا)	۳۰۸	
۳۳۵	(تیمم کرنا)	۳۰۹	
۳۳۶	(تیمم کرنا)	۳۱۰	
۳۳۷	(تیمم کرنا)	۳۱۱	
۳۳۸	(تیمم کرنا)	۳۱۲	
۳۳۹	(تیمم کرنا)	۳۱۳	
۳۴۰	(تیمم کرنا)	۳۱۴	
۳۴۱	(تیمم کرنا)	۳۱۵	
۳۴۲	(تیمم کرنا)	۳۱۶	
۳۴۳	(تیمم کرنا)	۳۱۷	
۳۴۴	(تیمم کرنا)	۳۱۸	
۳۴۵	(تیمم کرنا)	۳۱۹	
۳۴۶	(تیمم کرنا)	۳۲۰	
۳۴۷	(تیمم کرنا)	۳۲۱	
۳۴۸	(تیمم کرنا)	۳۲۲	
۳۴۹	(تیمم کرنا)	۳۲۳	
۳۵۰	(تیمم کرنا)	۳۲۴	
۳۵۱	(تیمم کرنا)	۳۲۵	
۳۵۲	(تیمم کرنا)	۳۲۶	
۳۵۳	(تیمم کرنا)	۳۲۷	
۳۵۴	(تیمم کرنا)	۳۲۸	
۳۵۵	(تیمم کرنا)	۳۲۹	
۳۵۶	(تیمم کرنا)	۳۳۰	
۳۵۷	(تیمم کرنا)	۳۳۱	
۳۵۸	(تیمم کرنا)	۳۳۲	
۳۵۹	(تیمم کرنا)	۳۳۳	
۳۶۰	(تیمم کرنا)	۳۳۴	
۳۶۱	(تیمم کرنا)	۳۳۵	
۳۶۲	(تیمم کرنا)	۳۳۶	
۳۶۳	(تیمم کرنا)	۳۳۷	
۳۶۴	(تیمم کرنا)	۳۳۸	
۳۶۵	(تیمم کرنا)	۳۳۹	
۳۶۶	(تیمم کرنا)	۳۴۰	
۳۶۷	(تیمم کرنا)	۳۴۱	
۳۶۸	(تیمم کرنا)	۳۴۲	
۳۶۹	(تیمم کرنا)	۳۴۳	
۳۷۰	(تیمم کرنا)	۳۴۴	
۳۷۱	(تیمم کرنا)	۳۴۵	
۳۷۲	(تیمم کرنا)	۳۴۶	
۳۷۳	(تیمم کرنا)	۳۴۷	
۳۷۴	(تیمم کرنا)	۳۴۸	
۳۷۵	(تیمم کرنا)	۳۴۹	
۳۷۶	(تیمم کرنا)	۳۵۰	
۳۷۷	(تیمم کرنا)	۳۵۱	
۳۷۸	(تیمم کرنا)	۳۵۲	
۳۷۹	(تیمم کرنا)	۳۵۳	
۳۸۰	(تیمم کرنا)	۳۵۴	
۳۸۱	(تیمم کرنا)	۳۵۵	
۳۸۲	(تیمم کرنا)	۳۵۶	
۳۸۳	(تیمم کرنا)	۳۵۷	
۳۸۴	(تیمم کرنا)	۳۵۸	
۳۸۵	(تیمم کرنا)	۳۵۹	
۳۸۶	(تیمم کرنا)	۳۶۰	
۳۸۷	(تیمم کرنا)	۳۶۱	
۳۸۸	(تیمم کرنا)	۳۶۲	
۳۸۹	(تیمم کرنا)	۳۶۳	
۳۹۰	(تیمم کرنا)	۳۶۴	
۳۹۱	(تیمم کرنا)	۳۶۵	
۳۹۲	(تیمم کرنا)	۳۶۶	
۳۹۳	(تیمم کرنا)	۳۶۷	
۳۹۴	(تیمم کرنا)	۳۶۸	
۳۹۵	(تیمم کرنا)	۳۶۹	
۳۹۶	(تیمم کرنا)	۳۷۰	
۳۹۷	(تیمم کرنا)	۳۷۱	
۳۹۸	(تیمم کرنا)	۳۷۲	
۳۹۹	(تیمم کرنا)	۳۷۳	
۴۰۰	(تیمم کرنا)	۳۷۴	
۴۰۱	(تیمم کرنا)	۳۷۵	
۴۰۲	(تیمم کرنا)	۳۷۶	
۴۰۳	(تیمم کرنا)	۳۷۷	
۴۰۴	(تیمم کرنا)	۳۷۸	
۴۰۵	(تیمم کرنا)	۳۷۹	
۴۰۶	(تیمم کرنا)	۳۸۰	
۴۰۷	(تیمم کرنا)	۳۸۱	
۴۰۸	(تیمم کرنا)	۳۸۲	
۴۰۹	(تیمم کرنا)	۳۸۳	
۴۱۰	(تیمم کرنا)	۳۸۴	
۴۱۱	(تیمم کرنا)	۳۸۵	
۴۱۲	(تیمم کرنا)	۳۸۶	
۴۱۳	(تیمم کرنا)	۳۸۷	
۴۱۴	(تیمم کرنا)	۳۸۸	
۴۱۵	(تیمم کرنا)	۳۸۹	
۴۱۶	(تیمم کرنا)	۳۹۰	
۴۱۷	(تیمم کرنا)	۳۹۱	
۴۱۸	(تیمم کرنا)	۳۹۲	
۴۱۹	(تیمم کرنا)	۳۹۳	
۴۲۰	(تیمم کرنا)	۳۹۴	
۴۲۱	(تیمم کرنا)	۳۹۵	
۴۲۲	(تیمم کرنا)	۳۹۶	
۴۲۳	(تیمم کرنا)	۳۹۷	
۴۲۴	(تیمم کرنا)	۳۹۸	
۴۲۵	(تیمم کرنا)	۳۹۹	
۴۲۶	(تیمم کرنا)	۴۰۰	
۴۲۷	(تیمم کرنا)	۴۰۱	
۴۲۸	(تیمم کرنا)	۴۰۲	
۴۲۹	(تیمم کرنا)	۴۰۳	
۴۳۰	(تیمم کرنا)	۴۰۴	
۴۳۱	(تیمم کرنا)	۴۰۵	
۴۳۲	(تیمم کرنا)	۴۰۶	
۴۳۳	(تیمم کرنا)	۴۰۷	
۴۳۴	(تیمم کرنا)	۴۰۸	
۴۳۵	(تیمم کرنا)	۴۰۹	
۴۳۶	(تیمم کرنا)	۴۱۰	
۴۳۷	(تیمم کرنا)	۴۱۱	
۴۳۸	(تیمم کرنا)	۴۱۲	
۴۳۹	(تیمم کرنا)	۴۱۳	
۴۴۰	(تیمم کرنا)	۴۱۴	
۴۴۱	(تیمم کرنا)	۴۱۵	
۴۴۲	(تیمم کرنا)	۴۱۶	
۴۴۳	(تیمم کرنا)	۴۱۷	
۴۴۴	(تیمم کرنا)	۴۱۸	
۴۴۵	(تیمم کرنا)	۴۱۹	
۴۴۶	(تیمم کرنا)	۴۲۰	
۴۴۷	(تیمم کرنا)	۴۲۱	
۴۴۸	(تیمم کرنا)	۴۲۲	
۴۴۹	(تیمم کرنا)	۴۲۳	
۴۵۰	(تیمم کرنا)	۴۲۴	
۴۵۱	(تیمم کرنا)	۴۲۵	
۴۵۲	(تیمم کرنا)	۴۲۶	
۴۵۳	(تیمم کرنا)	۴۲۷	
۴۵۴	(تیمم کرنا)	۴۲۸	
۴۵۵	(تیمم کرنا)	۴۲۹	
۴۵۶	(تیمم کرنا)	۴۳۰	
۴۵۷	(تیمم کرنا)	۴۳۱	
۴۵۸	(تیمم کرنا)	۴۳۲	
۴۵۹	(تیمم کرنا)	۴۳۳	
۴۶۰	(تیمم کرنا)	۴۳۴	
۴۶۱	(تیمم کرنا)	۴۳۵	
۴۶۲	(تیمم کرنا)	۴۳۶	
۴۶۳	(تیمم کرنا)	۴۳۷	
۴۶۴	(تیمم کرنا)	۴۳۸	
۴۶۵	(تیمم کرنا)	۴۳۹	
۴۶۶	(تیمم کرنا)	۴۴۰	
۴۶۷	(تیمم کرنا)	۴۴۱	
۴۶۸	(تیمم کرنا)	۴۴۲	
۴۶۹	(تیمم کرنا)	۴۴۳	
۴۷۰	(تیمم کرنا)	۴۴۴	
۴۷۱	(تیمم کرنا)	۴۴۵	
۴۷۲	(تیمم کرنا)	۴۴۶	
۴۷۳	(تیمم کرنا)	۴۴۷	
۴۷۴	(تیمم کرنا)	۴۴۸	
۴۷۵	(تیمم کرنا)	۴۴۹	
۴۷۶	(تیمم کرنا)	۴۵۰	
۴۷۷	(تیمم کرنا)	۴۵۱	
۴۷۸	(تیمم کرنا)	۴۵۲	
۴۷۹	(تیمم کرنا)	۴۵۳	

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۱۳۷	(۱۸) دونوں کو بائیں ہاتھ سے انجام دینا	۱۱۲	(۲) شراب و جواز
۵	(۱۹) دونوں میں پہلے سے کام لینا	۱۱۳	(۳) مسح علی الجبیرہ کی نوعیت
۷	(۲۰) افعال وضو میں ترتیب کا خیال رکھنا	۱۱۵	(۴) مسح علی الجبیرہ کا اختتام
۱۳۸	(۲۱) مولات کا خیال رکھنا	۱۱۶	(۵) مسح علی الجبیرہ اور مسح علی الخفین میں فرق
۵	(۲۲) ہر عضو کو تین تین بار دھونا	۱۱۷	فصل ہشتم (شرائط ارکان وضو)
۱۳۹	(۲۳) دائیں جانب سے شروع کرنا	۵	(۱) پانی سے وضو کرنا
۵	(۲۴) انگلیوں کے سول سے دھونے کی ابتداء کرنا	۵	(۲) مطلق پانی کا ہونا
۵	(۲۵) انگلیوں کا غسال کرنا	۱۱۹	(۳) بنید تر کا حکم (العقدوری)
۵	(۲۶) پورے سر کا مسح کرنا	۵	(۴) (القاضی الاسبغیانی)
۵	(۲۷) سر کے مسح کو اگلی جانب سے شروع کرنا	۱۲۵	(۵) پانی کا پاک ہونا
۱۴۰	(۲۸) سر پر ایک بار مسح کرنا	۱۲۶	فصل ہفتم : سنن وضو
۱۴۱	(۲۹) کانوں کا مسح کرنا	۵	وضو سے پہلے کی سنتیں
۱۴۲	(۳۰) داڑھی کا غسال کرنا	۵	دعا استسجار کرنا
۱۴۲	(۳۱) گردن کا مسح کرنا	۵	(۱) استسجار کی حیثیت
۱۴۲	فصل ہشتم (آداب (ستہات) وضو)	۱۲۷	(ب) کن کن اشیاء کے ساتھ استسجار کیا جائے
۱۴۳	فصل : نوافل وضو (وضو توڑنے والے افعال)	۱۲۹	(ج) کن کن موقعوں پر استسجار کیا جائے
۵	حدیث کی ماہیت	۱۳۰	(د) مسواک کرنا
۱۴۴	حدیث کا حکم	۵	ابتدائے وضو کی سنتیں
۵	(۱) ابو علی الاثانی	۱۳۱	(۲) نہت کرنا
۵	(۲) علی بن جمہ	۱۳۲	(۳) تسبیح پڑھنا
۵	(۳) معنی بن منصور	۵	(۴) دونوں ہاتھ گھول تک دھونا
۱۵۸	حدیث صحیحی	۱۳۳	(۵) پانی کے ساتھ استسجار کرنا
۵	اقسام حدیث	۱۳۵	استسجار کا طریقہ
۵	ماہر شریعت	۵	دوران وضو کی سنتیں
۵	(۱) اخبار اور جنون	۵	(۲) مضطر اور اشتیاق
۵	(۲) پہلو کے بل لیٹ کر سونا	۱۳۶	(۳) دونوں میں ترتیب کا خیال رکھنا
۱۶۲	(۳) جمعہ مار کر نماز میں جس دینا	۵	(۴) دونوں کے لیے الگ الگ پانی لینا



صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۱۹۴	ہونے والا استحاضہ	۱۶۵	غیر ناقض اغسال
"	عاصب عادت عورت کا استحاضہ	۱۶۹	حدیث محکم
۱۹۵	روح حیض و نفاس کے احکام	۱۷۱	باب دوم غسل کا بیان
۱۹۶	روح خون کی حالت	"	غسل کی لغوی تشریح
۱۹۹	باب چہارم فی التیمم	"	غسل کا کرک
"	تیمم کا بیان	۱۷۱	شرائط برکات غسل
"	فصل (اول) تیمم کا جواز	"	غسل کی سنتیں
۲۰۱	فصل (دوم) تیمم کا لغوی و شرعی مفہوم	۱۷۳	آداب غسل (مستحبات)
۲۰۲	فصل (سوم) تیمم کا کرک	۱۷۴	غسل کے لیے پانی کی ضروری مقدار صراحہ ہے
۲۰۳	فصل (چہارم) تیمم کا طریقہ	۱۷۵	غسل کی اقسام
۲۰۵	فصل (پنجم) شراائط کرک	"	مستحب غسل
"	۱۔ اظہار ہی طور پر پانی کی عدم موجودگی	"	واجب غسل
"	(فرسج کی تشریح)	۱۷۶	بحث اول حالت جنابت کا اثبات
۲۰۵	۲۔ معنوی طور پر پانی کی عدم موجودگی	"	(المستور الماتریدی)
"	(نوادرانی سلیمان)	۱۸۰	حالت جنابت اور اس کے احکام
۲۲۱	۳۔ نیت کرنا	۱۸۳	حیض
۲۲۲	۴۔ اسلام	۱۸۴	باب سوم فی الیض و النفاس والا استحاضہ
۲۲۳	۵۔ پاک سچ کا ہونا	"	حیض و نفاس اور استحاضہ کا بیان
۲۲۴	فصل ششم، کون کون سی اشیاء کے	۱۸۴	۱۔ حیض کی حقیقت
"	ساتھ تیمم جائز ہے	۱۸۶	خروج حیض
۲۲۷	فصل ہفتم، کن کن حالتوں میں تیمم جائز ہے	"	ایام حیض
"	فصل (ہفتم) تیمم کا وقت	۱۹۰	۲۔ نفاس
۲۲۸	وقت اصلی	"	ایام نفاس
"	وقت مستحب	۱۹۱	۳۔ استحاضہ
۲۲۹	فصل (ہم) تیمم کی حیثیت	"	۴۔ حیض کے ساتھ شروع ہونے والا استحاضہ
۲۳۳	فصل (دوم) نزاع فی تیمم	"	۵۔ حیض کی عادت ٹھہ جانے کے بعد
"	مسائل اثنا عشری	"	شروع ہونے والا استحاضہ
۲۴۳	باب پنجم (فی الطہارۃ العقیقہ)	"	۶۔ ابتدا سے ہی محل کے ساتھ شروع

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
	الوہیکر الاسکاف	۲۴۳	طہارت حقیقیہ کا بیان
	الوہیکر اسم الصغار	۵	فصل (اول) سنجاست اور ان کی قسمیں
	محمد بن الفضل	۵	۱، بول و براز خون، منی وغیرہ
	الوجعفر السعدانی	۲۴۴	۲، دیگر جانداروں کے بدن سے خارج ہونے والی سنجاست (بنو عربینہ)
۳۰۱	مشقال نماز پڑھنے کی جگہ پر سنجاست کا لگ جانا	۲۴۸	۳، پرندوں کی بیٹ
۳۰۵	باب ششم بیان مایقہ عبد التظہیر ذرائع حصول طہارت کا بیان	۲۵۰	۴، دم صفوح والے (بچے برائے خون والے) جانوروں کا خون
۵	۱، پانی	۲۵۳	۵، کتے اور خنزیر کا جھوٹا پانی
۵	۲، دیچھ پاک مائعات	۲۵۵	۶، خنزیر کے کتے اور تمام وحشی درمردوں کا مختلف فیہ پانی
۳۰۷	۳، کھنا (فرک)	۲۵۶	۷، مکروہ جھوٹا پانی
۳۱۰	۴، دباخت	۲۵۷	۸، مشکوک جھوٹا پانی
۳۱۲	۵، ذبح	۲۵۹	۹، شراب اور نشہ آور اشیاء
۳۱۳	۶، ڈول نکالنا	۵	سنجاست حقیقیہ کا دھون
۳۱۴	فصل (دوم) پانی کے ساتھ کسی شے کو پاک کرنے کا طریقہ	۲۶۱	مستعمل پانی (بشر)
۳۱۶	فصل (سوم) پانی سے حصول طہارت کی شرائط	۲۶۳	(دور) فصل دوم السنجاست لقمہ فی الماء پانی اور غیر پانی میں سنجاست گرنے کا بیان
۳۱۷	۱، تین بار دھونا	۵	سنجاستوں کا پانی میں گرنا (عیسیٰ بن ابان)
۳۱۸	۲، پنجورٹا یا خشک کرنا	۲۷۴	آب ساکن اور کنوؤں کی طہارت (ابن المبارک)
	○		

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۵۷	(۲) تابع کا تقیم ہو جانا	۳۲۱	کتاب الصلوٰۃ
۳۶۳	(۳) وطن میں داخل ہونا		(باب اول)
۳۶۳	وطنوں کی اقسام	۳۲۲	الصلوة المبرورة فی کل یوم و لیلۃ
۳۶۵	(۱) وطن اصلی	۰	شب و روز کی فرض نمازوں کا بیان
۳۶۶	(۲) وطن اقامت	۰	فصل (اول) : فرض نماز
۳۶۶	(۳) وطن سکنت	۰	نماز پنجگانہ کی فرضیت
	(حجرہ اور قادیسیہ)		(ابو منصور الماتریدی)
۳۶۷	(۴) وطن واپسی کا ارادہ	۳۲۷	فصل : فرض نمازوں کی تعدد
۳۶۹	باب سوم : فی ارکان الصلوٰۃ	۳۲۷	فصل : فرض نمازوں کی رکعات
	نماز کے ارکان کا بیان	۳۲۹	باب دوم : فی صلوٰۃ المسافر
۳۶۹	رکن اول - قیام		مسافر کی نماز کا بیان
۳۷۰	رکن دوم - رکوع	۰	(فصل اول) : مسافر کی نماز کی رکعات
۰	رکن سوم - سجدہ		ابو احمد العیاضی السمرقندی
۳۷۱	معدروں کی نماز کا حکم	۳۳۲	فصل (دوم) : سفر شریعی کی شرائط
۳۷۲	معدروں کے لیے بیٹھ کر نماز		(۱) مقدار سفر
	ادا کرنے کا مسئلہ	۳۳۵	(فرض کی تشریح)
۳۸۱	کشتی (بحری جہاز) پر نماز پڑھنے	۳۳۸	(۲) ارادہ سفر
	کے احکام	۰	(۳) برنیت سفر شریعی سے خروج
۳۸۳	رکن چہارم - قراءت	۳۴۵	فصل (سوم) : مسافر کے تقیم ہونے
۳۸۵	فرضیت قراءت	۰	کی شرائط اور اس کے احکام
۳۸۶	فاسخ خلف الامام	۰	اولی : اقامت کی مرتبیت کرنا
۳۸۶	فرض قراءت کا موقع و محل	۳۴۷	ثانیاً : وقت اقامت
۳۸۸	فرض قراءت کی مقدار	۰	ثالثاً : اتمام مکان
۳۹۰	قرآن مجید فارسی زبان میں پڑھنے	۳۴۹	رابعاً : اقامت کے لیے سزوں بچہ
	کا حکم		(مدبرک - مسنون اور لاجہ کی تشریح)
۳۹۳	(انکاسانی کے خیالات کا محاکمہ)		(تحریر بیہ نماز کی تشریح)
۰	رکن پنجم : قعدہ اخیرہ		(ہسو کا تب)
۰	رکن ششم - ایک رکن سے دوسرے		

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۴۴۷	نماز میں ترتیب		رکن کی جانب منتقل ہونا
۴۴۸	نوت شدہ نمازوں کے مابین ترتیب		(ارکان کی بحث کا محاکمہ)
۴۵۳	(ابواللیث نصر بن محمد مرتضیٰ)	۴۹۷	عصام بن یوسف
۴۵۴	ترتیب کو ساقط کرنے والی اشیاء		باب چہارم: فی شروع ارکان الصلوٰۃ
۴۵۵	دائری دقت		ارکان نماز کی شرائط
۴۵۶	(۱) نسیان (بمبطل جانا)		ارکان نماز کی شرائط کی تفصیل
	(۲) داء الحرب		۱) حصول طہارت
	(۳) حجر کی تشریح	۴۰۴	(۲) ستر عورت (ستر چھپانا)
۴۵۷	(۳) قضا نمازوں کی کثرت	۴۰۶	(۳) استقبال قبلہ (قبلہ رو ہونا)
۴۵۸	محمد بن سماء الکوفی		(استسباب حال)
۴۵۹	۱) ارکان نماز میں ترتیب		(حضرت عبداللہ بن زبیر اور ان کی تعمیر کعبہ)
۴۶۰	باب پنجم: فی شرائط الاقتداء	۴۱۷	(۲) وقت کا ہونا
۴۶۱	شرائط اقتداء کا بیان		نمازوں کے عام اوقات
۴۶۲	و۔ رکن اقتداء	۴۱۷	۱) فرض نمازوں کے اوقات کی حقیقت
۴۶۳	ب۔ شرائط رکن اقتداء	۴۱۸	۲) نمازوں کے اوقات کی اولیٰ دلائل و خدود
۴۶۴	امام اور مقتدی کی نمازوں میں باہمی		(سہو کا تب)
	شرکت کا ہونا	۴۲۶	(ج) نمازوں کے مستحب اوقات
	(حقیقی شکل)	۴۳۲	جمع بین الصلوٰتین
	(تقریری نمونہ)		(ابوالاحمد العیاضی)
۴۸۱	(۳) مقتدی کا امام سے مقدم نہ ہونا	۴۳۴	فرض نمازوں کے مکروہ اوقات
۴۸۲	(۴) امام اور مقتدی کی جگہوں میں	۴۳۵	۱) نیت کرنا
	احتماد کا ہونا		نیت کی تشریح
	(ابوالنصر محمد بن سلام البغوی)		نیت کا طریقہ
	احتماد و مجلس	۴۳۹	نیت کا صحیح وقت
	(مقصودہ کی تشریح)	۴۴۰	۱) تکبیر تحریر ہونا
۴۸۷	باب ششم فی واجبات الصلوٰۃ	۴۴۶	قضا شدہ نمازوں کی پہلے ادائیگی
	نماز کے واجبات کا بیان	۴۴۷	نماز چنگ نہ میں ترتیب کا شرط ہونا
۴۸۸	نماز سے قبل کے واجبات		نوت شدہ نمازوں اور موجودہ وقت کی

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۵۲۳	۱۴، قرأت کرنا	۴۸۷	۱۱، اذان و اقامت کا وجہ
۵۲۵	[ ۱۵، جہری نمازوں میں ہاتھ اور غصہ میں پالا ختم	۴۸۹	۱۲، اذان و اقامت کا طریقہ
۵۲۹	[ ۱۵، رکوع اور سجدے میں غایت اور غبار	۴۹۱	۱۳، تہویب کی حقیقت
	۱۶، (ابو عبد اللہ الحارثی)	۴۹۳	تہویب کا موقع و محل
۵۳۰	۱۷، قعدہ اولیٰ	۴۹۴	فصل دوم، اذان کے امور مستونہ
۵۳۱	۱۸، قعدہ اخیرہ میں تشبہ پڑھنا	۴۹۷	اذان کی سنتیں
۵۳۲	۱۹، ترتیب کا خیال رکھنا	۵۰۱	مؤذن کے لیے امور مستونہ
	[ ۲۰، نماز میں کسی سبب سے واجب ہونے والے امور	۵۰۱	اذان دینا کہاں کہاں ضروری ہے
	۱۱، سجدہ سہو	۵۰۷	فصل سوم، اذان و اقامت کا وقت
۵۳۳	۱۲، سجدہ تلاوت	۵۰۹	فصل چہارم، سامعین پر اذان کے سننے کا وجہ
۵۳۳	سجدہ سہو کا وجہ		۱۲، واجب دوم، جماعت کا بیان
۵۳۴	فصل پنجم، سجدہ سہو کا سبب وجہ	۵۱۰	فصل ششم، جماعت کا وجہ
۵۳۶	ایک علی حکایت	۵۱۱	[ کن کن افراد پر باجماعت نماز ادا کرنا واجب ہے
۵۳۹	[ کن کن افراد میں قبول ہو جانے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے		فصل ششم، جماعت کے لیے خیر کار کی کم از کم تعداد
۵۴۱	۱۱، قرأت	۵۱۲	فصل ہفتم، جس کی جماعت نکل جائے اسے کیا کرنا چاہیے۔
۵۴۲	۱۲، قنوت	۵۱۳	فصل ہفتم، امامت کا اہل کون ہے۔
	۱۳، بحیرات عیدین	۵۱۵	فصل ہفتم، امامت کی تفصیل، اہلیت کا بیان
	۱۴، قنوت	۵۱۶	فصل ہفتم، امامت کا سب سے زیادہ استحقاق
۵۴۳	فصل (خندہ سم، بھول کر چوٹا ہوا عمل دہرایا جائے یا نہیں؟	۵۱۸	فصل یازدہم، امام اور مقتدی کی طرحے جوں
	سجدے کا چوٹ مانا	۵۲۲	[ فصل دوازدہم، نماز سے فراغت کے بعد امام کے لیے مستحب امور
۵۵۳	اذکار کا چوٹ جانا	۵۲۳	۱۲، واجب ثالث، نماز
۵۵۷	فصل (خندہ سم، سجدہ سہو کا موقع و محل		فصل چہارم، اصل واجب
	محل		۱۳، سورۃ فاتحہ

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۶۶۶	لفظ السلام سے باہر نکلنا	۵۶۱	فصل شیعہ ہم: سلام سہو کی تعداد اور اس کا طریقہ
۶	۱۔ سلام کی حیثیت	۶	سلام سہو کا عمل
۶	۲۔ سلام گفتنی بار کہا جائے		(البزوری)
۶۱۷	۳۔ سلام کے امور مستونہ	۵۶۲	فصل (شہدوم) سجدہ سہو کس پر واجب ہوتا ہے۔ اور کس پر نہیں۔
۶	۴۔ سلام کے احکام	۵۷۶	فصل (بیستم): سجدہ تلاوت
	فصل (سی و دوم): نماز سے باہر ہوجانے کے بعد اس کی حرمت میں ادا کئے جانے والے واجبات	۵۷۷	فصل (بیست و اول): سجدہ تلاوت کا وجوب
۶۱۸	۵۔ بکیرات تشریق کی تشریح	۵۷۸	فصل (بیست و دوم): کیفیت وجوب
۶۱۹	۶۔ فصل (سی و سوم): بکیرات تشریق کا وجوب	۵۷۹	فصل (بیست و سوم): اسباب وجوب (متنہ طلاق کی تشریح)
۶۲۰	۷۔ فصل (سی و چارم): تشریق کا وقت		
۶۲۳	۸۔ فصل (سی و پنجم): بکیرات تشریق کی ادائیگی کا موقع و محل	۵۹۳	فصل (بیست و چارم): سجدہ تلاوت کے وجوب کی اہلیت
۶۲۵	۹۔ فصل (سی و ششم): شرائط وجوب	۵۹۴	فصل (بیست و پنجم): شرائط جواز سجدہ تلاوت
۶۲۷	۱۰۔ فصل (سی و ہفتم): تعنا ہوجانے والی نمازوں کے ساتھ تکبیر پڑھنے کا حکم	۵۹۶	فصل (بیست و ششم): سجدہ تلاوت کی ادائیگی کا موقع و محل
۶۲۹	باب ہفتم فی سنن الصلوٰۃ	۵۹۹	فصل (بیست و ہفتم): سجدہ تلاوت کی ادائیگی کی کیفیت
۶	۱۔ نماز کی سنتوں کا بیان		
۶	۲۔ نماز شروع کرنے سے قبل کے امور مستونہ	۶۰۸	فصل (بیست و ہفتم): سجدہ تلاوت کی ادائیگی کا وقت
۶	۳۔ اہلیت کا بکیر یا غیر سہو سے حاصل ہونا		
۶	۴۔ اہلیت کے اطفال اور بان عصاب ہونا	۶۰۹	فصل (بیست و ہفتم): سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے مستحقین
۶۳۰	۵۔ رفع یدین کرنا		
۶	۶۔ رفع یدین کی حقیقت		
۶	۷۔ رفع یدین کا وقت		
۶	۸۔ رفع یدین کا طریقہ		
۶۳۱	۹۔ رفع یدین کمال تک کیا جائے	۶۱۱	فصل (سی و دوم): قرآن مجید کے کل سجدوں کی تعداد
۶۳۲	۱۰۔ امام کا بکیر یا نہی آواز سے اور تہنیتی	۶۱۵	فصل (سی و دوم): نماز سے باہر نکلنے کے واجبات

صفحہ	موضوعات	صفحہ	موضوعات
۶۶۲	(۱۷۱) ہجیر کرنا	۶۶۵	اور سفوف کا آہستہ آواز سے کہنا
۶	(۱۷۲) پہلے پیشانی اور پھر ناک زمین پر رکھنا	۶	وب، ہجیر کر کے بعد کی سنتیں
۶	(۱۷۳) پیشانی اور ناک دونوں سے	۶	۱۵۱) ہاتھ باندھنا
۶۶۳	سمہ کرنا	۶	رو، ہاتھ باندھنے کی اصلیت
۶	(۱۷۴) طہ وصول کو کانوں کے برابر رکھنا	۶۶۶	وب، ہاتھ باندھنے کا سنون وقت
۶	(۱۷۵) جسم کا وزن تحصیل پر ڈالنا	۶۶۷	رو، ہاتھ کہاں باندھے جائیں
۶	(۱۷۶) بازوؤں کو باہر نکالنا	۶	رو، ہاتھ باندھنے کا طریقہ
۶	سمہ کی سنتیں	۶۶۹	۱۷۱) شفا پڑھنا
۶	(۱۷۷) سمہ میں اعتدال اختیار کرنا	۶۶۹	رو، تعوذ پڑھنا
۶۶۳	(۱۷۸) ہجیر کر کے جلسہ کرنا	۶	رو، تعوذ کی حقیقت
۶۶۳	(۱۷۹) ہجیر کر کے دوسرا سمہ کرنا	۶	وب، تعوذ پڑھنے کا موقع
۶۶۵	قعدہ اولیٰ کے امور سفوف	۶۶۹	۱۷۲) تعوذ پڑھنا کس کس کیلئے سنون ہے
۶	(۱۸۰) بیٹھنے کا طریقہ	۶۶۲	۱۷۳) بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا
۶۶۶	۱۷۱) تشہد، تشہد پڑھنے اور آخری	۶۶۲	تسمیہ کے ضمنی مباحث
۶	قعدہ میں بیٹھنے کی مقدار	۶۶۲	رو، آیا تسمیہ قرآن مجید کا حصہ ہے یا نہیں
۶۶۶	(۱۸۱) مائور دعا میں پڑھنا	۶۶۳	وب، تسمیہ سورۃ فاتحہ کا حصہ ہے یا نہیں
۶	(۱۸۲) درود شریف پڑھنا	۶	۱۷۳) آیا تسمیہ سورۃ کاسر آگاہ ہے یا نہیں
۶۶۳	نماز سے باہر نکلنے کی سنتیں	۶۶۷	۱۷۴) سنون قرار تکرار
۶	(۱۸۳) نفل سلام کرنا	۶	رو، قراءت کی کم از کم مقدار
۶	(۱۸۴) سلام کے وقت چہرہ دائیں	۶	وب، مستحب قراءت
۶	اور بائیں طرف پھیرنا	۶۵۲	۱۷۵) آمین کرنا
۶۶۳	(۱۸۵) امام جوڑنے کی صورت میں ابھر	۶۵۳	رو، کوخ کے امور سفوف
۶	سلام کرنا	۶	(۱۸۶) ہجیر کرنا
۶	(۱۸۶) مقتدی کا امام کے متصل سلام پھیرنا	۶۵۶	(۱۸۷) رو، کوخ میں کمر کو چیلنا
۶	(۱۸۷) سلام کچھ وقت متابعین کی نیت کرنا	۶	(۱۸۸) دخول سے گھنٹوں کو کڑنا
۶۶۶	بابہ شتر فی سلیحہ فب الصلوۃ	۶۵۷	(۱۸۹) انگلیوں کے درمیان فاصلہ رکھنا
۶	کوسا بیکرہ فیہا	۶	(۱۹۰) تین بار تسبیح پڑھنا
۶	نماز کے حجات و کمالات کا بیان	۶۵۹	۱۹۱) قوم میں تسبیح و تحمید کرنا

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۶۸۵	(۱۳) قیام کے سوا کسی اور حالت میں	۶۸۶	مستحب است نماز
۶	قرارت کرنا	۶	۱۰ ننگا زمین پر رکھنا
۶	(۱۴) نماز میں پسر تک مارنا	۶	۱۱ سر کو نہ اوپر اٹھانا نہ نیچے جھکانا
۶	(۱۵) صفت سے پیچھے کھڑے ہونا یا رکوع کرنا	۶۸۷	۱۲ کسی اور عمل میں مشغول نہ ہونا
۶۸۷	(۱۶) کسی شے پر سہارا لگانا	۶	۱۳ انگلیوں کے مابین ناسلمہ نہ کرنا
۶	(۱۷) سہل ثوب	۶	۱۴ انگلیاں نہ ٹکانا
۶	(۱۸) صما نہ کرنا	۶	۱۵ ہاتھ پہلو پر نہ رکھنا۔
۶۸۸	نماز میں لباس کی بحث	۶	۱۶ کنگریوں کو الٹ پلٹ نہ کرنا
۶	۱۔ مستحب لباس	۶	۱۷ دائیں بائیں متوجہ نہ ہونا
۶	۲۔ جائز لباس	۶۸۸	۱۸ اتھار نہ کرنا
۶۸۹	مکروہ لباس	۶	۱۹ بازو زمین پر نہ بچھانا
۶۹۰	(۱۹) فراغت سے قبل پیشانی سے مٹی پونجہ ڈالنا	۶	(۱۱) چوڑی مار کر نہ بیٹھنا
۶۹۱	باب نهم ما یفسد الصلوۃ	۶	(۱۲) انگلیاں اور جانی نہ لینا
۶	مفسدات نماز کا بیان	۶۸۹	نماز کے مکروہات
۶	دالستہ وضو کو توڑ دینا	۶	۱۰ چہرے کو ڈھانپنا
۶	نماز کرنا کرنے کا بیان	۶	۱۱ کپڑوں کو سیٹھنا
۶	بنا کرنے کی حقیقت	۶	(۱۳) بالوں کی چوٹی بنا کر نماز ادا کرنا
۶۹۲	فصل دوم: شرائط جواز	۶	(۱۴) احتیاج کرنا
۶	۱۰ غیر دالستہ طور پر حدیث ہو جانا (عبادہ لکھا)	۶۹۰	(۱۵) آنکھیں بند رکھنا
۶۹۵	(۲) حقیقی حدیث کا پایا جانا	۶	(۱۶) نماز میں کشادہ ہو کر کھڑے ہونا
۶	(۳) حدیث اسفل کا ہونا	۶	(۱۷) مسجد کی دیواروں پر تھوکانا
۶۹۶	(۴) شانہ کے منافی عمل سے اجتناب	۶	(۱۸) تسبیحات کا شمار کرنا
۷۰	فصل سوم: نماز بنا کرنے کا موزوں مقام اور اس کا طریقہ	۶۹۱	(۱۹) امام کا اونچے جبر تر سے پرکھنا ہونا
	فصل چہارم: اختلاف امام کے اپنی	۶۸۳	(۲۰) نمازی کے سامنے سے گزرنے
		۶۸۳	سترہ کی بحث
		۶۸۵	(۱۱) مقتدی کا رکوع و سجدہ میں امام سے پہلے جانا
		۶	(۱۲) رکوع و سجدہ میں امام سے قبل سر اٹھانا



صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۷۶۲	فاسد یا قضا شدہ نمازوں کا بیان	۷۰۱	جنگ کسی کو جانشین بنانے کا بیان
۷۶۳	۱۔ وقت نکل جانے کے بعد وجوب قضا کی اصلیت	۷۰۲	۱۱۔ اختلاف کا جواز
۷۶۵	۲۔ شرائط وجوب	۷۰۸	فصل ششم: اختلاف امام کی شرائط جانشینی کی اصلیت
۷۶۶	۳۔ وجوب نماز کی اصلیت کا ہونا	۷۱۱	فصل سہم: اختلاف کا حکم
۷۶۷	۴۔ نماز کا اصل وقت سے قضا ہو جانا	۷۲۵	۱۲۔ کلام کرنا
۷۶۸	۵۔ قضا کے وقت میں اس کی ہم جنس نماز کا جائز ہونا	۷۲۹	۱۳۔ پھر تک ملنا
۷۶۹	۶۔ قضا پڑھنے میں کسی طرح کا نہ ہونا	۷۳۲	۱۴۔ دانستہ سلام پھیر دینا
۷۷۰	۷۔ شرائط جواز قضا	۷۳۳	۱۵۔ قبضہ مار کر جنس دینا
۷۷۱	۸۔ قضا نمازوں کی ادائیگی کا طریقہ	۷۳۴	۱۶۔ مسجد سے بلا عذر نکل جانا
۷۷۲	۹۔ جماعت چھوٹ جانے کا حکم	۷۳۵	۱۷۔ ستر مکمل جانا
۷۷۳	۱۰۔ سبوق کا بیان	۷۳۶	(مدرہ) مکاتیب ادرام و لدی (تشریح)
۷۷۴	۱۱۔ لاحق کا حکم	۷۳۷	۱۸۔ عورت کا مرد کے برابر آ جانا
۷۷۵	۱۲۔ ابو ظاہر محمد بن سفیان (ابا ہسی) محمد بن ابی بکر البخاری	۷۳۸	۱۹۔ نماز میں موت، دیوانگی یا بے ہوشی کے عوارض کا پیش آ جانا
۷۷۶	۱۳۔ مساکین و مسکینات (مسکین و مسکینات) جانے کے احکام	۷۳۹	۲۰۔ عمل کثیر
۷۷۷	۱۴۔ تہجد (نیواری اصولوں کی وضاحت)	۷۴۰	باب دوم: فی صلوة الخوف نماز خوف کا بیان
۷۷۸	۱۵۔ نماز فجر	۷۴۱	فصل اول: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کی خصوصیت
۷۷۹	۱۶۔ نماز ظہر و عصر و عشاء	۷۴۲	فصل دوم: نماز خوف کی رکعات
۷۸۰	۱۷۔ نماز صبح	۷۴۳	فصل سوم: نماز خوف پڑھنے کا طریقہ
۷۸۱	۱۸۔ کسی نماز میں پوری رکعت کا اضافہ کر دینا	۷۴۴	فصل چہارم: شرائط جواز
۷۸۲	۱۹۔ لاحق کا حکم	۷۴۵	۱۱۔ نماز کے دوران الٹا کرنا
۷۸۳	۲۰۔ باب دوم: فی الجمعة نماز جمعہ کا بیان	۷۴۶	۱۲۔ پیدل واپس جانا
۷۸۴	۱۔ نماز جمعہ	۷۴۷	۱۳۔ دشمن کا نظر آنا
۷۸۵		۷۴۸	باب یازدہم: فی حکم هذه الصلوة اذا فسدت اوقات عن وقتها

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۸۳۹	نماز وتر واجب ہے یا سنت ؟	۷۹۵	۲۔ فرضیت جمعہ
۸۴۱	حکامیت	۷۹۶	فصل دوم : اس کے فرض ہونے کی نوعیت
۸۴۲	فصل سوم : کس کن افراد پر نماز وتر واجب ہے		طریقہ ادا کی
۸۴۳	فصل سوم : نماز وتر کی رکعات	۸۹۲	فصل سوم : شرائط وجوب جمعہ
۸۴۳	فصل چہارم : نماز وتر کا وقت	۸۹۵	شرائط جواز جمعہ
۸۴۵	فصل رب : نماز وتر کا مستحب وقت	۸۱۳	۱۔ خطبہ جمعہ المبارک
۸۴۶	فصل پنجم : نماز وتر میں قرأت کا حکم	۸۱۴	د، جواز جمعہ کے لیے خطبہ کا شرط ہونا
۸۴۶	فصل ششم : دلع کے قنوت کا بیان	۸۱۵	دب، خطبہ جمعہ کا وقت
۸۴۷	دلع کے قنوت کی حیثیت	۸۱۶	دج، خطبہ جمعہ کا طریقہ اور خطبہ کی شرعی مقدار
۸۴۷	دلع کے قنوت پڑھنے کا موقع و محل	۸۱۷	دھ، خطبہ میں امور سنو
۸۴۸	دلع کے قنوت کی مقدار	۸۲۲	دز، نماز جمعہ میں جماعت کا ہونا
۸۴۹	دلع کے قنوت ہو جانے کا حکم	۸۲۵	دز، جماعت کا جمعہ کے لیے شرط ہونا
۸۵۱	فصل ہفتم : مفصلات نماز وتر اور ان کے فاسد یا قضا ہو جانے کا بیان	۸۲۶	دب، جماعت شرط ہونے کی کیفیت
۸۵۱	فصل ہفتم : صلوٰۃ العیدین	۸۳۰	دج، نماز جمعہ کے لیے مقتدیوں کی لازمی مقدار
۸۵۲	نماز عید سنت ہے یا واجب	۸۳۲	دز، جمعہ اور گنے والوں کی اہلیت
۸۵۲	فصل نہم : شرائط وجوب وجواز	۸۳۴	فصل چہارم : جمعہ میں قرأت کی مقدار
۸۵۴	فصل دہم : نماز عیدین کا وقت	۸۳۵	فصل پنجم : مفصلات جمعہ اور جمعہ فاسد ہونے کا وقت
۸۵۸	فصل یازدہم : نماز عیدین کی رکعات اور طریقہ	۸۳۵	فصل : جمعہ کے دن کے مستحبات اور مکروہات
۸۵۸	فصل دوازدہم : نماز عید کے مفصلات اور فاسد یا قضا ہو جانے کا بیان	۸۳۶	دز، مستحبات
۸۶۶	فصل سیزدہم : عید کے دن کے مستحبات و مکروہات	۸۳۷	دب، مکروہات
۸۶۸	فصل چہارم : صلوٰۃ الکسوف والخسوف	۸۳۸	باب سیزدہم : فی صلوٰۃ الغرض الکفایۃ
۸۶۸	سورج اور چاند گرہن کی نماز	۸۳۸	مرض کفایہ نماز کا بیان
			نماز جنازہ (تفصیل آگے آتی ہے)
			باب چہارم : فی الصلوٰۃ الواجبة
			واجب نمازوں کا بیان
			فصل اول : نماز وتر

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۸۷۵	فصل پنجم، نماز کس وقت واجب ہے یا سنت	۱۰۵	فصل چہارم، مکروہ نوافل
۸۷۶	نماز کس وقت کی رکعات اور طریقہ ادا کی گئی	۹۱۷	مکروہ اوقات برائے نوافل
۸۷۷	نماز کس وقت پڑھنے کی جگہ اور اس کا وقت	۹۲۱	فصل پنجم، فرض اور نفل نمازوں میں فرق
۸۷۸	نماز خسوف (چاند گرہن) کا بیان	۹۲۷	باب ہفتم، فی صلوة الجنازة
۸۷۹	نماز خسوف پڑھنے کا مقام اور وقت		نماز جنازہ کا بیان
۸۸۰	فصل ششم، صلوة الاستسقاء		آخری وقت کے احکام
	نماز استسقاء کا بیان		
۸۸۱	باب فی الصلوة السنونہ	۹۲۹	فصل اول، میت کو غسل دینے کا بیان
۸۸۲	سنت نمازوں کا بیان	۹۳۰	فصل دوم، غسل میت کا واجب
	فصل اول، سنت نمازوں کی کثافات		علی الکفایہ ہونا
	اور ان کی رکعات کی تفصیل	۹۳۱	فصل سوم، غسل دینے کا طریقہ
۸۸۳	فصل دوم، سنت نمازوں میں قنارت	۹۳۲	فصل چہارم، غسل میت کے واجب
	کا بیان		ہونے کی شرائط
	فصل سوم، سنت نمازوں کے کردہات		
۸۹۰	فصل چہارم، اتھا ہوجانے کا بیان	۹۳۳	غسل کون دے
۸۹۱	فصل پنجم، نماز تراویح		(ام ولد وغیرہ)
	نماز تراویح کا وقت اور اس کی حیثیت	۹۳۵	فصل پنجم، کفن دینے کا بیان
۸۹۲	فصل ششم، نماز تراویح کی رکعات	۹۳۶	فصل ششم، کفن کا واجب علی الکفایہ
۸۹۳	فصل ہفتم، نماز تراویح کے امور سنونہ		ہونا
۸۹۴	فصل ہشتم، فوت یا قضا ہوجانے کی صورت میں شرعی حکم		فصل ہفتم، کفن کے پیروں کی تعداد
۸۹۵	باب ہفتم، فی الصلوة النطوع	۹۳۷	کفن کیسا ہو
	نفل نماز کا بیان	۹۳۸	فصل ہشتم، کفن پہنانے کا طریقہ
	فصل اول، آیا نفل نماز شروع کر لینے سے واجب ہوجاتی ہے یا نہیں۔	۹۳۹	فصل نهم، کفن دینا کس کی ذمہ داری ہے۔
	فصل دوم، نفل نماز شروع کرنے سے کتنی رکعات واجب ہوتی ہیں۔		
۹۰۵	فصل سوم، افضل نوافل کا بیان	۹۴۰	فصل دہم، جنازہ اٹھانے کا طریقہ
			جنازہ اٹھانے والے افراد کی [
			تعداد اور طریقہ
			(ترجمہ مصنف)

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۹۸۳	فصل ششم: بیت پر نماز پڑھانے کا حق دار کون ہے؟	۹۶۱	جنازہ کے ساتھ چلنے کا طریقہ
۹۸۶	فصل ہفتم: دفن کرنے کا بیان	۹۶۳	جنازہ اٹھانے کے مکروہ افعال
۹۸۷	فصل ہشتم: قبر ٹانے کا مسنون طریقہ	۹۶۵	فصل یازدہم: نماز جنازہ
۹۸۸	فصل نهم: دفن کرنے کا مسنون طریقہ	۹۶۷	۱۔ نماز جنازہ کی فرضیت
۹۹۳	فصل دہم: شہید کے احکام	۹۶۹	۲۔ کن کن لوگوں پر نماز جنازہ پڑھی جائے
۱۰۰۳	شرعاً شہادت کی شرائط	۹۷۰	فصل دوازدہم: نماز جنازہ کا طریقہ
	فصل بیست و یکم: دنیا میں شہادت کا حکم	۹۷۷	فصل سترہم: نماز جنازہ کی شرائط
		۹۸۱	فصل چہارم: مقصدات نماز جنازہ
		۹۸۲	فصل پنجم: مکروہات نماز جنازہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## آئینہ مطالب

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۱	دین ہر کام	۱۷	کتاب الزکوٰۃ
۳۲	نفقہ زوجات اور زکوٰۃ		زکوٰۃ کے مسائل و احکام
۳۳	نفقہ محارم اور زکوٰۃ	۱۸	فرضیت زکوٰۃ پر قرآن سے دلائل
۳۴	دین خراج اور زکوٰۃ	۱۹	فرضیت زکوٰۃ پر سنت سے دلائل
۳۵	گزشتہ سال کی زکوٰۃ باقی ہو تو کیا موجودہ سال میں زکوٰۃ واجب ہوگی؟	۲۱	فرضیت زکوٰۃ پر اجماع
۳۶	دین طہاری اور زکوٰۃ	۲۲	فرضیت زکوٰۃ پر عقلی دلائل
۳۷	دیون الشدا اور زکوٰۃ	۲۳	کیفیت فرضیت
۳۸	صاحب نصاب کا دین کس مال سے ادا کیا جائے گا؟	۲۴	سبب فرضیت
۳۹	مال زکوٰۃ سے متعلق شرائط	۲۵	شدائظ فرضیت
۴۰	شرط نمبر ۱ : مال کی ملکیت	۲۶	مالک نصاب سے متعلق شرائط
۴۱	شرط نمبر ۲ : ملکیت مطلقہ	۲۷	شرط نمبر ۱ : اسلام
۴۲	افلاس سے متعلق مسائل بقیہ کا حکم	۲۸	شرط نمبر ۲ : فرضیت زکوٰۃ کا علم ہونا
۴۳	دین کی اقسام اور ان کے احکام	۲۹	شرط نمبر ۳ : بلوغ
۴۴	شرط نمبر ۳ : مال کا نامی ہونا	۳۰	شرط نمبر ۴ : عقل
۴۵	سامان کب تجارتی بنتا ہے؟	۳۱	شرط نمبر ۵ : حریت
۴۶	نیت تجارت کی اقسام اور متعلقہ مسائل	۳۲	شرط نمبر ۶ : صاحب نصاب کا غیر مقروض ہونا
۴۷	مختلف پیشوں میں استعمال ہونے والے سامان کی زکوٰۃ کا حکم		

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۶۸	۱۷ : اموال تجارت کی زکوٰۃ کا حکم	۴۹	مولیٰوں سے متعلقہ سامان
۷۰	مال تجارت کی قیمت لگانے کا طریقہ	۵۰	شرط نمبر ۵ : سال گذرنا -
۷۱	مال تجارت کے ساتھ سونا چاندی ہوں ، تو اس کا حکم	۵۰	مال مستفاد کے احکام
۷۲	مال تجارت میں کتنی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے؟	۵۵	زکوٰۃ میں جیلے کا حکم
۷۲	تجارتی مال میں مین واجب ہوتا ہے یا قیمت ضروری ہے یا قیمت بھی دے سکتے ہیں؟	۵۵	شرط نمبر ۵ : مال کا بقدر نصاب ہونا۔
۷۳	زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہوتی ہے یا نصاب میں؟ کل نصاب تلف ہو جانے کا حکم	۵۶	کمال نصاب وجوب زکوٰۃ کی شرط کیوں ہے؟
۷۶	بعض نصاب تلف ہونے کا حکم	۵۶	نصاب کا سال کے اول و آخر میں کامل ہونا ضروری ہے۔
۷۷	نصاب میں عفو سے متعلقہ مسائل	۵۷	اموال زکوٰۃ کی تین اقسام اور ہر ایک کے نصاب کی تفصیل
۷۸	زکوٰۃ میں جزر نصاب معنی طور پر واجب ہوتا ہے یا صوری و معنی دونوں طور پر؟	۵۸	اثمان مطلقہ کی زکوٰۃ کے احکام
۸۰	وجوب زکوٰۃ کے بعد مال میں تصرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟	۵۸	۱۱ : چاندی کا نصاب
۸۴	شافعی کے نزدیک نصاب سے میں منصوص ادرا کرنا ضروری ہے۔ اختلاف و دلائل -	۶۰	چاندی کیسی ہونی چاہیئے؟
۸۶	۱۳ : بیان سوائم	۶۱	چاندی میں کوٹ ملا ہوا ہو تو کیا حکم ہے؟
۹۰	اونٹوں کا نصاب	۶۱	چاندی کے نصاب پر زیادت کا حکم
۹۲	گایوں کا نصاب	۶۲	چاندی کے نصاب میں کتنی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے؟
۹۲	بکریوں کا نصاب	۶۳	ب، سونے کا نصاب
۹۲	بخت نصاب مشترک	۶۴	سونا کیسا ہونا چاہیئے؟
	اختلاف و دلائل -	۶۴	سونے کے نصاب میں کتنی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے؟
۹۴	نصاب مشترک کی مثالیں	۶۵	بج، کسی کے پاس سونا، چاندی دونوں ہوں، تو ان کا حکم
۹۷	سوائم میں وجوب زکوٰۃ کی شرائط	۶۶	منلوٹ نصاب سے کیا ادا کیا جائے گا؟
۱۰۰	شرط ۱ : اسامت	۶۷	نصاب کو نصاب کے ساتھ ملانے کی کیفیت

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۱۲۸	نیت کس وقت کرنا ضروری ہے؟	۹۷	شرط ۱: اتحاد جنس
۱۲۹	زکوٰۃ میں کیسا مال دیا جاسکتا ہے؟	۹۸	شرط ۲: عمر اور اگر کسی کے پاس اونٹ،
۱۳۰	مال زکوٰۃ عین ہو، تو اس کے احکام		گائے، بکری کے صرف بچے ہوں تو ان کا حکم
۱۳۳	مال زکوٰۃ دین ہو، تو اس کے احکام		
۱۳۴	مصارف زکوٰۃ	۱۰۲	سوائم میں تعدد واجب کا بیان
۱۳۵	۱ فقراء	۱۰۳	سوائم میں واجب شدہ کی صفات
۱۳۶	۲ مساکین	۱۰۴	گھوڑوں کا حکم
۱۳۷	۳ عاملین زکوٰۃ	۱۱۰	مطالبہ زکوٰۃ کا حق کسے حاصل ہے؟
۱۳۹	۴ مؤلفۃ القلوب	۱۱۱	اموال ظاہرہ کے احکام
۱۴۰	۵ غلاموں کی گلو خلاصی	۱۱۲	اموال باطنہ کے احکام
۱۴۲	۶ قرضدار	۱۱۳	عصر حاضر میں حکومت کی طرف سے
۱۴۳	۷ فی سبیل اللہ		وصول زکوٰۃ کا حکم
۱۴۴	۸ مسافر	۱۱۳	حکام کے لئے ایک عبرت آموز روایت
۱۴۵	کیا زکوٰۃ تمام مصارف میں صرف کرنا	۱۱۴	زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار کب حاصل
۱۴۶	ضروری ہے یا کسی ایک مصرف میں صرف		ہوتا ہے؟
۱۴۷	کر دینا جائز ہے؟ اختلاف و دلائل	۱۱۵	شرط ۱: سربراہ اموال کی حفاظت کرنے
۱۴۸	غنی کو کیا دینا جائز ہے اور کیا ناجائز؟		پہلے قادر ہو۔
۱۴۹	غنا کی حد کیا ہے؟ غنا کی اقسام	۱۱۶	شرط ۲: زکوٰۃ واجب ہو چکی ہو۔
۱۵۰	حاجت اصلی کی حد کیا ہے؟	۱۱۷	شرط ۳: مال ظاہر ہو اور مالک ظاہر ہو۔
۱۵۱	ایک فقیہ کو یکمشت کتنی زکوٰۃ دینی چاہیے؟	۱۱۸	عاشر پر گزرنے کے احکام
۱۵۲	کافر کو زکوٰۃ، صدقہ فطر وغیرہ دینے کا حکم	۱۱۹	عاشر گزرنے والے تاجر سے کتنا لے گا؟
۱۵۳	زکوٰۃ کے بارے میں بنو ہاشم کا حکم	۱۲۰	رکن زکوٰۃ کا بیان
۱۵۴	ہاشم کی اولاد میں سے کن پر زکوٰۃ حرام ہے؟	۱۲۱	مشترکہ رفاہی کاموں میں زکوٰۃ صرف کرتے
۱۵۵	لا علمی میں کسی کو زکوٰۃ دینے کا حکم	۱۲۲	کا حکم۔
۱۵۶	سال گزرنے کی شرط کی حیثیت	۱۲۳	رکن زکوٰۃ کی شرائط
۱۵۷	جواز تعمیل کا بیان و دلائل	۱۲۴	ادائیگی زکوٰۃ کی صحت کے لئے نیت
۱۵۸	جواز تعمیل کی شرائط، مسائل	۱۲۵	ضروری ہے۔

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۱۸۳	پیداوار کا خراب ہونے والا نہ ہونا، وجوب عشر کی شرط نہیں ہے۔	۱۶۳	مغفل اگر زکوٰۃ نہ بن سکے، تو اس کا کیا حکم؟ زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد کن چیزوں سے
۱۸۵	وجوب عشر کے لئے نصاب شرط نہیں	۱۶۵	ساقط ہو جاتی ہے؟
۱۸۷	ثمرات اختلاف	۱۶۸	کھیتوں اور بھلوں کی زکوٰۃ یعنی عشر کا بیان
۱۹۱	جو اشیاء ماپ میں نہ آتی ہوں، ان کا عشر کیسے ادا کیا جائے؟	۱۷۰	فرصیت عشر
۱۹۲	شہد میں وجوب عشر اختلاف و دلائل	۱۷۰	کیفیت فرصیت
۱۹۳	عشر کی مقدار واجب	۱۷۰	سبب فرصیت
۱۹۵	خراج کی مقدار واجب	۱۷۰	تجیل عشر کا حکم
۱۹۶	خراج مقامہ کا حکم	۱۷۳	فرصیت عشر کی شرائط
۱۹۷	عشر میں پیداوار کا ایک حصہ کس طور پر	۱۷۳	اہلیت عشر کی شرط اسلام
۱۹۷	واجب ہوتا ہے؟	۱۷۵	شرط ۲، فرصیت عشر کا علم
۲۰۱	عشر کس وقت واجب ہوتا ہے؟	۱۷۵	عقل، بلوغ اور ملکیت وجوب عشر کی شرط
۲۰۲	رکن عشر اور شرائط رکن کا بیان	۱۷۶	میں داخل نہیں ہیں۔
۲۰۲	عشر واجب ہونے کے بعد کن چیزوں سے	۱۷۶	ٹھیکے پر زمین دے تو عشر کس پر لازم ہوتا ہے؟
۲۰۳	ساقط ہو جاتا ہے؟	۱۷۷	اعادۃ زمین کی صورت میں عشر کس پر لازم
۲۰۳	دفائن کا حکم	۱۷۷	ہوتا ہے؟
۲۱۰	معادن کا حکم	۱۷۷	مزارعت کی صورت میں عشر کس پر لازم
۲۱۱	پارے کا حکم	۱۷۸	ہے؟
۲۱۱	دارالحرب میں غنہ والی کان کا حکم	۱۷۸	غصب کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟
۲۱۳	سندرسے نکالی جانے والی اشیاء کا حکم	۱۷۹	عملیت عشر کی شرائط
۲۱۳	بیت المال کی مدت اور ان کے مصارف	۱۸۱	شرط ۱، زمین عشری ہو۔
۲۱۴	صدقہ فطر کا بیان	۱۸۱	اراضی کی دو قسمیں ہیں:
۲۱۴	وجوب صدقہ فطر	۱۸۱	۱۔ عشری، اس کی تفصیل
۲۱۵	کیفیت وجوب	۱۸۳	۲۔ خراجی، اس کی تفصیل
۲۱۵	صدقہ فطر کن لوگوں پر واجب ہے؟	۱۸۳	شرط ۱، پیداوار موجود ہو۔
۲۱۷	صدقہ فطر کن لوگوں کی طرف آدا کرنا واجب ہوتا ہے؟	۱۸۳	شرط ۲، پیداوار ایسی چیز کی ہو جسے
		۱۸۳	کاشت کیا جاتا ہو۔



صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۲۴۴	یوم شک کے روزے کا حکم	۲۲۵	صدقہ فطر میں واجب کی جس اور مقدار
۲۴۶	رمضان سے ایک دو دن پہلے روزہ رکھنے کا حکم	۲۲۷	صاع کا وزن کیا ہے؟ شرعی احکام
۲۴۷	صوم وصال کا حکم	۲۲۸	صدقہ فطر میں واجب کی صفت
۲۴۸	یوم عرفہ کے روزے کا حکم	۲۳۰	صدقہ فطر کس وقت واجب ہوتا ہے؟
۲۴۸	جمعہ کا روزہ	۲۳۱	تجیل صدقہ فطر کا حکم
۲۴۸	ہفتہ کا روزہ	۲۳۲	صدقہ فطر کی ادائیگی کا وقت
۲۴۸	نوروز کا روزہ	۲۳۳	صدقہ فطر کا وزن
۲۴۸	چپ کا روزہ	۲۳۴	صدقہ فطر کہاں دینا مستحب ہے؟
۲۴۸	عاشوراء کا روزہ	۲۳۴	وجوب کے بعد صدقہ کن چیزوں سے
۲۴۸	ایک دن چھوڑ کر روزہ	۲۳۴	ساقط ہو جاتا ہے؟
۲۴۸	ایام بیض کے روزے	۲۳۵	کتاب الصوم
۲۴۹	صوم دین کا حکم	۲۳۵	صیام کی انواع
۲۴۹	عیدین اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر کا حکم	۲۳۶	صوم شرعی کی اقسام
۲۵۰	ماہ صیام کے احکام	۲۳۶	صوم فرض کی دو قسمیں ہیں:
۲۵۰	ماہ رمضان کے آغاز کا علم کیسے ہوگا؟	۲۳۶	۱۔ صوم عین
۲۵۱	ہلال شوال کے احکام	۲۳۶	۲۔ صوم نفل
۲۵۱	ہلال ذی الحجہ کا حکم	۲۳۶	ماہ رمضان کے روزوں کی فرضیت
۲۵۱	اختلاف ممالک کا حکم	۲۳۶	صوم واجب
۲۵۱	روزہ دار کے لئے شرائط	۲۳۶	صوم تطوع
۲۵۱	شرط ۱: اسلام	۲۳۶	روزوں کی شرائط
۲۵۱	شرط ۲: طہارت	۲۳۶	روزے کا وقت
۲۵۱	شرط ۳: نیت	۲۳۶	روزوں کے ایام
۲۵۱	اصل نیت کا بیان	۲۳۶	نفل روزوں کے ایام
۲۵۱	کیفیت نیت کا بیان	۲۳۶	روزہ کن ایام میں مکروہ ہے؟
۲۵۱		۲۳۶	شوال کے چھ روزوں کا حکم

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۲۸۵	جسم کے فطری سوراخوں کے ذریعے جسم میں دوا داخل کرنے کا حکم۔	۲۶۳	رمضان میں ہر روزے کے لئے علیحدہ نیت ضروری ہے یا سب کے لئے ایک ہی نیت کافی ہے؟
۲۸۸	طلوع فجر کے بعد حیض یا نفاس شروع ہو جانے تو کیا حکم ہے؟	۲۶۴	صوم دین کے بارے میں نیت کے احکام وقت نیت کا بیان
۲۸۸	فساد صوم کا حکم	۲۶۶	ایک شخص دشمن کے قبضے میں ہے، ماہ رمضان اس پر شنبہ ہو جاتا ہے، وہ تحریر کر لے اور روزے رکھتا ہے۔
۲۸۹	اعذار کا بیان	۲۶۷	مختلف صورتیں اور ان کے احکام روزے کی شرائط و وجوب
۲۹۲	۱: مرض	۲۷۰	شرط ۱: اسلام
۲۹۳	۲: سفر	۲۷۱	شرط ۲: بلوغ
۲۹۴	۳: اکراہ	۲۷۱	اصل وجوب اور وجوب ادائیہ فرق، دلائل اور تحقیق۔
۲۹۵	۴: حمل	۲۷۲	روزے کے رکن کا بیان
۲۹۶	۵: رضاعت	۲۷۳	روزے کے مقصدات
۲۹۷	۶: شدید بھوک، پیاس	۲۷۴	نسیان کا حکم
۲۹۸	۷: بڑھاپا	۲۷۵	حلق میں مٹھی داخل ہو گئی۔
۲۹۹	رمضان کا روزہ فاسد ہونے کے احکام	۲۷۶	غبار، دھواں داخل ہو گیا۔
۳۰۰	وجوب قضا	۲۷۷	دانتوں میں پیسی ہوئی چیز نکل لی۔
۳۰۱	وجوب کفارہ کفارے سے متعلقہ مسائل	۲۷۸	خطا سے پانی حلق میں چلا گیا۔
۳۰۲	روزے کی حالت میں مختلف چیزوں کے کھانے کے احکام۔	۲۷۹	جہر، افطار کا حکم
۳۰۳	متعدد روزے توڑنے کا حکم	۲۸۰	روزے کی حالت میں بدخواہی
۳۰۴	رمضان کے علاوہ کوئی روزہ توڑنے کا حکم	۲۸۱	کھانے کے دوران میں طلوع فجر
۳۰۵	فرض روزے کی قضا	۲۸۲	روزے کا آغاز حالت جنابت میں
۳۰۶	نفل روزے کی قضا	۲۸۳	روزے کی حالت میں نئے کا حکم
۳۰۷	صوم منظنون کی قضا		
۳۰۸	جس روزے کا وقت مقرر ہو، جب وہ اپنے وقت سے ہٹ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟		
۳۰۹	فدیہ کب واجب ہوتا ہے؟		
۳۱۰			

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۵۹	زاوہر اور سواری کی ملکیت	۳۱۵	صوم منذور فوت ہونے کا حکم
۳۶۲	۱۔ راستہ پر امن ہونا	۳۱۶	روزے دار کے لئے کیا چیزیں مستنون و مستحب ہیں اور کیا مکروہ؟
۳۶۳	عورتوں کے لئے مخصوص دوشرطیں:		<b>کتاب الاعتکاف</b>
۳۶۵	۲۔ خاوند یا محرم کا ساتھ ہونا۔		اعتکاف کے مسائل و احکام
۳۶۶	محرم کون ہے؟	۳۲۵	اعتکاف کی صفت و حیثیت
	۳۔ عورت ایام عدت میں نہ ہو۔	۳۲۶	اعتکاف صحیح ہونے کی شرائط
	ارکان حج کا بیان	۳۲۹	نفل اعتکاف کے مسائل
	۱۔ رکن وقوف — دلائل	۳۳۶	مقام اعتکاف سے متعلقہ شرائط
۳۶۹	مقام وقوف	۳۳۷	عورت کے اعتکاف کا حکم
۳۷۰	وقت وقوف	۳۳۸	اعتکاف کا رکن اور ممنوعات
۳۷۳	کتنی دیر وقوف ضروری ہے؟	۳۴۶	اعتکاف فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے؟
۳۷۵	وقوف فوت ہونے کا حکم	۳۴۹	اعتکاف اگر وقت معین سے ہٹ جائے تو کیا حکم ہے؟
"	۲۔ طواف زیارت — دلائل		<b>کتاب الحج</b>
۳۷۶	طواف زیارت کی شرط اور واجبات	۳۴۹	فرضیت حج کا بیان، نقل و عقل دلائل
۳۷۷	طواف زیارت کا درجہ رکن	۳۵۱	کیفیت فرضیت
۳۸۲	واجبات طواف	۳۵۲	وجوب کے بعد عمل الفور حج کرنا واجب ہے یا تاخیر کی گنجائش ہے؟
۳۸۵	مقام طواف	۳۵۵	فرضیت حج کی شرائط
۳۸۶	طواف زیارت کا وقت	۳۵۷	۱۔ بلوغ
۳۸۸	طواف زیارت کا کتنا حصہ فرض ہے؟	۳۵۸	۲۔ عقل
۳۸۹	طواف زیارت اگر ایام نحر میں نہ ہو سکے تو کیا حکم ہے؟	"	۳۔ اسلام
۳۹۰	واجبات حج	"	۴۔ حریت
۳۹۱	۱۔ سعی بین الصفا والمروة	۳۵۸	۵۔ صحت
"	سعی کی صفت و حیثیت		
۳۹۲	سعی کی مقدار		
"	سعی کا رکن		
"	جواز سعی کی شرائط		

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۹۵	شرطاً حیض و نفاس سے طہارت	۳۹۵	سنن سنی
۳۹۶	شرائط حجاز	۳۹۶	وقت سنی
۳۹۷	شرطاً طواف و داع، طواف زیارت کے بعد ہو۔	۳۹۷	سنی فوت ہونے کا حکم
۳۹۸	طواف و داع کا وقت	۳۹۸	۲۔ وقوف مزدلفہ
۳۹۹	طواف و داع کا مقام	۳۹۹	وقوف مزدلفہ کی حیثیت
۴۰۰	چھ گز کا طریقہ	۴۰۰	وقوف مزدلفہ کا رکن
۴۰۱	فرائض، واجبات اور منہ افعال کی تفصیل و ترتیب	۴۰۱	وقوف مزدلفہ کا مقام
۴۰۲	احرام باندھنے کا طریقہ، مسائل	۴۰۲	وقوف مزدلفہ کا وقت
۴۰۳	تلبیہ کے احکام	۴۰۳	وقوف مزدلفہ فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟
۴۰۴	مسجد حرام میں داخلہ	۴۰۴	۳۔ رمی جمار
۴۰۵	استلام حجر اسود	۴۰۵	رمی کے وجوب پر دلائل
۴۰۶	طواف قدوم	۴۰۶	رمی جمار کا مفہوم
۴۰۷	طواف کا آغاز کس طرف سے کرے؟	۴۰۷	رمی کا وقت
۴۰۸	رمل کا حکم	۴۰۸	ایام تشریق میں رمی کا وقت
۴۰۹	اضطباع کا حکم	۴۰۹	مقام رمی
۴۱۰	رکن یمانی کا استلام	۴۱۰	رمی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟
۴۱۱	طواف کے بعد مقام ابراہیم کے پاس دو گنا سنی کا آغاز۔	۴۱۱	۴۔ حلق اور قصر کے احکام
۴۱۲	سنی کا طریقہ	۴۱۲	حلق یا قصر کے وجوب پر دلائل
۴۱۳	سنی کے بعد حلق یا قصر	۴۱۳	حلق یا قصر کی مقدار واجب
۴۱۴	چھ افراد، قرآن اور تمتع کے خصوصی مسائل	۴۱۴	حلق یا قصر کا زمان و مکان
۴۱۵	نفل طواف میں رنل نہیں ہوتا	۴۱۵	حلق پر مرتب ہونے والا حکم
۴۱۶	یوم ترویہ میں منیٰ کو روا بھی	۴۱۶	مقرر زمان و مکان سے تاخیر کا حکم
۴۱۷	عرفات کو روا بھی	۴۱۷	۵۔ طواف و داع
۴۱۸	خطبہ عرفات	۴۱۸	طواف و داع کے بارے میں مذاہب دلائل
۴۱۹		۴۱۹	طواف و داع کی شرائط
۴۲۰		۴۲۰	وجوب کی شرطاً حاجی آفاقی ہو

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۴۹۶	مختصر کے احکام	۴۳۸	عرفات میں ظہر اور عصر کی نمازوں کا جمع
۵	احصار کی تفسیر	۴۳۹	جمع بین الصلواتین کے جواز کی شرائط
۴۹۸	احصار کے مسائل	۴۴۲	نمازوں سے فارغ ہو کر کیا کیا جائے؟
۵۰۲	احصار کا حکم	۴۴۵	عرفات سے مزدلفہ کو روانگی
۵۰۲	تحلل کی تفسیر	۴	مزدلفہ میں مغرب اور عشا کا جمع
۵	جواز تحلل کی دلیل	۴۴۸	مزدلفہ سے مٹی کو روانگی
۵۰۳	تحلل کس چیز سے ہوتا ہے؟	۴۴۹	مسائل رمی
۵۰۸	احصار کی صورت میں حدی کہاں ذبح کی جائے؟ اور کب ذبح کی جائے؟	۴۵۲	رمی کا طریقہ
۵۱۱	تحلل کا حکم	۴۵۳	امام ابو یوسف کا علمی شہرت
۵۱۴	تحلل کے بعد محرم بہ کی قضا کا وجوب	۴۵۴	حلق یا قصر کے تفصیلی احکام
۵۱۶	زوال احصار کا حکم	۴۵۷	طواف زیارت کے مسائل
۵۱۷	حالات احرام میں کیا ممنوع ہے اور کیا مباح؟	۴۵۸	مٹی سے مکہ روانگی
۵۱۸	لباس سے متعلقہ ممنوعات	۴۵۹	ارکان حج کی شرائط
۵۲۵	سلاہ و اکیڑا پہننے سے کیا واجب ہوتا ہے؟	۴۶۰	احرام کی شرطیت اور وقت
۵۲۶	صدقہ کی مقدار	۴۶۲	آدمی محرم کیسے بنتا ہے؟
۵۲۷	خوشبو سے متعلقہ مسائل	۴۶۴	قلادہ کے احکام
۵۳۳	حنفی ائمہ کی اقتداء صحابہ کی ایک مثال	۴۶۶	اشعار کا حکم
۵۳۷	خوشبویات کے بارے میں قاعدہ کلیہ	۴۶۹	مواقیت کا بیان۔ مسائل و احکام
۵۳۸	میل کبیل سے متعلقہ احکام	۴۷۸	وہ افعال جن کی وجہ سے احرام باندھا جائے؟
۵۳۹	موتنجبین کا ثناء سنت ہے یا موٹنڈا؟	۴۷۹	حج قارن
۵۴۱	بال کاٹنے کا حکم	۴۸۰	حج تمتع
۵۴۲	ناخن کاٹنے کا حکم	۴۹۰	واجبات تمتع و قرآن
۵۴۶	تذایع جماع سے متعلقہ ممنوعات احرام	۴۹۱	حدی کی تفسیر
۵۴۷	شکار سے متعلقہ احکام	۴۹۲	وجوب حدی کے دلائل
۵۴۹	صيد کی تفسیر۔ مسائل و احکام	۴۹۳	وجوب حدی کی شرائط
۵۴۹	بحری صید کا حکم	۴۹۵	حدی واجب کی حیثیت
			حدی ذبح کرنے کا مکان و زمان کون سا احرام ہے؟

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۶۰۶	اگر موت کی وجہ سے حج فوت ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟	۵۴۹	بڑی صید کا حکم
۶۱۲	حج کی نذر ماننے کے احکام	۵۵۳	حرام شکار کرنے سے محرم پر کیا واجب ہوتا ہے؟
۶۱۸	عمرہ کے احکام	۵۵۸	حدی صید کی عمر
۶	عمرہ کی کیا حیثیت ہے؟	۵	حدی صید کہاں ذبح کی جائے؟
۶۲۰	وجوب عمرہ کی شرائط	۵۶۸	حدی صید کا گوشت کھانا جائز ہے یا نہیں؟
۶	رکن عمرہ	۵۷۰	صید کو زخمی کرنے کا حکم
۶	رکن عمرہ کی شرائط	۵۷۱	صید پکڑنے کا حکم
۶۲۱	واجبات عمرہ	۵۷۳	ممنوعات خرم کا بیان
۶	سنن عمرہ	۵۷۷	صید حرم سے متعلق احکام
۶۲۲	عمرہ کس فعل سے فاسد ہوتا ہے؟	۵۸۱	نیانات خرم کے احکام
۶	اور فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے؟	۵۸۵	ایصال ثواب کے بارے میں اہلسنت کا موقف۔
۶۲۳	<b>کتاب النکاح</b>	۵۸۶	حج بدل کی بحث
۶	نکاح شرعی کی حیثیت	۶	حج بدل کا جواز
۶۲۶	رکن نکاح - ایجاب و قبول	۶	حج بدل کی کیفیت
۶۲۷	انفقاد نکاح کے ضروری الفاظ	۵۸۷	حج بدل کے جواز کی شرائط
۶۳۱	صیغہ ایجاب و قبول	۵۹۳	حج بدل کرنے والا اگر بھیجے والے کے امر کی مخالفت کرے تو کیا حکم ہے؟
۶۳۲	نکاح کیا ایک عاقد سے منعقد ہو جاتا ہے یا دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے؟	۵۹۶	حج بدل کرنے والے سے حج فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟
۶۳۳	شرائط رکن	۵	حج کے دوران میں تمہارت جائز ہے
۶	عاقد نکاح کے لئے شرط	۵	حج کس فعل سے فاسد ہوتا ہے؟
۶	مکان عقد کے لئے شرط	۵۹۸	فساد حج کا حکم
۶۳۵	نکاح فضولی	۶۱۲	شروع کرنے کے بعد حج فوت ہو جائے تو کیا کرے؟
۶۳۶	جواز و نفاذ نکاح کی شرائط		
۶۳۸	ولایت نکاح کی بحث		
۶۴۸	ولی سے متعلق شرائط		

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۷۲۲	ملوکہ باندی سے نکاح جائز نہیں۔	۷۵۳	موتی علیہ سے متعلقہ شرائط
۷۲۳	نکاح متعہ کی بحث	۷۵۷	بکارت و نیابت کی شرعی حقیقت اور
۷۲۶	مہر کے احکام		متعلقہ مسائل
۷۲۶	جواز نکاح کے لئے مہر شرط ہے یا نہیں؟	۷۶۰	نفس تصرف کی شرائط
۷۳۰	مہر کی کم از کم مقدار	۷۶۴	استحبابی ولایت کا بیان
۷۳۲	کیا چیز مہر میں مقرر کی جاسکتی ہے اور کیا نہیں؟ دونوں صورتوں کے احکام کی تفصیل	۷۶۹	عورت کی کئی عقل کی حدود
۷۵۱	ناموری اور ریاکاری کے مہر کا حکم	۷۷۱	ولایت میں تقدم کی شرائط
۷۵۲	مہر مثل کی تفسیر	۷۷۲	ولایت و لاء
۷۶۱	مہر کس سے واجب ہوتا ہے؟	۷۷۷	ولایت امامت
۷۶۱	مہر کس چیز سے واجب ہو جاتا ہے؟	۷۷۸	نکاح میں شہادت کا بیان
۷۶۲	خلوت صحیحہ کی تفسیر	۷۷۹	شہادت جواز نکاح کی شرط ہے
۷۷۰	پورا مہر ساقط ہونے کے اسباب	۷۷۹	نکاح کے گواہ کی صفات
۷۷۳	نصف مہر ساقط ہونے کے اسباب	۷۸۰	شاہد نکاح کے لئے ایک خصوصی شرط
۷۷۷	مہر میں زیادت ہونے کے احکام	۷۸۷	تخل شہادت کا وقت
۷۸۲	مہر میں نقصان ہونے کے احکام	۷۸۷	محرمات ازراہ قربات
۷۸۶	کس طلاق میں متعہ دینا واجب ہے؟	۷۹۰	محرمات ازراہ مصاہرت
۷۹۰	متعہ طلاق کی تفسیر	۷۹۹	محرمات ازراہ رضاعت
۷۹۱	متعہ میں کس کے حال کا اعتبار ہوگا؟	۸۰۰	ذوات الارحام کو جواز عقد میں جمع کرنا
۷۹۱	مہر کے بارے میں زوجین کے اختلاف کا حکم	۸۰۸	حرام ہے۔ مسائل و احکام
۸۰۰	زوجین کے درمیان گھر کے سامان میں اختلاف ہو جائے اور کسی کے پاس گواہ نہ ہو؟	۸۱۵	ایک وقت میں چار سے زیادہ عورتوں کو جواز عقد میں لانا حرام ہے۔
۸۰۳	جواز نکاح کی شرائط سے متعلقہ چند مسائل	۸۱۷	نکاح پر نکاح کرنا حرام ہے۔
۸۰۴	اہل ذمہ کے نکاح کے احکام	۸۱۷	عدت میں نکاح کرنے کا حکم
۸۱۳	اہل حرب کے نکاح کے احکام	۸۱۸	حمل کے دوران میں نکاح کرنے کا حکم
۸۱۵	نکاح کے لازمی وقوع کی شرائط	۸۱۸	زوجین کا ایک ملت پر ہونا ضروری ہے۔
		۸۲۱	مشترکہ سے نکاح
			کافر مرد سے نکاح

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۸۳۲	خاندن میں مردانہ عیوب کے احکام	۸۱۵	خیار بلوغ - مسائل و احکام
۸۳۵	بغائے نکاح کے لزوم کی شرائط	۸۱۹	زوجین کی برابری کیا لزوم نکاح کی شرط ہے؟
"	خیار عقاقہ - مسائل و احکام	۸۲۱	برابری کس نکاح کے لزوم کی شرط ہے؟
۸۵۱	نکاح صحیح کے احکام	۸۲۳	کین امور میں برابری ہونی چاہیے؟
۸۶۱	عسرل کا حکم		کیا مرد کے خاندان کا ہم پیشہ ہونا ضروری
"	نکاح فاسد کے احکام	۸۲۷	ہے؟
۸۶۳	کین امور سے زوجین کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے؟	۸۲۸	برابری کا اعتبار کس کے لئے کیا جائے گا؟
		۸۳۱	عورت خود نکاح کر لے تو کیا حکم ہے؟



# آئینہ کتاب بدائع الصنائع

## جلد سوم

### کتاب الایمان، قسموں کا بیان

۱۷	یمن (قسم) کی اقسام کا بیان
۱۷	اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانا
۱۸	یمن کے نفوی معنی
۲۰	یمن غوس
۲۰	یمن نفو
۲۵	یمن مقنودہ
	فصل اول
	رکن قسم کا بیان
۲۶	والرضیٰ واللہ باللہ سے قسم کھانا
۲۶	لہ کہنے کا حکم
۲۸	اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کے ساتھ قسم کھانا
۲۹	اللہ تعالیٰ کی بزرگی، عظمت، قدرت، فیض
۲۹	اور بارئیت کی قسم کھانا
۳۱	اللہ تعالیٰ کے عہد اور اس کے چہرہ کی قسم کھانا
۳۲	لا الہ الا اللہ، سبحان اللہ، اللہ اکبر کے الفاظ سے قسم کھانا
۳۳	اللہ تعالیٰ کی عمر کی قسم کھانا
۳۴	و حق اللہ، الحق اور حق کے الفاظ سے قسم کھانا
۳۶	مجھ پر اللہ کے لئے نذر ہے، کے الفاظ سے قسم کھانا
	مجھ پر قسم ہے، مجھ پر خدا کا عہد یا ذمہ ہے، کے
۳۷	الفاظ سے قسم کھانا
۳۹	آباد ابداد اور بیٹوں کے نام کی قسم کھانے کا حکم
	دین، اطاعت، شریعت، انبیاء، عرش، بیت اللہ، خبر اسود
۳۹	لغز، روزہ وغیرہ کی قسم کھانے کا حکم

### فصل دوم رکن قسم کی شرائط

۴۵	حالیہ کی شرائط: عاقل، بالغ، مسلمان ہونا
۴۶	انتقاد قسم کے لئے آزادی شرط نہیں
۴۶	انتقاد قسم کے لئے دل کی رضا مندی شرط نہیں
۴۷	مخلاف علیہ کی شرائط
۴۷	پہلی شرط: مخالف علیہ ہر وقت صحت میں ہونا
۴۷	مسائل
۴۹	مقیم ہر وقت اور غیر مقیم ہر وقت قسم کا حکم
۵۰	مسائل
۵۵	نفس رکن سے متعلق شہد
۵۷	فصل سوم قسم کی اقسام اور ان سے ایقان
۵۷	یمن فوس کا حکم
۶۱	یمن نفو کا حکم
۶۲	یمن مقنودہ کی مختلف صورتیں اور ان سے ایقان
۶۳	پہلی صورت
۶۴	دوسری صورت
۶۴	تیسری صورت
۶۴	چوتھی صورت
۶۵	یمن مقنودہ میں ذنوب کا عہد یا وقت
۶۹	وعدہ کے وقت انشاء اللہ نہ کرنا مکروہ ہے
۶۹	پہلی وجہ
۶۹	دوسری وجہ
۷۰	کیا قسم توڑنے سے قتل کفارہ کی انتہائی جازا ہے؟

۱۱۰	حسی امور	۷۲	فصل پنجم قسم میں قسم کھانے والے کی نیت
۱۱۰	شرعی امور	۷۳	معتبر ہوگی یا قسم لینے والے کی؟
	فصل ہشتم کسی مکان وغیرہ وغیرہ میں	۷۳	فصل ہفتم غیر ائمہ کے ذمہ کی قسم کھانے کا بیان
۱۱۱	داخل ہونے پر قسم کھانا	۷۴	کی عبادت کی قسم کھانا
۱۱۲	مسائل	۷۴	کی غیر عبادت کی قسم کھانا
۱۱۷	مسجد وغیرہ میں داخل ہونے کی قسم اٹھانا	۷۴	غیر عبادت والی قسموں کا رد
۱۱۸	مسائل	۷۴	نہ کا قسم
۱۱۷	فصل نہم خروج پر قسم کھانا	۷۵	زادہ کا معنی و مفہوم
۱۱۷	خروج کا مفہوم	۷۶	مسائل
۱۱۷	مسائل		نہ میں داخلہ سے شرط طلاق کی مختلف صورتیں
۱۲۰	فصل دہم منتکونہ کرنے یا نہ کرنے پر قسم کھانا	۸۲	اور ان کا حکم
۱۲۰	بیت کے لئے منتکونہ کرنے کی قسم کھانا	۸۵	بچنے کے لئے منتکونہ کرنے کی قسم کھانا
۱۲۰	مطلق منتکونہ کرنے کی قسم کھانا	۸۶	بچنے کے لئے دوزے 'نہ میں طلاق' کہنے کا حکم
۱۲۱	مسائل	۸۶	بچنے کے لئے حیرت حیرت / حیرت طہر میں طلاق 'کہنے کا حکم
۱۲۳	محدود وقت کے لئے منتکونہ کرنے کی قسم کھانا	۸۸	فصل ہشتم دکن قسم کی شرائط کا بیان
۱۲۷	بیم وقت کی قسم کھانا	۸۸	عاقبت کی شرائط
۱۲۸	مسائل	۸۸	علاقہ علیہ کی شرائط
	فصل یازدہم اقرار اٹھا اعلان کتمان اسرار اخفاء	۸۸	اصل شرط
	اخبار اور قرات وغیرہ کے الفاظ سے سے قسم کھانا	۹۰	دوسری شرط
۱۵۹	لفظ بشارت اور اقرار سے قسم کھانا	۹۱	فرض دکن کی شرائط
۱۶۰	مسائل	۹۱	صحت استثناء (انشاء اللہ کہے) کی شرائط
	فصل دوازدہم کھانے 'پینے' بچکنے 'دوپہر اور رات	۹۱	باقی شرط
۱۶۳	کے کھانے 'حری وغیرہ کی قسم کھانے کا حکم	۹۲	دوسری شرط
۱۶۳	کھانے کا مفہوم	۹۲	مسائل
۱۶۳	شراب کا مفہوم	۹۷	اصل ہلیم مشروط و معلق قسموں کا بیان
۱۶۳	مسائل		شرط واحد سے مشروط اور دو شرطوں کے مابین کلمہ
	قسموں کے احکام کا داروددار عوام الناس کے عرف پر	۹۸	تخصیص داخل کر کے قسم اٹھانا
۱۶۶	ہوتا ہے	۱۰۰	دو شرطوں کے مابین حرف عطف داخل کر کے قسم اٹھانا
	مسائل	۱۰۰	مسائل
۱۷۷	گندم 'آٹا یا جو کھانے کی قسم کھانے کا حکم		ان امور کا بیان جن سے طلاق اور عتاق کو
		۱۰۰	شرط کیا جاتا ہے

وصف کے تبدیل ہو جانے سے غم بھی تبدیل ہو جاتا ہے  
حقوق علیہ کے کسی غیر جنس کے ساتھ

۱۷۹

کتاب الطلاق

۱۸۰

۲۰

سائل طلاق فایان

۱۸۸

۲۰۹

طلاق کی اقسام

۱۹۲

۲۱۰

طلاق حسن و براءت

۱۹۳

۲۱۰

سائل

۱۹۷

فصل اول ان النکاح فایان جنس سے طلاق ملت

۲۰۰

۲۱۳

واقع ہوتی ہے

۲۰۲

۲۱۳

نکاح اور طلاق

۲۰۲

۲۱۳

اہانت و نہت

۲۰۳

قسم دوم اور طلاق سے مراد

۲۰۳

۲۱۵

حق سے واقع ہوتی ہے

۲۰۶

۲۱۸

قسم اول سے اخذ

۲۰۹

۲۱۸

قسم دوم کے اخذ

۲۱۰

۲۱۹

تحریری طلاق لینے کا وقت

۲۱۱

۲۱۹

فصل دوم طلاق بدعت سے منع

۲۱۳

۲۱۹

حق بدعت و عدم

۲۱۳

۲۱۹

طلاق بدعت و حق

۲۱۳

۲۱۹

طلاق بدعت و حق

۲۱۳

فصل سوم ان النکاح فایان جنس سے طلاق بدعت

۲۱۵

۲۱۵

واقع ہوتی ہے

۲۱۶

۲۱۶

فصل چہارم طلاق بدعت کا غم

۲۱۸

۲۱۸

فصل پنجم طلاق کی مقدار اور حد فایان

۲۲۱

زواج میں سے اگر ایک آزاد و مملوک ہو تو

۲۲۱

تھارے نزدیک طلاق کی مقدار کا اعتبار یہی کی حالت

۲۲۳

۲۱۸

پر ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک شوہر کی حالت پر

۲۲۳

۲۱۸

امام شافعی کا استدلال

۲۲۵

۲۱۸

احناف کا حدیث سے استدلال

۲۲۷

۲۲۰

احناف کے عقلی دلائل

۲۲۷

۲۲۱

امام شافعی کے دلائل کے جوابات

۲۲۱

غلط ہو جانے کا غم

کسی شے کے پینے (شراب) پر قسم کھانے کا غم

کسی شے کے بچکنے پر قسم کھانے کا غم

سائل

فصل بیہدوم لباس اور پوشاک پر قسم کھانے کا بیان

فصل چہارم سواری پر سوار ہونے کی قسم کھانا

فصل پنجہدوم زمین بھونے یا چارپائی دینے پر

قسم کھانے کا بیان

فصل ششہدوم رہائش رہائشی مکانات' مکانہ بڑے

اور رات گزارنے وغیرہ پر قسم کھانا

کسی کے ساتھ رہنے کی قسم کھانا

کسی شخص کے ہاں پناہ لینے کی قسم کھانا

کسی کے ہاں رات گزارنے کی قسم کھانا

فصل ہفہدوم کسی سے خدمت لینے پر قسم کھانا

فصل ہشہدوم کسی شخص کی شناخت پر قسم کھانا

فصل نودہم حق لینے' اس پر قبضہ کرنے' اس کا قبضہ

کرنے اور اس کے متعلق پر قسم کھانے کا بیان

فصل ہستم کسی شے کو توڑنے' ختم کرنے

کی قسم کھانے کا بیان

فصل ہست و یکم کسی کو مارنے اور قتل کرنے پر قسم کھانا

فصل ہست و دوم مفارقت اور وزن وغیرہ پر قسم کھانا

فصل ہست و سوم کسی ایسی بات پر قسم جس کا تعلق

حالف کے غیر کے ساتھ ہو

سائل

فصل ہست و چہارم ایسی اشیاء کی قسم کھانا جن سے

قسم کھانے والا خود خارج ہو

فصل ہست و پنجم امور شرعیہ پر قسم کھانے اور

ان کی صحیح و قاعدہ اقسام کا بیان

فصل ہست و ششم حقوق امور پر قسم کھانے کا غم

۳۰۱	طلاق صریح بائن کی تعریف	۲۷۲	فصل ششم رکن طلاق کا حکم
۳۰۱	مسائل	۲۷۳	مسائل
۳۰۵	صریح طلاق کو کسی عدد کیساتھ تشبیہ دینے کا بیان	۲۷۵	فصل ہفتم شرائط صریح طلاق کا بیان
۳۰۷	فصل دوازدہم الفاظ کنایہ کا حکم	۲۷۵	شوہر سے متعلق وجودی شرائط
۳۰۷	جن الفاظ کنایہ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے	۲۷۵	پہلی شرط: شوہر کا عاقل ہونا
۳۰۸	جن الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے	۲۷۷	دوسری شرط: شوہر کا دیوانہ اور پاگل نہ ہونا
	فصل سیزدہم تفویض طلاق یعنی بیوی کو	۲۷۷	تیسری شرط: شوہر کا بالغ ہونا
۳۱۰	طلاق سپرد کر دینا	۲۷۷	عدی شرائط: طلاق میں شوہر کی رضا شرط نہیں
۳۱۱	تفویض کی صفت کا بیان	۲۷۷	شوہر کی مجیدگی شرط نہیں
۳۱۱	تفویض طلاق کا حکم	۲۷۸	لفظ طلاق کو زبان سے ادا کرنا شرط نہیں
۳۱۲	معاملہ طلاق کے بیوی کے اختیار میں ہو جانے کی شرائط	۲۷۸	شرط خیار سے خالی ہونا شرط نہیں
۳۱۲	پہلی شرط شوہر کا طلاق کی نیت کرنا	۲۷۹	شوہر کا صحت مند اور مسلمان ہونا شرط نہیں
۳۱۲	دوسری شرط: بیوی کو تفویض طلاق کا علم ہونا	۲۷۹	شوہر کا طلاق میں قصد و ارادہ شرط نہیں
۳۱۳	تفویض مطلق کے احکام	۲۸۰	فصل ہفتم طلاق صریح کے احکام
۳۱۶	تفویض موقت کے احکام	۲۸۰	مسائل
۳۱۸	کسی شرط کے ساتھ مشروط تفویض کا بیان	۲۸۳	فارسی الفاظ میں طلاق دینے کا بیان
۳۲۰	تفویض سے ثابت شدہ حکم کی صفات	۲۸۳	غیر عربی الفاظ میں طلاق کا حکم
۳۲۰	پہلی صفت	۲۸۳	مسائل
۳۲۱	دوسری صفت	۲۸۹	فصل نہم طلاق کنایہ اور اس کی اقسام
	تفویض کا جواب بن سکنے اور نہ بن سکنے والے الفاظ		طلاق کنایہ کی پہلی قسم: وہ الفاظ جو طلاق اور غیر طلاق
۳۲۲	اور ان کا حکم	۲۹۰	دونوں کے لئے مستعمل ہوں
	تفویض کا جواب بن سکنے والے الفاظ سے ایک ہائے	۲۹۲	الفاظ کنایہ کا حکم
۳۲۳	طلاق کا واقع ہونا	۲۹۳	الفاظ کنایہ کی اقسام اور ہر ایک کا حکم
	فصل چہارم دہم تخییر (بیوی کو طلاق کا اختیار	۲۹۳	پہلی قسم
۳۲۳	دینا) کے احکام	۲۹۳	دوسری قسم
	تخییر کے طلاق ہونے پر قرآن سے استدلال	۲۹۵	تیسری قسم
۳۲۵	حدیث اور اجماع سے استدلال	۲۹۶	مسائل
۳۲۷	مسائل	۲۹۹	فصل دہم تحریری طلاق دینے کا بیان
۳۲۸	تخییر سے واقع ہونے والی طلاق کا بیان		فصل یازدہم صریح اور کنایہ سے واقع ہونے والی
۳۲۹	مسائل	۳۰۱	طلاق کی صفت کا بیان
		۳۰۱	طلاق صریح رجعی کی تعریف

۳۸۹	خلع بھوس اور خلع بغیر بھوس	۳۳۲	فصل پنجم عورت کی حیثیت اور خراج
۳۹۰	خلع کی اقسام اور ان کے احکام	۳۳۵	طلاق دینے کے احکام
۳۹۲	ماہیت خلع	۳۳۷	فصل ششم بیوی کو طلاق کا مالک بنانا
۳۹۳	کیفیت خلع	۳۳۸	وکیل کی وکالت صرف مجلس تک محدود نہیں ہوتی
۳۹۴	خلع کو شرط کے ساتھ معلق کرنا اور وقت	۳۳۹	مسائل
۳۹۵	کی طرف اضافت کرنا جائز ہے	۳۴۰	فصل ہفتم قاصد کے ذریعہ طلاق دینا
۳۹۶	رکن خلع	۳۴۱	فصل ہشتم شوہر سے متعلق رکن طلاق کی شرط
۳۹۷	انفاظ خلع	۳۴۲	فصل نہدہم بیوی سے متعلق رکن طلاق کی شرائط
۳۹۸	خلع بینه امر	۳۴۳	پہلی شرط: نکاح یا نکاح کے تعلقات میں سے
۳۹۹	خلع بینه استہام	۳۴۴	کسی تعلق کا ہونا
۴۰۰	بیع و شراء کے ساتھ خلع کرنا	۳۴۵	کسی شرط کے ساتھ معلق طلاق کی اقسام
۴۰۱	محول شی پر خلع کرنا	۳۴۶	تعلق حقیقی
۴۰۲	مسائل	۳۴۷	کیا زوج ثانی زوج اول کی بیوی ایک یا دو طلاقیں کو
۴۰۳	رضاعت پر خلع کرنا	۳۴۸	مسترد کر دیتا ہے؟
۴۰۴	شوہر کو خلع میں اتارنا۔ جائز ہے؟	۳۴۹	فرقیہ کے دلائل و مسائل
۴۰۵	فصل ہشتم خلع کے اقسام	۳۵۰	دو بیویوں کو معلق طلاق دینا
۴۰۶	نکاح عدت کے عوض خلع کرنا	۳۵۱	طلاق کو عدی شرائط کے ساتھ شرط کرنا
۴۰۷	رہائش کے عوض خلع کرنا	۳۵۲	طلاق کو سبب ملک سے معلق کرنا
۴۰۸	فصل ہست و نیم طلاق براء کے احکام	۳۵۳	مسائل
۴۰۹	مسائل	۳۵۴	طلاق کی وقت کی طرف اضافت
۴۱۰	فصل ہست و دوم خمس رکن (انفاط طلاق)	۳۵۵	مسائل
۴۱۱	سے متعلق شرائط	۳۵۶	کیا مسترد کو طلاق لاحق ہوتی ہے؟
۴۱۲	پہلی شرط: انفاط طلاق کے ساتھ استثناء لاحق نہ ہو	۳۵۷	کیا مسترد کو طلاق کنایہ لاحق ہوگی؟
۴۱۳	استثناء کی انواع (۱) استثناء وضعی (۲) استثناء معنی	۳۵۸	لفظ طلاق کو تکرر ذکر کرنے کا بیان
۴۱۴	ہر نوع کی ماہیت کا بیان	۳۵۹	مسائل
۴۱۵	صحت استثناء کی شرائط	۳۶۰	بیوی کے متعلق دوسری شرط۔ مربع طلاق میں
۴۱۶	کیا استثناء کا مسوغ ہونا شرط ہے؟	۳۶۱	بیوی کی طرف نسبت کا ہونا
۴۱۷	مسائل	۳۶۲	تیسری شرط: طلاق کی اضافت بیوی کے تمام اجزاء یا
۴۱۸	استثناء کی دوسری قسم یعنی طلاق کو حیثیت انہی پر	۳۶۳	کسی اہم جزء کی طرف ہونا
۴۱۹	معلق کرنے کے مسائل	۳۶۴	چوتھی شرط: خلع اور طلاق براء میں بیوی کا معاوضہ کی
۴۲۰	طلاق کو غیر انہی کی حیثیت سے معلق کرنا	۳۶۵	ادائیگی پر راضی ہونا

۳۲۸	دوسری شرط: مدت گزرنے تک شوہر کا جماع سے مسلسل عاجز رہنا	۳۲۸	نکاح رکن سے متعلق دوسری شرط
۳۲۹	تیسری شرط: زبانی رجوع کے وقت تک نکاح کا موجود ہونا	۳۲۹	نکاح رکن سے متعلق تیسری شرط
۳۳۰	فی (رجوع) کا وقت	۳۳۰	نکاح رکن سے متعلق چوتھی شرط
۳۳۱	ایلاء کرنے والے کا آزاد ہونا	۳۳۱	ایلاء کا اثر
۳۳۲	ایلاء کرنے والے کا مسلمان ہونا	۳۳۲	ایلاء کی تعریف
۳۳۳	ایلاء کرنے والے کا بیان	۳۳۳	ایلاء کی شرائط
۳۳۴	فصل بست و بنجم	۳۳۴	ایلاء کی دلائل
۳۳۵	اصل حکم کا بیان	۳۳۵	ایلاء کی دلائل
۳۳۶	مدت ایلاء کے بعد واقع ہونیوالی طلاق کی صفت	۳۳۶	ایلاء کی دلائل
۳۳۷	ایلاء سے واقع ہونے والی طلاق کی مقدار	۳۳۷	ایلاء کی دلائل
۳۳۸	مسائل	۳۳۸	ایلاء کی دلائل
۳۳۹	فصل بست و ششم ایلاء کو باطل کرنے والے امور	۳۳۹	ایلاء کی دلائل
۳۴۰	فصل بست و ہفتم طلاق کے حکم کا بیان	۳۴۰	ایلاء کی دلائل
۳۴۱	طلاق رجعی کا حکم اصلی	۳۴۱	ایلاء کی دلائل
۳۴۲	رجعت کا بیان	۳۴۲	ایلاء کی دلائل
۳۴۳	رجعت کی شروعات	۳۴۳	ایلاء کی دلائل
۳۴۴	رجعت کی مابینیت	۳۴۴	ایلاء کی دلائل
۳۴۵	مسائل	۳۴۵	ایلاء کی دلائل
۳۴۶	رجعت کے رکن کا بیان	۳۴۶	ایلاء کی دلائل
۳۴۷	فصل بست و ہشتم جواز رجعت کی شرائط	۳۴۷	ایلاء کی دلائل
۳۴۸	پہلی شرط: مدت کا پالا جانا	۳۴۸	ایلاء کی دلائل
۳۴۹	دوسری شرط: تعلیق بالشرط اور مستقبل میں کسی وقت کی طرف اشارت کا نہ ہونا	۳۴۹	ایلاء کی دلائل
۳۵۰	تیسری شرط: شرط خیار کا نہ ہونا	۳۵۰	ایلاء کی دلائل
۳۵۱	چوتھی شرط: رکن رجعت کی ایک نوع (یعنی زبانی رجوع) کا صرف مرد کی جانب سے ہونا	۳۵۱	ایلاء کی دلائل
۳۵۲	فصل بست و نہم طلاق پائے کا حکم	۳۵۲	ایلاء کی دلائل
۳۵۳	زوج اول کے لئے حلال ہونے کی شرائط	۳۵۳	ایلاء کی دلائل
۳۵۴	پہلی شرط: زوج ثانی سے نکاح کرنا	۳۵۴	ایلاء کی دلائل
۳۵۵	دوسری شرط: نکاح صحیح کا ہونا	۳۵۵	ایلاء کی دلائل

۵۰۱	تیسری شرا: دوسرے شوہر کا جناح کرنا	۳۳	تیسری شرا: دوسرے شوہر کا جناح کرنا
۵۰۲	مسائل	۳۴	مسائل
۵۰۵	فصل سیم طلاق میں اور طلاق مہم کا حکم یعنی	۳۵	فصل سیم طلاق میں اور طلاق مہم کا حکم یعنی
۵۰۶	مسائل عدت کا بیان	۳۶	مسائل عدت کا بیان
۵۰۷	عدت کے وقت کا بیان	۳۷	عدت کے وقت کا بیان
۵۰۸	عدت کی اقسام: (۱) حیضوں سے شمار کی جانے والی	۳۸	عدت کی اقسام: (۱) حیضوں سے شمار کی جانے والی
۵۰۹	عدت (۲) میمنوں سے شمار کی جانے والی عدت	۳۹	عدت (۲) میمنوں سے شمار کی جانے والی عدت
۵۱۰	(۳) محل کی عدت	۴۰	(۳) محل کی عدت
۵۱۱	حیضوں سے شمار کی جانے والی عدت کے وجوب	۴۱	حیضوں سے شمار کی جانے والی عدت کے وجوب
۵۱۲	کے اسباب	۴۲	کے اسباب
۵۱۳	وجوب عدت کا پسلا سبب نکاح صحیح میں فرقت	۴۳	وجوب عدت کا پسلا سبب نکاح صحیح میں فرقت
۵۱۴	معاہرہ پر عدت واجب نہیں	۴۴	معاہرہ پر عدت واجب نہیں
۵۱۵	حریہ پر عدت واجب نہیں	۴۵	حریہ پر عدت واجب نہیں
۵۱۶	زانیہ پر عدت نہیں	۴۶	زانیہ پر عدت نہیں
۵۱۷	وجوب عدت کا دوسرا سبب نکاح فاسد میں تفریق	۴۷	وجوب عدت کا دوسرا سبب نکاح فاسد میں تفریق
۵۱۸	وجوب عدت کا تیسرا سبب نکاح کے شہ میں دہلی کرنا	۴۸	وجوب عدت کا تیسرا سبب نکاح کے شہ میں دہلی کرنا
۵۱۹	وجوب عدت کا چوتھا سبب ام ولد کی آزادی یا	۴۹	وجوب عدت کا چوتھا سبب ام ولد کی آزادی یا
۵۲۰	مالک کی موت	۵۰	مالک کی موت
۵۲۱	فصل سی و نهم میمنوں سے شمار کی جانے والی عدت	۵۱	فصل سی و نهم میمنوں سے شمار کی جانے والی عدت
۵۲۲	فصل سی و دوم حاملہ کی عدت	۵۲	فصل سی و دوم حاملہ کی عدت
۵۲۳	فصل سی و سوم عدت کی مقدار اور عدت کو ختم کرنے	۵۳	فصل سی و سوم عدت کی مقدار اور عدت کو ختم کرنے
۵۲۴	والے امور	۵۴	والے امور
۵۲۵	مستحاضہ کی عدت اور اس کے مسائل	۵۵	مستحاضہ کی عدت اور اس کے مسائل
۵۲۶	عدت کو ختم کرنے والی کیفیت	۵۶	عدت کو ختم کرنے والی کیفیت
۵۲۷	فصل سی و چہارم ان امور کا بیان جن سے	۵۷	فصل سی و چہارم ان امور کا بیان جن سے
۵۲۸	عدت کے پورا ہونے کا حکم ہوتا ہے	۵۸	عدت کے پورا ہونے کا حکم ہوتا ہے
۵۲۹	مستحاضہ فیض کے احکام	۵۹	مستحاضہ فیض کے احکام
۵۳۰	مستحاضہ نفاس کے احکام	۶۰	مستحاضہ نفاس کے احکام
۵۳۱	فصل سی و پنجم عدت کا فسخ اور خفیہ	۶۱	فصل سی و پنجم عدت کا فسخ اور خفیہ
۵۳۲	عدت کا انتقال میمنوں سے حیضوں کی طرف	۶۲	عدت کا انتقال میمنوں سے حیضوں کی طرف
۵۳۳	عدت کا انتقال حیضوں سے میمنوں کی طرف	۶۳	عدت کا انتقال حیضوں سے میمنوں کی طرف

۲۰۵	پانچویں شرط: نیت کا ہونا	۵۷۹	چوتھی شرط: دار کا ایک ہونا
	فصل دوم اس عورت سے متعلقہ شرائط جس سے	۵۷۹	نوع ثانی: نکاح کے ساتھ مخصوص شرائط
۲۰۸	تکمار کیا چاہا ہو	۵۷۹	پہلی شرط: عدت کا قیام
۲۰۸	پہلی شرط: بیوی ہونا		دوسری شرط: فرقت کے سبب و شرط پر عورت کی
۲۰۸	مسائل	۵۸۰	عدم رضا مندی
۲۰۹	دوسری شرط: نکاح کا تمام وجہ سے قائم و موجود ہونا	۵۸۰	مسائل
	تیسری شرط: لفظ تکمار بیوی کے بدن یا جسم کے کسی	۵۸۶	استحقاق وراثت کا وقت مرض موت ہے
۲۱۰	حصہ کی طرف منسوب ہو	۵۸۶	مرض الموت کی تعریف
	فصل سوم مظاہرہ (جس کے ساتھ تکمار میں تشبیہ	۵۸۷	طلاق کا وہ حکم تابع جو طلاق مبہم کیساتھ مخصوص ہے
۲۱۱	دی گئی ہو) سے متعلقہ شرائط		طلاق مبہم یعنی غیر معین بیوی کو طلاق دینا
۲۱۱	پہلی شرط: مظاہرہ عورت کی جنس سے ہو	۵۸۸	اول اس تصرف کی کیفیت کا بیان
	دوسری شرط: مظاہرہ ایسا عضو ہو جس کی طرف	۵۸۸	دوم اس تصرف سے متعلقہ احکام
۲۱۱	نظر کرنا جائز نہ ہو		وہ احکام جن کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی موت کے
	تیسری شرط ایسی عورت کے اعضاء سے تشبیہ دینا جس	۵۹۲	بعد ہوتا ہے
۲۱۱	سے نکاح پیش کیلئے حرام ہو	۵۹۲	(۱) مر کا حکم
۲۱۳	فصل چہارم تکمار کے حکم کا بیان	۵۹۳	(۲) میراث کا حکم
۲۱۳	پہلا حکم کفارہ کی ادائیگی سے قبل جماع کا حرام ہونا	۵۹۳	(۳) عدت کا حکم
	دوسرا حکم: کفارہ کی ادائیگی سے قبل بیوی سے		طاری ہونے والی جراث، یعنی طلاق تو معلوم و معین بیوی کو
۲۱۳	جنسی متاع کا حرام ہونا		ہو لیکن بعد میں وہ بھول و نامعلوم ہو جائے (۱) اس تصرف
۲۱۵	تیسرا حکم: بیوی کا شوہر سے جماع کا مطالبہ کرنا	۵۹۵	کی کیفیت کا بیان:
۲۱۷	تکمار طلاق کے بعد میں کسی کا موجب نہیں	۵۹۶	(۲) اس تصرف سے متعلقہ احکام
	فصل پنجم حکم تکمار کو باطل یا ختم کر دینے والے		
۲۱۷	امور		
۲۱۷	(۱) زندہ میں سے کسی ایک کی وفات ہو جانا		کتاب الظہار
۲۱۷	(۲) کفارہ کی ادائیگی اور وقت کا پورا ہو جانا	۲۰۰	رکن تکمار
۲۱۷	تکمار مطلق کا حکم	۲۰۱	فصل اول تکمار کی شرائط
۲۱۸	تکمار منقوت کا حکم	۲۰۱	پہلی شرط: تکمار کرنے والا صاحب عقل ہو
۲۱۹	فصل ششم کفارہ تکمار کا بیان	۲۰۱	دوسری شرط: تکمار کرنے والا حواس پانچ نہ ہو
۲۱۹	کفارہ تکمار کی تعریف	۲۰۱	تیسری شرط: تکمار کرنے والا بالغ ہو
۲۱۹	وجوب کفارہ کا سبب	۲۰۱	چوتھی شرط: تکمار کرنے والا مسلمان ہو
۲۲۲	کفارہ کے وجوب کی شرائط	۲۰۳	مسائل



۱۳۱	(۱) گواہی (۲) قذف کا اقرار کر لینا	۱۳۲	کفارہ کی شرائط و ہوا
۱۳۲	فصل چہم: وجوب لعان کے بعد لعان کو ساتھ کر		
۱۳۲	دینے والے اور ۴ بیان		
۱۳۲	موقوف لعان کے بعد لعان کا حکم		کتاب اللعان
۱۳۵	فصل ششم: حکم لعان کا بیان	۱۳۳	لعان کی صورت اور کیفیت کا بیان
۱۳۵	لعان کا حکم اصلی	۱۳۳	لعان کی ابتداء کون کرے گا
۱۳۷	اصل حکم کے وصف کا بیان	۱۳۵	لعان میں قیام شرط نہیں
۱۳۹	لعان کا غیر اصلی حکم: نسب کا منقطع ہونا		فصل اول: صفت لعان
۱۴۰	قطع نسب کے وجوب کی شرائط	۱۳۶	پہلا وصف: لعان کا وجوب
۱۴۰	پہلی شرط	۱۳۸	دوسرا وصف: لعان میں غلو اور صلح نہیں
۱۴۰	دوسری شرط	۱۳۹	تیسرا وصف: لعان میں غائب بنانا صحیح نہیں
۱۴۰	مفسر: آخر شوہر کو نسب سے الگ کرنا قطع نسب کا اصل	۱۴۰	فصل دوم: وجوب لعان کے سبب کا بیان
۱۴۰	یہ آیت ہے؟	۱۴۱	پہلا سبب: بچے کی نفی کے بغیر زنا کی حست لگانا
۱۴۱	قطع نسب کی تیسری شرط	۱۴۰	ساکل
۱۴۲	بڑوں پرانے باپ ہونے سے الگ کرنا حکم	۱۴۱	دوسرا سبب: بچے کی نفی کے ساتھ زنا کی حست لگانا
۱۴۲	قطع نسب کی چوتھی شرط	۱۴۱	دوسرے سبب کے ساکل
۱۴۵	قطع نسب کی پانچویں شرط	۱۴۳	فصل سوم: وجوب لعان اور ہوا لعان کی شرائط
۱۴۵	فصل ہفتم: حکم لعان کو باطل کرنے والے اور ۴	۱۴۳	قازف (حست لگانے والے) سے متعلق شرائط
۱۴۶	بیان		مقذوف (جس پر حست لگائی گئی ہو)
		۱۴۴	سے متعلق شرائط
		۱۴۴	پہلی شرط
		۱۴۴	دوسری شرط
		۱۴۵	قازف اور مقذوف دونوں سے متعلق شرائط
		۱۴۵	پہلی شرط: زوجیت کا ہونا
		۱۴۸	دوسری شرط: زوجین کا عاقل بالغ ہونا
		۱۴۸	تیسری شرط: زوجین کا آزاد ہونا
		۱۴۹	چوتھی شرط: زوجین کا سلطان ہونا
		۱۴۹	پانچویں شرط: زوجین کا بالغ ہونا
		۱۴۹	چھٹی شرط: زوجین کا محدود فی القذف نہ ہونا
			فصل چہارم: وہ امور جن سے وجوب لعان کا سبب بنتی
		۱۴۱	قذف: قاض کے پاس ظاہر نہ آتا ہے

# فہرست مضامین

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۴۶	کتاب النفقہ	۱۲	عرض مترجم
۴۶	(روزینہ یا خرچہ کا بیان)	۱۴	کتاب الرضاع
۴۶	فصل: نفقہ کے وجوب کا بیان	۱۶	فصل: حرمت بالرضاع کا بیان
۴۷	قرآن مجید سے ثبوت	۱۹	معرضہ کے خاوند کی جانب میں حرمت
۴۷	سنت سے ثبوت	۱۹	مسائل
۴۸	اجماع سے ثبوت	۱۹	حرمت رضاعت کی استثنائی صورتیں
۴۸	عقلی طور پر ثبوت	۲۰	فصل: حرمت پیدا کرنے والی رضاعت
۴۸	فصل: وجوب نفقہ کے سبب کا بیان	۲۳	کا بیان
۴۹	نکاح فاسد میں نفقہ نہیں	۲۳	رضاعت کی مدت کا بیان
۵۰	مسائل	۲۶	حرمت پیدا کرنے والی رضاعت کی مقدار
۵۲	مطلقہ عورت کے نفقہ کی مدت	۲۸	مردہ عورت کے دودھ کا حکم
۵۳	مسائل	۳۰	رضاعت کی نوعیت
۵۴	فصل: نفقہ کے وجوب کی شرائط کا بیان	۳۱	دودھ میں تبدیلی کا حکم
۵۴	بیوی کا اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کرنا	۳۱	دودھ میں ملاوٹ کا حکم
۵۴	مسائل	۳۳	بعد از طلاق رضاعت کا حکم
۵۶	مرغیہ بیوی کے نفقہ کا حکم	۳۵	بڑی بیوی کا چھوٹی کو دودھ پلانا
۵۷	قیدی بیوی کے نفقہ کا حکم	۳۵	مذکورہ صورت میں مہر کا حکم
۵۸	عضو مخصوص کی بیماری میں نفقہ کا حکم	۴۱	فصل: رضاعت کے ثابت ہونے کا بیان
۵۹	حج پر جانے والی بیوی کے نفقہ کا حکم	۴۲	اقرار سے ثبوت
۶۳	نافرمان بیوی کے نفقہ کا حکم	۴۲	اقرار سے رجوع کی صورت
۶۴	لباس کا حق	۴۳	بینہ سے رضاعت کا ثابیت ہونا

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۸۳	اولاد کا نفقہ	۶۴	علحدہ رہائش بیوی کا حق ہے
۸۴	محرم رشتہ داروں کا نفقہ	۶۵	خاندان کا اختیار
۸۶	غیر محرم رشتہ داروں کا نفقہ	۶۶	فصل: واجب نفقہ کی مقدار کا بیان
۸۷	فصل: نفقہ الاقارب کے وجوب کا سبب	۶۷	نفقہ کی مقدار
۸۷	مسائل	۶۸	کپڑوں کی مقدار
۸۹	ایک شبہ کا ازالہ	۶۹	خانگی امور کی تقسیم
۹۰	بالغ و عاجز لڑکے کا نفقہ	۷۰	بیوی کے خادم کا نفقہ
۹۱	ایک قاعدہ	۷۱	نفقہ میں خاوند کی حیثیت کا لحاظ
۹۲	فصل: نفقہ الاقارب کے وجوب کی شرطیں	۷۲	کپڑوں کی مقدار اور معیار
۹۳	متفق علیہ سے متعلق شرائط	۷۳	امارت و عزت میں باہمی اختلاف
۹۴	۱۔ تنگدست ہونا	۷۴	فصل: وجوب بائفقہ کی کیفیت کا بیان
۹۵	۲۔ کماٹے سے عاجز ہونا	۷۵	قضائے قاضی یا خاوند کی رضامندی
۹۶	۳۔ مطالبہ کرنا	۷۶	قاضی کے نفقہ فرض کرنے کے جواز کی شرائط
۹۷	متفق سے متعلق شرائط	۷۷	عورت کا مطالبہ
۹۸	دولت مند ہونا	۷۸	خاوند موجود ہو
۹۹	دولت مندی کی حد	۷۹	امانت یا قرض سے نفقہ دینا
۱۰۰	اولاد کے نفقہ میں باپ کی دولت مند ہونا شرط نہیں	۸۰	امانت یا قرض سے مہر نہیں دیا جاسکتا
۱۰۱	تنگدست بیٹے کا والدین پر خرچ کرنا مسئلہ	۸۱	نفقہ کا خاوند کے ذمہ بطور دین واجب ہونے کا بیان
۱۰۲	نفقہ کے لئے باپ کا مقدمہ دائر کرنا	۸۲	نفقہ میں خاوند کو قید کرنا
۱۰۳	متفق علیہ اور متفق کی مشترکہ شرائط	۸۳	نفقہ کی ادائیگی میں اختلاف
۱۰۴	۱۔ دین کا ایک ہونا	۸۴	فصل: سقوط نفقہ کا بیان
۱۰۵	قرابۃ الولادۃ اور غیر الولادۃ میں فرق	۸۵	عورت کا خاوند کو خود بری کرنا
۱۰۶	۲۔ وطن کا ایک ہونا	۸۶	میاں بیوی میں سے کسی کی وفات
۱۰۷	قرابۃ الولادۃ میں وطن کا ایک ہونا شرط نہیں	۸۷	اقتداء کے نفقہ کا بیان
۱۰۸	دیگر شرط۔ قضائے قاضی	۸۸	فصل: نفقہ الاقارب کے وجوب کا بیان
۱۰۹	غائب آدمی کے مال سے نفقہ کا حکم	۸۹	والدین کا نفقہ
۱۱۰	مسائل	۹۰	

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۱۱۵	۴۔ عورت آزاد ہو	۱۰۲	فصل: مقدار نفقہ کا بیان
۱۱۵	دین کا اتحاد شرط نہیں	۱۰۲	فصل: کیفیت وجوب کا بیان
۱۱۵	فصل: حضانت کی مدت کا بیان	۱۰۳	اقارب اور پیڑوں کے نفقہ میں فرق
۱۱۶	عورتوں کی حضانت کی مدت	۱۰۳	نفقہ نہ دینے پر قید کی سزا
۱۱۶	لڑکے اور لڑکی کے وقت حضانت میں فرق	۱۰۴	فصل: منقطع نفقہ کا بیان
۱۱۶	کی وجہ -	۱۰۴	غلام کے نفقہ کا بیان
۱۱۷	مردوں کی حضانت کی مدت	۱۰۵	فصل: وجوب نفقہ کا بیان
۱۱۷	حضانت مرد کی شرطیں	۱۰۵	فصل: سبب وجوب کا بیان
۱۱۸	۱۔ عصبہ ہو	۱۰۶	مسائل
۱۱۸	۲۔ قابل اعتماد ہو	۱۰۶	فصل: وجوب نفقہ کی شرطیں
۱۱۹	۳۔ دین ایک ہو	۱۰۷	فصل: مقدار واجب کا بیان
۱۱۹	حضانت میں والدین کا اختلاف	۱۰۷	فصل: کیفیت وجوب کا بیان
۱۲۰	فصل: حضانت کی جگہ کا بیان	۱۰۸	چوپایوں کے نفقہ کا بیان
۱۲۰	ایک شہر سے دوسرے شہر جانے کی صورت	۱۰۸	جمادات کا نفقہ
۱۲۲	دیہات کا حکم	۱۰۹	محتاب الحضانة
۱۲۲	شہر سے دیہات منتقلی کا حکم	۱۰۹	فصل: حضانت کی تفسیر کا بیان
۱۲۲	دارالحرب منتقل کرنے کا حکم	۱۱۰	رضاعت باپ کی ذمہ داری ہے
۱۲۳	کتاب الاعتاق	۱۱۱	ماں دودھ پلانے کی زیادہ مستحق ہے
۱۲۳	فصل: اقسام اعتاق کا بیان	۱۱۱	ماں دودھ پلانے پر اجرت نہیں لے سکتی
۱۲۳	اعتاق واجب	۱۱۱	مسائل
۱۲۴	اعتاق مستحب	۱۱۲	فصل: حضانت کے مستحق کا بیان
۱۲۴	اعتاق مباح	۱۱۲	عورتوں کی حضانت کی شرائط
۱۲۴	اعتاق حرام	۱۱۲	۱۔ عورت بچہ کی محرم ہو
۱۲۵	فصل: اعتاق کے رکن کا بیان	۱۱۳	کون عورت حضانت کی زیادہ مستحق ہے
۱۲۵	صریح لفظ	۱۱۴	۲۔ محرم عورت بچے کے اجنبی کی منکوحہ نہ ہو
۱۲۸	مسائل	۱۱۵	۳۔ عورت مرتد نہ ہو

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۱۵۴	کسی شرط کے ساتھ تعلیق کی صورت	۱۲۸	ملحق بالصریح
۱۶۱	تعلیق بالاداء اور مجلس	۱۲۹	بنک کی وجہ سے آزاد ہونے کے قریب تدار
۱۶۳	ولادت کے ساتھ معلق اعتناق	۱۳۰	اختلاف ائمہ
۱۶۹	مسائل	۱۳۱	امام شافعیؒ اور احناف کا اختلاف
۱۷۰	تعلیق محض	۱۳۲	امام شافعیؒ کی دلیل
۱۷۱	مسائل	۱۳۳	احناف کی دلیل
۱۷۵	لفظ محکوم کے ساتھ تعلیق	۱۳۴	مسائل
۱۷۷	مجهول غلام کی طرف منسوب اعتناق	۱۳۵	قریبی کا کل یا بعض حصہ آزاد ہونے میں ائمہ
۱۷۸	ملکیت یا ملکیت کے سبب کے ساتھ تعلیق	۱۳۶	ر کا اختلاف
۱۸۰	بنک یا سبب بنک کیساتھ صرف محض تعلیق	۱۳۷	اختلاف کی وجہ
۱۸۵	وجود شرط کو ظاہر کرنے والی چیز کا بیان	۱۳۸	الفاظ نسب کا استعمال
۱۸۶	مطلق ملک کے تحت کون سا ملک داخل ہے اور کون سا نہیں	۱۳۹	بطور صفت ذکر
۱۸۷	مسائل	۱۴۰	الفاظ نسب بطور تدار
۱۸۸	بدل والی تعلیق کا بیان	۱۴۱	الفاظ کنایہ
۱۸۹	الفاظ کا بیان	۱۴۲	مسائل
۱۹۰	ماہیت کا بیان	۱۴۳	عشق کے قائم مقام الفاظ
۱۹۱	بدل کا بیان	۱۴۴	وہ الفاظ جن سے عشق واقع نہیں ہوتا
۱۹۲	مسائل	۱۴۵	فصلے: رکن کی شرائط کا بیان
۱۹۳	ایک اشکال اور جواب	۱۴۶	آزاد کنندہ کی شرائط
۲۰۴	وقت کی طرف منسوب اعتناق	۱۴۷	غیر مشروط چیزیں
۲۰۵	موصوف وقت کی طرف منسوب اعتناق	۱۴۸	آزاد کردہ کی شرائط
۲۰۷	ظہور عتق کی کیفیت	۱۴۹	معلوم ہونا شرط نہیں
۲۱۳	دو وقتوں کی طرف منسوب اعتناق	۱۵۰	آزاد کنندہ و کردہ دونوں کی متعلقہ شرط
۲۱۴	فصلے: صفت الاعتناق کا بیان	۱۵۱	مسائل
۲۱۵	قابل تقسیم یا ناقابل تقسیم	۱۵۲	اعتناق کے وقت ملک ہونے کی بحث
۲۱۶	صاحبین کی دلیل	۱۵۳	اعتناق کی تین صورتیں
۲۱۷		۱۵۴	معلق اعتناق کی تفصیل

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۲۵۹	دو ملوک بہنوں میں سے ایک کے ساتھ دلی حکم	۲۱۷	امام ابو حنیفہؒ کی دلیل
۲۶۱	بیان ضرورت	۲۱۸	صاحبین کے استدلال کا جواب
۲۶۵	مولیٰ کی وفات کے بعد اعتناق سے متعلق احکام	۲۲۱	معتنق سے تادان لینے کا اختیار
۲۶۶	خیار اعتناق اور خیار بیع کی وراثت میں فرق	۲۲۲	ایک اعتراض اور اس کا جواب
۲۶۷	غلام اور آزاد کو جمع کرنے کا حکم	۲۲۶	ساکت شریک کے اختیارات
۲۶۸	غلام اور مدبر کو جمع کرنا	۲۳۰	یسار اور اعسار کے اعتبار کا وقت
۲۶۸	تین غلاموں میں سے ایک غیر معتنق کو آزاد کرنے کی تفصیل۔	۲۳۱	غلام کی قیمت میں شریکین کا اختلاف
۲۶۹	غلام کے مرنے کی حالت کا حکم	۲۳۲	غلام کی ہلاکت کی صورت میں تادان کا مسئلہ
۲۷۱	بیان سے قبل مرجانے کی حالت کا حکم	۲۳۵	ساکت شریک کی وفات کے بعد ورثہ کا حق
۲۷۱	معتنق میں غیر اصلی جہالت کا بیان	۲۳۶	تادان کی شقی اختیار کرنے کے بعد حمایت
۲۷۱	کیفیت تعریف	۲۳۶	کرائے کا حق نہیں
۲۷۱	آزاد باندی کو بھول جانے کا مسئلہ	۲۳۷	حمل کے تادان کا مسئلہ
۲۷۲	مہم طور پر ایک غلام کی آزادی کا مسئلہ	۲۳۸	متعدد شرکاء کا غلام
۲۷۳	مسائل	۲۳۹	نصف آزادی کا مسئلہ
۲۷۵	فصلے: عتیق کو ظاہر کرنے والی چیزیں کا بیان	۲۳۹	مشترک غلام کو مدبر بنانے کا مسئلہ
۲۷۶	افزار	۲۴۰	تین مالکوں کے درمیان مشترک غلام کا مسئلہ
۲۷۶	بیتہ	۲۴۱	ایک شریک کے خلاف گواہی کی صورت
۲۷۶	اختلاف رائے	۲۴۲	مسائل
۲۷۹	ایک شبہ اور اس کا جواب	۲۴۲	فصلے: اعتناق کے حکم اور ثبوت حکم کے وقت کا بیان۔
۲۸۲	مسائل۔	۲۴۶	اصلی حکم
۲۸۳	کتاب التدبیر	۲۴۶	حالت صحت یا مرض کا اعتناق
۲۸۳	فصلے: تدبیر کے رکن کا بیان	۲۴۹	تامل حکم
۲۸۳	مطلق تدبیر	۲۵۰	مولیٰ کی زندگی سے متعلق احکام
۲۸۵	مقتنہ تدبیر	۲۵۶	غیر معتنق طور پر آزاد دو غلاموں کے حقوق
۲۸۷	وقت کی طرف منسوب تدبیر	۲۵۷	مولیٰ کے بیان کی اقسام
		۲۵۷	بیان نص۔ بیان دلالت

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۳۲۳	مشترک غلام کو بیٹا قرار دینے کا مسئلہ	۲۸۹	مسائل
۳۲۵	مشترک باندی کے بیٹے کا دعویٰ	۲۹۰	عوض کے بدلے تدبیر
۳۲۶	باندی کے تادان اور مہر کا معاملہ	۲۹۲	فصل ۱۰: رکن کی شرائط کا بیان
۳۲۸	مکاتب باندی کے بیٹے کے نسب کا معاملہ	۲۹۳	فصل ۱۱: تدبیر کی صفت کا بیان
۳۲۹	فصل ۱۲: استیلا کی صفت کا بیان	۲۹۴	مشترک غلام کو مدبر بنانا
۳۳۰	فصل ۱۳: استیلا کے حکم کا بیان	۲۹۵	دونوں شریکوں کا ایک ساتھ غلام کو مدبر بنانا
۳۳۱	مستولد کی زندگی کا حکم	۲۹۶	ایک شریک کا مدبر بنانا دوسرے کا آزاد کرتا
۳۳۲	آتم ولد کے بیچنے کا مسئلہ	۲۹۷	مدبرہ مشترک کے بچے کا مسئلہ
۳۳۳	آتم ولد کے بہر یا صدقہ کرنے کا حکم	۳۰۰	مدبر کو مکاتب بنانا
۳۳۴	مک کے لئے جائز تصرفات	۳۰۱	فصل ۱۴: تدبیر کے حکم کا بیان
۳۳۵	آتم ولد کا نکاح کر کے دینا	۳۰۲	مدبرہ مطہرہ کی بیع
۳۳۶	آتم ولد کے دوسرے بیٹے کے نسب کا بیان	۳۰۳	ایک اعتراض اور اس کا جواب
۳۳۷	آتم ولد کے حرام ہونے کی صورت میں اولاد کا مسئلہ	۳۰۴	مدبرہ کے دیگر احکام
۳۳۸	آتم ولد کے دوسرے لڑکے سے انکار	۳۰۵	غیر مولیٰ سے مدبرہ کی اولاد کا حکم
۳۳۹	غیر مولیٰ سے ام ولد کے بیٹے کا حکم	۳۰۶	بچے کے بارے میں مدبرہ اور مولیٰ کا اختلاف
۳۴۰	آتم ولد کے قرضے کا حکم	۳۰۷	مدبرہ کنندہ کی موت سے بعد کے احکام
۳۴۱	آتم ولد کو آزاد کرنے کا مسئلہ	۳۰۸	فصل ۱۵: اس چیز کا بیان جس سے مدبر
۳۴۲	آتم ولد کے مال متقوم یا غیر متقوم ہونے کا مسئلہ	۳۰۹	نظاہر ہوتی ہے۔
۳۴۳	آتم ولد کے ساتھ عقد کتابت	۳۱۰	کتاب الاستیلا
۳۴۴	مستولد کی وفات سے متعلق احکام	۳۱۱	باندی سے ولہی کرنے اور اولاد چاہنے کا بیان
۳۴۵	فصل ۱۶: جس چیز سے استیلا دیکھا ہوا	۳۱۲	فصل ۱۷: استیلا کی تفسیر کا بیان
۳۴۶	اس کا بیان	۳۱۳	فصل ۱۸: استیلا کے سبب کا بیان
۳۴۷	کتاب المکاتب	۳۱۴	اختلاف رائے
۳۴۸	فصل ۱۹: مکاتب کے جواز کا بیان	۳۱۵	مسائل
۳۴۹	فصل ۲۰: مکاتب کے رکن کا بیان	۳۱۶	فصل ۲۱: استیلا کی شرط کا بیان
۳۵۰	فصل ۲۱: رکن کی شرائط کا بیان	۳۱۷	دوسرے کی آتم ولد ہونے کا اقرار

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۳۸۳	مسائل	۳۴۴	مولیٰ سے متعلق شرائط
۳۸۶	فصل ۲: مکاتبت کا حکم	۳۴۶	میت پر قرض کی صورت میں مکاتبت
۳۸۷	صحیح عقد	۳۴۷	غلام پر قرض کی صورت میں مکاتبت
۳۸۷	مسائل	۳۴۸	مدبرہ باندی اور ام ولد کی کتابت
۳۸۹	مکاتب کا مرکب جرم ہونے کا حکم	۳۴۹	ذی کی طرف سے مکاتبت
۳۹۱	مکاتب پر زیادتی ہونے کا حکم	۳۵۰	مکاتب کی متعلقہ شرائط
۳۹۲	ایک شبہ کا ازالہ	۳۵۲	بدل کتابت کی متعلقہ شرائط
۳۹۳	مسائل	۳۵۳	مسائل
۳۹۶	بدل کتابت کی ادائیگی سے متعلق احکام	۳۵۷	بدل کتابت غلام کے ذمہ قرض ہونیکا بیان
۳۹۷	بدل کتابت کے عوض کا حکم	۳۵۹	بدل کتابت کے مؤجل یا غیر مؤجل ہونیکا بیان
۳۹۷	مکاتب کے بیٹے کا حکم	۳۶۰	مکاتب کا حالت غلامی میں ٹوٹنا
۳۹۸	مکاتب کے حرم رشتہ داروں کا حکم	۳۶۱	بدل کتابت میں باہمی اختلاف کی صورت
۳۹۹	مولیٰ یا مکاتب کی موت کی صورت میں عقیدہ	۳۶۲	نفس رکن کی متعلقہ شرائط
۴۰۲	کتابت کا حکم	۳۶۳	مسائل
۴۰۲	مکاتب کے ترکہ کا حکم	۳۶۸	فصل ۳: مکاتب کے دائرہ تصرف کا بیان
۴۰۳	مسائل	۳۶۹	مکاتب ہیہ یا آزاد کرنے کا مجاز نہیں
۴۰۵	مکاتب ترکہ نہ چھوڑے تو اس کا حکم	۳۷۰	مکاتب کا آگے کسی غلام کو مکاتب بنانا
۴۰۶	مسائل	۳۷۳	دو غلاموں کے ساتھ ایک ہی عقد کتابت کرنا
۴۰۸	مکاتبت فاسدہ کا بیان	۳۷۵	مسائل
۴۱۰	باطل کتابت کا بیان	۳۷۷	فصل ۴: مولیٰ کے دائرہ تصرف کا بیان
۴۱۰	فصل ۵: ان امور کا بیان جن سے عقیدہ	۳۷۷	فصل ۵: مکاتبت کی صفت کا بیان
۴۱۱	کتابت ٹوٹ جاتا ہے۔	۳۷۸	نصف غلام کی مکاتبت
۴۱۱	کسی عاقد کی موت کی صورت میں عقد ٹوٹنے کا مسئلہ۔	۳۷۹	نصف مکاتب کا دائرہ کار
۴۱۱	مولیٰ کے مرتد ہو جانے میں عقد ہذا کا حکم	۳۸۰	نصف مکاتب کو بیچنا
۴۱۳	کتاب الاولاء	۳۸۰	مشترک غلام کی مکاتبت
		۳۸۱	شریک کی اجازت کے بغیر مکاتب بنانیکا حکم
		۳۸۱	دوسرے شریک کی اجازت سے مکاتب بنانیکا حکم



صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۴۴۷	عقد مولاۃ کی صفت کا بیان	۴۱۳	ولاء عتاقہ کا سنت سے ثبوت
"	عقد مولاۃ کا حکم	۴۱۴	اجماع سے ثبوت
۴۴۸	مسائل	"	عقلی طور پر ثبوت
۴۵۰	فصل ۱: حکم ولاد کی صفت کا بیان	۴۱۶	مسائل
۴۵۱	فصل ۲: ولاد المولاۃ کو ظاہر کرنے والی چیزوں کا بیان۔	۴۱۸	ولاد عتاقہ کے دیگر متعلقات
۴۵۲	کتاب الاجارۃ	۴۲۰	عتق۔ وجوب دیت کا سبب
"	فصل ۱: اجارہ کے جواز کا بیان	۴۲۰	ولاد العتاقہ کے ثابت ہونے کی شرائط کا بیان
"	قرآن مجید سے اجارہ کا ثبوت	۴۲۲	ولاد العتاقہ کی صفت کا بیان
۴۵۴	سنت نبوی سے اجارہ کا ثبوت	"	پہلی صفت
۴۵۶	اجماع سے اجارہ کا ثبوت	۴۲۳	مسائل
۴۵۶	فصل ۲: اجارہ کے رکن اور اجارہ کے معنی کا بیان۔	۴۲۶	دوسری صفت
"	اجارہ کے معنی	۴۲۰	مسائل
۴۵۷	مسائل	۴۳۳	تیسری صفت
۴۵۸	ترجیح اور اجارہ	۴۳۴	ولاد کے ایک جگہ سے دوسری کی طرف پھرنے کا مسئلہ
۴۵۹	۱۔ (دایہ) کے مسئلے میں ایک شہر اور اس کا انبار	۴۳۵	ولاد کی منتقلی کی صورت
۴۶۰	فصل ۳: رکن اجارہ کی شرائط کا بیان	۴۳۶	داد کا پوتے کی ولاد کیسے بننے کا مسئلہ
"	انتقاد اجارہ کی شرائط	۴۳۷	ولاد کی مقدار کا بیان
"	ماقد سے متعلق شرائط	"	ولاد کے حکم کا بیان
۴۶۳	نفس عقد اور مکان عقد سے متعلق شرائط	۴۳۹	ولاد کو ظاہر کرنے والی چیز کا بیان
"	عقد اجارہ کے نفاذ کی شرائط	"	بینہ سے ظاہر ہونا
"	۱۔ عاقد کا مرتد نہ ہونا	۴۴۰	اقرار سے ظاہر ہونا
"	۲۔ عاقد کا مالک یا مختار ہونا	۴۴۲	فصل ۱: ولاد المولاۃ کا بیان
"	۳۔ معقود علیہ کا موجود ہونا	"	ولاد المولاۃ کے شرعی ثبوت کا بیان
۴۶۵	وکیل کا عقد اجارہ	۴۴۴	ولاد المولاۃ کے ثبوت کا سبب
		"	عقد مولاۃ کے ثبوت کی شرائط
		۴۴۵	اسلام شرط نہیں
		۴۴۶	مرد ہونا شرط نہیں

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۴۹۳	مسائل	۴۶۶	باپ کا بیٹے کو مزدوری پر لگانا
۴۹۴	معروف زمین کا اجارہ	۴۶۹	۴۔ کرایہ کی چیز کا کرایہ دار کے سپرد کرنا
۴۹۶	پانچویں شرط:۔ اجارہ سے مقصود کام کیلئے	"	سپرد کرنے کا مقہوم
"	عائل کے بس میں ہو	۴۷۰	۵۔ خیار کی شرط نہ ہو
"	لگنا ہوں پر اجارہ کرنا	"	اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط
۴۹۷	مسلم کا غیر مسلم کی خدمت کے لئے نوکری کرنا	"	عاقبت سے متعلق شرائط
"	عورت کا اجنبی مرد کی خدمت کرنا	۴۷۱	معقود علیہ سے متعلق شرائط
۴۹۷	گندگی اٹھانے پر اجرت لینا	"	پہلی شرط:۔ معقود علیہ معلوم ہو
"	شراب اٹھانے پر اجرت لینا	۴۷۲	غیر منقسم شے کا اجارہ
۴۹۹	باپ سے خدمت لینا۔ نا جائز	"	مختلف مسائل
۵۰۰	چھٹی شرط: منفعت کا حاصل کرنا مباح ہو	۴۷۴	ایک اعتراض اور اس کا جواب
۵۰۱	ساتویں شرط: اجارہ سے مقصود کام اجیر پر	۴۷۵	دوسری شرط:۔ مدت معلوم ہو
"	فرض نہ ہو۔	۴۷۸	مقدار اجارہ کے توڑنے کا وقت اور اس کی کیفیت
۵۰۲	نماز روزہ اور تعلیم قرآن پر اجرت لینے کا مسئلہ	"	مکان کے اجارہ میں مقصود کام کا بیان
۵۰۳	اذان اور امامت پر اجرت لینے کا مسئلہ	۴۷۹	زمین کے اجارہ میں مقصود چیز کا بیان
"	میت کے نہلانے اور قبر کو دہانے پر اجرت کا مسئلہ	۴۸۰	سواری کے جانوروں کے اجارہ میں مدت یا
"	بیٹے کو بطور ملازم رکھنے کا مسئلہ	"	جگہ کا بیان
۵۰۴	بیوی کے اجرت لینے کا مسئلہ	۴۸۲	عاقبت میں اختلاف ہو جائے تو؟
۵۰۵	آٹھویں شرط: اجیر اپنے کام سے خود مستفید نہ ہو	۴۸۳	تیسری شرط:۔ عمل کا بیان ہو
"	نویں شرط: منفعت مقصود ہو	۴۸۳	اجیر مشترک اور خاص میں مدت کا بیان
۵۰۶	معقود علیہ کے عمل سے متعلق شرائط	۴۸۴	مسائل
"	آجرت سے متعلق شرائط	۴۸۶	دو چیزوں میں سے ایک کے اجارہ کا اختیار دینا
۵۰۷	۱۔ آجرت معلوم ہو	۴۸۷	مسائل
"	۲۔ آجرت کی مدت	۴۹۱	چوتھی شرط:۔ معقود علیہ سے مکمل فائدہ
۵۰۸	دایا کا اجارہ	"	اٹھانا ممکن ہو۔
۵۰۹	۲۔ آجرت معقود علیہ کی جنس سے نہ ہو	"	مشترک چیز کا اجارہ
۵۱۱	عقد کے دکن سے متعلق شرائط	۴۹۲	شریک ساتھی سے اجارہ کرنا

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۵۳۳	آجر اور مستاجر کے حقوق و فرائض	۵۱۱	مسائل
۵۳۵	اجیر کا عین شے کو روک لینا	۵۱۲	عقد اجارہ کے لازمی ہونے کی شرائط
۵۳۷	بھٹہ مزدور کی اجرت کا وقت	۵۱۳	لازم عقد کے منعقد ہونے کی شرائط
۵۳۸	ناجسائی کی اجرت کا مسئلہ	۵۱۳	عقد کے باقی رہنے کی شرائط
۵۳۹	درزی کی اجرت کا معاملہ	۵۱۴	مسائل
۵۴۰	ملاح کی اجرت کا معاملہ	۵۱۷	عذر کے سبب اجارہ کے فسخ ہونے کا بیان
۵۴۱	قاصد کی اجرت کا مسئلہ	۵۱۸	مستاجر کرایہ دار کو پیش آمدہ عذر
"	کرایہ دار کے اختیارات	۵۱۹	مسائل
۵۴۲	کرایہ دار کا آگے زیادہ کرایہ لینا	۵۲۰	مؤجر (مالک) کو پیش آمدہ عذر
۵۴۲	کرائے کی سواری اور کپڑے کے استعمال کا مسئلہ	۵۲۱	مسائل
۵۴۴	کرایہ کے مکان کو بیچنے کا مسئلہ	۵۲۳	اجرت پر دی گئی شے کو پیش آمدہ عذر
۵۴۶	کرایہ کے مکان کو دہن رکھنے کا مسئلہ	"	۱۔ غلام کا آزاد ہو جانا
۵۴۷	اجیر کا خود یا دوسروں سے کام کرانا	۵۲۴	۲۔ بچے کا بالغ ہونا
۵۴۷	مالک مکان اور کرایہ دار کی ذمہ داریاں	"	مہنگائی عذر نہیں
۵۴۸	کرایہ کی چیز کی واپسی کا مسئلہ	۵۲۵	اتنا کے اجارہ میں عذر
۵۴۹	انشاء (دایہ) کے حقوق و فرائض	۵۲۶	فصل ۳، اجارہ کی صفت کا بیان
۵۵۰	عقد کے تابع چیزوں کا حکم	۵۲۷	فصل ۴، محکم اجارہ کا بیان
"	مسائل	۵۲۷	صحیح اجارہ کے احکام
۵۵۱	مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کا بیان	"	اصولی احکام
"	مستاجر - ایک امانت	۵۲۸	اجرت کے واجب ہونے کا وقت
۵۵۲	مستاجر فیہ کے امانت یا قابل تاوان ہونے کا مسئلہ	۵۲۹	مستاجر (کرایہ دار) کو اجرت سے بری کرنا
۵۵۳	مسائل	۵۳۰	اجرت میں مبادلہ
۵۵۴	مالک اور اجیر کا اختلاف	۵۳۱	پیشگی اجرت کی شرط
۵۵۵	مستاجر فیہ کو امانت سے تاوان میں تبدیل کرنے والی چیزیں -	۵۳۲	اختتام مدت پر اجرت کی شرط
"	۱۔ ترک حفاظت	"	شرط کے بغیر پیشگی اجرت
"	۲۔ ہلاک اور خراب کرنا	۵۳۲	معتود علیہ کے حصول کے بعد اجرت میں ملکیت
"		۵۳۳	تابع احکام

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۵۷۶	رنگدیز سے اختلاف	۵۵۷	مسائل
۵۷۷	زمانہ مال میں اختلاف	۵۵۹	بہ خلاف ورزی کرنا
۵۷۹	اصل شے میں اختلاف	۵۶۰	مسائل
۵۸۰	اصل اجرت میں اختلاف	۵۶۲	مقررہ جگہ کی خلاف ورزی
۵۸۱	فصلے ۴ : اجارہ کو ختم کرنے والی چیزوں کا بیان	۵۶۵	مسائل
"	۱۔ اقالہ	۵۶۶	وقت میں مخالفت
"	۲۔ موت	۵۶۷	مسائل
۵۸۲	مسائل	۵۶۹	مقدار میں خلاف ورزی کرنا
۵۸۳	۳۔ کرایہ کی چیز کا ہلاک ہونا	۵۷۱	فاسد اجارہ کے احکام
"	۴۔ مدت کا گزر جانا	۵۷۲	باطل اجارہ کے احکام
"	۵۔ محکاتب کا عاجز ہو جانا	۵۷۳	فصلے ۵ : اختلاف عاقدین کے حکم کا بیان
۵۸۴	اظہار تشکر	۵۷۴	مسائل
۵۸۷	مصطلحات	۵۷۵	درزی سے اختلاف
		۵۷۶	ڈاکٹر سے اختلاف

## فہرست مضامین

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۳	۱۱۔ شفعہ کنندہ کا مسلمان ہونا	۱	انتساب
۳۳	بعض دوسری غیر ضروری شرائط	۶	تقدیم از ۱۰۰۰
۳۶	فصل دوم شفعہ کو بہتر اور موثر کرنے والے امور	۱۰	پیش لفظ از ۱۰۰۰
۳۶	(الف) طلب الموائیہ (غوری طور پر مطالبہ کرنا)	۱۲	کتاب الاستعناح
۳۷	(ب) مطالبہ کرنے کی شرائط	۱۲	فصل اول (۱۰۰۰) آرڈر پر کوئی شئی
۳۹	۲۔ طلب (باقاعدہ مطالبہ کرنا)		بنوانے کی صورت
۵۰	(ج) کیفیت طلب (مطالبہ کرنے کا طریقہ)	۱۲	(ب) استعناح کا منہوم
۵۱	محکم طلب (مطالبہ کا محکم)	۱۳	فصل دوم آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کا جواز
۵۲	فصل سبطات شفعہ (شفعہ کو باطل کرنے والے امور کا بیان	۱۳	فصل سوم شرائط جواز
۵۲	صریح	۱۵	فصل بیارم استعناح کا محکم
۵۶	حق شفعہ کا بطریق ولایت اسقاط	۱۵	فصل پنجم صفت استعناح (آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کی صفت کا بیان
۵۷	(ج) حق شفعہ کے ساقط ہونے کی ضروری صورت	۱۸	کتاب الشفعہ
۵۸	فصل مشعوع فیہ (جس شئی میں شفعہ کیا گیا ہو)	۱۸	سبب وجوب حق شفعہ کا بیان
	کا مالک بننے کا طریقہ	۱۸	(الف) سبب کی بہریت کا بیان
۶۰	فصل شفعہ کے ذریعے مالک بننے کے طریقے اور اس کی کیفیت کی تفصیل	۲۰	(ب) کیفیت سبب کا بیان
۹۱	(الف) عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کے مالک ہونے کی کیفیت	۲۱	(الف) ادوخل مالکوں کی مادی کیفیت وجوب
۶۲	عدالتی فیصلے کے ذریعے جواز شفعہ کی شرائط	۲۷	۲۔ ایک وقت کئی اسباب جمع ہونا
۶۳	عدالتی فیصلے کا سوزوں وقت	۲۹	تذکرہ
۶۳	فصل زیر شفعہ زمین کا مالک ہونے کی شرائط کا بیان	۳۲	فصل اول شرائط وجوب شفعہ
۶۷	فصل شفعہ کے مساویہ ملکیت کا بیان	۳۳	۲۔ مال کے بدلے میں مالی معاوضہ کا ہونا
۶۹	فصل شفعہ کے ذریعے ملکیت میں آنے والی اشیا	۳۵	۳۔ عین کے بدلے میں مالی معاوضہ کا ہونا
۷۷	فصل زیر شفعہ شئی کو کسی شخص سے وصول کیا جائے	۳۶	۴۔ جع کا زمین میں یا زمین کے منہوم میں ہونا
۷۵	فصل شفعہ اور مشتری (خریدار)	۳۷	۵۔ جع سے ہائے کی ملکیت کا راجع ہونا
	کے مابین اختلافات کا تصفیہ	۳۸	۶۔ ہائے کے حق کا راجع ہونا
۷۶	(الف) قیمت کی جنس میں اختلاف	۳۹	۷۔ معتد، فان کا جع کے وقت شفعہ کی ملکیت ہونا
۷۶	(ب) قیمت کی مقدار میں اختلاف	۴۰	۸۔ جی علیہ کے اذکار کے وقت اس فان کی ملکیت
۸۰	(ج) جع میں اختلاف کا ہونا	۴۱	۹۔ خریدار کے پاس جیت یعنی ثبوت کے ذریعے ہونا
۸۲	(د) جع میں اختلاف کا ہونا	۴۲	۱۰۔ شفعہ کا جع پر راضی نہ ہونا

۱۳۳	شکاری پرندوں کی تربیت کے احکام	۸۳	فصل شہر کو ساقط کرنے والے حیلوں کا بیان
۱۳۷	تیر سے شہر کے احکام	۸۴	فصل مذکورہ حیلوں کے مکروہ یا طہیر مکروہ
۱۳۷	دواخراہ کے شہر کا حکم		ہونے کا بیان
۱۳۱	(۵) شکاری جانور کا حرام اخصی نہ ہونا	۸۶	کتاب الذبائح والاصیو
۱۳۲	(۶) شہر کی بلاکت کا شکاری	۸۶	۱۔ سمندری جانور
	جانور (و طہیرہ) کے ذریعے ہونا		(ب) دوسرا سمیٹ یعنی مرکز تیر نہ والی
۱۳۳	(۷) شہر کے آنکھوں سے اوچل یا اس کی تلاش	۸۸	(اطافی) کی حلب کا مسئلہ
	ختم ہونے سے قبل شکاری جانور یا تیر کا شہر	۸۹	(۲) فحشی والے جانور
	کو یا جو اس کے قائم مقام ہو، جالینا	۹۳	نعموزوں کا حکم
۱۳۵	ذکاة (ذبح) کے مستہات اور مکروہات	۹۵	وحشی جانوروں کا حکم
۱۳۵	(الف) مستہات	۹۷	شکاری پرندوں کا حکم
۱۳۷	(ب) ذبح کے مکروہات	۹۸	فصل مکروہ جانوروں کا بیان
۱۳۸	فصل مطلق جانوروں کے حرام اجزاء کا بیان	۹۸	مرغی کے گوشت کا حکم
۱۳۹	کتاب الاصلیاء (شہر کرنے کا بیان)	۹۹	فصل مطلق جانور کا گوشت مطلق ہونے کی شرائط
۱۵۰	کتاب التضمیم (قربانی کا بیان)	۱۰۰	(۱) ارکن ذکاة بذریعہ ذبح جانور کی تفسیر کے ارکان
۱۵۰	(۱) قربانی کی صفت کا بیان	۱۰۰	اختیاری تفسیر (ذبح)
۱۵۱	(۲) خضیر پر واجب شدہ قربانی	۱۰۸	(ب) اضطراری حالت میں جانور کی تفسیر (ذبح)
۱۵۱	(۳) مالدار پر واجب شدہ قربانی	۱۰۹	شکاری جانوروں کے ساتھ شہر کے احکام
۱۵۳	(۴) نقلی قربانی	۱۱۲	(۱) دونوں کی عام شرائط
۱۵۳	فصل دوم شرائط وجوب	۱۱۲	(۲) ذبح کرنے والے شخص کا مسلمان
۱۵۳	(۱) اسلام کا ہونا		یا اہل کتاب میں سے ہونا
۱۵۳	(۲) آزادی کا ہونا	۱۱۳	(۳) یاد ہونے کی حالت میں بسم اللہ پڑھنا
۱۵۳	(۳) اہانت	۱۱۸	(الف) بسم اللہ پڑھنے کا رکن
۱۵۵	(۴) غن (تو نگری) کا ہونا	۱۱۹	(ب) ارکن بسم اللہ پڑھنے کی شرائط
۱۵۸	فصل قربانی کا وقت وجوب	۱۲۱	(ج) بسم اللہ پڑھنے کا وقت
۱۵۸	فصل کیفیت وجوب	۱۲۳	ذبح کنندہ کی شرائط
۱۶۳	۱۔ اس کا فنی الجملہ قصدا کے ساتھ قابل ضمان ہونا	۱۲۳	(ب) مغل ذکاة (جس شئی کو مطلق
۱۶۳	اس کو قصدا کرنے کا طریقہ		کیا جا رہا ہو) کی شرائط
۱۶۷	فصل قربانی کے جانوروں کا بیان	۱۲۵	(۲) ذبح کے وقت پانچو جانور میں تصوری
۱۶۷	قربانی کی جنس		یا زیادہ زندگی کا ہونا
۱۶۸	(۲) قربانی والے جانور کی عمر	۱۲۸	(۳) شہر کا حرم میں نہ ہونا
۱۶۹	مذکورہ الفاظ کے معانی	۱۲۸	شکاری جانور سے متعلقہ شرائط
۱۶۹	قربانی کے شہر کا کی تعداد	۱۲۸	(۱) لار کا شکاری جانور ہونا

۲۲۵	کتاب الکفارات (کفاروں کا بیان)	۱۷۱	فصل قربانی کی شرائط جواز
۲۲۵	(۱) کفاروں کی اقسام کا بیان	۱۷۱	(الف) قربانی کرنے والے کی شرائط
۲۲۷	روزہ افطار کرنے کا کفارہ	۱۷۱	نیت کرنا
۲۲۷	فصل کفارے کی مذکورہ اقسام کی کیفیت وجوب	۱۷۳	(۳) قربانی کی نیت کا ذبح سے متصل ہونا
۲۲۸	بحث دوم	۱۷۳	(۳) قربانی کرنے والے کی جانب سے صاف و صریح
۲۲۹	فصل ہر نوع کے وجوب کی شرائط	۱۷۵	الفاظ میں یا اشارے میں ذبح کی اہلیت کا ہونا
۲۲۹	حصول قدرت	۱۷۵	(ب) قربانی کے وقت سے متعلق شرائط
۲۳۳	فصل ہر نوع کی شرائط جواز	۱۷۹	قربانی کے محل (یا نور) کی شرائط
۲۳۳	(الف) اقسام انواع کی شامل شرائط	۱۸۱	(۲) قربانی کے جانور کا مالک ہونا
۲۳۶	(ج) جواز نیت کی شرائط کا بیان	۱۸۵	فصل قربانی، اس سے پہلے اور بعد کے مستہات
۲۳۷	کھانا کھانے کی صفت کی شرائط		اور مکروہات
۲۳۷	(ب) بعض اقسام کے ساتھ مخصوص شرائط	۱۸۵	(الف) قربانی سے پہلے کے مستہات
۲۳۷	(ج) کھانے کی مقدار سے متعلق شرائط	۱۸۵	(ب) مکروہات
۲۳۷	(د) کفارے کے صرف کی شرائط	۱۸۷	(ب) قربانی کے وقت کے مستہات اور مکروہات
۲۳۸	(۲) لباس و بنا	۱۸۸	قربانی کرنا کے مستہات
۲۳۸	(الف) لباس کی مقدار	۱۹۰	قربانی کے جانور کے مستہات
۲۵۰	(ج) لباس کی صفت	۱۹۰	(د) قربانی کے وقت کے مستہات
۲۵۱	(د) لباس کے مصارف	۱۹۱	(ح) آنکھ پانی سے متعلق مستہات
۲۵۱	(۳) غلام کی آزادی	۱۹۱	(و) ذبح کے بعد کے مستہات اور
۲۵۱	(۱) غلام کی ملکیت کا ہونا	۱۹۳	کتاب النذر (نذر کا بیان)
۲۵۱	(ح) غلام پر کفارہ ادا کرنے والے کی	۱۹۳	(۱) نذر کے رکھنے کا بیان
	مکمل ملکیت کا ہونا	۱۹۳	فصل شرائط رکھنے کا بیان
۲۵۲	(۳) غلام کا مکمل طور پر غلام ہونا	۱۹۳	(الف) نذرنا متعلق کی شرائط
۲۵۳	(۴) غلام کا مکمل طور پر صحت مند اور پورے	۱۹۳	(۲) اس کا مسلمان ہونا
	جسم والا ہونا	۱۹۵	(۳) نذرنا سے متعلق شرائط
۲۵۵	(۵) اس کی آزادی کا جرم و سزا ہونا	۱۹۵	اس کا شرعاً ناجائز ہونا
۲۵۷	(۶) قسم کے کفارے میں عاصی ہونا	۱۹۶	(۴) نذرنا پر عبادت کا مقصود بالذات ہونا
۲۵۹	عبارہ روزہ توڑ دینے اور قتل (خطا) کا کفارہ	۲۱۳	نذر رکھنے سے متعلق شرائط
۲۵۹	کفارہ میں روزوں کے جواز کی شرائط	۲۱۳	فصل نذر کا حکم
۲۵۹	(۱) ادرات سے نیت کرنا	۲۱۳	(۱) اصل حکم کا بیان
۲۵۹	(۲) مسلسل ہونا	۲۱۸	اب ان کی دوسری قسم
۲۵۹	(۳) کفارہ عبارت کے مسلسل روزوں کے دوران	۲۱۹	نذر کی صفت
۲۶۰	عورت سے سہا فرمت نہ کرنا	۲۲۲	نذر کی کیفیت

۲۹۳	(۳) بحث سوم عورت کو عورت کے بدن کا کونسا حصہ دیکھنا حلال اور کونسا حرام ہے	۲۶۲	کفار و غبار اور کفارہ الغار (روزہ توڑنے میں کیا کھلے کا حکم
۲۹۳	دوسرے کے گھر میں داخل ہونے کے احکام	۲۶۳	کتاب اشربہ (مشروبات کا بیان)
۲۹۸	دیگر مکروہات	۲۶۳	(الف) مشورۃ اور مشروبات کے نام
۲۹۸	عزل کا حکم	۲۶۳	(ب) مشروبات کے ناموں کی تصریح
۳۰۳	(۱۷) گانے پانوں، لعب کی مصل	۲۶۳	(۱) خمر (۲) سکر (۳) قنہ (۴) تنبیج
	میں دعوت دینے سے منع	۲۶۳	(۵) الخمر (۶) الباقی
۳۰۵	(۱۸) ذخیرہ اندوزی کی ممانعت کا بیان	۲۶۵	(۹) الخمر (۱۰) الخمر (۱۱) الخمر
۳۰۵	احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی تصریح	۲۶۵	(۱۲) الخمر (۱۳) الخمر
۳۰۶	احتکار کے احکام	۲۶۵	(۱۴) الخمر (۱۵) الخمر
۳۰۷	(۱۹) عقیقہ رباہان (شہر سے باہر نکل کر آنے والے قاتلوں کا سامان خرید لینا	۲۶۶	(۱۶) الخمر (۱۷) الخمر
۳۰۷	(۲۰) شراب کے منگنیے سے کو پھاڑنا	۲۷۲	(۱۸) الخمر (۱۹) الخمر
۳۰۹	(ب) ایسے احکام جن کی حرمت صرف مردوں کیلئے ہے عورتوں کیلئے نہیں	۲۷۲	(۲۰) الخمر (۲۱) الخمر
۳۱۳	(۳) مردوں کیلئے چاندی کا استعمال ممنوع ہے	۲۷۷	قابل سزا نئے کی مقدار
۳۱۵	کتاب البیوع (خرید و فروخت کا بیان)	۲۷۹	کتاب الاستحسان (استحسان کا بیان)
۳۱۵	فصل اول رکعت بیع کا بیان	۲۷۹	(۱) کتاب کے نام کی تصریح
۳۱۵	اولاً ایجاب وقبول کے الفاظ (صیغہ	۲۸۰	(ب) حرام اور حلال اشیا کا بیان
۳۱۷	ثانیاً ایجاب وقبول کی کیفیت (وصف)	۲۸۰	(۱) قسم اول
۳۱۷	(۲) بیع بالتامی (تبادلہ اشیا)	۲۸۰	مرد اور عورت کو ایک دوسرے کو کہاں تک دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے
۳۱۸	فصل دوم رکعت کی شرائط	۲۸۰	مکرمات (بیویاں)
۳۱۹	(۳) شرائط بیع	۲۸۳	(۲) مملوکات (ہاندیوں کے احکام
۳۱۹	(الف) شرائط الاعتاد	۲۸۳	(۳) ذوات الرحم والمهرم (حرمت والی رشتہ دار عورتوں کے احکام
۳۱۹	(۱) عقد کرنے والوں (باع اور مشتری) سے متعلق شرائط	۲۸۶	(۴) ذوات الرحم والمهرم (رشتہ داری کے بغیر نکاح والی عورتوں کے احکام
۳۲۱	(۲) تعداد	۲۸۷	(۵) دوسرے لوگوں کی مملوک عورتوں (ہاندیوں) کے احکام
۳۲۲	وصی کی بیع کا حکم	۲۸۸	(۶) بیوی آزاد عورتوں کے احکام
۳۲۲	نفس عہد کی شرائط	۲۹۲	ذوات الرحم والمهرم (رشتہ دار مگر نامحرم عورتوں کے احکام
۳۲۳	عہد والی جگہ کی شرائط		
۳۲۸	معتقہ علیہ کی شرائط		
۳۳۲	(۲) مال ہونا		
۳۳۹	نفاذ بیع کی شرائط		



۳۳۵	(۴) اس کار ہوا (سود کے خالی ہونا خواہ وہ کم ہو یا زیادہ)	۳۵۱	بیع فضولی کی شرائط
۳۳۵	(۵) اس سوال رہا کی صورت میں دونوں	۳۵۲	فضولی کی خریداری کا حکم
	طرف کے معاوضوں میں مراعات کا ہونا	۳۵۵	(۲) بائع اور مشتری کا موجود ہونا
۳۳۶	رہو کے انعام و سائل	۳۵۵	(۳) مالک کا موجود ہونا
۳۳۶	(الف) عرف و حریت میں رہو	۳۵۵	(۴) بیع کا موجود ہونا
۳۳۶	علت کا بیان	۳۵۷	(ب) ولایت اور اس کی صورتیں
۳۳۳	(ب) رہا۔ انسانی (اوحاد پر سود)	۳۵۸	(۱) معاملات میں ولایت کے سبب کا بیان
۳۳۷	انجاس رہا	۳۵۹	فصل ولایت کی شرائط کا بیان
۳۳۸	فصل رہا (سود) ہماری ہونے کی شرائط	۳۵۹	(الف) اولیٰ سے مستفہ شرائط
۳۳۳	(۳) اس کار ہوا (سود) کے شرع سے خالی ہونا	۳۵۹	(ب) اسولی علیہ (زیر ولایت ہے) کی شرائط
۳۳۹	بیع مسلم کا بیان	۳۵۹	(ن) اسولی فیہ (زیر بحث معاملے سے مستفہ شرائط
۳۳۹	(۱) بیع مسلم کے رکعی کا بیان	۳۶۳	فصل دویا کئے جانے کی ترتیب کا بیان
۳۷۰	فصل شرائط رکعی کا بیان	۳۶۷	فصل بیع کے صحت ہونے کی شرائط
۳۷۱	(ب) بدل (مسلم) کی شرائط	۳۶۸	(۱) بیع اور زر مسمیٰ کا معلوم ہونا
۳۸۳	فصل مسلم فیہ کی شرائط	۳۹۲	(۳) اس کا فائدہ شرائط سے نکالی ہونا
۳۸۹	استسناع کا بیان	۴۰۳	(۳) بیع و زر مسمیٰ کے میں (شے) اجنبی کی
۳۸۹	(الف) بیان جواز		صورت میں وصولی کی مدت کی شرط رکھنا
۳۹۰	(ب) شرائط جواز کا بیان	۴۰۳	(۴) بیع میں ہمیشہ کیلئے شرط نیا رکھنا
۳۹۰	(ن) کیفیت جواز	۴۰۳	(۵) شرط نیا رکھنے کے وقت کے ساتھ مشروط
۳۹۰	کسی شے کو بیٹو کے کا حکم		ہونا جس کے وقوع میں ہر حالت میں لازم پائی جائے
۳۹۹	نوں بدلوں (معاوضوں) سے مستفہ شرائط	۴۰۳	(۶) ایسی شرط نیا رکھنا جو سرے سے
۵۰۰	مسلم فیہ میں جو تصرف جائز ہے اور جو جائز نہیں کا بیان		کسی وقت کے ساتھ مشروط نہ ہو
۵۰۲	حد صرف کا بیان	۴۰۳	(۷) اقسام ایہ ضابطہ اور لامر و زجر معاوضہ کے
۵۰۲	حد صرف کی تشریح		نہ ایک چیز ان سے زائد مدت کیلئے شرط نیا رکھنا
۵۰۳	فصل شرائط حد صرف	۴۰۸	(۸) ان کا مضامند ہونا
۵۱۵	بیع راجح کا بیان	۴۰۹	بیع مناد، ہر مسئلہ اور معاوضہ
۵۱۶	بیع راجح کی تشریح	۴۱۳	(ب) انہ صحتی شرائط
۵۱۶	(ن) شرائط	۴۱۳	احوال بیع میں مدت کا معلوم و مقرر ہونا
۵۲۰	فصل راس المال کا بیان	۴۱۷	کسی متعلقہ شے (Movable Property)
۵۲۲	فصل راس المال سے ملنے ہوئے اور ملنے		ی شے میں ہاتھ کے قبضہ کا ہونا
۵۲۳	زہر نے والی قیمت کا بیان	۴۲۱	غیر متعلقہ ہا یہ (Immovable Property)
	فصل راجح میں کون کونسی ہات کا بیان کرنا		کی جائز سے قبل و منت
	ضروری ہے اور کون کونسی ہات کا بیان	۴۲۵	(۳) خریداری کی مجلس میں ایسا لے گا کہ ہونا
	کرنا ضروری نہیں		

۵۸۷	ثابت ہونا کے بعد اس کو باطل کرنے والے امر	۵۲۹	فصل خیانت کا حکم اگر ظاہر ہو جائے
۵۹۳	باندھی کی خرید کی صورت میں اس کے	۵۳۱	فصل دوسرے کو کسی شے میں شریک کرنے کا بیان
	استبراء کا واجب ہونا	۵۳۵	فصل بیع مواضع
۵۹۳	مستحب قسم	۵۳۵	فصل بیع کے انعقاد، نفاذ اور صحت کے
۵۹۵	استبراء کی اس قسم کے واجب ہونے کا بیان		بعد اس کے لازم ہونے کی شرائط
۵۹۵	سبب وجوب	۵۳۷	فصل مکروہ بیوع کا بیان اور اس سے متعلق احکام
۵۹۹	استبراء کی کئی باتوں سے حاصل ہوتا ہے	۵۳۷	خرید و فروخت کی مکروہ اقسام
۶۰۵	آیا بیع کی قیمت میں اضافہ جائز ہے یا نہیں	۵۳۸	کراہت کی شرائط
۶۰۹	(ب) شرائط جواز	۵۳۳	فصل جس شے کے ساتھ تقریب حاصل ہوتی ہے
۶۱۲	(ج) کیفیت جواز	۵۳۵	فصل بیع کا حکم جس کے ذریعے تقریب ہوتی
۶۱۲	خیارات کے احکام		ہے کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں۔
۶۱۳	خیار تعین	۵۳۶	اوقات جمعہ کے وقت بیع کرنا
۶۱۳	(الف) اس بیع کا حکم	۵۳۶	شرعی کا دوسرائی کی اشیا فروخت کرنا
۶۱۳	(ب) حکم کی صفت کا بیان	۵۳۷	سامان کو آگے ہا کر خریدنے والے کی بیع
۶۱۳	(ج) خیار تعین کو باطل اور لازم کرنے	۵۳۷	کسی کی لگائی ہوئی قیمت سے زیادہ قیمت لگا کر خریدنا
	والے امور کا بیان	۶۳۸	(۵) ہاٹوں، فتنہ پروازوں اور ان کے
۶۱۹	خیار شرط		لنگھوں میں ہا کر ہتھیار فروخت کرنا
۶۱۹	بیع کی صفت کا بیان	۵۳۸	(ب) بیع سے مستقل مکروہ امور
۶۲۶	ان امور کا بیان جن سے خیار ساقط ہوتا	۵۳۸	اجتکار (ذخیرہ اندوزی)
	اور بیع لازم ہو جاتی ہے	۵۳۸	بخش
۶۳۸	(ح) عقد خیار کو فسخ کرنے والے امور کا بیان	۵۳۸	فصل بیع کا حکم
۶۳۸	عقد کو فسخ کرنے والے امور کا بیان	۵۳۹	بیع صحیح کا حکم
۶۳۸	رہا ضروری	۵۳۹	اصل حکم کا بیان
۶۳۱	جواز فسخ کی شرائط	۵۳۹	بیع اور من (مقررہ قیمت) کا بیان
۶۳۲	خیار عیب	۵۵۲	(ب) بیع کے ساتھ متعلقہ احکام
۶۳۳	خیار عیب کا حکم	۵۷۱	حکم صفت کا بیان
۶۳۳	(ب) خیار عیب کی صفت	۵۷۲	بیع کے اصلی حکم کے تابع احکام کا بیان
۶۳۳	(ج) عیب کی تفسیر (جس سے خیار ثابت	۵۷۲	دونوں طرف کے معلوموں کی سپرداری کا وجوب
	ہوتا ہے) اور مفسر (تفسیر کرنے والے امور) کی تفصیل	۵۷۳	۲- سپرداری اور قبضے کی تصریح
۶۳۷	(د) ثبوت خیار عیب کی شرائط	۵۷۸	ایسے تصرفات کا بیان جن سے خریدار بیع پر قابض
۶۳۹	بیع عیب سے بری کرنا		ہوتا ہے اور جس سے اس پر قابض نہیں ہوتا
۶۵۰	عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا جواز	۵۸۵	قیمت کی وصولی کیلئے بیع کے روکنے کے حق کا ثبوت
۶۵۰	عیب کی تفصیل	۵۸۶	بیع کو روک رکھنے کی ثبوت کی شرط

۶۹۳	ثبوت خیاری کی کیفیت کا بیان	۶۵۳	(ب) عیب ثابت کرنے کا طریقہ
۶۹۶	س۔ ضروری	۶۵۹	(ج) اوابسی کا طریقہ
۷۰۱	عقد فسخ کرنے کے بعد امور کا بیان	۶۵۹	عیب میں عدالتی فریق نزاع ہونے والے شخص کا بیان
۷۰۱	شرائط صحت کا بیان	۶۶۱	(د) ان امور کا بیان جن سے عیب کی بنا پر واپسی کا حق ختم ہو جاتا ہے اور خیاری ساقط ہو جاتا ہے
۷۰۲	بیع فاسدہ کا بیان		اور بیع لازم ہو جاتی ہے اور جن سے لازم نہیں ہوتی
۷۰۲	بیع فاسد کے اصل حکم کا بیان	۶۷۱	عیب کی بنا پر عقد کو فسخ کرنے والے امور کا بیان
۷۰۳	(ب) حکم کی صفت کا بیان	۶۷۲	(الف) فسخ کرنے والے امور
۷۰۵	فاسد بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملک کا قابل فسخ ہونا	۶۷۲	(ب) اجور فسخ کی شرائط کا بیان
۷۰۵	فسخ کا کس کو اختیار ہے؟	۶۷۷	ان امور کا بیان جو نقصان عیب کی بنا پر رجوع سے مائل ہیں اور جو مائل نہیں۔
۷۰۶	عقد کو فسخ کرنے کا طریقہ		نقصان کی مقدار میں حق رجوع ثابت ہونے کی شرائط
۷۰۷	فسخ کے صحیح ہونے کی شرط	۶۸۲	حق رجوع کو باطل کرنے اور نہ کرنے کے بعد امور کا بیان
۷۰۸	ثابت ہو جانے کے بعد حق فسخ کو باطل کرنے والے امور	۶۸۳	(ان) انحصار، عیب ہائے طبعی کے بیان
۷۱۵	شرائط کا بیان	۶۸۳	فصل خیاری رویت کا بیان
۷۱۶	باطل بیع کا بیان	۶۸۵	خیاری رویت والی بیع کے حوازی کا بیان
۷۱۸	بیع موقوف	۶۸۵	خیاری رویت کی صفت
۷۱۸	فصل بیع کو ختم کرنے کے بعد امور کا بیان	۶۸۶	خیاری رویت کا حکم
۷۱۹	رکن اقرار کا بیان	۶۸۶	شرائط ثبوت خیاری کا بیان
۷۱۹	اقرار کی ماہیت	۶۸۷	اس کا اسے نہ دیکھنا
۷۲۵	اقرار کے درست ہونے کی شرائط	۶۹۲	خیاری رویت کے ثابت ہونے کے وقت کا بیان

# فہرست بذائع الصنائع

## (جلد ششم)

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۴۸	محال علیہ کی دیگر حوالہ سے نکل سکتا ہے۔		کتاب الکفالة
۴۹	فصل ۱: رجوع کا بیان		رکن کفالت
۴۹	رجوع کی شرائط	۹	شرائط کفالت
	کتاب الوکالة	۱۴	شرائط کفیل
۵۲	توکیل کا لغوی اور شرعی معنی	۱۴	شرائط اصیل
۵۲	رکن توکیل کا بیان	۱۸	شرائط مکفول لہ
	فصل ۱:	۱۹	شرائط مکفول بہ
۵۲	شرائط رکن	۲۰	کفالت کے حکم کا بیان
۵۲	موکل سے متعلق شرائط	۲۷	جس امر سے کفیل کفالت سے نکلتا
۵۲	وکیل سے متعلق شرائط	۳۰	ہے اس کا بیان
	فصل ۲:	۲۵	کفالت سے خروج کے بعد رجوع
۶۳	توکیل کے حکم کا بیان	"	دلالت رجوع
	فصل ۱:		فصل ۱
۸۲	دو وکیل ہوں تو کیا ایک تعترف کر سکتا ہے		کتاب الحوالہ
۸۲	وکیل کے حقوق		حوالہ کارکن
	فصل ۱:	۴۱	فصل ۱: شرائط میل
۹۴	ان امور کا بیان جن سے وکیل وکالت سے	۴۲	شرائط محال
	خارج ہوتا ہے۔	۴۲	شرائط محال علیہ
	کتاب الصلح	۴۳	شرائط محال بہ
	صلح کی انواع	۴۳	حوالہ کے منکم کا بیان
۱۰۱	شرائط رکن	۴۵	فصل ۱
۱۰۲			

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۱۸۷	شرکت اعمال	۱۰۷	فصلۃ ۱
۱۹۰	شرکت وجوہ		شرائط مصالح علیہ
۱۱	شرکت فاسد		فصلۃ ۲
	فصلۃ ۱	۱۲۰	مصالح عند سے متعلق شرائط
۱۹۱	عقد شرکت کی صفت		فصلۃ ۳
۱۹۲	عقد شرکت کو باطل کرنے والے امور	۱۳۱	صلح کے حکم کا بیان
	کتاب مضاربت		فصلۃ ۴
۱۹۵	جواز عقد مضاربت	۱۳۲	جن امور سے صلح باطل ہوتی ہے
۱۹۶	فصلۃ ۱: رکن عقد	۱۳۷	فصلۃ ۵
۲۰۱	فصلۃ ۲: شرائط رکن		صلح کا حکم جب کہ وہ صحیح ہو نیکی بعد باطل ہو
۲۰۲	راس المال سے متعلق شرائط		کتاب الشریک
۲۰۹	نفع سے متعلق شرائط	۱۴۰	شرکت المملک
	فصلۃ ۱	"	شرکت عقود
۲۱۲	مضاربت کے حکم کا بیان	"	شرکت عقود کی انواع
۲۱۲	عقد مضاربت میں حالت مضارب سے	"	شرکت اموال
	متعلق احکام	۱۴۲	شرکت اعمال
۲۱۳	احکام صحیحہ جن کا تعلق عمل مضارب سے ہے	۱۴۳	شرکت وجوہ
۲۱۴	مضارب کے تصرف کی قسم اول		فصلۃ ۱
	قسم ثانی - وہ تصرفات جن کو مضارب مطلق	۱۴۶	انواع مذکورہ کی شرائط جواز
	بغیر صریح حکم کے نہیں کر سکتا۔	۱۴۷	وہ شرائط جو بعض انواع کے ساتھ خاص ہیں
۲۲۲	قسم ثالث	"	شرکت اموال کی چندہ شرائط ہیں
۲۲۹	وہ تصرفات جن کو کرے کا مضارب کو برے	۱۵۰	مناوہ کے ساتھ مخصوص شرائط
	سے اختیار نہیں۔	۱۵۶	شرکت اعمال میں مناوہ کی شرائط
۲۲۵	رب المال کے متعلق احکام	۱۶۰	شرکت وجوہ میں شرکت مناوہ کی شرائط
۲۵۵	مضارب عمل سے کم امور کا مستحق ہوتا ہے		فصلۃ ۲
"	دجوب نفقہ	۱۶۱	شرکت کا حکم
"	دجوب نفقہ کی شرط	۱۶۷	شرکت عقود

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۳۱۲	دوسری شرط	۲۵۷	خرچہ کس میں سے ہوگا
۳۱۳	دوم تعویض کی ماہیت کا بیان	"	تفسیر نفقہ
۳۱۴	جو عوض کے معنی میں ہو اس کی تین قسمیں	۲۵۸	مقدار نفقہ
۳۱۹	ثواب	۲۵۹	نفقہ کا حساب کس میں سے ہوگا
"	رجوع کی ماہیت اور از روئے شریعت اس کا حکم	۲۶۲	مضاربت فاسدہ کا حکم
"	فصل ۱	۲۶۳	فصل ۱ عقد مضاربت کی صفت
۳۲۱	عقد ہبہ کو رفع کرنے والا امر	۲۶۴	مضارب اور رب المال کے درمیان اختلاف
	<b>کتاب الرهن</b>	"	فصل ۱
۳۲۲	عقد رهن کا رکن	۲۷۰	عقد مضاربت کن امور سے باطل ہوتا ہے
"	فصل ۱ شرائط رکن		<b>کتاب الہبہ</b>
"	نفس رهن سے متعلق شرط	۲۷۸	رکن ہبہ
۳۲۳	رهن و مرہن کے متعلق شرائط	۲۸۶	فصل ۱ شرائط ہبہ کا بیان
"	مرہون سے متعلق شرائط	"	نفس رکن سے متعلق شرائط
۳۲۹	صحت قبضہ کی شرائط	"	واہب سے متعلق شرائط
۳۳۷	قبضہ کرنے کی اہلیت	۲۸۷	موہوب سے متعلق شرائط
۳۳۸	قبضہ کی تفسیر	۲۹۶	قبضہ
۳۳۸	قبضہ کی انواع	"	اول - اصل قبضہ شرط ہے یا نہیں
۳۳۹	مرہون سے متعلق شرائط	۲۹۷	ثانی - صحت قبضہ کی شرائط
۳۴۶	فصل ۱ رهن کا حکم	۲۹۹	موہوب ایسی شئی کے ساتھ مشغول نہ ہو
۳۵۸	عقد رهن میں عادل کا بیان	۳۰۲	قبضہ کی دو قسموں میں سے ایک میں لایت
۳۶۰	عادل کی معذرتی اور عدم عدل کا بیان	۳۰۵	اولاد کے درمیان عدل کی کیفیت
۳۶۸	فصل ۱ مرہون کی حالت ہلاکت سے متعلق حکم	۳۰۶	ہبہ کا حکم
۳۷۰	فصل ۱ مرہون کے ہلاکت کے مضمون ہونے کا بیان	"	اصل حکم
"	ضمان کی کیفیت و مقدار کا بیان	"	صفت حکم
۳۸۲	رهن کی راہن یا مرہن پر جنایت	۳۰۹	واہب کی موت
۳۹۹		"	موہوب میں ایسی زیادتی جو متصل ہو

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۴۴۹ {	مزارع سے متعلق امور جو فسخ کے لئے مقرر بن سکتے ہیں۔	۴۰۱	رہن کی دیگر اموال پر جنایت کا حکم
" {	فصل: اپنے وجود کے بعد عقد مزارعت کن امور سے منفعہ ہو سکتا ہے۔	۴۰۲	رہن کی رہن پر جنایت کا حکم
۴۴۱	فصل: مزارعت منفسہ کے حکم کا بیان (مساقات)	۴۰۳	آدمی کی اپنی جنس پر جنایت
	<b>کتاب المعاملہ</b>	۴۰۴	وہ امور جن سے عقد رہن باطل ہو جاتا ہے
۴۴۲	معاملہ کا لغوی و شرعی معنی	۴۱۴	رہن مرتہن اور عادل میں اختلاف کا حکم
"	معاملہ کی مشروعیت		<b>کتاب مزارعت</b>
"	رکن معاملہ	۴۱۷	مزارعت کا لغوی و شرعی معنی۔
"	معاملہ کی تصحیح کرنے والی شرط	۴۱۸	فصل: مزارعت کی مشروعیت
۴۴۵	فصل: معاملہ کو فاسد کرنے والی شرط	۴۱۹	فصل: رکن مزارعت
۴۴۷	فصل: مجوزین مساقات کے نزدیک مساقات صحیحہ کے احکام۔	"	فصل: شرائط
۴۴۹	فصل: مساقات فاسد کے احکام	"	عقد کے لئے صحیح شرائط
۴۵۰ {	فصل: وہ امور جو مساقات کے فسخ کے لئے مقرر بن سکتے ہیں۔	"	مزارع سے متعلق صحیح شرائط
" {	فصل: وہ امور جن سے عقد معاملہ منفسخ ہو جاتا ہے۔	۴۲۲	فصل: زرع سے متعلق شرط
"	فصل: مساقات منفسخہ کا حکم	"	فصل: مزدوع سے متعلق شرط
	<b>کتاب الشرب</b>	"	فصل: پیداوار سے متعلق شرط
۴۵۱	شرب کا لغوی و شرعی مفہوم	۴۲۵	فصل: مزدوع فیہ سے متعلق شرط
"	پانی کی انواع	۴۲۷	فصل: معقود علیہ سے متعلق شرائط
"	تقسیم میں ہر قسم کا حکم	۴۳۰	فصل: آلہ مزارعت سے متعلق شرائط
۴۵۲	قسم ثانی	"	فصل: مدت مزارعت سے متعلق شرط
۴۵۳	قسم ثالث	"	فصل: وہ شرط جو مزارعت کو فاسد کرنے والی ہیں۔
"	نفس پانی سے متعلق احکام	۴۳۴	فصل: مجوزین مزارعت کے نزدیک مزارعت
		۴۳۶	فصل: مزارعت فاسدہ کے احکام
		۴۳۸	فصل: وہ امور جو مزارعت کے فسخ کے لئے مقرر بن سکتے ہیں۔
		"	رب الارض سے متعلق امور جو فسخ کے لئے مقرر بن سکتے ہیں۔

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۴۷۳	حریت و رق میں لقیط کی حالت	۴۵۲	شراب سے متعلق احکام
۴۷۴	کفر و اسلام میں لقیط کی حالت	۴۵۴	نہر سے متعلق احکام
۴۷۵	نہر میں اس کی حالت		<b>کتاب الاراضی</b>
"	لقیط سے متعلق احکام	۴۶۱	انواع اراضی کا بیان
	<b>کتاب اللقطہ</b>	"	ہر نوع کے حکم کا بیان
۴۸۰	لقطہ کی انواع	"	اراضی مملوکہ عامرہ
"	لقطہ کے احوال کا بیان	۴۶۴	ارض موات
۴۸۴	لقطہ کے ساتھ کیا کیا جائے۔	"	ارض موات کی تفسیر
"	مدت تعریف	"	امام کو ارض موات میں کیسا تعریف
"	مکان تعریف	"	حاصل ہے۔
	<b>کتاب لایاق</b>	۴۶۵	کس امر سے ارض موات میں ملکیت ثابت
۴۸۸	فصل۱: آج کے ساتھ کیا جائے		ہوتی ہے۔
۴۸۹	فصل۲: اس کے مال کے حکم کا بیان	۴۶۶	ارض موات کا ملکیت کے بعد حکم
"	اصل استحقاق	"	حکم حریم۔
۴۹۰	شرائط استحقاق جعل	"	مقدار حریم
۴۹۲	فصل۳: جعل کا استحقاق کس پر ہوگا	۴۶۷	حکم ذلیفہ عشر و خراج
۴۹۴	فصل۴: مقدار مستحق کا بیان		<b>کتاب المفقور</b>
	<b>کتاب السبق</b>	۴۶۸	مفقود کی تفسیر
۴۹۵	تفسیر سبق	"	فصل۱: مفقود کی حالت کا بیان
"	جواز سبق کی شرائط کا بیان	۴۶۹	فصل۲: اس کے مال کے ساتھ کیا کیا جائے
	<b>کتاب الورعہ</b>	۴۷۲	مفقود کے حال کا حکم
۴۹۸	رکن عقد و ولایت	۴۷۳	الغوی تفسیر
"	شرائط رکن	"	عرفی تفسیر
۵۰۰	فصل۱: حکم عقد کا بیان	"	فصل۱: لقیط کی حالت کا بیان



صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۵۴۴	فصل: مدعی اور مدعا علیہ کی جہت و دلیل	۵۰۶	فصل: ودیعت کی حالت کا بیان
۵۴۵	قسم کے واجب ہونے کا بیان	۵۱۰	فصل: ان امور کا بیان ہیں جس سے مودع پر ضمان آتا ہے۔
"	شرائط وجوب		<b>کتاب العریہ</b>
۵۴۹	فصل: قسم کی کیفیت کا بیان	۵۱۶	رکن عاریت
۵۵۳	فصل: حلف اٹھانے کا حکم	۵۱۷	وہ شرائط جن کی وجہ سے رکن شرعا عارہ بنتا ہے۔
۵۵۴	فصل: تحصیل حلف سے امتناع کا حکم	۵۱۸	فصل: حکم عقد کا بیان
۵۵۶	فصل: ان امور کا بیان جن سے مدعا علیہ سے خصومت ختم ہو جاتی ہے۔	"	اصل حکم
۵۵۸	گواہوں میں تعارض کا حکم	۵۲۳	فصل: صفت حکم
۵۶۶	جیب و دخارج قابض کے خلاف ملک کا دعویٰ کریں۔	۵۲۴	فصل: استعارہ کی حالت کا بیان
۵۷۱	مقدار ملک پر قائم ہونے والی گواہیوں میں تعارض کا حکم۔	۵۲۶	فصل: عاریت کی حالت کو بدلنے والے حالات
۵۷۷	دعویٰ نسب		<b>کتاب وقف و صدقہ</b>
"	جس چیز سے بچنے کا نسب مرد سے ثابت ہوتا ہے۔	۵۲۸	وقف کے جواز کا بیان
۵۸۰	عورت سے نسب جس چیز سے ثابت ہوتا ہے۔	۵۳۰	فصل: شرائط جواز
۵۹۸	اس امر کا بیان جس سے نسب ظاہر ہوتا ہے۔	۵۳۱	واقف سے متعلق شرائط
"	دعویٰ سے نسب کا ظہور	۵۳۲	نفس وقف سے متعلق شرط
۶۰۳	گواہی سے نسب کا ظہور	۵۳۳	موقوف سے متعلق شرائط
۶۰۶	فصل: ثابت ہونے والے نسب کی صفت	۵۳۴	فصل: وقف جائز اور اس سے متصل کا حکم
۶۰۷	فصل: دو دعویٰ کے تعارض کا حکم	۵۳۶	فصل: صدقہ
۶۱۳	مقدار ملک میں دو دعویٰ کے مابین تعارض کا حکم۔		<b>کتاب المدعی</b>
۶۲۳	فصل: ملک کے حکم اور محل میں ثابت ہونے والے حق کا بیان	۵۳۷	رکن دعویٰ کا بیان
	<b>کتاب الشہادت</b>	۵۳۸	فصل: تصدیق دعویٰ کی شرائط
۶۲۹	رکن شہادت	۵۳۹	فصل: مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف کا بیان
		"	فصل: حکم دعویٰ اور اس سے متصل امور کا بیان

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۶۶۳	شہادت پر شہادت کے تحمل کی صورت	۶۶۹	فصلے، شرائط کی دو قسمیں
"	ان شہادات کے تحمل کی شرائط	۶۷۲	اولئے شہادت کی شرط
۶۶۵	اس شہادت کی ادا کی صورت	۶۷۳	شرائط عامہ
"	شہادت پر شہادت کی ادا کی شرائط	۶۷۴	ماہیت عدالت
۶۶۶	فصلے، تحمل شہادت سے جو شاہد پر لازم ہے	۶۷۰	گواہ محدود فی القذف نہ ہو
۶۶۷	شہادت کے حکم بیان	۶۷۴	نفس شہادت سے متعلق شرائط
	<b>کتاب الرجوع عن الشہادت</b>	۶۵۲	مشہود پر سے متعلق شرائط
۶۶۸	سبب وجوب ضمان	۶۵۴	مکان سے متعلق صرف ایک شرط
۶۷۴	شرائط وجوب	"	دو شرائط جو بعض شہادت کے ساتھ ملاؤ
۶۷۷	ضمان کی واجب مقدار کا بیان	۶۵۹	بعض کے مخصوص ہیں۔
۶۸۰	شاہد کی ذات سے متعلق احکام	۶۶۱	• رد و قصاص کی شہادت میں مرد ہونا
			گواہ کا مسلمان ہونا۔

فرہنگ مصطلحات مرتبہ حافظ غلام حسین ریسرچ آفیسر کتب کے آخر میں ملاحظہ فرمائیں۔

# فہرست بدائعِ اصنائع فی ترتیب الشرائع

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۵۶	حالاتی فیصلوں کی اصولی بنیاد پر مبنی طے ہوتا ہے اور ان میں نہیں ہوتا۔	۲۵	کتاب اَدَابِ الْقَاضِي
۵۸	فیصلے میں قاضی کی خطا کے بارے میں حکم۔	۲۵	قاضی اور اس کے فرائض
۵۹	قاضی کی منزلوں کے اسباب۔	۲۵	قاضی کا تقرر فرض ہے۔
۶۲	کتاب القیامۃ	۲۶	قاضی کا سپاریا ہوتا ہے۔
۶۲	تانونِ تقسیم	۲۶	حاکم ہونا شرط نہیں۔
۶۲	تقسیم کی اقسام۔	۲۶	مادل (ریک) ہونا شرط نہیں۔
۶۲	تقسیم کا انوی و شرعی مفہوم۔	۲۸	منصب قضا کی طلب ذکرنا شرط نہیں۔
۶۵	تقسیم کی شرائط۔	۲۸	تفصیلت و کمال کی شرطیں۔
۶۸	مقوم اس سے متعلق شرائط۔	۲۸	ثالثی۔
۶۸	تقسیم تفریق۔	۲۹	منصب قضا کو قبول کرنا کس پر واجب ہے۔
۷۲	تقسیم جمع۔	۳۰	فیصلے کے جائز ہونے کی شرطیں۔
۷۸	مقوم سے متعلق شرط۔	۳۶	قاضی کے ذاتی علم پر فیصلے کا حکم۔
۸۳	تقسیم کی صفات۔	۳۸	ایک قاضی کا خط و دوسرے قاضی کے نام
۸۹	تقسیم کے احکام۔	۴۰	حکوم اس سے متعلق شرطیں۔
۹۲	تقسیم کے نسخ کے اسباب۔	۴۱	حکوم طبع سے متعلق شرط۔
۹۵	مہایۃ (راستگاہ و اشتقاق) کی تقسیم۔	۴۱	آداب قاضی۔
۹۵	مہایۃ کی اقسام۔	۴۵	عماموں کا تزکیہ۔
۹۵	مہایۃ مکانی۔	۴۶	تعمیریل کی شرطیں۔
۹۷	مہایۃ زمانی۔	۵۰	کاتب کا تقرر۔
۹۸	مہایۃ کا عمل۔	۵۰	مضامین کی ترتیب سماعت۔
۹۸	مہایۃ کی صفت۔	۵۳	قاضی کی روڈی۔
		۵۴	فیصلوں پر نظر ثانی۔

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۱۲۱	قسم دوم۔	۹۸	مرایۃ کے بعد تصرف کے اختیارات۔
۱۲۲	مسائل۔	۱۰۰	کتاب المصداق
۱۲۵	مقذوف سے متعلق دوسری شرط۔	۱۰۰	شرعی حدود اور تحریرات
۱۲۵	جس شرط کا تعلق کاذب اور مقذوف دونوں سے ہے۔	۱۰۱	حد کے نفوی اور شرعی معنی۔
۱۲۶	الفاظ تحت سے متعلق شرائط۔	۱۰۱	وجوب حد کے اسباب۔
۱۲۶	مسائل۔	۱۰۱	حد زنا۔
۱۲۷	دوسری شرط۔	۱۰۱	حد زنا کا سبب۔
۱۲۷	مسائل۔	۱۰۱	زنا کی تعریف۔
۱۲۵	مقذوف فیہ سے متعلق شرط۔	۱۰۹	حد دم وجوب کے دلائل۔
۱۲۵	تحت سے متعلق شرط۔	۱۱۳	احصان۔
۱۲۵	حدالت میں اثبات جرم۔	۱۱۴	احصان کی ہر شرط مانع زنا ہے۔
۱۲۶	حد تقادم کی شرط۔	۱۱۵	اسلام کی شرط مختلف فیہ ہے۔
۱۳۸	تقادم کی تعیین۔	۱۱۷	درہ نئی اور سنگساری کو جمع کرنے کا مسئلہ
۱۳۸	زنا کے قصے میں تقادم۔	۱۱۷	درہ نئی اور جھوٹے دونوں سزاؤں کا جمع کرنا۔
۱۳۹	شرط دوم۔	۱۱۹	حد شرب نوشی۔
۱۳۹	شرط سوم۔	۱۱۹	حد شرب نوشی کے اسباب وجوب۔
۱۴۱	شرط چارہم اتحاد مجلس۔	۱۱۹	حد شرب نوشی کے واجب ہونے کی شرطیں۔
۱۴۲	شرط پنجم۔	۱۱۹	شراب مجبوری کے تحت ذیل ہو۔
۱۴۲	شرط ششم۔	۱۱۹	حزب مسلم کی شراب نوشی کا حکم۔
۱۴۲	شرط ہفتم اتحاد محل۔	۱۲۰	مشروب میں پانی کی تعداد غالب مذہب دیگر نشہ آور مشروبات کا حکم۔
۱۴۳	سوال پکا بان۔	۱۲۰	حد قذف۔
۱۴۵	اقبال جرم کی شرطیں۔	۱۲۰	حد قذف کے واجب ہونے کا سبب۔
۱۴۵	ایسی شرطیں جن کا تعلق کسی خاص حصے سے ہے۔	۱۲۰	حد قذف کے واجب ہونے کی شرطیں۔
۱۴۵	جرم زنا کے جہوت کے لیے پارا قراروں کی شرط۔	۱۲۱	قسم اول۔
۱۴۶	دوسری حدود میں الزام کی تعداد۔		

صفحہ	مضامینات	صفحہ	مضامینات
۱۶۶	نفاذ حدود کے لیے تائیں کا تقرر۔	۱۴۶	کئی مجلسوں میں اقبال جرم کرنے کی شرط
۱۶۷	نفاذ حدود کے ضمن میں خاص شرطیں	۱۴۶	اقبال جرم عدالت میں کیا جائے۔
۱۶۷	سنگساری کی ابتدا آگواہ کریں۔	۱۴۷	اقبال جرم بقائی جوش دھواس ہو۔
۱۶۸	نفاذ کے وقت گواہوں کا ادائے شہادت کے اہل ہونا شرط ہے۔	۱۴۷	معترف سے ارتکاب کرنا ممکن ہونے کی شرط۔
۱۶۸	نفاذ حدود کے وقت گواہوں کا غیر حاضر یا وفات یا تہہ ہونا۔	۱۴۷	معترف و عقلی شبہ پر قاعدہ ہو۔
۱۶۹	وزہ زنی سے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو۔	۱۴۸	مذنیہ کا حاضر عدالت ہونا شرط نہیں۔
۱۶۹	جسم کے کئی اعضاء پر درے نہ مارے جائیں۔	۱۴۸	معترف کا مذنیہ کو جانا شرط نہیں۔
۱۷۰	نفاذ حدود کی کیفیت۔	۱۴۹	عدم تقادم کی شرط۔
۱۷۰	سنگساری میں مجرم جتنی جلد ہلاک ہو جائے اچھا ہے۔	۱۵۰	معترف کو تالانہ و گریہ کرید کر سواست پر چھان۔
۱۷۱	کس حد میں ذرہ زنی شدید اور کس میں خفیفہ ذرہ زنی میں مجرم کا لباس اتارنا۔	۱۵۰	قاضی کے ذاتی علم کی بنیاد پر جرم کا اثبات
۱۷۱	مسجد میں نفاذ حدود کی ممانعت۔	۱۵۱	اثبات حد کے لیے تائیں کی شرط۔
۱۷۲	لوگوں کی موجودگی میں حد جاری کی جائے۔	۱۵۱	حد قذف کے دعوے اور تائیں سے متعلق احکام۔
۱۷۲	کئی اسباب سے حدود واجب ہونے کے بعد ساتھ ہو جاتی ہیں۔	۱۵۲	مدعی علیہ سے قسم لینے کا مسئلہ۔
۱۷۳	مجرم کا اقبال جرم کے بعد اصراف۔	۱۵۲	مدعی علیہ سے ضمان لینے یا اسے مجبور کرنے کا مسئلہ۔
۱۷۳	اقرار قذف سے معترف ہونے پر حد ساقط نہیں ہوتی۔	۱۵۳	دفعان مزا شہادت قائم ہونے کا مسئلہ
۱۷۴	موقوف قذف کی تصدیق کر دے تو حد ساقط ہو جائے گی۔	۱۵۴	قذف کی جگہ اور وقت کے بارے میں گواہوں کا اختلاف۔
۱۷۴	اگر موقوف قذف کے اقرار کو بھٹکا تو حد ساقط ہو جائے گی۔	۱۵۶	انشائے قذف اور اقرار قذف کا اختلاف۔
۱۷۵	اگر مذنیہ اقبال جرم کرنے والے کی تکذیب کر دے تو حد ساقط ہو جائے گی۔	۱۵۷	قذف کے خلاف تائیں کا حق کسے ہے۔
۱۷۵	اگر عورت اقرار کرے اور دلائل نہ کرے تو	۱۵۹	حق تائیں میں رشتوں کی قریب کا ملکہ روا نہیں۔
		۱۶۰	حدود کی صفات۔ حدود میں تعادل۔
		۱۶۰	حد قذف میں میراث نہیں ہے۔
		۱۶۰	حدود کی مقدار واجب۔
		۱۶۳	اجرائے حدود کے جائز ہونے کی شرائط

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۱۸۵	کتاب المرقہ قانون سرقہ	۱۸۶	مد سا قحط ہو جائے گی۔ گواہوں کے انحراف سے مد سا قحط ہو جائے گی۔
۱۸۵	سرقہ کا رکین۔	۱۸۶	گواہوں کا اہلیت شہادت سے خارج ہونا۔
۱۸۹	رکین سرقہ کی شرطیں۔	۱۸۶	سزائے سنگساری کے لغات سے قبل
۱۸۹	سارق سے متعلق شرطیں۔	۱۸۶	گواہوں کا وفات پانا۔
۱۸۹	نا بالغ اور پاگل پر حد قطع جاری نہیں ہوگی	۱۸۶	مترکب زنا ہونے کے بعد مزنیہ سے
۱۸۹	اگر چوروں کی جماعت میں نا بالغ یا پاگل جو۔	۱۸۶	شاہی کر لینے کا مسئلہ۔
۱۹۰	اگر چوروں میں صاحب مال کا زہی رحم محرم شامل ہو۔	۱۸۸	ایک سے زیادہ حدود کے جمع ہونے کا حکم۔
۱۹۰	اگر چوروں میں صاحب مال کا سا بھی شامل ہو۔	۱۸۹	سزا یا ب کے بارے میں حکم۔
۱۹۰	مستوجب قطع کے لیے مرد یا آزاد ہونا شرط نہیں۔	۱۸۰	تقریرات
۱۹۱	مستوجب قطع کے لیے مسلمان ہونا شرط نہیں۔	۱۸۰	تقریر کے واجب ہونے کا سبب۔
۱۹۱	مستوجب قطع کے لیے مسلمان ہونا شرط نہیں۔	۱۸۰	تقریر کے واجب ہونے کی شرط۔
۱۹۱	مال مسروق سے متعلق شرطیں۔	۱۸۱	تقریر کی مقدار۔
۱۹۱	مسائل۔	۱۸۱	تقریر کے لیے لوگوں کے مراتب کا لحاظ۔
۱۹۴	مال کے مستقوم ہونے کی شرط۔	۱۸۱	موجب حد جرائم کی قبیل سے جرم کی تقریر۔
۱۹۴	مال کا کسی کی ملکیت ہونا شرط ہے۔	۱۸۲	تقریر کی صفات۔
۱۹۴	مال مسروق میں چور کی ملکیت۔ تاویل ملکیت یا شبہ ملکیت نہ ہو۔	۱۸۲	تقریر سنت ترین مادہ ہے
۱۹۴	مسائل۔	۱۸۲	تقریر میں معافی، صلح اور عہد رواج ہے
۲۰۱	مال مسروق میں چور کا کسی قسم کا کوئی حق نہ ہو کیا ہے؟	۱۸۲	تقریر میں میراث ہے۔
۲۰۵	مال مطلقاً محرّم ہے۔	۱۸۲	تقریرات میں تعدخل رواج نہیں۔
۲۰۶	سرقہ بقدر نصاب ہونا شرط ہے۔	۱۸۲	عناصن لیا جائے گا مگر محبوس نہیں کیا جائے گا۔
۲۱۳	نصاب شرط ہے یا نہیں۔	۱۸۲	عدالت میں تقریر کا اثبات۔

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۲۴۹	جائے وقوع سے متعلق شرطیں۔	۲۱۴	نصاب کی مقدار۔
۲۵۰	شر کے اندر رہنے کی کا مسئلہ۔	۲۱۵	مسائل۔
۲۵۰	دفاع میں رہنے کو قتل کرنے کا مسئلہ۔	۲۱۶	صفات نصاب۔
۲۵۱	عدالت میں ثبوت۔	۲۱۹	مسائل۔
۲۵۱	رہنے کی حکم۔	۲۲۱	مسروق مزے متعلق شرط۔
۲۵۱	نفس وہاں سے متعلق حکم کی اصل۔	۲۲۰	مسروق میوے متعلق شرط۔
۲۵۲	صلیب کی کیفیت۔	۲۲۳	عدالت میں اثبات جرم۔
۲۵۵	جلا وطنی کا حکم۔	۲۲۴	اثبات جرم بذریعہ اقرار۔
۲۵۶	رہنے کی حکم کی صفات۔	۲۲۶	اقرار میں عدم تقادم شرط نہیں۔
۲۵۶	مال یا نہ خوں کا تادم واجب نہیں ہوتا۔	۲۲۶	اقرار کی تعداد۔
۲۵۶	تہ نعل کا اصول۔	۲۲۶	مسروق مزی کی طرف سے دعویٰ کی شرط۔
۲۵۶	خود اسقاط ابراء اور صلح روا نہیں۔	۲۲۸	ناقص کا حق کس کو ہے۔
۲۵۶	رہنے کی حکم کے نفاذ کا عمل۔	۲۳۰	چھٹی کا حکم۔
۲۵۶	رہنے کی حکم کو کون نافذ کرے گا۔	۲۳۰	حکم قلع کی صفات۔
۲۵۶	سقوط حد کے اسباب۔	۲۳۳	چوری کے حکم میں تاخیر روا ہے۔
۲۵۹	سقوط حد کے بعد کے احکام۔	۲۳۴	چھٹی کے حکم میں غلو کی گواہی نہیں۔
۲۶۱	کتاب السیر	۲۳۴	حدس کے نفاذ کا عمل۔
۲۶۱	<b>قانون جہاد</b>	۲۳۸	باتہ کس جگہ سے قلع کیا جائے۔
۲۶۱	سیراء جہاد کا لغوی اور شرعی مفہوم۔	۲۳۹	حکم قلع کو نافذ کرنے کا ہمارا کون ہے۔
۲۶۲	جہاد فرض ہونے کی کیفیت۔	۲۳۹	واجب ہونے کے بعد حد کا ساقط ہونا۔
۲۶۲	جہاد فرض کفایہ ہے۔		مسئلہ۔
۲۶۳	جہاد بطور فرض عین۔	۲۴۶	کتاب قطاع الطريق
۲۶۳	جہاد کس پر فرض ہوتا ہے۔	۲۴۶	<b>قانون رہنے</b>
۲۶۳	خاندان جنگ سے بچا ہوا کس صورت میں جہاد ہے۔	۲۴۶	رہنے کی باتیں۔
۲۶۶	جہاد کا جوڑا لشکر جہاد پر روا نہ کرتے وقت۔	۲۴۶	رہنے کی کس کی شرطیں۔
	وام کو کیا کرنا چاہیے۔	۲۴۸	محض متعلق علیہ سے متعلق شرطیں۔
۲۶۶	لڑائی شروع کرنے سے پہلے جہادین کو کیا۔	۲۴۸	رہنے اور متعلق علیہ دونوں سے متعلق شرطیں۔
	کرنے لازم ہے۔	۲۴۸	رہنے کی سے حاصل کردہ مال سے متعلق شرطیں۔
۲۶۶	پہلے اسلام کی دعوت دی جائے۔		

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۲۹۱	حقد ذمہ کا حکم۔	۲۹۸	نارت گری بخیرین ملنا حزیب کرنا۔
۲۹۲	جانی کی صحت۔	۲۹۸	دشمنوں میں مسلمانوں کی موجودگی اور
۲۹۲	جزیہ۔		ان پر جلالت آفریں مواد پھینکنا۔
۲۹۳	وقتِ درجوب	۲۹۹	کفار سے مدد طلب کرنا روا نہیں۔
۲۹۳	مستار واجب		کافروں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے
۲۹۳	درجوب کے بعد ساتھ لے جانے کے اسباب		اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں۔
۲۹۵	حقد ذمہ کی صفت۔	۳۰۰	کافر باپ کو قتل کرنا مکروہ ہے۔
۲۹۵	زمین پر کیا لازم ہوگا۔	۳۰۰	جی کافروں کو قتل کرنا جائز نہیں ان میں
۲۹۹	خاتم۔		سے کس کو دارا حرب میں چھوڑا جاسکتا
۲۹۹	قتلِ متغیل۔		ہے اور کس کو نہیں۔
۳۰۰	قتل کی شرط جواز۔	۳۰۲	دشمنوں کے جافروں اور قیدیوں کے
۳۰۱	تغیل کا حکم۔		بارے میں احکام۔
۳۰۱	قتل۔	۳۰۲	دارا حرب میں کون سی چیز ساتھ لے جانا
۳۰۵	غنیمت۔		مکروہ ہے۔
۳۰۵	غنیمت کیا ہے۔	۳۰۲	محض کریم کو ساتھ لے جانا۔
۳۰۵	مسائل۔	۳۰۳	خود کو ساتھ لے جانا
۳۰۴	غنائم میں امام کا حشر۔	۳۰۳	وہ اسباب جن کے پیش آنے سے قتال
۳۰۴	مستورہ اراخی۔		حرام ہو جاتا ہے۔
۳۱۰	قیدیوں کا تبادلہ۔	۳۸۰	امان کا سبب۔ امان کا کفن۔
۳۱۲	تقسیم غنائم۔	۳۸۳	امان کا حکم۔
۳۱۲	مسائل۔	۳۸۴	امان کے حکم کی صفت۔
۳۱۸	غنائم میں سے کن چیزوں سے فائدہ اٹھانا	۳۸۴	امان کوڑنے کے اسباب۔
	جائز ہے۔	۳۸۶	معاہدہ اور صلح۔
۳۲۰	غنائم کی تقسیم کی کیفیت اور مصارف۔	۳۸۷	صلح کا حکم۔
۳۲۶	کفار کا نظیر۔	۳۸۸	معاہدہ صلح کی صفت۔
۳۳۱	دارالاسلام اور دارا حرب کا معنی م	۳۸۸	نقص معاہدہ کے اسباب۔
	مضموم۔	۳۸۹	حقد ذمہ۔
۳۳۷	دار کے بدل جانے پر تبدیلی ہو جانے کے احکام	۳۸۹	حقد کا کفن
۳۳۹	مرد کے احکام۔	۳۹۰	دکن عتد کی شرطیں



صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۳۷۵	مسائل	۳۲۰	ارتداد کا رکن - دین ارتداد کی شرطیں -
۳۷۸	مالک کو منصوب واپس مل جانے کی صورت -	۳۲۰	ارتداد کا حکم -
۳۸۰	حنان کا واجب ہونا -	۳۲۱	مرتد کو توبہ کی ترغیب دی جائے -
۳۸۰	دعویٰ حنان کی شرط -	۳۲۱	بار بار توبہ کرنا درست ہے -
۳۸۲	دعویٰ حنان کا وقت -	۳۲۱	مرتد عورت کو قتل نہ کیا جائے -
۳۸۲	خاصب کیونکر بری الذمہ ہو جاتا ہے -	۳۲۲	مرتد کا ظلم بنانا حرام ہے -
۳۸۲	خاصب کی ملک مضمون -	۳۲۲	مرتد کے مالی سے متعلق احکام -
۳۸۳	حکیت کے قائم ہونے کا وقت -	۳۵۱	مرتد کی اولاد کے بارے میں احکام -
۳۸۵	مضمون پر حکیت قائم ہونے کی شرط -	۳۵۲	باطنیوں کے احکام -
۳۸۵	مضمون پر خاصب کی ملکیت کی کیفیت -	۳۵۲	باطنی کا مضموم -
۳۹۰	مفسرہ میں کی واقع ہو جانے کا حکم -	۳۵۲	بغاوت کی صورت میں امام کو کیا کرنا چاہیے -
۴۰۱	نقصان مضموم کرنے کا طریقہ -	۳۵۵	فجے کی صورت میں باطنیوں کے جان و مال کی بابت احکام -
۴۰۱	منسوب میں اضافہ ہو جانے کی صورت کا حکم -	۳۵۶	باطنیوں میں سے کسی کو قتل کرنا جائز ہے -
۴۰۸	خاصب اور منسوب منہ کے درمیان اختلاف و دعویٰ کے احکام -	۳۵۷	ظہن میں سے کسی کو زخمی کرنے یا مال ہاتھ لگنے کے احکام -
۴۱۱	اتلاف کے مسائل -	۳۵۸	ظہن میں سے مقتولوں کا کیا کیا جائے -
۴۱۱	اتلاف دعویٰ حنان کا سبب ہے -	۳۵۹	باطنیوں کے عدالتی فیصلے کا حکم -
۴۱۱	مسائل -	۳۶۱	کتاب الغصب
۴۱۷	حنان اتلاف کے دعویٰ کی شرطیں -	۳۶۱	قانون غصب
۴۱۹	حنان کی ماییت -	۳۶۱	غصب کی تعریف و حصیں -
۴۲۰	کتاب الحجس والحبس	۳۶۱	اعتنائی چیزوں کا حکم -
۴۲۰	قانون ممانعت تصرف قانون جس	۳۶۲	غصب کا حکم -
۴۲۰	عقود قانون ممانعت تصرف -	۳۶۲	غصب گناہ ہے -
۴۲۰	حجر کے اسباب -	۳۶۲	دنیا سے متعلق غصب کا حکم -
۴۲۲	ممانعت تصرف و حجر کا حکم	۳۶۲	اگر مالی منسوب علی مالہ قائم ہو -
۴۲۶	رجوع حجر کے اسباب	۳۷۵	واپس کے دعویٰ کی شرط

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
	کا حکم جو دنیا سے متعلق ہے۔	۴۲۹	قانونی ہیں۔
۴۲۲	شراب نوشی۔	۴۲۹	نہیں کے سبب بیوی کا حبس۔
۴۲۲	گھر گھر کا کتا۔	۴۳۰	صاحب دین کے متعلق شرط۔
۴۲۵	جبر و اکراہ کے تحت اجواف مال کا حکم۔	۴۳۲	محبوس کو کن امور سے روکا جائے گا اور کی سے نہیں روکا جائے گا۔
۴۲۵	جبر و اکراہ کے تحت قتل کا حکم۔		دین کی بنا پر عین کو حبس کرنا۔
۴۲۷	بیمالت اکراہ صورت کے قتل کا حکم۔	۴۳۳	
۴۲۷	بیمالت اکراہ قتل کا حکم۔	۴۳۶	کتاب الاکراہ
۴۲۸	جبر و اکراہ کے تحت الزام زنا کا حکم۔	۴۳۶	قانون جبر و اکراہ
۴۲۹	مجبور و تصرفات میں جبر حاصل ہونے کا حکم۔	۴۳۶	اکراہ کا لغوی و شرعی مفہوم۔
۴۵۰	بیمالت اکراہ تصرفات کا حکم۔	۴۳۶	اکراہ کی قسمیں۔
۴۵۱	بیمالت اکراہ طلاق دینے کا حکم۔	۴۳۶	اکراہ تاہم۔
۴۵۲	بیمالت اکراہ غلام کو آزاد کرنے کا حکم۔	۴۳۷	اکراہ ناقص۔
۴۵۷	بیمالت اکراہ نکاح کرنے کا حکم۔	۴۳۷	جبر و اکراہ کی شرطیں۔
۴۵۹	بیمالت اکراہ طلاق سے رجوع کرنے کا حکم۔	۴۳۷	اکراہ کرنے والے سے متعلق شرط۔
۴۵۹	بیمالت اکراہ قصہ مقتول یا زنا کا حکم۔	۴۳۷	اکراہ کرنے والے کا عاقل یا بالغ ہونا شرط نہیں۔
۴۶۱	بیمالت اکراہ قصاص معاف کرنا۔	۴۳۷	مجبور سے متعلق شرط۔
۴۶۱	قابل فیج شرعی تصرفات کے احکام۔	۴۳۸	وہ تصرف جس کے لیے اکراہ کیا گیا ہو
۴۶۱	بیمالت اکراہ کی گئی خرید و فروخت کا حکم۔	۴۳۸	حالت اکراہ میں کیے گئے تصرف کا حکم۔
۴۶۸	بیمالت اکراہ بیہ کرنے کا حکم۔	۴۳۸	حالت اکراہ میں کیے گئے تصرفات کا حکم
۴۶۹	بیمالت اکراہ شلہ کا حکم۔	۴۳۸	ہیں۔
۴۶۹	بیمالت اکراہ حقوق سے ابراء کا حکم۔	۴۳۹	حالت اکراہ میں کیے گئے تصرفات جن کی رخصت ہے۔
۴۶۹	اقرار پر جبر و اکراہ۔	۴۴۰	اکلاف مال کا حکم۔
۴۷۰	تصرف میں رد و بدل کیے جانے کا حکم۔		حالت اکراہ میں کیے گئے تصرفات جو حرام ہیں۔
۴۷۳	کتاب الاقراء	۴۴۱	بیمالت اکراہ کچھ جانے والے تصرفات
۴۷۳	قانون اقرار		
۴۷۳	اقرار کا ارکان۔		
۴۷۳	صریح اقرار۔		

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
	کی شرطیں۔	۴۷۶	منوعی اقرار۔
۵۲۷	دارث کا کسی کو دارث اقرار کرنا۔	۴۷۷	مطلق رکن اقرار۔
۵۳۰	مسائل۔	۴۷۷	رکن اقرار جس کے ساتھ کوئی قرینہ ملتی ہو۔
۵۳۲	اقرار کی چیزوں سے باطل ہو جاتا ہے	۴۷۸	استدراک کا حکم۔
۵۳۶	کتاب الجنایات	۴۸۸	اطلاق پر مبنی قرینے کا حکم۔
	قانون فوجداری	۴۹۰	مقررہ کی صفت پر داخل ہونے والا قرینہ
۵۳۶	انسان پر واقع ہونے والے جرم کی قصیں	۵۰۳	مقررہ کی مقدار پر داخل ہونے والا قرینہ۔
۵۳۶	جہاں مطلق کے خلاف جرم۔	۵۰۹	رکن اقرار کی شرطیں۔
۵۳۶	قتل کی اقسام۔	۵۰۹	مقررہ داخل ہو۔
۵۳۶	قتل عمد۔	۵۰۹	مقررہ کا باطل ہونا شرط نہیں ہے۔
۵۳۶	قتل مشابہہ یہ قتل عمد۔	۵۱۰	مقررہ کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔
۵۳۶	قتل خطا۔	۵۱۰	مقررہ کا متعدد ہونا شرط نہیں ہے۔
۵۳۷	قتل مشابہہ یہ قتل خطا۔	۵۱۰	مقررہ کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔
۵۳۷	قتل عمد کی تعریف۔	۵۱۰	مقررہ کا اترام نہ ہو۔
۵۳۷	قتل مشابہہ قتل عمد کی تعریف۔	۵۱۱	مقررہ کا وظیفی اقرار کرے۔
۵۳۷	قتل خطا کی تعریف۔	۵۱۲	مقررہ معلوم ہو۔
۵۳۸	قتل کے احکام۔	۵۱۱	بندے کے حق سے متعلق اقرار کی شرطیں
۵۳۸	قتل عمد کے احکام۔	۵۱۲	ہوش و سواس کا قائم ہونا شرط نہیں۔
۵۳۸	وجوب قصاص کی شرطیں۔	۵۱۲	مقررہ سے متعلق شرط
۵۳۸	قاتل سے متعلق شرطیں۔	۵۱۳	مقررہ سے متعلق شرطیں۔
۵۳۹	مسائل۔ مترواۓ ضربات سے قتل	۵۱۳	مریض کا غیر کے لیے دین کا اقرار۔
۵۳۹	بیماری چیز سے قتل	۵۱۸	حق کے وابستہ ہونے کا قتل۔
۵۴۰	قتل کی بعض صورتیں	۵۱۹	مریض کا قرض وصول کر لینے کا اقرار۔
۵۴۰	بھوک پیاس سے قتل کرنا۔	۵۲۲	دارث کے ذمے اپنے قرض کی وصولی کا اقرار
۵۴۰	زہر خوردانی سے قتل کرنا۔	۵۲۳	ابراہ سے متعلق مریض کا اقرار۔
۵۴۰	پانی میں ڈبو کر قتل کرنا۔	۵۲۳	نسب کا اقرار
۵۴۱	مقتول سے متعلق شرطیں۔	۵۲۳	دارث کا اقرار۔
۵۴۱	اولاد کو قتل کرنا۔	۵۲۳	حالیہ مرض میں اقرار و نسب
		۵۲۴	میراث کے حق میں اقرار کے صحیح ہونے

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۵۵۶	قاتل کی رضا مندی کے بغیر اس سے خزانہ نہیں لیا جاسکتا۔	۵۴۱	باپ کو قتل کرنا۔
۵۵۹	قصاص کا حقدار کون ہے۔	۵۴۱	غلام کو قتل کرنا۔
۵۵۹	قصاص میں خراکت۔	۵۴۱	مالک کو قتل کرنا۔
۵۶۰	کیا سرولی کو جداگانہ طور پر قصاص ثابت کرنا ہوگا۔	۵۴۲	دو آدمیوں کا مل کر قتل کرنا جس میں ایک ایسا ہو کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو قصاص واجب نہ ہوتا۔
۵۶۱	اگر باغ اور تالاب دلی کے باہر قصاص مشترک ہو تو کیا باغ ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔	۵۴۳	حربی اور مرتد کا قتل۔
۵۶۲	لا وارث مقتول کا ولی حکمران ہوتا ہے۔	۵۴۴	مقتول کے حکم پر قتل۔
۵۶۳	قصاص وصول کرنے کا اختیار اور اس کے صحیح ہونے کی شرط۔	۵۴۵	کسی کے گھنے پر اس کے ہاتھ کو کاٹنا۔
۵۶۳	داروں کو قصاص وصول کرنے کا اختیار ہے۔	۵۴۵	کسی کے گھنے پر کسی دوسرے شخص کو قتل کرنا۔
۵۶۳	قصاص لینے کے وقت سب وارثوں کا موجود ہونا ضروری ہے۔	۵۴۶	اپنے حکم پر مستطوع ہونے والے شخص کا مرجانا۔
۵۶۴	تالاب اولہ کی طرف سے قصاص وصول کرنے کا اختیار۔	۵۴۶	دارالحرب کے مسلمان کا قتل۔
۵۶۴	وصی قصاص وصول کرنے کا مجاز نہیں۔	۵۴۶	مقتول کا سلامتی اختیار اور مرتبے میں قاتل کے قتل ہونا ضروری نہیں۔
۵۶۴	مالک قصاص لینے کا مجاز ہے۔	۵۵۰	قاتل اور مقتول کے درمیان قعدہ کی مماثلت شرط نہیں۔
۵۶۴	حکمران کو قصاص لینے کا اختیار۔	۵۵۰	قتائب کے طریقے سے قتل۔
۵۶۸	قصاص لینے کا اگر اور اس کی کیفیت قصاص صرف تموار سے اور صرف قتل کر کے وصول کیا جائے۔	۵۵۱	فرد واحد کے ہاتھوں متعدد افراد کا قتل۔
۵۶۹	نائب کے ذریعے قصاص وصول کرنا۔	۵۵۲	خود قتل سے متعلق شرط قتل کسی ذریعے سے نہ ہو۔
۵۷۰	بعد از وجوب قصاص کا ثابت ہونا۔	۵۵۲	رہائے میں کٹناں کو دھن سے قتل۔
۵۷۰	اگر قصاص کا عمل باقی نہ رہے۔	۵۵۲	اگر قصاص کے گواہ رجوع کر لیں۔
۵۷۱	عفو۔	۵۵۴	مقتول کے ولی سے متعلق شرط ولی معلوم ہو۔
۵۷۱	عفو کا رکن۔	۵۵۴	اگر ولی مستحب ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا۔
		۵۵۶	وجوب قصاص کی کیفیت۔

صفحہ	عزائمات	صفحہ	عزائمات
۵۸۳	میراث سے محرومی۔	۵۷۱	رکن کی شرطیں۔
۵۸۳	وصیت کا جائز نہ ہونا۔	۵۷۱	صرف مقدار معاف کر سکتا ہے۔
۵۸۳	کیا کفارہ واجب ہوگا۔	۵۷۲	معاف کرنے والا بائع اور غافل ہو۔
۵۸۳	قتل غدار کے احکام: وجوب کفارہ۔	۵۷۲	غلو کے احکام: قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔
۵۸۳	قتل غدار میں وجوب کفارہ کی شرطیں۔	۵۷۲	غلو کے بعد دیت واجب نہ ہوگی۔
۵۸۶	میراث سے محرومی۔	۵۷۳	معاف کر دینے کے بعد قاتل کا قتل موجب قصاص ہوگا۔
۵۸۶	خونہا کا واجب ہونا۔	۵۷۳	دو قاتلوں میں سے ایک کو معاف کرنا
۵۸۶	خونہا کے وجوب کی شرطیں۔	۵۷۳	اگر ایک ولی قصاص معاف کر دے
۵۸۹	خونہا کی مستثنیات میں وجوب ہوتا ہے۔	۵۷۵	اگر ایک ولی اپنا حصہ معاف کر دے پھر
۵۸۹	خونہا کی مقدار اور صفت۔		دوسرا قتل کر دے۔
۵۹۱	عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہوگی	۵۷۶	اگر دو قاتلوں میں سے ایک کا ولی معاف
۵۹۱	مسلمان ذمی اور مستامن سب کی دیت یکساں ہے۔		کر دے
۵۹۱	خونہا کس پر واجب ہوتا ہے۔	۵۷۶	مقتول کی موت سے قبل ولی کی طرف سے معافی
۵۹۳	بیت المال کس لوگوں کی عائد ہے۔	۵۷۷	مغیرہ کی طرف سے معافی
۵۹۵	عائد کس قدر دیت برداشت کرے گی۔	۵۷۹	معا کے احکام۔
۵۹۵	دیت کتنے عرصے میں واجب الودا ہوگی	۵۷۹	قطع ید کا جرم نہ بطور حق مر۔
۵۹۶	بدل صلح اور فدیہ فوری طور پر واجب الودا ہوگا۔	۵۸۰	جرم کے عوض صلح۔
		۵۸۱	مال کے عوض صلح۔
۵۹۹	غلام کی دیت کس پر واجب ہوگی اور کون اس کو برداشت کرے گا۔	۵۸۱	صلح کے بعد قاتل کو قتل کرنا۔
۶۰۷	اگر قاتل اور مقتول دونوں غلام ہوں۔	۵۸۱	اگر ایک ولی صلح کرے۔
۶۲۸	قتل مشابہ پر قتل غدار۔	۵۸۲	قاتل اگر برداشت سے قصاص کا حق دار
۶۲۸	دو اقسام۔		ہیں جائے تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔
۶۲۸	دیت اور کفارہ کے وجوب کی توجیہ۔	۵۸۲	دو داروں کے ہاتھوں اپنے دو مردوں کو قتل۔
۶۲۸	اگر کسی پر گرنے والا شخص ہلاک ہو جائے۔	۵۸۳	قتل عمد کا دوسرا حکم: میراث سے محرومی
۶۲۹	راہ چٹے ہاتھ کے کوئی چیز گرنے کی جہ سے کسی کا ہلاک ہو جاتا۔	۵۸۳	قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوتا۔
۶۲۹	سواری کے جانور سے ہونے والے قتل	۵۸۳	قتل عمد پر قتل عمد کے احکام۔
		۵۸۳	برادری پر بھاری دیت کا وجوب۔

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
	آتے ہیں۔		کے احکام۔
۶۷۹	قصاصت اور دیت سے ابراہم۔	۶۳۳	سبب انگیزی سے قتل مشار پر قتل خطار۔
۶۸۱	اصحائے اسانی پر جرم اور اس کے احکام	۶۳۵	کونوں گھوڑے کا جرم۔
۶۸۱	اصحائے اسانی پر جرائم کی اقسام۔	۶۳۵	مکھن کے شیر اور پنا سے وغیرہ سے جرم
۶۸۱	اطراف کو کاٹ کر ٹھک کرنا۔		کا واقع ہونا۔
۶۸۱	اطراف کے معافی کو ختم کرنا۔	۶۳۶	مسجد میں بے جا تصرف سے جرائم۔
۶۸۱	شہاج۔	۶۳۷	سواری کے جانور سے واقع ہونے والے
۶۸۲	جراحت جانکد بخیر جانکد۔		جرائم۔
۶۸۳	اضرار پر جرائم کے احکام۔	۶۵۰	جانور کو چھکانے اور مارنے سے واقع
۶۸۳	دوبہ تھامس کی شرائط۔		ہونے والے جرائم۔
۶۸۳	ماثلت شرط ہے۔	۶۵۲	دیوار گرنے کے مسائل۔
۶۸۳	مخل (تھامس) کو دسوں کرنا ممکن ہو۔	۶۵۲	دوبہ تھامس کا سبب۔
۶۸۳	مسائل۔	۶۵۲	دوبہ کی شرطیں۔
۶۸۷	تھامس صرف بوڑھے کاٹنے میں ہے۔	۶۵۸	ظہان کی ماہیت اور کیفیت۔
۶۸۷	اگر جرم متعدد ہوں تو تھامس عینیں ہوگا۔	۶۵۹	نظامہ وقوعہ جرم کے بارے میں قسم کھانا۔
۶۸۹	اگر ایک شخص متعدد آدمیوں کے ہاتھ	۶۵۹	قصاص کی تشریح اور اس کا عمل۔
	قطع کر دے۔	۶۶۳	قصاص اور تھامس کے واجب ہونے کی
۶۹۸	اگر جرم دو ہوں تو جرائم میں تماثل نہیں		شرطیں۔
	ہوگا۔	۶۶۳	قاتل معلوم نہ ہو۔
۷۰۱	مسائل۔	۶۶۳	مقتول انسان ہو۔
۷۰۲	عہدت کو نافہرانی پر زور کو ب کرنے سے	۶۶۵	اولیائے مقتول کی طرف سے دعویٰ۔
	اگر اس کی موت واقع ہو جائے تو کھان	۶۶۵	مذنی علیہ کی طرف سے انکار۔
	واجب ہوگا۔	۶۶۵	قصاص کا مطالبہ۔
۷۰۲	باب کی مارپیٹ سے بچے کا جلاک	۶۶۶	جہاں لاش ملے وہ جگہ کی ملکیت ہو۔
	ہو جاتا۔	۶۶۸	جس جگہ مقتول ملے اس جگہ کے مالک کا
۷۰۲	اگر استاد کی مارپیٹ سے طالب علم		ملوک نہ ہو۔
	جلاک ہو جائے۔	۶۶۸	قصاصت اور دیت کے وجوب کا سبب۔
۷۰۵	اگر زخم دو سببوں میں سرایت کر جائے	۶۷۵	خود اپنے گھر میں مقتول پایا جاتا۔
۷۰۸	اسکے پر جرائم۔	۶۷۷	قصاصت اور دیت کے تحت کوئی لوگ

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۷۳۹	وجوب کی شرطیں	۷۰۹	کھان سے متعلق جرائم
۷۴۰	جان سے ادنیٰ کن جرائم کا بار قضاے گی	۷۰۹	نانک سے متعلق جرائم
۷۴۱	حکومت گایان کن جرائم میں حکومت واجبگی	۷۰۹	پونٹ سے متعلق جرائم
۷۴۲	حکومت کی تشریح و توضیح	۷۱۰	دانت کے سوا کسی ہڈی میں قصاص نہیں
۷۴۵	جینیوں پر جرم کے احکام	۷۱۰	زبان سے متعلق جرائم
۷۴۵	غزوہ کا وجوب	۷۱۰	آلود تھال سے متعلق جرائم
۷۴۰	غزوہ کی تشریح و توضیح	۷۱۱	سر و غیرہ کے بالوں سے متعلق جرائم
۷۴۷	غزوہ کس پر واجب ہوگا	۷۱۱	بعض دیگر اعضاء پر جرائم
۷۴۷	کس کے حق میں غزوہ واجب ہوگا	۷۱۱	سر پر ضرب سے عقل اور حواس غسر و غیرہ کا پھٹے جانا
۷۵۱	کتاب الخنثی	۷۱۱	سر اور چہرے وغیرہ پر زخموں کے احکام
۷۵۱	قانون خنثی	۷۱۲	جراحات میں قصاص نہیں
۷۵۱	خنثی کی تشریح	۷۱۲	عجز اور جرم رسیدہ دونوں آزاد ہوں
۷۵۱	کیونکہ معلوم ہو گا کہ وہ مذکور ہے یا مؤنث	۷۱۲	عجز اور جرم رسیدہ دونوں مرد یا دونوں عورت ہوں
۷۵۲	خنثی مشکل کے احکام	۷۱۳	عورت ہوں
۷۵۲	حقینے کا حکم	۷۱۵	مقتل سے ادنیٰ جرائم میں ہتھیار و شرط نہیں
۷۵۲	خنثی مشکل کا بعد از موت غسل	۷۱۵	حکم قصاص کا وقت
۷۵۲	غازی میں کہاں کھڑا ہو	۷۱۶	مقتل سے ادنیٰ کن جرائم میں دیت کا طرہ واجب ہوتی ہے
۷۵۳	مال غنیمت کا حکم	۷۱۶	دیت کا طرہ کے وجوب کا سبب
۷۵۳	میراث کا حکم	۷۱۶	دیت کے وجوب کی شرطیں
۷۵۵	متفرق مسائل	۷۱۹	مقررہ تادان کن اعضاء میں واجب
۷۵۷	کتاب الوصایا	۷۲۲	چوتھا ہے
۷۵۷	قانون وصیت	۷۲۷	ختم زخموں کے احکام
۷۵۷	وصیت کا جواز	۷۲۸	شجر کی وجہ سے عقل بینائی وغیرہ کا نائل ہونا
۷۶۱	وصیت کا رکن	۷۳۰	مسائل تداخل سے ملحق صورتیں
۷۶۲	وصیت کا مفہوم	۷۳۲	جراحوں کے احکام
۷۶۶	رکن کی شرطیں		

صفحہ	موضوعات	صفحہ	موضوعات
	کی وصیت جائز ہوتی ہے۔	۷۶۶	رکن سے متعلق شرط۔
۸۴۷	اگر رکن وراثہ اجازت نہ دے۔	۷۷۰	موصی لڑے متعلق شرطیں۔
۸۴۸	دوسرے کے مال کی بابت وصیت کرنا۔	۷۷۰	موصی لڑے موجود ہو۔
۸۴۹	اگر موصی ایک سے زیادہ وصیتیں کرے۔	۷۷۰	جنہیں کے حق میں وصیت۔
۸۴۹	تقرب الہی کے لیے کی گئی وصیتوں کے احکام۔	۷۷۲	موصی کی موت کے وقت زندہ ہو۔
۸۴۱	تقرب الہی اور بندوں کے لیے علی علی وصیتوں کے احکام۔	۷۷۳	موصی کی موت کے وقت اس کا وارث نہ ہو۔
۸۴۲	اگر جملہ وصیتیں بندوں کے لیے ہوں۔	۷۷۷	موصی کا قاتل نہ ہو۔
۸۴۵	متعدد وصیتوں کی صورت میں کسی وصیت کا ثنائی مال سے زیادہ کا ہونا۔	۷۸۱	مسلمان ہونا شرط نہیں۔
۸۵۱	متعدد وصیت کی صفات۔	۷۸۱	مالک بیٹنے کی صلاحیت شرط نہیں۔
۸۵۲	وصیت سے رجوع کی شکلیں۔	۷۸۲	موصی کا ملوک نہ ہو۔
۸۵۳	بعض وصیتوں کا رد۔	۷۸۳	ای گنسٹ لوگوں کے لیے وصیت۔
۸۵۳	بعض وصیتوں کی مثالیں۔	۷۹۴	رشتہ داروں کے لیے وصیت۔
۸۶۱	ازدواجی ضرورت۔	۸۰۰	پڑوسیوں کے لیے وصیت۔
۸۶۸	وصیت کا حکم۔	۸۰۶	موصی بہ سے متعلق شرطیں۔
۸۶۸	مال کی وصیت کا حکم۔	۸۰۲	موصی بہ مال یا متعلق بہ مال ہو۔
۸۶۸	عین مال کا حکم بننا۔	۸۰۲	موصی بہ مال مستقیم ہو۔
۸۷۰	مال کی منتقلی کی وصیت کا حکم۔	۸۰۶	کیا موصی کی موت کے وقت موصی بہ کا ہونا شرط ہے۔
۸۷۶	مال سے متعلق امور کی وصیت۔	۸۰۹	اگر موصی بہ کی متعدد وصیتیں نہ ہو۔
۸۸۷	وصیت کہہ سنے والوں سے باطل ہوتی ہے۔	۸۰۹	مسائل۔
۸۸۹	کتاب القرض	۸۱۰	موصی نہ کے حصے کی تنبیہ کا اصول۔
۸۸۹	قرض کا قانون	۸۱۰	مسائل۔
۸۸۹	قرض کا رکن	۸۱۳	بیٹی یا بیٹے کے حصے کے متعلق کی وصیت
۸۸۹	رکن کی شرطیں	۸۱۵	حسابی مسائل۔
۸۸۹	قرض دینے والے سے متعلق شرط۔	۸۲۵	وصیت ترک کے کی ثنائی سے زیادہ کی نہ ہو۔
۸۹۰	مالی حق سے متعلق شرطیں۔	۸۳۶	وارث نہ ہو تو مال کی وصیت بھی جائز ہے۔
۸۹۲	قرض کے متعلق شرط۔		
۸۹۳	قرض کا حکم	۸۳۹	وراثہ کی اجازت سے ثنائی سے زیادہ





اللَّهُمَّ  
 صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ  
 كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ  
 إِنَّكَ لَمُنْكَرٌ مَبْلُكٌ  
 اللَّهُمَّ  
 بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ  
 كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ  
 إِنَّكَ لَمُنْكَرٌ مَبْلُكٌ



# الکاسانی

## مختصر سوانحی خاکہ

اسلامی تاریخ کا ایک المیہ یہ ہے کہ سرزمین کے شاہی خانہانوں کے عروج و زوال کی داستانوں میں خود کو کچھ اس طرح گم کر دیا کہ ان کے نزدیک تاریخ صرف دربار شاہی اور سیدان جنگ ہی سے عبارت ہو کر رہ گئی ہے۔ مذہبی تذکرہ نویسوں اور علمی سوانح نگاروں نے اسلاف کا تذکرہ کچھ اس انداز سے کیا ہے کہ اسلامی تہذیب و تمدن کے عماروں کے حقیقی خدوخال ہی علمی مناظروں، تدریس و افکار کی جمل حکایتوں اور خوارق و کرامات کی چند بے معنی داستانوں میں چھپ کر رہ گئے۔ چنانچہ احوال کے صحیح تناظر میں ان کی تہذیبی خدمات کو دیکھا جاسکا نہ انسانیت کی سطح پر ان کی علمی و کرداری بلندی کا اندازہ لگایا جاسکا۔ وقت کا تقاضا ہے کہ ان معمارانِ وقت کے حالات و خدمات کا اپنی نوع انسان اور ملت کی ضروریات کے آئینہ میں تفصیلی جائزہ لیا جائے تاکہ ان کے صحیح خدوخال اجاگر ہو سکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ پچھلیت ایک علمی اور مذہبی تحریک کے اسلام کا مطالعہ رسالتِ کتابِ علیٰ السلام و علم خلفاء راشدین اور صحابہ کرام کے بعد انہی نفوسِ تدبیر کی حیاتِ عقیبہ کے گرد گھومتا ہے۔ اس طرح علماء کرام اور صوفیاء عظام اسلام کی دینی اور ملی تاریخ کا جزو لاینفک ہو کر رہ گئے ہیں ان کی سیرت کے مطالعہ کے بغیر نہ صرف اسلام کی مذہبی تاریخ میں ایک غلط فہمی پیدا ہو جاتا ہے بلکہ اسلام کے دینی اور فکری و تہذیبی نشورو نما کا صحیح مطالعہ ہی ناممکن بن جاتا ہے۔ مگر ہمیں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ تاریخ کی کتابیں بڑے بڑے مصلحین سے لے کر چھوٹے سے چھوٹے محکمہ داروں اور والیانِ ریاست بلکہ اُمراء اور وزراء و اعیانِ سلطنت تک کے حالات اور واقعات زندگی پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالتی ہیں اور چھوٹی چھوٹی جگہوں اور خانہ جنگیوں تک کے حالات اور جزئیات بھی پوری دقت سے بیان کرتی ہیں لیکن تہذیب و تمدن کے بڑے بڑے عماروں اور امت کی فکری و دینی قیادت اور رہنمائی کرنے والے علماء کرام، مفسرین عظام اور صوفیہ کرام کی سیرت و سوانح کے بارے میں بڑی

معنی خیر خاموشی اور سکوت اختیار کر لیتی ہیں اور اگر بر سبیل تذکرہ کسی عالم، فقیہ یا صوفی کا نام آ  
 جی جائے تو صرف ایک سرسری سا اشارہ کر کے آگے گزر جاتی ہیں۔ ہمارے ممدوح ملک العلماء  
 علاء الدین ابوبکر الکاسانی بھی اسی آسٹ انجیز غفلت اور بے اعتنائی کا شکار ہیں۔ کس قدر  
 جلیل القدر علمی اور فقیہی شخصیت ہے۔ مترجمین اور سوانح نگاروں کے کتنے بڑے تغافل اور تساہل کا  
 شکار ہو کر آئندہ نسلوں کی نگاہوں سے اوجھل ہو کر رہ گئی ہے۔ اور تو اور طبقات انجیئر پر لکھنے والے  
 مصنفوں اور اعلام کے تذکرہ نگاروں کے لیے بھی ملک العلماء کی ذلت صرف اتنی ہی اہمیت رکھتی ہے  
 کہ دو چار سطریں یا زیادہ سے زیادہ ایک آدھ صفحہ لکھ کر اپنے فرض سے سبکدوش ہو جاتے ہیں۔ اس  
 افسوسناک روش کی وجہ کہیں معاصرانہ رقابت اور اس کے سلبی اثرات تو نہیں؟ یہ ایک سوال ہے جس  
 حال کے مترجمین، سوانح نگاروں اور تذکرہ نویس لائقہ کا بازو لینے والوں کو سنجیدگی سے غور کرنا ہوگا۔  
 ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاسانی جنہیں غلطی سے الکاشانی بھی کہا جاتا ہے۔ علاء الدین اور ملک  
 کے لقب سے مشہور تھے۔ ان کی نسبت کاسان سے ہے جو فرقانہ میں دریائے بحرین کے شمالی قصبے  
 الشاش سے پرے واقع ہے۔ تاریخ ولادت کا کہیں ذکر نہیں ملتا اور نہ ہی ان کے سوانحی تذکروں میں  
 کوئی ایسا واضح قرینہ دستیاب ہو سکا جس سے ان کی عمر یا تاریخ پیدائش کا اندازہ لگایا جاسکے تاہم  
 ان کی تاریخ وفات ۱۰۱۰ھ جب عرصہ طے شدہ ہے جس کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے  
 کہ الکاسانی چھٹی صدی ہجری کے اوائل یا پانچویں صدی کے بالکل اواخر میں پیدا ہوئے۔  
 علمی شخصیات کی تشکیل میں اساتذہ بڑا بنیادی کردار ادا کرتے ہیں اور اس اعتبار سے الکاسانی  
 کی خوش بختی قابلِ رشک ہے کہ انہیں اپنے وقت کے عظیم فقیہ علاء الدین محمد بن احمد بن ابی احمد  
 ہرقندی سے ہمہ گیر استفادہ کا موقع ملا اور اگرچہ آپ کے اساتذہ میں ابولعین میمون سکھلی اور  
 محمد الاثر زحبی کے نام بھی ملتے ہیں تاہم فقہ کی تسلیم زیادہ تر محمد بن احمد ہرقندی ہی سے حاصل کی چنانچہ  
 یہی وجہ ہے کہ الکاسانی کی شخصیت اور فکر اسلوب پر ہرقندی کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔  
 علاء کاسانی اپنی خداداد صلاحیتوں، بلند ہمتی اور مسلسل محنت کے ذریعہ بہت جلد اپنے معاصر  
 علماء و فقہاء سے بہت لے گئے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ کم ظرفوں کی طرف سے حسد و رقابت  
 کا سروش بن گئے خود کہتے ہیں۔

سبقت العالمین الی المعالی بصائب فکرة وعلوہما

ولاح بحکمتی نورى الهدى فی لیل بالضلالة مد لهم

یرید الجاحدون لیطفؤہ فیابی اللہ الا ان یتہ (۲)

تاہم الکاسانی کی اعلیٰ ذہانت و فطانت، علمی بصیرت اور فکری اصابت سے ان کے استاد علامہ الدین ہسرقندی اس قدر متاثر ہوئے کہ اپنی انتہائی زیرک، عالمہ و فقیہہ بیٹی فاطمہ جریبہ پناہ ظاہری جمال و رعنائی کے ساتھ ساتھ علم و فتویٰ کے اعتبار سے اس مقام رفیع پر فائز تھیں کہ ایک درجے میں فتویٰ کا عدان پر ہو گیا تھا۔ اسے علامہ کاسانی کی شادی کر دی اور ان کی کتاب جامع الصنائع کو تحفہ عروسی (مہر) قرار دیا، الجواہر المصنیۃ وغیرہ کی تصریح یہ ہے کہ :

وزوجہ شیخہ ابنتہ الفقیہۃ العالمۃ ... وسبب تزویجہا بابتہ شیخہ انہا کانت من حسان النساء، وکانت حفظت التحفۃ تصنیف والدہا و طلبہا جماعۃ من ملوک بلاد الروم فامتنع والدہا، فجاء الکاسانی ولزم والدہا واشتغل علیہا وبيع فی علم الاصول والفرع وصنف کتاب البدائع وهو شرح التحفۃ وعرضہ علی شیخہ، فازداد فرحانہ وزوجہا ابنتہ وجعل مہرہا منہا لہ

یعنی علامہ ہسرقندی کی بیٹی فاطمہ حسن و جمال میں یکساں ہوئے کے ساتھ ساتھ عالمہ اور فقیہہ بھی تھی اپنے والد کی تصنیف تحفۃ الفقہاء کی حافظہ تھی۔ بلاد روم کے کئی شاہوں نے اس سے شادی کی درخواست کی مگر ہسرقندی نے انکار کر دیا۔ چہرچہ ابو بکر الکاسانی آئے اور علامہ ہسرقندی سے حصول علم و فیض میں مشغول ہو گئے اور علم اصول و فروع میں مہارت حاصل کر کے بعد اپنے شیخ کی تصنیف تحفۃ الفقہاء کی شرح بدائع الصنائع کے نام سے لکھ کر ان کی خدمت میں پیش کی تو علامہ ہسرقندی نے خوش ہونے اور اپنی دختر فاطمہ کا ان سے نکاح کر دیا اور کتاب بدائع کو مہر قرار دیا۔

علامہ کاسانی نہایت وجہ، شجاع اور خود دار عالم دین تھے۔ ابتداء میں وہ مجتہد مدبر سے وابستہ تھے لیکن ایک بحث کے دوران حمیت مذہبی کی بناء پر فریق مقابل کو سزاؤں کر کے بعد دہر سے اپنا تعلق منقطع کر لیا۔ پھر ایں کہ بلاد روم کے فقہ سے تعلق و تہمت پر بنا ظروہ خواہ فقہ

لاصلی کی بندہ پر اس امر پر مصر تھا کہ امام ابوحنیفہؒ ہر مجتہد کو مصیب قرار دیتے ہیں علامہ کاسانی اس کی فکری لغزش پر تنبیہ کرتے رہے اور بار بار صحیح حوالوں سے بتاتے رہے کہ امام صاحبؒ کا موقف یہ ہے کہ حق واحد ہے اور ایک مسئلہ کے دو متضاد احکام میں ایک ہی رائے صائبہ کی اس کے برعکس ہر مجتہد کی تصریح متکررہ کا موقف ہے وہ فقیہ اپنی غلط رائے پر ہٹ دھری سے جھارہ اور تلخ کلامی پر اتر آیا تو علامہ کاسانی نے غیرت مذہبی اور احتیاطی حق کی شدید احتیاط میں اس کی سرزنش کر دی اور دربار سے اپنا تعلق منقطع کر لیا۔ اس واقعے کے بعد سلجوتی حکمران نے اپنے وزیر کے مشورے سے علامہ کاسانی کو حلب میں نور الدین زنگی کے دربار میں سفیر بنا کر بھیج دیا۔ ان کا بڑی تنظیم و تحریم سے خیر مقدم کیا گیا۔ ۱۰

بعد ازاں نور الدین زنگی نے علمائے حلب کی درخواست پر علامہ کاسانی کو رضی الدین السرخسی کے بھائے مدرسہ الخلاویہ میں معلم کی حیثیت سے مامور کر دیا۔ ابن قطلوبغا اور طاش کبریٰ زادہ کا بیان ہے کہ انھیں یہ منصب مدرس السرخسی کی وفات کے بعد ملا لیکن دائرہ معارف اسلامیہ کے مقالہ نگار نے ابن الدیم کی تاریخ حلب کے حوالے سے لکھا ہے کہ علامہ کاسانی کو رضی الدین السرخسی کی جگہ ان کی زندگی ہی میں منصب مدرس پر مقرر کیا گیا کیونکہ طلبہ السرخسی سے قربت بیان میں ایک نقص کی وجہ سے بہت غیر مطمئن تھے۔ ۱۱

اس رائے کی تصدیق کبریٰ زادہ کے اس بیان سے بھی ہو جاتی ہے کہ نور الدین نے السرخسی کو ایک غلطی کی بنا پر مدرسہ الخلاویہ کی مدرس سے معزول کر دیا تھا اور وہ دمشق جا کر مدرسہ الخاتونیہ میں معلم کی حیثیت سے فرائض اہتمام دینے لگے یہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ علامہ کاسانی کو مدرسہ الخلاویہ میں منصب مدرس السرخسی کی معزولی کے بعد ان کی زندگی ہی میں مل گیا تھا۔ مدرسہ الخلاویہ کے طلبہ علامہ کاسانی سے بہت خوش تھے اور ان سے حصول علم کے اس قدر شائق تھے کہ بقول القرشی اپنے استاد الکاسانی کے لیے سجادہ بچھا کر سارا سارا دن ان کا انتظار کرتے رہتے یہاں تک کہ وہ آجالتے اور درس دیتے تو نہایت سکون و اطمینان سے طلبہ پڑھتے تھے۔ ۱۲

۱۰ حج الزیلم، ص ۸۳، مفتاح السلاسل، ج ۲، ص ۱۳۸

۱۱ اردو ترجمہ صلیبنا اسلامیہ، ج ۱۴، ص ۱۵

۱۲ طاش کبریٰ زادہ، مفتاح السلاسل، ج ۲، ص ۱۳۷ نیز

۱۳ دائرہ معارف اسلامیہ، اردو، ج ۱۴، ص ۱۶

۱۴ القرشی، الجواہر المصنیۃ، ج ۲، ص ۲۳۵

۱۵ دیکھئے الجواہر المصنیۃ، ج ۲، ص ۲۳۵

ابن العديم نے احمد بن يوسف الانصاری کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ علامہ کاسانی نے ایک موقع پر اپنی اہلیہ کے شور سے طلب سے واپس اپنے وطن روم کی جانب لوٹنے کا ارادہ کر لیا نور الدین کو جب اس کا علم ہوا تو انھوں نے آپ کی اہلیہ کے پاس ایک خادمہ کو بھیجا تاکہ انھیں یہیں طلب میں قیام پر آمادہ کیا جائے۔ چنانچہ نور الدین زندگی کی درخواست پر فاطمہ وچیں رہنے پر آمادہ ہو کر گئیں اور یوں علم و فقہانیت کے یہ دونوں ستارے وفات تک آسمان طلب پر چمکتے رہے۔

الکاسانی ایک نہایت ثقہ اور صحیح الاعتقاد عالم تھے معتزلہ اور اہل بدعت کا اکثر رد کرتے رہتے تھے۔ اس سلسلے میں ایک مایہ ناز کتاب "السلطان البین فی اصول الدین" بھی تصنیف کی جو اب نایاب ہے۔ ایک بار آپ دمشق پہنچے تو وہاں کے فقہار آپ سے مناظرہ کرنے کے لیے آئے۔ آپ نے فرمایا کہ میں اس مسئلہ میں گفتگو نہیں کروں گا جس کی طرف امام ابو حنیفہ کے اصحاب میں سے کوئی ایک بھی گیا ہو گا جو ان فقہار کے بہت سے مسائل بیان کئے مگر آپ نے ہر مسئلہ میں دلائل سے ثابت کر دیا کہ اس طرف امام عظیمہ کے فلاں فلاں اصحاب گئے ہیں چنانچہ اس پر مناظرہ ختم ہو گیا۔ علامہ کاسانی کا انتقال طلب میں تباریخ ۱۰ رجب ۵۹۷ھ اگست ۱۱۹۷ء کو اتوار کے روز ہوا۔ ضیاء الدین محمد بن جعفر کہتے ہیں کہ میں موت کے وقت الکاسانی کے پاس موجود تھا اس وقت وہ سورۃ ابراہیم پڑھ رہے تھے جب آیہ کریمہ الذین امنوا بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة پڑھتے تو ان کی روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی: "إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَیْہِ رَاجِعُونَ" اور طلب کے قبرستان قاہرہ میں مقام ابراہیم خلیل اللہ میں اپنی بیوی فاطمہ کے پاس مدفون ہوئے یہ آپ کو اپنی بیوی سے بے پناہ محبت تھی۔ جب ان کا انتقال ہوا تو آپ کا دستور تھا کہ ہر جمعرات کو ان کی قبر کی زیارت کرتے۔ اب طلب میں ان دونوں کی قبریں زیارت گاہ اور شہاب الدعوات ہیں اور لوگوں میں خاوند بیوی کی قبر کے نام سے مشہور ہیں آپ کی تاریخ وفات "آفتاب زمانہ" ہے ۵۹۷ھ رحمتہ رحمتہ واسعہ

۱۔ القشیر، الحارث البیہقی، ج ۲ ص ۲۴۵ ۲۔ ابن قطلوبغا، معجذ الزاہد، ص ۸۵

۳۔ فقیر محمد علی، مدارق الحنفیہ، ص ۲۵۰

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## حرفِ دل

طالب علمی کے باقاعدہ دور میں ایک دن "ثمرات الاوراق" کی درق گردانی کر رہا تھا کہ ایک فہرست پر میری نظر پڑ گئی، اس فہرست میں علامہ سید محمد انور شاہ صاحب کے حوالے سے ہر علم و فن کی بہترین کتب کے نام مذکور تھے۔ "بدائع الصنائع" اور "صدایہ" کو علم فقہ کی بہترین کتب شمار کیا گیا تھا۔ بعد ازیں عظیم محدث و فقیہ مولانا خلیل احمد سہارن پوری کا یہ ارشاد کہیں نظر سے گذرا کہ "علم فقہ میں مہارت حاصل کرنے کے لئے" "بدائع الصنائع" کو مطالعہ میں رکھنا ضروری ہے۔ یہ "بدائع" سے میرا ابتدائی تعارف تھا۔ شوق دیدار میں لاہور میری سے کتاب نکلائی، مطالعہ شروع کیا، لیکن نصابی کتب نے اپنے ساتھ کئی کتاب کی شرکت گوارا نہ کی اور یوں یہ آرزو، تشنگام اور تمنا، ناتمام رہی۔

ایک دن مولانا سید محمد متین انجمی کی زیارت کے لئے حاضر ہوا، آپ اسلامائزیشن کے عمل میں اہل علم کی ذمہ داریوں پر گفتگو فرما رہے تھے اور مرکز تحقیق دیال سنگھ لاہور میری کی علمی و تحقیقی سرگرمیوں سے آگاہ فرما رہے تھے، اُن دنوں "بدائع" کے ترجمے کا کام ہو رہا تھا، آپ نے مجھے اس کا ریشہ میں شمولیت کی دعوت دی۔ "اندھا کیا کھو ہے، دو آنکھیں" آرزوئے قدیم برآئے کا اشتیاق اور تعاون علی البتر کی سعادت کا حصول، میں نے فوراً ہامی مہرئی۔ "بدائع" جلد دوم کا ترجمہ میرے سپرد ہوا۔

ترجمے کا کام جوں جوں آگے بڑھتا گیا، "بدائع الصنائع" کی پراعت ترتیب، صناعت کلام اور بلاغت استدلال کا احساس فزونی تر ہوتا چلا گیا۔ لگتا تھا کہ یہ دور ماضی کی نہیں بلکہ دورِ حاضر کے نباض، دانشور مصنف کی تصنیف ہے، وہ شخص بہت ہی باریک بین اور مردم شناس تھا، جس نے اولیٰ اقل کا سانی کے لئے "ملک العلماء" کا لقب تجویز کیا۔

دورانِ تجویز میرے پیش نظر "بدائع" کا سید محمد کبھی کراچی سے شائع ہونے والا نسخہ رہا۔ یہ نسخہ دراصل سال ۱۹۱۷ء میں قاہرہ سے طبع ہونے والے نسخے کا عکس ہے، اخوس کہ اس نسخے کی تصحیح پر کما حقہ توجہ نہیں دی گئی، چنانچہ پردف کی کافی غلطیاں باقی رہ گئیں اور متعدد مقامات پر عبارت میں بھی خلط واقع ہوا ہے، جس کی وجہ سے ترجمے جیسے دشوار کام کی دشواریوں میں کئی گنا اضافہ ہو گیا۔ میں نے مقدمہ و مہجران الجھنوں کو حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اہل علم کے تعاون سے اپنی دانست کے مطابق کامیابی حاصل ہوئی، تاہم انسان ہوں، سر پا خطا و نسیان ہوں، ہرگز دعویٰ کمال نہیں ہے، اس لئے اہل علم و دانش جہاں بھی ترجمے میں



سقم اور توضیح مطلب میں خلل پائیں، آگاہ فرمائیں، عند اللہ ماجور و عند الناس مشکور ہوں گے۔  
میں نے ترجمے میں درج ذیل امور کا خیال رکھا ہے:

(۱) چونکہ یہ ایک رفرنس بک ہے، اس لئے میری کوشش یہ رہی ہے کہ الفاظ و عبارت کی رعایت رکھتے ہوئے مفہوم کا ابلاغ ہو۔ جہاں ضرورت محسوس ہوئی، وہاں وضاحتی جملوں کا قوسین میں اضافہ کیا گیا ہے۔  
(ب) جہاں کہیں نئی اصطلاح آئی، وہاں دو تین مرتبہ بین القوسین اس کی وضاحت کر دی اور پھر اسے فہم قاری پر چھوڑ دیا کہ تکرار تازک طلبائے پر بار ہوتا ہے۔

(ج) جہاں جہاں شبہ اور الجھن درپیش ہوئی، وہاں متداول کتب تفسیر و حدیث، بذائع سے متقدم کتاب "المبسوط" لیسر خسی اور اس سے متاخر کتب فتاویٰ شامی و فیہ کی طرف مراجعت کرتا رہا، مزید برآں اہل علم سے مذاکرہ اور استفادہ بھی کرتا رہا۔

اپنی بے ایضاحتی اور کم مائیگی کے اعتراف کے ساتھ میں یہ حقیر کاوش اُس حسن مطلق کی بارگاہ میں پیش کرتا ہوں، جس کی ایک جہتی میرے محسن حضرت مولانا فضل محمد رحمہ اللہ کے حسن تربیت اور میرے شیخ حضرت مفتی عبداللطیف — مدظلہم — کے حسن تدریس کی صورت میں جلوہ گر ہوئی اور ایک ناکارہ سے اتنی حسین کتاب کو اردو قالب میں ڈھلاوا گئی —

یہ عظیم کام سرانجام دینے پر مولانا ہاشمی لائق صد تبریک و تحمین ہیں، اللہ تعالیٰ موصوف کی عمر میں برکت عطا فرمائے اور اس کام کو ہمارے لئے ذخیرہ آخرت اور وسیلہ نجات بنائے!

ظفر اللہ شفیق

ایچی سن کالج، لاہور

بدھ ۱۷ صفر المنظر ۱۴۱۲ھ - ۲۸ اگست ۱۹۹۱ء

# انتساب

محقق عصر ، مجاہد کبیر ، مہربان من

حضرت مولانا سید محمد متین حاشمی رحمۃ اللہ علیہ

کے نام

جن کی فکری تربیت اور علمی رہنمائی کی بدولت رقم

اس ترجمہ کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے قابل ہوا۔

حافظ عبد الحفیظ غفر لہ

## انتساب

اپنی یہ کاوش میں خلائے راشدین

سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ  
سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ  
سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ  
سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ

کے نام سے منسوب کرتا ہوں، جنہوں نے خلافت علی منہاج النبوت کے ذریعے

قانون سازی کی دنیا میں انقلاب آفرین عہد کا آغاز کیا۔

مترجم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## عرض مترجم

نَحْمَدُكَ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِكَ الْكَرِيمِ أَمَا بَعْدُ

تمام اہل علم بالعموم اور ماہرین لسانیات بالخصوص اس بات کو جانتے ہیں کہ ہر زبان کا اپنا ایک مخصوص مزاج اور اسلوب ہوتا ہے، اس کی کچھ روایات اور قصورات ہوتے ہیں، اس کے ہر لفظ کی پشت پر ایک تاریخ ہوتی ہے، اس کے ہر لفظ کے سیاق و سباق اور ترکیب کی ایک اہمیت ہوتی ہے اور اس کے اندر ایک خاص ادبی لطف اور ایسی چاشنی ہوتی ہے جس کا کسی دوسری زبان میں پایا جانا ممکن نہیں ہے۔ ظاہر ہے جو لذت، اثر انگیزی اور فصاحت و بلاغت قرآن پاک کی اپنی زبان (عربی) میں ہے وہ اس کے تراجم میں کہاں! لہذا صحیح معنوں میں کسی زبان کا ترجمہ تو نہیں ہو سکتا البتہ مترجم اپنی فہم کے مطابق، اس کا قریبی مفہوم ادا کر سکتا ہے۔ پھر اس مفہوم کی صحت و قیام کا مدار مترجم کی اپنی فہم پر ہوتا ہے جو بہر حال ایک انسان ہے جس سے غلطی کا سرزد ہو جانا بعید نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کا کام اصل عبارت لکھنے سے مشکل ہے اور اگر ایسی فنی کتاب کا ترجمہ کرنا ہو جو فنی اصطلاحات سے بھرپور ہو تو مشکل دو چند ہو جاتی ہے جس سے اصحاب تالیف اور مترجمین بخوبی واقف ہیں۔

یہ کتاب فقہ حنفی کی معروف کتاب "بائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" جلد چہارم کا اردو ترجمہ ہے۔ جو نامور فقیہ ملک العلماء علاؤ الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی المتوفی ۵۸۵ھ کی مایہ ناز تالیف ہے۔ علامہ کاسانی کے سوانح، علمی پایہ جنفی فقہاء میں ان کے مرتبہ و مقام اور ان کی زیر نظر تالیف کا تفصیل تذکرہ و جائزہ "بائع الصنائع" جلد اول کے ترجمہ کے شروع میں آچکا ہے۔ جس کا اعادہ یہاں مناسب نہیں ہے۔ تاہم اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ کاسانی کی اس کتاب کا انداز اور ترتیب بڑی عجیب ہے۔ کاسانی اپنی اس کتاب میں حنفی فقہ کے پورے پورے وکیل نظر آتے ہیں۔ حنفی موقف کو بڑے شدد و مد سے اور بڑے اعتماد سے عقلی و نقلی دلائل کی روشنی میں زیادہ صحیح ثابت کرتے ہیں۔ کسی بھی مسئلہ میں عموماً پہلے دوسرے نقطہ نظر اور اس کے حاملین کے استدلال کو بیان کرتے ہیں۔ بعد ازاں اپنا نقطہ نظر ٹھوس دلائل اور مثالوں سے واضح کرتے ہیں۔ فریق ثانی کے ایک ایک استدلال کا جواب پہلے قرآن و سنت اور اقوال صحابہ کے فیصلے

اور پھر عقلی دلائل کے ذریعہ دیتے ہیں۔ اللہ کریم نے انہیں بڑی باریک بینی، گہری فقہی بصیرت اور زبردست قوت استدلال عطا فرمائی تھی۔ اللہ کریم ان پر اپنی کروڑ ہا رحمتیں نازل فرمائے۔ آئین یہ کسر نفسی یا روحانی تکلف نہیں بلکہ حقیقت ہے کہ ناچیز مترجم اپنی طبیعت کے اعتبار سے فقہ کے ساتھ کوئی زیادہ دلچسپی نہیں رکھتا۔ فقہ کی ساری کتابوں اور جزئیات پر نظر نہیں۔ کوئی عالم نہیں ہوں بلکہ ایک ادنیٰ سا طالب علم ہوں۔ میں نے دیانت داری سے اور بحد امکان کوشش کی ہے کہ کتاب کے مفہوم کو اردو داں طبقہ کے فہم کے قریب کر دوں۔ اصل متن میں متعدد مقامات پر کتابت کی غلطیاں اور بعض جگہ عبارت چھوٹی ہوئی معلوم ہوتی ہے جس سے بعض اوقات ترجمہ میں خاصی مشکل اور پریشانی پیش آئی۔ یقیناً ناچیز سے ترجمہ میں سہواً یا خطاءً فرو گذاشتیں سرزد ہوئی ہوں گی۔ قارئین اور اہل علم کے نوٹس میں اگر کوئی ایسی چیز آئے اور وہ رقم کو اس سے آگاہ فرمائیں تو یہ ان کی بڑی مہربانی، ناچیز کی اصلاح اور ایک علمی خدمت ہوگی۔ اصل کتاب اور متن میں تفصیلی فہرست نہیں ہے۔ بندہ نے فہرست مضامین کے عنوان سے کتاب کے آغاز میں ایک تفصیلی فہرست بنا دی ہے جس سے قاری کے لئے اپنے مطلوبہ مسئلہ کو تلاش کرنا آسان ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں حجتی الامکا ایک کوشش کی ہے کہ زبان سلیس آسان اور رواں ہو۔ جسے کم پڑھا لکھا آدمی آسانی سے سمجھ سکے ضروری نہی اصطلاحات کی وضاحت بھی کر دی گئی ہے تاکہ ہر آدمی کسی خارجی سہارے کے بغیر کتاب سے مستفید ہو سکے۔ اہم مسائل کو بغلی سُرخیوں کی صورت میں نمایاں کر دیا گیا ہے۔ المختصر اس ترجمہ کے بارے میں آخری بات یہ ہے کہ

جو کچھ ہوا، ہوا کرم سے تیرے

جو کچھ ہوگا تیرے کرم سے ہوگا

ورد "من دائم کہ من آثم" مَا شِئْتُ طَعْتُ وَمَا لَوْ تَشَقَّى إِلَهًا بِإِلَهِهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ۔

ناچیز

حافظ محمد سعد اللہ

جو نیئر ریسرچ آفیسر

مرکز تحقیق دیال سنگھ لاہورری۔ لاہور

(۲۴ جولائی ۱۹۹۱ء)

## عرض مترجم

الحمد للہ الذی علم الامتثال بالعلم والصلوۃ والسلام علی افصح العرب والعجم اعابعد:

یہ کتاب حنفی فقہ کے معتبر عالم امام علاؤ الدین ابو بکر بن سعید الکاسانی (م ۵۸۷ھ) کی مشہور و معروف کتاب "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" کی ساتویں جلد کا اردو ترجمہ ہے۔ مصنف کے حالات زندگی اور کتاب کی قدرو قیمت اور اہمیت پر قویاں سنگھ ٹرسٹ لاہور ری (ریسرچ سیل) کے ڈائریکٹر مولانا سید محمد متین حاشمی صاحب اپنے ورہمہ میں روشنی ڈالیں گے۔ راقم صرف ترجمہ کے متعلق چند باتیں عرض کرنا چاہتا ہے۔

اردو ترجمہ کیلئے راقم نے کتاب کا جو نسخہ استعمال کیا ہے وہ قاہرہ کا طبع اول در ۱۳۴۸ھ ۱۹۱۰ء ہے جسے یہ۔ ایم۔ سعید کھنٹی اب منزل چوک، کراچی نے ۱۳۰ھ میں چھاپا ہے۔ کتاب کی طباعت ابھی ہے تاہم متعدد مقامات پر غلطیاں مشاہدہ ہیں آئیں جو بعض اوقات ترجمہ کے کام میں مشکوکات کا باعث بھی بنیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے فضل و عزت سے ان مشکوکات کو حل کر دیا گیا۔

ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کا کام اصل عبارت لکھنے سے زیادہ دشوار ہوتا ہے، اور اگر ایسے مضمون کا ترجمہ کرنا ہو جس میں فنی اصطلاحات کی بھرپور فوریہ دشواری کنی گنا بڑھ جاتی ہے۔ بدائع الصنائع عربی زبان میں فقہ کی ایک کتاب ہے جس میں فقہ اور دیگر اصطلاحات کا استعمال بکثرت ہوا ہے۔ ایسا زور دینے سے عربی زبان کی ایک اہم خصوصیت ہے اس پر سترلوہ کہ مصنف نے بھی قاصدے اختلاف سے کام لیا ہے۔ اندر کی حالات مترجم نے حتی الامکان کوشش کی ہے کہ غلطی کی پابندی کے ساتھ ساتھ مضمون کا اہل حق بھی سمجھ سکیں اور اس مقصد کیلئے چاہا کہ عربی فقرہ صیغے صاف سے لکھے گئے ہیں۔ جہاں جہاں کوئی فنی اصطلاح استعمال ہوئی ہے اس کی تفسیر و توضیح بھی قوسوں کے درمیان عبارت سے کر دی گئی ہے۔ اس کے لئے یہ طریق کار اختیار کیا گیا ہے کہ ہر باب میں نئی اصطلاح کی دو تین مرتبہ قوسوں میں تفسیر کر دی گئی اور بعد ازاں اس خیال سے اس اصطلاح کی تفسیر نہیں کی گئی کہ اب اس اصطلاح کا مضمون قاری کے ذہن نشین ہو گیا ہو گا۔ جہاں ممکن ہو اور مناسب سمجھا اگر عربی تہذیب بھی لکھ دیئے ہیں تاکہ اگر عربی خواص غلط نہ سمجھنے میں مزید سہولت ہو۔

ترجمہ میں زبان سادہ اور عام فہم استعمال کی گئی ہے کیونکہ پیش نظر مقصد یہ تھا کہ ایک عام قاری کسی دوسری کتاب یا دیکھتاری کی مدد کے بغیر صرف اس ترجمہ سے ہی مضمون کو مکمل طور پر انداز کر لے ورنہ اس کتاب سے استفادہ صرف طلبائے کرام کیلئے ہی مخصوص ہو کے رہ جاتا جبکہ وہ اس اردو ترجمہ سے ویسے ہی مستفی ہیں کیونکہ انہیں فوریہ فنی تک ابھری دینی مائل ہے۔

امید ہے کہ محترم قارئین اس ترجمہ کو پسند فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس بندہ عاجز کی اس سلی کو مشکور فرمائے اور یہ کتاب قانونی اصلاحات سے وابستہ حضرات، طلباء اور عام قاریوں کیلئے مفید و مستفاد ہو، آمین

بندہ عاجز

(پروفیسر قان محمد چاولہ)

لاہور، ۲۸-اکتوبر ۱۹۸۶ء

شعبہ عربی، گورنمنٹ کالج لاہور سابق صدر اردو دائرہ معارف اسلامیہ

بہار، یونیورسٹی لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## پیش لفظ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ! اما بعد

ہندوستان میں مسلم حکومت جب زوال پذیر ہوئی تو مغربی استعماری قوتوں نے یہاں اپنا اقتدار قائم کرنے کی ننگ و دو شروع کر دی جس میں انگریز کا سیلاب ہوئے۔ فرانسیسی اور وندہ بڑی قوتیں شکست کھا کر یہاں سے ہٹ گئیں۔ انگریز نے اقتدار سنبھالنے کے بعد جس جبر کو شہریت سے محسوس کیا وہ مسلمانوں کا نظام تعلیم تھا جس کے زیر اثر مسلمان ہر زمانے کا ساتھ دے سکنے کے قابل تھے اور جس کے بل بوتے پر وہ پچھلے کئی سو سال سے ہندوستان پر نکرانی کر رہے تھے۔ چنانچہ اس نے سب سے پہلے اس نظام پر کاری ضرب لگائی اور اس نظام تعلیم کے بنیادی مرکز یعنی مسجد اور مشائخ مسیح کے مناشی پر دو گرام کو منسوخ کر دیا اور تمام اوقات کو بین سرکار ضبط کر لیا۔ دوسری طرف انگریز نے اپنا نظام تعلیم رائج کیا اور عربی فارسی پڑھنے کے رواج کو ترک کر دیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان بچے جو پہلے عربی فارسی پڑھتے تھے اور ان زبانوں میں موجود دینی لٹریچر پر مہر حاصل کر لیتے تھے وہ مسلمان بچے مکمل طور پر دینی لٹریچر سے محروم ہو گئے اور آہستہ آہستہ یہ صورت حال پیدا ہو گئی کہ مسلمانوں میں خود ایک ایسا طبقہ پیدا ہو گیا جو اسلام کو دیگر مذاہب کی طرح جالہ و ساکت اور چند رسوم کا پابند مذہب سمجھے لگ گیا اور اسلامی فقہ کو زمانے کا ساتھ دینے کی صلاحیت سے عاری سمجھ کر انگریزی نظام عدالت، نظام تعلیم، نظام مناشیات، نظام معاشرت ہی کو اپنانے میں اپنی فوج و مسلح کا پرچار کرنے لگ گیا۔ یہ صورت حال اس قدر خطرناک حد تک بڑھ گئی کہ مذہب خدا اور بندہ سے کے درمیان ایک انفرادی ماحول نمودار کیا جانے لگا۔ اس کی اجتماعی حیثیت ختم ہو گئی۔ نتیجتاً کو دینی جمہوریت کا تصور ہندوستان کے مسلمانوں میں عام ہو گیا اور یہ جماعت اس قدر تکسیر ہو گئی کہ سیاسی طور پر مسلمانوں کے پیدا ہو جانے اور پاکستان حاصل کر لینے کے بعد بھی مسلمان ملی طور پر دینی تعلیمات کے بارے میں فکوش ہی رہے۔ اور اپنی جہت اجتماعہ کو اسلامی قالب میں نہ ڈھال سکے بلکہ عالمی دینی ماحول اقصیٰ میں پاکستان میں فیصلی لازم کے نام سے ایک قانون نافذ ہوا جس کی بعض شخصیات عالمی طبع اسلامی تھیں جو اب تک اس ملک میں رائج ہے اور حقیقی اقبالی کی صورت اختیار کر چکا ہے۔ یہ سب کچھ کیوں ہوا؟

صرف اس لیے کہ خواندہ لوگوں کی اکثریت دینی علوم پر دسترس نہیں رکھتی۔ کیا اب یہ ممکن ہے کہ ہر شخص عربی زبان سیکھے ظاہر سے کہ ایسا ناممکن سے تو پھر کیا کیا جائے کہ ہر شخص دینی علوم سے بہرہ ور ہو سکے اور اپنی زندگی کو صحیح اسلامی خطوط پر چلا سکے۔ اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ دینی لٹریچر جو عربی اور فارسی زبانوں میں موجود ہے اس کو اردو میں ترجمہ کر کے پیش کیا جائے تاکہ آج کا بھاری پڑھ کر یہ محسوس کر سکے کہ دینی لٹریچر میں اس کی زندگی کے ہر سوال کا جواب موجود ہے۔

اسی ضرورت کے پیش نظر مرکز تحقیق و تامل سنگھ ٹرسٹ لاہور بری کے سابق ڈائریکٹر مولانا سید محمد

متین حاشیہ رحمہ اللہ نے ایک پروگرام مرتب کیا جس میں یہ طے پایا کہ اہم کتب فقہ کے اردو تراجم شائع کئے جائیں تاکہ مہتمم بڑھانے والے مسلمان دینی علوم پر دسترس حاصل کر سکیں۔ اہم دینی کتب میں سب سے پہلے جس کتاب کا ترجمہ ضروری خیال کیا گیا وہ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں یعنی ”بدائع الصنائع فی ترتیب الصنائع للکاشانی“ ہے۔

علاء الدین ابو بکر بن مسعود لکاشانی الشافعی رحمہ اللہ چھٹی صدی ہجری میں ہوئے ہیں آپ کو اللہ تعالیٰ نے ایسا ذہن عطا فرمایا تھا کہ کسی بھی معاملہ میں حکم لگاتے وقت اس معاملے کے تمام پہلوؤں پر نظر عمیق ڈالے بغیر کبھی فیصلہ نہ کرتے۔ چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی یہ کتاب اپنی جزئیات اور اصول کے اعتبار سے آج پندرہویں صدی ہجری میں بھی احوال و ظروف کے حوالہ سے بالکل نئی معلوم ہوتی ہے۔ اسی خوبی کی وجہ سے اس کتاب کا ترجمہ کرانے کا فیصلہ ہوا۔

آج جب ادارہ اس کتاب کو شائع کر رہا ہے تو وہ ایک بہت ہی بڑی خدمت سے یاد آرہی ہے جو اس ادارے پروگرام کی روح رواں تھی جس نے نہایت مختصر سے عمل کے ساتھ بڑے بڑے علمی کام سرانجام دیئے۔ جس کی نہایت بے شکاف میں علمی کاموں کیلئے دھاکا داندہ وار فکری پیدا کی۔ جو بہت بڑا عالم دینی شاگرد عاکساری اس کا وطیرہ تھی۔ میری مراد مولانا محمد مناسید محمد متین حاشی کی ذات والا صفات ہے اللہ تعالیٰ کو ثناء ان پر حصصی نازل فرمائے۔

اس کام کو پانچ سو تکمیل تک پہنچانے میں ادارہ کے ساتھ بہت سی معاونات و مجلسیوں نے تعاون کیا جن میں مشرورہ وقت انکے بورڈ حکومت پاکستان اور پنجاب لائبریری فاؤنڈیشن سرپرست ہیں۔ ہم ان کے اس تعاون پر ان اداروں کے سربراہان کے ممنون ہیں۔

بدائع الصنائع کی جلد اول اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے۔ اس میں کتاب الطہارت اور کتاب الصلوٰۃ کے مسائل پر مشتمل شرح و بسط اور تمام جزئیات کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔

اس جلد کو شائع کرنے میں مجھے جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ایڈیٹر اردو دائرہ سفارت اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور کا خصوصی تعاون حاصل رہا جنہوں نے ترجمہ کو ادارہ بدائع کے معیار کے مطابق بنانے میں بڑی کاوش کی۔ ادارہ اس سلسلے میں ان کا شکر گزار ہے۔

میں جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب جو تیسری آپٹیکس اور جناب حافظ عبد الحفیظ صاحب ریسرچ اسٹنٹ جنہوں نے اس کام میں خصوصی دلچسپی لی کا بہت شکر گزار ہوں۔ ان کے تعاون کے بغیر یہ کام پانچ سو تکمیل کو نہ پہنچ سکتا تھا۔

ادارہ نے ہدف مزید تک اور طباعت کو بستر سے بستر بنانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم ہر نئی اگر کہیں کوئی غلطی مسوئہ کریں تو مطلع فرمائیے تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین

فائز مقام ڈائریکٹر ریسرچ سلی - مورخہ ۸ جون ۱۹۹۳ء



بسم الله الرحمن الرحيم

## پیش لفظ

الحمد لله الذی خلق الانسان وعلمه البیان والصلوة والسلام علی من انزل علیہ القرآن

امابعد! پاکستان میں ۱۹۷۱ء میں نظام مصطفیٰ کیلئے چلنے والی تحریک کے نتیجے میں ایک سوچ پیدا ہوئی کہ اگر ملک میں موجودہ استکامی شینری اور نظام عدالت کے ہوتے ہوئے نظام مصطفیٰ کا نفاذ کروایا جائے تو ہمارے قصاۃ، وکلا اور افسران مجاز اسے فیصلوں میں کس طرح اسلامی روح کو سمو سکیں گے جبکہ وہ خود اسلامی علوم سے کما حقہ واقفیت نہیں رکھتے اور عربی اور فارسی زبان وادب سے بھی ناواقف ہیں جن میں یہ علوم موجود ہیں۔ چنانچہ مرکز تحقیق کے کارپرداز حضرات نے اسلامی فقہی کتب کے تراجم کا فیصلہ کیا تاکہ فوری ضرورت کو اس طرح پورا کیا جاسکے۔ بدائع الصنائع کا ترجمہ اسی سلسلہ کی کڑی ہے۔

اس جلد میں کتاب الزکوۃ، کتاب الصوم، کتاب الاطعمۃ، کتاب الحج اور کتاب النکاح کے مسائل بیان ہوئے ہیں جو روزمرہ زندگی میں عام مسلمان کو پیش آتے ہیں۔ یہ مسائل اس کتاب میں اتنی جزئیات اور شرح و بسط کے ساتھ بیان ہوئے ہیں کہ قاری مطمئن ہو جاتا ہے۔

اس جلد کو آپ تک پہنچانے میں جناب مولانا ظفر اللہ شفیق صاحب استاد اہل سن کالج، فاضل جامعہ اشرفیہ لاہور نے ترجمہ کے سلسلہ میں بہت محنت اور لگن سے کام کیا اور ترجمہ ادارہ بڑا کے معیار کے مطابق بنانے میں خصوصی کوشش کی۔ ہم ان کے تہ دل سے شکر گزار ہیں۔

میں جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب جو نیر ریسرچ انسٹیٹیوٹ اور جناب حافظ عبد الغنی صاحب ریسرچ انسٹیٹیوٹ جنوں نے اس کام میں خصوصی دلچسپی کا بہت شکر گزار ہوں۔ ان کے تعاون کے بغیر یہ کام پائے تکمیل کو نہ پہنچ سکتا تھا۔

ادارہ نے پروف ریڈنگ اور طباعت کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم قارئین اگر کمبیں کوئی غلطی محسوس کریں تو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین

فائز مقام ڈائریکٹر ریسرچ سبیل

مورخہ ۸ جون ۱۹۹۳ء

## پیش لفظ

الحمد لله الذى خلق الانسان فى احسن تقويم ونزل القرآن على عبده ليكون للعلمين نذيرا وبشيرا. والصلوه والسلام على نبيه محمد رحمة للعلمين وعلى آله الطيبين الطاهرين كثيرا كثيرا. اما بعد!

جب کوئی قوم معاشرتی، معاشی اور قانونی اعتبار سے اپنے ماضی سے کٹ جاتی ہے تو عدم استحکام اس کا مقدر ہو جاتا ہے۔ خلافت عثمانیہ کی شکست ورنہ نمت کے بعد پوری ملت اسلامیہ پر ایک دور ایسا بھی آیا کہ سوائے چند ایک مقامات کے باقی سب مسلمان علاقے غیر مسلم سامان کے زیر نگین آ گئے۔ ان غیر مسلم آقاؤں نے مسلمانوں کو اپنے ماضی سے بے خبر کرنے کی سازش کی اور نوجوان مسلمان کو مادی ترقی کی آڑ میں اسلام کے اخلاقی نظام حیات سے دور کر دیا۔ بعدہ جوں جوں عالم اسلام بیدار ہوا اور مغربی استعمار سے آزادی حاصل کرنے کے بعد جب اپنے نظام حیات کو دوبارہ نافذ کرنے کا پروگرام مرتب کیا گیا تو پتہ چلا کہ مغربی استعماری قوتوں نے نہ صرف ہماری سیاسی آزادی کو ہم سے چھینا ہوا تھا بلکہ وہ اپنا کام کر چکا ہے اور ہم سے ہماری متاع گراں بہا یعنی ماضی سے روایت کا تعلق بھی منقطع کر کے اپنے ساتھ جوڑ چکا ہے۔ یہ مسئلہ ان تمام مسلم ممالک میں بڑے واضح انداز میں پایا جاتا ہے جہاں مغربی استعماری قوتوں نے غلبہ حاصل کرنے کے بعد کچھ وقت وہاں گزارا۔ برصغیر میں بھی یہی مسئلہ اپنی بڑی بڑی پیہیدگیوں کے ساتھ موجود ہے۔ پاکستانی قوم اپنے جذبے عقیدے اور دین سے لگن کے اعتبار سے ایک کٹر مسلمان ملت ہے۔ جبکہ موجودہ سماجی، سیاسی اور معاشرتی رویے ان جذباتوں اور عقیدوں کے برعکس ہیں جو اس ملت کیلئے اساس زندگی فراہم کرتے تھے۔ نتیجتاً پوری ملت عدم استحکام کا شکار ہے اور ملت کا ہر فرد باطنی ٹوٹ پھوٹ کی زد میں ہے۔ اس گرداب بلا سے نکلنے کی واحد صورت یہ ہے کہ ملت اور فرد ہر ایک مرتبہ اپنے ماضی سے اس طرح رشتہ جوڑیں کہ مستقبل کیلئے یہ رشتہ ایک قندیل ثابت ہو سکے۔

مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) ادیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری سے اسلامی فقہی کتب کا ترجمہ اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ بدائع الصنائع جلد چہارم جو اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے اس میں اسلامی طرز معاشرت میں پیش آنے والے رصاعت (دودھ کی شُرکت) نفقہ، بچوں کی پرورش میں حق حضانہ ولادت، ثبوت نسب اور کرایہ داری کے مسائل پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

اس جلد کو آپ کے ہاتھوں تک پہنچانے میں ادارہ ہذا کے فاضل ریسرچ اسکالر جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب کی خصوصی کوشش کا بڑا عمل دخل ہے۔ انہوں نے اس کا ترجمہ کیا اور اس ترجمہ میں مولف کے مدعا کو پوری طرح سمودینے کی سعی بلیغ کی ہے۔

ادارہ ہذا نے کتاب کو ظاہری اور باطنی محاسن کے ساتھ شائع کرنے میں اپنی پوری کوشش صرف کی ہے۔ تاہم انسانی کاوشوں میں کسی نہ کسی کمی کا پایا جانا امر لا بدی ہے۔ قارئین جہاں کہیں کوئی خامی دیکھیں مطلع فرماویں تاکہ آئندہ اشاعت میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین

قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل

مورخہ ۵/ مئی ۱۹۹۳ء

## پیش لفظ

بدائع الصنائع جلد ۵ تبسم کا ترجمہ پیش خدمت ہے  
اس جلد کے ترجمہ کی ذمہ داری مولانا سید محمد متین حاشمی صاحب قدس سرہ اپنی وفات سے چھ ماہ قبل مجھے سونپ گئے تھے۔

ایک روز مجھے حاشمی صاحب کا پیغام ملا کہ دفتر میں مجھ سے آکر ملو۔ میں دفتری معمولات سے فراغت کے بعد ان کی خدمت میں پہنچا تو انہوں نے مصروفیات پوچھنے کے بعد یہ جلد تمہاری اور فرمایا کہ اس کی طاعت کا وقت قریب ہے اتنے کم عرصے میں تمہارے سوا کوئی ترجمہ کر کے نہیں دے سکتا، اس لئے یہ ذمہ داری تم ہی نبھاؤ۔ اس طرح جلد ۵ تبسم پر کام کا آغاز ہو گیا۔  
مولانا صاحب فراموش ہوئے تک اس کی باقاعدہ رپورٹ لیتے رہے، مگر تکمیل کا مرحلہ آنے سے قبل وہ خود مرحوم ہو گئے۔

آج جب میں اس جلد کے ترجمہ اور اس کی نظر ثانی سے فراغت کی سعادت حاصل کر رہا ہوں تو اس شفیق اور مہربان ہستی کی کئی شدت سے ممنون ہو رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے یہاں مرحوم کے درجات بلند فرمائے۔ آمین۔

بدائع کی زیر نظر جلد کے ترجمے کا اسلوب راقم الحروف کے جلد اول کے ترجمے میں اختیار کردہ اسلوب سے مختلف نہیں ہے۔ میں نے اس جلد میں بھی مقدور بھر کوشش کی ہے کہ ترجمہ روان اور سلیس ہونے کے ساتھ ساتھ اصل عربی عبارت سے دور نہ ہونے پائے۔ اس مقصد کیلئے آپ کو ترجمہ میں حسب ذیل باتوں کا التزام نظر آئے گا۔

۱۔ قرآنی آیات بنسام و کمال لکھی گئی ہیں اور ان کا ترجمہ برابر میں دیا گیا ہے۔ نیز ان کی تخریج بھی کی گئی ہے۔

۲۔ اعادہ نہ ہو یہ مطلقاً ہی زیادہ تر عربی متن سمیت نقل کی گئی ہیں تاکہ اہل علم حوالہ دینے وقت اصل متن کو بھی سامنے رکھ سکیں۔

۳۔ اقوال صحابہ و تابعین کے صرف ترجمے پر اکتفا کیا گیا ہے، ان کی عربی عبارت نقل نہیں کی گئی کیونکہ اس سے صفحات بڑھنے کا اندیشہ تھا۔

۴۔ عربی کی اصطلاحوں کیلئے اردو کی مروجہ اصطلاحوں کا سہارا لیا گیا ہے۔ باریں ہمہ زیادہ تر کوشش یہی رہی ہے کہ ”اصل فقہی“ اصطلاح کو ملحوظ رکھا جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ مشکل اصطلاحوں کی اردو میں توضیح و تفسیر کر کے اردو خواں حضرات کیلئے آسانی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۵۔ اصل کتاب کے متن میں جہاں کوئی سو یا ستم نظر آیا ہے اسے حواشی میں واضح کر دیا ہے۔

۶۔ پیرا گرافنگ اور لاطینی علامتوں کا بھی موزوں استعمال کیا گیا ہے۔

امید ہے کہ اس تناظر میں اہل علم یا نصوص قانون دان طبقے کیلئے یہ ترجمہ از حد مفید ثابت ہوگا۔

ترجمے کی تکمیل کیلئے میں جناب حافظ غلام حسین صاحب، قائم مقام ڈائریکٹر (ریسرچ سیل)، حافظ محمد سعد اللہ صاحب اور حافظ عبد الغنی صاحب کا بے حد ممنون ہوں جنہوں نے ہر طرح سے میری معاونت فرمائی

اللہ تعالیٰ میری اس حقیر سی کاوش کو قبول فرمائے اور اسے اہل علم کے استدعا سے کا ذریعہ

بنائے۔ آمین

طالب دعا

(ڈاکٹر محمود الحسن عارف)

جون ۱۹۹۳ء

دارالعرفان رحمان پارک گلشن راوی لاہور۔ ۳۵

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## پیش لفظ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم ﷺ

مرکز تحقیق (ریسرچ سنٹر) دیال سنگھ لاہوری لاہور کی اولین ترجیح اصطلاحات فقہیہ کے عمل میں حکومت سے ملنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں ادارہ اب تک جدید فقہی مسائل پر نئی ایک تصانیف شائع کر چکا ہے۔ چونکہ اسلامی احکام اور قوانین کا زیادہ تر ذخیرہ عربی زبان میں ہے جس سے عام قانون دان اور قانون ساز حضرات کمال استفادہ نہیں کر سکتے اس لیے مذکورہ ادارے کے متعدد منصوبوں میں سے ایک منصوبہ اہم عربی و فقہی کتابوں کا اردو ترجمہ کرانا ہے۔ چنانچہ معروف عالم دین ڈاکٹر امجد الحق، جسکی کی مختصر مگر جامع کتاب ”الخصائص فی الفقہ الاسلامی“ کا اردو ترجمہ ادارہ پیش کر چکا ہے۔ اس ترجمہ کو مسند ضاعی علمی و قانونی حلقوں میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ختم ہو چکا ہے اب دوسرا ایڈیشن زیر طبع ہے۔ اصول فقہ اور اصول قانون کی بے مثل اور شہرہ آفاق کتاب ”المواہبات“ لکھنؤ کی تین جلدوں کا ترجمہ ہو چکا ہے اور چوتھی جلد کا ترجمہ ہو رہا ہے۔ چاروں جلدوں کا ترجمہ انشاء اللہ عظیم ہی منظر عام پر آجائے گا۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع جلد ششم بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اس کتاب کی ساتویں جلد کا ترجمہ ادارہ پست ی شائع کر چکا ہے۔ پہلی پانچ جلدیں بھی تکمیل کے مراحل میں ہیں۔ اس جلد سے مترجم بنام مولانا ڈاکٹر عبدالواحد صاحب مدنی و تحقیقی حلقوں میں حجاج تعارف نہیں۔ ڈاکٹر صاحب موصوف علوم جدیدہ کے ساتھ ساتھ علوم قدیمہ خصوصاً فقہ میں گہری نظر رکھتے ہیں۔ جامعہ مدنیہ لاہور میں آئینک مفتی کے فرائض سرانجام دے رہے ہیں۔ انہوں نے یہ ترجمہ بڑی عرق ریزی سے کیا ہے۔ عربی الفاظ کو صرف اردو کا جامہ نہیں بلکہ اصل مسئلہ کو سمجھتے ہوئے اور بدائع الصنائع کے اسلوب کو مد نظر رکھتے ہوئے ترجمہ کیا ہے۔ اللہ کریم ڈاکٹر موصوف کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

کتاب میں بہت سی فقہی اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں۔ آخر میں ان کے انگریزی مترادفات ادارے نے دے دیے ہیں تاکہ انگریزی دان طبقہ کو سمجھنے میں مزید آسانی ہو۔ دعا ہے کہ اللہ کریم ہماری اس سعی کو شرف قبولیت عطا فرمائے۔ آمین

سید محمد متین حاشی

ڈائریکٹر ریسرچ سنٹر

۲ نومبر ۱۹۹۹ء

# تقدیم

از مستوجم

## الکاسانی کے حالات زندگی اور بدائع الصنائع کی علمی حیثیت

یہ جون ۱۹۸۸ء کے ابتدائی عشرے کا قفسہ ہے کہ راقم الحروف کو سرگزشت خفیف دیاں گلے ٹرسٹ لاہور کے ٹارگٹر۔ مولانا سید محمد حسین ہاشمی صاحب جواب دہ دہلی ہو گئے کا پیغام ملا کہ بدائع الصنائع کی ایک جلد کا ترجمہ مطلوب ہے کیا تم کو کوئی ہے۔ تو چونکہ بدائع الصنائع کے فاضل مؤلف۔ الکاسانی میرے معدومین کی فہرست میں نمایاں طور پر شامل ہیں اسی لیے اس پیشکش کا جواب اثبات ہی میں دیا جاسکتا تھا۔ میرے جواب مولانا۔ مرحوم۔ نے بالمشافہ ملاقات میں اس پیشکش کا اعادہ فرمایا، تو راقم الحروف نے نہ صرف اس پیشکش کو قبول کیا، بلکہ رضا کارانہ طور پر اس کا مقدمہ لکھنے کی ذمہ داری بھی قبول کر لی۔

یوں تو بدائع الصنائع کو پہلے ہی کئی مرتبہ دیکھنے اور مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا، مگر جب راقم نے اسے ترجمہ کرنے کی غرض سے دیکھا، تو بظاہر عام فہم اور آسان لکھائی دینے والی کتاب بہت گہری اور پرلوسا نظر آئی، یوں ترجمہ کرنے کے ساتھ ساتھ فاضل مؤلف کیلئے میری دل عقیدت و محبت میں بھی اضافہ ہوتا رہا۔

چنانچہ جب قرینہ سچہ ماہ کے طرے میں اس کے ترجمہ اور نظر ثانی سے فراغت ہوئی، تو الکاسانی کی حیات و کردار کے کئی منفی گوشے نگاہوں کے سامنے آچکے تھے۔ تاہم جب راقم نے ان کے حالات زندگی مرتب کرنے کے لیے دستِ بآغذ کی جانب رجوع کیا، تو ایک بار پھر سخت حیرت و استحباب کے آئینہ کھلا۔ تاریخ فقہ کی اہم ترین اور وسیع ترین کتاب کے عظیم مصنف کے متعلق یہ گمان کبھی نہیں ہو سکتا تھا، کہ اس کی زندگی کے اہم واقعات بھی نگاہوں سے اجھل ہوں گے، مگر یہاں یہی غیر متوقع گمان حقیقت کا روپ صاف سے ان لوگوں کو منہ چڑا رہا ہے، جو اس کتاب کے مصنف کے حالات پڑھنے اور جاننے کا شوق رکھتے ہیں۔

بائیں جہاں راقم الحروف ایسے نہیں ہوا اور محمد اللہ کریم لکھناں کا کام بھی نہیں ہوئی، یہ الگ بات ہے کہ اس سے غلبہ و نظر کی ذہنی سیرانی نہیں ہوئی، جیسی کہ پہلے چاہیے تھی، اسی لیے مجھے اتنا بڑا و احترام کر لینا چاہیے کہ جس شخصیت پر لکھنے کے لیے میں احرام باندھ رہا ہوں، میں اس کے حق اور گہری پہلوؤں کا احاطہ نہ کر سکوں گا تاہم چونکہ میرے نزدیک یہ بات ناقص لکھنے سے بعید ہے کہ چراغ شب کو محض اس لیے بجھادیا جائے کہ وہ سورج کی طرح کائنات کی تاریکیوں اور ظلمتوں کو دور نہیں کر سکتا۔ فی الحقیقت میری یہ کوشش

متین حاشیہ رحمہ اللہ نے ایک پروگرام ترتیب کیا جس میں یہ طے پایا کہ اہم کتب فقہ کے اردو تراجم شائع کئے جائیں تاکہ عام پڑھا لکھا پاکستانی مسلمان دینی علوم پر دسترس حاصل کر سکے۔ اہم دینی کتب میں سب سے پہلے جس کتاب کا ترجمہ ضروری خیال کیا گیا وہ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں یعنی ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشریعہ لکھنؤی“ ہے۔

علامہ علاؤ الدین ابو بکر بن مسعود الکاسانی النخعی رحمہ اللہ چھٹی صدی ہجری میں ہوئے ہیں آپ کو ائمہ حنبلی نے بڑا ذہین عطا فرمایا تھا کہ کسی بھی مسئلہ میں حکم لگاتے وقت اس معاملے کے تمام پہلوؤں پر نظر جمیت ڈالنے بغیر کبھی فیصلہ نہ کرتے۔ چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی یہ کتاب اپنی جزئیات اور اصول کے اعتبار سے آج پندرہویں صدی ہجری میں بھی احوال و ظروف کے حوالہ سے بالکل نئی معلوم ہوئی ہے۔ اسی خوبی کی وجہ سے اس کتاب کا ترجمہ کرانے کا فیصلہ ہوا۔

آج جب لوہارہ اس کتاب کو شائع کر رہا ہے تو وہ ایک بہت ہی بڑی خدمت سے یاد آ رہی ہے جو اس سارے پروگرام کی روح رواں تھی جس نے نہایت مختصر سے عمل کے ساتھ بڑے بڑے علمی کام سرانجام دیئے۔ جس کی ترتیب نے شہادت میں علمی کاموں کیلئے رستہ کارانہ وار روشنی پیدا کی۔ جو بہت بڑا عالم دینی شاگرد خاکساری اس کا وطیرہ تھی۔ سیری مولوی ابو محمد وسامید محمد متین حاشی کی ذات والا صفات ہے ائمہ حنبلی کوٹ کوٹ الہ آباد میں پڑھیں نازل فرمائے۔

اس کام کو پانیہ تکمیل تک پہنچانے میں لوہارہ کے ساتھ بہت سی معاون و معاونین نے تعاون کیا جن میں متروکہ وقت افک جہڑی حکومت پاکستان اور پنجاب لائبریری فاؤنڈیشن سرگرم دست ہیں۔ ہم ان کے اس تعاون پر ان لوگوں کے سربراہان کے ممنون ہیں۔

بدائع الصنائع کی جلد اول اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے۔ اس میں کتاب الطہارت، اور کتاب الصلوٰۃ کے مسائل پر بھی شرح و بسط اور تراجم جزئیات کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔

اس جلد کو شائع کرنے میں مجھے جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ایڈیٹر اردو دائرہ مسافت اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور کا خصوصی تعاون حاصل رہا جنہوں نے ترجمہ کو لوہارہ پڑا کے معیار کے مطابق بنانے میں بڑی کاوش کی۔ اور اس سلسلے میں ان کا شکر گزار ہے۔

میں جناب حافظ محمد سعید رحمہ اللہ صاحب جو تیسرے ایڈیٹر اور جناب حافظ عبد الحکیم صاحب ریسرچ اسسٹنٹ جنہوں نے اس کام میں خصوصی دلچسپی لی کا بہت شکر گزار ہوں۔ ان کے تعاون کے بغیر یہ کام پانچ پچھل کو نہ پہنچ سکتا تھا۔

لوہارہ سے ہفتویہ جنگ اور طاقت کو بستر سے بستر بنانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم ہر بین اگر کہیں کوئی علمی ممنون کریں تو مطلع فرمیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین

قائم مقام ڈاکٹر کبیر ریسرچ سلی - سوشل سائنس - ۱۹۹۳ء



# تقدیم

از مترجم

## الکاسانی کے حالات زندگی اور بدائع الصنائع کی علمی حیثیت

یہ جون ۱۹۸۸ء کے ابتدائی عشرے کا قفسہ ہے کہ راقم الحروف کو مرکز تحقیق دیاں مگر ٹرسٹ لاہور کے ڈائریکٹر — مولانا سید محمد حسین ہاشمی صاحب جواب دہ ملے ہوئے کو کون سا مقام ملا کہ بدائع الصنائع کی ایک جلد کا ترجمہ مطلوب ہے کیا تم کر سکو گے؟ — تو چونکہ بدائع الصنائع کے ناظر مؤلف — الکاسانی میرے محرم صحت کی فہرست میں نمایاں طور پر شامل ہیں اسی لیے اس پیشکش کا جواب اثبات میں میں دیا جاسکتا تھا، مگر جب مولانا — مرحوم — نے بالمشافہ لٹا تاقت میں اس پیشکش کا اعادہ فرمایا، تو راقم الحروف نے نہ صرف اس پیشکش کو قبول کیا، بلکہ رضا کارانہ طور پر اس کا مقدمہ لکھنے کی ذمہ داری بھی قبول کر لی۔

یوں تو بدائع الصنائع کو پہلے بھی کئی مرتبہ دیکھنے اور مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا، مگر جب راقم نے اسے ترجمہ کرنے کی غرض سے دیکھا، تو بظاہر عام فہم اور آسان دکھائی دینے والی کتاب بہت گہری اور پراگندہ نظر آئی، یوں ترجمہ کرنے کے ساتھ ساتھ ناظر مؤلف کیلئے میری دلی عقیدت و محبت میں بھی اضافہ ہوتا رہا۔ چنانچہ جب قرینہ چھ ماہ کے طرے میں اس کے ترجمہ اور نظر ثانی سے فراغت ہوئی، تو الکاسانی کی حیات و کردار کے کئی محقق گوشتے نگاہوں کے سامنے آچکے تھے۔ — تاہم جب راقم نے ان کے حالات زندگی مرتب کرنے کے لیے دستیاب آفندہ کی جانب رجوع کیا، تو ایک بار بھر صحت جرت و استعجاب نے اسے اپن لیا۔ — تاریخ فقہ کی اہم ترین اور وسیع ترین کتاب کے عظیم مصنف کے متعلق یہ گمان کبھی نہیں ہو سکتا تھا، کہ اس کی زندگی کے اہم واقعات بھی نگاہوں سے اوجھل ہوں گے؟ مگر یہاں یہی غیر متوقع گمان حقیقت کا روپ دھارے ان لوگوں کو سید چڑھا رہا ہے، جو اس کتاب کے مصنف کے حالات پڑھنے اور جاننے کا شوق رکھتے ہیں۔ — اس پر ہمدانہ الحروف بایں نہیں ہوا اور محمد اللہ کر تلاش نا کام بھی نہیں ہوئی، یہ الگ بات ہے کہ اس سے غلبہ و نظری کی سیرانی نہیں ہوئی، جیسے کہ پہلی پارہے تھی، اسی لیے مجھے اندازہ یہ اعتراض کر لینا چاہیے، کہ جس شخصیت پر لکھنے کے لیے میں اسامہ باحد ہوا ہوں، میں اس کے علمی اور فکری پسلوں کا احاطہ نہ کر سکوں گا، تاہم چونکہ میرے نزدیک یہ بات ناقص فہمی سے پیدا ہے کہ چراغ شب کو محض اس لیے بجھادیا جائے کہ وہ سورج کی طرح کائنات کی تاریکیوں اور ظلمتوں کو دور نہیں کر سکتا۔ فی الحقیقت میری یہ کوشش

بھی اندھیری رات میں چرائے جلائے کے مترادف ہے۔

## ۱۔ الکاسانی کا عہد (۳۹۰ھ تا ۵۸۷ھ)

جہاں سے شروع الکاسانی ایک جیسے ہی پڑاؤ بنائے میں پیدا ہوئے، ان کے عہد حیات میں ایک طرف تو صلیبی جنگوں کا سلسلہ شروع پڑھا اور دوسری جانب وسط ایشیاء کے افق سے تاتاریوں (منگولوں) کی سرخ آندھی بٹھنے لگی۔ آغاز ہو چکا تھا، اسی بنا پر انہوں نے تین مختلف حکومتوں کے ساتھ میں زندگی کے ایام بسر کیے۔ الکاسانی کی ولادت تو بلاشبہ "کاسان" نامی ایک چھوٹے سے قصبے میں ہوئی جسے تاتاریوں نے چھٹی صدی ہجری کے آخری ربع میں لوٹ کر ویران کیا، مگر ان کی تمام تعلیم و تربیت "سمرقند" کے مشہور و معروف شہر میں ہوئی تھی، جس کی ٹھاک سے بلا مبالغہ ہزاروں علماء و فضلاء، فقہاء اور نامور عالم و فن نے جنم لیا۔

پانچویں صدی ہجری کے اواخر اور چھٹی صدی ہجری کے اوائل میں جب الکاسانی نے یہاں ہوش کی آنکھیں کھولیں، تو اس وقت مشہور بلوچی فرمانروا سلطان سنجر (۵۹۷ھ تا ۶۱۶ھ) اور اس کے قتل کے حاکم بدرخان کو شکست دے کر اس تمام علاقے پر قابض ہو چکا تھا (۳۹۵ھ تا ۴۱۰ھ)۔

اور اس کی جانب سے سمرقند اور اس کے مضافات پر اس کا خواہر زادہ محمد اسلان خان بن سلیمان بن بغراخان، حاکم تیناٹ تھا مگر ۵۲۳ھ تک ۱۱۳ء میں اس نے سلطان سنجر کے خلاف بغاوت کر دی جس کی یادداشت میں اسے گرفتار کر کے، اس کی جگہ امیر حسین یا حسن بنکین کو اور اس کی وفات کے بعد محمود بن محمد خان بن سلیمان کو اس تمام علاقے کا حاکم مقرر کر دیا گیا؛ چنانچہ ۵۲۶ھ/ ۱۱۳۱ء تک یہی انتظام برقرار رہا، مگر اسی سال قرہ خٹائی دیا قرہ خٹائی قبیلے کے حاکم نے جس کا لقب گورخان (اول) م ۵۳۷ھ/ ۱۱۴۲ء تھا سلطان سنجر کی فوج کو شکست دے کر اس تمام علاقے پر قبضہ کر لیا، چنانچہ ۶۰۶ھ/ ۱۲۰۶ء تک اس علاقے پر گورخانیوں کا تسلط رہا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ گورخان کی بیوی نے ۵۸۷ھ/ ۱۱۹۳ء تک اس کی بیٹی نے ۵۸۷ھ/ ۱۱۹۳ء تک اس کے پرستے پر ۱۲۱۱ء تک حکومت کی تھی۔

بعض قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ علاقے کے مسلمان قرہ خٹائی حکومت کو خندان پسند نہیں کرتے تھے، اسی بنا پر بقول ابن جریر بن محمد قند کے حاکم عثمان نے ان کے خلاف بغاوت کر دی تھی، جسے سختی سے دبا دیا گیا غالباً انہی حالات میں الکاسانی اپنے اہل خانہ کو سمیت نقل مکانی کرنے لگا، ایشیاء کے کوچک کی مسلمان حکومت میں چلے گئے، جہاں اس زمانے میں "حکومت روم" کہا جاتا تھا۔ ان کی نقل مکانی لازمی طور پر ۵۳۶ھ/ ۱۱۴۱ء کے بعد کا واقعہ ہے۔

جب الکاسانی کو سخت دیکھو کہ قزوین میں قشربے لاسے، جہاں اس زمانے میں عراق کی سلطنت حکومت کا پاسے تخت تھا، تو اس وقت علاقے پر امیر خٹائی الدین سلطان محمود بن محمد م ۵۳۶ھ/ ۱۱۴۱ء کی حکمرانی تھی، جہاں سے بھائی سلطان طغرل کی جوان سال موت ۵۳۸ھ/ ۵۲۶ھ تا ۱۱۳۳ء کے بعد علاقے کا

لحاظ سے تفصیل کیے، لیکن کتب سیرت مذکورہ و خلافت عثمانیہ کی سیرت میں بھی تاریخ العرب و اسلامیہ دارالمرکز تری

۵۲۶ھ تا ۵۳۸ھ/ ۱۱۴۱ء تا ۱۱۹۳ء کے درمیان میں مسلمانوں کی حکومت پر ۱۱۹۳ء تا ۱۲۰۶ء

واحد حکمران تسلیم کیا جاتا تھا۔ اس کی وفات کے بعد اس کے بیٹے قلعج ارسلان ثانی ۱۱۵۵/۱۱۵۶ء - ۱۱۹۲ء نے اس تمام علاقے پر اپنا قبضہ مستحکم کر لیا اور اس تمام علاقے سے دانشنریہ خاندان کا عمل خاتمہ کر دیا۔

اگرچہ کسی ایکھڑ سے ایسی کوئی صراحت نہیں ملتی تاہم بعض قرائن سے جن کی تشریح ہم اپنے مقام پر کریں گے، یہ واضح ہوتا ہے کہ انکاسانی اسی حکمران قلعج ارسلان کے دہار سے متعلق رہے اور اسی کے دربار میں نظر کے کا وہ واقعہ پیش آیا جو دربار حلب میں ان کے بیٹے اور دربار حملاد میں ان کی صدر مدداری کا سبب بنا۔

حلب چھٹی صدی ہجری کے ابتدائی ربع میں فرنگیوں کے حملوں کا خصوصی ہدف بنا ہوا تھا، مگر یہاں کے غیور مسلمانوں نے ان کے خلاف شدید مقاومت کی اور شہر کے دروازے نہ کھولے، بالآخر سلطان مسعود طغرل نے اپنے ایک امیر قلعج کو حلب کا شہر دے کر اس پر قبضہ کرنے کے لیے روانہ کر دیا، مگر وہ شہر پر قابض ہو جانے کے باوجود اہل شہر کو اپنا مطیع نہ کر سکا (۵۲۳ھ/۱۱۲۹ء) اہل شہر نے اس کو قلعے میں محصور کر دیا اور ایک ہفتہ تک سے مدد کی درخواست کی جس پر اس نے اپنے ایک امیر "قراقرش" کو اہل شہر کی امداد کے لئے روانہ کر دیا، بعد ازاں ۵۲۵ھ/۱۱۳۰ء میں سلطان مسعود نے بھی اس شہر پر ایک جنگی کا قبضہ تسلیم کر لیا۔ ۵۳۱ھ/۱۱۳۶ء میں اس کے انتقال کے بعد اس کا نامور بیٹا سلطان نور الدین محمود جنگی موصول حلب اور دیگر شاہی علاقوں کا حاکم بن گیا اور اپنی وفات ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء تک بدستور یہاں کا حاکم رہا۔ چنانچہ انکاسانی اسی کے دربار میں شاہ بلوق کی بیگم کے کنز شریف لائے اور سلطان نور الدین کی جانب سے مدد و علاؤ کی صدر مدد کی پرامورد ہوئے۔

سلطان نور الدین کے بعد اس کا بیٹا الملک الصالح اس کا جانشین ہوا، مگر اس کے ۵۷۷ھ/۱۱۸۱ء میں انتقال کر جانے کے بعد موصول کے ظلم عز الدین مسعود موصول نے جو الملک الصالح اسامیل کا جانشین تھا، حلب کا حاکم بن کر کوہ کیا، مگر وہ سلطان صلاح الدین ایوبی (۵۳۲ھ/۱۱۳۹ء تا ۵۶۹ھ/۱۱۹۳ء) سے حلب کو نہ بچا سکا (۵۷۹ھ/۱۱۸۲ء) سلطان صلاح الدین ایوبی نے یہاں اپنے بیٹے الملک الظاہر غازی (۵۹۹ھ/۱۱۷۳-۱۱۷۴ء) کو اپنا نائب اور بعد ازاں اس علاقے کا مختار حاکم بنا دیا، اسی حکمران کے عہد میں انکاسانی کا انتقال ہوا اور ان کے بیٹے کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری اسی نیک دل حاکم نے اٹھائی تھی۔

۲۔ پیدائش، نام، کنیت اور القاب | جن کے پیدا ہونے کی کسی کو کاتوں کان خبر نہیں ہوتی، مگر جب وہ دنیا سے رخصت ہوتے ہیں تو ایک عالم ان کے فراق میں فوجداراں ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے

لے دیکھتے "J.A. KRAMERS" متعلقہ قلعج ارسلان، صدر مدداری و صلاحت اسلامیہ ۱۲۱/۱۲۲، ۳۹۸-۳۹۹۔

لے دیکھتے ابن العسکری، تاریخ حلب، مطبوعہ دمشق، جلد دوم، طبع سال ۱۳۵۰ھ۔

ہیں کہ کسی بھی کتاب میں ان کا سن پیداؤش اٹارے کے لیے میں بھی مذکور نہیں ہے تاہم بعض قرائن ملے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۲۹۰ھ / ۹۰۱ء سے لے کر ۵۰۰ھ / ۱۱۰۶ء کے مابین وسط ایشیا - CHINA TRALASIA کے علاقہ فرغانہ کے ایک تاریخی قبیلے کا سان میں پیدا ہوئے اسی آبائی مسکن کی نسبت سے انہیں "اککاسانی" کہا جاتا ہے جبکہ بعض مذکورہ نگاروں نے انہیں "اککاشانی" بھی لکھا ہے۔ جو صرف غلط ہے۔

وسط ایشیا کا یہ خطہ جہاں اککاسانی نے آنکھ کھولی صدیوں تک اسلامی تہذیب و تمدن اور اسلامی علوم و فنون کا سرحد مسکن رہا۔ اس خاک سے سیکڑوں نہیں، ہزاروں ملحد و قبیلا اور بحال علم اٹھے جن کے علمی اور فکری کارنامے تاریخ اسلام کا زریں باب ہیں، بلکہ اگر یہ کہا جائے تو بجا ہو گا کہ عربوں کے بعد اسلامی علوم و فنون کی اگر کسی قوم نے خدمت کی اور اسے منزل کمال تک پہنچانے کی ساری جھلکیں تو وہ اسی خطے کے لوگ تھے، مگر تاریخ کا یہ کتنا بڑا المیہ ہے کہ آج انہیں اپنے آباء کے علمی و فکری کارناموں کا علم نہیں اور ان کی نئی نسل ایک ایسے ماحول میں آنکھ کھول رہی ہے جس میں کسی تاریخی، کسی مریضانی، کسی اککاسانی کسی اقدوسی، کسی سرقتدی اور کسی زبیری کی ضرورت نہیں ہے۔

نام کی حقیقت: عام طور پر اککاسانی کا نام:

ملہ ہمارے اس مقالے کے مؤیدات صبیہ زیل ہیں: (۱) جبکہ اکثر نگہبان ہرگا ۵۳۸ھ / ۱۱۴۲ء یا ۵۳۹ھ / ۱۱۴۳ء عین کے استاد محترم ملا سرقتدی کا سال ولادت ہے، جبکہ یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ اککاسانی نے سب سے زیادہ مدخل صحت السرقتدی ہی سے پایا اور انہوں نے اپنے شاگرد کلائی یافتہ دیکھ کر اپنی صاحبزادی فاطمہ ان سے بیاہ دی۔

دعا گان کیا جاتا ہے کہ اس وقت تک کہ مذکورہ ۳ اور ۴ سال کے مابین ہوگی (۱۲) ان کی وفات ۵۷۷ھ / ۱۱۸۱ء میں ہوئی، جبکہ وہ بڑھاپے کی عمر میں تھے، اس سے بھی گمان ہوتا ہے کہ ان کی پیداؤش پچھلی صدی کے اواخر یا اس صدی کے اوائل میں ہوئی ہوگی، واطاطم (۳) ان کے ایک ستاروں انکری کا سال وفات ۵۰۰ھ ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس سال تک وہ سن رشد کو پہنچ چکے تھے۔

سنہ کا سان وسط ایشیا میں ایک تہذیبی تہذیب تھا۔ بقول ابن حوقل کا سان ایک شہر و نامیہ کا نام تھا جس کے تحت متعدد بستیاں تھیں، جبکہ قوت حموی (تہذیبی ۴، ۵۷۷) و بطور مؤیدین کے مطابق یہ علاقہ اور ماخرہ یعنی دریا سے نکلنے والی جانب وادی امیکٹ کے دہانے پر واقع ایک شہر تھا۔ مگر وہ شکاب نے اسے فرغانہ کے علاقے کا ایک تہذیبی قادیان ہے، اور صاحب اللباب کے مطابق وہ علاقہ اس کی پرکھ جانب واقع تھا۔ صاحب تقویم الجبلین (ص ۵۰۰) نے ان دونوں مقامات پر تطبیق دیتے ہوئے لکھا ہے کہ میں مکن ہے کہ یہ تہذیبی شہر اس سے لڑے ہو مگر فرغانہ کی تعلیم میں ہی واقع ہو۔ مذکورہ ناقدہ حدیث جب ترکوں و مغلوں نے ترکستان پر حملہ کر کے اسے تباہ کیا، تو اس کے نتیجے میں عظیم علمی تہذیبی ویرانہ ہو گیا؟ ترکوں میں مغلوں کا یہ منہ بگڑنا ۱۵۰۶ء - ۱۵۲۴ء کے زمانے کا تہذیب ہے، اس طرح گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس علمی شہر کی دو تہیں ساتویں و تیرہویں صدی میں ختم ہوئیں۔

”علاء الدین ابو بکر بن مسعود بن احمد کاشانی رحمہ اللہ

لکھا جاتا ہے جس سے متبادر ہوتا ہے کہ ان کا نام ”علاء الدین“ کنیت ابو بکر اور نسبت کاشانی تھی۔  
مگر حقیقت میں علاؤ الدین ان کا نام نہیں، القب تھا، چنانچہ ضبط ابن الجوزی نے اپنی کتاب ”مختار الذہب“  
فی تاریخ حلب میں القضاہت لکھا ہے، مگر

”ابو بکر بن مسعود بن احمد کاشانی الملقب بہ علاؤ الدین“

لہذا یہ سوال بدستور رہتا ہے کہ ان کا اصل نام کیا تھا، اس کی بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ فاضل مولف نے  
کسی جگہ بھی اپنا نام باصرہ صحت نہیں لکھا، حالانکہ عام طور پر مصنفین خطبہ مسودہ کے بعد اپنے نام کی صحت  
ضرور کرتے ہیں۔ — بنا بریں میں محسوس ہے کہ ان کے استاد محترم السمرقندی کی طرح ان کا نام محمد یا بعض دیگر  
قبائل کی طرح احمد ہو، اور وہ حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت ابو بکر صغیرؓ کی طرح اپنے اصل نام کے بجائے اپنی  
کنیت سے مشہور ہو گئے ہوں اور بہت آہستہ آہستہ ان کا اصل نام ہی لوگوں کے ذہن سے نکل گیا ہو۔

البتہ ان کے دو ”القاب“ کا پتہ ملتا ہے: ایک تو مذکورہ علاؤ الدین دین کی پرندہ، تھا جو عموماً بہمال  
الدین ”کمال الدین“ کی طرح ذاتی لقب کی حیثیت رکھتا ہے، جبکہ دوسرا لقب ”مک العلماء“ کا تھا۔ ان  
کے تمام سوانح نگاران کے نام کے ساتھ ”اس لقب کی لازماً صراحت کرتے ہیں، مثلاً ابن قسطل بٹا لکھتے ہیں:  
”ابو بکر بن مسعود بن احمد کاشانی علاؤ الدین مک العلماء“

تاہم آئندہ سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ لقب انہیں سرکاری طور پر دیا گیا یا یہ ان کے معاشرے نے انہیں  
اس لقب سے منتخب کیا تھا۔

البتہ قرائن سے واضح ہوتا ہے کہ ”مک الضعفاء“ اور ”مک الفقراء“ کی طرح، یہ بھی دربار شاہی کی جانب سے  
بلند پایے والا ایک اعزازی لقب تھا۔ اس قیاس کو اس سے بھی تقویت ملتی ہے، اگر انہیں قومیہ کے سچوٹوں اور

لے مثال کے طور پر ابن عربین کا نام المعروف بآبن قسطل بٹا (تاج الاحرام، طبع

لاہور ۱۸۶۳ء ص ۶۲)، کمال الفقراء ابن العربی (تاریخ حلب طبع سالی الدخان، دمشق ۱۲۹۵: ۱۲۹۶) اور ابن قسطل  
رکعت، قسطل (۱۳۰۱ء) نے اس کا نام ”ابو بکر کاشانی“ قرار دیا ہے، جہاں حضرات کا تسامع سے یہ کہہ کر کاشانی، فی الحقیقت، ایران کا  
اصحاب سے ہیں، ان کی مسافت پر مدافعت ایک قومی تہمت ہے، کیونکہ کاشانی ترکان کا ایک قصبہ ہے۔  
تاریخ لکھتے، بدافعتی، العسکری، اور جیرو۔

لکھ اس ضمن میں براکمان (GESCHICHTE DER ARABISCHEN (۱۲۶۱: ۱۲۶۲) میں ان کا نام اسی طرح سے تحریر کیا ہے۔  
بیان میں طرح کہ ان کا نام ابو بکر مسعود بن احمد کاشانی تھا، مگر تمام تذکرہ نگاروں نے ان کا نام جن میں مذکورہ طریقے  
پر ہی لکھا ہے، چنانچہ خود براکمان نے بھی لکھ (۱۲۶۲ء) میں ان کا نام اسی طرح سے تحریر کیا ہے۔

تے سالی الدخان، حواشی تاریخ حلب، بخارا، کوثر، الذہب، (مخطوط)۔  
عہ تاج الاحرام ۶۲۱۔ — مک الضعفاء، دربار کے سچے چلے نام اور مک الضعفاء سب سے چلے تاج کے لیے خصوصی ”اعزاز“  
قب تھا، لکھتے، بذاتہ، اس میں حواشی لکھ، العسکری، مک الضعفاء سب سے بڑا عالم یا رئیس، العلماء، جیرو۔

حلب کے زنجی دربار میں بڑی قدر و منزلت حاصل تھی، جیسا کہ اول الذکر کی جانب سے دربار حلب میں ان کو سفیر بنا کر بھیجے جانے اور وزیر الذکر کی طرف سے درجہ و درجہ میں بطور صدر مدرس ان کے تعینات کیے جانے سے واضح ہوتا ہے جس کی تفصیل آئندہ سطور میں بیان ہوگی۔

ان کے نام ہی کی طرح ان کے والد مسعود بن احمد اور ان کے خاندان میں علمی روایت کے پائے جانے کا منظر بھی واضح نہیں ہے تاہم الکاسانی کی علمی استعداد اور ان کی فکری ثقافت و مہارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا خاندان اس دولت میں وسط ایشیا کے دوسرے علمی خاندانوں سے نیچے نہ ہوگا۔

**۳: تحصیل علم** حلب میں کسی بھی مآخذ سور سے پتہ نہیں چل سکتا کہ انہیں کس عمر سے پڑھنا شروع کیا اور کس کس سے اور کہاں کہاں پڑھا۔

تاہم راقم الحروف ہدایہ و المناقب کے مطالعے سے اس نتیجے تک پہنچا ہے کہ الکاسانی قرآن مجید کے حافظ بھی تھے۔ گو کسی کتاب میں ان کے حافظ قرآن ہونے کی صراحت نہیں ملتی۔ وہ اس طرح کہ الکاسانی نے جس وسیع پیمانے پر آیات قرآن کے حوالے دیے ہیں اور جس اہتمام کے ساتھ دیے ہیں، حفظ قرآن کریم کے بنیاد پر ایسا اہتمام ممکن نظر نہیں آتا۔ پھر اس دور کی علمی روایت بھی تھی کہ بچوں کی تعلیم کا آغاز قرآن مجید کی تعلیم اور تحفیظ سے کیا جاتا تھا۔ چنانچہ ابن خلدون نے اس علمی روایت کے فوائد بیان کرتے ہوئے اسے قوت حافظ کے لیے بہت عمدہ و معاون بیان کیا ہے۔ اس پس منظر میں یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے اپنا علمی سفر پانچ یا چھ برس کی عمر سے شروع کیا ہوگا۔

اسی طرح "ہدایہ و المناقب" کے مطالعے سے یہی پتہ چلتا ہے کہ مختلف دینی و فنی علوم میں الکاسانی کی انتہائی تعلیم High Education بھی نہایت عمدہ اور اعلیٰ درجے سے ہوئی تھی جس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے بنے بڑے شمار رجال علم سے فیض تربیت حاصل کیا تھا۔ ان میں محدثین بھی شامل تھے اور فقہاء اور خطیبین بھی، مگر افسوس کہ اس فہرست میں سے تین کے سوا کسی کا نام بھی تاریخ نے محفوظ نہیں رکھا۔ ان تینوں ضلیل القدر شخصیتوں کو ہم ان کے شیوخ کی فہرست میں سے "مشتے از خردارے" کے طور پر پیش نظر رکھ سکتے ہیں، مگر وہ:

ع: قیاس کن زنگھستان من بہار مرا

(۱) میسوی النسخی الککولی (۱۸۳۸ء - ۱۲۶۰ھ - ۱۱۵۷/۱۱۵۸ء) الکاسانی کے ایک استاد میسون الککولی بھی تھے جن کا پورا نام ابوالمسنون میسون بن محمد بن محمد الککولی النسخی تھا۔ وہ ابتداءً سمرقند میں رہتے تھے اور پھر بخارا منتقل ہو گئے تھے، غالباً سمرقند ہی میں ان سے الکاسانی سے استفادہ علمی کیا ہوگا۔

میسون النسخی الکاسانی اور ان کے استاد گرامی سمرقند ہی دونوں کے استاد تھے۔ غالباً الکاسانی پہلے

لہ: ملاحظہ۔ ہدایہ و المناقب، جلد اول، باب ۱۱، ص ۱۱۵، و بطور کا بیان۔

لہ: حدائق الکونین، ص ۵۹، بطور ملاحظہ۔

لہ: ابی قحطان الکلی التراجیم، ص ۵۵، دھندوی، الفتاویٰ التہذیبیہ، ص ۱۶۲، ص ۲۱۔

الغنی سے پڑھا ہوگا اور ان کی وفات کے بعد اسمرقندی سے الغنی کا انتقال ۵۰۸ھ/۱۱۱۵ء میں ہوا۔  
 الغنی استاد کامل ہونے کے ساتھ ساتھ ایک ماہر مصنف بھی تھے، انہوں نے فقہ، اصول فقہ اور  
 علم کلام میں حسب ذیل تصانیف تصنیف فرمائیں: (۱) التبیہ لقواعد توحید (علم کلام)؛ اس کے قلمی نسخے قاہرہ  
 اور بغداد وغیرہ میں موجود ہیں۔ بقول حاجی خلیفہ حسام الدین حسین بن علی الصفحانی الغنی (م۔ ۷۰۰ھ/۱۳۰۱ء)  
 نسخہ اس کی شرح کھلی؛ (۲) بحر الکلام (۳) افکار مکملہ نوان سے واضح ہوتا ہے کہ یہی علم کلام ہی کے موضوع پر مشتمل  
 ہے۔ اس کے قلمی نسخے خات برلن، گوتھام، میونخ (MUNICH)، پیرس، مونز، برطانیہ، اور قاہرہ وغیرہ میں  
 محفوظ ہیں۔ اسے طبع عبداللہ اکبر دی نے ۱۳۲۹ء/۱۹۱۱ء میں شائع کر دیا ہے؛ (۴) تبصرۃ الادلہ (علم کلام)  
 اس کے مخطوطات علی گوشہ یونیورسٹی (ہندوستان)، بنی جامع (ترکی)، اور قاہرہ وغیرہ میں موجود ہیں؛ (۵) شرح  
 الجامع الصغیر لایام محمد اثنیانی، رفتہ، ایام محمد زید احمد کی کتاب الجامع الصغیر فقہ حنفی کے بنیادی مآخذ میں  
 سے ہے، اسی بنا پر بے شمار فقہانے اس کی شرح لکھیں۔ المکملی کی شرح بھی اس کی وضع شروع میں سے ہے  
 تاہم اس کے کئی قلمی نسخے کا علم میں ہوا شاید یہ بھی دست بردار نہ کا شکار ہو گئی ہو؛ (۶) استیجاب الامم فی الفروع رفتہ  
 یہ کتاب بھی اب ناپید ہے۔

جسے خیال میں الغنی کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ ان کے فیض محبت سے انکاسانی اور اسمرقندی  
 جیسے علمائے کرام نے استفادہ کیا۔

۲۔ مجدد الامم سرخسی (م ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء)؛ صاحب حدائق القیہ کے مطابق ابو بکر محمد الامم سرخسی  
 بھی انکاسانی کے ساتھ کرام میں شامل تھے، وہ فرائع سرقندی کے ایک قصبے سرخک کے رہنے والے ایک حنفی  
 قیہ اور محدث تھے، ان کے قلمی آثار میں ان کی ایک کتاب الامالی کا نام یاد باسکا ہے، غالباً ہمارے محدور نے  
 ان سے علم حدیث پڑھا ہوگا۔ سرخسی کا انتقال ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء میں ہوا۔

شہ خیر الدین ازرقی، الاطراف: ۱: ۳۰۱؛ حاجی خلیفہ، کشف الخفاء: ۳۸۴، ۱۰۔

کے C. A. Brockelmann ص ۵۳۰۔

شہ ایضاً: ۱: ۳۲۹، ۳۴۰۔

شہ معجم الملوکات العربیہ: ۱: ۱۸۵۔

شہ ۱. Brockelmann، محل مذکور۔

شہ کشف الخفاء: ۱: ۵۹۳۔

شہ ایضاً۔

شہ حدائق القیہ: ص ۲۵۰۔

شہ محمد اسماعیل، ایشا الہندوی: درجہ العارفین: ۵: ۸۴۔

شہ عرضا کا در: ج ۱، ۱: ۲۱۵۔





کے کتاب خانوں میں محفوظ ہیں۔ اکثر تذکرہ نگاروں کے مطابق الکاسانی نے اس کی شرح لکھ کر اپنے استاد گرامی کی خدمت میں پیش کی، جو استاد نے بہت پسند کی اور اپنی صاحبزادی فاطمہ کا ان سے نکاح کر دیا۔ اگر یہ روایت صحیح ہے، تو پھر یہ مانتا چڑھے گا کہ الکاسانی کی تصنیف مکروہ یہ شرح، بدائع الصنائع کے علاوہ کوئی اور کتاب بھی جو معتبر زمانہ کا حکماء کو کما حقہ نامید ہو گئی ہے، جیسا کہ ہم آئندہ اپنے مقام پر واضح کریں گے۔ یہ کتاب شائع بھی ہو چکی تھی، (مقام اشاعت نامعلوم) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کا زیادہ تر تعلق مختصر القدوری سے ہے کیونکہ مثل مؤلف نے القدوری کے مشکل مقامات کی توضیح و تشریح کے ساتھ ساتھ اس کے چھوٹے ہوئے مسائل کی تفصیل بھی بیان کر دی ہے۔

۲۔ شرح کتاب التاویلات: قبل براکلمان ان کی یہ کتاب ابو منصور المازنی (م ۳۳۴ھ) کی تاویلات القرآن کی شرح تھی، مگر براکلمان کا یہ بیان عمل نظر ہے، اس لیے کہ حاجی خلیفہ اس کے تعلق فرماتے ہیں کہ:

”ان تاویلات المازنیہ فی بیان اہل السنۃ و اصول التوجہ“ یہ وہ کتاب ہے جس میں مذکور تاویلات المازنی کے شاگردوں نے ان سے زبانی سنیں، اسی لیے انہیں ان کی کتابوں سے بآسانی لیا جاسکتا ہے۔ ان متفرق اقوال کو شیخ امام علاؤ الدین محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی نے ۷ جلدوں میں مدون کیا۔ میں نے اس کتاب کے نسخے پر ہی لکھا ہوا پایا ہے۔ بنا بریں میں ممکن ہے کہ عبدالقادر (صاحب طبقات حنفیہ) نے اسی کتاب کو دیکھا ہو اور یہ گمان کر لیا ہو کہ یہ ان کی کتاب ہے۔“

ہمارے خیال میں براکلمان کی نسبت حاجی خلیفہ کا بیان زیادہ قابل اعتماد ہے، ایک تو اس لیے کہ خلیفہ کا زمانہ مقدم ہے اور ثانیاً اس لیے کہ خلیفہ صاحب نے یہ کتاب بذات خود دیکھی تھی جب کہ براکلمان نے محض کسی کٹیڈرک Catalogue میں اس کا نام دیکھا اور مطالعہ کیا ہوگا۔ بہر حال حاجی خلیفہ کے بیان کے مطابق یہ ایک مستقل کتاب ہے جس کی تدوین کا سہرا السمرقندی کے سر ہے۔ اس کے کسی نقلی نسخے کا پتہ نہیں چلا۔

ادھر گوشتہ صفحہ کیا بیان کیا جنوں نے ۱۵۸۶/۵۵۳ھ میں وفات پائی غالباً کتاب ہے۔

لے BROCKELMANN ۱: ۳۷۲ نمبر ۱: ۶۲۰۔

لے کشف الظنون ۱: ۲۷۱۔

لے مکرر الطبع ماہ العربیہ ۱۰: ۴۷۰۔

لے براکلمان ۱: ۳۷۲۔

لے کشف الظنون ۱: ۳۳۶۔ شیخ عبدالقادر الجہاد البرغوثی فی طبقات الحنفیہ میں اس کے تعلق فرماتے ہیں کہ اس کتاب کا ہوا المازنی کی کتابوں سے کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔

لے براکلمان ۱: ۳۷۲۔

۳۔ مختلف الروایۃ: اس کتاب کو بھی براکھائی نے ان کی تصنیف قرار دیا ہے، مگر ہمارے خیال میں براکھان کا یہ بیان محل نظر ہے، اس لیے کہ قبول حاجی خلیفہ کی کتاب ایک اور سمرقندی کی تصنیف ہے جس کا پورا نام محمد بن عبدالغنیہ بن الحسین (علیہ السلام) اور الفتح تھا اور جس کی وفات ۵۵۲ھ یا ۵۶۳ھ یا ۵۶۸ھ میں ہوئی۔ غالباً براکھان کو ان کے نام میں علامۃ الدین السمرقندی سے مغالطہ ہو گیا، اور انہوں نے اس کتاب کو ان کی تصنیف سمجھ لیا۔

۴۔ میزان الاصول فی نتائج العقول: اس کتاب کا موضوع "اصول فقہ" ہے براکھان نے عبارت Garf میں محفوظ اس کے ایک کاپی نسخے کی بھی نشاندہی کی ہے۔

ان تین اساتذہ کرام میں سے حوسطہ الذکر مشرکی سے الکاسانی نے حدیث اور باقی دونوں اساتذہ کرام سے فقہ، اصول فقہ اور علم کلام وغیرہ میں استفادہ فرمایا ہوگا۔

**السمرقندی کے خصوصی تعلق:** استاد السمرقندی کے ساتھ اپنا خصوصی تعلق اور فکری تعلق قائم کر لیا تھا جو بعد میں بھی برقرار رہا۔ السمرقندی کی ذات ان کے لیے دہی مقام کئی تھی جو امام ابو یوسف و محمد کے لیے امام ابوحنیفہ کی ذات کا مقام تھا۔ اسی بنا پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بدائع میں جہاں جہاں بھی ان کا ذکر آیا ہے، جہاں ادب و احترام کے ساتھ آیا ہے، اکثر جگہ ان کا ذکر مضامین شینار ہمارے شیخ کے عنوان سے کیا گیا ہے، مثال کے طور پر سابقہ جلد میں ایک مقام پر لکھا ہے کہ:

”وَلَمْ يَذْكُرِ الْقَدَوِي رَحِمَهُ اللَّهُ الْخِلَافَ فِي هَذَا الْفَصْلِ وَذَكَرَهُ شَيْخُنَا رَحِمَهُ اللَّهُ“

اس قسم کا انداز بیان اس بات کی واضح دلیل ہے کہ استاد اور شاگرد کے درمیان، موجود تعلق ایک غیر معمولی نوعیت کا تعلق تھا۔

یہ باہمی تعلق دونوں کے خیالات اور اوراکات کی کسانیت کا بھی اہم ترین ذریعہ بنا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں جہاں علوم میں استاد کو مہارت و مہارت حاصل تھی، یعنی، فقہ، اصول فقہ، حدیث اور علم کلام شاگرد کی شہرت بھی انہی علوم تک محدود رہی، گو یا استاد کے پیچھے میں جو کچھ تھا وہ اس نے اپنے شاگرد کے پیچھے منتقل کر دیا تھا۔

**خصوصی مطالعہ:** اساتذہ کرام سے خصوصی استفادہ کرنے کے علاوہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ الکاسانی کا ذاتی مطالعہ انہی بہت وسیع تھا؛ خود بدائع الصنائع میں جہاں جہاں ان کا ذکر آیا ہے، ان

شعبہ براکھان ۱۱/۳۰۴۔

شعبہ کشف الظنون، ۶۰/۳۶۳؛ نیز دیکھیے علم المذاہب، ۱۰۰/۱۳۰؛ ابی تکوینا، جامع احرام، ۴۴۴۔

شعبہ کشف الظنون، ۱۱/۹۱۷؛ براکھان، ۱۰/۳۰۵۔

شعبہ براکھان، ۱۰/۳۰۴۔

شعبہ بدائع، ۱۰/۹۱۷۔

کی تعداد بھی بیگزوں میں ہے، حالانکہ بہت سی کتابیں ایسی ہیں کہ جن سے استفادہ تو کیا گیا ہے، مگر ان کا حوالہ نہیں دیا گیا یا حوالہ دینے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ اس سے فاضل مولف کے ذوق مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ اسی وسعت مطالعہ کی بنا پر ان کے لیے یہ ممکن ہو سکا کہ وہ جتنی فقہ کی سب سے بہترین کتاب تصنیف فرما سکیں۔

وسعت مطالعہ کے ساتھ ساتھ الکاسانی میں قوت تجرید *Analytical Power* بھی بہت غضب کی تھی، وہ ہر بات کی تہ میں پہنچ جاتے تھے، اس لیے ان کے اس وسیع مطالعے اور قوت تجرید نے ان کی کتاب کی قدر و قیمت میں بیباک اضافہ کیا ہے۔

۳: شادی خانہ آبادی: علم دین کی تعمیل و تکمیل کے بعد الکاسانی کی متاثرہ زندگی کا آغاز ہو گیا تاہم یہاں بھی ہمیں ایک مرتبہ پھر اپنی کوتاہ ملی کا اعتراف کرنا پڑتا ہے، کیونکہ، گوشش اور تلاش کے باوجود کسی بھی ماخذ سے شادی کے وقت ان کی عمر یا متعلقہ سن کا پتہ نہیں مل سکا۔ مذکورہ نگاروں نے شادی کا ذکر تو کیا ہے، مگر اس کے ساتھ اس سے متعلق ضروری معلومات فراہم کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ بہر حال جس حد تک وہ معلومات حاصل ہو سکی ہیں، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱)۔ **رفیقہ حیات**: الکاسانی اس اعتبار سے نہایت خوش قسمت تھے کہ انہیں چورفہ حیات ملی۔ وہ نہایت عالم اور فاضل خاتون تھیں، عبدالقادر ابن ابی الوفا صاحب الجواہر المصنیعہ اور طاش کوپری زادہ صاحب مفتاح السعادتہ نے انہیں نامور فقہاء میں شمار کیا ہے اور ان کے مستقل تراجم کئے ہیں، وہ نگھے ہیں کہ:

”فاطمہ بنت محمد بن احمد السمرقندی بھی خباہ میں سے تھیں۔ انہوں نے اپنے والد سے علم فقہ پڑھا اور اپنے والد کی کتاب ”تحفۃ الفقہاء کو نیا نیا یاد کیا وہ (اس درجے کی فقیہ تھیں کہ کبھی کبھار اپنے خاوند الکاسانی کے خوشی میں غلطی پکڑ لیتیں اور اپنے خاوند کو اس غلطی پر مطلع کرتیں، تو الکاسانی اپنے قول سے ان کے قول کی طرف رجوع کر لیتے تھے؛ الکاسانی ان کا حدود و جراح احترام و اگرام کرتے تھے۔ اجتہاد فقہی فاطمہ اور ان کے والد کے مخطوطوں سے جاری ہوتا تھا۔ بعد ازاں ان کے اور الکاسانی کے مخطوطوں سے جاری ہوئے۔ فقہاء طلب کے مدد سے لکھویر کے ایک فقیہ داؤد بن علی فرماتے ہیں، کہ انہی نے رمضان المبارک میں

سلیمان یا عمر بنی قابل دیکھے کہ بعض اوقات بے احتیاطی سے بات کہیں سے کہیں پہنچ جاتی ہے۔ یہاں الجواہر المصنیعہ اور مفتاح السعادتہ دونوں کا مطالعہ کیا تھا۔ استعمال ہوا ہے جس کے معنی ”کیسا کبار“ کے ہیں، گویا ایک آدمی مرتبہ کبھی آگیا ہوا ہر آدمی پر اس جملے کا حقوق درست ہے، جب کہ اس جملے کو فقیر محمد بن علی نے بدل کر کہہ دیا ہے کہ:

”آپ اکثر قول میں غلط کر جاتے تھے، جب آپ کو یہ آپ کو مدد غلطی جاری تھا تو آپ اس کے قول کی طرف رجوع کر لیتے تھے۔“ (حدائق، ص ۱۲۵۶)۔

مورخانی نے کبھی کبھار یہ جملہ اکثر کا لفظ بڑھا دینے سے ات کہیں سے کہیں چاہی اور سوئی کی حقیقت کرتے کرتے (یعنی اگلے صفحہ پر)

مدرسۃ العلماء کے فقہاء کو مؤرخہ افکار کرانے کا با برکت سلسلہ شروع کیا تھا، وہ اس طرح کرانے  
 ہاتھ میں سونے کے دو ٹکسے تھے، انہوں نے وہ ٹکسلے انہیں فروخت کیا اور ان کی قیمت کے  
 ساتھ ہر رات کو افکار کا اتمام شروع کیا، جو آج کے دن تک جاری ہے لے  
 گویا وہ نہ صرف عالم اور فقیہ تھے، بلکہ اپنے دور کی نہایت فیاض طبع خاتون بھی تھیں، جنہیں کی ذات سے  
 مدرسۃ العلماء میں ایک طریقہ حسنہ کا آغاز ہوا۔

۲) **القرب لکھاج :** بعض اوقات سوانح نگار نہایت ایک نئی سے کوئی ایسی غلطی کر جاتے ہیں جس سے کسی  
 شخصیت کی ذات ہی نہیں، بلکہ اس کی زندگی اور اس کے کارنامے ہم پر گہرا اثر کرتے ہیں، الگاسانی کی کتب  
 تذکرہ میں بھی جنہیں اسی قسم کی صورت حال نظر آتی ہے۔ ہمارے خیال میں یہاں اس غلطی کا آغاز عبدالقادر ابن  
 ابی الوفا ۵۴۵ھ/۳۳۷ء میں صاحب الجواہر المصیّر فی طبقات النخعیہ سے ہوا، وہ الگاسانی کے تذکرے  
 میں لکھتے ہیں:-

”اور ان کے استاد محترم شیخ نے ان کی شادی اپنی صاحبزادی سے کر دی، جو فقیہ اور عالمہ  
 تھیں، کہا جاتا ہے، کران کے استاد محترم نے اپنی بیٹی اس سبیلے ان کے ساتھ بیاہ دی تھی کہ وہ  
 وہ حسین و جمیل خاتون تھیں اور اس نے اپنے والد کی کتاب تحفہ کو زبان یا ذکر رکھا تھا، چنانچہ وہم  
 را خیالئے کو چنگ کے بست سے بادشاہ و امراء اس سے شادی کرنے کے خواہش مند  
 تھے، مگر ان کے والد نے ان کے خیالات قبول نہ کئے۔ اسی اشارہ میں الگاسانی لکھتے اور اس  
 کے والد کے دامن سے وابستہ ہو گئے۔ اور ان کی خدمت میں رہ کر انہوں نے علم اصول اور فقہ  
 میں مہارت تمام مہرم چھپالی اور کتاب البدائع تصنیف کی، جو تحفہ کی شرح ہے، اور اسے اپنا استاد  
 محترم کی خدمت میں پیش کیا تو استاد اس پر بہت خوش ہوئے، اور اس سے اپنی بیٹی بیاہ دی اور  
 اس کے بعد اسی کتاب کو قرار دیا، ان کے خاندان کے خاندان سے لکھا ہے کہ کہا کہ،

”الگاسانی نے ان کے تحفہ کی شرح لکھی اور اس پر قدرتی نے ان سے اپنی بیٹی بیاہ دی“

اس روایت پر جیسا کہ ہم آگے تفصیل سے بیان کریں گے، ہمیں سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس  
 سے فقہ حنفی کی تعلیم نہیں مل سکتی، صرف یہ کہ کھٹ جاتی ہے، بلکہ ہمارے خیال میں صدروں  
 تک اس کتاب سے بے توجہی کا اہم ترین سبب بھی یہی روایت تری ہے، مگر تم غلطی نہ کیجئے کہ اسی روایت  
 کو بلا سوچے سمجھے ہر تذکرہ نگار نے آگے سے آگے نقل کر دیا اور کسی نے بھی اصل کتاب ”بدائع“ کا تذکرہ نہ کیا

ترجمہ صلیحہ خاندان کی تفصیل لازم آتی ہے، مگر نہایت ہر اصل علم ہی کے پاس خدا۔ عالم کامل بات کہہ اور حق۔ مافہم۔  
 کہہ غالباً ایسا سرگزشتی کی روایت ۵۳۹-۵۴۹ھ تک ہوتا رہا ہوگا۔

کتبہ منتخب السادة ۲: ۱۳۶۔

لجواہر المصیّر ۲: ۲۲۳۔



کا نام شامل کرنا راویوں کی بھول ہے، اس لیے کہیں ممکن ہے کہ انکاسانی نے فی الواقع تھذیب کی شرح لکھی ہو، مگر اس شرح کا نام راوی کے حافظے سے نکل گیا ہو، یا اسے تھذیب کی اصل شرح کا نام ہی معلوم نہ ہو، یا اس نے اپنی یادداشت سے اس میں بدائع الصنائع کے نام کا اضافہ کر دیا ہو، یا اس ہمسایہ میں جملے ”و جعلہ مجد ابنتہ“ نذر اور اسے اسمرقندی نے اپنی طبی کا مہر قرار دیا، کی تصدیق جنہیں کی جاسکتی، زیادہ سے زیادہ اسے تقریب لکھنا کا ایک سبب قرار دیا جاسکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ اسمرقندی کی صاحبزادی فاطمہ عالمہ فاضلہ ہونے کے ساتھ ساتھ حسن و جمال کی دولت سے بھی آراستہ تھیں، اسی لیے بڑے بڑے رئیس ان سے شادی کرنے کے خواہاں تھے، مگر ان کے والد کی نگاہ کسی اور ہی شخص کی متلاشی تھی، پھر جب انکاسانی وہاں طلب علم کے لیے آئے اور ان کے دامن سے وابستہ ہو کر علم و عرفان کی منتزعیں بننے لگے، تو استاد کی نگاہ استحباب نے اپنا گوہر مراد تلاش کر لیا، یوں انکاسانی شاکر سے داماد بن گئے اور بقیہ زندگی اسی آستانے سے وابستہ ہو کر بسر فرمائی۔

اگرچہ کسی بھی مآخذ میں اس کی صراحت نہیں ملتی، تاہم بعض قرائن سے قیادہ ہوتا ہے کہ اسمرقندی کی وفات ۵۳۸ھ تک انکاسانی اسمرقند ہی میں رہے اور طلب علم کے ساتھ ساتھ اپنے استاد کی خدمت اور اشاعت دین میں مصروف رہے، اور جب ان کی وفات ہو گئی، تو آپ سلطنت قونین میں چلے آئے جہاں سے آپ کو سیرینا کو طلب میں بھیج دیا گیا، زندگی کے ان تمام موقعوں پر آپ کی رفیقہ حیات آپ کے ہمراہ رہیں۔

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، انکاسانی کی رفیقہ حیات، نہ صرف گھر پر کام کاج کی ذمہ داری اٹھاتے ہوئے تھیں بلکہ وہ انکاسانی کی تصنیف و تالیف اور افتاد و غیرہ کے کاموں میں بھی بھرپور معاونت کرتی تھیں اور اگر انکاسانی کے فتویٰ میں انہیں کوئی کمزوری نظر آتی تو وہ اس سے اپنے خاوند کو مطلع کر دیتی تھیں، اور انکاسانی نہایت فراخ دلی سے اپنے قول سے رجوع فرمائیے تھے، چنانچہ اسی قسم کے ایک واقعے کا صاحب الجواہر اور مفتاح السعادتہ نے بھی ذکر کیا ہے، وہ لکھتے ہیں: مگر:

”انکاسانی ایک مرتبہ طلب سے واپس اپنے وطن (قونین) اسمرقند، ہانسنے کا ارادہ کر بیٹھے مگر وہ ان کی بیوی نے انہیں اس کے لیے مجبور کیا تھا، تو حسب یہ اطلاع ملک العادل نور الدین محمود نے کو بھیجی، تو اس نے انکاسانی کو طلب کیا اور انہیں طلب میں قیام کرنے کو کہا، اس پر انکاسانی نے انہیں بتایا کہ وہ اپنی بیوی کا کہا نہیں ٹال سکتے، مگر وہ ان کے استاد و محترم کی صاحبزادی ہیں، اس پر بادشاہ نے ایک ایسا خادم ان کی خدمت میں بھیجا جس سے انہیں پرودہ نہ ہو سکتا تھا، تاکہ وہ خادم بادشاہ کی طرف سے ان کی خدمت میں ٹھہرنے کو پیغام پہنچا سکے، جب ان کے پاس یہ خادم آیا، تو ان کی بیوی نے انہیں اندر آنے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا اور

ملکہ نور الدین محمود کی خاتون زندگی کا مشہور حکمران اور فلاح قادرات ۱۱۴۳ھ سے خاتون بادشاہ جوہر کا ۱۱۵۱ھ تک اس لیے کہ اس زمانے میں بادشاہ جوہر انکاسانی کے لیے خوب ہی عازم رکھتے تھے۔

اپنے خاندان کو بلا سبب کراہ آپ کے علم کی نوبت یہاں تک پہنچی ہے کہ آپ نے ایک مرد غلام کو میرے پاس بھیج دیا ہے کیا نہیں علم نہیں کہ میرے لیے اس خادم کو رکھنا جائز نہیں ہے۔ اور بعد اس میں اور دوسرے مردوں میں کیا فرق ہے، چنانچہ خادم بادشاہ کے پاس واپس چلا گیا اور بادشاہ کی موجودگی میں الکاسانی کو ان کی عری کی کا پیغام بھیجا۔ اس پر انہوں نے ایک عورت کو بادشاہ کا خط دے کر ارسال کیا، چنانچہ اس پیغام کے ملنے کے بعد انہوں نے واپس کاروانہ تبدیل کر دیا اور اپنی وفات تک بدستور طلب میں مقیم رہیں۔

نور الدین زنگی کا انتقال جو کہ ۵۹۹ھ/۱۱۷۳ء میں ہوا، اس لیے یہ واقعہ اس تاریخ سے قبل کا

ہی ہو سکتا ہے۔

**رفیقہء حیات کی وفات اور الکاسانی کی مثالی محبت** آئندہ سے پتر چلتا ہے کہ میں طلب

انہیں طلب کی بیرونی طرف واقع مقام ابراہیم علیہ میں دفن کیا گیا۔ تاجم الکاسانی اپنی وفات ۵۹۵ھ/۱۱۹۱ء تک بڑی پابندی کے ساتھ اپنی بیوی کی قبر پر حاضر رہتے رہے۔ جس سے پتر چلتا ہے، کہ الکاسانی کے دل میں اپنی بیوی کی کتنی محبت تھی۔

**الکاسانی کی دوسری شادی** کب آئندہ میں الکاسانی کی فقط ایک ہی بیوی کا ذکر ملتا ہے، جبکہ اس طرح

ہے۔ کہ شاید انہوں نے ایک اور نکاح بھی کیا تھا۔ صاحب الجواہر المغنیہ کہتے ہیں کہ جب الکاسانی کی وفات ہوئی، تو انہوں نے اپنے کچے ایک لڑکا چھوڑا جس کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری الملک النظار (۵۹۸ھ/۱۱۷۳-۱۲۵۵ء) نے قبول کی تھی۔ اور چونکہ فاطمہ بنت علاؤ الدین السمرقندی سے لازمی طور پر ان کا نکاح ۵۳۸-۵۳۹ء سے قبل ہونا طے شدہ ہے اس لیے کہ یہ سمرقندی کا سنہ وفات ہے، لہذا بظاہر یہ بات ناممکن نظر آتی ہے کہ ۵۹۵ھ/۱۱۹۱ء تک ان سے پیدا ہوئے والے کسی بچے کی ایسی تعلیم و تربیت ہی مکمل نہ ہوئی ہو۔ اس لیے قیاس ہوتا ہے کہ شاید انہوں نے فاطمہ کی وفات کے بعد بھی کس خاتون سے نکاح کر لیا تھا، جسے اس زمانے میں مصیوب نہیں، بلکہ قابلِ تحسین سمجھا جاتا تھا، اور خود اہل علم میں بھی ایسی روایت موجود تھی اور الکاسانی کی یہ اولاد ان کی اسی دوسری بیوی کے بطن سے ہو۔ تاجم کی آئندہ سے اس قیاس کی تائید نہیں ہو سکتی۔

شہ متعارف السجادة ۱۰۳۶ھ/۱۱۳۷ء بزرگوار الجواہر المغنیہ

تہ الجواہر المغنیہ ۲۳۶۱۲

تکہ ایضاً، اگرچہ خاص طور پر عبارات کے دلِ حاضر ہونے کی روایت فقط مروی فقیر محمد علی نے نقل کی ہے (ردائق ص ۲۵۷) اور کسی قدیم مکتبہ سے اسکی تصدیق نہیں ہو سکتی۔

تہ الجواہر ۲۰۳۵۹

۵۔ وفات :- امام علاؤ الدین الکا سانی، بالآخر، ارجب ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء کے دن، نماز ظہر کے بعد بلقانی سے دارباقی کی طرف رحلت فرما گئے اور اجنبیوں کی بی بی خاتون کے پہلو میں مقام ابراہیم خلیل میں دفن کیا گیا صاحب الجواہر المغنیہ نے ابن العدم کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ فرماتے ہیں :

” میں نے ضیاء الدین محمد بن عیش الکو فی سے سنا ہے کہ وہ فرماتے ہیں : سب الکا سانی کا آخری وقت آیا، تو میں بھی ان کے سر ہاتھ موج د تھا، انہوں نے صورت ابراہیم شروع کر دی، جب وہ اس آیت پر پہنچے : وَ يُكَلِّمُ اللَّهُ الْمُؤْمِنَ أَصْنَافًا فِي الْخَيْرِ الَّذِي دُفِنَ الْآخِرَةُ عجلہ فرما دیا۔  
تو ان کی صورت پیدا کر گئی۔“

آخری لمحات میں زبان پر اس سورۃ کا باری برتا اور میں اس آیت پر جان کا قبض ہونا، ان کے حق میں بہت بڑی نشانی ہے : صاحب الجواہر المغنیہ کے بقول ان کے زمانے تک میاں بیوی کی قبریں زیارت گاہ عام نہیں، جب کہ مولوی فقیر محمد جملی کے مطابق : ” ان کی قبریں زیارت گاہ اور مستحب الدعوت ہیں۔“

۶۔ اولاد :- مآخذ سے ترجمہ ہے، کہ الکا سانی کے ہاں ایک بیٹا بھی پیدا ہوا تھا، جو ان کی وفات ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء کے وقت ابھی زیر تربیت اور زیر تعلیم تھا، الجواہر المغنیہ میں ان کے صاحبزادے کے بارے میں بتلایا گیا ہے، کہ ان کی تعلیم و تربیت کی تمام ذمہ داری الملک الظاہر ۱۱۶۷ھ - ۱۲۱۵ء نے قبول کی مگر وہ کامیاب نہ ہو سکا، شاید اس کا مطلب یہ ہو کہ اس کی تعلیم و تربیت مکمل نہ ہو سکی، یا پھر اس نے خود ہی اس راستے کو چھوڑ دیا، حدائق الغنیہ میں آپ کے صاحبزادے کا اسم گرامی محمود بن ابی بکر لکھا ہے۔

۷۔ تلافی و مستغیرین :- اس بارے میں بھی مآخذ سے ہمیں زیادہ مدد نہیں ملتی، بقول صاحب حدائق الغنیہ ان سے ان کے صاحبزادے محمود اور احمد بن محمود، مصنف مقدمہ مغز فزیر نے شرف تلمذ، اور تفرق حاصل کیا۔

لکھ الجواہر المغنیہ ۲/۳۶۹

لکھ سورۃ ۱۲، پارہ ۱۳

لکھ ۱۳ : ۲۷۰ ترجمہ اور ضمیمہ مسنونہ و لکھ دلوں، کوچ لوری بات سے دنیا کی زندگی بھی مضبوط رکھا ہے اور آخرت میں بھی دیکھ کا ہم

لکھ الجواہر المغنیہ ۲/۳۶۹

لکھ ایضاً

لکھ حدائق ۱/۲۷۷ تا ۲۷۸ اس کدو سے قلعے کے متعلق کوئی سند نہیں ملتی۔

لکھ الجواہر المغنیہ ۲/۳۶۹

لکھ حدائق ۲/۳۶۹



۸۔ خدمات : الکاسانی کی خدمات کے سلسلے میں بھی کتب مآخذ سے چنداں مدد نہیں ملتی، بہر حال اس ضمن میں جو چند باتیں معلوم ہوئی ہیں، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

**۱۔ تعلیم و تدریس** : انسان نے اپنے علم و فکر کے شعبوں میں، جو ترقی اور کامیابی حاصل کی ہے اور اسی سلسلہ تعلیم و تعلم کی مرہون منت ہے، یوں پہلے انسان نے دنیا میں دوسرے انسان کو تعلیم دے کر علم کا جو بیج بویا تھا، آج اس کو تناور درخت کی صورت میں بار آور ہوتا ہوا دیکھا جاسکتا ہے؛ اسی لیے اسلام میں سمجھنے اور سکھانے کی بے پناہ اہمیت ہے، خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بارے میں ارشاد فرمایا تھا:

بُعث معلما۔  
مجھے معلم بنا کر بھیجا گیا ہے۔

چنانچہ قرآن مجید میں بھی آخسر الزمان کی عظیم ترادصاف میں سے ایک وصف یہ بیان کی گئی ہے کہ:

وَيُعَلِّمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ  
ثَالِثًا تَكُونُوا الْقُلُوبُ لَمْ يَكُنْ

اور وہ (پیغمبر) تمہیں کتاب و حکمت اور  
ایسی باتیں تعلیم دیتا ہے، جو تم نہیں  
جانتے۔

اسی لیے امت کے علماء و صلحا نے ہمیشہ اس شعبے کو بطور پیشے کے نہیں، بلکہ بطور ایک فرائض کے اختیار کیا۔ امت کے اہل علم و عمل کی فہرست میں ایک نام ہمارے محترم الکاسانی کا بھی شامل ہے۔

الکاسانی اپنے زمانے کے ہی نہیں، بلکہ بعد کی صدیوں کے لیے بھی ایک ”عبقری شخصیت“ کی حیثیت رکھتے ہیں، اسی لیے ان کی زندگی میں ان کی ذات سے بھرپور استفادہ کیا گیا۔ تاہم اس ضمن میں ان کی ابتدائی کاوشوں کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکی، فقط اتنا معلوم ہے کہ وہ پہلے اپنے استاد محترم کے ساتھ مرقندہ اور بعد ازاں قونیہ میں رہے، مگر چونکہ ہم انہیں حلب کے مدرسہ حلاویہ میں ایک کامیاب استاد کے روپ میں دیکھتے ہیں، جنہوں نے نہ صرف یہ کہ سرخسی کی جگہ فرائض تدریس انجام دیے، بلکہ وہ ان سے زیادہ کامیاب استاد بھی ثابت ہوئے، اس سے بجا طور پر گمان گذرتا ہے کہ وہ اس سے پہلے ہی پڑھنے کا عملی تجربہ رکھتے تھے اور یہ کہ انہوں نے اپنے علم و اپنے استاد اصفہندی کی جگہ فرائض تدریس انجام دیے تھے۔

**ب۔ مدرسہ حلاویہ حلب میں فرائض تدریس** : تاہم بطور مدرس ان کی صلاحیتوں کے اصل جوہر ”مدرسہ حلاویہ حلب“ میں کھلے، جہاں انہیں سرخسی کی جگہ تعینات کیا گیا تھا۔

یہ مدرسہ جس کا پورا نام سبط ابن الجلی نے مدرسۃ الخضر الخضرہ تحریر کیا ہے جامع مسجد اموی یا مسجد جامع کے سامنے واقع ہے؛ اس کے اور مسجد کے درمیان فقط ایک تنگ بازار جا مل ہے۔ یہ عربوں کی فتح حلب (۶۳۸ء) سے قبل حلب کا سب سے بڑا گرجا تھا مشہور روایت کے مطابق اسے قسطنطین Constantine ۳۷۴-۳۷۳ء کی والدہ ہیلنا Helena نے تعمیر کیا تھا مسلمانوں نے چونکہ ہمیشہ اقلیتوں کے حقوق کا تحفظ کیا ہے، لہذا تقریباً پانچ صدیوں یعنی ۵۱۴ء/۱۱۲۳ء تک یہ دستور گرجا گھر رہا اور مسلمانوں نے قطعاً اس کی حیثیت میں تبدیلی نہ کی، مگر جب (۵۱۸ء/۱۱۲۳ء) میں منتصب ہیلیوں Templars نے حلب کا محاصرہ کیا اور مسلمانوں کی قبروں کو کھود کر مومن کو تذرا کش کیا اور ان کی بے رحمی کی اور حلب کے اس پاس جو مقامات تھے، ان کو جلادیا، تو اس پر قاضی ابوالحسن بن قاضی ابوالفضل بن المشاب الملکی (المعروف بہ قاضی ابن المشاب) نے حلب میں موجود چاروں عیسائی گرجوں کو مسجد بنانے کا حکم صادر کر دیا، چنانچہ ان کے بڑے گرجے کو ”مسجد الصراہین“ میں تبدیل کر دیا گیا، جہاں بعد ازاں سلطان نور الدین محمود زنگی نے ۵۳۲ء/۱۱۳۷ء میں مدرسۃ الخضرہ قائم کر دیا اور اس کے لیے اوقاف اور مختلف مکانات بنا کر وقف کر دیے، تاکہ مدرسہ کا نظم و نسق ”مدرسہ طریقے سے چلتا رہے۔ انہی مکانات میں اساتذہ اور طلبہ کی رہائش تھی۔

بعد میں مدرسۃ الخضرہ میں جو توسیعات ہوئیں، ان کے نتیجے میں قدیم گرجا گھر اس کا محض ایک حصہ ہو کر رہ گیا اور اب یہ ثابت کرنے کے لیے بھی کر یاں کوئی عیسائی طائرت موجود تھی، ہمیں مطالعے کی ضرورت پیش آتی ہے، جیسا کہ مشہور ماہر آثار قدیمہ ڈاکٹر سیوئل کا لیر Dr. Samuel کی تحقیقات سے بھی ہمارے اسی موقف کی تائید ہوتی ہے، خوش قسمتی سے اس مدرسہ کے آثار فی الوقت بھی حلب میں موجود ہیں۔

اس مسجد کو مدرسہ کا مقام دیے جانے کے بعد سب سے پہلے، اس میں علامہ ربیع الدین البغلی کو بطور مدرس تعیین کیا گیا، مگر ان کا نائب سلطان مجد الدین ابی بکر محمد بن فوشکین بن الدایہ سے اختلاف ہو گیا، لہذا انہیں اس خدمت سے سبکدوش کر دیا گیا۔ ان کے بعد علاؤ الدین حمزا رحمان بن محمود التقرنزی (۵۲۲ء/۱۱۲۸ء) کو اور ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے محمود بن علاؤ الدین کو مدرس مقرر کیا گیا مگر چونکہ محمود ابی حنیفہ بن تھا، اس لیے مدرسے کا انتظام و انصرام الحسام علی بن احمد بن ابی الازی

سلاطین حلب ۱۱۲۰-۱۱۹۱ء بحوالہ خطوط و کتوز الخضرہ۔

تھے ابن العدم: تاریخ حلب، ۳۰: ۲۹۵ء، ج ۱۰۔

تھے ابن خلدون: ۱۱۳ء، ج ۲۔ بحوالہ الاملائی الخضرہ: فی شہادہ خطوط و روایات، ورق ۷۰۔

تھے ابن خلدون۔

تھے اردو دائرۃ المعارف اسلامیہ: ۵۰۰ء۔



خندہ پیشانی سے قبول کر لیا اور ان مدرسہ الحلاویہ میں بطور مدرس فرائض تدریس انجام دینے شروع کر دیے۔ وہ تدریس میں جس حد تک کامیاب تھے۔ اس کا اندازہ الجواہر الخیر کے اس بیان سے لگایا جاسکتا ہے کہ قلمبانی ان کو پانچوں پاتھ لیا اور وہ ان کے لیے مجاہدہ بھیکران کی آمد کے منتظر بیٹھ گئے تھے۔

### الکاسانی کی تقرری، السرخی کی وفات سے قبل یا بعد میں

بعض تذکرہ نویسوں، مثلاً ابن قلوبینا اور طاش کوپر دلی نژادہ وغیرہ نے لکھا ہے کہ الکاسانی کو مدرسہ الحلاویہ میں، بطور مدرس السرخی کی وفات کے بعد مامور کیا گیا تھا، جب کہ بعض دیگر آئمہ سے پتہ چلتا ہے کہ انہیں یہ منصب السرخی کی زندگی ہی مل گیا تھا۔

اس ضمن میں ہمارے سامنے قدیم ترین بیان ابن العدم (تاریخ حلب) کا ہے، جس کے حوالے سے مستشرق Hoffening نے یہ لکھا ہے کہ ان کی تقرری السرخی کی زندگی ہی میں ان کی معزولی کے بعد ہو گئی تھی۔ اپنے اس مؤلفہ کے حق میں انہوں نے تاریخ حلب، ترجمہ Blochet ۳: ۱۹۵ (۱۹۵۹ء) کا حوالہ دیا ہے۔ مگر ہمارے سامنے ابن العدم کی تاریخ حلب کا جو نسخہ ہے۔ جسے مشہور محقق سائی الدعان نے ایڈٹ کیا ہے اس میں ایسی کوئی صراحت نہیں ملتی، بلکہ فقط عبارت مذکور ہے:

ثم وليها الخوي صاحب المحيط ثم وليها علاؤ الدين الكاساني

گویا یہاں اس بارے میں مکمل سکوت اختیار کیا گیا ہے یا اسی طرح سبط ابن الجلی نے بھی اپنی کتاب کنوز الدہب میں اس بحث کو نہیں چھیڑا۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

”السرخی کی زبان میں گنت تھی، لہذا افتخار نے ان کے خلاف محاذ قائم کر لیا اور

اور سلطان نور الدین کے ہاں ان کی ذات کو چھوٹا کر کے پیش کیا، اور السرخی کی وفات

۱۱۵۵ھ (۱۱۵۵ء) کے ماہ رجب کے آخری جمعہ المبارک کے دن ہوئی۔“

گویا یہاں بھی یہ مسئلہ زیر بحث نہیں آیا۔ البتہ اس بارے میں عبد الحکام اور ابن ابی الوفا (۱۱۵۵ھ/۱۱۵۵ء) نے صراحت کی ہے کہ الکاسانی کی تقرری السرخی کی معزولی کے بعد ان کی زندگی ہی میں ہو گئی تھی اور یہ کہ السرخی کو سلطان نور الدین نے دمشق کے صدر سائنات میں مدرس تعینات کر دیا تھا اور ان کی وفات یمن پر ہوئی اور جب کہ عبد الحکام مذکورہ دونوں سوانح نگاروں (ابن قلوبینا اور کوپر دلی نژادہ) سے استفادہ ہے، لہذا اس بارے میں ان کی رائے کو قبول کیا جاسکتا ہے، علاوہ ازیں سبط ابن الجلی کی کنوز الدہب سے بھی اسی موقف کی تائید ہوتی ہے۔

۱۔ الجواہر ۱: ۲۲۵۔

۲۔ تاریخ احرار، ص ۴۴۔

۳۔ مفتاح السادات ۱: ۲۵۰ شمارہ ۲۵۲۔

۴۔ اردو ترجمہ صحیفہ اسکندریہ، پرنٹنگ ہاؤس ۱۹۰۵ء: ۱۶، بحوالہ تاریخ حلب۔

۵۔ تاریخ حلب ۲: ۲۹۵۔

۶۔ ایضاً کوپر دلی نژادہ ص ۲۳، بحوالہ کنوز الدہب، ص ۱۱۱۔

۷۔ الجواہر الخیر ۲: ۱۲۹، نیز تاریخ احرار، ص ۲۳۔

## زمانہ تقرری

یہاں یہ مسئلہ بھی بحث طلب ہے کہ انکاسانی کی مدرسۃ الملاویہ طلب میں تقرری کس سن میں ہوئی اور چونکہ بعض تذکرہ نویسوں نے جن میں Encyclopedia of Islam (لائسٹن) کے مقالہ نگار Haffening اور تاریخ الادب المصری G.A.L. نام کے کارل براکلمان D. Brockelmann پیش ہیں رضی الدین السرخسی کا سال وفات ۵۴۳ھ/۱۱۴۹ء قریب کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انکاسانی کی طلب میں آمد اور تقرری کا بھی یہی زمانہ تھا، جیسا کہ مذکورہ حضرات نے اس کی تصریح بھی کی ہے حالانکہ یہ دونوں باتیں (السرخسی کا سال وفات اور انکاسانی کا سال تقرری) غلط ہیں اس ضمن میں ان کے سامنے تعلیم قرین کا خدایہ الامین کی تاریخ طلب ہے اور چونکہ وہاں السرخسی کی معزولی اور انکاسانی کی تقرری کا واقعہ ۵۴۳ھ کے تحت مرقوم ہوا ہے، لہذا اس سے ان محققین کو مذکورہ غلط فہمی پیدا ہو گئی، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ وہ اس طرح کہ تاریخ طلب کے مذکورہ مقام پر اللہ رب العالمین کا مستقل عنوان قائم کر کے سلطان نور الدین محمود کے ان متفرق واقعات کو ایک ہی جگہ جمع کر دیا گیا ہے جو کہ مختلف اوقات میں پیش آئے، جبکہ سبط ابن الجلی نے نور الدین صاحب میں تصریح کی ہے کہ ”مدرسۃ الملاویہ میں سب سے پہلے برحان الدین ابن الجلی کا تقریر عمل میں آیا، ان سے ناخواب سلطان کی ان بن ہو گئی، تو ان کی جگہ علاؤ الدین عبدالرحمان بن محمود القزونی کو تعینات کیا گیا، ان کی وفات کے بعد جو ۵۴۳ھ/۱۱۴۹ء کا واقعہ ہے اس کے صاحبزادے محمود کو مقرر کیا گیا، مگر محمود کے کم عمر ہونے کے باعث ان کی جگہ رضی الدین السرخسی کو تعینات کر دیا گیا اور السرخسی کی زندگی میں ان کی جگہ انکاسانی کی تقرری کر دی گئی، جبکہ السرخسی کو وہاں سے تبدیل کر کے دمشق کے مدرسہ الحارثیہ میں تعینات کر دیا گیا اور وہیں ان کی ۵۴۱ھ/۱۱۴۵ء میں وفات ہوئی تھی لہذا اس صراحت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انکاسانی کا طلب میں ورود اور مدرسۃ الملاویہ میں تقرری کا واقعہ ۵۴۱ھ/۵۴۱ء کے دہائی میں پیش آیا زیادہ قرین قیاس ۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء کا سال ہے، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ البتہ اس بات پر تمام تذکرہ نویسوں کا اتفاق ہے کہ ان کی وفات ۵۸۴ھ/۱۱۹۱ء کو ہوئی اور یہ کہ وہ اپنی وفات تک بدستور مدرسۃ الملاویہ میں صدر مدرس رہے، بقول ابن ابی الوفا ان کی وفات کے بعد ۵۸۴ھ/۵۸۴ء المرجب کو ان کی جگہ افتخار الدین الباشمی کا تقریر عمل میں آیا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے مدرسۃ الملاویہ میں کم و بیش بیس برس تک کام کیا۔ اس بیس برس کے زمانے میں ان سے کتنے لوگوں نے استفادہ کیا ہوگا اور کتنے کون کون ان کے دامن فیض سے مستفید ہو کر نکلے، مگر انوس کو تاریخ نے ان لوگوں کے نام محفوظ نہیں رکھے، مگر انکاسانی کی طبری شخصیت اور اس دور کے عوامی رجحان کے پیش نظر

Encyclopedia of Islam، لیسٹن، انکاسانی۔

۳۴۵-۳۴۴ G.A.L. : Brockelmann

تاریخ طلب: ابن حارثی، ص ۲۰: ۲۲۵۔

تذکرہ المجلد السی، ۲۳۰: ۲۳۱، ص ۱۰۱، رقم القلم ص ۱۱، الباشمی، جن کا ذکر السرخسی کے سرخیل خانیں کے طور پر مذکور ہے۔  
(۱۵۱۵) المجلد، ص ۱۳۰: ۱۳۲۔

گمان کیا جا سکتا ہے کہ ان کے شاگردوں کی تعداد سیکڑوں میں نہیں بلکہ ہزاروں میں ہوگی۔ بقول صاحب ملاحی: ان کے صاحبزادے محمود اور قدوس غزنویہ کے حوالت احمد بن محمود بھی ایسی فہرست میں شامل تھے۔  
**نصاب درسی:** نصاب درس کے متعلق بھی کوئی یقینی بات نہیں کی جا سکتی تاہم تجاویز کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس دور کے علوم متداول، یعنی حدیث، فقہ اور علم عقائد میں فراغت حاصل کر رہے ہوں گے۔

۲ **افتاء غزنویہ:** انکاسانی اپنے دور کے ایک نامور مفتی اور فقہ مفتی بھی تھے، ان کے ہاں اس بارے میں بھی جیسے ایک جدت نظر آتی ہے، وہ یہ کہ وہ ذاتی طور پر فتویٰ دینے کے بجائے، اپنے استاد اور اپنی عالمانہ فاضلہ بیوی "فاطمہ الفقیہہ" کے ساتھ مل کر فتویٰ دیا کرتے تھے؛ جیسا کہ بیان کیا جا رہا ہے کہ اسمٰعیلی کے ہاں ان کا رشتہ ہونے سے قبل فتویٰ باپ بیٹی کی مہروں سے جاری ہوتا تھا، مگر شادی ہو جانے کے بعد اس پر انکاسانی کی مہر بھی ثبت ہوتی تھی۔ ہاں جس اور گروپ کی شکل میں فتویٰ دینے کا مفہوم یہ نہیں تھا کہ ان تینوں حضرات کی رائے ایک ہی ہوتی تھی، بلکہ ان میں سے ہر ایک کو اپنی رائے ظاہر کرنے کی پوری آزادی اور اجازت حاصل ہوتی تھی، چنانچہ بیان کیا جا رہا ہے کہ بعض اوقات ان کی بیوی اپنے خاوند سے اختلاف کر کے ان کی رائے کی غلطی کو واضح کر دیتی تھیں اور انکاسانی اپنے علم و فضل کے باوجود ان کی رائے کو قبول کر کے اپنے فتوے میں رد و بدل کر دیا کرتے تھے، اس واقعہ سے جہاں ان کی بیوی کے علمی و فقیہی پائے کا پتہ چلتا ہے، وہاں خود انکاسانی کی علمی خوبیوں اور روح داری کا بھی اظہار ہوتا ہے۔ فتاری محمد طیب صاحب کے بقول جس خصوصیت پر ان تینوں بزرگوں کی مہر نہیں ہوتی تھی، وہ فتویٰ مستتر نہیں کیا جاتا تھا۔  
 انکاسانی کے فتاویٰ کا، گو کہ کوئی مجموعہ موجود نہیں ہے، اور نہ ہی کسی تذکرے سے کسی ایسے مجموعے کا پتہ چلتا ہے، مگر جنہوں نے جہاں اپنی کتاب **ہدایۃ المستافل** اپنی یادگار چھوڑی ہے، اس سے ان کے فتاویٰ کا انداز، ان کی علمیت اور نگرانی بخند کی کاغذی اندازہ کیا جا سکتا ہے،

۳ **مناظرہ:** انکاسانی کے دور میں سلطنت اسلامیہ کے طول و عرض میں مناظروں اور مباحثوں کا بازار گرم رہتا تھا، اور لوگ ایسی مجالس میں بڑے ذوق و شوق کے ساتھ شریک ہوتے تھے، چنانچہ اس دور کی تمام تاریخیں، اور علمی تذکرے ایسی مجالس کے ذکر سے معمور نظر آتے ہیں۔

جناہیر میں جہاں سے محدود و **انکاسانی** کو بھی ان مناظروں اور مباحث میں الجھنا پڑا، لیکن کچھ زیادہ نہیں، اس کا بخیر نمونہ ان کے تذکرے میں ان کی دو مجالس مناظرہ کا ذکر کیا ہے جس سے مناظرہ کے متعلق ان رویے اور طریقہ کار کا علم ہو سکے۔

ان میں سے ایک واقعہ بلال دہلوی میں غزنویہ کے تمام کے دور ان میں پیش آیا، چنانچہ ابن ابی ارمافہ کہتے ہیں کہ "ایک مرتبہ بلال دہلوی میں ایک فقیہ کے ساتھ ان کا اس مسئلہ پر مناظرہ ہو گیا کہ: اگر ایک ایسی

لئے منتخب اساتذہ، ۱۳۷۱ھ۔

لئے ایضاً۔

تلف شریک چودہ، ۱۰۲-۱۰۱ تا ۱۰۰ کی تعلیم نسب سے اس دور کے تصانیف میں ہو سکتی۔

مسئلے میں دو شخص اجتہاد کریں اور ان میں سے ہر ایک کی رائے باجم مختلف ہو تو کیا ان میں سے ایک کو مقتول  
 صحیح ہوگا، یا دونوں کا مخالفت فقیر اس بات پر مضطرب تھا کہ امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ ”ہر جہت میں مصیب  
 (جمع) ہوتا ہے، جبکہ انکاسانی پورے وقتوں سے یہ فرماتے تھے کہ امام ابوحنیفہؒ سے ہی مروی ہے کہ ان میں  
 سے ایک تو برطرف اور دوسرا غلطی پر ہوتا ہے اور یہ کہ ان میں سے حق ایک ہی کی جانب ہو سکتا ہے، دونوں کی  
 طرف تہیں، مزید برآں انکاسانی نے یہ ثابت کیا کہ یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا نہیں، بلکہ یہ تو مسند زکریا کا مسلک ہے  
 جب مخالفت فقیرہ دلائل سے بھی متاثر نہ ہوا، بلکہ بلاوجہ اپنے موقف پر مضطرب رہا، تو انکاسانی کو اس پر غصہ آگیا،  
 اور انہوں نے فقیر کو مارنے کا ارادہ کیا، اس پر گڑا اٹھایا، اس پر بادشاہ اس سے ناراض ہو گیا کیونکہ عقل  
 اس کے انہوں نے اس فقیہ کی علمی طاقت کو ختم کر دیا تھا، چنانچہ بادشاہ نے انہیں سفیر بنا کر ملب میں بھیج  
 دیا۔

اس سے ہر جہت ہے کہ انکاسانی مناظرہ بازی محض لوگوں یا حکمرانوں کو خوش کرنے یا ان کی پسندیدگی  
 حاصل کرنے کی خاطر نہیں، بلکہ محض احتیاق حق اور باطل کے لیے کیا کرتے تھے، اسی لیے انہوں نے اس  
 موقع پر بادشاہ کی موجودگی کو نظر انداز کر دیا اور بہت دھرم فقیر پر گڑا اٹھایا، اور انکار کا مقصد محض بادشاہ  
 کی خوشنودی ہوتا، تو وہ ایسا ہرگز نہ کرتے۔

دوسرا واقعہ اس وقت پیش آیا، جب وہ غالباً اپنی سفارت کے سلسلے میں دمشق سے گزر رہے اور چند  
 دن شہر میں قیام فرمایا، دمشق اس زمانے میں شافعی فقہا کا سب سے بڑا مرکز تھا اور پھر انکاسانی محض فقہا  
 کے نہیں بلکہ سبھی جانتے تھے، اسی لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہاں کے فقہا ان کو مناظرہ کرنے کا چیلنج نہ کریں، چنانچہ  
 ان کا چیلنج کیا گیا۔ بعض قرائن سے متضح ہوتا ہے کہ انکاسانی برآں کے طلاق کے ساتھ مناظرے میں الجھنا نہیں  
 چاہتے تھے، اسی لیے انہوں نے مناظرے کے لیے یہ عجیب و غریب شرط پیش کر دی کہ میں کسی ایسے مسئلے  
 میں مناظرہ نہیں کروں گا، جس مسئلے میں پہلے دخلی (یعنی کسی امام کا قول امام شافعی جیسا تھا) ہو چنانچہ شافعی  
 طحاوی کا جواب ہے جو مسئلہ بھی پیش ہوتا، انکاسانی فوراً فرمادیجئے کہ اس میں ہمارے فلاں امام کا قول امام شافعی  
 کی تائید میں ہے، اور شافعی فقہا اپنی تمام کوشش کے باوجود کوئی ایسا مسئلہ پیش نہ کر سکے، جس میں کسی امام  
 کا قول نہ ملتا ہو، اسی لیے یہ مجلس بغیر مناظرہ کے ختم ہو گئی۔

ظاہر یہ ایک معمولی سا واقعہ ہے، مگر اس واقعے سے انکاسانی کے علمی تجربہ اور دیگر مسائل فقہ کے لیے ان  
 کی نگری و داماری کا جس خوبی سے اظہار ہوتا ہے، وہ متاج تبارت نہیں۔ اسی لیے انہوں نے اپنی لافانی  
 کتاب بدائع الصنائع میں بھی فقہی مسائل کے بیان کی سب سے اعلیٰ اہمیت دینا چاہا ہے، ایوں انہوں نے دیگر  
 مسائل کا ہمہ دانا مذاہب میں ذکر کر کے غیر سبکی اور وسعت نظر کے جس جذبے کا اظہار کیا ہے، اگر اس کو  
 ہمیشہ نظر رکھا جائے، تو نہ صرف یہ کہ ملک کے علماء سے ہونے والی عمارت جنگی کا فائدہ ممکن ہے، بلکہ اس

لے الجہاد بر حقیقہ، ۱۲، ۲۴۵ میں اس روایت کے آخری حصے پر اعتراض ہے تفصیل آگے آئے گی۔  
 لے ایضاً جلد نمبر۔

کی بنیاد پر ایک بین الاقوامی فقہ کی تدوین کو مکمل بھی آسان ہے۔

**۴۔ سفارت :** ان کی ایک اہم ترین اور وسیع ترین خدمت دہرہ دار اسلامی ملکوں کے درمیان سفارتی فرائض کی بجا آوری بھی ہے۔

انکاسانی کی اس سفارت کے متعلق کئی امور قصیدہ طلب ہیں، جن پر بیشتر زیریں کسی تذکرہ نویس نے عنوان توجہ مبذول نہیں کی۔ ان میں سے پہلا مسئلہ زائد سفارت کا ہے، اس ضمن میں گو بعض سوانح نگاروں نے ۱۳۴۵ھ / ۱۱۳۸ء کی تاریخ کا ذکر کیا ہے، مگر جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، یہ تاریخ تاریخ طبع سے اخذ شدہ ایک مفروضہ پر مبنی ہے، جو کہ درست نہیں، کیونکہ تاریخ طبع میں اثناٹے بحث میں اعداد اس واقعہ کا عنوان قائم کر کے جن واقعات کا ۱۳۴۵ھ / ۱۱۳۸ء کے تحت ذکر کیا گیا ہے وہ تمام واقعات یقینی طور پر اسی سال پیش نہیں آئے تھے، بلکہ مؤلف نے بہت سے واقعات کو عام تاریخی ترتیب سے بہت کم اس سن کے تحت یکجا کر دیا ہے۔

بنابرین اس کی زما فی ترتیب کو سمجھنے کے لئے ہمیں سبط ابن العجمی کی کنوز الدرباب اور ابن العزیم کی کتاب بغیۃ الطلب کے ان بیانات پر انحصار کرنا ہوگا، جو ابن ابی اوفیٰ نے الجواہر المصنیۃ میں نقل کئے ہیں، چنانچہ ان دونوں مصاویر سے پتہ چلتا ہے کہ انکاسانی اس زمانے میں حلب میں تشریف لائے، جب مدرسۃ العلوم میں رضی الدین السمرقانی بطور مدرس رونق افروز تھے، مگر علمائے حلب ان کی گفت کی وجہ سے ان کی مدرسہ سے مطمئن نہ تھے، اور اس شخص کی یہ تقریر ۵۶۳ھ / ۱۱۶۶ء کے بعد کا اور ۵۶۹ھ / ۱۱۷۴ء قبل کا واقعہ ہے، گویا یہی وہ زمانہ ہے کہ جب انکاسانی حلب میں سفیر بن کر تشریف لائے تھے۔ ۱۰۱۱ھ / ۱۲۰۹ء قریب قریب ۵۶۹ھ / ۱۱۷۴ء کا سال ہے، تفصیل آگے آتی ہے۔

سفارت ہی کے ضمن میں دوسرا مسئلہ "محد مسئلہ سفارت" سے متعلق ہے کہ وہ اس کو نسا پیغام تھا، جو وہ نے کر سلطانی حلب کے دربار میں تشریف لائے تھے۔

اس جگہ ہمیں ایک مرتبہ پھر اپنے ہاتھ سے شکوہ کرنا پڑتا ہے، کیونکہ تمام متداول نگارین اس اہم ترین اور وسیع ترین مسئلہ کو بڑے ہی عامیانہ اور سطحی انداز میں پیش کیا گیا ہے جس سے نہ صرف یہ کہ ہماری معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ ہمیں انکاسانی کی ذات کے متعلق بھی شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں۔

کتب اخذ میں ان کی سفارت کے متعلق وہی قصہ مرقوم ہے جس کا ذکر سطور بالا میں آچکا ہے، کہ سلطان قریب و قریح ارسلان اسلمیوئی نے انکاسانی کو جب اپنے قلعہ پر غالب پایا، تو اس نے ان سے جان چڑھانے کے لیے اپنے دربار کے مشورے پر انہیں دوبارہ حلب میں سفیر بنا کر بھیج دیا، لیکن ذو القیصر بنا کر بھیجے کے متعلق یہ وجہ کافی ہے، لہذا ہی اس صورت حال میں کسی کو سفیر بنا کر ارسال کیا جانا قریب قریب ہی ہے، کیونکہ کیفر

لے ریجے (Haffening) کا مقام انکا سالہ ۱۱۷۹ء اور ۱۱۸۰ء سے تیرہ سال کا ہے۔

لے ریجے تاریخ طبع میں ۱۱۷۹ء اور ۱۱۸۰ء کے درمیان ہے۔



بنائے سے تدویرات میں اضافہ ہوتا ہے، اکی نہیں! اس طرح سفیر یا اتخا پنے ہی وطن میں واپس آئے کا پابند ہوتا ہے۔

سفیر دونوں ممالک کے مابین خصوصی و خام دوسانی کا ذریعہ ہوتا ہے جس کے لیے لازم ہے کہ وہ کوئی ذی علم، صاحبِ رتبا اور معتد شخصیت کا مالک ہو، چنانچہ بہت سے ممالک میں شمس الدین ابن تیمیہ جیسے لوگ شامل ہیں یہ شرف رکھتے ہیں۔

بنا بریں ہم دوسرے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ انکاسانی کی سفارت کا یہ پس منظر نہیں تھا بلکہ امر واقعہ یہ تھا کہ انہیں ایک نہایت اہم مشن دے کر مصلب بھیجا گیا تھا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ سلطان نورالدین محمود زنگی کی زندگی کے آخری ایام میں "سلطنت حلب" اور سلطنت قونیہ دراصل اے کوچک کے مابین جنگ چھڑ گئی تھی، جس کی وجہ خاندان دانشندہ کے "ذوالخون" پر بطریق حکمران و صاحبِ قونیہ کا حملہ تھا؛ ذواتوں نے جب اس جنگ میں خود کو کمزور دیکھا تو اس نے طاقتور حکمران سلطان نورالدین محمود مدد کی درخواست کی، چونکہ سلطان نورالدین خود بھی ایشائے کوچک کی آپس سلطنت حکومت پر غور و خوض تھا، اور دونوں کے مابین کئی علاقوں کی ملکیت پر باہمی تنازعہ موجود تھا، لہذا اس کی سلطنت قونیہ پر حملہ کر کے عرش کیسوم، ہیستہ، مرزبان اور سیواس پر بھی قبضہ کر لیا اور ۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء میں یہ دیکھ کر تلچ ارسلان کو سلطان نورالدین سے صلح کی درخواست کرنا پڑی، چونکہ سلطان نورالدین کو صلیبی سواروں سے بھی جنگ کا سامنا تھا، اس لئے اس نے بھی صلح پر آمادگی ظاہر کی، تاہم اس نے صلح کے لئے شرطیں پیش کیں اور تلچ ارسلان کے خلاف سخت موقوف اختیار کیا، ہم اس موقع پر دونوں حکومتوں کے مابین متعدد سفارتوں کا تبادلہ ہوا، جس کے نتیجے میں دونوں کے مابین صلح طے پا گئی۔

اگرچہ کسی بھی کاغذ میں ایسی کوئی مراحت نہیں ملتی، تاہم بعض قرائن سے یہ گمان ہوتا ہے کہ ہمارے مسدود انکاسانی کا کسی موقع پر دوبار مصلب میں بھیجا گیا تھا، کیونکہ سلطان نورالدین محمود کے بارے میں سب کو معلوم تھا کہ وہ علم اور حکمت کا بے حد قدردان ہے اور یہ کہ علماء کی بات کو وہ توجہ سے سنتا ہے اور اسے قبول کرتا ہے اور اس بارے میں شاید ہی کوئی اور مسلمان حاکم اس کا مقابلہ کر سکتا ہو، اس لیے جب سلطان نے حکومت قونیہ کے خلاف سخت موقوف اختیار کیا، تو حاکم قونیہ تلچ ارسلان نے انکاسانی کو اس مشن اور مشکل کام پر مامور کیا، چنانچہ انکاسانی کے علمی رتبے کے پیش نظر ہم کامیاب رہیں اور دونوں حکومتوں کے مابین شد وائظ صلح طے پا گئی، اس بنا پر انکاسانی کے مصلب سے واپس قونیہ جانے کا بھی پتہ چلتا ہے، جبکہ سلطان ابھی سکندر اعظم واپس نہیں گئے تھے۔

"الغنائی سے ابو بکر بن مسعود بن احمد انکاسانی، جن کا لقب علاء الدین ہے، سلطنت روم راہبائے کوچک سے نورالدین کے دربار میں سفیر بن کر گئے۔ سلطان نے انہیں مصلب میں



اہمیت ان کے استاد اسمرقندی نے اس عنوان پر ایک کتب منورہ لکھی تھی، جس میں امام ابو منصور الماتریدی کے متفرق اقوال کو جمع کیا گیا تھا، مگر انکاسانی کی طرف اس کتاب کی نسبت درست نہیں؛ اس لیے سائنس خیال میں انکاسانی کی طرف فقط دو کتابوں کی نسبت ہی درست ہے۔

۷۔ اخلاق و عادات: انکاسانی ایک نہایت شرف عالم دین اور راسخ متقدم بزرگ تھے؛ وہ اکثر مشرق اور اہل بدعت کا رد کرتے رہتے تھے؛ علاوہ انہیں وہ ایک وسیع القلب اور متعبر فقیہ اور مجتہد بھی تھے، وہ دوسروں کی بات نہایت خندہ پیشانی سے سمجھتے اور قابل قبول بات کو قبول بھی فرماتے تھے۔

بقول صاحب مقتادۃ السعادات وہ بڑے بہادر، صاحب دجاہت اور خدمت کا بہر پر جذبہ رکھنے والے عالم دین تھے، انہوں نے اپنے تمام تر انفعاض منصبی نہایت دیانت داری اور فرض شناسی سے انجام دیئے، اور پر گزر چکا ہے کہ ان کے درس و تدریس کی شہرت کا یہ عالم تھا کہ سلطان نورالدین نے بنات خود انہیں یہ منصب نبھانے کی درخواست کی اور یہ کہ طلب کے فقاہان کی آمد پر اس حد تک خوش تھے کہ ان کی عدم موجودگی میں بھی محفل بچھا کر جمع رکھتے اور ان کی آنے کا انتظار کرتے تھے۔

طبیعت میں اخفا کا غلبہ تھا، اسی بنا پر اپنی کتاب میں اپنا نام تک لکھنا گوارہ نہیں کیا، البتہ اپنے عمالی قلمداستہ کا نام باہر لکھا اور نمایاں کیا ہے، الغرض وہ بے حد عویوں کے مالک فقیہ تھے۔

## تقدیم

رحمہ اللہ و صلی علی رسولہ الکریم اما بعد

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع چھٹی صدی ہجری کے نامور حنفی فقیہ و مجتہد ملک العلماء علامہ ابو بکر عروہ مدنی (ت: ۵۸۷ھ) کی سات جلدوں میں بے مثال تالیف ہے۔ اس کے بلند علمی پایہ، منفرد انداز استدلال، اصول و جزئیات کے استقصاء، فوکی ترتیب، اچھوتے انداز بیان اور قاری میں مجتہدانہ بصیرت پیدا کرنے کی خصوصیات کے باعث اہل علم میں اس کی ضرورت و افادیت ہمیشہ سلسلہ رہی ہے۔ یہ دور میں فقہ کرام اور مفتی صاحبان نے اس کتاب سے استفادہ اور اس کی انتہائی ضرورت کو محسوس کیا ہے۔ یہ کتاب اگرچہ چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی مگر مولف نے اپنی خداداد فقهی اجتہادی بصیرت، وسعت نظر اور پارکیت بینی سے مسائل کے تجزیہ اور تنقیح کا جو طرز اختیار کیا وہ بالکل آج کے دور کا ہے۔ اس کتاب کے بارے میں کہتے ہوئے اس بات کا اندازہ نہیں ہوتا کہ مولف چھٹی صدی ہجری کا آدمی ہے یا آج کے دور کا۔ اس کی غرض، حدیث کا حافظہ، اجماع اور آثار کا عالم اور جملہ فقهی مسائل کے تمام اصول و جزئیات سے پوری پوری واقفیت رکھنے والا کوئی وسیع النظر مجتہدانہ شان کا مالک اور حنفی نقطہ نظر کا عظیم ترجمان ہے۔ یہ کتاب علمی و فقهی خدمات اور ان کی مایہ ناز تالیف بدائع الصنائع کے مفصل تعارف کیلئے بدائع بعدہ میں مندرجہ ذیل واردات کے مقدمہ از جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف کی طرف رجوع کیا جائے۔

بدائع الصنائع کے اس علمی مقام اور اہمیت و افادیت کے پیش نظر کالعدم مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور بری لاہور کے سابق ڈائریکٹر اور معروف محقق مولانا سید محمد متین حاشی رحمہ اللہ کی دور بین نگاہ میں اس پر پڑیں اور اس کے اردو ترجمہ کا منصوبہ بنایا تاکہ اردو داں لوگ بالخصوص وکلاء اور قانون دان طبقہ بھی اس کی کتاب سے استفادہ کر سکے۔ بعض وقتی تقاضوں کے پیش نظر الٹی سمت یعنی ساتویں جلد سے شروع کیا گیا۔ یہ ننانچہ ساتویں اور چھٹی جلد کا ترجمہ تو مولانا مرحوم کی زندگی میں ہی کیے بعد دیگرے شائع کیا۔ باقی جلدوں کا ترجمہ مولانا کی زندگی میں مکمل ہو چکا تھا۔ تاہم طباعت کی نوبت نہ آئی تھی۔ مولانا کے انتقال سے بعد ۱۹۹۳ء میں پہلی، دوسری اور چوتھی جلد کا ترجمہ حافظ غلام حسین صاحب (سابق ڈائریکٹر کالعدم مرکز تحقیق و مال پر فیسل ماڈل پبلک سکول مولانا احمد علی روڈ لاہور) کی زیر نگرانی شائع ہوا۔

ریسرچ سیل اگرچہ موجود نومبر ۱۹۹۵ء سے ختم ہو چکا ہے تاہم کتاب ہمارے کمرے میں موجود ہے۔  
 علمی حلقوں کی طرف سے اس کی مسلسل مانگ اور سیٹ کو مکمل کرنے کی غرض سے دیپال سنگھ ٹرسٹ  
 لاہور کے شعبہ مطبوعات نے باقی دو ہندو، (تیسری اور چوتھی) کی نمائندگی کی ہے۔  
 شہداء اللہ ڈائریکٹر دیپال سنگھ ٹرسٹ لاہور ہیں۔ یہ پنجاب پبلک لائبریری ریڈیو کنڈیشنل سروس کے تحت  
 اشاعت کی طرف مستوجہ کیا۔ فاؤنڈیشن نے کور نے کمال علم پروری اور علم دوستی کا ثبوت دیا۔  
 خصوصی فنڈز سے اس کی اشاعت کی اجازت دے دی وریوں یہ عظیم علمی مسودہ ہندوستان پہنچا۔  
 کو پہنچا۔ اللہ کریم تمام معاونین کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع کی تیسری جلد کا اردو ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ خطہ مہاراشٹر میں  
 عبد الحفیظ صاحب (سابق ریسرچ اسٹنٹ) نے کیا ہے۔ مولانا کا تعلق ایک علمی گھرانے سے ہے۔  
 بھی جامعہ مدنیہ کریم پارک لاہور میں کافی عرصہ پڑھانے رہے ہیں۔ اس ترجمہ کو یہ خصوصیت ہے کہ اس نے  
 کہ اس پر جدید و قدیم علوم پر یکساں نظر اور فہم سے خصوصی دلچسپی رکھنے والے جناب مولانا صاحب  
 صاحب (نائب مفتی جامعہ مدنیہ کریم پارک لاہور) نے نظر ثانی کی ہے۔

پروف ریڈنگ اور کاپی پیسٹنگ مقدور ہر احتیاط سے کی گئی ہے۔ محققان شہادت دے سکیں گے۔  
 حتی الامکان بہتر بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر پھر بھی غلطیوں کا معاف بہت زیادہ ہے۔  
 قارئین کی خدمت میں التماس ہے کہ کوئی پروف کی یا کوئی غلطی غلطی نہ کرے۔  
 فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کی جاسکے۔

(حافظ محمد سعد احمد)

نائب شعبہ مطبوعات

دیپال سنگھ ٹرسٹ لاہور، لاہور۔

## تقدیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع کی اہمیت وافادیت اور اس کے عظیم مولف ملک العلماء ابو بکر علاؤ الدین الکاسانی (المتوفی ۷۵۸ھ) کا علمی مقام اہل علم میں مستحضر تعارف نہیں۔ دوسرے علاوہ کاسانی کے سوانح، تصنیفی و تالیفی خدمات اور ان کی بے مثال کتاب بدائع الصنائع کا مفصل تعارف جلدوں کے اردو ترجمہ کے مقدمہ (از جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف) میں آچکا ہے۔ اس لئے دوبارہ اس موضوع پر بحث تحصیل حاصل ہے۔ بدائع کی اسی اہمیت اور افادیت کے پیش نظر کالعدم مرکز تحقیق دین سنگھ ٹرسٹ لاہور ری لاہور کے سابق ڈائریکٹر مولانا سید محمد متین حاشمی رحمہ اللہ نے اس کے اردو ترجمہ کا پروگرام بنایا تھا۔ چنانچہ باقی جلدوں کے تراجم تو پچھلے سالوں میں طبع ہو گئے تھے البتہ جلد سوم اور پنجم کے ترجمہ کی اشاعت میں بعض انتظامی مشکلات کے باعث تاخیر ہو رہی تھی۔ اس لئے جناب شہداء اللہ ڈائریکٹر دین سنگھ ٹرسٹ لاہور ری نے پنجاب پبلک لاہور ری ز فاؤنڈیشن حکومت پنجاب کو اس معاملے کی طرف توجہ دلائی تو کتاب کی انتہائی ضرورت کے پیش نظر فاؤنڈیشن نے اس کی طباعت کیلئے فنڈز کی منظوری دے دی۔ ب محمد اللہ یہ دونوں جلدیں بھی شائع ہو رہی ہیں۔ یوں بدائع الصنائع کے اردو ترجمہ کا سیٹ مکمل ہو گیا ہے۔ بلاشبہ یہ پنجاب پبلک لاہور ری ز فاؤنڈیشن کی بہت بڑی علمی خدمت اور اردو دال لوگوں پر ایک حسان ہے۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع جلد پنجم کا اردو ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف صاحب نے کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی شخصیت علمی حلقوں میں مستحضر تعارف نہیں۔ عرصہ دراز سے اردو ادب و معارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور جیسے تحقیقی ادارے سے منسلک ہیں اور اب صدر کے عہدہ پر فائز ہیں۔ بدائع الصنائع جلد اول کا ترجمہ بھی ڈاکٹر صاحب موصوف نے ہی کیا تھا۔ جو اہل علم سے پنا معیار تسلیم کرا چکا ہے۔ پہلی جلد میں اور اس جلد میں بھی ڈاکٹر صاحب نے ترجمہ کے ساتھ ضروری حواشی کا بھی جہتمم کیا ہے جس سے ترجمہ کی افادیت دو چند ہو گئی ہے اور قاری کو کمزور الجھن پیش نہیں آتی۔

کتاب ہذا کی پروف ریڈنگ اور کاپی پیسٹنگ مقدور بھر احتیاط سے کی گئی ہے۔ اسی طرح معیار طباعت کو بھی حتی الامکان بہتر بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر پھر بھی ہر قسم کی غلطی سے پاک ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے قارئین سے التماس ہے کہ انہیں اگر کوئی پروف کی یا کمزور فنی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی ادارے کو مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کی جاسکے۔

(حافظ محمد سعد اللہ)

انچارج شعبہ مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور ری لاہور

# تقدیم

جب سے ملک میں اسلامیائزیشن کا عمل شروع ہوا ہے مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) نے اس عمل میں عملی طور پر حکومت سے دو سطحوں پر تعاون کا آغاز کیا ہے ایک خالص علمی اور تحقیقی سطح پر اور دوسرے عوامی سطح پر عوامی سطح پر اس ادارے کی جانب سے مختلف موضوعات پر نہایت سلیس مختصر اور جامع انداز میں تقریباً ۱۶ پمفلٹ دیدہ و زیب شکل میں شائع کیے گئے ہیں مثلاً نظام عشر کی برکات، نظام زکوٰۃ کی برکات، بلا سود بینکاری، اسلامی حدود، اسلام کا نظام استنباب، اسلامی حکومت میں اقلیتیں، مغربی جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں، رشوت ایک لعنت، اسلام میں قانون سازی، عدل نافذ کرنے والے ادارے، نفاذ شریعت میں تدبیر کا علمی اور تحقیقی سطح پر ادارے سے ایک سہ ماہی علمی اور فقہی رسالہ ”منہاج“ کے نام سے شائع ہوتا ہے۔ جو اکثر و بیشتر نمبروں کی شکل میں شائع ہوا ہے۔ مثلاً دو جلدوں میں عشر نمبر دو جلدوں میں اسلامی نظام عدل نمبر تین جلدوں میں حیثیت نسواں نمبر ایک ضخیم جلد میں اجتہاد نمبر تین جلدوں میں مصادر شریعت نمبر دینرو و خیر و ان نمبروں نے ملک کے علمی حلقوں سے بحمد اللہ خراج تحسین حاصل کیا ہے۔ اور اس وقت تک میں سہ ماہی ”منہاج“ ایک معتبر نام کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ اردو میں پہلی مرتبہ اسلامی قانون شہادت اور قانون محنت و اجرت کے موضوع پر اہم کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ حال ہی میں ڈاکٹر نور محمد غفار کی دو کتابیں اسلام کا قانون محاصل، اور اسلام کا قانون تجارت شائع ہو کر بازار میں آچکی ہیں۔ یہ محسوس کر کے کہ ہمارا بہت بڑا قانونی اور علمی ذخیرہ عربی زبان میں ہے جس سے عام قانون دان حضرات استفادہ نہیں کر سکتے، ادارے نے چند اہم عربی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کرنے کا بھی انتظام کیا ہے۔ چنانچہ ابھی حال ہی میں ڈاکٹر احمد فتحی مہنسی کی کتاب القصاص فی الفقہ الاسلامی

کا اردو ترجمہ ادارے سے شائع ہوا ہے۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع علامہ کاسانی کا شاہکار ہے اس کتاب کے شمار فقہ حنفی کی عظیم ترین کتابوں میں ہوتا ہے۔ مصنف کا انداز استدلال منفرد اور اسلوب اجتہاد مثالی ہے باوجود اس کے کہ یہ کتاب چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی لیکن میرا خیال ہے کہ مسائل کے تجزیہ اور تصفیح کا طرز جو مصنف نے اس کتاب میں اختیار کیا ہے بالکل پندھویں صدی ہجری کا سا ہے۔ میں نے اپنی کتاب اسلامی حدود کی تالیف کے دوران تقریباً بالاستیعاب اس کتاب کا مطالعہ کیا تھا اور اسی وقت میں نے محسوس کر لیا تھا کہ اسے غیر عربی وان طبقہ تک پہنچانا نہایت مفید ثابت ہوگا۔ کیونکہ مصنف کا نزاعیہ نظر دیگر فقہائے اسلام کے مقابلے میں نہایت وسیع اور کسی حد تک عقلی و تجزیاتی ہے۔

چنانچہ میں نے اپنی اس خواہش کا اظہار سابق سیکرٹری وزارت مذہبی و اقلیتی امور جناب عرفان احمد امتیازی سے کیا اور انہوں نے تائید فرمائی اور تحریری طور پر مجھے اس کے ترجمہ کرانے کی اجازت دی پھر میں نے فیصلہ کیا کہ بجائے اس کے کہ جلد اول سے ساتویں جلد تک کا ترجمہ کر لیا جائے ترجمہ اس طرح کر لیا جائے کہ پہلے ساتویں جلد کا پھر چھٹی کا پھر پانچویں کا اور اس طرح ترجمہ کی ترتیب انہی ہوا اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ وہ ابواب جن کا تعلق "اسلامائیزیشن" کے عمل سے ہے مثلاً قانون خضاع قانون شہادت - حدود - قصاص - بیع و شراء - مزارعت - مضاربت - شفعہ وغیرہ ذرا پہلے قارئین کے سامنے آجائیں گے۔ رہے ابواب طہارت - صلوٰۃ - صوم - زکوٰۃ - حج وغیرہ تو ان موضوعات پر اردو میں کافی کتابیں لکھی گئی ہیں لہذا ان کے تراجم موجود ہیں۔ سب کی سب کی ویسے ہی سبیل نے جس کے کنوینشنل اکثر نذیر احمد مرحوم تھے میری اس رائے کی توثیق کی اور اس نے ترجمہ کے لئے جناب خان محمد چادہ پروفیسر (عربی) گورنمنٹ کالج لاہور کا انتخاب کیا۔ پروفیسر خان محمد چادہ کی ذات علمی حلقوں میں کسی رکی تعارف کی محتاج نہیں ہے۔

انہوں نے نہایت محنت اور جگر کا دی سے ساتویں جلد کا ترجمہ کیا ہے (جو اس وقت آپ کے ہاتھوں میں ہے) ترجمہ میں اس بات کا التزام کیا گیا ہے کہ محض ترجمہ ہی نہ ہو بلکہ کتاب کی تفہیم بھی ہو اس لئے جہاں جہاں دقیق فقہی اصطلاحات آئی ہیں وہاں ان کے انگریزی مترادفات درج کر دیئے گئے ہیں تاکہ قانون کے طلبہ و کلاؤنچ صاحبان کو عبارت کا مفہوم سمجھنے میں دشواری نہ ہو۔



کتاب کے وہ مباحث جن کا ہمارے دوسرے کوئی تعلق نہیں ہے مثلاً غلاموں کی بیع و شرا، ان کو آزاد کرنے کے مسائل یا مکاتبت یا ام ولد وغیرہ کے مسائل ان کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ اب غلامی کی رسم ہی نہیں ہے اور نہ اس کے مسائل کی ضرورت باقی رہ گئی ہے۔

قارئین کو یہ بات جان کر مسرت ہوگی کہ مجھ خدا اسی کتاب کی چھٹی اور پانچویں جلد کا ترجمہ انہی خصوصیات کے ساتھ جاری ہے۔ انشاء اللہ ادارہ آئندہ سال اسے بھی شائع کر دے گا۔

یہ بات بھی بامثل مسرت ہے کہ مرکز تحقیق نے اصول فقہ کی عظیم اور بے مثال کتاب ”المواقت“ لاشاطبی کے ترجمہ کا بھی انصرام کیا ہے اور فی الحال ادارے کی طرف سے مولانا محمد عثمان صاحب یہ فریضہ انجام دے رہے ہیں انشاء اللہ نیز المواقت کی کم از کم دو جلدوں کا ترجمہ جلد ہی شائع ہو جائے گا۔

ہم اپنا قلم منصبی تصور کرتے ہیں کہ اخیر میں محکمہ تعلیم پنجاب کے سربراہان اور بالخصوص ایئر کورڈر (ریشٹرڈ) جناب انعام الحق صاحب ڈائریکٹر جنرل پبلک لائبریری (پنجاب) جناب پروفیسر علی جمالی شاہ صاحب ایگزیکٹو پبلک لائبریری (پنجاب) جناب پروفیسر مرزا محمد منظور صاحب ڈائریکٹر اقبال اکیڈمی اکاؤنٹنٹل سے شکریہ ادا کریں جنہوں نے ہر قدم پر ہمارے ساتھ ہر قسم کا تعاون کیا، اور اول الذکر نے فنڈنگ کی فراہمی میں ہمارے ساتھ دل کھول کر تعاون کیا۔ ہم جناب پروفیسر خان محمد یادو کے بھی بے حد ممنون ہیں کہ انہوں نے نہایت جانفشانی سے اتنے مشکل اور اہم کام کو انجام دیا۔ ہم جناب لانا عبدالرشید صاحب (جامعہ مدنیہ) اور ڈاکٹر عبدالواحد صاحب (جامعہ مدنیہ لاہور) کے بھی مشکور گذار ہیں کہ ان حضرات نے ترجمے پر نظر ثانی کر کے جاری مدد کی۔ عزیزان گرامی حافظ غلام حسین صاحب ریسرچ آفیسر دیال سنگھ لاہوری اور حافظ محمد سعد اللہ صاحب جو نیر ریسرچ آفیسر ریسرچ سیل دیال سنگھ لاہوری بھی ہمارے شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے پروف ریڈنگ کے دقیق ترین کام کو نہایت محنت، دلی لگن اور عرق ریزی سے انجام دیا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ان تمام معاونین کو حیات و راز عطا فرماتے ان کی اس عظیم خدمت کو قبول فرما کر فلاح دایرین سے نوازے اور حکومت، وقت کو توفیق عطا فرماتے کہ وہ حسب وعدہ ملک میں اسلامی نظام شریعت کو سن کل السوجود نافذ کرے کیونکہ اسی پر ہماری بقا کا انحصار ہے۔ آمین ۔

نیز محمد متین ہاشمی

موضوعہ ۲۰ اکتوبر ۱۹۸۶ء

ڈائریکٹر مرکز تحقیق (ریسرچ سیل)، دیال سنگھ ٹرسٹ لاہوری لاہور

## تقدیم (طبع ثانی)

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد

گزشتہ دو فی میں حکومت پاکستان کی طرف سے شرعی حدود و تعزیرات کے نفاذ اور اسلامی نوازش کے عمل میں علمی رہنمائی اور عملی تعاون کیلئے صاحب رییسریٹ دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور کے سابق ڈائریکٹر مولانا سید محمد حسین حاشی رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ اسلامی (اسلامی قانون) کی بعض اہم اکتب کو عربی سے اردو میں منتقل کرنے کا ایک منصوبہ بنایا تھا اور اس کیلئے سب سے پہلے ہامور حنفی فقہی علامہ کاسانی کی عظیم لکھن کتاب "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" کا انتخاب ہوا۔ اس لئے کہ اس کتاب کا طرز استدلال اور مسائل کے تجزیہ و تنقیح کا انداز بڑا اچھا تھا اور دور ہدایت کے عین مطابق تھا۔ ترجمہ کا آغاز پہلی جلد کی بجائے ساتویں (نئی سمت) سے کیا گیا۔ کیونکہ اہم اور فوری ضرورت کے اکثر قانونی مسائل اور تفصیلات مثلاً قتل باغض، دیت اخوان بنائے کے مسائل، زنا، خراب نوشی، قذف اور چوری کی شرعی حدود (شرعی سزاؤں) کی تحدید اور متعدد دیگر دینی و فوجداری معاملات میں شرعی نقطہ نظر کی وضاحت اس سفری جلد میں پائی جاتی تھی۔ چنانچہ اس جلد کے اردو ترجمہ کیلئے پروفیسر خان محمد ہاؤد صاحب (شعبہ عربی کورسٹ کالج لاہور) کو منتخب کیا گیا۔ ہاؤد صاحب نے بہت قلیل عرصہ میں اس کتاب کا رواں دل نشیں اور معیاری اردو ترجمہ کر کے ادارے کے حوالے کر دیا اور میں یہ خوبصورت ترجمہ جنوری ۱۹۸۰ء میں پہلی مرتبہ شائع ہو کر منظر عام پر آگیا۔ کتاب اگرچہ ختم نہیں ہوئی دوسرے سراسر علمی اور فنی تھی اس کے باوجود اصل علم کا خصوص و کھ اور قانونی طبقوں نے اس کو باتوں باتوں میں ایک جزیرہ کی حد میں اس کا پہلا ایڈیشن شائع ہوتا ہوا دیکھ کر خوش ہو گیا تھا۔ اور اور اس عدم انتہائی کتاب کی مانگ میں مسلسل اضافہ۔ کتاب کی اہمیت اور مانگ کے پیش نظر پنجاب، اٹارک ڈائریکٹر دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور نے پنجاب ہائیڈرائڈزیشن حکومت پنجاب کو اس کے دوسرے ایڈیشن کی طرف توجہ دلائی تو قانونڈیشن نے کمال سرکاری اور علم پروری کا ثبوت دیتے ہوئے اس کے لئے فنڈز کی مشکو دی دے دی۔ چنانچہ یہ دوسرا ایڈیشن جو آپ کے ہاتھوں میں ہے پنجاب ہائیڈرائڈزیشن حکومت پنجاب کے خصوصی تعاون سے شائع ہوا ہے۔ اس علمی تعاون اور خدمت پر ہم قانونڈیشن کے انتہائی فکر گذر رہا ہے۔

(حافظ محمد سعید اللہ)

انارج شعبہ مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

۱۳ فروری ۱۹۹۴ء

## بدائع الصنائع کی علمی حیثیت اور خصوصیات

بدائع الصنائع بفتح صنفی کی لازوال اور شاہکار کتب میں سے ایک ہے، مگر افسوس کران کی اس کتاب کے متعلق اب تک بہت ہی کم لکھا گیا ہے۔ اسی لیے ماقم الحروف کی اس مختصری تحریر سے "اس کتاب پر لکھنے کا غیر مشیر حق بھی شاید ارادہ ہر سکے گا۔"

۱۔ نام اور وجہ تسمیہ: زیر نظر کتاب کا نام بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ہے، اس کے تصدّیّٰ یعنی بدائع الصنائع سے عجیب و غریب مضامین اور اچھوتے نکات مراد لیے جاتے ہیں، بنا، بریں، نام اس کے مضامین اور انداز بیان کا کچھ تو سہی پن کی طرف اشارہ کرتا ہے، اپنی کتاب کے اس نام کے پس منظر کو واضح کرتے ہوئے پیش نظر میں فرماتے ہیں۔

"ہمارے مشائخ نے اس فن رفیع میں یوں تو قدیم و جدید زمانے میں بے شمار کتابیں لکھی ہیں، جن میں خوب داد و تحقیق دی گئی ہے البتہ انہوں نے اس ضمن میں ترتیب کا زیادہ خیال نہیں رکھا، سو میرے استاد محترم کے جو وارث و مورث سنت، شیخ، امام، ذابعدہ و الدین سید الشیخ ابی احمد بن محمد بن ابی احمد الصمدی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، لہذا میں نے ان کی اقتداء کی، تو راہ پائی، اس لیے کہ ہر علم کی کتاب لکھنے کی غرض و غایت اور مقصود یہ ہوتا ہے کہ طالب علم رقاری پر اس تک پہنچنا آسان اور مستفاد کرنا سہل ہو اور یہ قصداً اس وقت تک حاصل ہونا ممکن نہیں جب تک کتاب میں ایسی ترتیب ملحوظ خاطر نہ رکھی جائے جو صناعیت اور حکمت کے میں مطابقت ہو یعنی یہ کہ مسائل کی اقسام اور فصول پر خوب غور و فکر کر کے انہیں ان کے اصلی قواعد اور اصولوں کے مطابق پیش کرنا تاکہ انہیں سمجھنا آسان، ذہنی شہین کرنا سہل اور یاد کرنا ممکن ہو؛ نیز تاکہ اس کا فائدہ اور نفع زیادہ ہو؛ لہذا میں نے اپنی توہمایاں طرف مبذول کی اور میں نے تمام مسائل فقہ کو اجمالاً اپنی کتاب میں اسی مناسبتی ترتیب اور محکم تالیف کے مطابق جمع کیا ہے جو درباب صناعیت اور اہل حکمت کی ترتیب کے میں مطابقت ہے اس کے ساتھ حکم اور دلائل صانعیت میں بڑے بڑے دلائل اور قوی نکات بھی اضافہ کیے ہیں اور میں نے اپنی اس کتاب کا نام "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" رکھ رکھا ہے۔"

گویا کتاب کا یہ نام اس کی اچھوتی ترتیب اور عمدہ طرز استدلال و انداز بیان کی عکاسی کرتا ہے اور جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے، بلاشبہ ان کا یہ دھڑائی مدعا کے میں مطابق اور حسب حال ہے۔

۲۔ بدائع الصنائع مستقل تصنیف ہے، یا کسی کتاب کی شرح ؟ آگے بڑھنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس سوال کا بھی جائزہ لیتے ہیں کہ آیا بدائع باقاعدہ ایک مستقل تصنیف ہے، یا کسی کتاب کی شرح۔ جبکہ اگر ہم مقالے کے ابتدائی حصے میں یہ بیان کر گئے ہیں کہ صدیوں سے بدائع الصنائع کے متعلق غلط فہمی پائی جاتی رہی ہے کہ یہ کتاب امر قدی کی تحفۃ الفقہاء کی شرح ہے، یہ غلط فہمی اس حد تک بڑھی کہ حاجی خلیفہ اندر برائمان (C. Brockelmann) وغیرہ مصنفین نے اسے ”تحفۃ الفقہاء کے تحت ہی مندرج کیا ہے، ہمارے خیال میں یہی غلط فہمی اس کتاب سے صدیوں کی عدم توجہ اور تکمیل استغناء کے کا اہم ترین وجہ ہے۔

چونکہ اس روایت کے ساتھ ان کی ”غائۃ آبادی“ کی کمانی بھی منسلک ہے، اس لیے ہم ادواتی سابق میں انکاساتی کی شادی کے ضمن میں اس روایت خارجی چلوؤں سے مفضل بحث کرتے ہیں جس سے اس روایت کا بجا اصل اور بے سند ہونا ثابت ہو جائے۔ یہاں کتاب کی داخل شہادت سے اس عنوان پر کچھ لکھا جائے گا۔

۱۔ اس روایت کے موضوع اور غلط ہونے کے لیے یہی بات کافی ہے کہ اس کتاب میں شرح ہونے کی ادنیٰ خصوصیات بھی نہیں پائی جاتیں، اس لیے کہ عام طور پر شرح کی دو اقسام ہوتی ہیں:

۱۔ کسی کتاب کی شرح کا زیادہ معروف طریقہ یہ ہے کہ اصل یعنی متن کا کچر حصہ Extract لے کر اس کی شرح بیان کر جائے، چنانچہ فقہ کی دنیا میں ”شرح کتبخانی“، ”بدایہ“، ”شرح نورالانوار“ وغیرہ شرح جامع، منطق میں قطبی، شرح جنزب وغیرہ اس کی معروف مثالیں ہیں کیونکہ ان تمام کتابوں میں شرح کا یہی معروف عام طریقہ اپنایا گیا ہے۔

۲۔ شرح کا دوسرا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ اصل کا متن اپنی ترتیب اور تسلسل کے ساتھ چلتا رہے، ”ابنہ“ اس کے نیچے اس کے اہم نکات کی وضاحت یا تشریح کر دی جائے، اس طریقے کو مایٹھے کا طریقہ یا دور حاضر میں ایڈٹنگ (Editing) کہا جاتا ہے۔ تحریر کتب میں سے اس کی معروف مثال بلاغی فارسی کی شرح الوصیۃ الامام الیٰ صفیہ ہے کیونکہ اس میں یہی طریقہ اپنایا گیا ہے، اور چونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بدائع الصنائع میں شرح کا نہ پہلا طریقہ نظر آتا ہے اور نہ ہی دوسرا طریقہ۔ لہذا اس کتاب کو شرح قرار دینا سب سے ہی غلط ہے۔

جب دیکھا انکاساتی نے کتاب کے پیش لفظ میں صراحت کی ہے کہ ”انہوں نے کتاب کی ترتیب میں اپنے استاد و معزز کے طریقے کی اتباع کی تھی“؛ نہ کہ اس کی شرح لکھنے میں، لہذا اس کتاب کو شرح قرار دینا ناقابل مؤلف کی اپنی صراحت کے خلاف ہے اور بدلتی شہادت گواہ جہت کا مصداق ہے۔

ج۔ کتاب کے تفصیل مطالعے سے بھی اسی مضمون کی تائید و توثیق ہوتی ہے، کیونکہ فاضل مؤلف نے

ہر مگر فقہی مسائل کی جو سب فقہی آراء کی تمیز اور ان پر نقد و جرح کرنے میں مکمل طور پر آزاد و مطلق اختیار کی ہے اور کسی کتاب کی حد تک خود کو محدود و پابند نہیں کیا۔ چنانچہ فاضل بن علیؒ جس طرح دوسرے ائمہ اور فقہاء اہل آراء کو پیش فرماتے ہیں، اسی طرح ائمہ فقہاء کی رائے کا ذکر بھی کرتے ہیں۔

۲۔ پھر مذکورہ روایت کی دوسری بیان کیا جاتا ہے کہ انکاسانی نے اپنے استاد محترم کی کتاب فتح کی مشورہ لکھ کر پیش کی، تو ان کے استاد محترم نے اپنی خوشنظران سے بیابہ وی بھیجا اور واقعہ یہ ہے کہ انکاسانی نے اپنی یہ کتاب اپنے استاد محترم کی وفات کے بعد تصنیف فرمائی، جس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اپنے استاد کا نام ہر جگہ ”رحمۃ اللہ علیہ“ کے اضافے کے ساتھ درج فرمایا ہے۔ اور ”رحمۃ اللہ علیہ“ کا لفظ گو کسی زندہ شخص کے لیے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، مگر عموماً عبادت کے مطابق اس کا استعمال فقط ”مروم“ ہو جانے والے افراد کے لیے ہی درست ہوتا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے بدائع الصنائع کی ترتیب و تدوین اپنے استاد محترم کی وفات کے بعد فرمائی اور یہ مذکورہ بالا روایت کی بنیاد ہی غلط ہے۔

الفرض داخلی اور خارجی دونوں طرح کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بدائع کا تادمہ ایک مستقل تصنیف ہے اور کسی کتاب کی شرح یا تلمیح نہیں ہے۔  
نماۃ تصنیف اب ایک اور سوال سامنے آتا ہے، وہ یہ کہ اس عظیم الشان کتاب کو کس سن میں ترتیب دیا گیا۔

اس سوال کے جواب کے لیے جب ہم کتب مصادر در نگاہ ڈالتے ہیں تو ہمیں سکوت کے سوا کوئی جواب نہیں ملا، ہم بعض خارجی اور داخلی قرائن سے زمانے کی تھوڑی بہت تمیز کی جاسکتی ہے۔ ان قرائن کی تفصیل سب قریب ہے:

- ۱۔ اس میں ہر جگہ ائمہ فقہاء کا نام ”رحمۃ اللہ علیہ“ کے اضافے کے ساتھ درج کیا گیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کتاب کو فاضل مؤلف نے اپنے مروم استاد کے وفات یا جانے کے بعد تصنیف فرمایا تھا، اور چونکہ ائمہ فقہاء کی تاریخ وفات ۳۹۱ھ تا ۳۹۹ھ بیان کی جاتی ہے، لہذا یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے۔ کہ اس کتاب کی تدوین مذکورہ سال کے بعد شروع ہوئی۔
- ب۔ اسی طرح اس میں ”مشائخ“ کا لفظ مختلف ترکیبوں، مثلاً مشائخ، یا بعض مشائخ، یا بعض المشائخ

ملے بدائع اہل مذکورہ ترمیم ہے۔

تلمۃ جلالہ ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷۔

تلمۃ العیاض ۱۳۵۵۔

تلمۃ العیاض ۱۳۵۶۔

مشائخ العراقی، مشائخ نجد وغیرہ کی صورت میں بکثرت استعمال ہوا ہے، اور چونکہ فقہائے کبار کے لیے یہ اصطلاح بڑی حد تک اس دور کی وسط ایشیا کی فقہی کتابوں میں خصوصیت کے ساتھ ملتی ہے، لہذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ الکاسانی نے یہ کتاب اپنے سر قند کے زمانہ قیام میں مرتب فرمائی تھی، علاوہ ان میں اس میں "مشائخنا بعدا واداء المنہ" اور "اداء النہر" کے ہمارے مشائخ، کی ترکیب بھی ملتی ہے، جو اس بات کی گواہی کرتی ہے کہ الکاسانی اس کی تصنیف کے وقت "اداء النہر" کے اسی خطے میں موجود تھے، نیز یہاں اس میں "اداء النہر" کے فقہاء اور ائمہ کا بکثرت ذکر ملتا ہے، جب کہ دوسرے علاقوں بشمول قونیہ اور حلب کے فقہاء کا کسی جگہ بھی تذکرہ نہیں ملتا؛ اسی طرح اس میں ایک مقام پر خاص طور پر بخاری کے کچھ کا ذکر کیا گیا ہے جو ہمارے اسی موقف کی تائید کرتا ہے؛ ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اسے "اداء النہر" میں قیام کے دوران ہی تصنیف فرمایا تھا۔

پھر جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ الکاسانی حلب میں ۵۹۳ھ سے ۵۹۹ھ کے درمیان کسی وقت نشر لکھے تھے، زیادہ امکان ۵۹۱ھ/۱۱۹۳ء میں یہاں پہنچے گا ہے، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ یہ کتاب ۵۳۹ھ سے لے کر ۹۸ھ کے درمیان عرصے میں تصنیف کی گئی۔

اس عرصے میں سے کچھ زمانہ تو آپ نے قونیہ میں بھی بسر فرمایا تھا، مگر چونکہ ماخذ سے اس کی تصدیق نہیں کی جاسکتی، اس لیے اس بارے میں بھی وثوق کے ساتھ کوئی کہنا مشکل ہے تاہم اگر دونوں علاقوں کے سیاسی حالات پر نظر رکھی جائے، تو اس کی کچھ ذکیہ تفسیر ہو جاتی ہے۔

اداء النہر کے اس علاقے میں جہاں الکاسانی نے اپنی تعلیم قرأت کی مکمل کی ۵۳۹ھ سے حالات میں تبدیلی آنا شروع ہوئی۔ اسی سال اس علاقے سے سلجوق حکومت کا خاتمہ اور قرقن خانی حکومت کا آغاز ہوا۔ ۵۳۷ھ میں قرقن خانی کا پہلا حکمران ۵۳۷ھ میں دوسرا اور ۵۳۷ھ میں تیسرا حکمران فوت ہوا، حکومت اور حکمران کی تبدیلی سے لڑائی طور پر علاقے کے حالات میں تبدیلی آئی، چنانچہ اسی کے نتیجے میں سالک سر قند عثمان نے حکمرانوں کی خلاف فعلت کر دی، جسے سختی کے ساتھ مکمل دیا گیا، لیکن یہ کہ اس کے بعد علاقے کے مسلمانوں بالخصوص اہل علم و فضل پر زیادہ سختی کی گئی ہو جس کے نتیجے میں اہل علم ہجرت کرنے پر مجبور ہو گئے ہوں، اور انہی اہل علم میں الکاسانی بھی شامل ہوں۔

دوسری جانب قونیہ میں قلعی ارسلان کی حکومت کا زمانہ ۵۳۷ھ سے شروع ہوا یہی وہ حکمران ہے جس کے دربار میں الکاسانی اور ایک ختیب کے مابین برسرِ دربار مناظرہ ہوا، اور اسی حکمران نے مصالحت کی شرائط

لے کر اٹھ کھڑا ہوا ۵۳۷ھ۔

۵۳۷ھ۔

۵۳۷ھ۔

۵۳۷ھ۔

۵۳۷ھ۔

کے ساتھ لکھاسانی کو دربار طلب میں بھیجا۔ بنا۔ بریں ان دونوں باتوں کو مد نظر رکھنے سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہ ۵۵۵ھ ۱۱۵۶ء کے مابین کسی وقت قونین میں تشریف لائے ہوں گے اس طرح اس کی تصنیف کا زمانہ ۵۳۹ھ ۱۱۴۵ء یا اس سے دو چار سالوں کے مابین قیاس ہوتا ہے۔

۴۔ **قلبی نسخے**، ہادغ الصناش کے قلبی نسخے حسب ذیل کتاب خانوں میں محفوظ ہیں:

- (۱) کتاب خانہ برکات علیہ
- (۲) کتاب خانہ، موزہ بریطانیہ British Museum
- (۳) عینی جامع (ترکی) علیہ
- (۴) جامع سلیمانہ، استانبول ترکی علیہ
- (۵) سر ویلی Sarwilli علیہ
- (۶) جامع زیتونیر، تونس علیہ
- (۷) مکتبہ خالید، بیت المقدس علیہ
- (۸) قاہرہ علیہ
- (۹) حلب علیہ
- (۱۰) آصفیہ (حیدرآباد دکن) علیہ
- (۱۱) کتاب خانہ راسپور علیہ
- (۱۲) مطبعہ جمالیہ قاہرہ، (مصر) اسی مؤرخ الذکر قلبی نسخے سے اس کو مطبعہ جمالیہ (قاہرہ) نے سات جلدوں

مطبعہ فرست مخطوطات کتاب خانہ برکات Ahlward: Verz مطبوعہ لکھنؤ ۱۸۸۷ء ص ۲۳۷-۲۳۹

Br. Muscata Logue Codman علیہ

جلد سوم (۲۱)

- ۱۔ فہرست کتاب خانہ عینی جامع استانبول، ص ۳۷۳-۳۷۵
- ۲۔ فہرست کتاب خانہ جامع سلیمانہ، ص ۳۹۹-۴۰۲
- ۳۔ فہرست کتاب خانہ سر ویلی، ص ۴۱۱-۴۱۲
- ۴۔ فہرست کتاب خانہ جامع زیتونیر، ص ۱۹۸-۱۹۵
- ۵۔ فہرست کتاب خانہ بیت المقدس، ص ۳۱۱-۳۱۲
- ۶۔ فہرست مکتبہ خالید، المخطوطات خانہ خدیوہ مصر، ۱۹۱۲/۲۵/۲۰۵
- ۷۔ مکتبہ الجمع العظمیٰ مصری، ج ۱ ص ۸۰، ج ۲ ص ۳۰۱-۳۰۲
- ۸۔ فہرست کتاب خانہ آصفیہ، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۲-۱۳۲۲
- ۹۔ فہرست کتاب خانہ راسپور، ۱۹۱۰-۱۹۱۱، ج ۱ ص ۵۹۵، ج ۲ ص ۲۸۵-۲۸۶
- ۱۰۔ مکتبہ جامعہ فرست، مطبعہ فرست، مکتبہ خالید، مصر، ۱۳۲۷ء ص ۱۳۷

میں طبع کیا، ساتویں جلد کے اختتام پر یہ عبارت بھی درج ہے کہ:  
 "نقش ما وجد فی الاصل المطبوع علیہ : وقع تمام النصف الاخير  
 من كتاب المبداء في ترتيب الشرائع للکاسانی تفعده الله تعالى  
 بالرحمة والرحمن على مذهب الامام في حنیفة رضى الله عنه  
 الحمد لله الذي وهب التوفيق لا تمام النصف من كتابه الكتاب  
 والصلوة والسلام على خير خلقه سيدنا محمد خير من نطق  
 بالصواب وعلى آله الطيبين الطاهرين الى يوم الحساب على يد اضعف  
 العباد الفقير المعترف بالذنب ... عبد الله بن المرحوم الحاج  
 عبد الرحيم المدعو بالبقی بقدر الله له ولوالده ولاخوانه في خمسة  
 ايام خلعت من ذي الحجة سنة ۱۱۴۰ھ"

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نسخے کو عبدالرشید عبدالرحیم نامی کاتب نے ۵ ذوالحجہ سنہ ۱۱۴۰ھ  
 کتابت کیا تھا۔ اس اعتبار سے یہ نسخہ اپنی طباعت (۱۳۲۶-۱۳۲۸ھ) سے کم و بیش سوا دو سو سال پہلے  
 کتابت کیا گیا تھا۔

بدائع الصنائع کا مطبوع نسخہ، جو قدیم انداز میں طبع ہوا ہے، لیکن پھر بھی قیمت غیر مترقبہ سے کم  
 نہیں ہے، اسی کی فوٹو کاپی لاہور سے ملنا ہوتی ہے۔ یہ مطبوعہ نسخہ سات جلدوں اور چھ خط کتابت پر مشتمل  
 ہے تفصیل آگے آتی ہے۔

**ب۔ تلخیصات** : یہ کتاب چھ سو سات جلدوں اور ہزاروں صفحات پر مشتمل ہے، اس لیے فقہاً  
 ائمہ اس کی تلخیص کی بھی کاوشیں کی ہیں، ان میں سے دو کاوشوں کا ذیل میں  
 تذکرہ کیا جاتا ہے: (۱) ایک کاوش محمد البروجنی الحسینی المنشی نے کی اور اپنی کتاب کا نام: زاد الغائب  
 للضائع من بدائع الشرائع، لکھا اس پر عباسی خلیفہ المتوکل کی تقریظ ہے اور اس کتاب کو پہلی بار  
 (۹۲۵ھ/۱۵۱۰ء) میں کتابت کیا گیا۔ اس متوکل عباسی خلیفہ سے مراد غالباً مصر کا آخری خلیفہ ہے، جس نے  
 ۹۲۳ھ/۱۵۰۸ء میں اپنے حقوق و اختیار سلطان سلیم عثمانی کو تفویض کر دیے تھے۔

(۲) اس کی دوسری تلخیص محمد بن احمد بن ابی السور الدیاسری المنشی، المعروف بشارہ محمد (موجودہ ۱۰۰۰ھ  
 ۱۶۴۲ء) نے کی اور اس کا نام محمد ردا بدائع و غرض الشرائع رکھا۔ یہ تلخیص غالباً عباسی خلیفہ کی نظر سے گذری  
 تھی، کیونکہ انہوں نے لکھا ہے کہ اس کا آغاز: الحمد للہ رب العالمین کے جملے سے ہوتا ہے۔

**۵۔ بدائع الصنائع کے مضامین اور جلدوں کی ترتیب:** بدائع کی حلیم عربی خصوصیات

سنہ ہجری: ۱۰۸۰-۱۰۸۱ھ

۲۹۳

سنہ جامع الخلیفہ: کشف الظنون: ۱۰۸۱ھ



ہیں ہے اس کے مضامین و عنوانات کی ترتیب صرف مرتب ہے، اسی لیے اس کتاب کی اہمیت اور اس کے علمی مقام کو جاننے کے لیے اس کے مضامین کی ترتیب پر نظر ڈالنا ضروری ہے انھیں حسب ذیل ہے :

#### ۱۔ جلد اول

۱۔ کتاب الطہارت۔

۲۔ کتاب الصلوٰۃ۔

۲۔ جلد دوم : صفحات

۳۔ کتاب الزکوٰۃ۔

۴۔ کتاب الصوم۔

۵۔ کتاب الاحکام۔

۶۔ کتاب الحج اور

۷۔ کتاب النکاح۔

#### ۳۔ جلد سوم

۸۔ کتاب الایمان

۹۔ کتاب الطلاق

۱۰۔ کتاب القیامہ۔

۱۱۔ کتاب اللعان۔

#### ۴۔ جلد چہارم

۱۲۔ کتاب الرضاع

۱۳۔ کتاب المضامۃ۔

۱۴۔ کتاب الاطلاق

۱۵۔ کتاب التدریس (علاموں کو مدثر بنانے کے احکام)۔

۱۶۔ کتاب الاستیلاء و باغیوں کو ام و لہ بنانے کے احکام)۔

۱۷۔ کتاب الکتاب (غلاموں کو مکاتب بنانے کے احکام)۔

۱۸۔ کتاب الولد۔

۱۹۔ کتاب الامارۃ۔

#### ۵۔ جلد پنجم

۲۰۔ کتاب الاستخارۃ (ایمیر و امیر کے احکام)۔

۲۱۔ کتاب الشفوعہ

- ۲۲۔ کتاب الذبايح والشيء  
 ۲۳۔ کتاب الوصايا۔  
 ۲۴۔ کتاب التخيير  
 ۲۵۔ کتاب التذکر  
 ۲۶۔ کتاب الکفارات۔  
 ۲۷۔ کتاب الاشربة  
 ۲۸۔ کتاب الامتحان۔  
 ۲۹۔ کتاب البیوع  
 ۳۰۔ جلد ششم  
 ۳۰۔ کتاب الکفارات  
 ۳۱۔ کتاب الوکالات  
 ۳۲۔ کتاب الصلح  
 ۳۳۔ کتاب الشراک  
 ۳۴۔ کتاب المضارعة  
 ۳۵۔ کتاب الہبة  
 ۳۶۔ کتاب الرهن  
 ۳۷۔ کتاب المزاج  
 ۳۸۔ کتاب المعاطرة کتاب المساقاة  
 ۳۹۔ کتاب الشرب  
 ۴۰۔ کتاب الاراضی  
 ۴۱۔ کتاب المقنوع  
 ۴۲۔ کتاب النبیط  
 ۴۳۔ کتاب اللقطة  
 ۴۴۔ کتاب الباقي  
 ۴۵۔ کتاب السابق  
 ۴۶۔ کتاب الرديئة  
 ۴۷۔ کتاب العارضة  
 ۴۸۔ کتاب الوقت والصدقة  
 ۴۹۔ کتاب الذموی  
 ۵۰۔ کتاب الشہادة

- ۵۱۔ کتاب الرجوع عن الشهادة  
جلد ہفتم،  
۵۲۔ کتاب ادب القاضي  
۵۳۔ کتاب القسمة  
۵۴۔ کتاب الحدود  
۵۵۔ کتاب المرق  
۵۶۔ کتاب قتال الطریق  
۵۷۔ کتاب البصر  
۵۸۔ کتاب الغصب  
۵۹۔ کتاب الجبر والنسب  
۶۰۔ کتاب الکراہ  
۶۱۔ کتاب الاقرار  
۶۲۔ کتاب البیایات  
۶۳۔ کتاب التفتی، قانونی فتویٰ  
۶۴۔ کتاب الوصایا  
۶۵۔ کتاب التفرض

### خصوصیات

یہ کتاب اپنے منفرد بیان، اپنی فنی ترتیب اور اپنے تجزیاتی اسلوب کی بنا پر اپنا نامی نہیں رکھتی اسی بنا پر اس کتاب کے متعلق اجماعاً یہ کہو گیا کہ ”فقہ حنفی“ میں اس پایے کی کوئی اور کتاب موجود نہیں ہے۔ یہ کتاب ہر اعتبار سے ممتاز فقہی رتبہ اور مقام کی مستحق ہے؛ چنانچہ مشہور مستشرق Hefening نے اس کے متعلق یہاں طور پر لکھا ہے کہ:

”غالباً یہ سب سے پہلی اور اپنی نوع کی واحد حنفی فقہ کی کتاب ہے، جو الفرائض کی الوجیز اور ایام رشد کی البدایہ کی مانند چھوٹی چھوٹی جزییات تک پر مبنی باقی حدی کے ساتھ مقرب کی محنت سے ہے۔“

اسی طرح۔ بذیل الجہود فی شرح الی داؤد (عمری) کے مصنف اور مشہور فقہی مولانا خلیل احمد بہار چوہدری اس کو دوسری کتب فقہ پر ترجیح دیتے تھے؛ جیسا کہ ان کے سوانح نگار بیان کرتے ہیں کہ:

”اور ذات فرام میں حضرت جلال کو اکثر دیکھا کرتے تھے، بار بار سنا کرتے اس کے مصنف کو بہت دعائیں دیتے تھے اور دیکھا کرتے تھے کہ وہ کبھی یہ شخص فقیر تھا اور اللہ تعالیٰ نے اس کو فقہ کے واسطے

لے دیکھے قدرت عزوجل، جلد ۱۶، ص ۱۰۰۔

کے متعلق لکھا کہ ”وہ اور دو حادثہ مبارک طے سلاطین، بذیل ماہ۔“

پیدا فرمایا تھا۔ مولوی غفر احمد نے ایک مرتبہ عرض کیا کہ حضرت فقہ سے مناسبت پیدا ہونے کی کوئی صورت ارشاد فرمائیں۔ فرمایا۔۔۔ فقہ سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے شامی اور بدائع کو بالاستیاب رکھنا چاہیے۔۔۔ حقیقت میں بدائع عجیب کتاب ہے، جزئیات تو زیادہ شامی میں ہیں، مگر اصول اور فقہ کی لم زیادہ بدائع میں ہیں کہ اس سے مناسبت ہو جائے تو فقہ میں طبیعت چلنے لگے گی!

اسی طرح دیگر علماء اور فقہاء نے اس کتاب کو بے مثل قرار دیا ہے، اور اس کی تعریف و توصیف کی ہے بہر حال ہمارے خیال میں اس کتاب کی خصوصیات سب ذیل ہیں:

۱۔ **ترتیب و تہجیب:** جیسا کہ طور بالا میں خود مصنف علیہ الرحمہ کے اپنے حوالے سے گذر کر فاضل علم کو کھلی کتابوں میں جو بھی محسوس ہوتی تھی۔ وہ ترتیب و تالیف کی عدم موجودگی تھی؛ چنانچہ اس بارے میں انہوں نے جب بدائع الصنائع لکھنے کا پروگرام بنایا، تو انہوں نے ترتیب کے ضمن میں اپنے ”استاد محترم“ کو کتاب تحفہ الفقہاء کی ترتیب کو ملحوظ رکھا اور اپنا مقصد حاصل کیا،

فاضل مؤلف نے جو ترتیب اختیار فرمائی ہے۔ اس کے بارے میں وہ خود فرماتے ہیں کہ یہ وہ ترتیب ہے جس کا ”صناعت“ متعاقدان کی ہے (تخصیص الصنائع) اور یہ کہ انہوں نے مسائل کی اقسام اور ان کی فصول پر خوب غور و فکر کیا ہے اور انہیں ان کے اصول و قواعد کے مطابق پیش کیا ہے، صناعت سے مراد ایسا علم، یا علم کی ایسی پارکیاں ہیں جو مسلسل تجربے اور مشق سے حاصل ہوتی ہیں، یا بقول بعض صناعت اس علم کو کہتے ہیں، جو ”کیفیت عمل“ سے متعلق ہو، جیسا کہ علم منطقی وغیرہ، بنا بریں صناعت کا لفظ غالتاً ایک فنی لفظ ہے جس سے یہاں مراد یہ ہے کہ:

”علم فقہ اور اصول فقہ کی مسلسل مشق اور علمی تجربے اور ان کے اصول و قواعد پر غور و فکر سے جو ترتیب سامنے آتی ہے یا آ سکتی ہے، اس کتاب میں اسی ترتیب کو پیش نظر کیا گیا ہے“

گو تا فاضل مؤلف نے قدیم فقہاء و علمائے تربیت کو بھی پیش نظر رکھا اور ہمہ مسائل کے ابواب و فصول میں غور و فکر کیا اور دیکھا کہ فنی اعتبار سے کونسی ترتیب زیادہ بہتر اور مفید ہو سکتی ہے، چنانچہ فاضل مؤلف نے اپنے خیال کے مطابق بہترین ترتیب کو کتاب میں پیش فرمایا ہے۔

چنانچہ آپ خود لکھتے ہیں کہ:

”پس میں نے اسی طرف توجہ مبذول کی، اور میں نے فقہ کے تمام مسائل کو اپنی اس کتاب میں ترتیب معانی اور تالیف علمی سے اس طرح مرتب کیا ہے جیسے اہل فنی پسند کریں اور اہل حکمت اس کے سامنے جگہ پا سکیں“

ملفوظات الفیل، ص ۳۰، مطبوعہ سیاح کوٹ، ۱۳۰۱ھ، مولانا مفتی اعظمی بریلوی۔

۲۔ دیکھیں کتب لغات، بالخصوص لسان العرب و المعجمین، ص ۱۰۰۔

۳۔ بدائع الصنائع، ص ۳۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں اس کو مرتب کرنے وقت علم فقہ و اصول فقہ کے قواعد کے علاوہ علم منطق اور علم فلسفہ و حکمت کی ترتیب بھی تھی، بنا بریں انہوں نے اس کی ترتیب و تالیف میں محض داخلی ترتیب کو ہی ملحوظ نہیں رکھا، بلکہ خارجی ترتیب یعنی اس وقت کے مردمجہ علوم و فنون سے بھی اس ضمن میں استفادہ فرمایا ہے۔ اسی لیے انہوں نے پیش لفظ میں اہل الصنائع کے ساتھ ”اہل الحکماء کا بھی اٹنا فرمایا ہے۔ اور اہل حکمت اہل فلسفہ و حکمت کا مراد نام ہے، اس طرح اس ترتیب کی افادیت و دگرود ہو جاتی ہے۔ اولاً خود فنی یعنی علم فقہ و اصول فقہ کے اعتبار سے اور ثانیاً علمی یعنی اہل منطق اور اہل فلسفہ کی ہاں مردمجہ ترتیب کے لحاظ سے۔

یہاں بحال طور پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ فنی ترتیب تو قابل فہم بھی ہے اور قابل عمل بھی، لیکن جہاں تک ارباب حکمت سے استفادہ کرنے کا تعلق ہے، تو یہ بات اپنے اصل موضوع سے ہٹنے پر فوج ہو سکتی ہے۔ تو اس ضمن میں ہمارے خیال میں یہاں ”ارباب حکمت“ کے ذکر سے مراد محض فلسفیانہ انداز ہے۔ اور ایسے ہی ہے۔ جیسے کہ ان کل بر علم میں، حتیٰ کہ علوم Arts میں بھی، سائنسی انداز Scientific Approach کی بات کی جاتی ہے جس سے مراد یہ لیا جاتا ہے کہ اس علم کا اسی طرح مرتب اور پیش کیا جائے جس طرح کہ تجربے اور مشاہدے سے وہ علم سامنے آتا ہو؛ اس پس منظر میں بدائع الصنائع میں ”ارباب حکمت“ کے ذکر کا مقصد بخوبی کہا جاسکتا ہے: اس ترتیب و تالیف کے بنیادی نکات حسب ذیل ہیں:

۱۔ تجرباتی ترتیب

فاضل مؤلف نے اس کتاب میں مسائل فقہ کو اسی ترتیب میں پیش کیا ہے جس ترتیب میں ان کے تجربے اور مشاہدے کے مطابق فی الواقع ان کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یا ان سے سابقہ پڑتا ہے، چنانچہ انہوں نے اہمیت کے لحاظ سے ترتیب قائم نہیں فرمائی، بلکہ تجربے اور مشاہدے کے بنیادی اہمیت دی ہے، اس ضمن میں بطور مثال کے کتاب الصلوٰۃ کا مطالعہ پیش کیا جاسکتا ہے، عام طور پر کتاب الصلوٰۃ میں فقہ کی کتابوں میں ترتیب ملحوظ رہی جاتی ہے وہ ان احکام و مسائل کی اہمیت پر مبنی ہوتی ہے، مثال کے طور پر فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں کتاب الصلوٰۃ کی ترتیب اس طرح ہے:

- (۱) اوقات نماز کا بیان؛ (۲) مقب اوقات کی تفصیل؛ (۳) مکروہ اوقات کی تفصیل
- (۴) اذان کا بیان؛ (۵) نماز کی شرائط کا بیان؛ (۶) نماز کا طریقہ؛ (۷) قنوت کا بیان؛ (۸) امامت کی بحث؛ (۹) نماز میں حدیث پیش آجانا؛ (۱۰) مقصدات نماز کا بیان؛ (۱۱) مکروہ نمازوں کا بیان؛ (۱۲) استسما کے آداب؛ (۱۳) نماز وتر کا بیان؛ (۱۴) فرائض کا بیان؛ (۱۵) قنوت کا بیان؛ (۱۶) نماز ترویج؛ (۱۷) فرض کو پانے کا بیان؛ (۱۸) قنوت ختم نمازوں کی قضاء؛ (۱۹) مسجد و مسجد کا بیان؛ (۲۰) مریض کی نماز کا بیان؛ (۲۱) مسجد و محلات کا بیان؛ (۲۲) مسافر کی نماز کا بیان؛ (۲۳) نماز جمعہ اور ۲۴ نمازیں کا بیان؛ (۲۵) تکبیرات تشریح؛ (۲۶) سورۃ کہیں کی نماز؛ (۲۷) نماز استسقاء؛ (۲۸) نماز غوف کا بیان؛ (۲۹) جنازہ کی نماز؛ (۳۰) غسل؛ (۳۱) کھن؛ (۳۲) نماز جنازہ؛ (۳۳) جنازہ ماشائے؛

(۳۲) دفن کرنے کا بیان اور (۳۵) گھبر پر نماز ادا کرنے کا بیان۔

اس ترتیب میں بلاشبہ اجماع اور خبر اجماع کو پیش نظر رکھا گیا ہے، مگر اس ترتیب کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس سے ایک تو مسائل متفرق ہو جاتے ہیں اور دوسرے تجرباتی اور مشاہداتی ترتیب کا فقدان نظر آتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص یہ جانتا چاہے کہ فرض نماز میں کون کون سی ہیں یا واجب کون کون سی ہیں تو اسے اس سے کچھ زیادہ مدد نہیں ملتی؛ اسی طرح اس میں نماز کی شرائط، اس کے فرائض، ادا اس کے مستوی اعمال کا ذکر بھی کیا نہیں ہے۔ اس کے بجائے امام الکاسانی نے جو ترتیب اختیار فرمائی ہے اسکی تفصیل اس طرح ہے:

(۱) فرض نمازوں کی تعداد کا بیان؛ (۲) فرض نمازوں کی رکعات کا بیان؛ (۳) مسافر کی نماز کا بیان؛ (۴) مقیم کے مسافر اور (۵) مسافر کے مقیم ہونے کا بیان اور (۶) ارکان نماز کا بیان؛ (۷) شرائط ارکان کا بیان؛ (۸) واجبات نماز کی تفصیل؛ (۹) اذان کا طریقہ؛ (۱۰) اذان کی سنتیں؛ (۱۱) وجوب اذان کا موقع و محل؛ (۱۲) اذان کا وقت؛ (۱۳) سامعین پر اذان سننے کے احکام؛ (۱۴) کن کوگوں پر جماعت سے نماز ادا کرنا واجب ہے؛ (۱۵) کتنے افراد ہوں تو جماعت ہو سکتی ہے؛ (۱۶) جس کی جماعت فوت ہو جائے وہ کیا کرے؛ (۱۷) امامت کی اہلیت کا بیان؛ (۱۸) امامت کا زیادہ اہل کون ہے؛ (۱۹) امام اور جہتدی کیسے کھڑے ہوں؛ (۲۰) جماعت سے فارغ ہونے کے بعد امام کیا کرے؛ (۲۱) نماز کے اصلی واجبات؛ (۲۲) اگر واجب بھول کر چھوٹ جائے، تو اسے تضا کیا جائے یا نہیں؛ (۲۳) مسجد، مسجد کا موقع و محل؛ (۲۴) سلام سہو کی مقدار اور طریقہ؛ (۲۵) سلام سے آیا نماز باطل ہو جاتی ہے یا نہیں؛ (۲۶) مسجد تلاوت؛ کتنے ہیں؛ (۲۷) مسجد کی سنتیں؛ (۲۸) نماز سے خارج ہونے کے وقت کے واجبات؛ (۲۹) وجوب بخیر تشریف؛ (۳۰) نماز کی سنتیں؛ (۳۱) نماز کے عقبات؛ (۳۲) فاتحہ کے فضائل؛ (۳۳) فاتحہ کے جواب؛ (۳۴) فاتحہ کو تکرار کرنے کی شرط؛ (۳۵) امام کا کسی کو اپنا جانشین بنانے کا بیان؛ (۳۶) نماز خوف کا بیان؛ (۳۷) مسجدوں کے مسائل؛ (۳۸) نماز جمعہ کا بیان؛ (۳۹) فرض کفایہ نماز کا بیان؛ (۴۰) واجب نمازوں کا بیان؛ (۴۱) دھانے قنوت؛ (۴۲) نماز عیدین کا بیان؛ (۴۳) سورج گرہن اور چاند گرہن کی نمازوں کا بیان؛ (۴۴) نماز استسقاء؛ (۴۵) مستوی نمازوں کا بیان؛ (۴۶) نماز تراویح کا بیان؛ (۴۷) نفل نماز کا بیان؛ (۴۸) نماز جنازہ کا بیان؛ (۴۹) شہید اور احکام شہیدیت۔

اس فہرست پر نظر ڈالنے سے یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ فاضل مؤلف نے بلاشبہ ایک منظم ترتیب ملحوظ رکھی ہے:

مثال کے طور پر اس ترتیب سے قاری کو پتہ چل جاتا ہے کہ فرض نماز میں کون کون سی ہیں اور واجب کون کونسی اور سنت اور نفل کون کون سی؛ مزید یہ کہ اس سے قاری کو ایک ہی جگہ متفرق مسائل کا علم ہو جاتا ہے۔

ملفوظات مولانا مفتی محمد رفیع الدین قادری، قادیان، جلد ۱، صفحہ ۲۰۰۔

ملفوظات مولانا مفتی محمد رفیع الدین قادری، قادیان، جلد ۱، صفحہ ۲۰۰۔

مثال کے طور پر فاضل مؤلف نے جہاں فرض نمازوں کی رکعات کا ذکر کیا ہے، وہاں مسافر کی نماز اور مسافر کے احکام بھی بیان کر دیے ہیں تاکہ رکعات کے بارے میں تمام معلومات قاری کو ایک ہی جگہ مل جائیں اور وہ آسانی ان سے استفادہ کر سکے، اس کے بجائے ہدایہ کی ترتیب میں مسافر کی نماز کا ذکر مجددہ صلوٰۃ کے بعد کیا گیا ہے؛ اسی طرح فاضل مؤلف نے جہاں نماز کے واجبات کا ذکر فرمایا ہے، وہیں اذان اور جماعت کے جملہ احکام بھی بیان فرما دیے ہیں تاکہ غالب علم کے لیے آسانی ہو سکے اس کے بجائے صاحب ہدایہ نے اذان کا ذکر اوقات کے بعد اور جماعت کا قراءت کے بعد کیا ہے، علیٰ ہذا القیاس فاضل مؤلف نے نماز کے اصلی واجبات کے ضمن میں ہی واجب کو چھوڑ دینے اور مجددہ صلوٰۃ کے جملہ احکام و مسائل بیان فرما دیے ہیں۔ اس کے برعکس ہدایہ میں ان مسائل کو مستغرق طور پر بیان کیا گیا ہے، الغرض فاضل مؤلف نے اس ترتیب کو اپنے تجربے اور اپنی بہت سی سوچ کے مطابق ترتیب فرمایا ہے جس کی مدد سے غور و فکر کرنے سے بخوبی واضح ہو جاتی ہیں۔

**ب۔ متفرق احکام کی یکجائی** اسی طرح الکاسانی نے اپنی کتاب میں گوشش کی ہے کہ متفرق احکام کرنے میں آسانی اور سہولت ہو؛ مثال کے طور پر فاضل مؤلف نے جہاں نماز کے مفصلات کا ذکر فرمایا ہے، وہیں نماز کو بنا کر کے اور امام کی جانشینی وغیرہ کے احکام بھی بیان فرما دیے ہیں، جب کہ ہدایہ اور دیگر کتب فقہ میں یہ مسائل و احکام متفرق طور پر ملتے ہیں؛ علیٰ ہذا القیاس انہوں نے جہاں نماز کے واجبات اور مجددہ صلوٰۃ کا ذکر کیا ہے اس کے متصل بعد انہوں نے سلام کے محل پر بھی تفصیل سے بحث کی ہے کہ آیا ”سلام سہو“ نماز کو باطل کرتا ہے یا نہیں؛ اسی طرح واجب نمازوں کے بیان میں واجب نمازوں کی اور سنت نمازوں کے بیان میں سنت نمازوں کی تمام تفصیلات یکجا کر دی ہیں جس سے پڑھنے والے کو سب آسانی اور سہولت پیدا ہوتی ہے۔

**ج۔ اصول کے ساتھ جزئیات کا ذکر** فاضل مؤلف نے جو ترتیب ملحوظ رکھی ہے اس سے ہر جگہ اصول و فروع کو یکجا کرنے کا اہتمام فرمایا ہے۔ یہ نہیں کیا کہ ایک مسئلہ بیان اور دوسرا ہال بیان کیا ہو؛ اس طریقہ کار سے قاری کو اصل اور اس کی فرع کا ایک ہی جگہ علم ہو جاتا ہے جس سے پڑھنے والا مسائل و احکام سے آگے بڑھ کر خود تحقیق کر سکتا ہے، اسی لیے مولانا خلیل احمد باری پوری کے بقول فقہیانے میں اس کتاب سے زیادہ کوئی اور کتاب مفید نہیں ہو سکتی۔

اس ضمن میں دو ملاحظہ صورت حال تو شخص کتاب کے مطالعے سے ہی واضح ہو سکتی ہے، تاہم اجمالی طور پر اس کا کچھ اندازہ مذکورہ بالا کتاب الصلوٰۃ کے عزائات پر ایک سرسری سی نظر ڈالنے سے بھی ہو جاتا ہے مثال کے طور پر اس میں جہاں فرض نمازوں کی رکعات کا ذکر ہے، وہیں اس سے متصل بعد مسافر کی نماز کا بھی ذکر کیا گیا ہے جس کا مقصد یہ جملہ نماز ہے کہ ان سب نمازوں کی رکعات میں ایک ہی اصول کار فرما ہے۔

اس طرح قاری ایک ہی جگہ ان تمام مسائل سے واقف ہو سکتا ہے۔ اسی طرح کی ایک مثال - مسائل میراث - مسجدوں کے مسائل - پیش نظر رکھی جا سکتی ہے، جہاں انہوں نے پہلے مسجدوں کی قضاء کے تمام بنیادی اصول و قواعد بیان فرمائے ہیں اور اس کے بعد ہر نماز کی تفصیل کے ساتھ مسجدوں کے قضائوں کے احکامات بیان کر دیے ہیں۔

گویا یہ بحث اسی قدر بونی چاہیے تھی، مگر فاضل مؤلف نے اس کے ساتھ اضافہ رکھ کر اس سے پیدا ہونے والی صورت حال پر بھی فصل اور مدلل بحث فرمائی ہے جس سے یہ بحث ہر سلسلے سے جامع و مانع ہو جاتی ہے، اسی بنا پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے، کہ اس قسم کی تحریر غیر بحث کسی اور کتاب میں دستیاب نہیں ہو سکتی۔

یہ تو مختلف کتب کی داخلی ترتیب کی بحث تھی، اب اگر ایک نظر مختلف کتب کی باہمی ترتیب پر بھی ڈال لی جائے۔ تو اس سے بھی اسی دعوے کی بحریہ قائم ہو جاتی ہے، ہم بدائع الصنائع کی کتب کے باہمی موجود ترتیب کو واضح طور پر دوسری کتب فقہ سے مختلف پاتے ہیں، مثلاً کے طور قابل کے لیے مرغینانی کی ہدایہ کو پیش نظر رکھا جا سکتا ہے، عام کتب فقہ کے پچیس الکاسانی نے اپنی کتاب میں ہر جگہ مذکورہ بالا اصولوں کو پیش نظر رکھا ہے، مثلاً جلد مستقر میں انہوں نے ادب القاضی، القسۃ، الحمد و السورۃ، السورۃ، قلع الطریق، السیر، النصب، الحج والعمرة، اگرہ، اقرار، جنایات، الفتنی، الوصایا اور القرض وغیرہ پر مستقل عنوان کتب قائم کیے ہیں اور ان کے مسائل کو یکجا کر دیا ہے، غور سے دیکھا جائے، تو یہ وہ ابواب ہیں جن کا تعلق کسی دوسری طرح سے ”دعوت“ اور ”عدالت“ سے ہے، گویا یہ جلد فقط ایسے باہمی معاملات اور مسائل سے مشغول ہے جو قابل دست اندازی پولیس یا قابل مرافعہ ہیں، اسی لیے فاضل مؤلف نے اس جلد کے شروع میں ”کتاب ادب القاضی“ (Procedural Law) قائم کی ہے گویا انہوں نے کہا یہ ہے کہ اس جلد کا تعلق زیادہ تر عدالت یا قضا سے ہے، جب کہ اس سے قبل کی چار جلدیں زیادہ تر ایسے احکام و مسائل سے مشغول ہیں جن کا زیادہ تعلق مسلمانوں کے باہمی معاملات اور حقوق سے ہے، جب کہ ابتدائی دو جلدیں فقط احکام عبادت کے لیے مختص ہیں۔ حالانکہ دیگر کتب فقہ میں بھی یہ ترتیب نظر نہیں آتی، بلکہ پہلے ابواب قائم کئے گئے ہیں، مگر بعد کے فاضل مؤلف کتاب کی ترتیب میں:

اولاً: عمومی مناسبت

ثانیاً: اصولی مناسبت اور

ثالثاً: عملی مناسبت کو پیش نظر رکھتے ہیں اور اسی ترتیب کو انہوں نے ”صناعی ترتیب“ قرار دیا ہے۔

(۲) انداز بیان و مضامین کہنے ہی اچھے اور کہنے ہی اعلیٰ و ارفع کیوں نہ ہو، اگر ان کو بیان کرنے میں سلیقہ مندی کا مظاہرہ نہ کیا جائے تو ان کی تمام مناسبت بیکار ثابت ہوتی ہے، لہذا کسی کتاب کی جلد میں انداز بیان کو بنیادی اہمیت حاصل ہوتی ہے، چنانچہ اس پہلو سے بھی بدائع الصنائع کو عام کتب فقہ سے ممتاز اور منفرد پاتے ہیں۔



الکاسانی ایک عجیب و غریب عربی ہونے کے باوجود عربی زبان کے ایک قاصر الکلام مصنف تھے۔ ان کی اسی لیاقت اور مہارت کو دیکھتے ہوئے دربار قونیہ نے انہیں شام کی شرائط کے ساتھ سلطان نور الدین زنگی کے دربار میں اپنا سفیر بنا کر حلب ارسال کیا۔ حلب میں انہوں نے جس عمدہ طریقے سے سفارتی فرائض انجام دیے۔ ان سے نہ صرف یہ کہ ان کا سفارتی مشن پورا ہوا، بلکہ سلطان زنگی اس حد تک ان سے خوش ہوا کہ انہیں حلب میں مقیم کر دیا اور دربار خلاویہ میں فرائض تدریس بجا لانے کی پیشکش کی، جسے الکاسانی نے قبول کر لیا۔ اور پھر جس مدرسے میں رضی الدین السمرقانی (م ۵۷۱ھ) جیسا شخص طلبہ کو مصلحت کرنے سے ناگام رہا تھا، وہاں ہم الکاسانی کو دے کر کامیاب دیکھتے ہیں۔ بلکہ لوگوں کو ان کا اس حد تک مشتاق پانے ہیں۔ کہ لوگ مدرسے میں مجاہد پیکار کی آگ کا انتظار کرتے رہتے تھے۔ یہ سب باتیں اعلیٰ درجے کی زبان فانی، مہارت و لیاقت اور فصاحت و بلاغت کے بغیر ممکن نہیں۔ چنانچہ ان تمام باتوں کا تاثر بدائع الصنائع کے ادراک میں بخوبی دیکھا جاسکتا ہے۔

عام طور پر کتب فقہ کی زبان بڑی عاید اور عام فہم ہوتی ہے، اور اس میں فصاحت و بلاغت کے اظہار کی چنداں گنجائش نہیں ہوتی، مگر بدائع الصنائع اس ضمن میں ایک منظرہ مثال ہے۔ کیونکہ اس کی زبان سادہ اور عام فہم ہونے کے علاوہ فصاحت اور بلاغت کے اعلیٰ معیار کی حامل بھی ہے، خود کتاب کے نام۔ بدائع و الصنائع سے بھی اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہ ذات خود ایک ادبی اصطلاح ہے اور عجیب و غریب نکات اور امور نئے مضامین کے لیے مستعمل ہوتی ہے۔ مگر ناخالص مؤلف نے اس کے نام سے ہی یہ تاثر دیا ہے کہ وہ اس کتاب کو ایک منظرہ و انداز میں مرتب کرنا چاہتے ہیں۔

الکاسانی کے دور میں فصاحت و بلاغت کا ممکن ہے، معیار Standard کچھ بڑی ہو گیا۔ آج کے دور میں فصاحت و بلاغت کا تصور ہے، بدائع الصنائع مکمل طور پر اس پر پورا اترتی ہے، چنانچہ اس ضمن میں حسب ذیل امور خصوصی مطالعہ کے مستحق ہیں:

۱۔ سلیس اور رواں دواں عبارت | فاضل مؤلف نے بدائع الصنائع سلیس اور رواں دواں عبارت میں تصنیف فرمائی ہے۔ جس کا بنیادی مقصد اپنے ماضی الغیر کو واضح اور بیان (Explain) کرنا ہے۔ جس میں وہ بڑی حد تک کامیاب و کامران نظر آتے ہیں۔ اسی بنا پر قاری کو اس کتاب کے کچھ اور اس کا مطالعہ کرنے میں قطعاً کوئی وقت نہیں ہوتی، انہوں نے عبارت میں نہ تو کہیں ابہام پیدا کیا ہے اور نہ ہی اطلاق و تنکال دیکھا۔ اس زمانے کے متون مثلاً کنز العمال اور القندوری وغیرہ میں یہ بات ملاحظہ کی جاسکتی ہے اور کسی حد تک ہمارے میں بھی ۱۲ بلکہ ان کا انداز بیان تو عمومی و تشویشی نوعیت کا حامل ہے جس سے بات خود بخود کھٹکتی اور واضح ہوتی چلی جاتی ہے، تلف کی بات یہ ہے کہ بحث جتنی مشکل ہو الکاسانی کی بیان آنا

ملہ دیکھیے ادراک سابقہ۔

ہی عام فہم اور سہل ہوتا ہے۔ وہ الفاظ و کنایات کے ذریعے قاری کے ذہن کے بند و پیکے اور بند  
 غریب کھولتے چلے جاتے ہیں جس سے استفادے میں آسانی اور سہولت ہوتی ہے۔  
 پھر ان کے ہاں ایک عجیب بات یہ محسوس ہوتی ہے کہ وہ آسان سے مشکل کی طرف نہیں، بلکہ مشکل  
 سے آسان کی طرف چلتے ہیں، سمجھ کے آسان میں قاری کو اگر کچھ میں وقت محسوس ہو رہی ہو، تو  
 آسان کی جگہ ہی اس کی یہ وقت دور کر دیتے ہیں اور قاری کے ذہن میں کشادگی پیدا کرتے چلے جاتے ہیں۔

**ب ادبیاتہ انداز** تاہم کسی کسی جگہ خود بخود ادبی انداز بھی پیدا ہو گیا ہے جس کا تعلق آور سے  
 نہیں، بلکہ آمد سے قائم کیا جاسکتا ہے، اس ضمن میں فاضل مؤلف کے  
 ”ریبا ہے“ کو پیش کیا جاسکتا ہے جو الفاظ کے انتخاب، معانی کی شوکت اور ان کی باہمی ترتیب و تالیف  
 میں ایک ادبی شہ پارے سے کم دکھائی نہیں دیتا، اس کا ایک ایک جملہ بہت سوچ سمجھا کر اردا ہوا ہے  
 اور اس میں نیک وقت نزاکت اور احساس کی گہرائی باہم و دگر مربوط نظر آتے ہیں۔  
 اسی طرح فاضل مؤلف کتاب میں جہاں بھی مختلف انداز ان کی آرا کا عاکر کرتے ہیں، وہاں  
 بھی ان کا انداز بیان بہت گہرا اور قدر سے ادبی ہو جاتا ہے، ایسے موقعوں پر وہ جستہ جلتے، بر محل اشعار  
 اور مثنویوں ضرب الاشار سے اس بحث کی چاشنی میں مزید اضافہ کر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک مقام  
 پر دمسحودا برو سکھ کے اعراب پر بحث کرتے ہوئے حسب ذیل شعر کا حوالہ دیا ہے،

معاوی اننا بشر فما یصح فلسنا بالعبال ولا العبد

ایک اور مقام پر مشہور اموی شاعر فرزدق کا یہ شعر نقل کیا ہے کہ:

فعل انتہی، ماتت انتہی، ماتت الکب، ای الی الی بسطام بن قیس فطاب

علیٰ ہذا القیاس ایک مقام پر مشہور ضرب المثل ”حجرتی ضرب و ماشن بارو“  
 اور ایک اور مقام پر ”دافق شن طبقہ“ نقل کی ہے جس سے ان کے ادبی اسلوب و رجحان کا پتہ  
 چلتا ہے۔ الغرض ان کی اس کتاب کے مطالعے سے واضح ہے کہ اس کا لکھنے والا ادب و لغت پر پوری  
 فکر و حادی ہے اور ضرورت اور موقع محل کے مطابق عبارت میں زور اور شدت پیدا کرنے کا فن  
 بخوبی جانتا ہے۔

**ج۔ جامع مانع عبارت** فاضل مؤلف کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ موقع و محل  
 کے مطابق اسی عبارت لکھتے ہیں جس سے کم سے کم الفاظ میں زیادہ  
 سے زیادہ اور بہتر سے بہتر مفہوم بیان ہو سکے، اس طریقے کو عام طور پر ”کوزرے میں دریا نہ کرنا کہا جاتا

۱۔ ج ۱۰: ۶۰

۲۔ ج ۱۰: ۶۰

۳۔ ج ۱۰: ۶۰

ہے، چنانچہ بلا مغیرہ و محلی کیا جاسکتا ہے کہ اس کے ہر جملے میں الکاسافی نے دریا کو کوزے میں پیدا کر دیا ہے؛ مثال کے طور پر کتاب الطہارۃ کی ابتدائی سطروں میں طہارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

« فالطہارۃ ثلثۃ و شوعا علی النطاقۃ لغوی اور شرعی طور پر طہارت نفاخت

والتطہیر التلطیف و ہوا شبات و التطہیر التلطیف و ہوا شبات

النطاقۃ فی المحل و اقلھا صفة النطاقۃ فی المحل و اقلھا صفة

تحدۃ شامۃ ضامۃ و انما تحدۃ شامۃ ضامۃ و انما

یمتنع حد و ثبھا بوجود منہ ہا یمتنع حد و ثبھا بوجود منہ ہا

وہو القدر فناء الزال القدر و وہو القدر فناء الزال القدر و

امتنع حد و ثبھا بازالۃ العین امتنع حد و ثبھا بازالۃ العین

القدرہ بعد ثبات النطاقۃ مکان القدرہ بعد ثبات النطاقۃ مکان

زوال القدر و من باب زوال المانع زوال القدر و من باب زوال المانع

من حد و ثبات الطہارۃ لا ان یکون من حد و ثبات الطہارۃ لا ان یکون

طہارۃ و انما صحت طہارۃ توجہاً طہارۃ و انما صحت طہارۃ توجہاً

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

لحدوث الطہارۃ عند زوالہ لحدوث الطہارۃ عند زوالہ

وہاں رہا ہے اس فقہ میں بلا مبالغہ سیکڑوں علماء و فقہاء کی کاوشوں اور محنتوں نے برگ و بار پیدا کئے ان میں عرب بھی تھے اور غیر عرب ہیں۔ ان میں ایرانی بھی تھے اور تورانی بھی، مگر تاریخ نے ان سب علماء و فقہاء کی کارآمد کو محفوظ رکھنے کی زحمت گوارہ نہیں کی؛ اور نہ ہی قدر رکھنے والے فقہاء نے ان کے اقوال کو توجہ اور عنایت کا مستحق گردانا ہے۔

اس ضمن میں وسط ایشیا کا وہ مسلم خطہ جو فی الوقت روس، ترکی اور افغانستان و ایران میں مشرقی ہے، بالخصوص قابل ذکر اور قابل متالفت ہے، فقہ حنفی کی صدیوں تک اکیڑاویں اور نشوونما اسے خطے میں ہوئی کہیں اس نے اپنے برگ و بار پیدا کیے، مگر افسوس کہ ان صدیوں کی کاوشوں کا کوئی مستقل ذخیرہ ہمارے پاس موجود نہیں ہے!

اس خطے میں بدائع الصنائع ایک منفرد اسلوب کی حامل ہے۔ تامل مولانا نے صرف یہ کہ اس کتاب کے اقوال نقل فرمائے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اپنے زمانے تک کے علماء و فقہاء کے اقوال اور — ان کے ساتھ کبھی کتاب میں پیش کر کے، ان کے اقوال و افکار کو دوام بخش دیا ہے، ان میں سے بعض علماء و فقہاء ایسے بھی ہیں کہ جن کے حالات کسی بھی معاصر کتاب میں دستیاب نہیں ہیں، مگر اپنے زمانے میں وہ بڑے فاضل سمجھے جاتے تھے۔ بہر حال، بدائع اس پہلو سے بھی بے پناہ افادیت رکھتی ہے چنانچہ اگر ایک طرف جمہور فقہاء ہوں اور دوسری جانب فقط ایک ہی غیر معروف فقیر، تو تب بھی فاضل مولانا اس فقیر کی منفرد رائے کا ذکر کرنا ضروری خیال کرتے ہیں، مثال کے طور پر چہرے پر اگے ہوئے بالوں کے نیچے سے دھونے کے متعلق لکھتے ہیں۔

«لنذبالا لکے سے قبل اتنے (مذکورہ) حصے کا دھونا ضروری ہے؛ البتہ اگر بال آگ جائیں تو اکثر علماء کے نزدیک ان کے نیچے سے دھونے کا حکم ساقط ہو جاتا ہے، مگر ابو عبد اللہ البیہقی کہتے ہیں کہ بال آگ آنے کے باوجود ان کے نیچے سے دھونے کا حکم ساقط نہ ہوگا اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر تو چہرے (داڑھی) کے بال گھٹے ہوں، تو ان کے نیچے سے دھونا ساقط ہو جائے گا۔ ورنہ نہیں، ابو عبد اللہ کو یہ ملتا ہے۔

ابو عبد اللہ البیہقی غالباً تیسری صدی ہجری کی شخصیت تھے مگر فقہاء کے حلقے میں بہت کم تعارف رکھتے

ہیں تھے

لہذا یہاں ہمارے قابل ذکر ہے کہ فقہ حنفی کی تمام حدود اور اہم کتابیں اسی علاقے میں تحریر کی گئیں؛ امام محمدؒ نے اپنے صحابہ کا بون کا انیل خراسان کے مختلف شہروں میں کی؛ ان کے علاوہ امام منفر، امام عبد اللہ بن مبارک، عیسیٰ بن یزید اور قاضی اصمام بن یوسف بنی ولسطی، القصدی، الدریغی، صاحب جہاد، المرتضیٰ، ابو نصر، رافعی وغیرہ کا تعلق کسی نہ کسی طریقے سے اس علاقے سے ہے۔

تھے بدائع، ص ۱۰۱۔

تعداد رقم الطرف کے خیالی میں اس سے مراد میر علی علی (۱۶۱۱ھ تا ۱۶۸۰ھ) ہیں، جن کی کثیف ابو جہاد اور بیعت البیہقی تھی وہ تعداد ہی حکیم ابو علیان جوزجانی نے میر علی بن خواجه کے شاگرد تھے وہ پیشوایانہ تصانیف کے نام نہ مل سکتے تھے وہاں میر علی بن خواجه

ص ۱۰۱

نکیر ہیں، ہر امام انکا سامنے نے ان کی رائے کو وقعت دی ہے، اسی طرح اس فہرست میں بے شمار علماء و فقہاء اور مفتیوں کے اسمائے گرامی شامل ہیں، جن کے متعلق ہمیں ان کے ناموں کے سوا کوئی تعارف حاصل نہیں ہے۔

مگر اس کے باوجود فاضل مؤلف نے ان کی رائے کو وقعت اور اہمیت دی، جس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی اس کتاب کے شخصیات بہت وسیع ہیں، اس کے مقابلے میں فقہ کی دوسری کتب، مثلاً خود ہدای میں یہ توسع نہیں ملتا، اس کے بجائے ایک خاص دائرے میں فقہاء کی آرا کا التزام نظر آتا ہے جس سے فکر و نظر میں وہ وسعت پیدا نہیں ہو جو بدائع الصنائع کا خاصہ ہے۔

**ب مسالک فقہ کا گہرا مطالعہ** عام کتب فقہ (شمول ہدایہ، القدوری، کنز اور فتاویٰ) میں اتنی مسالک کو پیش کرتے ہوئے فقط یہ بیان کیا جاتا ہے، کہ یہ قول فلاں، امام یا مجتہد یا فقیہ کا ہے، اس سے زیادہ اس مسئلے کی بات و وضاحت نہیں کی جاتی، یا پھر سرسری سے ذکر پر اکتفا کی جاتی ہے، اس کے بجائے بدائع الصنائع میں اس بارے میں حسب ذیل باتوں کا التزام ملتا ہے کہ:

(۱) امام یا فقیہ کا یہ قول کسی کی روایت سے مروی ہے؛  
مثال کے طور پر:-

فقد روی ابن شجاع عن الحسن بن ابی حنیفہ ۛ  
وذكر الكوفي والطحاوي عن اصحابنا فقد ارادنا ۛ  
امادوى هشام بن محمد ۛ  
روى الحسن بن ابی حنیفہ ۛ

کہ اردو میں المعلى عن ابی یوسف عن ابی حنیفہ ۛ

اس طریقے سے یہ بھی پتہ چل جاتا ہے، کہ حضرات اثر سے، کوئی سی روایت فقہ اور قابل اعتماد ہے اور کوئی سی روایت قابل اعتماد نہیں ہے؛ جس سے مجتہد یا مفتی کو فیصلہ صادر کرنے میں سہولت

ملے اس کا اندازہ کن بک تفصیل مطالعے سے کیا جاسکتا ہے۔

ۛ بدائع ۱۰: ۳۔

ۛ ایضاً، ص ۴۔

ۛ ایضاً، محل مذکور۔

ۛ ایضاً، ۱۱: ۱۱۔

ۛ ایضاً۔

راجی ہے اور وہ ضرورت اور موقع محل کے مطابق کسی ایک فقہی قول یا رائے کو منتخب کر سکتا ہے؛ نیز اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے۔ کہ کوئی سا مسئلہ تو حقیقہ ہے اور کوئی سے مسئلے میں اجتہاد یا انتخاب کی گنجائش ہے۔

**ج۔ روایت کی آگے کیا حیثیت ہے** | فاضل مؤلف بعد ازاں یہ بھی صراحت فرماتے ہیں کہ حضرات ائمہ سے مروی اس روایت کی حیثیت کیا ہے، آیا یہ روایت الاصل ہے، یا روایت النواذیر یا روایت الشاذ، مثال کے طور پر، ہمیدہ ثمر کی بحث میں فرماتے ہیں:

”اور الجامع الصغیر میں ہے کہ اگر مسافر کے پاس غنیمہ قرہ ہو اور پانی نہ ہو، تو وہ اس کے ساتھ وضو کرے اور تیمم ذکر سے اور کتاب الصلوٰۃ میں مذکور ہے کہ وہ اس کے ساتھ وضو بھی کرے اور تیمم بھی اور حسن امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے اپنے سابقہ قول سے رجوع کر لیا تھا کہ وہ اس کے ساتھ وضو ذکر سے، بلکہ تیمم کرے۔ یوحیٰ نے اسی طرح نقل کیا ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔“

یا مثلاً میں کثرت اس قسم کے جملے ملتے ہیں،

فقد ذکر فی ظاہر الروایۃ ثلثہ

ذکر محمد فی الآثارؒ: ”ہکذا روی ہشام بن محمد، خلق یدکر حکمہ“

فی ظاہر الروایۃؒ ذکر ابو یوسفؒ فی الامالی، لم یدکر فی الاصل نصاً

وهو ظاہر المذہب و ذکر فی الاصل ثلثہ

اس سے ہماری روایت کے انتخاب یا عدم انتخاب میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔

پھر بعض اوقات وہ قول مذکورہ امام سے صریح الفاظ میں منقول نہیں ہوتا، بلکہ اسے اس کے کسی اصول یا کسی کتاب کی عبارت سے اخذ کیا گیا ہوتا ہے، مگر پھر بھی فقہ کی کتابوں میں اس قول کو

ثلثہ اصطلاحوں کی تشبیہ آئندہ اوراق میں کی جائے گی۔

ثلثہ یدخل ۱۰، ۱۱

ثلثہ ایضاً، ۳۰، ۳۱

ثلثہ یدخل ۱۰، ۲۲

ثلثہ ایضاً، جمل مذکورہ

ثلثہ ایضاً، ص ۲۵

ثلثہ ایضاً، ص ۲۳

ثلثہ ایضاً، ص ۲۲

ثلثہ ایضاً، ص ۳۸

ثلثہ ایضاً، ص ۵۴



بخاری واضح ہوتا ہے۔ کہ:

- ۱۔ اگر کرام کا ظاہر مسلک کیا ہے۔
  - ۲۔ ان کی کتابوں کی عبارات سے اقتد شدہ روایت کو نفی ہے۔
  - ۳۔ ان کے کسی اصول سے ماخوذ قول کو نفی ہے۔
- پھر ان میں سے ہر بات کو فاضل مؤلف نے جس مہارت اور سلیقے سے پیش کیا ہے، اس کی اجبتاوی بصیرت کا بخاری اظہار ہوتا ہے۔

**۱۔ اصولی اختلاف کا اظہار** امام طور پر کتب فقہ میں مسائل و احکام کے بیان سے تجاوز نہیں کیا جاتا، زیادہ سے زیادہ یہ کیا جاتا ہے کہ فقہاء کے اختلافی اقوال نقل کر دیے جاتے ہیں، جب کہ اصولی بحث امام طور پر کتب اصول فقہ تک محدود رہتی ہے تاہم جلد کا انداز بیان اس سے مختلف ہے، وہ عموماً جزئی بحث کے ساتھ ساتھ اصولی بحث بھی کرتے ہیں اور اس طرح کرتے ہیں کہ صرف یہ کہ ”اصول فقہ“ کے عمومی قواعد کا پتہ چل جائے، بلکہ اس سے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ہر امام کا کیا ہی اصول کار کیا ہے، اس اسلوب بیان سے دیکھنے پر اندازہ کے اختلافی مسائل کا پتہ چلتا ہے، بلکہ یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کا اصولی موقف کیا ہے، مثال کے طور پر مسجد میں وضو کرنے کے متعلق، اختلافی اقوال بیان کرتے ہوئے انکا سامانی نکلتے ہیں۔

دو اہم اختلافی اصولی پر مسجد میں وضو کرنے کا حکم مبنی ہے۔ کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک مسجد میں وضو کرنا مکروہ اور امام محمد کے نزدیک مباح ہے۔ بشرطیکہ اس کے جسم پر کوئی چیز نہ ہو، یہاں امام محمد اپنے اصول یعنی: ”مستعمل پانی پاک ہے، پر اور امام ابو یوسف اپنے اصول یعنی مستعمل پانی ناپاک ہے، پر عمل پیرا ہے اور امام ابو حنیفہ قرآن کے ان آیتوں لپاکی والی روایت لحاظ رکھتے ہیں، تو اس حکم کا سمجھنا مشکل نہیں، اور اگر پاکی والی روایت کو سامنے رکھا جائے تو جب یہ حکم اس سے ہے کہ چھوڑ دینا غالی کلام بہت ہے لہذا اس سے مسجد کو بچا نہ جائے، جیسے کہ مسجد کو اینٹ اور ٹمنے سے بچانا ضروری ہوتا ہے۔ لہذا اسی طرح پانی کے مستعمل ہونے میں اختلافی بحث کا آغاز کرتے ہوئے امام انکا سامانی تحریر فرماتے ہیں:-

”وہ پانی کے مستعمل ہونے کا سبب، تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے ہاں پانی مستعمل ہونے سے ایک بات کے پیش آنے پر ہوتا ہے، یا تو اس کے ساتھ آزار و سبب (یعنی ناپاکی) کی بجائے اور یا اس سے حصول ثواب کا مقصد ہو، اور امام محمد کے نزدیک پانی فقط اس وقت مستعمل ہوتا ہے جب اسے حصول ثواب کے لیے استعمال کیا جائے، سبب کہ امام زفرؒ اور امام

۱۔ اختلافی لیے دیکھیں۔ جلد ۱۰، ص ۵۰۰، وغیرہ۔

۲۔ جلد ۱۰، ص ۶۶۔



شافعی کے نزدیک پانی فقط ازراہ حدیث کئے جانے سے مستقل ہوتا ہے، یہ اصولی اختلاف ان ائمہ سے صریح الفاظ میں نقل نہیں کیا گیا اس کے بجائے ان ائمہ سے مروی اقوال سے مذکورہ اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔۔۔ تو جب اس اصولی اختلاف کا پتہ چل گیا، تو اب ہم کہتے ہیں:

الغرض فاضل مؤلف نے ہر جگہ یہی کوشش کی ہے کہ اپنے مستفیدین کو مسائل کا مروجہ اور گھسا پٹا چہرہ دکھانے کے بجائے، گہرائی میں جا کر انہیں ان کا اصل چہرہ دکھائیں تاکہ ان میں سطحیت کے بجائے، گہرائی اور مسائل میں غور و خوض کا خلک پیدا ہو۔ یہ بات بھی کسی معاصر کتاب میں مطالعہ نہیں کی جاسکتی۔

### ۴۔ جزئیات (فروع) کا وسیع مطالعہ:

انکاسانی شے اپنی زیر نظر کتاب میں مسائل فقہ کا اتنا وسیع ذخیرہ فراہم کر دیا ہے کہ شاید ہی کسی اور کتاب میں اتنا بڑا ذخیرہ دیکھنے میں آ سکے۔ اور فاضل (Heffening) کے حوالے سے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ "غالباً فقہ حنفی کی یہ پہلی اور اپنی نوعیت کی واحد کتاب ہے، جو الفرائض کی الوجہ اصطلاحیہ و رشد کی البیان کی طرح چھوٹی چھوٹی جزئیات تک باقاعدگی کے ساتھ مرتب کی گئی ہے، ہیکہ مولانا غفر اللہ عنہ نے فرمایا کرتے تھے کہ جزئیات تو فاضل میں زیادہ ہیں مگر اصول اور فقہ کی لمبائی میں زیادہ ہے" اس لیے وہ اپنے شاگردوں کو مشورہ دیا کرتے تھے کہ وہ اس کتاب کو بالائے تقیاب مطالعے میں رکھیں۔

ان ماہرین کے بیانات سے قطع نظر اگر ابتدائی و الصنائع کا تقابل کسی بھی معاصر کتاب سے کیا جائے تو بلاشبہ حقیقت تسلیم کرنا پڑتی ہے، کہ:

- ۱۔ ابتدائی میں جزئی مسائل زیادہ ہیں اور یا پھر
- ۲۔ اس میں اصولی بحث زیادہ ہے جس کی بنا پر نئے مسائل و احکام کا استنباط کرنا آسان اور سہل ہے۔

اور یہ ایسی خصوصیت ہے جو کسی اور معاصر کتاب میں نہیں پائی جاتی۔

۵۔ دلائل بیان کرنے کا طریقہ: جزئی اور اصولی بحث کے ساتھ ساتھ بدائع الصنائع میں ہر مسلک کے دلائل کو بھی شایع شرح و بسط اور نہایت جامع طریقے کے ساتھ پیش کیا گیا ہے جس سے اس کتاب کی افادیت میں بیش بہا اضافہ ہوا ہے، فاضل مؤلف مختلف مسلک کے دلائل حسب ذیل ترتیب کے ساتھ بیان فرماتے ہیں:

- ۱۔ قرآن مجید
- اصول فقہ میں احکام و مسائل کے آغاز کے طور پر قرآن مجید کا نام جس طرح اس میں مذکور ہے "انکاسانی ہے" اسی جگہ ہر جگہ سر فہرست ہی رکھا ہے۔ اور اس کے استدلال کو سب سے زیادہ اہمیت دی ہے "اسی لیے سب سے پہلے فاضل مؤلف قرآن مجید

لے: ۱: ۱۸۱

لے: ۲: ۱۸۱ Encyclopedia of Islam "مکتبہ دارودعائر و معارف اسلامیہ - بیروت -

لے: ۲: ۱۸۱ مکتبہ دارودعائر و معارف اسلامیہ - بیروت -

کی آیات سے مسابک فقہ کا استدلال بیان فرماتے ہیں، اس سلسلے میں موقع محل کے مطابق آیات مبارک سے استدلال کیا گیا ہے، جس سے ہمارے اس گمان کو بھی تقویت ملتی ہے کہ فاضل مؤلف قرآن مجید کے باقاعدہ مانتے تھے۔

**ب۔ حدیث نبوی** اس کے لیے امام انکا سانی بھی ہر جگہ قرآن مجید کے بعد احادیث نبویہ سے استدلال کا سمیت دیتے ہیں، اس ضمن میں بلاشبہ ہزاروں احادیث نبویہ ایسا اقوال صحابہ و تابعین کا ذخیرہ بدائع میں ملائم کر دیا گیا ہے۔ علاوہ ان کے، بدائع میں مطالعہ حدیث کے حسب ذیل پہلو بھی قابل ذکر ہیں:-

۱۔ حدیث روایت کرنے کا محض انداز، فقہاء اور محدثین کا، چونکہ نقطہ نظر مختلف ہوتا ہے، اسی لیے حدیث بیان کرنے اور روایت کرنے کے طریقوں میں دونوں کے ہاں مختلف اسالیب رائج ہیں، تاہم بدائع الصنائع میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حدیث کو خاص محض انداز میں روایت کیا جاتا ہے، اور اس میں فی الواقع حدیث کی روایت کو وہی مقام دیا گیا ہے جس کی وہ شوق ہے۔

”بدائع میں زیادہ تر روایات کو مختصر سند کے ساتھ، جیسے ”خبر“ کہا جاتا ہے، روایت کیا گیا ہے تاہم بعض مقامات پر وہ ان کی پوری اسناد بھی نقل کرتے ہیں، اسی طرح احادیث پر پُر مغز تبصرے بھی کیے گئے ہیں، جن سے پتہ چلتا ہے کہ فاضل مؤلف کو علوم حدیث پر گہرا ادراک حاصل تھا۔

۲۔ متنی و سند پر تنقید: پھر جہاں بدائع میں احادیث نقل کی گئی ہیں وہاں ان کے ساتھ مختصر یا جامع تنقیدات بھی کی گئی ہیں تاکہ پڑھنے والے صحیح اور غلط کی صحیح طریقے سے پہچان ہو سکے۔

ضمن و سند حدیث پر نقد و تبصرے کے دو اہان ہیں، وہ بیان فرماتے ہیں کہ کوئی حدیث متواتر اور مشہور کوئی عزیز یا خبر واحد ہے، کس حدیث کو صحیح یا حسن اور کس کو ضعیف، مجرد یا شاذ قرار دیا جاتا ہے، اور پھر ہر جگہ اس بحث سے مفید مطالب اخذ کیے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر تنبیذ قرع و ضوع کے جائز ہونے پر مشتمل حدیث پر نقد و تبصرہ۔ اسی طرح فاضل مؤلف حسب ضرورت حسب وعدہ عاموایان حدیث پر بھی بحث کرتے ہیں اور ان کے کردار کی روشنی میں حدیث کا مقام متعین فرماتے ہیں۔

۳۔ علوم الحدیث کا حوالہ: علما و اہل حق میں بدائع الصنائع میں دیگر علوم حدیث، مثلاً علم تاریخ و مسوغ علم قرائن و جماعت احادیث، علم خراج و شرح احادیث اور ان کے قبول و عدم قبول کی شرائط وغیرہ کے مباحث بھی بکثرت ملتے ہیں جس سے کتاب کے فقہی مباحث کی افادیت میں بیش بہا اضافہ ہو جاتا ہے۔

۴۔ انکا سانی کا حافظ الحدیث ہونا ان تمام مباحث اور بدائع میں علم حدیث کے ذخیرے سے بہا طور پر استدلال کیا جاتا ہے کہ جہاں سے محدث قرآن مجید کے حافظ ہونے کے ساتھ بلاشبہ

اپنے دور کے "حافظ الحدیث" بھی تھے۔ اور یہ گرا نہیں نہ رسول امامیہ اور ان کے طرفی واسطہ پر  
تجزیہ حاصل تھا، جس سے پتہ چلتا ہے انہوں نے علم فقہ کی طرح علم حدیث بھی باقاعدہ محدثین کے ہاں نہ ملے  
تعمدے کر کے حاصل کیا تھا۔

ابنہ بدائع الصنائع کے اس ذخیرہ علمی کو دورِ حاضر میں زیادہ استفادے کا ذریعہ بنانے کے لئے  
اس بات کی ضرورت ہے کہ بدائع کی تمام امامیہ کا "حقین حدیث" کے حوالے سے باقاعدہ استخراج  
کیا جائے، اس مفید کام کے انجام پانے سے جہاں محققین کو سہائی ہوگی، وہاں بعض لوگوں کی اس غلط فہمی  
کا ازالہ بھی ممکن ہو سکے گا کہ احناف کے ہاں زیادہ تر کثرتِ امامیہ سے استفادہ کیا جاتا ہے۔  
۷۔ اجماع اور قیاس فقہ کا تیسرا ماننا اجماع اور جو عقائد قیاس سے بدائع میں نہیں ان کا بھی  
کثرتِ تذکرہ ملتا ہے۔

اجماع کے سلسلے میں انکاسانی کا مطلق نظر وہی ہے جو دیگر حنفی المذاہب فقہاء کے ہاں کے ہاں  
کسی معاملے میں بغیر صحابہ کرام یا ائمہ و معاصر فقہاء کی خاموشی بھی اجماع کے مترادف ہے، جبکہ بعض دیگر مذاہب  
کے ہاں اس کے لئے صریح الفاظ میں اجماع کے اظہار کی ضرورت ہوتی ہے؛  
بدائع میں ہیں "قیاس کے اصول کا بھی کثرت استعمال نظر آتا ہے؛ فاضل مؤلف چونکہ خود بھی  
بہت بڑے فقیہ اور مجتہد تھے، اس لیے انہوں نے اس "اہم کاغذ" شریعت سے بڑی دقت  
کے ساتھ استفادہ کیا ہے۔

قیاس میں عموماً چار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے؛ اولاً وہ شرعی حکم جو مدارِ قیاس پھر تائید و تقیید  
علیہ؛ ثانیاً اس سے اخذ ہونے والی علت یا حکم کی کم و بیش وہ مجہد کے بیان میں خصوصاً ماہانہ و نون احکا  
میں مذکورہ علت یا حکم کی کم و بیش طور پر پایا جاتا ہے اس طرح قیاس کا اصول ہذا مذکورہ کے کئی نمونے  
جستجوں پر مشتمل ہوتا ہے اور ان میں سے ہر ایک بہت تفصیل طلب ہوتی ہے۔ اس بنا پر ہر ماہر و فاضل  
یہ کہا جاسکتا ہے کہ اصول فقہ کے "جملہ قواعد و شرائط کا اظہار جس طرح سمجھ پر طریقے سے اس منصفِ علم  
میں ہوتا ہے، کسی اور صنف میں نہیں ہوتا، اس لیے کہ سابقہ تینوں صورتیں زیادہ تردید سے عقلی  
رہتی ہیں، مگر دیرِ نظر صورت کا تعلق عموماً قیاس اور درایت سے ہے۔

اسی بنا پر ایک مجتہد کے اصل جوہر قیاس ہی میں دیکھتے ہیں، کسی اور جہ میں نہیں؛ بنا بریں ہم بلاشبہ  
یہاں انکاسانی کو ایک عبقری فقیہ اور مجتہد کے روپ میں دیکھتے ہیں جسے اپنے اور اپنے مخالفین کے مابین  
و دماغ پر عبور کامل حاصل ہو۔ اور جو اپنے دعوے کے اثبات اور مخالفت کی تردید کے لیے دلائل  
کے اظہار میں کتنا اہل جانا ہے۔

انکاسانی نے نہ صرف یہ کہ اپنے اسلاف کے عقلی و قیاسی دلائل نقل فرما دیئے ہیں، بلکہ ان کے ساتھ  
ساتھ اپنی جانب سے بہت کچھ اضافہ بھی کیا ہے؛ انہوں نے پہلے سے مقامات پر اسلاف کے دلائل

علم امامیہ کے لئے دیکھئے خزائن، التعلیقات، اصول الفقہ و وجہ۔

محض اس لئے تذکرہ جیسے، مگر وہ ان کے علمی اور فکری معیار کے مطابق نہ تھے، اور اس کے بجائے اپنی جانب سے طبعی اور عقلی اور قیاسی دلائل پیش کئے ہیں، جن سے احناف کے مسلک کو زیادہ تقویت حاصل ہوئی ہے، چنانچہ انکاسانی:

۱۔ سب سے پہلے اسلام کے مسلک کا ذکر فرماتے ہیں۔

۲۔ بعد ازاں قرآن و سنت اور قیاس سے ان کے دلائل کا ذکر فرماتے ہیں۔

۳۔ پھر ان دلائل پر نقد و تبصرہ کر کے، ان کا اثبات یا ابطال فرماتے ہیں۔

۴۔ امام انکاسانی کا اجتہاد ہی پایہ: اجتہاد کے معنی کسی مقصد کو حاصل کرنے کی انتہائی کوشش کرنے

کے اور اصطلاحی معنی کسی فیض یا حکم شرعی کے بارے میں بہت امکان ذاتی رائے (امکان غالب، قائم

کرنے کے لئے انتہائی کوشش کرنے کے ہیں؛ آگے چل کر اجتہاد و مجتہدین کے متعلق مفہوم میں مزید

تخصیص پیدا ہوئی اور اجتہاد بقول امام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سائنٹ یا بقول محمد ابوسرہ اشعری علم

کے تحت عنوان فکر کرنے اور نت نئے مسائل کے احکام دریافت کرنے کا عنوان قرار پایا۔ جبکہ اسی تناظر

میں مجتہدین کی تعریف میں بھی تخصیص پیدا ہوئی اور مجتہدین کی چار اقسام بیان کی جاتی ہیں، یعنی مجتہد مطلق

(مثلاً اشعری، امام، مجتہد فی اللہ، ہیئت وجوہوں میں اپنے امام کے پابند مگر فردغ میں اختلاف کریں، مثلاً

امام ابو یوسف و محمد، مجتہد فی المسائل، ایسے مسائل میں اجتہاد کرنے والے اللہ، جن میں اللہ سے کوئی بات

ذاتی نہ ہو مثلاً الجصاص، مازنی وغیرہ)، مجتہد اصحاب (مثلاً ارازی، انکرجی وغیرہ)، مجتہد اصحاب

ترویج (مثلاً صاحب ہدایہ)، ہمارے خیال میں امام انکاسانی کو بلاشبہ اصحاب تخریج اور اصحاب ترویج

مجتہدین میں تو بلاشبہ شمار کیا جاسکتا ہے مگر کسی قدر مجتہد فی المسائل فقہ بھی تھے چنانچہ، بدائع کے تفصیلی

مطلعات سے بخوبی اس موقع پر، کی تائید ہوتی ہے۔

۵۔ عادات و معمولات: ہر صنعت کی مخصوص اصطلاحیں (Terms) اور مخصوص

معمولات ہوتے ہیں، ان عادات و معمولات کو جانے بفراس کی کتاب سے استفادہ کرنا ممکن نہیں ہوتا،

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انکاسانی نے بھی اپنی کتاب بدائع میں حسب قریل باتوں کا التزام کیا ہے۔

۱۔ اسلوب بیان: امام انکاسانی سب سے پہلے شروع فصل میں آئندہ ہونے والی بحث کا خلاصہ

پیش کرتے ہیں اور پھر ایک ایک کے مسئلہ بیان فرماتے ہیں؛ پھر وہ بحث کی ابتدا عام طور پر اس

”مصلحت کے ذکر سے کرتے ہیں جس کا حکم انہوں نے بیان کرنا ہوتا ہے، اور پھر اس کے ضمن میں

۱۔ اس کی تفصیل، البدائع کا مطالعہ کرنے سے ہی واضح ہو سکتا ہے۔

۲۔ محمد ابوالخیر، نظامہ، ۱۳۸۲ھ، ۱۱۲: ۷۲۔

۳۔ محمد ابوالخیر، اصول الفقہ، ۱۳۸۲ھ، ۱۱۲: ۷۲۔

۴۔ یہ دیکھتے ہیں اصطلاحیں فقہ فقہی و اسلامی در سال ۱۳۸۲ھ، ۱۱۲: ۷۲۔



مکمل استدلال بھی ہوتا ہے، جس میں قرآن و سنت اور عقلی بینوں طرح کے عقلی دلائل شامل ہوتے ہیں۔  
 (۴) فاضل مؤلف کسی جگہ "افتقرت" لکھتے ہیں اور اس سے عقلی و فکری استدلال مراد لیتے ہیں۔  
 (۵) اسی طرح البیانی میں جے شمار مقامات پر الاصول کا ذکر کیا ہے۔ اس سے علوٰی امام محمد اثنی عشریؑ کی المبسوط مراد ہوتی ہے؛ یہ کتاب اثنا عشر احکام کے اقوال و مسائل کے ضمن میں اساسی جامعیت کی حامل ہے، اسی لیے فقہ اس کا حوالہ الاصول (۱) اس، غیاث کے عنوان سے دیتے آئے ہیں؛ جاہی ضیفہ کشف الظنون میں الاصول فی الفروع کے تحت لکھتے ہیں:

"الاصول فی الفروع... یہ کتاب امام محمد بن الحسن اثنی عشری تصنیف ۲۸۹ھ کی تصنیف ہے، اسی کا نام المبسوط بھی ہے، انہوں نے اس کا یہ نام اس لئے رکھا، کیونکہ انہوں نے سب سے پہلے یہی کتاب لکھی تھی، ان سے اس کتاب کا بعض عانی وغیرہ نے روایت کیا ہے پھر انہوں نے الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، حیر زیادات اور پھر السیر الکبیر اور السیر الصغیر لکھی، اور الاصول سے بھی کتب مراد لی جاتی ہیں۔"

۶۔ بعض مقامات پر فاضل مؤلف نے ظاہر الروایۃ کا بھی حوالہ دیا ہے، کہ ایسا ظاہر روایت میں ہے، یا ظاہر روایت میں نہیں ہے، وغیرہ، تو اس سے امام محمد کی جو کتب مراد ہوتی ہیں جن کو الاصول بھی کہا جاتا ہے، ان میں المبسوط، الزيادات، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، السیر الصغیر اور السیر الکبیر شامل ہیں؛ ان کو ظاہر الروایۃ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ کتابیں امام محمد سے فقہ روایت سے یعنی خبر متواتر یا خبر خیر کے ذریعے روایت ہوئی ہیں؛ تاہم بقول عبد الوہاب الدیلمی بعض فقہانے اس میں السیر الصغیر کو شامل نہیں کیا، اس طرح ظاہر روایت کتابوں کی تعداد پانچ رہ جاتی ہے، جب کہ الطحاوی وغیرہ بعض ائمہ نے ان میں السیر کی دو فہم کتابوں کو بھی مستثنیٰ کیا ہے، اس طرح ظاہر روایت کی کتابوں کی کل تعداد چار رہ جاتی ہے؛ سیّدنا الشریف فرماتے ہیں کہ:

ظاہر الذہب ہے اور ظاہر الروایۃ سے مراد مبسوط اور الجامع الصغیر، الجامع الکبیر اور السیر کی روایات ہوتی ہیں؛ جب کہ امام محمد کی دیگر کتابوں کو "غیر ظاہر روایت" کہا جاتا ہے۔  
 ۷۔ الزاویہ: جہاں میں کتب الاصول اور ظاہر الروایۃ کے ساتھ ساتھ کتب النوادر کا بھی ذکر آیا ہے اس سے حسب ذیل کتابیں مراد لی جاتی ہیں: (۱) الرقیات: یہ امام محمد کے ان فتاویٰ کا مجموعہ

۱۔ ایضاً، ص ۸۲۔

۲۔ ایضاً، ص ۸۴۔

۳۔ کشف الظنون، ۱۰، ۱۱، ۱۲۔

۴۔ بائیں، ص ۸۰۔

۵۔ کشف الظنون، ۱۰، ۱۱، ۱۲، عبد الوہاب الدیلمی، مشہور ج ۱، ص ۵۔

۶۔ مشہور ج ۱، ج ۱، ص ۵۔

۷۔ ایضاً، ص ۵۔

ہے، جو انہوں نے الرو کی قضا کے زمانے میں صادر فرمائے، اسے امام محمدؒ سے محمد بن سماعہ الکوفی (۳۰ تا ۳۳۳ھ) نے روایت کیا ہے (۲) کیسیات سے مراد وہ کتاب ہے، جسے امام محمدؒ نے ابو عمرو سلیمان بن شعیب کیسیاتی کو اٹھ کرایا تھا؛ (۳) الباریات؛ اس سے مراد وہ مسائل ہیں جنہیں امام محمدؒ نے بارون الرشید عباسی کے زمانے میں اٹھ کرایا تھا؛ یا بقول امام السخاویؒ اس سے مراد وہ فتاویٰ ہیں جنہیں بارون الرشید شخص نے مرتب کیا تھا؛ (۴) الجہانیا؛ اس سے مراد وہ فتاویٰ ہیں جنہیں امام محمدؒ نے جرجان میں لکھوایا تھا۔

امام محمدؒ کی ان کتابوں کو غیر ظاہر الروایۃ بھی کہا جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ سے ان کتابوں کی روایت تو اتنی یا شہرت کے طریقے پر مروی نہیں، اسی لیے ان کتابوں میں مروی اقوال کو ثانوی درجہ حاصل ہے۔ الکاسانی کے ہاں بھی ہمیں یہی فرق مراتب نظر آتا ہے، مذکورہ کتب نوادر کے علاوہ نوادر ابن رستم، ابراہیم بن رستم، ابوبکر المروزی، م ۲۱۱ھ، نوادر شام بن عبد اللہ المازنی، م ۲۰۱ھ، نوادر محمد بن شہاب الحنفی، م ۲۲۴ھ، اور نوادر بشر کا بھی بکثرت حوالہ آیا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے، کہ فاضل الکاسانی نے فقہ حنفی کا مطالعہ بڑی محنت اور عمق و ریزی سے کیا تھا۔

۸۔ الآثار: البیاض میں بعض مقامات پر الآثار کا ذکر آیا ہے۔ اس سے امام محمد کی کتاب الآثار مراد ہے، جس میں امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی روایات کو جمع کر دیا ہے، اور ان کو فقہی الجواب کے طور پر مرتب کیا ہے۔

۹۔ فاضل مؤلف نے بعض مقامات پر المختصر کا بھی ذکر فرمایا ہے، اس سے مراد درحقیقت القدری راویا حسین احمد بن محمد، م ۲۲۸ھ، کی المختصر ہے، جس میں نہایت جامع طریقے سے مسائل فقہ کو مرتب کیا گیا ہے، اس کتاب کو حنفی فقہ میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کی متعدد نقباء نے شرحیں لکھیں، تاہم فاضل مؤلف نے ان میں سے الا سیما کی شرح کو بکثرت سامنے رکھا ہے اور اس کے حوالے دیے ہیں؛ اسی طرح کسی کسی جگہ الکاسانی نے امام السخاوی کی المختصر اور اس کی شرح الا سیما کی کا بھی حوالہ دیا ہے۔

۹۔ فتاویٰ: البیاض میں بکثرت فتاویٰ نامی کتاب کا بھی ذکر ہے۔ مثلاً کذا فی الفتاویٰ اس سے خصوصیت کے ساتھ کسی کتاب کی تعین نہیں ہو سکتی۔ البتہ سیاق سیاق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ فتاویٰ مختلف

لے مقدمہ، ص ۵-۶۔

۱۔ مثلاً، بیاض، ص ۲۶۔

۲۔ ایضاً، ص ۲۲۔

۳۔ ایضاً، ص ۱۲۹۔

۴۔ ایضاً، ص ۲۲۴۔

۵۔ کشف الظنون، ص ۱۳۸، ۱۳۹۔

ذکر کے اقوال و مشعل تھا، واقعہ الحروف کا ذاتی خیال ہے کہ اس سے مراد شاید محد را کبیر الشہداء ہوا۔  
 ابوری عمر بن عبد البر بن، (م ۳۶۷ھ) کا فتاویٰ لکھری ہوا جس میں مختلف ائمہ و فقہاء بالخصوص برزندی  
 فقہاء کے فتاویٰ کو جمع کیا گیا ہے کہ۔ واللہ اعلم۔

۱۰۔ امامانی ابی یوسف: اس طرح بیان میں امام محمد کی اوائلی کا بھی بکثرت ذکر آیا ہے، اس سے  
 مراد وہ کتاب ہے، جسے امام ابو یوسف نے اپنے شاگردوں کو کھوایا (اللہ) کرایا تھا۔

۱۱۔ الکاسانی کسی مقام پر کسی حدیث کی تاویل (تفسیر) میں (یمنکن ان یحصل) یا هذا الحدیث  
 محمول علی، یا و یحصل، کے الفاظ سے کرتے ہیں جس سے مراد وہ تاویلات ہوتی ہیں جو دیگر ائمہ  
 کی ہیں، اور اگر وہ حدیث کی کسی تاویل کا ذکر بصیغہ جمع حکم (یمنکن ان یحصل وغیرہ) سے کریں  
 تو اس سے ان کی مراد ذاتی تاویل ہوتی ہے۔

۱۱۔ سوال مخدوف کا جواب: بعض اوقات فاضل مؤلف سوال کی باقاعدہ صراحت کر کے مثلاً  
 فان قيل، جواب دیتے ہیں، اور بعض مقامات پر سوال کا ذکر بھی نہیں کرتے، بلکہ محض جواب عنایت فرما  
 دیتے ہیں، جس سے سوال کا خود اختراعی کیا جاسکتا ہے۔

۱۲۔ عنہ اور عن کا استعمال: بعض مقامات پر الکاسانی لفظ عن استعمال فرماتے ہیں، مثلاً  
 عند ابی یوسف، عنہ محمد، تو اس سے مراد ان حضرات اللہ کا مسلک ہوتا ہے، جب کہ عن  
 عن ابی حنیفہ، عن ابی یوسف، سے مراد انی اللہ کی کوئی ایک روایت ہوتی ہے۔

۱۳۔ واللہ اعلم اور قيل کا استعمال: بعض اوقات فاضل مؤلف اپنی بحث کے اختتام پر واللہ  
 اعلم کا جملہ کھودیتے ہیں، تو اس سے عموماً اس قول یا روایت کی کمزوری و ضعف کی جانب، یا اس کے بارے  
 میں عدم یقین کا اشارہ مقصود ہوتا ہے، اسی طرح جس قول کو آپ قیل (کہا جاتا ہے)، یا ایک قول یہ ہے کہ  
 ساتھ ذکر فرمائیں اس سے بھی اس قول کا ضیف ہونا مراد لیا جاتا ہے۔

۱۴۔ واللہ الموفق اور اللہ تعالیٰ توفیق دینے والے ہیں: یہ جملہ عموماً اس وقت کہا جاتا ہے، کہ  
 جب کسی مشکل یا غیر معمولی عمل کا ذکر آئے، مثال کے طور پر هذا هو امازق التبعہ فی الغنہ واللہ  
 الموفق، یعنی فقہ میں تبحر کی علامت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ہی اس کی توفیق عطا کرنے والے ہیں۔

۸۔ ترجمہ کے حلقہ چند معروضات: بدائع الصنائع دنیا کی عظیم ترین فقہی کتابوں میں سے ایک ہے، اسی  
 بنا پر اس کتاب کا اردو ترجمہ علامہ شہاروداد اب اور فقہ حنفی کی بہت بڑی خدمت ہے، اس عظیم کارنامے کے

لے کشف الغرر، ۲۰: ۱۶۱۹۔

کے مثلاً، بدائع، ۱: ۳۶۱۔

کے اور نیز، ص ۲۳۔

کے مثلاً، ۱: ۳۲۰۔

کے ایضاً، ص ۱۶۵۔

کے ایضاً، ص ۱۶۳۔



لیے مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب اور ان کے جواں سال رفقا بلاشبہ تائش کے مستحق ہیں کہ انہوں نے اس عظیم الشان کام کا میزبانہ انتظام کیا۔ ترجمے کی اس خدمت کو جن ارباب علم نے مکمل کیا، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

- ۱۔ جلد اول
  - ۲۔ جلد دوم
  - ۳۔ جلد سوم
  - ۴۔ جلد چہارم
  - ۵۔ جلد پنجم
  - ۶۔ جلد ششم
  - ۷۔ جلد ہفتم
- ۱۔ ڈاکٹر حافظ محمود الحسن عارف  
 ۲۔ مولانا نظیر اللہ شفیق  
 ۳۔ حافظ عبد الحفیظ  
 ۴۔ حافظ محمد سعد اللہ  
 ۵۔ ڈاکٹر محمود الحسن عارف  
 ۶۔ ڈاکٹر عبد الواحد  
 ۷۔ پروفیسر خاں محمد پاول

جلد ہفتم آریں قبل شائع ہو چکی ہے باقی کی جلدیں ایک ساتھ طبع کی جا رہی ہیں۔  
 جلد اول کے متعلق ماقم الحروف یہ اضافہ کرنا چاہتا ہے کہ اس جلد کا ترجمہ رواں دواں اور سلیس ہے کہ ساتھ ساتھ اصل مضمون یا اصل دعا سے ادھر ادھر نہیں ہوا ہے۔ ماقم الحروف نے ترجمہ کرتے ہوئے ہر گوشہ کی ہے کہ کتاب کے اصل مدعا اور مضمون کو بحیثیت دی جاتے، اسی لیے اس میں ضرورت کے تحت خفیف سی تبدیلیاں بھی نظر آئیں گی، مثال کے طور پر معمول کی جگہ معروف کی جگہ معمول (مورع) کی جگہ معلوم کی جگہ مضارع اور بالعکس وغیرہ؛ نیز اسی قسم کی خفیف سی تبدیلیاں جن کا مقصد ترجمے کو رواں دواں اور سلیس بنانے کے ساتھ اس میں زیادہ وضاحت کرنا ہے؛ اسی طرح ترجمے کے ساتھ حواشی لکھنے کا بھی اہتمام کیا گیا ہے، لیکن مختصر علاوہ آریں ماقم نے ہر باب کے ساتھ ساتھ دوسرے متون کو بھی پیش نظر رکھا ہے، اور یہاں ضرورت پڑی ہے۔ وہاں حواشی میں وضاحت کر دی گئی ہے؛ اس کے ساتھ ساتھ حق میں کیا گئی جو غلطیاں نظر آئیں۔ ترجمے میں نہ صرف ان کی تصحیح کر دی گئی ہے بلکہ حواشی میں ان کی وضاحت بھی کر دی گئی ہے۔ علی ہذا القیاس قرآنی آیات کے مکمل حوالے حواشی میں اضافہ کئے ہیں۔ مزید برآں ہر باب میں جو نگار اب کا بہت ہی محسوس ہوتا ہے۔ لہذا سرسختی بہت کو فضل کے بجائے باب کا عنوان دے دیا ہے۔ ماقم نے اس ترجمے کو اپنی طرف سے جہاد قرار دیا ہے کہ اس لیے مفید بنانے کی مقصد و خبر خوشی کی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے قبول فرمائیں۔ آمین۔

آریں ماقم الحروف تعاون کیلئے اداس کے برابر مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب، سرسبز آفیسر غلام حسین صاحب، حافظ محمد سعد اللہ صاحب، حافظ عبد الحفیظ صاحب، کا بیحد مشکور ہے کہ ان حضرات نے ہر طرح کا تعاون کیا اور ہر مطلوبہ شیہم فرمایا۔ استاد گرامی مولانا عبد الحمید صاحب نے بھی بعض ضروری مسائل میں ماقم الحروف کی رہنمائی اور مدد فرمائی جس کے لیے ماقم ان کا شکریہ ادا کرتا ہے۔

غالبہ نامہ۔ ڈاکٹر محمد الحسن عارف، دوم ایسے پتہ ایچ ڈی  
 رحمان پبلک گھنٹا سہ ماہی، لاہور۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## دیباچہ از مصنف

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جو عالی  
رتبہ قدرت والا طاقت ور غالب و مجید  
مہربان و بخشیار صاحب جود و کرم و عیب  
پریش و خارج حجت و درویشان دانا ہر  
شی کا خالق اور ہر مردہ و زندہ شی کا مالک  
ہے جس نے ہر شی کو پیدا کیا تو کیا خوبتر  
پیدا کیا اگر گئی دیکھائی تو کیا خوب دیکھائی؟  
قدرت رکھنے کے باوجود پردہ پوشی کی بکرم  
کرنے پر آیا تو درگزر کیا؟ فیصلہ کیا تو اعزاز  
کیا؟ جس کا لطف و کرم اور احسان عام  
ہے جس کی محبت اور مدد نام ہے

اور جب کا حکم اور ظاہر و باہر ہے  
پس وہ پاک اور اس کی شان کتنی ارفع اور عظیم ہے  
اصول و اسلام ہر کا مخصوص جو خوشخبری سننے  
اور ڈرنے والے نیز لوگوں کو حکم خداوندی سے  
اس کی طرف دعوت دینے والے اور  
روشن چراغ جگہ صبر و ہمت اور جہنم  
کے ہایت کو خارج کیا، جہالت کو مٹایا۔  
حماقت کو ختم کیا، بت پرستی کا انسداد کیا،  
آپ (حضرت) محمد سید المرسلین اور  
امام الائمہ (پرہیزگاروں کے پیشوا) ہیں۔  
اور آپ کی آل (برگزیدہ و اصحاب پر  
بھی درود و سلام ہو۔

الحمد لله العلي القادر القوي القاهر  
الرحيم الغافر الكريم الماسر  
ذي السلطان الظاهر والبرهان  
الباهر خالق كل شيء ومالك كل  
شيء وحق خلقنا حسن وضع  
فائق وقته ونفسه واكتصر  
ضروكم فعنى وحكم فعنى  
فقه فضله واحسانه وقته  
حجته ونجوانه وظهوره  
وسلطانه فبحانه ما اعظم  
شانه والصلوة والسلام على  
المرسل بشيرا ونذيرا و  
داعيا الى الله باذنه وساجدا  
منيرا فاذنح الدلالة واذنح  
الجهالة وقل السنة وقل  
الشبه محبة سيد المرسلين  
وامام المتقين وهن آله الابرا  
واصحابه المصطفين الاخيار۔



فقہ کے ہیں احکام و مسائل کو ایسی ترتیب کے ساتھ پیش کیا ہے جو ایک طرف فقہ اعتبار سے درست ہے اور دوسری جانب اسے رباب فقہ و بصیرت کی پسندیدگی کی سند بھی حاصل ہے، مسائل فقہ کے ساتھ میں نے موٹے موٹے دلائل، نمایاں علمی نکتے، بھی ایسی رواں دواں عبارت میں بیان کیے ہیں جس کے معانی منکر ہیں اور الفاظ اہل معیار پر چلا اترتے ہیں۔ میں نے اپنی اس کتاب کا نام:

بداایع الصنائع فی ترتیب الشوائع

رکھا ہے۔ کیونکہ اس کی تصنیف ایک صنعت پر مبنی (ہدایہ صنعت) "ترتیب عجیب" اور الفاظ و کلمات کا انتخاب نادر ہے۔ مقصد یہ ہے کہ کتاب کا نام اس کی شکل و صورت، یعنی اس کے ظاہر و باطن کے مطابق ہو، یوں اس کا عنوان پوری طرح اس کے مضمون و معانی سے ہم آہنگ و ہم رنگ ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ مجھے اس کتاب کی تکمیل کی توفیق بخشنے ہی میری آرزو، یہی میرا مقصد اور یہی میرا مقصد ہے۔ ع  
وعینہ تشفی الجرب۔

(اسی کی نگاہ کرم ہماری سے شفا کا درم ہے۔)

میں اللہ تعالیٰ کے عطف و کرم سے یہ امید رکھتا ہوں کہ وہ اس کتاب کو آنے والی نسلیں تک باقی رکھے اور اس کی اچھی شہرت سدا قائم رکھے، اور اسے میرے لیے دنیا میں یا دہائی کا ذریعہ اور آخرت میں (ثواب) ذخیرہ بنائے۔ اور یہی سب سے اچھا مقصد اور سب سے بہتر منزل مراد ہے۔



# کتاب الطہارۃ

طہارت کی تشریح • اقسام طہارت



## طہارت کی تشریح

فقہی اور شرعی اعتبار سے طہارت (طہارت) (طہارت) کا اور تطہیر (طہارت) کا اور تطہیف (طہارت) کا نام ہے۔ اور تطہیف (Cleaning) دراصل صفائی کو اسکی صحیح جگہ ثابت (تاقم) کرنے سے طہارت ہے۔ اور یہ ایک ایسا وصف ہے جو جو طہارت میں آتا ہے۔ اور اس کے موجود ہونے کو فقط اس کی ضد یعنی فحش (Impurity) مانا جاتا ہے۔ تو جب کچھ کی کو دور کر کے، پیدہ شی کو اس جگہ سے زائل کر دیا جائے، تو صفائی کی وصف پیدا ہو جاتی ہے، لہذا پیدہ شی کو دور کرنا حصول طہارت کے مانا کو بنانے کے مترادف ہے۔ یہ نہایت خود طہارت ہیں۔ اسے طہارت حاصل اس لیے کو دیا جاتا ہے کہ اس کے زائل ہونے سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔

## طہارت کی اقسام

یہاں ہی طور پر طہارت کی دو اقسام ہیں،

- ۱۔ طہارت حکمیہ اور ازالہ حدیث سے عبارت ہے؛
- ب۔ طہارت حقیقیہ؛ جو گندگی دور کرنے کا مفہوم رکھتی ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

### طہارت حکمیہ

طہارت حکمیہ کی تین اقسام وضو، غسل اور تیمم ہے۔

## باب اوّل

### وُضُو

وضو پر ہماری گفتگو

- ۰۔ اس کی لغوی تشریح
- ۰۔ اس کے ارکان
- ۰۔ اس کے ارکان کی شرائط
- ۰۔ اس کے امور مستنونه
- ۰۔ اس کے مستحبات (آداب) اور
- ۰۔ اس کے نواقض پر مشتمل ہوگی

### وضو کی لغوی تشریح

وضو حوصلے اور سوج کرنے سے عبارت ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد خداوندی ہے:

”وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُرًا“ اس کا مطلب ہے کہ کسی شی کا وضو پیر ہونا یا کسی کا پیر ہونا ہے۔ اسطرح شریعت میں حدیث وضو کرنے کی حالت کا اعتراف ہے خواہ وہ چھاب یا ٹھانے سے لے کر جات و غایت ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ بِأَنَّكُمْ تَعْلَمُونَ

اے ایمان والو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کینوں تک ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں دھو لیا کرو۔

اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں اعضائے دھوئے و خشک (TO WASH) سے مراد ہے کہ لہذا سب سے پہلے غسل اور مسح کے مفہوم کا جاننا ضروری ہے۔ (۱) پھر پانی اگر کوئی شخص تیل وغیرہ سے کسی عضو کو مائع مٹی کا معلقہ جگر پر بہانا اور مسح نام ہے ہاتھ پیرنے کا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص تیل وغیرہ سے کسی عضو کو دھوئے اور پانی نہ پائے تو ظاہر بروایت کے مطابق اس کا وضو درست نہ ہوگا۔ البتہ امام ابو یوسفؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں! اسی طرح اگر کسی نے بھی ہوتی برف کے ساتھ دھو لیا اور برف کا کوئی ایک قطرہ بھی نیچے گرے۔ ہاں البتہ دو یا تین قطرے بھی نیچے گرے تو وضو جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں پانی کا بہانا پایا گیا ہے۔

مشہور فقہی ابو جعفر البندوانی سے پوچھا گیا کہ آیا برف سے وضو جائز ہے یا کر نہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ اس کے ساتھ توسع ہونا ہے، وضو نہیں ہوتا۔ ہاں البتہ اگر وہ اس کا اتنا نرم کرے کہ وہ بہنا شروع ہو جائے تو اس سے وضو جائز ہوگا۔ اور خلف بن ابی ثوب سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ وضو کرنے والے کے لیے یہ مناسب ہے کہ وہ سردی کے موسم میں پہلے اپنے اعضا پر تیل کی طرح پانی لگا لے پھر ان پر پانی بہائے۔ کیونکہ گرمی یا بارے کے موسم میں پانی اعضا سے فاصلہ رکھتا ہے۔

## ارکان وضو

وضو کے ارکان چار ہیں:

- ① ان میں سے پہلا رکن ایک بار چہرے کا دھونا ہے۔ کیونکہ حکم خداوندی ہے کہ، فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (۱) یعنی چہروں کو دھوؤ۔ اور مطلق امر و حکم، فقط ایک بار کے لیے ہوتا ہے۔ مگر ار کے لیے جبیں اس لیے فقط ایک بار دھونا فرض ہے۔ اور ظاہر روایت میں چہرے کی حد مذکور نہیں ہے۔ جب کہ ایک دوسری روایت میں مذکور ہے کہ چہرے کی حد سر کے بالوں کی جڑوں سے لے کر شہابی کے نیچے تک اور دونوں کانوں کی دونوں طرف تک ہے۔ چہرے کی یہ حد ہندی بالکل ملے گی۔ کیونکہ اس اصول پر بنتی ہے کہ کسی عمل کی تحدید کے لیے اس کی لغوی ترمیم کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اور اس مذکورہ حد ہندی کی وجہ یہ ہے کہ چہرہ (FACE) نام ہے، اس لیے جبکہ وہ بوقت طاعت ایک دوسرے کے ساتھ یا دو دو ہوتا ہے۔ اور البتہ ایک دوسرے کے روبرو ہونے کے وقت چہرے کو ایسی حد سے ملنے چاہیے لہذا اس تمام حصے کا دھونا ضروری ہے۔

۱۔ المائدہ ۶۱

۲۔ اس کا تشریح شدہ کتاب میں ملے گی۔

خوڑی کے نیچے تک دھونے کی قید اسی وقت تک ہے جب تک کہ وہاں ٹاڑھی کے بال نہیں اگتے ٹاڑھی کے اگنے کے بعد اس سے پچھلے کا دھونا اکثر ملا کے نزدیک ماقط ہو جاتا ہے، البتہ ابو عبد اللہ اشعریؒ کہتے ہیں کہ وہ دھونا ماقط نہیں ہو تا امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ٹاڑھی کے بال اگنے ہوں تو ماقط ہو جاتا ہے، اور نہ ماقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ دھونا فقط اسی صورت میں ماقط ہو سکتا ہے جب اس سے دھونے میں کوئی مشکل پیش آئے، اور حرج واقع ہو، یہ حرج ممکن ٹاڑھی کی صورت میں تو واقع ہوتا ہے مگر ٹکی ٹاڑھی کی صورت میں نہیں لکھا محض بالوں کی صورت میں ماقط ہوگا۔ جبکہ ہار توف یہ ہے کہ دونوں چہرے کو دھونا واجب ہے۔ تو جب چہرے پر بال آگ آئے اور اس کا پچھلا حصہ چھپ گیا۔ تو اب وہ حصہ جو نیکو وقت ملاقات سامنے نہیں رہتا لہذا اب وہ چہرے (وجہ) کی حدود سے

خارج ہو گیا، یہ دلیل امام شافعیؒ اور ابو عبد اللہ اشعریؒ دونوں کے جواب میں سہیل کی جا سکتی ہے اس لیے کہ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ ٹکی ٹاڑھی ہونے کی صورت میں پچھلا حصہ چہرے سے خارج ہو جاتا ہے، خود ہمارے موقف کی تائید ہے، البتہ اگر اس صورت میں اس کے خارج از چہرہ ہونے کی وجہ حرج اور ٹکی کا پیش آنا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ وہ حصہ اب چھپ گیا ہے اور سامنے نظر میں آتا اور یہی صورت ٹکی ٹاڑھی میں بھی پائی گئی ہے۔ اسی طرح مونچھوں اور دونوں ابروؤں کے نیچے سے دھونے کا مسئلہ بھی حسب سابق مختلف فیہ ہے، جہاں تک ان بالوں کا تعلق ہے جو دونوں گالوں پر بطور ٹی کے ظہور سے متصل ہوتے ہیں، قرآن کی آیت شہن شہان نے حسن بن زیادؒ کے واسطے سے امام ابو حنیفہؒ امام زفریؒ پر نقل کیا ہے کہ اگر دھونے والے اپنی گڑھی کے دو تہائی یا چوتھائی حصہ پر مس کر لیا تو دھونا جائز ہوگا۔ اور اگر مس اس سے کم ہے تو کیا جائز ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کے اوپر سے پر بھی مس کر لیا تو دھونا درست ہوگا۔

لیکن صحیح یہ ہے کہ تمام اقوال صحیح منہ (جن سے رجوع کر لیا گیا) ہیں۔ حقیقت اس سے کہ دھونا فرض ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بطور ٹی کے نیچے کا حصہ دھونے سے اس لیے مستثنیٰ قرار دیا گیا تھا، کیونکہ بال آگ آنے کے باعث وہ حصہ چہرے کا سامنے والا حصہ نہیں رہتا کہ وہ بالوں سے چھپ جاتا ہے، لیکن وہ بال جو چہرے سے متصل ہیں، وہ چہرے کی تعریف میں شامل ہیں کہ انسان اس سے ایک دوسری کی مواجہہ Opposition کہ ہے لہذا اس سے کہ دھونا لازمی ہوگا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اسی مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دھونے کے مواضع (دھونے کے مقامات) وہ ہیں۔ جو ان کے

سے ابھی شہان کو پر امام محمدؒ نے شہانؒ کی کیفیت ابو عبد اللہؒ اور عرف ابو ثعلبیؒ ہے وہ اپنے زمانے میں فقہ اہل عراق کہتے تھے انہوں نے فقہ میں یہ ایک اور مسابہ بنایا اور جدید مختلف محدثوں سے حاصل کی وہ مدت تک بغداد کے قاضی رہے کئی کتابیں تصنیف فرمائی، وفات ۲۶۶ھ/۸۸۰ء میں ہوئی دھانی الحقیقہ، از فقہ محمد علی، ص ۱۸۳،

تیسری جلد، لاہوری کوفی، امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ میں بڑے بے اثر مفسر اور فقیہ تھے، انہوں نے امام ابو حنیفہؒ سے بے شمار روایات نقل کی ہیں، وفات ۲۰۳ھ/۸۱۸ء میں ہوئی، دارالعلوم دیوبند،



ظاہری ہے۔ اور چہرے کا ظاہری حصہ بال میں نیچے کی کھال نہیں، لہذا اس حصے کا دھونا ضروری ہوگا۔

جو شاذ و غیر معمولی چیز سے نیچے ٹھک رہی ہو، ہمارے نزدیک اس کا دھونا ضروری نہیں۔ البتہ عام شاذی کے نزدیک ضروری ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ گلے ہوتے بال متعلق جسم کے تابع ہیں اور تابع کے لیے حکم ہے، جو اس کی اصل کے لیے ہو جب کہ ہمارا موقف یہ ہے کہ قرآن مجید میں صرف چہرے اور ہاتھ کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ وہ حصہ ہے جو بوقت طہارت ایک دوسرے کے سامنے یا بالقابل ہوتا ہے۔ اور انسان مجھے اور اس کے مستقل حصے سے ہی دوسروں کے رو بہ ہوتا ہے۔ گلے ہرے بالوں کے ساتھ نہیں۔ لہذا وہ گلے ہرے بال چہرے میں شامل نہیں ہیں۔ تو ان کا دھونا بھی ضروری نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کان اور اس کے بالقابل بالوں کے درمیان موجود سفیدی کا دھونا بھی ضروری ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ واجب نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ کان کے بالقابل ریشہ چربال ہوتے ہیں۔ ان کے نیچے کا حصہ بالائتلاف دھونے سے مستثنیٰ ہے۔ حالانکہ وہ حصہ چہرے کے نسبت قریب ہوتا ہے۔ بنا بریں چہرے اور کان کے بائینہ واجب سفیدی کا دھونا تو بدرجہ اولیٰ غیر ضروری ہوگا۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ سفید حصہ چہرے کی حد میں شامل ہے۔ اور یہ حصہ بالوں سے چھپا ہوا بھی نہیں، لہذا اس کا دھونا ضروری ہوگا۔ بخلاف کان کے بالقابل ریشہ پر واقع چھوٹے بالوں کے کہ حصہ چھپا ہوا ہوتا ہے۔

چہرہ دھونے وقت پانی کا ٹکڑوں میں داخل کرنا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ ایک تو یہ حصہ مواجد ہونے کا بنا پر چہرے میں داخل نہیں اور دوسرے ان میں پانی داخل کرنے میں دشواری پیش آتی ہے۔ مروی ہے کہ جو چھپا کر آدم خوروں تکلف کے ساتھ ٹکڑوں میں پانی داخل کرتے تھے، مثلاً ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ وغیرہ ان کی نظر جاتی رہی تھی۔

⑤ دونوں ہاتھوں کو ایک بار دھونا ۱۰۰ روایتیں ہیں اور تیسرا حصہ دونوں ہاتھ کے الفاظ آتے ہیں۔ اور مطلق امر حکم بکار کا تھا خانیہ کرتا، لہذا اندوئے قرآن ایک ہی بار دھونا فرض ہے۔ کہنیاں ہمارے میں ان کے نام امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک ہاتھ وہ ہیں شامل ہیں، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک کہنیاں ہاتھ میں داخل نہیں، لہذا ان کے ہاں ان کا دھونا ضروری نہیں، چنانچہ اگر کسی شخص کا ہاتھ

شعہ رجبہ الحمدہ ۹۰۔

شعہ الحکامانی نے انشاء اللہ یہ اصلاح کی جس شانہ کہ بعد اس سے ہر گناہ نماز فرد کے متعلق میں جیسے بھی خیر اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ، چنانچہ تحریر میں ہم نے ہر گناہ کو صاف کر کے لکھا ہے۔

کسی وجہ سے بھی کوئی پرے کاٹ دیا جائے۔ تو ہمارے نزدیک اس کے لیے جہاں سے کوئی قطع کی گئی ہے وہاں سے دھونا فرض ہے یہی امام زفر کے نزدیک فرض نہیں ہے۔ امام زفر کا اختلاف قرآن مجید کی مذکورہ آیت سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی کوئی ہاتھ دھونے کا کوئی حد مقرر فرمایا ہے۔ لہذا یہ حد اور منتہا ہے یہ دھونے کا بنا پر دھونے کے حکم میں داخل نہ ہوگی، جس میں طرح ارشاد باری تعالیٰ:

لَمْ أَفْعَلْ الْقَبِيحَ أَمْ أَلَىٰ أَثْبَلُ ۝

پھر تم روزہ (رکھ کر) رات تک پروا کرو۔

میں رات کو روزے کی حد مقرر کیا گیا ہے اور یہ حد بالاتفاق روزے میں داخل نہیں ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ قرآن مجید نے اس مقام پر ہاتھ لایا، کا لفظ استعمال کیا ہے، جس کا لغوی اطلاق ہاتھ کی انگلیوں سے لے کر نعل تک تمام بازو پر ہوتا ہے۔ بنا۔ برس اگر آریہ قرآن میں کوئی (الفرق) کی حد یا نہایت کا ذکر نہ ہوتا تو اس تمام سے کا دھونا ضروری قرار پاتا۔ لہذا یہاں کوئی کے ذکر کا مقصد اس سے اوپر سے کسی حکم سے مستثنیٰ کرنا ہے، ذکر خدا اس حکم میں کوئی کو داخل کرنا، کیونکہ کوئی تو پہلے ہی یہ (ہاتھ) کے لفظ میں داخل ہے، لہذا کوئی کو دھونے کے حکم میں شامل رکھتے ہوئے، اس حکم کی عملی حد بنا دیا گیا ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کوئی ہاتھ کے لیے ثابت شدہ حکم کا ہتھ اندھ نہیں کیونکہ وہ تو پہلے ہی یہ (ہاتھ) میں شامل ہے۔ بخلاف مذکورہ بالا آریہ مبارک میں مذکور اربع (رات) کے کیونکہ وہاں اربع کی حد روزہ رکھنے کے حکم کو رات تک بڑھا دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس مقام پر اگر اربع (رات) کا لفظ نہ لایا جاتا، تو روزہ کی حد فقط ایک گھڑی قرار پاتی۔ لہذا اس صورت کو اس پر تیس نہیں کیا جاسکتا، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کلمات (نعم کی حدود) دو قسم کی ہیں ایک قسم وہ ہے جو اپنے تک پہنچنے والے حکم میں داخل ہیں، یعنی اور دوسری وہ ہے، جو اس حکم میں داخل ہوتی ہے جیسے مثال کے طور پر اگر کوئی شخص کہے کہ ”رأيت هذان ثمن راسه اثني قدامه“ (میں نے فلاں کو سر سے پاؤں تک دیکھا، اکلنت السمكة من راسها اثني ذنبها) (میں اچھل کر سر سے لے کر دم تک کھا گیا) کہ ان دونوں مثالوں میں قدم اور دم دونوں سابق حکم میں داخل ہیں۔ تو اگر قرآن مجید میں مذکور المرافق (دکھینوں) کو قیادت کی قسم اڈال میں شامل سمجھا جائے۔ تو ان کا دھونا ضروری قرار نہیں پاتا، لیکن اگر انہیں دوسری قسم میں شامل قرار دیا جائے، تو اندر میں صورت ان کا دھونا ضروری ثابت ہوتا ہے۔ لہذا احتیاطاً ان کو دوسری قسم میں داخل سمجھا جانا چاہیے۔ یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ المرافق ”میں جب دونوں احوال موجود ہیں ایک کی رو سے وہ احوال کے دھونے کے حکم میں داخل ہیں اور دوسرے کی رو سے وہ اس حکم میں شامل نہیں ہیں، قرآن کی کیفیت ایسے محکم کی کسی ہوگی، جو وضاحت کا محتاج ہوتا ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت جابرؓ کی روایت کردہ حدیث سے اس کی تشریح ہوتی ہے کہ وہ فرماتے ہیں :

لے ۱۰۰۰۔

تو ہم وضاحت کا یہ حکم کہتے ہیں کہ میں نہ خود داغ نہ دوسرے کے لیے وضاحت کی ضرورت ہو، اگر انہیں کوئی قسم اشراف صحت ہوتی ہے۔ لہذا اگر کوئی حدیث خود نہ ہو یا حدیث برہمن کی تشریح میں مل جائے تو وہ قول قبول کرے چاہے اس حکم کا وہ کسی علمی یا شرعی حکم کی تشریح اختیار کرتے ہیں چاہے اسے مسترد کیا جائے (الترغیبات ج ۱ ص ۱۳۰)۔

”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب اٹھ دھڑتے وقت کہیںونیک پہنچتے تو آپ ان کے اوپر سے پانی بیاہا کرتے تھے“ یہ حضور کا ایک (استرازی) فعل ہے۔ اور حضور کا فعل قرآن مجید کے مذکورہ بالا آیت کی تشریح کرتا ہے۔ لہذا یہ تشریح قرآن مجید کی اس آیت کے ساتھ مل کر ہی کی حکم تفسیر ہی جائے گی۔ یوں یہ حکم مندرجہ جائے گا۔

⑤ سر کا مسح: وهو کاتیسرافرض، بموجب ارشاد خداوندی: **وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَدْبَارِكُمْ** اور اپنے سروں پر مسح کرو، سر کا مسح کرنا ہے۔ اور چونکہ امر مطلق حکم کی گنجائش نہیں رکھتا، لہذا سر کا مسح فقط ایک بار کرنا فرض ہوگا۔ البتہ سر کے مسح کی مقدار مختلف فیہ ہے۔ اصل میں سر کے مسح کی فرض مقدار بائدہ کی تین انگلیوں کے برابر مذکور ہے۔ اور ائمہ نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے، اگر انہوں نے نیچے اس کی مقدار چھ تھائی سر کا مسح بیان کی ہے، یہی امام زفر کا بھی قول ہے۔ ہمارے اثر میں سے اگر کسی اور ائمہ کی نے اس کی مقدار بیشائی کے برابر قرار دی ہے۔ امام مالک کے نزدیک تمام سر کا مسح اس کی بیشتر حصے کا، مسح ضروری ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سر کے ادائی سے ادنیٰ حصے پر بھی مسح کر لے، خدا اس کی مقدار سر کے تین بالوں کے مساوی بولیشتر ہوگا اس پر مسح کا لفظ بولا جائیگا، ہر توسع جائز ہوگا، امام مالک کی دلیل قرآنی آیت میں مذکور لفظ راس (سر) ہے، کہ راس Head تمام سر کے لیے بولا جاتا ہے۔ اور ہر حرف با کا معادل (مبدؤ و بیکتؤ) قرار ہر لغوی طور پر تعبیض (بعض حصے کے لیے) نہیں ہے بلکہ ہر باد مسح کے حکم کو حفظ حصے سے متصل بنانے والا اس تک پہنچانے کے لیے ہے۔ لہذا حرف با کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ فعل (مسح) کو مفعول (الاس) کے ساتھ ملا دیا جائے: ”جو سر کا مسح کرنا ہے“ اور لفظ الاس سر کے تام حصے کا نام ہے، لہذا تام سر کا مسح کرنا ضروری ہے۔ البتہ کہ اگر اس نے سر کے اکثر حصے کا مسح کر لیا، تو جائز ہوگا کیونکہ احکام شریعت میں اکثر حصہ مکمل حصے کا نام مقام پر لکھتا ہے۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ قرآنی حکم کہ سر کا مسح کرو، کا تعلق سر کے مسح سے ہے اور حرف عام میں کسی شئی کے مسح کرنے سے مراد پورے حصے کا استحسان (تعمیر) نہیں ہوتا، چنانچہ کہا جاتا ہے۔ کہیں نے اپنے ہاتھوں پر دھواں سے مسح کیا، مگر اس نے پورے حصے کا مسح نہ بھی کیا ہو، اسی طرح کہا جاتا ہے کہ میں نے حکم کے ساتھ کھانا اور ستوار کے ساتھ ملا کر ذرا بے حکم کے ساتھ کھا جاتا ہے اور پوری ستوار ماری جاتی ہے۔ تو ان تمام صورتوں میں مولیٰ لفظ کا جملہ لائق مذکورہ اشیاء کے ادنیٰ حصول کے لیے ہوتا ہے۔

ہمارا (احناف) استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں مذکور مسح کرنے کا حکم کسی آلے یا ذریعہ کا متقاضی ہے کیونکہ مسح کسی ذریعے یا آلے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ دینا بریں مادۃ اتمہ کی انگلیاں مسح کرنے کا ذریعہ یا آلہ ہیں۔ اور تین انگلیاں (اٹھ کا) اکثر حصہ“ ہوتی ہیں۔ اور عموماً اکثر حصہ کے لیے کی حکم ثابت ہو اگر تاہم پس یہ ایسے ہی

سے دیکھیے المائدہ: ۶۰

کے اصل کی تشریح کے لیے ملاحظہ فرمائیے، خدا۔

کے بعد امام عبد اللہ رحمہ اللہ سے یہ قول ہی مذکور ہے۔ وہ احناف کے مشہور امام اور مجدد ہیں۔ (میدان نش: ۶۲۰)



مقررہ شرعی مقدار کے مطابق مسح نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے سر پر اپنی تین کھڑی انگلیوں کو تباہ کر دیا تو تین ہڈی انگلیوں کے مائل جگہ پر پھر لگیں۔ تو ہمارے تین اثر کے نزدیک مسح جائز نہ ہوگا۔ لیکن امام زفر کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور یہی حکم ایک انہی یا دو انگلیوں کو کھڑا کر کے سر پر پیرنے کا ہے کہ اگر وہ تین ہڈی انگلیوں کی مساوی جگہ پر پھر جائیں تو اس صورت میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ امام زفر کا موقف یہ ہے کہ جس طرح حالت غسل میں پانی مستقل نہیں ہوتا، اسی طرح حالت مسح میں بھی انگلیوں پر لگا ہوا پانی مستقل نہیں ہوگا۔ لہذا اس غیر مستقل پانی کے ذریعے اگر سر کے اتنے حصے پر دو تین کھڑی انگلیوں کے ساتھ مسح کر لیا جائے تو یہ جائز ہوگا۔ ان کے موقف کی دلیل یہ ہے کہ اگر مفت طریقے پر اسے سر کا مسح کیا جائے تو اسی طرح انگلیوں کو پیر کر سر پر مسح کیا جائے۔ اگر انگلیاں پیرنے سے ہاتھوں پر لگا ہوا پانی مستقل ہو جائے تو اس طریقے سے مسح جائز نہ ہوتا کیونکہ بالاتفاق مستقل پانی سے مسح کرنا درست نہیں ہے۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ پانی جیسے ہی کسی عضو کے ساتھ مس ہوتا ہے تو وہ مستقل ہو جاتا ہے۔ وجہ یہ کہ اس پانی کے ذریعے یا قوعات حدیث کا ازالہ ہوتا ہے یا اللہ تعالیٰ کے ہاں سے ثواب ملتا ہے۔ البتہ حالت غسل میں بوجہ ضرورت پانی کے ”مستقل“ ہونے کا حکم ظاہر نہیں ہوتا۔ وہ اس لیے کہ اگر اس پانی کو مستقل قرار دیا جائے تو لازم ہوگا کہ جسم کے ہر عضو کو نئے پانی سے دھویا جائے۔ اور اس میں وجہ کا حنفی نہیں بہت دشواری پیدا ہوگی، لہذا اس ضرورت کے تحت وہاں پانی کے ”مستقل“ ہونے کا حکم ظاہر نہیں ہوتا۔ جبکہ اس کے باب میں ایسی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ انسانی کے لیے ایک بار پورے سر کا مسح کر لینا کافی ہے، لہذا میان انگلیوں کو فرض پورا کرنے کے لیے لپا کرنے اور رگڑنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے، تو اس سے ثابت ہو کہ ”مسح“ کے باب میں پانی کے مستقل ہونے کا حکم ثابت ہوتا ہے اور جب کو سنت پوری کرنے کے لیے ہاتھوں کی انگلیوں کو پیرنا اور پورے سر کو گھیرنا پڑتا ہے جس کے لیے ہاتھوں کی انگلیوں کو پیرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، لہذا سنت پوری کرنے کے لیے بھی بوجہ ضرورت پانی کے مستقل ہونے کا حکم ثابت ہوگا۔

اگر کسی شخص نے ایک انگلی کے ساتھ حسب بالا طریقے سے مسح کیا اور ہر بار انگلی کو تر کے پھیلاتے ہی و شیم کی امام محمد سے روایت کی رو سے ہر وقت اور میں مذکور ہے مسح جائز ہے۔ اور وہ اگرچہ ایک ہی انگلی کے ساتھ تین بار کیا گیا ہے لیکن بہر حال وہ مسح مقررہ شرعی مقدار کے مطابق ہے چنانچہ اگر اس کے سر پر اتنی مقدار میں بارش کا پانی گر جائے، تو اگرچہ متعلقہ فرد نے مسح نہ کیا ہو اس سے نہ وضو کی کفایت ہو جاتی ہے۔

اگر کسی نے ایک ہی انگلی کی اندرونی، پہلوئی اور عقبی تینوں اطراف سے مسح کر لیا۔ تو اس کا کیا حکم

ہے؟ امام محمد رحمہ اللہ نے دو احادیث سے روایت کی کہ اگر کسی نے اپنے سر کے گرد ایک بار پیر کر لیا تو اس سے وضو صحیح ہے۔ امام محمد سے انہوں نے کئی روایات نقل کی ہیں اور وہ منقولہ ۱۱۶۵ھ کی اسانی نے ان کی انتقاد کا پختہ جواب دیا ہے۔  
 شدہ ازار کے حقیقی ۱۰۰ بجے تھے۔

ہے؛ اس کے متعلق ضرور میں کوئی حکم نہیں ملتا، جبکہ ہمارے مشائخ کا اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ اس طرح مسج جانز نہیں، لیکن بعض اس کے جواز کے قائل ہیں یہی مسلک زیادہ صحیح ہے کیونکہ ایک جنگی کی تین جانوں سے مسج کرنا تین انگلیوں سے مسج کرنے کے مترادف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مسج کا مفہوم ہاتھ پیر نہ ہے۔ ہاتھ کی جڑوں میں پانی پہنچانا نہیں۔ کیونکہ اس میں دشعلی پیشین آتی ہے؛ اسی لیے ہاتھ کے اوپر سے مسج کرنا ایسا ہی ہے گویا اس کی جڑوں پر مسج کرنا۔

اگر کسی کے بال بٹے ہوں اور اس نے کانوں سے نیچے شلے ہوئے ہاتھوں پر مسج کیا، تو یہ مسج جائز نہ ہوگا۔ اب البتہ اگر اس نے کانوں سے اوپر مسج کیا، تو جائز ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کے اوپر مسج کرنا دراصل اس کے نیچے والے حصے پر مسج کرنے کے مترادف ہے، اور چونکہ کانوں کے نیچے گردن ہے، لہذا یہاں کا مسج سر کے مسج کے مترادف نہیں ہو سکتا۔ اور کانوں سے اوپر چونکہ سر ہے، لہذا یہاں کے ہاتھ پر مسج کرنا درست ہوگا۔

چکڑی اور ٹوپی کے اوپر سے، سر کا مسج کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے پانی ہاتھ تک نہیں پہنچ پاتا، لہذا ان کا مسج جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح عورت کے لیے اپنی اور حنفی یا دوپٹے پر مسج کرنا جائز نہیں۔ جس طرح کاشمیر میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے دھو کر کے ہونے ہاتھ دوپٹے کے نیچے داخل کر کے سر کا مسج کیا، اور پھر زبیرؓ نے مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بات کا حکم دیا ہے:

البتہ اگر اوڑھنی یا ربیک ہو، اور اس کا ٹکڑا سے پانی ہاتھ تک پہنچ سکتا ہو، تو مسج جائز ہوگا کیونکہ یہاں دوپٹے کے باوجود مسج کا مقصد یعنی پانی ہاتھ تک پہنچانا پورا ہو رہا ہے۔

اگر فرض شہاد کے مطابق سر پر بارش کا پانی پڑ گیا تو یہ مسج کی جگہ کافی ہوگا، خواہ وہ اس پانی سے سر پر ہاتھ صیغے یا نہیں۔ صورت یہ مسج کافی ہے۔ اسی لیے کہ اس جگہ اصل مسج اصل مقصد نہیں، اصل مقصد پانی پہنچانا ہے اور وہ مقصد پورا ہو گیا ہے۔

⑤ دونوں پاؤں کو دھونا: وضو کا چھ فرض ایک بار دونوں قدموں کو دھونا ہے، کیونکہ ارشاد

باری تعالیٰ ہے۔

وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ سَلَا

(اور دھوؤ، اپنے پاؤں ٹخنوں سمیت۔)

اس میں اور جیکم میں لام پر زبر ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب ہے، اَفْأَسْلُوا أَوْ تَحْتِیْ حُكْمُکُمْ وَآبِیْہِمْ

إِلَى الْمَعْدَانِ، یعنی جو پاؤں کی گالی ہے کہ:

فَأَسْلُوا أَوْ تَحْتِیْ حُكْمُکُمْ وَآبِیْہِمْ إِلَى

الْمَعْدَانِ، وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

وَأَسْلُوا أَوْ تَحْتِیْ حُكْمُکُمْ

اور اپنے سروں پر مسج کرو۔

سَلَا سے مشائخ کا مفسر بھی اس کتاب میں کثرت استعمال ہوا ہے، اس کی تفسیل کے لیے بھی دیکھیے مفسر۔

سَلَا ۱۱۰۰۰

اور امر مطلق پر جو نحو حکم کا اتفاق نہیں کرتا، لہذا لفظ ایک ہی بار دونوں پاؤں کا دھونا فرض ہوگا۔

دو افعلی (اہل تشیع) کا خیال ہے کہ پاؤں پر بھی مسح کرنا فرض ہے۔ مذکران کا دھونا۔ حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ دستوں کے واسطے کا اختیار ہے چاہے وہ پاؤں کو دھوئے اور چاہے وہ ان کا مسح کرے۔ اور بعض متأخرین نے ان دونوں افعال (یعنی دھونے اور مسح کرنے) کو جمع کرنے کا قول کیا ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد پر حقیقت "انجمن لکھنؤ" کی دو قراءتوں پر ہے۔ جو لوگ "انجمن لکھنؤ" کی لام پڑنے پر پڑتے ہیں، تو جو نحو اس صورت میں "انجمن لکھنؤ" کا عطف "فَاَسْتَحْضَا اسْتَحْضَا سِوَا سِوَا" (اور اپنے سر میں پر مسح کر) پر ہوگا، اسی لیے وہ پاؤں پر مسح کرنے کے قائل ہیں۔ کیونکہ معطوف لفظ پر معطوف علیہ کا حکم یہی نافذ اعلیٰ ہوتا ہے۔ علامہ ازہر سرکا اعلیٰ فرض مسح کرتا ہے، لہذا اس پر عطف شدہ لفظ "اَسْتَحْضَا" (پاؤں) کا وظیفہ بھی یہی مسح ہونا چاہیے، اس قرات کا مصداق یہ ہے کہ اس آیت میں دو عامل (Factor) جمع ہو گئے ہیں، ایک "فَاَسْتَحْضَا" کا لفظ ہے (جس کے تحت "انجمن لکھنؤ" کی لام پڑنے پر پڑنا چاہیے) اور دوسرا عامل "سِوَا" ہے، جو حرف جارہ (Preposition) ہے جس کے اثر سے "انجمن لکھنؤ" کی لام پڑنے پر پڑنا چاہیے، چنانچہ ان دونوں میں حرف بارز ایک ہے۔ اس لیے اس کے اثر کے تحت اس پڑنے پر پڑنا زیادہ بہتر ہے۔

اور جن فقہاء نے دونوں میں سے ایک اختیار کرنے کا قول کیا ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ ان دونوں قراءتوں کا قرآن ہونا مسلمان ہے، مگر ان دونوں قراءتوں کو جمع کرنا مشکل ہے، کیونکہ جمع کرنے کا مضموم ہے ہوگا کہ یہاں مسح کرے اور دھونے کو لازم ظہر جائے، جبکہ سلف میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں، لہذا عطف کو خود اختیاری دیا جائے۔ کہ وہ چاہے تو زیر (نصب) والی قرات پر عمل کرے کہ پاؤں دھوئے اور چاہے تو زیر (جر) والی قرات پر عمل کرے اپنے پاؤں پر مسح کرے اور وہ ان میں سے جس پر بھی عمل کرے گا فرض ادا ہو جائے گا اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ گواہین باتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔

اور جن فقہاء نے ان دونوں کو جمع کرنے کا قول کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک آیت میں دو قراءتوں کا پایا ہوا دو مستقل آیات کے قائم مقام ہے، لہذا ممکنہ حد تک ان دونوں قراءتوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور چونکہ اس مقام پر دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے، لہذا ان دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

باری دلیل زیر (نصب) والی قرات ہے کیونکہ اس قرات سے واضح ہوتا ہے کہ پاؤں کا وظیفہ (مقررہ شرعی فرض) ان کا دھونا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا دھونے جانے والے ہتھ اندھا شگ پیچھے اور باتوں پر عطف کیا گیا ہے اور اگر کسی لفظ کو دھونے جانے والے کسی معطوف عطف کیا جائے تو اس عطف شدہ لفظ (معطوف)

لہ عطف سے مراد (Conjunction) ہے یعنی وہ لفظ یا دو لفظوں کو حرف واؤ کے ذریعے آپس میں جوڑتا اور لفظ اس ضمن میں عطف ہونے والے لفظ کو معطوف اور جس پر عطف کیا گیا ہو وہ معطوف علیہ کہتے ہیں۔

کہ عامل سے مراد وہ لفظ ہے جو دوسرے لفظ پر لڑتا اور اسے اثر دے۔ یعنی

کے لیے ہیں، سابقہ حکم (مشقیہاں) اس کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔ اور یہی حلف کا تقاضا ہے۔ ہمارے اس موقف کے حق میں بہت سے دلائل پائے جاتے ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ ہمارے بعض مشائخ نے بیان کیا ہے کہ اپنا مفہوم بیان کرنے، یعنی دلائل (Pointing) میں پہلی قرأت دوسری کی نسبت زیادہ محکم اور واضح ہے کیونکہ اس قرأت سے اَوَّلُ جُن (دُافِز) کا حلف دعوئے جلتے والے اعتقاد پر ہوتا ہے، جبکہ زیر (جر) والی قرأت اِحتال ہے، یقینی نہیں ہے کیونکہ اس کے متعلق یہ احتمال بھی ہے کہ یہ نقلی طور پر رؤس پر حلف ہونے کے لیے اس پر زیر پر اُصل جاری ہوا اور یہ احتمال یہ بھی ہے کہ اس کا حلف الوجہ اور الیدین (چہرے اور دونوں ہاتھوں) پر ہو۔ اس لیے اس پر زیر پر اُصل جاری ہو، مگر محض نزدیک ہونے کی بنا پر اس کو رؤس پر حلف کہنا اور زیر پر قرین ہونے کا حلف کا معنی کے بغیر اور عامل کے ساتھ اسے اعطاب دینا، عربی زبان و لغت میں بہت ہی کم پایا جاتا ہے۔ عامل کے بغیر کی مثال، اہل عرب کا قول ہے۔

حجبر حنطب عذرب وعاو مشن بارہ۔ پتھر زمین کے ساتھ چمٹا ہوا، ویران یا سوراخ

دار چہ اور پانی منشر شفا ہے۔

اس مثال میں ”خرب“ عربی وصف ہے۔ حنطب کی نہیں، اسی طرح بار واد، پانی، کی صفت ہے۔ حنطب کی جبین۔ پھر ان دونوں کو محض قرب کی بنا پر زیر روئے دی گئی۔ عامل کے ساتھ اعطاب دینے کی مثال قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَلَدَانٌ مُّثَلُّوْنَ ۝  
يَا كُتَّابُ ذَاكُمُ الرَّسُولُ ۝ وَكَانَ فِيْهِ  
تُورٌ ۝ لَا يَمْلِكُ عَنْهُمَا فِئَتٌ مُّؤْمِنَةٌ ۝  
وَاللَّهُ وَتِلْكَ اٰيَاتُ الْحِكْمِ وَتِلْكَ اٰيَاتُ الْحُكْمِ ۝  
وَلَهُ زَيْنٌ عَظِيمٌ ۝  
لا کے خدمت گذار جو ہمیشہ ایک ہی  
حالت میں رہیں گے ان کے اُس پاس  
پھر ہی گے آنکھوں سے اور آفتاب اور صاف  
شراب کے گلاس لے لے کر اس سے نہ  
تو سر میں درو ہوگا اور نہ ان کی متعلیٰ نازل ہوں  
گی اور میرے حسب طرح کے ان کو بند  
ہوں گے اور پرندوں کا گوشت میں قسم کا ان  
کا بھی پاس ہے گا اور بڑی بڑی آنکھوں والی  
موجود ہیں۔

خود فرمائیے کہ اس آیت میں ”وَلَدَانِ“ کو بھی ”وَلَدَانِ“ پر معطوف کیا گیا ہے، حالانکہ خود علیہ السلام  
رسول اللہ (والی صوری) ان کے اور گرد چکر نہیں لگائیں گی، اسی طرح فردوق کا یہ شعر ہے:

لقد دلائل بھی اصل فقرہ کا اصطلاح میں سے ایک ہے، اس کے معنی ہیں کسی شے کا اُس لفظ واقع ہونا اس سے دوسری شے کا علم  
موصول ہونا ہو۔ ہمارے ذہن، دلائل لفظ کی علامت و سول کے پار اقامت، امانت، امانت، امانت، امانت، امانت اور

تفتا و امانت بیان کا ہیں (اصطلاحات، ص ۱۴۳)

شعاع امانت، ۱۴۴۰ھ



فعل انت ان ماتت اتانك راكب الی آل بظام بن قیس فخطب  
 پس کیا تو اگر تیری گدھی مر جائے، تو آل بظام بن قیس کی طرف سوار ہو کر جائے گا اور ان سے  
 گی، تو اس سے یہ واضح ہوا کہ زیر (جر) والی قرأت احتمالی ہے، جبکہ زبر والی قرأت یقینی ہے، لہذا زبر والی  
 قرأت پر عمل کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ تاہم اس پر بھی ایک اشکال وارد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اس تمام بحث سے  
 دونوں قرأتوں کا تعارض ثابت ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ زبر والی قرأت میں دلائل میں احتمال سے خالی نہیں ہے  
 کیونکہ اور دو آتشیں دباؤں کا عطف (وجہ چہرے) اور دیرین پڑھانے کے اس میں بدستور یہ احتمال موجود ہے  
 کہ اس جمل کا حقیقی عطف رؤس (سر) پر ہو، جس کا مضمون سر کے مس کے ساتھ پاؤں کا مس ہے، لیکن اسے زبر  
 معنی معنوی طور پر دیدی گئی ہو، اور عقلی طور پر نہ ہو، کیونکہ مسوح پر (مسح کیا جانے والا) معنوی مفعول ہے۔  
 تو ایسے ہی ہوگا کہ جیسے یوں کہ گیا ہو، و استحوذ بہ و مسکدہ و و مسکنہ معنی اپنے سر کا مس  
 کرو۔ اور عراب کبھی کبھار نقطہ کے تحت آتا ہے اور کبھی سنی کے تحت آتا ہے، جیسا کہ شاعر نے کہلے،

معاوی انما بشر فاصبح فلنسا بالحبال ولا الحديد ا

اسے میری رہی ہم انسا ہی ہیں، ہم سے غفلت رہا نرم، کلام کر، ہم کوئی پناہ یا لوہا نہیں۔

اس شعر میں "الحديد" کی دال "پر" زبر اس لیے ہے کہ اس کا عطف الجبال پر معنوی طور پر  
 ہے، عقلی طور پر نہیں، معنوی طور پر چونکہ الجبال مفعول ہے۔ لہذا الحديد پر زبر پڑی گئی ہے مفعول  
 ہر پے مفعول ہونے کی بنا پر، لہذا اس مقام پر جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ دونوں قرأتیں ایک جیسی  
 دلائل اور ایک جیسا احتمال رکھتی ہیں تو دونوں کے درمیان تعارض واقعی ہو گیا لہذا ضرورت اس  
 بات کی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو کسی دوسرے سے پیچھے ترجیح دی جائے۔ اور ترجیح حسب قول و وجوہ  
 دی جا سکتی ہے:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے پاؤں کے سٹپے میں دھونے کے حکم کو خوشنک و مسح یکا ہے، اس سے چرچا ہے  
 کہ ان کو دھونا ضرور ہے، کیونکہ "مسح" میں حکم کو یوں وسیع کرنے کی ضرورت نہیں۔

۲۔ دھونے میں "مسح" خود بخود شامل ہوتا ہے، کیونکہ دھونے کا مضمون پانی بہانا ہے، جب کہ مسح  
 پانی پینا ہے سے عبارت ہے اور عیب کی معنوی پانی بیا یا جانے کا، قرآنی از خود اس تک پہنچ جائے  
 گا۔ لہذا پاؤں کے دھونے میں "مسح" کرنے کی نسبت حکم میں زیادہ گنجائش ہے۔ یوں پاؤں دھونے  
 کی صورت میں دونوں قرأتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ لہذا اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

۳۔ متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضرت جابرؓ، ابو ہریرہؓ، عائشہ صدیقہؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ وغیرہ سے

لہذا داخل عطف سے وجہ اور یہی کہنے کے برابر ہے، علیٰ الرجبین، النبیین، پاؤں اور ہاتھوں کو جیسا کہ ہر  
 کتاب ہے، چمٹے سے ترجمہ درست کر دیا ہے۔

شہ ماں پر سوا تب سلوم ہوتا ہے، کیونکہ بڑی حکم قرآن مجید ہے اور اس سے مفعول ہونے کا احساس نہیں ہوتا اس  
 لیے یہاں پر و استحوذ اری حکم، ہرنا چاہیے، جسے ہم نے قرآن میں مدعا کر دیا ہے۔

روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ بعض لوگوں کی ایڑیاں وضو کے بعد خشک رہ گئی ہیں قرآن نے آواز بلند فرمادیا:

”ایڑیوں کے خشک رہنے پر جہنم کا عذاب ہوگا۔ پانی خوب بہایا کرو۔“

ایک روایت میں ہے کہ ایک بار آپ نے وضو فرمایا اور اھٹلے وضو کا ایک ایک بار دھویا اور پھر فرمایا کہ اس سے کم تھو جس کے وضو سے اللہ تعالیٰ ناز دیا مگر قبول نہیں فرماتا۔

اور یہ بات واضح ہے کہ حضور کا ایڑیوں کے خشک رہنے پر انہیں عذاب جہنم کی وعید سننا اس بات کی علامت ہے کہ ان کا دھونا فرض ہے۔ اسی طرح پاؤں دھونے بغیر نماز کے قبول نہ ہونے کی وعید سننا بھی اسی بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ وضو میں پاؤں دھونا اس کے لوازمات میں شامل ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بات مکمل قرآن کے ساتھ ثابت ہے کہ آپ نے وضو میں ہمیشہ پاؤں کو دھویا۔ آپ کے اس قیاس سے ثابت مکمل کا کوئی مسلمان بھی انکار نہیں کر سکتا کہ اس طرح حضور کے ارشادات اور آپ کا ذاتی عمل اس آیت کی توضیح و تشریح کرتا ہے۔ لہذا متصل اور منقطع دونوں طرح کے دلائل سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ مذکورہ آیت میں اوچل کا عطف دھونے جانے والے اھٹلے پر ہے نہ کہ مسح کیے جانے والے عضو پر اور یہ شریعت کی جانب سے پاؤں کے لیے مقررہ حکم دھونے کا ہے نہ کہ مسح کرنے کا۔

حلا وہ انہی جب دونوں قراءتوں میں تمارض ثابت ہو گیا۔ تو دو متعارض قراءتوں کا معاملہ وضو کی قراءتوں میں جیسا ہے اور دو متعارض آیتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جاتا ہے لیکن اگر دونوں پر یہ دو متعارض طریقے عمل کرنا ممکن نہ ہو تو پھر دونوں پر چلتی اوسط یعنی ممکن حد تک عمل کرنا ضروری ہے جب کہ یہاں صورت حال یہ ہے کہ ایک ہی عضو میں ایک ہی حالت میں دھونے اور مسح کرنے کو جمع نہیں کیا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلاف میں سے کسی کا بھی کوئی ایسا قول مروی نہیں، نہ کسی اس سے صحیح کرنے کا حکم لازم آتا ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ دھونا مسح کرنے کو حتمی ہوتا ہے اور پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ اہل مطلق ٹکرا کا تقاضا نہیں کرتا، لہذا دونوں کا تدار من دور کرنے کی ضرورت ہوگی کہ ان دونوں قراءتوں پر دو مختلف حالتوں میں عمل کیا جائے گا، نہ ہر والی قراءت پر اس وقت عمل ہوگا جب پاؤں گھٹے اور ظاہر ہوں اور نہ ہر والی قراءت یعنی مسح کے حکم پر اس وقت عمل ہوگا جب پاؤں منڈوں میں چھپے اور منور ہوں۔ اس طرح دونوں قراءتوں کے مابین مراعت پیدا ہو جائے گی اور چلی اوسط دونوں قراءتوں پر عمل ہو سکے گا۔

اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا قول باطل ہے کیونکہ جب کسی مذکورہ جے میں دونوں قراءتوں پر عمل کیا جاسکتا ہے تو پھر اس قسم کی گنجائش صحابہ کرام پر سختی ہے! اور اگر دونوں قراءتوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو تب بھی دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی اجازت نہیں ہوتی، بلکہ اس صورت میں بیباک رسول اللہ کی کتابوں میں تفصیل بیان کی گئی ہے بعض توقف کیا جاتا ہے۔

بارے میں اللہ کے نزدیک دونوں ٹھننے بھی پاؤں میں شامل ہیں۔ لہذا ان کا دھونا بھی ضروری ہے لیکن

امام زفر کو اس بارے سے اختلاف ہے۔ ٹخنوں پر دونوں طرف کے دلائل کی تفصیل دی جا رہی ہے جہاں کہ آری قبل کینوں (الرافق) کے ضمن میں اوپر بیان ہو چکی ہے اور الکعبان (ٹخنوں) سے مراد وہ دو بھری ہوئی ہڈیاں ہیں جو پٹلی کے نچلے سرے پر واقع ہیں۔ اس بارے میں وہ جیسا کہ تقدس نے ذکر کیا ہے، ہمارے اکثر کرام میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ الکعب الکعبی مضموم ہر بلند و مرتفع شے ہے، اسی بنا پر کہہ کر اپنی عظمت و شرف کی بنا پر کہہ کر جاتا ہے۔ اس لفظ کی اصل کعب القنات (خیمہ کی ٹھکانہ بندی) سے ہے اور نیچے کی ٹھکانہ کو اس لیے یہ نام دیا جاتا ہے کیونکہ وہ بلند و مرتفع ہوتی ہے، اسی طرح ابھرے ہوئے پستانوں والی لڑکی کو الکعب کہا جاتا ہے۔ لہذا الکعب سے عرف عام میں ٹخنہ مراد لیا جاتا ہے۔ کعب کا ہونا ہے کعب بنی اسرائیل آری کے ٹخنوں کو پٹا گیا، اور آذان میں مضمین مسیحی کرنے کے لیے آپ کا ارشاد مبارک ہے: **انصتوا الکعب** بالکعب اب یعنی اپنے ٹخنے سے ٹخنے ٹاک کر کھڑے ہو جاؤ۔

اور الکعبین کی تفصیل میں چشم نے ہر امام کو یہ قول نقل کیا ہے کہ الکعبین سے مراد پاؤں کی خارجی جانب وہ مقام ہے جہاں پر (منزلوں کے) تھے ہاتھ جاتے ہیں، قریہ درست نہیں ہے۔ امام بخاری نے یہ بات کسی اور مقام کے لیے ارشاد فرمائی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر محرم (صاحب احرام) کے پاس جیتے ذبوں، تو وہ اپنے موزوں کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ لے۔ پھر انہوں نے فرمایا ہے کہ یہاں الکعب سے مراد وہ جگہ ہے جہاں پاؤں کے ظاہری حصے ہیں واقع ہے۔ چشم نے اسے کتاب الطہارۃ میں نقل فرمایا، قریہ ان کی غلطی ہے۔ **واللہ اعلم۔**

پاؤں کے دھونے کی یہ جو بحث ہوئی، یہ اس صورت میں ہے کہ جب پاؤں کھلے ہوں اور ان میں کوئی مہر یا بیماری بھی لاقی نہ ہو، لیکن اگر وہ موزوں میں چبھے ہوں یا انہیں کوئی زخم یا چوٹ و طیرہ واقع ہو تو ان کے لیے شرعی حکم مس ہے۔ ان دونوں پر گفتگو ان کے اصل مقام یعنی مس علی الثیبی اور مس علی الیائر کے ضمن میں ہوگی۔

## فصل دوم المسح علی الثیبین موزوں پر مس کرنا

موزوں پر مس کے ضمن میں:

- ۱۔ مس کے حجاز
- ۲۔ مس کے حجاز
- ۳۔ حجاز مس کی شرائط۔

مسح ہر لباس پر ہر ایسی چیز کے لیے کہ اسے غسل حدیث سے، وہ تقریباً تمام امور میں استعمال کے شائع ہیں۔ ایک قول کے مطابق اگرچہ ایک بزرگ مساحت مسح سے طہارت کی اور کسی چیز کی کتاب (الغسل والوضوء) الاشیاء کی مشیہ تعالیٰ نے ہر مسح کے لیے صحت و صحیح الاشیاء ص ۱۲۷

۴۔ مسیح کی مقدار

۵۔ نزاعیں مسیح اور

۶۔ مسیح کے ٹوٹ جانے کے احکام و حیزہ پر بحث ہوگی۔

## ① موزوں پر مسیح کا جواز

اکبر صابہ کرامؒ اور اکثر فضلاء نے کرام کے نزدیک موزوں پر مسیح بلاشبہ جانتے ہیں، صرف معدود سے چند لفظوں سے اس کی مخالفت کی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کے عدم جواز کا قول مروی ہے، مخالفت میں سے ایک مسلک روافض کا بھی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک موزوں پر مسیح مسافر کے لیے جائز ہے، مگر مقیم کے لیے جائز نہیں ہے۔ مگر یہ صحیح کا استدلال حسب ذیل قرآن مجید کی آیت سے ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَلَّوْا إِلَى الصَّلَاةِ فَامْتَسِكُوا وَعُجُّوْا حُكُومًا  
أَتَيْدُمْ حُكُومًا الْمَرَاتِي وَاسْتَحْذِرُوا مَوَاسِكُمْ وَأَنْتُمْ كُنْتُمْ إِلَى الْكَافِرِينَ۔

اس آیت میں نصب و زبر، والی قرأت کا اتفاقاً بلا کسی اشتباہ پاؤں کا دعویٰ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ **أَتَيْدُمْ** کا صلف و زبر (چرے) اور یہ بین لیاؤں، پر ہے۔ اور چونکہ ان دونوں کو مطلقاً دھویا جاتا ہے، لہذا پاؤں کو برسات میں دھویا جاتا ہے۔ جب کہ زبر (چر) والی قرأت کا اتفاق یہ ہے کہ خالی پیروں پر مسیح کیا جائے، نہ کہ موزوں پر۔ لہذا موزوں کا مسیح کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتا۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ آیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسیح فرمایا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: بعد آپؐ کے سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد پاؤں پر مسیح نہیں فرمایا اور میرے لیے کئی باباں میں اونٹ کے جسم پر اتھ پھیرنا موزوں پر مسیح کرنے سے بہتر ہے؟ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ پیچھے لیے کسی گدے کے جسم پر اتھ پھیرنا موزوں پر مسیح کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے۔

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

يَسُحُّ الْمُتِمِّمُ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَالْمُسَافِرُ مُتِمِّمٌ يَوْمًا وَلَيْلَةً  
ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا۔

سبح کرے۔

یہ حدیث مشہور ہے۔ جسے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔ جن میں حضرت عوفؓ، حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، ابو سعید الخدریؓ، خضائ بن سالم، عوف بن مالک، ابو حمزہؓ، ابن عباسؓ اور حضرت ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ جیسے اکابر صحابہؓ شامل ہیں، جن کی بناء پر امام ابو یوسفؒ

رحمۃ اللہ علیہ ۶۰ قمریہ میں آج ہے۔

فرماتے ہیں،

”موزوں پر مس کرنے کی روایت اس پایہ کے ہے کہ اس کے ذریعے قرآن مجید کا نسخ بھی جائز ہے“  
انہیں سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا،

”قرآن مجید کی کسی ایسی روایت سے جائز ہے جو موزوں پر مس کرنے کی حدیث کی طرح مشہور  
مداول ہو۔“

اسی طرح صحابہ کرام موزوں پر مس کرنے پر قول اور عمل دونوں طرح متفق تھے، چنانچہ حضرت حسن بصری  
سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا،

”میں نے ستر بار سی صابون گود لیا کہ وہ موزوں پر جواز مس کے قائل تھے نا“

اسی لیے امام ابو حنیفہؒ نے موزوں پر مس کو اہل سنت والجماعت کے مستورات میں شمار کیا ہے۔ وہ علماء  
السنّت والجماعت کی بحث میں فرماتے ہیں،

”اور یہ کہ توشیحین (ایہ بکرو عمر) کو دوسروں پر فضیلت دے، حضورؐ کے دونوں راہوں (مٹھان  
حلق) سے جنت رکے۔ موزوں پر مس کرنے کو جائز رکھے اور غیظ کو حرام نہ رکھے، یعنی مثلث  
(چتر نشہ آور) کو۔“

اور امام ابو حنیفہؒ ہی سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا،

”میں اس وقت تک موزوں پر جواز مس کا قائل نہیں ہوا، جب تک مجھے اس کے متعلق روشن دن  
جیسی واضح دلیل نہ مل گئی۔“

لہذا موزوں پر جواز مس کا انکار درحقیقت کبار صحابہ کرامؓ اور ان کو نقلی پر طریقہ کے مترادف ہے۔ اسی لیے  
اگر نفی فرماتے ہیں،

”بے ان لوگوں کے متعلق کفر کا اندیشہ ہے جو موزوں پر مس کرنے کے قائل نہیں۔“

امام ابو حنیفہؒ اسی بنا پر فرماتے ہیں،

”موزوں پر مس کرنے کے متعلق اگر اختلاف ہوتا تو ہم بھی مس (کرنے کا قول) نہ کرتے۔“

امام ماحیہؒ کے اس قول سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی طرف بھی اختلاف کی  
نسبت کو جاتی ہیں بصورت نہیں ہے۔ علاوہ انہی امت اس بارے میں پوری طرح متفق ہے کہ آنحضرتؐ  
صلی اللہ علیہ وسلم نہایت خود موزوں پر مس فرمایا، ابتداً اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ آیا آپؐ نے سورۃ المائدہ کے نزول سے  
قبل مس فرمایا یا بعد میں اور جو حکم ہمارے لئے آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر عمل میں اسوۂ حسنہ (عمل کا قابل تقلید نمونہ)  
موجود ہے اس لیے آپؐ کا یہ عمل بلا مذکر کوئی دلیل ہے۔ اسی لیے حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں،

”مجھ سے پہلے ستر صحابہ کرامؓ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ وہ موزوں پر جواز مس کے قائل تھے۔“

علمہ مرہیجۃ امام ابی حنیفہؒ، ابن شریح عامل قادریہ، علیہ رحمۃ اللہ۔

علمہ فیض کریم، ایچ فٹ کے نزدیک جائز ہے، اس کی تفصیل اتحدہ مرقا میں بیان ہو گا۔

اتم الرضی حضرت عائشہ صدیقہؓ اور حضرت البراء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ:  
 ”اے حضرت علیؓ! اللہ علیہ وسلم نے سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد موزوں پر سجا فرمایا  
 اسی طرح حضرت جریر بن عبد اللہؓ علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ وضو کیا تو موزوں پر  
 سجا کیا۔ جب ان سے موزوں پر سجا کر کے تسبیح کے استقار کیا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا:  
 ”میں نے خود دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اپنے موزوں پر سجا کیا پھر چھپا گیا کہ آیا  
 یہ واقعہ سورۃ المائدہ کے نزول سے پہلے کا ہے یا بعد کا۔ انہوں نے فرمایا کہ میں تو سلمان ہی سورۃ المائدہ کے  
 نزول کے بعد ہوا ہوں“

ابن ہریرہؓ کی روایت مذکورہ بالا آیت مبارکہ سے استنباط کا مسئلہ، قرآنی اصل بات یہ ہے کہ اس آیت کو  
 دو طرح پڑھا جاتا ہے، ”لما ہم اس کی ان دو قرأتوں پر دو مختلف حالتوں پر عمل کریں گے، وہ ہیں کہ جب پاؤں  
 نیچے ہیں، تو ہم ان کو دھوئیں گے اور صبح اس وقت کریں گے، جب وہ موزوں میں پیچھے ہوئے ہوں گے، تاکہ  
 حتی الامکان دونوں قرأتوں پر عمل ممکن ہو سکے اور دعویٰ طور پر موزوں پر صبح کرنے کو پاؤں پر صبح کرنا قرأت سے کتنے  
 ہیں۔ جس طرح اگر کسی کو موزوں کے اوپر سے پاؤں پر مارا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے پاؤں کو مارا گیا۔  
 حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے جو روایت مروی ہے، اس کی ان کی طرف نسبت درست نہیں ہے، جیسا کہ ہم  
 حضرت امام ابو حنیفہؒ سے اس کے متعلق بیان نقل کر چکے ہیں، مزید برآں اس روایت کا نام ”تعداد“ مکرر ہے  
 بیان کیا جاتا ہے کہ جب مکرر کیا یہ روایت حطاً زائغی ہو چکی، تو انہوں نے فرمایا کہ مکرر سے جھوٹ ہوا  
 ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے ان کے دو شاگرد عطاء اور الضحاکؒ روایت کرتے ہیں کہ انہوں  
 نے خود موزوں پر صبح فرمایا، یہ روایت اس بات کی غماز ہے کہ اس مسئلے میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ  
 سے اختلاف بیان کرنا سرے سے ہی درست نہیں عطاءؒ یعنی یہی روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ  
 شروع شروع میں لوگوں کی ”موزوں پر صبح“ کے مسئلے میں مخالفت کیا کرتے تھے، لیکن اپنی وفات کے  
 وقت سے کچھ عرصہ قبل انہوں نے اس سے رجوع فرمایا تھا۔

امام مالکؒ سے جو اختلاف مروی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ صبح کی اجازت آسانی  
 پیدا کرنے اور مشقت دور کرنے کے لیے دی گئی ہے لہذا اس کا جواز فقط اسی جگہ تک محدود ہے گا،  
 جہاں اس کی ضرورت، یعنی مشقت پائی جاتی ہے اور مشقت والی جگہ سفر ہے۔ ان کے بالتقابل ہمارا  
 استدلال اس مشہور حدیث سے ہے، جو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں، یعنی کہ اے حضرت علیؓ! اللہ علیہ وسلم  
 کا ارشاد مبارک:

”میں اپنے موزوں پر ایک دن اور ایک رات اور سات فرسین دن اور تین راتیں صبح کرے تو  
 اور وہ تیس جو امام مالکؒ نے اس مقام پر پیش کیا ہے درست نہیں، اس لیے کہ ہر جگہ ہی آسانی اور  
 رفع مشقت کی ضرورت رہتی ہے، البتہ ضرورت سفر میں حالت اتنا مت کی نسبت زیادہ ہوتی  
 ہے، اسی لیے شریعت نے اس کے لیے موزوں پر صبح کرنے کی حمت کو معین کے مقابلے میں بڑھا دیا ہے  
 واللہ اعلم“

## ۲) مدت مسیح

اس مسئلے میں علما کا اختلاف ہے کہ آیا موزوں پر مسیح کے کافر کی مدت مقرر ہے یا نہیں۔ علماء کی اکثریت کا خیال ہے کہ اس کی مدت مقرر ہے اور وہ عظیم کے لیے ایک رات دن اور ۴۰ گھنٹے اور مسافر کے لیے تین دن ہیں۔ راہیں ابھی گھنٹے کی طے شدہ ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ وہ جتنے دن چاہے مسیح کرے۔ اصل میں یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے مابین بھی مختلف فیہ ہے حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ، حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ، حضرت سعیدؓ بن ابی وقاصؓ، حضرت جابرؓ بن سمرہؓ، حضرت ابو موسیٰؓ الاشجریؓ اور حضرت سفیہؓ بن شعبہؓ وغیرہم سے روایت ہے کہ مسیح کی مدت مقرر ہے۔ اور حضرت ابوالدرداءؓ، زید بن ثابتؓ اور جابر بن سمرہؓ سے مروی ہے کہ اس کی مدت مقرر نہیں ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال اس حدیث مبارکہ سے ہے۔ جو انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہنچی ہے کہ آپؐ نے سات دن ایک موزوں پر مسیح فرمایا: اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے عقبہ بن عامرؓ سے، جب وہ شام کے مدینہ منورہ پہنچے، یہ پوچھا کہ ان کے مسیح کی مدت کیا ہے تو اس پر حضرت عقبہؓ نے جواب دیا کہ سات یوم ماس پر حضرت فاروقؓ نے فرمایا تم نے ٹھیک ملت پر عمل کیا ہے۔

ابا استدلال اور پر بیان کر دیا: ”حدیث مشہورہ“ ہے۔ اور جس حدیث انہوں نے سات تک تک مسیح کرنے کے متعلق نقل فرمائی ہے۔ وہ ”حدیث ضعیفہ“ ہے۔ لہذا اس کی بنا پر ”حدیث مشہورہ“ پر عمل نہیں چھوڑا جاسکتا، مزید برآں متفق علیہ حدیث میں حضورؐ کے مسیح کی مدت تین دن اور تین راتیں مذکور ہیں اور پھر اس روایت میں ”صرف سبقتاً“ کا لفظ مذکور ہے۔ جس سے سات مرتبہ مسیح کرنا بھی ملوایا جاسکتا ہے۔ کہ آپؐ کو مدت مسیح میں سات مرتبہ مسیح کرنے کی نوبت آئی ہو۔ لہذا یہاں تک دوسری روایت کا تعلق ہے تو اس کے مقابل میں ایک اور روایت ملتی ہے جو حضرت جابرؓ ابی سلمیٰؓ حضرت عمر فاروقؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ سات راتیں دن اور تین دن اور عظیم ایک دن اور ایک رات موزوں پر مسیح کرنے سے یہ روایت جو صحیح اور پر بیان کردہ ”حدیث مشہورہ“ کے مطابق نہیں ہے۔ لہذا اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ علاوہ ازیں ان کے قول ”محقق حدیث“ سے یہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے کب سے حلفے پہن رکھے ہیں، یعنی اس کی ابتداء کب فرمائی اگر کہ اس کے درمیان حلفے کے آنے کی بھی نوبت آچکی ہو۔

۱۔ حدیث ضعیفہ سے مراد حدیث کی وہ قسم ہے کہ جس میں امام ائمہ کے خلاف کوئی غلویت یعنی تعجب، اغیارات، انی جالے، ۱۰۰۰۰ (اصلاح مقصد)

۲۔ حدیث مشہورہ سے مراد حدیث ہے جسے صحابہ کرامؓ کے ذمے سے کہہ کر انہیں یا اس سے زیادہ افراد روایت کرتے آئے ہوں اور کسی درجہ میں اس کے اس سے کم ہونے ہو۔

۳۔ متفق علیہ سے مراد روایت ملوایا ہے۔ جسے صحابہ کرامؓ ملوایا روایت کرتے ہیں۔

پھر صبح کی مدت کے آغاز کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ کہ آیا یک سہ اس کا شمار شروع کیا جائے، علماء کی اکثریت کا خیال ہے کہ روزے پہنچنے کے بعد صبح پہلی مرتبہ وضو ٹوٹے گا۔ اس وقت سے اس کی مدت کا آغاز ہوگا، چنانچہ اس قول کے مطابق پہلی مرتبہ وضو ٹوٹنے سے شروع کرنے کے اگلے روز کے اسی وقت تک صبح کا سلسلہ جاری رہے گا، جب کہ بعض علماء کا قول ہے کہ روزے پہنچنے کے وقت سے اس کی مدت کا آغاز ہوگا اور اس دن کے پہنچنے کے وقت سے لگے دن کے اسی وقت تک صبح کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے صبح کی نماز وضو کر کے پڑھے اور روزے

پہنچے، پھر سورج نکل آئے، پھر اس کا وضو ٹوٹ گیا۔ پھر اس نے سورج ڈھنسنے پر پڑا وضو کیا اور اپنے مزدوں پر صبح کی نماز کے لئے نماز کے قول کے مطابق منیم ہوئی صورت میں بعض اپنے مزدوں پر نماز کے شروع آتا ہے لگے دن کے شروع آتا ہے بعد تک نماز کا آغاز ہوگا اور روزے پہنچنے کی وقت کا لگایا۔ ان کے خیال کے مطابق منیم ہونے کی صورت میں نماز فجر طلوع صبح عادی سے لے کر اگلے دن صبح عادی تک اور صاف ہونے کی صورت میں چوتھے کی صبح عادی تک وہ اپنے مزدوں پر صبح گزارے گا۔ انی روزوں میں سے صبح کے قول یہ ہے کہ روزے پہنچنے کے بعد وضو ٹوٹنے سے صبح کی مدت کا شمار کیا جائے، کیونکہ روزہ حدیث (بے وضو ہونے کی حالت) کو پاؤں تک پہنچنے میں رکاوٹ ہوتا ہے اور رکاوٹ کا یہ مفہوم محض حالت حدیث میں داخل ہوتا ہے، لہذا مدت کی ابتداء کا اسی سے اعتبار کیا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ شرط صحت نے یہ مدت اس لیے مقرر کی ہے تاکہ نماز کی لیے وسعت پیدا کی جائے اور نمازی کو گھڑی گھڑی روزے اٹارنے کی مشقت سے بچایا جائے اور اس توسیع اور آسانی کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے؛ جب اس کو حدیث لاحق ہو جائے۔

اور اگر اس نے روزوں کو وضو کر کے حالت "اقامت" میں پہنچا، پھر اس نے سفر شروع کر دیا، اگر تو اس نے منیم کی مدت صبح پوری ہونے کے بعد سفر شروع کیا تو اس صورت میں مدت میں تبدیلی واقع نہ ہوگی، کیونکہ جب مدت صبح پوری ہو گئی، تو اب اس کے تدریج تک حدیث (بے وضو ہونے) کا اثر سزاوت کر گیا۔ اگر ہم اس صورت میں صبح کی امانت دیں تو روزے پاؤں میں حدیث کر دینے کے بجائے مدت حدیث کو برقرار رکھنے کا باعث بن جائیں گے، لہذا اس صورت میں مدت صبح میں اضافہ نہیں ہوگا، لیکن اگر اس نے مدت صبح پوری ہونے سے پہلے سفر شروع کر دیا، پھر یہ سمجھا جائے گا کہ آیا اس نے وضو ٹوٹنے سے قبل سفر شروع کیا تھا، یا وضو ٹوٹنے کے بعد لیکن صبح کرنے سے پہلے نیز اگر صورت ہو تو بالاتفاق صبح کرنے کی مدت میں تبدیلی واقع ہو جائے گی، اور اگر اس نے صبح کرنے کے بعد سفر شروع کیا تو ہمارے نزدیک تب بھی مدت میں تبدیلی ہو جائے گی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں مدت صبح تبدیل نہ ہوگی، لیکن اگر وہ اپنی "اقامت" کی مدت پوری کر کے روزے اٹارے اور پھر اپنے پاؤں دھو کر دوبارہ روزے سے پہنچے، تو تب صاف کہ مدت صبح شروع ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے: "صبر میں ہو ہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مقیم ایک حالت اور ایک دن تک صبح کرے"

کہ آپ صبح پھر منیم کے لیے ایک ہی حکم دیا ہے کسی کے لیے فرق نہیں کیا۔ جب کہ علماء استنباد



زبان نبوی کے اس حصے سے ہے، اگر محسوس میں آپؐ فرماتے ہیں کہ مسافر تین راتیں اور تین دن مسح کئے، کیونکہ وہ اب مسافر ہو گیا ہے لہذا وہی حکم کے تحت آئے گا۔ اور امام شافعی نے اس حدیث کے ابتدائی حصے سے حراست لال کیا ہے، وہ غلط ہے۔ اس لیے کہ حضورؐ کے ارشاد کا یہ حصہ فقط مقیم کے لیے ہے جبکہ مذکورہ شخص مقیم کے بجائے اب مسافر بن چکا ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب کوئی پختہ مقیم ہو۔ پھر مسافر بن جائے، لیکن اگر کوئی شخص پہلے مسافر ہو پھر اقامت اختیار کر کے مقیم بن جائے تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے اس وقت اقامت اختیار کی۔ جب سفر کے مسح کی مدت مکمل ہو چکی تھی، تو جیسا کہ ہم اوپر بیان کرتے ہیں، اس کے لیے شریعت کا حکم یہ ہے کہ وہ موزے اتارے اور اپنے پاؤں دھوئے۔ اور اگر اس نے مدت سفر تو مکمل نہیں کی، لیکن اس نے ایک رات، اور ایک دن تک مسح کی مدت کو مکمل کر لیا ہے، تو اس صورت میں لگے گا کہ وہ اپنے موزے اتارے اور پاؤں دھو لے، کیونکہ اگر وہ مزید مسح کرے گا تو معاملات اقامت میں ایک رات، اور ایک دن سے زیادہ مسح کرنا لازم آئے گا، جو ناجائز ہے اور اگر اس نے ایک رات اور دن پورا ہوئے سے قبل اقامت اختیار کر لی، تو وہ ایک رات اور دن کی مدت مکمل کر سکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اب وہ اپنے اکثر معاملات میں مقیم ہو چکا ہے، لہذا وہ مقیم کی مدت بھی پوری کرے گا۔

پھر جرم ملے "مدت مسح کے ضمن میں مقیم کے لیے ایک رات، دن اور مسافر کے لیے تین راتیں اور تین دن کی مدت بیان کی ہے" یہ تدرست اور صحیح افراد کے لیے ہے، جب کہ مسعودی افراد، مثلاً کوئی ایسا شخص جس کے زعم سے خون بہہ رہا ہو یا احتیاض ملے والی صورت، امام زفرؒ کے نزدیک اس کا بھی حکم ہے لیکن ہمارے میں اثر کے نزدیک فقط ایک صورت کے سوا ہر صورت کا حکم اس مذکورہ حکم سے مختلف ہے، تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کوئی مسعودی فرد مذکور کے موزے پہن لے تو اس کی پار صورتیں ہو سکتی ہیں، پہلی صورت یہ کہ وضو اور موزے پہننے کے وقت اس کے زعفرانی جسم سے خون کا آنا بند ہو۔ اس صورت میں اس کا حکم دیگر صحت مند افراد کی طرح ہی ہے، اسی لیے کہ خون کا جاری ہونا موزے پہننے کے بعد تو قریب پر ہوا ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اس نے موزے کا طہارت کی حالت میں زیب تھامے تھے، اسی لیے یہ موزے صحت مند افراد کی طرح بعد کے حدث (رپاکی) کو پاؤں تک پہنچنے میں رکاوٹ نہیں لگے، لہذا جب تک مدت باقی ہے وہ موزوں پر مسح کر سیکے گا، باقی بقول مسعودی میں یہی کہ دونوں موزوں پر وضو و موزے پہننے وقت ایمان میں کسی ایک موقع پر یعنی وضو یا موزے پہننے وقت خون جاری ہو تو اس صورت میں متعلقہ فرد فقط اسی نادر کے وقت تک موزوں پر مسح کر سکتا ہے، تاہذا وقت گزرنے کے بعد اسے موزے اتار کر دوبارہ وضو کرنا ہوگا۔ امام زفرؒ اس حالت میں بھی "مدت مسح" مکمل کرنے کی اہازت دیتے ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ مسعودی کی طہارت، اس کے موزے کے باوجود، ایک مکمل طہارت ہے، اور اس کا مذکورہ مذکر عدم سمجھا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ حالت طہارت

لے، احتیاض سے مراد وہ خون ہے۔ ہر صورت کے "امام کی مدت (۳ دن) یا انھیں کی مدت (۳ راتیں) دن سے زیادہ پہنچنے یا مکمل کر صحت مند افراد اور صحیح راتوں سے حکم ہوا، اس حالت میں جو مسعودی افراد کو اس کے حکم سے تعمیل آئے آتی ہے۔

میں نماز بھی ادا کر سکتا ہے۔ تو اس سے ثابت ہو گا کہ اس نے منہ سے حالت طہارت میں پھینے تھے، لہذا اس کا سحر، نیز صحت مندافرادی کی طرف سے ہے، جبکہ ہمارا موقف یہ ہے کہ خون کا جاری ہونا صرف متعلقہ قاز کے وقت میں ہی عامہ برکت ہے، اس کے بعد نہیں۔ اس لیے کہ جب وہ وقت گزر جائے جس میں اس نے طہارت کی تھی، تو بالامانع بغیر کسی حادثہ کے اس کا وضو خود بخود ٹوٹ جاتا ہے، تو یہی نماز کا وقت گزرتے ہیں وہ خون پھینکے کے وقت سے حادثہ رہے، نہ ہو جاتا ہے اور چونکہ خون کا یہ بناموڑے پھیننے سے مقدم مگر اس سے متصل ہے لہذا بہت ہو گا کہ موڑے پھیننے کا عمل اس نے حالت "محدث" میں ادا کیا تھا، بخلاف سابقہ صورت کے۔ اس لیے کہ مذکورہ صورت میں موڑے پھیننے کے وقت تک خون جاری نہیں ہوا تھا، اور اس نے کامل طہارت کی حالت میں موڑوں کو پھینکا تھا، لہذا اس صورت میں توسیع جائز ہو گا ذاتی تینوں صورتوں میں جائز نہ ہو گا۔

## ۵) مسح کرنے کی شرائط

مسح کرنے کی شرائط میں سے بعض شرائط:

- ۱۔ مایع (مسح کتہہ) سے متعلق ہیں اور بعض
- ب۔ مسوح (مسح کی جانے والی جگہ) سے۔
- ۲۔ مسح کتہہ کی شرائط آگے کئی اقسام میں منقسم ہیں۔

۱۔ مسح کے لیے ضروری ہے کہ جب متعلقہ فرد کو حادثہ لاحق ہوا، تو اس وقت وہ کامل طہارت پر موڑے پھینے ہوئے ہو، یہ شرط نہیں کہ موڑے پھیننے کے وقت وہ مکمل طہارت کر چکا ہو اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ موڑے پھیننے کے وقت مکمل طور پر حالت طہارت میں ہو۔ یہ ہمارا مسلک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ موڑے پھیننے کے وقت وہ مکمل طہارت کی حالت میں ہو، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بے وضو شخص اگر شروع میں پاؤں دھو کر موڑے پھینے لے اور پھر وضو ٹوٹنے سے قبل وہ اپنا وضو مکمل کر لے تو پھر اگر اس کا وضو ٹھٹھا ہو جائے، تو ہمارے نزدیک موڑوں کا پہننا اور ان پر مسح کرنا جائز ہوگا اس لیے کہ ہمارے ہاں "موڑے دار" کے لیے ضروری ہے کہ وہ وضو ٹوٹنے سے قبل پاؤں کی طہارت کے ساتھ اپنے موڑے پہن چکا ہو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہوگی۔ اس لیے کہ موڑے پھیننے کے بعد مکمل طہارت حاصل دقتی۔ اور چونکہ اخصائے وضو میں ترتیب ملحوظ رکھنا ان کے نزدیک شرط ہے، لہذا قبل از وقت پاؤں کا دھونا ان کے نزدیک کالعدم ہو گا۔ تو ان کے ہاں موڑے پھیننے کے وقت طہارت کی شرط نہ پائی گئی!

اسی طرح اگر کسی نے وضو ترتیب سے کیا، لیکن ایک پاؤں دھو کر ایک موڑے پہن لیا اور دوسرا پاؤں دھو کر دوسرا موڑہ پہننا، تو بقول بعض یہ صورت بھی امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ موڑے پھیننے کے وقت "کامل طہارت" کی شرط نہیں پائی گئی، ہاں البتہ اگر وہ پہلے پہنے ہوئے موڑے کو آکر دوبارہ پہن لے، تو یہ جائز ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں موڑے پھیننے کا مکمل طہارت کی حالت میں ادا ہوا ہے، اس ضمن میں ہمارا استدلال یہ ہے کہ مسح کی اہلیت "ضرورت" کے تحت دی

گئی ہے اور یہ ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب مونہ سے پینے کے بعد وضو خطا ہو جائے اور اگر مونہ سے پینے سے قبل وضو ٹوٹ جائے، تو تب تو رک کی ضرورت ہی نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں پاؤں کا وضو نامکمل ہے! اسی طرح وضو خطا ہونے سے قبل انہیں پس لینے کی صورت میں بھی ان کے اتارنے کی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ پاؤں پاک ہے، انہیں کمال طہارت کی شرط موزوں کے پینے کے وقت کی نہیں، بلکہ موزے سے پینے کے بعد حدیث کے وقت کی ہے۔ یہ سب مذکورہ صورت میں موجود ہے۔

اور اگر کسی نے بے وضو ہونے کی حالت میں موزے سے پس لینے۔ پھر وہ پانی میں گس گیا، تاکہ پاؤں موزوں کے اندر داخل ہو گیا۔ پھر اس کے بعد اس کا وضو خطا ہو گیا۔ تو اس صورت میں بھی جہاں سے نزدیک رک جائز ہوگا، لیکن امام شافعی کے نزدیک جائز نہ ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں موزے سے پینے کے وقت کمال طہارت کی شرط نہیں پائی گئی۔

اور اگر اس نے بے وضو ہونے کی حالت میں موزے سے پس لینے، پھر وضو مکمل ہونے سے قبل، اس کا وضو خطا ہو گیا۔ بعد ازاں وہ اپنے وضو کو مکمل کرنے، تو بالا جماع اس کا موزے سے پینا درست نہ ہوگا، جہاں سے نزدیک اس لیے کہ موزے سے پینے کے بعد وضو خطا ہونے کے وقت وہ کمال طہارت کی حالت میں تھا اور امام شافعی کے نزدیک اس لیے کہ موزے سے پینے کے وقت اس کی طہارت مکمل نہ تھی۔

اور اگر کسی کا وضو شخص نے چٹاب کرنے سے قبل موزے سے پس لینے، پھر اس نے چٹاب کیا، تو اس کے لیے موزوں پر رک کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ وضو خطا ہونے کے وقت وہ حالت طہارت میں مکمل طور پر موزے سے پس چکا تھا۔ امام ابو حنیفہ سے اس مسئلے کی بابت پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ ایسا ٹوکنی فقیہ ہی کر سکتا ہے۔ اور اگر کسی نے ٹیم کرنے کے بعد موزے سے پینے۔ پھر اسے پانی مل گیا یا پانی کے استعمال پر اسے حدیث حاصل ہو

گئی، تو اسے اب موزے کے آثار کو وضو کرنا ہوگا، اس لیے کہ وہ اب ٹیم کے وقت سے موجود "حدیث" کی بنا پر وضو ہو جائے گا۔ کیونکہ پانی کا حاصل ہونا کسی نئے "حدیث" کا موجب نہیں بنتا، البتہ اس کے حکم کو پانی کے وقت تک مؤخر ہونے سے مانع ہوتا ہے، لہذا "حالت حدیث" کا اس کے قدموں پر بھی اثر پینے کا اور وہ بغیر پانی کے رہ جائیں گے، اگرچہ اس صورت میں "مسح" کو جائز قرار دیں تو اس صورت میں موزے سے "حدیث" کو روکنے والے قدامائیں گے، مالاکثر فی الحقیقت ایسا نہیں، بلکہ "حدیث" ان میں پہلے سے موجود ہے۔

اگر کسی نے پانی نہ ملنے کی بنا پر "نیزہ تکرر سے وضو کیا، پھر اس نے موزے سے پس لینے، بعد ازاں اس کا وضو خطا ہو گیا، تو اس صورت میں اگر وہ صاف پانی دستیاب نہ ہو۔ اور "نیزہ تکرر سے پس لینے دوبارہ وضو کرنا چاہے تو وہ موزوں پر مسح کرنے کا حقدار ہے گا۔ اس لیے کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک نیزہ تکرر میں مطلق طہارت کا موجب ہے اور اگر اسے صاف پانی مل جائے، تو پھر اسے موزے کے آثار کو دونوں پاؤں دھو کر چائیں، کیونکہ "نیزہ تکرر" پانی کی موجودگی میں نہ مطلق "نہیں ہے۔

اور اسی طرح اس صورت میں اگر کسی ٹیم ہے کہ اگر کسی نے گدھے کے چھوٹے پانی سے وضو کیا، پھر اوپر

لے نیزہ تکرر کا مطلق حدیث کے لئے ہے۔

سے تخیم کر لیا اور مونڈے پس لیے۔ اور پھر اس کا وضو خطا ہوا ہے پھر اس نے گہرے کے جھوٹے پانی سے وضو لگے مونڈے پس لیے اور تخیم نہ کیا، تاکہ اس کا وضو خطا ہو گیا، تو اب اس کے لیے جائز ہو گا کہ وہ گہرے کے جھوٹے پانی سے وضو کرے، پہلے تھے مونڈوں پر مسح اور پھر تخیم کر کے نماز ادا کرے کیونکہ گہرے کے جھوٹے پانی کی طہارت مشکوک ہے، تو اگر اس کا پانی سے وضو درست ہو گا، تو تخیم ایک اضافی عمل ہو گا، اور اگر مذکورہ پانی سے وضو کرنا درست نہ ہو، تو پاؤں کی پاکی تخیم پر مبنی ہوگی۔

اور اگر اس نے وضو کیا اور اپنے پاؤں کی بیاباثر دیشیوں پر مسح کیا، پھر اس نے مونڈے پس لیے بھناٹاں وضو خطا ہو گیا، یا اس کے دونوں پاؤں میں سے ایک پاؤں خشک اور دوسرا نرمی تھا، اور اس نے نرمی پاؤں کی پٹی پر مسح کیا اور خشک پاؤں کو دھو کر مونڈے پس لیے، بعد ازاں اس کا وضو خطا ہو گیا، تو اگر پاؤں کا نرم خشک نہیں ہے، تو وہ مونڈوں کے اوپر سے مسح کرنے کا مجاز ہو گا، اس لیے کہ نرمی پاؤں پر مسح کرنا، ان کے دھونے کے مترادف ہے، اور چونکہ مونڈوں کا پینا کامل طہارت کے بعد عمل میں آیا ہے، لہذا ان پر مسح کرنا جائز ہو گا، اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ اگر اس نے دونوں پاؤں دھو کر وضو سے پہلے ہی خشک اگر ان کا نرم خشک ہو جائے، تو وہ فوراً مونڈے ادا کر پاؤں کو دھو لے اس لیے کہ اس صورت میں وہ سابقہ حدث کی بنا پر بے وضو ہو گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے مونڈے کا مل طہارت کے بعد نہیں پہنے تھے، اس اصول پر الزیادۃً میں متعدد مسائل مستنبط کیے گئے ہیں۔

(۲) اس کی شرائط میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ مسح فقط ”حدث اصغر“ (وضو خطا ہونے) کی صورت میں جائز ہے، ”حدث اکبر“ (مالت جنابت) میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت عیسیٰ بن عثمان (رحمۃ اللہ علیہ) حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہیں کہ آپ ہمیں یہ حکم دیا کرتے تھے کہ: ”جب ہم سفر میں ہوں تو مونڈے حالت جنابت کے سوا کسی اور صورت، مثلاً بول و بیزارہ وغیرہ وغیرہ کی بنا پر ہمیں دن سے قبل نہ اٹاریں۔“

ملاوہ انہی ”حدث اکبر“ میں مونڈوں پر مسح کرنے کی اجازت و دفع حرج کے لیے ہے اس لیے کہ یہ حالت اشراۃ بابا پیش کرتی ہے، لہذا اس صورت میں مونڈے اٹارنے کا حکم حرج اور تکلیف کا باعث ہو سکتا ہے، جبکہ حالت جنابت بھی کھانا پیش آتی ہے، لہذا اس حالت میں مونڈے اٹارنے کے حکم سے کسی تکلیف یا حرج کا کوئی امکان نہیں۔

(ب) مسح (مونڈوں) کی شرائط، مونڈوں کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ مونڈے اتنے چھوٹے ہوں کہ اس سے پاؤں کی ابریاں چھپ جائیں، اس لیے کہ شریعت میں ”عظمتین“ پر مسح کرنے کا ذکر ہے، اور ”عظمت“ (تشریف خفین) اسے کہتے ہیں جو دونوں ایشیوں کو چھپائے، اسی طرح مونڈوں کے علاوہ چھوٹے کونچ ہونے کی دوسری اشیاء جو اس سیار پر پیدا ہوتی ہیں مثلاً الکعبہ الکعبہ (دڑا مونڈہ) اور

شے جیسا کہ جو کہ ہلکے اور چھوٹے اور خشک ہوں پر ہاتھ لگا کر پاؤں کی ابریاں چھپ جائیں۔ تفصیل کے لیے۔

نکۃ الزیادۃً کہ ان کے ایک جیسے کا طرف اللہ ہے (دیکھئے مقدمہ)

حیثیہ مکروہ (حالا مندر) ایسی حکم میں ہیں۔ اس لیے کہ وہ مفروضوں کے مفہوم پر پورا اترتے ہیں۔

## جراہوں پر مس کا حکم

اور جراہ تک جراہوں پر مس کرنے کا تعلق ہے تو اگر وہ جراہیں چھوئے کی بنی ہوئی ہوں، یا ان کے نیچے چھوئے کے نعل ہوں، تو ہمارے اثر کے نزدیک بلا اختلاف ان پر مس جائز ہے۔ اگر وہ چھوئے کی ہوں اور نہ ہی ان کے نعل چھوئے کے ہوں، تو اگر وہ اتنی باریک ہیں کہ ان میں سے پانی گھر جاتا ہو تو بلا ہرجاء ان پر مس جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ موٹے چھوئے کی بنی ہوں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان پر مس ناجائز اور امام ابو یوسف و امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ انہوں نے آخری عمر میں اپنے موقف سے رجوع کر کے طویل کا موقف اختیار کر لیا تھا۔ یہ واقعہ اس طرح پیش آیا کہ ”انہوں نے اپنی بیماری کے ایام میں ایک بار جراہوں پر مس کیا اور پھر اپنے بیمار واروں سے فرمایا میں نے آج وہ کام کیا ہے جس سے میں لوگوں کو منع کیا کرتا تھا۔ ان کے اس قول سے فقہانے نے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے رجوع کر لیا تھا۔ امام شافعی کے نزدیک حواہ جراہیں چھوئے کی نعل والی ہوں اور حواہ نہ ہوں بہر صورت ان پر مس ناجائز ہے۔ ہاں ابنت اگر مختن تک چھوئے کی بنی ہوں تو جائز ہے۔“

امام ابو یوسف و امام محمد کا استدلال حضرت صفیہ بنت خنیسہ کی روایت کردہ حدیث سے ہے کہ وہ

بیان فرماتے ہیں کہ:

”حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ وضو فرمایا اور اپنی جراہوں پر مس کیا۔“

علاوہ ازیں دونوں پر مس کرنے کی اہواز دفع حرج کی بنا پر ہے، کیونکہ انہیں بار بار آمارتے اور پینے سے تنگی پیش آتی ہے اور جراہوں پر مس کرنے کے لیے بھی وہ موجود ہے۔ ابنت اگر جراہیں بہت چٹکی یا کعبہ مختنوں تک ہیں تو چونکہ ان کے اندر سے کوئی حرج نہیں نکلیں، اس لیے ان پر مس کرنے کا کوئی حرج نہیں۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موندوں پر مس کرنے کا حکم ”نفس“ سے ثابت ہوا ہے اور حرج نہ یہ نفس عقل سے بالاتر ہے، اس لیے اسے نقطہ مفروض یا ایسی جراہوں کے مفہوم تک محدود کر دیا جائیگا، اور چھوئے سے مس کرنے کے مفہوم میں موندوں کے ہم معنی ہیں اور جراہیں اس معیار پر پورا نہیں اتریں ان کے لیے یہ حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ جراہیں چھوئے کی یا چھوئے کے نعل والی نہ ہوں اور

لہذا حکم کا مفروضہ وہاں ہے جس کے معنی وہ جس کے ہیں، جس سے مراد مکروہ والا مندر ہے۔

اس مفہوم میں موزوں کے ہم معنی نہیں، لہذا انہیں حکم میں موزوں کے ساتھ نہیں شامل کیا جاسکتا، علاوہ ذہیر موزوں پر حکم کرنے کا حکم سہولت کے لیے ہے۔ اور سہولت کی ضرورت اسی شے میں شرعی ہے جس کا استعمال عام ہو، جبکہ جرابوں کے استعمال کا رواج ہرگز عام نہیں ہے، لہذا ضرورت نہ ہونے کی بنا پر اصل حکم یعنی "پاؤں دھونا" رد گیا، جس پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ جہاں تک حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت کردہ حدیث کا تعلق ہے تو اس میں بھی یہ احتمال ہے کہ وہ جرابیں پہننے کی بجائے، یا ان کے نیچے چھڑنے کے فعل لگے ہوئے ہونگے اور ہمارا بھی یہ مسلک ہے، پھر اس سے جرابوں کا عموم ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ یہ تو "مال" کی حکایت ہے، اسی بنا پر جرابوں کو بالاتفاق اس اجازت کے تحت شامل نہیں کیا جاتا۔

جہاں تک اون پانچ حکم کی جرابوں کا تعلق ہے۔ تو ظاہر یہ روایت "پانچ" کا ذکر موجود نہیں ہے، بقول بعض اس میں بھی مذکورہ (جن انکھڑے ہونے کی) تفصیل اور مذکورہ اختلاف ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اگر ان کے ذریعے سفر کیا جاسکتا ہو، تو ان پر حکم جائز ہے۔ ورنہ نہیں صحیح قول زیادہ صحیح ہے۔

## جر موقین پر مسح کا حکم

اگر تو جرموقین چھڑے کے بنے ہوئے ہوں اور انہیں موزوں کے اوپر سے پہنا گیا ہو، تو مجھے سے نزدیک ان پر مسح کرنا جائز ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور اگر جرموقین کو طہرہ پہنا گیا ہو تو بعض علماء کے نزدیک اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ان پر بالاجماع مسح جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے مذکورہ قول کی وجہ یہ ہے کہ موزوں پر مسح کرنا، نبات خود پاؤں دھونے کا قائم مقام ہے، اور اگر ہم موزوں کی جگہ جرموقین پر مسح کرنا جائز قرار دے دیں تو گویا ہم نے قائم مقام، بدل، کا اگے نام مقام بدل، تسلیم کر لیا، بلکہ جائز نہیں ہے، اور ہمارا استدلال حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کردہ حدیث سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے جرموقین پر مسح فرمایا۔"

ملاوہ ان میں جرموقین سفر کرنے کے معاملے میں موزوں کے ہم معنی ہیں، لہذا جرموقین میں بھی ان کی شرکت قبول کی جانی چاہیے، جیسا کہ اگر انہیں اکیلے پہنا گیا ہو تو ان پر بالاتفاق مسح جائز ہے، مزید برآں موزوں کے اوپر سے جرموقین کا استعمال دو جہوں والے دوسرے موزوں کی مانند ہے۔ اور جس طرح دوسرے موزوں پر مسح جائز ہے۔ اسی طرح جرموقین پر بھی مسح درست ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ خیال کہ مونہ سے غسل (دھونے) کے اور جرموقین موزوں کے قائم مقام ہیں، درست نہیں ہے، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک غسل (دھونے) کا ہی قائم مقام (بدل) ہے، البتہ اس صورت کا دوسری صورتوں سے فرق یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جرموقین تار بھی دے، تو تب بھی اس پر پاؤں کا دھونا ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ ابھی پاؤں پر ایک اور ایسی شے موجود ہے، جو پاؤں کے دھونے کا نعم البدل اور قائم مقام ہو سکتی ہے اور وہ منہ سے ہیں۔

لے جھن ارتقا تہذیب کی حفاظت کے لیے انکے اوپر سے اور منہ سے ہونے چاہتے ہیں۔ ان اوپر پہنے جانے والے موزوں کو جرموقین دہشتہ جرموقین کہا جاتا ہے۔ انہیں اردو میں کالوسٹھ کہتے ہیں۔

پھر ہمارے نزدیک جو موقوف پر مسج اس صورت میں جائز ہے کہ عجب انہیں وضو کرنے کے بعد اس کے خطا ہونے سے قبل پہنا گیا ہو، اور اگر اس کا وضو خطا ہو جائے، پھر وہ جو موقوف موزوں کے اوپر ہے ہیں نے تو اس صورت میں خواہ اس نے موزوں پر مسج شروع کر دیا ہو، یا ابھی نہ شروع کیا ہو ان کے اوپر سے مسج درست نہ ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ اگر تو اس نے موزوں پر مسج شروع کر دیا ہو تو اب چونکہ مسج کا علم منہض پر مستحکم ہو چکا ہے، لہذا وہ کسی دوسرے کی جانب منتقل نہ ہو گا۔ اور اگر اس نے ابھی مسج شروع نہ کیا ہو تو اس نے کسی کے کمرے کی مدت کا شمار وضو خطا ہونے کے وقت سے کیا جاتا ہے۔ اور اب اس مدت کا شمار موزوں سے شروع ہو چکا ہے، لہذا اب یہ حکم دوسری ٹہنی کی جانب منتقل نہ ہو گا، بلکہ وہ ازیں جو موقوف پر جائز مسج کی جہ یہ تھی کہ ان کے آثار نے میں دشواری پیش آئی ہے اور اب چونکہ اس نے پہلے ہی وہ آثار رکھے ہیں، لہذا اس قسم کی دشواری کا احتمال نہیں ہے۔ وہ مسج کے اوپر سے جو موقوف ہیں سکتا ہے اور جیسا کہ اگر کوئی شخص حدیث لاحق ہونے کے بعد موزوں سے پہنچے تو ان پر مسج درست نہیں ہوتا، اسی طرح جو موقوف کا بھی یہی حکم ہو گا، اگر کسی نے دو پاؤں میں سے ایک پاؤں سے جو موقوف آثار دیا اور دوسرے پر رہنے دیا تو ظاہر روایت کے مطابق وہ ظاہر شدہ موزوں پر مسج کہے گا۔ اور پھر دوسرے جو موقوف پر بھی مسج کا اعادہ کرے گا جس میں زیادہ اور امام زفر کے نزدیک وہ صریح ظاہر شدہ موزوں پر مسج کہے گا، اور دوسرے جو موقوف پر مسج کا اعادہ ضروری نہیں، امام ابو یوسف کا قول ہے کہ وہ دوسرے جو موقوف کو بھی آثار کو دونوں موزوں پر مسج کہے امام ابو یوسف نے جو موقوف کو موزوں پر قیاس کیا ہے، کہ اگر کوئی شخص موزوں آثار دے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسرا موزوں آثار کر پاؤں کو دھو ڈالے، تو ہی ظاہر جو موقوف کا بھی یہی حکم ہے، جس میں اگر زیادہ امام زفر کا استدلال یہ ہے کہ موزوں سے اور جو موقوف پر ابتدا مسج کو جمع کرنا جائز ہے، بایں صورت کہ ایک پاؤں پر صفہ اور دوسرے پر جو موقوف ہوا تو اس طرح بعد میں بھی دونوں کے جمع کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور چونکہ دوسرے جو موقوف پر بھی مسج باقی ہے، لہذا اس پر مسج کے اعادے کی کیا ضرورت ہے۔ ظاہر روایت کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں پاؤں اپنی طہارت میں ایک ہی عضو کی مانند ہیں، اور بائیں تجزی و تجزیہ آ کا کوئی حصہ نہیں۔ تو جب ان میں سے ایک پاؤں کی طہارت موزوں آثار نے کی بنا پر قیاس ہو گئی، تو اس کے نتیجے کے طور پر دوسرے پاؤں کی طہارت باقی رہی۔ اسی لیے یہی حکم بایں نگاہ کرنا اس نے ایک موزوں آثار دیا۔

## دشائوں پر مسج کا حکم

دشائوں پر مسج کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ مسج کی اہانت صرف دفع حرج کی بنا پر ہی گئی ہے کہ موزوں کو بار بار آثار دشوار سے طہارت دینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔

⑤ موزوں سے پرچہ ان کی دو قسمیں ہیں: شرط ہے کہ موزوں میں کوئی ٹہنی پھٹی ہو (Hole)، نہ ہو، البتہ چھوٹی چھٹی ہو تو مضائقہ نہیں۔ یہ ہمارے میں اکثر کامسک ہے، اس کے استحقاق پر مبنی ہے، جبکہ قیاس کا اقتداء یہ ہے کہ

لے احسن ایک شخص سے دے، جس سے دوسری کو کھانا ملے، لیکن احسن کا کھانا نہ ملے، تو اس کے کھانے میں کمی ہوگی، لیکن یہ کھانا نہ ملے، تو اس کے کھانے میں کمی ہوگی۔

کر پیش خواہ چھوٹی ہو یا بڑی اس سے کج کرنا جائز نہ ہوتا، یہی امام زعفران اور امام شافعی کا مسلک ہے، ابوہریرہ  
 ماکہ اور مدینہ ثور میں گئے تو ایک جب تک اس پر "موندے" کا لفظ بولا جاسکتا ہے، اس پر کج جائز ہے، خواہ اس  
 میں پیش چھوٹی ہو یا بڑی، ان کا استدلال یہ ہے کہ شریعت میں موندے سخت، ہمیشہ کی اجازت دی گئی ہے تو یہ  
 تک اس پر اس لفظ کا اطلاق درست ہے، اس وقت تک ان پر کج کرنا بھی جائز ہے۔

اس مسئلے میں قیاس یہ ہے کہ جب پاؤں کا کوئی حصہ خواہ وہ بہت ہی کم جو موندہ پھٹنے کی بنا پر ظاہر ہو  
 جلتے، تو موندے میں نہ پھٹے کی بنا پر ماحول حدیث اس میں سرایت کر جائے گی اور دھولے کے مسئلے میں  
 پاؤں "تفصیر پذیر" نہیں ہے، تو جب پاؤں کے کچھ حصے کا دھونا ضروری نہ ہو، تو اس کے باقی حصے کا دھونا بھی  
 ضروری ہوگا، جبکہ استسنا یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم نے اس علم کے باوجود کہ صحابہ کرام کے موندے  
 پھٹنے سے پوری طرح محفوظ نہیں تھے، انہیں موندوں پر کج کرنے کا حکم دیا، تو کج کا حکم گویا اس مسئلے کی وضاحت  
 ہے کہ ضروری پیش کے موندے کا کج متاثر نہیں ہوتا، علاوہ ان پر کج کی اجازت محض سہولت کے لیے ہے اور  
 اگر ضروری پیش سے پاؤں کا دھونا ضروری قرار پائے، تو چونکہ اکثر موندوں میں ضروری بہت پیش ہوا کرتی ہے  
 لہذا یہ حکم سہولت کے خلاف ہوگا۔

طویل اور کثیر پیش میں تین انگلیوں کی مقدار کا فرق ہے، اگر ہر پیش تین انگلیوں کے مساوی ہو تو یہ پیش  
 کثیر و بڑی ہے، اور اس پر کج جائز نہیں ہے، اور اگر اس سے کم ہے، تو اس پر کج کرنے کی اجازت ہے۔  
 ہر پیش کی مقدار بڑھانے کے لیے ہاتھوں اور پاؤں دونوں کی انگلیوں کا اعتبار کیا جاتا ہے، امام محمد  
 نے انبیاء میں ذکر کیا ہے کہ اس سے مراد پاؤں کی چھوٹی تین انگلیاں ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ سے حسن بن یاز  
 ہاتھ کی تین انگلیوں کی روایت نقل فرماتے ہیں۔ یاد رہے کہ تین انگلیوں کا اوسط دو درجہ کی بنا پر مقرر کیا گیا ہے،  
 اور اس بنا پر کہ اگر اتنی مقدار میں پیش پیدا ہو جائے، تو اس موندے سے سفر کرنا ممکن نہیں رہتا۔ لہذا اس پر  
 کہ تین انگلیاں، انگلیوں کا بیشتر حصہ ہیں اور اکثر اوقات "بیشتر حصہ" مکمل شئی کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے۔  
 پھر یہ بھی ضروری ہے کہ موندہ اس طرح سے پھٹا ہوا ہو کہ جس سے اس کے نیچے پاؤں کا کھلا ہوا  
 حصہ تین انگلیوں کے برابر نظر آتا ہو یا مجرورہ پیش دیکھتے توئی ہٹتی ہو لیکن پھٹنے کے وقت کھل جاتی ہو، اور اگر  
 پیش مقدار میں تین انگلیوں سے زیادہ ہی ہو لیکن پھٹنے کے وقت وہ ہی رہتی ہو اور کھل کر تین انگلیوں کے مساوی  
 نہ ہوتی ہو، تو اس پر کج کرنے میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ یہ روایت اصلی اور امام ابوہریرہ کے واسطے سے  
 امام ابوحنیفہ سے نقل کی گئی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب پیش پھٹے ہی کھل ہو، یا دھونے میں کھل جاتی ہو،

لہذا یہ روایت بھی ہو کہ جب یہ تین ہی وقت کے بدلے لگتے رہتے ہیں۔



تو اس سے سفر کرنا ممکن نہیں ہے اور سفر کا عدم امکان رک کے لئے مانع ہے۔ نہاء یہ پیش مندر سے کہ: بالائی جتنے میں ہو یا نچلے جتنے میں یا ایڑی کے عقبیہ سطوحیں، لیکن جو شخصوں سے نیچے تو اس سے رک کی ممانعت ہوئی، ایک ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر پیش انگلیوں کے تین سروں (پروں: Pingeratips) کے مساوی ہو تو اس کے متعلق مشائخ احناف میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ اس کا کوئی حرج نہیں، اور بعض کے نزدیک اتنی مقدار بھی رک کے لیے مانع ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے۔

اور اگر مندرہ اوپر سے پھٹ جائے، لیکن اس کے نیچے چوڑے کا ستر موجود رہے جس کی بنا پر اس پیش سے پاؤں نہ کھلے تو اس پر رک کرنا جائز ہے۔

مندرجہ بالا کلمہ اس وقت ہے کہ جب پیش ایک ہی جگہ ہو اور اگر پیش ایک جگہ کے بجائے کئی جگہ ہو تو پھر اس میں تفصیل ہے، کہ اگر تو وہ تمام پیش ایک ہی مونہ سے ہیں۔ تو اسے باہم جمع کیا جائے گا، پھر اگر کئی جگہ کے مساوی یا اس سے زیادہ قرار پائے۔ تو اس صورت میں رک جائز نہ ہوگا، ورنہ مضائقہ نہیں، اور اگر وہ پیش دونوں مونہوں میں ہے، تو پھر اس کو باہم جمع نہ کیا جائے گا۔ بخلاف مندروں کی نجاست کے اس لیے کہ نجاست کے نزدیک اگر نجاست دونوں مونہوں میں بھی ہوگی، تو اسے باہم جمع کیا جائے گا پھر اگر اس کی مجموعی مقدار ایک درہم سے زیادہ ہو تو ناز جائز نہ ہوگی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ مندروں کی پیشیں، اس لیے جواز سے مانع ہوتی ہے کیوں کہ اس سے پاؤں کا وہ حصہ کھل جائے جس پر رک کرنا ضروری ہے اور اگر پیشیں دونوں مونہوں میں متفرق ہو، تو اس سے کسی ایک مونہ سے بھی رک کی فرض مقدار مشکفت نہ ہوگی، جبکہ نجاست کے ضمن میں یہ بات نہیں، کیونکہ نجاست کا ہونا غائض مانع ہے۔ اور مندروں پر نجاست خواہ ایک مونہ پر ہو، یا دونوں پر، بہر صورت وہ نجاست محال ہو سکتا ہے۔

مندرجہ بالا کلمہ کے شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مونہ کے بیرونی حصے پر رک کیا جائے حتیٰ کہ اگر اس نے مندروں کے پچلے (باطنی) حصے پر رک کر لیا، تو جائز نہ ہوگا۔ یہی حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور حضرت انسؓ کا قول ہے اور یہی امام شافعیؒ کا ظہر مسلک ہے، انھوں نے کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس نے محض باطنی حصے پر رکھا کیا، تو جائز نہ ہوگا۔ اور مجاہدؒ نے نزدیک متنب یہ ہے کہ اس کے بیرونی اور پچلے (باطنی) دونوں حصوں پر رک کیا جائے، ہاں البتہ اگر اس کے پچلے (باطنی) حصے پر نجاست ہو تو نیچے ذکرنا چاہیے، امّا یہ کہ جن جاہل نے کتاب الاختلاف میں اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ مندروں کے حصے پچلے (باطنی) حصے پر رک کیا جائے۔ تو جائز نہ ہوگا۔

لے مصنف کو ہر امام شیخ ابراہیم بن حاتمؒ نے لکھا ہے، ان کی روایات ریح اشالی ۲۱۰ میں ہیں  
وہ فقہاء مدینہ کے مشائخ عالم تھے، مکلف المصنف، ۱۳۰۹ھ

اسی طرح اگر کسی نے محض موزوں کے قطعی حصے یا موزے کے دونوں اطراف میں اپنڈل پر مس کرنے پر اکتا کر لیا۔ تو تب بھی مس جائز نہ ہوگا۔ اس مسئلے کی بنیاد اس روایت پر ہے جو حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ موزوں کے ظاہری حصے پر مس کرنے کا حکم دے رہے تھے۔ اور اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”اگر وہی کا دار و مدار بعض عقل و قیاس پر ہوتا، تو موزوں کے ظاہری حصے کے بجائے ان کے پچھے حصے پر مس کرنا زیادہ اولیٰ ہوتا، لیکن میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ موزوں کے پچھے حصے کے بجائے ظاہری حصے پر مس کر فرمایا کرتے تھے۔“

طاہرہ انیس پاؤں کا باطنی حصہ کسی درجے میں تنویرا بہت لطیف ہوتا ہے، اور اگر اس پر مس ضروری قرار دیا جائے، تو اس سے اتنا کا لطیف ہونا لازم آتا ہے، مزید باریک اس میں حرج بھی ہے جب کہ ضرورت نے مس کی اجازت محض دفع حرج کے لیے دی ہے۔

سر کے سوا کی طرح، موزوں کے مس کے لیے بھی نیت کرنا لازم نہیں ہے۔ دونوں میں تسبیح مشترک یہ ہے کہ یہ دونوں دھونے کا بدل (تمام مقام) نہیں ہیں، بلکہ دونوں پر مس کرنا دھونے پر قدرت کے باوجود جائز ہے، بمثل قیام کے؛ اسی طرح سر کا مس بذات خود طہارت کے لیے شرط نہیں ہے، اس لیے کہ طہارت سر پر مس کیے بغیر ہی مکمل ہو جاتی ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر وہ شخص پانی میں گس جائے، یا اس کا سر بارش میں بھیج جائے، تو مس کی ضرورت نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص رکھاس میں سے گذرے جس سے موزے کا ظاہری حصہ تر جائے، تو اگر گس پر پانی بارش یا گس اور ذریعہ سے چھڑکا گیا ہو تو جائز ہے۔ اور اگر پانی کے یہ قطرے شہ کے پھول تو جائز نہ ہوگا کیونکہ شہ میں پانی نہیں ہے۔

## فصل سوم) موزوں پر مس کرنے کی مقدار

موزوں پر مس کی فرض مقدار چوڑائی اور لمبائی میں نہیں انگلیوں کی مساوی ہے، خواہ انھیں کیسی جگہ جانب سے موزوں کے اوپر رکھ دیا جائے، یا ان کو لمبائی کے رخ کیسٹا جائے، امام شافعیؒ کے نزدیک مس کی کم از کم فرض مقدار وہ ہے جو مس کہلے کے جس طرح سر کے مس کے متعلق بھی ان کا یہی مسلک ہو پر بیان ہوا۔

اگر کسی نے ایک انگلی یا دو انگلیوں کے ساتھ مس کیا اور ان کو اتنا کیسٹا کہ انھیں ان کے مساوی حصے پر مس ہو گیا، تو ہمارے نزدیک مس جائز، لیکن امام زہریؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا جیسا کہ سر کے مس میں تحصیل بیان ہو چکی ہے۔

اور اگر کسی نے تین انگلیوں کے ساتھ مس کیا یا ان پر کیسٹنے کے بجائے، انہیں کہلے کے مس کیا، تو ہمارے اندر کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے یہ مس جائز نہ ہوگا، اور اگر کسی نے ایک ہی انگلی کے ساتھ اسے

اور رکھ کر عین بار ہر بار تازہ پانی لے کر مس کیا، تو یہ مس سر کے مس کی طرح جائز ہو گا۔ اس ضمن میں امام کرخی نے عین انگلیوں کے لیے پاؤں کی عین انگلیوں کا اندازہ مقرر کیا ہے کہ اگر کسی نے پاؤں کی عین انگلیوں کے مساوی مس پر مس کر لیا، تو جائز ہو گا۔ اس لیے کہ انہوں نے مسوع دباؤں کا لحاظ کیا ہے جبکہ ابن رحم نے امام محمد سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے عین انگلیاں موزے کے اوپر رکھ دیں، تو مس جائز ہو گا۔ امام محمد کے اس قول سے یہ چون ہے کہ انہوں نے مس کے لیے ہاتھ کی عین انگلیوں کا لحاظ کیا ہے۔ یہی قول درست ہے، اس لیے کہ حضرت علیؑ نے مروی ایک روایت کے آخر میں یہ الفاظ آتے ہیں کہ حضرت علیؑ نے فرمایا:

”لیکن میں نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزے کے ظاہری (اور پر ولس) مس پر انگلیوں سے سیدھے خطوط کی صورت میں مس فرما رہے تھے۔“

یہ روایت مس کی تفسیر و تشوُّع کے قائم مقام ہو گی، وہ اس طرح کہ اس میں ہاتھ کی انگلیوں کے مس سے سیدھے خطوط کا ذکر کیا گیا ہے اور اصابع (انگلیاں) اسم جمع ہے اور کم از کم مس کے کئی ٹکڑے ہوتے ہیں؛ تو اس طرح مس کا اندازہ ہاتھ کی عین انگلیاں قرار پائیں علاوہ انہیں اس سے فرض کی ادائیگی مشنی ہو جاتی ہے کیونکہ ان کو کھلے طور پر محسوس کیا جاسکتا ہے جب کہ پاؤں تو موزے میں چھپا ہوا ہوتا ہے۔ لہذا اس کی عین انگلیوں کی مقدار کا اندازہ محسوس نہیں ہو سکتا، لہذا ہاتھ کی انگلیوں کے ساتھ اندازہ مقرر کرنا ہی زیادہ صحیح ہو گا۔

(مصلح جہاد)

## مسح کے نواقض (مسح توڑنے والے اعمال)

موزوں کا مس مستند و اشیا سے ٹوٹ جانا ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

- ۱۔ مدت مس کا اختتام: اگر مس کی مدت زمین مقیم کے لیے ایک ولایت اور سفر کیلئے عین ملک اور زمین راجحی انقدر جائے، تو اس سے بھی موزوں کا مس باطل ہو جاتا ہے، وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم ایک خاص مدت تک کے لیے ہو تو مدت گزرے کے بعد وہ حکم خود بخود ختم ہو جاتا ہے لہذا جب مدت ختم ہو جائے، تو اگر وہ بے دخل ہے۔ تو پورا دھوکہ کے۔ نماز ادا کرے اور اگر وہ باوجود ختم تو قسط اپنے پاؤں دھو کر نماز ادا کرے۔

ب۔ منقطع قبل از وقت: اگر منقطع قبل از وقت نماز ادا جائے تو اس وقت بھی منقطع کا مس ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ موزے انارٹھ کی بنا پر مابقی ناپاکی و زہرہ اس کے پاؤں تک پہنچ جاتی ہے، پس اگر اس کا دھو کر ظاہر چکا ہو تو مکمل دھوکہ کے نماز ادا کرے، اور اگر اس کا دھو کر ظاہر نہ ہو، تو وہ محض پاؤں دھو کر نماز ادا کرے اسے باوجود دھوکہ کے ضرورت نہیں، جب کہ امام شافعیؒ سے اس کے متعلق روایتیں ہیں ایک روایت ہمارے مسلک کے مطابق اور دوسری روایت نے دھوکہ کے حق میں ہے، وجہ

ہے کہ پاؤں سے موزے اتار جانے کے باعث بعض اجزاء تک حادث رہا یا کی، پہنچ چکی ہے اور چونکہ حدث اپنے حکم میں تقسیم نہیں ہوتا ہے، لہذا باقی کے اجزاء بھی اس کے زیر اثر پدید ہو جائیں گے، ہمارا موقف یہ ہے کہ ساقی حدث کے بعد، جو اسی پاؤں تک پہنچا ہے، اس نے باقی تمام اعضاء وصولیے تھے اور فقط دونوں پاؤں کو دھوا باقی تھے، لہذا اس پر محض اس کے پاؤں کا دھونا ہی ضروری ہو گا۔ یہی حضرت عبداللہ انصاریؓ کا بھی مسلک ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے ایک موزہ اتار دیا۔ تو اس کے دونوں موزوں کا مسح باطن ہو جائے گا اور اس پر لازم ہو گا کہ وہ دوسرے موزے کو اتار کر دونوں کو پاکی کے ساتھ دھو کے ساتے باطن وضو پرانے کی ضرورت نہیں، بشرطیکہ وہ با وضو ہو۔ اور اگر وہ بے وضو ہو، تو پھر مکمل وضو کا احادہ کرے اور اس میں تقطعی ہے اس سکتے میں ہیں اقبال مروی ہیں: ایک قول ہمارے مذکورہ مسلک کی حمایت میں ہے جبکہ دوسرے قول کے مطابق اس پر کوئی شی (دھوا) وغیرہ ضروری نہیں، کیونکہ موزہ اتارنا حادث نہیں، جب کہ تیسرے قول کے مطابق وہ دونوں صورتوں میں مکمل وضو کرے گا ورنہ یہ کہ حادث رک کی پاکی (تقسیم نہیں ہے) جب کہ جب حالت حدث بعض اجزاء تک حلول کر گئی، تو یہ تمام اجزاء تک حلول کر لے کے متعارف ہوگی، دوسرے قول کا وجہ یہ ہے کہ طہارت جب ایک بار مکمل ہو جائے تو وہ اس وقت تک باطل نہیں ہوتی، جب تک کہ حدث پیش نہ آئے۔ اور موزہ اتارنا حادث نہیں سمجھا جاتا۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ پاؤں تک حادث کو پہنچنے سے رکاوٹ بننے والی شی ان کا موزوں میں چھپا ہوا ہے تو جب اس نے موزوں کو پاؤں سے اتار دیا تو یہ رکاوٹ جاتی رہی لہذا سابقہ پاکی (حدث) فوراً پاؤں تک جا پہنچی اس لیے کہ دونوں پاؤں طہارت کے معاملے میں ایک عضو کی حیثیت رکھتے ہیں، تو جب ایک پاؤں کا دھونا فرض ہوگا، تو دوسرے پاؤں کا دھونا بھی ضروری قرار پائے گا۔

اور اگر اس نے موزہ کو پٹنڈل سے اتار دیا، تب بھی مسح ہمارے گا ۱۰ اس لیے کہ ایسا کرنا موزہ اتارنے کے مترادف ہے۔

اگر اس نے پاؤں کا کچھ حصہ دانستہ باہر نکال لیا، یا خود بخود بغیر اس کی کسی حرکت کے کچھ حصہ باہر نکل آیا تو اس کے متعلق مسئلہ دین زیادہ امام ابوحنیفہؒ کے نقل فرماتے ہیں کہ اگر بیڑی کا اکثر حصہ باہر نکل آیا تو مسح ہمارا ہے گا اور اگر اس سے کم حصہ نکلے تو پھر مسح برقرار رہے گا۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں اگر قدم کا اکثر حصہ باہر نکل آیا تو مسح ختم ہو جائے گا ورنہ نہیں، امام محمدؒ کے نزدیک اگر موزے میں پاؤں کا اتنا حصہ باقی رہا، کہ سب پر مسح کرنا جائز ہے تو مسح باقی رہے گا۔ ورنہ مسح باطل ہو جائے گا۔ بلکہ شائع کا قول یہ ہے کہ اس حالت میں اسے محل کر دینا چاہیے، اگر تو وہ موزے میں عام رقا سے محل نکلتا ہو تو مسح جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے یہ قول امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق ہے کیونکہ وہ پاؤں کے اکثر حصے کا اعتبار کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر پاؤں کا اکثر حصہ موزے سے باہر نکلے تو پھر اگر کسی کا موزہ نہ چن سکے، چنانچہ اگر کسی نے اس قول پر اجماع دینے میں کوئی حرج نہیں اچھے کہ موزے پہننے کا اصل قصد چنانچہ ہوتا ہے تو اگر چنانچہ ناہی ممکن ہو جائے تو اس کے پہننے کا کوئی ناگوار نہیں رہتا۔ علوہ ازیں اکثر حصے پر کل کا مسکمل ٹھہرا جاتا ہے۔

## فصل پنجم جہاز (زخم کی پٹیوں) پر مس

اسی فصل میں مس علی الجبرہ کا جو ازہ اس کی شرائط، مس علی الجبرہ کے واجب یا غیر واجب ہونے اس کے فرائض اور ٹٹنے کی صورت میں شرعی حکم اور منہول اور جہاز پر مس کرنے میں فروق کی تفصیل وغیرہ پر بحث ہوگی۔

① مس علی الجبرہ کا جو ازہ: ٹٹنی ہوئی ہڈی پر باندھی گئی کڑی یا پٹیا دھیرے

روایت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب احد میں میرے ہاتھ کاٹ ڈٹ گیا، جس سے میرے ہاتھ سے ظلم اسلام کا علم اٹھ گیا اگر بڑا، تو ان حضرت علیؓ، علیؓ علیہ وسلم نے فرمایا کرتے تھے ان کے ہاتھ ہاتھ میں سے دیکھا گیا کہ حضرت علیؓ فرمایا اور آخرت میں میرے علم بردار ہیں میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ٹٹنی ہوئی ہڈی کو جوڑنے کے لیے جو کڑیاں باندھی گئی ہیں میں ان کا کیا کروں فرمایا تو ان پر مس کر اس روایت میں آپؐ نے گٹ کی ٹٹنی ہوئی ہڈی پر باندھی گئی کڑی یا پٹیا پر مس کرنے کی اجازت عطا فرمائی ہے۔ تو جو ٹٹ یا زخم ہنس نہ ہو پر پیر اور اسے گا۔ وہ اس اجازت کے تحت آگئے گا۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ مسفرہ احد میں جب آپؐ کا چہرہ مبارک زخمی ہوا، تو آپؐ نے وسیلہ پھیل کی ہڈی سے اس کا علاج کیا اور اسے زخم کے اوپر باندھا اور پھر آپؐ اس کے اوپر مس فرماتے رہے اور ہمارے لیے ان حضرت علیؓ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ میں اسکا حسن عمل کا کافی تقلید نمود ہے۔ علاوہ ان میں زخم یا چوٹ پر باندھی ہوئی کڑی پر مس کرنا ایک ضرورت بھی ہے۔ اسی لیے کہ اگر پٹی کو کاٹا جا جائے، تو اس سے تکلیف دہی ہوئی ہے اور نقصان پہنچنے کا احتمال بھی ہے۔

② شرائط جو ازہ: ۱۔ اس کے جہاز کی پہلی شرط یہ ہے کہ وہ زخم یا چوٹ اس نوعیت کی ہو کہ پٹا کھولنے اور دھونے سے زخم کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو یا پھر اس عضو کے دھونے سے کسی اور عضو سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو لیکن اگر پٹی کھولنے سے تو زخم کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو اور نہ ہی کسی اور طرف سے تکلیف میں اضافے کا اندیشہ ہو، تو اس صورت میں پٹی پر مس کرنا جائز نہ ہوگا اور نہ ہی دھونے کا فرض اس سے مانتا ہوگا۔ دوسرے کہ مس کی اجازت محض عذر کی بنا پر ہے اور اس صورت میں کوئی عذر نہیں۔

پھر جب اس نے زخم پر باندھی گئی کڑیوں یا پٹیوں پر مس کر دیا، تو مس جائز ہوگا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ لیکن اگر اس نے زخم کے آس پاس باندھی ہوئی زائمرہ شین پر مس کر لیا، تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں، البتہ مس میں زیادہ کا قول ہے کہ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر زخم کے آس پاس باندھی ہوئی پٹی اس نوعیت کی ہو کہ اس کے کھولنے اور اس کا پٹکا دھونے سے زخم کو نقصان ہو تو کڑی یا پٹیا سے جو لانا ہوگا۔ ۲۔ اگر کڑی یا پٹیا ہلکی ہو جائے، عذر ازنی الجبرہ فرماتے ہیں ۱۔

۲۔ عذر کا استلزام یہ ہے کہ اس کو کھولنے یا دھونے سے نقصان ہو جائے یا وہ دوا جو اس عضو پر لگا جائے، اس کی بدولت سے چلنے کی شرط نہیں رہے کہ وہ کڑی یا پٹیا کھولنے یا دھونے سے ہٹ جائے۔ اسی طرح یہ بھی ضرور کہیں کہیں ضروری ہوگا کہ باندھی ہوئی کڑی یا پٹیا سے جو لانا ہوگا۔ بلکہ اندوہی دھونے سے نقصان ہو جائے یا دھونے سے زخم کو نقصان ہو جائے۔ (الرحمی ص ۱۱۷)

انصاف پہنچ سکتا ہو، تو زخم سے زائمی پٹی پر بھی مس کرنا جائز ہے اور اس کے اور سے کیا ہوا مس اس کے اندرونی حصے کو دھونے غسل کے قائل تمام مہم جوگ اور یہ کہ کسی بھی کھانے کا پیسے کے تحمل باندھ کر پٹی پر مس کیا گیا ہو، لیکن اگر اس زائمی پٹی کے کھولنے اور اس کے پیچھے سے دھونے کی صورت میں زخم کو کسی قسم کے نقصان پہنچنے کا احتمال نہ ہو، تو مس جائز ہوگا۔ بلکہ اس کے بجائے اس زائمی پٹی کا کھولنا اور نیچے والے حصے کا دھونا ضروری ہوگا۔ اس لیے کہ مس کی اجازت محض ضرورت کے تحت ہے، لہذا اس اجازت کو محض ضرورت تک ہی محدود رکھنا چاہیے۔

(ب) مس علی اظہر کے جواز کی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ زخم اس نوعیت کا ہو، کہ اگر لیسیم زخم پر مس کیا جائے تو اس سے زخم کے شراب ہونے کا اندیشہ ہو، اور اگر زخم پر مس کرنے سے اسے نقصان پہنچے گا، اندیشہ نہ ہو، تو مس کرنا صحیح ہے، لیکن اگر زخم نہ ہوگا، بلکہ پٹی کھول کر زخم پر مس کرنا ضروری ہوگا، مسودین زیادہ سے اس مسئلے کا یہاں حل بیان کیا ہے۔ دوسرے کے کہ یہ زخم پر مس کرنے کی اجازت محض ضرورت کی بنا پر ہے اور اس صورت میں کوئی طہر نہیں، لہذا مس جائز ہوگا۔

اگر زخم پاؤں پر ہو، اور سر کا کچھ حصہ مس ہو، تو اگر سر کا کچھ حصہ اتنا ہو کہ اس پر مس کرنا جائز ہوتا ہو، یعنی وہ تین انگلیوں کے ماحول یا اس سے زیادہ ہو تو ضروری ہوگا کہ وہ سر کے اس تندرست حصے پر مس کرے، اس لیے کہ سر پر مس کی فرض مقدار تین انگلیوں کے مساوی ہے جو اس وقت تندرست ہے، لہذا اس صورت میں میرے پر مس کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، اور عراقی کے مشائخ کی عبارت اس کے حلقہ یہ ہے کہ:

ان ذهب عید فعیونی الدباط۔ اگر گدھا چلا گیا ہے، تو گدھا بار باطن میں ہے۔  
اور اگر وہ اس سے کم ہو، تو وہ اس پر مس کرے، اس لیے کہ اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، بلکہ جائز پر مس کرے۔

### (۳) مس علی البہار کی نوعیت: واجب یا غیر واجب ہونے کی بحث:

امام محمد نے کتاب المغلۃ میں امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص "بیمیر" پر مس کرنا چھوڑ دے اور مس کرے سے اسے تکلیف یا نقصان پہنچا ہو، تو جائز ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مس کرنے سے اسے تکلیف یا نقصان پہنچا ہو، تو چھوڑ دے تو جائز ہوگا، فرمایا امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ایک صورت حال کے متعلق اور صاحبین کا مسلک دوسری صورت حال کے متعلق ہے، لہذا دونوں میں کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر اس بار سے میں دونوں میں اختلاف نہیں کہ اگر مس کرنے سے زخم یا نقصان پہنچا ہو، تو مس چھوڑنا جائز ہے، اس لیے کہ کسی عذر کی بنا پر تو

ملے یہاں تک کہ ضرورت ہو، مثلاً کہ ہے۔ صاحب لسان العرب، مشہور امام ہشت، ابو حنیفہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ عرب انہیں اس وقت بلالہ کہہ کر کوئی شخص غرضی پٹائی پر مس کرے، تو وہ اس کو قبول کرے، ورنہ بلالہ حیرہ

دھنا میں ماقطہ ہوا ہے، لہذا مسج کا ماقطہ ہونا اور مجزاً اولی جائز ہو گا اور اگر مسج سے اسے نقصان نہ ہوتا ہو۔ تو اس صورت میں ہمارے بعض خدائے کفایہ کے اختلاف بیان کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ”مسج علی الجیرہ“ مستحب ہے۔ واجب نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا اسکا حکم کہ قول امام زفرؒ اور یہ عقوبت کے اختلاف کے ضمن میں بھی ذکر کیا جاتا ہے، ”جب کہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک یہ واجب ہے۔ ان کی دلیل حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت ہے کہ ان حضرت علیؓ علیہ السلام نے حضرت علیؓ کو مسج علی الجیرہ کا حکم دیتے ہوئے فرمایا ”تو اس پر مسج کر“ اور ”امر مطلق“ وجوب کے لیے ہوتا ہے امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ کسی شیئی کی فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے اور حضرت علیؓ کی مذکورہ حدیث ”خیر واحد“ ہے۔ لہذا اس سے فرضیت ثابت نہ ہوگی۔ چارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر مسج کرنے سے اسے کوئی تکلیف نہ ہوتی ہو، تو بالاتفاق مسج کرنا واجب ہے۔ ان دونوں مذکورہ اقوال میں یوں تلیق دی جاسکتی ہے کہ ”جس نے یہ کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ”جیرہ“ پر مسج کرنا واجب نہیں ہے، تو اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مسج فرض نہیں ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر گئے ہیں، کہ ”فرض“ اس کا وجوب عمل کا نام ہے کہ جس کا اثبات کے قطعی دلیل سے ہوا ہو، جب کہ وجوب مسج کا ثبوت حضرت علیؓ کی مذکورہ روایت سے ہوتا ہے، جو کہ خبر واحد ہے جس سے عمل کرنا تو لازم قرار پاتا ہے، مگر علم یقین ہوا اور جن حضرات نے یہ ذکر کیا ہے کہ ”جیرہ پر مسج“ واجب کے نزدیک واجب ہے، تو اس سے ان کی مراد وجوب عمل ہے۔ فرضیت نہیں۔ یوں ان حضرات میں سرے سے اختلاف ہی ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ صاحبیں بھی اس کی فرضیت کے حامل نہیں کیونکہ اس کی فرضیت کے حق میں کوئی دلیل نہیں پائی جاتی، اس کے بجائے وہ اس کے عملی وجوب کے قائل ہیں، اس لیے کہ مطلق امر عمل کے ضمن میں وجوب پر ممول کیا جاتا ہے، جب کہ فرضیت تو اس سے بڑی دلیل یعنی قطعی دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ عملی طور پر ”جیرہ پر مسج“ کے وجوب کے قائل ہیں۔ اور جو ازاں و عدم جواز کا مسئلہ عملی طور پر کچھ عمل کے وجوب و عدم وجوب پر ہی مبنی ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے جیرہ کے کچھ سے پر مسج کر لیا اور کچھ سے پر نہ کیا۔ تو اس کا حکم نا ظاہر روایت ”میں تو مذکور نہیں“ البتہ حسن بن علیؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر اکثر جیرہ پر مسج کر لیا، تو جائز ہوگا اور وہ نہیں، ہتکاف مراد موزوں کے مسج کے لیے کہ ان دونوں میں اکثر سے پر مسج کرنا شرط نہیں، کیونکہ کہ فرضیت نے ان دونوں کے لیے ایک اندازہ مقرر کر دیا ہے لہذا وہاں اس سے زیادہ مسج کرنا ضروری نہ ہوگا۔ جب کہ

سنہ ۱۱۰۰ھ میں امام ابوحنیفہؒ کا انتقال فرما دیا، اس کا ب مراد ہے، جس کا مصنف نامعلوم ہے، اگلے نے جو ان نزول میں اس کا ذکر کیا ہے، کتب اختلاف ۱۰۳۷-۱۰۳۸

تو یہ اصل عرفہ کا طرف اشارہ ہے، جس کی تحصیل اصول فقہ کی کتابوں میں ہی ہو سکتی ہے کہ احناف کے نزدیک دلیل قطعی ہونا چاہیے سخت مشورہ اسے بہت شہرہ حکم فرض اولیٰ حق (خیر واحد و خیر) کے بہت شہرہ حکم واجب کلا ہے۔

اس مقام پر کوئی اندازہ معروض نہیں ہے بلکہ ”جب فرہر مسیح کرنے کا حکم“ علی الاطلاق آیا ہے جس سے ظاہر بھی ناظر تھا ہے کہ یہاں استیعاب دہریہ صیروہ اور مسیح کرنا مراد ہے لیکن چونکہ پوری صیروہ بے مسیح کرنے میں بھی ایک قسم کا حرج پایا جاتا ہے، اس لیے، اکثر یہ مسیح کو کل پر مسیح کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔  
واللہ اعلم۔

## ⑤ مسیح علی الجیروہ کا اختتام اور اس صورت میں شریعت کا حکم

اگر صیروہ زخم یا چوٹ کے ٹھیک ہونے کی بنا پر خورد و خوراک بچے کر پڑے یا زخم سے الگ ہو جائے، تو اس سے مسیح علی الجیروہ فوراً باطل ہو جاتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ چوٹ سے ”جیروہ“ کے الگ ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ چوٹ کے ٹھیک ہونے کے بعد اس سے الگ ہو۔ اور دوسری یہ کہ ٹھیک ہونے سے قبل ہی الگ ہو جائے۔ پھر یہ دونوں صورتیں یا تو نماز کے دوران میں پیش آئیں گی۔ یا نماز سے باہر ان کا وقوع ہوگا۔ اگر نماز کے دوران میں چوٹ کے ٹھیک ہونے سے قبل ”جیروہ“ اس سے الگ ہو جائے۔ تو اسے اپنی نماز کو جاری رکھنا چاہیے، اعادے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر وہ واقعہ نماز سے باہر پیش آئے تو اس صورت میں اسے دوبارہ چوٹ پر صیروہ باندھنی چاہیے، مگر مسیح کے اعادہ کی ضرورت نہیں لہذا اس نے پرانی صیروہ تبدیل کر لی، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف موزوں کے مسیح کے کیونکہ اگر موزہ نماز کے دوران میں پاؤں سے نکل جائے، تو نمازی پر نہ نئے سرے سے نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور اگر موزہ نماز سے باہر پاؤں سے نکل جائے تو اس صورت میں پاؤں کا دھونا ضروری قرار پایا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ”مسیح علی الجیروہ“ میں پاؤں کے دھونے کا حکم اس لیے ماقول ہوا تھا کہ اس میں تنگی و حرج کا امکان تھا۔ لہذا جب منہ خود بخود اتر گیا تو یہ حرج ہٹا رہا تھا لہذا پاؤں کا دھونا ضروری قرار پایا اور موزہ کا طوق و اتارنا موزہ دھونے کے مترادف تھا۔ لہذا صیروہ کی صورت میں مسیح کا حکم منہ کی بند بندہ صیروہ کے ہاتھ پر قرار دیتا ہے لہذا اس منہ سے دھونے کا حکم دستور ماضی و مستقبل کا اور دھونے کے بجائے اس سے پس کرنا لازم ہوگا، اور چونکہ پلاسٹک بھی باقی ہے اور صرف مسوح (مسیح شدہ) ہی نیچے لگی ہے لہذا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور یہ صورت ایسے ہی ہوگی کہ جیسے کسی نے منہ کے دوران میں سر کا مسیح کیا اور پھر سر سے جھینچا لیا۔ تو اس صورت میں اس پر مسیح کا اعادہ واجب نہیں، اسکی طرح اس مقام پر بھی مسیح کا اعادہ ضروری نہ ہوگا۔

اور اگر صیروہ جیروہ چوٹ کے مسیح ہونے کے بعد الگ ہوئی ہو، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر یہ واقعہ نماز سے باہر پیش آیا ہے تو ایسی صورت میں اگر وہ بے وضو ہے، تو سبب وہ وضو کرے گا تو اس چوٹ کے وضو کا وضو میں واقع ہونے کی صورت میں وہ اس ”جیروہ“ والی جگہ کو بھی دھوئے گا۔ اور اگر اس کا پہلا وضو ابھی باقی ہے تو پھر وہ محض جیروہ والی جگہ کو دھوئے گا اس لیے کہ وہ اصل حکم پر عمل کرنے پر قادر ہو گیا ہے، لہذا قائم مقام و بدلہ حکم ختم ہو جائے گا۔ اسکی لیے اسے فقط صیروہ والی جگہ دھونے کا حکم ہے، کیونکہ تمام اعضا کی طہارت اہمیت قائم ہے و جب یہ سب کا بھی طہارت کو ختم کرنے والی حالت یعنی حالت حدث طہارتی نہیں ہوئی، اس لیے باقی اعضا کا دھونا ضروری نہ ہوگا اور اگر نماز کے دوران میں یہ واقعہ پیش آیا تو اس



مہررت میں وہ نماز کا اعادہ کرے گا۔ وجہ یہ ہے کہ قائم مقام حکم (مسح) کے ساتھ اپنا مقصد (نماز) پورا کرنے سے پہلے اسے اصل حکم پر عمل کرنے کی قدرت حاصل ہو چکی ہے۔  
 اور اگر اس نے چہرہ پر مسح کر کے کچھ دن نمازیں ادا کیں۔ پھر اس کا چوتھ صبح ہو گئی، تو اس صورت میں اس پر مسح کے ساتھ پڑھی ہوئی سابقہ نمازوں کا اعادہ کرنا ضروری ہے جو کہ ہمارے اثر کی بھی رائے ہے۔ اسام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر میرے کسی زخم یا چوٹ پر باندھی گئی ہو تو اس صورت میں حد و مدت پہنچنے کے بعد وہ سابقہ ارا کی ہوئی نمازوں کو دہرائے گا اور اگر میرے کسی ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی گئی ہو، تو اس کے صحن ان کے رد قول مروی ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ زخم یا چوٹ گنا ایسا عذر ہے جو کہ یہ پیش آتا ہے، لہذا عذر کے ختم ہونے کے بعد نمازوں کے اعادے میں کوئی دشواری پیش نہ آئے گی، اور اس کا حکم قید خانے کے اس قید کا کہ مائدہ ہے کہ جسے جیل میں نماز کے وقت پانی نہ ملے اور وہ پاک مٹی پر تعیم کر کے نماز ادا کرے۔ تو اس کے لیے شریعت کا حکم یہ ہے کہ قید خانے سے نکلنے کے بعد وہ اپنی ان نمازوں کا اعادہ کرے گا۔ ہمارا استشہاد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نقل کردہ، مذکورہ بالا روایت سے ہے، کہ ان حضرت علیؑ علیہ السلام نے انہیں حیرہ پر مسح کرنے کا حکم دیا اور باوجود وضاحت کی غرور کے آپ نے انہیں نماز کے اعادے کا حکم نہیں دیا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس پر اعادہ ہے ہی نہیں۔

## ⑤ مسح علی الجبہ اور مسح علی الخنجرین میں فرق

الجبہ اور موزوں کے مسح میں سب ذیل امور کا فرق پایا جاتا ہے، ۱۱، حیرہ پر مسح کا وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہے، بلکہ صحت و فناء کے ساتھ مشروط ہے، جب کہ موزوں پر مسح، وقت کے ساتھ مشروط ہے، اگر تعیم کے لیے ایک دن اور رات اور مسافر کے لیے تین دن اور عین راتیں۔ اس فرق کا وجہ یہ ہے کہ موزوں پر مسح کو شریعت نے خود وقت کے ساتھ مشروط کیا ہے کہ فرمایا نیزی ہے،

يسح الجبہ یداً و لیلة والسافر یقیم یکس دن اور ایک رات اور مسافر ثلاثۃ ايام و لیالیہا۔  
 عین دن اور تین راتیں موزوں پر مسح کرے۔

مگر حیرہ پر مسح کو آپ نے وقت کے ساتھ مشروط نہیں کیا بلکہ اس مسح علیہا (اس پر مسح کر کے اس کا حکم کو فہرہ صحت دہشتہ دیا۔

ب۔ حیرہ باندھنے کے لیے پاکی شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر کسی نے حالت حدیث میں حیرہ باندھ لی اور پھر اس نے وضو کیا، تو اس کے لیے حیرہ پر مسح کرنا جائز ہوگا، لیکن موزے پہننے کے لیے طہارت، ہرنا شرط ہے، یہاں تک کہ اگر اس نے حالت حدیث میں موزے پہن لیے، پھر اس نے وضو کیا۔ تو موزوں پر مسح کرنا جائز ہوگا کیونکہ حیرہ پر مسح کرنا اس کے پہننے سے دھونے کے مترادف ہے، تو جب اس نے حیرہ پر مسح کر لیا، تو یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ اگر اس نے اس کے پہننے سے ہم گرد و حلیا ہے، اس طرح اسے دھونے کے برابر ہی طرح قائم مقام سے، لیکن موزے کی حالت

حدیث کو پاؤں تک پہنچنے سے روکتے ہیں بذات خود حدیث کو دور نہیں کرتے۔ اور یہ حکم اسی وقت جاری ہے کہ جب اس نے موندہ کو پاگ سالٹ میں پختے کے بعد حالت حدیث کا سامنا کیا ہو۔

۱۱۔ اخیراً فرقہ ہے کہ اگر زخم خشک ہونے سے قبل میوہ چنے کر جائے، تو مسح ماقط نہیں ہوتا لیکن اگر دو دن موندوں میں سے کوئی ایک موندہ یا روڑوں اتر جائیں۔ تو ان کا مسح فوراً ختم ہو جائیگا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر گئے ہیں۔

## فصل ہشتم شرائط ارکان وضو

ارکان وضو کی شرائط حسب ذیل ہیں۔

- ① پہلی شرط یہ ہے کہ وضو پانی سے کیا جائے، چنانچہ اگر وضو کسی اور مائع چیز مثلاً سرکے، کسی شے کے پھوٹے ہوئے پانی (روس) یا دودھ وغیرہ سے کیا جائے، تو وضو جائز نہ ہوگا، لیکن اگر ارشاد باری تعالیٰ ہے:
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ۔ لے لیا کرو۔
- اے ایمان والو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کرو۔ تو منہ، اور کینوں سمیت دونوں ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں دھو لیا کرو۔

کہ اس جگہ دھونے سے مراد پانی کے ساتھ دھونا ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ اسی آیت کے آخری حصے میں ارشاد تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَأَنْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ۔ اتر کر تم چاروں طرف یا ستریں ہو، یا کوئی تم میں سے بیت الخلا سے ہو کر آیا ہو۔ یا تم عورتوں سے ہم بستر ہوئے ہو، اور تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کر لیا کرو۔

وَأَنْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ۔ اتر کر تم چاروں طرف یا ستریں ہو، یا کوئی تم میں سے بیت الخلا سے ہو کر آیا ہو۔ یا تم عورتوں سے ہم بستر ہوئے ہو، اور تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کر لیا کرو۔

۱۲۔ اس طرح کہ پانی کی مدد سے ہر جگہ کی صورت میں طہارت کا حکم ملے، رتھاب، ایک جانب منتقل کر دیا جائے۔ تو یہ اس بات کا درجہ ثبوت ہے کہ اوپر دھولے سے مراد پانی کے ساتھ دھونا ہے، اسکی طرح جہاں کہیں بھی مٹی، الاطراق دھونے، غسل، کا ذکر آئے گا۔ تو اس سے مراد صرف غسل یعنی پانی کے ساتھ دھونا ہے۔

③ دوسری شرط یہ ہے کہ وضو مطلق پانی (الامار المطلق) سے کیا جائے، اس لیے کہ جہاں کہیں بھی مٹی

لے لیا کرو۔

لے لیا کرو۔



عمل کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے، مثلاً درختوں، پھلوں اور پھولوں وغیرہ کے شیعہ کھدق یا پانی اس قسم کے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر مطلق پانی میں کوئی اور طہا ہر طرح شی، مثلاً دودھ، سرکہ، نمک، انگور کی شراب وغیرہ اس طرح مل جائے کہ اس پر لفظ ماء و پانی کا اطلاق درست نہ رہے۔ یا یہ طور کہ وہ ایک مغویہ (مخلوط Mixture) بن جائے، یہی پانی الہام القیدہ مخصوص پانی کے ضمن میں آتا ہے، بھریہ دیکھا جائے گا کہ جو طہا شی پانی میں ملائی گئی ہے، دیکھیں چنگاگر قزوہ شی ایسی ہو کہ اس کی رنگت پانی کی رنگت سے مختلف ہو، مثلاً دودھ، انرہ رنگ یا زعفران وغیرہ تو ایسی صورت میں رنگت کے نیلے کا اعتبار ہوگا اور اگر وہ شی رنگت میں پانی سے مختلف نہیں ہے، البتہ ذائقے میں مختلف ہے، مثلاً سفید انگوروں کا رس یا ان کا سرکہ تو اس صورت میں ذائقے کے نیلے کا ناظر ہوگا اور اگر ان دونوں میں رنگت اور ذائقے میں وہی شی پانی سے مختلف نہیں ہے، تو ایسی صورت میں اجزاء کا اعتبار ہوگا، اگر پانی کے اور اس میں شی دونوں کے اجزاء مساوی ہیں تو اس صورت کا اگرچہ ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ہے، تاہم اعتبار کا کہنا ہے کہ احتیاطاً اس کا حکم بھی مایہ مطلوبہ وہ پانی کو جس پر کوئی ششی قباب ہو، کی طرح ہوگا۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب کوئی کسی شی پانی میں دلاق گئی ہو جس سے پانی کی تفاوت (مضائی) کی صلاحیت میں اضافہ ہوتا ہو اور اگر کوئی ایسی شی ملا دی جائے جس سے پانی کی مذکورہ وصف بڑھ جائے اور اس میں شی کو ملائی کی پکا یا جائے، یا دوسرے ہی ایسے پانی میں ملا دیا جائے، مثلاً صابن یا اسٹائن والا پانی تو خواہ اس سے پانی کی رنگت، اس کا ذائقہ یا اس کی بو بھی تبدیل ہو جائے تب بھی اس کے ساتھ وضو کرنا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں پانی کا نام باقی ہے اور اس میں صفائی کی صلاحیت بڑھنے سے بڑھ گئی ہے۔ اس طرح میت کو بری یا آستان کے پتے سے نیچے پانی سے غسل دینے کی سنت چلی آتی ہے، تو اس لیے اس پانی سے وضو کرنے کی اجازت ہے۔ ہاں البتہ اگر وہ ستوٹے پانی کی طرح گاڑھا ہو جائے تو تب وضو جائز ہوگا، کیونکہ اب اسی پر لفظ ماء و پانی کا اطلاق درست ہے اور نہ اس میں پانی کی خصوصیت باقی ہے۔ اسی طرح اگر پانی کچھ یا مٹی، یا چوڑا یا چونے کا پتھر یا پتے یا پھل گرنے یا زیادہ عرصے تک کھڑے رہنے کی وجہ سے تبدیل ہو جائے، تو اس سے بھی وضو جائز ہے، کیونکہ اس پر بھی لفظ ماء و پانی کا اطلاق برقرار ہے۔ اسی طرح اس میں پانی کی خصوصیت بھی باقی ہے، جب کہ بظاہر اس کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ پانی کو ان اشیاء سے بچانا ہے جو خشک ہے۔

تبعید عمر کا حکم بھی مذکور ہوا صورت پر کیا کرتے ہوئے تبعید عمر کی نیند اس کے پانی سے وضو جائز ہونا چاہیے، کیونکہ پانی میں کھوہر مل ہونے کے باعث پانی کا ذائقہ بدل جاتا ہے اور پانی کے ذائقے پر کھجوروں کا ذائقہ غالب ہو جاتا ہے، لہذا یہی الہام القیدہ مخصوص پانی اب کے ضمن میں آتا ہے، چنانچہ امام بیہقی

لما قالہ سے مراد ایک قسم کی مٹی ہے۔ جسے پانی میں حل کرنا مستحب الیہ جاتا ہے۔

لہذا یہی مٹی جو کھدق کے سرکہ آلود مصلوں میں سے ایک ہے۔

نے اسکا قیاس پر عمل کرتے ہوئے نبیہ قرعہ کو نکالنا جائز ٹھہرایا ہے مگر امام ابو حنیفہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث کے متعلق میں اپنے قیاس کو صوبہ نبیہ قرعہ کو صوبہ نبیہ قرعہ کے متعلق قرار دیا ہے۔ الجامع الصغیر میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر حالت سفر میں مسافر کے پاس نبیہ قرعہ کے سوا اور کچھ نہ ہو، تو وہ اس سے وضو کر سکتا ہے، تیمم کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور امام محمد ہی نے کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے کہ نبیہ قرعہ کے ساتھ وضو کر کے بعد تیمم کرنا میرے نزدیک زیادہ اچھا ہے جس میں بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ وہ وضو اور تیمم دونوں کو صحیح کرے گا۔ یہ امام محمد کا قول بھی ہے۔ فقیر فرماتا ہے۔ الجامع الروزی میں امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور کہا تھا کہ وہ نبیہ قرعہ کے ساتھ وضو کرے، بلکہ اس کے بجائے وہ تیمم کرے بھی ان کی آخری پختہ رائے ہے فقیر فرماتا ہے کہ اپنی بھی یہی رائے ہے۔ اور اس کی مسک کو امام ابو یوسف امام مالک اور امام شافعی نے اختیار کیا ہے۔ ان لوگوں کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

فَلَمْ يَجِدْ مَا يَصِيدُ ۚ فَلَمْ يَجِدْ مَا يَصِيدُ ۚ  
فَلَمْ يَجِدْ مَا يَصِيدُ ۚ

سہے کہ اس آیت میں پانی کی عدم دستیابی کی صورت میں طہارت کا حکم پانی سے مٹی کی جانب منتقل کر دیا گیا ہے اور حیوانوں نے اس حکم کو پانی سے نبیہ اور زینہ سے مٹی کی طرف منتقل کیا ہے انہوں نے قرآن مجید کی مخالفت ہے ان حضرات نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی محول بالا روایت کو بھی کئی وجوہ سے مکرور قرار دیا ہے۔

- ۱۔ بقول ان حضرات کے اس روایت کو ابو فرارہ نے ابو زید کے واسطے سے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے اور ابو فرارہ خود کو فرامین نبیہ قرعہ میں تھا۔
- ۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے پوچھا گیا کہ کیا اُس حضرت کی پنا سے ملاقات کی شب میں آپ بھی آنکھوں کے برابر تھے، اس پر حضرت ابن مسعود نے فرمایا کہ: "نہیں، میں ان کے شاگرد حضرت طلحہ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ کے استاد گرا کا جنات سے ملاقات کی شب میں آنکھوں کے برابر تھے، انہوں نے فرمایا کہ ہم بھی غائب ہیں کہ ان کا من ایسا ہوتا۔
- ۳۔ یہ روایت خبر واحد ہے، جو حضرت قرآنی کے مخالف واقع ہوئی ہے، جب کہ خبر واحد کو اس شرط پنا سے شہدہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ قرآنی مجید کی کسی آیت کے مخالف نہ ہو، پھر اگر کوئی خبر واحد مخالف قرآن ہو، تو وہ کسی سے ثابت شدہ بھی نہیں ہوتی، یا خبر ثابت تو ہوتی ہے لیکن قرآنی حکم کے تحت غرض بھی جاتی ہے، اس لیے کہ جنات سے ملاقات کی شب کا قصہ محکم مرید پیش آیا، جب کہ قرآنی آیت مدینہ مطہرہ میں نافذ ہوئی جس میں زیادہ سے جو روایت مروی ہے، اور جو امام محمد کا بھی قول ہے اس کا استدلال یہ ہے کہ اس تمام پر دو دلیلیں ہیں جو گناہ جہنم ایک دلیل، یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت کا تھا، خاتمہ ہے کہ نبیہ قرعہ سے وضو کرنا ضروری ہو اور دوسری دلیل یہی آیت قرآنہ: فَلَمْ يَجِدْ مَا يَصِيدُ ۚ فَلَمْ يَجِدْ مَا يَصِيدُ ۚ فَلَمْ يَجِدْ مَا يَصِيدُ ۚ، لہذا حبيب دونوں دلیلوں

پر عمل کرنا ممکن ہو۔ تو انی دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور یہاں دونوں میں وضو اور مسح کو جمع کرنا ممکن ہے۔  
لہذا دونوں پر عمل کیا جائے گا، جیسا کہ کمرے کے چھوٹے پانی کا حکم ہے۔ سلام اور منیہ کے قول اول کی یہی  
حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

ایک بار ہم حضور کے صحابہ ایک گھر میں بیٹھے تھے کہ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور  
فرمایا کہ تم میں سے جس کے دل میں رائی کے دانے برابر کی گھرنہ ہو، وہ میرے ہمراہ ہے۔ تو اس پر میں اٹھ کھڑا  
ہوا۔ دوسری روایت میں ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی ذرا خا، تو آپ نے مجھے کھڑے ہونے کا اشارہ کیا،  
میں کھڑا ہوا اور مکان میں داخل ہو گیا، پھر میں نے ایک برتن میں کچھ روٹی کی بنید ہراہ لی، اور اس حضرت کے  
ساتھ چل پڑا۔ آپ نے میرے لیے ایک خط کھینچ دیا، اور فرمایا کہ اگر تو اس خط سے باہر نکل آیا تو مجھے قیامت  
تک نہ دیکھ سکے گا میں وہیں کھڑا رہا۔ یہاں تک کہ قرقر کی ناز کا وقت ہو گیا، تو میں کیا دیکھتا ہوں کہ حضور جیسے  
قرب کھڑے ہیں، میں نے دیکھا کہ آپ کی پیشانی عرق آکر ہے، گویا آپ کا سین سے روتے رہے ہوں،  
پھر آپ نے مجھ سے فرمایا: اسے اب مسوچ کر لیا کرے پاس وضو کے لیے پانی ہے، میں نے سوجھ لیا، میرے  
پاس ایک برتن میں بنید تر کے سوا اور کچھ نہیں، اس پر آپ نے فرمایا کہ گھر پر ایک عمدہ چیل ہے اور اس  
کا بنید طاہر و مطہر پانی ہے، پھر آپ نے یہ پانی مجھ سے لیا اور اس سے وضو کر کے ناز فرما دیا۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام کی ایک جماعت، جس میں حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ  
بن عباسؓ جیسے صحابہ کرام شامل ہیں، بنید تر کے ساتھ وضو کا نذر قرار دیتے تھے، جیسا کہ حضرت علیؓ فرماتے  
ہیں کہ: بنید تر سے اس شخص کو وضو کرنا جائز ہے جس کے پاس صاف پانی مسوچ نہ ہو، حضرت عبداللہ  
بن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

تَوَضَّعُوا لِبَنِيْدِ السَّمَرِ وَلَا تَوَضَّعُوا لِبَنِيْدِ تَرٍ كَسَاحْتِهِ وَضَوْكِهِ وَلَكِنْ دَوْدَحَ كَسَاحْتِهِ وَضَوْكِهِ۔  
جالبین۔

اور حضرت ابوالعاصیہ اریاحیؓ فرماتے ہیں کہ:

”میں صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے ساتھ سندھ میں ایک بحری جہاز پر سوار تھا، اس  
دوران میں ناز کا وقت ہو گیا، اس وقت ان کے پاس جو پانی تھا، وہ ختم ہو چکا تھا، البتہ بعض  
لوگوں کے پاس بنید تر موجود تھا، ان میں سے بعض نے سندھ کی پانی سے وضو کرنے کو کہہ دیا  
قرار دیتے ہوئے بنید تر کے ساتھ وضو کیا۔“

یہ روایت ایک طرح سے اجماع صحابہ کی روایت ہے، وہ اس طرح کہ جن لوگوں نے سندھ کی پانی سے  
ساتھ وضو کیا، تو وہ سندھ کی پانی کے ساتھ جو نذر وضو کے قائل تھے، لیکن بنید تر کے ساتھ  
سبھی وضو کی بجائے نذر قرار دیتے تھے، اہم انہوں نے بنید سے وضو اس لیے دیکھا کہ یہ لوگ ان کے پاس لامارالطلق  
(صاف پانی) موجود تھا، اور جن حضرات نے بنید کے ساتھ وضو کیا وہ سندھ کی پانی کے ساتھ وضو کا نذر

طریقہ سے یاد دلایا تاکہ یہ کہ حافظہ کے ان اہمال کے لیے قول سندھ کی پانی، بعض اوقات دیگر لوگوں کے حکمت سے  
بھی اہمال ثابت ہو جاتا ہے، اہم اس مقام پر بعض صحابہ کرامؓ کی جانب سے اس مسئلے کی غماخت کے باوجود اجماع صحابہ کا رد  
ممنوع ہے۔

نہ کہتے تھے، یا وہ یہ کہتے تھے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے غیض و غضب اور استقام والا پانی ہے، شاید انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف میں یہ حدیث مبارکہ نہ پہنچی تھی کہ:

هو المشهور ماء والسحل عند ركاپانی طاہر و مطہر ہے اور اس

میتہ کا سرا ہوا اور نوح لال ہے۔

تو انہوں نے فیذ تر کے ساتھ منو کیا، کیونکہ ان کے خیال میں طاہر پانی موجود تھا؛ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ حدیث مبارکہ حدیث مشہور کے قریب قریب صحابہ کرام میں شہرت اور قبولیت و استفادہ حاصل کر چکی تھی۔ وہ اس طرح کہ صحابہ کرام نے اس پر عمل کیا اور انہوں نے اس حدیث کو ایک دوسرے سے قبول کیا۔ لہذا یہ حدیث، معراج، ایچی اور بری تقدیر کے من جانب اللہ ہونے والے تقدیر حنیف و شرف من اللہ، اللہ تعالیٰ کے ویدار اور شفاعت و فخر کی احادیث کی طرح علم اشتراکی کا موجب بن سکتی ہے۔ کہ ان تمام روایات میں اصل راوی ایک ہی ہے، مگر بعد ازاں یہ روایات مشہور ہو گئیں اور ان کو علمائے کرام نے قبول کیا۔ اس دور شہرت رکھنے والی حدیث کے ساتھ قرآن مجید کا نسخ بھی جائز ہے؛ یا اس بری بات بھی پیش نظر رہے کہ مخالفین کے لیے قرآن مجید کی مولا لاویت میں کوئی حجت نہیں ہے۔ اس لیے کہ نمیز عام طور پر پانی سے بھی پستے ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ نمیز ترکا وجود پانی کی نسبت زیادہ متصل اور اس کا حصول زیادہ آسان قدر ہے۔ بنا بریں قرآن مجید میں جواز نیم کو پانی کے تقدیر کے ساتھ مشروط کرنا، حقیقت والا نمیز تر کے تقدیر کے ساتھ بھی مشروط کرنا ہے، گریا اصل عبارت یوں ہوگی:

فلم تجدوا ماء ولا شربتم من ماء فماتوا کما انتم کو پانی یا نمیز تر نہ ملے تو تم تم کمر۔

مگر قرآن مجید نے نمیز ترکا صراحتاً اس لیے ذکر نہیں فرمایا کیونکہ عادتاً از خود ثابت ہے؛ اس کی مزید تائید شرفائے صحابہ کے اس وقت کے قتل و قتل سے بھی ہوتی ہے کہ جب وحی کا سلسلہ متعلق ہو گیا تھا اور وہ روایات میں تاریخ و موضوع کو خوب جانتے تھے، لہذا نسخ کا دعویٰ باطل میثرا۔ جہاں تک انہوں نے دعویٰ کے مطعون ہونے کا ذکر کیا ہے، تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ ابو خزاعہ سے امام مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے، وہاں کسی نے بھی اس کو مطعون نہیں کیا اور جہاں تک ابو زید کا تعلق ہے، تو اسے تو ابو خزاعہ سے ادنیٰ ماری کہتے ہیں، اور وہ ذاتی طور پر عابد و زاہد تابعین میں سے تھے۔ اور یہ ابو زید عمرو بن حریش کے مولیٰ و اکڑاؤ کر وہ غلام تھے۔ اور وہ ذاتی طور پر اہل اپنے آقا کی نسبت سے خوب مشہور تھے۔ لہذا ان کی عدالت کے متعلق کسی کا ناواقف ہونا انہیں ان کی روایت میں کمزور و مقہور و غیر میثرا۔ علاوہ انہیں یہ حدیث اور بھی حنفیہ و طریق سے روایت کی گئی ہے جن طرق کے متعلق کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا، نیز انہیں ایک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ حضرت ابی مسعود بنی تہ سے ملاقات کی جب میں آپ کے ساتھ تھے۔ یہ دعویٰ بالکل باطل ہے، اس لیے کہ جب اگر ہم نے روایت نقل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ایک خط کے تقدیر بھیج دیا تھا۔ اسی طرح حضرت ابی مسعود کا ان حضرات کے ساتھ ہونا ایک دوسری روایت میں بھی بیان ہوا ہے۔ کہ جس پر عمل کرنے سے متعلق فقہاء میں اتفاق راستے پایا جاتا ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی مسعود سے اختلاف کے لیے کچھ پتھر لے کر









## سنن وضو (امور سنونہ)

وضو کی سنتیں بہت ہیں، بعض وضو سے بھی پہلے کی ہیں اور بعض اس کی ابتداء کی اور بعض اس کے درمیان کی تفصیل حسب قول ہے:

### ① وضو سے پہلے کی سنتیں:

① **ذخیلوت** یا ان کے کسی قائم مقام کے ساتھ تنجکنا: اگر نئی تہہ استنجا کا نام ہے، تجار تجویز کیا ہے جس کا مفہوم طلب مجرہ و حیوٹا و حیوٹ استعمال کرنا ہے، اور امام الطحاوی نے اس کا نام استنجا پر رکھا ہے۔ جس کا مطلب "طلب الطیب" یعنی حصول طہارت ہے۔

استنجا کا مادہ "نوشہ" اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ آگے اور پیچھے سے ننگنے والے فضلات سے طہارت کی جائے، یا پھر اس کا مادہ خبرہ ہے جس کے معنی "اونچی" اور "بلند جگہ" کے ہیں، یعنی طہارت کی بلند جگہ کا حصول، استنجا پر ننگلو کے ضمن میں استنجا کی حیثیت کن کن اشیاء کے ساتھ استنجا کرنا جائز ہے اور کن کن ناپاکیوں سے استنجا کرنا ضروری ہے پر ننگلو ہوگی۔

۱۔ **استنجا کی حیثیت** استنجا کرنا جہاں سے نزدیک سنت اور امام شافعی کے نزدیک فرض ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص استنجا کرنا بالکل چھوڑ دے، تو اس کی نماز جہاں سے نزدیک کرنا جہاں سے اس کے ساتھ جائز اور امام شافعی کے نزدیک بالکل جائز نہ ہوگی، اس کی اصل بنیاد جس کا ہم تذکرہ کرنا چاہیں گے، یہ ہے کہ جہاں سے نزدیک پڑے یا بدن پر ضروری مقدار میں نجاست کا ہونا نماز کے حجاز کے لیے قائل و مذکور ہے، مگر امام شافعی کے نزدیک نجاست کی ضروری مقدار بھی ناقابل برداشت ہے، مگر پھر امام شافعی، استنجا کے معانی میں خود اپنے اس اصول سے پھر گئے اور کہا کہ اگر کسی شخص نے وضو کے ساتھ استنجا کیا اور اس کے بعد استنجا کی جگہ کو پانی سے دھویا، تو اگرچہ وہاں ضروری بہت نجاست موجود ہو، لیکن اس کی نماز جائز ہوگی، ضروری نجاست کی موجودگی کی وجہ یہ ہے کہ استنجا کے لیے وضو استعمال کرنے سے نجاست مکمل طور پر ختم نہیں ہوتی، البتہ کم ضرور رہ جاتی ہے، امام شافعی کے ہاں یہ واضح نہ تھیں۔

استنجا کے فرض نہ ہونے کی ابتدائی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من استجمر فلیجوز من  
فعل فغسل احسن ومن  
لا فلا حرج۔ (ترمذی)

جو شخص وضو استعمال کرے، اس سے چاہیے کہ وہ طہاقتی تعداد میں استعمال کرے، جس نے ایسے کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے ذکیا، تو

لہذا اگلا نے اس مقصد کے لیے ہرگز ۱۲ بار کا قضا استعمال کیا ہے، جن کے صفحہ خروں کے ہیں، گرچہ کہ جہاں سے اس مقصد کے لیے وضو ہی استعمال ہوتا ہے، اس لیے اس کا درجہ وضو کے ساتھ کیا گیا ہے۔ تاہم۔

کوئی حد کی بات نہیں۔

اس حدیث سے دو طرح استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اولیٰ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے چھوڑنے پر صریح کی نفی کی ہے، 'ما کان من استنجا فرض ہو تا تو اس کے چھوڑنے میں لازمًا صریح واقع ہوتا۔ دوسرے اس طرح کہ آپ نے فرمایا: 'میں نے ایسے کیا، اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے دیکھا تو کوئی صریح نہیں اور فرض کے متعلق اس قسم کی بات نہیں کی جاتی۔ ایسا انداز بیان تو مندوب اور مستحب عمل کے متعلق اختیار کیا جاتا ہے، 'اگر کوئی استنجا بالکل درگزر اور بوجہی نماز ادا کرے۔ تو اس کی نماز مکروہ ہوگی، وجہ یہ کہ حضور ہی خواست

صرف جو نماز کے لیے قابل درگزر ہے، اس کے مکروہ ہونے کے لیے نہیں۔ پھر جب وہ استنجا کر لیتا ہے تو یہ کراہت دور ہو جاتی ہے کیونکہ شرعی طور پر وھیلوں کے ساتھ استنجا کرنا پانی کے ساتھ استنجا کرنے کے قائم مقام ہے، اس لیے کہ بعض اوقات انسان کو مقامات استنجا کو پانی سے دھونے کے لیے کوئی آگیا یا پھر جگہ نہیں ملتی اور چونکہ سرکھون حرام ہے، لہذا اس مجبوری کے تحت وھیلوں کے ساتھ کیا ہوا استنجا پانی سے استنجا کرنے کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے، اسی لیے جس طرح پانی کے ساتھ استنجا کرنے سے کراہت نہیں رہتی، اسی طرح وھیلے استعمال کرنے سے بھی کراہت ختم ہو جاتی ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وھیلوں کے ساتھ استنجا فرمایا کرتے تھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق تو ہر گز یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ آپ نے کراہت کے ساتھ نماز ادا فرمائی ہوگی۔

بہنو! کہن کن اشیاء کے ساتھ استنجا کیا جائے، سنت ہے کہ استنجا پاک اشیاء مثلاً پتھروں، وھیلوں، مٹی اور پرالے بوسیدہ پتھروں وغیرہ سے کیا جائے۔ اور بید وغیرہ قسم کی خاستوں سے استنجا کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے استنجا کے لیے پتھر طلب کیے، تو انہی مسعودؓ نے آپ کو دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا دیا آپ نے پتھر کو لیے، لیکن لید کے ٹکڑے کو چھینک دیا اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ یہ ناپاک یا پلید ہے۔ اور اسی طرح پتھروں کے ساتھ بھی استنجا کرنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لید اور پرانی بوسیدہ پتھروں کے ساتھ استنجا کرنے سے منع کرتے ہوئے فرمایا:

من استنجی بربوٹ او ذمق  
فہو بدیؑ ما انزل علی  
محمدؐ۔ (الدریث)

جس کسی نے لید یا بوسیدہ پتھر سے سجا کیا تو وہ  
حضرت محمدؐ پر نازل شدہ شریعت سے بدی و رذیل  
ایک تنگ ہے۔

اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا تستنجوا بالعظم ولا بالربوٹ  
فان العظم زاد احقادکم الجن  
والربوٹ دہم (الدریث)

تم پتھر اور لید کے ساتھ استنجا نہ کرو اس لیے  
کہ پتھر تمہارے بھائی کی جنات کی خوراک ہے اور  
لید ان کے جانوروں کا چارہ ہے۔

پھر اگر کوئی شخص ایسا کرے تو ہمارے ہاں اس کا اعتبار ہوگا اور وہ شخص سنت کو قائم کرنے والا ملک کراہت کا حامل قرار پائے گا۔ کیونکہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی فعل کے دو پہلو ہوں، ایک پہلو سے کچھ حکم ہو اور دوسرے

پہلو سے کھڑا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس استنجا کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر وہ اس کے بعد خضروں کے ساتھ استنجا نہ کرے تو ان کے نزدیک اس کی بنا ذہبی جائز نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نفس و حدیث میں خاص چخروں کا ہی ذکر آیا ہے، لہذا نفس کی رعایت نہ رکھنا ضروری ہے؛ علاوہ ازیں لید تو نحو و ایک ناپاک شئی ہے، پھر صلا اس سے بہت زیادہ دور ہو سکتی ہے؛ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس حکم (نفس) کی وجہ حصول عبادت ہے اور خضروں کی طرح ان اشیاء کے ساتھ بھی طہارت حاصل ہو جاتی ہے؛ البتہ لید کے ساتھ استنجا اگر نا اس لیے مکروہ ہے کیونکہ اس سے نفس خفی کا استعمال اور جناس کے باغوروں کے چاہے کا خراب ہونا لازم آتا ہے۔ اور بڑیوں کے استعمال سے خود جناس کی نذر خراب ہوتی ہے وہی ماکہ حدیث میں بیان ہوا ہے۔ لہذا ان اشیاء کے ساتھ استنجا کرنے سے ممانعت ایسے مقبوم کی بنا پر ہے جو خود اہی میں نہیں پایا جاتا بلکہ کسی اور شئی میں پایا جاتا ہے۔ اس لیے اس سے اس کا اعتبار ماقط نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ ”لید فی نفس ناپاک ہے۔ بائیں ہاتھ پر ہے، لیکن اس کے خشک ہونے کی بنا پر اس سے اس کے اجزاء جدا ہو کر جسم کے ساتھ نہیں ملتے۔ لہذا اس کے استعمال سے کسی دیکھی درجے میں مجھ سے جناس کی صفائی ہو جاتی ہے۔

اور دیباچہ کے کپڑے اور انسانی خوراک خشک گندم جو وعیزہ کے بھی استنجا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس سے بلا ضرورت مال کا اخلاف لازم آتا ہے۔ اسی طرح جانوروں کے چارے سے خشک گندم وغیرہ سے بھی استنجا کرنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس سے بلا ضرورت ایک پاک شئی ناپاک ہو جاتی ہے۔ ہمارے نزدیک اس شلست پر عمل کرنے کے لیے صفائی کا اعتبار کیا جائے گا۔ ذکر و صلیوں کی تعداد کا اگر صفائی ایک ہی وسیلے سے حاصل ہو جائے، تو ایک ہی کافی ہے اور اگر تین وسیلوں سے بھی صفائی نہ ہو تو اس پر اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک اصل اعتبار تو تعداد کا ہے نہ کہ اس کے ساتھ صفائی بھی شرط ہے۔ حتیٰ کہ یہ صفائی تین سے بھی کم میں حاصل ہو جائے، تو وہ تین کی تعداد پوری کرے گا۔ اور اگر اس نے تعداد پوری نہ کی تو اس کا استنجا جائز ہوگا۔ امام شافعیؒ مذکورہ بالا حدیث، من استجد جسدہ فلیتر دو وسیلوں سے استنجا کرے۔ اسے چاہے کہ طلاق تہور میں وسیلے استعمال کرے۔ استدلال کرتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق عدد و طہور رکھنے کا حکم دیا ہے اور امر مطلق وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال اُس روایت سے ہے جو ہم حضرت عبد الشرح منصور کے حوالے سے اور نقل کرتے ہیں کہ آپؐ نے ان سے پھر طلب کئے۔ تو حضرت ابن مسعودؓ نے آپؐ کو دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا دکھایا کہ دیا۔ تو آپؐ نے لید کے ٹکڑے کو پھینک دیا اور دو ہی پتھروں سے استنجا فرمایا۔ اب یہ کہ پتھر کو دوبارہ طلب نہیں کیا۔ اگر تین کی تعداد ضروری ہوتی، تو آپؐ تیسرا پتھر بھی اس سے ضرور طلب کرتے۔ اس لیے کہ آپؐ کے حلق یہ بدگانی نہیں کی جاسکتی کہ آپؐ نے کوئی واجب چھوڑ دیا ہو؛ علاوہ ازیں دو وسیلوں کے استعمال سے اصل مقصد حصول طہارت ہے۔ اور یہ مقصد جب ایک پتھر سے پورا ہو گیا ہے تو پھر بلا ضرورت پاک شئی کو طریقہ کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اور یہاں تک محو بالا حدیث کا تعلق ہے۔ — تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بھی امام شافعیؒ کے خلاف کے خلاف ہے کیونکہ اگر مکہ طاق عدد ایک ہے، علاوہ ازیں آپؐ نے جو طاق تعداد میں وسیلے استعمال کرنے کا حکم دیا، تو اس سے مقصود نفس و جسد

کا استعمال نہیں، بلکہ حصول طہارت ہے۔ تو اگر میں سے بھی کم و حیلوں سے یہ مقصد پورا ہو جائے تو آپ کے حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے۔ یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے ایک ہی ایسے پتھر سے استنجہ کر لیا جو مسرگوشہ تھا، اس سے بچ کر حصول طہارت میں یہ پتھر تین پتھروں کے قائم مقام ہے۔

اور استنجہ پانیوں (اتحہ) سے کرنا چاہئے، اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ دائیں ہاتھ کا ٹکڑا کاٹتے اور پانیوں (اتحہ) سے استنجہ کیا کرتے تھے، اس طرح اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت ہے کہ انھوں نے دائیں ہاتھ سے کھانا تناول فرماتے اور بائیں ہاتھ سے استنجہ کیا کرتے تھے، علاوہ ان میں بائیں ہاتھ کی گندگی کے پلٹے۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب ہمارے نجاست پر بلیدی ایک درہم یا اس سے کم مقدار میں ہو، اگر وہاں نجاست درہم کی مقدار سے زیادہ ہو، تو اس صورت کا حکم ہے، اس کے متعلق کوئی حکم ظاہر روایت میں نہیں ملتا، البتہ مشائخ میں اس کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے بعض کہتے ہیں کہ اسے پانی سے اور بعض کہتے ہیں کہ اسے پتھروں سے بھی نازل کیا جاسکتا ہے، یہی مؤرخانہ ذکر مسک فقہ ابو الیث نے اختیار کیا ہے اور یہی درست ہے، اور یہ ہے کہ شریعت میں کو حیلوں سے استنجہ کرنے کا حکم بغیر کسی احتیاج کے مطلقاً وارد ہوا ہے، لہذا اس کے متعلق امتیاز نہیں کیا جاسکتا۔

یہ مذکورہ بالا احکام اس وقت ہیں کہ جب نجاست ہمارے خروج سے تجاوز نہ کرے۔ اگر نجاست ہمارے خروج سے ابھر اور ایک درہم کی مقدار میں پھیل گئی ہو، تو بلا حمانہ اس جگہ کا دھوا ضروری ہوگا، اور اگر یہ نجاست ایک درہم سے کم مقدار میں پھیلی ہو، تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے ہاں اس کا دھوا ضروری نہیں ہے، لیکن امام مالک کے نزدیک ضروری ہے۔ اقدوری نے مختصر المغنی کی شرح میں اس کا ذکر کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ: جب نجاست اپنے خروج (ہمارے خروج) سے ابھر اور پھیل جائے، تو اس کا دھوا ضروری ہو جاتا ہے۔ انہوں نے اس مسئلے میں ہمارے اثر کے مابین اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ "کثیر نجاست" قابل عفو نہیں، اور یہ نجاست بھی کثیر ہے، لہذا معاف نہ ہوگی، امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا استدلال یہ ہے کہ وہ نجاست جو "ہمارے خروج" پر ہے، وہ تو علیل ہے تو اس وقت کثیر ہوئی ہے کہ نجیب اس کا باہر پھیل ہوئی نجاست کے ساتھ ملا کر اعتبار کیا جائے۔ حالانکہ ان دونوں جگہ کی نجاستوں میں سے ہر ایک دوسری سے مختلف ہے اور ان کے احکام بھی مختلف ہیں، لہذا ان دونوں کو باہم جمع نہیں کیا جائے گا، چنانچہ ان میں سے ایک نجاست پتھروں کے ذریعے بھی نازل ہو سکتی ہے، جبکہ دوسری نجاست پانی کے ساتھ غسل اور قہقہے سے نازل نہیں ہوئی، تو جب ان میں سے ہر ایک نجاست کا حکم فی نفس ایک دوسری سے مختلف ہے تو بیک وقت دونوں کے ہوتے ہوئے بھی ہر ایک نجاست کا علیحدہ علیحدہ اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہ نجاست چونکہ علیل نجاست ہے، اس لیے قابل عفو ہے۔

ج۔ گن گن حقوے پر استنجہ کیا جائے یا استنجہ ہر اس نجاست سے کرنا منسوب ہے کہ جو دونوں

راستوں و قبل و دوسرے خارج ہو، اور وہ حجم رکھتی ہو، اور دیدنی (مرئی) ہو، جیسے شہناہ شباب یا مادہ بینی، وری اندی اور خوشی و غم۔ اس لیے کہ انتخاب نجاست کو کم کر کے طہارت کا موجب بنتا ہے۔ اور جب نجاست دونوں راستوں میں سے کسی ایک سے نکلے اور وہ حجم رکھتی ہو اور دیدنی (مرئی) ہو، تو نجاست کو کم کر کے طہارت حاصل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ جہاں خارج ہونے کی بنا پر کوئی استنجاء نہیں کیونکہ ہوا دیدنی (مرئی) نہیں ہوتی۔

(۴) مسواک کرنا: دوسری صفت مسواک کرنا ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لَوْلَا أَنِ اشْتَقَّ عَلَيَّ اسْتِحْضَاءُ لَمْ يَكُنْ  
بِالسَّوَالِكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ وَفِي رُؤْيَا  
عِنْدَ كُلِّ وَضُوءٍ۔

مزیہ پر اس یہ مسواک پاکی و تہافت کا ذریعہ ہے۔ جیسا کہ خود ایک حدیث پاک میں ہے،  
السَّوَالِكُ مَطْهَرَةٌ لِلْغَدِّ وَرُضَاةٌ  
لِلرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی مروی ہے،  
مَازَالَ جَبْرَائِيلُ يَسْأَلُنِي بِالسَّوَالِكِ  
حَتَّى تَحْشِيْتِ أَنْ يَدْرِي۔  
(الدرر)

ایک اور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا:  
طَهَّرْتُ مَسَالِكَ الْقُرْآنِ  
بِالسَّوَالِكِ۔

اور یہ نمازی کی طرف اشارہ ہے کہ وہ جیسا کہ مسواک کرے، چاہے وہ سبز یا سیاہ ہو سکتی ہو، لیکن ہوا خشک ہو، اور خواہ وہ روزے دار ہو یا غیر روزے دار خواہ زوال سے قبل مسواک کرے یا زوال کے بعد، وہ یہ ہے کہ مسواک کے حکم پر عمل نمود میں مطلق ہیں، مگر امام شافعی کے نزدیک روزے دار کے لیے زوال کے بعد مسواک کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ابی حنوفہ میں اس کا ذکر کیا جائے گا۔  
(ب) اچھا لٹے و خوشی مسکتیں:

لے ان سب نمازوں کی تفصیل دیکھئے نمازوں کے طہر میں لکھے گا۔

لے وہ دھار کے تمام اعضاء پر ہاتھ چھونے کی ضرورت کی نفی صحت کے لیے اللہ عزوجل نے ہے، اگر دھار ہوا تو اس سے جو بالقریبیوں یا ریا یا دوسرا ہوتا ہے، اسلام بابت ایک دین کی طرح ہے، جس نے انسان کی بنیادی ضرورت کو ایک جہت کا دھار خطا کر دیا ہے۔

⑤ **نیت کرنا:** ہمارے نزدیک وضو کی نیت کرنا بھی سنت ہے۔ مگر امام شافعی کے نزدیک یہ فرض ہے۔ دونوں مسلکوں میں اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور عبادت کی نیت کرنا ہمارے نزدیک وضو کے لیے ضروری نہیں ہے۔ مگر امام شافعی کے نزدیک یہ ضروری ہے۔ اسی لیے ہمارے نزدیک کافرا کا وضو بھی درست ہے، مگر امام شافعی کے نزدیک درست نہیں ہے۔ امام شافعی کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الطہرین شطرا لا ییمان" (طہارت نصف ایمان) ہے کہ جو نہ ایمان ایک عبادت ہے، لہذا ایمان کا نصف حصہ بھی ایک عبادت ہوگا۔ اور جیسا کہ تیمم ایک عبادت ہے، اور وہ سب کے نزدیک بغیر نیت کے درست نہیں ہے اور نیز وہ وضو کا قائم مقام ہے اور کرنی قائم مقام اپنے اصل سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ  
إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ

ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نیت کی شرط بیان کی ہے بغیر کپڑا وغیرہ کو دھونے اور ایک عضو پر مسح کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور کسی مطلق حکم کو تنید کرنا بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ  
وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ أَوْ بِهَيَئَةٍ لَّا تَعْلَمُونَ مَا  
تَقُولُونَ وَلَا جُلُوسًا أَوْ عَابِدِينَ ۚ

سے کہتے ہو۔ نماز کے پاس نہ جاؤ اور جہاں نہ کی حالت میں نہ نماز کے پاس نہ جاؤ تاویس کے نسل ذکر وہاں اگر تم حالت سفر میں ہو۔

کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے جنسی شخص کو نماز کے قریب جانے سے منع کیا ہے کہ جب وہ غسل کے مقصد کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے وہاں دسبر سے گزرنا چاہتا ہو۔ اور اس میں نیت کا کوئی ذکر نہیں، لہذا اس ممانعت کی حد اس وقت ختم ہو جاتی ہے کہ جب وہ شخص مطلقاً غسل کرے۔ مگر امام شافعی کے نزدیک یہ ممانعت اس وقت تک برقرار رہتی ہے کہ جب تک وہ نیت کر کے غسل نہ کرے۔ امام شافعی کا یہ مسلک قرآن کے خلاف ہے، علاوہ انہیں وضو کا حکم حصول طہارت کے لئے ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ آیت وضو کے آخری حصے میں ارشاد فرماتے ہیں:

كُلُّكُمْ رَافِعٌ يَدَيْهِ يُعْطِي سَوْسَةً ۚ

لیکن اللہ تعالیٰ قرین چاہتا ہے کہ تمہیں پاک وصاف کیے۔

اور طہارت کا حصول نیت پر موقوف نہیں ہوتا، بلکہ مطہر طہارت کرنے والی شئی کو کسی ایسی جگہ

۱۔ مسلم کتاب الطہارت جلد اول۔

۲۔ تلمذہ ۲۰۔ ترجمہ جگہ آچکا ہے۔

۳۔ التلمذہ ۴۴۔



اشغال کرنے پر موقوف ہوتا ہے، جو طہارت کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو، اور پانی مطہر و ذریعہ طہارت ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

خلق الماء طهوراً لا ینجسہ شیء اللہ نے پانی کو ذریعہ طہارت بنایا ہے  
الا ما خیر طعمه اور یحہ لہذا سے کوئی شئی ناپاک نہیں کر سکتی، (اگرچہ جو  
اولوئہ - اس کا ذائقہ، اس کی بو یا اس کی رنگت تبدیل  
کرے)

اور اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں۔

واخذنا من النصارى ما ذلهم وراى اللہ ہم نے آسمان سے ظاہر و مطہر پانی نازل کیا۔

اور طہور اس شئی کا نام ہے کہ جو فی نفس پاک اور دوسروں کو پاک کرنے والی ہو، پھر یہ تمام بھی طہارت قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسا کہ معلوم ہی ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ طہارت اصل میں ظہور طہور پانی کا فعل ہے، جبکہ زبان کا عمل (نیت و جہد) تو محض ایک اضافی شئی ہے، ایسا ہی جگہ کہ اگر اس پر بارش برس جائے، تو اس کا وضو اور غسل درست طہور پر جائز ہو جائے گا، لہذا وضو اور غسل دونوں کے لئے نیت شرط نہ ہوگی، کیونکہ نیت کی شرط فعل اختیار کی کے اعتبار پر مبنی ہے، نہ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وضو کے لئے اصل لازم شئی طہارت ہے۔ اور اس میں عبادت کا مفہوم ایک اضافی شئی ہے، اگر تو اس کے ساتھ نیت متصل ہو گئی، تو وہ عبادت ہو جائے گا۔ اور اگر نیت متصل نہ ہوئی تو وہ عبادت تو نہیں ہوگی، لیکن وہ نماز کے لئے ذریعہ حصول طہارت ثابت ہو جائے گا، جیسے کہ وضو جمعہ کی نماز کے لئے مسی کو ششتر، ہر دو رکعت نماز، ذکر یہ بجا، خود غسل نہیں، دوسرے غسل کا ذریعہ ہے۔ جیسا کہ امام شافعی کی محکمہ حدیث کا تعلق ہے، تو اس کی تاویل یہ ہے کہ وضو جہاد کا کلام کے ارکان کے ساتھ نماز کا نصف حصہ تو ہے، مگر یہ ایمان کا نصف حصہ نہیں، کیونکہ ایمان تو اس کے بغیر بھی درست ہو جاسکتا ہے، اور وضو اس کا نصف حصہ نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ ایمان تو تصدیق (ظہن) سے عبارت ہے، اور وضو تصدیق کا ادنیٰ حصہ بھی نہیں ہے، بنا بریں اس حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ وضو نماز کا نصف حصہ ہے، کیونکہ ایمان بول کر نماز حلال جاسکتی ہے، اس لئے کہ نماز کی قبولیت کا عامل ایمان پر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ أَمْرًا فَكَذَلِكَ

بالفاظ دیگر تمہارا بیعت اللہ کی جانب سے کئے گئے نفاذ و اکرنا، اللہ تعالیٰ ضائع نہیں کرے گا۔ اور یہی بات ہم ہم کے متعلق سمجھتے ہیں کہ وہ کی عبادت نہیں ہے، لیکن اگر اس کو سمجھ کے ساتھ نیت متصل نہ ہو، تو اس سے غلط اور کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے نہیں کہ وہ عبادت ہے، بلکہ اس لئے کہ نیت نہ ہونے کی بنا پر اس نے طہارت حاصل نہ ہو سکے گی۔ کیونکہ ہم بدلت میوری کی طہارت ہے، اور یہ طہارت ایضاً غسل سے حاصل ہوتی ہے کہ

لے افرقہ ۱۳۲ -

لے افرقہ ۱۳۲ -

اگر اس عمل کو نیت کے بغیر کیا جائے اور اس سے طہارت حاصل نہیں ہوتی، بخلات وضو کے، اس لیے کہ وہ ایک حقیقی طہارت ہے، لہذا اس کے لیے نیت ضروری نہیں۔

⑤ **تسمیہ وضو:** امام مالک فرماتے ہیں کہ تسمیہ پڑھنا فرض ہے، ہاں اہل اکثری شخص بھول جائے، تو دل کی تسمیہ دفعِ عرق کی بنا پر بانی تسمیہ کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ امام مالک کی دلیل ایک حدیث نبوی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا وضوء لمن لا یُسَمِّر۔ اس شخص کا وضو ہی نہیں ہوتا جو بسم اللہ نہ پڑھے۔

ہمارا استدلال آریہ وضو سے ہے کہ اس میں تسمیہ کی قید کا کوئی ذکر نہیں، لہذا جب تک کوئی ایسا دلیل دے گا جو اس آیت کے مطلق حکم کو متقید کر سکتی ہو، اس کو متقید کرنا درست نہیں، علاوہ ازیں وضو کا اصل مقصد طہارت کا حصول ہے اور بسم اللہ کے نہ پڑھنے سے اس بارے میں کوئی فرقی نہیں پڑتا۔ اس لیے کہ پانی کا اللہ تعالیٰ نے طہا پر عظیم پیدا کیا ہے، لہذا اس کی "مقدوسیت" کسی انسانی عمل پر مبنی نہیں ہو سکتی۔ ہمارے اس موقف کی دلیل حضرت علیؓ بن مسعود کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من تَوَضَّأَ وَذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ كَانَ طَهُوراً لِحَمِيعِ بَدَنِهِ وَمِنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ كَانَ طَهُوراً لِمَا أَصَابَ الْمَاءَ مِنْ بَدَنِهِ (الحدیث)

جس شخص نے وضو کرتے وقت بسم اللہ پڑھی تو وضو اس کے سارے بدن کی طہارت کا موجب بنے گا اور جس نے بسم اللہ نہ پڑھی تو اس سے فقط وضو سے گئے اعضاء کی طہارت ہوگی۔

امام مالک کی تکرارِ احادیث خبر واحد ہے، جس کے ساتھ قرآن مجید کے مطلق حکم کو متقید کرنا درست نہیں ہے۔ پھر اس حدیث کو "فنی کمال" پر محمول کیا جاسکتا ہے، اور یہ سنت کا مفہوم بھی یہ ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے آپ کا یہ ارشاد مبارک رکھو:

لا صلاة لرجل الا بعد المسجد الا ان یسجد کے ہمسائے کی نماز سمجھ کے سو اسی اور جگہ المسجد۔

اللہ ہم پر رکھتا ہے کہ جو کچھ آپ نے بیٹھ وضو کے آذان کے وقت اس کا اہتمام فرمایا، اس لیے یہ سنت ہے۔ اور یہ روایت اس کے منت ہوئے کی دلیل ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

کل اسود ی ہاں لہ یبدا بسم اللہ جہا ہم کام بھی بسم اللہ کے بغیر شروع کیا جائے، فہو البدر۔ وہ بے برکت ہوتا ہے۔

ہمارے مشائخ کے امین اس بارے میں اختلاف ہے کہ بسم اللہ کو استہلالہ پہلے پڑھا جائے یا بعد میں۔ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ اس استہلالہ سے قبل پڑھا جائے، کیونکہ یہ آذان وضو کی سنت کی ہے، لیکن بعض مشائخ بعد میں پڑھنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ استہلالہ کے وقت ستر کھولا جائے، لہذا اس وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا اس کی تعظیم کے معانی ہے۔

⑥ **دونوں ہاتھ گھونٹوں تک وضو تا اپنا چہرہ سنت**، دونوں ہاتھوں کا برتن میں داخل کرنے سے قبل گھونٹوں تک وضو نہ ہے، یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جو نیت سے سوکرائے ایک جماعت کا خیال ہے کہ یہ

فرض ہے کہ ان کے مابین اختلاف ہے یا نہیں سے کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ رات اور دن کی دونوں افتاحات ہر کئے کے بعد اگر وضو کیا جائے، تو راتوں کا گھٹا تک وضو نہ کرنا ہے۔ جبکہ بعض خاص طور پر رات کی مندر کے بعد فرض قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے کہ:

اذا استيقظ احدكم من منامه  
فلا يقسم بدهاء الا ناهض  
بفسله مثلاً ناهضاً لا يدهى  
حين يرتب ناهضاً  
جب تم سے کوئی شخص سوکا اٹھے تو رخت میں  
مگر ناکھڑا نہ ڈالے، تا آنکہ وہ اپنے ہاتھوں کو  
تین مرتبہ نہ دھو لے، اس پہلے کہ وہ نہیں جانتا  
کہ رات کو اس کے ہاتھ کہاں رہے ہیں۔

اور ہاتھوں کو برتن میں داخل کرنے سے آپ کا منع کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہاتھوں کا وضو فرض ہے ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہاتھوں کے دھونے کو اگر فرض قرار دیا جائے، تو وہ روحانی سے خالی نہیں، یا تو نہیں حدیث کی بنا پر وضو فرض ہوگا، یا پھر ان کے جس اور طریقہ ہونے کی بنا پر پہلی صورت اس لیے ممکن نہیں کیونکہ حدیث کی بنا پر ہاتھوں کا وضو فقط ایک ہی بار فرض ہو سکتا ہے، دوبارہ نہیں، اگر پہلی کسی عضو کے دھونے کو نہ سے اٹھنے کے بعد ایک بار اور وضو کے وقت دوسری مرتبہ فرض قرار دیں، تو گویا ہم نے حالت حدیث میں ایک ہی عضو کے دوبارہ دھونے کو فرض قرار دے دیا (جو درست نہیں)۔ اس طرح دوسری صورت بھی نا ممکن ہے کیونکہ ہاتھوں پر نہایت کا گنا غیر معلوم بلکہ سو ہو سکتا ہے، جیسا کہ اسی سوہوم ہونے کی جانب حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ "وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ رات کو کہاں رہے ہیں" اور اسے نہایت کے قوم اور اس کے احوال کی جانب اشارہ ہے۔ لہذا ہاتھوں کا وضو نہایت واجب یا مستحب قرار ہو سکتا ہے، فرض واجب نہیں اس لیے کہ اصل شئی طہارت ہے۔ لہذا بعض شک و احتمال کی بنا پر نہایت ثابت نہیں ہوتی بنا پر یہ حدیث کو نہایت متحرک ہی پر موقوف ہے، تحریم پر نہیں۔

ہاتھوں کو گھٹا تک دھونے کے متعلق مشائخ کے مابین ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ انہیں کس وقت وضو جانے لایا یا ان کے ساتھ استنجا سے قبل یا اس کے بعد۔ اس سلسلے میں مین اقوال مروی ہیں، بعض مشائخ کہتے ہیں کہ استنجا سے قبل، بعض کے نزدیک استنجا کے بعد اور بقول بعض تکمیل طہارت کے لیے استنجا سے پہلے بھی وضو جانے اور استنجا کے بعد بھی۔

⑦ پانی کے ساتھ استنجا کرنا: چوتھی سنت پانی کے ساتھ استنجا کرنا ہے، جیسا کہ صواب کلام کی ایک جماعت سے جس میں حضرت علیؓ، حضرت امیر مومنینؓ، عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عیسیٰ بن ابراہیمؓ وغیرہ شامل ہیں، یہ منقول ہے کہ وہ وصیوں کے ساتھ استنجا کے بعد پانی کے ساتھ استنجا کیا کرتے تھے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ تم اس طرح نہ کرو کہ وضو یا طہارت پایا، اور حضرت عیسیٰ بن ابراہیمؓ سے منقول ہے کہ وہ لوگوں کو وصیوں کے ساتھ استنجا کرنے کے بعد پانی کے ساتھ استنجا کرنے کا حکم دیا کرتے تھے۔ اور فرمایا کرتے تھے، کہ تم سے پہلے لوگ حیثیتوں طرح سنت پاغا ذکر کرتے تھے، جبکہ تم بتلا پاغا ذکر کرتے ہو، لہذا وصیوں کے بعد پانی استنجا کیا کرو، اور لے۔ وہ حضرت عیسیٰ بن ابراہیمؓ نے اپنے طور پر بیان کیا ہے، مگر اس طرح کہ اگر کوئی پاغا وضو کرے، اسے اس سے پہلے وضو دینی حکم جیسا کہ بات کو مضامین ایک تا دیر قریب جاسکتا ہے حکم کی وجہ سے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ بات آداب کا حصہ سمجھی جاتی تھی، امام احمد بن حنبلہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اس سے پہلے متعدد دیشیم کا پانی کے ساتھ تین بار استنہاء کیا۔ جب تو رکنِ جمید میں اہلِ قبا کی شان میں یہ کہا گیا کہ

يَنْبُو دَجَالٌ تَجْتَوُونَ اَنْ يَّسْطَقُوْهُ وَاَوَّلَهُ  
كُسْتَحْيٰنِ اَوْ فَعْلَا يَكُ دَسْتَعِي دَارِيْنَ يَّيْ كُوْنِد  
مَنْ جَبَّ الْمَسْطَقُ حَبْرِيْنَ ۔ لے

کرتا ہے۔

قرآن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ قبا سے پوچھا کہ وہ کیسے طہارت کرتے ہیں، تو انہوں نے جواب دیا کہ ہم وضو استعمال کرنے کے بعد پانی استعمال کرتے ہیں، بعد ازاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد پانی کے ساتھ استنہاء کرنا افکارِ تراویح کی طرح، اجماعِ صحابہ سے منقطع قرار پایا۔

مسئلوں ہے کہ بائیں ہاتھ سے استنہاء کیا جائے، بیساکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آئیں

نے فرمایا:

الْيَمْنُ لِلْوَجْهِ وَالْيَسَارُ لِلْمَقْدِ  
دایاں ہاتھ چہرے کے نیچے اور ایساں ہاتھ پیچھے (دھونے) کے نیچے ہے۔

پھر پانی کے ساتھ استنہاء کرنے میں کوئی خاص تعداد مقرر نہیں، بلکہ اصل اعتبار صفائی کا ہے، اگر تین بار استنہاء کرنے سے کفایت نہ ہو، تو اس سے زیادہ بار بھی پانی استعمال کیا جاسکتا ہے، اگر کسی شخص کو دوسرے کہتے ہوں، تو جب بھی سات بار سے زیادہ نہ دھوئے، اس لیے کہ دوسرے کو ختم کرنا واجب ہے اور سات کی تعداد وہ آخری حد ہے، جو شریعت میں "کتنے کے بھونٹے برتن" کے لیے بیان ہوئی ہے۔

استنہاء کا طریقہ۔ مناسب ہے کہ تکمیل طہارت کے لیے اپنے بدن کو ڈیسا چھوڑ دے۔ پھر پہلے ایک انگلی پھر دو اور بعد ازاں تین انگلیاں استعمال کرے، اور جب یہ ہے کہ ضرورت اس طرح پوری ہو جاتی ہے اور بلا ضرورت کسی پاک شے کو ناپاک کرنا جائز نہیں، اور مناسب ہے کہ استنہاء انگلیوں کی اُمدد و نی جانب سے کیا جائے، نہ کہ ان کے سروں سے۔ تاکہ یہ صورت انگلی اپنے ستر میں داخل کرنے کے مشابہ نہ ہو، یہ حکم مرد کے لیے ہے، جبکہ عورت کے لیے بھی بعض اُتراسی حکم کا اثبات کرتے ہیں، لیکن بعض اُتر کے ہاں وہ انگلیوں کے سروں سے استنہاء کر سکتی ہے، کیونکہ بعض دنفاں وغیرہ سے، شرمگاہ کے سرورنی جھٹنے کی صفائی ضروری ہو جاتی ہے، اور یہ بات انگلیوں کے سروں سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔

### ۴۔ دورانِ وضو کی سنتیں:

④ مضمضہ اور استنشاق: مضمضہ دھونے، اور استنشاق دھانک میں پانی لانا، یہی من جلد سنن وضو میں سے ہے۔ محدثین میں امام احمد بن حنبلہ بھی شامل ہیں یہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں وضو اور غسل دونوں میں فرض ہیں، امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ دونوں جگہ سنت ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے ان دونوں افعال پر ہمیشہ مواظبت فرمائی۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ غسل کرنے کا حکم عام ہے تعلق رکھتا ہے ذکر جسم کے اندرونی حصوں سے، اور منہ اور ناک جسم کے اندرونی حصے ہیں مذکر ظاہری اس لیے ان کا دھونا ضروری نہیں۔ جہلاً استعمال یہ ہے کہ وضو کے ضمن میں لہذا نہائی تہ تک اعضا کے دھونے اور سر کے مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور ناک اور منہ کا اندرونی حصہ اس حکم میں شامل نہیں پھر جس کے علاوہ دوسرے اعضا کے دھونے کا مسئلہ تو خود ظاہر ہے اور پھر جس کا مسئلہ بھی خوب واضح ہے، اس لیے کہ پھر جسے دوسرے مراد پھر جس کا وہ حصہ ہے اگر جو مادہ اوقات کے وقت ایک دوسرے کے زبردست ہوتا ہے۔ اور منہ اور ناک کے اندرونی حصے کسی صورت میں بھی ایک دوسرے کے سامنے نہیں ہوتے، لہذا ان کا دھونا فرض نہ ہوگا، بخلاف حالت جنابت کے اس لیے کہ اس صورت میں حکم ظہیر بدن و جسم کی اچھی طرح صفائی کرنے کا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے

وَأَنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْفُؤْا ۱ اور اگر تم جنابت کی حالت میں ہو تو خوب اچھی طرح طہارت کیا کرو۔

یعنی خوب اچھی طرح اپنے بدن کو صاف کیا کرو لہذا غسل میں ہر اس حصے کا دھونا فرض ہوگا کہ جیسے انسان بزرگھفت اور شقت کا جو سکتا ہو خواہ وہ جسم کا ظاہری حصہ ہو یا باطنی (اندرونی) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو میں پراشنگی فرماتا، بجائے خود اس کے سنت ہونے کی دلیل ہے، مذکور اس کے فرض ہونے کی۔ دوسرے ہے کہ آپ سنت عبادتوں پر بھی مواظبت فرمایا کرتے تھے۔

⑤۔ مضمناً ادا شقائق میں ترتیب کا خیال رکھنا کر پہلے مضمضہ رکھیں، کیا جائے اور پھر استنشاق اس کے بعد خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے۔

⑥۔ دونوں میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ پانی لینا یہ ہمارا مسلک ہے، امام شافعی کے نزدیک دونوں کا کام ایک ہی پانی کے ساتھ انجام دینا سنت ہے، جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ آدمی ایک پلوں میں پانی لے، پھر کچھ پانی کے ساتھ کھلی کر لے اور کچھ پانی ناک میں ڈال کر اسے صاف کر لے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی ٹیڑھ کے پانی کے ساتھ غُنی اور استنشاق کیا۔ ہمارا استعمال یہ ہے کہ جس میں صحابہ کا حکم ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی تفصیل بیان کی ہے، انہوں نے ان میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ پانی لینا نقل کیا ہے، علاوہ ان میں علیحدہ علیحدہ مضمضہ لہذا ان میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ پانی لینا ہی بہتر ہے۔ جیسے کہ دیگر اعضاء کے لیے جو حکم ہے خدا کا شافعی کی گورنار روایت میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ آپ نے دونوں کو ایک ہی ٹیڑھ دھت، کے ساتھ انجام دیئے ہیں کیونکہ وہ سوا احتمال یہ ہے کہ دونوں کے لیے پانی تو علیحدہ علیحدہ لیا۔ لیکن کیا ایک ہی ہاتھ دھت، سے تھا، لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے وہ روایت امام شافعی کی ہے

شہ الحاکم، ۱۰۶۔

شہ منی مسکنہ و فی طبیع کے مجوز یا نہ مطابق ہے۔

جنت میں ہو سکتی آیا باعناظہ دیگر جب اس روایت میں دو احتمال پائے جاتے ہیں تو ہماری بیان کردہ روایت کے نزدیک اس کا ایک احتمال ممکن ہو گیا اس سے دونوں روایات میں مطابقت پیدا ہو جاتی ہے (۱۰) کلی اور استثنائے دونوں دائیں ہاتھ سے انجام دیئے جائیں۔ بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ کلی دائیں ہاتھ سے اور استثنائے بائیں ہاتھ سے کیا جائے، وجہ یہ ہے کہ مزامنات ہوتا ہے، جبکہ ناک گندی ہوتی ہے اور دایاں ہاتھ صاف تھوڑے کاموں کے لیے اور بائیں ہاتھ گندے کاموں کے لیے ہے۔ ہمارا استدلال حضرت حسن بن علی سے مروی ایک روایت سے ہے کہ ایک بار انہوں نے دائیں ہاتھ سے ناک صاف کیا تو حضرت امیر معاویہ نے اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ تم سنت سے واقف نہیں ہو حضرت حسنؓ نے فرمایا: پہلا میں سنت سے کیسے واقف ہو سکتا ہوں، جبکہ سنت تو ہمارے گھروں سے نکلی ہے، پھر فرمایا: کیا قبیلہ بنی نضیر کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دایاں ہاتھ میرے کیسے ہے اور بائیں ہاتھ مفقود ہے؟ کے لیے۔

(۱۱) کلی اور استثنائے بائیں ہاتھ سے کام لینا، اسو اس کے کہ روزہ ہو کہ روزے کی حالت میں اسے تخفیف سے کام لینا چاہیے ایسی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے لقیط بن مسبو سے فرمایا:

بَالِغٌ لِّ الْمَضْمُونَةِ وَالْأَسْتِثْنَاءِ كُلِّیْ وَأَمَّا اسْتِثْنَاءُ فِی الْمَضْمُونَةِ فَکُلِّیْ  
الای ان تکون صابغاً فارفق۔  
ابن ابی عمیر اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: ہاں

انہیں انجام دے۔

ملاوہ ان میں ان دونوں میں مباہلے سے کام لینے سے طہارت کی تکمیل ہوتی ہے، اسی لیے روزے کے سوا باقی تمام حالتوں میں یہ سنت ہے اور فقہاء میں اس لیے نہیں کہ اس سے روزہ غراب ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

(۱۲) افعال و ضو میں ترتیب کا خیال رکھنا، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ہمیشہ عمل کیا اور آپ کا ہمیشہ عمل کرنا اس کے مسنون ہونے کی دلیل ہے، یہ ہمارا مسلک ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک "ترتیب" کا خیال رکھنا فرض ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ قرآن مجید میں اعضائے وضو کو صحت اور کرا کرنے کا کلمہ "حرف واؤ" کے ذریعے سے دیا گیا ہے، جو عموماً جمع کے لیے استعمال ہوتی ہے، لیکن "جمع مطلق" میں ترتیب کا احتمال ہوتا ہے، لہذا چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وضو ایک خاص ترتیب سے فرمایا اس لیے آپ کے اس عمل کی بناء پر یہاں "جمع مطلق" کو ترتیب پر موقوف کیا جائے گا اور یہ جمع دو احتمالات میں سے ایک احتمال، ترتیب، کو ترجیح دینے کا باعث ہو گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ "واؤ" جمع مطلق کے لیے آتی ہے اور جمع کو ترتیب پر موقوف کرنا "جمع مطلق" کو متعذر بناتا ہے اور کسی مطلق شئی کو متعذر بنانا کسی مانع دلیل کے بغیر جائز نہیں۔ جہاں تک آپ کے فعل کا تعلق ہے، ہم اسے قرآن مجید کی موافقت پر موقوف کر سکتے ہیں، وہ یوں کہ آپ نے اس ترتیب کا خیال اس کے "جمع مطلق" کے تحت آنے کی بناء پر کیا ہے، لیکن اس کے

”جمع“ ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ ترتیب و ترتیب وار ہونے کی بنا پر اس طرح عمل محض قرآن مجید کا موافقت پر محمول ہوتا ہے اور یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی نے قسم یا اظہار کے الفاظ سے میں کسی مومن غلام کو آزاد کر دیا، تو یہ بالاجہار جائز ہو گا، لیکن اس کا جو اثر قرآنی حکم سے ”مطلق غلام“ مراد لئے جانے کے متافی نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ مومن غلام کا آزادی کا حکم اس کے مومن ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے غلام ہونے کی بنا پر ہے۔ اسی طرح یہ صریح ہے۔ علاوہ ان میں جیسا کہ ہم اوپر کئی مسائل کے ضمن میں یہ بیان کر آئے ہیں، وضو کا حکم حصول طہارت کے لینے ہے اور حصول طہارت کا یہ مقصد ترتیب پر موقوف نہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

(۱۲) موالاة: اعضاء وضو کو پہلے درپے درپے (۱)۔ موالاة سے مراد یہ ہے کہ وضو کنندہ وضو کے درمیان کوئی واسطہ نہ کرے، جو وضو کا حصہ نہ ہو اس پہلے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے۔ موالاة کی تشریح میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ وضو کے دوران وہ اتنا توقف نہ کرے جتنا پہلے وضو یا ہوا وضو خشک ہو جائے۔ اگر وہ اتنی دیر ٹھہرا رہا تو موالاة قائم نہ رہے گی۔ اس موالاة کا خیال رکھنا امام بکھ کے نزدیک فرض ہے۔ کہا جاتا ہے کہ میں امام شافعی کا رد میں سے ایک قول ہے۔ ان دونوں مسلک کے دلائل کی وہی تفصیل ہے، جو ہم ”ترتیب“ کے تحت بیان کر آئے ہیں، تاہم تین مرتبہ دھونا جس کی صورت یہ ہے کہ تمام اعضاء وضو کو تین تین بار دھویا جائے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

”ایک دفعہ آپ نے ایک ایک بار اعضاء وضو کو دھو کر وضو کیا اور پھر فرمایا یہ تو وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ کسی کی بھی نماز قبول نہیں کرتا۔ پھر آپ نے اعضاء وضو کو دو دو بار دھو کر وضو کیا اور فرمایا کہ یہ اس شخص کا وضو ہے کہ جس کو اجر و ثواب دوسرا ملے گا اور پھر آپ نے تین تین مرتبہ اعضاء وضو کو دھو کر وضو کیا اور کہا ”یہی میزا اور مجھ سے پہلے نبیلہ کا وضو ہے“ یہ سچو کوئی اس سے تجاوز کرے، یا اس میں کمی کی کرے، تو اس نے بلاشبہ زیادتی اور غلط کیا۔ دوسری روایت میں ہے کہ جہاں میں سے زیادتی یا کمی کرے، وہ تجاوز کرنے والی میں سے ہے۔“

اس آخری جملے کی تشریح میں اختلاف ہے، بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی اعضاء وضو سے تجاوز کرے یا ان کے حصے میں کمی کرے اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو کوئی تین سے زیادہ مرتبہ کسی عضو کو دھوئے اور وضو کرنے کی نیت نہ کرے، یا ایک سے کم مرتبہ نہ دھوئے صحیح قول یہ ہے کہ اس سے مراد اعتقاد ہے، عمل نہیں ہے، تو اس صورت میں یہ معلوم ہو گا، کہ جو شخص تین سے زیادہ بار دھوئے۔ یا تین سے کم مرتبہ دھوئے اور اس کا یہ عقیدہ ہو کہ تین مرتبہ دھونا سنت نہیں ہے، وہ حدیث کی نرد سے عالم ہے، اس لیے کہ جس نے وضو کی سنت کو سنت نہ سمجھا تو اس نے گناہِ بدعت اختیار کی، نہ خدا سے نہ کہ نہ وحی پہنچے گی، اس لیے اگر کسی نے تین سے زیادہ مرتبہ یا اس سے کم مرتبہ کسی عضو کو دھویا اگر اس کا عقیدہ یہ ہو کہ تین بار دھونا ہی سنت ہے، تو اسے یہ

وعید نہیں پہنچے گی۔ اس لیے کہ وضو میں تین سے زیادہ بار دھونا ہے وضو علی الوضوء وضو ہوتے ہوئے دوسرا وضو کرنے کے مترادف ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق توڑا علی نوراً آخر پر فوراً کا مصداق ہے۔ اسی طرح آپ نے دودو بار غسلے وضو کے دھونے کو ثواب کے درجہ کا ہونے کا سبب قرار دیا، لہذا اس سے مراد عقیدہ ہے نفس زیادتی یا کمی نہیں۔

⑮ دائیں جانب سے شروع کرنا، ایک اور سنت ہاتھوں اور پاؤں کے دھونے وقت دائیں جانب سے شروع کرنا ہے۔ اس پہلے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ ایسے ہی کیا کرتے تھے، جو اس کے سنت ہونے کی دلیل ہے۔ ایسا کرنا وضو اور دوسرے سب اعمال میں سنت ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق روایت ہے کہ آپ ہر شئی میں دائیں جانب سے شروع کرنے کو پسند فرماتے تھے، یہاں تک کہ جوتا پہننے اور نکلیں کرنے میں بھی۔

⑯ انگلیوں کے سروں سے دھونے کی ابتداء کرنا، ایک اور سنت یہ ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں کے دھونے کو انگلیوں کے سروں کی جانب سے شروع کیا جائے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بذات خود ہمیشہ ایسے ہی کیا کرتے تھے۔

⑰ انگلیوں کا خلال کرنا، سنت ہے کہ انگلیوں کے امین پانی پینا کہ ان کا خلال کیا جائے، اس طرح ارشاد نبوی ہے۔

خللوا صابكم قبل ان تخللوا قبل اس کے کہ جنم کی آگ ان کا خلال کرے تم  
نار جہنم ولی رواية خللوا صابكم خود ہاتھ کی انگلیوں کا خلال کیا کرو۔ دوسری  
لا تخللوا نار جہنم۔ روایت میں ہے کہ تم انگلیوں کا خلال کرنا کرو۔  
(الحدیث) تو جنم کی آگ ان میں نہیں بجھے گی۔

ملاوہ ازیں خلال کرنا کمال عبادت کا ذریعہ ہے، لہذا یہ سنو کہ اور اگر انگلی میں کوئی انگوٹھی ہو، تو اگر تو وہ کشادہ ہے تو اس کا ہلانے کی ضرورت نہیں اور اگر وہ تنگ ہے تو اس کو ہلانا ضروری ہے تاکہ اس کے نیچے پانی نہ بیٹ سکے۔

⑱ تمام سر کا مسح کرنا بھی مستحب ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ طاعت نقل کرتے ہیں اپنے تمام سر کا مسح اپنے دونوں ہاتھوں کے ساتھ کیا۔ پہلے آپ دونوں ہاتھوں کو آگے سے پیچھے دئے، پھر پیچھے سے آگے دئے۔ یہ امام مالکؒ کے نزدیک فرض ہے، اس پر تفصیل گفتگو چھوٹی ہے۔

⑲ سر کے مسح کو سر کی اگلی جانب سے شروع کرنا، حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ سنت ہے کہ مسح کے درمیان حصے (الہامہ) سے شروع کیا جائے کہ پہلے دونوں ہاتھ وہاں رکھ کر گئے گئے ہاتھیں پھر ان کو پیچھے گزرتی ہوئے ہاتھ ملے۔ ہشام امام مکرّم سے بھی یہی قول نقل کرتے ہیں، لیکن ان میں اگر علیہ السلام کا قول ہی زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسح کا آغاز سر کی اگلی جانب سے کیا کرتے تھے، ملاوہ ازیں تمام دھوئے جانے والے اعضا میں سنت یہ ہے





و اسے اعضا پر قیاس کرنا و وجہ سے غلط ہے، اولاً اس لئے کہ مسج کی بنیاد زمینی اور آسانی پر ہے، جبکہ تین بار مسج کرنا اس معاملے میں سختی کے مترادف ہے، لہذا یہ حکم تصور مسج کے مطابق نہیں ہے، بلکہ غسل و دھونے کے حکم کے استثنائاً اس وجہ سے کہ اگر کسی عضو کو تین بار دھویا جائے تو اس سے اس عضو کی صفائی اور صحت ایک دفعہ دھونے کی نسبت بے اثر ہو جاتی ہے، جبکہ مسج کے تکرار کا اس سے یہ مفید حاصل نہیں ہوتا۔

(۶۱) کانوں کا مسج کا روشنی ایک اہم سنت یہ ہے کہ نہ نوکتہ کانوں کا آٹا ہری اور اندرونی جانب سے سر کے پانی کے ساتھ ایک بار مسج کرے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ پانی لے کر مسج کرے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں علیحدہ علیحدہ اعضا ہیں، اور یہ حقیقی اور ظہری دونوں طرح سے سر کا حصہ نہیں ہیں، حقیقی طور پر اس طرح کہ سر کے بال اگتے ہیں، مگر کانوں پر بالوں کا کوئی جھوٹ نہیں ہوتا، اور ظہری طور پر ان پر مسج کر لینا، سر کے مسج کے قائم مقام نہیں بنتا اگر یہ دونوں سر کا حصہ ہوتے تو سر کے دیگر اجزاء کی طرح ان پر کیا ہوا مسج سر کے مسج کے قائم مقام قرار پاتا۔ ہمارا تامل حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پانی سے کانوں کا مسج فرمایا جس پانی سے آپ نے سر کا مسج کیا تھا، اور حضرت انسؓ نے ان کا مسج آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ شاد نقل فرماتے ہیں کہ:

الاذنان من الرأس - دونوں کان سر کا حصہ ہیں۔

اور یہ بات واضح ہے کہ یہاں آپ نے کانوں کی پیمائش اور خلقی حیثیت بیان نہیں فرمائی، بلکہ اپنے یہاں پر ان کا حکم ذکر فرمایا ہے۔ یہ ایک بات ہے کہ یہ سر کے مسج کے قائم مقام نہیں ہو سکتے، وجہ یہ ہے کہ سر کے مسج کا حکم ایک قطعی دلیل سے ثابت ہوا ہے، جبکہ کانوں کا سر کے ساتھ شامل ہونا ایک خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے، جس سے وجہ عمل تو ثابت ہوتا ہے، مگر وجہ حکم نہیں، جو اگر ہم کانوں کے مسج کو سر کے مسج کے قائم مقام قرار دیں تو گویا ہم نے کانوں کو سر میں قطعی اور یقینی طور پر شامل کر دیا جو بدعت نہیں ہے، اور یہ ایسے ہی جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

الحطيم من اللحية - حطیم کبوتر مقل کا حصہ ہے۔

اوس حدیث سے حکم کا کبوتر کا حصہ ثابت ہوتا ہے، لہذا اس کا بھی ویسے ہی طواف ضروری ہوگا جس طرح کہ بیت اللہ شریف کا طواف کیا جاتا ہے، لیکن بایں ہمہ حکم کو جانب رخ کر کے نماز اور کرنا درست نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ کبوتر کی جانب رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دلیل قطعی سے ثابت ہوا

لے حکیم بیت اللہ شریف کا حصہ ہے، جو تعمیر کیا گیا ہے، کعبہ کے ارد گرد شامل تھا، مگر قریش نے جب بیت اللہ کو شہید کر کے دوبارہ تعمیر کیا، تو رخ کر پڑ جانے کے باعث یہ حصہ تعمیر شدہ نہیں کیا گیا، اس کا حکم یہ ہے کہ طواف کے لئے اس کو شامل کیا جائے، مگر جلدی ہوئے وقت غلط بیت اللہ کی حرمت پیش نظر رہتی ہے۔

۴۲) ہے۔ اور اس کے کعبہ کا حصہ ہونے کا حکم "خبر واحد کے ساتھ ثابت ہوا ہے اور خبر واحد پر عمل ہی وقت ضروری ہوتا ہے کہ جب اس پر عمل کرنے سے کسی قطعی حکم پر عمل کرنا متاثر نہ ہوتا ہو اور اگر اس کے برخلاف اس پر عمل کرنے سے قطعی حکم پر عمل کرنا متاثر ہوتا ہو، تو پھر اس پر عمل کرنا ضروری نہیں۔  
 (۴۲) فارسی کا خیال کرنا، فارسی کا خیال کرنا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آداب (مستحبات) میں سے ہے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سنت ہے، امام محمدؒ نے اپنی کتاب اکابر میں اسی طرح تفصیل بیان کی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل ایک حدیث ہے جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور اپنی انگلیوں کے ساتھ اپنی فارسی میں اس طرح خیال فرمایا جیسے گویا وہ کھجور کے دھالے ہوئے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ جن صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی تفصیل بیان کی ہے۔

انہوں نے اپنی لاشیں میں غلا نہیں کیا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے جو روایت نقل فرمائی ہے یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اتفاق فعل ہے۔ لہذا اس سے مواظبت واجب نہیں کی جا سکتی۔ اور یہ بات اس کے مستوفی ہونے کی دلیل نہیں۔

۴۳) گردن کا سج، گردن کے مسج کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، ابو بکر بن الاعلیٰ کے نزدیک سنت اور ابو جبر الا سکاف کے نزدیک یہ آداب میں سے ہے۔

## فصل ششم آداب (مستحبات) وضو

- وضو کے آداب حسب ذیل ہیں :
- ۱) وضو کرنے والا وضو کے پائے کسی اور شخص سے کوئی مدد نہ لے، جیسے کہ حضرت ابو الجوزی سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ کو دیکھا کہ وہ وضو کے پائے پانی طلب کر رہے ہیں، میں جلدی سے ان کی طرف دوڑا تاکہ ان کو پانی لا دوں، انہوں نے مجھے دیکھا تو فرمایا اسے ابنا بخوب رک جاؤ، اس لیے کہ میں نے حضرت عمر فاروقؓ کو دیکھا کہ وہ وضو کو پانی سے لے رہے ہیں۔ میں دوڑ کر گیا تاکہ ان کو پانی دے دوں اس پر حضرت عمر فاروقؓ نے فرمایا اسے ابنا بخوب رکھا جاؤ۔ اس لیے کہ میں نے ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کے پائے پانی لیتے ہوئے دیکھا، تو میں آپ کی طرف دوڑا تاکہ آپ کو پانی لا دوں، تو آپ نے فرمایا اسے عمرؓ رکھا جاؤ، میں نہیں چاہتا کہ نماز پڑھنے میں کسی سے مددوں اور
  - ۲) وضو میں نہ اسراف کیا جائے اور نہ بخل بلکہ وضو کا ادب یہ ہے کہ اسراف اور بخل کے مابین طریق احتیاط کیا جائے، اس لیے کہ حق ہمیشہ افراط و تفریط کے مابین ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

خیر الامور وسطها۔  
 سب سے بہتر کام ان میں کا وسط ہے۔

⑤ اعضائے وضو کو خصوصاً موسمِ صرام میں خوب دیکھ کر رکھنا، وجہ یہ ہے کہ موسمِ صرام میں پانی جسم

سے دور رہتا ہے۔

⑥ برہمنوں کے دھوئے وقت منقول دعائیں پڑھنا اور وضو کا بچا ہوا پانی کھڑے ہو کر پینا، بشرطیکہ

اس کا روزہ نہ ہو، پھر قبل از وجہ کر دے دعا پڑھنا:

اشھد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا

بشریت لہ و اشھد ان محمداً

رَسُولُ اللہ۔

میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی

معبود نہیں وہ اکیلا ہے، کوئی اس کا شریک

نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت محمدؐ

اللہ کے رسول ہیں۔

اور پھر دوسرے وضو کی تیاری کے طور پر برتنوں کو پانی سے بھر کر رکھ دے۔ پھر دو رکعات پڑھے

اس لیے کہ یہ سب باتیں احادیث میں مذکور ہوئی ہیں کہ آپؐ نے یہ سب افعال ادا فرمائے ہیں۔

لیکن آپؐ نے ان امور پر ہمیشگی نہیں فرمائی۔ یہی سنت اور ادب (مستحب) کے امتیاز فرقی ہے،

سنت وہ ہے کہ جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ عمل فرمایا، اور اسے ایک یا دو دفعہ کے

سوا کسی چیز میں چھوڑا ہوا اور وہ کسی دیکھی مقصد کے لیے۔ اور ادب (مستحب) وہ عمل ہے کہ جس پر آپؐ

نے ایک دو مرتبہ عمل کیا اور اس پر ہمیشگی اختیار نہیں فرمائی۔

## فصل نہدہم: نواقض وضو (وضو توڑنے والے افعال)

وضو میں باتوں سے خطا ہوتا ہے۔ ان کو مجموعی طور پر "حدث" طاری ہونے کے عنوان سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، اس موضوع پر گفتگو و مباحثات کے تحت ہوگی: (۱) حدث کی ماہیت؛ (ب) حدث کا حکم تفصیل حسب ذیل ہے:

### ۱۔ حدث کی ماہیت

حدث کا دو اقسام ہیں۔ ایک متعلق اور دوسری محلی، جتنی حدث کے متعلق اختلاف ہے، ہمارے میں امام کرام فرماتے ہیں کہ:

"حدث حقیقی زندہ آدمی کے جسم سے کسی نجاست کا خارج ہونا ہے، خواہ یہ نجاست قبل و بعد کے ملنے سے پہلے یا ان کے ملاؤدہ کس اور مقام مثلاً کسی چوڑے یا زنگیلاک سے خون، پسینہ، کھانسی وغیرہ خارج ہو، پھر خواہ قبل و بعد سے کوئی قسم مادہ کے مطابق (Usually) خارج ہو، مثلاً پیشاب، پانچاد منی، اندھی، دوسری حیض و نفاس کا خون، یا غیر مادی مثلاً استسقاء کا خون وغیرہ۔"

امام زعفرانی فرماتے ہیں کہ زندہ آدمی سے نجاست کا ظاہر ہونا حدث ہے، امام مالک کے ایک

لے حدث کے لغوی معنی کسی نئی شے کے خارج ہونے To Happen کہے ہیں مگر اصطلاحاً اس کا مراد ہے وضو ہونا ہے۔

قول کے مطابق کسی عادی نجاست کا عادی رہتے ( اسے نکلتا حدیث جھٹکتی ہے۔ اس لیے امام مالکؒ کے نزدیک استحاضہ کا بخوبی حدیث نہیں، کیونکہ یہ عادت کے خلاف خارج ہو تا ہے نہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث قبل دو برس کے راستوں میں سے کسی شے کا خارج ہوتا ہے۔ یہی امام مالکؒ کا دوسرا قول ہے۔ ان میں سے جہاں تک امام مالکؒ کے قول (اول) کا تعلق ہے، تو وہ نہنت کے خلاف ہے، وہ اس طرح کہ مستحاضہ نہنت کے متعلق ارشاد نہری ہے:

المستحاضة تؤذي فكل صلاة - استحاضہ والی عورت ہر نماز کے لیے نیا وضو

وقوله للمستحاضة تنقضی کرے؟

اور حنا مذکور آپ کا یہ فرمایا: تو ہر نماز کے لیے

ایک بار وضو کر لیا کہ پھر خواہ مٹھلے پر خون کے

قطرے گرتے رہیں تو نماز صحیح رہے، نیز

فرمایا نہری "تو وضو کر" اس لیے کہ یہی رنگ کا بخوبی

ہے جو بیٹھ گئی ہے؟

وصلی ان قطرات الدم علی العصیر

قطراً وتولية "توضی فأنه

دم عرقی انفجر۔

علاوہ ازیں وہ مقصد حسن کی بنا پر دونوں راستوں کے کسی شے کا خروج حدیث کہتا ہے، وہ عادی اور غیر عادی خروج میں تفریق کا متقاضی نہیں، جیسا کہ آئمہ ذکر ہو گا۔ لہذا ان دونوں میں فرق کرنا فرضی دلیل پر مبنی ذاتی فیصلہ مسلط کرنا (تکلم) ہے۔ امام شافعیؒ ایک حدیث سے دلیل پکڑتے ہیں جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اور پھر اپنا منہ دھو لیا، کہا گیا آپ نماز کے لیے دوبارہ وضو نہیں کریں گے، تو آپ نے فرمایا کرتے سے وضو نہ دینا، (کامی طریقہ ہے۔ اور حضرت عمر فاروقؓ کو جب زخم لگا، تو وہ بدستور منارہ اور فرماتے رہے۔ حالانکہ ان کے زخم سے خون بہہ رہا تھا۔ علاوہ انہیں جسم سے نجاست کا نکلنا، جسم سے نجاست کا اندر ہونا ہے، اور کسی نجاست کے جسم سے دور ہونے کی صورت میں جسم کیلئے پلید ہو سکتا ہے، مزید یہ کہ اس سے اعضاء کے دھیرے حقیقت میں کوئی نکتہ طاری نہیں ہوتا۔ اور بیلیغہ دونوں راستوں کے متعلق بھی قیاس میں تھا، لیکن وہاں کا حکم جنس سے بالاتر نفس سے حاجت ہوتا ہے، لہذا اسے اپنے عورت تک ہی محدود رکھا جائے گا۔ ہمارا استدلال حضرت ابو امامہؓ کی روایت کردہ ایک حدیث سے ہے، جس میں حضرت ابو امامہؓ فرماتے ہیں کہ "میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، تو دیکھا کہ آپ نے کھانے کا ایک ٹکڑا لیا اور کھا لیا۔ اسی وقت منوڑی آگیا اور نماز کی اطلاع دی، میں نے عرض کیا یا رسول اللہؐ منہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا:

اشعاعیثنا الوضوء مما یدخلہ - ہم پر وضو فقط ان اشیاء سے ہے جو جسم سے

نہیں مما یدخلہ۔ خارج ہوتے ہیں، ذکر ان اشیاء سے جو جسم میں

داخل ہوں۔

آپ نے اس حدیث میں وضو کے فرض کرنے کے جسم سے خارج ہونے والی برشی کے ساتھ، بغیر قرآن کا

لڑائی کے مطلق خارج شدہ اشیاء کے ساتھ مشروط فرمایا۔ البتہ اس حدیث میں جسم کے کسی بھی کا کھانا ملاو نہیں ہے  
لہذا جس اشیاء اس کا مصداق قرار پائیں نہ اس طرح اہم المومنین حضرت عائشہ صدیقہ آخرت صلی اللہ علیہ وسلم  
سے نقل فرمائی ہیں کہ آپ نے فرمایا:

من تاء اور عفت فی صلاۃ متہ  
فلینصوف ولینحنوا ولینین  
علی صلاۃ تم مالد یشکلم۔

جس شخص نے نماز کے دوران تھے کہ اس کی کچھیر صوٹ  
گئی۔ تو وہ پلٹ کر ہلے اور دُخو کر کے دوبارہ اپنی  
سابقہ نماز کو استوار کرے۔ بشرطیکہ اس دوران اس نے  
کوئی بات چیت نہ کی ہو۔

یہ حدیث امام شافعی کے خلاف دو مسئلوں میں ہماری جہت ہے: اول اس میں کہ اگر سبیلین (قبل و بعد) کے  
علاوہ کسی اور جگہ سے نجاست خارج ہو تو اس سے وضو فرض ہو جاتا ہے۔ اور دوسرا۔ یہ کہ اگر دوران نماز حدیث  
لاحق ہو جائے تو سابقہ نماز بھی جاری رکھنا جائز ہے۔ مروی ہے کہ آپ نے فاطمہ بنت عیسیٰ سے فرمایا کہ تو دُخو  
کرتی رہو اس لیے کہ یہ طرح کی کچھٹا ہوتی رنگ سے ہے۔ اس حدیث میں آپ نے فاطمہ کو وضو کرنے کا  
حکم دیا اور وجہ علت یہ بیان فرمایا کہ جسم کی کوئی رنگ پھٹ گئی ہے اور یہ وجہ نہیں بیان فرمائی کہ چونکہ خون  
ایک طرف راتے، اسے گل کر رہا ہے لہذا اسی طرح حضرت عیسیٰ ماری بھی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرمایا  
ہیں کہ آپ نے فرمایا:

الموضوء من کل دیم سائلین۔ وضو نہ ہونے والے خون سے کرنا ضروری ہے۔

اس موضوع پر اتنی روایات منقول ہیں کہ وہ درجہ اعتبار و شہرت، کو جاسختی ہیں، یہاں تک  
کہ دس صحابہ کرام کا مسک ہمارے مسک کے مطابق مروی ہے۔ ان میں حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عبداللہؓ  
بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرؓ، ابوالورادہؓ اور ایک قول کے مطابق قری اور دوسری صحابی حضرت زبیرؓ کا بت  
اور ابو موسیٰ الاشعریؓ تھے۔ یہ دس کے دس صحابہ کرام ہیں سب سے زیادہ قبیح تھے اور انہی کے اقوال  
کی عام طور پر تقلید کی جاتی ہے، لہذا ان کی اتباع کرنا ضروری ہے۔ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ حضور مشو  
کا مسک ہے، علاوہ انہیں سبیلین و قبل و بعد کے کسی نجاست کا خارج ہو تا اس لیے ضروری حدیث قرار  
پاتا ہے۔ یہ کہ اس سے جسم کا ظاہری حصہ بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ دونوں کا پس جگہ سے وہ نجاست خارج ہوتی  
ہے وہ جگہ لڑا اس نجاست کے ساتھ ملوث ہو جاتی ہے لہذا ضروری اس کی طہارت زائل ہو جاتی ہے۔  
اس لیے کہ نجاست اور طہارت دونوں آپس میں ایک دوسری کی ضد ہیں۔ پس ایک ہی جگہ میں اور ایک  
یہ وقت میں ان دونوں کا جمع ہونا ممکن نہیں۔ پھر جب اس کے ظاہری بدلے کے طہارت زائل ہو گئی تو  
وہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا جاتا ہے مشکل نماز مارنے کے قابل ذرا۔ لہذا اس جگہ کی پانی کے ذریعے طہارت  
کرنا ضروری ہو گا، تا کہ وہ نماز کا اہل بن سکے۔ امام شافعیؒ نے ہر روایت بیان کی ہے وہ اس بات کا بھی  
احتمال رکھتے ہیں کہ اگر آپ نے کسی منبر پر ذکر کی ہو۔ یا کسی طرح وضو کا لفظ بھی بعض منبر و محلے کے لیے  
استعمال ہوتا ہے، بناء پر یہ روایت یہ احتمال رکھتے ہیں کہ یا پھر یہ تاویل پر مبنی ہوتے ہوئے امام شافعیؒ

کھیلے محبت نہیں ہو سکتی۔ یوں تمام دلائل کے عین موافقت بھی قائم ہو جاتی ہے۔۔۔ جہاں تک حضرت عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے تو اس روایت میں یہ بات قطعا مذکور نہیں ہے کہ انہوں نے نیا دوسرے غیر نفاذی ہوا بگڑا اس کے متعلق یہ احتمال ہے کہ انہوں نے خون کے جتنے رہنے کی حالت میں دھوکے کا نازاں کیا ہو سادہ اس قسم کی صورت حال میں عمارؓ بھی ممکن ہے جیسا کہ اسخاندہ والی صورت کے لیے یہی حکم ہے۔ پہلا امام شافعی کا یہ کہنا کہ نہایت کا بدلہ سے خارج ہونا تو نہایت کا نازل ہو چکا ہے۔ اس سے ناپاکی کیے ثابت ہوئی ہے۔ مسلم ہے کہ دائمی اس سے کہ باطنی نہایت خارج ہو جاتی ہے، لیکن اس میں بھی شبہ نہیں کہ اس میں جسم کا بیرونی حصہ نہایت آورد ہو جائے تاکہ کوئی شخص جسے جسم سے نہایت داخل ہوتی ہے مانتے ہی مجھ سے طہارت بھی ختم ہو جاتی ہے اور انسانی جسم نہایت اور طہارت کے مسئلے میں "تفسیر پذیر" نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اس کے متعلق عورت تو مائے بدن کا نسل تھا، لیکن نسل اہل غلہ دھوکے دھونے کا حکم و خصوصیت آسانی اور دفع حرج کے لیے ایک طرح سے مائے جسم کے دھونے کے قائم مقام ہے اور اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ طہارت کا یہ حکم جنس کے عین مطابق ہے۔ اسی لیے اسے ہر قسم یا پورٹ تک وسیع کیا جا سکتا ہے۔ پھر جہاں تک امام شافعی کے اس قول کا تعلق ہے کہ وہ اہل غلہ دھونے کا یہ حکم نہایت نہیں، تو یہ بات درست نہیں ہے، اس لیے کہ اگرچہ ہمارا شاہدہ اس کا ادراک نہیں کر سکتا لیکن ہر حال میں یہ ایک قسم کی حقیقی اور معنوی نہایت موجود ہوتی ہے۔ اور یہی ناپاکی کا حدیث ہے۔ جیسا کہ غلطیات و اختلاف مسائل کے ضمن میں یہ بات خوب معلوم ہے۔

ب۔ حدیث کا حکم اور جب "حدیث" کی بابت اچھی طرح معلوم ہو گئی۔ تو اس پر بہت سے

کوفی فی مخرجاتہا کے خردیہ اس کے سر پر ظاہر ہو جائے، تو اس سے فوراً طہارت باطن ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ حدیث یعنی "خروج نہایت" پایا گیا ہے جو اس کے اندر روئی سے بیرونی مجھ میں ظاہر ہونے کا نام ہے۔ دوسرے کہ خروج رہائے خروج، اس کا سراسر جسم کا ظاہری حصہ ہے، کیونکہ نہایت کی اصل جگہ "شاذ" ہے۔ اور پانچوں کی اصل جگہ بھی پیٹ کے اندر ہے۔ جسے تو لہذا آئندہ کہا جاتا ہے۔ اور پھر خواہ وہ نہایت مخرج سے تھوڑی ظاہر ہوئی ہو یا زیادہ، اور خواہ وہ وہاں سے بیڑے یا نہ جیسے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہی حکم، منی، وری، مذہی، حیض و نفاس اور اسخاندہ کے خون کا ہے۔ اس لیے کہ یہ تمام کی تمام جیسا کہ افواج نہایت میں ذکر کیا، غلیظ ہیں اور سب ایک مقام سے دوسرے مقام تک منتقل ہوتی ہیں۔۔۔ جن میں نرندہ آدمی سے نہایت کے خروج والا اصول پایا جاتا ہے۔ اس لیے وہ درجہ حدیث ہوں گے، البتہ ان میں سے بعض ناپاکیاں ایسی ہیں کہ مجھ سے غسل واجب ہوتا ہے۔ مثلاً مذہی، وری اور اسخاندہ کا خون وغیرہ جیسا کہ آئندہ اشارہ اللہ تعالیٰ ان کا ذکر آئے گا۔ اسی طرح بچے کی ولادت، کیڑے مچھلی اور گشت وغیرہ کا غسل، پھر حقہ کے جسم میں بیچنے کے بعد باہر نکلنے کا بھی یہی حکم ہے۔ دوسرے کہ یہ اشارہ اگرچہ نہایت خود پاک ہیں، لیکن ان کے ساتھ کچھ دیکھ ناپاکی ضرور ہوتی ہے جو ان کے ساتھ خارج ہوتی ہے۔ اور نہایت کا تھوڑا حصہ بھی اگر سیلیں، اقبل و دربر اسے خارج ہو، تو وہ ناپاکی قرار پاتا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح باطن سے ہوا کا خارج ہونا بھی موجب

حدث ہے 'وہ میرے کہ اگرچہ ہوائی نشہ پاک ہے، لیکن یہ ہمارا بھی خود ہی ست نہاست سے خالی نہیں ہوتی اس لیے کہ یہ ہمارا جھٹکوالی جنگ سے اٹھتی ہے۔ ارشاد فرمائی ہے کہ،

لا وضوء الا من هوى اودبج وضوءکنا ریح خارج ہونے کی آواز یا بدبو کی بنا پر لازم ہے کہ ایک اور حدیث فرمائی ہے،

ان الشیطن یأتی احدکم فیصفح شیطان تم میں سے کس ایک کے پاس آئے وہ اس بین الیتہ فیقول احدثا حدث کی سرین میں پھونکتا ہے، پھر کہتا ہے کہ تیرا وضوء خطا ہو گیا فلا ینصرفن حتی یمسح صوفا تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک وضوء کے لیے نہٹے جب تک نہ (ریح خارج ہونے کی) آواز نہ سنے یا وہ اریجہ ریحا۔

چلو نہ محسوس کئے۔

اور جہاں تک اس ہوا کا تعلق ہے۔ جو عورت اور مرد کی باہلی شرمگاہ سے خارج ہوتی ہے، تو اس کا ذکر کابہ روایت میں نہیں ملتا۔ امام محمد سے روایت کی گئی ہے کہ اس پر بھی وضوء ہے، گناہ کفری فرماتے ہیں کہ اس پر وضوء نہیں۔ اس البتہ اگر عورت کی شرمگاہ مضطرب ہو اور اس میں سے بدبو دار ہوا خارج ہو تو مستحب ہے کہ وہ وضوء کرے یا ہلکے سے منقول روایت کی دلیل یہ ہے کہ میں سے ہر ایک (مرد و عورت کا انگوٹھا) بدبو کی طرح نہاست کا مانتا ہے۔ نون میں سے خارج شدہ ہوا سرین سے خارج شدہ ہوا کی مانند ہے، لہذا یہ ذریعہ محدث ہوگی، جبکہ بعض کا استدلال یہ ہے کہ ہوائی نشہ ذریعہ محدث نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ ذاتی طور پر پاک ہوتی ہے، اور کس ملاء ہش کے خارج ہونے سے طہارت باطل نہیں ہوتی۔ اس کے بجائے طہارت اس وقت باطل ہوتی ہے کہ جب ناپاکی کے اجزاء خارج ہوں جب کہ عورت کی شرمگاہ مقام و ملو، چشماں کا مانتا نہیں ہے، لہذا وہاں سے ہم ہوا خارج ہوگی اس کے ساتھ نہاست کے اجزاء متعلق نہ ہوں گے۔ مگر عورت کے مضطرب ہونے کی صورت میں عورت کے چشماں کا مانتا اور ملو کا تمام دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ لہذا اس صورت میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ ہوا چشماں کے راستے سے خارج ہوتی ہے۔ بنا بریں اس کے لیے وضوء نا مستحب تھا۔ واجب اس لیے نہیں کہ اس کی طہارت یعنی طور پر ثابت شدہ ہے۔ جو محض شک و شبہ کی بناء پر قطع نہیں ہو سکتی بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ مرد کے ذکر سے ہوا کا خارج ہونا ممکن ہی نہیں، یہ تو محض اختلاف (وہم) کی ایک مرضی ہے جسے انسان ہوا تصور کر لیتا ہے۔ بہر حال یہ سبیلین (قبل و بعد) سے خارج ہونے والی اکلید کا حکم ہے۔ جہاں تک سبیلین کے علاوہ کس اور جگہ سے خروج نہاست کا تعلق ہے، اختلاف چوتھ یا زخم و غیرہ سے۔ تو اس کے متعلق مگر یہ ہے کہ اگر تو خون کچا لہا اور پیپ زخم کے سرے سے پھرے تو ہمارے نزدیک وضوء ماقط ہو جائے گا کیونکہ محدث، یعنی نہاست کا، باطنی حصہ سے خارج ہونے کی طرف نکلتا، پایا گیا ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک وضوء ماقط نہ ہوگا۔ کیونکہ سبیلین سے خروج نہاست نہیں ہوا امام زفر کے نزدیک عواہ زخم کے سرے سے ہے، بہر صورت وضوء ٹوٹ جاتا ہے، ان کے اس حکم کی بنیاد ان کے یہاں کدہ اصول پر ہے، چنانچہ اگر خون زخم کے سرے پر ظاہر ہو جائے۔ لیکن وہ اوجھڑا و جھڑو جھڑو ہمارے عینوں اثر کے نزدیک اس کا وضوء ماقط نہ ہوگا، لیکن امام زفر سے مراد کدہ کے نزدیک ماقط



ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک حدیث حقیقی کا مضمون زندہ آدمی سے نہاست کا ظاہر دیا ہے اور نہایت صورت میں نہاست ظاہر ہو چکی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سبیلین (قبل و بعد) میں نہاست کے معنی ظاہر ہونے سے حدیث لائق ہو جاتا ہے، خواہ نہاست اپنی جانے خروج سے اور ہر طرح سے یا نہ ہے۔ تو اس طرح قبل و بعد کے علاوہ بھی ہیں اصول معتبر ہوں گے۔ بلکہ استدلال یہ ہے کہ نہاست کا معنی ظاہر ہونا کسی جگہ بھی ذریعہ حدیث نہیں ہے۔ رہا سبیلین کا معاملہ تو وہاں بلاشبہ نہاست کا اس وقت اعتبار کیا جاتا ہے جب وہ جانے خروج پر ظاہر ہو جائے، تاہم ایسا معنی ظہور کی بنا پر نہیں، بلکہ خروج کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور خروج نہاست کے ایک مقام سے دوسرے مقام پر منتقل ہونے کا نام ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ تو اسی طرح اس مقام میں بھی یہی اصول مؤثر ہوگا اور غرض جب تک اپنی جگہ سے اور ہر طرح سے اس وقت تک وہ اپنے مقام پر ہی مقصور ہوتا ہے کہ کوئی انسانی جسم خون اور رطوبتوں کا مقام ہے، اس سے قبل وہ کمال کے ذریعے چھپا ہوا تھا اور کمال کے پھٹنے سے اس کا پردہ داخل ہو جاتا ہے لہذا ایسا خون کا اپنی جگہ سے منتقل ہونا ثابت نہیں ہوتا پھر جب تک نہاست اپنے مقام میں رہے اس وقت تک جسم کے طبع ہونے کا فیصلہ نہیں دیا جاسکتا۔ چنانچہ سبیلین میں نہاست کے ہونے کا ذریعہ جان بوجھ کر بیان دیا ہے۔ تو جب خون زخم کے سرے سے پہنچتا ہے، تو تب یہ گھبرا جائے گا کہ اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو رہا ہے۔ لہذا اس پر قریح نہاست کا اطلاق درست ہوگا اور قبل ظہور کی حد تک نہاست کا ظہور صحیح و حقیقت نہاست کا منتقل ہونا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اسی طرح حق کا منہ بھر کر نکالنا بھی، موجب حدیث ہے اور اگر حق منہ بھر کر نہ ہو، تو وہ موجب حدیث نہ ہوگا۔ امام زفر کے نزدیک حق منہ بھر کر ہو، یا منہ بھر کر نہ ہو، وہ دونوں صورتوں میں موجب حدیث ہے ان کے ہاں اس کا وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک مذکورہ ظاہر کی حیثیت حاصل ہے اور دلیل یہ ہے کہ روز سے دارا گرگی کر کے تو اس سے روزہ فاسد میں ہوتا تو جب حق منہ بھر کر پانچ گنا ہو، تو ان کے اصول کے مطابق زندہ آدمی سے نہاست کا خروج پایا گیا، لہذا وہ موجب حدیث ہوگا، بلکہ ان وقت یہ ہے کہ منہ کی دو چیزیں ہیں: ظاہر کے ساتھ اسے جسم کے ظاہری حصے کی حیثیت حاصل ہے، جیسا کہ امام زفر نے بیان کیا اور باطن کے ساتھ اسے باطنی حصے کی حیثیت حاصل ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر منہ سے دارا پانچ گنا نکلے، تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، لہذا حق کا منہ بھر کر نہایت حدیث نہیں ہے، بلکہ اگر اس صورت میں نہاست جسم کے ایک باطنی حصے سے دوسرے باطنی حصے کی طرف منتقل ہوئی ہے، جبکہ ذریعہ حدیث تو حق کا منہ سے باہر نکلا ہے، بلکہ اگر اس صورت میں نہاست کا باطنی حصے سے ظاہری حصے کی جانب منتقل ہونے کا اصول پایا جاتا ہے۔ اور یہ بات حق کے چھوڑنے کی صورت میں ثابت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اسے واپس لوٹنا اور روکا نہیں جاسکتا۔ بلکہ یہ حق اپنی ذاتی طاقت کے ساتھ باہر نہیں نکلتی، بلکہ خود نکالنے کا خارج سے نکلتی ہے۔ لہذا اس جگہ نہاست کے جانے خروج سے پہلے کا اصول نہیں پایا گیا۔ اور یہی حق ہونے کی صورت میں مذکورہ اصول پایا جاتا ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اس حق کو روکا اور واپس لے جانا ممکن ہو سکتا ہے۔ بلکہ یہ حق اپنی ذاتی طاقت سے باہر آتا ہے۔ جسم کی طاقت (نکالت سے نہیں۔ لہذا یہاں نہاست کے جانے خروج سے پہلے کا اصول پایا گیا۔

اس مسئلے پر ہم دوبارہ نئے سرے سے گفتگو کرنا چاہیں گے۔ صورت حال یہ ہے کہ امام زفرؒ کی اصل دلیل ایک حدیث نبویؐ "انقلص حدیث" ہے یعنی جسے حدیث سے کم کا اس حدیث نبویؐ میں چھوٹی یا بڑی تھی میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ علاوہ انہی حدیث "خروج نجاست" کا نام ہے۔ اور یہ بات یہاں موجود ہے۔ اس لیے کہ چھوٹی تھی بھی جہت سے باہر آتی ہے اور بڑی تھی بھی۔ لہذا اس جگہ تھے کا چھوٹا یا بڑا ہونا قبل و بعد سے اخراج نجاست کی طرح مساوی حیثیت کا حامل ہے۔ ہمارا استدلال حضرت علیؑ کی موقوف مرفوعہ دونوں طریقوں سے روایت کردہ اس حدیث نبویؐ سے ہے کہ اس میں مذکور ہے کہ "آپ نے ایک مرتبہ احادیث (روایات) دہن کا ذکر کیا۔ تو اس میں فرمایا "ادوسعة شكلة الحديث" (یعنی اس حدیث کے تھے ہر، اگر چھوٹی تھی بھی ذریعہ حدیث ہوئی۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی من جملہ احادیث کے شمار فرماتے۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے، جو امام زفرؒ نے نقل کی ہے، تو اس سے بھی من جملہ کے تھے۔ لہذا اس لیے کہ مطلقاً فقہاء معروفہ نہیں پر عمل کیا جاتا ہے اور تھے، کا معنوی مفہوم نہیں کرتے یہی ہے یہاں تک کہ دونوں احادیث میں تعلق اور موافقت پیدا کرنے کے لیے مذکورہ حدیث کو بھی اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ تاکہ دونوں روایات کو باہمی تناقض سے بچایا جاسکے۔ امام زفرؒ کے اس قول کو "کہ چھوٹی تھی کی صورت میں بھی خروج نجاست" کا مفہوم پایا جاتا ہے، اگر درست بھی تسلیم کر لیا جائے، تو ہم چاہیں کہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ چھوٹی تھی کے ضمن میں ضرورت (مجبوری) ابھی ہے۔ اس لیے کہ کوئی "انسان بھی خاص طور پر جب پیٹ بھرا ہوا ہو۔ یا پیسے کما لیں ہوں۔ اس سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ اور اگر اسے ذریعہ حدیث قرار دیا جائے۔ تو روک روک اٹھیں، جتنے ہو جائیں گے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ہم پر دینی کے معاملے میں کوئی تنگی روا نہیں رکھی۔ اور اس قسم کی کوئی ضرورت قبل و بعد کے معاملے میں ہرگز نہیں۔ اگے تھے خواہ زبردہ یا کما لے کر مشغول ہو یا خاص ہالی پر حکم میں کوئی فرق نہیں۔ اس لیے کہ حدیث خروج نجاست کا نام ہے اور اسی وقت کمانا یا پانی بھی ناپاک ہو چکا ہوتا ہے، کیونکہ وہ محدہ کی نجاستوں سے مخلوط ہو کر باہر نکلتا ہے۔

ظاہر روایت میں "من جملہ ہونے والی تھی" کی تعریف مذکور نہیں۔ اعلیٰ الدقائق اس کے مطلق فرماتے ہیں کہ "جو تھے انسان کو بات چیت سے روک دے وہ من جملہ کہہ سکتے ہیں۔ من جملہ زیادہ کا قول ہے کہ "جب تھے کو انسان روکنے یا روک دینے پر قادر نہ ہو وہ تھے من جملہ کہہ سکتے ہیں۔ اس کا وقت کی تاخیر شیخ ابوحنوفہؒ لے لے کہ ہے۔ اور یہ راستے زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے انسان جب تھے کے روکنے یا اس کے واپس کھانے پر

شہ: انما رہے۔ حدیث الحاکم ایضا: "کے ضمنوں کی طرف، جہاں ارشاد ہے، "وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الْاِثْمِ مِنْ عُرْجٍ: یعنی اللہ تعالیٰ نے تم پر دینی کے معاملے میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔  
 تھے، اعلیٰ الدقائق اپنے زمانے کے عالم داخل اور مہر تھے۔ آپ کا نام میری مدد ہی ہے، اس میں کوئی مضرت نہ لگتا کہ  
 امام ملا کے تھے یا نہ تھے، اعلیٰ الدقائق تب کی مدد ہے کہ آپ کیا کرتے تھے۔

فادر ہوتا تو اس کا خروج اپنی ذاتی طاقت سے نہیں بلکہ متعلقہ قوت کی قوت سے ہوتا ہے۔ لہذا اس صورت میں وہ اپنے والی خواست کے ذمے میں نہ آئے گی۔ اور انسان جس قوت کے روکنے یا دلپس کرنے پر قادر نہ ہو، وہی قوت اپنی اصل طاقت سے باہر نکلنے کی بنا پر خود اپنے والی خواست کے حکم میں شامل ہوتی ہے؛ یہیں حکم کا دلدار ہے۔  
پستور سیلان (خواست کے بجائے) پر رہتا ہے۔

اگر کوئی شخص متعدد بار تشریف لے کرے۔ تو آیا اسے حج کیا جائے گا۔ یا نہیں؟ اور آیا اسے حجت شاکر کیا جائے گا یا نہیں؟ اس مسئلے کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ البتہ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر یہ کئی بار تھے ایک ہی مجلس میں ہو تو اسے حج کیا جائے گا، ورنہ نہیں۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر یہ سب ایک ہی مجلس سے ہوں تو ان کو حج کیا جائے گا، ورنہ نہیں۔ اور ابو علی اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ تھے جیسے کیسے ہی جہاں سب کو حج کیا جائے گا۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں خلاف اشیاء کو حج کرنے کے لیے "مجلس" مسئلہ حیثیت رکھتی ہے۔ جیسے کہ خرید و فروخت اور سجدہ تلاوت وغیرہ کی صورت میں اس کی حیثیت نمایاں ہے۔ البتہ امام محمد کا قول زیادہ واضح ہے اس لیے کہ مجلس کا اعتبار حیثیت مقام اور جگہ کے ہوتا ہے اور "مجلس" کا اعتبار اس کے سبب کی بنا پر ہے۔ اور کسی شے کا جو اس کے سبب کی جانب منسوب ہوتا اس کے مقام کی طرف نہیں۔

اگر خون ناک کے زخم سے یا کسی کے سر یا رخ سے پھونکنے۔ قوت بھی وہ خروج خواست میں خواست کے باطن سے ظاہر کی جانب متعلق ہونے کی بنا پر ذریعہ صحت ہوگا۔ امام محمدؒ نے نیز تینوں شخص کے متعلق یہ ذکر کیا ہے کہ اگر پیشاب یا مذی اس کے ذکر میں سے نکل کر اس کے نیز تینوں سے اٹھنا میں ظہر جائے تو اس پر گناہ وضو لازم ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے عورت کے جسم سے مذی یا پیشاب نکل کر اس کی شرمگاہ میں یا رہ جائے اور باہر نہ نکلے۔

اور اگر کسی نے اپنے ذکر کے سرے پر روئی پہن لی۔ اور روئی کا اندر والا حصہ جھیک گیا تو وضو لازم ہوگا۔ اس لیے کہ خواست ابھی باہر نہیں نکلی۔ اور اگر تری باہر کی جانب ظاہر ہو جائے تو پھر یہ دیکھ جائیگا کہ آیا روئی ذکر کے اوپر چڑھی ہوئی ہے۔ یا سرے کے برابر ہے۔ ورنہ اگر صورت ہو تو وضو لازم نہیں آئے گا۔ اس لیے کہ خواست کا خروج ثابت ہو گیا ہے اور اگر اس سے نیچے ہو تو وضو لازم نہیں آئے گا۔ اس لیے کہ خواست ابھی باطن میں ہے۔ اور اگر کسی صورت سے اپنی شرمگاہ پر روئی پہن لی تو اگر اس نے یہ روئی اپنی شرمگاہ کے خارجی سے پہن لی ہو۔ اور اس روئی کا اندر وئی حصہ جھیک جائے تو اس کا وضو لازم نہیں آئے گا۔ اور اگر اس کی تری باہر کی جانب ظاہر نہ ہو۔ تو وضو لازم نہیں آئے گا۔ اس لیے کہ صورت کی شرمگاہ کا خارجی حصہ سرے کے وصول کی طرف ہے۔ لہذا خروج پایا گیا۔ اور اگر اس کے روئی شرمگاہ کے اندر وئی سے میں رہی۔ پھر اس روئی کا اندر وئی حصہ جھیک جائے۔ تو وہ ذریعہ صحت ہوگا۔ اس لیے کہ وضو غیبت میں نہیں ہوا۔ اور اگر تری خارجی سے جھیک دیتا ہو جائے۔ تو اگر روئی صورت کی شرمگاہ کے اوپر تک یا برابر تک ہے۔ تو وہ ذریعہ صحت ہوگا۔ کیونکہ خواست کا خروج ثابت ہو گیا ہے۔ اور اگر روئی اس سے نیچے جھکے تو خروج نہ ہونے کی بنا پر وہ تری ذریعہ صحت نہ ہوگی۔ یہ تمام احکام اس وقت لازم ہوں گے۔

ہیں کہ عیب روئی اس جگہ سے ساقط نہ ہو اور اگر وہی وہاں سے ساقط ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں وہ حدیث یا بعض کی علامت ہوگی، خواہ روئی کا خارجی حصہ بھیجے، یا اس کا داخل حصہ اس لیے کہ نجاست کا خروج پایا گیا ہے۔

اور اگر کسی شخص کے ناک میں دھرم ہو، اور خون زخم کے سرے سے پیچ پڑے، تو اگرچہ یہ خون ناک کے قنوں سے اُبھر نہ بھی نکلا ہو، تب بھی وہ ذریعہ حدیث ہوگا، اس لیے کہ خون کا اپنی جگہ سے سیلان (رہنا) پایا گیا ہے اور اگر کسی شخص نے قہر کا اور اس کے خوک میں خون نکل آیا یا اگر ٹوٹ گیا یا پر خوک کا غلبہ ہو، تو وہ ذریعہ حدیث نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس صورت میں یہ خون اپنی ذاتی طاقت سے باہر نہیں نکلا، اور اگر اس پر خون کا غلبہ ہو، تو وہ ذریعہ حدیث ہوگا۔ اس لیے کہ اگر خوک غالب ہو، تو خون گویا اپنی طاقت سے باہر نہیں نکلا، اس لیے وہ خون بننے والا شہارہ ہوگا۔ اور اگر خون خوک پر غالب ہو، تو گویا خون اپنی ذاتی طاقت سے باہر آیا ہے۔ لہذا یہ خون بننے والا قرار دیا جائے گا۔ پھر اگر دونوں اجزاء ایک جیسے ہیں تو اس صورت میں بھی قیاس کا اتنا اضافہ ہے کہ وہ ذریعہ حدیث نہ ہوگا۔ لیکن استحسان کا اتنا اضافہ اس کے ذریعہ حدیث ہونے کا ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جب خوک اور خون دونوں مائل ہوں، تو وہاں یہ احتمال بھی ہے کہ خون اپنی ذاتی طاقت سے باہر نکلا ہے، اور یہ بھی ہے کہ وہ خوک کی طاقت سے باہر نکلا ہے، لہذا بعض شک کی بنا پر وہ ذریعہ حدیث نہ ہوگا۔ جب کہ استحسان کی دو وجوہات ہیں: ایک وجہ یہ ہے کہ جب خوک اور خون دونوں برابر ہوں تو گویا دونوں باہم متضاد ہیں۔ لہذا ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کے تابع بنانا ممکن نہیں، مگر اس لیے ان میں سے ہر ایک کو اس کی مستقل حیثیت دی جائے گی۔ یوں خون کو طبعی طاقت سے نکلنے والا تصور کرتے ہوئے اسے ساکن بننے والا، قرار دیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اشتباہ کے وقت احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور احتیاط اس صورت میں ہے جرم کرنے یا ان کی۔

اور اگر خون زخم کے سرے پر متحد باہر ظاہر ہو۔ اور متعلقہ قہر نے ہر بار اسے پوکھ کر ڈالا ہو، تو اگر وہ اتنی مقدار میں ہو کہ اگر اس کو بجا رہنے دیا جاتا تو وہ پیچ کا قہر ذریعہ حدیث ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ حکم اس کے بننے (سیلان) کے ساتھ ہے۔

مشروط ہے: اور اگر اس نے خون پر راگھیا مٹی ڈال دی جس میں نے اسے چس لیا، یا اس نے اس پر پتھر یا بندھری اور وہ خون سے تر ہو گئی، اور خون اس میں سے نکلے گا، تو غلبہ فرماتے ہیں کہ وہ ذریعہ حدیث ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں خون مٹی سے ڈالا ہے۔ اور اگر وہ مٹی دھوڑوں میں ہو، اور ان میں سے ایک صورتوں سے اکوہ ہو جائے، تو تب بھی یہ حکم ہے۔ اور اگر کوئی کچھ ناگوشٹ اُترے گا، اسے نیچے گر پڑے، تو وہ ذریعہ حدیث نہ ہوگا۔ اور اگر وہ قبل دو پر سے خارج ہو، تو ذریعہ حدیث ہوگا، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ یکڑا جو قبل دو پر میں سے خارج ہو، تو وہ فی نفسہ ناپاک ہوتا ہے اس نکلنے کی ہیئت نجاست سے ہوتی ہے، اور وہ چونکہ خود باہر نکلا ہے اور نجاست کا باہر نکلتا، ذریعہ حدیث ہے، جبکہ اس سے خون ٹوٹ جائے گا۔ مثلاً زخم سے خارج ہونے والی ٹیٹ کے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کی دولت گوشت سے ہوتی ہے اور گوشت فی نفسہ پاک ہے۔ اور ناپاک تو اس پر موجود رطوبتیں ہیں، نہ وہ نہیں،

اور یہ دعوئیں کی طرح کے ساتھ باہر نکلی ہیں۔ اپنے آپ نہیں لکھنا اس جگہ خروج خلافت والا مسئلہ نہیں پایا گیا۔ اور اگر اس نے اپنے راجوں میں غلام کیا اور غلام کرنے سے غلام کے سب سے بڑے خون ظاہر ہو گیا تو یہ ذریعہ حدیث نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ خون خود بخود نہیں نکلا۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی جگہ وراثت مارا جس سے اس کے راجوں پر خون کا نشان ظاہر ہو گیا۔ تو تب بھی وہ خورساق نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علی بذاتہا اس اگر کسی نے ناک میں دوا ڈالی، وہ دوا راج تکسیر پہنچ کر پھر وہاں سے وہ دوا ناک یا کان کے راستے باہر نکل آئی۔ تو تب بھی حدیث کا حق نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ راج کھانستوں کا نظام نہیں ہے۔ اور اگر وہ دوا منہ کے راستے سے باہر نکلی، تو اگر کئی نے ذکر کیا ہے کہ یہ ذریعہ حدیث نہ ہوگا، وجہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور علی بن ابی طالب نام ابوہریرہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کا حکم یہ ہے کہ اسے کھانستے ہوئے کہہ دے کہ راج سے اترنے والی کوئی بھی اس وقت تک منہ کے راستے سے باہر نہیں نکلتی، جب تک کہ وہ معدہ میں رہے، اور اگر کسی نے بغیر راجی سے کہی، تو امام ابوہریرہؓ و امام محمدؓ کے نزدیک ذریعہ حدیث نہ ہوگا اور امام ابوہریرہؓ کے ہاں وہ ذریعہ حدیث ہوگا ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ماسی لیے کہ معدہ سے اگلے کمرے کے راستے باہر نکلنے والی ہضم کے متعلق امام ابوہریرہؓ کا بھوکا مسک ہے۔ جو تمام ائمہ کا ہے اور راج سے نیچے اترنے والی ہضم کے بارے امام ابوہریرہؓ و امام محمدؓ کا دوسری قول جو درجہ ائمہ کا ہے۔ کہ وہ ذریعہ حدیث نہیں ہے، کیونکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ راج سے نیچے اترنے والی ہضم کے متعلق تو سب کا اتفاق ہے کہ وہ ذریعہ حدیث نہیں، مگر یہ مسئلہ ہے اور اگلے راج والی ہضم کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوہریرہؓ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ہضم نہیں ہے، کیونکہ اب یہ ہضم کھانستوں سے غلط ہو کر آئی ہے، اس لیے کہ معدہ کھانستوں کا قریب ہے، لہذا وہ ذریعہ حدیث ہوگی، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے کھانے کی پانی کی تھالی، جبکہ دوسرے دونوں ائمہ کا اختلاف یہ ہے کہ ہضم ایک مستقل شدہ شے ہے، اسی لیے کوئی اور نہایت اس کے ساتھ درست نہیں ہوتی، لہذا وہ ظاہر ہوگی۔ علاوہ انہی رسالت، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ اقدس سے لوگوں کا یہ معمول چلا آتا ہے کہ وہ ہضم اپنی چاندیوں اور آئینوں سے صاف کرتے ہیں اور اس کو بھی بھی بری نظر سے نہیں دیکھا گیا، تو گو یا اس کی طہارت پر ایک طرح است کا اجماع ہے، اور ابوہریرہؓ نے ذکر کیا ہے کہ یہ حقیقت اس مسئلے میں کوئی بنا بری اختلاف نہیں ہے، ماسی لیے کہ امام ابوہریرہؓ کا جو معدہ سے اگلے راج والی ہضم کے متعلق قول ہے، وہ مجبور کے مطابق ہے، کیونکہ وہ ناپاک ہوتا ہے، پھر بیان امام ابوہریرہؓ کا وہام ہضم کے جس مسک کا کہہ ہے، ان کا یہ مسک، علی اور پھر ان کے اطراف سے اگلے راج والی ہضم کے متعلق ہے، جو راج حادہ حدیث نہیں ہے، کیونکہ وہ ناپاک ہوتا ہے، لہذا اگر ہضم کھانے وغیرہ کے ساتھ غلط نہ ہو، بلکہ صاف ہو، تو اس سے یہ چرچے گما کر وہ معدہ سے اگلے نہیں آئی، تو وہ ناپاک ہوگی، اور

علاوہ اس کے کہ ابوہریرہؓ نے لکھا ہے کہ اس کا یہ معمول چلا آتا ہے کہ وہ ہضم اپنی چاندیوں اور آئینوں سے صاف کرتے ہیں اور اس کو بھی بھی بری نظر سے نہیں دیکھا گیا، تو گو یا اس کی طہارت پر ایک طرح است کا اجماع ہے، اور ابوہریرہؓ نے ذکر کیا ہے کہ یہ حقیقت اس مسئلے میں کوئی بنا بری اختلاف نہیں ہے، ماسی لیے کہ امام ابوہریرہؓ کا جو معدہ سے اگلے راج والی ہضم کے متعلق قول ہے، وہ مجبور کے مطابق ہے، کیونکہ وہ ناپاک ہوتا ہے، پھر بیان امام ابوہریرہؓ کا وہام ہضم کے جس مسک کا کہہ ہے، ان کا یہ مسک، علی اور پھر ان کے اطراف سے اگلے راج والی ہضم کے متعلق ہے، جو راج حادہ حدیث نہیں ہے، کیونکہ وہ ناپاک ہوتا ہے، لہذا اگر ہضم کھانے وغیرہ کے ساتھ غلط نہ ہو، بلکہ صاف ہو، تو اس سے یہ چرچے گما کر وہ معدہ سے اگلے نہیں آئی، تو وہ ناپاک ہوگی، اور

ذریعہ حدیث نہ ہوگی۔ اور اگر وہ کہائے وغیرہ کے ساتھ مخلوط ہو تو یہ اس کے معنی سے ہو کر آنے کا ثبوت ہوگا۔  
لہذا وہ ناپاک اور ذریعہ حدیث ہوگی۔ اور یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

اگر کسی شخص کو خون کی قے آئے۔ تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کا ظاہر روایت میں صراحت کے ساتھ کوئی ذکر نہیں ہے۔ البتہ المتعلیٰ نے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ کسی قے اگر پر ٹھوڑی ہی ہو، پھر خواہ وہ مقدس ہو یا مانع، بہر صورت موجب حدیث ہوگی۔ حسن بن زیاد ان دونوں سے یہ نقل کرتے ہیں کہ اگر وہ قے مانع ہو تو خواہ کم ہو یا زیادہ موجب حدیث ہوگی۔ اور اگر مجھے ہونے خون کی ہو تو اس وقت تک موجب حدیث نہ ہوگی۔ جب تک کہ وہ منہ بھر کر نہ آئے۔ ابن کستم نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی ہے کہ بہر صورت جب تک منہ بھر کر نہ ہو، موجب حدیث نہ ہوگی۔ ہمارے بعض مشائخ نے امام محمدؒ ہی کی روایت کو درست قرار دیا ہے، اور متعلیٰ اور حسن کی روایات سے، جو قلیل مانع قے کے بارے میں ہیں، دونوں ائمہ کرام کا اس سے رجوع ثابت کیا ہے، ناسی مانع کے ہمارے استاد (شیخ) نے بھی قابل اعتماد سمجھا ہے۔ اس لیے کہ یہی رائے ہمارے ائمہ کرام نہ کے، خروج نجاست کے اصول کے مطابق ہے۔ کیونکہ حدیث خروج نجاست سے ہی عبادت ہے، جبکہ قلیل کے خروج نجاست کے ضمن میں نہیں آتی جیسا کہ اوپر لکھا۔ اور امام محمدؒ نے جامع الصغیر میں اس رائے کی طرف بغیر کسی اختلاف کے اشارہ کیا ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں،

”جب کوئی شخص منہ بھرے سے قے کرے، تو اس سے وضو ناقض نہیں ہوتا۔“

یہاں انہوں نے طہن وغیرہ میں کوئی امتیاز نہیں کیا۔ جب کہ اکثر مشائخ نے اس اختلاف کو درست قرار دیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے کو صحیح قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ تمام اقسام کی کم مقدار والی قے میں بھی بظاہر قیاس کا اتنا خاتر ہے کہ وہ ذریعہ حدیث ہو، کیونکہ حقیقی طور پر نجاست کا طہن یعنی اس کا اصل سے ظاہر کی طرف منتقل ہونا پابا گیا ہے۔ کہ منہ مطلقاً ”مناہری“ سے کے ضمن میں آتا ہے، البتہ قلیل قے کا اعتبار اس لیے نہیں کیا جاتا کیونکہ اس کے اکثر وقوع پذیر ہونے کی بنا پر اگر اس کو حدیث قرار دیا جائے تو اس میں (خارج صریح) ہوتی ہے لیکن چونکہ خون کی کم مقدار والی قے خاوند اور ہی ہوتی ہے لہذا اس صورت میں اصل قیاس پر عمل کرتے ہوئے اسے ”موجب حدیث“ قرار دیا جائے گا۔  
واللہ اعلم۔

جملے سے بیان کر دے، مذکورہ احکام کا تعلق محض منہ افراد سے ہے۔ جب کہ منہ و افراد، مثلاً استمناء والی صورت، ایمان غمی، غصہ، منہ کے زخم سے خون بہہ رہا ہو، پیٹ، پیشاب کی مرغل، ہمیشہ کی کھیر اور ہمیشہ خارج ہونے والی ہوا وغیرہ کے خواص میں جملہ افراد کے لئے، کیونکہ ان موارد میں کسی بھی نماز کا وقت خالی و گزرنا بہرہ خروج نجاست اس وقت تک ذریعہ حدیث نہ ہوگا، جب تک کہ اس نماز کا وقت باقی ہے جس نماز کے لیے انہوں نے طہارت کی ہو، چنانچہ اگر استمناء والی صورت نے نماز کے ابتدائی

سلے متعلیٰ بن منصور (۱۱۱ھ تا ۱۱۷ھ) امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے فاضل فاضل اور ممتاز تھے، انہیں امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کا کتب والی اور افراد روایت کرنے کا شرف حاصل ہے۔ (رد المحتار، ص ۱۶۰)

وقت میں وضو کر لیا قرآن سے اجازت ہے کہ جب تک نماز کا وقت باقی ہے۔ وہ اپنے اس وضو کے ذریعے جتنے چاہے فرائض اور نوافل وغیرہ ادا کرے۔ خواہ اس دوران میں خون مسلسل بہتا رہے یہ بھلا مسلک ہے! امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر عذر قبل و بعد پر (سبیلین) سے مشتق ہو، شقاق، استخاضہ، پیشاب اور ہوا کا مسلسل اخراج وغیرہ تو اس صورت میں اسے چاہیے کہ وہ ہر فرض نماز کے لیے وضو کرے۔ البتہ اس وضو سے نوافل جتنے چاہے ادا کرے سلام کا گٹ کا دوا قوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ ہر نماز کے لیے ایک ایک وضو کرے۔ مان کی رسیل یہ حدیث نبوی ہے:

المستحاضة تنويحاً لكل صلوة استمانه والى حدوت ہر نماز کے لیے وضو کرے۔

امام اہل سنت نے حفظ صلوة کو مطلق قرار دیتے ہوئے اس کے مطلق پر عمل کیا ہے۔ جبکہ امام شافعی اس حدیث میں مشعل حفظ صلوة لکھ کر "فرض نماز" کے ساتھ مقید اور محدود فرماتے ہیں، اس لیے کہ یہی تو اصل مقررہ نماز ہے۔ علاوہ ازیں "استمانہ" کی عبارت ایک مجہوری کی عبارت ہے۔ اس لیے کہ اس کے ساتھ اس کا کچھ بڑھائی ہوئی عبارت ایسی حالت موجود ہے۔ جو اس عبارت کے منافی ہے اور کوئی بھی اپنے "منافی عمل" کی موجودگی میں نہ پائی جا سکتی ہے اور نہ یہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور اگر اس نے چونکہ فرض نماز ادا کرنا ہے، لہذا عبارت کے منافی عمل کا حکم ادا کرنے پر فرض ایک بوجہ ضرورت منور رہے گا۔ اور جیسے ہی وہ فرض نماز ادا کرے گی۔ تو ضرورت ختم ہو جائے گی۔ اور عبارت کے منافی عمل کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ اور نوافل چونکہ فرائض کے تابع ہیں، اس لیے کہ شریعت نے ان کا حکم اس لیے دیا ہے تاکہ ان کے ذریعے فرائض میں موجود کمی یا نقصان کو پورا کیا جاسکے۔ لہذا نوافل فرض نماز کے اجزاء کے قائم مقام ہوں گے۔ اور کسی نماز کے لیے کی گئی عبارت اس کے جدا اجزاء نکال دیا جاتی ہے۔ بخلاف دوسری فرض نماز ادا کرنے کے۔ اس لیے کہ وہ فرض نماز کے تابع نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک مستقل نماز ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے۔ جو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی سند کے ساتھ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

المستحاضة تنويحاً لكل وقت من الصلوة  
استمانه والى حدوت ہر وقت کے لیے وضو کرے۔

یہ روایت اس باب میں نفس کی حیثیت رکھتی ہے؛ علاوہ ازیں حدیث تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسمائے کے شکر کیے اور حصول ثواب کے لیے اسکا فی حد تک نماز کے لیے ہر سے وقت میں اگر ہی نماز ادا کرے۔ البتہ اللہ تعالیٰ نے رحمت اور آسانی کے لیے یہ اجازت دی ہے کہ کچھ وقت میں نماز کی ادائیگی کر کے بقیہ وقت میں انقضائہ نمازوں کا ادائیگی اور نماز کے دو سوے کام ادا کرنے کی بھی اجازت ہے۔ جیسے یوں یہ حکم پورے وقت کا ایک ذیلیقہ ہے۔ لہذا شرعی طور پر ادائیگی نماز کا وقت عملی طور پر وقت ادا کے کا اتمام ہے تو جس طرح اگر انسان نماز ادا کرے تو اس سے عبارت کی بجائے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تو اسی طرح جب وقت اس کے قائم مقام ہوگا۔ تو اس سے بھی یہی حکم قرار پائے گا۔ اور جو روایت امام شافعی نے نقل فرمائی ہے۔ وہ تو ان کے اپنے خلاف بحث ہے۔ اس لیے کہ مطلق نماز کا لفظ معروف و مستند نماز کے لیے ہی مشتمل ہوتا ہے اور پیشہ شری مطلق لفظ متعارف و مستند و معروف و معلوم ہوتا ہے۔ جیسے کہ زمان نبوی ہے۔

الصلاة عند الدخيل - نماز دین کا ستون ہے۔

اور اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی وضو پانچ نمازیں ادا فرمائیں، اگر ان سب سے صرف ایک نماز مراد ہے، اور صلوٰۃ مسجد و مسقرہ نماز سے ملاو بھی دن رات کی پنجگانہ نماز ہے۔ اگر یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسقرہ والی عورت دن اور رات میں پانچ مرتبہ وضو کرے۔ اگر ہم اس کے لیے ہر نماز، یا فرض نماز کے لیے وضو کرنا لازم قرار دیں۔ تو اس کا التزامی حکم پانچ بار سے زیادہ مرتبہ وضو کرنا ہوگا جو نص کے خلاف ہے۔ علاوہ انہیں اکثر لفظ صلوٰۃ و نماز، ہر ایک اس سے نماز کا وقت مراد لیا جاتا ہے، مثلاً ارشاد نبوی ہے:

اینبما ادکنتم الصلوٰۃ قیامت لے جہاں بھی نماز کا وقت ہوگا، تو میں قیامت کی وصیلت۔ کے نماز ادا کروں گا۔

حالانکہ مرد رکنے یا پانے والا وقت ہوتا ہے۔ نماز نہیں ہوتی، جو خوراً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا پتا حمل ہے۔ اور اسی طرح زمان نبوی ہے:

ان للصلاة اقل و آخراً نماز کا اقل وقت بھی ہوتا ہے اور آخر وقت بھی۔

اس سے بھی نماز کا وقت مراد ہے؛ اسی طرح کہا جاتا ہے: انہما الصلوٰۃ الظہر یعنی میں خیر سے پاس نماز ظہر کے وقت آؤں گا۔ جبکہ لفظ صلوٰۃ و نماز، ہر ایک اس کا وقت مراد لینا تو درست ہے لیکن وقت کا ذکر کر کے اس سے نماز مراد لینا درست نہیں، لہذا دونوں روایات کو باہمی تضاد سے بچانے کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ ایک حدیث کے مطلق لفظ کو دوسری روایات کے حکم منہج پر محمول کیا جائے۔

مفسرہ شخص کی طہارت فقط اسی صورت میں دوران وقت میں باقی رہتی ہے، جب اسے کوئی محدث پیش نہ آئے، ورنہ اس کا وضو باقی نہ رہے گا۔ اس لیے کہ وضو پینے والے غول کے ضمن میں ہے کسی اور محدث کے مسئلے میں نہیں۔ لہذا وہ دیگر احداث میں محنت خندا افزاری کے حکم میں ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے کہ جب اس نے وضو کر لیا اور محدث کی بنا پر کیا ہو گئی بعد ازاں اس کا وضو جاری ہو گیا ہو اس لیے کہ اس کا سابق وضو اس قدر پر مبنی تھا کہ وضو اس قدر کے حق میں کالعدم ہوگا۔ اسی طرح اگر غول اس کے ایک نچھ سے جاری ہو، پھر اس نے وضو کر لیا تو غول اس کے دوسرے نچھ سے بھی بڑا۔ تو اسے دوبارہ وضو کرنا ہوگا، اس لیے کہ یہ اب نیا محدث ہے، جو طہارت کے وقت موجود تھا، لہذا اس محدث کے پیش آنے پر اس کی طہارت منقوض رہے گی تاکہ یہی محدث منقوضہ عذر اور دلیل و براہ سب برابر ہوں گے و لیکن اگر دونوں نچھوں سے خون جاری ہو، پھر اس نے وضو کیا، تو ایک نچھ کا غول بند ہو گیا، تو اس کی سابق طہارت وقت کے اختتام تک برقرار رہے گی، اس لیے کہ اس کی طہارت ان دونوں کے لیے وقوع میں آئی تھی۔ اور جب طہارت کسی غول میں منقوض ہو کر واقع ہو جاتی ہے، تو اس قدر کہانی دینے سے بغیر وقت میں طہارت کی تباہی کوئی اثر نہیں پڑتا، اور دوسرے نچھ سے خون جاری ہونے کی بنا پر بدستور معدوم رہے گا۔ اس اصول پر متعدد غول والے شخص کا منہج بھی متنبہ کیا گیا ہے کہ اگر ایک دم سے خون جاری ہو، پھر دوسرے دم سے



خون جاری ہو گیا۔ یا تمام زخموں سے خون رواں تھا، پھر بعض زخموں سے خون کا انقطاع ہو گیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

ہمارے اثر کرام کے مابین مستحاضہ کے متعلق یہ اختلاف ہے کہ آیا اس کا وضو نازک کے وقت کے ختم ہے کہ بنا پر وقت ہے۔ یا اگر نازک کے وقت کٹنے کی وجہ سے۔ یا دونوں میں سے کسی ایک کی موجودگی سے اس کی طہارت ختم ہو جاتی ہے سلام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وضو محض وقت کے ختم ہونے کی بنا پر ختم ہوتا ہے۔ کسی اور بنا پر نہیں۔ امام زعفرانؒ فرماتے ہیں کہ اگر نازک کے وقت کٹنے کے باعث اس کی طہارت باطل آتی ہے سیکلام ابو یوسفؒ کے مطابق ان میں سے جو سبب بھی پایا جائے اس کا وضو باطل ہو جاتا ہے۔ اس اختلاف کا نتیجہ صرف دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے، اولاً یہ کہ نازک کا وقت ختم ہو جائے و اگر اگر نازک کا وقت نہ ہو، جیسے مثلاً اس نے فجر کی نازک کے لیے وضو کیا، پھر سورج نکل آیا، تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی طہارت ختم ہو جائے گی، کیونکہ نازک کے وقت کا خروج پایا گیا ہے اور امام زعفرانؒ کے مطابق اس کا وضو نہ ٹوٹے گا، اس لیے کہ اگر نازک کا وقت ابھی نہیں آیا۔ دوسری اختلافی صورت یہ ہے کہ نازک کے وقت کا آثار دخول (قویا یا جائے، مگر کسی نازک کے وقت کا جانا خروج، موجود نہ ہو، مثلاً اس نے زوال سے قبل وضو کیا، پھر سورج زوال پذیر ہو گیا، تو اس کی طہارت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تو باطل نہ ہوگی کیونکہ ان کے اصول کے مطابق خروج کا سبب نہیں پایا گیا البتہ امام ابو یوسفؒ اور امام زعفرانؒ کے نزدیک اس کا وضو باطل ہو جائے گا کیونکہ اگر نازک کا وقت آگئے تک اس کی ضرورت موجود ہے۔ لہذا اس وقت تک اس کا اعتبار ساتھ ہے کہ اگر اور وقت کے کٹنے (دخول) کے لیے امام ابو یوسفؒ کا استدلال بھی یہی ہے البتہ وقت کے جانے (خروج) کے ذریعہ حدیث ہونے کے متعلق وہ فرماتے ہیں کہ حسن طرح اگر نازک کا وقت آنے سے پہلے طہارت کے منافی عمل کے باوجود طہارت کو باطل کرنے کا کوئی وجہ نہیں، اسی طرح وقت گزر جانے کے بعد بھی اس کو برقرار رکھنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں۔ لہذا اس کی منافی و صلب کا اعتبار ہو گا؛ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں کا استدلال وہی ہے جس کا ذکر ہم ملاحظہ فرمائیں کہ نازک کا مکمل وقت عملی طور پر نازک کی حدائیگی کے قائم مقام ہے، پھر جب طرح یہ لایچ ہے کہ طہارت کے وقت کو ادائیگی نازک کے وقت پر حقیقتاً مقدم رکھا جائے تو اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ طہارت کو ادائیگی نازک کے وقت پر شرعاً بھی پہلے رکھا جائے تاکہ نازک کے تمام وقت میں ادائیگی نمازیں مشغول ہونے کا مجموعہ پایا جائے اور یہ بات وقت کے جانے کا بنا پر ختم ہو جاتی ہے، لہذا وقت ختم ہونے سے حدیث کا حکم ظاہر ہو جائے گا ہمارے مشارع نے اختلاف کا دار و مدار خروج و دخول دونوں پر رکھا ہے، اگر اس کا وضو بر صورت فوت جاتا ہے، خواہ نازک کا وقت آئے، یا جائے، اور مشایخ کا یہ موقف اس لیے ہے تاکہ طالب علموں کو یاد کرنے میں سہولت ہو، اس لیے نہیں کہ نازک کے وقت کٹنے (دخول) یا جانے (خروج) کو وضو کے باطل کرنے میں کوئی دخل ہے اس کا دار و مدار تو ہمارے اوپر بیان کردہ اصول پر ہے۔

اگر کسی مند و رس نے نازک عید یا نازک چاشت کے لیے دن چھٹنے پر وضو کیا، تو کیا وہ اس وضو سے ظہر کو نازک کر سکتا ہے یا نہیں، امام ابو یوسفؒ اور امام زعفرانؒ کے قول کے مطابق تو اس کا حکم دریافت کرنا اہل ہے کہ اس سے نازک جائز و جہی۔ کیونکہ اگر نازک کے وقت کا آثار پایا گیا ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ

کے مسلک پر اس کا حکم کیا ہے؟ اس بارے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے نماز ظہر ادا کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کا یہ وضو ایک خاص نماز کے لیے تھا۔ تو جب اس نماز کا وقت ختم ہوا تو وضو بھی ختم ہو جائے گا۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس وضو سے اس کی نماز ظہر درست ہوگی، کیونکہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، طہارت کو نماز ظہر کے وقت پر مقدم کرنا جائز ہے، لہذا اس وضو سے نماز عید، نماز چاشت اور دیگر نوافل وغیرہ ادا کرنا اسی طرح جائز نہیں جس طرح کہ اگر وہ ظہر کا وقت آنے سے قبل نماز ظہر کے لیے وضو کرنا اور پھر نماز کا وقت آجائے گا اس صورت میں بلاشبہ اس کے لیے وقت کے دوران میں نماز ظہر ادا کرنا اور دیگر نمازیں ادا کرنا جائز ہے۔ تو اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے نماز ظہر کے لیے وضو کیا اور نماز ادا کر لی۔ پھر اس نے اسی وقت میں دوسرا وضو نماز عصر کے لیے کر لیا اور پھر نماز عصر کا وقت ہو گیا، تو کیا ذکر کر رہے وہیں لمبے کے مسلک پر اس کیلئے اس شخص سے نماز عصر ادا کرنا جائز ہے؟ اس بارے میں بھی مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ اس سے نماز عصر ادا کرنا جائز نہیں۔ اس لیے کہ اس کی طہارت ظہر کی نماز کے لیے تو درست ہے۔ تو میرے شک وقت رہے گا اس کا یہ وضو برقرار ہے گا اسی لیے اس کو پہلی طہارت کے ہوتے ہوئے دوسری طہارت کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ یہ طہارت پہلی طہارت ہی کا اعادہ سمجھ جائے گی۔ لہذا دوسری طہارت کا حکم تصدیر ہوگی جب کہ پہلی طہارت وقت گزرنے کے ساتھ ہی ختم ہو جائے گی۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے نماز عصر جائز ہوگی، کیونکہ اسے نماز عصر سے قبل وضو کرنے کی اجازت ہے، تاکہ وہ نماز کا سارا وقت ادا کر لے گا، تاہم صرف کر سکے۔ اور اس نے ہم طہارت نماز ظہر کے لیے کی تھی، وہ تو نماز عصر کے لیے کا لحد م ہوگی۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ ظہر کا وقت ختم ہونے سے وہ طہارت ختم ہوگی، جو اس نے نماز ظہر کے لیے کی تھی۔ جب کہ نماز عصر کے لیے کی گئی طہارت ختم نہ ہوگی۔

اور اگر دستموضع والی عورت نے خون جاری ہونے کی حالت میں وضو کیا، یا وضو کرنے کے بعد وقت نکلنے سے پہلے خون جاری ہو گیا، لیکن میں اس وقت جب وہ نماز پڑھ رہی تھی نماز کا وقت نکل گیا تو اس پر یہ لازم ہوگا کہ وہ نماز کا اعادہ کرے۔ اس لیے کہ اس کی طہارت وقت نکلنے سے باطل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ تو جب نماز مکمل ہونے سے قبل نماز کا وقت نکل گیا، تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، اور طہارت باطل ہونے سے نماز جاری نہ کر سکے گی۔ اس لیے کہ وہ خون کے اجراء کے باعث طہارت کا وقت کی بنا پر بے وضو ہو گئی ہے۔ اس وقت اس کی حالت اس شخص کے دلے شخص کی سی ہوگی، جسے نماز کے دوران میں پانی نظر آجائے اور اگر وہ اس نے وضو کیا تو خون رگہ ہوا تھا اور پھر اس نے نماز شروع کی، اور نماز کے دوران میں ہی نماز کا وقت جا تا رہا۔ اور پھر وقت گزرنے کے بعد اس کا خون جاری ہو گیا، تو اس صورت میں وہ دوبارہ وضو کے لئے واجب نماز کو جاری رکھے گی کیونکہ اس صورت میں اس کو یہ نیا عرصہ ملتی ہو ہے۔ اور اس کی یہ ناپاک

ملے استعمال کی تفصیل آئندہ اوقات میں ہے۔ آئندہ سطور میں اس کے لیے یہ مسئلہ ہے، یہی اصطلاح استعمال ہوگی۔ مابین احتیاط والی عورت اور۔

سابقہ ناپاکی نہیں ہے، اس لیے کہ جب اس نے طہارت کی تھی، تو اس کی طہارت کسی مٹائی طہارت خفیہ کی عدم موجودگی کے باعث، بالکل صحیح طہارت تھی، اور یہ حدیث اسے فی الوقت لائق ہوا ہے، جو اسی حالت تک محدود و درجہ گاہ اور اس کی طہارت کو شرط سے ختم کرنے کا موجب ذہن کا انداز اس نے ظن جاری ہونے کی حالت میں وضو کیا۔ پھر خونی بند ہو گیا اور اسی حالت میں اس نے غائر پر غائر وضو کیا تا کہ ناز کا وقت ختم ہو گیا، اور دوسری ناز کا وقت ہو گیا۔ پھر خونی جاری ہو گیا۔ تو اس صورت میں وہ اپنی پہلی ناز کا اعادہ کرے گی۔ اس لیے کہ جب اس کا خون بند ہو گیا وقت کے اختتام تک جاری نہ ہوا۔ تو اس کی یہ طہارت اس کے حق میں مقصور کی طہارت نہ رہی۔ کیونکہ اس کا خنز ختم ہو گیا تھا جس سے واضح ہوا کہ اس نے جو ناز پڑھی ہے وہ طہارت کے بغیر پڑھی ہے۔ ان مسائل کی اصل الجائع العینہ میں مذکور ہے۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ مقصور شخص کی طہارت کا حکم تھا۔ اب یہاں اس کے پٹروں کی نجاست کا مسئلہ تو اس کے خلق کا ماسک یہ ہے کہ اگر اس کے کپڑے پر ناپاکی ایک درجہ سے زیادہ مقدار میں لگ جائے، تو اس کا دھونا ضروری ہے، بشرطیکہ ان پٹروں کا دھونا اس کے لیے فائدہ سے بہرہ منی ہوگی مگر یہ تو اس کی نجاست نہ تھی ہو۔ بنا پر یہی اگر اس نے نجاست کو دھو لے بغیر ناز کر لی تو اس کی ناز درست نہ ہوگی مادہ اگر دھونا اس کے لیے سود مند ثابت نہ ہو تو اس پر پٹروں کا دھونا اس وقت تک ضروری نہیں ہے، جب تک اس کا دھونا ہی ہے۔ اسی رائے کو ہمارے شاخ نے اختیار کیا ہے۔ درجہ بن مقاس الزاوی کا مسک یہ ہے کہ اس کو ہر ناز کے وقت پٹروں کا دھونا ضروری ہے؟ انہوں نے پٹروں کی طہارت کو ضروری قیاس کیلئے، اگر ہمارے شاخ کا قول بھی صحیح ہے۔ اس لیے کہ حدیث کے حکم کا تو یہیں بذریعہ نص (حدیث) پتہ چلا ہے۔ اور پٹروں کی نجاست کا اور ہم کی نجاست کا مفہوم ایک میسا نہیں، چنانچہ وہاں کی تحلیل نجاست بھی قابل مضحکہ ہے۔

**ج۔ حدیث حکنی:** جہاں تک حدیث حکنی کا تعلق ہے۔ تو اس کی دو اقسام ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ نجاست کے قائم تمام ہوتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ مذکورہ قسم کا کوئی سبب تو نہ پایا جائے لیکن شائع کی تعمیل حکم کے طور پر اسے حدیث سمجھا جاتا ہو، اول الذکر قسم کی آگے متعدد افراخ ہیں:

① **مباشرة:** (محورت و مرد کا ملاپ) جس کی صورت یہ ہے کہ مرد و عورت کے ساتھ حالت شہوت اور حالت افشار میں، بغیر کسی حجاب کے ملاپ کے لگے کھائے آسے ہو مگر یہ رطوبت بھی محسوس نہ ہو تو تمام ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ صورت استہانہ کی رو سے حدیث ہوگی۔ مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیث نہ ہو۔ اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ یہ دونوں کی شرط نہ ہونا کہتا یعنی باہم شمس جو ضروری ہے؟ یا نہیں تو تمام ابو حنیفہ تو امام ابو حنیفہ کے ہاں یہ شرط نہیں، ظاہر و برہان

۱۔ محمد بن حنفیہ رازی (م ۲۳۲ھ) امام محمدؒ کے شاگرد اور کتاب عائشہ رضی اللہ عنہا کے مکتبہ بنی کاف کی حدیث تک کا خیر ہے اور وہ امام حنفی طحاوی سے تھے (وحدانی، ص ۱۸۷)

مرد کی قول ای سے مروی ہے۔ اور انفرادی کے دو سے لے کر نزدیک سا ہونا شرط ہے۔ اگر فرائض بھی دروزا کی شرط ہوں گا مگر ضروری قرار دیا ہے، قیاس کی وجہ سے کہ سبب اس وقت سبب کے قانتام ہوتا ہے۔ جب مشقت میں پڑے بغیر سبب سے مطلع ہونا مشکل ہو، جب کہ نہ بہت صورت میں سبب پر بغیر شکل میں پڑے۔ مطلع ہونا ممکن ہے، اس لیے کہ صورت بیداری کی ہے جس کی بنا پر باسانی مطلع ہوا جاسکتا ہے، اس لیے سبب کو سبب کے قائم مقام بغیر لانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ احتساب کی وجہ ایک روایت ہے، کہ ایک جمالی اہل علم نے، جو شہید کیا کرتے تھے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ "یا رسول اللہ! میں نے اپنی بیوی کے ساتھ جماع کے سبب کچھ کیلئے آپ نے فرمایا کہ وضو کر کے دو رکعت نماز پڑھ لو۔"

علامہ ازہری اگر مرد کا جم عورت سے ملے (مباشرت کرے) تو ایسی صورت میں لوزا کچھ دیکھ نہی ضرور، خارج ہوتی ہے، لیکن یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید اسے جسم کی حرارت خشک کر دے، جس کی وجہ سے اس پر اطلاع نہ ہو سکے، یا وہ ظہیر شہوت کے باعث اپنے جسم سے غافل ہو جائے، یہ حال مباشرت خارج نہی کا بہت قریب ذریعہ ہے۔ اور سبب کو سبب کے قائم مقام بغیر لانے کا طریقہ "شریت طہیرہ" میں بہت متعارف ہے، خاص طور احتیاطی موثروں پر جس طرح حرمت مسابہت کے اثبات کے لیے، مرد کے صورت کو شہوت کے ساتھ مس کرنے کو، وطی کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے، چنانچہ نفس اطلاع بھی وطی کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے اور پٹھ کر سونا حدیث کا سبب خیال کیا جاتا ہے، وغیرہ ذالک بتراسی طرح زیر نظر صورت کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے اپنی بیوی کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا یا بغیر شہوت کے اس کی شرکاء یا جسم کے کسی اور حصے کو بغیر کسی مبادی کے ہاتھ لگایا، لیکن اسے انتشار نہ ہوا ہو تو اکثر علماء کے نزدیک اس کا وضو نہیں ٹھٹھے گا۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر اس نے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا تو وہ ذریعہ حدیث ہو گا، اور اگر اس نے عورت کو بغیر شہوت کے ہاتھ لگایا، جس کی صورت یہ ہو کہ وہ عورت ابھی چھوٹی عمر کی ہو یا اس کی "حرم" ہو تو پھر اس کا وضو باطل نہ ہو گا۔ امام شافعی کے دوا قوال ہیں کہ ایک قول یہی ہے۔ دوسرے قول کے مطابق ہر صورت اس کا وضو ٹھٹھے ہوتا ہے، خواہ وہ شہوت کے ساتھ ہاتھ لگائے یا بلا شہوت۔

یہاں ایک سوال اب پیدا ہوتا ہے کہ جن صورتوں میں محبت کو چھونے (مس) سے مرد کا وضو ٹھٹھے ہوتا ہے تو کیا جس عورت کو اس نے مس کیا ہو، اس کا بھی وضو ماقبل ہو جائے گا؟ ہمارے نزدیک تو اس کا وضو باطل نہ ہو گا، البتہ امام شافعی سے اس بارے میں دوا قوال مروی ہیں۔ ان کا استدلال الفاظ قرآنی، لَا تَسْتَمِرُّ النِّسَاءُ بِسَبَبِهِ کہ ملا، مسقة۔ مغلغلہ کے وزن پر ہے۔ جس میں دو طرفہ مس کا اظہار ہوتا ہے

فقہ حنفی کے مطابق ہے، مرد و عورت کے بغیر بیوی و زوجہ کی دالی اور اس کا بچہ کے ساتھ بیٹھا پڑنے کے طریقے سے ایسے حرمت نکاح کے طور پر ثابت ہوتی ہے۔  
لے المائدہ - ۶۰

اور عربی لفظ لیس اور مس و دونوں ایک جگہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ قرآن حکیم میں فرماتا ہے۔  
 قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهُ  
 اور وجہات کے کہا کہ، ہم نے آسمان کو سمجھا۔

اور لیس کا حقیقی مفہوم ہاتھ لگانا تھا تا مہازی مفہوم جماع کرنا ہے، یا بالفاظ دیگر یہ لفظ دونوں معانی میں حقیقی طور پر ہی استعمال ہوتا ہے۔ دونوں میں لفظ لیس کرنے کے ذریعہ کا فہم ہی ہے۔ تو جو نگہ و نظر معانی میں لیس کا مفہوم موجود ہے، لہذا یہ لفظ دونوں معانی کے لیے حقیقی حیثیت رکھتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے محض چھوٹے (لیس) کی حدت قرار دیا ہے جس میں دونوں معانی شامل ہیں اور اس پر دو طلبہ لڑوں میں سے ایک کو جیتیم کا کرنا لازم ٹھہرایا ہے۔ ہمارا استدلال آئمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ کی ایک روایت سے ہے کہ ”ان سے اس کے بارے میں پوچھا گیا، قرآنہوں نے فرمایا کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی کسی عورت کا برسرِ بچے اور پھر ناز ادا کرنے کے لیے چنے جاتے اور وضو نہ فرماتے تھے“ علاوہ ان میں ذکر بذاتِ خود حدیث ہے، اور نہ یہی اکثر اوقات حدیث کا ذریعہ ہوتا ہے، لہذا عام حالات میں ایسے ایسے جگہ ہے، جیسے کوئی امر کسی مرد کو نہ لگا دے، یا عورت کسی عورت کو مس کر دے، اس لیے کہ میانِ بیوی کو اکثر و بیشتر ایک دوسرے کو مس کرنے کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔ تو اگر ہم اسے ذریعہ حدیث معتبر قرار دیں، تو لوگوں کو بڑی دشواری کا سامنا کرنا پڑے گا۔ جہاں تک مذکورہ آیت کا تعلق ہے، تو اس کے مطلق امام احمدیہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اس میں لیس سے مراد ”جماع“ ہے نہ حضرت ابن عباس نہ جہانِ فرماں ہیں، لہذا ان کی بات کا اعتبار ہونا چاہیے۔ اور ابن الکثیر علیہ السلام التعلق میں فرماتے ہیں کہ لیس کا جب کسی عورت کے ساتھ ذکر آئے، تو اس سے مراد وہی ہوتی ہے، عرب کہتے ہیں ”لست المودة“ یعنی میں نے اپنی بیوی سے جماع کیا، علاوہ انہی جب لیس میں جماع کا احتمال موجود ہے، خواہ اسے حقیقت سمجھا جائے، یا محاذِ قرآن سے اسی پر محمول کرنا چاہیے، تاکہ مختلف روایات کے مابین موافقت پیدا کی جاسکے۔

اگر کسی نے اپنے عضوِ اکر حاصل کرنا چاہا تاہم بغیر کسی رکاوٹ کے لگایا، تو ہمارے نزدیک اس سے عضوِ ماحظ نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے عضوِ باطن ہوتا ہے۔ وہ اس ضمن میں بہرہ جہت صفحہ ۱۱ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ آپؐ سے نقل کرتی ہیں کہ آپؐ نے فرمایا،  
 فَمَنْ فُتِحَ وَكُرِيَ فَلَيْتَهُ شَأْنًا  
 جس نے اپنے ذکر کو ہاتھ لگا دیا وہ

کرے۔

اس کے مقابلے میں ہماری دلیل حضرت عطاء، حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، زید بن

سہیلؓ

علاءؓ اور انھیں کا یہ نام مقرب ہیں اتفاق تھا۔ وختہ صروف امام ملت ہیں۔ ان کی وفات ۲۲۴ھ بمطابق ۸۳۹ء کی ہے۔ ان کی کتاب اصلاح التعلق عرب اور عجم کے مابین (م تہذیب ہے۔ مکتبہ المیزان ۱۹۸۶ء)۔

ثابت ہو جائیگا جن حسین و علیہ السلام اور اللہ وادارہ اللہ وادارہ حضرت ابوہریرہؓ کے اقوال میں کہ سب حضرات حضورؐ سے باتھ گئے کہ ذریعہ حدیث نہیں خیال کرتے تھے۔ حتیٰ کہ حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک حضورؐ کی باتھ گئے اور ناک کو باتھ گئے میں کوئی فرق نہیں۔ ان میں سے بعض نے مذکورہ بالا روایت کے راوی سے کہا کہ اگر وہ ناپاک ہے تو اسے کٹ دوں علاوہ ازیں اس کو باتھ گئے تو خود حدیث ہے اور نہ ہی اکثر روایات حدیث کا ذریعہ ہے۔ تاہم یہی وہ تو ناک کو باتھ گئے کی مانند ہے۔ مزید برآں انسان اپنے حضورؐ کو اکثر باتھ لگاتا رہتا ہے، تو اگر اسے حدیث قرار دیا ہے تو اس سے لوگوں کی دشواری پیش آئے گی۔ امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے اس کے متعلق لکھا گیا ہے کہ وہ گویا وہ جو سے ثابت نہیں ہے، اولاً اس لیے کہ وہ اجداد صحابہؓ کے یکسر خلاف ہے، جبکہ اگر ہم نے اوپر ذکر کیا، تاہم اس لیے کہ اس قانون نے یہ روایت جو ان بنی الحکم کے زمانے میں پہلی مرتبہ بیان کی، جس پر موجود صحابہؓ کو امین بنام مشہور کیا اور کہا کہ ”ہم اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت کو نص ایک حدیث کے کتب پر نہیں چھوڑ سکتے۔ جس کے متعلق ہمیں معلوم نہیں کہ آیا اس نے صحیح کہا ہے۔ یا جھوٹ۔“ اور تاہم اس لیے کہ روایت ”اولیٰ عام“ سے متعلق ہونے کے باوجود، خبر واحد سے وہ نہ اگر یہ روایت صحیح ہوگی، تو باتھ گئے عام کے باعث اسے درجہ مشریت حاصل ہوگا۔ لہذا یہ روایت زیادہ سے زیادہ باتھ دھونے پر مبنی ہے، ایسے کہ صحابہؓ کو امین بنام تھروں کے ساتھ استہکاک کرتے تھے، پانی میسر نہ ہوتا تھا تو حبیب وہ حضورؐ کو باتھ لگاتے۔ قرآن کا باتھ خاص طور پر گرمی کے ایام میں کچھ ذکر آکر وہ ہر جایا کرتا تھا، لہذا آپؐ نے باتھ لگنے کے دھونے کا حکم دیا، واللہ اعلم۔

⑤ اغماؤ اور جنون : حدیث کا ایک سبب بیہوشی (اغماؤ) اور پاگل پن (جنون) اور ایسی مدہوشی بھی ہے کہ جس سے انسان کی عقل ماؤف ہو جائے، اغماؤ Painting سے اس لیے کہ اس سے عقلات اور اصحاب ایٹ کر مرنے سے بھی زیادہ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔ تو جب نیند سے جو مائل ہو جائے، تو یہ بیہوشی سے تو بڑھ کر، اولیٰ ایسا ہوگا، اور جنون پاگل پن Madness سے اس لیے کہ اس حالت میں اگر انسان کو کوئی حدیث لائق ہو، تو اس کو اس کا اور ناک و شور چھین رہا، لہذا سبب کو سبب کے قائم مقام مقرر کیا گیا۔ جب ان تک مدہوشی Astonishment, Amusement, کو خلق ہے، جو ان کی عقل کو ماؤف کر دے، تو یہ مدہوشی بھی عدم شعور کے لیے جنوں کے مفہوم میں ہے۔ اور اس کے بعد جسم کے اعضا اور عقلات کو زبرد پڑ جاتے ہیں۔ ان تمام حالتوں کے دوران میں انسان کے کپڑے ہلے اور لٹنے دیر سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اور یہ ہے کہ جو مفہوم ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، وہ تمام حالتوں میں یکساں ہے۔

⑥ پہلو کے بل لیٹ کر سونا : لیٹ کر سونا غماؤ غماؤ کے دوران میں ہو۔ یا غماؤ سے باہر جب بستر پر لیٹ کر سونا، ذریعہ حدیث ہے اور اس کے متعلق فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں

ملا، یہاں تک خطیبؒ استعمال کر رہے ہیں کہ سختیوں کے بل بیٹھنے کے ہیں، لیکن یہ حکم قطع پہلو کے بل بیٹھنے کا نہیں، بلکہ ہر طرح لیٹنے کہے، خطیبؒ کو زبرد Lying Down سے کیا جاسکتا ہے۔

ہے البتہ النظام، المسترک سے متصل ہے کہ وہ قدیم و حدیث نہیں ہے، لیکن اجماع کے محتاج ہے اس کی رائے کی حیثیت ہے اور وہ خود بھی کوئی معتبر و متعلقہ ہو۔ کا استدلال ایک سوا ایک ہے کہ حضرت عبداللہ ابی جہاں فرماتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتب نماز کے بعد ان میں سو گئے، حتیٰ کہ بچے فراڈوں کی آواز آنے لگی، پھر آپ نے بیدار ہوئے۔ تو فرمایا کہ اس شخص پر کوئی وضو نہیں ہو قیام، درگاہ یا قعدے کے حالت میں سوجھائے۔ وضو تو اس شخص پر چڑھا جو پہلو کے بل لیٹ کر سوئے اس لیے کہ جب کوئی شخص لیٹ کر سوتا ہے، تو اس کے اعضا ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔

یہ روایت اس معنی پر نص صریح ہے، اس روایت میں حکم کی وجہ محضات کا ذکر صریحاً نہ آیا ہے، اس لیے سرے کے بل سوئے کا بھی یہی حکم ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسان اپنے دونوں کھون ہیں کئی ایک پر ذرا ڈال کر سوجھائے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی سرے زمین سے فاصلے پر ہوگی، لہذا اعضا محضات کے ڈھیلے پڑ جائیں اور شعور کی حرکت کمزور ہو جائے گی، یہ صورت میں پہلو کے بل لیٹنے کے مانند ہوگی۔

اور جہاں تک ان دو حالتوں کے علاوہ کسی اور حالت میں سوئے کا تعلق ہے۔ یا قعود سوا نماز کے دوران میں ہوگا۔ یا غافل سے باہر اگر نماز کے دوران میں ہو۔ قعود پر صورت حدیث مذکورہ، خواہ اس پر نیند کا غلبہ ہو جائے یا وہ دہستہ سوجھائے۔ ظاہر روایت میں یہی مسک بیان ہوا ہے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ میں نے نماز میں کھڑے کے متعلق امام ابو حنیفہ سے پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے وضو باطل نہیں ہوتا، وہ فرماتے ہیں کہ اگر معلوم نہیں کریں گے دہستہ سوجھنے اور نیند کے غلبہ پانے کا بیان میں سے کیا تھا یا نہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ اگر کوئی دہستہ سوجھائے۔ تو اس سے اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک نیند جس حالت میں بھی آئے وہ ندریجہ حدیث ہے۔ البتہ اگر نیند اس حالت میں آئے۔ کہ انسان زمین پر یا ہوا پر یا ہوا پر اس واسطے سے ان کے دوا قوال ہوئی ہیں۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے، جو حضرت مسنون بن مسال الرازی سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی حکم دیا کہ کھڑے کریم حالت سفر میں زمین اور زمین راقب پانے پاؤں سے موزے نہ کریں۔ ہاں اگر نیند کی حالت پیش آجائے تو انگ بات ہے لیکن سونے یا بول و بہار کی وجہ سے آنسو کے غمزدگی نہیں، تو آپ نے اس روایت میں نیند کا علی الاطلاق ذکر کر کے، اسے بھی من جملہ احادیث کے شمار فرمایا ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ فرماتے ہیں:

العینا نکدہ الاست، فاذا نامت لیغفل دوراں آئیں سوئے کا سہارا ہی۔ عیب و غفلت استغلق الوکاء۔

آنکھیں سوجاتی ہیں قریر سہارہ تم پر جاتا ہے۔

ہے۔

اس روایت میں بھی آپ نے نیند کو سہارا ختم ہونے کا ذریعہ مطلق طور پر ذریعہ حدیث قرار دیا ہے۔ سہارا استدلال حضرت عبداللہ ابی جہاں کی مذکورہ روایت کے ہے جس میں آپ نے نیند لیٹ کر سونے کے سوا دوسری تمام حالتوں میں سونے سے وضو کی نفی کی ہے اور اس حدیث میں آپ نے محضات کے ڈھیلے پڑنے اور شعور کی حرکت کے ختم ہو جانے کو اس کی وجہ قرار دیا۔ اور زیر بحث مرتب

میں کیفیت پیدائیں پر ۱۰ اس لیے گریباں امیں مصلحتی گرفت باقی ہے۔ چنانچہ اس ناپسندیدہ نیچے نہیں گرا  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مشہور روایت ہے کہ آپ نے فرمایا،  
اذا نام العبد فی سجود دوباہی جب کوئی بندہ سجدے میں جا کر سوجا کہے تو  
اللہ تعالیٰ بہ ملائکتہ فیقول اللہ تعالیٰ اس کے متعلق اپنے فرشتوں کے  
النظر والی عیدی دوحد عندی سامنے الہارتنا فرماتے ہیں کہ دیکھو میرے  
وہبہ فی طاعتی۔ بندے کی طرف کاس کی مدد میرے پاس ہے۔

اور اس کا جسم سری المصمت میں ہے۔

اور اگر نیند کی حالت میں سوزا حدث کا ذریعہ ہوتا تو اس کا جسم اللہ تعالیٰ کی المصمت (بندگی) میں شمار  
نہ کیا جاتا۔ جو روایت نظام شاہ غفرلہ نے نقل فرمائی ہے، اس میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ  
جہاں بھی مطلق نیند کا ذکر آئے تو اس سے معروف و متداول نیند مراد ہوتی ہے اور یہ معروف و متداول نیند  
کر کے ہالے مطلق نیند ہے۔ علاوہ ان مصلحت کی بندش کا وسیلہ پڑنا بھی قطعا اس صورت میں وقوع پذیر نہ ہے  
سوئے کے باقی مریضوں میں نہیں۔ امام ابوہریرہ سے نقل کیے گئے ہیں کہ اگر نیند حالت قیام یا رکوع یا سجدے میں  
پیش آئے۔ تو اس کے بارے میں قیاس کا متنازعہ ہی ہے کہ وہ ذریعہ حدث ہوگا، کیونکہ ذریعہ حدث پایا گیا  
ہے۔ لیکن ہم نے نیند کے غالب آگیاں کی صورت میں جبکہ غیبت کی بنا پر قیاس کا پیش رو ہے، اس سے انکار اس کے خوف گناہوں کو تحریف  
ذہنیہ کرنا ہے۔ سوئے کی صورت میں ایسی کوئی ضرورت نہیں بلکہ استدلال الی وادعا ریش سے ہے جو  
ہم کے اوپر نقل کی ہیں۔ ان میں بھی وہی وہی مصلحتوں کے بارے میں کوئی فرق نہیں پایا گیا، علاوہ ان میں سب  
حالتوں میں مصلحت پر انسانی کی شعوری گرفت ہر قرار چلی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر نیند نماز سے باہر ہو تو اگر وہ شخص نیت پر رکھا ہوا ہو۔ مگر اس نے کسی شے پر ٹیک لگائی ہوئی نہ  
جو قیام یا نیند ذریعہ حدث میں ہوتی اس لیے اکثر اوقات اس قسم کی نیند کسی حدث کا ذریعہ نہیں ہوتی۔ اور  
اگر وہ شخص کسی شے پر ٹیک لگے ہو یا رکوع یا سجدے کی کیفیت میں ہو جائے تو اس کے متعلق مشائخ  
کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ اکثر مشائخ کا مسلک یہ ہے کہ وہ ذریعہ حدث نہیں ہے۔ کیونکہ جو روایات  
ہم اوپر نقل کر چکے ہیں۔ ان میں سے نماز اور نماز سے خارج کا کوئی فرق نہیں بیان کیا گیا، علاوہ ان میں مصلحت  
پر شعوری گرفت ابھی ہر قرار ہوتی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ تاہم ان تمام آثار میں سے قریح محبت وہ  
رائے ہے جس کا ذکر اچھے نے کیا ہے کہ اس حالت کے متعلق کوئی صریح نص میں ملتا اس لیے اس کے  
متعلق یہ بحث چلیے۔ کہ اگر تو وہ مسنون سجدہ کی حالت میں ہو کہ اس کا پیٹ اس کی رانوں سے ملے  
ہو اور اس کے بازو اس کے پہلوؤں سے الگ ہوں۔ تو وہ نیند ذریعہ حدث نہ ہوگا اور اگر اس نے سجدہ  
مسنون وضع پر ڈیکھا ہو کہ مثال کے طور پر اس کا پیٹ اس کی رانوں سے ملا ہو اور اس نے اپنے بازو  
زہیں پر رکھے ہوئے ہوں، تو وہ نیند ذریعہ حدث قرار پائے گی۔ اس لیے کہ پہلی صورت میں مصلحت پر  
گرفت ہر قرار ہوتی ہے اور اعضا و مصلحت کا ڈھیلہ ہی منظور ہوتا ہے۔ جب کہ دوسری صورت میں  
مسئلہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔ لیکن حالت نماز میں ہم نے مذکورہ نص کی بنا پر قیاس پر عمل چھوڑ دیا تھا۔





ہے کہ

”ایک مرتبہ آپؐ نماز ادا فرما رہے تھے کہ ایک تہود جس کی آنکھوں میں کچھ نقص تھا آیا اور کنوٹی میں جس پر مجوروں کے پتے پڑے ہوئے تھے، گر پڑا، اس پر آپؐ کے پیچے جو لوگ کھڑے تھے ان میں سے بعض ہنس پڑے۔ جب آپؐ نے اپنی نماز مکمل کر لی تو فرمایا ”تم میں سے جس نے قبضہ مارا ہے وہ جا کر دوبارہ وضو کرے اور نماز کا اعادہ کرے، لیکن جس نے محض تبسم کیا ہے اس پر کوئی شی لازم نہیں“

امام شافعیؒ کے شاگردوں نے اس حدیث پر دو اعتراضات کیے ہیں :

”اولاً یہ کہ مسجد نبویؐ میں کوئی کنواں نہیں تھا یا پھر یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ سے یہ توقع نہیں ہو سکتی کہ وہ بالخصوص آپؐ کے پیچے کھڑے ہو کر ہنسے ہوں“

یہ دونوں اعتراضات غلط ہیں، اس لیے کہ نماز واقعی مسجد نبویؐ میں ہو رہی تھی اور مسجد نبویؐ میں کنواں دس کنواں ایسا گڑھا ہو سکتا ہے کہ جس میں بارش کا پانی جمع ہوتا ہو اور اس قسم کے گڑھے کو بھی کنواں کہہ دیا جاتا ہے، اسی طرح اس روایت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ خلفائے راشدینؓ، عشرہ مبشرہؓ، یا صحابہؓ یا فقہائے صحابہؓ یا کبار صحابہؓ اس موقع پر ہنسے تھے، بلکہ ہنسے والے بعض نو مسلم یا بدویان تھے جو ہنس سکتے ہیں۔ جو قبیلہ جبل کے باعث ہنس پڑے ہوں گے، جتنی کہ ہمیں یہ روایت بھی ملتی ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد نبویؐ میں پشیا ب کر دیا تھا۔ حضرت جابرؓ کی روایت کو، دونوں امارتوں کے باہمی موافقت پیدا کرنے کے لیے قبضہ سے کم درجے کی ہنس پر محمول کیا جائے گا۔ چنانچہ بعض علماء کا یہ قول ہے کہ ”غلب“ وہ ہنسی ہے جسے وہ شخص خود نے اور اس کا قریب والا شخص نہ سنے اور قبضہ وہ ہنسی کہ جسے اس کا قریبی شخص بھی نہ سنے۔ اور تبسم وہ مسکراہٹ ہے جس کا آواز نہ خود کو نہ کسی دوسرے اور نہ اس کے قریبی شخص کو۔ امام شافعیؒ کا یہ قول کہ قبضہ مذکور حدیث ہے اور مذکور حدیث ہے، یہی تبسم ہے، لیکن اس کا حکم تو قیاس کے بجائے نص سے ثابت ہوا ہے اور نص کا یہ حکم فقط ایسی نماز کے متعلق ہے جو ارکان نماز پر مشتمل ہو، لہذا اس کے علاوہ جو نمازیں ہیں ان میں اصل قیاس پر ہی عمل ہوگا، چنانچہ حضرت جریر بن عبد اللہؓ کی روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی جگہ دیکھتے تھے کہ آپؐ نماز میں بھی ہوتے، تو ضرور تبسم فرمایا کرتے تھے“ ایک اور روایت میں ہے کہ آپؐ ایک بار نماز میں مسکرائے، تو جب آپؐ نماز سے فارغ ہوئے، تو آپؐ سے اس بارے میں پوچھا گیا، تو فرمایا کہ میرے پاس جب سب غل اٹکے تھے اور اگر یہ ضروری تھی کہ وہ جو شخص آپؐ پر ایک مرتبہ درود شریف پڑھے گا۔ اللہ تعالیٰ اس پر دس بار درود رحمت بھیجے گا۔

اگر امام احمد و ترمذی دونوں قبضہ مار کر ہنس پڑیں۔ تو اگر امام نے پہلے قبضہ مارا ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا لیکن ترمذی نے کا ذکر نہ کیا کیونکہ ان کا قبضہ نماز کے دوران واقع نہیں ہوا۔ اس لیے کہ امام کا نماز ٹوٹنے کا ان کا نماز خود ٹوٹ گیا۔ لہذا ان کا قبضہ نماز سے باہر تصور ہوگا۔



ہے اور اصول فقہی رو سے اس قسم کے مسائل میں خبر واحد معتبر نہیں ہوتی اور اگر یہ روایات ثابت ہوتیں تو وہ خبر واحد نہ ہوتیں بلکہ درج شریعت حاصل کر لیتیں (لہذا رو سے کی آنکھیں بند کرنے کے موقع پر جس دن وہ کا ذکر آتا ہے، اس سے مراد محض ہاتھ دھونا ہے۔ اس لیے کہ عام طور پر اس سے انھوں پر کچھ نہ کچھ گنگائی ضرور لگ جاتی ہے۔ اسی طرح گوشت پر بھی ہوتی ہٹنی کھانے سے جہن محض ہاتھ دھونا ضروری ہے۔ اس لیے دوسری روایت میں اونٹ کے گوشت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی گالی ہے، کیونکہ اس کے گوشت میں ایسی ایسی دار و طوبت ہوتی ہے جو دوسرے جانوروں کے گوشت میں نہیں ہوتی۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے گوشت کھایا، پھر اپنے ہاتھ دھوئے اور فرمایا گوشت پر بھی ہوتی ہٹنی سے خشک کسی طریقہ ہے اور میت کو غسل دینے کی حدیث میں جس غسل کا ذکر آتا ہے۔ اس کا منہم ہے کہ اگر غسل دیتے وقت اسے ناپاک پانی کا دھون لگ جائے تو اس سے غسل کرنا پہلے ہے، اسی طرح جنازہ کے اٹھانے میں جس دھونے کا ذکر ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی بے وضو شخص جنازہ اٹھانے تو وہ دھون کرے، تاکہ وہ میت پر نازدار کر سکے اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے ایم لگ کر گھسی کرنے والوں کو جو دھون کا حکم دیا تو اس کا منہم ہے کہ ان کے لیے دھون کرنا مستحب ہے، تاکہ انہوں نے جو ایک دوسرے کو گالیاں دی ہیں دھون سے اس گناہ کا کفارہ ہو جائے۔

اور اگر کسی شخص نے دھون کرنے کے بعد بال کثیر سے یا نخن کھٹے یا اپنی مونچھیں ترشوائیں یا اپنی نعل سے بال صاف کیے تو اکثر علماء کے نزدیک اس کے لیے ان تمام جنگوں پر پانی پینا واجب نہیں ہے جبکہ ماہریم یا تنقیہ فرماتے ہیں کہ ناخن کو کھٹانے بال اور مونچھیں ترشوانے میں اس جنگ پانی پینا ضروری ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے جن بالوں و دھوپ پر طہارت حاصل کیا تھی وہ بال صاف ہو گئے، اور جو بالوں کا حصہ اب ظاہر ہوا ہے، اس پر طہارت حاصل نہیں ہوئی، لہذا یہ ایسے جگہ ہے۔ جیسے خفہ پاؤں سے موزوں کا انکار دینا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ موزوں کھیل پہننا ہے۔ لہذا وہ اس وقت تک نہ ڈھٹے کہ جب تک کہ کوئی کھدت لائق نہ ہو۔ اور یہ صورت جہاں موجود نہیں وہ یہ ہے کہ حدیث، پیشوایم کے ظاہری حصے سے متعلق ہوتا ہے، اور اس حصے سے حدیث اس حصے کو چھو یا پھر کھانے سے زائل ہو چکا ہے۔ اور جو صاحب ظاہر رہتا ہے، اس پر تو پہلے ہی حدیث طہاری نہ ہوا تھا اور آج اس کے ظاہر ہونے کے بعد نیا کوئی حدیث پیش نہیں آیا، لہذا الی کے زائل ہونے سے وضو متاثر نہ ہوگا۔ لہذا موزوں پر ساج کے، اس لیے کہ وہاں دھون بھی مکمل نہیں ہوا، کیونکہ دھون کی تکمیل پاؤں دھونے سے ہوتی ہے جو یکنایہ نیکوئی کی نیت سے نہ کر پاؤں سے ہر وقت موز سے انکار ناممکن نہیں، اس لیے کہ طہارت نے ضرورت کے تحت اس کے مسح کو پاؤں دھونے کا حکم تبدیل قرار دیا ہے، تو جب موزہ پاؤں سے اڑ گیا، تو اس کے ساتھ ضرورت بھی ختم ہو گئی۔ بنا بریں دھون کی تکمیل کے لیے اب پاؤں کا دھونا ضروری ہو گیا، اور بظہور سے بال کثیر نے کھاد کر کیا گیا ہے، تو اگر چاہا یا کرنے سے کوئی ایسا حصہ ظاہر نہیں ہوتا جس پر حدیث طہاری ہو جائے، بخلاف ناخن کا کھٹنے کے تو اس کا وجہ حقیقت حضرت عمرؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہم کوئی اپنی نعل میں ہاتھ پیر سے تو وہ دھون کرے، تو اس روایت کا تاویل یہ ہے کہ وہ اپنے ہاتھ دھونے کیونکہ وہاں ہاتھ دھونے سے اکثر ہاتھ پیرنے سے قریب جاتا ہے۔

جس کسی نے مغز پر پائے کو اتار دیا یا نہاست کھاتے پاؤں سے روزہ اتار اس پر وضو کرنا ضروری نہیں اس لیے کہ اس صورت میں حدث نہ حقیقتاً موجود ہے اور نہ حکماً البتہ اگر اس کے پاؤں کے ساتھ کوئی نہاست و غیرہ لگ جائے۔ تو اس صورت میں فقط اس جگہ کا وضو ضروری ہوگا، ورنہ یہ بھی ضروری نہیں اور جس شخص کی طہارت کا یقین مگر حدث (وضو ٹوٹے) کا محض شبہ ہو۔ تو اس کی طہارت برقرار ہے کہ مگر جسے وضو ٹوٹنے کا یقین اور طہارت کا محض شک ہو تو وہ دستور ہے وضو سمجھا جائے گا، اس لیے کہ یقین محض شک کی بنا پر زائل نہیں ہوتا۔ امام محمد سے مروی ہے کہ اگر وضو کرنے والے شخص کو یہ تو یاد ہو کہ وہ بیت الخلاء میں گیا تھا، لیکن یہ یاد نہ ہو کہ آیا اس نے قناتے حاجت کی حق یا غیر قناتے حاجت کے وہ باہر گیا تھا تو اس صورت میں اسے وضو کرنا لازم ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں ظاہرات یہی ہے کہ اس نے قناتے حاجت ضرور کی ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے وضو شخص کو اتار دیا ہو کہ وہ پانی سے وضو کر کے لیے بیٹھا تھا، مگر وضو کرنا یاد نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کا وضو ہی سمجھا جائے گا، اس لیے کہ ظاہر بات یہی ہے کہ وہ دھواں سے وضو کر کے ہٹا تھا ہوگا۔ اور اگر اسے اپنے وضو کے کسی حصے کے متعلق شک پیدا ہو جائے اور اسے پہلے بار شک پیدا ہوا ہو تو ایسی صورت میں اسے چاہیے کہ وہ اپنا شک دور کرنے اور متعلقہ جگہ کو دوبارہ دھو لے اس لیے کہ اسے اس جگہ کے حدث ہونے کے بارے میں تو یقین، مگر اس کے دھونے کے متعلق مشبہ ہے۔ پہلی دفعہ شک پیدا ہونے سے مراد یہ ہے کہ شک پیدا ہوتا اس کی حادثہ نہ ہو، یہ مطلب نہیں کہ اسے زندگی میں کبھی شک پڑا ہی نہ ہو اور اگر اسے شک اکثر پیشین آتا رہتا ہو تو اس صورت میں اس طرف انتہات نہیں کرنا چاہیے اس لیے کہ اس صورت میں یہ محض شیطانی دوسو ہے اور دوسو دور کرنے کا طریقہ یہی ہے کہ اسے دعوت نہ دے جائے کیونکہ گمان دوسووں پر عمل کرنا شروع کر دیا جائے تو اس کا قبور پر نکلے گا کہ وہ کبھی بھی قناتے حاجت سے فارغ نہ ہو سکے گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

اور اگر اس نے وضو کر لیا، پھر اپنے عضو (اکثر ناسل) پر کچھ تر کرنا بتے ہوئے دیکھا، تو وہ اپنے وضو کا اعادہ کرے۔ اس لیے کہ یہ رطوبت پیشاب کے اخراج پر مبنی ہے، لہذا حدث سمجھا جائے گا اور یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ "تری" بتے ہوئے دیکھے تو وہ اس لیے کہ محض رطوبت تو وضو کے پانی کی بھی ہوتی ہے اور اگر اس صورت میں بھی چرچل جائے کہ وہ پیشاب ہی کے قطرے ہیں بھراؤ ان کا وضو نہ بننے کی ذمہ داری ہو تب بھی اس پر وضو کا اعادہ لازم ہوگا اور اگر شیطانی اسے اکثر اس قسم کی رطوبت دکھا دیتا ہو مسجد کے اسے یہ علم نہیں کہ آیا یہ رطوبت پیشاب کی ہے یا وضو کے پانی کی، تو اس صورت میں وہ اپنا نماز جاری رکھے اور اس دوسرے جانب بالکل دھیان دے۔ اس لیے کہ یہ دوسرے بتے ہیں کہ دور کرنا لازم ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان الشیطن یأتی احدکم فیمنع شیطان تم میں سے کسی ایک کے پاس آتا ہے

صلو حضرت کا مقصد اپنے ہاتھ والوں کو خراہ خواہ کو مجیدہ گروں میں جلا کر تاشیں، بکرا تاشیں، احکام و مسائل کے خلاف اعتراضات پر رد و ان و ان کے لیے اسی محنت کے تحت فریضہ حکم دیا گیا ہے۔

بین المیتہ فیقول لحدث الحدت اور میں میں پیوستہ ہے اور پھر تبارے  
 خلا یصرون حتی یسمع صوتاً او یبصر رجلاً والحدیث  
 تو اس شخص کو چاہئے کہ وہ مجھے نہ بچے نہ دیکھے  
 اسے کاؤرٹ لائی دے یا اس کی جگہ محسوس  
 نہ کرے۔

اس صورت میں مناسب ہے کہ وہ اپنے ساتھ اپنے تہ بند (شکواری وغیرہ) پر چھٹے مارے۔ تاکہ جب  
 اسے اس قسم کی کوئی بات محسوس ہو تو وہ اسے اسی پر محمول کر سکے اس لیے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم خود بھی وضو کے وقت اپنے ”ازار بند“ پر پانی کے چھٹے مار لیتے تھے۔ اور ایک روایت میں ہے  
 کہ میری پاس حضرت جبریل تشریف لائے قرآنوں نے مجھے اس کا حکم دیا۔  
 (ب) حدث حکمی کا حکم ہے:

۱۔ ہے وضو شخص کی عمارت کا شرط پوری نہ ہونے کی بنا پر نماز کی ادائیگی درست نہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ  
 وسلم کا اہتمام ہے،

لَا صَلَوةَ إِلَّا بِوَضْوٍ

وضو کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔

(۲) ہے وضو شخص بغیر غلاف کے ہمارے نزدیک قرآن مجید کو ہاتھ نہیں لگا سکتا۔ اسام شافعی کے نزدیک  
 بغیر غلاف کے بھی قرآن مجید کو مس کرنا جائز ہے۔ انہوں نے ہاتھ لگانے کے مسئلے کو قرآن مجید کی قرأت  
 پر قیاس کیا ہے، اور کہا ہے کہ جس طرح اس کو قرآن پڑھنے کی اجازت ہے، اسی طرح اسے قرآن مجید کو ہاتھ  
 سے چھونے کی بھی اجازت ہے۔ ہمارا استدلال ارشاد ربانی

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُكَلَّمُونَ

اس کو وہی ہاتھ لگاتے ہیں جو پاک ہوتے ہیں۔

سے ہے انیز قرآن نبوی ہے:

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ

قرآن مجید کو کوئی ہاتھ نہیں لگاتا، سوائے

پاک شخص کے۔

طلوہ ازہری قرآن مجید کی تعظیم واجب ہے اور جس ہاتھ پر ہے وضو ہونے کا اثر موجود ہو اس  
 قسم آن مجید کو چھونا اس کی تعظیم و تکریم کے مافی ہے۔ پھر ہاتھ لگانے کو قرآن کی قرأت پر قیاس  
 کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ حدیث کا حکم منہ میں ظاہر نہیں ہوتا، البتہ ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے، جس  
 کا دلیل یہ ہے کہ ہاتھ کا دھونا وضو میں ضروری ہے، مگر منہ کا دھونا ضروری نہیں، لہذا ہاتھ کو منہ پر  
 قیاس کرنا درست نہ ہوگا؛ اسی طرح ان درجہوں کو بھی ہاتھ لگانا جائز ہے جن پر قرآن مجید کی کوئی آیت

کھمبی گئی تھی۔ اس لیے کہ قرآنی نسخے کی طرح ہر اس نسخہ کی حرمت ثابت ہوئی ہے جس پر قرآن مجید کھائی گیا ہو۔  
اس بارے میں مصحف پر قرآن لکھا اور وہ ہوں پر قرآن تحریر کرنا وہ فرائض ہیں۔ اس طرح قرآن مجید کی کسی تفسیر کو بھی ہاتھ لگانا درست نہیں ہے، دوسرے یہ کہ اس کو ہاتھ لگانا قرآن مجید کو ہاتھ لگانے پر بیجا ہوگا کیونکہ قرآن مجید کی کتاب کو ہاتھ لگانے میں کوئی مروج نہیں، البتہ مستحب ہے کہ وہ ایسا ذکر کرے: بے وضو شخص کو بیت اللہ شریف کا طواف کرنا بھی جائز نہیں ہے لیکن اگر کسی نے بیرون منہ کے طواف کر لیا، تو نقصان کے ساتھ یہ طواف درست سمجھا جائے گا۔ یہ کہ بیت اللہ شریف کا طواف بھی نماز ادا کرنے کے مترادف ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

انظر اوف بالبيت صلاة - بیت اللہ شریف کا طواف (بھی) نماز

۴۔

اوپر بات سب کو معلوم ہے کہ طواف حقیقی معنوی میں تو نماز نہیں ہے، لہذا فی الحقیقت اس کے طواف ہونے کی بنا پر وہ بغیر وضو کے جائز ہوگا، لیکن نماز سے مشابہ ہونے کے باعث اسے مکہ کا طواف قرار دیا جائیگا۔ پھر اس میں (نام تحریر) غلاف کا ذکر بھی کیا ہے لیکن اس کی تشریح نہیں کی اس لیے اس کی تفسیر میں مشائخ کے اربعہ اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد قرآن مجید سے متعلق اس کی جلد ہے بعض نے اس کی چمڑی مراد لی ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس سے مراد قرآن مجید کا وہ غلاف ہے، جو اس سے ملتا رہے ہو یعنی قرآن مجید کا وہ غلاف جس میں قرآن مجید کو رکھا جاتا ہو، جو بھی تو پر ہے کا ہوتا ہے اور کچھ کپڑے کا، جسے "مزیطہ" (غلاف) کہتے ہیں۔ اس حکم کی دوسری یہ کہ وہ غلاف قرآن مجید کے تابع ہے، لہذا اس کو ہاتھ لگانا خود قرآن مجید کو ہاتھ لگانے کے مترادف ہوگا ماسی لیے اگر قرآن مجید کے نسخے کو روخت کیا جائے۔ تو اس کے ساتھ غلاف اور چمڑی اور خود بیچ میں داخل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ وہ مصنف قرآن کے تابع ہوتا ہے، لیکن جو غلاف اس سے ملتا رہے ہو، وہ اس کے تابع نہیں ہوتا۔ اس لیے وضاحت کیے بغیر وہ بیچ میں داخل نہیں ہوتا اور یہی قول صحیح ہے کہ قرآن مجید کے تمام مستندات کو بھی ہاتھ لگانا مکروہ ہے، کیونکہ کسی تحریر کے حاشیہ و مضامین اس کے تابع ہوتے ہیں، لہذا ان کو ہاتھ لگانا اصل تحریر کو ہاتھ لگانے کے برابر ہے، البتہ اسے قرآن مجید کی مخلوق نہ کہ ناجائز ہے۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت یہ روایت ہے کہ جنانہت کے سوا کسی اور حالت میں بھی آپ قرآن مجید کی مخلوق سے نہیں کہتے تھے اسے مسجد میں داخل بھی نہیں جاتے تھے، اس لیے کہ مشرکین کے دلوں آپ سے ملنے آتے تو آپ مسجد میں انہیں بلاتے تھے اور مسجد میں داخل ہونے سے انہیں منع نہیں کیا جاتا تھا اس طرح اس پر تلاویں ضروری ہے اور وہ بھی چنانچہ اگر وہ انہیں پھوڑ دے گا تو اس پر ان کی قضا لازم ہے اس لیے کہ وضو ساتھ ہونے سے روزے کے ادا کی کی صلاحیت ختم نہیں ہوتی اور یہ حالت گونا گویا اور ان کی صفائی ہے، مگر ناذکی الحیثیت کے بھی صفائی نہیں ہے، اس لیے کہ اس حالت کو طہارت حاصل کر کے دور کیا جاسکتا؟

لے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لکھنا سنی کے نہانے میں بھی وہ ہمارے دینی چلتے تھے۔ جن پر قرآنی آیات بھی جاتی تھیں۔

# غسل کا بیان

(باب دوم)

غسل پر بحث کے دوران میں حسب ذیل امور زیر بحث آئیں گے۔

- ① غسل کی تشریح؛
  - ② غسل کا رکن؛
  - ③ رکن کی شرائط؛
  - ④ غسل کے امور مسنونہ؛
  - ⑤ اس کے آداب و مستحبات؛
  - ⑥ غسل کے لیے پانی کی ضروری مقدار؛
  - ⑦ غسل کی اقسام؛
- تفصیل حسب ذیل ہے۔

## ① غسل کی لغوی تشریح

فصل (قول)

غسل لغت میں اس پانی کا نام ہے کہ جس سے غسل کیا جاتا ہے، لیکن فقہاء کی اصطلاح میں اس سے مراد پورے جسم کا دھونا (To BATHE) ہے جس کی تفصیل پچھلے صفحات میں گذر چکی ہے کہ اس سے مراد جسم پر پانی بہانا ہے۔ جس کا پانی بہانے سے بغیر غسل جائز نہیں ہوتا۔

② غسل کا رکن اصولی میں بھی کوئی شک نہ (اور) پانی روا رکھی تو غسل درست نہ ہوگا، کیونکہ

قرآن مجید میں حکم ہے:

وَأَن تَغْتَسِلَ جُنُبًا فَمَا ظَهَرُوا ۖ

اگر تم حالت جنابت میں ہو تو خوب طہارت کیا کرو۔

یعنی اپنے بدن سے بدن کر پاک کیا کرو۔ اور بدن کا لفظ جسم کے تمام ہی اعضاء و جوارح و دونوں حصوں کے لئے بولا جاتا ہے۔ لہذا جتنے حصے کی طہارت بھی بغیر کسی تکلیف اور مشقت کے ممکن ہو سکتی ہو۔ اتنے حصے کا دھونا ضروری ہوگا۔ اس لیے غسل میں گل اندازہ میں پانی قائم رکھنا ضروری ہیں، کیونکہ ان دونوں مقامات میں بغیر تکلیف کے پانی داخل کرنا ممکن ہے، حالانکہ یہ دونوں چیزیں وضو میں ضروری نہیں کیونکہ گھرانہ میں پانی داخل



کرنا مشکل ہیں لیکن وضو میں ان کے شامل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں فقط وجہ (چہرے) کے دھونے کا حکم ہے اور وجہ محابہت (روبرو ہونے) سے ہے اور وجہ مکر محابہت میں یہ حصہ شامل نہیں ہوتا لہذا ان کا دھونا بھی ضروری نہیں۔ جلی ذی غسل میں ڈال دھو کے دھو یاں اور اس کی جڑوں تک پانی پہنچانا بھی ضروری ہے اسی طرح اگر عورت کے سر کے بال کٹے ہیں تو ان کے اندر پانی پہنچانا بھی لازم ہے، فقیر ابو جعفر اہلبغالی نے یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں بغیر کسی تکلف کے بالوں کے اندر پانی پہنچانا ممکن ہے اور اگر اس نے اپنے بالوں کو باجم گوندھ رکھا ہو تو کیا اس صورت میں بھی ان کے اندر پانی پہنچانا ضروری ہے؟ اس مسئلے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا لازم ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

تحت كل شعرة جنابة الا قبلوا  
الشعر وانقوا البشرة۔  
ہر بال کے نیچے جنابت کا اثر ہوتا ہے، لہذا  
تمام بالوں کو تر کیا کرو اور کھال کو خوب صاف  
کیا کرو۔

اور بعض مشائخ عدم وجہ سے قائل ہیں شیخ داماد ابو بکر محمد بن الفضل ابناری نے بھی اس رائے کو ترجیح دی ہے اور یہ رائے صحیح ہے۔ اس جملے کا استدلال حضرت ام سلمہ کی روایت کردہ ایک حدیث سے ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ میرا سر بہت سخت گوندھا ہوا ہوتا ہے تو کیا غسل کے وقت میں اسے کھول کر دھویا کروں؟ آپ نے فرمایا: تو اپنے سر اور تمام بدن پر پانی بہا کر دے۔ اور پانی کا بالوں کی جڑوں تک پہنچ جانا قہراً ہی کافی ہے، علاوہ ازیں اگر بالوں کی مضبوطیاں سخت کر کے باندھ دی گئی ہوں تو ان کے کھولنے میں حرج واقع ہوگا اور اگر انہیں پہلے ہی کھولا ہوا ہو تو اس صورت میں ان کے اندر پانی پہنچانے میں کوئی حرج نہیں۔ مسئلہ یہ حدیث اسی حالت پر محمول ہے، اور ناف کے اندر بھی پانی پہنچانا لازم ہے، کیونکہ یہاں بھی پانی جاکسی حرج کے پہنچایا جاسکتا ہے۔

③ شرائط رکن غسل | غسل کے رکن کی شرائط کا وضو کے ضمن میں ذکر کر چکا ہے لہ

④ غسل کی سستی | غسل میں حسب ذیل باتیں مستثنیٰ ہیں: (۱) غسل کرنے والا پہلے برتن دنگ و فنج نکلتے ہیں دفعہ دھونے، پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر اپنے سر کی صفائی، (۲) استقبال کے آگے ہاتھ کو اٹھ کر صاف کرنے، پھر وہاں سے ہاتھ کو دھو کر وضو کرے، جس طرح نماز کے لیے وضو کیا جاتا ہے، مگر وہ اپنے سر اور سیم پر تین مرتبہ پانی بہاتے تک پاؤں دھوئے پھر وہ اس جگہ سے قدم سے ہٹ کر اپنے پاؤں دھوئے اس مسئلے کی بنیاد اس روایت پر ہے، جو ائمہ اثنی عشریہ حضرت موسیٰ سے مروی ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے غسل کا پانی رکھا، تاکہ آپ غسل جنابت کر سکیں، پھر آگے بڑھتے برتن اپنے بائیں ہاتھ میں لیا اور دائیں ہاتھ پر پانی ڈالا اور تین مرتبہ اپنے

لے دیکھ کر اسے صاف کر دیا۔

اس طرح ہاتھوں کو دھویا، بعد ازاں آپ نے اپنے ہاتھ سے پانی ڈال کر استنجہ کیا۔ بعد ازاں آپ نے اپنے ہاتھوں کو دھو کر اسے منہ لٹا کر خوب رگڑ کر صاف کیا۔ اور پھر قراڑ کی طرح مکمل دھو کر، البتہ پاؤں دھوئے۔ اب آپ نے تین مرتبہ اپنے پاؤں دھوئے جسم پر پانی ڈالا پھر آپ اپنی جگہ سے قدرے ہٹ گئے اور آپ نے اپنے پاؤں دھوئے۔ یہ حدیث سنفت اور فرض دونوں کے بیان پر مشتمل ہے۔

آپ غسل سے پہلے جو دھو کر یا تا ہے، اس میں سر پر مسح کیا جائے۔ یا نہیں؛ ”ظاہر روایت میں مذکور ہے کہ وہ اپنے سر پر مسح کرے۔ اور حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ مسح نہ کرے۔ اس لیے کہ اس کے بعد جو سر پر پانی بہا یا جائے گا، اس سے مسح کا مقصد فوت ہو جائے گا، البتہ مسح کرنے میں کوئی فائدہ نہیں بخلاف دیگر اعضا کے کیونکہ اگر بعد میں کسی پہلے سے دھوئے ہوئے عضو پر پانی بہا یا جائے، تو اس سے پہلے پہلے ہونے والی نئی چیز نہیں ہوتی، تاہم مسح قول ”ظاہر روایت“ ہی کا ہے، اس لیے کہ حدیث میں تمام بدن پر پانی بہانے سے قبل دھو کر لینے کی تصریح ہے، جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر چکے ہیں، اور وہ خود نہ اعضا کے دھونے اور ایک کے مسح کرنے سے عبارت ہے (البتہ اس مکمل دھو کر یا جائے، البتہ وہ پاؤں دھوئے کہ قدرے مؤخر کر کے گا، ورنہ یہ ہے کہ انہیں پہلے دھوئے گا کوئی فائدہ نہیں۔ کیونکہ وہ جسم کے دھونے کے ساتھ دوبارہ ”لوٹ“ ہو جائیں گے، البتہ اگر وہ کسی ایسی جگہ غسل کر رہا ہو، جہاں پاؤں کے نیچے غسل کا پانی جمع نہ ہوتا ہو، مثلاً اس کے پاؤں کے نیچے کوئی پتھر وغیرہ ہو، تو ایسی صورت میں پاؤں پہلے ہی دھوئے جائیں گے۔ کیونکہ یہاں پر ان کے آگے ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں۔ اس لیے غسل میت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ میت کو غسل دیتے وقت پاؤں پہلے دھو دیئے جائیں اور انہیں مؤخر نہ کرنا چاہیے کیونکہ وہاں پاؤں کے آگے ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں۔ اس لیے کہ غسل کا پانی دھلانے والے تختے پر جمع نہیں ہوتا، ہمارے بعض مشائخ نے غسل میں مؤخرہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاؤں دھونے کو پانی بہانے سے مؤخر کرنے کی بنا پر یہ استدلال کیا ہے کہ مستقل پانی ناپاک ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر وہ مؤخر نہ ہو تا ہر تو پاک پانی سے اس احتیاط کے کوئی معنی نہیں رہتے، البتہ انہوں نے اس روایت کو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی جانب سے امام مالکؒ کے خلاف حجت قرار دیا ہے، لیکن ہمارے خیال میں اس روایت میں ایسی کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ انسان جس طرح ناپاک شے سے بچتا ہے، اس طرح ”میل کپیل“ (فقد) سے بھی اجتناب کرتا ہے، خصوصاً انبیاء طیبہم السلام تو اور بھی زیادہ لطیف الفطرت ہوتے ہیں اور مستقل پانی ہر حال گندہ پانی ہوتا ہے۔ جس میں حدیث کی پیروی عملی ہوتی ہے اس لیے سلیم فطرت میں اس سے خضر محسوس کرتی ہے

⑤ **آداب غسل**؛ دستبازت، اس کے مستحبات وہی ہیں جو وضو کے ہیں۔ تفصیل دیکھو بیان

لے ہمارے موجودہ دور کے صحت بخورہ غسل دانوں کے بارے میں بھی شریعت کا یہ حکم ہے کہ پہلے جویہ یا نالوں کے ساتھ ہی غسل کا پانی جمع ہونے کے بجائے فراہم کرنا چاہیے۔

ہر پہل ہے لے

## ⑤ غسل کے لیے پانی کی ضروری مقدار

اس لیے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک نہ پانی کے ساتھ وضو اور ایک صاع پانی کے ساتھ غسل فرمایا کرتے تھے۔ تو اس سے پوچھا گیا کہ اگر پانی کی یہ مقدار ہمارے لیے کافی نہ ہو تو اس پر حضرت جابرؓ خضناک ہو گئے اور فرمایا کہ یہ پانی اس ہستی کے لیے کافی ثابت ہوتا تھا جو تم میں سب سے بھر تھی اور جن کے تم سے زیادہ مال تھے۔ پھر امام بخاریؒ نے غسل کے ضمن میں مطلقاً صاع کا اور وضو کے تحت ایک مٹر کا ذکر فرمایا ہے۔ اور ان کی تشریح جیسی کی، ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ اندازہ اس وقت کا ہے جب وضو اور غسل دونوں کو جمع کرنا مقصود نہ ہوا اور اگر ایسا ہو تو پھر مطلوب پانی کی مقدار دس رطل تک ہونی چاہیے۔ در رطل وضو کے لیے اور پانی غسل کے لیے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک صاع پانی دونوں کے لیے کافی ہے، جس میں زیادہ امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر وضو کرنے والا خفیف پسند ہو، اور استنجا نہ کرنا چاہتا ہو تو اس کیلئے چھ رطل اور پانچ دھولے اور ستر کے مسح کے لیے فقط ایک رطل پانی کافی ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ استنجا بھی کرنا چاہتا ہو، تو پھر دو رطل پانی کافی ہے، ایک رطل استنجا کے لیے اور دس رطل وضو کے لیے۔ پھر بات بھی نہ ہنیں، شیخینؒ سے کہ امام بخاریؒ نے بیان کیا ہے اس کو پیش نظر رکھنا لازم نہیں کہ اس سے کم یا زیادہ پانی استعمال کرنا ہی جائز نہ ہو، بلکہ یہ پانی کی وہ مقدار ہے جو عام طور پر کم مقدار خیال کی جاتی ہے۔ اجماع اکثریٰ شخص اس سے بھی کم پانی سے وضو یا غسل کر لے تو درست ہے۔ رطل یا اقلیٰ اس اگر پانی کی یہ مقدار تسلی بخش نہ ہو تو اس سے زیادہ پانی بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ لوگوں کے حالات اور ان کی طبیعتیں (عادتیں) ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، جن کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایت ہے کہ آپؐ ایک دم کے دو تہائی صف سے وضو کرنا کرتے تھے، لیکن مناسب ہے کہ اس قدر پانی استعمال کیا جائے، جس میں پانی کا اسراف نہ ہو، اس لیے کہ ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ حضرت محمدؐ بن ابی وقاصؓ کے قریب سے گزرے، وہ اس وقت وضو میں مصروف تھے اور بے حیا پانی بہا رہے تھے، آپؐ نے دیکھا تو فرمایا: "اے صحابیؓ! کہ اسراف سے بچو، انہوں نے عرض کیا کہ کیا وضو میں بھی اسراف ہوتا ہے۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں ہوتا ہے خواہ تم کس جہاں کے دریا کے کنارے

ملہ حضرتؓ سے مراد نے وضو کے چار ادب (مستحبات) بیان فرمائے ہیں (۱) وضو کے لیے کسی سے دونوں ہاتھوں کا اسراف (۲) وضو کرتے ہوئے اسراف نہ کرنا (۳) وضو کے وقت مسنون دعائیں پڑھنا۔ نیز غسل میں یہ تمام انہیں ملحوظ رکھنی چاہئیں، ابوداؤدؒ نے اس کتاب کے خلاف ہے۔

لے صاع لکھ دینے کا ایک یہ یاد تھا جس میں چار درجے تھے۔ ۱۰ ہریں کے مطابق ایک صاع ۲۳۲ قوسے اور ۵۰۰ قوسے وزن کا حامل ہوتا تھا (۱) درود و نذر صارت اسلامیہ، ۱۱۲، ۱۱۳۔  
تکہ ایک رطل تقریباً ۳۱۱ گرام ہوتا ہے۔

پر بیٹھ کر وضو کرو۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ استھاء تم کسی مسند کے کنارے پر بیٹھ کر وضو کرو۔  
**۴ غسل کی اقسام** | مسند کا غسل اور سنت اور بھی مستحب ہوتا ہے۔ واجب غسل میں

دونوں عیدوں اور احرام باندھنے کا غسل شامل ہے۔ ان کی تفصیل اپنے اپنے مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ بیان ہوگی۔ اس مقام پر ہم فقط مستحب اور فرض غسل کے ذکر پر اکتفا کریں گے۔

۱۔ مستحب غسل | کسی کافر کا اسلام قبول کرنے وقت غسل کرنا مستحب ہے، اس لیے کہ حدیث میں ہے کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر اس شخص کو جو اسلام قبول کرنے آتا غسل کا حکم دیا کرتے تھے، اور حکم دینے والا امر کا ادنیٰ درجہ احتجاج ہے، ایسا احتجاج اس وقت ہے کہ جب یہ معلوم ہو کہ وہ شخص حالت جنابت میں نہیں ہے اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ شخص حالت جنابت میں ہے اور پھر وہ غسل کرنے سے پہلے مسلا ہو جائے تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی اس پر غسل فرض نہ ہوگا، اس لیے کہ کفار اہل احکام کے مخاطب نہیں ہیں، جو عبادت کا درجہ رکھتے ہیں اور غسل نیت کر لینے سے عبادت بن جاتا ہے۔ لہذا کافر کے لیے غسل لازم نہ ہوگا، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ غسل کرنا ضروری ہوگا۔ اس لیے کہ اسلام جنابت کے باقی رہنے کے منافی نہیں ہے، جس طرح کہ اسلام حدیث کے منافی نہیں ہے، چنانچہ اسلام قبول کرنے کے بعد اسے وضو کرنا لازم ہوتا ہے۔ اس طرح جنابت کا بھی یہ حکم ہوگا، اس لیے کہ باقی ہونے اور دینے کے بروز میں آنے کے وقت غسل کرنے کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے۔

۲۔ فرض غسل | اور جہاں تک فرض غسل کا تعلق ہے تو وہ تین باتوں سے واجب ہوتا ہے جنابت حیض اور نفاس سے اور جنابت سے اس لیے کہ قرآن مجید میں ہے:

وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْكُمْ فَاغْتَسُوا بِالْمَاءِ

اگر تم مالتو جنابت میں ہو تو پھر بھی طہ طہ

کرو۔

یعنی غسل کرو۔ اسن طہ ارشاد خداوندی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْتَسُوا

اے اہل ایمان جب تم نشے کی حالت میں ہو تو جب تک (ان الفاظ کی جو منہ سے کہو

سَمِعْتُمُوهُنَّ وَلَا حَيْضًا إِلَّا خَائِرُهُمْ

سمیٹو حئی تمکلیوا۔

کے کو تم بہالت سفر لستے پر چلے جا رہے ہو،

جب تک کہ تم غسل نہ کرو۔

اور جنابت کے سلسلے میں منگود و مناسکات کے تحت ہوگی، اور ایہ کہ جنابت کیسے ثابت ہوتی ہے۔

لے انشاء ۴۰۔

لے انشاء ۴۰۔

اور کوئی شخص کیسے منہ بنی جلتا ہے اور ثانیاً ان احکام کی تفصیل جو جنابت سے متعلق ہیں۔

**مبحث اول : حالت جنابت کا اثبات** | ہے جن میں سے بعض متفق علیہ اور بعض مختلف

فیر ہیں : متفق علیہ امور دو ہیں :

- ۱۔ خروج منی پہلا امر کہ انسانی عضو سے سانس کو کسی دوسری شے میں داخل کیے بغیر منی کا اچھلتے بننے یا رنکنا۔ سبب خواہ کوئی بھی ہو، مثلاً کسی کو چھونا، دیکھنا، یا خواب نظر آنا وغیرہ۔ ان تمام باتوں کی بنا پر بالا جماع غسل واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے :

الماء یغسل الماء۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ منی کے نکلنے سے تمام بدن کا دھونا کیوں ضروری ہے ؟ حالانکہ پیشاب اور پاخانہ نکلنے سے جسم کے فقط بعض اعضاء کا دھونا ضروری ہوتا ہے۔ منی سے وہب غسل کی کئی

وجہ ہیں :

- ۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ منی کے خروج کے ثبوت پوری ہوتی ہے جس کی لذت کا اثر پورے بدن پر ظاہر ہوتا ہے، لہذا اس نعمت کا شکر ادا کرنے کے لیے تمام بدن کے دھونے کا حکم دیا گیا۔ اور یہ بات بول و برزائیں میں پائی جاتی۔

- ۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جنابت جسم کے تمام بیرونی اور اندرونی حصوں سے خارج ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ جماع، جو اس جنابت کا اصل سبب ہے، پورے جسم میں موجود طاقت کا اشتعال کیسے بغیر ممکن نہیں ہوتا، چنانچہ اسی بنا پر انزال منی کی کثرت آدمی کو کمزور کر دیتی ہے۔ اور جماع نہ کرنے سے انسان طاقت ور رہتا ہے، تو چونکہ جنابت بدن کے بیرونی اور اندرونی تمام حصوں کو متاثر کرتی ہے۔ اس لیے شریعت نے اس صورت میں بدن کے تمام بیرونی اور بقدر امکان اندرونی حصوں کو دھونے کا حکم دیا جبکہ حدیث میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اس لیے کہ حدیث میں جسم کے فقط وہی ظاہری حصے (اطراف) متاثر ہوتے ہیں، جنہاں سے حدیث کا اخراج ہوتا ہے، اور چونکہ اس کے اخراج کا سبب بھی جسم کے ظاہری حصے ہی ہوتے ہیں، مثلاً کھانا، پینا وغیرہ۔ جن کے لیے تمام بدن استعمال نہیں ہوتا، لہذا جسم کی فقط ظاہری اطراف کو دھونے کا حکم دیا گیا۔ مگر تمام بدن کو اندر سے دھونا وجہ یہ ہے کہ جسم کے تمام حصوں یا بعض کا دھونا نماز کی ادائیگی کے لیے واجب کیا گیا ہے جو اللہ رب العزت کی خدمت، طاعت، اس کے سامنے قیام کرنے اور اس کی تعظیم بجالانے کا ذریعہ ہے، جس کے لیے لازم ہے کہ نمازی دوسری تمام حالتوں کی نسبت اس حالت میں زیادہ پاک اور زیادہ صاف ستھرا ہو تاکہ یہ صفاتی تعظیم سائی اور اس کی خدمت و طاعت کی تکمیل کے زیادہ قریب ہو تاکہ کمال درجہ کی صفائی تمام بدن کے غسل سے ہی حاصل ہوتی ہے، لہذا حدیث کی صورت میں بھی اصل عزیمت قریبی تھی، لیکن چونکہ وہ اکثر پیش آتی رہتی ہے، اس لیے اس صورت میں آسانی کی خاطر فقط آسان صفائی، یعنی جسم کی ان اطراف کے دھونے کے حکم پر

کفایت کی گئی ہو اگر کھلی رہتی ہیں اور جی پر ہمیشہ آنکھ پڑتی ہے ۔ یوں چند اطراف کے چھونے کو تمام بدن کے غسل کے قائم مقام قرار دے دیا گیا تاکہ لوگوں کو خشکی نہ ہو ۔ اللہ تعالیٰ کی جانب سے محض آسانی اور اس کا فضل و کرم ہے ۔ اور چونکہ جنابت کی صورت میں کسی قسم کی تنگی پیش آنے کا احتمال نہیں ہے اس لیے کہ وہ حالت کبھی کبھار پیش آتی ہے لہذا اس صورت میں اصل غرضت پر ہی عمل کیا گیا ۔ عورت بھی احتلام کے معائنے میں مرد ہی کی طرح ہے ۔ اس لیے کہ حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس عورت کے متعلق پوچھا کہ جو مرد کی طرح خواب دیکھتی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر عورت کو بھی ویسے ہی احتلام ہو جیسے مرد کو ہوتا ہے تو اسے بھی غسل کرنا چاہیئے اور مردی ہے کہ حضرت ام سلمہؓ ایک دفعہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ کے پاس بیٹھی ہوئی تھیں اور وہ کٹران کے پاس آتی رہتی تھیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تشریف لے آئے اس موقع پر ام سلمہؓ نے آپؐ سے پوچھا کہ اگر عورت خواب میں دیکھے کہ اس کا مناد خدا کے ساتھ مجامعت کر رہا ہے تو کیا وہ غسل کرے ؟ اس پر حضرت ام سلمہؓ نے ام سلمہؓ سے کہا کہ نہ تیرے ہاتھ خاک آلود کرے تو نے تو حضورؐ کے سامنے عورتوں کو سوا کر دیا ہے ۔ اس پر ام سلمہؓ نے کہا کہ اے ام سلمہؓ اللہ تعالیٰ حق بات کے اعلیٰ سے جانیں کرتا ۔ اور ہمارا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسائل پوچھنا اس سے بہتر ہے کہ ہم اس کے متعلق اندھے بنے ہیں ۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے فرمایا کہ اے ام سلمہؓ اگر تیرے ہاتھ خاک آلود ہوں پھر ام سلمہؓ سے فرمایا کہ اگر وہ عورت کچھ رطوبت دیکھے تو اس پر غسل کرنا لازم ہے ۔ ابن رستم نے اپنی نواد میں نقل کیا ہے کہ اگر مرد کو احتلام ہو مگر اس کے عضو سے منی خارج نہ ہو تو اس پر غسل واجب نہیں ، اور جب کسی عورت کو احتلام ہو تو خواہ منی اس کی شرمگاہ سے خارج نہ بھی ہو تب بھی اس پر غسل کرنا لازم ہو گا جو یہ کہ اس کی شرمگاہ کے دو حصے ہیں اور جو منی ان دونوں سے خارج ہوا اسی کے لیے حکم ہو گا کہ چنانچہ جنابت اور حیض میں اسے اس جگہ تک پانی نہ نہیا کرنا لازم ہے ، بنا بریں میں حکم ہے کہ احتلام کے وقت منی اس کے اس اندر دھنی حصے تک پہنچ چکی ہو اور جسم سے باہر نہ نکل ہو جیسے کہ اگر کوئی شخص غیر منی ہو اور منی کا پانی اس کے زیر منی حصے میں پہنچ جائے تو اسے غسل کرنا لازم ہو گا ۔

۲۔ قسم ثانی ، وجوب غسل کی دوسری قسم شرمگاہ کا شرمگاہ میں مرد و عورت کے سے داخل کرنا ہے خواہ انزال ہو یا نہ ہو ۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ اس مسئلے میں جب مرد و عورت کے عضو کے حصوں کے حصے ایک دوسرے سے مل جائیں انتقام انتہائیں تو ان پر غسل واجب ہوتا ہے ۔ یا نہیں صحابہ کرامؓ کے درمیان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اختلاف پیدا ہوا ، مہاجرین اس پر وجوب غسل کے اور انصار عدم وجوب کے قائل تھے ، اس پر ان سب حضرات نے حضرت ابو موسیٰؓ اور شریکؓ کو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی خدمت اقدس میں مسئلہ پر جانچنے کے لیے بھیجا ۔ تو انہوں نے فرمایا کہ ” میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ ” جب مرد و عورت کی شرمگاہ ہوں کے حصوں سے باہم مل جائیں اور مرد کا عضو عورت کی

شرمگاہ میں چھپ جائے، تو خواہ انزال ہو یا نہ ہو، بہر صورت غسل واجب ہو جائے گا اور اگر میرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ایسا اتفاق ہو جائے، تو ہم بھی غسل کرتے تھے، تو انہوں نے یہ واقعہ نقل کیا اور فعلی دونوں طرح سے روایت کیا ہے، اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھے انزال جماع سے مدد واجب ہو جاتی ہے، تو کیا اس سے پانی کا ایک صلحہ (یعنی غسل) واجب نہیں ہوگا؟ علامہ ازیں مروج طریقے سے شرمگاہ کا شرمگاہ میں داخل کرنا عام طور پر خروج منی کا موجب ہوتا ہے، لہذا احتیاطاً اسے خروج منی کے قائم مقام بھی قرار دیا گیا ہے۔

اسی طرح اگر عضو کو سر میں داخل کیا جائے، تو جب بھی اسی طرح بغیر انزال کے غسل واجب ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول پر تو یہ بات از خود ظاہر ہے، اس لیے کہ یہ دونوں حضرات اس پر مدد واجب قرار دیتے ہیں، تو کیا اس سے پانی کا ایک صلحہ واجب نہ ہوگا، اور جہاں تک امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول کا تعلق ہے، تو اگرچہ ان کے ہاں اس صورت میں احتیاطاً مدد واجب نہیں ہوئی، لیکن زیر نظر صورت میں احتیاطاً کا تقاضا وجوب غسل ہے، علامہ ازیں مروج طریقے سے شرمگاہ کے شرمگاہ داخل کرنے کی طرح یہ صورت بھی عموماً خروج منی کا باعث ہوتی ہے، اور بدست کو خصوصاً احتیاطاً کے موقعوں پر سبب کے قائم مقام پیش دیا جاتا ہے، لیکن اگر ان دو مقامات کے علاوہ کسی اور جگہ لذت حاصل کی جائے، تو جب تک انزال نہ ہو، اس وقت تک غسل واجب نہیں ہوتا، اسی طرح اگر کسی جانور کی شرمگاہ میں ذکر داخل کیا گیا ہو، تو انزال کے بغیر غسل لازم نہ ہوگا، اور اختلام کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ دو مقامات کے علاوہ کسی اور جگہ سے لذت حاصل کرنا یا کسی جانور کی شرمگاہ میں داخل کرنا، انسانی شرمگاہ میں ذکر داخل کرنے کے برابر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اختلام (خواب میں انزال) کا بھی یہی حکم ہے، لہذا ان تمام صورتوں میں حقیقتاً انزال ہونا ہی معتبر تھا۔

۴۔

اس سلسلے میں سبب ذیل صورتیں مختلف تھیں :

- ۱۔ منی کا اپنی خاص جگہ سے اور شرمگاہ کے بیانی جگہ سے بغیر مستی (شہوت) کے خارج ہو جانا، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسان کی کمر پر کوئی زوردار ضرب لگائی جائے، یا وہ اپنی کمر پر کوئی بھاری وزن اعلائے تو اس صورت میں ہمارے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے۔ ان کا استدلال قول بالا حدیث: اللذان یسین الماء (غسل منی سے واجب ہوتا ہے) سے ہے کہ اس روایت میں ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ جہاں استدلال اس حدیث سے ہے کہ جس میں ذکر ہو چکا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس صورت کے متعلق پوچھا گیا، جو خواب میں اپنے خاوند کو اپنے ساتھ جماعت کرتا ہوا دیکھتی ہے، جس پر آپؐ نے پوچھا کیا اسے لذت (شہوت) محسوس ہوتی ہے، کہا گیا کہ ہاں۔ تو آپؐ نے فرمایا اگر وہ کچھ رطوبت دیکھے تو اس پر غسل لازم ہے۔

لے جہاں بہت آہستہ سے وہ اس حقیقت پر پہنچے کہ منی ایک تقابلی مقدرہ جگہ سے مدد نہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ شخص محتاج سے باہر نکلتی ہے۔ اس بار بھی جسے احتیاطاً کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں پہنچ سکا۔





سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول روایت فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

اذا دأى الرجل بعد ما يشبه  
من قومه بلة ولم يذكر  
احتلاما اغتسل وان دأى احتلاما  
ولم يذكر بلة فلا غسل عليه -  
جب کوئی شخص غنیمت سے جاگنے کے بعد کوئی  
رطوبت دیکھے اور اسے خواب یا دن ہو تو  
وہ غسل کرے۔ اور اگر اسے خواب یا دن ہو  
مگر رطوبت نہ دیکھے تو اس پر غسل نہیں۔  
اور یہ روایت اس باب میں فض و حکم صریح ہے بلحاظہ انہی منی دعت گذشتہ پر متکی ہو جاتی

ہے یوں وہ مذی کی صورت اختیار کر جیتی ہے اور کبھی بھار وہ انسان کی اندرونی حرارت کی وجہ سے یا کثرت  
کے باعث پیشی ہو کر باہر نکلتی ہے، لہذا احتیاط غسل کے وجوب ہی میں ہے۔

پھر مکی گاڑھی اور سفید جوتی ہے جس سے عضو عظمیٰ بڑ جاتا ہے۔ امام شافعیؒ اپنی کتاب میں فرماتے ہیں کہ  
اس سے کھجور کے گلے جیسی بر آتی ہے اور مذی پتلے رنگ کی سفیدی آئی ہوئی ہے۔ اور یہ اس وقت خارج  
ہوتی ہے جب غاوتہ اپنی بیوی سے پیار کرتا ہے۔ اور وہی ایک تلو مار ہے جو پیشاب کے بعد خارج ہوتا ہے  
امام موسیٰ بن حضرت عائشہؓ سے بھی اس قسم کی ایک روایت مروی ہے جس میں انہوں نے مذکورہ بالا قطرون  
کی تشریح فرمائی ہے، وہی اور مذی دونوں میں غسل واجب نہیں ہوتا، وہی سے اس لیے کہ وہ تو پیشاب  
ہی کا پچا ہوا حصہ ہوتی ہے۔ اور مذی سے اس بنا پر کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں مجھ سے نہجانی  
کے ایام میں مذی بہت خارج ہوتی تھی۔ تو مجھے حضورؐ کی صاحبزادی حضرت فاطمہؓ کا شوہر ہونے کی بنا پر  
عضو سے پوچھنے سے حیا آتی تھی، تو میں نے حضرت مقدادؓ بن اسود سے کہا تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم سے یہ مسئلہ پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ جس سے مذی خارج ہو، وہ وضو کرے۔ قرآن نے اس میں وضو  
کی صراحت فرمائی اور کثرت و وقوع کے باعث وجوب غسل کی نفی فرمائی اور فرمایا "جس سے مذی خارج ہو  
وہ وضو کرے"

**ب۔ جنابت کے احکام** اگر کام "حالت حدث" میں کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً قرآن مجید کو  
ابغیر وضو کے ہاتھ لگنا یا آن دہا ہم کو چھونا، جن پر قرآنی آیات لکھی  
گئی ہوں، وغیرہ تو یہ تمام کام جنہی شخص کے لیے تو بدھیز ادا نا جائز ہیں۔ اس لیے کہ جنابت "دونوں حکمی  
نایا کیوں نہیں سے زیادہ علت ہے" اور اگر مصحف قرآنی زمین پر ہوا اور جنہی شخص اس پر کوئی قرآن کتب پایا جائے  
تو امام ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لیے کہ وہ صحیفہ قرآنی کا مطالعہ والا نہیں ہے نہ  
اور کتابت میں تو ایک ایک کلمہ کے حروف لکھے جاتے ہیں جو قرآن نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ  
میسرے نزدیک یہ بات زیادہ پسندیدہ ہے کہ اس حالت میں وہ قرآن مجید کی کتابت نہ کرے۔ اس لیے کہ  
"کتب بہ حروف" قرات کے قائم مقام ہے، امام ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ کسی کا فرما کر اجازت مذی  
جانتے کہ وہ قرآن مجید کو ہاتھ لگے وہ یہ ہے کہ اگر فرمید ہو جائے، لہذا قرآنی کتب کو اس کے لمس  
سے بچانا ضروری ہے، جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کا فر غسل کر لے تو ہاتھ لگائے میں کوئی قرات  
نہیں، اس لیے کہ قرآن کو چھونے سے اصل مانع اس کا "حدث" ہے اور یہ "حدث" غسل سے دور ہو چکا

ہے، اب اس کی اختتامی نہایت رہ گئی ہے، جو اس کے دل میں ہوتی ہے، ہاتھ میں نہیں، اور اکثر علماء کرام کے نزدیک جنابت کی حالت میں قرآن مجید کی تلاوت کرنا بھی جائز نہیں۔ البتہ امام مکتب فرماتے ہیں، کہ اسے اس کی اجازت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جنابت ”وہمکنیٰ ناپاکیوں“ (احداث) میں سے ایک ہے۔ اور چونکہ دوسری حدیث اسی دعوہ ہونے کی حالت میں قرآن مجید کی تلاوت منع نہیں ہے، لہذا راستہ جنابت میں بھی یہ حکم ہوگا چار استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث مبارکہ سے ہے کہ آپ کسی حالت میں بھی قرآن مجید کی تلاوت سے نہ رکھتے تھے، سوائے حالت جنابت کے، اور حضرت ہدایت بن عمرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تشدوا الحائض ولا الجنب مائتہ عورت اور منیٰ شخص قرآن مجید کا معمولی حقہ بھی تلاوت نہ کریں۔

اور انہوں نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ باطل ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے ایک حدیث کے ساتھ منہ پاک اور دوسرے کے ساتھ ناپاک ہوتا ہے، لہذا ان میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا، امام الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ کراہت سے کچھ کم حصہ تلاوت کرنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن صحیح قول اکثر علماء ہی کا ہے۔ جیسا کہ ہم دور رس ہیں اور نقل کرتے ہیں، جن میں کم اور زیادہ تلاوت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، علاوہ ازیں قرات سے ممانعت قرآن مجید کی تعظیم اور اس کی حرمت کے لیے ہے اور یہ بات عقل و کثیر دونوں کے لیے یکساں ہے۔ لہذا ہر قسم کی تلاوت مکروہ ہوگی بشرطیکہ وہ اس کی تلاوت تکلیف کے مقصد کے لیے کرے، اور اگر اس کا یہ مقصد نہ ہو مثلاً کسی کام شروع کرنے کے لیے حصول برکت کی خاطر اس نے بسم اللہ پڑھ لیا، یا شکر ادا کرنے کے لیے ”الحمد للہ“ کر لیا، تو کوئی منافی نہیں کیونکہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کے ذکر کے لیے ہے۔ جس کی منہی شخص کو ممانعت نہیں ہے۔ اور مثل نمائے یا بیت القمار میں اللہ تعالیٰ کا نام لینا مکروہ ہے کیونکہ یہ ناپاکی کے مقامات ہیں لہذا قرآن مجید کو ان سے بچانا ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک امام ہیں اللہ تعالیٰ کا ذکر مکروہ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے، اس اختلاف کو بنیاد اس بات پر ہے کہ متعل پانی اول الذکر دونوں ائمہ کے نزدیک ناپاک ہے، لہذا یہ بیت القمار کے شراب ہوا، اور امام محمدؒ کے ہاں متعل پانی پاک ہے، لہذا یہاں ذکر کرنا مکروہ نہ ہوگا۔

اور منیٰ شخص کے لیے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، مگر کوئی مجبوری ہو تو وہ تیمم کر کے داخل ہو سکتا ہے خواہ اس کا داخل ہونا وہاں ٹھہرنے کے لیے ہو، یا وہاں سے گذرنے کے لیے، یہ مبارک مسکن ہے، ممانعتی فرماتے ہیں کہ گذرنے کے لیے بغیر تیمم کے مسجد میں داخل ہونا جائز ہے، ان کا استدلال قرآن مجید کی سب ذیل آیت سے ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا خَبَثًا إِلَّا غَابِرِينَ سَابِقِينَ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

لے انسان ۲۲ قرآن مجید آیت ہے۔

مشہور قول کے مطابق یہاں نماز سے مراد نماز کی جگہ (مسجد) ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہ روایت ہے۔ اور ثابری سیل سے مراد گدھنے والا ہے۔ کہا جاتا ہے: عبد یعنی وہ گدھرا۔ اس طرح اس آیت میں جنہی شخص کو مسجد میں بغیر غسل کے داخل ہونے سے منع کیا گیا ہے اور ثابری سیل (نماز گزارنے والے) کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ اور جس شخص کو مستثنیٰ (اس کا حکم مستثنیٰ مذہب جس سے مستثنیٰ کیا گیا ہے) سے مختلف ہوتا ہے۔ لہذا جنہی کو بغیر غسل کے مسجد میں داخل ہونا راستہ گزرنے کے لیے جائز ہے۔ جہاں استعمال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مسجد والا ثواب غائی لا أجلبھا  
 مسجد میں کھٹکنے والے اپنے دروازے بند کرلو  
 کیونکہ میں جائزہ عورت اور جنہی شخص کے لیے  
 مسجد میں داخل ہونے کو جائز نہیں سمجھتا۔

اور احنکب کی ہمارے مسجد کی جانب راجع ہے کہ آپ نے مسجد سے گزرنے والے اور اس میں بیٹھنے والے کے مابین فرق کی بغیر جنہی کو اس میں سے گزنا منع فرمایا ہے یہی مٹوکر آیت تو حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ اس آیت میں الصلوٰۃ سے مراد حقیقۃً نماز ہی ہے۔ اور ثابری سیل (نماز گزارنے والے) سے وہ جنہی مسافر مراد ہے جس کے پاس وضو کے لیے پانی نہ ہو کہ وہ شیم کہے تو اس طرح اس تفسیر کی رو سے یہ آیت جنہی مسافر کے لیے تیمم کے ساتھ نماز پڑھنے کی اجازت پر مشتمل ہے اور جہاں بھی یہی مسلک ہے۔ اور آیت زیر بحث کی یہی تفسیر زیادہ بہتر ہے۔ اس لیے کہ اس تفسیر کے مطابق "الصلوٰۃ" کا لفظ اپنے حقیقی مفہوم میں رہتا ہے۔ یا پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں تفسیروں کے مابین تعارض واقع ہو گیا رہتا ہے یہ آیت امام شافعی کے لیے محبت مذہبی۔

اسی طرح جنہی شخص: بیت اللہ شریف کا طواف بھی نہیں کر سکتا اور اگر اس نے ایسا کیا تو نقصان کے ساتھ اس کا طواف جائز ہوگا جیسا کہ ہم محدث "ربیع وضو شخص کے ضمن میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ الایہ کہ جنابت کے ساتھ طواف کرنے سے نقصان زیادہ بڑا ہوگا کیونکہ یہ ناپاکی بھی بڑی ہے۔ جنہی سے شخص روزے کی ادائیگی کر سکتا ہے، لیکن نماز نہیں ادا کر سکتا۔ اس لیے کہ طہارت نماز کی ادائیگی کے لیے شرط تو ہے، لیکن روزے کے لیے نہیں تاہم اس حالت میں وجوب اس پر دونوں کا ہی ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر وہ ان کو ترک کر دے۔ تو اس پر بھی قضاء واجب ہوگی۔ اس لیے کہ بلاشبہ حالت جنابت کا برقرار رہنا روزے کے وجوب کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح حالت جنابت میں روزے کی ادائیگی بھی درست ہوتی ہے جبکہ یہ حالت نماز کے وجوب کے بھی منافی نہیں ہے، ہاں البتہ حالت جنابت میں اس کی ادائیگی درست نہیں ہوتی، لیکن اس حالت کو غسل کے ذریعے ختم کرنا اس کے اختیار میں ہے اسی طرح جنہی شخص کے لیے سونا اور برسی سے جہار کا ناجہی منع نہیں ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ "انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا یا رسول اللہ ہم میں سے کوئی شخص حالت جنابت میں سو سکتا ہے؟ فرمایا ہاں البتہ وہ نماز کی طرح کا دھوکے نہ لگا سے بغیر وضو کے سونا بھی جائز ہے جیسا کہ امام غزالی نے

عائشہؓ سے روایت ہے کہ وہ لڑاتی ہیں (بعض اوقات) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں پانی کو ہاتھ لگائے بغیر سو جایا کرتے تھے؛ ملا وہ انہیں وضو قیامت خود کوئی عبادت نہیں ہے۔ وہ تو ادا کئے نذر کا ایک بندہ ہے۔ اور عین میں بظاہر عبادت والی کوئی بات نہیں پائی جاتی؛ اور اگر جنسی کچھ کھانا پینا چاہے، تو اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ نکلی کر لے اور اپنے دونوں ہاتھ دھو لے۔ پھر وہ کھائی لے کیونکہ جنابت کا اثر اس کے مزے میں پہنچ چکا ہے، تو اگر اس نے نکلی کر کھائے تو پانی پیا، تو وہ پانی مستعمل ہو جائے گا، اس طرح وہ مستعمل پانی نوش کرنے والا قرار پائے گا، اور اس کے ہاتھ بھی کسی نہ کسی نہایت سے خالی نہیں ہوتے لہذا مناسب ہے کہ وہ ہاتھ دھو کر کھانا کھائے۔

کیا غادر پر عورت کے غسل کا پانی قیثا خرید کر دینا ضروری ہے؟ اس مسئلے میں مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ عورت غواہ بالدار ہو یا غریب ہو بہر صورت یہ واجب نہیں ہے البتہ اگر وہ عورت غریب ہے، تو اس صورت میں وہ اپنے خاندان کے یہ کہہ سکتی ہے کہ وہ اس وقت تک اس کے قریب نہ آئے جب تک وہ خود نہانے کے لیے پانی نہ لے آئے، یا خاندان اس کے لیے پانی نہ مل سکا ہے اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ غادر پر پانی کا بندوبست کرنا ضروری ہے یہی قول فقہاء اہل اللیث کا بھی ہے۔ اس لیے کہ یہ پانی عورت کے نہانے کے لیے ضروری ہے۔ یہ پانی اس پانی کی طرح ہو گا، جس کی عورت کو پینے کے لیے ضرورت ہوتی ہے اور اس پانی کا بندوبست کرنا خاندان کی ذمہ داری ہے، تو اس طرح اس پانی کا بھی یہی حکم ہو گا۔

۳۔ حیض: وجوب غسل کا دوسرا سبب حیض ہے، جو ایک ناپاک ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

وَلَا تَقْرَبُوا مَنِّ حَيْضٍ یَّحْضِیْ ۖ  
اور جب تک وہ غسل نہ کریں ۱۰ ان کے قریب نہ جاؤ۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیر سے فرمایا: تو اپنے حیض کے دنوں میں غار چھوڑ دے۔ پھر تو غسل کر، اور نماز ادا کر، البتہ تقاس سے وجوب غسل سے متعلق کوئی مزید حکم نہیں ملتا، اس لیے اس کا حکم اجماع امت سے ثابت ہوتا ہے، جس کے بارے میں یہ امکان ہے کہ اجماع امت کسی حدیث پر ہی مبنی ہو، لیکن اجماع امت کی بنا پر اس حدیث کو کہنگے نقل کرنے کی ضرورت نہ تھی، مگر جو کہ اجماع امت خبر جلیلہ کی نسبت زیادہ قوی دلیل ہے؛ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ فقہائے اسے حیض کے خون پر ہی قیاس کیا ہو، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک خون، رحم سے خارج ہوتا ہے، لہذا انہوں نے اس اجماع کی بنیاد قیاس پر رکھی ہو، وجہ یہ ہے کہ اجماع امت کسی حدیث پر مبنی ہوتا ہے، یا قیاس پر۔ جیسا کہ اصول فقہ میں اس کی تفصیل بیان ہوئی ہے۔

## باب سوم : الحيض والاستحاضه

### فصل اول حیض و نفاس اور استحاضہ کے احکام

① حیض ( MENSES ) : شریعت کی رو سے حیض اس خون کا نام ہے جو عورت کے رحم سے خارج ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ خون ولادت کے بعد کا نہ ہو۔ جسے میں اس کے ایام

مقرر ہوتے ہیں، لہذا حیض کی تشہیر کے لیے اس کی رنگت اس کے خروج کی تحصیل اس کے ایام کی تعداد اور عمر کے لحاظ سے اس کا وقت و عیز کا جاننا لازم ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ حیض کی رنگت : حیض اگر کالے رنگ کا آئے، تو وہ بالاتفاق حیض ہے اور اس طرح سرخ رنگ کا بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ حیض نقطہ کالے رنگ کا ہی ہوتا ہے۔ ان کی دلیل یہ حدیث بخاری وہ ہے جس میں مروی ہے کہ جب غائظہ بنت جحش کو جب استحاضہ کا خون شروع ہوا تو آپ نے انہیں فرمایا:

اذا كان الحيض فاتحاً دماً اسود  
فامسكى عن الصلوة واذكاف  
الآخذ فتوضئي وضئي۔

جب حیض کا خون آئے، جو سیاہ رنگ کا  
ہوتا ہے، تو قنارے سے لگ جا اور جب کسی اور  
رنگ کا خون آئے تو پھر وضو کر کے نماز پڑھتی

- ۲ -

ہمارا استدلال ارشاد باری تعالیٰ۔

وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ  
هُوَ أَذًى يَٰٓأَهْلَ

اور لوگ آپ سے حیض کے بارے میں دریافت  
کرتے ہیں کہ وہ تو نجاست ہے۔

جسے کہ اس جگہ حیض کے خون کو مذی (ایک بیماری یا نجاست) قرار دیا گیا ہے اور یہ بات صرف کالے رنگ تک محدود نہیں، چنانچہ مروی ہے کہ عمر بنی حضرت عائشہ کے پاس حیض میں جیسگی ہوئی روئی، یہاں کرتی تھیں تو حضرت عائشہ فرماتیں کہ نہیں یہ حیض ہی ہے، تاہم فقہاء کے لیے اس طرح باطل غاصب مفید رنگ کا خون نہ دیکھو تاہم انکو میں نے مفید رنگ کے علاوہ ہر رنگ کے خون کو حیض قرار دیا، اور پھر انہوں نے یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر فرمائی ہوگی، اس لیے کہ اس بات میں اجتماع ہے اور اس

نہیں کیا جاسکتا، علاوہ انہی خوراک کی تبدیلی سے بھی خون کی رنگت تبدیل ہو جاتی ہے، لہذا اسے فقط ایک ہی رنگ تک محدود رکھنے کے لیے کچھ معنی نہیں اور جو روایت امام شافعیؒ نے نقل فرمائی ہے، وہ حدیث غریبہ ہے، اس لیے وہ حدیث مشہور کا معارضہ نہیں کر سکتی اور وہ نصی قرآن کے بھی خلاف ہے، علاوہ انہی اس روایت کے متعلق یہ احتمال موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی معلوم ہوا ہوگا کہ آیام حیض میں مذکورہ قانون کے خون کی رنگت کیا ہوتی ہے، لہذا یہ حکم مذکورہ عورت کے بارے میں تو درست ہوگا، لیکن کسی اور عورت کے حق میں نہیں اور وہی کے ذریعے حصولِ علم کی خصوصیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا اور کسی کو حاصل نہیں ہو سکتی۔

جہاں تک گرسے رنگ کے خون کا تعلق ہے، تو اگر یہ حیض کے آخری دنوں میں آئے، تو بلاشبہ وہ حیض ہی ہے، اور اس کے متعلق ہمارے اللہ کریمؑ کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک شروع کے دنوں میں اگر خون کی رنگت اسی قسم کی ہو تو وہ حیض ہوگا البتہ امام ابوحنیفہؒ اسے حیض قرار نہیں دیتے، امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ”حیض“ رحم سے خارج ہونے والا خون ہے، وہ کسی رنگ (عروق) کا خون نہیں ہے، حیض سے پاک کے دنوں میں ”رحم“ میں جمع ہوتا رہتا ہے، پھر پچھلے صاف سفید خون برآمد ہوتا ہے اور آخر میں گدا خون خارج ہوتا ہے، جیسا عروق (رگ) کا خون پچھلے گدا نکلتا ہے اور پھر صاف خون برآمد ہوتا ہے، قرینہ اس بات پر ہوگا کہ پچھلے کون سے رنگ کا خون برآمد ہوا، اگر پچھلے صاف رنگ کا خون آئے، تو وہ رحم ہی کا خون ہوگا، اور اگر شروع میں گدا خون نکلے، تو اس کا منہ ہوگا، یہ ”رگ“ کا خون ہے، جو حیض نہیں ہو سکتا، ہمارا استدلال قرآن و سنت کی خصوصیت سے ہے، ”کیسے“ سطور سابقہ میں منقولہ رنگوں میں کوئی فرق نہیں کیا اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ کہنا کہ رحم کا گدا خون صاف خون کے بعد نکلتا ہے درست نہیں ہے، اس لیے کہ حیض میں کہ بعض اوقات صاف خون گدے خون کے بعد نکلتا ہے، خاص طور پر جب رحم کے پچھلے حصے میں کوئی سوراخ ہو، اور جہاں تک مٹی رنگ کے خون کا تعلق ہے، تو اس کا حکم بھی گدے رنگ کے خون جیسا ہی ہے، البتہ زرد و رنگ کے خون کے متعلق ہمارے مشائخ کے مابین اختلاف ہے، شیخ ابو منصورؒ فرماتے تھے، اگر اس رنگ کا خون اسے حیض کے بالکل آغاز میں نظر آئے، تو وہ خون ہی ہوگا، لیکن اگر وہ باقی کی مدت کے آخری دنوں میں نظر آئے، اور وہ ایام حیض تک محدود نہ ہو جائے، حورہ حیض نہ ہوگا، لیکن مشائخ کی اکثریت کا خیال یہ ہے کہ وہ جس رنگ کا بھی ہو، بہر حال وہ خون حیض ہی ہے، جہاں تک ہمز رنگ کے خون کا تعلق ہے، تو اس کے متعلق بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ گدے خون ہی کے زمرے میں ہے، لیکن بعض اس کے متعلق اختلاف کا ذکر کرتے ہیں، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ گدے رنگ کا، مثلاً ”زرد“ اور ہمز رنگ کا خون مطلقاً حیض ہی ہوتا ہے۔ البتہ بوڑھی محققہ تیس اس کیسے سے متعلق ہیں، ان کے متعلق حکم یہ ہے کہ اگر

لے اس سے پہلے یہ احتمال ہی موجود ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنے عورت کی رنگت، حورو کی تعلیم حضرت عائشہؓ سے ہی حضرت عائشہؓ

یہاں کہیں ہو، جس کی بنا پر آپ نے ان کے حسب حال منظر فرمائے۔  
 Blood Vessel  
 ہے۔ رگ صمداء عروق میں Vein

گواہان اگر لفظ اشمال ہوا ہے، جس کے معنی اس عورت کے ہیں، جسے زیادہ عمر ہو جانے کے باعث ”آم“ یا ”بہ“ ہو جائیں، ہم نے اس کا عربی مفہوم پیش نظر رکھا ہے۔

عمری روئی پر نظر آئے اور حیض بند ہونے کا زمانہ قریب ہی ہو تو وہ حیض ہی ہے اور اگر خونی بند ہوئے عرصہ گزر گیا ہو۔ پھر اس قسم کا خون نظر آئے تو وہ حیض نہ ہوگا وجہ یہ ہے کہ اکثر (بڑھی) عورت کا دم بدبودار ہوتا ہے۔ لہذا وہاں بانی زیادہ دیر ٹھہرنے کے باعث یہ رشت اختیار کر لیتا ہے۔ جیسا کہ صورتوں کو یہاں حیض قرار دیا گیا ہے۔ نفاس کے دن میں وہ رنگیں نفاس شمار ہوں گی، دوسرے ہے کہ یہ ایک ہی جیسے ملتے ہیں۔

**ب۔ خروج حیض:** حیض کا خروج اس وقت معتبر ہوگا کہ جب وہ عورت کی خرمگاہ کے اندر دینی حصے سے متصل ہو کر خارج ہوتی ہے اس لیے کہ حیض و نفاس اور اخلاص

کا حکم اس کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے۔ امام محمدؒ سے بخبر روایت اصول میں یہ مروی ہے کہ استحاضہ کا بھی یہ حکم ہے؛ حیض و نفاس تو اس لیے کہ ان کا اثبات محض اس وقت ہوگا جب خون ظاہر ہوتا ہو مگر اس پر اگرچہ فی الحقیقت وہ ظاہر نہ ہوا ہو اس دوسری روایت کے مطابق حیض و نفاس اور استحاضہ میں فرق یہ ہے کہ حیض و نفاس دونوں کا باقاعدہ ایک وقت مقرر ہوتا ہے جس سے ان کی آمد کا احساس کیا جا سکتا ہے لیکن استحاضہ میں یہ بات جیسے پائی جاتی، اس لیے کہ اس کا کوئی ایسا وقت مقرر نہیں ہوتا جس سے اس کا آمد کا علم ہو سکے۔ لہذا اس کے لیے جسم سے باہر نکلنا اور ظاہر ہونا ضروری ہوگا۔ تاکہ اس کا علم ہو سکے۔ جب کہ ظاہر روایت کی دلیل وہ روایت ہے جس میں وہی ہے کہ اتم الامور میں حضرت عائشہؓ سے ایک عورت نے استفسار کیا کہ فلاں عورت رات کے وقت چراغ جلا کر اپنا حیض دیکھتی ہے۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم عبد بنوری میں اس قسم کا کوئی مصنف نہیں کرتی تھیں بلکہ محض ہاتھ دکھا کر دیکھتی تھیں؛ زیرا کہ ہمارے پاس اس وقت تک علمی نہیں ہوتا جب تک کہ جسم سے خارجہ اور ظاہر نہ ہو چکا ہو۔ لہذا سب کے لیے جسم سے ظاہر ہونا ہونا ضروری ہوگا۔

**ج۔ ایام حیض کی تعداد:** ایام حیض کی تعداد کے متعلق گفتگو دو مقامات کے تحت ہوگی۔ اولاً یہ کہ آیا

۱۔ مبحث اول۔ اکثر فقہاء فرماتے ہیں کہ حیض کی مقدار مقرر ہے، لیکن امام بکھ کے نزدیک اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ نہ اس کی کوئی کم سے کم حصہ اور نہ زیادہ سے زیادہ۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی آیت مہلکہ:

وَكَيْفَ تَحْكُمُ عَلَىٰ مَنْ لَا حَرْمَ لَهَا وَلَا حَبْلَ عَمَلٍ وَعَمَلٍ أُولَٰئِكَ لَا خَافَ عَلَيْهِمْ شَيْءٌ مِّنْ يَّاتِيهِمْ  
آدَمُ۔ ۱۰

یہ کہ اس میں اسے الذی (تخلف) انصاف ہے۔ قرار دیا گیا ہے جس کی کوئی حد مقرر نہیں ہوتی۔ علامہ غازی حیض و دم سے بخارج ہونے والے خون کا نام ہے اور دم سے خارج ہونے والا قلیل خون بھی کثیر خون کی طرح ہے۔ اسی لیے نفاس کے خون کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ ہذا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے کہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے فرمایا:

لے بیٹو! وہ خون کفار۔

سے اجتناب۔ ۲۱۱۔

افل ما یكون الحيض للجارية  
الغيب والبعس جميعا ثلاثة ايام  
واكثر ما يكون من الحيض  
عشرة ايام وما زاد على العشرة  
فهو استحاضة۔

حيض کی کم از کم مدت نو چنان محدث کے  
لیے خدا کا وہ کفار ہی ہوا شوبہ و یہ نہیں  
ہی ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت دس  
دن ہے اور جو خون اس سے زیادہ ہو وہ  
استحاضہ ہے۔

یہ ایک مشہور حدیث ہے۔ اس کے علاوہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے، جس میں حضرت عبداللہ بن مسعود انس بن مالک، عمر بن خطاب اور عثمان بن ابی العاص الثقفی رضوان اللہ علیہم اجمعین جیسے صاحبین داخل ہیں یہ منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا ”حيض تین دن۔ چار دن۔ پانچ دن۔ چھ دن۔ سات دن۔ آٹھ دن۔ نو دن اور دس دن کا ہو سکتا ہے۔“ مگر صحابہ کرام میں سے کسی سے بھی اس کی مخالفت مروی نہیں تو یہ ایک طرح سے صحابہ کا اجماع ہے۔ اور شرعی طور پر اس کی تعداد کا مقرر ہونا اس کے جزیء مقرر ہونے کی نفی ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حدیث مشہور اور اجماع صحابہ دونوں کی قرآن مجید کے مذکورہ حکم کی تشریح کرتے ہیں اور امام مالک کا حیض کو نفاس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہاں بچے کی ولادت کے باعث اگر تھوڑا خون بھی خارج ہو تو اس کے بارے میں یہ بات طے شدہ ہوتی ہے کہ وہ حلیہ رحم سے ہی خارج ہوا ہے جب کہ حیض میں ایسا کوئی قرینہ نہیں پایا جاتا۔

بحث دوم: حیض کی مدت، ظاہر روایت میں یہ مذکور ہے کہ حیض کی کم از کم مدت ”تین دن اور تین راتیں ہیں۔“ انوار میں امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اس کی مدت تین دن اور درمیان کی دو راتیں ہیں۔ امام شافعی کے ایک قول کے مطابق اس کی مدت ایک رات اور ایک دن اور دوسرے قول کے مطابق رات کے بغیر محض ایک دن ہے امام شافعی کا استدلال مذکورہ آیت سے ہے جس سے امام مالک نے بھی استدلال کیا ہے، البتہ انہوں نے اس پر مزید یہ اضافہ کیا کہ تھوڑے خون کو حیض شمار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ عام طور پر محدثوں کو تھوڑا بہت خون سے قریب نہیں نکل آتا ہے۔ لہذا انہوں نے اس کی کم از کم مدت ایک دن یا ایک دن اور ایک رات مقرر کی۔ اس لیے کہ اس مدت کی بنا پر ہم اس کے خروج کا اعتبار کر سکتے ہیں۔ ان کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے۔ جو امام مالک کے مقابلے میں اوپر بیان ہو چکی ہے۔ امام ابو یوسف سے مروی روایت کی بنیاد اس پر بات ہے کہ کسی شئی کا اکثر حصہ اس کے کل حصے کے قائم مقام ہوتا ہے، لیکن ان کی یہ بات علی الاطلاق درست نہیں ہے، اس لیے کہ اکثر تیسرے دن کا اکثر حصہ تیسرے دن کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ تو دو دن بھی صحیح دونوں کے قائم مقام ہو سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اس صورت میں اکثر حصہ موجود ہے۔ امام ابو حنیفہ سے حسن بن زیاد کی نقل کردہ روایت کی وجہ سے کہ حدیث مبارکہ میں مذکور تین دنوں کے ساتھ تین راتوں کا ذکر اس ضرورت کے تحت ہے کہ اس سے دونوں

لے جیسا کہ یہ ہر شخص سمجھتا ہے، اس منافی کے نزدیک اجماع کے لیے یہ قول ”ہوئے ضروری تین اجماع“ کافی ہو سکتا ہے۔ لیکن درحقیقت اس کے تحت سے اجماع کو زیادہ بہت ضائع ہو چکا ہے۔



کا شمار ہوتا ہے، محض باتیں ذات خود مقصود نہیں ہیں اور یہ مقصود وہ مصلحت کی دو راقوں کے ساتھ بھی پرما ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ دلوں کے تحت راقوں کا ذکر محض مذکورہ ضرورت کی بنا پر نہیں ہے۔ بلکہ وہ بھی اصل مقصود ہیں۔ اس لیے کہ جب کسی جگہ دونوں کا ذکر ہو تو لغوی طور پر اس سے ان کے بالمقابل باتیں بھی مراد ہوتی ہیں لہذا دونوں کے تحت راقوں کا داخل ہونا اصل طور پر مقصود ہے، محض ضرورت کے تحت نہیں ہے۔

حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت چار سے انکرام کے اتفاق کے ساتھ دس دن گزرا یا شافعی کے ہاں پندرہ دن ہے۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مبارکہ ہے:

كذلك في رواية

تقعہ احد احد شطر عموها وہ عورت اپنی آدمی عمر کو نہیں غارا اور دوسرے

لا قصوم ولا تفصل۔ کے بغیر بیٹھی رہتی ہے۔

کو دو حصوں میں سے ایک حصہ جس میں عورت غارا کرتی ہے۔ طرہ جس کی مدت مشتقہ طور پر پندرہ دن ہے، لہذا دوسرے نصف حصے کی مدت بھی پندرہ دن ہی ہونی چاہیے، علاوہ ان میں شریعت نے آٹھ (جس کے ایام بند ہوجائیں اور چھوٹی لڑکی کے حق میں مینے کو حیض و طہر کے قائم مقام تصور کیا ہے۔ تو اس کا بھی یہ تقاضا ہے کہ مینہ حیض اور طہر میں برابر برابر تقسیم ہو۔ اس کا نصف حصہ طہر اور نصف حصہ حیض قرار پائے۔ ہمارا استدلال حدیث مشہورہ اور اجماع صحابہؓ ہے۔ جس کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں اور حدیث میں مذکور ”شطر“ سے طہر و نصف نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہم یقیناً طور پر جانتے ہیں کہ وہ پوری نصف عرفان سے خارج نہیں بیٹھی رہتی۔ چنانچہ اسے زائدا یا اس وجہ ایام آنابند ہوجاتے ہیں، اور زمانہ ”کم عموها“ میں لازماً پھر ٹپنے کی اجازت میں ہوتی ہے اور اس طرح عام طور پر طہر کا زمانہ حیض کے زمانے سے زیادہ لمبا ہوتا ہے۔ لہذا حدیث میں مذکورہ شطر سے مراد نصف کی تفریق مدت یعنی دس دی ہے۔ اور مینے کو دو میں تقسیم کرنے کا یہ مفہوم ہرگز نہیں ہوتا کیسے برابر دو حصوں میں تقسیم کیا جائے ایسے کہ تیسرے حصے اوقات میں حصوں میں لگی ہو سکتی ہے یعنی اس طرح کہ ایک تہائی حصہ حیض کے لیے اور دو تہائی طہر کے لیے ہو۔

جب حیض کی مقدار معلوم ہو گئی، تو اب طہر یا پاکی کی مدت کا جانا بھی ضروری ہے، ہمارے نزدیک طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے اگرچہ ایام عازم القاضی اور ابو عبد اللہ اپنی دو قول کے نزدیک طہر کی مدت کم از کم آٹھ دن ہے۔ امام شافعیؒ کا قول جاری تائید میں ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ طہر کی اقل مدت دس دن ہے۔ اگرچہ ایام عازم اور ابو عبد اللہ اپنی کے قول کی وجہ سے کہ مینہ عام طور پر حیض اور طہر دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور اس بات پر دلیل قائم ہو چکی ہے کہ حیض کی مدت دس دن ہے، تو اب مینے کے باقی دنوں کی تعداد میں وہ نکلی۔ لیکن ہم نے ایک دن اس لیے کم کر دیا، کیونکہ مینہ بعض اوقات آٹھ دنوں کا بھی ہو جاتا ہے۔ ہمارا استدلال اجماع صحابہؓ سے ہے۔ جو ہمارے موقف کی تائید میں ہے، علاوہ انہی ہم نے اس صورت کو ایک طرح سے مدت اقامت پر قیاس کیا ہے۔ اس لیے کہ طہر کی مدت اقامت کی مدت کے ضابطہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اس مدت میں عورت پر وہ فریضہ رو بہ عاید ہوجاتا ہے جو حیض کے دوران میں اس سے ساقط ہو گیا تھا، جس میں طہر کو پندرہ دن مدت اقامت کے بعد ماضی پر اس کا

”تحقیق شدہ فرض و دوبارہ مکمل طور پر عائد ہو جاتا ہے۔ پھر قاضی کی کم از کم مدت پندرہ یوم ہے، تو اسی طرح طہر کی کم از کم مدت بھی پندرہ یوم ہوگی۔ مابین حرام اور اہل بیت نے جو استدلال پیش کیا ہے، وہ باطل ہے اس لیے کہ عورت لازمی طور پر دس دن حیض کی حالت میں نہیں رہتی۔ اور اگر اسے دس دن تک حیض کئے تو جب بھی وہ عین طہر کی حالت میں نہیں رہتی۔ کیونکہ کبھی تو اسے تین دن حیض آتا ہے۔ اور وہ عین طہر کی حالت میں رہتی ہے۔ اور کبھی اسے دس دن حیض آتا ہے اور وہ پندرہ دن پاک رہتی ہے۔

اور طہر کی زیادہ سے زیادہ مدت کی کوئی حد مقررہ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ عورت کوئی کئی سال تک حالت طہر میں رہ سکتی ہے۔ چنانچہ وہ اس مدت کے دوران میں وہی اعمال انجام دے گی جو دوسری پاک عورتیں انجام دیتی ہیں۔ ماس بارے میں ہمارے اکثر کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ کتاب آدم و حوا میں مذکور ہے کہ عورت طہر ہے اور حیض ایک پیش آنے والی دعارضہ حالت ہے، تو جب یہ پیش آنے والی حالت ظاہر ہو تو اصل حالت بھی پر حکم کا مدار ہو گا خواہ یہ اصل حالت کتنی ہی لمبی ہو جائے۔ تاہم اس مسئلے میں کہ طہر کی زیادہ سے زیادہ مدت کتنی مدت ہے، جس پر کسی عورت کی عادت کا مدار کیا جاسکتا ہے ہمارے اکثر کرام کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ ابو نصر محمد بن معاذ المروزی اور ابو جازم الحاضنی کا قول ہے کہ طہر خواہ کتنا ہی لمبا ہو جائے عورت کی عادت بتانے کی اہلیت رکھتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی عورت کو پانچ دن حیض کئے اور پھر دس کے ایک سال تک طہر کی حالت رہے، پھر اسی طریقے پر سب سے خوں آنے لگے، تو عورت کی بھی عادت قرار پائے گی اور اسے سال بھر میں پانچ دن کی نماز صاف ہوگی اور سال بھر کی ادا کرنا ہوگی؟ پھر اگر اس نے اپنے طہر کی حالت کو ایک سال سے بھی زیادہ طویل پایا، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ محمد بن ابی بکر المیدانی اور ابی بنیاد کے ایک جماعت کا قول ہے کہ زیادہ سے زیادہ طہر کی وہ مدت جو عادت مقرر کئے کے لیے معتبر ہوتی ہے، چھ مہینے ہے۔ اور اگر طہر کی مدت چھ ماہ سے بڑھ جائے، تو وہ عورت کی عادت قرار نہ پائے گی۔ پھر جب یہ مدت طہر کی مدت نہ ہوگی، تو اسے مہینے کی مدت ہی شمار کرنا ہوگی چنانچہ وہ عورت اتنے دن غائزاد کرے گی، جتنے دن اسے پہلی مرتبہ حیض آیا تھا، مثلاً پانچ یا چھ دن وغیرہ۔ اور مہینے کے باقی دنوں میں وہ یہ متعین غائزاد کرے گی۔ اس کی اور یہی اس کی آئندہ عادت شمار ہوگی۔ محمد بن مغائل اعزاز حنفی اور ابو علی الدقاق فرماتے ہیں کہ طہر کی وہ زیادہ سے مدت جو عورت کی عادت قرار پا سکتی ہے شادون دن ہے۔ اور اگر اس کا طہر اس سے بھی لمبا ہو جائے تو اس صورت میں اس کی عادت مہینے کے مطابق قرار پائے گی، بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک مہینہ ہے۔ اگر مہینے سے بڑھ جائے، تو پھر حسبِ بالا طریقے سے مہینے کے مطابق اس کی عادت شمار ہوگی، بعض فقہاء کے بقول اس کی زیادہ سے زیادہ مدت سترتیس دن ہیں، ان سب اقوال کے دلائل کتاب الحیض میں بیان کیے جاتے ہیں۔

**د۔ حیض کا وقت:** حیض کا وقت اکثر مشائخ کے نزدیک نو یا اس سے زیادہ سال کی عمر سے شروع ہوتا ہے۔ لہذا اگر اس سے کم عمر میں خون نظر آئے تو وہ حیض نہ ہوگا۔ پھر جب عورت کی عمر نو سال پہنچے تو وہ خون حیض شمار ہوگا۔ تاہم وہ ایسا کی عمر کو پہنچ جائے (جب آیام آنا بند ہو جائے جس دن کے وقت کی شعبین میں مشائخ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے) اور اگر عورت ایسا کی عمر کو پہنچ جائے اور خون کی آمد نہ ہو جائے، پھر اس کے بعد دوبارہ اس کا خون جاری ہو جائے، تو وہ حیض نہ ہوگا۔ بعض مشائخ کے نزدیک وہ حیض ہی ہوگا۔ اس کی معرفت کا صحیح مقام کتاب الحیض ہے۔

**نفاس** شریعت میں نفاس سے مراد وہ خون ہے جو رحم سے ولادت کے بعد خارج ہوا اس کا نام نفاس (مشتق از نفس) اس لئے رکھا گیا کہ رحم بچے کی ولادت کی بنا پر سانس لینے لگتا ہے یا اس سے ایک جادار (نفس) یا بچہ یا خون خارج ہوتا ہے۔ اس کے دنگ اور خروج کی تفصیل بیسہ حیض کی افادہ ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر گئے ہیں۔

**ب۔ نفاس کا آیام:** جہاں تک ان کی مقدار کا تعلق ہے تو بالاتفاق ان کی کم از کم کوئی مقدار مقرر نہیں ہے مگر اگر عین عادت کے وقت بچے کی ولادت ہوئی۔ اور اسے نفاس کا خون جاری ہو گیا، تو اس پر بالاتفاق اس وقت کی نماز لازم نہ ہوگی۔ اس لیے کہ نفاس رحم سے خارج ہونے والا خون ہے اور بچے کی ولادت اس بات کا ثبوت مل چکا ہے کہ وہ واقعی رحم سے خارج ہونے والا خون ہے، اور ایسی کوئی شہادت جس میں حیض کے مسئلے میں نہیں تھی۔ لہذا اس کی تحلیل مقدار کا حیض ہونا ثابت نہیں ہوتا، ایسا ہی ہے قیاس تو حیض کے متعلق بھی یہ ہے کہ اس کی بھی کم از کم مقدار مقرر نہ ہو جیسے اما مالک کا مسلک ہے کہ جس اس کی کم از کم مقدار کو تمام ایک حدیث سے ہوا ہے جبکہ نفاس کے بارے میں ایسے کوئی نص موجود نہیں، لہذا ہم نفاس کی کم از کم مقدار کا تعین نہیں کر سکتے مگر عورت پانچ دنوں سے کم مدت میں پاک ہو جائے تو ظاہر پر قیاس کہتے ہوئے وہ غسل کر کے نماز شروع کر دے۔ اس لیے کہ اب خون کا جاری ہونا امر موبہوم ہے۔ اور امر موبہوم کی بنا پر ایک عین بات پر عمل کو نہیں چھوڑا جاتا۔ اور جہاں سے اگر تمام کے درمیان نفاس کی کم سے کم مدت کے متعلق جس اختلاف کا ذکر کیا جاتا ہے، اس کا موقع و محل فی الحقیقت یہ نہیں ہے، بلکہ ایک اور ہے، وہ یہ کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو بچہ کی پیدائش کے بعد حلاق دے دیا پھر وہ عورت دھوئی کرے کہ جب پہلے پہلے نفاس آیا، پھر میں اس سے پاک ہوئی، پھر مجھے تین مہرہ اور تین حیض آئے، تو سوال یہ پیدا ہوا کہ نفاس کے متعلق اس کے دھوئے کی کیسے تصدیق کی جائے گی، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر وہ پندرہ دنوں سے کم نفاس آئے کا دعویٰ کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی، اور امام ابو یوسف کے مطابق گیارہ دنوں سے کم اس کی بات عملی نہ ہوگی، جبکہ امام شافعی کے نزدیک پھر صورت اس کا دعویٰ قبول کیا جائے گا، خواہ وہ نفاس

ملے نفاس سے مراد عورت کی زندگی (Parturition) کے دوسری میں جاری ہونے والا خون ہے، اگرچہ یہ زبان میں متعدد دیکھ کر

دیکھنے کے باوجود اس کا کوئی صحیح حوالہ نظر نہیں مل سکا، لہذا انہوں نے قیاس کا یہ منہج نام زیادہ درست معلوم ہوتا ہے کہ:

The blood that comes immediately after the child.

کی صورت میں غرضی مدت کا بھی دعویٰ کرے: اس مسئلے کا ذکر انشاء اللہ کتاب الاطلاق میں آئے گا۔

نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت ہمارے اکثر کے نزدیک چالیس دن ہے، امام مالک رحمہ اللہ اور امام شافعی کے نزدیک ساٹھ دن ہے۔ ان دونوں ائمہ کے ہاں اس کے علاوہ اور کوئی دلیل نہیں کہ علامہ شعبی کا قول ساٹھ دنوں کا تھا، حالانکہ شعبی کا قول کوئی حجت نہیں۔ ہمارا استدلال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، ابن عباس رضی اللہ عنہما اور ہر صحابی کی روایت کردہ حدیث سے ہے جس میں یہ حضرات بیان فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: اکثر النساء اربعون یوماً۔ نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے۔

**۱۲) استحاضہ:** استحاضہ وہ خون ہے، جو حیض کی کم از کم مقدار سے کم ہو جائے یا حیض اور نفاس کی زیادہ سے زیادہ مقدار سے بڑھ جائے، پھر استحاضہ کی مزید دو اقسام ہیں:

۱) ابتدا سے ہی جاری ہونے والا اور (۲) حیض کی عادت ٹھہر جانے کے بعد جاری ہونے والا استحاضہ۔ اول الذکر کی پھر دو اقسام ہیں، قسم اول حیض کے ساتھ جاری ہونے والا اور قسم ثانی حمل کے دوران میں جاری ہونے والا، اسی طرح عادی استحاضہ کی بھی دو اقسام ہیں: حیض کی عادت کے ساتھ اور قسم ثانی نفاس کی عادت کے بعد جاری استحاضہ۔

**۱۔ حیض کے ساتھ شروع ہونے والا استحاضہ** یہ وہ خون ہے، جو حیض کے طور پر شروع ہو، اور پھر مسلسل جاری ہو جائے، صہ بند نہ ہو۔

تو اس صورت میں مہینے کے ابتدائی دس دن تو حیض شمار ہوگا، کیونکہ یہ دن حیض کے دن ہیں، پھر اگلے ایام کے خون کو حیض قرار دینا ممکن بھی ہے، لہذا اسے حیض ہی قرار دیا جائے گا، اور جو خون دس دنوں سے بڑھ جائے وہ استحاضہ ہوگا، اس لیے کہ حیض دس دن سے زیادہ کا نہیں ہو سکتا، پھر مہینے میں ہی ہوگا۔

**ب: حیض کی عادت ٹھہر جانے کے بعد جاری ہونے والا استحاضہ:** اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر دل

کے طور پر عورت کی عادت دس کے حیض کی ہو، تو جو خون دس دن سے زیادہ دیر تک جاری رہے گا وہ استحاضہ ہوگا اور اگر اس کی عادت پانچ دن کے حیض کی ہو، تو اس صورت میں بھی دس تک جو خون جاری رہے گا وہ حیض ہی ہوگا، جبکہ ہم نے حیض کی ابتدا کے ساتھ ہی استحاضہ شروع ہونے کی صورت میں ذکر کیا، لیکن اگر خون دس دن سے بھی بڑھ جائے، تو پھر اس کی اصل عادت کے دنوں کا خون حیض ہوگا اور اس کے بعد کا خون استحاضہ شمار ہوگا اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

المستحاضۃ تدح الصلاة ایام مستحاضۃ عورت اپنے حیض کے دنوں میں اقرا نہا۔ نماز چھوڑ دے۔

علاوہ ازیں اس نے حیض کے دنوں میں جو خون دیکھا ہے، وہ یقینی طور پر حیض ہی ہے اور جو خون دس دن سے بڑھ گیا ہے وہ بالیقین استحاضہ ہے، مگر جو اس کے درمیان میں ہے اس کا حکم

Immoderate flux of the menses لے استحاضہ یعنی

خشوک ہے۔ وہ ماقبل سے مل کر میں بھی ہو سکتا ہے لہذا وہ عورت ان ایام میں غائرا دار نہ کرے اور فہ خون مابعد کے ساتھ مل کر استعمال بھی قرار پایا سکتا ہے لہذا اس کے مطابق اسے نماز پڑھنی چاہئے۔ یوں محض ٹنک کی بنا پر نماز نہ چھوڑنی چاہیئے، لیکن اگر اس کی کوئی عادت متعین نہ ہو، مثال کے طور پر کسی میٹھے مٹے چھ دی اور کسی میٹھے سات، دن خون آتا ہو اور خون اسی طرح سے جاری ہو تو اس صورت میں نماز روزے اور طلاق کی صورت میں رجوع کرنے کے معاملے میں کم سے کم مدت پر عمل ہوگا۔ اور حد کے گزرنے اور رجوع کے معاملے میں اکثریت زیر عمل ہوگی: یوں اس عورت پر اپنی عادت کے مطابق لازم ہوگا کہ جب چھ دن پورے ہو جائیں، تو وہ چھ دن مکمل کر کے ساتویں دن مکمل کر کے نماز واکرے اور اگر رمضان المبارک کا مہینہ ہو تو رمضان المبارک کے روزے رکھے۔ اس لیے کہ ساتویں دن کے متعلق یہ گمان بھی ہو سکتا ہے کہ اس دن حیض ہو اور یہ گمان بھی کہ ممکن ہے اس دن حیض نہ ہو، لہذا اس کی نماز اور روزے کے درست ہونے اور ان کے واجب ہونے کے متعلق شبہ پڑ گیا لہذا اس مدت کے دوران میں احتیاطاً نمازیں ادا کرتا اور روزہ رکھتا لازم ہوگا، کیونکہ اگر اس نے روزہ رکھ لیا اور نماز پڑھ لی اور اس پر اپنی الحقیقت روزہ یا نماز واجب نہ ہو تو یہ اس سے بہتر ہے کہ اس پر روزہ یا نماز واجب ہو اور وہ انہیں چھوڑ دے۔ اسی طرح طلاق کی صورت میں اس سے رجوع کرنے کی مدت بھی ختم ہو جائے گی اس لیے کہ رجوع ذکرنا رجوع کا حق ہوتے ہوئے اس سے بہتر ہے کہ بیعتیہ کے رجوع کر لیا اور رجوع تک مدت اور رجوع کرنے کے مسئلے کا حقیق ہے، تو ان دونوں کے لیے اکثر مدت پر عمل ہوگا، جب یہ ہے کہ اگر انہیں کو شک کا کرنے کا حق حاصل ہو اور وہ اس کے باوجود شک نہ کرے، تو یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ بیعتیہ کے نکاح کرے! اسی طرح حلال ہونے کے باوجود جلد ذکرنا اس سے بہتر ہے کہ وہ حرام وقت میں اس سے رجوع کرے۔ تو پھر جب اکثر ان دن آئے، تو اس عورت پر لازم ہوگا کہ وہ وہ دن غسل کرے۔ اور اس روزے کی قضاء کرے جو اس نے ساتویں دن رکھا تھا، اس لیے کہ اس روزے کی ادا واجب ہے لیکن اس سے اس کی ادائیگی میں اشتباہ ہو گیا، اس لیے کہ میں ممکن ہے اس دن وہ حافظہ نہ ہو تو چونکہ اس نے روزہ رکھ لیا، لہذا اس صورت میں تو اس پر قضا نہیں۔ اور اگر وہ حافظہ ہو تو اس پر روزے کی قضاء ضروری ہوگی اور ادائیگی باطل ٹنک سے گی، لہذا محض ٹنک کی بنا پر عورت سے روزے کی قضاء ماقط نہ ہوگی، لیکن اس پر نمازوں کی قضاء واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ اگر کوئی اوائلی اس دن وہ عورت پاک ہو تو اس نے نماز ادا کر لی ہیں اور اگر وہ اس دن حافظہ تھی تو وہ نماز صحت سے ادا ہوئی اور اس کی قضاء لازمی اور اگر اس کی عادت پانچ دن کی ہوا ہے تو چھ دن خون آجائے تو اس نے اس مدت بالاتفاق چھ دن کے حیض کی شمار ہوگی چنانچہ اس کی طلاق اپنی نکاح کا مستلزم ہونی نہ سکتی ہے۔ یہ حکم ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، لیکن اس مدت کا بدلہ کرنے سے عادت تبدیل ہو جاتی ہے لیکن جاری عادت کو بدلنا ضروری نہ ہے تو اسے تو یہ ہے اس لیے کہ مدت اس مدت کی بنا پر منتقل ہو جاتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ اگر چاہے اس مدت دو مرتبہ کسی ہی جیسے دنوں میں خون آئے سے تبدیل ہو جاتی ہے مگر یہ نظر صورت میں اس کے لیے چھ دن خون دو مرتبہ دیکھا ہے، لہذا اس کی عادت اس مدت کی طرف منتقل ہو جائے گی، امام مالکؒ کے اس قول کا کہ کہ لعلہ لعلہ اللہ م فی یوم مہر لعلین حبیبہا ذالک واجب کہی عورت کو ایک ہی بیٹے دنوں میں دو بار خون آجائے۔ تو وہی اس کے حیض کی مدت ہوگی، لیکن حاکم بن

ہے۔ اور الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی عورت کو ایک ہی میٹھے میں دو بار خون آئے۔ تو وہ اسحاق پر مکار ہے۔  
 سے مراد ہے کہ ایک ہی میٹھے میں حیض اور دو طہریات نہیں ہو سکتے۔ اس لیے کہ حیض کی کم از کم مدت  
 بیہ دن اور طہر کی پندرہ روز ہے۔ الاصل میں اس پر ایک اعتراض بھی نقل کیا گیا ہے۔ کہ اگر کسی عورت کو  
 میٹھے کے شروع میں پانچ دن حیض آجائے۔ پھر پندرہ دن پاکی رہے، پھر اسے پانچ دن حیض آجائے۔ تو کیا  
 اس طرح ایک میٹھے میں دو مرتبہ حیض آگیا؟ پھر خود ہی اسکا جواب دیا گیا ہے کہ جیسا کہ دوسرے حیض کے ساتھ دو مرتبہ  
 ملا جائے گا۔ تو مجموعی طور پر دونوں کی تعداد چالیس دن ہو جائے گی اور مہینہ تو اتنے دنوں پر ختم نہیں ہوتا۔  
 نقل کیا گیا ہے کہ حضرت علیؑ کے پاس ایک عورت آئی، اور کہا کہ مجھے ایک میٹھے میں تین مرتبہ حیض آتا  
 ہے حضرت علیؑ نے تاحی شریعت سے پوچھا کہ اس مسئلے میں تمہاری کیا رائے ہے۔ انہوں نے کہا کہ اگر اس  
 کی ذاتی حالت کے متعلق کوئی دلائل و آثار نہ ہو اور امتداد نہ خیانت مل جائے جو اس کے دعویٰ کو ثابت  
 کرتی ہو، تو اس کا یہ دعویٰ درست تسلیم کر لیا جائے گا۔ اس پر حضرت علیؑ نے فرمایا قانون جو وہی زبان کا  
 لفظ ہے اور جس کے معنی حسن و اچھا سمجھے میں مکاحی شریعت کی بیان کردہ مذکورہ شرط سے بظاہر مراد اس  
 صورت کے دعویٰ کی نفی کرنا تھا کیونکہ عام طور پر ایسی صورت حال نہیں پائی جاتی اور یہ شرط ایسا ہی ہے  
 جیسے کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں۔

وَلَا يَبْرُئُ مَنَّهُنَّ الْكَفَّ وَكَفًّا حَتَّىٰ يَبْلُغَ  
 الْكَبْلُ لِي سَبِّمَ الْكَيْبَاطَ لَه  
 اور نہ وہ بیعت میں داخل ہوں گے یہاں  
 تک کہ اوٹ سوئی کے ناکے میں سے نکل  
 جائے۔

یعنی کہ وہ داخل ہی جنت میں داخل نہ ہوں گے۔

بارے نزدیک حاملہ کے رحم سے جاری ہونا والا خون بھی حیض نہیں ہے، اگرچہ وہ کثرت ہی طریق  
 جو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس حالت میں جاری ہونے والا خون روزہ نہ رکھنے، نماز نہ پڑھنے اور صلا  
 کرنے کی حرمت کے بارے میں حیض ہے، مگر عدت کے لیے وہ حیض شمار نہ ہوگا۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی  
 اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے فاطمہؑ کی بیعت سے فرمایا:

وَإِذَا قَبِلَ قَدُومُكَ لَكَ عَمُ الصَّلَاةِ۔ جب تیرے حیض کے دن آئیں، تو تو نماز

بھڑو یا کر۔

اس حدیث میں حاملہ اور غیر حاملہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، بلکہ وہ انہی بنیادی طور پر حاملہ عورت  
 حیض والی شمار ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عورت یا تو بچہ ہوگی یا آئندہ حیض والی اور حاملہ عورت نہ تو بچہ ہے  
 نہ آئندہ لہذا وہ لا محالہ حیض والی عورتوں میں شمار ہوگی۔ البتہ اس کا حیض اس کی عدت کے ضمن میں قابل اعتبار  
 نہ ہوگا۔ کیونکہ عدت شمار کرنے کا اصل مقصود رحم کو خالی کرنا ہوتا ہے اور اس حالت میں اگر جس کا خون

ملے اور عروق۔ ۱۰۴۔ اس بچہ کا خون اور شریعت اس کا سب سے بڑا نکتہ ہونا چاہیے۔

جاری ہو جائے تو وہ رحم کے خالی ہونے پر ولادت نہیں کرتا۔ ہمارا استدلال ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے اس قول سے ہے کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔ اور بظاہر اس حکم کی بات محض اپنی عقل سے دریافت نہیں کی جاسکتی، لہذا الاحکام ظہور انہوں نے یہ بات ذرا ہی نبوت سے سنی ہوگی! علاوہ انہیں حیض اس غن کا ہے جو رحم سے خارج ہوتا ہے، جب کہ حاملہ عورت کا خون رحم سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورت کی یہ عادت بنا دی ہے، کہ حیض وہ حاملہ ہو جاتی ہے، تو اس کے رحم کا مزید بند ہو جاتا ہے۔ بنا بریں اس میں سے کوئی شے نہیں نکل سکتی لہذا وہ حیض نہ ہوگا اور حیض ایک حمل بالاحدیث نبویؐ کا تعلق ہے، تو ہم بھی اس کے مقتضایہ عمل کرتے ہیں۔ اور یہ بات ان تجویہیں بھی تسلیم نہیں، کہ حاملہ عورت کا خون بھی حیض ہی ہوتا ہے، جب کہ جاری نبوت اسی کے متعلق ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ وہ حیض نہیں ہے ہڈی مذکورہ ہمیشہ ہے، اور اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے مذکورہ حدیث میں حالت حمل کا ذکر نہ کیا گیا۔

ج۔ ابتدا سے ہی حمل کے ساتھ شروع ہونے والا استحاضہ: یعنی وہ عورت جو اپنے خاوند سے حیض آنے سے

قبل حاملہ ہو جائے اور جب اس کے ہاں بچے کی ولادت ہو تو اس کے ہاں چالیس دنوں سے زیادہ خون جاری ہو جائے تو اس کا یہ خون بھی استحاضہ ہوگا۔ اس لیے کہ نفاس کے چالیس دن ایسے ہی ہیں جیسے حیض کے دس دن پھر جس طرح حیض میں دس دن سے زیادہ آنے والا خون استحاضہ ہوتا ہے، اسی طرح نفاس میں چالیس دن سے زیادہ خون بھی استحاضہ ہی ہوگا۔

د۔ نفاس میں صاحب عادت عورت کا استحاضہ: اس کا حکم یہ ہے کہ جب اسے اپنی عادت سے زیادہ خون آئے، تو

وہ اس کی عادت کی جانب لوٹا دیا جائے گا، لہذا عادت کے دنوں کا خون تو نفاس ہی ہوگا، لیکن جو خون اس سے بڑھ جائے گا، وہ استحاضہ ہوگا۔ پیر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ حکم دو دنوں صورتوں میں یکساں ہے، خواہ اس سے عادت کا انتقام خون ہی پر ہوتا ہو، یا طہر پر جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس کی عادت کے مطابق نفاس کا انتقام خون ہی پر ہوتا ہے تو اس صورت میں تو یہی حکم ہے، لیکن اگر اس کا انتقام طہر پر ہوتا ہو تو اس کا انتقام نہ ہوگا۔ اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ کے خیال میں اگر حیض و نفاس کے بعد خون بھی آجائے، جب بھی حیض و نفاس کا انتقام طہر پر ہوتا ہے، اور امام محمدؒ اس سلسلے کو تسلیم نہیں کرتے، اس اہمال کی تفصیل اوصل کے مطابق یہ ہے کہ اگر کسی عورت کی عادت مثلاً نفاس چالیس دنوں آئے کہ ہو اور اس کا خون بیس دن کے بعد ختم ہو گیا، اور وہ اپنی عادت کے آخری دس دنوں میں پاک و صاف رہی جس کی بنا پر وہ قلمنا ما کوئی اور روزے رکھنا رہی لیکن پھر اسے خون آگیا، اور اس کا یہ خون چالیس دن تک مسلسل جاری رہا، تو اوصل کے مطابق تیس دن سے جو بڑھ کا خون ہے، وہ استحاضہ ہوگا، اور اس نے بیس سے تیس دن تک جو بڑھ کے وہ درست نہ ہوئے، بلکہ وہ اپنی کہ قصاص کے گی، الیہکم الشیخ فرماتے ہیں کہ بات امام ابو یوسفؒ کے سبک پر تو درست ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نفاس کا انتقام طہر پر تسلیم کرتے ہیں، بشرطیکہ اس کے بعد اسے مزید خون آجائے، لہذا ان کے سبک پر اس کے تیس دنوں کو نفاس قرار دیا جاتا تو درست ہے، اگرچہ نفاس کا انتقام

طریقہ ہوا، لیکن امام محمد رضی اللہ عنہ کا اختتام طریقہ تسلیم نہیں کرتے، لہذا ان کے نزدیک اس صورت میں نفاس کی کل مدت میں وہی ہوگی جس کی بنا پر ان کے خیال میں اس صورت پر مہینہ دن کے بعد دس دنوں میں رکھے گئے روزوں کی تعداد لازم نہ ہوگی۔ واضح علم۔

اور حیض والی بچوں کی صورت میں، دو ولادتوں کے درمیان جو خون جاری ہوتا ہے، وہ بھی نفاس ہی ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے، لیکن امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ خون نفاس کا نہیں۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اگر عورت کے پیٹ میں کوئی اور بچہ ہو اور اس کا خون جاری ہو جائے، تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نفاس کا شمار پٹے بچے کی ولادت سے، اور دوسرے دونوں ائمہ کے نزدیک دوسرے بچے کی ولادت پر ہی ہوگا۔ امام محمدؒ زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفاس کا آغاز مدت گذرنے کی طرح تکمیل عورت میں موجود بچے کی ولادت کے بعد ہوتا ہے۔ جیسے تمام ائمہ کے نزدیک مدت کا اختتام آخری بچے کی ولادت پر ہوتا ہے۔ وہی ہے کہ وہ عورت حاملہ ہے۔ تو جس طرح اس کی مدت کا گذر نا وضع حمل کے بغیر ممکن نہیں اسی طرح وضع حمل کے بغیر نفاس کا آنا بھی ممکن نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ نفاس بمنزلہ حیض کے ہے؛ علاوہ ازیں نفاس کا لفظ ”رغم کے نفاس“ (رسانس لینے) سے ماخوذ ہے اور یہ بات اس وقت تک پوری نہیں ہو سکتی، جب تک کہ دوسرے بچے کی ولادت نہ ہو جائے، لہذا دوسرے بچے کی ولادت سے قبل جو خون جاری ہوتا ہے وہ ایک پہلو سے نفاس اور دوسرے پہلو سے نفاس نہیں ہے؛ بنا بریں محض شک کی بنا پر اس سے نماز ساقط نہ ہوگی، اور یہ ایسے نکاح ہوگا جیسے اس کے ہاں ایک ہی بچہ پیدا ہوا ہو جس کا کچھ حصہ باہر نکل آیا ہو اور کچھ حصہ ابھی اندر ہو۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ نفاس کو اگر وہ خون قرار دیا جائے جو جان و نفس بچے کے بعد جاری ہوتا ہے۔ تو یہ بات پٹے بچے کی ولادت کے بعد ہی مانی گئی ہے۔ اور اگر اس کو وہ خون کھا جائے تو نفاس (رغم کے سانس لینے) کے بعد جاری ہوتا ہے، تو تب بھی یہ صورت پٹے بچے کی ولادت کے بعد پائی گئی ہے۔ بخلاف مدت گذرنے کے اس لیے کہ مدت گذرنے کا تحقق رغم کے خالی ہونے سے ہے۔ اور یہ بات ابھی پائی گئی، لیکن نفاس یا تو رغم کے ”نفاس“ سے عبارت ہے یا تو رغم کے نفس جاعل (اگر کھائے نہ دے) بہت مہینے موجود ہے؛ یا غلطہ دیگر لیں لکھا جا سکتا ہے کہ پیٹ میں کسی اور بچے EMBRYO کا بہرہ نفاس کے ثبوت میں ہے ایسے کہ پٹے بچے کی ولادت سے کم کا نہ کھل چکا ہے، نیزکہ حاملہ عورت سے پیش کا ہادی ہوتا ہے، یعنی ممکن ہے کہ یہ بچہ رغم کا نہ ہو بلکہ ہنس ہوتا ہے، اور حیض وہ خون ہے جو دم سے خارج ہو سکتا ہے، لہذا حالت حمل میں جاری ہونے والے خون کے لئے کسی ملک کا خون تو قرار دیا جا سکتا ہے۔ حیض کا جس انداز میں تک امام محمدؒ زفرؒ کے اس قول کا تحقق ہے کہ ”نفاس رج“ ایک پہلو سے پایا گیا ہے اور دوسرے پہلو سے نہیں، تو یہ بات درست نہیں ہے۔ بلکہ نفاس (رغم) تو مکمل طور پر پایا گیا ہے۔ نیز کہ یہی تمام وکال باہر آچکا ہے۔ بخلاف اس صورت



کے کہ موجب ایسی بچے کو کچھ حصہ باہر کر دیا ہو، اس لیے کہ اگر بچے کا تھوڑا سا حصہ (فوٹ کر) باہر کر دیا ہو تو وہ صورت انفاس والی نہیں ہوتی، اور ایک گڑھا کھود کر اس میں بچے کے اس حصے کو دفن کر دینا چاہیے اس لیے کہ انفاس کا تعلق ولادت سے ہے، جو میان موجود نہیں کیونکہ جسم کا تحلیل حصہ اکثر حصے کے متبادلے میں کا لدم کھا جاتا ہے۔ لیکن اگر بچے کا زیادہ حصہ باہر آجائے تو پھر یہ سوال ہی سرے سے درست نہیں۔ یا اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف ہے لیکن ہمارے زیر بحث جو صورت ہے وہ اس سے مختلف ہے، اس لیے کہ بچے کی تمام و کمال ولادت ہو چکی ہے؛ لہذا اپنے بچے کے بعد جو خون جاری ہوگا۔ وہ منسوب انفاس ہی ہوگا۔

اور اسقاط حمل اگر اس وقت ہو۔ جب بچے (Embryo) کی کچھ شکل و صورت ہی چلی ہو۔ تو وہ بھی مکمل بچے ہی کے حکم میں ہے لہذا اس کے ساتھ بھی ولادت کے تمام احکام متعلق ہوتے ہیں۔ مثلاً عدت کا گذرنا، اور عورت کا انفار و انفاس والی، ہونا وغیرہ لیکن صورت بننے سے مراد یہ ہے کہ بچے کی اتنی خلقت ہو چکی ہو کہ جس سے یہ پتا چلے کہ بچہ بڑا تھا یا لڑکی۔ ورنہ یہ احکام ثابت نہیں ہوتے ایسے کہ جس اس کے متعلق یہ معلوم نہیں کیا گیا اس بات کی کہ اسے پیدا شدہ ہے۔ یا محض ہمارا اٹھنا ہے۔ اور زیادہ مختلف عناصر کے بنے کا اسقاط کا نتیجہ ہے۔ جس نے گزشتہ دست کی شکل اختیار کر لی ہے۔ لہذا اس کے ساتھ ولادت کے احکام متعلق نہیں ہوتے۔

۱۔ خون کی حالت: کے متعلق ہم دیکھتے ہیں۔ کہ کبھی کبھار تو اسحاق کا خون بڑی تیزی کے ساتھ رواں ہو جاتا ہے اور کبھی کبھار کچھ دیر جاری رہتا اور کچھ دیر رک جاتا ہے۔ ازل الذکر حالت کو "حالت احتراق" اور شرط الذکر کو "حالت انفصال" (مشتعل) کہتے ہیں۔ جہاں تک ازل الذکر یعنی حالت احتراق کا تعلق ہے تو اس کا حکم بالکل واضح ہے۔ وہ اس طرح کہ اس صورت میں یہ دیکھنا چاہیے کہ اگر تو عورت جلد نہ ابتدا کرنے والی ہو تو جب سے خون شروع ہوا ہو اس وقت سے لے کر وہاں تک کا خون "میں" ہوگا۔ اور بعد کے میں "دن" طہر کے ہوں گے۔ اور طہر کے دنوں میں وہ مستحاضہ ہوگی اور جہاں تک "استمرار مشتعل" (مستمر ہونے والے خون) کا تعلق ہے۔ تو اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کو کچھ دن تو خون جاری رہے اور کچھ دن وقفہ و طہر ہو جائے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کبھی کو اختلاف نہیں کہ دوم مرتبہ دن آنے کے درمیان اگر تو پندرہ یا اس سے زیادہ دنوں کا وقفہ ہو۔ تو دونوں کے مابین وقفہ کو حقیقی وقفہ و طہر قرار دیا جائے گا۔ جہاں اگر دو دنوں میں سے کسی ایک دن کو حیض قرار دیا جائے گا۔ ہر دو مرتبہ حیض قرار دے دیا جائے گا اور اگر دو دنوں کو بھی حیض قرار دیا ممکن ہو تو دونوں کو حیض سمجھا جائے گا اور اگر ان میں سے کسی ایک کو بھی حیض قرار دینا ممکن نہ ہو تو کسی کو بھی حیض نہ دینا چاہئے گا؛ اسی طرح ہمارے اندر ائمہ کے درمیان اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ اگر دو دنوں میں مرتبہ خون آنے کے درمیان میں دن سے بھی کم

سے تھا۔ اس میں ان کی وہ یہ حاضر کہ جدیدہ میں حیض سے بھی پوری طرح قطع و قریح ہوتی ہے۔

وقف ہو تو وہ طہر شمار نہ ہوگا۔ لیکن اگر یہ وقف دونوں طرف کے خزانے سے زیادہ ہو تو اس کے حلقے مختلف ہوں گے۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس ضمن میں چار روایات مروی ہیں، امام ابو یوسفؒ ان سے روایت کرتے ہیں کہ اگر دونوں طرف خزانہ اور درمیان میں پندرہ دن سے کم کا فاصلہ ہو تو وہ طہر فاسد ہوگا، اور اسے دونوں کے درمیان فاصلہ نہیں سمجھا جائے گا۔ بلکہ مکمل طہر پر حیض شمار ہوگا، جیسے گویا مسلسل خونی جاری رہا ہو، پھر جس قدر خون کو حیض قرار دیا جائے گا ممکن ہو، اسے حیض سمجھا جائے گا۔ اور باقی استحاضہ ہوگا۔ امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ اگر دس دن کے آغاز و اختتام پر خون اور اس کے درمیان وقف ہو تو اس کے ذمہ وقف کا طہر نہ سمجھا جائے گا، بعد از ان گندلوں میں سے یک طرف کے خون کو حیض قرار دیا جائے گا، تو اسے حیض سمجھا جائے گا، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو حیض سمجھا جائے گا، تو ان میں سے جو پہلے آیا ہو اسے حیض قرار دیا جائے گا، اور اگر کسی ایک کو بھی حیض قرار دینا ممکن نہ ہو، تو کسی کو بھی حیض نہ سمجھا جائے گا۔ عبد اللہ بن مبارک امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر دس دنوں کے دونوں سروں پر شہم سے آتا خون جاری رہا ہو، کہ اگر اس متفرق خون کو جمع کر لیا جائے، تو آتا خون بن جائے گا، اور اگر مسلسل جاری رہتا، تو دونوں کے درمیان وقف پیدا نہ ہوتا۔ تو ایسی صورت میں دونوں اطراف کے اس خون کو حیض ہی سمجھا جائے گا، اور اگر ان میں سے ہر ایک کو حیض قرار دینا درست نہ ہو، تو ان میں جلد آنے والے کو حیض قرار دیا جائے گا۔ اور اگر ان میں سے کسی ایک کے بارے میں ایسا فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو، تو کسی کو بھی حیض نہ سمجھا جائے گا۔ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر دونوں جانب خون اور اس کے درمیان عین دن سے کم کا وقف ہو، تو دونوں کے بائیں موجود وقف کو وقف نہیں سمجھا جائے گا، اور وہ تمام خون مسلسل جاری خون کی طرح ہوگا۔ لیکن اگر دونوں کے درمیان عین دن سے زیادہ کا فاصلہ ہو، تو پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر ان میں سے کسی ایک کو حیض قرار دیا جائے گا، تو ایسا کیا جائے گا، اور اگر ان میں سے ہر ایک کو حیض قرار دیا جائے گا، تو ان میں سے پہلے کو حیض سمجھا جائے گا، اور اگر دونوں میں سے کوئی بھی حیض نہ قرار پاتا ہو تو کسی کو بھی حیض نہ قرار دیا جائے گا۔ امام محمدؒ نے اپنے لیے کتاب الحیض میں اسی قول کو ترجیح دی ہے اور لکھا ہے کہ "اگر دونوں کے درمیان عین دن سے کم کا وقف ہو، تو اس وقف کو وقف نہ سمجھا جائے گا، اگرچہ یہ وقف دونوں جانب کے خون سے زیادہ ہو اور نہ ہی سمجھا جائے گا، کہ گویا خون مسلسل جاری رہا ہے، لیکن اگر دونوں کے درمیان عین دن یا اس سے زیادہ دن کا وقف ہو، تو یہ وقف معتبر ہوگا، پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر تو ان میں سے فقط ایک کو حیض قرار دیا جائے گا، تو ایسا کیا جائے گا، اور اگر ان میں سے صرف ایک کو حیض قرار پاتا ہو، تو ان میں سے جلد ہی پہلے آنے والے کو حیض سمجھا جائے گا، اور اگر ان میں سے کسی کو بھی حیض قرار دیا جائے گا، تو کسی کو بھی حیض قرار دیا جائے گا، انھیں اقوال کی تفصیل اور ان کی تشریح کتاب الحیض میں مذکور ہو گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ حیض و نفاس کا حکم: حیض و نفاس کا حکم یہ ہے کہ ان کی بنا پر عورت کو نماز ادا کرنے، روزہ رکھنے،

ہے، مسجد میں داخل ہونے اور بیت اللہ شریف کا طواف کرنے کی ممانعت نہیں ہے، جبکہ اگر جم جماعت کے ضمن میں بیان کرنا ہے، البتہ عینی شخص کے لیے رمضان المبارک کا روزہ رکھنا درست ہے لیکن

جائزہ اور نفاذ صاحب نفاس عورت کے لیے اس کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ حدیث کے اعتبار سے حیض و نفاس جہانت سے زیادہ گھٹا ہیں۔ یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس حکم پر مشتمل شرعی حکم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بالاتر ہے اور وہ حکم پر ارشاد نبوی ہے کہ:

لَقَدْ احَدَاہُنَّ شَطْلًا مَعْرُوحًا لَا تَقُومُ وَلَا تَقْضِي .  
 کہ عورت اپنی عمر کا نصف بیرونی بیٹھے بٹھائے  
 گزار دیتی ہے، نہ روزہ رکھتی ہے اور نہ نماز

ادا کرتی ہے۔

یہی حکم دفع صریح کی بنا پر ثابت ہوا ہے، اس لیے کہ عورت کے جاری ہونے سے عورت میں گزری پیدا ہو جاتی ہے حالانکہ وہ بیٹھ کر منیفات الغت ہوتی ہے۔ تو اگرچہ اس حالت میں روزے رکھنے کا حکم صحیح رہا جائے تو وہ اسے ادا کرنے پر بعد شکل ہی قادر ہو سکتی ہے مگر یہ بات جہالت میں نہیں پائی جاتی اسی بنا پر جنہی شخص نماز ادا کرنے والوں کی قضا کرتا ہے مگر انھیں عورتوں کو نماز صاف ہے، ایسے وہ اس کی قضا نہیں کرتیں کیونکہ حیض پر بیٹھنے والی مکمل انکم اتین دن کے لیے کہ اس دنوں تک جاری رہتا ہے۔ لہذا ان کی ہفت سی قازر ہے قضا ہو جائیں گی، جنہی کو قضا کرنے میں نہیں بہت زیادہ تنگی کا سامنا کرنا پڑے گا البتہ سال بھر میں تین دن یا دس دن روزے قضا کرنے میں کوئی تنگی نہیں۔

اسی طرح حالت حیض و نفاس میں جماعت کرنا بھی حرام ہے، لیکن جو عورت حالت جہانت میں ہو اس سے جماعت کرنا منع نہیں ہے ارشاد خداوندی ہے،

وَلَا تَقُومُوا فِیْہَا فِیْ طَہْرَتِیْ ۚ  
 اور تم اپنی بیویوں کے قریب نہ جاؤ، تا آنکہ وہ پاک ہو جائیں۔

اسی طرح کا حکم جہانت میں نہیں ملتا، بلکہ اس کی اجازت دی گئی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے،

مَا لَکُمْ بِمَا یُحَرِّمُ اللّٰہُ عَلَیْکُمْ فَا تَعْتَدُوْنَ ۚ  
 اور خدا نے تمہارے لیے جو چیز گھڑی ہے،

(اولاد) اس کو تلاش کرو۔

اس میں ما کہتے اللہ سکھ (جو چیز تمہارے لیے گھڑی ہے) سے مراد یہ ہے، لہذا ان سے مباشرت کرنا اور اولاد پیدا کرنا دونوں جائز ہیں۔ بنا بریں یہ مطلقاً جماعت کی اجازت ہے۔

جہاں کلمہ نماز کے حکم کا تعلق ہے، تو اس کا حکم پاک عورتوں ہی کی مانند ہے۔ البتہ کہ وہ ہر نماز کے وقت کے لیے دہرائی ہے، جیسا کہ اوپر بیان کر گئے ہیں۔

## باب چہارم

### تیمم کا بیان

تیمم کے ضمن میں حسب ذیل مباحث آئیں گے۔

تیمم کا جواز

تیمم کا لغوی شرعی مفہوم

تیمم کا رکن

تیمم کا طریقہ

تیمم کے رکن کی شرائط

کن کن اشیاء سے تیمم جائز ہے؟

تیمم کا مؤذنوں وقت۔

صفت تیمم۔

کن کن حالتوں میں تیمم کیا جائے اور

تیمم کے نواقض

تفصیل حسب ذیل ہے۔

## فصل اول

### ① تیمم کا جواز

اس باب میں کوئی اختلاف نہیں کہ حدیث سے تیمم جائز ہے، ہمیں اس کے جواز کا علم قرآن و سنت

اور اجماع سے حاصل کر سکتے ہیں۔ قرآن مجید سے اس طرح کے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَإِذَا كُنْتُمْ فِي الْحَرْثِ فَلَا صَلَاةَ عَلَيْكُمْ إِلَّا بَأْسَ وَجْهِكُمْ أَوْ يَدَاكُمْ

أَوْ أَعْقَابُكُمْ وَلَكُمْ عَلَيْكُمْ أَلْسِنَتُكُمْ وَأَيْدِيكُمْ وَأَعْيُنُكُمْ

لَكُمْ خِيَرَةٌ مِّنْ أَمْرِكُمْ فَاصْطَبِئُوا بِهَا

ہذا اور تمہیں پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی کو اس

کُتِبَ اِنَّہ

سے منہ اندر ہاتھوں پر رکھ کر لو۔

ایک قول کے مطابق یہ آیت قرآن و احکامات اترتا ہے اس وقت نازل ہوئی جب آپ شب بسر ہی کیلئے ایک مقام پر قیام پذیر ہوئے تھے اور اتم المؤمنین حضرت عائشہؓ صدیقہ کا ہار جو حضرت اسماءؓ کی بیعت تھا، تم پر کیا تھا۔ جب عائشہ یہاں سے روانہ ہوا، تو اتم المؤمنینؓ نے یہ بات آنحضرتؐ کو جگائی جس پر آپ نے دامن ہار کی تلاش کیلئے روانہ فرما دیئے اور آپ غزوہ کھڑے ہو کر ان کا انتظار فرماتے گئے۔ وہاں پائی موجود نہ تھا۔ اور فرما: فجر کا وقت ہو گیا، تو حضرت ابو بکرؓ حضرت عائشہؓ پر سخت خفا ہوئے۔ اور فرمایا کہ ”تو نے ماسے مسلمانوں کو روک رکھا ہے“ اس موقع پر مذکورہ آیت نازل ہوئی۔ جس پر حضرت امیر مومنینؓ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: اے عائشہ! اللہ تعالیٰ تم پر رحمت نازل فرمائے۔ تمیں جب بھی کوئی ایسا حال پیش آیا ہے جو تمہیں ناپسند تھا، اللہ تعالیٰ نے اس کے بدلے میں مسلمانوں کے لیے کئی دینی پیدا فرمادی۔ اور جہاں تک سنت نبویؐ سے اثباتِ حکم کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں ہمیں مستند و امام دین ملتی ہیں۔ مشکل آپ نے فرمایا،

اَللّٰهُمَّ : صِرْهُ الْمُسْلِمِ وَلَوْ اَلِ عَشْو  
 حَبِيبٍ مَّا لَمْ يَجِدِ الْعِلْمَ اَوْ لَمْ يَجِدِ ث  
 وَ الْوَرِثَ .  
 مسلمان کو حبیب تک پانی نہ ملے یا اسے حدیث ظاہری  
 نہ ہو تو حرم ہی اس کا وضو ہے خواہ اسے دس  
 برس تک ایسا کرنا پڑے۔

نیز ارشاد فرمادی ہے

جَمِلَتْ لِي الْاَرْضُ مَسْجِدًا اَوْ مَهْدًا اَيْنَا  
 اَوْ كُنْتُ الْمَسْلُوَةَ تَبِيعَتِ وَ صِلَتْ .  
 ساری زمین میرے لیے مسجد اور مہدیٰ حصولِ جہاد  
 بنا دی گئی ہے جیسے جہاں بھی نماز کا وقت ہوگا  
 تو میں حجیم کر کے نماز ادا کروں گا۔

نیز فرمایا،

اِسْتَرَابَ طَهْرًا الْمُسْلِمَ مَالِمْ  
 يَجِدُ الْعِلْمَ .  
 مسلمان کو حبیب تک پانی نہ ملے تو تمہیں ہی اس کے  
 لیے ذریعہ طہارت ہے۔

اسی پر تمام امت کا اجماع ہے۔ البتہ صحابہ کرامؓ کا جنابیت کے متعلق اختلاف ہے کہ آیا اس حالت میں  
 حیم کرنا جائز ہے، یا نہیں۔ حضرت علیؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کے نزدیک جائز ہے، اور حضرت عمرؓ فاروقؓ اور حضرت عبداللہؓ  
 بن مسعودؓ اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن انہی فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اپنی اس رائے سے  
 جو فرمایا تھا، صحابہ کرامؓ کے اس اختلاف کی بنیاد تو کچھ عید کے لیے حکم کے اختلاف اور لفظ اللہ  
 البتہ اس کا تفسیر یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اس سے بھارتی مراد لیتے ہیں اور فرماتے  
 ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ہمارے لیے نہیں (مچھوئے)، غشیان دیا ہمارے، شہاۃ و ہم سے جمع  
 مس کرنے، انشاء دینا ہمارے، اور رفت، دینے ہمارے، وحیر کے، انشاء اتھال کر کے۔ ہمارے کے لیے

لئے اللہ ۲۰۰

لئے اس جگہ پر لکھا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے لیے، حدیث تک کی شان رائے رکھنا چاہئے ہے۔

کناہہ (اشارہ) سے کام لیا ہے جبکہ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہؓ بھی مسعود دونوں حضرات اس سے  
مضامین اختیار کرنا مبرا دیتے ہیں لہذا اس صورت میں جنی شخص اس اجازت کے تحت داخل نہیں ہو سکتا۔ اور اس  
پر حسب ارشاد ربانی:

وَأَنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْعِمُوا

اور اگر تم حالت جنابت میں ہو، تو خوب پاک

کرو۔

کے مطابق غسل کرنا لازم رہے گا۔ ہمارے اثر کراٹھ نے اس بابت میں حضرت عائشہؓ اور حضرت ابی عباسؓ کی  
تفسیر کو قبول کیا ہے۔ اس لیے کہ یہ تفسیر ان امارت مبارکہ کے بھی موافق ہے کہ جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم نے جنی شخص کو پانی کی ہم موجودگی میں تیمم کرنے کا حکم دیا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ:  
ایک شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ  
ہم ریت میں رہتے دسے لوگ ہیں اور میں بھی مینہ میں اور کبھی دودھ میںوں تک پانی دستیاب  
نہیں ہوتا مگر ہم میں جینی بھی ہوتے ہیں، ماحضہ اور عشاء عورتیں بھی تو تیمم کیا کریں۔ اس پر آپؐ نے  
فرمایا: تم پر لازم ہے کہ زمین سے اور دوسری روایت کے مطابق مٹی سے کام لو۔

اسی طرح حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی روایت بھی اسی مضمون پر مشتمل ہے جس کا ہم آئندہ ذکر  
کریں گے؛ اور بعض وظائف سے بھی تیمم کرنا جائز ہے۔ جیسے کہ ہم نے اوپر حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی؛  
علاوہ ازیں یہ دونوں حالتیں جنابت ہی کے حکم میں ہیں۔ لہذا جنابت کے لئے ہوا ز تیمم والی نص ان کے لیے  
بھی ہوا ز تیمم پر دلالت کرتی ہے؛ ماسفوق اس بنا پر اپنی بیوی سے جماع کرنے کی اجازت ہے، خواہ پانی دستیاب  
ہو یا نہ ہو۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے حالت سفر میں ایسا کرنا مکروہ ہے، وجہ یہ ہے کہ جنی شخص  
کے لئے ہوا ز تیمم کے متعلق کیا صحیح نہیں اختلاف رائے پایا جاتا ہے لہذا اس حالت میں جماع کرنا ہوا ز مصلوۃ  
میں خواہ مخواہ کے لیے حاکم پیدا کرنے کا موجب ہو گا، لہذا یہ مکروہ ہے ہمارا استدلال اس روایت سے ہے،  
جو حضرت ابوالمکلفؒ سے مروی ہے کہ:

انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ اگر مجھے پانی دستیاب نہ ہو تو  
کیا میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کر سکتا ہوں؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ تم پانی کی عدم دستیابی کے  
باوجود اپنی بیوی سے جماع کر سکتے ہو، خواہ دس سال تک تمہیں پانی نہ ملے اس لیے کہ اس  
حالت میں تمہارے لیے مٹی کافی ہے۔

تیمم کا لغوی و شرعی مفہوم: لغوی طور پر تیمم کے معنی قصد دار لوہ کے ہیں، کہا جاتا ہے تیمم زرع  
یعنی اس کے قصد کیا۔ اور اس سے شاعر کے یہ اشعار ہیں:

وما اعدی اذا صحت ارضنا ارمید الخیر اقلهما یلعین

لعل الخیر



دلیل حضرت عمارؓ یا سرکاری روایت ہے، کہ وہ ایک مرتبہ جنابت کے لیے تیمم کرنے کی خاطر مٹی میں ہات پت ہو گئے، تو اس پر آپؐ نے فرمایا: ”کیا تجھے علم نہیں کہ تمہیں کے لیے چہرے اور دونوں ہاتھوں پر کھجانی ہے، جیسا استعمال قرآن مجید اور سنت نبویؐ سے ہے، قرآن طہید سے اس طرح کہ قرآن مجید میں ہے:

فَتَيَسَّمُّوْا اَصْبَعَكُمْ اَلْيَمِيْنَا مَسْحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَ اَيْدِيْكُمْ فَاَنْتُمْ سَوْد

یہ آیت امام الکرامہ امام شافعیؒ کے خلاف ہماری محبت ہے، وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ”سید“ (جمع ایدی سے) ہاتھ کے دھونے کا حکم دیا ہے۔ اور ہاتھ کی پہنچ کے ساتھ حقیقتیں بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے، دوسری طرف مرافق (کہیںوں) تک دھونے کی دلیل موجود ہے کیونکہ وضو کے حکم میں ہاتھوں کو کہیںوں سمیت دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمم وضو کا نعم البدل ہے اور چونکہ کوئی نعم البدل اپنی اصل سے مختلف نہیں ہوتا، لہذا وضو کے ضمن میں جس غایت (مذکورہ ذکر ہے، ولانہ تیمم میں بھی اسی کا اثبات ہوا ہے) ہماری طرف سے ان لوگوں کا بھی یہی جواب ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ تیمم تو فقط ایک ہی دفعہ زمین پر ہاتھ مارنے کا نام ہے۔ اس لیے کہ بقول ان کے نص میں اس کا تکرار موجود نہیں ہے، تو اگرچہ ہمیں اس واقعہ کا تکرار کا ذکر نہیں ہے، لیکن یہاں ولانہ تکرار موجود ہے کیونکہ تیمم وضو کا نعم البدل ہے۔ اور وضو میں دو اعضا کے لیے ایک ہی مرتبہ پانی پینا کافی نہیں ہوتا، لہذا اسی طرح مٹی پر ایک بار مارا ہوا ہاتھ دو اعضا پر پھیرنے کے لیے کافی دہرا گا، اس لیے کہ کوئی نعم البدل مٹی اپنی اصل سے مختلف نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہماری یہی دلیل ابن ابی شیبہؒ اور ابن سیرینؒ کے خلاف بھی محبت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے چہرے اور دونوں ہاتھوں کے مسح کا حکم دیا ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر ایک ایک بار ہی مسح کیا جائے اس لیے کہ مطلق حکم میں تکرار کی گنجائش نہیں ہوتی۔ جبکہ ان دونوں کے ہاں تکرار پائی جاتی ہے، بنا بریں تکرار کا یہ حکم کتاب الہی پر اضافہ ہو گا، جو کسی مفسر دلیل کے بغیر جائز نہیں۔ جہاں تک سنت نبویؐ سے اس کے اثبات کا تعلق ہے تو حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

التَّيَسُّمُ مَضْرُوبَانِ: مَضْرُوبَةٌ لِلرَّجُلِ وَ مَضْرُوبَةٌ لِلْمَرْأَةِ

مضروبۃ للرجل و مضروبۃ للمراة، یعنی دو مرتبہ کے لیے کہیںوں تک۔

یہ حدیث سب پر محبت ہے۔ اور جہاں تک ”حدیث علامہ کا تعلق ہے تو اس میں تعارض ہے اس لیے کہ دوسری روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يَكْفِيْكَ مَضْرُوبَتَانِ مَضْرُوبَةٌ لِلرَّجُلِ وَ مَضْرُوبَةٌ لِلْمَرْأَةِ

مضروبۃ للرجل و مضروبۃ للمراة، یعنی دو مرتبہ کے لیے کہیںوں تک۔

یہ حدیث سب پر محبت ہے۔ اور جہاں تک ”حدیث علامہ کا تعلق ہے تو اس میں تعارض ہے اس لیے کہ دوسری روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:



اور متعارض حدیث محبت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔

## فصل سوم) تحیم کا طریقہ

امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الامالی میں فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے تحیم کے متعلق پوچھا۔ انہوں نے فرمایا کہ تحیم دو ضربات کا نام ہے: ایک چہرے کے لیے اور دوسری ضرب کبھیوں سمیت دونوں ہاتھوں کے لیے اس پر میں نے کہا کیسے تو انہوں نے اپنے دونوں ہاتھوں کے لیے۔ اس پر میں نے کہا کیسے تو انہوں نے اپنے دونوں ہاتھ مٹی پر مارے۔ وہ انہیں تھوڑا سا آگے لے گئے اور پھر تھوڑا پیچھے لائے، پھر انہیں مچاٹا اور پھر ان کے ساتھ چہرے کا مسک کیا۔ بعد ازاں انہوں نے مٹی پر اپنے ساتھ مٹی کو پھر دہرایا اور اپنے ہاتھوں کو وہ تھوڑا سا آگے لے گئے اور پھر پیچھے پائے پھر ان کو جھانکا اور پھر ان کے اپنی کبھیوں کے ظاہری اور باطنی دونوں حصوں پر مسک کیا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اپنے دائیں ہاتھ کی چار انگلیوں کے ساتھ دائیں ہاتھ کے بیرونی حصے پر انگلیوں سے لے کر کبھیوں سمیت مسک کرے، پھر اسی ہاتھ کی تسبیح سے دائیں ہاتھ کے اندرونی حصے پر کبھی سے گھٹ تک مسک کرے، پھر اپنے بائیں ہاتھ کے انگوٹے کو اپنے دائیں ہاتھ کے انگوٹے کے بیرونی حصے پر چہرے۔ پھر اپنے بائیں ہاتھ کا اسی طرح مسک کرے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ دوسری بار اپنے ہاتھ زمین پر مار کر اپنے بائیں ہاتھ کی تسبیح بشمول انگلیوں کے ساتھ اپنے دائیں ہاتھ کے بیرونی حصے پر کبھیوں تک مسک کرے۔ پھر وہ اسی حصے سے ہاتھ کی اندرونی طرف انگوٹے کی جز تک مسک کرے، پھر وہ اپنے بائیں ہاتھ کی اسی طرح مسک کرے۔ اور مختلف نہ کرے۔ پہلا طریقہ احتیاط کے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ اس میں امکانی حد تک مستقل شدہ مٹی کے استعمال سے احتراز کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ مٹی جو ہاتھ پر لگی ہوئی ہے، وہ استعمال کرنے سے مستعمل ہو جاتی ہے۔ اس لیے ایک بار ہاتھ مارنے سے چہرے اور ہاتھوں دونوں پر مسک درست نہیں ہوتا۔

پھر ظاہر روایت میں ہے کہ انہیں ایک بار جھاڑا جائے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دوسری بار جھاڑنا چاہیے، کہا جاتا ہے کہ ان بیانات سے کوئی اختلاف لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ جھاڑنے کا اصل مقصد مٹی کے ساتھ لودہ ہونے سے بچنا ہے۔ جو ٹھنڈے مشابہ ہے۔ اس لیے کہ شریعت کا حکم یہ ہے کہ دو احتیاط ایسے ہاتھوں کے ساتھ مسک کیا جائے جو مٹی کے ساتھ مس ہو چکے ہوں اور شریعت کا حکم یہ ہے کہ دو احتیاط کو آکر نہ کرنے کے لیے نہیں۔ لہذا اسی بنا پر ہاتھوں کو جھاڑا جاتا ہے۔ یہ مقصد ایک بار جھاڑنے

لے خلف سے مرد انسان کی کسی حالت ہے کہ جس میں انسانی اعضا کی تیر تیر جم جاتا ہے وہاں اس سے مراد ہے کہ اگرچہ مٹی وافر مقدار میں استعمال کی جائے، مگر اس سے چہرے کے مٹی سے آلودہ ہونے کا خطرہ ہوتا ہے، جو شریعت کے اس حکم کا کٹھن کے متناہی ہے۔

سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، مگر کسی کھار دو مرتبہ بھی جھاڑنا پڑتا ہے یا ورنہ اس بات پر منحصر ہے کہ مٹی سے ہاتھ کس قدر آلودہ ہوئے ہیں۔ تو اگر ایک ہی مرتبہ جھاڑنے سے مقصد پورا ہو جائے۔ تو چہا اور نہ دوسری مرتبہ بھی جھاڑ لینا چاہیے۔

تیمم میں دونوں اعضاء کے استیعاب (گھیرنے) کا مسئلہ بھی کل نظر سے کر آیا یہ مذکورہ رکن کا حصہ ہے یا نہیں۔ الاصل میں اس مسئلے کا ذکر صراحت کے ساتھ قرہیں میں تھا۔ لیکن ایسے الفاظ ضرور تھے ہیں کہ جس سے اس مضمون کا اشارہ ملتا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اپنی جھنجھلی کی بیرونی جانب سے کچھ حصہ چھوڑ دیا تو اس کا رکن درست نہ ہوگا۔ اگر خفیٰ نے صراحت کی ہے کہ مطلق تیمم میں سے اگر کوئی عضو یا زیادہ حصہ چھوٹ جائے، تو تیمم جائز نہ ہوگا، اور الحسن الجہد میں امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر آخر حصے پر اس نے تیمم کر لیا تو تیمم جائز ہوگا، کیونکہ بقول ان کے یہ سب ہے، لہذا اس میں استیعاب ضروری نہ ہوگا جیسے سر کے رکن کا گھونگی ہی حکم ہے، الا مسئلہ میں مذکورہ روایت کی دلیل یہ ہے کہ تیمم میں رکن کا حکم چھوٹے اور ہاتھوں دونوں کے لیے ہے اور اور یہ دونوں الفاظ دونوں اعضاء کے کل پر دلالت کرتے ہیں؛ علاوہ انہیں تیمم وضو کا نعم البدل ہے، اور چھوٹا اصل طہارت میں استیعاب رکن کا حصہ تھا، لہذا نعم البدل طہارت میں بھی یہ ضروری ہوگا؛ چنانچہ میں خاص روایت کی زبردستی انگلیوں کا غفل، انگوشتی کا تارنا بھی ضروری ہوگا اور اگر کوئی انہیں چھوڑ دے گا تو اس کا تیمم درست نہ ہوگا۔ اور الحسن کی مذکورہ روایت کی زبردستی یہ لازم نہ ہوگا اور اس کے بغیر بھی تیمم درست ہو جائے گا۔ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک کہیںوں میت دونوں ہاتھوں کا مسح کیا جانا چاہیئے۔ لیکن امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے، اگر کسی کے ہاتھ کہنی سے کٹے ہوئے ہیں تو وہ صحابہؓ نزدیک کٹنے کی جگہ پر مسح کرے گا، البتہ امام زفرؒ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ یہ بحث بھی وضو کی بحث کی طرح ہی ہے جس پر اوقات سابقین میں بحث ہو چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل چہارم) شرائط رکن

رکن تیمم کی متعدد شرائط ہیں، تفصیل اس طرح ہے:

- ۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ اس کے پاس آٹنا پانی موجود نہ ہو جو اس کے وضو یا غسل کے لیے کفایت کر سکا ہو۔ اعدائے ایسی نماز پڑھتا ہو جس کے تھا ہونے کا ڈر ہو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:
- لَا تَقْرَءُوا الصَّلَاةَ حَتَّى تَغْتَسِلُوا غُطَّيْتُمْ
- کہ اس آیت مبارکہ میں اس کے جواز کو پانی کی عدم دستیابی سے مشروط کیا گیا ہے؛ نیز ارشاد نبوی
- ہے ۱

لے ہا یہ میں جگہ سے تھوڑی دیر گئی ہے۔

نکاح الاثمہ ۶۰۔

المتیمم وضوء المسلم ولو الى عشر  
حجج ما لم يجد الماء احدى ث۔  
تیمم مسلمان کا وضو ہے خواہ اسے دس برس  
تھک کر پا پڑے۔ تاؤ تکیہ اسے پانی دستیاب  
نہ ہو یا اس کا تیمم باطل نہ ہو۔

اور اگر کوئی شخص کسی حد تک محدود ہو مقصورہ میں اس حد کے آنے سے از خود ختم ہو جاتی ہے اس لیے  
نہی اگر مسلمتی اکثر علیہ وسلم نے فرمایا،

الشراب طهه والمسلم ما يجده  
الماء او لم يجد ث۔  
مٹی مسلمان کے لیے ذریعہ طہارت کے تاؤ تکیہ  
اسے پانی ملے، یا اسے حدت لاحق نہ ہو۔

علامہ انیس اس لیے بھی کہ یہ طہارت وضو کی نعم البدل سے لہذا اصل طہارت کے آنے سے اس  
کی نعم البدل طہارت خود بخود ختم ہو جائے گی۔

پھر پانی نہ ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ پانی نہ ظاہری طور پر موجود ہو اور نہ معنوی طور  
پر، دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ پانی ظاہری طور پر موجود ہو، مگر معنوی طور پر موجود نہ ہو، اقل الذکر  
سے مراد یہ ہے کہ مذکورہ شخص پانی سے حقیقی طور پر دور ہو، یہ ظاہر روایت میں یہ مذکور نہیں کہ وہ اس سے  
کتنے فاصلے پر ہو، البتہ امام نووی نے اس کا اندازہ ایک میل بیان کیا ہے، یعنی یہ کہ پانی ایک میل یا اس سے زیادہ  
فاصلے پر ہو اور اگر پانی اور اس کے درمیان ایک میل سے کم فاصلہ ہو، تو تیمم جائز نہ ہوگا۔ ایک میل فسخ کا ایک  
تہائی حصہ ہوتا ہے، سن بن زیادہ کا اٹا قول یہ ہے کہ اگر پانی سامنے کی طرف ہو، تو دو میل، اور اگر دائیں یا  
بائیں ہو، تو ایک میل کا اعتبار ہوتا ہے، بعض اندکراٹھ مسافر اور متعمم کے درمیان فرق کرتے ہیں، کہ متعمم کے لیے  
ہر صورت ایک میل اور مسافر کے لیے دائیں یا بائیں ایک میل اور سامنے کی جانب دو میلوں کا اعتبار ہوتا  
ہے، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر پانی اتنا قسریب ہو کہ وہاں سے قلعے کا نشان نظر آتا رہے  
اور قلعے والوں کی اور ان کے چوپایوں کی آوازیں سنائی دیتی رہیں، تو پانی قریب شمار ہوگا، اور اگر وہاں  
جائے سے کارواں آنکھوں سے اوجھل ہو جائے، تو پانی دور سمجھا جائے، بعض علماء فرماتے ہیں کہ اگر وہاں  
سے پانی لینے والوں کی آوازیں سنائی دیتی ہوں، تو پانی قریب ورنہ دور شمار ہوگا، اگر نئی شے کسی بات لگتی ہے  
بعض علماء فرماتے ہیں کہ اگر پانی اتنی دور ہو کہ وہاں افغان کی آواز نہ پہنچتی ہو، تو وہ دور شمار ہوگا، بعض فقہاء  
کے مطابق جب وہ شہرے لگ جائے، تو اگر پانی اتنا دور ہو کہ اگر وہ شہر میں ہوتا اور شہر کے دوسرے کنارے  
سے آواز دی جاتی، تو وہاں وہ سنائی دیتی تو پانی دور سمجھا جائے گا، تاہم ان میں سے اچھی تاویل میل کا  
اعتبار کرتا ہے۔ اس لیے کہ تیمم دفعی حرج کے لیے جائز ہے، جس کی طرف آئے تیمم کے آخر میں بھی اشارہ  
موجود ہے :

ملے فرخ فارس خند سنگ کا مرتب ہے، ایکہ بخانیہ ۶۰۰۰ فداۃ یا اقا خیر ہے، اور ہر ذرا ۲۸۶۰ میل کا ہوتا ہے  
ایک فرخ ۱۲۳۰۱۲ میل یا ۲۰۰۰ کیلومیٹر پر مشتمل ہوتا ہے، اگر عربی فرخ تین عربی میلوں یا ۱۲۰۰۰  
میل پر مشتمل ہوتا ہے۔

مَا يُؤْتِيهِ اللَّهُ لِيُثَبِّتَ عَلَىٰ خَلْقٍ مِّنْكُمْ يَبْتَغِي غَاثًا يُثَبِّتُ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ  
خاتمہ پر کسی قسم کی تسکین نہیں کرنا چاہتا۔ بلکہ یہ  
چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے۔

اور اگر فاصلہ ایک میل تک ہو تو اس صورت میں اسے پانی تلاش کرنے میں کوئی ٹکڑی پیش نہیں آتی، لیکن اگر پانی کا فاصلہ ایک میل یا اس سے زیادہ ہو تو اس کی تلاش میں بہر حال دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے، شہر سے باہر نکلتا خواہ سفر کے لیے ہو، یا کسی اور مقصد کے لیے، دونوں کا حکم یکساں ہے، البتہ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ تمیم اسی صورت میں جائز ہے کہ جب وہ سفر کے ارادے سے، شہر سے باہر نکلے لیکن یہ رائے اس لیے درست نہیں، کیونکہ جس مقصد یعنی دفعِ حرج کی بنا پر حکم کا جواز ثابت ہوا ہے، اس کے لیے سفر اور غیر سفر کی تفصیص نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اسے یعنی طور پر یا اس کی غالب رائے یا اکثر گمان کے طور پر پانی کا دور ہونا معلوم ہو یا اسے کسی صبر آدمی نے بتایا ہو، لیکن اگر اسے یقینی و قطعی طریقے سے یا عاہر طور پر یہ معلوم ہو، یا اسے کسی مجتہد شخص نے بتایا ہو کہ پانی قریب ہی ہے، تو اس کے لیے حکم کنادرست نہ ہوگا اس لیے کہ جوازِ حکم کی شرط، یعنی پانی کی عدم موجودگی، نہیں پائی گئی، تاہم اسے پانی تلاش کرنا ضروری ہوگا۔ امام محمدؒ سے بھی یہی روایت ہے، اگر انہوں نے فرمایا کہ پانی ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلے پر ہو، تو اس پر پانی کی تلاش کا حکم غیر ضروری ہوگا۔ پھر اگر پانی ایک میل سے کم فاصلے پر ہو، تو پانی کے پاس جانا اور دشواری کا ضروری ہوگا خواہ اس دوران میں سورج طلوع ہو جائے۔ امام ابو حنیفہؒ سے حسن بن زیادؒ نے بھی اسی قسم کی روایت نقل کی ہے اور اگر پانی ایک میل کے فاصلے پر ہو، تو تب بھی اس کی تلاش ضروری نہیں۔ امام محمدؒ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ وہ پانی کی تلاش ایک میل تک کہے گا، لیکن اگر اس نے ایک میل سے کم فاصلے تک پانی تلاش کیا، تو اس کے لیے حکم کرنا جائز ہوگا، خواہ اس دوران میں نماز کا وقت نکل جائے۔ یہی امام ابو حنیفہؒ سے بھی نقل ہے، لیکن قول یہ ہے کہ وہ فقط اسی حد تک پانی تلاش کرے، جس حد تک جانے سے خود اسے اور اس کے رفقاء کو اشتہار کی زحمت نہ اٹھانی پڑے۔ اسی طرح اگر وہ کسی جگہ کے قریب ہو، تو تب بھی اس پر پانی تلاش کرنا لازم ہے حتیٰ کہ اگر اس نے یہ نہیں حکم کر کے نماز ادا کر لی، پھر پانی نظر آگیا، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، اس لیے کہ خطا ہر کوئی بھی پانی سے خالی نہیں ہو سکتی اور احکامِ شریعت میں کسی شی کا بغا ہر مہونا، اس کے نفسی حکم ہی کے مفہوم میں سمجھا جاتا ہے۔

اور اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص موجود ہو جو پانی کے حلق و واقفیت رکھتا ہو، مگر اس نے اس سے پانی کے حلق و استفسار نہ کیا، اور حکم کر کے نماز ادا کر لی۔ پھر اس نے اس سے پوچھا، تو اگر اس نے بتایا کہ پانی قریب نہیں ہے، تو اس کی نماز درست ہوگئی، لیکن اگر اس نے بتایا کہ پانی قریب ہی موجود ہے، تو اس پر دوبارہ دشواری کے نماز پڑنا لازم ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں واضح ہو گیا کہ پانی قریب ہی تھا، اگر وہ اس سے پہلے بے پھر لیتا۔ تو وہ اسے بتا سکتا تھا۔ لہذا پانی کی عدم موجودگی کی شرط نہیں پائی گئی

لیکن اگر اس نے تحیم کرنے سے پہلے پوچھا ہو، پھر جب اس نے تحیم کر کے نماز ادا کر لی، تو پھر اس نے بتایا ہو کہ پانی تو قریب ہی ہے تو اس صورت میں نماز کا اعادہ کرنا ضروری نہیں کیونکہ دائرہ پریشان کرنے والے شخص کا قول مستبر نہیں ہوتا۔ اور اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص بھی موجود نہ ہو جو اسے پانی کے متعلق بتا سکے اور نہ ہی پانی کی دستیابی کے متعلق اس کا اپنا گمان غالب ہو، تو ہمارے نزدیک اسے پانی تلاش کرنا ضروری نہیں، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اسے اپنی دائیں اور بائیں اطراف میں اتنی ڈونک پانی تلاش کرنا ضروری ہے کہ جہاں تک تیر جا سکتا ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے تلاش کے بغیر نواز ادا کر لی اور نماز کے بعد پتھر چلا کر پانی تو اس کے قریب ہی موجود تھا، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز درست مگر امام شافعیؒ کے نزدیک باطل ہوگی۔ انہوں نے قرآن مجید میں مذکور آیت ”تَحِيْمٌ“ سے استدلال کیا ہے کہ اس آیت میں مذکور پانی کی عدم دستیابی کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس سے قبل پانی تلاش کر چکا ہو اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی شخص کسی آبادی میں ہو، قریب سے وہاں اسے پانی تلاش کرنا ضروری ہے، تو ایسے ہی مذکورہ صورت میں یہ حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ تحیم کی شرط پانی کی ”عدم موجودگی“ ہے، جو مذکورہ صورت میں بظاہر موجود ہے، وجہ یہ ہے کہ جنگل میں اکثر پانی جیسے ہوتا، بخلاف آبادی کے، اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کسی شے کا موجود ہونا تلاش کرنے والے کی تلاش کے تقدم کا تقاضا کرتا ہے درست نہیں ہے۔

چنانچہ قرآن مجید میں ہے:   
 من وجد لقطۃ فلیعدها۔   
 جو شخص کوئی چھری پر مٹی چیرا خٹائے، اسے چاہیے کہ وہ اس کو پہچالے۔

حالانکہ کلمہ ”چیز جس کو ملے“ اس نے قطعاً تلاش نہیں کیا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مذکورہ صورت میں چونکہ پانی ملنے کی توقع نہیں ہے۔ اس لیے پانی تلاش کرنے کا کوئی فائدہ نہیں، ہماری بحث اسی کے متعلق ہے پھر بعض اوقات انسان پانی تلاش کرتا کرتا اپنے ساتھیوں سے پوچھ جاتا ہے جس سے اسے نقصان پہنچ سکتا ہے، لہذا مذکورہ صورت میں اس پر پانی کی تلاش لازم نہیں، لیکن اگر اسے پانی ملنے کی صورت ہی بہت توفیق ہو، تو اس کے لیے پانی تلاش کرنا مستحب ہے، جیسے کہ امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الامالی میں کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے اس مسألوہ کے متعلق دریافت کیا، جس کے پاس پانی موجود نہ ہو، کہ آیا وہ راستے کے دائیں بائیں پانی تلاش کرے، تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تو اسے پانی ملنے کی توقع ہو، تب تو اسے ایسے کرنا چاہیے جیسا کہ وہ نوادہ دور نہ جائے، تاہم اس کے ساتھیوں کو اس کے استقار کی تکلیف نہ ہو، یا فائدہ بخود اس کو کوئی نقصان نہ پہنچ جائے، کہ وہ اپنے ساتھیوں سے پوچھ جائے۔

پھر یہ سچو ہم نے پانی کے قریب یا دور بہنے کا ذکر کیا ہے، وہ ہمارے سینوں اور کاسک ہے، بیحد امام زفرؒ کے ہاں اس بارے میں پانی کے قریب و بعد کا مسئلہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا، ان کے ہاں اصل اہمیت نماز کے وقت کے ”رہنے یا ختم ہونے“ کی ہے، کہ اگر تو وہ شخص نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے پہلے پانی تک پہنچ سکتا ہو، تو اسے تحیم کرنا جائز نہ ہوگا، خواہ پانی کتنا ہی دور کیوں نہ ہو، لیکن اگر وہ

وقت ختم ہونے سے پہلے پانی تک نہ پہنچ سکا ہو، اگرچہ پانی نزدیک ہی ہو تب بھی اسے پانی تلاش کرنا ضروری ہوگا اس مسئلے کا ہم بعد میں ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

**۲) منوی طور پر پانی کی عدم موجودگی:** طہور پر ہونا مگر منوی طور پر غیر موجود ہو۔ اس کی صورت

یہ ہے کہ متعلقہ شخص پانی کے استعمال پر حاضر نہ ہو، جس کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں، مثلاً یہ کہ پانی کے قریب کوئی مانع شئی موجود ہو، مثال کے طور پر کھانا تو ہوا لیکن کنوئیں سے پانی نکلنے کا ضروری سامان موجود نہ ہو، لہذا اس کے لیے عظیم کرنا جائز ہوگا۔ اس لیے کہ وہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے، مگر منوی طور پر اسے گویا پانی ہی دستیاب نہیں ہے، لہذا یہ صورت بھی مذکورہ نقص کے تحت داخل ہوگی؛ اسی طرح اگر اس کے اور پانی کے درمیان کوئی دشمن موجود ہو یا چھوڑوں، یا کوئی دزدہ ہو یا کوئی سانپ ہو، جس سے اسے اپنی جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ دوسرے یہ کہ اپنی جان کو ہلاکت میں ملنا ناہم سمجھے، لہذا پانی کی دستیابی سے اس کا عاجز ہونا ثابت ہو جائے گا؛ اسی طرح اگر اس کے پاس پانی تو موجود ہو لیکن اسے پیاس کا خضر ہو تو اس صورت میں بھی اسے عظیم کرنا جائز ہوگا، اس لیے کہ وہ اس پانی کو اپنی پیاس بجھانے کے لیے استعمال کرے گا۔ اور جو شئی کسی مصروف کے لیے مخصوص ہو، وہ ایسے ہی ہوتی ہے جیسے وہ اس مصروف پر گریا

صرف کی جا چکی ہو، اسی بنا پر یہ شخص بھی منوی طور پر پانی کے استعمال سے عاجز ہوگا، نصیر بن یحییٰ سے اس پانی کے متعلق دریافت کیا گیا، جو جنگوں میں جیسے جیسے ملکوں میں بھڑک رہا ہوتا ہے کہ آیا اس وہ شخص عظیم کرے یا اس پانی سے وضو کرے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ وہ اس کے ساتھ وضو نہ کرے بلکہ عظیم کرے اس لیے کہ وہ پانی وضو کے لیے نہیں، بلکہ صرف پینے کے لیے رکھا ہوتا ہے۔ ہاں البتہ اگر پانی بہت زیادہ مقدار میں ہو تو پھر اس سے وضو کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ پانی زیادہ ہونے سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ یہ پانی پینے کے لیے بھی ہے اور وضو کرنے کے لیے بھی لہذا اس صورت میں وہ اس سے وضو کرے اور عظیم نہ کرے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کے زخم ہو یا کوئی پھوڑا پھنسی ہو یا کوئی ایسی مرض ہو، جس کی بنا پر اسے پانی کا استعمال تکلیف دیتا ہو اور اس سے مرض کے برعکس کا خطرہ ہو، تو ایسی صورت میں عظیم کرنا نزدیک وہ حکم کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک اسے ان بیماریوں سے اپنی جان کی ہلاکت کا خطرہ نہ ہو، اس وقت تک اسے عظیم کی امانت نہیں، امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ پانی کے استعمال سے عاجز ہونا عظیم کے حوالہ کی شرط ہے، اور یہ عاجزی اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی، جب تک اسے اپنی جان کی ہلاکت کا خوف نہ ہو۔ مہلّا استدلال قرآن مجید کی آیت ۶

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمْ تُسْقِمْ  
فَلَكُمْ جُزْءٌ مِّمَّا كَرِهْتُمْ خُذُوا مِنْهُ حَتَّىٰ تَسْقُوا وَتَسْخَرُوا مِنْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

اے مسلمان! جب تم بیمار ہو، سفر پر ہو، یا تم میں سے کسی نے غسل کیا ہو، یا تم کو نہ ہو، تو تم میں سے جو چیز تم نے کراہی ہے، اس میں سے کچھ لے کر پیو، اور اس سے کھلو، تاکہ تم کامیاب ہو۔

لکھنؤ، ۲۰

ہے کہ اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے امراض میں فرق کیے بغیر ہر مرض میں ملی الاطلاق تیمم کرنے کی اجازت دی ہے، واللہ یہ کہ وہ مرض جس میں پانی کے استعمال سے اس کے بڑھنے کا خدشہ نہ ہو، وہ اس جگہ مراد نہیں ہو سکتی لہذا وہ مرض جس کی بنا پر پانی کا استعمال نقصان دہ ہو سکتا ہو، وہی اس آیت سے مراد ہوگی۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک صحابی رسول جہر چنگ میں مبتلا تھے، ایک دن جنبی ہو گئے، انہوں نے صحابہ کرام سے دریافت کیا کہ انہیں اس حالت میں کیا کرنا چاہیے، صحابہ نے انہیں غسل کرنے کا مشورہ دیا، انہوں نے اس مشورے کے مطابق غسل کیا تو ان کی موت واقع ہو گئی جب اس بات کی خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی، تو آپ نے اہل بیت اور ان کے متبعین کو فرمایا کہ انہیں اسے چاک کر دیا، خدا انہیں بھی چاک کرے۔ جب انہیں یہ مسئلہ معلوم نہ تھا، انہوں نے کیوں نہ اس کی بابت دریافت کر لیا۔ اس لیے کہ جہالت کا علاج سوال ہے، اس کے لیے تیمم ہی کافی تھا۔ یہ حدیث اس عثمانی پر درج بحث مسئلے میں نص ہے، علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ مرض میں اضافہ موت کا سبب بھی بن سکتا ہے، تو جس طرح موت کے خوف سے تیمم جائز ہے، اسی طرح موت کے سبب کے اندیشے کا بھی یہ حکم ہے۔ اس لیے کہ بالواسطہ یہ موت ہی کا ذریعہ ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس حالت میں دفعہ نہ رکھنا اور نماز میں قیام نہ کرنا بالاتفاق جائز ہے، بنا بریں تیمم کی تو بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگی۔ اس لیے کہ قیام نماز کا ایک رکن ہے، ایک وضو تو محض ایک شرط ہے، تو اگر مرض بڑھنے کے خدشے سے نماز کا ایک رکن ناقض ہو سکتا ہے، تو نماز کی شرط تو بدرجہ اولیٰ ناقض ہو جائے گی۔

اور اگر کسی مریض کے لیے پانی کا استعمال نقصان دہ نہ ہو، لیکن وہ بذات خود پانی استعمال کرنے پر قادر نہ ہو، اور کوئی ایسا خادم بھی پاس نہ ہو جو اس کی خدمت کر سکے، اور نہ ہی اس کے پاس اتنی استطاعت ہو کہ وہ کوئی ایسا نوکر رکھ سکے جو اس کو وضو کرنے میں مدد دے سکتا ہو، تو اس کے لیے بھی تیمم کرنا جائز ہے، خواہ وہ شخص جنگل میں ہو، یا شہر میں اور یہی ظاہر نہ ہے، اس لیے کہ اس کی عاجزی حقیقت ہے، جس کے پانی کے استعمال پر قدرت محض خیالی ہے، لہذا یہاں تیمم کے حجاز کی شرط موجود ہے، امام نووی سے روایت ہے کہ اگر غزوہ شخص شہر میں ہو تو اس کو تیمم کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر اس کا ہاتھ کٹا ہو ہو۔ اس لیے کہ عام طور پر شہر میں نزدیک یا دوسرے کوئی ذکرئی ایسا مددگار مل سکتا ہے جو اسے وضو کرادے، اسی طرح اگر کوئی ایسا مددگار ہو جو کسی خاص حالت پر مبنی ہو تو اس کا بھی یہ حکم ہے، بخلاف اس شخص کے جس کے دونوں ہاتھ کٹے ہوئے ہوں۔

اور اگر کوئی شخص کسی مردوات میں عینی ہو جائے اور غفلتاً ہی ہو کر پہلے کی صحت میں اسے اپنی جان کا خطرہ ہو اور وہ پانی گرم کرنے پر قاصر ہو، اور نہ ہی وہ شہر ہونے کی صورت میں حمام میں نہانے کی اجازت اور اگر سنا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تیمم درست ہوگا، لیکن امام ابو یوسف اور امام مالک کے نزدیک اگر وہ شخص شہر میں ہو تو اس کو تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ شہر میں بلاشبہ گرم پانی اور گرمی حاصل کرنے کا سامان موجود ہوتا ہے، لہذا شہر میں اس سے عاجزی ثابت و نامرد ہی دیکھنے میں آتی ہے، جو کالعدم مقصد ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کا استدلال ایک حدیث مبارکہ سے ہے جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک دستہ ایک ہم پر رطاد فرمایا جس پر حضرت عمر فاروق العاصی کو امیر بنایا، یہ واقعہ

مرفوعہ ذات السلاسل کا ہے، جب یہ سر پہ واپس آیا، تو انہوں نے آپ کی خدمت میں پہنچ کر حضرت عمرو بن العاص کی کئی شکایات سنیں، جن میں ایک شکایت یہ بھی تھی کہ انہوں نے ایک دن حالت جنابت میں نماز پڑھائی تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس کی بابت پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یا رسول اللہ مجھے ایک سردرات میں جنابت لاحق ہو گئی تھی تو اگر میں غسل کرتا تو مجھے اپنی ہلاکت کا اندیشہ تھا، تو مجھے قرآن مجید کی آیت:

وَلَا تَقْرَءُوا الْقُرْآنَ اِنَّ اللَّهَ كَانَ مُبْصِرًا  
اور اپنے آپ کو ہلاک نہ کرو بیشک اللہ تعالیٰ تم پر مہربان ہے۔

یاد آئی، اس پر میں نے تحیم کر کے ان کو نماز پڑھائی، تو اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے نہیں دیکھا کہ تمہارے ساتھی نے اپنا اور تمہارا کتنا خیال رکھا ہے اور آپ نے انہیں نماز پڑھانے کا حکم نہ دیا، اور نہ ہی آپ نے ان سے پوچھا کہ آیا وہ جھگڑ میں تھے، یا شہر میں، علاوہ ازیں حضرت عمرؓ نے اپنے فعل کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ ایسی بیان کی ہے، جو عام پائی جاتی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس رائے کو درست قرار دیا تو جب کسی حکم کی وجہ (علت) عام ہو، تو اس کا حکم بھی عام ہوتا ہے۔ راجحاً جس میں کا یہ کہنا کہ عاجز ہونا شہر میں طائر و نادر ہی ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فقر و غنا اور غریب و کاثر میں ہوتے ہوئے اس سے عاجز ہونا نادر نہیں ہوتا، جبکہ ہماری بحث اس صورت سے متعلق ہے کہ جب کسی بھی وجہ سے حقیقتاً عاجز ثابت ہو جائے، اس لیے اگر وہ کسی طور گرم پانی وغیرہ سے غسل کرنے پر قادر ہو جائے، تو اس کو تحیم کرنا جائز نہ ہوگا۔

اگر اس کے کسی ساتھی کے پاس پانی ہو، تو اگر اسے اس کا علم نہ ہو، تو جہاں سے نزدیک اسے پانی تلاش کرنا ضروری نہ ہوگا مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر پانی کی تلاش ضروری ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اور اگر اسے معلوم ہو کہ اس کے پاس پانی خریدنے کے لیے رقم نہ ہو، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب بھی یہی حکم ہے، ایسے کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں، کہ اس صورت میں اس پر پانی کا سوال کرنا ضروری ہوگا، وجہ یہ ہے کہ عادتاً پانی ایک دوسرے سے لے کر استعمال کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس کے ختم ہونے کا خطرہ کم ہی ہوتا ہے، لہذا وہ پانی کے استعمال سے عاجز نہیں ہے، امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ پانی کی عدم دستیابی ثابت شدہ ہے، جبکہ اس پر قدرت محض خیالی ہے، اس لیے کہ سفر کے دوران میں پانی ایک عزیز ترین شے سمجھا جاتا ہے۔ تو بلاشبہ تو یہی دکھائی دیتا ہے کہ وہ مانگنے سے ذیجہ گاہ، لیکن اگر اس نے اس سے مانگا اور اس نے دینے سے انکار کر دیا، تو اس صورت میں بالاتفاق تحیم جائز ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا پانی سے عاجز ہونا پوری طرح ثابت ہو گیا ہے، حکم اس صورت کا ہے کہ اگر وہ شخص دیتا تو ہو، مگر قیمت سے دیتا ہو۔ اور اس کے پاس قیمت موجود نہ ہو، وجہ



ہم اور بیان کر چکے ہیں، اور اگر اس کے پاس قیمت نہ ہو، مگر وہ پانی کو نہیں فاشخس کے ساتھ (بیت ہنگامہ) دینا چاہتا ہو، تو وہ یہ حکم کہے، اکثر علماء کے نزدیک اس کے لئے پانی کا خریدنا لازم نہ ہوگا، البتہ جس بھری فراتے ہیں کہ خواہ اسے تمام مال دے کر پانی خریدنا چاہے، تب بھی اسے اس کا خریدنا لازم ہوگا، کیونکہ بہر حال یہ نفقہ کی تجارت ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ وہ اپنے مال کا کچھ اسراف کیے بغیر اس کے حصول پر قادر نہیں اس لیے کہ جو قیمت متوازن قیمت (میں مثل) سے زیادہ ہو، وہ اس شخص کی صحیح مساوت نہیں ہے اور مسلمان کے مال کی حرمت ویسے ہی ہے، جیسے مسلمان کی جان کی حرمت، نہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

حرمة مالى المسلم كحرمة دمه۔ مسلمان کے مال کی حرمت ویسے ہی ہے جیسے اس کے خون کی حرمت۔

اسی لئے مسلمان کو اپنے مال کی حفاظت کے لیے بھی اسی طرح لڑنا ہوتا ہے جس طرح اسے اپنی جان بچانے کے لیے اس کی اجازت ہے۔ پھر جس طرح، اگر انسانی جان کے کسی حصے کے اطلاق کا اندیشہ ہو، تو یہ حکم جائز ہوتا ہے، تو اسی طرح اگر مال کے کسی حصے کے اطلاق کا اندیشہ ہو، تو تب بھی حکم جائز ہوگا، بخلاف صورتوں میں جہاں (الغبن البیّن) پانی کے، اس کے لئے کہ قصور ہی بہت زیادتی کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جیسا کہ ہم سطور بالا میں ذکر کر چکے ہیں، پھر اس باب میں پانی کی گرانی (الغبن الخفی) کا اندازہ یہ مقرر کیا گیا ہے کہ قیمت میں دو گنا اضافہ ہو تو وہ بیت مہنگا ہوگا، الخواہر میں ہے، کہ اگر اس جگہ پانی کے عام قیمت ایک درہم ہو اور وہ ایک کے بجائے تین درہم میں بچ رہا ہو، تو اس صورت میں اس پر اس پانی کا خریدنا لازم ہوگا اور اگر وہ ایک کے بجائے دو درہم میں فروخت کر رہا ہو، تو اس پر پانی کا خریدنا لازم نہ ہوگا، اور اگر پانی اس جگہ کی عام قیمت (میں مثل) پر بک رہا ہو، تو تب بھی اس پر پانی کی خریداری لازم ہوگی، وجہ یہ ہے کہ مال کا اسراف کیے بغیر وہ جائز معاوضہ دے کر پانی کے حصول پر قادر ہو سکتا ہے، لہذا اس کو حکم کرنا درست نہ ہوگا، اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے مثلاً کوئی شخص مسلمان کے خریدنے پر قادر ہو، تو اس کے لیے کٹاؤں میں روکنے رکھنا درست نہ ہوگا۔ اور اگر پانی عام قیمت سے تھوڑا بہت گراں فروخت ہو رہا ہو، تو ہمارے نزدیک اس صورت میں بھی یہ حکم ہے، البتہ امام شافعی بہت زیادہ گراں قیمت (غبن خفی) پر قیاس کرتے ہوئے، اس کے لیے اس صورت میں بھی پانی خریدنا لازم قرار نہیں دیتے، لیکن امام شافعی کا اسے "گراں قیمت پانی" پر قیاس کرنا درست نہیں، وجہ یہ ہے کہ جس حد تک لوگ قیمت میں اضافہ کر دوں (غبن) نہیں سمجھتے، تو قیمت میں اتنا اضافہ

میں۔ High priced

نہیں۔ Normal priced

کچھ۔ Little expensive

تو یقیناً جوتا ہی ہے اور یہ اضافہ قیمتوں کے اختلاف کے تحت نہیں آتا، لہذا یہ اضافہ قابل اعتبار ہوگا، لیکن جس قیمت کو لوگ وضو کے (قیمت) سمجھتے ہوں تو وہ قیمت اس اختلاف کے تحت آتی ہے، بنا بریں قیمت کا تعین کرنے والوں کے نزدیک یہ اضافہ ہے اور بعض کے ہاں یہ اضافہ نہیں ہے، اس لیے قیمت کا یہ اضافہ ثابت شدہ ہوگا، لہذا اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا اگرچہ اپنی جامع میں فرماتے ہیں کہ اگر نمازی دوران نماز اپنے کسی رفیق کے پاس پانی کی کوئی مقدار دیکھے، لیکن اسے یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ اسے دے گا، یا کر نہیں، تو وہ اپنی نماز جاری رکھے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی نماز کا آغاز ٹھیک طور پر ہوا ہے، لہذا محض شک کی بنا پر نماز کو فاسد قرار نہیں دیا جاسکتا، بعد ازاں نماز کے بعد وہ اپنے اس رفیق سے پانی مانگے، اگر تو وہ اسے پانی دے دے، تو وہ اس سے وضو کر کے نماز کا اعادہ کر لے، اس لیے کہ بعد میں پانی کا مل جانا، نماز کے قبل پانی لینے کی دلیل ہے اور اگر وہ انکار کر دے، تو اس کی نماز درست ہوگئی۔ کیونکہ پانی کے حصول سے اس کی عاجزی ثابت ہوگئی ہے اور اگر اس نے اس وقت تو پانی نہ دیا، لیکن کچھ وقت گزرنے کے بعد اسے پانی دے دیا تو تب بھی اس کی گزشتہ نماز باطل نہ ہوگی وجہ یہ ہے کہ اس کے انکار سے پانی کی عدم دستیابی مستحکم ہوگئی تھی، البتہ اسے اگلی نماز کے لیے اس پانی سے وضو کرنا لازم ہوگا، کیوں کہ اس کے سابقہ انکار کا حکم اس پیش کش سے ختم ہوگیا ہے، امام محمدؒ ان دو انسداد کے متعلق فرماتے ہیں کہ جن میں سے ایک شخص کے پاس کوئی نہیں سے پانی نکالنے کے لیے کوئی برتن ہو اور دوسرے کے پاس نہ ہو، اور اس نے اپنے ساتھی سے یہ وعدہ کر رکھا ہو کہ وہ اسے بھی وہ برتن دے دے گا۔ کہ اسے برتن کا انتظار کرنا چاہیے خواہ اس دوران میں نماز کا وقت نکل جائے، اس لیے کہ بظاہر وہ اپنا وعدہ پورا کرے گا، لہذا وہ اس کے وعدے کی بنا پر حصول آب پر قادر ہوگیا اور یوں وہ بظاہر پانی کے استعمال پر بھی قادر ٹھہرا، لہذا اسے تعیم کرنا جائز نہ ہوگا، یہی حکم ان دو افراد کا ہے، جن میں سے ایک کے پاس کپڑا اور دوسرا برہنہ ہو اور کپڑے والے شخص نے اس سے یہ وعدہ کر رکھا ہو کہ وہ نماز سے فراغت کے بعد اسے ہی کپڑا دے گا، تو اس صورت میں برہنہ شخص کی نماز برہنہ کی حالت میں درست نہ ہوگی، یعنی وجہ ہم اوپر بیان کر گئے ہیں۔

اور اسی اصول پر مستحب بھی ہے کہ اگر کسی مسافر کے سامان میں پانی موجود ہو گا تو اسے پانی کی موجودگی کا علم ہو اور اس نے تیمم کے نماز، اگر لی ہو، پھر اسے معلوم ہو کہ اگر پانی تو اس کے سامان میں موجود تھا تو امام ابوحنیفہ

نے اس سے ایسا نہیں عیدنا ظہر میں اگرچہ دم ۴۰ ص ۱۰۱ کا الجامع الکبیر کی فروغ الخلفہ مراد ہے، جو کہ غلطی کی سند عربی کتب میں شامل ہے۔

و محمدؐ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی، اور اس پر نماز کا اعادہ لازم نہ ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز درست نہ ہوگی اور اسے نئے سرے سے دوبارہ نماز پڑھنا ہوگی یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے؛ البتہ اس بات پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر کسی نے بھول کر طہر پڑھے میں نماز پڑھ لی۔ یا ناپاک پانی کے ساتھ اس نے وضو کر لیا۔ پھر وہ دونوں صورتوں میں اسے یاد آگیا، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا لازم ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہیں، اذکار یہ کہ وہ ایسی شے کھجڑا ہے جو عام طور پر بھول نہیں سکتی، کیونکہ سفر میں پانی انتہائی وقیع شے ہے کہ یہی پانی اسے ہلاکت سے بچانے کا ذریعہ بنتا ہے۔ تو عام طور پر مسافر کا دل اسی سے متعلق رہتا ہے، لہذا یہ شافعی و نادر بھول کا لحد ممتنع ہوگی، لہذا یہ کہ عام طور پر کیا وہ میں پانی رکھا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ دوران سفر میں مسافر کو اس کی اکثر ضرورت پیش آتی ہے۔ لہذا اس پر لازم تھا کہ وہ وہاں پانی تلاش کرنا ایسے اگراس نے پانی تلاش کرنے سے پہلے ہی نماز ادا کر لی ہے، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، جیسے آبادی میں پانی تلاش کرنے کا یہی حکم ہے عام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں کا استدلال یہ ہے کہ حیثیات اور بھولنے کے باعث پانی کے استعمال سے اس کا عاجز ہونا ثابت ہو گیا ہے، لہذا اس کے لیے حیم جائز ہوگا اور اس مقام پر اس کا بھول جانا ایسے ہی ہے، جیسے پانی کے دور ہونے، یا نماز کی گھڑی چار ہونے یا اس کے پاس ڈول یا رسی دھونے کے باعث اس کا عاجز ہونا حقیقی ہوتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ ایسی شے کو بھولنا ہے جس کو عام طور پر بھولا نہیں جاتا۔ درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ بھول تو انسان کی فطرت میں رچی بسی ہے، خاص طور پر اس وقت جب وہ کوئی ایسا کام کرے، جو اسے دیگر کاموں سے مائل کر دے اور سفر و مشقتوں کی طرف اور اندیشوں کی آماجگاہ ہے، لہذا اس میں اشیاء کا بھولنا شاذ و نادر نہیں ہوتا اور یہ امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ وہ کیا وہ عام طور پر پانی کی جگہ ہوتا ہے، صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ جو پانی کھادے میں دھرا ہوتا ہے، وہ عام طور پر کم ہونے کی بنا پر جلد ختم ہو جاتا ہے، لہذا اس جگہ رکے ہوئے پانی کا باقی رہنا یقینی نہیں ہوتا، لہذا بظاہر اس صورت میں اس کا تجربہ ثابت خدہ ہے۔ بخلاف کھادے میں ہونے والے فرد کے اس لیے کہ وہ اکثر و بیشتر پانی سے خالی نہیں ہوتی اور اگر اس نے ربزہ حالت میں یا ناپاک کپڑے کے ساتھ نماز پڑھ لی، مالاٹھرا اس کے کھادے میں پاک کپڑا موجود تھا پھر اسے علم ہو جائے تو اس صورت میں ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس پر الّا ہمارا نماز کا اعادہ ضروری ہے۔ البتہ اگر غفلت کے مطابق اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف پایا جاسکے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے اور اگر اس پر قسم کا کفار لازم ہو اور اس کے پاس ایک غلام موجود ہو جس کو وہ بھول چکا ہو، پھر اس نے روزے رکھ لیے تو ایک قول کے مطابق، اس صورت میں بھی اس کا اختلاف ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس صورت میں بالاحتمال دوسرے درست نہ ہوں گے اس لیے کہ وہاں حکم کا مدار اس کے مالک غلام ہونے پر ہے چنانچہ اگر مذکورہ حالت میں اسے کوئی غلام چر رہا جائے، تو اس کی مرضی ہے کہ وہ اس کو قبول کرے، یا قبول نہ کرے اور روزوں کے ساتھ کھادہ ادا کرے۔ اور بھولنے سے اس کی حکیت تو ختم نہیں ہو جاتی، جب کہ اس ضمن

پر حمل اعتبار پانی کے استعمال کی قدرت کا ہے۔ اور اس کے بھولنے کی وجہ سے یہ قدرت ختم ہو گئی  
چنانچہ اگر اس وقت سے برہنہ پانی دیا جائے، تو اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ تیمم کرے۔ علان ازیں اس  
لیے بھی کہ اس قسم کی بھول شافویہ وری ہوئی ہے، لہذا یہ بھول کا عدم ہو گئی۔

اور اگر کسی اور شخص نے اس کے کپڑے میں پانی رکھ دیا ہو، مگر اسے علم نہ ہو، اور جب اس نے تیمم  
کر کے نماز پڑھ لی، تو پھر اسے پانی کی موجودگی کا علم ہوا۔ تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی، البتہ ہمارے  
بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ الایمانع الصغیر کے الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس صورت میں بلا جہا  
نماز جائز ہوگی۔ اس لیے کہ امام محمدؒ نے کہا ہے کہ بھولنے کے مسئلے میں یہ لکھا ہے کہ "اگر اس کے کپڑے میں پانی  
موجود ہو، مگر اسے یاد نہ رہے، اور بھول جاتا اس بات کی خاتری کرتا ہے کہ اسے پتلے یہ بات معلوم تھی۔  
مگر بایں ہر دونوں ائمہ نے اسے قابل قبول حذر گردانا ہے۔ اب رہ گئی وہ صورت کہ جب اسے نماز سے  
قبل سرے سے معلوم ہی نہیں تھا کہ اس کے کپڑے میں پانی ہے، تو مناسب ہے کہ تمام ائمہ کے نزدیک  
اسے قابل قبول حذر گردانا جائے، لیکن (امام محمدؒ کی کتاب الصلوٰۃ میں روایت کے الفاظ سے اس  
مصلے میں اختلاف کی نشان دہی ہوتی ہے، اس لیے کہ انہوں نے وہاں فرمایا ہے کہ اگر کسی مسافر نے تیمم کر لیا  
حالانکہ اس کے کپڑے میں پانی موجود تھا، کیونکہ یہ الفاظ حالت نسیان اور خیر نسیان دونوں کو محیط ہیں۔  
اور اگر اس نے یہ گمان کیا کہ اس کا پانی ختم ہو گیا ہے اور پھر اس نے تیمم کر کے نماز ادا کر لی بعد ازاں اس  
کو معلوم ہوا کہ پانی ابھی باقی تھا تو اس کی نماز بلا جہا نماز نہ ہوگی، اس لیے کہ علم بعض گمان سے ختم نہیں ہوتا  
اور اسے پانی تلاش کرنا واجب تھا، اختلاف حالت نسیان کے، اس لیے کہ نسیان تو علم کی ضد ہے۔

اور اگر اس کے سر پہ یا اس کی پہیٹ پہ یا اس کی گردن پہ پانی ملتی ہو اور وہ اسے بھول جائے۔ اور  
تیمم کر کے الفاظ کا تیمم بلا جہا نماز نہ ہوگا، اس لیے کہ اس حالت میں بھول جانا بہت ہی نادر ہوتا ہے اور  
اگر پانی سواری کے پاؤں کے ساتھ ملتی ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ خود اس سواری پر سوار ہوگا  
یا اسے اپنے آگے ہلک سا ہوگا۔ پھر اگر وہ اس پر سوار ہے، تو اگر پانی سواری کی پہیٹ پہ ملتا ہے۔ تو اس  
صورت میں بھی مذکورہ اختلاف ہے اور اگر پانی کپڑے کی اگلی جانب ہے تو تیمم جائز نہ ہوگا، اس  
لیے کہ اس صورت میں پانی سے بھول جانا بہت ہی نادر ہوتا ہے اور اگر وہ سواری کو اپنے آگے  
آگے ہلک سا ہو تو اس کے برعکس صورت ہوگی، یعنی یہ کہ اگر تر پانی کپڑے کی پہیٹ پہ ملتا ہے، اور اگر وہ  
تو پھر اس کا تیمم بلا جہا نماز نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ اس کو دیکھ سکتا اور اس پر نظر ڈال سکتا تھا، لہذا اس  
صورت میں اس کا بھولنا بہت ہی نادر ہوتا ہے اور اگر پانی کپڑے کی اگلی طرف ہو، تو اس صورت میں  
البتہ مذکورہ اختلاف ہے۔

اگر کسی شخص کو کسی پاک کمرے یا مکان میں قید کر دیا گیا ہو تو وہ اس وقت تیمم کر کے نماز ادا کرے  
لیکن اسے کپڑے کے بھولنے کا اعادہ کرے گا۔ امام ابوحنیفہؒ سے متعلق روایت کرتے ہیں کہ وہ حالت قید

میں رہائی نہ دینے پر امانت دیا اور اگر کسی بھی امام زفر کا بھی قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ نماز پڑھنے اور راستے نماز کا اعادہ کرنے کی بھی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ شخص قید میں ہونے کے باعث پانی کے استعمال پر حقیقی طور پر قادر نہیں ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص بیماری وغیرہ کی بنا پر پانی کے استعمال پر قدرت نہ رکھتا ہو اور پانی معنوی طور پر اس کے لیے دستیاب نہ ہو کہ وہ تیمم کر کے نماز ادا کرنے کے حکم کا مخاطب قرار پائے گا، کیونکہ اگر نماز کے بعد اس پانی پر قدرت حاصل ہو گئی ہو، تو اس سے ارادہ نماز پر کوئی اثر نہ پڑے گا، جیسے کہ وہ سرے کے موقوف کے لیے ہی حکم ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی کو حالت سفر میں قید میں رکھا گیا ہو، امام ابو حنیفہؒ نے ان کے شارحین کے روایت کی دلیل یہ ہے کہ وہ پانی کو حقیقی اور محکم طور پر پانے والا ہے۔ حقیقی طور پر تو از خود ظاہر ہے اور محکم طور پر اس طرح کہ اگر وہ صاحب حق کا حق ادا کر دے، تو اسے قید سے رہائی مل سکتی ہے۔ تو اس طرح وہ اس قید کو دور کرنے پر پوری طرح قدرت رکھتا ہے اور اگر اسے ناجائز طور پر ظلم محض میں ڈال دیا گیا ہو، تو اسلامی مملکت (دارالاسلام) میں ظلم جوشہ برقرار نہیں رہ سکتا، بلکہ وہ جلد ختم ہو جائے گا لہذا اس کے حق میں "پانی سے بڑی ثابت نہ ہوگا، بنا بریں مٹی اس کے لیے ذریعہ طہارت نہیں ہو سکتی، جب کہ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ فی الوقت تو اس کا بڑی ثابت خدہ ہے۔ لہذا اس کے ختم ہونے کا احتمال موجود ہے، کیونکہ اگر تو اس کا یہ محسوس کسی حق کو مل نہیں ہے، تو وہ صاحب حق کا حق ادا کر کے رہائی پا سکتا ہے اور اگر اسے ناحق محسوس نہیں ڈال دیا گیا ہے۔ تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس ظلم سے رہائی حاصل کرنے کے لیے اس امیر کے نائب رجوع کرے، جسے یہ ظلم ختم کرنے کا اختیار حاصل ہوا لہذا اسے نماز کا حکم احتیاطی طور پر ہے، اس لیے کہ ہو سکتا ہے تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنے کا وہ بھی مخاطب ہو لہذا اس صورت میں اس کیلئے حجاز کی گنجائش موجود ہے، کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ حجاز کی یہ مقدار تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنے کے خطاب کے لیے کافی ہے ورنہ ہر بعد ازاں اسے نماز قضا کرنے کا بھی حکم دیا جاتا ہے، کیونکہ میں ممکن ہے کہ شاید شریعت میں حجاز تیمم کے لیے حقیقی طور پر اس کا حجاز جو نامراد ہو، واقعی طور پر نہیں، لہذا اسے اس تیمم سے ادا کر دہ نمازوں کو قضا کرنے کا بھی حکم دیا جاتا ہے، تاکہ دونوں احکامات، نیز قوی تر دلیل اور احتیاطی دلیل دونوں پر عمل ہو سکے اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کسی شخص کو اس طرح قید کر دیا گیا ہو کہ وہ کمرے سے جو کہ نماز ادا کر سکتا ہو، تو اس کے لیے حکم ہے کہ وہ میسر کر نماز ادا کرے اور پھر سوائے قید پر نماز کا اعادہ کرے، اسی طرح بیان بھی ہوگا کہ اختلاف دوران سفر میں قید ہونے والے شخص کے، اس لیے کہ یہاں ہر پہلو سے اس کی حصول آپ سے عاجزی ثابت ہے، کیونکہ حجاز تیمم حقیقی مانع یعنی سفر پر مبنی ہے اور حالت سفر میں اکثر پانی نہیں ملتا کہ اگر کسی کو تپا پاک کرے یا مکان میں قید کر دیا گیا ہو، جہاں پانی ملے اور نہ ہی پاک اور صاف مٹی، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے نماز سے توقف کرنا چاہیے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے مطابق

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں جہاں قید کا تصور دور حاضر کے تصور سے مختلف تھا، اس زمانے میں قید یا جہاں میں عارضہ اور حق طور پر لگا جاتا تھا، نماز اپنے لیے نہیں، بلکہ عہد حاضر میں "قید" ایک سختی نماز اور قہر ہے، لہذا دور حاضر کے قید و سبب سے مختلف ہے، لہذا اس میں تیمم کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

وہ سر کے اشاروں سے غماز ادا کر کے اور باہر آنے کے بعد ادا کردہ غمازوں کا اعادہ بھی کر لے۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام محمدؒ کا قول واضح نہیں ہے۔ عام روایات میں انہیں امام ابوحنیفہؒ کا اور غماز میں ابو یوسفؒ نے انہیں امام ابو یوسفؒ کا ہم خیال بتایا ہے! امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں اگرچہ وہ حقیقی ضرر کے باعث غماز ادا کر لے سے قاصر ہے لیکن غماز پڑھنے والوں کی مشابہت سے قاصر نہیں ہے۔ لہذا اسے محض ان کی مشابہت اختیار کرنا چاہیے جس طرح روزے میں یہی حکم ہے۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق سر کے اشاروں کے ساتھ غماز اس صورت میں پڑھنا چاہیے جب وہ جگہ گلی ہو، اور اگر وہ جگہ خشک ہو، تو اسے رکوع و سجود کے ساتھ غماز ادا کرنا چاہیے، لیکن یہ بات درست نہیں۔ اس لیے کہ ان کا صحیح مسلک یہ ہے کہ جگہ خواہ کیسی بھی ہو اسے محض اپنے سر کے اشارے سے ہی غماز پڑھنا چاہیے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر وہ ناپاک جگہ پر سجود پر سجود کر لے تو وہ ناپاک جگہ کو استعمال کرنے والا قرار پائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غماز کی ادائیگی کی اہلیت کے لیے پاکی ایک لازمی شرط ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خود سے ہمکای کا احتیاق صرف پاک شخص ہی کو بخشا ہے، ذکر ہے وضو شخص کو اور غماز پڑھنے والوں کی مشابہت صرف اہل شخص کو ہی زیب دیتی ہے اسی لیے حاکم صورت کو روزے میں مشابہت اختیار کرنے کا حکم ہے اور غماز میں، کیونکہ اس میں ان کی اہلیت کا فقدان ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے۔ کیونکہ وہ بال کسی دھسے درجے میں اسے طہارت حاصل ہو گئی تھی، لہذا وہ اس کی بنا پر غماز ادا کرنے کا اہل تھا۔ اسی لیے وہ غماز ادا کرنے اور پھر اس کی تفسار کے مسئلہ قرار پایا۔

اگر کوئی مسافر کسی ایسی مسجد کے پاس سے گزرے جس کے اندر گناہ ہو، اور وہ اس وقت حالت جنابت میں ہو اور وہاں کوئی دوسرا شخص بھی موجود نہ ہو، تو ایسی صورت میں اسے مسجد میں داخل ہونے کے لیے تیمم کرنا جائز ہے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک "جنابت" مسجد میں بہر حال داخلے سے مانع ہے، خواہ مسجد میں اس کا داخل ہونا مٹھرنے کے لیے ہو، یا گھڑنے کے لیے، جیسا کہ ہم اور اہل سابقہ میں دیا کر آتے ہیں، لہذا وہ اس بنا پر پانی کے استعمال سے قاصر ہوگا اور یہ پانی اس کے حق میں کالعدم تصور ہوگا اور اسے حائز تمیز سے مانع نہ ہوگا۔

مجرمانی کی موجودگی اسی وقت تیمم سے حاجت کا باعث بنتی ہے، جب پانی اتنی مقدار میں موجود ہو کہ بے وضو ہونے کی صورت میں اس کے وضو کے لیے اور غسل کی حاجت ہونے کی صورت میں اس کے غسل کے لیے کفایت کر سکتی ہو لیکن اگر پانی حسب ضرورت مذہب، تو اس سے ہمارے نزدیک جواز تیمم پر کوئی اثر پڑے گا امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پانی خواہ کم ہو، یا زیادہ بہر صورت جواز تیمم کے لیے مانع ہے چنانچہ اگر بے وضو شخص کے پاس فقط اتنا پانی موجود ہو جس سے کہ وہ اپنے چند اعضا ہی دھو سکتا ہو،

ابو یوسفؒ نے امام غزالیؒ کی زمرہ میں "انہو منہ الامور اللہیہ" سے روایت کیا، ان کی روایت ۲۰۰۰ میں برقی "المکاشفہ" نے ان کی اس کتاب سے بے حد اشتباہ کیا ہے۔

تو ہمارے نزدیک اس پانی کے موجود ہوتے ہوئے اسے تیم کرنا جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں اس کے لیے تیم جائز نہ ہوگا، اسی طرح اگر حنفی شخص کے پاس فقط اتنا پانی موجود ہو جس سے کہ وہ وضو کر سکتا ہو، تو ہمارے نزدیک اس کے لیے تیم کرنا درست اور امام شافعیؒ کے ہاں اس وقت تک درست نہ ہوگا، جب تک کہ وہ پلے اس پانی سے وضو نہ کر سکے۔ تاکہ پانی اس کے پاس بغیر موجود ہو جائے۔ ان کی دلیل آیہ تیم میں مذکور: **لَا تَجِدُ شَيْئًا قُلُوبًا** ہے کہ اس جگہ ماد کو نفی کے مقام میں نکرہ لایا گیا ہے جس کا تقاضا ہے کہ پانی کے اجزاء میں سے کوئی ادنیٰ جز بھی موجود ہو، علاوہ ازیں نجاست حکم پر یعنی حدیث کو نجاست خفیہ پر قیاس کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر اس کے بدلے پر حقیقی نجاست لگی ہوئی ہو اور اس کے پاس اتنا پانی موجود ہو جس سے وہ کچھ نجاست حقیقیہ کا اتنا رد کر سکتا ہو، تو اسے ایسا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ لہذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا ہمارا استدلال یہ ہے اس جگہ حکم ایسے فعل دعوئے کا ہے جو نماز کو جائز کرنے والا ہو اور جس سے نماز مباح نہ ہو، اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ہر دو میں سے نماز یا ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کے پاس پانی ہو، مگر ناپاک علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جن دعوئے سے نماز جائز نہ ہو، اس میں مصروف ہونا حاکمیت ہے نیز اس میں پانی کا ضیاع بھی ہے۔ جو حرام ہے اور یہ صورت ایسے ہی ہے، جیسے مثلاً کسی کے پاس فقط پانچ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی گنجائش ہو، اور اس نے دوسرے رکھ کر کھارہ ادا کر دیا ہو، تو یہ کفارہ بلاشبہ درست ہوگا اور یہ نہیں کہا جائے کہ پانچ مسکینوں کو کھانا نہیں کھلانے، کیونکہ اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے بلکہ یہاں یہ حکم بدرجہ اولیٰ ہے اس لیے کہ مذکورہ صورت میں تو مال ضائع نہیں ہوتا، کیونکہ ہر حال اسے صدقے کا ثواب حاصل ہو جائے گا، لیکن اس کے باوجود بھی اسے یہ حکم نہیں ہے جس کی وجہ یہ بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح اس مقام پر تو بدرجہ اولیٰ یہ حکم دیا جائے گا، اس وضاحت سے یہ بھی ثابت ہو جائے کہ آیہ تیم میں پانی سے مطلق پانی نہیں، بلکہ مخصوص پانی (الماء المتیّد) مراد ہے۔ اور مخصوص پانی وہ ہوتا ہے کہ اگر اس کے ساتھ غسل کر لیا جائے تو وہ نماز کے حجاز کے لیے مفید ہو، جیسے اس کو ”پاک پانی“ بھی قرار دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں یہاں مطلق پانی کا ذکر ہو، اس سے ”مصرف و متعارف“ پانی مراد ہوتا ہے۔ اور دفعہ اور غسل کے بارے میں متعارف پانی وہ ہے جو وضو اور غسل دونوں کے لیے مفید اور کافی ہو سکتا ہو، لہذا پانی کے مطلق ذکر کو اس پر محمول کیا جائے گا، اس کو نجاست حقیقیہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ دونوں کے احکام مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر اگر صبر پر حضورؐ کی جگہ پر بھی حدیث (صحیح نجاست) باقی رہ جائے، تو نماز جائز نہیں ہوتی، لیکن ”نجاست خفیہ“ کی تحلیل مقدار صاف ہوتی ہے، لہذا اس پر قیاس کرنا باطل ہے۔

اور اگر کسی جینی شخص نے تیم کیا، پھر اس کا وضو جائز رہا۔ اور اس کے پاس فقط اتنا ہی پانی ہو جس سے فقط وضو کیا جا سکتا ہو، تو وہ اس پانی کے ساتھ وضو کرے اور تیم دیکر رکعت کے لیے تیم کے باعث اس کی حالت نجاست اس وقت تک رخص ہو گئی ہے، جب تک کہ اسے غسل کے لیے کافی پانی نہیں مل جاتا، لہذا اس وقت وہ محض بے وضو ہے، جنہیں نہیں۔ اور چونکہ اس کے پاس اتنا ہی پانی موجود ہے جس سے وہ وضو

کر سکتا ہے، لہذا وہ اس سے وضو کرے، پھر اگر اس نے وضو کر کے منہ سے پانی لے لیا۔ اور اس کو پانی کے پاس سے گزرا ہوا، مگر اس نے غسل نہ کیا اور پھر نماز کا وقت ہو گیا اور اس کے پاس اتنا ہی پانی جو جس سے وہ وضو کر سکتا ہو، تو اس صورت میں وہ وضو نہیں، بلکہ تیمم کرے گا، جو یہ ہے کہ پانی کے قریب سے گزرنے کے باعث پھلے کی طرح اس کی حالت جنابت پھر مرنی ہے لہذا پہلا حکم بحال ہو جائے تاہم وہ اب منہ سے نکال دے، کیونکہ پانی تیمم میں حدیث کا مقام نہیں ہیں۔ اور اگر اس نے تیمم کیا اور پھر اس کا وضو نماز کا وقت ہو گیا اور دوسری نماز کا وقت ہو گیا، اور اس کے پاس فقط وضو کے لیے پانی موجود ہو، تو اس صورت میں بھی وہ فقط وضو کرے تیمم نہ کرے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ البتہ اس صورت میں وہ اپنے منہ سے آٹا کر پاؤں دھوئے گا اس لیے کہ پانی کے قریب سے گزرنے کے باعث وہ دوبارہ جنبی ہو گیا ہے اور یوں سابقہ حدیث قدسوں تک جابجا ہے۔ لہذا اس کے بعد اسے مسح کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور اگر اس کے بعض اعضاء پر زخم یا پھوڑا پھینسا ہو، تو اگر اس عضو کا زیادہ حصہ تندرست ہو، تو وہ تندرست محسوس کر دھوئے اور بیمار حصے پر حیرہ (پٹھا وغیرہ) باندھ لے اور اس پر مسح کرے۔ اور اگر عضو کا زیادہ حصہ بیمار ہو، تو وہ اس پر تیمم کرے۔ اس لیے کہ اکثریت کا اعتبار ہوتا ہے، اور اس عضو کا جتنا حصہ تندرست ہے، ہمارے نزدیک اسے بھی دھوئے لیکن امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے، ان کی دلیل اوپر بیان ہو چکی ہے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ دھونے اور مسح کے اعمال کہ ہاں کیا نہیں کیا جاسکتا، ہاں البتہ اگر پانی کی طہارت اور عدم طہارت میں شک پیدا ہو جائے تو انک بات ہے۔ اور یہ بات یہاں مجدد نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب کوئی شخص بے وضو ہو اور اس کے بعض اعضاء پر زخم یا پھوڑے چلیاں ہوں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر تندرست اور بیمار دونوں حصے کھان ہوں، تو اس کے متعلق ظاہر روایت میں کوئی حکم نہیں، البتہ انصار میں یہ مذکور ہے کہ وہ مسح کر دھوئے اور بیمار حصے پر پٹھا باندھ کر مسح کرے اس جگہ دھونے اور مسح کرنے کے احکام کو یکجا نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ حیرہ پر مسح کرنا ایسے ہی ہے، جیسے اس کے پیچھے سے دھونا اور جس شرط یعنی پانی کی عدم موجودگی کا مجاز تیمم کے لیے ذکر کیا گیا ہے یہ شرط نماز جنازہ اور نماز عیدین کے علاوہ باقی نمازوں کے لیے ہے۔ البتہ یہ دونوں نمازیں تو ایسی کیلئے شرط ضمنی نمازوں کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہے کہ اگر وہ وضو کرنے تک گیا تو اس کی نماز جنازہ فوت ہو جائے گی، تو وہ تیمم کر کے نماز ادا کر سکتا ہے۔ یہ ہمارے انداز کا مسک ہے۔ امام شافعیؒ نماز عید، دیگر نمازوں اور ہجرت و عکوفت پر قیاس کرتے ہوئے دونوں نمازوں کے لیے تیمم کو جائز نہیں سمجھتے، ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ کی طرف کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں ”سبب کوئی جنازہ نہ تھا اور حیرہ وضو نہ ہو، اور جب یہ شرط ہو کہ اگر تو وضو کرنے لگا، تو تیری نماز جنازہ فوت ہو جائے گی، تو تو اس کے لیے تیمم کر لے، اسی طرح حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ سے بھی اسی حکم کی روایت مروی ہے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ خیریت سے تیمم کی اہازت اس لیے دی ہے کہ نماز کی ادائیگی فوت نہ ہو جائے۔ اور یہاں پر یہ غلط فہمی موجود ہے بلکہ یہاں تو یہ غلط فہمی اور بھی زیادہ ہے، اس لیے کہ وہ ان تو فقط نماز کی کیفیت ہی فوت ہوئی ہے بلکہ اس وقت شدہ نماز کا بصورت قضا نرا رک کرنا چاہی ہے، جب کہ یہاں تو نماز جنازہ مکمل ہے



پر فوت ہو جاتی ہے۔ لہذا ایسا تو یہ درجہ اولیٰ اس کا جائز ہونا چاہیے، لیکن اگر وہ منیت کا دلی ہے تو اس کے لیے تیمم جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے حسن بن زیادؒ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ اس لیے کہ اسے نماز کے دوبارہ پڑھنے کا حق حاصل ہے، لہذا اس کے لیے نماز جنازہ کے فوت ہو جانے کا کوئی عذر نہیں ہو سکتا۔ اس اجماع کی مزید تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نماز جنازہ کی قضا نہیں ہوتی، بلکہ عالم شافعیؒ کے نزدیک اس کی قضا ہوتی ہے۔ جیسے کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر اس کی تفصیل بیان کریں گے، بخلاف نماز جمعہ کے، اس لیے کہ اس وقت کی فرض نماز "یعنی نماز ظہر"۔ بدستور موجود ہے؛ اسی طرح بخلاف تمام نمازوں کے، کیونکہ ان سب کے فوت ہونے کی صورت میں ان کی جانشینی بھی ان کی قضا موجود ہوتی ہے، اور جو شیئی اپنا قائم مقام چھوڑ کر فوت ہو، وہ منویٰ طور پر مسجد و ہوتی ہے۔ وہاں مسجد تلاوت، تو اس کے فوت ہونے کا کوئی خطرہ سرے سے ہوتا ہی نہیں، اس لیے کہ اس کی ادائیگی کا کوئی وقت ہی سرے سے متعین نہیں ہوتا، کیونکہ وہ وقت کی پابندی سے مستثنیٰ ہے۔ ملنی ہذا اگر کسی کو نماز عید کی فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، تو وہ بھی ہمارے نزدیک تیمم کر سکتا ہے، اس لیے کہ اس کا ہر ایک بھی قضا کے ساتھ ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ کی ادائیگی کے لیے ایسی ایسی شرائط ہیں۔ جو ہر فرد و انفرادی طور پر پوری نہیں کر سکتا؛ اس پر حکم اس وقت ہے کہ جب پوری نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو لیکن اگر اسے یہ امید ہو کہ وہ وضو کر کے کچھ نماز منورہ پڑھ سکتا ہے، تو اسے تیمم کی اجازت نہیں، اس لیے کہ جب اسے کچھ نماز ملے گی، تو وہ باقی کی نماز عید میں بھی مکمل کر سکتا ہے۔

اور اگر اس نے نماز عید تیمم کے ساتھ شروع کی، پھر اسے حدیث لاحق ہو گیا، تو ہمارے اندر کا کہنے نزدیک اس کا تیمم کے ساتھ اپنی نماز جاری رکھنا جائز ہے، اس لیے کہ اگر وہ وضو کر کے چلا گیا، اور اس نے وضو کر لیا، تو اس کی نماز دنیا و آخرت میں ختم ہو جائے گی، کیونکہ اس کا تیمم یا ملن ہو جانے کا جس کے بعد اسے سابقہ نماز پر اپنی نماز جاری رکھنا ممکن نہ رہے گا، لیکن اگر اس نے وضو کر کے نماز شروع کی، پھر اس کا وضو ٹوٹ گیا، تو اگر تو اسے یہ حد نہ ہو کہ اگر اس نے وضو کرنا شروع کیا، تو سورج دھن مڑوٹا ہو جائے گا۔ تو اس کے پلے تیمم کر کے سابقہ نماز جاری رکھنا درست ہے۔ اور اگر اسے سورج کے زوال کا کوئی ڈر نہ ہو، اور اسے یہ امید بھی ہو کہ وہ وضو کرنے کے بعد نماز کا کچھ حصہ امام کے ساتھ پڑھ سکتا ہے، تو وہ وضو ہی کرے اور تیمم نہ کرے، اس لیے کہ اس صورت میں نماز کے فوت ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی جو نماز مکمل ہو جائے گی، اسے وہ اکیلا بھی ادا کر سکتا ہے، اور اگر اسے یہ توقع نہ ہو، کہ وہ امام کے ساتھ نماز کا کچھ حصہ پڑھ سکتا ہے، تو امام ابو حنیفہؒ کے مطابق اسے تیمم کرنا جائز اور مباح ہے، کیونکہ اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، اگر وہ وضو کر کے پلے چلا جائے، تو تب بھی اس کی نماز فوت نہ ہوگی، کیونکہ لاحق ہونے کی بنا پر وہ بعد میں اکیلا اپنی نماز کی تکمیل کر سکتا ہے۔ اور جب نماز کے فوت ہونے کا کوئی خطرہ نہ ہو، تو تیمم کی اجازت کوئی سختی نہیں رکھتی۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ اگرچہ مذکورہ وجہ سے نماز کے فوت ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں رہا، لیکن ایک اور وجہ بھی لوگوں کی سمیٹ کے باعث اس کی نماز کے فاسد ہونے کا خطرہ بچاؤ باقی ہے، کیونکہ نماز وحام کے باعث بیعت کم از کم ہر تسبیحہ کو وضو کر کے پلے جاسکتے، اور اس کی نماز ناسد نہ ہو

اس لیے کہ جب وہ وضو کرنے کے لیے پہنچے کہ واپس ہو گا، تو اسے لوگوں کی بصر میں سے گزر کر جانا ہو گا، جس سے اس کی نماز کے فائدہ جوئے کا خدشہ ہے جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے، لہذا وہ تیمم کرے۔ واللہ اعلم۔

(۴) نیت کرنا، نیت پر گفتگو و عزائمات کے تحت ہوگی، اولاً یہ کہ نیت جواز تیمم کے لیے کیوں ضروری ہے اور ثانیاً یہ کہ اس کا طریقہ کیا ہے۔

۱۔ جواز تیمم کے لیے نیت کا شرط ہونا: ہمارے محققین ائمہ کے نزدیک نیت جواز تیمم کے لیے شرط ہے، مگر نام زفرہ فرماتے ہیں کہ وہ شرط نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ تیمم ایک قائم مقام طہارت ہے اور کوئی قائم مقام شمی شرائط میں اپنی اصل سے مختلف نہیں ہوتی، پھر چونکہ وضو نیت کے بغیر درست ہو جاتا ہے، تو اسی طرح تیمم بھی اس کے بغیر صحیح ہو گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم کوئی حقیقی طہارت تو ہے، نہیں ہے تو ایک بوقت ضرورت کی طہارت ہے۔ اور ضرورت کا اظہار نیت سے ہوتا ہے، بخلاف وضو کے کہ وہ تو ایک حقیقی طہارت ہے، لہذا وضو کو طہارت بنانے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں تیمم کا لغوی مفہوم بھی اس میں نیت کے شرط ہونے کی دلیل ہے، جیسا کہ ہم اوپر کی سابقہ میں ذکر کر آئے ہیں، کیونکہ اس کے لغوی معنی "تقصید و ارادہ" کے ہیں، اور نیت ہی قصد و ارادہ ہے، لہذا یہ نیت کے بغیر درست نہیں ہو سکتا، واللہ وضو کے اس لیے کہ وہ "وضارۃ (روشنی صفائی) سے ماخوذ ہے۔ اور یہ بات بغیر نیت کے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

ب۔ نیت کا طریقہ: تیمم میں نیت کے طریقے کے متعلق الفقہوری فرماتے ہیں کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ نیت کا طریقہ: جب وہ پاکی کی یا نماز کے مباح ہونے کی نیت کرے تو نیت درست ہوگی۔ اور امام اہل بیتؑ رازیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم میں حصول طہارت کی نیت ضروری نہیں، صرف امتیاز کے لیے نیت کرنی چاہیے، یعنی یہ کہ وہ حدیث سے تیمم کر رہا ہے یا جنابت سے۔ اس لیے کہ تیمم دونوں کے لیے ایک ہی طریقہ پر کیا جاتا ہے، لہذا ان کے مابین فرق کی نیت کرنا لازم ہے، کیونکہ فرض اور نفل دونوں نمازیں ایک ہی طرح ادا کی جاتی ہیں، لیکن صحیح مسک یہ ہے کہ اس تیمم کی نیت لازم نہیں ہے۔ اس لیے کہ تمام ائمہ کا امام محمدؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ جب وضو نیت سے تیمم کرے، تو اس کا تیمم، جنابت سے درست ہو گا، جو وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ تیمم میں نیت کی اس لیے ضرورت پیش آتی ہے تاکہ وہ حصول طہارت کا ذریعہ بن سکے، کیونکہ وہ فی الحقیقت طہارت نہیں ہے۔ بلکہ شریعت نے اسے مجہوری کی حالت میں طہارت قرار دیا ہے اور اس ضرورت یا مجہوری کا اعلیٰ رتبت سے جوتا ہے۔ اور

ملہ کہ یہ صحاح کوئی، تاہم ۴۲۰ میں پیدا ہوئے امام ابو سفیان و امام محمدؒ سے علوم فقہ اور لیت ہی محد و غیرہ سے علم حدیث حاصل کیا، تاہم ابو سفیان کے بیٹے ابو سفیان کے فوت ہو جانے کے بعد بغداد کے تاحی ہوئے، جہ عالم اور ثقہ روای تھے۔ وفات ۲۳۳ھ - ۸۴۷ء میں ہوئی۔

مزدت کا اظہار کرنے کے لیے فقط حصول طہارت کی نیت کافی ہے، اور اسی طرح تیمم کے وقت نماز کی نیت کرنا بھی درست ہے، کیونکہ نماز طہارت کے بغیر جائز نہیں ہوتی، لہذا نماز کی نیت بھی اس ضرورت یا مجبوری پر دلالت کے لیے کافی ہوگی۔ بنا بریں احتیاطاً ذکر کرنے کی نیت کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور اگر اس نے تیمم کے وقت مطلق طہارت یا نہ نماز درست ہونے کی نیت کی، تو اسے عبادت ہے کہ وہ اپنے اس تیمم سے بروہ عبادت کرے، جو طہارت کے بغیر جائز نہیں ہوتی، مثلاً نماز جنازہ، بھوکہ تلاوت اور قرآن مجید کو ہاتھ لگانا وغیرہ۔ اس لیے کہ جب اس طہارت سے اس کے لیے نماز پر حنا درست ہے، تو جو عبادتیں اس سے فروز ہیں، یا جو عبادتیں اس عبادت کا جز ہیں، وہ تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوں گے اسی طرح اگر کسی نے نماز جنازہ، مسجد تلاوت یا قرآنی مجید کی تلاوت کے لیے جنابت سے تیمم کیا، تو اس سے بھی ہر برقم کی نماز اور کتا درست ہوگا، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک عبادت فی نفسہ مقصود عبادت ہے۔ اور یہ سب عبادتیں اجزائے نماز ہی کی جنس سے ہیں، لہذا تیمم کے وقت ان کی نیت کرنا نماز کی نیت کرنے کے مترادف ہوگا! لیکن اگر اس نے محض مسجد میں داخل ہونے یا قرآن مجید کو ہاتھ لگانے کی نیت سے تیمم کر لیا تو اس تیمم کے ساتھ اسے نماز اور کتا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ مذکورہ دونوں عبادتیں ذات مقصود بالذات ہیں اور نہ ہی اجزائے نماز کی جنس سے ہیں۔ لہذا ان کے لیے حاصل کردہ طہارت فقط انہیں کے لیے ہوگی کسی اور کے لیے نہیں۔

⑤ اسلام: تیمم کے وقوع کی صحت کیلئے ایک اور شرط مسلمان ہونا بھی ہے، یہی اکثر علماء کا مسلک ہے۔ چنانچہ کسی کافر کا تیمم کتا درست نہ ہوگا، خواہ تیمم کر کے اس کا ارادہ اسلام قبول کرنے کا ہی ہو، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر اس نے اسلام لانے کی نیت سے تیمم کیا، تو اس کا تیمم درست ہوگا، بخلاف اس کے کہ وہ نماز کی نیت سے تیمم کرے، اس لیے کہ وہ ابھی نماز اور کتا کرنے کا اہل نہیں ہے۔ اور فقیرانیت کے نماز کی نیت کرنا یہ صحت ہے، لہذا اس کی اس نیت کا اعتبار نہ ہوگا، ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم حقیقی طہارت نہیں ہے، اسے تو فقط ایسے کاموں کے لیے بوقت ضرورت طہارت قرار دیا گیا ہے کہ جو کام طہارت کے بغیر ادا ہی نہیں ہوتے اور اسلام قبول کرنا تو طہارت کے بغیر بھی درست ہے، لہذا اس کے لیے تیمم کو طہارت قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ بخلاف وضو کے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک وضو کا ذکر کا بھی درست ہے، کیونکہ وہ حقیقی معنوں میں طہارت ہے، لہذا اس کے طہارت ہونے کے لیے مجبوری کی شرط نہ ہوگی، اسی لیے اگر کسی مسلمان نے روزہ رکھنے کے لیے تیمم کیا تو درست نہ ہوگا، حالانکہ روزہ بھی ایک عبادت ہے، تو اسی طرح اس صورت کا بھی یہ حکم ہے، بلکہ اس کے لیے تیمم جائز نہ ہونا نیزانہ اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ وہ ان تیمم کرنے کی صحت کوئی ممانعت نہیں مگر جب اس مقام پر وہ ایک بیعت پڑی ممانعت کی نہ دئی، آگے۔ کیونکہ جب تک وہ تیمم کرے گا اس وقت تک وہ حالت تکبر پر برقرار رہے گا اور اسلام قبول کرنے میں تاخیر کرنا بھی بیعت پڑا گناہ ہے۔ تو اگر اس صورت میں تیمم درست نہیں، تو اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ درست نہ ہوگا۔

اگر کسی مسلمان نے تیمم کیا، پھر وہ اسلام سے حرج نہ ہو گیا اور علیاً و اثناء، تو اس سے اس کا تیمم باطل نہ ہوگا۔

سہی کر رہا۔ وہ اسی وقت مسلمان ہو جائے تو وہ اسی سابقہ تیم کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے۔ امام زفر کے نزدیک اس کو تیم باطل ہو جائے گا، اسی لیے اسے اسلام قبول کرنے کے بعد اس کو تیم کے ساتھ نماز ادا کرنا جائز نہ رہا۔ اس اجماع کی مزید تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اسلام تیم کے وقوع کے لیے شرط ہے، اس کی قیام کے لیے نہیں، جب کہ امام زفر کے نزدیک اسلام تیم کی محض وقوع کے ساتھ ساتھ اس کی قیام کے لیے بھی شرط ہے۔ امام زفر کے نزدیک اس کی ابتدا اور حالت جہاں کہہ سکیں، تاہم وہ بھی کچھ چیزیں ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ تیم حقیقت میں طہارت نہیں ہے، اسے تو محض ضرورت اور مجبوری کے تحت فقط ایسی حالتوں کے لیے پاکی قرار دیا گیا ہے، جو طہارت کے بغیر درست نہیں ہوتیں، مثلاً نماز وغیرہ اور کسی کا فرجن کے متعلق اس تیم کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، لہذا تیم اس کے لیے بطور طہارت کے باقی درجہ کا، تو سب طرح حالت کفر میں یہ طہارت درست نہیں ہوتی تو اسی طرح حالت کفر میں یہ طہارت برقرار بھی نہیں رہ سکتی، چنانچہ استدلال یہ ہے کہ تیم زیر نظر ضرورت میں باطل صحیح طور پر طہارت کا ذریعہ بننا ہے، لہذا ابتدا و ادا کی بنا پر یہ طہارت باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ ابتدا سے عبادتیں ختم ہو جاتی ہے، جب کہ ہمارے نزدیک تیم کوئی عبادت نہیں ہے، بلکہ تو محض ایک طہارت ہے اور ابتدا و ادا کی طہارت کو باطل نہیں کرتا، جس طرح کہ ابتدا سے کسی کا ضرورت نہیں مٹتا اور ضرورت یا مجبوری کا امکان ابھی بھی باقی ہے اس لیے کہ وہ طہارتی طور پر اسلام قبول کر سکتا ہے اور جو شمی غرضی طور پر ثابت ہو وہ شریعت میں قائمہ کے اونی ثانیہ کے بھی برقرار رہتی ہے، اور یہ طہارت حالت کفر میں اس لیے راقی نہیں ہوتی کیونکہ یہ طہارت تو برکت ضرورت کی طہارت ہے اور حالت کفر میں فی الحال اسے ایسی کوئی ضرورت نہیں اور جو شمی غرضی طور پر طہارت ہو، وہ قائمہ کے محض اونی ثانیہ سے ثابت نہیں ہوتی، جب کہ اسلام قبول کرنے کے لیے امید اس کی تکمیل اور ابتدا کی بنا پر فی الحال متعلق ہے۔ اور اسلام لانے پر جبر کیا نہیں جاسکتا، تو اس طرح ابتدا اور جہاں یہ فرق ہوا۔

**۵۔ پاک مٹی کا ہونا:** تیم کے رکن کی صحت کے لیے ایک اور شرط پاک مٹی کا ہونا ہے، لہذا ارکانہ خداوندی: فشیئ من کل صیغۃ الخبیثۃ اگر تیم کرو پاک مٹی پر، اسے صحت کا پاک مٹی سے تیم جائز نہیں ہے اور اگر مٹی پر نجاست لگی ہوئی ہو، تو وہ پاک نہیں ہو سکتی، اور اگر اس نے مٹی ایسی جگہ پر کیا، جہاں کچھ نجاست لگی تھی، مگر اب وہ جگہ خشک ہو گئی ہو اور اس پر نجاست کا نشان بھی باقی نہ رہا ہو، تو برابر روایت کے مطابق اس جگہ تیم درست نہ ہوگا، البتہ ابن الحکام اس اتفاق ہمارے اثر کلام سے نکل فرماتے ہیں کہ اس پر تیم جائز ہے، دلیل یہ ہے کہ نجاست اب اپنی شکل بدل کر زمین میں داخل ہو چکی ہے، جس کا اثر یہ ہے کہ اس پر نجاست کا کوئی نشان باقی نہیں رہا ہے، اسی لیے اس جگہ نماز ادا کرنا بھی درست ہے، لہذا اس سے تیم بھی جائز ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ کوسرے کی کڑی اور جو اور زمین کے محل سے نجاست کم ضرور ہوتی ہے، لیکن باطل ختم نہیں ہوتی اور نجاست اگرچہ کتنی جگہ کم ہو وہ طہارت کی صفت کے معنی ہے۔ لہذا اس پر تیم کرنا قرآنی حکم کے خلاف ہوگا۔ اس لیے وہ جائز نہیں۔ لیکن تحلیل نجاست ہمارے اثر کے نزدیک نماز کے حوا سے ملے نہیں ہے اور ان دونوں باتوں میں

کوئی تعارض نہیں ہے کہ قلیل جناس کا کسی جگہ اختیار کیا جائے اور کسی جگہ نہ کیا جائے۔ چنانچہ اگر قلیل جناس کسی برتن میں کر جائے تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں لیکن اگر قلیل جناس پر اسے کوئی لگ جائے۔ تو اس سے نماز اور کرنا جائز ہے۔ اور اگر کسی جگہ سے کسی بے وضو یا جنسی شخص نے تم کیا۔ پھر اسی جگہ سے کسی اور شخص نے تم کر لیا۔ تو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ جو مٹی پہلے تم کرنے والے نے استعمال کی تھی اور جو اس کے ہاتھوں کو چسب گئی تھی۔ وہ اب باقی نہیں رہی۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا کہ جیسے کسی برتن سے پانی لے کر کسی نے وضو کیا ہو۔ تو اسی برتن سے پانی لے کر کوئی دوسرا شخص بھی وضو یا غسل کر سکتا ہے۔ تو اسی طرح یہ مٹی بھی دوسرے کے ہاتھوں میں ڈال دی۔ طہارت ثابت ہوگی۔

## فصل ہجم کون کون سی اشیاء کے ساتھ تیمم جائز ہے؟

ہی بھی اشیاء کے ساتھ تیمم جائز ہے۔ ان کی تفصیل میں اختلاف ہے: امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک ہر اشیاء کے ساتھ تیمم کرنا جائز ہے۔ جو "مٹی" کی جنس سے ہو: امام ابو یوسف سے اس بارے میں روایت ہے: ایک روایت کے مطابق تیمم فقط مٹی اور ریت کے ساتھ جائز ہے دوسری روایت کے مطابق تیمم فقط مٹی کے ساتھ جائز ہے: اسی دوسرے قول کا القدری نے بھی ذکر کیا ہے اور یہی امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔ اس سلسلے میں تمام محدث کی بنیاد مذکورہ آیت مبارکہ میں استعمال شدہ لفظ "صعید" پر ہے۔ کہ وہ کیلچہ: امام ابو حنیفہ اور امام محمد دونوں فرماتے ہیں کہ اس سے مراد "وجہ الارض" زمین کا بالائی حصہ ہے۔ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس سے مراد "التراب النبت" (زرخیز مٹی) ہے۔ انکی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس کا یہ قول ہے کہ انہوں نے "صعید" کی تشریح "خالص مٹی" کے ساتھ کی ہے۔ اور تفسیر کے باب میں انہی کی تقلید کی جاتی ہے: علاوہ انہی اس لیے بھی کہ قرآن مجید میں "صعید طیباً" کا ذکر ہے اور "صعید طیب" وہ مٹی ہے کہ جو نباتات "اگ سکتی ہو" اور یہ خصوصیت صرف اور صرف مٹی کی ہے: ذکر نکلیں وہ لدائی مٹی وغیرہ کی۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا اختلاف یہ ہے کہ لفظ "صعید" الصعود سے مشتق ہے جس کے معنی "بلندی" کے ہیں۔ الاصحی - فرماتے ہیں: "خصیص" بمعنی "فصل" یعنی صعید بمعنی الصاء (اوپر آنا ہے) اسی طرح ایک اور امام لغت ابن الاعرابی کا قول ہے، کہ صعید اونچی جگہ کا نام ہے۔ جنی کہ "خمر" کہیں اس کی اونچائی کے باعث "صعید" کہہ دیا جاتا ہے۔ لہذا یہ لفظ مٹی کے لیے مخصوص نہیں ہے، بلکہ یہ زمین کی تمام اقسام کے لیے عام ہے۔ بنا بریں زمین کی بعض اقسام کے لیے اس لفظ کو مختص کر لینا، قرآنی حکم کو - بعید - کرنے کے مترادف ہے۔ جو کسی خبر واحد کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ چہ جائیکہ کسی مہاجری کے قول کے ساتھ اس کو "مختص" بنا دیا جائے اور اس بات کی دلیل کہ لفظ صعید زمین کی کسی خاص قسم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک

لے مشہور ماہر لغت و ادب۔

روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

تم زمین کو لازم رکھو۔

علیکم بالارض۔

کہ اس میں آپ نے تیمم کے لیے کسی قسم کی زمین کا اختصاص نہیں فرمایا۔ اسی طرح ان حضرت علی

الشرطیہ وسلم فرماتے ہیں۔

جعلت لی الارض مسجداً وظہوراً میرے لیے زمین کو جگہ نماز (مسجد) اور

ذریعہ طہارت بنا دیا گیا ہے۔

اور لفظ الارض اپنی تمام اقسام کو مادی ہے۔ پھر آپ نے فرمایا:

ایضا وہ دکنی الصلاة تیممت وعلیت مجھے جہاں کہیں بھی نماز کا وقت ہو جائے تو

میں وہیں تیمم کر کے نماز ادا کر لیتا ہوں۔

اور بعض اوقات آپ کو نماز کا وقت رہتے ملائے میں بھی آجاتا تھا اور ایسے علاقوں میں بھی جو تخریر

نہیں ہوئے تھے، تو ظاہر حدیث کے مطابق آپ کا اسی جگہ تیمم کرنا اور اس تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنا لازم

آتا ہے۔ جہاں تک امام ابو یوسفؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ قرآن مجید میں معبود کے ساتھ طہارت

بھی احاطہ فرمائی گئی ہے، تو یہ بات بجا ہے، لیکن الطیب کا لفظ یعنی پاک و طہر استعمال ہوتا ہے اور

یہی مفہوم اس مقام کے زیادہ مناسب ہے، اس لیے کہ تیمم کی اجازت طہارت کے لیے دی گئی ہے،

اور طہارت کسی پاک و طہر بشری کے ساتھ ہی ممکن ہو سکتی ہے؛ علاوہ ان میں جہاں اس کے مفہوم ”طہر“ پر

ایک طرف سے اجماع ہو چکا ہے، وہ اس طرح کہ ناپاک مٹی کے ساتھ تیمم کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اس

مفہوم کے سوا کوئی اور مفہوم طہارت سے مراد نہیں لیا جاسکتا۔ اس لیے کہ مشترک لفظ میں عموم نہیں ہوتا۔

پھر زمین کی جنس کا جانتا ہی ضروری ہے، اس میں ہر وہ چیز جو آگ میں جل کر راکھ ہو جاتی ہے، جیسے

کھڑی، گھاس، خیرہ یا پھر وہ چیز جو آگ میں ڈالنے سے ڈھل جاتی ہے اور نرم ہو جائے جیسے مثلاً گلاب، پتیل

شیشہ، سونا اور چاندی وغیرہ، تو وہ زمین کی جنس سے ذہنی اور جو چیزیں اس کے برعکس ہیں، اور آگ

میں ڈالنے سے ذہنی اور نہ ذہنی ہیں، تو وہی زمین کی جنس سے ہیں۔

پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مابین زمین کی ہم جنس اشیاء سے تیمم کرنے میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ

کے نزدیک زمین کی ہر جنس جنس شی کے ساتھ تیمم کرنا جائز ہے، مگر امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ فقط انہیں ہم جنس

اشیاء سے تیمم کرنا جائز ہے۔ کہ جن کے اجزاء ہاتھ مارنے سے ہاتھ کے ساتھ چپک جائیں۔ اس لیے کہ

امام محمدؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ تیمم ہاتھ اور اس کی ہم جنس اشیاء کے اجزاء کا استعمال ضروری ہے اور

یہ بات اسی وقت ممکن ہے کہ جب اس کے کچے اجزاء ہاتھ کے ساتھ چپک جائیں۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے

دیکھ کر یہ بات شرط نہیں ہے۔ اور اصل شرط دو وزن ہاتھوں کے ساتھ زمین کو مس کرنا اور پھر ان کو

اچھے دواغفار (ہاتھوں اور چہرے) پر پھیرنا ہے۔ جب یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی۔ تو اب رہ گئے

کہ امام ابو حنیفہؒ چمکے، چمکے ہاتھ پھر بڑائی مس کرے، سیاہ اور سفید مٹی، سرے پختے پتھر، مٹی اور چمکے

مالی دیوار، پہاڑی ٹکڑے، درخت، پتھر، مٹی، معدنی (الحمد للہ علیہ العالی) اور

پکی یا مکی اینٹ، جو خاص مٹی سے بنائی جاتے، یا قوت، فیروزہ، زمرہ، قراد، گلی مٹی وغیرہ سے تھم کے جواز کے قابل ہیں۔ جب کہ امام بخاری نے نزدیک اگر اس کا کچھ حصہ ہاتھ کے ساتھ چپک جائے۔ بایں طور کہ اس پر کچھ گرد و غبار ہو، یا اسے کوٹ کوٹ کر ریزہ ریزہ کر دیا گیا ہو، اگرچہ جائز ہے۔ ورنہ نہیں۔ امام بخاری کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں "الصعيد" کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے، جو بایں طور استعمال کی جاسکتی ہے کہ وہ ہاتھوں کے ساتھ چپک جائے۔ جب کہ ہاتھ کسی ایسی شے پر مارنا کہ جو سخت اور سخت ہو، ایک قسم کی حماقت ہے۔ امام ابو حنیفہ کا موقف یہ ہے کہ قرآن میں "الصعيد" (مٹی یا اس کی کم نہیں شے) کے ساتھ ہاتھ پر چپکنے کی شرط کے بغیر تھم کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور کسی مصلحت کو بغیر کسی دلیل کے مفید نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا امام بخاری کا یہ کہنا کہ قرآن مجید میں "الصعيد" کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے، درست نہیں ہے۔ کیونکہ مٹی کے استعمال سے گرد و غبار سے آلودہ ہونا لازم آتا ہے، جس سے "مٹکے سے شبابت ہو جاتی ہے جو اہل جنم کی علامت ہے اس لیے شریعت نے دونوں ہاتھوں کے جاننے کا حکم دیا ہے۔ اس کے بجائے اصل شرط زمین پر ہونے کے ہاتھوں کو چربے اور دو ذرا ہاتھوں پر نصیرنا ہے۔ اور یہ تمام عمل تفصیل حکم کے طور پر انجام دیا جاتا ہے اور اس کا کھینچنا عقل سے بالاتر ہے۔ اور اس عمل کی علت اللہ تعالیٰ ہی بخوبی جانتے ہیں۔

الاتفاق را کہ کے ساتھ تھم کر ناجائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ گڑی کے اجزاء پر مشتمل ہوتی ہے، اسی طرح مویوں کے ساتھ بھی، خواہ وہ کوٹ کوٹ کر باریک بھی کر دیئے گئے ہوں، تھم جائز نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ وہ زمین کے اجزاء میں سے ہیں۔ بلکہ وہ قربا تا حد ایک جاندار (صدف) سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور تھم کر نا حرام ہے بھی جائز ہے۔ بایں طور کہ کسی گرد آلود کپڑے، یا نندے، یا زین وغیرہ پر ہاتھ لگانے صحت سے خطرناک جلتے اور باسوئے یا جلدی یا گندمی یا جو وغیرہ پر گرد و غبار ہو اور کوئی شخص اس کے ساتھ تھم کرے۔ قرآن کا تھم جائز ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد و مسلم ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک اس طرح تھم جائز نہ ہو گا اور بعض مشائخ کا قول ہے کہ اگر "الصعيد" (دردنیز مٹی) دستیاب نہ ہو تو اس کے نزدیک بھی گرد و غبار سے تھم جائز نہیں ہے اور صحیح یہ ہے کہ ان کے نزدیک دونوں حماقتوں میں تھم جائز نہیں ہے۔ اور ان سے روایت ہے کہ انہوں نے لایا کہ امیر سے نزدیک گرد و غبار الصعيد (مٹی) نہیں ہے ان کے اس قول کی شیا یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا حکم مٹی کے ساتھ تھم کرنا بیان ہوا ہے۔ اور الصعيد نام ہے خالص مٹی کا جب کہ گرد و غبار تو خالص مٹی نہیں ہوتی، بلکہ وہ ایک پتلے سے مٹی اور ایک پتلے سے مٹی نہیں ہے۔ لہذا اس کے ساتھ تھم جائز نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا استدلال یہ ہے کہ گرد و غبار بھی زمین کے اجزاء میں سے ہے۔ لہذا اس کے ساتھ تھم جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح زمین کے کسی مٹوس ٹکڑے سے تھم جائز ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ مقام جاہلیہ میں تھے کہ وہاں بارش ہو گئی۔ اس دوران میں انہیں دھنوکے حاجت

لے کر آیا، امام ابو حنیفہؒ نے ان کی فرمائش اور پیشکش سے انکار کر دیا اور تھم جائز نہ ہو گا کہ اس سے احتشاح ہے۔

۱۔ مٹکے سے مزاحم کی صفت کو خبر دیا کہ *Daafiyah* ہے اس کا استعمال صرف مٹکے کے لئے ہے۔ خواہ وہ دھنوکے میں یا حاکت میں ہو۔

موصوفی ہوئی، مگر نہ تو کہیں سے وضے کے لیے پانی ملا اور نہ ہی مٹی لے کر مساجد سے وہ تیمم کر سکتے۔ اس پر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ تم میں سے ہر شخص اپنے اپنے کپڑے اور زین کا اوپر والا حصہ جھاڑے اور اسے مھاڑ کر اس سے تیمم کر کے نماز ادا کرے۔ اس پر کہنے لگی اٹھارہ نہیں کیا۔ تو گویا اس پر ان کا اجماع ہو گیا۔ اور اگر کوئی مسافر کسی کپڑے کا سرے، یا کپڑے آکھڑ پانی میں ہو، اور وہ پانی پائے اور وہی اسے (صاف) مٹی سے۔ اور اس کے کپڑوں اور زین میں بھی کوئی گندہ بخار نہ ہو تو وہ اپنے کسی کپڑے یا جسم کے کسی حصے کو مٹی میں آکھڑ کرے، پھر جب وہ مٹی خشک ہو جائے۔ تو اس پر تیمم کرے اور گیلی مٹی پر اس وقت تک تیمم کرنا جائز نہیں، جب تک کہ اسے وقت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو، اس لیے کہ اس پر تیمم کرنے کے نتیجے میں بلا ضرورت چہرہ مٹی سے لٹھڑا جائے گا۔ اور یہ مٹی، شدت سے مشابہت ہوگی۔ اور اگر وہ اس سے تیمم کرے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو تیمم جائز ہوگا۔ اس لیے کہ گیلی مٹی بھی زمین کے اجتماع میں سے ہے اور اس میں جو پانی ہے، وہ جلد ہی خشک ہو جائے گا۔ پھر یہ مٹی ہاتھوں کے ساتھ چپک بھی جاتی ہے۔ اگر اسے وقت کے نکلنے کا اندیشہ ہو تو دونوں کے کے نزدیک اس سے تیمم کر کے وہ نماز ادا کرے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک پر قیاس کرتے ہوئے، ایسا شخص بغیر تیمم کے محض سر کے آثاروں کی مدد سے نماز ادا کرے، پھر جب اسے پانی حاصل ہو جائے تو وہ اس نماز کا اعادہ کرے یا اگر مٹی مل جائے تب بھی اعادہ کرے، جیسے قیدی کو دوران قید میں اگر اسے پانی اور صاف مٹی دستہ نماز ادا کرنے اور پھر بعد میں اس کو دھو جانے کا حکم ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

## (فصل ہشتم) کن کن حالتوں میں تیمم جائز ہے؟

جہن حالتوں میں تیمم جائز ہے ان میں حالت حدیث، حالت جنابت اور حالت حیض و نفاس وغیرہ شامل ہیں۔ تیمم کی بحث کے آغاز میں ہم حالت حدیث میں تیمم کے دلائل و جوازی بیان کر آئے ہیں۔ اور ہم نے وہاں حالت جنابت میں تیمم کرنے کے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا بھی ذکر کیا تھا اور وہاں ہم نے احادیث سے تاہید حاصل ہونے کی بنا پر قائلین جواز کے مسلک کو ترجیح دی تھی اور حالت حیض و نفاس حالت جنابت سے ملحق ہے، اس لیے کہ وہ جنابت ہی کے مفہوم میں ہے۔ علاوہ ان میں جہاں حدیث ہم نے اوپر بیان کی ہے، ان کے حرم کا بنا پر ان سے بھی مذکورہ دونوں حالتوں میں تیمم کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل ہفتم تیمم کا وقت

اس عنوان پر منظر دو ذیلی موضوعات کے تحت ہوگی۔

(۱) وقت اصلی؛ (۲) وقت مستحب۔



① **وقت اصلی:** تیمم تمام اوقات میں کسی وقت کو لیا جائے کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ نماز کا وقت آنے کے بعد اور آنے سے قبل دونوں اوقات میں تیمم جائز ہے۔ یہ ہمارے ائمہ احناف کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم فقط نماز کا وقت آنے کے بعد ہی کیا جاسکتا ہے اس سے قبل نہیں۔ یہ اختلاف ایک اصولی بحث پر مشتمل ہے اور وہ یہ ہے کہ تیمم آیا بدل مطلق (مطلقاً) ہے یا بدل ضروری (مطلقاً)۔ فرق یہ ہے کہ تیمم بدل مطلق ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بدل ضروری ہے۔ پہلے مطلق اور بدل ضروری کی تعریف اور دونوں مسلک کی دلیل تیمم کی حیثیت کے تحت بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

② **وقت مستحب:** ہمارے لئے کرام تیمم کے مستحب وقت کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر مسافر کو یہ امید ہو کہ نماز کا آخری وقت آنے تک کہیں نہ کہیں پانی مل جائے گا۔ تو اسے چاہیے کہ تیمم کرنا نماز کے آخری وقت تک مؤخر کرے اور اگر اسے اندازہ ہو کہ آخری وقت آنے تک پانی ملنے کی امید نہ ہو تو تیمم کو مؤخر نہ کرے۔ اہل نے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت نقل کی ہے کہ اگر اسے اندازہ ہو کہ آخری وقت کے لئے تک پانی ملنے کی توقع ہو تو وہ تیمم کو تاخیر کرے گا اگر اس کو پانی نہ ملے تو وہ تیمم کے مستحب وقت میں نماز کرے گا اور اگر اسے پانی کی توقع نہ ہو تو تیمم کو مؤخر کرے گا۔ ذکر کیا ہے کہ ”مجھے یہ بات زیادہ پسند ہے کہ مسافر نماز کو آخری وقت تک مؤخر کرے، اس جگہ پانی ملنے کی امید اور عدم امید میں کوئی فرق نہیں کیا گیا جس سے ان تینوں ائمہ میں اختلاف ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ واضح ہوتا ہے کہ ”الاصل“ میں جو روایت مطلق پھر ڈی جی تھی مطلق کی روایت سے اسی کی تشریح ہو رہی ہے۔ اور یہی تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے جس میں ابن شہاب الزہریؒ، حسن بصریؒ اور ابی سعیدؒ رضی اللہ عنہم جیسے تابعی شامل ہیں۔ ان سب حضرات کا یہ کہنا ہے کہ اگر پانی نہ ملے کی امید ہو تو وہ نماز کو آخری وقت تک مؤخر کرے۔ تابعین کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ جب تک اسے آخری وقت میں پانی دستیاب ہونے کی پختہ یقین نہ ہو۔ اس وقت تک وہ نماز کو مؤخر نہ کرے، امام شافعیؒ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے، جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسافر وقت نماز کے وسط میں تیمم کر کے نماز ادا کرے۔ ان مسلک میں سے سب سے صحیح مسلک ہمارا اختیاری ہے۔ اس لیے کہ حضرت علیؑ نے مروی ہے کہ ”اچھا ہے کہ تم نے ایک چھٹی حالت حجاب و سلمہ مسافر کو فرمایا کہ وہ نماز کے آخری وقت تک انتظار کرے اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی صحابی سے اس کی مخالفت مروی نہیں ہے۔ اس لیے یہ صحابہ کرامؓ کا ایک طریقہ سے اجماع ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کے ساتھ طہارت کے نماز ادا کرنا افضل ہے کیونکہ یہ اصلی طہارت ہے۔ جب کہ تیمم اس طہارت کا نعم البدل ہے“ علاوہ ان میں پانی کے ساتھ طہارت حقیقی بھی ہے اور علیؑ بھی، جب کہ تیمم محض علیؑ طہارت ہے۔ حقیقی نہیں۔ تو اگر اسے نماز کے آخری وقت تک پانی ملنے کی توقع ہو، تو اسے تاخیر کا حکمت نماز کو دونوں حالتوں میں سے مکمل کریں طہارت کے ساتھ نماز ادا کرنے کی خواہش ہے، لہذا یہ تاخیر مستحب ہوگی۔ اور اگر اسے پانی نہ ملنے کی توقع نہ ہو، تو پھر وہ نماز کو مؤخر نہ کرے، اس لیے کہ اندری صورت نماز کو مؤخر نہ کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

اور اگر اس نے اول وقت میں تیمم کر کے نماز ادا کر لی، پھر سے معلوم ہوا کہ پانی اس سے ایک میل سے بھی کم فاصلے پر موجود ہے، تو بلا کسی اختلاف کے، اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ اس صورت میں پانی پر قدرت رکھنے والا (واجب الامار) ہے۔ اور اگر اس کے اور پانی کے درمیان ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو، تو خواہ یہ بات ممکن ہو کہ وہ اسی نماز کے وقت میں وہاں پہنچ کر وضو کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی۔ البتہ امام زفر کے نزدیک اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اور اگر اسے پانی کے قریب یا دور ہونے کا علم نہ ہو تو اس کی نماز ہمارے نزدیک جائز ہوگی، خواہ اس نے نماز پانی کو تلاش کرنے کے بعد پڑھی ہو۔ یا اس سے قبل ادا کی ہو، امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ وجہ یہ ہے کہ پانی کی غیر موجودگی بظاہر ہی معلوم واجب ہے، اور چونکہ اس کی موجودگی کے احتمال پر کوئی دلیل نہیں ہے، لہذا بعض احتمال ظاہر ثابت دلیل کا معارضہ نہیں کر سکتا۔

اور اگر اسے نماز کے آخری وقت میں یہ بتایا گیا کہ پانی قریب ہی، ایک میل سے کم فاصلے پر موجود ہے، لیکن نماز کا وقت انتہائے ہرجیا ہو کہ اسے اندیشہ ہو کہ اگر وہ تیمم کرنے کے لیے متعلقہ جگہ گیا، تو اس کی نماز تفسا ہو جائے گی۔ تو تب بھی اس کے لیے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ وہاں جائے اور وضو کر کے نماز کو تفسا کرے۔ یہ ہمارے تین اثر کرام کا مسلک ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس کا تیمم جائز ہوگا۔ کیونکہ ہمارے تین اثر کرام کے نزدیک اصل اعتبار نماز کے وقت کے بجائے پانی کے قرب و بعد ہے جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اعتبار نماز کے وقت کا ہوتا ہے، پانی کے قرب و بعد کا نہیں۔ امام زفرؒ کا استدلال یہ ہے کہ تیمم کی شریعت نے اس لیے اجازت دی ہے تاکہ وقت ضرورت نماز کو خشک وقت پر ادا کیا جاسکے، لہذا اصل اعتبار وقت ہی کا ہے، پہلے وہ زیر نظر صورت میں تیمم کرنے، تاکہ اس کی نماز کا وقت تفسا نہ ہو جائے، جیسا کہ نماز جائزہ اور عیدین کی نماز پڑھنے کے حلقی تیمم کی اجازت ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ نماز بالکل فوت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی نعم البدل تفسا، موجود رہتی ہے۔ اور اگر کسی شی کا نعم البدل موجود ہو تو ہم طرہ اس شی کو موجود خیال کر سکتے ہیں۔ بخلاف نماز جائزہ اور عیدین کے۔ کیونکہ یہ دونوں نمازیں بالکل فوت ہو جاتی ہیں، جیسا کہ ہم اپنی جگہ اس کا ذکر کر آئے ہیں۔ لہذا ادا یا ان دونوں نمازوں کے فوت ہونے کے اندیشہ کی بناء پر تیمم کرنا جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل ہشتم تیمم کی حیثیت

اور یہاں تک تیمم کی صفت (حیثیت) کا تعلق ہے۔ قرآن بلاشبہ ایک "نعم البدل طہارت" ہے، اس لیے کہ اس کا ہونا پانی کی عدم دستیابی کے ساتھ شرط ہے، لیکن اثر کرام میں اس کے نعم البدل ہونے کی حیثیت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں ایک اختلاف تو ہمارے اثر اور مدح کے

اہل ملک میں ہے اور دوسرا اختلاف خود ہمارے اشکرام کے بائیں ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

ہمارے اشکرام اور دیگر گمراہ کے مابین اختلاف یہ ہے کہ ہمارے اشکرام فرماتے ہیں کہ تیمم بدل مطلق، و مطلق نعم البدل ہے۔ بدل ضروری و وقتی نعم البدل، جہیں ہے۔ انہوں نے اس کے لیے یہ عنوان اختیار کیا ہے کہ تیمم کی وجہ سے "حالت حدیث" ارشادہ نماز کے حق میں پانی کی دستیاب تک مرفوع ہو جاتی ہے کہ اسے حالت حدیث کے قیام کے باوجود نماز کی اجازت ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم بدل ضروری و وقتی نعم البدل ہے۔ انہوں نے اس کے لیے یہ عنوان تجویز کیا ہے کہ حقیقت حدیث ہونے کے باوجود اسے نماز پڑھنے کی اجازت محض ضرورت کے تحت ہے۔ جیسے کہ مسافر کے لیے کہ جب تک کہ تیمم کی گنجائش اس اصول کی صحت کے لیے اس کی دلیل یہ ہے کہ تیمم حدیث (پانی کی کو دور نہیں کرتا جس کی ثبوت یہ ہے کہ اگر وہ پانی کو دیکھ لے، تو اسے دیکھنے ہی اس کی حالت حدیث اور حالت جنابت و دوبارہ وضو کرنا کی گنجائش پائی دیکھنے سے کوئی حدیث لازم نہیں آتی تو اس سے بڑھ چلا کہ اصل میں تیمم سے حدیث کی حالت و درمیان ہوتی، لیکن حدیث کے قائم ہونے کے باوجود اسے نماز پڑھنے کی اجازت محض مجبوری کے تحت ہی ملتی ہے۔ جیسا کہ مسافر کے مسئلے میں ہے۔ ہذا استدلال اس روایت سے ہے جو ان حضرات علی الشرح و سلم سے مروی ہے: کہ آپؐ نے فرمایا:

الْفَتِيْمُ وَصَوُّ الْمُسْلِمِ وَلِلْوَإِلَى عَشْرٍ تِمِمْ سَلَامًا كَوْنُوهُ خَافَ اسے دس سال  
حجج عالم یجد الماء او لم یجدہ تک کرنا پڑے گا و تکبیر اسے پانی نہ ملے یا  
والحدیث۔۔۔ حدیث لائق ترجمہ۔

قرآن حضرت علیؑ علیہ السلام نے تیمم کو وضو قرار دیا اور وضو حدیث کو زائل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایک اور حدیث ہے۔

جعلت لی الارضی مسجداً و طهرت میرے لیے ساری زمین کو جائزے نماز اور طہور  
(دریہ طہارت) بنا دیا گیا ہے۔

اور طہور مطہر و طہارت کرنے والے کو کہتے ہیں۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تیمم سے حدیث زائل ہو جاتی ہے۔ البتہ اس کا ازالہ پانی کی دستیابی تک محدود Limited ہوتا ہے۔ پھر جب پانی مل جاتا ہے تو اس کی سابقہ ناپاکی دوبارہ محدود کرتی ہے لیکن ماضی کے حق میں نہیں بلکہ مستقبل کے حق میں۔ لہذا اس کا اثر کسی ارشادہ نماز کے حق میں ظاہر نہ ہوگا۔

اسی اصول پر وقت آنے سے قبل تیمم کرنے کا مسئلہ بھی جہاں ہے، اگر ہمارے نزدیک جائز اور امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے۔ اس لیے کہ تیمم پانی کی عدم دستیابی کے وقت اس کا بدل مطلق ہے لہذا وقت آنے سے قبل بھی جائز جائز ہے اور وقت ہونے کے بعد بھی، اور چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم "بدل ضروری" (و وقتی نعم البدل) ہے، لہذا اس کی اجازت صرف ضرورت کے ساتھ شرط ہے اور وقت سے پہلے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

اسی اصول پر مسئلہ بھی جہاں ہے کہ ہمارے نزدیک ایک وقت میں کچھ گئے تیمم کے ساتھ

پہنچنے چاہیے فرائض پڑھے یا فرائض ادا کرے تا وہ ٹھیک پانی دستیاب نہ ہو جائے، یا اس کا تیمم خطا نہ ہو جائے جب کہ امام شافعی کے نزدیک تیمم کے ساتھ ایک فرض کے بعد وہ سراسر فرض ادا نہیں کیا جاسکتا، البتہ اگر وہ دوسری نماز کے لیے مستقل تیمم کرے تو جائز ہے لیکن ان کے نزدیک تیمم سے فرائض پھنک دینے چاہیے اور اگر نہ کرے، اس لیے کہ وہ فرض نماز کے تابع ہیں اور تابع میں اثبات حکم کے لیے علیحدہ علت و سبب دیا علیحدہ شرط کا ہونا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ کسی اصل کے لیے حکم کی موجودگی، اس کے تابع کیلئے بھی اثبات حکم کے لیے کافی ہے، جیسا کہ امام شافعی کا مستحاضہ کی طہارت میں خود بھی یہی مسلک ہے۔ اسی اختلاف پر مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کسی نے نفل نماز کے تیمم کیا، تو ہمارے نزدیک اس سے فرض اور نفل دونوں طرح کی نماز ادا کی جاسکتی ہے، لیکن امام شافعی کے نزدیک اس سے فرض نماز ادا کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ فرائض تابع ہیں اور تابع شیئ اپنی اصل شیئ کی قبوع نہیں ہو سکتی، اسی بنا پر امام زہری فرماتے ہیں کہ بعض نفل نماز کے لیے تیمم کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ یہ وقت ضرورت کی طہارت ہے اور ضرورت فرائض کے سلسلے میں پیش آئی ہے، فرائض کے سلسلے میں نہیں، ہمارے نزدیک تیمم سے ہر قسم کی نماز جائز ہے کیونکہ پانی کی عدم دستیابی کے وقت یہ ایک مکمل طہارت ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ نفل نماز ادا کرنے کی صورت میں اگر اسے اپنے اوپر سے فرض ماقط کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن اسے ثواب جمع کرنے کی پیر حال مانجھت ہے اور ثواب جمع کرنے کی حاجت بھی قابل اعتبار ہوتی ہے، لہذا اس کے لیے بھی حصول طہارت جائز ہوگا، جیسا کہ مستحاضہ کی طہارت نفل نماز کے لیے بغیر کسی اختلاف کے درست قرار دی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی اس کی اجازت ہے۔

**ج: ہمارے ائمہ کرام کے مابین اختلاف:** ہمارے ائمہ کرام کے درمیان تیمم کے "نعم البدل" ہونے کی کیفیت میں جو اختلاف ہے

تو اس کا تفصیل یہ ہے کہ جو مسئلہ ہے کہ مٹی پانی کی عدم دستیابی کے وقت اس کا نعم البدل ہے تو آیا یہ نعم البدل ہونا مٹی اور پانی کے درمیان ہے اور یا تیمم اور وضو کے مابین، تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مٹی پانی کی عدم موجودگی میں اس کا نعم البدل وجا نہیں ہے، اور "بدلیت" مٹی اور پانی کے مابین ہے، جب کہ امام محمد فرماتے ہیں کہ تیمم وضو کی عدم موجودگی میں اس کا نعم البدل ہے، اور بدلیت تیمم اور وضو کے مابین ہے۔ امام محمد اپنے "اصول" کی صحت کے لیے ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں، کہ قرآن نبوی ہے۔

التَّيْمِمُ وَصَلَاةُ الْمُسْلِمِ وَالْحَرِثُ، تیمم مسلمان کا وضو ہے۔

کہ اس حدیث نبوی میں تیمم کو وضو قرار دیا گیا ہے، اگر مٹی کو، جب کہ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف قرآن و سنت و دونوں سے استنباط کرتے ہیں، قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَلْتَمْسِكُمْ ذُرِّيَّتَهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ فَيْتَمَسُّوا ذُرِّيَّتَهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ

لیا کرو۔

کراس آیت میں پاک مٹی کو پانی کی عدم موجودگی میں اس کا نعم البدل مقرر کیا گیا ہے اچھستہ سے اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

التراب طہور المسلم۔

مٹی مسلمان کے لیے طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

نیز فرمایا:

جعلت لی الارض مسجداً وطہوراً۔ کمرائے زمین میرے لیے جائے نماز (مسجد) اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دی گئی ہے۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مٹتی ہے کہ اگر کوئی تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت کر اٹھے، تو اگر وضو کرنے والوں کے پاس فاحش پانی موجود نہ ہو، تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کی نماز جائز ہوگی، لیکن اگر ان کے پاس پانی موجود ہے، قرآن کی نماز درست نہ ہوگی۔ جب کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ خواہ ان کے پاس پانی ہو، یا نہ ہو، ہر صورت تیمم کرنے والے کے پیچھے وضو کرنے والوں کی نماز درست نہ ہوگی۔ امام زعفرانؒ کہتے ہیں کہ خواہ ان کے پاس پانی ہو، یا نہ ہو، دونوں صورتوں میں اقتداء احب از ہے۔ امام حمادؒ کے مسلک کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کوچہ بکوئی اور وضو کے درمیان "بدیلت" ہے۔ تو مقتدی ہو کر وضو کرنے والے ہیں۔ لہذا ان کے حق میں امام کی طہارت (تیمم) طہارت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ مقتدی اصل طہارت کے حائل ہیں اور امام واقع طہارت کا۔ تو گویا ان کی حالت یہ ہوگی، کہ طہارت کرنے والے نے کسی ایسے شخص کی اقتداء کر لی ہے جو طہارت کے بغیر ہے۔ بنا بریں اس کی اقتداء درست نہ ہوگی جیسے کسی صحت مند شخص کی اقتداء اس شخص کے پیچھے جس کے زخم سے خون رواں ہو، درست نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس امام کی طہارت مقتدی کے حق میں طہارت نہیں ہے۔ لہذا وہ اس کے حق میں ناقابل اعتبار نہ ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی اقتداء درست نہ ہوگی۔ اور چونکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مٹی اور پانی کے درمیان "بدیلت" پائی ہے۔ تو اگر مقتدیوں کے پاس پانی موجود نہیں ہے، تو مٹی پانی کی عدم موجودگی میں طہارت مطلقہ ہے، لہذا ان کی اقتداء درست ہوگی ایسے اعضاء کو دھونے والے کی اعضاء پر مساجد کر کے لے کے پیچھے اقتداء درست ہوتی ہے۔ بخلاف سب نے والے زخم کے حامل شخص کے، کیونکہ اس کی طہارت کا خیر درست شخص کے حق میں معجزہ ہوگی۔ اور اگر ان کے پاس پانی موجود ہو، تو مقتدیوں کے حق میں اقتداء امام کی شرط طہارت ہو جائے گی، کیونکہ مقتدیوں کے حق میں مٹی طہارت کا ذریعہ نہ رہے گی۔ یوں امام کی طہارت ان کے حق میں طہارت نہ ہوگی، جس کی بنا پر ان کے لیے امام کی اقتداء درست نہ ہوگی۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مستند کیا گیا ہے کہ اگر کوئی تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت کر لے اور ان کے پاس پانی بھی موجود نہ ہو، پھر مقتدیوں میں سے کوئی ایک شخص پانی کو دیکھ لے اور اس کا امام اور دوسرے مقتدیوں کو پتہ چلے، تاکہ وہ قائلہ سے غار نہ ہو جائیں تو پانی دیکھنے والے کی نماز

فاسد ہو جائے گا۔ جب کہ امام زکریا فرماتے ہیں کہ ان کی نماز باطل نہ ہوگی، یہی امام ابو یوسف سے روایت ہے۔ اس لیے کہ وہ ذاتی طور پر وضو کا حامل ہے، لہذا اس کا پانی کو دیکھنا، اس کی نماز کے فساد کا باعث نہیں بن سکتا۔ اس کی نماز توقفی ہی وقت فاسد ہو سکتی ہے، جب امام کی نماز فاسد ہو جائے تو یہ نظر صورت میں فاسد نہیں ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام کی طہارت، اس کے حق میں کالعدم ہو گئی۔ اس لیے کہ وہ پانی پر تعدت دیکھنے والا ہو گیا ہے اور چونکہ پانی اصل ہے، لہذا اصل کی موجودگی میں اس کا قائم مقام برقرار نہیں رہ سکتا۔ تو گویا اسے پانی دیکھ کر امام کی نماز کے فاسد ہونے کا گمان ہو جائے تو اس کی اپنی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے ان پر قبلہ مشتبہ ہو جائے، اور امام کی تحریر ایک جانب اور حقیقی کی تحریر دوسری جانب ہو، جب کہ مقتدی کو یقین ہو کہ امام غلط طرف منہ کر کے نماز ادا کر رہا ہے، تو اس کی اقتدار درست نہ ہوگی، اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔

آخر میں پھر ہم دوبارہ اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا چاہیں گے، امام محمدؒ کی دلیل حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "تم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت ذکر اٹھائے۔ اور ذکر کوئی قیدہ آزاد لوگوں کی امامت کر اٹھے" اور اس بارے میں بعض تصریح ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال اس روایت سے ہے، اور حضرت عمرؓ وہی العاص کے حوالے سے ہم اوپر نقل کر اٹھے ہیں، جنہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سریر میں امیر نامزد فرمایا تھا، اور جو حضرت علیؓ کی روایت بیان کی گئی ہے، یہ حضرت علیؓ کا اپنا مسلک ہے، جب کہ حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ نے اس مسئلے میں ان کی کفایت کی ہے، اور جب کوئی مسئلہ صحابہ کرامؓ کے مابین مختلف فیہ ہو، تو ان میں سے کسی ایک کا قول دوسرے صحابہ کے مقابلے میں محبت نہیں ہو سکتا، علاوہ انہیں اس روایت میں لا یموت امامت نہ کر اٹھے، ان کے الفاظ میں یہ نہیں کہ اگر کسی نے امامت کرائی تو نماز جائز نہ ہوگی، اور یہ ایسے ہی ہے، جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: کہ کوئی شخص دوسرے کی جگہ پر امامت نہ کر اٹھے، لیکن اگر کسی نے امامت کرائی، تو جائز ہوگی، اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔

## (فصل تیسم) واقعہ تہیم

جن باتوں سے تہیم ٹوٹتا ہے۔ ان کی دو قسم ہیں: ایک عام اور دوسری خاص؛ عام قسم یہ ہے کہ میں جن باتوں سے وضو ٹوٹتا ہے، یعنی محدث حقیقی اور محدث عکسی سے تو انہیں سے تہیم بھی ٹوٹ جائے، ان تمام اشیاء کا اپنی جگہ تفصیل سے ذکر ہو چکا ہے۔

خاص قسم کے لواحقین سے تہیم کسے دالے کے پانی کا حصول یا اس پر قدرت حاصل ہو جانا مراد ہے، اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ تہیم کتدہ کو پانی کا حصول میں حال سے غائی نہیں یا تو وہ پانی اسے نماز شروع کرنے سے قبل ملا ہوگا، یا نماز شروع کرنے کے بعد یا نماز ختم کر لینے کے بعد۔ اگر اسے نماز شروع کرنے سے قبل پانی مل جائے تو اکثر مقلد کے نزدیک اس کا تہیم ٹوٹ جائے گا۔ البتہ ابو سلمہ بن عبدیہؒ

تہا میں ان کے نزدیک پانی ٹٹنے کے باوجود حیم یا مک نہیں ٹوٹتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حیم خشک غور پر وقوع پھرنے کے بعد اس وقت تک نہیں ٹوٹتا جب تک کہ اسے حدیث میں نہ آئے اور پانی کا مل جانا، کوئی حدیث نہیں پہنچا۔ استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سے ہے کہ آپ نے فرمایا،

الشیخ، منور المسلم، ولوائی مشو حیح حیم مسلمان کا وضو ہے خواہ وہ دس سال  
ماہم یجد الماء او یجدت (حدیث) تک نہ اسے ملاؤ تھیکر اسے پانی نہ ملے، یا

اس کو حدیث لاحق نہ ہو۔

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کے ملنے تک اسے مسلمان کا وضو قرار دیا اور اگر کسی شئی کو ایک خاص حد تک محدود کر دیا جائے تو اس حد کے آتے ہی وہ شئی ان خود حیم ہو جاتی ہے، علاوہ انہیں حیم وضو کا قائم مقام ہے، تو اصل کی موجودگی میں اس کے قائم مقام کے رہنے کا کوئی جواز نہیں، جس طرح کہ ہر قائم مقام کا اپنے اصل کے ساتھ یہی معاملہ ہے اور ابو سلہ کا یہ کہنا کہ پانی کا حصول کوئی حدیث نہیں ہمیں بھی تسلیم ہے، اور ہمارے نزدیک پانی ٹٹنے کی وجہ سے وہ محدث (جسے وضو) نہیں ہوتا بلکہ سابق حدیث کا حکم پانی مل جانے کے بعد دوبارہ ظاہر ہو جاتا ہے اگر یہ حکم سابق وقت میں ادا شدہ نماز کے حق میں ثابت نہیں ہوتا پھر پانی مل جانے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ پانی ظاہری اور منہوی طور پر دونوں طرح مل جانے میں کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ پانی ٹٹنے پر اس کے استعمال پر قادر بھی ہو، اس صورت میں حیم فوراً ٹوٹ جاتا ہے، دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ پانی ظاہری طور پر ملے مگر منہوی طور پر نہ ملے، جیسا کہ ہم یہ ہے کہ وہ پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو، اس صورت میں حیم نہیں ٹوٹتا، چنانچہ اگر کوئی حیم کرنے والا شخص کثیر پانی کے پاس سے گزرے مگر اس کو اس کا علم نہ ہو، یا وہ غافل ہو یا سو یا بوا ہو تو اس صورت میں حیم نہیں ٹوٹتا۔ امام ابو یوسف سے یہ روایت ہے، اسی طرح اگر اس کو پانی قریب ہو، مگر وہ ایسے مقام میں ہو کہ وہاں کوئی دھس یا دھند نہ ہو، جس کے خوف سے وہ پانی نہیں لے سکتا، تب بھی اس کا حیم نہیں ٹوٹے گا۔ محمد بن متقی الرازی نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ مسئلہ ہمارے اند کے قول پر قیاس سے اخذ کیا گیا ہے، اس لیے کہ وہ پانی کو حینش پانے والا نہیں ہوا، لہذا اس کا وجود عدم کے برابر ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کنویں کے پاس آجائے، لیکن اس کے پاس کوئی ڈول یا رسی وغیرہ موجود نہ ہو یا اس کو پانی قریب ہو لیکن اس کو اپنے متعلق پاس گئے کا اندیشہ ہو تو تب بھی حیم باطل نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، اسی طرح اگر جنگل میں کسی ٹکے وغیرہ میں رہا ہو یا ملا تو اگر کوئی شخص سلام سے متعلق روایت پر قیاس کرتے ہوئے اس کا بھی یہی حکم ہے اس لیے کہ وہ پانی پینے کے لیے ہے، نہ کہ وضو کے لیے، البتہ اگر وہ پانی زیادہ مقدار میں ہو، تو اس کی کثرت سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ وہ پانی وضو اور پینے دونوں مقاصد کے لیے رکھا ہوا ہے، لہذا اس کا حیم ٹوٹ جائے گا۔ اس مسئلے کی بنیاد حاصل اس اصول پر ہے کہ ہر وہ چیز جو حیم کہیے پانی ہوا اس کی موجودگی حیم ٹوٹنے کا باعث ہوگی، اور جس کی موجودگی سے جواز حیم پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس سے حیم بھی باطل نہیں ہوتا۔ پھر چونکہ پانی کی موجودگی اسی وقت حیم کے بطلان کا باعث ہوتی ہے کہ جب اتنا پانی موجود ہو جس سے وضو یا غسل کیا جاسکتا ہو اور اگر اتنی مقدار پانی

موجود نہ ہو، تو ہمارے نزدیک وہ پانی تیمم کے بطلان کا باعث نہ ہوگا، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک پانی کی مقدار خواہ کم ہو یا زیادہ بہر حال تیمم کے بطلان کا موجب بنے گی اور تیمم کے برقرار رہنے میں اختلاف اس کے اندر میں اختلاف ہی کی مانند ہے، جس کا تیمم کی شرائط کے ضمن میں بھی ذکر کیا جا چکا ہے۔

اسی اصول پر وہ مسئلہ بھی منہا ہے جس کا ذکر امام مؤدبؒ نے "الزیادات" میں کیا ہے، کہ اگر پانچ میٹریں پانی کے واسطے استعمال کی جائیں تو پانی سے ان میں سے فقط ایک آدمی وضو کر سکتا ہو، تو ان سب کا تیمم ٹھٹھ جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک شخص یعنی طور پر اس پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے گا اور ان میں سے کوئی شخص بھی دوسرے سے زیادہ فوقیت نہیں رکھتا، لہذا امتیاز ان سب کا تیمم باطل قرار پائے گا اور اگر وہ پانی کسی آدمی کی ملکیت ہو اور وہ ان سے یہ کہے کہ میں نے یہ پانی تبار سے لیے مبارک کر دیا ہے تم میں سے جو چاہے، اس سے وضو کرے، جبکہ وہ پانی مشکل ایک شخص کے وضو کے لیے کفایت کر سکتا ہو تو جب بھی ان میں سے ہر ایک کا تیمم ٹھٹھ جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ یہ پانی تبار سے لیے ہے، تو ہمارے اندر کراہم کا اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے کسی ایک کا بھی تیمم باطل نہ ہوگا، امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس لیے کہ ان کا اصول یہ ہے کہ "مشترک" یعنی کاہر، جس میں تقسیم کا احتمال نہ ہوگا، ہاں نہیں مگر اب وہ چونکہ وہ پانی ان میں سے کسی ایک کی بھی مکمل طور پر ملکیت میں نہیں اس لیے اس کی موجودگی اثر انداز نہ ہوگی۔ اور صامعین کے اصول کے مطابق اس لیے کہ اگرچہ مشاع کا بہرہ ان ہاں درست ہے، اور اس بہرے دوسرے فرد کی ملکیت بھی ثابت ہو جاتا ہے، لیکن بایں ہمہ وہ پانی اتنا کم ہے کہ اگر وہ سب میں برابر برا بیکھیر کر دیا جائے، تو ان میں سے کسی ایک کے وضو کے لیے بھی کافی نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس کا وجود کامل ہوگا، تاہم اگر وہ سب کے سب اس پانی سے کسی ایک شخص کو وضو کرنے کا اجازت ہے، دیں جو صامعین کے نزدیک اس کا تیمم باطل ہو جائے گا، اس لیے کہ ان سب کا ہست مل کر ایک شخص کے وضو کے لیے کفایت کر سکتا ہے، لہذا پانی پر قدرت ہونے کی بنا پر اس کا تیمم باطل ہو جائے گا، لہذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ یہ یہی باطل ہے، اس لیے ان کا اجازت دینا بھی درست نہیں۔

اسی اصول پر الزیادات میں بہت سے مسائل متفرع کئے گئے ہیں، اگر کوئی مسافر جے وضو ہو اور اس کے پیرے پر بھی ایک درہم سے زیادہ مقدار میں نجاست کی ہوئی ہو اور اس کے پاس فقط اتنا پانی ہو کہ وہ ان دونوں ضرورتوں میں سے کسی ایک کے لیے کافی ہو سکتا ہے، تو اکثر علماء کے نزدیک وہ وضو کی جگہ تیمم کرے اور پانی کے ساتھ نجاست صاف کرے۔ حسن بن زیاد امام ابو یوسفؒ سے یہ نقل فرماتے ہیں کہ وہ اس کے ساتھ وضو کرے گا، یہی قول حضرت حماد کا ہے، وجہ یہ ہے کہ حالت حدیث دونوں ناپاکیوں میں زیادہ سخت ناپاکی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ فی الجملہ ناپاکی پیرے کے ساتھ نازد رست ہونے سے

لے الزیادات کا تخریج کے لیے دیکھئے قدر۔

لے طحاوی سے مراد وہ فرقہ ہے جو غیر تقسیم و Un-divided ہے، اصل لفظ کے دو معانی تھے، کافر و کفایت، یہ ہونا ہے لے اشتراک امام ابو حنیفہؒ اور ایک صریحاً بھی تصریح کرتے۔



لیکن حالتِ حدیث کے ساتھ باطل نماز جائز نہیں ہوتی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ پانی کو نجاست دھونے پر صرف کرنے سے نازی دونوں طہارتوں حقیقی و ظہری کا حامل ہو جاتا ہے۔ جبکہ وضو کرنے سے محض ایک طہارت حاصل ہوتی ہے لہذا یہ حالت ایک طہارت کے ساتھ نماز پڑھنے سے افضل ہے، اور اس پر یہ لازم ہوگا کہ وہ پہلے پانی کے ساتھ کپڑے کو دھوئے، پھر نجاست کو دھوئے، اگر اس نے پہلے نجاست کو دھو کر دیا تو جائز نہ ہوگا، اور اسے نجاست دھو کر نماز پڑھنی ہوگا اس لیے کہ وہ ابھی پانی پر قائم ہے، اور اگر اس کے ساتھ اس نے وضو کر لیا تو تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی۔

اگر اسے نماز کے دوران میں پانی مل گیا، تو اگر اسے پانی آخری قصد میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل حاصل ہوا ہو، تو وہ وضو کر کے از سر نو نماز پڑھے گا، یہ ہمارا مسلک ہے، جبکہ اس کے متعلق امام شافعی کے تین اقوال مروی ہیں، ایک قول ہمارے مسلک کے مطابق ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ پانی اس کے قریب کر دیا جائے تاکہ وہ وضو کر کے اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھ سکے، تیسرا اور سب سے مشہور قول یہ ہے کہ وہ اپنی نماز پڑھ کر دے، وجہ یہ ہے کہ جس شخص کا نماز شروع کرنا صحیح ہو، تو محض پانی دیکھنے سے اس کی نماز باطل نہیں ہو سکتی، اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کوئی شخص نماز سے فراغت کے بعد پانی دیکھے کیوں کہ محض پانی کا نظر آ جانا کوئی حدیث نہیں ہے، جبکہ فی وقت اسے پانی کی کڑویت کے سوا کچھ میسر نہیں، لہذا اس کی نماز باطل نہ ہوگی، پھر چونکہ اس کی نماز باطل نہیں ہوئی، لہذا "نماز کی حالت" اسے پانی استعمال کرنے سے روکنے کا باعث ہوگا، بنا بریں وہ مصفیٰ طور پر پانی پر قدرت رکھنے والا نہیں ہوگا، اور یہ ایسے ہوگا، کہ جیسے کوئی شخص کنویں کے کنارے پر کھڑا ہو اگر اس کے پاس پانی حاصل کرنے والا کوئی آدمی موجود نہ ہو، ہمارا استدلال یہ ہے کہ نجاست حاصل شدہ طہارت اس حدیث کی تفسیر سے جو ہم اور پر بیان کر آئے ہیں، پانی کے ملنے تک محدود ہے، لہذا پانی ملتے ہی اس کی طہارت از خود ختم ہو جائے گی، پھر اگر اس نے نماز کو مکمل کر لیا تو وہ بغیر طہارت کے مکمل کرنے والا قرار پائے گا، جو جائز نہیں ہے، جس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ نجاست کوٹ جالنے کی وجہ سے نماز کی حرمت بھی باقی نہیں رہتی۔ رہا امام شافعی کا یہ قول کہ "پانی دیکھنا کوئی حدیث نہیں ہے۔ لہذا اس سے نماز باطل نہیں ہوتی تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ آپ کی یہ بات باطل ہے، ہمارے نزدیک بھی پانی دیکھنے سے نجاست باطل نہیں ہو جاتا ہے، اس لیے کہ نجاست فقط پانی دیکھنے تک محدود رہتا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی پانی دیکھنے سے نجاست باطل نہیں ہوتا، بلکہ وہ سابقہ حدیث کی بنا پر نماز شروع کرنے کے وقت سے صحیح ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ کہا جاوے گا کہ نماز کے حق میں ضرورت کے تحت اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا، اور جو نماز کو ابھی مکمل طور پر ادا نہیں ہوئی، اس کے حق میں ایسی کوئی محدودی نہیں۔ جیسا پہلے حدیث ہی کا اثر دوبارہ ظاہر ہو چکا ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہو جائے گا جیسے سقائے راحۃ ضروالی محدث کی فتاویٰ کے دوران میں اس نماز کا وقت مکمل جاتے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ قائم مقام طہارت کے ساتھ نماز مکمل کرنے سے پہلے حاصل

طہارت پر تادیر ہو گیا ہے، جس سے قائم مقام طہارت کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ جیسے مہینوں کے ساتھ عدت گزارنے والی عورت کو حیض شروع ہو جائے۔

اور اگر پانی اسے اس وقت حاصل ہوا کہ جب وہ آخری قعدہ میں تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھ چکا ہو، یا وہ سلام پھیر چکا تھا، لیکن اس پر سجدہ سہو تھا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اور اس پر نماز کو از سر نو ادا کرنا ضروری ہو گا۔ جب کہ (تشہد)، امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کا تکمیل باطل ہو جائے گا، لیکن اس کی نماز قائم ہو جائے گی، یہ مسئلہ بھی ان مسائل میں شامل ہے۔ جو "اشنا عشر" مسائل کہلاتے ہیں، جن کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر اس حالت میں نماز کی طرف سے کوئی ایسا فعل یا یا جائے جو اگر نماز کے دوران میں ہوتا، تو نماز باطل ہو جاتی، تو ہمارے اکثر کرامؒ کا اس پر اجماع ہے کہ اس سے اس کی نماز باطل نہیں ہوتی، مثلاً، گفتگو کرنا، تہنیت مارنا، جان بوجھ کر وضو توڑ دینا، وغیرہ، اور امام شافعیؒ کے نزدیک نماز باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ اسلام کے ساتھ نماز سے خارج ہونا ہمارے نزدیک تو فرض نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے، جیسا کہ آئندہ ذکر کیا جائیگا۔ لیکن اگر وہ عمل کی نمازی کے اختیار سے باہر ہو، وہ امر سہوی سمجھا جاتا ہے، لیکن اگر وہ عمل نماز کے دوران میں پیش آجائے، تو اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ تاہم اگر یہ عمل قعدہ اخیرہ میں بمقام تشہد بیٹھنا سہو ہونے کی صورت میں سلام پھیرنے کے بعد پیش آجائے، تو آیا اس سے نماز باطل ہوگی یا نہیں، تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نماز باطل ہو جاتی ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ دونوں فرماتے ہیں کہ نماز باطل نہیں ہوتی، مثلاً، اس حالت میں تمیم کرنے والے کو پانی مل جائے، یا مودل پر سج کرنے والے کے سج کا وقت ختم ہو جائے، یا برجہ شخص کو کپڑا مل جائے، یا اتنی دانی پڑھ کر کوئی سورۃ سیکھ جائے، یا کسی کے زخم سے خون بہنا بند ہو جائے، یا صاحب ترہیب شخص کو اپنی فوت شدہ نماز یاد آجائے، یا نماز جمعہ کے دوران میں جھک کر نماز کا وقت ہو جائے یا سج کر لے والے کے پاؤں سے سوزہ کشادہ ہونے کی بنا پر اس کے کسی اپنے فعل کے بغیر خود بخود اتر جائے یا فجر کی نماز پڑھنے والے کے لیے اسی وقت سورج طلوع ہو جائے۔ یا سر کے اظہاروں سے نماز ادا کرنے والا قیام پر تادیر ہو جائے یا قاری اپنی جگہ کسی اتنی دانی پڑھ کر ناسید بنا دے۔ یا ایک درہم سے زیادہ مقدار میں نہاست کے ساتھ نماز پڑھنے والے کو جو پانی دہلنے کا وجہ ہے اس کو دھو دسکا ہو، اس حالت میں پانی مل جائے، یا فجر کی نماز پڑھنے والے پر کے لیے، اسی حالت میں زوال کا وقت ہو جائے یا اس کی چوٹ ٹھیک ہونے کی بنا پر اس کی جبرہ زخم سے ماقظ ہو جائے، تمام مسائل کو ترتیب وار اپنی جگہ بیان کیا گیا ہے۔ یہاں پر ہم یہ نئے ان تمام مسائل کو اپنے اسلاف کی اتباع میں پیش کر رہے ہیں تاکہ طالب علموں کے لیے یاد کرنا آسان ہو سکے۔

لے حدیث کہ اگر ایام آباد نہ ہو جائیں، تو اس کی حدت کا اتمام کے بجائے مہینوں سے کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر اس احادیث میں "ایام" ضرور نہ ہو جائیں، تو مہینوں کے بجائے ایام سے ہی حدت کا شمار کیا جائے گا۔

آئی (دانی پڑھ) سے مراد اصطلاحی اور پڑھ نہیں، بلکہ اس سے مراد وہ شخص ہے، اگرچہ نماز کی دعا میں اور قرآن کی صورت میں، آئی ہوں کہ ایسا شخص غاصری کو کہہ کر نماز ادا کر سکتا ہے۔

ہمارے بعض مشائخ یہ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ نمازی کے اپنے نعل کے ساتھ نماز سے نکلنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو فرض ہے، مگر صاحبینؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے اس مسئلے کو ایک دوسری طرح بیان کیا ہے، بہر حال صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ آخری قہر میں تہجد کی مقدار میں بیٹھنے سے نماز مکمل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ یہاں پر نماز کے تمام ارکان مستم ہو جاتے ہیں چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو جب تہجد پڑھنا سکھایا تو فرمایا تھا:

اذا قُلتَ: هَذَا وَقُلتَ: هَذَا فَقَدْ كَمِلَ بِرُكْنَيْهِ۔  
جب تو نے یہ کہہ دیا، یا ایسے کر لیا، تو تیری نماز مکمل ہو گئی۔

اور نہ رکے مکمل ہونے کے بعد اس کے فاسد ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ اسی لیے سلام پھرنے بات چیت کرنے، دانستہ حدث لاحق ہونے اور قہر مار کر بیٹھنے وغیرہ سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ یہ حدیث مبارکہ اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ نماز سے اپنے کسی فعل کے ساتھ باہر ہونا فرض نہیں ہے علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نماز کو مکمل قرار دیا ہے، اور اگر کوئی رکن باقی ہوتا، تو نماز کیسے مکمل ہو سکتی ہے، اسی لیے ہمارے مسلک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا بھی فرض نہیں ہے، اسی طرح لفظ ”السلام“ کہنا بھی فرض نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر کسی شیئی کا کوئی رکن باقی ہو تو اس کا تمام ہونا محال ہوتا ہے، البتہ اگر وہ اس حالت میں قہر مار کر نہیں دے تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، اس لیے قہر سے نماز ٹوٹنے کی بنیاد ”قیام تحریم“ پر ہے اور وہ ابھی تک برقرار ہے۔ اور جہاں تک نماز کے فاسد ہونے کا تعلق ہے، تو چونکہ اس کی بنیاد واجب تحریم اور کسی رکن بھی بدلنے کے باقی رہنے پر ہے، جبکہ یہاں نماز کا اور کوئی رکن باقی نہیں رہا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، لہذا اس کی نماز باطل نہ ہوگی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز سے نکلنا نماز ادا کرنے کی ضد ہے، کیونکہ نماز سے خارج ہونا دراصل نماز کو چھوڑنا ہے۔ اور جو شیئی کسی شیئی کی ضد ہو، وہ اس کی رکن بھلا کیونکر ہو سکتی ہے، مزید برآں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بات چیت کرنے، دانستہ وضو توڑ دینے اور قہر مارنے سے بھی آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے، حالانکہ یہ تمام اشیاء نماز میں محرم اور گناہ ہیں تو بھلا ایس باتیں فرض کیونکر ہو سکتی ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں ان تمام مسائل کی بنیاد مذکورہ اصول پر نہیں ہے، بلکہ ان کے ہاں غائے کے اپنے وجود سے ہی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نماز فاسد ہے۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ تحریم کرنے والے کو جب پانی مل جائے، تو وہ اس نماز کے حق میں جہاں اس نے ابھی ادا نہیں کی، سابقہ حدث کی بنا پر محدث، رہے طہارت، ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس کو حدث لاحق ہو چکا ہے۔ اور اس کے پاس کوئی ایسی چیز موجود نہ تھی، جو اس کے حدث کو حقیقتہً ناکل کر سکے کیونکہ کوئی حقیقت میں تہذیب طہارت نہیں ہے؛ البتہ ادا شدہ نماز کے حق میں سابقہ حدث کا حکم اس ضرورت (محدث) کی بنا پر ظاہر نہیں ہوتا کہ مثلاً اس پر کوئی نمازوں کی غصا کا پوچھ پڑ جائے، اس کے ادا کرنے میں اسے حرج کا سامنا کرنا پڑے گا۔ لہذا وہ فی حرج کی بنا پر اس صورت میں سابقہ حدث کا اعتبار

ساقط ہو جاتا ہے، اور جو نماز ابھی اس نے ادا نہیں کی، اس کے متعلق ایسا کوئی حرج نہیں ہوتا، پھر یہ نماز ابھی چھ تک ادا نہیں ہوئی، اس لیے کہ بالاتفاق نماز کی تکمیل تحریمہ ابھی باقی ہے۔ اور اس طرح نماز کا آخری رکعت ادا کرنا ابھی باقی ہے۔ کیونکہ خواہ وہ طویل ہو جائے، مگر وہ ہے تو رکعت کے حکم ہی میں جیسے شرط قراءت کو اگر لبا کر دیا جائے۔ بعد ازاں اس میں سابقہ حدیث کا حکم ظاہر ہو گیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا حکم کے ساتھ نماز شروع کرنا درست نہ تھا، جیسے اگر یہ عارضہ نماز کے وسط میں پیش آجاتا، تو اس کا بھی حکم ہوتا۔

اسی اصول پر حج کی مدت کا حکم ہو جانا بھی معنی ہے، اس لیے کہ اگر اسی وقت اس کے معراج کی مدت ختم ہو جائے تو وہ سابقہ حدیث کی بنا پر مدت ہو جائے گا۔ کیونکہ حدیث تو پہلے سے ہی موجود ہے، اور اس کی جانب سے کوئی ایسا عمل نہیں پایا گیا، جو حدیث کو حقیقتاً پاؤں سے دور کر دے۔ لیکن شریعت نے ادا شدہ نماز کے حق میں سابقہ حدیث کا اعتبار اس لیے نہیں کیا، اگر حرج پیش نہ آئے، لہذا ادا شدہ نماز کے حق میں طہارت کا اثر ثابت نہ ہو گا، لیکن جو نماز ابھی اس نے ادا نہیں کی، اس کی متعلق کوئی حرج پیش نہیں کیا، لہذا اس کے حق میں سابقہ حدیث کا حکم ظاہر ہو جائے گا۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی معنی ہے کہ اگر کسی کا سفر اس کے اپنے محل کے بغیر ساقط ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اسی طرح اگر کسی زخمی کے زخم سے مسلسل خون بہہ رہا ہو، یا جو شخص اس جیسے کسی اور عذر میں مبتلا ہو، یا نماز کے پڑھنے پر ایک دو ہم سے زیادہ مقدار میں نجاست لگ جائے، اور اس کے پاس اس کو صاف کرنے کے لیے پانی موجود نہ ہو، پھر وہ عین اسی مذکورہ حالت میں پانی کے حصول پر قادر ہو جائے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس کی نجاست کا اس لیے اعتبار نہیں کیا جاتا، کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اس میں حرج پایا جاتا ہے، لیکن اس زیر تکمیل نماز میں کوئی حرج نہیں، مگر ہر ہند شخص کپڑا پالے، یا سر کے اشاروں کی مدد سے نماز پڑھنے والا قیام پر قادر ہو جائے، یا ان پڑھنے والے کی قراءت سمجھ جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ ستر چھپانا، قیام اور قراءت کرنا ہر اس شخص پر فرض ہے، جو ان کلمات پر قدرت رکھتا ہو اور بہالت عذر ان فرائض کا سقوط مذکورہ بالا افراد سے ان کے جہز کی بنا پر ہوتا ہے، اور اب ان کا جہز ناکل ہو چکا ہے، تو مناسب تو یہ تھا کہ جس طرح کسی ایسے مریض پر جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو، ٹھیک ہونے کے بعد یا بہوش شخص پہوش میں آنے کے بعد فوراً شدہ روزوں اور ناکل کی قضا ضروری ہوتی ہے، اسی طرح ای ٹکڑا پر بھی ان کی تمام گزشتہ نمازوں کی قضا ضروری ہوتی، لیکن چونکہ اس میں حرج و تشکیک کا اندیشہ ہے، اس لیے ان سے ان کی قضا کو ساقط کر دیا گیا ہے، لیکن زیر تکمیل اس نماز کے متعلق کوئی حرج نہیں، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ ساقط شدہ نمازیں، زیر نظر نمازوں کی مثال نہیں ہیں، کیونکہ ان تمام مذکورہ صورتوں میں مطلق قدرت نہیں پائی جاتی، جبکہ یہاں نماز کے ایک جزو دھتے میں نماز کو مکمل قدرت حاصل ہوگئی ہے، لہذا اس کا اعتبار ہو گا۔ یہی حکم صاحب تریب شخص کا ہے کہ جب اسے اسی حالت میں کوئی بھول ہوئی قضا نماز یاد آجائے، اس لیے کہ اب یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے پہلی نماز ادا کرنے سے قبل دوسری نماز ادا کر لی ہے، مناسب تو یہ تھا کہ اس حالت میں اس پر بھی ہوتی تمام نمازیں وہ دوبارہ ادا کرتا، لیکن

حرج زنگی اسکے پیش نظر اس سے ان کی ادائیگی ساقط ہو گئی، وہ یہ ہے کہ نسیان اکثر پیش آتا رہتا ہے جبکہ اس زیرِ تکمل نماز کے حق میں کوئی حرج نہیں، اسی طرح اس نماز کی کا بھی یہ حکم ہے کہ جس کی چوٹ سے جیمہ و پٹی و سفرہ اٹھک ہونے کے بعد اتر جائے، اس لئے کہ تقدیر رکھنے والے شخص پر اصل حکم کا دھونا واجب ہے، لیکن اس کے خدشہ کی بنا پر اس سے ”دھونا“ ساقط ہو گیا تھا، اور اب چونکہ اس کا خدشہ جاتا تھا، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ وہ تندرست ہونے کے بعد پچھلی تمام نمازیں بھی ادا کرتا، لیکن اس سے یہ نماز میں حرج کی بنا پر ساقط ہو گئی، مگر اس موجودہ نماز کو دھونا اسی حالت میں زوال کا وقت ہو جائے، تو وہ اس نماز سے ایک اور جگہ کی جارحاً خارج ہو جائے گا۔ اور دوسری بنا پر خارج ہو جائے گا کیونکہ اس پر جو نماز فرض ہوئی تھی وہ کامل تھی، مگر اس نے اس وقت جو نماز ادا کی وہ ناقص ہے ان اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہوگی کی بنا پر علامات اس صورت، کہ جب مذکورہ نوعیت کا فساد اٹھائے نماز میں پیش آجائے اس سے کہ اس سے نماز کے کسی ایسے اصل جزء دھستے، کا فساد لازم آئے گا جس کے بغیر نماز ہی درست نہیں ہوتی، لہذا وہ اس جز پر بعد کی نماز کو استوار نہیں کر سکتا۔ اور جہاں تک محدث کا تعلق ہے تو ہم اس کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے تمام (مکمل) ہونے کا فیصلہ واجب کیا ان عموماً کی موجودگی میں تو یہ نماز ناجزی نہیں رہی، اس لئے کہ محدث لاحق ہو جانے یا نماز کی شرائط میں سے کسی ایک شرط کے دپائے جانے کے بعد اصولاً نماز باقی نہیں رہتی، جس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے، اس طرح مذکورہ اوقات میں نماز پڑھنا، مذکورہ حصے کے تحت نہیں کرتا، اس لئے کہ ان اوقات میں نماز ادا کرنا کسی طرح نقصان سے خالی نہیں، مگر نماز مجدد کی ادائیگی بھی، ان مطلق دلائل کی بنا پر مجدد و نماز واجب نظر کے تحتی ہیں اس حدیث کے تحت داخل نہیں جیسا کہ ابھی ہم نے اوپر بیان کیا۔

یہ حکم تو اس وقت ہے کہ جب نماز میں صحیح پانی مل جائے لیکن اگر نماز کے دوران میں اسے گیسے کا ٹھونڈا پانی ملے، تو وہ اپنی نماز جاری رکھے گا، اس لئے کہ یہ پانی مشکوک ہے، حالانکہ اس کی نماز باطل صحیح طریقے سے شروع ہوئی ہے، لہذا محض شک کی بنا پر اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، بلکہ وہ اپنی نماز جاری رکھے گا، پھر جب وہ نماز سے فارغ ہو جائے، تو وہ اس پانی کے ساتھ وضو کر کے نماز کو دہرائے، اس لئے کہ اگر یہ پانی فی نفسہ پاک کہلے والا و مطہر ہو، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ فی نفسہ مطہر نہیں ہے، تو اس کی نماز درست ہوگی، لہذا نماز کے متعلق شک پیدا ہو گیا، بنا بریں اسے احتیاطاً نماز دہرائے گا حکم دیا جائے گا۔

اور اگر اسے نماز کے دوران میں ”نہیز لہ“ مل جائے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نہیم باطل ہو جائے گا، کیونکہ امام صاحب کی رائے میں وہ صحیح پانی کی غیر موجودگی میں اس کے حکم میں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نہیم باطل نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس کو کامل طور پر نہیں مانتے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک گیسے کے چھوٹے پانی کی طرح وہ پہلے تو نہیم کے ساتھ اپنی نماز مکمل کر لے، بعد ازاں اس پانی کے ساتھ

ملنے والی نہیم بیٹھتے ہیں۔

وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اسے نماز کے دوران میں پانی مل جائے اور اگر اسے نماز سے فراغت کے بعد پانی ملے، تو اگر نماز کا وقت نکل چکا ہو، تو اس پر بالاتفاق نماز کا اعادہ واجب نہیں۔ (۶۰) اور کامل فرض ناقص ادائیگی سے ادا نہیں ہوتا۔ لہذا اس طرح وہ نماز فجر کی قضا نہیں ہوتی، بلکہ نفل جو باقی ہے۔ اس لئے کہ اس وقت نفل نماز بائز ہے اور اسی طرح اگر فجر کی نماز کے دوران میں سورج طلوع ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے ورنہ یہ ہے کہ اس پر نماز کی ادائیگی کامل طور پر ضروری تھی اور ناقص وقت کم تر ہونے کی بنا پر نماز کی ادائیگی کے لئے مناسب گنجائش نہیں رکھتا۔ لہذا اس پر نماز ناقص نہیں بلکہ ناقص وقت میں کامل طور پر فرض ہوئی تھی، لیکن جب اس نے نماز کو طلوع آفتاب کے وقت ادا کیا، تو اس نے اسے ناقص طور پر ادا کیا، لہذا اس سے فرض کامل طور پر ادا نہیں ہوا، بخلاف نماز عصر کے، اس لئے کہ وہاں ناقص وقت اتنی گنجائش رکھتا ہے کہ اس میں نماز عصر ادا کی جاسکتی ہے، لہذا اس جگہ نماز کا وجوب بھی ناقص وقت میں ہوا۔ اور اس نے بھی نماز کو ناقص ادا کیا، لہذا دونوں میں یہ فرق ہوگا: اور اگر اسی حالت میں نماز جمعہ کے دوران میں نماز عصر کا وقت ہو جائے، تو وہ اس نماز سے اس لئے خارج ہو جائے گا کہ روزنامہ اصل طور پر نماز ظہر ہی واجب الادا ہوتی ہے، جس کے وجوب کا علم ہمیں دلائل حلقہ سے ہوا ہے، جبکہ جمعہ کے روز بعض مخصوص نصوص کی بنا پر جو عقل سے بالاتر ہیں بعض شرائط کے ساتھ اس کی بار رکعت کی دو رکعات سے تبدیل کا اثبات ہوتا ہے، اس کی ایک بڑی شرط وقت کا ہونا ہے۔ اور چونکہ وقت کی شرط نماز کی تمام رکعتوں میں یکساں نہیں پائی گئی، لہذا یہ امر مشہور نماز اصل نماز (ظہر) کی جگہ خاص نماز (جمعہ) نہیں ہو سکتی، بنا بریں یہ نماز بائز نہ ہوگی، تو اس سے ظاہر ہوا کہ اس پر اصل واجب نماز ظہر ہے، لہذا اسے ظہر کی نماز ہی ادا کرنا چاہئے۔ بخلاف نماز میں بات چیت کرنے والے وضو خطا کرنے اور قبضہ مار کر بیٹھنے کے اس لئے کہ وہاں نماز میں خرابی ان عوارض کی وجہ سے پیش آئی، کیونکہ بنیادی طور پر یہ تمام افعال نماز کا اصل ہونے والے ہیں۔ اور چونکہ یہ افعال نماز کے کسی ایک جز (جسے) میں پائے گئے ہیں، لہذا اس سے نماز کے اس حصے کا فساد لازم آجائے گا، لیکن یہ حصہ چونکہ ایک اضافی حصہ ہے، کہ نماز اس کے بغیر بھی ہو سکتی ہے، لہذا یہاں فساد کا وجود عدم برابر ہوگا۔ اور فساد فقط اسی حصے تک محدود رہے گا،

اور اگر ابھی نماز کا وقت باقی ہو، تو اس صورت میں بھی اکثر علماء کے کام کے نزدیک یہی حکم ہے، البتہ امام مالک کے نزدیک وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ زیر نظر صورت میں استعمالہ (عمودت) کی طرح نماز کا وقت شرعاً ادا سے نماز کے قائم مقام ہے، لہذا اگر پانی اسے دوامی وقت میں مل جائے تو یہ گویا ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے اسے نماز کے دوران میں حقیقتہً پانی مل گیا ہو، علاوہ ان میں یہ کہ ایک قائم مقام طہارت ہے، جب انسان اصل طہارت پر تیار ہو جائے، تو قائم مقام (بدل) طہارت خود ختم ہو جاتی ہے، جیسے مثال کے طور پر اگر کوئی قریب المارگ بڑھا آدھی اپنے متر وک روزوں کی جگہ غریب سے دے یا کسی سے حق بدل کر لے بعد ازاں اس کی صحت ٹھیک ہو جائے، تو اس پر روزے رکھنا اور خود حج کرنا ضروری ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ”جو تیرے تم کو پانی کی عدم موجودگی کے

ساتھ مشروط فرمایا ہے تو جب کسی نے پانی کی عدم موجودگی میں تحیم کے ساتھ نماز ادا کی اس نے گویا یہی طہارت کے ساتھ نماز ادا کی جو شرعاً معتبر اور درست ہے۔ لہذا اس کی نماز درست ہوگی، ایسے وجوہاً عارضہ کے کوئی معنی نہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ جو آدمی ہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، جنہوں نے جنابت سے تحیم کے ساتھ نماز ادا کی تھی، پھر انہیں دورانِ وقت ہی میں پانی مل گیا تھا۔ تو ان میں سے ایک نے نماز کو دہرایا تھا، اور دوسرے نے نماز کو نہیں دہرایا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو فرمایا، جس نے نماز کا اعادہ کیا تھا کہ "تہیں دو ہراجر ملے گا" اور جس شخص نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا، اس سے فرمایا "تیری نماز تیری جانب سے ادا یعنی کافی ہوگئی" اور اس حدیث میں لفظ "بعذر" مستعمل ہوا ہے۔ جس کے معنی کافی ہونے کے ہیں اور یوں یہ ارشاد نبوی وجوبِ اعادہ کی نفی کرتا ہے اور وہ جو امام مالک نے یہ کہا ہے کہ نماز کے بعد دورانِ وقت پانی کا دستیاب ہونا، نماز کے اندر پانی لےنے کے مترادف ہے، درست نہیں ہے اس لیے کہ یہ بلا ضرورت اور ظلماتِ حقیقت ہے پھر اگر نماز کے بعد نماز میں کوئی "حدث" لاحق ہو جائے، تو جس طرح اس حدیث کا ترجمہ ہوئی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اسی طرح اس صورت میں بھی اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، امام مالک کا یہ قول کہ وہ اب اصل طہارت پر قادر ہو گیا ہے، بجا ہے لیکن ایسا اس وقت ہوا ہے، جب وہ قائم مقام طہارت کے ساتھ اپنا مقصد حاصل کر چکا ہے اور اگر کسی کو اصل شئی پر اس وقت قدرت حاصل ہو جائے جب وہ اس کے نعم البدل کے ساتھ اپنا مقصد حاصل کر چکا ہو تو اس سے ادا شدہ مقصد باطل نہیں ٹھہرتا، جیسے مثلاً اگر کوئی عورت، مہینوں کے ساتھ مدت گزار چکی ہو، تو اسے مدت گزارنے کے بعد "حیض" شروع ہو جائے، بخلاف قریب المرگہ یعنی شخص کے، اگر جب وہ کسی دوسرے شخص سے حج بمل کرانے یا رمضان المبارک کے روزوں کا فدیہ دینے کے بعد مستطیاب ہو جائے تو اس پر اصل فرض ضروری ہو جاتا ہے اس لیے کہ ان دونوں عبادتوں کا جواز اس کے حج بیت اللہ اور رمضان المبارک کے روزوں کے رکھنے سے ناامیدی کے ساتھ مشروط ہے۔ تو جب وہ بذاتِ خود ان کی ادائیگی پر قادر ہوگا، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کی مالکیت کا خیال غلط تھا، لہذا اس پر پلٹا خود ان عبادت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ جہاں تک تحیم کے جواز کا تعلق ہے، تو یہ چونکہ پانی کے استعمال سے معذور ہونے کے ساتھ مشروط ہے، اور نماز کے وقت یہ ضرور موجود تھا اور پانی اسے نماز کے بعد ملا ہے، لہذا اس سے یہ ظاہر ہوا کہ وہ نماز کی ادائیگی کے وقت پانی کے استعمال پر قادر تھا، تو ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہوا۔

# فی الطہارۃ الحقیقیہ

## طہارت حقیقیہ کا بیان

طہارت حقیقیہ سے مراد حقیقی نجاست سے طہارت ہے ۱۷ اس مسئلے پر تین عنوانوں کے تحت گفتگو

ہوگی،

- ۱۔ نجاست کا اقسام۔
  - ب۔ شرعی طور پر کسی شے کے نجس ہونے کیلئے نجاست کی مقدار۔
  - ج۔ نجاست کو دور کر کے پاکی حاصل کرنا۔
- تفصیل حسب ذیل ہے:

## فصل اول الانبئاس و اقسامہا، نجاست اور ان کی قسمیں

① بول و سراز وغیرہ۔ نجاست کا اقسام میں ایک قسم تو وہ ہے ایسے امام اگر غی نے اپنی مختصر میں

ذکر کیا ہے، اگر ہر وہ چیز جہاں فی بدن سے خارج ہو، اور جس کے خروج سے وضو کرنا یا غسل کرنا ضروری قرار پائے، وہ نجس ہے، مثلاً پیشاب، پافاز، دوی، ہڈی، جیض، نفاس، اور استمض کا غلی، اور بیٹے والا خون جو رحم کی جگہ سے نکلے یا پیپ، اور منہ بھر کر تھکے اور خیرہ کہ ان تمام اشیاء سے تطہیر (حصول طہارت) ضروری ہو جاتی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ آیت وضو کے آخری حصے میں ارشاد فرماتے ہیں:

وَلَكِنْ يَرْبُطُهُ لِيُطَهَّرَ مِنْهُ۔۔۔ لیکن اللہ تعالیٰ تو یہ پابند ہے کہ تمہیں پاک و صاف کرے۔

اور غسل جنابت کے متعلق فرمایا:   
وَأَن تَغْتَسِلَ مَبْشَرًا فَأَطَهَّرَ وَطَهَّرَ لَكَ۔۔۔ اور اگر تم حالت جنابت میں ہو، تو ایسی طرح پاکی (غسل) کر لیا کرو۔

اور جیض سے غسل کرنے کے متعلق فرمایا:   
وَلَا تُطَهِّرُونَ حَتَّىٰ يَطْهَرُوا لَكُمْ۔۔۔ اور اپنی سیوریوں سے مقدار بیت نہ کرو، جب

لے الاثمہ ۹۰۔

لے البقرہ ۲۳۶۔



وہ پاک نہ ہو جائیں۔

اور طہارت ہمیشہ نجاست سے ہوا کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں۔

وَيُخَوِّمُ عَلَيْهِمُ الْغَبَابَ ۚ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ مَوَاقِعُ مِمَّا رِزَقُوا ۚ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ مَوَاقِعُ مِمَّا رِزَقُوا ۚ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ مَوَاقِعُ مِمَّا رِزَقُوا ۚ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ مَوَاقِعُ مِمَّا رِزَقُوا ۚ

میں۔

اور فطرت طہران تمام اشیاء سے کراہت اور تنفر محسوس کرتی ہے! اور اشیا کی حرمت جو بوجہ التزام نہ ہو ان کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے؛ مزید یہاں اس لیے بھی کہ ان سب اشیاء میں "نجس" (پلید) ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے، کیونکہ نجس وہ شئی ہے کہ جو باعث کراہت ہو اور ان سب سے عظیم فطرتیں کراہت محسوس کرتی ہیں۔ اس لیے کہ یہ سب اشیاء بدل کر ننگہ گی اور بدبو کا باعث ہو جاتی ہیں۔

ان سب اشیاء کے نجس ہونے میں سب کا اتفاق ہے، ماسوائے کے اس لیے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ پاک ہے، دلیل وہ اس حدیث ہے، جو ائمہ اربعین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ:

كُنْتُ اُتَوُّهُ مِنَ النَّبِيِّ وَهُوَ يَصِلُ إِلَيْهِ. مَنِيٌّ كَرِيحٍ دَاكِرَةٍ تَحِي. آپ کی ناز کے دوران میں آپ کے پیچھے سے صلی اللہ علیہ وسلم دھو بیٹھتا ہے۔ منی کھریج داکرہ تھی۔

اس روایت میں دو عامل یہ ہے، یعنی کہ ناز پڑھنے کے دوران میں اور اگر وہ ناپاک ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کی پیر سے کے ساتھ ناز شروع نہ فرماتے بلکہ اس کی پیر سے کے ساتھ پڑھی ہوئی ناز کا اعادہ کرتے، جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان نازوں کا اعادہ کرنا مروی نہیں۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ "منی تو تھوک کی مانند ہے۔ پس اسے اپنے آپ سے علیحدہ کر دینا چاہیے، خواہ وہ اذخر دکھا اس کے ساتھ ہی ہو، کہ انہوں نے منی کو "تھوک کے مشابہ قرار دیا ہے اور تھوک ناپاک نہیں ہے۔ تو اسی طرح منی بھی ناپاک نہ ہوگی اس سے یہ واضح ہوا کہ اس کو دور کرنے کا حکم اس کے علیحدہ ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کے "قابلیت" ہونے کی بناء پر؛ علاوہ ان میں یہ منی معزز انسان کی اصل فرمایا ہے، لہذا اس کا پلید ہونا امر محال ہے، ہمارا استدلال روایات میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت سے ہے کہ وہ ایک مرتبہ پیر سے ریخت دھو رہے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان پر گندہ ہوا۔ پوچھا اے خدا تم کیا کر رہے ہو۔ تو انہوں نے صورت حال بیان کی، اس پر آپ نے فرمایا:

يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ! دَمْعُ عَيْنَيْكَ وَالْمَاءُ قُبَارِي رِيحُ قُبَارِي أَمْحُوكُمَا كَمَا تَمْحُوهُ

شعاع حارہ ۱۰۴

لہذا یہ حدیث بھی گہرے پر جائزہ ۱۰۴ سے موزن فرمائی ہے۔ مگر انہوں کی بھی حرمت ہے، مگر انہوں کی حرمت اس کے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا ہونا۔ لہذا ان کی حرمت اس کے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا ہونا۔

فی کونک الامواء انما یصل الثوب من خمس بولی و غاشط و ق و منی  
وہ پانی جو تبار سے گزرا ہے چشم میں موجود ہے  
یہ سب برابر ہیں جبکہ کپڑا تو پانچ اشیاء میں  
پیشاب، پائنتے، قی، منی اور کھن سے دھویا  
جاتا ہے۔

آپ نے حضرت عذکر بن تیاہ کو کپڑا تو فقط ان ہی اشیاء کی بنا پر دھونا چاہئے، تو لا محالہ ہیں، اشیاء کی بنا پر پڑے  
کو دھویا جاتا ہے وہ اشیاء پیدا ہوئی یا نہیں، تو اس سے ثابت ہوا کہ منی بھی ناپاک ہے۔ اس طرح ائمہ المؤمنین  
حضرت عائشہ صدیقہؓ، حضرت سہل اشتر علیہ وسلم سے نقل فرماتی ہیں کہ آپ نے اس سے فرمایا،  
اذا دیت العنی فی ثوبک فان کان دلیلاً اگر تو اپنے کپڑے پر منی دیکھے، تو اگر وہ ٹپل ہوا تو  
فاغسلہ وان کان فی بابا فحتیہ۔ اسے دھو ڈال اور اگر خشک ہو تو اسے کھرچ  
دے۔

اور مطلقاً مرد و عورت پر محمول ہوتا ہے، مگر اس کا جواب بھی ہو سکتا ہے کہ جب یہ منی ناپاک ہو، علامہ دینی  
اس لیے بھی کہ اس کے خروج سے دو طہارتوں میں سے بڑی طہارت (غسل) واجب ہوتی ہے اور طہارت  
میشر پیدا کیے ہوتی ہے۔ اور بڑی طہارت کا جواب اس کے بڑی نجاست ہونے کا نتیجہ ثبوت ہے۔ جیسے جنس  
و لفا من دغیرہ کی پیدا کی کا یہ حکم ہے، مزید یہاں اس لیے بھی کہ یہ منی اگر ناپاک نہ بھی ہو، تب بھی یہ اس راستے سے  
گنہگار آتی ہے کہ جو راستہ ناپاک ہے، لہذا اس مبادرت (تعلق) کی بنا پر بھی منی ناپاک قدر ارباقی ہے  
اس کا انسان کی بنیاد ہونا، اس کے ناپاک ہونے کے منافی نہیں، جیسے منی سے جما ہوا خون اور خون کا وہ قطرہ و غیرہ  
ہونا اور جس روایت کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ اس بات پر محمول ہے کہ منی مستور ہی ہوگی، بہر حال اس میں علوم  
میں ہے، اس لیے کہ یہ تو اس وقت و حال سے حکایت ہے، یا پھر ہم اس کا ردایات کے مابین تطبیق دینے  
کے لیے وہی مفہوم سمجھیں گے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، ذکر یہ ناپاک ہوگی، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ  
کا اسے خوک کے مشابہ قرار دینا اس کی ظاہری شکل و صورت کی بنا پر ہے، اس کے حکم کی بنا پر نہیں، اس لیے کہ  
وہ ظاہری صورت میں خوک ہی کی مانند نظر آتی ہے، اور آخر دیکھا اس کے ساتھ اس کو دور کرنے کا قول اس  
کے دھونے کے حکم کے منافی نہیں ہے، اس لیے یہ احتمال ہے کہ انہوں نے پہلے اسے کپڑے سے اظہر  
کیا خود دور کرنے کا حکم دیا ہو، تاکہ وہ کپڑے میں پھیل نہ جائے، اگر اس کا دھونا ہی مشکل ہو جائے اور بعد ازاں  
دھونے کا حکم دیا ہو۔

وہ خون جو زخم کے سوسے پر موجود ہو، یا وہ قی جو مزہر کر دہو، تو اس کے متعلق امام ابو یوسفؒ سے مروی  
ہے کہ وہ ناپاک نہیں ہیں، اگر قی کے بیان پر قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے، اس لیے کہ ان کے خروج سے وضو واجب  
نہیں ہوتا، البتہ امام نوویؒ کے نزدیک وہ ناپاک ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ وہ بچنے والے خون کا حصہ ہے۔  
اور بچنے والا خون (الدم المستور)، اپنے تمام اجزاء سمیت کھس ہوگا۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ  
قی نطفہ بچنے والا خون نہیں ہے، اور شریعت کی رُو سے محض بچنے والا خون ہی نجس ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ  
فرماتے ہیں۔

قُلْ لَا أُعْطِيهِ فَيَسْأَلُ عَنْهُ حَتَّىٰ لِيَ مَخْرُجًا  
يَحْلُلْ طَائِفًا مِّنْهُمْ لَعَلَّ أَكْثَرُهُمْ يَرْفَعُونَ صَوْتًا  
أَوْ يَسْتَفْهِمُوا أَوْ يَتَّبِعُوا مُؤْتَذِنًا يُوَضِّعُ فِيمَا يُرِيدُ  
رَجُلٌ مِّنْهُمْ

کہو کہ جس احکام محمد پر نازل ہوئے ہیں، میں ان میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے حرام نہیں پاتا، پھر اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو، یا ہنسی ہونے ہو، یا سود کا گوشت ہو، کہ یہ سب ناپاک ہیں۔

اور جس ناپاک شئی کو کہتے ہیں۔ تو اس آیت سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان اشیاء کے علاوہ کوئی اور شئی حرام نہیں ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی اور شئی جنس بھی نہ ہو، وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی اور شئی جنس ہوگی تو وہ لازم حرام بھی ہوگی۔ اور یہ بات ظاہر آیت کے خلاف ہے؛ دوسرا استدلال اس آیت سے اس طرح ہے کہ اس آیت میں غیر مذکور اشیاء کی نفی اور مذکور اشیاء کی حرمت کا اثبات کیا گیا ہے، اور اس حرمت کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ اشیاء جنس ہیں۔ اور اگر ان مذکورہ اشیاء کے علاوہ کوئی اور شئی بھی جنس ہوگی، تو وہ حرام بھی ہوتی، اس لیے کہ اس میں حرمت کی وجہ موجود ہے، اور یہ بات نص قرآن کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ آیت کا مقصد یہ ہے کہ ان اشیاء کے علاوہ کوئی اور شئی حرام نہ ہو۔

جہاں سے نزدیک کھٹولوں اور پستوں کا خون ناپاک نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر ان کا خون کم مقدار والے پانی میں گر جائے، تو اس سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اگر ان کا خون کپڑے کو ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائے۔ تو اس سے نماز کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ عام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ سب اشیاء ناپاک ہیں، لیکن ضرورت کے تحت وہ کمرے میں قابل درگزر ہیں، ان کی دلیل قرآن مجید کی حسب قول آیت ہے۔

يَحْيٰى مَيِّتٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلَمْ يَكُنْ اَنْفُسًا مِّنْ اَنْفُسِ النَّاسِ

کہ اس میں بلا کسی تیز ہر قسم کے خون کی حرمت کا ذکر ہے۔ اور اس میں جتنے یا غیر جتنے ہوئے خون میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اور وہ حرمت جو اس حرام کی بنا پر ہو وہ اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ جہاں استدلال قرآن مجید کی مذکورہ آیت ۱

قُلْ لَا أُعْطِيهِ فَيَسْأَلُ عَنْهُ حَتَّىٰ لِيَ مَخْرُجًا اَوْ يَحْلُلْ طَائِفًا مِّنْهُمْ لَعَلَّ أَكْثَرُهُمْ يَرْفَعُونَ صَوْتًا  
اَوْ يَسْتَفْهِمُوا اَوْ يَتَّبِعُوا مُؤْتَذِنًا يُوَضِّعُ فِيمَا يُرِيدُ رَجُلٌ مِّنْهُمْ

انہیں اس لیے کہ ان سے کپڑوں اور برتنوں کو بیکار بہت مشکل ہوتا ہے، اور اگر انہیں ناپاک قرار دیا جائے تو اس سے لوگوں کو بڑی تکلیف (صحیح) کا سامنا کرنا پڑے گا اور یہ بات اردو سے فصیح شریعت منور ہے۔ ان دونوں دلیلوں سے یہ بات صحیح ثابت ہوگی کہ قرآن مجید میں خلقِ آدم (خون) سے مراد مقید (مخصوص) یعنی دم مستخرج (پہننے والا خون) ہے۔

اور جو پھپھکیوں کا خون ناپاک ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ خون بھی پیئے والا ہے۔ اور اسی طرح پانی تمام جانوروں کا کہنے والا خلی بھی ناپاک ہے، ایسا کہ ہم اوپر بیان کرتے ہیں، مگر جانوروں کے خون کا ناپاک ہونا



تبرائی کی بنا پر ہوتا ہے۔

یہاں بھی آپ نے پیشاب میں کوئی شخص نہیں کی۔ اور فرمان باری تعالیٰ: وَنُفِثْنَا فِيْهَا الْمُنْيٰتِ  
اور جنمور ان رنگہری چیزوں کو حرام کریں گے، اسے بھی اس کی تائید ہوتی ہے؛ علاوہ انہیں ظہرت سلطہ عام بطور  
اس کی گندگ سے کرنا بہت محسوس کرتی ہے اور اگر کسی شئی کی حرمت ہو یا حرام نہ ہو تو وہ شرعاً اس کی تابعت  
کا دلیل ہوتی ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ پیشاب میں نجاست کا مفہوم یعنی طہا اس سے کہ بہت کا ہونا  
پایا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ جگہ کو پروردار ہوتا ہے، لہذا طہا جانوروں کا پیشاب بھی حکم میں ان کے گوشت اور  
حرام جانوروں کے پیشاب کی مانند ہوگا جہاں تک خود بالا حدیث کا تعلق ہے، تو حضرت قتادہ سے مروی  
ہے کہ آپ نے بنو عمرو بن مکتوم سے کہا کہ تم دینا تھا، ان کے پیشاب نہیں، لہذا اس سے دلیل قائم کرنا  
درست نہیں؛ علاوہ انہیں اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیہ دی گئی معلوم ہوا ہو،  
کہ ان کی بیماری کی شفا اسی میں ہے۔ اور بطور دوا کسی حرام شئی کا استعمال جائز ہے، بشرطیکہ اس کے ساتھ  
شفا حاصل ہونے کا یقین ہو، جیسے کہ سخت جھوک کے وقت مردار کھانا اور سخت پیاس کے وقت شراب  
پینا یا کسی دوسرے کو کھانا یا نیکن اس وقت حرام شئی کا بطور دوا استعمال ناجائز ہوتا ہے کہ جب اس سے شفا  
حاصل ہونے کا یقین نہ ہو۔ پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بطور دوا طہا جانوروں کے پیشاب کا پینا، مذکورہ  
حدیث عربین کی بنا پر جائز ہے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حرام ہے۔ کیونکہ ایسی  
حرام شئی بطور دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے کہ جس سے حصول شفا کا یقین نہ ہو؛ اسی طرح ہر وہ  
شئی بطور دوا استعمال کرنا حرام ہے کہ جس میں شفا کا ہونا عقل سے بعید ہو، اور طہا کے ان پیشاب میں  
کوئی شفا نہیں، کوئی مذکورہ بالا حدیث کی یہ تاویل کی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تھا کہ  
لوگوں کی شفا خاص طور پر اسی میں ہے۔ واللہ اعلم۔

اور جانوروں کا گوشت اور سیدائز حلال کے نزدیک نجس ہیں، مگر امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ طہا جانوروں کا گوشت  
پاک ہے، یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ فوجیان صحابہ کرامؓ اپنے گھروں اور سفر  
میں کھیتے ہوئے، البتہ زمین خشک یا سنگی کو ایک دوسرے کی جانب پھینکتے تھے، اگر وہ ناپاک ہوتیں تو وہ  
ان کو بھی ہاتھ نہ لگاتے۔ امام مالکؒ نے اس کی ایک اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ اہل مدینہ اسے اپنے اردھن کے  
طور پر کٹڑی کی طرح استعمال کرتے ہیں۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ  
مروئی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے استنجا کے لیے حجر طلب فرمائے، تو انہوں نے دو حجر اور  
ایک لید کا ٹکڑا لا دیا۔ آپ نے حجر حصے لے کر لید کو چھینک دیا اور فرمایا یہ رکس، یعنی ناپاک ہے، علاوہ انہیں  
اس میں نجاست کا مفہوم یعنی طہا کے سلسلہ کے ہاں اس کا طہا کی راجت ہونا پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ بدو  
اور گندگ سے عبادت ہے اور اس سے بجاؤ کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ ناپاک ہوگا۔

(۵) بعض پرندوں کی بیت، شفا مرغی، بلخ بھی ناپاک ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ پرندوں کی دوا تمام

ہیں، ایک قسم وہ ہے جو ہوا میں بیٹ نہیں کھتے اور دوسری قسم وہ ہے جو ہوا میں بیٹ کرتے ہیں، قسم اول یعنی وہ پرندے جو ہوا میں بیٹ نہیں کھتے، مثلاً مرغی، بٹخ وغیرہ تو ان کی بیٹ ناپاک ہوتی ہے، کیونکہ اس میں نجاست کا مفہوم یعنی اس کا قابلِ کراہت اور اس کا گتھہ اور بدبو دار ہونا پایا جاتا ہے، لہذا وہ انسانوں کے پانخانے کی مانند قرار پاتا ہے۔ مرغیابی کے متعلق امام ابوحنیفہؒ سے دو روایات ملتی ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کہہ دیا ہے کہ اس کی بیٹ ناپاک نہیں ہے اور حسن کی یہ کہ وہ پلید ہے، قسم ثانی یعنی وہ پرندے جو ہوا میں بیٹ کھتے ہیں، ان کی پھر دو قسم ہیں: ایک قسم حلال پرندوں پر مشتمل ہے، جیسے کبوتر، چڑیا اور عقیق (کنسے کی شکل کا ایک پرندہ) وغیرہ، تو ان کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناپاک ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ طبعاً ان میں بھی گندگی کا مفہوم پایا جاتا ہے، لہذا وہ کلم میں گبر اور پانخانے ہی کی طرح ہیں، ہمارا استدلال اجماع امت سے ہے، وہ اس طرح تمام مسلمان مسجد الحرام اور دیگر جامع مساجد میں کبوتروں کے رکھنے پر متفق ہیں، حالانکہ سب لوگوں کو یہ معلوم ہے کہ یہ پرندے ہوا میں بیٹ کھتے ہیں، اگر ان کی بیٹ ناپاک ہوتی تو تمام مسلمان ایسا ہرگز نہ کرتے، جبکہ مسجدوں کو پاک و صاف رکھنے کا حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اَنْ يَّطْوٰى لِيُصَلِّيَ يَلْبِطًا يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ تَمِذُوْنِ رَا بَرَايِمُ دَا سَامِعِيْنِ مِيْرَے گھر کو

طواف کرنے والوں کے لیے پاک و صاف رکھو۔

اور مروی ہے کہ ایک بار حضرت عبداللہ بن عمرؓ پر ایک کبوتر نے بیٹ کر دی، تو انہوں نے اسے پچھڑا دیا اور پھر نماز ادا فرمائی۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اسی طرح کی ایک روایت چڑیا کے متعلق ملتی ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بعض کسی کی طبعی حالت اس کے ناپاک ہونے کی دلیل نہیں ہوتی تاویحیک اس سے بگڑ کر بدبو اور گندہی ہوا پیدا ہونے کا امکان نہ ہو جس کو سلیم طبع ناپسند کریں۔ اسی بات یہاں مدد دے گا۔ اور اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کریں، تب بھی یہ حقیقت ہے کہ اس سے پنا ممکن نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ پرندے ہوا میں بیٹ کھتے ہیں، لہذا ان سے پتروں اور برتنوں کو پھلانا ناممکن ہوتا ہے۔ لہذا نظریۂ خرافت کے تحت اس کا اعتبار ساقط ہو جائے گا جیسے کھل اور پسووں کا خون قابلِ معافی ہوتا ہے۔ امام مالکؒ نے اس مسئلے میں ان کے پاک ہونے پر امت کا اجماع نقل کیا ہے، اور یہ ایسی بات ہے کہ جیسے جملہ پائیں پا سکتا۔ اس لیے اگر قوی اجماع ثابت نہ بھی کیا جاسکے تو ضل اجماع تو روزنامہ موجود ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور وہ پرندے جو حرام گوشت والے ہیں، مثلاً شکار، بار اور چمیل وغیرہ تو ان کی بیٹ امام

ابو یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پاک اور امام محمدؒ کے نزدیک سخت ناپاک و نجس غلط ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں نجاست کا مغہوم پایا جاتا ہے، یعنی انکی بیٹ بکر اور بیٹے اور ہوا کو گندہ کرنے کا باعث بنتا ہے، لہذا ان کی بیٹ حرام جانوروں کے فضلہ کے مانند ناپاک ہوگی، اور چونکہ یہ پرندے جنگلی ہیں، اس لیے عام لوگوں کے ساتھ مخالفت نہ ہونے کے باعث ان کی بیٹ کی نجاست کو ساخط کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ یہ پرندے چٹانوں اور جنگلوں میں رہتے ہیں، بخلات کو ترو خیزو کے دھمروں میں بھی رہتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ دونوں کا استدلال یہ ہے کہ یہاں بھی ضرورت موجود ہے کیونکہ یہ پرندے بھی ہوا میں بیٹ کرتے ہیں۔ لہذا ان کی بیٹ سے پٹروں اور برتنوں کو بچانا ممکن نہیں ہے، اسی طرح ان کا عوام کے ساتھ اختلاط بھی ثابت ہے، بخلات مرغی اور بٹا کے، اس لیے کہ یہ دونوں ہوا میں بیٹ نہیں کرتے، لہذا ان کی بیٹ سے بچنا ممکن ہے۔

اور چونکہ کا فضله ناپاک ہے، اس لیے کہ وہ بگڑا کر گندہ بنی اور بدبو دار ہو جاتا ہے، البتہ اس پر مے کے متعلق اختلاف ہے جسے اس کا پیشاب گھس جائے۔ بٹا کے بعض مٹا کر نقل کیا گیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ واقعہ اس کے ساتھ پیش کرتے، تو وہ اس پر مے کو ضرور دھو میں گئے، ان سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اسے دھوئے بغیر نڈا پڑھ لے، تو اس کا کیا حکم ہے، تو انہوں نے کہا کہ میں اس کو نازکے امادے کا حکم نہیں دیتا۔ اور چونکہ ڈروں کا پیشاب اور ان کی بیٹ ناپاک نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے پٹروں اور برتنوں کا بچانا مشکل ہے۔ کیونکہ وہ خضاب میں ہی پیشاب کر دیتے ہیں۔ اور یہ گویا اٹھنے والا چم ہے، جو اڑتے ہوئے پیشاب کر دیتا ہے۔

(۴) جتنے خون والا مردار جانور کسی اسی نمبر کے میں شامل ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مردار جانوروں کی دو قسم ہیں: ایسے مردار جانور جن میں بدبوءی والا خون نہیں ہوتا، اور نہ ناپاچے خون والا مردار جانور۔ وہ مردار جانور کہ جس میں بدبوءی والا خون نہیں ہوتا مثلاً کھجور، بھجور، بڑا کیکڑا وغیرہ۔ یہ جانور ہمارے نزدیک نجس نہیں ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک نجس اور بھڑکے سوا تمام جانور ناپاک ہیں جبکہ ان دونوں کے متعلق ان سے دو قول مروی ہیں۔ ان کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ

ہم پر حرام کیا گیا ہے، مردار جانور۔

ہے کیونکہ کسی شے کی حرمت ہمارا اس کے احترام پر مبنی نہ ہو، اس کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے، ہمارا اختلاف حضرت یحییٰ بن عیسیٰؒ سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آنحضرتؐ کی اٹھ طبرہ مکہ نقل فرمایا، موت مکہ حیوانی لیس لے

ہر وہ جانور جس میں بدبوءی والا خون نہیں ہوتا اس

کا مرنے والی کو قاسد و خراب، نجس کرنا۔

سائلة في الماء لا ينجس۔

یہ روایت اس باب میں نقل ہوئی ہے اور اسی طرح حضرت ابو سعیدؓ اور دیگر صحابہؓ کی آنحضرتؐ کی اٹھ طبرہ مکہ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا وقع الذباب في اناء احدكم  
فامضوه فان في احد جناحيه داء  
في الآخر داء وهو يصدق الذب او طي  
الذباب

حب تم میں سے کسی ایک کے برتن میں کھی  
جریا تھے تو تم اس کو اس میں ڈکی گواؤ اور  
پھر اس کو اس سے باہر نکال دو اس لیے اس  
کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں  
شفا ہوتی ہے اور وہ بیماری والے پر کشف  
والے پر مقدم رکھتی ہے۔

اور اس میں کوئی شک نہیں کہ کھم کو اپنی کمزور طبیعت کی بنا پر اگر کھانے میں غلطہ دیا  
جائے تو وہ مر جاتی ہے، تو کھم کو غلطہ دینے کا حکم مال کے اختلاف کے مترادف ہوگا۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ  
علیہ وسلم نے مال کے خیانت سے متنبہ کیا ہے۔ لہذا مال کے خلاف ہونے کا مسئلہ مذکورہ حدیث سے منہدم  
ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں متناقض پایا جائے۔ علاوہ ازیں اگر  
ہم کھم کے ناپاک ہونے کا حکم دیں، تو اس سے لوگوں کو بڑی مشکل کا سامنا کرنا پڑے گا۔ اس لیے کہ برتنوں  
کو اس سے بچانا بے حد مشکل ہوگا، تو اس بنا پر اس کا مرنا ایسے ہوگا، جیسے کہ سرکے میں پیدا ہونے والے بکتر  
کا سرکہ ہی میں مر جاتا (کہ اس سے سرکہ خراب نہیں ہوتا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فرض قرآنی ﴿حَتَّى تَرْضَىٰ لِحْمَتِ الْفَيْتَةِ﴾  
العیۃ...، بیماری اور حرکت والی جگہوں کو شامل نہیں ہے، حب کہ پھلی اور ٹی کی کو مذکورہ نص سے  
پہلے ہی سے علیحدہ کیا جا چکا ہے کہ یہ دونوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق دو مردہ جانور  
ہیں (مگر پھر بھی ان کو حلال قرار دیا گیا ہے، اور ان کے اس اختصاص کی وجہ ان دونوں میں جتنے والے غری  
کا نہ ہونا ہے۔ یہی خصوصیت یہاں بھی موجود ہے۔

اور ایسے جانور جن میں جتنے والا خون پایا جاتا ہے، تو ان کے ایسے اجزاء کے متعلق کوئی اختلاف نہیں  
کہ جن میں خون ہوتا ہے مثلاً گوشت، چربی اور کھال وغیرہ۔ کہ ان کے یہ اجزاء ناپاک ہیں، کیونکہ وہ اجزاء  
میں جتنے والا خون، پوری طرح شامل ہوتا ہے، اور ایسے اجزاء کہ جن میں خون نہیں ہوتا، تو اگر وہ اجزاء  
مٹوس ہوں مثلاً سیبک، ہڈی، دانت، کھر، ناخن پچھے ہوئے کھڑ بال، اونی پٹھے اور سخت مٹوس نافہ  
مشک تو یہ سب چیزیں ہمارے نزدیک ناپاک نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام مردہ اجسام اور  
ان کے اجزاء ناپاک ہیں۔ اس لیے کہ قرآنی حکم ﴿حَتَّى تَرْضَىٰ لِحْمَتِ الْفَيْتَةِ﴾... کے ظاہر کا یہی تقاضا ہے  
اور کسی شے کی حرمت ہمارے احترام کی بناء پر نہ ہوتا اس کے نہیں ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ ہمارے  
اثر کرانے ان اشیاء کا حرام طہارت و طہارت کیا ہے: اولاً اس طرح کہ یہ اشیاء سرے سے حرام  
ہی نہیں۔ اس لیے کہ حدیث "حرمت کی اصطلاح میں اسے کہتے ہیں کہ جس کی از خود یا کسی غیر شرعی عمل  
کے ذریعے جان نکل جائے، اور ان اشیاء میں سرے سے ہی کوئی جان (حیات) نہیں ہوتی۔ لہذا یہ اشیاء  
میتہ (مردار) کا محض مذاق دہن لگی اور شایانہ کہ حرام اشیاء کی حرامت ان کی ذاتی حرامت کی بنا پر نہیں ہوتی  
بلکہ جان و مرتع کھر کے علاوہ ہر شے میں، اول الذکر کے ساتھ ہی، دوسرے طریقے کے لیے متعلق ہونے کی وجہ سے  
ہوتے ہیں کہ مثلاً اگر کھنٹ ہے جو کھر کے علاوہ دیگر جانوروں کے کھنٹ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ کلام



بکرا اس لیے ہر قسم کے کراہی اشیاء میں بننے والا طوق اور ناپاک رطوبتیں پائی جاتی ہیں۔ اور دونوں باتیں اسی اسباب میں موجود نہیں۔

اور اسی طرح ہر چیز پر مذکورہ جانداروں سے ان کی زندگی میں ہی جدا کی گئی ہو تو اگر اس میں خون و مٹھا ہو جیسے۔ ہاتھ۔ کان اور ناک وغیرہ تو ایسی اشیاء بالاجملہ حرام ہیں۔ اور اگر ان میں خون نہ ہو جیسے بالوں اور ناخن وغیرہ تو ان کے متعلق اختلاف ہے: اور مردانہ ناخن و مٹھا ملک اہل دودھ۔ تو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک پاک اور امام ابو یوسف امام محمد کے نزدیک ناپاک ہیں۔ صاحبین کا دلیل یہ ہے کہ وہ دھواگرچہ فی نفسہ پاک ہے۔ مگر ناپاک مٹی کے قرب کی بناء پر وہ ناپاک ہو جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کا استدلال قرآن مجید کے کی آیت:

وَرَأَى لَكُمْ فِي الْأَشْيَاءِ نُجُوسًا فَاصْفَوْهَا  
وَمَا فِي تِلْكَ مِنْ شَيْءٍ يَتْلَوُكُمْ فَبَدَّلُوا  
مَكَانَكُمْ سَائِلًا يَلْتَمِسُ مِنْكُمْ

اور تیار سے لیے مار پاویں میں بھی دھماں  
سیرت و دھوا ہے کہ ان کے پیٹوں میں جو  
گوہر اور لہو ہے۔ اس سے تم کو خاص دودھ  
پلٹے ہیں، چھپنے والوں کے لیے خوشگوار

ہے۔

سے ہے کہ اس میں دودھ کے لیے ملال طوق و صف کی صورت پر اس کا خاص ہندہ اور طوق اور  
نوب کے درمیان سے سکا کا لہو ناپاک کیا گیا ہے جو اس کے پاک ہوئی ملک سے اس طرح اس آیت سے جو اللہ  
تعالیٰ کی نصرت کے اظہار کے طور پر آیا ہے۔ اس کا شہد خداوند ہی ہوتا ہے کہ اس سے جو اس کے پاک  
ہونے کی دلیل ہے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ نجس اشیاء کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ  
مخلوط ہونے کے بعد اس کا "خالص ہونا" کہاں باقی رہتا ہے۔

ہم نے اوپر جو حکم سمیٹا " (مرداراکے ان اجزاء کے متعلق بیان کیا ہے۔ جن میں خون نہیں ہے،  
تو اس سے مرد آدمی اور خنزیر کے علاوہ دوسرے حیوانات میں، وہاں تک ان دونوں کے حکم کا متعلق  
ہے۔ تو انسان کے متعلق ہمارے اللہ کرامت سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق اشیاء کے تمام  
اجزاء ناپاک ہیں اور اگر ان کا ذریعہ ایک درجہ کے ذریعہ یا حسب حال درجہ کی چھڑائی کے مطابق اس  
کی چھڑائی ہو۔ تو خالص کا طوق و صف کہنا درست ہے اور دوسری روایت کے ساتھ ناپاک کرنا درست ہے۔ اور  
اگر یہ اجزاء تھوڑے پانی میں گر جائیں تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور دوسری روایت کے مطابق آدمی کے  
اجزاء پاک ہیں۔ اور یہی قول درست ہے۔ اس لیے کہ ان میں کوئی طوی نہیں پایا جاتا۔ اور اصل ناپاک کی تو  
طوق کی ہی ہوتی ہے۔ علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ یہ بات بھی ناممکن ہے کہ کتنے کے قویہ اجزاء پاک ہوں اور  
آدمی کے ناپاک ہوں۔ ہاں اہل بیت ان اجزاء کو پینا اور ان سے ٹانگہ اٹھانا۔ انسان کے احترام کی بناء پر جائز

نہیں ہے۔ جیسے مثلاً اگر گندم یا جو کے ساتھ کھن آدی کا کوئی دانت پس جاملے، تو اس آٹھے سے جو روٹی بنائی جائے گی۔ اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ اس کے ناپاک ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کے اوبہ و احرام کی بنا پر، بلکہ کوئی شخص انسان کے اجزاء کو کھانے والا قرار دیتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔

اور جہاں تک خنزیر کا تعلق ہے، تو امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ وہ نجس العین اذاتی طور پر پیہ ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اس کا وصف ”رجس“ پیدا ہونا بیان کیا ہے۔ لہذا اس کے بالوں اور اس کے دیگر تمام اعضاء کا استعمال جائز نہ ہوگا۔ الا یہ کہ انہوں نے مثالی سے سوائے کرنے والوں کے لیے اس کے بالوں کا بوجہ ضرورت، ہوازیایاں کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے ایک صحیح روایت الاصول کے مطابق یہ نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک ان کا استعمال بوجہ نجس، مکروہ ہے، بہر حال تمام روایات کے تحت اس کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر خنزیر کا کوئی بال قبیل پانی میں گر جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے مگر امام محمدؒ کے نزدیک جب تک اس کے بال دوسرے جانوروں کے بالوں کی طرح پانی پر غائب نہ ہو جائیں، اس وقت تک پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ ہمارے ائمہ کرام کی ایک ”دیفر وایۃ الاصول“ کے مطابق اس کے مذکورہ اجزاء پاک ہیں۔ کیونکہ ان میں خون نہیں ہوتا۔ اور صحیح یہ ہے کہ وہ ناپاک ہیں۔ اس لیے کہ خنزیر کے اجزاء کی نجاست اس لیے نہیں کہ ان میں خون یا رطوبت ہوتی ہے، بلکہ اس کے اجزاء کی نجاست تو اس کی ذاتی نجاست کی بنا پر ہوتی ہے۔ اور جہاں تک تعلق ہے۔ تو اس کے متعلق سب سے پہلے یہ نکتہ وضاحت طلب ہے کہ آیا وہ فی نفسہ نجس (نجس العین) ہے، یا نہیں۔ ہمارے مشائخ کی آرا اس میں مختلف ہیں، جن حضرات نے اس کو ”نجس العین“ قرار دیا ہے انہوں نے اس کو خنزیر کے ساتھ شامل کیا ہے تو اس صورت میں اس کا حکم وہی ہے، جو خنازیر کا ہے۔

اور جنہوں نے اسے ”نجس العین“ قرار نہیں دیا۔ انہوں نے اسے خنزیر کے علاوہ دوسرے جانوروں کی طرح قرار دیا ہے۔ اور یہی قول درست ہے، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

⑤ کتے اور خنزیر کا جھوٹا پانی: اکثر ملاح کے نزدیک یہ بھی ناپاک ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جھوٹا پانی کی چار اقسام ہیں۔

- (۱) پہلی قسم وہ ہے جو بلا کراہت سب کے نزدیک پاک و طہا ہے۔
- (۲) دوسری قسم وہ ہے کہ جس کی طہارت اور نجاست کے متعلق اختلاف ہے۔
- (۳) تیسری قسم مکروہ ہے۔
- (۴) قسم چہارم مشکوک پانی پر مشتمل ہے تفصیل سب ذیل ہے۔
- (۵) وہ جھوٹا پانی جس کی طہارت متفق علیہ ہے آدی کا جھوٹا پانی ہے، خواہ وہ آدی مسلمان ہو یا کافر، بچہ ہو یا بزرگ، مرد ہو یا عورت، پاک ہو یا ناپاک، حاشیہ ہوا، جہی، مرد، ہاں البتہ اگر کوئی شخص شراب پی رہا ہو، تو اس کا جھوٹا ناپاک ہوگا، جیسے کہ ان حضرات علی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ کے پاس

دودھ کا ایک پیالہ لایا گیا۔ آپ نے اس میں سے کچھ حصہ پی کر تھپا پنچا داہنی جانب بیٹھے ہوئے اعرابی (جبر و کوحایت فرما دیا پھر اس نے حضرت ابو بکرؓ کو دودھ پیالہ دیا۔ قرآنہوں نے اس میں سے پیا۔ اسی طرح روایت ہے کہ امام المؤمنین حضرت عائشہؓ بعد فقہی حالت میں ایک برتن سے پانی پیا۔ پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی برتن سے وہیں مزہ لکھ کر پانی نوش فرمایا۔ جہاں تمام المؤمنین نے نوش کیا تھا، علاوہ ان میں انسان کا جھوٹا اس کے گوشت سے مخلوط ہو کر برآمد ہوتا ہے۔ اور انسان کا گوشت پاک ہے۔ لہذا اس کا جھوٹا پانی بھی پاک ہوگا۔ ہاں البتہ اگر کوئی شخص شراب پی رہا ہو، تو اس حالت میں چونکہ اس کا مزہ شراب کی نجاست کے ساتھ نہیں ہوتا ہے، لہذا اس حالت میں اس کا جھوٹا پانی ناپاک ہوگا۔ بقول بعض حکم اس وقت ہے کہ جب وہ شراب پینے کے فوراً بعد پانی پیے اور اگر اتنی دیر توقف کرے۔ اس نے پانی پیا، کہ متنی دیر میں وہ بھی مرتبہ خشک ہو گیا ہے، تو اس کا جھوٹا پانی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پاک ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک ناپاک اس مسئلہ کی بنیاد و اصول باتوں پر ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ آیا پانی کے علاوہ دیگر مائع اشیاء سے، کپڑے یا جسم پر سے نجاست کا انزال کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ دوسرا مسئلہ ہے کہ برتن میں مرتبہ دھونے سے بھی پاک ہوتے ہیں۔ یا کم و بیش سے۔ امام ابو حنیفہؒ ان دونوں مسائل میں سے پہلے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ اور دوسرے مسئلہ میں امام محمدؒ کے ساتھ ہیں، لیکن ان دونوں کا جواب اس مسئلہ میں رد اصولی باتوں کی بنا پر حقیق علیہ ہے: ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ پانی یا مائع شے کا بیاد امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط ہے، جو کہ باطن نہیں، پانی گئی دوسری یہ کہ پانی کے بعد دیگر مائع اشیاء امام محمدؒ کے نزدیک ذریعہ طہارت نہیں ہو سکتیں لہذا تنہا تک سے اس کا مزہ پاک نہیں ہو سکتا، اہل طوائف نے مشرک آدمی کے جھوٹے گوشت کو قرآنی:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْكُنُوا أَسْوَاقَ الْمَكَّةِ وَلَا تَجْرُوا فِيهَا سِلْعًا مَكْرُومًا  
لَعَلَّكُمْ تَكْفُرُوا

ہیں۔

کی بنا پر مکہ وہ قرار دیا ہے۔ جس سے نزدیک یہ آیت ان کے اعتقاد ہی ثابت پر موقوف ہے، جس کی دلیل وہ روایت ہے کہ میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے، جو تکلیف کے وقت کو جو مشرکین پر ختم تھا مسجد میں ٹھہرایا۔ اگر وہ لوگ ناپاک ہوتے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں مسجد میں کھڑے ٹھہرانے؟ خاص طور پر اس لیے کہ مسجد کہ پاک و صاف رکھنے کا حکم دیا جاتا ہے، یہاں تک کہ مسجد کھڑا رکھی فوراً دور کر دیا جائے، حالانکہ مسجد پاک ہوتا ہے؛ اور یہی حکم ہے حلال جافروں اور بندگان کے جھوٹے پانی کا۔ مسئلہ اونٹ گندہ کی خور اور گندہ کی کھانے والی مرغی اس حکم سے مستثنیٰ ہے وجہ یہ ہے کہ ان کا جھوٹا پانی ان کے گوشت سے متزلزل ہوتا ہے اور چونکہ ان کا گوشت پاک ہے۔ لہذا ان کا جھوٹا پاک ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ یا بکری کے جھوٹے پانی کے ساتھ وضو کیا۔ البتہ گندہ کی خور اونٹ اور گائے اور گندہ کی خور مرغی کا جھوٹا مکروہ ہوتا ہے، اس لیے کہ احتمال ہے کہ ان کے مزہ یا چوب میں پییدہ ہو۔ کیونکہ وہ نجاست کھاتی ہیں اور اگر ان کو باندھ کے رکھا جائے۔ تو پھر جائز ہے مرغی کو باندھ کر رکھنے کا طریقہ ہے کہ اسے اس طرح باندھا جائے کہ اس کی چوچ

انکے قدموں کے نیچے تک نہ پہنچے۔ اور اگر اس کی چوہاچ اس کے قدموں کے نیچے تک پہنچ جائے تو وہ مٹی گندگی خود افسوس ہوگی۔ کیونکہ اس حدیث میں اس کے گندگی کر پانے کا احتمال موجود ہے۔

مکھڑے کا جھوٹا امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس کا گوشہ پاک ہونے کی بنا پر پاک ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہ سے اس کے متعلق اس کے گوشت کا طرح دور روایتیں ہیں، حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ اس کے گوشت کی طرح اس کا جھوٹا پانی بھی ناپاک ہوتا ہے۔ اور ظاہر روایت کے مطابق وہ اس کے گوشت کی طرح پاک ہے۔ اور یہی امام ابوحنیفہ کی امام ابوحنیفہ سے روایت ہے اور یہی درست ہے۔ ایسے کہ اس کے گوشت کی کراہت اس کے ناپاک ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ اس لیے ہوتی ہے کہ اس کے ذبح کرنے سے دشمن پر خوف بٹائے میں کی ہوگی اور اس لیے کہ وہ مکروہ ذبیحہ ہے اور یہ بات ان کے مجاہدین میں نہیں پائی جاتی۔ واللہ اعلم۔

### ۵ خنزیر کے اور تمام وحشی درندوں کا مختلف فیہ جھوٹا پانی

ناپاک اور امام مالک کے نزدیک پاک ہے۔ امام شافعی کے ہاں کتے اور خنزیر کے سوا تمام درندوں کا جھوٹا پانی پاک ہے۔ امام مالک قرآن مجید کی آیت:

لَهُمَا فِي حُلِيِّكُمْ شَأْنِي الْأَرْضِ  
میں تمہارے لیے پیدا کیں۔

کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت میں تمام اشیاء سے احتیاج۔  
حاضر قرار دیا گیا ہے اور احتیاج تو فقط پاک اشیاء سے ہی کیا جاسکتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ نے بعض جانوروں کا کھانا حرام کر دیا ہے، لیکن ان کے گوشت کی حرمت ان کے ناپاک ہونے کی دلیل نہیں، جس طرح خوراک ان کا یہ حکم ہے۔ اس طرح بھی بکھرے ہوئے ہیں، مالا کر ان کا کھانا ناجائز نہیں ہے البتہ قبیل حکم پر یہ میں اطلاع دیتے کے جھوٹے برتن کا دھونا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال ہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اِذَا دَخَلَ الْكَلْبُ فِي اِثْنَا عَشَرَ كَوْفًا فَغَسَّوْهُ  
ثَلَاثًا وَفِي رَدِيْقَتَيْنِ وَفِي رَدِيْقَةٍ وَوَسَّعَ  
روایت کے مطابق پانچ مرتبہ اور ایک اور

روایت کے مطابق سات مرتبہ دھوؤ۔

اور برتن کے دھونے کا حکم بعض ثواب کے طور پر نہیں ہو سکتا، برتن دھونے میں کیا ثواب ہو سکتا ہے وہاں یہ اگر کسی کا آئینہ زمانے میں اس برتن کو استعمال کرنے کا ارادہ نہ ہو، تو اس برتن کا دھونا بھی ضروری نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ برتن دھونے کا حکم اس کی نجاست کی بنا پر ہے اطلاع انہی ان سب جانوروں کا جھوٹا پانی ان کے گوشت سے متاثر ہوتا ہے۔ اور ان کا گوشت ناپاک ہے جس سے ان کے جھوٹے پانی سے پہنچنے والے برتنوں کو ناجائز حکم ہے

لہذا وہ ضرور چاہی کہ جس قرار پائے ہیں۔

رہے امام شافعیؒ تو ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت ہے۔ جو فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال کیا گیا کہ کیا تم گدھوں کے بچے کے برے چھوٹے پانی سے دھو کر کتے ہیں۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں اور تمام چھٹی روزہ دنوں کے بچے چھوٹے پانی سے بھی وضو کرتے ہیں۔ اسی طرح حضرت حابر بن عبد اللہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کنوؤں کے متعلق پوچھا گیا، جو کہ الحمر اور حینۃ النورہ کے درمیان رستے میں واقع ہیں، اور جن پر پانی پینے کے لیے درندے آتے رہتے ہیں۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ان جانوروں کا مستعمل پانی وہ ہے۔ جو انہوں نے اپنے پیٹ میں ڈال لیا اور جو پانی بچ رہا ہو وہ ہمارے لیے مشروب اور ذریعہ طہارت ہے۔“

یہ روایت اس بارے میں قویٰ ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عمر وثاہبؓ العاص کی ایک روایت سے ہے۔ جس میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ ”دونوں حضرات ایک حوض کے پاس آئے۔ تو حضرت عمر وثاہب العاص نے حوض کے مالک سے پوچھا کہ کیا اس حوض میں درندے بھی آتے ہیں۔ تو حضرت عمر فاروقؓ اس پر عیب بول اٹھے کہ۔ اس حوض کے مالک ہیں اس بارے میں کچھ نہ جانتا۔ اڑھل پانی ان کے پیٹ سے کبھی نہ پڑتا۔ تو حضرت فاروق اعظمؓ کی جانب سے سوال کا جواب دینے سے روکنے کے کوئی معنی نہیں رہ سکتے۔ علاوہ انہیں یہ جانور حرام ہیں۔ پھر ان جانوروں سے برتنوں کو چھانا بھی مکھن اور چھنکنا ہی پختہ وقت، ان کا مالک وہیں پانی کے ساتھ مل جاتا ہے جو ان کے گوشت سے پیدا ہونے کی بنا پر کبھی ہر گز نہیں۔ لہذا ان کا چھوٹا پانی بھی، کتے اور گندے کے چھوٹے کی طرح ناپاک قرار ہائے گا۔ البتہ ان کا حکم اس کے برخلاف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس سے برتنوں کو چھینا نہیں ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ کی نقل کردہ دونوں احادیث کی تفسیر یہ ہے کہ یہ احادیث درندوں کے گوشت کی حرمت سے قبل کی ہیں۔ یا پھر اس سے ”کثیر پانی“ کے متعلق سوال کیا ہو گا۔ جہاں جانا بھی یہی مسلک ہے کہ کثیر پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

② **مکروہ چھوٹا پانی:** چھکار ہی پرندوں، مٹھو باز، خشکے، پھل وغیرہ کا چھوٹا پانی، استسنان کی رو سے مکروہ ہے اور اگر یہاں بھی قیاس تو یہی تھا، کہ ان کے گوشت پر قیاس کرنے سے جوہر چھل درندوں کی طرح ان کا چھوٹا بھی نہیں قرار دیا جاتا تاہم استسنان (قیاس خفی) کی وجہ سے کہہ پرندے اپنی چوہچ کے ساتھ پانی پیتے ہیں اور ان کی چوہچیں لمبی اور خشک ہوتی ہیں، لہذا ان کے مزہ کا مالک پینے والے پانی کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتا، بخلاف چھل درندوں کے علاوہ انہیں اس سے برتنوں کو چھانا بھی مشکل ہے، کیونکہ نقصان سے بچنے اڑتے اور پانی پیتے ہیں، بخلاف چھل درندوں کے۔ البتہ ان کا چھوٹا پانی مکروہ ہو گا، اس لیے کہ یہ جانور اکثر مراد اور مردہ اشیاء کھاتے ہیں، لہذا ان کی چوہچ، گندے خور مرغ کی چوہچ کے حکم میں ہوگی۔ پھر میں سمجھتا ہوں کہ جانوروں مثلاً بکرا، سانپ، چھیلی، اور بچہ وغیرہ کے چھوٹے کا بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح الحاج العسکریؒ کی روایت کے مطابق ان کے چھوٹے کا بھی یہی حکم ہے۔ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے کہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ بات یہ ہے کہ نماز میں اس پانی کے

علامہ گنا اور پانی سے وضو کر کے تاہم اس جگہ انہوں نے اس کی کراہت کا ذکر نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ دونوں فرماتے ہیں کہ بلی کا جھوٹا مکروہ نہیں ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے کہ جس میں بیان کیا گیا ہے کہ: ”اَنْ حَضَرَتْ صَلَّی اللہ علیہ وسلم بلی کے لیے تھوڑا سا برتن کو جھپکا دیتے تھے تاکہ وہ اس میں سے پانی پی لے، پھر آپؐ اس پانی کو نوش بھی فرماتے اور وضو بھی کرتے۔“ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی موتوف اور مرفوع دونوں طرح سے منقول اس روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا بلی ایک درندہ (سباع) ہے۔ جو حقیقت اس کے حکم کا بیان ہے۔ نیز فرمایا نبی ہے:

یُفْضَلُ الْاَنَاامُ مِنْ دَلَوُغِ الْکَلْبِ شَلَا شَلَا اَلَا کُنْ کَمَنْ بَرْتَمَیْ مِنْ ذَاالِ دَسِّ تَوَا سَ  
وَمِنْ دَلَوُغِ الْبَهْدَةِ مَرَّةً۔

ایک مرتبہ دھویا جائے۔

اس کے جھوٹے پانی کی کراہت وہ طرح ثابت ہوتی ہے: اولاً جیسے کہ امام علاؤیؒ نے ذکر کیا ہے باقی کہ بلی کا گوشت اس کے بدن کے ناپاک ہونے کی بنا پر چونکہ ناپاک ہوتا ہے لہذا اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوگا، لیکن چونکہ وہ گھر میں آنے جانے والے جانوروں میں شامل ہے، لہذا ضرورت کے تحت اس کے جھوٹے کی حرمت تو ختم ہوگئی، البتہ اس کی کراہت باقی ہے، دوسرے طریقے کا ذکر اگر فی نے کیا ہے کہ بلی نباتات حروف ناپاک نہیں ہے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا کہ بلی ناپاک نہیں ہے، جس سے اس کی نجاست کی نفی ہوگئی ہے، البتہ چونکہ اس کی طرف سے جو ہے پکڑنے کا احتمال باقی ہے، لہذا اس احتمال کی بنا پر اس کے جھوٹے کو مکروہ قرار دیا جائے گا۔ اور اس کا مزہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئیند سے بیمار ہونے والے شخص کا لٹکا اور جو روایات امام شافعیؒ نے نقل کی ہیں وہ درندوں کی حرمت کے اعلان سے قبل کی ہیں، جو امام علاؤیؒ کے مطابق منسوخ ہیں، جب کہ اگر فی کی تشریح کے مطابق اس بات کا احتمال ہے کہ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ معلوم ہو گیا ہو کہ آپؐ کے گھر کی اس بلی کے مزہ میں نجاست نہیں ہے، یا پھر اس روایت کو: ”بیان جواز پر محمول کیا جائے گا۔“ اس میں بنا پر آپؐ نے بلی کا چھوڑا ہوا کھانا کھایا اور اس کو جنب یا چائے کی اجازت دی۔ بنا پر یہ سب کچھ تعلیم جواز پر محمول کیا جائے گا: اور اگر بلی جو کھاکر پانی پیے تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے فوراً بھجوا دیا تو پانی ناپاک ہوگا اور اگر اس نے کچھ عرصہ بعد پانی پیا تو پانی ناپاک نہ ہوگا۔ اگر امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ان امور کی بنا پر بھی کاتذکرہ ہم اور شارح المعر کے ضمن میں کر گئے ہیں، اس کے نہیں ہونے کے قائل ہیں۔ واللہ اعلم

⑤ مشکوٰۃ جھوٹا پانی: مشکوٰۃ جھوٹے پانی میں۔ ظاہر روایت کے مطابق گیسے اور غیر کا جو پانی یا خال ہے، اگر فی نے ہمارے اثر کراٹھے سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں جانوروں کا جھوٹا ناپاک ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان کا جھوٹا پاک ہے جس کی دلیل

ملہ کراسن کے معنی اور پاک کرنے کا بھی حکم ہے۔

ہے کہ ان کا پسینہ پاک ہو گیا ہے، کیونکہ مروی ہے کہ ان حضرت علیؓ علیہ وسلم گدھے پر چاڑھی خمر کی  
 نئی پشت پر سوار ہو جاتے۔ اور شاذ ہی آپؐ کے کپڑے اس کے پیچھے سے محفوظ رہتے ہوں گے لیکن  
 ایک انہیں کپڑوں میں ناز ادا فرماتے تھے تو جب اس کا پسینہ پاک ہوا، تو اس کا جھوٹا تو بہ رجاء پانی پاک  
 ہو گا؛ اگر نئی نے جو روایت نقل کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اصولی طور پر اس کا جھوٹا ناپاک ہے کیونکہ اس  
 کا جھوٹا اس کے لعاب و مین سے خالی نہیں ہوتا۔ اور لعاب و مین گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور گوشت  
 بلاشبہ نجس ہے۔ البتہ اس کی نجاست کا سقوط فقط اختلاط کی مجبوری کے تحت ہو سکتا تھا۔ مگر یہاں پر  
 ضرورت واضح ہونے کے بجائے باہم متعارض ہے۔ کیونکہ وہ ذوق اختلاط میں پانی کی مانند ہے۔ اور نہ ہی  
 اجنباب میں کتے کے مشابہہ، لہذا سقوط حکم میں شک پڑ گیا اور کوئی حکم متضام کی بنا پر رخ نہیں  
 ہوتا۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس کے جھوٹے کی پیدائی اور طہارت کے متعلق روایات باہم متعارض  
 ہیں، حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ گدھا اسپت (ایک چنگلی دانہ) اور پیوہ  
 کھاتا ہے، لہذا اس کا جھوٹا پاک ہے، حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ وہ ناپاک جالور ہے۔  
 اسی طرح اس کا گوشت کھانے اور دودھ پینے میں بھی روایات کے مابین تضام پایا جاتا ہے بعض روایات  
 ہیں اس سے روکا گیا اور بعض میں اس سے منع نہیں کیا گیا اور اسی طرح اس کے پینے کا اگر اعتبار کیا جائے  
 تو اس کے جھوٹے کی طہارت ثابت ہوتی ہے اور اگر اس کے گوشت اور دودھ کا اعتبار کیا جائے۔ تو  
 اس کی نجاست ثابت ہوتی ہے، اسی طرح گدھے کے سلیے میں ضرورت بھی ہے کہ گھر کے گھنٹوں میں چتا  
 پھرتا اور ہرنوں میں سناہارتا رہتا ہے جس سے اس کی طہارت ثابت ہوتی ہے، لیکن اس کی ضرورت  
 بل سے کم ہے، اس لیے کہ وہ بالا خانوں میں نہیں چڑھ سکتا اور وہی جنگ جگہوں میں داخل ہو سکتا ہے،  
 جس سے اس کی نجاست کے خیال کو تقویت پہنچتی ہے۔ جب دلائل باہم متعارض ہو جائیں، تو حکم  
 میں توفیق کا ضروری ہوتا ہے، لہذا یہ پانی مشکوک ہو گا۔ اسی بنا پر احتیاطاً اس سے وضو کرنے اور تم  
 کو باجمہر کرنے کی رائے اختیار کی گئی ہے، اس لیے کہ اگر تو اس سے وضو درست ہو، تو اسے یہ نقصان  
 نہ پہنچائے گا اور اگر اس سے وضو درست نہ ہو تو تم کے ساتھ نماز درست ہو جائے گی۔ بنا پر اس  
 کے جواز کے متعلق اس وقت تک یقین نہیں ہو سکتا، جب تک وہ لڑائی کو چھوڑ کر لیا جاتا ہے اور ان میں سے  
 حسین کو بھی پتہ نہ لیا جیسے، ہمارے تیزوں اثر کے نزدیک جائز ہو گا۔ البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ  
 اگر وہ پیٹے وضو اور پھر تم کو توحید کرنا درست ہو گا۔ کیونکہ تم کے وقت اس سے پاس پانی کی عدم دستیابی  
 کا خدشہ ہو گا، لیکن ان میں سے صحیح قول ہمارے تیزوں اثر کا نتیجہ ہے کہ اس لیے کہ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کرتے  
 ہیں کہ اگر تو وہ پانی پاک ہے، تو تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور اگر وہ ناپاک ہے تو اس  
 صورت میں اس پر تیمم فرض ہے، جو وہ ادا کر چکا ہے۔ اگر اس پر اعتراض کیا جائے کہ صورت ایک  
 اور پہلے سے احتیاط کے منافی ہے، وہ یوں کہ اگر یہ پانی ناپاک ہے، تو اس سے خواہ مخواہ اعضا اور  
 کپڑوں کا ناپاکی کے ساتھ ٹوٹ جاتا تو لازم آتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث (وضو ہونے کی  
 حالت، وضو کے ساتھ ثابت ہے، اگر حالت متضام کی بنا پر رخ نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح وضو اور

کچرا بھی حقیقی طور پر پاک ہے۔ تو محض شک کی بنا پر ان کی ناپاک کی ثابت نہیں ہوتی۔ ہمارے بعض فقہار نے یہ بھی کہا ہے کہ لنگ اس کے فی نفس پاک ہونے میں نہیں، بلکہ اس کے زیرِ طہارت بننے میں ہے۔ پھر ہمارے بعض مشائخ نے جھوٹے پانی کے شکوک ہونے کا مسئلہ کہ جس سے متعلق بیان کیا ہے اور حضرات گدھے (ز) کے متعلق کہتے ہیں کہ اس کا جھوٹا ناپاک ہے، وجہ یہ ہے کہ وہ مشابہ سرنگھنا ہے جس سے اس کے ہونٹ ناپاک ہو جاتے ہیں، لیکن یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ گدھے کا مشابہ سرنگھنا ایک امر موجود ہے جس کا غالب وجود نہیں پایا جاتا، لہذا اس کی نجاست کا یہ احتمال ثابت شدہ حکم (طہارت) کو زائل کرنے میں مؤثر نہ ہوگا۔

ہمارے بعض مشائخ نے جھوٹے پانی کی پانچ اقسام بیان کی ہیں چار اقسام تو وہ ہیں جن کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اس کے ساتھ پانچویں قسم انہوں نے ایسے جس پانی کی بیانی کی ہے، کہ جس کے جس ہونے میں سب کا اتفاق ہے اور یہ خضر کا جھوٹا پانی ہے۔ یہ قول درست نہیں ہے، ایسے کہ خضر کے جھوٹے پانی میں کتے کے جھوٹے کی طرح امام اکث کو اختلاف ہے۔ لہذا اقسام چار ہی قرار پائیں۔

## ۹۔ شراب اور نشہ آور اشیاء: یہ بھی ناپاک ہیں۔ اس لیے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ سَعَابُ الشَّيْطَانِ وَأَعْمَالُهُمْ خَبِيرَةٌ  
وَالْأَنْفُسُ وَالْأَزْدَانُ يَوْمَ يُنْفَخُ الْفُجُورُ  
مَقْلُ الشَّيْطَانِ لَهُ  
يَوْمَ الْبُزْءِ ان سَعَابُ

انہیں اس مقام پر جس قرار دیا گیا ہے جس کے معنی، ناپاک کے ہیں، علاوہ انہی ان میں سے ہر ایک شیء حرام ہے اور کسی شیء کی حرمت جو اس کے احترام کی بنا پر نہ ہو۔ اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔

## ۱۰۔ نجاست حقیقیہ کا دھون (طہارۃ) Stop، نجاست حقیقیہ کو جس پانی سے صاف کیا جائے

تو وہ پانی (دھون) بھی ناپاک ہو جاتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ دھون (طہارۃ) کی دو اقسام ہیں۔ ایک نجاست حقیقیہ کا دھون اور دوسرا نجاست مکبہ (حدث) کا دھون ان میں سے جہاں تک اول الذکر کا تعلق ہے تو اس سے مراد وہ پانی ہے کہ جس سے حقیقی نجاست کو تین بار دھویا جائے۔ تو ان تینوں دفعہ دھونے سے جو پانی نیچے گرے گا، وہ پانی ناپاک ہوگا، وجہ یہ ہے کہ نجاست اس پانی میں منتقل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ ان میں سے کوئی پانی نجاست سے خالی نہیں ہوتا جس سے وہ پانی لازمی طور پر ناپاک ہو جاتا ہے، اور ان تینوں دفعہ کے دھون کا حکم ہے کہ اس سے دھو کر ہاتھ نہیں ملاؤ اگر وہ پانی کسی کپڑے کو لگ جاتے تو اس سے غاڑا راکرنا درست نہیں، یہاں تک تو کسی کو اختلاف نہیں، البتہ جہاں تک اس شیء کے پاک ہونے کا تعلق ہے کہ جس شیء کو وہ استعمال شرفانی



پنپا ہو، تو اس کے علم کے متعلق اختلاف ہے، ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ پہلے مرتبہ جو پانی استعمال کیا گیا ہے۔ اگر وہ پانی کسی شی کو لگ جائے، تو اس سے وہ کپڑا وغیرہ اس وقت تک پاک نہ ہوگا تا وقتیکہ اس کو پھر ڈالا اور اس کے بعد مزید دو مرتبہ نہ دھو جائے اور دوسرے مرتبہ استعمال شدہ پانی کسی شی کو لگنے کی صورت میں پھر ڈرنے کے بعد ایک اور مرتبہ دھو کر پھر پاک ہوتا ہے۔ اور دوسرے ہر استعمال کردہ پانی سے پھر ڈرنے کے بعد کپڑا پاک ہو جاتا ہے اس لیے کہ پہلے کپڑے کے متعلق بھی اختلاف شدہ پانی کا یہی حکم تھا۔ لہذا اس کے دھونے کے مانتہ دھلے ہوئے کپڑے کا بعد ہی حکم ہوگا۔ انہوں نے اس کو پانی کے اس ڈھول پر قیاس کیا ہے کہ جو تپاک کنویں سے نکالی کر پاک کنویں میں ڈالی دیا جائے، کہ اس صورت میں دوسرا کنواں بھی اسی طرح پاک ہوگا جس طرح پہلا کنواں پاک ہوتا ہے۔ اس طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔

اس ضمن میں ایک مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا اس حقیقی نجاست کے دھونے سے پیشہ وریاکی حاصل کرنے کے علاوہ کسی اور صورت میں غائدہ حاصل کرنا، مثلاً اس سے منی کو بھگونا، یا جانوروں کو پلانا جائز ہے یا نہیں؟ اگر تو نجاست کی بنا پر اس پانی کا رنگ، اس کا ذائقہ اس کی بو تبدیل ہو جائے۔ تو اس سے انتفاع Utilization جائز نہیں ہے، اس لیے کہ جب اس میں تفسیر پیدا ہو گیا تو اس سے یہ ثابت ہو گا کہ اس پانی پر نجاست غالب ہے، لہذا اب یہ پانی پیشاب کی مانند ہو گیا اور اگر اس میں مذکورہ اقسام کی تبدیلی واقع نہ ہو، تو انتفاع جائز ہے، اس لیے کہ تفسیر نہ ہونے سے بظاہر ہوا کہ پاک پانی پر نجاست غالب نہیں ہے اور مختصر یہ کہ جو پانی نجس العین نہ ہو، اس سے استفادہ کرنا جائز ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ قیاس کیا گیا ہے کہ جب چرہ لگی ہو تو اگر وہ لگی جا جا رہا ہو، تو چہرہ اور اس پاس کے لگی کو صیغہ دیا جائے اور باقی لگی کو کھایا جائے اور اگر لگی پھلا ہو اور تو اس کو پینا جائز ہے، تاہم پینے والے کو چاہیے کہ بیچنے وقت اس کا یہ صیغہ بیان کر دے۔ پھر اگر اس نے یہ صیغہ بیان نہ کیا اور اس کو رو نہیں پچ دیا، بعد میں مضر یا فحش یا غیرہ کو پتہ چلا تو اسے اس لگی کو رکھنے یا واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس لگی کے مانتہ ذ انتفاع جائز ہے اور ذ اس کو پینا جائز ہے۔ اثنی ذیل حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ”آپ سے پوچھا گیا کہ اگر لگی میں جو یا مر جائے تو اس لگی کا کیا حکم ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ اگر وہ لگی جا جا رہا ہو جو چہرہ کو اور اس کے پاس کے لگی کو صیغہ دیا جائے اور باقی لگی کو کھایا جائے اور اگر وہ لگی جا جا رہا ہو تو اس کو پینا دیا جائے، اور اگر اس سے استفادہ نہ کیا جائے تو آپ اس کو گرنے کا حکم دیتے۔ علامہ ابن ربیعؒ نے تپاک سے لہذا خراب کی طرح ذ اس سے انتفاع جائز ہے اور ذ اس کو پینا درست ہے۔ بخاری استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس چہرے کے متعلق پوچھا گیا، جو لگی میں گر کر مر جائے، تو آپ نے فرمایا کہ چہرہ اور اس کے پاس پاس جو لگی ہو، تو اسے صیغہ دیا جائے۔ اور باقی لگی کو کھایا جائے، پوچھا گیا، کیا صیغہ

اگر گھسی پھلا ہوا ہو، تو کیا کیا جائے، فرمایا اس کو نہ کھاؤ، البتہ اس سے تم قائدہ اخلاص کتنے ہزار روایت اس بارے میں نص ہے۔ علاوہ انہی سے ہرے گھی میں چوگر صرف اس پاس والا گھی چوسنے کے ساتھ مسن ہوتا ہے، جب کہ گھیلے ہوئے گھی میں سارا گھی اس کے ساتھ مسن ہوتا ہے، لہذا سارے کا سارا گھی پاک ہو جائے گا اور ناپاک شے کا کھانا جائز نہیں ہے۔ البتہ ایسی شے کے ساتھ جو منی نجس البین نہ ہو احتیاج جائز ہے، جیسے شلا ناپاک کپڑا حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں جو جے ہوئے گھی کی صورت میں اس پاس کے گھی کو اور گھیلے ہوئے ہونے کی صورت میں تمام گھی کو گرانے کا حکم ہے، تو بعض اس کے کھانے کی حرمت پر محمول ہے، کیونکہ گھی کا زیادہ تر استعمال کھانے ہی کے لیے ہوتا ہے۔ جے جے ہوئے اور گھیلے ہوئے گھی کے باقی مد فاسل یہ ہے کہ اگر اس جگہ کو گول دار سے کی شکل میں کھانا جائے تو وہ گھی فوراً بھی برابر ہر جائے، تو وہ گھی جا ہوا ہوگا اور اگر وہ فوراً برابر ہو جائے، تو وہ گھی پھلا ہوا شمار ہوگا۔

اور اگر اس ناپاک گھی کے ساتھ کسی چیز سے کو داغ لیا ہو، تو اس کو دھو لینا چاہیے پھر اگر وہ چھانچھا جاسکتا ہو، تو میں بار دھو کر اس کو پھوڑ دیا جائے اور اگر وہ پھوڑ نہیں سکتا، تو امام محمدؒ کے ہاں وہ کبھی بھی پاک نہیں ہو سکتا، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے جہن مرتبہ دھو کر ہر مرتبہ خشک کیا جائے تو پاک ہو جائے گا۔ اس اصول پر اور بیت سے مسائل اخذ کئے گئے ہیں، جن کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے۔  
انشاء اللہ تعالیٰ۔

**ب. مستعمل پانی:** اور جہاں تک نجاست خفیفہ کے دھون (مستعمل پانی) کا تعلق ہے، تو ظاہر ہے کہ پانی پاک یا ناپاک ہونے کا کوئی ذکر نہیں۔ امام محمدؒ امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ سے فرماتے ہیں کہ وہ پاک (ظاہر) ہے، لیکن ذریعہ طہارت (مستعمل) نہیں۔ امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے اور یہ قول باقی تمام اقوال کی نسبت زیادہ مشہور ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور مسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے اس کی ناپاک ہونے کی روایت کرتے ہیں، مگر وہ قول کی روایات میں فرق ہے مسن بن زیادؒ کی روایت امام صاحب سے یہ ہے کہ وہ پانی نجس نجاست خفیفہ ہے جس کی ناپاک کی ایک درجہ تک صاف ہے مگر امام ابو یوسفؒ امام صاحب سے اس کے نجاست خفیفہ ہونے کی روایت کرتے ہیں، جس کی ناپاک واضح ہونے تک صاف ہوتی ہے امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر استعمال کنندہ پہلے سے حالت وضو میں ہو، تو پانی پاک بھی ہے اور ذریعہ طہارت بھی اور اگر وضو کنندہ، کلمات حدیث میں ہو، تو پانی پاک ہے، مگر ذریعہ طہارت (ظہور) نہیں ہو سکتا، یہی امام شافعیؒ کے اقوال ہیں سے ایک قول ہے امام شافعیؒ کا میرا قول یہ ہے کہ وہ ہر حالت میں طہر بھی ہے اور ذریعہ طہارت (ظہور) بھی۔ یہی امام مالکؒ کا قول ہے پھر ہمارے مشائخ بخشنے۔ اس اختلاف کو جو بیان کیا ہے کہ مستعمل پانی (Used water) امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناپاک اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک، مگر ظہور ہے

حبیب کو عراقی مشائخ نے اختلاف کے وضاحت نہیں کی، بلکہ یہ کہا ہے کہ مستعمل یا فی ہمارے ان کے نزدیک پاک ہے، مگر ذریعہ طہارت نہیں ہے۔ یہاں تک کہ قاضی ابو حازم الانراقی کہا کرتے تھے کہ میں اسید ہے کہ مستعمل یا فی کے ناپاک ہونے کی روایت امام ابو حنیفہ سے ثابت نہیں۔ یہ تو محض ماوراء النہر کے فقہاء کا اختیار کردہ مسلک ہے۔ جو ائمہ اس یا فی کو طہور ذریعہ طہارت، قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل ایک حدیث ہے جس میں آپ فرماتے ہیں۔

الماء طہور ولا ینجسہ شی الا ما  
غیر لونہ او طعمہ او ریحہ -  
یا فی ذریعہ طہارت ہے۔ اسے کوئی شی  
ناپاک نہیں کر سکتی تا وہ تنکیر اس کا رنگ یا اس  
کا ذائقہ یا اس کی بو نہ تبدیل ہو  
جائے۔

اور یا فی کے استعمال کے باوجود اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ طہورہ ان میں یہ پاک یا فی ہے۔ جو ایک پاک عضو سے مس ہوا ہے، لہذا یہ ناپاک نہیں ہو سکتا اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے پاک یا فی سے کوئی پاک چیز اور صواب جائے۔ اس بات کی دلیل کہ یا فی پاک عضو سے مس ہوا ہے، یہ ہے کہ بے وضو شخص کے اعضاء حقیقی اور محکم طور پر پاک ہوتے ہیں حقیقی طور پر اس طرح کہ ان اعضاء پر کوئی مادی خواست موجود نہیں ہے۔ اور محکم طور پر ایسے کہ جس ایک عبادت مٹی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ عین منہ کے گہروں میں پھر رہے تھے، کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا ان آپ کو سامنے سے آتے دکھائی دیتے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے مضائقہ کرنا چاہا، مگر انہوں نے اپنا ہاتھ روک لیا۔ اور کہا کہ رسول اللہ میں حالت جنابت میں ہوں، تو آپ نے فرمایا کہ ”میں کبھی ناپاک نہیں ہوتا“ اور یہ روایت بھی مٹی ہے کہ آپ نے ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے فرمایا کہ ”مجھے یہ غیر کرنے کا برحق پکڑا دو، حضرت عائشہ نے عرض کیا کہ میں حاضر ہوں، آپ نے فرمایا کہ میں تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے، اسی بنا پر اگر کسی شخص نے وضو یا جنابتی شخص کو اشارہ رکھا ہو، تو اس کی نماز درست ہے۔ حالانکہ خواست کے حامل کی نماز درست نہیں ہوتی۔

اسی طرح اس کا پسینہ اور اس کا بھوکا یا فی بھی پاک ہے۔ قریب ہے وضو شخص کے اعضاء پاک ہیں، تو وہ یا فی حوائج کے ساتھ مس ہوا ہے، وہ بھی ضرورتاً پاک ہو گا۔ اس لیے کہ طہا ہر یا فی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اس میں کوئی ناپاک چیز متعلق ہو جائے جب کہ دھوئے جائے وائے اعضاء میں، جتنا ہر کوئی خواست نہیں ہے، لہذا وہ یا فی بدستور پاک رہے گا۔ امام محمد اسی دلیل سے مستعمل یا فی کی طہارت ثابت کرتے ہیں، مگر اس کے ساتھ یہ غلط فہمی کرتے ہیں کہ اس کے ساتھ وضو کرنا ناجائز نہیں ہے، کیونکہ ہم نے نماز ادا کرنے کے لیے یا فی محض اعتبار طہارت یا تعمیل حکم کے طور پر استعمال کیا رد یہ حکم جاری فہم سے بالاتر ہے۔ اس لیے کہ پہلے سے بظاہر پاک شئی کو پاک کرنا محال ہوتا ہے۔ اور شریعت میں ہیں اس مقدمہ کے لیے ایسا مطلق وصف، یا فی استعمال کرنے کا حکم ملتا ہے جس میں کوئی گندہ، دھبہ، یا عذر نماز سے ممانعت کا کوئی مطہر مذہب یا ناجائز ہو۔ اور مستعمل یا فی میں ان بدحوالی

میں صلیک معنی معجزہ ہے: امام محمدؒ کے مسلک پر اس طرح کو حجب و منو غا زاد کرنے کے لیے کیا جلتے تو اس کے ساتھ ثواب حاصل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک پانی اس وقت پیدہ ہوتا ہے جب اسے حصول ثواب کے لیے استعمال کیا جائے اور احادیث سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ منو غا زنی کے گناہوں کے انزالے کا سبب ہوتا ہے تو یوں گناہوں کا ازالہ ہو کر پانی میں منتقل ہو جاتا ہے۔ لہذا اس پانی میں ایک طرح کی گندگی (خفیت) پیدا ہو جاتی ہے۔ اور ایسے ہی ہوگا جیسے وہ مال جسے نرۃ کے طور پر مدد کر لیا جلتے۔ اسی لیے اس کو ”لوگوں کا وزن“ (خضالہ الناس) کہا جاتا ہے سلام زفرہ کے قول پر اس طرح کر پانی میں ایک ایسا مفہوم یعنی محدث پیدا ہو چکا ہے جو جو از ناز کے لیے مانع ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک پانی اس وقت منتقل ہوتا ہے جب وہ ازالہ محدث کے لیے زیر استعمال ہوا جائے۔ ان کے نزدیک محدث کی ناپاکی بدی سے پانی میں منتقل ہو گئی۔ پھر گندگی (خفیت) اور محدث اگرچہ دونوں کسی خاص مقام کی صفات ہیں اور یہ صفات متعلق جنس ہیں اور اگر میں لکھیں وہ دونوں حالتیں حکماً اس جنس میں اداری خواست کی مانند ہیں کہ جو کسی خاص مقام سے متعلق نہیں ہو لہذا لیکن چونکہ دونوں حالتیں حکماً اس جنس میں اداری خواست کی مانند ہیں کہ جو کسی خاص مقام سے متعلق ہو اور چونکہ اداری اجسام ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتے ہیں۔ تو اسی طرح وہ شئی بھی جو شرعی لحاظ سے ان کے ساتھ متعلق ہو، منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے جو حجب مستقل پانی میں یہ دو مقامی ایسے پیدا ہو گئے، تو وہ مطلق پانی کے حکم میں رہے گا۔ لہذا شرعی حکم فقط اپنی اصل (صاف پانی) تک ہی محدود رہے گا جس کے لیے وہ وارد ہو اسے کیونکہ جو شرعی احکام متعلق سے بالاتر ہوتے ہیں وہ مخصوص طریقہ تمام حکم ہی محدود رہتے ہیں اور وہ اپنے اصل مقام سے تجاوز نہیں کرتے۔ ان کے اگر دوسری شئی پر پہلے اسی کے حکم میں ہو، تو انک بات ہے اور یہاں ایسا کوئی بات موجود نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے خواست دیا گیا کہ روایت کی دلیل ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ فرماتے ہیں:

لَا يَسُوْلُنَّ اِحَدَكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ      ثم من من كوفى به كعصره جرت پانی میں  
وَلَا يَغْتَسِلُنَّ فِيْهِ مِنْ جَنَابَةٍ      پنجاب ذکرے اور نہ ہی اس میں غسل  
جَنَابَتُ كِرْءِ۔

اس روایت میں آپؑ نے حلیل پانی میں غسل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ حلیل اس لیے کہ بار بار اجسام سے لکڑی پانی میں غسل کرنا حرام نہیں ہے۔ تو اگر حلیل پانی، غسل کے پانی سے جنس نہ ہوتا ہوتا اس میں حاضرت کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ کسی پاک شئی کو پاک شئی میں ڈالنا حرام نہیں ہے۔ البتہ پاک شئی کو پاک کرنا حرام ہے، لہذا احوال کے حاضرت غسل کے ساتھ پاک پانی کو ناپاک کرنے کی بنا پر ہے جس کا اقتضا اس پانی کا ناپاک ہونا ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ہر مسئلہ ہے یہ حاضرت اسی بنا پر جو کہ بلا ضرورت پانی کو غیر مطہر دیکھا جائے۔ جو حرام ہے۔ کیونکہ ہم جو باتیں کہتے ہیں کہ پانی غیر مطہر اس وقت ہوتا ہے کہ جب اس میں کوئی غیر مطہر شئی لگا کر اس پر غلبہ پائے۔ جیسے صفحہ حق گلاب اور دودھ وغیرہ۔ اور اگر احتکاظ شد۔

شی نام کے بجائے مطلوب ہو تو پھر وہ پانی غیر مطہر نہیں ہوتا اور یہاں پر مستقل پانی موجود نہی سے مس ہو چکا ہے بلاشبہ غیر استعمال شدہ کی نسبت کم ہے۔ لہذا وہ غیر مطہر ہو گا کس طرح ہو سکتا ہے البتہ جب کوئی نہیں شہ پاک شہ سے لے کر اگرچہ وہ نہیں شہ پاک شہ پر غالب نہ بھی ہو تب بھی وہ اسے پاک بنا دیتی ہے، کیونکہ وہ پاک شہ کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو جاتی ہے کہ ان کے درمیان فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ لہذا وہ ماری شہ پاک ہو جائے گی۔ اس سے ثابت ہوا کہ غسل کی عافیت اسی بنا پر ہے۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ غسل سے یہ عافیت اس بنا پر ہو کہ منی غرض کے احتضار پر کچھ نہ کچھ حقیقی نجاست منور ہوئی ہے جس سے غسل پانی نہ پاک ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ہم جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ حدیث مطلق ہے، لہذا اسے اس کے اطلاق پر محمول کرنا منور ہی ہے؛ علاوہ انہی اس لیے بھی کہ غسل سے یہ عافیت مسنون طریقہ غسل پر محمول ہوگی، کیونکہ کسی غسل مسلمانوں کے مابین متعارف و متداول ہے اور مسنون طریقہ غسل کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ غسل کرنے سے قبل ہم سے نجاست کو دور کر دیا جائے۔ مزید برآں اس لیے بھی کہ بدن پر موجود نجاست حقیقیہ پانی میں ڈالنے سے عافیت تو کھڑے پانی میں بیشاب کرنے سے عافیت کے ضمن میں پہلے ہی آئی ہے لہذا لازماً اس عافیت کو مسنون طریقہ غسل کا غسل کرنے پر محمول کیا جائے گا۔ تاکہ شارع کی انگلی کو بے فائدہ نہ کر دے۔ بچایا جاسکے۔ مزید برآں مستقل پانی سے سیم طہارت کو ثابت محسوس کرتی ہیں، لہذا یہ بھی ارشاد خداوندی: وَيَسْتَبِشْمُ غُلِيظًا نَجِسًا اور وہ نجاست پر گندی اشیاء کو طہار کر میں گئے، کے تحت محسوس ہو گا۔ اور جس شہ کی حرمت اس کے احترام کی بنا پر نہ ہو وہ اس کے نہیں ہونے کی دلیل ہوتی ہے؛ نیز اس کا اس پر اجاب ہے کہ اگر کوئی شخص سفر میں ہو اور اس کے پاس اتنا پانی موجود ہو جو اس کے وضو کے لیے کافی ہو سکتا ہو اگر اسے اپنے حلقہ پیماس کا حضور ہو تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہے اور اگر پانی استعمال کے باوجود پاک و طہر رہتا، تو اس کے لیے تیمم کرنا کبھی مباح نہ ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ وضو کرنا اور وضو کا دھونہ کسی صاف برتن میں جمع کرنا نہ جاتا، اور اس پانی کو پینے کے لیے اپنے پاس محفوظ رکھ لیتا۔

اس پانی میں نجاست کا مفہوم دو طرح بیان کیا جاسکتا ہے: اولاً خاص طور پر محدث کے متعلق اور ثانیاً دونوں صورتوں کے متعلق محدث کے متعلق اس طرح کہ ”محدث“ بدن کے کسی نہیں شہ کے خارج ہونے کا نام ہے، اس سے جسم کا کچھ حصہ حقیقی طور پر اودائی کا بدن معنوی طور پر طہیر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جہیز غسل اور وضو کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس کا نام تطہیر (حصول طہارت) رکھا گیا اور اگر کوئی شہ سے لے کر ہر برہنہ تو اس کے پاک کرنے کے کوئی قسم نہیں، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کا نام تطہیر رکھا گیا نہ تو اس کی معنوی نجاست کو دور کرنے کی بنا پر رکھا گیا ہے، اسی لیے نماز کی ادائیگی۔ جہاں تک نقطہ شہ کا ایک طریقہ ہے محدث کے لیے جائز نہیں ہے اور اگر وہ نجاست مانع نماز نہ ہوتی تو ایسا نہ ہوتا۔ تو اس سے یہ ثابت ہو کر ہے کہ وضو شخص کے اعضا پر ایک معنوی قسم کی نجاست پانی کا ہوتی ہے۔ تو جب وہ وضو کرتا ہے، تو وہی معنوی نجاست پانی میں منتقل ہو جاتی ہے، لہذا اس سے پانی معنوی اور شہی طور پر نہیں ہو جاتا ہے اور طہیر کسی کبھی حقیقی ہوتی ہے اور کسی کبھی نہیں۔

مثلاً شراب، ثانیاً اس طرح کر جیسے ہم نے اوپر ذکر کیا کہ وضو کرنے سے گناہوں کی پلیدی اور نہایت زائل ہو جاتی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، کہ جیسے مثلاً شراب میں اگر پانی مل جائے، تو وہ اسے پلید کر دیتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی ایسی حکم ہوگا پھر امام ابو یوسفؒ اس کو معلوم بطوری وسواس کے بکثرت اجتہاد کی بنا پر نجاست خفیفہ دیکھی، اقرار دیتے ہیں، کیونکہ اس سے کپڑوں کو بچانا مشکل ہوتا ہے اور اس لیے بھی کر عمل اجتہاد ہے، لہذا انہوں نے خفیف کے لیے اس میں خفیف پلیدی کا حکم ثابت کیا ہے۔ جب کہ حسن بن زیادؒ اسے شدید نجاست (غلظت)، قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ دیکھی نجاست ہے اور دیکھی نجاست حقیقی نجاست سے زیادہ شدید ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقی نجاست کی حدود کا مقدار معاف ہے مگر دیکھی نجاست کا حدود سے تھوڑا سمجھنا قابل معافی نہیں۔ اسی بنا پر مسجد میں وضو کرنا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وضو کرنے والے کے جسم پر کوئی گندگی وغیرہ نہ ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ یہاں امام محمدؒ اپنے اصول پر قائم رہے کہ وہ پانی پاک ہے اور امام ابو یوسفؒ نے اپنے اصول کو اختیار کیا کہ وہ ناپاک ہے۔ یہی امام ابو حنیفہؒ تو نجاست کی روایت کی بنا پر اس لیے کہ اس پانی سے طہارت بابت ہوتی ہے، لہذا اس سے مسجد کو پاک و صاف رکھنا۔ اسی طرح لازم ہے جس طرح حیثیت اور غنم وغیرہ سے مسجد کی معافی لازم ہے۔

یہ استعمال شدہ پانی اگر خلیل پانی کے ساتھ مل جائے، تو بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ اس سے وضو ناجائز نہیں رہتا۔ اگرچہ مستقل پانی کم ہی ہو، لیکن یہ رائے غلط ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ وہ پانی پاک ہے اور وہ مطلق پانی پر غالب بھی نہیں ہوا۔ لہذا وہ اسے اس کی صفت طہریت (دریہ طہارت بننے) سے مٹا نہ ہوگا، جیسے مثلاً روک روک کو کسی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ اشیا تھوڑا پانی کہ جس سے بچنا ممکن دوسرا قابل معافی ہوتا ہے۔ اسی لیے حضرت عبداللہؓ ہی عباسؓ سے جب تھوڑے سے مستقل پانی کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو فرمایا اس میں کوئی حرج نہیں! اور حضرت حسن البصرؓ سے کم مقدار میں مستقل پانی کی بابت پوچھا گیا تو فرمایا کہ کوئی شخص وضو کے تحت پانی کو پیچنے سے روک سکتا ہے اور وضو کے وقت قراس کے ازخود پھینٹے اڑتے ہیں اور پانی خود بخود پھینک دیتا ہے۔ کیا انہوں نے اشارہ کیا کہ یہ کہا ہے کہ اس کی تعلیل مقدار سے بچنا مشکل ہے۔ لہذا وہ قابل معافی ہوگی۔ البتہ اگر پانی زیادہ مقدار میں ہو تو بچنا مشکل نہیں، لہذا وہ قابل معافی نہ ہوگا۔ یہ بکثرت مقدار امام محمدؒ کے نزدیک وہ ہے جو مطلق پانی پر غالب آ جائے، اور شخص کے نزدیک اتنی کہ برتن میں پانی کے قطرے گرتے ہوئے واضح طور پر نظر آئیں۔

اوجہاں تک استعمال کی حالت اور مستقل پانی کی تشریح کا تعلق ہے۔ تو اس کی بابت ہمارے

علم اس وقت ہے جب مساجد میں ایک سے دو خانہ دو اور مسجد میں چھ یا گھروں کا وضو کرنا ایک سے تمام اگر اس کے لیے ایک ہی جگہ ہو تو وہ وضو کرنے میں کوئی قیامت نہیں، یا یہ ہو کہ جسے وضو کرنے کے جانا بہر حال افضل ہے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں: کہ مستقل پانی وہ ہے جو بہہ لے سے گرتے اور کسی ایک جگہ میں جمع ہو جائے۔ اور افتادہ پانی میں ذکر کیا گیا ہے کہ پانی جب بدلنے سے گرتے تو وہ اس وقت تک ٹپا پاک نہیں ہوتا۔ تاوقتیکہ وہ زمین پر یا برتن میں نہ گر جائے۔ یہی حضرت سفیان ثوریؒ کا بھی مسلک ہے۔ ہمارے نزدیک جب تک وہ پانی اس عضو پر ہے جس کی طہارت کے لیے اسے استعمال کیا جا رہا ہو، تو اس وقت تک وہ مستقل نہیں ہوتا، اور جب وہ اس عضو سے نیچے گر جائے، تو خواہ وہ زمین یا برتن میں طحیرے یا نہ طحیرے، بہر حال وہ مستقل ہے۔ اس لیے کہ الاصلہ میں پانی پاک کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے اس پانی کے ساتھ سر کا مسح کیا جو اس نے اپنی وارثی سے حاصل کیا تھا، تو مسح جائز ہوگا خواہ وہ پانی زمین پر پڑا ہو یا برتن میں۔ اسی طرح منہ پر مسح کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے کہ کسی شخص نے منہ پر مسح کیا مگر اس کے باوجود اس کے ہاتھ میں کچھ لگا گئی تو اس نے اس کے ساتھ سر پر مسح کیا، تو جائز ہوگا۔ دوسرے بیان کی غمٹی ہے کہ اس پانی کے ساتھ وہ ایک مرتبہ مسح کر چکا ہے تو اس مقام پر بھی اس کے مستقل ہونے کا اشارہ ملتا ہے، خواہ وہ زمین پر گرے یا برتن میں۔ فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے وضو کیا اور پاؤں میں کوئی خشک جگہ رہ گئی، مگر اس نے کسی اور عضو سے تری لے کر اس سے اس جگہ کو تر کر لیا، تو جائز ہوگا۔ اگرچہ اس پانی کا زمین پر گرنا مستحق نہیں ہوا، تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ہمارا بیان کردہ مؤلف جہاد مست ہے۔

حضرت سفیان ثوریؒ نے اپنے مؤلف کی تائید میں حسب ذیل چند مسائل کے ساتھ استدلال کیا ہے، جن کے متعلق ان کا یہ خیال ہے کہ اس سے ایک مسلک کی تائید ہوتی ہے:

(۱)۔ اگر کوئی شخص وضو یا غسل کرے، اور اس کے ہاتھ پر کوئی خشک جگہ رہ جائے، تو وہ وضو یا غسل کرے، یا غسل میں گھسے اور طہارت سے اس خشک جگہ کو جھگولے تو جائز ہوگا۔

(۲)۔ اگر کوئی شخص وضو کرے اور اس کی پٹیلی میں کوئی تری رہ جائے، تو اس نے اس کے ساتھ سر پر مسح کر لیا، تو درست ہوگا؛ اگرچہ وہ پانی اس عضو سے جس کے لیے اس کو استعمال کیا گیا ہو نیچے چلے جاتا ہو، اس لیے کہ وہ کسی جگہ ابھی ٹھہرا نہیں تھا۔

(۳)۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنے ہضم کو اپنے رد مال کے ساتھ پونچھا، کہ رد مال اتار دیا، کہ وہ بالکل جھلک گیا یا اعضائے وضو سے پانی کے قطرے چلے کر جس سے کچھ اکثر مقدار میں بھل گیا، تو اس رد مال یا اس کیلے کے ساتھ اس کی نماز جائز ہوگی۔ اور اس پانی کے اس سے الگ ہونے کے بعد پانی کے مستقل ہونے کا کوئی دیا جاتا، تو نماز جائز نہ ہوتی۔ ہماری دلیل یہ قیاس ہے کہ پانی جیسے ہی اعضائے وضو سے مس ہوتا ہے، تو وہ مستقل ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم مطہرہ یاد ذکر کرتے ہیں کہ پانی کے مستقل ہونے کا کوئی ایک سبب یعنی ”ازالہ صدف“ یا حصول ثواب کے لیے اس کا استعمال پایا گیا ہے۔ اور یہ مقصد پانی کے ساتھ مس ہونے ہی حاصل ہو رہا ہے، پس مناسب تو یہ تھا کہ ہر مس کے لیے الگ الگ پانی لیا جائے، مگر اس میں بہت عروج ہوتا، لہذا اشریت نے ایک عضو میں حالت استعمال کا پانی یا

محکم طور پر اعتبار کرتے ہوئے۔ وضع حرج کے لیے اس پابندی کو ملاحظہ کروا رہا ہے۔ اچھے حالت جناب میں ضرور عاقل حکم ہے، تو جب عضو سے وہ پانی نیچے گرا تو جب ضرورت پوری ہوگی البتہ قیاس کے تحت بھی اس کے لیے مستقل ہونے کا حکم ثابت ہو گا۔ یہ تو پہلے مسئلہ کا جواب تھا۔ راہ دوم مسئلہ تو اس کے متعلق حاکم البیہل فرماتے ہیں کہ مسئلہ تفصیل طلب ہے۔ اگر تو اس نے اس پانی کو کسی عضو کے لیے استعمال کیا ہو، تو صحیح درست ہو گا۔ اور اگر اس کو استعمال کیا گیا ہو، تو صحیح درست نہ ہو گا۔ تاہم اس بارے میں یہ بھی قول ہے کہ صحیح ہر صورت جائز ہو گا۔ اگرچہ اس نے اسے کسی عضو کے وصول میں استعمال کیا ہو، کیونکہ اس نے اعتدال وصولی کا فرض اس پانی کے ساتھ ادا کیا ہے، جو اس کے اس عضو پر بایا گیا ہے، ورنہ بعض ہی بونی قری کے ساتھ البتہ یہ قری استعمال شدہ نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے اگر کسی نے اس پانی کو موزوں پر صبح کے لیے استعمال کیا ہو، پھر وہ اسی پانی کے ساتھ صبح پر صبح کرے، تو وہ جائز ہو گا۔ اس لیے کہ وہ اسی قری کے ساتھ صبح کا فرض ادا کر چکا ہے۔ اور الحاکم کی بیانیہ تفصیل کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ رہا تیسرا مسئلہ، تو اگر کسی شخص نے رومال کے ساتھ کسی عضو کو صاف کیا یا اس کے جسم سے پانی کے قطرے کسی کپڑے کو تر کر دیں۔ تو وہ پانی بلاشبہ مستقل ہے، لیکن یہ پانی حجاز نماز کے لیے مانع نہیں۔ اس لیے کہ مستقل پانی امام محمدؒ کے نزدیک تو ویسے ہی پاک ہوتا ہے۔ اور یہی قول فقہار ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ یہ پانی نجس ہے، لیکن ضرورت کے تحت اس کی نجات کا اعتبار ملاحظہ ہو جائے گا۔

اور چنانچہ پانی کے مستقل ہونے کے سبب کا تعلق ہے، تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک پانی دو باتوں میں سے ایک کی وجہ سے مستقل ہو جاتا ہے یعنی یا قراۃ الاحداث کے لیے اسے بھایا گیا ہو یا حصول ثواب کے لیے۔ امام محمدؒ کے نزدیک پانی فقط اسی وقت مستقل ہوتا ہے، ورنہ اسے حصول ثواب کے لیے استعمال میں لایا گیا ہو۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستقل نہیں ہوتا جب تک اس کے ساتھ اقراۃ الاحداث نہ کیا جائے، یہ اختلاف صریح الفاظ میں ان سے منقول نہیں۔ البتہ ایسے مسائل منقول ہیں کہ میں سے اسی اصول کا پرچہ چلتا ہے۔ ان میں سے ایک قول امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس سے ارادے نماز کی ایک رکاوٹ دور ہوتی ہے اور پانی استعمال کرنے کی دونوں صورتوں میں ہی فطرت علیہ اس سے کراہت محسوس کرتی ہے۔ جب یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے حصول ثواب مثلاً مقربہ نماز، نماز جنازہ کی ادائیگی، دخول مسجد، قراۃ مجیدہ کو پڑھنا، قراۃ مجیدہ کی تلاوت وغیرہ کے لیے وضو کیا، تو اگر وہ پستے بے وضو تھا، تو اب وضو کرنے سے پانی بغیر کسی اختلاف کے مستقل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں دونوں اسباب یعنی اقراۃ الاحداث اور حصول ثواب پائے گئے ہیں اور ان کے پہلے بحث رہے وضو نہ ہو، تو وہ پانی ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک مستقل ہو جائے گا، کیونکہ اگر وضو کے اور سے وضو کیا جائے تو وہ قریٰ علیٰ حق ہو چکی ہوتا ہے، حصول ثواب کا درجہ ہوتا ہے، مگر امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ پانی مستقل نہ ہو گا، کیونکہ اس سے اقراۃ الاحداث نہیں ہوا اور اگر کسی نے وضو اور



عمل محض شذک حاصل کرنے کے لیے کیا ہو تو اگر وہ پہلے سے محدث تھا، تو امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ پانی "مستعمل" ہو جائیگا۔ کیونکہ اس سے ازالہ حدیث ہو گیا ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک مستعمل دہرگا۔ کیونکہ اس سے حصول ثواب کی نیت جن میں پانی گئی اور اگر وہ محدث نہ ہو تو پانی باوجود اصولوں میں بنیادی اختلاف کی مختلف طور پر سب کے نزدیک مستعمل قرار دیا جائے گا۔

اگر کسی نے کسی مخصوص قسم کے پانی مثلاً محرق کلاب وغیرہ سے وضو کیا، تو وہ بالاجماع مستعمل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اس سے ازالہ حدیث کا سبب پایا گیا ہے اور یہی حصول ثواب کا مقصد پورا ہوا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے پاک اشیا، مثلاً نباتات، پھل، برتنوں اور پتھروں وغیرہ کو پانی سے دھویا، یا کسی شخص نے اپنا ہاتھ مٹی یا سیل کیل کی بنا پر دھویا، یا عورت کے اپنا ہاتھ آٹا یا ہندو کی وغیرہ صاف کرنے کے لیے دھویا کوئی اور اسی قسم کی صورت پانی گئی، تو تب بھی پانی مستعمل نہ ہوگا جیسے کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر کسی نے کھانا کھانے کے لیے یا اس سے فراغت کے بعد سنت کی تعمیل میں اپنے ہاتھ کو تو اس صورت میں پانی مستعمل نہ ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سنت کو قائم کرنا کار ثواب ہے اور اس موقع کے لیے قرآن مجید ہے۔

الموضوء قبل الطعام بركة وجب : وضوء ہاتھ دھونا مکمل : سے قبل ذریعہ بکرت  
یعنی اللہ سم - ہے اور کھانے کے بعد میل دو کھانے کا

ذریعہ -

اگر کسی نے اعضا سے وضو کو تین تین بار دھو کر وضو کیا، پھر اس نے مزید اعضا کو دھونا شروع کر دیا تو اگر اس سے اس کا ارادہ نیا وضو کرنے کا ہو تو پانی مستعمل قرار پائے گا، وجہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اور اس نے پہلے وضو پر اضافہ کرنے کے لیے اعضا کو مزید دھویا ہو، تو اس کے مشق مشائخ کے مابین اختلاف ہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ اضافی پانی مستعمل نہ ہوگا، اس لیے کہ اس سے زیادہ بار وضو صحیحاً نفس میں قہار ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ مستعمل قرار پائے گا۔ اس لیے کہ وضو کرنے کے لیے وضو پر اضافہ بھی وضو ہی ہے اور یہ حصول ثواب کا ذریعہ ہے، لہذا وہ پانی "مستعمل" قرار پائے گا۔

اگر کسی جنسی شخص یا عاصف نے غسل سے پہلے برتن میں ہاتھ ڈالا، جب کہ اس کے ہاتھ پر کوئی چیز نہ ہو، یا اس نے اس برتن سے لے کر پانی پیا، تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے مطابق قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ پانی قاسد ہو جائے گا، مگر امتیاز کا اقتضایہ ہے کہ وہ پانی قاسد نہ ہوگا، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جیسے ہی اس نے پانی میں اپنا ہاتھ داخل کیا، تو اس کے ہاتھ سے حدیث کا ازالہ ہو گیا اور اس میں طہ پانی بننے کی صورت میں اس کے جو نہ پانی سے مس ہوتے ہیں حدیث سے پاک ہو گئے، جبکہ پانی

مستعمل ہو جائے گا۔ جب کہ استحسان کی بنیاد امام الزمینی حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت پر ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ وہ "حاضر ہونے کی حالت میں برتن سے منہ لگا کر پانی پی لیا کرتی تھیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اسی برتن کو منہ لگا کر پانی نوش فرماتے تھے۔ اور اگر آپ حضرت عائشہؓ ہی کی جگہ خیرینے منہ لگا کر پانی پیا کرتے تھے" علاوہ انہی حدیث جنابت اور حیض کے اثرات سے پہنچا مشکل ہے اور لوگوں کو وضو اور غسل کرنے اور پانی پینے کی اکثر حاجت رسانی ہے۔ اور ہر شخص علیحدہ علیحدہ برتن نہیں رکھتا۔ کہ جس سے وہ پانی پی سکے، لہذا وہ گھڑی گھڑی برتن میں ہاتھ ڈالتے، یا برتن کے ساتھ منہ لگھنے پر مجبور ہوتے ہیں، اگر ہاتھ اور ہونٹ کی نجاست کا اعتبار ساقط نہ ہو، تو لوگوں کو سخت تنگی کا سامنا کرنا پڑے یہاں تک کہ اگر وہ اپنی ٹانگ کر پانی میں داخل کر دے۔ تو ساما پانی خراب ہو جائے گا کیونکہ برتن میں ٹانگ داخل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ اسے کنوئیں میں ڈال دے۔ تو پانی خراب نہ ہوگا امام ابو یوسفؒ نے الامالی میں یہی بیان کیا ہے۔ وہ جہر ہے کہ کنوئیں میں ہڈوں وغیرہ کی تلاش کے لیے اس کی ضرورت اکثر پیش آتی تھی ہے۔ لہذا قابل غور ہوگا کہ اگر اس نے برتن میں ہاتھ پاؤں کے علاوہ کوئی اور حصہ داخل کیا تو پانی خراب ہو جائے گا۔ اس لیے کہ یہاں اس کی ضرورت نہیں۔

اسی بنیاد پر یہ مسئلہ معلوم کیا جاسکتا ہے کہ اگر کسی کنوئیں میں کوئی جینی شخص ڈول کی تلاش کے لیے داخل ہو گیا اور اس کی نیت غسل کرنے کی نہ ہو، اور اس کے بدن پر نجاست حقیقیہ بھی موجود نہ ہو، اس احوال کی تفصیل یہ ہے کہ کنوئیں میں داخل ہونے والا یا تو پاک بدن ہوگا یا ناپاک بدن جس کی صورت ہو ہو سکتی ہے، اگر انکے بدن پر حقیقی یا منکھی کوئی نجاست موجود ہو، مثلاً جنابت یا حدث ان میں سے ہر ایک کی بھر دو صورتیں ہیں، یا تو وہ ڈول کی تلاش کے لیے کنوئیں میں داخل ہوا ہوگا اور یا پھر بعض خشک حائل کے لیے کی خاطر، یا غسل کرنے کے لیے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کے دو دو حکم ہیں: ایک کنوئیں کا اور دوسرے داخل ہونے والے شخص کا؛ اگر داخل ہونے والا پاک ہو، اور وہ ڈول کی تلاش یا غلبہ ایک حاصل کرنے کی غرض سے کنوئیں میں داخل ہو ہو۔ تو کنوئیں کا پانی بالاجماع مستعمل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اصل سے حول ثواب کا نیت ہو گئی۔ البتہ امام ابو حامد امام شافعیؒ کی تحفہ غسل نہ ہوگا۔ کیونکہ ازراہ حدیث جیسے ہوا لیکن پھر حال دونوں صورتوں میں داخل ہونے والا شخص پاک ہو گیا۔ اور اگر کنوئیں میں داخل ہونے والا ناپاک ہے۔ پھر اگر اس کے بدن پر کوئی نجاست حقیقیہ موجود ہو، خواء وہ جینی ہو یا نہ ہو، تو اگر اس نے یہی کنوئل یا اس سے زیادہ میں غوطہ لگایا۔ تو وہ پتلے اور دوسرے سے کنوئیں تو بالاجماع پاک ہو کر نہیں نکلتے گا۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تیسرے کنوئیں سے پاک و صاف ہو کر نکلتے گا، مگر عین کنوئیں کا پانی ناپاک ہو جائے گا لیکن ان میں سے ہر ایک کی ناپاکی میں فرق ہوگا؛ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ جب کہ اسام ابو یوسفؒ کے نزدیک تینوں کنوئیں کا پانی بھی ناپاک اور گدی بھی بدستور ناپاک، خواء اس نے ان میں ڈول کی تلاش کے لیے غوطہ لگایا ہو، یا بعض خشک حاصل کرنے یا غسل کے لیے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر تو اس نے ڈول کی تلاش کے لیے غوطہ لگایا ہو، یا خشک کے لیے قربانی، علی حسب حال" رہے گا اور اگر اس نے غسل کے لیے غوطہ لگایا تو جہتھے کنوئیں یا اس

کے بعد کے کمزور کلابانی " مستقل " برہکا۔ یہ تحریریاں حصول ثواب کی نیت پائی گئی ہے۔ اور اگر اس کے ہاتھ پر بعض نجاست ہو، تو اگر اس نے پانی میں ہاتھ کو محض ڈول کی تلاش یا شستہ رک کے لیے داخل کیا، تو اس کا ہاتھ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پلے پانی سے ہی طہر ہو کر نیکلے حدیث میں قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ ہاتھ

کو پہلی بار بھی داخل کرنے سے نجاست دور ہو گئی، حجب کر امام ابوہریرہؓ کے نزدیک وہ بدستور ناپاک ہی رہے گا، خواہ کتنے ہی کمزور میں اسے داخل کیا جائے۔ جیسا کہ پانی کا قطع ہے۔ تو امام ابوہریرہؓ کے نزدیک پچھلے کمزور کلابانی مستقل ہوگا، کیونکہ اس سے انزالِ حدث ہوا اور باقی تمام پانی اپنی سابقہ حالت پر رہیں گے۔ اس لیے کہ ان کے مستقل ہونے کا کوئی سبب نہیں پایا گیا۔ اور امام ابوہریرہؓ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام پانی سابقہ حالت پر رہیں گے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ ان میں سے کسی ایک سے حصول ثواب کا مقصد نہیں پایا گیا اور امام ابوہریرہؓ کے ہاں اس لیے کہ ان میں نے ضرورت کے تحت اپنے اصول کو چھوڑ دیا۔ جیسا کہ آئندہ اس کا ذکر آئے گا۔ اور پھر نے ان سے روایت کی ہے کہ تمام پانی ناپاک ہو جائیں گے۔ ان کے اپنے اصول کے مطابق قیاس کا بھی یہی حکم تھا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام ابوہریرہؓ و محمدؒ کے نزدیک ناپاک شخص قلیل پانی میں داخل ہونے سے ویسے ہی پاک ہو جاتا ہے، جیسے کہ پانی اس کے سر پر بہنے سے وہ پاک ہو جاتا ہے، خواہ اسے نجاست حقیقیہ لاحق ہو یا بحکم یا اور خواہ نجاست ہو یا نہ ہو، یا کھانہ اور چھری، البتہ نجاست حقیقیہ میں ہر پانی سے مس ہونے سے اور نجاست بحکم یا کھانہ یا اور مس ہونے سے دور ہو جاتی ہے، جب کہ امام ابوہریرہؓ کے نزدیک ناپاک اگر ٹھکے بدلے سے کھڑے ہوئے، قلیل پانی میں غوطہ کھائے سے کسی ضرورت میں بھی نجاست دور نہیں ہوتی، نہ ان کا ایک ہی قول ہے۔ البتہ کھڑے سے کھڑے ہونے کے دوران قیاس میں جیسا کہ دونوں مساک کی مابین نجاست حقیقیہ کے دور ہونے کی بحث کا قطع ہے، تو اس پر حقیقی نجاست سے طہارت حاصل کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ہر نجاست حقیقیہ کو اس پر غوطہ کھانے سے نجاست حقیقیہ ہٹا کر طہارے۔ امام ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ اصل جیسے ہی محدث بدلے، وہ شخص پاک بنا، غوطہ پانی سے مس ہوتا ہے، تو فوراً ساقیانی مستقل ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر کوئی پاک شخص حصول ثواب کی خاطر غسل کرتا ہے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ تو جب پانی پئے حصول کے مس ہونے ہی مستقل ہو گیا، تو پھر غوطہ کی طہارت ثابت نہ کی، اس لیے کہ اب پانی مستقل ہو چکا ہے۔ لہذا اسے اسی اصول پر عمل کرنا لازم ہوگا، البتہ اگر کسی جگہ پھر یہی ہو تو ایک بات ہے، جیسے غوطہ میں یا محدث اپنا غوطہ پانی کے درمیان میں پھیرنے کے لیے داخل کرے، تو پانی مستقل نہیں ہوتا۔ اور جو جگہ کے محدث پانی کی جانب منتقل ہو کر کیوں کر یا ان ضرورت ہے، اس لیے کہ لوگوں کو اپنے ڈول بعض اوقات جہاتِ حدث میں کمزور سے نکالتا چڑھ جاتے ہیں۔ لہذا ضرورت کے تحت وہاں انہوں نے اپنا اصول دیا ہو

یہ وہ امام شافعیؒ اور ابوہریرہؓ کا ہے، جو کہ کے متنازع اور محدث تھے، انہوں نے فقہ امام ابوہریرہؓ سے اور حدیث جہاد شافعیؒ

یہ وہ امام شافعیؒ کے اصل کا۔ و کتاب ۲۱۳ ص ۲۱۳، برقی (مناقب الخلفاء ص ۱۶۰)

لے، وہ قیام کچھ عقیدوں اور اصولی حکم کی ایک سو فہم (TERMIN) ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ بالآخر کوئی ایسی چیز اپنے آپ پر یہ قول قائم ہو جائے، جیسے نہایت حسرت میں یہاں احدث پر اس حدیث پانی پر احدث پانی یا پھر کوف ہو جاتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر یہ پانی مستقل ہوگا۔ تو مستقل ہونا ازالہ حدیث کی بنا پر ہوتا ہے اور اگر حدیث کا ازالہ ہو جائے تو پانی ٹپاک ہو جاتا ہے اور ٹپاک پانی سے ازالہ حدیث ہو نہیں سکتا۔ تو جب ازالہ نہیں ہوا تو وہ پانی بدستور پاک ہے، تو وہ حدیث کا ازالہ کر سکتا ہے۔ لہذا یہاں پر ”دور“ واقع ہو گیا، لہذا ہم نے اس ”دور“ کو اجتہاد سے ہی ختم کر دیا کیونکہ ہم نے یہ کہا کہ اس سے ازالہ حدیث ہو جائے، تو وہ اہل پانی دونوں بدستور اپنے حال پر رہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح نجس شے پر پانی بہانے سے نجاست کا ازالہ ہو جاتا ہے، تو اسی طرح اگر نجس شے کو پانی میں داخل کیا جائے تو اس سے بھی اس کی نجاست دور ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اصولاً نجاست کا ازالہ پانی سے اتصال اور اس سے مس ہونے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور یہ بات بھی ظاہر و خفیہ میں باہمی اتصال دونوں صورتوں میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے۔ اسی بنا پر نجاست حقیقہ کی صورت میں دونوں طرح سے پانی ٹپکے سے الگ ہونے کے بعد ٹپاک ہو جاتا ہے۔ لہذا حالت اتصال میں بدستور نجاست جو پانی پر ٹپاک یا مستقل ہونے کا حکم نہیں لگاتے۔ اس لیے کہ اگرچہ اس سے حصول طہارت کا امکان موجود ہے اور اگر پانی سے پانی بہانے میں بھی ضرورت ثابت ہے، اس لیے کہ ہر کوئی اس پر ہر حالت میں قادر نہیں ہوتا لہذا اس حالت میں اس کی ٹپاک کا حکم بدستور منتفی رہے گا۔ لہذا پانی کے الگ ہونے کے بعد کوئی ایسی صورت نہیں رہتی۔ لہذا اس حالت میں اس کا حکم ظاہر ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ اگر کسی نے حالت حدیث میں اپنا سر یا منہ یا اپنی حیرہ (ریش) کسی برتن میں داخل کر دی۔ تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مسح جائز ہو جائے گا کیونکہ پانی مستقل نہ ہوگا، خواہ اس نے مسح کی نیت کی ہو یا نہ ہو۔ اس لیے کہ پانی استعمال کرنے کے دو اسباب میں سے ایک سبب پایا گیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مسح کا فرض محض تری پہنچانے سے ادا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مسح ناکہ ہے محض پانی پہنچانے کا ذکر اس شے کو جھگولنے کا۔ لہذا برتن میں موجود باقی پانی میں کسی قسم کا کوئی حدیث متکل نہیں جواز یہ تو محض تری کی طرف زائل ہوا ہے۔ اسی طرح اس سے حصول ثواب کا مقصد بھی پورا ہو جاتا ہے۔ لہذا استعمال کا حکم فقط اسی تری تک محدود رہے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے مسح کی نیت نہ کی تو مسح جائز ہوگا اور پانی بھی مستقل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ حصول ثواب کا مقصد نہیں پایا گیا۔ تو اگر اس نے غیر مستقل پانی سے مسح کیا، لہذا یہ مسح جائز ہوگا۔ اگر اس نے مسح کی نیت کی ہو تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس کے حکم میں شائع کے باوجود اختلاف ہے، بعض شائع فرماتے ہیں کہ مسح جائز نہ ہوگا۔ البتہ پانی مستقل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ جیسے بھی پانی حصول ثواب کے مقصد کے تحت سر کے بالوں سے مس ہوا۔ تو وہ مستقل ہو گیا۔ اور ”مستقل“ پانی کے ساتھ مسح جائز نہیں ہوتا، لیکن مسح قول یہ ہے کہ مسح جائز ہوگا اور پانی بھی مس ہونے سے مستقل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ پانی ”مستقل“ اس وقت ہر تلے کہ جب وہ عضو سے الگ ہو جائے۔ لہذا اس سے قبل وہ مستقل نہ ہوگا۔ بنا بریں مسح جائز ہوگا۔

اگر کسی جنسی کے اعضاء کوئی گندگی ہو تو وہ مزید پانی سے کہ باختر پر بہا دے۔ اس کے

مطلق المعنی اسامیہ و یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ اس کا ہاتھ پاک نہ ہوگا۔ اس لیے کہ وہ پانی سے ازالہ حدیث ہو جانے کی بنا پر مستقل ہو گیا اور مستقل پانی بالافتاح ازالہ حدیث نہیں کر سکتا۔ البتہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الاثمار میں نقل کیا ہے کہ اس کا ہاتھ پاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اس کے ساتھ معمول ثواب کا مقصد یہی نہیں ہوا، لہذا وہ مستقل نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

---

## پانی یا غیر پانی میں نجاست گرنے کا بیان

۱۔ پانی میں نجاست کا گرنا اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ نجاست یا تو مائع یا ثقلی یا پانی یا کڑا یا خالص ہو۔ اگر وہ آب مرواں ہو اور نجاست بھی خیر مرئی مثلاً پیشاب یا شراب و غیرہ کی قسم سے ہو، تو پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوگا، جب تک اس کا رنگ یا ذائقہ یا اس کی بو نہ تبدیل ہو جائے۔ اسی صورت وضو کرنے والا کسی بھی جگہ بیٹھ کر وضو کر سکتا ہے، خواہ اسی جانب بیٹھ کر وضو کرے، جس جانب سے نجاست واقع ہوئی ہو، یا اس کی دوسری جانب۔ امام مکرّی نے بھی کتاب الاشرار میں یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ "اگر کوئی شخص دریائے فرات میں شراب کا شکار ہو جائے اور کوئی شخص اس سے پکلی جانب وضو کے لیے بیٹھا ہو، اگر شراب گرنے سے پانی کا رنگ، یا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل ہو جائے تو وضو درست نہ ہوگا، ورنہ وضو جائز ہوگا۔"

امام ابو حنیفہؒ اس جاہل شخص کے متعلق فرماتے ہیں کہ جو آب مرواں میں پیشاب کر دے اور اس سے نیچے کی جانب کوئی شخص اس پانی سے وضو کر لے، اگر اس سے وضو کر لے میں کوئی حرج نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ آب مرواں کا ایک حصہ دوسرے حصے سے (جلدی، غلوطن نہیں ہوتا، لہذا جس پانی سے وہ شخص وضو کر رہا ہے، اس کے متعلق یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ناپاک ہو، اور یہ بھی کہ وہ پاک ہو، اور یہ پانی چونکہ زیادہ تر وضو پر پاک ہے، لہذا محض شک کی بنا پر وہ ناپاک نہیں قرار پائے گا۔

اور اگر نجاست دیدنی (مرئی) ہو، مثلاً مردہ جانور وغیرہ، تو اگر سارا پانی مردہ اس کا اوپر سے گذر رہا ہو تو مردہ کی پکلی جانب سے وضو کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ پانی یقیناً وضو پر ناپاک ہوگا اور ناپاک پانی محض چلنے سے پاک نہیں ہوا کرتا اور اگر سارا نہیں، لیکن اکثر پانی مردہ اس کے اوپر سے ہو کر گذر رہا ہو، تو جب بھی یہ حکم ہے، اس لیے کہ اکثریت کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور اگر پانی کا قلیل ساحل مردہ اس کے اوپر سے اور اکثر حصہ پاک حالت میں گذر رہا ہو، تو اس کی پکلی جانب سے بھی وضو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ حکم شریعت میں غالب حصے کے مقابلے میں مغلوب (کم، قلیل) حصہ کا عدم حضور ہوتا ہے اور اگر نصف پانی یا اس سے قدرے کم مردہ اس کے اوپر سے گذر رہا ہو، تو قیاس یہ ہے کہ اس سے وضو کرنا جائز ہوگا۔ اس لیے کہ پانی یقیناً وضو پر پاک تھا، لہذا محض شک کی بنا پر ناپاک نہ ہوگا، لیکن استحسان کا تقاضا

لے چیز مرئی اس اعتبار سے کہ جب یہ نجاست پانی میں گر جائیں، تو ان کے ایک شخص کو دیکھنا یا محسوس ہونا ہے، ورنہ ذاتی طور پر یہ سب اشیاء مرئی (غالب دیدنی) ہیں۔

لے جان ایک جزا طاقی فعل کی بنا پر اس کو جاہل قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ کتاب مرواں میں پیشاب کرنا کسی کو دیکھ کر آدمی کو قرب نہیں دیتا۔

ہے کہ احتیاطاً یہ پانی ناپاک قرار دیا جائے۔ اسی طرح اگر نجاست مہلک کے پرانے کے قریب ہو اور پرانے کا تمام پانی اس کے اوپر سے گزر رہا ہو، تو اس کے متعلق بھی وہی تفسیل ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر نجاست چھت پر متفرق طور پر پڑی ہوں مگر پرانے کے قریب نہ ہوں تو عین مذہبی اہانتا نے ذکر کیا ہے کہ پانی اس وقت تک نجس نہ ہوگا جب تک کہ اس کا رنگ یا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل نہ ہو جائے، اور اس کا حکم بھی جاری پانی کی طرح ہوگا۔ امام بخاری فرماتے ہیں کہ اگر نجاست چھت کے ایک کنارے یا اس کی دو کناروں پر ہو تو پانی ناپاک نہ ہوگا اور اس سے وضو کرنا جائز ہوگا۔ اور اگر چھت کی تین اطراف میں ناپاک موجود ہو، تو اکثریت کا لحاظ کرتے ہوئے پانی کو نجس قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح امام مومنی فرماتے ہیں کہ اگر بارش کا پانی انسانی فضلے کے اوپر سے گزرنا ہو، ایک مگر جمع ہو جائے۔ اور اس پانی میں کوئی شخص غوطہ کھائے اور مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کرے تو کوئی حرج کی بات نہیں، یہ قول، اوپر بیان کردہ اصول، اکثر حصے کے پاک ہونے پر معمول ہے۔

پانی کی "روانی" کی تعریف میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جب روانی وہ ہے کہ جو جھوٹے اور جنوں کو ہلانے والے اور بعض کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص چوڑائی کے رخ میں اس پانی یا تھڑال دے، تو اس سے پانی کا پلٹنا منقطع نہ ہو، تو وہ "آب روان" ہے، ورنہ نہیں۔ اور بعض مشائخ کے مطابق اس کا معیار صرف وعادت پر ہے، اگر جس پانی کو لوگ "آب روان" سمجھیں وہ "آب روان" ہے۔ اور جس کو آب روان "نہ سمجھیں وہ" آب روان "نہیں، اور یہی قول تمام احوال میں سے زیادہ صحیح ہے۔

② اور اگر وہ "آب ساکن" (Stagnant water) ہو تو اس کے حکم میں اختلاف ہے، اسکا ظہور کہتے ہیں کہ پانی نجاست کے واقع ہونے سے قطعاً ناپاک نہیں ہوتا، خواہ وہ آب ساکن ہو یا آب روان ہو، اور خواہ پانی قلیل ہو یا کثیر، اور خواہ اس کا رنگ یا ذائقہ یا بو تبدیل ہو، یا نہ ہو، لیکن اکثر علماء یہ فرماتے ہیں کہ قلیل پانی ناپاک ہو جاتا ہے، مگر کثیر پانی ناپاک نہیں ہوتا، یہاں تک کہ سب میں اتفاق ہے، البتہ کثیر اور قلیل پانی کی تعریف میں اختلاف پایا جاتا ہے، امام بخاری فرماتے ہیں کہ اگر نجاست گرنے سے اس پانی کا رنگ یا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل ہو جائے، تو وہ پانی قلیل ہے، ورنہ کثیر ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ جب پانی قلیل ہے (وہ بڑے مشکوں کے مساوی ہو جائے، تو وہ کثیر ہے، اور اس سے کم قلیل ہے، اور قلیلین (وہ بڑے مشکوں سے مراد ان کے نزدیک پانچ مشکینے پانی ہے، اگر ہر مشکینہ پچاس سیر کا ہو، ہر کل میزان ۲۵۰ سیر پانی بنتا ہے۔) ہمارے اکثر کلام فرماتے ہیں کہ اگر پانی اتنا ہو کہ ایک جانب سے جیش میں تو پینش دوسری جانب تک چا بیچے، تو پانی قلیل ہے، ورنہ کثیر ہے، اصحاب ظہور میں اگر مصلیٰ اکثر علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ:

لے منہا من ابان فاذا صعدت اور تا صعدت لے، وہ امام شافعی کے اہل تافہ سے ہے، وہ حکم اور پھر بعد کے کا نسخہ ہے  
روایت (۱۲۰۱) ۳۵۰ میں ہوئی۔

الماء طهور لا ینجس شیء . پانی پاک ہے، اسے کوئی شے ناپاک نہیں کر سکتی۔

امام مالکؒ کے ذریعہ ارشاد فرمایا ہے:

خلق الماء طهوراً لا ینجس شیء الا ما غیر لونه او طعمه او ریحہ . پانی پاک و مطہر پیدا کیا گیا ہے، اسے کوئی شے نہیں بدلتی نہ رنگ، نہ ذائقہ، نہ بوی، نہ گند، اس کا ذائقہ یا اس کی بو بدلتی ہے۔

کیونکہ یہی مکمل حدیث ہے، یا انہوں نے دونوں دلیلوں پر عمل کر کے لئے عام کو خاص پر محمول کیا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مبارکہ، اذ ابلیغ الماء قلتین لا یمسح خبثاً . جب پانی دو بڑے ملکوں کی مقدار کو پہنچ جائے، تو وہ گندگی کو نہیں اٹھاتا۔

ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ پانی گندگی کو دور کر دیتا ہے۔ ابن جریرؒ کا قول ہے کہ: قلتین سے مراد دو بڑے شے (ظاہر، چم، جہن میں سے ہر ایک ملنے میں تقریباً دو شیکڑے) اور اس سے کچھ اور پانی آتا ہے، امام شافعیؒ کے مطابق لفظ شیکڑہ کچھ کی مقدار مجہول ہے، میں نے اعتقاداً اس سے نصف شیکڑے کا اندازہ مقرر کیا ہے، اکل اذ عانی شیکڑے ہوتے، ہمارا اعتقاد یہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان اور اس سے ہے کہ:

"تم میں سے ہر کوئی نیت سے سو کر اٹھے، تو وہ برتن میں اس وقت تک ہاتھ نہ ڈالے جب تک کہ وہ اپنے ہاتھ تین بار نہ دھو لے۔ اس لیے کہ وہ نہیں جانتا کہ رات کے وقت اس کا ہاتھ کہاں کہاں رہے گی۔"

اور اگر برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پانی نہ ناپاک نہ ہوتا تو ہرگز یہ ممانعت نہ کی جاتی ایسے اعتبار کا یہ حکم کسی مہم جویم نجاست کی بنا پر ہے، اسی طرح کتے کے جھوٹے برتن کو دھونے کے متعلق روایات درجہ شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، حالانکہ اس سے نہ پانی کا رنگ تبدیل ہوتا ہے، نہ ذائقہ اور نہ ہی اس کی بو بدلتی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا یسدن احدکم فی الماء الراکد . تم میں سے کوئی شخص بھی کھڑے ہوئے پانی ولا یغسل فیہ من جنابہ والحق . (آب ساکن) میں پیشاب نہ کرے اور نہ ہی اس میں غسل نہ کرے۔

اس کا اس جگہ کسی خاص قسم کے کھڑے ہوئے پانی کا احیاء نہیں کیا گیا، اور ممانعت اصل پانی کو ناپاک کرنے سے ہے۔ درحقیقت پانی میں پیشاب کرنا اور نہالہ منع نہیں ہے، اس لیے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کھڑا ہوا پانی (Stagnant water) مل اور طلاق ناپاک کا احتمال رکھتا ہے، کیونکہ ایسے پانی کو ناپاک کرنے سے روکنا ہوا ناپاک نہ ہو سکتا ہو، ایک قسم کی حماقت ہے۔ اس طرح یہ پانی جس میں پیشاب اور غسل کرنے سے منع کیا گیا ہے، عام طور پر دو ملکوں سے زیادہ ہوتا ہے اور اس میں پیشاب یا غسل کرنے





نے اس کا اعتبار ساحت (پیشکش) سے کیا ہے کہ اگر پانی کا حوض وہ درودہ (۱۰ x ۱۰) ہو، تو اس کا پانی گلا نہیں ہوتا اور اگر اس سے کم ہو، تو وہ گلا ہو جاتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن القہارؓ نے پہلے اس کا اندازہ وہ درودہ (۱۰ x ۱۰) کے ساتھ مقرر کیا تھا، بعد ازاں چندہ چندہ (۱۵ x ۱۵) کے ساتھ - ابو یوسفؒ ابلیس کا مجددی مسلک ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی کا پھیلاؤ (۱۵ x ۱۵) ہاٹھ ہو، تو مجھے توقع ہے کہ یہ آبِ کبر ہوگا اور اگر وہ حوض میں بیس (۲۰ x ۲۰) کا ہو، تو میرے دل میں اس کے متعلق تو کوئی شبہ ہی نہیں کہ وہ آبِ کبر ہے، کاشا ظلام محلّہ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کا اندازہ اپنی مسجد کے مطابق مقرر کیا تھا اور انکی جہان آباد (۸ x ۹) ہاٹھ تھی۔ محمد بن سلمہ کا مجددی مسلک ہے - دوسرا قول یہ ہے کہ امام محمدؒ کی مسجد وہ درودہ (۱۰ x ۱۰) تھی - ایک تیسری روایت کے مطابق ان کی مسجد اندلس سے آٹھ گنا بڑا درودہ اور باہر سے وہ درودہ (۱۰ x ۱۰) تھی - اگر کوئی نے اس کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں اندازہ مقرر کرنے کی کوئی گنجائش نہیں، اصل چیز قرنی (خود کو) ہے، اگر تو وضو کرنے والے کا راستے ہے جو کہ نجاست اس کے وضو کرنے کی جگہ تک پہنچ سکتی ہے، تو وضو جائز ہوگا۔ اور اگر اس کی غالب راستے ہے جو کہ نجاست وہاں تک نہیں پہنچ سکتی، تو وضو جائز ہوگا، اس لیے کہ احکام شریعت میں غالب راستے اور قوی گمان کے مطابق عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر پانی کے پاک ہونے یا ناپاک ہونے کے متعلق ایک عادل شخص کی رائے قبل کی جاتی ہے، حالانکہ یہ "غیر دافعہ" ہے جو یقینی نہیں ہوتی - اسی طرح ہمارے اثر نے اس جیسے حوض کے متعلق بھی یہی کہا ہے کہ جس کی اگر جانب سے پانی کو حرکت دی جائے تو وہ حرکت دوسری جانب تک نہ پہنچے کہ اگر اس میں نجاست گر جائے تو وضو کتنہ کی غالب راستے کا اعتبار ہوگا، اگر اس کی غالب راستے ہے جو کہ نجاست اس جگہ تک پہنچ گئی ہے، جہاں سے وہ وضو کر رہا ہو، تو وضو جائز ہوگا - اور اگر اس کی غالب راستے ہے جو کہ اس جگہ تک نہیں پہنچی، تو وضو جائز ہوگا - امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے کہ اگر پرزائے کا پانی کسی شخص پر گر جائے تو اگر تو اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس کا پانی ناپاک ہے، تو اس پر غسل کرنا واجب ہوگا، ورنہ نہیں - اور اگر اس کا دل کسی بات پر رہے، تو حکم شریعت کے مطابق اس پر غسل واجب نہ ہوگا، البتہ مستحب یہ ہے کہ وہ غسل کرے۔

اور جہاں تک حمام کے حوض کا متعلق ہے، جس کا پانی ایک جانب سے دوسری جانب پہنچ جاتا ہو، کہ اگر اس میں نجاست گر جائے، یا کوئی شخص وضو کرے، تو اس کا کیا حکم ہے - اس ضمن میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر پانی پرزائے سے رواں ہوا اور لوگ اس سے پلوں بھرتے ہوں، تو وہ ناپاک نہ ہوگا۔ یہی روایت حسن بن زبائے امام ابو یوسفؒ سے نقل کی ہے - اس لیے کہ اس صورت میں یہ پانی بہت بڑا ہے رواں کے ہے - اگر "محمودا حوض" نجاست گرنے کی بنا پر پلید ہو جائے، مگر بعد ازاں اس کا پانی اتنا پیل جائے کہ ایک طرف کا پانی دوسری جانب نہ پہنچے، تو وہ پانی پلید ہوگا - اس لیے کہ پیل ہوا پانی تو پہلے

لے عبد اللہ بن المبارک (رحمۃ اللہ علیہ) دوسری صدی ہجری کے مشہور محدث تھے اور مجتہد، ان کا شمار امام ابو یوسفؒ کے خصوصاً منکرین میں ہوتا ہے۔

ہی سے پسیدہ ہے۔ البتہ اگر کوئی عرض بڑا ہو اور اس میں ہنہاست گر جائے، پھر اس کا پانی اتنا کم رہ جائے کہ ایک طرف کا پانی دوسری طرف پہنچ جائے تو وہ پانی پاک ہوگا، اس لیے کہ وہاں جو پانی جمع ہوتا وہ پہلے ہی سے پاک و طہا رہے۔ ابو بکر الاکثافؓ نے بھی اس مسئلے کو اسی طرح بیان کیا ہے۔ انہوں نے حالت وقوع کا اعتبار کیا ہے: اور اگر اس عرض میں پانی کم ہوا اور اس میں ہنہاست گر جائے، پھر اس میں مزید پانی ڈال دیا جائے، یہاں تک کہ وہ عرض بھر جائے اور اس میں سے کچھ بھی باہر نہ نکلا جائے۔ تو اب ہاتھ اقصا کر کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ وضو جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ جیسے ہی نیا پانی اس میں داخل ہوگا وہ پلید ہو جائے گا۔

اور اگر دو چھوٹے چھوٹے عرض ہوں اور ایک عرض سے پانی نکلتا۔ اور دوسرے عرض میں داخل ہوتا ہو اور کوئی شخص ان کے درمیان میں وضو کرے، تو وضو جائز ہوگا، اس لیے کہ وہ آبِ مدام ہے، اگر کسی عرض کا پانی ناپاک ہو جائے، پھر اس کا پانی خشک ہو جائے، یہاں تک کہ اس کی پختی سلیج بھی، سوکھ جائے، کہ اس کے پاک ہونے کا یقین ہو جائے، پھر اس میں بارہ گرا پانی آجائے، تو کیا یہ پانی ناپاک ہو گیا یا نہیں، اس کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں، اسی طرح اگر زمین کے کسی حصے کو ہنہاست لگ جائے، پھر وہ جگہ خشک ہو جائے، اور اس کا اثر جاتا رہے، بعد اس پر دوبارہ پانی ڈال دیا جائے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، مثلاً ہذا اگر زمینی کسی پہلے کو لگ جائے، پھر وہ پہلا خشک ہو جائے، بعد اس پر سے مٹی کو کھرج دیا جائے، بعد ازاں اس پہلے کو پانی کی رطوبت پہنچ جائے، تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح جب کسی مردہ جانور کی کھال کو دھوپ لگا کر یا مٹی لگا کر اس کی کھکی دباؤت کر لی جائے، بعد ازاں اس کھال کو پانی لگ جائے، تو ان تمام مسائل میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں اور جو کھانا ناپاک ہو، پھر اس کا پانی داخل خشک ہو جائے، بعد ازاں اس میں دوبارہ پانی آجائے، تو نصیر بن یزیدؒ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ وہ پاک ہے، اور محمد بن مسلمہؒ سے ناپاک قرار دیتے ہیں، امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے، نصیر بن یزیدؒ کی دلیل یہ ہے کہ زمین کے لیے پانی جاری رہتا ہے اور خشک ہونے والا پانی مسلسل اس پانی کے ساتھ مل جاتا ہے، لہذا بعض خشک و شیبے کی بنا پر کنوئیں میں دوبارہ آنے والا پانی کی ناپاک کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، جبکہ محمد بن مسلمہؒ کا استدلال یہ ہے کہ کنوئیں سے جو پانی دوبارہ آجائے، اس کے متعلق ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ نیا پانی ہے، جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہی سابقہ پانی ہے، لہذا بعض خشک کی بنا پر اس کے پاک ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، اور یہی قول احتیاط کے زیادہ قریب ہے، گو تاں

لے ابو بکر الاکثافؓ کا یہاں امام محمدؒ کا جواب ہے کہ اگر کوئی نکات الخفی (۳۳۲) ج ۱ ص ۱۰۲ پر ملاحظہ فرمائیے کہ حلیل القدر عالم اور نقیب تھے، وہ ابو بکر الاکثافؓ کے استاد ہیں۔ (عدائی، ص ۱۸۲)

نفاذ امر بن عمر، نعوت: ابو القاسم اصناف الخفی (۳۳۶) ج ۱ ص ۱۰۲ پر ملاحظہ فرمائیے کہ ناصر عالم اور نقیب تھے، وہ کائنات کے رتوں کی کج تہارت کرتے تھے (عدائی، ص ۱۱)

زیادہ وسعت دیکھتا ہے۔

یہ احکام اس وقت کے ہیں کہ جب آب ساکن ہو اور اس کا طہول و عرض بھی ہو اور اگر پانی کی لہائی ہو، مگر چوڑائی نہ ہو، جیسے وہ نہریں کہ جن میں پانی کھڑا رہتا ہے، تو اس کا حکم تکلیف ہر روایت میں مذکور نہیں۔ ابو نصر محمد بن سلام سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی کی لہائی آئین ہو، کہ ایک طرف سے پانی کو حرکت دینے کا اثر دوسری جانب نہ پہنچے تو اس سے وضو جائز ہے۔ اور وہ خود نہریں نہیں وضو کیا کرتے اور اس کے پانی کو اپنے ہاتھ سے حرکت دیتے تھے۔ اور کہا کرتے تھے کہ پانی خود چلے یا اس کو حرکت دے کر چلایا جائے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بنا بریں ان کے قول کے مطابق یہ پانی اس وقت تک نجاست گرنے سے ناپاک نہیں ہو سکتا، تاوقتیکہ اس کا رنگ، اس کا مذاق یا اس کی بوتھیل نہ ہو جائے اور ابوسلمان الجوزجانی کا قول ہے کہ اس میں وضو کرنا جائز نہیں ہے، ان کے قول کے مطابق اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے یا اس میں کوئی شخص پیشاب کر دے، یا اس میں کوئی شخص وضو کرے، تو اس کا پانی دس ہاتھ (انداز) کی مساوی مقدار میں ناپاک ہو جائے گا۔ اور اگر نجاست پانی کے بالکل وسط میں ہو، تو ہر چار جانب سے دس دس ہاتھ کی مقدار میں پانی نجس ہو جائے گا۔ ان میں سے ابو نصر کا قول مانا جاتا ہے کہ زیادہ قریب ہے کیونکہ اگر چوڑائی کا لحاظ کیا جائے، تو پانی ناپاک قرار پاتا ہے اور لہائی کا خیال کیا جائے، تو ناپاک نہیں سمجھتا، لہذا محض شک کی بنا پر پانی نجس نہیں قرار پاتا لیکن ابوسلمان کا قول احتیاط کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ اگرچہ لہائی کے اعتبار سے پانی نجاست حضری نہیں قرار پاتی، لیکن چوڑائی کے رُخ سے لازم سمجھتی ہے، لہذا احتیاط کا تقاضا ہے ناپاک ہی سمجھا جائے۔

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ کیا چوڑائی اور لہائی کے ساتھ گہرائی بھی شرط ہے۔ ابوسلمان الجوزجانی فرماتے ہیں کہ نجاست اگر کلام اللہ نے پیدا کیا ہے، گہرائی کا نہیں تقیید ابو جعفر الہندی کا قول ہے کہ گہرائی اتنا کم گہرا ہے کہ کوئی شخص اس میں سے پلو بھر لے تو اس کی سچ کھل جائے، گو بعد میں نزل ہی جائے، تو ایسے پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر منہ بھر لے سے اس کی پچاس ڈھکے تو اس سے وضو کرنے میں کوئی ممانعت نہیں۔ ایک اور قول ہے کہ پانی کی کم از کم گہرائی بڑے حد تک چوڑائی سے زیادہ ہونی چاہیے۔ ایک اور قول ایک بالشت، ایک ایک اور ایک ہاتھ گہرائی ہونے کا بھی قنا ہے۔

پھر اگر نجاست کسی حوض میں گر جائے، تو اس سے کیسے وضو کیا جائے اس ضمن میں تفصیل کیسے ہے کہ یا تو وہ نجاست مرنے ہوئے یا غیر مرنے ہوئے، اگر نجاست مرنے ہوئے، مثلاً مردہ جانور وغیرہ تو ہر روایت میں مذکور ہے کہ جس جانب وہ نجاست پڑی ہوئی ہو۔ اس کی جانب سے وضو نہ کیا جائے۔ بلکہ اس کی دوسری جانب بیٹھ کر وضو کیا جائے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ نجاست سے ایک پھوٹے حوض کا مساوی فاصلہ رکھ کر وضو کیا جائے، امام ابو حنیفہ سے امام محمدؒ نے ائمہ میں اس کی بھی تصریح روایت کی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس جانب تو نجاست ہونے کا یقین ہے، جبکہ دوسری جانب محض شک ہے، اس کا اصول پر یہ مسئلہ بھی منتظر کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے حمام کے حوض سے ایک جگر بیڑا استنجا کیا

تو اس کے لیے اس جگہ بیٹھ کر وضو کرنا جائز نہ ہوگا تاہم قیض کہ وہ پانی کو حرکت نہ دے جبکہ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ وہ جس جانب سے چاہے بیٹھ کر وضو کر سکتا ہے، ہاں البتہ اگر اس کا رنگ، یا بظاہر یا اس کی بو بدل جائے تو انگ بات ہے۔ اس لیے کہ آتش مقدار میں جب پانی میں جھونکا جائے، تو اگر اس کے آب رواں کا سامے، اور اگر اس عرض کے بالکل درمیان میں کوئی مردار یا فحشہ گر جائے، تو اگر اس کے چاروں طرف عرض آٹھ چوڑا ہو، کہ اس کی کسی جانب سے پانی کو حرکت دینے سے وہ مردار تک نہ پہنچتا ہو تو ظاہر روایت پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے وضو جائز ہوگا، اور اگر حرکت مردار تک پہنچتی ہو تو وضو جائز نہ ہوگا۔

اور اگر نجاست غیر مرئی ہو، مثلاً کوئی شخص اس میں پیشاب کر دے، یا اس میں غسل جتنا بات لکھائے تو اس کے متعلق مشائخ کے اہم اختلاف ہے، مشائخ عراقی فرماتے ہیں کہ اس کا حکم بھی مرفوض ہے نجاست کی مانند ہے، چنانچہ اس جانب سے وضو کرنے کے بجائے، اس کی دوسری جانب سے وضو کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم نجاست مرئی کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں، بخلاف آب رواں کے، اس لیے کہ آب رواں میں نجاست ایک مقام سے دوسرے مقام کی جانب منتقل ہو جاتی ہے، لہذا وضو کے مقام پر نجاست کے ہونے کا یقین نہیں ہو سکتا، جبکہ اور اداۃ النہ کے مشائخ دونوں صورتوں میں فرق کتے ہیں، چنانچہ ان کے مطابق غیر مرئی نجاست (غیر حئیہ) ہونے کی صورت میں وضو جہاں سے چاہے کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ آب رواں کی صورت میں تمام اداۃ کو یہی حقیقہ مسلک ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے، اور یہ ہے کہ غیر مرئی (غیر حئیہ) نجاست ایک جگہ نہیں ٹھہرتی، بلکہ الٹے اور طبعاً سیال ہونے کے باعث ایک جگہ سے دوسری جگہ کی جانب منتقل ہوتی رہتی ہے، لہذا جس جانب سے وضو کیا جاتا ہے اس جگہ کے ناپاک ہونے کا یقین نہیں کیا جاسکتا، ایسے محض شک کی بنا پر ہم اس جگہ کی نجاست کا فیصلہ نہیں دے سکتے۔ یہ مسئلہ اس اصول کے مطابق ہے کہ یقین محض شک سے نازل نہیں ہوتا، بخلاف نجاست مرئی کے۔ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب عرض میں پانی جادہ ہو گیا ہو اور اگر پانی اس میں جاکھڑا ہو اور اس میں کسی ایک جگہ سودا رخ کیا جائے، تو اگر پانی بھی ہوئی برف سے متصل نہ ہو، تو اس سے وضو بالکل اختلاف کے جائز ہوگا۔ اور اگر اس کے ساتھ متصل ہو، تو اگر سودا رخ اتنا وسیع ہے کہ ایک طرف کا پانی دوسری جانب پہنچتا ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ وہ پانی بستر ایک چڑے عرض کے ہوگا اور اگر سودا رخ چھوٹا ہو تو اس کے حلقی مشائخ کے مابین اختلاف ہے، نضر بن کنیہ اور ابو بکر الاکاف کہتے ہیں کہ اس سے وضو کرنے میں کوئی بھلائی نہیں۔ صاحب الشریعہ المبارک بھی چھوٹا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں اور فرمایا، کہ کیا پانی برف کے نیچے حرکت نہیں کرتا۔ اور یہی قول ابو حفص اکبر کا بھی ہے۔ یہ قول زیادہ گنجائش والا، اور قابل ذکر زیادہ احتیاطی ہے۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ جس جگہ سودا رخ کیا گیا ہو تو اگر اس جگہ کے پانی کو اتنی حرکت دی جائے کہ اس بات کا یقین ہو جائے کہ جو پانی یہاں کھڑا تھا، وہ آگے چلا گیا ہے اور اب یہاں نیا پانی آگیا ہے تو اس سے بغیر کسی اختلاف

کے وضو جائز ہوگا۔

اگر نجاست آب قلیل میں گر گئی تو اس میں کچھ تفصیل ہے: یہ ”آب قلیل“ یا تو برتنوں میں ہوگا۔ یا کنویں میں یا پھولے غرض میں اگر وہ پانی برتنوں میں ہو، تو بہر صورت خواہ نجاست ملوس ہو یا مائے دانی، پاک ہو جائے گا، اس لیے کہ برتنوں کے معاملے میں کوئی ضرورت نہیں، اور انہیں ناپاکی سے بھی بچایا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر دودھ دھوئے وقت، ایک یا دو میٹگنیاں دودھ دھونے کے برتن میں گر گئیں اور انہیں ہی وقت نکال لیا گیا، تو وجہ ضرورت دودھ ٹپد نہ ہوگا۔ یہی روایت امام محمد سے علف بن ابی زب ابیصر بن یحییٰ اور محمد بن صالح الرزازی نے نقل کی ہے۔

اور اگر نجاست کنویں میں گر گئی ہو، تو ایسی صورت میں وہ گرنے والی خنی یا کوئی معدان ہوگی یا کوئی اور خنی ہوگی۔ اگر وہ کوئی حیوان ہو، تو یا تو اسے زندہ حالت میں نکال لیا گیا ہوگا، یا مردہ حالت میں اگر اسے زندہ حالت میں نکال لیا گیا ہو، تو اگر وہ حیوان نجس العین، مثلاً خنزیر وغیرہ، ہو، تو تمام پانی پلید ہو جائے گا۔ اور کتے کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، کہ آیا وہ نجس العین ہے یا نہیں۔ جو مشائخ اسے نجس العین قرار دیتے ہیں۔ ان کا استدلال امام ابو یوسفؒ کے اُس بیان سے ہے، جہاں جنوں نے العیون (چشموں) میں درج کیا ہے، کہ ”اگر کتا پانی میں گر جائے۔ پھر اس سے باہر نکل آئے اور اپنے بدن کو صاف کرے اور اس کے پیچھے کسی انسان کے جسم پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائیں تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور“ العیون ہی میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کتا بارش میں بھیگ جائے، اور پھر وہ اپنا بدن صاف کرے اور اس کے پیچھے کسی انسان کے جسم پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائیں، اگر بارش کتنے کی جلد کھال تک پہنچ گئی ہو، تو اس شخص پر اس جگہ کا دھونا واجب ہوگا، کہ جہاں اس کے پیچھے گئے ہوں اور اگر کھال تک پانی نہ پہنچا ہو، تو پھر دھونا ضروری نہیں۔ امام محمدؒ نے بھی اپنی کتاب میں صریحاً کہا ہے کہ ”مردہ جانور کتے اور خنزیر سے زیادہ ناپاک نہیں ہوتا“ جس سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ کتے نجس العین ہیں۔ جبکہ جو حضرات اسے نجس العین قرار نہیں دیتے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اس کا بچنا جائز ہے اور اگر کوئی اسے ہلاک کر دے تو اس پر تاوان ضروری ہوتا ہے اور جرحی نجس العین ہوتا ہے اس کو بچنا درست ہے اور وہ ہی اس کے علف ہونے پر تاوان ادا کرنا لازم ہوتا ہے، جیسے مثلاً خنزیر کا معاملہ ہے۔ اس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اس کی جلد و باخفت (رنقہ) سے پاک ہو جاتی ہے، حالانکہ نجس العین مثلاً خنزیر و غیرہ کی کھال و باخفت سے پاک نہیں ہوتی۔۔۔ عبد اللہ بن المبارکؒ امام ابو یوسفؒ سے کہتے ہیں کہ اس کے متعلق روایت کہتے ہیں کہ اگر یہ دونوں ”آب قلیل“ میں گر جائیں، پھر وہ اس سے (زندہ) نکل آئیں، تو اس پانی سے کھانا گندھا جاسکتا ہے۔ اس لیے مجھے مشائخ نے یہ کہا ہے کہ اگر کسی کی آستین میں کتے کا پاں ہو، تو اس کی نماز جائز ہوگی، البتہ فقیر ابو جعفر البنددانی نے جوہر نماز کو پلنے کے منہ ”خند ہونے سے“ مشروط نہیں ہے۔ تو اس سے بھی یہ ثابت ہوا کہ وہ نجس العین نہیں ہے۔

یہی قول دونوں اقوال میں سے صحت کے زیادہ قریب ہے۔ اور اگر پانی میں گرنے والا جانور ”نجس العین“ نہیں ہے، تو پھر اگر وہ انسان ہو، اور اس

کے بدن پر کسی قسم کی کوئی حقیقی نجاست ہوا اور نہ ٹھنکی اور اس نے استنجاء بھی کیا ہوا ہو تو عظام پر روایت کے مطابق اس پانی سے کوئی ڈول وغیرہ نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ابن حنیبل نے روایت کی کہ امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ اس پانی سے بیس ڈول نکالے جائیں گے۔ لیکن یہ روایت درست نہیں ہے، اس لیے پانی یا تو ازراہ محدث ہونے کی بنا پر یا حصول ثواب کے لیے استعمال کرنے کی وجہ سے مستعمل ہوتا ہے۔ اور یہاں اس وقت ایسی کوئی بات نہیں پائی گئی، اور اگر اس کے بدن پر کوئی حقیقی نجاست ہو یا اس نے استنجاء کیا ہوا ہو، تو اس کنوئیں وغیرہ کا تمام پانی نکالا جائے گا، کیونکہ نجاست پانی کے ساتھ مخلوط ہو گئی ہے اور اگر اس کے بدن پر محض نجاست ٹھنکی ہو، یا اس طور کہ وہ محدث (بے وضو) یا جنبی ہو، یا عاتق یا نساء عورت ہو، یا نعل لوگوں کے قول کے مطابق جو اس پانی کو مستعمل قرار نہیں دیتے، کوئی پانی اس میں سے پانی نکالنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح ان لوگوں کے قول کے مطابق بھی پانی کا یہ حکم ہے۔ جو اس پانی کو مستعمل تو قرار دیتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک مستعمل پانی پاک ہو جائے، کیونکہ غیر مستعمل پانی زیادہ ہے، لہذا وہ بدستور درجہ طہارت (سطح) ہے مگر تا قیام مستعمل پانی دوسرے پانی سے زیادہ نہ ہو جائے۔ یہ ایسے ہی ہو گا کہ جسے اگر دوسرے کنوئیں میں نکال دیا جائے تو بالا جماع وہ پانی پاک رہتا ہے، یا اگر اس کنوئیں میں کوئی بکری پشاپ کر دے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور ان حضرات کے مطابق جو اس پانی کو مستعمل قرار دیتے ہیں اور وہ مستعمل پانی کو ناپاک بھی سمجھتے ہیں، کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا، ایسے ہی ہو گا کہ جیسے خشک کنوئیں میں خون یا خراب کا کوئی قطرہ گر جائے۔ الحسنؒ امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر وہ شخص "محدث" ہو تو پانی میں ڈول اور اگر وہ جنبی ہو تو تمام کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا۔ اس روایت کو سمجھنا مشکل ہے، اس لیے کہ دونوں صورتوں میں یا تو یہ پانی مستعمل ہو گیا ہو گا، یا جنبی ہو گا وہ مستعمل نہیں ہوا، تو اس میں سے کچھ بھی نکالنا ضروری نہ ہو گا۔ اس لئے کہ وہ بدستور پاک رہا۔ اور اگر اس کو مستعمل قرار دیا جائے، تو مستعمل پانی خود حسن بن زیاد کے نزدیک نجاست علیحدہ ہے تو ضروری ہو گا کہ کنوئیں کا تمام پانی نکال دیا جائے، امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ اگر کوئی کاغذ کنوئیں میں گر جائے تو کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے، اس لیے کہ عام طور پر اس کا بدن نجاست حقیقیہ یا نجاست ٹھنکی سے خالی نہیں ہو سکتا۔ تاہم اگر اس کے پاک ہونے کا یقین ہو، یا اس طور کہ اس نے غسل کیا ہو، اور پھر اسی وقت کنوئیں میں گر گیا، تو اس کا پانی بالکل نہ نکالا جائے گا۔

اور جہاں تک دوسرے جانوروں کا تعلق ہے تو اگر اس بات کا یقین ہو کہ ان کے بدن پر نجاست ہے، یا ان کی نجاست کا مخرج (جائے خروج) ناپاک ہے، تو تمام پانی ناپاک ہو جائے گا، کیونکہ اس پانی کے ساتھ نجاست مخلوط ہو گئی ہے۔ خواہ پانی اس سے باہر کے منہ نکلا ہو، یا نہ ہو، اور اگر اس کے بدن پر نجاست کا طم نہ ہو، تو اس کے تعلق

مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حکم کا دار و مدار جانور کے حلال یا حرام ہونے پر ہے؛ اگر تو وہ جانور حلال ہے، تو پانی پلید نہیں ہوگا اور نہ ہی کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا، خواہ اس کا عاب پانی تک پہنچا ہو، یا نہ پہنچا ہو، اور اگر وہ جانور حرام ہے۔ تو پانی بہر صورت پلید ہو جائے گا، خواہ اس کے جسم یا اس کے "مخرج نجاست" پر کوئی پلیدی ہو یا نہ ہو۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کے حکم کا دار و مدار اس کے "جھوٹے" پر ہے کہ اگر تو اس کا منہ پانی تک نہ پہنچا ہو تو پانی بالکل نہ نکالا جائے گا، اور اگر پہنچا ہو، تو پھر اگر اس کا "جھوٹا" پاک ہو تو پانی پاک ہوگا اور اس میں سے پانی بالکل نہ نکالا جائے گا، اور اگر اس کا جھوٹا ناپاک ہو، تو پانی بھی ناپاک ہوگا اور کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا۔ اور اگر اس کا جھوٹا مکروہ ہے، تو مستحب ہے کہ اس کے دس ڈول نکال دیئے جائیں اور اگر وہ مشکوک ہے، تو جب پانی بھی مشکوک ہے لہذا سارا پانی نکال دیا جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے فتاویٰ میں یہ مسئلہ اسی طرح مذکور ہے۔ ابن رستم نے اپنے نوادر میں ذکر کیا ہے کہ "مستحب ہے کہ جو ہاگرنے کی صورت میں بیس ڈول اور نئی گرنے کی صورت میں چالیس ڈول نکال دیئے جائیں۔ اس لیے کہ جس کا جسم بڑا ہو، اس کا منہ میں بڑا ہوگا۔ اہل بلخ کے فتاویٰ میں ذکر ہے کہ اگر کوئی چھپکلی کنوئیں میں گر جائے اور زندہ نکال لی جائے، تو مستحب ہے کہ چار سے پانچ تک ڈول نکال دیئے جائیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے گلے اور بیل کے شعلے کی روایت ہے کہ ان سے پورا پانی پلید ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہ دونوں اپنی رانوں کے درمیان پیشاب کرتے ہیں۔ لہذا ان کی رانیں پیشاب سے غالی ہو رہی نہیں سکتیں۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ اس صورت میں بیس ڈول نکالنے کے قائل ہیں اس لیے کہ ان کے نزدیک حلال جانور کی پیشاب "نجاست خفیہ" کا حکم رکھتا ہے اور کنوئیں میں گرنے کے باعث تو اس کی نجاست میں اور بھی تخفیف ہوگی، اس لیے اس صورت میں کنوئیں سے پانی نکالنے کی ادنیٰ مقدار پر عمل ہوگا۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پورے کنوئیں کا پانی نکالنا چاہیے، اس لیے کہ نجاست خواہ خفیہ ہو یا غلیظہ پانی کو نہیں بنائے میں دونوں یکساں ہیں۔

یہ سب احکام اس وقت کے ہیں کہ جب اس میں گرنے والا جانور زندہ نکال لیا جائے۔ اور اگر وہ اس میں مر جائے، تو اگر وہ بدو دینے لگے، یا پھٹ جائے، تو تمام کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا۔ اور اگر وہ مڑا ہو، لیکن اس کے بدو دار ہونے یا پھٹنے تک نفرت خدائی ہو، تو غلبہ بروایت میں اس کے تین درجات مقرر کیے گئے ہیں، اگر دایا اس جیسا جانور ہونے کی صورت میں بیس، یا تیس ڈول، مرغی وغیرہ ہونے کی صورت میں چالیس یا پچاس ڈول اور آدمی وغیرہ ہونے کی صورت میں تمام کنوئیں کا پانی نکال دیا جائے۔ اور الحسن امام ابو حنیفہؒ سے پانچ درجے کی روایت کرتے ہیں، حملہ و چرے کا کیڑا بھی صورت میں دس، چھبے وغیرہ کے لیے بیس، کبوتر کی صورت میں بیس مرغی وغیرہ کی صورت میں چالیس اور آدمی وغیرہ کی صورت میں پورے کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا۔ ظاہر روایت میں چھبے وغیرہ کی صورت میں بیس یا تیس اور مرغی کی صورت میں چالیس یا پچاس





نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جوہر کے متعلق ارشاد فرمایا کہ جو کسی جے جوہر کے برتن میں گر کر جان بحق ہو جائے گا اس جوہر کو اور اس کے آس پاس کے ٹکڑی کو گول دائرے کی شکل میں کٹ کر ایک پھینک دیا جائے اور باقی کا ٹکڑی کھایا جائے۔ تو اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ناپاک شئی کے قریب رہنے والی شئی کے ناپاک ہونے کا فیصلہ صادر فرمایا اور جوہر، یا اس کی مقدار میں کسی اور جانور کے پانی میں مرنے کی صورت میں ہمارے اٹھنے میں یا بیس ڈول نکلنے کا اس لیے فتویٰ دیا ہے، کیونکہ اس کا حجم چھوٹا ہوتا ہے، لہذا اس جوہر کے جسم کے مطابق پانی کے ناپاک ہونے کا فتویٰ دیا گیا۔ وجہ یہ ہے کہ اس پانی کے علاوہ کنوئیں میں جو پانی ہے وہ جو چھکیا کھ نہیں سکتا۔ بلکہ وہ تو جوہر کے بدن سے الگ رہا ہے۔ اور شریعت میں صرف اسی پانی کے جسم ہونے کا حکم ہے جو نجاست کے ساتھ متصل ہو اور نجس شئی کے قریب جو شئی ہو اگر اس کے ساتھ کوئی اور شئی متصل ہو جائے تو اس کی نجاست کا حکم نہیں ملتا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی کئی کئی کئی صفات ہونے کا خود فیصلہ دیا، جو جوہر سے متصل ٹکڑی سے متصل تھا اور فقط اسی ٹکڑی کے ناپاک ہونے کا ذکر فرمایا جو فقط جسم سے متصل تھا، وجہ یہ ہے کہ نجاست کے متصل شے کے متصل جو شئی واقع ہو، اگر اس کے ناپاک ہونے کا فیصلہ دیا جائے۔ تو پھر پانی اس سے متصل ہوگا، اس کے ناپاک ہونے کا بھی قول اختیار کرنا ہوگا، اور یہ سلسلہ آگے سے آگے پھیلنا چلا جائے گا، جس کی کوئی انتہا نہیں ہو سکتی۔ تو اس کا تجربہ کیجئے گا، کہ اگر مٹی یا کھانسی یا کوئی ایک قطرہ، یا کوئی چھوٹا سا جوہر یا کسی بہت بڑے سمندر میں گر جائے تو اس کا تمام پانی، اس کے اجزاء کے مابین اتصال کی بنا پر ناپاک قرار پائے گا، جو کبھی اصل ہے مرنے، نفی اور ان جیسے جانوروں کا بدن چونکہ قدرے بڑا ہوتا ہے، لہذا ان کے بدن کا اتصال بھی اس سے زیادہ پانی کے ساتھ ہوگا، لہذا ان کے جسم کے مطابق پانی بھی زیادہ ناپاک ہوگا اور انسان، یا جانور اس جیسی جسمات رکھتے ہیں، مثلاً بکری وغیرہ، وہ عام طور پر اپنی شریں جسمات کی بنا پر کنوئیں کے تمام پانی کے ساتھ اتصال پیدا کرتے ہیں اور یوں تمام پانی کو آلودہ کر دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر کدو جانوروں میں سے کوئی سا جانور بھی پانی میں پھنک جائے، یا بدبو دینے لگے تو اس کا بھی یہی حکم ہے اسلئے کہ اس صورت میں اس کے جسم کے نرم ہو جانے کے باعث اس کی رطوبت پانی کے تمام اجزاء کو آلودہ کر دے گی ایک اور قول کے مطابق جانور کے جسم میں موجود سختی کے باعث وہ ناپاک پانی کے ساتھ متصل ہو جائے گا، اسی لئے امام غزالی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص جوہر کی ایک دم بھی گر جائے، تب بھی تمام پانی کو نکال دینا چاہیے، اس لیے کہ جہاں سے وہ دم کسی جگہ دیاں سے لازماً رطوبت نکلتی ہے اور یہ رطوبت پانی کے تمام اجزاء سے مخلوط ہو جانے لگے باعث تمام پانی کو آلودہ کر دیتی ہے۔

ادھر بیان شدہ حکم اس وقت ہے کہ جب ایک ہی جوہر آگے۔ اگر ایک سے زیادہ جوہر گر جائیں تو ان کے متعلق امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ جوہر اور اس جیسے جانور ایک یا زائد گرنے کی صورت میں بیس ڈول پانچ سے نو تک چالیس تا دس چھ ہونے کی صورت میں کنوئیں کا تمام پانی نکال دیا جائے۔ اسام بخاری نے روایت کیا کہ جوہر کی صورت میں بیس تا بیس ڈول پانچ ہونے کی صورت میں بیس ڈول نکالے جائیں۔ اور اگر دو جوہر، اتنے ہونے لگے ہوں کہ دونوں مل کر مرنے کے مطابق طہیر نہ ہوں۔ تو تب بھی چالیس ڈول نکلے جائیں۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب کنوئیں میں کوئی جانور گرے گا اور اس میں جانور کے علاوہ کوئی اور چیز  
 شہر کر جائے تو آب یہ دیکھا جائے گا کہ وہ خواست غرض جسم والی ہے یا غرض جسم والی نہیں۔ اگر غرض  
 جسم والی نہ ہو، مثلاً پیشاب، ادری اور شراب تو کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا۔ اس لیے کہ خواست پانی  
 کے تمام اجزاء میں مخلوط ہو چکی ہے، اور اگر وہ خواست غرض جسم والی ہو، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ خواست  
 جسم والی ہو اور اس کے اجزاء آپس میں زیادہ مضبوطی سے باہم ملے ہوں، جیسے مثلاً پھلنا اور مرغی کی  
 بیٹ، وغیرہ، تو تب بھی کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا، خواہ وہ خواست کم ہر یا زیادہ ہو، لیکن ہر ایک  
 اس لیے کہ جیسے ہی پانی اس خواست کے ساتھ حسن ہرچ، وہ باہم ٹوٹ کر بکھر جائے گی اور خواست  
 کے اجزاء پانی کے اجزاء کے ساتھ مخلوط ہو کر اس کو آلودہ کر دیں گے۔ اور اگر وہ خواست سخت ہے جیسے  
 اونٹ یا بکری کی شگنی، تو بابرورایت میں ہے کہ اس کے متعلق قیاس قوی ہے کہ خواہ خواست کم ہر یا زیادہ  
 ہو، صورت اس سے پانی خراب ہو جائے گا، لیکن استہان کا اقتضایہ ہے کہ اگر خواست کم ہو، تو پانی پاک  
 رہے گا اور اگر زیادہ ہو، تو ناپاک ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ اس کے لیے اور شک ہونے میں بھی یا ٹوٹ  
 ہونے ہونے کا میں فرق نہیں کیا۔ جب اس لیے اس کی تفصیل میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے، اگر  
 وہ خواست تر ہو، تو خواہ کم ہر یا زیادہ، بہر صورت پانی پیدا ہو جائے گا۔ اور اگر وہ خشک ہے اور ٹوٹ  
 ہوئی حالت میں ہو تو تب بھی یہ حکم ہے۔ اور اگر وہ سالم ہو، تو اس وقت تک پانی پیدا نہ ہوگا، جب تک  
 کہ پانی میں ان کی کثرت نہ ہو جائے۔ آگے، کثرت کی تفصیل میں پھر اختلاف ہے بعض مشائخ فرماتے ہیں  
 کہ ان کی کثرت اس وقت قابل اعتنا ہوگی کہ جب پانی کی سطح اس سے پوری طرح چھپ جائے اور بعض  
 مشائخ کے مطابق جب وہ ایک چوتھائی سے پر پھیلے ہوں اور بعض کہتے ہیں کہ تین میٹلیاں ہونے  
 کی صورت میں ان کی کثرت ہوگی۔ اس لیے کہ اباحہ الصغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک یا دو میٹلیاں پانی  
 میں گر جائیں تو پانی نجس نہ ہوگا کہ اس جگہ انہوں نے تین میٹلیوں کا ذکر نہیں کیا، جس سے واضح ہوا کہ  
 تین میٹلیاں، کثرت کے تحت آتی ہیں، اور محمد بن مسلمہ کا قول ہے کہ جب ہر ٹول میں سے ایک یا دو میٹلیاں  
 برآمد ہوں، تو جب کثرت ہوگی، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جس تعداد کو دیکھنے والا بغیر جانے وہ کثیر ہے  
 اور یا قول زیادہ صحیح ہے۔ اور جس میں زیادہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: اگر وہ خشک ہوں تو خواہ  
 خشک ہوں یا جزوی ہوئی ہیں ہوں یا کثیر، بہر صورت پانی ناپاک ہوگا اور اگر تری ہوں اور کم ہوں، تو پھر  
 ضرورت اس سے بھی پانی پیدا نہ ہوگا، اسام ابوہریرہ سے خشک لید کے متعلق مروی ہے کہ اگر وہ  
 پانی میں گر جائے اور فرما ہی نہ ہو، لی جائے تو اس کا پانی ناپاک نہ ہوگا۔ وراصل خشک اور غیر خشک  
 میٹلیوں کے متعلق مشائخ کے ہاں سوچنے کے دو طریقے ہیں اول یہ کہ خشک میٹلی سخت ہوتی ہے۔  
 لہذا اس کے اجزاء میں کئی چیزیں پانی کے ساتھ مخلوط نہیں ہوگا، جس کا اقتضایہ ہے کہ تر میٹلیوں سے پانی پیدا  
 ہو جائے، کیونکہ اس کے اجزاء کے ساتھ مخلوط نہیں ہوگا۔ انوار اور حاکم کی الاشارات میں بھی  
 یہ مذکور ہے۔ اسی طرح خشک میٹلی خشک میٹلی کا بھی یہ حکم ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اور لید اگر  
 کا بھی یہ حکم ہے، اس لیے وہ اندر سے نرم اور اس کے اجزاء کے مابین قائل ہونے کی بنا پر پانی



تو وہ خواہ پانی میں گر جائے، یا خود جلے میں گر جائے، تو اس سے دونوں ہی ناپاک نہیں ہوتے۔ اور یہ  
 انہماک صورت حال ہے، خواہ اس کا چھکا نرم ہو یا سخت سلام شافعی کے نزدیک اگر اس کا چھکا  
 سخت ہو، تو وہ حلال ہے۔ مردہ حلال نہیں ہے۔ اور اگر بکری کا بچہ (الغیر) سے ہوئے  
 ہونے کی حالت میں نیچے گر جائے تو وہ ناپاک ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر کسی مردہ اپنے لئے اس کو اٹھایا اور اس  
 کے کپڑوں کو اس کی رطوبت ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ گئی، تو اس سے نازہ جائز نہ ہوگی۔  
 اور اگر اس وقت وہ بچہ پانی میں گر جائے تو اس سے پانی اکروہ ہو جائے۔ اور جب وہ بچہ خشک  
 ہو جائے، تو بچہ وہ پاک ہے۔ فقیر ابو جعفر فرماتے ہیں کہ یہ مسلک امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے مسلولین  
 کے مطابق ہے، وہ اس طرح کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر انہماک خواہ تر یا خشک ابھر صورت پاک ہے، اسی  
 طرح بکری کا بچہ بھی اس لئے کہ وہ اسی کے غزل میں ہوتا ہے، جیسے امام ابو حنیفہؒ نے یہ بات کستری  
 کی بابت فرمائی ہے۔ کہ اگر اسے جانور کے مرنے کے بعد نکالا جائے تو وہ پاک ہے خواہ وہ چاہا،  
 یا مانع ہو، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اگر وہ ملنے حالت میں ہو، تو ناپاک اور اگر  
 محض حالت میں ہو، تو وہ پاک ہو جاتی ہے۔

اگر کنویں میں کسی جانور کی بڑی گر جائے، تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ خنزیر کی بڑی ہے،  
 تو خواہ وہ کسی حالت میں ہو، کنویں گندہ ہو جائے گا اور اگر وہ کسی اور جانور کی ہو، پھر اگر اس کے  
 اوپر گشت یا چربی ہو، تو اس سے بھی پانی پیو ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اس سے پانی میں نجاست میل  
 جاتی ہے۔ اور اگر اس پر کوئی شے نہ ہو، تو پانی خراب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ بڑی پاک ہوتی ہے۔  
 اگر کسی کنویں سے میں ڈول نکالتے ہوں، تو کسی نے اس میں سے ایک ڈول نکال کر پاک کنویں  
 میں ڈال دیا تو اس سے دوسرے کنویں سے بھی میں ڈول نکالتے ضروری ہوں گے۔ اس سلسلے میں اصول  
 یہ ہے کہ دوسرے کنویں میں اگر پہلے کنویں کا پانی سے بھرا ڈول ڈال دیا جائے، تو وہ اسی طرح پاک ہوگا  
 جس طرح کہ پہلا کنواں پاک ہوگا۔ اور اگر دوسرا ڈول ڈال دیا گیا ہو، تو دوسرے کنویں سے بھی ایسی  
 ڈول نکالے جائیں گے۔ اور اگر پہلے کنویں کا دسواں ڈول دوسرے کنویں میں ڈال دیا گیا، تو اس سے ستر ڈول  
 کی روایت کے مطابق دس ڈول اور ابوصنف کے قول کے مطابق گیارہ ڈول نکالے جائیں گے۔ اور  
 یہی رائے زیادہ درست ہے تاہم ان دونوں روایات میں یہ قطعاً ہی جاسکتی ہے کہ پہلی روایت  
 میں نکالے جانے والے ڈول کے علاوہ دس ڈول اور دوسری روایت میں اس کے سمیت گیارہ  
 ڈول مراد ہیں اور اگر دوسرے کنویں میں آخری ڈول ڈال دیا گیا، تو فقط ایک ڈول نکالا جائے گا جو یہ ہے کہ  
 پہلے کنویں کی طہارت بھی اسی سے ہوتی ہے۔

اور اگر کسی کنویں سے چار نکال کر پاک کنویں میں ڈال دیا گیا اور اس کے میں ڈول نکال کر بھی اسی  
 میں ڈال دیے گئے، تو اس صورت میں بھی دوسرے کنویں سے میں ڈول ہی نکالے جائیں گے اس لیے کہ  
 پہلا کنواں اسی تعداد سے پاک ہوا ہے تو دوسرا بھی اسی تعداد سے پاک ہوگا۔ اور اگر دوسرے کنویں میں بھی  
 اور ہر ایک میں سے میں ڈول نکالتے ضروری ہوں۔ تو ان میں سے ایک سے میں ڈول نکال کر

دوسرے کنویں میں ڈال دیے گئے، تو دوسرے کنویں سے میں ڈول ہی نکالے جائیں گے اس ضمن میں بطور اصول یہ دیکھا جانا چاہیے کہ کس کنویں سے نکالے اور کس کنویں میں ڈالے گئے ہیں، اگر وہ دو فول برابر ہوں دو فول کے ڈول ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ اور اگر ای میں سے ایک کنویں سے زیادہ ڈول نکالے جائے گئے ہیں۔ تو ہم ڈول والے کنویں سے زیادہ ڈول نکالنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اسی اصول پر یہی کنوؤں کا حکم ہے، اگر اگر ای میں ہر ایک سے میں میں ڈول نکالنے لازم ہوں۔ اور دو کے ڈول نکال نکال کر میرے کنویں میں ڈال دیے گئے ہوں۔ تو میرے کنویں سے چالیس ڈول نکالے جائیں گے اور اگر ایک کنویں سے میں اور دوسرے سے چالیس ڈول نکالنے ضروری ہوں۔ اور دو فول کے ڈول نکال کر کسی تیسرے پاک کنویں میں ڈال دیے گئے۔ تو اب تیسرے کنویں سے میں چالیس ڈول ہی نکالے جائیں گے۔ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کرتے ہیں۔ اور اگر چالیس ڈول نکالے جانے والے کنویں میں سے کوئی ایک ڈول نکال کر میں ڈول والے کنویں میں ڈال دیا گیا ہو، تو اس دوسرے کنویں سے بھی چالیس ڈول ہی نکالے جائیں گے۔ اس لیے کہ اگر یہ ڈول کسی پاک کنویں میں بھی ڈالاجاتا تو تب بھی چالیس ڈول ہی نکالنا ضروری ہوتے۔ یہ امام محمد کا مسلک ہے۔ جب کہ امام ابو یوسف سے اس کے متعلق دور و اتین ہیں۔ ایک روایت کے مطابق کنویں کا تمام پانی نکالا جائے اور دوسری روایت کے مطابق اس کنویں سے جتنے ڈول نکالنا ضروری تھے۔ وہ اور جڑاں میں ڈالے گئے ہیں۔ علقا کا مجموعہ نکال جائے گا۔ تو اس سے پوچھا گیا کہ امام محمد نے آپ سے اس سے زیادہ نکالنے کی روایت کی ہے، تو انہوں نے اس سے انکار کیا۔

اگرچہ کسی پانی کے بڑے ٹکے میں مرجائے، تو اس کا تمام پانی نیچے بہا دیا جائے اور اگر اس کا پانی کسی پاک کنویں میں ڈال دیا جائے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں کچھ نکالا ہو یا نہ ہو اور بیس ڈول نکالے جائیں گے۔ البتہ امام محمد کے نزدیک یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو ٹکے میں میں یا زیادہ ڈول کے برابر پانی موجود ہو، تو اس مقدار میں ڈول نکالے جائیں گے۔ اور اگر میں ڈول سے کم پانی ہو، تو بیس ڈول ہی نکالے جائیں گے، اس لیے کہ کنویں سے اصل مقصد چھوٹے کی نسبت کو دور کرتا ہے۔

اگر کوئی سوراخ کنویں میں مرجائے اور نکال دیا جائے اور لوگ اتنا بڑا ڈول لے آئیں جس میں چھوٹے سین ڈول آسکتے ہوں۔ اور اس ڈول سے انہوں نے ایک ہی ڈول نکال دیا، تو جائز ہوگا اور کنواں پاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ پانی پر ہے کے جسم کے مطابق ہی جس سوراخ اللہ اس میں کوئی فرق نہیں کر آیا ایک ہی بڑا ڈول نکال دیا جائے۔ یا بیس ڈول الگ الگ نکالے جائیں جس میں زیادہ یہ کہا کرتے تھے کہ جب تک پورے میں ڈول نہ نکالے جائیں۔ کنواں پاک نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ جتنے قطر ڈول نکالے جائیں گے، اتنی ہی بار پانی نیچے سے اور نکلے گا، اور اوپر سے نکالا جائے گا۔ تو

یوں یہ پانی آبِ روان کے حکم میں ہو جائے گا۔ اور یہ متعدد ایک بھی ڈول کھانے سے حواء وہ جزا  
بھی ہرہ حاصل نہیں ہوتا۔

اور اگر کنوئیں میں مستعمل پانی صبیحہ دیا گیا ہو، تو امام ابوہریرہؓ کے نزدیک کنوئیں کا تمام پانی  
نکالنا چاہیے اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ پانی ناپاک ہے۔ اور امام محمدؓ کے مطابق فقط میں ڈول  
نکالے جائیں گے۔ القدری نے مختصر لکھنے کی شرح میں یہ مسئلہ اس طرح لکھا ہے لیکن بیان  
محل نظر ہے۔ اس لیے کہ مستعمل پانی امام محمدؓ کے نزدیک پاک ہے اور جب پاک پانی مطہر پاک،  
پانی سے مل جائے، تو اس سے پانی کی صفت طہوریت پاک کرنے کی صلاحیت، میں تبدیلی واقع نہیں  
ہوتی۔ الّا یہ کہ جب وہ صاف پانی پر غالب آجائے جس طرح دیگر مائعات ظاہرہ کے متعلق بھی یہی  
حکم ہے نہ اس بات کو یوں سمجھو یا نہ کیا جاسکتا ہے کہ اس کی طہارت غیر متصیی ہے، نیز کہ وہ محل اجتہاد  
ہے۔ بخلاف دیگر مائعات کے، لہذا اس صورت میں پانی کی وہ مقدار نکالی جائے گی جو شریعت  
کے حکم کے مطابق کم سے کم مقدار ہے۔ اور یہ احتیاطاً تیس ڈول ہوں گے؛ اور اگر کنوئیں کا حکم  
پانی نکال دیا گیا اور فقط آخری ڈول نکالنا باقی تھا تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک یہ کہ وہ ڈول  
ابھی پانی سے نکالنے کے لیے الگ نہ کیا گیا ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ نکالنے کے لیے پانی  
سے الگ کر کے کنوئیں کی منڈیر سے پیچے جھکا دیا گیا ہو اور تیسری صورت یہ ہے وہ پانی سے الگ  
توڑ لیا گیا ہو، مگر ابھی کچھ کر باہر نہ نکالا گیا ہو اگر وہ پانی ابھی جمود پانی سے الگ ہی نہیں کیا گیا، تو  
کنواں پاک نہ ہوگا۔ اس لیے اس سے وضو کرنا درست نہ ہوگا، نیز کہ ابھی ناپاک پانی پاک پانی سے  
مستفید نہیں ہو۔ اور اگر وہ پانی سے الگ کر کے کھینچ کر کنوئیں کے کنارے سے پیچے جھکا دیا گیا ہو، تو  
کنواں پاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ناپاک پانی پاک پانی سے پوری طرح مستفید ہو چکا ہے۔ اور اگر  
وہ ڈول کنوئیں کے پانی سے بھر کر توڑ لیا گیا ہو، مگر ابھی اوپر کھینچنا جا رہا ہو اور ابھی کنوئیں کے کنارے  
سے اسے باہر نہ نکال دیا گیا ہو، تو امام ابوہریرہؓ کے نزدیک کنواں پاک نہ ہوگا، لیکن امام  
محمدؓ کے نزدیک پاک ہو جائے گا۔ اور ظاہرہ روایت میں امام ابوہریرہؓ کا قول مذکور نہیں۔ لہذا حاکم  
نے ان کا قول امام ابوہریرہؓ کی تائید میں نقل کیا ہے۔ امام محمدؓ کی دلیل یہ ہے کہ ناپاک پانی پاک پانی  
سے ملے ہو چکا ہے۔ اس لیے کہ وہ آخری ڈول ہونے کی بنا پر شریعت کی جانب سے آخری عبادت  
ہونے کے طور پر متصیی ہو چکا ہے جس کا اثر یہ ہے کہ وہ ڈول، جیسے ہی کنوئیں کے کنارے سے باہر  
کی جانب جھکا یا جائے گا۔ تو باقی پانی پاک ہو جائے گا۔ اور جو پانی کے قطرے اس سے چپٹے ہیں، خرم  
دفعہ حدیث کی بناء پر ان کی ناپاکی کا ساقط اعتبار ہوگا، وجہ یہ ہے کہ اگر چٹنے والے قطرات کی بنا پر نہیں  
ہونے کا حکم لکھا جاسکتا ہے، تو کنواں کبھی بھی پاک نہ ہوگا، حالانکہ لوگوں کو عبادت کرنے کے بعد کنوئیں  
پاک کرنے کی اشد ضرورت ہوتی ہے؛ امام ابوہریرہؓ اور امام ابوہریرہؓ کا استدلال یہ ہے کہ اس وقت  
تک کنوئیں کے پانی کی طہارت کا فیصلہ کرنا ممکن نہیں، جب تک کہ طہیر ہی اس سے الگ نہ ہو جائے  
اور نہ طہیر ہی کی طہارت کا فیصلہ اور اس سے الگ ہو جائے اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا، جب

محکم کو ڈول کنویں کے کنارے سے باہر کی جانب دھککا دیا جائے۔ اس لیے کہ ابھی اس کا پانی کنویں کے پانی سے حاصل ہے اور اس کی تفریق ابھی تک وقوع میں نہیں آئی۔ لہذا کنویں کی طہارت کا مقصد نہیں کیا جائے گا، علاوہ انہیں اگر اس کو کنویں کے پانی سے الگ قرار دیا جائے، تو تب بھی کنویں کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، اس لیے کہ ابھی پانی کے قطرات کنویں میں گر رہے ہیں۔ اگر اس ڈول کو پوری طرح کنویں کے پانی سے الگ قرار دے دیا جائے، تو قطرات گرنے کی بنا پر کڑواں دوبارہ ناپاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اگر خواست تکمیل ہے؛ مگر جب تک تکمیل خواست تکمیل پانی سے ممکن ہوگی، تو اسے ناپاک کر دے گی۔ لہذا یوں پہلے پانی کی طہارت ثابت ہوگی اور پھر اس کی ناپاکی ثابت ہو جائے گی؛ اور یہ بے فائدہ مشغولیت ہے۔ اور قطروں کی ناپاکی کا حکم اسی وقت ساقط ہوگا، جب کوئی معجزہ ہی ہو جائے اور اگر اس ڈول پر کنویں کے پانی سے جدا ہونے کا اس وقت حکم لگایا جائے، جب اسے کنویں کی منہ صیحت سے نیچے دھکا دیا گیا ہو، تو تب اس صورت کا مداوا ہو جاتا ہے اور یوں کنویں کی ناپاکی کے بعد اس کی ناپاکی کی گناہش باقی نہیں رہتی۔

اگر کسی نے کسی کنویں سے وضو کر کے کئی روز تک نماز ادا کی، پھر اس کنویں میں ایک مردہ چڑھا لیا، تو اگر کنویں میں اس کے گرنے کا وقت معلوم ہو، تو اسی وقت سے نمازوں کا اعادہ کر لیا جائے، اس لیے کہ اس سے یہ واضح ہو گیا کہ اس نے ناپاک پانی سے وضو کیا تھا، اور اگر اسے معلوم نہ ہو، تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ جب تک کچھ ہر جہ کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو، اس وقت تک اس پر نماز کا اعادہ نہیں۔ یہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے، جب کہ اسحاقؒ یہ ہے کہ اگر مردہ پھینک دیا گیا ہو، یا بدبو دینے والا مردہ، تو زمین و فوں اور زمین و فوں کی نمازوں کا اعادہ کر لیا جائے اور اگر ابھی وہ پھینکا اور بدبو دار نہ ہوا ہو، تو اس کا ذکر ظاہر روایت میں نہیں ہے، البتہ مسند امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ وہ ایک دن اور ایک رات کی نمازیں دھرا لے؛ اور اگر اس نے اپنے کپڑے پر ایک درہم سے زیادہ نسیج لگا کر پھینک دی ہوگی۔ اور اسے یقیناً طور اس کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو، تو اس پر کسی نماز کا اعادہ ضروری نہیں۔ البتہ اس نے اسی طرح اس مسئلے کو روایت کیا ہے اور مشرک المریسی بھی امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ اگر تو وہ نسیج تر حالت میں ہو، تو ایک دن اور ایک رات کی اور اگر خشک ہو، تو تین دن یا تین راتوں کی نمازیں دھرا لے۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ سے اپنے زمانہ میں نقل فرماتے ہیں کہ اگر وہ نسیج خشک ہو، تو نماز کے اعادے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر متنی ہو تو اس وقت سے نمازوں کا اعادہ کرے، جب اسے آخری بار احتلام (خواب) ہوا تھا، اس لیے جہاں تک طہار کا معاملہ ہے بعض اوقات کسی دوسرے شخص کا خون بھی لگ سکتا ہے اور ظاہراً اس کا گناہ اس کی موجودگی سے مستمم نہیں۔ ہر مسئلہ میں کسی دوسرے شخص کی منی اس کے کپڑے کو نہیں لگ سکتی۔ تو بظاہر اس کا گناہ اس کے اپنے منی سے ہے۔ لہذا اس کے وجود کے سبب کا وقت معتبر ہو گا چنانچہ اگر کوئی کپڑا ایسا ہو کہ جسے وہ اند کوئی دوسرا شخص دونوں استعمال کرتے ہیں۔ تو اس صورت میں منی اور خون دونوں کا حکم مساوی ہے۔ ہمارے ملاح فرماتے ہیں کہ یہاں تک کہ صورت میں آخری



بار پیشاب کرنے کا، خون کی صورت میں آخری مرتزہ تکسیر پھیلنے کا، اور منی کی صورت میں آخری اڑھائی  
 ر خواب، ہونے یا جماع کرنے کا وقت سحر ہو گا جس تکے میں قیاس کے درجہ پر سے کہنا ہی وقت میں پانی  
 طہارت کا ہونا یقینی اور نجاست کا ہونا محض مضمحل تھا اس لیے کہ یہاں ایک احتمال تو یہ ہو سکتا  
 ہے کہ وہ چاہے پانی میں زندہ ہو، مگر اس میں جا کر مر گیا ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ چھوٹا سا کسمی اور  
 جگر ہو، وہاں سے پھر پانی میں اسے بعض پرندوں نے لاکر کھینک دیا جو جیسے امام ابو یوسفؒ بیان فرماتے  
 ہیں کہ اس مسئلے میں میرا بھی وہی مسلک تھا جو امام ابو حنیفہؒ کا ہے، لیکن ایک دلیل، جب میں اپنے ہاتھ میں  
 میٹھا تھا تو دیکھا کہ ایک چیل میں جس کے منہ میں ایک مردہ جانور تھا اڑتے ہوئے آئے اور اس نے مردہ جانور  
 ہاتھ کے کنوئیں میں ڈال دیا۔ تو میں نے اس مشاہدے کو پھر امام ابو حنیفہؒ کے قول سے رجوع کر لیا، اور چونکہ اس سے  
 کوفہ زدہ زمانے کے متعلق پانی کی طہارت میں شک پیدا ہو گیا۔ لہذا محض شک کی بنا پر کنوئیں پر پانی کا مسلم  
 نہیں لگایا جاسکتا، اور ایسے ہی ہو گا۔ جیسے اس نے اپنے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی تھی جس کے بارے میں  
 اسے یقین سے معلوم نہیں کہ وہ کب اس کے کپڑے پر لگی۔ تو اس صورت میں اس پر کسی قاتل کا اعانہ لازم نہیں  
 اسی طرح یاں بھی یہ حکم ہے: احتیاطی قیاس سختی، کی وجہ یہ ہے۔ کہ کنوئیں میں چھوٹے گاڑے اس کی موت کا  
 ایک سبب ہے اور موت جب کسی مناسب سبب کے بعد پانی ہائے۔ تو اسے اسی سبب کی جانب  
 منسوب کیا جاتا ہے، جیسے مثلاً اگر کوئی زخمی چلے جے تو، اگرچہ اس کی موت کے اور اسباب بھی ہو سکتے  
 ہیں، لیکن اس کی موت کا سبب اسی کے اسی زخم کو قرار دیا جاتا ہے، نہ سبب پانی میں گرنے کو کہ ہے کی  
 موت کا سبب قرار دیا جاتے تو پھر یہ مانا ہو گا کہ جو جسے کے فرق جسم کے پھٹنے اور بدبودار ہونے میں  
 کم از کم تین دن اور تین راتیں گنتی ہیں۔ اسی بنا پر ایسی میتف کی قبر پر بھی دن تک نماز جنازہ پڑھنے کی  
 اجازت ہے جس کا جنازہ پڑھنا گیا ہو، لہذا مردہ جو ہے کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اسے کسی طرح مردہ حالت  
 ہی میں کنوئیں میں ڈالا گیا تھا، درحقیقت موت کو کسی غیر جامع سبب کی طرف منسوب کرنا ہے لہذا ظاہری سبب  
 پانی میں گرنا ہی سمجھا جائے گا، مان البتہ اگر کوئی ذاتی مشاہدے پر مبنی شہادت میرا کہائے۔ کہ وہ پانی  
 میں مرنے کے بعد گر اسے، تو اس وقت مشاہدے سے بات ثابت ہو جائے گی، کہ موت اس  
 ظاہری سبب کے طفیل نہیں آئی۔ اور یہاں اس صورت کے متعلق تو کوئی بحث ہی نہیں، اور اگر وہ  
 یہ بودا رہا ہو، تو چونکہ جب ہم نے کنوئیں میں گرنے کو اس کی موت کا سبب قرار دے دیا، تو اب اس  
 میں کوئی شک نہیں کہ اس کی موت کا وقت، اس کے سرانجام ہونے کے وقت سے لازم مقدم ہو گا،  
 خصوصاً آئیے گرسے اور اس صیرے کنوئوں میں، کہ میں کے اندر نظر نہیں جاتی، اس لیے بات یقینی طور  
 پر معلوم ہوئی ہے کہ چونکہ گرنے والا جانور پہلے ہی ڈال سے برآمد نہیں ہوتا، لہذا اس کے کنوئیں  
 میں گرے کا وقت ایک دن رات پہلے سے تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ تمام معجزہ متعارف دل میں سے یہ  
 سب سے پھر فی متعارف ہے اور کنوئیں اور کپڑے میں الحاکم کی روایت کے مطابق فرق یہ ہو گا کہ کپڑا

ایک ظاہر بھی ہے، تو اگر گئے والی خواست کا نادر مقدم ہوتا، تو لامحالہ اس کا علم بھی زما نہ مقدم میں پہنچا تو عدم علم اس بات کی دلیل ہے کہ خواست نے زما نہ سابق میں نہیں لگی، بخلاف کنویں کے چیا کو اوپر یا نیچا ہوا یہی اختلاف اس آٹے کے بارے میں ہے جو مذکورہ پانی سے گوندھا گیا ہو۔

کہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اس کی روٹی کھانی جا سکتی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے مطابق اسے کھانا جائز نہیں۔ اور جب اسے کھانا جائز نہیں، تو اس کا کیا کیا جائے؟ ہمارے شاخ فرماتے ہیں کہ اسے کنویں کو کھلا دیا جائے، اس لیے کہ جو شیئی کسی خواست کے اختلاف کے باعث ملید ہو جائے جب کہ اس کی خواست بجزی معلوم ہو تو اس کا کھانا جائز ہوتا۔ تاہم کھانے کے علاوہ دیگر کاموں میں اس سے نفع اٹھانا جائز ہے، جیسے مثلاً پانچ گولہ سے دیابلا یا جاسکا ہے، بشرطیکہ جب اس کا غالب حصہ پاک ہو، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور کنویں کے قریب اگر کوئی بد رو ہو، تو کنویں کا پانی اس وقت تک نہیں نہ ہوگا، جب تک کہ اس کے پانی کا رنگ، یا ذائقہ یا تبدیل نہ ہو جائے اور ابو حنیفہؒ نے دونوں کے مابین سات ہاتھ اور ابو یوسفؒ نے پانچ ہاتھ کا فاصلہ ضروری قرار دیا ہے۔ درحقیقت یہ فاصلہ کوئی لازمی فاصلہ نہیں اس لیے کہ زمین کے تختی یا زمین کی بنا پر اس میں کسی بھی شے ہو سکتی ہے۔ البتہ یہ ایک عمومی اندازہ ہے، اسی لیے امام محمدؒ یہ فاصلہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر دونوں کے مابین سات ہاتھ کا فاصلہ ہو، لیکن کنویں میں بد رو کا ذائقہ یا بو پائی گئی، تو اس سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا، تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اصل چیز پانی کا خاص ہونا اور خاص نہ ہونا ہے۔ اور اس کا پتہ مذکورہ بالا آثار کے پلے جانے یا نہ جانے سے چلتا ہے۔

اور اگر جائزہ خود سے پانی میں میرا ہے، تو پھر یا تو اس میں بیٹے والا خوی ہوگا یا نہیں ہوگا، اور پھر یا تو غلٹی کا جائز ہوگا یا پانی کا۔ اور پھر یا تو وہ پانی میں ملا ہوگا یا پانی سے باہر اس کی موت واقع ہوئی ہوگی؟ اگر اس میں بیٹے والا خوی نہ ہو، جیسے مثلاً ٹھنڈی یا سبز یا بھجی یا ٹھنڈی وغیرہ تو ایسی صورت میں پانی میں ان کی موت واقع ہونے سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر وہ جائزہ دوسری ماحلات مثلاً سرکہ، روغن، رس وغیرہ میں گر کر مر جائے، تب بھی وہ بیٹہ نہ ہونے کی خواہ وہ جائزہ غلٹی کا ہو یا پانی کا جیسے مثلاً پانی کا، بھجور وغیرہ اور خواہ، پھل کے پرنے کی صورت میں سب کچھ پر تیرنے والی ہو، یا نہ ہو، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی شے ہو جو اسی مائے سے پیدا ہوتی ہو، جیسے مثلاً سرکہ کا کیرا، یا کوئی ایسی شے ہو جس کا کھانا مارنے کے بعد بھی جائز ہے، مثلاً پھل اور ٹھنڈی، تو ایسی صورت میں مائے ناپاک دہو کہ اس بارے میں امام شافعیؒ کا بھی ایک قول مروی ہے اور ان کے بھی اور بعض میں دو اقوال مروی ہیں، امام شافعیؒ فرمائی جید کہ ایت: **مَوْتُكَ مَوْتُكَ الْمَيْتَةُ**... (تم پر مردہ جائزہ حرام کہے گئے، اے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ بعد ازاں ایک حدیث سے پھل اور ٹھنڈی کو اس سے بوج ضرورت مستثنیٰ کر دیا گیا، ہماری دلیل یہ ہے کہ مردہ جائزہ کی خواست اس کی بغیر موت کی وجہ سے نہیں ہوتی، اس لیے کہ موت تو پھل اور ٹھنڈی میں بھی پائی جاتی ہے لیکن اس کے باوجود ان کی خواست ثابت

نہیں ہوتی۔ بلکہ جانوروں کی نجاست اس لیے ہے کہ اس میں بننے والا خونی پایا جاتا ہے اور اگر اس جاندار کے اندر بننے والا خون موجود ہو، پھر اگر وہ جاندار خشکی کا ہو تو پانی اسکی موت کے باعث ناپاک ہو جائے گا، جو اسی طرح وہ مائع بھی پیدا ہو جائے گا جس میں ان کی موت واقع ہوتی ہو، خواہ وہ مائع پانی ہو۔ یا اس کے علاوہ کوئی اور شے، بشرطیکہ وہ جاندار اس میں گر کر مر جائے جس طرح دیگر تمام خونی واسے جانوروں کا یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بننے والا خون ناپاک ہوتا ہے۔ تو جو شے بھی اس کے ساتھ مس ہوگی۔ وہ پیدا ہو جائے گی۔ البتہ اگر پانی میں گرنے والا آدمی ہے جس نے غسل کیا ہو اور، تو چونکہ وہ ناپاک ہے، لہذا اس کا حکم اس سے مختلف ہوگا۔ جیسا کہ اس کو دمی پر نماز پڑھنا جائز ہے، اور اگر وہ جاندار آبی جانور ہے، مثلاً آبی میٹھک۔ اور لکڑا وغیرہ، تو اگر وہ پانی ہی میں سرے، تو اس سے پانی ظاہر روایت کے مطابق نجس نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غیر روایت اصول کے مطابق اگر آبی سانپوں میں سے کوئی سانپ پانی میں مر جائے۔ تو اگر وہ اس وصیت کا ہو۔ کہ اگر اسے کوئی زخم لگ جائے۔ تو اس سے خونی زخمیہ، تو اس سے پانی کی ناپاکی ثابت نہ ہوگی، اور اگر اس کی حالت یہ ہو۔ کہ اگر اسے زخم لگے، تو اس سے خونی بننے لگے۔ تو اس سے پانی ناپاک ہو جائے گا، ظاہر روایت کی دلیل وہ ہے ہر امام محدث نے کتاب الصلاة میں بیان فرمائی ہے کہ یہ وہ جانور ہیں جو پانی ہی میں نہ لگ کر سیر کرتے ہیں۔ پھر بعض مشائخ یعنی مشائخ عراق نے امام محمدؒ کی اس وجہ بیان کئے (تفصیل اسے یہ سمجھا ہے کہ پانی کو ان جانوروں کی موت سے ہر نامحکم نہیں ہے، کیونکہ ان کا "معدن" پانی ہی ہے اور اگر ان کی موت سے پانی ناپاک ہوئے لگے، تو اس سے لوگوں کو بڑی تنگی (حرج) پیشی پائے گی، اور بعض مشائخ یعنی مشائخ عراق نے، اس عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جب یہ جاندار پانی میں نہ لگ کر سیر کرتے ہیں، تو وہ خونی واسے جانور نہیں ہو سکتے اس لیے کہ خون واسے جانور پانی میں نہ لگ کر سیر کر سکتے۔ وجہ یہ ہے کہ پانی اور خون کی طباق میں بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ لہذا ان جانوروں میں بننے والا خونی زخمیہ بننے کے باعث یہ جاندار بذات خود ناپاک نہیں ہیں۔ تو پھر مر پانی ان کے ساتھ مس ہوتا ہے، وہ بھی لازمی طور پر ناپاک نہیں ہوگا، جو بعض آبی جانوروں میں خونی نظر آتا ہے، وہ درحقیقت خونی نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسکا نام کھلی شیر ذبیحہ کے بھی طلاق ہوتی ہے۔ کیونکہ ذبیحہ کا حکم بننے والے خون کو یہاں کے لیے دیا گیا ہے۔ اسی لیے جب اس کے خونی کو صوب لگتی ہے۔ تو وہ سفید ہو جاتا ہے، حالانکہ خون کی طبعی خاصیت یہ ہے کہ جب اسے صوب لگے، تو اس سے وہ سیاہ ہو جاتا ہے، اگر مذکورہ قسم کے جاندار پانی سے باہر مرجائیں، تو قیل و دہر ملتا پرتیاں کرنے سے پانی کی ناپاکی لازم آئے گی، اس لئے کہ پانی اور دیگر ان اشیا کو اس قسم کے جانوروں سے ہمایا جاسکتا ہے، جب کہ دوسری وجہ (علت) پر قیاس کا اتنا گناہا ہے کہ اس سے پانی ناپاک نہ ہو، کیونکہ اس نے جسے بالآخر ادم مسخوج، موجود نہیں ہے، نصیر میں بھی ہے موی ہے کہ انہوں نے ارمیج البیہی اور ابرو حاد سے اس میٹھک کے خونی پانی کو کھینچی کھینچی میں مریخے تو ان دونوں نے یہ جواب دیا کہ اس کو ہارونا چاہئے، اور اس مصنف فرماتے ہیں، میں نے ابو عبد اللہ البیہی اور محمد بن متاکل الرازی سے اس

اس بارے میں دریافت کیا۔ تو ان دونوں حضرات نے یہ کہا کہ اسے نہیں گراتا چاہیے۔ اور ابو نصر نے اپنا  
 حکم ہی سہا سے مروی ہے کہ وہ فرمایا کہ جسے جسے کہ وہ غاصد ہو جاتا ہے، اگر کسی حاجت اس سے  
 بطور اصول یہ نقل فرماتے ہیں کہ جو خشکی پانی کو خراب نہیں کرتی، وہ پانی کے علاوہ اور خشکی مانع، کو بھی  
 خراب نہیں کر سکتی۔ فقیر بشام نے بھی ان اثر سے یہی روایت کی ہے۔ اور یہی رائے فقہ کے  
 زیادہ مطابق ہے۔ واللہ اعلم۔

اور پانی کی طہارت اور نجاست کے باب میں مرکز بدر بدوی نے واسطے اور بدوی نے واسطے جانوروں کا  
 خراج حکم ایک ہی ہے، البتہ اس پانی کو نہ مکروہ ہے جس میں کوئی جانور مرکز بھٹ گیا ہو، اس لیے  
 کہ وہ پانی ان اجزاء سے خالی نہ ہوگا۔ کہ جن کا مکنا حرام ہوتا ہے۔ پھر آبی اور غیر آبی جانور میں حد فاصل  
 یہ ہے کہ آبی جانور وہ ہے جو پانی سے باہر زندہ نہ رہ سکتا ہو، اور خشکی والا جانور وہ ہے جو خشکی کے  
 سوا زندہ نہ رہ سکتا ہو، اور جو جانور یک وقت دونوں میں رہ سکتا ہو، جیسے مثلاً بلی اور مرغابی وغیرہ  
 تو ان کے متعلق اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر ایسے جانور پانی سے باہر مر جائیں، اور پھر پانی میں  
 گرے، تو اس سے پانی کی ناپاکی ثابت ہو جائے گی، اس لیے کہ ان میں بننے والا خون مروج ہے۔ اور خشیت  
 نے ان کے اس خون کا اعتبار بھی ساقط نہیں کیا۔ اسی لیے بغیر ذرا کیے انہیں کھانا ناجائز نہیں ہے، بخلاف  
 چھلکے کے اور اگر یہ جانور پانی میں مر جائیں۔ تو صحن میں زیادہ امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس سے  
 بھی پانی ناپاک ہو جائے گا۔

۲۔ کپڑے پر نجاست لگ جانا: یہ جو ہم نے ذکر کیا یہی نجاست کا حکم ہے، جو پانی میں  
 گر جائے، وہی وہ نجاست ہو کہ پیرے یا بدن یا ناز چھٹنے  
 کی جگہ لگ جائے، تو جہاں تک پیرے اور بدن پر نجاست لگنے کے حکم کا تعلق ہے۔ تو ہم اللہ تعالیٰ کی  
 توفیق کے ساتھ یہ بیان کرتے ہیں کہ نجاست یا تو خلیط و سخت قسم کی، ہوگی، یا خفیفہ و رملی، کم ہوگی یا زیادہ۔  
 جہاں تک نجاست لگنے کا تعلق ہے۔ تو وہ استخوان کی رو سے ناز کے جواز سے مانع نہیں ہے۔ خواہ  
 وہ نجاست خفیفہ ہو۔ یا طہاست خلیط۔ جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ناز کے لیے مانع ہو، پانی  
 اور ہی امام زعفران اور امام شافعی کا مسلک ہے، الا یہ کہ وہ نجاست اتنی کم ہو کہ وہ دیکھنے میں ذاتی  
 ہو۔ یا اس سے بچا ممکن نہ ہو، تو وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ناز کے جواز کے لیے  
 نجاست حقیقہ سے پاک ہونے کی شرط دے ہی منظور ہے، جیسے نجاست حکیم یعنی حدیث سے  
 طہارت کی شرط لازمی ہے۔ پھر شرط طویل حدیث سے بھی معدوم ہو جاتی ہے، مثال کے طور پر  
 اگر جو پر کوئی خشک جگہ سفید و ہیر، ذاتی رہ گئی ہو تو طہارت جائز نہیں ہوتی، اسی طرح نجاست حقیقہ  
 کا بھی یہی حکم ہے، ہمارا استدلال حضرت عمر فاروقؓ کی ایک روایت سے ہے کہ اسی سے طہارت  
 کے متعلق پرچا گیا، جو کپڑے کو لگ جاتے، تو انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ نجاست میرے اس نامن کی  
 مقدار میں ہو تو وہ جواز ناز کے لیے مانع نہیں ہے، علاوہ انہیں قلیل نجاست سے امتراز کرنا ممکن بھی

نہیں ہے، بلکہ کھیاں پسے گئے پر مٹھی ہیں اور بعد ازاں نازی کے کپڑوں پر ابھی ہیں اور ملازی بات ہے کہ ان کے پروں اور پاؤں پر تھوڑی بہت غماست ضرور ہوتی ہے۔ اگر اس قلیل غماست کو لوگوں کے لیے قابل درگزر نہ نظر آیا جائے۔ تو لوگوں کو بڑی دشواری (حرج) کا سامنا ہرگا باور اس نوع کا عمومی اجتلا قابل تسلیم نہیں ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بعد اس پر اجماع ہے کہ پانی کے ساتھ استنجا کئے بغیر بھی ناز یا زہ ہے، اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ پتھروں (پھیپھوں) کے ساتھ استنجا کرنے سے غماست کا کل خاتمہ نہیں ہوتا، چنانچہ اگر کوئی ایسا شخص قلیل پانی میں میٹھ جائے۔ تو وہ اس کو ناپاک کرنے کا باعث ہو گا، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قلیل غماست قابل معفو رہتی ہے۔ اسی بنا پر ہم نے خرزج (مقام خروج غماست Out let) پر قیاس کرتے ہوئے قلیل معفو غماست کا اندازہ ایک درہم مقرر کیا ہے۔ ابراہیم اتقی بھی مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فقہاء نے سہن کے ذکر کو اختلاف ادب خیال کرتے ہوئے عبارت آسانی کے لیے اس کا ذکر درہم کے کناٹے سے کیا ہے۔ البتہ غماست حقیقہ کی زیادہ مقدار ناز کے لیے مان چکے ہیں فقہائے کرام کے مابین، قلیل و کثیر کی حد تا حدی کے متعلق بھی اختلاف ہے؛ ابراہیم اتقی فرماتے ہیں کہ جب غماست ایک درہم کی مقدار کو پہنچ جائے، تو وہ کثیر ہے، جب کہ امام شیخ کے مطابق جب غماست ایک درہم کی مقدار سے بڑھ جائے تب وہ کثیر ہوگی۔ یہی اکثر فقہاء کا مسلک ہے اور یہی رائے زیادہ درست بھی ہے، جیسا کہ ہم اوپر حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کے حوالے سے بیان کر چکے ہیں کہ انہوں نے اپنے ہاتھ کی مقدار میں پانی جاتے والی غماست کو قابل درگزر قرار دیا اور فرمایا کہ وہ ناز کے جواز سے مان چکے ہیں۔ اور ان کا تاخیر جاری ہونے کے قریب قریب تھا، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک درہم کے مساوی غماست قابل معافی ہے؛ علاوہ ازیں استنجا کے مقام میں موجود غماست قابل درگزر ہوتی ہے، جس کی مقدار بھی ایک درہم کے مساوی ہوتی ہے، خاص طور پر ایسے افراد کے حق میں جنہیں امہالی کی بیماری ہو، مزید برآں ہمارے دیں میں وسعت ہے۔ اور ہم نے اوپر جو مسلک بیان کیا ہے، ہمارا یہی مسلک زیادہ وسعت رکھتا ہے، اور پھر یہ بات وسیع النظر دی جنیت کے شایان شان بھی ہے۔

میرزا ہر روایت میں یہ صراحت نہیں کی گئی کہ ایک درہم سے مراد اس کی چوڑائی، لمبائی یا اس کا وزن ہے، البتہ الزام اور میں یہ مذکور ہے کہ درہم اندازاً پستی کے اندر دو فی ہمارے حق کے مساوی ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کا یہ قول حضرت عمرؓ کی کھولا بالا روایت کے بھی مطابق ہے، اس لیے کہ ان کا تاخیر جاری ہونے کے قریب قریب تھا۔ اگر کسی نے اس کا اندازہ ایک

سے فقہاء کے یہ بحث اور حاشیہ بھی کھولا ہے، لہذا ہر شے تمام کے تصور سے کافی حد تک متاثر ہے، اگر اس درہم کی کھوکھلی صورت اور معرکہ داری کے تصور علم فقہاء میں موجود ہے۔

جسے درج ”کے مساوی بیان کیا ہے۔ اور انہوں نے کتاب الصلوٰۃ میں تحریر کیا ہے کہ درج ہم سے مراد ایک مثال وزن کا بڑا درج ہے۔ جس سے درج کے وزن کا اشارہ نکلا ہے، فقیر ابو جعفر البندواقی فرماتے ہیں کہ چونکہ اس بارے میں امام عہد کی اپنی عبارتوں میں بھی اختلاف ہے۔ اس لیے ہم ان کے اقوال کو یوں تحقیق دے سکتے ہیں کہ بیان انہوں نے درج کی چھڑائی کا ذکر کیا ہے، اس سے مراد مانع نجاست مثلاً پیٹاب یا شراب وغیرہ کی پلیدی ہے اور جب کہ وزن سے غلٹس نجاست، مثلاً پاخانہ وغیرہ مراد ہے کہ اگر نجاست وزن میں ایک مثال سے زیادہ ہوگی، تو ہر ازانہ سے مانع ہوگی جسے درج نہیں۔ یہی قول ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ کے ہاں معتبر ہے۔

اور چنانچہ نجاست حیفہ میں ”کثیر نجاست“ کی حد کا تعلق ہے، تو اس سے مراد اتنی کثرت ہے کہ جو قسایاں د کثیر فاحش، جو اے قول ظاہر روایت کہ ہے، امام ابو یوسف سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے حد کثیر فاحش کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے اس کی حد بیان کرنا ناپسند کیا، اور فرمایا کہ ”کثیر فاحش وہ ہے کہ جو نجاست مانع طور پر نظر آئے اور لوگ اس کو کثیر سمجھیں۔ اور میں بھی زیادہ اس سے روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا اس کی حد بالشت، جو بالشت (بالشت بد بالشت) ہے اور یہی قول امام ابو یوسف سے بھی مروی ہے اور انہوں نے دوسری دوسری روایت ذراخ در ذراخ (بازو بازو) کی بھی ہے، اور ایک روایت نصف کپڑے کی بھی ہے۔ پھر ایک روایت میں پورے کپڑے کا نصف حصہ مراد تعبیر لایا گیا ہے اور دوسری روایت کے مطابق اس کے ایک کنارے کا نصف حصہ مراد ہے؛ نصف سے زیادہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کثرت اور قلت باہم مقابل صفات ہیں، کوئی شی اس وقت تک قلیل نہیں ہو سکتی جب تک اس کے بالمقابل کثیر شی موجود نہ ہو، اور اسی طرح کوئی شی اس وقت تک کثیر نہیں ہے تا وقتیکہ اس کے بالمقابل قلیل شی موجود نہ ہو، اور کسی شی کی نصف مقدار اس لیے کثیر نہیں ہے کیونکہ اس کے مقابلے میں قلیل مقدار موجود نہیں ہوتی۔ لہذا مقدار کثیر صحیح ہوگی، جب وہ نصف سے زیادہ ہو کیونکہ اسی صورت میں اس کے بالمقابل نصف سے کم حصہ ہوتا ہے اور جہاں تک کپڑے کی نصف مقدار کا تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قابل معافی قلیل نجاست ہے اور نصف حصہ قلیل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے بالمقابل اس سے کم حصہ نہیں ہے اور ایک بالشت کی مقدار کا پس منظر ہے کہ اکثر اس کی ضرورت موزوں کے چلے حصے میں پیش آتی ہے اور اس جگہ کی مقدار ایک بالشت اور بالشت ہوتی ہے، اور ایک فومارخ (اتھ) کے اٹھانے کی وجہ سے کہ اکثر ضرورت موزوں کے پچھلے اور بالائی حصے میں پیش آتی جس کا اٹھانہ ایک ذراخ و اٹھ و اٹھ ہوتا ہے۔ اور حاکم نے اپنی مختصر میں امام ابو حنیفہ اور امام عہد

ابو جعفر محمد بن عبد اللہ محمد بن ابی النضر البندواقی ۲۹۷ حاکم نے اپنے ذمے کے نسخے اور نامور فقیر تھے، انہوں نے روایت کی ہے کہ سب فیض کیا، اللہ تعالیٰ ان کا کثیر اجر دے۔

لے مثال وزن کا ایک پانچ سو ۲۵۰ گرام ہوتا تھا اور دو دائرہ معارف اسلام دارہ ترمذی ۱۰۰

سے اس کا اندازہ لگ چو تھا قاضی محمد نقل کیا ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ اکثر شرعی احکام میں احتیاطاً چو تھا قاضی حصہ کل فسخی کے قائم تمام متصور ہوتا ہے اور یہاں تحقیقی طور پر کثرت اور قلت کا اعتبار کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ اسی بناء پر مذکور خلت و کثرت کی عدم موجودگی کے باوجود بھی درہم کی مقدار کو تلیل و کثیر کے مابین حد فاصل قرار دیا گیا ہے۔ البتہ چونکہ بیخاستیں مخصوص اصل حدیث میں وارد شدہ کجاستوں کی نسبت فرو تر ہیں، اس لیے ایک درہم سے ان کا اندازہ مقرر کرنا درست نہ ہوگا، لہذا یہاں پر وہی اندازہ مقرر کیا گیا ہے، جو شریعت میں احتیاطی پر محفوظ رکھا جاتا ہے۔ اور وہ ایک چو تھا قاضی حصہ ہے۔ پھر مشائخ کے مابین۔ ایک چو تھا قاضی حصہ کی تعیین میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ چوتھے حصے کا چو تھا قاضی حصہ مراد ہے، اس لیے کہ اگر کرام نے چوتھے حصے کے لیے ایک چو تھا قاضی حصہ اندازہ کیا ہے اور کچھ اکل حصے کا نام ہے، جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ کچھ حصے کے ہر حصہ کا چو تھا قاضی حصہ اور وہ کنارہ مراد ہے کہ جسے نجاست لگی ہو، مثلاً پانچ، پاؤں، دواسن، آستین اور کونے کی کل لگی وغیرہ۔ اس لیے کہ ہر حصہ اسلانی سے قبل ایک علقہ کہتا ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ سلائی کے بعد بھی علقہ کہتا ہے اور یہی شمار ہوتا ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

پھر بخاری روایت میں ”نجاست غلیظہ“ اور ”نجاست خفیہ“ کی تشبیہ مذکور نہیں۔ اگرچہ قلیل ہیں کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نجاست غلیظہ وہ ہے کہ جس کی نجاست کا قرآن و حدیث میں صریح تذکرہ نہیں ہو، اور کسی اور جگہ اس کی عدم نجاست کی کوئی معارضہ بھی نہ ملے، جو اگر علقے کرام کے مابین اس کے متعلق اختلاف موجود ہو اور نجاست خفیہ سے وہ ہے کہ جس کے متعلق خصوصاً شریعت یا ہم معارض ہوں، ایک سے طہارت معلوم ہوتی ہو، دوسری سے نجاست تمام اہل روایت اور امام محمد کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے کہ جس کی ناپاکی پر تمام فقہاء کا اتفاق ہو اور نجاست خفیہ وہ ہے کہ جس کی نجاست اور پاکی میں اثر کے مابین اختلاف پایا جائے۔ تو جب بطور اصول یہ بات ذہن نشین ہو گئی، تو اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر قسم کی لید (دگر) نجاست غلیظہ ہے، اس لیے کہ ان کی نجاست کا ذکر صریح لفظوں میں حدیث میں موجود ہے اور یہ وہ حدیث ہے جس کا ہم اوپر حضرت ابن مسعود کے حوالے سے ذکر کر آئے ہیں کہ ان حضرت علیؓ علیہ السلام نے جنات سے ملاقات کی شب میں ان سے استنجا کے لیے کچھ پتھر طلب کئے، تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے آپؐ کو رو پتھر اور ایک لید کا ٹھٹھا لایا، آپؐ نے پتھر تو رکھ لیا اور لید کو یہ کہنے لگے پیچک دیا اگر ناپاک یا لید ہی۔ اور اس کے بالمقابل کوئی ایسی نص بھی موجود نہیں ہے جس میں اس کی تردید ملے ہو، بعض علماء نے جو اس کے ایک ہونے کا مسلک اختیار کیا ہے، وہ محض انکی اپنی رائے اور اجتہاد ہے اور اجتہاد ہر حال میں کجاست و نجاست کی نسبت سے نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس کی نجاست نجاست غلیظہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کے مطابق اس کی نجاست نجاست خفیہ ہوگی، اس لیے کہ علماء کا اس کے متعلق اختلاف ہے، اور تمام مائتوں کی پیشاب اصولی اختلاف کے باوجود بالا جماع حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس لیے کہ اس کے بالمقابل کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے، جو اس کی معارضہ ہو، اور صاحبین کے نزدیک اس لیے کہ اس کی نجاست پتہ تمام فقہاء

کا اتفاق ہے جب کہ حلال ہا قریوں کو پیشاب بالاتفاق نجاست خفیہ کے ضمن میں آگیا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کے متعلق تصور کے مابین تعارض ہے یعنی حدیث عربیہ اور حدیث عائشہؓ میں جو مطلق پیشاب کے متعلق ہیں اور صاحبین کے ہاں اس لیے کہ اس کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف پایا گیا ہے۔

جہاں تک پاخانے اور مرخی اور بلخ کی سیٹ کا متعلق ہے، تو وہ بھی اصولی اختلاف کے باوجود بالاجمال نجاست غلیظہ ہیں۔ ان کی نجاست اسی اصول پر مبنی ہے جس کا ذکر اگر فرمائیے گی ہے۔ مختلف جانوروں کی لہ (الارواح) کے متعلق، اجتہاد صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لہ اور گوشت میں ضرورت اور ابتلائے عام (عموم الجلیۃ) پایا جاتا ہے، اس لیے کہ راستوں میں اس کی کثرت ہوتی ہے، لہذا اس سے پاؤں اور ہاتھوں کو بچانا ممکن نہیں ہے۔ اور جس شے میں جتنا زیادہ ابتلاء پایا جائے، اتنا ہی اس کے حکم میں نرمی پیدا ہو جاتی ہے بخلاف مرغی کے سیٹ اور پاخانہ کے، اس لیے کہ یہ نجاستیں راستوں میں شاذ و نادر ہی نظر آتی ہیں۔ لہذا ان سے کپڑوں اور دم کے طوط ہونے کا اجتہاد عام نہیں پایا جاتا۔ اور بخلاف حلال جانوروں کے پیشاب کے، کیونکہ اس کو زمین جذب کر لے۔ خشک کر دیتی ہے۔ لہذا اس کا جو تون اور پاؤں کو لگنا بکثرت نہیں ہو سکتا۔ امام محمدؒ سے لہ کے متعلق روایت ہے کہ اگرچہ وہ بہت زیادہ اکثر فاحش ابھی جسم پاکیزوں کے ساتھ لگی ہوئی ہو، تو اس سے نماز کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بقول بعض یہ ان کا آخری قول اس وقت کا ہے۔ کہ جب وہ اس وقت سے میں گئے، کہ جب خلیفہ وہاں موجود تھا۔ کہ انہوں نے دیکھا کہ شہر کی تمام گلیاں اور راستے گوبر و غیرہ سے بھرے پڑے ہیں اور لوگوں کا اس میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے۔ اس قیاس کی بنیاد پر ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ لے لے یہ کہا ہے کہ بخارا کا کچھ اگر کچھ لے کو لگ جلتے۔ تو اس سے نماز جائز ہے۔ اگرچہ وہ کشا ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ راستوں میں بکثرت پاخانہ ہونے کے باعث اس میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اپنے موقف کے لیے قرآن مجید کی آیت **وَبَيْنَ خَوْفٍ وَ رَمَحٍ نَبْتٌ سَابِغٌ مِّنَ الْمَاءِ** اور تہار سے جیسے چار پاؤں میں بھی تمام جرت ہے۔ کہ ان کے میٹوں میں جو گوبر اور لہو ہے۔ ہم اس سے تم کو خالص دودھ پلاتے ہیں سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے خون اور گوبر و دھون کا اکٹھے ذکر کیا جو دونوں ہی نجس ہیں۔ پھر انہی تحقیق کے اس کرشمے اور مجربے کا ذکر فرمایا کہیں نے ان دونوں ناپاک اشیاء کے درمیان سے جو دونوں مانع ہیں۔ ایک ایسی شے یعنی دودھ پیدا کی ہے، جو طہارت اور نظافت میں اجتہاد پسندی ہوئی ہو رہی ہے۔ مقتصد یہ ہے کہ اس ذکر سے اللہ تعالیٰ کا کمال قدرت معلوم ہو، اور دانائے مطلق نے فقط انہیں اشیا کا ذکر فرمایا ہے، ورنہ غایت درجہ کی ناپاک ہیں، تاکہ ان کے درمیان سے اجتہاد درجے کی پاک و صاف شے کا اخراج ایک مجربہ اور اس کی کمال قدرت کا ایک نشان قرار پائے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ دونوں نجاستیں طہا علیہ ہوتی ہیں۔ اور ان کی نجاست کے اعتبار کو ملاحظہ کرنے کی بھی ضرورت نہیں، اس لیے کہ گوبر و راستوں میں ان کی کثرت ہوتی ہے لیکن بہر حال آنکھ سے یہ نجاستیں نظر آجاتی ہیں، لہذا جو تون اور پاؤں کو ان سے بچانا ممکن ہے جس طرح



کو حرام جانوروں کے پیشاب کا بھی یہی حکم ہے اور جس طرح زمین ان کے پیشاب کو جذب کر دیتی ہے، اسی طرح ہوا کو بھی خشک کر دیتی ہے۔ لہذا وہ پاؤں اور ٹخنوں کے ساتھ چپک نہیں سکتا۔ اور ہم نے ضرورت کے تحت اس کی قلیل مقدار کو قابلِ غفر ٹھہرایا ہے۔ جو درہم یا اس سے کم کی مقدار ہے لہذا اکثر فاحش (بیت فریادہ مقدار) کو قابلِ غفر ٹھہرانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم اور اگر کسی کپڑے کو زیادہ مقدار میں غناست لگ گئی، پھر وہ خشک ہو گئی اور اس کا اثر جاننا ملے بعد ازاں اس کا نشان بھی جا ہوا، تو تب اسے تمام کپڑا دھونا چاہیے۔ اسی طرح اگر غناست دونوں آستینوں میں سے کسی ایک کو لگ جائے اور پھر اسے معلوم نہ رہے کہ ان میں سے کس آستین کو غناست لگی تھی۔ قولے دونوں کو ہی دھونا چاہیے؛ اور اگر گئے امانج کے ڈھیر میں گوہر یا پیشاب کر دے اور اسے معلوم نہ ہو کہ اس نے کہاں کو برکھیا تھا، تو احتیاطاً ڈھیر کو دھونا چاہیے اور ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ کپڑے کے کچھ حصے کو نکال کر تے کی گئی۔ وغیرہ اور دونوں آستینوں میں سے کسی ایک کو اور امانج کے ڈھیر کے کچھ حصے کو دھو لے، تو باقی کپڑا یا امانج کا ڈھیر پاک ہو جائے گا، لیکن یہ قول درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ غناست کا مقام غیر مطلق ہے اور اس کا کوئی نکتہ دوسرے سے اولیٰ (بہتر) نہیں ہے۔ اور اگر پہلے کپڑا پاک ہو پھر اس کی طہارت میں خشک پیدا ہو جائے تو اسے اس کپڑے کے ساتھ غناز پر دھونا جائز ہے۔ وہ یہ ہے کہ خشک سے یقیناً ختم نہیں ہوتا، اسی طرح اگر اس کے پاس پاک پانی ہو، اور اسے اس میں غناست پڑنے کا شبہ پیدا ہو جائے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اہل ذمہ (غیر مسلم قومی) کا کپڑا پہننے اور اس میں غناز اور اکر لینے میں بھی کوئی حرج نہیں، البتہ ان کا تر ہونا اور شلوار استعمال نہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ ان میں نماز پڑھنا گنہگار ہے۔ عیناً ان کے لیے کپڑوں میں اصل شئی طہارت رکھنے۔ لہذا کھنڈک و شے کی بنا۔ پرائی کی تباہی کی بات نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ان ہی مسلمانوں کے باہر یہ رواج عرصہ قدیم سے چلا آ رہا ہے کہ مسلمان ہونے کے بعد اپنے دور کفر کے کپڑوں میں ان کو دھوئے بغیر بھی ان میں نماز اور کرتے رہتے ہیں۔ اور جہاں تک ”ترجہ“ اور ”شکار“ میں کراہت کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ ان دونوں کپڑوں کو ”حدوث لاحق“ ہونے کے مقام پر باندھا جاتا ہے اور کافروں کے متعلق یہ اندیشہ بہر حال درجاسہ کہ غنا یہ وہ پیشاب وغیرہ کے قطر دس سے استرازد کرتے ہوں۔ لہذا ان کے کپڑوں کا معاملہ سولے واسے شخص کے ہاتھ۔ اور آزاد پھرنے والی مرثی کی مانند ہوگا۔ بعض مقامات میں اس کی کراہت کے بارے میں اختلاف کا ذکر بھی ملتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان کپڑوں کو استعمال کرنا مکروہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز (غیر مکروہ) ہے۔ اور مروی ہے کہ کھنڈر علی اللہ علیہ وسلم سے محمد بن یونس کے برحق میں پانی پینے کے متعلق پوچھا گیا۔ تو آپ نے فرمایا اگر تمہیں ان کے استعمال کے بغیر چارہ کا نہ رہو، تو انہیں دھو کر ان میں پانی پی لیا کرو، آپ نے ان کے برحقوں کو ان پر دھونے کا حکم صادر فرمایا لیکن ان کے ذہن کا وہ ہاؤد شریت کے رد سے مرد ہیں اور ان کا خیال یہ کہ کوئی برحق ان کی چربی کے اثر سے خالی ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہی علم ”فاق و فاجر“ مسلمانوں کے استعمال کردہ کپڑوں کا بھی ہے۔ اس لیے کہ بظاہر یہی محسوس ہوتا ہے کہ شراب پینے کی حالت

میں وہ شراب سے اپنے پیروں کو نہ بچاتے ہوں گے، اور اس سرشم کے متعلق جسے اہل فارس بختے ہیں، مشائخ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی ناز جائز نہیں، اس لیے کہ وہ اس کی بتائی کے وقت پیشاب پتہ کرتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ اس سے اس کی چمک و یک میں اضافہ ہوتا ہے، پھر وہ اس کیڑے کو دھوئے بھی نہیں، اس لیے کہ دھوئے سے اس کیڑے کی چمک باندھ جاتی ہے تو اگر یہ بات واقعی درست ہے، تو اس میں کوئی شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ اس کیڑے میں ناز جائز نہیں ہوتی۔

۳۔ ناز پڑھنے کی جگہ پر نجاست لگ جانا: جہاں تک ناز پڑھنے کی جگہ کا تعلق ہے، تو وہ دو

محل سے خالی نہیں ہوتی یا تو نازی زمین پر ناز پڑھ رہا ہوگا، یا بستر و غیرہ پر۔ پھر ای میں سے ہر صورت میں ایک امکان تو یہ ہو سکتا ہے کہ ناز پڑھنے کی جگہ پر کوئی نجاست موجود ہو اور دوسرا یہ کہ اس جگہ تو نجاست موجود نہ ہو لیکن اس کے قریب تو مسجد ہو پھر نجاست مائل و قلیل مقدار میں ہوگا، یا کثیر مقدار میں۔ اگر نازی زمین پر ناز ادا کر رہا ہو، اور اس کے قریب ہی نجاست موجود ہو، تو خواہ یہ نجاست قلیل ہو، یا کثیر ہر حال اس کی ناز درست ہوگی یا اس لیے کہ ناز کے لیے شرط یہ ہے کہ ناز پڑھنے کی جگہ پاک ہو اور یہاں یہ شرط پائی گئی ہے، لیکن مستحب ہے کہ ناز کی تعظیم و حریم کے لیے نازی نجاست سے قدرے دور بیٹھ کر ناز ادا کرنے، اور اگر نجاست میں پڑھنے کی جگہ پر ہو تو اگر وہ نجاست قلیل مقدار میں ہے، تو خواہ وہ نجاست کسی بھی جگہ پر ہو، ناز درست ہوگی، اس لیے کہ جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، قلیل نجاست ہمارے نزدیک ناز کے حق میں قابلِ دور گذر ہے۔ اور اگر وہاں نجاست کثیر مقدار میں ہے، تو پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر وہ نجاست دھلی یا تھول اور دو دو ٹکٹوں کی جگہ پر ہے تو ہمارے تجویز اور کراہ کے نزدیک ناز درست ہوگی، امام زفرہ اور امام شافعی کے نزدیک ناز درست نہ ہوگی، ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ نازی نے ناز کے ادا کرنے میں سے کوئی ایک رکعت نجاست کے ساتھ ادا کی ہے، لہذا ناز جائز نہ ہوگی، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کیڑے یا بدن یا قیام کی جگہ پر نجاست ہو۔ ہذا استدلال یہ ہے کہ اگر دونوں باتوں اور ٹکٹوں کا زمین پر رکھنا ہی نجس ناز کا کوئی رکعت نہیں ہے، اس لیے اگر کوئی شخص زمین پر رکھے بغیر مسجد ادا کرے تو اس کی ناز جائز ہوگی تو اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ نسا درست ہوگی اور یہ سمجھا جائے گا، کہ اس نے ان اعضاء کو باطل زمین پر نہیں رکھا اور اگر نجاست میں قیام کی جگہ پر ہو تو وہ کاملہ تصور ہوگا کیونکہ قیام ناز کا ایک رکعت ہے، لہذا اس کے بغیر ناز درست نہ ہوگی، بخلاف کیڑے کے کیونکہ کیڑا اپنے والا نجاست کو اٹھانے والا، اور اسے استعمال کرنے والا قرار پاتا ہے اس لیے کہ نجاست کیڑے کے تابع ہونے کی وجہ سے نازی کی حرکت کے ساتھ حرکت کرتی ہے ہے اور اس کے چپنے کے ساتھ اس کے ہوا ملتی لیکن یہاں صورت حال اس سے مختلف ہے۔ اور اگر نجاست پاؤں رکھنے کی جگہ پر ہو، تو اگر نازی اس نجاست پر کھڑا ہو کہ ناز شروع کر دے، تو اس کی ناز درست نہ ہوگی، اس لیے کہ قیام ناز کا ایک رکعت ہے۔ لہذا اس رکعت کی ادائیگی طہارت کے بغیر درست نہ ہوگی، اور یہ ایسے ہی ہوگا کہ اس نے ناپاک کیڑے یا ناپاک بدن کے ساتھ ناز شروع کر دی ہو، اور اگر اس نے ناز شروع کیا جگہ پر کھڑے ہو کر کی، لیکن پھر

وہ جگہ تبدیل کر کے ناپاک جگہ پر آگیا ہو، اور وہ وہاں قیام کرے یا قہدہ کرے تو اگر وہاں اس کا قیام تکمیل مقدار میں ہو، تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس نے وہاں کافی دیر قیام کیا، تو نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ قیام نماز میں کسے اصلی اور مقصود بالذات ارکان میں سے ہے، لہذا طہارت کے بغیر اس کی ادائی درست نہ ہوگی اور اس کا یہ قیام عدم طہارت کی بنا پر نماز کا عمل ہوئے سے مختلف ہو جائے گا، اور جو فعل نماز کے افعال میں سے نہ ہو، اگر وہ نماز کے اندر داخل اندازہ ہو جائے، تو اگر وہ قلیل ہو، تو قابل معفو ہوتا ہے، ورنہ نہیں۔ بخلاف اس صورت کے، کہ جب نجاست دونوں ہاتھوں یا گھٹنوں کی جگہ پر ہو، کہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، تا اگرچہ ہاٹھوں یا گھٹنوں کا وہاں رکھنا طویل ہی ہو، اس لیے کہ ان کا وہاں رکھنا نماز کے مقصود بالذات افعال میں شامل نہیں، بلکہ اس کی حیثیت محض ایک منہ اور تہی فعل کی ہے۔ لہذا اگر کسی شخص فعل میں عدم طہارت پائی جائے تو اس سے نمازی نماز سے خارج نہیں ہوتا اس لیے کہ اصل فعل میں طہارت کی شرط موجود ہے۔ اور اگر نجاست سجدے کی جگہ پر ہو، تو صاحبین کے نزدیک نماز درست نہ ہوگی، جب کہ امام ابوحنیفہ سے اس کے متعلق دو روایات مروی ہیں، امام محمدؒ اسی سے روایت فرماتے ہیں کہ نماز جائز نہ ہوگی اور یہی ان کا ظاہر مسلک بھی ہے اور امام ابو یوسفؒ ان سے نقل فرماتے ہیں کہ نماز جائز ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سجدے میں اصل فرض سجدے کی جگہ پیشانی رکھنا ہے۔ اور پیشانی کی جگہ ایک درجہ سے زیادہ ہوتی ہے، لہذا اس مقدار میں نجاست کی موجودگی ناقابل معفو ہے، امام ابو یوسفؒ کی امام ابوحنیفہ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ نام حاسن کے نزدیک محض ناک کی ذک و بین پر رکھ کر سجدہ ادا کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ مقدار ایک درجہ سے کم ہے، لہذا نماز جائز ہوگی، تاہم امام محمدؒ کی روایت ہی درست ہے، اس لیے کہ فرض اگرچہ ان کے نزدیک محض کی ذک و بین پر رکھ کر ادا کیا جا سکتا ہے، لیکن جب نمازی، ناک کی ذک کے ساتھ پیشانی کی بھی نہیں پر رکھ دے۔ تو ان دونوں سے ہی محض ادا ہوگا جیسے خلاف قرأت کو لیا کہ نماز نماز پر اضافہ ہے۔ یوں ناک اور پیشانی دونوں کی مجموعی مقدار ایک درجہ سے زیادہ ہوگی، لہذا اتنی مقدار میں نجاست قابل معفو نہ ہوگی۔ پھر امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب نمازی نے ناپاک جگہ پر سجدہ کر لیا تو جائز نہ ہوگی، یعنی اس کی نماز ظاہر روایت میں امام محمدؒ نے ہی ذکر کیا ہے۔ اور یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا سجدہ جائز نہ ہوگا، لیکن شافعیہ فاسد نہ ہوگی، حتیٰ کہ اگر وہ پاک جگہ پر دوبارہ سجدہ کر لے۔ تو اس کی نماز درست ہو جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا کالعدم تصور ہوتا ہے۔ کیونکہ یہاں حوازی کی شرط یعنی طہارت موجود نہیں ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے توہا اس نے وہاں سجدہ کیا ہی نہیں تھا بلکہ بعد میں پاک جگہ پر سجدہ کر لیا، جو ظاہر روایت کا وجہ یہ ہے کہ سجدہ یا نماز کا کوئی دیگر رکن جب ناپاک جگہ پر ادا ہونے کی بنا پر جائز نہ ہو تو وہ ایک ایسا عمل کثیر ہی جاتا ہے، جو نماز کے افعال میں شامل نہ ہو جس سے نماز کا فاسد ہونا لازم آتا ہے۔

اور اگر نجاست دونوں قدموں میں سے کسی ایک قدم رکھنے کی جگہ پر ہو، تو امام ابو یوسفؒ کی امام اہل سنت سے روایت پر قیاس کے مطابق اس کی نماز جائز ہوگی۔ اس لیے کہ قیام کی ادنیٰ مقدار ایک پاؤں پر قیام کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور چونکہ ان میں سے ایک قدم کی جگہ پاک ہے۔ لہذا اس سے فرض ادا ہو جانے کا اور دوسرے قدم کا رکھنا فرض پر اضافہ ہوگا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے سجدے میں دونوں ہاتھوں یا گھٹنوں کا زمین پر رکنا۔ امام محمدؒ کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے قیام درست نہ ہوگا اور یہی روایت صحیح ہے، اس لیے کہ جب وہ دونوں پاؤں زمین پر رکھے گا تو فرض دونوں سے ہی ادا ہوگا، جیسے قنارت کا یہی حکم ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب نمازی زمین پر نماز ادا کر رہا ہو اور اگر وہ کسی بھونے وغیرہ پر نماز ادا کر رہا ہو، تو اگر نجاست نماز پڑھنے کی جگہ پر کچھ مقدار میں موجود ہو تو اس کا وہی حکم ہے، جو صورت بالا میں زمین پر نماز پڑھنے کا ہے، جس کی تفصیل بیان ہو چکی ہے اور اگر نجاست بھونے کی کسی ایک جانب ہو تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر بھوننا بڑا ہو کہ اگر اس کے ایک سرے پر حرکت دی جائے، تو دوسرے سرے تک وہ حرکت نہ پھینے، تو نماز جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے کسی نے کسی بڑے کپڑے کا حمار باندھا ہوا ہو، جس کا دوسرا کنارہ ناپاک ہو اور زمین پر دھرا ہوا ہو، اور وہ نمازی کی حرکت سے جنبش نہ کرنا ہو، تو نماز جائز ہوگی اور اگر اس کی حرکت سے وہ جنبش کرتا ہو، تو نماز جائز نہ ہوگی۔ صحیح قولی یہ ہے کہ خواہ وہ بھوننا چھوٹا ہو یا بڑا، جو صورت نماز درست ہوگی بخلاف حمار کے دونوں میں لمبائی فرق یہ ہے کہ حمار کا کنارہ اگر اس کی حرکت سے جنبش کرتا ہو، تو اس صورت میں نمازی نجاست کا حامل (حاملے والا) اور اسے استعمال کرنے والا قرار پاتا ہے۔ اور یہ بات بھوننے میں نہیں پائی جاتی، چنانچہ اگر وہ سجدے کی حالت میں اپنے دونوں ہاتھوں یا گھٹنوں کو ناپاک جگہ پر رکھ دے تو تب بھی نماز درست ہوگی اور اگر وہ اس سے نجاست کا حامل قرار پاتا، تو نماز کبھی درست نہ ہوتی۔

اور اگر اس نے کسی ایسے کپڑے پر نماز پڑھی جس میں استر لگا ہوا ہو اور اس کا ظاہر ہی جھٹ پاک ہو، مگر اندرونی جھٹ یعنی اس کا استر ناپاک ہو تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ نماز درست ہوگی، یہی روایت نوادر اصولہ میں بھی ملتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ نماز جائز نہ ہوگی۔ بعض مشائخ نے ان روایات میں یوں تطبیق دی ہے کہ امام محمدؒ کا قول اس صورت کے متعلق ہے کہ جب وہ بھوننا کھڑا سے سلا ہوا ہو۔ مگر اندر سے سلا ہوا نہ ہو، کہ وہ ایسے دو کپڑوں کے قائم مقام ہوگا جس میں سے اوپر والا پاک ہو اور امام ابو یوسفؒ کا مذکورہ قول اس صورت کے بارے میں ہے کہ جب وہ کناروں اور اندر دونوں جگہ سے سلا ہوا ہو کہ وہ ایسے کپڑے کی طرح ہوگا جس کا بالائی حصہ پاک اور نیچے والا حصہ ناپاک ہو، لیکن بعض مشائخ نے یہ اختلاف کو ثابت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر خواہ کسی طرح کا بھی بھوننا ہو، نماز جائز ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک پر کسی بھی صورت میں

ناز جائز نہ ہوگی: اسی اصولی اختلاف پر یہ مسئلہ مصبی ہے کہ اگر کسی نے پکی کے پتھر پر، یا دروازے پر یا مٹے بچھونے پر، یا کسی کتب (رشتش پہلو) خفی پر ناز ٹپسی، جس کا بالائی حصہ پاک اور نیچے والا حصہ ناپاک ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک ان پر ناز درست ہوگی، شیخ ابوکرالا سکات، اس کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان پر ناز جائز نہ ہوگی۔ شیخ ابوحنیفہؒ اکبرؒ اسی کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے۔ امام ابو یوسفؒ کی نظر اس پر ہے کہ بچھونے کے دونوں حصوں کا محل ایک ہی ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ دونوں کا محل ایک ہی ہے، لہذا اس کا ظاہری اور باطنی حصہ ایک ہی شمار ہوگا، جیسے گت پٹریے (ثوب تصنیق) کا یہی حکم ہے اور امام محمدؒ اس پہلو کا اعتبار فرماتے ہیں، جس پہلو پر اس اس نے ناز ادا کیا ہے اور فرماتے ہیں کہ اس نے پکی پکڑا یا گت پر ناز ادا کیا ہے اور وہ نیکو کمال بھی نہیں ہے۔ لہذا اس کی ناز جائز ہوگی، جیسے کہ نفی پٹریے پر ناز ادا کیا جس کے نیچے چٹاک پڑا موجود ہو، بغلات گت پٹریے کے، اس لیے کہ پٹریا بڑا وہ گت ہی ہو اس کی طریقوں، ایک جانب سے دوسری جانب تک پہنچ جاتی ہیں۔ مگر بعض اوقات نگاہ اس کا سراغ نہیں دیکھا سکتی، کیونکہ یہ رطوبت جلد خشک ہو جاتی ہے۔

اور اگر وہ بچھونا موٹا ہو، یا استروال کپڑا ہو، اور سلا ہوا بھی ہو اور اس کی دونوں اطراف میں نجاست لگی ہوئی ہو، اگرچہ وہ مختلف مقامات پر اور ہر ایک درجہ کے مقدار سے کم ہو، لیکن اگر دونوں کو باجمیع گت یا جائے تو ایک درجہ سے زیادہ مقدار میں جاتی ہو تو امام ابو یوسفؒ کی روایت پر حیا کے مطابق دونوں اطراف کی نجاست کو باجمیع گت کیا جائے گا، لہذا ناز درست نہ ہوگی کیونکہ یہ ایک ہی کپڑا اور ایک ہی نجاست ہے، لیکن امام محمدؒ کی روایت کی ڈوسے دونوں نجاستوں کو جمع نہیں کیا جائے گا، لہذا اس کی ناز جائز ہوگی۔ اس لیے کہ وہ اس کے جس پہلو پر ناز ادا کر رہا ہے، وہاں نجاست ایک درجہ سے کم مقدار میں ہے، اور اگر وہ کپڑا گت ہوا وہ مسئلہ اسی طرح ہو، (دونوں جانب نجاست موجود ہو) تو ناز بالا جماع درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ ظاہری جانب سے دوسری جانب تک نجاست کا نفوذ ہو سکتا ہے مگر اس کا انداز کسی جتن سے نہیں ہو سکتا، لہذا ایک ہی جانب دونوں نجاستیں جمع ہو گئیں، اور چونکہ ان کی مقدار اتنی ہے کہ اگر دونوں کو جمع کیا جائے، تو نجاست کی مقدار ایک درجہ سے بڑھ جائے گی۔ لہذا اس کی ناز جائز نہ ہوگی: اور اگر کسی کپڑے یا بچھونے کو نجاست کو نجاست لگ جائے اور دوسری جانب اس کا اثر پہنچ جائے اور جب دونوں مقداروں کو جمع کیا جائے، تو ان کی مجموعی مقدار ایک درجہ سے بڑھ جائے تو بالا جماع اس کو جمع نہ کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق اس لیے کہ وہ کپڑا بھی ایک اور نجاست بھی "ایک" ہی ہے اور امام محمدؒ کی روایت کے مطابق اس لیے کہ پٹریے کے جس رخ پر وہ ناز ادا کر رہا ہے اس جانب نجاست کی مقدار ایک درجہ سے کم ہے، اور اگر یہی صورت اس کی طرف سے میں پیدا ہو جائے جو استروال ہوا وہ باجمیع سلا ہوا اور نجاست گتے کی یہی صورت ہو تو اس صورت میں بھی بالا جماع اس کو جمع نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

## حصول طہارت کے ذرائع کا بیان

جہں میں اشیا سے طہارت حاصل ہوتی ہے۔ ان کی تفصیل تین عنوانات کے تحت بیان ہوئی۔ ان ذرائع حصول طہارت ثانیاً پانی کے ساتھ (دھونے سے) پاک حاصل کرنے کا طریقہ اور، ثانیاً حصول طہارت کی شرائط۔

**ذرائع حصول طہارت** جہں میں اشیا سے طہارت حاصل ہوتی ہے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے: ① ان میں سے ایک سادہ پانی (العام المطلق) ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ پانی سے نجاست حقیقیہ سے طہارت حاصل ہو سکتی ہے اور کھجی نجاست سے بھی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد مبارک:

وَمِنْ ذَلِكُمْ أَنْ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ۚ  
میں سے طہار (ذریعہ طہارت) قرار دیا ہے۔ اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:  
السَّمَاءُ طَهُورٌ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَابِرٌ  
طہارہ اولو شفا اور یحیٰ۔  
پانی پاک پڑا ہے۔ اسے کوئی خشنی پلید نہیں  
کر سکتی مگر کھجی اس کا رنگ اس کا خافقیہ اس  
کی بڑھ بدل جائے۔

اور ”طہور“ سے مراد وہ خشنی ہے جو نجاست خود پاک اور دوسروں کو پاک کرنے والی ہو۔ اسی طرح ان اشیا پاک پانی سے وضو اور غسل کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرماتے ہیں:  
وَلَكِنْ يَتَوَضَّعُ بِطَهَارَةٍ ۚ  
اور لیکن وضو پانی سے کیا جاتا ہے۔ کہ جس میں پاک  
وصاف کرے۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:  
وَأَنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ  
اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو اپنی طرح  
طہارت کر لیا کرو۔

اور پاک کرنے کی اس وصفت میں میٹھا اور کھارے پانی دونوں یکساں ہیں کیونکہ اس بارے میں اصولی شریعت مطلق ہیں۔

② پانی کے علاوہ دیگر پاک اشیا کے متعلق اس حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان سے طہارت مکملہ وضو، غسل و ماحصل نہیں ہوتی، یعنی ان سے اتنا احتیاط نہیں ہوتا۔ جو کیا ان سے حقیقی نجاست سے

طہارت حاصل ہو سکتی ہے یا نہیں، یعنی آیا ان سے بدن یا کپڑے پر لگی ہوئی نجاست دور کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان سے نجاست حقیقت سے طہارت حاصل ہو سکتی ہے، لیکن امام محمدؒ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان سے یہ طہارت حاصل نہیں ہو سکتی۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس ضمن میں بدن اور کپڑے میں فرق ہے کہ ان سے پھرے کہ طہارت ہو جاتی ہے، مگر جسم کی نہیں ہوتی، تاؤ تھیکہ پانی کے ساتھ سے ذرہ صواب جائے، مؤخر الذکر مثنیوں ان کے دلیل یہ ہے کہ پانی کی طہوریت کا جس علم شرعی طور پر قیاس کے برخلاف ہوا ہے۔ اس لیے کہ جیسے ہی پانی نجاست کے ساتھ مس ہو گا وہ خود پلید ہو جائے گا اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کوئی شخص ناپاک پانی یا غروب سے پانی حاصل کرنا چاہے، لیکن شریعت نے فقط پانی کی صورت میں قیاس کے برخلاف مانع استعمال اور حالت نقائیں اس کی ناپاکی کا اعتبار ملاحظہ کر دیا ہے، لیکن اگر نجاست میں دیگر مائعات اس کے ساتھ مثال نہ ہوں گی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ شریعت کے مطابق اصل شئی حصول طہارت ہے اور یہ سب مانع اشیاء حصول طہارت کی صف میں پانی کے ساتھ شریک ہیں۔ اس لیے کہ پانی اس لیے ذریعہ طہارت ہوتا ہے کہ وہ ایک سیال اور رقیق شئی ہے، اور اس کے اجزاء پانی کے اجزاء میں داخل ہو کر، اجزاء سے نجاست کی ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں، پھر اگر وہ نجاست کا ذریعہ ہو، تو اسے وہ نرم کر دیتے ہیں، پھر وہ اس نجاست کو چھوڑنے کے ذریعے خارج کر دیتے ہیں، اور یہ تمام مائعات بھی کپڑے میں داخل ہونے، اس کے ساتھ میں ہونے اور نجاست کو نرم کرنے، چھڑنے کی اوصاف میں پانی ہی کی مانند ہیں، لہذا یہ تمام مائعات حصول طہارت میں اسی کی مانند بلکہ اس سے بھی بہتر ہیں۔ اس لیے کہ بعض مائعات مثلاً سرکہ کے ساتھ بعض ایسے رنگ و اراخہ جیسے بھی فوراً ہو جاتے ہیں، جو پانی کے ساتھ فوراً نہیں ہوتے، جس کی بنا پر وہ حصول طہارت کے لیے زیادہ مفید ہو سکتا ہے، اور جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ پانی نجاست کے ساتھ مست ہوئے ہی ناپاک ہو جاتا ہے، اور وہ نہیں ہے! پانی تو کبھی بھی ناپاک نہیں ہوتا، وہ تو فقط پلید شئی کی بجاوردت، ہسائیگی، اختیار کرنا ہے، لہذا پانی کی نفی پاک ہو گا، بنا بریں وہ دوسری شئی کو پاک کر سکتا ہے، اور اگر پانی کی پلیدی کا کوئی امکان ہے، تو وہ اس جگہ سے نجاست کو زائل کرنے کے بعد ہے، کیونکہ شریعت نے ہمیں طہارت کرنے کا حکم دیا ہے، اور اگر پانی نجاست سے پہلے بار مس ہوتے ہی پلید ہو جایا کرتا تو کبھی بھی طہارت کا حصول ممکن نہ تھا۔ لہذا اس کے لیے ہمیں باید کرنے کا حکم نفس فضول ہوتا اور اللہ تعالیٰ کی ذات ایسے فضول بحث کاموں کا حکم دینے سے منزہ ہے۔ بنا بریں حدیث کے متعلق بھی جہاں یہ قیاس ہے، لیکن شریعت میں اس کے لیے پانی سے حاکم کرنے کا جو حکم ہے وہ عقل انسانی سے بالاتر ہے، لہذا اس پر جہاں عقلی شخص اظہار اطاعت و حیلہ قوابل کے لیے ہے جس کی بنا پر وہ حکم اس حد تک محدود ہے گا۔ یہ حکم اس وقت ہے، کہ جب وہ مانع شئی اسی ہو جو چھوڑنے سے چھڑ سکتی ہو، لیکن اگر وہ چھوڑنے سے نہ چھڑتی ہو، مثلاً شہد، گھی، تیل وغیرہ، تو اس سے بالکل طہارت حاصل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہاں وہ بنیاد ہی معدوم ہے کہ جس پر ان کے ذریعہ طہارت

ہونے کی بنیاد ہے، یعنی ان میں نجاست کو نائل کرنے کی صلاحیت ہی نہیں پائی جاتی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

⑤ ذک، غلام بعض جناتوں کی حد تک بعض مقامات پر، کپڑے کو نجاست کے خشک ہو جانے کے بعد رگڑنے سے بھی طہارت موصول ہو جاتی ہے، جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کسی کپڑے کو منی لگ جائے اور وہ خشک ہو جائے اور اسے مسل دیا جائے، تو استحسان کی قوس سے وہ کپڑا پاک ہو جاتا ہے، ملا کر قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ دھو سے بغیر پاک نہ ہو، اور اگر وہ منی تر ہے تو دھو سے بغیر کپڑا پاک نہیں ہو سکتا اس حکم کی بنیاد حضرت علیؑ اور طبر و سلم سے روایت کردہ ایک حدیث پر ہے کہ آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا:

اذا ربت بیت العسی فی ثوبک فان کان یلبأ جب تو اپنے کپڑے پر منی دیکھنے تو اگر وہ ناسلیہ وان کان یلبأ فافوکیہ۔ تر ہو تو اسے دھو لیا کہ اگر وہ خشک ہو تو اسے رگڑ دیا کہ۔

علامہ ازیں منی ایک گاڑھی میں دال رہی ہے، جس کی وجہ سے کپڑے میں فقط اس کی رطوبت جاتی ہے، وہ خود نہیں۔ چراس کی یہ رطوبت خشک ہونے کے بعد کپڑے میں جذب ہو جاتی ہے مگر کپڑے پر فقط منی جاتی ہے اور یہ منی کپڑے کو سسنے سے دور ہو جاتی ہے، بخلاف تر منی کے، اس لیے کہ اگر یہ منی بذات خود تو رگڑنے سے نائل ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کے جو اجزا کپڑے میں جذب ہو چکے ہیں، وہ اپنی جگہ بدستور موجود رہیں گے، لہذا نجاست باقی رہ جائے گی۔

اور اگر یہ منی جسم کو لگ جائے تو اگر وہ تر ہو، تب تو وہ دھو سے بغیر نائل نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم نے بیان کیا لیکن اگر وہ خشک ہے، تو کیا وہ محض رگڑنے سے دور ہو جائے گی جس بن زید امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس صورت میں، درگڑنے سے پاک نہیں ہو سکتی لیکن اگر منی فرماتے ہیں کہ وہ پاک ہو سکتی ہے۔ حسن بن زیدؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے کے متعلق بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ وہ پاک نہ ہو، لیکن ہمیں اہل طہارت کا حکم ایک حدیث کی رو سے ہوا اور حدیث میں فقط کپڑے کو کھرچنے کا ذکر ہے، اور جہاں تک بدن کا تعلق ہے۔ تو اس کا مذکورہ حدیث میں ذکر موجود نہیں، جس کی بنا پر یہ احتمال موجود ہے کہ اصل قیاس کی بنا پر وہ پاک نہ ہو، جبکہ اگر منی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو نص کپڑے کے متعلق وارد ہوئی ہے، بدن کے متعلق تو اس کا درود بدرجہ اولیٰ درست ہے۔ اس لیے کہ بدن منی کو کپڑے کی نسبت کم جذب کرتا ہے اور جس طرح کپڑے کو کھرچنے سے ازار نجاست ہوتا ہے، ایسی طرح بدن سے بھی نجاست نائل ہو جاتی ہے۔

منی کے علاوہ باقی جناتیں اگر کپڑے یا جسم وحیہ کو لگ جائیں، تو ان کو پانی سے دھو سے بغیر پاک نہیں ہو سکتی خواہ وہ نجاستیں کیلی ہوں یا خشک اور خواہ سیال ہوں، یا سخت اور اگر کسی کپڑے کو شراب لگ گئی، تو اس نے اس پر لگ لگا دیا اور اس مائع میں اتنا وقت گزرتا کہ جتنے وقت میں تک شراب کے اجزا کو منتشر کر دیتا ہے اور اسے مر کر بنادیتا ہے، تو اب بھی اس کو دھو سے بغیر کپڑے کے ناپاک کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، اور اگر اس کپڑے کو دھو دیں (کا) اس تک گیا اور اس پانی میں مدت گزر گئی، اگر جس سے



شراب کا اثر پیدا ہو سکتا ہو تو تب بھی وہ کچھ رطوبہ نہ ہو گا۔ اور اگر نجاست مزہ سے یا جھوٹے وغیرہ کو مل گئی تو اگر وہ نجاست گیلی ہو تو وہ دھو سے بغیر پاک نہیں ہو سکتی خواہ وہ کیسی بھی ہو۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر مٹی سے اسے پیچھ دیا جائے۔ تو ان کی پانی ہو سکتی ہے خواہ نجاست بخوش ہو یا سیال اور اگر نجاست خشک ہو چکی ہو تو اگر وہ بخوش جسم والی نہ ہو مثلاً پیشاب شراب اور ناپاک پانی وغیرہ تو وہ دھو سے بغیر پاک نہیں ہو سکتی اور اگر وہ بخوش ہو پھر اگر وہ مٹی ہے تو رگڑنے سے بالاجملہ پاک ہو سکتی ہے۔ اور اگر اس کے علاوہ کوئی اور نجاست ہو مثلاً پاخانہ، گھڑھا خون الید وغیرہ تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رگڑنے سے پاک ہو سکتی ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دھو سے بغیر پاک نہیں ہو سکتی، یہی امام شافعیؒ کے دوا قول میں سے ایک قول ہے۔ اول الذکر دونوں اماموں کا قول استحسان پر اور امام محمدؒ کا قیاس پر مبنی ہے۔ نجاست کی وجہ یہ ہے کہ پانی کے علاوہ جو دوسری اشیا ہیں وہ نجاست کا انازہ نہیں کر سکتیں اور رطوبہ پانی کے متعلق بھی قیاس کا یہی تقاضا ہے، جیسے کہ ہم نے اوپر کیا۔ الایہ کہ اسے جو بضرورت طہور (ذریعہ طہارت) قرار دیا گیا ہے اور یہ ضرورت پانی کے ساتھ پوری ہو جاتی ہے، لہذا کسی اور مٹی کے لیے کوئی ایسی ضرورت نہیں۔ انہی لیے رگڑنے کا عمل گیلی خشک اور سیال نجاست نیز کپڑے سے اسے دور کرنے میں مؤثر نہیں ہوتا، مٹی سے متعلق بھی قیاس کا تو یہی تقاضا تھا، لیکن ہمیں اس کی پانی کا ظم (ذریعہ نص) وحدیث (ہوا بعد جبکہ استحسان کی دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی ایک روایت ہے کہ جب ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے دوران میں جوتا اتارا۔ تو صحابہ کرامؓ نے بھی اپنے اپنے جوتے اتار دیئے، پھر جب آپ نماز سے فارغ ہو گئے، تو آپ نے فرمایا کہ تم میں کیا ہو گیا تھا کہ تم نے اپنے اپنے جوتے اتار دیئے تھے، تو صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ آپ نے جو اپنے جوتے اتارے تو ہم نے بھی اپنے جوتے اتار دیئے۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ میرے پاس تو حضرت جبریلؑ تشریف لائے تھے اور مجھے انہوں نے بتایا تھا کہ میرے جوتے پر کوئی ناپاک لگی ہوئی ہے، پھر فرمایا، تم میں سے جو کوئی مسجد میں آئے تو وہ اپنے جوتوں کو پلٹ کر رکھ لیا کہے، اگر ان پر کوئی نجاست ہو تو انہیں زمین پر رگڑ دے، اس لیے کہ زمین ان کے لیے ذریعہ طہارت ہے۔ اس روایت میں مزید ہے۔ اس روایت سے یہ حکم دو طرح سمجھا گیا ہے: اولاً اس طرح کہ اگر کوئی شئی بخوش جسم والی ہو مثلاً مزہ سے یا جھوٹے وغیرہ، تو ایسی ضرورت میں اس کے بخوشی کی وجہ سے نجاست کے اجزاء اس کے اندر داخل نہیں ہو سکتے، البتہ اس کی بعض رطوبتیں ضرور اس میں پڑ جاتی ہیں، تو جب یہ بخوش نجاست خشک ہوتی ہے، تو قدری بخوشی کرنے اپنی رطوبتوں کو باہر اپنے اندر جمعیت لیتی ہے، تو جتنی زیادہ نجاست خشک ہوگی اتنا ہی اس کا انتخاب در رطوبتوں کو بغیر کرنا زیادہ ہو گا، تا کہ اس کے خشک ہونے کا عمل مکمل ہو جائے۔ تو اس وقت اس کی رطوبتوں میں

سے اجزاء زیادہ کم ہیں، مسجد میں جوتے اتار کر ان سے نکلنا صحیح نہیں تھا، تاہم بعض نے اسے نکلنا مسجدوں کے منافی خیال کیا، یہ دو امور صحیح امتناعی نہ تھے۔

سے کوئی شئی بھی محسوس شئی میں باقی نہ رہی، یاں بھی، تو بہت کم مقدار میں ہے کہ، تو جب موزہ خشک ہو جائے اور اسے زمین کے ساتھ رگڑ دیا جائے، تو اس کی نجاست مکمل طور پر ختم ہو جاتی ہے۔ اختلاف گہلی نجاست کے اس لیے کہ اس وقت رگڑنے سے اگرچہ نفس نجاست تو نائل ہو جاتی ہے، مگر اس کی طوئیں، اس شئی میں باقی رہ جاتی ہیں، اس لیے کہ ان کا اخراج تو خشک ہونے کی بنا پر جذب بخلف کے عمل سے ہوتا ہے جو یہاں نہیں پایا جاتا اور بخلاف سیال نجاست کے، اس لیے کہ اس میں جذب کرنے والا عنصر یعنی نجاست کا محسوس جسم موجود نہیں ہے لہذا اس کی رطوبتیں اسی شئی میں منتشر حالت میں رہ جاتی ہیں، بنا بریں وہ دھوئے بغیر پاک نہ ہوگی، اور بخلاف پودے کے، کیونکہ نجاست کے اس پودے میں اسی طرح گھس جاتے ہیں جس طرح اس کی رطوبتیں پودے میں داخل ہو جاتی ہیں، اس لیے کہ پودے کے اجزاء میں باہم فاصلہ ہوتا ہے تو پودے کے خشک ہونے سے رطوبتیں تو اپنی جگہ خشک ہو جاتی ہیں، لیکن ان کے اجزاء اس میں باقی رہ جاتے ہیں، لہذا نجاست کے ظاہری طور پر ان کے باوجود وہ مکمل طور پر نائل نہیں ہوتی بنا بریں جو تھے اور مذہبے والی یہ صورت یعنی جو تھے اور موزے پر نجاست لگے کی حالت اس منی کی مانند ہو جاتی ہے، جو کہ پودے کو لگ کر خشک ہو جائے کہ وہ خشک ہونے کے بعد اسے کھریٹ دینے سے وہ پاک نہ جاتی ہے، اس لیے کہ منی ایک کیس داری ہے، جو کہ پودے کے اجزاء کے درمیان داخل نہیں ہوتی، اور صرف اس کی طوئیں، اس میں داخل ہوتی ہیں، پھر اس کا محسوس حصہ خشک ہونے کے بعد اس کی رطوبتوں کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے، تو وہ پاک نہ ہو جاتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا: دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ نجاستیں جو حق اور موزوں کو اکثر لگ جاتی ہیں، لہذا دفع حرج کیلئے رگڑنے سے نجاستوں کی طہارت کا فتویٰ صادر کیا جائیگا، بخلاف پودے کے بھر جرح فقط گو برکی خشک ہے لہذا اگرچہ اس کی تک محدود رہیگا، البتہ امام ابو یوسف سے مروی ایک روایت کے مطابق، چونکہ کہ حدیث میں مطلق نجاست ذکر ہے، اس لیے یہ حکم ہر نجاست کیلئے عام ہوگا، اسی طرح حرج کا مطلوبہ گہلی نجاست میں بھی پایا جاتا ہے اور خشک میں بھی، لیکن اگر رگڑنے کے بعد اس جگہ پاک نہ جائے، تو وہ دوبارہ پلید ہو جائیگا یہی قول زیادہ درست ہے، وجہ یہ ہے کہ نجاست کی کچھ مقدار اس میں موجود رہ جاتی ہے، اس لیے کہ اگر کسی ایسی شئی (مثلاً) میں نجاست جذب ہو جائے جسے پختہ کرنے کا احتمال نہ ہو، تو وہ شئی امام محمدؒ کے نزدیک کبھی بھی پاک نہیں ہو سکتی، البتہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق اسے تین مرتبہ پانی میں ڈال کر ہر بار خشک کر لیا جائے، تو وہ پاک ہو سکتی ہے تاہم چونکہ نجاست کا خواصہ برصغیر و رت فناء کے حق میں قابلِ حشو ہوگا، اس لیے نہیں کہ وہ جگہ خشک نہ پاک ہو سکی ہے بلکہ اس کی کم مقدار رہ جانے کے باعث یہ حکم ہے۔ تو جب اس شئی کو پانی میں دھوئے، تو ایسی صورت میں چونکہ حلیل پانی کو حلیل نجاست پاک کر دیتی ہے، لہذا وہ شئی دوبارہ پلید ہو جائے گی، اگر شئی نے صفائی نہ کیا ہے کہ جب اسے کھریٹ دیا جائے، تو وہ شئی پاک ہو جاتی ہے جس کو ہم نقطہ ناز کی حد تک محمول کرینگے۔

اور اگر نجاست کسی سخت اور ٹھیک دار شئی مثلاً موزہ یا پتھر وغیرہ کو لگ جائے، تو ہر صورت وہ رگڑنے سے پاک ہو جائیگا، خواہ وہ نجاست گہلی ہو یا خشک اس لیے کہ اس کے اجزاء میں سے کوئی جز بھی اس میں نائل انعام نہ ہو سکے گا، جبکہ اس کا ظاہری حصہ کھس پونچھ دینے اور رگڑنے سے پاک و صاف ہو جائیگا، لیکن ہر قول یہ بھی ہے کہ اگر نجاست گہلی ہو، تو وہ دھوئے بغیر نائل نہیں ہو سکتی۔

اور اگر نجاست نہیں کے کسی حصے کو لگی اور وہ جگہ خشک ہو گئی اور نجاست کا اثر جانا، یا تو باہر سے نہ

اس پر غار ادا کرنا جائز ہے، لیکن امام زفر کے نزدیک جائز نہیں، اور یہی قول امام شافعی کا بھی ہے۔ تاہم اگر اس مسئلے کے نتیجے میں کیا تو ظاہر روایت کے مطابق اس کا تقیم نہ ہوگا۔ ہم انہی قبل دونوں کے اہل فرقہ بیان کر چکے ہیں، اس مسئلے کے اثبات کیلئے ہمارے پاس دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ خشک ہو جانے سے زمین حقیقی مسوں میں پاک و صاف نہیں ہوتی، ایسے کہ خشک ہونے کے باعث نجاست کا جواز حجتاً رہتا ہے، لیکن اگر اس جگہ کو اس کا کچر حصہ پھر بھی باقی رہ جاتا ہے تاہم ضرورت کے تحت نجاست کا جواز حجتاً صاف رہتا ہے، لیکن اگر اس جگہ کو باقی نگ جائے تو ایسی صورت میں اسکی ناپاکی دوبارہ لوٹ آتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، لہذا ثابت ہوا کہ یہ جگہ پھر ہی طریق پاک نہیں ہوئی، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خشک ہو جانے سے زمین حقیقی خشک و صاف ہو جاتی ہے، کیونکہ بات زمین کے طبعی خواص میں شامل ہے کہ وہ اشیا کو اپنے عناصر کے مطابق تبدیل کر دیتی ہے، اور یہی ہر شے اس میں مل کر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مٹی بن جاتی ہے، لہذا وہ جگہ اصل میں ناپاک مٹی بن رہی ہے، اگر اس جگہ کو باقی میں نگ جائے، تو تب بھی وہ ناپاک نہیں ہوتی، کہا جاتا ہے کہ پہلو طریقہ امام ابو یوسف کا اور دوسرا امام محمد کا ہے، جسکی بنا پر اس بات پر ہے کہ نجاست وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جب تبدیل ہو جائے، اور اس کے اوصاف میں تغیر جائے، تو وہ امام محمد کے نزدیک ایک اہم شے بن جاتی ہے، لہذا وہ جگہ پاک ہو جائے گی، لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک وقت گزرنے کے باوجود نجاست نجاست ہی رہتی ہے، وہ کوئی دوسری شے نہیں بنتی، لہذا وہ جگہ بدستور ناپاک رہے گی، اس اصول پر بہت سے مسائل متفرع کئے گئے ہیں، ہمیں میں سے ایک یہ ہے کہ جب کاشک میں گر جائے، اور ہم جیسے یا غار آگ میں جل کر لاکھ ہو جائے، اور بدو کی مٹی خشک ہو جائے، اور اس سے بدو کا اثر جاتا رہے، یا جب نجاست زمین میں دفن کر دی جائے، اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ شرف ختم ہو جائے، تو ان سب میں یہی اختلاف ہوگا، امام ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نجاست کچر کا نام نہیں، لہذا جس شے کی موجودگی میں اسکی طہارت کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، قیاس اور شراب کے متعلق بھی یہی ہے کہ اگر اسے سر کر دیا جائے، تو تب بھی وہ پاک و ہوا، لیکن اسکی پاکی کا ہمیں علم قیاس کے برخلاف ایک نفس زدنہ میں ہے، نہ یہ ہے ہوا، نہ بخلاف مردہ جانور کی کھال کے، اور کچر کر وہ نبات خود پاک ہے، اور بنید تو اس میں موجود روحیں ہیں، اور نجاست کے ذریعے نجاست ہو جاتی ہیں، امام محمد کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نجاست جب بدل جائے اور اس کے اوصاف اور خیر و شر میں تغیر ہو جائے، تو وہ نجاست ہونے سے خارج ہو جاتی ہے، ایسے کہ نجاست ایک ایسی خشک کام ہے جو ایک خاص صفت رکھتی ہے، لہذا اس صفت کی عدم موجودگی سے خود نجاست کھتا ہو جائیگی، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے خشک شراب کو سر کر دیا جائے۔

② نجاست، پاکی کا حاصل کرنے کا جو خاص ذریعہ ناپاک کھال کی دباغت (Tanning) ہے، ایسے کھانا ہے انسان اور خنزیر کے سوا تمام جانوروں کی کھالیں پاک ہو جاتی ہیں، اگر کھانے پر مسکا اس طرح بیان کیا ہے، امام محمد نے فرمایا کہ مردہ کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی، لیکن مٹوس یا شیا کیلئے اسکا استعمال جائز ہے، مگر سیال اشیا کیلئے نہیں، خشک ان سے نذر رکھنے کا فیصلہ تو بنایا جاسکتا ہے، لیکن پانی میں اور کھانے پینے کے مشابہ بنانا جائز نہیں، اگر مٹوس کے نزدیک دباغت سے صرف مٹوس جانوروں کی کھالیں پاک ہوتی ہے، جیسا کہ امام شافعی کا قول ہے، تاہم میں سے بہت کچھ کے ہائے میں وہ ہم سے اختلاف کرتے ہیں، ایسے کہ ان کے نزدیک خنزیر کی طرح خنزیر میں نجاست طور پر بنید ہے، اور جن بنید سے بھی یہی روایت ہے، مٹوس میں کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا تفتنوا من الميتة يا هاب ولا مروء جاور کی دکال سے فائدہ استفادہ  
عصب۔

کراس حدیث میں استمال شدہ لفظ "حاب" پر کمال کے لیے عام ہے، ہاں اگر اس کی  
تخصیص کی کوئی دلیل قائم ہو جائے، تو اہم بات ہے۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی  
صحت ذیل روایت سے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إتدأ العباب وبلغ نقده ملحد۔

حبس کمال کی داغ بخت کر دی جائے وہ

پاک ہو جاتی ہے۔

جب طرح کھڑاب کو اگر مرکز بنایا جائے تو وہ حلال ہو جاتی ہے۔ ایک اور روایت میں ہے  
کہ ایک مرتب آپ کا گذر ایک قوم کے سامنے سے ہوا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پانی طلب  
کیا۔ اور فرمایا کیا تمہارے پاس پانی ہے؟ اس پر ان میں سے ایک شخص بولا یا رسول اللہ! میں ابتر سرپاس ایک  
مروء جاور کی کھال کا حکیزہ ہے جس میں کچھ پانی موجود ہے۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
کیا تم نے اس کی داغ بخت نہیں کی تھی؟ اس محدث نے کہا۔ ہاں کی تھی۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ داغ بخت

سے کمال پاک ہو جاتی ہے۔ علاوہ ان میں مروء جاوروں کی نہایت کی وجہ ان میں رطوبتوں کا اور یہاں  
خون کا موجود ہونا ہے۔ اور اگر ان کھالوں کی داغ بخت کر دی جائے تو تمام رطوبتیں دور ہو جاتی ہیں،  
لہذا وہ کمال اس طرح پاک و صاف ہو جائیگی جس طرح اگر کپڑے کو دھویا جائے تو وہ پاک و صاف ہو جائیگا۔ مزید برآں مسلمانوں کے  
ہاں بومطہ، غلک، دھڑی، پھڑپھا، نوسا اور سوسل کھالوں کے پختہ اور ان کے ساتھ نازنا اور کچھ قدیم زمانے سے رواج  
چلا آتا ہے جس کی کسی نے بھی مخالفت نہیں کی ہے۔ جو اس کی طہارت کی داغ بخت کر دیں۔ یہی مذکورہ  
حدیث قراس میں مخالفین کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ لغوی طور پر اب اس کمال کا نام ہے  
جسے ابھی داغ بخت نہ کیا گیا ہو، الا صبی نے بھی بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ پھر اگر یہ حکایہ قول کر کہ "انسان ہر

خنزیر کی کھال کے سوا" تو یہ ہمارے اندر ظاہر مسلک ہے۔ جب کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ  
مذکورہ حدیث کے علوم کچھ ہرے تمام جانداروں (مشمول انسان و خنزیر) کی کھالیں بھی پاک ہو جاتی ہیں۔  
مگر صحیح قول یہی ہے کہ خنزیر کی کھال داغ بخت سے بھی پاک نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس کی ناپاکی اس بنا  
پر نہیں کہ اس میں خون یا رطوبتیں ہوتی ہیں۔ بلکہ اس کی ناپاکی خنزیر کے "نخس العین" (ذاتی طعیر پر ناپاک)  
ہونے کی بنا پر ہے۔ لہذا داغ بخت کا ہونا اور نہ ہونا اس کے حق میں یکساں ہوگا۔ ایک اور قول یہ ہے  
کہ اس کی کھال میں داغ بخت کا احتمال ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کی کھال انسان کی طرح اوپر تلے کئی  
حصوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ رہی انسان کی کھال، تو اگر وہ داغ بخت کا احتمال رکھتی ہو اور داغ بخت سے  
اس کی رطوبتوں کا مصلحی ہو جاتا ہو تو مناسب ہے کہ وہ پاک قرار دی جائے کیونکہ ہر حال انسان،  
"نخس العین" (ذاتی طعیر پر ناپاک) نہیں ہے۔ لیکن احتراماً انسان کی کھال سے استغفار جائز نہیں  
ہے اور جہاں تک انسان کی کھال کا تعلق ہے تو "الیرین" میں امام محمد سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی  
داغ بخت کے لیے پاک نہیں ہو سکتی۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ پاک

ہو جاتی ہے اس لیے کہ وہ ذاتی طور پر نہیں اسیں نہیں ہے:

پھر رباعت کی دو اقسام ہیں، ایک حقیقی اور دوسری محکی حقیقی رباعت یہ ہے کہ کسی ایسی شے کے ساتھ اس کی رباعت کی جائے۔ جس کی کوئی قیمت Value ہو یہی خلاف فیکر (اسلم) شاہ بطور رباعت کے پتے اور شور و گماں وغیرہ سے چھپ کر محکی رباعت یہ ہے کہ دھوپ سے یا مٹی لگا کر یا ہوا میں محکی کر اس کی رباعت کی جائے۔ رباعت کی ان دونوں اقسام کے تمام احکام یکساں ہیں۔ ہاں البتہ ایک حکم کا دونوں میں فرق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر کھال کو حقیقی رباعت کے بعد پانی لگ جائے، تو اس سے وہ دوبارہ پیدا نہیں ہوتی۔ جب کہ محکی رباعت کے متعلق دہرہ و لاپی ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ کھال حقیقی رباعت کے بغیر پاک نہیں ہوتی مگر ان کا یہ کہنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ رطوبتوں کے ازالے، کھال کو بدبو دینے اور گھنے، سڑنے سے بچانے میں رباعت محکی رباعت حقیقی ہی کی مانند ہے۔ لہذا دونوں میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ واٹ اعظم۔

۵۔ ذریعہ جانور کو ذبح کرنا بھی اس کی طہارت کے لیے مفید ہوتا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر تو وہ جانور حلال ہو تو ذریعہ کرنے سے اس کے تمام اجزاء پاک و صاف ہو جاتے ہیں۔ البتہ جسے والا خون، دم، سونہ، پاک نہیں ہوتا اور اگر وہ جانور نامہر تو کچھ اجزاء میں خون نہیں ہوتا مثلاً اس کے بال و جیزہ، تودہ، ہمارے نزدیک، جانور کو ذبح کرنے سے پاک ہو جاتے ہیں، لیکن وہ اجزاء جن میں خون ہوتا ہے، مثلاً گوشت، چربی اور کھال وغیرہ تو کیا ذریعہ سے ان کی بھی طہارت ہو جاتی ہے ہمارے اندر کا اس پر تو اتفاق ہے کہ ان کو ذبح کرنے سے ان کی کھال پاک ہو جاتی ہے مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ پاک نہیں ہوتی، ان کی دلیل یہ ہے کہ ذریعہ کرنے سے جس طرح وہ جانور حلال نہیں ہو جاتے، تو اسی طرح وہ پاک بھی نہیں ہو سکتے کہ نہ ذریعہ کرنے کا اثر فقط اسی طور پر ظاہر ہوتا ہے جس کے لیے ذریعہ کا عمل مشروع (جائز) ہو اسے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس جانور کے گوشت کی علت (حلال ہونا) جب کہ دوسری تمام باتیں مٹنی اور نہ ہونے، تو جب اصل شے میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا، تو اس کی مٹنی اور مٹنی مٹنی میں اس کا اثر کوئی نظر ہو سکتا ہے تو یہ ایسے ہی ہو گا۔ مگر جانور کو کسی مجرمی نے ذبح کیا ہو۔ ہمارا استدلال اس حدیث نبوی ہے جس میں آپؐ فرماتے ہیں:

وَبَاغِ الْأَوْسَاقَ ذَكَاتُهُ كَهَالِ الْبَاقِ رَبْعَتِ اسس جانور کو ذبح

کرنا ہے۔

کہ آپؐ نے جانور کے ذبح کرنے کو حکماً رباعت کے ساتھ شامل فرما دیا۔ لہذا جس طرح کھال رباعت کے ذریعے پاک ہو جاتی ہے، تو اسی طرح وہ جانور کے ذریعہ سے بھی پاک ہو جاتی ہے کہ ذریعہ اور رباعت دونوں میں یہ قدر مشترک ہے کہ دونوں سے بچنے والا خون اور ناپاک مٹو ہیں

زائل ہو جاتی ہیں۔ لہذا وہ دونوں کمال کو پاک بنانے کے عمل میں بھی یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔ پھر امام شافعیؒ نے جو کمال کی پاکی کا حتمی اور حتمی ہونا بیان کیا ہے، تو یہ درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ کمال کی پاکی اسی طرح کمال کے لیے تصورِ مطلق ہے جس طرح گوشت میں گوشت کا تسدول کرنا اصل مقصد ہے۔ اور جو بھی کمال درحقیقت ذبح ہی نہیں، کیونکہ اس میں ذبح کرنے کی صلاحیت ہی موجود نہیں ہوتی، لہذا اس کے ذبح کرنے سے طہارت کا حصول حتمی نہیں ہے۔ بنا بریں اس کے ذبح کردہ جانور کی کمال کی طہارت و باغت کے ذریعے ہی ہر کچے گی۔

المیزہ حرام ہر دور کے گوشت اور چربی کا پاک ہونا مختلف فیہ ہے۔ اگرچہ فرماتے ہیں کہ وہ ہر جاندار جس کی کمال و باغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ اس کی کمال ذبح کرنے سے بھی پاک ہو جاتی ہے۔ اگرچہ فی کمال اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے ہاں جانور کا گوشت، چربی اور دوسرے تمام اجزاء بھی پاک ہو جائے ہیں، اس لیے کہ "حیوان" و جاندار، تمام اجزاء کا مشترک نام ہے۔ چنانچہ بعض مشائخ اور مشائخ غلط فہمی میں ہر وہ جانور کہ جس کی کمال و باغت سے پاک و صاف ہو جاتی ہے۔ اس کی کمال ذبح کرنے سے بھی پاک ہو جاتی ہے، لیکن اس کا گوشت اور اس کی چربی، یہ حال پاک نہیں ہوتی، پہلی یعنی اگرچہ ان کے راسے ہی زیادہ قریبی صحت ہے، اس لیے کہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، ایسا ہی پانچویں کی خواست کی وجہ ان میں ہونے والے خون کی موجودگی ہے، جو ذبح کرنے سے خارج ہو جاتا ہے۔

**۶: ذول نکال:** ایک اور طریقہ جس سے طہارت حاصل ہوتی ہے، واجب شدہ ذول نکال کا نام ہے۔ یا کنویں کا نام پانی باہر نکالنا ہے، لیکن اس سے پہلے کنویں میں گرنے والی شے، مثلاً آدمی وغیرہ کا نکالنا ضروری ہے۔ یہیں اس طریقہ تطہیر کا علم احادیث اور اجماع صحابہ کے دونوں فریعوں سے ہوا ہے، جیسا کہ انہی قبل اس کی تفصیل بیان ہو چکی ہے۔ پھر اگر کنویں کے تمام پانی کا نکالنا لازم ہو، تو مناسب ہوتا ہے کہ کنویں میں موجود پانی کے تمام منابع (درجہ ثلثوں) کو بند کر دیا جائے۔ بشرطیکہ ایسا ممکن ہو، ورنہ جو بھی موجود تمام پاک پانی کو نکال دیا جائے اور اگر پانی کی شدت کے باعث کنویں کے تمام سرچشموں کا بند کرنا ممکن نہ ہو، تو تمام اوصاف سے ایک طرزِ روایت اصول کے مطابق کنویں سے گئی کہ سو اور دوسری روایت کے مطابق دوسروں کو نکال دینے جائیں۔ امام محمدؒ سے بھی دوسرا تین سو ذول نکالنے کی روایت ملتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے کنویں سے ہٹ کر اس میں موجود پانی کے مطابق اتنی ہی گہرائی چھوڑا اور لبا لبا کھود لیا جائے، پھر پانی نکال کر اس گڑھے میں ڈالا جائے گا۔ تا آنکہ وہ گڑھا پر ہو جائے تو جب وہ پر ہو جائے گا، تو کنواں پاک ہو جائے گا، دوسری روایت کی رو سے اس میں کوئی رسی ڈال کر پانی کا نشان لگا دیا جائے، پھر اس سے دس ذول نکال کر دیکھا جائے۔ کہ اس میں سے کتنا پانی کم ہوا ہے۔ پھر اسی کے مطابق اس میں سے پانی کے ذول نکالے جائیں، اس ضمن میں سب سے بہتر قول وہ ہے جو ابو نصر محمد بن محمد بن سلام سے مروی ہے

کہ دو ایسے افراد لئے جا میں جنہیں پانی کے معاملے میں مہارت حاصل ہو۔ پھر ان کے مشورے کے مطابق کنویں سے پانی نکالا جائے، اس لیے کہ جو بات اجناس سے معلوم ہو سکتی ہے، اس کے لیے اہل بصیرت و اجتہاد ہی سے رجوع کرنا چاہیے۔ پھر اس ڈول کے متعلق بھی اختلاف ہے جس سے ناپاک پانی نکالا جاتا ہے۔ بعض فقہاء نے اس کنویں کے اپنے ہی ڈول کو معتبر ٹھہرایا ہے خواہ وہ ڈول بڑا ہو یا چھوٹا، امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے اتنا بڑا ڈول ہونا چاہیے جس میں ایک صاع پانی کی گنجائش ہو، ایک دوسرے قول کے مطابق وہ ڈول نہ تو بڑا اور نہ چھوٹا ہو بلکہ متوسط ہو گا ہونا چاہیے۔ جہاں تک ڈول اور رسی کے پاک ہونے کا تعلق ہے۔ تو امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ ان سے اس ڈول کے متعلق پوچھا گیا جس سے کنویں کا ناپاک پانی نکالا جاتا ہے، کہ کیا اسے دھویا جائے یا نہیں تو انہوں نے فرمایا دھونے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ کنویں کے پاک ہوتے ہی وہ بھی پاک ہو جاتا ہے۔ حسن بن زناد سے بھی یہی روایت ہے۔ کہ انہوں نے فرمایا کہ جب کنواں پاک ہو جائے گا تو ڈول اور رستی بھی اسی طرح خود ہی پاک ہو جائیں گے جس طرح کہ کنویں کی مٹی اور اس کا کچرہ وغیرہ پاک ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان کی نجاست کنویں کی نجاست کی بنا پر تھی۔ لہذا طہارت بھی اس کی بنا پر ہوتی چاہیے جس طرح اگر کسی شراب کو بڑے ٹکے (دق) میں سر کر دیا جائے۔ تو اس سے ٹکے کی بھی خود ہی طہارت ہو جاتی ہے۔

۷۔ چوتھے عرض کے ناپاک ہونے پر اس کی طہارت کا مسئلہ، شارح کا اس کے متعلق اختلاف ہے۔ ابو بکر الاصفہانی فرماتے ہیں کہ چھوٹا عرض اس وقت تک پاک نہیں ہو سکتا۔ کہ جب تک اس میں پانی داخل کر کے تیس برس اس میں سے باہر نکال دیا جائے۔ تو اگر یا اس کو تین بار دھونے کے مترادف ہوگا۔ فقیر ابو جعفر السندوانی فرماتے ہیں کہ جب اس میں پاک پانی داخل ہو جائے اور اس میں سے کچھ پانی باہر نکال دیا جائے، تو اس سے وہ پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ اس کے اندر نجاست کا اثر نظر نہ آتا ہو، ورنہ یہ کہ اب اس کا پانی ”اب روان“ ہی گیا ہے، اور اس میں نجاست کے باقی رہنے کا بھی یقین نہیں ہے، فقیر ابراہیم نے بھی اس رائے کو پسند کیا ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ جب اس میں سے ناپاک پانی نکل جائے گا۔ تو وہ پاک ہو جائے گا جس طرح کنویں کا بھی یہی حکم ہے، کہ جب وہ ناپاک ہو جاتا ہے تو اس کا پانی باہر نکال دیا جائے گا، تمام کے عرض اور بڑے برتنوں کے ناپاک ہونے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

## فصل دوم: کسی شے کو پانی کے ساتھ پاک کرنے کا طریقہ

اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ اگر کوئی ناپاک شے ”اب روان“ میں دھو دی جائے تو وہ پاک

لے ایک صاع چار سو ۲۲۰ کے وزن پر تھیں ہوتا ہے۔

ہو جاتی ہے؛ اسکی طرح اگر پانی اس کے اوپر سے اس پر بہا دیا جائے۔ تو اس سے بھی وہ شے پاک و صاف ہو جاتی ہے۔ لہذا اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا اگر اس شے کو کسی برتن میں ڈال کر دھویا جائے تو وہ شے پاک ہو جاتی ہے یا نہیں مثلاً کسی برتن میں کپڑے یا کسی جسم کو تین بار دھویا جائے؛ امام ابو حنیفہ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اس سے بھی وہ شے پاک ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ جب اسے تیسری بار پانی سے دھوا جائے گا۔ تو وہ پاک و صاف ہو کر نکلے گا۔ لیکن امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر کسی شے یا جسم کو بے شمار دفعہ بھی کسی برتن میں ڈال کر دھویا جائے۔ تو وہ پاک نہ ہو گی۔ تا آنکہ اس کے اوپر سے اس پر پانی ڈھایا جائے۔ البتہ کپڑے کے متعلق ان سے دو روایات مروی ہیں۔ امام ابو یوسف کے اس قول کی وجہ یہ قیاس ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ پانی سے بالکل ہی طہارت حاصل نہ ہو۔ اس لیے کہ پانی جیسے ہی ناپاکی سے مس ہو گا۔ وہ فوراً ہی پلید ہو جائے گا۔ خواہ پانی کو خواست پر نہایا جائے یا خواست کر پانی پر ڈالا جائے۔ بنا بریں ناپاک شے کی طہارت از روئے قیاس ناممکن ہے۔ لیکن شریعت نے لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر کپڑوں اور ناپاک اعضاء کی طہارت کا فیصلہ دیا ہے۔ اور چونکہ یہ ضرورت اس طرح پوری ہو جاتی ہے کہ پانی کو خواست پر نہایا جائے لہذا اس کے علاوہ کچھ ضرورتیں ہیں وہ اصل قیاس کے مطابق ہی برقرار رہیں گی۔ بنا بریں کپڑے اور بدن میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ جب کہ ان سے دوسری روایت میں دونوں میں جو فرق مذکور ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑوں کی ناپاکی میں بھی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ جس شخص کا کوئی کپڑا پلید ہو جائے اسے بعض اوقات کوئی ایسا شخص دینا پڑتا، جو اس کے کپڑے پر پانی بیاگے اور خود اس کے لیے بیک وقت کپڑے پر پانی بھانا اور اسے دھونا یا ملنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس ضرورت کے پیش نظر یہاں پر قیاس کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ تاکہ عوام کو تنگی نہ پڑے، پیش دکنے۔ اسی لیے عوام الناس میں کپڑوں کو برتنوں میں ڈال کر دھولے کا رواج چلا آتا ہے، لیکن کسی عضو کے دھونے میں ایسی کوئی ضرورت نہیں کہ اگر اسے دھونا اور اس پر پانی ڈالنا دونوں باتیں بیک وقت ممکن ہیں۔ لہذا یہاں پر اصل قیاس ہی برقرار رہے گا۔ جب کہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کا استدلال یہ ہے کہ دونوں جگہ ضرورت کے پیش نظر قیاس متروک ہے۔ اس لیے کہ جس شخص کے بدن پر کوئی خواست لگ جائے بعض اوقات تو اسے آبِ رواں۔ یا وہ شخص مل جاتا ہے جو اس پر پانی ڈال سکے اور بعض اوقات خود اس کے لیے اپنے اوپر پانی ڈالنا مشکل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کسی کے منہ یا ناک سے خون جاری ہو جائے تو اگر وہ خود اپنے اوپر پانی ڈالے گا۔ تو خون اس کے پیٹ یا داغ خشک چلے جائے گا۔ اور اس میں داغ طور پر صحت ہے۔ لہذا عمومی ضرورت کی بنا پر ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا ہے، علاوہ ازیں انہوں نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے وہ قیاس بھی سرے سے درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہاں کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ پانی صاف ہو کر کسی جسم پر متصل رہتا ہے۔ بالکل ناپاک جہیں ہوتا۔ تفصیل اور پر گزر چکی ہے۔ اسی اختلاف پر مسئلہ متفرع ہے کہ اگر کسی شخص کے ہاتھ پر خواست بہا اور وہ اسے پانی کے کسی گھن میں داخل کرے



پھر دوسرے اور پھر تیسرے لکن میں قوب بھی ہی حکم ہے اور اگر ان بتوں میں ناپاک مکر ہو یا باقی مصلحتیں ہو  
 امام ابوحنیفہ کے نزدیک تیسرے برج سے ہاتھ پاک ہو کر برآمد ہو گا، لیکن صامیہ کو نزدیک پاک مان  
 اشیاء پر پڑے اور بدلی سے یہ صورت غناست کو دور کر دیتی ہیں اور پاک کے لیے ان کا اور پر سے بنانا  
 شرط نہیں ہے لیکن امام محمد کے نزدیک اس سے غناست بالکل زائل نہیں ہوتی، جب کہ امام ابو یوسف  
 کے مطابق غناست زائل تو ہو سکتی ہے لیکن اس پر شرط یہ کہ انہیں اوپر سے جا دیا جائے اور یہاں شرط  
 نہیں پائی گئی، لہذا دونوں کے اصولوں میں اختلاف کے باوجود دونوں کا ایک ہی موقف ہے۔

## فصل سوہ: پانی سے حصول طہارت کی شرائط

پانی سے حصول طہارت کی شرائط سب ذیل ہیں:  
 غیر مرتب غناست کی طہارت کے لیے ہمارے نزدیک پہلی شرط تعداد ہے۔

اس مجال کی تفصیل یہ ہے کہ غناست کی دو اقسام ہیں:  
 ایک حقیقی اور دوسری محکی اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ غناست محکی یعنی حدث اور حالت  
 جنابت دونوں ایک مرتبہ دھونے سے زائل ہو جاتی ہیں اور ان کی طہارت کے لیے تعداد کا  
 شرط نہیں ہے، اور اگر وہ غناست حقیقی ہو، تو اس میں پھر تفصیل ہے:

اگر وہ غناست غیر مرتب ہو، مثلاً پیشاب و غیرہ، تو ظاہر روایت کے مطابق جب تک کہ  
 ہمیں مرتبہ دھو دیا جائے وہ غناست دور نہیں ہو سکتی، امام شافعیؒ کے مطابق وہ ایک ہی بار دھو  
 سے پاک ہو جاتی ہے۔ انہوں نے اسے حالت حدث پر قیاس کیا ہے، ہاں البتہ اگر کسی برتن میں  
 کن مزڈال دے تو جب تک سات مرتبہ دھو دیا جائے اور سات میں سے ایک بار سے کنجا  
 کے ساتھ نہ دیا گیا جائے وہ پاک نہیں ہو سکتا، جیسے کہ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کا یہ ارشاد نقل ہوا ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

”جب کن کسی برتن میں مزڈال دے۔ تو جب تک اسے سات بار نہ دھو دیا جائے“  
 اور سات میں سے ایک بار نہ دیا جائے، اس وقت تک وہ پاک نہیں۔

ہمارا اعتدالی اس حدیث سے ہے جس میں آپؐ فرماتے ہیں کہ:

کتے کے برتن میں مز دینے سے اسے تین مرتبہ دھو دیا جائے۔

کہ اگر وہ غناست غیر مرتب ہے، مگر آپؐ نے ہمیں ہی مرتبہ برتن کو دھونے کا حکم دیا ہے اور یہ روایت  
 امام غنائیؒ نے نقل فرمائی ہے اس کا تعلق اجتہاد کے زمانہ اسلام سے ہے تاکہ لوگوں کے دلوں سے کنوں کی  
 محبت کا خاتمہ کیا جائے اور حضور کا یہ فرمان ایسے ہی ہے۔ جیسے آپؐ نے اجتہاد میں حرمت خمر کے وقت  
 شراب کے شے کو ڈالنے کا حکم دیا تھا، اور شراب کے برتنوں میں پانی پیسے سے منع فرمایا تھا، تو جب  
 لوگوں نے شراب پیسے کا عادت چھوڑ دی تو آپؐ نے اس حکم اور کنوں کے عدم استعمال کو تبدیل فرما



نشانِ نجاست کے وجود کی رنگت ہے، کپڑے کی رنگت نہیں ہے، لہذا اس نشان کا باقی رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ابھی نجاست موجود ہے، لیکن اگر وہ نجاست ایسا ہو کہ جس کا اثر ختم ہی ہو سکتا ہو تو ایسی صورت میں اس کا اثر باقی رہنے سے ہمارے نزدیک کوئی معنیٰ واقع نہیں ہوگا اور طہارت مکمل ہو جائے گی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جب تک اس کپڑے پر نجاست کا اثر باقی ہے، وہ کپڑا پاک ہو ہی نہیں سکتا، لہذا مناسب ہے کہ اس نشان کو کھینچنے کے ساتھ کاٹ کر دوڑ کر دیا جائے، وجہ یہ ہے کہ نجاست کے نشان کا باقی رہنا، اس کے وجود کی علامت ہے۔

ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ایک حدیث مبارکہ سے ہے کہ آپؐ نے سفیر سے فرمایا:

حَتَّيْهَ شِمَاقُ صَبِيْهٍ شِمَاقُ صَبِيْهٍ بِالْمَدَنِ اس نجاست کو کھریا، پھر اسے اظہاروں کے

پروں سے دھو، پھر اسے پانی سے صاف

کر اور پھر اگر اس کا کوئی اثر (نشان) رہ جائے

تو اس سے تجھے کوئی نقصان نہ ہوگا۔

یہ حدیث ہمارے موقف کی تائید میں نص کی حیثیت رکھتی ہے۔ علاوہ انہی اس اللہ تعالیٰ نے، میں اس حکم کے باوجود کو پانی بعض نشانات کو ختم نہیں کر سکتا، فقط پانی سے ہی دھوئے کا حکم دیا ہے، تو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کسی نجاست کا اثر زائل نہ ہو سکے، تو وہ زوال نجاست کے لیے مانع نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا یہ فرمان کہ ”اثر کا باقی رہنا، اس کے وجود کی علامت ہے،“ یہی تسلیم ہے لیکن شریعت نے اس اثر کا اعتبار ماقط کر دیا ہے۔ اور شریعت میں یہ حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک: ”وَلَا يَحْسَبُ بَقَاءُ الْاَثَرِ“ (اور اس کے نشان کا باقی رہنا، جس سے بے نقصان وہ نہیں ہو سکتا، کے ذریعے سے یہی ملے۔ اور یہی کہ ہم نے اور ذکر کیا کہ شریعت نے یہی فقط نجاست کو پانی سے دھوئے کا حکم دیا ہے، اور میں نجاست کے نشانات ختم کرنے کے لیے مختلف طریقے اور جیلے اختیار کر کے کا پاتا، نہیں مشہور کیا گیا۔ علاوہ انہی اس نشان کا باقی رہنا، نجاست کی زیادہ سے زیادہ قلیل مقدار ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس کی تحلیل مقدار قابلِ محض ہوتی ہے۔ مزید برآں جس شخص کے نجاست لگ جائے اس پر کچھ نشان باقی رہ جاتا ہے، مثال کے طور پر موطے تازے ذرا کر رہ جاؤ گا کا لایا، خون جگر اثر کیوں کر لگ جاتا ہے، خاص طور پر عورتوں کے تو اگر ہم اسے کپڑا کاٹ دینے کا حکم دیں، تو لوگوں کو سخت تنگی پیش آئے گی۔ اور یہ حرج شریعت کی رو سے مرفوع ہے؛ اس طرح اس طریقے سے مان کا ضیاع بھی ہوگا، حالانکہ شریعت نے میں اس سے منع کیا ہے۔

⑤ پنجوڑنا: معمول طہارت کی ایک اور شرط یہ ہے کہ جہاں، کپڑا ڈال سکتا ہو، انہیں اچھڑنا

پنڈو دیا جائے، اور جو چیزوں کو پنڈو نامک نہیں، ان میں اس کے مطابق غلبہ کرنے کا عمل اختیار کیا جائے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جس جگہ خواست کی ہو، تو وہ یا تو کوئی ایسی شے ہوگی جس میں غلبہ کے اجزاء بالکل جذب نہیں ہوتے یا وہ ایسی شے ہوگی کہ جس میں وہ جذب ہو جاتے ہیں؛ اگر تو اس میں غلبہ کے اجزاء بالکل جذب نہیں ہوتے، مثلاً پتھر، تیل، نمک اور پنڈو مٹی وغیرہ کے بنے ہوئے برتن وغیرہ قرآن کی طہارت کا طریقہ یہ ہے کہ ان سے اصل غلبہ کا ازالہ کر دیا جائے یا ان میں مرتبہ وصولی کی تعداد کا خیال رکھا جائے جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر اس میں غلبہ کے اجزاء جذب تو ہوتے ہوں، لیکن قلیل مقدار میں، جیسے ہدی، موزے، جوتے، وغیرہ، تو ان کا بھی یہ حکم ہے اس لیے کہ ان میں موجود غلبہ کی پانی یا ہر شکل دیتا ہے۔ لہذا اس سے ان کی طہارت ہو جاتی ہے اور اگر ان میں غلبہ کے بہت زیادہ اجزاء جذب ہوتے ہوں، تو پھر دیکھا جائے کہ اگر ان کا پنڈو نامک ہے، جیسے مٹھا، پنڈو وغیرہ، تو ان میں پانی، اول الذکر صورت میں پھر دیکھا جائے گا کہ آیا غلبہ کی طہارت مرنی (ریہ فی) ہے، یا نہیں اگر وہ مرنی ہو تو اسے دھو اور پنڈو کر صاف کیا جائے گا، تا آنکہ غلبہ کا وجود اس میں سے ختم ہو جائے اور اگر وہ غلبہ کی طہارت مرنی (ریہ فی) ہو، تو اس صورت میں طہارت کے لیے تین مرتبہ اس کو دھونا ضروری ہوگا۔ اور ہر مرتبہ سے پنڈو نامک لازم ہوگا۔ اس لیے کہ پنڈو نامک کے غیر پانی اس کی طہارت کو باہر نہیں لاسکتا۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ صرف آخری بار اس کے پنڈو نامک پر اکتفا کیا جائے ہمارے نزدیک چھوٹے بچے اور بچوں کے پیشاب کا حکم مکمل ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چھوٹے بچے کا پیشاب محض پانی کے پھینٹے مارنے سے پاک ہو جاتا ہے اور پنڈو نامک کی ضرورت نہیں ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مبارکہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

يَسْبِغُ بَوْلُ الصَّبِيِّ وَنَسْلُ بَوْلِ الْجَاهِلِيَّةِ۔ چھوٹے لڑکے کے پیشاب کو پھینٹے مارنا کافی ہے

اور چھوٹی لڑکی کا پیشاب البتہ دھونا پابغ ہے۔

ہمارا استدلال حدیث مبارکہ ہے، جس میں مختلف لوگوں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، اور امام شافعیؒ نے جو روایت نقل فرمائی ہے، وہ حدیث مزید ہے، لہذا اسے قبول نہیں کیا جاسکتا، مگر پراس صورت میں، جبکہ وہ کسی مشہور حدیث کے مخالف بھی ہے؛ اور اگر وہ حتمی ایسی ہو، جس کا پنڈو نامک نہ ہو، مثال کے وہ چٹائی، جو بوری سے بنائی گئی ہو، وغیرہ، جو جن کو پنڈو نامک نہیں جاسکتا، تو اگر اس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ اس کے اندر غلبہ جذب نہیں ہوئی ہے، بلکہ وہ محض اس کے ظاہری حصے کو لگتی ہے۔ تو اگر اس سے غلبہ دور کر دی جائے۔ یا پنڈو نامک غیر تین بار اس کو دھوا جائے، تو وہ حتمی پاک ہو جاتی ہے۔ اور اگر معلوم ہو کہ غلبہ اس میں جذب ہو گئی ہے، تو اس کے متعلق امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اسے تین بار پانی میں ڈال کر ہر بار خشک کر دیا جائے، تو وہ حتمی پاک ہو جاتی ہے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ حتمی کبھی بھی پاک نہیں ہو سکتی۔ اس اختلاف پر اس کی مٹی کے لئے برتن کا مسئلہ بھی مبنی ہے جس میں غلبہ جذب ہو چکی ہو، اور وہ کھال بھی جسے ناپاک تیل کے ساتھ دباغت کیا گیا ہو، اور وہ گندم جس میں ناپاک جذب ہو جائے، اور وہ بودیہ لگے، تو یہ سب اشیا امام محمدؒ کے نزدیک کبھی بھی پاک نہ ہوں گی، لیکن امام

ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کو تین بار اس طرح پانی میں ڈوب دیا جائے اور ہر بار انہیں خشک کیا جائے، تو وہ پاک ہو جاتی ہیں۔ اور سی حکم اس پھر کی کتاب ہے جس پر ناپاک پانی سے پالش کی گئی جو اور وہ گوشت جسے ناپاک پانی کے ساتھ پکا آگیا ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پھر کی کوئی سسے سے پالش و صقل، کر دیا جائے، اور گوشت کو سسے سے تین بار نئے پانی میں پکایا جائے اور ہر بار اسے نکال کر خشک کیا جائے، تو وہ پاک ہو جائے گا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ اشیا کبھی بھی پاک نہ ہوں گی۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بنا ست جب کسی شیئی کے اندر داخل ہو جائے تو اس کو اس میں سے باہر نکالنا فقط اسی صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جب اسے پھڑنا جائے، اور یہاں پر پھڑنا مشکل ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر پھڑنا مشکل ہے تو اس کو خشک کرنا تو ممکن ہے، لہذا اس کا خشک کرنا اس کے پھڑنے کے قائم مقام ہو گا، تاکہ لوگوں کو خشکی پیدا نہ ہو، امام محمدؒ کا قول قیاس کے زیادہ قریب ہے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ دیرینہ ہے۔

اور اگر زمین کو بنا ست لگ جائے، تو اگر وہ زمین نرم ہو، تو اس پر پانی بہا دیا جائے یہاں تک کہ پانی اس زمین کے اندر اتر جائے پھر جب اس زمین پر کوئی بنا ست باقی نہ رہے اور پانی نیچے اتر جائے، تو وہ جگہ پاک ہو جائے گی، اور اس کی طہارت کے لیے قنداد کا خیال رکھنا لازم نہیں، اس کی طہارت کا دار و مدار متعلقہ شخص کے اجتہاد اور اس کی غالب رائے پر ہو گا، کہ وہ جگہ پاک ہو گئی ہے اور اس صورت میں پانی کا زمین کے اندر اتر جانا، اس کو پھڑنے کے قائم مقام ہو گا، اور ظاہر روایت پر نیا سس کے مطابق اس پر زمین دفعہ پانی بہا دیا جائے اور ہر دفعہ پانی کو نیچے اتارنے کا سقہ دینا چاہیے اور اگر زمین صفت ہو تو اگر وہ جگہ اونچی ہو، تو اس کے ٹیٹھی حصے میں کوئی گڑھا کھودا جائے اور اس پر زمین مرتبہ پانی بہا دیا جائے، اور پانی اس جگہ کے اوپر سے بہا کر گڑھے میں جمع کیا جائے پھر گڑھے کو بند کر دیا جائے اور اگر وہ جگہ بالکل ہموار ہے، تو اس پر سے پانی کسی جانب بھی نہیں دھریا جائے، اس لیے کہ اس صورت میں اسے دھونے کا کوئی فائدہ نہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب اس پر کوئی بار بار درخت پانی بہا دیا جائے گا، تو وہ پاک ہو جائے گی، ان کی یہ رائے فاسد ہے اس لیے کہ اس جگہ ناپاک پانی حقیقتاً باقی ہے، لیکن مناسب یہ ہو گا، کہ اس جگہ زمین کو کھود کر مٹی کو پٹ دیا جائے کہ اس کا بالائی حصہ نیچے اور نیچے والا حصہ اوپر ہو جائے تاکہ پاک مٹی زمین کے اوپر آجائے، اسی طرح کا مضمون ہمیں اس روایت میں بھی ملتا ہے جس میں مذکور ہے کہ ایک دفعہ ایک پتھر نے مسجد میں پڑنا شروع کر دیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اس کے پیٹاب کرنے کی جگہ کھود دیا جائے، تو اس سے ثابت ہوا کہ یہ حقیقت ہمارا طریقہ ہی صحیح ہے۔



# کتابُ الصلوة

نماز پنجگانہ، ارکان، شرائط  
مستحبات، مکروہات، نواقض  
وغیرہ کے بیان میں

# (باب) فی الصَّلَواتِ المعصُودَہ

## فی کلِّ یومٍ ولیلَۃٍ

مُتَّبِعٌ وَرُفُوعُ فَرَضِ نَمَازِ کَاسِیَانِ

نماز کی فی الحقیقت چار اقسام ہیں :

- ① فرض
- ② واجب
- ③ مُتَّبِعٌ
- ④ نفل

### فصل: فرض نماز

فرض نماز کی مزید دو قسمیں: فرض عین اور فرض علی الکھیار ہیں۔ ان میں سے اَوَّل الذکر فرض عین کو مزید دو قسمیں یعنی "دن رات میں فرض شدہ نمازوں" اور "نماز جسہ" میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ان میں سے جہاں تک اَوَّل الذکر یعنی دن رات میں فرض شدہ نمازوں کا تعلق ہے، تو ان پر گفتگو کے ضمن میں ان کی فرضیت، ان کی تعداد، ان میں سے ہر ایک کی رکعات، ان کے ارکان و شرائط کی تعداد، ان کے واجبات، اُمر و سنوز، مستحبات، مکرویات، مضدات و غیرہ کی تفصیل اور باطل یا قضا شدہ یا بھاریت سے فوت شدہ نماز کے احکام و غیرہ پر ترقیب و تفصیل سے بحث ہوگی۔

① نماز پنجگانہ کی فرضیت

أَفِیْئُ الصَّلَوةِ (نماز قائم کرو) خدا کا واضح حکم دیا ہے، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے :

إِنَّ الصَّلَوةَ کَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِیْنَ جُزْءًا مِّمَّا قُضُوا ۖ لَہُ وَجِبَہُ نَمَازِ اہل ایمان پر اوقات مقررہ میں ادا کرنا فرض ہے

یعنی نماز پابندی وقت کے ساتھ فرض ہے۔ اسی طرح قرآن باری تعالیٰ ہے :

خُذْ لَکَ مِنَ الصَّلَوةِ اَلْوَسْطٰی ۚ لَہُ (مسلمانو!) سب نمازیں خصوصاً پچ کی نماز یعنی نمازِ اوسط

پورے التزام کے ساتھ ادا کرتے رہو۔

قرآن مجید میں لفظ "الصَّلَوة" مطلقاً دن رات کی فرض نمازوں کے لیے ہی مستعمل ہے۔ علیٰ ہذا تفسیر

حکم خداوندی :

قَاتِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي الشَّامِ وَزَلْفَا بِنِ الشَّيْلِ  
 دس کے دونوں سروں پر (یعنی صبح و شام کے اوقات میں) اور رات کی چند (پچھلی) ساعات میں نماز پڑھا کرو۔  
 بیشک نیکیاں لگنا ہوں گو ڈور کر رہی ہیں۔

”نماز پگاز“ کو عادی ہے، اس لیے کہ نماز فجر دن کے ایک سرے پر اور ظہر و عصر دو سرے سرے پر ادا کی جاتی ہیں۔ علاوہ ان میں ”دن“ (نہار DAY) دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے، صبح (غداۃ) اور شام (المعشی)، زوال تک کا وقت صبح کا ہے اور زوال کے بعد شام کا۔ اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ شام کے وقت کچھ نہ کھائے گا، پھر وہ زوال کے بعد کچھ کھائے تو وہ حادث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا، پس اس طرح ”طَرَفِ الصَّامِ“ (دن کے دونوں سروں) کے معنی میں تین نمازیں اور ”زَلْفَا بِنِ الشَّيْلِ“ (رات کے کچھ حصے) میں دو نمازیں یعنی مغرب اور عشاء داخل ہیں، جو اسی وقت ادا کی جاتی ہیں۔

اسی طرح ارشاد خداوندی :

اقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ الشَّيْلِ وَفَرَاغِ النَّجْرِ - ۱۵  
 (اے محمد) سورج کے ڈھلنے سے رات کے اندھیرے تک (ظہر، عصر، مغرب، عشاء) کی نمازیں اور صبح کو قرآن پڑھا کرو۔

میں بقول بعض دلوک شمس (سورج ڈھلنے) سے زوال آفتاب، غسق امیل (رات کی تاریکی) سے اُس کی ابتدائی تاریکی مراد ہے، لہذا اس میں ظہر اور عصر کی نمازیں داخل ہیں اور ارشاد باری ”قَرَأَنِ النَجْر“ یعنی فجر کی نماز میں قرآن پڑھا کرو۔ سے نماز فجر مراد ہے، تو اس آیت سے تین نمازوں کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اور مغرب اور عشاء کی فرضیت دوسری دلیل سے ثابت ہوتی ہے، جبکہ دوسرے قول کے مطابق ”دلوک شمس“ سے مراد ”غروب آفتاب“ ہے، لہذا اس کے تحت مغرب اور عشاء کی نمازیں آتی ہیں اور ”قَرَأَنِ النَجْر“ سے مراد نماز فجر ہی مراد ہے۔ جب کہ ظہر اور عصر کی فرضیت کسی اور دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ اور ارشاد خداوندی :

فَتَبَحُّنُ الْفَجْرِ جِهَيْنَ نَعْسُونَ وَجِهَيْنَ نَحْبَحُونَ  
 وَلَئِذَا الْحَسَدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَحَشِيَّتَا  
 جِهَيْنَ نَقْطِعُ صُرُوفَ - ۱۶  
 تو جس وقت تم کو شام ہو اور جس وقت صبح ہو، خدا کی تسبیح کرو (یعنی نماز پڑھو) اور آسمانوں اور زمین میں اسی کی تسبیح ہے اور ہمیں پھر بھی اور جب دو پہر ہو اس وقت بھی نماز ادا کرو

۱۵ یونس — ۱۱۵ -

۱۶ نبی اسرائیل — ۱۱۸ -

۱۷ انکاسانی نے یہاں فقط دو اقوال کا ذکر کیا ہے، اور نہ جیسا کہ ترجمہ ظاہر ہے۔ اس آیت سے پانچوں نمازوں کا اثبات ہوتا ہے۔ (دیکھیے درج المسانی، وغیرہ)۔

۱۸ الروم ۱۶ — ۱۱۸ -



کے متعلق حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”حسین قسموں“۔ جب تم شام کہتے ہو، سے مراد مغرب اور مشاء اور حسین قسموں (جب تم صبح کہتے ہو) اور ”عشیا“ شام کے وقت (سے نماز عصر اور حسین غلطہ صبح) جب تم ظہر کہتے ہو) سے ظہر مراد ہے اور یہ کہ اس آیت میں ”اللہ کی تسبیح“ سے مقصود نماز ہے۔ یعنی یہ کہ تم اللہ تعالیٰ کے لیے نماز پڑھو یا اس لیے کہ تسبیح (اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کرنا) یا تو نماز کے اوقات سے ہے یا پھر اس لیے کہ تسبیح درحقیقت تہنیت (اللہ تعالیٰ کو ہر عیب سے پاک کہنا اور زبان سے کہنا) ہے، اور نماز ازاں تا آخر اللہ عزوجل کی تہنیت ہی سے عبارت ہے۔ کیونکہ نماز میں اللہ تعالیٰ کے روبرو اپنی حاجات اللہ ہی بخیر و خیر و خیر و خیر سے فرما کر اس میں اللہ تعالیٰ کی جلالت قدر، اس کی عظمت و رفعت اور ہر قسم کی ماجرہی سے اس کی بڑائی کا ذکر ہوتا ہے (اور یہ سب کچھ تہنیت ہے)۔

شیخ ابو منصور المازنی ہی المرقندی فرماتے ہیں کہ:

”صحابہ کرام نے اس آیت سے نماز پنجگانہ کی فرضیت بھی ہے اور اگر ان کے ذہن بھی ہمارے ذہنوں کی طرح ہوتے تو وہ بھی اس آیت سے تسبیح مذکور کے علاوہ اور کچھ نہ کہتے“۔

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ:

تُسَبِّحُ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ  
وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ النَّهْلِ تَسْبِيحٌ وَفَاطِرُ  
الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ تَرْضَىٰ ۝ ۱۰۰

اور سورج نکلنے سے اور ڈوبنے سے پہلے اپنے پروردگار کی تسبیح و حمد کیا کر اور رات کی ساعات (اولیں) میں بھی اس کی تسبیح کیا کر اور دن کے اطراف میں بھی تاکہ تم خوش ہو جاؤ۔

کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ تَسْبِيح (تسبیح پڑھ) سے مراد ”نماز پڑھ“ طُلُوعِ الشَّمْسِ سے نماز فجر، قَبْلَ غُرُوبِهَا مغرب آتا ہے قبل (سے ظہر عصر اور آناءِ النَّهْلِ رات کی کچھ گھنٹوں) سے مغرب اور شام ہے جبکہ فَاطِرُ الشَّمْسِ (دن کے دونوں کناروں) کا لفظ بعض مفسرین سابق کے اعادہ و تکرار کے لیے ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ: خَلَقُوا غُلْفًا غُلْفًا وَالْقُلُوبُ الْمُؤْثَقَاتِ بَتَّةً نمازوں کی حماقت کو خاص کر نماز غلطی (غلط عصر) کی۔ میں الْقُلُوبُ الْمُؤْثَقَاتِ کا ذکر بعض اعادہ و تکرار کے لیے ہے۔ کیونکہ الْقُلُوبُ الْمُؤْثَقَاتِ بذات خود الحاصلات میں شامل ہے۔ اسی طرح اس مقام میں بھی اَحْزَانُ الشَّمْسِ کا ذکر بعض احاطے کے لیے ہے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ:

لَئِنْ يَبُوءَ اُولُو الْاَلْحَادِ لَنْ تُرْفَعُوا وَبُذَّكُمْ فَيَسْخَرُ مِنْكُمْ  
اِسْمُكُمْ يَسْبِيحُ لَكُمْ فَيَسْخَرُ مِنْكُمْ فَاَلَا تَصْحَابُ كَلِمَ

اور قدر قبل (ان گھنٹوں میں ہے) جن کے ہاتھ میں خدا نے ارشاد فرمایا ہے کہ بلند کئے جائیں اور وہاں خدا کے نام

۱۔ امام ابو منصور المازنی (م ۳۳۴) نے دور کے نامور عالم متذہب فقیر و مجتہد اور معتزلہ کے حکم تھے، انہیں صنف طے کلام کی تدوین و ترتیب کا شرف بھی حاصل ہے ایک فقیر اور مجتہد ہونے کی حیثیت سے فقیر بھی ان کلام کا نگرہ چلتا ہے، اسی لیے انکا سامانی ان کا بجزت و ذکر فرماتے ہیں۔

۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰

کا ذکر کیا جائے اور ان میں صبح و شام اس کی تسبیح کرتے  
ریں (نیک لوگ.....)

کے متعلق کہا گیا ہے کہ ذکر اور تسبیح سے یہاں نماز مراد ہے۔ ایک دوسرے قول کے بموجب الذکر سے تمام  
اذکار اور تسبیح سے نماز اور الخدو سے نماز فجر (اور آصال) (EVENING) سے ظہر، عصر، مغرب  
اور عشاء مراد ہیں۔ ایک اور قول کے مطابق آصال سے مراد نماز عصر ہے اور اس میں عصر اور ظہر دونوں کا احتمال موجود ہے  
کیونکہ یہ دونوں نمازیں یعنی شام کے وقت ادا کی جاتی ہیں اور مغرب اور عشاء کی فرضیت کسی اور دلیل سے ثابت  
نماز کی فرضیت کے بارے میں بے شمار احادیث مروی ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
② احادیث نبویہ سے روایت ہے کہ آپ نے ہجرت الوداع کے موقع پر ارشاد فرمایا:

”مے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو، نماز پڑھنا ادا کرو، ایک جھپٹے کے روزے رکھو، دست اندر  
شریعت کاچ کرو اور دل کی خوشی اور پاکیزگی کے ساتھ زکوٰۃ ادا کرو، یوں تم اپنے رب کی جنت میں  
داخل ہو جاؤ گے۔“

حضرت عباد بن العباس سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”اللہ تعالیٰ نے اپنے ایمان والوں پر دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں؟“

انہیں حضرت عباد بن العباس سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ:

”اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں، پس جو کوئی انہیں ادا کرے گا اور مضیٰ نہ  
آسانی کے لیے ان میں سے کسی ایک کو ضائع نہ کرے گا۔ تو اللہ تعالیٰ پر یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ اُسے  
جنت میں داخل کرے۔ اور جو کوئی انہیں ادا نہ کرے گا تو اس کی اللہ تعالیٰ پر کوئی ذمہ داری (عہد) نہ  
ہوگی، وہ چاہے تو اُسے جہنم میں داخل فرمائے۔“

③ اجماع یعنی نماز پڑھنا کی فرضیت پر تمام امت کا اجماع بھی ہے۔

④ قیاس جہاں تک عقل و قیاس کا تعلق ہے تو اس کی رو سے بھی نماز پڑھنا کی فرضیت ثابت ہوتی ہے

وہ یوں کہ انسان پر اللہ تعالیٰ کی بے شمار نعمتیں ہیں، جن کا اس پر شکر واجب ہے۔ ان نعمتوں میں سے  
ایک نعمت انسان کی اپنی تخلیق اور پیدائش کی بھی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی صورت گری اور اُسے  
بہترین شکل و صورت اور بہترین تقویم (SETTING UP) پر پیدا کر کے انسانی جوہر کو بہت رفعت عطا  
کر دی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ خود فرماتے ہیں:

وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ۖ لَہ

نیز فرمایا:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۖ لَہ

اور خدا کی عطا کردہ یہ شکل و صورت اور تقویم اتنی عمدتہ کہ کوئی انسان بھی کسی اور تقویم اور شکل و صورت میں پیدا

سوسنے کی خواہش نہیں رکھتا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کی ایک اور نعمت انسان کے ہاتھ پاؤں اور دیگر اعضا کا ہر قسم کی آفات سے بچھ و سالم ہونا بھی ہے۔ اس لیے صبح و سالم اور تندرست اعضا سے ہی انسان اپنے روزمرہ کے مشاغل کی بجائے آدمی کر سکتا ہے۔ یہ اعضا و جوارح اور ان کا صحیح و سالم ہونا، محض عطیہ خداوندی ہے۔ کیونکہ واقعہً انسان کا اللہ تعالیٰ کی ذات پر کوئی ایسا حق نہیں کہ جس کی بنا پر وہ بالذات اس عطیے کا مستحق ہو سکتا۔ خدا تعالیٰ نے یہ اعضا و جوارح عطا فرمائے ہیں تو یہ محض ہدیہ دیا کہ شکر نعمت کے طور پر ان اعضا و جوارح کو اللہ تعالیٰ کی جو نعمت حقیقی ہے خدمت و اطاعت میں لگایا جائے کیونکہ کسی بھی نعمت کا شکر یہ ادا کرنے کا بہترین طریقہ ہے کہ اس نعمت سے اپنے ہی نفس کی خدمت کی جائے۔ پھر نماز تمام اہم اعمال کے استعمال مثلاً قیام، رکوع، سجدہ و تہجد کے صورت میں نیز باقی خصوصیات کو انکی ریح جگہ پر رکھتے، انکھ کی حفاظت کرنے اور باطنی اعضا کی تحریک مثلاً دل کے نیت اور حوت و رجائیں محو ہونے، ذہن کے اللہ تعالیٰ کی عظمت و بزرگی کے استحضار میں مشغول ہونے کا نام ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ ہم کا ہر عضو اپنے حق کا شکر ادا کرنے میں علی طور پر مصروف رہے۔

اسی طرح کی ایک نعمت انسان کو ایسے جڑوں (مفصل) کا عطا ہونا بھی ہے، جو ہم میں اور ایسے اعضا کا ملنا بھی جو انسان کے جمود و اطاعت گزار ہیں، جن کی بدولت انسان مختلف حالتوں میں ان کا استعمال کر سکتا ہے اور قیام (کھڑا ہونا)، قعود (بٹھنا)، رکوع، سجود اور نماز اسی قسم کے حالات پر مشتمل ہے۔ بنا بریں ہمیں حکم ہوا ہے کہ ہم ان اعضا کو خدا کو مقصد کیلئے خاص طور پر ضرور استعمال کریں تاکہ اپنے نفس حقیقی کا شکر ادا ہو سکے اور اپنے نفس کا شکر ادا کرنا خدا و شرماء دونوں طرح واجب ہے۔

اسی طرح ایک عقلی دلیل یہ ہے کہ نماز اور اسی طرح ہر عبادت اللہ عزوجل کی خدمت ہے اور نظام پر اپنے آقا کی خدمت کرنا فرض ہوا کرتا ہے۔ اس لیے کہ نظام پر آقا کا حق محض قہراً (VOLUNTARILY) ہونا عطا ہوتا نہیں ہے۔ اس سلسلے میں عزیمت (اصل حکم کی صورت) تو یہ حق کی بندہ اپنی استطاعت کے مطابق ہر وقت اپنے آقا کی خدمت میں مصروف رہتا، لیکن اللہ تعالیٰ نے محض اپنے لطف و کرم سے اپنے بندے کو یہ اجازت دے دی ہے کہ وہ کچھ اوقات میں بیشک خدا تعالیٰ کی عبادت نہ کرے۔ یہاں تک کہ اگر اللہ تعالیٰ اس کا حکم فرما دیتے تو بندہ اس کے لیے اس کے جھوڑنے کی اجازت نہ ہوتی، کیونکہ اگر ایسا حکم دیا جاتا تو "عزیمت" پر عمل ہوتا اور رخصت کو ختم کر دیا جاتا، وہیں عزیمت کا حکم پھر خود کو آتا۔ ہماری یہاں کہ وہ اس دلیل کی مزید تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ "بندہ" (غلام) کے لیے اپنی موجودیت (بندگی) کی کوئی طاقت اور نشانی اختیار کرنا ضروری ہے، تاکہ اس کا، آقا کے تافران اور عبادت سے خود کو بڑا خیال کرنے والے فرستے، امتیاز ہو سکے اور نماز ہی ایک ایسا عمل ہے کہ جس میں عبودیت کی طاقت کا بخوبی اظہار ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ نماز میں اللہ تعالیٰ کے حضور میں بندہ قیام کرتا ہے، اپنی پٹھاس کے سامنے ٹھکا دیتا ہے اور پھر ہرے کو زمین پر رکھ کر خاک آلود کرتا ہے۔ اپنے گھٹنوں پر ٹھکنا ہے اور خدا تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کرتا ہے۔ نماز کے مشغول ہونے کی ایک اور عقلی دلیل یہ ہے کہ نماز نماز کے لیے گناہوں کے ارتکاب سے بچاؤ کا وسیع ہے۔

بن جاتی ہے۔ وہ یوں کہ انسان کا اپنے خدا کے حضور میں، دن میں پانچ مرتبہ عاجز اور مستضعف ہو کر کھڑے ہونا اپنے رب تعالیٰ کی قربت کا شعور رکھنا اور عبادت میں ہونے والی تقصیرات کی دینا پر اس سے غافل نہ بنائے گئے ہیں

سے پہلے اس سبب میں جاتا ہے اور گناہوں سے بچنا ہر شخص پر فرض ہے۔

أَوْزَارُ شَاوِخْدَانْدِي :  
« وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي الشَّامِ وَرُفْعًا مِنَ الْيَدِ الْبَاقِيَةِ يُذْهِبُ  
السُّمُوتَ »

اور  
اَقِمِ الصَّلَاةَ اِنْ الصَّلَاةَ شَعْنِي خِفَ  
الْمُخْشَاءَ وَالْمُكْرَهَةَ  
میں بھی چھی مضمون بیان کیا گیا ہے۔

ایک اور دلیل مکی یہ ہے کہ نماز ہر قسم کے گناہوں، ہر قسم کی خطاؤں، لغزشوں اور کوتاہیوں کی معافی اور بخشش کا ذریعہ ہے اور واقعہ یہ ہے کہ کوئی بندہ بھی دن اور رات میں گناہ، خطا، لغزش یا عبادتِ خداوندی میں کوتاہی سے غفلت و مصون نہیں رہتا؛ اس طرح یہ نماز شکرِ نعمت کا ذریعہ بھی ہے، خواہ وہ نعمتِ خداوندی بذاتِ خود کتنی ہی بڑی اور بلند درجہ کیوں نہ ہو اور چھوٹے گناہ کی جانب سے ایسی ایسی نعمتیں اور انعامات عطا ہوئے ہیں کہ اگر بندہ ان میں سے کسی ایک کا شکر ادا کرنا چاہے، تو نہ کر سکے، چہ جائیکہ وہ ان سب کا شکر ادا کر سکے، لہذا اُسے اپنی اس کوتاہی کا کفارہ ادا کرنا چاہیے اور ایسا کرنا اس پر فرض ہے۔ اس پس منظر میں اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں فرض کر دی ہیں تاکہ بندہ کے گناہوں کا کفارہ ادا کر سکے۔

## فرض نمازوں کی تعداد

فرض نمازوں کی تعداد کا پانچ ہونا قرآنِ دسمہ اور اجماعِ امت سے ثابت ہے۔ قرآن مجید سے پانچ نمازوں کے اثبات سے متعلق چند آیات کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن مجید کی آیت ۱

لَقَدْ نَكَّلْنَا عَلَى الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَى ۖ

میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے، اس سے کہ اس آیت میں نمازوں کا ذکر بصورتِ جمع آا الصَّلَاةُ ہے اور الصَّلَاةُ الوُسْطَى اس پر معطوف ہے اور عموماً معطوف اور معطوف علیہ دونوں باہم مختلف ہوتے ہیں تو اس کا اقتضا یہ ہے کہ الصَّلَاةُ کو ایسی جمع مانا جائے، جس کا کوئی وسطیٰ (درمیانہ عدد) بھی ہو، اور یہ وسطیٰ اس جمع کے علاوہ ہو، اور کم سے کم ایسی جمع کہ جس کا وسطیٰ ہے اور وہ وسطیٰ اس جمع کے علاوہ بھی ہے۔ پانچ ہے، کیونکہ چار اور پھر کا کوئی درمیانہ (وسطیٰ) عدد نہیں اور اسی طرح یہ دونوں اعداد جنت میں ہیں، اس لیے ان کا درمیانہ عدد گناہ کا شکر ہے، کیونکہ وسطیٰ وہ عدد ہے

۱۔ یونس : ۱۱۵ (ترجمہ بھی آچکا ہے۔)

۲۔ العنکبوت : ۳۵

۳۔ البقرہ : ۲۳۸

کہ جس کے دونوں طرف ایک ہی جیسے مساوی اعداد ہوں اور یہ بات تحت اعداد میں نہیں پائی جاسکتی۔ البتہ تین کا دوگلی ہے، لیکن اس کا دوگلی جمع کے اعداد شامل ہے۔ جمع سے باہر نہیں۔ کیونکہ تین میں سے اگر ایک نکال دیا جائے، تو باقی دو

بچتے ہیں اور دو جمع کا عدد نہیں اور سات اور اس سے آدہ کے طاق اعداد کا دوگلی ہے، لیکن وہ کم سے کم جمع نہیں ہیں اور یہ خصوصیت مکمل طور پر پانچ میں پائی جاتی ہے، لہذا اگر بحث آیت میں یہی مراد ہے۔ احادیث نبویہ سے بھی فرض نمازوں کی تعداد کا پانچ ہونا ثابت ہوتا ہے، ان میں سے کچھ احادیث کا تو سطور بالا میں ذکر ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

”ایک ایرانی کو آپؐ نے نماز پچھگانہ کی نسبت بتایا تو اس نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! مجھ پر ان نمازوں کے علاوہ بھی کوئی نماز فرض ہے، تو آپؐ نے فرمایا کہ نہیں، الا یہ کہ تم غوطی سے کچھ پڑھو“

اور پوری امت مسلمہ کا اسی پر اجماع ہو چکا ہے اور اس بارے میں امت میں کوئی اختلاف نہیں، اسی لیے کثر فقہانے یہ لکھا ہے کہ نماز و ترنت ہے۔ کیونکہ قرآن مجید، احادیث متواترہ اور احادیث مشہورہ سے نماز پچھگانہ کے علاوہ کوئی اور نماز ثابت نہیں اور وتروں کو اخبار آحاد سے استدلال کر کے فرض قرار دینا قرآن و سنت پر اضافہ ہے، کیونکہ اس طرح فرض نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی ہے اور یہ بات قرآن و سنت اور اجماع امت کے خلاف ہے۔

یہ اعتراض امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر وارد نہیں ہوتا، کیونکہ وہ وتروں کو فرض نہیں، بلکہ واجب قرار دیتے ہیں اور واجب اور فرض میں آسان و زین کا فرق ہے۔ جیسا کہ یہ بحث اپنے مقام پر آئے گی۔ واللہ اعلم!

## فصل فرض نمازوں کی رکعات

فرض نمازوں کی رکعات میں کچھ تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ اگر تو نمازی متمم ہے تو سب سے پہلے کل سترہ رکعات پڑھنا ہوں گی، فجر کی دو، ظہر و عصر کی چار چار، مغرب کی تین اور چار مشاء کی۔ یہیں فرض نمازوں کی رکعات کی یہ تفصیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ”عل“ سے معلوم ہوئی ہے۔ چنانچہ فرمان نبوی ہے:

”تم دوسے ہی نماز ادا کرو، جیسے تم نے پہلے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے“

اور اس وضاحت کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کیونکہ قرآن مجید میں کہیں بھی رکعات کی تعداد مذکور نہیں، تو گویا قرآن مجید کی نصوص اس بارے میں مطلق ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کے ذریعے ہمیں اس اہل کی تفصیل معلوم ہوئی۔ یہی حال زکوٰۃ، عشر اور حج و عمرہ کی نصوص کا ہے۔ اور اگر نمازی مسافر ہو تو اس کے لیے نمازوں کی رکعات کل گیارہ ہوں گی یعنی مغرب کی تین باقی تمام نمازوں کی دو دو۔ البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسافر بھی متمم کی طرح سترہ رکعات ادا کرے گا۔

# باب فی صلوٰۃ المسافر

## مسافر کی نماز کا بیان

مسافر کی نماز پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی :

- ① مسافر کی نماز کی رکعات
- ② سفر شرعی کی شرائط
- ③ مسافر کے مقیم ہونے کی شرائط اور اس کے احکام

## ① مسافر کی نماز کی رکعات

ہمارے مسلک کے مطابق مسافر پر چار رکعات والی فرض نماز کی فقط دو رکعات فرض ہیں۔ اس سے زیادہ نہیں، لیکن شوافع کے ہاں مسافر پر بھی مقیم کی طرح چار رکعات ہی فرض ہیں۔ ہاں اجتہاد لئے اہانت ہے کہ وہ دو رکعات بھی ادا کر سکتا ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے اس مسئلے کو جو یہ عنوان دیا ہے کہ مسافر کے لیے نماز کو قصر (دو رکعات) کر کے پڑھنا عزیمت ہے اور پوری ادا کرنا رخصت ہے؟ تو یہ عنوان بھی اصولوں کے مطابق غلط ہے۔ کیونکہ حنفی اصول فقہ کے مطابق مسافر کا چار رکعتوں والی نماز کو دو رکعات کی صورت میں ادا کرنا، درحقیقت قصر نہیں ہے، کیونکہ قصر کے معنی فرض کی مقدار میں کمی کرنے کے ہیں، جبکہ یہاں تو مسافر پر فرض ہی کل دو رکعات ہیں۔ اس لیے مسافر کا نماز کو پوری پڑھنا، اس کے حق میں رخصت نہیں، بلکہ گناہ اور منہک نبوی کی مخالفت ہے؛ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا :

”جس نے سفر میں نماز کو پورا پڑھا۔ اس نے بڑا کام کیا اور منہک نبوی کی مخالفت کی؟“

اس کی وجہ یہ ہے کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی حکم میں تخفیف یا آسانی کے لیے کوئی تبدیلی کر دی جائے تو اسے رخصت کہا جاتا ہے اور حکم میں تبدیلی کا یہ منہوم زیر بحث صورت میں قطعاً نہیں پایا جاتا، کیونکہ فی الحقیقت مسافر اور مقیم دونوں کے لیے فقط دو رکعات ہی فرض ہوئی تھیں، بعد ازاں مقیم کے حق میں مزید دو رکعات کا اضافہ کر دیا گیا، جب کہ مسافر کے لیے نماز کی رکعات کی تعداد بدستور وہی رہی اور اس کے لیے شریعت کے حکم میں تبدیلی نہیں

ہوئی اور معقم کے حق میں تبدیلی تو ہوئی، لیکن نری اور آسانی کے لیے نہیں، بلکہ سختی اور شدت کے لیے اور جیسا کہ اگر گزرا، رخصت کی صورت میں حکم کی تبدیلی نری اور آسانی کے لیے ہوتی ہے، لہذا مستحکم کے حق میں بھی یہ حکم رخصت نہیں ہے۔ بنا بریں اگر اس پر کسی نے رخصت کا لفظ استعمال کیا ہے تو یہ استعمال حقیقی نہیں، بلکہ مجازی ہے کیونکہ اس میں صورتاً تبدیلی کا مفہوم موجود ہے؛ امام شافعیؒ نے قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے استشہاد کیا ہے:

وَإِذَا حَضَرْتُمْ فِي الْأَرْوَاحِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ  
أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ۖ

اور جب تم سفر کا جاذبہ تو تم پر کچھ گناہ نہیں کہ نماز کو کم کیے پر محض۔

کہ اس آیت میں وجہ جملہ (کوئی گناہ نہیں) کا جو جملہ استعمال کیا گیا ہے، وہ عنوان سہار اور رخصت والے کا عنوان میں استعمال ہوتا ہے۔ فرض اور عزیمت والے کاموں میں نہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

إِنَّ اللَّهَ نَعَالِي تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ بِشَطْرِ الصَّلَاةِ  
إِذَا قَبِلُوا صَدَقَتَهُ۔

اللہ تعالیٰ نے تم پر اتنی نماز صدقہ کر دی ہے، جس تم

اور عام دنیا میں صدقہ لینے والا (مصدق علیہ) جس پر صدقہ کیا جائے) صدقہ قبول کرنے یا نہ کرنے کا مجاز و مختار ہوتا ہے، لہذا ثابت ہوا کہ قصر رخصت ہے۔ عزیمت نہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قصر کا یہ حکم کئی کئی گنا مشقت والے سفر میں آسانی اور تخفیف پیدا کرنے کے لیے ہے اور جب بھی کسی کے لیے آسانی اور تخفیف پیدا کی جائے تو اسے اس تخفیف کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ یہاں مختار ہے، چاہے قصر کرے اور چاہے مکمل نماز پڑھے، جیسا کہ یہی حکم رمضان المبارک کے روزوں کا افطار کرنے یا روزہ رکھنے کے بارے میں ہے۔ ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”مسافر اور جمعہ کی نماز دو رکعتیں ہیں اور یہ دو رکعتیں مکمل نماز ہیں، قصر (کم) نہیں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہی حکم ملا ہے۔“

دوسری روایت میں تمام (کامل) کے بجائے تمام (مکمل) کے الفاظ بھی مروی ہیں۔

اسی طرح جلیل القدر فقید ابو احمد العیاضی السمرقندی اور ابو الحسن اعظمیؒ، حضرت ابن عباسؓ سے یہی مضمون نقل فرماتے ہیں: جبکہ امام ابو حنیفہؒ حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

”نماز مغرب کے سوا ہر دو رکعتوں کی نمازوں کی ”نماز وتر“ ہے، ہر نماز اصل میں دو دو رکعات فرض ہیں“

۱۰۱۔ الشارح

ابو احمد العیاضی السمرقندی کا نام نصر بن احمد بن عباس العیاضی تھا اپنے زمانے کے نامور فقیہ اور مستبرق عالم تھے ابو حنیفہؒ اہل نواست اور حنفی کبیر کا قول ہے کہ امام حنفیہؒ کے بیچ ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ ابو احمدؒ عالم ابن کاہنؒ سے ہے، لیکن ابو الحاکم السمرقندی کہتے ہیں کہ سو برس کے زمانے میں آپ جیسا کوئی عالم فقہ اس حدیث میں نہیں آیا۔

(آپ کا زمانہ چوتھی صدی ہجری ہے، صحابی، ص ۲۱۰)۔

ہے۔ پھر حضر (حالت قیام) میں دو رکعات کا مزید اضافہ ہو گیا، مگر حالت سفر میں حکم پرستور رہا۔  
 علی ہذا القیاس حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا :  
 ”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی کوئی سفر کیا تو آپؐ نے ہمیشہ مغرب کی نماز کے سوا ہر نماز کی دو دو رکعات ہی ادا فرمائیں“

غور طلب بات یہ ہے کہ اگر سفر میں نماز کو قصر کر کے پڑھنا محض رخصت اور پورا ادا کرنا ”عزیمت“ ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں ہمیشہ پوری نماز ادا فرماتے اور رخصت پر کبھی کبھار ہی محل چھوڑ دیتے، کیونکہ عزیمت پر محل زنا افضل ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ افضل محل کو اختیار فرماتے تھے اور کبھی کسی افضل محل کو نہ چھوڑتا تھا۔ اگر آپؐ کو رخصت کی تعلیم دینے کے لیے ایک دو بار افضل محل کے بجائے آپؐ رخصت پر بھی محل فرماتے اور جہاں تک ہمیشہ کے لیے کسی افضل محل کو چھوڑنے کا تعلق ہے، تو چونکہ اس سے ذات نبویؐ پر فضیلت کو نظر انداز کرنے کا الزام آتا ہے، لہذا اس کا سیرت نبویؐ میں قطعاً احتمال نہیں ہے۔ اس کی مزید شہادت ہمیں اچھے ”سفر مکہ“ سے بھی ملتی ہے کہ جب آپؐ مکہ مکرمہ تشریف لے گئے تو آپؐ نے اپنی مکہ کو دو رکعات نماز پڑھائی اور فرمایا: اے اہل مکہ تم اپنی نماز مکمل کرو، کیونکہ ہم تو مسافر ہیں (اور قصر نماز پڑھیں گے)، اگر کسی مسافر کے لیے پوری نماز پڑھنے کی گنجائش ہوتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کم از کم، اس موقع پر تو حضورؐ ہی پوری نماز ادا فرماتے۔ کیونکہ ایک تو یہ ”حرم“ کا قصر ہے جہاں ثواب کئی گنا زیادہ ملنے کی وجہ سے آپؐ زیادہ عبادت کرنا اور بھی نماز ادا کرنا پسند فرماتے تھے اور دوسرے اس بنا پر بھی کہ آپؐ کے پیچھے نماز پڑھنے والے زیادہ تر تو مسلم تھے جنہیں ابھی تعلیم و قرابت کی ضرورت تھی؛ لہذا وقت اور مقام کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ ان اہل مکہ کو قنود (اپنی الگ نماز پڑھنے) سے بچائے اور انہیں پوری نماز میں اپنی امامت کی فضیلت دلانے کے لیے آپؐ پوری نماز ادا فرماتے اور چونکہ آپؐ نے اس موقع پر بھی ایسا نہیں کیا لہذا یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ہمارا مذکورہ بالا موقف ہی صحیح ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے مکہ مکرمہ کے قریب ”مقام منی“ میں پوری نماز پڑھ کر اس پر صحابہ کرامؓ نے اعتراض کیا تو حضرت عثمان غنیؓ نے فرمایا کہ میں نے مکہ میں شادی کی ہے اور میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ شناسہ ہے کہ جس نے کسی قوم میں نکاح کیا ہو، وہ انہی کا ایک فرد بن جاتا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اس محل کو صحابہ کرامؓ نے ناپسند ظہرایا۔ جس پر حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو اپنا غدر بیان کرنا پڑا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسافر کے لیے اصل نماز دو ہی رکعات ہیں، جو کہ ہمارا مسلک ہے۔ کیونکہ اگر چار رکعات ادا کرنا عزیمت اور دو رکعت ادا کرنا رخصت ہوتا تو اس پر دو صحابہ کرامؓ غصہ مٹھتے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنی صفائی پیش کرنا پڑتی۔ اس لیے کہ عزیمت پر محل کرنے والے کو ذوق طاعت کی جاسکتی ہے اور ذہنی طے اپنی صفائی پیش کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، تو صحابہ کرامؓ کا حضرت عثمانؓ کے اس محل کو ناپسند کرنا اور حضرت عثمانؓ کو اپنی صفائی پیش کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس مسئلے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو چکا تھا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، (اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان سے سفر کی نماز کی بابت پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ:

”نماز سفر دو رکعتیں ہیں، جس نے سنت کی مخالفت کی، اس نے کفر کیا“





ذکر ہو، جنہیں دوسرے کے قبضہ اور ملک میں دینا ممکن نہ ہو، جیسے اگر تعالیٰ کی جانب سے گناہوں کی معافی وغیرہ تو ایسی جگہ صدقہ اسقاط (کسی حکم کو ساقط کرنے) سے عبارت ہوتا ہے، علاوہ فرض نمازیوں نے اس مقام پر جس قیاس کا ذکر کیا ہے۔ وہ بالکل نامناسب ہے، کیونکہ اس جگہ نماز میں غری کر کے اس کے نصف حصے کو ساقط نہیں کیا گیا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ حالت سفر میں فقط اتنی ہی نماز حرج کی گئی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر واضح دلائل ذکر کرتے ہیں اور جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ :

”تم اس نماز کو قصر نہ کہو، کیونکہ جس خدا نے حالت قیام میں چار رکعتیں فرض کی ہیں، اس نے حالت سفر میں دو رکعات فرض کی ہیں اور ہندوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ خدا تعالیٰ کی جانب سے اُن کے لیے مقرر کردہ عبادتوں میں کسی بھی قسم کی کمی پڑی کر سکیں“

جیسا کہ اگر کوئی شخص مغرب کی تین رکعات کی جگہ چار رکعتیں، فجر کی (دو رکعات کی جگہ) تین رکعات چاہے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ اسی طرح نماز قصر کا بھی یہی حکم ہے اور فجر اور مغرب دونوں نمازوں میں ”قصر“ نہیں ہے کیونکہ ”قصر“ نصف نماز کے ساقط ہونے کا نام ہے اور ان دونوں نمازوں میں نصف حصہ ساقط ہونے کے بعد ان کا بقدر حصہ جائز نہیں رہتا، بخلاف چار رکعتوں والی نمازوں کے کہ وہاں ایسا نہیں ہے۔

اسی طرح مستثنیٰ اور نوافل میں بھی قصر نہیں ہے، کیونکہ قصر کا حکم غرض توقیفی ہے، جبکہ مستثنیٰ اور نوافل میں ایسا کوئی توقیفی حکم نہیں ملتا۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ حالت سفر میں مستثنیٰ کو چھوڑ دینا چاہیے، کیونکہ صحابہ کرامؓ سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا :

”اگر حالت سفر میں سنت نماز مکمل پڑھنا ضروری ہوئی تو فرض نماز کو بھی پورا نہ پڑھنے دیا جاتا۔“

ہمارے نزدیک صحابہ کرامؓ کا یہ قول ایسی حالت پر محمول ہے کہ جب شدید خطرے کے پیش نظر سنت نماز کی ادائیگی کے لیے ٹھہرنا ممکن نہ ہو، اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی جہنی ہے کہ اگر کوئی مسافر چار رکعات ادا کرے تو اس کی فرض نماز فقط دو رکعات ہوگی اور بقیہ دو رکعات نوافل بھی جائز گی، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ چاروں کی چار رکعات فرض ہوں گی۔ چنانچہ اگر کوئی شخص حالت سفر میں دو رکعتوں کے بعد تشہد کے لیے نہ بیٹھے، تو چونکہ ہمارے نزدیک یہ اس کا آخری قعدہ ہے اور آخری قعدہ میں بیٹھنا فرض ہوتا ہے، لہذا اس کی نماز باطل ہو جائے گی، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی، کیونکہ ان کے مسلک کے مطابق یہ قعدہ آخری نہیں، بلکہ درمیان والا ہی ہے اور فرض نماز میں درمیان والا قعدہ بالاتفاق فرض نہیں ہوتا، اسی اصول پر ایک اور مسئلہ بھی جہنی ہے۔ وہ یہ کہ مسافر کے اقتدا نماز کے اصلی وقت میں بھی کر سکتا ہے اور وقت گزرنے کے بعد قضا وقت میں بھی چار رکعات والی نماز میں بھی کر سکتا ہے اور کم رکعات والی نماز میں بھی، لیکن ہمارے نزدیک مسافر معتم کی اقتدا نماز کے اصلی وقت میں تو کر سکتا ہے، لیکن وقت گزرنے اور نماز قضا ہونے کے بعد نہیں کر سکتا، وہر یہ ہے کہ مسافر کی نماز وقت گزرنے کے بعد فقط دو رکعات اس طرح مستحکم ہو جاتی ہے کہ کسی معتم کی اقتدا میں کٹنے سے اب کوئی فرق نہیں پڑتا اور چونکہ

لے توقیفی حکم سے مراد یہ ہے کہ اس کا حکم بذریعہ وحی الہی ہوا ہے۔

قدرہ اولیٰ اس کے حق میں فرض ہوگا اور مقیم کے حق میں غیر فرض تو قدرہ اولیٰ کی حد تک فرض نماز پڑھنے والا نفل نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرے گا اور ہمارے اصول فقہ کے مطابق یہ بات جائز نہیں ہے اور یہ بات نماز کے اصل وقت اور مقیم کے لیے مسافر امام کی اقتدا کرنے کی صورت میں نہیں پائی جاتی اگر مسافر اپنی نماز کی ابتدائی دو رکعات میں پائے میں سے کسی ایک میں قرأت نہ کرے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ دو رکعت والی نماز کی ہر رکعت میں قرأت فرض ہے اور اگر اسے چھوڑ دیا جائے، تو چونکہ فرض جب چھوٹ جائے تو اس کا تدارک نہیں کیا جاسکتا، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی یہاں یہی حکم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اگرچہ عزیمت چار رکعات پڑھنا ہی ہے، لیکن چونکہ ان کے نزدیک نماز کی ہر رکعت میں قرأت کرنا فرض ہے، لہذا ان کے نزدیک بھی زیر بحث صورت میں نماز باطل ہو جائے گی اگر امام شافعیؒ کے طور پر کوئی مسافر ظہر کی نماز کے لیے ظہر کے اصل یا قضا وقت میں کسی مقیم امام کا مقتدی بن گیا، مگر اس نے کسی وجہ سے اپنی نماز دو میان میں توڑ دی اور پوری نہ پڑھی تو ظہر کے نزدیک وہ دو رکعتیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک چار رکعتیں پڑھنے کا پابند ہوگا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک مسافر کے لیے عزیمت دو رکعات ہی ہیں۔ اجتہاد "مقیم امام" کی اقتدا میں لڑنے کی وجہ سے اس کی تقلید میں لڑے پوری نمازی پڑھنا ہوتی ہے اور یہاں تک کہ اس کی اتباع باقی نہ رہی، لہذا اس کے لیے ساتھ حکم بحال ہو جائیگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ عزیمت چار رکعتیں اور رخصت دو رکعتیں ہیں اور جب کوئی مسافر کسی مقیم کی اقتدا میں آجائے تو خواہ وہ اپنی نماز پوری کر سکے یا نہیں، بہر حال اس کے لیے عزیمت والی صورت متعین ہو گئی، لہذا اس کے لیے اس نماز کو قصر ادا کرنے کی کوئی گنجائش نہ ہوگی۔

ہمارے نزدیک نماز قصر کے لیے سفر کی کوئی خاص قسم مخصوص نہیں ہے، چنانچہ خواہ سفر طاعت ہو، مثلاً حج، جہاد، حصول علم کا سفر یا سفر مباح ہو، مثلاً تجارت وغیرہ کا سفر یا سفر معصیت (گناہ) ہو، مثلاً لڑاکا مارنے یا بھاگنا اور فساد کرنے کا سفر، ہر صورت میں نماز کو قصر کرنے کا حکم ہے، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گناہ کے سفر میں نماز کی قصر ثابت نہیں، کیونکہ ان کے خیال میں قصر کی اجازت آسانی اور نرمی کے لیے ہے اور کوئی مجرم کسی قسم کی نرمی یا رعایت کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ جب کہ چار اس وقت یہ کہ چار حکم ملے اور ہر دلائل بیان کئے ہیں۔ ان میں کسی قسم کے سفر کی کوئی تخصیص یا قید مذکور نہیں ہے، لہذا شریعت کے اس حکم کو انکی اصلی صورت میں عموم و اطلاق پر ہی معمول رکھنا چاہیے۔ نماز کی چار رکعات اور بیان ہوئی ہیں۔ وہ حالت امن اور حالت خوف (خطرہ) دونوں کے لیے ہیں، کیونکہ حالت خوف سے نماز کی رکعات میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔ اس کے بجائے حالت خوف میں بعض احکام ساکت ہو جاتے ہیں مثلاً کے طور پر عام نماز میں پچھلے پچھلے کی اجازت نہیں ہے اور اگر کوئی ایسا کرے تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے، مگر حالت خوف میں۔ جیسا کہ ہم "خوف کی حالت میں نماز پڑھنے" کے عنوان کے تحت تفصیل بیان کریں گے، اس کی اجازت ہے۔

## فصل مقیم کا مسافر ہونا، سفر شرعی کی شرائط

مقیم دو باتوں سے مسافر بنتا ہے: اول: سفر کا ارادہ کرنا۔ دوم: سفر کا ارادہ کر کے شہر کی حدود سے باہر

نکل جانا، لہذا یہاں پر تین باتوں کا جائنا ضروری ہے :

**۱۔ مقدار سفر** شریعی طور پر مسافر بخنے کے لیے جو سب سے پہلی چیز ضروری ہے، وہ مقدار سفر ہے۔ اصحاب علوم کے نزدیک اس کی کوئی کم از کم مقدار مقرر نہیں ہے، لیکن باقی تمام اہل مسالک کے ہاں اس کی کم از کم مقدار مقرر ہے۔ تاہم اس کم از کم مقدار میں اہل مسالک کے مابین اختلاف ہے : ہمارے (حنفی) مسلک کی ظاہر روایات کے مطابق اس کی کم از کم مقدار پیدل اور اونٹ کی سواری سے تین دن کا سفر ہے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ سے اس کی مقدار میں دو پورے دن اور تیسرے کا اکثر حصہ مروی ہے۔ چہی قول الحسن (یعنی زیادہ) نے امام ابو حنیفہؒ سے اور یہی ابن سائمر نے امام محمد اشجیانیؒ سے روایت کیا ہے۔ لگے ہمارے بعض مشائخ نے اس کا اندازہ ۵ فرسخ کیب ہے۔ فی یوم ۵ فرسخ جبکہ بعض بزرگوں سے ”تین منزلوں“ کی روایت ہے۔ امام مالک سے چار برید کا قول مروی ہے اور برید ۱۲ میل پر مشتمل ہے۔ (۱۰۱ کل میز ان ۴۸ میل بنا) امام شافعیؒ سے اس بارے میں مختلف اقوال مروی ہیں، مثلاً ۴۶ میل، ان کا یہ قول ہمارے مشائخ کے اقوال کے نسبتاً زیادہ قریب ہے، کیونکہ قافلہ ایک دن میں ۵ فرسخ سے زیادہ نہیں چل سکتا (۱۰۱ ہر فرسخ تین میل پر مشتمل ہونے کی بنا پر کل فاصلہ ۵۴ میل ہوگا) اور جنہوں نے تین منزلوں کا قول کیا ہے، ہمارا قول ان کے بھی قریب تر ہے۔ امام شافعیؒ کے دوسرے قول کے مطابق اس کی مدت کم از کم دو دن ہے۔ اصحاب علوم ہر کا استدلال قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت کے اطلاق سے ہے کہ قرآن مجید کی آیت :

وَإِذَا حَضَرْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلْيَسْخُ خَلِيْقَكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الْفَلَاةِ .

میں مطلق چلنے اور سفر کرنے کا ذکر ہے، جبکہ تین یا دو دنوں کی قید لگانا قرآن مجید کے اطلاق پر اضافہ ہے، جس کے لیے کسی مستبر دلیل کی ضرورت ہے۔ ہمارا استدلال چند روایات سے ہے مثلاً ابنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

”مقیم اپنے موزوں پر ایک دن اور ایک رات صبح کرے اور مسافر تین دن اور تین راتیں“

کہ اس حدیث مبارکہ میں آپ نے مسافر کو کم از کم تین دن اور تین راتوں تک موزوں پر صبح کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بات سوجھی بھی نہیں جاسکتی کہ کوئی مسافر تین دن اور تین راتیں صبح کرے، مگر اس کا سفر اس سے بھی کم ہو، اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا :

”اللہ تعالیٰ اور روبرو آخرت پر ایمان رکھنے والی کسی مسلمان عورت کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ تین

دن کا سفر حرم (قریبی رشتہ دار) یا خاندان کے بغیر کرے۔“

اگر سفر کی شریعی مدت تین دن مسافر نہ ہوتی، تو یہاں بھی تین دن کا ذکر ہے محل نظر آتا ہے اور دونوں روایتیں فقہین کے ہاں متداول ہیں اور مشہور ہیں، لہذا اگر کسی مطلق حکم کے اطلاق کو مستند کرنے سے نسخ لازم آتا ہے، تو تب بھی ان احادیث مشہورہ سے اس کا امکان موجود ہے، جبکہ اہل علوم ہر کا مذکورہ آیت سے استدلال بھی محل نظر ہے

۱۔ فرسخ فارسی لفظ فرسنگ کا معنی ہے۔ عربی فرسخ تین عربی میلوں کے مساوی ہوتا ہے۔ عربوں ۵ فرسخ کا فاصلہ ۴۶ عربی میلوں کے اور پانچ فرسخوں کا ۵۴ میلوں کے مساوی ہوتا ہے۔

۲۔ النساء : ۱۰۱ ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔

کیونکہ آیت میں مذکورہ جملے ”عزب فی الارض“ کا مفہوم زمین پر مطلق چلنا نہیں، بلکہ مسافریں کر چلنا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ”عزب فی الارض“ یعنی وہ زمین پر مسافریں کر چلا، لہذا ”عزب فی الارض“ سے ایسا چلنا پھرنا مراد ہے، کہ جس سے انسان مسافریں جانتے۔ مطلق چلنا پھرنا نہیں اور یہاں ذریعہ بحث مسئلہ یہ ہے کہ آیا انسان مطلق چلنے پھرنے سے بغیر دقت اور مدت کی قید کے مسافریں جاتا ہے یا نہیں اور یہ کہ آیا ”عزب فی الارض“ کا استعمال اس چلنے پھرنے پر ہوتا ہے۔ جسے سفر کہا جاتا ہے یا نہیں، لہذا اصل جھگڑا شرعی سفر کی مدت طے کرنے کا ہے، جس کا ذریعہ نظر آیت میں کوئی ذکر نہیں ہے اور چونکہ مذکورہ بالا دونوں احادیث میں سفر کی مدت کا ذکر آچکا ہے، لہذا آیت کی تفسیر کے طور پر ان احادیث کو قبول کرنا اور ان پر عمل کرنا ضروری ہو گا۔ واللہ اعلم۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اس حدیث مبارکہ سے ہے جس میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ سے فرمایا تھا:

”مَنْ أَهْلُ مَكَّةَ، إِنْ تَبَادَا سَفَرُ عُسْفَانَ مِنْكُمْ فَوَقْتُ نَازِ قَصْرِ مَكَّةَ كَرُوهُ“

اور مکہ سے عسفان کا فاصلہ ۴ برید کا ہے؛ لہذا جواب یہ ہے کہ یہ روایت سند کے لحاظ سے مزید ہے، لہذا اس کے ذیلیے مشہور حدیث کا معارضہ نہیں کیا جاسکتا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”سفر میں قصر کی رخصت محض اس لیے ہے کہ اس میں مسافروں کو ایسی تکلیف اور مشقتیں برداشت کرنا پڑتی ہیں، جو انہیں کے ساتھ مخصوص ہیں اور یہ مشقتیں بوجہ اٹھانے، سفر کرنے، کوچ کرنے اور پڑاؤ رکھنے کی ہیں۔ لہذا مسافر کو پہلے تو گھر سے سلمان اٹھانے کی اور پھر گھر سے باہر آنے اور پڑاؤ رکھنے اور سفر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اس طرح یہ ساری تکلیف دو دن کے سفر میں لے پیش آجاتی ہیں۔ کیونکہ پہلے روز تو وہ گھر سے باہر پڑاؤ اور دوسرے دن وہیں سے کوچ کرے گا اور ان دو دنوں میں ملے چلنا بھی پڑے گا؛ بخلاف ایک دن کے سفر کے، کیونکہ ایک دن کے سفر میں تو اس لیے گھر سے روانہ ہو کر دو پارہ پہنچے گھر میں واپس آسکتا ہے، لہذا اس میں سفر کی کوئی مشقت نہیں ہو سکتی۔ بنا بریں دو دن کا اندازہ کیا گیا ہے۔ ہمارا استدلال مذکورہ بالا دو احادیث سے ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تقسیم کے لیے پوری فاصلہ ادا کرنا قطعی دلیل سے ثابت ہے، لہذا اس حکم میں تبدیلی (قصر نماز پڑھنے کی اجازت) جن کی کسی ایسی جسی قطعی دلیل سے ثابت کی جاسکتی ہے۔ جبکہ صورت حال یہ ہے کہ تین دن سے کم کا سفر مختلف جیسے حالات میں دن کے سفر پر قائم اہل مالک کا اتفاق ہے لہذا تین دن سے کم مدت کے سفر میں پوری فاصلہ پڑھنے کے حکم کی تبدیلی جائز نہ ہوگی اور جہاں تک ان کے مذکورہ استدلال کا تعلق ہے تو وہ بذات خود ناقص ہے کیونکہ ان کا یہ عقیدہ اس صورت میں باطل قرار پاتا ہے کہ جب کوئی شخص گھر سے واپس کے ارادے سے روانہ ہو اور شام کو گھر لوٹ نہ سکے کیونکہ کوچ کرنے، پڑاؤ ڈالنے اور سفر کرنے کی مشقت تو اسے بھی اٹھانا پڑتی ہے۔“

ایک دن کامسافرائی کے نزدیک بھی قصر نماز نہیں پڑھتا جس سے واضح ہوتا ہے کہ سفر کی تکالیف اور مشقتوں کے حاصل ہونے کا شافی کتبہ بھی اگر تہ نظر رکھا جائے تو وہ بھی تین دنوں کے سفر سے پورا ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے دوسرے دن ہی گھر کے باہر سے مسلمان اٹھنے، چلنے اور گھر کے باہر چلاؤ کرنے کی مشقت لاحق ہوتی ہے۔ اور یہ جو ہم نے تین دن کے سفر میں آؤنٹ اور ہیدل سفر کو پیش نظر رکھا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر شست رفتار سواری کو تہ نظر رکھا جائے تو یہ سواری پھر کی بھی ہو سکتی ہے بلکہ تیز رفتار سواری گھوڑے اور برید کی ہوتی ہے، لہذا ان دونوں کی اوسط صورت آؤنٹ کی سواری اور ہیدل سفر ہے۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے :

خیر الامور اوسطیہ ما۔ سب سے بہترین کام، ان تین کا اوسط (درمیانہ) ہے۔

علامہ ازہر اس لیے بھی اوسط صورت کو اختیار کیا گیا ہے، کیونکہ اقل (Minimum) اور اکثر (Maximum) صورتیں دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لہذا درمیانی صورت ہی باقی رہ جاتی ہے۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ :

• اگر کوئی شخص مسند میں ایک دن میں اتنا چلے جو خشکی کے تین دن کی مسافت کے مساوی ہو تو وہ نماز کو قصر کرے گا کیونکہ اصل ایست قیام کو حاصل ہے، تیز رفتاری کو نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص خشکی پر ایک یا دو دن میں اتنی مسافت طے کرے جو آؤنٹ کی سواری اور ہیدل سفر کے تین دن کے برابر ہو تو وہ بھی نماز کو قصر کرے پڑے گا، کیونکہ اس صورت میں بھی عام چلنے کا اعتبار ہوگا تیز رفتاری سے چلنے کا نہیں۔

اسی طرح اگر کوئی شخص پہاڑوں اور گھاٹیوں میں سفر کرے تو وہاں بھی اس کے پہاڑی سفر کے تین دن مراد ہوں گے، میدانی سفر کے نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ سفر خواہ میدانی ہو، پہاڑی ہو یا خشکی یا سمندر کا ہو۔ یہی صورت تین دن کا عمومی سفر یا تین منزلوں کا اعتبار ہوگا۔ پھر اس ضمن میں عام عادت کا سفر مراد ہوتا ہے جو عوام الناس میں بخوبی متعارف ہے، لہذا اشتباہ یا اشکال کی صورت میں متنبی لوگ ان کی بات کا اعتبار ہوگا یا ہی بنا پر سفر شرعی کے لیے فرسخوں کی تعداد مقرر کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ راستے کی تبدیلی سے فرسخوں کی تعداد میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

اسی لیے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

• اگر کوئی شخص ایک راستے سے کسی شہر میں تین دن کے سفر کے بعد پہنچا ہو، جبکہ دوسرے راستے سے اسی شہر میں ایک دن میں پہنچا ممکن ہو تو وہ اس کے باوجود قصر کرے گا۔

جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

• اگر اس نے تین دن کی مسافت والا یہ راستہ کسی مجمع مقصد کے لیے اختیار کیا ہو تو وہ قصر کر سکتا ہے

۱۔ ہمارے اس دور میں بھی یہی حکم ہے۔

لیکن اگر کسی فرض صحیح کے بغیر اس نے یہ راستہ اختیار کیا ہو تو وہ فہر نہیں کہے گا اور اس کی حالت "سفر مصیبت" دوائے شخص کی سی ہوگی۔ ان میں سے ہمارا مقصد زیادہ صحیح ہے، کیونکہ فہر کرنے کا حکم محض سفر کے ساتھ مشروط ہے، لہذا ارادہ سفر کے تحت دن کا سفر کرنا معتبر ہوگا، جو کہ یہاں موجود ہے۔

② ارادہ سفر بعض اوقات انسان کا چلنا یا قاعدہ سفر ہوتا ہے اور کسی وقت نہیں مثال کے طور پر بعض

اوقات انسان اپنے کسی کام کج کے لیے کسی قریبی گاؤں یا کسی مقام میں جاتا ہے۔ جو زیادہ دور نہیں ہو تو وہاں سے اُسے ساتھ دوائے گاؤں میں کوئی کام یاد آ جاتا ہے اور اس کے بعد بھی یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ تین دن کے سفر کی نیت کے بغیر تین دن سے زیادہ کا سفر کر لیتا ہے، لیکن چونکہ اس سفر میں اس کا ارادہ تین دن کے سفر کا نہیں ہوتا، لہذا وہ شرعی طور پر مسافر شمار نہ ہوگا۔ بنا بریں دونوں میں فرق کرنے کے لیے نیت اور ارادہ ضروری ہے پھر نیت اور ارادے میں اصل اعتبار تصور یا سربراہ کے ارادے کا ہوتا ہے، تابع یا خادم کے ارادے کا نہیں، چنانچہ خادم اپنے اُٹار کے اور بڑی اپنے خاوند کے ارادہ سفر سے مسافر بن جائے گی اور یہی حکم ہر اس شخص کا ہے کہ جس کی دوسروں پر افلا ضروری ہو مثلاً سلطان وقت، پر سالار وغیرہ۔ کیونکہ یہاں پر تابع کا حکم دیتی ہے جو تصور کا حکم ہے، لیکن اگر مفروض صاحب دین کے ساتھ ہو تو اس میں کچھ تفصیل ہے:

"اگر تو مفروض صاحب استطاعت ہو تو اس کی اپنی نیت کا اعتبار ہوگا کیونکہ "صاحب استطاعت" ہونے کی بنا پر وہ کسی بھی وقت فرض ادا کر سکے تسلط سے باہر ہو سکتا ہے اور اگر مفروض غفلت ہو تو اس محدث میں فرض خواہ کی نیت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ افلاس کی بنا پر وہ فرض ادا کرنے اور اس کے قبضے سے رہائی پانے کی استطاعت نہیں رکھتا، لہذا وہ اس کے سونے بمنزل خادم اور تابع کے ہوگا۔"

③ شہرے خروج تیسری چیز جو شرعی سفر کے لیے ضروری ہے وہ شہر کے مصافحات سے باہر نکلنا ہے، اسی بنا پر کوئی شخص بھی محض نیت اور ارادے سے مسافر نہیں ہو جاتا، تا وقتیکہ وہ نیت اور ارادہ کے شہر کے مصافحات سے باہر نہ نکل جائے۔ اس حکم کی بنیاد اس روایت پر ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

"وہ ایک مرتبہ کو فرماتے کہ ارادے سے بھرے باہر نکلے تو انہوں نے گھر کی نماز کے چار فرض ادا کیے، پھر انہوں نے اپنے سونے کی ایک جھونپڑی کو دیکھا اور فرمایا کہ اگر ہم اس جھونپڑی سے آگے پہلے جاتے تو چاروں کے نکلنے دو رکعتیں ادا کرتے؟"

علامہ ابن تیمیہ اس وقت معتبر ہوتی ہے، جب وہ کسی عمل سے مشغول (پہلے) کی جائے، تو محض عزم پر ارادہ

۱۔ اس بے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں فرض خواہ کو اپنے مفروض کو اپنے زیر قبضہ رکھنے کی اجازت حاصل تھی جبکہ فی الوقت یہ حق ملک (STATE) کا سمجھا جاتا ہے، لہذا یہ قاعدہ ہماری دور کے لیے قابل عمل نہ ہوگا۔

کوئی حیثیت نہیں رکھتا اور سفر کا عمل اس وقت تک پایہ تحقیق کو نہیں پہنچتا، جب تک کہ انسان سفر کا ارادہ کر کے شہر سے باہر نہ نکل جائے اور جب تک کہ سفر کا عمل ثابت نہیں ہوتا، اس وقت تک عمل سے متصل نیت کا وجود بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہذا وہ جب تک شہر سے باہر نہ نکلے، مسافر نہیں ہوتا، البتہ اگر کوئی مسافر کسی اقامت کے لیے موندن جگہ میں "اقامت" (غیر نیت) قیام کرنے STAY کی نیت کرے تو وہ بعض ارادہ کرنے سے ہی مسافر سے متفرق نہ بنے گا، وجہ یہ ہے کہ یہاں اقامت کی نیت سفر ختم کرنے کے عمل سے متصل باقی نہیں رہے، کیونکہ کسی عمل کو چھوڑ دینا بھی ایک عمل ہے۔ بخلاف مذکورہ صورت کے اور مسافر کے شہر سے باہر نکلنے کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، وہ خواہ نماز کے اوّل وقت میں باہر نکلے یا اس کے درمیان میں یا اس کے آخر میں یہاں تک کہ اگر مسافر اس وقت شہر کی حدود سے باہر نکلا، جب نماز کا وقت اشتباہ تک تھا کہ مشکل دو رکعات پڑھی جاسکتی تھیں، تو ہمارے ائمہ کرام کے ظاہر قول کے مطابق وہ قصر کرے گا، جبکہ امام محمد بن شجاع البغلی اور ابوالبرکات انصاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم فرماتے ہیں کہ:

«اگر وہ زوال سے پہلے شہر سے باہر نکل آیا ہو تو ظہر کو قصر کر کے پڑھے گا اور اگر زوال کے بعد نکلا تو

وہ ظہر کو پورا پڑھے گا اور عصر کو قصر کر کے ادا کرے گا»

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ:

«اگر وہ اس وقت شہر کی حدود سے باہر نکلا کہ اب وقت کی نماز کا چار رکعات کے برابر وقت گزر گیا

تھا تو ایسی صورت میں اصل قصہ کے بجائے پوری نماز ادا کرنا ضروری ہوگی اور اگر وہ اس وقت باہر نکلا جب نماز کا وقت اس سے کم گزرا ہو تو اس کے متعلق شوافع کے مختلف اقوال مروی ہیں۔

اھا اگر وہ ایسے وقت میں شہر سے باہر نکلا، جب وہ فقط ایک رکعت ادا کر سکتا تھا یا فقط یکیر تحریر کہہ

سکتا تھا تو ہمارے نزدیک وہ نماز کو قصر کر کے ادا کرے گا جبکہ امام زفر کے نزدیک وہ مکمل نماز پڑھے گا۔

ان میں سے پہلے مسئلے کی مزید تفصیل یہ ہے کہ اس اختلاف کا مدار مسئلے کی اس تحقیق پر ہے کہ کیا نماز اوّل وقت میں

ادا کرنا ضروری ہے یا آخر وقت میں شوافع کے نزدیک نماز اوّل وقت میں واجب الادا ہوتی ہے، لہذا جب نماز کا اوّل

یا چار رکعات ادا کرنے کا وقت گزر جائے تو اب اس پر پوری نماز ادا کرنا ضروری ہوگی اور بعض سفر کرنے کی بنا پر اس

سے نصف نماز ماقضا ہوگی، جس طرح اگر ..... کسی پر قرض واجب ہو جائے تو قرض کا کوئی حصہ بعض

سفر کرنے سے ماقط نہیں ہو سکتا، اسی طرح زیر نظر صورت میں بھی مکمل نماز پڑھنا ضروری ہوگی، جبکہ ہمارے ائمہ

محققین کے نزدیک نماز تیسرین کے ساتھ اوّل وقت میں واجب الادا نہیں ہوتی، بلکہ چوتھین وقت کے کسی حصے میں

قرض ہوتی ہے اور وقت کی تیسرین کا اختیار مطلقاً نمازی کو حاصل ہوتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص نماز کو ابتدائی وقت میں

پڑھنا شروع کرے تو وہ بھی وقت واجب ہو جائے گی، اسی طرح اگر وہ وقت کے وسط میں یا آخر میں پڑھے پڑھے تو وہ

ایسی وقت واجب الادا ہوگی۔ لہذا جب اس نے نماز ادا کرنے کے لیے عملی طور پر وقت کا کوئی حصہ بھی مخصوص نہ کیا اور وقت

اشتباہ نہ گیا کہ اس میں بعض چار رکعات ادا کی جاسکتی ہیں تو مستقیم ہونے کی صورت میں اس پر ضروری ہوگا کہ وہ اس کو پورا



وقت کو نماز ادا کرنے کے لیے متعین کرے۔ لیکن اگر وہ اس کے باوجود بھی نماز نہ پڑھے تو گو اس کا وقت از خود ادا نیکی کے لیے متعین نہ بھی ہو، تب بھی وہ نماز کے لیے وقت کو متعین نہ کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ چنانچہ اگر وہ اس آخری وقت میں وقت کی نماز پڑھنے کے بجائے نفل ادا کرنے لگ جائے تو یہ نفل درست ہوں گے۔ بنا بریں جب شروع کرنے سے پہلے اس پر چار رکعت ادا کرنا فرض نہ تھا اور پھر جب وہ اس آخری وقت میں سفر کی نیت کے شہر کی حدود سے باہر چلا گیا تو اب اس پر مسافروں والی نماز ادا کرنا ضروری ہوگا۔ پھر اگر اس کے پاس فاضل وقت بھی رہا تو اس پر وقت کے کسی غیر متعین حصے میں دو رکعت نماز ادا کرنا ضروری ہوگا، جس کا تعین نمازی اپنے عمل سے کرے گا اور اگر وہ یہ تعین نہیں کرتا، یہاں تک کہ نماز کا آخری وقت رہ جائے تو اندر میں محدث اس پر اسی آخری وقت میں نماز ادا کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اس پر اسی وقت میں نماز کی ادائیگی کا خلافتیں ضروری تھا۔ اسی طرح اگر وقت اتنا تنگ رہ گیا ہو کہ اس میں بمشکل دو رکعت ہی ادا کی جاسکتی تھیں، تو اس پر دو رکعت کا ادا کرنا ہی ضروری ہو جائیگا، گویا تنفی مسلک میں اقل وقت کے بجائے آخری وقت کا اعتبار ہوتا ہے۔

ایسی اصول پر یہ مسلک بھی جتنی ہے کہ اگر وقت اتنا تنگ رہ گیا کہ اس میں مشکل فرض نماز ہی ادا کی جاسکتی ہو نفل وغیرہ نہ کیا جاسکتا ہو، اور اس آخری وقت میں کسی عورت کو ایام (حیض) شروع ہو جائیں یا بچہ پیدا ہونے کا خون (نفاس) شروع ہو جائے یا کوئی عقل مند دوا نہ ہو جائے یا اس پر غلطی طاری ہو جائے یا کوئی مسلمان العیاذ باللہ اسلام سے مرتد ہو جائے تو ہمارے اثر کے نزدیک ان تمام صورتوں میں نماز کی فرضیت ساقط ہو جائے گی۔ وجہ یہ کہ ہمارے نزدیک اگر اس سنے پہلے اوقات میں نماز ادا نہ کی ہو تو نماز کے وجوب کا تعین آخری وقت میں ہو جاتا ہے تو اسی آخری وقت میں وجوب کی اہلیت دیکھی جاتی ہے۔ کیونکہ غیر اہل پر تو وجوب کا تعین نہیں ہو سکتا اور یہاں یہ صورت یعنی اہلیت کی موجودگی آخری وقت میں مفقود ہے، لہذا فرضیت ساقط ہو جائے گی، جبکہ شوافع کے نزدیک ان تمام صورتوں میں پوری نماز ادا کرنا فرض ہوگا، کیونکہ امام شافعی کے نزدیک نماز کی ادائیگی اول وقت میں ضروری ہے اور چونکہ یہاں اول وقت میں فرض کی اہلیت موجود ہے، لہذا اس پر نماز ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اس اصول کے دلائل و شواہد پر اہل فقہ کی کتابوں میں پوری بحث کی گئی ہے، یہی مٹی اگر کسی بچے نے نماز اقل وقت میں ادا کر لی پھر وہ اسی وقت کے اندر اندر باغ ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کے لیے نماز کا ٹوٹنا اور اعادہ کرنا ضروری ہوگا امام شافعی اس سے اختلاف کرتے ہیں۔

ایسی طرح اگر بچے نے حج کا احرام باندھا، پھر وہ وقت مرفوض سے قبل باغ ہو گیا تو اب ہمارے نزدیک اس کا یہ حج اس سے فرض حج کے ساقط ہونے کا باعث نہیں ہوگا، امام شافعی اس سے اختلاف ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حج کا واجب نہ ہونا بچے کے لیے آسانی اور شفقت کے پیش نظر تھا، جبکہ زیر نظر صورت میں شفقت اور بچے کی سہولت اس میں ہے کہ اس حج کو مقبول خیال کیا جائے تاکہ اس پر اعادہ ضروری نہ ہو، یوں یہ صورت بچے کی وصیت کے مشابہ ہوگی کہ بعض بچے کی آسانی کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی وصیت درست مانی گئی ہے اور یہ لحاظ حصول ثواب کے ضمن میں ہے اور اس کی وصیت سے اسے کوئی نقصان بھی نہیں پہنچتا۔ کیونکہ اگر وہ وصیت نہ بھی کرے گا۔ تب بھی اس کی حکیت وراثت کی بنا پر از خود ختم ہو جائے گی۔ چنانچہ اس وقت سے کہ بچے پر اگر حج واجب بھی



دیا اور پھر جمعہ کا دن آنے سے قبل خرید لیا تو اب جو کہ آنے سے جو دوسری تعلیق ہے وہ غلام از خود آزاد ہو جائے گا۔ رہا  
نیم کے باقی بچنے کا مسئلہ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تقیم عبادت نہیں ہے، بلکہ وہ تو شخص پاک کا نام ہے اور مذکورہ بالا  
قرآنی آیات کے مطابق مرتبہ تھمنے کے نتیجے میں عبادات باطل ہو جاتی ہیں اور تقیم تو شخص پاک سے الگ ہے کہ حالت  
کمزوری میں چونکہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا کافر کا تقیم درست نہیں ہوتا۔ جبکہ حالت اسلام میں اس کی ضرورت  
پیش آتی ہے، بنا بریں ارتداد کی بنا پر یہ پاک ختم نہ ہوگی اور جیسا کہ ہم تقیم کی فصل میں تفصیل بیان کریں گے، تقیم  
باقی رہے گا، لیکن اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اب رہا دوسرا مسئلہ تو اس کی بنیاد ہمارے آئینہ میں آخری وقت کی اس مقدار کے متعلق اختلاف چرچہ  
کہ جس کی بنا پر پوری نماز فرض ہوتی ہے یا نماز قصر ضروری قرار پاتی ہے۔ امام الکفری رختہ اشعلیہ اور ہمارے اکثر  
محقق اکثر فرماتے ہیں کہ نماز کا واجب متعین طور پر آخری وقت کی اتنی مقدار میں ہوتا ہے کہ جس میں شخص تکبیر تحریر  
کبی جاسکتی ہے۔ جبکہ امام زفر رختہ اشعلیہ اور القدوری رختہ اشعلیہ کا مسلک یہ ہے کہ نماز کا واجب آخری وقت  
کی اتنی مقدار میں ہوتا ہے کہ جس میں اس وقت کی فرض نماز (دو یا تین یا چار) ادا کی جاسکتی ہو، اسی اختلاف پر  
کسی جائزہ عورت کا آخری وقت میں پاک ہونا، بچے کا بائخ یا کافر کا مسلمان ہو جانا، مجنون یا بے ہوش شخص کا ہوش  
میں آنا اور مسافر کا مقیم میں جانا یا مقیم کا مسافر ہو جانا وغیرہ مبنی ہے۔ کہ امام زفر، زہبی، اشعلیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء  
کے نزدیک اگر تو یہ واقعات ایسے وقت میں پیش آئے کہ جب تک کہ وہ نماز فرض نماز چھی جاسکتی ہو، تو ان تمام صورتوں میں  
نماز کی فرضیت کا حکم بھی ثابت ہو گا اور حکم میں تبدیلی (مقیم سے مسافر، مسافر سے تقیم، بھی واقع ہر کے گی اور اگر اس  
سے کم وقت رہا تو نہ نماز فرض ہوگی اور نہ ہی حکم کی تبدیلی واقع ہوگی، جبکہ عثمان قرطبی کے مطابق ان تمام صورتوں میں  
نماز کی فرضیت بھی ثابت ہوگی اور حکم کی تبدیلی بھی عمل میں آسکے گی، خواہ شخص تکبیر تحریر کی مقدار میں نماز کا وقت بچا  
ہو۔ امام زفر رختہ اشعلیہ کی دلیل یہ ہے کہ:

کسی نماز کے فرض ہونے کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس وقت میں نماز ادا کر سکتا ہو اور نہایت تعلیل  
وقت میں فرض نماز کی ادائیگی ممکن نہیں، لہذا اس وقت میں اس کا واجب بھی نا ممکن ہے۔ جبکہ  
ہمارا استدلال یہ ہے، جبکہ ہم نے اوپر تفصیل کے ساتھ بیان کیا کہ نماز کا آخری وقت ہی ملا ہر  
نماز کی فرضیت کے لیے متعین ہوتا ہے۔ اگر نماز کا اتنا وقت رہتا ہے کہ جس میں انسان پوری فرض  
نماز ادا کر سکتا ہو تو نماز ہی پر عمل طور پر نماز کا ادا کرنے سے اس وقت کو ادائیگی نماز کے لیے متعین کیا  
ضروری ہو گا اور اگر پوری نماز کے بجائے نماز کے کچھ حصے کی ادائیگی کا وقت بچتا ہو تو عمل ادا کی صورت  
میں نماز کے کچھ حصے کی تعمین کرنا بھی ضروری ہو گا، کیونکہ ضرورتاً اگر سے وقت کا پوری نماز کے لیے  
متعین ہوتا، وقت کے بعض اجزاء کا نماز کے بعض اجزاء کے لیے متعین ہونا ہی ہے اور اس میں یعنی  
نماز کے کچھ وقت (جز، میں، نماز کے کچھ حصے) جز، کی تعمین میں ایک نماز قائم بھی ہے اور وہ یہ کہ نماز  
کو ہم مختلف حصوں میں تقسیم نہیں کر سکتے، لہذا جب نماز کا کچھ حصہ (جز، واجب ہو گا اگر اس کے بعد  
کہ وہ وقت نہ ہو تو نماز کو متصل وقت میں ادا کرنا ضروری ہو گا اور اگر مکروہ وقت شروع ہو رہا ہو، تو

اس صورت میں اس نماز کو کسی دوسرے وقت میں مکمل ادا کرنا ضروری ہوگا، بنا بریں اگر وقت محض استراحہ ہو کہ جس میں مشکل تکبیر تحریر کی جاسکتی ہو تو اس پر تکبیر تحریر کر کے نماز کو شروع کر لیں ضروری ہوگا اور چنانچہ تکبیر تحریر کو نماز سے الگ نہیں کیا جاسکتا، لہذا فجر کی نماز کے سوا باقی نمازوں میں ضروری ہوگا کہ اس نماز کو متصل وقت میں مکمل کیا جائے، جبکہ نماز فجر کی اور وقت میں قضا کی جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ نماز کی فرضیت مدبر کی طور پر مشتمل ہوتی ہوئی آخری لمحات تک پہنچتی ہے جیسا کہ ہم اوپر تفصیل بیان کرتے ہیں اور چونکہ اس نے پہلے اوقات میں نماز ادا نہیں کی، لہذا نماز کا آخری وقت اس کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جانے لگا۔

بخلاف اس صورت کے کہ اگر کوئی کافر رمضان المبارک میں طلوع فجر کے بعد مسلمان ہوا ہو تو اس پر اس دن کا روزہ فرض نہ ہوگا، کیونکہ وہاں پورا دن روزے کا موقع ادا (معیار ہے) اور وقت کا کچھ حصہ (جز) عبادت (روئے) کے ابتدائی حصے کی ادائیگی کی صلاحیت نہیں رکھتا، بلکہ اس کے بجائے وقت کا ابتدائی حصے کے بدلے دوسرا حصہ دوسرے حصے کے بدلے اور تیسرا حصہ روزے کے تیسرے حصے کے بدلے شرعی طور پر متعین ہے، لہذا روزے کے ابتدائی حصے کی ادائیگی، وقت کے دوسرے یا پانچویں حصے میں نہیں کی جاسکتی اور دوسری روزے کا پانچواں حصہ وقت کے پچھٹے حصے میں ادا کیا جاسکتا ہے۔ بنا بریں جب کسی سے عدم اہلیت کی بنا پر وقت کا ابتدائی حصہ فوت ہو گیا تو اس پر اس عبادت کا ابتدائی حصہ ہی واجب نہ ہوگا، کیونکہ یہاں چوکی صورت میں "خیر اہل" پر عبادت کا وجوب لازم آتا ہے، جو نا ممکن ہے اور اگر کوئی شخص روزے کا ابتدائی حصہ گزرنے کے بعد دوسرے یا مثلاً دسویں حصے میں مسلمان ہوا، تو اب وہ روزے کا حصہ (جز) اول اس وقت ادا نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اس وقت وجوب کا اہل نہیں تھا، نیز اس لیے بھی کہ روزے کے ہر حصے کا وجوب اس کے فاضل وقت میں ہوتا ہے اور وہی وقت اس کی ادائیگی کا اہل مقام ہے، لہذا دن کا دوسرا حصہ روزے کے ابتدائی حصے کے بدلے "محل" ثابت نہیں ہو سکتا تو چونکہ مذکورہ بالا صورت میں عبادت کا ابتدائی حصہ ہی واجب نہ تھا، لہذا اس پر روزے کا اختتامی حصہ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ روزے کا وجوب اور ادائیگی کے لحاظ سے حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف نماز کے کچھ تکبیر یہاں وقت کا کوئی بھی حصہ نماز کے ابتدائی حصے کے وجوب کا موزوں مقام (محل) ہی سکتا ہے اور چونکہ تکبیر تحریر نماز کا حصہ ہے، لہذا اس کا یہ حصہ وقت کے اس حصے میں بھی ادا کرنا ممکن ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نماز کا وقت، نماز کی ادائیگی کا "معیار" نہیں ہے تو ان دونوں میں یہ بنیادی فرق ہے، واللہ اعلم۔

اوپر جو ہم نے حائضہ پر خون بند ٹکٹے کی صورت میں وجوب نماز کا قول ذکر کیا ہے تو یہ اس صورت میں ہے کہ جب اس کے ایام مکمل دس دنوں کے بعد اختتام پذیر ہوں اور اگر اس کے ایام اس سے کم دنوں میں ختم ہو جائیں تو ایسی صورت میں حائضہ پر نماز اس وقت ضروری ہوگی کہ جب وہ ناپاک سے پاک ہو اور نماز کے وقت میں اس کے غسل کسے اور تکبیر تحریر کرنے کی گنجائش موجود ہو، لیکن اگر اتنا وقت نہ بچا ہو کہ جس میں وہ غسل کر سکے یا غسل کسے کے بعد تکبیر تحریر کر سکے تو ایسی صورت میں اس پر وہ نماز فرض ہوگی اور اس کی قضا ضروری ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ جب "یعنی" دس سے کم دنوں میں ختم ہو تو محض خون بند ہو جانے سے خون کے اختطام

کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس کے لیے لازمی ہے کہ وہ غسل کرے یا اس کے انقطاع پر ایک کامل نماز کا وقت گزر جائے، جو اس پر قضا بھی جائے گی اور اگر "حیض" مکمل دس دنوں کے بعد اختتام پذیر ہو، تو اس صورت میں محض خون کے بند ہونے سے حیض کے ختم ہونے کا فیصلہ کر لیا جاتا ہے؛ چنانچہ اس دوسری صورت میں اگر اُسے وقت کا تصور اس حصہ بھی مل گیا تو اس پر نماز فرض ہو جائے گی، خواہ اس وقت میں اس کے غسل کرنے کی گنجائش ہو یا نہ ہو، اور اس کے لیے اس کی قضا لازم ہوگی۔ دوسرے یہ ہے کہ "حیض" مقررہ وقت میں غلن کے جاری ہونے کا نام ہے تو خون آنا بند ہو جائے تو مناسب تو یہ ہے کہ اسی وقت حیض کے بند ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے، کیونکہ جو چیز حقیقت میں ختم ہو جائے، تو حکم میں بھی اسے ختم ہی سمجھنا چاہیے، لیکن حیض کے دس دن سے کم مدت میں ختم ہونے کی صورت میں اجماع صحابہ کرامؓ کی بنا پر حیض اس کے ختم ہو جانے کا اس وقت تک فیصلہ نہیں کیا جاتا جب تک عورت باقاعدہ غسل نہ کرے۔ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے انیس صحابہ کرامؓ نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ:

"جب تک عورت طلاق رجعی کی صورت میں دوسرے حیض سے غسل نہ کرے، غاوند اس سے

رجوع کرنے کا احتدار رہتا ہے۔"

تو اس روایت کا مفہوم یہ ہے کہ محض خون کا بند ہو جانا اس کی طہارت کی دلیل نہیں، کیونکہ اکثر اوقات حیض لگ بھگ ٹرک کے بھی آتا ہے۔

اس صورت میں ثبوت حکم کے لیے یا وجوب نماز کی ایک اضافی شرط عورت کے غسل کا اضافہ کر دیا گیا۔ کیونکہ یہ شرط اس کی طہارت کے احکام میں شامل ہے۔ اس کے برعکس اگر حیض پورے دس دنوں کے بعد ختم ہو تو وہاں غسل کے بغیر بھی حیض کا انقطاع درست ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک تو وہاں اجماع ہے اور دوسرے وہاں سابقہ دونوں قیاسات مذکورہ خبر موجود ہیں مزید برآں اس لیے بھی کہ یہ بات داخل سے ثابت ہے کہ حیض کبھی صورت میں دس دنوں سے متجاوز نہیں ہوتا۔ اس مسئلے کی پوری تفصیل "باب الحيض" میں بیان کی جا چکی ہے۔

اگر عورت کا حیض پورے دس دنوں کے بعد اختتام پذیر ہو تو آیا اس کا غاوند غسل سے پہلے اس کے ساتھ مباشرت کر سکتا ہے یا نہیں؟

ہمارے تین آئمہ کرامؓ اس کے حوالے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ تا وحقینکہ وہ غسل نہ کرے، اس کے عدم جواز کے قائل ہیں اور اگر "حیض" دس دن سے کم مدت میں ختم ہو تو باہ اتفاق قبل از غسل اس قسم کے تعلق کی اجازت نہیں ہے۔ تاہم اگر عورت نے غسل نہ کیا اور حیض کے ختم ہونے پر ایک نماز کا وقت گزر گیا تو ہمارے نزدیک بغیر غسل کے غاوند کو مباشرت کی اجازت ہے، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ حسب سابق عدم جواز کے قائل ہیں۔ اس مسئلے کی تفصیل بھی "باب الحيض" میں بیان کی جا چکی ہے۔

## (فصل سوم) مسافر کے مقیم ہونے کی شرائط اور اُس کے احکام

مسافر جب مقیم بن جائے تو اس کا سفر ختم ہو جاتا ہے اور اس کی اقامت (STAY) ثابت ہو جاتی ہے۔ البتہ اس کی اقامت کے اثبات کے لیے چار چیزیں ضروری ہیں:

① اقامت کی صحیح نیت | پہلی شرط یہ ہے کہ مسافر صراحت سے اقامت (STAY) کی نیت کرے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ وہ کسی ایسے مقام پر، جو غیرے اور اقامت اختیار کرنے کے قابل ہو، کم از کم پندرہ دن قیام کرنے کی نیت کرے۔ بنا بریں اس شرط کی تکمیل کے لیے حسب ذیل چار باتیں ضروری ہوں گی۔

اولاً: اقامت (غیر کرنے) کی نیت کرنا۔

ثانیاً: اقامت کی مدت کی نیت کرنا۔

ثالثاً: اس مدت میں مقام اقامت کا ایک ہونا۔

رابعاً: اس جگہ کا غیرے کے قابل ہونا۔

اب ان چاروں اشیاء کی قدرے تفصیل بیان کی جاتی ہے:

اولاً: اقامت (غیر کرنے) کی نیت کرنا | اقامت غیر کرنے کی نیت کرنا ہمارے نزدیک بہت ضروری ہے چنانچہ اگر کوئی شخص کسی شہر میں داخل ہو اور قافلہ کے انتظام یا کسی اور ضرورت سے ایک مہینہ یا اس سے بھی زیادہ مدت غیر اسے، لیکن وہ ہر روز ارادہ کرتا ہو کہ آج نکل جاؤں گا، یا کل چلا جاؤں گا اور وہ اقامت کی نیت کیے بغیر ایک ماہ یا اس سے بھی زیادہ عرصہ گزارے تو وہ بدستور مسافر ہی رہے گا۔ امام شافعیؒ سے اس مسئلے میں دو اقوال مروی ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ:

”اگر وہ وہاں اس سے زیادہ عرصہ غیرا۔ جتنا عرصہ کرہی کرم صلی اللہ علیہ وسلم فرودہ نبوک کے سفر میں مقام نبوک پر غیر رہے تھے، تو وہ مقیم ہو جائیگا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام نبوک میں قیام فرماتے کی مدت انیس یا بیس دن ہے۔“

ان کے دوسرے قول کے مطابق:

”جب کوئی مسافر کسی ایک جگہ چار روز قیام کرے تو وہ مقیم بن جائے گا اور مسافر نہ رہے گا، لہذا اس کے لیے قصر کرنا جائز نہ ہوگا۔“

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے پہلے قول کی دلیل میں وہ فرماتے ہیں کہ:

”جب بھی کسی جگہ تہنؤ قیام پایا جائیگا تو وہ مقیم بن جائیگا اور اس کے لیے نماز کو قصر کر کے پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اقامت اور سفر باہم متضاد (OPPOSITE) اشیاء ہیں اور جب کسی شئی کو کوئی ضد پائی جائے تو وہ شئی از خود ختم ہو جاتی ہے مگر چونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک میں انہیں دن قیام فرمایا اور قصر نماز ادا فرمائی تھی لہذا اتنے ایام کے قیام کے متعلق نص (حدیث) کے مقابلے میں ہم نے (مذکورہ) قیاس کو چھوڑ دیا، البتہ اگر قیام اس سے زیادہ مدت رہے تو ہم قیاس پر عمل کریں گے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے قول کی بنیاد اس استدلال پر ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے کہ:

”قیاس کے مطابق سفر اور اقامت باہم متضاد اشیا ہیں۔ لہذا اگر اشنا سے سفر میں حضور ا قیام بھی پایا گیا تو سفر ختم ہو جائے گا اور اقامت شروع ہو جائے گی، کیونکہ اقامت ٹھیکہ کا اور سفر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کا نام ہے اور متضاد اشیا ایک دوسری کی موجودگی میں از خود معدوم ہو جاتی ہیں۔ البتہ بہت صورتوں سے قیام کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، کیونکہ غویا مسافر (PASSENGER) حضور بہت قیام کرنے کے عادی رہتے ہیں۔ بنا بریں صورتوں سے قیام کو جو ضرورت اس حکم سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، مگر زیادہ قیام میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اور چار دن کا قیام کثیر قیام کے زمرے میں آتا ہے، کیونکہ ”کثیر“ کا دئے درجہ یہ ہے کہ وہ جمع ہو ”ور“ تین “ کا عدد اگر چہ جمع کے زمرے میں تو آتا ہے، لیکن چونکہ وہ جمع کاسب سے کم د: ہے، لہذا وہ اس پہلو سے ”قلّت“ کی صفت قلّت میں شامل ہے۔ یوں اُسے ”مطلق کثرت“ حاصل نہیں ہوتی، لیکن جب عدد چار کی حد کو پہنچا تو اب چونکہ اس میں ہر پہلو سے کثرت کا منہوم پیدا ہو گیا ہے۔ اس لیے یہ عدد کثرت کے دُمرے میں آتا ہے۔ بنا بریں اگر کوئی شخص کسی جگہ چار دن قیام پذیر رہا تو وہ منہوم ہی بنے گا؟

ہمارا استدلال اجماع صحابہؓ سے ہے کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاص کے متعلق مروی ہے کہ:

”وہ نہ طہار کے ایک نمازی قصبے میں دو ماہ تک قیام پذیر رہے اور اس دوران میں نماز کو بدستور قصر فرماتے رہے۔“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں مشہور ہے کہ:

”وہ اگر یحیٰیٰ میں پورا ایک ہینہ قیام پذیر رہے اور اس مدت میں بدستور دو رکعات ادا فرماتے رہے؟ اسی طرح طلق تابعی رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ:

”وہ نوار زم میں پورے دو سال قیصر رہے اور اس پورے عرصے میں نماز قصر ادا فرماتے رہے۔“

اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ صحابی سے روایت ہے کہ:

”انہوں نے فرمایا کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج مکہ میں شریک تھا۔ اس مہینہ پر آپ وہاں

اٹھارہ راتوں تک قیام پذیر رہے۔ جب نماز کا وقت ہوتا تو آپ دو گنا ادا فرماتے اور پھر اہل مکہ سے

ارشاد فرماتے کہ تم لوگ اپنی نماز مکمل کرو، ہم لوگ مسافر ہیں۔“

اور نص صریح اور اجماع کے مقابلے میں قیاس سے کام لینا باطل ہے۔

## ثانیاً: مدت اقامت

جہاں تک کم از کم مدت اقامت کا تعلق ہے تو اس کی مقدار ہماری نزدیک و دور ہند رہے۔ امام مالک اور امام شافعی دونوں کے نزدیک اس کی کم از کم مقدار چار دن ہے۔ ان دونوں کا استدلال اور بیان، جو چکاسے، نیز ایک روایت میں ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاجرین کو مساکب حج ادا کرنے کے بعد مکہ مکرمہ میں تین دن ٹھہرنے کی اجازت عطا فرمائی تھی۔“

اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ تین دن سے زیادہ کا قیام مسافر کو مقیم بنا دیتا ہے۔ جبکہ ہماری دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”جب تو کسی شہر میں عالت سفر میں داخل ہو اور وہاں داخل ہو کر تیرا ارادہ ہو کہ تو وہاں (کم از کم) ہند رہ روز قیام کرے گا، تو تو نماز کو پوری ادا کر اور اگر تجھے معلوم ہو کہ تجھے کب وہاں سے روانہ ہونا ہے تو نماز کو قصر ادا کر۔“

اور چونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں محض نقل و قیاس سے ایسی بات نہیں کہی جاسکتی، اس لیے کہ اس کا تعلق ”مقدار“ سے ہے اور مقدار کے متعلق کوئی شخص بھی اپنے وقت کے ساتھ اپنی جانب سے کچھ نہیں کہہ سکتا، اس لیے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں حضرات نے جو کچھ فرمایا ہے وہ انہوں نے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو گا، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ سے روایت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ میں اپنے صحابہ کرامؓ کے ساتھ ذوالحجہ کی تاریخ کی صبح کو داخل ہوئے پھر آپ نے وہاں پانچویں، چھٹی اور ساتویں تاریخ تک قیام فرمایا۔ پھر انہوں نے تاریخ کی صبح کو اپنی قوم انزو پر کہلاتا ہے، آپ جہنم تشریف لے گئے۔ اس دوران میں آپؐ صحابہ کرامؓ کے ساتھ دور کرتے ہی ادا فرماتے رہے۔“

حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کرامؓ رمضان اللہ عنہم کے ساتھ مکہ مکرمہ میں پورے چار روز قیام پذیر رہے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ چار دن قیام کی مدت مقرر کردہ مست نہیں ہے اور جو روایت انہوں نے پیش کی ہے، اس میں ایسا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا کہ جس سے قیام کی اتنے مدت کی تعمین ہوئی ہو، ممکن ہے کہ آپؐ نے یہ خیال پایا ہو کہ مکہ میں تین دن ٹھہرنے سے ان کا مسئلہ حل ہو جائیگا، لہذا آپؐ نے تین دن کے قیام کی اجازت اس لیے مرحمت فرمائی تھی۔ مدت اقامت کی تعمین کی بنا پر نہیں۔

مسافر کے مقیم ہونے کی تعمیری شرط یہ ہے کہ وہ ہند رہ دن ایک ہی جگہ قیام کرنے کا نیت کرے، تب وہ مقیم ہوگا، کیونکہ اقامت کا مضموم ایک جگہ ٹھکانا ہے، جبکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ آنا جانا اس کی ضد ہے اور اسے جانے کے لیے لازماً دو مقامات کی ضرورت ہوگی تو جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ:

”اگر مسافر نے دو مقامات پر ہند رہ روز قیام کرنے کی نیت کی تو اگر یہ دونوں جگہیں ایک ہی شہر یا ایک ہی گاؤں میں ہوں تو وہ مقیم رہ جائیگا، کیونکہ یہ دونوں جگہیں ایک ہی شہر یا گاؤں میں واقع



ہونے کی بنا پر حکم میں ایک ہی خیال کی جاہش کی ہے۔

اسی بنا پر اگر وہ ان میں سے ایک جگہ سے دوسری جگہ سفر کر کے جانا تو وہ نماز کو قصر نہ کرتا، لہذا جب یہ شرط یعنی ایک ہی جگہ میں مدت اقامت تک ٹھہرنے کا ارادہ پایا گیا تو وہ معتم بن جائیگا اور اگر وہ دو جگہیں دو مختلف شہروں میں واقع ہوں، جیسے مثلاً مکہ مکرمہ اور منیٰ یا کوثر اور حیرہ میں یا دوسری جگہیں ہوں کہ ان میں سے ایک شہر اور دوسری دیہات میں ہو، تو اس صورت میں وہ معتم نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں جگہیں حقیقت اور حکم دونوں کے لحاظ سے دو مختلف جگہیں ہیں؛ اسی بنا پر اگر وہ ان دو مقامات میں سے ایک مقام سے دوسرے مقام کا سفر کرنا تو وہ قصر کرتا، لہذا چونکہ ایک مقام پر پندرہ دن قیام کرنے کی شرط نہیں پائی گئی، اس لیے وہ معتم نہ ہوگا اور اگر کسی نے یہ نیت کی کہ وہ ایک جگہ رات کو قیام کیا کرے گا اور دوسرے مقام پر دن گزارا کرے گا تو اگر وہ پہلے اس مقام میں داخل ہوا ہو، جہاں اس نے دن گزارنے میں قیام کیا وہ اس قیام کے دوران میں سفر ہی رہے گا اور معتم نہ ہوگا، لیکن اگر وہ پہلے اس مقام میں آگیا، جہاں اس نے رات کو قیام کرنا تھا، پھر وہاں سے روانہ ہو کر دوسری جگہ گیا تو اب وہ معتم بن جائے گا۔ ورنہ یہ ہے کہ انسان کے ٹھہرنے کی جگہ وہی ہے۔ جہاں وہ رات کو قیام کرتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی بازار کے دو کاندھارے پر چھا جائے تو کہاں رہتا ہے تو وہ بتائے گا کہ وہ فلاں محلے میں رہائش پذیر ہے گوہر کو وہ ہمیشہ بازار ہی میں رہتا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب المناسک (مناسک حج) میں بیان کیا ہے کہ:

”اگر کوئی حاجی مکہ مکرمہ میں ذوالحجہ کے ابتدائی سترے میں آئے اور پھر پندرہ دن قیام کرنے کی نیت کرے یا وہ ذوالحجہ سے پہلے ہی مکہ مکرمہ چلا آئے اور مکہ میں ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱ روزہ یا روزے تک معتم رہے لیکن اس کا یہ قیام پندرہ دنوں سے کم ہو تو ان دونوں صورتوں میں وہ معتم نہ ہوگا، کیونکہ شے بیہ حال یا مفرودہ ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱ روزوں کے لیے روانہ ہونا پڑے گا۔ لہذا اس کی پندرہ دنوں تک قیام کرنے کی نیت پوری نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ درست نہ ہوگی۔ مشہور فقیر یعنی بن ابی اسی مسئلے کی بنا پر خلافت فقیر بحث لگے۔ دونوں کہ وہ حدیث پر حصے میں مشغول تھے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے ایک دوست کے ساتھ ذوالحجہ کی ابتدائی تاریخوں میں مکہ مکرمہ آیا اور میں نے یہ پختہ ارادہ کر لیا کہ میں مکہ مکرمہ میں چار ایک مہینہ قیام کروں گا، لہذا میں نے پوری نماز پر حنا شروع کر دی۔ اس دوران میری طاقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ایک شاگرد کے ساتھ ہوئی، اس نے مجھے کہا کہ تو نے غلطی کی ہے ورنہ تجھے مقررہ تاریخوں میں مانا منیٰ اور عرفات میں جانا ہوگا۔ پھر جب میں عرفات وغیرہ سے واپس آگیا اور میں نے مکہ مکرمہ میں رہنا شروع کر دیا تو اچانک میرے دوست کو کوئی کام پڑ گیا اور اس نے مکہ مکرمہ سے روانہ ہو کر ارادہ کر لیا کہ میں نے بھی اس کا ساتھ دینے کی نیت کر لی اور اس کے ساتھ ہی دوبارہ نماز کو قصر کرنا شروع کر دیا، تو اس پر مجھے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اسی شاگرد نے کہا کہ تو نے غلطی کی ہے کہ نماز قصر شروع

۱۔ تن میں دینے گئے دونوں مقامات کے مابین فاصلہ چند کلو میٹر سے زیادہ نہیں۔

کدای ہے کیونکہ تو کم کم مریں معتم تھا اور جب تک تو اس سے باہر نہیں نکلے گا، مسافر نہیں بنے گا  
اس پر میں نے عرض کیا کہ میں نے ایک ہی مسئلے میں دو جگہوں پر غلطی کی ہے، چنانچہ مجھے اپنی کم علمی  
کا احساس ہو گیا اور یوں میں امام غزالی کے حلقے میں داخل ہو گیا اور فقہ سنی کے میں ہماری طرح مشغول  
ہو گیا۔

یہ واقعہ ہم نے اس لیے بیان کیا ہے، تاکہ ”علم فقہ“ کی قدر و قیمت کا کچھ اندازہ ہو سکے اور طالب علموں  
کے لئے تشویق ملی کا باعث بن سکے۔

دابعاً: اقامت کے لیے موزوں جگہ | اس مسئلے کی پوری شرط یہ ہے کہ اقامت کسی ایسی جگہ اختیار کی  
جائے، جو عادیہ طیرے اور قیام کرنے کے لیے موزوں ہو، مثلاً  
شہر، دیہات اور مہیاں وغیرہ۔ جبکہ جنگلات، جزیرے اور کشتی وغیرہ اقامت کے لیے موزوں جگہیں نہیں ہیں۔  
لہذا اگر کوئی شخص ان مقامات پر پسند روز قیام کرنے کی نیت کرے گا تو وہ معتم نہ بنے گا، یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ  
کا مسلک ہے، جبکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے متفق ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”عرب کے بدو، ایران کے گزدار ترکمان یعنی خانہ بدوش قبائل اگر کسی جگہ کے قریب خیمہ زن  
ہو کر پسند روز قیام کرنے کی نیت کریں تو وہ معتم بن جائیں گے۔ اسی طرح اگر ان کے ہاں جا کر کوئی  
مسافر پسند روز قیام کرنے کی نیت کرے تو جس طرح کسی گاؤں میں یہ نیت منبر ہوئی ہے، اسی  
طرح یہاں پر بھی ہوگی اور مسافر اس نیت سے معتم بن جائے گا؟  
امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ:

”یہ خانہ بدوش لوگ مذکورہ بالا صورت میں بھی معتم نہیں بنتے اور اگر کوئی مسافر ان کے ہاں پسند روز  
قیام کرنے کی نیت کرے تو وہ بھی معتم نہ ہوگا۔“

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہ دونوں اقوال العیون میں نقل کئے گئے ہیں، خلاصہ کلام یہ کہ امام ابوحنیفہ  
رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جنگل اور بیابان میں کوئی شخص معتم نہیں بن سکتا، خواہ وہاں پر لوگوں نے یکے اور قناتیں نصب  
کر کے اقامت اختیار کر رکھی ہو، جبکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دونوں اقوال مروی ہیں۔

اسی طرح اگر انعام (حکمران وقت) دار الحرب میں اپنے لاؤ لشکر اور غیروں کے ساتھ داخل ہو اور  
وہاں جنگل میں خیمہ زن ہو کر پسند روز قیام کی نیت کرے تو اس میں بھی جب بالاتفاق ہے۔

ان میں سے (ہم سے خیال میں) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک زیادہ صحیح ہے کیونکہ طیرے کی جگہ تو نکلنے

سے عیسیٰ بن ابان حدیث و فقہ کے ایک ممتاز عالم اور امام غزالی کے اہل تائیدہ میں سے تھے، پہلے قاضی بعلی بن  
اکرم کی جگہ قاضی مسک بنے اور پھر قاضی بصرہ بن تادیہ بنے گئے۔ ان کی وفات ۲۲۱ھ میں ہوئی۔ ”کنز الدقائق“ ان کی  
ایک علمی یادگار ہے۔ (ص ۱۵۲)

سے اس سے مراد ایلے جزیرے ہیں۔ جہاں انسانی آبادی نہ ہو۔

اور اہل بیت کی جگہ ہوتی ہے۔ جبکہ جنگل تو ٹھہرنے کے لیے موزوں مقام ہے ہی نہیں۔ لہذا وہاں قیام کرنے کی نیت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مسلمانوں نے دشمن کے کسی شہر کا محاصرہ کر لیا ہو اور انہوں نے وہاں پندرہ دنوں تک قیام پذیر رہنے کی نیت کر لی ہو تو ان کی یہ نیت بھی درست نہ ہوگی اور وہ بدستور خضر کرتے رہیں گے اور اسی طرح اگر انہوں نے کوئی شہر قریح کر لیا ہو۔ لیکن وہاں کے قلعے کا محاصرہ کر رکھا ہو تو اس صورت میں بھی ان کی اقامت کی نیت درست نہ ہوگی۔ اجتہاد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”اگر مسلمانوں کا لشکر شہر سے باہر فوجوں میں منقسم ہو تو اس صورت میں تو یہ شک یہی حکم ہے کہ نیت اقامت درست نہ ہوگی، لیکن اگر وہ شہر کے اندر باقاعدہ مکانات میں منقسم ہوں تو ان کی اقامت کی نیت کو درست تسلیم کیا جائے گا۔“

امام زعفران رحمۃ اللہ علیہ کا دونوں صورتوں میں مسلک یہ ہے کہ اگر تو مجموعی طور پر مسلمانوں کو غلبہ اور برتری حاصل ہو تو اقامت کی نیت درست ہوگی اور اگر غلبہ اور برتری دشمن کو حاصل ہو تو یہ نیت معتبر نہ ہوگی۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مجموعی طور پر مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہو تو دشمن کے اچانک حملہ کرنے اور ان کو نکل باہر کرنے سے انہیں تحفظ حاصل ہوگا۔ لہذا اجتہاد امام کا وہاں پر قیام ان کی سبب نشا ہے گا، بنا بریں وہاں اقامت کی نیت موزوں جگہ پر قیام کرنے کی بنا پر درست ہوگی اور معتبر بھی جائے گی؛ جبکہ امام ابو یوسف کا استدلال یہ ہے کہ مکانات ٹھہرنے اور قیام کرنے کے مقامات ہیں۔ لہذا وہاں اقامت اور ٹھہرنے کی نیت درست ہوگی، بخلاف محلے کے ہمارا استدلال یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

”ایک شخص نے ان سے سوال کیا کہ میں جنگل علاقے میں کافی کافی عرصے تک ٹھہرتا ہوں، میرے لیے کیا حکم ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ تم گھرواپس آئے تک بدستور ذخیرہ رکھنا، ہی ادا کرتے رہو گے؟ علاوہ انہیں اقامت کی نیت کا مطلب ہے، وہاں ٹھہنا اور قیام پکڑنا، لہذا یہ نیت وہیں درست ہوگی جو اقامت کے لیے موزوں جگہ ہو اور جنگی علاقہ مسلمان سپاہیوں اور مجاہدوں کے قیام کے لیے موزوں جگہ نہیں ہے، کیونکہ دشمن اپنی جنگی طاقت کے ذریعے کسی بھی گھڑی حملہ کر کے ان کے پاؤں اکھیڑ سکتا ہے اور جنگ تو ایک ڈول ہے، نیز چونکہ جنگ تو ایک خدشہ (جنگی چال STRATEGY) ہے۔ لہذا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خود مسلمانوں کو جنگی حکمت عملی کے تحت یہ علاقہ واگذا کرنا پڑ جائے۔ تو ان پر نیت موزوں مقام پر نہ ہونے کی بنا پر لغو ہوگی۔ مزید برآں اس لیے بھی کہ دشمن کے علاقے میں قیام کا مقصد محض غلبہ کرنا ہے نہ کہ وہاں قیام کرنا اور خشک کسی بھی گھڑی فتح ہو سکتا ہے، لہذا ان کی پندرہ روز تک قیام پذیر رہنے کی نیت ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام زعفران رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کا جواب ہو چکا اور اگر اہل حدیث (نیک لوگ) دارالاسلام (اسلامی مملکت) میں، یا بیرون سے

۱۔ ملک باجماعت نماز میں بہت لمبے نماز سے کام کے ساتھ شامل ہونے والے اور مہجور قیام میں امام کے ساتھ اگر شامل ہونے والے معتبر ہی کہتے ہیں۔

برسر پکار ہوں اور وہ اس وقت شہر سے باہر ہوں یا انہوں نے ان کے کسی مقام کا محاصرہ کر رکھا ہو، اور وہ وہاں پسندیدہ دن قیام پذیر ہونے کی نیت کر لیں تو اس صورت میں بھی ان کے متعلق مذکورہ بالا حکم ہوگا۔

وہ بدو، گزدار، ترکمان جو بالوں یا اُلوں کے بنے ہوئے رخیوں میں رہتے ہیں انکی بابت مسافر فقہائے اہل سنت کے مابین اختلاف ہے۔ بعض فقہاء کا خیال ہے کہ وہ اقامت کی نیت کرنے کے باوجود کبھی بھی معتمروں کے لیے کہ صحرا طہیرنے اور قیام کرنے کے لیے موزوں جگہ نہیں ہے۔ لیکن صحیح مسلک یہ ہے کہ انہیں اس صورت میں معتمراً بکھنا چاہیے، کیونکہ وہ مادۂ شہر اور ریشیوں کے بجائے جنگلیوں اور صحرائوں میں اقامت پذیر رہتے ہیں اور ان کے لیے یہ صحرا وہی حیثیت رکھتے ہیں جو شہروں کے لیے شہروں کی اور دیہاتوں کے لیے دیہاتوں کی ہے۔ علاوہ انہیں انسانی کی اقامت کی حالت اصلی اور سفر کی حالت مارضی اور وقتی ہوتی ہے، چنانچہ منظر فائر دیکھا جانے تو یہ لوگ نیت کر کے سفر نہیں کرتے، بلکہ غرض ایک جگہ سے دوسرے جگہ کی طرف اور ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ تک نقل مکان کرتے ہیں اور اگر واقعی اپنے گھروں سے کوچ کریں اور کسی ایسی جگہ جانے کا ارادہ کریں کہ جس جگہ اور ان کے گھروں کے درمیان "مدت سفر" کا فاصلہ ہو تو تب وہ راستے میں واقعی مسافر بھل گئے۔

پھر جس طرح کوئی مسافر اگر نماز سے باہر اقامت کے لیے کسی موزوں جگہ میں پسندیدہ یا اس سے زیادہ دن قیام کی نیت کر کے مسافر سے معتمراً ہی جانتے ہو اس طرح اگر عین حالت نماز میں اس نے اپنی نیت تبدیل کر لی اور حسبِ ہوا پندرہ روز طہیرنے کا ارادہ کر لیا تو اس کی نماز میں قرآنی تبدیلی واقع ہو جائے گی اور اسے دو رکعات کے بجائے پوری نماز ادا کرنا ہوگی، خواہ وہ نماز کے شرائط میں مذکور نیت کسے یا دس طریقیں یا آخر میں "ابنتہ" یا ضروری ہے کہ اس گھڑی میں نماز کا وقت غلامِ حضورؐ رہی ہو، باقی ہو اور خواہ نمازی مسافر (کیونکہ نماز پڑھنے والا) ہو، مسبوکی یا ولایت میں سے کسی ایک قسم کا مقتدی ہو ابنتہ اگر شک کا عنصر باطل ہو جائے یا وہ امام کے پیچھے سو جائے اور وہ وضو کر کے اس وقت آگیا یا نیند سے بیدار ہوا، جب امام اپنی نماز مکمل کر چکا تھا اب اب وہ اپنی نماز مکمل کر رہا ہو اور اس دوران میں وہ قیام کی نیت کرے تو ہمارے مین ائمہ کے نزدیک اس کی فرض نماز میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی۔ امام زفر روضۃ الشریعہ کو اس مسئلے سے اختلاف ہے۔

چند ہی دلیل یہ ہے کہ :

اقامت کی نیت دراصل شک کے اور طہیرنے کی نیت ہے، جو نماز کے منافی نہیں ہے، لہذا نماز میں اقامت کی نیت کرنا درست ہے؛ پھر چونکہ ابھی نماز کا وقت باقی ہے اور فرض نماز بھی ہو کہ ابھی مکمل نہیں ہوئی، تبدیلی یا تغیر کا احتمال رکھتی ہے اور اس میں تغیر (تبدیلی یا تسلسلہ واکمل، یعنی اقامت کا ارادہ) پایا گیا ہے، لہذا اس میں تبدیلی واقع ہو جائے گی، لیکن اگر نماز کا وقت مکمل جائے یا اس نے فرض نماز ادا کر لی ہو، تو اب اس نماز میں چونکہ تبدیلی کا احتمال نہیں رہا، لہذا اب تغیر کی موجودگی اس پر اثر نماز نہیں ہو سکتی اور حد تک اگر وضو باطل ہونے کے بعد وضو کرنے کے لیے گیا ہو یا اس کی آنکھ لگ گئی ہو اور وہ ان دونوں صورتوں

وہ مقتدی جس کا وضو خطا ہو جائے اور وہ وضو کے بعد اگر امام کے ساتھ شامل ہو جائے تو اسے لائق کہنے میں۔

میں اس کے لئے یا خوشیاد ہونے سے پہلے امام اپنی نماز مکمل کر چکا ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کو رکعت امام ہی کے پیچھے بھیجا جائے گا، چنانچہ پھر یہی وجہ ہے کہ حد تک در وقت قنات کرتا ہے اور نہ ہی ہوسکتا جانے کی صورت میں مجدد ہو کر تاسا بنا کر اس میں امام نماز سے غائب ہو گیا تو اب اس کی نماز کی فرضیت بھی اقتدار کی بنا پر محکم ہو گئی۔ لہذا اب اس کے حق میں کسی تبدیلی کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔ اسی طرح دلالت کی نماز کا بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف مسبوق کے اس لیے کہ ابھی اس کی نماز مکمل نہیں ہوئی اور اس میں تبدیلی کی گنجائش موجود ہے۔

جب یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی مسافر نے ایک رکعت پڑھی ہو، پھر وہ اقامت کی نیت کرے تو اس کے فرض کی حالت بدل جائے گی۔ جیسا کہ اوپر بیان کرتے ہیں کہ فرض نماز جو وقت پر ادا کی جا رہی ہو تبدیلی کو قبول کرنے کی گنجائش رکھتی ہے۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر کسی مسافر نے ایک رکعت پڑھ کر اقامت کی نیت کر لی ہو اور پھر نماز کا وقت چلا رہا ہو کہ وہ اب نماز پوری ادا کرے گا تاہم اگر اس نے ایک رکعت ادا کی ہو کہ نماز کا وقت نکل جائے اور پھر وہ اقامت کی نیت کرے تو اب اس کی فرض نماز میں تبدیلی کی باطل گنجائش نہ ہو گی، اور اگر اس نے مثلاً ظہر کی نماز شروع کی اور قعدہ اولیٰ میں بیٹھنے کے بعد تیسری رکعت میں اٹھ کر اقامت کی نیت کی تو اگر اس نے نیت کرنے تک تیسری رکعت کا مجدد کیا ہو، تو اس کی فرض نماز میں تبدیلی ہو جائے گی، کیونکہ ابھی تک وہ فرض نماز سے قانع نہیں ہوا۔ البتہ وہ قیام اور رکعت کا اضافہ کرے گا کیونکہ نیت کرنے سے پہلے تیسری رکعت کے یہ افعال محض نفل تھے، جبکہ اب اسے چار فرض ادا کرنا ہیں اور نفل نماز فرض نماز کے قائم نہیں ہو سکتی، اسی طرح اب اسے اس آخری دو رکعت کے بعد دفعہ ثانیہ میں اختیار ہو گا کہ چاہے وہ قیام میں قنات کرے یا بیٹھ کر چاہے وہ خاموش کھڑا رہے، ظاہر روایت میں اسی طرح متفق ہے، البتہ اگر اس نے تیسری رکعت کا مجدد کر لیا ہو تو اب اس کی فرض نماز میں تبدیلی واقع نہ ہو گی، کیونکہ تیسری رکعت کا مجدد کر کے اب وہ فرض نماز سے فارغ ہو گیا ہے اور وہ اس کی فرض نماز کی صورت متعین ہو گئی، لہذا اب اس میں نیت کرنے سے تبدیلی واقع نہ ہو گی، تاہم اسے مزید ایک رکعت ملا کہ اپنی نماز کو مکمل چار رکعت کرنا ہو گا تاکہ وہ رکعت فرض ہو جائیں اور دو رکعت نفل ہو جائیں، کیونکہ عبادت کے لیے نماز، سترہ (ایک رکعت) جائز نہیں ہے اور اگر اس نے سترہ رکعت کو باطل کر دیا تو اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑے گا کیونکہ کتاب اس کی نماز مکمل ہو چکی ہے اور ہمارے تینوں انکارام کے نزدیک اس پر آخری دو رکعات کی قضاء بھی لازم نہ ہو گی، تاہم امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اس کے مخالف ہیں، ان کا یہ موقف اگلے اصولی موقف پر مبنی ہے؛ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب وہ دو رکعت کے بعد تشہید میں احتیاج پڑھنے کی مقدار میں بیٹھا ہو اور اگر وہ اس قعدہ اولیٰ میں نہیں بیٹھا اور تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا، اب اگر اس نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کی فرض نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے گی، جیسا کہ ہم اوپر بیان کرتے ہیں۔ پھر وہ لیٹنا چاہیے کہ تیسری رکعت کے لیے اٹھنے ہوئے اس کی کمر سیدھی ہو گئی ہے یا نہیں؟ اگر کمر سیدھی نہیں ہوئی تو وہ دوسرے قعدے میں لیٹ سکتا ہے، لیکن اگر اس کی کمر سیدھی ہو گئی ہو تو پھر اسے لیٹنا نہیں چاہیے، بلکہ اس طرح کھڑے ہو جائے چاہیے جس طرح بیٹھ تیسری رکعت سے یعنی رکعت کے لیے کھڑا ہوتا ہے اور اب اسے آخری دو رکعات میں قنات پڑھنے کے متعلق بھی اختیار ہے پہلے وہ پہلی دو رکعت

میں قرائت کرے اور چاہے آخری شفع (دو رکعات) کو اس کے لیے مختص کرے۔

اسی طرح اگر وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ گیا ہو، مگر ابھی اس نے تیسری رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، اور اس دوران میں اس نے اقامت کی نیت کر لی ہو تو تب بھی اس کی فرض نماز میں تبدیلی ہو جائے گی، تاہم جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے تیسری رکعت کا قیام اور رکوع دہرنا ہو گا اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو، پھر اقامت کی نیت کی ہو۔ تو اب اس کی نیت اس نماز کے متعلق نوثر نہیں رہے گی، کیونکہ تیسری رکعت کا سجدہ کرنے ہی اس کی فرض نماز بالاجماع باطل ہو گئی اور اس کی نفل نماز شروع ہو گئی اور نفل نماز کا آغاز یا تو تکبیر تحریمہ سے ہوتا ہے یا پھر کوئی ایسا عمل کرنے سے جس سے پھل نماز مکمل ہوتی ہو اور چونکہ فرض نماز کی تکمیل تیسری رکعت کا سجدہ کرنے سے ہو گئی، اس لیے کہ کوئی نماز سجدہ کے بغیر نماز نہیں کہتی، لہذا جب اس نے نفل نماز شروع کر دی تو اب وہ ضرور فرض نماز سے خارج ہو گیا، تاہم امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی سابق تحریمہ ہی باقی رہے گی اور اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ ایک اور رکعت پڑھ کر چار رکعت نفل پڑھے۔ کیونکہ نفلوں میں تین رکعتیں جائز نہیں ہوئیں اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی تحریمہ بھی باطل ہو جائے گی، کیونکہ جب اس کی فرض نماز باطل ہو گئی تو اس کے ساتھ ہی اس کے لیے بھی تکبیر تحریمہ بھی باطل قرار پائے گی، لہذا اب اس نماز کو نفل نہ بنایا جائے گا۔

اگر کسی مسافر نے ظہر کی دو رکعات پڑھیں اور اس کی دونوں یا ایک رکعت میں قرائت نہ کی اور وہ دوسری رکعت کے بعد احتیاجات پڑھنے کی مقدار میں قعدہ میں بیٹھا بھی ہو، بعد ازاں وہ تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہو تو اب اگر اس نے تیسری رکعت میں اقامت کی نیت کر لی تو امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز میں تبدیلی ہو جائے گی، اور وہ قرائت چار رکعات کی جگہ آخری رکعات میں ختم کر سکے گا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل باطل ہو جائے گی اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو، پھر اس نے اقامت (غیر نفل) کی نیت کی ہو تو بالا جماع اس کی فرض نماز باطل ہو جائے گی اور اب اسے امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اپنی دو رکعت کو نفل بنانے کے لیے نزدیک ایک رکعت پڑھنا ہو گی، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی، تفصیل اوپر گزری چکی ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ:

• مسافر کی نماز ظہر صحیح کی نماز ظہر کی طرح ہے اور فجر کے متعلق یہ حکم مستند ہے کہ اگر کوئی شخص اس کی دونوں رکعات میں یا کسی ایک رکعت میں قرائت نہ کرے، تو چونکہ سوائے لازماً پڑھنے کے اب اس چھوٹے حصے سے فرض کی تہائی کتنا ممکن نہیں، لہذا اس کی فرض نماز باطل ہو جائے گی تو اسی طرح مسافر نماز ظہر کا بھی یہی حکم ہو گا، کیونکہ اب اقامت کی نیت نماز میں واقع شدہ فساد کی اصلاح کرنے میں موثر نہیں ہو سکتی، جبکہ شیخین (امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ) کا استدلال یہ ہے کہ فساد والا

۱۔ تحریمہ کا لفظ البدائع میں بکثرت استعمال ہوا ہے، اس سے مراد نماز کی حالت ہے یعنی ایسی حالت کہ جس میں امام افعال حرام ہوتے ہیں۔

مل ابھی نماز میں محکم نہیں ہوا، کیونکہ نماز کا فاسد ہونا دونوں رکعات میں قنات نہ کرنے کی بنا پر ہے۔ اس لیے ابھی محکم نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ میں ممکن ہے کہ وہ اقامت کی نیت کرنے جسے اس کی نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے، جبکہ مقیم کے حق میں نماز فجر کا معاملہ اس کے باطل برعکس ہے، کیونکہ وہاں اس نوع کی تبدیلی کا قطعاً کوئی امکان نہیں ہے، لہذا اس نماز میں قصد مل پانے جانے کی بنا پر اس کا فاسد ہو جانا یقینی ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو اور اُس نے پہلی دو رکعات میں قنات بھی کی ہو اور وہ قنۃ اولیٰ میں بھی تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھا ہو مگر اس پر بجدہ سہو ہو، پھر وہ سلام پھیرے اور اقامت کی نیت کرے تو امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوگی، مگر امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز دو رکعات کی جگہ چار رکعات میں بدل جائے گی اور وہ اپنی نماز کے اختتام پر بجدہ سہو کرے گا۔ اس اختلاف کا ذکر ”فوائد الی ملیان“ میں ملتا ہے اور اگر اس نے ایک بجدہ سہو کیا یا دونوں ہی بجدہ کر لیے اور پھر اُس نے اقامت کی نیت کر لی تو وہ بالاتفاق چار رکعات ہی ادا کرے گا اور سہو کے ان دونوں بجدوں کا نماز کے اختتام پر اعادہ کرے گا اور یہی حکم اس صورت کا ہے کہ اگر وہ پہلی سلام پھیرنے سے قبل ”اقامت“ کی نیت کرے۔

یہ اختلاف دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر مبنی ہے، وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے کہ اگر کسی شخص پر بجدہ سہو ہو تو وہ سلام پھیرنے سے نماز سے موقوف طور پر خارج ہوتا ہے، پھر وہ سلام کے بعد بجدہ سہو کرے اور اس کا بجدہ سہو کی طرف رجوع کرنا درست بھی ہو تو اس سے یہ ظاہر ہو گا کہ وہ اس سلام سے نماز سے خارج نہیں ہوا تھا اور اگر وہ بجدہ سہو نہ کرے تو اس سے ظاہر ہو گا کہ وہ نماز سے باہر ہو چکا ہے۔ چنانچہ اگر وہ بجدہ سہو کرنے سے قبل اور سلام پھیرنے کے بعد قہر مار کر جنس سے تو امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے پاس اس کا دخل باطل نہ ہو گا۔ جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ سلام سہو کی بنا پر نماز سے قطعاً خارج نہیں ہوتا، چنانچہ اگر وہ بجدہ سہو سے قبل اور سلام کے بعد قہر مار کر جنس سے تو اس سے اس کا دخل باطل ہے گا۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ:

”شریعت نے اس شخص کی سلام کے مل کو باطل قرار دیا ہے کہ جس پر ابھی بجدہ سہو واجب ہو، کیونکہ بجدہ سہو نماز کی تحریم میں ادا کیا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ نماز کے نقصان کی تلافی کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور نقصان کی تلافی اسی صورت میں ممکن ہو سکتی ہے کہ جب اس کو بین حائض نماز میں ادا کیا جائے۔ اسی بنا پر بجدہ سہو کے بعد انتہیات میں پیشے کے بعد اگر کوئی دہرائل سرزد ہو جائے جو نماز کے منافی ہو تو بجدہ سہو موقوف ہو جاتا ہے اور بجدہ سہو کے نماز میں سہو نے کا قصد اُسی وقت ممکن ہے جب اس سے قبل کبھی جائے والی سلام کامل باطل قرار دیا جائے، لہذا اس حائض میں سلام کا وجود و عدم یکساں ہو گا تو جو طرح حکام اگر تحقیق نہ پھیری جائے تو نماز کے باقی حصے پر سب کا اتفاق ہے تو اسی طرح

یہاں بھی سہو کا تشبہ ہے، قصد کو حقد لکھی گیا ہے۔

اگر سلام کو کھٹا مسدوم گمان کر لیا جائے، تو اس صورت میں بھی نماز برقرار رہے گی۔  
 امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ دونوں کا موقف یہ ہے کہ ”اسلام“ کا لفظ نماز کا قتل (نماز کی حرمت کو ختم کرنے والا) ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

وَنُحْلِلُكُمْ فِي الشَّلِيمِ۔  
 اور نماز کی حرمت کو ختم کرنے والی شئی (محل) اسلام ہے اور تحلیل اس شئی کا نام ہے کہ جس سے قتل (حرمت سے خلاصی) حاصل ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ”اسلام طہیکم“ براہ راست لوگوں سے خطاب ہے۔ بنا بریں یہ ایک ایسی گفتگو ہے، جو نماز کے منافی ہے، البتہ شریعت نے نماز کی کے لیے تعافی نقصان کے لیے اس کے اس مل کو مجذہ بہو کرنے کی صورت میں وجہ ضرورت منسل قرار دیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی حالت میں جو کوئی ای کوئی، اس کی تعافی لفظ اسی صورت میں ممکن ہے۔ جب اس کی تعافی کرنے والا عمل بھی اسی نماز کے اندر شامل ہو۔ اسی لیے ہم نماز کی تحریر کو ضرورت کے تحت باوجود اس کے منافی مل پائے جانے کے برقرار رکھتے ہیں، لہذا اگر وہ شخص سلام پھیرنے کے بعد مجذہ بہو ادا کرنے میں مصروف ہو گیا اور اس کا یہ عمل درست بھی ہو تو تب تو نماز کی تحریر کو باقی رکھنے کی ضرورت ثابت ہو جائے گی، جس کی بنا پر تحریر برقرار ہے گی اور اگر اس نے مجذہ بہو نہ کیا تو اب اس کی ضرورت ثابت نہ ہوگی۔ لہذا سلام کے مل کے ذریعے نماز ختم ہو جانے گی اور نماز کی تحریر باطل ہو جائے گی۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ چونکہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک نماز کی تحریر بھی یعنی مجذہ بہو کے لیے سلام پھیرنے کے (باوجود) باقی ہے اور اس وقت اقامت کی نیت پائی گئی ہے، لہذا اس کی فرض نماز میں تبدیل واضح ہو جائے گی۔ یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کسی نے سلام پھیرنے سے قبل نیت اقامت کر لی ہو یا مجذہ بہو کے لیے نیت کے بعد نیت کی ہو، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زیر نظر صورت میں اقامت کی نیت اس وقت پائی گئی ہے کہ جب نماز کی تحریر ختم ہو چکی تھی، کیونکہ ”تحریر“ کو اس کے منافی عمل (سلام) کے باوجود محض مجذہ بہو کے لیے وجہ ضرورت برقرار رہنے دیا جاتا ہے، حالانکہ یہاں اس کا مجذہ بہو کرنے کو ثناء درست نہیں تھا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کا ثناء درست ہوتا تو اس سے واضح ہوتا کہ اس کی تحریر ابھی باقی تھی تو اس سے واضح ہو کہ اس کی فرض نماز دوسرے تبدیل ہو کر ہمارا ہو جائے گی اور پھر چونکہ یہ قعدہ ”وسط نماز“ میں واضح ہو گیا ہے، حالانکہ وسط نماز میں مجذہ بہو ادا کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ مجذہ بہو کا اصل مقام تو نماز کا اختتامی حصہ ہے اور یہاں نماز کی تحریر کو موقوف ٹھہرانے کا کوئی فائدہ نہیں، لہذا اس حالت میں نماز کی تحریر موقوف نہیں ہوگی، بخلاف اس کے کہ ”کوئی شخص اس کی اسی حالت میں اقتدا کرے اس کی یہ اقتدا پھر حال موقوف رہے گی۔ اگر تو اس نے مجذہ بہو کر لیا تو واضح ہو جائے گا کہ اس کی اقتدا درست تھی اور اگر اس نے مجذہ بہو نہ کیا تو واضح ہو گا کہ اس کی اقتدا باطل تھی۔ وجہ یہ ہے کہ وہاں پر سلام کے مل کو موقوف رکھنے میں ایک فائدہ ہے۔ وہ یہ کہ نماز کی مجذہ بہو ادا کرنا درست قرار پائے۔ اسی صورت کے تحت نماز کے منافی عمل کو ماقط قرار دیا گیا ہے، مگر یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے۔“

بخلاف اس صورت کے کہ:



”اگر کسی نے سہو کے سنے دو جہدوں کی جگہ محض ایک سجدہ کیا اور پھر اس نے اقامت کی نیت کر لی یا اس نے دونوں سجدے کر دیے کہ اس صورت میں اس کی نیت درست ہوگی، گو اس کے پیچھے میں سہو کے یہ دونوں سجدے غیر مستبر ہوں گے، کیونکہ انہیں نماز کے وسط میں ادا کیا گیا ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ وہاں نمازی کا سجدہ سہو ادا کرنا درست تھا، جس سے پتہ چلا کہ نماز کی تحریم یا بھی ناتی ہے۔ بنا بریں اقامت کی نیت اس وقت پائی گئی ہے، جب کہ ابھی نماز کی تحریم باقی ہے، لہذا اس کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعت ہو جائے گی اور جب فرض نماز تبدیل ہو کر چار ہو گئی تو واضح ہوا کہ سجدہ سہو نماز کے وسط میں ادا کیا گیا ہے۔ لہذا ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن اس سے یہ ظاہر نہیں ہو گا کہ جب ان کو ادا کیا گیا تھا۔ وہ اسی وقت غیر مستبر تھے، بلکہ وہ اس کے بعد اس وقت غیر مستبر ہوئے ہیں، جب اس نے اقامت کی نیت کر لی تھی۔ جبکہ یہ بحث صورت میں مسائل اس کے برعکس ہے اور کسی ایسے عمل میں جو ابتدا میں صحیح واقع ہوا ہو، پھر کسی اور قابل فسخ عمل کی وجہ سے غیر مستبر قرار پایا ہو اور ایسے عمل میں جو ابتدا سے ہی درست واقع نہ ہوا ہو، بڑا فرق ہے کیونکہ اوّل الذکر صورت میں جب عمل کیا گیا تھا، وہ اس وقت بالکل درست تھا، مگر بعد میں کسی قابل فسخ عمل کے باعث اسے غیر مستبر ظہر پایا گیا۔ جبکہ دوسری صورت میں سرے سے عمل ہی وقوع میں نہیں آیا۔“

ان دونوں کے امین فرق کی مثال اس طرح بھی جاسکتی ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکان خریدا اور پھر اس میں سے کوئی عیب نظر آگیا تو اس نے عدالتی فیصلے کے ذریعے اس مکان کو واپس کر دیا اور اس طرح بیس کا یہ معاملہ منسوخ ہو گیا۔ لیکن اس سے اس شخص کرنے والے کا حق شفعہ ختم نہیں ہوتا، جو اس معاملہ بیع کی بنا پر ثابت ہوا تھا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مکان کے بدلے میں معاوضے کے طور پر جو غلام دیا گیا تھا، وہ غلام نہیں، بلکہ آزاد شخص تھا، تو اس سے حق شفعہ باطل ثابت نہ ہو گا، کیونکہ اس صورت میں سرے سے ہی بیع وقوع میں نہیں آئی، لیکن اوّل الذکر یعنی بیع فسخ ہونے کی صورت میں یہ بات واضح نہیں ہوئی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

پھر ہمارے نزدیک مذکورہ بالا صورت میں نماز کے اختتام پر سہو کے دونوں جہدوں کا اعادہ کیا جائے گا لیکن امام زہراؑ اس سے اختلاف ہے۔ اس بارے میں ہمارا قول یہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ سجدہ سہو کا حکم محض تکلیفی مافات کے لئے ہے اور اسی لیے یہ اسی وقت چلنے اس مقصد کو پورا کرتا ہے۔ جب لے سلام کے بعد ادا کیا جائے، حتیٰ کہ سلام سے قبل ادا کیا جائے والا سجدہ سہو بھی اپنا مقصد پورا نہیں کر سکتا تو وسط نماز میں کیا جائے والا سجدہ سہو تو درجہ اولیٰ پر مقصد پورا نہ کر سکے گا لہذا اپنے مقصد اصلی کے پیش نظر مذکورہ صورت میں سجدہ سہو کا اعادہ کیا جائے گا۔ خلافت اس صورت کے کہ جب وہ پہلی سلام سے قبل نیت کرے کہ اس موقع پر نیت کرنا درست ہو گا، وجہ یہ ہے کہ ابھی یہ یقین نماز کی تحریم باقی ہے۔

ہمارے معین مشائخ نے مذکورہ مسئلے کو یوں بھی بیان کیا ہے کہ :

۱۰ امام ابوحنیفہؒ: وہ جو سوگند کے نزدیک مجدد ہو کر کسی نکتے والی سلام کے ذریعہ نماز سے خارج ہونا موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے نمازی بائیسٹین نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔ توقف تو نماز کی تکمیل کے دوبارہ کوٹ گئے ہیں ہے کہ اگر نمازی مجدد ہو کر کسی کی طرف متوجہ ہو اور تحریر نماز دوبارہ ہو کر گئے گی اور اگر متوجہ نہ ہو اور خود نہ کرے گی۔ مشائخ کا یہ انداز بیان تخریج مسائل کے نقطہ نظر سے بہت عام فہم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ہمارا استدلال یہی ہے کہ تحریر کا بانی رہنا یا اس کا ختم ہونا موقوف ہونا ہے نہ زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ سلام سے پہلے اور سلام کے بعد میں نماز کی تحریر تو ایک ہی ہے اگر وہ باطل قرار پائے تو جب تک اس کا اعادہ نہ کیا جائے گا۔ وہ کیسے خود کر سکتی ہے۔ (داشلہ علم)۔

## ① تابع کا مقیم ہونا

اس سلسلے کی دوسری شرط تابع ہونے کی حیثیت سے اقامت کا اثبات ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ اگر منوع (آقا، حاکم، خاندانہ وغیرہ) مقیم ہو جائے تو اس کے تابع افراد بھی اپنے اصل کی نیت کی بنا پر مقیم بن جاتے ہیں جیسے غلام اپنے آقا، عورت اپنے خاندانہ اور لشکر اپنے پرہیزگار کی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے، وغیرہ ذالک۔

وجہ یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں منوع (امیر، حاکم، آقا) کی اقامت کا حکم ان کے تابع افراد میں بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ ان صورتوں میں تابع افراد کی نیت کا ملحدہ اعتبار اس لیے نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے تابع افراد کا خود مختار یا منوع ہونا لازم آتا ہے جو خلاف حقیقت ہے اور جہاں تک مقروض کے قرض خواہ کے ساتھ سفر کرنے کا تعلق ہے تو جیسا کہ ہم اوپر "سفر" کی بحث میں تفصیل بیان کر گئے ہیں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں، اگر تو مقروض صاحب حیثیت ہو تو اس صورت میں قرض خواہ کے بجائے اس کی اپنی نیت کا اعتبار ہوگا اور اُسے قرض خواہ کا تابع نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ کسی وقت بھی قرض ادا کر کے اپنے آپ کو اس کے قبضے سے چھڑا سکتا ہے اور اگر مقروض غفلت ہو تو اس صورت میں قرض خواہ کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ وہ مقروض ہونے کی بنا پر اس کے ہمراہ رہنے کا پابند ہے اور غفلت ہونے کی بنا پر وہ اس کا حق ادا کر کے اس سے ملحدہ ہونے کی طاقت بھی نہیں رکھتا، لہذا اس کی نیت بے فائدہ ہونے کی بنا پر منو ہوگی۔

ان تمام صورتوں میں تابع اسی وقت اپنے منوع (خاندانہ) کی نیت کی بنا پر مسافر سے مقیم بنے گا اور اس کی نماز دو کی جگہ چار رکعت ہوگی اگر جس وقت اسے اپنے منوع کی نیت کے متعلق علم ہو اور اگر اُسے یہ علم نہ ہو تو اس صورت میں وہ بدستور مسافر ہی رہے گا۔ چنانچہ اگر کسی تابع نے اپنے منوع کی نیت معلوم ہونے سے قبل کوئی نماز ادا کر لی تو اس کی نماز درست ہوگی اور اس پر اس نماز کا اعادہ واجب نہ ہوگا، اس سلسلے میں یہ جو ہمارے بعض مشائخ سے متفق ہے کہ اس پر اس نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہے تو یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے علم کے بغیر اس پر کوئی شئی لازم قرار دینا اس کے لیے تخلف کا باعث بھی ہے اور اس کے لیے حرج کا ذریعہ بھی، چنانچہ اسی بنا پر کسی دلیل کو اس کا ملحدہ نہ ہے نیز "دلت" سے بڑھنا درست نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اسی اصول پر مسافر کا منبر کی اقتدا میں آنے کا مسئلہ بھی جیسی ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک جب کوئی مسافر منبر کی اقتدا میں آجاتا ہے تو اس سے اس کی فرض نماز تبدیل ہو کر چار رکعت بن جاتی ہے۔ جبکہ چند ایک علماء اس کے خلاف بھی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے مسافر کی نماز تبدیل نہیں ہوتی۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

”اگر تو مسافر مقتدی کو منبر امام کے ساتھ ایک رکعت یا اس سے زیادہ مل گئی تو اس صورت میں اس کی نماز تبدیل ہو جائے گی اور اگر اسے جماعت کے ساتھ ایک رکعت سے بھی کم نماز ملی و مثلاً آخری قعدہ یا آخری رکعت کے بعد سے وغیرہ تو اس سے اس کی نماز تبدیل نہ ہوگی۔ اس ضمن میں علماء کی اکثریت کا قول ہی زیادہ صحیح ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جب مسافر نے کسی منبر کی اقتدا کر لی تو وہ اس کا تابع ہو گیا۔“

کیونکہ خزانہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے :

اَتِمُّوا جِلَّالَہُ لَا مَاسَ لَیْتُوْہُمْ بِہٖ فَلَاحُ تَخْتَلَعُوْا عَلَیْہِہٖ۔  
امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے پس تم اس سے اختلاف نہ کرو۔

اور چونکہ نماز کو جب اس کے صحیح وقت میں ادا کیا جا رہا ہو تو اس میں کسی تبدیل کرنے والے عمل کی بنا پر تبدیل کی گنجائش رہتی ہے، جیسے اگر کوئی شخص نماز کے وقت میں اقامت کی نیت کرے تو اس سے اس کی فرض نماز تبدیل ہو کر دو سے چار رکعت بن جاتی ہے اور یہاں پر بھی تبدیلی کا ایک سبب موجود ہے اور وہ منبر کی اقتدا ہے لہذا اس کی فرض نماز بدل کر چار رکعت ہو جائے گی اور اس کی نماز تبدیل ہو کر اس کے امام جیسی ہو جائے گی اسی لیے اس کا منبر امام کی اقتدا کرنا بھی درست ہوتا ہے۔

لیکن اگر مسافر کسی منبر امام کی اس وقت اقتدا کرے کہ جب نماز کا اصل وقت نکل گیا ہو اور امام اس نماز کی قضا پڑھ رہا ہو تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی۔ کیونکہ وقت گزرنے کے بعد نماز ادا کرنا، یہ نماز کو قضا کرنا ہے اور یہ قضا ادا کے قائم مقام ہوتی ہے اور چونکہ اصل نماز ادا (کی منبر کی عدم موجودگی کی بنا پر تبدیل نہیں ہوتی لہذا اُس کی قضا نماز بھی تبدیل نہ ہوگی، جیسا کہ اگر کوئی مسافر کسی نماز کا وقت گزرنے کے بعد اقامت کی نیت کرے تو اس کی گزشتہ وقت کی نماز اس کی اس نیت سے تبدیل نہیں ہوتی اور جب وقت گزرنے کی صورت میں منبر کی اقتدا کرنے کے باوجود، مسافر کی قضا نماز میں تبدیلی واقع نہ ہوگی تو اب صورت یہ ہوگی کہ مسافر پر فقط دو رکعتیں فرض ہوں گی (جب کہ منبر امام چار رکعات ادا کرے گا) اور درمیان قعدہ مسافر کے حق میں فرض، لیکن منبر امام کے حق میں نفل ہو گا تو اگر اس کی اقتدا کو درست قرار دیا جائے تو یہ قعدہ کی حد تک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل نماز پڑھنے والی کی اقتدا کرنا ہو گا اور جس طرح پوری نماز کے متعلق یہ حکم ہے کہ منبر (فرض نماز والے) کی اقتدا نفل نماز والے کے پیچھے جائز نہیں ہوتی تو اس طرح نماز کے کسی ایک رکعت، بھی اس قسم کی اقتدا جائز نہ ہوگی اور جس قیاس کی امام مالک نے ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں کیونکہ نماز کو کئی حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اگر کوئی تبدیل کرنے والا عنصر کسی

ایک جزد میں پایا جائے گا تو وہ پوری نماز میں تبدیلی کا موجب بن سکے گا اور اگر کسی مقیم نے دو رکعات، قرأت کے ساتھ ادا کیں۔ پھر وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا اور اس تیسری رکعت میں کوئی مسافر اس کی اقتداء میں اس وقت آیا، جب نماز کا وقت گزرا چکا تھا تو اس صورت میں بھی اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ وقت نکلنے کے بعد مسافر کی دو رکعتیں منکح ہو جاتی ہیں اور اس کے لیے اپنی ان دونوں رکعات میں قرأت کرنا فرض ہوتا ہے، جبکہ مقیم کے لیے فرض نماز کی آخری دو رکعات میں قرأت کرنا مستحب (مطل) ہے۔ لہذا اس صورت میں بھی قرأت کی حد تک مضرض (فرض پڑھنے والے) کا متقبل (مطل پڑھنے والے) کے پیچھے اقتداء کرنا لازم آئے گا اور اگر امام نے اپنی پہلی دو رکعات میں قرأت نہ کی ہو اور پھر جب بالاطریقے پر کوئی مسافر آخری دو رکعات میں اس کی اقتداء میں آجائے تو اس کے متعلق دونوں روایتیں ہیں۔

جہاں تک مسافر امام کے پیچھے مقیم کی اقتداء کرنے کا متعلق ہے تو یہ اقتداء وقت کے اند بھی درست ہے اور وقت گزرنے کے بعد بھی، کیونکہ مسافر کی نماز دونوں حالتوں (اداء وقضا) میں یکساں رہتی ہے اور درمیان والا قعدہ اس کے حق میں فرض ہے۔ لیکن مقیم کے حق میں نفل ہے اور چونکہ متقبل (نفل نماز والے) کا مضرض (فرض نماز والے) کے پیچھے نماز پڑھنا، بہر صورت جائز ہے، لہذا کسی ایک رکن کی حد تک بھی اس کی اجازت ہے، تو ان دونوں صورتوں میں یہی فرق ہے تو پھر جب مسافر امام دو رکعت کے بعد سلام پھیرے گا تو مقیم سلام نہیں پھیرے گا، کیونکہ امامی اس کی نصف نماز باقی ہے اور اگر اس نے سلام پھیر دی تو اس سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور وہ اٹھ کر اپنی چار رکعتیں مکمل کرے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ سے یہ فرمایا تھا:

”مے اہل مکہ تم اپنی نمازوں کو مکمل کرو۔ کیونکہ ہم تو مسافر ہیں“

اور مسافر امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ سلام پھیرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں مقیم مقتدیوں سے بھی جملہ کہے کہ:

”تم لوگ اپنی نمازیں مکمل کرو، ہم تو مسافر لوگ ہیں“

بعد ازاں جو مقیم مقتدی دو رکعتیں پڑھے گا تو اگر وہ مددک (پوری نماز امام کے ساتھ ادا کرنے والا) ہے تو اس پر فقہ دو رکعات میں قرأت کرنا ضروری نہیں، کیونکہ اس کے حق میں یہ دو رکعتیں آخری شفع (دو رکعتیں) ہیں؛ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ:

”اصل میں ایسی عبادت نقل کی گئی ہے، جس سے خارج ہوتا ہے کہ اس صورت میں آخری دو رکعات میں مقتدی پر قرأت کرنا ضروری ہے“

کیونکہ امام نماز فرماتے ہیں کہ:

”اگر تم نے ان آخری دو رکعات میں سہو پیش آجائے تو اس پر کچھ سہو ادا کرنا ضروری ہے“

لہذا اس پر قرأت بھی ضروری ہوگی؛ جبکہ (ہمارے خیال میں) اس عبادت سے تو اس کے برعکس حکم ثابت ہو چکا ہے۔ کیونکہ انہوں نے کچھ سہو کے متعلق اسے منفر دگان کیا ہے، لہذا وہ قرأت کے حق میں بھی منفر دگی طرح ہو گا اور

شعرو آخری دو رکعات میں قرأت نہیں کرتا۔

مسافر امام کی نماز مکمل ہونے کے بعد میثم مقتدی اپنی بقیہ نماز ایکلے ایکلے پڑھیں گے، لیکن اگر انہوں نے اپنے میں سے کسی ایک کی اقتدا شروع کر دی تو امام کی نماز تو درست، لیکن مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس وقت اقتدا شروع کیا ہے، جب ان پر ایکلے ایکلے نماز پڑھنا لازم تھا اور اگر کوئی میثم اپنی بقیہ نماز پوری کرنے کے لیے تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا۔ پھر امام نے سلام پھیرنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی۔ اب یہ دیکھا جانے لگا کہ میثم مقتدی نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہے یا نہیں۔ اگر اس نے ابھی تیسری رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو اب وہ اپنی طہیرو نماز پڑھنا چھوڑے اور دوبارہ اپنے امام کی اقتدا کرے اور اگر اس نے اپنی طہیرو نماز پڑھنا جاری رکھی اور تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا تو اس کی یہ نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ امام کی نیت میں تبدیلی کرتے ہی مقتدی پر لازم ہو گیا تھا کہ وہ اپنے امام کی چاروں رکعات میں اقتدا کرے اور چونکہ مقتدی جب تک تیسری رکعت کا سجدہ نہیں کرتا۔ اس وقت تک وہ اپنے امام کی اتباع سے خارج نہیں ہوتا، لہذا اس کا طہیرو ادا کیا ہو یا نہ ہو یا کوئی محض نفل ہو گا اور یہ نفل فرض کے قائم مقام نہیں بن سکتا اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا، پھر امام نے اقامت کی نیت کی، تو اب مقتدی اپنی نماز مکمل کرے گا اور وہ امام کی اقتدا نہیں کرے گا اور اگر اس نے طہیرو نماز پڑھنا چھوڑ کر امام کی اقتدا کر لی تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسے وقت امام کی اقتدا کی ہے، جب اس پر طہیرو نماز پڑھنا لازم تھا۔ (واللہ اعلم)۔

اسی طرح اگر کسی مسافر نے میثم امام کے پیچھے نماز کے اصل وقت میں اقتدا کی، لیکن نماز مکمل کرنے سے پہلے نماز کا اصل وقت جاتا رہا تو اس صورت میں بھی نہ تو اس کی نماز باطل ہوگی اور نہ ہی اس کی اقتدا پر کوئی اثر پڑے گا۔ کیونکہ مسافر مقتدی کے لیے نماز کا وقت گزرنے کے بعد اقتدا کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اس کے لیے اقام کی کوئی ممانعت نہیں تو جب اس کی اقتدا درست ہوگئی تو اب وہ میثم امام کا تابع ہو گیا اور اب اس کا حکم دوسرے میثم مقتدیوں جیسا ہی ہوگا۔ جبکہ مسافر کے لیے دو رکعات اس وقت محکم ہوتی ہیں، جب نماز کا پورا وقت مکمل ہونے اور اب تو وہ اس کی اتباع کی بنا پر میثم بن چکے اور میثم کے حق میں وقت مکمل ہونے سے بھی نماز دو رکعتیں نہیں ہوتی، جیسے اگر مسافر نماز ثواب اقامت کی نیت کرے تو تب بھی اس کی نماز تبدیل ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر وہ میثم امام کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے سو گیا، پھر جب وہ بیدار ہوا تو نماز کا وقت گزر چکا تھا تو اس صورت میں بھی وہ چار رکعتیں ہی پڑی ادا کرے گا کیونکہ اگر کوئی حدیث (ابن عباس سے) اقتدا کرنے والا مقتدی نماز میں سو جانے تو وہ بیدار ہو کر اپنی قوت شدہ نماز ہی پڑھنے کا پابند ہوتا ہے، گویا کہ وہ امام ہی کے پیچھے ہے اور چونکہ اتباع کی بنا پر اس کی نماز چار رکعات میں تبدیل ہو چکی ہے اور اتباع کا یہ حکم وقت گزرنے کے باوجود بھی باقی ہے، جیسا کہ آؤپر بیان ہوا وہ ابھی میثم امام کا مقتدی ہے۔

لیکن اگر اس نے وقت نکلنے سے قبل یا اس کے بعد مذکورہ بالا صورت میں نماز کے دوران میں کسی سے کوئی بات چیت کر لی تو وہ ہمارے نزدیک محض دو رکعات ہی قضا کرے گا۔ یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کو جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اس سے اختلاف ہے۔

اگر کسی مسافر نام نے منہم اور مسافر لوگوں کو نماز پڑھنا شروع کی، پھر اُسے دو رکن نماز حد ث لاحق ہو گیا اور اس نے اپنی جگہ کسی منہم کو امامت کے لیے کھڑا کر دیا تو اس کی جائزینی درست ہوگی اور ہمارے تین اثر کے نزدیک اس تبدیلی سے مسافر مستحبوں کی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس تبدیلی سے ان کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعت ہو جائے گی۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ :

”وہ (مسافر) منہم امام کے مقتدی بن چکے ہیں اور ان کی نماز صحت اور فساد دونوں صورتوں میں اسی امام کی نماز کے ساتھ مشعلق ہو گئی ہے اور مسافر جب بھی کسی مقتدی امام کی اقتدا اختیار کرتا ہے، تو اس کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعت بن جاتی ہے تو جس طرح اگر بہت سے مسافر منہم امام کی اقتدا کرے تو اس کے لیے یہ حکم ثابت ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ثابت ہو گا۔“

حواہ از اس اس لیے بھی کہ اگر مسافر کی نماز تبدیل نہیں ہوگی تو اس کے لیے منہم امام کی اقتدا کرنا بھی جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں قعدہ اولیٰ مسافر کے حق میں فرضی اور منہم کے حق میں نفل ہو گا، اور چونکہ اس صورت میں قعدہ کی حد تک یا متشکل (متصل پڑھنے والے) کے نیچے مغرضی (فرض نماز والے) کا اقتدا کرنا لازم آتا ہے، لہذا اقتدا درست نہ ہوگی، چنانچہ اسی بنا پر نماز کا وقت گزرنے کے بعد مسافر کے لیے منہم امام کی اقتدا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ زیر بحث صورت میں منہم شخص ضرورت کے تحت مسافر امام کا جائزین ہوا ہے، کیونکہ (مذکورہ خطا ہو جانے کے باوجود) مسافر بذاتِ خود نماز مکمل نہیں کر سکتا، لہذا وہ تعداد رکعات کے معاملے میں لپٹے چڑھ کر کا قانقہم ہو گا۔ کیونکہ کسی کا جائزین اسی کا لام ہی انجام دیتا ہے، گویا کہ وہ وہی ہے، تو چونکہ یہ قانقہم لغو مصنوعی طور پر مسافر امام ہی کے مقتدی ہوں گے، لہذا ان کی نماز بھی دو سے چار رکعات میں تبدیل نہ ہوگی اور چونکہ وہ لپٹے اصل کا قانقہم تمام ہے اور اسی کی نماز کی تکمیل کر رہا ہے، لہذا قعدہ اولیٰ اس پر بھی اصل امام کی طرح فرض ہو گا۔

اسی طرح اگر کوئی مسافر کسی امام کا جائزین بنے اور پھر اُسے کھڑے ہو کر اقامت کی نیت کرے، تو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، یہاں بھی مسافروں کی نماز میں تبدیلی واقع نہ ہوگی، پھر جب اصولاً منہم کے لیے مسافر امام کا قانقہم بننا جائز طریقہ نو اُسے چاہیے کہ دو رکعتیں پڑھا کر امام کی نماز کو مکمل کرے۔ پھر تشهد پڑھنے کی مقدار میں قعدہ اولیٰ میں بیٹھے، لیکن سلام نہ بھیجے۔ اس لیے کہ وہ منہم ہے اور ابھی اس نے مزید نصف نماز ادا کرنا ہے اور اگر اس نے سلام بھیج دی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لہذا اب وہ اپنی جگہ کسی مسافر شخص کو کھڑا کرے گا جو مسافر مستحبوں کو سلام پھرائے۔ بعد ازاں وہ امام اور دیگر منہم مقتدی کھڑے ہو کر ایکلے ایکلے اپنی بغیر نماز کی تکمیل کریں، کیونکہ باقی نماز پڑھنے میں وہ ”واقف“ کی مانند ہیں اور اگر انہوں نے لپٹے میں سے کسی ایک شخص کی اقتداء شروع کر دی تو ان کے امام کی نماز مکمل ہو جائے گی کیونکہ وہ فی نفسہ منفرد ہے، لیکن اس کی اقتدا کرنے والوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس حالت میں انہوں نے ایکلے ایکلے نماز پڑھنے کے فرض کو چھوڑ دیا ہے۔

اگر کسی مسافر نے مسافروں کو نماز کے اصل وقت میں ایک رکعت پڑھائی، پھر اُس نے اقامت کی نیت کر لی تو اس صورت میں وہ چار رکعات ہی پڑھائے گا۔ کیونکہ یہاں یہ امام اصل ہے اور اس کی نماز کسی منہم

تبدیل پیدا کرنے والے عمل یعنی اقامت کی نیت پانے جانے کی وجہ سے تبدیل ہو گئی ہے، لہذا تابع ہونے کی بنا پر اس کے مستندیوں کی نواز میں بھی تبدیلی ہو جائے گی۔ بخلاف مذکورہ بالا صورت کے، کیونکہ وہاں امام اپنے پیش رو کا بعض قائم مقام ہے اور جیسا کہ ہم اوپر بیان کرتے ہیں عاصی کی نذر کو مکمل کرنے والا ہے، لہذا وہاں تبدیلی نہ ہوگی۔

اگر کسی مسافر نے مقیم اور مسافر دونوں طرح کے لوگوں کو دو رکعات پڑھائیں پھر جب وہ قسہد کے لیے بیٹھا تو سلام پھیرنے سے قبل مسافر نمازیوں میں سے کسی نے کوئی بات کر لی یا وہ آنٹھ کر کھڑا ہو کر ایک طرف کو چل دیا اور اس کے بعد مسافر امام نے اقامت کی نیت کر لی تو اس صورت میں اس کی اور اس کے ان مسافر مستندیوں کی نواز، جنہوں نے کوئی بات چیت نہیں کی۔ تبدیل ہو کر چار رکعات بن جائے گی، کیونکہ مغیر (تبدیلی پیدا کرنے والا عمل) صحیح مقام پر پایا گیا ہے اور جنہوں نے کوئی بات چیت کر لی ہو ان کی نواز مکمل ہو جائے گی، کیونکہ انہوں نے ایسے وقت میں بات چیت کی ہے کہ اگر اس وقت ان کا امام بات چیت کر لیتا تو اس کی نواز خاسر نہ ہوتی۔ اسی طرح جب مقتدی نے بھی اسی وقت بات چیت کی ہے تو اس کا بھی وہی حکم ہو گا۔

اگر مقتدی نے امام کی نیت میں تبدیلی ہو جانے کے بعد بات چیت کی تو اس کی نواز خاسر ہو جائے گی، کیونکہ امام کی اتباع میں اب اس کی نواز تبدیل ہو کر چار رکعات ہو چکی تھی۔ بنا بریں اس کے قعدہ اولیٰ کے اختتام پر گفتگو کرنے سے اس کا نواز کے درمیان میں گفتگو کرنا لازم آتا ہے۔ اس لیے اس کی نواز کا خاسر ہونا ضروری ظہر، لیکن اس پر امام نے کی صورت میں ہمارے نزدیک فقط مسافر کی نواز یعنی دو رکعات ہی پڑھنا لازم ہو گا، وجہ یہ ہے کہ وہ مقیم یعنی مقیم امام کی اتباع کی بنا پر قرار پایا تھا، جبکہ نواز ٹٹنے سے اتباع ختم ہو گئی، لہذا اس کے حق میں دوبارہ نماز کی نواز ادا کرنے کا حکم محدود کرتے گا۔

## ⑤ وطن میں داخل ہونا

مسافر کی حالت سفر کے ختم ہونے کا تیسرا سبب اس کا اپنے وطن میں داخل ہو جانا بھی ہے۔ جب بھی کوئی سفر اپنے وطن میں داخل ہو جائے تو وہ مقیم بن جاتا ہے، خواہ وہ اپنے وطن میں اقامت کے لیے داخل ہوا ہو یا کچھ سالانہ وغیرہ لینے کے لیے اور یا اپنی کسی اور ضرورت کے لیے اور وہ اس کے بعد پھر وہاں سے نکلنا چاہتا ہو اس لیے روایت ہے کہ:

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ مسافر بن کر نکلا کرتے تھے۔ پھر آپ مدینہ منورہ لوٹ آتے اور دوبارہ اقامت کی نیت سے سفر نہ فرماتے تھے“

یہاں نواز کی تکمیل اور عدم فساد کا ذکر فرماؤں گے اعتبار سے ہے، جہاں تک واجبات کا تعلق ہے تو یہ نواز مکمل نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کی تکمیل اسلام علیکم کہنے پر موقوف ہوتی ہے، لہذا یہاں امام سے کا حکم بہر حال برقرار رہے گا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مسافر کا شہر اس کی اقامت کے لیے پہلے سے متعین ہے، لہذا نیت اور ارادے کے ذریعے اس کے تعین کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر کوئی مسافر ابھی اپنے شہر کے قریب پہنچا ہو کہ نماز کا وقت ہو جائے تو جب تک وہ پوری طرح اپنے شہر میں داخل نہ ہوگا۔ اس وقت تک وہ مسافر ہی رہے گا۔ اسی لیے کہ مروی ہے کہ:

”حضرت علی رضی اللہ عنہ جب بصرے سے کوثر تشریف لائے تو انہوں نے کوثر کے نزدیک پہنچ کر بھی شہر کی نماز ادا فرمائی، حالانکہ وہاں سے کوثر کے مکانات سامنے دکھائی دے رہے تھے۔“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے مسافر سے فرمایا:

”اے اس وقت تک دو رکعتیں ادا کرتا رہ، جب تک کہ اپنے گھر میں داخل نہیں ہو جاتا۔“

علاوہ ازیں شہر سے خارج یہ وہ جگہ ہے کہ اگر کوئی شخص سفر کی نیت سے سفر کرتا تو یہاں پہنچ کر مسافر بن جاتا، لہذا واپسی کے سفر میں بھی اس کا مسافر رہنا زیادہ قرین صواب ہے۔

امیثون میں مذکور ہے کہ:

”اگر چھوٹا بچہ اور کافر سفر کے لیے روانہ ہوں اور جب منزل تک انہیں پہنچنے میں مدت سفر سے بھی کم فاصلہ رہ گیا تو کافر مسلمان اور بچہ بالغ ہو گیا تو اس صورت میں تو مسلم تو دو رکعات ادا کرے گا، لیکن بچہ پوری نماز پڑھے گا؛ دونوں میں فرق یہ ہے کہ کافر کی جانب سے سفر کا ارادہ کرنا بالکل صحیح ہے، لیکن چونکہ وہ اپنے گھر کی وجہ سے نماز ادا نہیں کرتا، لہذا اس کے قصد و ارادے کا اعتبار نہیں کیا جاتا، لیکن اگر وہ مسلمان ہو جائے تو یہ رکاوٹ دور ہو جائے گی، جبکہ بچے کی عدم نیت کے باعث اس کا ارادہ سفر ہی سرے سے درست نہیں، اور چونکہ جب وہ بلوغ کی اس حد تک پہنچا ہے تو اب منزل تک پہنچنے میں مدت سفر سے کم کا فاصلہ رہ گیا ہے، لہذا وہ ابتداءً مسافر نہیں ہو گا۔“

اور نوادر الصلوٰۃ میں مذکور ہے کہ:

”اگر کوئی شخص سفر سے واپس آئے ہوئے اپنے شہر کے قریب پہنچے اور اندر داخل ہونے سے پہلے نماز شروع کر لے۔ پھر دوران نماز اس کا دھوسا قط ہو جائے، مگر اسے پانی نہ ملے اور وہ دھوسے کے ارادے سے پانی کی تلاش میں اپنے شہر میں داخل ہو جائے تو خواہ یہ شخص مسافر ہو یا امام، وہ جیسے ہی اپنے شہر کے مکانات تک پہنچے گا، متیم بن جائے گا، لیکن اگر وہ شخص حد تک (پوری نماز ساتھ ادا کرنے والا) ہو تو پھر اگر امام اس وقت تک اپنی نماز سے خارج نہ ہوا ہو تو وہ متیم ہونے کے باوجود دو رکعات ہی ادا کرے گا، گو یا کہ وہ امام تک پہنچے ہے اور لاحق اگر امام کی فراغت سے قبل اقامت کی نیت کر لے تو وہ متیم بن جاتا ہے، لہذا شہر میں داخل ہونے کی صورت میں تو وہ بدرجہ اولیٰ متیم ہو جائے گا اور اگر وہ جب شہر کے مکانات کے قریب پہنچا تو امام نماز سے خارج ہو چکا تھا، تو اب اس کی اقامت کی نیت

یہاں ہو کہاتب سے میسر نہ ہو سکتا تھا۔



درست نہ ہوگی اور وہ ہمارے قین اکر کرام کے نزدیک بدستور و ذرا رکعات ہی ادا کرے گا۔ البتہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ جیسے ہی شہر کے مکانات میں داخل ہوا تو مقیم بن جائیگا۔ جیسے ان کے نزدیک اس وقت اقامت کی نیت کہنے کا بھی یہی حکم ہے۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے کہ چونکہ اس موقع پر سفیر تبدیل پیدا کرنے والا محل (وقت کے اندر اس طریقے سے پایا گیا ہے کہ موقع محل اس تبدیل کو قبول کرنے والا ہے، لہذا نماز تبدیل ہو کر دو کی چار رکعات ہو جائے گی۔

علاوہ اس لیے بھی کہ اگر اس کو امام کے مقتدروں پر قیاس کیا جائے تو تب بھی نماز تبدیل ہو جاتی ہے اور اگر اس کو مسنون پر قیاس کیا جائے، تب بھی نماز تبدیل ہو جاتی ہے۔

ہذا استدلال یہ ہے کہ لاحق منفرد نہیں ہوتا، چنانچہ اس پر نہ قرأت کرنا ضروری ہے اور نہ ہی اس پر مجدد ہمسو واجب ہوتا ہے، اس کے بجائے وہ اپنی نماز فیلے ہی مکمل کرنا ہے، جیسے گواہ امام ہی کے پیچھے ہو، کیونکہ اس نے خود پر نماز امام کے ساتھ ادا کرنا لازم کیا تھا اور چونکہ امام کی فراغت سے اس کے ساتھ نماز پڑھنا قصوت گیا، لہذا اس پر قضا لازم ہوگی اور قضا میں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ قضا تو اصل نماز کے قائم مقام ہوتی ہے اور یہاں اصل نماز امام کی ہے اور چونکہ یہ اصل نماز مکمل ہونے کی وجہ سے تقرر و تبدیل سے محفوظ ہو گئی ہے۔ لہذا اب وہ مقیم قوسے، لیکن اس پر مقررہ شرعی فریضہ مسافر والا ہی ہے گا، کیونکہ اگر یہاں قائم مقام کی نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے تو یہ تبدیلی اصل کی نماز میں بھی لازم آتی ہے۔ جو قطعاً غلط ہے۔ بخلاف اس شخص کے جو امام کے پیچھے ہو، کیونکہ اس نے امام کے ساتھ پوری نماز ادا کی ہے تو اس کی نماز پر وقت ادا ہونے کی بنا پر قضا نہ ہوگی، لہذا کوئی سفیر ہائے جائے اس کی نماز تبدیل ہو جائے گی اور بخلات مسنون کے کیونکہ وہ اپنی سبقت چھوڑی ہوئی نماز کو ادا کر رہا ہے۔ اس لیے کہ اس نے امام کے ساتھ پوری نماز ادا کرنے کا التزام نہیں کیا تھا اور پھر چونکہ ابھی وقت بھی باقی ہے، لہذا اس کی فرض نماز تبدیل ہو جائے گی۔

پھر یہاں یہ بھی ذہن نشین ہے کہ مقیم ہونے کی بنا پر تبدیلی اس وقت ہوتی ہے جب وہ نماز کے اصلی وقت میں شہر میں داخل ہو جائے اور اگر وہ نماز کا اصلی وقت گزرنے کے بعد شہر میں داخل ہوا ہو تو تب اس کی فرض نماز قضا تبدیل نہ ہوگی، کیونکہ وقت گزرنے کے باعث اب اس پر دو رکعت نماز پڑھنا مقرر ہو گیا ہے۔ لہذا اب شہر میں داخلے سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ جیسا کہ وقت گزرنے کے بعد اگر وہ مرجع افتاء میں اس موقع پر اقامت نیت کرے یا بطریق نیست اس کی نیت میں تبدیلی واقع ہو جائے تو تب بھی نماز میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

## وطنوں کی اقسام

پھر یاد رہے کہ وطن کی تین اقسام ہیں :

① وطن اصل : یہ انسان کا وہ وطن ہے، جہاں انسان کا پیدائشی شہر ہو یا پھر انسان نے وہاں پر گھر بنایا ہو

یا پھر اپنی بیوی اور بچوں کے ساتھ وہاں سکونت اختیار کر لی ہو اور وہ وہاں سے کوچ کرنے کا کوئی ارادہ نہ رکھتا ہو، بلکہ مستقل طور پر رہنے کا متخی ہو۔

② وطن اقامت : وطن اقامت سے مراد وہ جگہ ہے، جہاں انسان پندرہ دن یا اس سے زیادہ دنوں تک سکونت اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ بشرطیکہ یہ جگہ رائج کے موزوں اور مناسب بھی ہو۔

③ وطن سکونی : وطن سکونی سے مراد انسان کی وہ عارضی سکونت گاہ ہے کہ جہاں وہ پندرہ دن سے کم رائج اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔

ایک علیل القدر فقیر ابو ائمہ العیاضی نے وطن کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے :

انہوں نے ایک کا نام ”وطن قرار“ رکھا ہے، جبکہ دوسری قسم کو ”وطن منعار“ قرار دیا ہے۔

① وطن اصل : وطن اصل فقط وطن اصل (کی تبدیلی) سے ہی ختم ہو سکتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسان اس شہر کو چھوڑ کر کسی اور شہر میں سکونت اختیار کرے اور اپنے بال بچوں کو وہ اسی جگہ لے جائے، اس طرح پہلی جگہ وطن اصل کہنے سے خارج ہو جائے گی، اور پھر اگر وہ اپنے اس نئے شہر میں کبھی داخل ہو گا تو اس کی غائر دو رکعات ہی رہے گی اور بدل کر چار نہیں ہوگی۔ اس علم کی بنیاد اس واقعہ پر ہے کہ :  
”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجر صحابہ کرام مکہ کے رہنے والے تھے اور مکہ ان کا وطن اصل تھا پھر جب انہوں نے وہاں سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ کو اپنا وطن بنایا اور وہاں رہنے کے لیے مکانات بنائے تو ان کا سابقہ وطن مکہ وطن اصل نہ رہا۔ چنانچہ جب یہ حضرات مکہ مکرمہ نشتر لائے تھے تو قصر ادا فرماتے تھے :

”یہاں سے ہی موقعہ پر جب آپ نے اہل مکہ کو نماز پڑھائی تو آپ نے یہ اعلان فرمایا :

”اے اہل مکہ اپنی اپنی نمازیں مکمل کر لو، کیونکہ ہم تو مسافر لوگ ہیں“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کوئی بھی شئی اپنی ہم مثل شئی سے مشرک ہو سکتی ہے۔

پھر وطن اصل ایک بھی ہو سکتا ہے اور مستند بھی وہ اس طرح کہ اس کے اپنے مکانات اور بال بچے دو یا اس سے زیادہ شہروں میں رائج پذیر ہوں اور اس کے اہل و عیال وہاں سے نقل مکانی کا بھی ارادہ نہ رکھتے ہوں اور وہ خود اپنے بال بچوں کے پاس سال بھر آتا جاتا رہتا ہو، چنانچہ اگر وہ اپنے بال بچوں والے کسی دوسرے شہر میں بطور مسافر کے جائے تو وہاں پہنچتے ہی وہ اقامت کی نیت کے بغیر ہی مقیم ہو جائے گا۔ اور یہ وطن اصل نہ تو وطن اقامت سے ختم ہوتا ہے اور نہ ہی وطن سکونی سے۔ وہر یہ ہے کہ یہ دونوں قسم کی سکونت گاہیں ”وطن اصل“ سے کم تر ہیں اور کوئی چیز اپنے سے کم تر جگہ کی چیز سے مشرک نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ وطن اصل وہاں سے سفر کرنے کی نیت اور باہر نکل جانے سے بھی ختم نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ وہاں واپس پہنچتے ہی نیت اقامت کے بغیر ہی مقیم ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر گئے ہیں کہ :

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ سے مسافر ہیں کہ دوسرے علاقوں میں جاتے رہتے تھے اور پھر

واپس آتے ہی بغیر کسی تجدید نیت کے منہم ہی جاتے تھے“

## ② وطن اقامت

اور وطن اقامت وطن اصلی سے جو اس سے بلند تر ہے اور وطن اقامت سے ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ (وطن) وطن اقامت کے ہم مثل ہے اور کوئی بھی شئی اپنی ہم مثل شئی سے ختم ہو سکتی ہے۔ اسی طرح وہاں سے سفر کرنے سے بھی یہ وطن کا عدم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہاں رہائش اختیار کرنے کی وجہ مستقل رہائش نہیں تھی بلکہ یہاں ٹسے کوئی کام درپیش تھا تو جب مسافر یہاں سے نکل کر چلے گئے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہاں اس کا کام پورا ہو چکا ہے۔ لہذا وہ یہاں ٹسے رہائش اختیار کرنے سے اعراض پر غور کیا جائے گا اور یوں وہ دلائل اس وطن کو ختم کرنے والا قرار پائے گا تاہم وطن اقامت وطن سکنتی سے کا عدم نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ اس سے فرو تر ہے۔

## ③ وطن سکنتی

وطن سکنتی، وطن اصلی، وطن اقامت اور وطن سکنتی تینوں سے کا عدم ہو جاتا ہے۔ اقل الذکر دووں سے اس لیے کہ وہ اس سے بلند تر ہیں۔ جبکہ موخر الذکر سے اس لیے کہ وہ اس کا ہم مثل ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

پھر یہ ذہن نشین رہے کہ اوپر ہم نے وطن اقامت کی جو تشریح بیان کی ہے۔ وہ ظاہر التواہد کے حوالے سے ہے۔ جبکہ اگر فی رحمۃ اللہ طبع نے اپنی جامع میں تمام فقرہ مرتبہ اللہ علیہ سے دو روایتیں نقل کی ہیں۔ ایک روایت کی زد سے ”وطن اقامت کی دو شرطیں ہیں:

”اولیٰ یہ کہ وہ سفر کا ارادہ کر کے وہاں جانا چاہتا ہو۔ دوم یہ کہ اس وطن اقامت میں اور اس کے وطن اصلی میں کم از کم تین دن یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو۔ اس قول کے مطابق ان دونوں شرائط کی عدم موجودگی سے خواہ اس کی اقامت کے لیے موزوں جگہ میں ہند رہے یوم قیام کرنے کی نیت کر لی ہو، پھر بھی وہ مسافر نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص سفر کا ارادہ کیے بغیر قریبی دیہات میں سے کسی ایک میں جا پہنچے اور وہاں ہند رہے روز قیام کرنے کی نیت کرے تو باوجود اس بات کے کہ اس جگہ اور اس کے شہر کے مابین تین دن کی مسافت کا فاصلہ ہو، وہ مسافر نہیں ہو گا، کیونکہ یہاں تک کہ اس کے ارادہ سفر کا باعث نہیں تھا۔ اسی طرح اگر اس نے سفر کا ارادہ کیا اور سفر کرنے کے لیے کسی شہر میں پہنچ کر ہند رہے دن یا اس سے زیادہ کے لیے رہائش پذیر ہو گیا کہ جس کے اور اس کے شہر کے مابین تین دن سے کم کی مسافت کا فاصلہ ہے تب بھی وہ مسافر نہیں ہو گا اور نہ اس کی یہ سکونت گاہ اس کا ”وطن اقامت“ بنے گی“

اور ابن ساعہ کی ان سے دوسری روایت ہے کہ:

”وہ ان دونوں شرائط کے بغیر بھی مقیم بن جاتا ہے، جیسا کہ ہم اوپر ”ظاہر روایت“ کے حوالے سے تفصیل بیان کر آئے ہیں“

جب یہ اصولی بحث ذہن نشین ہو گئی تو اب اس پر بعض مسائل استخراج کے دکھائے جاتے ہیں تاکہ ان

۱۔ حیرہ عراق میں قیام کی سلطنت کا پائے تخت تھا، اس کا فاصلہ کوثر سے ۵ کیلو میٹر ہے (المجد، ص ۱۰۰)

کی مثال ملنے رکھ کر دیگر مسائل و احکام کا استنباط آسان ہو سکے :

اگر خراسان کا رہنے والا کوئی شخص کوفر آیا اور وہاں وہ ایک ماہ تک ٹھہرا رہا۔ پھر وہ وہاں سے روانہ ہو کر حیرہ چلا گیا، جہاں اس نے پندرہ دنوں تک سکونت اختیار کی۔ بعد ازاں وہ واپس خراسان جانے کے ارادے سے حیرہ سے روانہ ہوا، اور راستہ میں دوبارہ کوفر سے گزرا تو وہ یہاں اب دو رکعت ہی ادا کرے گا، کیونکہ کوفر اس کا "وطن اقامت" تھا، جو "حیرہ" کے وطن اقامت سے کالعدم ہو چکا ہے اور ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ "وطن اقامت" اپنے ہم مثل وطن اقامت سے کالعدم ہو جاتا ہے، تو جیسے ہی وہ حیرہ سے خراسان جانے کے ارادے سے روانہ ہوا، وہ مسافر بن گیا اور چونکہ کسی جگہ اس کا کوئی وطن (وطن اصلی یا وطن اقامت) نہیں ہے۔ اس لیے جب تک کہ وہ خراسان شہر میں داخل نہ ہو جائے۔ وہ بدستور دو رکعت ہی ادا کرتا رہے گا اور اگر اس نے حیرہ میں پندرہ دن قیام کی نیت نہ کی ہو تو وہ کوفر میں چار رکعت ادا کرے گا، کیونکہ وہ اس کا وطن اقامت ہے، جو محض حیرہ جانے سے کالعدم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ حیرہ اس وطن اقامت ہم مثل نہیں ہے اور محض سفر سے وہ منسوخ نہیں ہوتا لہذا کوفر بدستور اس کا وطن اقامت رہے گا۔

اگر کوئی خراسانی کوفر میں آیا اور اُس نے وہاں پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کر لی، پھر وہ مکہ مکرمہ کے ارادے سے وہاں سے رخصت ہو گیا، پھر تین دن کا سفر کئے سے قبل ہی کوفر میں شے کوئی کام یاد آگیا اور وہ وحش کریم کوفر چلا گیا تو وہ کہنے میں دو رکعت ہی ادا کرے گا، کیونکہ کہنے کا "وطن اقامت" ہونا، اس کے وہاں سے سفر نہ جانے سے کالعدم ہو گیا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی "کوئی" قادیانیہ پھر وہاں سے حیرہ چلا گیا، پھر وہ حیرہ سے شام جانے کے ارادے سے واپس لوٹ گیا اور واپسی کے اس سفر میں "قادیانیہ" سے اس کا گزر ہوا تو اب وہ قادیانیہ میں فصری کرے گا۔ وجہ ہے کہ "حیرہ" اور قادیانیہ دونوں میں اس کی اقامت ایک جیسی ہے، لہذا ایک وطن سکونت سے دوسرا وطن سکونت بخل ہو جانے کا اور اگر حیرہ پہنچنے سے قبل ہی شے قادیانیہ کا سفر چلا گیا اور وہ وہیں سے واپس لوٹ آیا اور پھر شام کو روانہ ہوا تو اب وہ قادیانیہ میں چار رکعتیں ہی ادا کرے گا، وجہ یہ ہے کہ قادیانیہ میں جو اس کا وطن اقامت تھا۔ وہ کسی اپنے ہی جیسے وطن اقامت سے کالعدم ہو گا، محض سفر سے نہیں۔ اسی اصول پر الزادات میں متعدد مسائل مستنبط کیے گئے ہیں۔

## ⑦ وطن واپسی کا ارادہ

اگر وطن واپسی کا ارادہ ہو تو اس سے بھی سفر ختم ہو جاتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً کوئی شخص کسی جگہ ملے قادیانیہ عراق کا ایک مشہور تاریخی شہر ہے۔ یہاں جہد فاروقی میں اسلام اور کفر کا ایک مشہور مصراع پیش آیا جس میں مسلمانوں کو فتح کامل اندر ایرانیوں کو شکست فاش ہوئی۔ قدیم عرب مؤرخین کے مطابق اس کا کوڑے لاکھ کر جانے والی شاہراہ پر فاصلہ ایک منزل یعنی ۱۵ عربی میل ہے۔

(آرڈو دائرۃ معارف اسلامیہ ۲/۱۶ : ۱۹)

جہلنے کے ارادے سے روانہ ہوا، مگر ابھی رستے ہی میں تھا کہ اس نے واپسی کا ارادہ کر لیا تو اگر وہ جہاں مقام میں پہنچ چکا ہو اس کے اور اس کے شہر کے درمیان تین دن کی مسافت سے کم فاصلہ ہو تو جیسے ہی وہ وطن واپسی کا ارادہ کرے گا، وہ منیم ہو جائے گا، اس لیے یہاں وطن واپسی کا ارادہ اور ترک ہنر کرنا، اس کی نیت "اقامت" کے قائم مقام سمجھا جائے گا، لہذا اس کا یہ ارادہ درست ہو گا۔

لیکن اگر وہ ایسی جگہ پہنچ گیا ہو کہ جو اس کے شہر سے تین دن کی مسافت پر واقع ہو تو ایسی صورت میں وہ بدستور مسافر رہے گا اور منیم نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ یہاں ایک پہلو سے واپسی کا ارادہ بمنزل ترک سفر کرنے کے اور اس کا ارادہ سفر دوسرے پہلو سے بمنزل سفر کے ہے تو چونکہ دونوں میں تعارض ہے، لہذا وہ بدستور مسافر رہے گا۔

التواؤر میں، غماز کی بحث میں یہ نکلا گیا ہے کہ:

» اگر کوئی شخص اپنے شہر سے سفر کے ارادے سے واپس باہر نکل گیا، یا پھر نماز کا وقت ہو گیا، اس نے نماز پڑھنا شروع کر دی، مگر نماز مکمل کرنے سے پہلے اسے "عدت" لاحق ہو گیا۔ اس جگہ اسے پانی نہ ملا اور اس نے پانی کی تلاش میں دوبارہ اپنے شہر میں جو قریب ہی تھا، آگے کا ارادہ کیا تو جیسے ہی اس نے ارادہ کیا وہ فوراً ہی منیم بن جائے گا، خواہ وہ شہر میں داخل ہوا ہو یا نہ ہو کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کرتے ہیں، اس کا اپنے وطن میں داخل ہونے کا ارادہ کرنا "ترک سفر" ہے اور چونکہ اس مقام پر عمل سے متصل نیت عود پانی گئی ہے، لہذا یہ نیت درست ہو گی، پھر اگر وہ شہر میں داخل ہو جائے تو وہ چار رکعات ہی ادا کرے گا، کیونکہ اب یہ اس کی نماز منیم کی نماز ہے، مسافر کی نہیں اور اگر شہر میں داخل ہونے سے قبل اسے پتہ چلا کہ پانی تو اس کے آگے ہے تو وہ وہاں چل کر گیا اور اس نے اس پانی سے وضو کیا، تب بھی وہ چار رکعات ہی ادا کرے گا، کیونکہ وہ واپسی کا ارادہ کرنے ہی منیم بن گیا، تو اس کے بعد نماز کے دوران میں اپنی اگلی جانب چل کر پانی سے بھیجا یا جو اس بات کے کہ اس کی نیت سفر حقیقتہً سفر کے عمل کے دوران میں پانی گئی ہے، وہ مسافر نہیں ہو گا۔ دہریہ ہے کہ اس کا اگلی جانب چل کر جانا سفر نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر اسے حقیقتاً مسافر سمجھا جائے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ سفر تو ایک عمل ہے اور نماز کی حرمت مانع صلوٰۃ علیٰ کذا تکلیف سے مانع ہے۔ بخلاف اقامت کی نیت کے۔ کیونکہ اقامت کی نیت کرنا اور حقیقت "ترک سفر" کی نیت ہے اور نماز کی حرمت ایسی کسی نیت سے مانع نہیں ہے اور اگر جب اسے اپنے سٹے پانی کا پتہ چلا تو وہ بول پڑا یا دانستہ طور پر اس نے وضو کیا کر دیا کہ جس سے اس کی نماز باطل ہو گئی، پھر اسے وہیں سے وضو کے پانی مل گیا تو وہ اس کے باوجود چار رکعات ہی ادا کرے گا، اس لیے کہ اب وہ منیم ہو چکا ہے اور اگر اسے چند قدم آگے چل کر وضو کے پانی حاصل ہوا تو اب وہ اپنی نماز کی دو رکعات ہی ادا کرے گا، کیونکہ اس صورت میں وہ نماز سے باہر پانی کے لیے ارادہ سفر سے چلا ہے۔ یوں وہ دوبارہ مسافر بن جائے گا، لہذا وہ مسافروں والی نماز ہی ادا کرے گا۔ بخلاف نماز کے دوران میں چھپنے کے کہ نماز کی حرمت اس کے سفر لکھنے کے منافی ہے؟ (دانش علم) ○

## (باب) فی ارکان الصلوٰۃ

فہرست کے ارکان کا بیان

### تہذیب

ہر وہ شئی جو کئی مختلف اشیاء (معانی) سے مرکب ہو لوہاں تمام اشیاء (معانی) کے فراہم (جمع) ہونے پر ہی اس پر ایک مرکب نام کا اطلاق کیا جاسکتا ہو، تو ان میں سے ہر ایک شئی اس مرکب کا ایک رکن ہوگی، جیسے عسکرات کی دنیا میں مکان کے ستون اس کے ارکان ہیں یا مشروبات میں خرید و فروخت کے ارکان ایجاب و قبول ہیں اور ہر وہ شئی کہ جس سے وہ مرکب شئی تبدیل ہو جائے اور اس پر اس کا مرکب نام نہ لایا جاسکے تو اسے شرط کہا جاتا ہے جیسے "طرح کے باب میں گاہوں کا ہونا تو یہ حد بندی (تہذیب) کے طور پر رکن اور شرط کی تعریف ہے اور جہاں تکسان دونوں کی علامتوں کے ساتھ تعریف کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ:

"ہر وہ شئی جو نماز کی ابتداء سے انتہا تک بدستور ہے۔ وہ شرط ہے اور ہر وہ شئی جو گزرتی ہے اور اس کے بعد کوئی اور شئی آجائے تو وہ رکن نماز ہے؟

### ① رکن اول قیام

اس روئے شئی میں نماز کے افعال میں سے پہلا رکن قیام ہے۔ کیونکہ قیام میں رکن کی تعریف اور طاعت دونوں موجود ہیں اس لیے کہ جب قیام دوسرے ارکان نماز مثلاً قرائت، رکوع اور سجدہ کے ساتھ مل کر پایا جائے تو اس پر لفظ نماز کا اطلاق درست ہوتا ہے۔ اسی طرح نماز کا یہ رکن اول سے لے کر نماز کے آخر تک برقرار رہی نہیں رہتا، بلکہ جلد گزر جاتا ہے اور اس کے بعد دوسرا رکن آجاتا ہے، لہذا یہ رکن بھگتا۔

قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

اس سے مراد نماز میں قیام کرنا ہے۔

لے البقرہ - ۲۳۸

## ⑤ رکن دوم رکوع اور ⑥ رکن سوم مجہد

کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں رکن کی تعریف اور علامت پائی جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا الصَّلَاةَ وَالْزَكَاةَ وَآتُوا زَكَاةَ الْوَقْتِ (نحلہ: ۱۰۱)

فریضہ رکوع کی مقررہ شرعی مقدار (تجکات) اور نیچے کی جانب مائل ہونا ہے، جبکہ فریضہ مجہد کی مقدار پریشانی زمین پر ٹکانا ہے اور ان میں غایت پیدا کرنا امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، جبکہ ابوحنیفہؒ کے ہاں یہ فرض ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا بھی مسلک ہے۔ اس مسئلے کا اصل عنوان ”تعدیل ارکان“ ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض ہے۔ ہم اس مسئلے کی تفصیل نماز کے واجبات و سنن کے ضمن میں بیان کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ)

مقام ”فریضہ مجہد“ کے متعلق اختلاف ہے۔ ہمارے تین ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ:

پہرے کے کچھ حصے کا زمین پر رکھنا فرض ادا کرنے کے لیے کافی ہے ؟

امام زعفرانؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ:

”جسم کے سات اعضاء، یعنی پیرے، دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں کے ساتھ مجہد کرنا ضروری ہے۔“

ان کا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ:

”مجھے حکم ملا ہے کہ میں چیلوں اور دوسری روایت کے مطابق سات جوازوں پر مجہد کروں، یعنی پیرے، دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں پاؤں پر۔“

ہمارا استدلال یہ ہے کہ:

”قرآن مجید میں کسی عضو کی تخصیص کے بغیر مطلقاً مجہدے کا ذکر آتا ہے، پھر چونکہ پیرے کے کچھ حصے کی تعیین پر اجماع ہو چکا ہے، لہذا کسی اور کی تعیین کا کوئی جواز نہیں اور قرآن مجید کے کسی مطلق حکم پر ”فخر واحد“ کے ساتھ اضافہ کرنا اصول فقہی کے دوسرے درست نہیں۔“

بنابراین ہم اُسے مستثنیٰ محل پر محمول کرنے میں تا کہ دونوں خصوص پر عمل ہو سکے۔

بعد ازاں ہمارے تین ائمہ کے مابین پیرے کے اس ”کچھ حصے“ کی تعیین میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ

کے نزدیک اس سے مراد بغیر کسی تعیین کے پریشانی یا تاک ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے حالت اختیار میں، دونوں میں سے کسی ایک کو زمین پر رکھ دیا تو مجہدے کے لیے کافی ہو گا۔ البتہ اگر اس نے ایک پریشانی کو رکھا تو بغیر کراہت کے اور محض تاک کو رکھا تو کراہت کے ساتھ نماز جائز ہو گی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس سے مراد تعیین کے ساتھ پریشانی ہی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کسی عذر کے اس پر مجہد ذکر کرے تو اس کا مجہد جائز ہو گا۔ البتہ ابن عیینہ و اشعری کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ عام حالات میں ان دونوں پر مجہد کرنا مستحب ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا :

ممكن جبهتک وافضت علی الارض . اپنی پیشانی اور ناک کو اچھی طرح دس رہا ہے ۔  
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو یکساں وقت میں پر رکھنے کا حکم دیا ہے ، لیکن اگر وہ ان دونوں  
 میں سے محض پیشانی کو رکھے گا تو اس کے بعدے کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اس بارے میں پیشانی ہی صحت ہے اور  
 ناک تو اس کے تابع ہے اور جب اصل پایا جائے تو تابع کی عدم موجودگی سے کوئی فرق نہیں پڑتا ۔ علاوہ ان دونوں  
 میں کا اکثر حصہ ہے ۔ اور شیخی کا اکثر حصہ کل شیخی کے حکم میں ہوتا ہے ۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے کہ :

”قرآن مجید میں ”ماور بہ“ (دیا گیا حکم) بغیر تعیین کے مجہد ہے ، پھر ہمارے اجماع سے یہ یقین  
 ہو گیا ہے کہ اس سے مراد بغیر تعیین کے چہرے کا کچھ حصہ ہے ، وہ اس طرح کہ اس پر ہمارا اجماع ہو چکا ہے ۔  
 کہ اس سے چہرے کے علاوہ اور چہرے میں بھی ان دو اعضاء کے علاوہ کوئی اور حصہ ہم مراد نہیں  
 ہے اور ناک بھی پیشانی کی طرح چہرے ہی کے کچھ حصہ میں شامل ہے ۔ جبکہ محض پیشانی کی تعیین پر  
 کوئی اجماع نہیں ، لہذا اس کے متعین کرنے کی کوئی وجہ نہیں اور قرآن مجید کے مطلق حکم کو خبر واحد کے  
 ساتھ متعین کرنا جائز نہیں ہے ۔ کیونکہ خبر واحد کسی قرآن حکم کو منسوخ کرنے کا باعث نہیں بن سکتی ،  
 لہذا ہم مذکورہ حدیث کاسنون عمل پر محمول کریں گے ، تاکہ اس حدیث کو ترک کرنا بھی لازم نہ آئے ۔“  
 (واللہ اعلم)

## معدور کی نماز کا حکم

پیشانی یا ناک پر مجہد کرنے کی یہ بحث اس صورت میں ہے کہ جب وہ ان دونوں کے ساتھ مجہد کرنے پر قادر  
 ہو لیکن اگر وہ دونوں کے ساتھ مجہد کرنے سے قاصر ہو تو پھر یہ دیکھا جائیگا کہ اس کی یہ معدوری کسی بنا پر  
 ہے ۔ اگر تو اس کی یہ معدوری کسی بیماری کی بنا پر ہو کہ وہ تیار ہونے کی وجہ سے قیام ، رکوع اور مجہد نہ کر سکتا ہو تو اس  
 سے یہ عمل ساقط ہو جائے گا کیونکہ کسی عمل سے ماجر شخص اس کے حکم کا سکنت نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر اس سے اس  
 کی بیماری میں اضافے کا خدشہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان اعمال سے اسے نقصان پہنچے گا جس میں اسے  
 حرج کا سامنا ہوگا ۔ پھر اگر وہ قیام سے ماجر ہو تو نیزہ کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کرے اور اگر وہ رکوع و سجود سے  
 بھی قاصر ہے تو محض سر کے اشارے سے نماز ادا کرے ۔ بعدت کا اشارہ رکوع سے زیادہ جھکا ہوا کرے اور اگر وہ  
 بیٹھنے سے بھی ماجر ہو تو وہ لیٹ جلتے اور سر کے اشارے سے نماز ادا کرے ۔ کیونکہ اگر ان نماز کا ساقط ہونا خدا کی  
 بنا پر ہے ۔ لہذا جتنی اسے طاقت ہوگی ۔ اس کے مطابق اسے نماز ادا کرنا چاہیے ۔ اس حکم کی بنیاد قرآن مجید کی حسب  
 ذیل آیت پر ہے کہ :

فَإِذَا أَقْبَضْتُمُ الصَّلَاةَ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا  
 وَقَعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ لَعَلَّكُمْ  
 تَتَذَكَّرُونَ (مہر حالت میں) خدا کو یاد کرو ۔

الحق - النساء - ۱۰۴



کہا جاتا ہے کہ ذکر سے مراد اس آیت میں "ما سجد" یعنی نماز ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ "نماز پڑھو" اور یہ آیت مریض کی نماز میں رکعت بیان کے لیے نازل ہوئی ہے کہ اگر مریض کو استطاعت ہو تو کھڑے ہو کر، ورنہ بیٹھ کر اور اس کی بھی طاقت نہ ہو تو لیٹ کر نماز ادا کرے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت جابرؓ سے یہی مضمون مروی ہے۔ اسی طرح حضرت عمرانؓ بن حصینؓ فرماتے ہیں کہ میں ایک بار بیمار پڑ گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری عبادت کے لیے قشرین لائے اور فرمایا:

"نماز کھڑے ہو کر ادا کر، اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو بیٹھ کر اور اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو پہلو کے بل لیٹ کر اشاروں کے ساتھ نماز ادا کر"۔

سر کے اشاروں کے ساتھ نماز پڑھتے ہوئے، بچہ کو رکوع کی نسبت زیادہ نیچے ادا کرنے کا حکم ہے، کیونکہ یہ اشارے رکوع اور بچہ کے قائم مقام ہیں۔ لہذا ان میں سے ایک کو اصل کی طرح زیادہ نیچے جھک کر ادا کرنا چاہیے حضرت مل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مریض کی نماز کے متعلق یہ نفل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"اگر وہ مریض بچہ کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ اشارے کے ساتھ اٹھے ادا کرے اور بچہ کا اشارہ رکوع سے زیادہ جھکا ہوا کرے"۔

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

"جو شخص بچہ کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ بچہ کی جگہ رکوع کرے اور رکوع محض سر کے اشارہ سے ادا کرے"۔

اور ظاہر ہے کہ رکوع اشارے کی نسبت زیادہ جھکا ہوا ہوتا ہے۔

پھر ہم نے جو لیٹ کر نماز ادا کرنے کا ذکر کیا تو وہ بہت سی مشہور روایات سے ماخوذ ہے اور مروی ہے کہ:

"اگر مریض رکوع بچہ کرنے سے قاصر ہو جائے تو وہ اپنی داہنی کروٹ پر لیٹ کر نماز ادا کرے، جبکہ اس کا رخ قبلہ کی جانب ہو"۔

یہی براہیم النعمیؒ اور یحییٰ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت میں "و علیٰ جنوبکم کی ترکیب ہے۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عمرانؓ بن حصینؓ کی روایتوں کا کہ:

فعلىٰ جنوبکم فتویٰ ایسا ہے۔

مزید برآں چونکہ حالت نماز میں قبلہ کی جانب منہ کرنا فرض ہے اور یہ فرض اوپر بیان کردہ صورت میں ہی پیدا ہوتا ہے، لہذا اسی طریقے پر لیٹ کر نماز ادا کرنا چاہیے۔ چنانچہ اسی بنا پر قبر میں بھی اسی حالت اور کیفیت اٹھایا جاتا ہے تاکہ وہ قبلہ رو رہے۔ جبکہ گدی کے بل چٹ ریشے والا تو آسمان کی جانب منہ کر رہے، قبط کے جانب تو فقط اس کے پاؤں جوتے ہیں۔

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مریض کے متعلق فرمایا:

۱۰ اگر مریض بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو اسے کمر کے بل لیٹ کر اشاروں سے نماز ادا کرنا چاہیے اور اگر اسے اس کی بھی استطاعت نہیں تو ہاتھ قبلے اس کا رخ قبول کرنے والا ہے۔

علاوہ ان باتوں پر بھی کہ حتیٰ الوسع قبلہ رو ہونا فرض ہے اور یہ بات ہمارے مسلک کے مطابق چوتھے جہ سے ہی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ اس حالت میں مریض کی نماز سر کے اشارے سے ہی ادا ہوتی ہے، لہذا جب وہ چوتھے لیٹ کر اشارہ کرے گا تو اس کا اشارہ جین قبلہ کی سمت میں واقع ہو گا اور اگر اسے پہلو کے بل لیٹا دیا جائے تو اس کا اشارہ قبلہ سے پھر جائیگا حالانکہ بلا ضرورت قبلے سے انحراف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس تشریح سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے اور جہاں تک حضرت عمرؓ بن حصین کی روایت کا تعلق ہے تو بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کو بلا سیر کی بیماری تھی، جس کی بنا پر وہ چوتھے نہیں لیٹ سکتے تھے، جبکہ مذکورہ آیت میں ”پہلو کے بل لیٹنے“ سے مراد درحقیقت چوتھے لیٹنا ہی ہے۔ اس لیے کہ جب کوئی شخص لیٹ کر سو جائے تو کہا جاتا ہے: ”ذلان وضع جنبہ“ (انہوں نے اپنا پہلو ٹکایا) خواہ وہ چوتھے ہی لیٹا ہوا ہو اور مذکورہ حدیث کی بھی یہی تشریح ہے۔ بائیں ہمد مذکورہ حدیث اور قرآن مجید کی مذکورہ آیت دونوں ہمارے دلائل میں، کیونکہ جو شخص بھی چوتھے لیٹا ہوا ہو اسے پہلو کے بل ہی لیٹنا ہو کہتے ہیں؛ کیونکہ ”پشت“ کوئی پہلوؤں سے عبادت ہے اور چوتھے لیٹنے میں وہ پہلو استعمال ہوتے ہیں، جبکہ عام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں فقط ایک پہلو پر لیٹنا لازم آتا ہے۔ لہذا ہمارا مسلک بھی قرآن و حدیث کے زیادہ قریب ہے اور یہی قویہ زیادہ بہتر ہے پھر نماز ادا کرنے کا یہ مسئلہ فرض کے کو قریب لانے کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ فرض پر کوئی ایسا عمل ضروری نہیں جس کی بنا پر اس کا قبلہ رو ہونا ضروری ہو کہ فرض کو چوتھے لیٹنے کی ضرورت پیش آئے، لہذا اس کے قبلہ رو ہونے کے لئے اسے پہلو کے بل لیٹنا ہی کافی ہے۔

۱۱ اگر مریض بیٹھ تو سکتا ہو، لیکن اس کی آنکھوں میں پانی آنے کے باعث اسے یہ ہدایت کی گئی ہو کہ وہ کچھ دن چت لیٹا رہے اور بیٹھنے اور سجدہ کرنے سے اجتناب کرے، تو تب بھی یہی حکم ہے کہ وہ چوتھے لیٹ کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھے، لیکن امام مالک رحمہ اللہ طبر فرماتے ہیں کہ اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے واقعہ سے ہے کہ انہیں ان کی مینائی کمرہ ہونے کے بعد طبیب نے مشورہ دیا کہ اگر وہ چند دن چت لیٹے رہیں تو ان کی آنکھیں تندرست ہو سکتی ہیں۔ انہوں نے اس کے متعلق ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر صحابہ کرام سے مشورہ کیا تو انہوں نے انہیں اس کی اجازت نہ دی اور ان سے لے کر ان سے کہا کہ:

”اگر ان دنوں میں آپ کی وفات ہو گئی تو آپ پھوٹی ہوئی نمازوں کی تلافی کیسے کریں گے؟“

جبکہ ہمارا استدلال یہ ہے کہ انسان کے کسی ایک عضو کی غرضت، انسان کے پورے جسم کی غرضت کی طرح ہے اور اگر کسی انسان کو اپنی جان کے متعلق یہ اندیشہ ہو کہ اگر اس نے بیٹھ کر نماز ادا کی تو اسے اس کا دشمن یا کوئی دہندہ نقصان پہنچائے گا تو اسے اجازت ہے کہ وہ چوتھے لیٹ کر بعض اشاروں سے نماز ادا کر سکتا ہے تو اسی طرح انسان کی آنکھوں کے مسئلے میں بھی یہی حکم ہے اور جہاں تک حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے

دانتے کا تعلق ہے تو اس کی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ ان پر طیب کے دعوے کی سچائی پوری طرح ظاہر نہ ہوئی تھی۔

مسئلہ دوسرے کے لیے بیٹھ کر نماز ادا کر نیکام مسئلہ | پھر اگر مریض بیٹھ کر رکوع اور سجدہ ادا کرے یا محض اشارات کے ذریعے نماز ادا کرنا چاہے تو اسے کس حالت میں بیٹھنا

چاہیے۔ جہاں تک تو قعدوں میں بیٹھنے کا تعلق ہے تو ان میں تو بالاجماع وہ ویسے ہی بیٹھے گا جیسے کہ وہ عام حالات میں قعدہ میں بیٹھتا ہے البتہ حالت قرأت اور حالت رکوع میں بیٹھنے کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

”وہ جس طرح چاہے، بغیر کہ است کے بیٹھ سکتا ہے، چاہے وہ حالت احتیاء (گھٹنے کھڑے کر کے اور گھٹنوں اور کمر کو کچلی دھیرے کے ساتھ باہم بندھ کر، یا مترج (چو کڑی مار کر) یا ایسے ہی بیٹھے جیسے وہ حالت تشهد میں بیٹھتا ہے“

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”است دانا وہ چو کڑی مار کر بیٹھے، پھر جب وہ رکوع کرنے لگے تو اپنے بائیں پاؤں کو پچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور اسی طرح رکوع کرے“

جبکہ ان سے دوسری روایت ہے کہ:

”حالت قرأت اور حالت رکوع میں جو کڑی مار کر بیٹھا ہے، البتہ جب وہ سجدہ کرنے لگے تو پھر وہ چو کڑی کو ختم کر دے“

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”وہ پوری نماز میں اپنے بائیں پاؤں کو پچھا کر اس پر بیٹھے“

ان تمام اقوال میں سے سب صحیح وہ قول ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ مریض کے خدک بنا پر اس سے تمام امکان کی کوئی ساقط ہو گئی ہے تو جب اصل ارکان ہی مذہبے تو ان میں خاص نماز میں بیٹھنے کی حالت تو بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر مریض محض قیام کر سکتا ہو، مگر کھڑے رکوع اور سجدہ نہ کر سکتا ہو تو وہ بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھے اور اگر اس نے کھڑے ہو کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھی تو وہ بھی درست ہوگی، لیکن یہ طریقہ مستحب نہیں ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے علاوہ نماز ہے کہ وہ کھڑے ہو کر نماز ادا کرے۔ ان دونوں کا استدلال اس روایت سے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے حضرت عمرؓ بن حصینؓ سے فرمایا:

”اگر تو نماز کھڑے ہو کر ادا نہیں کر سکتا تو پھر بیٹھ کر نماز ادا کر“

کہ آپؐ نے قیام پر قدرت نہ ہونے کی بنا پر بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی اجازت عطا فرمائی ہے، جبکہ یہاں قیام سے کسی قسم کا کوئی عجز نہیں ہے۔ علاوہ ازیں قیام بھی ایک رکعت ہے۔ لہذا اس پر قدرت کے باوجود اس کو ترک کرنا جائز

نہ ہو گا، جیسے کہ اگر وہ شخص قیام رکوع اور مجھ سے ہر قادر ہو تو اُسے ان ارکان کا ترک کرنا جائز نہیں اور پھر کھڑے ہو کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنا کافی اچھا جائز بھی ہے، جیسے کہ اگر کوئی شخص کچھڑیں ہو اور اس کی تمام ٹانگیں کچھڑاؤد ہو جائیں یا وہ پیادہ ہو اور اُسے دشمن کا خطرہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں وہ کھڑے کھڑے اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے تو اسی طرح میں بھی یہی حکم ہو گا: چنانچہ استدلال اس مسئلے میں یہ ہے کہ جو شخص رکوع اور مجھ سے ہر قادر نہ ہو وہ اکثر اوقات قیام پر بھی قادر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ قعود (بیٹھنے) سے قیام کی طرف آنا قیام سے رکوع کی طرف آنے کی نسبت زیادہ مشکل ہے اور درجی احکام میں اکثر اوقات (غالب) پیش آنے والا معاملہ یقینی پیش آنے والے ہی کے حکم میں ہوتا ہے اس بنا پر وہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ اگر وہ کھڑا ہو سکنا قیام اور رکوع و سجود سے قاصر ہے، لہذا اس کے لیے جہد کر نماز ادا کرنے کا حکم ہو گا، البتہ اگر اس نے کبھی کھڑے ہو کر نماز ادا کی تو وہ جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے مختلف کے ساتھ وہ کام کیا ہے۔ جو اس پر ضروری نہ تھا، لہذا اس کا یہ عمل جائز ہو گا اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کوئی شخص رکوع ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور اس بنا پر رکوع کرنا اس کے لیے ضروری نہ ہو، لیکن اگر وہ مختلف کے ساتھ رکوع کرے تو وہ جائز ہو گا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ چنانچہ انہیں اس لیے بھی کہ فائدے کے تمام ارکان میں اصلی مقصود ”سجدہ“ ہے اور باقی جملہ ارکان اس کے لیے بمنزلہ تابع کے ہیں۔ جیسے کہ سجدہ بغیر قیام کے بھی مستحب ہوتا ہے، مثلاً سجدہ تلاوت لیکن کسی جگہ قیام سجدہ کے بغیر مستحب نہیں ہوتا، بلکہ اس کے بغیر ”مشروع“ بھی نہیں ہے۔ بنا بریں جب کسی عبادت کا اصل رکن ”ساقط ہو جائے تو اس کے تابع ارکان بھی ضرور خاسط ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے اگر کوئی شخص سجدہ نہ کر سکتا ہو اور رکوع کر سکتا ہو تو اس سے رکوع بھی ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے کہ رکوع سجدہ کیلئے بمنزلہ تابع کے ہے، لہذا یہاں قیام تو بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ رکوع میں قیام کی نسبت زیادہ اثر تعلل کی تعظیم اور الجھار عبودیت پایا جاتا ہے تو جب رکوع کو سجدہ کے تابع بنا دیا گیا اور سجدہ کے ساقط ہونے سے رکوع بھی ساقط ہو گیا تو قیام کے لیے تو سقوط کا یہ حکم بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گا، لہذا یہ کہ اگر کوئی شخص مختلف کے ساتھ اُسے ادا کرے تو جیسا کہ اوپر بیان ہوا، وہ ادا ہو جائے گا، لیکن یہ استحباب کے خلاف ہو گا، اور سچے کہ سجدہ کے بغیر قیام ”مشروع“ نہیں ہے، بخلاف اس صورت کے، جس کا نام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حوالہ دیا ہے کہ اگر کوئی شخص قیام رکوع اور سجدہ سے ہر قادر ہو تو چونکہ اس سے اصل رکن ساقط نہیں ہوا، لہذا اس کے تابع ارکان بھی ساقط نہ ہوں گے اور جہاں تک اس حدیث نبوی کا تعلق ہے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس حدیث کے منکر نہیں ہیں۔ اس لیے کہ اس حدیث کے مطابق قیام اور رکوع و سجود کے لیے جہز (ماجر ہوتا) شرط ہے اور یہ جہز یہاں بھی موجود ہے اس لیے جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا، رکوع و سجدہ پر عدم قدرت اکثر اوقات قیام پر بھی عدم قدرت سے عبادت ہوتی ہے اور جو خائف و تارک کوئی ایک آدمی تھا تو اس کے خلاف پایا جاتے تو وہ قابل لحاظ نہیں ہوتا، لہذا اُسے رکوع و سجود کے ساتھ قیام سے بھی معذور سمجھا جائے گا۔

پھر مراد یہی فقط اسی رکن کا صحت مند شخص کی نسبت سے مختلف طریقے سے ادا کرے جس رکن کا ادا کرنے سے وہ عاجز نہ ہو اور جس رکن کو ادا کرنے سے وہ عاجز نہ ہو۔ اس کی ادائیگی میں اس میں اور صحت مند شخص میں کوئی فرق نہ ہو گا۔ وچھ کہ دونوں میں فرق محض جہز کی بنا پر تھا، لہذا وہ اسی جہز تک معذور خیال کیا جائے گا کہ اس



کی ادائیگی، یعنی نیت اور ارادہ کرنے میں حصہ دار ہوتا ہے۔ چنانچہ دل کا ارادہ و نیت نماز کی صحت کی جملہ شرائط میں سے ہے۔ لہذا اگر بندہ اپنے ظاہری جسم کے ساتھ عبادت نہیں کر سکتا تو اس صورت میں نماز کی ادائیگی کا حکم ان کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ الحمن بن زیاد کی دلیل یہ ہے کہ نماز کے ارکان تو محض ظاہری اعضاء کے ساتھ ادا کیے جاتے ہیں۔ رہے اعضاء باطن تو نماز کی ادائیگی میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ ان کا تعلق ایک شرط یعنی نیت کے ساتھ ہے اور نیت کی شرط تو اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنے کی صورت میں بھی برقرار رہتی ہے۔ لہذا محض نیت ہی سے تمام ارکان اور شرائط کی ادائیگی درست نہیں ہو سکتی۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبداللہ بن مرثد عن ابن عمر سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مریض کے متعلق ارشاد فرمایا:

”اگر وہ نماز کی ادائیگی کی استطاعت نہیں رکھتا تو پھر وہ چپٹ، لیٹ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے اور اگر اس میں اتنی بھی سکت نہیں تو پھر اللہ تعالیٰ اس کے خد کو زیادہ بہتر طور پر قبول کرنے والے ہیں۔“

کہ اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے مریض کو عند اللہ معذور سمجھے جانے کی خبر بیان فرمائی ہے جو اشارہ کرنے سے بھی قاصر ہو اور اگر جیسا کہ تم نے بیان کیا، اس پر ایسے لوگوں کی مدد سے نماز ادا کرنا ضروری ہوتا تو مریض اس صورت میں معذور خیال نہ کیا جاتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنا فی الحقیقت نماز ہے ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حالت اختیار میں آدمی محض اشاروں کی مدد سے نفل نماز ادا نہیں کر سکتا اور اگر ان کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہوتا تو حالت اختیار میں بھی ان سے نماز پڑھنا جائز ہوتا جیسے مثلاً حالت اختیار میں ہلکے نفل نماز پڑھنے کی اجازت ہے، مگر شریعت کے احکام کے تحت اشاروں کو نماز کا قائم مقام خیال کیا گیا ہے اور چونکہ شریعت میں فقط سر کے اشارے کا ذکر ملتا ہے، لہذا اس کے علاوہ کسی اور شئی سے کیے گئے اشارے نماز کے قائم مقام نہیں بن سکتے۔

پھر جب اس سے اسی معذوری کی بنا پر فرض نماز ساقط ہو گئی تو اگر اس کی اسی حالت مرض میں وفات ہو گئی تو اللہ تعالیٰ اسے صاف کرے گا اور اس پر کوئی گناہ یا قضا نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اسے قضا کرنے کا وقت ہی نہیں ملا تھا، لیکن اگر وہ بالکل شددت اور جلا چنگا ہو گیا ہو تو اگر اس کی محض ایک دانت دن کی نمازیں چھوٹی ہوں، تو بالاجماع اس پر ان نمازوں کی قضا واجب ہوگی اور اگر اس سے زیادہ نمازیں چھوٹ گئی ہوں تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس صورت میں بھی قضا واجب ہوگی۔ اس لیے کہ وہ اس بیماری کے باوجود ”حکم صلوة“ کا مخاطب ہے، لہذا اس پر اس نماز کی قضا واجب ہوگی اور قضا نہ کرنے پر اس سے مواخذہ ہوگا۔ بخلاف حالت بے ہوشی کے، کیونکہ بے ہوشی کی حالت میں وہ احکام کا سرے سے ہی مخاطب نہیں ہوتا، لہذا اس پر اس حالت میں نماز کی قضا نہ ہوگی۔ اس سلسلے میں صحیح قول یہ ہے کہ یہاں بھی قضا واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں فوت شدہ نمازیں حد تک ایک پہنچ چکی ہیں اور یہ سب نمازیں اس کی عدم قدرت کی وجہ سے فوت ہوئی ہیں تو اگر اس پر ان نمازوں کی قضا واجب قرار دی جائے تو اس سے اس کو تنگی اور مشکل کا سامنا ہوگا، اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ علم (بصورت مرض) اور عدم علم (بصورت بیہوشی) کی حالتوں کے احکام میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ حائضہ

عورت سے باوجود اس کے جنم و ادراک کے غماز ماقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایک دن اور ایک رات تک بے ہوش رہے، پھر بے ہوش آجائے تو اس پر نمازوں کی قضا واجب ہوگی، یکس اگر وہ ایک رات اور دن سے زیادہ بے ہوش رہا تو ہمارے نزدیک استحسان (قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس شخصی) کے تحت اس پر بھی قضا واجب نہیں۔ البتہ بشر کے نزدیک خواہ بے ہوشی کی مدت کتنی ہی طویل ہو، مہر حال اس پر قضا واجب ہوگی، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

”اگر بے ہوشی کسی پورے وقت کو محیط ہو جائے تو نماز معاف ہو جائے گی یہ

ہم اس مسئلے کو ایک دوسرے مقام پر ”فوت شدہ یا مسافر شدہ نمازوں کی تفصیل“ کے تحت بیان کریں گے

(انشاء اللہ تعالیٰ)

اگر کسی مریض نے ہم قدرت کی بنا پر بیٹھ کر نماز صحیح وقت پر شروع کی، پھر دوران نماز وہ ٹھیک ہو گیا ہو یا قیام پر قدرت حاصل ہو گئی، تو اگر وہ رکوع اور سجدے کے ساتھ نماز ادا کر رہا ہو تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک وہ استحساناً اپنی اسی نماز کو جاری رکھے۔ جبکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قیاساً نماز کو از سر نو شروع کرے۔ اُن کے اس قیاس کی بنیاد یہ ہے کہ اُن کے نزدیک کھڑا ہو کر نماز پڑھنے والا بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی اقتدا نہیں کر سکتا، لہذا اسی طرح وہ اپنی بیٹھ کر پڑھی ہوئی نماز کو بھی کھڑے ہو کر اب جاری نہ رکھے گا اور شیخین کے نزدیک مذکورہ صورت میں اقتداء جائز ہے، لہذا اس پر سابقہ نماز کو استوار کرنا درست ہے۔ یہ مسئلہ بھی اپنی جگہ بیان ہو گا اور اگر اس نے نماز کو اشاروں سے شروع کیا ہو تو ہمارے شیخوں امر کے نزدیک وہ از سر نو نماز شروع کرے جبکہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ اسی نماز کو جاری رکھے، کیونکہ ان کے نزدیک رکوع اور سجدہ کرنے والے شخص کا اشارہ کرنے والے کی اقتدا کرنا جائز ہے، لہذا اس طریقے سے ادا کردہ نماز پر حالت صحت کی نماز کو بھی بنا کیا جاسکتا ہے اور چونکہ ہمارے نزدیک مذکورہ صورت میں اقتداء جائز نہیں ہے، لہذا بیسار کا اور بیان ہوا، اس نماز پر بعد کی نماز کو استوار کرنا بھی درست نہیں ہے اور اگر کسی صحت مند آدمی کو دوران نماز کوئی مرض لاحق ہو جائے تو وہ حسب طاقت بیٹھ کر یا چٹ لیٹ کر کلامِ روایت کے مطابق سابقہ نمازی کو جاری رکھے گا۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ :

”وہ اس نماز کو از سر نو ادا کرے۔ اس لیے کہ عمل کے لحاظ سے یہ دو مختلف فرض ہیں۔ لہذا انہیں

دو مختلف نمازوں (قہر و عرص) کی طرح ایک ہی حکمِ تحریر کے تحت ادا کرنا جائز نہ ہو گا۔“

ان میں سے صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، اس لیے کہ اقل نماز پر بعد کی نماز کو بنا کرنا مقتدی کے امام کی نماز پر اقتداء (بنا) کرنے کی طرح ہے تو عیساکر ہم اوپر بیان کر گئے ہیں، اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنے والا ایک صحت مند شخص کی اقتدا کر سکتا ہے، لہذا اس صورت میں سابقہ نماز کو جاری رکھنا درست ہو گا۔ علاوہ ان میں سابقہ نماز کو جاری رکھنے کی صورت میں اس کی کچھ نماز ادا میل میں کامل اور کچھ ناقص ہوگی اور اگر وہ از سر نو نماز مکمل کئے اس کی ساری نماز ناقص الادا ہوگی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ پہلی صورت بہر حال بہتر ہے۔

اگر کسی مریض کے سامنے بوقت سجدہ کوئی ناخوشگوار عینہ یا کوئی اور شئی رکھ دی گئی تاکہ وہ اس پر سجدہ کرے اور

وہ اشارہ کرنے کے بجائے اس پر مجبور کرے تو جائز نہ ہو گا، اس لیے کہ اس پر اصل فرض اشارہ سے مجبور کرنا تھا اور یہاں یہ صورت نہیں پائی گئی، لہذا یہ صورت مکروہ ہوگی۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ایک مریض کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے تو آپ نے اس کو مذکورہ طریقے سے نماز پڑھتے ہوئے پایا تو آپ نے اسے فرمایا:

”اگر تمہیں طاقت ہے تو زمین پر مجبور کرو۔ ورنہ سر کے اشارے سے نماز ادا کرو۔“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

”وہ اپنے بھائی کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے تو دیکھا کہ وہ نماز ادا کر رہا ہے اور اس کے سامنے ایک ٹکڑی ٹینڈ کی جاتی ہے تو وہ اس پر مجبور کر لیتا ہے تو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جس کے ماتحتیں ٹکڑی تھی اس سے وہ ٹکڑی پھین لی اور پھر فرمایا کہ یہ شیئی تمہیں شیطان نے سکھائی ہے تم مجبور کے لیے فقط اشارہ کرو۔“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

”انہوں نے ایک مریض کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ کیا تم اللہ کے ساتھ کوئی اور مہبود بنانا چاہتے ہو۔“

بہر حال اگر کوئی شخص اس طرح مجبور کسے قواب دیکھا یہ جانے لگا کہ اگر وہ رکوع کے لیے قنوت اور سجدہ کے لیے اس سے زیادہ جھکتا ہو، پھر وہ اپنی پیشانی تکبیر سے لگایا تو قیہ صورت مجبور کی بنا پر نہیں، بلکہ مطلوبہ اشارہ پایا جانے کی بنا پر درست ہوگی اور اگر تکبیر زمین پر رکھا ہوا ہو اور وہ اسی پر مجبور کرتا ہو تو تب بھی اسکی نماز جائز ہوگی، اس سے کہ آئمۃ المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا آشوب چشم کی تکلیف سے اپنے سامنے رکھے ہوئے ٹیکھے پر مجبور کرتی تھیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں منع نہیں فرمایا۔

اسی طرح کسی سندرست شخص کے لیے اس وقت سواری کے اوپر بھی مجبور کرنا جائز ہے، جب وہ شہر سے باہر ہو، اور کسی غزو مثلاً دشمن یا درندے کے خوف سے وہ سواری سے نیچے نہ اتر سکتا ہو یا نیچے ملٹی یا کچھ دیر ہو تو وہ سواری ہی پر فرض نماز رکوع و سجود کے بغیر محض سر کی حرکت سے ادا کر سکتا ہے اور یہ ایسے ہی سمجھا جانے گا جیسے وہ کسی بیماری کے باعث رکوع و سجود سے قاصر ہو گیا ہو اور وہ اس صورت میں سر کے اشارے سے نماز ادا کرے۔ اس لیے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نہایت نقل فرماتے ہیں کہ:

”آپ سواری ہی پر سر کے اشارے سے نماز ادا فرمایتے تھے اور مجھ سے کو رکوع سے زیادہ جھکا کہے ادا فرماتے تھے۔“

جیسا کہ ہم اوپر بیان کر گئے ہیں۔

۱۔ مرفقہ اس چھوٹے ٹیکے کو کہا جاتا جو رفق یعنی آوام کے لیے سونے وقت پہلو میں رکھا جاتا ہے۔ اس سے ہم نے یہاں اس کا ترجمہ ”چھوٹا ٹیکہ“ کیا ہے۔



اور اگر سب لوگ سوار ہوں اور ہر چہ مجبوری سوار ہی ہی پر نماز ادا کر رہے ہوں تو ظاہر روایت کے مطابق اُن کی جماعت درست نہ ہوگی، خواہ امام اُن کے آگے ہو یا درمیان میں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے استحساناً اُن کی نماز باجماعت کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ اُن کی سوار ہی کے جانور امام کی سوار ہی سے ملتے ہی نزدیک ہوں جتنا اُن کے درمیان باجماعت نماز کی صورت میں صفوں کا باہم فاصلہ ہوتا ہے۔ انہوں نے اُسے زمین کی نماز باجماعت پر قیاس کیا ہے، لیکن ظاہر روایت کا قول زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ باجماعت نماز اور اقتداء کے جواز کے لیے امام اور مقتدی کا بین "اتحاد مکان" کی شرط ہے تاکہ اتحاد مکان کی وساطت سے معنوی طور پر اُن کی نمازوں میں "اتحاد نماز" ملے اور یہ بات فقط زمین پر ہی ممکن ہے۔ کیونکہ مسجد شرعی طور پر ایک ہی مکان بھی جاتی ہے۔ اسی طرح مسجد سے باہر کسی اور جگہ، مثلاً صحرا میں صفوں کے مابین جو فاصلہ ہوتا ہے، وہ چونکہ رکوع اور سجدہ کے وقت پُر ہو جاتا ہے، لہذا اس فاصلے کا کوئی اعتبار نہیں رہتا، جس سے نماز باجماعت کی جگہ ایک قرار پاتی ہے، مگر اس شرط کا پورا ہونا چرچاؤں پر ممکن نہیں۔ اس لیے کہ یہاں نماز رکوع و سجدہ کے بجائے محض سر کے اشاروں سے ادا کی جاتی ہے لہذا صفوں کے مابین جو خلا رہ جائے گا۔ اُسے پورا نہ کیا جاسکے گا اور یوں اتحاد مکان ثابت نہ ہو سکے گا۔ لہذا اقتداء کی صحت کے لیے جو لازمی شرط مطلوب تھی وہ نہ پائی گئی، جس کی بنا پر یہ اقتداء جائز نہ ہوگی۔ البتہ اُن میں سے امام کی نماز تو درست ہوگی، کیونکہ وہ منفرد (ایک) نماز ادا کرنے والا ہے۔ تاہم اگر امام ایک کجاوے میں اور مقتدی دوسرے کجاوے میں ہو تو اُن کی جماعت جائز ہوگی، اس لیے کہ دونوں کی نماز کی جگہوں میں اتحاد مکان پایا گیا ہے۔ پھر نماز سوار کی ہر جانور پر جائز ہے خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا ناپائیدار، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت مروی ہے کہ:

"آپ نے اپنے گدھے پر بھی نماز ادا فرمائی ہے اور اپنے اُونٹ پر بھی"۔

اور اگر جانور کی زمین میں کوئی گندگی نہ ہو تو "الاصل" کی روایت کے مطابق نماز درست ہوگی، جب کہ ابوحنیفہ بخاری اور محمد بن متقی الرازی سے منقول ہے کہ:

"اگر نجاست بیٹھنے یا پاؤں رکھنے کی جگہ پر ہو اور اس کی مقدار ایک درہم سے زیادہ ہو تو زمین پر ادا کی جانے والی نمازوں کی طرح یہ نماز بھی درست نہ ہوگی کیونکہ اصل کی روایت میں معرفت عام کے سوا کوئی ضرر مذکور نہیں ہے، جبکہ ہمارے عام شائع کے نزدیک اس قدر نجاست کے باوجود نماز جائز ہے"۔

جیسا کہ "الاصل" میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ "تہت حکم" سے مترشح ہوتا ہے کہ امام فقہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

والذاتۃ اشذ من ذالمت جانور تو اس سے بھی زیادہ سخت ہے۔

امام فقہ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت دو احتمال رکھتی ہے، اول یہ کہ جانور کے جسم کے اندر جو نجاستیں موجود ہیں، وہ اس مقدار سے کہیں زیادہ ہیں، تو جب جانور کے ہیٹ کی نجاست نماز کے لیے رکاوٹ نہیں بن سکتیں، تو پھر اس کے اوپر موجود کھیل مقدار بھلا عدم حجاز کا موجب کیونکر ہو سکتی ہے۔ جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ جب جانور

پر نماز ادا کرنے کی صورت میں نماز کے اصلی ارکان مثلاً قیام، رکوع اور سجدے وغیرہ کنا ساقط ہو جاتے ہیں، حالانکہ یہ ارکان شرط کی نسبت زیادہ سخت ہیں تو جگہ کی طہارت کی شرط کا ساقط ہونا تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔ علاوہ اس لیے بھی کہ ”جگہ کے پاک ہونے“ کی شرط اس لیے ہے کہ اس جگہ اس نے نماز کے ارکان ادا کرنا ہوتے ہیں اور چونکہ جانور پر نماز ادا کرنے کی صورت میں اس کی زمین (سرج) اور رکابوں پر نماز کا کوئی رکن ادا نہیں کیا جاتا کہ اس کا پاک ہونا شرط قرار دیا جائے، کیونکہ یہاں تو فقط سر کے اشاروں سے نماز ادا کی جاتی ہے، جو کہ ہوا میں کیے جاتے ہیں، لہذا یہاں زمین اور رکابوں کا پاک ہونا شرط نہیں ہوگا۔

اور دشمن کے خوف سے بھی جانور پر میر صورت نماز ادا کرنا جائز ہے، خواہ جانور کھڑا ہوا ہو یا چل رہا ہو اس لیے کہ اسے اس حالت میں چلنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے، البتہ اگر کچھ یا مٹی آلود پانی کا غدر ہو تو اس وقت سواری پر چلتے ہوئے نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ دراصل چلنا نماز کے منافی ہے۔ لہذا اس کا اعتبار اسی وقت ساقط ہوگا، جہاں کوئی مجبوری ہوگی اور یہاں ایسی کوئی مجبوری نہیں پائی جاتی۔

اور اگر وہ سواری سے اتر تو سکتا ہو، لیکن کچھ یا مٹی آلود پانی کی بنا پر نیچے چٹھ نہ سکتا ہو تو وہ سواری سے اتر کر اور کھڑے ہو کر اشاروں سے نماز ادا کرے اور اگر وہ چٹھ سکتا ہو، لیکن سجدہ نہ کر سکتا ہو تو وہ سواری سے نیچے اتر کر اور چٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے، اس لیے کہ سواری سے بقدر استطاعت اترنا ضروری ہے۔ وان شاء اللہ تعالیٰ۔

کشتی، بھری جہاز میں نماز پڑھنے کے احکام | اسی اصول پر کشتی یا سمندری جہاز میں نماز ادا کرنے کا حکم بھی جیسی ہے کہ اگر وہ اس کشتی میں انسان کھڑے ہونے سے قاصر ہو اور کھڑا ہونے کی صورت میں اس کا سر چکڑا ہو تو وہ بیٹھ کر رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے، کشتی میں نماز ادا کرنے کے احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ :

۱۔ کشتی (بھری جہاز) دو حال سے خالی نہیں ہوتی، یا وہ ایک جگہ کھڑی ہوتی ہوگی یا چل رہی ہو گی، اگر وہ پانی میں کھڑی ہو یا زمین پر ٹکی ہو، تو اگر اس میں داخل ہو کر اس میں سے باہر نکلنا ممکن ہو تو اس پر نماز درست ہوگی، اس لیے کہ پانی یا زمین پر کھڑے ہونے کی صورت میں اس کا حکم عام زمین ہی کی طرح ہے، اس لیے اس پر نماز کے درست ہونے کے لیے ضروری ہوگا کہ نمازی کھڑے ہو کر رکوع و سجدہ کے ساتھ باقاعدہ قبلہ رو ہو کر نماز ادا کرے۔ کیونکہ وہ نماز ارکان اور اس کی شرائط کی ادائیگی پر قادر ہے اور اگر وہ کشتی کسی شے کے ساتھ بندھی ہوئی ہو مگر زمین پر ٹکی ہو، پھر اگر اس میں سے باہر نکلنا ممکن ہو تو اس میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ جب وہ زمین پر ٹکی ہو، پھر اس میں سے باہر نکلنا بھی ممکن ہو تو اس میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جب وہ زمین پر ٹکی ہوئی نہیں ہے تو وہ سواری کے حکم میں ہے اور سواری سے اگر نیچے اترنا ممکن ہو تو اس پر بیٹھ کر فرض نماز ادا کرنا جائز نہیں ہوتا اسی طرح اس صورت میں بھی اس کے اندر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا اور اگر کشتی چل رہی ہو، تو

اگر تو وہ ساحل (شط) کی جانب نکل سکتا ہو تو مستحب ہے کہ وہ ساحل کی جانب نکل جائے اس لیے کہ چلتی کشتی میں نماز ادا کرنے کی صورت میں سر چکرانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اس لیے اسے وہاں بیٹھنے کی ضرورت ہوگی، لیکن ساحل پر اسے بیٹھنے کی ضرورت نہ ہوگی، پھر اگر وہ ساحل کی جانب نہ نکلا اور اس نے کھڑے ہو کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کر لی تو اس کی نماز جائز ہوگی۔ اس لیے کہ حضرت ابن سیرینؒ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں :

”میں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھائی، حالانکہ اگر ہم چاہتے تو کشتی سے باہر ساحل سمندر پر بھی جاسکتے تھے۔ علاوہ ازیں کشتی تو بمنزلہ زمین کے ہے، اس لیے کہ حرکت کن اس کی جانب منسوب نہیں ہوتا، لہذا یہ حرکت نماز کے معافی نہ ہوگی۔ جب کہ جانور کا بدن خود اس کی اپنی جانب منسوب ہوتا ہے اور اگر دوران نماز کشتی قبلہ سے باہر ادھر گھوم جائے تو اس کے مطابق نمازی کو بھی اپنا رخ تبدیل کر لینا چاہیے، کیونکہ تکلیف و مشقت کے بغیر نمازی اس شرط کی ادائیگی پر قادر ہے، لہذا اس پر اس کی تحصیل واجب ہوگی۔ بخلاف جانور کے اس لیے کہ ان ایسا مکان نہیں ہوتا اور اگر وہ کشتی میں بیٹھ کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کرے تو اگر تو وہ قیام جائز نہیں ظہور کہ کھڑے ہونے سے اس کا سر چکرنا ہو اور ساحل کی طرف جانے سے بھی قاصر ہو تو اس کی نماز بالاتفاق جائز ہوگی، اس لیے کہ نماز کے ادا کرنا جب عذر ساقط ہو جاتے ہیں اور اگر وہ رکوع و سجود پر قادر ہو اور وہ اشارہ کیا کی حد سے نماز ادا کرے تو بالاتفاق اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ یہاں اسے کوئی عذر لاحق نہیں اور اگر وہ قیام پر یا ساحل کی جانب نکل کر نماز ادا کرے پر قادر ہو، پھر وہ بیٹھ کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کرے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، مگر ایسا کہنا بڑا ہوگا، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔“

ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ :

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت جعفر بن ابی طالب کو حبشہ کی جانب بھیجا، تو آپ نے انہیں حکم دیا کہ وہ کشتی میں کھڑے ہو کر نماز ادا کریں اور اگر وہ کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کر سکیں تو بیٹھ کر ادا کریں اور یہاں وہ اس پر پوری طرح قادر ہے۔“

ایک دوسری روایت میں ہے کہ :

”آپ نے حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کو جب حبشہ بھیجا تو فرمایا کہ کشتی میں کھڑے ہو کر نماز ادا کریں اور اگر انہیں ڈوبنے کا خطرہ ہو تو پھر بیٹھ کر بھی ادا کرنے کی اجازت ہے۔“ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام نماز کا ایک مستقل دھن ہے، لہذا بغیر عذر کے یہ دھن ساقط نہیں ہو سکتا۔ جبکہ یہاں اسے کوئی عذر نہیں۔“

لے مباحثہ فاضلہ سے مراد مرد و عورت کے حصوں کا بغیر کسی کپڑے وغیرہ کے باہم اختلاط ہے جس سے فحش کے بہت سے احکام متعلق ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اس روایت سے ہے جو اوپر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے بیان کی جا چکی ہے نیز حسن بن زیاد اپنی کتاب میں اپنی سند کے ساتھ حضرت سوید بن غفلہ سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ سے کشتی میں نماز ادا کرنے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اگر کشتی چل رہی ہو تو بیٹھ کر اور اگر ٹنکر انداز ہو تو کھڑے ہو کر نماز ادا کی جائے ۵

اس روایت میں قیام پر قدرت ہونے اور نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کشتی کا سفر اکثر سر چکرانے کا سبب بنتا ہے اور اگر سبب کے حصول میں کچھ دقت ہو یا سبب (cause) کی موجودگی میں سبب کی عدم موجودگی شاذ و نادر ہی ہو تو شاذ و نادر کو کالعدم قرار دیتے ہوئے سبب کو سبب کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے۔ اسی لیے امام ابوحنیفہؒ "مباشرت خاصہ" کو "خروج مذی" کے قائم مقام قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ "مباشرت خاصہ" کی صورت میں مذی کا خارج نہ ہونا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہذا اس شاذ و نادر کا اعتبار نہیں کیا جاتا تو اسی طرح یہاں بھی کشتی بحری جہاز کے ہلنے کا دوران میں سر کا نہ ہلنا شاذ و نادر ہوتا ہے۔ لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا، جیسے وہ مسافر جو چلتی سواری پر سوار ہو جس پر اکثر اوقات قیام مشکل ہونے کی بنا پر ساقط الاعتبار ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا، رہی مختار بالا حدیث مبارکہ تو وہ واجب کے بجائے احتیاب پر محمول ہوگی اور اگر مسافر کشتی میں باجماعت نماز ادا کر لیں تو جائز ہوگا، پھر اگر کوئی مسافر کسی دوسرے جہاز پر سے امام کی اقتدا کرے تو اگر دونوں جہاز باہم ملے ہوئے ہوں تب تو اقتداء جائز ہوگی، اس لیے کہ وہ ملنے کی بنا پر دونوں کشتیاں ایک ہی کشتی کے حکم میں ہوں گی تو جس طرح ایک کشتی میں اقتداء جائز ہے، اسی طرح یہاں بھی اقتداء درست ہوگی اور اگر وہ دونوں کشتیاں جدا جدا ہوں تو اقتداء جائز نہ ہوگی، کیونکہ ان کا درمیان کاٹلہ بمنزلہ نہر کے ہوگا تو جس طرح نہر کا درمیان میں ہونا اقتداء کے عدم جواز کا سبب ہے، اسی طرح یہاں بھی اقتداء درست نہ ہوگی اور اگر امام اور مقتدی ہوں تو ایک ہی کشتی میں لیکن مقتدی کشتی کے آخری سرے پر ہوں اور کشتی کسی جگہ کھڑی ہو تو اگر تو امام اور مقتدیوں کے درمیان کوئی راستہ ہو یا بڑی نہر کے مساوی فاصلہ ہو تو ان کی اقتداء درست نہ ہوگی، اس لیے کہ راستہ اور بڑی نہر دونوں ہی صحبت اقتداء کے لیے مانع ہیں، جیسا کہ ہم اپنی جگہ بیان کر گئے ہیں اور اگر کوئی شخص بحری جہاز کی آؤپر والی چھت پر کھڑے ہو کر اس کی پچھلی منزل پر موجود امام کی اقتداء کرے تو یہ اقتداء درست ہوگی، ورنہ یہ کہ مقتدی امام کے کٹے ہو جائے۔ اس لیے کہ بحری جہاز ایک مکان کی مانند ہے اور چونکہ آؤپر کی چھت پر کھڑے ہو کر مکان کے اندر موجود امام کی تقلید کرنا جائز ہے، بشرطیکہ مقتدی امام کے کٹے نہ ہو اور اس پر اپنے امام کا حال غرض نہ ہو، لہذا یہاں بھی اس کی اجازت ہوگی۔

## رکن چہارم: قرابت

اکثر علمائے کرام کے نزدیک قرابت کرنا نماز کا رکن ہے۔ اس لیے کہ اس پر رکن کی تعریف اور اس کی حکمت،

۱۔ الفہرست ۲۰۔

۲۔ البقرہ ۲۳۔

جو ہم اوپر بیان کرتے ہیں، راست آتی ہے، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

فَاَقْرَأْ مَا يُنْسَخُ مِنَ الْقُرْآنِ

پس جتنا آسانی سے ہو سکے، اتنا قرآن پڑھ لیا کرو۔

کہ اس سے مراد نماز میں قرأت کرنا ہے۔ قرأت پر چار ہی گفتگو تین ضوابط پر مشتمل ہوگی:

① قرأت کی فرضیت؛

② قرأت کا موقع و محل اور

③ فرض قرأت کی مقدار

① قرأت کی فرضیت

اکثر علماء کے نزدیک نماز میں قرأت کرنا فرض (ادائیگی) ہے، مگر ابو یوسف (الاحم) اور سفیان بن عیینہ کے نزدیک وہ فرض نہیں ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک نماز افعال سے عبارت ہے، ذکر و اذکار سے نہیں، چنانچہ ان کے نزدیک نماز کا آغاز تکبیر تحریمیہ کے بغیر بھی کیا جا سکتا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ حکم قرآنی واقعہ الصلوٰۃ (اور نماز قائم کرو) جمل ہے، اس کی تشریح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر اپنے عمل سے فرمائی کہ:

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي -

اور دیکھنے میں اعمال تو آ سکتے ہیں، مگر اقوال نہیں آتے، لہذا ثابت ہوا کہ نماز چند افعال کا نام ہے۔ اسی لیے جو شخص ان افعال کے ادا کرنے سے قاصر ہو، خواہ وہ اذکار پر قادر ہی ہو، مگر اس کے باوجود اس سے نماز ساقط ہو جاتی ہے، لیکن اگر معاملہ اس کے برخلاف ہو تو نماز صاف نہیں ہوتی، جیسے مثلاً گوشت کھا کر اس پر نماز صاف نہیں ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ: فَاَقْرَأْ مَا يُنْسَخُ مِنَ الْقُرْآنِ صاف اس میں قرأت کرنے کا حکم بصیغہ امر دیا گیا ہے اور امر واجب کے لیے ہوتا ہے، اسی طرح ارشاد نبوی ہے:

لَا صَلَوةَ اِلَّا بِقِرَاةٍ -

رداء حدیث "صلو کما رایتہمونی اُصَلِّ" (تم جیسے مجھے نماز پڑھتا ہوا دیکھو، ویسے ہی نماز ادا کرو) سے استدلال تو اصل بات یہ ہے کہ اس حدیث میں دیکھنا آپ کی لمات کی طرف منسوب کیا گیا ہے، ذکر نماز کی طرف۔ لہذا اس کا یہ انتضاء نہیں کہ تم نماز کو دیکھو کہ نماز دیکھنے میں آ سکتی ہو) اور نماز چونکہ ایک فرض (حالت ہے) چنانچہ اعراف کے دیکھنے کے متعلق اہل کلام میں اختلاف ہے، مگر اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اعراف کا دیکھنا ممکن ہے اور اہل حق کا یہ سبب، جس کی تفصیل علم کلام کی کتابوں میں دی گئی ہو سکتی ہے، یہ ہے کہ ہر موجود چیز کو دیکھا جاسکتا ہے۔ ہاں بس ہم دونوں طرح کے اقوال کو یوں سمجھ کر سکتے ہیں کہ اقوال کی فرضیت ہمارے بیان کردہ دلائل سے ثابت ہوتی ہے، اور افعال کی فرضیت حدیث سے مترشح ہوتی ہے اور افعال ادا کر سکنے والے پر نماز کا صاف ضابطہ اس لیے ہے کہ نماز میں افعال کی تعداد زیادہ ہے اور اقوال (قولی ارکان) کی تعداد کم ہے، تو جو افعال سے قاصر ہو وہ گویا اکثر ارکان سے قاصر ہوا اور چونکہ اکثر شئی کل شئی کے حکم میں ہوتی ہے، لہذا اس سے کل نماز سے قاصر ہونا ثابت ہوگا، اسی طرح اکثر صحابہ کا تمام و نظام کے نزدیک ہر نماز میں قرأت کرنا فرض ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما قائل ہے کہ "ظہر وعصر" میں قرأت کرنا فرض نہیں، اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

صلوة التمام عجماء . دن کی نماز تو گونگی ہوتی ہے (یعنی اس میں قرأت

نہیں ہوتی)

کہ اس حدیث میں لفظ نماز استعمال ہوا ہے، جو علم سے ہے اور علم کے معنی ہیں، جو بول سکتا ہو۔  
 ہمارا مسلک مذکورہ بالا آیت مبارکہ اور حدیث نبویہ پر مبنی ہے؛ اس کے علاوہ اس بارے میں ایک نفع مند حدیث،  
 خاص بھی ملتی ہے اور وہ حضرت جابر بن عبد اللہ اور ابو قتادہ انصاری رضی اللہ عنہما سے مروی ایک روایت  
 ہے کہ انہوں نے بیان فرمایا کہ:

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر کی پہلی دو رکعات میں سورہ فاتحہ اور سورہ اور آخری دو رکعات  
 میں فقط سورہ فاتحہ پڑھا کرتے تھے“

اور یہ جو حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول اور بیان ہوا، اس کے متعلق تحقیق یہ ہے کہ انہوں  
 نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا۔ چنانچہ روایت ہے کہ:

”ان سے ایک شخص نے امام کے پیچھے پڑھنے کے متعلق استفسار کیا تو انہوں نے فرمایا کہ ظہر و عصر  
 میں امام کے پیچھے پڑھنا اچھا ہے“ پھر جہاں تک غلوک بلا حدیث کا تعلق ہے تو اس کے متعلق حضرت  
 حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کا مفہوم یہ ہے کہ ان دونوں نمازوں میں قرأت  
 نسی نہیں جاتی اور ہمارا بھی یہی مسلک و موقف ہے۔

**فاتحہ خلف الامام** | قرأت کی یہ فرضیت اس وقت ہے کہ جب کوئی امام ہو یا منفرد ہو، رہا مقتدی یا توفیق

نمازوں میں امام کے پیچھے سورہ فاتحہ لازماً پڑھنے کا پابند ہے، مابعد جہری نمازوں کے متعلق ان کے دو اقوال  
 مروی ہیں۔ ان کا استدلال اس حدیث نبویہ سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:  
 لا صلوة الا بفاتحة الكتاب۔ سورہ فاتحہ کے بغیر کوئی نماز نہیں ہوتی۔

اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی نماز طمہ ہوئی، اور سورہ فاتحہ ہر نماز کی رکن ہے، لہذا  
 دیگر ارکان کی طرح محض اقتداء کرنے سے یہ رکن ماقول نہیں ہوگا۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت  
 سے ہے کہ:

وَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَاسْتَعِذُوا بِاللَّهِ وَانْقَسُوا  
 لَكُمْ كُنْتُمْ تَرْجِعُونَ۔ اور جب قرآن پڑھا جائے تو توجہ سے سنا کرو اور  
 خاموش رہا کرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

کہ اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے قرآن پڑھنے کے وقت سُننے اور خاموش رہنے کا حکم دیا ہے اور خاموش  
 نمازوں میں اگرچہ ہیامت ممکن نہیں ہے، مگر خاموش رہنا (انصات) تو ممکن ہے، لہذا اس حکم قرآنی کے  
 ظاہر پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ چنانچہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

”جب یہ ایت مباد کر نازل ہوئی تو صحابہ کرام نے امام کے پیچھے قرأت کرنا چھوڑ دیا۔“  
اور چونکہ اس کے امام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تھے اس لیے بظاہر ہی نظر آتا ہے کہ انہوں نے ایسا آپ  
ہی کے حکم سے کیا ہو گا۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک مشہور حدیث یہ ہے کہ آپ نے فرمایا:

”انما جعل الامام لیتوئم بہ فلا یختلفوا علیہ فاذا کبر فیکبروا و اذا قرأ فاستمعوا۔“

یعنی امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ تم اس کی تقلید کرو اور اس سے اختلاف نہ کرو، تو وہ جب تکبیر کہے  
تو تم بھی تکبیر کہو، وہ جب قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔“

کہ آپ نے اس حدیث میں امام کی قرأت کے وقت مقتدی کو خاموش رہنے کا حکم دیا ہے، جب کہ امام  
شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ حدیث کا مضمون ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اگر نماز میں بالکل بھی قرأت نہ کی جائے  
(کہ فاتحہ بھی قرأت ہے) تو نماز نہیں ہوتی اور مقتدی کی نماز قرأت سے بالکل خالی نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس کی  
جانب سے امام قرأت کرتا ہے اور امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے۔ جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

من کان للامام فقرأ الامام فقرأ۔ جس کا کوئی امام ہو تو اس کے امام کی قرأت اس کی  
قرأت ہے۔

پھر اصل فرض ہمارے نزدیک بغیر تمیز کے قرأت کرنا ہے اور جہاں تک فرض نماز کی پہلی دو رکعات میں  
سورۃ فاتحہ یا کوئی اور سورۃ پڑھنے کا تعلق ہے تو جیسا کہ ہم واجبات کے ضمن میں تفصیل بیان کریں گے، وہ فرض نہیں،  
بلکہ واجب ہے۔

② فرض قرأت کا موقع و محل | ہمارے اندر کاظم کے نزدیک فرض قرأت کا موقع و محل تمیز کے ساتھ  
چار رکعتوں والی (فرض) نماز کی پہلی دو رکعات ہیں۔ ہمارے اندر کا

یہ مذہب صحیح ہے، جبکہ بعض فقہاء کا خیال ہے کہ بغیر تمیز کے کوئی سی بھی دو رکعتوں میں قرأت کرنا فرض ہے،  
القدری کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام محمدؒ نے ”اصل“ میں پہلے قول کی طرف ہی اشارہ کیا ہے کہ وہ فرماتے  
ہیں کہ:

”جو شخص نماز کی پہلی دو رکعتوں میں قرأت کرنا چھوڑ دے تو وہ اسے نماز کی آخری دو رکعتوں میں قضا  
کرے۔“

تو اس سے ثابت ہوا کہ قرأت کا اصل مقام پہلی دو رکعتیں ہی ہیں۔ امام حن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بعض کسی  
ایک رکعت میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تین رکعات میں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نماز  
کی ہر رکعت میں قرأت کرنا فرض ہے۔ حضرت حن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال قرآنی حکم ”فَاَقْرَأْ مَا يُنْشَرُ  
مِنَ الْكِتَابِ“ سے ہے کہ اس میں قرأت کا ذکر بصیغہ امر ہے اور چونکہ امر حکم کا لفظ خاص نہیں کرتا، لہذا اگر  
کوئی سی بھی ایک رکعت میں قرأت کر لی تو اس نے شریعت کے حکم کو پورا کر لیا، اسی طرح قرآن نبوی ہے:  
لا صلوة الا بقراءة۔  
کوئی نماز قرأت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔

کہ اس میں آپ نے ”قرأت“ کے ساتھ نماز کو درست قرار دیا ہے تو اگر ایک رکعت میں بھی قرأت پائی گئی، تو اس

حدیث نبوی کے تحت ضرورۃً نماز درست ثابت ہو جائے گی۔ امام شافعی بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں مگر وہ یہ فرماتے ہیں کہ ”صلوٰۃ“ (نماز) کا لفظ نماز کی ہر رکعت پر بولا جاتا ہے، لہذا مذکورہ بالا فرمان نبوی ”کوئی نماز قراءت کے بغیر جائز نہیں ہوتی“ سے ثابت ہوا کہ کوئی ایک رکعت بھی قراءت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب نفل نماز کی ہر رکعت میں قراءت کرنا فرض ہے تو فرض نماز میں تو بدرجہ اولیٰ قراءت فرض ہوگی، کیونکہ فرض نماز نفل نماز کی نسبت زیادہ قوی ہوتی ہے؛ مزید برآں اس لیے بھی کہ قراءت نماز کے دیگر ارکان قیام، رکوع و سجود کی طرح کا ایک رکن ہے تو جب دو سرے ارکان نماز کی ہر رکعت میں فرض ہیں تو قراءت بھی ہر رکعت میں فرض ہوگی۔ امام مالک کا استدلال بھی امام شافعی کی طرح ہی ہے، البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ نماز کی اکثر رکعات میں قراءت کر لینا آسانی کے لیے، کل نماز میں قراءت کرنے کے حکم میں ہے۔ ہمارا استدلال صحابہ کرامؓ کے اجماع سے ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر فاروقؓ سے سفر کی پہلی دو رکعتوں میں سے ایک رکعت میں قراءت کرنا دیکھا تو انہوں نے اُسے آخری رکعت میں قضا فرمایا اور باقاعدہ پھر سے پڑھا، اسی طرح حضرت عثمان غنیؓ سے ایک مرتبہ مشاء کی پہلی دو رکعات میں قراءت دہ گئی تو انہوں نے آخری دو رکعات میں اُدنی آواز کے ساتھ اُسے ادا فرمایا۔ اسی طرح حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ فرمایا کہ نفل نماز کی دو آخری رکعات میں نماز کی قیاس ہے، چاہے وہ قراءت کرے اور چاہے وہ خاموش رہے اور چاہے وہ شیخ پڑھتا رہے۔ اسی طرح ام المومنین حضرت عائشہؓ صدیقہؓ سے نماز کی آخری دو رکعات میں قراءت کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ شائے کے طریقے پر ہوتی چاہیے اور حاجت صحابہؓ میں سے کسی سے اس موقف سے اختلاف مردی نہیں، لہذا صحابہ کرامؓ کا یہ موقف ان کا اجماع قرار پاتا ہے۔ علاوہ ازیں آخری دو رکعات میں قراءت ایک ایسا ذکر ہے کہ جسے بہر حال نماز کی خاصیت سے ادا کرنا ہے، لہذا وہ حکم میں ”شأن“ کے مساوی فیما اور یہ اس لیے کہ نماز کے تمام ارکان شہرت اور ظہور پر مبنی ہیں تو اگر قراءت کرنا آخری دو رکعات میں فرض ہوتا تو دیگر ارکان کی طرح پہلی دو رکعات آخری دو رکعات سے جبر و انحاء کے لحاظ سے مختلف نہ ہوتیں۔ پھر یہاں تک قرآنی آیت سے استدلال کا تعلق ہے تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہم نے دوسری رکعات میں قراءت کی فرضیت اس آیت سے نہیں، بلکہ اجماع صحابہؓ سے بھی ہے، جیسا کہ ہم اُدنی بیان کر آئے ہیں اور ثانیاً یہ کہ قراءت کی فرضیت ”فقہ امر“ سے نہیں، بلکہ آیت کی دلالت انصاف سے ثابت ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ دوسری رکعت پہلی رکعت ہی کا اعادہ ہے تو جب کسی نفل کا اعادہ کیا جائے تو اُسے پہلے نفل ہی کی طرح ادا کرنا چاہئے، لہذا اس کا نقصان یہ ہے کہ دوسری رکعت میں بھی قراءت کی جائے، جبکہ نماز کا دوسرا حصہ پہلے حصے کا اعادہ نہیں بلکہ اس پر اضافہ ہے، اسی لیے ام المومنین حضرت عائشہؓ صدیقہؓ کا قول ہے :

”نماز کی دراصل دو رکعات ہیں، جو حضور (صاحب اقامت) میں پڑھا دی گئی ہیں اور عالمی سفر میں لپٹے حال پر پہنچے دی گئی ہیں“

اور کسی شفیق پر اضافہ بعینہ اسی جیسا کہ نے استقامتی نہیں ہوتا، اسی لیے نماز کے دونوں جہت سے (شیخ) قراءت میں انحاء و جبر اور مقدار کے متعلق باہم و اگر مختلف ہیں کہ آخری دو رکعات میں سورۃ نہیں لائی جاتی، لہذا مذکورہ آیت سے استدلال درست نہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن و سنت میں قراءت کی فرضیت



کا ذکر تو ہے، لیکن فرض قرات کی مقدار مذکور نہیں، جبکہ یہ مقدار صحابہ کرامؓ کے فعل سے ثابت ہوتی ہے، اس طرح صحابہ کرامؓ کا یہ عمل قرآن دُست کے عمل حکم کی تشریح بن کر اس کے ساتھ متصل ہو جائے گا، بخلاف نقل نواز کے۔ اس لیے کہ نقل نواز کا ہر جنت حصہ (شفع) علقہ علقہ نماز ہے، اسی لیے اگر نقل نواز کے دو حصہ جنت حصہ (شفع) میں کوئی غلطی پیدا ہو جائے تو اس سے اس کے پہلے شفع پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ جبکہ فرض نماز میں ایسا نہیں ہوتا۔ واثق علم۔

پھر فضل یہ ہے کہ آخری دو رکعات میں سورۃ فاتحہ پڑھی جائے تاہم اگر کوئی شخص سورۃ فاتحہ کی جگہ تین دفعہ تسبیح پڑھے یا خاموش ہو کر کھڑا رہے تو اس کی نماز بھی درست ہوگی اور اگر اس نے ایسا دانستہ کیا، تب بھی وہ گنہگار نہ ہوگا اور اگر نادانستہ کیا تو اس پر کچھ ہمو واجب نہ ہوگا۔ یہی قول امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ ان آخری دونوں رکعات میں نمازی کو سورۃ فاتحہ پڑھنے، تسبیح کرنے یا خاموش کھڑے رہنے کا اختیار حاصل ہے، یہی ظہر روایت اور یہی امام ابو یوسفؒ امام احمدؒ کا مسلک ہے، جبکہ من امام ابو حنیفہؒ سے اصل کی مذکور روایت کے برخلاف یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ جس شخص نے دانستہ سورۃ فاتحہ نہ پڑھی تو وہ گنہگار ہوگا اور اگر بھولے سے چھوٹ گئی تو اس پر کچھ ہمو واجب نہ ہوگا۔ ان دونوں اقوال میں سے ظاہر روایت والا قول ہی زیادہ صحیح ہے، اس لیے جیسا کہ ہم اوپر حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ وہ دونوں فرمایا کرتے تھے کہ نماز کی آخری دو رکعتوں میں نمازی کو اختیار حاصل ہوتا ہے، چاہے وہ قرات کرے، چاہے وہ تسبیح پڑھے اور چاہے وہ خاموش کھڑا رہے اور یہ مسئلہ ایسا ہے کہ جس کا فیاس سے اور اک نہیں کیا جاسکتا لہذا ان سے روایت درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی روایت بھی جاسکتی ہے۔

**۵ فرض قرات کی مقدار** فرض قرات کی مقدار پر تین منوات کے تحت بحث ہوگی۔ اولاً وہ فرض سے باہر ہے اور ثانیاً نمازوں میں قرات کی مستحب مقدار۔ ان میں سے آخری دونوں منوات پر گفتگو کو اپنے مقام پر ہوگی، یہاں ہم صرف اس کی اصل شرعی فرض مقدار پر بحث کریں گے۔

قرأت کی فرض مقدار کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے تین روایات مروی ہیں:

① "ظاہر روایت" کے مطابق کم از کم فرض قرات ایک نکل آیت ہونی چاہیے، خواہ وہ آیت بڑی ہو یا چھوٹی۔ مثال کے طور پر "مَدَّ يَدَايِيَ" ایک نکل آیت ہے۔ لہذا اس قول کے مطابق اس سے نماز درست ہوگی اور یہی حکم ہے "ثُمَّ تَقْرَأُ" اور "ثُمَّ تَسَبِّحُ" کا۔

۱۔ ارحمان - ۶۳

۲۔ حرر - ۲۱

۳۔ حرر - ۲۱

۴۔ البقرہ - ۲۸۲ یہ آیت طوالت کے اعتبار سے قرآن مجید کی سب سے بڑی آیت ہے۔

۵۔ منزل - ۲۰

③ جبکہ دوسری روایت کے مطابق کم از کم قرأت کے لیے اتنی تلاوت ضروری ہے جس پر خط قرأت (پڑھنے) کا اطلاق کیا جاسکے۔ خواہ وہ پوری آیت پڑھے یا آیت سے کم ، بشرطیکہ یہ پڑھنا "قرأت" کی نیت سے ہو۔

④ دوسری روایت کے مطابق اگر بڑی آیت ہو، مثلاً سورۃ البقرہ کی آیت الحکسی یا آیت الذین دہبوا تو ایک آیت اور چھوٹی آیات ہونے کی صورت میں تین آیات پڑھنا ضروری ہیں، یہی امام ابو یوسف اور امام محمد کا بھی مسلک ہے۔ اس قول کی بنیاد قرآن مجید کی آیت "فَاقْرَءْ مَا مَنَیْکُمْ مِنْهُ" اَنْفَسَ آتِیَ ہے۔ یہ ہے کہ انہوں نے اس آیت کی تشریح میں "عرف عام" کو مدبر فکر ٹھہرایا ہے، اس لیے کہ مطلق کلام کو عرف عام کے تناظر میں سمجھا جاتا ہے اور عرف عام میں کم از کم ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات کے پڑھنے والے کو تابی (قرأت کہنے والا) کہا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ مذکورہ آیت سے دو طرح سے استدلال کرتے ہیں :

اولاً اس طرح کہ قرآن حکیم میں حکم مطلق قرأت کا ہے ، اس لحاظ سے کسی ایک آیت کا تلاوت کرنا بھی قرأت ہی ہے ۔

ثانیاً اس طرح کہ قرآن مجید میں حکم ہوا ہے کہ "پس جتنا آسانی سے ہو سکے، اتنا قرآن پڑھ لیا کرو" اور لیکن ہے کہ پڑھنے والے کو اتنا ہی پڑھنا آسان ہو۔

اس اقوال میں سے امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی قیاس کے زیادہ مطابق ہے۔ اس لیے کہ لفظ قرأت "قرآن" سے "ق" جمع " سے ماخوذ ہے اور قرأت کو قرأت اس لیے کہتے ہیں کہ قاری اس کے وسیع مختلف سورتوں کو جمع کرتا ہے اور انہیں ایک دوسری کے ساتھ تلاوت دیتا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ "قرأت الشقی قرآناً" یعنی "میں نے شقی کو جمع کر لیا" تو جس شقی کو اس نے جمع کر لیا تو اس نے گویا اس کی قرأت کر لی اور وقت تکمیل انفاق و تکمات جمع ہو جانے کے باعث جمع کا مفہوم اس قدر مکمل مقدار میں تلاوت سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں عرف عام کی قرأت کا مفہوم بھی ثابت ہے۔ وہ اس طرح کہ عرف عام میں کم سے کم ایک مکمل آیت پڑھنے پر "قرأت" (پڑھنے) کا لفظ بولا جاتا ہے اور جہاں تک آیت سے کم حصہ تلاوت کرنے کا تعلق ہے، تو اس کی تلاوت کو "ہر آیت" "الحمد للہ" "سبحان اللہ" کی طرح ذکر تو کہا جاتا ہے، مگر قرأت نہیں کہا جاتا، اسی لیے ہم نے جو اس کی کم از کم مقدار کا ایک مکمل آیت سے اندازہ مقرر کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عرف عام میں کسی کو تجزیے سے کی تلاوت پر قاری (قرأت کہنے والا کہا جاتا) کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ یہ معاملہ ایسا ہے کہ قرآن تعالیٰ اور بندے کے مابین ہے۔ لہذا اس کے لیے "عرف عام" کامیاب درست نہیں۔

الحق یہ ہے کہ دوسری روایت کو ترجیح دی ہے کہ قرأت کی فرض مقدار غیر متعین ہے اور فرض لفظ یہ ہے کہ بغیر تعین کے کچھ حصہ قرآن تلاوت کیا جائے۔ اسی لیے حالت جنابت اور حالت حیض میں قرآن مجید

پڑھنے کے ارادے سے آیت سے کہ جسے کا پڑھنا بھی جائز نہیں ہوتا، ابتر اگر وہ قرآن مجید کی تلاوت کے قصد کے بغیر تلاوت کرے تو الگ بات ہے، اس لیے کہ بعض اوقات قرآن مجید کی قرأت کے قصد کے بغیر بھی تلاوت کی جاتی ہے، مثال کے طور پر ”تسمیہ“ (بسم اللہ.....) کو کبھی کبھار محض آغاز کار کے لیے پڑھا جاتا ہے، قرآن مجید پڑھنے کے ارادے سے نہیں، حالانکہ یہ قرآن مجید کی ایک مکمل آیت ہے۔ اسی لیے فقط وہی تلاوت مستبر کبھی جلے گی جو قرآن مجید پڑھنے کے ارادے کے ساتھ کی جائے اور چونکہ اس کے ساتھ نواز کا جواز متعلق ہے، لہذا اس سلسلے میں معرف کا اعتبار نہ ہوگا۔

**قرآن مجید فارسی زبان میں پڑھنے کا حکم** | پھر اہم ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس طرح قرآن مجید کی عربی زبان میں تلاوت (قرأت) سے نواز جائز ہو جاتی ہے، اسی طرح فارسی زبان میں تلاوت سے بھی نواز درست ہوتی ہے۔ خواہ وہ عربی زبان میں تلاوت عمدہ طریقے سے کر سکتا ہو، یا نہ کر سکتا ہو۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ عربی زبان میں ابھی طرح قرأت نہ کر سکتا ہو، تو فارسی میں قرأت کرنا درست و روا درست نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خواہ وہ تلاوت ابھی طرح کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو، بہر صورت فارسی زبان میں قرآن مجید کی تلاوت درست نہیں، ان کے نزدیک اگر وہ تلاوت نہیں کر سکتا تو تسبیح و تہلیل (سبحان اللہ، الحمد للہ، لا الہ الا اللہ) پڑھتا رہے۔ اس اختلاف کی بنیاد قرآن مجید کی ایک آیت مبارکہ پر ہے کہ ”انتر تعلقے“ ”فَاَوْفِرْ لِحُفَا تَيْسَّرَ مِنْ الْفُتْرَانِ“ کے دوسرے نوازیں قرآن پڑھنے کا حکم دیتے ہیں اور بقول ان حضرات کے قرآن وہ ہے جو عربی زبان میں نازل ہوا، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”انتر تعلقے“ ”فَاَوْفِرْ لِحُفَا تَيْسَّرَ مِنْ الْفُتْرَانِ“۔ ہم نے اس قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا ہے۔ چنانچہ فارسی زبان میں پڑھا ہوا ترغیذ قرآن نہیں لائے گی وہ نمازی اس قرأت سے اپنی ذمہ داری (فرع) سے عمدہ برآ ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن مجید ایک سبجہ ہے اور اس کا یہ سبجہ ہونا الفاظ کے لحاظ سے ہے، لہذا جب عربی الفاظ ختم ہو گئے، اور نظم قرآن باقی نہ رہا تو قرآن مجید کا سبجہ ہونا بھی باقی نہ رہے گا، اسی لیے فارسی زبان میں قرآنی ترجمے کو قرآن نہیں قرار دیا جاسکتا، کیونکہ حاسبت چناہت اور حاسبت بعض میں اس کی تلاوت ممنوع نہیں ہے، البتہ اگر کوئی شخص عربی میں قرآن مجید کی تلاوت پر قادر نہ ہو، تو وہ چونکہ اس کے عربی الفاظ کی رہایت نہیں رکھ سکتا، لہذا اس کے لیے اس کے مقامی کی رہایت رکھنا ضروری ہوگا مگر اس کا مکتف ہو نا اس کے حسب طاقت ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک، قرآن مجید کا ترجمہ چونکہ قرآن نہیں، اس لیے اس کی تلاوت کا حکم نہیں دیا جاسکتا، جبکہ امام ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ طبع فرماتے ہیں کہ:

”نمازی پر اس حیثیت سے قرآن مجید کی تلاوت لازم ہوگا کہ لیے الفاظ پر مشتمل ہے جو اس (قرآن)

۱۔ المستدرک - ۱۹۶

۲۔ الاصلی - ۱۸ - ۱۹

۳۔ حم المجدد - ۳۴

کے کلام الہی ہونے پر دلالت کرتے ہیں، جو اس کی ایک صفت قائم ہے۔  
 اس لیے کہ وہ عبرت، نصیحت، ترمیم و ترمیم اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور تعظیم وغیرہ کے مضامین پر  
 مشتمل کلام ہے۔ محض عربی کلام ہونے کی حیثیت سے نہیں اور الفاظ کی تبدیلی سے اس کی اس دلالت میں  
 تبدیلی لازم نہیں آتی، اس لیے کہ خود قرآن مجید میں، قرآن مجید کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے:  
 وَاسْتَفْهِمُوا آيَاتِنَا لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ۔  
 اور بے شک وہ پہلے پیغمبروں کی کتاب میں ہے۔  
 نیز فرمایا:

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ الْمَشْهُومَ الْأَوَّلِيَّ صَحُفٍ  
 رَابِعًا وَهَيْسَمٌ وَتَوَسَّطِي يَتَه  
 یہی بات پہلے صحیفوں میں مرقوم ہے، یعنی ابراہیم اور  
 اور کوئی کے صحیفوں میں۔

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ قرآن اس کتب سابقہ میں، اُن عربی الفاظ کے ساتھ موجود نہیں تھا، بلکہ وہ  
 اپنے مفہوم کے ساتھ موجود تھا اور جہاں تک ان کا یہ قول ہے کہ قرآن مجید کو عربی زبان میں نازل ہوا ہے تو اس کا  
 جواب دو طرح سے دیا جاسکتا ہے:

اولاً اس طرح کہ قرآن مجید کا عربی زبان میں ہونا کسی اور زبان میں اس کے ہونے کی نفی نہیں کرتا اور خود  
 ایک قرآن میں بھی اس کی نفی نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان دسے قرآن کو قرآن اس لیے کہا جاتا ہے  
 کیونکہ وہ قرآن کے اصل مفہوم و معنی پر دلالت کرتا ہے اور الفاظ کا یہی مفہوم و معنی کلام الہی کی اصل روح اور اصل  
 حقیقت ہے اور اسی نوح و حقیقت کی بنا پر ہی ہم قرآن مجید کو غیر مخلوق قرار دیتے ہیں، محض اس کی عربی عبارت  
 کی بنا پر نہیں اور اس مفہوم قرآن پر دلالت کا مفہوم "فارسی ترجمے" میں بھی موجود ہے۔ لہذا اس پر لفظ قرآن کا اطلاق  
 کہا اور درست ہو گا۔ اس پر قرآن مجید کی آیت:

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيْنَ۔

انگریز اس قرآن کو غیر عرب زبان میں نازل کرتے۔  
 بخوبی دلالت کرتی ہے کہ اس میں بتایا گیا ہے کہ اگر قرآن مجید کے معانی کو کسی غیر عربی زبان میں ادا کیا جاتا تو  
 تب بھی وہ قرآن ہی ہوتا۔

ثانیاً اس طرح کہ اگرچہ غیر عربی (یعنی ترجمہ قرآن) کو قرآن نہیں کہا جاتا، لیکن قرآن مجید کی عربی عبارت کا ترجمہ  
 محض اس لیے لازم نہیں کہ اس کا نام قرآن ہے۔ بلکہ اس لیے کہ وہ اس میں موجود اس مضمون پر دلالت کرتی ہے  
 جس پر قرآن مجید مشتمل ہے اور جو اللہ تعالیٰ کی صفت قائم ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں ایسی  
 عربی عبارت پڑھے جو کلام الہی سے عبارت نہ ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، چہ جائیکہ اسے قرآن سمجھا  
 جائے اور چونکہ دلالت کا یہ مفہوم زبان کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتا، لہذا اس کے ساتھ جو حکم متعلق ہے وہ  
 بھی اس سے تبدیل نہ ہو گا اور صاحبین کے مسلک۔ یعنی جو شخص عربی زبان میں قرأت قرآن پر قادر نہ ہو، اس پر

لے المائدہ ۱۳۔

لے الکاسانی کا ترجمہ دھان امام ابو حنیفہ کی رائے کی طرف ہی ہے، اسی لیے انہوں نے اس کے حق میں  
 (بجائے صواب)۔

فارسی زبان میں قرأت کرنا فرض ہے کی دلیل اور ان کا بیان کردہ مذکورہ نہیں ہے، اس لیے کہ وجہ قرأت کا تعلق قرآن مجید سے ہے اور چونکہ ان کے نزدیک قرآن مجید اپنے عربی الفاظ کے لحاظ سے قرآن ہے، محض مخسوس اور معنی کے لحاظ سے نہیں، تو جب قرآن مجید کے الفاظ ہی ضرر ہے تو مخسوس و معنی قرآن نہ ہوگا، لہذا اس کے وجہ کے کچھ معنی نہیں، لیکن وہ اس کے باوجود عربی پر عدم قدرت کی صورت میں فارسی زبان میں قرأت کو لازم قرار دیتے ہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس بارے میں امام ابوحنیفہ کا مسلک ہی زیادہ صحیح ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب ہر عربی (ترجمہ قرآن) قرآن نہیں ہے تو وہ لائحہ لوگوں کا کلام ہوگا اور لوگوں کے کام سے تو نافع نہ ہو جاتی ہے، لہذا وجہ کا قول باطل ہی درست نہ ہوگا۔ اور جہاں تک ان کا یہ کہنا ہے کہ قرآن مجید کے ”اعجاز“ کا الفاظ قرآنی سے تعلق ہے اور بات فارسی ترجمے سے حاصل نہیں ہو سکتی تو بلاشبہ یہ بات درست ہے لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن میں ”اعجاز آخری نظم قرآن“ کا پڑھنا واجب نہیں، اس لیے کہ قرآن مجید میں مطلق قرأت کا حکم آیا ہے، ”اعجاز آخری نظم قرآن“ کا نہیں، اسی لیے نماز میں کسی ایسی چھوٹی سے چھوٹی آیت کی تلاوت بھی جائز ہے، جو جب تک تین آیات کے ساتھ عا کر نہ پڑھی جائے، اعجاز آخری آیت نہ قرار پاتی ہو، پھر جہاں تک حالت جنابت اور حالت حیض میں ایک آیت سے کم کی منافعت سے نیاں کا تعلق ہے تو وہ درست نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص قرات، انجیل اور زبور کا کوئی ایسا حصہ پڑھ لے، جس کے متعلق ایسے یقین ہو کہ اس میں تحریف نہیں ہوئی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی تلاوت درست ہوگی، یہاں تک کہ ہم اوپر ذکر کر گئے ہیں اور اگر ایسے یقین نہ ہو تو شب جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ ائمہ تقلید نے ان کتابوں کی تحریف کے متعلق خبر دی ہے اور فرمایا ہے:

يُحْسِنُ قُرْآنَ الْمُحْسِنِ عَنْ مَوَاضِعِهِ  
یہ لوگ کلمات کتاب کہلے مقامات سے بدل دیتے ہیں۔

لہذا تلاوت کردہ حصے کے متعلق بھی گمان ہو سکتا ہے کہ شاید وہ بھی تحریف ہو اور وہ لوگوں کی کلام ہو، لہذا شک کی بناء پر تلاوت کے جواز کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح فارسی زبان میں قسطنطین پڑھنے یا جمعہ کے دن خطبہ دینے کا مسئلہ بھی مذکورہ بالا طریقے پر مختلف فیہ ہے اور اگر اس نے فارسی زبان میں ایمان قبول کیا یا فروع کے وقت فارسی زبان میں تفسیر پڑھایا احرام باندھے وقت فارسی زبان یا کسی اور زبان میں تلبیس پڑھا تو وہ بالا جماع جائز ہوگا اور اگر اس نے فارسی زبان میں

(بقیہ از گذشتہ صفحہ) بذیل بحث کی ہے، لیکن احناف کے ہاں مختار قول صاحبین کا ہی ہے۔ چنانچہ صاحب جاسکے بھی اسی کو ترجیح دیتی ہے اور لکھی ہے کہ:

ویرودى وجوه فى اصل المسألة التى قولنا مملوئ  
الاعتماد - (جلد ۱۰ - ۹۵)  
لہذا اسی کو ہی حتمی مسلک سمجھنا چاہیے۔

اذان پڑھی تو قبول بعض اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے، جبکہ بقول بعض وہ بالاتفاق ناجائز ہے۔ اس لیے کہ اس سے اطلاع عام نہیں ہوتی اور اگر اس سے اطلاع عام ہو جاتی ہو تو پھر جائز ہے۔ (دائرہ علم)۔

**رکن پنجم: قعدۂ اخیرہ** اکثر علماء کے نزدیک آخری قعدہ، بمقدار تشہد بھی نماز کا رکن ہے، مگر امام ہاشم کے نزدیک یہ سنت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز کا نام قعدۂ اخیرہ پر موقوف نہیں ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا۔ پھر اس نے قیام، رکوع و سجود کر لیا تو گو وہ قعدہ میں نہ بیٹھے، تب بھی حائث (قسم توڑنے والا) OATH BREAKER قرار پا جائے گا۔ ہمارا استدلال ایک حدیث مبارکہ سے ہے، جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آپ نے ایک دیہاتی سے آپ نے نماز سکھائی تھی، یہ فرمایا تھا:

”جب تو آخری سجدہ سے اپنا سر اٹھائے اور تشہد کی مقدار میں قعدہ میں بیٹھنے کو توبہ تیری نماز مکمل ہو جائے گی۔“

کہا آپ نے نماز کے مکمل ہونے کو قعدۂ اخیرہ میں بیٹھنے سے مشروط فرمایا ہے، جس سے فرائض کی تکمیل مراد ہے۔ اس لیے کہ اس کے بعد کوئی اور فرض اور انہیں کیا جانا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے قبل فرائض کی تکمیل نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اگر کوئی شئی کسی شروء کے ساتھ مشروط ہو تو اس شروء کے فوت ہونے سے مشروط فوت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپ پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تو پیچھے سے کیچ چمھی گئی تو آپ واپس لوٹ آئے اور اگر قعدۂ اخیرہ ضروری نہ ہوتا تو آپ کبھی بھی واپس نہ ہوتے، جیسا کہ پہلے قعدہ کا یہی حکم ہے۔ علاوہ ان اس لیے بھی کہ اس میں رکن کی تصریح پائی جاتی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر کے ہے اور نماز کا نام اس لیے قعدۂ اخیرہ پر موقوف نہیں، کیونکہ یہ نماز کے ان بنیادی ارکان میں شامل نہیں کہ جن سے نماز مرکب ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر کتاب الصلوٰۃ کے شروع میں بیان کر آئے ہیں اور رکن مذکور اس کے اس پر موقوف نہ ہونے کی ہرگز وجہ نہیں؛ پھر قعدۂ اخیرہ میں بیٹھنے کی ذمہ مندر محض تشہد پڑھنے کی حد تک ہے، لہذا اگر کوئی شخص اتنی مقدار میں بیٹھنے سے قبل ہی اٹھ کر چلے تو اس کی نماز ناسہ ہو جاتی ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بن العاصی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

”جب امام آخری سجدہ سے سر اُپر اٹھائے اور تشہد پڑھنے کے برابر بیٹھ جائے، پھر اگر اس کا دھڑکنا ہو جائے تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔“

کہا آپ نے اس حدیث مبارکہ میں نماز کی تکمیل کو تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے متعلق کیا ہے۔ اس سے واضح ہو کہ آپ نے کہ اتنی مقدار میں قعدہ میں بیٹھنا فرض ہے۔ (دائرہ علم)

**رکن ششم: ایک رکن سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہونا** نماز کا ایک اور رکن ایک کی جانب منتقل ہونا بھی ہے، اس لیے کہ یہی منتقل دوسرے رکن کی تکمیل کا ذریعہ ہے، لہذا یہ منتقل بھی بذات

نود ایک رکن ہوگی۔

نماز کے گئی بھی پتہ ارکان ہیں۔ البتہ ان میں سے اول الذکر چار ارکان نماز کے بنیادی یا اصلی ارکان ہیں، آخری دو نہیں۔ جبکہ بعض فقہاء نے قعدہ اخیرہ کو بھی نماز کے اصلی ارکان میں شامل قرار دیا ہے۔ مصاص بن سبت کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک فرض ہے اور دیگر ارکان کی طرح اس کے نہ ہونے سے بھی نماز نہیں ہوتی، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ وہ رکن اصلی نہیں ہے، اس لیے کہ نماز کا نام قعدہ کے علاوہ چار سابقہ ارکان سے مرکب ٹھوسے کے لئے ہی بلا جاتا ہے اور انہی ارکان کی بنا پر طلوع و غروب آفتاب اور زوال کے وقت نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ نماز ادا نہ کرے گا (معاذ اللہ) تو جیسے ہی وہ مجبور کرے گا تو اس کی قسم باطل ہو جائے گی، گو اس نے ابھی قعدہ اخیرہ بھی نہ کیا ہو تاہم اگر وہ ایک رکعت سے کم نماز ادا کرے تو حاشا نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قعدہ بذات خود خدمت (عبادت) ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ وہ خود دوسرے ارکان کے برخلاف ایک طرح کی مسرت و راحت کا ذریعہ ہے۔ لہذا اگر اس کو نماز کا اصلی رکن تسلیم کر لیا جائے تو اس سے فعل واجب ہو سکتا ہے، تاہم وہ نماز کے فرائض میں ضرر شامل ہے۔ اسی بنا پر اس کے بغیر نماز مکمل نہیں ہوتی اور اس کی ادا نہ کرنے کے لیے بھی وہی تمام شرائط ہیں جو دیگر ارکان نماز کے لیے ہیں۔

جہاں تک تجرید تحریر کا تعلق ہے تو ہمارے ائمہ متقیین کے نزدیک وہ رکن نہیں، بلکہ شرط ہے اور امام شافعی کے نزدیک وہ رکن ہے، ہمارے بعض مشائخ کا بھی یہی قول ہے اور مصاص بن سبت کا سیلان بھی اسی طرف ہے۔ اسی طرح باب الحج میں احرام کے متعلق بھی یہی اختلاف ہے کہ احرام ہمارے نزدیک شرط اور امام شافعی کے نزدیک رکن ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نفل کو فرض پر استوار کرنا جائز ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص فرض نماز کے لیے تجرید تحریر کہے اور پھر فرض سے فارغ ہونے کے بعد سلام پھیرنے سے قبل ہی نفل تجرید تحریر کہے، نفل نماز شروع کرے تو ہمارے نزدیک اس کی یہ نماز جائز ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ فرض پر نفل کو استوار کرنے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ چونکہ تحریر نماز کے لیے شرط ہے۔ لہذا ایک تجرید تحریر کے ساتھ فرض اور نفل نماز ادا کرنا جائز ہے۔ جس طرح اگر وہ فرض نماز کے لیے کیا گیا ہو تو اس سے

۱۔ یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ اکثر حنفی فقہاء مثلاً دیکھئے (ہدایہ ۱: ۹۴) نے نماز کے جن چار ارکان کا ذکر کیا ان میں یہ آخری رکن شامل نہیں، اس کے بجائے انہوں نے تجرید تحریر کو اس میں شامل کیا ہے۔ اسی طرح ابن جریر و دیگر نے بھی حنفی مسلک کا ذکر کرتے ہوئے اس آخری رکن کو اس میں شامل نہیں کیا۔ مگر یہ اختلافی ہے۔ انسانی نے یہ روایت نوادر سے لی ہو۔

۲۔ مصاص بن سبت ابلفی بلخ میں اپنے وقت کے شیخ اور امام الکدیت تھے۔ انہوں نے عبداللہ بن مبارک سفیان ثوری اور شعبہ سے حدیث حاصل کی۔ ۲۱۰ھ میں انتقال فرمایا (صوائف ۱۶۳ — ۱۶۵)۔

فصل نماز کا ادا کرنا بھی درست ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تجبیر تحریر کے نماز کا رکن ہے، لہذا دوسرے ارکان کی طرح جب فرض نماز اس کے ساتھ مکمل ہو گئی تو اس پر دوسری نماز کو بنا کرنا بھلا کیسے ممکن ہو گا۔ امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ جس طرح وہ رکن کی تعریف پر پورا اترتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کرتے ہیں، اسی طرح اس میں رکن کی علامت بھی پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ دوسرے ارکان کی طرح وہ بھی نماز کے آخر تک برقرار نہیں رہتی، بلکہ وہ دیگر ارکان کی طرح گزر جاتی ہے۔ اُس کے رکن ہونے کی مزید دلیل یہ ہے کہ اس کے ادا کرنے کے لیے بھی وہی تمام شرائط ضروری ہیں جو دیگر ارکان نماز کے لئے لازم ہیں، بخلاف نماز کی شرائط کے۔ یہاں استشہاد قرآن حکیم کی صحت ذیل آیت سے ہے :

وَذَكِّرْهُمْ بِأَيْتِہٖ فَسُحِّیْ ۝۱۰  
 کہ اس آیت مبارکہ میں نماز کو اللہ تعالیٰ کے نام کے ذکر، یعنی تجبیر تحریر پر حرف تعقیب نماز کے ساتھ معلق کیا گیا ہے۔ لگے اس آیت سے دو طرح استدلال کیا جاتا ہے :

اولاً اس طرح کہ نماز (صلوٰۃ) کو حرف تعقیب (ف) کے ساتھ تجبیر تحریر پر معلق کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ نماز اللہ تعالیٰ کے ذکر، یعنی تجبیر تحریر کے بعد پائی جائے، لیکن اگر تجبیر تحریر کو نماز کا رکن قرار دیا جائے تو اس سے تجبیر تحریر کے وقت نماز کی موجودگی لازم آتی ہے، کیونکہ بنا ممکن ہے کہ کسی شئی کا کوئی رکن موجود ہو اور وہ شئی بذات خود موجود نہ ہو تو یہ بات (تجبیر تحریر کے وقت نماز کا اثبات، نفس قرآنی کے خلاف ہوگی۔

ثانیاً اس طرح کہ معلق (CONJUNCTION) معطوف اور معطوف علیہ میں مناسبت سے عبارت ہے تو اگر تجبیر تحریر کو نماز کا رکن تسلیم کر لیا جائے تو دونوں کے مابین مناسبت ثابت نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ نماز کا حصہ بن جائے گی اور کسی شئی کا حصہ اگرچہ اس کا جین (SELF) نہ بھی ہو، بہر حال اس کا غیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح تجبیر تحریر میں تعریف کی شرط بھی پائی جاتی ہے، نہ کہ رکن کی۔ وہ یوں کہ دیگر شرائط کی طرح وہ نماز کے لئے ضروری تو ہے، لیکن اس پر نماز (صلوٰۃ) کا لفظ نہیں بولا جاتا، لہذا وہ شرط ہو گی۔ مزید یہ کہ اسی میں علامت کی شرط بھی پائی جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اگرچہ تجبیر تحریر بذات خود نماز کے اختتام تک باقی نہیں رہتی، لیکن منومات نماز سے اجتناب کا حکم جو تجبیر تحریر سے شروع ہوتا ہے، نماز کے اختتام تک باقی رہتا ہے۔ ہاں ہم اگر کسی شئی کی علامت اگر اس کی تعریف (حد) سے مستدام ہو، تو اس سے اس کی تعریف (حد) باطل نہیں ٹھہرتی، بلکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی علامت لفظ ہے اور جہاں تک امام شافعیؒ کا یہ خیال ہے کہ اس کی ادائیگی کے لیے وہ تمام شرائط ہیں جو دیگر ارکان کے

۱۵۔ الاطلاق۔

۱۶۔ حرف تعقیب سے مراد وہ حرف ہے، جو تاقب اوہ ترافی بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، جیسے اُردو زبان میں، تو، پس، پھر اور انگریزی میں (THEN) وغیرہ۔



یہ ہے تو یہ درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ شرائط نماز کا لزوم اس کے لیے نہیں، بلکہ اس سے متصل نماز کے رکن یعنی قیام کے لیے ہے۔ اسی بنا پر، چونکہ احرام حج کا رکن نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے شرط ہے اسی لیے ہمارے نزدیک قبل از وقت بھی احرام کا باندھنا جائز ہے۔



# فی شرائط ارکان الصلوٰۃ

## ارکان نماز کی شرائط

نماز کی شرائط دو اقسام پر مشتمل ہیں :

(ا) قسم اول ایسی شرائط سے عبارت ہے جو مسترد اور مقتدی دونوں کے لیے ضروری ہیں، انہیں مطلق نماز کی شرائط کہا جاتا ہے۔

(ب) دوسری قسم ایسی شرائط پر مشتمل ہے، جو مقتدی کے ساتھ خاص ہیں۔ انہیں "شرائط جواز اقتدا" کہا جاتا ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے :

### ۱۔ ارکان نماز کی شرائط کی تفصیل

① **حصول طہارت** | طہارت اپنی دونوں اقسام، یعنی طہارت خفیہ اور طہارت عکبرہ کے ساتھ نماز کی شرط اولین ہے۔ طہارت خفیہ سے کپڑے، جسم اور جگہ کا حقیقی نجاست سے پاک ہونا اور طہارت عکبرہ سے اعضائے وضو کی حالت حد ث اور جسم کی جنابت سے طہارت مراد ہے۔

کپڑوں، بدن اور جگہ کی طہارت اس لیے ضروری ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

وَلْيَأْتِكُمْ بِطَهَارَةٍ

تو جب کپڑوں کی طہارت ضروری ہے تو جسم کی طہارت تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔

اور جسم حد ث اور جنابت سے پاک ہونے کی شرط اس لیے ضروری ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْتَسِلُوا رُءُوسَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْبُؤْا بِمَاءٍ

اے اہل ایمان! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ساتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں دھو لیا کرو اور اگر نہلائے کی حاجت ہے تو نہلا کر پاک ہو جایا کرو۔

علاوہ ازیں ارشادات نبویہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے مثلاً آپؐ نے فرمایا ہے:

لا صلوة الا بطہور اور لا صلوة الا بطہارة " کوئی نماز طہارت کے بغیر جائز نہیں " کوئی نماز جائز نہیں، مگر طہارت کے ساتھ نماز کی گنجی تو طہارت ہے۔

مزید فرمایا:

" ہر مال کے نیچے جنابت کا اثر پہنچتا ہے، لہذا ہر مال کو تھکے کھال کی پالی کر دو۔  
ان تمام نصوص سے ثابت ہوتا ہے کہ جنابت مجتہد اور نجاست حکم سے کپڑے اور بدن کی طہارت نماز کی صحت کے لیے ضروری ہے اور قیاس سے بھی کئی طرح اس کی تائید ہوتی ہے:

اولاً: اس طرح کہ نماز اللہ تعالیٰ کی آجو بہت بزرگی اور بڑے العطف و کرم والا ہے، خدمت اور اس کی تعظیم ہے اور اللہ تعالیٰ کی خدمت ہر ممکن ذریعہ سے بھلا کر ضروری ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم میں مبالغہ اور اس کی خدمت میں کمال پیدا کرنے میں اس کے سامنے پاک کپڑے، پاک بدن اور پاک جگہ کے ساتھ قیام کرنا ناپاک کپڑے، ناپاک بدن اور ناپاک جگہ کے ساتھ قیام کرنے سے بدرجہا بہتر ہے۔ جیسا کہ بادشاہوں کی حاضری کے لیے بھی ایسے ہی آداب و تہذیب کے مشاہدے میں ہیں۔ اسی طرح حدث اور جنابت گو نجاست مرثیہ (بدنی) نہیں ہیں، لیکن یہ ایسی مصنوعی نجاست ضرور ہیں جن سے پاک و صاف ہونا ازیں ضروری ہے۔ جیسا کہ ایک مرتبہ حضرت خدیج بن ابراہیم سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کرنا چاہا تو انہوں نے مصافحہ کیا اور کہا کہ یا رسول اللہ میں حالت جنابت میں ہوں تو اگرچہ ان کے ظاہری بدن پر باطل نجاست موجود نہ تھی، لیکن انہوں نے اس مصنوعی نجاست کو آپ کی تعظیم میں نقل خیال کیا۔ اس لئے کہ عام طور پر ظاہری اعضا پر میل کچیل پڑتی رہتی ہے، لہذا ازب و زینت اور نظافت کے اشیاء کے لئے ان ظاہری اعضا (اعضائے دہنو) کا دھونا ضروری چیز اگرچہ طریقہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے زیادہ مناسب اور خدمت میں کمال حاصل کرنے کے زیادہ لائق ہے۔ جیسا کہ یہ بات ہمارے مشاہدے میں ہے کہ جو شخص بادشاہوں کے سامنے ان کی خدمت کے لیے حاضر ہوتا ہے تو وہ ان کی تعظیم و تحکیم کے لئے صفائی، بناؤ سنگھار اور عمدہ لباس پہننے میں کافی متکلف کرتا ہے۔ اسی لئے زیادہ فضیلت اس میں ہے کہ نمازی اپنے اچھے سے اچھے لباس اور ایسی اچھی سے اچھی نظافت کے ساتھ نماز ادا کرے جو کسی کہ سرداروں سے ملے اور ان کی محفلوں میں شرکت یہ کئے کی جاتی ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر ننگے سر نماز پڑھنے سے ہمارے ہاں مذکور نماز پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ یہ ادب و احترام کے زیادہ مناسب ہے۔

ثانیاً: اس طرح کہ ظاہری اعضا کو حدث اور جنابت سے پاک کرنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے، تاکہ وہ دل کی کھوٹ، حسد، عنقریب اور دیگر مسلمانوں کے متعلق بدظنی و خیر و ختم کے اسباب معصیت سے پاک کے حصول کے لیے یا دینی کا ذریعہ ثابت ہو، لہذا اس مقصد کے لیے حدث سے پاک کا حکم دیا گیا ہے، ورنہ محض حدث سے پاک مقصود نہیں ہے۔ اس لیے کہ عموماً حدث کا ہوجانا عبادت اور خدمت کے مثالی نہیں ہے چنانچہ رسول اللہ ﷺ اور نیکو کی امثال کی عادت حدث اور حالت جنابت میں بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے میں،

جو تمام عبادتوں کی بنیاد و اساس ہے، حدیث کا ہونا نقصان دہ یا مانع نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ حدیث بذاتِ خود تو گناہ ہے اور نہ ہی موجب گناہ ہے، جبکہ ہم نے اوپر جن مصنوعی باتوں کا ذکر کیا ہے، ان کی تحقیقت وہی باتیں گناہوں کا موجب ہیں، لہذا شریعت نے ظاہری اعضا کے دھوئے کا حکم دیکر محمولہ بالا امور سے باطن کی پالی اور صفائی پر توجہ فرمائی گئی ہے، کیونکہ مذکورہ بالا مذاہل سے نفس انسانی کی طہارت مختل اور نقل و دونوں کے مین مطابق ہے۔

ثالثاً: اس طرح کہ ان اعضا کا دھونا اس نعمت کے علاوہ جس کی بنا پر نماز ضروری قرار دی گئی ہے، وہ بھی نعمتوں کے اقرار و شکر کے لیے بھی ہے، وہ اس لیے کہ یہی اعضا اللہ تعالیٰ کی بڑی بڑی نعمتوں اور ہر باتوں کے حصول کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں؛ ہاتھ کے ساتھ انسان ہر حلقہ فنی پکڑتا اور اسے قبضے میں بیٹھتا ہے اور پاؤں کے ساتھ حصول مقاصد کے لیے چل کر جاتا ہے جبکہ چہرہ اور سر دونوں ایسے حواس کا مجموعہ ہیں جن کے ذریعے انسان اللہ تعالیٰ کی عظیم نعمتوں کا احساس و ادراک کرتا ہے۔ مثلاً آنکھیں، ناک، منہ اور کان وغیرہ کہ جن سے دیکھنے، سونگنے، چکھنے اور سننے کا تعلق ہے، جن کے ساتھ انسان تمام نعمتوں سے لطف اندوز ہوتا ہے اور تلذذ حاصل کرتا ہے، لہذا اللہ تعالیٰ نے ان اعضا کے دھوئے حکم دیا تاکہ ان اعضا سے جو جو نعمتیں حاصل ہوتی ہیں، ان کا شکر ادا کیا جاسکے۔

رابعاً: ان اعضا کے دھوئے کا اس لیے حکم دیا گیا ہے تاکہ ان کا دھونا ان سے ارتکاب کردہ گناہوں کی معافی اور کفارے کا ذریعہ بن جائے۔ اس لیے حرام لینے، حرام کی طرف چل کر جانے، حرام شئی کو دیکھنے، حرام شئی کو کھانے یا پینے، یعنی لغو و بھوئی باتوں کے سننے وغیرہ قسم کے بڑے بڑے گناہ انہی اعضا سے کیے جاتے ہیں، لہذا اللہ تعالیٰ نے ان کے دھوئے کا حکم دیا، تاکہ یہ دھونا ان گناہوں کی معافی و بخشش کا ذریعہ بن جائے۔ اس کی تائید ان ہیئت سی روایات سے بھی ہوتی ہے جو دھوئے کے لیے گناہوں کی معافی ہونے کے مضمون پر مشتمل ہیں۔

نہا کی پالی کا حکم اس لیے ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ طَيْبَسَا بَيْنِيْ وَبَيْنَ الْكَافِرِيْنَ وَالْمُجْرِمِيْنَ  
وَالرَّكِيْعُ الشَّجُوْدِ يَلِيْهِ

اور یہ کہ تم طواف کرنے والوں، اشکاف کرنے والوں اور رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے میرے گھر کو پاک و صاف رکھا کرو۔

دوسری جگہ فرمایا:

وَالْعَاقِبَتِيْنَ وَالرَّكِيْعُ الشَّجُوْدِ يَتِيْ

اور قیام کرنے والوں اور رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے

(میرے گھر کو پاک و صاف رکھو)

علاوہ ازیں جیسا کہ ہم اوپر ذکر کرتے ہیں کہ نماز تو اللہ تعالیٰ کی حدت اور اس کی تعظیم کا ذریعہ ہے، اس لیے بھی جبکہ کی پالی لازمی ہے، کیونکہ مسجد برحق کی تعظیم ہر ممکن طریقہ سے فرض ہے اور پاک جگہ پر کھڑے

جو نماز ادا کرنا ناپاک جگہ پر کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے کی نسبت تعظیم کے زیادہ مناسب ہے، لہذا مکان کی حیثیت بھی نماز کے لیے شرط ہوگی جیسے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوڑا کرکٹ کے ڈھیریں فرج خائفوں اور انٹوں کے بازوں، چوراہوں،

حام، قبرستان اور بیت اللہ شریف کے اوپر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔“

جہاں تک کوڑے کرکٹ کے ڈھیر اور فرج خائفے میں نماز پڑھنے کی ممانعت کا تعلق ہے تو وہ اس لیے ہے کہ یہ سب گندی جگہیں ہیں اور اونٹوں کے بازوں میں ممانعت اس لیے ہے کہ وہ بھی عام طور پر ناپاکی سے خالی نہیں ہوتے، لیکن اس صورت میں یہ مہنوم ایک دوسری حدیث سے متضاد ہے جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”بھیڑ بھریوں کے بازوں میں نماز پڑھو، لیکن اونٹوں کے بازوں میں نماز ادا نہ کرو۔“

اس لیے کہ باڑہ خواہ بھیڑ بھریوں کا ہو یا اونٹوں کا نجاست کا مہنوم دونوں میں قدر مشترک کے طور پر یکساں ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ اونٹوں کے بازوں میں نماز سے ممانعت اس لیے ہے کہ کبھی بھار اونٹ نمازی پر بھی پیشاب کر دیتا ہے، جس سے اس کی نماز فاسد ہو سکتی ہے، جبکہ بھیڑ بھریوں میں یہ خدشہ نہیں ہوتا اور جہاں تک چوراہوں کا تعلق ہے تو وہاں نماز سے ممانعت کی وجہ بقول بعض یہ ہے کہ عام طور پر یہ مقامات گوبر اور پیشاب وغیرہ سے خالی نہیں ہوتے، بنا بریں چوڑے اور تنگ راستے میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ جب کہ بقول بعض وہاں نمازی کی ممانعت کا سبب یہ ہے کہ اس سے گزرنے والوں کو تکلیف ہوگی، لہذا اگر راستہ چوڑا ہو تو وہاں نماز پڑھ لینے میں مضائقہ و حرج نہیں اور ابن سمان نے نقل کیا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ صحیحی طائفے میں راستے ہی میں نماز ادا کر لیا کرتے تھے۔

حام میں نماز پڑھنے کی ممانعت اس لیے ہے کہ وہاں عام طور پر غسل کا پانی اور نجاستیں بہانی جاتی ہیں اگر ممانعت کی یہ وجہ تسلیم کر لی جائے تو صاف تحسّرے مقام میں نماز پڑھنا مکروہ نہ ہوگا۔ جبکہ کہا گیا ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ حام شیطان کا گھر ہوتا ہے، بنا بریں حام میں نماز بہر صورت مکروہ ہوگی، خواہ کوئی شخص وہاں غسل کرے یا نہ کرے۔ جبکہ قبرستان میں ممانعت اس لئے ہے کہ بقول بعض اس میں یہود کی مشابہت پائی جاتی ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

”اللہ تعالیٰ یہود و نصاریٰ پر لعنت فرمائے کہ انہوں نے اپنے پیغمبروں کی مساجد کو مسجد و گاہ

بنالیا ہے، لہذا تم میری قبر کو میرے بعد مسجد و گاہ نہ بنانا۔“

اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

”انہوں نے ایک مرتبہ رات کے وقت ایک شخص کو ایک قبر کے سامنے نماز پڑھتے ہوئے دیکھی

تو فوراً پکار کھڑے کہ قبر قبر۔ تو اس شخص نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قمر (چاند چاند) کہا

ہے تو وہ آسمان کی جانب دیکھنے لگ گیا۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اس وقت تک قبر قبر

کی آواز دیتے رہے، جب تک کہ اسے اپنی غلطی کا احساس نہ ہو گیا۔“

بنائیں یہاں نماز جائز، مگر مکروہ ہوگی، جبکہ بعض کا قول ہے کہ قرستان میں ممانعت کی وجہ سے کہ قبریں مابین طور پر گنجائشوں سے خالی نہیں ہوں گی، کیونکہ جاہل لوگ قبروں کے پیچھے چھپ کر چٹاب، پانخانہ وغیرہ کر جانے ہیں تو بنائیں جگہ کی ہلکی والی شرط نہ پائے جانے کے باعث وہاں نماز باطل جائز نہ ہوگی۔

بیت اللہ شریف پر نماز کی ممانعت کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ انسان کو کعبہ کی چھت پر چڑھنا منع ہے، کیونکہ اس میں حرمِ ادبی ہے، لیکن اس پر نماز پڑھنا منع نہیں ہے، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ممانعت نماز کے فاسد ہونے کی بنا پر ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر کسی نے سترہ کے بغیر کعبہ کی چھت پر نماز ادا کی تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم آئندہ اس عنوان پر بحث کرنے والے ہیں۔

اور اگر کسی نے ایسے مکان میں نماز ادا کی، جس میں تصویریں ہوں تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یہ تصویریں یا تو سر پریدہ ہوں گی یا نہیں۔ اگر تصویریں سر پریدہ ہوں تو نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں، اسلئے کہ سر پریدہ ہونے کی بنا پر وہ تصویریں تصویریں نہیں رہتیں، وہ تو محض نقش و نگار ہیں۔ جس کی دلیل ایک حدیث نبوی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ایسی ڈھال دیے گئے کہ اس کی گئی جس میں تصویریں بنی ہوئی تھیں۔ صبح کو جب صحابہ کرام نے اُسے دیکھا تو اس سے تصویروں کو ہٹے ہوئے پایا۔ اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اذن بارگاہی چاہا۔ آپ نے اجازت مرحمت فرمادی تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ میں بھلا ایسے گھر میں کیسے داخل ہو سکتا ہوں جس میں گھوڑوں اور انسانوں کی تصویریں دالے پر سے (قرام) ہوں؟ پھر اگر ان تصویروں کے سر قلعہ کر دیئے جائیں یا ان کے نیچے بنائے جائیں، جس سے ان تصویروں کو نیچے دبا دیا جائے تو نماز جائز ہوگی اور اگر ان کے سر قلعہ ہوئے نہ ہوں تو اس سے نماز مکروہ ہوتی ہے۔ خواہ وہ تصویریں قبلہ کی جانب ہوں یا چھت پر یا دائیں یا بائیں جانب۔ اگر سامنے کی طرف ہوں تو ابتر زیادہ سخت کراہت ہوگی۔ اس لیے کہ اس میں بُت پرستی کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے اور اگر یہ تصویریں عقب میں یا پاؤں کے نیچے ہوں تو کوئی حرج نہیں، کیونکہ اس سے بت پرستی کے ساتھ مشابہت لازم نہیں آتی۔

اسی طرح کسی ایسے مکان میں داخل ہونا بھی مکروہ ہے جس کی چھتوں یا دیواروں پر تصاویر بنی ہوئی ہوں یا پردوں یا چادروں اور گلیموں پر تصویریں بنی ہوئی ہوں، اس لیے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا ہے: ”ہم (فرشتے) ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں گتے یا تصویر ہو“

اور جس گھر میں فرشتے داخل نہ ہو سکیں اس میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔ اسی طرح دیواروں پر تصویر دار پردوں اور چادروں کا لٹکانا اور گلیموں کا ان (تصویروں) پر رکھنا مکروہ ہے۔ اس سے کہ اس میں بھی بت پرستی کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ:

”ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس حجرے میں تشریف لائے، جہاں میں نے تصویر دار پر سے لٹکائے تھے اُسے دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرہ اقدس کا رنگ بدل گیا۔“

یہاں تک کہ مجھے آپ کے چہرے میں کراہت کے آثار واضح طور پر نظر آنے لگے۔ پھر آپ نے وہ پردہ مجھ سے لے لیا اور لٹے اپنے ہاتھ سے چھانڈ دیا اور اس سے زین کے نیچے بچھائے جانے

بلے ایک یاد دہانی بنا دیے۔

اور اگر تصویریں بچھونے یا چھونے کیوں پر ہیں، جنہیں پاؤں سے روندنا جانا، جو تو جو کچھ انہیں الامت کی جگہ بننا رکھا گیا ہے، بلکہ اس صورت میں کراہت نہ ہوگی، اس کی دلیل حضرت جبریل اور حضرت عائشہ کی (مذکورہ بالا) روایات ہیں۔

اور اگر اس نے اس بچھونے پر نماز ادا کی تو اگر تصاویر مجھ سے کی جگہ پر ہیں تو نماز مکروہ ہوگی، کیونکہ اس میں بت پرستوں کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر تصاویر نمازی کے سامنے ہیں تو بت پرستی بھی نماز مکروہ ہوگی۔ اس کے کھنکھانے کے قریب اور سامنے ہونے کی بنا پر اس میں تصویر کی تعظیم پائی جاتی ہے، لیکن اگر تصویر پاؤں رکھنے کی جگہ پر ہے، تو کوئی حرج نہیں۔

مندرجہ بالا صورتوں میں کراہت کا یہ حکم اس وقت ہے جب تصویریں بڑی ہوں اور اگر تصویریں چھوٹی ہوں تو ان سے دیکھنے سے نظر خالی ہوں تو بت پرستی حرج نہیں، کیونکہ بت پرست بہت چھوٹی تصویر کی عبادت نہیں کرتے، چنانچہ روایت ہے کہ حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی پر دو شہد کھینچ دیے تھے اور ان کی تصویریں بنی ہوئی تھیں، اسی طرح مروی ہے کہ جب فاروق اعظمؓ کے زمانہ خلافت میں حضرت دانیال کی انگوٹھی دستیاب ہوئی تو اس کے نیچے میں دو شیروں کی تصویر تھی، جن کے درمیان ایک آدمی تھا جسے دونوں شیر چاٹ رہے تھے۔ لیکن یہ انگوٹھی ان کی ابتدائی عمر کی ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تصویریں ہم سے پہلی شریعتوں میں حلال تھیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

يُفَعِّلُوْنَ لَكَ مَا يَشَاءُوْنَ مِنْ شَحَابٍ رِّبٍ وَ ذُو (حضرت سلیمان) جو چاہتے، یہ (جنت) ان کے کھانا بنے۔

اور تصویروں کی یہ کراہت جاندار حیوانوں کی تصویروں میں ہے، البتہ غیر جاندار اشیاء مثلاً درخت و پتھر کی تصویروں سے کوئی کراہت لازم نہیں آتی، وجہ یہ ہے کہ بت پرست غیر جاندار اشیاء کی صورتوں کی پوجا نہیں کرتے تھے، لہذا یہاں ان کے ساتھ مشابہت لازم نہ آئے گی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ شریعت میں کراہت فقط جاندار اشیاء کی تصویروں سے متعلق ہے، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”جاندار اشیاء کی تصویر بنانے والے کو قیامت کے دن ان میں جان ڈالنے کو کہا جائے گا مگر وہ جان ڈال نہ سکے گا۔“

جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

”انہوں نے ایک صخرہ کو تصویریں بنانے سے منع کیا۔ اس نے کہا کہ میری کیا کہیں کہ تصویر بنانا“

میرا پیشہ تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تم نے قصیریں لارنا بنائی ہیں تو پھر درختوں وغیرہ کی تصویریں بنایا کرو۔

اور مسجد کے قبلہ کی جانب کسی حمام یا قبر یا ٹھکانے کے راستے کا ہونا بھی مکروہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بیت قبلہ

واجب انتظم ہے اور مسجدیں بھی تعظیم میں قبلہ کی طرح ہی محترم ہوتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں کہ:

فِي تَيْبُوتٍ اُذُنُ اللّٰهِ اَنْ تَرْفَعَ وَيَذْكُرَ فَيْضًا  
اَسْمُهُ يَسْبَحُ لَدُنْهَا بِالْعَدْوِ وَالْاَسَالِ  
رِحَالًا ..... ریلوے

وہ قندیل ان گھروں میں ہے، جن کے بارے میں  
خدا نے ارشاد فرمایا ہے کہ بلند کئے جائیں اور وہ اس  
خدا کے نام کا ذکر کیا جائے اور ان میں صبح و شام اس  
کی تسبیح کرتے رہیں۔۔۔۔۔ لوگ۔۔۔۔۔

اور اگر مسجدوں کے قبلہ کی جانب مندرجہ بالا اشیاء واقع ہوں تو ایسی صورت میں مسجدوں اور مساجد کی تعظیم  
مطلوبہ نہیں رہتی۔ کیونکہ مذکورہ اشیاء عام طور پر گندگی سے خالی نہیں ہوتیں۔ امام ابو یوسفؒ، امام ابو حنیفہؒ سے نقل  
فرماتے ہیں کہ:

”یہ حکم جماعت والی مساجد کے لیے ہے، لیکن اگر کسی نے اپنے گھر میں مسجد بنائی ہوئی ہو، تو  
ایسی صورت میں اگر اس کے قبلہ کی جانب مذکورہ بالا اشیاء واقع ہوں تو کوئی حرج نہیں اس  
لیے کہ اس جگہ کو مسجدوں والی حرمت حاصل نہیں۔ اسی بنا پر وہ اس جگہ کو فروخت کر  
سکتا ہے۔ اسی طرح گھر کی مسجدوں کے لیے مذکورہ حکم سے لوگوں کے لیے برا حرج ہو گا۔ بخلاف جماعت  
والی مساجد کے اور اگر کسی نے مذکورہ اشیاء والی کسی مسجد میں نماز ادا کر لی تو اگر خطا کے نزدیک  
اس کی نماز جائز نہ ہوگی، لیکن بشرط غیاث المرعی کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس طرح اگر نماز گاہ  
کسی غضب شدہ جگہ میں بنی ہوئی ہو یا نماز کی جگہ پر بچھا ہوا کپڑا غصب شدہ ہو تو تب بھی ان کے  
نزدیک نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اس کے نزدیک نماز ایک عبادت ہے اور عبادت کو  
کسی منوع جگہ میں ادا نہیں کیا جاسکتا، جبکہ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ایسی جگہ نماز سے مانعت  
نماز میں موجود کسی عمل کی وجہ سے نہیں ہے، لہذا یہاں نماز جائز ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے  
جب مذکورہ اشیاء اور مسجد میں کوئی شئی مثلاً گھر یا دیوار وغیرہ حاصل نہ ہو اور اگر کوئی ایسی شئی  
حاصل موجود ہو، تو پھر کوئی حرج نہیں۔ اس لیے کہ یہاں تعظیم کا منہوم موجود ہے۔ جبکہ ان اشیاء  
سے بچنا ممکن نہیں ہے۔“



## ② ستر عورت (ستر چھپانا)

دوسری شرط ستر کا چھپانا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے :

يٰۤاَيُّهَا اَدَمُ خُذْ وَاٰزِجَتَكَ مِنْ جَنَّةِ مَعْنٰی مَنجید: اے اولاد آدم ہر نماز کے وقت اپنے ستیں مزنہ کر لیا کرو۔

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ یہاں زینت سے مراد وہ لباس ہے جو ستر کو چھپائے اور سجدہ سے مراد نماز ہے تو گویا اس آیت میں دوران نماز ستر چھپانے کا حکم دیا گیا ہے، نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

”عائضہ (یعنی بانغ) عورت کی نماز اور صحنی کے بغیر جائز نہیں ہوتی“

اس حدیث میں عائضہ سے مراد بانغ عورت ہے۔ اس لیے کہ صحنی کا آداب غ کی علامت ہے تو آپ نے اس حدیث میں صحنی کا ذکر کر کے بطور امراد لیا ہے، کیونکہ دونوں میں تلازم پایا جاتا ہے اور اسی پر امت کا اجماع ہے۔ اس لیے کہ اگر تقلید کے سامنے کھڑے ہونے کی حالت میں ستر کا چھپانا مجملہ آداب تعظیم میں سے ہے لہذا ستر چھپانا عقلی اور شرعی طور پر فرض ہے، پھر جب ستر چھپانا فرض قرار پایا تو ستر کا کھل جانا نماز کے جواز کے لیے مانع ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ جسم کا کون سا حصہ ستر ہے اور کون سا حصہ ستر نہیں، اس پر اصل بحث ”مکناہ الاستحسان“ میں ملے گی۔ یہاں تو فقط اس مقدار کا ذکر کیا جاتا ہے جس کے کھل جانے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، تفصیل سب ذیل ہے :

ستر کے عضو سے جسے کاکھل جانا ضرورۃً نماز کے جواز کے لیے مانع نہیں ہے، اس سے کہ مونا کپڑا عضو ہی بہت پٹھن سے غالی نہیں ہوتا، لیکن اگر ستر کا زیادہ حصہ کھل جائے تو اس کے لیے کوئی مجبوری نہ ہونے کی بنا پر وہ جواز نماز کے لیے مانع ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک ستر کے عضو سے اور زیادہ جسے میں حد فاصل ایک چوڑائی حصہ ہے۔ چنانچہ یہ دونوں حضرات کہتے ہیں کہ عضو کا چوڑائی یا اس سے زیادہ حصہ کثیر اور چوڑائی سے کم حصہ قلیل ہے، جبکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نصف سے زیادہ حصہ کثیر اور نصف سے کم حصہ قلیل ہے۔ البتہ نصف حصہ کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں :

میں نے قلیل کے حکم میں اور اصل کی روایت میں کثیر کے حکم میں شہد کیا ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے کہ قلت و کثرت کی مقداریں باہم ایک دوسری کی ضد ہیں، جس کا اندازہ باہمی تقابل سے کیا جاتا ہے، لہذا جو حصہ نصف سے کم ہو گا وہ قلیل اور جو نصف سے زیادہ ہو گا وہ کثیر ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ اکثر مقامات پر شریعت نے شئی کے چوڑائی جسے ہر اکول ہمہ کا مقام قرار دیا ہے۔ جیسا کہ تحریم الاحرام بالبدن سے والے اکا ایک چوڑائی سر منہ و اذان اور چوڑائی سر کا سج کرنا ہمہ سے سر کو سندھ وصول کرنے کے حکم میں ہے تو اسی طرح یہاں بھی اس کے سر کو چوڑائی جسے کا اعتبار ہو گا اور یہاں تک امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا ہے کہ قلیل و کثیر باہمی متقابل اضداد ہیں، جس کا علم باہمی تقابل سے ہوتا ہے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا

شریعت نے متعدد مقامات پر نیز نکاح کے چوتھائی حصے کا اکثر حصہ تسلیم کیا ہے، لہذا احتیاط کے طور پر اسی پر عمل کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

پھر ستر کا کھل جانا خواہ ایک ہی عضو سے ہو یا متفرق اعضاء سے حتیٰ کہ اگر متفرق اعضاء کا حضور اقدس ﷺ کھل جائے اور وہ سب اتنا ہو کہ اگر اس کو باجم جمع کیا جائے تو کسی ایک عضو کا چوتھائی حصہ بن جائے تو نماز جائز نہ ہو گی اور اس کے لیے ستر غلیظہ یعنی قبل و دبر اور ستر خفیہ مثلاً ران و ظہر میں کوئی فرق نہیں، دونوں کا حکم ایک ہی جیسا ہے، مگر بعض لوگوں نے غلیظہ (قبل و دبر) کے انکشاف کا اندازہ اس کے حکم میں شدت کی خاطر ایک ”درہم“ مقرر کیا

لیکن یہ قول درست نہیں، اس لیے کہ ”ستر غلیظہ“ (قبل و دبر) کا کھل حصہ ایک درہم سے زیادہ نہیں ہوتا لہذا یہاں ایک درہم کا اندازہ ستر غلیظہ کے معانی میں سختی کے بجائے نرمی یعنی تخفیف ہے، بنا بریں حکم بکسر ہو جائے گا۔ اور امام محمدؒ نے ”الزیادات“ میں ایسی عبارت بھی ہے کہ ”جس سے“ ”ستر غلیظہ“ اور ”ستر خفیہ“ کا حکم ایک ہی معلوم ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ انہوں نے ایک نماز پڑھنے والی عورت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر دوران نماز اس کے کچھ بال کچھ کمر کا حصہ کچھ شرمگاہ اور کچھ ران پر ہنہ ہجائے اور سب کچھ اتنا ہو کہ اگر اسے باجم جمع کیا جائے تو اس سے ایک عضو کا چوتھائی حصہ بن سکتا ہو۔ تو اس سے نماز جائز نہ ہوگی اور اگر چوتھائی حصہ نہ بنے تو کوئی حرج نہیں، اس طرح انہوں نے ”ستر غلیظہ“ اور ”ستر خفیہ“ دونوں کو جمع کر کے ان کے چوتھائی حصے کا اعتبار کیا ہے جس سے ثابت ہوا کہ ان دونوں کے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور یہ کہ ان مختلف اصناف کا حکم ایک ہی ہے۔

ایہ حکم ”حالت قدرت“ (عام حالات) کا ہے، البتہ حالت عجز و مجبوری میں ”ستر“ کا کھلنا نماز کے لیے مانع نہیں ہے، مثلاً اگر کوئی شخص برہنہ تن ہو اور اسی حالت میں نماز کا وقت ہو جائے اور اس کے پاس ”ضرورت“ کے مطابق بھی کپڑا موجود نہ ہو، تو وہ اسی حالت میں نماز ادا کر سکتا ہے، اور اگر اس کے پاس کپڑا تو ہو، لیکن وہ ناپاک ہو، تو میرہ دیکھا جائے گا کہ آیا اس کا چوتھائی حصہ پاک ہے، یا وہ پورے کا پورا کپڑا ناپاک ہے؟ اگر اس کا ایک چوتھائی حصہ پاک ہو تو اس کی برہنہ تن نماز جائز نہ ہوگی بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسی کپڑے کے ساتھ نماز ادا کرے۔ اس لیے کہ کسی شی کا چوتھائی یا اس سے زیادہ حصہ پوری شی کے حکم میں سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ چوتھائی سر کا مسح کرنا اور محرم و حرام ہاندھنے والے شخص کا چوتھائی سر مثلاً انکشافی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کو دیکھا ہے تو اگر پاس سے اس کو چاروں پہلوؤں میں سے فقط ایک پہلو سے دیکھا ہو تو میرہ بھی اس کا یہ کہنا درست ہوگا۔ بنا بریں ایک چوتھائی حصے کا پاک ہونا پورے کپڑے کے پاک ہونے کے مترادف ہوگا لیکن اگر وہ تمام کا تمام کپڑا ناپاک ہو یا اس کا پاک حصہ ایک چوتھائی سے کم ہو تو اسے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اختیار ہوگا، چاہے وہ ناپاک کپڑے ہی کر نماز ادا کرے اور چاہے وہ برہنہ حالت میں نماز پڑھے، لیکن اس کے لیے کپڑا ہی کر نماز ادا کرنا افضل ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فقط کپڑا پہن کر ہی جائز ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ ناپاک کپڑے کو استعمال نہ کرنا اور ستر چھپانا کو دونوں ہی اپنی اپنی جگہ فرض ہیں، لیکن ان میں سے ستر کا چھپانا زیادہ اہم اور طرہ قائمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ستر

جیسا تمام حالات میں فرض ہے، جب کہ ناپاک کپڑے کو استعمال ذکر کرنے کا حکم محض نازک محدود ہے، لہذا ان میں سے زیادہ اہم فرض کو اختیار کرتے ہوئے ستر پوشی کی جائے گی اور ستر پوشی کے بغیر نماز درست نہ ہوگی، اور مجبوری کے تحت عیاسیت کو برداشت کر لیا جائے گا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ برہنہ حالت میں نماز ادا کرے گا تو کئی فرائض کا نازک ہوگا جن میں ستر عورت، قیام، رکوع اور سجود شامل ہیں، کہ ان سب کو چھوڑنا ہوگا، اور اگر اس نے کپڑا پہن کر نماز ادا کی وہ فقط ایک ہی فرض یعنی ناپاک کپڑے کے استعمال ذکر کرنے کے حکم کا نازک ہوگا، بناء پر یہی جانب نسبتاً آسانی تر ہے، اور ائمہ المؤمنین حضرت عائشہؓ نے بیان کیا ہے کہ:

ما خیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین شیعین الا اختار اھو نہما  
ومن ابتلى یلبسین فضلیہ ان یبتار  
اھو نہما۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو  
مسائل میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار  
دیا گیا، تو آپ نے ان میں سے آسان تر مسئلے کا اختیار  
فرمایا۔ اور جو کوئی دو باتوں میں سے کسی ایک  
کے ساتھ کر لیا جائے تو اسے ان میں سے  
آسان تر کو ہی اختیار کرنا چاہیے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں نماز میں فرض ہونے کے پہلو سے یکساں ہیں جیسے کہ عام حالات، رحالت اختیار میں، جس طرح برہنہ حالت میں نماز جائز نہیں ہوتی اسی طرح ناپاک کپڑے کے ساتھ بھی نماز درست نہیں ہوتی، اور یہاں چونکہ ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہے، جب کہ ان میں سے دو سرے کو نہ چھوڑا جائے لہذا یہاں نماز کی حد تک دونوں کی فرضیت ماقطہ ہو جائے گی اور نمازی کو اختیار ہوگا وہ جس طرح نماز ادا کرے نماز درست ہوگی، اللہ یہ کہیسا کہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے، مگر میں کہ نماز ادا کرنا افضل ہے۔

۳۵ استقبال قبلہ: (قبلہ رو ہونا) نماز کی ایک اور شرط قبلہ رو ہونا بھی ہے، اس لیے

قَوْلُ كَبَّهَكَ شَطْرًا اَنْتَ سَجِدَ الْمَسَامِ  
وَعَبَّكَ مَا كُنْتُمْ تَوَلَّوْا وَهُوَ كَلِمٌ كَثُرَ

پس تو سجدہ محترم کی طرف منہ کر کے نماز  
پڑھا، کہ اوڑھے مسلمانوں تم جہاں بھی ہو  
اسی کی طرف اپنا رخ کیا کرو۔

اور اسی طرح فرمایا نبویؐ ہے۔  
لا یقبل اللہ صلاۃ امرئ حتی یمض  
الطہور ہو اضغۃ دیستقبل القبلة  
ویقول اللہ اکبر۔

اللہ تعالیٰ نہ سخت تک کسی شخص کی نماز قبول نہیں  
کرتا جب تک وہ ٹھیک طرح طہارت نہ  
کرے و قبلہ کی جانب اپنا رخ نہ کرے اور  
پھر وہ اللہ اکبر نہ کہے

اور اسی پر اجماع امت بھی ہے واصل۔ استقبال قبلہ کی شرط ایک اضافی شرط ہے جو بعض مغل کے ساتھ کچھ میں نہیں آسکتی، جس کا ثبوت یہ ہے کہ استقبال قبلہ اس عبادت میں ضروری نہیں، جو عبادت عبادات، تمام عبادتوں کی سردار ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، اسی طرح دیگر عام عبادات مثلاً تہنکات روزے اور حج کے لیے بھی ایسا کرنا فرض نہیں ہے اور چونکہ اس کو بعض نماز کے لیے شرط قرار دیا گیا ہے لہذا جس قدر شریعت کا حکم ہے اس کے مطابق اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ اور جو عبادتیں اس کے علاوہ ہیں وہاں اصل قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ یا تو نماز میں قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پر قادر ہوگا، یا اس سے قاصر ہوگا اگر وہ اس پر قادر ہو، تو پر اگر وہ تو کعبہ کو دیکھ رہا ہو تو اس کے لیے میں کعبہ کی طرف، یعنی اس کی جہات میں سے کسی ایک جہت (سیلو کی جانب منہ کرنا ضروری ہوگا، حتیٰ کہ اگر وہ قبلہ یعنی کعبہ کے کسی بھی حصے کی جانب چہرہ نہ کرے، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

قَدْ لَوْ وَجَّهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْمَكِّيِّ مَا كُنْتُمْ قَدْ لَوْ اَوْجُوْهُكُمْ شَطْرًا

اور چونکہ وہ عین قبلہ کی طرف منہ کر سکتا ہے، لہذا اس کے لیے ایسا کرنا ضروری ہوگا اور اگر وہ کعبہ سے دور اور اس سے اوچل ہو تو اس کے لیے اس کی جانب رخ کرنا یعنی قبلہ کی جانب رہنمائی کرنے والی نشانوں اور علامتوں کی مدد سے تعمیر کیے جانے والی مساجد کے قبراؤں کے مطابق قبلہ رہنا ضروری ہوگا ورنہ یہاں میں کعبہ کا نہیں بلکہ جس اس کی جہت کا اعتبار ہوگا اگر خدائی اور الماری نے بھی کھلے ہے۔ اور یہی ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ کا مسلک ہے اور بعض علماء کہتے ہیں کہ گوشش اور تحری سے عین قبلہ کی جانب رخ کرنا فرض ہے، یہ ابو عبد اللہ البصری کا قول ہے۔ یہاں تک کہ انہوں نے کہا ہے کہ کعبہ کی نیت کرنا بھی شرط ہے، ان لوگوں کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

قَدْ لَوْ وَجَّهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْمَكِّيِّ مَا كُنْتُمْ قَدْ لَوْ اَوْجُوْهُكُمْ شَطْرًا

ہے کہ اس آیت میں اس کے سامنے اور دور ہونے کی حالتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا؛ علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ استقبال کعبہ کا حکم، مخصوص قطع کی تنظیم کی بنا پر ہے اور یہ بات نفس کعبہ میں تو پائی جاتی ہے اس کی جہت یا سمت میں نہیں، مزید برآں اس لیے بھی کہ اگر عین قبلہ ہی فرض ہوتی، تو اگر نمازی سے اجتناب کی غلطی ہو جائے اور پھر چل جائے کہ اس کا رخ غلط تھا، تو یہاں چاہیے تو یہ تھا کہ وہ نماز کا علاوہ کرتا، حالانکہ ہمارے ائمہ (احناف) کی حنفیہ رائے کے مطابق اس پر نماز کا علاوہ ضروری نہیں، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اجتناب اور تحری سے اس حالت میں بھی اس کا قبلہ نفس کعبہ ہی ہے۔ پہلے دونوں اقوال کا استدلال یہ ہے کہ فرض وہی ہوتا ہے جس پر عمل کر کے انسان کو طاعت ہو اور دور ہونے کی بنا پر نفس کعبہ پر نظر کرنا اس کی طاعت سے ماہر ہے، لہذا یہ فرض نہیں ہو سکتا، علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ اگر دور ہونے کے باوجود اجتناب اور تحری سے نفس کعبہ کی جانب رخ کرنا لازم ہوتا تو پھر ہر اراکرمہ نماز جو ازواج کے باہر محدود رہتی پھر اگر کوئی اواقع اس کی تحری سے نفس کعبہ کی جانب اس کا رخ ثابت ہو جاتا تو اس کی نماز جائز نہ ہوتی، ورنہ نماز نہ ہوتی، کیونکہ تصنیطی طور پر اس کی غلطی ثابت ہو گئی ہے۔ الیہ کہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ ہر مجتہد واجتناب کرنے والے کا اجتہاد صحیح ہوتا ہے، جو کہ مذہب حق کے خلاف بات

ہے جس کا بطلان اصول فہر کی کتابوں میں واضح کیا گیا ہے لیکن اگر قبلہ محض سمت کعبہ یعنی مسجد کے بنے ہوئے محرابوں کو قرار دیا جائے، تو اس صورت میں کھلی کا امکان نہیں رہتا۔ لہذا کعبہ کے داخل ہونے کی وجہ سے جہت کعبہ کو ہی حیثیت حاصل ہوگی جو حالت مشاہدہ میں نفس کعبہ کو حاصل ہے اور اللہ تعالیٰ اختلاف احوال کی بنا پر جس جانب کو چاہیں، مسلمانوں کا قبلہ بنا سکتے ہیں چنانچہ ارشاد فرمائی۔

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ الَّذِينَ النَّاسُ مَأْوَاهُمْ هَذَا هِيَ جِهَتُكُمْ مَوَاقِفُ هَذِهِ  
مَنْ يَبْتَغِ الْوَعْدَ الْحَقَّ فَلْيَكِلْهُمُ اللَّهُ قَبْلَهُمْ رِبَاً مِمَّا رِبَاً هَذَا هِيَ جِهَتُكُمْ مَوَاقِفُ هَذِهِ

فَسَيُكَلِّمُ الْمُنَافِقِينَ اللَّهُ قَبْلَهُمْ رِبَاً مِمَّا رِبَاً هَذَا هِيَ جِهَتُكُمْ مَوَاقِفُ هَذِهِ  
اس سے کیوں منہ پھیر بیٹھے، تم کعبہ کو روک کر  
اور مغرب صوبہ خدا کا ہی ہے، وہ جس کو  
چاہتا ہے سیدھے راستے پر چلا تا ہے۔

یہ اسی مضمون کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ مزید برآں اسی لیے بھی کہ انہوں نے محض تحری سے دریافت کر دہ کعبہ کو عین قبلہ قرار دیا ہے حالانکہ یہ تحری بغیر کسی ظاہری علامت کے محض قلبی شہادت کا نام ہے، جب کہ دوسرے فہر کی کہ ہاں سمت کعبہ کا اجتہاد ستاروں، سورج اور چاند وغیرہ کی واضح علامات پر مبنی ہے لہذا یہ اجتہاد تحری، غور و فکر سے بڑھ کر ہے۔ اسی لیے اگر کوئی شخص کسی شہر میں داخل ہوا اور وہ وہاں پر بنے ہوئے مسجدوں کے محراب دیکھے، تو اس پر ان کے مطابق رخ کر کے نماز پڑھنا لازم ہوگا اور اس کے لیے تحری و ذاتی غور و فکر اگر ناجائز نہ ہوگا؛ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی ایسی مسجد میں داخل ہو جس میں محراب نہ ہو، مگر اس کے سامنے مسجد والے لوگ ہوں تو اس کیلئے لازم ہوگا کہ اس بارے میں حامل مسجد سے پوچھے اور یہاں بھی اسے تحری، غور و فکر کرنا جائز نہ ہوگا، اسی لیے کہ اس بارے میں ان کا علم مختلف علامتوں پر مبنی ہے لہذا وہ (علم، تحری، غور و فکر) سے بڑھ کر ہوگا؛ اور اسی طرح اگر کوئی شخص جھگڑ میں ہو، اور آسمان بالکل صاف ہو اور وہ شخص ستاروں کی مدد سے قبلے کا تعین بھی کر سکتا ہو، تو اس کے لیے تحری کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ستاروں کی مدد سے جہت کعبہ کا تعین کرنا، تحری سے بڑھ کر ہے؛ اس سے یہ بھی واضح ہوگا کہ جہت کعبہ کی نیت کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ افضل یہ ہے کہ کعبہ کی نیت نہ کرے کیونکہ کعبہ کے دور ہونے کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ اس کی جہت کعبہ سے بالکل متنازع ہو جس سے اس کی نماز ہی جائز نہ ہوگی۔ اور مذکورہ آیت میں مخالف کے لیے کوئی نیت نہیں ہے، اچھے کہ وہ اُکرت تو خاص حالات حالات قدرت کے بیان پر مشتمل ہے اور حالات قدرت کعبہ کے بالکل سامنے ہونے کی صورت میں پیش آتی ہے نہ کہ اس سے دور ہونے کی حالت میں اور یہی ان کے قول کا کوہشتنا کعبہ کا مگر اس مخصوص قطع کی تسلیم کی بنا پر ہے کہ جواب ہے۔ ایسے کہ اس مخصوص قطع ارض کی تسلیم تو اس وقت لازم ہوتی ہے جب انسان عین اس کی جانب رخ کرے یہ قاعدہ جو کہ اس سے عاجز ہونے کی حالت میں۔

اور اگر وہ کعبہ کی جانب منہ کرنے سے عاجز ہو، تو عاجز ہونا دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اسے کعبہ کا علم نہ ہوگا، مگر کسی حد کے باعث وہ ان کی جانب رخ نہ کر سکتا ہو یا پھر اسے سمت قبلہ ہی تعین نہ ہو؛ اگر تو

وہ علم ہونے کے باوجود کسی نذر کی بنا پر ادھر منہ کرنے سے قاصر ہو، تو اس کے لیے حکم ہے کہ جس طرف بھی چلے جائے منہ کر کے نماز ادا کرے۔ کیونکہ اس حالت میں اس سے استقبال قبلہ کی شرط محفوظ رہ جائے گی۔ مثلاً اسے نماز خوف میں کسی دشمن کا خطرہ ہو یا وہ اس حالت میں ہو کہ اگر وہ کسی کی طرف منہ کر کے نماز ادا کرتا ہے تو اس پر دشمن آیا ڈاکو یا کوئی دہشت گرد ہو یا وہ کسی کے کسی ایک ہتھیار پر ہو، اور اگر وہ قبلہ کی جانب منہ کرتا ہے۔ تو اسے اپنے حلق ہو جانے کا خطرہ ہو یا وہ بعض مہلک چیزوں کی جانب منہ کرنے سے قاصر ہو اور اس وقت کوئی ایسا شخص بھی موجود نہ ہو جو اس کا منہ قبلہ کی جانب کر سکے یا اسی قسم کی کوئی اور صورت ہو تو قبلہ رو ہونا ضروری نہ ہوگا، اس لیے کہ استقبال قبلہ ایک اضافی شرط ہے، لہذا یہ شرط حالت غلبہ میں ساقط ہو جائے گی؛ اور اگر اس کا خطرہ سمت قبلہ میں اشتباہ کی بنا پر ہو مثلاً اس وقت اندھیری رات ہو اور وہ کسی جنگل میں ہو یا اسے علامتوں سے قبلہ شناسی کا علم نہ ہو۔ پھر اگر وہ پاؤں کوئی ایسا شخص موجود ہو جس سے وہ سمت قبلہ پوچھ کر معلوم کر سکتا ہو تو اس کے لیے پوچھنا ضروری ہوگا اور اس کے لیے اور تحریروں وغیرہ نکل جائیں نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر اس نے استفسار نہ کیا، بلکہ تحریروں کے نماز ادا کر لی، تو اگر تو اس نے صحیح رخ نماز ادا کی ہو، تو شک و تردد نماز جائز ہوگی۔ لیکن اگر وہ پاؤں کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو۔ جس سے وہ پوچھ کر سمت قبلہ معلوم کر سکے، تو پھر اس کے لیے تحریروں کو ناجائز ہوگا۔ اس لیے کہ انسان اپنی استطاعت کے مطابق شرعی احکام کا مکلف ہوتا ہے۔ اور چونکہ اس وقت اس کے بس میں صرف تحریروں کو ناجائز ہے، لہذا تحریروں کے کرنے سے اس کی نماز جائز ہو جائے گی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

لَا يَنْبَغُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا مِمَّنْ دَخِلُوا فِي الْمَسْجِدِ وَفِيهِمْ نِسَاءٌ ۚ فَإِذَا خَلَا مَكَانَهُنَّ فَأْتُوا مَسْجِدَكُمْ فَاسْتَغْفِرُوا لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝

تو جو ہر قسم رخ کر د اور داخل ہو جائے ذات ہے۔

اور مردی ہے کہ ایک مرتبہ صحابہ کرام نے نبیؐ کی اشتباہ کے وقت تحریروں کے نماز ادا کی۔ اور ان حضرت علیؓ، الشعلیؓ و سلمؓ نے ان کے اس عمل کو ناپسند نہیں فرمایا جو ہلکی دلیل ہے۔ پھر اگر اس نے کسی جہت کی طرف منہ کر کے نماز ادا کر لی۔ تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگی؛ یا تو اس نے اس طرف نماز تحریروں کے بعد منہ کر کے ادا کی ہوگی۔ یا بغیر تحریروں کے۔ اگر تو اس نے تحریروں کے بغیر ہی ادھر منہ کر کے نماز ادا کر لی ہو۔ تو اس کی آگے پھر متحدہ صورتیں ہو سکتی ہیں؛ یا تو اس کے دل میں سمت قبلہ کے متعلق کسی قسم کا کوئی خیال یا کوئی شک واقع نہ ہوا ہوگا۔ یا پھر اس کے دل میں کچھ شبہ اور شک آیا ہوگا، اور اس نے تحریروں کے خلاف نماز کسی اور جانب منہ کر کے ادا کر لی ہو، تو اگر تو اس کے دل میں سمت قبلہ کے متعلق کوئی خیال اور کوئی شک نہ آیا ہو اور اس نے کسی ایک جانب منہ کر کے نماز ادا کر لی ہو، تو ہوا نماز جائز ہوگی؛ ہوا اس لیے کہ سمت قبلہ معلوم کرنے کے دونوں ذرائع یعنی پوچھنا اور تحریروں کے عدم موجودگی میں مطلق سمت قبلہ ہی اس کا قبلہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عدم شک کی بنا پر اس پر تحریروں بھی واجب نہیں ہے۔ پھر جب وہ اسی جانب منہ کر کے نماز ادا کرتا رہا ادا کر کے دل میں کوئی شک پیدا نہیں ہوا تو میں جانب اس کے رخ کے نماز ادا کی ہے ہلکا ہر وہی جانب اس کا قبلہ قرار پائے گی، پھر اگر بعد میں یہ ظاہر ہو جائے کہ واقعی صحیح قبلہ رخ تھا، تو حرام نہ ہوگا کہ اگر بعد میں اسے یہ معلوم ہو کہ اس نے

سمت قبلہ میں غلطی کی ہے مثلاً اس طرح کہ اندھیل چھٹ جائے، اور یہ واضح ہو جائے کہ اسے غریبہ تہ قبلہ کی طرف مڑ کرے نماز ادا کی ہے، یا پھر اس نے تحری کی کیا اور اس کی تحری کسی اور جانب واقع ہو گئی ہو تو اگر تو اسے اپنی اس غلطی کا علم نماز کے بعد ہوا، تو وہ نماز کا اعادہ کرے، اور اگر نماز کے دوران میں ہی یہ ظاہر جائے، تو وہ نماز از سر نو ادا کرے کیونکہ جسے قوی تر دلیل کے علم موجود ہیں دلیل قرار دیا جائے وہ قوی دلیل ملنے پر باطل ہو جاتی ہے، جیسے یہ احتجاج میں کے خلاف کوئی نص مل جائے، اور اگر اسے شک تو رہا ہو، لیکن اس نے تحری کی ہو اور کسی ایک جانب منہ کر کے نماز ادا کر لی ہو تو اصولاً نماز کا منہ رخ ہر گز پھر اگر بعد میں یہ پتہ چل جائے کہ اس نے واقعی غلط جانب منہ کر کے نماز ادا کی ہے، خواہ اسے پتہ چلنے سے پہلے یا اپنی تحری سے پہلے صورت نماز کا فائدہ ہونا یقینی ہو جائے گا۔ اور اگر اسے پتہ چلے کہ اس نے جس جانب رخ کر کے نماز ادا کی ہے وہی سمت قبلہ ہے تو اگر اس بات کا پتہ اسے نماز سے فراغت کے بعد چلا تو اس کی نماز درست ہوگی اور وہ نماز کا اعادہ نہ کرے گا کیونکہ جب اسے سمت قبلہ میں شک ہو گیا اور اس نے اپنی نماز شک پر استوار کی، تو اس صورت میں ایک احتمال یہ ہو گا کہ جس طرف اس نے رخ کر کے نماز ادا کی ہے وہی سمت قبلہ ہے اور وہ سراپہ کر اس نے جس جانب منہ کر کے نماز پڑھی ہے وہ سمت قبلہ نہیں ہے پھر اگر یہ ظاہر ہو جائے کہ وہ سمت قبلہ نہیں تھی، تو ظاہر ہو گا کہ اسے غلط سمت میں نماز ادا کی ہے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہی سمت قبلہ تھی، تو اس سے یہ واضح ہو گا کہ اس نے واقعی قبلہ منہ ہو کر نماز ادا کی ہے، لہذا شک اور احتمال کی بنا پر بعد نماز کے جائز ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس نماز کو اصل یعنی عدم کی بنا پر، جو استصحاب حاکم سے ثابت ہو تا ہے فائدہ قرار دیا جائے گا، لیکن جب یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے واقعی قبلہ منہ ہو کر نماز ادا کی ہے، تو استصحاب مال کی بنا پر یہ حکم باطل ہو جائے گا۔ اور اصولاً نماز درست قرار پائے گی، اور اگر اسے اپنے قبلہ نہ ہونے کا عین نماز کے دوران میں یقین ہو گیا تو امام ابوہریرہؓ کے مطابق وہ نماز کو جاری رکھے گا جیسا کہ ہم دجا پر بیان کر آئے ہیں اور نماز ہر روایت کے مطابق وہ نماز کو از سر نو ادا کرے گا۔ اس لیے کہ اس نے نماز کو شک پر شروع کیا تھا، اور پھر جب کسی سے پوچھنے یا تحری کرنے کی بنا پر قبلہ یقینی طور پر واضح ہو گیا تو اب اس کی یہ حالت سابقہ حالت سے زیادہ قوی ہو گئی۔ اور اگر اسے نماز کی ابتدا میں پتہ چل جاتا، تو اس کی نماز اس سمت کے سوا کسی اور سمت میں جائز نہ ہوتی، تو اسی طرح جب اسے نماز کے وسط میں اس بات کا یقین ہو گیا تو تب بھی وہ نماز از سر نو شروع کرے گا۔ اور اس کی یہ حالت اس مرتبہ کی کسی ہوگی، جو سر کے اشاروں سے نماز ادا کر رہا ہو پھر وہ نماز کے وسط میں قیام پر تیار ہو جائے کہ وہ نماز کو از سر نو شروع کرے گا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے تحری کی مگر جس جانب اس کی تحری واقع

۱۔ استصحاب مال ایک فقہ اصطلاح ہے۔ اس کے معنی ہیں کسی شاکر باقی رکھنا یعنی اردو کے استدلال پہلے کہ اگر کسی چیز کا وجود عدم و عدمی حالت قائم رہے، تاکہ تبدیلی حالت سے اس میں تبدیلی پیدا نہ ہو جائے، یہ ایک منطقی دلیل ہے، بقول ابن قیم جو شکی ثابت ہے اس کو ثابت رکھنا اور جو شکی منقہ ہو اس کو منقہ رکھنا استصحاب مال ہے (اعلام المؤمنین ۱۰: ۱۲۹۴)

ہوئی۔ اس نے اس سے دوسری جانب منہ کر کے نماز ادا کی، تو اگر اس کا رخ غلط ہوا بالاجماع اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر اس کا رخ صحیح قبلہ کی جانب ثابت ہو جائے۔ تو ظاہر روایت کے مطابق قبہ بھی یہی حکم ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کی نماز درست ہوگی۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ تحری کی اصل مقصد سمت قبلہ کو دریافت کرنا ہے۔ اور چونکہ یہ مقصد حاصل ہو چکا ہے، لہذا اس کی نماز درست ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے پانی کے برتنوں کے متعلق تحری کی۔ پھر جس برتن کے پانی کی پاکی کے متعلق اس کی تحری واقع ہوئی تھی اس نے اس کے بجائے کسی اور برتن سے وضو کر لیا بعد میں چہ چلا کہ اس برتن کا پانی پاک تھا۔ تو اس کی نماز جائز ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی نماز جائز ہوگی ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ حالت اشتباہ میں نمازی کا اصل قبلہ وہی ہے جس جانب اس کی تحری واقع ہو۔ تو جب اس نے تحری کے ذریعے دریافت شدہ قبلہ کو چھوڑ دیا۔ تو گویا اس نے قدرت کے باوجود اپنے قبلہ سے رخ پھیر لیا۔ لہذا اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اس کی حالت اس شخص کی سی ہوگی کہ جس نے قدرت کے باوجود مساجد کے غمرابوں کی جانب رخ کر کے نماز ادا کی، جہاں تک برتنوں میں وضو کا تعلق ہے تو اس کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ وہاں اصل شرط حقیقی پاک پانی سے وضو کرنا ہے۔ اور چونکہ وہاں یہ شرط پوری ہو جاتی ہے۔ لہذا اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے تحری کے مطابق کسی ایک جانب رخ کر کے نماز شروع کی، پھر اسکو پتہ چل گیا کہ اس کا رخ غلط تھا۔ تو اگر یہ علم اسے نماز کی حالت میں ہوا تو اسی وقت وہ صحیح سمت قبلہ کی جانب پھر جائے۔ اور اپنی اسی نماز کو مکمل کرے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ جب اہل قبا کو پتہ چلا کہ بیت المقدس کا قبلہ تبدیل ہو گیا ہے تو وہ نماز کی حالت میں بیت المقدس سے بیت اللہ کی جانب پھر گئے اور انہوں نے اپنی اسی نماز کو مکمل کیا اور ان حضرت علیؓ و سلمؓ نے انہیں نماز کو ٹالنے کا حکم نہیں دیا۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ تحری سے دریافت شدہ قبلہ کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرنا حقیقی قبلہ کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرنا ہی ہے۔ کیونکہ حالت شک میں یہی اس کا قبلہ ہے، لہذا نماز کو از سر نو شروع کرنے کی کچھ ضرورت نہیں؛ مزید یہ کہ اس لیے بھی کہ قبہ کی طرف پر اس کے کی تبدیلی نہ کسی منسوخی کی طرح ہے۔ اور کسی شخص کی منسوخی سے اس کے مطابق کئے ہوئے اعمال کا بطلان لازم نہیں آتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اسے نماز ختم کرنے کے بعد پتہ چلا کہ اس کا رخ غلط تھا، تو اگر اس نے حقیقی قبلہ کے دائیں یا بائیں جانب رخ کر کے نماز ادا کی ہو، تو بالافتتاحی اس کی نماز درست ہوگی اور اس پر اعادہ لازم نہ ہوگا لیکن اگر پتہ چلا کہ اس نے قبلہ کی جانب پشت کر کے نماز ادا کی ہے، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی؛ اسی طرح اگر کسی جماعت کو قبلہ کے متعلق اشتباہ پیدا ہوا اور پھر انہوں نے تحری کر کے جماعت نماز ادا کی۔ تو ہمارے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی البتہ اگر کوئی شخص امام سے آگے بڑھ جائے یا جس کو پتہ ہو کہ قبلہ سے غلط رخ پر نماز ادا کی جا رہی ہے تو اس کی نماز درست نہ ہوگی۔ امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ انہوں نے قبلہ کے متعلق اجتہاد کر کے نماز ادا کی ہے۔ اور بعد میں یقینی طور پر ان کے اجتہاد کی غلطی ثابت ہو گئی ہے، لہذا ان کی نماز





مضین ہو جائے گی۔ اور اس کے عاجز ہونے کی بنا پر یہ حالت قدرت میں نفس قبلہ یا محراب مسجد کے رخ نماز ادا کرنے کے قائم مقام ہوگی۔ اور اس حالت میں تحریری کو نفس کی بنا پر خلاف قیاس شرط قرار دیا گیا ہے، ذکر قبلہ کو ٹھیک ٹھیک دریافت کرنے کے لیے اس تفصیل سے یہ بات بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ اس نے قبلہ کی جانب رخ کرنے میں کوئی غلطی نہیں کی۔ اس لیے کہ اس حالت میں اس کا قبلہ وہی ہے جس طرف اس کی تحریری واقع ہو اور وہ چونکہ اسی جانب رخ کر کے نماز ادا کر چکا ہے لہذا اس کی نماز جائز ہوگی۔ بخلاف کپڑوں کے، اس لیے کہ وہاں نمازی کا حقیقی طور پر پاک و صاف کپڑوں سے نماز ادا کرنا شرط ہے اور حالت اشتباہ میں پاک کپڑے کو دریافت کرنے کے لیے تحریری کا حکم دیا گیا ہے، تو جب وہ تحریری سے صحیح کپڑا تلاش نہیں کر سکا۔ تو شرط پوری نہ ہونے کی بنا پر اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔

سبب گریبان اصل شرط استقبالی قبلہ ہے۔ اور اس حالت میں اس کا وہی قبلہ ہے جس طرف منہ کر کے اس نے نماز ادا کی ہے۔ تو ان دونوں میں یہ فرق ہوا۔ واللہ اعلم۔ اسی اصول پر جو ہم نے ذکر کیا، مگر میں غلط کعبہ سے باہر نماز کا حکم مبنی ہے وہ یوں کہ اگر تو وہاں سے کعبہ معلوم نظر آتا ہو تو نماز میں کعبہ کی طرف منہ کیے بغیر جائز نہ ہوگی، وجہ یہ ہے کہ مشاہدے کی حالت میں اندرون سے نفس اس کا قبلہ میں کعبہ ہے۔ یہ کعبہ کی اطراف میں سے جس جانب وہ چاہے منہ کر کے نماز ادا کر سکتا ہے۔ البتہ ضروری ہے کہ اس کا رخ کعبہ کے کسی نہ کسی حصے (جزء) کی جانب ضرور ہو اس لیے کہ یہاں کعبے کے کسی حصے کی جانب منہ کرنا ممکن ہے، لیکن اگر اس نے کعبہ سے منہ پھیر کر اپنی اس طرف نماز ادا کی، مگر اس کا کوئی حصہ بھی اس کے سامنے نہ تھا۔ تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی کیونکہ اس نے قدرت کے باوجود قبلہ کی جانب رخ کرنے کی شرط کو چھوڑ دیا ہے، حالانکہ نماز کی شرائط عذر کے بغیر ساقط نہیں ہوتیں۔

پھر اگر انہوں نے جامعیت نماز ادا کی۔ تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو لوگوں نے کعبہ کے ارد گرد حلقہ اور ایک دوسرے کے پیچھے صفیں بنا کر نماز ادا کی ہوگی، یا پھر اس کی کسی ایک ہی جانب آگے پیچھے صفیں بنا کر اگر تو تمام لوگوں نے کعبہ کی کسی ایک ہی جانب صف بستہ ہو کر نماز ادا کی تو ان کی نماز درست ہوگی۔ بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک نے کعبہ کے ہی کسی نہ کسی حصے کی جانب رخ کیا ہو اور ان کے پیچھے بیجا نہ ہو گا کہ کعبہ کی دیوار سے زیادہ چوڑی صف بنائیں اور اگر انہوں نے ایسا کیا۔ تو جو شخص کعبہ کی دیوار سے باہر کی جانب ہو گا۔ اس کی نماز درست نہ ہوگی، اس لیے کہ کعبہ کے سامنے ہوتے ہوئے میں کعبہ کی جانب رخ کرنا فرض ہے؛ اور اگر انہوں نے کعبہ کے ارد گرد حلقہ بنا کر نماز پڑھی، تو تب بھی ان کی نماز جائز ہوگی۔ اس لیے کہ کعبہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر چارے زمانے تک ہمیشہ اسی طرح نماز ادا کی جاتی رہی ہے؛ پھر امام کے لیے افضل ہے کہ وہ مقام ابراہیم پر کھڑا ہو اور نماز کے تمام شرکاء کی نماز جائز ہوگی خواہ وہ امام کی جانب سے بیت اللہ شریف کے نزدیک ہوں یا اس سے دور تاہم امام جس جانب کھڑا ہو کر نماز پڑھے۔ اگر اس جانب سے کوئی شخص امام سے کعبہ کے قریب ہو جائے۔ تو اس کی نماز درست نہ ہوگی۔ وہ اس لیے کہ اگر وہ امام کی جانب سے اس سے آگے بڑھ جائے تو اس سے

اس کی پشت امام کے چہرے کی جانب ہو جائے گی، یا پھر وہ امام کے دائیں یا بائیں سے اس کی نسبت اس سے آگے بڑھ جائیگا جس سے اس کی پشت امام کے پیچھے والی صف کی طرف اور چہرہ بیت اللہ کی طرف ہو جائے گا۔ اور جو نیکو عیب وہ اپنے امام سے آگے بڑھ جائے گا تو وہ اس کی اتباع میں نہ رہے گا، لہذا اس کی اقتدار درست نہ ہوگی، بخلاف اس شخص کے جو امام کی سمت کے علاوہ کسی اور سمت سے، امام کی نسبت کعبہ کے قریب تر ہو جائے کہ اس کی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ وہ امام کے بالمقابل ہے اور چونکہ کسی دوسری جانب سے امام کے بالمقابل ہونے والا شخص ایک کھلم کھلا عیب ہو سکتا ہے، لہذا نماز درست ہوگی، بخلاف اس شخص کے جو امام سے آگے بڑھ جائے۔

اسی طرح اگر کوئی صورت امام کے پیلو میں اسی جانب امام کی اقتدار کے کھڑی ہو جائے جس جانب امام کھڑا ہو، بشرطیکہ امام نے بھی اس صورت کی امامت کی نیت کی ہو تو امام کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ یہاں طلاق اور مشرک نماز میں دونوں میں مخالفت (Opposition) پائی گئی ہے۔ اور امام کی نماز فاسد ہو جانے سے مقتدیوں کی نماز از خود باطل ہو جائے گی، لیکن اگر وہ صورت امام کی جہت کے علاوہ کسی اور جہت میں کھڑی ہو، تو امام کی نماز باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ کھلم کھلا امام ہی کے پیچھے ہے۔ تاہم جو شخص اس صورت کے دائیں یا بائیں یا پیچھے ہوگا، اس کی نماز فاسد ہوگی، جیسے کہ ہم اس مسئلے کی تفصیل انتہاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

اور اگر کعبہ معلیٰ خبیث کر دیا گیا ہو، اور لوگوں نے کعبہ کی زمین کے ارد گرد حلقہ بنا کر نماز ادا کی یا کسی ایسے شخص نے اس کی طرف منہ کر کے نماز ادا کر لی تو اس کی نماز جائز ہوگی، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک امام یا منفرہ کے سامنے سترہ نہ ہو، اس وقت تک نماز درست نہ ہوگی، امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں کعبہ کی طرف منہ کرنا فرض ہے اور چونکہ کعبہ زمین کے قطبے اور عمارت دونوں کا نام ہے، لہذا یہاں اس شرط کا فقدان پایا گیا، چاہے اگر اس کے سامنے سترہ ہو، تو نماز درست ہو جائے گی۔ اس لیے کہ سترہ بیت اللہ کے قوانین میں سے ہے، اور وہ اس صورت میں معنوی طور پر بیت اللہ شریف کے کسی جز کی جانب منہ کرنے والا شمار ہوگا، ہمارا استدلال جامع ات سے ہے کہ چونکہ حضرت محمدؐ نے بیت اللہ شریف کی تہ حضرت ابراہیم خلیل اللہؑ کی بنا کردہ بنیادوں پر استوار کی تھی، تو اس وقت لوگ بیت اللہ شریف کے قطبے کی طرف ہی رخ کر کے نماز ادا کر گئے تھے، اس کے بعد پھر حجاج بن یوسف نے بیت اللہ شریف کو گرہ کر دیا، بارہ دور جاہلیت کی بنیادوں پر استوار کیا، تو اس وقت بھی نماز میں اسی طرح ادا کی گئیں، اور ان سب کی نمازیں بالاجماع درست ہیں، اس سے پتہ چلا کہ کعبہ اس قطعہ زمین کا ہی نام ہے، جہاں کعبہ واقع ہے، خواہ وہاں کوئی عمارت ہو یا نہ ہو، اور چونکہ یہاں اسی جانب لوگوں کا منہ کر کے نماز ادا کرنا پایا گیا ہے، لہذا ان کی نماز درست ہوگی، البتہ سترہ و کھڑا دکانگر وہ ہوگا، اس لیے کہ اس سے ایک دوسرے کے چہرے کی جانب چہرہ کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں اس سے منع فرمایا ہے، اور مروی ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے عاصیہ اچھی منظر پر۔

زیر کے ذمے میں خانہ کعبہ کی دیواریں اضافی لگیں، تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس جگہ پر سے  
 کاخیر کھڑے کا حکم دیا، تاکہ یہ ان کے لیے بمنزل سترہ کے ہو جائے۔ اسی طرح اگر کسی نے بیت اللہ  
 شریف کی پھیت پر نماز ادا کی، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی۔ اگرچہ اس کے سامنے سترہ بھی نہ  
 ہو، مگر امام شافعیؒ کے پاس یہاں بھی سترہ کے بغیر نماز درست نہ ہوگی۔ صحیح قول ہمارا ہے، کیونکہ  
 جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، بیت اللہ محض قطعہ زمین کا نام ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بیت  
 شریف کی عمارت فی نفسہ کسی قسم کی حرمت و تعظیم نہیں رکھتی جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس عمارت کو کسی  
 اور جگہ منتقل کر کے کھڑا کر دیا جائے، تو ادرہ منہ کر کے نماز پڑھنا درست نہ ہوگا، کیونکہ اس کی حرمت و  
 حرمت تو فقط اس وقت تک ہے جب تک وہ خانہ کعبہ کے قابل احرام قطعہ زمین کے ساتھ متصل  
 ہے جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص محل اقدس میں رکھڑے ہو کر نماز ادا کرے، تو اس کی نماز بالاجاب  
 جائز ہوگی حالانکہ یہاں یہ بات مسلم ہے کہ اس نے بیت اللہ کی دیواریں کی جانب رخ نہیں کیا، بلکہ اس  
 نے اوپر فضائی جانب منہ کیا ہے۔ تو اس سے یہ چلا کر اصل اعتبار بیت اللہ کی جگہ اور اس کے اوپر کھڑا  
 کلبہ، ذکر خاص عمارت کا۔

یہ احکام اس وقت کے ہیں جب بیت اللہ شریف سے باہر نماز ادا کی جائے، لیکن اگر خانہ کعبہ  
 کے اندر پر بھی جائے، تو اکثر علماء کے نزدیک اس کے اندر ہر نماز جائز ہے، خواہ وہ نماز نفل ہو، یا فرض  
 مگر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کے اندر فرض نماز ادا نہیں کی جاسکتی، کیونکہ نمازی لازماً کعبہ کے  
 اندر ایک ہی جانب منہ کر کے کھڑا ہوگا جس سے لامحالہ طور پر کعبہ کی دوسری دیوار کی جانب اس کی  
 پشت ہوگی اور ایسی حالت میں جب کہ کعبہ کی طرف پیٹھ ہو رہی ہو، نماز درست نہیں ہوتی لہذا  
 احتیاطاً فرض میں اس ادا نہ کیے جائیں، اور یہ داخل، تو ان میں چونکہ بہت وسعت ہے، لہذا  
 ان کا پڑھنا جائز ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے بیت اللہ میں داخل ہو کر طواف کرنا ہمارا  
 استدلال یہ ہے کہ خیریت کی رو سے غیر متعین طور پر بیت اللہ شریف کے کسی بھی حصے کی جانب منہ  
 کرنا واجب ہے جس کا تعین اس کے نماز شروع کرنے اور کسی ایک جانب منہ کرنے سے ہوتا  
 ہے اور یہ ہر حصہ اس کے قبلے کے طور پر متعین ہو جائے، تو اس سے بلا ضرورت نماز کے دوران  
 منہ پھینا اس کے لیے جائز نہ ہوگا، اور چونکہ بیت اللہ شریف کے وہ حصے، جن کی جانب اس نے

ازاد کردہ سطر  
 نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مشہور حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیٹے اور خود بھی صحابی تھے، انہوں نے ہوامیہ  
 کے خلاف اذان اٹھائی اور وہ چند سالوں کے لیے حصہ اسلامی صحابوں کے حاکم بن گئے، حکومت سنبھالتے ہی انہوں نے  
 بیت اللہ شریف کی عمارت کو خیریت کے اندر داخل کر کے نماز ادا کیا، چونکہ وہ بیت اللہ میں طواف کی گئی، لہذا بیت اللہ  
 شریف کی عمارت کا کچھ سرفانی چھڑوایا گیا خدا جسے عظیم کہتے ہیں، لہذا اس نے اس حصے کی بھی شامل کرکے عمارت  
 کو مکمل کیا۔ بعد ازاں عمارت میں درخت سے لے کر پتھر تک ہر شے کو اس کے دور طاعت والی بنیادوں پر مستقر کر دیا۔

منہ نہیں کیا۔ وہ اس کا قبلہ نہیں ہیں، لہذا ان کی طرف پیٹھ کر لینا نماز کے فساد کا موجب نہ ہوگا اسی لیے اگر کوئی شخص بیت اللہ شریف کے اندر آئے نماز میں ایک رکعت ایک دیوار کی جانب اور دوسری رکعت دوسری جانب منہ کر کے ادا کر لے تو اس کی نماز درست دہرہنی جائیبت، اس لیے اس نے اس رخ سے بلا ضرورت اپنا منہ پھیر لیا ہے۔ جو اس کا یقینی طور قبلہ قرار پایا تھا اور اگر کوئی شخص بلا ضرورت قبلے سے منہ پھیرے، تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ بخلاف اس شخص کے جو کعبہ سے دور ہوا اور خود و فکر (تحری) کے بعد چاروں طرف منہ کر کے ایک ایک رکعت ادا کر لے، یعنی اس طرح کہ پہلے ایک جانب منہ کر کے ایک رکعت پڑھے پھر دوسری جانب منہ کر کے دوسری رکعت ادا کر لے اور اسی طرح وہ چاروں رکعات ادا کر لے۔ تو اس کی نماز درست ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں یقینی طور پر قبلے سے انحراف نہیں پایا گیا۔ کیونکہ اس نے خود و فکر کے بعد جس جانب کو قبلہ قرار دیا ہے وہ اس کے لیے یقینی طور پر قبلہ نہیں ہے بلکہ وہ تو محض بطریق اجتہاد قبلہ ہے۔ تو جیسے ہی اس کی رائے (اجتہاد) اس جانب سے دوسری جانب تبدیل ہوگی، تو اس کا وہی قبلہ ہونا کفے گا۔ تاہم جو نماز وہ اس شخص سے اپنے سابقہ اجتہاد کے مطابق ادا کر چکا ہے، وہ باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ شاخ اجتہاد سابقہ اجتہاد کے مطابق ادا کرنا عمل کو باطل نہیں کرتا۔ تو وہ مختلف حالات میں بیت اللہ شریف کی جانب ہی منہ کر کے نماز ادا کر لے والا شمار ہوگا، اور صحیح یہاں یقینی طور پر بیت اللہ شریف سے انحراف نہیں پایا گیا کہ وہ ان دونوں میں یہ فرق ہوگا۔

پھر کعبہ کے اندر لوگوں نے باطلہ نماز کے باکر نماز ادا کی ہوگی، یا امام کے پیچھے صفت بنا کر اگر انہوں نے صحت بنا کر باجماعت نماز ادا کی تو امام کی نماز اور اس مقتدی کی نماز جس کا چہرہ امام کی پشت یا امام کی اپنی یا بائیں جانب ہو، یا جس کی پشت امام کی پشت کی طرف ہو درست ہوگی، مگر جس کا چہرہ امام کے چہرے کے بالمقابل ہو تو اس کی نماز کراہت کے ساتھ جائز ہوگی، کیونکہ اس طرح ایک شخص کا دوسرے شخص کے چہرے کی جانب منہ کرنا لازم آتا ہے، لہذا اس کے اور امام کے درمیان شترہ کھڑا کر دینا مناسب ہوگا، مگر بعض امام سے تنازعے (مقتضی) ہو، کہ اس کی پشت امام کے چہرے کی جانب ہو یا جماعت کے چہرے کی جانب منہ کر کے اس طرح کھڑا ہو کہ وہ امام کی طرف سے دیوار کے پیچھے یا وہ قریب ہو، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، جیسا کہ ہم بطور بالا میں بیان کر چکے ہیں بخلاف صورت کے کہ اگر اندھیری حالت میں کسی جماعت نے قبلے کے متعلق تحری و غم و فکر کی اور امام کی اقتدا کی، تو جس شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا چہرہ امام کے چہرے سے مختلف سمت میں ہے تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ وہاں اس کو یہ یقین ہو گا کہ اس کا امام غلطی پر ہے، کیونکہ اس کا یہ گمان ہو گا کہ امام قبلہ نہیں ہے، لہذا اس کی اقتدار درست نہ ہوگی، بلکہ یہاں پر کسی کا بھی یہ گمان نہیں ہے، کہ امام کا رخ غلط ہے، کیونکہ کعبہ کی ہر جانب ہی یقینی طور پر قبلہ ہے، لہذا یہاں اقتدار درست ہوگی، تو دونوں میں یہ فرق ہے، اور اگر انہوں نے امام کے پیچھے صفت بنا کر امام ہی کے رخ پر نماز ادا کی تو بلاشبہ ان کی نماز جائز ہوگی۔ اور اسی



نیز فرمایا: **وَأَقْبَحُ الصَّلَاةِ لَوْ كُنِيَ النَّهَارُ** اور دن کے دونوں سروں اور رات کی چند روپٹی ساعتوں میں نماز پڑھا کرو۔

نیز فرمایا:

**أَبْجَدُ الصَّلَاةِ لَوْ كُنِيَ الشَّمْسُ إِلَى** دسے محمد صبح کے چلنے سے رات کے اندھیرے تک **وَأَقْبَحُ الصَّلَاةِ لَوْ كُنِيَ النَّهَارُ** کی نماز میں اور صبح کو قرآن پڑھا کرو، کیوں کہ صبح کے وقت کا قرآن پڑھنا موجب بخیر و نفع ہے۔

نیز حکم دیا:

**وَسَبَّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ** اور سورج کے نکلنے سے پہلے اور اس کے غروب ہونے سے پہلے اپنے پروردگار کی تسبیح کیا کرو اور دن کے اطراف یعنی دوپہر کے قریب ظہر کے وقت بھی،

یہ آیات نماز جگہ کی فرضیت کے بیان پر مشتمل ہیں اور انہی آیات سے نمازوں کے اوقات کے لیے اساس بنتا ہوتی ہے، ہمیں اگر ہم اس قبل بیان کی گئی ہیں، وانشاء اللہ۔

(ب) نمازوں کے اوقات کی اول و آخر حد و حدود کا علم ہمیں بتدویر عاصیہ مباحہ

سے ہوا ہے، تفصیل اس طرح ہے:

۱۔ نماز فجر: نماز فجر کے وقت کا آغاز فجر ثانی (صبح صادق) کے طلوع سے اور اختتام طلوع آفتاب پر ہوتا ہے، ہمیں اگر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **ان للصلاة اولا و آخراً** اور اول وقت فجر حین یطلع الفجر و آخرہ حین تطلع الشمس۔

اور اس میں جو فجر ثانی (صبح صادق) کی تفسیر بیان ہوئی ہے، وہ اس لیے کہ فجر اقلی صبح کا زہب، یا مسعودی سفیدی کا نام ہے، جو افق مشرق سے طلوع کرتی ہے جسے عربوں کے ہاں "زہب استرمان" کہا

۱۱۳

۱۱۴

۱۱۵

ہوتا ہے، پھر یہ روشنی پھیل جاتی ہے، اسی لیے اس کو ”صبح کا ذب“ بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کی روشنی ظاہر ہونے کے بعد ختم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد دوبارہ اندھیرا چھا جاتا ہے۔ اس فجر سے روزے داروں پر کھانا پینا حرام نہیں ہوتا اور اس کی وجہ سے عشاء کی ناز کا وقت ختم ہوتا اور فجر کا وقت شروع ہوتا ہے اور فجر ثانی سے مراد وہ افق کی روشنی ہے جو پورے افق کو محیط ہوتی ہے جس کی روشنی آہستہ آہستہ زیرِ سطحی جاتی ہے، تا آنکہ سورج نکل آتا ہے اسے ”صبح صادق“ بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ جب وہ ظاہر ہوتی ہے تو افق پر اس کی روشنی پھیلتی چلی جاتی ہے، جو بعد ازاں ختم نہیں ہوتی۔ اس صبح صادق سے روزے داروں پر کھانا پینا حرام ہوتا ہے، عشاء کی ناز کا وقت اختتام پذیر اور فجر کا وقت شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسی ہی روایت نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

الفجر فجران فجر مستطیل یحل بہ  
الطعام وتحرم فیہ الصلوة وفجر  
مستطیل یحرم بہ الطعام وتحل بہ  
الصلوة۔

صبحیں دو ہیں: ایک عمودی صبح (کا ذب)  
یہ وہ صبح ہے جس سے کھانا حلال رہتا اور  
نازِ فجر حرام رہتی ہے اور دوسری افقی  
صبح ہے جس سے کھانا حرام اور نازِ فجر  
حلال ہوتی ہے۔

تو اس سے یہ واضح ہوا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں فجر سے مراد یہ فجر ثانی (صبح صادق) ہے  
فجر اول نہیں۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا یفترککم اذان بلال ولا الفجر  
المستطیل لکن الفجر المستطیل  
فی الافق دروی لا یفترککم الفجر  
المستطیل ولکن کلوا واشربوا حتی  
یطلع الفجر المستطیل ای المنتشر  
فی الافق۔

تمہیں (حضرت بلالؓ کی اذان اور عمودی صبح  
سے) نہ کو کرنا ہو، البتہ افقی فجر سے کھانا پینا بند  
کردو، دوسری روایت میں ہے کہ تمہیں  
عمودی فجر سے مفاطر نہ ہو، بلکہ تم کھاؤ، سو،  
پیاؤ، کھاؤ، یعنی افق مشرق میں پھیلی ہوئی  
صبح طلوع نہ ہو جائے۔

اور پھر آپ نے علیؓ کو طوع پر سمجھاتے ہوئے افق مشرق کی جانب اپنے ہاتھ کو افق کی چوڑائی کے رخ  
پھیلتے ہوئے اشارہ کیا اور فرمایا کہ صبح اس طرح ہوتی ہے، پھر آپ نے اپنا ہاتھ عمودی طور پر لہا کیا  
اور فرمایا ایسے نہیں، اس لیے کہ عمودی صبح دماصل دات ہی ہے کیونکہ اس کے بعد پھر اندھیرا چھا جاتا  
ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا فجر کا وقت اس وقت تک رہتا  
ہے جب تک سورج طلوع نہ ہو اور ان سے ہی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

من ادرك ركعة من الفجر قبل ان  
تطلع الشمس فقه ودرکھا۔  
جس نے سورج طلوع ہونے سے پہلے ناز  
فجر کی ایک رکعت پالی، تو اس نے گویا اس  
ناز کو پالیا۔



قوان دونوں امامیث سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ سورج طلوع ہونے سے نماز فجر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

۲۔ نماز ظہر کا وقت: نماز ظہر کا وقت بالاتفاق سورج ڈھلنے سے شروع ہوتا ہے، اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: ”ظہر کی نماز کا وقت سورج کے زوال سے شروع ہوتا ہے“ اور جب تک اس کے آخری وقت کا تعلق ہے تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں، امام ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف روایات مروی ہیں: امام محمدؒ ان سے نقل فرماتے ہیں کہ اس کا آخری وقت اس وقت تک رہتا ہے، جب تک کہ ہر شئی کا سایہ، اصلی سائے کے علاوہ، اس کے مساوی نہ ہو جائے، الاصل کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ ”عصر کی نماز کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے، جب ہر شئی کا سایہ اس سے دو چندان ہو جائے اور اس میں ظہر کی نماز کے آخری وقت کا ذکر نہیں کیا گیا، حسن امام ابوحنیفہؒ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ اس کا آخری وقت اس وقت تک رہتا ہے، کہ جب تک ہر شئی کا سایہ، اصلی سائے کے سوا اس شئی کے مساوی (ایک مثل) نہ ہو جائے، یہی امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ حنفیؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام اسد بن محمدؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ظہر کی نماز کا وقت ختم تو یہ تک اس وقت ہو جاتا ہے، جب ہر شئی کا سایہ اس کے مساوی (مثل) ہو جائے، مگر عصر کی نماز کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے، کہ جب ہر شئی کا سایہ دو گنا ہو جائے، اس روایت کی رو سے ظہر اور عصر کے درمیان مثل وقت ہوتا ہے، جیسے فجر اور ظہر کے درمیان مثل وقت کا ہونا مسلم ہے، ان میں سے امام ابوحنیفہؒ سے صحیح روایت وہ ہے، جو امام محمدؒ نے نقل کی ہے، ملے اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ ”ظہر کی نماز کا وقت اس وقت ختم ہوتا ہے، جب عصر کی نماز کا وقت شروع ہو جائے، جس سے دونوں کے درمیان مثل وقت کی نفی ہوتی ہے۔“

پھر سورج کے ڈھلنے کی تفصیل جتنا بھی ضروری ہے، امام محمدؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ زوال آفتاب کی تعریف یہ ہے کہ ”مثلاً مشرقی ممالک میں، اگر کوئی شخص قبلے کی جانب رخ کر کے کھڑا ہو جائے، تو جب سورج اس کی بائیں جانب سے نیچے کی طرف داخل ہو جائے، تو زوال شروع ہو جاتا ہے، لیکن اس بارے میں سب سے صحیح قول محمد بن عمرؒ ابی بنی کا ہے کہ اس کے ملنے ایک سپردھی کڑی عوداً ہو اور زمین میں گھاڑی جائے“ اور جہاں اس کا سایہ ہو، وہاں کوئی نشان لگادیا جائے، تو جب تک سایہ اس نشان سے گھٹتا ہے، اس وقت تک قبل از زوال کا وقت رہے گا پھر جب سایہ ایک جگہ گر پڑے، اس کے ذکر ہے، اور مذکور ہے، ”استواء کا وقت ہوگا اور پھر جب سایہ اس نشان سے دوسری جانب، اترنے لگے تو اب آفتاب مائل جاتا ہے، تو جب سورج کا موعظنا محسوس ہو، تو جہاں سے سایہ پڑھتا شروع ہوا ہے، وہاں یہ نشان لگادیا جائے، تو اس نشان سے لے کر کوئی ایک گنا“ سایہ تو سایہ اصل ہوگا“ اور جب سایہ مذکور نشان سے بڑھ کر دو چندان

نہ ملے، پھر

ہو جائے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظہر کا وقت ختم اور عصر کا وقت شروع ہو جائے گا۔ اور جب اس کا سایہ اس نشان سے لے کر کٹھڑی کے مساوی ہو جائے، تو باقی ائمہ کے ہاں ظہر کا وقت ختم ہو کر عصر کی نماز کا وقت شروع ہو جائے گا۔ باقی ائمہ کی دلیل حضرت جبرائیلؑ کی امامت والی حدیث ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

”حضرت جبرائیلؑ نے دو مرتبہ مجھے نماز پڑھائی، پہلے دن انہوں نے مجھے ظہر اس وقت پڑھائی، جب ابھی سورج ڈھلا ہی تھا اور عصر اس وقت پڑھائی، جب ہر شئی کا سایہ اس کے مساوی ہو گیا تھا اور مغرب اس وقت پڑھائی، جب ابھی سورج غروب ہوا ہی تھا اور عشاء اس وقت جب شفق ڈوبی ہی تھی اور فجر اس وقت جب صبح صادق ابھی نمودار ہوئی ہی تھی اور دوسرے دن انہوں نے مجھے ظہر اس وقت پڑھائی، جب ہر شئی کا سایہ اس کے مساوی ہو چکا تھا، اور عصر اس وقت پڑھائی، جب ہر شئی کا سایہ اس سے دو گنا ہو گیا تھا اور مغرب اسی وقت پڑھائی، جس وقت کہ پہلے دن پڑھائی تھی اور عشاء دو تہائی رات گزرنے کے بعد اور فجر اس وقت جب صبح کی روشنی اچھی طرح نمودار ہو چکی تھی اور پھر فرمایا: نماز کا وقت ان ہی دو اوقات کے مابین ہے۔“

اس حدیث سے مذکورہ ائمہ دو طرح سے استدلال کرتے ہیں، اولاً اس طرح کہ حضرت جبرائیلؑ نے پہلے دن آپ کو نماز عصر اس وقت پڑھائی، جب ہر شئی کا سایہ اس کے ہم شکل ہو گیا تھا، جس سے معلوم ہوا کہ جب ہر شئی کا سایہ اس کے مساوی ہو جائے تو اس وقت لامحالہ ظہر پر ظہر کی نماز کا وقت ختم ہو جائے گا، اور ثانیاً اس طرح کہ حضرت جبرائیلؑ کی دوسرے دن کی امامت انہوں کے اوقات کی امتناعی حدود واضح کرنے کے لیے تھی تو اس دوسرے دن بھی آپ نے نماز ظہر کو سایہ کے دو چاند ہو جانے تک مؤخر نہیں فرمایا۔ تو اس سے بھی یہ پتہ چلا کہ نماز ظہر کا آخری وقت وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا — امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں آپ فرماتے ہیں:

”تمہاری اور تم سے پہلی امتوں کی مثال اس شخص کی سی ہے، جس نے کوئی مزد و تجارت پر حاصل کرنا چاہا اور کہا، کہ کون ہے جو میرے ہاں ”فجر سے ظہر تک“ ایک قیراط پر مزدوری کرے گا، تو یہودیوں نے اس عرض کے لئے مذکورہ اجرت پر کام کیا، پھر کیا

اور کون سی امت بھی قابل ذکر ہے، کہ عام طور پر امام ابو حنیفہؒ کا شمار مسک یا بیان کیا جائے کہ نماز ظہر کا وقت دگنا سایہ ہونے تک برقرار رہتا ہے، حنفیہ کیجئے ہایہ ۱۰۶۹، مگر بیان انکاسانی نے ان کی جس روایت کو ترجیح دی ہے، اس میں سایہ کے ایک شکل ہونے کا ذکر ہے، جس سے ان کا شمار مسک باقی ائمہ کے مسک کے ہی مطابق قرار پائے گا۔ اختلافات ختم کرنے میں یہ ایک اہم پیش رفت تھی، جسے بعد میں نظرائندار کر دیا گیا۔

کہ "کن ہے جو میرے لیے ظہر کے عصر کے وقت تک ایک قیاط پر مزدوری کرے گا تو بیسایمیں نے اس عصر سے میں مزدوری کی۔ پھر کیا کہ کون ہے جو عصر سے مغرب تک میرے لیے دو قیاط پر مزدوری کرے گا، تو تم دامت محمدیہ اس آواز پر لبیک کہا، تو قبل از وقت صبح سے کم، لیکن اجرت صبح سے زیادہ ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ عصر کی نماز کا وقت ظہر کی نماز کے وقت سے کم ہوگا اور یہ اسی وقت ممکن ہے، جب امام ابوحنیفہ کے قول کو تسلیم کیا جائے "نیز ارشاد فرمائی ہے۔  
 اوردادوا لظہر فان شدة الحر من یضیظ ظہر کی نماز کو ٹھنڈا کر کے پڑھو، کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کی گرمی سے ہے۔

اور نماز ظہر کا وقت اسی وقت ٹھنڈا ہوتا ہے کہ جب ہر شخص کا سایہ اس سے دو چند ہو جائے، اس لیے کہ ایک مثل سایہ ہونے تک، بالخصوص عرب ملکوں میں اگر کسی کی شدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب دونوں دلائل میں تضاد واقع ہوگا، تو اس سے عصر کی نماز کے وقت کا اثبات مشکل ہو جائے گا، اس لیے کہ تضاد میں بیش آئے کا مقام تو شک کا مقام ہوتا ہے اور جہیز سے ثابت شدہ نہ ہوا وہ شک سے ثابت نہیں ہوتی اور اگر یہ کہا جائے کہ اس شک سے تو ظہر کی نماز کے وقت کا زینا بھی محکوم ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ بھی اس میں غلو کی روایت کی تھوڑی سی کہتے ہیں ذکر دونوں کے مابین مماثلت ہو سکے، اس طرح انہوں نے ان روایات کے یقینی پہلو پر عمل کیا ہے۔ اور ثانیاً یہ کہ جو حشری یقینی طور پر ثابت ہو جائے۔ وہ شک کی بنا پر ماحل نہیں ہوتی اور جو حشری پہلے سے ثابت شدہ نہ ہو، وہ محض شک سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور حضرت جبریل کی امامت والی حدیث نہایت حدیث میں منسوخ ہے اس لیے کہ اس میں مروی ہے کہ انہوں نے دوسرے دن میں اس وقت آپ کو نماز ظہر پڑھائی، جس وقت پہلے دن انہوں نے نماز عصر پڑھائی تھی، اعلیٰ کمالاً ان دونوں نمازوں کا وقت باہم مختلف (متضاد) ہے، لہذا یہ حدیث اس شاندار فیہ مسئلے میں منسوخ تصور ہوگی۔ اس حدیث کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں جو حشری کے سامنے کے ہم مثل ہونے کے وقت پہلے دن نماز ظہر پڑھانے کا ذکر آیا ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ "سایہ کے مساوی ہو چکے بعد آپ کو عصر پڑھائی گئی اور دوسرے دن میں سایہ اصل کے ہم مثل ہو جانے سے مراد یہ ہے کہ وہ صبح دن آپ کو ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی گئی، جب ہر شخص کا سایہ اس کے مساوی ہو جانے کے قریب تھا یعنی مساوی ہونے سے قبل تو اس سے اس کو منسوخ قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں، اس لیے کہ اس سے

لے رہا ہے کہ اس کا سایہ اصل کے مثالی طور پر ہے، لہذا یہ حدیث اس کے قریب سے منسوخ نہیں ہوئی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مختلف اور دونوں کے اوقات میں عدم تمیز کی نسبت ہوتی ہے۔ یا نہایت کی تبلیغ اور دو مختلف معاملات کو بلا ضرورت یکساں قرار دینے کا گمان باطل پیدا ہوتا ہے اساس بات کا بھی کہ آپ صنف دو مسائل کو بغیر بیان یا کسی ایسی دلیل کے بغیر یکم چھوڑ دیا ہے جس سے ان دو مسائل کے مابین فرق معلوم کیا جاسکتا ہو، حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اس قسم کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔

۳۔ نماز عصر: نماز عصر کے ابتدائی وقت میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے نماز ظہر کے اختلافی وقت کے تحت ذکر کیا ہے۔ جتنی کہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے نماز عصر کے وقت میں اختلاف کیا ہے، میرا مسلک یہ ہے کہ نماز عصر کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے، جب ہر شئی کا سایہ اس کے مثل ہو جائے اور میرا یہ مسلک ان روایات و آثار پر مبنی ہے جو مجھ تک پہنچے ہیں اور نماز عصر کا آخری وقت ہمارے نزدیک غروب آفتاب تک ہے۔ جبکہ امام شافعی سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں، ایک قول یہ ہے کہ جب ہر شئی کا سایہ اس سے دوگنا ہو جائے، تو عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے، مگر مغرب کا وقت غروب آفتاب سے شروع ہوتا ہے، بنا بریں مغرب اور عصر کے مابین مسلسل وقت ہوتا ہے۔ اور دوسرے قول کی رو سے جب ہر شئی کا سایہ اس سے دوگنا ہو جائے، تو اس وقت ختم ہو جاتا ہے، تاہم غروب آفتاب تک اس کا اصل وقت باقی رہتا ہے، اس سلسلے میں صحیح قول حمالا ہی ہے۔ اس لیے کہ ”حدیث ابو ہریرہؓ میں نماز عصر کے متعلق روایت ہے کہ ”اس کا آخری وقت غروب آفتاب تک رہتا ہے“۔ اسی طرح قرآن مجید میں ہے۔

من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادا رکعہ۔  
جس نے سورج غروب ہونے سے قبل نماز عصر کی ایک رکعت کا وقت بھی پایا تو اس نے پوری نماز کو پایا۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے نقل کرتے ہیں:

من فاتہ العصر حتی تغرب الشمس  
سورج ڈوبنے سے قبل جس کی نماز عصر جاتی رہی، تو گویا اس کے اہل وعیال اور تمام مال و عاقل چاک ہو گئے۔

۴۔ نماز مغرب: نماز مغرب کا وقت بالاتفاق غروب آفتاب سے شروع ہوتا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں بھی ہے کہ نماز مغرب کا اول وقت سورج کے ڈوبنے سے شروع ہوتا ہے اسی طرح حضرت جابرؓ کی امامت والی حدیث میں بھی مذکور ہے کہ آپؐ کو دو دن نماز مغرب سورج غروب ہونے کے بعد ایک ہی وقت میں پڑھانی گئی حالانکہ پہلے دن کی ٹانے نماز کے اول وقت کا اور دوسرے دن کی نماز سے اس کے آخری وقت کا اختیار مقصود تھا۔ البتہ اس کے آخری وقت کے متعلق اختلاف ہے، ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اس کا وقت غروب طفق تک باقی رہتا ہے، مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس کا وقت فقط اتنا ہوتا ہے کہ آدمی وضو کرے اذان

دے۔ اقامت کیے اور عین رکعات ادا کرے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے اس کے بعد نماز مغرب پڑھی تو اس کی یہ نماز واجب نہیں، بلکہ قضا ہوگی۔ ان کی دلیل حضرت جبریل کی امامت والی حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ حضرت جبریلؑ نے دونوں دن آپ کو ایک ہی وقت میں نماز مغرب پڑھائی پہلا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ ”مغرب کا وقت غروب آفتاب سے شروع ہو کر اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ شفق نہ ڈوب جائے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ آپ سے روایت کرتے ہیں کہ مغرب کی نماز وقت غروب شفق تک رہتا ہے تاہم غروب سے نماز کو مؤخر کرنا چمکہ مکروہ ہوتا ہے لہذا حدیث جبریل میں، حضرت جبریلؑ نے نماز کو اس سے مؤخر نہیں کیا۔ ہاں البتہ اگر کوئی غرض ہو تو گاہ بات ہے حتیٰ جبریلؑ چمکہ مکروہ کے جائز اوقات بتانے کے لیے تشریف لائے تھے اسی بنا پر انہوں نے عصر کی نماز کو غروب آفتاب تک مؤخر نہیں فرمایا حالانکہ بالاتفاق نماز عصر کا وقت اس وقت تک باقی رہتا ہے، اسی طرح عشاء کی نماز کو بھی تہائی رات کے بعد تک مؤخر نہیں فرمایا لہذا اگر اس کے بعد بھی بالاجاز عشاء کی نماز کا وقت رہتا ہے، لہذا یہاں حدیث جبریل سے استدلال درست نہ ہوگا۔

**۵۔ نماز عشاء:** ہمارے اندر کرامت کے ہاں بالاتفاق عشاء کی نماز کا وقت غروب شفق سے شروع ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ عشاء کی نماز کا وقت اس وقت سے شروع ہوتا ہے۔ جب شفق غروب ہو جائے، البتہ شفق کی تشریح میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ اس سے مراد شفق کی سفیدی ہے۔ صحابہ کرام میں سے حضرت ابو بکرؓ حضرت عمرؓ حضرت معاذؓ اور ائمہ اثنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کا بھی یہی مسلک تھا امام ابو یوسفؒ و محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد شفق کی سرخی ہے۔ یہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کا مسلک اور احمد بن محمدؒ کی یہی امام ابو حنیفہؒ روایت ہے۔ ان حضرات کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مروی ایک روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تزلزالی احنی یخیر ما عطلوا المعنوب  
میری امت اس وقت تک بھلائی پر رہے  
گی جب تک وہ مغرب کو جلدی اور عشاء  
کو تاخیر کے ساتھ ادا کرتی رہے گی۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود بھی عشاء کی نماز کو ایک تہائی رات گزرنے کے بعد ادا فرمایا کرتے تھے۔ اور اگر عشاء کی نماز کا وقت سفید شفق کے بعد شروع ہوتا، تو آپ کا یہ عمل نماز کو مؤخر کرنا نہ کہلاتا بلکہ نماز اذیٰل وقت میں ہی ادا کرنا قرار پاتا، اس لیے کہ احنی پر سفیدی، خصوصاً گرمی کے موسم میں ایک تہائی رات تک برقرار رہتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال نفل اور قیاس دونوں سے ہے۔ نص قرآنی سے اس طرح کہ مذکورہ بالا آیت: اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّيْءِ الْحُسْنٰی السَّلْبِ (اسے محمد، سورہ صافات) سے لے کر رات کے اندھیرے تک نمازیں... پڑھا کریں۔

نماز عشاء کا وقت ”حنفی“ کو قرار دیا گیا ہے۔ اور ”حنفی“ نامہ جبر اچھا جانا، اس وقت تک نہیں  
شعبہ جبرائیل۔۔۔

ہوتا۔ جب تک افق پر روشنی باقی رہے چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ العاصی سے مروی ہے کہ مغرب کی نماز کا وقت اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک شفق کی روشنی انداس کی سفیدی باقی رہتی ہے۔ جب تک حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ مغرب کی نماز کا وقت اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ افق مغرب سیاہ نہ ہو جائے۔ اور افق مغرب اسی وقت سیاہ ہوتی ہے۔ جب وہ شفق غائب ہو جائے۔ رہا قیاس تو وہ دو طرح سے ہے ایک لغوی اور دوسرا لغتی لغوی اس طرح کہ شفق اس شے کا نام ہے جو چمکی اور باریک ہو۔ کہا جاتا ہے۔ ”در ثوب شفیق“ اسی ترقیق۔ یعنی پتلا کپڑا تو اس لیے کہ اس کی بنائی باریک ہوتی ہو اور اس بنا پر کہ زیادہ پنپنے کے باعث وہ کپڑا پتلا ہو گیا ہو۔ اسی سے شفقت کا لفظ ہے جس کے معنی خوف یا محبت کے باعث، دل کے نرم ہو جانے کے ہیں، اور یہاں شفق سورج کے باریک اثر سے عبارت ہے جو اس وقت تک باقی رہتا ہے۔ جب تک افق پر سفیدی موجود ہے۔ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ شفق کسی شے کے نکلے اور بیکے کچے حصے کا نام ہے۔ اور افق کی سفیدی سورج کے پچھلے اثرات میں سے ہے، جب کہ تقبی استدلال اس طرح ہے کہ دو نمازیں سورج کی مدھم روشنی میں (اثر) میں پڑھی جاتی ہیں یعنی مغرب اور فجر اور دو نمازیں دن کی روشنی میں پڑھی جاتی ہیں یعنی ظہر و عصر تو ضروری ہے کہ دو نمازیں اندھیرے میں اس وقت ادا کی جائیں جب سورج کا مکمل اثر ختم ہو جائے یہ دو نمازیں عشاء اور وتر ہیں اور یہ بات سفیدی ختم ہونے پر ہی صادق آتی ہے کہ سورج کا کوئی نشان اثر ابھی باقی نہ رہے چنانچہ مذکورہ حدیث میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں۔ اس لیے کہ اکثر اوقات سفیدی ایک تہائی رات گزرنے سے قبل بھی ختم ہو جاتی ہے۔

عشاء کی نماز کا آخری وقت ہمارے نزدیک طلوع صبح صادق تک رہتا ہے، امام شافعیؒ نے دو قول مروی ہیں: ایک قول کے مطابق دو تہائی رات گزرنے تک، اس لیے کہ حضرت جبریلؑ نے دوسرے دن آپؐ کو ایک تہائی رات گزرنے پر ہی نماز عشاء پڑھائی تھی۔ اور یہ ان کی طرف سے آخری وقت کا بیان تھا۔ جب کہ ان کے دوسرے قول کی رو سے سفر کے باعث اسے نصف رات تک مؤخر کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر کے عذر کے تحت، نماز عشاء کو نصف رات تک مؤخر کر کے ادا فرمایا ہے۔ ہمارا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ہے کہ عشاء کی نماز کا وقت شفق ڈوبنے سے لیکر صبح صادق تک رہتا ہے؛ علاوہ انہیں ارشاد نبویؐ ہے کہ ”اس وقت تک کہ نماز کا وقت ختم نہیں ہوتا جب تک کہ دوسری نماز کا وقت نہ آجائے۔ جو اس سے واضح ہوا کہ جب تک دوسری نماز کا وقت نہ آجائے۔ سابقہ نماز کا وقت ختم نہیں ہوتا اور اگر کسی نماز کے وقت کے بہانے (خروج) سے دوسری نماز کے وقت کا آکار دخول) نہ ہوتا تو اس پر اسے ہرگز مؤخر نہ کیا جاتا۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ دو نماز عشاء کے تابع نماز ہے۔ جسے اسی کے وقت میں ادا کیا جاتا ہے۔ اور چونکہ عشاء اس کی ادائیگی کا افضل وقت سحری کا وقت ہے۔ لہذا اس سے واضح ہوا کہ سحری تک نماز عشاء کا وقت باقی رہتا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ سفر کا اثر نماز کے قصر میں تو ظاہر ہوتا ہے لیکن کسی نماز کے

وقت کو بڑھانے میں نہیں جب کہ حضرت جبریل علیہ السلام کی امامت و حقیقت مستحب اوقات کی تعلیم پر مشتمل تھی اور اس کے متعلق ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ نماز کا مستحب وقت ایک تہائی رات تک ہی رہتا ہے۔

### ج۔ نمازوں کے مستحب اوقات:

۱۔ نماز فجر: اگر تو آسمانی صاف ہو، تو نماز فجر کو تاخیر اور "اسفار" سے روکشی ہونے کے بعد ادا کرنا اندھیرے دغس میں پڑھنے سے افضل ہے، خواہ نمازی حالت سفر میں ہو یا حضر میں، موسم سردی کا ہو یا گرمی کا یہ حکم تمام لوگوں کے لیے ہے۔ البتہ حاجیوں کے لیے مزدلفہ میں نماز فجر کو مساندھیرے دغس میں ادا کرنا افضل ہے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو لمبی قراءت کرنے کا ارادہ ہو تو افضل یہ ہے کہ اندھیرے دغس میں نماز شروع کر کے روشنی میں ختم کی جائے اور اگر اس کا ارادہ لمبی قراءت کا ہو تو پھر اندھیرے کی نسبت نماز فجر کو روشنی میں ادا کرنا ہی بہتر ہے، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام لوگوں کے لیے نماز فجر کو اندھیرے میں ہی ادا کرنا ہی افضل ہے، یہ بات صرف نماز فجر تک محدود نہیں، بلکہ ان کے مسلک کا بنیادی اصول یہ ہے کہ تمام نمازوں کو اول وقت میں ہی ادا کرنا افضل چلتے ہیں اول وقت سے مراد نماز کا نصف اول وقت ہے۔ اس کی دلیل ارشاد ربانی:

تَوَسَّعَ الْمُؤَلَّىٰ مُنْفَذَةً مِّنْ رَّبِّكَ ۖ

اور نماز کو جلدی ادا کرنا بھی بھلائی کی طرف جلدی قدم بڑھانے کے مترادف ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے منافقوں کی، ان کی کاپی رستی، کی بنا پر مذمت فرمائی ہے اور فرمایا ہے۔

وَاِذَا قَامُواْ لِلصَّلَاةِ فَاسْتَأْذَنُواْ ۚ

اور جب وہ نماز کے لیے کھڑے ہوتے ہیں

توسست اور کابل ہو کر۔

جب کہ نماز میں تاخیر کرنا کاپی اور رستی ہے؛ ایک روایت میں ہے کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون سا عمل سب سے بہتر ہے، تو فرمایا:

المصلوۃ لوقتہا۔

نماز اپنے وقت پر ادا کرنا۔

نیز ارشاد نبوی ہے۔  
اول الوقت وعنوان اللہ و آخر الوقت اول وقت اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کا اور  
آخری وقت اس کی درگزر کا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اول وقت میں نماز ادا کرنے سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا حصول اس کی معافی کے حصول سے افضل ہے۔ اس لیے کہ رضوان اللہ (اللہ تعالیٰ کی پسندیدگی خدا کی جانب سے سب سے بڑا عطیہ ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: وَمَنْ خَشِيَ الرَّسُولَ الَّذِي اكْتُمَرُ

اور یہ خوشنودی نیک اعمال کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ جب کہ حضور درگزر سابتہ گناہ اور غلطی سے متعلق ہو سکے، لہذا نمازوں کو اول وقت میں ادا کرنا ہی زیادہ بہتر ہو گا۔ پھر خاص طور پر فجر کی نماز کے متعلق ائمہ اربعین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ:

”عہد نبوی میں محمدؐ میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ جب نماز فجر ادا کر کے گھروں کو واپس آتی تھیں، تو اندھیرے کے باعث پچانی نہ جاتی تھیں۔  
ہمارا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے کہ:

استغفروا بالعبادة فان الله اعظم ولا حشر  
دو اے راغب بن خدیج۔  
میں بہت ثواب ملتا ہے۔ اسے راغب بن خدیج نے روایت کیا۔

اسی طرح حضرت عہد اللہؐ میں مسعود سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے وقت سے پہلے بھی کوئی نماز نہیں پڑھی۔ ماسو اور موقعوں کے، ایک نماز عسکو میدان عرفات اور دوسری نماز فجر کو مزدلفہ میں، کرا سے آپ نے اندھیرے میں ادا فرمایا۔ کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اندھیرے میں نماز فجر ادا کرنے کو قبل از وقت نماز ادا کرنا قرار دیا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت فجر میں روشنی کر کے پڑھنے کی تھی اور حضرت ابراہیم الخلیؑ فرماتے ہیں کہ کسی مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کے مابین ایسا اتفاق دیکھنے میں نہیں آیا جیسا کہ نماز عصر کی تاخیر اور نماز فجر کی تیز روشنی کر کے پڑھنے میں اتفاق پایا جاتا تھا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ چونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے۔ اس لیے اندھیرے میں نماز ادا کرنے سے جماعت میں حاضری کم ہوگی، جب کہ روشنی ہو جائے کے بعد جماعت میں حاضری زیادہ ہوگی۔ لہذا یہاں تاخیر کرنا ہی افضل ہو گا۔ اور اسی لیے گرمی کے موسم میں نماز ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کرنا مستحب ہے۔ کیونکہ لوگ قبیلے میں مشغول ہوتے ہیں، مزید یہاں اس لیے بھی کہ اس وقت جماعت میں شرکت ایک طرح کے حرج (مشکل) پر مشتمل ہوتی ہے، خاص طور پر ضعفاء و کمزوروں کے لیے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو یہ تاکید فرمائی تھی کہ نماز پڑھاؤ، تو کمزوروں کوں کا خیال رکھتے ہوئے پڑھاؤ۔ نیز اس لیے بھی کہ طلوع آفتاب تک نماز فجر کی جگہیں ہی مظہرنا مستحب ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

من صلی الفجر دمکت حتی تطلع الشمس فکانما اتق اربع رقاب  
حسب من نماز فجر پڑھی اور اس کے بعد طلوع آفتاب تک اسی جگہ ٹھہرے۔  
اولاد اسمعیل کے چار غلام آزاد کر کے کے برابر ثواب حاصل ہو گا۔

اگر فجر کی نماز منادہ صیرے ادا کی جائے، تو اس فضیلت کا حصول انتہائی مشکل ہو جاتا ہے، کیونکہ اندھیرے میں نماز ادا کرنے کے بعد طلوع آفتاب تک کا وقفہ کافی لمبا ہو جاتا ہے۔ اور اگر فجر کی نماز روشنی میں ادا کی جائے، تو اس ثواب کا حصول ممکن ہے، لہذا اسنادِ روشنی، جس میں فجر ادا کرنا زیادہ افضل ہے، امام



شافعی نے بھی نماز ادا کرنے پر محکم ہیں دلائل کا ذکر کیا ہے، ان کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ وہ بعض نمازیں اور بعض اوقات سے متعلق ہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے، جبکہ بعض نمازوں کے بارے میں ایسے دلائل ملتے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان نمازوں کو بعض مصالح کے تحت آخر نماز ادا کرنا ہی افضل ہے، چنانچہ امام شافعی کا مسلک بھی نماز عشاء کو ایک تہائی رات تک مؤخر کر کے ادا کرنے کا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ عشاء کے بعد قضا کی بنائیاں نہ بیان کی جائیں، پھر نمازوں کو جلدی کرنے کا حکم فقط ان نمازوں پر مجہول ہے، جن کے متعلق شریعت میں اس کی حرجت موجود ہے۔ چنانچہ اسی لیے قبل از وقت کسی نماز کو ادا کرنا درست نہیں ہے، حالانکہ اگر صلاحت و جلدی کرنے کے حکم کا اس سے تعلق ہوتا تو یہ بات نامائز نہ ہوتی۔ رہی حدیث بالا، تو اس کے متعلق ایک قول یہ ہے اس میں عفو سے مراد خدا کا فضل ہے، قرآن مجید میں ہے۔

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُحْيُونَ قُلِ الْغَفْوُ  
 کہ تم مال خرچ کریں تو آپ قیادیں کہ جو

ضرورت سے زیادہ ہو۔

کیسا ان العفو سے مراد الفضل رہا ہوا مال، ہے تو اس مفہوم کے مطابق حدیث کا ترجمہ یہ

ہوگا:

”ہم نے نماز اول وقت میں ادا کر لی، اس نے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کر لی اور وہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی اور اس کے مذاہب سے محفوظ رہے گا، کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کی ہے اور جس نے نماز آخری وقت میں پڑھی، تو اسے اللہ کا فضل حاصل ہوگا اور چونکہ اللہ کے فضل کا حصول اس کی خوشنودی حاصل کیے بغیر ممکن نہیں ہوتا، لہذا یہ درجہ مذکورہ درجے سے افضل ہوگا“ واللہ اعلم۔

اور جہاں تک ائمہ اربعین حضرت عائشہ صدیقہ کی روایت کا تعلق ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز فجر کو روک دینے کے ادا کرنا ہی ثابت ہے، جیسا کہ ہم حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت اور پر بیان کر چکے ہیں، تو اگر کسی روایت میں آپ کا منہ اندھیرے نماز پڑھنا بیان ہو اسے، تو وہ سفر وغیرہ کے غرض کی بنا پر ہے۔ یا پھر یہ اس اجتہاد بنانے کا واقعہ ہے، جب عورتیں نماز کے لیے مسجد میں حاضر ہوتی تھیں، پھر جب انہیں گھروں میں پھرنے کا حکم آیا تو یہ حکم بھی منسوخ ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

۲۔ نماز ظہر: نماز ظہر کو سردیوں میں اقل وقت میں ادا کر دیں میں تاخیر سے پڑھنا مستحب ہے، امام ذہبی فرماتے ہیں کہ اگر اس نے پہلے ہی نماز ادا کرنا ہو تو جلدی ادا کرے اور اگر باجماعت نماز پڑھنا ہو تو حضور ہی تاخیر کر دے ان کے دلائل ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، نیز حضرت عباسؓ بن الارث فرماتے

ہی کر:

"ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ لکڑیوں کی گرمی ہماری پیشانیوں اور ہماری آستینوں کو جلاتی ہے تو آپ نے اس شکایت کا جواب نہیں دیا۔  
تو اس سے پتہ چلا کہ نماز ظہر کو جلدی پڑھنا مسنون ہے اور ہمارا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

ابوداؤد ابوالقحطدان شدۃ العزمین نماز ظہر کو خشکی کر کے ادا کرو اس لیے کہ گرمی کی شدت جسم کی گرمی سے ہے۔  
فیج جہنمی۔

علاوہ ازیں گرمیوں میں جلدی کرنا دو باتوں سے خالی نہیں ہوتا، یا لوگوں کے تیلے کے باعث یا جماعت نماز میں حاضری تکم ہوگی، اور یا پھر انہیں گرمی کی شدت کی بنا پر اس سے تکلیف ہوگی اور چونکہ سردی میں یہ دونوں باتیں نہیں پائی جاتیں، لہذا سال "مسارعت الی الخیر" دھبلائی میں جلدی کرنے کا اعتبار ہو گا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ کو مین کا حاکم بنا کر بھیجا تو فرمایا، "جب گرمی کا موسم ہو تو نماز ظہر کو خشک کر کے ادا کر اس لیے کہ لوگ قیلولہ کر رہے ہوتے ہیں، لہذا انہیں بہت دوتا کہ وہ جماعت کو پائیں اور جب سردی کا زمانہ آئے تو

ظہر کو سورج کے ڈھلنے ہی پڑھ لیا کر اس لیے کہ ان دنوں میں راتیں لمبی ہوتی ہیں۔  
جبکہ حضرت خیباتؓ کی حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ "انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ اجازت مانگی تھی کہ وہ بائبل ہی جماعت چھوڑ دیں، لہذا آپ نے ان کی شکایت کا جواب نہ دیا، علاوہ ازیں ظہر میں شکایت نہیں تھی، کیا یہ مضمون بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے ہماری شکایت کو نہ چھوڑا، یعنی ہماری شکایت کا انا کر دیا کہ آپ نے نماز ظہر کو خشک کر کے پڑھنا شروع کر دیا۔ واللہ اعلم  
مسلم نماز عصر: نماز عصر کو اس وقت تک مؤخر کرنا مستحب ہے جب تک کہ سورج سفید اور بالکل صاف طرح سے نظر آتا رہے اور سردی یا گرمی سے اس حکم میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، مگر ایام شافعی کے ہاں اس کو جلدی ادا کرنا ہی مستحب ہے، ان کے دلائل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں امام ابوحنیفین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عصر کو ادا کرتے تھے جب سورج کی روشنی ابھی میرے سرے کے میں چمک رہی ہوتی تھی۔"

نیز حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت عصر کی نماز ادا فرماتے تھے کہ جس کے بعد اتنا وقت ہوتا تھا کہ ایک آدمی قبا جاتا، اوٹ ذبح کرتا، چٹا پکاتا اور غروب آفتاب سے قبل اس کو کھلی کر فارغ ہو جاتا تھا۔

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت عصر کی نماز ادا فرمایا کرتے تھے۔ جب سورج ابھی سفید اور صاف ہوتا تھا۔

اور حدیث آں حضورؐ کی بجانب سے عصر کی تاخیر کا بیان ہے جب کہ ایک قول کے مطابق نماز عصر کا نام اس لیے عصر ہے کیونکہ یہ پڑھی جاتی، یعنی مؤخر کر کے پڑھی جاتی ہے کیونکہ اس کو تاخیر سے پڑھنے میں زیادہ فاضل ادا کرنے کا موقع ملتا ہے، اس لیے کہ نماز عصر کے بعد فاضل مکروہ ہو جاتے ہیں بنا بریں تاخیر کرنا افضل ہوگا۔ اسی لیے نماز مغرب میں جلدی کرنا افضل ہے کیونکہ نماز مغرب سے قبل فاضل مکروہ ہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز عصر کے بعد مسجد میں غروب آفتاب تک ٹھہرنا مستحب ہے، جیسا کہ ارشاد نبویؐ ہے :

«مَنْ صَلَّى الْعَصْرَ ثُمَّ مَكَثَ فِي الْمَسْجِدِ  
إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ فَكَانَ مَا عَمِلَ  
تَحْتِ يَدَيْهِ مِنْ أَعْمَالٍ مُقْبِلًا»

جس نے عصر کی نماز پڑھی پھر وہ مسجد میں غروب آفتاب تک ٹھہرا رہا تو اس نے گویا اولاد اسماعیل کے آئندہ غلام بن کر رہا کیجیے۔

اور اس فضیلت کے حصول کے لیے نماز کو تاخیر سے ادا کرنا مفید ہو سکتا ہے، ذکر جلدی ادا کرنا اس لیے کہ وقت زیادہ ہونے کے باعث بہت کم ٹھہرا جاسکے گا۔ اور جہاں تک ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت کا تعلق ہے تو نو نکاحی کے جڑ سے لگی دیواریں چھوٹی تھیں، اس لیے ان کے حجرے میں سورج متغیر ہونے تک چمکتا رہتا تھا اور جہاں تک حضرت انسؓ کی روایت کا تعلق ہے تو یہ گرمیوں کا قصد ہے اور اس قسم کا کام، اگر کسی وجہ سے کوئی جلدی ہو تو جلدی بھی کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

۴۔ نماز مغرب : اور نماز مغرب کی ادائیگی میں خواہ گھٹی ہو یا سڑی، جلدی کرنا مستحب ہے۔ اسی لیے اسے اتنا مؤخر کر دیا، کہ پورے چمکنے لگیں۔ مکروہ ہے۔ اس لیے کہ فرمان نبویؐ ہے :

«مِيرِيَ امْتِ اس وقت تک خیر (بھلائی) پر رہے گی، جب تک کہ وہ مغرب کو جلدی اور عشاء کو تاخیر سے ادا کرتے رہیں گے»

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز مغرب کو جلدی کرنا، جماعت میں زیادہ ماحضریٰ کا موجب ہوگا جب کہ تاخیر کم ماحضریٰ کا باعث ہوگی۔ کیونکہ راندھیرا ہو جانے کے بعد لوگ رات کا کھانا کھائے اور آرام کرنے میں مشغول ہو جائیں گے۔ لہذا اس کو جلدی ادا کرنا اچھا ہے، اسی طرح یہاں جلدی ادا کرنا، جب کام میں جلدی کرنے کا مسجد اوق ہے، لہذا یہی بہتر ہوگا۔

۵۔ نماز عشاء : نماز عشاء کو موسم سرما میں ایک تہائی رات تک مؤخر کر کے ادا کرنا افضل اور نصف شب تک تاخیر کرنا جائز ہے لیکن نصف شب سے زیادہ تاخیر کرنا مکروہ ہے جب کہ موسم گرما میں اس کو جلدی ادا کرنا ہی افضل ہے۔ واللہ اعلم اور یہ بیان ہو چکے ہیں، ان کے علاوہ حضرت عثمانؓ بھی شیعہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کی نماز کو اس وقت ادا فرماتے تھے جب میری رات کا پانچ

نویں بھی پہلے کتب ہے۔ السلام علی الذیر کے ہاں السلام علی الذیر کے علاوہ کتب ہو گئے ہیں، ہم نے ترجیح دی ہے۔

منزوب ہوتا ہے:

اور ایسا شقی ڈوبنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مذکور

ہے کہ:

”ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عشاء کو ایک تنہائی شب تک مؤخر فرمایا پھر جب آپ باہر تشریف لائے۔ اور آپ نے صبح کو صبح میں انتظار کرتے دیکھا تو فرمایا: کہ اس وقت دنیا بھر میں تمہارے علاوہ کوئی شخص اس نماز کے انتظار میں نہیں بیٹھا ہوا اور اگر مجھے بیمار کی بیماری اور کمزور کی کمزوری کا خیال نہ ہوتا تو میں ہر روز نماز عشاء کو اسی وقت تک مؤخر کر کے ادا کیا کرتا۔“

اور ایک دوسری حدیث میں ہے:

لولا ان اشق علی امتی لاختل العشاء اگر مجھے اپنی امت پر شفقت کا خیال نہ ہوتا تو میں  
نماز عشاء کو ایک تنہائی رات تک مؤخر کر کے  
الی ثلث الیل۔

ادا کیا کروں:

حب کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کو کہا  
”عشاء کی نماز ایک تنہائی رات گذرنے پر ادا کیا کر اور اگر تو یہ ذکر رکھے، تو پھر نصف شب  
تک اور اگر تو سوجائے تو تیری آنکھیں دسویں یعنی گہری نیند نہ سونا۔“

اور دوسری روایت میں ہے کہ ”اگر تو سوجائے تو غلطیوں میں سے نہ ہونا؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ  
نصف شب سے زیادہ نماز عشاء کو مؤخر کرنا، اسے فوت ہو جانے کے خطرے سے دوچار کرنا ہے۔ اس  
لیے کہ جو شخص نصف شب تک نہ سوجا ہو اور پھر وہ سوجائے تو اس پر نیند کا غلبہ ہو جاتا ہے اور وہ عموماً  
طلوع صبح صادق تک نیند سے داخلہ کرے گا۔ لہذا ایسا کرنا چونکہ نماز کو فوت ہو جانے کے خطرے میں مبتلا کرنا  
ہے، لہذا یہ مکروہ ہے؛ شبیہ: اس لیے بھی اگر موسم سرما میں نماز عشاء جلد پڑھ لی جائے، تو بعض اوقات  
نماز کے بعد لوگ تھکے کہانیاں بیان کرنے میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ اس لیے کہ راتیں ایسی ہونے کے باعث  
لوگ عموماً ایک تنہائی رات تک نہیں ہونے اور اپنی عادت کے مطابق تھکے کہانیاں سننے سناتے ہیں  
مشغول رہتے ہیں، حالانکہ شریعت میں اس سے روکا گیا ہے؛ مزید یہاں اس لیے بھی کہ کسی اطاعت  
پر بدن کی مصروفیات کا اختتام ہونا کسی گناہ پر اختتام ہونے سے افضل ہے۔ اور موسم گرما میں چونکہ نماز کو  
جلدی ادا کرنے میں اس قباحت کوئی اندیشہ نہیں ہوتا، اس لیے کہ راتیں چھٹی ہونے کے باعث لوگ  
جلد سوجاتے ہیں، لہذا اس موسم میں جلدی کی جانب جلدی جانے کے حکم پر عمل کیا جائے گا امام  
شافعیؒ کی محمولہ بالاحسن سے مرعوم گرایا۔ حالت غدرہ پر محمول ہے۔ (مشہور فقیر، جیسی بن ابان) کہ  
کرتے تھے کہ روایات و آثار کی بنا پر قنادوں کو جلدی ادا کرنا ہی ادنیٰ ہے تاہم تاخیر کرنا بھی مطلقاً مکروہ

نہیں، جیسا کہ کسی عذر یا بیماری کے باعث نماز مغرب کو قدرے مؤخر کر کے دونوں نمازوں کو ملا کر پڑھ کر سکتا ہے اور اگر نماز کو مطلقاً مؤخر کرنا مکروہ ہو تو وہ دونوں نمازوں کو اسی طرح کسی عذر یا بیماری کے باعث جمع کرنا جائز ہو تا جس طرح کہ نماز عصر کو سورج کی روشنی تبدیل ہونے تک مؤخر کرنا یا نہیں ہے یہ مستحب اوقات تو اس وقت کے ہیں۔ جب آسمان بالکل صاف ہو، لیکن اگر آسمان ابر آلود ہو، تو فجر، ظہر اور مغرب کی ادائیگی میں تاخیر کرنا اور عصر اور عشاء کو جلدی ادا کرنا مستحب ہے اور اگر تو یہ مسئلہ اصولی طور پر سمجھنا چاہتا ہے، تو یاد رکھ کر:

”جس نماز کا پہلا حرف ”عین“ ہو، اس کو جلد اور جس نماز کے شروع میں حرف ”حی“ نہ ہو، اس کو تاخیر سے ادا کیا جانا چاہیئے۔“

فجر میں تاخیر کی وجہ ہم اور یہاں کرنا چاہتے ہیں، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اس کو جلدی ادا کیا گیا، تو عین ممکن ہے کہ وہ قبل از وقت یعنی صبح صادق ہونے سے قبل پڑھی جائے، اسی طرح اگر نماز ظہر کو جلدی ادا کیا گیا، تو عین ممکن ہے کہ اس کی ادائیگی قبل از وقت واقع ہو جائے، اور اگر نماز مغرب کو جلدی ادا کیا گیا، تو اسے مغرب آفتاب سے قبل ادا کرنا لازم آسکتا ہے۔ یہاں یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اگر اس کو مؤخر کیا گیا، تو ہو سکتا ہے کہ اس (نماز مغرب) کا مکروہ وقت ہی شروع ہو جائے، کیونکہ وہ لاطل میں باہمی تعارض کے وقت ”تاخیر“ کو ہی ترجیح دی جاتی ہے۔ تاکہ نمازی یقینی طور ادائیگی فرض سے بکدرش ہو جائے اور جہاں تک نماز عصر کو جلدی پڑھ لینے کا تعلق ہے، تو وہ اس لیے کمباد اس کا مکروہ وقت یعنی وہ وقت کہ جب سورج کی روشنی تبدیل ہو جاتی ہے، شروع ہو جائے اور یہاں اس کی قبل از وقت ادائیگی کا کوئی خدشہ نہیں، اس لیے کہ بادل کی بنا پر آج نماز ظہر کو پہلے ہی مؤخر کر کے ادا کیا گیا ہے اسی طرح نماز عشاء کو بھی جلدی پڑھا جائے تاکہ اسے نصف رات کے بعد پڑھنا لازم نہ آئے اور یہاں بھی اسے جلدی پڑھ لینے میں قبل از وقت ادائیگی ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہیں، کیونکہ بارش کی بنا پر آج نماز مغرب کو بھی تاخیر سے ادا کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم۔

حسن بن زیاد امام ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ تمام اوقات اور تمام مہینوں میں جلد نمازوں کو تاخیر سے زیادہ ہی افضل ہے۔ اسی قول کو دنا مورثیہ، ابو احمد البیاضی نے مختار قرار دیا ہے، اور دلیل یہ دی ہے، کہ نماز تاخیر سے پڑھنے میں زیادہ سے زیادہ دو باتوں میں سے ایک کا اندیشہ ہو سکتا ہے، یعنی ادا کا یا نسا کا، جب کہ جلدی ادا کرنے میں بھی دو باتوں یعنی نماز کے فساد یا جواز یا تکلیف ہو سکتا ہے، لہذا تاخیر ہی افضل ہے، واللہ العرفق۔

جمع بین الصلوٰتین نبی وقت میں حج کے پڑھنا جائز نہیں ہے، میدانِ عرفات میں ظہر و عصر

لہذا ابو احمد البیاضی امام مہر نقیہ قمرانہ حیدر علیہ رحمۃ اللہ نے اس مسئلہ کی بحث کی ہے کہ حنفی مسلک کی صحت کی ایک دلیل یہ ہے کہ ابو احمد البیاضی نے مختار اس مسلک کا حج قسطنطنیہ کا واقعہ بھی مدعی ہجری ہے وصادق، ص ۱۰۱۔

کی حرمت کا لحاظ رکھتے ہوئے پورے سنوئی طریقے سے سجدے کا اعادہ کرے اور پھر ان ارکان کو دہرائے کیونکہ نماز کی اصل ترتیب یہی ہے۔ تاہم اگر اس نے اعادہ نہ بھی کیا، تب بھی ہمارے فیوض شریعہ کے نزدیک اس کی نماز جائز اور امام زعفرانؒ کے ہاں جائز نہ ہوگی، کیونکہ امام زعفرانؒ کے ہاں ارکانی نماز میں ترتیب فرض ہے اور چونکہ یہ سجدہ اپنے اصل مقام کے ساتھ متصل ہو جائے گا۔ اور اس کے بعد پڑھی ہوئی نماز میں قیام قرأت اور رکوع وغیرہ ترتیب چھوڑ دینے کے باعث باطل ہو جائے گی اور ہمارے ہاں چونکہ ایک ہی نماز کے افعال میں ترتیب فرض نہیں ہے، اسی لیے مسجدی امام کو جہاں پاتا ہے وہیں سے اس کی ساتھ نماز میں شامل ہو جاتا ہے اور اپنی چھوٹی ہوتی نماز پچھلے ارکان میں کرتا اور اگر ترتیب نماز میں فرض بھی ہو، ترتیب بھی غلط نہی ان کے باعث اس سے ترتیب ماقط ہو جائے گی۔ لہذا رکوع و سجدہ اپنے مقام پر ادا ہونے کی بنا پر معتبر ہوں گے اور برکت سے مروی ہے کہ اس پر رکوع کا اعادہ بھی ضروری ہے، کیونکہ وہ رکوع سے جی پیچھے ہے گیا تھا، انہوں نے اسے اصل نماز پر قیاس کیا ہے کیونکہ ان کے ہاں رکوع اور سجدہ کے درمیان قوس کرنا فرض ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب اسے رکوع میں یا سجدہ سے میں حدیث پیش آگئے کہ وہ وضو کرنے کے بعد اس رکن کا لازماً اعادہ کرے گا جسے وہ ادا کر رہا تھا۔ اس سبب کہ رکن کے جس جز میں حدیث پیش آیا ہو حدیث سے وہ جز باطل ہو جاتا ہے۔ لہذا مناسب آ تھا کہ اس کی تمام نماز ہی فاسد ہو جاتی مگر ہم نے نص اور اجماع کی بنا پر اس بارے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ البتہ اس رکن کی حد تک اس قیاس پر عمل کرنا ضروری ہوگا کہ جس رکن میں وہ حدیث پیش آیا ہو۔

اور اگر اس نے اس چھوٹے جوئے سجدہ کو قصداً کیا، بلکہ سلام پھیر دیا تو اب اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اسے یہ سجدہ یاد تھا، یا پھر اسے بھول گیا تھا، اگر تو اسے یہ سجدہ یاد تھا اور وہ اس کے سلام پھیر دیا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ بھول گیا تھا اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر جان بوجھ کر سلام پھیر دیا جائے نماز سے خروج لازم آجاتا ہے، ہاں البتہ اگر کسی پر سجدہ سہو ہو اور وہ سہو کے لیے سلام پھیر دے تب سلام کے خلعے نماز سے خروج نہ ہوگا اس لیے کہ سلام شریعت میں ممکن خارجی افعال کو حلال کرنے والا ہے جیسا کہ ارشاد فرمایا ہے۔

وَتَحِلُّ لَهَا التَّسْلِيمُ۔ اور سلام پھیرنا نماز کی باجندی کو ختم کرنے کا موجب ہوتا ہے۔

علامہ ابن عربیؒ اس لیے بھی کہ سلام ایک کلام ہے اور کلام نماز کی خدمت ہے۔ اللہ کی شریعت نے دفع حرج کے لیے حالت سہو میں اس کے عمل کو روک دیا ہے کیونکہ انسان شاذی بھول کر سلام پھیرتا ہے اور جس شخص نے ابھی سجدہ سہو کرنا ہو تو چونکہ اس نے ابھی سجدہ سہو ادا کرنا ہے لہذا اس کیلئے حالت نماز کو برقرار رکھنے کی ضرورت ہے، مگر جس شخص پر سہو نہیں ہے۔ اس کی لیے نماز کو بحال رکھنے کو

مزدت نہیں ہے۔ لہذا سلام کے محل اہم مقامی نماز ہونے کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ تو جب اصلی محل  
ایسی طرح ذہنائین ہو گئی۔ قراب ہم پر لگتے ہیں۔ کہ جب اس نے اس علم کے باوجود کہ اس پر ابھی نماز  
کا ایک اصلی مجدد واجب ہے، سلام پھیرنا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اسے نماز کا اعادہ  
کرنا لازم ہو گا کیونکہ دائرۃ سلام پھیرنا نماز کو ختم کرنے کا ذریعہ ہے اور چونکہ ابھی اس پر نماز کے  
ارکان میں سے ایک رکن کا ادا کرنا باقی ہے، اور رکن کے بغیر کسی شی کا دھرو ممکن نہیں ہوتا۔ لہذا نماز  
فاسد قرار پائے گی، لیکن اگر اس نے بھول کر ایسا کیا ہو۔ تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ  
اسکا وہ سلام دفعِ خطا کی بنا پر کلام ہو چکا ہے اور پھر اگر اس نے سلام پھیرنے کے بعد اپنا مسخ قبلہ سے  
نہ پھیرا ہو۔ اور رکعت سے کوئی بات چیت نہ کی ہو، تو وہ اس رکن کو ادا کر سکتا ہے کہ جو  
اس پر ابھی تھا، کرنا واجب ہے۔ اور اگر کسی اور نے اسی حالت میں اس کی اقتداء کر لی، تو اس کی  
اقتداء جائز ہوگی، پھر جب وہ مسجد کو سے گا۔ تو مقتدی بھی اس کی اتباع کرے گا۔ تاہم اس کا یہ  
مسجد مقتدی کے حق میں شمار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے امام کو حالت رکعت میں نہیں پایا پھر مقتدی  
امام کی تقلید کرنے کی حد تک اتباع کرے گا، سلام پھیرے میں نہیں۔ البتہ سلام پھیرنے کے بعد  
وہ امام کے ساتھ مسجد سے بھی کرے گا۔ پھر اگر امام نے بھول کر سلام پھیر دیا، تو مقتدی اس  
کی تقلید نہ کرے، بلکہ وہ اپنی چھٹی ہوئی نماز کو مکمل کرنے کے لیے اسٹنڈ کرے گا۔ البتہ اگر امام نے چھٹی  
ہو سے کہتے کہ قضا کیا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس پر نماز کے ارکان میں  
سے ایک رکن کی ادائیگی ابھی باقی تھی۔ اور امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث مقتدی  
کی نماز بھی اقتداء صحیح ہونے کے بعد فاسد ہو جائے گی تاہم اس کی اقتداء کرنے کا ثمرہ یہ ہوگا، کہ  
اگر امام مقیم ہو اور اس نے اس کی اقتداء نماز ظہر یا عصر یا شام میں نفل نماز کی نیت سے کی تو اس  
پر چار رکعات کی قضا لازم ہو جائے گی، اور اگر امام مسافر ہے۔ تو اس پر دو رکعتوں کی قضا ضروری  
ہوگی اور اگر وہ اپنا چہرہ قبلہ سے پھیر دے تو اگر وہ نماز مسجد میں ادا کر رہا ہو اور اس کے کسی  
سے بات چیت نہ کی ہو، تو تب بھی استسنان کی رو سے اس کا یہی حکم ہے۔ تاہم قیاس کا تقاضا یہ  
ہے کہ وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا۔ یہی امام محمد کا بھی قول ہے۔ قیاس کی وجہ سے کہ قبلہ  
سے منہ پھیرنا نماز کو فاسد کرنے کے مثلے میں بات چیت کرنے کے مترادف ہے۔ لہذا یہ  
عمل نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہوگا۔ جب کہ استسنان کی وجہ سے کہ ساری مسجد ایک ہی مکان  
رکعت کے حکم میں ہے، کیونکہ وہ سب نماز پڑھنے کی جگہ ہے، چنانچہ مسجد میں جہاں بھی کوئی شخص مسجد  
ہو وہ وہاں سے ہی اسام کی اقتداء کر سکتا ہے خواہ اس کے اور امام کے درمیان  
کتنا ہی فاصلہ ہو، حالانکہ جگہ میں تفاوت صحت اقتداء کے لیے مانع ہوتا ہے، تاہم پھر نماز کا  
مسجد میں رہنا نماز ہی کی جگہ میں ظہیر نے کے مترادف ہوگا اور چونکہ قبلہ سے منہ پھیرنا اس  
وقت نماز کے فساد کا موجب ہوتا ہے، کہ جب ایسا کرنے سے کوئی ضرورت نہ  
ہو، یہی مانع نہ ہو لہذا یہاں یہ عمل نماز کے فساد کا باعث نہ ہوگا، بلکہ خلاف بات چیت کرنے کے کیونکہ

بات چیت کرتا ہر حال نماز سے مانع ہے اور اس مسئلے میں مذکورہ دونوں حالتیں یکساں حکم رکھتی ہیں۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر چلا جائے۔ پھر اسے یاد آئے تو وہ نماز میں دوبارہ جہن لوٹ سکتا، بکواس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کی جگہ سے باہر چلے جانا۔ جب کہ ابھی اس پر ایک رکعت کی ادائیگی باقی ہو نماز جاری رکھنے سے مانع ہوتا ہے۔ لہذا اس پر لازم ہو گا کہ وہ از سر نو نماز ادا کرے، اور اگر وہ کسی محلہ میں نماز ادا کر رہا ہو۔ مسجد اسے اپنی پچھلی یاد میں طرف والی یا بائیں طرف والی صف بھرنے سے پہلے کوئی چھوٹا ہوا سجدہ یاد آ جائے تو وہ اپنی سابقہ نماز میں دوبارہ لوٹ سکتا اور چھوٹے ہوئے رکعت کو قضا کر سکتا ہے، اس لیے کہ صفوں کے باہم متصل ہونے کے باعث یہ مقام بھی مسجد سے مشابہ ہے، اسی لیے بیان اس کا امام کہے گئے اقتدار کو درست قرار پاتا ہے۔ اور اگر وہ اپنی سامنے والی جانب چلے تو اس کا حکم کتاب میں مذکور نہیں۔ اس بارے میں ایک قول قریب ہے کہ اگر وہ اپنے پیچھے والی صف کے سامنے کیسا باقی ہی چلا ہو تو وہ اپنی نماز کو جاری رکھ سکتا ہو، ورنہ نہیں۔ یہ امام ابو یوسف سے مروی قول ہے۔ انہوں نے ایک جانب کو دوسری جانب پر قیاس کیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب وہ اپنے سجدے کی جگہ سے اٹھے گزر جائے، تو پھر وہ سابقہ نماز میں نہیں لوٹ سکتا ہی قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ اتنی مقدار میں چلنا مسجد سے باہر نکلنے کے مترادف ہے، لہذا یہ نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہو گا۔ یہ حکم اس وقت کہ جب جب اس کے اند نمازی کے سامنے کوئی شہرہ ہو اور اگر شہرہ ہو تو جب تک وہ مشرق سے اٹھے نہ بڑھ جائے۔ اس وقت تک وہ اسی نماز میں واپس آ سکتا ہے، اس لیے کہ شہرہ کی اندر والی جانب مسجد کے حکم میں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے۔ کہ جب وہ نماز کا ایک اصلی سجدہ باقی ہو سکے کہ باوجود سلام پیرے دے، اور اگر اس پر سجدہ کا وقت کرنا یا آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا باقی ہو اور اس نے سلام پیرے دیا تو اگر سلام پیرے سے وقت اسے اس عمل کا چھوڑنا یاد ہو، تو اس سے اس کی ادائیگی ماقط ہو جائے گی، کیونکہ جہاں ہو جہر سلام پیرے سے آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر اس حالت میں عمرانی شخص اس کی آغوش سے تھکے تو اس کی اقتدار درست نہ ہوگی۔ اور اگر وہ مسافر ہو تو وہ اقامت کی نیت کرے تو اس کی نماز بدل کر چار رکعت میں تبدیل ہو جائے گی، اس لیے کہ نماز کے ارکان میں سے کوئی باقی نہیں رہا۔ البتہ واجب چھوڑ دینے کے باعث اس کی نماز ناقص تصور ہوگی۔ اور اگر اس نے اس صورت میں سہول کر یا سلام پیرے دیا۔ تو اس سے اس کی ادائیگی ماقط نہ ہوگی، اس لیے کہ سہول کر سلام پیرے دینے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اس حالت میں اس کی اقتدار کرنا بھی درست ہوتا ہے اور اگر وہ قہر یا مار کر نہیں دے۔ تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر مسافر ہونے کی حالت میں وہ اقامت کی نیت کرے، تو اس کے فرض تہلیل ہو کر چار ہو جاتے ہیں۔ بعد ازاں وہ سجدہ اور تشہد کو اسی طرح قضا کرے جس طرح کہ تھلیل اور پربیان ہو چکا ہے۔ لہذا اگر اسے اس کا پڑھنا مسجد یا ہر محلہ میں صفوں سے گذرنے کے بعد یا دیا ہو، تو تب مذکورہ عمل ماقط ہو جائے



گھر اور اس کی نماز میں فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ نماز کا ہر ازار کا نماز سے مشروط ہوتا ہے اور چونکہ یہاں ارکان نماز کی ادائیگی ہو چکی ہے لہذا اس کی نماز مکمل ہوگی۔ البتہ اس کی نماز میں کمی واقع ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر ان ترک شدہ اعمال یعنی نماز کے سجدہ اصلی، سجدہ تلاوت اور تشہد پڑھنے سے اس کا ساتھ پڑھا جو آتشہد ختم ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ اس حالت میں باقی رہ کر لے یا قہر یا مار کر جہنم دے دے یا اس کا منہ خطا ہو جائے۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی بخلاف اس صورت کے۔ جب وہ سجدہ سہو کے لیے نماز میں لوٹ کر آیا پھر ان دونوں میں فرق اوپر بیان ہو چکا ہے۔ اور اگر اس نے جب سلام پھیر دیا تو اس پر نماز کا اصلی سجدہ اور سہو کے دو سجدے واجب الادا تھے۔ اور اس نے ان کو یاد رکھتے ہوئے سلام پھیر دیا صرف حقیقی سجدہ ہی واجب الادا تھا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکعت کے باقی رہتے ہوئے۔ اس نے دانستہ سلام پھیر دیا ہے؛ اور اگر بعد دو رکعتوں سے سہو ہو جائے یا اسے سجدہ قیاد نہ ہوں لیکن سجدہ سہو یا ہر دو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی؛ اگر تو وہ ان دونوں کو بھول گیا ہر آتشہد بھی حکم ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کا سلام سجدہ سہو والے شخص کا سلام ہوگی۔ اور اسے نماز میں دوبارہ لوٹنے کی اجازت ہوگی۔ اور یوں وہ پہلے نماز کا اصلی سجدہ کرے۔ پھر وہ تشہد پڑھے کیونکہ اس کے نماز میں دوبارہ لوٹ آنے کے باعث اس کا پہلے پڑھا ہوا آتشہد ختم ہو جائے گا۔ پھر وہ سلام پھیر کر سہو کے دونوں سجدے کرے؛ اور اگر اس نے سجدہ تلاوت اور سجدہ سہو کے پڑھنے ہوئے سلام پھیر دیا۔ تو پھر اگر اسے وہ دونوں یاد ہوں یا اسے محض سجدہ تلاوت یاد ہو، تو اس سے وہ دونوں ماقط ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ اس کا یہ سلام دانستہ سلام ہے، لہذا اس سلام سے وہ نماز سے خارج ہو جائے گا، لیکن اس کی نماز فاسد نہ ہوگی جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر وہ دونوں کو بھول جائے یا اسے سجدہ سہو یا ہر دو اس سے وہ دونوں اضافی ماقط نہ ہوں گے، اس لیے کہ اس نے بھول کر سلام پھیرا ہے۔ لہذا یہ اس شخص کا سلام ہوگا جس پر ابھی سجدہ سہو پڑا تھا اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ پہلے سجدہ تلاوت کرے، پھر تشہد پڑھے جیسا کہ پہلے گذرا اور پھر وہ سلام پھیر دے۔ اور اگر اس سجدہ نماز کا حقیقی سجدہ اور سجدہ تلاوت واجب الادا ہوں اور وہ سلام پھیر دے تو اگر تو اس نے بھول کر سلام پھیرا ہو۔ تو وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے اور پھر دونوں کو حسب ترتیب قضا کرے گا۔ اور اگر اسے دونوں یاد ہوں یا اسے نماز کا اصلی سجدہ یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ دانستہ سلام پھیرنا ہے۔ اور اگر اسے محض سجدہ تلاوت یاد ہو، تو جب بھی ظاہر روایت کے مطابق یہ حکم ہے، اسی طرح اگر اس پر سجدہ اصلی اور سجدہ تلاوت کے ساتھ سہو کے دو سجدے بھی واجب الادا ہوں۔ تو اگر وہ ان سب کو بھول جائے، یا اسے محض سجدہ سہو یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اس لیے کہ اس کا سلام پھیرنا ایک سجدہ سہو والے شخص کا سلام پھیرنا ہے۔ لہذا وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے گا اور ایک ایک کر کے سب کو ترتیب ادائیگا کرے گا۔ یعنی اگر حقیقی سجدہ پہلے ہو، تو پہلے اسے قضا کرے اور اگر سجدہ تلاوت مقدم ہو، تو پہلے اسے ادا کرے اور اگر

کو اس سے اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر گزرا چھروہاں کے بعد تشہد پڑھے، پھر سلام پھیرے اور سجدہ سہو کرے۔ اگر اسے نماز کا حقیقی عمدہ یاد ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے دائرۂ سلام پھیرا ہے۔ اور اگر اس کو سجدہ سہو یاد ہو۔ لیکن حقیقی سجدہ یاد نہ ہو، تو تب بھی بلا ہر روت کے مطابق ہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے شاگردان کے روایت کرتے ہیں، کہ ان دونوں صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ اس رکن کے حق میں اس کا سلام سہو والا سلام ہے، جس کی بنا پر نماز میں غرائی لازم نہیں آتی، امام محمدؒ کے مسخر ضیق نے اس مسئلے میں ان پر اعتراض کئے ہیں خاص طور پر اس دلیل کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اس رکن کے حق میں ”سلام سہو“ اور واجب کے حق میں دائرۂ سلام ہے اور چونکہ سہو کر سلام پھیرنے سے کوئی نماز سے خارج نہیں ہوتا مگر دائرۂ سلام پھیرنے سے آٹھ نمازے خارج ہو جاتا ہے۔ لہذا یہاں تک پیدا ہو گیا، مگر چونکہ اس کی تکمیل تحریر صحیح طریقے سے منقطع ہوئی ہے۔ محض شک کی بنا پر وہ نماز سے خارج نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے، جب اسے حقیقی سجدہ یاد ہو، لیکن سجدہ تلاوت یاد نہ ہو، اس لیے کہ ان واجب کے بجائے رکن کو ترجیح دی جائے گی۔ جب کہ امام محمدؒ نے جو مسلک اختیار کیا ہے اس میں واجب کو ترجیح دی گئی ہے، جو جائز نہیں ہے، لیکن یہ اعتراض فاسد ہے۔ کیونکہ یہاں محمد کے پیلو سے انسان نماز سے خارج ہو جاتا ہے جبکہ شک کے بہنو سے اس بارے میں شکوت ہے یعنی کوئی حکم واضح نہیں ہوتا نہ نماز سے اخراج کا اور نہ اخراج سے روکنا کا لہذا یہاں واجب اور رکن میں کوئی تضاد نہیں ہوگا۔ تضاد میں تو تب ہوتا کہ جب ایک نکلنے والا اور دوسرا آنے والا ہوتا، جب کہ یہاں واجب کی جانب سے نماز سے خروج ثابت ہو تا ہے، لیکن رکن کی طرف سے ثابت نہیں ہوتا، ہم یہ کسی دوسری شئی کو ذریعہ اخراج بننے سے بھی مانی نہیں، تو دونوں کے درمیان تضاد نہیں کہاں پیدا ہوا ہے۔ ہاں یہ سہو مناسب تو یہ خا کہ ہر سلام ہی انسان کو نماز سے خارج کر دیتی کیونکہ شریعت نے اسے محل نماز کی پابندی ختم کر دی۔ والی، قرار دیا ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے: **فَسَلِّتُمْ عَلَيْهَا السَّلَامَ** (سلام سے نماز کی پابندی ختم ہو گئی ہے)، مزید برآں اس لیے بھی کہ یہ ایک طرف کی بات ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور یہاں سہو میں، کثرت سہو اور غلبہ نسیان کے باعث، دفع ختم کے لیے سلام سے کوئی شخص نماز سے خارج نہیں ہوتا، پھر جس شخص پر ابھی کوئی واجب واجب الادرار ہو، اس کو سلام پھیرنا مکروہ بھی نہیں، کیونکہ عموماً کوئی مسلمان ایسی کسی واجب کو نہیں چھوڑتا، لہذا اپنی اصلی فطرت کے مطابق سلام نماز سے خارج کرنے والی شئی ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم اس کی نماز کو فاسد قرار نہیں دیں گے تا آنکہ وہ نماز کا حقیقی سجدہ ادا کرے، تو ہم پر لازم ہوگا کہ ہم یہ کہیں کہ وہ سجدہ تلاوت بھی ادا کرے۔ کیونکہ ابھی تحریر نماز باقی ہے، حالانکہ اس کی ادائیگی کی اب کوئی صورت اتی نہیں رہی، ایسے کہ جب اس نے سلام پھیرا تو اسے سجدہ تلاوت یاد تھا۔ لہذا سجدہ تلاوت کی حد تک اس کا یہ سلام دائرۂ سلام ہوگا اور آخری عمدہ سے میں تشہد پڑھنا بھی سجدہ تلاوت ہی کے حکم میں ہے کیونکہ وہ بھی واجب ہے۔

اور اگر اس نے سلام پھیر دیا، حالانکہ ابھی اس پر سجدہ سہوایام تشریف ہونے کی صورت میں تکبیر اور غرض ہونے کی صورت میں تکبیر واجب الادا ہو۔ تو ان میں سے کوئی شی بھی اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی۔ خواہ وہ سلام جان بوجھ کر پھیرے اور یا بھول کر یا اس لیے کہ ان اشیاء کو موقوف و محل سلام پھیرنے کے بعد ہے۔ پھر جب وہ ایسا کرے کہ اس کے سجدہ سہوایام تشریف ہونے کے بعد ہے، جبکہ تکبیر (تشریف) اور پھر تکبیر پڑھے۔ اس لیے کہ سجدہ سہوایام تشریف ہونے کی حالت میں اور کیا جاتا ہے، جبکہ تکبیر کرنے کے لیے تو نماز کی حالت حرمت کا ہونا بھی ضروری نہیں، اسی لیے اگر اس نے تکبیر کہنا شروع کر دیا، تو اس سے سجدہ سہوایام تشریف ہونے کی حالت میں ساقط ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر اس نے سجدہ سہوایام کے بعد تکبیر کہہ کر دیا تو اس سے تکبیر کہنا ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سجدہ سہوایام کی تکبیر حریم کے برقرار رہنے کی حالت میں اور تکبیر تشریف نماز کے بعد مگر نماز کی حالت حرمت میں بھی جاتی ہے۔ اور تکبیر کرنے سے یہ دونوں حالتیں ختم ہو گئیں۔ کیونکہ تکبیر ایک خشک و رکام ہے۔ اس طرح کریم حضرت ابراہیم کی دعوت کا جواب ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحُجَّةِ ۚ وَأَلْهِمْ رُوحَ الْإِنشَاءِ ۚ وَأَلْهِمْ رُوحَ الْإِنشَاءِ ۚ

اور لوگوں میں حج کا اعلان (نہا) کرو۔

اور اگر اس نے پہلے تکبیر تشریف کر دی، تو اس کے ذمہ سے سجدہ سہوایام ساقط نہ ہوگا، کیونکہ تکبیر تشریف تو ایک عبادت اور خدا کی خوشنودی (یا تقرب) والا کلام ہے جس سے نماز کی حالت کا منتقل ہونا لازم نہیں آتا، البتہ سلام پھیرنے کے بعد اسے تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں تکبیر کو اپنے موقع و محل پر نہیں کہا گیا، لیکن یہ حال ان تمام صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اس لیے کہ نماز کو اس کی تمام شرائط اور اس کے تمام ارکان کے ساتھ ادا کیا جا چکا ہے اور اگر اس نے سجدہ پھیر دیا، حالانکہ ابھی اس پر سجدہ اصلی سجدہ تلاوت، سجدہ سہوایام تشریف ہونے کی صورت میں تکبیر حرام میں ہونے کی وجہ سے تسبیح واجب تھا؛ پھر اگر تو اسے نماز کا سجدہ اصلی اور سجدہ تلاوت یا فقط سجدہ اصلی یا در خدا اور سجدہ تلاوت یا در خدا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ ظاہر روایت کے مطابق ہیں حکم اس صورت کا ہے کہ جب اسے سجدہ اصلی کرنا پڑے تو اسے سجدہ اصلی اور سجدہ تلاوت اور یہ بیان ہوا اور اگر وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو، تو تب وہ سلام پھیرنے سے نماز سے خارج نہ ہوگا اور اس پر لازم ہوگا، کہ انہیں حسب ترتیب ادا کرے، یعنی پہلے ترتیب دار سجدہ کرے، پھر تشہد پڑھے، پھر سلام پھیر کر سجدہ سہوایام کرے، پھر تشہد پڑھے کہ سلام پھیر دے اور پھر تکبیر اور تکبیر پڑھے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور اگر سب سے پہلے اس نے ان تمام اشیاء سے پہلے تکبیر کہہ دیا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس نے سب سے پہلے تکبیر کہہ دی، تو نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اس پر سلام پھیرنے کے بعد تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا تمام نماز کے بعد، اس کی حرمت کے دوران میں

ہے۔ اور چونکہ اگر وہ اثنائے نماز میں ہی تکلیف کھڑے ہوئے، تو وہ اپنے مقام پر ادا نہ ہوگی، لہذا اسادہ لازم ہوگا۔

رکوع کا متروک ہو جانا: اور اگر وہ متروک عمل رکوع ہو تو اس کو قضا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اس طرح اگر اس نے ایک رکعت کے دو مجہدے چھوڑ دیئے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب وہ نماز شروع کرے، تو قراءت کرنے کے بعد رکوع کرنے سے پہلے مجہدہ کر دے۔ پھر وہ

دوسری رکعت کے لئے اٹھ کھڑا ہو، اور قراءت پڑھنے کے بعد رکوع اور مجہدہ کرے، تو یہ اس کی کل ایک رکعت ہوگی۔ اور یہ رکوع پہلی رکعت والے رکوع کی قضا نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے پہلی رکعت میں رکوع نہیں کیا، تو اس رکعت کے مجہدوں کا بھی اعتبار نہ ہوگا، اور چونکہ وہ مجہدے اپنے مقام پر یعنی رکوع کے بعد ادا نہیں ہوئے، لہذا وہ مجہدے کا عدم ہوں گے۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے گویا مجہدہ کیا ہی نہ تھا، جبکہ دوسری رکعت والے رکوع کی ادائیگی اپنے صحیح مقام پر تصور ہوگی، پھر جب اس نے رکوع کے بعد مجہدہ کر لیا، تو اس کی ایک رکعت کی ادائیگی مکمل ہو جائے گی، اسی طرح اگر وہ نماز شروع کرے، پھر

قراءت کر کے رکوع کرنے اور مجہدے نہ کرے، اور رکوع سے سراسر غما کر پھر قراءت اور رکوع کے بعد مجہدے کرے، تو اس کی یہ کل ایک رکعت ہوگی، اور اس کے یہ مجہدے پہلی رکعت کے مجہدوں کی قضا نہ ہوں گے، اس لئے کہ اگر چہ اس کا رکوع اپنے صحیح مقام پر ادا ہو ہے، اس لئے کہ رکوع کا مقام قراءت کے بعد ہے، لیکن چونکہ رکوع کی ادائیگی مجہدہ کی ادائیگی پر موقوف ہوتی ہے، لہذا جب وہ مجہدے کے بغیر ہی اٹھ کھڑا ہوا، اور اس نے اپنی رکعت کو مجہدہ کے ساتھ مکمل نہیں کیا، تو دوسری رکعت میں اس کا قیام صحیح ہوگا اور نہ قراءت کیونکہ یہ دونوں ہی اپنے صحیح مقام پر ہیں۔

اور انہیں جیسے، لہذا یہ لغوی ہوں گے، پھر جب اس نے دوسری رکعت میں مجہدے کے پہلے تو اس کے یہ مجہدے اپنے صحیح مقام سے متصل ہو جائیں گے، کیونکہ یہ مجہدے قابل اعتبار رکوع کے بعد ادا ہوئے ہیں لہذا وہ اس رکعت کا رکوع ان کے ساتھ مل کر مکمل ہو جائے گا۔ اس طرح مجہدوں کا رکوع سے اتصال پایا جائے گا، یوں اس کی ایک رکعت ادا ہو جائے گی، اسی طرح اگر اس نے قراءت کی اور رکوع اور مجہدہ کیا، جو تب بھی اس کی ایک ہی رکعت شمار ہوگی، اس لیے کہ یہاں پہلے دو رکوع اور پھر مجہدے ہیں۔ تو ان دونوں سے ایک رکوع تو مجہدوں کے ملحق ہو جائے گا جب کہ دوسرا لغو شمار ہوگا۔ الایہ کہ باب الحدیث کی رو سے پہلے رکوع کا، وادرائی سلیمان کے باب السہو کے مطابق دوسرے رکوع کا اعتبار کیا جائے گا، چنانچہ اگر کوئی شخص اس دوسرے رکوع میں اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو وہ اس رکعت کو پالے والا شمار ہوگا۔ ان میں سے صحیح روایت باب الحدیث والی ہے۔ وہ اس لیے کہ اس کا پہلا رکوع چونکہ اپنے صحیح مقام پر یعنی قراءت کے بعد ادا ہوا ہے، جب کہ دوسرا رکوع نہ ادا ہوا ہے، لہذا اس دوسرے رکوع اعتبار نہ ہوگا، پھر جب وہ مجہدہ کرے گا، تو اس کے ساتھ پہلی رکعت مکمل ہو جائے گی، اسی طرح اگر اس کے قراءت کی اور رکوع نہ کیا اور پھر وہ مجہدہ کر کے اٹھ کھڑا ہوا، پھر اس نے قیام اور رکوع کیا کہ

۱۰ نہ کیا اور پھر وہ کھڑا ہو گیا۔ تو اس کی کل ایک رکعت ادا ہوئی۔ وہ اس لیے کہ چنگی پہلی رکعت  
 سجدہ رکوع سے قبل ادا کیے جانے کی بنا پر اپنے صحیح مقام پر ادا نہیں ہوا۔ لہذا اس کا شمار چنگی  
 رکعت میں نہیں ہوتا۔ اور رکوع کیا تو اس کا یہ رکوع سجدہ کرنے تک موقوف رہے گا۔ اور  
 سبب اس نے قراءت کے بعد اس رکوع کر لیا۔ مگر اس نے سجدہ نہ کیا۔ اور پھر تیسری رکعت میں  
 سجدہ کر لیا۔ مگر رکوع نہ کیا۔ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے کل ایک رکعت میں سجدہ کر لیا۔ مگر  
 اور پر بیان ہوا لیکن سوال یہ سجدہ کیا یہ سجدہ پہلی رکعت کے رکوع کے ساتھ ہے گا، یا دوسری  
 رکعت کے رکوع کے ساتھ۔ امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور  
 ان تمام صورتوں میں اسے سجدہ کی ضرورت ہے اور اگر نا واجب ہے۔ کیونکہ یہاں اس کے نماز میں بلا ضرورت  
 اضافہ کر دیا ہے۔ اور جس سے نماز میں نقصان پیدا ہو جاتا ہے۔ تاہم اکثر ائمہ کے نزدیک اس کی  
 نماز فاسد نہ ہوگی۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ ان  
 کے نزدیک ایک سجدہ کے کا اضافہ ایک رکعت کے ایک کی مانند ہے ان کے اس قول کی بنیاد  
 ان کے اصول پر ہے کہ ایک سجدہ بھی عبادت یا تقرب الہی کا ذریعہ ہے۔ جیسے مثلاً سجدہ شکر  
 جب کہ امام داؤد رحمہ اللہ کے ہاں محض ایک سجدہ عبادت نہیں ہے۔ ہاں البتہ سجدہ تلاوت  
 مستثنیٰ ہے؛ پھر ان کے ہاں نماز میں کسی رکوع یا سجدہ کا اضافہ کر دینا فرض نماز کے فساد کا  
 ذریعہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ افعال بہر حال نماز کا حصہ ہیں اور نماز اپنے افعال سے نہیں، بلکہ اپنے مقناط  
 افعال سے فاسد ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ ایک پوری رکعت کا اضافہ  
 کر دے۔ اس لیے کہ وہ رکعت ایک ایسا مکمل فعل ہے جو نقل قرار پانے کی صلاحیت رکھتا  
 ہے اور اس صورت میں چونکہ وہ نقل نماز کا حصہ والا ہو جاتا ہے۔ لہذا نماز کا کوئی متعلقہ فعل  
 نہ ہونے کے باوجود، متعلقہ بالاطراف سے اس کا فساد کے باعث اس کی فرض نماز فاسد ہو جاتی ہے  
 بخلاف اس صورت کے کہ جب اضافہ ایک رکعت سے کم ہو، اس لیے کہ وہاں چونکہ وہ مکمل  
 فعل نہیں لہذا وہ نقل نماز ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ نماز ہمیشہ دو  
 باتوں میں سے کسی ایک بات سے فاسد ہوتی ہے: یا تو اس میں نماز کا کوئی مستند فعل پایا  
 جائے۔ یا پھر وہ اس نماز سے دوسری نماز میں منتقل ہو جائے۔ اور چونکہ ایک رکعت سے کم  
 نماز میں مذکورہ بالا دونوں باتیں موجود نہیں لہذا اس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔  
 اور اگر اس نے چار رکعات والی نماز میں آخری قعدہ پھوڑ دیا اور وہ پانچویں رکعت  
 کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، تو جب تک وہ سجدہ نہ کرے۔ قعدہ کی طرف واپس آ سکتا ہے کیونکہ  
 جب تک وہ سجدہ نہیں کرے گا، اس کی رکعت مکمل نہ ہوگی لہذا اس کا یہ مکمل نماز رکعت  
 کا فعل نہ ہوگا، اور جو فعل ابھی تک ثابت نہ ہو، تو وہ بدستور طریق ثابت شمار ہوتی ہے، لہذا  
 رکعت سے کم نماز کا عدم ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور یہاں اس کو کا عدم قرار دینا نہایت  
 اس کے ثبوت کی نفی کرنا ہے، لہذا وہ اس نماز کو کا عدم کر دے تاکہ وہ صحیح طریقے سے فرض

ناز سے خارج ہو سکے، اور وہ صحیح طریقہ قصدۂ اخیرہ ہے جیسا کہ مروی ہے کہ ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تو صحابہ کرام غلے پیچھے سے تسبیح پڑھی۔ اس پر آپؐ واپس پیٹ آئے۔ پھر اگر وہ پانچویں رکعت کا سجدہ کرے۔ تو اب وہ واپس نہیں آ سکتا۔ اور ہمارے نزدیک اس کی فرض ناز خاسر ہو گئی مگر امام شافعیؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، بلکہ ان کے ہاں وہ اب بھی واپس لوٹ سکتا ہے۔ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے ان اصول پر ہے، کہ ان کے نزدیک ایک رکعت بھی ناقلاً ناز ہے۔ اور ایسی ناقلاً ناز کو اسے کا عدم قرار دینے کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ ابھی اس پر فرض رکعت یعنی اعظ سلام کے ساتھ ناز سے باہر نکلنا باقی ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے۔ کہ یہاں ناز کے افعال میں سے ایک مکمل فعل پایا گیا ہے جو نفل قرار پا چکا ہے لہذا وہ فرض ناز سے نفل ناز کی جانب منتقل ہوئے گیا ہے جس کی بنا پر وہ فرض ناز سے خارج شمار ہوگا کیونکہ وہ اس وقت تک نفل ناز ادا نہیں کر سکتا۔ جب تک کہ وہ فرض ناز سے خارج نہ ہو جائے، اور چونکہ نمازیں ایک دوسری سے باہم مختلف ہیں، لہذا ایک ہی ناز میں یہ دونوں نمازیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ پھر چونکہ وہ نفل ناز شروع کر چکا ہے، لہذا وہ ضرورتاً فرض ناز سے خارج سمجھا جائے گا؛ اور اگر اس نے چار رکعت والی ناز میں سلاقتہ جھوڑ دیا اور دوسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا۔ تو اگر وہ کھڑے ہونے کے قریب ہو، تو وہ بیٹھے نہ بیٹھے، کیونکہ مروی کہ:

”ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت کے بعد بیٹھنے کے بجائے تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے، اس پر مجھے سے صحابہ کرام غلے پیچھے آ گئے، گھر آپؐ واپس دوڑے۔ ان آپؐ نے تسبیح بھی اور سب صحابہ کرام تکبیرے ہو گئے۔“

اور جو بعض روایات میں ہے کہ صحابہ کرامؓ کی تسبیح سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ گئے تھے، وہ اس صورت پر محمول ہے، کہ جب آپؐ کھڑے ہونے کے قریب نہ تھے، بلکہ بیٹھنے کے قریب تھے۔ اس سے ان دونوں حدیثوں میں مواظفت پیدا ہو جائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام کرنا فرض ہے۔ اور قصدۂ اولی واجب ہے۔ لہذا واجب کی وجہ سے فرض کو نہیں جھڑا سکتا؛ جب کہ قیام سے سجدہ تلاوت کے لیے منتقل ہونے کا حکم میں ایک حدیث سے معلوم ہوا ہے، کیونکہ ہر ناز کی ارشاد تعالیٰ کی اطاعت کرنے والے شخص کی اتباع کرنے اور خدا کی نافرمانی اور اس کو سجدہ کرنے سے خود کو بڑا کہنے والے شخص کی مخالفت کی ضرورت ہوگی۔ لہذا اس کا حکم بالکل مختلف ہے۔ پھر جو شخص ایسی پوری طرح سیدھا کھڑا نہ ہو، اور تو اگر وہ قیام کے قریب تر ہو، تو تب بھی یہ حکم ہے، کیونکہ یہاں قیام کی تعریف یعنی جسم کے بالائی اور نیچے دونوں حصوں کا سیدھا ہونا، پائی گئی ہے، اور جو خوشا بہت جھکاؤ باقی ہے۔ وہ چونکہ بہت ہی کم ہے

لہذا وہ قابل اعتناء نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ بیٹھ جائے۔ اس لیے کہ قیام کا رکھی ابھی نہیں پایا گیا۔ اور امام محمدؒ نے نہیں لکھا کہ آیا اس صورت میں وہ مجددہ سہو کرے یا نہیں اسی لیے مشائخ کی آرا اس کے متعلق مختلف ہیں۔ شیخ ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ نے کہا کرتے تھے کہ وہ مجددہ سہو نہ کرے۔ اس لیے کہ جب وہ بیٹھنے کے قریب ہوگا، تو یہی سمجھا جائے گا کہ گو یا وہ ابھی کھڑا ہوا ہی نہ تھا۔ اسی بنا پر تو اس پر بیٹھنا واجب ہوتا ہے، لیکن ان کے علاوہ دیگر مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ مجددہ سہو کرے۔ اس لیے کہ اس نے کھڑے ہونے کے مطابق واجب کو مؤخر کر دیا ہے، حالانکہ اس پر ضروری تھا کہ اسے وہ پہلے رکن کے ساتھ متصل طور پر ادا کرتا۔ لہذا اسے مجددہ سہو کرنا واجب ہوگا۔

## ۷) اذکار کا چھوٹ جانا:۔

رسہ اذکار، تو ہم کہتے ہیں کہ پہلی دو رکعات میں اگر قنوت رہ جائے تو نازی اسے آخری دو رکعتوں میں قضا کرے، ہمارے اثر میں سے القنوت رہی گئے ہیں، کہ میرے نزدیک قنات کو آخری دو رکعات میں پڑھنا واجب تھا، یہی ہے اس لیے کہ اصل فرض نماز متعین طور پر کوئی شیء بھی دو رکعتوں میں قنات کرنا ہے۔ قریب ہونے کی دو رکعتوں میں قنات کو ادا کر کے گا۔ تو وہ ادا کرنے والا ہی شمار ہوگا۔ قضا کرنے والا نہیں۔ ان کے علاوہ ہمارے دیگر ائمہ فرماتے ہیں، کہ اس صورت میں وہ قنات کو قضا کرنے والا ہوگا، "الاصل" کے مسائل میں اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ امام محمدؒ مسافر کے متعلق فرماتے ہیں کہ "جب وہ وقت نکلنے کے بعد نماز کی آخری دو رکعات (رشفہ) میں مقیم کی اقتدا کرنے تو اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قنات نہ کی ہو تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی۔ اور اگر اعتدالی دو رکعات میں اس نے قنات کی ہو، تو اقتدا جائز ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں قنات کی حد تک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والے کی اقتدا کرنا لازم آجائے گا اس لیے کہ جب امام پہلی دو رکعات کی جگہ آخری دو رکعات میں قنات کو قضا کرے، تو اس کی ید قنات پہلی دو رکعات کے ساتھ مل جائے گی، اور اس کی آخری دونوں رکعات فرض قنات سے خالی ہو جائیں گی، لہذا وہ قنات کے سلسلے میں نفل نماز والے کے لیے فرض نماز ادا کرنے والا قرار پائے گا، جو کہ غلط ہے۔ اسی طرح الاصل کے "باب السہو" میں ہے کہ اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قنات نہ کی ہو اور کوئی شخص امام کی آخری دو رکعات میں اقتدا کرے۔ اور امام ان آخری دو رکعات میں قنات کرے، پھر مسبقاً اپنی قنات شدہ نماز کو مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو، تو اس پر اپنی رکعات میں حسب دستور قنات کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے قنات نہ کی، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر قنات غیر متعین طور پر دونوں جہت محصل ہیں کے کسی ایک میں فرض ہوتی ہو، تو امام ان آخری دو رکعات میں بھی فرض ادا کرنے والا قرار پاتا کیونکہ جن دو رکعات میں مسبقاً امام کے ساتھ شائع ہوا ہے، وہ جن میں امام کی قنات شدہ اس کی قنات ہو گئی ہے، لہذا مناسب تھا کہ یہاں اس پر قنات فرض نہ ہوتی، مگر ہاں یہ قنات اس پر فرض ہے۔ تو اس سے معلوم

ہوا کہ پہلی دو رکعات ہی متعین طور پر ادا کئے قرأت کا صحیح مقام ہیں۔ اور آخری دو رکعات میں جو قرأت کی جاتی ہے، تو وہ پہلی قرأت کی قضا ہے، تو جب امام آخری دو رکعات میں قرات کرے، تو اس نے گویا اپنی پہلی دو رکعات میں چھوٹی ہوئی قرأت کو قضا کر لیا ہے، اور جو رکعت فوت ہونے والی تھی کہ جب قضا کیا جائے، تو وہ اپنے اصلی مقام سے متصل ہو جاتی ہے، لہذا آخری دو رکعات فرض قرات سے خالی ہو جائیں گی، اور۔۔۔ چونکہ اس طریقے سے سبق سے قرأت فوت ہو گئی ہے، لہذا اس پر اس کا حاصل کرنا لازم ہو گا، اس لئے کہ قرأت تک بغیر کوئی نماز بائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر امام پہلی دو رکعات میں قرات کرے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر آخری دو رکعات میں بھی قرات کی جاتی ہے، لیکن وہ قرات فرض نہیں ہوتی، کیونکہ وہ تو فقط دو رکعات میں فرض ہے، پھر چونکہ یہاں بھی سبق سے فرض قرات چھوٹ گئی ہے، لہذا اسے اپنی قضا نماز میں اس کی تکمیل لازم ہوگی، اور اگر فجر اور مغرب کی پہلی دو رکعات میں اس نے قرات چھوڑ دی، تو اس کی نماز خاسر ہو جائے گی۔ کیونکہ یہاں اس کی قضا کی گنجائش ہی نہیں۔ اور اگر اس نے سورہ فاتحہ چھوڑ دی۔ اور اس کے بغیر سورہ شروع کر دی۔ پھر درمیان میں اسے یاد آگیا۔ تو وہ سورہ چھوڑ کر سورہ فاتحہ پڑھے اور پھر قرات کرے۔ کیونکہ سورہ فاتحہ کا نام فاتحہ الکتاب اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے ساتھ نماز شروع کی جاتی ہے، پھر جب صحیح موقع پر اس کا چھوٹنا یاد آگیا، تو اس پر ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہو گا۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے اگر کوئی شخص عید کی تکبیریں بھول جائے اور قرات شروع کر دے۔ اور پھر اسے یاد آئے کہ اس نے تکبیریں نہیں کہیں تھیں، تو وہ دوبارہ تکبیروں کی طرٹ لٹٹ آئے۔ اعلان کے بعد قرات کرے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، خدا اگر اس نے پہلی دو رکعات میں سورہ فاتحہ چھوڑ دی ہو اور صرف سورہ طہ پڑھی ہو، تو وہ ظاہر رعایت کے مطابق اسے آخری دو رکعات میں قضا نہیں کرے گا۔ جب کہ مسن بن زیاد سے مروی ہے کہ وہ سورہ فاتحہ کو آخری دو رکعات میں قضا کرے۔ اس لیے کہ سورہ فاتحہ کا پڑھنا سورہ پڑھنے سے زیادہ ضروری ہے۔ تو جب سورہ کو آخری رکعات میں قضا کیا جاتا ہے، تو سورہ فاتحہ کو تو جہتہ اولیٰ قضا کیا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ آخری دو رکعات تو پہلے ہی سورہ فاتحہ کی ادا کا مقام ہیں، لہذا وہ اس کی قضا کا موقع و محل نہیں ہو سکتیں۔ بخلاف سورہ کے علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ اگر وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرے گا، تو اس سے ایک ہی رکعت میں سورہ فاتحہ کا تکرار لازم آجائے گا، جو جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ سورہ فاتحہ پہلی دو رکعات میں پڑھ لے اور سورہ پڑھے، تو وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرے؛ امام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ کہ جیسے وہ سورہ فاتحہ کو قضا نہیں کر سکتا اسی طرح سورہ کو بھی قضا کرے۔ اس لیے کہ سورۃ کا طاعت ہے۔ ہوا اپنے موقع و محل سے قضا ہو گئی جتنا ہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، اس لیے کہ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار کسی نماز کی پہلی دو رکعات میں سورہ پڑھا چھوڑ دیا تھا۔ تو انہوں نے اسے آخری رکعات میں با لہجہ قضا کیا۔ کیونکہ آخری دو رکعات تو سورہ پڑھنے کا



اصل مقام میں ہیں۔ لہذا وہ قضا کا مقام ہو سکتی ہیں۔ پھر امام محمد کتاب میں فرماتے ہیں کہ: ”وہ انہیں بالجہر پڑھے“ البتہ اس میں یہ صراحت نہیں کہ آیا دونوں کو جہر کرے۔ یا خاص طور پر سورۃ کو اپنی اس کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ وہ فقط سورۃ کو بالجہر پڑھے“ اس لیے کہ قضا ادا کے مطابق کی جاتی ہے اور چونکہ ادا میں سورۃ کو بالجہر پڑھا جاتا ہے۔ لہذا اسی طرح قضا میں بھی اسے اُنہی آواز سے پڑھا جاتا گا۔ رہی سورۃ فاتحہ تو چونکہ وہ اپنے اصلی مقام پر ہے۔ جہاں اسے پست آواز سے پڑھنا ہی مسنون ہے۔ لہذا اسے وہ آہستہ آواز سے ہی پڑھے۔ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ دونوں کو پست آواز سے پڑھے۔ اس لیے کہ قرأت کا آغاز سورۃ فاتحہ سے کیا جاتا ہے اور سورۃ کو اسی پر بنایا جاتا ہے اور چونکہ یہاں سورۃ فاتحہ کے پڑھنے میں انھیں مسنون ہے لہذا جو سورۃ اس پر بننا کی جائے گی۔ اسے بھی آہستہ آواز سے ہی ادا کرنا چاہیے مگر صحیح قول یہ ہے کہ وہ ان دونوں کو بالجہر پڑھے۔ اس لیے کہ ایک ہی رکعت میں اخلا اور جبر دونوں کو جمع کرنا ضربت میں جائز نہیں ہے۔ اور چونکہ اس پر سورۃ کو بالجہر پڑھنا واجب ہے۔ لہذا وہ سورۃ فاتحہ کو بھی بالجہر ہی پڑھے۔ حکم اس وقت کا ہے۔ کہ جب اسے سجدہ کرنے کے بعد یاد آجائے لیکن اگر اسے سورۃ فاتحہ

یا سورۃ کا چھٹا رکوع میں یاد رکوع سے اٹھنے کے بعد تو میں یاد آجائے تو وہ پٹ کر قرأت کرے۔ اور اپنے رکوع کو کمال عدم کر دے۔ بخلاف قنوت پڑھنے کے۔ دونوں میں جو فرق ہے ہم اس کا آغاز وتر کے ضمن میں ذکر کریں گے، اسی طرح اگر اس نے عید کا تکبیر پھاڑ دیں۔ پھر اسے رکوع میں یاد آگیا، تو وہ رکوع ہی میں ان کو قضا کر لے۔ بخلاف قنوت کے جب وہ رکوع میں یاد آئے اور ان میں جو فرق ہے۔ ہم اس کا ذکر بھی وہیں کریں گے۔ اور اگر اس نے آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا اور وہ کھڑا ہو گیا پھر سے یاد آگیا تو وہ اس وقت تک رک کر اسے پڑھ سکتا ہے جب تک وہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کھینچے کہ اگر اسے تشہد چھوڑنا اور پھر کھڑا ہونا، تو تشہد اسے وقت ایسا حکم تھا تا کہ نماز سے اس کا خروج مسنون طریقے سے ہو لہذا یہاں تو جب جو اولیٰ ہی حکم ہو گا، اور اسی طرح اگر وہ کھڑا نہ ہو اور سلام پھیرنے سے پہلے۔ یا سجدہ کر سلام پھیرنے کے بعد اسے یاد آگیا تو اگر اس نے جب سلام پھیرا تھا۔ تو اسے اس کا چھوٹنا یاد تھا۔ تو اس سے اس کا پڑھنا سجدہ سپرد دونوں ماقط ہو جائیں گے جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر اس نے پہلے قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا، اور وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، پھر سے یاد آگیا۔ تو اگر وہ سجدہ کھڑا ہو گیا ہو، تو اسے واپس نہیں پٹنا چاہیے اس لیے کہ قیام فرض ہے۔ اور واجب ادا کرنے کے لیے فرض کو چھوڑ دینا کوئی عقلمندی نہیں بلکہ اگر وہ سجدہ کھڑا نہ ہو، تو پھر اگر وہ قیام کے قریب ہو، تو وہ کھڑا ہو جائے۔ اور جب سے واپس نہ لڑے۔ اور اس سے پہلے قعدہ ماقط ہو جائے گا اور اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ پٹ جائے۔ جیسا کہ ہم نے آخری قعدہ کے ضمن میں بیان کیا۔ واللہ اعلم۔

## فصل (ہفتم) سجدہ سہو کا موقع و محل

سجدہ سہو کا مسنون موقع سلام پھیرنے کے بعد ہے، خواہ سہو نماز میں کسی امانت کے باعث واجب ہوا ہو۔ یا نقصان رکی، اے باعث اسی طرح امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں سلام سے پہلے اور تشہد کے بعد اسے ادا کیا جائے جب کہ امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر تو سجدہ سہو نماز میں کسی کی کرنے کے باعث واجب ہوا ہو، تو اسے سلام سے قبل اور اگر کسی امانت کی وجہ سے لازم ہوا ہو تو اسے سلام کے بعد ادا کیا جائے۔ امام شافعی کی دلیل حضرت عبد اللہ بن جمیلہ کی روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ سہو سلام سے قبل کیا۔

اور میں روایت میں آپ کے سلام کے بعد سجدہ سہو کرنے کا ذکر ہے۔ وہ تشہد کے بعد

پر محمول ہے جس طرح تم احناف، اے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: دینی محل

رکعتان فسلمہ اور ہر دو رکعتوں پر سلام پھیر دے میں سلام پھیرنے سے تشہد مراد آیا ہے۔

اور ہم نے جو روایت نقل کی ہے وہ جباری روایت کردہ حدیث سے دو وجوہات سے

سایہ ہے، اولاً اس لیے کہ سجدہ سہو نماز کے اندر موجود نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے اور

چونکہ نقصان کی تلافی کے لیے وہ نقصان کی جگہ میں

اسے ادا کرے، نہ کہ کسی اور جگہ اور اگر سجدہ سہو سلام کے بعد ادا کیا جائے، تو اس سے سجدہ

سہو نقصان کے اصل مقام پر ادا نہیں ہوتا، لیکن سلام سے پہلے اس کے حصول سے سجدہ سہو

پہلے صحیح موقع پر ادا ہوتا ہے لہذا یہی صورت بہتر ہوگی۔ ثانیاً اس لیے کہ نقصان کی تلافی اسی

وقت درست ہوتی ہے کہ جب اسے اصل کے جوتے ہوئے ادا کیا جائے، اور چونکہ سلام

توجیر عزیمت کا اثر قائم کرے، اصل نماز کو فوت کرنے کا ذریعہ بنتی ہے، لہذا سجدہ کے بعد تلافی

نقصان کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ امام مالک کی دلیل حضرت سفیر بن شعبہ کی روایت ہے کہ:

میں ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز کی دوسری رکعت میں کھڑے ہو گئے

تو آپ نے سلام سے قبل سجدہ سہو ادا کیا۔

اور حضور کا یہ سجدہ سہو نماز کے نقصان کے لیے تھا، جب کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود

روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ نماز ظہر کی پانچ رکعتیں پڑھیں، پھر آپ کے سلام

پھیرنے کے بعد سجدہ سہو کیا۔

کہ سجدہ سہو نماز میں امانت کے بنا پر تھا، علاوہ ازیں اس لیے بھی اگر سجدہ نماز میں کسی پر مٹی ہو

تو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ تلافی کرنے والا محل نقصان کے اصل مقام پر ادا کیا جائے،

جیسے کہ امام شافعی کا مسلک ہے، لیکن اگر فاضلین کوئی اضافہ ہو جائے، تو مسجد سہو کو سلام سے قبل ادا کرنے کی ضرورت میں نماز میں ایک اور اضافہ لازم آجاتا ہے۔ اور اس سے بھی شکی کا کالعدم ہونا ثابت نہ ہوگا، لہذا اسے سلام کے بعد تک مؤخر کر دیا جائے۔ ہمارا استدلال حضرت ثوبانؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَنْ يَسْجُدَ سَجْدَةً بَعْدَ السَّلَامِ۔ ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سہو سے

بچیں۔

اور چونکہ اس فرما میں بھی یا اضافے کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا، لہذا ہر صورت یہی حکم ہوگا، اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ، منیہؓ، ابن شعبہؓ اور حضرت سہبؓ بن ابی رافعؓ جنہوں نے حضرت روایت کرتے ہیں کہ:

”ہی اکر صلی اللہ علیہ وسلم نے سہو کی بنا پر سلام کے بعد سہو کیا:

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، ام المومنین حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ بھی اسی قسم کی روایات نقل فرماتے ہیں جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی یہ روایت تو ہم اس قبل نقل کر چکے ہیں۔ مگر وہ بھی اکر صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ اچھلنے فرمایا:

”حب تم میں سے کس کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے۔ اور اسے علم نہ ہو، کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں۔ یا پھر تو اسے غور و فکر کرنا پڑے، کہ ارب الی العوالب کی ہے۔

پھر وہ اسی پانچ نماز کو استوار کرے اور سلام کے بعد دو سہو کرے؟“

علامہ ابن ابی اسیرؒ بھی کہ سہو، موجب نقصان سے بالاجماع مؤخر کیا جاتا ہے ترجیحاً اس تاخیر کا کوئی مذکور مفید ہوگا اور یہی مقصد اس کے سلام سے مؤخر کرنے کا تھا خاکر تابہ۔ ۵۵ مقصد یہ ہے کہ اگر وہ اسی وقت مسجد سہو کرے تو پھر اگر وہ دوسری نمبر سے اور چوتھی مرتبہ بھول جائے تو ہر ایک بھول کی بنا پر اسے مسجد سہو کی ادائیگی کی ضرورت ہوگی اور چونکہ ایک ہی نماز میں کئی مسجد سہو کرنا شریعت میں جائز نہیں ہیں، لہذا انکار سے بچنے کے لیے اسے سلام تک مؤخر کر دیا گیا ہے۔

بنا پر یہ مناسب ہے کہ اسے سلام ہی مؤخر کر دیا جائے، تاکہ اگر اسے مسجد سہو کے دوران میں بھی کوئی بھول ہو جائے، تو اسے کوئی اور مسجد سہو ادا کرنا پڑے۔ کہ جس سے تکرار لازم آجائے، نیز اس لیے بھی کہ نماز میں اضافہ کرنا بھی نماز میں نقصان پیدا کرنے کے مترادف ہے، تو اگر مسجد سہو کو سلام سے قبل ادا کیا جائے، تو اس صورت میں چونکہ نقصان کی خلاف ورسی ممکن حاصل ہوتی خود ایک اضافہ ہو جائے گا لہذا وہ طریقہ ایک نقصان کا ذریعہ بن جائے گا، جس کی شریعت میں اجازت نہیں۔ جہاں تک ان حضرات کی روایت کردہ حضورؐ کی فعلی احادیث کا تعلق ہے تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ کی فعلی احادیث میں چرن کو تعارض ہے اور حضورؐ کی قولی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے لہذا انہیں پر عمل کیا جائے گا۔ یا پھر ہم نے یہاں حسب قیاس کا ذکر کیا ہے، اس سے تعزیت تھے کے باعث ہمارے روایت کردہ احادیث کو ترجیح

حاصل ہو جائے گی یا پھر ہم ان کے ذہنی موافقت پیدا کریں گے وہ اس طرح کی باری روایت کردہ احادیث کا مفہوم یہ ہے حضور نے پہلی سلام کے بعد سجدہ سہو کیا، کیونکہ اس کے علاوہ انہیں کسی اور صورت پر محمول نہیں کیا جاسکتا، بنا بریں وہ حدیث محکم ہو جائے گی، اور جو روایات تم نے نقل کی ہیں وہ دو احتمال رکھتی ہیں: ان میں ایک احتمال قریب ہے کہ آپ نے پہلے سلام سے قبل سجدہ سہو کیا جب کہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ نے دوسری سلام سے قبل سجدہ سہو کیا لہذا یہ احادیث متشابہ ہو گئیں جس کی بناء پر ہم ان کو بھی محکم احادیث کے مفہوم محمول کریں گے یعنی یہ کہ آپ نے دوسرے سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا نہ کہ پہلے سلام سے قبل ہاں کہ ایک محتمل حدیث کو محکم حدیث کی بناء پر سمجھا جائے۔ امام مالک نے نماز کی کئی اور احادیث میں جو فرق بیان کیا ہے وہ بالکل نامناسب ہے، اس لیے کہ نماز میں غمراہ کن ہو۔ یا اضافہ بہر صورت وہ نماز میں ایک نقصان ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اسے نماز میں دو سجدہ ہوجائیں: ایک بار وہ کچھ اضافہ کر دے اور دوسری بار کچھ کم کر دے۔ تو اس صورت میں وہ کیا کرے گا، حالانکہ دو بار سجدہ سہو کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں۔ تاہم امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے امام مالک پر غلیظہ کے سامنے اسی طرح ازای حجت قائم کی تھی۔ اور کہا تھا کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر نمازی اپنی نماز میں کچھ اضافہ اور کچھ کم کر دے، تو وہ کیا کرے؟ اس اعتراض پر امام مالک متحیر رہ گئے۔ اس غلیظہ میں امام شافعی کی اس بات کا بھی جواب آگیا کہ تلائی کرنے والے عمل کی گنج اشرا اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اسے نقصان کی جگہ میں ادا کیا جائے۔ اس لیے کہ جیسا کہ گذرا۔ سجدہ سہو بالاجرا نقصان والی جگہ میں ادا نہیں کیا جاتا، بلکہ اسے ایک ایسے مقصد کے لیے مؤخر کیا جاتا ہے جس کا نقصان یہ ہے کہ اسے سلام سے بھی مؤخر کر دیا جائے۔ رہا امام شافعی کا یہ قول کہ تلائی کرنے والے عمل کا اثر اسی وقت ہوتا ہے، کہ جب اصل موجود ہو، تو ہم بھی کہتے ہیں کہ جیسا ہے لیکن پھر تم نے یہ کیوں کہا کہ سجدہ سہو کے لیے پھیرا ہو اسلام بکیر قریب کو متم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے جبکہ ہمارے مشائخ کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے: امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک سلام سہو سے اس کی تکمیل قرعہ بالکل ختم نہیں ہوتی، لہذا تلائی نقصان والا مفہوم پوری طرح ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک چوتھا اس نے دوبارہ نماز کی طرف توجہ ہے، لہذا اس کا یہ سلام نماز کو ختم نہیں کرتا اور پھر اگر وہ نماز کو ختم بھی کر دے تو وہ دوبارہ نماز کی طرف لوٹ آتا ہے۔ لہذا تلائی نقصان والا مفہوم بیان پوری طرح پایا گیا ہے۔

پھر جب یہ معلوم ہو گیا۔ کہ اس کا اصل مسئلہ مقام سلام کے بعد ہے، تو جب وہ آخری قصد پڑھے، تو سلام پھر دیکھ کر پھر کچھ ادا ہو کے دو سجدے کرے۔ بعد ازاں وہ تکبیر لکھ کر قصد میں بیٹھ جائے اور تہنید اور رد و شریف و اذکار و دعائیں پڑھ کر سلام پھر دے۔ اسی طریقے کو اکثر ائمہ اور ہمارے اکثر ائمہ و اہل بیت کے مشائخ نے پسند کیا ہے، جب کہ امام اعظمؒ نے کہا ہے کہ پہلی سلام سے قبل بھی اور اس کے بعد بھی اسے دعائیں پڑھنی چاہئیں۔ اس طریقے کو بھی ہمارے بعض مشائخ

نہ پسند کیا ہے۔ تاہم پہلی راستے ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ دعا کا موقع نماز کے تمام افعال و اذکار سے فراغت کے بعد ہے، اور حسین شخص پر بھی سجدہ سہو واجب ہو تو یہ نکر ابھی اس پر کچھ افعال اور اذکار یعنی سجدہ سہو اور رد و شریف وغیرہ بتایا ہیں، لہذا اس کی فراغت ثابت شدہ نہیں ہوتی، بنا بریں ان دعاؤں کو دوسرے تشہد تک مؤخر کرنا زیادہ بہتر ہے۔ تاہم مناسب یہ ہے کہ اگر وہ پہلے سلام سے قبل دعائیں وغیرہ پڑھنا چاہتا ہو تو لوگوں کی کلام کے مشابہہ دعائیں نہ مانگے، تاکہ اس کی نماز قائم نہ ہو۔

یہ تو خالص سجدے کا مسنون مقام رہا اس کا جواز تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں، کہ سجدے کا جواز سلام کے بعد تک سہو و درجہ نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر وہ سلام سے قبل بھی سجدہ کر لے تو اس کا سجدہ سہو جائز ہوگا اور اسے اعادے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے سجدہ سہو ارکان نماز سے خارج ہونے کے بعد کیا ہے۔ الٰہ یہ کہ وہ تارک سنت ہوگا کیونکہ اس کا مسنون مقام سلام کے بعد ہے، لیکن ترک سنت سے سجدہ سہو لازم نہیں آتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام کے بعد سجدہ سہو کرنا سنت ہے، تو اگر ہم اس کے اعادے کا حکم دیں، تو یہ تکرار ہوگا جو چاہت ہے اور یہ حال سنت چھوڑ دینا بدعت اختیار کرنے سے بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

کا مسئلہ بھی مختلف نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک جس طرح قضا اور ادا نمازوں کے مابین ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اسی طرح قضا نمازوں کے درمیان بھی باہمی ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہے۔ چونکہ قضا نمازیں قبل قضا میں ہوں، اس لیے کہ غلطی تعداد میں قضا نمازیں تو ان کے ادا نمازوں کے درمیان بھی ترتیب کو قائم کرنے کا باعث بنیں، لہذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارے اس موقف کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ عنہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت پر ہے کہ "غزوہ خندق کے موقع پر جب آپ کی چار نمازیں قضا ہو گئیں، تو آپ نے رات کا اندھیرا چھا جانے کے بعد انہیں ترتیب وار پڑھنا کیا، پھر فرمایا،

"جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ہے، تم بھی ویسے ہی نماز پڑھو۔"

اسی طرح اگر کسی شخص کی دونوں کی ظہر اور عصر کی نمازیں قضا ہو گئیں اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلے کون سی نماز قضا ہوئی تھی، تو وہ اس کے متعلق غور و فکر نہ کری، کہ اسے اس لیے کہ یہاں ایک مسئلہ یعنی معادہ ترتیب اس کے لئے مشتبہ ہو گیا ہے اور چونکہ یقینی طور پر اس کی اصلیت جاننے کا کوئی قریب نہیں ہے، لہذا اسے یہاں غور و فکر نہ کری، کہ نا چاہیے اس لئے کہ جب کوئی اور دلیل پہنچے ہو تو وہ ہی اصل دلیل کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے، جیسے اگر اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے، تو وہاں یہی حکم ہے۔ پھر اس کا اول میں جانب مسائل ہو، وہ اسی پر عمل کرے، اس لیے کہ وہ اسے دلیل سے ثابت شدہ شے ہی کے حکم میں ہوتی ہے۔ اور اگر اس کا اول کسی بات پر نہ جھٹکا ہو اور وہ پورے وثوق سے نمازوں کی احکام کی کرنا چاہتا ہو، تو وہ پہلے ان نمازوں کو جس ترتیب سے چاہے پڑھے اور پھر ان کا دوسری ترتیب سے اعادہ کرے، تو اس طرح خواہ کوئی نماز بھی پہلے قضا ہوئی ہو، اور ایسی کی درست ہوگی۔ البتہ ظہر سے ابتدا کرنا زیادہ بہتر ہوگا اس لیے کہ اصولاً اس کا وجوب عصر سے مقدم ہے، چنانچہ وہ پہلے ظہر اور پھر عصر پڑھے اور پھر دوسری مرتبہ پہلے نماز عصر اور پھر ظہر ادا کرے، اس لیے کہ اگر فی الحقیقت ظہر کی نماز ہی پہلے فوت ہوئی ہو، تو وہ اپنے موقع پر ادا ہو گئی، اور بعد میں دوسری ترتیب سے پڑھی گئی نماز و ظہر اس کے لئے نفل بن جائے گی، اور اگر عصر کی نماز ہی پہلے فوت ہوئی ہو، تو ظہر اس نے پہلے ادا کیا ہے، وہ اس کے لیے نفل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر عصر واقعی بعد میں قضا ہوئی ہو، تو وہ اپنے موقع پر ادا ہو گئی، اور وہ جائز ہوگی، پھر صبح ظہر کو اس کے بعد ادا کر لیا تو وہ اپنے موقع پر ادا ہو گئی، لہذا اسی طرح عمل کیا جائے تاکہ اس صورت حال سے دو یقینی اور قطعی طور پر عذر بہانہ ہو سکے یا لازم اور حلیہ کا مسئلہ ہے، جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ "ہم تو اسے فقط غری و غلہ و غم کا ہی حکم دیتے ہیں۔" ابوالفتحؒ نے بھی یہ مسئلہ اس طرح لکھا ہے۔ تاہم انہوں نے یہ ذکر نہیں

لے اور اثبت فرمایا کہ فقہ سرخسہؒ (م ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸) اپنے جہد کے نامور فقیہ اور محدث عصر تھے، ایک قول کے مطابق انہیں ایک دفعہ حدیث کے علاوہ امام محمدؒ اور ابو یوسفؒ کی تمام کتابیں حفظ تھیں۔ انہوں نے فقہ کے موضوع پر "نوار الفقہ" وغیرہ تصانیف اور شرح جامع الصغیر وغیرہ تصانیف تحریر کیں اور کتب اربعہ لکھیں۔

کہ اگر کسی بات پر اس کا دل نہ جھے، تو اسے ان کے ہاں کیا کرنا چاہیے، جبکہ شیخ عبدالرحمن ابوالحسن نے لکھا ہے کہ وہ ہر نازک کو ایک ہی مرتبہ ادا کرے، اور ایک قول یہ ہے کہ درحقیقت اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ امام شافعی کے ہاں اسے سبب کہا گیا ہے، اور صاحبین نے اس کے مستحب ہونے کی صراحت نہیں کی۔ اس طرح صاحبین کے ہاں ان نازکوں کا اعادہ واجب نہیں، جبکہ امام بخاری نے بھی ان کا اعادہ واجب قرار نہیں دیا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شک اور شبہ کے مواقع پر محض تحری ضروری ہے اور اس تحری کا یقینی ہونا کسی جگہ بھی ضروری نہیں ہوتا، جبکہ اگر کسی شخص کو مست قبل میں شک پیدا ہو جائے تو وہ محض اپنے غور و فکر (تحری) پر ہی عمل کرتا ہے اور یقین پر عمل نہیں کرتا، اگر وہ ایک ہی نازک چاروں طرف منہ کر کے ادا کرے، اسی طرح اگر کسی شخص کو اپنی نازکوں کی رکعات میں شک پیدا ہو جائے، اگر اس نے تین رکعات پڑھی ہیں یا چار، تو وہ بھی تحری کرتا ہے اور یقین یعنی کم رکعات پر عمل پیرا نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ جب اس نے دو نازکوں میں سے ہر نازک دو مرتبہ پڑھا تو وہ اسے محض ترتیب کے خیال سے دوبارہ پڑھتا ہے حالانکہ ان میں ترتیب بذات خود ساقط ہے، اس لیے کہ جب وہ ان میں سے کسی ایک نازک کو شروع کرے گا، تو اسے یقین طور پر یہ معلوم نہ ہو گا کہ اس پر اس سے پہلے اور نازک بھی تھا یا نہیں، کیونکہ نازکوں کے بعد وقت ادا کی گئی کی تردید میں آئے، لہذا اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی، امام ابوحنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ جس قدر بھی یقین پر عمل کیا جائے، اتنا ہی بہتر ہے، ہاں البتہ اگر اس کے نتیجے میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے تو اس کا امکان ہوتا تو انک بات ہے، جیسے قبل کے مسئلہ میں ہے، اگر وہ ہاں یقین پر عمل کیا جائے تو اس سے فائدہ لازم آتا ہے وہ یوں کہ ایسا کرتے ہوئے تین نازکوں میں بھی خرابی طور پر بلا ضرورت، کہہ سے فائدہ لازم آتا ہے، جن میں سے ایک اصل اور دوسری نقص ہو سکتی ہے، اسی طرح دوسرے مسئلے میں بھی عمل کا مدار کم رکعات پر نہیں رکھا جاتا، کیونکہ وہاں بھی خرابی پیدا ہو جانے کا احتمال ہے وہ یوں کہ شاید اس نے حقیقتاً چار رکعات پڑھ لی ہوں اور اگر وہ ایک اور رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا، تو قعدہ اخیرہ کا ترک لازم آجائے گا جو کہ فرض ہے اور جس کے ترک کر دینے سے نماز ہی فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر اسے پہلے قعدہ کرنے اور پھر رکعت ادا کرنے کو کہا جائے، تو یہ قعدہ تیسری رکعت میں کا جائے گا جو شرط نماز نہیں ہے، جبکہ یہاں وہ غیر کسی تباہی کے ترتیب پر عمل پیرا ہو سکتا ہے۔ لہذا احتیاطاً عمل کرنا ہی زیادہ بہتر ہو گا اور اسے ایسے ہی ہو گا جیسے اس کی باقی نازکوں میں سے کوئی ایک نازک قضا ہو گئی ہو، مگر اسے یہ علم نہ ہو کہ وہ کونسی نازک تھی، تو اسے احتیاطاً باقی نازکوں کے موائے کا حکم دیا جاتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ اور جہاں تک صاحبین کے اس قول کا تعلق ہے کہ جب وہ ان میں سے کسی ایک نازک کو شروع کرے گا تو اسے یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہو گا کہ اس پر اس نماز سے قبل کوئی نازک تھا یا نہیں لہذا اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں

کہ جب وہ یہ نماز ادا کرے گا تو اسے یہ تو یقینی طور پر معلوم ہوگا کہ اس پر ایک نماز اور قضاء ہے، لیکن وہ یہ نہیں جانتا کہ وہ دوسری نماز اس نماز سے پہلے ہے یا اس کے بعد اگر تو وہ نماز اس نماز سے پہلے کی ہے، تو اس کی یہ نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ ان دونوں میں ترتیب برقرار نہیں رہ سکی اور اگر وہ دوسری نماز اس نماز سے بعد کی ہے، تو اس کی یہ نماز درست قرار پائے گی، لہذا دونوں کے جواز میں شک پیدا ہو گیا، بنا بریں اسے اعادے کا حکم دیا جائے گا، واللہ اعلم۔

اور اگر اسے تین نمازوں میں شک پڑ جائے، اگر کسی ایک دن کی ظہر کسی دوسرے دن کی عصر اور کسی تیسرے دن کی مغرب قضا ہو جائے، تو اتقدوری اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ متاخرین کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ ان نمازوں کے باہم ترتیب ماقط ہو جائے گی، اس لیے کہ ان کے باہم تین نمازوں سے زیادہ کا فاصلہ ہو جائے گا، تو چونکہ فوت شدہ نمازوں کی تعداد زیادہ ہو جائے گی، لہذا ان کو قضا کرتے وقت ترتیب کا خیال رکھنا ضروری نہ ہوگا اور وہ جو نماز بھی چاہے پہلے ادا کرے، لیکن یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ اس حکم کا اصل تعلق حالت نسیان کے ساتھ ہے، جیسا کہ آگے ذکر آئے گا۔ اور چونکہ حالت نسیان میں ترتیب ماقط ہو جاتی ہے، لہذا ان تین نمازوں کے درمیان کی ادا شدہ نمازیں محمد بن حنفیہ صحیح ٹکڑ ہوں گی، اس لیے کہ ان کے درمیان نسیان کے باعث ترتیب ماقط ہو گئی تھی۔ یوں فوت شدہ نمازیں بدستور تجد قلت میں رہ جاتی ہیں، سو ان کے درمیان ترتیب کا خیال رکھنا لازم ہوگا، تو اسے چاہیے۔ کہ وہ اس صورت میں سات نمازیں ادا کرے، پہلے ظہر، عصر، پھر ظہر، عصر اور پھر ظہر، تاکہ ترتیب کی عینیت طور پر رعایت ہو سکے، یہاں اصول یہ ہے کہ اگر وہ نمازیں طویلہ و غلیلہ ہوں تو دو دو نمازوں کا ملاحظہ رکھا جائے گا، سو انہیں اسی طرح دہرایا جائے گا، جس طرح کہ ہم نے اوپر بیان کیا، پھر وہ تیسری نماز پڑھے اور پھر تیسری نماز کے بعد دیکھے کرے گا، جیسے دو نمازیں ہونے کی صورت میں وہ کرتا ہے! اسی طرح اگر قضا نمازوں کی تعداد چار ہو، یا اس طور کہ کسی اور دن کی نماز عشاء بھی چھوٹ گئی ہو، تو وہ اسی طرح سات نمازیں ادا کرے گا، جس طرح کہ اوپر ہم مغرب کے قضا ہو جانے کی صورت میں ذکر کرتے ہیں پھر وہ سات نمازوں کے بعد نماز عشاء ادا کرے اور بعد ازاں وہ اسی طرح دوبارہ ساتوں نمازیں ادا کرے، جس طرح کہ اس نے جو تھی نماز سے قبل انہیں ادا کیا تھا۔

یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے، کہ اس مقام پر احتیاط کو ملحوظ رکھنے میں بہت حرج واقع ہوتا ہے وہ یوں کہ اگر اس کی بائچ نمازیں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر مختلف ایام میں فوت ہو جائیں اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلے کون سی نماز فوت ہوئی تھی، تو اسے انہیں نمازیں پڑھنے کی ضرورت ہوگی، اور اس میں جو دشواری ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں، تو اس کا جواب بعض مشائخ نے یہ دیا ہے کہ اس بارے میں صاحبین کا قول ہی شرعی حکم ہے، اس لیے کہ محض احتمال کی بنا پر قضا کو واجب قرار نہیں دیا جاسکتا، جبکہ امام ابو حنیفہ کا مذکورہ قول احتیاطی ہے، یقینی اور حقیقی نہیں، جبکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان اصل حکم کے متعلق ہی اختلاف ہے، اور پہلی نماز کا اعادہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک



واجب ہے اس لیے کہ تضامیں ترتیب ضروری ہے اور جب اسے ترتیب کی حقیقی صورت معلوم نہ ہو، تو چونکہ حقیقت تک پہنچنے کا یہ طریقہ اجمالی طریقہ ہے، لہذا اسی پر عمل کرنا ضروری ہوگا، گو کہ اس میں اسے کسی قدر مشقت کا سامنا بھی ہو، لیکن چونکہ یہاں مشقت کچھ زیادہ نہیں، لہذا اس سے حرج لازم نہیں آتا۔

پھر یہ جو ہم نے بیان کیا، یہ حالت نسیان کا حکم ہے یعنی کہ اس نے چند دن نمازیں ادا کیں اور اس کے دل پر یہ بات بالکل نہ لگتی ہو کہ اس نے کوئی نماز چھوڑ دی تھی اور پھر اسے قضا نمازیں یاد آجائیں، لیکن ترتیب معلوم نہ ہو اور اگر اسے قضا نمازوں کا علم ہو، اور ان کا علم ہوتے ہوئے اس کے ان کے بعد چند روز نمازیں ادا کیں، پھر وہ ان کی ترتیب بھول گیا ہو تو پھر ان میں ترتیب سا قاطع ہو جائے گی، اس لیے کہ فوت شدہ نمازوں کی تعداد حد کثرت تک جانتی ہے، کیونکہ معاہدین کے نزدیک قضا نمازوں کے بعد پھر نمازوں تک ادا شدہ نمازیں قاسد ہوتی ہیں، اور جب وہ بھی قاسد پھر ہی تو قضا نمازوں کی تعداد زیادہ ہو گئی، لہذا ان کے درمیان ترتیب سا قاطع ہو جائے گی، تو اس صورت میں بخیر کے بغیر بھی؟ جو نماز چاہے پہلے ادا کرے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر قیاس کے مطابق ترتیب ختم نہ ہوگی، اس لیے کہ ان کے نزدیک جب ادا نمازیں فوت شدہ نمازوں کے ساتھ مل کر چھک پہنچ جائیں، تو وہ جائز ہو جاتی ہیں، لہذا قضا نمازیں بدستور حد ثقل میں رہیں گی۔ اور ان کے درمیان ترتیب کا خیال رکھنا لازم ہوگا، تو خلاصہ یہ کہ جب تک ان کی تعداد کم ہوگی اصل یا شمار قضا نمازوں کا ہی ہوتا ہے، لہذا ان کے درمیان ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہوگا اور جب قضا نمازوں کی تعداد زیادہ ہو جائے گی، تو ان میں ترتیب سا قاطع ہو جائے گی، اس لیے کہ جب قضا نمازیں زیادہ ہو جائیں تو اس سے ادا نمازوں میں بھی ترتیب ختم ہو جاتی ہے، لہذا اس صورت میں قضا نمازوں کے باہم توجہ دینا ادنیٰ ترتیب ختم ہو جائے گی۔

یہ حکم اس وقت کا ہے جب اسے دو نمازوں کے متعلق شک نہ ہو، اور اگر اسے ایک ہی قضا نماز میں شک پیدا ہو جائے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کون سی نماز تھی، تو اس میں پر غور و فکر نہ کریں کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ ہم نے اور بیان کیا۔ پھر اگر اس کا دل کسی بات پر نہ لگے، تو وہ پانچوں نمازیں ادا کر لے، تاکہ وہ یقینی طور پر اپنے فرض سے عہدہ برا ہو سکے۔ محمد بن مقاسم الرازی فرماتے ہیں کہ وہ دو رکعتیں نماز فجر کی نیت سے ادا کریں، رکعتیں نماز مغرب کی نیت سے پھر چار رکعات فوت شدہ نماز کی نیت سے ادا کرے۔ اگر فوت شدہ نماز نماز ظہر عصر یا عشا کی ہوگی، تو یہ نماز اس پر معمول ہو جائے گی اور نسیان الشرحی کا قول ہے کہ وہ چار رکعتیں ادا کر لے، میں وہ اس نماز کی نیت کر لے، جو نماز اس پر قضا ہے، یہ چار رکعتیں تین قعدوں کے ساتھ ادا کی جائیں، ان میں سے ایک قعدہ دوسری رکعت، دوسری تیسری رکعت اور تیسرا چوتھی رکعت کے بعد کیا جائے، یہی بخیر کا بھی قول ہے، چنانچہ اگر اس کی قضا شدہ نماز فجر ہو، تو دوسری رکعت پر قعدہ ہونے کی بنا پر وہ اس کا مصداق سمجھ لے گی اور اس کے بعد کی دو رکعات نقل بن جائیں گی اور اگر قضا

شدہ نماز مغرب ہو تو قہری رکعت پر قعدہ ہونے کی بنا پر وہ ادا ہو جائے گی۔ اور اگر قضا نماز چار رکعات پر مشتمل ہو تو یہ چاروں رکعات فرض میں شامل ہیں اور یوں وہ اپنے فرض سے یقینی طور پر عہدہ برآ ہو جائے گا۔ لیکن ہم نے جو صورت پہلے بیان کی ہے، وہ زیادہ احتیاطی ہے۔ اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ اس کے ذمہ کوئی اور نماز بھی ہو، جسے اس نے کسی اور وقت میں چھوڑا ہو اور اگر اس نے اس نماز کی نیت کی، جو اس کے ذمہ ہے، تو چونکہ اس سے فقط وہی سابقہ نماز ہی ادا ہوگی، یا پھر وہ ہونے کی صورت میں دونوں میں تقاضا واقع ہو جائے گا، لہذا اس کی جڑ ہی ہوئی نماز قضا نماز پر محمول نہ ہوگی۔ بنا بریں اسے ایک دن ایک کی نمازیں دہرائینی چاہییں تاکہ وہ زیادہ یقینی طریقے پر اپنے فرض سے سبکدوش ہو سکے۔ یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب اسے اس بات کا ظن ہو کہ اس نے فرض نمازوں کے اعادے کا حکم دیا جائے گا، مگر اسے اس نماز کا ظن نہ ہو کہ اسے پانچوں نمازوں کے اعادے کا حکم دیا جائے گا، نیز کہ وہ سجدہ نماز کے ادا کرنے میں ہے تو اس میں خشک پڑنا نماز میں خشک پڑنے کے مترادف ہے۔

**ب ترتیب کو ساقط کرنے والی اشیاء** ادا اور قضا نمازوں کے درمیان ترجیب یہی باتوں میں سے کسی ایک بات کی بنا پر ساقط

ہو جاتی ہے تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

(۱) **تنگی وقت:** یعنی کہ اسے فوت شدہ نماز اس وقت یاد آئے جب نماز کا وقت اتنا تنگ رہ گیا ہو، کہ اگر وہ قضا نماز ادا کرتا ہے تو وہ موجودہ وقت کی نماز ادا نہ کر سکتا ہو، تو اس سے ترجیب ساقط ہو جائے گی، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کیونکہ اگر اس موقع پر بھی ہم ترتیب کی رعایت رکھیں تو اس سے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ایسی دلیل سے ابطال لازم آتا ہے جس کے قطعی ہونے میں شبہ ہے، جو کہ شرعاً جائز نہیں ہے اور اگر اسے ظہر کی نماز اس وقت یاد آئے کہ جب عصر کے وقت سورج کی روشنی تبدیل ہو چکی تھی، تو وہ اس وقت صرف عصر کی نماز ادا کرے گا۔ اور اس کے لیے ظہر کی نماز کو قضا کرنا ہائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، کہ اس وقت نماز ظہر کی قضا کرنا کامل شی کی۔ ناقص قضا کا مصداق ہوگا۔ بخلاف اسی دن کی عصر کے، کہ وہ ہائز ہے لیکن اگر اسے نماز ظہر اس وقت یاد آئے جب سورج کی روشنی ابھی تبدیل نہ ہوئی ہو لیکن وقت اتنا تنگ ہو کہ اگر وہ ظہر کی نماز قضا کرتا ہے، تو نماز عصر کے لیے مکروہ وقت رہ جاتا ہے تو چونکہ اس صورت حال کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں لہذا مشائخ کے ہاں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے ترجیب کو نظر انداز کر کے نماز عصر کو ادا کرنا جائز ہوگا، لہذا وہ پہلے نماز قضا کرے اور پھر نماز عصر پڑھے۔ مگر یہاں نہ تو وقت کے ٹھکنے کا اندیشہ ہے۔ اور نہ ہی وقت کی

لے ناک کے احوال کے مابین ترجیب پر متنازعہ ہے۔ کے بعد بحث کی گئی ہے۔

تنگی کا خوف ہے لہذا ترتیب بحال رہے گی اور بعض مشائخ کے نزدیک اس صورت میں بھی اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی، لہذا وہ پہلے نماز عصر اور غروب آفتاب کے بعد نماز ظہر ادا کرے گا۔ فقیہ ابو جعفر البندداغی اس مسئلے کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو نماز جمعہ میں ہے کہ اگر کسی کو عین نماز جمعہ کے دوران میں یہ یاد آئے کہ اس نے نماز فجر نہیں پڑھی تھی، لیکن اس وقت نماز جمعہ شروع ہو اور اگر وہ نماز فجر شروع کرتا ہے تو اس کی نماز جمعہ ٹھیک جاتی ہے اور زیر بحث مسئلے کی طرح اس صورت میں بھی اسے وقت نکل جانے کا خوف نہیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ پہلے فجر ادا کرے اور پھر نماز ظہر پڑھے۔ کیونکہ انہوں نے جمعہ کے فوت ہونے کو ترتیب ساقط ہونے کے لیے عندئیں تسلیم کیا جب کہ امام محمدؒ کے مطابق وہ پہلے نماز جمعہ ادا کرے اور پھر نماز فجر پڑھے، کیونکہ انہوں نے جمعہ کے فوت ہو جانے کو ترتیب ساقط ہونے کے لیے، عندئیں تسلیم کیا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہو گا کہ اذل الذکر وذل الکر کے نزدیک اس کی عصر جائز نہ ہوگی، بلکہ وہ پہلے نماز ظہر پڑھے اور پھر نماز عصر ادا کرے۔ جب کہ امام محمدؒ کے یہاں وہ اپنی نماز جاری رکھے۔ اور اگر اس نے عصر کی نماز بالکل اقل وقت میں شروع کی اور اسے یہی علم ہو کہ نماز ظہر اس پر قضا ہے، مگر اس نے قیام اور قراءت کو اتنا طویل کیا کہ نماز کا مکروہ وقت شروع ہو گیا تو اس کی یہ نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے نماز ظہر کے قضا ہوتے ہوئے اس کا نماز عصر کو شروع کرنا درست نہ تھا۔ لہذا وہ اس نماز کو وہیں ختم کرے۔ عصر کی نماز دوبارہ پڑھے، اور پھر غروب آفتاب کے بعد نماز ظہر قضا کرے اور اگر پچھلے نماز شروع کی ہو تو اسے بالکل یاد نہ ہو کہ اس کے ذمہ ظہر کی قضا ہے، مگر پھر اس نے اتنا طویل کیا کہ اور قراءت کی کفار عصر کا مکروہ وقت شروع ہو گیا، تو وہ اپنی نماز بدستور جاری رکھے اس لیے کہ نماز کے اکاذم اور احتیاط کے وقت ترتیب کو ساقط کرنے والے مذہب یعنی نسیان اور تنگی وقت پائے گئے ہیں۔ اور اگر اس نے عصر کی نماز تکبیر وقت میں شروع کی۔ اور اسے نماز ظہر کا قضا ہونا بھی یاد ہو چکا ہے اس لیے ابھی ایک رکعت یا دو رکعات پڑھی ہوں کہ سورج غروب ہو گیا ہو تو قیاس کا قضا تو یہ ہے کہ اس کی نماز عصر فاسد قرار پائے، اس لیے تنگی وقت کا مذہب تو اب ختم ہو گیا ہے، جس سے ترتیب دوبارہ صحیح ہو گئی ہے لہذا اس کی رسم وہ اپنی نماز جاری رکھے، پھر وہ نماز ظہر اور بعد ازاں مغرب ادا کرے۔ اس مسئلے کا قیاسی حوالہ ملاحظہ فرمائیے۔

۲۔ قیام (بجول جانا) دوسرا عنصر مہول جانا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ حدیث ائمہ و ائمہ کے مجددی ہونے قیام کے یاد کرنے کے وقت کو ہی مہول ہونی نماز کا وقت قرار دیا ہے۔ اور چونکہ مسلمان ہو جانے کے باعث اسے سابقہ قضا نماز یاد تھی، لہذا یہاں دلیل قطعی پر عمل کرنا ناگزیر ہو گا اور مردی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ علیہ السلام نے نماز مغرب پڑھی اور پھر فرمایا: "کہ تم میں سے کسی نے مجھے نماز عصر پڑھنے دیکھا ہے؟" صحابہ کرامؓ نے نفی میں جواب دیا۔ پھر آپؐ نے عصر کی نماز پڑھی کہ نماز مغرب کا اعادہ نہیں فرمایا۔ اور اگر یہاں بھی ترتیب ضروری ہوئی، تو آپؐ نے صرف نماز مغرب کا اعادہ فرماتے: اسی طرح اگر کسی نے نماز ظہر پڑھ دینے کے پڑھی ہو، اور عصر کی نماز با وضو حالت میں نماز ظہر

میں اپنے اس فعل کے علم کے باوجود پڑھ لی، پھر وہ نماز ظہر کا اعادہ کر لے، مگر نماز عصر کا اعادہ نہ کر سکے اور بعد ازاں نماز مغرب پڑھ لے اور اس کا گمان یہ ہو کہ اس کی عصر صحیح طریقے سے ادا ہوئی ہے تو وہ عصر کا اعادہ کرے مغرب کا نہیں، اس لیے کہ نماز ظہر کو ایسے وضو پونے کی حالت میں پڑھنا ایسی حالت میں ناجائز اور ناسط ہے۔ جس میں وہ نماز ظہر کی اطمینان سے عاری ہے، تو جب اس نے عصر کی نماز ادا کی، تو چونکہ اسے یہ معلوم تھا کہ اس کی نماز ظہر جائز نہیں ہوئی ہے، لہذا وہ اس کا اعادہ کرے۔ کیونکہ اگر اسے یہ معلوم بھی نہ ہوتا اور اس کا یہ گمان ہوتا کہ وہ نماز ظہر درست پڑھ لی گئی ہے، تو تب بھی اس کا یہ گمان درست نہ ہوتا، کیونکہ گمان کی جہالت پر مبنی ہے۔ گمان وظن، تو فقط اسی صورت میں مستحب ہوتا ہے، جب وہ کسی دلیل یا مشابہہ دلیل پر مبنی ہو، جو یہاں موجود نہیں۔ لہذا یہ گمان جہالت محض ہوگا، تو گویا اس نے نماز عصر اس حالت میں پڑھی ہے کہ اسے معلوم تھا کہ اس پر نماز ظہر کی قضا ہے، لہذا وہ نے ظہر کے وقت میں ادا کر کے والا قرار پائے گا۔ جس کی بنا پر اس کی نماز درست نہ ہوگی، اور اگر اس نے دونوں کے اعادے سے قبل نماز مغرب پڑھ لی، تو مغرب بھی جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے نماز مغرب یہ جلتے ہوئے پڑھی ہے کہ اس پر ظہر کی نماز قضا ہے۔ تو یوں وہ نماز مغرب نماز ظہر کے وقت میں ادا کر کے والا قرار پائے گا، لہذا اس کی نماز مغرب جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ ظہر کا اعادہ کر لے اور عصر کی نماز نہ دہرائے اور یہ سمجھے کہ اس کی نماز عصر جائز تھی، پھر وہ نماز مغرب ادا کرے۔ تو اسے فقط نماز عصر کے دہرائے کا حکم دیا جائے گا، مغرب کے دہرائے کا نہیں۔ اس لیے کہ اس کا گمان یہ تھا کہ اس کی نماز عصر جائز ہے اور اس کا یہ گمان مستحب ہوگا، کیونکہ وہ ”مشابہہ دلیل“ پر مبنی ہے، اسی بنا پر دلیل امام شافعیؒ پر بھی مبنی رہی، تو جب وہ نماز مغرب پڑھے، تو نماز عصر کو بھی پڑھ لے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر نماز عصر کی قضا واجب نہیں، اس لیے کہ اس نے اسے تمام ارکان اور شرائط سمیت ادا کیا ہے، بنا بریں یہاں اس کا اعتقاد مشابہہ دلیل کی بنا پر ہوا ہے، اور چونکہ جس نے نماز مغرب اس خیال سے پڑھی ہے کہ اس پر نماز عصر قضا نہیں، تو اس کی مغرب کو صحیح قرار دیا جاتا ہے، اولاً اسے ایسے ہی سمجھا جاتا ہے، جیسے کہ وہ نماز عصر کی قضا کو قبول چکا ہو، بلکہ یہ حالت تو نسیان سے بھی بڑھ کر ہے، اس لیے کہ جو بولنے والے کا گمان کسی ”مشابہہ دلیل“ کے بجائے ”طبیعی غفلت“ پر مبنی ہوتا ہے، جب کہ یہاں یہ گمان ”مشابہہ دلیل“ پر مبنی ہے، لہذا یہ گمان نسیان سے بڑھ کر ہے، پھر یہی وہاں نماز مغرب کو جائز قرار دیا جاتا ہے تو یہاں تو بدرجہ اولیٰ یہ نماز جائز ہوگی۔

پھر فوت شدہ نماز کا علم ہونا جس طرح ”وجوب ترتیب“ کے لیے شرط ہے تو اسی طرح اس کے قضا ہونے کے وقت میں اس کے وجوب کا علم ہونا بھی وجوب قضا کے لیے شرط ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی دارالحرب کا باشندہ دارالحرب میں اسلام لے آیا اور وہاں ایک سال کے قریب مشہور ہوا اور اسے یہ علم

لے دارالحرب سے علاوہ ملا ہے جو مسلمانوں کے ساتھ حالت جنگ میں ہو، ایسا تھی ہونا ہے کہ جب وہاں شہاز اسلام کی بے حرجی اور مسلمانوں کی محنت ہو۔ انا تھریگہ وداکثریگا۔

دہو کہ اس پر کوئی نماز بھی فرض ہے یا نہیں۔ جس کی بنا پر اس نے نماز نہ پڑھی تو ہمارے تمیزوں کے نزدیک اس پر کوئی قصاص نہیں۔ امام زفرؒ کے نزدیک قصاص ہے۔ اور اگر کوئی ذی دار الاسلام میں اسلام لے آیا ہو۔ اور پھر اس کے ساتھ یہ ماجرا پیش آئے کہ اس پر امتحان کی رو سے ان نمازوں کی قضا ضروری ہے تب کفر یا اس کا تقاضا ہے۔ کہ اس پر بھی کوئی قضا ضروری نہ ہو اور یہی الحسن بن زیاد کا بھی قول ہے۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان ہونے ہی اس پر اسلامی احکام کی پابندی لازم ہو جاتی ہے اور نماز کا واجب ہونا بھی چونکہ احکام اسلام میں سے ہے، لہذا پھر تمام نمازیں لازم ہوں گی۔ اور اس کی حیثیت کے باعث اس سے ماقضاد ہوں گی اور ایسے ہی ہوگا۔ جیسے کوئی شخص دار الاسلام میں اسلام لے آیا ہو۔ تو اس پر نمازیں ضروری قرار پاتی ہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس لئے چونکہ دارالحرب میں اسلام قبول کیا ہے لہذا علم کا سبب (دار الاسلام) موجود نہ ہونے کے باعث اس تک ضروری علم نہیں پہنچ سکا اور اصولاً جس شخص تک علم نہ پہنچا ہو اس پر احکام اسلامی کا واجب نہیں ہوتا جیسے کہ اگر کوئی شخص قدرت نہ ہونے کے باعث احکام اسلام پر عمل کی قدرت سے محروم ہو تو اس پر احکام کا واجب نہیں ہوتا بلکہ اس شخص کے جو دار الاسلام میں مسلمان ہوا ہو اس لئے کہ اس نے خود علم کا موقع ضائع کیا ہے، کیونکہ اس نے دوسرے مسلمانوں سے شریعت کے احکام نہیں سیکھے حالانکہ وہ ان سے جو نیچے کر انہیں سیکھ سکتا تھا، اور جو شخص علم کا موقع ضائع کر دے اس پر احکام کا واجب ہوتا ہے، جیسے اگر کوئی شخص قدرت ہونے کے باوجود اسے ضائع کر دے اور چونکہ یہاں فیض علم نہیں پائی گئی اس لئے کہ وہ دارالحرب میں احکام شریعت کسی سے بھی نہ سیکھ سکتا تھا، چنانچہ اگر اسے کوئی ایسا شخص ملا ہو اور اور اس نے اس سے یہ مسائل نہ پوچھے ہوں تو اس کے بعد اس پر نمازوں کی قضا ضروری قرار دی جائے گی کیونکہ اس نے علم سیکھنے کا موقع ضائع کر دیا لہذا اگر کوئی اس سے مانع موجود تھا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے وہ دار الاسلام میں اسلام لایا ہو اس شخص سے امام زفرؒ کی دلیل کا بھی جواب ہو گیا کہ اس پر دارالحرب میں بھی احکام اسلام کی پابندی لازم ہوگی، کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ شکیک ہے، لیکن متیقہ میں یہ کہہ ان احکام تک رسائی کا کوئی ذریعہ میسر ہو جو کہ یہاں موجود نہیں ہے پھر اگر اس کے پاس دارالحرب میں کوئی ایک شخص بھی پہنچ جائے، تو امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے مطابق، اس پر اس کے بعد کی تمام نمازیں قضا ہوں گی جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے اس بارے میں دو اقوال ہیں، ان میں سے ایک صاحبین کی تائید میں ہے کہ دوسرا قول ہے حسن بن زیاد ان سے روایت کرتے ہیں یہ ہے کہ جب تک اسے دوسرا ایک مرد اور دو عورتیں اس کی خبر نہ دیں اس وقت تک اس پر نمازوں کی قضا ضروری نہ ہوگی کیونکہ اس طرح اسے جو خبر ملے گی اس کی پابندی لازمی ہوگی اس قول کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ دوسری کو یا نہ جانے والی خبر ہے، جس کے لئے خبر دینے والوں کی بنیاد تھا کہ ہونا ضروری ہے جیسے انڈیا پر پھر گاہ کی سڑکی کی اور غلام کی جلت کی خبر دینے وغیرہ کا بھی حکم ہے جب کہ دوسری روایت کی خبر زیادہ صحیح ہے دلیل یہ ہے کہ ہر شخص شائع کی پابندی سے تبلیغ احکام کا سبب ہے میرا کہ ان حضرت علیؓ و علیہ السلام کے قول سے کہ:

لے "ہر مصلح مسدا د ہے کہ جس شخص کو کسی نالی یا احکام کے تشریح سے روک دیتا، اس کا ہاتھ پانچ درجہ بوٹھکتی ہے، ہاتھ باغ ہونا عید از عید؛ ۴۱) طبر زمرہ داری؛ ۱۱) بعض احمدی زفری؛ ۱۲۱) دیو الیہی؛ ۱۲) غلامی جب کہ انڈیا سے مراد وہ شخص ہے جو تم کے تصرفات کی اجازت ہو رہی ہے خود دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ نمبر ۱۔

الْأَنْتِ بِلِغِ الشَّاهِدِ الْغَائِبِ تَشْرُطُ  
امرو صیغہ منامعالتہ قوماھا لکھا  
شَمِعَهَا شَعْدًا آهًا إِلَىٰ مِنْ لَدُنْهَا  
دیکھو ان باتوں کو سننے والا غیر موجود نہ بنے  
وہ لے شخص کو سچا کرے۔ اللہ تعالیٰ اس  
شخص کی آنکھوں کو کھول دے، جو ہماری  
بات سنے، پھر جیسے اسے یاد کرے۔ اور  
پھر اسے اپنی جگہ پر بخارے۔ جس نے اس کو  
سنا نہ ہو۔

لہذا، یا کفر! میں جانے والا شخص آقا اور رسول کی یا جیسے کسی فرستادے (قاصد) کی مانند ہے، اور  
جو حکم یا قاصد کی خبر دوسرے کو پانہ کر دیتی ہے، لہذا یہاں بھی یہ حکم ہوگا واللہ اعلم۔

۳۔ قضا نمازوں کی کثرت: اور سبب فوت شدہ نمازوں کی کثرت ہے بشرطی کا قول ہے  
”قریب“ فوت شدہ نمازوں کی ”کثرت“ سے ساقط نہیں ہوتی؛ حتیٰ کہ اگر کسی شخص کی ایک نماز چھوٹ  
جائے اور وہ اس کو یاد رکھتے ہوئے تمام نماز ادا کرنا ہے تو اس کی زندگی کی تمام نمازیں قاصد ہوں گی  
تاؤ تیکر وہ اس نماز کو قضا کرے۔ لکن استیصال یہ ہے کہ سبب دلیل سے نمازوں کے ایسے قریب ثابت ہوتے ہیں جن کو  
مزید نمازوں میں کوئی تغیر نہیں کیا گیا بلکہ اس کی کثرت بخیر کی ہی کی بنا پر ہوتی ہے، لہذا وہ کسی قسم  
کی تحریف کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قریب قضا نمازوں کی تعداد زیادہ ہو جائے، تو اگر  
پھر بھی قریب کی رعایت رکھنا ضروری ہو، تو اس کی بنا پر موجود وقت کی نماز بھی قضا ہو سکتی ہے، جو کہ  
جواز کے خلاف ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ اس سے سبب قضا سے ثابت شدہ حکم کا ”خبر واحد“ کے  
ساتھ ابطال لازم آتا ہے۔ پھر قضا نمازوں کی وہ کم سے کم تعداد مختلف فیہ ہے جو ”کثرت“ کا مصداق  
ہو سکتی ہے۔ ظاہر روایت کے مطابق سبب فوت شدہ نمازوں کی تعداد چھ ہو جائے، تو سبب چھ نماز کا  
وقت بھی نکل جائے گا۔ تو قریب ساقط ہو جائے گی، چنانچہ ساتویں نماز کو ان چھ نمازوں سے قبل بھی ادا کیا  
جا سکتا ہے۔ اب سادہ امام محمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ سبب قضا نمازوں کی تعداد پانچ ہو جائے، تو وہ کثیر  
ہو جائیں گی، پھر سبب چھ نماز کا وقت ہو جائے گا تو قریب ساقط ہو جائے گی حتیٰ کہ چھ نمازوں کو ان سب سے پہلے  
ادا کرنا جائز ہوگا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ایک جیسے تک کی نمازوں میں قریب کی رعایت رکھنا ضروری  
ہے، ایک جیسے سے زیادہ کے متعلق ان سے کوئی روایت مذکور نہیں، تو گویا ان کے ہاں کثرت  
کی حد یہ ہوگی، کہ قضا نمازوں میں ایک سبب سے زیادہ ہو جائیں۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر باب میں کثیر  
وہی ہوتا ہے، جہاں اس کی ”کل جنس“ پر عمل ہو (اور نماز جنس میں کل جنس پانچ نمازیں ہیں، جیسے ”باب الصوم“  
لغویوں میں کسی کا ایک جیسے تک روایہ ذکر ہوتا۔ تاہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، اس لیے کہ قضا  
نمازیں چھ نماز کا وقت آنے سے حد تک میں داخل نہیں ہوتیں، بلکہ چھ نماز کا وقت ختم  
ہونے سے اس حد میں داخل ہوتی ہیں۔ نیز اگر اب ان میں سے ہر نماز اپنی اپنی جگہ مگر

نے محمد بن ساجر بن عبد اللہ، تیسرا لکھی (۱۳۰، ۱۳۱) ص ۲۳۲ امام محمد کے شاگرد اور مشہور محدث تھے۔

ہو جائے گی؛ پھر اسی اصول کے مطابق، اگر کسی نے ایک نماز چھوڑ دی ہو، اور پھر اس نے اس کے بعد پانچ نمازیں ادا کر لیں، حالانکہ اسے قضا نماز یاد ہو، تو اسے ان پانچوں نمازوں کو بھی قضا کرنا ضروری ہوگا کیونکہ وہ ابھی حد تک میں ہیں اور جب قضا نمازوں کی تعداد کم ہو تو ترتیب کی حیات، لیکن ضروری ہو تا ہے کہ بعد اس حد تک اس وقت کو قضا نمازوں کا وقت اس طرح قرار دینا ممکن ہے۔ جس میں سحری کے بعد ایسے نماز کے لیے وقت ہونے کا ابطال لازم نہیں آتا، لہذا وہ ہر نماز کو سابقہ قضا نماز کے وقت میں ادا کرنے والا قرار دیا جاتا ہے اور چونکہ سابقہ قضا نماز کا وقت موجودہ نماز کے وقت سے مقدم ہوتا ہے لہذا وہ ان تمام نمازوں کو ان کے اصل وقت سے قبل ادا کرنے والا قرار پائے گا۔ بناء پر اس کی یہ نمازیں جائز نہ ہوں گی پھر امام محمدؒ کے قول پر قیاس کے مطابق وہ قضا شدہ نماز اور اس کے بعد کی چار نمازوں کو قضا کرے، اس لیے کہ چھٹی نماز تو باطل درست ہوگی اور اگر اس نے ان نمازوں کو قضا کیا بلکہ ساتویں نماز چھٹی نماز بالا جماع درست ہوگی، اس لیے کہ ساتویں نماز یعنی ادا شدہ چھٹی نماز کا وقت، قضا شدہ نمازوں کا وقت نہیں تھا کیونکہ اگر اس وقت کو بھی قضا نمازوں کا وقت قرار دیا جائے، تو یہ وقت حالیہ نماز کا وقت نہ رہے گا، اس لیے قضا شدہ نمازوں کی زیادتی کے باعث ان کی ادائیگی میں پورا وقت گھر جائے گا جس سے خبر و اہم کے ساتھ ثابت شدہ حکم کے ذریعے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ابطال لازم آئے گا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ لہذا اب یہ وقت محض حالیہ وقت کا ہی وقت ہوگا پھر جب اس نے چھٹی صبح وقت میں اسے ادا کر لیا، تو اس کو صحیح تسلیم کیا جائے گا۔ بخلاف اس کے کہ قضا شدہ متروک نماز کے بعد ادا شدہ نمازوں کی تعداد پانچ ہو، اس لیے کہ وہاں دونوں دلیلوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس نماز کے وقت کو اس طرح قضا نماز کا وقت قرار دینا ممکن ہے۔ جس سے اس حالیہ نماز کے وقت نہ ہونے کا بھی ابطال لازم نہیں آتا، پھر اگر وہ ساتویں نماز چھلے، تو امام ابوحنیفہؒ کے مطابق استسنان کی رو سے اس کی پانچوں ادا شدہ نمازیں جائز ہو جائیں گی، اور اب اس پر محض "قضا شدہ" نماز کی قضا کرنا ضروری ہوگا؛ اسی طرح اگر اس نے پانچ نمازیں چھوڑ دیں اور یاد ہونے کے بعد چھٹی نماز ادا کر لی، تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے مطابق متوقف نہ رہے گی اگر تو اس نے ساتویں نماز چھلے، تو چھٹی نماز کو بخیر و جائز ہو جائے گی، اور اسے فقط پانچ چھوٹی ہونی نمازوں کی قضا کرنا لازم ہوگا اور صاحبین کے یہاں اس کی یہ نماز بھی درست نہ ہوگی اور اسے چھ کی چھ نمازوں کو ادا کرنا ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایک نماز چھوڑ دی بعد ازاں اس نے ایک چھٹی نماز ادا کر لیں، حالانکہ اسے چھٹی ہونی نماز یاد تھی، تو امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر وہ فقط اسی ایک نماز کی قضا کرے گا کسی اور نماز کو نہیں۔ اور صاحبین کے قول پر وہ قضا نماز اور اس کے بعد کی پانچ نمازوں کو قضا کرے گا۔ البتہ امام محمدؒ سے مروی قول پر قیاس کے مطابق اسے فقط چھٹی ہونی نماز اور اس کے بعد کی چار نمازوں کی قضا کرنا ہوگا۔ مگر امام زفرؒ کے خیال میں، اسے قضا شدہ نماز اور اس کے بعد پورے چھٹی کی ادا شدہ نمازوں کا اعادہ کرنا ہوگا اسی مسئلے کو یہ عزائم بھی دیا جاتا ہے کہ ایک نماز پانچ نمازوں کو فاسد کر دیتی ہے۔ اس لیے کہ اگر اس نے قضا سے قبل چھٹی نماز ادا کر لی، تو امام ابوحنیفہؒ کے مطابق پانچوں ادا شدہ نمازیں درست ہو جاتی ہیں۔ اور اگر چھٹی نماز سے قبل وہ اس نماز

کو قضا کر لے تو پانچوں کی پانچوں نمازیں فاسد ہو جاتی ہیں۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پانچوں ادا شدہ نمازوں میں سے ہر ایک قضا شدہ نماز کے وقت میں ادا ہوئی ہے۔ اس لیے کہ متروک نمازوں کی کم تعداد جو نہ کے باعث اس وقت کو ہم متروک نمازوں کا وقت قرار دے سکتے ہیں۔ اور چونکہ متروک نماز کا وقت ادا نمازوں سے قبل تھا، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ ادا شدہ نماز اپنے وقت سے قبل پڑھی گئی ہے، لہذا وہ فاسد قرار پائے گی اور فاسد جو نہ کے بعد ان کے جواز کی کوئی وجہ ہے اور نہ ہی ان کو فی الحال موقوف قرار دینے کی وجہ امام ابوحنیفہ کا استدلال تو اس کے بیان کرنے میں مشابہ کی جاز میں مختلف ہیں: مشابہت فرماتے ہیں کہ چونکہ ہم نے متروک نماز کے بعد ایک نماز یعنی چھٹی نماز کو جائز پایا ہے، حالانکہ اسے بھی ترتیب اور نظم کے برخلاف ادا کیا گیا ہے، لہذا جب وہ نماز صحیح ہو گئی ہے، تو اس سے پہلے کی نمازیں بھی جو کہ انہیں ترتیب کے خلاف ادا کیا گیا ہے لازمی طور پر درست قرار دیں گی۔ مگر بعض ایک الامنی حکم (استدلال) ہے۔ اس لیے کہ اس میں چھٹی نماز اور اس سے پہلے کی نمازوں کو حکم جواز میں لینے کی قدر و شکر کے نتیجہ کر دیا گیا ہے، حالانکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، ان میں سے ہر ایک میں متفرق مفہوم موجود ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یہ چھٹی نماز کا وقت متروک نماز کا وقت نہیں ہے مگر چھٹی نماز سے قبل ادا شدہ نمازوں میں سے ہر ایک دراصل متروک نماز کے وقت میں ادا کی گئی ہے چھٹی نماز کو بھی چھٹی نماز اپنے صحیح وقت میں ادا ہوئی ہے، لہذا وہ جائز دہوں گی۔ مشابہت عرواق امام صاحب کے استدلال کو لوں بیان فرماتے ہیں کہ نمازوں کی کثرت ترتیب کے سقوط کا باعث ہوتی ہے، تو جب اس نے چھٹی نماز ادا کر لی، تو کثرت ثابت ہو گئی، اور یہ کثرت چونکہ تمام نمازوں کی صفت ہے، لہذا اس صفت کو ادا شدہ نمازوں کی پہلی نماز سے متعلق سمجھا جائے گا، اس طرح حکم جواز بھی ان سب کی طرف منسوب ہوگا۔ اور یوں تمام ادا شدہ نمازیں بھی درست ہو جائیں گی مگر حکم (استدلال) بھی کمزور نہ کہ (استدلال) ہے۔ اس لیے کہ کثرت اگرچہ تمام نمازوں کی مشترک صفت ہے، مگر اس کا اثبات قواب ہو رہا ہے اور پہلے نہیں تھا۔ الایکہ یہ ثابت کر دیا جائے کہ پہلی نماز جس ترتیب سے ادا کی گئی ہے بعد کی نمازوں کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کے لیے اسی وقت سے کثرت کی صفت ثابت ہو جاتی ہے، حالانکہ یہ ثابت کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ ”حق نمازوں کی وجہ سے“ ان کی کثرت ثابت ہوتی ہے، وہ اسی حکم ”حیز عدم“ میں ہیں اور اگر اسی ایک کو ”کثرت“ سے متصف کیا جائے تو یہ اس لیے غلط ہے، کہ بھلا اس کو ”ایک“ ہونے کی صفت سے متصف کرنا درست نہ ہوگا، اس سے یہ لازم آتا ہے، کوئی شئی بعد میں آنے والی ایسی اشیاء سے مل کر کثیر ہو جائے جو اسی حکم صفت عدم میں ہیں، اس لیے کہ اس سے معدوم شئی کے ساتھ مل کر کثرت سے متصف ہونا لازم آتا ہے جو کہ امر محال ہے۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں ”کثرت“ بخیر نماز کے بعد ہی ان سب کے لیے ثابت ہوتی ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے ”جو سبز“ کو اکیلے پیدا کیا ہے، لہذا وہ جمیع کی صفت سے موصوف نہیں کیا جاسکتا، پھر اگر بعد میں اس کے ساتھ کوئی اور جو سبز ملا بھی رہا جائے تب بھی موجودہ حالت کے مطابق ان میں سے ہر ایک پر ”جمیع“ کی صفت کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم ان کے اس دعوے کو بطریق مسابقت و چشم پوشی تسلیم بھی کر لیں، تو تب بھی اس میں ان کے لیے



کوئی حجت نہیں کیونکہ اگر ادا شدہ پہلی نماز کو اس کی ادائیگی کے وقت سے نہ کثرت کی مفت سے ہونا قرار دے بھی دیں۔ تو تب بھی اس کے جواز اور ترتیب کے ساقط ہونے کو ثابت نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ یہاں ترتیب کا ساقط ہونا ایک اور مسئلے سے مشروط تھا اور وہ مسئلہ حالیہ نماز کے وقت کا نقصان نمازوں کے ساتھ معمور ہوجانے کا تھا جس سے ترتیب کو ملحوظ رکھنے کی صورت میں حالیہ وقت کی نماز کے فوت ہوجانے کا اندیشہ تھا، لہذا یہاں ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری نہیں۔ اس لیے کہ اس سے خبر واحد کے ساتھ ثابت شدہ امر سے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ابطال لازم آتا ہے اور چونکہ یہ مفہوم یا پھر ان ادا شدہ نمازوں میں گو وہ سب کثرت کے ساتھ متصف ہیں مگر وہ اپنے لیے لایزال و درست نہیں ہرگز یہاں اس لیے بھی کہ اس سے جو رد بھی لازم آتا ہے، اس لیے کہ نمازوں کا ہر نماز اور ترتیب کا ساقط ہونا نہ کثرت کی بنا پر تھا، مگر جب ان کو جائز قرار دے دیا گیا، تو اب فوت شدہ نمازوں کی کثرت باقی نہ رہی، لہذا پھر نئے سرے سے ترتیب بربال ہو جائے گی۔

پھر جب ترتیب بحال ہوگئی، تو نمازوں کا ”فساد“ دوبارہ محو کر آئے گا جس سے ان کو درست قرار دینا صحیح نہ ہوگا، لہذا ثابت ہوا کہ ادبیان کردہ دونوں وجوہ درست نہیں ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے مذہب کو ثابت کرنے کی صحیح دلیل نقطہ دہی ہے، جس کا شیخ ابوالعین نے ذکر کیا ہے، اور وہ یہ کہ اس حق علیہ رطل سے یہ ثابت ہوا ہے کہ چھٹی نماز ٹھیک اپنے وقت پر ادا کی گئی ہے، اور کسی پہلو سے بھی وہ ”قضا نماز“ کا وقت نہیں ہے، جیسا کہ ہم ادبیان کر آئے ہیں کہ اس وقت کو قضا نماز کا وقت قرار دیں تو اس سے خبر واحد سے ثابت شدہ حکم کے ذریعے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ابطال لازم آتا ہے، لہذا یہاں کلی طور پر خبر واحد کے ساتھ عمل کرنا ساقط ہو جائے گا، اور یوں قضا نماز کا وقت بھی بھی احتیاط کو ملحوظ جائے گا۔ تو جب چھٹی نماز کے بعد قضا نماز ادا کر لی گئی تو وہ نماز اپنے اصل مقام یعنی اپنے اصلی وقت کے ساتھ جا کر ملتی ہوگئی، اس لیے کہ اس نماز کے لیے اس کی صحیح جگہ کا ہونا ضروری ہے، لہذا اس کو اپنے اصلی مقام کے ساتھ ملحق کرنا دو وجوہ سے بہتر ہوگا، اولاً اس لیے کہ اس کے اس اصل وقت میں کوئی دوسری نماز اس کی مزاحمت نہیں ہے، کیونکہ وہ اسی کامیابی وقت ہے، جب کہ اسے سب وقت میں ادا کیا گیا ہے، اس میں اس کی کوئی دگونی مزاحمت نماز موجود ہوگی کیونکہ پانچوں نمازوں کے اوقات مقرر ہیں اور چونکہ اس وقت پر قضا نماز کی نسبت حکالیہ وقت کی نماز کا زیادہ استحقاق ہے، لہذا اس نماز کو اسی وقت کے ساتھ ٹھیک کرنا جس میں اس کی کوئی مزاحمت نہ ہو جو نہ ہو زیادہ بہتر ہوگا، ثانیاً اس لیے کہ وہ وقت دلیل قطعی سے ثابت شدہ اس کا اپنا وقت تھا جب کہ یہ وقت ”دلیل قطعی کے مطابق“ کسی دوسری نماز کا وقت ہے جسے خبر واحد کی رو سے اس کا وقت قرار دیا گیا تھا، لہذا اس وقت پر حالیہ نماز کا استحقاق رائج ہے، اور ادا کی کے بعد نماز حکماً اپنے اصل وقت کے ساتھ جا کر ملتی ہو جائے گی اور حقیقی حکماً ثابت ہو وہ حقیقی حجت بھی ہی کی مانند ہوتی ہوئی ہے، پھر جب وہ نماز اپنے اصل وقت کے ساتھ جا کر ملتی ہوگئی، تو اس سے واضح ہو جائے گا کہ یہاں پانچوں نمازیں اپنے صحیح وقت پر ہی ادا کی گئی ہیں، لہذا ان کو جائز قرار دیا جائے گا۔ بخلاف

اِس صورت کے جب قضا نماز کو چینی نماز سے قبل ادا کر لیا جائے، کیونکہ یہاں وہ نماز اس وقت میں ادا کی گئی ہے، جو ظاہری طور پر اسی وقت ہے جیسا کہ جو واحد نے اسے اس کا وقت قرار دیا ہے پھر جب وہ نماز اسی وقت میں ادا کر لی گئی، جو ظاہراً اُس کا اپنا وقت تھا، تو وہ نماز اسی وقت میں پختہ ہو جائے گی، اور وہ اپنے اصل وقت کے ساتھ ملتی دہرائی محسوس سے یہ واضح نہ ہو گا کہ ”ادا شدہ پانچوں نمازوں“ قضا نماز کے بعد ادا کی گئی ہیں بلکہ یہ ثابت ہو گا کہ انہیں قضا نماز سے قبل پڑھا گیا ہے، کیونکہ قضا نماز کی ادائیگی تو اسی وقت میں پختہ ہو گئی ہے کہ جس میں سے ادا کیا گیا ہے اور وہ اپنے اصل وقت کے ساتھ ملتی نہیں ہوئی۔ لہذا اس سے ادا شدہ نمازوں کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔ اور بخلاف حالت نسیان اور تنگی وقت کے کیونکہ اگر ان دونوں صورتوں میں پہلے حالیہ وقت کی نماز اور پھر قضا نماز ادا کر لی گئی۔ تو اس سے حالیہ وقت کی نماز کا اعادہ لازم نہ آئے گا۔ اور اگر فوت شدہ نماز اپنے اصلی وقت کے ساتھ ملتی ہو جاتی۔ تو حالیہ وقت کی نماز کا اعادہ لازم آجاتا کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوتا کہ حالیہ وقت کی نماز کو قضا نماز سے پہلے ادا کر لیا گیا ہے، اس لیے کہ وہاں ادا شدہ نماز بر لحاظ سے اس وقت میں ادا کی گئی ہے۔ جو ہر پہلو سے اس کا اپنا وقت ہے جیسا کہ پہلے گذرا تو اس کے بعد کسی قضا شدہ نماز کو ادا کرنا اس وقت کو حالیہ نماز کا وقت ہونے سے خارج نہیں کرتا، لہذا ادا شدہ نماز تمام پہلوؤں سے اپنے اصل مقام میں قرار پائی۔ اور قضا نماز کا باطل ہونا لازم نہ آئے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب نمازی کھڑا ہوا اور قراءت کر کے سجدہ کرے اور پھر رکوع کرے کہ رکوع چونکہ اپنی اصلی جگہ کے ساتھ جو سجدہ سے قبل ہے ملتی نہیں ہوا، کہ اس پر سجدہ کا اعادہ واجب نہ ہوتا، مگر اس سجدہ اپنی اصل جگہ کے ساتھ ملتی نہیں ہوا، اسی لیے اس پر سجدہ کا اعادہ کرنا واجب ہے، کیونکہ ہر شی اپنی اصل جگہ پر اسی وقت ملتی ہوتی ہے کہ جب کوئی شی اس کے بعد اپنی جگہ پر واقع ہوا اس شی کا ہر ذاتی نصبہ معتبر ہو، پھر جب ادا کی جائے۔ تو وہ اپنی جگہ سے ملتی ہو جائے گی، جب کہ وہاں سجدہ چونکہ اپنی اصلی جگہ سے قبل وقوع پذیر ہوا ہے، لہذا وہ معتبر نہ ہو گا، اور لنوع قرار پا جائے گا۔ اور چونکہ اس کے بعد رکوع اپنی جگہ پر واقع ہوا ہے، لہذا اس کے بعد سجدہ سے کی اپنی جگہ پر ادائیگی ضروری ہوگی، واللہ اعلم بقی۔

ادوات خمس کے متعلق مشائخ فرماتے ہیں جس نے ویدہ راستہ بہت ساری نمازوں میں ترک کر دی ہوں۔ اور پھر اسے اپنے کیے پر ندامت ہو جائے اور فوت شدہ نمازوں کو قضا کیے بغیر وہ آئندہ نمازوں پر پابندی وقت کے ساتھ ادا کرنے لگ جائے اور پھر اس سے ایک نماز چھوٹ جائے اور وہ اس کو یاد رکھے ہوئے اگلی نماز پڑھ لے، اس کی کیا گلی نماز درست نہ ہوگی، اور پہلی فوت شدہ کثیر نمازیں اس کے حق میں کالعدم شمار ہوں گی۔ ادھ اس پر ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہوگا، گو قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کی یہ نماز جائز قرار پائے۔ اس لیے کہ فوت شدہ نمازوں کی کثرت کے باعث اس سے ترتیب ماقول ہو گئی ہے۔ ادھ اس کی چھوٹی ہوئی یہ نماز بھی پہلی نمازوں کے ساتھ جا کر ملتی جائے گی، لیکن مشائخ نے استسنان کے مطابق یہ موقف اختیار کیا ہے کہ تاواظوں کو نماز کی ادائیگی میں

غفلت سے روکنے کیلئے تیسرے کے طور پر اس کی یہ نماز احتیاطاً جائز قرار دی جائے گی، تاکہ قضا شدہ نماز مزید تخفیف کا باعث نہ بنے۔

بہر زیادہ نمازیں پھوٹ جانے سے جس طرح ان کے اور ادا نمازوں کے مابین ترتیب ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح ”قضا نمازوں کے باجم“ بھی ترتیب باقی نہیں رہتا، خود ان کے اپنے مابین تو بدرجہ اولیٰ ترتیب درست ہے، لہذا اسے اجازت ہوگی کہ وہ مثلاً پہلے فجر کی تمام فوت شدہ نمازیں قضا کرے، پھر ظہر کی اور پھر اسی طرح عصر وغیرہ کی۔ میں سماع امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ جس شخص کی ایک دن رات کی نمازیں پھوٹ جائیں اور وہ انہیں اگلے دن کی ہر نماز کے ساتھ ایک ایک کر کے قضا کرے، تو درست ہوگا، خواہ انہیں ادا نمازوں سے پہلے قضا کرے، یا بعد میں، اور جہاں تک ادا نمازوں کا تعلق ہے تو اگر حالیہ وقت کی نماز کو اس نے قضا نماز سے قبل ادا کیا، تو ان میں سے اس کی کوئی نماز بھی جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ جب وہ ادا نمازوں میں سے کوئی ایک نماز قضا نماز سے قبل ادا کرے گا، تو اس سمیت قضا شدہ نمازوں کی تعداد بھی ہو جائے گی، لیکن اگر وہ ادا نماز کے بعد فوت شدہ نماز کا اعادہ کرے گا، تو اب فوت شدہ نمازوں کی تعداد چار رہ جائے گی، لہذا حالیہ وقت کی نماز اسد ہو جائے گی، البتہ اسی دن کی نماز عشاء درست ہوگی، اس لیے کہ اس کی ادائیگی کے وقت اسے یہ یگانہ ہوگا، کہ اس نے تمام فوت شدہ نمازوں کو قضا کر لیا ہے، لہذا یہ صودہ نسیان کے مشابہ ہوگی۔

(۲) **ارکان نماز میں ترتیب** ہر نماز کے افعال میں ترتیب کا مسئلہ، تو ہمارے تین ائمہ کرام کے نزدیک ان کے مابین ترتیب شرط نہیں البتہ امام زفرؒ کے ہاں شرط ہے، اس کی مزید تفصیل کو جاننے کے لیے حسب ذیل مسائل پر غور کریں:

(۱) اگر کوئی شخص امام کے ساتھ نماز کی ابتدا میں شامل ہوا، مگر پھر امام کے پیچے ہو گیا، یا اس کا وضو خلا ہو گیا، اور اس دوران میں امام نماز میں آگے نکل گیا، بعد ازاں وہ جاگ گیا یا اپنا وضو کر کے لوٹ آیا، تو وہ دونوں صورتوں میں اس پر لازم ہوگا کہ اس دوران امام جو نماز ادا کر چکا ہے پہلے اسے مکمل کر لے، پھر امام کی اتباع کرے جیسا کہ آئندہ ذکر ہوگا، اور اگر اس نے پہلے امام کے ساتھ مکمل کرنا شروع ہی کیا اور پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی متروک نماز مکمل کی، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز مگر امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔

(۲) اسی طرح اگر کوئی شخص نماز مجید یا نماز مجید میں بیٹھ کے باعث، امام کی اقتدار کرنے کے باوجود اس کے ساتھ پہلی رکعت ادا کر سکے اور دوسرے کا کھڑا رہ جائے، البتہ دوسری رکعت (پہلی رکعت ادا کرنے سے قبل)، امام کے ساتھ پڑھ لے، اور پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنے ایک رکعت پڑھ لے تو اس کی نماز ہمارے ہاں جائز مگر امام زفرؒ کے مطابق جائز نہ ہوگی۔

(۳) اسی طرح اگر کسی شخص کو رکوع میں (کوئی بھی شرط ہو)، سجدہ یا دو سجدے اور وہ اس سجدہ کو اسی وقت قضا کرے تو افضل یہ ہے کہ اس کو رکوع یا سجدہ کو بھی دہرائے، میں میں وہ اس وقت ہو لیکن اگر اس نے اس رکوع یا سجدہ کو دو ٹوٹا یا بکھڑے سے نماز میں شمار کر لیا، تو ہمارے نزدیک نماز جائز مگر امام

زفرہ کے ہاں جائز نہ ہوگی۔ ان کے نزدیک اس پر اس رکن کا لوٹنا منہوری ہوگا۔ امام زفرہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ان ارکان کو ایسی جگہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے جہاں ان کی اپنی جگہ نہ تھی لہذا ان ارکان کا اعتبار دیکھا جائے گا۔ اور ایسے ہی ہوگا۔ جیسے کوئی شخص رکوع سے پہلے سجدہ کرنے، تو اس پر لازم ہوتا ہے۔ کہ وہ سجدے کا اعادہ کرے جیسا کہ ہم ازس قبل بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال ان حضرات علی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل حدیث مبارکہ سے ہے کہ ما ادا رکعت فاصنعوا ما فاتکم جو نماز تمہیں مل جائے۔ وہ پڑھ لو اور جو نہ ملے وہ قضا کرو۔

اس حدیث سے ہمارا استدلال دو وجوہ سے ہے۔ اولاً یہ کہ مقتدی امام کے ساتھ نماز کے جس حصے میں شامل ہوتا ہے، آنحضرت نے حرف فاء کے ساتھ اسی جگہ جے امام کی اتباع کا حکم دیا ہے اور حرف فارغاً تیار تفتیب دیکھے آئے، کے مضمون کو ظاہر کرتا ہے اور پھر آپ نے نماز کے فوت شدہ حصے کو قضا کرنے کا حکم دیا ہے جو اس کے جواز کی دلیل ہے۔ اسی بنا پر مسبق امام کے ساتھ اسی جگہ سے شامل ہو جاتا ہے۔ جہاں وہ اس کو پاتا ہے اور وہ امام کی ادا کردہ سابق نماز کو پہلے نہیں ادا کرتا۔ تو اگرچہ یہ اس کی اجتماعی نماز ہے، مگر اس کے باوجود وہ اسے بعد میں ادا کرتا ہے بنیاً یہ کہ آنحضرت نے ان دونوں حکم کو حرف واؤ کے ساتھ باہم جمع کر دیا ہے۔ اور چونکہ حرف ”واؤ“ جمع مطلق کے لیے آتا ہے۔ لہذا وہ جیسے بھی نماز ادا کرے گا، اس حکم پر عمل کرنے والا قرار پائے گا، البتہ مسبق کے لیے آنحضرت علی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک:

مَنْ لَكُمْ مَعَاذُ سَنَةِ حَسَنَةٍ مَعَاذَ تَبَارَكَ لِيَهِيَ سَنَةٌ قَامَتْ كِي فَاَسْتَوْابَهَا۔ ہے، لہذا یہی طریقہ اپناؤ۔

کی بنا پر دونوں صورتوں میں سے ایک صورت متعین ہو گئی، یہی حدیث مبارکہ مذکورہ بالا اول الذکر دونوں مسائل میں ظاہراً اور ضمیر سے مسئلے میں ضرورتاً ہمارے لیے حجت ہے، اس لیے کہ رکوع سجدہ دونوں نماز میں اجزا ارکان، میں سے ہیں، تو جب ”نفس نماز“ میں ترتیب ماقط ہو گئی، تو اس کے اجزا میں تو ضرورتاً ترتیب ماقط ہو جائے گی۔ البتہ رکوع سے قبل ادا کردہ سجدے کا اعتبار نہ ہوگا، اس لیے کہ سجدہ رکعت کو مستفید رکھ کر کرنے کے لیے ہوتا ہے اور رکوع سے قبل کیے گئے سجدے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا جیسا کہ آئندہ سجدہ سب کے ضمن میں ذکر ہوگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

یہاں تک کہ ارکان نماز میں شرائط کا ذکر تھا جو مقتدی اور مغزوہ دونوں کے لیے ضروری ہیں۔ اب آئندہ ادراک میں مقتدی کی خصوصی شرائط کا ذکر کیا جاتا ہے۔

(باب پنجم)

## شرائط اقتداء کا بیان

ابنِ عسوی شرائط پر جو مقتدی کی نمازیں اقتداء کے ساتھ مخصوص ہیں، ہماری بحث دو عنوانات پر شکل

ہوگی،

۱۔ رکن اقتداء،

ب۔ رکن اقتداء کی شرائط،

تفصیل حسبِ ذیل ہے،

۱۔ رکن اقتداء،

رکن اقتداء سے مراد مقتدی کا امام کی نماز میں اقتداء کی نیت کر کے شامل ہونا ہے جس کی تفصیل مابعد ازاں

میں بیان ہوئے گی۔

ب۔ شرائط رکن اقتداء،

یہ شرائط متعدد ہیں،

① امام اور مقتدی کی نمازوں میں باہمی شرکت کا ہونا اور دونوں کی نمازوں کا سببِ فعل اور وقت کے لحاظ سے یکساں (مقتد) ہونا کیونکہ اقتداء امام کی (مقتدی کی) تکبیر تحریمہ استعوار کر کے سے عبارت ہے کہ مقتدی اپنی تکبیر تحریمہ اسی نماز کے لیے کہے۔ جس کے لیے امام نے اپنی تکبیر تحریمہ کہی ہو تو اگر امام اور مقتدی دونوں کا تکبیر کی ایک ہی نماز کے لیے ہوگی تب تو اقتداء درست اور نہ درست نہ ہوگی اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ دونوں کی نمازوں میں شرکت اور یکسوہ بالا صلاحت میں امام اور مقتدی کی نمازوں میں اتحاد نہ ہو، اس اصول پر سب سے مسائل متفرع ہوتے ہیں مثلاً:

② اگر مقتدی نے امام سے قبل تکبیر تحریمہ کہنا شروع کر دی تو اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، اس لیے کہ یہاں اقتداء یعنی مقتدی کی نماز کا امام کی نماز پر بنا دا استعوار کر کے کا مفہوم نہیں پایا گیا، کیونکہ وہ حکم شیخ پر کسی فتویٰ کو استعوار کرنا محال ہو سکے، یہی گناہ شاذ و نہی ہے:

انما جعل الامام لیسبقہ فلا امام اس لیے ہو سکے کہ اس کی اتباع کی

تقتلغ علیہ۔ چلے، لہذا تم نماز میں اس کی مخالفت نہ کرو۔

تو جب تک امام تکبیر تحریمہ نہ کہے اس وقت تک اس کی اتباع کر کے کا مقصد بھی نہیں کیا جاسکتا:

تو اسی طرح جب مقتدی نے امام سے قبل تکبیر تحریمہ کہہ دی تو اس نے اپنے امام سے اختلاف کیا بلکہ اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی اور اگر اس نے امام کی تکبیر کے بعد نمازیں داخل ہونے کی نیت سے دوبارہ تکبیر کہہ دی تو یہ تکبیر الیہ درست ہوگی۔ اس لیے کہ امام کی نماز میں شامل ہو کر اس نے سابقہ تکبیر کو خود ہی منقطع کر دیا ہے۔ اے ایسے ہوگا جیسے کوئی شخص نفل نماز ادا کر رہا ہو، مگر پھر فرض نماز کی نیت کر کے تکبیر کر دے۔ تو اس کی اس تکبیر سے وہ نفل نماز سے خارج ہو کر فرض نمازیں داخل ہو جائے گا جیسے کسی نے کوئی نئی ایک ہزار درہم کے ساتھ یہی مگر پھر قیمت بڑھا کر دو ہزار کر دی تو اس کا یہ حامل سابقہ مسئلے کو رفع کرنے اور نیا معاملہ کرنے کے مترادف ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے لیکن اگر اس نے تکبیر تحریمہ دوبارہ مذکبی کو جس سے کہ اس کی اقتدا درست ہو جائی تو آیا اس سے اس کی اپنی (علیحدہ) نماز کی ابتدا درست ہوگی، امام مکتبہ نے کتاب الصلوٰۃ میں اشارۃً اس کا جواب اثبات میں دیا ہے، وہ اس طرح کہ انہوں نے اس شخص کی نماز کے جواز کے متعلق جس نے دوبارہ تکبیر تحریمہ کیا ہو، اور امام کی نمازیں داخل ہونے کی نیت کی ہو، وجہ اعلیٰ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

”دوسری تکبیر نے اس کی اس نماز کو منقطع کر دیا ہے، جس میں وہ تھا“

مگر لو اور اپنی سیماں میں اشارۃً ذکر کیا گیا ہے کہ اس سے اس کی اپنی (علیحدہ) نماز کا آغاز بھی درست نہ ہوگا اس لیے کہ اس میں پہلوی لکھا ہے کہ اگر وہ تہمتاً کرہ بنس پڑے تو اس سے اس کی عبارت باطل نہ ہوگی۔ بعض شارح نے عبارت کے اس اختلاف کو کے دو الگ الگ عنوانات پر محمول کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ”انوار میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ وہ اس گمان سے امام سے قبل تکبیر کر دے کہ امام تکبیر چکا ہے، حالانکہ امام نے ابھی تکبیر تحریمہ مذکبی ہو، تو اس طرح وہ ایسے شخص کی اقتدا کرنے والا قرار پائے گا، جو کہ ابھی نماز میں نہیں ہے، اور یہ ایسے ہی ہے، جیسے کوئی شخص کسی بے وضو یا جنبی شخص کی اقتدا کرے، جبکہ کتاب الصلوٰۃ میں موضوع بحث یہ ہے کہ اس نے اس علم کے باوجود کہ ابھی امام نے تکبیر نہیں کی، تکبیر کہہ دی ہو، تو یہاں اس کا اپنی علیحدہ نماز کا آغاز کرنا درست ہوگا۔ مگر بعض شارح نے اس جگہ دو روایتوں کا اختلاف ثابت کیا ہے۔ انوار کے مطابق کہ دلیل یہ ہے کہ جو کوئی کسی ایسے شخص کی اقتدا کر لے، کہ ابھی نمازیں داخل ہی نہ ہوا ہو، تو اس کی اپنی نماز کا آغاز بھی درست نہیں ہوتا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے کوئی شخص کسی مشرک یا جنبی یا بے وضو شخص کی اقتدا کر لے، کیونکہ مفسر دی نماز مقتدی کی نماز سے قطعی مختلف ہوتی ہے، جس کی دلیل یہ کہ کوئی مفسر امام کی نماز میں داخل ہونے کی نیت کر کے اپنی سابقہ نمازیں دوبارہ تکبیر کر دے، تو وہ از سر نو نماز شروع کرنے والا شمار ہوگا اور سابقہ نماز کو جاری رکھنا ممکن نہ ہوگا جو اس بات کی دلیل ہے کہ مفسر دی نماز مقتدی کی نماز سے مختلف ہوتی ہے، لہذا اگر وہ ان میں سے ایک کی نیت کر کے دوسری نماز میں داخل ہوتا ہے، تو جائز نہ ہوگا جبکہ کتاب الصلوٰۃ کی روایت کا مستعمل یہ ہے کہ مقتدی دو باتوں کی نیت کرتا ہے، ایک نماز میں داخل ہونے کی اور دوسری امام کی اقتدا کرنے کی، تو ان میں سے ایک یعنی اقتدا کی نیت تو باطل ہو گئی، کیونکہ یہ نیت اپنے

صحیح مقام نہیں کہی گئی، لیکن دوسری، یعنی نفس نازکی نیت درست ہوگی، لہذا اس کا اس ناذ کو شروع کرنا درست ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی شخص نے اس خیال سے فرض نازکی نیت کی کہ اس پر وہ ناذ فرض ہے، حالانکہ وہ اس پر فرض نہ تھی، غلط اس شخص کے جو کسی "مشرک" یا "مہے" وضو اور چنبی شخص کی اقتدا کرے۔ اس لیے کہ یہ سب لوگ اقتدا کیے جانے کی اہلیت ہی نہیں رکھتے، لہذا ان کی اقتدا کی بنا پر خود اس کی ناذ بھی لغو ہوگی، جبکہ یہاں تو امام امامت کی پوری اہلیت رکھتا ہے اور اس کے پیچھے لازمًا مستبر ہوتا ہے، لہذا اس کی اقتدا کرنے کی بنا پر اس کی ناذ منوط نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

⑤ یہ حکم تو اس وقت کا تھا کہ جب مقتدی کو علم ہو کہ اس نے امام سے قبل تکبیر کہی ہے، لیکن اگر اس نے تکبیر کو کبھی ہو، مگر اسے یہ علم نہ ہو کہ اس نے امام سے قبل تکبیر کہی ہے یا اس کے بعد تو "ابا روایات میں اس کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں: اگر تو اس کا گمان غالب یہ ہو کہ اس نے امام سے قبل تکبیر کہی ہے تو اس کی امام کے ساتھ ناذ میں خلوت جائز نہ ہوگی، ۱۲- اور اگر اس کی غالب مائے یہ ہو کہ اس نے امام کے بعد تکبیر کہی ہے، تو امام کی ناذ میں اس کا شامل ہونا درست ہوگا، کیونکہ یقین کی عدم موجودگی میں گمان غالب ہی حکمت ہوتا ہے: ۱۳- اور اگر اس کی رائے کوئی نتیجہ تک نہ پہنچی ہو۔۔۔ تو جب تک یقین سے یہ ظہر نہ ہو جائے، کہ اس نے امام سے قبل تکبیر کہی ہے۔ اس وقت تک اصولاً ناذ جائز تصور ہوگی، اور جب تک اسے اپنی غلطی کا یقین نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی ناذ کو صحیح ہی سمجھا جائے گا جیسے کہ ناذ میں مستحبہ میں اشتباہ ہو جانے کے موقع پر بھی ہم نے ہی موقع اختیار کیا ہے، کہ اگر اس کے دل میں مستحبہ کے متعلق کوئی شک یا شک پیدا ہو کہ اس نے جس طرف منکر کے ناذ ادا کیا ہے آیا صحیح سمت قبلہ ہے، یا نہیں اور پھر اسے وثوق کے ساتھ اس کی غلطی ظاہر نہ ہو تو اس وقت تک اس ناذ کو درست ہی قرار دیا جائے گا۔ اور مذکورہ کے بارے میں یہی حکم ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

⑥ اور اگر مقتدی نے تکبیر کو امام کے ساتھ ہی کہی ہو، لیکن امام نے تکبیر کو تقدیر سے لہول سے دیا ہو، مگر مقتدی امام کے لفظ اللہ مکمل کرنے سے قبل ہی اٹھ اکر کبر کر خارج ہو جائے، تو تب بھی مقتدی کی امام کی ناذ میں شرکت درست نہ ہوگی، چنانچہ ابن سبائے اپنی قرآن میں ہی روایت نقل کی ہے "اولیٰ ناذیہ مسئلہ تمام ائمہ کے نزدیک متفق ہوگا، امام ابو حنیفہ کے اصول پر اس لیے کہ ان کے نزدیک فقط لفظ اللہ کے ساتھ ہی ناذ کا ناذ درست ہوتا ہے، لہذا جب اس نے امام سے قبل لفظ اللہ کہہ دیا۔ تو اس کی ناذ شروع ہو گئی، اور امام کی ناذ میں اس کی شرکت نہ ہوگی، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں کے پاس اس لیے کہ ان کے پاس ناذ کا ناذ "اللہ تعالیٰ کے اسم مبارک، واللہ، اور صفت (راکبہ، دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا مقتدی کے لیے امام کے ساتھ ان الفاظ کی ادائیگی میں شرکت ہونا لازم تھا، تو جب اس نے امام سے قبل "اللہ کہہ دیا۔ تو امام کے ساتھ اس کی شرکت فقط اللہ تعالیٰ کی صفت (راکبہ) میں ہوئی، اور یہ شرکت آفاقی ناذ کے لیے کافی نہیں ہے۔

(۳۳) اسی طرح کیلئے پہلے والے شخص کا برہنہ بدن امام کی اقتدا کرنا بھی جائز نہیں ہوتا اس لئے کہ امام نے جس نماز کے لئے تکبیر تحریر کی ہے اس میں حرکت کا چھپانا شامل نہیں۔ بتائیں اس نماز پر ستر پوش مقتدی کا اپنی نماز کو بنا کر ناجائز نہ ہوگا کیونکہ کسی معدوم شئی پر کسی شئی کو قائم کرنا محال ہوتا ہے (ملاوہ ازس)۔۔۔۔۔

”اس لئے بھی کہ ستر چھپانا نماز کے لئے شرط ہے اور اس کے بغیر اصل نماز ہی درست نہیں ہوتی۔ الایہ کہ بموجبی برہنہ بدن“ شخص کے لئے اس کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ مقتدی کے لئے اسی کوئی بموجبی نہیں ہے، لہذا اس کے لئے یہ شرط ساقط نہ ہوگی، بتائیں مقتدی کے حق میں امام کی نماز شاذ نہ ہوگی لہذا یہاں اقتدا یعنی مقتدی کا امام کی نماز پر اپنی نماز کو استوار کرنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ کسی معدوم شئی پر کسی شئی کا بنا کر محال ہوتا ہے، اسی طرح کسی ستر پوش شخص کا کسی دائمی عذر والے شخص کی اقتدا کرنا بھی درست نہ ہوگا اس لئے کہ امام کی تکبیر تحریر ہے، اسی نماز کے لئے مستند ہوتی ہے جس میں دشال کے طعنہ پر، فحون کا اظہار نہیں ہے، لہذا اس نماز پر دوسری نماز کو بنا کر درست نہ ہوگا؛ ملاوہ ازس اس لئے بھی کہ یہاں طہارت کو باطل کرنے والا عمل موجود ہے، یہ الگ بات ہے کہ معتد شخص کے حق میں اس کے عذر کی بنا پر اس کا اثر ظاہر نہیں ہوا، لیکن مقتدی کے حق میں چونکہ کوئی ایسا عذر نہیں ہے، لہذا اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح کسی قرآن مجید پڑھنے والے کا اسی دن پڑھنے والے شخص کی اور بولنے والے کا، گوئیے شخص کی، اقتدا کرنا بھی جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ امام نے جس نماز کے لئے تکبیر تحریر کی ہے۔

اس میں قرأت شامل نہیں ہے، لہذا اس کی نماز پر مقتدی کا اپنی نماز کو بنا کر ناجائز نہ ہوگا۔ ملاوہ ازس اس لئے بھی کہ قرأت نماز کا ایک رکن ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اتن اور گوئیے شخص سے ان کے حد کی بنا پر یہ شرط ساقط ہوگئی ہے، لیکن مقتدی کو تو ایسا کوئی عذر لاحق نہیں ہے، اسی طرح اُسی شخص کا کسی گوئیے کی اقتدا کرنا بھی جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اقتدا نام ہے مقتدی کے اپنی نماز کو امام کی نماز پر بنا کرنے کا، اور یہاں چونکہ امام کی تکبیر تحریر ہی سرے سے موجود نہیں ہے، لہذا اس پر بنا کر نیکے درست ہوگا۔ الایہ کہ شریعت نے گوئیے کی نماز کو تکبیر تحریر کے بغیر بموجبی جائز قرار دیا ہے؛ ملاوہ ازس اس لئے بھی کہ تکبیر تحریر نماز کی ایسی شرائط میں سے ہے کہ جس کے بغیر نماز ہی درست نہیں ہوتی، لیکن شریعت نے گوئیے شخص سے ”بوسہ عذر“ اس شرط کو ساقط کر دیا ہے، جبکہ اسی کو تو ایسا کوئی عذر لاحق نہیں کیونکہ اسی تکبیر تحریر کے بغیر نماز ہی درست نہ ہوگی، لہذا تکبیر تحریر کے بغیر نماز ہی درست نہیں ہے، یہاں تک کہ مقتدی میں نماز کی قرأت کے بغیر نماز ہی درست نہ ہوگی، کیونکہ یہاں دونوں ایک ہی وجہ بنوئی ہیں۔

(۳۴) علیٰ ہذا ہمارے تین ائمہ کرام ائمہ نزدیک درجہ ۱۰ اور مسجد کے ساتھ نماز پڑھنے والے شخص کا سر کے اشاروں سے نماز مار کرنے والے شخص کی اقتدا کرنا بھی درست نہ ہوگا، جبکہ امام زعفران کے نزدیک ان کی نماز جائز ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ درگاہ اور مسجد کے فرائض ایک اپنے قائم مقام، یعنی سر کے اشاروں کے ساتھ ساقط ہوئے ہیں، اور چونکہ کسی شئی کے جائز نہیں



کے ساتھ نماز ادا کرنا اس کے اصل کے ساتھ نماز ادا کرنے کی طرح ہی ہوتا ہے، لہذا اقتدار درست ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے اعضا کو دھونے والا کوئی شخص اعضا پر مسح کرنے والے شخص کی اور وضو کرنے والا محکم کرنے والے کی اقتدار کے۔ یہاں استدلال یہ ہے کہ امام نے جس نماز کے لیے تکبیر تحریر کی ہے، اس میں رکوع و سجود شامل نہیں ہیں اور اس کے اشاروں میں گو رکوع اور سجود کے کا کچھ حق حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے لئے اس قدر سے جھکاؤ اور سر نیچے کو جھکانا پڑتا ہے، اور یوں اس کے اشاروں میں کچھ نقصان اور جھکاؤ موجود ہے، لیکن اس میں چونکہ پورا رکوع ہے اور نہ سجدہ، تنہا یہ مقتدی کی تکبیر تحریر ایسی نماز کے معتقد ہوئی ہے، جس میں مکمل رکوع اور مکمل سجدہ موجود ہے، لہذا مکمل رکوع اور سجود والی نماز کو ناقص رکوع و سجود والی نماز پر بنا کرنا درست نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ فی الحقیقت رکوع اور سجود کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی، کیونکہ یہ دونوں نماز کے فرض درکن ہیں، یہ الگ بات ہے کہ برہم غدار معتقد ہے یہ ارکان ساقط ہو جاتے ہیں، اور چونکہ مقتدی کو ایسی کوئی مجبوری نہیں، لہذا اشاروں کی مدد سے پڑھی جانے والی نماز اس کے حق میں نماز نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کا اس نماز پر اپنی نماز کو بنا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس تفصیل میں امام زہریؒ کی اس بات کا جواب بھی آگیا، کہ اشاروں کی نماز "رکوع و سجود والی نماز کی ہا نہیں ہے، اس لئے کہ ہم جو آپ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں رکوع اور سجود کا کچھ نہ کچھ حصہ موجود ہے، لہذا یہ کہ حالت غدر میں معتقد کے لیے اتنا ہی کافی سمجھا گیا ہے، نہ کہ اس لئے کہ یہ اشارے اصل کے تمام مقام میں جھکنا، اعضا کو دھونے کے مقابلے میں اعضا پر مسح کرنے کے اور وضو کے مقابلے میں تمسک کیونکہ یہ دونوں طہارتیں اپنے پیشوں کی ہا نہیں ہیں۔ لہذا یہ وہ کھانا بھی ان کی کے تمام مقام ہو سکتی ہیں،۔ اس طرح بیشک کر یا کھٹے ہو کر اٹھنا کہ مدد سے نماز ادا کرنے والے کا، ایسا کہ اشاروں سے نماز ادا کرنے والے شخص کی اقتدار کا بھی جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہاں امام نے جس نماز کے لیے تکبیر تحریر کی ہے، اس میں قیام یا قعود شامل نہیں ہے، لہذا اس پر نماز کو اقتدار کرنا جائز نہ ہوگا۔

یہاں تمام مذکورہ بالا صورتوں میں ایک صورت کے سوا امام کی نماز جائز ہوگی، اور وہ دوسری صورت ہے کہ اگر کسی شخص قاری کی یا قاری ادا نہیں کرے، امام ابوحنیفہؒ کے اس تمام وگوں کی اور صاحبین کے مطابق، امام کی اداس شخص کی جو بری طرح قناعت نہیں کر سکتا، نماز جائز ہوگی، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ امام صاحب جند ہے اور اس کی اقتدار دو طرح کے کو میوں نے کی ہے۔ ایک یہ ہیں، جماعت کی طرح معتد میں، اور دوسرے وہ ہیں جو معتد نہیں ہیں، لہذا امام کی اداس جماعت کے مقابلے میں ان کی نماز قناعت کو اپنی افراد کی اصل ہوگی، جیسے مثلاً کوئی برہمن شخص برہمن بدھ لوگوں اور پڑھنے والے کی امامت کرے، اور چھوٹے والے زعم والا "شعور مست" لوگوں اور ذمیوں کی امامت کرے، اور اسی سے نماز ادا کرنے والا، اشارے حاصل اور رکوع و سجود کرنے والوں کی امامت کر سکتے ہیں، ان تمام صورتوں میں امام کی اور جو لوگ اس کی مانند ہیں ان کی نماز جائز ہوگی۔ قناعت کی طرح یہاں بھی یہ حکم ہو گا امام

ابو حنیفہؒ اس مسئلے میں دو طریقے سے استدلال کرتے ہیں۔ (۱) اولاً ان میں سے ایک فرد ہے، جس کا اقلیت نے ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ چونکہ جب وہ سب باجماعت نماز کے لیے اکٹھے ہوئے تھے، تو اتنی اپنی نماز پرا قرأت اور اکلے پر قادر تھا، وہ اس طرح کہ وہ امامت کے لیے "قاری" کہہ سکتے کرتے۔  
 تو اس طرح "مقتدی کی حیثیت سے امام کی قرأت اس کی قرأت ہو جاتی ہے" یہاں یہی نبوی ہے!  
 من کان له امام فقلیۃ الامام جس کا کوئی امام ہو، تو اس کی قرأت متھی  
 تو امرۃ ثلثہ۔  
 کا قرأت ہے۔

توجیب اس نے ایسا نہیں کیا، تو گویا اس نے قدرت کے باوجود قرأت کے ساتھ نماز نہیں پڑھی۔ لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف دیگر معذور افراد کے، اس لیے کہ امام کا پاس مقتدی کا نہیں ہو جاتا، اسی طرح امام کا رکوع و سجود مقتدی کی جانب سے کماہیت نہیں کر سکتا۔  
 علیٰ ہذا امام کا وضو مقتدی کا وضو نہیں سمجھا جاتا۔ لہذا ان تمام صورتوں میں معذور شخص کسی غیر معذور شخص کو آگے کر کے ان معذروں کے ازلے پر قادر نہیں ہو سکتا تھا، اس استدلال سے اس بات کی نماز متاثر نہیں ہوتی، جو اکیلے نماز ادا کر رہا ہو، جبکہ وہاں کوئی قاری بھی موجود ہو جو وہی نماز ادا کر رہا ہو جو اس کی نماز ہے کہ اس صورت میں اتنی کی نماز جائز ہوگی۔ اگرچہ وہ اس نماز کو قرأت کے ساتھ یا اس طور ادا کر سکتا تھا کہ وہ قاری کی اقتدا کر لیتا، کیونکہ یہ "مسئلہ منوط" ہے۔ اتفاقاً ابو ہریرہؓ اس مسئلے کے متعلق کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کے مطابق یہاں بھی اتنی کی نماز درست نہ ہوئی چاہیے اور یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے، تو اگر ہم ان کی اس بات کو تسلیم بھی کریں تو جب بھی دونوں صورتوں میں فرق ہے کہ وہاں اتنی قاری کی اقتدا میں داخل ہو کر باقرأت مسلمان ادا کرنے پر قادر نہیں ہے اس لیے کہ قاری کی جانب سے باجماعت نماز ادا کرنے کی جانب کوئی رغبت ظاہر نہیں ہوئی، جیسا کہ اس نے اکیلے نماز ادا کرنے کو ترجیح دی ہے، بخلاف یہاں زیر بحث مسئلے کے۔ دوسرا طریقہ استدلال وہ ہے جس کا ذکر عثمان نے کیا ہے کہ ان کی تکبیر تحریمہ ہمارے قیامت منقطع ہوئی ہے، توجیب انہوں نے نماز بغیر قرأت کے ادا کی قاری کی نماز بھی تاویل کی طرح فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ تکبیر تحریمہ ہمارے قیامت منقطع ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں امام اور مقتدی کی تکبیرات تحریمہ میں شرکت واقع ہوئی ہے، حالانکہ خود امام کی تکبیر تحریمہ تو قرأت کے بغیر کیا گئی تھی۔ مگر چونکہ یہاں قاریوں اور اماموں کے نمازوں میں اشتراک ہے، لہذا اس اشتراک کے باعث تکبیر تحریمہ موجب قرأت ثابت ہو گئی ہے، مگر جب قرأت کا وقت آئے گا اور قرأت نہ کی جائے گی، تو ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف دیگر نماز و واحد غرض کے، اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں تکبیر تحریمہ کا اعتقاد ہی مشترک طور پر واقع نہیں ہوا، کیونکہ اگر کوئی لباس پہننے والا "برہنہ بدلت" امام کی اقتدا میں تکبیر کرے۔ تو اس کی سرے سے تکبیر تحریمہ ہی منقطع نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس کے امام کی تکبیر تحریمہ پہننے کا اعتقاد رکھتی ہے۔ اسی طرح دیگر نماز کا بھی یہ حکم ہے، لہذا وہاں تکبیر تحریمہ بھی میں شرکت نہیں ہوتی، بخلاف یہاں زیر بحث صورت کے، کیونکہ گویا یہاں امام

کی تکمیل تحریر کو قراءت کی ضرورت نہیں لیکن چونکہ قاری کی تکمیل تحریر اس کے ساتھ مشترکہ طور پر منتقل ہوتی ہے، لہذا اب اس کی تحریر بھی قراءت کی موجب ہو جائے گی۔ بخلاف اوپر بیان کردہ مسئلہ کے، اس لیے کہ وہاں انہی اور قاری کی نمازوں میں اشتراک نہ ہونے کے باعث انہی کی تکمیل تحریر موجب قراءت نہ تھی لیکن یہاں صورت حال اس سے مختلف ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب کوئی قاری انہی کی نقل نماز کی نیت کے ساتھ اقتدا کرے کہ وہاں اس پر اس نماز کی قضا ضروری نہ ہوگی، لہذا اگر اس کا انہی کے پیچھے نماز شروع کرنا درست ہوتا، تو اس پر اس نماز کی قضا لازم ہو جاتی، اور اگر اس کا انہی کے پیچھے نماز شروع کرنا درست ہوتا تو اس پر اس نماز کی قضا لازم ہوتی اس لیے کہ وہ وہاں ایسی نماز شروع کرنے والا قرار پاتا ہے، جس میں قراءت نہیں اور چونکہ نماز شروع کرنا نذر ماننے کی طرح ذریعہ موجب ہے، اور اگر کوئی شخص یہ نذر مان لے کہ وہ قراءت کے بغیر نماز پڑھے گا، تو اس پر کوئی شیء واجب نہ ہوگی لہذا یہاں بھی اس پر نماز کا وجوب نہ ہوگا، البتہ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت وجوب کی تھی ہے۔ اور کسی کا فرق، یا مرد کے لئے کسی عورت کی اقتدا کرنا جائز نہیں۔ اس لیے کہ کافر نماز کی عورت امامت کی اہلیت نہیں رکھتی۔ لہذا عورت کی نماز مرد کے حق میں کالعدم تصور ہوگی اور مرد مرد کی حق میں کالعدم تصور ہوگا، اسی طرح مرد کے لیے عورت کی اقتدا کرنا بھی جائز نہیں، اس لیے کہ ممکن ہے وہ عورت ہو، البتہ عورت عورت کی اقتدا کر سکتی ہے، کیونکہ ان کی حالت یکساں ہے، اللہ یہ کہ ان کی علیحدہ علیحدہ نماز زیادہ افضل ہے۔ اس لیے کہ ان کی جماعت کا حکم منسوخ ہے، البتہ عورت مرد کی اقتدا کر سکتی ہے، بشرطیکہ مرد اس کی امامت کی نیت کرے۔ امام زہری کے ہاں امامت کی نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے، تفصیل پیچھے گزرنے والی ہے۔ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر وہ مرد کے پیچھے کھڑی ہو، تو اس کا اقتدا کرنا جائز ہوگا، خواہ امام اس کی امامت کی نیت کرے یا نہ کرے پھر اگر وہ امام کے پہلو میں اگر کھڑی ہو جائے، تو خاص طور پر عورت کی نماز فاسد ہو جائے گی، مرد کی نہ ہوگی لیکن اگر مرد نے اس کی امامت کی جوہ تو پھر اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی، یہ امام ابو حنیفہ کا قول اول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت مرد کے پیچھے ہو، تو اس کا مقصد محض نماز ادا کرنا ہوتا ہے، مرد کی نماز فاسد کرنا نہیں، لہذا اس صورت میں اس کی امامت کی نیت شرط نہ ہوگی، اور اگر عورت مرد کے پہلو میں اگر کھڑی ہو جائے، تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس نے مرد کی نماز کو دالہ خراب کرنے کا قصد کیا ہے۔ لہذا اس کے اس ارادہ فاسد کے نتیجے میں خود اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اللہ یہ کہ مرد نے اس کی امامت کی نیت کی ہو، تو تب مرد کی نماز بھی ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس نے نیت کر کے اس نقصان کا خود اشتراک کیا ہے، اسی طرح عورت بھی مشکل کی اقتدا کر سکتی ہے، اس لیے کہ اگر تو وہ مرد ہو، تو عورت کے لئے مرد کی اقتدا کرنا درست ہوتا ہے، اور اگر وہ عورت ہی ہو، تو تب بھی عورت عورت کی اقتدا کر سکتی ہے۔ تاہم صفت ہندی میں محققین کو عورتوں کی صفت سے آگے نکل کر کھڑے ہونا چاہئے ان کے درمیان میں

یہ نقل مشکل سے مردانہ محققین کا کج رجحان و بددینوں اصرار کی اعلانیہ وجہ دہن، یہ فیصلہ دہرے کے اس کی شہادت عورتوں کے سامنے زیادہ چلے مردوں کے ساتھ۔

جنس اس لئے کہ ہو سکتا ہے وہ مرد ہو، اور یوں عورت کی محاذات کے باعث اس کی ناسخا ہو جائے، اسی طرح اگر کوئی مصنف امامت کرے، تو اس کے لئے لازم ہو گا کہ وہ عورتوں کی امامت کی نیت کرے، کیوں کہ عورتوں کو اس کی اقتدا کرنا درست ہے اور چونکہ اس کے بارے میں یہ احتمال موجود ہے کہ شاید وہ مرد ہو لہذا عورتوں کی امامت کی نیت کرنا ضروری ہو گا اور حقیقی مشن کا حقیقی مشن کی اقتدا کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ امام شاید عورت ہو، اور مقتدی شاید مرد ہو، اور یوں مرد کے لیے کسی پہلو سے عورت کی اقتدا کرنا لازم آجائے گا، لہذا احتیاطاً ایسا کرنا جائز نہ ہو گا۔

اور جہاں تک بے وضو یا جینی شخص کی اقتدا کرنے کا تعلق ہے، تو اگر تو مقتدی کو اس کا پہلے سے علم ہو، تو یہ اقتدا بالاجماع جائز نہ ہوگی، لیکن اگر پہلے تو اسے معلوم نہ ہو، اور بعد ازاں علم ہو جائے، تو تب بھی ہماری نزدیک یہی حکم ہے، جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی نماز درست نہ ہو جیسے کافر کے پیچھے نماز درست نہیں ہوتی، لیکن ہم نے ایک حدیث کی بنا پر اپنا قیاس چھوڑ دیا ہے، کیونکہ کرام پہلے فرمایا ہے کہ:

ایسا رجل مضطرب یقوم ثم تذکرہ حیابہ ثم یس من بعد کوئی بھی قوم کو نماز پھلے  
اعاد ولم یعبہ و: پھر اسے جنابت یاد آجائے، تو وہ اپنی نماز  
دہرائے مگر مقتدی نہ دہرائیں۔

جبکہ ہمارا استدلال ایک اور روایت سے ہے کہ:  
”ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو نماز پڑھائی، پھر آپ کو اپنا منی ہونا یاد آگیا تو آپ نے نماز کا اعادہ کیا، اور صحابہ کرام کو بھی نماز دہرائے، کاظم دیا، چنانچہ صحابہ کرام نے بھی اپنی اپنی نمازوں کو دہرایا، اور پھر فرمایا کہ جو کوئی بھی تم میں سے کسی قوم کو نماز پڑھائے، پھر اسے اپنا منی ہونا یاد آجائے، تو اسے اپنی نماز کا اعادہ کرنا چاہیے، اور مقتدیوں کو بھی ایسا ہی کرنا چاہیے۔“

اور حضرت علیؑ کے بھی اسی قسم کی روایت ملتی ہے، چنانچہ امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الامالی میں فرماتے ہیں کہ حضرت علیؑ نے ایک دن اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھائی، پھر — ان کو یہ علم ہوا کہ وہ منی تھے، تو انہوں نے اپنے مؤذن کو حکم دیا جس نے منادی کی کہ:

ایمیر المؤمنین منی تھے، لہذا سب لوگ اپنی اپنی نمازیں دہرائیں۔

ملا وہ ازیں اس لیے بھی کہ اقتدا کرنے میں مقتدی کے اپنی نماز کو امام کی نماز پر بنا کرنے کا مفہوم ہی یہاں تو جنابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ حدیث اور جنابت کی بنا پر امام کی تکبیر تحریر ہی سر سے منقطع نہیں ہوتی اور امام شافعیؒ نے اس روایت کا حوالہ دیا ہے۔ وہ روایت اس اجتہاد کے زمرے میں ہے، جب امام کی نماز کے ساتھ مقتدی کی نماز کا تعلق قائم نہیں کیا گیا تھا، جیسا کہ مروی ہے کہ ”بیب مصربی“، بالجماعت نماز میں منہ خلو پہلے امام کی پڑھی ہوئی نماز پڑھتا اور پھر وہ امام کی اتباع کرتا تھا، تاکہ حضرت عبداللہ بن مسعود



اور اس لیے کہ ستر چھپانا نماز اور نماز سے باہر دونوں حالتوں میں فرض ہے جبکہ دیگر ارکان نماز فقط نماز کے رکعتوں میں۔ نماز سے باہر ضروری نہیں اور ثابا اس لیے کہ ان ارکان کا نفل نماز میں واجب و درست بھی اسقاط طاعت سے جس کی واضح مثال سواری پر بیٹھ کر نفل نماز پڑھنے والے کے ہے۔ جبکہ ستر عورت کا فرض کسی حالت میں بھی بلا ضرورت ماقط نہیں ہوتا، لہذا اس کی رعایت رکھنا زیادہ بہتر ہوگا، اسی لیے ہم نے بیٹھ کر نماز ادا کرنے کو زیادہ بہتر قرار دیا ہے، البتہ اگر اس نے کھڑے ہو کر رکوع اور سجدہ کے ساتھ نماز ادا کر لی تو تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ اگرچہ اس نے ایک رکعت کو بالکل ہی چھوڑ دیا ہے، لیکن باقی نہیں ارکان یعنی قیام، رکوع اور سجدہ اس نے مکمل طور پر ادا کئے ہیں۔ جن کی تکمیل ہر حال ضروری ہے لہذا وہ صحیح مقصد کے لیے ایک بٹے فرض یعنی ستر چھپانے کا تارک ہوگا لہذا ہم نے اس کی ضرورت اور فائدہ دونوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کی نماز کو جائز قرار دیا ہے، البتہ ہم نے بیٹھ کر اشاروں سے نماز ادا کرنے کو اس لیے افضل قرار دیا ہے کیونکہ ستر چھپانے کا فرض زیادہ اہم ہے۔ اور پھر اس میں کسی نہ کسی درجے میں دونوں فرائض کی رعایت رکھی جاسکتی ہے، مغانفین نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے۔ مندرجہ بالا تفصیل سے اس کا بھی جواب ملے گا اسی طرح حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی روایت سے ان کا استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے اس لیے کہ ”شرعاً کے چھپانے کی خاطر وہ اس پر کھانا استطاعت نہیں رکھتا۔“

پھر اگر ان کی پوری جماعت بھی ہو تو تب بھی ان کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ اکیلے اکیلے نماز ادا کریں، اس لیے اگر وہ باجماعت نماز ادا کریں گے تو اگر تو امام ان کے درمیان میں کھڑا ہوا، تاکہ ایک دوسرے کو کسی کا ستر نظر نہ آئے، تو اسے جماعت سے آگے کھڑے ہونے کی سنت کو چھوڑنا پڑے گا۔ کیونکہ باجماعت نماز ادا کرنا ایک اہم سنت ہے۔ لیکن اگر کسی سنت کے حصول کے لیے کسی بدعت کا ارتکاب کرنا پڑے، یا کسی دوسری سنت کو ترک کرنا لازم آئے، تو پھر اس سنت کا ترک مستحب نہیں رہتا، بلکہ مکروہ ہوتا ہے اور اگر وہ معتبروں سے آگے نکل کر کھڑا ہوا اور مقتدیوں کو آنکھیں بند کرنے کا حکم دے۔ جیسا کہ حضرت حسن بصریؒ کا مسلک ہے، تو تب بھی وہ کسی ”ناپسندیدہ عمل“ میں مبتلا ہونے سے بچ چکے ہوں گے۔ اس لیے کہ اس قسم کا ”نفق بھرا“ جس سے آگے کھڑے ہوئے ہر ہذا امام کا ستر نظر نہ آئے۔ بہت کم ممکن ہوتا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز میں نفق بھر کر وہ ہے۔ جیسا کہ تقدیری نے صراحت کی ہے۔ کیونکہ نماز کی حکم ہے کہ وہ ہر حالت میں ایک خاص جگہ پر دھیان جمائے رکھے، تاکہ نگاہ بھی دوسرے اعضا کی طرح عبادت میں پوری طرح حجت دار نہ بنے، لیکن اگر آنکھیں بند کر لی جائیں تو اس عمل کا ثبوت ہونا لازم آتا ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ جب تک کوئی مکروہ کام نہ کیا جائے، ان کا باجماعت طریقے سے نماز ادا کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا ان سے باجماعت نماز کا حکم ماقط ہو جائے گا۔ لیکن اگرچہ بھی وہ باجماعت طریقے سے نماز ادا کرنا چاہیں، تو امام ان کے وسط میں کھڑا ہوگا، تاکہ مقتدیوں کی نگاہیں اس کے ستر پر نہ پڑیں۔ لیکن اگر اس نے آگے کھڑے ہو کر نماز پڑھائی تو تب بھی نماز درست ہوگی۔ اور اس وقت ان کی حالت وہی ہوگی، جو عورتوں کی باجماعت نماز میں

ہوتی ہے "ابنہ محدثوں کے لیے بھی یہی مناسب ہے کہ وہ اکیلے اکیلی نماز ادا کریں۔ اور اگر وہ باجماعت نماز ادا کرنا چاہیں تو ان کی امام کے درمیان میں کھڑی ہوگی، لیکن اگر وہ ان سے آگے کھڑی ہوگئی، تو نماز جائز ہوگی، تو اسی طرح ہر بہن تین لوگوں کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اور معذور شخص کے لیے تندرست آدمی کی اقتدا کرنا بھی جائز ہے، اور خود اسی کی طرح کے کسی معذور شخص کی بھی۔ اسی طرح اسی شخص کے لیے قاری کی اور اسی دونوں کی اقتدا کرنا جائز ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اسی طرح سر کے اشاروں سے نماز ادا کرنے والے شخص کے لیے رکوع اور سجدے کرنے والے اور خود

اسی کی طرح اشاروں کی مدد سے نماز پڑھنے والے کی اقتدا جائز ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا پھر —  
خواہ مقتدی اور امام دونوں بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کر رہے ہوں یا امام بیٹھ کر اور مقتدی کھڑے ہو کر اشاروں سے نماز پڑھ رہا ہو، دونوں کا حکم ایک ہی ہے: اس لیے کہ یہ قیام نماز کا رکعت نہیں ہے، ان بیان اس کو چھوڑ کر بتائی جاتی ہے، لہذا اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں یکساں ہیں، اور پاؤں دھوئے والا، مندریں پر سج کرنے والے کی اقتدا کر سکتا ہے، اس لیے کہ مندریں پر سج پاؤں دھوئے کا نعم اہل اہل اور اصل شئی سے جائز یا معذور ہونے کے باعث اس کا نعم اہل اس کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ اور چونکہ ہر مرتبہ حدیث لاحق ہونے کے وقت پاؤں کا دھونا، خصوصاً مسافر کے لیے، مشکل ہے، لہذا مندریں کا سج پاؤں دھوئے کے قائم مقام ہوگا۔ جیسا کہ تفصیل پیچھے گزری تھی ہے۔ تو گویا امام کی تکبیر پڑھنے سے نماز کے لئے معتقد ہوئی ہے، جو پاؤں دھوئے پر مبنی ہے، لیکن چونکہ مندریں کا سج دھوئے کا نعم اہل ہے، لہذا مقتدی کے لیے امام کی نماز پر اپنی نماز بنا کر نا درست ہوگا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ پاؤں کی طہارت تو سابق وضو میں انہیں دھوئے، سے حاصل ہو چکی ہے اور چونکہ مندر سے حدیث کو پاؤں تک پہنچنے سے مانع ہیں، لہذا یہ پاؤں دھوئے والے کا پاؤں دھوئے والے کی ہی اقتدا کرنا ہوگا، بنا بریں اقتدا درست ہوگی، مگر لہذا انہیں اس اعضا دھوئے والے کا "جمیرہ" پر سج کرنے والے کی اقتدا کرنا بھی درست ہے، جیسا کہ اوپر گزرا کہ وہ چونکہ اعضا کے دھوئے کا نعم اہل ہے، لہذا وہ اس کے قائم مقام ہے۔ بنا بریں یہاں اقتدا کا مفہوم حقیقتاً موجود ہے۔

اور دشواری کرنے والے کا "جمیم کرنے والے کی اقتدا کرنا امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز مگر امام مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس پر تفصیل بحث کتاب البیہار میں ہو چکی ہے۔ اسی طرح احتساب کی تہ سے کھڑے ہو کر رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کرنے والے کا بیٹھ کر رکوع و سجدہ کرنے والے کی اقتدا کرنا بھی درست ہے یہی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے، جبکہ قیاس یہ ہے کہ یہاں اقتدا جائز نہ ہو اور یہی امام مالک کا مسلک ہے مگر لہذا انہیں اس کو کھڑے ہو کر اشاروں سے نماز پڑھنے والے کا بیٹھ کر اشاروں سے نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرنا بھی اس اختلاف پر مبنی ہے یہاں قیاس ایک روایت پر مبنی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"میرے بعد کوئی شخص بیٹھ کر امامت نہ کرے"

یہی کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والوں کا اس لیے کہ اس پر جہاد اجماع ہے کہ وہ بیٹھ کر نماز پڑھنے

والوں کی امامت کرا سکتا ہے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ مقتدی امام سے بہتر حالت میں ہے، لہذا اس کی  
 اقتدا جائز نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے رکوع و سجود کرنے والا اشاروں کے ساتھ نماز ادا کرنے والے  
 کی اور قاری اُمّی کی اقتدا کرے؛ اور پھر عقلی طور پر بھی یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ جیسے کہ اوپر  
 گزرا، مقتدی اپنی تکبیر تحریر کو امام کی تکبیر تحریر پر بنا کر بنا ہے، اور چونکہ امام کی تکبیر تحریر جس نماز  
 کے لیے بھی گئی ہے، وہ قیام کے بجائے بیٹھنے پر مبنی ہے، لہذا اس تکبیر تحریر پر قیام کو بنا کر نادرست  
 نہیں ہے جیسے کہ قرأت کی بنیاداتی کی تکبیر تحریر پر اور رکوع و سجود کے گنا، اشارات سے نماز پڑھنے  
 والے کی تکبیر تحریر پر کرنا درست نہیں ہے جبکہ احتساب کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی  
 ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو آخری نماز میں پڑھائی کہ آپ ایک ہی کھڑے  
 میں پڑھتے ہوئے بیٹھے تھے اور صحابہ کرام آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر آپ کی اقتدا کر رہے تھے پھر جب  
 آپ کی بیماری زیادہ بڑھ گئی، تو آپ نے فرمایا کہ "ابو بکر تم سے کہو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں، اس پر حضرت  
 عائشہؓ نے حضرت حفصہؓ سے کہا کہ حضرت سے وہ کہیں کہ ابو بکر تو بڑے کمزور ہیں، وہ جب آپ کی  
 جگہ پر کھڑے ہوں گے تو خود پر قابو نہ رکھ سکیں گے، بہتر ہوگا کہ آپ کسی اور شخص کو نماز پڑھانے کا حکم دیں  
 حضرت حفصہؓ نے جب یہ بات آپ سے جا کر کہی تو آپ نے فرمایا تم بھی بوسٹ کو درغلانے والی عورتوں  
 کی مانند ہو، ابو بکرؓ سے ہی کہو کہ وہ نماز پڑھائیں۔ پھر جب حضرت ابو بکرؓ نے نماز شروع کی، تو آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی تکلیف میں کچھ آنا قہر محسوس ہوا، تو آپ اس حال میں حضرت عائشہؓ اور حضرت عباسؓ  
 کا سہارا لے کر باہر تشریف لے آئے، کہ آپ کے پاؤں مبارک زمین پر ٹھسٹ رہے تھے، انا انکے آپ سہارے  
 میں داخل ہو گئے، جب حضرت ابو بکرؓ نے آپ کے آنے کی آواز سنی تو وہ پیچھے ہٹ گئے، اور آپ آگے  
 ہو کر بیٹھ کر نماز پڑھانے لگے، پھر حضرت ابو بکرؓ نے آنحضرتؐ کی آواز پر اور لوگوں نے حضرت ابو بکرؓ کی آواز  
 پر نماز ادا کی، یعنی حضرت ابو بکرؓ آنحضرتؐ کی تکبیر کی آواز سنتے تھے، اور پھر تکبیر کہتے، اور لوگ ان کی تکبیر  
 کہتے تھے، تو اس روایت سے اس کا جواز اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ جس کے منسوخ ہونے کا کوئی  
 احتمال ہی نہیں، اور اگر اس میں احتمال ہو بھی، تو تب بھی جب تک نسخ ثابت نہ ہو، جواز باقی رہتا  
 ہے۔ تو جب نسخ کا سہ سے احتمال ہی موجود نہ ہو تو تب تو حکم بدرجہ اولیٰ باقی رہے گا۔ علاوہ  
 انہیں اس لیے بھی کہ پیشنا و قعود، کو قیام سے مختلف ہے مگر جب کئی شئی کسی شئی کی قائم مقام قرار دینے  
 کی جائے، تو وہ اس کی نعم البدل ہوتی ہے، جیسے پاؤں دھونے کے مقابلے میں موزوں پر سنا کرنے کا یہی  
 حکم ہے، اور یہ جو ہم نے کہا کہ قیام اور قعود دونوں مختلف اشیاء ہیں، وہ اس لیے کہ وہ حقیقت اور حکم  
 دونوں کے لحاظ سے متفاوت ہیں، حقیقت کے لحاظ سے اس لیے کہ قیام دو ایسے اہم متعلق معانی سے  
 عبارت ہے، جو دو مختلف جگہوں میں واقع ہوتے ہیں۔ اور وہ معانی انسانی جسم کے بالائی اور نیچے دونوں  
 حصوں کا بالکل سیدھا ہونا ہے اور اگر بالائی حصے میں سیدھا ہونے کا مفہوم اس کی، ضد یعنی انحراف  
 دیکھنے کے بدل جائے، تو اسے رکوع کہا جاتا ہے، اس لیے کہ یہاں جسم کا انحراف (جھکاؤ) پایا گیا ہے جیسا  
 نص میں پہلے حصے سے قطع نظر کرتے ہوئے اور برکے حصے کے جھکنے کا نام رکوع ہے۔ کیونکہ ان دونوں



حرکت کا وقوع ایک وقت پایا جاتا ہے لہذا کہ غوی طور پر رکوع ایک ہی شئی یعنی انفرادی جگہ کا نام ہے اور اگر بخلاف سیدھے ہونے کی ضد، یعنی پاؤں کو نہ کہنے اور زمین پر سر پر رکھ کر بیٹھنے سے جہیل ہو جائے۔ تو اسے قعود بیٹھنا کہا جاتا ہے، تو قعود دو ایسے معانی سے عبارت ہے جو اپنے اپنے مقام پر پڑتے ہوئے ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ان دو معانی میں سے ایک بالائی حصے کا سیدھا ہونا اور دوسرا نچلے کا حصے کا دار اور زمین پر ٹکنا ہوا ہونا ہے، لہذا بیٹھنا (قعود) دو باتوں میں سے ایک میں قیام سے مختلف ہے اور اسی طرح رکوع سے بھی قیام سے مختلف ہے۔ مثلاً ہذا اقیاس رکوع قعود کی بھی ضد ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک حالت دوسری حالت سے ایک بات، یعنی بالائی نصف حصے میں ایک دوسری سے مختلف ہے اور چونکہ اگر دو اوصاف میں سے کوئی ایک وصف معدوم ہو جائے اور اس کی مخالفت صفت پائی جائے، تو اس سے اس پر اس شئی کے نام کا اطلاق ختم ہو جاتا ہے۔ جیسے بلوغ اور تجبی وغیرہ لہذا قعود بیٹھنے یا رکوع کی ضرورت میں قیام بالکل فوت ہو جاتا ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں کھڑا نہیں ہوا، بلکہ بیٹھا ہوں، اور میں نے قیام نہیں، بلکہ رکوع پایا ہے۔ تو اس کی اس کلام میں ناقص ثابت نہیں ہوگا۔ تو یہ تو حقیقی فرق کا ذکر خطاب جہاں تک حکم کے لحاظ سے دونوں میں فرق کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قیام جس مقصد کے وجہ سے ثابت قرار پایا ہے، وہ مقصد بیٹھنے کی صورت میں مکمل طور پر فوت ہو جاتا ہے، اس لیے کہ قیام اس لیے عبارت کا ذریعہ ہے کیونکہ اس میں صرف ہم بالائی سے کا سیدھا ہونا پایا جاتا ہے، بلکہ اس میں پاؤں بھی سیدھے ہوتے ہیں جس کی بنا پر پاؤں کی مشقت محسوس ہوتی ہے جبکہ حالت قعود میں یہ بات کلی طور پر معدوم ہے۔ لہذا حقیقتاً اور محسوس دونوں طرح سے ثابت ہوا کہ بیٹھنے کی حالت میں "قیام بالکل فوت ہو جاتا ہے۔ لہذا بیٹھنا وجہ سے اس کا نعم البدل ٹھہرا اور جب اصل شئی کا حصول کسی وجہ سے مشکل ہو یا اس سے کوئی مفاد لاحق ہو تو اس کا نعم البدل ہی اس کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لیے ہم نے پاؤں دھونے والے کی اقتداء کو پاؤں پر نہ کرنے والے کے لیے بھی جائز قرار دیا ہے۔ کیونکہ جب ان کو دھونا مشکل ہو تو ہم نے موزوں کے مسک کو پاؤں دھونے کے قائم مقام قرار دے دیا۔ اس لیے کہ وہ اس کا نعم البدل ہے، لہذا یہاں امام کا بیٹھنا حالت استطاعت میں اس کے کھڑے ہونے کے قائم مقام ہوگا۔ جیسے امام کی تکبیر تحریمہ اس کے حق میں، قیام کے لیے ہی مشغول بھی جائے گی، کیونکہ یہاں قیام کا قائم مقام قعود جو موجود ہے، بنا بریں مقتدی کے لیے امام کی نماز پر اپنی نماز بنا کر ادرست ہوگا، بخلاف تھاری کے آتی کی اقتداء کرنے کے، اس لیے کہ وہاں قیام کا کوئی نعم البدل موجود نہیں، بلکہ وہاں قیام ہی سرے سے ساقط ہے، لہذا قیام کے لیے امام کی تکبیر تحریمہ سرے سے ہی مشغول نہیں ہوتی، اس لیے اس پر قیام والے مقتدی کا اپنی نماز کو بنا کر ناجی ودرست نہ ہوگا، بلکہ یہاں پر قیام بالکل ختم نہیں ہوتا، بلکہ یہاں اس کا قائم مقام موجود ہے، چنانچہ اگر وہ بیٹھنے کی استطاعت کے باوجود حجت لیٹ کر نماز ادا کرے تو اس کی نماز جائز ہوگا۔ اور اگر قیام بغیر نعم البدل کے ساقط ہو گیا، مثلاً تو تب تو یہ کہ نماز ادا کرنا بھی واجب نہ رہتا اور پھر اس کا حجت لیٹ کر نماز ادا کرنا بھی درست ہوتا۔ لیکن چونکہ یہاں اس کی اجازت نہیں ہے، لہذا ثابت ہوگا کہ اس کے جائز نہ ہونے کی وجہ محض یہ

ہے کہ یہاں قیام کا نعم البدل موجود ہے اور یہ نعم البدل میں قیام ہی کے حکم میں ہے، بخلاف رکوع اور سجدہ کرنے والے کی اشاروں سے نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرنے کے، اس لیے کہ جیسا کہ گذشتہ اشارہ کرنا میں رکوع اور سجدہ نہیں ہے وہ بجز ان سے رکوع اور سجدے کا محض کچھ حصہ حاصل ہوتا ہے اور یہ کہ وہاں مکمل رکوع اور سجدہ موجود نہیں ہے تو چونکہ امام کی کبیر تحریر فوت شدہ اگر کان یا بیکل رکوع اور سجدہ کے لئے منقطع نہیں ہوئی جتنا مکمل رکوع اور سجدہ والی نماز کو اس پر استوار نہیں کیا جاسکتا اس تفصیل سے ملاحظہ فرمائیے کہ اس کی جو دلیل بیان کی تھی اس کا بھی حجاب نکلیا۔

یہی مولانا راویت قرۃ العین نے دو سے تعلق رکھتی ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے گھر سے تھے، جس سے آپ کا پہلو جھل گیا، وہ آپ کو کئی دن باہر تشریف نہ لائے ایک دن چند صحابہ آپ کے پاس گئے، تو دیکھا کہ آپ بیٹھے ہوئے نماز ادا کر رہے ہیں، تو انہوں نے آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز شروع کر دی، جب آپ نے انہیں ایسا کرنے دیکھا تو آپ نے ان کے اس طریقے کو رومیوں اور اہل فارس کے مشابہ قرار دیا اور انہیں بھی بیٹھے کا حکم دیا، تو یہ روایت اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ ابتدائی زمانے کا واقعہ ہے کہ جب نماز میں بولنے کی اجازت تھی اور ہر روایت ہم نے نقل کی ہے، وہ چونکہ آپ کی زندگی کی آخری نماز ہے لہذا اس سے آپ کا پہلا عمل منقول قرار پایا ہے۔

اسی بنا پر ہمارے نزدیک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے، تاہم اکثر علما کے نزدیک نفل نماز پڑھنے والا فرض نماز پڑھنے والے کی اقتدا کر سکتا ہے، مگر امام مالکؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی وہ روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت معاذؓ حضرت علیؓ علیہ السلام کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے، پھر اپنی قوم بنو سلمہ کو جا کر وہی نماز پڑھاتے تھے۔ حالانکہ یہ نماز حضرت معاذؓ کی نفل اور ان کے مقتدیوں کی فرض ہوتی تھی، علاوہ ان میں اس لیے مجھ کر ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی نماز ادا کرتا ہے، ایک دوسرے کی نہیں۔ کیونکہ نماز میں یہ بات محال ہے کہ کوئی شخص کسی اور کی جگہ سے کوئی نفل کر سکے، لہذا ان میں سے ہر ایک کا عمل جائز ہو گا خواہ مقتدی کا نفل امام کے عوائق ہو، یا اس کے قائل ہو، جیسا کہ فرض نماز پڑھنے والے کے پیچھے نفل نماز ادا کرنا جائز ہے، مثلاً استدلال اس روایت سے ہے جس میں آپ کے صلوة الوقت پڑھانے کا ذکر ہے کہ: آپ نے صحابہ کو حکم کیا کہ وہ جہتیں بنا دیں اور ہر ایک جماعت کو آپ کے نص نماز پڑھائی تاکہ ہر جماعت آپ کے پیچھے نماز ادا کرنے کا ثواب حاصل کر سکے۔ اور اگر نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنا جائز ہوتا، تو آپ پہلی جماعت کو بھی بعد ہی نماز پڑھاتے اور پھر نفل کی نیت کر کے دوسری جماعت کو بھی مکمل نماز پڑھاتے، تاکہ چلنے اور بیت سے دیگر ایسے اعمال کیے بغیر جو نماز میں حائل نہیں، ہر ایک جماعت آپ کے پیچھے مکمل نماز ادا کرنے کا ثواب حاصل کر سکتی، علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ امام کی کبیر تحریر فرض نماز کے لیے منقطع نہیں ہوئی، اور اگر "فرض نفل" نماز کی وصف نہ ہو، تو وہ نفس فعل کی طرف بھی منسوب نہ

ہوتی، بلکہ میسر کر اپنے مقام پر اس کی تفصیل کہنے کی، یہ فعل کی ایک اضافی صفت ہے، لہذا مقتدی امام کی نماز پر اپنی نماز پڑھیں کر سکتا، مگر ان فرض ادا کرنے والے کے پیچھے نفل نماز ادا کرے گا کہ اس لیے کہ نفل پڑھنا کسی شئی کی اختیاتی وصف نہیں ہے، بلکہ یہ تو ایک حدی وصف ہے، اس لیے کہ نفل اس عمل نماز کا نام ہے، جس میں کوئی وصف نہ ہو، لہذا امام کی تکبیر تحریمہ حسین نماز کے منعقد ہوئی ہے اس پر مقتدی اپنی نماز بنا کر سکتا ہے، جبکہ امام کی نماز میں اس کے علاوہ بھی ایک اضافی وصف موجود ہے۔ لہذا اس پر نماز کو بنا کر نادرست ہو گا امام شافعیؒ نے اس کے مفہوم کے متعلق تو کچھ کہا ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی نماز ادا کر رہا ہے اس تفصیل سے اس کا بھی جواب آگیا، وہ اس طعن کو ہم کہتے ہیں کہ آپ کی بات درست ہے، لیکن ان میں سے ایک کی نماز دوسرے کی نماز پر مبنی ہوتی ہے جب کر یا ان مبنی ہونے کا مفہوم پایا جاتا مشکل ہے۔ صبر روایت کا انہوں نے حوالہ دیا ہے تو اس میں یہ صراحت نہیں ہے کہ حضرت معاذؓ آں حضور کے ساتھ فرض ادا کرتے تھے۔ لہذا اس کے متعلق یہ احتمال موجود ہے کہ وہ حضور کے ساتھ نفل اور اپنی قوم کے ساتھ فرض نماز ادا کرتے ہوں۔ اسی لیے جب آنحضرتؐ کو ان کی لمبی قنات کا حال معلوم ہوا تو آپؐ نے فرمایا: ”انہیں لمبی نماز چھایا کرو۔“ ورنہ پھر اس واقعے کو ابتدائی زمانہ اسلام پر محمول کیا جائے گا، کہ جب ایک فرض نماز کو شرط کی وغیرہ کی اجازت تھی۔ اسی طرح نابالغ امام کے پیچھے بالغ افراد کی اقتدار کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک ایسی اقتدار بھی جائز نہیں ہے، اس لیے کہ بچے کا نفل فرض نہیں ہوتا۔ لہذا وہاں بھی نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے کی صورت پیش آئے گی، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اقتدار جائز ہے۔ ان کی دلیل ایک روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کی سترہ فرسائی کی عمر میں اپنی قوم کو نماز پڑھاتے تھے، اور یہ نماز تراویح نہ تھی، اس لیے کہ نماز تراویح آپؐ کے زمانے میں بابا امت طریقے سے پڑھی جاتی تھی۔ تو ثابت ہو اگر فرض نماز تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اجدائے اسلام کا قصہ ہے، جب مقتدی کی نماز کا امام کی نماز سے تعلق قائم نہ کیا گیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ لہذا ازاں یہ حکم شروع ہو گیا ہے، اپنے نفل تو لگے باپے میں شیخ محمد بن متاقل الساریؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے نماز تراویح میں اس کی اجازت دی ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ بعد کے نزدیک علماء فرض ہوا نفل پر صورت اقتدار جائز نہیں ہے، اس لیے کہ بچے کی تکبیر تحریمہ ایسی نفل نماز کے لیے منعقد ہوتی ہے کہ جو اگر فاسد ہو جائے، تو اس پر اس کی جگہ اور نماز کرنا ضروری نہیں ہے، جب کہ بالغ شخص کے فرائض فاسد ہو جانے کی صورت میں قابل تقضا ہوتے ہیں۔ لہذا اس کے لیے نابالغ کی نماز پر اپنی نماز استوار کرنا جائز نہ ہوگا۔

لوگوں کو چاہیے کہ جب بچے قدر سے کھد اور ہو جائے تو اسے پاکی کرنا اور نماز پڑھنا سکھائیں جیسا کہ ارشادِ باری ہے :

مروا صبیانکم بالصلوۃ اذا بلغوا  
سبعاً وامنہم بوجہ علیہا اذا بلغوا  
حبیب تمہارے بچوں کی عمر سات برس  
ہو جائے تو انہیں نماز کا حکم دو اور اس

مضدہ۔

پرس میں اگر وہ ایسا نہ کریں تو ان کی پٹائی

کرو۔

تاہم نماز پورن سے پہلے فرض نہیں ہوتی۔ بلوغ کی حد کا ہم اعتقاد اللہ اپنے مقام پر ذکر کریں گے۔

اگر کسی بچے کو احکام ہو گیا ہے نماز کو کا وقت ہونے سے پہلے اس کی آنکھ کھل گئی، تو وہ بالاتفاق نماز میں اقصا کرے گا۔ اس لیے کہ اس کے بلوغ کا فیصلہ اختلاف کے ذریعے ہوا ہے اور وہ چونکہ اس وقت جاگ گیا ہے کہ جب ابھی نماز عشاء کا وقت باقی تھا، لہذا اسے اس نماز کا ادا کرنا ہی ہو گا۔ اور اگر اس کی صبح صادق ہونے سے پہلے آنکھ دکھل، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس پر نماز عشاء کی قضاء ضروری نہیں، اس لیے کہ اگرچہ وہ احکام کے ذریعے ہی بالغ ہوا ہے، لیکن اس وقت وہ سورہ تھا۔ لہذا وہ حکم نماز کا مخاطب نہیں ہوا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں دونوں احتمال موجود ہیں، ہو سکتا ہے اسے صبح صادق کے بعد احکام ہوا ہو اور ہو سکتا ہے کہ اسے صبح صادق سے قبل ایسا ہوا ہو، لہذا شخص شک کی بنا پر اس پر نماز ضروری نہ ہوگی۔ جب کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے نماز عشاء کو قضاء لازم کرنا ضروری ہوگا اس لیے کہ نیند نماز کے موجب سے مانع نہیں ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب یہاں صبح صادق سے پہلے ادا اس کے لیے اختلاف ہونے کے دونوں احتمال موجود ہیں، تو نماز کے وجوب کا قول ہی احتیاط کے نزدیک ہے۔

اس بنا پر ہمارے نزدیک ظہر کی نماز ادا کرنے والا عصر کی نماز ادا کرنے والے کی اور اسی دن کی نماز ظہر پڑھنے والا کسی اور دن کی ظہر ادا کرنے والے کی اقتدار نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ نماز کے سبب وجوب ادا ان کی صفات میں فرق ہے جس کی بنا پر اقتدار درست نہ ہوگی جیسا کہ املح بہ کثیر سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں،

” میں ہر روز منورہ گیا، جب کہ میں نے نماز ظہر ادا کی تھی، تو میں نے لوگوں کو نماز پڑھنے سے روک دیا، میں نے یہ کہا کہ شاید لوگ نماز ظہر ہی ادا کر رہے ہیں۔ تو میں بھی ظہر کی نیت کر کے ان کے ساتھ نماز میں شامل ہو گیا۔ تو جب وہ فارغ ہو گئے، تو مجھے پتہ چلا کہ وہ تو عصر کی نماز ادا کر رہے تھے۔ اس پر میں ان سے کہنے لگا کہ میں نے پہلے نماز ظہر اور پھر نماز عصر پڑھی، پھر میں نماز پڑھ کر باہر نکلا تو میں نے کئی صحابہ کو پایا، تو میں نے اپنے اس عمل کے متعلق انہیں بتایا۔ تو انہوں نے میری رائے کو درست قرار دیا اور اسی کا سب سے حکم دیا۔“

اس روایت کی تہ سے ہمارے مذکورہ موقف پر صحابہ کرام علیہم السلام اجماع متفقہ ہو چکا تھا یا ہی طریقہ تہذیباً ادا کرنے والے شخص کا قدر نماز ادا کرنے والے کی اقتدار کرنا بھی درست نہیں، جیسے مثلاً وہ آدمی ہیں سے ہر ایک نے یہ تہذیباً کورہ دور کثات ادا کرے گا، تو ان میں سے ایک نے

دوسرے کی اقتدا کر لی تو جائز نہ ہوگی اسی طرح اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے نفل شروع کر کے اس کو فاسد کر دیا، اگر ان بیاس کی تقاضا ضروری تھی ہی ہو، اور پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کی اقتدا کر لی، تو تب بھی اس کی اقتدا درست نہ ہوگی، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کی نافر کا سبب یعنی ہر ایک کی نذر اور ہر ایک کا نافر شروع کر کے اسے فاسد کرنا، ایک دوسرے سے مختلف ہے، اور چونکہ یہاں دونوں کے واجب ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور متضاد ہیں، لہذا ایک کی دوسرے کے پیچھے اقتدا درست نہ ہوگی جیسا کہ پہلے بیان کر چکے ہیں، بخلاف نماز کی تکمیل کے لیے جو تمام کھانہ، واسے، حائف، اسکے پیچھے نافر ادا کرنے کے لیے صورت جائز ہے، اس لیے کہ وہاں اصلی واجب تمام کا پورا کرنا مقصود ہے، بقضی نماز نہیں، لہذا نافر دونوں کے حق میں محض نفل ہوگی، تو یوں یہ نفل ادا کرنے والے کے پیچھے نفل ادا کرنے والے کی اقتدا ہوگی جو جائز ہے۔ اسی طرح اگر دونوں میں کو ایک دوسرے کی اقتدا کر کے نفل نافر ادا کر رہے ہوں، پھر ان کی نافر فاسد ہو سکے گی، تاہم اس کی قضاء ان پر واجب ہو جائے، تو اگر قضا میں وہ ایک دوسرے کی اقتدا کر لیں تو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ یہ نافر دونوں کے مابین مشترک تھی، لہذا معنوی طور پر دونوں کی نافر کے وجوب کا سبب بھی ایک ہی ہوا، لہذا اقتدا جائز ہوگی۔

پھر اگر فرائض میں اختلاف کے باعث اختلاف صحیح نہ ہو، تو یہ حالات میں امام کی نافر درست ہوگی، کیونکہ اس کی نافر مقتدی کی نافر سے مشروط نہیں ہوتی، رہی مقتدی کی نافر موجب اس کی فرضیت ختم ہوگئی، تو کیا اس کی یہ نافر نفل ہو سکتی ہے؟ امام محمدؒ نے کتاب الاذان میں لکھا ہے کہ اس طرح نفل نماز کو اس کا شروع کرنا درست ہوگا، مگر زیادات، ان زیادات اور باب الحدیث میں ایسی عبارت لکھی ہے جس سے اس نافر کا نفل ہونا بھی درست معلوم نہیں ہوتا۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے ”مرد کے حدیث“ کے ضمن میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز ظہر ادا کر دے، اور اس نے غصہ توں کی اعلیٰ کی نیت کر رکھی ہو اور پھر کوئی صورت، اگر کسی اور فرض کی نیت کر کے اس کی اقتدا کرے۔ تو اس کی اقتدا درست ہوگی اور اس صورت کی نافر کا نفل ہونا صحیح ہوگا، حتیٰ کہ اگر وہ امام کی نمازات میں، اگر بھی کٹری ہو جائے، تو تب بھی اس کی نافر باطل نہ ہوگی، اس پر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں فی الحقیقت دو روایتیں ہیں۔ مگر بعض مشائخ کے ہاں ”باب الاذان“ والا قول امام ابوحنیفہؒ اصحاب ابو یوسفؒ کا اور باب الحدیث والا قول امام محمدؒ کا ہے، انہوں نے اسے لکھ کر اسے متفرق قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص فجر کی نافر ادا کر دے، اور اس دوران میں سورج نکل آئے تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نافر نفل بن جائے گی، لیکن اس کے دیر توقف کرنا ہوگا تا آنکہ سورج قدرے اونچا ہو جائے۔ پھر وہ جتنی نافر ادا کرے، تو ان کے نزدیک اس کی یہ نافر نفل ہو جائے گی، مگر امام محمدؒ کے مطابق وہ نافر سے خارج ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ نافر ظہر ادا کر دے، اور اسے چھوڑی ہوئی نافر فجر یا رکعتے، تو اس کی نافر مذکورہ دونوں ائمہ کے نزدیک نفل ہو جائے گی، سب کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ نافر سے خارج ہے۔“

ہائے گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے جو نکر خود پر عاید فرض نماز کی نیت کی ہے اور یہاں یہ ظاہر نہیں ہوا کہ اس پر وہ نماز فرض نہ تھی، لہذا اس کی فرض کی نیت لغو نہ ہوگی، توجہ نکر اس کی فرض نماز کی نیت برقرار ہے، لہذا اس کی یہ نماز نفل نہیں ہو سکتی اور چونکہ اس کی یہ نماز امام کی نماز سے مختلف ہے۔ لہذا اس کی اقتدار جائز نہ ہوگی۔ بلکہ ظاہر ہے کہ اگر اس پر کوئی فرض نماز نہ ہو، توجہ نکر اس کی فرض نماز کی نیت لغو ہو جائے گی، گو یا کہ اس نے نیت کی ہی زحمت لہذا ان اقتدار جائز ہوگی۔ بلکہ مذکورہ دونوں ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے پہلے نکر اپنی اصل نماز کو اس کی اوصاف کے ساتھ امام کی نماز پر بنایا ہے لہذا اس کی نماز کا وصف (فرض) ہونا تو لغو ہوگا، مگر اس کا اصل نماز ہونا برقرار رہا، کیونکہ کسی وصف کے بطلان سے اصل شی کا بطلان لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ اصل شی ۔ اس وصف کے بغیر بھی برقرار رہ سکتی ہے لہذا یہ فرض نماز ادا کرنے والے کے لیے نفل نماز کی نیت ہوگی، جو کہ جائز ہے اور انوار میں امام محمدؒ سے ان دو افراد کے متعلق نقل کیا گیا ہے، کہ جو دونوں ایک ہی نماز ادا کر رہے ہوں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کی امامت کی نیت رکھتا ہو۔ کہ ان کی نماز درست ہوگی، اس لیے کہ امام کی نماز دوسرے شخص کی نماز سے مشروط نہیں ہوتی تو ان میں سے ہر شخص فی نفسه منفرد کے حکم میں ہوگا اور اگر ان میں سے ایک نے دوسرے کی اقتدار کی نیت کی ہو، تو دونوں کی نماز فاسد ہوگی۔ کیونکہ مقتدی کی نماز امام کی نماز سے مشروط ہوتی ہے اور یہاں کوئی امام ہی نہیں۔

② اقتدار کی ایک اور شرط یہ ہے کہ مقتدی اقتدار کے وقت امام سے مقدم آگے، ذہب۔ یہ ہمارا مسلک ہے جب کہ امام ہائیکہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، بلکہ اگر آگے ہونے کے باوجود مقتدی امام کی اتباع کر سکتا ہو، تو اس کی اقتدار درست ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اقتدار سے نماز میں محض امام کی اتباع ضروری ہوتی ہے۔ اور چونکہ جبکہ میں آگے پیچھے ہونا نماز کا حصہ نہیں لہذا اس میں امام کی اتباع ضروری نہ ہوگی جیسا کہ امام کعبہ اللہ کے قریب مقام ابراہیم میں کھڑے ہو کر امامت کرتا ہے اور مقتدی کعبہ کے چاروں طرف صف بستہ ہوتے ہیں اور بلاشبہ ان میں سے اکثر لوگ امام کے آگے ہوتے ہیں ہمارا استدلال ایک حدیث مبارکہ سے ہے کہ ان حضروں کے فرمایا کہ:

لیس مع الامام من تقدمه۔ جو امام سے آگے ہو گیا، وہ امام کے ساتھ نہیں۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب مقتدی امام سے آگے ہو جائے، توجہ نکر اسے امام کی حرکات کا پتہ نہیں چلے گا، یا پھر اسے ہر وقت اپنے پیچھے کی طرف دیکھنا پڑے گا، تاکہ وہ امام کی اتباع کر سکے، لہذا اس کے لیے اتباع کرنا ممکن نہ ہوگا، مزید برآں اس لیے بھی کہ جبکہ اتباع کے لوازمات میں سے ہے چنانچہ اگر امام کے اندر اس کے درمیان کوئی تہرہ دریا یا راستہ (شارع) ہو، تو جبکہ وہاں میں صدمہ متناہست کی بنا پر اس کی اقتدار جائز نہ ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ بخلاف کعبہ میں نماز

ادا کرنے کے۔ اس لیے کہ وہاں حبیب اس کا چہرہ امام کی جانب ہوگا، تو آگے ہونے کے باوجود اتباع کرنے میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوگی پسند وہاں مقتدی کو امام سے آگے بھی نہیں کہا جائے گا، بلکہ ایک دوسرے کے (مقتضابل، ہوں گے اور ایسے ہی ہوگا۔ جیسے امام کے برابر میں کوئی مقتدی کھڑا ہو جائے۔ اس کا آگے ہونا تو اسی وقت ثابت ہوگا حبیب مقتدی کی پشت امام کی جانب ہو جائے، جو یہاں نہیں پائی گئی۔ اسی طرح اس پر امام اور دوسرے مقتدی کا سال بھی مختصہ رہے گا۔

③ امام اور مقتدی کی جگہوں میں اتحاد ہونا: (احمد علی،) اقتدا کے درست ہونے کی تیسری شرط امام اور مقتدی کی

جگہوں میں اتحاد کا ہونا ہے۔ کیونکہ اقتدا و نماز میں امام کی متابعت کے لزوم کا تقاضا کرتی ہے۔ اور چونکہ جگہ (مکان) نماز کے لازم میں سے ہے لہذا اس سے خود بخود دونوں کی جگہوں میں اتحاد کا لزوم بھی ثابت ہوتا ہے اور چونکہ جگہ (مکان) کے مختلف ہونے کی صورت میں جگہ کے معاملے میں امام کی اتباع مسترد ہوگی لہذا اس سے دونوں میں لزوم ہونے کی بنا پر، نماز میں اتباع بھی زیادتی سمجھے گی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جگہ میں اختلاف ہونے سے مقتدی پر امام کی حالت مختل رہے گی جس کی بنا پر اس کے لیے امام کی اتباع کرنا مشکل ہوگا ایسے اہل امام اور مقتدی کے درمیان کوئی تہذیبیو یا سیاسی راستہ براہیں پرستے لوگ گذرتے ہوں تو اقتدا درست نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس سے عملی اور حقیقی طور پر دونوں کی جگہوں میں اختلاف ثابت ہوتا ہے جس کی وجہ سے اقتدا ناجائز ہوگی۔ اس حکم کی بنیاد حضرت عمرؓ کی موقوف و مرفوع دونوں طرح سے روایت کردہ اس حدیث پر ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ:

من كان بينه وبين الامام فترق  
او طويق او صف من النساء فلا صلوة  
اس کی بنا پر درست نہیں ہوتی۔

عام راستے کی مقدار کے متعلق "الفتاویٰ" میں مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے نماز میں سلام سے اس راستے کے بارے میں دریافت کیا گیا جو صحت اقتدا سے مانع ہوتا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں سے "پچھڑا" گذرے۔ یا جس میں سے رجم و گذرتے ہوں۔ ابو القاسم الطبرانی اس کے متعلق پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ اتنا بڑا راستہ کہ جس کے اندر سے اونٹ گذرے۔ وہی بڑی تہذیبی (دریا) تو اس سے مراد اتنا بڑا دریا ہے۔ کہ جسے بول و غیرہ کی مدد کے بغیر عبور نہ کیا جاسکتا ہو اور امام سرخشاؒ فرماتے ہیں کہ راستے سے مراد اتنا بڑا راستہ ہے کہ جس میں سے پچھڑا گذر سکتا ہو، اور جو اس

سے کم ہو، وہ چھوٹا راستہ ہے۔ اور نہ ہر سے مراد وہ دریا ہے جس میں کشتیاں چلتی ہوں، اور جو اس سے کم ہو، وہ ایک چھوٹا نالہ ہے، جو صحتِ اقتدا سے مانع نہیں تاہم اگر راستے پر مصلیٰ اور متصل ہوں تو اقتدا واجب ہوگی۔ اس لیے کہ لوگوں کی متصل صفوں کے باعث وہ اب لوگوں کی گزرگاہ نہیں رہا۔ لہذا وہ اس گزرگاہ سے جتنی میں نہ راستے کے بجائے نہ گزرگاہ بن گیا ہے۔

اسی طرح اگر دریا پر کوئی پل ہو اور اس پل پر متصل مصلیٰ ہوں، تو تب بھی اقتدا واجب ہوگی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر ان کے اور امام کے درمیان کوئی دیوار ہو، تو وہ الاصل کے مطابق اقتدا درست اور سنی بن نہیاد کی امام ابوحنیفہ سے روایت کی رو سے اقتدا واجب نہ ہوگی۔ ان دونوں روایات کا موقوف اصل در حقیقت مختلف ہے، کیونکہ دیواریں دو قسم کی ہوتی ہیں: اگر تو دیوار چھوٹی اور کوتاہ ہو، کہ ہر شخص اس پر یا آسانی پر چڑھ سکتا ہو، جیسے مقصورہ کی دیوار۔ تو اس سے اقتدا کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لیے کہ ایسی دیوار جگہ (مکان) میں اتباعِ امام سے مانع نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کے باعث امام کا حال مقتدی پر حقیقی رہتا ہے اور اگر دو صفوں کے درمیان کوئی دیوار ہو، پیچھے لہجی اور چڑی بھی ہو اور اس میں کوئی روزن (نقشب) بھی نہ ہو، تو ایسی دیوار صحتِ اقتدا کے لیے مانع ہوگی، کیونکہ اگر اس میں کوئی روزن (صوراخ) ہو جس سے امام کی حرکات کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہو، تو بالاجرا ع اقتدا واجب ہوگی۔ اور اگر وہ دیوار چڑی ہو، تو اگر اس کے درمیان کوئی دروازہ یا کونہ کوشن دان (یا چھوٹا دروازہ) ہو، تو تب بھی حکم ہے۔ اور اگر اس میں ایسی کوئی نہی بھی نہیں ہے، تو اس کے حلقہ دور روایتیں ہیں۔ پہلی روایت کی وجہ جس کے مطابق اقتدا واجب نہیں، یہ ہے کہ چونکہ مقتدی پر امام کا حال پوشیدہ رہے گا، لہذا اس کے لیے امام کی اقتدا کرنا جائز نہ ہوگا جب کہ دوسری روایت کا استدلال ”الوجود“ یعنی مکہ مکرمہ میں لوگوں کے عمل سے ظاہر ہونے والی دلیل سے ہے، جو یہ ہے کہ چونکہ وہ ان امام مقام ابراہیم پر رکھتا ہوتا ہے۔ اور بعض لوگ کعبہ کی صورتِ جانبِ کعبہ سے ہوتے ہیں، تو گویا ان کے ادا امام کے درمیان کعبہ کی دیوار جاعلی ہوتی ہے، مگر انہیں اس سے کسی امام نے منع نہیں کیا، لہذا یہ قائل اس کے ہونے کا جوت ہے۔ اور اگر اس کے اور امام کے درمیان صورتوں کی صف ہو، تو وہ بھی جوازِ اقتدا کے لیے مانع ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ صورتوں کی صف اس بڑی دیوار کی مانند ہے جس میں کوئی صورت نہ ہو، جو صحتِ اقتدا کے لیے مانع ہوتی ہے تو اسی طرح بیاں بھی صورتوں کی صف کا یہی حکم ہوگا۔

اور اگر کسی نے امام کی اقتدا مسجد کے آخری کونے پر کھڑے ہو کر کی جب کہ امام محراب کے

نے مقصورہ کے مراد چھوٹا سا علاقہ ہے، جو مکہ کی کعبہ کے سامنے آیا ہوا تھا اور اس میں چھوٹی تھیں کہ میں کھڑا ہوا آدمی نظر آئے، عام روایت کے مطابق مقصورہ صحتِ اقتدا کے لیے مانع نہیں ہے بلکہ ایسا تھا اور وہ واقعہ معارف اسلامیہ، مقالہ مسجد، اس کا مقصد مکرر ذی یوموں کا استدلال تھا۔



اندر ہو، تو اقتدار جائز ہوگی۔ اس لیے کہ مسجد اپنی داخلی وسعت کے باوجود ایک ہی جگہ (مکان) کے حکم میں ہے اور اگر وہ مسجد کی حیثیت پر کھڑا ہو جائے اور امام کی اقتدا کرنے لے، تو اگر وہ اسلام سے پیچھے یا اس کے برابر میں ہو، تو اقتدار جائز ہوگی جیسا کہ حضرت ابو بکرؓ سے مروی ہے کہ: وہ ایک دفعہ مسجد کی حیثیت پر تھے اور انہوں نے امام کی اقتدا کی حالانکہ امام مسجد کے

اندر تھا۔

علاوہ انہی اس لیے بھی کہ مسجد کی حجت مسجد کے تابع ہے اور تابع کے لیے اصل ہی کا حکم ہوتا ہے۔ نوکر یا وہ (حکماً) مسجد کے اندر ہی ہے۔ یہ حکم اس وقت کہے کہ جب اس پر امام کا حال پوشیدہ نہ رہتا ہو، ورنہ اقتدار جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ امام سے آگے ہو کر کھڑا ہو تو وہ حاکمیت نہ ہونے کے باعث اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی، جیسے اگر وہ مسجد کے اندر ہوتا، تو جب بھی اس صورت میں اس کا یہ حکم ہوتا، اسی طرح اگر وہ مسجد کے بیروں میں ایسے مکان کی حجت پر ہو، کہ جس کے اور مسجد کے باہر کئی راستہ نہ ہو اور وہ دونوں جہتیں باہم متصل ہوں، تو ہمارے نزدیک اقتدار جائز اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے نماز کی جگہ (مکان) کو بلا ضرورت چھوڑ دیا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جو حجت مسجد سے متصل ہو وہ مسجد ہی کے حکم میں ہے۔ تو اس پر کھڑے ہو کر امام کی اقتدا کرنا ایسا ہی ہے جیسے مسجد کے اندر کھڑے ہو کر امام کی اقتدا کرنا۔ — بشد علیکہ وہاں کھڑے ہو کر اس پر امام کا حال غلطی نہ رہتا ہو، اور اگر کوئی شخص مسجد کے باہر کھڑا ہو کر مسجد میں موجود امام کی اقتدا کرے۔ تو اگر اس تک نہیں متصل ہوں، تو اقتدا جائز ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ صحن متصل ہونے کی صورت میں یہ جگہ مسجد ہی کے حکم میں ہوجاتی ہے۔ اور اگر اس کے اور امام کے درمیان دو صفوں کے مساوی، یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو، تو امام کی اقتدا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ عام راستے یا بڑے دریا کے مشابہ ہونے کی بنا پر یہ اختلاف مکان کا موجب ہوگا۔ اور الفتاویٰ میں مذکور ہے کہ ابو نعیم و محمد بن مسلم اسے اس امام کے متعلق پر بھی گئی کہ جو جگہ میں نماز پڑھا رہا ہو، کہ اس کے اور امام کے باہر کتنا فاصلہ حجت اقتدا کے لیے مانع ہوگا، انہوں نے فرمایا کہ یہاں میں اتنی جگہ نہ کہ وہاں پر صف نہ بن سکتی ہو۔ تو اقتدا جائز ہوگی، ان سے پر بھی گئی کہ اگر عید کا ہے، میں نماز پڑھی جائے، تو فرمایا کہ اس کا حکم مسجد کا ہی ہے۔ اور اگر امام چوتھے سے ہو، اور مقتدی اس سے نیچے یا اس سے اوپر ہوں۔ تو اقتدا جائز، مگر مکروہ ہوگی۔ ہاں اس لیے کہ اس سے معتبر ہوں گے، اس لیے کہ امام کی اتباع میں انقلاب پیدا نہیں ہوتا، اور اس سے امام کا حال بھی پوشیدہ نہیں رہتا اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے اختلاف مکان کا شبہ ہوتا ہے، اس کی تفصیل نماز کے مکروہ افعال کی فہرست میں انشاء اللہ لکھی گئی۔ اور اگر کوئی ایسا آدمی پہلی صف میں اتنا کھڑا ہو جائے، تو اگر امام کے نزدیک اقتداء درست ہوگی مگر محدثین کے مطابق میں میں امام، احمد بن حنبل بھی شامل ہیں، اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ارشاد باری ہے کہ:

لاصلوة لمن غلبه الخلف الصنف  
صنف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہوئے غلبے  
کی نماز درست نہیں ہوتی۔

اور حضرت ابوبکرؓ نقل فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ ایک شخص کو دیکھا جو ایک میلہ گشتے میں کھڑا ہوا تھا، تو آپؐ نے اس سے فرمایا کہ تو اپنی نماز کو ٹالے، اس لیے کہ صف کے پیچھے کھڑے ہوئے اکیلے آدمی کی نماز درست نہیں ہوتی۔“

ہمارا استدلال حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اور تم کو اپنے پیچھے کھڑا کیا اور ام سلمہؓ کو جا رہے پیچھے غوی

فرمایا۔“

کر ام سلمہؓ کی اقتداء منوں کے پیچھے اکیلے کھڑے ہونے کے باوجود درست قرار دی گئی۔ ان حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نماز کے دوران میں عورت کا مرد کے برابر ہیں، کچھ نامہ کی نماز کے منہ ہے، اس لیے کہ صف میں اکیلے کھڑے ہونے کی ممانعت کے باوجود اقتضائے انہیں کیجئے۔ میں کھڑے کیا تو معلوم ہوا کہ ایسا آپؐ نے ان دونوں کی نماز کو بچانے کے لیے کیا تھا، نیز یہ وہی ہے کہ:

ایک بار حضرت ابوبکرؓ مسجد میں اس وقت داخل ہوئے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

رکوع میں تھے، تو وہیں سے تکبیر کو کر رکوع میں چلے گئے، اور اسی حالت میں بسترہ آہستہ

پہنتے ہوئے صفوں سے اٹھے، جب آپؐ نماز سے فارغ ہوئے۔ تو آپؐ نے فرمایا اللہ تعالیٰ

تمہاری نماز میں شامل ہو سکے کی حرص اور بڑھ سکے۔ آئندہ ایسا نہ کرنا۔ (یا نماز نہ لو، یا)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپؐ نے اس کے

صف کے پیچھے اکیلے اقتداء کرنے کے عمل کو جائز قرار دیا ہے۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ اگر یہ ثابت ہو

جائے گا کہ پاس جو شخص کھڑا تھا وہ بی وضو تھا، اسکے بعد اس کی نماز یا لا بھار جائز ہوتی ہے، حالانکہ حقیقت وہ صف کے

پچھے اکیلے ہی تھا، جب کہ مذکورہ حدیث ”لفظی کمال“ پر محمول ہے۔ اور لوٹانے کا حکم شاذ ہے، اور اگر

یہ محکم ثابت بھی ہو جائے۔ تو احتمال موجود ہے کہ شاید اس کے اور امام کے درمیان کوئی اور مانع اقتداء

شخصی موجود ہوگا اور طرہ حدیث میں اس کا اشارہ موجود ہے، اس لیے کہ اس میں ”حجۃ من الارض“

کے الفاظ آئے ہیں جس سے مراد زمین کا کوئی گوشہ ہے، تاہم ہمارے نزدیک بھی الفضل یہی ہے کہ وہ

پہلے صف میں مل جائے اور پھر تکبیر کرے۔ اور بلا ضرورت صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہونا مکروہ ہے

اس کے مکروہ ہونے کی وجہ ہم نماز کے مکروہات کے ضمن میں بیان کریں گے۔ اور اگر وہ اکیلے کھڑا

ہو گیا، پھر وہ چل کر صف میں جا ملا، تو اس کے متعلق الفتاویٰ میں ہے کہ محمد بن سلفہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ

نیت باہر نہ کرے، ایک ہی صف کی متعدد میں چلا جو تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی

اور اگر وہ اس سے زیادہ چلا تو اس کی نماز قابلہ ہو جائے گی۔ اسی طرح سبق

بھی اگر ایسی جگہ کھڑا ہو جائے، جہاں سے لوگ سامنے سے گزرتے ہوں پھر وہ اتنا اُسے پہنچے کہ لوگ اس کے سامنے سے نہ گزر سکیں، تو اگر وہ ایک ہی صف کی مقدار میں چلا ہو تو ناز فاسد نہ ہوگی اور اگر وہ اس سے زیادہ چلا، تو اس کی ناز فاسد ہو جائے گی، اسی واسطے کہ فقیر ابوالعباس نے بھی پسند کیا ہے، چنانچہ وہ مسجد کے اندر رہا یا صحرا میں اور اگر وہ ایک ہی صف کی مقدار میں چلا، اور پھر رک گیا، تو اس کی ناز فاسد نہ ہوگی۔ بعض لوگوں نے چلنے کی مقدار کا اندازہ ”سجدے کی جگہ“ کا اور بعض نے دو صفوں کا مقرر کیا ہے کہ اگر وہ اس سے زیادہ چلا تو اس کی ناز فاسد ہو جائے گی۔

---

(باب ششم)

# فی واجبات الصلوة

## نماز کے واجبات کا بیان

نماز کے واجبات کی کئی افراح ہیں۔ ان میں بعض کا تعلق نماز سے قبل سے ہے بعض کا خود نماز سے بعض کا نماز سے خارج ہونے کے وقت سے اور بعض کا نماز سے خارج ہونے کے بعد نماز کی حرمت سے ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے :

### ۱۔ نماز سے قبل کے واجبات :

نماز سے قبل دو واجبات ہیں :

#### ① اذان و اقامت :

اذان و اقامت پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی :

ا۔ اذان و اقامت کا وجوب ۔

ب۔ اذان و اقامت کا طریقہ ۔

ج۔ تشویب کی حقیقت

د۔ اذان کے امور مستزنیہ ۔

ه۔ اذان دینا کہاں کہاں ضروری ہے ۔

و۔ اذان و اقامت کا وقت

ز۔ سامعین پر اس کے سننے کا وجوب ۔

تفصیل حسب ذیل ہے :

#### ۱۔ اذان و اقامت کا وجوب

امام محمد اذان کا ذکر ایسے الفاظ میں کرتے ہیں جس سے اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے، وہ اس طرح گواہوں نے کہا ہے کہ اگر کسی مسجد والے لوگ اذان چھوڑنے پر اتفاق کریں، تو میں ان سے جہاد کروں گا۔ اور اگر کوئی ان کیلئے شخص اذان چھوڑ دے گا، تو میں اسے ماروں اور قید کروں گا۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی کے ساتھ قتال کرنے یا لے کر لڑنے یا قید کی سزا دینے کا حکم واجب چھوڑنے پر ہی دیا جاسکتا ہے لیکن ہمارے اکثر مشائخ اسے مفت مذکور قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ امام ابو یوسف امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر لوگ کسی جماعت نے شہر میں اذان اور اقامت کے بغیر نماز ادا کی، تو انہوں نے سنت کی



ساتھ گذرا ہے۔ الایہ کہ وہ مجھ سے سبقت لے گئے۔ قرنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الحمد للہ کہ اذان مزید ثابت ہو گئی:

کہ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ سے فرمایا کہ وہ یہ اذان بلائی کہ سکھا دیں اور ان کو کہیں کہ وہ باواز بلند یہ اذان کہیں، اور چونکہ مطلق امر واجب کے لیے ہوتا ہے لہذا یہ واجب ہو گیا۔ محمد بن حنفیہ سے منقول ہے کہ وہ اس کے وجوب کے مخالف تھے، حالانکہ یہاں مخالفت کی کوئی گنجائش نہیں، اس لیے کہ حضرت معاذ بن عمرو اللہ بن عباسؓ، اور عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ان حضرات نے فرمایا اذان کی اساس حضرت عبداللہ بن زید الانصاریؓ کے خواب پر ہے، تو اگرچہ اذان کی بنیاد حضرت عیسیٰؑ بن زیدؓ کے خواب پر ہے، لیکن چونکہ عیسیٰؑ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے خواب کے بعض سہلے کی گواہی دی اور پھر حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم دیا لہذا اس سے اس کا وجوب ثابت ہوا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرمؐ نے ہمیشہ فرض نمازوں کے لیے اذان و اقامت پر مداومت فرمائی ہے۔ اور آپ کی یہ مداومت (بیعتی) وجوب کی دلیل ہے، تاہم قیاس کے عدم وجوب پر کوئی دلیل ذیل جائے، یہاں نہیں ہے۔

**ب۔ اذان و اقامت کا طریقہ** اس کا معروف و متواتر طریقے کے مطابق وہی حاقی ہے کہ کے نزدیک اس میں دو کوئی اضافہ ہے اور دو کوئی کمی البتہ بعض فقہانے اس پر کچھ اضافہ کیا اور بعض نے اس میں کچھ کمی کی ہے امام مالکؒ اذان کی ابتدا پر قیاس کرتے ہوئے اذان کا اختتام ”اللہ اکبر“ پر کرنے کے قائل ہیں، ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ روایت سے ہے کہ اس میں اختتام ”لا الہ الا اللہ“ پر ہوتا ہے۔ اور حکم اذان کی بنیاد چنانچہ انہیں کی روایت پر ہے، لہذا ان کی بیان کردہ مقدار کا معتبر ہو گیا۔ اور امام مالکؒ بیان روایت کا حوالہ دیتے ہیں، وہ ”غریب ہے، لہذا اسے خاص طور پر کسی ایسے واقعے کے متعلق محسوس میں اجتہاد کے عام ہوا، قبول نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ایسے موقعوں پر تو مشہور روایت پر ہی مدار رکھا جاتا ہے، جبکہ ہماری ادھر بیان کردہ روایت مشہور ہے، لہذا اس پر عمل ہونا چاہیئے۔ اسی طرح بعض کہ ان اذان و اقامت کی ابتدا میں نقطہ دعا اللہ اکبر کہا جائے یہی امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت ہے، انہوں نے اسے ”شہادتیں“ پر قیاس کیا ہے کہ سب طرح شہادتیں کو وہ دو مرتبہ دہرایا جاتا ہے، تو اسی طرح ”اللہ اکبر“ کو بھی دو ہی بار دہرایا چاہیئے ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ روایت سے ہے، جس میں تاکید کہ دو سالوں میں چار بار دہرایا گیا ہے، نیز حیا کہ حضرت ابو محمدؒ وہ فقہاء کثرت کے مکرم میں مقرر کردہ مؤذن تھے، فرماتے ہیں کہ:

”مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کے کلمات تعلیم دیئے، اور اقامت کے سترہ“  
ایسا اسی وقت ممکن ہے کہ جب تک کہ وہ دو مرتبہ دہرایا جائے اور یہاں تک شہادتیں پر قیاس کرنے

کا خلق ہے۔ تو ہم اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ ہمارے مسلک کے مطابق سب سے زیادہ صحیح یہی کہ دو سانسوں میں اور اگر نایاب یا سہ ہے، جیسے وہ ایک ہی کلمہ ہو لہذا کھیرات کو خباثتین کی طرح دو سانسوں میں پادرجہ و برائے ماننا چاہیئے۔

اسی طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اذان میں ترجیح ہے یعنی سو ذی الشہد ان لا انا اللہ اور اشہد ان محمد رسول اللہ کو پہلے دو بار آہستہ کہے، اور پھر دو بار انہیں با آواز بلند کہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو محمد دمشق کی روایت ہے کہ ان سے حضورؐ کے فرمایا تھا کہ ان دونوں کو لوٹ کر دوبارہ با آواز بلند کہو۔ جب کہ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؒ کی مذکورہ حدیث سے ہے کہ میں ترجیح دیتی ہوں حضرت ابو محمدؒ کی حدیث تو وہ ابتداء سے اسلام کا واقعہ ہے اس لیے کہ جب حضرت ابو محمدؒ وراثت سے حضورؐ کے سامنے اذان دیا تو یہ تک وہ ابھی ابھی مسلمان ہوئے تھے، لہذا انہوں نے کبیر کو تو چار مرتبہ دو سانسوں میں مانچ کر اذان دے ہی کہا لیکن جب وہ شاذ دین پر پہنچے، تو ان کی آواز پست ہو گئی، بعض علماء فرماتے ہیں کہ ایسا انہوں نے کافروں کے ڈر سے کیا تھا، اور بعض فرماتے ہیں کہ وہ میرا صوت و بلند آواز والے شخص تھے اور زیادہ جاہلیت میں وہ اونچی آواز سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گایاں دیا کرتے تھے، اس لیے جب وہ شاذ دین پر پہنچے تو ان کو شرم آئی، اس لیے ان کی آواز پست ہو گئی، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اپنے قسب بلایا، ان کے کان مروڑے۔ اور پھر فرمایا کہ اشہد ان لا انا اللہ اور اشہد ان محمد رسول اللہ کو دوبارہ کہو اور اونچی آواز سے کہو تاکہ اس پر کفار کو غصہ آئے (یعنی اگر اس پر کفار کو غصہ آکے تو آثار ہے)۔

اور اقامت میں اکثر علماء کے نزدیک اذان کی طرح دو دو بار ہی کلمات کا اعادہ ہے مگر امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک، قدامت الصلاۃ کو دو مرتبہ اور اس کے سوا ہر کلمے کو ایک ایک بار کہنے کا حکم ہے۔ ان کی دلیل حضرت انس بن مالکؓ کی ایک روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:

حضرت بلالؓ کو حکم دیا گیا کہ وہ اذان کو دو دو مرتبہ اور اقامت کو ایک ایک بار کہیں۔ ظاہر حکم دینے والے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے جب کہ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؒ کی مذکورہ روایت سے ہے کہ اس میں مذکور ہے کہ آسمان سے اترنے والے فرشتے، نے پتلے اذان دی پھر وہ حضورؐ کا ہی درپیش رہا، اور پھر اس نے قدامت الصلاۃ کو دوبارہ اعادہ کے ساتھ، وہی کلمات دو مرتبہ اعادہ کیے، اسی طرح ہم نے اور جو حدیث ابنیٰ مقدورہ نقل کی ہے، اس میں بھی اقامت کے ستر کلمات کا ذکر ہے اور ایسا اسی وقت ممکن ہے کہ جب اقامت کے کلمات کو دو دو بارہ دہرایا جائے، چنانچہ حضرت ابراہیمؒ فرماتے ہیں کہ شروع زمانہ اسلام میں اقامت کے دو مرتبہ ہی پڑھا جاتا تھا، تاکہ کبیر و کبیرہ

اسی آگئے، قرآنہوں نے اگر اقامت کو ایک ایک مرتبہ کہا شروع کر دیا۔ مگر اس قسم کا جھوٹ کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس روایت میں حضرت ابراہیم القتیبیؒ نے اشارۃً ایک ایک بار اقامت کہنے کو بدعت قرار دیا ہے۔ جب کہ عمرہ بالا حدیث میں اقامت کے کلمات کو جو شیخ الحدیث (ترمذی) اور ایثار (ذکی) ایک مرتبہ سے کہنے کا ذکر ملتا ہے۔ تو اس سے مراد وہ حقیقت آواز اور سانس ہیں یعنی اذان کے پہلے کو دو دو سانسوں میں اور اقامت کے پہلے کو ایک ایک سانس میں اور کیا جائے، اس سے حقیقی "شفع" اور قرا مراد نہیں ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

**ج. تشویب کی حقیقت:** جہاں تک تشویب کا تعلق ہے۔ تو اس پر یہاں ہیں عزائمات کے تحت بحث ہوگی۔

۱۔ شریعت میں تشویب کی حقیقت

۲۔ اس کا شروع مقام۔

۳۔ اور اس کا وقت۔

۱۔ شریعت میں تشویب کی حقیقت: امام محمد کتاب الصلوٰۃ میں تحریر فرماتے ہیں کہ "میں نے (امام ابو حنیفہؒ سے) پوچھا کہ فجر کی نماز میں تشویب کا کیا حکم ہے۔ تو فرمایا کہ پہلے تشویب اذان کے بعد فقط۔ الصلوٰۃ خبیثہ من النوم۔ پر مشتمل ہوتی تھی۔ مگر پھر لوگوں نے یہ تشویب پسند کر لی۔ حالانکہ وہ بیکار بہتر دوسرا ہے۔" قرآنہوں نے یہاں تشویب کی تشریح اور اس کا وقت تو بیان کر دیا۔ لیکن موجودہ تشویب کی ذکر تشریح کی اور ذاس کے وقت کا ذکر کیا ہے امام محمدؒ نے اس کی تشریح الجامع الصغیر میں بیان کی ہے اور اس کے وقت کا بھی ذکر کیا ہے۔ فرمایا کہ۔ وہ تشویب جو لوگ اذان اور اقامت کے درمیان نماز پڑھیں کرتے ہیں۔ یعنی حتی الصلوٰۃ اور حتی علی السلاخ کو دوسرے کہتے ہیں تو یہ ایک ایسی بات ہے جسے ہم بھڑوئے ہوئے نے "محدث" وضع کر دیا بدعت ہے، ان اس لئے کہ قرآن ہائے تابعین کے زمانے میں وضع کیا گیا تھا اور اسے انہوں نے "حسن" و عمدہ کہا وہ اس لیے کہ اسے مسلمانوں نے اچھا سمجھا کہ جیسا کہ قرآن مجید ہے،

مَا زَاہَ الْمُؤْمِنُونَ حَسَنٌ نَّهُمْ مَعَدَّةُ اللَّهِ حَسْبُ بَاتٍ كُوسُلَانِ اُحْبَابُ كَيْسٍ وَهَ اللَّهُ كُوسُلَانِ حَسَنٌ وَ مَا زَاہَ الْمُؤْمِنُونَ قَبِيحٌ نَّهُمْ مَعَدَّةُ اللَّهِ قَبِيحٌ

نہو معندہ اللہ قبیح۔ وہ اللہ کے ہاں بھی بری ہوگی۔

۲۔ تشویب کا موقع و محل: تشویب کا پہلا موقع تو اکثر علماء کے نزدیک نماز فجر ہے، گو بعض علماء نماز عشاء میں بھی تشویب کے قائل ہیں۔ اور یہی امام شافعی کے دو

اقوال میں سے ایک قدیم قول ہے البتہ انہوں نے اپنے قول جدید میں تشویب کا مکمل طور پر انکار کیا ہے ان کے قول اول کی دلیل یہ ہے کہ فجر کی نماز کی طرح نماز عشاء کا وقت بھی نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے۔ لہذا نماز فجر کی طرح اس وقت بھی انسانی اعلانی کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب کہ ان کے قول جدید





اللہ وبرکاتہ حی علی الصلوٰۃ اور برکت نازل ہو، آذان کی طرف آؤ  
حی علی الفلاح الصلوٰۃ یرحمکم فلاح کی طرف تیار! اکا وقت ہو گیلہم  
اللہ آپ پر رحم فرمائے۔

کیونکہ رعایا کے فلاحی کاموں میں مشغولیت کے باعث ان کے لیے خصوصی اعلان کی ضرورت  
ہوتی ہے۔ پھر تشریب ہر شہر میں وہاں کے معروف و مند اول طریقے کے مطابق ہوتی چاہیے۔ مثلاً یا تو  
حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح (تختی) کے ساتھ اور یا پھر الصلوٰۃ الصلوٰۃ (ناز ناز)  
یا قامت قامت (ناز کھڑی ہو گئی) کے الفاظ کے ساتھ یا "باید ناز یا کھڑا جیسا کہ اہل بھارا  
کرتے ہیں، اس لیے کہ تشریب ایک اطلاع ہے اور اطلاع متعارف طریقے کے مطابق ہی دی  
جاسکتی ہے۔

رہا اس کا وقت، تو ہم نے قدیم اور جدید دونوں تشریبات کے اوقات بیان کر دیے ہیں۔  
واللہ العرفی۔

## فصل (دوم)

### اذان کے امور منونہ

اذان کی سنتوں کی درحقیقت دو اقسام ہیں:

- ۱۔ نفس اذان کی سنتیں۔
  - ۲۔ مؤذن کے لیے امور منونہ۔
- تفصیل حسب ذیل ہے۔

#### ۱۔ اذان کی سنتیں: اذان کی کئی سنتیں ہیں۔

۱۔ اذان کو چار گونگی آواز کے ساتھ کہا جائے: اس لیے کہ اس سے حاصل مقصد لوگوں کو اطلاع دینا  
ہے چنانچہ اسی بنا پر اُن حضرات علیہ السلام نے حضرت عبداللہ بن زبیر سے فرمایا تھا  
کہ یہ اذان بلا غے کو ملکہ دو، کیونکہ تباری نسبت ان کی آواز زیادہ اونچی اور لمبی ہے۔ اسی لیے  
افضل یہ ہے کہ مؤذن اسی جگہ کھڑے ہو کر اذان کہے جہاں سے مسجد کے مسلمانوں کو اذان کی  
آواز زیادہ دیکھ سناؤ دیتی ہو جیسے مثلاً چنندہ وغیرہ میں تاہم حواہ عزاء تکلف اور رشقت کیساتھ  
آواز نکالنا مناسب نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں بعض حواہ مض، مثلاً "آواز کے پھٹنے وغیرہ  
کا احتمال ہو سکتا ہے جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ایک روایت سے اس مضمون پر روایت  
پڑتی ہے۔ کہ انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے یا بیت اللہؓ کے مؤذن سے جو بڑے تکلف  
سے اذان کی آواز نکال رہے تھے۔ فرمایا تھا کہ:

”کیا تجھے یہ ڈر نہیں کہ تیرا مریطاً (ناف سے لے کر قبل تک کا حصہ) ٹوٹ (مٹا) ہو۔“  
جاسکے گا۔

اسی طرح اقامت کو اذان کی نسبت بہت آواز کے ساتھ کہا جائے، کیونکہ اس کا مقصد محض اطلاع دینا ہے۔ اذان دینا نہیں۔

۲۔ اذان کی دوسری سنت یہ ہے کہ اذان کے ہر کلمے میں سکتے (آواز کا انقطاع) کیا جائے لیکن اقامت کے ہر دو کلمات میں وقفہ کرنے کے بجائے، انہیں ملا کر ایک ہی کلمہ بنا دیا جائے کیونکہ اذان کا جو مقصد ہے یعنی اطلاع دینا۔ وہ وقفہ کیے بغیر پورا نہیں ہو سکتا، مگر اقامت کا مقصد اس کے بغیر ہی پورا ہو جاتا ہے۔

۳۔ اذان کو قرسل کے ساتھ (مظہر مظہر کے) اور اقامت کو جودر (تیزی سے) کہا جائے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا:  
اذا اذنت فاقول واذا اقامت فاحدد۔ جب تو اذان پڑھے۔ تو قرسل کر اور جب  
دفعی روایۃ فاحذم دفعی روایۃ اقامت کے، جودر کیا کر، دوسری روایت  
فاحذف۔ میں ہے کہ حذم یا حذف اختیار کیا کر، مگر تیزی سے پڑھنا ہے۔

ملاوہ انہی اس لیے بھی کہ اذان شرعاً بے کے وقت میں، دوسرے لوگوں کے ایسے اطلاع دینے پر مشتمل ہوتی ہے اور ہر کلمہ یہ بات قرسل (مظہر مظہر) کو ادائیگی میں ہی زیادہ مؤثر طریقے سے حاصل ہوتی ہے، جب کہ اقامت وہاں پر موجود لوگوں کے لیے نواز کھڑی ہونے کی اطلاع ہوتی ہے۔ جو جودر (تیزی سے) ادائیگی سے، حاصل ہو جاتی ہے لہذا ایسے ہی کرنا چاہیے تاہم اگر وہ دونوں میں جودر کرے، تو قصد حاصل ہو جانے کے باعث ایسا کرنا بھی جائز ہوگا۔

۴۔ اذان اور اقامت کے الفاظ کو ترتیب سے ادا کرنا بھی سنت ہے، حتیٰ کہ اگر وہ کسی کو پہلے اور کسی کو بعد میں ادا کر دے، تو اسے پہلے کہے ہوئے کلمے کو جودر دینا، اور ترتیب کے مطابق پہلے آنے والے کلمے کو پہلے اور بعد میں آنے والے کو بعد میں ادا کرنا چاہیے، کیونکہ اگر وہ کلمہ اپنے موقعی عمل پر نہیں کیا گیا، لہذا وہ لغو ہوگا، اسی طرح اگر اس نے نماز فجر کی اذان اور اقامت کے درمیان ترتیب شروع کر دی۔ اور پھر اس نے گمان کیا کہ وہ تو اقامت کر رہا ہے، پھر اسے نماز شروع کرنے سے پہلے یاد آجائے۔ تو اسے قرآن کریم کی رعایت رکھتے ہوئے وہ اقامت کو از سر نو دوبارہ کہے اور اس بات کی دلیل کہ ترتیب کی رعایت رکھنا سنت ہے، یہ ہے کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے ہی اسے مرتب شکل میں پیش کیا تھا۔ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذنین سے مروی ہے کہ انہوں نے ہمیں ہمیشہ اسے ترتیب کے مطابق پڑھا۔ ملاوہ انہی اس لیے بھی کہ نماز میں ترتیب فرض ہے، تو یہ کلمہ اذان بھی نماز کے مشابہ ہے، لہذا اس میں بھی ترتیب سنت ہوگی، وہ ایک اور سنت یہ ہے کہ اذان اور اقامت کے کلمات کو یکے بعد دیگرے مواصلتاً تسلسل کے ساتھ جاسکے۔ اس لیے کہ آسمان سے نازل

ہونے والے فرشتے بھی ایسے ہی کیا تھا۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن کا عمل بھی یہی رہا ہے چنانچہ اگر وہ اذان دے رہا ہو اور اسے یہ گمان ہو جائے کہ وہ اقامت کہہ رہا ہے، پھر فراغت کے بعد سے اصل حقیقت معلوم ہو۔ تو اسے چاہیے کہ وہ اذان کا اعادہ کرے اور اقامت نئے سرے سے کہے۔ تاکہ دونوں کے مابین موالات قائم رہے؛ اسی طرح اگر وہ اقامت کہہ رہا ہو اور اسے یہ گمان ہو جائے کہ وہ اذان کہہ رہا ہے۔ تو افضل یہ ہے کہ وہ اذان کا اعادہ کرے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ اسی طرح اگر اذان اور اقامت کے دوران میں اس پر ایک گھڑی کیسے بیٹھ جاتا رہا ہو جائے، یا وہ مرجائے، یا اسلام سے مرتد ہو جائے، الیذاذائے اور پھر مسلمان ہو جائے۔ یا اس کا وضو جاتا رہے۔ تو وہ وضو کیلئے پلو جائے۔ تو افضل یہ ہے کہ اذان کو از سر نو کہا جائے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اسی طرح افضل یہ ہے کہ اگر اذان کے اذان اقامت میں اسنے حدیث لاحق ہو جائے تو وہ پہلے انہیں محل کرے اور پھر وہ وضو کر کے نماز ادا کرے اس لیے کہ جب اذان اقامت کو بے وضو شروع کرنا ہوتا ہے۔ تو اس کو جاری رکھنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے اذان دی اور پھر وہ اسلئے سے مرتد ہو گیا۔ تو اگر لوگ چاہیں، تو اذان کا اعادہ کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اذان ایک خالص عبارت ہے۔ اور جو کچھ اجماع سے عبارات اکارت ہو جاتی ہیں۔ لہذا اس کی یہ اذان کا عدم شمار ہوگی تاہم اگر لوگ چاہیں، تو اس کا اعتبار کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اذان کا اصل مقصد تو غازی کا اطلاق دینا ہے اور یہاں یہ مقصد پورا ہو گیا ہے اسی طرح مؤذن کے لیے اذان اقامت میں بات خیریت کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ اس سے موالات و تسلسل کی سنت کا ترک لازم آتا ہے۔ علاوہ ازیں ایسے بھی کہ اذان غلطی کے طرح ایک عظیم احقر ذکر ہے، لہذا ایسا کرنا اس کی حرمت کے منافی ہوگا اسی طرح اذان اذان و اقامت میں سلام کا جواب دینا بھی مکروہ ہے۔ مگر سفیان ثوری فرماتے ہیں۔ کہ سلام کا جواب دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لیے کہ سلام کا جواب فرض ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس سے چھوٹا اذان سے فراغت میں تاخیر ہونے کا امکان ہے لہذا یہ مکروہ ہے یا یکساں اور سنت یہ ہے کہ ان میں قبضہ رو ہکر کہا جائے۔ اس لیے کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے انہیں ایسے ہی کہا تھا۔ اور ایسی پر امت کا اجماع بھی ہے اور اگر وہ قبضہ رو ہو کر گھڑا نہ ہو، تو تب بھی اذان جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس سے اصل مقصد یعنی اطلاق دینا حاصل ہو جاتا ہے لیکن جو کچھ ایسا کہ سنت متواترہ کے خلاف ہے لہذا یہ مکروہ ہوگا البتہ حتیٰ علی الصلوٰۃ اور حتیٰ علی الصلاۃ کے موقع پر اپنے چہرے کو رانہیں بائیں گھماتا سنت ہے، جیسا کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے بھی ایسے ہی کیا تھا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان کلمات میں عام لوگوں سے خطاب ہے، لہذا ان کو اطلاق دینے کے لیے ان کی جانب چہرہ کرنا چاہیے جیسے نماز کے دوران میں سلام پھیرتے وقت ایسے ہی کیا جاتا ہے۔ ایسا کرتے وقت ضروری ہے کہ اس کے پاؤں و زینے رہیں۔ تاکہ اس حالت میں بھی اس کا جسم اپنی بساط کی حد تک، قبضہ رو رہے جس طرح نماز

لھذا یہ سب کچھ ہیں جن کے جاننے کی انتہائی ضرورت ہے۔ ہم نے ترجمت قصیدہ کر دی ہے۔

میں سلام پھیرتے وقت، جسم کو قبضہ رو رکھتے ہوئے، محض چہرے کو اڑھیں بائیں پھیرا جاتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی ایسے ہی کرنا چاہیے؛ پھر اگر وہ صومعہ میں ہو، تو اگر تودہ ٹنگ ہو، تودہ اپنی جگہ ٹھکا کر اس لیے لگھو مناکوئی ضروری تو نہیں۔ اور اگر صومعہ کشادہ ہو، تو اگر وہ اس میں اتنا گھوم جائے کہ وہ اپنا چہرہ اس کے پہلوؤں سے باہر نکال سکے۔ تو بہتر ہوگا۔ اس لیے کہ اگر صومعہ کشادہ ہو، تو اس وقت صبح طور پر اطلاع دینا ممکن نہیں ہوتا۔ جب تک کہ وہ اس میں گھوم نہ جائے، پھر یعنی اللہ اکبر کو اذان میں آخری حرف پر سکون کے ساتھ پڑھا جائے۔ جیسا کہ فرمایا نبی ہے کہ، "اذا فی قوزم ہے" اسی طرح سنت ہے کہ وہ اذان میں لمن (البحر) نہ لگائے، جیسا کہ مروی ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس آیا۔ اور کہا کہ میں آپ سے اللہ کے لیے صحبت کرتا ہوں۔ تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میں اللہ کے لیے تم سے بغض رکھتا ہوں۔ اس نے پوچھا کہ آپ مجھ سے بغض کیوں رکھتے ہیں۔ فرمایا کہ تمہارے متعلق مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ تم اذان میں گانے کا لہجہ بناتے ہو، جہاں تک الفاظ کو بھاری آواز میں ادا کرنے کا تعلق ہے۔ تو اس کی اجازت ہے۔ اس لیے کہ ایسا کرنا وہ لغات میں سے ایک لغت ہے وہ بھی طرح مسنون ہے کہ مغرب کے سوا باقی تمام نمازوں کی اذان اور اور اقامت کے بائیں وقفہ کیا جائے، اس لیے کہ ان دونوں کا جو مقصد ہے، یعنی اطلاع کرنا، وہ وقفہ کیے بغیر ہو نہیں سکتا، چنانچہ مغرب کے علاوہ دوسری نمازوں میں نماز یا خاموش بیٹھنے کے ساتھ وقفہ کرنا مستلزم اور وقفہ ذکرنا مکروہ ہے۔ اس حکم کی بنیاد اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت طلحہؓ سے اس ارشاد مبارک پر ہے کہ،

• اذان مضرب طہر کر اور اقامت تیزی کے ساتھ کہا کرو دوسری روایت کے مطابق اقامت جلد ہی کہا کرو۔ اور اذان اور اقامت کے ساتھ اتنا وقفہ ہونا چاہیے کہ سب میں کھانا کھانے والا شخص کھانے سے اور زانیہ پیچنے والا شخص پانی پیچنے سے۔ اور نہ کچھ ٹٹنے والا جب تک دس پندرہ گز سے غارت نہ ہو جائے، اور تم اس وقت تک دیکھو گے کہ جب تک کہ گھجے نہ دیکھو گے۔

علاوہ انہی اس لیے بھی کہ اذان دو روئے لوگوں کو کھانے کے لیے ہوتی ہے۔ لہذا ان کے حاضر ہونے کے لیے وقفہ ہونا ضروری ہے۔ پھر ظاہر روایت میں اس وقفہ کی مقدار بیان نہیں ہوئی۔ البتہ صحابہؓ بن نبیؐ و انام ابو حنیفہؓ سے روایت کرتے ہیں، کہ فجر کی اذان اقامت کے بائیں اکم ازکم، بسین آیات کے مطابق فاصلہ کیا جائے اور نماز فجر میں اتنا کہ سب میں چار رکعات ادا کرنا ممکن ہو، جس میں سے ہر رکعت میں دس دس آیات پڑھی جاسکتی ہوں۔ اور مغرب کی نماز میں تین آیات پڑھنے کے برابر کھڑے ہو کر وقفہ کرنا چاہیے اور نماز عشاء میں نماز ظہر کے مساوی وقفہ ہونا چاہیے، یہ مقدار شرعی طور پر ضروری نہیں ہے، بلکہ مناسب ہے کہ حسب وقت کی رعایت رکھتے ہوئے اتنا وقفہ کیا جائے جس میں لوگ حاضر ہو سکتے ہوں۔ یہی نماز مغرب، تو جیسے ہاں اس میں نماز کے ساتھ وقفہ ذکر کیا جائے جب کہ اسام شافعیؒ باقی نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس موقع پر بھی دو بجلی بجی رکعتیں ادا کر کے فاصلہ

کیا جائے۔ ہمارا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے کہ آپ نے فرمایا:  
 بیس کل اذانین صلوة لعن شاء براذان اور اقامت کے مابین جو شخص  
 چاہے، نماز ادا کرے، سوا نماز مغرب  
 کے۔

اس بارے میں یہ روایت نص صریح ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز مغرب کی بنیادیں  
 (جلدی ادا کرنے) پر ہے، جیسا کہ حضرت البراء بن العاصؓ فرماتے ہیں اکر من صل الشعلیہ وکم سے روایت  
 کرتے ہیں کہ:

”میر ہی امت اس وقت تک بھلائی پر رہے گی جب تک کہ وہ نماز مغرب کو سارے چمکنے  
 تک مؤخر نہ کرے گی۔“

اور چونکہ اذان و اقامت کے مابین نماز پڑھنا نماز مغرب کو مؤخر کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ لہذا یہ  
 نماز کے ساتھ وقفہ نہ کیا جائے۔ ترکیب طہرہ کو وقفہ کیا جائے؛ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کی بھی اجازت  
 نہیں ہے، جبکہ صاحبین کے ہاں میں طرح جمع کے دو ظہیوں کے مابین خفیف ساجد کیا جاتا ہے اسی  
 طرح اس موقع پر بھی خفیف ساجد کر لیا جائے، انکی دلیل یہ ہے کہ وقت کرنا سنت ہے، لیکن چونکہ اس نماز کی یہ وقفہ برائے  
 نماز کی توہین نہیں ہے، لہذا سنت پر ہی کرنے کی تفسیر ہو سکتی ہے، لیکن یہ وقفہ کر لیا جائے، امام ابوحنیفہ کا استدلال یہ  
 ہے کہ نماز مغرب کے وقت ”جب نہ کرنا“ اسے مؤخر کرنا ہے، جو مکروہ ہے۔ تو اس وقت جب نماز کے  
 ساتھ ہی وقفہ نہیں کیا جاسکتا تو غیر نماز کے ساتھ تو بدرجہ اولیٰ وقفہ کرنا جائز نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے  
 بھی کہ چونکہ اذان اور اقامت کو ہم طاریت مکروہ ہے اور نماز مغرب کو مؤخر کرنا بھی مکروہ ہے، لہذا  
 ان دونوں کو بہتوں سے خفیف وقفہ کر کے پڑھا جاسکتا ہے۔ اور چونکہ ”ترسل“ ”دخف“ اور ”جلتہ“ کی  
 کی حیثیت میں بیٹھ کر وقفہ کرنا نماز مغرب کو مؤخر کرنے کا باعث ہوتا ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

**ب۔ مؤذن کے لیے امور مستنودہ:** امور مستنودہ ہیں امور مستنودہ ہیں امور مستنودہ ہیں  
 مکروہ ہوگی۔ اس لیے کہ اگر وہ اذان پڑھنا بند دے گی، تو وہ مصیبت کی اور اگر بیت آواز کے ساتھ  
 دے گی تو ”ترک سنت“ کی عیب ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اسلاف کے زمانے میں عورتوں  
 کی اذان کا رواج نہ تھا، لہذا ان کی اذان تھی یعنی بدعت ہے، اہل فرمایا نبوی ہے کہ ”ہر نبی اپنے  
 مکروہ شئی بدعت ہے تاہم اگر اس نے اپنے گھر کے افراد کو اطلاع دینے کے لیے اذان کہی، تو جائز ہوگی  
 حتیٰ کہ اصل مقصد یعنی اطلاع ہوجانے کے باعث اس کے دہرانے کی بھی ضرورت نہ ہوگی مگر اسام  
 ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ عامان کرنا مستحب ہے؛ اسی طرح کھجور اسی کے لیے اذان اگرچہ جائز ہے حتیٰ کہ  
 ظاہر روایت کے مطابق، مقصد یعنی اطلاع ہوجانے کے باعث، اس کے دہرانے کی بھی ضرورت

نہیں ہوتی۔ لیکن پھر بھی بالغ شخص کی اذان افضل ہے۔ اس لیے کہ وہ حرمت اذان کی زیادہ بستر رعایت رکھ سکتا ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت فرماتے ہیں کہ ”میرے نزدیک نابالغ لڑکے کی اذان مکروہ ہے۔ اس لیے کہ لوگ اس کی اذان کے عادی نہیں ہوتے۔ اور ربی بے تکلف بچے کی اذان، تو وہ جائز نہیں۔ لہذا اس کا اعادہ کیا جانا چاہیئے، کیونکہ جو آواز بے شعوری سے برآمد ہوا اسکا اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسے پرندوں کی آوازیں وغیرہ (۲)؛ مؤذن کا عاقل ہونا؛ لہذا اور اسے اور ایسے ہوش شخص کی بھجھ سے ماری ہو اذان جائز نہیں ہوتی اس لیے کہ اذان ایک عظیم القدر ذکر ہے اور چونکہ مذکورہ افراد کا اذان دینا اس کی تعظیم کے منافی ہے لہذا ان کی اذان جائز نہ ہونے کی نوبت ان کی دسی ہوئی اذان کا اعادہ کیا جائے؛ ظاہر روایت میں ہے کہ ”میرے نزدیک ان روزوں کی دسی ہوئی اذان کا اعادہ زیادہ پسندیدہ ہے۔ اس لیے کہ دہراؤ اور دہرہ ہوش آدمی اکثر فیضان کئے رہتے ہیں۔ لہذا لوگوں پر ان کی اذان کا معاطر مشتبہ رہے گا، اور انہیں صحیح اطلاع نہ پہنچے گی (۳)؛ اذان دینے والے شخص کا شوق ہونا؛ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے :

الامام ضامن والمؤذن مؤتمن۔ امام ضامن اور مؤذن امانت دار ہوتا ہے

اور امانت کی سمجھ اور ایسی حقیقی شخص کے سوا کوئی دوسرا شخص نہیں کر سکتا؛ (۴)؛ مؤذن کے لیے صحت

نوری کا عالم ہونا؛ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے۔

یؤمکم اندوکم ویؤذنت لکم قیامی کرکے اور اذان قیامی سے سب سے اچھا

خیار کم۔ قیامی کرکے اور اذان قیامی سے بہترین

شخص دے۔

اور لوگوں میں سے بہترین لوگ علماء ہی ہیں، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اذان کی سنتوں کی رعایت کوئی عالم شخص ہی کر سکتا ہے۔ اسی لیے للام، قدو اور ولاننا (حرامی) کی اذان اگرچہ جائز ہے کہ لوگ اس سے اطلاع دینے کا اصل مقصد حاصل ہو جاتا ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ کوئی دوسرا شخص اذان دے۔ اس لیے کہ للام اپنے آقا کی خدمت میں مصروف رہنے کے باعث اوقات کی رعایت نہیں رکھ سکتا؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اکثر اوقات اس پر جماعت غالب ہوتی ہے اور اسی طرح بدو اور ولد الزنا پر بھی جماعت غالب ہوتی ہے۔ (۵)؛ مؤذن کو اوقات نماز کا علم ہونا؛ اسی لیے اذان دینے کے لیے بیانا بینا کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ تینا کو خود تو اوقات نماز کا علم ہر چیز میں سکتا اور کسی دوسرے کا اسے ان سے باخبر نہ ہونا مشکل ہے، لیکن یائیں ہوا اگر اس نے اذان کہی تو چونکہ اس سے اطلاع دینے کا مقصد پورا ہو جاتا ہے اور دوسرا کوئی شخص اسے اوقات نماز سے باخبر کر سکتا ہے۔ لہذا اس کی اذان جائز ہوگی، جیسا کہ حضرت امین ام بکتورؒ نے اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مؤذن بھی نابینا تھے (۶)؛ مؤذن کا اذان دینے پر موافقت (یعنی اختیار کرنا) اس لیے بھی کہ کبھی کبھار اذان دینے والے کی آواز کی نسبت ہمیشہ اذان دینے والے کی آواز سے زیادہ بہتر طریقے سے اطلاع کا مقصد پورا ہوتا ہے۔ لہذا میں افضل ہوا، تاہم اگر نماز کا کوئی دو کا ہمارا ہے تو مجھے کی مسجد میں رات یا دن کی کسی

فناز کی اذان کہ دسے تو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ بازار کے دوکاندار کے لیے "معاش" (کاروبار) کی ضرورت کے پیش نظر ہر نماز کے لیے اپنے محلے میں آنا اور اذان دینا تکلیف کا موجب ہو سکتا ہے۔ وہ مؤذن کا اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں ڈال لینا۔ اس لیے کہ حضورؐ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا تھا:

"جب تو اذان دینے لگے، تو اپنی انگلیاں کانوں میں ڈال لیا کر، اس لیے کہ اس سے آواز زیادہ اونچی اور لمبی ہو جاتی ہے۔"

اس حدیث میں آیت نے حکم بھی بیان فرمادیا اور اس کی حکمت یعنی حصول مقصد میں مبالغہ نہ بھی بیان فرمادھی، لیکن اگر کوئی شخص ایسا نہ کرے، تو اذان جائز ہوگی، اس لیے کہ الملاح کا مقصد اس کے بغیر بھی پورا ہو جاتا ہے۔ اور حسن بن زیادؓ امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں۔ کہ حسن یہ ہے کہ اذان اور اقامت میں انگلیاں کانوں میں ڈال لی جائیں۔ اور اگر وہ اپنے ہاتھ اپنے کانوں پر رکھ لے۔ تو یہ خوب (حسن) ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر ایک ہاتھ بھی کان پر رکھ لیا۔ تو خوب (حسن) ہوگا۔ وہ مؤذن کا وضو ہونا؛ اس لیے کہ یہ ایک عظیم اللہ روز کر ہے، تو طہارت کے ساتھ اس کی اور نیکی تعظیم کے زیادہ قریب ہے۔ اور اگر وہ طہارت کے بغیر اذان کہہ دے، غلطیہ کر دے۔ وضو ہو، تو اذان جائز، مگر مکروہ ہوگی، حتیٰ کہ ظاہر روایت کے مطابق اس کے اعادے کی بھی ضرورت نہ ہوگی، مگر حسن بن زیادؓ امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اس کا اعادہ کیا جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اذان فناز کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔ اس لیے فناز کی طرح اسے بھی قبلہ رو کھڑے ہو کر ہی کہنا چاہیے۔ لہذا حسب طرح نماز حالتِ حدیث میں درست نہیں ہوتی، اسی طرح جو عمل فناز کے مشابہ ہو، وہ بھی بلا وضو، مکروہ ہوگا۔ جب کہ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ حضرت بلالؓ نے بھی کہا بغیر وضو کے بھی اذان کہہ دیا کرتے تھے۔ علاوہ انہی اس لیے بھی کہ جب حدیث قرآن مجید کا تلاوت سے مانع نہیں ہے، تو اذان سے تو بڑا مانع اور مانع نہ ہوگا یہ تو اذان دینے کا مسلم ہے۔ اور اگر کوئی شخص بغیر وضو کے اقامت کر دے تو ظاہر روایت میں اس کے تعلق پر موقف اختیار کیا گیا ہے کہ اس سے ملے میں اذان اور اقامت یکساں حیثیت رکھتے ہیں اور گناہ ہے، کہ بے وضو شخص کی اذان اور اقامت دونوں کر سکتا ہے مگر امام ابو یوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ بے وضو کی اقامت مکروہ ہوگی۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ سنت سے معلوم ہوا ہے کہ فناز اور اقامت باہم متصل ہیں لہذا دونوں میں فاصلہ کرنا مکروہ ہے۔ بخلاف اذان کے۔ باہم اگر حالتِ حدیث میں اقامت کہہ دی جائے تو اس کا اعادہ نہ کیا جائے اس لیے کہ اس کا اعادہ مشروع (جائز) نہیں ہے بخلاف اذان کے کہ اس کا اعادہ جائز ہے۔ اور حالتِ جنابت میں اذان کہنا ظاہر روایت کی رو سے مکروہ اور قابلِ اعادہ ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے مطابق یہ کہ اس سے الملاح کا مقصد پورا ہو جاتا ہے۔ لہذا اعادہ کرنے کا ضرورت نہیں۔ یہاں ظاہر روایت کا مسلک ہی درست ہے۔ اس لیے کہ جنابت کا اثر منہ میں بھی ظاہر ہوتا ہے لہذا یہ اثر عظیم اللہ روز کے ذکر کے منافی ہوگا۔ جیسے کہ یہ تلاوت قرآن سے بھی مانع ہے، بخلاف حالتِ حدیث کے اسی طرح اقامت کہنا بھی جنابت کے ساتھ مکروہ



ہے، لیکن اس کا اعادہ نہ کیا جائے جیسا کہ اگرچہ گندہ ملاز ان حبیب بھی بیجا امت نماز کیلئے دی جائے تو  
مؤذن کو کھڑا ہونا چاہیے اور پیش کر اذان کہنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے  
نے بھی ایک دیوار پر کھڑے ہو کر ہی اذان بھی تھی اسی طرح مسلمانوں میں یہ اذان اسی طرح متواتر و متحدہ اول  
ہے، لہذا اس کا تکرار آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے کے طریقے اور اجماع امت کا مخالف ہونے  
کی بنا پر گناہگار ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مکمل اطلاق تو کھڑے ہو کر ہی دی جاسکتی ہے، تاہم اگر کوئی  
بیٹھ کر اذان کہہ دے تو چونکہ اطلاق کا مقصد پیدا ہو جاتا ہے، لہذا اذان ہاتھ جوگی، اور اگر اس نے  
خود اپنے لیے بیٹھ کر اذان دی تو مضائقہ نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں اصل مقصد سنت کی رعایت  
رکھنا ہے اطلاق دینا نہیں۔ اور سافر کے لیے سواری پر سوار رہتے ہوئے اذان دینے میں کوئی ممانعت  
نہیں جیسا کہ مروی ہے، کہ حضرت بلالؓ کبھی کبھار سفر میں سواری پر ہی اذان کہہ دیا کرتے تھے، علاوہ ازیں  
اس لیے بھی کہ اسے سفر میں بالکل اذان چھوڑنے کی بھی اجازت ہے۔ لہذا سواری پر سے اذان دینے کی  
تو بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگی، لیکن اقامت کہنے کے لیے اسے سواری سے نیچے اتر آنا چاہیے، جیسا کہ عربوں  
ہے کہ "حضرت بلالؓ نے سواری پر اذان دی، پھر انہوں نے زمین پر اتر کر اقامت بھی، علاوہ ازیں اس لیے  
بھی کہ اگر وہ اقامت نیچے اتر کر نہیں کہے گا، تو اقامت اور نماز کے درمیان اترنے کی بنا پر وقفہ ہو جائے گا  
جو باعث کراہت ہوگا، تاہم منقسم کیلئے سواری پر اذان دینا ظاہر روایت کے مطابق مکروہ ہے جبکہ امام  
ابویوسفؒ سے مروی روایت کی رو سے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ پھر مؤذن کیا اقامت کو اپنی جگہ کھڑے  
رہ کر ختم کرے۔ یا پہلے ہو کر؟ اس میں مشائخ کے بامین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں، کہ  
مؤذن اقامت کو اپنی جگہ کھڑے رہ کر ختم کرے، خواہ اقامت کہنے والا امام ہو یا کوئی اور شخص ہو۔ امام  
ابویوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے، جبکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں، کہ وہ پہلے ہو کر اقامت کہے۔  
فقہ ابو جعفر البرقیؒ نے منقول ہے کہ حبیب وہ "قد قامت الصلوٰۃ" پر پہنچے، قرآن سے اختیار ہوا پہلے  
وہ پہلے اور چاہے وہ رکا ہے، بخلاف اقامت کہنے والا امام ہو یا کوئی اور شخص ہو، اسی قول کو امام شافعیؒ  
اور فقہ ابو الیثم نے بھی قبول کیا ہے، لیکن امام ابویوسفؒ سے مروی قول ہی زیادہ قریب صحت ہے۔  
(۹) مؤذن کا ایک ہی مسجد میں اذان کہنا کیونکہ دو مسجدوں میں اذان دینا اور نماز ایک مسجد میں ادا کرنا مکروہ  
ہے، اس لیے کہ حبیب وہ پہلی مسجد میں نماز ادا کر چکا ہے، تو اب اس کی دوسری مسجد میں دوسری اذان  
نفل ہوگی اور نفل اذان خیریت میں جائز نہیں ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز فاضل کے ساتھ  
مخصوص ہے، جبکہ وہ شخص دوسری مسجد میں نفل نماز ادا کرے گا، لہذا اس کے لئے یہ مناسب نہیں  
ہے، کہ وہ لوگوں کو فرض نماز کی طرف دعوت دے اور وہ خود ان کے ساتھ ان میں شریک نہ ہو سکے  
(۱۰) جو شخص اذان دے، اسی کا اقامت کہنا، اور اگر کوئی دوسرا شخص اقامت کہے، تو اگر اس سے  
مؤذن کو تکلیف ہوتی ہو، تو اس کا اقامت کہنا مکروہ ہوگا، کیونکہ کسی مسلمان کو تکلیف دینا مکروہ ہے،  
اور اگر اس سے اسے تکلیف نہ ہوتی ہو، تو مکروہ نہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک خواہ اسے تکلیف ہو یا  
نہ ہو، بہر صورت مکروہ ہے۔ ان کی دلیل "انہ صدادی" کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:  
"ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ کو کسی کام سے بھیج دیا، ان کے

افغان کہنے کا حکم دیا۔ تو میں نے اذان کہ دی۔ اس اثنا میں حضرت بلالؓ بھی آگئے انہوں نے اقامت کہنا بھی، تو آپؐ نے انہیں اس سے روک دیا، اور فرمایا کہ خود صلائی نے اذان دی ہے اور جو شخص اذان دے وہی اقامت کہئے

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ بالا روایت سے ہے کہ انہوں نے جب حضورؐ کو اپنا خواب سنایا، تو آپؐ نے ان سے فرمایا کہ بلالؓ کو اذان سکھا دو، اور پھر بلالؓ نے اذان دی اور پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو اقامت کہنے کا حکم دیا، چنانچہ انہوں نے اقامت کہی، نیز مروی ہے کہ حضرت ابن ام مکتومؓ اذان دیا کرتے تھے اور حضرت بلالؓ اقامت کہا کرتے تھے۔ اور کبھی کبھار اذان حضرت بلالؓ دیتے اور اقامت ابن ام مکتومؓ کہتا کرتے تھے، جبکہ امام شافعیؒ کی نقل کردہ روایت کا پس منظر یہ تھا کہ اس سے مؤذن اخوصلائی کو کمرانی ہوتی تھی، جیسا کہ مروی ہے کہ اخوصلائی انہیں نے نئے مسلمان ہوئے انہیں اذان و اقامت کہنے کا شوق تھا، (۱۱) اذان محض رخسارے علاؤددی کے لیے کہنا اور اس پر کوئی اجرت نہ لینا، کیونکہ مؤذن کو اس پر ہجرت لینا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ عبادت الہی پر ہجرت لینا ہے۔ جو جائز نہیں۔ اس لیے کہ ہر انسان عبادت محض اپنے لیے ہی کرتا ہے۔ لہذا اسے اس پر معاوضہ لینے کی اجازت نہیں، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اس پر ہجرت لے سکتا ہے، یہ مسئلہ کتاب الاجارات کے مسائل میں سے ہے، اس عنوان پر ایک خصوصی حدیث بھی ملتی ہے جس کے راوی حضرت عثمان بن ابی العاصؓ ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

”مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو انہی وصفتیں فرمائیں۔ ان میں یہ بات بھی شامل تھی۔

کہ میں لوگوں کو کبھی حاذر نہ دیکھا کروں اور میں نماز کے لیے کوئی ایسا مؤذن مقرر نہ کروں جیسا

پر اجابت نہ لے۔“

تاجم اگر علاقہ کے لوگوں کو اس کی کوئی ضرورت معلوم ہوا اور وہ اس کی بغیر کسی شرط کے امداد کر دیں، تو یہ درست (حسن) ہے، اس لیے کہ اس کو تعلقی حسن سلوک اور صدقہ کرنے اور موقع محل کے مطابق انسان کو اس کے احسان کا بدلہ دینے سے ہے اور یہ حسبِ ایمان جائز ہیں۔ واللہ اعلم۔

**(رج) اذان دینا کہاں ضروری (واجب) ہے،** اور یہاں ضروری ہے جنہیں حالت اقامت

میں باجماعت ادا کرنا مستحب ہے۔ لہذا نماز جنازہ میں ذکر اذان ہے اور نہ ہی اقامت، کیونکہ وہ دو حقیقت باقاعدہ نماز نہیں ہے اس لیے کہ اس میں ارکان نماز میں سے فقط بعض یا بعض قیام تو شامل ہے، مگر اس میں قرأت، رکعت، سجدہ اور متعدد وحیرہ نہیں پائے جاتے، لہذا وہ باقاعدہ نماز نہیں، اس طرح نماز کے لیے مجاہدان اور اقامت ثابت نہیں، اس لیے کہ اذان تو اوقات نماز کے آنے کی اطلاع ہوتی ہے، جبکہ اوقات صرف فرض نمازوں کے ساتھ مخصوص ہیں، لہذا جو اذان اصل کے لیے کہی جائے گی، وہ اذان اس کے تابع کے لیے بھی کافی ہوگی، اس طرح سنتوں کے لیے بھی اذان اور اقامت جائز نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ علیٰ ہذا القیاس وتروی کے لیے بھی اذان اور اقامت



جبکہ امام زفر کے مطابق خضر الزکریا نمازوں میں بھی ایک اذان اور دو اقامتیں بھی جاتی پائیں جبکہ امام قسطلی کے ہاں اس موقع کے لئے دو اذانیں اور ایک اقامت ہے جیسا کہ اس کی تفصیل کتاب السنۃ میں بیان ہوگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر آدمی گھر میں اکیلے نماز ادا کرنا چاہے تو روایت الاصل کی مروی ہے، اگر وہ محلے کی اذان اقامت پر آکٹھا کرے، تو جائز ہوگا۔ جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے علق اور سوزہ تابعی کو اذان اور اقامت کے بغیر نماز پڑھائی اور فرمایا، ہمارے لئے محلے کی اذان اقامت ہی کافی ہے۔ تو انہوں نے اپنے اس ارشاد میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ محلے کی اذان اقامت محلے کے ہر فرد کی جانب سے واقع ہوا کرتی ہے۔ اور اسی بنا پر ان میں سے ہر شخص پر محلے کی مسجد میں حاضر ہونا ضروری قرار پاتا ہے۔ ابن ابی مالک امام ابو یوسفؒ کے واسطے سے امام ابو حنیفہؒ کا ان لوگوں کی بابت، شہر میں (۱۵۳) کہیں مکان میں، یا کہیں گھر کی مسجد میں نماز ادا کرنا چاہتے ہیں، اور انہیں آس پاس کی اذان و اقامت کا علم ہو جائے یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ ان کی نماز تو جائز ہوگی، لیکن وہ اسے چھوڑنے کے باعث گنہگار ہوں گے۔ گویا انہوں نے اکیلے شخص کے نماز پڑھنے اور باجماعت نماز میں فرق کیا ہے کیونکہ محلے کی اذان افراد کے لئے تو کافی ہو سکتی ہے۔ لیکن جماعت کے لئے کافی نہیں ہو سکتی۔ یہ تو مسلم لوگوں کا حکم ہے۔ رہے مسافر تو ان کے لئے بھی افضل یہی ہے کہ وہ اذان دیں۔ اقامت کہیں۔ اور باجماعت نماز ادا کریں۔ اس لئے کہ اذان اور اقامت ہر مستحب جماعت کے لازم میں سے ہیں۔ اور سفر کی وجہ سے چونکہ ان سے باجماعت نماز کا حکم ساقط نہیں ہوتا، لہذا اس کے لازم بھی ساقط نہ ہوں گے۔ اگر وہ باجماعت نماز پڑھیں۔ اور اذان نہ دیں، مگر اقامت کہہ دیں، تو ان کی جماعت درست ہوگی، اور مکروہ بھی نہ ہوگی، البتہ اگر وہ اقامت کو بھی چھوڑ دیں، تو یہ بات ان کے لئے باعث کراہت ہوگی۔ بخلاف اہل شہر کے کہ اگر وہ اذان کے بجائے، محض اقامت پر آکٹھا کریں، تو ان کے لئے ایسا کرنا بھی مکروہ ہوگا۔ کیونکہ سفر تو رخصت کا سبب ہے اور چونکہ اس کی بنا پر ان سے نصف نماز بھی ساقط ہو گئی ہے، لہذا ان سے دو اذانوں میں سے ایک اذان بھی ساقط ہو جائے گی۔ مگر چونکہ ثبوت کے لحاظ سے اقامت زیادہ مؤکد ہے۔ لہذا سفر کے باعث اذان تو ساقط ہو جائے گی، مگر اقامت ساقط نہ ہوگی، اس حکم کی بنیاد حضرت علیؑ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ انہوں نے فرمایا،

”مسافر کو اختیار ہے، چاہے وہ اذان اور اقامت دونوں کہے اور چاہے وہ اذان کے

بجائے محض اقامت پر کفایت کرے۔ اور اذان نہ کہے۔“

جبکہ شہر والوں کے حق میں، رخصت کا کوئی سبب نہیں پایا جاتا، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اذان تو نماز کے وقت کی اطلاع پر ہوتی ہے۔ تاکہ لوگ نماز کے لئے آجائیں اور سفر میں چونکہ سب لوگ پہلے ہی موجود ہوتے ہیں۔ اور اس کے بغیر ہی بھی اصل مقصد پورا ہو جاتا ہے، لہذا ان کے لئے وہاں بات باجماعت کراہت نہ ہوگی۔ بخلاف شہر کے کہ یہاں چونکہ لوگ صنعت و حرفت وغیرہ میں مشغولیت کے باعث، اور عذر و مشرق ہوتے ہیں۔ جنہیں نماز کے وقت کے آنے کا بروقت قصد نہیں چلتا، لہذا

ان کو اذان کے ذریعہ اطلاع دیتا مکروہ ہوگا، بخلاف "اقامت" کے کہ اقامت تو محض نماز شروع ہونے کی اطلاع ہوتی ہے، جس میں تعین افراد اور مسافروں کے مابین کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ تاہم اگر کوئی مسافر اکیلا ہو، تو اگر وہ اذان چھوڑ دے تو مضائقہ نہیں۔ اور اگر وہ اقامت بھی چھوڑ دے تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اور اگر کوئی تعین شدہ گھر میں نماز ادا کر رہا ہو، اور وہ اذان اقامت دونوں چھوڑ دے، تو اس کے لئے کسابت نہ ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ محمد کی اذان چھوڑنے کے ہر فرد کی جانب سے واقع ہوتی ہے، لہذا حق کے ہر فرد کی جانب گویا معنوی طور پر اذان واقع ہو جاتی ہے، لیکن حالت سفر میں چونکہ مسافر کے لئے کسی اور طرف سے، نہ اذان دی جاتی ہے اور نہ اقامت لہذا وہاں یہ حکم نہ ہوگا، والا یہ کہ رخصت اور آسانی کے لئے، اس سے اذان تو ساقط ہو جاتی ہے، مگر اس کے لئے اقامت کہنا ضروری ہوگا۔

اور اگر کسی مسجد میں اذان اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھی جائے، تو کیا دوبارہ اس مسجد میں اذان اقامت کے ساتھ نماز ادا کرنا مکروہ ہے؟ یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ مسجد ایسی ہوگی کہ جس نے نماز متعین ہوں گے، اگر تو اس کے نمازی متعین ہوں، اور ان نمازیوں کے علاوہ اور نمازی اذان اور اقامت کے ساتھ اہل محلے قبل نماز ادا کر لیں، تو اہل مسجد کے لئے، اذان اقامت کا اعادہ مکروہ نہ ہوگا۔ اور اگر کسی مسجد کے نمازی اذان اور اقامت کے ساتھ اس مسجد میں نماز ادا کر لیں، تو اب باقی نمازیوں یا دوسرے لوگوں کے لئے اس میں اذان اور اقامت کا اعادہ مکروہ ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہاں بھی اذان اور اقامت کا اعادہ مکروہ نہیں۔ اور اگر وہ مسجد ایسی ہے کہ جس کے نمازی متعین نہیں مثال کے طور پر وہ مسجد کسی شارع عام پر ہو، تو وہاں اذان اور اقامت کا اعادہ مکروہ نہ ہوگا۔ اس حکم کی بنیاد وحی و حقیقت، ایک اور مسئلہ پر ہے، وہ یہ ہے کہ آیا مسجد میں دوبارہ جماعت کرنا مکروہ ہے یا نہیں؟ تو اس کے متعلق بھی مذکورہ بالا تفصیل اور اختلاف پایا جاتا ہے؟ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ دوسری جماعت اس وقت مکروہ ہے کہ جب دوسری جماعت کے شرکاء کی تعداد زیادہ ہو، لیکن اگر دوسری جماعت میں شریک لوگوں کی تعداد تین یا چار افراد پر مشتمل اور وہ مسجد کے کسی کونے میں کھڑے ہو کر جماعت کر لیں، تو ان کی نماز مکروہ نہ ہوگی۔ جبکہ امام محمد فرماتے ہیں کہ دوسری جماعت اس وقت مکروہ ہے کہ جب اس کے لئے باقاعدہ لوگوں کو بلایا جائے اور مجمع اکٹھا کیا جائے، اور نہ دوسری جماعت مکروہ نہیں۔ امام شافعی کی دلیل یہ روایت ہے کہ

ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں باجماعت نماز ادا فرمائی، جب آپ کے نماز سے فارغ ہو گئے، تو ایک شخص آیا اور اس نے اکیلے نماز ادا کرنا چاہی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص ہے جو اسے مدت سے حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کہ باجماعت اللہ میں تیار ہوں چنانچہ وہ اس کے ساتھ کھڑے ہو گئے اور ان کے ساتھ مل کر نماز ادا کی؟

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے یہ باجماعت نماز کے اعادے کا حکم ہے اور آپ مکروہ بات کا حکم نہیں دے سکتے، علاوہ انہی اس لیے بھی کہ جس طرح مسجد کے حق کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح جماعت کے حق کی ادائیگی بھی لازم ہے، چنانچہ اگر لوگ گھر میں اکیلے اکیلے نماز ادا کرنا شروع کر دیں، اور مسجدوں کو خالی چھوڑ دیں تو وہ گناہگار ہوں گے اور مسجد کا حق چھوڑنے

کے باعث قیامت کے روز ان کا محاسب کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ مسجدوں میں اکیلے اکیلے نماز ادا کر لیا کریں اور باجماعت نماز چھوڑ دیں، تو باجماعت نماز چھوڑنے کے باعث وہ گناہگار ہوں گے۔ لہذا جو دیگر افراد نے مسجد کا حق ادا نہیں کیا، تو ان پر اس مسجد میں باجماعت نماز ادا کر کے اس کا حق ادا کرنا ضروری ہو گا۔ بنا بریں ان کی یہ جماعت مکروہ نہ ہوگی، جس کی مزید دلیل یہ ہے کہ شارع عام پر واقع مسجد میں دوسری جماعت مکروہ نہیں، تو اسی طرح یہاں بھی مکروہ نہ ہوگی، ہمارا استدلال حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی اپنے والد سے نقل کردہ روایت سے ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

”ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انصار کے کسی باہمی جھگڑے میں مصالحت کرنے کے لیے گھر سے نکلے، پھر حبيب آپ اس کام سے خارج ہو کر واپس آئے، تو مسجد میں نماز ہو چکی تھی آپ اپنی ایک زوجہ محترمہ کے ہاں تشریف لے گئے، جہاں آپ کی ازواج جمع ہو گئیں تو آپ نے ان سب کو باجماعت نماز پڑھائی۔“

اگر مسجد میں دوسری جماعت مکروہ نہ ہوتی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جماعت کی خلیفہ کے علم کے باوجود مسجد میں دوسری جماعت سے گریز نہ فرماتے، اسی طرح حضرت انس بن ابی بکرؓ روایت کرتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کی جب کبھی جماعت رہ جاتی تھی تو وہ مسجد میں اکیلے نماز ادا کرتے تھے، علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ اگر مسجد میں بار بار جماعت ہونے لگے، تو اس سے جماعت میں حاضری کم ہونے لگے گی، اور وہ اسی طرح کہ جب لوگوں کو یہ معلوم ہو گا کہ ان کی جماعت نکل جائے گی تو وہ جلدی کریں گے اور وہوں جماعت میں حاضری بڑھ جائے گی، مگر جب انہیں معلوم ہو گا کہ ان کی جماعت فوت نہیں ہوگی، تو وہ تاخیر کریں گے، اور جماعت میں حاضری کم ہو جائے گی۔ اور جو کچھ جماعت میں حاضری کم کرنا مکروہ ہے لہذا ایسا کرنا مکروہ ہو گا، بخلاف ان مساجد کے جو آئے جانے والی شواہد عام پر واقع ہیں، اس لیے کہ ان مسجدوں کے نمازی متعین نہیں ہوتے، لہذا ایسی مساجد میں یکے بعد دیگرے جماعت کرانے سے جماعت میں حاضری کم نہ ہوگی، اور غلط اس صورت کے کہ اگر کسی مسجد میں مقامی نمازیوں کے علاوہ باہر کے لوگ باجماعت نماز ادا کر جائیں، کہ اس سے بھی معمول کی حاضری پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ مسجد کے اصل نمازی تو اپنے خاص مؤذن کی اذان کا انتظار کرتے ہیں۔ اور اس کی اذان سن کر ہی حاضر ہوتے ہیں، نیز اس لئے بھی کہ یہاں مسجد کے حق کی بھی ادائیگی باقی رہے گی، کیونکہ مسجد کے حق کا پورا کرنا اس کے اصل نمازیوں کا کام ہے، جبکہ مسجد کی محنت امام اور مؤذن بخیر کرنا وغیرہ انہیں کے ذمہ ہوتا ہے۔ تو اسی طرح مسجد کا حق ادا کرنا بھی انہیں کے ذمہ ہو گا۔ اور یہاں پہلی جماعت میں کم حاضری کا بھی کوئی اعتبار نہ ہو گا، اس لئے کہ اس کی ذمہ داری بھی پہلے نمازیوں پر ہی ہے، کہ انہوں نے مسجد کے اصل نمازیوں کا انتظار نہیں کیا، اور اجنبی ہونے کی بنا پر ان کا انتظار کرنا ان پر ضروری بھی نہیں تھا۔ رہی مذکورہ بالا حدیث، تو وہ امام شافعیؒ کے لئے حجت نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ یہ ایک جزوی قسط ہے جو مکروہ نہیں، مکروہ تو اس وقت ہوتا ہے کہ جب لوگوں کو باقاعدہ اس کے لئے بلایا جائے اور مجمع اکٹھا کیا جائے، بلکہ یہ حدیث تو خود امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ آپ نے ان میں سے ایک شخص کے سوا کسی کو اس کے ساتھ شامل ہونے کا حکم نہیں دیا حالانکہ سب حاضری کو ہی حصول ثواب کی ضرورت تھی، جبکہ امام شافعیؒ نے جس قیاس کا

یہاں ذکر کیا ہے، وہ بھی درست نہیں، اس لئے کہ مسجد کا حق اس اذان میں ادا کرنا، جس سے جماعت میں حاضری کم ہو جائے، باعث کراہت ہے۔

اذان اور اقامت کے حکم میں اذان اور قضا نمازیں یکساں حیثیت رکھتی ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ وقت شدہ نماز یا تو نماز خجکا نہ میں سے ہوگی یا پھر وہ نماز جمعہ ہوگی۔ اگر تو وہ نماز خجکا نہ میں سے کوئی نماز ہو، تو اگر وہ ایک ہی نماز قضا ہوئی ہو، تو اسے اذان اور اقامت کے ساتھ قضا کیا جائے۔ اسی طرح اگر کسی گروہ کی ایک نماز قضا ہو جائے۔ تو وہ اس کی اذان اور اقامت کے ساتھ قضا کریں۔ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں: ایک قول کی رو سے وہ اذان اور اقامت کے ساتھ اور دوسرے قول کے مطابق وہ فقط اقامت کے ساتھ نماز ادا کریں، ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے کہ جنگ و محراب کے موقع پر ایک دن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضا ہو گئیں، تو آپؐ نے انہیں بغیر اذان اور اقامت کے قضا کیا۔ نیز ایک تصریح کی حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وادی سے کوچ فرما گئے، تو جب سورج غاصا اونچا ہو گیا، تو آپؐ نے حضرت بلالؓ کو اقامت کہنے کا حکم دیا۔ جس کے بعد آپؐ نے نماز ادا فرمائی کہ اس موقع پر آپؐ نے حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم نہیں دیا! علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ اذان تو وقت کہنے کی اطلاع ہوتی ہے۔ اور یہاں ایسی کسی اطلاع کی ضرورت نہیں۔ ہمارا استدلال حضرت ابو قتادہ الانصاریؓ کی روایت کردہ حدیث علیہ السلام سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”میں خود بھی اس غزوے یا سرے میں آنحضرتؐ کے ہمراہ تھا۔ تو جب آخر شب کا وقت ہوا تو ہم سو گئے، پھر ہم اس وقت تک بیدار نہ ہوئے جب تک کہ سورج کی حرارت نے ہمیں جگا نہ دیا، تو ہم میں سے ہر شخص اس پر بلا خوف زدہ اور دہشت زدہ تھا انا ان کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہو گئے، تو آپؐ نے فرمایا کہ اس وادی سے کوچ کر جاؤ۔ اس لئے کہ یہ شیطان کی وادی ہے، چنانچہ ہم وہاں سے چل پڑے اور دوسری وادی میں جا کر چلا کر دیا، پھر جب سورج غاصا اونچا نکل آیا، اور لوگ اپنی حواج ضروریہ سے فارغ ہو گئے، تو آنحضرتؐ نے حضرت بلالؓ کو اذان کہنے کا حکم دیا۔ پھر ہم نے دو رکعتیں ادا کیں، پھر حضرت بلالؓ نے اقامت کہی، تو ہم نے نماز پورا کر لی۔“

اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ نے بھی اس مسئلے کا اسی طرح روایت کیا ہے، نیز اصحاب اہل امام ابو یوسفؒ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل سند کے ساتھ یہ روایت نقل کرتے ہیں، کہ جب غزوہ محراب کے موقع پر کفار سے معرکہ لڑا گیا تو ان میں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضا ہو گئیں، تو آنحضرتؐ نے حضرت بلالؓ کو ان میں سے ہر ایک کے لیے اذان اور اقامت کہنے کا حکم دیا، چنانچہ بیان کیا گیا ہے کہ پہلے نماز ظہر کے لیے اذان اور اقامت کہی گئی، پھر نماز عصر کے لیے، پھر نماز مغرب اور پھر اسی طرح نماز عشاء کے لیے، علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ قضا کو اذان کے مطابق ہی پڑھنے کا حکم ہے اور یہاں چونکہ یہ نماز اذان اور اقامت کے ساتھ ہی قضا ہوئی ہے، لہذا اسے اسی طرح قضا کیا جائے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے مسلک کا ”شب تیسرہ اور غزوہ محراب کی روایات سے“ وہ کجی واسطہ ہیں

اس لیے کہ صحیح روایت کے مطابق ان دونوں موقعوں پر اذان و اقامت دونوں گئی تھیں، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی: اگر کسی کی متعدد نمازیں قضا ہو جائیں۔ تو اگر ان میں سے ہر ایک کے لیے اذان اور اقامت گئی جائے، تو یہ بہتر ہے، اور اگر پہلی نماز کے لیے تو اذان و اقامت دونوں کا اہتمام کر لیا جائے اور دوسری نماز میں فقط اقامت کے ساتھ ہی ادا کر لی جائیں، تو تب بھی جائز ہوگا۔ جیسا کہ غزوہ خندق میں قضا شدہ نمازوں کی قضا کے بارے میں آپ سے مروی روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض روایات میں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے اذان و اقامت کا اہتمام کیا گیا۔ جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں۔ اور بعض روایات میں ہے کہ آپ نے پہلی نماز تو اذان و اقامت کے ساتھ ادا فرمائی تھی۔ اور بعد کی تمام نماز میں فقط اقامت کے ساتھ ہی ادا کی گئیں اور بعض روایات کی رو سے آپ نے تمام نمازوں کے لیے فقط اقامت پر ہی اکتفا فرمایا اور اس میں کوئی جبر نہیں، کہ اختلاف پر مشتمل روایات پر خصوصاً عبادات کے ابواب میں عمل کرنا زیادہ بہتر ہوتا ہے۔ اور اگر نماز مجبہ قضا ہو جائے، تو اس کے بجائے نماز ظہر کو اذان اور اقامت کے بغیر ادا کیا جائے۔ اس لیے کہ اذان اور اقامت اس نماز کے لیے ہوتی ہیں۔ جو نماز مستحب طریقے سے باجماعت ادا کی جائے۔ اور نماز ظہر کو، جمعہ کے دن باجماعت طریقے سے شہر میں ادا کر لکھو جوتا ہے۔ جیسا کہ حضرت علیؓ نے بھی یہی روایت ملتی ہے۔

**اذان و اقامت کا وقت** | اذان و اقامت کے اوقات وہی ہیں جو فرض نمازوں کے اوقات ہیں، حتیٰ کہ اگر کسی نے نماز کا وقت ہونے سے پہلے اذان کہ دی، تو جائز نہ ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہؒ و مؤرخ کے نزدیک اس اذان کا اصل وقت ہونے کے بعد، امارہ کیا جائے گا۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کا آخری قول یہ ہے کہ اگر فجر کی اذان رات کے آخری حصے میں کہ دی جائے، تو مضائقہ نہیں۔ یہی امام شافعیؒ کا بھی مسلک ہے۔ ان کی دلیل حضرت سالم بن عبد اللہ بن عمرؓ کی اپنی والدہ سے نقل کردہ یہ روایت ہے کہ:

«حضرت بلالؓ رات کو فجر کی اذان کہ دیا کرتے تھے:

ایک اور روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:

لا یصلو تکلم اذان بلال عن الشجر تبیین بلال کی اذان سحری کھانے کے متعلق  
فانہ یؤذنه بلیل۔ دھوکہ دے، کیونکہ وہ رات کو ہی اذان کہہ دیتے ہیں۔

طاہرانس اس نے بھی کہ نماز فجر کا وقت مشتبہ ہوتا ہے۔ تو اگر اس کے اصل وقت کا ہی لحاظ رکھا جائے، تو اس میں دشواری پیش آنے کا احتمال ہے، بلکہ دیگر نمازوں کے اوقات کے انکار و منکر ناممکن دونوں کا استقلال اس روایت سے ہے، جو شہاد و موال عیاض بن عاصؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ بلالؓ کو فرمایا:

لوذون حتی یسبین للک الخبر جب تک اس طرح نماز فجر کا وقت نہ



ہکے اور مکیہ عرصہ۔ واضح نہ ہو جائے، تو اذان مست کہا کر

آپ نے افغانی جو رائی کی طرف تاخت کیا کرتے ہوئے حضرت بلال کو بھیجا۔

علامہ ازہر اس لئے بھی کہ اذان محض نواز کا وقت ہو جانے کی اطلاع دینے کے لئے مشرک ہوئی ہے، اور چونکہ وقت آنے سے قبل وقت ہو جانے کی اطلاع دینا "کذب" ہے، اسی طرح یہ امانت میں خیانت کے بھی مترادف ہے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذن کو امانت و قرار دیا ہے لہذا ایسا کرنا جائز نہ ہو گا جیسے کہ دیگر نمازوں کے لئے بھی ایسا کرنا جائز نہیں ہے، نیز اس لئے بھی کہ قاز فجر سے قبل اذان — اگر کو نقصان پہنچانے کا ذریعہ بھی ہوگی۔ وہ اس طرح کرے ان کی نیند کا وقت ہوتا ہے خصوصاً ان لوگوں کے لئے جو رات کے ابتدائی نصف حصے میں "نماز تہجد" ۲۰ واکچکے ہوتے ہیں کیونکہ ہو سکتا ہے اس طعن معاملہ ان پر مشتتب ہو جائے۔ اور ان کی نیند خراب ہو جائے لہذا ایسا کرنا اگر وہ ہو گا، مگر مروی ہے کہ حضرت حسن بصری جب طلوع فجر سے قبل کوئی اذان سنتے، تو فرماتے تھے:

"یہ غار میں پیغام رساں ہیں، لیکن ناز اپنے وقت پر ہی ادا کرتے ہیں، اگر حضرت عمرؓ

ان کو پالتے تو ان کو سزا دیتے۔"

ہے حضرت بلالؓ، تو وہ رات کے وقت نماز فجر کی اذان نہیں دیا کرتے تھے، بلکہ ان کی اذان کا مقصد کچھ اور ہی تھا جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

لَا يَنْتَبِهُمُ مِنَ السَّجْدَةِ إِلَّا بِلَالٌ  
فَإِنَّهُ يَدْعُو بِلَالٌ لِيُوقِظَنَا نُسُكُكُمْ  
وَيُرِدُّ قَانُكُمْ وَيَقْسِرُ صَاغَتَكُمْ  
فَعَلَيْكُمْ يَا ذَا النِّهَالِ ابْنِ امْ مَكْتُومِ۔

تبیں بلال کی اذان سے صحری کھلنے میں  
دھوکہ نہ ہو۔ اس لیے کہ وہ رات ہی کو ناک  
دے دیتے ہیں، تاکہ تم میں سے سوتے مالامال  
کو جگا دیں، کھڑے ہو کر عبادت کرنے  
والوں کو نواہیں اور رونے والوں کو  
صحری کھلائیں پس تم ابن ام مکتوم کی اذان  
کو لازم پکڑو۔"

کیونکہ صبح کے سائے کی دو جاعتیں تھیں۔ ایک جماعت رات کے نصف اول میں تہجد پڑھائی  
اور دوسری جماعت رات کے آخری نصف حصے میں تہجد پڑھتی تھی۔ اور ان دونوں میں دعا عمل پختہ  
بلال کی اذان تھی جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ قاز فجر کے لئے حضرت ابن ام مکتوم طلوع فجر

لے نماز تہجد رات کو مشہور نواز کا نام ہے، اسے سلسلے کے بعد بھی آواز کا دیا جاتا ہے اور صوفیہ سے قبل ہی۔  
یہاں مکتوبی لکھو صریح مراد ہے۔

کے بعد دوبارہ اذان دیا کرتے تھے۔ مذکورہ اثنے بیان میں تیس کا ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں اس لئے کہ صحیح صادق توافیق آسمان پر پردی طرح پھیل ہوئی اور واضح ہوتی ہے جس میں کوئی اشتباہ نہیں ہوتا۔

## فصل (پہلے) سامعین پر اذان کے سننے کا وجوب

اذان کے سننے والوں پر اس کا جواب دینا ضروری ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، کہ آپ نے فرمایا:

اربع من الجفاء، من بال قلنا  
ومن مسح جبهته، قبل الفراق  
من المصلحة ومن سمع الاذان  
ولم يعب ومن سمع ذكرى ولم  
يصلي تخلى۔  
چار بائیں ظلم ہیں: اولاً وہ شخص جو کھڑے ہو کر  
پیشاب کرے ثانیاً وہ جو نماز کے فارغ  
ہونے کے قبل اپنی پیشانی پر نیچے ٹالائی وہ  
جہاں اذان سنے اور اس کا جواب نہ دے اور  
ثالثاً وہ جو میرا ذکر کرنے اور مجھ پر درود نہ  
بیجے۔

اور اذان کا جواب یہ ہے کہ سامع مؤذن کے ساتھ خود بھی وہی الفاظ کہتا رہے جو مؤذن کہتا ہے اس لئے کہ فرمائی ہوئی ہے:

من قال مثل ما يقول المؤذن  
غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر  
جو کوئی وہی کہے جو مؤذن کہتا ہے تم اس  
کے تمام گنہ گناہ معاف ہو جائے گی  
لہذا وہ وہی کہے جو مؤذن کہتا ہے، البتہ حق علی الصلوٰۃ اور حق علی الفلاح کی جگہ لا حول ولا قوۃ  
راقہ اشراقی اعظم کہے، اس لئے کہ جینہ انہیں الفاظ کا اعادہ، تو کہ مجھ تک اور اس تہذیب کے مشابہ ہے  
اسی طرح جب مؤذن الصلوٰۃ خیر من التوبہ کہے تو سامع اس کا اعادہ کرنے کے بجائے "صدق  
وبررت" (تو نے سچ کہا اور یہی گمانی ہوا) دہلیو جو علیہ "یہ وہ ہاسٹنگس ہیں پراجو دیا جاتا ہے،  
کہے۔ اور اذان سننے والے کو اثنائے اذان میں با شہیت کرنا منع ہے۔ اس طرح اس وقت قرآن  
مجید کی تلاوت میں بھی مشغول نہیں ہونا چاہیے اور اذان کا جواب دینے کے سوا کوئی اور کام بھی نہیں  
چاہئے اور اگر وہ قرآن مجید کی تلاوت میں مصروف ہو تو تب بھی اسے قرأت بند کر کے  
اذان سنا لے اس کا جواب دینا چاہیے، انتالی میں بھی کہا گیا ہے۔ وادخلہ

⑤ واجب دوم بجماعت: جماعت کے مسئلے میں ہماری بحث حسب ذیل عنوان پر  
مشغل ہوگی:



علیہم بیوتہم۔

نبیوں ہوتے اور ان کے گھروں کو ہا کر آگ لگا دی۔

اور اس قسم کی وعید ترک واجب پر ہی دیا جاسکتی ہے۔ نہ نبی امت کے قوارض کی دلیل تو وہ اس طرح ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے موجودہ زمانے تک امت مسلمہ اس پر پیشگی اختیار کرتی آئی ہے اور اس کے تارک کو بڑا خیال کرتی ہی ہے تو اس طرح اس پر مواخبت و مداومت، اختیار کرنا اس کے وجوب کی دلیل ہے۔ تاہم مذکورہ دونوں مسائل میں لکھا ہے حقیقی معنوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ یہ محض عبارت کا اختلاف ہے، اس لئے کہ سنت مذکورہ اور واجب مہنوم کے لحاظ سے یکساں ہوتے ہیں خصوصاً وہ عمل جو شعائر اسلام میں سے جو، پناہ پر لگائی گئی ہے بھی اسے کہا تو سنت ہے، مگر پھر اس کی تشریح ”واجب کے ساتھ کی ہے۔ اور لکھا ہے کہ باجماعت نماز اور کرائف سنت ہے اور کسی شخص کو سوائے خدا کے اس سے پیچھے رہنے کی اجازت نہیں ہے۔“ اور اکثر علماء کے نزدیک واجب کی تشریح بھی یہی ہے۔

فصل پنجم) کن کن افراد پر باجماعت نماز اور اگر نا واجب ہے | بلا کسی تکلیف کے اس پر قائد

مردوں پر واجب ہے، ایسا عقیدوں، بچوں، دیوانوں، تلامذوں، قواد کی بیماری والے شخص نیز اس شخص پر کہ جس کا الٹی جانب سے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کا ہوا ہو۔ ایسے بوڑھے شخص پر جو پختے پھرنے سے معذور ہو اور مریض پر باجماعت نماز میں شریک ہونا واجب نہیں؛ جیسا کہ بچوں اور دیوانوں پر جماعت کے عدم وجوب کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ ان میں وجوب نماز کی صلاحیت ہی نہیں؛ رہے غلام تو وہ اس لیے، تاکہ ان کے مالکوں کے ان منافع کا تعلق لازم نہ آئے کہ ان منافع کے وہ مستحق ہیں۔ اور جیسا کہ قواد کی بیماری والے شخص اور الٹی جانب سے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے شخص، اور بیت بوڑھے شخص کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ وہ پختے پھرتا نہیں ہوتے۔ اسی طرح مریض تکلیف کے بغیر پختے پھرتا نہیں ہوتا۔ اور ہانا پینا شخص تو اس پر ساری امت کا اجماع ہے کہ اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جو اسکو صحت میں لے جاسکے جو تو اس لیے جماعت میں حاضر ہونا ضروری نہیں اور اگر کوئی ایسا شخص موجود ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تب بھی ہی حکم ہے، مگر صاحبین کے نزدیک اس صورت میں اس پر حاضر ہونا ضروری ہوگا۔ چنانچہ ان دلائل کے کتاب الی میں آئے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل ششم) جماعت کے لیے شرکاء کی کم از کم تعداد: اگر کم از کم دو آدمی ہوں تو جماعت کہ فرمان نبوی ہے۔

انسان فضاؤ قہم لجماعة: دوا اس سے زیادہ افراد جماعت

۱۔ قواد ایک یا دو ہے جس کا ہا پر ہر پختے پھرنے سے معذور ہو جاتا ہے۔

علاوہ انہی اس لیے بھی کہ جماعت اجتماع سے مفروضہ اور کم از کم اجتماع دو آدمیوں سے ہوتا ہے، ہذا ان میں سے ایک مرد ہو، یا عورت۔ یا کھدار و یا کاجو۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے علی الاطلاق دو افراد کو جماعت قرار دیا جائے۔ نیز اس لیے بھی کہ ان میں سے ہر ایک کو نام کے ساتھ ملانے سے، اجتماع کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ مثلاً، دو آدمی ایک کچھ لڑکھو ان کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ وہ نماز کی اہلیت ہی نہیں رکھتے، لہذا ان کا وجود و عدم یکساں ہوگا۔

### فصل پنجم،

**جس کی جماعت نکل جائے، اسے کیا کرنا چاہیے:** اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی کی

جماعت نکل جائے، تو اس پر دوسری مسجد میں جا کر جماعت تلاش کرنا ضروری نہیں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ کیا کرے، "اصل" میں ہے کہ اگر اس کے محلے کی مسجد میں جماعت ہو جائے، تو وہ پھر اگر اسے یہ امید ہو کہ اگر وہ دوسری مسجد میں گیا، تو اسے جماعت مل جائے گی، تو اس کا دوسری مسجد میں جماعت تلاش میں شامل ہونا خوب محسن ہوگا، اور اگر وہ اپنے محلے کی مسجد ہی میں نماز ادا کرے، تو تب بھی اچھا ہے محسن کی دلیل حضرت حسن بصری کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

«جب صحابہ کرام کی جماعت فوت ہو جاتی تھی، تو ان میں سے بعض صحابہ تو اپنے محلے ہی کی مسجد میں نماز ادا کر لیتے تھے اور بعض صحابہ دوسری مسجد میں جماعت تلاش کرتے تھے»

علاوہ انہی اس لیے بھی کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں ایک ایک بات کی رعایت اور ایک ایک بات کا ترک لازم آتا ہے چنانچہ پہلی صورت میں محلے کی مسجد کا احترام قائم رہتا ہے، مگر جماعت کا ترک کرنا لازم آتا ہے جب کہ دوسری صورت میں باجماعت نماز کی فضیلت حاصل ہوتی ہے، مگر اپنی مسجد کے حق کا ترک کرنا لازم آتا ہے، قرعہ و دونوں باتوں کو یک کرنا مشکل ہے لہذا ان دونوں میں سے جس کو وہ چاہے اختیار کرے۔ فقہ دہری فرماتے ہیں کہ اگر باجماعت نماز نکل جائے، تو وہ گھر والوں کو جمع کر کے جماعت کرائے، اور اگر وہ اکیلے ہی نماز پڑھے، تو وہ بھی جائز ہے جیسا کہ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ آپ انصار کے دو قبیلوں کے مابین صلح کرانے کے لیے تشریف لے گئے، تو آپ کی جماعت نکل گئی، تو آپ اپنے گھر میں آئے اور گھر والوں کے ساتھ نکل کر باجماعت نماز ادا فرمائی، یہ حدیث اس بات کی بھی دلیل ہے کہ جماعت فوت ہو جانے کی صورت میں جماعت تلاش کرنا واجب نہیں۔ اس لیے کہ اگر باجماعت نماز تلاش کرنا ضروری ہوتا، تو آپ ضرور جماعت تلاش فرماتے یا شیخ المسلمین کے گھاسے کہنا سے فرماتے۔ میں یہ بھی ہے کہ اگر وہ محلے کی مسجد میں داخل نہ ہوا ہو تو وہ باجماعت نماز تلاش کرے اور اگر وہ مسجد میں داخل ہو گیا ہو، تو وہ اپنی مسجد میں ہی نماز ادا کر لے۔

**امامت کا اہل کون ہے:** میرے اعلیٰ مسلمان شخص امامت کی اہلیت رکھتا ہے۔

حتیٰ کہ غلام، بدو و جاہل، اُنھیں کو لدانز نا اور فاسق شخص کی امامت بھی جائز ہے۔ یہی اکثر علما کا مسلک ہے۔ سبب کہ امام ماموث فرماتے ہیں کہ فاسق آدمی کے پیچھے نماز جائز نہیں ہوتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ امامت کرا تا ایک امامت ہے۔ اور فاسق تو غیانت وار ہوتا ہے۔ اسی لیے وہ شہادت دگوا ہی کا بھی اہل نہیں ہوتا، کیونکہ شہادت کا تعلق بھی امامت سے ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہمارا شاد سے ہے۔

صلوا خلف کل من قال لا اِلٰهَ اِلا اللہ صلوا نیز فرمایا بخلف کل فاجر کے پیچھے نماز پڑھو، ہر مشرک اور

مبتدع فاجر۔

اگرچہ یہ حدیث والا عالم، محمد اور ناز محمد بن کے لیے وارد ہوئی ہے، اس لیے کہ ان نازوں کا تعلق امرائے ہر تہا ہے، جن میں سے اکثر فاسق ہوتے ہیں، لیکن بایں ہر یہ روایت اپنے ظاہری الفاظ کے ساتھ ہمارے لیے زربحث بننے میں بھی مجتہد ہے۔ اس لیے کہ اصل اعتبار عموم الفاظ کا ہی ہوتا ہے۔ خصوصی شان و رواد کا نہیں چنانچہ اس بنا پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور تابعین نماز جمعہ وغیرہ حجاج بن یوسف کی اقتدار میں ادا کرتے تھے، حالانکہ وہ اپنے زمانے کا سب سے زیادہ فاسق شخص تھا۔ حتیٰ کہ حضرت حسن بصریؒ فرمایا کرتے تھے کہ اگر ہر امت اپنے اپنے

بد کردار لوگوں کو لے آئے اور ہم صرف ابو محمد (حجاج) کو پیش کر دیں تو ہمارا پلڑا ہماری ہر ہانگہ والا محمد حجاج کی کنیت ہے، اسی طرح ابو سعیدؒ بنو سعید کے ایک مولیٰ (آزاد کردہ غلام) بیان کرتے ہیں کہ جب میری شادی ہوئی تو میں نے صحابہ کرامؓ کو بلایا میں میں حضرت ابو ذر الغفاریؓ حضرت حذیفہؓ اور ابو سعیدؓ راہی جیسے صحابہ کرامؓ موجود تھے۔ پھر جب نماز کا وقت آیا تو انہوں نے مجھے ہی امامت کے لیے آگے کھڑا کر دیا۔ تو میں نے ان کو نماز پڑھائی حالانکہ میں ان امام

میں غلام تھا۔ ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت ابو ذرؓ نماز پڑھانے کے لیے آگے ہوئے تو انہیں کہا گیا کہ آپ دوسرے کے گھر بیٹا اس کی مسجد میں امامت کے لیے آگے ہوتے ہیں؟ اس پر انہوں نے مجھے آگے کر دیا، تو میں نے ان سب کو ڈھار پڑھائی۔ حالانکہ میں ان دونوں ایک غلام تھا، یہ ایک مشہور روایت ہے۔ اسے امام محمدؒ نے کناب المازن میں نقل کیا ہے؛ نیز مروی ہے کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعض غزوات کے موقع پر حضرت ابن ام مکتومؓ کو مدینہ منورہ میں نماز پڑھانے کے لیے بھروسہ کرتے تھے۔ حالانکہ وہ نابینا تھے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کرنا

کا جو ارادے ارکان کے ساتھ مشروط ہے۔ اور یہ سب لوگ اس پر قادر ہیں۔ البتہ اگر ان افراد کے علاوہ کوئی اور شخص امامت کرا دے تو وہ زیادہ جبر ہوگا۔ اس لیے کہ امامت کی بنیاد فضیلت پر ہے۔ اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود دوسروں کی امامت کراتے تھے لیکن کوئی شخص آپ کی امامت نہیں کرا سکتا، اسی طرح تمام خلفائے راشدین بھی



ناز جائز ہے۔ یا نہیں؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ بدعتی کے پیچھے ناز جائز نہیں ہوتی۔ اور المنتہی میں امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت نقل کی گئی ہے، کہ ان کے نزدیک بھی بدعتی کے پیچھے ناز جائز نہیں لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اگر تو اس کا یہ عمل کفر کی حد تک ہو تو تب تو ناز جائز ہوگی اور اگر کفر کی حد تک نہ ہو تو اس کے پیچھے ناز کر اہیت کے ساتھ جائز ہوگی۔

اسی طرح عورت بھی۔ فی الجملہ امامت کی اہلیت رکھتی ہے۔ چنانچہ اگر وہ عورتوں کی امامت کر سکے، تو جائز ہوگی؛ اس موقع پر مناسب ہے کہ امام (عورت پہلی) صفت درمیان میں کھڑی ہو جیسا کہ مرد ہی ہے کہ ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ کے ایک مرتبہ عورتوں کو ناز عصر چھائی تو وہ ان کے درمیان میں کھڑی ہوئیں؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ عورتوں کے احکام پر دسے پریشانی اور چھٹکانہ کی امام کا ان کے درمیان میں کھڑا ہونا زیادہ باہرودہ ہے لہذا اسی طرح بھر ہوگا۔ البتہ ہمارے نزدیک ان کی جماعت مکروہ ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے ہاں مردوں کی طرح عورتوں کی امامت بھی مستحب ہے۔ ان کی طرف سے اس سلسلے میں کئی روایات نقل کی جاتی ہیں لیکن ہمارے نقطہ نظر سے ان روایات کا تعلق جس حکم سے ہے، وہ اللہ اسے اسلام کا حشر ہے جو لہذا زان منسوخ ہو گیا تھا اور جو ان عورتوں کو باجماعت ناز میں شرکت کے لیے باہر نکلتا جائز نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے جو ان عورتوں کو گھروں سے نکلنے سے منع کر دیا تھا نیز اس لیے بھی کہ ان کے باہر نکلنے سے نکتے کا اندیشہ ہے۔ اور چونکہ کفر حرام ہے۔ لہذا ان کا باہر نکلتا بھی حرام ہوگا یہی لوڑھی بات ہے تو ان کے متعلق ہم کسی اور مقام پر بحث کریں گے۔

اسی طرح کھنڈار بھی امامت کی اہلیت رکھتا ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ بچوں کو ناز تراویح چھاسکتا ہے۔ بلکہ کابلوں کو ناز چھاسنے کا مسئلہ تو اس میں مشائخ کے مابین اختلاف پیدا کر گذرا جبکہ ویراد اور بے کعبہ تو امامت کی اہلیت سے کلی طور پر عاری ہیں کیونکہ وہ ناز کی بھی اہلیت نہیں رکھتے۔

## فصل (نہم)

### امامت کی تفصیلاً اہلیت کا بیان

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کی دوسرے شخص کے لیے کبھی بھی ناز میں اقتدار نہا، صحیح ہو۔ وہ اس ناز کی امامت کرانے کی بھی اہلیت رکھتا ہے ورنہ نہیں۔ یہی صحت اقتدار کی شرائط تو ان کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔



نصل (دوم)

## امامت کا سب سے زیادہ استحقاق

اس ضمن میں غلام کی نسبت آزاد، فاسق و فاجر کی نسبت متقی، کمینا کی نسبت مینا، لہر زنا و حرامی کی نسبت صیغ اسب اور اعرابی (بدو) کی نسبت غیر اعرابی امامت کا زیادہ حقدار ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ پھر فضل یہ ہے کہ ان میں سے سنت نبوی کا سب سے زیادہ علم رکھنے والا، سب سے زیادہ پرہیزگار، قرآن مجید کا سب سے اچھا قاری اور علم کے لحاظ سے سب سے زیادہ متبحر شخص امامت کرے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جب یہ باتیں کسی ایک انسان میں جمع ہو جائیں تو وہی امامت کا زیادہ اہل ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ امامت کی بنیاد طبیعت اور کمال پر ہے اور چونکہ جس میں یہ سب باتیں جمع ہو جائیں گی وہ سب سے زیادہ کامل انسان ہوگا۔ لہذا امامت کا زیادہ اہل ہوگا۔ پھر اس شخص کے علم پر ہیزگاری اور قناعت قرآن کا معاملہ تو از خود ظاہر ہے۔ رہا معربوں کے مسئلہ تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ چونکہ جو شخص اسلام کی حالت میں زیادہ عمر گزار چکا ہو وہ دوسروں کی نسبت اطاعت خداوندی اور اسلام پر امامت میں بھی بڑا صاحبِ برکت ہے لہذا وہی امامت کا زیادہ اہل ہوگا اگر صفات متفرق لوگوں میں ہوں۔ قرآن میں سے سنت نبوی کا زیادہ علم رکھنے والا سب سے زیادہ امامت کا حقدار ہوگا، بشرطیکہ وہ اپنی قناعت کو مٹا ہو کہ جس سے نماز جائز ہو جاتی ہو جب کہ امام محمدؑ نے کتاب الصلوٰۃ میں قاری قرآن کو سب سے مقدم رکھا ہے اور لکھا ہے کہ ”لوگوں میں سے جو قرآن کا سب سے اچھا قاری سخت نبوی کا زیادہ علم رکھنے والا، زیادہ پرہیزگار اور دوسروں سے زیادہ مصرعہ امامت کرے۔ اس مسئلے کی بنیاد دراصل معصرت ابو سعید الانصاریؓ کی آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ ایک حدیث مبارکہ پر ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لَبِئْسَ الْقَوْمُ اتَّوَدَّعِهِمْ لِكِتَابِ اللَّهِ  
فَانِ كَانُوا سَوَاءً فَاَعْلَمَهُمْ هَلْ هُوَ  
فَانِ كَانُوا سَوَاءً فَاَنْدَرَهُمْ حِفْظًا  
فَانِ كَانُوا سَوَاءً فَاَكْبَرَهُمْ سِنًا  
فَانِ كَانُوا سَوَاءً فَاَحْسَنَهُمْ خُلُقًا  
فَانِ كَانُوا سَوَاءً فَاَسَبَّحَهُمْ  
وَجَعَلَ۔

قرآن میں سے زیادہ علم رکھنے والا امامت کرے  
اور اگر وہ اس میں بھی سب یکساں ہوں تو ان  
میں سے سب سے بڑے اخلاق والا امامت کرے  
اور اگر وہ اس میں بھی مساوی ہوں تو ان میں سے سب

سے خواجہ جبریت چہرے والا امامت کرے۔

چنانچہ بعض شارح نے اس حدیث کو اپنے ظاہر پر محمول کیا ہے۔ اور قاری قرآن کو سب سے مقدم رکھا ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے آغاز میں فرمایا ہے لیکن صحیح قاری یہ ہے کہ آنحضرت کی سنت کا زیادہ علم رکھنے والا شخص ہی مقدم ہے، بشرطیکہ وہ ”جہاز فہم“ کا مددگار قرآن مجید کی قراءت کر سکتا ہو، جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے آثار میں بھی یہی مذکور ہے، کیونکہ ”جہاز“ فہم کی مشکل قراءت کے بعد اسے علم کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ ان عوارض کا تدارک کر سکے جو دورانِ ناس میں پیش آ سکتے ہیں۔ اور یہی ممکنہ قراءت کو بھی علم کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ بیان سکے کہ قراءت کا کوئی فعلی نادر کو نامد کوئے والی ہے، لہذا زیادہ علم والا شخص ہی امامت کے لیے افضل ہوگا، حتیٰ کہ قراءت فرماتے ہیں کہ اگرچہ زیادہ علم والا صرف ظاہر ہے جسے گناہوں سے بچا ہو، جب کہ ”قاری قرآن“ اس سے زیادہ پرہیزگار ہو تو تب ہی زیادہ علم والا شخص ہی امامت کا زیادہ حقدار ہوگا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو قاری قرآن کو سب سے مقدم رکھا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانے میں سب سے اچھا قاری سب سے بڑا عالم بھی ہوتا تھا جیسا کہ مسلم ہے کہ حضرت قرآن مجید کو اس کے معانی اور اس کے احکام سمجھتے تھے لیکن ہمارے زمانے میں، بہاؤات یہ بھی ہو گئے ہیں آتا ہے کہ ایک شخص قرآن مجید پڑھنے میں تو بڑا ماہر ہو جائے لیکن علم میں اسے کوئی درجہ نہیں ہوتا۔ لہذا ”زیادہ عالم ہی امامت کے زیادہ اہل ہوگا لیکن اگر وہ سب علم میں برابر ہوں پھر ان میں سے زیادہ پرہیزگار امامت کے زیادہ لائق ہوگا کیونکہ علم اور بقدر جہاز قراءت کے بعد زیادہ ضرورت پرہیزگاری کی ہوتی ہے جیسا کہ آنحضرت فرماتے ہیں کہ:

من صلی خلف عالم تقی فکان ناصیاً  
 من صلی خلف غیر تقی فکان ناصیاً  
 گویا کسی نبی کے پیچھے نماز ادا کی۔

اور حدیث میں جو پرہیزگار ہی سے ”ہجرت کرنے“ کو مقدم کر لیا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہجرت ان دنوں فرض تھی جو بعد ازاں حضور کے ارشاد مبارک:

لا ہجرت بعد الفتح۔  
 فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں۔

سے منسوخ ہو گئی، لہذا پرہیزگار کو دوسرے سے مقدم رکھا جائیگا تاکہ ہجرت کے دفع ہو سکے۔  
 منہم منی ومن ہوں کہ چھوڑ کر مکہ پر گئے۔ اور اگر وہ پرہیزگار ہی میں سب برابر ہوں تو پھر ان میں سے قرآن مجید سب سے اچھا قاری امامت کے لیے زیادہ حقدار ہوگا۔ کیونکہ حضور فرماتے ہیں:

اہل قرآن اللہ تعالیٰ کے گھر والے اور اس کے خاص بندے ہیں۔  
 پھر اگر وہ قراءت قرآن میں بھی سب یکساں ہوں، تو ان میں سے زیادہ عہد الامامت کا زیادہ اہل ہوگا۔ اس لیے کہ حضور فرماتے ہیں۔

الکبیر الکبیر۔  
 بڑی عمر کا بڑا اثراتی ہے۔

پھر اگر عمر بھی وہ سب یکساں ہوں تو پھر ان میں سے جو سب سے اچھا اخلاق والا ہو، اسے مقدم کیا جائے گا۔  
 اس لیے کہ اچھا اخلاق بھی فضیلت کا ایک باب ہے اور امامت کی بنیاد فضیلت پر ہی ہوتی ہے۔ پھر اگر وہ علم اس حدیث نبوی کی جانب اشارہ ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک نقل ہوا ہے کہ ”ما جرمہ جہ جہا“ اور اس کے رسول کی خاطر وہ داخل ہو کر چھوڑ دے۔

سب اس میں یکساں ہوں۔ تو ان میں سے جس کا چہرہ زیادہ خوبصورت ہو، وہ امامت کے زیادہ اہل ہوگا۔ اس لیے کہ اس سے بچے نماز ادا کرنے میں لوگوں کو زیادہ رغبت ہوگی، بعض علماء حدیث کے جیسے "محدثہم وجہا" کا یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ میں کو معاملات کا علم زیادہ ہو، کہا جاتا ہے:

وجہہ هذا الاموكتذا۔ اس کام کی وجہ یہ ہے۔

اور بعض فرماتے ہیں: کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جو "نماز تہجد" زیادہ ادا کرتا ہو جیسا کہ حضرت فرماتے ہیں:

من اكثر صلاته بالليل حسن۔ جو شخص رات کے اندھیرے میں زیادہ نماز پڑھا

وچہہ بالنهار۔ لکھتے ہوں کہ روشنی میں اس کا چہرہ زیادہ حسین ہو جائیگا۔

تاجم بیان اس قسم کے تکلف میں پڑے کی کوئی منزلت نہیں، ایسے کربان حدیث کو اپنے ظاہر پر معمول کرنا ممکن ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ چہرے کا حسن و جمال بھی "وہابی اقتدار" کے لیے ترغیبات میں سے ہے کہ چونکہ اسکی امامت جماعت میں زیادہ حاضری کا موجب ہوگی، لہذا وہی امامت کیلئے زیادہ بہتر ہوگا۔ کسی شخص کے لیے کسی دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر امامت کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم

نے ابو سعید مولیٰ بنی اسید کی روایت اور نقل کی ہے: نیز فرمایا نبی ہے:

"کوئی آدمی کسی دوسرے شخص کی گھر کو جگہ میں امامت نہ کرے، اور نہ اپنے کسی بھائی کی

مسند خاص"۔ پیاس کی اجازت کے بغیر بیٹھے اس لیے کہ وہی اپنے گھر کے تقاضا سرار کو زیادہ جانتا ہے۔

دوسری روایت میں ملو کہ جگہ (مسلمان) کے بجائے فی بیت (اس کے گھر میں) کے الفاظ آتے ہیں:

ملاوہ انہیں اس لیے بھی کہ بیان اس کے مقابلے میں آگے ہو جاتا اس کے قبیلے اور اس کے حق پر زیادہ احباب

میں اس کی تفسیر کرنے کے متعارف ہے، جو کہ مکارم اخلاق کے شایان ہیں۔ تاجم اگر وہ اس کی عبارت

دیدے۔ تو مضائقہ نہیں کیونکہ کیا ان کراہت اس کے حق کی وجہ سے تھی۔ جب کہ امام محمد نے بغیر توجہ

احول میں یہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی جہان یا اقتدار شخص ہو، تو اس کیلئے اہل خانہ کی اجازت کے بغیر

بھی امامت کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ ہے جہان کے لیے حالات کی ولایت کے تحت اجازت ثابت ہوتی

ہے، جو مزاحمت اجازت کے قائم مقام ہوگی، لیکن اگر معافی خود بادشاہ ہو تو پھر وہ جہان ہو، امامت اسکی

لاحق ہوگا اور کوئی دوسرا شخص اس کی اجازت کے بغیر امامت کیلئے آگے نہیں ہو سکتا۔ وانشاء علم۔

## فصل (باز و دم)

## امام اور مقتدی کیسے کھڑے ہوں

اگر مقتدی امام کے سوا ہیں افراد ہوں تو امام ان کے آگے ہو کر کھڑا ہو، جیسا کہ اجماع علیہ وسلم اور جو اہل سنت کا یہ عمل رہا ہے، نیز حضرت انصاریؒ میں مالک روایت کرتے ہیں۔

لیکن باریہ روای دیکھنے کی اجماع علیہ وسلم کی کہنے کی دعوت کی آپ تشریف لائے تو آپ

نے فرمایا کہ سرے پہنچاؤ تا کہ میں تمہیں نماز پڑھاؤں پھر حضور نے مجھے اسے تم کو اپنے پیچھے اور میری والدہ ام سلمہ کو ہمارے پیچھے کھڑا کر دیا۔ علاوہ قریب اس لیے بھی کہ امام کو مردوں سے کسی مرتبہ ملنے سے پہنچا دینے کی ہدایت کے لیے اس کے بارے میں کوئی اشتباہ نہ رہے تا کہ وہ اس کی اقتدار کر سکے اور ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ امام آگے ہو کر کھڑا نہ ہو اور اگر وہ صف کے درمیان میں آیا اس کے دائیں یا بائیں کھڑا ہو گیا تو تب بھی امت جائز تو ہوگی تاہم اس کا یہ عمل مرد پر عمل شدہ ہوگا جو از نماز کی وجہ سے کہہ کر ازما تعلق ارکان نماز کے ساتھ ہے۔ اور یہاں پر سے ارکان موجود ہیں تاہم اس نے صفت متواترہ کو چھوڑ کر اور ایسی جگہ کھڑے ہو کر جہاں سے آنے والے کے لیے اس کی اقتدار کرنا ممکن نہ ہوگی اس نے برا کیا گواہ اس طرح اس نے اپنی اقتدار کو بھی معرض خطر میں ڈال دیا ہے اس طرح اگر امام کے سوا دو آدمی اور ہوں، تو تب بھی وہ ظاہر روایت کے مطابق ان دونوں سے آگے ہو کر کھڑا ہوگا، جب کہ امام ابھر صف سے روایت ہے کہ وہ ان کے درمیان میں کھڑا ہو جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے مروی ہے کہ انہوں نے مطلقہ اور اسود کو نماز پڑھائی اور غمراہ کے وسط میں کھڑے ہو گئے اور فرمایا: ہمیں بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح نماز پڑھائی تھی، ہمارا استدلال مذکورہ بالا روایت سے ہے کہ میں مردی ہے کہ حضور نے اس اور قیم دونوں کو نماز پڑھائی اور ان کو اپنے پیچھے کھڑا کیا یہی حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا مسلک ہے، یہی حضرت ابوہریرہؓ میں مسعودیؓ مذکورہ روایت، اور اس میں یہ الفاظ: **هَكَذَا افْعَلْ بِشَارِ سَوَالِ الشَّاهِدِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** حضور نے ہمیں بھی ایسے ہی نماز پڑھائی تھی، اے الخاطا عام روایات میں مروی نہیں ہے، اور چونکہ یہ مصاحفانی ہے اور روایات متشابہ نہیں ہے، لہذا آپؐ کے صرف ان کا ذاتی نقل رہ گیا، جو کہ جنگ کی تھکن پر موصول ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیم غسانیؓ سے بھی یہی منقول ہے اور چونکہ وہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے حالات اور ان کے مسلک کو سب سے زیادہ جانتے والے بزرگ تھے لہذا اگر مذکورہ اضافی حصہ ثابت نہیں ہو جائے تو تب بھی جہاں سے اس کی جنگی مکان پر معمول کریں گے مطلب یہ ہوگا کہ جنگ کی تھکن کے باعث نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ہمیں ایسے ہی نماز پڑھائی تھی، علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ جب احادیث میں تضاد پیدا ہو جائے تو پھر حلی احمد لال پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور یہاں نقل احمد لال ہمارے مختلف کی تائید میں ہے، کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ امام آگے ہو کر کھڑا ہوتا ہے تو یہاں کہہ کر دیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز پر اس کا حال متبصرہ رہے اور یہ بات فقط ہمارے موقف پر عمل سے حاصل ہوتی ہے تاہم اگر وہاں کے روایات میں بھی کھڑا ہو جائے، تو کمزورہ نہ ہوگا، کیونکہ اس کے متعلق ایک روایت موجود ہے، مجھے بارے میں ہماری مذکورہ توجیہ بہر حال ایک اجتہاد ہے۔

لیکن اگر امام کے ساتھ ایک ہی آدمی ہو، یا کوئی کھد دار چھو، یا خود امام کے دائیں جانب کھڑا ہو اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

ایک مرتبہ میں نے نبی خاتم النبیین حضرت میمونہؓ کے پاس رات گزاری تاکہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھوں، آپؐ بیدار ہوئے تو فرمایا: آنھیں سو گئیں، ستارے ڈوب گئے اور مٹی و جہنم جاگن رہا، پھر آپؐ نے سورۃ آل عمران کا آخری کلمہ **اِنَّ فِيْ خَلْقِي الْفَسَادَ وَالْاُفْسَادِ** سے اختتام سورہ بکھا پڑھا اور پھر آپؐ

صحنے ہوئے چوڑے سے چھکینے کی طرف اٹھے اور اس کے پانی سے دھو کر لیا۔ اور نماز شروع کر دی۔ میں بھی دھو کر کے آنحضرت کی بائیں جانب کھڑا ہو گیا۔ آنحضرت نے مجھے میرے کان سے پکڑا، دوسری روایت کے مطابق مجھے میری پیشانی کے بالوں سے پکڑا۔ اور مجھے اپنے پیچے سے لاکر اپنی داہنی جانب کھڑا کر دیا میں دوبارہ اگر وہیں کھڑا ہو گیا آپ نے دوبارہ مجھے وہیں کھڑا کر دیا: اور پھر تیسری بار بھی یہی واقعہ پیش آیا۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا اے لوگو! جس جگہ میں نے تجھے کھڑا کیا تھا۔ کوئی ات تجھے وہاں کھڑے ہونے سے منع نہ تھی۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ وہ آپ کا لوب و احترام تھا کہ بلا آپ کے برابر نہ کھڑا ہو سکتا ہے۔ اس پر آپ نے فرمایا: اے اللہ! اس کو دین میں کچھ عطا فرما اور اس کو قرآن مجید کی تفسیر سکھاتا؟

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو اپنی داہنی جانب بار بار کھڑا کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ آنحضرت کے بیان امام کے ساتھ ایک آدمی ہونے کی صورت میں داہنی جانب کھڑے ہونا بھی پسندیدہ تھا۔ حضرت حذیفہؓ بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کا واقعہ روایت کرتے ہیں۔ کہ وہ بھی حضورؐ کی بائیں جانب کھڑے ہو گئے تھے۔ مگر آپ نے انہیں داہنی جانب ہی کھڑے کر دیا۔

پھر جب وہ امام کی داہنی جانب کھڑا ہوا۔ تو ظاہر روایت کے مطابق وہ امام سے پیچھے ہو کر کھڑا نہ ہوا۔ مگر امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مناسب ہے کہ اس کی انگلیاں امام سے پیچھے ہوں۔ جیسا کہ امام کے ہاں ہمیں یہی طریقہ رائج ہے: اور اگر مقتدی امام سے لبا ہوا اور اس کا سجدہ امام سے آگے جا کر پڑا ہو، تو مسافحہ نہیں۔ اس لیے کہ اصل اعتبار کھڑے ہونے کی جگہ کا ہے، سجدے کی جگہ کا نہیں۔ اور ایسے ہی ہے کہ کوئی شخص عام صف میں کھڑا ہو نہ کیوں لبا ہوئے کے باعث اس کا سجدہ امام سے آگے جا کر پڑتا ہو: اور اگر مقتدی امام کے بائیں طرف کھڑا ہو گیا۔ تب بھی نماز جائز ہوگی۔ اگرچہ جواز کا تعلق نماز کے ارکان سے ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت حذیفہؓ دونوں ہی جگہ آنحضرتؐ سے بائیں طرف کھڑے ہوئے تھے۔ پھر آنحضرتؐ نے ان دونوں کی اقتداء کو درست قرار دیتا۔ ہم بائیں جانب کھڑا ہونا مکروہ ہرگز، کیونکہ وہاں کھڑے ہو کر اس نے پسندیدہ جگہ کھڑے ہونے کو چھوڑ دیا ہے۔ اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت حذیفہؓ کو بائیں سے داہنی تبدیل کر دیا: اور اگر وہ اسام کے پیچھے کھڑا ہو جائے تو تب بھی جائز ہوگا۔ لیکن آیا یہاں کھڑا ہونا مکروہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے تو اس کے مسکروہ ہونے کی صراحت نہیں کی۔ البتہ مشائخ کے مابین اس مسئلے میں اختلاف ہے: بعض کے ہاں ایسا کرنا مکروہ نہیں۔ اس لیے کہ پیچھے کھڑے ہونے والے کے دو پیلوں میں سے ایک پہلو امام کی داہنی جانب بھی ہوتا ہے۔ لہذا یہاں پوری طرح سنت خبریہ سے معارض نہیں پایا گیا۔ بخلاف پوری طرح بائیں جانب کھڑے ہونے والے شخص کے کہ بعض مشائخ اسے بھی مکروہ قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ معنوی طور پر صف کے پیچھے کیلئے کھڑے ہونے کے مفہوم میں ہوگا۔ جب کہ فرمان نبوی ہے کہ:

مردوں کے لیے ایسے کھڑے ہونے والے کی نافرمانی نہیں ہوتی۔

اور ممانعت کا حکم سے کم درجہ کی بہت سی مشائخ کے درمیان یہ اختلاف دراصل امام محمدؒ کے ایک اشارے سے پیدا ہوا ہے، وہ اسی طرح کو کہتے ہیں کہ اگر مقتدی امام کے لیے کھڑا ہو کر نماز ادا کرے۔ تو اس کی نافرمانی ہوگی اور اسی طرح اگر وہ امام کی بائیں جانب کھڑا ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، لیکن وہ ایسا کرنے پر براہِ عمل کرنا تصور نہ کیا، مگر بعض مشائخ نے امام محمدؒ کی اس عبارت میں ”برائی“ کی نسبت منہر الذکر فعل کی جانب اور بعض نے دونوں کی ممانعت کی ہے اور یہی آخری صورت زیادہ قریبی صحت ہے، اس لیے کہ امام محمدؒ نے اپنے دوسرے جیسے پر مذکور ”کیسا عطف کیا ہے پھر آخر میں اس کی اساءۃ (برائی) کو ثابت کیا ہے۔ لہذا یہاں برائی کی دونوں طرف نسبت ثابت ہوگی۔

اور اگر امام کے ساتھ ایک عورت ہی ہو، تو وہ اسے اپنے لیے کھڑا کرے۔ اس لیے کہ عورت کا نماز میں برابر اگر کھڑے ہو جائے (محاذات) نماز کے فساد کا موجب ہے۔ اسی طرح اگر امام کے ساتھ فقط ایک ”غشی مشکل“ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ اس کے عورت ہونے کا احتمال موجود ہے، اور اگر اس کے ساتھ ایک مرد اور ایک عورت ہو، یا ایک مرد اور ایک ”غشی مشکل“ ہو، تو وہ مرد کو اپنے بائیں اور عورت اور غشی کو اپنے لیے کھڑا کرے اگر اس کے ساتھ اگر مرد، ایک عورت اور ایک غشی ہو تو وہ مردوں کو اپنے لیے اور عورت اور غشی کو ان کے لیے کھڑا کرے اور پھر جماعت میں مرد عورتوں کے لیے غشی، قریب البدرخ پیمانی سب جمع ہوں، اور وہ جماعت کے لیے صف بنانا چاہیں، تو امام سے متصل مردوں کی، پھر ان کے بعد عورتوں کی، پھر غشیوں کی، پھر عورتوں کی اور پھر قریب البدرخ پیمانی کی صف بنائی جائے۔ اسی طرح اگر جنازہ میں یہ سب جمع ہو جائیں تو ان کے بائیں بھی اسی طرح ترتیب قائم کی جائے گی یعنی پہلے مرد کا، پھر لڑکے کا، پھر غشی کا، پھر عورت کا اور پھر قریب البدرخ لڑکی کا جنازہ رکھا جائے گا اسی طرح اگر کسی مجبوری کے تحت مندرجہ بالا قسم کے مقتولوں کو ایک ہی گڑھے میں دفن کرنا پڑے، تو تب بھی ان کے درمیان اسی طریقے سے ترتیب قائم کی جائیگی، جیسا کہ اپنے مقام پر اس کا ذکر آئے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور مقتدی جتنا امام کے قریب ہوگا، اتنی ہی زیادہ فضیلت حاصل ہوگی کہ اگر وہ علیٰ غلہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

خیر مصنف الدجال اقلھا وشر مردوں کی سب سے پہلی صف سب سے

آخندھا۔

اور اگر سب مقتولوں کی قریب کے لحاظ سے یکساں ہوں، تو امام کے دائیں کھڑا ہونا زیادہ باعث فضیلت ہوگا۔ اس لیے کہ آپ کو ہر کام میں دائیں جانب سے شروع کرنا زیادہ پسند تھا۔

پھر جب لوگ صفوں میں کھڑے ہوں تو سب باہم مل کر اور کندھوں کے ساتھ کندھے مل کر ایک دوسرے کی پیٹھ پی کھڑے ہوں، جیسا کہ آئمہ فرمایا کرتے تھے۔

”آپس میں مل جاؤ اور کندھوں کے ساتھ کندھے مل کر کھڑے ہو جاؤ“

(دوازدہم)

## فصل نماز سے فراغت کے بعد امام کیلئے مستحب امور

جب امام نماز سے فارغ ہو جائے۔ تو یہ دیکھنا چاہیے کہ امام نے جو نماز پڑھائی ہے وہ یا تو ایسی نماز ہوگی، جس کے بعد سنتیں ہوتی ہیں۔ اور یا پھر ایسی کہ جس کے بعد سنتیں نہیں ہوتیں اگر وہ ایسی نماز ہو، کہ جس کے بعد سنت نماز نہیں ہوتی جیسے نماز عصر اور نماز فجر، تو نماز کے بعد امام چاہے، تو کھڑا ہو جائے اور چاہے تو دعا کے لیے اپنا ہجر بیٹھا رہے۔ کیونکہ ان دو قول نمازوں کے بعد نفل نماز نہیں ہے، لہذا اس کے وہاں بیٹھ رہنے میں کوئی حرج نہیں۔ الا یہ کہ اسے قبلہ رو ہو کر اسی ہیئت میں بیٹھ رہنا مکروہ ہے جیسا کہ امام المؤمنین حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فراغت کے بعد فقط اتنی ریڑھ کی اپنی جگہ بیٹھا کرتے تھے جتنی دیر میں کہ آپ۔ اللھم انت السلام دمتک السلام ببارکت یا لا یفلح والاکوام پڑھتے تھے۔

نیز مروی ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد امام کا اپنے حصے پر قبلہ رو ہو کر بیٹھنا بدعت ہے؛ علاوہ انہی اس لیے بھی کہ اس حالت میں اس کے بیٹھنے رہنے سے اس کے متعلق قوار و کور شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ ابھی حالت نماز میں ہے اور یوں وہ اس کی اقتدار کرے اور اس کی اقتدار فاسد ہو جائے، اور چونکہ اس کا اسی حالت میں بیٹھے رہنا دوسرے شخص کے لیے فساد اقتدار موجب ہو سکتا ہے، لہذا اسے اس حالت میں بیٹھا نہیں چاہیے، اس کے بجائے وہ اگر چاہے، تو تشریف لے جا کر جانب منکر کے بیٹھ سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس کے بالکل سامنے کوئی شخص نماز نہ پڑھ رہا ہو، جیسا کہ مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز سے فارغ ہو جاتے تھے، تو صحابہ کرام کی جانب منکر کیلئے تھے اور فرماتے کیا تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہے، آپ ان سے ایسے خواب پوچھتے تھے کہ جن میں کھجور کی کوئی خوشخبری ہوتی تھی یا کسی کوئی غمناک واقعہ، ان شخص نماز ادا کر رہا ہوتا، قرأت لوگوں کی جانب سے نہیں کر سکتے تھے؛ کیونکہ نماز میں ایک شخص کا دوسرے شخص کی جانب منکر نہ کرنا، مکروہ ہے جیسا کہ مروی ہے کہ:

”حضرت عمار نے ایک شخص کو دیکھا جو دوسرے آدمی کے چہرے کی جانب منکر کے نماز ادا کر رہا تھا، قرآنوں نے ان دو قول کو ایک ایک وڑہ مارا اور نماز پڑھنے والے سے فرمایا کہ کیا تو کسی صورت (آدمی) کی جانب منکر کے نماز ادا کر رہا ہے اور کنگے بیٹھے ہوئے شخص سے کہا، کہ تو نماز ادا کرنے والے کی جانب منکر کے بیٹھا ہے اور اگر وہ چاہے، تو اپنا چہرہ پھیر کر قبلہ اور غائبوں کے درمیان لگا کر بیٹھ جائے، ایسے کہ

اس کے رخ بدل کر بیٹھنے سے اس کے مشق (نواز) کو اشتباہ نہیں ہوگا۔ پھر مشائخ کے مابین منہ پھیر کر بیٹھنے کے متعلق اختلاف ہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ چہ نگہ داہنی جانب برکت والی ہے۔ لہذا وہ اپنی داہنی جانب رخ کر کے بیٹھ جائے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ بائیں طرف منہ کر کے بیٹھنا کہ اس کا نایاں پہلو قبلہ رخ ہو۔ اور بعض مشائخ کے ہاں اسے اختیار رہا گیا ہے کہ چاہے تو دائیں جانب منہ کر کے بیٹھا اور چاہے بائیں جانب اور یہی قول صحیح ہے اس لیے کہ منہ پھیر کر بیٹھنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس کے متعلق اشتباہ ختم ہو جائے اور یہ مقصد دونوں صورتوں میں یکساں طریقے سے حاصل ہوتا ہے۔

اور اگرچہ نواز اس نے پڑھائی ہو، اس کے بعد سنت نواز ہو، تو اس کے لیے نازکے بعد مینما مکروہ ہے۔ بیٹھنے کا یہ کراہت صحابہ کرام خمسے مروی ہے۔ کیونکہ روایت ہے کہ:

”حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جب نازکے سے نواز ہوئے تو فرمایاں اٹھ کر فرسے ہوئے گویا وہ کسی گرم پتھر پر بیٹھے ہیں۔“

علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ اس حالت میں اس کے بیٹھنے سے نواز کے لیے اشتباہ پیدا ہو سکتا ہے لہذا یہاں اسے ٹھہرنا نہیں چاہیے۔ بلکہ اس جگہ سے اٹھ جانا اور طہرہ ہو جانا چاہیے اور پھر نوازل ادا کرنے چاہیں۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا :

ایعجز احدکم اذا فرغ من صلاتہ کیا تم میں سے کوئی اس سے عاجز ہوتا  
ان یستحم او یتأخذ۔  
ہے کہ اپنی جگہ سے اُگے یا کھجے ہو جائے

نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ امام کے لیے امامت والی جگہ میں بھی نفل نواز ادا کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے۔ کیونکہ اس سے نواز پر اشتباہ ہو سکتا ہے۔ لہذا مناسب ہے کہ وہ نواز کے اس اشتباہ کو دور کرنے یا اپنے لیے گواہوں کی تعداد میں اضافہ کرنے کے لیے اپنی جگہ سے اوجھڑا کر ہو جائے۔

جیسا کہ مروی ہے کہ نواز پڑھنے کی جگہ نازی کے لیے قیامت کے دن اس کے حق میں گواہی دے گا۔

رہے مقتدی، تو بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنی سادھرا دھرمی ہوں تو تب بھی کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ اگر نواز وہاں کو وہاں نواز پڑھتے ہوئے دیکھ لیجئے، تو اس کے لیے کوئی اشتباہ نہیں ہو سکتا جب کہ امام محمدؓ سے مروی ہے کہ مقتدیوں کے لیے بھی مستحب ہے کہ وہ صغیر توڑ دیں اور اوجھڑا دھرمی ہو جائیں تاکہ دوسرے اگر کوئی نواز دیکھ لے تو اسے اشتباہ نہ ہو۔ نیز جیسا کہ ہم حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کر آئے ہیں۔



## (ب) واجبات نماز

نماز کے اندر موجود واجبات ہیں۔ ان کی آگے سپرد اقسام ہیں۔

- ۱۔ اصلی واجبات۔
  - ۲۔ نماز میں کسی سبب سے واجب ہونے والے واجبات۔
- تفصیل حسب ذیل ہے۔

## اصلی واجبات (سینزدہم)

﴿سورة فاتحة اور قراءت﴾ دو رکعتوں والی نماز کی ہر رکعت میں اور حین اور چار رکعات والی فرض نماز کی پہلی دو رکعات میں سورہ

فاتحہ اور قراءت پڑھنا واجب ہے چنانچہ اگر کسی عذر میں سے کسی ایک کو چھوڑ دے تو اگر اس نے انہیں دانستہ چھوڑا تو گنہگار ہوگا اور اگر بھول کر چھوڑا تو اس پر مجددہ سہول لازم ہوگا۔ یہ ہمارا مسلک ہے جب کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ متعین طور پر سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ اسے یا اس میں سے کسی ایک حرف کو چھوڑ دے تو اس کی نماز بھی نہ ہوگی۔ اور امام مالک کے نزدیک سورہ فاتحہ اور قراءت دونوں کا پڑھنا فرض ہے۔ ان دونوں اندک دلیل بھی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا صلاة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب۔ جو شخص سورہ فاتحہ پڑھے، اس کی نماز نہیں ہوتی۔

نیز مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا صلاة الا بفاتحة الكتاب۔ سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ سورہ، دوسری روایت کے مطابق کچھ قراءت و سورہ معھا ان قال شیء معھا۔

کچھ بیضر نماز جائز نہیں ہوتی۔

ملاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نماز میں ان دونوں کے پڑھنے پر ہمیشگی فرمائی اور انہیں کبھی نہیں چھوڑا۔ جو اس کے فرض ہونے کی دلیل ہے۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت فاعلم انما اتيسرون القرآن من القرآن ہے۔ اگرچہ انکے اس میں بغیر تعین کے مطلق قراءت کا حکم دیا گیا ہے لہذا سورہ فاتحہ یا فاتحہ و قراءت کی تعین یا قرآنی آیت کے اطلاق کا نسخ ہے۔ اور چونکہ امام شافعی کے نزدیک خبر متواتر کے ساتھ بھی قرآنی حکم کا نسخ جائز نہیں ہے، لہذا خبر و ائمہ کے ساتھ تو بدرجہ اولیٰ اس کا اثبات ممکن نہیں ہے بلکہ ہم نے مذکورہ حدیث کو دونوں کے عملی وجوب کے لیے قبول کیا ہے۔ چنانچہ ہمارے ہاں ان کا ترک کرنا کراہت کا موجب ہے لہذا اس طرح ان دونوں دلائل پر جمنا بجا بنی عمل کرنا ممکن ہے، کہ اس سے حدیث کا مکمل ترک کرنا

بھی لازم نہیں آتا، وہ اس لیے کہ جب کسی حدیث کا قرآنی آیت کے ساتھ معارضہ ہو جائے، تو اس حدیث کا ترک کرنا ضروری ہو جاتا ہے، مگر ہماری مذکورہ توضیح سے حدیث بھی زیر عمل رہتی ہے جب کوئی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل پر مدامت اختیار کرنا اس کی فرضیت کی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ آپ واجبات پر بھی مدامت اختیار فرماتے تھے۔

(۵) چہری غاندوں میں بالجہر اور مخفی غانزوں میں بالاختیار قراءت کرنا: غانز کا دوسرا واجب اہم ہونے کی صورت میں فجر سردو اور مغرب و عشاء کی پہلی دو رکعات میں بالجہر اور مخفی غانزوں یعنی ظہر و عصر میں مخفی قراءت کرنا۔ اس اہمال کی تفصیل یہ ہے کہ غانزی یا قرآن نام ہوگا، یا مسطور؛ اگر وہ امام ہو، تو اسے چہری غانزوں میں اور اسی طرح ان غانزوں میں بھی، کہ جس کے لیے جماعت شرط ہے مثلاً مسجد و عیدین اور نماز تراویح میں بالجہر قراءت کرنا ضروری ہوگا جب کہ مخفی غانزوں میں اسے بالاختیار قراءت کرنا واجب ہوگا، وجہ یہ ہے کہ قراءت باجماعت غانز کا وہ رکن ہے جس کا امام محضاً حلقہ یوں کی جانب سے مدراشا کا ہے، تاکہ سامعین قرآنی آیات میں غور و فکر کر سکیں۔ اور یوں قرات کا عمل ثمرہ تمام لوگوں کو حاصل ہو، لہذا اس طرح معنوی طور پر امام کی قراءت مستندوں کی جانب سے بھی قراءت ہو جائے گی، جیسے گویا انہوں خود قراءت کی ہو اور جبر کرنے کا ثمرہ ان کی غانزوں میں حاصل نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ لوگ اکثر اوقات دن میں روزمرہ کے کام کاج مصروف ہیں اور دھڑلے سے بھاگتے ہوئے کی حالت میں نماز کے لیے حاضر ہوتے ہیں اور چونکہ ان کے دل انہیں کاموں کے ساتھ مشغول ہوتے ہیں جس کی بنا پر وہ قرآنی آیات میں غور و تأمل نہیں کر سکتے لہذا جبر کرنا فائز کے بجائے انہیں غور و فکر نہ کرنے کے باعث گناہ کا موجب ہو سکتا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ بخلاف رات کی غانزوں کے، اس لیے کہ ان غانزوں میں حاضری کا کام کاج کے دوران میں نہیں ہوتی اور بخلاف جمعہ اور عیدین کے، کیونکہ دو باتوں میں مجمع عظیم اور بادشاہ (حاکم کی وقت) کی حاضری وغیرہ کے باعث ان میں "محذور قلب" اور محذور و تأمل کے ثمرات حاصل ہو سکتے ہیں، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ قراءت کرنا نماز کے ارکان میں سے ہے اور فرض نمازوں کے ارکان اخفا کے بجائے بطور قی شہرت ادا کئے جاتے ہیں، اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں تمام غانزوں میں "جہر" کیا کرتے تھے تاکہ کفار نے یہ ارادہ کیا کہ قرآن کو نہ سنا جائے اور قیوب ظاہر نہ اس کے دوران غور و فکر نہ کرے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر و عصر میں مخفی قراءت کرنا ضروری کر دیا، کیونکہ کفار انہیں غانزوں کے دوران میں مسلمانوں کو تکلیف پہنچانے پر مستعد تھے اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ اور عیدین میں چہری قراءت کیا کرتے تھے کیونکہ ان دونوں کا قیام مدینہ منورہ میں عمل میں آیا تھا اور مدینہ منورہ میں کفار مسلمانوں کو تکلیف پہنچانے کی ہمت نہ رکھتے تھے۔ بعد ازاں مکہ مدینہ، لیکن یہ سنت بدستور برقرار رہی، جیسے طواف میں رکھنے وغیرہ کا یہ حکم ہے، مگر برآن اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ان میں مخفی قراءت

پر مدد و مست فرمائی ہے۔ لہذا ایسا کرنا واجب ہوگا، نیز اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نمازوں کو ”گوئی نمازیں“ قرار دیا ہے، اور گوئی سے مراد وہ نمازیں ہیں، جن میں قراءت کو بالجبر نہیں پڑھا جاتا۔ اور گوئی ہونے کی یہ وصف اس وقت تک ان کے لیے ثابت نہیں ہو سکتی، جب تک کہ ان میں بالجبر قراءت کو ترک نہ کیا جائے؛ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر جبری نمازوں میں جبر پر اور مخفی نمازوں میں بخفا پر مدد و مست اختیار فرمائی ہے لہذا ایسا کرنا واجب ہوگا۔ اسی پر پوری امت کا عمل بھی ہے۔ تاہم فرضوں کی پیل دور رکھنا کے بعد آخری رکعات میں قراءت آہستہ کی جائے۔ کیونکہ جبر کرنا، ”فرض قراءت“ کی صفت ہے اور چونکہ آخری دو رکعات میں یہ قراءت ”فرض نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، لہذا ان میں جبر کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ یہ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ ”اگر امام جبری نماز میں آہستہ اور مخفی نمازیں بالجبر قراءت کرے، تو اگر تو اس نے ایسا دانستہ کیا ہو، تو وہ گنہگار ہوگا اور اگر اس نے ایسا بھول کر کیا ہو، تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا، اس لیے کہ جبری نماز میں گلوں کو قراءت سنانا واجب تھا۔ جب کو مخفی نماز میں مخفی قراءت کرنا ضروری (واجب) تھا اور چونکہ واجب کو دانستہ چھوڑنے سے گناہ اور بھول کر چھوڑنے سے سجدہ سہو لازم آتا ہے لہذا یہاں سجدہ سہو ضروری ہوگا۔ اور اگر وہ منفر د ہے تو وہ مخفی نمازوں میں تو یقیناً مخفی قراءت کرے گا۔ روایت الاصل ہے، چنانچہ امام محمد الطحاوی میں فرماتے ہیں۔ اگر اس نے اپنی امامی کو دانستہ سے پڑھا، جو اس کے خود سننے سے زیادہ ہے تو اس نے برا کیا، جب کہ عمامہ بن یوسف اپنی مختصر میں فرماتے ہیں، کہ اس کو اختیار ہے وہ چاہے تو اونچی آواز سے پڑھے اور چاہے مخفی آواز سے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر وہ ان نمازوں میں جبری قراءت کرے، تو اس پر سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا۔ لیکن یہ ”روایت الاصل“ ہی ہے کیونکہ فرمایا نبوی: *صلوة النهار مجسدة* دن کی نماز گوئی ہوتی ہے، میں کوئی اختیار نہیں کیا گیا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ جب امام ضرورت کے باوجود بھی مخفی آواز سے قراءت کرتا ہے تو منفر د کو تو بدرجہ اولیٰ مخفی قراءت کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے ان مخفی نمازوں میں بالجبر قراءت کی تو اگر اس نے ایسا دانستہ کیا ہو، تو وہ گنہگار ہوگا۔ اگر مخفی نے اپنی ”کتاب الصلوة“ میں ہی صراحت کی ہے اور اگر اس نے ایسا بھول کر کیا ہو، تو اس پر کوئی سجدہ سہو نہیں۔ اگر مخفی نے باب السہو میں یہی لکھا ہے بخلاف امام کے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ سجدہ سہو نقصان کی تکافی کے لیے ہوتا ہے اور چونکہ نقصان امام کی نماز میں زیادہ ہوتا ہے، لہذا اس کا ”مغلط کام“ زیادہ نقصان دہ ہوتا ہے کیونکہ یہاں اس نے ایسے دو کام کئے ہیں کہ جن سے منہ کیا گیا ہے۔ اولیٰ یہ کہ اس نے ایسی جگہ آواز بلند کر جہاں آواز بلند کا موقع نہ تھا، ثانیاً یہ کہ اس نے وہ قراءت دوسروں کو سنائی، جس کو امتحان کرنے کا حکم تھا جب کہ منفر د نے فقط اپنی آواز بلند کی ہے، کوئی اور نقصان نہیں یا لہذا اس کا نقصان کم ہوگا، اور جو چیز کسی بڑے نقصان کی تکافی کیلئے ہو، وہ ضروری کم نقصان کے لیے لازم نہیں ہوتی، اور اگر وہ جبری نماز ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے وہ جبر کرے اور چاہے وہ مخفی قراءت

کرے۔ اگر نئی فرمائے ہیں مگر وہ چاہے تو اتنی اونچی آواز سے قراءت کر سکتا ہے جو خود اسکو ستانی دے لیکن اسے اس سے زیادہ اونچی آواز میں قراءت نہیں کرنی چاہیئے۔ جب کہ تمام روایات میں اس کی یہ تفسیر کی گئی ہے، کہ اسے نہیں باتوں میں سے ایک بات کا اختیار ہے، وہ چاہے تو بالجہر پڑھے کہ دوسرا شخص سنی سکے اور چاہے تو اتنی اونچی آواز سے پڑھے کہ خود اس کو ستانی دے اور وہ چاہے تو بالکل پست آواز سے پڑھے۔ جہاں تک اونچی آواز سے پڑھنے کی اجازت کا تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ منفر دینا امام خود ہوتا ہے اور امام بالجہر قراءت کر سکتا ہے۔ اسی طرح منفر د ہونے کی حیثیت سے اسے آہستہ قراءت کرنے کی بھی اجازت ہے۔ بخلاف امام کے، کیونکہ امام کو بالجہر پڑھنے کی ضرورت دو مردوں کو سنانے کے لیے ہوتی ہے جب کہ منفر فقط اپنے آپ کو سنانے کی ضرورت رکھتا ہے کسی دوسرے شخص کو نہیں۔ اور یہ مقصد آہستہ قراءت سے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ ابو حفص الکبیر کی روایت میں مذکور ہے، کہ اس کے لیے بالجہر پڑھنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں باجماعت نماز سے مشابہت پائی جاتی ہے اور منفر اگر باجماعت نماز سے رہ گیا ہے تو جماعت کی مشابہت اختیار کرنے سے تو نہیں رہا، اس لیے اگر وہ اذان و اقامت کے ساتھ نماز ادا کرے، تو اس کے حق میں زیادہ بہتر ہے۔

یہ تو فرائض کا حکم تھا، رہے فرائض تو اگر فرائض دن کے ہوں۔ تو ان میں آہستہ آواز سے قراءت کی جائے اور اگر رات کے ہیں، تو اسے اختیار ہے۔ وہ چاہے تو آہستہ اور چاہے تو اونچی آواز سے پڑھے تاہم اونچی آواز سے پڑھنا ہی افضل ہے، اس لیے کہ فرائض فرائض کے تابع ہیں اور فرائض کا بھی یہی حکم ہے، چنانچہ اگر فرائض باجماعت ادا کیے جا رہے ہوں۔ جیسے نماز تراویح، تو اس کے لیے اونچی آواز سے پڑھنا ضروری ہوگا، اور اسے آہستہ پڑھنے کا اختیار نہ ہوگا۔ جیسے فرائض کا بھی یہی حکم ہے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب رات کی نماز پڑھتے تھے، تو آپ کی آواز پردے کے کچے کچے سنی جاسکتی تھی۔ نیز مروی ہے کہ

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس سے گزرے، دیکھا کہ وہ آہستہ آواز کے ساتھ قراءت کر رہے ہیں، اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے قریب سے آپ کا گھر ہوا، تو دیکھا، اونچی آواز کے ساتھ قراءت کر رہے ہیں اور حضرت بلال کے قریب سے گزرے تو دیکھا کہ وہ جھینڈ کے فرائض میں مختلف سورتوں میں سے تھوڑا تھوڑا حصہ پڑھ رہے ہیں۔ جب صبح کے وقت یہ سب لوگ اکٹھے ہوئے پاس بیٹھ گئے۔ تو آپ نے ہر ایک سے اس کے بارے میں پوچھا حضرت ابوبکرؓ نے کہا کہ میں آپ سے سنا ہوں میں سے میری سرگوشیاں جوتی ہیں حضرت عمرؓ سے پوچھا، تو انہوں نے کہا۔ میں اونچے والے کو جھپٹا اور شیطانی کو کھینچتا ہوں حضرت بلالؓ سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ میں ایک بار غ سے دوسرے بار غ میں جاتا ہوں تاہم

نہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسے ابو بکرؓ تم اپنی آواز قدر سے بلند کرے اور اسے  
 قرآن مجید کی آواز قدر سے پست کرے۔ اسے بلال تم جب تک کہ سورت کو شروع کرو تو اسے  
 مکمل کرو۔

پھر اگر منفرد اپنی آواز سے پڑھے، کہ خود اسے سنانے دے تو بغیر کسی اختلاف کے اس کی نماز  
 جائز ہوگی۔ کیونکہ فیضی طور پر قراءت پائی گئی ہے، کیونکہ خود کو سننے بغیر قراءت کا تصور نہیں کیا  
 جاسکتا، لیکن اگر وہ حرف کو اپنی زبان سے صحیح ادا کرے، مگر اس کے پڑھنے کی آواز اس کے کانوں  
 تک نہ پہنچے تو زبان کی حرکت اور مناسبت کے نکلنے سے، اسے قراءت کو مکمل ہوتا ہو۔ تو اس صورت  
 کے جواز میں اختلاف ہے، اگر مخفی فرماتے ہیں کہ قراءت جائز ہوگی، یہی قول ابو بکرؓ، عرف  
 الاممؓ کا بھی ہے جب کہ شیخ ابوالحسن الصفار اور فقہ ابو جعفر البندوانی اور شیخ امام ابو بکر محمد  
 بن اسماعیل البخاری فرماتے ہیں کہ جب تک اسے اپنی آواز سنانا نہ دے، قراءت جائز نہ ہوگی اور بشر  
 بن غیاث المریسی کہتے ہیں، کہ اگر وہ اپنی آواز سے پڑھے کہ اگر اتنی ہی آواز سے کوئی شخص اس  
 کے کان کے قریب نہ کرے بات کہتا ہے تو اسے اس کی آواز سنانا دے جاتی تو قراءت جائز و رد جائز  
 نہ ہوگی، بعض مشائخ نے امام ابو یوسفؓ اور امام محمدؓ کے درمیان بھی اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ اور  
 کہا ہے کہ امام ابو یوسفؓ کے قول پر جائز اور امام محمدؓ کے ہاں جائز نہ ہوگی۔ اگر مخفی کی دلیل یہ ہے  
 کہ قراءت زبان کا قول ہے اور یہ بات حروف کی خاص طریقے سے ادا ہوتی اور ان کی ترتیب سے  
 ہی حاصل ہوتی ہے، جو حیاں موجود ہے۔ اور باخود کو سننے کا مسئلہ، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں  
 ہے۔ اس لیے کہ سننا کانوں کا فعل ہے، زبان کا نہیں، چنانچہ ایک بہرا شخص قراءت تو کر سکتا ہے  
 مگر وہ خود اس کو سن نہیں سکتا۔ دوسرے فتویٰ کا استدلال یہ ہے کہ قراءت کرنے کا مطلق حکم صرف  
 مسنون میں لیا جانے کا ہے۔ اور اس کا معروف مفہوم یہ ہے کہ اگر وہ خود سننے والا ہو، تو اسے اپنی آواز  
 سنانا دے اور بشر کے قول کی دلیل یہ ہے کہ وہ منظم حروف جو حکم کے مافی الضمیر پر دلالت کریں صرف  
 امام میں کلام کہلاتے ہیں اور یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ قابل سلام حد  
 تک آواز کے ساتھ حروف گواہ کیا جائے۔ ان میں سے اگر مخفی کا قول ہی قیاس اور محنت کے قریب  
 تر ہے چنانچہ امام محمدؓ کی اکابر الصلوٰۃ میں بھی اسی قول کی جانب ہمیں اشارہ ملتا ہے۔ کہ امام محمدؓ  
 فرماتے ہیں کہ منفرد چاہے قرآن پڑھے ہی میں، قراءت کرے اور چاہے، تو اتنی آواز سے قراءت کرے، کہ جو خود اسے  
 سنانا دے اور اگر ان کی اس بات کو چاہے کہ پڑھنے ہی میں قراءت کرے تو اس بات پر محول کیا جائے کہ اس سے ہدایات  
 صرف ہے، تو اس سے ہدایت میں حذرا، مگر آواز کا بے فائدہ، اما وہ اگر کرار لازم آئے ہے  
 اور اس بارے میں حرف کا کوئی اعتبار نہیں، اس لیے کہ یہ تو اس کے اور اس کے خدا کے درمیان  
 کا معاملہ ہے۔ لہذا اس بارے میں حرف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ یہ اختلاف ہر اس مسئلے میں ہے کہ  
 جس کا صحت ظن و گمان سے ہو۔ مثلاً بیع، نکاح، طلاق، غلام کی آزادی، ایلا، دیوی سے دور  
 رہنے کی قسم، قسم اور اثنائہ و غیرہ۔ واللہ اعلم۔



نیچے جب جاہیں تو کہا جاتا ہے۔ "سجدت الحمد" اور جب اونچی اپنی گردن زمین پر رکھ دے اور اپنا سر جھکا لے تو کہتے ہیں "سجدت التاؤد" لہذا جب اس کے نیچے جھکنے اور سر نیچے رکھنے پر عمل کیا، تو وہ اس کے لغوی معانی کی تکمیل کر کے "تعمیل حکم" کرنے والا قرار پایا جبکہ "طمانینت" اس پر کچھ دیر ٹھہرے رہنے کا نام ہے، حالانکہ کسی کام کا حکم "عدوت" (جھٹکی) کا تقاضا نہیں کرتا۔ یہی "اعرائی" والی حدیث، تو وہ ضرور واحد ہے، جو قرآن مجید کو منسوخ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتی، بلکہ یہ خبر واحد چونکہ قرآنی حکم کی تکمیل کا دوسرا سبب بھی ہے، لہذا ہم ارکان میں اعتدال اختیار کرنے کو واجب پر محمول کریں گے جب کہ مذکورہ حدیث میں نماز کی نفی درحقیقت اس کے کمال کی نفی ہے کہ اس پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے نماز میں "ناقص نقصان" پیدا ہو جاتا ہے، جو من وجہ اس کے کالعدم ہونے کا سبب ہی بنتا ہے اسی بنا پر اعادة نماز کا حکم یا تو خلائی نقصان کے لیے ہے یا پھر محض قریح کے لیے تاکہ وہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ جیسے کہ جب شراب کی حرمت کا حکم نازل ہوا قریح کے لیے تاکہ لوگ آئندہ ایسا نہ کریں بدعتوں کو توڑنے کا حکم دیا گیا علاوہ انہیں یہ حدیث دو ذوق امام ابو یوسف و شافعی نے اس کے خلاف جاری کی ہے، کیونکہ جناب اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر بار "اعرائی" کو نماز مکمل کرنے کا موقع دیا اور اس کو نماز توڑنے کا حکم نہیں دیا اور اگر اس کی یہ نماز جائز نہ ہوتی، تو چونکہ اس کی تکمیل میں مشغول ہونا محض ایک کارہ محض تھا کیونکہ ناسد ہر جہان کے بعد نماز کو جاری نہیں رکھا جاسکتا، لہذا مناسب تھا کہ مختصر اس کی تکمیل موقعہ دیتے۔

پھر امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک رکوع میں طمانینت واجب ہے اور اگر کھٹیلے بھی ہیں رکھا ہے، چنانچہ اگر نماز کے اسے بھول کر چھوڑ دیا، تو اس پر مجدد سبب واجب ہو گا۔ جب کہ ابو عبد اللہ شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ یہ سنت ہے، لہذا اگر اس کو بھول کر چھوڑ دیا جائے، تو مجدد سبب واجب نہیں ہوتا؛ اس طرح رکوع اور مجدد کے درمیان کے قدم کا بھی یہی حکم ہے، یہاں تک کہ کیا یہ ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ طمانینت (ٹھہراؤ) رکوع کی تکمیل کے لیے ہے۔ اور رکوع کی تکمیل کرنا واجب ہے، جیسے کہ قرأت کی تکمیل سورۃ فاتحہ سے ہوتی ہے؛ اسی بنا پر تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اعرائی کی نماز کو کالعدم قرار دیا، اور چونکہ نماز کالعدم یا تو کسی رکوع چھوڑنے کی بنا پر ہوتی ہے، یا پھر اس کا کوئی واجب چھوڑا جائے، تو جب قرار پاتی ہے، کہ کوئی سنت چھوڑنے کی بنا پر نہ کیونکہ ترک سنت سے کوئی بڑا نقصان پیدا نہیں ہوتا، لہذا وہ واجب ہوگی اسی لیے اس کو دانستہ چھوڑنا استثنائی سخت ٹکڑہ ہے۔ یہاں تک کہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ "جیسے اندیشہ ہے، کہ اس کی نماز بھی نہیں ہوتی۔"

**④ قعدہ اولیٰ:** نماز کے دو ذوق جنت حور میں امتیاز کرنے کے لیے قعدہ اولیٰ بھی واجب ہے لکھنے کا کوئی شخص اسے دانستہ چھوڑے تو گناہ گار ہوتا ہے اور

شرح ابو حمزہ اشعرانی ص ۱۰۷ (۱۰۷) ج ۱، ہندو کے ایک نامور محدث تھے، صاحب ہایہ لکھنؤ کا صاحب قریح کا ترجمہ ہیں سے شام کیا ہے وصال: ۱۰۸۰-۱۰۹۰ھ

بھول کر ترک کرنے سے مجددؑ کو ضروری ہو جائے کہ یہ نگرانی اگر مصلی اللہ علیہ وسلم نے تمام زندگی اس پر مداومت اختیار فرمائی اور جب کسی عمل کے فرض نہ ہونے کی دلیل پائی جاتی ہو، تو مداومت اختیار کرنا واجب کی دلیل سمجھا جاتا ہے اور یہاں ایسی دلیل موجود ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

”ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حیرتی رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے، صحابہ کرام نے تسبیح کہی، مگر آپ اس کے باوجود بیٹھے۔“

اگر پہلا قعدہ فرض ہوتا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کی جانب منور ہوا کرتے۔ اور اکثر مشائخ نے اس کے لیے جو سخت کاغذ استعمال کیا ہے، قرآن کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اس کا اثبات بہت سے ہوا ہے اور نہ پہلا اس لیے کہ سنت مذکورہ عموماً واجب کے مفہوم میں ہوتی ہے، علاوہ ازیں اس لیے کہ چونکہ نماز کی وہ کم از کم مقدار جو قبول ہوتی ہے وہ رکعات ہیں، لہذا پہلی دو رکعات کے اور بعد کی نماز کے درمیان فاصلہ کرنا ضروری ہوگا۔

**۵) قعدہ اخیرہ میں تشہد پڑھنا:** ہمارے ان قعدہ اخیرہ میں تشہد پڑھنا بھی نماز کا ایک واجب عمل ہے جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں وہ فرض ہے

ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام زندگی اس پر ”مداومت“ اختیار فرمائی، جو اس کے فرض ہونے کی دلیل ہے؛ نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ:

”ہم تشہد فرض ہونے سے پہلے السلام علی اللہ السلام علی جبریل و میکائیل۔“

واللہ جبریل اور میکائیل پر سلام ہو، کہا کرتے تھے، ایک بار آپ ہماری جانب متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ: النعمیات للہ... (الحی آخوہ)۔“

مگر آنحضرتؐ نے تشہد پڑھنے کا حکم لفظ ”قولوا“ (تم کہو) کے ساتھ دیا ہے؛ نیز راوی نے خود بھی اس کے فرض ہونے کی صراحت اپنے الفاظ کے ساتھ کہ تشہد کے فرض ہونے سے قبل ہمیں کہا کرتے تھے کہ ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ”اعزائی“ سے ہے کہ آپ نے اعرابی سے فرمایا تھا کہ:

”جب تو اکرانی مجدد سے سراسرائے اور تشہد کا مقدار میں بیٹھ جائے، تو تیری نماز مکمل ہو گئی۔“

مفسرین نے ضمن ”قعدہ میں بیٹھ جانے پر نماز کے مکمل ہونے کا اثبات فرمایا۔ اور اگر تشہد فرض ہوتا، تو آپؐ سے پہلے بغیر نماز کے مکمل ہونے کا اثبات ہرگز دفرماتے، ثوابت ہو کہ تشہد پڑھنا فرض نہیں تھا بلکہ واجب ہے۔ کیونکہ آپؐ کے اس پر بیٹھ کر مل گیا، اور آپؐ کا بیٹھ کر مل کرنا اس کے وجوب کی دلیل ہوتا ہے، بشرطیکہ اس کے فرض نہ ہونے پر کوئی دلیل قائم ہو سکی ہو، جو کہ یہاں موجود ہے، جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، لہذا تشہد پڑھنا واجب ہوگا، فرض نہیں۔ واللہ اعلم، جب کہ مذکورہ حدیث میں حکم راسخ کا ہونا اس کے وجوب کی دلیل ہے، ذکر فرض کی اس لیے کہ حدیث خبر واحد سے اور خبر واحد سے وجوب ہی ثابت ہوتا ہے، فرض نہیں۔ راوی کا یہ کہنا کہ ”تشہد کے فرض ہونے سے پہلے، قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ“ قعدہ کو اس مقدار سے محدود کرنے سے پہلے“ اس لیے کہ لفظ میں فرض ”مقدار میں“ کرنے کا نام بھی ہے۔



## ۹) ترتیب کا خیال رکھنا: نماز میں جو افعال دہرائے جاتے ہیں، مثلاً سجدہ، ان میں ترتیب

کا خیال رکھنا بھی واجب ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ان میں ترتیب ملحوظ رکھی، اور جو نماز کے فرض ذہبے پر دلیل موجود ہے، جو ہم اور یہاں کرتے ہیں۔ لہذا آپ کا اس پر مداومت، اختیار کرنا اس کے وجوب کی دلیل ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے پہلی رکعت کا دوسرا سجدہ چھوڑ دیا اور پھر اسے نماز کے آخر میں یاد آیا، تو اسے پچھلے وہ اس متروک سجدہ ادا کرنا ہوگا اور پھر ترتیب چھوڑنے کے باعث سجدہ سہویہ ادا کرنا پڑے گا، کیونکہ اس نے سہول کر اصلی واجب کو چھوڑ دیا ہے، لہذا اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

## ج: نماز میں کسی سبب سے واجب ہو جانے والے امور

نماز کے وہ واجبات، جو کسی امر کے پیش آنے کی بنا پر ضروری ہو جاتے ہیں، وہ ہیں:

اولاً: سجدہ سہو اور ثانیاً سجدہ تلاوت تفصیل حسب ذیل ہے۔

### ۱۰) سجدہ سہو:

سجدہ سہو پر ہر ہر بیٹھ حسب ذیل عزائمات پر مشتمل ہوگی۔

- ۱۔ سجدہ سہو کا وجوب۔
- ۲۔ سبب وجوب۔
- ۳۔ سہو سے ترک شدہ افعال اور اذکار کو نسیا کیا جائے یا نہیں۔
- ۴۔ سجدہ سہو کا موقع محل۔
- ۵۔ سلام سہو کی تعداد۔
- ۶۔ سلام سہو اور اس کا طریقہ۔
- ۷۔ سلام سہو کی عمل کر اس سے بغیر تحریم باطل ہوتی ہے یا نہیں۔
- ۸۔ سجدہ سہو کا وجوب کن افراد پر ہوتا ہے اور کن افراد پر نہیں۔

### ۱۔ سجدہ سہو کا وجوب:

اگر کوئی نے گناہ کیا ہے کہ سجدہ سہو ادا کرنا واجب ہے اور امام گھڑنے بھی الاصل میں ہی صحت کی ہے۔ اور گناہ کہ سبب امام کو کوئی سہول ہو جائے، تو مقتدی پر بھی سجدہ سہو ادا کرنا واجب ہوتا ہے جب کہ ہمارے بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ وہ صحت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ سہو کرنے سے پہلے کا پڑھا ہوا شہد ختم نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اگر وہ سجدہ سہو کرنے کے بعد بیٹھنے سے قبل بول پڑھے تو اس کی نماز قاصد نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ واجب ہوتا، تو شہد کا پڑھنا ختم ہو جاتا، جیسے کہ سجدہ تلاوت کا یہی حکم ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدہ سہو جس طرح فرض نماز میں مشروع ہے، اسی طرح نفل نماز میں بھی اس کا حکم ہے۔ حالانکہ نفل نماز کی اگر کوئی بھی چھوڑ دے، تو اس کی تلاوت واجب

عمل سے پہلے کیونکر ممکن ہو سکتا ہے تاہم صحیح قول یہی ہے کہ وہ واجب ہے۔ اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ وسلم کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ:

من شئت في صلاتك فليصلك الله ويثابرك  
صلی ام ایضا فلیصلک الله ویتبارک الی  
الصلوات والصلوات علیہ ویسجد  
للسجد بعد السلام۔

اور جو ارادے سے درست نظر آئے اس کا یہ

عمل کرنا چاہیے۔ بعد از آخر میں سلام کے بعد  
سجدہ ہو کر لینا چاہیے۔ اور ”مطلق امر“ وجوب عمل کے لیے ہوتا ہے؛ اسی طرح حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ

نقل سجدہ سجدہ ثان بعد السلام ہر سجدہ بجز اول کے لیے سلام کے بعد دو  
سجدے ہیں۔

لہذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کی تصدیق کے لیے اس ارشاد پر عمل کرنا ضروری ہوگا؛  
اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جو حکم اس پر بھیض عمل کیا، لہذا ان کا اس پر بھیض عمل  
کرنا اس کے وجوب کی دلیل ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ سجدہ سجدہ کی مشروعیت عبادت میں  
ہو سکے اس لیے نقصان کی تلافی کے لیے ہے۔ لہذا وہ واجب ہوگا، جیسے صحت میں نقصان ہو جانے پر خون  
و قربانی دینا واجب ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عبادت کو مکمل طور پر ادا کرنا واجب ہے۔ اور جو حکم کمال کی  
یہ ”صفت“ تلافی نقصان کے بغیر ممکن نہیں ہوتی لہذا ضرورتاً واجب ہوگا کیونکہ واجب کمال ہے اور جب تک  
جہیں ہوتا۔ تاہم سجدہ کرنے سے تشدد کا چرنا ”ختم“ نہیں ہوتا، اس لیے نہیں کہ سجدہ اسب و واجب نہیں  
ہے، بلکہ کسی اور مقصد یعنی اس بنا پر کہ سجدہ ہر شیک اپنے موقع پر کیا گیا ہے، کیونکہ اس کا موقع شیک تھک  
کے بعد ہے۔ لہذا سجدہ ہونے کے لیے کوشش سے قندہ ختم نہیں ہوتا ہر شیک اپنے موقع پر ادا کیا جائیگا  
ہے۔ ہاں سجدہ تلاوت قرآن کا موقع چونکہ قندہ سے پہلے ہے۔ لہذا اس کی ادائیگی سے قندہ باقی نہیں  
رہتا۔ جیسے کہ نماز کے اصلی سجدے کا بھی یہ حکم ہے۔ تو دونوں میں یہ فرق ہوا اور اسی کارے کہ نماز کو مکمل  
کا سجدہ سجدہ واجب ہو سکتا ہے۔ تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ دراصل نماز خواہ وہ  
نفل ہو یا فرض ایسے ارکان کہ جن کے بغیر اسے ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا اور ایسے واجبات کہ جن  
کے فوت ہونے سے نماز کا کتبہ تبدیل ہو سکے سے نماز میں نقصان واقع ہو جاتا ہے جن کی بنا پر تکلفی  
ماقات ضروری ہو جاتی ہے پھر شخص ہوتی ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نقل نماز ہمارے نزدیک  
شروع کرتے ہی واجب ہو جاتی۔ اور احکام میں اصلی واجبات کے ساتھ شامل ہو جاتی ہے جیسا  
کہ ہم ان شاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

## فصل (پنجم)

## سجدہ سہو کے سبب وجوب کا بیان

سجدہ سہو کے واجب ہونے کا سبب کسی اصلی واجب کو سہو کر چھوڑ دینا یا کسی واجب کو اس کی جگہ سے تبدیل کرنا یا نماز کے کسی فرض کو اپنی جگہ سے تبدیل کر دینا ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی بنا پر نماز میں نقصان لازم آتا ہے جس کی سجدہ سہو کے ساتھ تلائی کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ اسی اصول پر بیان کئی مسائل مستطیع کیے گئے ہیں: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نماز کو کسی فعل میں سہو لاحق ہوگا یا کسی ذکر میں جیسا کہ نماز افعال اور "اذا رکع" سے عبارت ہے: اگر تو وہ کوئی فعل ہو، مثلاً وہ قیام کی جگہ قعدہ کرے، تو اسے سجدہ سہو کرنا ہوگا۔ ایسے کہ اس کے فرض کی جگہ تبدیل کر دی ہے، کیونکہ قیام کو اس کے صحیح وقت سے مقدم یا مؤخر کر دیا ہے۔ اور پھر اس کے ساتھ اس نے واجب یعنی قعدہ اولیٰ کو بھی ترک کر دیا ہے۔ جیسا کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے کہ "ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سہو کر تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے۔ صاحب کرام نے پیچھے سے تسبیح پڑھی، مگر آپ نے تسبیح صحابہ کرام ختم کرنے پر تسبیح پڑھی، مگر آپ قعدہ میں نہ روئے اور پھر آپ نے نماز کے آخر میں سجدہ سہو ادا کیا: اسی طرح اگر وہ سجدہ کی جگہ رکوع یا رکوع کی جگہ سجدہ کرے۔ یا دو رکوع کر لے، یا تین سجدے کرے، تو ان تمام صورتوں میں فرض کو اپنی جگہ سے تبدیل کر دینے کا وجوب کو مؤخر کر دینے کے باعث، اس پر سجدہ سہو ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی رکعت کا ایک سجدہ چھوڑ دے اور وہ اسے نماز کے آخر میں یاد آ جائے۔ تو وہ اس سجدے کا بھی اعادہ کرے اور فقہاء کو اس کی اصل جگہ سے تبدیل کر دینے کے باعث سجدہ سہو بھی کرے، علیٰ ہذا القیاس اگر وہ تشبہ کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل پانچویں رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو، یا وہ قعدہ کے بعد اٹھ جائے اور پھر لوٹ لے۔ تب بھی سجدہ سہو کرے۔ کیونکہ اس نے فرض یعنی آخری قعدہ کو اس کی اصل جگہ سے تبدیل کر دیا ہے۔ یا واجب یعنی سلام پھیرنے کو مؤخر کر دیا ہے۔ اور اگر وہ پہلے قعدہ میں تفسد پڑھنے کے بعد درود شریف بھی پڑھ لے۔ تو حسن بن زیاد امامی میں امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک واجب نہ ہوگا۔ اسی کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ سہو تو محض تلائی یا فاتحہ کے لیے واجب ہوتا ہے، کہ سجدہ سہو کے وجوب کا اصل مقصد یہی ہے۔ حالانکہ بیان نماز میں درود شریف پڑھنے سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ جب کہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس پر سجدہ سہو حضور پر درود شریف پڑھنے کی وجہ سے لازم نہیں ہوا، بلکہ فرض ہی تیسری رکعت کے قیام کو تاخیر کر دینے کی وجہ سے لازم ہوا ہے، یہ ایک بات ہے کہ یہ تاخیر اسے درود شریف پڑھنے کی وجہ سے ہوئی۔ تو اس پر سجدہ سہو ایسے لازم ہوگا کہ اس نے فرض کی اصل جگہ میں تاخیر کر دی ہے کہ اس لیے نہیں کہ اس نے درود شریف پڑھا ہے۔

اور اگر اس نے مسجد کا تلاوت پڑھا، مگر اسے مسجد نہ کیا اور نہ رہا اور نماز کے آخر میں اسے یاد آیا، تو اس پر مسجد کا تلاوت کرنا واجب کو مؤخر کرنے کی بنا پر مسجد سہو کرنا لازم ہوگا، اور اگر نماز ظہر چھٹے حصے کے شخص نے دو رکعات کے بعد، اس خیال سے سلام پھیر دیا کہ اس کا نماز مکمل ہو چکی ہے، پھر اسے علم ہوا کہ اس نے دو رکعات ادا کی ہیں تو وہ اسی جگہ اپنی بقیہ نماز پڑھے اور آخر میں مسجد کا سہو کرے۔ نماز مکمل کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ اس نے سلام قبول کر لیا ہے، لہذا وہ نماز سے خارج نہ ہوگا۔ اور مسجد سہو کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ اس نے واجب یعنی نماز کے دوسرے جہت سے کیلئے اٹھتے ہیں تاخیر کر دی ہے؛ بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ خود کو مسافر سمجھ کر یا نماز جمعہ کے خیال سے سلام پھیر دے۔ اور پھر اسے علم ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اس لیے کہ اس قسم کا فحش شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہذا اس کا سلام پھیرنا والے سلام پھیرنا ہوگا جو نماز ٹھٹھنے کا باعث ہوگا، اور اگر اس نے ارکان نماز میں اعتدال کر دیا یا رکوع و مسجد کے بائیں تو مسکریا دونوں مسجدوں کے درمیان مدخلہ کو چھوڑ دیا، تو امام ابو حنیفہ و محمدؑ کے قول کے مطابق اس کا حکم درپائنت کرنے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے یا سنت، جیسا کہ ہم ازیں تفصیل تفصیل سے بیان کر آئے ہیں۔

اسی طرح اگر کسی کو اپنی نماز کی رکعات میں شک ہو جائے اور پھر وہ "خورد و نگرد" کے درپے کسی عینی فیصلے تک پہنچ جائے تو اس کی دوسری میں ہیں یا قرأت اسے اسی نماز میں شک پیدا ہوگا کہ جیسے وہ چار رکعات پڑھا ہے، اسے پھر اس نے خورد و نگرد کیا اور وہ کسی عینی فیصلے تک پہنچ گیا یا پھر اس سے پہلے پڑھی ہوئی کسی نماز میں شک پیدا ہوا اور اس نے اس نماز جوتے ہوئے اس کے متعلق خورد و نگرد کیا۔ پھر اس میں سے ہر ایک کی مدخلہ میں ہیں کہ اگر اس نے خورد و نگرد میں اتنی درنگ کی کہ جتنی دیر میں کسی ایک رکعت، خلا رکوع یا مسجد کے کواچھی ممکن ہو سکتی ہو، یا پھر اس نے اس سے کم وقت میں خورد و نگرد مکمل کر لیا اگر تو اس نے زیادہ درجہ خورد و نگرد نہیں کیا، تو اس پر مسجد سہو لازم نہ ہوگا خواہ اس نے دوسری نماز کے متعلق خورد و نگرد کیا ہو یا اسی نماز کے بارے میں اس لیے کہ یہاں زیادہ درجہ خورد و نگرد ہونے کے باعث مسجد کا اصلی سبب یعنی مدخلہ واجب نہ ہو، فرض واجب کی اصل جگہ سے تعدیل نہیں پائی، لہذا اگر اس لیے بھی کہ خورد و نگرد سے خورد و نگرد ہو سکتی ہو، یا اس لیے وہ قابل درگزر ہوتا ہے، لیکن اگر اس نے سوچے میں زیادہ درنگ دی، پھر اگر اس نے کسی دوسری نماز کے متعلق خورد و نگرد کیا ہو، تو تب تو اس پر مسجد سہو نہیں، اور اگر اس نے اسی نماز کے بارے میں سوچ بچار کی ہو تو جب اس کے متعلق جس قیاس کا تعارض ہے، لیکن استحسان کی رو سے اس پر مسجد سہو واجب ہوگا قیاس کی وجہ سے کہ مسجد سہو نماز کی قصاص کے پیدائش کے بنا پر واجب ہو سکتا ہے، لیکن اگر اس بات پر بھی دیا جائے کہ اس نے اپنی اضافہ نماز کے متعلق خورد و نگرد کیا ہے یا نہ سوچ بچار ہی ہے، لہذا خورد و نگرد کے خورد و نگرد کی طرح اس صورت میں بھی مسجد سہو

واجب نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے دوسری ناز کے متعلق غور و فکر کیا ہو تو طویل غور و فکر کے باوجود بھی سجدہ سہو ضروری نہیں ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی واجب نہ ہوگا۔ جب کہ اسحاق کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ناز میں اتنی دیر تک غور و فکر کیا ہے کہ جس سے ناز کے ارکان کی بروقت ادائیگی میں تاخیر لازم آگئی ہے اور چونکہ اس سے ناز میں نقصان پیدا ہو گیا ہے، لہذا سجدہ سہو کے ذریعے اس نقصان کی تلافی کرنا ضروری ہوگا، بخلاف تھوڑے غور و فکر کے اور بخلاف اس صورت کے۔ جب اس نے دوسری ناز کے متعلق غور و فکر کیا ہو، کیونکہ کسی ناز کے سجدہ سہو کا سبب اسی ناز کا سہو ہو سکتا ہے کسی دوسری ناز کا سہو نہیں؛ اور اگر اسے سجدہ سہو کے متعلق خبر پیدا ہو جائے اور وہ غور و فکر کرے تو وہ اس معمول کی بنا پر سجدہ سہو نہ کرے۔ کیونکہ ایک ناز میں دوبارہ سجدہ سہو کرنا جائز نہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی اگر وہ دوبارہ سجدہ سہو کرے گا۔ تو اس میں بھی اسے معمول ہونے کا احتمال ہے۔ یوں وہ تیسرا سجدہ کرے گا۔ اور مسلسل ناستا ہی ہو جائے گا۔

**حکایت:** منقول ہے کہ محمد بن الحسن نے الکسائی سے ایمان کے خاتمہ دار بیان کیے، کہا کہ آپ نے اس وضاحت کے باوجود علم فقہیوں میں پڑھا؛ تو انہوں نے کہا کہ میں نے وہ علم حاصل کیا ہے کہ جو سارے علوم کی طرف رجحانی کرتا ہے۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اچھا میں تم سے فقہ کا ایک مسئلہ پوچھتا ہوں، تم مجھے علم فقہ سے اس کا جواب تلاش کرو، الکسائی نے کہا فرمائیے، امام محمدؒ نے پوچھا کہ اگر کسی شخص کو سجدہ سہو میں معمول ہو جائے، تو کیا اس پر سجدہ سہو ہے؛ الکسائی نے تھوڑی دیر تک غور و فکر کیا، پھر کہا کہ اس پر کوئی سہو نہیں۔ امام محمدؒ نے پوچھا کہ تو نے یہ مسئلہ خود کے کون سے باب سے علم کیا ہے، تو الکسائی نے کہا اس باب سے کہ مصنف کی مزید تصدیق "جس کی جائزگی، امام محمدؒ اس کی وضاحت سے متغیر نہ گئے۔"

اور اگر اس نے ناز ظہر شروع کی۔ پھر اس کو یہ خیال ہو گیا کہ وہ ناز عصر میں ہے اور اس خیال میں اس نے ایک یا دو رکعات ادا کر لیں، اور پھر اسے خیال آیا کہ جن میں وہ تو ناز ظہر ہی ادا کر رہا ہے، تو اس صورت میں اس پر کوئی سہو نہیں۔ اس لیے کہ نیت کا ہونا آثار ناز کے لیے شرط ہے۔ چنانچہ ناز کے لیے جن میں، اور جو نیتوں میں بلکہ اس کی نیت کے مطابق ہی ہے، لہذا یہاں فرض میں تغیر یا ترک واجب نہیں پایا گیا؛ اور اگر اس نے اس بارے میں احتیاط و تامل کیا، کہ جس سے اس کے کسی رکن کی ادائیگی میں تاخیر ہو گئی، تو اسحاق کی روش اس پر سجدہ سہو ضروری ہوگا، جیسا کہ تفصیل اور گندری؛ اور اگر اس نے ناز شروع کی اور قرائت چھٹی، مگر پھر اسے تکبیر تحریر کے متعلق خبر پیدا ہو گئی، اور اس نے تکبیر دوبارہ کی اور قرائت کا بھی اعادہ کیا، پھر اسے یاد آیا کہ اس نے کوئی تکبیر کہی تھی۔ تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ کیونکہ تکبیر تحریر اور قرائت کا اعادہ کرنے کی بنا پر اس نے ناز کے ایک رکن، یعنی رکوع کو محو کر دیا ہے۔ پھر ان دونوں صورتوں میں سجدہ سہو کے متعلق کوئی

فرق نہیں، کہ آیا اسے دوران نماز میں شُک پیدا ہوا ہو، اور اس نے سوچا بیمار کے ذریعے اپنا شُک دور کر لیا ہو یا اسے شُک قعدہ اخیرہ میں تشہد کی حذر میں ٹیٹھنے کے بعد نماز کے آخر میں پیش آیا ہو اور اس نے سوچا بیمار کے تشہد میں حاصل کر لیا ہو کیونکہ اس آخری صورت میں اس نے سلام پھیرنے میں تاخیر کر دی ہے، حالانکہ بروقت سلام پھیرنا واجب ہے۔

اور اگر اسے ایک طرف سلام پھیرنے کے بعد شُک پیدا ہوا، پھر اسے یقین حاصل ہو گیا، تو اس پر کوئی عجزہ ہو نہیں، کیونکہ وہ پہلے سلام کے ساتھ ہی نماز سے باہر ہو گیا ہے اور نماز ختم ہو گئی ہے تو چونکہ کسی واجب کے فوت ہو جانے کی بنا پر اب اس میں کوئی عجزہ نہ ہونے کا کوئی امکان نہ رہا۔ لہذا نقصان کی حلائی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس صورت اور اس صورت میں کوئی فرق نہیں، کہ اسے نماز میں حدیث پیش آجائے۔ اور وہ وضو کر کے لوٹ آئے، پھر اسے نماز شروع کر کے سے پہلے شُک پیدا ہو جائے۔ پھر وہ غور و فکر کر کے کسی نتیجے تک پہنچ جائے۔ کیونکہ اسے دو دن صورتوں میں یکساں طریقے سے ہی عجزہ سبب واجب بن جائے بشرطیکہ اس کو غور و فکر طویل ہو جائے۔ کیونکہ گورہ نماز ادا نہیں کر رہا، لیکن پھر بھی وہ حالت نماز ہی میں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہ تو اس سہو کا حکم ہے۔ کہ جس سے عجزہ سبب واجب ہوتا ہے۔ راہ سبب کہ جس سے نماز کو از سر نو شروع کرنا واجب سمجھا جائے، تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ: اگر تو اسے نماز کی رکعات میں شُک پیدا ہو جائے اور اسے معلوم نہ ہو کہ اس نے تین رکعات ادا کی ہیں، یا پھر پھر اگر اسے پہلی بار شُک پیدا ہوا ہو، تو وہ نماز کو از سر نو شروع کرے: "پہلی بار شُک ہونے سے مراد یہ ہے کہ شُک ہونا اس کی عادت نہ ہو، نہ یہ کہ اسے زندگی میں پہلے کبھی شُک پیدا ہی نہ ہوا ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ کم تقدار کے مطابق نماز کو جاری رکھے۔ ان کی دلیل حضرت ابو سعید الخدریؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا شك احدكم في صلاته فليتم  
به ثلاثاً ثم صلى ام اربعاً فليصل  
الشك وليسبى على الاقل۔

اگر تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شُک پیدا ہو جائے اور اسے یہ یقین نہ ہو کہ آیا اس نے تین رکعات پڑھی ہیں، یا پھر تو اس کا شُک لغو ہوگا اور وہ اقل مقدار پر نماز کو جاری رکھے۔

کہ آپؐ نے مذکورہ دونوں صورتوں میں فرق کیے بغیر علی الاطلاق شُک پیدا ہونے کی صورت

میں "اقل قعدہ" پر نماز جاری رکھنے کا حکم دیا ہے؛ علاوہ ان میں اس پہلے بھی کہ اس طرح سے عمل نماز کو باطل کیے بغیر یقینی صورت پر عمل ہو جاتا ہے۔ لہذا یہی بہتر ہوگا۔ جہاں استدلال حضرت علامہؒ بن مسعودؓ کی ایک روایت سے ہے جس میں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ:

اذا شئت احدى کم فی صلواتک ما نہ کم جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز کے متعلق  
سنتی فلیستقبل الصلوۃ شک پیدا ہو جائے اور اسے یہ علم نہ ہو کہ  
اس کے کتنی رکعات ادا کی ہیں، تو وہ اپنی

نماز شروع سے دوبارہ پڑھے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شروع سے دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ  
بن عمرؓ بنی العاص سے بھی یہی روایت مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ  
اگر وہ نماز کو از سر فرماتے، تو فرض کو یقیناً کامل کے ساتھ ادا کرنے والا ہوگا اور اگر وہ مکمل تلاوت  
پر اپنی نماز کو جاری رکھے گا، تو وہ نماز کو کامل طریقے سے ادا کر جائے گا، نیز اس لیے بھی کہ اس طریقے  
سے بعض اوقات وہ مقررہ فرض سے زیادہ رکعات ادا کرنے کا مرتکب ہو جائے گا، حالانکہ نماز میں  
زیادتی کرنا بھی نقصان دہ ہے۔ اور بعض اوقات اس سے نماز فاسد بھی ہو سکتی ہے، مثلاً اگر اس نے  
چار رکعات ادا کی ہوں اور اس لیے خیال کیا ہو کہ اس نے تین رکعات پڑھی ہیں اور اہل نماز  
کو جاری رکھتے ہوئے بیٹھنے سے قبل ایک رکعت اور پڑھ لی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس سے  
یہ بھی واضح ہو کہ نماز کو از سر نو شروع کرنا نماز کو باطل کرنا نہیں، کیونکہ یہاں نماز کو توڑنا اسے کامل  
طریقے سے ادا کرنے کے لیے ہے اور نماز کو کامل طریقے سے پڑھنے کی نیت سے توڑنا نماز کا فساد  
شمار نہیں ہوتا اور یہ نماز کو کامل طریقے سے ادا کرنا از سر نو شروع کیے بغیر ممکن نہیں۔ جیسا کہ اوپر  
بیان ہوا۔ جب کہ محمول حدیث اس صورت پر محمول ہے کہ جب اسے کئی بار شک پیدا ہوا ہو، اور  
اس کی تحریکی کسی نتیجے تک پہنچنے پر عین کی دلیل جاری روایت کردہ مذکورہ بالا حدیث ہے۔ یہ حکم  
وقت کا ہے کہ جب اسے پہلی بار شک پیدا ہو اور اگر اسے اکثر شک پیدا ہوتا ہو، تو وہ فوراً ٹھک  
کھسے۔ اور اپنے غور و فکر کے مطابق نماز کو جاری رکھے یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے، لیکن بعض  
امام پر مبنی فرقہ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ اپنے خیال میں رکعات کی جو کم تعداد ہو، اس پر عمل کرے  
یہی امام شافعیؒ کا قول ہے جیسا کہ ہم نے سابقہ مسئلے میں بیان کیا۔ کہ ان کے ہاں اس میں اور سابقہ  
صورت میں کوئی فرق نہیں ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ تحریکی کا حکم ضرورت کے وقت ہوتا  
ہے اور جب کہ یہاں ایسی کوئی ضرورت پیش نہیں۔ کیونکہ وہ اپنے گمان کی کم تعداد پر نماز کو جاری  
رکھ کر اس صورت حال سے یقینی طور پر چھپ رہا ہو سکتا ہے۔ لہذا اسے تحریکی کا کوئی ضرورت نہ ہوگی  
ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ سے بھی مسعودی کی ایک روایت سے ہے، کہ ان حضرات نے فرمایا:  
”جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے، اور اسے یہ علم نہ ہو کہ اس  
نفس میں رکعتیں پڑھی ہیں یا چار، تو وہ اقرب الی الصواب کے لیے غور و فکر کرے اور  
اس پر اپنی نماز کو استوار کرے۔“

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ جب مختلف دلائل کی بنا پر معاملہ اس کے لیے مشتبہ ہو جائے، تو  
اب اس کے سوا یقیناً کچھ چننے کی کوئی اور صورت نہیں۔ جب کہ دیگر دلائل کی عدم موجودگی میں

تحریری کرنا عام حالات میں بھی شروع ہے، جیسا کہ قبلہ کا یہی حکم ہے۔ اور یہاں نماز کو از سر نو شروع کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اسے دوسری، تیسری، چوتھی اور لائقانی و غیرہ شک پیدا ہو جائے۔ پھر اپنے خیال کے مطابق اقل مقدار پر مدد رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس سے بھی وہ اس میں شک نہ پہنچ سکے گا، جس کا ذکر سابقہ متن میں آچکا ہے۔ امام شافعی نے یہاں جو روایت نقل کی ہے وہ اس بات پر محمول ہے کہ اس نے غور و فکر کر لیا ہو، مگر وہ کسی نیچے شک نہ پیدا ہو۔ اور ہمارے نزدیک بھی اگر کسی کا غور و فکر نہ ہو تو وہ اپنے خیال کے مطابق اقل مقدار پر ہی اپنی نماز کو جاری رکھے گا جس کا طریقہ یہ ہے کہ جب اسے ایک اور دو رکعات میں شک پیدا ہو جائے تو وہ اپنی نماز کو ایک ہی رکعت سمجھے۔ اور اگر اسے دو رکعات اور تین رکعات میں شک پڑ جائے، تو وہ اپنی نماز کو دو رکعات سمجھے، اور اگر اسے تین اور چار رکعات میں شک پیدا ہو جائے تو وہ تین رکعات ہی سمجھے اور اپنی نماز کو اسی کے مطابق مکمل کرے۔ تاہم اس پر یہ لازم ہو گا کہ وہ ہر اس موقع پر قعدہ ضرور کرے، ورنہ جس کے متعلق اسے آخری رکعت ہونے کا شبہ پیدا ہو، اس لیے کہ قعدہ اخیرہ فرض ہے اور فرض نماز مکمل کرنے سے پہلے نفل نماز شروع کر لینے سے فرض نماز باطل ہو جاتی ہے لہذا اسے قعدہ کرنا چاہیے۔ اور اگر شک ارکان کے میں پیدا ہو جائے تو البصا میں نے یہ لکھا ہے کہ اگر اسے شک اکثر نشیش آتا ہو، تو وہ وہاں بھی تحریری کرے اور ظاہر روایت کی رو سے وہ اپنے ضمیر پر ہی عمل کرے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ کج میں زیادتی اور کسی رکن کی ٹکراؤ سے قاعدہ نہیں ہوتا، لہذا اسے بھی پر عمل کرنا چاہیے۔ لیکن اگر نماز میں ایک رکعت کا اضافہ ہو جائے، تو اگر یہ اضافہ قعدہ اخیرہ سے پہلے ہو، تو اس سے نماز قاسد ہو جاتی ہے، لہذا یہاں غور و فکر پر عمل کرنا اقل پر نماز کو جاری رکھنے کی نسبت سے میسر ہے۔

اور میں اذکار میں سجدوں پر جانے سے سجدہ سجدہ واجب ہوتا ہے، ان کی مکمل تعداد چار ہے،

(۱) قرأت؛

(۲) قنوت؛

(۳) تہنید اور سلام تکبیرات حیدرین۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ قرأت: اگر کوئی شخص پہلی دو رکعات میں قرأت کرنا بھول جائے، تو وہ آخری دو رکعات میں اسے قضا کرے۔ اور سجدہ کیا پر سجدہ سہو کرے۔ کیونکہ ہمارے بعض مشائخ کے ہاں قرأت تین طرز پر پہلی دو رکعات میں فرض جہیں ہے، اصل فرض تو غیر متعین طور پر کوئی بھی دو رکعات میں قرأت کرنا ہے، لہذا ان کے ہاں آخری دو رکعات میں قرأت کرنا، پہلی دو رکعات میں فوت ہونے والی قرأت کی قضا ہوگی اور بعض ائمہ کے ہاں قدرت متعین طور پر پہلی دو رکعات میں فرض ہے، تو اس قول کے مطابق اگر اس نے پہلی دو رکعات یا ان میں سے کسی ایک رکعت میں قرأت چھوڑ دی



توجہ نہ کر اس نے فرض کو اپنی جگہ سے بھول کر بدل دیا لہذا اسی پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ اور اگر وہ ان دونوں رکعات میں یا دونوں میں سے کسی ایک رکعت میں سورۃ فاتحہ یا سورۃ طہ بھول گیا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ اس کیلئے پہلی دو رکعات میں سورۃ فاتحہ مستحبی طور پر پڑھنا چاہیے نزدیک واجب اور امام شافعی کے ہاں فرض ہے۔ جیسا کہ اور ان سابقہ میں تفصیل گذر چکی ہے۔ اس طرح فرض نماز کی پہلی دو رکعات میں مستحبی طور پر ایک پوری سورۃ یا چھوٹی سورۃ کے مطابق تین چھوٹی جھوٹی آیات کی تلاوت کرنا ہمارے ہاں واجب ہے۔ لہذا ان کے بھول جانے پر سجدہ سہو واجب ہوگا اور اگر اس نے قراءت کی کسی وصف کو بدل دیا، مثلاً جبر کی جگہ آہستہ اور آہستہ کی جگہ جبر سے پڑھ دیا۔ تو اس کی آگے پھر دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ شخص امام ہوگا، یا منقر، اگر وہ امام ہو، تو ہمارے نزدیک اس سہو کی بنا پر اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا لیکن امام شافعی کے ہاں اس پر سجدہ سہو ضروری نہ ہوگا۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اونچی آواز یا سبب آواز سے پڑھنے کا مسئلہ کن کی پشت سے تعلق رکھتا ہے، لہذا وہ سنت ہوگا۔ جیسے دیگر ارکان کا یہی حکم ہے، جیسے مثلاً رکوع میں غفلتوں کو بڑا اور قعدہ میں مخصوص بیست میں بیستاد وغیرہ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جبری نماز میں جبر سے اور مخفی نماز میں اخفا سے پڑھنا امام پر واجب ہے، جیسا کہ ہم ازیم تلمذ بیان کر آئے ہیں۔ لہذا سجدہ سہو واجب ہوگا جہذا ان ہمارے ائمہ اس بارے میں مختلف روایات مروی ہیں کہ مخفی نماز میں جبر یا اخفا سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ لہذا زانی سلیمان ہیں، جہاں اور اخفا کی مقدار میں فرق کیا گیا ہے اور کھلے کہ اگر اس نے اخفا کی جگہ آہستہ پڑھا، تو اگر اس نے سورۃ فاتحہ کے بیشتر سے یا قراءت سورۃ کی کچھ آیات میں ایسا کیا، تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ ابن سہام امام محمد سے دونوں کے کسان جگہ کی روایت کرتے ہیں، کہ اگر اس نے تین یا اس سے زیادہ آیات ایسے پڑھ دیں، تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور حسن امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں، کہ اگر اس نے ایک آیات میں بھی تبدیلی کر دی، تو اس پر سجدہ سہو ضروری ہوگا۔ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر اس نے ایک حرف کو بالآخر پڑھ دیا، تو اس پر سجدہ سہو واجب ہو جائے گا۔ ابو سلیمان کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مخفی نمازوں میں آہستہ پڑھنا، جبری نمازوں میں بالآخر پڑھنے کی نصبت زیادہ ضروری ہے، اس لیے کہ منقر کو جبری نمازوں میں بالآخر یا اخفا دونوں طرح پڑھنے کا اختیار دیا گیا ہے، لیکن مخفی نمازوں میں ایسا اختیار حاصل نہیں ہے۔ تو اگر اس نے مخفی نماز میں بالآخر پڑھا، تو چونکہ بعض جبر کرنے سے ہیں اس کی نماز میں نقصان پیدا ہوگا، لہذا اس کی سجدہ سہو کے ساتھ تلاوت کرنا ضروری ہوگا لیکن جبری نماز میں اخفا سے پڑھنا، چونکہ کسی نقصان کا موجب نہیں ہوتا، لہذا وہ تکیہ دہ نہیں دیا اس سے زیادہ آیات کو آہستہ آواز سے پڑھنے لہذا یہاں سجدہ سہو واجب نہ ہوگا لیکن امام کی روایت کی دلیل ایک روایت ہے، جو حضرت ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، میں کبھی کبھار غلطی سے صبر میں ایک یا دو رکعتیں اونچی آواز سے پڑھ کر سنا دیا کرتے تھے۔

حالاً کر یعنی نازیہیں بالجبر پڑھنا تھا، توجیب یعنی نازوں میں بالجبر پڑھنا ثابت ہو گیا تو اس سے جبر ہی نازوں میں اضافہ کرنے کا جواز بھی ثابت ہو گیا، وہ اس لیے کہ وہ قوی حکم میں مساوی ہیں، پھر مذکورہ حدیث میں چونکہ ایک یا دو آیات کی تعداد مروی ہے، اس سے زیادہ کی کوئی روایت نہیں ملتی، لہذا اس سے زیادہ قراءت کی صورت میں ترک واجب لازم آتا ہے جس سے مسجد مہر کرنا واجب ہو جائے گا۔ سنن کی روایت امام ابو حنیفہ کے اس اصول پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک فرض قراءت کی مقدار ایک ہی اکت ہے، خواہ وہ چھوٹی بھی کیوں نہ ہو، توجیب اس نے اتنی مقدار میں قراءت میں تبدیلی کر دی، تو اس سے سہولت لازم آگیا، لیکن صاحبین کے نزدیک فرض قراءت کی مقدار چونکہ ایک بڑی اکت یا تین چھوٹی آیات ہیں، لہذا واجب تک اس مقدار میں تبدیلی نہ ہو، تو مسجد مہر واجب نہ ہوگا۔

یہ حکم تو اس وقت ہے کہ جب وہ امام ہو گا اور اگر وہ منفرد ہو، تو اس پر کوئی مسو نہیں پڑے گا۔ وہ جبر ہی نازوں میں آہستہ پڑھ دے۔ تو اس پر مسجد نہ ہونے میں کوئی شک ہی نہیں، اس لیے کہ اسے آہستہ اور اونچی آواز سے پڑھنے کا اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہم ان میں قبل بیان کر آئے ہیں کہ امام پر قراءت اپنی آواز سے کرنا اس لیے ضروری ہے، تاکہ اس قراءت کا فائدہ مقتدیوں کو حاصل ہو اور منفرد کے معاملے میں ایسا کوئی فائدہ نہیں پاتا جاتا، لہذا اس پر جبر واجب نہ ہوگا۔ صحت کی بنا پر اس کے ترک سے نازیہیں نقصان لازم نہ آئے گا۔ اسی طرح اگر وہ یعنی نازیہیں جبر کر دے توجیب یہ حکم اس لیے ہے کہ ان نازوں میں آہستہ قراءت کرنے کے حکم کا مقصد یہ ہے کہ قرآن مجید کی تلاوت کو شور و غل سے محفوظ رکھا جائے کیونکہ شور و غل سے قراءت قرائی کو بے اثر کر دیتا ہے۔ اور چونکہ بات اس نازیہیں پائی جا سکتی ہے، کہ جسے کچھ مندوں یا فاعلہ و دعوت عام جسے کہہ دیا گیا ہو۔ لہذا آیات یا جماعت نازیہیں صادق آتی ہے۔ یہی منفرد کی ناز، تو اس کی قوت پر طور و غل کے طالب آنے کا کوئی اسکان نہیں ہے، لہذا تو اسے اپنی نازیہیں آہستہ پڑھنا ضروری نہ ہوگا۔ بنا ہی ترک واجب نہ ہونے کے باعث اس پر مسجد سہولت لازم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ کوئی سورۃ پڑھنا چاہتا تھا، مگر اسے غلطی لگی اور اس نے اس کی جگہ کوئی اور سورۃ پڑھ دی، تو اس پر سبب وجوب یعنی فرض یا واجب کی تاخیر یا ترک واجب نہ ہونے کے باعث مسجد سہولت لازم نہ ہوگا، اس لیے کہ کسی خاص سورۃ کو مقررہ کے پڑھنا واجب نہیں ہے، اور امام مجتہد ہے اس شخص کے متعلق مروی ہے کہ جو پہلی دو رکعات میں سورۃ فاتحہ دو بار پڑھ دے گا، اس پر مسجد سہولت لازم ہے، اس لیے کہ اس نے سورۃ فاتحہ کو دو بار پڑھ کر سورۃ پڑھنے میں تاخیر کر دی ہے اور اگر اس نے سورۃ فاتحہ پھر سورۃ اور پھر سورۃ فاتحہ پڑھی، تو اس پر مسجد سہولت لازم نہیں، کیونکہ یہ کہا جائے گا، کہ اس نے یہی قراءت کی ہے، اور اگر وہ تشریح کو دو بار پڑھ دے، تو اس پر مسجد سہولت نہیں، اور اگر اس نے مگر یہ یا مسجد سے و اقیام میں قراءت کی تو اس پر کوئی مسجد نہ ہوگی۔

۲۔ **قنوت** - قنوت چھوڑ دینے سے بھی سجدہ سہو واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا پڑھنا واجب ہے جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کی وضاحت کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

۳۔ **تکبیراتِ عیدین** - عیدین کی تکبیروں کو بھی اگر کوئی شخص چھوڑ دے یا ان میں کمی کرے تو چھوڑ دہ واجب ہیں، اس لیے اس پر بھی سجدہ سہو واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر ان تکبیروں میں کچھ اضافہ کرے۔ یا ان کو اپنی جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ اور اگرے تو تب بھی سجدہ سہو واجب ہوگا۔ کیونکہ اس سے فرض یا واجب ہیں جدیدی لازم آتی ہے۔

۴۔ **تشہد** - اسی طرح اگر کوئی شخص آخری قعدہ میں الخیات پڑھنا بھول جائے اور پھر سلام پیر کرے تو پھر سلام پیر کرے۔ کیونکہ اس کا پڑھنا واجب ہے اور جہاں تک قعدہ اولیٰ میں الخیات چھوڑنے کا تعلق ہے، تو اسحاق کی رو سے اس کا بھی یہ حکم ہے، جب کہ قیاس تو الخیات، قنوت و تراویح تکبیراتِ عیدین میں یکساں ہے کہ اس کے مطابق اس پر سجدہ سہو واجب نہیں۔ ہوتا۔ کیونکہ یہ تمام اذکار سنت ہیں اور ان کے چھوڑنے سے نماز میں کوئی ایسا نقصان لازم نہیں آتا کہ اس سے سجدہ سہو کرنا لازم ہو۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے اس نے ثنا اور قنوت پڑھنا چھوڑ دیا ہو۔ اسحاق کی وجہ سے کہ یہ تمام اذکار واجب ہیں، قنوت اور تکبیراتِ عیدین کے واجب ہونا یہاں ذکر تو اپنے مقام پر آئے گا اور جہاں تک قعدہ اولیٰ میں تشہد پڑھنے کا تعلق ہے، تو وہ اسی لیے واجب ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کے پڑھنے پر مداومت فرمائی ہے۔

ان کے علاوہ محدثین اذکار ہیں، مثلاً حننا، قنوت، رکوع و سجود کی تکبیریں اور ان کی تسبیحات و تہلیلات کے چھوڑنے پر اکثر علما کے نزدیک کوئی سجدہ سہو نہیں ہوتا۔ جب کہ امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر وہ تین تکبیریں بھول جائے، تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، کیونکہ انہوں نے تکبیرات کو گہری بات عیدین پر قیاس کیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس غلط ہے کیونکہ عید کی تکبیریں واجب ہیں جیسا کہ اپنے مقام پر ذکر ہوگا۔ لہذا ان کے بھولنے سے سجدہ سہو لازم ہو جائیگا۔ جب کہ رکوع و سجدہ کے کی تکبیریں تو سنت ہیں اور سنت چھوڑنے کا نقصان سجدہ سہو سے پورا نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ سجدہ سہو واجب ہے اور جو تکبیر کسی چھوٹی چیز کی تلاقی اس سے بڑی چیز کے ساتھ نہیں چھوڑا جائے جو اس سے سجدہ سہو واجب ہوگا۔ بخلاف واجب کے۔ اس لیے کہ ہم مثل کی تلاقی ہم مثل کے ساتھ تو کی جا سکتی ہے، اسی لیے اگر واجب کو راستہ چھوڑ دیا جائے، تو اس پر سجدہ سہو لازم نہیں آتا، کیونکہ واجب کو راستہ چھوڑ دینے کے نقصان سے کہیں زیادہ ہے۔ حالانکہ شریعت نے بھول کر چھوڑنے پر سجدہ واجب کی سجدہ سہو کے ساتھ تلاقی کی وجہ ازارت دی ہے۔ وہ اس لیے ہے کہ یہ سجدہ چھوڑنے پر سجدہ واجب کے ہم رتبہ ہے۔ اور چونکہ وہ بھول کر چھوڑنے پر سجدہ واجب کے ہم مثل ہے، لہذا وہ تو اس سالہ راستہ چھوڑنے پر سجدہ واجب سے کم رتبہ ہوگا اور کسی

شی کا خلا فی اس سے پھر شی کے ساتھ نہیں کی جاسکتی اسی لیے اگر کوئی فرض چھوٹ جائے، تو اس کی مسجد سہو کے ساتھ خلا فی کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

اور اگر وہ دائیں طرف کے بجائے چپے بائیں طرف سلام پھیر دے تو اس پر مسجد سہو واجب نہ ہوگا، کیونکہ سلام میں یہ ترتیب محض تہنیت ہے۔ لہذا ترتیب چھوٹنے کی بنا پر مسجد سہو ضروری نہ ہوگا۔ اور اگر ایام تشریق میں تکبیر پڑھنا بھول جائے۔ تو تب بھی اس پر مسجد سہو نہیں کیونکہ اس نے نماز کے واجبات میں سے کوئی واجب ترک نہیں کیا؛ اور اگر وہ ایک نماز میں کئی بار بھول جائے۔ تو تب بھی اس پر دو مسجدوں کے علاوہ کچھ اور واجب نہ ہوگا۔ بعض فقہاء کے نزدیک اس پر ہر مسجد کے بدلے دو مسجد سے لازم ہوں گے۔ کیونکہ ارشاد نبوی ہے۔

لکل مسجد سجدتان بعد ہر مسجد کے لیے سلام کے بعد دو سجودے (السلام۔)

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہر مسجد سے نقصان لازم آتا ہے۔ لہذا اس کا خلا فی ضروری ہوگی۔

ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس روایت سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

سجدتان تحذیران لکل زیادة دو مسجد سے نماز کی ہر رکعت کی وضعتی کے لیے و نقصان۔ کافی ہیں۔

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار پہلا قعدہ چھوڑ دیا۔ تو اس کی بناء پر مسجد کے دو سجودے کیے؛ حالانکہ آپ قعدہ اور شہد دو نو کی مسجد کے تھے۔ کہ آپ نے ان دونوں کو چھوڑ دیا تھا اور تیسری رکعت کی طرف بھی آپ کھل از وقت کھڑے ہو گئے تھے۔ مگر بائیں ہر آپ نے دو سے زیادہ مسجد سے نہیں کئے۔ تو معلوم ہوا کہ ایسے موقع پر دو مسجد سے بجا کافی ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مسجد سہو کو اسی لیے نماز کے کوئی ایک مؤخر کر دیا جاتا ہے تاکہ دوسرا سہو سجدے کی صحت میں اس کو بار بار ادا کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ ورنہ اس کو مؤخر کر کے کوئی معنی نہیں۔ جب کہ مذکورہ حدیث ایک ہی نماز میں موجودہ جن میں سہو پر محمول ہے تاکہ ہر مسجد پر جس کی دلیل ہم اوپر بیان کر سکتے ہیں۔

## فصل (مشتمل) بھول کر چھوٹا ہوا عمل دہرایا جائے یا نہیں؟

حکم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ جس بھولے ہوئے فرض یا واجب سے مسجد سہو لازم آتا ہے، وہ یا تو نماز کا کوئی فعل ہوگا، یا ذکر۔ ان دونوں میں سے جو بھی صحت ہو۔ بہر حال اس پر یہ لازم ہے کہ

و پہلے اس متروک محلے کو قضاء کرے، بشرطیکہ اس کا نام لکھن ہو، لیکن اگر ایسا ممکن نہ ہو، تو پھر اگر وہ فرض ہے، تو اس کی نماز قاسد ہو جائے گی، اور اگر واجب ہے، تو نماز میں کمی واقع ہو جائے گی، جس کی بنا پر اس کی نماز مکمل نہیں ہو جائے گی۔

اس اجالی کی تفصیل یہ ہے، کہ اگر متروک شی کوئی مغل ہو، مثلاً اس کے کسی رکعت کا اصلی سجدہ چھوڑ دیا ہو، پھر اس کو نماز کے آخر میں یاد آگیا ہو، تو وہ اس سجدہ کو قضا کرے، تو اس کی نماز ہمارے نزدیک مکمل ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس سجدے اور اس کی بعد پڑھی ہوئی نماز کو دوبارہ پڑھے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جو نماز اس لئے "متروک" مغل کے بعد پڑھی ہے۔ وہ اس نے قبل از وقت ادا کی ہے۔ لہذا وہ درخور اعتناء ہوگی، کیونکہ نماز تہتیب کے ساتھ شروع ہوئی ہے لہذا تہتیب کے بغیر اس کا پڑھنا معتبر نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے سجدہ رکوع سے پہلے کر دیا ہو، کہ وہ سجدہ معتبر نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ دوسری رکعت اپنے موقع پر ہی ادا ہوئی ہے۔ کیونکہ اس کا موقع محل پہلی رکعت کے بعد ہی ہے، کیونکہ یہاں پہلی رکعت موجود ہے۔ وہ اس طرح کہ رکعت تو ایک ہی سجدے سے مکمل ہو جاتی ہے، اور دوسرا سجدہ تو محض پہلے سجدے کا اعادہ ہے، حتیٰ کہ اس کے لیے لفظ الصلوۃ استعمال ہو سکتا ہے۔ حالانکہ اگر وہ قسم کھائے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا، پھر وہ رکعت کا ایک سجدہ کر لے، تو وہ حاشا ہو جائے گا، لہذا یہاں دوسری رکعت کی ادائیگی، قابل اعتبار اور باقاعدہ قرار ہوگی، اور اس پر محض متروک محل کی قضا لازم ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے، کہ جب وہ رکوع سے قبل سجدہ کرے، لیکن اس صورت میں سجدہ فی جمع واقع پڑا دینا ہوا، اس لیے کہ اس کا اصل مقام تو رکوع کے بعد ہے، کیونکہ اس سے رکعت کی تکمیل ہوتی ہے اور رکعت کی تکمیل رکوع کے بغیر جو نہیں سکتی، لہذا اس سجدے کا شمار نہ ہوگا، تو یہ دونوں میں ہی فرق ہے؛ اسی طرح اگر اسے نماز کے آخر میں دو رکعت کے متروک سجدے یاد آجائیں، تو وہ ان دونوں کی قضا کرے گا۔ اس طرح ہمارے نزدیک اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ اور اسے پہلے پہلی رکعت کا اور پھر دوسری رکعت کا سجدہ ادا کرنا ہوگا۔ کیونکہ قضا تہتیب اور اس کے مطابق ہی ہونی چاہیے لہذا ان کی قضا بھی اس تہتیب کے مطابق پڑھنی چاہیے؛ اور اگر ان میں سے ایک سجدہ متکورات ہو اور دوسرا دوسری رکعت کا سجدہ ہو، تو یہ بھی تہتیب کا خیال رکھا جائے گا۔ چنانچہ اگر علماء کے نزدیک وہ پہلے سجدہ متکورات ادا کرے گا۔ جب کہ امام زفر فرماتے ہیں کہ وہ پہلے نماز کا اصلی سجدہ ادا کرے، اور پھر سجدہ متکورات ادا کرے گا۔ یہی نظر ہمارا ہے گا۔ یہی نظر ہمارا ہے گا۔ نماز کا اصلی سجدہ ہونے کا بناء پر ان یہ اسبیت رکھتا ہے۔ بخاری و دلیل یہ ہے کہ قضا اور اس کے مطابق ہی ہوتی ہے۔ تو یہ نماز میں سجدہ متکورات ختم ہے۔ لہذا قضا میں بھی اسی کا مقدم رکھنا لازم ہوگا۔ اور اگر وہ رکوع میں ہو یا سجدے میں کہ اسے نماز کا چھوٹا ہوا اصلی سجدہ یاد آگیا۔ تو وہ رکوع سے پہلے سجدہ میں چلا گیا یا اس نے سجدہ سے سر ہٹا کر سجدہ کر لیا تو طریق یہ ہے۔ مگر افضل یہ ہے کہ وہ ان ابراہان

کی حرمت کا لحاظ رکھتے ہوئے پورے مسنون طریقے سے سجدے کا اعادہ کرے اور پھر ان ارکان کو دہرائے کیونکہ نماز کی اصل ترتیب یہی ہے۔ تاہم اگر اس نے اعادہ نہ بھی کیا، تب بھی ہمارے ہذا اثر کے نزدیک اس کی نماز جائز اور امام نہ فرض کئے ہاں جائز نہ ہوگی، کیونکہ امام نہ فرض کئے گئے ہاں ارکان نماز میں ترتیب فرض ہے اور چونکہ یہ سجدہ اپنے اصل مقام کے ساتھ متصل ہو جائے گا۔ اس کے بعد پڑھی ہوئی نماز ایسی قیام قراءت اور رکوع وغیرہ ترتیب چھوڑ دینے کے باعث باطل ہو جائے گی اور ہمارے ہاں چونکہ ایک ہی نماز کے افعال میں ترتیب فرض نہیں ہے، اس لیے امام کو جہاں پاتا ہے وہیں سے اس کی ساتھ نماز میں شامل ہو جاتا ہے اور اپنی سجدہ پڑھتی ہے۔ پہلے اور انہیں کرتا اور اگر ترتیب نماز میں فرض بھی ہو، ترتیب بھی غلط نہ بیان کے باعث اس۔۔۔ ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ لہذا رکوع و سجدہ اپنے مقام پر ادا ہونے کی بنا پر معتبر ہو رہے۔ اب روٹ سے مروی ہے کہ اس پر رکوع کا اعادہ بھی ضروری ہے، کیونکہ وہ رکوع سے ہی نپٹے۔۔۔ گیا تھا، انہوں نے اسے اصل نماز پر قیاس کیا ہے کیونکہ ان کے ہاں رکوع اور سجدہ کے درمیان لازم کرنا فرض ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب اسے رکوع میں یا سجدے میں حدث پیش آئے، آچلتے کہ وہ وضو کرنے کے بعد اس کو لازماً اعادہ کرے گا جسے وہ ادا کر رہا تھا۔ اس میں نہ رکوع کے جس جز میں حدث پیش آیا ہو حدث سے وہ جز باطل ہو جاتا ہے۔ لہذا مناسب تھا کہ اس کی تمام نماز ہی فاسد ہو جاتی مگر ہم نے نص اور اجماع کی بنا پر اس بارے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ البتہ اس رکعت کی حد تک اس قیاس پر عمل کرنا ضروری ہو گا کہ جس رکعت میں وہ حدث پیش آیا ہو۔

اور اگر اس نے اس چھوٹے ہوئے سجدہ کو قضا کیا، بلکہ سلام پھیر دیا تو اب اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ تو اسے یہ سجدہ یا مغلطہ یا پھر اسے مہول گیا تھا: اگر تو اسے یہ سجدہ یاد تھا اور اس کے باوجود اس نے سلام پھیر دیا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ مہول گیا تھا، اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر جان بوجھ کر سلام پھیر دیا جائے، نماز سے خروج لازم آجاتا ہے، ہاں البتہ اگر کسی پر سجدہ سہو ہو اور وہ سہو کے لیے سلام پھیرے۔ تب سلام کے نصیغ نماز سے خروج نہ ہوگا۔ اس لیے کہ سلام شریعت میں محض خارجی افعال کو مکمل کرنے والا ہے، جیسا کہ ارشادِ نبوی ہے۔

وَقَطْعِيْلَهَا الشَّلِيْمُ۔ اور سلام پھیرنا نماز کی پابندی کو ختم کرنے کا موجب ہوتا ہے۔

علامہ ابن عربی اس لیے بھی کہ سلام ایک مکالمہ ہے اور مکالمہ نماز کی ضد ہے۔ انہوں نے شریعت کے دغ حرج کے لیے حالتِ سہو میں اس کے عمل کو روک دیا ہے کیونکہ انسان شاذی مہول کر سلام پھیرے۔ اور جس شخص نے ابھی سجدہ سہو کیا ہو تو چونکہ اس نے بھی سجدہ سہو ادا کرنا ہے لہذا اس کیلئے حالتِ نماز کو قرار رکھنے کی ضرورت ہے، مگر جس شخص پر سہو نہیں ہے۔ اس کیلئے نماز کو بحال رکھنے کی ضرورت

ضرورت نہیں ہے۔ لہذا سلام کے محل اہل منافی نماز جوئے کا اعتبار کیا جائے گا۔ تو حسب اصل بحث  
 اچھی طرح ذہنی نشیں ہو گئی۔ تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ حسب اس لئے اس علم کے باوجود کہ اس پر ابھی نذر  
 کا ایک اصلی سجدہ واجب ہے، سلام پھیرنا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اسے نماز کا اعادہ  
 کرنا لازم ہو گا کیونکہ وہ سنت سلام پھیرنا نماز کو ختم کرنے کا ذریعہ ہے اور چونکہ ابھی اس پر نماز کے  
 ارکان ہیں سے ایک رکن کا ادا کرنا باقی ہے۔ اور رکن کے بغیر کسی شی کا وجہ ممکن نہیں ہوتا۔ لہذا نماز  
 فاسد قرار پائے گی، لیکن اگر اس لئے بھول کر ایسا کیا ہو۔ تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ کیونکہ  
 احکام سلام دفعِ حقیقی کی بنا پر کلمہ پہنچا دینا اگر ادا ہو گیا ہے پھر اگر اس نے سلام پھیرنے کے بعد اپنا رخ قبلہ سے  
 نہ پھیرا ہو۔ اور کسی سے کوئی بات چیت نہ کی ہو۔ تو وہ اس رکن کا ادا کر سکتا ہے۔ جو  
 اس پر ابھی قضاء کرنا واجب ہے۔ اور اگر کسی اور نے اسی حالت میں اس کی اقتداء کر لی، تو اس کی  
 اقتداء ناجز ہوگی، پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو مقتدی بھی اس کی اقتداء کرے گا۔ تاہم اس کا یہ  
 سجدہ مقتدی کے حق میں شمار نہ ہوگا۔ اس بلکہ اس نے امام کو حالت رکعت میں نہیں پایا پھر مقتدی  
 امام کی تشہیر پڑھنے کی حد تک اقتداء کرے گا۔ سلام پھیرنے میں نہیں۔ البتہ سلام پھیرنے کے بعد  
 وہ امام کے ساتھ سجدہ سہو بھی کرے گا۔ پھر اگر امام نے بھول کر سلام پھیر دیا۔ تو مقتدی اس  
 کی تشہیر نہ کرے، بلکہ وہ اپنی بھولی ہوئی نماز کو مکمل کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہو۔ البتہ اگر امام نے پھر  
 ہوسے سہو سے کوئی اقتداء کیا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس پر نماز کے ارکان ہیں  
 سے ایک رکن کی ادائیگی ابھی باقی تھی۔ اور امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث مقتدی  
 کی نماز بھی اقتداء صحیح ہونے کے بعد فاسد ہو جائے گی۔ تاہم اس کی اقتداء کرنے کا ثمرہ یہ ہوگا کہ  
 اگر امام مقیم ہو اور اس نے اس کی اقتداء نماز ظہر یا عصر یا صبح میں نفل نماز کی نیت سے کی تو اس  
 پر چار رکعات کی اقتداء لازم ہو جائے گی، اور اگر امام مسافر ہے۔ تو اس پر دو رکعتوں کی اقتداء ضروری  
 ہوگی اور اگر وہ اپنا چہرہ قبلہ سے پھیر دے تو اگر وہ نماز مسجد میں ادا کر رہا ہو اور اس نے کسی  
 سے بات چیت نہ کی ہو۔ تو جب بھی استخوان کی رود سے اس کا یہی حکم ہے۔ تاہم قیاس کا تقاضا یہ  
 ہے کہ وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا۔ یہ امام محمد کا بھی قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ کہ قبلہ  
 سے منہ پھیرنا نماز کو فاسد کرنے کے سبب سے بات چیت کرنے کے مترادف ہے۔ لہذا یہ  
 عمل نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہوگا۔ جب کہ استخوان کی وجہ سے کمر یا سہاگہ یا سہاگہ  
 (جگہ) کے حکم میں ہے۔ کیونکہ وہ سب نماز پڑھنے کی جگہ ہے۔ چنانچہ مسجد میں جہاں بھی کوئی شخص مسجد  
 بودہ وہاں سے بن اسام کی اقتداء کر سکتا ہے۔ خواہ اس کے اور امام کے درمیان  
 کتنا ہی فاصلہ ہو۔ حالانکہ جگہ میں تفاوت صحت اقتداء کے لیے مانع ہوتا ہے۔ ہاں یہی نماز کا  
 مسجد میں رہنا نماز ہی کی جگہ میں ظہیر نے کے مترادف ہوگا اور چونکہ قبلہ سے منہ پھیرنا اس  
 وقت نماز کے فساد کا موجب ہوتا ہے۔ کہ جب ایسا کرنے سے کوئی ضرورت یا  
 مجبوری مانع نہ ہو۔ لہذا یہاں یہ عمل نماز کے فساد کا باعث نہ ہوگا۔ بخلاف بات چیت کرنے کے کیونکہ

بات چیت کرتا ہر حال نماز سے مانع ہے اور اس مسئلے میں مذکورہ دونوں حالتیں یکساں حکم رکھتی ہیں۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر چلا جائے۔ پھر اسے یاد آئے تو وہ نماز میں دوبارہ جہیں لوٹ سکتا، بلکہ اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کی جگہ سے باہر چلے جاتا۔ جب کہ ابھی اس پر ایک رکعت کی ادائیگی باقی ہو نماز جاری رکھنے سے مانع ہوتا ہے۔ لہذا اس پر روم ہو گا کہ وہ از سر نو نماز ادا کرے، اور اگر وہ کسی صحنہ میں غانا دار کر رہا ہو، پھر اسے اپنی پچھلی یاد میں طرف والی یا بائیں طرف والی صف جمہ کرنے سے پہلے کوئی چھوٹا ہوا سجدہ یاد آ جائے تو وہ اپنی سابقہ نماز میں دوبارہ لوٹ سکتا اور چھوٹے ہوئے رکعت کو قضا کر سکتا ہے، اس لیے کہ صفوں کے باہم متصل ہونے کے باعث یہ مقام بھی سجدہ سے مشابہ ہے، اسی لیے یہاں اس کا امام کہے کیجے اقتداء کرنا درست قرار پاتا ہے۔ اور اگر وہ اپنی سامنے والی جانب چلا تو اس کا حکم کتاب میں مذکور نہیں۔ اس بارے میں ایک قول قویٰ ہے کہ اگر وہ اپنے پیچھے والی صف کے سامنے کیسا باقی ہی چلا ہو، تو وہ اپنی نماز کو جاری رکھ سکتا ہو، ورنہ نہیں۔ یہی امام ابو یوسف سے مروی قول ہے۔ انہوں نے ایک جانب کو دوسری جانب پر قیاس کیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب وہ اپنے سجدے کی جگہ سے اگے گزر جائے، تو پھر وہ سابقہ نماز میں نہیں لوٹ سکتا ہی قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ اتنی مقدار میں چلتا سجدہ سے باہر نکلنے کے مترادف ہے، لہذا یہ نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہوگا۔ یہ حکم اس وقت کہ جب جب اس کے اور نماز کے سامنے کوئی شجرہ نہ ہو اور اگر شجرہ ہو، تو سب تک وہ مشرعوں سے اگے نہ بڑھ جائے۔ اس وقت تک کہ وہ اسی نماز میں واپس آ سکتا ہے، اس لیے کہ شجرہ کی اندر والی جانب مسجد کے حکم میں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے۔ کہ جب وہ نماز کا ایک اصلی سجدہ باقی ہونے کے باوجود سلام پیرے دے، اور اگر اس پر مسجد یا حکومت کرنا یا آخری قعدہ میں تشہید پڑھنا باقی ہو اور اس نے سلام پیرے دیا تو اگر سلام پیرے وقت اسے اس عمل کا چھوڑنا یاد ہو، تو اس سے اس کی ادائیگی ساقط ہو جائے گی، کیونکہ جہاں ہو چکر سلام پیرے سے آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر اس حالت میں کوئی شخص اس کی اقتداء کرے تو اس کی اقتداء درست نہ ہوگی۔ اور اگر وہ مسافر ہو اور وہ اقامت کی نیت کرے تو اس کی نماز بدل کر چار رکعت میں تبدیل ہو جائے گی، کیونکہ اس کی نماز کے ارکان میں سے کوئی رکعت باقی نہیں رہا۔ البتہ واجب چھوڑ دینے کے باعث اس کی نماز ناقص تصور ہوگی۔ اور اگر اس نے اس صورت میں سجدہ کر لیا سلام پیرے دیا۔ تو اس سے اس کی ادائیگی ساقط نہ ہوگی، اس لیے کہ سجدہ کر لیا سلام پیرے دینے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اس حالت میں اس کی اقتداء کرنا بھی درست ہوتا ہے اور اگر وہ تشہید مار کر نہیں دے۔ تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر مسافر ہونے کی حالت میں وہ اقامت کی نیت کرے، تو اس کے فرض تبدیل ہو کر چار ہو جاتے ہیں۔ لہذا انان وہ سجدہ اور تشہید کو اسی طرح قضا کرے جس طرح کو تفصیل اور یہ بیان ہو چکی ہے۔ لہذا یہ کہ اگر اسے اس کا چھوٹا سجدہ باہر نکل جائے یا صفوں سے گھبرانے کے بعد یاد آ یا ہو، تو تب مذکورہ عمل ساقط ہو جائے



گا اور اس کی نماز میں فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ نماز کا ہزار ارکان نماز سے مشروط ہوتا ہے اور چونکہ یہ بیان ارکان نماز کی ادائیگی ہو چکی ہے، لہذا اس کی نماز مکمل ہوگی۔ البتہ اس کی نماز میں کمی واقع ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر ان ترک شدہ اعمال یعنی نماز کے سجدہ، اصلی، سجدہ تلاوت اور تشہید پڑھنے سے اس کا سابقہ برحق عزم بوجہ ختم ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ اس حالت میں بات چیت کرے یا قہقہہ مار کر ہنس دے، یا اس کا وضو حلال ہو جائے۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی بخلاف اس صورت کے۔ جب وہ سجدہ سہو کے لیے نماز میں لوٹ کر آیا ہو ان دونوں میں فرق اوپر بیان ہو چکا ہے۔ اور اگر اس نے جب سلام پھیر دیا تو اس پر نماز کا اصلی سجدہ اور سہو کے دو سجدے واجب الادا تھے۔ اور اس نے ان کو یاد رکھتے ہوئے سلام پھیر دیا صرف حقیقی سجدہ ہی واجب الادا تھا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکعت کے باقی رہتے ہوئے اس نے راستہ سلام پھیر دیا ہے؛ اور اگر بعد دونوں سے سہو ہو جائے، یا اسے سجدہ تو یاد نہ ہوں لیکن سجدہ سہو یا وہ تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی؛ اگر تو وہ اپنی دونوں کھجولیں گیا ہر تشہید ہی پر حکم ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کا سلام سجدہ سہو کے شخص کا سلام ہوگی۔ اور اسے نماز میں دوبارہ لوٹنے کی اجازت ہوگی۔ اور وہ پہلے نماز کا اصلی سجدہ کرے، پھر وہ تشہید پڑھے پھر اس کے نماز میں دوبارہ لوٹ آئے کے باعث اس کا پہلے سجدہ یا سجدہ عزم بوجہ ختم ہو جائے گا۔ پھر وہ سلام پھیر کر سہو کے دونوں سجدے کرے؛ اور اگر اس نے سجدہ تلاوت اور سجدہ سہو کے ہوتے ہوئے سلام پھیر دیا، تو پھر اگر اسے وہ دونوں یاد ہوں، یا اسے شخص سجدہ تلاوت یاد ہو، تو اس سے وہ دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ اس کا یہ سلام راستہ سلام ہے، لہذا اس سلام سے وہ نماز سے خارج ہو جائے گا، لیکن اس کی نماز فاسد نہ ہوگی جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر وہ دونوں کھجولیں جاسے، یا اسے سجدہ سہو یاد ہو، تو اس سے وہ دونوں افعال ساقط نہ ہوں گے، اس لیے کہ اس نے کھجولیں کر سلام پھیر کر ہے۔ لہذا یہ اس شخص کا سلام ہوگا جس پر ابھی سجدہ سہو یا سجدہ فاسد اس پر لازم ہوگا کہ وہ پہلے سجدہ تلاوت کرے، پھر تشہید پڑھے، جیسا کہ پہلے گذرا، پھر وہ سلام پھیر دے۔ اور اگر اس سجدہ نماز کا حقیقی سجدہ اور سجدہ تلاوت فامیب الادا ہو جائے اور وہ سلام پھیر دے، تو اگر اس نے کھجولیں کر سلام پھیرا ہو، تو وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے اور پھر دونوں کو حسب ترتیب قضا کرے گا۔ اور اگر اسے دونوں یاد ہوں، یا اسے نماز کا اصلی سجدہ یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہو جائے گی، بلکہ مکرمہ راستہ سلام پھیرنا ہے۔ اور اگر اسے شخص سجدہ تلاوت یاد ہو، تو جب بھی ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم ہے، اسی طرز اگر اس پر سجدہ اصلی اور سجدہ تلاوت کے ساتھ سہو کے دو سجدے بھی واجب الادا ہوں، تو اگر وہ ان سب کو کھجولیں جاسے، یا اسے شخص سجدہ سہو یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ اس کا سلام پھیرنا ایک سجدہ سہو کے شخص کا سلام پھیرنا ہے۔ لہذا وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے گا، اور ایک ایک کر کے سب کو ترتیب ادا قضا کرے گا۔ یعنی اگر حقیقی سجدہ پہلے ہو، تو پہلے اسے قضا کرے اور اگر سجدہ تلاوت مقدم ہو، تو پہلے اسے ادا کرے، اسی طرز

کو اس سے اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر گزرا چھوڑ دین کے بعد تہجد پڑھے، پھر سلام پھیرے اور سجدہ سہو کرے۔ اور اگر اسے نماز کا حقیقی سجدہ یاد ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے دانستہ سلام پھیرا ہے۔ اور اگر اس کو سجدہ سہو یاد ہو، لیکن حقیقی سجدہ یاد نہ ہو، تو تب بھی تلاوت روایت کے مطابق ہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے شاگردان کے روایت کرتے ہیں، کہ ان دونوں صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ اس رکن کے حق میں اس کا سلام سہو والا سلام ہے، جس کی بنا پر نماز میں خرابی لازم نہیں آتی، امام محمدؒ کے مستحقین نے اس مسئلے میں ان پر اعتراض کیلئے خاص طور پر اس دلیل کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس رکن کے حق میں ”سلام سہو“ اور واجب کے حق میں دانستہ سلام چلا دینا چونکہ اصول کے سلام پھیرنے سے توئی نماز سے خارج نہیں ہوتا، مگر دانستہ سلام پھیرنے سے آئی نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔ لہذا یہاں شک پیدا ہو گیا، مگر چونکہ اس کی تکمیل تحریر صحیح طریقے سے منعقد ہوئی ہے، محض شک کی بنا پر وہ نماز سے خارج نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے، جب اسے حقیقی سجدہ یاد ہو، لیکن سجدہ تلاوت یاد نہ ہو، اس لیے کہ ان واجب کے بجائے رکن کو ترجیح دی جائے گی، جب کہ امام محمدؒ نے جو مسک اختیار کیا ہے اس میں واجب کو ترجیح دی گئی ہے، جو جائز نہیں ہے، لیکن یہ اعتراض فاسد ہے۔ کیونکہ یہاں محمد کے پیروے انسان نماز سے خارج ہو جاتا ہے جبکہ شک کے پہلو سے اس بارے میں سکوت ہے، یعنی کوئی حکم واضح نہیں ہوتا نہ نماز سے اخراج کا اور نہ اخراج سے نہ کھینچ لیا یا نہ واجب اور رکن میں کوئی تعارض دیکھا۔ تعارض تو تب ہوتا جب ایک کچھ کرنے والا اور دوسرا اسے باقی رکھنے والا ہوتا، جب کہ یہاں واجب کی جانب سے نماز سے خروج ثابت ہوتا ہے، لیکن رکن کی طرف سے ثابت نہیں ہوتا، تاہم یہ کسی دوسری شئی کو ذریعہ اخراج بننے سے بھی مانع نہیں، گو دونوں کے درمیان تعارض کہاں پیدا ہوا ہے۔ یاس جو مناسب توجیر ظاہر سلام ہی انسانی کو نماز سے خارج کر دیتی کیونکہ شریعت نے اسے مکمل نماز کی پابندی عزم کرنے والی قرار دیا ہے جیسا کہ فرمایا، نہی ہے۔ **وَتَشْتَلِيهَا السَّلَامُ** (تسلیم) سلام سے نماز کی پابندیاں ختم ہو جاتی ہیں، مزید برآں اس لیے بھی کہ یہ ایک طرف کی بات چیت ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، البتہ نماز سہو میں بکثرت سہو اور غلطیوں کے باعث، دفع خیر کے لیے سلام سے کوئی شخص نماز سے خارج نہیں ہوتا۔ پھر جس شخص پر بھی کوئی واجب واجب الادار ہو، اس کو سلام پھیرنا مکروہ بھی نہیں، کیونکہ عموماً کوئی مسلمان ایسی ہی واجب کو نہیں چھوڑتا، لہذا اپنی اصلی فطرت کے مطابق سلام نماز سے خارج کرنے والی شئی ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم اس کی فساد کو فاسد قرار دیں تو اسے تا آنکہ وہ نماز کا حقیقی سجدہ ادا نہ کرے، تو ہم پر لازم ہوگا کہ ہم کہیں کہ وہ سجدہ تلاوت بھی ادا کرے۔ کیونکہ ابھی تحریر نماز باقی ہے، حالانکہ اس کی ادائیگی کی اب کوئی صورت آتی نہیں رہی، لیکن جب اس نے سلام پھیرا تو اسے سجدہ تلاوت یا رقا۔ لہذا سجدہ تلاوت کی حد تک اس کا یہ سلام دانستہ سلام ہوگا اور آخری کھدے میں تشہد پڑھنا بھی سجدہ تلاوت ہی کے حکم میں ہے۔ کیونکہ وہ بھی واجب ہے۔

اور اگر اس نے سلام پھیر دیا، حالانکہ ابھی اس پر سجدہ سہوا یا نام تشریف ہونے کی صورت میں تکبیر اور غمخ ہونے کی صورت میں تکبیر واجب الادا ہے۔ تو ان میں سے کوئی بھی اس کے ذمے سے ساقط نہ ہوگی۔ خواہ وہ سلام جان بوجھ کر پھیرے اور یا سہول کر لیا کرے اس لیے کہ ان اشیاء کا موقع و محل سلام پھیرنے کے بعد ہے۔ پھر جب وہ ان سب کو ادا کرنے کا ارادہ کرے، تو ابتداً سجدہ سہوا سے کرے۔ پھر تکبیر (تشریف) اور پھر تکبیر پڑھے۔ اس لیے کہ سجدہ سہوا خاص نماز کی حالت میں ادا کیا جاتا ہے، جبکہ تکبیر کرنے کے لیے تو نماز کی حالت حرمت کا ہونا بھی ضروری نہیں۔ اسی لیے اگر اس نے تکبیر کہنا شروع کر دیا۔ تو اس سے سجدہ سہوا اور تکبیر تشریف دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر اس نے سجدہ سہوا کے بعد تکبیر کہہ دیا تو اس سے تکبیر کہنا ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سجدہ سہوا نماز کی تکبیر تحریم کے برقرار رہنے کی حالت میں اور تکبیر تشریف نماز کے بعد مگر نماز کی حالت حرمت میں بھی جاتی ہے۔ اور تکبیر کرنے سے یہ دونوں حالتیں ختم ہو گئیں۔ کیونکہ تکبیر ایک گفتگو و کلام ہے۔ اس طرح کر یہ حضرت ابراہیم کی دعوت کا جواب ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ذَاقْ ذِی الْمُنَاسِ بِالْحَقِّ لَعَلَّہٗ یَرْجِعُ ۝۱۰۰ اور لوگوں میں حق کا اعلان (ندا) کرو۔

اور اگر اس نے پہلے تکبیر تشریف کر دی، تو اس کے ذمے سجدہ سہوا ساقط نہ ہوگا، کیونکہ تکبیر تشریف تو ایک عبادت اور خدا کی طاعت و فرمانبرداری (یا تقرب) والا کلام ہے جس سے نماز کی حالت کا منقطع ہونا لازم نہیں آتا، البتہ سلام پھیرنے کے بعد اس سے تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں تکبیر کو اپنے موقع و محل پر نہیں کہا گیا، لیکن یہ حال ان تمام صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اس لیے کہ نماز کو اس کی تمام شرائط اور اس کے تمام ارکان کے ساتھ ادا کیا جائے گا ہے اور اگر اس نے سجدہ پڑھا، حالانکہ ابھی اس پر سجدہ اصلی سجدہ تلاوت، سجدہ سہوا یا نام تشریف میں ہونے کی صورت میں تکبیر حرام میں ہونے کی وجہ سے تفسیر واجب تھا؛ پھر اگر تو اسے نماز کا سجدہ اصلی اور سجدہ تلاوت یا فقط سجدہ اصلی یا فقط اور سجدہ تلاوت یا دونوں تھا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب اسے سجدہ اصلی تو یا دونوں البتہ سجدہ تلاوت ہو گیا اور یہ بیان ہوا اور اگر وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو، تو تب وہ سلام پھیرنے سے نماز سے خارج نہ ہوگا اور اس پر لازم ہوگا، کہ انہیں حسب ترتیب ادا کرے، یعنی پہلے ترتیب وار سجدہ کرے، پھر تشهد پڑھے، پھر سلام پھیر کر سجدہ سہوا کرے، پھر تشهد پڑھ کر سلام پھیر دے اور پھر تکبیر اور تکبیر پڑھے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر سجدہ سے پہلے اس نے ان تمام اشیاء سے پہلے تکبیر کہہ دیا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس نے سجدہ سے پہلے تکبیر کہہ دی، تو نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اس پر سلام پھیرنے کے بعد تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا مقام نماز کے بعد، اس کی حرمت کے دوران میں

ہے۔ اور چونکہ اگر وہ اثنائے نماز میں ہی تکلیف کھڑے ہو، تو وہ اپنے مقام پر ادا نہ ہو سکتا، لہذا اسادہ لازم ہوگا۔

رکوع کا متروک ہو جانا: اور اگر وہ متروک عمل رکوع ہو تو اس کو قضا کرنے کی کوئی گناہ نہیں ہے، اسی طرح اگر اس نے ایک رکعت کے دو سجدے چھوڑ دیئے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس احوال کی تفصیل یہ ہے کہ جب وہ نماز شروع کرے، تو قرات کرنے کے بعد رکوع کرنے سے پہلے سجدہ کر دے۔ پھر وہ دوسری رکعت کے لئے اٹھ کھڑا ہو، اور قرات پڑھنے کے بعد رکوع اور سجدہ کرے، تو یہ اس کی کل ایک رکعت ہوگی۔ اور یہ رکوع پہلی رکعت والے رکوع کی قضا نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے پہلی رکعت میں رکوع نہیں کیا، تو اس رکعت کے سجدوں کا بھی اعتبار نہ ہوگا، اور چونکہ وہ سجدے اپنے مقام پر یعنی رکوع کے بعد ادا نہیں ہوئے، لہذا وہ سجدے کا عدم ہوں گے۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے گویا سجدہ کیا ہی نہ تھا، جبکہ دوسری رکعت والے رکوع کی ادائیگی اپنے صحیح مقام پر تصور ہوگی، پھر جب اس نے رکوع کے بعد سجدہ کر لیا، تو اس کی ایک رکعت کی ادائیگی مکمل ہو جائے گی، اسی طرح اگر وہ نماز شروع کرے، پھر قرات کر کے رکوع کر لے اور سجدے نہ کرے، اور رکوع سے سراسر اٹھ کر پھر قرات اور رکوع کے بعد سجدے کرے، تو اس کی یہ کل ایک رکعت ہوگی، اور اس کے یہ سجدے پہلی رکعت کے سجدوں کی قضا نہ ہوں گے، اس لئے کہ اگر چہ اس کا رکوع اپنے صحیح مقام پر ادا ہوا ہے، اس لئے کہ رکوع کا مقام قرات کے بعد ہے، لیکن چونکہ رکوع کی ادائیگی سجدہ کی ادائیگی پر موقوف ہوتی ہے، لہذا جب وہ سجدہ کے بغیر ہی اٹھ کھڑا ہوا، اور اس نے اپنی رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل نہیں کیا، تو دوسری رکعت میں اس کا قیام صحیح ہوگا اور نہ قرات کیونکہ یہ دونوں ہی اپنے صحیح مقام پر نہیں آئے۔ پھر جب اس نے دوسری رکعت میں سجدے کے پہلے تو اس کے یہ سجدے اپنے صحیح مقام سے منتقل ہو جائیں گے۔ کیونکہ یہ سجدے قابل اعتبار رکوع کے بعد ادا ہوئے ہیں لہذا وہ اس رکعت کا رکوع ان کے ساتھ مل کر مکمل ہو جائیں گے۔ اس طرح سجدوں کا رکوع سے اتصال پلایا جائے گا، یوں اس کی ایک رکعت ادا ہو جائے گی، اسی طرح اگر اس نے قرات کی اور رکوع اور سجدہ کیا، تو جب بھی اس کی ایک ہی رکعت شمار ہوگی، اس لیے کہ یہاں پہلے دو رکوع اور پھر سجدے ہیں۔ قرآن دومیں سے ایک رکوع تو سجدوں سے ملحق ہو جائے گا جب کہ دوسرا فقرہ شمار ہوگا۔ الا یہ کہ باب الحمد شکی روئے پہلے رکوع کا، اور ارنی سلیمانی کے باب السجود کے مطابق دوسرے رکوع کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص اس روئے رکوع میں اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو وہ اس رکعت کو پالے والا شمار ہوگا۔ ان میں سے صحیح روایت باب الحمد شکی والی ہے۔ وہ اس لیے کہ اس کا پہلا رکوع چونکہ اپنے صحیح مقام پر پہلی قرات کے بعد ادا ہوا ہے۔ جب کہ دوسرا رکوع مکمل ادا ہوا ہے، لہذا اس دوسرے رکوع کا اعتبار نہ ہوگا پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو اس کے ساتھ پہلی رکعت مکمل ہو جائے گی، اسی طرح اگر اس کے قرات کی اور رکوع دیکھا اور پھر وہ سجدہ کر کے اٹھ کھڑا ہوا۔ پھر اس نے قیام اور رکوع کیا کہ

و نہ کیا اور پھر وہ کھڑا ہو گیا۔ تو اس کی کل ایک رکعت ادا ہوئی، وہ اس لیے کہ چکر چل کر رکعت  
 سجدہ رکوع سے قبل ادا کیے جانے کی بنا پر اپنے صحیح مقام پر ادا نہیں ہوا۔ لہذا اس کا شمار درجہ  
 حجب اس نے قرات کی۔ اور رکوع کیا تو اس کا یہ رکوع سجدہ کرنے تک موقوف رہے گا اور  
 حجب اس نے قرات کے بعد اس رکوع کر لیا۔ مگر اس نے سجدہ نہ کیا۔ اور پھر تیسری رکعت میں  
 سجدہ کر لیا، مگر رکوع نہ کیا۔ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے کل ایک رکعت میں سجدہ کر لیا، مگر  
 وہ پریشان ہوا لیکن سوال یہ ہے کہ یہاں یہ سجدہ پہلی رکعت کے رکوع کے ساتھ نہ کیا، یا دوسری  
 رکعت کے رکوع کے ساتھ۔ امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور  
 ان تمام صورتوں میں اسے سجدہ سب سے پہلے ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہاں اس کے نماز میں بلا ضرورت  
 اضافہ کر دیا ہے۔ اور جس سے نماز میں نقصان پیدا ہو جائے۔ تاہم اکثر ائمہ کے نزدیک اس کی  
 نماز فاسد نہ ہوگی۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ ان  
 کے نزدیک ایک سجدہ کے اضافہ ایک رکعت کے ایک کی مانند ہے ان کے اس قول کی بنیاد  
 ان کے اصول پر ہے کہ ایک سجدہ بھی عبادت یا تقرب الہی کا ذریعہ ہے۔ جیسے مثلاً سجدہ شکر  
 جب کہ امام و ابویوسفؒ کے ہاں محض ایک سجدہ عبادت نہیں ہے۔ ہاں البتہ سجدہ عبادت  
 مستثنیٰ ہے، پھر ان کے ہاں نماز میں کسی رکوع یا سجدہ کا اضافہ کرنا فرض نماز کے فساد کا  
 ذریعہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ افعال ہر حال نماز کا حصہ ہیں اور نماز اپنے افعال سے نہیں، بلکہ اپنے مقنا  
 افعال سے فاسد ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے۔ کہ حجب وہ ایک پوری رکعت کا اضافہ  
 کر دے۔ اس لیے کہ وہ رکعت ایک ایسا مکمل فعل ہے۔ جو نقل قرار پانے کی صلاحیت رکھتا  
 ہے اور اس صورت میں چونکہ وہ نقل نماز کا حصہ والا ہو جائے گا۔ لہذا نماز کا کوئی متخلو فعل  
 نہ ہونے کے باوجود، ٹکڑا بلا طریقے سے اس کا نقصان کے باعث اس کی فرض نماز فاسد ہو جاتی ہے  
 بخلاف اس صورت کے کہ حجب اضافہ ایک رکعت سے کم ہو، اس لیے کہ وہاں چونکہ وہ مکمل  
 فعل نہیں لہذا وہ نقل نماز ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ نماز ہمیشہ دو  
 باتوں میں سے کسی ایک بات سے فاسد ہوتی ہے: یا تو اس میں نماز کا کوئی مستفاد فعل پایا  
 جائے۔ یا پھر وہ اس نماز سے دوسری نماز میں منتقل ہو جائے۔ اور چونکہ ایک رکعت سے کم  
 نماز میں مذکورہ بالا دونوں باتیں موجود نہیں لہذا اس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔  
 اور اگر اس نے چار رکعات والی نماز میں آخری قعدہ پھوڑ دیا اور وہ پانچویں رکعت  
 کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، تو حجب تک وہ سجدہ نہ کرے۔ قعدہ کی طرف واپس آسکتا ہے کیونکہ  
 حجب تک وہ سجدہ نہیں کرے گا، اس کی رکعت مکمل نہ ہوگی لہذا اس کا یہ مکمل نماز رکعت  
 کا فعل نہ ہوگا، اور جو خفی ایسی تک ثابت نہ ہو، تو وہ بدستور غیر ثابت شمار ہوتی ہے، لہذا  
 رکعت سے کم نماز کا عدم ہونے کی صلاحیت نہ رکھتی ہے اور یہاں اس کو کا عدم قرار دینا بدستور  
 اس کے ثبوت کی نفی کرنا ہے، لہذا وہ اس نماز کو کا عدم کر دے تاکہ وہ صحیح طریقے سے فرض

فاز سے خارج ہو سکے۔ اور وہ صحیح طریقہ قصدہ اخیرہ ہے جیسا کہ مروی ہے کہ ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تو صحابہ کرام نے پیچھے سے تسبیح پڑھی۔ اس پر آپت واپس پلٹ آئے۔ پھر اگر وہ پانچویں رکعت کا سجدہ کرے۔ تو اب وہ واپس نہیں آ سکتا۔ اور ہمارے نزدیک اس کی فرض نماز فاسد ہو گئی مگر امام شافعیؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، بلکہ اسی کے ہاں وہ اب بھی واپس لوٹ سکتا ہے۔ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے ان اصول پر ہے، کہ ان کے نزدیک ایک رکعت بھی ناقض نماز ہے۔ اور ایسی ناقص نماز کو اسے کا عدم قرار دینے کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ ابھی اس پر فرض رکعت یعنی لفظ سلام کے ساتھ نماز سے باہر نکلنا باقی ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے۔ کہ یہاں نماز کے افعال میں سے ایک مکمل فعل پایا گیا ہے جو نفل قرار پا چکا ہے، لہذا وہ فرض نماز سے نفل نماز کی حالت منتقل ہونے گیا ہے جس کی بنا پر وہ فرض نماز سے خارج شمار ہوگا، کیونکہ وہ اس وقت تک نفل نماز اور اجنبی کر سکتا، جب تک کہ وہ فرض نماز سے خارج نہ ہو جائے، اور چونکہ نمازیں ایک دوسری سے باہم مختلف ہیں، لہذا ایک ہی نماز میں یہ دونوں نمازیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ پھر چونکہ وہ نفل نماز شروع کر چکا ہے، لہذا وہ ضرورتاً فرض نماز سے خارج سمجھا جائے گا؛ اور اگر اس نے چار رکعت والی نماز میں یہ مقدمہ چھوڑ دیا اور وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا۔ تو اگر وہ کھڑے ہونے کے قریب ہو، تو وہ نیچے نہ بیٹھے، کیونکہ مروی کہ

”ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت کے بعد بیٹھنے کے بجائے تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے، اس پر مجھے سے صحابہ کرام نے تسبیح کہی مگر آپت واپس نہ لوٹے۔ ان آپت نے تسبیح کہی اور سب صحابہ کرام اٹھ کھڑے ہو گئے۔“

اور جو بعض روایات ہیں کہ صحابہ کرامؓ کی تسبیح سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ گئے تھے وہ اس صورت پر محمول ہے، کہ جب آپت کھڑے ہونے کے قریب نہ تھے، بلکہ بیٹھنے کے قریب تھے۔ اس سے ان دونوں حدیثوں میں موافقت پیدا ہو جائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام کرنا فرض ہے۔ اور تقدم اولی واجب ہے۔ لہذا واجب کی وجہ سے فرض کو نہیں چھوڑا جاسکتا؛ جب کہ قیام سے سجدہ تلاوت کے لیے منتقل ہونے کا حکم میں ایک حدیث سے معلوم ہوا ہے، کیونکہ ہر نمازی کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے والے شخص کی اتباع کرنے اور خدا کی نافرمانی اور اس کو سجدہ کرنے سے خود کو بڑا سمجھنے والے شخص کی مخالفت کی ضرورت ہوگی، لہذا اس کا حکم باطل مختلف ہے۔ پھر جو شخص ایسی پوری طرح سیدھا کھڑا نہ ہو، تو اگر وہ قیام کے قریب تر ہو، تو جب بھی اس حکم سے، کیونکہ یہاں قیام کی تصریح یعنی جسم کے بالائی اور نیچے دونوں حصوں کا سیدھا ہونا، پائی گئی ہے، اور جو چھوٹا بہت جھکاؤ باقی ہے۔ وہ چونکہ بہت ہی کم ہے

لہذا وہ قابل اعتناء نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ بیٹھ جائے۔ اس لیے کہ قیام کا رکن ابھی عین پایا گیا۔ اور امام مجتہد کے روئے میں لکھا کہ آیا اس صورت میں وہ مسجد سہو کرے یا نہیں اسی لیے مشائخ کی آراء اس کے متعلق مختلف ہیں: شیخ ابو بکر محمد بن الفضل البزار عجی کہا کرتے تھے کہ وہ مسجد سہو نہ کرے۔ اس لیے کہ جب وہ بیٹھنے کے قریب ہوگا، تو یہی سمجھا جائے گا کہ اگر وہ ابھی کھڑا ہوا ہی نہ تھا، اسی بنا پر تو اس پر بیٹھنا واجب ہوتا ہے، لیکن ان کے علاوہ دیگر مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ مسجد سہو کرے۔ اس لیے کہ اس نے کھڑے ہونے کے مطابق واجب کو مؤخر کر دیا ہے، حالانکہ اس پر ضروری تھا کہ اسے وہ پہلے رکے کے ساتھ متعلق طور پر ادا کرتا۔ لہذا اسے مسجد سہو کرنا واجب ہوگا۔

### ۴) اذکار کا چھوٹ جانا: ترغازی سے آخری دو رکعتوں میں قضا کرے۔ ہمارے الزام سے

القدری کہتے ہیں کہ میرے نزدیک قراءت کو آخری دو رکعات میں پڑھنا اسے قضا نہیں ہے اس لیے کہ اصل فرض نماز متعین طور پر کوئی شی بھی دو رکعتوں میں قراءت کرنا ہے۔ تو جب وہ آخری دو رکعتوں میں قراءت کو ادا کر لے گا۔ تو وہ ادا کرنے والا ہی شمار ہوگا۔ قضا کرنے والا نہیں۔ ان کے علاوہ ہمارے دیگر ائمہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں وہ قراءت کو قضا کرنے والا ہوگا، "الاصل" کے مسائل میں اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ امام مجتہد مسافر کے متعلق فرماتے ہیں کہ "جب وہ وقت نکلنے کے بعد نماز کی آخری دو رکعات (رشف) میں بیٹھ کر قضا کرے تو اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قراءت نہ کی ہو تو اس کی قضا درست نہ ہوگی۔ اور اگر پہلی دو رکعات میں اس نے قراءت کی ہو، تو قضا جائز ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں قراءت کی حد تک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والے کی قضا اگر لازماً جائیگا اس نے کہ جب امام پہلی دو رکعات کی جگہ آخری دو رکعات میں قراءت کو قضا کرے، تو اس کی بقراءت پہلی دو رکعات کے ساتھ مل جائے گی، اور اس کی آخری دونوں رکعات فرض قراءت سے خالی ہو جائیں گی۔ لہذا وہ قراءت کے ملنے میں نفل نماز والے کے لیے فرض نماز ادا کر لے والا قرار پائے گا جو کہ غلط ہے۔ اسی طرح الاصل کے "باب السہو" میں ہے کہ اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قراءت نہ کی ہو اور کوئی شخص امام کی آخری دو رکعات میں قضا کرے۔ اور امام ان آخری دو رکعات میں قراءت کرے، پھر مسبق اپنی قوت شدہ نماز کو مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو، تو اس پر اپنی رکعات میں حسب دستور قراءت کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے قراءت نہ کی، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر قراءت غیر متعین طور پر دونوں جہت حصوں میں سے کسی ایک میں فرض ہوتی ہو تو امام ان آخری دو رکعات میں بھی فرض ادا کر لے والا قرار پاتا کیونکہ جن دو رکعات میں مسبق امام کے ساتھ شامل ہوا ہے، وہ بھی جن میں امام کی قراءت خدا اس کی قراءت ہو رہی ہے، لہذا مناسب تھا کہ یہاں اس پر قراءت فرض نہ ہوگی، مگر ہاں یہ قراءت اس پر فرض ہے۔ تو اس سے معلوم

ہو کہ پہلی دو رکعات ہی متعین طور پر ادا کئے قرأت کا صحیح مقام ہیں۔ اور آخری دو رکعات ہیں جو قرأت کی باقی ہے، تو وہ پہلی قرأت کی قضا ہے، تو جب امام آخری دو رکعات میں قنوت کرے، تو اس کے گویا اپنی پہلی دو رکعات میں چھوٹی ہوئی قرأت کو قضا کر لیا ہے، اور جو رکعت ہونے والی تھی کو جب قضا کیا جائے، تو وہ اپنے اصلی مقام سے متعلق ہو جاتی ہے، لہذا آخری دو رکعات فرض قنات سے خالی ہو جائیں گی، اور۔۔۔ چونکہ اس طریقے سے مسبق سے قرأت قنوت ہو گئی ہے، لہذا اس پر اس کا حاصل کرنا لازم ہو گا، اسلئے کہ قرأت تک بغیر کوئی نماز بائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر امام پہلی دو رکعات میں قرأت کرے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ ہے کہ اگرچہ آخری دو رکعات میں بھی قرأت کی جاتی ہے، لیکن وہ قرأت فرض نہیں ہوتی، کیونکہ وہ توقف دو رکعات میں فرض ہے، پھر چونکہ یہاں بھی مسبق سے فرض قنات چھوٹ گئی ہے، لہذا اسے اپنی قضا نماز میں اس کی تکمیل لازم ہوگی، اور اگر فجر اور مغرب کی پہلی دو رکعات میں اس کے قرأت چھوڑ دی، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہاں اس کی قضا کی گنجائش ہی نہیں۔ اور اگر اس کے سورۃ فاتحہ چھوڑ دی۔ اور اس کے بغیر سورۃ شرواع کر دی۔ پھر درمیان میں اسے یاد آگیا۔ تو وہ سورۃ چھوڑ کر سورۃ فاتحہ پڑھے اور پھر قرأت کرے۔ کیونکہ سورۃ فاتحہ کا نام فاتحہ الکتاب اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے ساتھ نماز شروع کی جاتی ہے، پھر جب صحیح موقع پر اس کا چھوٹنا یاد آگیا، تو اس پر ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہو گا۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا، جسے اگر کوئی شخص عید کی تکبیر ہی بھول جائے اور قرأت شروع کر دے۔ اور پھر اسے یاد آئے کہ اس نے تکبیریں نہیں کہیں تھیں، تو وہ دوبارہ تکبیروں کی طرف لوٹ آئے۔ اور ان کے بعد قرأت کرے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، لہذا اگر اس نے پہلی دو رکعات میں سورۃ فاتحہ چھوڑ دی ہو اور صرف سورۃ پڑھی ہو، تو وہ ظاہر رعایت کے مطابق اسے آخری دو رکعات میں قضا نہیں کرے گا۔ جب کہ حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ وہ سورۃ فاتحہ کو آخری دو رکعات میں قضا کرے۔ اس لیے کہ سورۃ فاتحہ کا پڑھنا سورۃ پڑھنے سے زیادہ ضروری ہے۔ تو جب سورۃ کو آخری رکعات میں قضا کیا جاتا ہے، تو سورۃ فاتحہ کو تو بدعت اولیٰ قضا کیا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ آخری دو رکعات تو پہلے ہی سورۃ فاتحہ کی ادا کا مقام ہیں، لہذا وہ اس کی قضا کا موقع و محل نہیں ہو سکتیں۔ بخلاف سورۃ کے اعلانہ ان میں اس لیے بھی کہ اگر وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرے گا، تو اس سے ایک ہی رکعت میں سورۃ فاتحہ کا ٹکرا لازم آ جائے گا، جو جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ سورۃ فاتحہ پہلی دو رکعات میں پڑھ لے اور سورۃ پڑھے، تو وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرے؛ امام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ کہ جیسے وہ سورۃ فاتحہ کو قضا نہیں کر سکتا، اسی طرح سورۃ کو بھی قضا کرے۔ اس لیے کہ سورۃ کا طاعت ہے۔ جو اپنے موقع و محل سے قضا ہو گئی ہے، تاہم صحیح قول ظاہر روایت والا یہی ہے اس لیے کہ حضرت حنبل سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار کسی نماز کی پہلی دو رکعات میں سورۃ پڑھنا چھوڑ دیا تھا۔ تو انہوں نے اسے آخری رکعات میں بالجبر قضا کیا۔ کیونکہ آخری دو رکعات تو سورۃ پڑھنے کا



اصل مقام میں ہیں۔ لہذا وہ قضا کا مقام ہو سکتی ہیں۔ پیر امام محمد کناب میں فرماتے ہیں کہ ”وہ انہیں بالجہر پڑھے“ البتہ اس میں یہ صراحت نہیں کہ آیا دونوں کو جہر کرے۔ یا خاص طور پر سورۃ کو بالجہر اس کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ وہ فقط سورۃ کو بالجہر پڑھے ”اس لیے کہ قضا ادا کے مطابق کی جاتی ہے اور چونکہ ادا میں سورۃ کو بالجہر پڑھا جاتا ہے۔ لہذا اسی طرح قضا میں بھی اسے اویچی آواز سے پڑھا جائے گا۔ رہی سورۃ فاتحہ تو چونکہ وہ اپنے اصلی مقام پر ہے۔ جہاں اسے ہیئت کا آواز سے پڑھنا ہی مسنون ہے۔ لہذا اسے وہ آہستہ آواز سے ہی پڑھے۔ اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ دونوں کو ہیئت آواز سے پڑھے۔ اس لیے کہ قراءت کا آغاز سورۃ فاتحہ سے کیا جاتا ہے اور سورۃ کو اس کی پڑائی جاتا ہے اور چونکہ یہ سورۃ فاتحہ کے پڑھنے میں انھیں مسنون ہے لہذا جو سورۃ اس پر بنا کی جائے گی۔ اسے بھی آہستہ آواز سے ہی ادا کرنا چاہیے مگر صحیح قول یہ ہے کہ وہ ان دونوں کو بالجہر پڑھے، اس لیے کہ ایک ہی رکعت میں اخلا اور جہر دونوں کو جمع کرنا خریعت میں جائز نہیں ہے۔ اور چونکہ اس پر سورۃ کو بالجہر پڑھنا واجب ہے۔ لہذا وہ سورۃ فاتحہ کو بھی بالجہر ہی پڑھے۔ یہ حکم اس وقت کا ہے۔ کہ جب اسے سجدہ کرنے کے بعد یاد آجائے لیکن اگر اسے سورۃ فاتحہ

یا سورۃ کا چھٹا رکوع میں یاد کرے تو وہ پلٹ کر قراءت کرے۔ اور اپنے رکوع کو کا عدم کر دے۔ بخلاف قنوت پڑھنے کے۔ دونوں میں جو فرق ہے ہم اس کا غور و ترقے ضمن میں ذکر کریں گے، اسی طرح اگر اس نے عید کی تکبیر پھوڑ دیں۔ پھر اسے رکوع میں یاد آگیا۔ تو وہ رکوع ہی میں اسی کو قضا کرے۔ بخلاف قنوت کے جب وہ رکوع میں یاد آئے اور ان میں جو فرق ہے۔ ہم اس کا ذکر بھی دیں کریں گے۔ اور اگر اس نے آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا اور وہ کھڑ ہو گیا پھر سے یاد آگیا تو وہ اس وقت تک کھڑ رہے جب تک وہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کھلے۔ پلے کہ اگر اسے تشہد پڑھا ہوتا اور پھر کھڑ ہو گیا ہوتا تو تب بھی اسے لوٹ آجیگا حکم قضا کا قنوت سے اس کا خروج مسنون طریقے سے ہے لہذا یہاں تو بدوجہ ادنیٰ ہی حکم ہو گا، اور اسی طرح اگر وہ کھڑا نہ ہوا ہو اور سلام پھیرنے سے پہلے یا بھول کر سلام پھیرنے کے بعد اسے یاد آگیا تو اگر اس نے جب سلام پھیرا تھا۔ تو اسے اس کا چھوٹا یاد تھا۔ تو اس سے اس کا پڑھنا سجدہ سجدہ دونوں ملاحظہ ہو جائیں گے جب تک اور پھر گزرا۔ اور اگر اس نے پہلے قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا، اور وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، پھر سے یاد آیا۔ تو اگر وہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو، تو اسے واپس نہیں بیٹھنا چاہیے اس لیے کہ قیام فرض ہے۔ اور واجب ادا کرنے کے لیے فرض کو چھوڑ دینا کوئی معتقد ہی نہیں لیکن اگر وہ سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو، تو پھر اگر وہ قیام کے قریب ہو، تو وہ کھڑا ہو جائے۔ اور جس کے لیے واپس نہ لوٹے۔ اور اس سے یہ قعدہ ملاحظہ ہو جائے گا اور اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ پلٹ جائے، جب تک کہ ہم نے آخری قعدہ کے ضمن میں بیان کیا۔ واللہ اعلم۔

## فصل (ہفتم) سجدۂ سہو کا موقع و محل

سجدۂ سہو کا مستون موقع سلام پھیرنے کے بعد ہے، خواہ سہو نماز میں کسی اختلاف کے باعث واجب ہو جو۔ یا نقصان رکی، اس کے باعث، اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں سلام سے پہلے اور تشہد کے بعد اسے ادا کیا جائے حبیب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں: اگر تو سجدۂ سہو نماز میں کسی رکعت کے باعث واجب ہو جو۔ تو اسے سلام سے قبل اور اگر کسی اختلاف کی وجہ سے لازم ہو جو۔ تو اسے سلام کے بعد ادا کیا جائے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عبیدہ کی روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدۂ سہو سلام سے قبل کیا:

اور صحیح روایت میں آپؐ کے سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنے کا ذکر ہے۔ وہ تشہد کے بعد

پر معمول ہے جس طرح تم احناف، نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: دنی کل

رکعتان تسلمہ اور ہر دو رکعتوں پر سلام پھیرو، میں سلام پھیرنے سے تشہد مراد یا ہے۔

اور ہم نے ہر روایت نقل کی ہے وہ قہراری روایت کردہ حدیث سے دو وجوہات سے

سارج ہے: اولاً اس لیے کہ سجدۂ سہو نماز کے اندر موجود نقصان کی تلائی کے لیے ہوتا ہے اور

چونکہ نقصان کی تلائی کرنے والا اسی وقت اس کی تلائی کر سکتا ہے کہ جب وہ نقصان کی جگہ میں

اسے ادا کرے، نہ کہ کسی اور جگہ اور اگر سجدۂ سہو سلام کے بعد ادا کیا جائے، تو اس سے سجدۂ

سہو نقصان کے اصل مقام پر ادا نہیں ہوتا؛ لیکن سلام سے پہلے اس کے حصول سے سجدۂ سہو

اپنے صحیح موقع پر ادا ہوتا ہے، لہذا یہی صورت بہتر ہوگی، ثانیاً اس لیے کہ نقصان کی تلائی اسی

وقت درست ہوتی ہے کہ جب اسے اصل کے جوئے جوئے ادا کیا جائے۔ اور چونکہ سلام

تو بخیر تحریر کا اثر ختم کر کے اصل رفاذ کو فوت کرنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ لہذا سجدۂ سہو کے بعد تلائی

نقصان کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ امام مالکؒ کی دلیل حضرت سفیر بنی شعبہ کی روایت ہے کہ:

ہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز کی دوسری رکعت میں گھڑے برس گئے

تو آپؐ کے سلام سے قبل سجدۂ سہو ادا کیا

اور حضورؐ کا یہ سجدۂ سہو نماز کے نقصان کے لیے تھا، جب کہ حضرت عبداللہ بن مسعود

روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ نماز ظہر کی پانچ رکعتیں پڑھیں، پھر آپؐ نے سلام

پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو کیا:

کہ سجدۂ سہو نماز میں اختلاف کی بنا پر تھا، علاوہ ازیں اس لیے بھی اگر سہو نماز میں کسی پریشانی

تو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ تلائی کرنے والا اصل نقصان کے اصل مقام پر ادا کیا جائے،

جیسے کہ امام شافعی کا مسکب ہے، لیکن اگر نماز میں کوئی اضافہ ہو جائے، تو سجدہ سہو کو سلام سے قبل ادا کرنے کی صورت میں نماز میں ایک اور اضافہ لازم کہا جائے اور اس سے کسی شی کا کالعدم ہونا ثابت نہ ہوگا، لہذا اسے سلام کے بعد تک مؤخر کر دیا جائے۔ ہمارا استدلال حضرت ثوبانؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لکل مسجد مسجدتان بعدہ والسلام۔ ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سجدے ہیں۔

اور چونکہ اس فرما میں بھی یا اضافے کے معنی کوئی فرق نہیں کیا گیا، لہذا ہر صورت میں حکم ہوگا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ ابن الخطاب، منیرؓ ابن شعبہ اور حضرت سیدؓ ابنی و قاضیؓ ابنی حضرات روایت کرتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سہو کی بنا پر سلام کے بعد سجدہ کیا۔ اسی طرح حضرت عبداللہؓ بن مسعود، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اور حضرت ابراہیمؓ بن ہاشم بھی اسی قسم کی روایات نقل فرماتے ہیں جبکہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی یہ روایت تو ہم اس میں قبل نقل کر آئے ہیں کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

”جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے، اور اسے علم نہ ہو، کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار۔ تو اسے غور و فکر کرنا چاہیے، کہ اگر اب ال العراب کیا ہے۔

پھر وہ اسی پانچ نماز کو استوار کرے اور سلام کے بعد دو سجدے کرے۔“

علامہ ابن ابی اسیرؒ نے بھی کہ سجدہ سہو، موجب نقصان سے بالاجماع مؤخر کیا جاتا ہے تو یہنا اس ناخیر کا کوئی ذکوئی مقصد ہوگا اور یہی مقصد اس کے سلام سے مؤخر کرنے کا تھا خا کر تا ہے۔

مقصد یہ ہے کہ اگر وہ اسی وقت سجدہ سہو کرے تو پھر اگر وہ دوسری تیسری اور چوتھی مرتبہ بھول جائے تو ہر ایک بھول کی بنا پر اسے سجدہ سہو کی ادائیگی کی ضرورت ہوگی اور چوتھا ایک ہی نماز میں کئی سجدہ سہو کرنا شریعت میں جائز نہیں ہیں، لہذا اگر اسے پہنچنے کے لیے اسے سلام تک مؤخر کر دیا گیا ہے۔

بنا یہی مناسب ہے کہ اسے سلام بھی مؤخر کر دیا جائے، تاکہ اگر اسے سجدہ سہو کے دوران میں بھی کوئی بھول ہو جائے، تو اسے کوئی اور سجدہ سہو ادا کرنا پڑے۔ کہ جس سے تکرار لازم آجائے، نیز اس لیے بھی کہ نماز میں اضافہ کرنا بھی نقصان پیدا کرنے کے مترادف ہے، تو اگر سجدہ سہو کو سلام سے قبل ادا کیا جائے تو اس صورت میں جو نقصان کی غلطی پر مشکل حمل بنات خود ایک اضافہ ہو جائے گا لہذا وہ مزید ایک نقصان کا ذریعہ بن جائے گا جس کی شریعت میں اجازت نہیں۔ جہاں تک اسی حضرات کی روایت کہ وہ حضورؐ کی فعلی عمارت کا تعلق ہے تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ کی فعلی عمارت میں چرہ کہ تعارض ہے اور حضورؐ کی قولی عمارت میں کوئی تعارض نہیں ہے لہذا انہیں پر عمل کیا جائے گا۔ یا پھر ہم نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے اس سے تحریر شدہ کے باعث ہمارے ہی روایت کردہ عمارت کا ترجیح

حاصل ہو جائے گی یا پھر ہم ان کے مابین موافقت پیدا کریں گے وہ اس طرح کہ ہماری روایت کردہ احادیث کا مفہوم یہ ہے حضور نے پہلی سلام کے بعد سجدہ سہو کیا، مگر اگر اس کے علاوہ انہیں کسی اور صورت پر محمول نہیں کیا جاسکتا، بنا بریں وہ حدیث محکم ہو جائے گی، اور جو روایات تم نے نقل کی ہیں وہ مردود احتمال رکھتی ہیں : ان میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ آپ نے پہلے سلام سے قبل سجدہ سہو کیا جب کہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ نے دوسری سلام سے قبل سجدہ سہو کیا لہذا یہ احادیث متشابہ ہو گئیں جس کی بنا پر ہم ان کو بھی محکم احادیث کے مفہوم پر محمول کریں گے یعنی یہ کہ آپ نے دوسرے سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا ذکر پہلے سلام سے قبل ہذا کہ ایک مختل حدیث کو محکم حدیث کی بنا پر سمجھا جائے۔ امام مالکؒ نے نماز کی کئی اور اضافے میں جو فرق بیان کیا ہے وہ بالکل نامناسب ہے، اس لیے کہ نمازیں غمراہ کنی ہو۔ یا اضافہ پہر صورت وہ نماز میں ایک نقصان ہے؛ علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ اگر اسے نماز میں دو سہو ہو جائیں، ایک بار وہ کچھ اضافہ کر دے اور دوسری بار کچھ کم کر دے۔ تو اس صورت میں وہ کیا کرے گا، حالانکہ وہ بار سجدہ سہو کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں۔ تاہم امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے امام مالکؒ پر غلیظہ کے سنانے اسی طرح انہی اہل بیت کا حکم کی تھی۔ اور کہا تھا کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر نماز میں اپنی نماز میں کچھ اضافہ اور کچھ کم کر دے، تو وہ کیا کرے؟ اس اعتراض پر امام مالکؒ متحیر ہو گئے۔ اس تحصیل میں امام شافعیؒ کی اس بات کا بھی جواب آگیا کہ تلائی کرنے والے عمل کو صحیح اثر اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اسے نقصان کی جگہ میں آوا گیا ہو۔ اس لیے کہ جیسا کہ گذرا۔ سجدہ سہو والا جماع نقصان والی جگہ میں آرا نہیں کیا جاتا، بلکہ اسے ایک ایسے مقصد کے لیے موزن کیا جاتا ہے جس کا نقصان یہ ہے کہ اسے سلام سے بھی موزن کر دیا جائے۔ لہذا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ تلائی کرنے والے عمل کا اثر اسی وقت ہوتا ہے، کہ جب اصل موجود ہو، تو ہم بھی کہتے ہیں کہ جیسا ہے، لیکن پھر تم نے یہ کیوں کہا کہ سجدہ سہو کے لیے پھیرا ہو اسلام تکمیل تحریر کو ختم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے، جبکہ ہمارے مشائخ کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے: امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک سلام سہو سے اس کی تکمیل تحریر بالکل مفقوم نہیں ہوتی، لہذا تلائی نقصان والا مفہوم پوری طرح ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ و ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ اس نے دوبارہ نماز کی طرف لڑنا ہے، لہذا اس کا یہ سلام نماز کو ختم نہیں کرتا اور پھر اگر وہ نماز کو ختم بھی کر دے تو وہ دوبارہ نماز کی طرف لوٹ آتا ہے، لہذا تلائی نقصان والا مفہوم بیان پوری طرح پایا گیا ہے۔

پھر جب یہ معلوم ہو گیا، کہ اس کا اصل مسئلہ مقام سلام کے بعد ہے، تو جب وہ آخری تشہد پڑھ چکے، تو سلام پھر تکمیل تحریر کے اندر ہو کے دو سجدے کرے۔ بعد ازاں وہ تکمیل تحریر نقدہ میں بیٹھ جائے اور تشہد اور ردود شریف و آثار دعا میں پڑھ کر سلام پھر کرے۔ اسی طریقے کو اگر کبھی اندھ بھارے اکثر نادان ابتر کے مشائخ نے پسند کیا ہے، جب کہ امام احمدؒ نے کہا ہے کہ پہلی سلام سے قبل بھی اور اس کے بعد بھی اسے دعا میں پڑھنی چاہیے۔ اس طریقے کو بھی ہمارے بعض مشائخ

نئے پسند کیا ہے تاہم پہلی رائے ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ دعا کا موقع نماز کے تمام افعال و اذکار سے فراغت کے بعد ہے، اور سب سے پہلی سجدہ سہو واجب ہو تو پھر اگر بھی اس پر کچھ افعال اور اذکار یعنی سجدہ سہو اور درود شریف وغیرہ بقایا ہیں، لہذا اس کی فراغت ثابت شدہ نہیں ہوتی، بنا بریں ای دعاؤں کو دوسرے تشہد تک مؤخر کرنا زیادہ بہتر ہے۔ تاہم مناسب یہ ہے کہ اگر وہ پہلے سلام سے قبل دعائیں وغیرہ پڑھنا چاہتا ہو تو لوگوں کی کلام کے مشاہدہ دعائیں نہ مانگے، تاکہ اس کی نماز خالص رہے۔

یہ تو خاص سجدے کا مسئلہ مقام رہا اس کا جواز۔ تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں۔ کہ سجدے کا جواز سلام کے بعد تک محدود نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ سلام سے قبل بھی سجدہ کر لے تو اس کا سجدہ سہو جائز ہوگا اور اسے اعادے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے سجدہ سہو ارکان نماز سے خارج ہونے کے بعد کیا ہے، لہذا یہ کہ وہ تارک سنت ہوگا کیونکہ اس کا مسئلہ مقام سلام کے بعد ہے، لیکن ترک سنت سے سجدہ سہو لازم نہیں آتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام کے بعد سجدہ سہو کرنا سنت ہے، تو اگر ہم اس کے اعادے کا حکم دیں، تو یہ تکرار ہوگا جو چاہت ہے اور یہ حال سنت چھوڑ دینا بدعت اختیار کرنے سے بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل سلام سہو کی تعداد اور اس کا طریقہ

اس کے متعلق ہمارے مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں، کہ اس کے لیے ساتھ کی طرف منہ کر کے ایک مرتبہ سلام پھیرنا ہے، اسی رائے کو شیخ زاید فرما کہ سلام علی بن محمد البرزوی نے پسند کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر اس نے دونوں طرف سلام پھیر دیا، تو اس کی نماز ختم ہو جائے گی؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ دوسرا سلام محض بے فائدہ اور عیبت ہوگا اور اس سے نماز ٹوٹ جائے گی۔ جب کہ اکثر مشائخ کے ہاں اسے اپنے دائیں اور بائیں دونوں طرف سلام کہنا چاہیے اس لیے کہ فرمان نبوی ہے: بکل مہود بعدتان بعد السلام۔ دہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سہو سے پہلے، اگرچہ نہ آپ نے یہاں سلام پھیرنے کا ذکر الف اور لام کے ساتھ (السلام کہہ کر) کیا ہے۔ لہذا اس سے ”تین سلام“ یا سہو دو متعارف سلام مراد ہوگا۔ جو دو ہوئے ہیں۔

## فصل

### سلام سہو کا عمل

اب سوال یہ ہے کہ سہو سہو کے لیے کہے جانے والے سلام کا عمل کیا ہے؟ آیا وہ نماز کی حالت کو ختم کر دیتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں امام کرام کے مابین اختلاف ہے۔ امام محمد و زفر فرماتے ہیں، کہ اس سے باطل نماز کی حالت منقطع نہیں ہوتی، جب کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس کا ساتھ موقوف رہتا ہے؛ اگر تو وہ لوٹ کر سہو سہو کرے تو اس کا یہ وقتنا باطل درست ہوگا اور اس سے واضح ہوگا کہ اس سلام کی بنا پر اس کی تفسیر ختم نہیں ہوئی تھی اور اگر وہ سہو سہو کے لیے نہ لوٹے، تو اس سے ثابت ہوگا کہ اس کی تفسیر منقطع ہو گئی تھی اسی لیے اگر وہ سلام کہنے کے بعد سہو سہو کرے سے قبل نہیں دے تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس کی طہارت باطل دیوگی مگر امام محمد و زفر کے ہاں اس کی طہارت باطل ہو جائے گی۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک سلام پھیرنے سے اس کی نماز موقوف نہیں رہتی بلکہ نیز کسی توقف کے منقطع ہو جاتی ہے۔ ان کے نزدیک دراصل توقف دوسری بار تحریر کے لوٹ آنے میں ہے۔ کہ اگر تو وہ لوٹ کر سہو سہو کرے، تو اس کی تحریر نماز کو لوٹ

لے جائے۔ ۲۰۰۲ء تک اس کے امام ہیں علم میں سے ہیں۔ اصول فقہ میں ان کی جامع کتاب اصل پروردی جامعیت میں اپنا ثانی بھی لکھی۔ اسی لیے بہت سے لوگوں نے اس کی شریعت میں دیکھ کر حیرت کی۔

آئی ہے۔ ورد نہیں، بہر حال مسائل کے استخراج کے لیے یہ عزائم زیادہ آسانی ہے، جب کہ پہلا عزائم یعنی، نماز کی حالت کے برقرار رہنے یا باطل ہونے میں توقف ہونا زیادہ قریبی صحت ہے۔ اس لیے کہ دونوں حالتوں کی تحریر تو ایک ہی ہے، تو اگر وہ باطل ہو جائے۔ تو جب تک وہ باوجود تکبیر تحریر نہ کی جاسکے گی، اس وقت تک وہ بحال نہیں ہو سکتی۔ اور یہاں دوبارہ کہنا نہیں پایا گیا۔ امام محمد و زفر کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر سجدہ سہو ہو، شریعت نے اس کی سلام کے عمل کو معطل کر دیا ہے، کیونکہ سہو کے دونوں سجدے نماز ہی کی تحریر میں ادا کئے جاتے ہیں اس لیے کہ سہو کے سجدوں کے مشروع ہونے کا اصل مقصد تکلفی مافات کرنا ہے، اور یہ بات اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے کہ جب انہیں نماز کی ہی تحریر میں ادا کیا جائے۔ اور یہ اس وقت ممکن نہیں جب تک سلام کے اس عمل کو معطل قرار نہ دیا جائے، اسی لیے اگر سجدہ سہو تشہیر پڑھنے کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد ادا کیا جائے، تو وہ سلام کے عمل کو جو تحریر نماز کے منافی ہے ماقط کر دیتا ہے۔ لہذا اس حالت میں سلام کا وجود و عدم دونوں برابر ہوں گے اور اگر سلام حقیر متعدد ہوگا تو تکبیر تحریر حقیر ہوگا۔ قرآن، تو اسی طرح جب وہ حکم کا عدم ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا اعتدال یہ ہے کہ شریعت میں سلام کو تحریر نماز کا مکمل قرار دیا گیا جیسا کہ فرمان نبوی ہے: «تسليها التسليد» اور نماز کی حالت سلام سے ختم ہو جاتی ہے اور تعمیل وہ شے ہے کہ جس سے عمل کا اصول کا حلال ہونا، جہاں جو علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ سلام میں دو گول سے خطاب ہوتا ہے، لہذا یا ایک عوامی کام ہے۔ جو نماز کے منافی ہے۔ البتہ شریعت نے اس حالت میں اس کے عمل کو باطل کر دیا ہے کیونکہ نماز کی کو ابھی تکلفی نقصان کرنا ہے اور یہ بات اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتی جب تک تکلفی کرنے والا مکمل تحریر نماز میں نہ پایا جاسکے تاکہ نماز کی حالت برقرار رہنے کے باعث تکلفی کرنے والا عمل نقصان والی جگہ کے ساتھ ملحق ہو سکے جس سے فی الواقع نقصان کی تکلفی ہو جائے، لہذا ہم نے سلام کو تحریر نماز کے منافی عمل ہونے کے باوجود فقط اسی ضرورت کے تحت باقی رکھا ہے، پھر اگر تو وہ سجدہ سہو میں مصروف ہو جائے اور اس کی یہ مصروفیت صحیح ہو، تو تحریر کے برقرار رہنے کی ضرورت ثابت ہو جائے گی، لہذا اسے باقی قرار دیا جائے گا اور اگر وہ اس میں مشغول نہ ہو تو چونکہ اس کی ضرورت ثابت نہ ہوگی، لہذا نماز کے خارج کرنے پر مفضل سلام کا مکمل مؤخر ہوگا۔

اسی اصول پر یہی مسائل مستطیج ہوتے ہیں:

- ۱۔ اگر وہ سلام کے بعد سجدہ میں چلنے سے قبل نہیں پڑے۔ تو اس کی بالا جماع نماز مکمل ہو جائے گی۔ اور اس سے سجدہ سہو ماقط ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس کی طہارت بھی باطل نہ ہوگی۔ بین امام زفر کا بھی قول ہے جس کی غیبا و حقیر کے سلسلے میں ان کے اس اصول پر ہے کہ ہر وہ جگہ جہاں نماز کا فساد لازم نہ آتا ہو، وہاں توجہ مار کر بیٹھنے سے طہارت باطل نہیں ہوتی، جیسے وہ قعدہ اخیرہ میں اگر تشہید کی مقدار میں بیٹھ چکا ہو اور سلام پھیرنے سے قبل توجہ مار کر نہیں دے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ مگر امام محمد کے نزدیک

اس کی طہارت باطل ہو جائے گی۔

۲۔ دوسرا مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے خود پر سجدہ سہو کرنے کی حالت میں سلام پھیرا اور اسی اثنا میں کسی اور شخص نے اگر سجدہ میں جاسنے سے قبل اس کی اتھاڑ کر لی تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں اس کی یہ اقتدا موقوف ہوگی، اگر تو اس نے سجدہ سہو کیا۔ تو اس کی اقتدا درست و رد درست نہ ہوگی، جب کہ امام محمدؒ و زفرؒ کے ہاں اس کی یہ اقتدا شروع سے ہی درست ہوگی۔ خواہ وہ سجدہ سہو کرے یا نہ کرے؛ اور بشرطیکہ میں کہ خواہ وہ لوٹ کر سجدہ سہو کرے یا نہ کرے، بہر صورت اس کی اقتدا درست نہ ہوگی، مگر باہنوں نے سلام کو قطعی طور پر غرض نماز کو ختم کرنے والا قرار دیا ہے۔

۳۔ اسی طرح اگر کوئی مسافر چار رکعات والی نماز میں دوسری رکعت کے بعد سجدہ سہو کے لیے سلام پھیرے اور پھر وہ سجدہ سہو کرنے سے قبل اقامت کی نیت کر لے تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز چار رکعات میں تو تبدیل نہ ہوگی مگر اس سے سجدہ سہو ماقبہ ہو جائے گا۔ جب کہ امام محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک اس کی نماز میں مذکورہ تبدیلی پیدا ہو جائے گی اور اس پر سجدہ سہو بھی برقرار رہے گا لیکن اسے چاہیے کہ وہ اسے نماز کے اختتام تک غرض کر دے؛ البتہ ان تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر وہ سجدہ سہو کے لیے لوٹ جائے اور اس ثنائی کوئی شخص اگر اس کی اقتدا کرے، تو اس کی اقتدا درست ہو جائے گی، مگر بشرطیکہ ہاں درست نہ ہوگی، اسی طرح اگر وہ اسی حالت میں قبضہ مار کر بیٹھ دے۔ تو اس کی طہارت ٹوٹ جائے گی، مگر امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر وہ اس وقت اقامت کی نیت کر لے تو اس کے فرض تبدیل ہو کر چار ہو جائیں گے اور وہ سجدہ سہو کو نماز کے اختتام تک مؤخر کر دے، خواہ اس نے اقامت کی رعیت ایک ہی سجدہ کرنے کے بعد کی ہو۔ یا وہ دوں سجدوں کے بعد اور یا اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کہ جب اس نے سلام پھیرا تو اسے سجدہ سہو یا تھا یا کہ بارز تھا اور خواہ اس کی نیت سجدہ کر کے ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ یہ سجدہ اس سے مذکورہ تمام حالتوں میں موقوف نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے اصل مقام سلام کے بعد ہے۔ البتہ اگر اس کے کوئی ایسا فعل کر لے جو نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہو، جیسے اس نے بات چیت کر لی، یا وہ قبضہ مار کر بیٹھ دیا یا اس نے دانستہ وضو توڑ دیا، یا وہ مسجد سے باہر نکل گیا، یا اس نے اپنا پیرہہ قبلہ سے پھیر لیا حالانکہ اسے سجدہ سہو ہو۔ تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، ایسے کیساں نے سجدہ سہو کا موقع یعنی حریف نماز کو ضائع کر دیا ہے۔ لہذا موقع صیوت جاسنے کی وجہ سے سجدہ سہو بھی فوت ہو جائے گا، اسی طرح اگر سلام پھیرنے کے بعد نماز غیر میں سوین نکل آیا، یا نماز عصر میں سوین نکل آیا، تو تب بھی سجدہ سہو موقوف ہو جائے گا۔ کیونکہ سجدہ سہو نماز میں موجود نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے۔ لہذا وہ نقصان کی طرح ہوگا اور چونکہ اس پر نماز کامل صورت میں فرض ہوتی تھی لہذا نقصان کے ساتھ اس کی قضا درست نہ ہوگی۔



## فصل (نثر دوم) سجدہ سہو کس پر واجب ہوتا ہے اور کس پر نہیں؟

نیبادی طور پر سجدہ سہو امام اور منفرد دونوں پر واجب ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں سے ہی اس کے وجوب کا کوئی سبب یعنی سہو کا ہوجانا پایا جاتا ہے۔ یہاں مقتدی تو اگر وہ نماز میں بیہول بھی جائے، تو تب بھی اس پر سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا، کیونکہ اسے امام سے غلط ہے کہ سجدہ سہو کرنا ممکن ہیں وہ اس طرح اگر قردہ سلام سے پہلے سجدہ سہو کرے، تو امام کی مخالفت لازم آئے گی اور اگر وہ امام کے ٹکڑے پھرنے کے بعد سجدہ سہو کرے، تو اس وقت وہ امام کے سلام پھیر و پیشگی وجہ سے نماز سے خارج ہو جائے گا، کیونکہ یہاں امام کا سلام ایک ایسے شخص کا، اہل سلام ہے جس پر کوئی سہو نہ ہو، بناء بریں قصد ہی کو پیش آنے والا سہو کا عدم تصور ہوگا۔ وہ اس لیے کہ اس طرح اس پر کبھی سجدہ سے لازم ہو جاتے ہیں، لہذا اس سے سجدہ سہو بالکل ماقط ہر جائے گا، اسی طرح لاقی یعنی اس شخص پر بھی کوئی سجدہ سہو نہیں، جو شروع نماز سے امام کی ساتھ شامل ہوا اور پھر اس کی نماز کا کچھ حصہ، سونے یا وضو غلط ہونے کے باعث فوت ہو جائے یعنی وہ امام کے لیے سو جائے پھر وہ جب بیدار ہو، تو امام اپنی رکعت مکمل کر چکا یا نماز سے فارغ ہو چکا ہو یا اس کو کوئی رکعت پیش آجائے، اور وہ وضو کرنے چلو جائے اور اس دوران میں امام نماز کا کچھ حصہ یا مکمل نماز پڑھنے اور وہ اپنی فوت شدہ نماز کی ادائیگی میں مشغول ہو جائے، اور پھر اسے اس نماز میں کوئی سہو ہو جائے کیونکہ وہ امام کے لیے نماز پڑھنے والے مقتدی ہی کے حکم میں ہے چنانچہ اسی لیے تو اس پر قرارداد کرنا صحیح واجب نہیں رہا سہو کی وجہ سے وہ اپنی بقیہ نماز مکمل کر کے لیے کھڑا ہو جائے اور اس نماز میں اسے بیہول ہو جائے، تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا، اس لیے کہ وہ فوت شدہ نماز میں بہتر منفرد کے ہے۔ اس لیے اس محض میں اس پر قرارداد کرنا بھی ضروری ہے، جب تک اس موقع کا تعلق ہے کہ کسی مسافر کی اقتداء کر کے، اور پھر جب وہ اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو تو اسے اس میں کوئی بیہول ہو جائے، تو کیا اس پر سجدہ سہو صحیح نہیں؟ الاصل میں اس مسئلے کا ذکر کرتے ہوئے امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ اسے امام کے سجدہ سہو میں بھی اس کی اتباع کرنا ہوگی اور اگر اس کا اس کی بقیہ نماز میں کوئی سہو ہو جائے، تو اسے اس پر بھی سجدہ سہو کرنا ضروری ہوگا جب کہ اگر خائف نے اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ لاقی کی طرح وہ امام کے سجدہ سہو میں تو امام کی اتباع کرے گا، لیکن اگر اسے اپنی بقیہ نماز میں کوئی سہو ہو جائے تو اس پر سجدہ سہو ضروری ہوگا، کیونکہ وہ ابتدائی نماز سے ہی امام کے ساتھ شریک ہے، اور وہ حاسی تحریر کے ساتھ بقیہ نماز اور کرتا ہے لہذا وہ بھی لاقی ہی کی طرح مقتدی کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ وہ لاقی ہی کی طرح بقیہ نماز میں قرارداد بھی نہیں کرتا بلکہ میں صحیح قول دیتی ہے، جملاصل میں مذکور ہے اس نے اس کے امام کی اقتداء و تقاطعی ہی نماز میں کی حتیٰ کہ بقیہ نماز کہ امام نے پڑھی ہے پھر جب امام کی نماز مکمل ہوگئی، تو اب وہ بقیہ نماز میں منفرد کی طرح ہو گیا وہ ایسا ملکہ کہ وہ اپنی بقیہ نماز میں قرارداد کیوں نہیں کرتا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ

قرارات فقط اجرائی و درکعات ہی میں فرض ہے۔ اچھو کہ امام ان رکعات میں قرارت کو کچھ ہے، لہذا اس کی طرف سے بھی فرض قرارت ادا ہو گئی اور امام کے سہو سے، خور امام پر اور اس کے مقتدی پر سجدہ سہو لازم آجاتا ہے، کیونکہ امام کی اقتدا مقتدی پر ضروری ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمایا ہے کہ:

تابع امامك على اتى حال  
تو امام کو جس حالت میں بھی پائے، اس  
کی اتباع و تقلید کر۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے، اور چونکہ جو حکم حضور کے لیے ثابت ہو، وہ تابع کے حق میں از خود ثابت ہو جاتا ہے، لہذا امام کا سہو خود اس کے لیے اور اس کے مقتدی کے لیے وجوب سجدہ سہو کا باعث ہوگا۔ اسی بنا پر اگر امام سے سجدہ سہو کسی سبب کی بنا پر ساقط ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ بات چیت کر لے، یا دانستہ وضو توڑ دے، یا سجدہ سے باہر نکل جائے، تو مقتدی سے بھی سجدہ سہو ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح لائق کو بھی امام کے سہو کی بنا پر سجدہ سہو کرنا لازم ہو جاتا ہے کہ اگر استسنا کے سہولے یا وضو کے لیے جانے کے دوران میں سہو ہو، اس لیے کہ وہ ان احوال میں بھی اس کے مقتدی ہی کے حکم میں ہے لیکن اگر وہ اس وقت جاگے یا وضو کر کے واپس آئے کہ جب امام سجدہ سہو کرنے میں مصروف ہو تو وہ اس کے ساتھ شامل ہو کر سجدہ سہو کرے، بلکہ پہلے وہ اپنی فوت شدہ نماز قضا کرے اور پھر اپنی نماز کے آخر میں سجدہ سہو کرے، بخلاف مسبوق یا مسافر کے پیچھے اقتداء کرنے والے متیم کے کہ وہ دونوں امام کی اتباع میں اس کے ساتھ سجدہ سہو کرنے کے پابند ہیں اور اس کے بعد وہ اپنی جگہ نماز کو مکمل کر کے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ لاحق نے امام کی اقتداء کا اسی طریقے کے مطابق التزام کیا ہوتا ہے، حسب طریقے کے مطابق خور امام نماز ادا کرتا ہے اور چونکہ اس کے امام کی پوری نماز میں اقتداء کی ہوئی ہے، لہذا وہ اپنی نماز اسی ترتیب سے ادا کرے گا جس ترتیب سے خود امام ادا کرتا ہے، پھر چونکہ امام نماز کا پہلا حصہ پڑھتا ہے و الا حصہ بعد میں اور سجدہ سہو نماز کے آخر میں ادا کرتا ہے، لہذا لاحق بھی اسی ترتیب سے نماز ادا کرے گا۔ اس کے آخر میں اسے ادا کرے گا۔ رہا مسبوق تو چونکہ اس نے اپنے امام کی اسی قدر اقتداء کر کے التزام کیا ہے جس قدر کہ اسے امام کے ساتھ نماز ملی ہے، اور اس سے میں سجدہ سہو بھی شامل ہے، لہذا وہ اس میں بھی امام کی تقلید کرے گا۔ اور پھر کہوے ہو کہ جیسے نماز ادا کرے گا، اسی طرح اگر کوئی متیم مسافر کی اقتداء کرے گا۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

آخر لاحق نے امام کے ساتھ شامل ہو کر اور اس کی اتباع کر کے سجدہ سہو کیا، تو اس کا یہ سجدہ جائز ہوگا، کیونکہ اس کے حق میں یہ سجدہ قبل از وقت ہے، لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا، اور اسے لازم ہوگا کہ وہ اپنی نماز سے فارغ ہونے کے بعد دوبارہ سجدہ سہو کرے۔ تاہم امام کے ساتھ سجدہ سہو کرنے سے اس کی نماز فاسد بھی نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے نماز میں فقط دو سجدوں کا یہ اضافہ کیا ہے، بخلاف مسبوق کے، جو سجدہ سہو میں امام کی اتباع کر کے اور پھر اسے پڑھنے کے امام پر

تو کوئی سہو نہ تھا کہ اس کی اتباع کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ حالانکہ ظاہر اس نے بھی فقط دو سہو میں کا ہی اضافہ کیا ہے۔ تاہم بعض فقہاء کا یہ قول ہے کہ مسبوق کی نماز بھی فاسد نہیں ہوتی۔ اس کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے۔ بہر حال دونوں میں فرق یہ ہے کہ مؤخر الذکر صورت میں نماز کا فاسد ہونا محض دو سہو کی بنا پر نہیں تھا، بلکہ اس لیے تھا کہ اس نے ایسے وقت میں امام کی اتباع کی ہے کہ جب اسے انفرادی نماز ادا کرنا ضروری تھا، جب کہ اول اللہ کہ جس قدر میں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اس لیے کہ لاحق تو امام کی تمام نماز میں اس کا مقتدری جزو ہے، لہذا اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اسی طرح مسبوق کو امام کے سہو کی بنا پر عیدہ کرنا لازم ہوتا ہے، خواہ امام کو سہو مسبوق کی اقتداء سے قبل لاحق ہو اور۔۔۔ جیسے کہ مسبوق سے جو رکعت چھوٹی ہو، امام کو اسی رکعت میں سہو بجا دیا، بعد میں ابراہیم احنفی سے مروی ہے کہ وہ امام کے سہو کی بنا پر عیدہ سہو ادا نہ کرے۔ اس لیے کہ عیدہ سہو ادا کرنے کا موقع سلام پھیرنے کے بعد کا ہے۔ اور وہ تو چونکہ سلام پھیرنے میں امام کی اقتداء نہیں کرتا، لہذا وہ عیدہ سہو میں بھی امام کی اقتداء نہ کرے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ عیدہ سہو نماز کی تحریم ہی میں ادا کیا جاتا ہے اور چونکہ عیدہ سہو کے وقت ابھی نماز باقی ہوتی ہے تو جب نماز باقی ہوگی، تو اقتداء بھی باقی ہوگی، لہذا وہ آخر تک کے تمام افعال میں اپنے امام کی اقتداء کرے گا۔ بخلاف تکبیر اور تلبیہ کے چنانچہ مسبوق امام کیساتھ نہ تکبیر کرے۔ اور نہ ایام تشویش میں تکبیرات۔ اس لیے کہ وہ دونوں تحریم نماز میں ادا نہیں کی جاتی، اسی لیے اگر وہ اس حالت میں قبضہ مار کر جنس دے تو اس کی طہارت باطل نہ ہوگی تاہم اگر کوئی شخص اس کی اقتداء کرے تو اقتداء درست نہ ہوگی، بخلاف عیدہ سہو کے، اور یہ تحریم نماز ہی میں ادا کیا جاتا ہے۔ بخلاف قبضہ کے ساتھ طہارت باطل ہو گئے تاہم اس حالت میں اگر کوئی شخص اس کی اقتداء کرے تو وہ درست ہوگی۔

اشارہ یہ کیا جائے کہ مسبوق کو امام کے ساتھ عیدہ سہو ذکرنا چاہیے، اس لیے کہ اسے اپنی بقیہ نماز میں بھی سہو ہو سکتا ہے۔ جس کی بنا پر اسے عیدہ سہو کرنا ضروری ہو جائے گا۔ یوں عیدہ سہو کا حکم لازم آجائے گا کہ شریعت میں عیدہ سہو کا حکم ادا جائز نہیں نیز اس لیے بھی کہ اگر وہ عیدہ سہو میں امام کی اتباع کرے، تو اس کے عیدہ سہو کا وسط نماز میں ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ایسا کرنا درست نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا بجا ہے کہ ایک ہی نماز میں دوبار عیدہ سہو کرنا جائز نہیں ہے، مگر یہاں تو حکم کے لحاظ سے دو عیدہ عیدہ نماز میں ہیں، گو کہ ان کی تکبیر تحریم ایک ہی ہے، کیونکہ مسبوق اپنی بقیہ نماز میں منور ہوتا ہے۔ اور اس کی مثال اس عظیم کی ہی ہوتی ہے، جو کسی مسافر امام کی اقتداء کرے کہ وہ امام کے سہو میں امام کی اتباع کرتا ہے اور صحیح قول کی رو سے اپنی نماز میں سہو ہو جانے کی وجہ سے اپنی نماز میں عیدہ سہو کرتا ہے، جیسا کہ پہلے گذرا، تو چونکہ وہ اپنی بقیہ نماز میں منور و شمار ہوتا ہے، لہذا تکبیر تحریم ایک ہونے کے باوجود اس کی فائزہ و فائزوں کے حکم میں ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہ حکم ہوگا، پھر مسبوق امام کی

نے یہاں عیدہ سہو کا حکم دیا، اس لیے کہ عیدہ سہو کرنا چاہیے۔ ہر نے جبکہ چاہے کہہ دیا ہے۔

تقدید صرف مسجد سہو میں کرے، سلام پھیرنے میں نہیں بلکہ وہ امام کے سلام پھیرنے کا انتظار کرے۔ پھر جب امام سلام پھیرے۔ تو وہ اس کے ساتھ مسجد سہو میں شامل ہو جائے سلام پھیرنے میں نہیں۔ اور اگر اس نے سلام پھیر دیا تو اگر وہ راستہ ایسے کی ہو تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی لیکن اگر اس نے قبول کر۔ سلام پھیر دیا تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی تاہم اس پر مسجد سہو بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ ابھی مقتدی ہے اور مقتدی پر مسجد سہو لازم نہیں ہوتا، پھر جب امام مسجد کرے تو وہ دونوں مسجدوں، اور مسجد میں امام کی اتباع کرے لیکن جب امام دوسری بار سلام پھیرے تو وہ امام کی اتباع نہ کرے۔ کیونکہ یہ سلام نماز سے باہر گھٹنے کیلئے ہے جب کہ ابھی اس پر ارکان نماز کی ادائیگی باقی ہے لیکن اگر اس نے یہ جانتے ہوئے بھی اس پر ابھی کچھ نماز باقی ہے مسجد سلام پھیر دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ راستہ سلام ہے اہل اگر اسے اپنی بقیہ نماز یاد نہ ہو، تو پھر اس کا یہ سلام سہو آہو گا جس سے وہ نماز سے خارج نہ ہوگا تاہم کیا اسے اس سلام کی بناء پر مسجد سہو کرنا ضروری ہوگا؟ تو اگر تو اس نے امام سے قبل یا امام کے ساتھ سلام پھیرا ہو، تو اس پر مسجد سہو ضروری ہو جائے گا، کیونکہ اس کی قبول ایک منفرد کی قبول ہے، لہذا اپنی بقیہ نماز مکمل کرنے کے بعد نماز کے آخر میں مسجد سہو ادا کرے اور پہلا سلام۔ صلوۃ الخوف، میں قبول جائے، تو وہ سراسر وہ امام کے ساتھ مل کر مسجد سہو ادا کرے اور پہلا گروہ اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے بعد مسجد سہو کرے اس لیے کہ وہ سراسر گروہ بن کر مسجد سہو کے ہے۔ کیوں کہ انہیں نماز کا ابتدائی حصہ نہیں مل سکا۔ اور پہلا گروہ نیز "لاحق" کے ہے۔ اس لیے کہ انہیں امام کے ساتھ ابتدائی نماز تو ملی ہے لیکن نماز کا آخری حصہ نہیں ملا اور اگر مسجد سہو اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے اور امام کے ساتھ مسجد سہو میں فریضہ نہ ہو، تو احتیاج کی شد سے وہ نماز کے اختتام پر مسجد سہو کرے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے مسجد سہو بالکل ہی ماقط ہو جائے، کیونکہ وہ وقت شدہ نماز کی تکمیل میں محض ایک منفرد ہے اور منفرد کی نماز مقتدی کی نماز سے مختلف ہوتی ہے۔ تو وہ اس شخص کے حکم میں ہوگا۔ کہ جس پر اپنی نماز کے آخر میں مسجد سہو کرنا لازم تھا۔ مگر اس نے اس موقع پر مسجد سہو دیکھنا آٹھ وہ نماز سے باہر ہو گیا۔ اور اس نے دوسری نماز شروع کر دی، تو وہ اپنی اس دوسری نماز میں مسجد سہو نہیں کر سکتا، بلکہ اس سے مسجد سہو ماقط ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح پہلی بھی یہ حکم ہوگا، جب کہ احتیاج کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نمازوں کی تکمیل تحرید ایک ہی ہے تو چونکہ مسجد سہو اپنی فوت شدہ نماز کی بناء پر اسی ساتھ تکمیل تحرید پر ہی رکھتا ہے۔ لہذا تکمیل تحرید ایک ہونے کی بنا پر اس کی پوری نماز کو ایک ہی نماز سمجھا جائے گا پھر جب اس کی پوری نماز ایک ہی نماز سمجھی تو چونکہ اس میں امام کے سہو کی بناء پر ایک نقصان پیدا ہو چکا ہے

لے صلوۃ الخوف وہ نماز ہے جو خطر کے وقت پڑھی جاتی ہے، تفصیل کے لئے دیکھیے۔

اور اس نے امام کے ساتھ دو سجدے کر کے۔ اس نقصان کی تلافی بھی نہیں کی۔ لہذا اس پر ناز کے آخر میں اس کی تلافی کرنا لازم ہوگا۔ اس تفصیل سے قیاس کی اس دلیل کا بھی جواب الٹی کردہ اپنی بقیہ نماز میں منفرد ہے کیونکہ ہم جو ایسا کہہ سکتے ہیں کہ منفرد ہوتا ہوا ہے، لیکن اس کی حیثیت انفرادی صرف افعال کی حد تک ہے، جب کہ وہ تکبیر تحریمہ کے معاملے میں بدستور ”مقتدی“ ہے اسی بناء پر اس کے لیے کسی اور شخص کی اقتداء کرنا جائز نہیں جتنا لہذا یوں سمجھا جائے گا کہ کرباۃ تکبیر تحریمہ کے معاملے میں اسی امام کا مقتدی ہے؛ پھر اگر اسے بقیہ نماز میں بھی بھول ہو جائے اور اس نے امام کے ساتھ بھی سجدہ سہواً ادا نہ کیا ہو، تو اندر میں صورت اپنی اور امام کی سہو دونوں کے لیے دو سجدے ہی کافی ہوں گے۔ کیونکہ دوسرے سجدہ سہو کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے امام کے ساتھ سجدہ سہواً ادا کیا ہو، پھر اسے اپنی نماز میں بھی بھول ہو جائے، تو اس پر دو سجدہ سہو ضروری ہو جائے گا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ کیونکہ بیان درحقیقت حکم دو ملحدہ ملحدہ نمازیں ہیں، لہذا یہاں سجدے کا حکم لازم نہ آئے گا اور اگر وہ امام کے سجدہ سہو کے لیے سلام پھیرنے کے بعد شامل ہو، تو پھر اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، دیا تو وہ سجدہ سہو سے قبل امام کے ساتھ شامل ہوا ہوگا، یا عین سجدے میں یا سجدے سے فارغ ہونے کے بعد اگر تو وہ امام کے ساتھ سجدہ سے قبل یا سجدے میں شامل ہو، تو سجدہ سہو کرنے میں وہ امام کی تقلید کرے گا، اس لیے کہ امام کی اقتداء کرنے ہی اس کیلئے وہ بقیہ نماز میں امام کی اتباع کرنا ضروری ہو گیا ہے اور چونکہ سجدہ سہو بھی افعال نماز میں سے ہے، لہذا اس میں امام کی اتباع کرے گا تاہم اگر اس سے ایک سجدہ چھوٹ ہو گیا ہو تو اس کی قضا اس پر واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ تو مسنون ہے اور سہو اس سے سرزد نہیں ہوا۔ اس پر تو امام کے سہو کے بنا پر سہو لازم ہوا ہے، پھر چونکہ امام کی نماز میں جو نقصان پیدا ہوا تھا جب وہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہوا، تو اس وقت امام پر اتنا ہی نقصان باقی تھا جو ایک سجدے سے رفع ہو سکتا تھا، لہذا جب وہ ایک سجدہ کرے گا تو اس پر دو سجدہ کرنا لازم نہ ہوگا، بخلاف اس شخص کے کہ جو سجدہ سہو سے قبل امام کے ساتھ شامل ہوا اور وہ سجدہ سہو میں امام کی تقلید کرے، بلکہ کثرت ہو کر اپنی بقیہ نماز کی تکمیل میں معروف ہو جائے کہ اس پر استحسان کی وجہ سے ناز کے آخر میں سہو کرنا لازم ہوگا اس لیے کہ وہ ان اس نے امام کی ایسی حالت میں اقتداء کی ہے کہ جب امام کی تحریم کے نقصان کی تلافی دو سجدوں کے بغیر نہیں ہو سکتی تھی پھر چونکہ اس نے تلافی کرنے والا مکمل ادا نہیں کیا لہذا ہمیں تحریمہ ایک ہونے کی بنا پر وہ اپنی بقیہ نماز کے انتقام پر اسے ادا کرے گا، جیسا کہ تفصیل اوپر گذری۔ اگر جب وہ امام کی قضا اس وقت شامل ہوا جب اس نے سجدہ سہو کر لیا تھا، تو اس کی اقتداء درست ہوگی اور اس پر بقیہ نماز کے فارغ ہونے کے بعد سجدہ سہو کا بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ مسنون پر سجدہ سہو امام کی تقلید کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور امام کی نماز میں اس کے بھول جانے سے جو نقصان پیدا ہوا تھا، اس کی تلافی کے لیے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ اور جب وہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہوا تھا، تو اس وقت امام کی نماز کا نقصان دو سجدوں کے ساتھ ملے ہو چکا

تھا اور غیر نقصان کے تلافی مافات کر نیاتے عمل کی کوئی گنجائش نہیں۔ لہذا اس پر ایسا کرنا ضروری ہوگا۔ واللہ اعلم۔  
 اور میں شخص نے سلام پیر دیا جیسا میں اس پر عہدہ سو کرنا لازم تھا اور پھر اس  
 کا وہ منہ ساقط ہو گیا۔ تو اس کی یہاں دو صورتیں ہو سکتی ہیں، وہ یا تو وہ منفرد ہوگا یا امام۔ اگر وہ  
 منفرد ہو تو وہ دھوکہ کے عہدہ سہو کرے۔ اس لیے کہ حدیث ہونے سے تکبیر تحریر ختم نہیں  
 ہوتی اور یہی اس کی بنا پر نماز کے ایک حصے کا دوسرے حصے پر ناکرنا باطل ہوتا ہے،  
 لہذا یہ عہدہ سہو اسے سابقہ نماز پر اپنی نماز استوار کرنے سے بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا۔ اگر وہ امام  
 ہو۔ تو وہ اپنی جگہ کسی کو قائم مقام بنالیا۔ کیونکہ وہ بذات خود عہدہ سہو کرنے سے قاصر  
 ہے لہذا وہ اپنے نائب کو آگے کر دے تاکہ وہ اس کی جگہ عہدہ سہو کرے۔ جیسے اگر اس پر  
 کوئی رکن یا سلام پیر ناجاتی ہوتا، تو تب بھی یہی حکم ہوتا تاہم اسے اپنی جگہ مسبق کو قائم مقام  
 بنانا مناسب نہیں اور یہی مسبق کو چاہیے، کہ وہ امام کی جگہ کھڑا ہو جائے، کیونکہ اس کی  
 نسبت کوئی دوسرا شخص نماز کو مکمل کرانے کے لیے زیادہ موزوں اسے ہے، لہذا  
 چاہیے کہ وہ اس کے بجائے کسی ایسے شخص کو آگے کرے، جس کے امام کے ساتھ شریعت سے  
 مل کر نماز امام کی ہو، جو مقتدرین کو سلام پیرائے اور عہدہ سہو کرے تاہم اگر امام نے مسبق  
 کو آگے کر دیا تو وہ خود آگے ہو گیا، تو تب بھی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ وہ کسی حد تک  
 امام کی نماز کو مکمل کرنے پر قادر ہے لیکن وہ لوگوں کو عہدہ سہو نہ کرائے، کیونکہ عہدہ سہو کا موقع  
 سلام پیر کے بعد ہے اور وہ سلام پیر کرنے سے قاصر ہے۔ لہذا اسے اسے اپنی نماز مکمل  
 کرنا ہے۔ اور اگر اس نے سلام پیر دیا۔ تو اس کی نماز قاصد برپائے گی، اس لیے کہ ایک  
 شخص کی دانستہ سلام ہوگی، جس پر ابھی کچھ نماز باقی ہے اور سلام پیر کرنے سے اس کے لیے  
 اپنی باقی نماز کو مکمل کرنا مشکل ہو جائیگا۔ لہذا یہاں تک پہنچ کر وہ پیچھے ہو جائے۔ اور کسی ”مدکک“  
 کو آگے کر دے تاکہ وہ مقتدرین کو سلام پیرائے اور عہدہ سہو کرے۔ اور وہ خود بھی ان کے  
 ساتھ شامل ہو کر عہدہ سہو کرے، جیسے کہ اگر اصل امام ہوتا۔ تو وہ اس کے عہدہ سہو کی بنا پر اس  
 کے ساتھ شامل ہو کر عہدہ سہو کرتا۔ پھر وہ اکیلے کھڑا ہو کر اپنی بیٹہ نماز کی تکمیل کرے، اور اگر اس  
 نے امام کے قائم مقام کے ساتھ مل کر عہدہ سہو نہ کیا، تو اسحاق کی رو سے وہ نماز کے آخر میں  
 عہدہ سہو کرے جیسا کہ ہم نے امام اول کے ضمن میں اور بیان کیا لیکن کیا اگر کوئی جماعت میں کوئی مدکک ناری  
 نہ ہو، اور تمام مقتدی مسبق ہوں۔ تو تب وہ سب کے سب کھڑے ہو جائیں اور اکیلے اکیلے  
 اپنی اپنی نماز مکمل کریں، اس لیے کہ مسبق کی تکبیر تحریر عہدہ سہو کے ساتھ ہی منقطع ہوتی ہے  
 پھر جب وہ نماز سے فارغ ہو گئے، تو اگر قیاس کی رو سے ان پر عہدہ سہو ضروری نہیں، لیکن  
 اسحاق کے مطابق ان پر عہدہ سہو لازم ہو گا جیسا کہ ہم انہیں قبل قیاس اور اسحاق کی وجہ  
 بیان کر آئے ہیں، اور اگر مقتدی امام کے سلام کے بعد اپنی بیٹہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے  
 اور پھر امام کو یاد آجائے کہ اس پر تو عہدہ سہو واجب تھا، جس پر وہ عہدہ سہو کرے گا۔ تو  
 مسبق کو بھی اپنی نماز چھوڑ کر، اس کی اقتدا میں لوٹ آجائے گا لہذا اس دوران اس نے خیرات

اور رکوع وغیرہ کیا ہوگا۔ وہ شمار نہ ہوگا۔

اس سال کی تحصیل یہ ہے کہ اگر سبق اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے، تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو وہ امام کے ساتھ مقدار تشہد میں بیٹھنے سے پہلے کھڑا ہو کر ہوگا، یا اس کے بعد اگر تو وہ امام کے ساتھ تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ ابھی امام کی نماز کا ایک فرض باقی ہے جسے سبق ملندہ ہو کر ادا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس نے اس امام کی بقیہ نماز میں اجماع کرنے کا حکم کیا ہے۔ اور چونکہ اس پر ابھی ایک فرض یعنی آخری قعدہ باقی ہے، لہذا فی الحال وہ اس سے منفرد نہیں ہو سکتا بلکہ بدستور مقتدی رہے گا اور چونکہ امام کے بچے مقتدی کی قرأت اس کی نماز کے لیے قابل اعتبار نہیں ہوتی، بلکہ اس کا تو وہی قیام اور قرأت معتبر ہوتی ہے جو اس کے بعد اس نے کی ہو۔ پھر اگر اس کی ایک یا دو رکعات چھوٹی ہوں اور وہ امام کے مقدار تشہد میں بیٹھنے کے بعد اٹھ گیا ہو تو چونکہ امام جو از نماز کے مطابق تشہد میں بیٹھ چکا ہے، لہذا اس صورت میں اس کا قیام اور اس کی قرأت معتبر ہوگی۔ کیونکہ جب اس نے امام کے ساتھ تشہد کی مقدار میں قعدہ کر لیا۔ تو ارکان نماز مکمل ہو جانے کے باعث وہ امام کی ابتداء سے الگ و منفرد ہو جائے گا۔ جس سے ثابت ہوا کہ اس نے قیام اور قرأت شکیک اپنے مقام پر ادا کی ہے، لہذا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ اتنی مقدار میں نہ بیٹھا ہو یا اس نے ابھی شخص قیام کیا، اور قرأت کی ہر دو ورن صورتوں میں اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے خود پر عاید شدہ فرائض کو اپنے موقع پر ادا نہیں کیا؛ اور اگر اس کی تین رکعات مکمل گئی ہوں، پھر اگر اس نے اس وقت تک رکوع نہ کیا، جب تک کہ امام تشہد پڑھنے سے فارغ نہ ہو گیا بعد ازاں اس نے رکوع کیا اور اس کے بعد کی دو رکعات میں قرأت کی، تو اس کی نماز جائز ہوگی۔ کیونکہ قیام ہر رکعت میں اور وقت فقط دو رکعات میں فرض ہے، اور چونکہ اس کا قیام اس وقت تک معتبر نہیں ہوتا، جب تک کہ امام تشہد سے فارغ نہ ہو جائے۔ اور پھر اگر اس کے رکوع کرنے سے قبل امام تشہد سے فارغ ہو جائے، تو چونکہ اس رکعت میں قیام خواہ وہ کم ہی ہے پایا گیا ہے اور اس رکعت کے بعد کی دو رکعات میں قرأت باقی تھی ہے لہذا اس نے ضرور پر عاید شدہ فرض کو ادا کر دیا ہے۔ بنا بریں اس کی نماز جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے امام کے تشہد تم کرنے سے قبل رکوع کر لیا تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہاں قابل اعتبار قیام نہیں پایا گیا۔ اس لیے کہ وہی قیام قابل اعتبار ہوتا ہے، جو امام کے تشہد کے بعد پایا جائے، جو کہ یہاں موجود ہیں۔ لہذا اس کی نماز قاسد ہو جائے گی، اور اگر سبق امام کے تشہد سے فارغ ہونے کے بعد اور سلام پیرنے سے قبل اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے تو اس کی یہ نماز درست ہوگی تاہم ایسا کرنے سے وہ گنہگار ہوگا، نماز کے درست ہونے کی وجہ سے کہ اس نے امام کے ارکان نماز سے فارغ ہونے کے بعد اور سلام سے قبل قیام

کیا ہے۔ لہذا اس کی نماز جائز ہوگی اور گنہگار رہنے کی وجہ یہ ہے کہ اسے امام کے سلام کا انتظار کرنا چاہیئے تھا۔ وہ اس لیے کہ اس کے قیام کا صحیح موقع امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد تھا۔ تو اسے چاہیئے تھا کہ وہ اپنے قیام کو امام کے سلام سے مؤخر کرتا۔ لہذا اس نے کھڑے ہو کر پراکھا۔

اور اگر وہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد کھڑا ہوا، پھر امام کو سجدہ سہوا یاد آگیا اور وہ سجدہ سہو کے لیے نیچے جھک گیا، تو اس کی پھر دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو مسبوق نے اس وقت تک اپنی اس رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل کر لیا ہو گا یا نہیں، اگر تو اس نے اسے سجدہ کے ساتھ مکمل کر لیا ہو تو وہ اپنی نماز چھوڑ دے اور امام کے ساتھ سجدہ کے میں شامل ہو جائے۔ اس لیے کہ اس نے ظنی نماز ادا کی ہے، وہ ایک مکمل فعل نہیں ہوتی ہے۔ جس کی بنا پر ابھی اسے چھوڑنے کی گنجائش کی ہے، اور چونکہ اس نامکمل فعل کو مکمل کرنے سے قبل چھوڑ دینا اس گنجائش کے عین مطابق ہے، لہذا یوں کہا جائے گا، گویا اس کے ابھی یہی حکم تھا، بنا پر اس کا لوٹ کر واجب فعل میں امام کی اتباع کرنا ضروری ہو گا اور اس اثنا میں اس نے جو قیام قدرت اور رکوع کیا ہو گا، وہ لغو ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ تاہم اگر وہ امام کی تقلید کئے لیے نہ لوٹا، اور اپنی نماز جاری رکھی تو اس کی نماز جائز ہوگی، کیونکہ اس کے سجدہ سہو کے لیے لوٹ آنے سے اس کا پڑنا بڑا شدید ختم نہ ہو گا، اور اگر امام پر جو سجدہ سہو واجب ہے، وہ واجب ہے اور واجب عمل میں امام کی اتباع بھی واجب ہوتی ہے، لیکن چونکہ کسی واجب کو چھوڑ دینے سے نماز باطل نہیں ہوتی جیسا کہ اگر امام اس سجدہ سہو کو چھوڑ دیتا، تو اس کی نماز باطل نہ ہوتی، لہذا اسی طرح مسبوق کی نماز بھی باطل نہ ہوگی۔ اور وہ اپنی نماز سے فارغ ہونے کے بعد امتحان کے مطابق سجدہ سہو کرے گا۔ اور اگر مسبوق اس دوران میں سجدہ کر کے اپنی ایک رکعت کو مکمل کر چکا ہو، تو اس صورت میں وہ امام کی اتباع کے لیے نہ لوٹے، کیونکہ اس کی انفرادیت اب مستحکم ہو چکی ہے اور امام پر بھی نماز کے کسی رکعت کی ادائیگی واجب نہیں، لیکن اگر وہ امام کی نماز کی طرف لوٹ آئے، تو اصل کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کے منفرد ہونے کے بعد دوسرے شخص کی اقتدا کر لی ہے، جس کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر امام کو سجدہ تلاوت یاد آگیا اور وہ سجدہ تلاوت کر کے نکلا، تو اگر مسبوق نے اپنی رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو، تو جیسا کہ اوپر گزرا، اس پر امام کی اتباع کے لیے لوٹ آنا اور امام کے ساتھ سجدہ سہو اور سجدہ تلاوت میں شامل ہونا واجب ہو گا۔ لہذا ان امام سلام پھیرے اور مسبوق بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے، تاہم جو نماز اس نے امام کے ساتھ لوٹ کر سجدہ کرنے سے قبل ادا کی تھی، اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، جیسا کہ اوپر گزرا، اور اگر وہ لوٹ کر امام کے ساتھ شامل نہ ہوا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اگر امام سجدہ سہو تلاوت کے لیے لوٹ آئے تو چونکہ اس کا پڑنا بڑا شدید ختم نہ ہو گا، لہذا اس سے ثابت ہو گا کہ وہ ابھی منفر د نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ ابھی نماز کے ایک فعل کی تکمیل باقی ہے لہذا امام منفر د نیچے ہٹا لکھے حق میں



بھی قعدہ کا عدم ہو جائے گا۔ بنا بریں اس کا منفرد ہو کر نماز اور اگر نادرست نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں ثابت ہو جائے گا کہ موقع تو امام کی اتباع کا تھا، جس پر اس نے انفرادیت اختیار کر لی ہے لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا ہو، تو پھر اگر وہ امام کی اتباع کے لیے لوٹے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ (ہمارے اثر سے مابین ایک روایت ہے اور اگر وہ نہ لوٹا اور اس نے اپنی نماز جاری رکھی، تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ الاصل میں ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور نادر ابن سلیمان میں ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الاصل والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام کے سجدہ تلاوت کی جانب لوٹ آنے سے اس کا تشہد کا عدم ہو گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہو جائیگا کہ وہ امام کے قعدہ میں بیٹھنے سے قبل ہی منفرد ہو گیا تھا۔ اور کسی ایسی جگہ منفرد ہو جائے، جہاں امام کی اتباع واجب ہو، نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔ اور ابی سلیمان کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام کے حق میں قعدہ اخیرہ کا عدم ہو جانا حقِ صبیحہ کے حق میں کا عدم ہو جانا نہیں ہے، کیونکہ ایسا سجدہ تلاوت کے لیے لوٹ آنے کے باعث ہوا ہے اور پھر امام اس وقت وٹا ہے کہ جب وہ اپنی عکدہ نماز شروع کر چکا تھا اور امام کی اتباع سے باہر ہو چکا تھا، لہذا اب یہ حکم اس تک محدود نہ ہوگا، جیسا کہ اگر امام کی نماز مکمل ہونے کے بعد کا عدم ہو جائے، تو اس کا اثر قعدہ کی نماز میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر اگر امام نماز سے فراغت کے بعد اعداد الشرا اسلام سے متبر ہو جائے، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گا، مگر مقتدیوں کی نماز باطل نہیں ہوگی، تو جب پوری نماز کا یہ حکم ہے تو قعدہ کا تو بدرجہ اولیٰ یہی حکم ہوگا، اسی طرح اگر اس کے مقتدیوں کو جمعہ کے دن نماز ظہر پڑھانی اور پھر وہ نماز جمعہ کے لیے چل دیا اور اس نے جمعہ کی نماز بھی پالی، تو اس کے حق میں نماز ظہر کا عدم ہو جائے گی لیکن مقتدیوں کے حق میں وہ کا عدم نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں اس کی انفرادیت ابھی مستحکم نہیں ہوئی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اس مسئلے کی نظیر مسئلہ ہے کہ اگر کوئی متیم کسی مسافر کی اقتدار کر لے اور امام کے تشہد پڑھنے کے بعد اور سلام سے قبل اپنی نماز مکمل کرنے کے لیے مکمل ہو جائے، امام کی اقامت کی نیت کو تو اس سے اس کی نماز تبدیل ہو کر جاری رکھات ہیں جائے گی، تو اگر متیم نے اپنی عکدہ نماز کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا ہو، تو اس پر امام کی اتباع کے لیے لوٹ آنا ضروری ہوگا۔ اور اگر وہ نہ لوٹا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا ہو، تو اگر اب وہ امام کی اتباع کے لیے لوٹ آیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ نہ لوٹا، تو اس نے اپنی نماز جاری رکھی، اور اسے مکمل کر لیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر امام کو یاد آگیا کہ اس پر نماز کا ایک اصلی سجدہ باقی ہے، تو اگر تو صبیحہ نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا

ہو، تو بلاشبہ اس پر امام کی اقتدا کے لیے لوٹ آنا واجب ہوگا اور اگر وہ نہ لوٹا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ سجدہ تلاوت کے ضمن میں مجاہد پر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے اپنی ایک رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا، تو خواہ وہ امام کی اتباع کی طرف لوٹنے یا نہ لوٹے، بہرحال امام روایات کے مطابق اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ اس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ وہ امام کی اتباع سے اس وقت ملتزم رہا، یعنی وہ امام کی اتباع کے ساتھ مکمل کر لیا، یعنی سجدہ اور قعدہ باقی تھے۔ اور چونکہ اپنی ایک رکعت مکمل ہو جانے کے باعث امام کی اتباع کرنے سے تامل سے تو جس طرح اگر وہ اس وقت امام سے ملتزم ہو جاتا کہ سبب امام پر ایک رکعت اور اگر باقی جوتا، تو اس کی نماز باطل ہو جاتی تو اسی طرح یہاں تو جہدہ اولیٰ اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اگر کسی شخص کے ظہر کی پانچ رکعات پڑھیں، پھر اسے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا، تو اس کی تین صدقہیں ہو سکتی ہیں، یا تو وہ چوتھی رکعت میں بیٹھا ہوگا، یا جنہیں پھر ہر صورت یا تو اس نے ابھی پانچویں رکعت کا سجدہ ہوگا، یا ابھی نہ کیا ہوگا، اگر تو اس نے قعدہ کیا، ہوا اور وہ پانچویں رکعت کیلئے کھڑا ہو جائے، اور اس نے ابھی تک پانچویں رکعت کا سجدہ بھی نہ کیا ہو اور اسے یاد آ جائے تو اسے چاہیے کہ وہ قعدہ میں بیٹھا جائے، اور قعدہ مکمل کر کے سلام پھیر دے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور اگر اس نے پانچویں رکعت کے سجدے کے ساتھ اپنی رکعت کو مکمل کر لیا، تو ہمارے نزدیک اسے جنہیں لوٹنا چاہیے، امام شافعی کو اس سے اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، پھر ہمارے نزدیک اگر وہ نماز ظہر یا نماز عصر ہے تو اسے چاہیے کہ وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملائے، تاکہ وہ اس کے دو نفل میں جاویں، کیونکہ ان دونوں نمازوں کے بعد نفل ادا کرنا جائز ہیں۔ اور دو رکعات سے کم نماز جائز نہیں ہوتی، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ ”بخدا میرے نزدیک کبھی بھی ایک رکعت جائز نہیں لیکن اگر وہ عصر کی نماز ہو، تو وہ اس کے ساتھ اور رکعت ملائے، بلکہ وہ اپنی نماز کو دو ہی ختم کر دے، اس لیے کہ عصر کی نماز کی بعد نفل جائز نہیں، بشام امام محمد سے روایت کرتے ہیں کہ اس وقت بھی وہ اس کے ساتھ ایک رکعت اور ملائے، کیونکہ عصر کے بعد نماز اس وقت مکروہ ہے، کہ جب اسے دانستہ شروع کیا جائے، لیکن اگر وہ غیر ارادی طور پر نماز شروع کر بیٹھے تو اس صورت میں وہ نماز مکروہ نہ ہوگی۔ اور اگر نماز ظہر میں اس نے کوئی اور رکعت ملائی، بلکہ نماز کو دو ہی ختم کر دیا، تو ہمارے نزدیک اس پر کوئی قضا نہیں، جب کہ امام زفر فرماتا ہیں کہ اس پر دو رکعات قضا کرنا لازم ہوگا، اس مسئلے کا عنوان ہے ”خیر دانستہ طور پر نماز اور روزہ شروع کر دینا، اس لیے کہ اس نے نماز کو اس گمان سے شروع کیا ہے کہ وہ شاید اس پر وہ نماز واجب ہے پھر اگر وہ اس کے ساتھ نماز ظہر میں ایک رکعت کا اضافہ کر دے، تو کیا یہ دو رکعات نماز ظہر کی دو رکعت رکعات کی جگہ کافی ہوگی، یا نہیں، بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ رکعات ان کی جگہ کافی ہیں، تاہم صحیح قول یہ ہے کہ وہ دو نفل اور دو رکعات سنت کی جگہ کافی ہیں، تاہم صحیح قول یہ ہے کہ وہ دو نفل اور دو رکعات سنت کی جگہ کافی ہیں۔

نہ ہوں گے، کیونکہ ان دو رکعات کو عیدہ تکبیر تحریمہ کے ساتھ ادا کرنا ہی مستثنیٰ ہے۔ نہ کہ کسی  
 دوسری نماز کی تکبیر تحریمہ کے ساتھ اور چونکہ یہاں سنتوں کی صحیح حیثیت نہیں پائی گئی، لہذا یہ  
 دو رکعات سنتوں کی جگہ کافی نہ ہوں گی۔ چنانچہ فتح البر عبد اللہ الخیر جوئی ہی فتویٰ دہا کرتے تھے پھر  
 جب وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملائے۔ تو اس پر استخانی کی رود سے مجدد سہو بھی وجہ  
 ہو جائے گا۔ جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر مجدد سہو واجب نہ ہو کیونکہ سہو تو اس کی فرض  
 نماز میں لاحق ہوا تھا جب کہ وہ اس کے بعد ایک اور نماز ادا کر چکا ہے۔ مگر استخانی کی دلیل  
 یہ ہے کہ اس کے اپنے خلاف کی اساس چونکہ اسی تکبیر تحریمہ پر رکھی ہے، جس میں نقصان پیدا ہوا  
 تھا۔ لہذا مجدد سہو کے ساتھ اس نقصان کی تلافی ہوئی چاہیئے، جیسا کہ مسبق کے ضمن میں ہم پر  
 بیان کر آئے ہیں پھر تار سے اندر کرانے کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے، کہ یہاں پر مجدد سہو ملا  
 کیا جائے گا، آیا وہ فرض نماز میں موجب نقصان کی بنا پر ہو گا یا داخل میں نقصان پیدا ہو جانے کے  
 باعث۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مجدد سہو داخل میں نقصان پیدا ہو جانے کے باعث  
 واجب ہو گا کیونکہ اس نے ان کو سنت کے برخلاف ادا کیا ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک فرض  
 میں کوتاہی ہو جانے کے باعث اس کا وجوب ہو گا۔ خلاصہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض  
 نماز کی تحریمہ نقل نماز شروع کرنے سے ختم ہو جاتی ہے۔ اور فرض نماز سے باہر ہو جانے اور اس کی  
 تحریمہ ختم ہو جانے کے بعد اس کے نقصان کی تلافی کی اب کوئی نگہداشت باقی نہیں، لیکن امام محمدؒ کے  
 ہاں نزدیک چونکہ فرض کی تحریمہ برقرار رہتی ہے۔ کیونکہ تحریمہ فرض اصل (PRINCIPLE) اور وصف  
 دونوں پر مشتمل تھی۔ جب کہ اس کے فرض نماز سے نقل نماز کی جانب منتقل ہو جانے سے  
 تحریمہ کی صرف وصف تبدیل ہوئی ہے۔ اصل برقرار ہے، لہذا تحریمہ برقرار رہنے کے باعث مجدد  
 سہو ادا کیا جاسکتا ہے۔ اسی بنا پر اقتدا کے معاملے میں فرض نماز پر نقل نماز بنا کر درست ہوتا ہے  
 جیسا کہ نقل نماز پڑھنے والا فرض ادا کرنے والے کی اقتدا کر سکتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی اس  
 کی اپنی فرض نماز کی تحریمہ پر نقل نماز کو بنا کر ناجائز ہو گا کیونکہ بنا کرنے کا اصول یہ ہے کہ نماز  
 کو فقط اسی جیسے نماز تحریمہ پر پڑنا چاہیے۔ اس اختلاف کا ثمر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ان  
 دو رکعات میں امام کی اقتدا کرے، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ فقط دو رکعات ادا کرے  
 گا اور اگر وہ ان رکعات کو فاسد کر دے۔ تو ان کے بدلے بھی اسے فقط دو رکعات ہی قضا کرنا ہوں  
 گی۔ اور اگر وہ امام جو اسے وہ ان رکعات کو فاسد کر دے تو تار سے تینوں اندکرام کے نزدیک اس  
 پر کسی قسم کی کوئی تہنہ ضروری نہ ہو گی۔ اسی بنیاد پر مشائخ نے داخل میں بالخصوص کا بچوں کی اقتدا  
 کرنا درست قرار دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک ہی نماز مقتدیوں کے حق میں قابل  
 ضمان اور امام کے حق میں قابل ضمان نہ ہو۔ ان کا استدلال اسی مسئلے سے ہے۔ لیکن ہمارے

لئے ضمان ضروری ہے کیونکہ اگر وہ سہو ہو جائے، تو اس کی تہنہ ضروری ہو۔

مادر الامر کے مشایخ اس اقتدار کو جائز نہیں سمجھتے جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اسے چھپر رکھا ہی ادا کرنا ہوں گی اور اگر وہ اپنی اس غارت کو فاسد کر دے، تو امام کی طرح اس پر بھی غضب و اسباب نہ ہو گی شیخ ابو منصور الماتریدیؒ نے کھلم کھلا یہ ہے کہ مسجد سہو کو تحریر نماز میں ہائے جانہ دلسے نقصان کی تلافی کرنے والا قرار دیا جائے، اور چونکہ دونوں نمازوں کی تحریر ایک ہی ہے، لہذا اس سے فرض اور نفل دونوں کے نقصان کی تلافی ہو جائے گی۔ شیخ ابو بکر بن سعید نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

یہ حکم تو اس وقت کا ہے جب وہ چوتھی رکعت میں تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد اٹھا ہو اور اگر وہ قعدہ اخیرہ میں باطل فرمائیے۔ اور پانچویں رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو جب تک اس نے پانچویں رکعت کو مسجد کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو، اس وقت تک وہ بیٹھ جائے جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور اگر اس نے پانچویں رکعت کے بعد کے ساتھ اس رکعت کو مکمل کر لیا ہو، تو اب اس کی فرض نماز فاسد ہو گئی، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہو گی۔ بلکہ اسے قعدہ کی طرف واپس لوٹ آئے کا حکم ہو گا اور پھر وہ فرض نماز سے سلام کے ساتھ خارج ہو جائے۔ یوں اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ ان کے اس مسلک کی بنیاد ان کے اسی اصول پر ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ کہ ان کے ہاں مکمل اور نامکمل رکعات کا ایک ہی حکم ہے لہذا یہ ایسے ہو گا۔ جیسے گزرا ہے پانچویں رکعت کا مسجد کرنے سے قبل یاد آگیا جو جیسا کہ مری ہے کہ ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر کی پانچ رکعات پڑھا دیں، تاہیں ہمارے جگہ نہ تو آپ کا چوتھی رکعت میں بیٹھنا ثابت ہے۔ اور نہ ہی نماز کا اعادہ کرنا ہمارا استدلال ہی ہے۔ جو انہیں قبل بیان ہو چکا ہے کہ یہاں نماز کے افعال میں سے ایک مکمل فعل پایا گیا ہے جس کو نفل قرار دیا جا چکا ہے۔ اور چونکہ وہ نفل شروع کر چکا ہے وہاں کوئی شخص بیک وقت غافل میں داخل نہیں ہو سکتا اور پھر کبھی اس پر ایک فرض یعنی قعدہ اخیرہ باقی ہے، لہذا اس سے اس کی فرض نماز فاسد ہو جائے گی۔ مذکورہ حدیث کی تاویل یہ ہے کہ آپ چوتھی رکعت میں بیٹھے تھے۔ جیسا کہ راوی نے روایت میں صراحت کی ہے کہ انھوں نے غلطی سے نماز پڑھی اور چونکہ نماز تکبر قعدہ اخیرہ سمیت تمام ارکان نماز سے عبارت ہے لہذا اس سے ثابت ہوا کہ آپ چوتھی رکعت پڑھتے تھے۔ اور پھر روایت کے الفاظ سے بھی یہ ظاہر ہے۔ کہ آپ قعدہ اخیرہ کو ”قعدہ اولیٰ“ سمجھتے ہوئے پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تھے، پھر چونکہ تاویل زیادہ قرین قیاس ہے، لہذا حضورؐ کے فعل کو اس پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔ سید امام ابوہریرہؓ کے نزدیک مسجد کے لیے زمین پر سر رکھتے ہی نماز فاسد ہو جائے گی۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک مسجد سے سر اٹھانے کے بعد نماز فاسد قرار پائے گی۔ بناء بریں اگر حالت مسجد میں ہی اس کا رخ خطا ہو جائے، تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل نہ ہو گی، اور اس پر لازم ہو گا۔ کہ وہ وضو کرنے کے بعد دوبارہ قعدہ کی جانب لوٹ جائے، اور تشہد پڑھ کر سلام پیر دے اور مسجد سہو کرے۔ کیونکہ حالت حدیث میں اس کا مسجد کرنا درست نہیں ہو سکتا، لہذا یہی حکم

جانے گا، مگر یہ اس کے بعد کیا ہی نہ تھا، مگر امام ابوحنیفہؒ کا ابو یوسفؒ کے نزدیک بعض سر رکھتے ہی اس کی نماز باطل ہو جائے گی، لہذا اب وہ واپس نہیں ہو سکتا۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کا ابو یوسفؒ کے ہاں نماز کا فرض ہونا باطل ہو گا، بعض نماز ہونا نہیں، اسی لیے اس کے لیے انقل ہو گا کہ وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملا کر چھ رکعات بنائے جس سے اس کی چھ رکعات نفل ہر جا میں کی اور پھر وہ از سر نو نماز ظہر کا اعادہ کرے، جب کہ امام محمدؒ کے یہاں سر سے سے نماز ختم ہو جائے گی۔ اس حکم کی بنیاد اس قیاس پر ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک جب فرض نماز باطل ہو جائے تو اس نماز کی تحریر بھی باطل ہوتی ہے، جب کہ دیگر دو ذنائر کے نزدیک فرض نماز کے فاسد ہو جانے سے اس کی تحریر فاسد نہیں ہوتی، اور ہے کہ اس اختلاف کی کسی جگہ صراحت نہیں ملتی، بلکہ اس اختلاف کا پتہ تو ایک مسئلہ سے چلتا ہے جس کا استخراج کرتے ہوئے الاصل کے باب النجس میں مذکور ہے کہ ”اگر کوئی شخص جمعہ کی نماز ادا کر رہا ہو، اور ابھی اس نے نماز جمعہ مکمل نہ کی ہو، کہ جمعہ یعنی ظہر کا وقت ختم ہو جائے۔ پھر وہ اس دو نماز میں نہیں دے، تو امام ابوحنیفہؒ کا ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک باطل نہ ہوگی۔ ہوا اس بات کی دلیل ہے کہ وقت گزرنے کے بعد امام ابوحنیفہؒ کا ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز نفل ہو جاتی ہے، لیکن امام محمدؒ کہ اس سے اختلاف ہے۔ اسی طرح فرائض کی ہر دو رکعت میں تعدد چھوڑنا امام محمدؒ کے نزدیک نماز کے فساد کا موجب ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کا ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، اس مسئلے کی ہیئت ہی فردا ہیں، وجہ کی تفصیل ان کے اصول و فصول کے ساتھ ”البيان الصغير میں دیکھی جاسکتی ہے، ہم نے یہاں فقط اسی مسئلے کا ذکر کیا ہے، مگر کہ اس کی بعض اقسام ہمارے بیان کردہ بعض مسائل کے تحت آجاتی ہیں تاہم کچھ دوسرے مسائل ایسے تھے کہ تفصیل مناسب تھی۔ اور ہم نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ فرض کو اصل سے ملکہ کر کے بیان کریں، تو ہم نے یہی بہتر سمجھا کہ اس فعل کے اختتام پر تعمیل قائمہ کے لیے ان کا علیحدہ ذکر کر دیا جائے۔ واللہ اعلم۔“

## فصل (۱۵۴۴)

### سجدۃ تلاوت کا بیان

سجدۃ تلاوت پر ہماری بحث حسب ذیل عزائمات پر مشتمل ہوگی :

- ۱ - سجدۃ تلاوت کا وجوب۔
- ب - کیفیت وجوب۔
- ج - اسباب وجوب۔
- د - سجدۃ تلاوت کے وجوب کی ایلیف۔

- ۵۔ شرائط حجاز۔  
 ۶۔ سجدہ تلاوت کی اراغی کا مروجہ۔  
 ۷۔ اراغی کا طریقہ۔  
 ۸۔ سجدہ تلاوت ادا کرنے کی سنتیں۔  
 ۹۔ قرآن مجید کے کل سجدوں کی تعداد۔  
 تفصیل سب دیں ہے۔

## (۱) سجدہ تلاوت کا وجوب

ہمارے ائمہ فرماتے ہیں کہ سجدہ تلاوت واجب ہے لیکن امام شافعیؒ اسے واجب کے بجائے مستحب قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل اعرامیہ کی ایک حدیث ہے جس میں مروی ہے کہ: **روى ابو اكرم صلي الله عليه وسلم** لے ایک اعرامی روایت کو شریعت کی بنیاد ہی باتیں تسلیم دیں اس پر اس نے پوچھا کہ رسول اللہ کیا مجھ پر ان باتوں کے علاوہ بھی کچھ اور فرض ہے تو آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ ہاں البتہ تم اگر خوشی سے کوئی کام کر لو تو انگ بات ہے:

کہ اگر سجدہ تلاوت واجب ہوتا۔ تو شیخ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پوچھنے کے بعد اس کو نظر انداز کیوں فرماتے۔ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے منبر پر کھڑے ہو کر قرآن مجید کی ایک سجدے والی آیت پڑھی، پھر سجدہ کیا، بعد ازاں انہوں نے اسے دوسرے سجدے کی شکل میں پھر پڑھا۔ اس پر لوگ سجدہ کے لئے تیار ہونے لگے تو حضرت عمرؓ نے انہیں یہ کہہ کر روک دیا کہ: یہ ہم پر فرض نہیں کیا گیا۔ پھر کہ ہم ادا کر لیں: ہمارا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث مبارک سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا تلا ابن آدم آية السجدة فليسجد  
 اعتزل الشيطان يسبح ويقول امرو  
 بين اكم بالسجدة فليسجد فلة الجنة  
 وامروا بالسجدة فليسجد اسجد  
 فلي السار۔  
 جو آدم زاد سجدے والی آیت پڑھے  
 کہ سجدہ کرتا ہے، تو شیطان روتے ہوئے  
 اس سے علحدہ ہو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ  
 آدم زاد کو سجدے کا حکم ملا تو اس نے  
 سجدہ کر لیا، اس کے لیے جنت ہے اور  
 مجھے سجدے کا حکم ملا، میں نے زمانا، تو حیر  
 لیے دوزخ ہے۔

اور جب کوئی دانا شخص کسی دوسرے شخص کے متعلق کوئی واقعہ بیان کرے اور اس کی مخالفت یا تردید نہ کرے، تو یہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ وہ واقعہ یا حکم صحیح ہے لہذا یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ انسان کو واقعی سجدے کا حکم ہوا ہے اور مطلق امر و وجوب کے لیے ہوتا ہے، علاوہ انہیں اس سے بھی کہ سجدہ نہ کرنے پر ان کی قوموں کی مذمت کی گئی ہے، مثلاً ایک جگہ فرمایا اگر:

وَإِذَا أَمَرْتُ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ  
لَا يَسْجُدُونَ۔

اور جب ان کے سامنے قرآن پڑھا جاتا ہے تو وہ سجدہ نہیں کرتے۔

اور کسی شخص کی مذمت اس وقت کی جا سکتی ہے کہ جب اس نے کوئی واجب یا محضرا موبہ فرمایا اور اس سے بھی کہ قرآن مجید میں سجدے کی آیات کی طرح کی ہیں، بعض آیات میں سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا اور اسے لازم پھر دیا گیا ہے، جیسے سورۃ القلم راسخ ہے، مگر سزا سجدہ اور بعض آیات میں کافروں کے عہد کو سجدے سے بچا رکھنے اور سزا دینے کا ذکر ہے، لہذا ہم پر ان کی مخالفت ضروری ہے جبکہ بعض جگہوں پر اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے والوں کے مشورے و نصوحات کا ذکر ہے، بتا بریں ہمارے لیے بھی ان کی اتباع لازم ہے ایسا کارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَبِمَا نُنْهَىٰ عَنْهُ الْقُرْآنُ يُفْتَنُ الْفَاسِقُونَ

نہ انہیں کی ہدایت کی پیروی کر۔

چنانچہ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ، مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ حضرات تلاوت کرنے، سننے اور اس مجلس میں بیٹھنے والوں پر سجدہ تلاوت کو حسب اختلاف اٹھا کر واجب قرار دیتے تھے اور کوفی اسکا مذکورہ روایت میں ذکر ہے، مگر وجوب ہے۔ - یہ حدیث اعلیٰ، تو اس میں بلیغی واجبات کا ذکر ہے، ان واجبات کا نہیں، جو خود بندے ہی کے عمل کے طفیل واجب ہوتے ہیں، اسی بنا پر اس میں مذکورہ وجہ کا ذکر بھی موجود نہیں، حالانکہ وہ تمنا سے نزدیک بھی، واجب ہے۔ یہ حدیث مرقا روایت کا قول تو ہم کہتے ہیں کہ سجدہ تلاوت واقعی ہم پر فرض نہیں، بلکہ واجب ہے اور فرض اور واجب میں زمین و آسمان کا فرق ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر بیان کیا جائے گا۔

## فصل در بیعت دیگر (کیفیت وجوب)

سجدہ تلاوت کو اگر نماز سے باہر تلاوت کیا جائے، تو اکثر اہل اصول کے مطابق اس کا وجوب فردی ہے بجائے انفرادی ہے، کیونکہ اس کے دلائل وجوب وقت کی تعیین کے معاملے میں مطلق ہیں، مثلاً کسی بھی وقت کے کسی جگہ میں اس کو ادا کر لیا جائے، تو درست ہوگا، اور وقت کی تعیین عمل طور پر اس

کے قسین سے ہوگی، اسی لئے دیگر اسی قسم کے واجبات کی طرح آنسو سردی عمر میں جا کر اس کی ادائیگی کو وقت تکلف ہے اور نمازیں اس کے تلاوت کرنے کا حکم تو اس صورت میں اسے اسی نماز میں ادا کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ پہلی اس کے اس محدود وقت پر دلیل قائم ہو چکی ہے، وہ اس طرح کہ چوکاس کا وجوب نماز کے ایک فعل یعنی قراءت کی بنا پر ثابت ہوا ہے، لہذا اس کی ادائیگی بھی افعال نماز کے ساتھ ملحق ہو جائے گی، اور وہ نماز ہی کے اجزا میں سے ایک جز قرار پائے گا۔ اور اسی نماز کے دوران میں اس کی ادائیگی ضروری ہوگی، اور یہاں اس کو ادا کرنے کی بنا پر نمازیں کوئی نقصان بھی لازم نہیں آئے گا، مگر اصولاً جو فی نماز کا حصہ نہ ہو، اس کے کرنے سے نماز میں خلل یا نقصان لازم آتا ہے مگر جب کوئی شئی افعال نماز کے ساتھ شامل ہو جائے تو دیگر افعال کی طرح اس کی اسی محدود وقت میں ادائیگی لازم ہو جاتی ہے، چنانچہ نماز میں اس کو تلاوت کرنے کے لئے کہ وہاں اس کی محدود وقت میں ادائیگی پر کوئی دلیل موجود نہیں اسی بنا پر ہمارا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے نمازیں کوئی آیت مجددہ تلاوت کی ہو اور پھر اس نے مجددہ کیا اور رکوع بلکہ لمبی قراءت کو کھینچ کر رکوع کیا اس میں ——— بھروسے کی نیت نہ کر لی، تو اس رکوع سے مجددہ تلاوت کا ادا کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے غلام کے اصلی بھروسے میں ——— نیت کر لی، تو تب بھی مجددہ تلاوت کی ادائیگی جائز نہ ہوگی، کیونکہ اب یہ مجددہ اس کے ذمہ قرض ہو چکا ہے، اور قرض کو مجددہ ہی ادا کیا جاتا ہے، کسی اور قرض کے ساتھ ملا کر نہیں، جبکہ رکوع اور مجددہ قرض پر پہلے ہی سے قرض تھے، لہذا دونوں صورتوں میں اس سے قرض ادا نہ ہوگا، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔ اسی بنا پر ہم نے یہ کہا ہے کہ شہر میں قراآن مجید کی تلاوت کے لئے تکبیر کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ عموماً شہر میں پانی دستیاب ہوتا ہے، اور پانی دستیاب ہونے کے باوجود تکبیر کا جواز فقط اسی وقت ہے، کہ جب کسی محل کے قوت ہو جانے کا اندیشہ ہو جیسے نماز جنازہ اور نماز عید وغیرہ، جبکہ یہاں ایسا کوئی اندیشہ نہیں ہے، اس لیے کہ اس کا کوئی وقت ہی مقرر نہیں ہے، لہذا یہاں تکبیر کا طہارت ہونا ثابت نہ ہوگا، حالانکہ اس کی ادائیگی کے لینے والا جماع طہارت کا جواز شرط تھا۔

### فصل (۱۱) نیت دوم

## اباب وجوب

مجددہ تلاوت کے واجب ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں، اولاً آیت مجددہ تلاوت کرنا اور ثانیاً اس کی سماعت کرنا، چنانچہ ان میں سے ہر ایک صورت پر وجوب مجددہ ہے، لہذا بہرے تلاوت کرنے والے شخص پر بھی مجددہ واجب ہوگا اور اس سامع پر بھی جو تلاوت ذکر کرتا ہو، تلاوت پر قرض کے وجوب کا سمجھنا آسان ہے، اسی طرح سماعت کا حکم بھی واضح ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو جو مجددہ نہیں کرتے، غلام کے ساتھ ملا دیا ہے، جیسا کہ فرمایا،



فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ وَإِذَا  
فُرِيَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ  
ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ یہ ایمان نہیں  
لا تے اور جب ان کے سامنے قرآن پڑھا  
جاتا ہے تو سجدہ نہیں کرتے۔

نیز فرمایا:  
إِنَّمَا يُدِينُنَا آلِ اللَّهِ  
إِذَا كُنَّا فِيهَا كُفْرًا سَاجِدًا  
وَسُجُودًا لِّلرَّبِّ وَقَهُمْ وَهُمْ  
لَا يَسْجُدُونَ  
ہماری کیتوں پر تو وہی لوگ ایمان لاتے ہیں کہ  
جب ان کو ان سے نصیحت کی جاتی ہے تو وہ  
بہت سے گر پڑتے ہیں اور اپنے پروردگار کی  
تعریف کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں اور غور نہیں  
کرتے۔

کہ ان دونوں آیتوں میں تلاوت کرنے والے اور سنانے والے کے مابین کوئی امتیاز نہیں کیا گیا۔ اور ہم  
سطور بالا میں یہاں صحابہؓ سے یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ سیدنا س شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جو کہ اسے سنتا  
ہے، نیز اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے جس طرح تمام محبت تلاوت سے ہوتا ہے، اسی طرح سماعت  
بھی ہوتا ہے، لہذا سنانے پر بھی یہی سطور اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکنا اور سجدہ ریز ہونا ضروری ہے جس طرح کہ  
تلاوت سے ایسا کرنا لازم ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ حکم شریعت ہر تلاوت کرنے والے کے لیے  
یکساں ہے خواہ وہ آیت مجیدہ کو عربی زبان میں تلاوت کرے، یا فارسی زبان میں چنانچہ امام ابو حنیفہؒ  
فرماتے ہیں کہ ”اے دونوں محققوں میں مجیدہ کنا ضروری ہوگا شہاں تک سامع کا تعلق ہے تو اگر تردید  
مجیدہ کو عربی زبان میں سماعت کرے، تو اس پر بالابہا مجیدہ واجب ہوگا خواہ وہ عربی کو سمجھے یا نہ سمجھے  
اس لیے کہ دوسرے اسباب کی طرح یہاں سبب وجوب پایا گیا ہے۔ لہذا اس کا حکم بھی ثابت ہوگا۔ اسی  
طرح اگر سنانے اس کا فارسی ترجمہ سنا تو جب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ حکم ہوگا۔ ان کے اس  
حکم کی بنیاد ان کے اس اصول پر ہے کہ ”ان کے نزدیک فارسی زبان میں قرآن مجید کی قراءت کنا جائز ہے  
امام ابو یوسفؒ الدمالی میں لکھتے ہیں، اگر اگر تو سامع فارسی ترجمے کو سمجھ رہا ہو، تو اس پر سجدہ واجب  
ہوگا۔ فوراً نہیں، لیکن یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ اگر قاریوں نے فارسی زبان کے ترجمے کو قرآن  
سمجھا ہے، تو پھر اس کے لیے اس کا سمجھنا اور سمجھنا دونوں یکساں ہوں گے، جیسے کہ قرآن مجید کو عربی زبان  
میں سننے کا یہی حکم ہے اور اگر وہ فارسی ترجمے کو قرآن نہیں سمجھتے تو پھر اصولاً اس پر سجدہ سبب واجب  
نہ ہونا چاہیے، خواہ وہ اسے سمجھتا ہی ہو۔

اور اگر وجوب کے دونوں اسباب یعنی تلاوت اور سماعت موجود ہوں، مثلاً پہلے اس  
نے آیت مجیدہ تلاوت کی ہو اور پھر اس نے اسے کسی دوسرے شخص سے سنی لیا ہو یا پہلے سنا اور پھر

حکایت کیا ہو یا میں سے کسی ایک آیت کو دوبارہ پڑھا ہو، تو ہم کہتے ہیں، مگر مجھے اس کا حکم اس وقت تک  
منکر نہیں ہوتا جب تک کہ میں باتوں میں سے کوئی ایک بات نپائی جائے، اولاً مجلس کا اختلاف، دوم تلاوت  
اور سوم صراحت، چنانچہ اگر اس نے ایک آیت کو ایک ہی مجلس میں کئی بار پڑھا، تو اس کے لیے ایک ہی  
سجدہ کافی ہوگا۔ اس حکم کی بنیاد اس روایت پر ہے کہ:

حضرت جبریل علیہ السلام پر جب وحی لے کر آتے، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت سجدہ  
تلاوت کر کے سناتے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسے سنتے، اور اسے یاد کرتے، پھر  
اسے اپنے صحابہ کو سناتے، اور سجدہ فقط ایک ہی بار ادا فرماتے تھے۔

اور مروی ہے کہ حضرت ابو عبد الرحمن السلميؓ جو حضرت مسیحؑ اور حضرت حسینؑ کے استاد تھے، وہ ایک  
آیت کو کئی بار تلاوت کرتے، مگر سجدہ صرف ایک ہی بار فرماتے تھے، اور غلبر یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کو اس  
کا علم ہوگا، لیکن انہوں نے اس پر انہیں نہیں لکھا۔ اسی طرح مروی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ جب  
بچوں کو تعلیم دیتے، تو ایک ایک آیت کو کئی کئی بار پڑھتے، لیکن سجدہ فقط ایک ہی دفعہ کیا کرتے تھے، اور  
انہیں اس لیے بھی کہ ایک مجلس کی متفرق باتوں کو باجم جمع کیا جاتا ہے، جیسے ایجاب و قبل کے متعلق یہی  
حکم ہے، مزید برآں اس لیے بھی کہ اگر ہر بار آیت سجدہ کی تلاوت پر سجدہ واجب قرار دیا جائے، تو اس  
میں حرج پیش آسکتا ہے، کیونکہ ساتھ ایک آیت، بچوں کو تعلیم دینے کے لیے کئی کئی بار پڑھنے پر مجبور  
ہوتے ہیں۔ اور چونکہ فقہ قرآنی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شریعت میں حد کو گوارہ نہیں کیا گیا، نیز اس لیے  
بھی کہ سجدہ تلاوت سے مشروط ہوتا ہے، اور یہاں تلاوت فقط پہلی بار ہوئی ہے، جبکہ آیت کا دہرانا  
تلاوت کے لیے نہیں، بلکہ اسے یاد کرنے اور اس میں غور و تأمل کے لیے ہوتا ہے، اور یہ بات دل کے  
اعمال میں سے ہے، مگر مجھے اس کا تعلق دل سے نہیں ہوتا، لہذا زبان پر آیت کے الفاظ کی تلاوت کر  
جیسے حفظ کی غرض کے تحت دہرایا جاتا ہے، یا وہ اس کا تدبیر اور وسیلہ ہے، دل کے اعمال میں سے  
قرار دیا گیا ہے، اور اسے مجھے اس کا سبب نہیں مانا گیا، یہ شیخ ابو منصور المالکیؒ نے بھی وجہ بیان کی ہے۔

اور جہاں تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے، کہ اگر ایک ہی مجلس میں آپؐ  
کا ذکر مبارک کئی بار کیا یا سنا جائے، تو اس کے حکم کا کتب فقہ میں صراحت نہیں ملتی۔ ہمارے ائمہ متقدمین  
کا یہ موقف تھا کہ ایک مجلس میں ایک ہی دفعہ درود شریف پڑھنا کافی ہے، اس حکم کو انہوں نے سجدہ تلاوت  
پر قیاس کیا ہے۔ بعض متاخرین فرماتے ہیں کہ آپؐ کا ذکر کرنے یا سننے پر ہر بار ہی درود شریف صحیحاً پڑھے  
اس لیے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

مجھ پر میرے دنات پابانے کے بعد یاد آتی نہ کرنا، عرض کیا گیا کہ تم آپؐ پر مبارک کئی بار پڑھنا  
کر سکتے ہیں، تو فرمایا اس طرح کہ میرا کسی جگہ ذکر ہو، اور مجھ پر درود پڑھا جائے؟

اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ آپؐ پر درود چھینا دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حق ہے، اور  
حقوق امہات دین مداخل نہیں ہوتا، اس بنا پر چھینک مارنے والے کے معاملے میں بھی اختلاف ہے،  
کہ جس شخص کو ایک مجلس میں کئی بار چھینک آئے، اور وہ ہر بار اس پر الحمد للہ کہے، تو بعض علماء فرماتے

ہیں کہ سامع کو بھی چاہیئے کہ وہ ہر دفعہ اس کا جواب دے دیکھو کہ یہ جھینکنے والے کا حق ہے، نہ صحت قول یہ ہے کہ اگر یسوع مسیح میں سے بڑھ جائیں تو پھر اس کا جواب دینا ممکن نہیں، دینا چاہیئے، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک ہی مجلس میں سے زیادہ دفعہ چھینکنے والے سے کہا: "تو بجا ہر گھر جا، کیونکہ تجھے نہ کام ہو گیا ہے۔"

پھر خواہ اس نے پہلے کئی بار آیت سجدہ کو تلاوت کیا اور پھر سجدہ کیا، یا ایک بار پڑھا اور سجدہ کر لیا اور پھر اس آیت کو ایک ہی مجلس میں کئی بار پڑھا اور ان دونوں صورتوں کے بغیر کوئی فرق نہیں، اور اس پر کوئی اور سجدہ واجب نہ ہوگا، کئی مرتبہ سجدہ تلاوت ادا کرنے اور کئی بار ہر کاری کرنے میں اگر اس پر فقط ایک سے زیادہ مرتبہ نہ لگو ہوتی ہے فرق ہے۔ وہ یہ کہ اگر اس نے ایک مرتبہ پڑھ لیا، تو اس پر بعد جاری کی جائے گی پھر نہ لگا یا تو پھر بعد جاری کی جائے گی، اسی طرح تیسری اور چوتھی مرتبہ کا بھی یہی حکم ہے، تو فرق یہ ہوگا کہ وہاں ہر دفعہ سبب کا حکم پایا جاتا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر مرتبہ کا فعل گناہ، قباحت اور گنہگار کی عزت کو خراب کرنے میں پہلے فعل کے ہی مساوی ہے، پھر چونکہ انہیں وجوہ کی بنا پر پہلی مرتبہ کا یہ واقعہ نفاذ نہ کر سبب بنا تھا، اور جب اس پر بعد جاری ہو گئی، تو اب اس حکم کو سبب کے لیے تلازم قرار دے دیا جائے گا، لہذا جب ہر بار حکم کا سبب پایا جاتا ہے، تو حکم بھی پایا جائے گا، اور یہ بھی جائے گا کہ ہر سبب اپنی جگہ مکمل سبب ہے اور اس کے ساتھ اور کوئی سبب متاخر نہیں۔ کیونکہ یہاں نفاذ حد کا اصل مقصد یعنی مستقبل میں اسے اس جرم سے باز رکھنا "موجود ہے" پھر جب اس کے بعد بھی نہ لگا سبب پایا گیا، تو چونکہ یہ معاملہ پہلی مرتبہ پایا گیا ہے، لہذا حکم بھی اسی جیسا ہونا ضروری ہے، مگر ان جاری نہ ہونے کی صورت کے اس لیے کہ یہاں سبب حکم "تلاوت" ہے، اور یہاں چونکہ پہلی مرتبہ تو واقعی اس کا سبب (تلاوت) پایا گیا ہے، جیسا کہ اوپر گذر لگا اس کے بعد نہیں، لہذا ہر بار سبب کا حکم نہ ہونے کی وجہ سے نیا حکم نہیں پایا جائے گا، اور پھر اس منہوم پر وسط تلاوت میں سجدہ کر لینے سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کیونکہ آیت سجدہ کا دوسری بار پڑھنا نہ کوہرہ دونوں صورتوں میں یا دکر لے، اور غور و نامہ اس کے لیے ہی ہوتا ہے، اسی طرح دہرائی جانے والی آیات کے متعلق پر بھی سجدہ فقط ایک ہی بار ضروری ہوگا۔ کیونکہ جبکہ ماضی نہ صرف اس کے لیے غیر سبب ہوں گی، مگر خطا اور غور و نامہ کے تابع ہوں گی وجہ یہ ہے کہ سامع کو بھی سماعت سے دونوں مقاصد ہی حاصل ہوتے ہیں یعنی اس آیت کو حفظ کرنا اور ناطا غور و فکر کرنا اختلاف صورت کے کہ اگر اس نے دوسری یا تیسری یا چوتھی مرتبہ کسی اور شخص سے آیت سجدہ کو سنا ہو، کیونکہ یہ سنتا اس لیے وہ بے تہی سے پہلی بار سنا ہوگا، لہذا اس سے سجدہ لازم آئے گا، وجہ یہ ہے کہ اس کے لیے ہر واقعہ ہی تلاوت کا سنتا پایا گیا ہے لہذا اصولاً ہر بار سجدہ واجب ہونا چاہیئے، لیکن اگر کوئی ایک ہی شخص سے کئی بار ایک آیت کہنے کو شرط صحت لے، اس کے حق میں حقیقتہً کئی بار تلاوت کا اعتبار ملاحظہ کر دیا ہے۔ مگر جس شخص نے ایک آیت کو ایک ہی بار پڑھا جو، تو اس کے لئے تلاوت کا اصل حکم ہی ہر بار پڑھنا نیز مگر تلاوت اس صورت کے کہ جب ایک ہی تازی نے ایک ہی آیت کو کئی محال میں پڑھا جو، اس لیے کہ یہاں ایک ہی کلمہ کے دو بعد کی کوئی نقص نہیں ملتی جبکہ متفرق کلمات کو جمع کر لے

والی ایک مجلس ہی موجود نہیں ہے۔ پھر ہر بار وجوب مجدد میں حرج بھی نہیں پایا، نہایت زیادہ حد تک  
 کا مفہوم بھی موجود نہیں ہے، اس لیے کہ یہ تلاوت کسی اور مجلس میں برائے حصول قراب کی گئی ہے،  
 لہذا اس کا حکم سابقہ صورت سے مختلف ہوگا اور اختلاف اس صورت کے کہ وجوب اس نے متفرق  
 آیات ایک ہی مجلس میں تلاوت کی ہوں، کیونکہ اولاً تو اس صورت میں مذکورہ بالا مقاصد نہیں پائے  
 جاتے، ثانیاً انصوح شریعت میں ایک مسجدہ کی کوئی صراحت نہیں۔ ملحق ثانیاً اس لیے بھی  
 کہ ایک مجلس مختلف اجنسی کلمات کو ایک ہی کلمے کا وجہ نہیں دے سکتی، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی  
 نے ایک ہی مجلس میں ایک شخص کے لیے ہزار درہم کا دوسرے کے لیے سو درہم کا اور غلام کے لیے آٹھ  
 کا اعزاز کیا، تو ایک "مجلس" کا ہونا، ان تمام باتوں کو جمع کرنے کا موجب نہ ہوگا، پھر ناجائز اس  
 صورت میں وجوب مجدد میں کسی حرج کا بھی کوئی احتمال نہیں رہتا دوسری آیت کی تلاوت پہلی آیت میں  
 تدریجاً تکرار کے لیے بھی نہیں ہوتی، بنا بریں اس کا حکم مختلف ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے کسی مجلس میں کوئی آیت مجددہ پڑھی، پھر وہ وہاں سے اُدھر اُدھر ہو گیا اور پھر دوسری  
 مرتبہ وہیں آکر اس نے اسی آیت کو پڑھا، تو اس پر دو سراجدہ واجب ہوگا۔ اس لیے کہ تلاوت میں  
 اختلاف مجلس ثابت ہو گیا ہے، لہذا سبب وجوب بدل جانے کے حکم بھی بدل جائے گا۔ امام کوثرؒ نے  
 فرماتے ہیں، کہ یہ حکم اس وقت کہ جب وہ اس جگہ سے دور چلا گیا ہو، اور اگر وہ اس کے قریب  
 ہی گیا ہو، تو دوسراجدہ واجب نہ ہوگا۔ اور یوں سمجھا جائے گا، کہ گویا اس نے اس آیت کو اسی جگہ  
 تلاوت کیا ہے، جیسا کہ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کی سیرت سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ بصرے میں لوگوں  
 کو قرآن مجید پڑھایا کرتے تھے، اور وہ کبھی اُدھر چلے جاتے تھے اور کبھی اُدھر اس دوران میں  
 وہ اپنے شاگردوں کو مسجدہ کی آیت پڑھاتے تھے، مگر مسجدہ فقط ایک ہی مرتبہ کیا کرتے تھے، اور اگر اس  
 نے آیت مسجدہ کو ایک جگہ تلاوت کیا، اور اس جگہ ایک شخص بھی اس کی تلاوت کو سننے والا موجود تھا، پھر چلا کر  
 کرنے والا وہاں سے چلا گیا، مگر سامع وہیں بیٹھا رہا۔ بعد ازاں تلاوت کرنے والا دوبارہ آیا اور اس نے اسی  
 آیت کو دوبارہ پڑھا، تو اس صورت میں قاری تو مجلس، یعنی سبب بدل جانے کے باعث، دوسراجدہ  
 کرے گا، مگر سامع پر ایک ہی مسجدہ واجب ہوگا، کیونکہ اس کے حق میں وجوب مسجدہ کا سبب آیت مسجدہ  
 کی سماعت ہے، اور اس نے دوسری مرتبہ بھی سماعت اسی مجلس میں کی ہے، کیونکہ اس کی "مجلس" تبدیل  
 نہیں ہوئی، اسی طرح اگر قاری اپنی جگہ رہے اور "سامع" اٹھ کر چلا جائے، بعد ازاں سامع دوبارہ اسی  
 مجلس میں اگر بیٹھ جائے، اور اسی قاری سے وہی آیت مسجدہ سماعت کرے، تو سامع پر مجددہ مسجدہ  
 واجب ہوگا، اگر قاری پر ایک ہی مسجدہ واجب ہوگا، کیونکہ "سامع" کے حق میں وجوب سبب بدل گیا ہے، مگر  
 قاری کے حق میں سبب نہیں بدل جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور اگر اس نے کسی جماعت والی مسجد یا جامعہ  
 مسجد کے کسی گوشے میں آیت مسجدہ کو پڑھا، اور پھر وہی آیت اس نے مسجد کے دوسرے گوشے میں بیٹھ  
 کر پڑھی تو اس پر ایک ہی مسجدہ واجب ہوگا۔ اس لیے کہ جب قاری کے بارے میں تمام مسجدہ ایک ہی  
 مجلس کے حکم میں ہے، تو مسجدہ تلاوت کے حق میں تو بدرجہ اولیٰ وہ ایک ہی مجلس ہوگی۔ اسی طرح سبب

کا بھی یہی حکم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس گھڑ یا اونٹ کا ہونچ، یا بھری جہاز گھڑا، وہ جہاز ایک جگہ گھڑا ہو یا سمندر میں مل دیا، تلاوت اور سماعت کے حق میں ایک ہی مجلس کی حیثیت رکھتا ہے، اختلاف سواری کے جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ اور اگر اس نے چلتے ہوئے آیت سجدہ کو تلاوت کیا، تو وہ جتنی دفعہ آیت سجدہ پڑھے گا، اتنی ہی مرتبہ اس پر سجدہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ہر دفعہ تلاوت کی جگہ تبدیل ہوتی رہی ہے۔ اسی طرح اگر وہ بڑے دریا یا سمندر میں تیر رہا ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کرتے ہیں اور اگر وہ کسی ایسے جھڑ یا جھیل میں تیر رہا ہو، جس کی حدود مقرر ہوں، تو ایک قول یہ ہے کہ کتنی بار تلاوت کے باوجود اس کو ایک ہی سجدہ کافی ہوگا اور اگر اس نے آیت سجدہ کو کسی درخت کی ایک شاخ پر پڑھا، پھر وہ دوسری شاخ پر چلا گیا، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے: اسی طرح بکریوں کے بائیسے کے اس پاس تلاوت کا بھی یہی حکم ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ کپڑا بستے وقت بھی ہر دفعہ نیا سجدہ واجب ہوگا اور اگر اس نے کسی جانور پر بیٹھے ہوئے، جبکہ وہ جانور چل رہا ہو، آیت سجدہ کو کئی بار پڑھا، تو اگر وہ فسان سے باہر ہو، تو ہر دفعہ نیا سجدہ کرے، اختلاف چلتی ہوئی کتنی میں آیت سجدہ پڑھنے کے کہ اس صورت میں ایک ہی سجدہ کافی ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ جانور کے پاؤں ملنا، انسانی پاؤں کے مشابہ ہیں، کیوں کہ انسان چلتے اور کھڑے ہونے میں اس کی ٹانگوں کا استعمال کرتا ہے، تو گویا سواری کی جگہ تبدیل ہونا خود سوار کی جگہ کا بدل جانا ہے تو چونکہ اس کا کئی بار آیت سجدہ کو پڑھنا کئی مجلس میں ممکن ہوگا۔ لہذا ہر تلاوت کے ساتھ سجدہ کرنا ضروری ہوگا۔ جگہ بھری جہاز یا کشتی کے کیونکہ اس کا چلنا سوار کے پاؤں کے مشابہ نہیں ہوتا، کیونکہ اٹھاتے ہیں چلنے اور ٹہرنے کے معاملے میں وہ سوار کے پس سے باہر ہوتی ہے، اسی بنا پر اس پر اس کے چلنے کو کتنی یا بھری جہاز کی جانب منسوب کیا جاتا ہے، لہذا اس کے سوار کی طرف جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ:

حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي  
الْفُلْكِ وَجِبْرِئُ يَسْفِهُ  
بِهِ نَجَّيْتُمْ لَسَ

یہاں تک کہ جب تم کشتیوں میں ہوتے ہو اور  
کشتیاں پاکیزہ ہوا کے نرم جھونکوں سے  
اپنے سواروں کو لے کر چلتی ہیں،

نیز فرمایا:  
وَهِيَ تَجْرُؤُا يَهْفُؤُا  
مِنْهَا نَجَّيْنَاكَ

اور وہ ان کردلوں کی، پیار جیسی موجوں  
کے درمیان چلتی گی۔

لہذا بھری جہاز کا اپنی جگہ تبدیل کرنا متعلقہ فرد کا جگہ و مجلس تبدیل کرنا نہ ہوگا بلکہ سوار کی مجلس توجہ و نظر اور مکاوی ہوگی کہ پس میں سے جہاز پر جگہ ملے ہے اور اس کی یہ جگہ (مجلس) تبدیل نہیں ہوتی، ان چونکہ اس نے متعدد بار تلاوت فقط ایک ہی مقام پر کی ہے، لہذا، مکان کی طرح یہاں بھی اس پر فقط ایک ہی سجدہ

واجب ہو گا۔ اسی طرح سماعت کا بھی یہی حکم ہے، اگر اگر اس نے ایک ہی آیت کو سواری پر سفر کے دوران میں ایک ہی شخص سے دوسرے شائقین مجلس تبدیل ہو جانے لگا، لہذا اس پر ہر بار نیا سجدہ واجب ہو گا۔ یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب وہ نماز سے باہر ہو، اور اگر وہ نماز کے اندر ہو، مثلاً یہ کہ سواری پر سفر

کے دوران میں حالت نماز میں اس نے کوئی آیت سجدہ تلاوت کی ہو، تو اگر تو اس نے ایک ہی رکعت میں اسے ایک سے زیادہ مرتبہ پڑھا ہو تو اس پر بالاجماع ایک ہی سجدہ واجب ہو گا، کیونکہ مجلس کی تبدیلی کے باوجود جس سے کہ عام طور پر نماز باطل ہو جاتی ہے، جب شریعت نے اس کی نماز کو درست قرار دیا ہے، تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ یہاں مجلس کا اختلاف کوئی حیثیت نہیں رکھتا، یا پھر یہاں سواری کے پاؤں کے تلے آنے والے مقامات کے بارے میں سواری کی پشت کا ہی اعتبار کیا گیا ہے یہ توجیہ فاش مقامات کے اعتبار کو ملاحظہ کرنے کی توجیہ سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس توجیہ کے مطابق مجلس میں کوئی حقیقت تبدیل ثابت نہیں ہوئی۔ یا پھر اس توجیہ میں دوسری توجیہ کی نسبت کم تغیر ماننا چاہتا ہے، کیونکہ بہر حال سواری کی پشت ایک ہی ہے، لہذا یہ توجیہ حقیقت کے عین مطابق ہے، بنا بریں اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہو گا، اور یہ حالت بھری جہاز کے مشابہ ہو گی جس کا خرید و ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ شریعت نے اس کی نماز کو درست قرار دیا ہے، اور اگر سواری کے پاؤں تلے آنے والی جگہ کو ہی اس کی جگہ قرار دیا جائے تو پھر وہاں سواری کے چلنے کی بنا پر خود بھی چلنے والا قرار پائے گا۔ ملاحظہ چلنے کی حالت میں نماز بازنہیں ہوئی اگر اس نے اس کی قراءت کو دو مختلف رکعتوں میں دہرایا، تو جب بھی قیاس کا تقاضا توجیہ ہے، کہ اس کے لیے بھی ایک ہی سجدہ کافی ہو اور یہی امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے، جبکہ استحسان کی ٹو سے اس پر ہر دفعہ علیحدہ علیحدہ سجدہ واجب ہو گا، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا ادا امام محمدؒ کا واحد قول ہے، مستحکم ان میں مسائل میں سے ہے کہ جن میں امام ابو یوسفؒ نے استحسان سے قیاس کی جانب رجوع کیا ہے، ان میں سے ایک توجیہ مسئلہ ہے، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ”مہر مثل“ رہی بھی ہوئی کوئی شئی ہو، تو وہ رہیں ”مشک نہ ہو گا۔ اور یہی قیاس کا تقاضا اور امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے جبکہ استحسان کی ٹو سے رہیں رکھا ہوا مہر مثل۔ ”رہیں مشک“ قرار پا سکتا ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا ادا امام محمدؒ کا واحد قول ہے، ”مشکرا مسئلہ ہے کہ اگر کوئی غلام انسانی میان کو لٹاک کہنے سے کم تر دے گا کوئی جرم کر بیٹھے، یعنی کسی شخص کو چوڑا مار دے جس سے اس کا کوئی عضو ٹوٹ جائے، ادا اس کا آقا اس کا غلام یہ رضا قبول کرے مگر بعد ازاں یعنی علیہ (جسے چوڑا لگے ہو) مہر لے، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ آقا کو دوبارہ اختیار دیا جائے، یہی امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے، جبکہ استحسان یہ ہے کہ اسے یہ اختیار نہ دیا جائے، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا ادا امام محمدؒ کا واحد قول ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص

لے اگر عمدت کو قبل از وصفتی غلام دے دی جائے اور اس کا بہ مقرون ہو، تو اس کو مستند یعنی پڑوں وغیرہ پر مشتمل سامان دینا ضروری ہوتا ہے۔

تھوہیل بھی سہو کا تب ہے، الا نہ کر اثنیہ کیا ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دہ ہے۔

زمین پر نازا دار کرے اور دو مختلف رکعتوں میں ایک ہی آیت مجددہ تلاوت کرے تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے، جبکہ ایک ہی رکعت میں اسے دو بار تلاوت کرنے کے متعلق کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف کی دلیل جو امام محمدؒ کا مسلک ہے کہ اگر یہ بیان حقیقی اور کھلی دونوں طرح سے جگہ ممکن، ایک ہی ہے، لیکن اس پر ہم دوسری رکعت کی آیت مجددہ کو پہلی رکعت کی آیت مجددہ کا حکم قرار نہیں قرار دے سکتے۔ اس لیے کہ دونوں رکعات میں سے ہر رکعت میں قراءت پر مضاف ضروری ہے اور اگر ہم دوسری رکعت پر مضمیٰ گئی آیت کو پہلی رکعت کی تلاوت کا حکم قرار دیں، تو دوسری رکعت کی تلاوت پہلی رکعت کے ساتھ مل جائے گی، اور دوسری رکعت قراءت سے خالی قرار پائے گا جس سے اس کی نازا فاسد ہو جائے گی اور چونکہ ایک آیت کو دوسری رکعت میں دہرانے سے اس کی نازا فاسد نہیں ہوتی، لہذا یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ دوسری رکعت کی تلاوت کو پہلی رکعت کی تلاوت کا حکم قرار نہیں سمجھا گیا۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک ہی رکعت میں آیت سجدہ کو دہرایا جائے، اس لیے اس صورت میں مکہ تلاوت کو حقیقتاً ایک ہی تلاوت قرار دیا جائیگا ہے، جبکہ قیاس کی وجہ امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے کہ چونکہ حقیقتاً اور کھلی جگہ ممکن، ایک ہی ہے، لہذا دوسری دفعہ آیت مجددہ کی تلاوت کو پہلی دفعہ کی تلاوت کا حکم قرار دیا جاسکتا ہے، جیسا کہ سارے مقامات پر یہی حکم ہے اور امام محمدؒ نے جو یہ کہا ہے کہ دونوں رکعات کی قراءت مختلف ہے تو اس لیے کہ قراءت کے دو حکم ہیں، اولیٰ نازا کا جواز اور ثانیاً سجدے کا وجوب، جبکہ ہم دوسری رکعت کے سجدے کو پہلی رکعت کے ساتھ فقط وجوب سجدہ کے لیے ملائے ہیں، لہذا نازا کے لئے نہیں اس طرح اگر اس نے سواری پر نازا اشارہ کیا کے ساتھ شروع کیا، اور اس نے پہلی رکعت میں آیت سجدہ پڑھی، پھر اس نے اشارے کے ساتھ سجدہ کیا بعد ازاں اس نے اسی آیت کا دوسری رکعت میں اعادہ کیا، تو امام ابو یوسفؒ کے آخری قول کے مطابق تو اس کا حکم سمجھنا مشکل نہیں، کہ اسے دوسرا سجدہ ضروری نہ ہو گا۔ البتہ مشائخ نے ان کے پہلے اور امام محمدؒ کے دامن قول کے مطابق اس کے حکم کے دریافت کرنے میں باہم اختلاف کیا ہے، بعض مشائخ کہتے ہیں کہ اسے دوسرا سجدہ واجب ہو گا، اور بعض مشائخ کہتے ہیں کہ اسے کو کالی قرار دیتے ہیں۔

پھر مجلس کی یہ تبدیلی کہیں کبھی نہ حقیقی طور پر ہوتی ہے اور کہیں کبھی بعض کھلی طور پر مثلاً اس طرح کہ اس نے کوئی آیت مجددہ پڑھی، پھر اس نے کھلی کہا یا یا وہ لیٹ کر سو گیا، یا عورت ہوئے کی صورت میں اس نے بچے کو دودھ پلایا یا اس نے خرید و فروخت کا کوئی معاملہ کیا، یا اس نے نکاح کیا، یا کوئی ایسا عمل کیا جس سے قبل کے عمل کو منقطع کر دے، پھر وہ اسی آیت کا اعادہ کرے، تو اس پر دوسرا سجدہ لازم ہو گا، کیونکہ مذکورہ اعمال کی بنا پر مجلس جمعی ہو جاتی ہے، اس لیے کہ جب لوگ کسی مجلس میں طم کیجئے اور سمجھتے ہیں تو وہ مجلس طم کہلاتی ہے، پھر جب کسی مجلس میں مصروف ہو جاتے ہیں تو وہی مجلس مجلس نکاح ہی جاتی ہے، پھر خرید و فروخت کی بنا پر ان کی وہی مجلس "مجلس بیع" ہو جاتی ہے، پھر کھانے پینے کی بنا پر وہ "مجلس اکل و شرب" ہی جاتی ہے، اور کالی ہو جانے سے وہی مجلس "مجلس جنگ" میں تبدیل ہو جاتی ہے، تو اگر ان اعمال کا وجہ یہی مجلس کی تبدیلی اسی طرح عمل میں آتی ہے، جس کے فی الحقیقت اس کے ادھر ادھر آئے ہونے سے ایسا ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوپر گذرا احوال دیکھنے سے پتہ

موتی، یا اس نے کوئی ایک فقرہ کہا یا یا پانی کا کوئی ایک گھونٹ پی لیا۔ یا اس نے کوئی ایک آدھ بات کر لی، یا کوئی جھوٹا موٹا کام کر لیا، اور پھر اس نے اسی آیت کا اعادہ کیا تو اس پر دوسرا سجدہ ضروری نہ ہوگا۔ اس نے کھنٹھ اتنے سے عمل کی وجہ سے مجلس تبدیل نہیں ہوئی۔ گو قیاس ان دونوں صورتوں میں یکساں ہے کہ حقیقتاً دونوں صورتوں میں جگہ ایک ہونے کی بنا پر اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہو، لیکن اگر اس کا یہ عمل طویل ہو جائے، تو امتحان کی روشناس پر دوسرا سجدہ واجب قرار دیا جاتا ہے کیونکہ ان معاملات سے مجلس کھٹا تبدیل ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو خود پر طلاق دینے کا اختیار دیا ہو، مگر وہ عورت اس اختیار پر عمل کرنے سے پہلے کوئی عمل کثیر کر لے، تو اس سے یہ اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور یہ عمل کثیر مجلس کو ختم کرنے کا ذریعہ ہی جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کوئی ایک آدھ فقرہ کہا، یا پانی کا گھونٹ پیا۔ اور اگر اس نے کسی آیت مجددہ کی تلاوت کی پھر اس کے بعد لمبی قراءت کی، یا اس نے وہیں کافی ورن تک جلوس کیا، یا بیٹھا رہا، اور پھر اس آیت کا اعادہ کیا تو پھر اس پر دوسرا سجدہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ قرآن مجید کی لمبی تلاوت یا کافی ورن تک بیٹھنے کی بنا پر مجلس تبدیل نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر دوسری تائید اللہ اکبر میں مصروف رہا، پھر اس نے آیت مجددہ کا اعادہ کیا، تو تب بھی اسے دوسرا سجدہ کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے بیٹھ کر قراءت کی، پھر وہ کھڑا ہو گیا اور کھڑے ہو کر اس نے اسی آیت مجددہ کا اعادہ کیا، مگر وہ اسی جگہ کھڑا رہا تو اس صورت میں بھی اس کے لیے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، اس لیے کہ حقیقی اور محلی طور پر بھی مجلس تبدیل نہیں ہوئی، حقیقتہً اس نے کہا اس نے ایک ایک جگہ نہیں پھوٹی، اور کھٹا اس بنا پر کہ یہاں جو عمل پایا گیا ہے وہ قیام ہے، جو ایک فقرہ کہنے، یا ایک گھونٹ پانی پینے کی طرح ایک چھوٹا سا عمل ہے۔ اور اس طرح کے کاموں سے مجلس نہیں تبدیل ہوا کرتی، بخلاف اس صورت کے کہ اگر کسی عورت کو طلاق کا اختیار دیا جائے، اور وہ اس جگہ سے اٹھ کر کھڑی ہو جائے کہ اس سے اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔ اور ایسے ہی کہا جاتا ہے کہ جیسے وہ اس مجلس سے اٹھ کر دھڑلے پر چلی گئی ہو، اس لیے کہ اس کا کھڑے ہونا طلاق کی ملکیت کو قبول کرنے سے اعراض کے مترادف ہے، کیونکہ عورت کو اختیار و بناہ حقیقت اس کو طلاق کا مالک بناتا ہے، جیسا کہ کتاب الطلاق میں اس کا ذکر کیا جائے گا۔ اور جو شخص کسی شیئی کا مالک بنے، پھر اس سے اعراض کرے، تو اس سے اس کی ملکیت باطل ہو جاتی ہے، اور اٹھ جانا اعراض کی علامت ہے، اس لیے کہ یہاں یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا اپنے آپ کو اپنے خاوند کو اختیار کرنا، ایسا معاملہ ہے کہ جس میں ابھی اسے رائے قائم کہنے اور صحت بجا رکھنے کی ضرورت ہے، تاکہ وہ یہ دیکھے کہ کوئی سی صہرت اس کے چلتے زیادہ فائدہ مند ہے، چونکہ بیٹھنا ذہن کو ماضی کرنے اور صحیح رائے قائم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اور مجلس سے کھڑے ہونا رائے سے ذہن لازمی طور پر منتشر ہو جاتا ہے، اور رائے قوت ہو جاتی ہے، لہذا یہ اعراض کی دلیل ہوگا، جگہ یہاں جہاں مجلس کے ایک ہونے اور بٹھنے سے احکام میں تبدیلی واقع ہوتی ہے، نہ کہ اس سے اعراض کرنے یا نہ کرنے سے۔ لہذا ایک مجلس تبدیل نہیں ہوتی، اس وقت تک ان اعمال کو متفرق نہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کھڑے ہو کر قراءت کی، پھر وہ بیٹھ گیا اور بیٹھ کر



اس نے اسی آیت کا اعادہ کیا، تو اس کے پہلے بھی ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کسی جگہ آیت سجدہ تلاوت کی پھر وہ کھڑا ہو گیا اور اسی جگہ سے کسی سواری پر سوار ہو گیا، اور پھر اس نے پھر پلٹنے سے قبل سواری پر سوار ہو کر اسی آیت کا اعادہ کیا، تو اس پر ایک ہی زمینی سجدہ واجب ہوگا، اور اگر سواری چل پڑی ہو، اور اس کے بعد اس نے اس کا اعادہ کیا ہو، تو اس پر دو سجدے ضروری ہوں گے، انظر! مگر اس نے سواری کی حالت میں اس کی تلاوت کی، پھر وہ سواری کے چلنے سے قبل نیچے اترا یا اوپر سے اتر کر آیت کا پھر اعادہ کیا، تو جب بھی احتساب کی ٹو سے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا جبکہ قیاس کے مطابق اس پر اتارنے اور سوار ہونے سے جگہ کی تبدیلی کے باعث دو سجدے ضروری ہوں گے احتساب کی دلیل یہ ہے کہ اترا اور سوار ہونا مثل غلطی ہے، لہذا اس سے جگہ کی تبدیلی لازم نہیں آتی، اور اگر سواری چل پڑی ہو اور پھر وہ نیچے اترا یا ہو، اور اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا ہو، تو اس پر دو سجدے لازم ہوں گے، اس لیے کہ سواری کا چلنا خدا انسان کے چلنے کے مترادف ہے، جس سے مجلس کی تبدیلی لازم آجاتی ہے، اسی طرح اگر اس نے آیت سجدہ کو پڑھا، پھر وہ وہیں کھڑا ہو گیا اور سوار ہو کر اس کے چلنے سے قبل نیچے اترا یا اور پھر اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو اس پر فقط ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ کو پڑھا، پھر وہ نیچے اترا یا اور پھر سوار ہوا، اور وہیں کھڑے کھڑے اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو جب بھی اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اترا اور سوار ہونا دو مختلف مقامات نہیں ہیں۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ کو نماز سے باہر پڑھا، مگر سجدہ نہ کیا، بعد ازاں اس نے اسی جگہ نماز شروع کر دی، اور پھر نماز میں اسی آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو صحیح حکم ان میں سے ایک سجدہ دوسرے سجدے کے تابع ہو جائے گا، لہذا نماز کا سجدہ نماز سے قبل والے سجدے کا متبوع یا اصل ہو جائے گا، اور اس کی سابقہ تلاوت کا اعتبار نہ کیا جائے گا اور یہ اچھا جائے گا، اگر گویا اس نے صرف نماز میں ہی اس آیت سجدہ کو تلاوت کیا ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے نماز میں تلاوت کی بنا پر سجدہ کر لیا، تو اب اس پر دوسرا سجدہ واجب نہ رہا۔ اور اگر اس نے نماز میں بھی سجدہ نہ کیا تو اسے گناہ ہوگا، یکم الحائض، اگر وہ اس وقت میں سے کتاب الصلوٰۃ، اور شیخ ابوحنیفہ، اکبر، کہ روایت کردہ اور اصولوۃ کے مطابق ہے، مگر اوسلیمانی کی کتاب اصولوۃ کی روایت کے مطابق ایک سجدہ دوسرے کے تابع نہ ہوگا۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک سجدہ اپنی اپنی جگہ مستقل سجدہ ہوگا، اور پہلی تلاوت کا اعتبار بھی ساقط نہیں ہوگا، اور وہ سجدہ ہر متور اس کے ذمہ واجب الادا رہے گا، خواہ وہ نماز میں اس کی تلاوت کر کے سجدہ کرے یا نہ کرے۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ تلاوت کی کہ جس کے پہلے سجدہ کر لیا ہو اور پھر اسی طرح نماز شروع کی ہو، اور اس میں اسی آیت کا اعادہ کیا ہو، تو وہ نماز دو جگہ کے مطابق بالاتفاق وہ نماز میں الگ سجدہ کرے گا، روایت التواتر کے مطابق اس لیے کہ ان کے نزدیک ایک سجدہ دوسرے کے تابع نہیں ہوتا اور ہر سجدہ اپنی اپنی جگہ ایک مستقل سجدہ ہوتا ہے اور الحائض اور المیتور کی روایت کی ٹو سے اس لیے کہ نماز سے باہر کا سجدہ نماز والے سجدے کے تابع ہوتا ہے اور ہر کتاب تابع متبوع اور متبوع تابع قرار نہیں پاسکتا، لہذا وہ سجدہ نماز والے سجدے کے وجہ

سے مانع نہ ہوگا۔ فوائد الیٰ سلیمان کی دلیل یہ ہے کہ آیت ثلثا دو مختلف مجالس میں تلاوت کی گئی ہے اس لیے کہ پہلا سجدہ مجلس تلاوت میں اور دوسرا سجدہ مجلس نماز میں تلاوت کیا گیا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، افعال کے بدستور سے مجلس بھی بدل جاتی ہے۔ اور کبھی وہ مجلس مجلس نکاح ہوتی ہے۔ پھر وہ مجلس مذاکرہ ہو جاتی ہے۔ بعد ازاں وہ مجلس خود و نوش میں جاتی ہے اور حکیم باب فقہ (معاذ اللہ) کے مطابق، معاملات کے ایجاب و قبول اور دیگر اتحاد مجلس کے مسائل میں مجلس کی ان حدیثوں کا اثر مسلمہ ہے لہذا یہاں بھی جگہ کی تبدیلی مؤثر ہوگی۔ اس لیے کہ بہت سے مقامات میں بھی تعداد حقیقی تعدد ہی کے متراوت ہوتا ہے، بنا بریں ہر ایک تلاوت کے ساتھ ایک حکم متعلق ہوگا، اور ایک سجدہ تلاوت دیگر سجدہ تلاوت کے تابع بھی نہ ہوگا علاوہ ان سبب سے بھی کہ دوسری تلاوت، چونکہ نماز کا ایک دکن ہے، جس کے قوت ہو جانے سے نماز کے قوت ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ لہذا وہ تلاوت پہلی تلاوت کے تابع نہیں ہو سکتی، خواہی طرح پہلی تلاوت بھی، مقدم اور سابقا وقوع پذیر ہونے کی بنا پر اپنے بعد والی تلاوت کے تابع نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کبھی کوئی شخص اپنے بعد والی شئی کے تابع نہیں ہوتی اور نہ ہی کوئی شخص اپنے قبل والی شئی کے لیے مقبور ہو سکتی ہے۔ اہل جامع اور المبسوط کی روایت کا استدلال اسطرح ہے کہ مجلس حقیقی اور بھی دونوں طرح سے ایک ہی ہے، حقیقی طور پر تو اس کا ایک ہونا ظاہر ہے، جبکہ کبھی طور پر اس لیے کہ اگرچہ وہ مجلس اب مجلس نماز ہو چکی ہے، لیکن پھر بھی نماز میں قرأت کرنا فرض ہے، بنا بریں اس ضرورت کے تحت مجلس نماز بدستور مجلس تلاوت ہی رہے گی، لہذا مجلس کی تبدیلی نہ حقیقی طور پر ہوتی ہے اور نہ کبھی طور پر بنا بریں دونوں تلاوتوں کے لیے حکم بھی ایک ہی ہوگا، کیونکہ مجلس کے ایک ہونے کی بنا پر دونوں سجدوں کا حکم ایک ہی ہوتا ہے۔ اس طرح سجدہ کے مختلف اسباب اشعۃ تلاوت کرنا اور سماع کرنا آپس میں متحد ہونے کی اہلیت رکھتے ہیں اگر ان میں سے ہر ایک علیحدہ طرح سے بھی مجسمہ کا سبب ہے۔ پھر جو شخص خود پڑھے اور خود سنے، تو اسے ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے تو یوں سجدہ کے دو اسباب ایک ہو جاتے ہیں تو مضموم ہوا، مگر سجدہ کے مختلف اسباب حکم میں باہم متحد ہونے کی اہلیت رکھتے ہیں، پھر چونکہ دونوں کا وقت بھی ایک ہی ہے لہذا اگر یا یہ سمجھا جائے گا، کہ اس نے دونوں دفعہ آیت سجدہ کو ایک ہی وقت میں تلاوت کیا ہے۔ اور یہاں ان دونوں کو نماز سے باہر کے مجسمے قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں، علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ نمازوں میں سجدہ ٹھیک اپنے موقع پر ہونا چاہیے، جس کی دلیل نماز کا جواز ہے، اور اگر دونوں سجدوں کو جواز مسلولہ کو نظر انداز کر کے وجوب سجدہ کے لئے نماز کے باہر کے مجسمے قرار دیا جائے، تو تب بھی دلیل اتحاد کے باوجود دونوں میں تعدد و اکثریت موجود ہے، تو جب تمام پیہلوں سے دونوں دلیلوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، تو ان دونوں دلیلوں میں سے کسی ایک دلیل پر کسی ایک پہلو سے عمل کرنا زیادہ بہتر ہوتا ہے۔ پھر نماز میں جو سجدہ کیا گیا اسے تدریجاً و تفرق کے لیے ہی قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ اس کے ساتھ نماز کا تعلق ہے، جس کا حکم نماز کے لیے ہے، تدریجاً و تفرق کے لیے نہیں اور اس بات سے کوئی شخص مانع نہیں کہ ان میں سے پہلے سجدہ کو نماز کے اندر ہی کا سجدہ قرار دیا جائے اور دوسرا سجدہ مانع نہ ہوگا یا اس لیے ایک ہی رکعت میں آیت سجدہ کو دہرایا جائے

تو جس طرح وہاں اس سے ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے، جو نمازیں شامل ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

اسی طرح جب اس نے کسی اور شخص سے آیت سجدہ سنی پھر اس نے اسی جگہ نماز شروع کر دی اور بلند ہوئی آیت نمازیں تلاوت کی، تو اس کا اور سابقہ صورت کا یعنی کہ اگر وہ خود پہلے پڑھتا اور بعد ازاں نمازیں تلاوت کرتا، ایک ہی حکم ہے۔ اس پر بحث ہو چکی ہے۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ کو پہلے نمازیں پڑھا، پھر سلام پھیر کر، اس جگہ سے اور دھڑ دھڑ ہونے کے بجائے، اسی جگہ بیٹھ کر کسی آیت کا اعادہ کیا، تو کتاب الصلوٰۃ میں مذکور ہے کہ اس پر دوسرا سجدہ واجب ہو گا۔ اور انفراد میں ہے کہ دوسرا سجدہ واجب نہ ہو گا روایت انوار کی دلیل یہ ہے جو سجدہ نمازیں منہج ہے، وہ مقدم ہونے اور نماز کی حرمت میں واقع ہونے کی بنا پر برتر یا متبرع ہو گا اور جو سجدہ نماز کے باہر اور اس سے متاخر ہے، وہ اس سے فروتر اور متاخر ہونے کی بنا پر اس کا تابع قرار پائے گا۔ اس سے واضح ہو گا انوار میں جو سابقہ مسئلے میں مجلس کے حکم مختلف ہونے کی وجہ بیان کی تھی تھی، وہ درست تھی۔

کتاب الصلوٰۃ کا استدلال یہ ہے کہ جو سجدہ نمازیں تلاوت کیا گیا ہے، نماز کے بعد اس کا نہ حقیقت کوئی وجود ہے اور نہ حکم حقیقت کوئی تا کہ شکل نہیں رہا مسکن تو وہ اس طرح کہ قرینہ نماز ختم ہو جانے کے بعد نماز کے اجزائیں سے کوئی جز باقی نہیں رہتا۔ اور جو سجدہ اس وقت موجود ہے، وہ اب وجود میں آیا ہے پہلے نہیں تھا بخلاف اس صورت کے کہ جب نماز سے باہر پہلی دفعہ آیت سجدہ تلاوت کی تھی جو اس لیے کہ وہاں وجوب سجدہ کا حکم باقی رہنے کی بنا پر تلاوت شدہ آیت باقی ہے پھر جب اسے دوبارہ نمازیں تلاوت کیا گیا، تو وہ سجدہ بھی موجود ہو جائے گا، جبکہ پہلا سجدہ بھی بقدر ہے۔ لہذا یہاں کہ نور قوی کے تابع ہو جانے کا، امام سرخسی فرماتے ہیں کہ حکم کا یا اختلاف مسئلے کے اختلاف پر مبنی ہے، انوار میں جس مسئلے کا ذکر ہے، اس سے مراد وہ صورت ہے کہ جب دو سلام پھیرنے کے بعد بات چیت کیے بغیر اسی آیت کا اعادہ کرے، کیونکہ سلام پھیرنے سے فوری طور پر نماز ختم نہیں ہوتی، تو یوں سمجھا جائے گا کہ اگر اس نے نماز کے دوران میں ہی اس آیت کا اعادہ کیا ہے، جبکہ کتاب الصلوٰۃ میں جو صورت زیر بحث آئی ہے، وہ یہ ہے کہ اس نے آیت سجدہ کا سلام ادا کر بات چیت کے بعد اعادہ کیا ہو، کیونکہ بات چیت سے فوراً نماز قطع ہو جاتی ہے، یہاں کہ سلام کے بعد اگر اسے سجدہ تلاوت یا ادا کیے، تو وہ اس کا اعادہ کر سکتا ہے، لیکن بات چیت کے بعد وہ نہیں کر سکتا، تو اگر یا یہ تعبیر مجلس کی تبدیلی کے مترادف ہوگی اور اگر اس نے نمازیں سجدہ مذکورہ اوپر سجدہ کیا ہو، تو اس کے حلقوں اور مجلس کے سجدہ سے دونوں سجدوں کی طرف سے تطاہرات کر سکتا ہے لہذا یہ عبارت اس بات پر گہولی ہوگی کہ اس سے سجدہ کا سلام کے بعد لیکن سلام سے قبل اعادہ کیا ہے، کیونکہ اس حالت میں وہ نماز کی حرمت سے خارج نہیں ہوتا اور یہی سمجھا جائے گا کہ اگر اس نے عین حال سجدہ نمازیں اس کا اعادہ کیا ہے، لیکن جس شخص نے اس کا اعادہ بات چیت کے بعد کیا ہو تو اس کے لیے یہ حکم درست قرار نہیں پاتا۔ اس لیے کہ نماز والا سجدہ قرآن چیت کرنے کی



ہی بگڑ قرار پائیں گی اور سماع جو کو نماز کے افعال میں شامل نہیں، لہذا مسجد کی تبدیلی اس کے  
 لیے ضرورت نہ ہوئے باعث اقبال اعتبار ہوگی، کیونکہ اس بناء کی حقیقتوں کا اعتبار محض ضرورت کے  
 تحت کیا ساقد ہو تا ہے، ویسے نہیں: اگر کسی شخص نے اسام سے آیت سجدہ سنی، پھر  
 وہ اسی امام کی اقتداء میں شامل ہو گیا، تو اگر تو وہ سجدہ کرنے سے پہلے امام کے ساتھ شامل ہوا ہو  
 تو وہ امام کے ساتھ مل کر سجدہ کرے اور اگر وہ سجدہ کے بعد اس کے ساتھ چلا ہو تو اس سے  
 سجدہ ساقط ہو جائے گا۔ حتیٰ کہ نماز کے بعد بھی اس کی قضا لازم نہ ہوگی۔ اس لیے کہ جب اس نے  
 امام کی اقتداء کر لی، تو امام کی قیادت اس کی قیادت ہو گئی، اور معنوی طور پر یہ سمجھا جائے گا کہ اگر امام  
 نے ہی اس آیت کا اعادہ کیا، تو یوں یہ سجدہ نماز کے افعال میں شامل ہو جائے گا، اور اگر امام ہی  
 کہتے سجدہ کو دوسری بار پڑھتا، تو اس پر دوسری دفعہ سجدہ واجب نہ ہوتا، اس لیے کہ پہلا سجدہ نماز  
 کے افعال میں شامل ہو چکا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور جب کوئی سجدہ نماز کے افعال  
 میں شامل ہو جائے تو نماز کے بعد اس کی قضا نہیں کی جاتی جیسے کہ اوپر بیان ہوا۔ اور زیادات  
 الزیادات میں ہے کہ مقتدی اگر آیت سجدہ سنی، اس سے پہلے نہ تو وہ اس کے لیے نماز سے فارغ  
 ہونے کے بعد سجدہ کرے۔ لہذا اگر ایسا بیان میں ہے کہ اگر اس نے نماز سے پہلے کوئی سجدہ سنا  
 پھر اس نے بگڑ جہل کے نماز میں وہی سجدہ تلاوت کیا اور سجدہ بھی کر لیا، تو اس سے سابقہ سجدہ  
 جو اس نے نماز سے قبل پڑھا تھا ساقط ہوگا۔ یوں یہ روایت بھی زیادات الزیادات والی روایت  
 کے مطابق ہے، اس طرح اس مسئلے میں دو روایتیں ہوں، اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا  
 سجدہ پہلے ہی سجدے کا تکرار و اعادہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ تکرار کسی شے کے اس کی وصف کے ساتھ  
 اعادہ کرنے کا نام ہے، اور اس صورت میں پہلی دفعہ جو اس نے سجدہ سنا، تو اسکا سننا نہ تو واجب تھا  
 اور نہ ہی نماز کے افعال میں سے تھا، جبکہ دوسرا سجدہ تلاوت کرنا اس پر واجب تھا اور وہ  
 نماز کے افعال میں بھی شامل تھا۔ تو چونکہ دونوں کی اوصاف میں فرق پیدا ہو گیا، لہذا یہ اعادہ نہ  
 ہوگا، بخلاف اس صورت کے کہ جب دونوں سجدے ہی نماز سے پہلے یا نماز کے اندر ہوتے کہ  
 اس صورت میں دونوں کی اوصاف میں یکسانیت ہونے کے باعث تکرار پایا جاسکے کہ اگر  
 کسی نے کوئی شے ایک ہزار دینار میں پھر سو دینار میں بیچ دی، تو اس میں سابقہ قیمت کا تکرار و اعادہ  
 نہیں ہے، بلکہ پہلی صورت کا نسخ ہے اور اگر دوسری بار وہ ہزار روپے میں ہی فروخت کرے  
 تو جب پہلی قیمت کا تکرار ہوگا اور جب تکرار نہ ہوا، تو ایسے ہی ہوگا کہ اگر اس نے دو مختلف  
 آیتیں ایک جگہ میں یا ایک آیت دو مقامات میں تلاوت کی ہے، لہذا ان میں ہر ایک کے ساتھ علیحدہ  
 علیحدہ حکم متعلق ہوگا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر اس نے پہلی دفعہ آیت سجدہ کی تلاوت  
 کی ہو اور سجدہ کیا ہو اور پھر اس نے دوسری جگہ نماز شروع کر دی ہو اور وہی آیت دہرائی ہو  
 تو اس پر بالاتفاق علیحدہ سجدہ واجب ہوگا، جیسے کہ ہم اوپر بیان کرتے ہیں، اس لیے کہ یہ  
 سجدہ سابقہ سجدے کا اعادہ نہ ہوگا، نہیں ہے اور اگر یہ اعادہ ہوتا تو اس پر دوسرا سجدہ واجب

مہربانہا ہر رعایت کا استعمال یہ ہے کہ دوسرا سجدہ اپنی اصل کے اعتبار سے پہلے سجدہ کا اعادہ ہی ہے؛ اس لئے کہ وہ صندوبی آیت ہے، جبکہ وصف کے اعتبار سے یہ سابقہ آیت کا اعادہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ نماز کا رکن ہونے کی وصف پہلے سجدے میں موجود نہ تھی، مگر دوسرے میں پائی جاتی ہے۔ اور چونکہ پہلا سجدہ مکمل یعنی اپنے وجوب کی بنا پر باقی ہے لہذا وہ سجدہ بھی مکمل طور پر باقی ہوگا، پھر جب پہلا باقی ٹکڑا اور دوسرا سجدہ حقیقی طور پر پہلے سجدے کا اعادہ ہوا، تو اصل کے اعتبار سے یہاں بھی سمجھا جائے گا کہ گویا وہ میں پہلا سجدہ ہی ہے۔ بنا بریں دوسرے سجدے کی اوصاف پہلے سجدے کے لیے اور پہلے کی دوسرے سجدے کے لیے ثابت ہو گئیں گی کیونکہ دوسرا سجدہ جلیلہ پہلا سجدہ قرار پا چکا ہے لہذا سابقہ سجدہ بھی نماز والا سجدہ ہی قرار پائے گا، بنا بریں اسے بھی نماز سے باہر نہ کیا جائے گا، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے پہلی آیت کو سجدہ پر مجبور کر لیا ہو، کیونکہ اس صورت میں پہلا سجدہ مکمل باقی نہیں رہا، بلکہ وہ حقیقی اور رکنی دونوں طرح سابقہ ہو چکا ہے، بنا بریں یہاں دوسرے سجدے کی اوصاف پہلے سجدہ کو نہیں دی جا سکتیں، لہذا دوسرا سجدہ اپنی اصل کے لحاظ سے پہلے سجدے کا اعادہ، مگر وصف کے لحاظ سے وہ نیا سجدہ ہوگا، بنا بریں اس پر وصف کے اعتبار سے تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا، مگر اصل کے لحاظ سے نہیں، تو یہاں جانب اصل مقبوعہ سجدے کے باوجود قابل اعتبار نہ ہوگی کیونکہ عبادات کے باب میں احتیاطاً جانب وجوب ہی کو ترجیح دی جاتی ہے، بنا بریں جانب وصف جاری ہونے کی بنا پر اس پاک اور سجدہ واجب ہوگا۔ کیونکہ جانب وصف کے پہلو سے اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور جانب اصل اس سے مانع نہیں ہے، لہذا اس سے اس کا وجوب ثابت نہیں ہوتا، لہذا دونوں میں تعارض پیدا نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

اور اگر امام نے ایک رکعت میں تکبیر سجدہ کا وقت کہہ کے سجدہ کر لیا، پھر وہ دوسری رکعت میں ہے وضو ہو گیا اور اس نے کسی شخص کو اسی وقت آیا تھا، امامت کے لیے آگے کھڑا کر دیا اور اس نے بھی وہی آیت سجدہ و ہرادی اتفاقاً اس پر دوسرا سجدہ واجب ہوگا، کیونکہ اس کے حق میں یہاں وجوب کا نیا سبب یعنی تلاوت شروع کرنا پایا گیا ہے اور اس نے پہلا سجدہ بھی اعادہ کیا تھا۔ معتقدین پر لازم ہوگا کہ وہ اس کی اتباع میں سجدہ کریں، کیونکہ ان پر امام کی اتباع کرنا لازم ہوتا ہے۔

فصل: (عیست دوم)

## سجدہ تلاوت کے وجوب کی اہلیت

جو شخص وجوب نماز کا اہل ہو، اور آیا قضا و دوا وجوب سجدہ تلاوت کا بھی اہل ہوگا، دوا نہیں، اس لیے کہ سجدہ نماز کا ایک جزو ہے، لہذا اس کی اہلیت کی بھی وہی شرائط ہوں گی، جو وجوب نماز کی ہیں یعنی مسلمان ہونا، عاقل ہونا، بالغ ہونا اور حیض و نفاس سے پاک ہونا

وجہ اس بنا پر کہ تلاوت کا فریضہ، دینا نے اور ماضی و لفظ و صورت پر واجب نہیں ہوتا خود وہ خود ہے یا کسی اور سے ہے، کیونکہ یہ لوگ وجوب نماز کی اہلیت نہیں رکھتے۔ اہل لے وضو اور جنہیں پر واجب ہوگا، کیونکہ وہ وجوب نماز کی اہلیت رکھتے ہیں، تاہم دینا کے سوا اگر باقی مذکورہ بالا افراد سے سجدہ تلاوت منشا ہے، تو اس سے بھی سجدہ واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مسلمان ماقبل بالغ، غیر ماضی و لفظ کی شخص کی طرح ان کی تلاوت جائز ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سجدہ کے کائنات چھک کر آیت کے اتنے قلیل حصے سے ہوتا ہے۔ جو عام طور پر پوری آیت میں ہوتی، لہذا مذکورہ افراد کو اس کی تلاوت سے ممانعت نہیں، بنا بریں تلاوت کرنے والے کی اہلیت کو دیکھا جائے گا اور چونکہ اس کی اہلیت کا مدار اس میں قیض کرنے پر ہے خطا اسی ہو کہ ان افراد میں موجود ہے، لہذا صحیح تلاوت کا سماع ہونے کی بنا پر سجدہ تلاوت ضروری ہوگا، بخلاف بیہوش اور غیبا کی شخص کے، کیونکہ ان کی تلاوت درست نہیں ہوتی اسی طرح بخلاف دینا کے تلاوت کے، کیونکہ اس میں شعور و قیض موجود نہیں ہے لہذا اس کی تلاوت صحیح نہ ہوگی۔

فصل: (اہلیت چہارم)

## شرائط جواز سجدہ

سجدہ تلاوت کے جواز کی وہی شرائط ہیں جو نماز کی ہیں، مثلاً حدیث سے پاک ہونا، جنی با وضو یا غسل ہونا اور جسم، کپڑے، نیز قیام اور بیٹھنے کی جگہ پاک یا ہونا، قریب سب باتیں سجدہ کے جواز کی بھی شرائط نہیں کیونکہ وہ نماز کا ایک جز ہے، لہذا اس کے لئے بھی وہی شرائط ہونگی جو نماز کے سجدہ کے لئے ہیں، اسی لئے پانی کی عدم موجودگی، یا بیماری کے بغیر اسے مجسم کے ساتھ ادا کرنا درست نہیں ہوتا، کیونکہ پانی نہ ہونے کی موجودگی میں مجسم اسی وقت ذریعہ طہارت ہوتا ہے کہ جب نماز کے وقت ہوجائے کا اہمیشہ ہو اور یہاں ایسا کوئی اندیشہ موجود نہیں، کیونکہ سجدہ تلاوت کا وجوب وجوب مؤجل (تاخیر سے ادا کیے گا) ہے جیسا کہ ہم ان میں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اس طرح اگر اس نے اسے زمین پر تلاوت کیا ہو، تو وہ اسے حسب استطاعت قبل و رو ہو کر ہی ادا کر سکتا ہے اور نماز کے سجدوں کی طرح اسے بھی بعض اشاروں سے ادا نہیں کیا جاسکتا لیکن اگر اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور وہ تخریق کر کے ایک مدہ متعین کر کے اس جانب سجدہ کرنے، بعد ازاں اسے اپنی غلطی کا احساس ہو جائے، تو اس کا یہ سجدہ درست ہوگا، کیونکہ جب تخریق کے بعد نماز غلط رخ کی طرف مز کر کے درست ہو سکتی ہے، تو سجدہ تو بذریعہ اولیٰ درست ہوگا اور اگر اس نے آیت سجدہ کو حالت سفر میں سواری پر تلاوت کیا، یا اس نے تلاوت تو زمین پر کر، مگر وہ اتنا بیمار تھا کہ سجدہ ادا نہ کر سکتا تھا، تو اس کے لئے اشارہ کرنا جائز ہوگا۔ تمیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسے سواری پر اشارے سے سجدہ ادا کرنا جائز نہ ہو بلکہ

بشر کا بھی قول ہے، کیونکہ سجدہ تلاوت واجب ہے، لہذا اندر نماز کی طرح اسے بلا عقد سواری پر ادا کرنا جائز نہ ہونا چاہیئے، جیسے اگر کوئی سواری اندر مان لے کہ وہ دو رکعات ادا کرے گا، تو اس کیلئے بغیر عقد کے انہیں سواری پر ادا کرنا جائز نہ ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی یہ حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ تلاوت قرآن فعل کی طرح ایک جاری رہنے والا دائمی معاملہ ہے، لہذا اس کے لئے اگر اتنے کی شرط رکھ دی جائے، تو اس میں حرج واقع ہوگا۔ بخلاف فرض اور نفل کے اور جو سجدہ جو زمین پر واجب ہوا ہو، اسے سواری پر ادا کرنا جائز نہیں، البتہ جو سجدہ سواری پر واجب ہوا ہو، اسے زمین پر ادا کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ جو سجدہ زمین پر واجب ہوا ہو، وہ مکمل واجب ہے۔ لہذا وہاں اشارے سے ادا کیے جانے کی صورت میں ناقص ادا نیکی سے ادا نہ ہوگا مگر جو سجدہ سواری پر واجب ہوا ہو، تو چونکہ وہ تو واجب ہی اشارے کے ساتھ ہوا ہے، لہذا اس کی ادائیگی سواری پر بھی درست ہوگی جیسا کہ حضرت علیؓ سے روای ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ سواری پر آیت سجدہ تلاوت کی، تو انہوں نے وہیں بیٹھے بیٹھے اسے اشارے سے ادا کر دیا، نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ان سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ جو سواری کی حالت میں سجدہ مٹنے، تو انہوں نے فرمایا کہ اسے وہیں سر کے اشارے سے اسے ادا کر لینا چاہیئے، مسجد اگر اس پر کوئی سجدہ سر کے اشارے سے ادا کرنا واجب ہوا ہو، اور وہ زمین پر ادا کر ادا کر لے، تو اس نے گویا اس سجدے کو مکمل شکل میں ادا کیا، لہذا اس کے لیے ایسا کرنا زیادہ بہتر ہوگا، جیسے کہ نماز کا یہ حکم اور پر بیان ہوا۔ اور اگر اس نے اسے سواری پر تلاوت کیا، پھر نیچے اتر کر سر کے اشارے سے ادا کر لیا، تو امام زفرؒ کے سوا باقی سب فقہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ سواری سے نیچے اترتے ہی مکمل شکل میں ادا کرنا لازم ہوگا، جیسے کہ گویا اس نے اسے زمین پر ہی تلاوت کیا ہو، ہمارا استدلال یہ ہے کہ اگر وہ سواری سے نیچے اترنے سے قبل سر کے اشارے سے ادا کر لیتا، تو جائز ہوتا، تو اسی طرح اگر اس نے نیچے اترنے یا دوسری سواری پر سواں بیٹھے کے بعد اسے ادا کیا، تو وہ بھی جائز ہوگا، کیونکہ وہ اس سجدے کو دونوں صورتوں میں سر کے اشارے سے ادا کر سکتا ہے، اچیلے کہ اس کا وجوب بھی اسی وقت کے ساتھ ہوا تھا۔ یہاں سے ہی ہوگا جیسے کسی شخص نے مکروہ وقت میں نماز شروع کر کے اسے فاسد کر دیا ہو اور پھر اس کی دوسرے مکروہ وقت میں قضا کر لی، تو اس کی قضا جائز ہوگی، اس لیے کہ اس نے نماز کو کسی صفت کے ساتھ ادا کر لیا ہے، جس کے ساتھ وہ اس پر واجب ہوئی تھی، اسی طرح اس کے لیے ستر کا چھپانا، بھی لازم ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اسی طرح اس کے لیے نیت بھی شرط ہوگی، کیونکہ وہ ایک عبادت ہے۔ لہذا بدون نیت کے اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔ علیٰ ہذا نقیاس اس کے لیے وقت کا ہونا بھی ضروری ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے اسے کسی غیر مکروہ وقت میں تلاوت کیا یا سنا اور اس کی ادائیگی مکروہ وقت میں کی، تو جائز نہ ہوگی، اس



یہ کہ وہ سجدہ اس پر کامل فرض ہوا تھا، لہذا اسے ناقص شکل میں نہیں کیا جاسکتا جسے نماز کا بھی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس کی تلاوت کردہ وقت میں کی یا سنی ہو اور اس نے اسے اسی کردہ وقت یا کسی اور کردہ وقت میں ادا کر لیا تو جائز ہوگا، اس لیے کہ اس نے اسے ویسے ہی ادا کیا، جیسے وہ اس پر واجب ہوا تھا۔ چونکہ واجب معنی ناقص شکل میں ہوا، لہذا اسی وقت کے ساتھ اس کی ادائیگی بھی درست ہوگی، جیسے نماز کا بھی یہی حکم ہے۔ البتہ ہمارے نزدیک اس کے لیے یکمیر تحریر شرط نہیں اس لیے کہ یکمیر تحریر مختلف افعال کو متحد کرنے کے لیے ہوتی ہے جبکہ یہاں مختلف اعمال موجود ہی نہیں ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک ہر وہ بات جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہو، مثلاً حدث دبلہ وضو ہو جانا، کوئی کام کر گزرنے، بات چیت کرنا اور قہقہہ وغیرہ اس سے سجدہ بھی فاسد ہو جاتا ہے۔ اور اس پر اس سجدے کا اعادہ ضروری ہوگا، جیسے اگر یہ مذکورہ افعال نماز کے جس سے پہلے کے جائز تھیں اس کا اعادہ بھی لازم ہوتا۔ بعض مشائخ کے بقول یہ لازم ٹھنڈے کا مسئلہ ہے، کیونکہ ان کے ہاں رکن کا اقتدار اس کی تکمیل پر ہوتا ہے، یعنی درمیان میں اگر رکن لاحق ہو جائے تو وہ رکن ختم ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد ما جہیں کیا جاسکتا۔ اسامی تقریر سننے کے اہل چونکہ ان حواریوں سے قبل زمین پر سر نہ بٹھنے کے رکن تکمیل پر مبرا ہو چکا تھا، لہذا مناسب یہ ہے کہ اس کی فنانان حواریوں سے فاسد نہ ہو، لہذا یہ کہ یہاں قہقہہ مار دینے سے اس کا وضو خطا نہیں ہوتا، جیسے کہ ہم کتاب الطہارت میں بیان کرتے ہیں، البتہ سجدہ تلاوت میں کسی حرکت کا مبرا نہیں آجائے، مفید نہیں، گو وہ اس کی امامت کی نیت کرے۔ اس لیے کہ یکمیر تحریر پر نیت ہے اور شرکت ایکمیر تحریر پر مبنی ہوتی ہے، جبکہ اس سجدہ کے لیے کوئی یکمیر تحریر ہی نہیں ہوتی، علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ ہمیں احکام قرینیت سے یہ معلوم ہوا ہے کہ نماز میں عادات، عورت کا سرو کے برابر میں کھڑے ہو جانا اور کسی نماز کیلئے مفید ہے، اور چونکہ شرکت کا یہ حکم مطلق نماز کے بارے میں وارد ہوا ہے، لہذا سجدہ میں نماز جنازہ کی طرح مماثلات مفید نماز نہ ہوگی۔

فصل: (نیت و ختم)

## سجدہ تلاوت کی ادائیگی کا موقع و محل

ہر سجدہ نماز سے باہر تلاوت کر لیا ہو اسے نماز میں اور نماز میں تلاوت کردہ سجدہ کے کو فائز سے باہر ادا نہیں کیا جاسکتا۔ وجہ یہ ہے کہ جو سجدہ نماز سے باہر واجب ہو اور وہ نماز کے افعال میں شامل نہیں، کیونکہ وہ نماز کے افعال میں سے کسی فعل کی بنا پر واجب نہیں ہوا۔ اس لیے کہ تلاوت نماز سے باہر ہوتی ہے اور اگر کسی نماز سے باہر کے سجدہ کو نماز میں داخل کر دیا تو اس نے گویا ایسی شئی کو نماز میں داخل کر دیا۔ جو نماز کا حصہ نہیں، لہذا اس سے گرا اس کی نماز تو فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ اس سجدے میں اور نماز میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا تاہم نماز میں باہر کے عمل کو داخل کرنے کے باعث اس میں نقصان ضرور پیدا ہو جائے گا، ورنہ یہ کہ نسبت اس سے باہر کا یہ اضافی عمل نماز کی

ترجیب کو باطل کر دے گا اور نماز کے افعال میں اتصال پیدا کر دے گا اور چونکہ اس سے ترک واجب لازم آتا ہے، لہذا منع منوع علی کو کرنے کا ترک واجب قرار پائے گا پھر چونکہ سجدہ نماز سے باہر مکمل شکل میں واجب ہوا تھا۔ لہذا منع طریقے سے ادا کرنے سے اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔ رہا وہ سجدہ جسے نماز میں تلاوت کیا گیا ہو تو وہ نماز کے رکن یعنی قرأت سے متعلق ہونے کے باعث نماز کے افعال میں شامل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے اس کی ادائیگی نماز کے اندر واجب ہوگی اور اس سے نماز میں کوئی نقصان بھی لازم نہ آئے گا۔ پھر چونکہ نماز کے افعال کو اسی وقت تک ہی کیا جاسکتا ہے جب تک کہ اس کی تحریر نماز باقی ہو، لہذا وہ تو اسے نماز سے باہر ادا کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی کسی دوسری نماز میں اس کی ادائیگی درست ہے، کیونکہ یہ سجدہ کسی دوسری نماز کے قرأت سے متعلق نہیں، لہذا اگر کسی اور نماز میں ادائیگی کا قصور بھی نہیں کیا سکتا۔ البتہ بروقت ادا نہ ہونے کے باعث وہ ساقط ہو جائے گا۔ جب اس بات کا پتہ چل گیا، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص امام یا منفرد ہو اور اس نے نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی مگر اس نے سلام پھیرنے اور نماز سے خارج ہونے تک سجدہ نہ کیا مگر اس سے وہ سجدہ ساقط ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے اپنی نماز میں اسے ایسے شخص سے سنا جو اس کے ساتھ نماز میں شامل نہ تھا، تو وہ اس سجدہ سے کوئی اثر نہیں آدا کرے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر اس نے نماز میں اسے ادا کیا، تو وہ گنہگار ہوگا، جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا اور اس سے سجدہ بھی ساقط نہ ہوگا نیز ظاہر روایت کے مطابق اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جبکہ امام مختار سے مروی ہے کہ اس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ یہ سجدہ فی نفسہ قابل اعتبار ہے، کیونکہ وہ باقاعدہ ایک مقصود بالذات سبب سے واجب ہوا ہے لہذا اس کا ادا کرنا نماز کو چھوڑنے کا موجب ہوگا ہمارا استدلال یہ ہے کہ چونکہ یہ اضافہ ایسا ہے جو نماز میں شامل افعال کی جنس سے ہے اور پھر یہ اضافہ رکعت سے ہے۔ لہذا اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جیسے کہ اگر کوئی شخص نماز میں کوئی فعلی سجدہ زیادہ کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر مقتدی نے امام کے پیچھے کوئی آیت سجدہ پڑھی اور اسے امام اور دیگر مقتدیوں نے سن لیا، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ بالاتفاق اس مقتدی پر اس نماز میں سجدہ کرنا واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح امام اور دوسرے مقتدیوں پر بھی سجدہ ضروری نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر وہ اس کی بنا پر خود سجدہ کرے، تو امام سے اس کا اختلاف لازم آتا ہے، لہذا وہ اس کے کرنے میں امام سے منفرد اور مختلف ہو جائے گا اور اگر سنے والے اس کی تلاوت کو سن کر سجدہ کریں، تو اس کے پیچھے میں جتنی باتیں ہو جائیں گی، کیونکہ اندر میں صورت تلاوت کتنی سامعین کے لیے بمنزل امام کے ہو جائے گا، بنا بریں دوسرے مقتدی کے لیے نماز میں تلاوت کی امتداد لازم آجائے گی، جن میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام بھی نہیں ہے، حالانکہ ان میں کوئی صحت بھی جائز نہیں ہے اور امام یا غیرہ کے مطابق نماز سے فراغت کے بعد سجدہ نہ کریں۔ البتہ امام کو اس کے ہاں فراغت کے بعد ہی سجدہ کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر انہوں نے آیت سجدہ

کسی ایسے شخص سے کسی جو نمازیں نہ ہو تو وہ نمازیں سجدہ نہ کریں، بلکہ بالا جماع فاسخ ہونے کے بعد سجدہ کریں اور اگر اس نے کسی ایسے مقتدی سے سنا، جس کی نمازیں اس کے ساتھ شامل نہ تھا تو وہ سجدہ کرے، قواعد اصولیہ میں امام محمدؒ کے قول کے بعد ہی قول نقل کیا گیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں سجدہ سے کامیج سبب یعنی مقتدی کا صحیح طریقے سے تلاوت کرنا، اصنام اور دیگر مقتدیوں کا اس کو سماعت کرنا پایا گیا ہے، لہذا تمام سنتے والوں پر سجدہ تلاوت کرنا ضروری ہوگا۔ اور چونکہ وہ ان کی نمازیں شامل نہیں ہے، اس لیے یہ سجدہ ان کی نماز کا جز نہ ہونے کے باعث نماز کے اندر داخل نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس کی قراءت ان کی نماز کے احوال میں شامل نہیں، وجہ یہ ہے کہ مقتدی کی قراءت کا نمازیں کوئی اعتبار نہیں ہوتا، لہذا وہ اسے نماز کے بعد ادا کر لیں جیسے کہ اگر وہ کسی ایسے شخص سے سنتے، جو ان کی نمازیں شامل نہ ہوتا، تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا۔ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ فعل کا وجوب استطاعت و ادایہ پر منحصر ہوتا ہے اور یہاں چونکہ اس کی ادائیگی کی کوئی صورت ممکن نہیں، کیونکہ وہ نمازیں اس کی ادائیگی کر نہیں سکتے اور نماز کے باہر اس کی ادائیگی کی گنجائش نہیں، اس لیے کہ یہ سجدہ نماز کے احوال میں سے ہے کیونکہ اس کا وجوب تلاوت کی بنا پر ہوا ہے اور مقتدی کی نمازیں قراءت معتبر ہوتی ہے، کیونکہ اپنی نماز کی تکمیل کے لیے اسے قراءت کی ضرورت ہے۔ لہذا یہ کہ اس کی جانب سے امام قراءت کر لیتا ہے، تو اگر کوئی شخص کوئی ایسا کام بذات کرے جسے کوئی دوسرا شخص اس کی جانب سے ادا کرے، تو اس فعل کی ادائیگی اپنے موقع پر لگان کی جائے گی تو اس طرح اس کی قراءت اسی نماز کا حصہ شمار ہوگی لہذا اس قراءت کا بھی وہی حکم ہوگا جو نماز کے دوسرے احوال کا ہے، اسی لیے اس سجدہ کو بھی نماز کے احوال میں شمار کیا جائے گا، تو جب اس کا تلاوت کنندہ کے حق میں نماز کے احوال میں سے ہونا ثابت ہوگا تو باقی لوگوں کے لیے بھی اس کا نماز میں سے ہونا ثابت ہو جائیگا اس لیے کہ نماز کی بنیاد اس بات پر ہوتی ہے کہ لوگوں کی تقریر ایک ہونے کے باوجود ان کے احوال باہم ملحد و ملحد ہوتے ہیں، جنہیں تحریر یا ہم ملاقتی ہے، بنا بریں سب لوگوں کی قراءت گویا ایک ہی شخص کی قراءت سمجھائی ہے، کیونکہ اس سے محال کے فوائد سب کو حاصل ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر امام کی قراءت کو سب مقتدیوں کی قراءت سمجھا جاتا ہے، اختلاف و تکرار کا ہی نماز کے اس اصول پر قیاس کا اتفاقاً تو یہ عقائد امام قراءت مذہبی کرتا، تب بھی جواز نماز کیلئے یہ کہ کسی مقتدی کی قراءت سب کی طرف سے کافی ہو جاتی، لیکن ایسا اس لیے درست نہیں ہے، کیونکہ اس لیے مشہور تالیف اور تابع مشہور ہو جاتا ہے۔ بائیں سجدہ اس قراءت کا مشترک نماز میں ہونے کی بنا پر، جسے سب کے حق میں ہونا برقرار رہا، لہذا تمام لوگوں پر نماز کے اندر سجدہ واجب ہوگا۔ پھر وہ سجدہ نماز کے احوال میں سے قرار ملا، تو تحریر نماز کے بغیر اس کی ادائیگی ممکن نہ ہوگی، لہذا اسے نماز کے بعد ادا نہیں کیا جاسکتا، جو فقہاء اس قیاس پر پہلے میں ان کا یہ مسلک ہے، مگر اگر کوئی ایسا مقتدی اس تلاوت کو سنتے، جس کی نمازیں اس کے ساتھ شریک نہ ہو، تو اس پر بھی سجدہ تلاوت واجب ہو جائیگا۔

اس کے بغیر یہ سجدہ نماز کے افعال میں شامل نہیں ہے بخلاف اس صورت کے، جب وہ کسی ایسے نمازی سے ہو، جو اس کے ساتھ نماز میں شامل نہ ہوگا اس صورت میں اسے نماز سے باہر سجدہ تلاوت کرنا ہوتا ہے، اس لئے کہ سجدہ اس پر واجب تو ہو گیا ہے، مگر وہ اس کی نماز کے افعال میں شامل نہیں ہے کیونکہ اس کی اور تلاوت کرنے والے کی نماز میں ایک نہیں ہیں، لہذا اس کی تلاوت اس کی نماز کے افعال میں سے نہیں، حالانکہ اس پر سجدہ کا وجوب محض سجدہ کی بنا پر ہوا ہے، جبکہ یہاں یہ سجدہ اس کی نماز کے افعال میں سے نہیں ہے۔ اور چونکہ وہ سجدہ اس کے افعال صلوٰۃ میں سے نہیں ہے، لہذا نماز سے باہر ہی اس کی ادائیگی درست ہوگی جبکہ ہمارے بعض ائمہ اس مسئلے کے متعلق فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ قراءت منوعہ قراءت لہذا اس کے ساتھ کسی واجب حکم کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ بخلاف سجدہ اور کافری تلاوت کے کہ اس سے سامعین پر سجدہ واجب ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان کو قرآن مجید کی تلاوت کرنا منع نہیں ہے۔ اور اسی طرح بخلاف نجس اور عاقلہ عورت کے، اس لئے کہ انہیں بھی اس قدر تلاوت کرنا منع نہیں ہے جس قدر تلاوت سے کہ سجدہ واجب ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وجوب سجدہ کا تعلق آیت سے کم جتنے سے ہوتا ہے اور اتنی، قراءت کرنے کی بھی اجازت نہ ہوگی۔ کہ جس سے سجدہ واجب ہو سکے۔ لہذا اس کی تلاوت سے سجدہ واجب نہ ہوگا۔ یا پھر ہم کہتے ہیں کہ مقتدی کو قراءت کی ممانعت (مجرم علیہ) ہے جس کی دلیل امام کا اس پر قراءت کا تصرف کرنا ہے، اور مجتہد شخص کا تصرف اثبات حکم کے لئے قابل لحاظ نہیں ہوتا، اور جو فقہا اراکین دونوں اصولوں پر عمل پیرا ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس شخص پر بھی ہونے کا واجب نہ ہوگا کہ جو ان کے ساتھ نماز میں شریک نہ ہو۔ اسی اصول اختلاف کے باعث مشائخ کے مابین ان سجدوں کے وجوب میں باہم اختلاف پیدا ہوا سجدہ تلاوت کی ہے۔

## فصل دہم (۱۰) ادائیگی کی کیفیت

اگر تم اس نے اس سجدہ کو نماز سے باہر تلاوت کیا ہو تو وہ ہے نماز کے سجدوں کی طرح ہی ادا کیے۔ اور اگر اس نے نماز کے اندر تلاوت کیا ہو، تو تب بھی افضل یہی ہے کہ اسے نماز کے سجدوں کی طرح ہی ادا کیا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت ہے۔ اس لئے کہ جب وہ نماز

کے دوران میں مجدد تلاوت کر کے پھر قیام رکوع اور سجدہ کرے گا۔ تو اسے دو نیکیاں حاصل ہوں گی۔ اور اگر وہ رکوع میں ہی سجدہ کی نیت کر لے گا، تو اسے ایک ہی نیکی حاصل ہوگی، مطلقہ انیس اس لیے بھی کہ اگر اس نے اسے منقطع طریقے سے بصورت سجدہ ادا کیا، تو سجدہ حقیقی اور بھی مطلق طریقہ ادا ہو جائے گا اور اگر اس نے اسے محض رکوع میں ادا کیا تو سجدہ منقطع طور پر کرا دیا ہو جائے گا، لیکن ظاہری طور پر ادا نہ ہوگا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ پہلی صودت ہی زیادہ بہتر ہے۔ پھر جب وہ سجدہ کرے گا اور اس کے بعد کھڑا ہو جائے، تو اس کے لیے فوراً ہی رکوع کرنا مکروہ ہے جیسے کہ اگر وہ رکوع سے سر اٹھائے، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ خواہ اس نے آیت سجدہ کو وسط سورۃ سے تلاوت کیا ہو، یا اختتام سورۃ سے اور یا اختتام سے دو یا تین آیتیں قبل سے کیونکہ اس طرح وہ چھ پروردگار کو بنا داتا ستوار کرنے والا قرار پائے گا، لہذا مناسب یہ ہے کہ وہ کچھ قرأت کر کے رکوع کرے اور پھر وہ دیکھے اگر آیت سجدہ وسط سورۃ میں ہو تو سورۃ ختم کر دے پھر رکوع کرے اور اگر سورۃ کے اختتام پر ہو تو دوسری سورۃ کی چند آیات پڑھ لے، پھر رکوع کرے۔ اور اگر سجدہ سورۃ ختم ہونے سے دو یا تین آیتیں پہلے واقع ہو، جیسے سورۃ بنی اسرائیل یا سورۃ الانشقاق کے سجدے ہیں، تو مناسب ہے کہ وہ باقی سورۃ بھی پڑھ کر رکوع کرے۔ اور چاہے، تو اچھے ساتھ دوسری سورۃ بھی مطالعہ کرے۔ یہی آخری صودت زیادہ افضل ہے، اس لیے کہ یہاں سورۃ کے اختتام میں تین سے کم آیتوں کا فاصلہ ہے۔ لہذا مناسب ہے کہ وہ اس کے بعد تین آیتیں پڑھ لے، تاکہ وہ اپنے رکوع کو سجدہ سے بنا داتا ستوار کرنے والا قرار پائے۔ تاہم اگر اس نے ایسے دیکھا، بلکہ سجدہ سے سر اٹھائے ہی رکوع کر دیا، تو رکوع درست ہوگا، کیونکہ سجدے سے قبل قرأت کی جا چکی ہے۔

اس کا اس نے سجدہ تلاوت کو حالت سجدہ میں ادا کرنے کے بجائے حالت رکوع میں ادا کیا۔ مواصل کے مطابق قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس بارے میں رکوع اور سجدہ دو قیام کرنا ہیں، لیکن استحسان کی روش سے اسے سجدہ کی شکل میں ہی ادا کرنا چاہیے، امام محمد فرماتے ہیں کہ ہمارا عمل قیاس پر ہے یہاں ہمارے اثر ملے قیاس پر اس لیے عمل کیا ہے، کیونکہ قیاس اس کا استحسان میں فرق ہوتا ہے۔ ہر بات معالیٰ سے اظہر و ظاہر ہو رہے قیاس اور جو منقطع ہو وہ استحسان ہے لیکن محض کوئی منقطع مفہوم اپنے منقطع ہونے کی بنا پر یا ظاہری مفہوم محض اپنے ظاہر ہونے کی بنا پر منقطع نہیں ہوتا، بلکہ نتیجے کے لیے ان سے منقطع و منقطع معانی اور چاروں پر غور کیا جاتا ہے تو جب دیگر چاروں سے منقطع مفہوم قوی معلوم ہو، تو اسے ترجیح دی جاتی ہے، اور جب ظاہری مفہوم زیادہ قوی نظر آتا ہو، تو اسے ترجیح دینا تصدیق کیا جاتا ہے۔ یہاں چونکہ قیاس کی دلیل زیادہ طاقتور ہے جیسا کہ ہم ابھی ذکر کریں گے، لہذا اسے ترجیح دی گئی ہے۔ پھر ہمارے مشائخ کے درمیان میں

علم یہ بھی ہے کہ کتاب سے اس سورۃ کے بجائے اس سورۃ کے لیے ہے۔

اور استحسان کے ممکنہ مقام کے متعلق اختلاف ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ، سجدہ تلاوت کے قائم مقام کے متعلق بھی یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا قائم مقام رکوع ہے۔ اور یہی قیاس اور استحسان کا ممکنہ مقام ہے کہ قیاس کے مطابق رکوع سجدہ تلاوت کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور استحسان کی رو سے رکوع سجدے کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، جبکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ قیاس و استحسان کا ممکنہ مقام غارتے یا رکوع تلاوت کیا جائے والا سجدہ ہے، یعنی یہ کہ وہ اسے باہر تلاوت کہے اور پھر سجدے کی جگہ رکوع کرے، تو قیاس کی رو سے یہ رکوع درست ہوگا اور استحسان کے مطابق جائز نہ ہوگا، لیکن یہ قول درست نہیں ہے، بلکہ یہ رکوع تو سجدہ تلاوت کی جگہ قیاس کی رو سے جائز ہو سکتا ہے اور نہ ہی استحسان کے مطابق، اس لیے کہ غارتے یا رکوع کوئی عبادت نہیں ہے، لہذا وہ کسی دوسری عبادت کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ شیخ صدر الدین ابدالمعین نے لکھا ہے کہ میں نے اہل پنج کے فقہاء میں شیخ ابو عبد اللہ احمدیہ کے حوالے سے محمد بن سلیمان کا یہ قول دیکھا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ نماز کا ختمی سجدہ ہی سجدہ تلاوت کے قائم مقام ہوتا ہے، رکوع نہیں۔ اس قول کے مطابق قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ وہ سجدہ تلاوت کی جگہ درست ہو اور استحسان کے مطابق درست نہ ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کی رو سے اس کا جائز ہونا اور استحسان کے مطابق جائز نہ ہونا اس کے ظاہر و کسی اور صورت پر منطبق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ یہاں قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کی جگہ سجدہ غارتے یا رکوع ہو، کیونکہ سجدہ تلاوت بھی واجب ہوتا ہے اور یہاں بھی واجب سجدہ موجود ہے۔ اور چونکہ واجب سجدہ سے دوسرے واجب سجدے کا ادراک ہو جاتا ہے، واضح معاملہ ہے، لہذا یہ قیاس ہوگا، اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ یہ سجدہ تلاوت کی طرف سے کافی نہ ہو، اس لیے کہ یہ سجدہ تو خود واجب ہے، لہذا یہ سجدہ دوسرے کسی سجدے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، جیسے رمضان المبارک کا کوئی روزہ بیک وقت اس دن کے روزے اور کسی اور دن کی قضا کے طور پر ادا نہیں کیا جاسکتا۔ قرآنی طرح یہاں بھی حکم ہوگا اور بلاشبہ قیاس کی دلیل زیادہ واضح اور استحسان کی دلیل قدرے غفی ہے۔ اس لیے کہ درو اشیا کو ایک دوسرے کے مساوی قرار دینا اصل ایک کو دوسرے کے قائم مقام تصور کرنا واضح معاملہ ہے۔ اور ان کے کسی غفی مفہوم کی بنا پر فرق کرنا ایہ غفی معاملہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اشیا میں یکسانیت ذات و ظاہر کے لحاظ سے اور فسق معانی کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور جو حکم کسی غفی کی ذات کے معاملے سے حاصل ہو، وہ اس حکم کی نسبت جہاں اس غفی کے کسی وصف کے معاملے سے حاصل ہو، زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کسی غفی کی ذات کا حکم احساس سے اور اوصاف کا ادراک سمیع بچار کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پہلی صورت زیادہ واضح ہوتی ہے۔ بنا بریں اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں اس کے جہاں قیاس کی طرف اور عدم جہاں استحسان کی جانب منسوب کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ اور اگر رکوع کو سجدہ تلاوت کے قائم مقام قرار دیا جائے، تو قیاس

سے اس کا عدم جواز اور استحسان سے جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ رکوع اپنی ذات میں سجدے سے بالکل مختلف عمل ہے۔ اور اگر ان کے اہلین مساوات ثابت ہوتی بھی ہے تو وہ معنوی طور پر ثابت ہوتی ہے ظاہری طور پر نہیں لہذا ایک کو دوسرے کے قائم مقام نہ سمجھنا ان کی ذوات کے مطالعے پر مبنی ہے جو کہ ان کا ظاہری پہلو ہے۔ اور اس کو سمجھنے کے قائم مقام خیال کرنا معنوی پہلو سے ہے جس کا علم نسبتہً مفق ہوتا ہے۔ بنا بریں قیاس کا تقاضا اس کے عدم جواز کا اور استحسان کا اس کے جواز کا معلوم ہوتا ہے، حالانکہ امام محمدؒ کی کتاب میں اس کے درمیان حکم مذکور ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ وہی قول صحیح ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ مگر ہمارے اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ نہیں، بلکہ رکوع ہی سجدہ تلاوت کا قائم مقام ہے اور یہ کہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب میں بھی یہی بات لکھی ہے، اس لیے کہ انہوں نے لکھا ہے کہ

”میں یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص سجدہ تلاوت کو رکوع کے ساتھ ادا کرنا چاہے تو کیا یہ جائز ہوگا، تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس بارے میں رکوع اور سجدہ دونوں مساوی ہوں۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک فعل درکن اٹانہ ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، وَخُذُوا زِينَتَكُمْ، جس کی تفسیر فقہاء سجدہ میں گر پڑنے کی جاتی ہے، لہذا قیاس کی رو سے رکوع اور سجدہ دونوں باہم مساوی ہیں۔ جبکہ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو، لیکن ہم اس بارے میں قیاس پر عمل کرتے ہیں۔“

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس اور استحسان کا موافقہ و حمل وہی ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور یہ کہ محمدؐ بن مسلمہ کا قول مذکورہ روایت کے خلاف ہے۔ امام ابو یوسفؒ الا مال میں فرماتے ہیں کہ واجب وہ نماز میں کوئی آیت سجدہ تلاوت کرے، تو اسے اختیار ہے کہ وہ چاہے تو سجدہ تلاوت کو رکوع میں ادا کرے اور چاہے تو سجدے میں اپنی وہ اگر چاہے تو نماز کے رکوع کو سجدے کا قائم مقام ٹھہرائے اور چاہے تو اسے سجدے میں ادا کرے۔ امام ابو یوسفؒ نے یہ تشریح خود امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے۔ قیاس کی دلیل جو انہوں نے بیان کی ہے، یہ ہے کہ تعظیم کا مفہوم ان دونوں میں یکساں ہے، لہذا حصول تعظیم کے مقصد میں وہ دونوں ہی ہم جنس ہیں۔

اور چونکہ ہمارے ضرورت اللہ تعالیٰ کے لیے اظہار تعظیم ہی ہے اس لیے کہ ہمارا مقصد بتو اللہ تعالیٰ تعظیم کرنے والوں کی تقلید کرنا ہے، یا ان لوگوں کی مخالفت کرنا۔ جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی تعظیم بجالانے کے انکار اور کبر کیا تھا۔ لہذا سجدے کا رکوع میں ادا کرنا قیاس کے مطابق ہے۔ جبکہ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ اصل واجب ایک خاص طریقے سے یعنی حالت سجدہ میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم بجالانا ہے، چنانچہ اسی بنا پر اگر وہ آیت سجدہ کے بعد فوراً ہی طور پر سجدے کی نیت

کے سجدہ ذکر سے بلکہ کافی طویل قراءت کر کے رکوع کرے، تو اس کا یہ رکوع سجدۂ تلاوت کے  
 قائم مقام نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے نماز سے باہر کسی وقت آیت سجدہ پڑھی اور پھر رکوع کر لیا  
 مگر سجدہ نہ کیا، تو اس سے اس کے ذمے واجب ادا نہ ہوگا، لہذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ یہاں قیاس  
 کی دلیل زیادہ قوی ہے، اسی لیے ہمارے مشارع نے اسی پر عمل کرنے کو ترجیح دی ہے، جیسے کہ حضرت  
 عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ دونوں حضرات نماز کے سجدہ نماز  
 کو حالت رکوع میں ادا کرنے کو جائز قرار دیتے تھے۔ اور دیگر صحابہ کرامؓ سے چونکہ ان کے اس قول  
 کی مخالفت بھی مروی نہیں، لہذا ان حضرات کا یہ فتویٰ اور دیگر صحابہ کرامؓ کا سکوت بمنزلہ اجماع  
 کے ہے، اس لیے سلسلے میں قیاس ہی صحیح اور پر بیان کر آئے ہیں، یعنی یہ کہ آیت سجدہ پڑھنے سے  
 دراصل اللہ تعالیٰ کی تعظیم کا بے لانا فرض ہو جاتا ہے، جو کہ یہاں (بصورت رکوع) موجود ہے۔ کیونکہ رکوع  
 کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے سامنے جس عاجزی اور تعظیم خداوندی کا اظہار ہوتا ہے، وہ سجدے کے ذریعے  
 پر نیلے شعور و خضوع اور تعظیم کے اظہار سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ اور پھر یہاں خصوصی طور پر سجدے  
 کو واجب کرنے کی ضرورت بھی نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا انکار کرنے والوں کی مخالفت کرنے اور ذات  
 باری کی تعظیم بجالانے والوں اس کی ابریت پر یقین رکھنے اور اپنی ذات سے اس کی عبودیت کا  
 اعتراف کرنے والوں کی تخلیق کرنے کے لیے اصل ضرورت اللہ تعالیٰ کی تعظیم ادا کرنے کی ہے اور  
 چونکہ یہ مقاصد جس طرح سجدے سے حاصل ہوتے ہیں، اسی طرح رکوع سے بھی پورے ہوتے ہیں۔  
 لہذا سجدے کی جگہ رکوع کر لینا کافی ہے، اس قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر نماز کے باہر بھی سجدہ  
 تلاوت کی جگہ رکوع کر لیا جائے، تو وہ جائز ہونا چاہیے، لیکن نماز سے باہر ایسا کرنا جائز نہیں  
 جس کی وجہ یہ نہیں کہ اظہار تعظیم میں رکوع سجدے سے کمتر ہے، بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ جس طرح شریعت  
 میں نماز کے علاوہ سجدہ ایک عبادت کے طور پر جائز قرار دیا گیا ہے، رکوع کو نماز کے علاوہ یہ مقام  
 حاصل نہیں اور چونکہ یہ ایسے دلائل سے ثابت ہوا ہے جو خلاف قیاس ہیں، لہذا اگر تحریر نماز  
 معجزہ نہ ہو تو رکوع اللہ تعالیٰ کی کوئی ایسی عبادت نہیں، جو قرب خداوندی کا ذریعہ ہو۔ بنا بریں  
 اس سے اظہار تعظیم و عاجزی کے مذکورہ مقاصد ہی حاصل نہ کئے جاسکیں گے جو کہ سجدہ تلاوت کا  
 اصل مقصد ہیں، بخلاف سجدہ کے، اسی طرح بخلاف حالت نماز میں نماز کے اصل سجدہ کی جگہ رکوع  
 کرنے کے، اس لیے کہ وہاں اصلی مقصود ہی نفس سجدہ ہے، نہ کہ ایسی کوئی اور شئی، جو شکل و صورت  
 میں اس کے قائم مقام ہو سکتی ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نماز ایک ایسی عبادت ہے جو ایسے  
 افعال پر مشتمل ہے جن کا مقصد اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ مختلف نعمتوں یعنی مختلف امور و حالات کے لیے  
 نرم خفا اور صحت مند جوڑ بندھنے پر اظہار شکر کرنا ہے اور چونکہ جہاں اظہار شکر سجدے کے ساتھ  
 ہو سکتا ہے، وہ رکوع کے ساتھ ادا کرنا ممکن نہیں، لہذا نماز میں سجدے کا حکم بجز سجدہ سے متعلق  
 ہے، نہ کہ اس کے، اللہ تعالیٰ کی تعظیم و شکر میں کسی مساوی فعل سے، جبکہ یہاں معاملہ  
 اس کے برعکس ہے اور بخلاف اس صورت کے، جب وہ نماز میں آیت سجدہ کے بعد



سجدہ کرے اور نہ رکوع بلکہ قراوت کو طویل کرے اور پھر رکوع کہے کہ یہ رکوع سجدہ تلاوت کی  
 جگہ کنایت نہیں کر سکتا اس لیے کہ وہاں سجدہ کا وجوب محدود وقت میں فوری طور پر ہوا تھا جسے  
 ہے وہاں سجدہ تلاوت فعال نمازیں سے ہونے کی بنا پر نماز کا ایک حصہ ہو جاتا ہے، اسی لیے نمازیں  
 ہی اس کی ادائیگی کا حکم ہے اور پھر نمازیں اس کی ادائیگی سے اس میں کوئی نقصان بھی پیدا نہیں ہوتا بلکہ  
 اگر کوئی مثل نمازیں شامل نہ ہو اور اسے نمازیں ادا کیا جائے تو اس سے اگر نماز فاسد نہ بھی ہو مگر جب  
 بھی نمازیں کسی (مقصود) ضرور پیدا ہو جاتی ہے، لہذا یہ سجدہ نماز کا حصہ ہو گا، اسی لیے اگر کوئی  
 شخص اس کو نمازیں ادا نہ کرے اور نماز کے بعد ادا کرنا چاہے، تو اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی،  
 کیونکہ جیساکہ ہم نے بیان کیا، وہ اب نماز کے اجزائیں سے ایک جز بن گیا ہے، لہذا نماز کے تمام  
 افعال کی طرح اس کی ادائیگی قرآن نماز کے بغیر ممکن نہ ہوگی اور نماز کے ہر فعل کی بنیاد چونکہ اس بات  
 پر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کے صحیح مقام پر ادا کیا جائے لہذا سجدہ تلاوت کا بھی یہی حکم ہو گا  
 پھر اگر اس نے اسے صحیح وقت پر ادا نہ کیا، تو وہ سجدہ اس پر قرض ہو گیا اور چونکہ قرض کو اپنے پاس  
 سے ادا کیا جاتا ہے پہلے سے عاید شدہ واجب کے ساتھ ملا کر نہیں اور رکوع اور سجدہ تو اس پر  
 پہلے ہی سے ضروری ہیں، لہذا ان کے ذریعے قرض و سجدہ تلاوت، کو ادا نہ کیا جاسکے گا۔ مختلف اس  
 صورت کے جب سجدہ تلاوت واجب قرض نہ ہوا ہو، کیونکہ تب وہاں محض اظہار تکلیف اور اظہار غنا  
 کی ضرورت ہے، جو کہ وہاں موجود ہے، لہذا وہاں اسے رکوع یا سجدے کے ساتھ ادا جاسکے گا اور  
 یہ ایسے ہو گا جیسے اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہوتے ہی فرض نماز شروع کر دے تو اس کی یہ مشغولیت  
 اس کی جانب سے "نہینہ النجس" کی جگہ کافی ہوگی، کیونکہ اس سے مسجد کی تنظیم و حکم کا  
 اصل مقصد پورا ہو رہا ہے، اسی طرح جس شخص نے رمضان المبارک میں احتکاف کیا اور دوسرے  
 رکعے یا کسی نے پورے رمضان المبارک کے احتکافات کی نذر مانی اور رمضان المبارک کے روزے  
 رکھے تو یہ فرض روزے احتکافات کی شرائط کے تحت واجب ہونے والے روزوں کی جگہ بھی کافی ہیں  
 گئے، لیکن اگر کسی نے شعبان کے احتکافات کی نذر مانی ہو، مگر پھر شعبان میں احتکافات نہ کرے، تاکہ  
 رمضان المبارک آجائے اور پھر وہ رمضان المبارک میں احتکافات کے لیے بیٹھ جائے، تو اس  
 صورت میں احتکافات کے لیے شرط روزوں کی جگہ رمضان المبارک کے یہ روزے کافی نہ ہوں گے  
 اس لیے کہ وقت گزرنے کی وجہ سے یہ روزے اس پر قرض ہو گئے تھے اور قرض کو اپنی ملک کا شیعہ  
 سے ادا کیا جاتا ہے، کسی پہلے سے واجب شیعہ کے ساتھ ملا کر نہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا  
 بخلاف اس صورت کے اگر کسی نے یہ نذر مانی ہو کہ وہ جمعہ کے دن دو رکعات ادا کرے گا، مگر وہ انہیں  
 ادا نہ کرے گا، تاکہ جمعہ کا دن قبل آگیا اور پھر اس نے غنڈک حاصل کرنے کی خاطر رکعے گئے وضو کے  
 ساتھ خیر ادا کیا، تو اس کی نماز جائز ہوگی پھر قرض برکتا اور وہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وضو جہاں  
 عبادت کی لازمی شرط تھا، اس عبادت کے واجب ہونے کی بنا پر اس پر واجب تھا، لیکن  
 جب وقت گزر گیا، تو عبادت کے ساتھ وضو بھی اور قرض اپنے ملک کا مال سے ادا کیا

جائزہ چھوٹے عاید شدہ کسی اور واجب کیا نہیں، اس پر عمل کر کوئی فرض اپنی جگہ سے فوت  
 گیا ہو اور پھر وہ اس کو بے وقت سے ادا کرے تو اس نے خشک حاصل کر لی خاطر <sup>پاکستان کو تسلیم</sup>  
 دینے کے لیے کیا ہو تو یہ ادا ہوگی درست ہوگی، اس لیے کہ یہاں وضو متعلق اس عبادت کی اہلیت  
 کی شرط ہے، بذات خود عبادت نہیں ہے۔ لہذا اس نماز کے فوت ہو جانے سے وہ اس  
 کے ذمہ اللہ تعالیٰ کا قرض قرار نہیں پائے گا، بلکہ اس کا خیر عبادت ہونا برقرار رہے گا، لہذا اس  
 کا حصول بدستور اس لیے لازم رہے گا تا کہ اس کے ذریعے اس میں عاید شدہ منافع فرض کی ادائیگی کی  
 اہلیت پیدا ہو سکے اور وضو کو خواہ جس طرح بھی کیا جائے، یہ مقصد بہر صورت پورا ہو جانا  
 ہے، جبکہ جہاد اور فتنہ و فتنوں ہی قرب خداوندی کا ذریعہ اور عبادت ہیں، لہذا جب وہ اپنی  
 جگہ سے ختم ہو جائیں، تو متعلقہ قریب وہ اللہ تعالیٰ کا قرض ہو جاتے ہیں۔ بنائیں انہیں کسی اور  
 واجب عبادت کے ساتھ طے کر دیا گیا یا درست نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے کہ نماز کا  
 اصل سبب اپنی جگہ سے فوت ہو جائے اور وہ اسے دوسری رکعت کے رکوع کے ساتھ نیت  
 کر کے ادا کرنا چاہے، کیا یہ اس کا ناجائز نہ ہوگا، گو کہ رکوع نماز میں ہی کیا جاتا ہے، اور وہ قرب  
 خداوندی کا ذریعہ یعنی عبادت بھی ہے، اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کا مقصد بھی ہوتا ہوتا  
 ہے، اور اس پر اس مقصد کی بجا آوری ضروری ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ رکوع کا نماز کے علاوہ کسی اور  
 ختم پھر اپنی ہی بات میں صریح کر بات ہمارے بسا ہے، کہ یہاں رکوع کو عبادت قرار دینا لہذا اس  
 سے حصول تعظیم کا مقصد پورا نہ ہوگا، بلکہ عبادت کے کہ وہ اپنے مخصوص مواقع کے علاوہ کسی عبادت  
 قرار دیا گیا ہے، لہذا اس کے ساتھ نماز میں سب سے پیدا ہونے والے نقصان کو پورا کیا جاسکتا ہے  
 مگر رکوع کے ساتھ اس کی تلاقی کرنا ممکن نہیں۔

پھر اگر وہ نیت عبادت کے بعد قرائت کو طول دینے سے قبل رکوع کرے، تو کیا رکوع کو عبادت کا قائم  
 مقام بنانے کے لیے نیت شرط ہے یا نہیں؟ ہم نے اوپر قیاس کے تحت جس نکتے کا ذکر  
 کیا تھا، اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے لیے نیت ضروری نہ ہو، اس لیے کہ یہاں اصل مقصد  
 یعنی ماہرزی اور تعظیم خداوندی کا اظہار ہے اور یہ مقصد بہر صورت پورا ہو جاتا ہے، خواہ وہ  
 اس کی نیت کرے یا نہ کرے، جیسے رمضان المبارک میں اعتکافات میں بیٹھنے والا شخص خواہ  
 اپنے روزوں میں اعتکافات کی نیت کرے یا نہ کرے اور مسجد میں داخل ہو کر فرض نماز شروع  
 کرنے والا خواہ حمیت مسجد کی نیت نہ بھی کرے، حب بھی وہ اس کی جگہ کفایت کر سکتی ہے۔  
 مگر ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہاں اس کے لیے نیت شرط ہوگی اور ان کا یہ دھڑل  
 ہے کہ امام مکتلے میں اسی کا اشارہ دیا ہے، کیونکہ وہ ایک مقام پر لکھتے ہیں: "اگر وہ رکوع  
 میں ہو اور اسے عبادت تلاوت یاد آ جائے تو وہ وہیں سے نیچے جھک جائے اور عبادت کے  
 پھر دوبارہ رکوع میں آ جائے، کہ یہاں انہوں نے کوئی تمیز نہیں کی کہ آیا یہ رکوع آیت عبادت  
 کی تلاوت کے فوراً بعد کیا گیا ہے یا اس کے بعد رکوع کے درمیان کوئی فاصلہ ہے اور اگر

رکوع بغیر نیت کے سجدہ کے قائم مقام ہو سکتا۔ تو امام محمدؒ اس کو اس موقع پر سجدہ کرنے کا حکم دیتے ہیں، بلکہ "نفس رکوع" کو سجدہ تلاوت کا قائم مقام ٹھہراتے ہیں، لیکن ہم ان کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مسئلے سے اس عنوان پر اشارہ واضح نہیں، کیونکہ یہ حکم اس صورت کا ہے کہ جب تلاوت اور رکوع کے درمیان طویل قراوت کا وقفہ ہو جائے اور سجدہ تلاوت اس کے ذمہ قرض ہو جائے اس لیے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ "تذکرہ سجدہ" (کہلے سجدہ یا قیام ہے)، اور تذکرہ نسیان کے بعد ہوتا ہے جبکہ سجدہ تلاوت کا بھولنا، اگر قراوت اور رکوع کے درمیان کوئی وقفہ نہ ہو، ممکن یا ناممکن، اگر قراوت ہوتا ہے، لہذا اس عبارت پر کسی حکم کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔ پھر اس مسلک والے کو اس کے اور رمضان المبارک میں احتکاف میں بیٹھنے والے کے درمیان فرق واضح کرنے کی ضرورت ہے، اس لیے کہ مقصد حاصل ہو جانے کے باعث رمضان المبارک میں احتکاف بیٹھنے والے شخص کو احتکاف کی نیت سے روزہ رکھنا ضروری نہیں ہوتا۔ اسی طرح جو شخص مسجد میں داخل ہوتے ہی فرض نماز شروع کر دے تو اس کے لیے بھی نیت مسجد کی نیت ضروری نہیں لہذا اس مسلک کی جانب سے ان میں یہ فرق کیا گیا ہے کہ یہاں اصلی واجب تو سجدہ ہی ہے لیکن معنی طور پر رکوع اس کے قائم مقام ہے جبکہ ظاہری طور پر ان کے مابین فرق ہے تو چونکہ دونوں کے درمیان معنوی موافقت ہے، اس لیے سجدہ تلاوت نیت کر کے رکوع کے ساتھ ادا کیا جاسکتا ہے، اور چونکہ دونوں میں ظاہری طور پر فرق ہے، لہذا نیت کے بغیر رکوع میں اس کی ادائیگی درست نہیں بلکہ رمضان المبارک کے روزوں کے کہ ان کے اور احتکاف کے روزوں کے مابین تمام پہلوؤں سے موافقت ہے، اسی طرح نماز کا بھی یہی حکم ہے، لیکن ان کی یہ توجہ درست نہیں، اس لیے کہ اگر ظاہری اختلاف کا اعتبار کیا جائے، تو نیت کے باوجود بھی رکوع کے سجدے سے سجدہ تلاوت کو ادا کرنا درست نہ ہوتا، کیونکہ اگر کوئی شخص غیر واجب کو سجدہ کی جگہ ادا کر لے، تو اس کی نیت درست نہیں ہوتی جبکہ ان کے درمیان تفاوت بھی موجود ہو، اور اگر یہ ظاہری اختلاف قابل اعتبار نہیں، تو پھر نیت کی بھی کوئی ضرورت نہیں، جیسا کہ روزوں اور نماز کا یہی حکم ہے، پھر اس ضمن میں روزے کے متعلق جو توجہ پیش کی گئی ہے وہ صحیح نہیں، اس لیے روزوں میں کسی روزے میں سبب وجوب کے اعتبار سے فرق موجود ہے، لہذا وہ دو شخصوں کے روزے ہوں گے۔ اس لیے اس مسلک کے حامل نے یہ کہا ہے کہ اگر اس نے رکوع میں نیت نہ کی، تو نہ صرف یہ کہ رکوع میں سجدہ تلاوت ادا نہ ہوگا، بلکہ نماز کے اصلی سجدہ میں بھی سجدہ تلاوت ادا کرنے کے لیے اسے نیت کرنا لازم ہوگا۔ اس لیے کہ دونوں کے اسباب وجوب میں واضح فرق ہونے کے باعث ان میں یہ فرق پایا جاتا ہے، جس سے ثابت ہوا کہ یہ موقع درست نہیں ہے۔

الغرضی الامیسیہ ایٹنے مختصر الفاظ کی شرح میں لکھا ہے کہ جب وہ رکوع میں سجدہ تلاوت ادا کرنے کا ارادہ کرے، تو اسے نیت کرنے کی ضرورت ہوگی اور اگر اس نے رکوع میں نیت نہ کی، تو اس کا رکوع میں سجدہ تلاوت ادا کرنا درست نہ ہوگا، اور اگر اس نے رکوع میں

ادائیگی سجدہ کی نیت کر لی تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز اور بعض کہتے ہیں کہ جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے رکوع سے اپنا سراٹھانے کے بعد نیت کی، تو بالاجہار کھڑے میں سجدہ تلاوت کی ادائیگی جائز رہی۔

یہ جو ہم نے رکوع کو سجدہ تلاوت کا قائم مقام قرار دیا ہے، یہ اس وقت کا حکم ہے کہ جب آیت سجدہ اور رکوع کے درمیان ایسی قرأت کا وقت نہ ہو اور اگر اس نے قرأت طویل کر دی تو اس کا سجدہ تلاوت فوت ہوگا اس پر قرض ہو جائے گا۔ اور رکوع بھی اس کے قائم مقام نہ ہو سکے گا۔ البتہ اکثر مشائخ کے ہاں طویل قرأت کا کوئی خاص اندازہ مقرر نہیں ہے یا انہوں نے یہ معاملہ دیگر مقامات کی طرح مجتہد کی اپنی رائے پر چھوڑ دیا ہے، البتہ بعض نقباء نے اس کا اندازہ مقرر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر اس نے آیت سجدہ کے بعد ایک یا دو آیتیں پڑھیں، تو یہ قرأت طویل نہ ہوگی اور اگر اس نے تین یا اس سے زیادہ آیات تلاوت کیں، تو یہ طویل قرأت ہوگی اور سجدہ قضا ہو جائے گا۔ پھر آگے ان کی رائے میں شاقض ہے کیونکہ انہوں نے یہ لکھا ہے ہے کہ اگر اس نے رکوع میں سجدہ تلاوت کی نیت نہ کی اور وہ نماز کے اصلی سجدہ میں اس کی نیت کر لے تو وہ اس کے قائم مقام ہو جائے گا، حالانکہ اس میں شبہ نہیں کہ رکوع کی ادائیگی، اس سے سراٹھانے اور سجدہ کے لینے جانے میں تین آیتوں کے مساوی فاصلہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس بارے میں قرأت کا اعتبار کیا جاتا ہے، تو رکوع بھی تو ایک رکن ہے، لہذا اس کا بھی اعتبار ہونا چاہیے اس لیے زیادہ بہتر ترجیح یہ ہے کہ اسے مجتہد کی رائے پر ہی چھوڑ دیا جائے، یا پھر اس مقدار کا اعتبار کیا جائے جسے طویل سمجھا جاتا ہے؛ علاوہ ازیں تین آیات کو قرآن سجدہ تلاوت کا قاطع قرار دینا اور اس کو بھی قرأت میں شامل کرنا روایت کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ امام محمدؒ کتاب الصلوٰۃ میں لکھتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے، جو نماز میں آیت سجدہ پڑھے جبکہ وہ سجدہ اختتام سورۃ سے چند آیات قبل ہو، تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اسے اختیار ہے وہ چاہے تو وہیں رکوع کر دے اور چاہے تو سجدہ کر لے میں نے عرض کیا کہ اگر وہ اختتام سورۃ پر رکوع کرنا چاہے، تو انہوں نے فرمایا کہ جائز ہے، میں نے عرض کیا کہ اگر وہ وہیں سجدہ کر لے اور سجدہ کے بعد سورۃ کے بقیہ جھٹے، یعنی دو یا تین آیتوں کو پڑھ لے اور پھر رکوع کرے، تو انہوں نے فرمایا یہ بھی ٹھیک ہے، وہ اگر چاہے، تو ایسا کرے اور چاہے تو دوسری سورۃ ساتھ لے لے، ان کی یہ عبارت اس بات کی صراحت ہے کہ تین آیتیں قرآن سجدہ تلاوت کے قاطع کو ختم نہیں کرتیں اور نہ ہی اس سے سجدہ تلاوت قضا ہوتا ہے،

## فصلہ: ہیئت و شمی سجده تلاوت کی ادائیگی کا وقت

جو سجده تلاوت نماز کے باہر واجب ہوا ہو اس کی ادائیگی کا وقت تمام عمر ہے اس لیے کہ اس کا وجوب علی التامیر ہوتا ہے جیسا کہ اوپر گذر رہا ہے جو سجده تلاوت نماز میں واجب ہوا ہو اس کا وقت فوری طور پر اسی نماز میں ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ نماز میں اگر اس سجده تلاوت کی ادائیگی ضروری ہو جاتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آیت سجده کی تلاوت اور سجده کرنے میں زیادہ وقفہ کرے۔ پھر اگر اس نے لمبا وقفہ کر دیا تو اب وہ سجده قضا ہو گیا اس لیے مطلقہ شخص اس کے مقام سے اسے قضا کر دینے کے باعث تنگی ہو گا۔ پھر اس طوالت کی مقدار کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے جیسا کہ اوپر ہم بیان کر چکے ہیں۔

## فصلہ: سجده تلاوت ادا کرنے کی تین

سجده تلاوت کے امور مندرجہ حسب ذیل ہیں :

۱۔ سجده میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت تکبیر کرنا مگر حسن امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ بچے جتنے وقت تکبیر نہ کہے۔ امام ابو یوسف سے بھی یہی روایت ہے "اس لیے کہ تکبیر ایک رکن سے دوسرے رکن کا طرف متقل ہوئے وقت بھی جاتی ہے اور سجده کے بے جتنے وقت انتقال از رکن نہیں پایا جاتا، البتہ سجده سے اٹھتے وقت یہ مفہوم پایا جاتا ہے، ان میں سے صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک تاریک مکان سے کہا تھا کہ "جب تو کوئی آیت سجده پڑھے تو تکبیر کہہ کر سجده کر اور سجده سے اٹھتے وقت بھی تکبیر کہنا اگر اس نے تکبیر تحریم چھوڑ دی تو جب بھی جہاں سے نزدیک سجده جائز ہے مگر امام شافعی کے نزدیک جائز نہ ہو گا کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ یہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، لہذا تکبیر تحریم کے بغیر اسے ادا کرنا جائز نہ ہو گا، جیسے کہ نماز جنازہ کے قیام کا بھی یہی حکم ہے، نیز جب اس کے لئے وہی تمام شرائط ہیں، جہاں تکبیر نہیں، جیسے ستر چھپانا، قبلہ رو ہونا وغیرہ اور امام شافعی کے نزدیک نماز ہی کی طرح بات شریعت کر لینے سے سجده تلاوت قاصر ہو جاتا ہے، نیز اس کے علاوہ بھی نماز کے جوا فعال ہیں تکبیر تحریم کے بغیر ان کی ادائیگی جائز نہیں ہوتی، جدا استدلال یہ ہے کہ چونکہ شریعت میں نقطہ مطلق سجده کا حکم ہوا ہے، اور اگر ہم اس پر کچھ اضافہ کر دیں تو گویا ہم نے نفع شریعت پر کچھ اضافہ کر دیا ہے لہذا اضافہ جائز نہ ہو گا۔ علاوہ ان میں

اس لیے بھی کہ سجدہ تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم کے لیے واجب ہوا ہے۔ اور تکبیر تحریم کو چھوڑ دینا تعظیمِ اچی کے منافی نہیں ہے، البتہ ستر کا کھل جانا، تبدیل سے ٹھنڈ پھر پینا اور ذبیحی باتیں کرنا تعظیم اور حضور کے منافی ہیں۔ اسی طرح اس میں کلام کرنا بھی ممنوع ہے، بلکہ کلام کے ساتھ تو سجدے کا ہی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ ایسا کرنے سے سجدے کا اصل مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، نیز اس لیے بھی کہ سجدہ تو محض ایک فعل ہے، جبکہ تکبیر و مختلف افعال کو متحدہ عبادت بنانے کے لیے کہی جاتی ہے، اور چونکہ یہاں تو ہے ہی ایک فعل لہذا تکبیر تحریم کی یہاں کوئی ضرورت نہ ہوگی، بھلائی نماز جنازہ کے، اس لیے وہاں ہر تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہوتی ہے، جیسا کہ انشاء اللہ اپنے مقام پر اس کی وضاحت کی جائے گی۔

(۲) سجدہ تلاوت میں اسی طرح تسبیح کہنا، جس طرح کہ نماز کے سجدہ میں تسبیح کہی جاتی ہے، لہذا اس میں دفعہ ”سبحان ربی الاعلیٰ“ کہنا چاہیے، یہ کم از کم مفہوم ہے۔ بعض متاخرین نے کہا ہے کہ سجدے میں:

سُبْحَانَ رَبِّيَ اِنَّكَ كَاَنَّهُ وَهْدٌ مِّنْ يَدَيْهِ  
لَسَعَوْ لَانِ

ہمارا پروردگار پاک ہے، بیشک ہمارے  
پروردگار کا وعدہ پورا ہو کر رہا۔

کہنا چاہیے۔ اس لیے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّيَ اِنَّكَ كَاَنَّهُ  
وَعْدٌ مِّنْ يَدَيْهِ لَسَعَوْ لَانِ

اور وہ کہتے ہیں کہ ہمارا پروردگار پاک ہے  
بیشک ہمارے پروردگار کا وعدہ پورا ہو  
کر رہا۔

اور یہ بھی مستحب ہے کہ وہ کھڑے ہو کر سجدہ میں ہائے اس لیے کہ کھڑے ہو کر نیچے آنا، قیام سے نیچے آنے اور قرآن مجید میں بھی اسی کا ذکر کیا گیا ہے تاہم اگر وہ ایسا نہ کرے، تو جب بھی کوئی مضائقہ نہیں (۳) اگر کوئی شخص آیت سجدہ تلاوت کرے اور اس کے ہمراہی دوسرے لوگ اس کو سن رہے ہوں، تو ان سب کا اس کے ساتھ مل کر سجدہ کرنا، وہ اس سے نہ تو سجدہ کرنے میں پہل کریں اور نہ اٹھنے میں۔ اس لیے کہ ”تلاوت کنندہ“ درحقیقت سامعین کا امام ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ”تلاوت کنندہ سے فرمایا: تھا کہ

”تو جہلا امام ہے، اگر تو سجدہ کرے گا، تو ہم بھی تیرے ساتھ سجدہ کریں گے“۔

تاہم اگر وہ امام سے پہلے بھی سجدہ کریں، تو ان کا سجدہ جائز ہوگا، اس لیے کہ ان کے ماہن کسی قسم کی کوئی شرکت نہیں، اس لیے اگر کسی دوسرے تلاوت کنندہ کا سجدہ فاسد ہو جائے تو اس کا اثر سامعین کے سجدے پر نہیں پڑے گا۔ سجدہ تلاوت میں نہ تعہد ہے۔ اور نہ ہی سلام اس لیے کہ

سلام تو افعال کی علت، تحلیل کے لیے ہوتا ہے جبکہ یہاں تو ہمارے نزدیک اس کے لیے کوئی تحلیلی  
 افعال کو مرام کرنے والی کوئی ہی موجود نہیں، لہذا یہاں تحلیل کی کوئی وجہ سمجھنا نہیں آتی۔ البتہ امام  
 خوافی کے مسلک پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے باہر نکلنے کے لیے بھی سلام پھیرنا چاہیے۔ پھر بات  
 مکر وہ ہے کہ انسان لقیہ سورۃ پڑھ لے اور آیت مجیدہ کو چھوڑ دے۔ اس لیے کہ اس طرح نظم قرآن  
 میں انقطاع اور اس کی ترتیب میں تغیر لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن مجید کما غظم اور ترتیب کی رعایت  
 رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَاَذْكُرْنَا مَا كُنْتَ بَشُوعًا مِّنَّا  
 پھر جب ہم وحی پڑھا کریں تو تم اس کو  
 سنا کر وادھا، پھر اس طرح اسے پڑھا کرنا  
 یعنی ترتیب کے ساتھ۔

لہذا اس ترتیب کو تبدیل کرنا مکروہ ہوگا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اس سے وجوب عبادت  
 سے راہ فرار اختیار کرنا اور بالفعل اس کے ادا کرنے سے اعراض کرنا لازم آتا ہے، جو مکروہ ہے،  
 اسی طرح اس میں آیت مجیدہ کا ترک کرنا بھی لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن مجید کی کوئی آیت بھی نہیں چھوڑنی  
 چاہیے، اور اگر اس نے سورتوں سے فقط آیت مجیدہ کو چھوڑ دیا، باقی سورۃ کو پڑھا، تو مضائقہ نہیں۔  
 اس لیے کہ آیات مجیدہ بھی قرآن مجید کا حصہ ہیں اور قرآن مجید کے کسی بھی حصے کا تلاوت کرنا عبادت  
 ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ سورتوں میں سے کسی ایک سورۃ کا پڑھنا، لیکن مستحب یہ ہے کہ  
 کچھ اور آیتیں بھی اس کے ساتھ ملے، تاکہ آیات مجیدہ کی مراد زیادہ واضح ہو سکے۔ نیز اس لیے  
 بھی کہ قرآن مجید کا پڑھنا قرأت کے لیے ہو، ذکر محض وجوب مجیدہ کے لیے کیونکہ قرآن مجید کی بعض  
 آیات مجیدہ کی تلاوت کرنا مستحب نہیں ہے لہذا اس کے ساتھ چند اور روایات بھی ملا  
 لینی چاہئیں، تاکہ اس کا مقصد تلاوت ہو، محض مجیدہ کا لزوم نہ ہو! اور اگر آیت مجیدہ تلاوت  
 کرنے والے کے پاس اور لوگ بھی موجود ہوں تو اگر وہ سارے باوجود اور سجدۃ تلاوت کے  
 لئے تیار ہوں تو وہ آیت مجیدہ کو اونچی آواز سے پڑھے، لیکن اگر وہ مجیدے کے لیے تیار نہ ہوں  
 تو پھر مناسب یہ ہے کہ وہ اپنی آواز کو پست کرنے کیونکہ اگر اسے اس نے اونچی آواز سے  
 پڑھا تو وہ ان پر ایسی خفی کو موجب کرنے والا قرار پائے گا، جس کی امانتگی میں وہ کسبی اور  
 کسبندی کریں گے، جس سے کہ وہ گنہگار ہوں گے، البتہ امام کے لیے مکروہ ہے کہ کسی غنی نمازیں  
 آیت مجیدہ کو تلاوت کرے مگر امام شافعی کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ نہیں، ان کی دلیل حضرت  
 ابو سعید الخدری کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں عشاء یا طہ یا عصر میں سے کسی ایک نمازیں  
 سجدہ کرایا۔ حتیٰ کہ ہم نے گمان کیا کہ آپ نے اس میں آتم السجدۃ تلاوت کی“

اور اگر یہ مکروہ ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہر غرض فرماتے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ایسا کرنا کسی مکروہ فعل سے خالی نہیں ہو سکتا اور اس لیے کہ اگر اس نے آیت مجیدہ کو تلاوت کیا اور سجدہ نہ کیا اور اس سے واجب مثل کو چھوڑنا لازم آئے گا اور اگر اس نے سجدہ کیا تو اس نے مقتدیوں کو مظاہرے میں لایا اور اس لیے کہ وہ یہ سمجھیں گے کہ شاید وہ بھول کر رکوع کے بجائے نماز کے اصل سجدے میں چلا گیا ہے۔ تو وہ اس کے پیچھے پیچھے کیوں گئے اور اس کی اتباع نہ کریں گے اور ایسا کرنا مکروہ ہے اور جو کام کسی مکروہ فعل کے بغیر انجام پذیر نہ ہو سکتا ہو، وہ خود بھی مکروہ ہوتا ہے۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بیان جواز پر محمول ہے۔ لیکن بایں ہمارا کہ اس نے کسی آیت مجیدہ کو حنفی نماز میں پڑھا تو اسے سجدہ کرنا ہو گا کیونکہ اس کے حق میں اس کا سبب وجوب یعنی تلاوت کا عمل موجود ہے اور مقتدی بھی اس کے ساتھ سجدہ کریں گے کیونکہ ان پر امام کی اتباع واجب ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا۔ تو آپ کے مقتدیوں نے بھی آپ کے ہمراہ سجدہ کیا تھا۔ اور اگر امام آیت مجیدہ جمعہ کے روز غزیر تلاوت کرے اور اس کے لیے سجدہ کرے تو سامعین ہی سجدہ کریں گے ایسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ جمعہ کے خطبے میں آیت مجیدہ تلاوت کی تو آپ نے ہنر پرست سے آخر کہ سجدہ کیا تو تمام لوگوں نے آپ کے ساتھ مل کر سجدہ کیا اور اس بات کی دلیل ہے کہ سامعین سجدہ کرنے میں تلاوت کنندہ کی اتباع کرتے۔

## فصلہ: (آیت ہشتم) قرآن مجید کے کل سجدوں کی تعداد

قرآن مجید میں سجدوں کی تعداد کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں کل چودہ سجدے ہیں۔ ان میں سے چار قرآن مجید کے نصیب اول میں ہیں، یعنی سورۃ الاحزاب کے آخر میں، سورۃ الزمر سورۃ النحل اور سورۃ بنی اسرائیل میں جبکہ اس سبب سے قرآن مجید کے آخری نصف حصے میں ہیں یعنی سورۃ مہم سورۃ الحجۃ کا پہلا، سورۃ انفراوان، سورۃ النمل، الم خزول، السجدہ، من ہم، السجدہ، الانجم، الانشقاق اور سورۃ الصق میں تین سجدوں کے متعلق فقہاء کا یہاں اختلاف ہے:

سورۃ الحج میں چار سجدے نزدیک نقطہ ایک ایسا امام شافعی کے ہاں دو سجدے ہیں، دوسرا سجدہ اللہ باری تعالیٰ اور کھڑا سجدہ نہیں ہے۔ امام شافعی کی دلیل حضرت عقبہ بنی ہاشم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا گیا: کیا سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ: یکے ہاں "یا آپ نے فرمایا: مجھے سورۃ الحج میں دو سجدوں کے ساتھ تفسیفات دی گئی ہے جس نے یہ دو سجدے نہ کیے، اس نے اس سورۃ کو گریبا پڑھا ہی نہیں و۔



اسی طرح کی روایات حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوبکرؓ سے بھی مروی ہیں کہ ان حضرات نے فرمایا: سورۃ الحج کو دو بجدوں کے ساتھ فضیلت حاصل ہے: پہلا استدلال حضرت ابی (ابن کعب) سے مروی ایک روایت سے ہے کہ:

”انہوں نے ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ دو بجدوں کی تعداد بیان کی تو سورۃ الحج میں ایک بجد شمار فرمایا۔“

اس طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: سورۃ الحج میں بجد تلاوت صرف پلا بجد ہی ہے، دوسرا بجد تو محض بجد غازیہ ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا حدیث کی بھی یہی توجیہ ہے۔ اس لیے کہ جب بجد کے ذکر کو غازیہ سے مل کر کہے تو اس سے مراد نماز کا بجد ہوتا ہے، جیسے ارشاد خداوندی ہے۔

وَأَسْجُدْ لِي وَذَلِكُنَّ لِي ۖ

بجد اور سجد کر۔

۲۱۔ دوسرا مختلف غیر بجد سورۃ صحن کا ہے۔ کہ یہ جملہ سے نزدیک بجد تلاوت اہل امام شافعیؒ کے ہاں بجد شکر ہے اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اس آیت کو غازیہ میں تلاوت کیا تو وہ جملہ سے نزدیک بجد کہے گا، مگر امام شافعیؒ کے مطابق یہاں بجد نہ کیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ صحن تلاوت کی تو بجد کیا، پھر فرمایا کہ حضرت داؤدؑ نے قربان قربانابت کے لیے بجد کیا تھا اور ہم اہل شکر کے لیے بجد کہتے ہیں۔“

نیز حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ منبر پر بیٹھ کر سورۃ صحن پڑھی، پھر آپ نے اپنے اترے اور بجد کیا، ادا باقی لوگوں نے بھی آپ کے ساتھ مل کر بجد کیا، لیکن جب اٹھا جمعتا ہوا تو آپ نے پھر وہی سورۃ تلاوت فرمائی اور لوگ بجد کے لیے جھکنے لگے تو آپ نے نیچے اترے اور لوگوں کے ساتھ مل کر بجد کیا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ میرا یہاں سجدہ کرنے کا کوئی ارادہ نہ تھا، کیونکہ یہ انبیاء میں سے ایک نبی کی قرب ہے، لیکن جب میں نے دیکھا کہ تم بجد کے لیے جھکنے لگے ہو تو میں نے بھی بجد کیا۔“

ہمارا استدلال حضرت عثمان غنیؓ کی ایک روایت سے ہے کہ انہوں نے سورۃ صحن پڑھی اور پھر بجد کیا تو تمام لوگوں نے بھی ان کے ساتھ مل کر بجد کیا۔ ان کے اس عمل کی کسی نے بھی مخالفت نہ کی۔ اور اگر یہ بجد واجب نہ ہوتا تو اسے غازیہ میں ادا کرنے کی گنجائش ہوتی، نیز مروی

ہے کہ صحابہ کرام میں سے ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہجر بیان کیا کہ:  
 "یا رسول اللہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں سورۃ شمس لکھ رہا ہوں، تو جب میں سمجھنے لگے  
 سجدے تک پہنچا، تو میری قلم اور دوات نے سجدہ کیا، تو آپ نے فرمایا کہ تم قلم اور دوات  
 سے سجدہ کرنے کا زیادہ اعتنائی رکھتے ہیں پھر آپ نے حکم دیا کہ یہ سورۃ تلاوت کی جائے، نگم  
 کی تعمیل ہوئی تو آپ نے اپنے صحابہ کے ساتھ مل کر سجدہ کیا۔"

اور نام ہا فتنہ نے جو روایات نقل کی ہیں، وہ تو دراصل ہماری دلیل ہیں، اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں  
 کہ ہم یہاں بطور شکر اس کے سجدہ کرتے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام سے اپنی  
 مغفرت، اور انہیں اپنا قرب اور احسان کا ثبوت دینے کا وعدہ بطور انعام کے کیا تھا، اس کے شکر کے  
 کے طور پر ہم سجدہ کرتے ہیں۔ اسی لیے ہمارے نزدیک سجدہ "اناب" کے بعد نہیں، بلکہ "حسن آب"  
 کے بعد کیا جاتا ہے، ہمارے نزدیک یہ بہت بڑی نعمت ہے۔ اس لیے کہ ہمارے لیے بھی بہت بڑا  
 احسان ہے کیوں کہ اس سے ہمیں بھی یہ امید بندھتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری غلطیوں گناہوں اور غفرتوں  
 کو بھی معاف فرما دیں گے، لہذا یہ بھی ایک سجدہ تلاوت ہوگا۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ سجدہ تلاوت وہ  
 ہوتا ہے کہ جس سجدے کا سبب کسی آیت کی تلاوت ہو اور چونکہ اس سجدے کا سبب بھی اسی آیت  
 کی تلاوت ہے کہ جس میں اس نعمت کے حضرت داؤد علیہ السلام پر نزول کا ذکر اور ہمارے لئے  
 اس نعمت کی امید کی خبر دی گئی ہے، اسی طرح مذکورہ روایت میں پہلے جمعۃ المبارک کے خطبے میں خطبہ  
 حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا۔ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ سجدہ تلاوت ہے جبکہ دوسرے  
 جیسے میں اس کا ترک کرنا اس کے سجدہ تلاوت "نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ آپ کا مقصد اس کو  
 تاخیر سے ادا کرنا تھا اور چونکہ ہمارے نزدیک بھی سجدہ تلاوت فوراً ہی واجب نہیں ہوتا، لہذا آپ بھی  
 فوری طور پر سجدہ شکنایا کرتے ہوں !

۳۔ مفصل سورتوں میں ہمارے نزدیک تین سجدے ہیں۔ مگر امام مالکؒ کے نزدیک کوئی سجدہ نہیں۔  
 ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:  
 "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ہجرت کرنے کے بعد مفصل سورتوں میں کوئی  
 سجدہ نہیں کیا۔"

جبکہ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاصؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ انہوں نے  
 فرمایا:  
 "مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید میں پندرہ سجدے تعلیم دیئے، ان میں سے تین  
 مفصل میں ہیں۔"

اسی طرح حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ بڑے (عزائم) سجدے تسکین

مجید میں چار ہیں یعنی اَلَمْ تَسْمِعْ اِلَہُکَ، اَلَمْ تَسْمِعْ اِلَہُکَ، اَلَمْ تَسْمِعْ اِلَہُکَ، اَلَمْ تَسْمِعْ اِلَہُکَ اور سورۃ اَلْعَلَق کے سجدے سے نیز حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ:

”میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کہہ کر کہ مکہ میں دیکھا کہ آپ نے سورۃ النجم پڑھی تو آپ نے سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ تمام مسلمانوں اور کافروں نے سجدہ کیا، البتہ ایک بوڑھے آدمی نے سجدہ نہ کیا، میں نے اس سے کہا: اپنی بیٹائی پر رکھ لی اور کہا کہ میرے لیے بس یہی کافی ہے۔ تو میں نے دیکھا کہ وہ بوڑھا مانتا کفر میں قتل ہوا۔“

اور حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ الشقاق پڑھی تو سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ تمام صحابہ کرام نے بھی سجدہ کیا۔“

علامہ انیس اس لیے بھی کہ سورۃ النجم اور سورۃ اَلْعَلَق دونوں میں سجدہ کرنے کا حکم ہے اور حکم الہی و حرب کے لیے ہوتا ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت اس بات پر موقوف ہے کہ آپ نے تلاوت کے فوراً بعد سجدہ نہیں کیا تھا، پھر کہیں اس کی دلیل ہماری اوپر روایت کرنا چاہتا ہے۔

پھر سورۃ النجم میں ہمارے نزدیک ”وَقَدْ لَا يَأْتِيَا مُسَوِّت“ پر سجدہ ہے یہی حضرت عبداللہ بن عباس اور وائل بن حجر کا مسلک تھا، مگر امام شافعی کے نزدیک یہاں سجدہ ”اِنْ كُنْتُمْ لَا يَأْتِيَا مُسَوِّت“ پر ہے، یہی حضرت ابی کا بھی مسلک تھا، ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اس قسم کی روایات ہیں، علامہ انیس اس لیے بھی کہ سجدہ کا حکم اسی جگہ ہے، لہذا میں سجدہ کرنا چاہیے، ہمارا استدلال یہ ہے کہ سجدہ کا حکم کسی جگہ تو واضح حکم کی صورت میں دیا جاتا ہے اور کسی جگہ کفار کے انکار اور حکماء کے ذکر سے، جہاں ہم پر فکر کی مخالفت ضروری ہو جاتی ہے، اور کسی مقام پر فراتر برداروں کی اطاعت کا بیان کیا جاتا ہے، جن کی تقلید کرنا ہم پر لازم ہو جاتا ہے، اور چونکہ یہ مضبوط ”لَا يَأْتِيَا مُسَوِّت“ پر جا کر پڑتا ہے، لہذا میں سجدہ کرنا اولیٰ ہوگا، علامہ انیس اس لیے بھی کہ ہمارا یہ موقف احتیاط پر مبنی ہے، اس لیے کہ اگر سجدہ ”تَسْبُوت“ پر موقوف ہو، تو لازماً سونگہ تاخیر کرنے میں کوئی قباحت لازم نہ کہنے کی، البتہ واجب ادا ہو جانے کا لازم اگر سجدہ کوئی قانون پر بھی واجب ہوتا ہو، تو ہمارے مسلک کے مطابق بروقت سجدہ کی ادائیگی ہو جاتی ہے، لیکن قبائلیہ کے مسلک کے مطابق اول الذکر صورت میں تو خطیخ خود پر سجدہ ادا ہوتا ہے، لیکن اگر سجدہ لازماً خون پر واجب ہوتا ہو تو سجدہ کے وجوب اور وجیب وجوب سے قبل اس کی ادائیگی لازم آتی ہے، جس سے نماز میں نقصان لازم آئے گا، اور چونکہ اصل آیت سجدہ پر سجدہ ادا نہیں کیا جی جیسے نمازی واجب کا تارک قرار پائے گا، لہذا اس سے دو پہلووں سے نماز میں نقصان لازم آتا ہے جبکہ ہمارے موقف سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا، اس لیے یہ بات فقہ میں تجربہ کے شایان ہے، واللہ الموفق۔

## نفلہ اہست ذہم) نمازے باہر نکلنے کے واجبات

نمازے باہر نکلنے کے واجبات حسب ذیل ہیں:

(۱۲) لفظ اسلام کہنا یہ ہمارے نزدیک واجب اور امام شافعی کے نزدیک فرض ہے۔ سلام پر جاری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

- ۱۔ سلام کی حیثیت (فرض یا واجب ہونے کی بحث)
- ب۔ "السلام" کتنی بار کہا جائے۔
- ج۔ سلام کے امور مستثنیٰ:
- د۔ سلام کے احکام۔

### ۱۔ سلام کی حیثیت (فرض یا واجب ہونے کی بحث)

ہمارے نزدیک لفظ "السلام" کہنا فرض نہیں، بلکہ واجب ہے، بعض مشائخ نے اس پر سنت کا لفظ بھی لگایا، جم ان کا یہ قول وجوب کے منافی نہیں، جیسا کہ معلوم ہی ہے مگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ فرض ہے، چنانچہ اگر کسی نے دانستہ اسے چھوڑ دیا، تو ہمارے نزدیک وہ گنہگار ہوگا، اور اگر بھول کر اسے چھوڑا، تو مسجد و مسو واجب ہوگا، جبکہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک اس کے ترک کر دینے سے نماز باطل ہو جاتی ہے ان کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

تحلیلہا التلیس۔

نمازے باہر نکلنا سلام کے ذریعے ہوتا ہے۔

کر آپؐ نے لفظ اسلام کو فاتحہ کے لیے نکلنا کہنے والی، قرار دیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ فاتحہ باہر نکلنے کیلئے لفظ اسلام میں طہرہ ضروری ہے، لہذا اس کے بغیر نمازے باہر آنا درست نہ ہوگا۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ فاتحہ ایک عبادت ہے، جس کے لیے تحریم اور تحلیل (باہر نکلنے والا کلمہ) دونوں لازمی ہیں جیسا کہ بیعت اللہ کا اقسام طواف پر ہوتا ہے، ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ آپؐ نے جب حضرت عبداللہؓ بن مسعود کو مشد سکھایا تو فرمایا:

اذا قلت ہذا او فعلت ہذا	جب تو نے یہ (تشہد) پڑھ لیا یا ایسے کر لیا
فقد قضیت ما علیک ان	تو خیر پر جو فرض تھا وہ ادا ہو گیا۔ اب اگر
شئت ان تقوم فقوم وان	تو کھڑا ہونا چاہے، تو کھڑا ہو جا، بیٹھنا چاہے
شئت ان تقعد فاقعد۔	تو بیٹھا رہ۔

اس حدیث مبارکہ سے استدلال دو طرح کیا جاتا ہے اولاً اس طرح کہ آپؐ نے اس قول (خبر) یا عمل (قصہ) سے فرض کو پڑھنا بیان فرمایا ہے اور اگر لفظ سلام کہنا فرض ہوتا تو اس کے

بغیر فرض کیسے ادا ہو سکتا تھا۔ کیونکہ ابھی ان پر سلام پھیرنا باقی تھا۔ شایہ اس طرح کہ آپؐ نے فقط سلام کیے بغیر نہیں اختیار کیا کہ وہ چاہیں تو کھڑے ہو جائیں اور چاہیں تو بیٹھے ہیں اور اگر سلام کہنا فرض ہوتا، تو آنحضرتؐ ان کو ہرگز اختیار نہ دیتے مگر وہ انہیں اس لیے بھی کہ نماز کا رکن تو وہ ہوتا ہے، کہ جس سے نماز ادا کی جاتی ہے۔ جبکہ فقط السلام تو نماز سے باہر نکلنے اور نماز کو چھوڑنے کے لیے ہے، کیونکہ وہ دوسروں سے خطاب اور گفتگو ہے، لہذا یہ عمل نماز کے متنافی ہو گا، تو ایسا متنافی نماز عمل جہلاً نماز کا کیسے کہیں ہو سکتا ہے، اگر یہی مذکورہ حدیث تھا اس میں سلام کے بغیر نماز سے باہر نکلنے، تحلیل، کی نفی نہیں ہے، اس کے برعکس، آپؐ نے فقط سلام کو جو شخص کیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ واجب ہے، پھر طواف پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ طواف حج کا مکمل، اسے ختم کرنے والا، نہیں ہے، بلکہ اس کا مکمل تو ”علق“ (سر مونڈنا) ہے، البتہ اس کا طواف ہونا طواف پر موقوف ہوتا ہے، چنانچہ جیسے وہ طواف کر لیتا ہے تو معلق کی بنیاد سے باہر ہو جاتا ہے۔ ہاں یہ طواف کرنا حج کا رکن نہیں ہے، وہ تو اس طرح نماز میں بھی فقط اسلام کہنا حج کے معلق کے قائم مقام ہو گا، اسی طرح فقط اسلام کہنا ہمارے نزدیک نماز کا حصہ نہیں ہے مگر امام شافعیؒ کے ہاں دوسرے سے پہلا سلام نماز کا حصہ ہے۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

**ب۔ اسلام کتنی بار کہنا چاہئے:**

فازری دو دفعہ سلام کے پستے اپنی داہنی طرف اور دوسرا بائیں طرف۔ یہ اکثر علماء کا مسلک ہے، بعض علماء فرماتے ہیں کہ ایک سلام پھرے کے بائیں طرف سے رخ کر کے بھی کہنا چاہئے، یہی امام مالکؒ کا مسلک اور ایک قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ فقط ایک مرتبہ یعنی اپنی دائیں طرف سلام کیے۔ امام مالکؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ مقتدی پہلے دو دفعہ سلام کیے، پھر تیسری مرتبہ امام محمدؒ سلام کے جواب میں سلام کہے۔ اسی کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہؓ کی یہ روایت ہے کہ ”یہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سامنے منہ کر کے سلام کہا کرتے تھے“

اسی طرح سہل بن سعدؒ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فقط اپنی داہنی جانب سلام کیا کرتے تھے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ سلام کہنا نماز سے باہر آنے کے لئے ہے، اور یہ مقتدی ایک دفعہ فقط سلام کہنے سے پورا ہو جاتا ہے، لہذا اسے دوبارہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اس روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں،

”میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کیسے بھی نماز پڑھی ہے، یہ سب حضرات دو دفعہ سلام کیا کرتے تھے، ایک دفعہ اپنی داہنی جانب اور دوسری بار اپنی بائیں طرف“

نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ دو دفعہ سلام کیا کرتے تھے، ان میں سے پہلا سلام زیادہ اونچی آواز سے ہوتا تھا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ایک سلام نماز سے باہر ہونے کیلئے ہوتا ہے اور دوسرا لوگوں میں کیسائیت کے لیے، یہی روایات

قرآن میں سے ہماری نقل کردہ روایات پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ ان کے راوی حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں، جو کبار صحابہؓ ہیں سے ہیں اور جو ہمیشہ ہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب کھڑے ہوا کرتے تھے، جیسا کہ آپ کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا تھا:

”تم میں سے زیادہ عقل و ہوش والے لوگ مجھ سے متصل ہو کر کھڑے ہوں۔“

لغلا وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات سے — زیادہ باخبر تھے، جبکہ ام المؤمنین حضرت عائشہ مدینہ منورہ کی عورتوں کی صفوں میں کھڑی ہوا کرتی تھیں، جو کہ سب سے آخر میں ہوتی تھی۔ اور حضرت سہیل بن سعد اصغر صحابہؓ کا نام ہیں سے تھے، جن کی صفت بھی مردوں کے پیچھے ہوتی تھی۔ اور وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف پہلے سلام کر، جو دوسرے سلام سے اونچا ہوتا تھا، سنتے تھے، اور دوسرا سلام پڑھنا پست آواز میں ہوتا تھا، انہیں سنائی نہیں دیتا تھا۔ پھر ان کا یہ کہنا کہ نماز سے باہر ہونا پہلے سلام کے ساتھ وقوع میں آجاتا ہے، درست ہے، کیونکہ دوسرا سلام نماز سے باہر آنے کے لیے نہیں، بلکہ لوگوں پر سلام و تحیہ کہنے میں مساوات کے لیے کہا جاتا ہے، اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ تمیز کے سلام کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ اس سے دو نماز سے باہر آنے کا مقصد مشتعل ہونا ہے اور یہی ماضیوں میں مساوات پیدا کرنے کا۔ جبکہ امام کے سلام کا جواب دینے کا مقصد دونوں سلاموں کے ساتھ پورا ہوجانا ہے، مگر یہ ایک موقع پر امام ابوحنیفہؒ نے بھی اس طرف اشارہ فرمایا تھا، جب ان سے امام ابو یوسفؒ نے پوچھا تھا کہ آیا مقتدی کو امام کے پیچھے سے ”وہیکہ“ کے ساتھ اس کے سلام کا جواب دینا چاہیے، تو انہوں نے فرمایا تھا کہ نہیں، مقتدیوں کا اس کی جانب رجوع کر کے سلام کرنا ہی اس کے سلام کا جواب ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر تیسرا سلام ثابت ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ضرور کہا ہوتا۔ اور اہمیت بھی لازماً اسی طرح اہل پر عمل پیرا ہوتی جس طرح دوسلاموں پر اہمیت کا تعامل ہے۔

### ج۔ سلام کے امور مستثنیٰ

اس کے امور مستثنیٰ کا ہم نماز کی مستثنیٰ کے باب میں ذکر کریں گے۔

### د۔ سلام کے احکام:

سلام کا حکم یہ ہے کہ ائمہ اولیٰ نماز سے باہر ہوجاتا ہے، پھر نماز سے خارج ہونا، اکثر علماء کے نزدیک دونوں سلاموں میں سے پہلے سلام کے ساتھ ہی وقوع میں آجاتا ہے، مگر امام محمدؒ سے روایت ہے کہ پہلا سلام نماز سے باہر ہونے اور تحیہ دونوں کے لیے ہے، جبکہ دوسرا سلام خاص طہرے دعا (تحیہ) کے لئے ہے۔ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ جب تک دو دفعہ سلام نہ کر دیا جائے اس وقت تک وہ نماز سے خارج نہیں ہو سکتا، مگر یہ بات اجماع شیعہ کے خلاف ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام لوگوں کے ساتھ گفتگو ہے، کیونکہ اس میں ان سے خطاب کیا جاتا ہے، لہذا سلام کا یہ عمل نماز کے منافی ہے، — اسی بنا پر اگر یہ عمل نماز کے وسط میں پایا جائے، تو اس

سے وہ ناز سے خارج ہو جاتا ہے۔

### فصل (سیم)

(ج) نمازے باسبر ہو جانے کے بعد اس کی حرمت میں ادا کئے جانے والے واجبات۔

۱۔ ایام تشریق کی تکبیرات:

اس پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ تکبیرات تشریق کی تشریح:

ب۔ تکبیرات تشریق کا وجوب:

ج۔ تکبیرات تشریق کا وقت:

د۔ تکبیرات تشریق کی ادائیگی کا موقع:

ھ۔ شرائط وجوب:

و۔ قضا ہو جانے والی نازوں کے ساتھ تکبیر پڑھنے کا حکم:

۱۔ تکبیرات تشریق کی تشریح:

ان کی تشریح میں صحابہ کرامؓ سے مختلف روایات ملتی ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ تکبیر تشریق یہ

ہے کہ:

”اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر واللہ الحمد“

یہی حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی قول ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا

کہتے تھے کہ:

”اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر واللہ الحمد“

یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ:

”اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ الحمد للہ القیود یحییٰ ویمیت وهو علی کل شئ قہید“

ہمارا موقف حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول پر نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے

کہ یہی روایت زیادہ مشہور حدیثات میں متداول ہے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ تکبیر ”اللہ اکبر“ تہلیل ”لا الہ الا اللہ“ اور تحمید ”الحمد للہ“ تہنیلوں پر مشتمل ہے، لہذا یہی تکبیر افضل ہوگی۔

## فصل: ”مکمل تشریح کا وجوب“

صحیح قول یہ ہے کہ ”تکبیر“ واجب ہیں، اگر قائلان کو سنت قرار دیا ہے، مگر ان کی تشریح واجبہ کے لفظ کے ساتھ نہیں ہے، اور لکھا ہے کہ ”تکبیر تشریح“ ”زمانہ ماضی سے پہلے آنے والی ایک سنت ہے جسے ہمیشہ اہل علم آگے سے آگے نقل کرتے چلے آئے ہیں اور امت کا اس پر اجماع ہے اور واجب پر سنت کا اطلاق درست ہے، کیونکہ سنت پسندیدہ طریقے یا ”جمعی سیرۃ“ سے عبارت ہے اور ہر واجب کی بھی یہی تعریف ہوتی ہے، اس کے وجوب کی دلیل قرآن مجید کا یہ حکم ہے کہ:

وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ ۖ  
نیز فرمایا:

وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ  
رِجَالًا أَوْ دُفَعًا ۚ فَمَا مَلَاحِظًا  
مِنْ حَتَّىٰ تَبْلُغَ الْمَشْأَدَ ۚ وَامْنَعِ  
لَهُمْ مَخْرَاجَهُمْ ۚ فَالْمَدِينَةُ لِيَوْمِ  
الْحُجَّةِ ۚ فَمَنْ شَاءَ فَهَيَّجْ  
وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ  
رِجَالًا أَوْ دُفَعًا ۚ فَمَا مَلَاحِظًا  
مِنْ حَتَّىٰ تَبْلُغَ الْمَشْأَدَ ۚ وَامْنَعِ  
لَهُمْ مَخْرَاجَهُمْ ۚ فَالْمَدِينَةُ لِيَوْمِ  
الْحُجَّةِ ۚ فَمَنْ شَاءَ فَهَيَّجْ

میں ذکر کریں۔۔۔

چنانچہ ایک قول کے مطابق ”ایام معدودات“ سے مراد ایام تشریح اور ایام معلومات “ سے  
ذوالحجہ کے دس دن مراد ہیں۔ ایک دوسرے قول کے مطابق دونوں سے ہی ”ایام تشریح“ مراد ہیں؛  
ایک اور قول کی روش سے ”ایام معلومات“ سے یوم النحر (۱ ذوالحجہ) اور اس کے بعد کے دودی مراد  
ہیں۔ اور معدودات کا مضموم ”ایام تشریح“ سے ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے گنتی کے چند دنوں میں  
مطلقاً ”اللہ تعالیٰ کے یاد کرنے کا ذکر کیا ہے، اور ایام معلومات میں جس ذکر خداوندی کا ذکر ہے،  
اس سے مراد چھ یا اسی پر اللہ کا نام لینا، یعنی ان کو ذبح کرنا ہے، لہذا اس سے ذبح کا دن یوم النحر  
دوسویں ذوالحجہ اور اس کے بعد کے دودی دگیا رہیں اور بارہویں ذوالحجہ مراد ہیں۔ اور مطلق  
امر ”حج کے لیے ہوتا ہے؛ نیز ہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے  
کے آپ نے فرمایا:

مَنْ عَمِلَ حَجًّا أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ الْعَمَلُ  
مَنْ هَذِهِ الْأَيَّامِ مَا كَثُرَ دَانِيَهَا  
اللہ تعالیٰ کو یوم النحر کے عمل سے زیادہ کسی  
اور عمل کا کوئی عمل پسند نہیں۔ لہذا ان



من التکبیر والتہلیل والتسبیح - دنوں میں تکبیر تسبیح اور تہلیل کا کثرت کیا کرو

## فصل: (صحیح دوم) تکبیرات تشریق کا وقت

صحابہ کرامؓ کے مابین تکبیر کے آغاز و اختتام کے وقت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بکبار صحابہ کرامؓ مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور امام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ وغیرہ اس بات پر متفق تھے کہ ان کا آغاز نویں ذوالحجہ کے دن، نماز فجر کے بعد ہونا چاہیے۔ ظاہر روایت کے مطابق یہی ہمارے فقہا کا مسلک ہے، البتہ اختتام کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ و امام احمدؓ و دوسرے ذوالحجہ کی نماز عصر پر تکبیر کہہ کر اس کو ختم کر دینے کے قائل تھے، یوں آٹھ نمازوں کے ساتھ تکبیرات پڑھی جاتی ہیں، یہی امام ابوحنیفہؒ کا بھی مسلک ہے، اور حضرت علیؓ فرماتے تھے کہ آخری روم تشریق کو نماز عصر کے بعد انہیں ختم کر دینا چاہیے، اس طرح کل تیس نمازوں کے ساتھ تکبیرات پڑھی جاتی ہیں۔ یہی حضرت عمر فاروقؓ سے دو روایات میں سے ایک روایت ہے، اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، حضرت عمر فاروقؓ سے دوسری روایت کی نمونہ سے اسے آخری روم تشریق کی نماز ظہر پر ختم کر لینا چاہیے، جبکہ نوح بن مہاجرؒ مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ اس بات پر متفق تھے کہ دسویں ذوالحجہ کی نماز ظہر سے انہیں شروع کرنا چاہیے، ایک روایت کی نمونہ سے امام ابو یوسفؒ نے بھی اسی روایت کو قبول کیا ہے البتہ ان کے مابین اختتام کے بارے میں اختلاف ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ انہیں۔۔۔ آخری روم تشریق کی نماز ظہر پر اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے مطابق دسویں ذوالحجہ کی نماز فجر پر ختم کرنا چاہیے، اس آخری قول کو امام شافعیؒ نے قبول کیا ہے آغاز کے متعلق امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ارشاد خداوندی ہے:

فَإِذَا قُضِيَتْ صَلَاتُكُمْ فَانْصَبُوا لَكُمْ وَأَنْتُمْ سَوَاءٌ  
اللہ - تو خدا کو یاد کرو۔

کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مناسک کی پورے کرنے کے بعد ذکر الہی کرنے کا حکم دیا ہے اور جبکہ مناسک کی گواہی دسویں ذوالحجہ کو دوپہر کے وقت مکمل ہو جاتی ہے، لہذا القسط اس زمانہ تکبیرات کہنا فرض ہوں گی جو دسویں ذوالحجہ کو دوپہر کے متعلق ہے، یعنی نماز ظہر۔ ظاہر روایت کا استدلال قرآن مجید کی آیت: "وَيَذَكِّرْ لَكُمْ أَنْصَبُوا لَكُمْ وَأَنْتُمْ سَوَاءٌ" اللہ فی آیتا پر متعلق وقت ہے کہ اس تکبیرات سے ذوالحجہ کے ابتدائی دس دن مراد ہیں، لہذا ان امامین تکبیرات کہنا

واجب ہوں گی، لیکن چونکہ یوم عرفہ سے قبل تکبیرات نہ کہنے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع موجود ہے، جبکہ یوم عرفہ اور یوم الاضحیٰ (۱۰ ذی الحجہ) کے تعلق ایسا کوئی اجماع نہیں پایا جاتا، لہذا عمومِ نقص کی بنا پر ان ایام میں تکبیرات کہنا واجب ہوگی، علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ تکبیر کہنے کا مقصد مناسک کا شروع ہونے کے وقت کی تعظیم و تکریم ہے اور چونکہ مناسک کا آغاز یوم عرفہ سے ہوتا ہے، اس لیے کہ اس دن زوال کے بعد وقوف عرفات کیا جاتا ہے، لہذا اسی دن سے ان کو شروع کرنا چاہیے، جبکہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ نے جس آیت کا حوالہ دیا ہے، اس میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ ادا سے مناسک سے قبل ذکرِ الہی کے بارے میں سکوت اختیار کیا گیا ہے، لہذا ان کا اس آیت سے تعلق قائم کرنا درست نہ ہوگا۔

رہا تکبیرات تشریق کا اختتام، تو اس بارے میں امام شافعیؒ تو اپنے اصول یعنی نوحا بن صحابہ کرامؓ کی روایت کے مطابق ہی عمل کرتے ہیں، کیونکہ بقول ان کے یہ حضرات منسوخ شدہ احکام کے بجائے ثابت اور نافذ شدہ احکام شریعت سے زیادہ واقف تھے، لہذا خصوصاً احتیاطی موقعوں پر ان کی روایات پر عمل کرنا ہی بہتر ہوگا، اس لیے کہ اگر کوئی ان سے تکبیر کہنا بنیادی طعن پر بدعت ہے، لہذا یہ کہ شریعت سے کسی موقع پر ان کا پڑھنا ثابت ہو، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ قرآن مجید کی آیت واذ کہد اللہ فی ایام معدودات سے استدلال کرتے ہیں کہ اس جگہ ایام معدودات سے "ایام تشریق" مراد ہیں، لہذا ان ایام میں تکبیر کہنا واجب ہوگا، علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ تکبیرات تشریق کہنے کا اصل مقصد مناسک کا تعظیم و تکریم ہے اور مناسک کا اختتام چونکہ ربی جمرات پر ہوتا ہے لہذا "ربی جمرات" کے آخری وقت تک ان تکبیرات کو جاری رکھا جائے گا، مزید بڑا اس لیے بھی کہ زیادہ دن تکبیر کہنے میں احتیاط ہے، کیونکہ اس بارے میں صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، نیز اس لیے بھی کہ اگر کسی پر کوئی فتی واجب نہ ہو اور وہ اسے ادا کرے، تو یہ اس سے بہتر ہے کہ اس پر کوئی فتی واجب ہو اور وہ اسے چھوڑے، بخلاف عید کی تکبیروں کے، کہ وہ ان ہم زیادہ تکبیرات کے قائل نہیں ہیں، اس لیے کہ احتیاط کا وہیں سوال پیدا ہوتا ہے، جہاں دو ٹوک میں کوئی تعارض واقع ہو جائے، جبکہ ہم نے وہاں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول کو ترجیح دی ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر بحث ہوگی، لہذا وہاں راجح قول پر عمل کرنا ہی زیادہ بہتر ہے، جبکہ اس مقام پر کسی ایک قول کو ترجیح نہیں دی جاسکتی، کیونکہ یہاں ثبوت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کی روایات یکساں حقیقت رکھتی ہیں، لہذا ہم یہاں احتیاط پر عمل کریں گے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دراصل جمعہ واد سے تکبیر کہنا بدعت ہے، کیونکہ آہستہ آہستہ ذکر کرنا ہی منسوخ ہے، جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ (نوگو، خدائے عاجزی کے ساتھ اور چپکے

چپکے دعا مانگو۔)

نیز فرمانِ نبوی ہے:

خبر الدعا الخفی ۔ بہترین دعا ہے است آواز سے دماغ لگتا ہے

اسی طرح آہستہ آواز سے دماغ لگتا تفرغ وادب کے زیادہ قریب اور دیکاری سے بعید رہتا  
لہذا جب تک اس کے خلاف کوئی خصوصی دلیل نہ ملے، ہم اپنے اس اصول پر عمل کرنا نہیں چھوڑیں گے اور  
چونکہ یہ خصوصی دلیل نویں ذوالحجہ سے دسویں ذوالحجہ کے نماز عصر تک ملتی ہے، بسا کہ ارشاد باری تعالیٰ  
ہے۔

وَيَذْكُرُ اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّحْلُومَاتٍ۔

کہ اس جگہ ایام معلومات سے ذوالحجہ کے ابتدائی دس دن مراد ہیں لہذا قرآن مجید کے اسی حکم پر عمل  
کرنا ضروری ہے۔ ہوگا، ہاں البتہ ان میں سے جن دنوں کی اجماع صحابہ سے تخصیص ہو چکی ہے وہ اس سے  
مشتمل نہیں ہوں گے اور چونکہ اس بات پر اجماع قائم ہو چکا ہے کہ اس آیت میں نویں تاریخ سے پہلے کے دن  
مراد نہیں ہیں بلکہ نویں اور دسویں ذوالحجہ کے متعلق ایسا کوئی اجماع نہیں تھا۔ لہذا ایام کی تخصیص میں شک  
پیدا ہو جانے کے باعث قرآن مجید کے ظاہر پر عمل کرنا ہی ضروری ہوگا۔ اسی طرح دسویں ذوالحجہ  
(یوم النحر) نماز عصر کے بعد کے نمازوں میں تکبیرات تشریفاتی کہنے میں بھی کوئی خصوصی دلیل نہیں ملتی کیونکہ  
ان کے متعلق حضرات صحابہؓ میں اختلاف پایا جاتا ہے، اوصاف ایام میں تکبیرات کہنا ایک لحاظ سے غیر  
کامست ہونا اور دوسرے پہلو سے ان کا بدعت ہونا ثابت ہوتا ہے، اور چونکہ ان کے متعلق شک پیدا  
ہو گیا لہذا اس شک کی بنا پر جوئی نمازوں میں تکبیرات کہنے میں عام دلیل یعنی ارشاد باری تعالیٰ :  
أَوْفُوا بِوَعْدِكُمْ نَفْسًا وَخَفِيَةً۔

پر عمل کرنا نہیں چھوڑنا چاہیے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ احتیاط تکبیرات کے نہ پڑھنے میں ہے۔ بلکہ  
پڑھنے میں نہیں اس لیے کہ سنت چھوڑنا بدعت اختیار کرنے سے بہتر ہے۔ رہا ان کا یہ قول کہ مناسک  
کے اختتام دینی حجرات پر جو تہ ہے، تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ حج کے اصل ارکان وقوت  
عرفہ اور طواف زیارت ہیں اور یہ دونوں مناسک انیس وودوں میں مکمل کر لیے جاتے ہیں۔ جب کہ  
”رہی“ تو محض تابع اعمال میں سے ہے، لہذا تکبیر کہنے میں حج کے اصل ارکان کے وقت کا احتیاط ہوگا۔  
تابع ارکان کے وقت کا نہیں۔ یہی قول آیت مبارکہ، تو مفسرین کے ہاں اس کی تفسیر میں اختلاف  
پایا جاتا ہے، بعض مفسرین فرماتے ہیں کہ اس سے مراد فریضہ یا نوروزی پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا ہے، بعض  
کے نزدیک اس سے وہی ہمارے وقت ذکر الہی کرنا مراد ہے، جس کی دلیل بعد کے اضافہ قرآنی:

فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي نَيْوِ مَنِيٍّ  
فَلَا أَكْرَمَ مَلِيٍّ وَمَنْ  
تَأَخَّرَ فَلَا أَعْزَلَ لِيٍّ  
اگر کوئی جلدی کرے (احد) دوسری دلی میں  
دیر سے، تو اس پر بھی کوئی حنا نہیں، اور  
جو بعد تک مقرر ہے۔ اس پر بھی کوئی حنا  
نہیں۔

ہی کہ یہ تعمیل و تفریق جہاں میں ہوتی ہے، وہ تکبیر کہنے میں۔

نصلہ:

## تکبیرات کی ادائیگی کا موقع و محل

تکبیرات تشریف کہنے کا اصل وقت نماز کے متصل بعد اس کی حرمت کے دوران میں کوئی بات چیت یا عمل کرنے سے قبل ہے چنانچہ اگر اس شخص اس وقت قہقہہ مار دیا، یا دانستہ وضو توڑ دیا، یا دانستہ یا بھول کر بات چیت کر لی، یا وہ مسجد سے باہر نکلا گیا یا گھر میں صفوں سے اٹھ کر گذر گیا، تو وہ تکبیر نہیں پڑھ سکتا۔ اس لیے کہ تکبیر کہنا نماز کے فوراً بعد کے اعمال میں سے ہے لہذا اس کی ادائیگی کسی نے نماز کی حرمت کا ہونا ضروری ہے، جبکہ مذکورہ بالا تمام عوارض نماز کی حرمت کو منقطع کر دیتے ہیں لہذا اب وہ تکبیر نہ کہہ سکے گا، اور اگر اس نے اپنا چہرہ تو قبلہ سے پھیر لیا ہو لیکن وہ مسجد یا صفوں کی حدود سے باہر نہ نکلا ہو، یا اس کو از خود حدیث لاحق ہو گیا ہو تو اس صورت میں وہ تکبیر کہہ سکتا ہے۔ کیونکہ ابھی اس کی نماز کی حالت برقرار ہے، اسی لیے وہ اپنی نماز کو جاری رکھ سکتا ہے اور اصول یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو نماز کو جاری رکھنے سے روک دے تو اس کی بنا پر تکبیر کہنا ختم ہو جاتا ہے ورنہ نہیں۔ اور اگر اس کو حدیث لاحق ہو جائے، تو اگر وہ چاہے، تو باکر وضو کرے اور لوٹ کر تکبیر کہہ لے اور چاہے تو بغیر طہارت کے تکبیر کہہ دے۔ کیونکہ اس کی دیکھنے والے طہارت ہونا لازم نہیں، البتہ نماز کی حالت (تحریر) کا ہونا شرط ہے شیخ الاسلام اس پر سختی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک صحیح بات یہ ہے وضو خطا ہو جانے کے باوجود بھی وہ تکبیر کہے اور طہارت کسے لے باہر نہ جائے۔ کیونکہ تکبیر کہنے کے لیے طہارت کی ضرورت نہیں اور چونکہ اس کا مسجد سے نکلنا لازم ضرورت ہو گا اور اسے بعد میں تکبیر تشریف کہنا جائز نہ ہو گا لہذا وہ اسی وقت پورے یقین کے ساتھ تکبیر کہے، اگر امام تکبیر کہنا بھول جائے، تو مقتدیوں کو تکبیر شروع کر دینی چاہیے، امام ابو یوسفؒ کے ساتھ خود بھی ایک ایسا ہی واقعہ پیش آیا تھا۔ جامع الصغیر میں امام ابو یوسفؒ کے حوائج سے بیان کیا گیا ہے وہ فرماتے ہیں:

”بیچ ایک دن نماز مغرب پڑھائی، قرآن میں بھول کر گھڑا ہو گیا، اس پر میرے چچے سے امّا ابو یوسفؒ نے تکبیر کہی۔“

نابریں اس میں اند مسجد میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر امام مسجد سو کرنا بھول جائے اور اسلام پیرزے تو مقتدیوں کو مسجد میں سوتا ہوا نہیں ہوتا، جیسا کہ اگر امام گھڑا ہو کر مسجد سے باہر نکل جائے یا کوئی بات چیت کسلے، تو امام اور مقتدیوں دونوں سے مسجد سے باہر نہ جانا ہے۔ کیونکہ مسجد مسجد نماز کے وقت شدہ حصے کا قائم مقام ہونے کی وجہ سے نماز کا ایک حصہ (جزو) ہوتا ہے، اختلافی کرنے والا عمل چونکہ نقصان ہی کے مقام میں آدیا جاتا ہے، لہذا اسے بلا جوارح تحریر نماز کے دوران میں آدیا جاتا ہے، یا تو اس کے لئے مذکورہ ایسا نماز سے باہر نہیں نکلتا اور یا اس بنا پر کہ وہ اس کی دوبارہ

ناز میں واپس ہو جاتی ہے۔ پھر جو کفار کا کوئی حصہ تحریمہ فنانہ کے ختم ہونے کے بعد ادا نہیں کیا جاسکتا  
 اور امام جب اپنی جگہ سے اٹھ کھڑا ہو، تو تکبیر تحریمہ باقی نہیں رہتی، لہذا اس حالت میں مقتدی بھی  
 اس کی امانتگی نہیں کر سکتا جب تک تکبیرات تشریفاتی، تو ناز کے اجزا میں سے نہیں، اگر اس کے لیے  
 تکبیر تحریمہ کی شرط اور امام کی اجابہ لازم ہو، کیونکہ اسے تو ویسے ہی فنانہ سے خارج ہونے کے بعد  
 پڑھا جاتا ہے، لہذا اس میں امام کی اجابہ ضروری نہ ہوگی۔ البتہ اگر تو امام تکبیر پڑھے، تو مقتدیوں کو بھی  
 اس کی اجابہ کرنی پڑے گی، کیونکہ اسے فنانہ کے حصول بعد ادا کیا جاتا ہے، لہذا امام کے مقتدی کے  
 لیے مستحب ہوگا، کہ وہ اس کے پڑھنے میں اس کی اجابہ کرے، لیکن اگر امام اسے نہ پڑھا، تو مقتدیوں  
 کو اسے پڑھنا چاہیے، کیونکہ "مقتلع ہو جانے کے باعث" اب اجابہ باقی نہیں رہی، جیسے  
 کہ تلاوت کرنے والے اور سامع کی یہی حکم ہے، یعنی اگر تلاوت کرنے والا سجدہ تلاوت کرے،  
 تو سامع کو بھی اس کے ساتھ سجدہ کرنا چاہیے، لیکن اگر وہ سجدہ نہ کرے، تو سامع کو ضرور سجدہ  
 کرنا چاہیے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی لیے اس بارے میں مقتدی کے لیے امام کے ملک  
 کی پیروی ضروری نہیں، حتیٰ کہ اگر امام کا ملک حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت پر اور مقتدی کا  
 حضرت علیؓ کے قول پر ہو، اور امام نے دوسری روایت کے بعد کی کوئی فنانہ پڑھائی ہو، اور امام نے اپنی  
 رائے کے مطابق تکبیر نہ پڑھی ہو، تو مقتدی اپنے خیال کے مطابق تکبیر پڑھے، کیونکہ تکبیر تحریمہ مقتلع  
 ہونے کے باعث اس پر امام کی اجابہ ضروری نہیں رہی، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، علیٰ ہذا القیاس  
 اگر وہ محرم رجالت احرام میں ہو، اور اسے ناز میں سہو ہو جائے، اور وہ پہلے سجدہ سہو کرے، پھر  
 تکبیر تشریف پڑھے اور بعد ازاں تلبیہ کیونکہ سجدہ سہو تحریمہ فنانہ کے دو حصہ ہیں، ادا کیا جاتا ہے، جب تک  
 اوپر بیان ہوا، اسی بنا پر سجدہ سہو کے بعد سلام کہا جاتا ہے، اور اگر کوئی شخص سجدہ سہو ادا کرتے  
 ہوئے امام کی اقتدا کرے، تو اس کی اقتدا جائز ہوگی، جب تک تکبیر تشریفاتی اور تلبیہ دونوں کو جو کہ فنانہ سے  
 فراغت کے بعد ادا کیا جاتا ہے۔ اسی لیے ان کو پڑھنے کے بعد سلام پھیرنے کی ضرورت نہیں ہوتی  
 اور اس حالت میں کوئی شخص امام کی اقتدا بھی نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ اپنی ملنے کا باندہ بناتا ہے، اس طرح کہ  
 جس تحریمہ کی بنا پر وہ امام کا تابع ہوا تھا، وہ تحریمہ اب ختم ہو چکی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی  
 حکم ہوگا، اسی طرح اگر وہ رجالت احرام میں ہو، اور اس سے فنانہ پڑھنے کے بعد ان میں کوئی سہو  
 ہو جائے، تو وہ سب سے پہلے سجدہ کرے، پھر تکبیر اور آخرین تلبیہ کہ اس لیے کہ تکبیر تشریفاتی، اگر کہ  
 فنانہ سے باہر کی جاتی ہے، مگر باہر ہر وہ فنانہ کے حصہ میں سے ہے، لہذا اسے فنانہ کے متصل بعد ادا  
 کیا جانا چاہیے، جب تک تکبیر فنانہ کے ساتھ متصل نہیں ہے، بلکہ اسے دوسرے اختلافات اعمال میں بھی کیا  
 جاتا ہے، مثلاً جب وہ کسی نہی جگہ میں واقع ہو، یا اور بھی جگہ پر چڑھے، یا کسی سار کو ملے، اور جو کہ خوشی  
 کسی شے کے حصہ میں سے ہو، وہ گویا اس شے کا حصہ ہوتی ہے، لہذا یہاں بھی سہو جائے گا، اگر گویا  
 تکبیر تشریفاتی فنانہ کا حصہ ہے، اور پھر جو کہ جب تک وہ فنانہ سے فارغ نہ ہو، اس وقت تک اختلاف  
 احوال نہیں پایا جاتا، تو اسی طرح جب تک وہ تکبیر تشریفاتی سے فارغ نہ ہوگا، اس وقت تک عیا

یہی سمجھا جائے گا کہ ابھی اختلاف اہل الدین میں ہوا لہذا اس سے پہلے تعلیم نہیں کیا جاسکتا اور اگر اس لئے قبول کر سجدہ سہو سے قبل تکبیر شروع کر دی تو اس شخص کی نماز کا متعلق ہونا لازم نہ کہے گا اور اسے ضروری ہوگا کہ وہ سجدہ سہو کرے اس لیے کہ تکبیر عام کلام نہیں ہے اور اگر اس نے پہلے تعلیم کر دیا تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ تعلیم اپنی وضع میں "عام کلام" کے مشابہ ہے اور چونکہ عام بات حقیقت سے نماز ختم ہو جاتی ہے، لہذا اس سے بھی نماز باطل ہو جائے گی اور اس سے سجدہ سہو ساقط ہو جائے گا، کیونکہ شریعت میں اس کی اجازت فقط تحریر نماز کے دوران میں ہے جبکہ فی الوقت وہ متقطع ہو چکی ہے، اسی طرح اس سے تکبیر تشریف بھی ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کی اجازت بھی نماز سے متصل بعد ہے، جبکہ اب یہ اتصال ختم ہو چکا ہے، اس بنا پر مسبق امام کے ساتھ تکبیر تشریف نہیں دیتا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ تکبیر تشریف تو نماز سے فراغت کے متصل بعد ہی جاتی ہے، جبکہ مسبق تو ابھی اٹھائے نماز میں ہوتا ہے۔ لہذا وہ اسے شاذ کہے گا۔

فصلہ (اس فیہام)

## شرائط وجوب

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ تکبیر تشریف عاقلوں، بالغوں، متعین اور آزاد افراد شہر کے رہنے والوں اور باجماعت نماز ادا کرنے والوں پر ضروری ہے، لہذا تکبیر تشریف احمقوں، بچوں، دیوانوں، مسافروں، بریلو، نوافل ادا کرنے والوں اور بغیر جماعت فرض نماز ادا کرنے والوں پر واجب نہیں، جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ جو کوئی ان ایام میں فرض نماز ادا کرے اس پر یہ عورت تکبیر تشریف واجب ہے، خواہ وہ کس حالت اور کسی جگہ بھی ہو۔ یہی ابراہیم نخعی کا بھی قول ہے، امام شافعی کے دو اقوال ہیں سے ایک قول یہ ہے کہ ہر نماز پر پڑھنے والے پر تکبیر تشریف واجب ہے، خواہ وہ فرض نماز ہو یا نفیل نماز، اس لئے کہ نفیل نماز فرض نماز کے تابع ہے، تو جو شئی فرض نماز کے لئے مشروع ہو، وہ نفیل نماز کے لئے تو اس کے تابع ہونے کی بنا پر بدرجہ اولیٰ مشروع ہوگی، ہمارا استدلال حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ سے مروی روایت سے ہے، کہ یہ دونوں حضرات نفیل نماز کے بعد تکبیر تشریف نہیں کیا کرتے تھے، اور کس اور صحابیؓ سے اس بارے میں ان کی مخالفت بھی مروی نہیں، تو گویا یہ اس بارے میں ایک طرح کا اجماع ہے، علاوہ انہیں اس لئے بھی کہ تکبیر کتنا بدعت ہے، الایہ کہ اگر کس نص و قرآن و سنت سے ثابت ہو، جبکہ نص کے فقط فرض نماز کے بعد تکبیر کتنا ثابت ہوتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے جماعت کا ہونا شرط ہے، جبکہ نوافل باجماعت نہیں پڑھے جاتے، اسی طرح و ترووں کے بعد بھی ہمارے نزدیک تکبیر نہ کی جاتی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لئے کہ وہ نفیل ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لئے کہ انہیں ان ایام میں باجماعت ادا نہیں کیا جاتا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگرچہ وہ واجب ہیں، مگر ہر حال فرض نہیں ہے اور تکبیر

کو باوجود بلند پندار عبادت ہے، لہذا یہ کہ کسی شخص سے یا اجتماع سے اس کا پڑھنا ثابت ہو جائے جبکہ فرض نماز کے سوا کسی اور نماز میں اس کے پڑھنے کے متعلق کوئی نفع ہے اور نہ اجتماع، اسی طرح ہمارے نزدیک نماز عید کے بعد بھی تکبیر تشریف نہیں پڑھنی چاہیے، البتہ نماز جمعہ کے بعد بھی تکبیر تشریف پڑھ جائے۔ اس کے کہ وہ نماز ظہر کی طرح فرض ہے۔ یہی بحث ہمارے ائمہ کرام کے مابین، تو اس ضمن میں صاحبین کی دلیل قرآنی آیات: **وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي الْاَیْمَانِ مَحَلُّوْنَ** اور **فَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي الْاَیْمَانِ** **مَحَلُّوْنَ** ہے، کہ ان آیات میں ذکر الہی کے لئے، کسی جگہ، کسی جنس، اور کسی حالت کی کوئی قید نہیں؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ تکبیر نماز کے تابع اعمال میں سے ہے، جس کا ثبوت یہ ہے، کہ ہر وہ بات جو نماز کو منقطع کر دیتی ہے، مثلاً بات چیت، وغیرہ وہ سب تکبیر تشریف کو بھی فاسد کر دیتی ہے، لہذا جو کوئی فرض نماز پڑھے۔ اسے تکبیر تشریف پڑھنی چاہیے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال انحضرت علیؑ علیہ السلام کے حسب ذیل فرمان سے ہے کہ:

لا جمعة ولا تشريق الا فی مصوج جامع نماز جمعہ اور تکبیر تشریف بڑے شہر کے سوا کسی اور جگہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح حضرت علیؑ کا قول یہ ہے کہ:

”جمہ، تکبیر تشریف، نماز عید الفطر اور نماز عید الاضحیٰ بڑے شہر کے سوا کسی میں جائز نہیں ہے“ اور تشریف سے مراد تکبیر بلند آواز کے ساتھ پڑھنا ہے۔ تشریف خلیل کا، جو اپنے وقت کا ماہر لغت تھا، یہی قول ہے، لہذا اس کی تصدیق ضروری ہوگی۔ علاوہ ازیں اس نے بھی لغوی طور پر تشریف کا مطلب اظہار اور مشروح کا ”ظہور“ ہے۔ چنانچہ جب سورج نکل آئے اور ظاہر ہو جائے تو کہا جاتا ہے، ”خرقت الشمس“ اسی لئے سورج کے طلوع یا ظاہر ہونے کے مقام کو ”مشرق“ کہتے ہیں۔ تاہم یہ تکبیر تشریف فی نفسہ اللہ تعالیٰ کی کبریائی کے اظہار سے عبارت ہے اور چونکہ ذات باری کی کبریائی کا اظہار شرائط اسلام میں سے ہے، لہذا اسے ”تشریف“ کہا جاتا ہے۔ اور اسی بنا پر نماز عید پر اس لفظ کا اطلاق درست نہ ہوگا، کیونکہ یہ حکم تو حضرت علیؑ کے قول لا فطر ولا اضحیٰ (یعنی شہر کے سوا نماز عید الفطر اور عید الاضحیٰ جائز نہیں) سے معلوم ہوتا ہے، اسی طرح اس کا اطلاق قربانی کے گوشت پر بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ قربانی کرنا کسی خاص جگہ کے مخصوص نہیں ہوتا۔ اس میں منظر میں تکبیر تشریف ہی اس کی مراد کے طور پر متعین ہو گئی، مزید برآں اس نے بھی کہ چونکہ باوجود بلند پندار تشریف پڑھنا اسلام کے شعار اور دین کے فضائل میں سے ہے، لہذا اس کی اجازت، فقط ایسے ہی مقام پر ہو سکتی ہے کہ جہاں اس کے زیادہ شہور ہو جائے اور پھیل جانے کا امکان ہو، اور یہ بات بڑے شہر کے سوا کسی اور جگہ ممکن نہیں۔ اسی لئے نماز جمعہ اور نماز عید میں بھی شہر کے ساتھ عقش ہیں۔ اسی مذکورہ قیاس کا تقاضا ہے کہ تکبیر کو مشرق نمازی اور عید میں پڑھیں۔ اس نے کج فہمیت ہونے کا یہ مقصد افراد کے پڑھنے کے بجائے صرف باجماعت پڑھنے سے ہی پورا ہوا ہے۔ جیسا کہ نماز جمعہ اور نماز عید میں کوئی ایک شخص نہیں پڑھ سکتا۔ جبکہ عورتوں کا حال تو شہریت و اظہار کے بجائے انفرادیت پر مبنی ہوتا ہے لہذا وہ بھی اسے نہیں پڑھ سکتیں۔ یہی مذکورہ بالا دونوں آیات تو ان میں دوسری آیت کے

بارے میں ہم پہلے ہی مفسرین کے اقوال اختلافی اقوال نقل کرتے ہیں، جبکہ پہلی آیت کو ہم خاص جگہ، خاص نماز اور خاص حالت پر محمول کرتے ہیں، تاکہ حسب استطاعت دونوں نصوص پر عمل ہو سکتے۔ اور جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ تکبیر تشریف نماز کے تابع ہے، تو ان کی یہ بات نہیں، بلکہ یہی حکم ہے، بشرطیکہ شہر اور باجماعت نماز پائی جائے، لیکن اگر یہ شرط ملحوظ نہ ہوں تو پھر اس کا تابع ہونا نہیں تسلیم نہیں۔ اور اگر کوئی مسافر کسی عقیقہ کی اقتدا کرے۔ تو اس پر بھی امام کے تابع ہونے کی بنا پر تکبیر پڑھنا واجب ہو جائے گا۔ جیسے کہ اس کی نماز دو رکعات سے تبدیل ہو کر چار رکعات ہو جاتی ہے، لہذا وہ تابع ہونے کی بنا پر تکبیر کہے گا۔ علیٰ هذا القیاس اگر عورتیں بھی مرد کی اقتدا کریں، تو ان پر بھی امام کے تابع ہونے کی وجہ سے تکبیر کہنا لازم ہوگا۔ تاہم اگر وہ اپنی طہارت میں بھی مرد کی اقتدا کریں، تو ان پر تکبیر پڑھنا واجب نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر مسافر شہر میں باجماعت نماز ادا کریں، تو ان کے متعلق دو روایات ہیں، مسن بن زید کا امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں، کہ ان پر تکبیر پڑھنا واجب ہوگا۔ لیکن شیخ قول یہ ہے کہ ان پر تکبیر کہنا ضروری نہیں، اس لئے کہ سفر فرضی کو تبدیل کرنے اور تکبیر کو ساقط کرنے کا موجب ہے۔ پھر جس طرح فرائض کی تبدیلی میں ہمارے ائمہ کے نزدیک، کوئی فرق نہیں کیا جاتا، خواہ وہ شہر میں نماز ادا کریں یا شہر سے باہر، بہر حال فرض نماز تبدیل ہو جاتی ہے، تو اسی طرح تکبیر کے ساقط ہونے میں بھی کوئی فرق نہ کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس کے وجوب کے لئے بڑے شہر (المصر) جامع کا رہنے والا ہونا شرط ہے۔ اور چونکہ مسافر تو اہل شہر نہیں، لہذا شہر کا ہونا ان کے حق میں کالعدم ہوگا۔

## فصل: قضا ہوجانے والی نمازوں کے ساتھ تکبیر کہنے کا حکم:

ایام تشریف کی نمازوں میں سے کوئی ایک نماز چھوٹ جائے، تو وہ کئی حال سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ قضا شدہ نماز ایام تشریف کے علاوہ کسی اور دن سے کہ ہوگی، جسے اس نے ایام تشریف میں قضا کیا ہوگا۔ یا پھر ایام تشریف کی کوئی نماز چھوٹ گئی ہوگی۔ جسے اس نے غیر ایام تشریف میں قضا کیا ہوگا، یا ایام تشریف کی چھوٹی ہوئی نماز اس نے آئندہ سال کے ایام تشریف میں قضا کی ہوگی، یا اس نے اسی سال کی قضا شدہ نماز اسی سال کے ایام تشریف میں قضا کی ہوگی، اگر تو اس نے غیر ایام تشریف کی قضا شدہ نماز ایام تشریف میں قضا کی، تو اس پر نماز کے بعد تکبیر تشریف کہنا ضروری نہ ہوگا اس لئے کہ قضا کو اصل کے مطابق ہی ادا کیا جاتا ہے۔ اور چونکہ اس کی یہ نماز بغیر تکبیر تشریف کے قضا ہوئی تھی۔ لہذا وہ اس کو قضا کرتے وقت بھی تکبیر تشریف نہ پڑھے گا۔ اور اگر ایام تشریف کی کوئی نماز اس نے غیر ایام تشریف میں قضا کی تو تب بھی نماز کے بعد اس پر تکبیر تشریف پڑھنا لازم نہ ہوگا، کیونکہ گناہ اس کی یہ نماز تکبیر تشریف کے ساتھ قضا ہوئی تھی اور قضا اصل کے مطابق ہی ادا کی جاتی ہے، مگر چونکہ



بلند آواز سے تکبیر کہنا بدعت ہے، اذیہ کہ شریعت میں کسی خاص موقع پر اس کے بلند آواز سے  
 کا حکم ہو تو انگ بات ہے اور چونکہ شرع میں قضا نماز کے ساتھ تکبیر پڑھنا ثابت نہیں، لہذا یہاں  
 بھی اس کو بلند آواز سے پڑھنا بدعت ہوگا اور اگر اس نے پہلے سال کے ایام تشریق کی قضا شدہ نماز  
 اس سال کے انہی ایام میں قضا کی تو تب بھی وہ تکبیر پڑھے، البتہ امام ابو یوسفؒ کے ایک قول  
 کے مطابق وہ تکبیر پڑھے، لیکن صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، کہ  
 شریعت میں بالضرورت مذکور مقام کے علاوہ کسی اور جگہ بلند آواز سے تکبیر پڑھنا بدعت ہے،  
 اور چونکہ شریعت میں فقط اسی سال کی ہی نمازوں کے بعد بلند آواز سے تکبیر پڑھنے کا ذکر ہے اور اگر کسی  
 اوقات میں کوئی اور نماز ادا کی جائے تو اس کے متعلق کوئی حکم وارد نہیں ہوا، لہذا اس کا بدعت  
 ہونا برقرار رہا، جیسے کہ اگر کوئی قربانی لینے وقت سے قضا ہو جائے، تو اس کی تلاقی آٹھ سال قربانی  
 کر کے نہیں کی جاسکتی، اگر کو سال کے بعد وہی وقت فوت آتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ”ری جماعت“ کا  
 بھی یہی حکم ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، اور اگر انہی ایام کی قضا شدہ نماز انہی ایام میں  
 ادا کرے، تو وہ تکبیر پڑھے، کیونکہ فوت شدہ نماز سنوین تکبیر کے ساتھ قضا ہوتی تھی، اور پھر وہ  
 جمیرات تشریق کے مشروع وقت میں اس کی قضا پر قادر ہو گیا ہے، لہذا وہ اس کو بھی قضا کرے۔

# باب فی سنن الصلوٰۃ

## نماز کی سنتوں کا بیان

نماز میں بہت سے امور سنون ہیں ان میں سے

۱۔ بعض سنتیں تو بذات خود نماز ہیں۔ اور

ب۔ بعض نماز کے لواحق میں سے ہیں۔

اول الذکر قسم یعنی جو بذات خود نماز ہیں، ان میں سے بعض فرض نماز کے بعد ادا کی جاتی ہیں، ان کے بیان کیلئے ہم نے ایک میلندہ فصل مختص کی ہے، جہاں ہم متعلقات سمیت ان کا ذکر کریں گے۔ وہ امور مسنونہ جو نماز کے طواعت میں سے ہیں ان کی آگے پھر تین اقسام ہیں ۱۔

۱۔ نماز شروع کرنے سے قبل کے امور مسنونہ ۲۔ اثنائے نماز کی سنتیں اور ۳۔ نماز سے اسرے کے اعمال مسنونہ۔

۱۔ نماز شروع کرنے سے قبل کے امور مسنونہ نماز شروع کرتے وقت حسبِ ذیل باتیں

سنت ہیں ۱۔

① نیت کا بغیرے متصل ہونا، کیونکہ نیت کرنا اس لئے شرط ہے کہ اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے لئے اخلاص عمل کو ممکن بنایا جائے ۱۱ اور چونکہ نیت کا بغیرے متصل ہونا اخلاص پیدا کرنے کے لئے اہمائی سود مند ہوتا ہے، لہذا یہی طریقہ افضل ہو گا، یہ ہمارا مسلک ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک ایسا کر فرض ہے، جبکہ اوراقِ بالا میں یہ مسئلہ پوری تفصیل کے ساتھ بیان ہوا۔

② نیت کے الفاظ کو زبان سے ادا کرنا، اس مسنون عمل کا کتاب الصلوٰۃ میں صریح الفاظ کے ساتھ ذکر نہیں ملتا، البتہ کتابتِ اربع میں الفاظ اس کا ذکر کیا گیا ہے، جہاں یہ تحریر ہے کہ "جب تمہارا دماغ پہنچے اس ارادہ کو کہ تو کہ

اللهم انی اريد الحج فيئتہ اسے اللہ میں حج کرنا چاہتا ہوں، تو مجھے فی و تقبلہ منی اس کی توفیق دے اور میرا حج قبول بھی فرما۔

اسی طرح نماز شروع کرتے وقت بھی یہ کہنا مناسب ہو گا:

اللهم انی اريد صلوٰۃ کذا اسے اللہ میں نماز ادا کرنا چاہتا ہوں۔ تو مجھے اس کی توفیق دے اور میری جانب فیسرہا لی و تقبلہا منی۔

اس لیے کہ یہ دُعا حصولِ توفیق اور ادا نیکی کے بعد قبولِ نماز کے عنوان پر مشتمل ہے، لہذا زبانی حیثیت کا مسنون ہوگا۔  
 ⑤ عکبر تحریر کو بحکمت ادا کرنا جیسا کہ ابراہیم خفقیؒ سے معقوث مرفوع دونوں طرح مروی ہے کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الاذان جزئہ والاقامتہ جزئہ والکبیر اذان اقامتہ اور عکبر تحریر میں لفظ اللہ اکرم  
 جزئہ۔ سے شروع کے بعد کو کھینچے بغیر کہنا چاہیے۔

ملاوہ ان میں اس لحاظ سے کہ لفظ اللہ کے شروع میں اگر تدریجاً جابجائے، تو اس سے اذانِ استنبہام و  
 ہکی آواز پیدا ہو جاتی ہے، حالانکہ استنبہام حکم کے لیے ہوتا ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ کی کبریا کی ہر ایک  
 کرنا کفر ہے، اسی طرح لفظ "اکبر" میں بھی کوئی "مد" نہیں، کیونکہ وہ الفعل کے وزن پر ہے اور اس وزن پر جو  
 الفاظ آتے ہیں، ان میں حرف مدہ کی گناہش نہیں ہوتی۔

⑥ کرفی یریں عکبر تحریر کہتے وقت، ہاتھوں کو اٹھا اپنی رفق یریں کرنا شروع یہ دینا پر ہماری بحث حسبِ ذیل  
 عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

۱۔ رفق یریں کی حقیقت؛ ۲۔ رفق یریں کا وقت؛ ۳۔ رفق یریں کا طریقہ؛

۴۔ رفق یریں کہاں تک کیا جائے۔

تفصیل حسبِ ذیل ہے:

① رفق یریں کی حقیقت: اس ضمن میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوع

اور معقوف دونوں طرح سے یہ روایت مروی ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"ما من مقامات کے ملاوہ اپنے ہاتھ اٹھاؤ، ان میں سے ایک موقعہ عکبر تحریر کا بھی ہے"

اور حضرت ابو حمیدؓ اس حدیث سے جو دو سو برس مسلمان ہوئے ملتے صحابی تھے، روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا:

"کیا میں تمہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فائز کے متعلق نہ بتاؤں لوگوں نے کہا ضرور بتائیے،

فرمایا میں نے دیکھا کہ حضورؐ نماز شروع کرتے وقت رفق یریں کیا کرتے تھے؟

اس پر ہمارے اسلاف کا اجماع بھی ہے۔

② رفق یریں کا وقت: رفق یریں کو بیت سے متصل ادا کرنا مسنون ہے، کیونکہ فی الحقیقت رفق یریں

عکبر تحریر کی سنت ہے اور اس کے مشروع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی تدریج ہے، لہذا نماز شروع ہو جانے سے

آگاہ کیا جائے اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا، جب تک کہ عکبر تحریر سے متصل ادا کیا جائے۔

③ رفق یریں کا طریقہ: رفق یریں کے طریقے کا بظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا، البتہ اسام

الطحاویؒ فرماتے ہیں، کہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی انگلیوں کو پھیلا کر اور ان کو قبضہ رخ کر کے رفق

یریں کرے؛ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ انگلیوں کو پھیلانے سے ان کی مراد انگلیاں نہ ہوتی ہے، بلکہ

قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ امام طحاویؒ کا اصل مقصد یہ ہے کہ انگلیوں کو پھیل کر رفق

یریں کرنا چاہیے، نہ کہ ان کو باجم ملانے کا کہ انہوں نے قبضہ رخ رہیں، جب کہ فقیر ابو جعفر البندوبانیؒ فرماتے

ہیں کہ وہ انگلیوں کو ذوقی طور پر طرح طرح سے اور ذبا کل بند کرے، بلکہ انگلیاں عمر و عیسٰیؒ کے حال میں ہوتی

③ رفع یدیں کہاں تک کیا جائے : ہر ایک مسئلہ کو رفع یدیں کہاں تک کیا جائے، تو ظاہر روایات کی رو سے "رفع یدیں" کاؤں کے برابر تک کرنا چاہیے جس میں زیادہ سے الجھ رہے ہیں اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ "وہ اپنے ہاتھوں کو اتنا اٹھائے کہ اس کے ہاتھوں کے انگوٹھے کاؤں کی گودوں کے مساوی ہو جائیں اور ہر اس جگہ جہاں تکبیر کے ساتھ رفع یدیں کیا جاتا ہے اسی طرح رفع یدیں کیا جائے۔ مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ رفع یدیں مسین ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھایا جائے جب کہ امام مالک کے نزدیک ہاتھوں کو سر کے برابر تک اٹھایا جائے۔ امام شافعی کی دلیل یہ روایت ہے کہ :

"بی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہتے اور اپنے ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھاتے تھے۔"

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے کہ امام ابو یوسف نے اپنی کتاب الامالی میں اپنی سند سے حضرت ہرادی عاذب سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا :

"بی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہتے اور اپنے ہاتھ کاؤں تک اٹھاتے تھے۔"

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ رفع یدیں کا اصل مقصد ہرے شخص کو نماز شروع کرنے کی اطلاع دینا ہے چنانچہ ہمارے نزدیک اسی بنا پر ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہوتے وقت رفع یدیں نہیں کیا جاتا، کیونکہ ہر ایک ایسی حرکات کو خود دیکھ سکتا ہے، لہذا وہاں رفع یدیں کی ضرورت نہیں ہوتی اور چونکہ یہ مقصد کاؤں تک اٹھا اٹھانے سے ہی حاصل ہوتا ہے لہذا یہیں تک اٹھا اٹھانے چاہیں۔ یہی مذکورہ حدیث، تو اصول فقہ کے مطابق جب روایات میں ابھی تنازع ہو جائے تو ان کے مابین تطبیق دینا ضروری ہوتا ہے چنانچہ ہمارے ہاں امام شافعی کی نقل کردہ روایت حالت ہڈ پر حمل سے یعنی موسم سرما پر کہ جب سردی کی وجہ سے جسم پر کپڑے اور لمبی قریاں پہنی ہوئی ہوتی ہیں جن کی بنا پر آپ کے لیے کاؤں تک اٹھا اٹھانا مشکل تھا جس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں :

"میں مدینہ منورہ آیا تو میں نے صحابہ کرام کو دیکھا کہ وہ اپنے کاؤں تک رفع یدیں کر رہے تھے پھر جب میں دوبارہ مدینہ منورہ آیا تو میں نے دیکھا کہ صحابہ کرام ہفت سردی کی بنا پر چادریں اور لمبی قریاں پہنے ہوئے ہیں اور میں نے دیکھا کہ وہ اپنے ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے ہیں۔"

یہ پھر ہم یہ کہیں گے کہ ہماری روایت کردہ حدیث میں انھیں کے سر سے اور امام شافعی کی حوالہ حدیث میں ہاتھوں کی جھیلیاں اور پہنے مراد ہیں، مگر حسب استطاعت دونوں احادیث پر عمل کر کے یہ حکم مردوں کے لیے ہے۔ جب کہ عورت کا حکم ظاہر روایت میں مذکورہ نہیں۔ البتہ مسی امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ بھی مردوں ہی کی طرح اپنے ہاتھ کاؤں تک اٹھائے کیونکہ اس کی جھیلیاں قابل مسترحیم میں شامل نہیں، مگر محمد بن مقاتل ارازی ہمارے ائمہ کرام سے

روایت کرتے ہیں۔ کہ وہ اپنے ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھائے، کیونکہ اس میں اس کیلئے زیادہ پردہ ہے اور اسی کے احکام پر دسے پر مبنی ہوتے ہیں، جیسا کہ مرد کے لیے مسجد سے میں اعتدال اختیار کرنے کا اور رکوع میں کمر کو پھیلانے کا حکم ہے، لیکن ضرورت ان مقامات میں وہی کچھ کرتی ہے، جو اس کے لیے زیادہ یا پردہ ہوتا ہے۔

② امام کا تکبیر اونچی آواز سے اور منفرد اور مقتدی کا آہستہ آواز سے کہنا: اس لیے کہ اذان کا میں اصل افتاء آہستہ کہنا ہے، مگر امام کو بالکل کھٹے کا حکم اس لیے ہے، کیونکہ مقتدیوں کو آگاہ کرنے کے لیے با آواز بلند کہنے کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے ٹاپنا اس وقت تک غازیار کی کا شروع ہوتا نہیں جاں سکتا، جب تک کہ اس کو تکبیر کی آواز سنائی دوسے، جبکہ منفرد اور مقتدی کو اونچی آواز سے تکبیر کہنے کی ایسی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

③ مقتدی کا امام کی تکبیر کے متصل بعد تکبیر کہنا، امام ابو حنیفہؒ سے متفق روایات کے مطابق یہی طریقہ افضل ہے، البتہ سلام پھیرنے کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے یہ کہ مقتدی وہ سلام پھیرے، مگر دوسری روایت کیلئے یہاں وہ امام کے بعد سلام پھیرے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ امام کی تکبیر کے بعد مقتدی کا تکبیر کہنا مسنون ہے اور اگر اس نے امام کے ساتھ حق کی تکبیر کر دی، تو اس کے متعلق ان سے دو روایات ہیں: ایک روایت کے مطابق اس کی تکبیر جائز اور دوسری روایت کے مطابق جائز نہ ہوگی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا ہاتھ توڑ ہوگا لیکن وہ گنہگار ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے اور اس کا کہنا ہونا دونوں کے اکتھے تکبیر کہنے کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا لہذا اسے بعد میں تکبیر کہنا چاہئے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ اقتداء ایسی شراکت سے عبارت ہے۔ اور ایسی شراکت کا اظہار دونوں کی تکبیروں میں اتصال ہی سے ہوتا ہے کیونکہ اس اتصال سے عبادت کے جملہ اجزاء میں شراکت ثابت ہوتی ہے۔ اسی لیے امام ابو حنیفہؒ نے اپنے ایک قول کے مطابق سلام پھیرنے میں فرق کیا ہے، وہ اس لیے کہ جب کوئی مقتدی امام کے بعد سلام پھیرے، تو گویا ناز کے تمام اجزاء میں شراکت پائی گئی ہے۔ کیونکہ وہ امام کی سلام کی ساتھ ہی ناز سے عبارت ہو گیا ہے؛ اور جب مؤذن اقامت میں یہ قدامت الصلوۃ کہے، تو امام کا تکبیر تحریر کہہ دینا، یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب تک مؤذن اقامت کہنے سے فارغ نہ ہو جائے اس وقت تک اسے تکبیر تحریر میں کہنی چاہیے۔ اس اہمال کی تفصیل یہ ہے کہ مؤذن جب کہے، حق علی الصلاح۔ تو اگر امام ان کے ہمراہ مسجد میں ہو، تو مقتدیوں کے لیے صحیح ہے کہ وہ صف بنا کر کھڑے ہو جائیں۔ امام زلفیؒ اور صفی بن زیاد کا قول ہے کہ جب پہلی بار قدامت الصلوۃ کہا جائے، تو مقتدی کھڑے ہو جائیں اور جب دوسری دفعہ یہ جملہ کہا جائے، تو امام تحریر کہہ دے، کیونکہ قدامت الصلوۃ اسے قیام کی طرف اشارہ کیا ہوتا ہے۔ ذکر حق علی الصلاح سے۔ ہمارا استدلال یہ ہے، کہ ”حق علی الصلاح“ میں لوگوں کو اس عبادت کی طرف بلایا جاتا ہے، میں میں انکی صلائی اللہ تعالیٰ علیہا ہے، اور حکم دیا جاتا ہے کہ اس کی طرف عہد ہی سے آؤ، لہذا اس دعوت کو قبول کرنا ضروری ہوگا، اور چونکہ یہ قبول

دعوت اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ اپنے عمل یعنی نماز کی طرف قیامت اس کا عمل مظاہرہ نہ کیا جائے۔ لہذا مناسب قریہ ہے کہ جب مؤذن "حجّی علی الصلوٰۃ" کہے تو وہ اسی وقت کھڑے ہو جائیں۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، الایہ کہ ہم اس موقع پر انہیں اس لیے قیامت سے منع کرتے ہیں تاکہ مؤذن کا قول "حجّی علی الصلوٰۃ" لغو نہ قرار پائے۔ کیونکہ جب کوئی شخص کسی عمل کو اختیار کر چکا ہو، تو پھر اسی عمل کی دعوت دینا لغو ہوتا ہے۔ مباحصہ میں یہ کہنا کہ "تقدّامت الصلوٰۃ" سے قیامت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ تو ہم جواباً کہتے ہیں کہ "تقدّامت الصلوٰۃ" سے نماز کو قائم کرنے کا اشارہ ملتا ہے۔ نہ کہ محض اس کے لیے کھڑے ہونے کا اور نماز کو قائم کرنا چھ نکاس کو دہرایا نہیں لانا ہوتا ہے، جو تکبیر قریہ کہنے سے حاصل ہوتا ہے، لہذا اسے مؤذن کی تقدّامت الصلوٰۃ سے متصل کرنا چاہیے، تاکہ نماز کا کچھ حصہ اس کے ساتھ متصل ہو جائے۔ اُدیہ میں اسکی تصدیق ہو جائے جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کرنے والے ہیں۔ پھر جب سب لوگ کھڑے ہو جائیں، تو وہ "تقدّامت الصلوٰۃ" پر حسب التکلیف بالا تکبیر کہیں۔ امام ابو یوسفؒ و امام شافعیؒ دونوں کی دلیل یہ ہے کہ مؤذن کی دعوت کو قبول کرنا اور تکبیر تحریم کو پانا، دونوں چیزیں ہی باعث فضیلت ہیں، لہذا دونوں فضیلتوں کو حاصل کرنے کے لیے مؤذن کے قاریغ ہونے کا انتظار کرنا زیادہ بہتر ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمارے اس موقف کی رو سے نماز مکمل قیامت کے ساتھ ادا ہوتی ہے، جب کہ تمہارے مسلک پر ایسا نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال حضرت سید بن طاہر کی نقل کردہ ایک روایت سے ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ اس وقت تکبیر قریہ کہتے جب مؤذن "تقدّامت الصلوٰۃ" کے الفاظ کہتے ہیں، حضرت بلالؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: یا رسول اللہ! آپ کہتے تکبیر قریہ کہتے ہیں، سہقت لے جاتے ہیں، مگر آئین کہنے میں نہیں لے جاسکتے؟

اور اگر ان حضرات ان کی اقامت کے بعد تکبیر قریہ کہتے ہوتے۔ تو چونکہ اس مضمون کا تکبیر قریہ کہنے میں حضرت بلالؓ سے سہقت لے جانا نا ممکن نہ ہوتا، لہذا ایمان اس سوال کے کوئی معنی نہ ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مؤذن شریعت میں ایسا ہے۔ لہذا اس کی تصدیق کرنا ضروری ہوگا، اس کی تصدیق ہمارے موقف کے مطابق ہی ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، کہ نماز کو قائم کرنا واصل اس کو معرض وجہ دین لانا ہے، لہذا ضروری ہے کہ تکبیر قریہ کو جو نماز کے رکن سے متصل ہوتی ہے، اس کے بعد (تقدّامت) کیساتھ لکھا جائے تاکہ نماز کے کھڑے ہونے کی خبر دینے والا اپنے اس قول میں کھانا بت ہو سکے۔ اس لیے کہ غیر باقی اجزاء سے مرکب ہوئے کسی وجہ کی خبر دینے والا درحقیقت اس کے کسی ایک جز سے، کی خبر دینے والا ہوتا ہے۔ لہذا اس کیلئے جز پر وہ پورا مرکب لفظ ذبور لا جا سکتا ہو، جیسے کوئی شخص کہے کہ "فلان آدمی اس وقت نماز پڑھ رہا ہے تو وہ یہاں" یا جو اس بات کے کہ اس خبر دینے کے وقت پوری نماز کا لفظ کوئی ایک جز پر موقوف رہا تھا صادق ہوگا، کیونکہ ایک ہی وقت میں اس کے سب اجزاء مکمل ہو جانا ممکن نہیں یا مثال سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ فرقہ مخالف نے

میکر تحریر یا خبر سے کہنے کے جو عقلی مقاصد بیان کیے ہیں وہ بھی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عیسیٰ کے عمل کے مقابلے میں کوئی رعایت نہیں رکھتے۔ ہم کہتے ہیں کہ جس طرح مؤذن کی دعوت کو قبول کرنا فضیلت تھا، اسی طرح اس کی خبر کی تصدیق و تائید کرنا بھی باعث فضیلت ہے، بلکہ دعوت کو قبول کرنے کی نسبت اس کی تصدیق کرنے میں زیادہ فضیلت ہے جب کہ ہمارے مؤلف کی رو سے مؤذن کی دعوت قبول کرنے (تصدیق کرنے) کی فضیلت تو بالکل ہی حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ اس طریقے میں لوگوں کی جانب سے قد قامت الصلوٰۃ کا کوئی قولی جواب نہیں پایا جاتا لیکن ہمارے مؤلف کے مطابق مؤذن کی دعوت قبول کرنے کی فضیلت مکمل طور پر فوت نہیں ہوتی، کیونکہ ناز کو قائم کرنا اس کی دعوت قبول کرنے کا عملی جواب ہے۔ بسا۔ برس ہمارے مسلک کی رو سے دونوں فضیلتیں ہی حاصل ہو جاتی ہیں، لہذا اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ بیشتر اقامت ہو جانے کے بعد ناز کا کچھ حصہ اور مکمل اقامت کے بعد ناز کا بقیہ حصہ ادا کرنے میں کوئی قباحت نہیں، اس لیے کہ اسی طرح دونوں فضیلتوں کا حصول ممکن ہے تاہم ہمارے بعض مشائخ نے عملی طور پر امام ابو یوسفؒ کے مسلک ہی کو ترجیح دی ہے کیونکہ اقامت میں مؤذن کی اونچی آواز کے دوران میں غیب کا استحضار مشکل ہوتا ہے۔ یہ حکم تو اس وقت کا ہے کہ جب امام مسجد میں ہو۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر ہو تو مقتدیوں کو اس وقت تک کھڑے نہ ہونا چاہیے، جب تک کہ امام مصطفیٰ پر دعا پڑھنے اس لیے کہ آپ نے ایک موقع پر فرمایا تھا:

لا تقوموا فی الصف حتی  
تروا فی خروجہ  
تم اس وقت تک صف میں کھڑے نہ ہوا  
کہ جب تک کہ تم مجھے گھومتے نہ دیکھو  
نہ دیکھو۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ:

”وہ ایک مرتبہ مسجد میں داخل ہوئے تو انہوں نے دیکھا کہ لوگ ان کے انتظار میں کھڑے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: کیا بات ہے کہ میں تمہیں بڑی حیرت کے عالم میں کھڑے ہونے دیکھ رہا ہوں؟“

علامہ انبزی اس لیے بھی کہ قیام ناز کے لیے جتا ہے اور ناز امام کے بغیر ادا کرنا ممکن نہیں لہذا ان لوگوں کے لیے امام کے بغیر قیام قائم نہ نہیں۔ مسجد جب امام صفوں کے آگے آجائے۔ اور مقتدی جیسے ہی امام کو دیکھیں تو وہ اسٹو کھڑے ہوں، اس لیے کہ جیسے ہی

وہ مسجد میں داخل ہو گا۔ یوں سمجھا جائے گا کہ گویا وہ مصطفیٰ پر آکر کھڑا ہو گیا ہے اور اگر وہ منوں کے درے سے اُٹھے، تو صبح قول یہ ہے کہ وہ صبح و صفت سے گزرے وہ صفت کھڑی ہو جائے۔ نیز کہ امام ایسی جگہ پہنچا ہے۔ کہ اگر اس صفت کے لوگ وہاں سے امام کی اقتدا کریں۔ تو ان کی اقتدا جائز ہوگی۔ تو گویا وہ ان کے لیے امامت کی جگہ میں ہی پہنچ چکا ہے۔

**ب۔ تکبیر تحریمہ کے بعد کی سنتیں:** جو سنتیں تکبیر تحریمہ سے فراغت کے بعد ادا کی جاتی ہیں۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

⑤ تکبیر تحریمہ سے فارغ ہوتے ہی دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھ لینا۔

اس عنوان پر ہماری بحث چار نکات پر مشتمل ہوگی۔

(۱) ہاتھ باندھنے کی حقیقت؛

(۲) ہاتھ باندھنے کا مسنون وقت؛

(۳) ہاتھ کہاں باندھے جائیں اور

(۴) ہاتھ باندھنے کا طریقہ وغیرہ۔

**۱۔ ہاتھ باندھنے کی اصلیت:** دایاں ہاتھ دایاں ہاتھ پر باندھنا اکثر علماء کے نزدیک سنت ہے۔

مگر ہم اپنے نزدیک ہاتھوں کو کھینچ کر ڈالنا ارسال ہاتھوں کی ایک جگہ۔ ہاتھوں کو کھینچ کر ڈالنا اور ہاتھوں کا باندھنا نسبتاً آرام دہ چیز ہے۔ جس کی دلیل حضرت ابراہیم الخلیفہ سے مروی یہ روایت ہے۔ کہ وہ اس اندیشے سے کہ ان کے ہاتھوں کی انگلیاں پر خون چھ ہو جاتا تھا، ہاتھ باندھنا کرتے تھے کیونکہ وہ نماز کو خوب طول دیا کرتے تھے اور ارشاد نبوی کے مطابق، چونکہ سب سے بہتر عمل وہی ہے جو زیادہ مشقت والا ہو لہذا ارسال ہی زیادہ فضیلت کا حامل ہو گا ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

فلا تـمـنـنـا مـن مـنـن المـرسـلین

تعجیل الافطار و تاخیر السجود

و اخذ الشال علی الیمن فی الصلوۃ۔

اور دوسری روایت کے مطابق تکبیر کی بات داییں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے باندھنا ہے۔

**(۲) ہاتھ باندھنے کا مسنون وقت:** ظاہر روایت کی رو سے ہاتھ باندھنے کا وقت تکبیر کے

انفراد میں روایت ہے۔ کہ نماز میں پڑھتے وقت ہاتھ کھینچ کر ڈال دے۔ پھر جب وہ اس سے فارغ ہو جائے، تو ان کو باندھ لے۔ بنا بریں ظاہر روایت کی رو سے ہاتھ باندھنا قیام



کی سنت ہے، جب کہ امام محمدؒ کے اس قول کے مطابق وہ قرأت کی سنت ہے پھر تمام فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ رکوع اور سجدہ کے درمیان واسلے قیام (قوس) میں ہاتھ چھوڑنا دراصل ایسی سنتوں میں سے ہے، اس لیے کہ نہ قرآن قیام درست رکھتا ہے اور نہ ہی اس میں قرأت کی حاجت ہے۔ صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

اَنَا مَعشُورٌ لَا نَبِيَّاءَ مَعَنَا اِنْ نَضَعَ اَيْمَانَنَا  
مِنْ اَيْمَانِهِمْ وَارْتَمَوْا بِهَا فِي النَّارِ

باندھیں۔

گزشتہ حدیث میں آپؐ نے قیام میں کوئی تفریق نہیں کیا، لہذا یہ حکم عام ہوگا۔ ہاں اجتہاد کوئی قیام کسی دلیل سے اس حکم سے خاص ہو جائے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ قیام نماز کے ارکان میں سے ہے اور خدا نے اللہ تعالیٰ کی جلالت اور اس کی تعظیم بجالانے کا نام ہے۔ اور ہاتھ چھوڑنے کی نسبت ہاتھ باندھنا اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے زیادہ شایان ہے، جیسا کہ میرے بھائی اپنا مشاہدہ ہے، لہذا یہی طریقہ زیادہ مناسب ہوگا، جب کہ نماز سجدہ اور نماز غیر میں سے ہر قسم میں بھی ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک ہاتھ باندھنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ یہاں کھڑا ہونا قدرے طویل ہو جاتا ہے مگر بعض مشائخ کے مطابق یہاں بھی ارسال (ہاتھ چھوڑنا) ہی زیادہ افضل ہے، اس لیے کہ وہ ہاتھ کو باندھنے کے باوجود، ان کو اٹھانے کے لیے کھولنے پر مجبور ہوگا، لہذا ہاتھ باندھنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اجتہاد قنوت پڑھنے کے متعلق الامم میں ہے، کہ ہر عباد کوئی شخص قنوت پڑھنے کا ارادہ کرے۔ تو تکبیر کے اور اپنے ہاتھ کی انگلیاں پھیلا کر انہیں کا قنوت کے برابر رکھ لے۔ پھر ان کو باندھ لے۔ اور بکرا لا کاف فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر باندھ لے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ نماز کی طرح دایاں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر باندھ لے۔ اگرچہ اور علماء و فقیہوں نے فرماتے ہیں، کہ حالت قنوت میں انہیں کھلا چھوڑ دے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے، البتہ اس سے آگے فقہاء کے مابین ہاتھ چھوڑنے کی تشریح میں اختلاف ہے، بعض فرماتے ہیں کہ اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھ دے، بعض فرماتے ہیں کہ نہیں، بلکہ ارسال کے سختی یہ ہیں کہ ان کو پھیلائے نہیں، جیسے کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، کہ وہ فرماتے ہیں کہ نماز ہی قنوت پڑھتے وقت ہاتھوں کو پھیلا دے، مشائخ کا یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اچھے کہ مذکورہ بالا حدیث کا بیان کہ وہ حکم عام ہے۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ نماز کا کچھ دیر برقرار رکھنے والا قیام ہے۔ لہذا اس حالت میں ہاتھ باندھنا بھی تعظیم کے زیادہ۔ قسرب اور یہی طریقہ زیادہ اولیٰ ہوگا۔ نماز جنازہ میں بھی صحیح قول یہی ہے کہ نماز ہی ہاتھ باندھ کر کھڑا ہو جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ آپؐ نے نماز جنازہ پڑھائی اور اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے باندھا:

ملوہ ازہیں اس لیے بھی کہ ہاتھ باندھنا ہی قیام میں تعظیم کے لئے زیادہ مناسب ہوتا ہے، لہذا ہاتھ باندھنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔

۳۔ ہاتھ کہاں باندھے جائیں : روایات ہاتھ باندھنے کی جگہ کا مسئلہ مومرن کے لیے ناف کے نیچے اور صورت کے لیے سینے کے اوپر ہاتھ باندھنا مسنون ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں ہی سینے کے اوپر ہاتھ باندھیں۔ ان کی دلیل آیت قرآنی :

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ۔ لہ تو اپنے رب کے لیے نماز پڑھ اور قربانی کر۔

میں لفظ انحر سے مراد ہے کہ تو نماز میں اپنے سینے و گھٹا پر اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کے اوپر باندھ لے۔ جیسا کہ اس آیت کی تفسیر میں حضرت علیؓ سے یہ قول مروی ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مولا والا اس ارشاد مبارک سے ہے کہ آپ نے فرمایا :

”میں بائیں انبار کی سنت ہیں : ان میں سے ایک ناف کے نیچے، دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ باندھنا ہے۔“

اور جہاں تک مذکورہ آیت کی تفسیر کا تعلق ہے، تو اس کی صحیح تفسیر یہ ہے کہ ”تو عید کی نماز پڑھ اور قربانی کا تو وہی تفسیر زیادہ درست ہے“ اس لیے کہ اس صورت میں حلف کے اصلی قواعد کے مطابق ایک شی کا حلف دوسری شی پر ثابت ہوتا ہے، وجہ کہ ”ہاتھ باندھنا نماز کا ایک حصہ اور جز ہے۔ اور چونکہ کسی شی اور اس کے جز کے مابین مغایرت نہیں ہوتی و یا پھر اس صورت میں بھی ہمارا اور بیان کردہ احتمال ہوگا، لہذا اس اشکال یا احتمال کے ساتھ یہ آیت ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتی، خاص طور پر اس لیے بھی کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ”دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے باندھنا ہی سنت ہے لہذا مذکورہ آیت کی یہ تفسیر ان سے مروی نہیں ہو سکتی۔“

۴۔ ہاتھ باندھنے کا طریقہ : ہاتھ باندھنے کا طریقہ ظاہر روایت میں مذکور نہیں ہے، اسی لیے اس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، بعض فرماتے ہیں کہ اپنے دائیں ہاتھ کی جھلی کو بائیں ہاتھ کی جھلی کی پشت پر باندھ لے اور بعض فرماتے ہیں کہ دائیں ہاتھ کی جھلی کو بائیں ہاتھ کے بازو (ذراع) پر باندھ لے، بعض کہتے ہیں کہ اسے بائیں ہاتھ کے ہنڈ پر باندھے۔ انوار میں امام ابوہریرہؓ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف مروی ہے امام ابوہریرہؓ کے مطابق اپنے دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے منچے کو پکڑ لے جبکہ



امام محمدؒ کے نزدیک روایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھ دے۔ فقیر ابو جعفر الہندوستانی فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کا قول مجھے زیادہ پسند ہے، کیونکہ ہاتھ کو ہاتھ سے پکڑنے میں ہاتھ رکھنا بھی ہوتا ہے اور اس پر اضافہ بھی۔ یہی قول ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ کے ہاں صحیح ہے تاہم نازی اپنے دہنے ہاتھ کی جھٹلی سے بائیں ہاتھ کے سینے کو پکڑ لے اور اپنے اٹھوٹے اور ٹھنڈے ہاتھ کے ساتھ حلقہ بنائے اور درمیان کی انگلی اور انگوٹھ شہادت کو اپنے پنجے والے جوڑ پر رکھ لے، تاکہ اس کا یہ طریقہ پہنچے کو پکڑنے اور رکھنے (وضع) دونوں کو محیط ہو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ اس ضمن میں روایات باہم مختلف ہیں: بعض روایات میں ہے کہ وہ ہاتھ پر ہاتھ رکھے اور بعض میں ہے کہ اسے پکڑے۔ لہذا یہاں تمام دلائل کو جمع کرنا ہی زیادہ بہتر ہو گا، تاکہ تمام نصوص پر عمل ہو جائے۔

**② شتا بڑھنا:** بعد از ان وہ ثنائی یعنی سبحانک اللہ و بحدک و تبارک اسمک و تعالیٰ جہنک ولا اللہ عنہ لے کر پڑھے، خواہ وہ امام ہو، مقتدی ہو یا منظر مظاہر روایت میں بھی مذکور ہے: البتہ کتاب الحج میں اس پر "جہل شائد" لکھا بھی اضافہ ہے، مگر یہ اضافہ مشہور روایات میں نہیں ملتا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مطابق وہ تکبیر سے قبل یا اس کے بعد اِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهَیْ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِیْئًا اَنَا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ پڑھے۔ شروع میں امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی مسلک تھا، مگر بعد میں انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا۔ چنانچہ وہ علماء میں فرماتے ہیں، کہ تسبیح (شتا) کے ساتھ لازمی یہ بھی ہے۔

اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهَیْ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِیْئًا اَنَا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ۔ اِنِّیْ صَلَوٰتِیْ وَتَحِیَّاتِیْ وَتَسْمِیَّاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ لَا شَرِکَ لَہٗ وَبِہِذَا اَدَّیْتُ اَمْرَکَ اَیُّهَا الْمُسْلِمِیْنَ

اور اَنَا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ میں مسلمانوں میں سے ہوں کی جگہ اصل قرآنی الفاظہ و اَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ "میں، ان کے، اس لیے کہ ایسا کہنا خلاف واقعہ ہو گا۔ لیکن اگر وہ اَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ میں پہلا مسلمان ہوں اور پہلے دے، تو کیا اس سے اس کی نافرمانی نہ ہو جائے گی۔ بعض علماء

سلفاء نامہ، ۱۹، ترجمہ میں نے سب سے پہلے ہر کہ اپنے چلے اس ذات کی طرف متوجہ کیا جس نے کہا ان اور زمین کو پیدا کیا اور میں مسلمانوں میں سے ہوں۔

کے الانعام، ۱۱۲-۱۱۳، ان کے بعد میں حشاشا حشاشا کیا ہے، اصل قرآنی آیت میں اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ ہے، جب کہ ان میں سے پہلے ہے، علت غائیہ میں واضح کر دی گئی ہے، ترجمہ میں میری تائید میری قرآنی میری اور میرا اللہ کے لیے ہے، جو جہان کا سب سے اس کا کوئی شریک نہیں ہے میں علم ہے۔ اور میں مسلمانوں میں سے ہوں۔

نہیں ملتی کہ مذکورہ دعاؤں کو پڑھنے کی صورت میں انہیں تکبیر تحریر قبل پڑھا جائے، یا کسی اور وقت میں۔ البتہ ہمارے بعض حاضر مشائخ نے کہا ہے کہ: اگر اس دعا کو تکبیر تحریر سے قبل اختیار قلب کے لیے پڑھ لیا جائے، تو مصافقہ نہیں۔ ان کی جانب سے عوام کو یہی ہدایت کی گئی ہے۔

بعد ازاں وہ کہتے آواز سے تَعُوذُ، اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ  
۳۔ تَعُوذُ پڑھنا: پڑھے، خواہ وہ امام ہو، یا منفرد، تَعُوذ پر جاری بحث حسب ذیل نکات

پر مشتمل ہوگی:

- ① تَعُوذ کی حقیقت۔
- ② تَعُوذ پڑھنے کا موقع۔
- ③ تَعُوذ پڑھنا کس کس کے لیے سنت ہے ① تَعُوذ کے پڑھنے کا طریقہ وغیرہ تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ تَعُوذ کی حقیقت: اس کا پڑھنا مسنون نہیں، صحیح قول اکثر علماء یہی ہے کہ اس لیے کہ

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

لَا تَزِرُ وَازِرَاتُ الشَّوَانِ مَا شَئِعْنَ بِاللّٰهِ  
مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

اور جب تو قرآن پڑھنے لگے، تو شیطان  
مردود سے پناہ مانگ لیا کر۔  
کو اس آیت میں نماز اور غیر نماز میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، نیز مروی ہے کہ:  
"ایک مرتبہ حضرت ابو الدرداءؓ نماز پڑھتے کے لیے کھڑے ہوئے، تو نبی اکرم صلی اللہ  
علیہ وسلم نے فرمایا:

پہلے شیطان مردود اور انسانی وجہاتی شیاطین سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگ لو۔

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں جی حضرات نے نقل کی ہے، وہ یہ بیان کرتے  
ہیں کہ آپ ﷺ کے بعد اور قراءت سے قبل تَعُوذ پڑھا کرتے تھے۔

② تَعُوذ پڑھنے کا موقع: جاتے مگر اصحاب طواہر کے ہاں اسے قراءت کے بعد پڑھا

چاہیے، کیونکہ مذکورہ بالا آیت: لَا تَزِرُ وَازِرَاتُ الشَّوَانِ اٰلِ الْاَزْوَءِ کے ظاہر ہی الفاظ سے یہی قیاس  
ہوتا ہے۔ نہایت ہی۔ اس لیے کہ ظاہرِ اَلْاَزْوَءِ فَاَلْقَبِ وَ۔ خواہ مخواہ کے لیے ہے۔ جب کہ ہمارا  
استدلال ان حضرات کی روایات سے ہے، جنہوں نے ان حضرات صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو  
روایت فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ تَعُوذ پڑھنے کے بعد اور قراءت سے قبل پڑھا  
کرتے تھے، علاوہ انہی اس لیے بھی کہ تَعُوذ پڑھنے کا حکم قراءت کو شیطان و وساوس سے محفوظ  
رکھنے کے لیے ہے اور اس مخالفت کی ضرورت قراءت سے قبل ہوتی ہے، ذکر اس کے بعد

جب کہ مذکورہ بالا آیت میں دراصل ”اذا دعوکم“ کا لفظ حذف ہے بنا بریں اس کا مفہم یہ ہے کہ:

اذا ادعت قسامة الشكائه فليستعد بالله من الشيطان الرجيم  
یعنی جب تو قرآن مجید پڑھنے کا ارادہ کرے، تو شیطان مردود سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگ لیا کر۔

چنانچہ مفسرین نے اس آیت کے تحت یہی توجیہ نقل فرمائی ہے ویسے کہ جیسے قرآنی آیت:  
اذا اخذتم الرقاب فذبحوا عنكم ذبايحهم  
جب تم اس کے لیے اٹھنے کا ارادہ کرو، مراد لیا جاتا ہے۔

⑤ تعوذ پڑھنا کس کس کے لیے مستون ہے: تعوذ پڑھنا امام اور منفرد دونوں کے لیے ہی سنت ہے۔

یہ اسام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ جب کہ امام ابو یوسف کے مطابق مقتدی کے لیے بھی اس کا پڑھنا سنت ہے۔ امیر انکبیر میں ان ائمہ کے درمیان اسطرح اختلاف مروی ہے اس اختلاف کی بنیادیں مندرجہ ذیل ہیں کہ تو دشمن کے تابع ہے، یا قرأت کے امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک۔ یہ قرأت کے تابع ہے۔ کیونکہ اسے انما قرأت میں اس لیے پڑھنے کا حکم ہے تاکہ شیطان دوسروں سے قرأت کی حفاظت کی جائے، تو اگر یا تو قرأت کے لیے بمنزل خطر کے ہے۔ اور کسی شخص کی شرط اس کے تابع برتی ہے، جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک وہ شاکہ کے تابع ہے۔ کیونکہ اس کا پڑھنا شاکہ کے بعد مستون ہے اور وہ اس کی ہم جنس کلام ہے اور کسی شخص کا تابع اپنے نام (تابع) کی طرح اسی کی طرح ہوتا ہے، لہذا اس کا پڑھنا شاکہ کے تابع ہے۔ اس اختلاف پر تین مسائل مندرجہ ہوتے ہیں:

(۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مقتدی پر تعوذ پڑھنا ضروری نہیں، کیونکہ مقتدی پر قرأت ضروری نہیں جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک مقتدی چونکہ شاکہ پڑھتا ہے، لہذا وہ تعوذ بھی پڑھے گا۔ کیونکہ تعوذ اسی کے تابع ہے۔

(۲) اسی طرح جب مسبق اگر امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو اور نماز پڑھے تو وہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس وقت تعوذ نہ پڑھے، بلکہ جب وہ اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنے کے لیے گھنٹا ہو، تو تب تعوذ پڑھے۔ جب کہ اسام ابو یوسف کے مطابق وہ اسام کے ساتھ پڑھے ہی، جب سبحانک اللہ سے فارغ ہو جائے تو تعوذ پڑھے۔ کیونکہ تعوذ شاکہ کے تابع ہے۔

(۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک نماز عید میں امام انکبیرات عید کے بعد تعوذ پڑھے، اسی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی رائے تھی۔ کیونکہ یہی قرأت کا وقت ہوتا ہے، جب کہ امام ابو یوسف کے مطابق تعوذ کے

بہت عجیب بات کہے کیونکہ تہذیب و ثقافت کے تابع ہے۔

(۴) تہذیب کا طریقہ: مستحب یہ ہے کہ وہ استعینذ باللہ من الشیطن الرجیم یا پھر اعمدہ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھے تاکہ اس کے الفاظ زیادہ سے زیادہ کتاب اللہ کے مطابق ہوں۔ اور سچ نگریہ دو وزن الفاظ قرآنی مجید میں وارد شدہ ہیں لہذا یہی الفاظ درست ہوں گے تاہم اس پر "اِنَّ الشَّهَادَةَ السَّامِيَةَ الْقَلْبِيَّةُ" کا اضافہ کرنا درست نہیں، اس لیے کہ الفاظ پر اسے ثنائیں، جب کہ تہذیب کے بعد تو قرأت کا مقام آتا ہے، پھر یہ بھی مناسب نہیں کہ تہذیب کو ادنیٰ آواز سے پڑھا جائے، اس لیے کہ اس کا باطنی اثر خالص صوفی سے ثابت نہیں، جیسا کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مسدوی ہے کہ چار چیزوں کو امام بھی آہستہ پڑھے، ان میں سے ایک تہذیب علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ اذکار میں اصل علم اخلاق کا ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَعُهُ  
تَذَكُّرُهُ وَذَوْنَ الْحَقِّيرِ مِنَ الْعَوَالِمِ

اور اپنے پروردگار کو دل ہی دل میں  
عاجزی اور خوف سے اور بہت آواز سے یاد کیا کر۔

لہذا ضرورت کے سوا اس حکم کو نہیں چھوڑا جاسکتا گا۔

④ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا: (رحیم بعد پڑھے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ

اسے باؤاز بلند پڑھا جائے۔ بسم اللہ پر جاری بحث حسب ذیل عزائمات پر مشتمل ہوگی۔

۱) آیا بسم اللہ قرآن مجید کا حصہ ہے یا نہیں۔

۲) آیا وہ سورہ فاتحہ کا حصہ ہے یا نہیں۔

۳) آیا وہ سورہ کی ابتدا ہے یا نہیں۔ اور ہر عزائم کے تحت اس کے متعلق احکام کا بھی ذکر ہے۔

۱) آیا بسم اللہ اصل رحم قرآن مجید کا حصہ ہے یا نہیں؟ ہمارے اکثر کرامؒ فرماتے ہیں کہ قسم قرآن مجید کا حصہ ہے اس لیے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ ہر شیء معصیٰ قرآن کی عید (دفعین) کے درمیان وحی کے طور پر بھیجی گئی ہو وہ قرآن مجید ہی کا حصہ ہے اور قسم پر یہ تعریف صادر کی آتی ہے، اسی طرح المعنیٰ فرماتے ہیں کہ "میں نے امام محمدؒ سے پوچھا کہ آیا قسم قرآن مجید کا حصہ ہے یا نہیں تو انہوں نے فرمایا کہ دو جلدوں (دعوتین) کے درمیان جو کچھ بھی ہے وہ قرآن ہے، میں پوچھا پھر آپ اس کو بالجملہ (ادنیٰ) آواز سے، لیکن نہیں پڑھتے تو انہوں نے مجھے اس کا جواب نہیں دیا، اسی طرح المعاص راوی امام محمدؒ سے سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا "قسم قرآن مجید کی ایک آیت ہے ہر سورتوں کے مابین حاصل کرنے کے لیے جاری گئی ہے تاکہ برکت کے طور

پر اسی سے ہر سورۃ کا آغاز کیا جائے۔ لیکن وہ ان میں سے ہر سورۃ کی آیت نہیں ہے۔

انہوں نے اسی مضمون کی طرف کتاب الصلوٰۃ میں بھی اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

”پھر وہ قراءت شروع کرے اور ہم اللہ الرحمن الرحیم آہستہ آواز سے پڑھے۔“

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ ہمارے بعض مشائخ کی مطابق اگر تسمیہ کو شام کے پہلے قرآن

مجید کی تلاوت کے قصد کے ساتھ تلاوت کر لیا جائے، تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس

سے قراءت کا فرض ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ قرآن مجید کی ایک آیت ہے۔ اسی طرح حضرت

عبداللہ بن مبارکؒ سے مروی ہے کہ میں نے تسمیہ کو چھوڑ دیا۔ اس نے

قرآن مجید کی ۱۱۳ آیات کو چھوڑ دیا، لیکن بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ بعض تسمیہ سے قراءت کا حق

ادا نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے مکمل آیت ہونے کے بارے میں شبہ ہے، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ

سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تسمیہ کو فقط ایک جگہ یعنی سورۃ النحل کے سوا

کسی اور جگہ نازل نہیں فرمایا، اور سورۃ النحل میں بھی وہ مکمل آیت نہیں، بلکہ پوری آیت:

إِنَّهُ نَزَّلَ سُلَيْمَانَ وَآلَهُ بِسْمِ اللَّهِ

النَّحْلِ الشَّجِينِ

اور مضمون یہ ہے کہ شروع خدا کا نام

لیکر جوڑا، اہریان اور نبات رحم والا

ہے۔

کا مضمون حصہ ہے بنا۔ بریں اس کے مکمل آیت ہونے کے متعلق ایک طرح کا شک پیدا ہو

گیا، لہذا اس شے کی بنا پر اس حینا اس کے پڑھنے سے جائز نہ ہوگی، اسی طرح ابھی، حالانکہ

نفسانے کے لیے وہ قراءت کے ارادے کے ساتھ تسمیہ کا پڑھنا حرام ہوگا، اگرچہ یہ روایت کے

مطابق تو یہ حکم بالکل واضح ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں آیت کا کم حصہ بھی مذکورہ افراد کے لیے

پڑھنا منع ہے۔ اسی طرح امام اعظمیؒ کے قول پر بھی یہ حکم درست ہے، کیونکہ ان کے ہاں ایک

مکمل آیت ہے، لہذا ان کے لیے اس کا پڑھنا احتیاطاً حرام ہوگا۔

ب۔ تسمیہ سورۃ فاتحہ کا حصہ ہے یا نہیں؟

ج۔ کیا وہ ہر سورہ کی ابتدا ہے یا نہیں؟

ہمارے اکثر کرام کے نزدیک تسمیہ نہ تو سورۃ فاتحہ کا حصہ ہے، اور نہ ہی دوسری سورتوں

کا سبب کار ہے، جبکہ امام شافعیؒ کا دامن قول یہ ہے کہ وہ سورۃ فاتحہ کا حصہ ہے، البتہ ہر سورۃ

کی اختتامی آیت ہونے کے بارے میں ان کے دو اقوال مروی ہیں، اگر نفی فرماتے ہیں کہ اس

مکمل کے اختلاف کے متعلق مجھے اپنے حقد میں اس سے کوئی صراحت نہیں ملتی، لیکن انہوں



نے جو اسے آہستہ پڑھنے کا حکم دیا ہے۔ وہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سورۃ فاتحہ کا حصہ نہیں ہے، ایسے کر نہیں ہو سکتا کہ اگر وہی سورۃ کا کچھ حصہ تو اپنی آواز سے پڑھے اور کچھ حصہ آہستہ آواز کے ساتھ۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

الحمد لله رب العالمين سبع آيات الحمد لله رب العالمين في سات آيات  
احداهن بعد الله الرحمن الرحيم۔

کہ آپؐ نے تسمیہ کو سورۃ فاتحہ کی ایک آیت کے طور پر شمار فرمایا، جس سے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ وہ سورۃ فاتحہ کا حصہ ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مصاحف قرآنی میں تسمیہ کو سورۃ فاتحہ اور ہر سورۃ کی پیشانی پر لکھی جاتا ہے اور چونکہ ہر وہ آیت جو سورۃ فاتحہ یا کسی اور سورۃ کے ساتھ لکھی گئی ہو وہ سورۃ فاتحہ یا اس سورۃ کا حصہ ہوگی لہذا تسمیہ ہی ان سورۃوں کا حصہ ہے، ہمارا استدلال حسب ذیل حدیث قدسی سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

قال الله تعالى فسمت السجدة بعد	اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں نے نماز کو اپنے
بن عبدی نصفین، واذا قال العبد	اور اپنے بندے کے درمیان نصف نصف
الحمد لله رب العالمين يقول الله	تقسیم کر دیا ہے۔ جب بندہ کہتا ہے
حمد لله رب العالمين واذا قال الرحمن	الحمد لله رب العالمين تو اللہ تعالیٰ فرماتے
الرحيم قال الله تعالى سجد في	میں کہ میرے بندے نے میری تعریف
عبدی واذا قال مالك يوم الدين	کی اور جب بندہ الرحمن الرحيم کہتا
قال الله تعالى اثنى على عبدی واذا	ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میرے بندے
قال اياك نعبد واياك نستعين	نے میری بزرگی بیان کی اور جب وہ کہتا
قال الله تعالى هت ابدی وبعین	ہے۔ ایاک نعبد وایاک نستعین، تو اللہ
عبدی نصفین وبعبدی ما انا	ہر دو ہے کہ میرے اور میرے بندے
	کے درمیان نصف نصف ہے اور میرے
	بندے کے لیے وہی کہ ہے جو وہ کہتا

اس آیت مبارکہ سے دو طرح استدلال کیا جاتا ہے: اولاً اس طرح کہ آپؐ نے سورۃ فاتحہ کا آغاز الحمد لله رب العالمين سے کیا۔ ہم اللہ ارمنی الرحیم سے نہیں۔ اور اگر تسمیہ سورۃ فاتحہ کا حصہ ہوتی تو آپؐ اس سے اس سورۃ کا آغاز فرماتے ذکر الحمد لله سے لے کر اس طرح کہ اس حدیث نبویؐ کے مطابق سورۃ فاتحہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اور اگر تسمیہ سورۃ فاتحہ کا حصہ ہوتی تو سورۃ فاتحہ دو حصوں میں ٹھیک طرح تقسیم نہ ہو سکتی۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے لیے آیات کی تعداد بڑھ جاتی۔ اس لیے کہ اس صورت میں پہلے نصف حصے میں ساڑھے چار آیات ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی آیت کا کسی سورۃ سے ہونے کا اثبات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث متواتر سے ہی ہو سکتا ہے، حالانکہ اگر اسے اس قرآن مجید میں لکھا جاتا تو ثابت نہ ہوتا ہے، لیکن

کسی خاص سورۃ کے حصہ ہونے کا نہیں۔ اسی لیے اس کے سورتوں کا حصہ ہونے اور نہ ہونے کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف پیدا ہوا ہے۔ جیسا کہ مذکورہ قراء اسے سورۃ فاتحہ کا حصہ شمار کرتے ہیں، مگر بعض کے قاری اسے سورۃ فاتحہ کا حصہ شمار نہیں کرتے جو اس کے بغیر متواتر ہونے کی دلیل ہے پھر چونکہ اس بارے میں شک یا شبہ پیدا ہو گیا ہے، لہذا اس شک کے ہوتے ہوئے وہ قرآن مجید کا حصہ نہیں ہو سکتی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تسمیہ کے ہر سورۃ کا حصہ ہونے کا قول صرف امام شافعیؒ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اسلاف میں سے کسی بزرگ کا یہ قول نہیں ملتا، اس مسئلہ کے باطل ہونے پر تنہا ایک ہی دلیل کافی ہے، اس کی مزید دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حسب ذیل روایت ہے، کہ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قرآن مجید میں میں آیات پر مشتمل ایک سورۃ ایسی ہے جو اپنے پٹھنے والے کے لیے قیامت کے دن شفاعت کرے گی، تاکہ اس کی مغفرت دہو جائے۔ وہ سورۃ تبارک الذی

بِسْمِ اللّٰهِ الْمَلِکِ ہے۔

اور اس پر تمام قراء کا اتفاق ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کے علاوہ اس کی تیس آیات ہیں اور اگر وہ اس کا حصہ ہوتی تو اس کی کتیس آیات ہونا چاہیے تھیں، جو ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے باطل ماثبات ہے؛ اسی طرح قراء اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ سورۃ الکونین کی تین اور سورۃ الاخلاص کی چار آیات ہیں اور اگر تسمیہ ان کا حصہ ہوتی تو سورۃ الکونین کی چار اور سورۃ الاخلاص کی پانچ آیات ہوتیں۔ جو خلاف اجماع ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے، اس میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ بعض محدثین سند میں حضرت ابو ہریرہؓ کے نام کے متعلق شک کا اظہار کرتے ہیں، کیونکہ اس روایت کا مدار عبد الحمید بن جعفر عن نوح بن بلال عن سعید المقبری عن ابی ہریرہؓ پر ہے، لیکن جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے اسے مرفوع نہیں کیا۔ ابو بکر الخفیؒ فرماتے ہیں کہ میں نوح بن بلال سے ملا تو انہوں نے مجھے ابو سعید المقبری کی وساطت سے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت بیان فرمائی، لیکن انہوں نے اسے مرفوع نہیں قرار دیا۔ اور سند میں اختلاف کا پیدا ہونا اور اس کو مؤلف اور مرفوع بیانی کرنا اس میں ضلالت پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ وہ ایک خبر واحد ہے اور خبر واحد فقہین کا فائدہ نہیں دیتی، جبکہ تسمیہ کا سورۃ فاتحہ کا حصہ ہونا کسی ایسی روایت ہی سے ثابت ہو سکتا ہے جو یقینی علم کی موجب ہو۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ روایت اپنے سے قوی تر ثابت شدہ اور زیادہ مشہور روایت یعنی سورۃ فاتحہ کو دو حصوں میں تقسیم کرنے والی حدیث سے صادر ہے، لہذا اس کے مقابلے میں اسے قبول نہ کیا جائے گا۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اسے سورتوں کے شروع میں وحی کے قلم سے لکھا گیا ہے۔ تو ہمیں بھی یہ تسلیم ہے۔ لیکن اس سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ وہ قرآن مجید کا حصہ ہے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہر سورۃ کا حصہ ہے، اس لیے کہ میں ممکن ہے کہ اسے ان سے ایک جز کے بجائے، محض سورتوں کے مابین کا حصہ کرنے کے لیے لکھا گیا ہو، لہذا

اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس کا سورتوں کا جو ہونا ثابت ہوگا۔ اسی اختلاف پر مسئلہ بھی  
 مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک تسمیہ کو نواز میں یا الجہر میں پڑھا جاتا  
 کیونکہ اس کے بالجہر پڑھنے کی کوئی نص (دراست) نہیں ملتی۔ اور وہ سورۃ فاتحہ میں بھی شامل  
 نہیں۔ کہ سورۃ فاتحہ بالجہر پڑھنے کی ضرورت کے تحت اس کو بالجہر پڑھا جائے۔ جب کہ امام  
 شافعی کے مسلک پر وہ چونکہ سورۃ فاتحہ کا حصہ ہے، لہذا اس کو جہری نوازوں میں بالجہر پڑھا جاتا  
 ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب تسمیہ سورۃ فاتحہ کا جز ہونے اور نہ ہونے کے درمیان  
 متروک ہے، تو اس کو بالجہر پڑھنا سنت اور بدعت کے درمیان متروک ہوگا، کیونکہ جب وہ سورہ  
 فاتحہ کا حصہ نہ ہوئی، تو وہ اذکار میں شامل ہوگی، اور اذکار کو بالجہر پڑھنا بدعت ہے، اور جب  
 کسی شی میں بدعت اور سنت ہونے کے دونوں احتمالات موجود ہوں، تو اس کے بدعت ہونے  
 کا احتمال راجح قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ بدعت سے احتراز کو نافرمان ہوتا ہے، مگر سنت اور واجب  
 پر عمل کو نافرمان نہیں ہوتا، لہذا اسے افتاء کے ساتھ پڑھنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ اس کی مزید دلیل یہ  
 ہے کہ حضرت ابو بکرؓ، عمر فاروقؓ، عثمانؓ، علیؓ، حضرت علیؓ، عبداللہؓ، سعیدؓ، عبداللہ بن الفضلؓ،  
 عبداللہ شہیدؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ سے مروی ہے، کہ یہ سب حضرات تسمیہ آہستہ آواز  
 سے پڑھتے تھے۔ اور ان میں سے بیشتر افراد ناز میں تسمیہ کے اونچی آواز سے پڑھنے کو بدویت قرار  
 دیتے تھے، اور بدعت بدعتوں کی جانب منسوب ہو، شریعت کے بارے میں ان کی حیثیت کی  
 بنا پر، وہ بھی باطل قرار پاتی ہے۔ اسی طرح حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ  
 میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے  
 پیچھے ناز پڑھی ہے، یہ سب حضرات اونچی آواز کے ساتھ تسمیہ نہیں پڑھتے  
 تھے۔

پھر ہمارے نزدیک اگرچہ امام تسمیہ اونچی آواز کے ساتھ پڑھتے ہیں، لیکن اسے پڑھنے ضرور  
 تھاکہ برکت کے طور پر اسی سے قراءت کا آغاز و اختتام ہو، جیسے کہ وہ بالاتفاق تَعَوُّذ کو فقط پہلی  
 رکعت میں پڑھتا ہے۔ پھر آیا امام تسمیہ کو ہر رکعت کے شروع میں پڑھنے یا نہیں؟ اس بارے  
 میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایات ہیں، جس میں سے روایت کہتے ہیں کہ امام تسمیہ فقط پہلی رکعت  
 میں پڑھتے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک وہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں۔ اس کے ساتھ تو برکت کے طور پر  
 قراءت کا آغاز کیا جاتا ہے، اور یہ بات تَعَوُّذ کی طرح پہلی رکعت کے ساتھ مخصوص ہے جب  
 کہ اصل امام ابو یوسفؒ کی وساطت سے امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں، کہ اسے ہر رکعت  
 کے شروع میں پڑھا جاتا ہے، وہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اپنا مسلک بھی ہے، اس لیے کہ  
 اگرچہ خبر واحد سے تسمیہ کا سورۃ فاتحہ کا جز ہونا چھٹی طور پر ثابت نہیں ہوتا، لیکن چونکہ خبر واحد  
 پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے، لہذا عملی طور پر اسے سورۃ فاتحہ کا ہی حصہ تصور کیا جائے گا، تو یہاں  
 سورۃ فاتحہ کا پڑھنا لازم ہوگا، وہاں امتیاز اس کا پڑھنا بھی ضروری ہوگا۔ البتہ ناز میں ہر سورۃ

کے آغاز میں تسمیہ کا پڑھنا امام ابو حنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک ثابت نہیں، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سورۃ فاتحہ کی طرح دیگر سورتوں کے شروع میں بھی احتیاطاً اس کو پڑھ لیا جائے، مگر امام ابو حنیفہؒ و ابویوسفؒ کا قول ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ باقی سورتوں کے متعلق یہ احتمال اجماع سلف سے باطل مشہور ہے کہ تسمیہ ہی کا جزو ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لیکن سورۃ فاتحہ کا حصہ نہ ہونے پر کوئی اجماع نہیں ہے، پیچھے لکھ رہا ہوں بدستور یہ احتمال موجود ہے، لہذا اقراءت کرنے وقت احتیاطاً اس احتمال پر عمل کیا جائے، تاہم یہ احتمال اس کے باوجود پڑھنے میں مضرت نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر کوئی آہستہ آواز سے پڑھنا اصل اور ادنیٰ آواز کے ساتھ پڑھنا بدعت ہے اور چونکہ یہاں اس کے ذکر یا سورۃ فاتحہ کا حصہ ہونے کا احتمال ہے۔ لہذا اس کو آہستہ آواز کے ساتھ پڑھنا احتمال بدعت سے دور ہے، لہذا یہی زیادہ بہتر ہوگا امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر قرأت آہستہ کی جارہی ہو، تو سورۃ فاتحہ اور سورۃ کے درمیان بھی تسمیہ پڑھا جائے، کیونکہ یہی طریقہ قرآنی مصنف کے زیادہ مطابق ہے، اور اگر وہ بالآخر قرأت کر رہا ہو، تو دونوں کے درمیان تسمیہ نہ پڑھے، اس لیے کہ اگر وہ درمیان میں بسم اللہ پڑھے گا تو اسے آہستہ آواز کے ساتھ پڑھنے سے قراءت کے مابین سکتہ ہوگا، جو مشریت میں جائز نہیں ہے۔

**⑤ مسنون قراءت کرنا:** کے ارکان کی بحث میں قراءت کی خدہ ضیئت اور فرض قراءت کی مقدار وغیرہ پر مفصل بحث کر گئے ہیں۔ یہاں ہم اولاً قراءت کی وہ مقدار بیان کریں گے جس کی بنا پر قراءت حد کا بہت سے نکل جاتی ہے اور صیغہ مستحب قراءت کا ذکر کیا جائے گا۔

۱۔ قراءت کی وہ مقدار جس سے وہ مکروہ نہیں رہتی یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ اور اس کے ساتھ کم از کم تین آیتوں والی کوئی چھوٹی سورۃ پڑھی جائے یا پھر کسی بھی سورۃ سے کم از کم تین آیات پڑھی جائیں۔ لہذا اگر اس نے تنہا سورۃ فاتحہ کو پڑھ لیا، اس کے ساتھ ایک یا دو آیات پڑھیں، تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا، جیسا کہ اُس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا صلوة الا بفتح الكتاب  
وسورة معها۔  
سورۃ فاتحہ اور اس کے ساتھ کوئی اور  
سورۃ پڑھے بغیر نماز جائز ہی نہیں  
ہوتی۔

اور چھوٹی سے چھوٹی سورۃ میں آیات پر مشتمل ہوتی ہے۔ پھر آپؐ نے مذکورہ حدیث میں نماز کے جائز ہونے کی خبریں، بلکہ اس کے کمال کی نفی فرمائی ہے۔ اور فرض کو ناقص اور کرنا مکروہ بتا ہے لہذا ایسا کرنا بھی مکروہ ہوگا۔

۲۔ قراءت کی مستحب مقدار: اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے روایات مختلف ہیں۔

الاصل میں ہے کہ امام فخر کی دونوں رکعات میں مجہدی طور سورۃ فاتحہ کے علاوہ قرآن مجید کی جنس سورۃ سے چاہے، چالیس آیتیں پڑھے، الحائضہ الصغیرہ میں ہے کہ سورۃ فاتحہ کے علاوہ چالیس، پچاس اور ساٹھ آیات پڑھے۔ حسیٰ المجرد میں امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ ساتھ سے لے کر ایک سو آیات تک قراءت کرے۔ امام حاسب کے اقوال کا یہ اختلاف درحقیقت اُن حضرت علیؑ علیہ وسلم سے مروی روایات کے اختلاف پر مبنی ہے، ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں سورۃ فجر تلاوت فرماتے تھے اسی لیے بعض صحابیات نماز فجر میں خاص طور پر سورۃ فجر کی قراءت کا التزام کرتی تھیں۔ جن میں ام ہشام بنت الحارث بن النعمان بھی تھیں، حضرت مسروقؓ بھی فرماتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سورۃ فجر اور سورۃ اقرب (الاشفاق) قرائت کی، یہ دونوں سورہیں بکثرت نماز فجر میں پڑھا کرتے تھے۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں سورۃ البقرہ، سورۃ المائدات اور سورۃ عم اور دوسری روایت کے مطابق سورۃ کورت اور اذا انشأ الغنطوط (الانفطار) تلاوت فرمائی؛ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی پہلی رکعت میں سورۃ الفتح سورۃ المائدہ اور دوسری رکعت میں قل یا اے انسان (الفجر) پڑھتے تھے، حضرت ابو ہریرہؓ اسلمیؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں ساٹھ تا اسی آیات پڑھتے تھے۔ وکیع نے بھی یہی روایت نقل کی ہے نیز مروی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے نماز فجر میں سورۃ البقرہ پڑھی، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: اسے غلط رسول سورج پڑھنے کے قریب ہو گیا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ طلوع ہو جاتا تو ہمیں غالیین میں سے دیتا، نیز مروی ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نماز فجر میں سورۃ یوسف پڑھی۔ جب وہ انشاء شکوہ بنی وحذی اللہ پر پہنچے تو ان کی آواز بھرا گئی۔ اس پر انہوں نے رکوع کر دیا بعض فقہار نے ان سب روایات میں تطبیق دی ہے اور کہا ہے کہ مسجد میں تین طرح کی ہوتی ہیں ایک وہ جس کے نمازی عابد و زاہد ہوں اور عبادت کرنے کا خوب شوق رکھتے ہوں اور دوسری قسم وہ صاحبِ جہاں کے نمازی قدرے سست ہوں اور زیادہ عبادت کرنے کا شوق نہ رکھتے ہوں؛ تیسری وہ مسجد جہاں درمیانے درجے کے لوگ ہوں، لہذا امام کے لیے مناسب ہے کہ اگر اولیٰ قسم کی مسجد ہو، تو لمبی تلاوت والی روایات پر عمل کرتے اور دوسری قسم کی مسجد میں کم از کم مقدار پر عمل پیرا ہو اور تیسری قسم کی مسجد میں متوسط قسم کی روایات پر عمل کرے۔ اس طرح حسب استطاعت تمام روایات پر عمل ہو جاتا ہے۔ اور اگر مذکورہ روایات کو بھی اسی اختلاف اہل مساجد پر محمول کیا جائے تو درست ہے۔ نماز عصر میں بھی نماز فجر جیسی یا اس سے کم قراءت کی جائے، جیسا کہ الاصل میں مذکور ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابو سعیدؓ فرماتے ہیں کہ مروی ہے:

”ہم نے نماز ظہر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کا اندازہ میں آیات سے کیا ہے۔“

حضرت عبد اللہ بن ابی قتادہؓ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز ظہر پڑھائی، اور اس میں سورۃ الطارق اور سورۃ الشمس تلاوت فرمائی۔

نماز عصر میں سورۃ فاتحہ سمیت بیس آیتیں، پڑھنا مستحب ہے الاصل میں یہی قول مذکور ہے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور جابرؓ بھی سمرہ دونوں روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عصر میں سورۃ الاصلیٰ اور سورۃ الفاشیہ پڑھتے تھے۔“

نماز عشاء میں بھی روایت الاصل کے مطابق اتنی قراءت ہی مستحب ہے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب حضرت معاذؓ کے متعلق یہ چہ چلا کہ انہوں نے نماز عشاء میں سورۃ البقرہ پڑھی ہے تو آپؐ نے فرمایا:

”ہو سورۃ الشمس اور سورۃ البیل، والیل اذا یفشی، کیوں نہیں پڑھا۔“

علاوہ ازیں اس نماز کو ایک تہائی شب تک مؤخر کر کے پڑھا جاتا ہے، تو اگر اس میں لمبی قراءت کی جائے، تو مقتدیوں پر خند کے غلبہ کے باعث، نماز پڑھنا بہت گراں گذرے گا۔ اور نماز مغرب میں سورۃ فاتحہ سمیت یعنی اس کے علاوہ پانچ یا چھ آیات والی سورت پڑھی جائے الاصل میں یہی مذکور ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمر فاروقؓ شیعہ ہوںی ہے کہ انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی کھٹائی کو خط میں لکھا:

”فہم اور ظہر میں طوال مفصل، عصر اور عشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھا کرو۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جہاں نماز مغرب کو جلد ہی ادا کرنے کا حکم ہے، تو اگر اس میں لمبی قراءت کی جائے تو نماز مغرب کی ادائیگی میں تاخیر ہو سکتی ہے۔ البتہ مع الصغیر میں ہے کہ نماز ظہر کی ابتدائی دو رکعات میں نماز فجر کے مساوی قراءت کی جائے۔ اس مسئلے میں نماز عشاء اور نماز عصر دونوں یکساں ہیں اور مغرب میں اس سے کم قراءت کی جائے۔ حسن بن زید الخیر دین امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ نماز ظہر کی پہلی رکعت میں سورۃ عیسٰی یا سورۃ الکہف اور دوسری رکعت میں سورۃ الباق یا سورۃ الشمس پڑھی جائے اور نماز عصر کی پہلی رکعت میں سورۃ الضحٰی اور سورۃ العادیات اور دوسری میں سورۃ النکاثر اور سورۃ الفہم اور مغرب کی پہلی رکعت میں نماز عصر کی طرح قراءت کی جائے۔ عشاء کی پہلی دو رکعات میں نماز ظہر کی طرح قراءت کی جائے، تو الاصل میں نماز عشاء کو نماز عصر کے اور الخیر دین میں نماز ظہر کے مساوی قرار دیا گیا ہے۔ انکونی نے مہتمم کے لیے نماز فجر کی پہلی رکعت میں قراءت کی مقدار سورۃ فاتحہ کے سوا تین تا سات

اکیس دوسری رکعت میں تائیس آیات بیان کی ہیں : نماز ظہر کی دوڑوں رکعات میں پہلی طرح اتنی آیات پڑھی جائیں جتنی آیات کو نماز ظہر کی پہلی رکعت میں پڑھی جاتی ہیں۔ نماز عصر اور نماز عشاء کے ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کے سوا تقریباً بیس آیات تلاوت کی جائیں اور نماز مغرب کی ابتدائی دو رکعات میں سورہ فاتحہ کے ساتھ قصار مفصل کی کوئی سورت پڑھی جائے اگر نبی نے کھا ہے کہ میرے نزدیک یہ روایت بھی الصلی نے امام ابو یوسف کی وساطت سے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے سب سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ قرات کی مقداروں کا یہ اختلاف لوگوں کے حالات کے اختلاف پر محمول ہو مثلاً ”ظہر“ کے لوگوں کی نیند اور غفلت کا وقت نہ رہتا ہے، لہذا نماز کو لمبا کر دیا جائے تاکہ اسی کی مہامت قوت نہ ہو جاوے اسی طرح ”عصر“ کے موسم میں نماز ظہر میں بھی قرات کی جائے کیونکہ لوگ دوپہر کا قیلو گو رہے ہوتے ہیں اور نماز عصر کا وقت لوگوں کے گروں کو آنے کا وقت ہوتا ہے، لہذا اس نماز میں ظہر و ظہر کی نسبت کم قرات کی جائے۔ اسی طرح نماز عشاء اس وقت پڑھی جاتی ہے جب لوگ سوئے کا ارادہ کیے ہوئے ہوتے ہیں، لہذا یہ وقت بھی نماز عصر کی طرح ہوتا ہے۔ اور نماز سحر کا وقت چونکہ کھانے پینے کا وقت ہوتا ہے، لہذا اس میں بھی قرات کو مختصر کیا جائے، کیونکہ صبح کے وقت لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انتظار میں کر سکتے۔ اس لیے یہ مقدار کوئی اتنی اور کمزوری مقدار نہیں ہے وقت اور حالات بخیر۔ امام اور مقتدیوں کی تبدیلی سے اس میں تہر کی ہو جاتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ نماز میں اتنی قرات کرے جو لوگوں کے لیے ذمی اور حقیف کا باعث بنے، گرائی کا باعث نہ بنے۔ اختصار اس سے نماز مکمل ہو جاتی ہو، جیسا کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہما سے فرماتے ہیں کہ مجھے اُس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری وصیت فرمائی وہ یہ تھی کہ ”میں لوگوں کو یہی نماز پڑھایا کروں گا، نیز مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

سن ام قوماً فلیصل بہم	جو کوئی لوگوں کو نماز پڑھائے دے چاہیے
صلواً أحسنہم فان فیہم	کو وہ لوگوں کو یہی نماز پڑھائے۔ کیونکہ ان میں سے بہتر اور بڑے دوڑوں طرح کے افراد ہوتے ہیں۔
الصفیر والکبیر۔	

نیز مروی ہے کہ بعض لوگوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت سعاد بنی سہیب کی، کو وہ قرات بھی کرتے ہیں۔ تو آپ نے ان کو بلایا، اور فرمایا:

انسان امت یا معاذ (قالہا ثلاثاً)	اے سعاد کیا تو لوگوں کو حق میں ڈانٹ
ابن ابی ہاشم والشمس والطارق والشمس	چاہتا ہے تو سورہ الطارق والشمس
وکفہم۔	کیوں نہیں پڑھتا۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نصیحت کرتے ہوئے جتنے جتنے میں

اس دن دیکھا کبھی نہیں دیکھا نیز حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ:  
 میں نے کسی شخص کے مجھے اتنی مکمل اور بلی نماز میں پڑھی جتنی بلی اور مکمل نماز میں  
 اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پڑھاتے تھے:

اس طرح مروی ہے کہ ایک روز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں سو نماز میں پڑھیں جب  
 آپ فارغ ہوئے تو آپ سے پوچھا گیا کہ آپ نے اتنی مختصر نماز کیوں پڑھائی ہے۔ اس پر آپ  
 نے فرمایا:

”میں نے اپنے پیچھے ایک چٹے کے رونے کی آواز سنی تو مجھے اس کی ماں کا خیال آ گیا  
 کہ مبرا وہ کبھی آزمائش میں پڑ جائے؟“

جو اس بات کی دلالت ہے کہ امام کو اپنے مقتدیوں کا خیال رکھنا چاہیے؛ علاوہ انہی  
 اس لیے بھی کہ مقتدیوں کے حال کی رعایت رکھنا۔ نمازیوں کی زیادہ عارضی کامو جب ہوتا ہے  
 لہذا ایسا کرنا مستحب ہوگا۔

یہ تو مہتمم کے لیے حکم تھا۔ رہا سفر تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنی اور مقتدیوں کی  
 رعایت کرتے ہوئے بلی قنات کرے۔ مثلاً اس طرح کہ سورۃ فاتحہ اور قصار مفصل میں سے  
 اور کوئی پڑھے جیسا کہ حضرت عقیلؓ عمار الجنبیؓ سے مروی ہے کہ:

”اے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک مرتبہ سفر میں نماز فجر پڑھائی، تو اس  
 میں آپ نے سورۃ فاتحہ اور سورۃ یٰسین تلاوت کیں۔“

نیز اس لیے بھی کہ سفر شقت کا مقام ہوتا ہے، اور اگر وہ دوران سفر میں اتنی لمبی لمبی ہو  
 پڑھنے تک جاویں، جتنی لمبی سوڑیں۔ لوگ حالت قیام میں پڑھتے ہیں۔ قرآن کو سنت مشکل  
 پیش آئے گی اور اس سے ان کا سفر بھی متاثر ہوگا جو مناسب نہیں۔ پھر جب سفر کی بنا پر نماز کو  
 قصر کرنے کا حکم دیا گیا ہے، تو قنات کی تخفیف میں تو ہر جہاں اولیٰ سفر مؤثر ہوگا۔ پھر مستحب  
 ہے کہ امام نماز فجر کی پہلی رکعت کو باوجود جہاد دوسری رکعت سے لیا کرے لیکن دوسری نمازوں  
 میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں رکعات میں یکساں قنات کر لی چاہیے  
 جب کہ امام محمدؒ کے مطابق اسے باقی نمازوں میں بھی پہلی رکعت کو دوسری رکعت پر فضیلت  
 دینی چاہیے۔ ان کی دلیل حضرت ابو قتادہؓ کی روایت کردہ یہ حدیث مبارکہ ہے کہ:  
 ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام نمازوں کی پہلی رکعت کو دوسری رکعت کے مثلاً  
 میں لیا کیا کرتے تھے۔“

علاوہ انہی اس لیے بھی کہ پہلی رکعت کو طول دینا نماز فجر کی طرح زیادہ عارضی کامو جب  
 ہوتا ہے، لہذا اسے طویل کرنا چاہیے۔ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال اس روایت  
 سے ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ کی پہلی رکعت میں سورۃ الحجۃ اور دوسری رکعت



میں سورۃ النافثون پڑھا کرتے تھے :

اور یہ دونوں سورجیں یکم میں ایک دوسری کے مساوی ہیں۔ اور کبھی آپت پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ اور دوسری میں سورۃ النافثین پڑھتے تھے۔ یہ دونوں بھی ایک جیسی سورجیں ہیں۔ علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ دونوں رکعات میں قراءت کرنے کا یکساں حکم ہے، لہذا ایک جیسی خصوصیتیں سبب کے سوا ان میں سے ایک رکعت کو دوسری رکعت پر فوقیت نہیں دی جاسکتی۔ پھر چونکہ نماز فجر میں لوگوں کی زیادہ عبادت کی ضرورت کا داعیہ (سبب) موجود ہے۔ کیونکہ یہ نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے، لہذا اس نماز کی پہلی رکعت کو دوسری پر فوقیت دینا لوگوں کے حال پر شفقت کا موجب ہوگا، لیکن باقی نمازوں میں ایسا کوئی داعیہ نہیں ہے، کیونکہ یہ جاگنے کے اوقات ہیں، جب کہ جماعت سے پہلے رہ جانا بہت بڑی کوتاہی ہے اور ایسی کوتاہی کرنے والا کسی رعایت کا مستحق نہیں ہوتا۔ یہی مذکورہ حدیث تو ہم اس کے جواب میں دیکھ سکتے ہیں کہ پہلی رکعت نماز کے آغاز میں ثنا کی وجہ سے یہی جو جایا کرتی تھی، ذکر قراءت کی بنا پر، نیز مستحب ہے کہ ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ اور کوئی مکمل سورۃ پڑھی جائے۔ جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے اور اگر اس نے ایک ہی سورۃ کو دو رکعات میں پڑھا تو بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہوگا۔ اس لیے کہ حدیث میں وارد شدہ طریقے کی خلاف ورزی ہے، لیکن اکثر مشائخ اسے مکروہ قرار نہیں دیتے، جیسا کہ بیہی بن ابی ہار سے ائمہ کا حکم سے روایت کرتے ہیں۔ مکروہ حبس۔ انہوں نے اس بارے میں اپنی سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ نماز فجر میں سورۃ بنی اسرائیل قل ادعوا اللہ ادا دعوا السّاجدین تک پڑھی اور دوسری رکعت میں اسے مکمل فرمایا اور اگر وہ ایک ہی رکعت میں دو سورتیں پڑھ دے تو مکروہ ہوگا، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ترووں میں سات سورتیں تلاوت فرمائیں، لیکن افضل یہ ہے کہ ایک رکعت میں دو سورتیں کو جمع کر دیا جائے اور اگر اس نے کسی سورۃ کے درمیان یا اس کے آخری حصے تلاوت کی تو کوئی مضائقہ نہیں۔ فقہ ابو جعفر اندلسی سے یہ روایت ہے۔ لیکن مستحب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔

① آئین کہنا: پھر سب وہ سورۃ فاتحہ پڑھ لے۔ تو خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد۔ آئین کہے۔ اکثر علماء کی یہ قول ہے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ آئین بالحق کہیں جائے۔ امام مانگ فرماتے ہیں۔ کہ آئین مقتدی کہے امام اور منفرد کہیں۔ صحیح قول اکثر علماء یہی کہ ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

ادعوا امام فاقبلوا فان	جب امام آئین کہے۔ تو تم بھی آئین کہو
ادعوا ثلثۃ ثم من فممن وافق	اس لیے کہ اس وقت فرماتے بھی آئین
ثلاثین الملائکۃ فممن وافق	کہتے ہیں تو میں کسی کی آئین فرشتوں کی

تقدم من ذنبہ وماناخذہ آمین کے موافق ہو جائے اس کے تمام کچے

پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔  
 کہ اس میں فرق کیے بغیر ہم سب کو آمین کہنے کی ترغیب دلائی گئی ہے، پھر ہمارے نزدیک  
 آہستہ آمین کہنا سنت ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جہری نمازوں میں بالجہر آمین کہی  
 جائے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے ابھی اور بیان کی۔ اس سے ان کا استدلال اس  
 طرح ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتدیوں کے آمین کہنے کو امام کی آمین کے ساتھ مشروط  
 کر دیا ہے تو اگر امام کی آمین اور نبیؐ کی آواز سے نہ ہوگی، تو اس کا علم کیسے ہوگا، لہذا اس کے  
 ساتھ متعلق ہونے کے کچھ معنی ذہنوں گئے، نیز حضرت واصل بن عقیلؓ روایت کرتے ہیں کہ ”نبی اکرم  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ اور نبیؐ کی آواز سے آمین کہی اور اس کے الف (مدہ) کو کھینچا، پھر ا  
 استدلال حضرت واصل بن عقیلؓ کی اس روایت سے ہے۔ جس میں وہ بیان فرماتے ہیں کہ نبی  
 اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پشت آواز سے آمین کہی۔“ یہی حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن  
 مسعود کا بھی قول ہے۔ نیز مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا،

اِذَا قَالَ الْاِمَامُ وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا      جب امام وَلَا الضَّالِّينَ کہے، تو تم بھی  
 آمین خاف الامام یقولہا۔      آمین کہو، کیونکہ امام بھی اس وقت آمین  
 کہتا ہے۔

اور اگر امام اور نبیؐ کی آواز سے آمین کہنا۔ تو آپؐ کو ”فان الامام یقولہا“  
 کہنے کی کیا ضرورت تھی؟

علامہ انریس اس لیے بھی، کہ آمین ایک دعا ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں و  
 ”اے اللہ قبول فرما، یا اے نبیؐ، جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:  
 قَالَ قَدْ اُجِيبَتْ دَعْوَانَا۔      (جدا نئے، فرمایا کہ تمہاری (دووں)  
 کی دعا قبول کر لی گئی۔

حالانکہ حضرت موسیٰؑ دعا مانگ رہے تھے اور حضرت ہارونؑ اس پر آمین کہتے جاتے تھے  
 اور سنت یہ ہے کہ دعا آہستہ سا اُٹھ جائے یہی حضرت واصل بن عقیلؓ کی حدیث، اس پر مشہور  
 محدث النعمانیؒ نے اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ ”یہ عجیب بات ہے کہ واصلؓ تو اس وقت مجروح  
 ہوں اور عبداللہ بن مسعودؓ غائب ہوں؟“ علامہ انریس اس لیے بھی کہ اس میں یہ احتمال موجود  
 ہے، کہ آپؐ نے لوگوں کو تنہا دینے کے لیے کہیں اسے اور نبیؐ کی آواز سے کہہ دیا ہو۔ جب کہ دوسری  
 حدیث میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ آمین کا مقام مقدر رہے  
 یعنی سورۃ فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد لیسہ الامام کی آمین کے ساتھ اس کی آمین  
 کو متعلق کرنا درست ہوگا۔

## رکوع کے امور مستونہ

### ① تکبیر کہنا :

جب وہ قرات سے فارغ ہو جائے تو وہ رکوع کے لیے نیچے جھک جائے اور جھکنے وقت تکبیر کہے۔ مگر رفع یدین نہ کرے۔ تکبیر کہنا اس لیے کہ اکثر علماء کے نزدیک ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہوتے وقت تکبیر کہنا سنت ہے۔ جب کہ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ رکوع میں جھکنے وقت تکبیر نہ کہے۔ البتہ اس سے سزا بخلاف وقت تکبیر کے اس بارے میں اکثر علماء کا قول بھی صحیح ہے۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ اور ابو موسیٰ الاشعریؓ وغیرہ روایت کرتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نمازیں اٹھتے اور نیچے کو جھکنے وقت تکبیر کرتے تھے۔“

دوسری روایت میں ہے کہ آپ نیچے جھکنے ہوئے تکبیر کیا کرتے تھے۔ روایت میں واؤ جاریہ ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہر رکن میں ذکر کرنا سنت ہے۔ تاکہ جس طرح ان رکعات کے ذریعے فعل اور علیٰ طور پر تعظیم بجالائی جاتی ہے اس طرح ہر رکن کے لیے کوئی طہرہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم اور اہم و بزرگ تعظیم کے مفہوم میں اضافہ ہو پھر چونکہ ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہونا بدعت خود ایک رکن ہے۔ اس لیے کہ منتقل ہونا ہی دوسرے رکن کے حصول کا ذریعہ ہے، لہذا اس موقع پر ذکر کرنا مستونہ ہوگا۔ اس سے روایت پر رفع یدین ذکر کرنے کا حکم، تو وہ اس لیے کہ رفع یدین ہمارے نزدیک فرض نمازیں سوا تکبیر تحریر کے کسی اور موقع پر مستونہ نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رکوع میں جھکنے اور اس سے سزا بخلاف وقت رفع یدین بھی کیا جائے۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ تکبیر کھٹے وقت رفع یدین کیا جائے، البتہ دعائے کموت اور تکبیرات علیہ کے وقت رفع یدین کرنا ہر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل وہ روایت ہے جسے حضرت علیؓ، عبداللہؓ بن عمرؓ، واصل بن عرقؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ جیسے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں جاتے اور اس سے سزا بخلاف ہونے رفع یدین کیا کرتے تھے۔“

ہمارا اعتقاد اس روایت سے ہے جسے امام ابو حنیفہؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اپنی ذاتی سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فقط تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے، پھر اس کے بعد اس کا اعادہ نہیں فرماتے تھے۔“

اسی طرح حضرت طلحہؓ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس نماز پڑھی، تو انہوں نے رکوع میں جھکنے اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع یدین نہیں کیا

توجہ میں نے ان سے پوچھا کہ آپ نے رطل یریں کیوں نہیں کیا۔ تو انہوں نے کہا کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے مجھے نماز پڑھنی تھی، انہوں نے دیکھا ہے کہ وہ سوائے پہن تکبیر کے کسی تکبیر پر رطل یریں نہیں کرتے تھے؛ نیز حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ:

”میں نے صحابہ کرامؓ میں سے عذرہ بشرہؓ کو دیکھا ہے کہ وہ سوائے تکبیر تحریر کے کسی اور تکبیر پر رطل یریں نہیں کرتے تھے۔

ادخل میں ان صحابہ کرامؓ کی مخالفت کرنا بہت برا عمل ہے۔ اور مشہور روایات میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا ترفع الا يدي الا في سبع مواطن	سات مقامات کے علاوہ ہاتھ اٹھانے
عند افتتاح الصلوة وفي العيدين	جا نہیں: نماز شروع کرتے وقت عیدین
والقنوت في الوتر وعند استلام	قنوت وتر، ہجرا شدہ کو استلام کرتے وقت
الحجر و على الصفا والمروة وبعثا	اور مناد مرد و عیدان عرفات میں اور
والسبع عند المقامين عند الجمرة	مجمرتین کے قریب قیام کے

وقت۔

ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ صحابہ کرامؓ کو رکوع میں کھینچے اور اس سے اٹھتے ہوئے رطل یریں کرتے ہوئے دیکھا، تو فرمایا:

ما في اداكم راضى ايد يكم	تہیں کیا ہو گیا ہے کہ میں تمہیں دیکھ رہا ہوں کہ
لا تذاذ ناب خيل خمس استنوا	تم سرکش گھوڑوں کی دموں کی طرح
في الصلوة وفي رواية	اپنے ہاتھ اٹھاتے ہو نماز میں سکون
قاروا في الصلوة	اختیار کرو۔ دوسری روایت میں

ہے کہ نماز میں وقار اختیار کرو۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان تکبیروں کو ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہوتے وقت کہا جاتا ہے لہذا اس وقت رطل یریں کرنا سنت نہیں ہو سکتا، جیسے مثلاً سجدہ میں ہاتھ وقت تکبیر کے خلاف سنت ہے، کیونکہ رطل یریں کا مقصد یہ ہے کہ ہرے شخص کو رکن کی تبدیلی سے آگاہ کیا جائے اور ہر شخص کو اس کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے۔ کہ جب تکبیریں سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہی جاتی ہیں، جیسے مثلاً عیدین اور قنوت کی تکبیریں پہنچا کر تکبیرات ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہوتے ہوئے کہی جاتی ہیں ان میں اس کی ضرورت نہ ہوگی، اس لیے کہ ہر شخص ان حرکات کو اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے، اس لیے اس کی ضرورت نہ ہوگی اسام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے وہ ضوفا ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء رطل یریں کیا کرتے تھے مگر بعد ازاں

آپ نے اسے چھوڑ دیا، جس کا ثبوت حضرت عبداللہ بن مسعود کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع یدین کیا، تو ہم نے بھی کیا۔ آپ نے چھوڑا تو ہم نے

بھی چھوڑ دیا۔“

حسب کی مزید دلیل یہ ہے کہ رفع یدین کے حکم کا مدار حضرت علیؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایات پر ہے، جب کہ حضرت حاکم بن کلیبؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ کے پیچھے دو برس تک نماز پڑھی، تو میں نے دیکھا کہ وہ تکبیر تحریر کے سوا کسی اور موقع پر رفع یدین نہیں کرتے تھے اور نماز تا بیٹ بیان فرماتے ہیں کہ میں نے دو سال تک حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اقتدا میں نماز پڑھی، تو میں نے دیکھا کہ وہ تکبیر تحریر کے سوا کسی موقع پر بھی رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ تو ای کا عمل اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ان کے عمل سے جو روایت نقل کی جاتی ہے، وہ غلط ہے جلد ۱۰، ۱۰۵

ازیں اس لیے بھی کہ روایات میں تضاد کی بنا پر رفع یدین چھوڑنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ ۱۰۵

اس لیے، کہ اگر وہ ثابت بھی ہو جائے، تو اس کا درجہ ”سنت سے قطعاً نہیں ہو سکتا، لیکن اگر وہ ثابت نہ ہو۔ تو وہ بدعت ہو گا اور بدعت کو چھوڑ دینا سنت پر عمل کرنے سے زیادہ بہتر ہے، نیز اس لیے بھی کہ ثابت ہونے کے باوجود رفع یدین ذکر نماز کے فائدہ ہونے کا باعث نہیں مگر اس کے ثابت نہ ہونے پر رفع یدین کرنا نماز کے فائدہ ہونے کا سبب ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں رفع یدین ایک ایسا عمل ہو گا جو نماز میں شامل نہیں اور جسے عمل کثیر کی تعریف کے مطابق دو وزن یا تھوڑے سے ادا کیا جاتا ہے۔

۱۰۶ رکوع کی مسنون مقدار کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، رکوع کی دیگر مسنون میں سے ایک یہ ہے کہ نمازی کو کرکھیلنا دے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور امام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کی حالت میں اپنی کرکھاتا پھیلا دیتے تھے

کہ اگر اس حالت میں اس پر پانی کا جھڑکا یا لالہ رکھ دیا جاتا تو وہ دین

مٹھ رہتا۔“

رکوع میں سر کو نیچے جھکانے کے بجائے اسے کمر کے برابر رکھنا مسنون ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حالت رکوع میں اپنے سر کو کمر سے ذرا اونچا کرتے تھے اور ذرا اس سے نیچے جھکا کرتے تھے، یعنی آپ اپنے سر کو کمر کے مساوی رکھتے تھے؛ ایک اور روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازی کو کمر سے کی طرح اپنی کرکھکانے اور سر اٹھانے سے منع فرمایا تا کیونکہ جب کہ حدیث اب سو گھٹتا ہے۔ تو اپنا سر نیچے جھکا لینا ہے اور منی میں لوٹ پوٹ ہونا چاہتا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کرکھیلنا سنت ہے اور یہ بات سر کو جھکانے یا اوپر اٹھانے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔

۱۰۷ رکوع کی ایک اور سنت یہ ہے کہ نمازی اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھ دے یہی

اکثر صحابہ کرامؓ کا قول ہے جب کہ حضرت عبداللہؓ ہی مسود فرماتے ہیں کہ رکوع میں "تطبیق" مسنون ہے جس کا طریقہ یہ ہے کہ نمازی اپنے دونوں ہاتھوں کو اکٹھا کر کے انہیں راتوں کے درمیان پیچے لٹکائے۔ صحیح قول اکثر صحابہ کرامؓ والا یہی ہے۔ کیونکہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انسؓ سے فرمایا تھا کہ:

"جب تو رکوع کرے تو تو اپنے دونوں ہاتھوں کی پھیلیوں کو اپنی راتوں پر رکھ لے اور اور اپنی انگلیاں کھول دیا کر؟"

دوسری روایت میں ہے کہ اپنی انگلیوں کے درمیان فاصلہ کر لیا کیونکہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "اس حالت میں تمہارے گھٹنے دوہرے ہو جاتے ہیں، لہذا تم گھٹنوں کو کچھ لیا کرو۔" جب کہ تطبیق کا حکم مسود ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سعید بن العاصؓ نے اپنے بیٹے کو نماز میں تطبیق کرتے ہوئے دیکھا تو انہوں نے اسے اس سے منع کیا۔ اس پر ان کے بیٹے نے کہا کہ میں نے عبد اللہؓ ہی مسود کو تطبیق کرتے ہوئے دیکھا ہے تو انہوں نے فرمایا تھا: "ابھی مسود پر دم فرمائے، ابتدا ہی فرمانے میں تطبیق کرتے تھے۔ مگر پھر میں اس سے روک دیا گیا۔" جانا۔ بریں بیان یہ احتمال موجود رہے کہ اس نسخ کی اطلاع شاید حضرت عبداللہؓ ہی مسود کو دے ہوئی ہو، لہذا وہ بعد میں بھی تطبیق کرتے رہے ہوں:

(۱۵) ایک اور سنت یہ ہے کہ انگلیوں کے درمیان فاصلہ رکھا جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی ہے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا مسنون ہے، نیز ان کو کچھ ناہنجاری سنت ہے، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کے حوالے سے اوپر بیان ہوا۔ پھر انگلیوں کے باہر فاصلہ کرنے سے گھٹنوں کو کچھ ملنے میں سہولت پیدا ہوتی ہے۔

(۱۶) ایک اور سنت یہ ہے کہ رکوع میں تین مرتبہ سمان رنی العظیم پڑھا جائے۔ یہی اکثر فقہاء کا مسلک ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کوئی رکوع میں تکبیر نہ پڑھے، تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ ان سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ رکوع میں کوئی دعا مقرر نہیں، جب کہ ابو صلیح السجستانیؒ سے روایت ہے کہ جس نے رکوع اور جہد کے میں تین مرتبہ سے کم تسبیح پڑھی، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، یہ توں سرے سے ہی فاسد ہے، اس لیے کہ رکوع اور جہد کرنے کا حکم تو علی الاطلاق تسبیح کی شرط کے بغیر محض عمل رکوع و جہد کے ساتھ مسنون ہے اور چونکہ خبر واحد کے ساتھ قرآنی حکم کو مسود کرنا ممکن نہیں، لہذا ہم نے تسبیح کو رکوع کی سنت قرار دینے کے ساتھ اس کے چھوڑنے کی صورت میں نماز کے جائز ہونے کا مسلک اختیار کیا ہے، اس طرح حسب استطاعت دونوں دلائل پر ہی عمل ہو جاتا ہے، اس کے مسنون ہونے کی دلیل حضرت عقیقہ بن عامر کی یہ روایت ہے کہ:

"جب اللہ تعالیٰ کی جانب سے تَسْبِيْحُ يٰ اَسْمٰوَاتِ وَتَرْتِکُ الْعِظَامِ کا حکم آیا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس تسبیح کو رکوع میں شامل کر دو:"



وہ اس کا انتظار کرے یا نہیں؟ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ اور محدث ابن ابی اسلمی سے اس بارے میں سوال کیا، تو دونوں نے انتظار کرنے کو مکروہ قرار دیا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کے متعلق بڑے گناہ میں شرک کا احادیث سے امام محمدؒ سے ان کے ایک شاگرد ہشام ثقلی کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک بھی ایسا کرنا مکروہ ہے، مگر ابو یوسفؒ روایت کرتے ہیں کہ ان کے ہاں اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا جاتا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک یا دو تصبیحات کے مساوی وقت میں اس کا انتظار کر لیا جائے، تو کوئی حرج نہیں۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ وہ تصبیحات میں اضافہ نہ کرے۔ بلکہ انہی تصبیحات کو قدرے لمبا کر دے۔ اہل قہم اصناف فرماتے ہیں کہ اگر آنے والا شخص بالماء ہو، تو اس کا انتظار کرنا جائز نہیں، لیکن اگر وہ غریب آدمی ہوں تو اس کا انتظار کرنا جائز ہے۔ فقہ ابراہیمؒ فرماتے ہیں کہ اگر امام آنے والے شخص کو جانتا ہو، تو اسے انتظار کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں اگر نادول کے جھگڑنے اور مائل ہونے سے مشابہ ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو نہ جانتا ہو، تو انتظار کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں اطلاع بعد از اندر ہی اس کی رعایت ہوگی۔

⑤ قوم پر حسب وہ حالت رکوع میں مطمئن ہو جائے، تو پنا سر اٹھائے، اور کہے: سبغ اللہ منا حمدہ اور رفع یدین نہ کرے۔ یہاں قوم کے فرض اور سفلوں متعارف کا ذکر بھی مناسب ہوگا۔ فرض مقدار کا بیان تو اوپر ہو چکا، مگر یہ رکوع سے بھگتے کی جانب منتقل ہونے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے۔ اور اس کا رکوع سے واپس حالت قیام میں آ جانا (تومر کرنا) تبدیل رکعت ہے جو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، بلکہ ان کے ہاں واجب یا سنت ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے، جیسا کہ پیچھے تفصیل بیان ہو چکی، البتہ اس حالت کی سنتوں میں سے ایک سنت یہ ہے کہ اس حالت میں ذکر کیا جائے، کیونکہ ایک رکعت سے دوسرے رکعت میں منتقل ہونا فرض ہے، لہذا اس میں ذکر کرنا سفلوں ہوگا۔ البتہ ذکر کی نوعیت میں اختلاف ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ لازمی یا تو امام ہوگا یا مقتدی یا مفرو۔ اگر وہ امام ہو تو سبغ اللہ منا حمدہ کہے اور "ربنا اللہ الحمد" نہ کہے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے، امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ "سبغ اللہ منا حمدہ اور تمجید ربنا اللہ الحمد" دونوں چلے۔ امام ابو حنیفہؒ بھی اسی قول مروی ہے۔ ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب قول روایت ہے کہ "یہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع سے سر اٹھاتے، تو فرماتے: سبغ اللہ منا حمدہ۔"

ربنا اللہ الحمد

اندھ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر امام ہوتے تھے، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی روایت ہے۔ علامہ الزیلعیؒ اس لیے بھی کہ امام اپنے حق میں منفر ہوتا ہے، اور چونکہ مفرو دونوں انکار بھی پرستار لے لہذا امام کو بھی یہ دونوں ہی کہنے جائیں، مزید برآں اس لیے کہ تسبیح و حقیقت تمجید کی ترغیب ہے اور یہ بات قطعاً مناسب نہیں کہ انسان دوسرے شخص کو رکعت کا حکم دے اور خود اپنے آپ کو

نہ سوئی حذقی نے اس کی بات میں نے اس کا حوالہ نہیں دیا۔



فراموش کر دے تاکہ وہ اس کی بنا پر آیت :

أَنَّا نَسُودُ النَّاسَ بِأَلْسِنَةٍ أَوْ نَقُودُهُمْ  
أَنفُسُهُمْ وَنَنسُوهُمْ فَهُمْ نُكَلِّبُ

کہ تم لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے  
حق میں فراموش کر دیتے ہو مالا کہ تم کتاب  
پڑھتے ہو۔

کا مصداق قرار دے پاسے : امام ابو حنیفہ کا استدلال حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ اور حضرت  
ہشام بن عروہؓ کی روایت کردہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب ذیل حدیث سے ہے کہ آپ نے  
فرمایا :

انما جعل الإمام ليؤتينا به فلا  
تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا  
واذا قرء فامضوا واذا قال ولا  
الضالين فقولوا آمين واذا دعي  
فاركعوا واذا قال سمع الله  
حمداً فقولوا ربنا الله  
الحمد -

امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی تقلید کی جائے  
لہذا تم اس سے اختلاف نہ کرو تو جب وہ  
بکبر کرے تم بھی بکبر کرو اور جب وہ قرائت  
کے تو نماز عموماً رہو اور جب وہ  
والضالین کہے تو تم آمین کہو اور جب  
وہ رکوع کرے تو تم رکوع کرو اور جب  
وہ سمع اللہ کہے تو تم ربنا لک الحمد کہو

کہ اس روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تسبیح اور تحمید کو امام اور مقتدی کے مابین  
تقسیم کیا ہے اور اس تقسیم میں تحمید مقتدیوں کے اور تسبیح امام کے حصص میں آئی ہے، جبکہ ان دونوں کو  
جمع کرنے میں ایک پہلو سے اس تقسیم کا ابطال لازم آتا ہے، جو درست نہیں ہے۔ پھر مناسب تو یہ تھا  
کہ آمین کہنا بھی امام کے لیے جائز نہ ہوتا، کیونکہ اس حدیث کا یہی تقاضا ہے، مگر اس کا علم ہمیں  
ہماری اوپر روایت کردہ دیگر احادیث کے ذریعے ہوا : علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ امام کے تحمید  
کھنے میں متبوع تابع اور تابع متبوع ہو جاتا ہے، جو درست نہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر نماز کی  
حرکت کے ساتھ متصل ہوتا ہے، پھر جب امام اپنی حرکت کے ساتھ ہی سمع اللہ... کہتا ہے تو مقتدا  
ربنا لک الحمد کہتا ہے اور اگر امام تسبیح کے بعد تحمید کے قرائت کرے تو مقتدی کی تحمید کے بعد دعا پڑھے گا  
لہذا اس طرح متبوع تابع اور تابع متبوع متبوع ہو جائے گا، مالا کہ حسب استطاعت نماز کے تمام اجزا  
میں متابعت کی رعایت رکھنا واجب ہے جبکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث آپ کے انفرادی طور پر  
محرم نماز تہجد اور کہنے پر معمول ہے اور ان کا یہ قول کہ امام پڑھتے ہیں میں متفرع حکم میں ہوتا ہے  
جس پر بھی تسلیم ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت کے مطابق، مفرد بھی دو قول کا ذکر نہ چھوٹے : طوطہ  
ازیں اس لیے بھی یہ قول باطل ہے کہ ہم نے اپنا تابع کہنے کا جو مفہوم بیان کیا ہے، وہ مفرد میں نہیں  
پایا جاتا لہذا یہ استدلال باطل ہوا — رہا ان کا یہ کہنا کہ وہ دوسروں کو نیکی کا حکم دیتا ہے تو اسے

خود کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ جب امام سمیع اللہ من ممدہ کہتا ہے، "تو وہ تمہید کی جانب ان کی رہنمائی کرتا ہے اور نیکی کی جانب دوسروں کی رہنمائی کرنے والا نیکی کرنے والے ہی کے حکم میں ہوتا ہے، لہذا وہ اس عمل کے لئے خود کو بھولنے والا قرار نہیں دیا جاسکتا۔"

یہ اس وقت کا حکم ہے کہ جب وہ امام ہو اور اگر وہ مقتدی ہو، تو ہمارے نزدیک وہ فقط تمہید کہے، اگر امام شافعی کے ہاں دونوں کو جمع کرے۔ ان کا استدلال منفر د ہے؛ علاوہ انہیں اس لئے بھی کہ بالا جماع اقتدا کرنے سے نماز کا کوئی ذکر ساقط نہیں ہوتا، اگر قرابت کے معاملے میں حکم ایک دوسرے سے مختلف ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "تسبیح اور تمہید کو امام اور مقتدی کے مابین تقسیم کیا ہے، لہذا دونوں کو جمع کرنے سے کہنا دونوں پہلوؤں سے اس تقسیم کا ابطال لازم آتا ہے جو جائز نہیں؛ علاوہ انہیں اس لئے بھی کہ تسبیح کی تحدید کثرت طوائف ہے اور جسے کسی شے کی دعوت دی جائے، اس کا کام فقط یہی ہوتا ہے کہ وہ اس دعوت کو قبول کیے، دیے کہ وہ داعی کے قول کا اعادہ کرے۔ اور اگر وہ منفر د ہو، تو ظاہر روایت کے مطابق وہ تسبیح بھی کہے، اسی طرح مذکورہ ائمہ کے نزدیک بھی وہ تمہید بھی کہے اور تسبیح بھی البتہ امام ابوحنیفہ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، اعلیٰ امام ابو یوسف کی وساطت سے امام ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فقط تسبیح کہے، تمہید نہ کہے، یہی ابو القاسم الصفار اور شیخ ابو بکر الاعش کا بھی مسلک ہے، مگر حسن بن زریا ہاک ابوحنیفہ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ دونوں کو جمع کرے۔ بعض نوادر میں ان سے یہ قول منسوب ہے کہ وہ فقط تمہید کہے اور نہ کہے۔ الباقی الصفیر میں بھی اسی کی جانب اشارہ ملتا ہے، اس لئے کہ اس میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ سے اس شخص کے متعلق دریافت کیا جو فرض نماز میں ذکر سے اپنا سر اٹھاتا ہے۔ کہ آیا وہ "اللہ اعف عنی" کہے تو انہوں نے فرمایا کہ وہ "ربنا انت العبد" کہہ کر خاموش ہو جائے، اس جگہ ان کی حرا و امام نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ ان کے نزدیک امام تمہید نہیں کہتا، لہذا اس جگہ ان کا اشارہ منفر د ہی کی جانب ہو گا۔ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ تسبیح کو تمہید کی ترغیب کے لئے ہے، اور چونکہ اس کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں ہے جس کو وہ ترغیب دے سکے۔ اور انسان خود اپنی ذات کو ترغیب نہیں دے سکتا۔ لہذا اسے فقط تمہید کی ضرورت ہو گی کسی اور شے کی نہیں۔ اعلیٰ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ تمہید عامتہ طور میں کہی جاتی ہے، جس کا کہنا مسنون ہے۔ اور مسنون ذکر فقط فرائض اور واجبات کے ساتھ مخصوص ہے، جیسے کہ "تعدۃ اولیٰ" میں تشہد پڑھنا، اسی لئے دونوں مجددوں کے مابین جلسہ میں کوئی ذکر مسنون نہیں ہے، جبکہ حسن کی روایت کی دلیل حدیث عائشہ (مذکورہ بالا) ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کو جمع فرمایا کرتے تھے، اور حالت انفراد کے سوا اس روایت کا کوئی اور محمل (جس پر معمول کیا جاتا ہے، نہیں ہو سکتا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اسی لئے اس کا بھی اسی پر عمل ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی امت کی امت کے خلاف جمع نہیں ہو سکتی۔

بجز تمیہ کے الفاظ میں روایات مختلف ہیں بعض روایات میں ربنا اللہ الحمد ہے اور بعض میں ربنا  
 ولن الحمد اور بعض میں الحمد ربنا اللہ الحمد کے الفاظ ہیں تاہم ان میں زیادہ مشہور روایت پہلی  
 ہے۔

### سجدہ کی سنتیں

۱۵) تنکیر کہنا: پھر جب وہ قمر کی حالت میں بالکل مطمئن ہو جائے تو وہ سجدہ کے لیے نیچے جھک  
 جائے اس لیے کہ وہ سجدہ کو مکمل صورت میں ادا کر کے فارغ ہو چکا ہے، لہذا اب اس پر  
 لازم ہے کہ وہ دوسرے رکن یعنی سجدہ سے کی جانب منتقل ہو جائے، اس لیے کہ ایک رکن سے دوسرے  
 رکن میں منتقل ہونا فرض ہے کیونکہ یہی اس رکن کی تکمیل کا فریضہ ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ منتقل ہونے  
 کی سنت یہ ہے کہ وہ اس وقت تنکیر کہے، مگر رفع یدین نہ کرے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

۱- سجدہ میں جاتے ہوئے وہ پہلے زمین پر اپنے زانو رکھے اور پھر ہاتھ رکھے، یہ ہمارا مسلک ہے، امام الکلی  
 اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ پہلے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر رکھے۔ ان کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
 کی وہ روایت ہے، جس میں آپ نے اونٹ کی طرح زمین پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، جس کی صورت  
 یہ ہوتی ہے کہ گھٹنے پہلے رکھے، بائیں ہمارا استدلال بھی اسی روایت سے ہے، اس لیے کہ اونٹ ہمیشہ  
 ہاتھ اٹکے قدم پہلے رکھتا ہے۔ حضرت عمرؓ اور عبداللہؓ مسعودؓ سے بھی یہی قول مروی ہے، یہ حکم اس  
 وقت کا ہے۔ جب اس کے پاؤں پر ہوں اور اگر اس نے پاؤں میں اس طرح سونے سے پہن گئے  
 ہوں کہ اس کے لئے اتھوں سے قبل گھٹنے رکھنا مشکل ہو تو وہ بیٹھ کر ہاتھ رکھے۔ پھر وہ پہلے  
 دایاں گھٹنا رکھے اور پھر بائیں۔

۱۶) ایک اور سنت یہ ہے کہ وہ پہلے اپنی پیشانی زمین پر دھرے اور پھر اپنی ناک۔ بعض فقہاء فرماتے  
 ہیں کہ وہ پہلے ناک اور پھر پیشانی رکھے۔ سجدہ کی حقیقت اس کی فرض مقدار اور سجدہ ادا کرنے  
 کے مقامات وغیرہ پر عمل انہی بحث کی جا چکی ہے، رہا ان ہم فقط سجدہ کی سنتوں کا تذکرہ کر چکے  
 چنانچہ سجدہ کی ایک سنت یہ بھی ہے کہ سجدہ جسم کے سات اعضا پر کیا جائے، جیسا کہ ہم انہی قبل اسامیوں  
 کی روایت نقل کر چکے ہیں و

۱۷) سجدہ کرتے وقت پیشانی اور ناک دونوں سے سجدہ کیا جائے، امام شافعی کے نزدیک ایسا کرنا  
 فرض ہے، اس لیے کہ حدیث مبارکہ میں ہے:

لا یقبل اللہ صلاۃ من لم یسجد  
 انفض الارض کلیتہا جہنمہ۔

ہمارے نزدیک یہ حدیث بیوی فی کمال یعنی محض تنبیہ پر محمول ہے، جیسا کہ انہی قبل بیان ہوا۔  
 ۲- سجدہ سے کہ ایک اور سنت یہ ہے کہ ناک اور پیشانی پڑنا اور ٹوٹی وغیرہ کی کسی رکاوٹ کے  
 بغیر سجدہ کیا جائے۔ اور اگر اس نے گڑبڑ کی تو پھر سجدہ کیا تو اگر اسے زمین کی سختی محسوس ہو، تو  
 ہمارے نزدیک اس پر سجدہ کرنا جائز ہو گا، امام محمد نے ائمہ میں بھی لکھا ہے، مگر امام شافعی فرماتے  
 ہیں کہ سجدہ جائز ہو گا، مجھے قول ہمارا ہی ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

اپنے عمامہ کی تہ پر سجدہ کر لیا کرتے تھے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگر عمامہ اس سے الگ ہو جائے اور عمامہ پر سجدہ کرے۔ اور اسے زمین کی سختی محسوس ہو تو سجدہ جائز ہوتا ہے، تو اسی طرح عمامہ کے سر سے متصل ہونے کی صورت میں بھی سجدہ درست ہوگا اور اگر اس نے خشک گھاس یا روٹی پر سجدہ کیا تو اگر اس کی پیشانی اس میں اتنی ٹڑ جائے کہ زمین کی سختی اسے محسوس ہو، تو سجدہ جائز ہوگا، ورنہ جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے کسی پٹے ہوئے پتھرے یا چٹائی پر سجدہ کیا تو اگر وہ سخت ہو، تو سجدہ جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے برف پر نماز ادا کی ہو تو اگر اس کے سجدے والی جگہ سے برف سخت ہو تو سجدہ جائز ہوگا ورنہ نہیں اور اگر لوگوں کا ازدحام ہو اور جھڑکے باعث اسے سجدہ کے لیے جگہ نہ ملے اور ایک شخص دوسرے کی پشت پر سجدہ کرے، تو سجدہ جائز ہوگا۔ اس لیے کہ حضرت عمر فاروقؓ کا قول ہے کہ:

تو اپنے بھائی کی کمر پر سجدہ کر لے، اگر تیرے لیے وہی سجدہ گاہ ہے۔

حسن بن زیاد امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر اس نے کسی ایسے شخص کی پشت پر سجدہ کیا، جو اس کے ساتھ نماز میں شریک ہو تو سجدہ جائز ہوگا، ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ دوسرے شخص کی کمر پر سجدہ کا مجاز ضرورت کے تحت ہے اور ضرورت نماز میں شرکت ہونے پر ہی پیش آتی ہے:

(۷۱) سجدے میں ہاتھوں کو اپنے کانوں کے برابر رکھنا بھی مستحب ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے، تو اپنے ہاتھوں کو کانوں کے برابر رکھتے تھے۔ سجدے کی حالت میں اپنی انگلیوں کو قبلہ رخ رکھنا بھی مستحب ہے، اس لیے کہ فرمایا نبوی ہے:

”جب بندہ سجدہ کرتا ہے، تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے۔“

لہذا سجدے میں حسب استطاعت انگلیوں کو قبلہ رخ رکھا جائے۔

(۷۲) ایک اور سنت یہ ہے کہ سجدے میں بالائی جسم کا وزن ہتھیلیوں پر ڈالا جائے، اس لیے کہ نبی

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا تھا کہ:

”جب تو سجدہ کرے، تو اپنا وزن اپنی ہتھیلیوں پر ڈالے رکھ۔“

(۷۳) سجدے کی ایک اور سنت یہ ہے کہ حالت سجدہ میں اپنے ہاتھوں کو باہر نکال کر رکھے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو فرمایا تھا کہ جب تو سجدہ کرے تو اپنے بازو کو باہر نکال لے، یعنی ان کو دایاں کو باہر حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے، تو اپنے بازوؤں کو اپنے پہلوؤں سے دور رکھتے تھے۔ یہ مانگ کہ آپ کی ہاتھوں کی سفیدی نظر آئے گئی۔

(۷۴) سجدے کی ایک اور سنت یہ ہے کہ سجدے میں اعتدال اختیار کرے اور اپنی کہنیوں کو زمین پر نہ بچھائے

اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

”سجدے میں اعتدال اختیار کرو اور ٹم میں سے کوئی شخص کتے کی طرح اپنی کہنیاں زمین پر نہ

بجایا کرے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ غلوں میں کنشیاں زمین پر ٹکرائیں جاسکتی ہیں، فرض نماز میں نہیں۔ یہ قول فاسد ہے۔ اس لیے کہ جو روایت ہم نے نقل کی ہے، وہ اس میں اس کا ذکر مطلقاً آیا ہے۔ یہ حکم مرد کیلئے ہے، جبکہ عورت کو چاہیے کہ وہ اپنی کنشیاں زمین پر بھیٹے اور بالکل نیچے جھک جائے اور پرکھ اٹھے۔ جیسے کہ مرد اٹھتے ہیں۔ نیز اپنے سر میں کپڑی رانوں کے ساتھ ملانے کیونکہ یہی طریقہ اس کے لیے زیادہ اچھا ہے۔ اسی طرح مسجد میں ہرمان لہذا الاصلیٰ میں مرتبہ کنشیاں بھی مستحب ہے، جو اس کی کم از کم مقدار ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

(۳۱) پھر وہ اپنا سر اٹھائے اور تکبیر کے تالکے بالکل سیدھا ہو کر بیٹھ جائے۔ مسجد سے یہ اعتنا فرض ہے، اس لیے کہ دوسرا مسجد فرض ہے اور دوسرے مسجد سے بیٹھ جانے کے لیے پہلے مسجد سے سر اٹھانا ضروری ہوگا۔ پھر دونوں مسجدوں کے مابین جلسہ میں ملاپ کی شرط محض اعتدال مکان کیلئے ہے اور وہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، البتہ سنت یا واجب ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں وہ فرض ہے، جیسا کہ چھپے بیان ہوا۔ یہی پہلے مسجد سے سر اوپر اٹھانے کی مقدار تو حسن امام ابوحنیفہؒ کے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ جو مسجد سے فقط اتنا سر اوپر اٹھائے کہ اس کے اوڑھنی کے درمیان سے ہوا گذر جائے، کس کس کا مسجد جائز ہوگا، جبکہ امام ابو یوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر تو اس نے سر اٹھا دیا یا اٹھایا، کراستہ نماز سر کا اٹھانا قرار دے سکیں، تو مسجد جائز ہوگا۔ اسی طرح محمد بن سلیمان فرماتے ہیں کہ اگر وہ اس حد تک اپنا سر اٹھائے کہ جس سے دیکھنے والے کو یہ سمجھنے میں وقت نہ ہو کہ اس نے واقعی سر اٹھایا ہے تو اس کا سر اٹھانا جائز ہوگا، یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ یہاں دونوں ارکان کے مابین وقفہ اور ایک رکعت سے دوسرے میں منتقل ہونا پایا گیا ہے اور یہی فرض مقدار ہے، رہا احتمال، تو وہ سنت یا واجب ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، پھر سنت ہے کہ وہ اٹھتے ہوئے تکبیر کے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

(۳۲) پھر دوسرے سجود کے لیے تکبیر کرتے ہوئے دوسرے مسجد میں بیٹھ جائے، اور اس میں وہی پھر سجود اور وہی تکبیر کے جو اس نے پہلے مسجد میں پڑھا اور کیا تھا۔ بعد ازاں وہ اپنے پاؤں کے پنجوں پر دھن ڈالتے ہوئے کھڑا ہو جائے اور اٹھتے ہوئے بیٹھے نہیں، یعنی دوسری تکبیر اور چوتھی رکعت کے لیے اٹھتے ہوئے جلسہ استراحت نہ کرے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بہت جگہ ساجدہ استراحت کرے وہ کھڑا ہو۔ ان کی دلیل حضرت مالک بن الحریثؒ کی روایت کردہ حدیث ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت کے لیے اٹھتے تھے، تو بالکل سیدھے

ہو کر بیٹھ جاتے تھے اور پھر اپنے ہاتھوں پر ڈھکی ڈھال کر کھڑے ہو جاتے تھے۔“

ہمارا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ ایک حدیث سے ہے

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کر لیتے، تو اپنے پنجوں پر وزن ڈالتے ہوئے کھڑے ہو جاتے تھے؟“

اسی طرح حضرت عمرؓ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبید اللہ بن جراحؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ یہ سب حضرت اپنے پاؤں کے انگلیں جھٹے پر وزن ڈالتے ہوئے کھڑے ہوتے تھے، اور امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ضعف پر معمول ہے، اسی لئے آپؐ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا تھا کہ

”تم رکوع اور سجدہ میں مجھ سے پہلے نہ جایا کرو، اس لیے کہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں۔“

لہذا آپؐ نے اس ذریعہ باعث آسانی کیلئے یہ طریقہ اختیار فرمایا تھا۔ اسلئے ہونے اپنے ہاتھوں کا وزن زمین پر بجائے اپنے گھٹنوں پر ڈالتا چاہئے اور وہ گھٹنوں سے قبل اپنے ہاتھ زمین سے اٹھائے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ چار وزن زمین پر ڈالے، اور گھٹنے ہاتھوں سے پہلے اٹھائے جیسا کہ ہم نے حضرت مالکؒ بن انورؒ کی روایت اور برقیؒ کی۔ ہمارا استدلال حضرت علیؓ کی ایک روایت سے ہے، کہ وہ فرماتے ہیں،

”رض نماز میں سنوں ہے کہ ہاتھ زمین پر نہ ٹیکے جائیں، انا یہ کہ وہ بہت بڑھا ہوا اس سے پتا چلتا ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا حالتِ مذہب میں کیا تھا۔“

**تعدۃ اولیٰ کے امور مستورہ:** پھر وہ دوسری رکعت میں ویسے ہی کہے، جیسے اس نے پہلی رکعت ادا کی تھی۔ پھر وہ دو رکعتوں کے بعد تعدۃ اولیٰ کے لیے بیٹھے۔ ہم انہیں پہلی تعدۃ اولیٰ کے بارے میں تفصیل بیان کر آئے ہیں کہ وہ واجب ہے جس کا مقصد نماز کے دونوں حصوں کو باہم ایک دوسرے سے جدا کرنا ہے۔ یہاں ہم تعدۃ کے لئے بیٹھنے کی کیفیت کا ذکر کریں گے۔

(۲۵) سنت ہے کہ وہ دونوں تعدوں میں بائیں پاؤں زمین پر بچالے اور اس پر بیٹھ جائے لیکن بائیں پاؤں کو سیدھا کھڑا کرے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پہلے تعدہ سے میں تو اس طرح بیٹھتا سنت ہے، مگر دوسرے تعدہ سے میں وہ تورک کی حالت میں اپنی سون پر ٹیک لگا کر، بیٹھے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ دونوں تعدوں میں ہی سون پر ٹیک لگا کر بیٹھے، مگر سون پر ٹیک لگا کر بیٹھنے کی کیفیت یہ ہے کہ وہ اپنی سون کو زمین پر رکھ دے اور اپنے دونوں پاؤں دائیں جانب سے باہر نکال لے اور پھر سون کی بائیں اپنے کو لیے پر وزن ڈال کر بیٹھ جائے، امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے، کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ،

”آپؐ جب پہلے تعدہ میں بیٹھے، تو اپنا بائیں پاؤں بچھال لیتے اور اس پر بیٹھ جاتے اور

اپنا دائیں پاؤں بائیں سیدھا کھڑا کر لیتے تھے، پھر جب آپؐ دوسرے تعدہ میں

بیٹھے، تو اپنے پاؤں کو دھرتے ہوئے۔ اپنی دائیں طرف سے باہر کی طرف نکال لیتے۔“

ہمارا استدلال امام نووینؒ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتی

ہیہ

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب بیٹھے تو اپنے ہاتھوں کو بچھالیتے اور اس پر بیٹھ جاتے  
جبکہ دائیں پاؤں کو آپ بائیں سینہ کا کھرا کرتے تھے۔“

اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے نماز میں  
توڑک میں بیٹھنے سے منع فرمایا ہے: ”جبکہ حضرت ابو سعید اسدیؓ کی مذکورہ حدیث آنحضرتؐ کے ہاں ضعیف و کمزور  
محمول ہے۔“ لیکن توڑک تو وہ دونوں قصوں میں اسی طرح بیٹھے جس طرح کہ عثمانؓ اس کیلئے  
زیادہ بامقرب ہو، چنانچہ وہ دونوں قصوں میں ہی مانتے تھے کہ اس کیلئے اپنے پر سے کاحیال  
رکھنا انہیں سنت سے زیادہ ضروری ہے۔ نیز نازنی اپنے دائیں پاؤں کی انگلیوں کو قبلہ رخ رکھے، جیسا کہ اوپر  
بیان ہوا۔ نیز اس کے لئے مناسب کہ وہ قصہ میں اپنے دائیں ہاتھ کو دائیں نازنی پر اور بائیں ہاتھ کو بائیں نازنی  
پر رکھے۔ امام محمدؒ کا نسخہ میں ہی روایت ملتی ہے، جبکہ اسی روایت نے کھارے کو وہ اپنے ہاتھوں کو اپنے  
پر رکھے۔ لیکن پہلا طریقہ ہی زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب قصہ کرتے تو اپنی  
بائیں کہن کو بائیں مان چا اور اور بائیں کہن کو دائیں مان پر رکھ دیتے تھے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کاس طرح  
انگلیاں قبلہ رخ ہوا کرتی تھیں اور اسی روایت نے جو طریقہ بیان کیا ہے، اس سے انگلیاں نہیں کی جانب مڑ جاتی ہیں۔

(۵) قصہ میں تشہید پڑھنا ضروری ہے تشہید کے ضمن میں (۱) تشہید کا طریقہ (ب) اس کی مقدار (ج) اس  
کے فرض یا واجب یا سنت ہونے کی بحث (د) اس کی سنتوں وغیرہ پر بحث ہوگی۔

۱۔ تشہید کا طریقہ: اس بارے میں صحابہ کرامؓ نے مختلف روایات مروی ہیں، ہمارے لئے کرام نے  
اس بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کو قبول کیا ہے، جس میں سب روایات تشہید مروی ہے کہ  
نازی کہے:

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ۔

جبکہ امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کو قبول کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

التَّحِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ الْمَشْكُورَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ سَلَامٌ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ۔

اسلام امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کو قبول کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

”التَّحِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ الْمَشْكُورَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ...“ اس کے بعد حضرت  
عبداللہ بن مسعودؓ کا تشہید ہے:

”سکایت: اس بارے میں ایک حکایت مروی ہے کہ ایک اعرابی امام ابوحنیفہؒ کی خدمت میں آیا اور کہا:

کہ آیا ایک حاکم کے ساتھ یا دو لوگوں کے ساتھ؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ نہیں، بلکہ دو لوگوں کے ساتھ یا سب سے

اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اسی طرح برکت دے جس طرح اس نے لا اور لا کو برکت عطا فرمائی

پھر وہ اعرابی اٹھ کر چلا گیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد اس اعرابی کے سوال و جواب سے کہ نہ سمجھے اس  
پر انہوں نے امام صاحبؒ سے اس کے متعلق دریافت کیا، امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اس نے میرے

سے یہ پوچھا کہ تشبیہ حضرت عبداللہؓ ہی مسعود کے تشبیہ کی طرح دو واؤں کے ساتھ ہے یا حضرت ابو موسیٰ الاشعری کے تشبیہ کی مانند ایک واؤ کے ساتھ۔ تو میں نے اسے کہا کہ نہیں بلکہ تشبیہ دو واؤں کے ساتھ ہے۔ پھر اس نے مجھ سے کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اسی طرح برکت دے جس طرح اس سے اپنے پاکیزہ درخت کو برکت دی جو زمشرقی ہے اور زمغربی (لا شمرقیہ ولا مغربیہ) ایہ حکایت ہم نے اس لیے نقل کی ہے تاکہ امام ابو حنیفہ کی زہانت اور ان کی بصیرت کا کچھ اندازہ ہو سکے، کہ وہ محض ایک حرف سے حق مطلب کی مراد سمجھ جایا کرتے تھے، اللہ تعالیٰ انہیں اپنی رحمتوں میں آمودہ فرمائے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ زوجہ ان صحابہ کرامؓ میں سے تھے اور وہ اسی راے کو ترجیح دیتے تھے جس پر کوئی دینی حکم پہنچ کر مستحکم ہو جاتا تھا، رہے حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ تو وہ تو بزرگ صحابہ کرامؓ (شیوخ) میں سے تھے اور بعض اونکا اجدادؓ اسلام کی باتیں بھی نقل کر دیتے تھے۔ جیسے کہ تلبیخ کا مسئلہ، ملاوہ انہیں یہ تشبیہ الحافظ قرطبیؒ کے مطابق بھی ہے، وہ اس طرح کہ اس میں "نحیۃ" (چہرہ) کی صفت برکت سے کی گئی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

نَحِيْۃٌ مِّنْ عِندِ اللّٰهِ مُبَارَكَةٌ  
طَلِبَةُ ۙ

یہ خدا کی طرف سے مبارک اور پاکیزہ تحفہ ہے۔

اور اس میں سلام کا ذکر بطور نکرہ آیا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں "سَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِینَ" اور "سَلَامٌ عَلَى الْاَنْبِیَآءِ" (ابراہیم پر سلام، سَلَامٌ عَلَى مُوْسٰی وَهٰرُوْنَ) (موسیٰ و ہارون پر سلام، سَلَامٌ عَلَىٰ رَبِّکُمْ وَرَبِّ اٰبَآئِکُمْ) (آپ کے رب و رب کے چچا کی طرف سے سلام) فرمایا گیا ہے، لہذا یہی تشبیہ بہتر ہوگا بلا تشبیہ لال حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ کی حسب ذیل روایت سے ہے، کہ وہ فرماتے ہیں کہ:

ہمیں اکرم علی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے یہ تشبیہ اس طرح سکھایا، جس طرح کہ آپ قرآن مجید کی کوئی سورۃ سکھایا کرتے تھے، آپ نے فرمایا کہ:

اَشْحَابُ اللّٰهِ وَالْمُؤْتَفٰتِ وَالطَّيِّبَاتِ اِلٰی اٰخِرِہ۔

پھر فرمایا کہ جب تو یکے کے دیا ایسا کہ لے کر حیرتی نماز مکمل ہو گئی؟

جی ہاں، اکرم علی اللہ علیہ وسلم کا دھڑکڑاہٹ اس کی تعلیم دینا، اس کی اہمیت اور پختگی کی جانب اشارہ ہے۔ اسی طرح آپ نے فرمایا کہ "تکبر، اقل، نیز آپ کے نماز کے مکمل ہونے کو اس کے پڑھنے، سر و ط فرمایا۔ لہذا اس روایت کی رو سے اس شخص کی نماز کو مکمل نہیں ہو سکتی جو اس کا سر پڑھے ملاوہ انہیں اس لیے بھی کر کے وہ تشبیہ ہے جو امت میں متداول اور صحابہ کرامؓ میں زیادہ مشہور ہے۔



تھا جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے منبر رسول پر بیٹھ کر کسی تشہد لوگوں کو سکھایا۔ اور کسی بھی صحابی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔ تو گویا اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا تھا اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ "حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں کو اس طرح تشہد سکھایا کرتے تھے کہ جس طرح چھوٹے بچوں کو کتاب پڑھائی جاتی ہے" پھر انہوں نے اسی تشہد کا ذکر کیا ہے۔ نیز حضرت امیر معاویہؓ کے متعلق مروی ہے کہ "وہ لوگوں کو منبر پر بیٹھ کر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ والا تشہد سکھایا۔ پھر انہوں نے بعینہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ والا تشہد روایت کیا ہے۔ علیؓ والا قیاس ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ تھیں روایت ہے۔

کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ایسا ہی تشہد پڑھا کرتے تھے۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی حضرت ابن مسعودؓ والا یہ تشہد ثنا کے خداوندی میں زیادہ فصیح و بلیغ ہے کیونکہ اس میں حرف واؤ کے ساتھ بعض کلمات کا بعض کلمات پر حلف کیا گیا ہے جس سے ہر لفظ علیحدہ علیحدہ ٹکٹے بنا کر تلاقی بیان کرتا ہوا نظر آتا ہے جب کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے جو تشہد نقل کیا گیا ہے اس میں اجتہاد کی کلمات کے مابین حلف نہ ہونے کی بنا پر وہ محض ایک ہی صفت کی طرح ہے جس سے کہ ساری عبارت مل کر ایک ہی کلام بنتا ہے، جیسا کہ اگر قسم میں یہ کہا جائے کہ "واللہ والرحمن والرحیم" اللہ کی قسم، رحمان کی قسم اور رحیم کی قسم، قرآن میں نہیں برقی ہیں لیکن "واللہ والرحمن الرحیم" اللہ رحمن ورحیم ہے کی قسم ایک ہی قسم ہے، اسی طرح ہمارے اس تشہد میں لفظ "سلام" الف لام کے ساتھ آیا ہے، لیکن حضرت ابن عباسؓ والے تشہد میں سلام کا ذکر بطور مکہ آیا ہے اور اس میں کوئی غیب نہیں کہ الف لام سے "سلام" زیادہ فصیح و بلیغ ہوتا ہے، کیونکہ اس میں لام استغراقی جنس کے لیے ہے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ السلام کا یہ لفظ قرآن مجید کے بھی زیادہ مطابقت ہے اس لیے کہ قرآن مجید میں ارشاد خداوندی ہے:

وَالسَّلَامُ عَلَی سَائِرِ الْمُرْسَلِیْنَ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ  
وَالسَّلَامُ عَلَیْ خَلْقِ سَبْتِہُمْ وَوَلَدَاتِہُمْ  
اور جو روایت کی بات ملے اس کو سلام  
.. اور سلام ہو، مجھ پر جس دن میں  
پیدا ہوا۔

اور امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کی جو وجہ ترجیح بیان کی ہیں وہ درست نہیں ہیں۔ اس لیے کہ اس کی بنا پر زوجہ ان صحابہؓ کی روایت کی، صحابہؓ میں صحابہؓ پر ترجیح لازم آتی ہے، حالانکہ کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں ہے، وجہ کہ امام مالکؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے وہ روایت کمزور ہے۔ کیونکہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے غبر رسولؐ پر بیٹھ کر لوگوں کو تشہد سکھایا تھا۔ وہ حضرت ابی سعید کے روایت کردہ تشہد کے عین مطابق تھا۔ لہذا اسی تشہد کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

پھر تشہد میں بیٹھے کی متعدد اہمیت سے لے کر "عبدہ ورسولہ" تک پڑھنے کے مساوی ہے۔ تشہد میں کسی لفظ کا اضافہ کر دینا یا شروع میں کوئی لفظ بڑھا کر دینا مکروہ ہے، جیسے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جیسے تشہد میں واؤ اور الف پڑانے پر ڈکا کر تے تھے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر کسی قسم کا اضافہ کرنا جائز نہیں ہے اور وہ جو تشہد کے شروع میں "بسم اللہ" یا "بسم اللہ فیما بسم اللہ فیما بسم اللہ" کا اور اس کے آخر میں "اَسَلُّہُ بِاللّٰہِ یٰ قَوِّیْمُ النُّجُوْمِ یٰ قَوِّیْمُ النُّجُوْمِ یٰ قَوِّیْمُ النُّجُوْمِ" کا اضافہ کرنا ہے وہ خلاف ہے۔ لہذا مشہور روایت کے مقابلے میں اسے قبول نہ کیا جائے گا اسی طرح ہمارے نزدیک قعدہ اولیٰ میں تشہد سے زیادہ کوئی دعا پڑھی جائے الغرض امام مالکؒ اہم شافعیؒ کے نزدیک اس کے ساتھ درود شریف "اللھم صلی علی محمد" کا اضافہ کرنا جائز ہے۔ ان کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

وَلَا تَلْعَنُوا بَعْدَ تِلْكَ مَنْ سَلَّمَ      اور ہر دو رکعت کے بعد تو تشہد پڑھ،  
 عَلٰی الْمُرْسَلِیْنَ وَ عَلٰی مَنْ اَتٰہُمْ      اور پیغمبروں، ان کے تابعین اور اللہ تعالیٰ  
 مِنْ عِبَادِ اللّٰہِ الصَّالِحِیْنَ۔      کے نیک و برگزیدہ بندوں پر سلام

بیچ۔

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ:

"اے پہلی دو رکعتوں کے بعد تشہد میں التیات سے زیادہ کچھ نہیں پڑھتے تھے۔ غلا وہ انہیں اس یا

الحمد للہ ۴۴۰۔ ترجمہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت کو جاہل اور وحی حق سے کریم ہے تاکہ آپ کے دین کو تمام دنیا پر  
 غالب کر دے، اے اہل بیت! حضرت کو گواہی دے۔

بھی کہ قعدۂ اولیٰ میں تشہد سے زیادہ پڑھنا اجماع امت کے خلاف ہے، جیسا کہ امام علیؑ فرماتے ہیں کہ: "جس نے قعدۂ اولیٰ میں تشہد سے کچھ زیادہ پڑھا، اس نے اجماع کی مخالفت کی اور امام علیؑ اسلاف کے فقہی مسائل کو دوسروں کی نسبت زیادہ جانتے دلتے امام تھے کسی مسئلہ کے ابطال کے لیے اس کا خلاف اجماع ثابت ہونا ہی کافی ہے، مزید بیان اس لیے بھی کر دیا ہے اور دعا کا موقع و محل نماز کے آخر میں ہی ہوتا ہے۔ جب کہ مذکورہ حدیث میں سلام سے تشہد میں آنے والا سلام مراد ہے، یا پھر ہم اسے قرائل پر محدود کرتے ہیں۔ اس لیے کہ قرائل کا ہر جہت حمد و ثناء ہوتا ہے، پھر اگر وہ بھول کر تشہد سے زیادہ الحمد من حق محض تک پڑھ لے، تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر سجدہ ہر ضروری نہ ہوگا۔ الامانی میں سنی بن زیاد نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ اسے سجدہ سہو کرنا لازم ہوگا، یہ مسئلہ از قبل بیان ہو چکا ہے۔

۲۸) **ما ثور دعا میں پڑھنا:** آخری قعدہ میں تشہد کے بعد اسے اللہ تعالیٰ سے اپنی ضرورت اور حاجت کا بھی سوال کرنا چاہیے، کیونکہ قرآن مجید میں کہا

گیا ہے:

قَالَ مَا تَرْجُو فَأَنْتَبِطْ - اور جب تو فارغ ہو جائے، تو عبادت میں غفلت کیا کر۔

تفاسیر میں بیان کیا گیا ہے کہ اس سے مراد نماز کے آخر میں دعا مانگنا ہے، اسی فاضل لد علیہ السلام نے دعا کے لیے تیار ہو جا، نیز جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا:

رجب تو اتنا کہ دے یا کر لے۔ تو میری نسا ز کھل ہو گئی، پھر تو جو چاہے دعا مانگ:

لیکن دعا کے لیے مناسب یہ ہے کہ کوئی ایسی دعا مانگی جائے، جو عوامی گفتگو کے مشابہ ہو تاکہ نماز سے اس کا ٹکنا صحیح معنوں میں طے سے ہو، یعنی غلط سلام کہہ کر وہ نماز سے خارج ہو، ہمارے اندکرام نے عوامی گفتگو کے مشابہ ہونے کی یہ تشویش کی ہے کہ کوئی ایسی دعا مانگے جس کا سوال اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور سے بھی کیا جاسکتا ہو، جیسے کہ کچھ فلاں چیز دے یا میری فلاں عورت سے شادی کر دے۔ اور جو دعا میں عوامی گفتگو کے مشابہ نہیں، اس سے مراد ایسی دعا میں ہیں کہ جن کا غیر اللہ سے سوال کرنا ممکن ہو جیسے مثلاً اے اللہ! اے تعالیٰ! اسے اللہ میری مغفرت فرما، وغیرہ۔

۲۹) **دعوت شریف پڑھنا:** پھر اہل ایمان کو ہمیں کہہ چکے دعوت شریف پڑھے یا بعد میں دعوت اللہ تعالیٰ

اپنی مغفرت میں فرماتے ہیں کہ تشہد کے بعد وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و شریف پڑھے پھر اپنی ضروریات کے لیے دعا مانگے اور والدین کے مومن ہونے کی صحت میں ان کی اور تمام مومن مردوں اور عورتوں کی مغفرت کے لیے دعا مانگے۔ یہی صحیح قول ہے کہ درود و شریف پہلے پڑھا جائے اور دعا بعد میں مانگی جائے تاکہ وہ قبولیت کے زیادہ قریب ہو، جیسا کہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

اذا صلى احدكم فليبدأ بالحمد لله  
والثناء على الله ثم بالصلوة على  
محمد وآله ثم بما يشاء.

جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو پہلے  
اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے، پھر محمد پر درود  
پڑھے اور پھر دعا مانگے۔

اور درود و شریف وہی مسنون ہے جو امت میں معروف و مقبول ہے۔ اکثر مشائخ کے نزدیک اس میں وارحم محمدًا اور ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر رحم فرما، کہنا مکروہ نہیں، جب کہ بعض کے اسے مکروہ بتلا یا ہے، انکار خیال ہے کہ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہم بدگمانی ہو سکتا ہے کہ شاید دعاؤں سے آپ نے اطاعت خداوندی میں کوئی کوتاہی کی ہے، اس لیے کہ جب کسی کی تقصیر کا ذکر کیا ہے تو کہتے ہیں اللہ اس پر رحم فرمائے، تاہم صحیح قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں، اس لیے کہ آدمی خواہ کتنا ہی بلند مرتبہ ہو جائے، وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مستغنی نہیں ہو سکتا لہذا یہ کہنا مکروہ نہیں، جیسا کہ ایک روایت ہے کہ:

ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ کوئی شخص محض اپنے عملوں کے ساتھ جنت میں نہیں جائے گا تا وقتیکہ اسے اللہ تعالیٰ کی رحمت حاصل نہ ہو جائے پوچھا گیا کہ کیا آپ بھی یا رسول اللہ فرمایا کہ ہاں میں بھی۔ افریہ کہ اللہ تعالیٰ ہی مجھے اپنی رحمت میں ڈھانپ لے!

اسکا مزید ثبوت یہ ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ کن جائز ہے کہ اسے اللہ تو حضرت محمد پر درود نازل فرمایا حالانکہ درود (صلوٰۃ) اور حقیقت اللہ تعالیٰ کی جانب سے نازل و رحمت ہی عبارت ہے تو یہ کیسا بھی جائز ہوگا کہ اسے اللہ تو آنحضرت پر رحم فرما۔ پھر ہمارے نزدیک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و شریف یسین فرض نہیں، بلکہ مستحب ہے، مگر امام شافعی کے نزدیک درود و شریف پڑھنا فرض ہے، کہ اس کے بغیر نماز ہی جائز نہیں ہوتی، اور یہ درود و شریف للحمد صلی وسلم ہے، جب کہ تعدد اولیٰ میں درود و شریف کے فرض ہونے کے متعلق امام شافعی کے دو اقوال ہیں، امام شافعی کی دلیل حسب ذیل آیت قرآنی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْمُوا لِلَّهِ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ  
اسمے ایمان والو! نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھیے۔

اور مطلق حکم فرضیت کے لیے ہوتا ہے: نیز فرمان نبوی ہے:-

لا صلوة لمن لم يصل علق جو نماز میں گھجہ پر درود نہ پڑھے اس کی فی صلا تم۔ نماز جائز نہیں ہوتی۔

بہارِ استدلال اور روایت کردہ "حدیث عبد اللہ بن مسعود" اور حدیث عبد اللہ بن عمر بن الخطاب سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی حضورؐ کے مقدار تشدد میں بیٹھنے پر درود شریف پڑھنے کی شرط کے بغیر ہی نماز کے مکمل ہو جانے کا ذکر فرمایا، جب کہ مذکورہ آیت میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی حجت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس سے مراد استحباب ہے جیسا کہ جاری اور روایت کردہ حدیث سے ثابت ہوتا ہے: اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ دونوں فرماتے ہیں کہ نماز میں درود شریف پڑھنا سنت ہے؟ علاوہ انہی اس لیے بھی کہ مطلق حکم حکمِ انکار کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ فعل کو ایک ہی مرتبہ ادا کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ پھر ہمارے امام کرام میں سے اکثر نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف بیٹھنے کو کجایتِ مذکورہ کی طرح زندگی میں فقط ایک مرتبہ فرض قرار دیا ہے اور خود آیت میں بھی نماز کی تکمیل نہیں کی گئی ہے جب کہ مذکورہ حدیث فقہی کمال پر محمول ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے:-

لا صلوة لاجار المسجد الا فی السجدة۔ مسجد کے سہائے کی نماز مسجد کے سوا جائز نہیں ہوتی۔

جہاں تک نماز سے باہر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنے کا تعلق ہے تو اس کے متعلق اکثر فقہی فرماتے ہیں کہ ہر حال میں باوجود شخص پر زندگی میں ایک بار درود پڑھنا فرض ہے لیکن امام الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ جب بھی حضورؐ کا ذکر کیا جائے یا سنا جائے تو آپ پر درود پڑھنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اکثر فقہی کی دلیل یہی ہے جو ہم نے ابھی ذکر کی کہ مطلق حکم حکمِ انکار کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ مذکورہ نماز میں یا نماز سے باہر ایک مرتبہ اس حکم کی تعمیل کر لے تو اس سے یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے جیسے ایک مرتبہ حج ادا کر لینے سے حج ادا ہو جاتا ہے۔ امام الطحاویؒ کا استدلال یہ ہے کہ درود شریف ذکرِ نبویؐ خود کر کے یا سننے پر واجب ہوتا ہے اور سب کے حکم کے حکم کا حکم لازم آ جاتا ہے جیسے نماز اور روزے وغیرہ عبادات کا یہی حکم ہے کہ یہ سب عبادات اپنے اسباب کے لوٹ آئے چار بار بار فرض ہوتی ہیں۔

تقید کے واجب یا سنت ہونے کی بحث: احتیاج کی رو سے تشدد پڑھنا قعدہ اولیٰ میں واجب ہے۔ قاضی ابو ہریرہ شروطنی فرماتے ہیں کہ وہ سنت ہے۔ ان کا یہ قول قیاس کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ قعدہ میں بیٹھنا فرض اور اس میں تشدد پڑھنا واجب ہے، تو جب قعدہ اولیٰ واجب ہو تو احوال اس میں تشدد پڑھنا سنت ہوگا، تاکہ قعدہ سے اس کا درجہ کم نظر آئے۔ مگر صحیح قول یہ ہے کہ یہاں تشدد پڑھنا واجب ہے اس لیے کہ امام محمد نے بھول کر اسے ترک کر دینے کی بنا پر مسجد مہول لازم قرار دیا ہے اور مسجد مہول تو رک

واجب سے ہی واجب ہوتا ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک آخری قدم میں بھی تشہد پڑھنا واجب ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی اسے دانستہ چھوڑ دے، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، گو وہ گنہگار ہوگا۔ اور اگر وہ اسے بھول کر ترک کر دے، تو اس پر مجددہ سہولازم ہوگا، امام شافعی کے نزدیک وہ فرض ہے، حتیٰ کہ اس کے بغیر نماز ہی جائز نہیں ہوتی۔ ہم ازیں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

تشہد کی سنتوں میں ایک سنت یہ ہے کہ اسے آہستہ پڑھا جائے، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ چار چیزوں کو امام بھی آہستہ پڑھتا ہے۔ ان میں انہوں نے تشہد کو بھی شام کیا، علاوہ ازیں اس نے بھی کہ یہ ثلثۃ خداوندی کے زمرے میں آتے ہیں، اور دعا اور ثنا میں اصولی طور پر اخفاء کا ہی حکم ہے، پھر آیا اشھد ان لا الہ الا اللہ پڑھنی انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ کرے یا نہیں؛ ہمارے بعض مشائخ اس سے منع کرتے ہیں۔ کیونکہ اس سے ہاتھوں کو مسنون طریقے پر رکھنے میں خلل پیدا ہوتا ہے۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ ضرور اشارہ کرے، اس لئے کہ امام محمدؒ اپنی کتاب السجۃ میں فرماتے ہیں کہ میں نے اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں معلوم ہوئے کہ آپ اپنی انگلی کے ساتھ اشارہ کرتے تھے، لہذا نمازی کو بھی مری کچھ کرنا چاہئے جو آپ نے اس موقع پر کیا، یہی امام ابو حنیفہؒ کا بھی قول ہے۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ اشارہ کیسے کیا جائے۔ تو اہل مدینہ فرماتے ہیں کہ وہ ۱۳ کا عدد بنائے، اور پھر انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ کرے، اور فقیہ ابو جعفر الہندوani فرماتے ہیں کہ وہ خنصر و خبصر کے ساتھ حلقہ بنائے، اور درمیانی انگلی کو انگوٹھے کے ساتھ ٹاکر حلقہ بنائے، اور پھر انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ کرے۔ اور کہا ہے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے۔ واللہ اعلم۔

۱۲) نماز سے باہر نکلنے کی سنتیں : (۱۲) نماز سے باہر نکلنے وقت سلام کہنا ضروری ہوتا ہے، سلام کی حقیقت، اس کے طریقے، اس کی مقدار اور حکمت

وفیرہ پر ازیں قبل بحث ہو چکی ہے۔ یہاں ہم فقط سلام پھیرنے کی سنتوں کا ذکر کریں گے، (۱۱) سلام کا آغاز دائیں جانب سے کیا جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر بطور بالا میں احادیث بیان کیں، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ دائیں جانب کو بائیں جانب پر فوقیت ماحصل ہے، لہذا اس سے آغاز کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنی بائیں طرف یا اپنے سامنے کی طرف سلام پھیر دیا، تو حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ اول الذکر صورت میں وہ دوسری سلام اپنے دائیں طرف پھیرے۔ اور بائیں جانب دوبارہ سلام نہ کیے، اور اگر اس نے پہلی سلام اپنے سامنے کی طرف کہی ہو، تو تب وہ بائیں جانب سلام پھیر لے، (۱۳) ایک اور سنت یہ ہے کہ دونوں دفعہ سلام پھیرتے ہوئے اپنا چہرہ خوب لہجی طرح پھیر لے۔ جب وہ دائیں طرف سلام کہے، تو اتنا چہرہ پھیرے، کہ اس کے بائیں گال کی سفیدی نظر

آنے لگ جائے اور جب بائیں طرف سلام پھیرے تو اس کے بائیں طرف دائے گال کی سفیدی دکھائی دینے لگے، اس لئے کہ حضرت عبید بن مسعود سے روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنا چہرہ پہلی سلام کے وقت اتنا پھیرتے تھے، کہ آپ کی دائیں یا دوسری روایت کے مطابق بائیں گال کی سفیدی نظر آنے لگتی،

اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے، کہ جب چہرہ خوب اچھی طرح گھمایا جائے، (۳۲) اگر وہ امام ہوتو سلام یا الجبر کہنا سنت ہے، اس لئے کہ سلام نماز سے نکلنے کے لئے ہوتی ہے، لہذا اس کا یاواز بلند ہونا ضروری ہے، (۳۳) ایک اور سنت امام ابو حنیفہ سے ایک روایت کے مطابق یہ ہے، کہ مقتدری تکبیر کی طرح سلام بھی امام کے ساتھ متصل طور پر پھیرے۔ اور دوسری روایت کے مطابق وہ امام کے بعد سلام پھیرے، یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بھی روایت ہے جیسے تکبیر کے بارے میں بھی ان کا یہی قول مروی ہے، امام ابو حنیفہؒ کی دوسری سے ایک روایت کے مطابق ان میں جو فرق ہے، اس کا تفصیل پیچھے بیان ہو چکی ہے، (۳۴) سلام پھیرتے وقت اپنے غیاطوں کی نیت کرے، اس لئے کہ دوسرے شخص سے نیت کے بغیر غیاط ہونا لغو اور بیہودگی ہوتا ہے، پھر وہ یا تو امام ہوگا، یا منفر د یا مقتدری اگر وہ امام ہو، تو وہ پہلی سلام کے وقت اپنے دائیں کمرے ہوئے نگران فرشتوں، مردوں اور عورتوں کی نیت کرے، اور دوسری سلام کے وقت اپنے بائیں کمرے ہوئے لوگوں کی نیت کرے۔ الاصل میں یہی مذکور ہے، گھٹاس میں نگران فرشتوں کا ذکر مؤخر ہے، ہمارے بعض نے اس سے یہ گمان کیا ہے کہ اگر پہلے میں دو روایات ہیں، کتاب المغالۃ کی روایت ہے، کہ نگران فرشتوں کی نیت پہلے کی جائے، اس لئے کہ سلام ایک خطاب ہے، لہذا اس میں نیت کرنی چاہیئے، اور درجہ درجہ قریب تر لوگوں سے نیت کی ابتدا کرنی چاہیئے۔ اور سب سے زیادہ قریب محافظ فرشتے ہوتے ہیں، پھر مرد اور پھر عورتیں، جبکہ البتاتح الصغیر کی روایت کے مطابق نیت میں انسانوں کو مقدم کرنا چاہیئے، علیا کہ شہد میں اسلام علینا اور پھر عباد اللہ الصالحین کا ذکر آتا ہے، کہ یہاں بھی انسانوں کو فرشتوں پر مقدم کیا گیا، اس لئے کہ عباد اللہ الصالحین سے فرشتے مراد ہیں۔ بنا بریں نماز کے اختتام پر سلام میں بھی یہی ترتیب ملحوظ رکھیں جائے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں فرشتوں کا درجہ انسانوں سے زیادہ تھا، بعد ازاں انہوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور وہ انسانوں کی فرشتوں پر فضیلت کے قائل ہو گئے تھے، لیکن یہ سب اقوال درست نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ ساری کلام حرف واداء کے ذریعے ایک دوسرے پر مخلوف ہے، جس میں ترتیب ضروری نہیں ہوتی۔ علاوہ از یہ نیت دل کا فعل ہے، جو تمام اشیاء کو بغیر ترتیب کے جمع رکھتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی جماعت کو اگر سلام کرے تو وہ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر فوقیت نہیں دے سکتا، کہ وہ پہلے مردوں کی نیت کرے اور پھر بچوں کی۔ پھر مشائخ کے مابین اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ محافظ فرشتوں کی نیت کیسے کی جائے، بعض کہتے ہیں کہ گراما کا تین فرشتوں کی نیت کرے، پہلے دائیں دائیں فرشتے کی، پھر بائیں طرف دائے

کی۔ اور صحیح یہ ہے کہ وہ دائیں بائیں دونوں جانب کے محافظ فرشتوں کی نیت کرے۔ لیکن ان کی تعداد کی نیت نہ کرے۔ اس لئے کہ وہ ان کی تعداد کر سکتا۔ پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ مردوں — اور عورتوں کی نیت کیسے کی جائے۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ — نماز میں شامل مردوں اور عورتوں کی نیت کی جائے، کسی اور کی نہیں، اور حاکم الشہید فرماتے ہیں کہ اس موقع پر تمام دنیا کے مومن مردوں اور مومن عورتوں کی نیت کی جائے، لیکن پہلا قول ہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ سلام کہنا ایک خطاب ہے، اور غیر موجود شخص سے جو خطاب کیا جائے، وہ خطاب باقی رہتا ہے اور جو خطاب باقی رہے، اس میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ منفرد ہو، تو پہلے دونوں اقوال کے مطابق وہ فقط محافظ فرشتوں کی نیت کرے، کسی اور شخص کی نہیں، اور حاکم الشہید کے مسکبہ پر وہ محافظ فرشتوں اور جملہ اہل ایمان کی نیت کرے — اور مقتدی وہ نیت بھی کرے، جو امام کرتا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے امام کی نیت بھی کرے۔ اگر وہ امام کے دائیں ہو تو دائیں طرف کی سلام میں، اور بائیں طرف ہونے کی صورت میں دائیں طرف والی سلام میں اس کی نیت کرے، اور اگر وہ امام کے بالکل پیچھے ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ فقط دائیں طرف والی سلام میں امام کی نیت کرے۔ الجماع الصغیر کے بعض نسخوں میں بھی یہی مذکور ہے۔ اس لئے کہ دائیں جانب کو بائیں جانب پر فوقیت حاصل ہے، مگر حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ وہ دونوں طرف سلام پھیلتے وقت امام کی نیت کرے۔ الجماع الصغیر کے بعض نسخوں میں بھی یہی روایت مذکور ہے، اور یہی امام محمدؒ کا قول بھی ہے، اس لئے کہ امام کا دایاں حصہ مقتدی کے دائیں طرف اور دایاں حصہ بائیں جانب ہوگا، لہذا آئسے دونوں طرف نیت میں حصہ دار ٹھہرنا جائے گا۔ واللہ اعلم۔



## باب ہشتم

## فِي مَا يُسْتَحَبُّ فِي الصَّلَاةِ وَمَا يُكْرَهُ فِيهَا

نماز کے مستحبات و مکروہات کا بیان

## فصل اول مستحبات نماز

نماز کے مستحبات میں بنیادی اصول یہ ہے کہ نمازی کو نماز میں مشغول و مضمون اختیار کرنا چاہیے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نماز میں مشغول اختیار کر کے مالوں کی مدح اور تعریف کی ہے، اچھا بخر مستحب ہے کہ ① اس کی نظر اس کے بندہ کی جگہ پر رہے اس لیے کہ مروی ہے! نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں مشغول کے ساتھ اپنی نگاہ کو آسمان کی جانب رکھتے تھے، لیکن جب یہ آیت نازل ہوئی:

فَمَا أَصْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ عَسَىٰ

فِي صَلَاتِهِمْ إِذَا اشْعُرُوا

فلا تخرج پاگئے وہ اہل ایمان جو اپنی نمازوں میں عاجزی اختیار کرتے ہیں۔

قرآن نے اپنی نگاہ کو اپنے بھیسے کی جگہ رکھنا شروع کر دیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں نماز رکعتا العظیم و کمر کے زیادہ مناسب ہے۔ پھر امام محمد نے مطلقاً یہ بات لکھی ہے کہ اسے اپنی نظر بھیسے کی جگہ پر رکھنی چاہیے، جبکہ امام الطحاوی نے اپنی مختصر میں اس کی یہ تشریح کی ہے کہ بھیسے کی جگہ نگاہ فقط حالت قیام میں رہنی چاہیے اور رکوع کی حالت میں اسے اپنے پاؤں کی انگلیوں پر نظر رکھنی چاہیے اور حالت سجدہ میں اسے اپنے ہاتھ کی ٹوک پر رکھنا چاہیے اور حالت قعود میں اپنے پیلوں میں رکھنا چاہیے، اس لیے کہ یہ سب باتیں عظیم اور مشغول و دھنوں کے لیے مفید ہیں۔ بعض روایات میں ہے کہ "جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو نماز کا حکم دیا تھا، تو انہیں انہی باتوں کی ہدایت کی تھی" بعض لکھتے ہیں اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ حاجی طرف سلام پھرتے وقت اپنے دائیں کندھے پر اور دوسری طرف پھرتے ہوئے اپنے بائیں کندھے پر نگاہ رکھنی چاہیے۔

② دوران نماز میں پانچ سو تلو اور سات سو تلو ہی پچھلے اپنے طرف و دھن کی صورت میں منام جہاں نگاہ رکھنے کی سنت پوری نہ ہو سکے گی۔ جس سے اس کے مشغول و مضمون میں فرق آئے گا، یہی کہ

مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گدھے کی مانند نازیں سر جھکانے سے منع فرمایا ہے۔  
 ⑤ اثنائے نازیں وہ ناز کے علاوہ کسی اور عمل میں مشغول نہ ہوا مثلاً اپنے کپڑوں یا دائرہ صحنہ کے ساتھ دیکھنے اس لئے کہ اس سے شہوان و خضوع کا ترک لازم آتا ہے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا جو اپنی دائرہ صحنہ کے ساتھ کھیل رہا تھا تو آپ نے فرمایا: اگر اس کے دل میں شہوان ہوگا تو اس کے اعضا میں بھی شہوان ہوتا۔  
 ⑥ وہ اپنی انگلیوں کے باہر فاصلہ ذکر سے اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ سے فرمایا تھا:

”میں تمہارے لیے وہی بات پسند کرتا ہوں جو اپنے لیے پسند کرتا ہوں، تو ناز کے دوران میں اپنی انگلیوں کے مابین فاصلہ نہ کیا کرو۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے شہوان و خضوع کا ترک لازم آتا ہے۔

⑦ وہ اپنی انگلیاں نہ دیکھائے، کیونکہ اس طرح صفت طریقت سے ہاتھ رکھنے کی مخالفت لازم آتی ہے۔  
 ⑧ وہ اپنے ہاتھ اپنے پہلو میں نہ رکھے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نازیں پہلو پر ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا ہے، بقول بعض یہ اہل دوزخ کے آلام کا انداز ہو گا اور بعض کہتے ہیں کہ شیطان کو جب آسمان سے اتارا گیا تو وہ اسی حالت میں تھا اور کافروں یا ابلیس کے ساتھ چڑھ کر نماز سے باہر بھی مثلاً بہت اختیار کرنا مکروہ ہے۔ چنانچہ نازیں میں کو ہد نہ اولیٰ مکروہ ہوگی۔ نیز ائمہ اربعین حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ ”پہلو میں ہاتھ رکھ کر کھڑا ہونا یہودیوں کا شیوہ ہے اور میں یہودیوں کی مشابہت اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے۔“

⑨ وہ انگلیوں کو اسٹ پلٹ نہ کرے، ہاں البتہ اگر وہ ایک مرتبہ انگلیوں کو ہموار کرے تو اجازت ہے جیسا کہ حضرت ابو ذر الغفاریؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”میں نے اپنے دوست (آنحضرتؐ) سے ہر چیز پوچھی، حتیٰ کہ میں نے نازیں انگلیاں اسٹ کرنے کے متعلق بھی دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اسے ابو ذر ایک مرتبہ کرے یا بالکل چھوڑ دے۔“

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”تم میں سے کسی شخص کا انگلیاں اسٹ کرنے سے بڑا سوسیاہ چشم و گوشہ کو صدمہ دینے سے بہتر ہے۔“

البتہ اگر انگلیاں اس طرح بکھری ہوئی ہوں کہ ان پر منہوں طرح سے بوجہ کرنا یعنی ناک اور پیشانی زمین پر رکھنا ممکن نہ ہو تو اسے ایک مرتبہ انگلیاں ہموار کرنے کی، بوجہ ضرورت، اجازت ہے۔ تاہم اگر انہیں حسب حال نہ دیا جائے تو زیادہ بہتر ہے جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ شہوان و خضوع کے زیادہ مناسب ہے۔

⑩ وہ نازیں دائیں بائیں متوجہ نہ ہو، اس لیے کہ ارشاد مذہبی ہے:-

لو حله المصلی من یناچی اگر نمازی کو معلوم ہو کہ وہ کس سے سرگرمی  
ما التفت - کہا ہے تو وہ ادھر ادھر توجہ نہ کرے۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز میں ادھر ادھر دیکھنے کے متعلق پوچھا گیا، تو آپؐ غور کیا  
”شیطان کی حرکت ہے کہ وہ تمہاری نماز سے کچھ حصہ چھین لیتا ہے۔“

مگر وہ التفات کی حد یہ ہے کہ وہ اپنا چہرہ قبلہ سے پھرنے پر بارہ سوڑے بغیر آنکھ کے کندے  
سے دائیں یا بائیں دیکھ لینا تو وہ مکروہ نہیں، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گوشہ  
چشم سے صحابہ کا غم نمودار دیکھ لیتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ ایسا مسئلہ ہے جس سے پورا عالم کو

⑨ وہ نمازیں حالت اعتدال میں رکنے کی مانند نہ بیٹھے اس لیے کہ حضرت ابوذر غفاریؓ سے روایت ہے کہ  
”مجھے یہ سچا بارے دوست تھے تین باتوں سے منع کیا، یہ کہ میں مریض کی طرح غصے نہ ماروں  
یہ کہ کئے کی طرح نہ بیٹھوں اور یہ کہ کلوڑی کی طرح ٹانگیں بچھا کر نہ بیٹھوں و

اعتدال کی اشتریع میں اختلاف ہے، انکثری فرماتے ہیں کہ اعتدال پاؤں کو کھڑا رکھنا اور سر میں پر بیٹھنا ہے؛  
کہیں کہ شیطان عقبہ (اس کے پیٹھے کا طریقہ) ہے، جس سے حدیث میں ہمیں منع کیا گیا، امام اعظمیؒ فرماتے  
ہیں کہ اس سے مراد اپنی سر میں پر بیٹھا گھٹنوں کو کھڑا کرنا اور دائوں کو پیٹ پر رکھنا ہے، کیونکہ یہی طریقہ فقہ کے  
بیٹھنے کے زیادہ مشابہ ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے منوں طریقے سے جلسہ کرنے کا ترک  
ازم آتا ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

⑩ وہ اپنے بازو کو زمین پر نہ بچھائے، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی؛

⑪ بغیر وضو کے چڑھ کر کھڑی مار کر نہ بیٹھے، اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے  
اپنے بیٹے کو نماز میں چڑھ کر کھڑی مار کر بیٹھے ہوئے دیکھا، انہیں اس سے منع فرمایا، اس پر بیٹھے نے کہا، کہ  
اے آبا جان میں نے آپ کو بھی اسی طرح بیٹھتے ہوئے دیکھا ہے، اس پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ  
میرے پاؤں میرا دین پر داشت نہیں کرتے، علاوہ ازیں اس لیے بھی گھٹنوں پر بیٹھنا مشروع و مخصوص کے  
زیادہ قریب ہے، لہذا یہی طریقہ زیادہ بہتر ہوگا، البتہ حالت تکبر میں ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ وضو  
کے مواقع احکام خیریت سے متعلق سمجھے ہیں۔

⑫ نماز میں اگر کھڑائی لے اور نہی جماعی، اس لیے کہ ان کا تو نماز میں استراحت و آرام ہے، لہذا یہ ایسے  
پہن کر نہ ہوگا، جیسے کسی شئی پر ٹیک دیکھا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ایسا کرنا مشروع و مخصوص میں منکر  
ہوتا ہے۔ پھر گھران میں سے کوئی شئی اسے پیش کرنے لگے، تو وہ اسے حلیٰ اوسع دہانے کی کوشش کرے  
پھر جب اس پر جماعی کا غلبہ ہو جائے تو وہ اپنا ماتہ اپنے منہ پر رکھ لے، اس لیے کہ ایک روایت میں ہے کہ  
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

إذا نشأ رب احدکم فلیسک خطمہ جب تم میں سے کسی ایک کو جماعی کہنے لگے تو  
المستطاع فان لم یستطع فلیضع وہ حلیٰ اوسع اسے روکے ادا کر نہ روک

بد، علیٰ فیہ - - - - -  
 حکم تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ دے۔

۲۔ مکروہات ۱۱ نازیہیں یہ بات مکروہ ہے، کفار ذی اپنے چہرے کو ڈھانک لے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے؛ علاوہ انہیں اس لئے بھی کہ منہ ڈھانچنے سے قرأت اور ذکر کرنے میں وقت ہوتی ہے؛ غیض اس لیے بھی کہ اگر وہ چہرے کو اپنے ہاتھ سے ڈھانچے گا تو اس کا ہاتھ رکھنے کی سنت کا ترک لازم آئے گا، جبکہ فرمان نبوی ہے:

اپنے ہاتھوں کو نماز میں روک کر رکھا کرو؟

اور گناہ سنے چہرے کو کپڑے کے ساتھ ڈھانچا، تو اس نے گریا۔ مجوسیوں کے ساتھ مشابہت اختیار کر لی۔ اس لیے کہ وہ آگ کی عبادت کرتے ہوئے منہ پر کپڑا لپیٹ لیتے، جن اچھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں منہ ڈھانچنے سے منع فرمایا، البتہ اگر منہ ڈھانچنا چاہی روکنے کے لیے ہو، تو مضائقہ نہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۱۵ اسی طرح کپڑے کو نماز میں بیٹھا بھی مکروہ ہے، جیسا کہ کعبہ روی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”مجھے حکم ملا ہے کہ میں سات جوڑوں یا بیڑیوں پر سجدہ کروں، اور کپڑے اور بالوں کو نہ سینٹوں؟“

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اس سے ہاتھ رکھنے کی سنت کا ترک لازم آتا ہے۔

۱۶ بالوں کی چوٹی باندھ کر نماز ادا کرنا بھی مکروہ ہے۔ اس لیے کہ حضرت رضاعہ بنی ماری سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت حسن بن علیؑ کو دیکھا کہ وہ سر پر بالوں کی چوٹی باندھ کر نماز ادا کر رہے ہیں تو انہوں نے ان کے بالوں کی گرہ کھول دی۔ حضرت حسنؑ نے ان کی طرف خستہ سے دیکھا، تو انہوں نے فرمایا: ”اے نواسر رسولؐ مجھ پر خستہ ہونے کے بجائے اپنی نازکی طرف توجہ فرمائیے، اس لیے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے منع کرتے ہوئے دیکھا ہے اور آپؐ نے شیطان کا جسد رکھل، قرار دیتے تھے۔“ دوسری روایت کے مطابق آنحضرتؐ نے بندے کی نماز میں اسے شیطان کی متعدد قرار دیا۔ ”چوٹی باندھنے (محققین کا طریقہ یہ ہے کہ سر کے بالوں کو گٹھا کر سر کے ارد گرد پیٹ لیا جائے، جس طرح کہ عورتیں کرتی ہیں۔ یا سر کے تمام بالوں کو اکٹھا کر کے انہیں سر کے پیچھے باندھ لیا جائے،

۱۷ اور اعتبار کے ساتھ نماز ادا بھی مکروہ ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتبار سے منع فرمایا، بقا کے مابین اعتبار کی تشریح میں اختلاف ہے، بعض فقہاء نے کہا کہ اعتبار یہ ہے کہ وہ مال سر کے ارد گرد پیٹ لے لیکن سر کا کچھ حصہ درمیان میں برہم چھوڑ دینے کی طریقہ اہل کتاب کے مشابہ ہے۔ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے چوٹی باندھنے والے کی طریقہ اپنے سر کے بالوں کو وہ مال کے ساتھ سر پر پیٹ لینا مراد ہے، اور چوٹی باندھنا

مقتدیوں کی نسبت کبھی نیچی جگہ پر کھڑے نہیں ہوتا۔ مگر ظاہر روایت کا موقف ہی صحت کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ اپنی جگہ میں کراہت کے دو پہلو ہیں۔ ایک اہل کتاب سے مشابہت اور دوسری وجہ مفسد یعنی اختلاف مقام کا پایا جانا اور یہاں چونکہ وہیں سے ایک وجہ میں امام اور مقتدیوں میں اختلاف مقام موجود ہے، لہذا ناز مکروہ ہوگا، یہ حکم اس وقت کا ہے، کہ جب امام اکیلا ہی اور نیچے۔ اچھی جگہ میں ہو اور اگرچہ مقتدی بھی اس کے ساتھ ہوں، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، جب مشائخ نے اہل کتاب سے مشابہت کا اعتبار کیا ہے، وہ تو اسے بغیر مکروہ قرار دیتے ہیں یہی امام طحاوی کی روایت کے مطابق قیاس کا تقاضا ہے، کیونکہ یہاں اہل کتاب سے مشابہت باقی نہ رہی، اس لیے کہ وہ اپنے امام کے ساتھ مل کر کھڑے نہیں ہوتے، لیکن جن لوگوں نے وجہ مفسد یعنی جگہ کے اختلاف کو مد نظر رکھا ہے، ان کے نزدیک مکروہ ہوگا، یہی ظاہر روایت پر قیاس کا تقاضا ہے، کیونکہ دونوں کے مابین کسی قدر تفاوت موجود ہے، یہ تو حالت اختیار کا مسئلہ تھا، یہی حالت ہذا بھیجے جموں اور عیدوں میں ایسا اکثر پیش آتا ہے، تو خواہ کوئی کی بھی صورت ہو، مکروہ نہ ہوگا، بائیں کر یہاں مقام میں یہی سائیت کو ملحوظ رکھنا مشکل ہو گیا ہے۔

⑤ نازی کے سامنے سے گزرنا منع ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے :

لو علم النار بین یدی المصلی  
ما علیہ من الوزر لکان ان یقف  
اربعین خیر لک ان یمو بین  
ید یدہ۔

اگر نازی کے سامنے سے گزرنے والا شخص  
بانتا کر سامنے سے گزرنے سے اس پر  
کشتا بر جھ ہوگا، تو وہ جانتا کہ اس کا پالینا  
تک کھڑا ہونا گزرنے سے بھر ہوتا۔

اس حدیث میں آپ نے چالیس کی تعیین نہیں فرمائی، کہ اس سے دن یا بیسے یا سال مراد ہیں، پھر  
کتاب میں آگے سے گزرنے کا فاصلہ بیان نہیں کیا گیا۔ اسی لیے اس کے متعلق مشائخ کے مابین  
اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں، کہ اس سے مراد اس کی ”سجدہ گاہ“ سے گزرنا ہے، اور بعض دو صفوں  
کے درمیان سے گزرنا اس کا مصداق قرار دیتے ہیں اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا اس کا فاصلہ  
مراد ہے کہ اگر نازی خشوع سے ناز ادا کرے تو جہاں تک اس کی نظر جا سکتی ہو، وہاں تک گزرنا اس  
کے ضمن میں آتا ہے، اور اس حد سے آگے سے گزرنا منع نہیں ہوگا۔ یہی روایت زیادہ صحیح ہے  
پھر مناسب ہے کہ نازی اپنے آگے سے گزرنے والے کو آگے سے گزرنے سے منع کرے، تاکہ اس  
اس کی نازی میں توجہ نہیں کی نہ ہو جیسا کہ حضرت ابو سعید الخدری سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم نے فرمایا :

لا یقطع الصلاة مودوش  
فادوا ما استطعتم۔

کسی شے کے آگے سے گزرنے سے ناز نہیں ٹوٹی  
البتہ تم ان کو حتیٰ الوسع آگے سے گزرنے سے روکو۔

ہاں جہاں اگر آگے سے کوئی مٹھی گزر جائے، تو نازی نہیں ٹوٹی، خواہ گزرنے والا مرد ہو یا عورت، جیسا کہ ہم  
اپنی جگہ اس کا ذکر کریں گے، البتہ نازی کو چاہیے کہ وہ صبیح، یا اشارے، یا اس کے کپڑے کے کانے  
کو پکڑ کر اس کو آگے سے گزرنے سے روکے، تاہم اس کے لیے نہ تو اپنی جگہ سے چلے اور نہ یہاں

کے ساتھ سخت انداز میں پیش آئے۔ ہر مال مذکورہ بالا باتوں سے اس کی نماز مکروہ نہ ہوگی۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اگر وہ اشارہ کر لے سے بھی نہ کرے تو اس کے ساتھ لازماً بھی جائز ہے، جیسا کہ حضرت ابوسعیدؓ اندر لکھنے کے بارے میں مروی ہے کہ:

ایک مرتبہ وہ نماز ادا کر رہے تھے تو ابن مروان نے ان کے سامنے سے گزرتا چاہا، تو انہوں نے اسے اشارے سے منع کیا، لیکن جب وہ نہ رکا، اور ان کے بالکل سامنے پہنچ گیا، تو انہوں نے اس زور سے ان کے سینے میں ٹمکتا مارا کہ وہ اپنی سرسوں کے بل بیٹھنے پر مجبور ہو گیا پھر وہ اپنے والد کے پاس ابوسعیدؓ کی شکایت لے کر آیا، مروان نے حضرت ابوسعیدؓ سے پوچھا کہ تو نے میرے بیٹے کو کیوں مارا ہے، انہوں نے جواب دیا کہ میں نے تیرے بیٹے کو نہیں، بلکہ شیطان کو مارا ہے۔ مروان نے کہا: تو میرے بیٹے کو شیطان کیلئے قرار دیتا ہے؟ فرمایا میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص نماز ادا کر رہا ہو، اور کوئی شخص تمہارے آگے سے گزرتا چاہے، تو اسے روکو اور اگر وہ نہ کرے تو اس سے لڑو، کیونکہ وہ شیطان ہے۔

جمالا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث مبارکہ سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

ان فی الصلوة لشغلان۔ نماز میں اس کے اعمال ادا کرنے کی مشغولیت

ہوتی ہے۔

اور لڑنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، لہذا وہ جائز نہ ہوگا اور حضرت ابوسعیدؓ اندر لکھنے کی روایت اس زمانے کی ہے کہ جب بھی نماز میں کوئی کام کرنا جائز تھا، چنانچہ امام الکدائیؒ نے ابوسعیدؓ سے روایت کیا کہ امام ابوحنیفہؒ سے یہ روایت کرتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ آگے سے گزرنے والے کو منع بھی نہ کرے۔ کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر محض اس کی اجازت و نہی صحت کے لئے ہے، جیسے ۱۰ و کالی چیزوں کو اسلے کا حکم ہے۔

یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب سامنے کوئی رکاوٹ مثلاً ستون وغیرہ نہ ہو، اور اگر سامنے کوئی رکاوٹ ہو، تو اس رکاوٹ کے دوسرے سے گزرنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور جو شخص سر راہ میں نماز ادا کرے، اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے سامنے کلوئی یا کوئی ایسی شئی رکھ دے جس کی اونچائی ایک ہاتھ ہو، تاکہ اسے کسی کو روکنے یا جٹانے کی ضرورت پیش نہ آئے۔ ۱۰ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

”جب تم میں سے کوئی شخص جھگڑے میں نماز پڑھے، تو اپنے سامنے کوئی سترہ کھڑا کر دے۔“

اور روایت ہے کہ ایک عین ترے ہمیشہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتا تھا، اور جبیں کہیں آپ کو نماز پڑھنی پڑتی تو اسے سامنے گھاؤ یا جانا ادا اس کی طرف منہ کر کے آپ نماز ادا

ملہ خزانہ سے مواد، کوئی ہے جس کے نیچے پھل لگا ہوا ہو۔

فرماتے تھے، جیسا کہ عمر بن حفصہؓ اپنے والد حفصہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ:

میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عطار (صحرار) میں سرخ چمڑے کے خیمہ میں دیکھا کہ حضرت بلالؓ نے غمزہ نکالا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی جانب رخ کر کے نماز پڑھائی، لوگ اس غمزہ کے آگے سے گزرتے رہے:

اور شترے کا اندازہ لمبائی میں تو ایک باغہ مقرر کیا گیا ہے مگر چوڑائی میں اندازہ مقرر نہیں کیا گیا۔ البتہ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ کم از کم ایک انگلی جتنا مقرر ہوا، اس لیے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "شترہ کے طور پر نیزہ کافی ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس نے بھی کہ اس کے گاڑنے سے مراد آگے سے گزرنے سے دوسروں کو روکنا اور منع کرنا ہے، اور جو شترہ اس کم ہو گا وہ دیکھنے والے کو دور سے صاف نظر آئے گا، لہذا وہ اسے روکنے کا باعث نہ ہو گا۔ پھر نمازی کو چاہیے کہ وہ شترہ کے قریب نہ ہو کہ نماز ادا کرے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے:

من صلی الی مسقرة فلیدن جانبہ کے قریب ہو کر کھڑا ہو۔

اگر اسے شترہ نہ ملے، تو کیا وہ اپنے سامنے کوئی ٹیکہ کھینچ دے، یا بیس ابر حصہ امام شترہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اپنے سامنے کوئی ٹیکہ کھینچے، اس لیے کہ ٹیکہ کھینچنا اور دیکھنا دونوں بڑے ہیں، کیونکہ یہ ٹیکہ دور سے دیکھنے والے کو نظر نہ آ سکے گی جس کی بنا پر وہ سامنے سے گزرنے سے باز نہیں رہ سکتا، لہذا اس سے قصد حاصل نہ ہو گا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اپنے سامنے ایسا خط کھینچ دینا چاہیے جو لمبائی میں شترہ کے اور چوڑائی میں محراب کے مشابہ ہو، اس لئے کہ زبان نبوی ہے:-

اذا صلی احدکم فی الصحراء، اگر کوئی شخص صحرا میں نماز پڑھے، تو وہ  
فلیتخذ من ید یہ سترۃ فان - اپنے سامنے شترہ رکھ دے۔ اور اگر اسے  
لہ یجد فلیخط من ید یہ خطاً - کوئی شترہ نہ ملے، تو اپنے سامنے ایک ٹیکہ  
کھینچ دے۔

لیکن یہ حدیث ایک ایسے مسئلہ سے متعلق ہونے کے باوجود بھی جس میں اتنا سنا عام پایا جاتا ہے حدیث عربیہ ہے، لہذا ہم اس پر عمل نہیں کر سکتے۔

اور نمازیں بچھوا سناپ ماننے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ وہ نمازی کو اپنی جانب متوجہ کر سکتے ہیں، جہاں کے قتل سے بھی بچا جرم ہے اور ارشاد نبوی ہے:

اقتلوا لادین ولو کنتہ فی دون سبایہ رنگوں والے جانوروں یعنی سبایہ  
الصلوة - اور بچہ کرنا کہ کرو خواہ تم نماز کی حالت

میں بھی ہو۔

یہاں اگرچہ ان کی چاکت کا حکم مختلف امر دیا گیا ہے، مگر یاں ہم اس سے ان کے قتل کی اجازت یا اجازت مراد ہے۔ اس لیے کہ ان کا چاک کرنا فائزہ کے اعمال میں سے نہیں ہے، چلی کر ان کی

کو مارنے میں اسے بہت زیادہ جھگ دوڑ کر ناپڑے تو اس سے انکی نماز باطل ہو جائے گی، جیسا کہ ہم پہلے مقام پر اس کو بیان کریں گے۔

۱۱ نماز میں مقتدی کے لیے رکوع اور سجدہ میں امام سے پہلے کننا مکروہ ہے کیوں کہ فرمانِ نبوی ہے :

”تم رکوع و سجدہ میں مجھ سے پیش قدمی مت کیا کرو کیونکہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں۔“

اور اگر وہ امام سے قبل کسی رکعت میں پیش قدمی کر جائے، تو پھر دیکھا جائے گا، اگر اگر تو امام اس کے ساتھ اس رکعت میں شامل نہ ہوا تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر وہ اس رکعت کا اعادہ نہیں کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اقتدا امام کے ساتھ شرکت اور اس کی اتباع سے عبارت ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اور اگر امام اس کے ساتھ اس رکعت میں شامل ہو جائے، تو ہر ایک ان کی نماز درست، مگر امام نہ فرقے نزدیک درست نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس رکعت کی ابتدا ہی باطل ہوئی ہے اور چونکہ اس نے باقی رکعت کو اسی باطل اساس پر چڑھنا کیا ہے۔ لہذا اس پر بھی بطلان کا حکم نافذ ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جتنی مقدار میں مقتدی کی امام کے ساتھ شرکت ہوئی ہے اتنی شرکت کے ساتھ رکوع مکمل طور پر ادا ہو گیا ہے، لہذا اس کے اجرائی حصے میں امام کے ساتھ شرکت کا نہ ہونا کالعدم تصور ہوگا۔

۱۲ رکوع اور سجدہ میں امام سے قبل سر اٹھانا بھی مکروہ ہے، اس لیے کہ ارشادِ نبوی ہے :

”امام اس سے پہلے نہ تھوڑے کہ اس کی اتباع نہ کی جائے، لہذا اس سے اختلاف نہ کرو۔“

۱۳ قیام کے سوا کسی اور حالت میں قرأت کرنا مکروہ ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع اور سجدہ میں قرأت کرنے سے منع کیا ہے، اور فرمایا ہے کہ :

اما الركوع فعظموا فيه الذوب	رہا رکوع سو میں تم اپنے خدا کی تعظیم کیا کرو
واما السجود فادكرو فيه من	اور سجدہ میں بکثرت دیکھا کیا کرو کیونکہ ان کا
الدعاء فانه فمن ان يستجاب	حکم اس لیے ہوا ہے۔ تاکہ وہ تمہاری باتیں
يكون۔	قبول کرے۔

۱۴ نماز میں پھونک مارنا منع ہے، اس لیے کہ وہ نماز کے اعمال میں سے نہیں اور اس میں اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں، اختلاف سانس لینے کے اگر اس کی ضرورت ہے پھر ایسا پھونک مارنے سے نماز ٹوٹ جائے گی یا نہیں؟ اگر وہ قابلِ سماعت نہ ہو، تو نماز باطل نہ ہوگی، لیکن اگر وہ دوسروں کو سنائی دے، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، ہم اس مسئلے کا مفصلات نماز کے ضمن میں ذکر کریں گے۔

۱۵ جو شخص امام کے ساتھ بعد میں اگر شامل ہوا تو خواہ اسے نماز فوت ہو جانے کا اندیشہ ہی ہو تب بھی اس کے لیے صحت سے پہلے رکوع کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ :

ایک مرتبہ حضرت ابو بکرؓ مسجد میں آئے تو دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں ہیں۔ اس



پرانہوں نے مسجد میں داخل ہوتے ہی کبیر لکیر رکوع کر دیا اور آہستہ آہستہ چلتے ہوئے صفت میں داخل گئے، جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ تمہاری اس حرص کو اور بڑھائے گا اور تمہارا عبادت گزار

علاوہ ازیں اس لیے بھی کرے عمل دو باقیوں میں سے ایک سے خالی جہیں ہوتا کہ یا تو اسے صفت میں ملنے کے لیے کچھ دو رکعت چل کر آنا ہوگا، مگر یہ چنانہ نماز کے منافی ہے، حتیٰ کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک ایک کر کے قدم اٹھائے، تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس نے دو دو کر کے تمام اٹھائے، تو نماز باطل ہو جائے گی، لیکن بعض فقہاء کے نزدیک وہ جیسے بھی قدم اٹھائے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لشکر ساری مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے، لیکن بہر حال اس کا یہ عمل گمراہی سے کم نہیں ہوگا۔ اور یا پھر وہ وہیں اپنی نماز مکمل کرے گا، تو اس صورت میں وہ صفوں سے پیچھے ایسا نماز پڑھنے کا مرتکب ہوگا جو گمراہ ہے، کیونکہ فرمائی ہوئی ہے:

لا صلوة لمن ثبت في خلف الصفوف - صفوں کے پیچھے اکیلے نماز پڑھنے والے کی نماز جائز نہ ہوگی۔

اور نفی کی اور صورت نفی کمال ہے، یہ صفوں کے پیچھے اکیلے نماز پڑھنے والے کی نماز اس وقت مکروہ ہوتی ہے، جب اگلی صف میں خالی جگہ (رفیعہ) موجود ہو۔ اور اگر اگلی صف میں خالی جگہ نہ ہو، تو مکروہ نہیں۔ کیونکہ اس وقت اس کی حالت معذور کی ہی ہوگی، جو اس حکم سے مستثنیٰ ہوتا ہے چنانچہ اگر وہ عورت ہو، تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ صف کے پیچھے کھڑی ہو، اس لیے کہ اگر وہ نمازیں مروکے بنا کر کھڑی ہو جائے تو مرد کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، لہذا ضرورتاً اس کا اکیلے کھڑے ہونا لازم ہوگا اور مناسب ہے، کہ اگر اگلی صف میں کوئی خالی جگہ موجود نہ ہو، تو کسی اور آنے والے شخص کا انتظار رکھنے تاکہ وہ اس کے ساتھ قریب کر صف بنا سکے، لیکن اگر کوئی آنے والا شخص نہ ہو اور اسے رکعت مکمل ہونے کا خطرہ ہو، تو وہ اگلی صف میں سے کسی ایسے شخص کو پیچھے گھسیٹ لے۔ جو صاحب علم اور بااخلاق ہو، تاکہ وہ اس پر غصہ نہ ہو۔ پھر اگر اگلی صف میں اسے کوئی ایسا آدمی ملے، تو وہ اکیلے ہی صف کے پیچھے کھڑا ہو جائے، امام مجتہد فرماتے ہیں کہ جو شخص نمازیں کو عاصت رکوع میں پائے، اسے حکم ہے کہ وہ پرسکون اور باوقار طریقے سے چل کر جماعت میں شامل ہو، اور وہ صف کے پیچھے کے پانچ جگہ یا کسی کا انتظار نہ کرے اور اسے امام کے ساتھ جو نماز اہل جائے پڑھنے اور جماعت ہو جائے، وہ قضا کرے، اس مسئلے کی بنیاد اس فرمان نبوی پر ہے کہ:

اذا اتبعت الصفوة فاتوها وانته  
تمشوا، ولا تاتوها وانت  
تعمدون علیکم بالکفوفۃ والوقار  
ما ادرکم بصلواتنا فکما فاقصوہ۔

جب تم نماز یا جماعت کے لیے آؤ، تو  
آرام آرام سے چلتے ہوئے آؤ، سجا جتے  
ہوئے قفاؤ، تم پرسکون اور وقار اختیار  
کرنا لازم ہے، پھر جو نماز قبیل میں مل جائے

پھر لو اور چور نہ ملے وہ بعد میں قصداً کرے۔

(۱۶) فرض نماز ادا کرنے والے کے لئے مکروہ ہے کہ وہ بلا عذر کسی شئی پر سوار نہ لگائے، پس لینے کے سہارہ نہ لگائے سے قیام میں نفل پڑھے گا۔ اور فرض نماز میں بلا عذر قیام چھوڑنا جائز نہیں ہے، لہذا قیام میں بلا عذر نفل نماز کی کرنا مکروہ ہوگا اور اگر اس نے ایسا کیا، تو نماز جائز ہوگی۔ کیونکہ اصل قیام موجود ہے، پھر کیا نفل پڑھنے والے شخص کے لئے بھی یہ مکروہ ہوگا؟ اس مسئلے کا ازالہ صل میں کوئی فکر نہیں ملتا۔ اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ نفل میں بلا عذر بھی قیام کو ترک کرنا جائز ہے، لہذا اس میں نفل ڈالنا، تو بوجہ اولیٰ مکروہ نہ ہوگا اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مکروہ ہوگا، اس لئے کہ مروی ہے کہ:

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ مسجد میں ایک رتی بندھی ہوئی دیکھی تو پوچھا یہ کس کے لئے ہے، بتایا گیا کہ یہ فلاں عورت کے لئے ہے، پھر رات کو نماز پڑھتی ہے تو جب وہ تھک جاتی ہے تو اس پر ٹیک لگاتی ہے، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے چاہیئے کہ وہ رات کو نماز پڑھے اور جب تھک جائے تو سو جائے۔“

ملاوہ انہیں اس لئے بھی، کہ ٹیک لگانا ایک طرح سے اعطایہ آسائش و راحت دینا ہوتا ہے اور نماز کی کے لئے کوئی ایسی بات کرنا بلا عذر جائز نہیں ہے۔ (۱۷) سدل ثوب، نماز کی کے لئے ”سدل“ کرنا بھی مکروہ ہے جس کی تشریح میں کچھ اختلاف ہے، اگر حق کہتے ہیں کہ ”سدل ثوب“ یہ ہے کہ کپڑے کا کچھ سر یا کتہہ سے پرہیز کر لیا جائے اور اس کے کناروں کو پہلوؤں کی جانب سے نیچے گٹھ رہنے دیا جائے، جیسا کہ شولہ بھی شپہنی ہوئی ہو، اودالا سوڈا اور ہاریم الخشبی سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”سدل ثوب“ بہر صورت مکروہ ہے، خواہ اس نے قمیض میں رکھی ہو یا نہ اور اعلیٰ امام ابو یوسف کی وساطت سے امام ابو حنیفہ سے نقل کرتے ہیں کہ سدل ثوب بہر حال مکروہ ہے، اس لئے خواہ قمیض پہنی ہوئی ہو، یا جندباد عا ہما ہو، کیونکہ وہ اہل کتاب کا شیعہ ہے اور اگر ”سدل ثوب“ شولہ کے بغیر ہو، تو اس کی کراہت اس لئے ہے، کہ اس سے حالت رکوع اور حالت سجدہ میں متزلزل جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اور اگر وہ ”تہجد“ کے ساتھ ہو، تو اس کی کراہت اہل کتاب سے مشابہت کی بنا پر ہوتی ہے، نام نہان کے فرماتے ہیں کہ: سدل میں کوئی مضائقہ نہیں خواہ وہ کچھ ہی ہو۔ امام شافعی فرماتے ہیں، کہ اگر ایسا وہ کثیر کی بنا پر کرے، تو مکروہ ہوگا ورنہ نہیں گنجل مسک ہمارا ہے، اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر فرق کیئے ”سدل ثوب“ سے منع فرمایا ہے۔

(۱۸) متناہ کرنا، اسی طرح کپڑے کا عصا کے طرح پر پھینکا بھی مکروہ ہے۔ اصحاب کی تشریح میں اختلاف ہے، اگر حق فرماتے ہیں کہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی شخص کپڑے کے دونوں کناروں کو اپنے ایک ہاتھ کے نیچے سے دکر دوسرے کندھے کے اوپر سے باہر کی جانب کالے، بشرطیکہ اس وقت اس

نے شلوار نہ پہن رکھی ہو اس لیے کہ اس صورت میں ستر کھلنے کا امکان رہتا ہے۔ امام محمدؒ نے اضطباع (جو حاجی کرتے ہیں) اور اعتقاد میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اعتقاد اس وقت ہوتا ہے جب اس ستر بند نہ پہنا ہوا ہو اور اگر کچھ نہ پہنا ہوا ہو تو اس صورت میں وہ اضطباع ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ کپڑے کے دونوں کناروں کو اپنی ایک ہڈی کے نیچے سے نکال لیتا ہو جو حکمران کا طریقہ ہونے کی بنا پر مکروہ ہے۔ اور بعض اہل سنت نے کہا ہے کہ اعتقاد کا طریقہ یہ ہے کہ گردن سے لے کر دونوں ٹخنوں تک تمام جسم پر پیرزا پیٹ لیا جائے اور یہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں اعضاء کا مستعمل عمل متاثر ہوگا۔

تاہم ایک ہی لباس میں لپیٹ کر یا ایک ہی قمیض پہن کر نازا دار کرنا مکروہ نہیں ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نازا کا لباس تین قسموں کا ہوتا ہے ہایک مستحب دوسرا مکرر کرہ است کے جائز اور تیسرا وہ جو مکروہ ہے ۱۔

۱۔ مستحب لباس : یہ ہے کہ انسان تین پکڑوں یعنی تہ بند، چادر اور عمامہ میں نازا دار کرے اور جو سفر اللہ وافی قے ہمارے اندر کراٹم سے ایک غریب روایت کے حوالے سے یہ قول نقل کیا ہے جبکہ امام احمد فرماتے ہیں کہ مرد کے لیے مستحب یہ ہے کہ دو کپڑوں میں نازا دار کرے یعنی تہ بند اور چادر میں کیونکہ ان دو کپڑوں کے ساتھ ستر چھپانا بھی ممکن ہوتا ہے اور اس سے اظہار نریت کا مقصد بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

۲۔ جائز لباس : یعنی وہ لباس جو بغیر کرہ است کے جائز ہوتا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ انسان ایک ہی کپڑے کو جسم پر لپیٹ کر یا ایک ہی قمیض پہن کر نازا دار کرے، عمامہ کی وجہ سے کلاس سے ستر بھی چھپ جاتا ہے اور زیادہ طور پر ”نریت“ بھی ہو جاتی ہے، لیکن یہاں صورت میں نریت عمل طور پر حاصل نہیں ہوتی اس لیے یہ لباس استحباب کے خلاف ہے اس کے جواز کی اساس حضرت علیؓ کا روایت کردہ اس حدیث مبارکہ پر ہے کہ

”آپ سے ایک کپڑے میں نازا دار کرتے کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تم میں سے ہر شخص دو کپڑوں کی استطاعت رکھتا ہے (یعنی ایسا کرنا جائز ہے)۔“

تو گویا آپؐ نے اس حدیث مبارکہ میں اس کے جواز کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ اور اس کی حکمت یہ واضح فرماتی ہے کہ ہر شخص دو کپڑوں کی توفیق نہیں رکھتا۔ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب کپڑا الف اور ب ہو اور اس کے نیچے سے بدن نظر آتا ہو، لیکن اگر وہ چلا ہو اور اس کے نیچے سے بدن نظر آتا ہو تو اس سے نازا دار کرنا جائز نہ ہو گا اس لیے کہ معنوی طور پر اس کا ستر کھلا ہوا ہوگا، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

لعن الله الک صیات العار یات

اشرف تعالیٰ نے کپڑے پہننے کے باوجود ہر ہند

نظر کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے۔

لے اس عیار ایک کپڑے میں نازا دار کرے یا ہر دو کپڑے میں اس کو بھی جسم کے اندر کھانک کر نظر آئے، دیکھتے طرح مردی

پھر ظاہر روایت میں یہ مذکور نہیں کہ اگر اس کے بدن پر ایک ہی کھلے گریبان اور کھلے بٹنوں والی قمیض ہو تو اس کو کیا حکم ہے؟ آیا اس میں نماز جائز ہوگی یا نہیں؟ ابن شہابؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کھلے بٹنوں والی قمیض پہنے ہوئے ہو، اور اس پر تہبہ بندگی نہ ہو، تو اگر اس کو اپنے کھلے گریبان میں نظر ڈالنے سے اپنا ستر نظر آتا ہو، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اگر گریبان سے ستر کی طرف نظر نہ پڑتی ہو، تو نماز جائز ہوگی۔ امام محمدؒ سے غیر روایت الاصول کے مطابق اگر اس کی حالت ایسی ہو کہ کوئی دوسرا شخص اسے دیکھے تو اس کی نظر بلا تکلف اس کے ستر پر پڑ جائے، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، لیکن اگر دوسرے شخص کی نگاہ تکلف کے دیکھے بغیر ستر تک نہ پہنچتی ہو تو اس کی نماز درست ہوگی۔ نوگیا پہلے ستر نظر آئے گا، شرط دوسرے فرد کے لیے رکھی ہے، خود اپنے لیے نہیں۔ داؤد اطمینانؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی دائرہ میں بھی ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ اس کی نگاہ بغیر تکلف کے اپنے ستر پر پڑ جائے گی، لہذا وہ اپنے حق میں کھلے ستر والا ہوگا، جبکہ حواجز نماز کے پہلے خود سے اور دوسرے افراد سے ستر چھپانا شرط ہے اور اگر وہ شخص کسی دائرہ والا ہو، تو اس کی نماز جائز ہوگی، کیونکہ اس کی نظر اپنے ستر پر بغیر تکلف کے پڑ سکے گی، لہذا وہ کھلے ستر والا نہ ہوگا۔

۳۔ مکروہ لباس: نماز کے لیے مکروہ لباس یہ ہے کہ کوئی شخص ایک ہی تہجد یا شلوار میں نماز ادا کرے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی کپڑے میں اس طرح نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے کہ اس کپڑے کا کوئی ٹھکانہ اس کے کندھے پر نہ ہو، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہا اگرچہ اس سے ”ستر“ تو چھپ جاتا ہے، مگر زیب و زینت حاصل نہیں ہوتی اور اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حکم دیا ہے کہ:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا حٰذِرُوْا اَنۡ يَّكُوْنَتْ جُنۡتُکُمْ

اے اولادِ آدم! ہر مسد (نماز) کے وقت

زینت و لباس پہنا کرو۔

نیز مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک ہی کپڑے میں نماز ادا کرنے کی بات سوال کیا تو انہوں نے سائل سے پوچھا کہ اگر میں تمہیں کسی کام کے لیے بھیجوں، تو کیا تم ایک ہی کپڑے میں چلے جاؤ گے؟ وہ کہنے لگا: نہیں! اس پر انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے تو زینت اختیار کرنے کا اس میں زیادہ حق ہے۔ حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک ہی کپڑے میں نماز ادا کرنا نماز بدھوں کا طریقہ ہے، مگر ایک کپڑے کو جسم پر لپیٹ کر نماز ادا کرنا نماز بدھوں کے طریقے سے عجیب ہے، جبکہ ایک تہجد اور چار دن میں نماز ادا کرنا ظہر کا طریقہ ہے۔

باس کے یہ حکم مرد کیلئے ہیں، جبکہ عورت کے لیے تمام روایات کی زد سے تین کپڑوں میں نماز ادا کرنا ہی مستحب ہے، انیس تہجد اور دو پردہ اور اگر اس نے ایک ہی کپڑے کو چاروں طرف لپیٹ کر نماز ادا کی، تو اگر اس کپڑے میں اس کے چہرے اور دونوں ہاتھوں کے سوا تمام جسم بشمول سر چھپا ہوا ہو تو اس کی نماز جائز ہوگی۔ اور اگر اس کے ہاتھوں یا چہرے کے علاوہ کوئی اور حصہ جسم کھلا ہو، تو اگر وہ حصہ لم ہو تو نماز جائز ہوگی اور اگر زیادہ ہو تو نماز جائز نہ ہوگی۔ ہم عقرب رب انشاء اللہ تعالیٰ

دونوں کے مابین حد فاصل بیان کرینگے۔ آئندہ آنحضرت کا حکم ہے لیکن اگر وہ باندی ہوا اور شنگے سے مرنا نہ دیکھے تو اس کی نماز جائز ہوگی۔ اس لیے کہ باندی کا سر مستترہ میں شامل نہیں ہے۔

⑤ اور اگر وہ نماز سے فراغت کے بعد کسٹام پیرنے سے قبل اپنی پیشانی سے مٹی پر نیچے ڈالے تو اس میں بالاتفاق کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لیے کہ یہ ایسی حالت ہے کہ اگر وہ اس وقت نماز باہکل مشغول کر دے تو کراہت نہ ہوگی۔ لہذا نماز میں اس چوٹے عمل کو دخل انداز کرنے سے تو بد پرچللا نماز مکروہ نہ ہوگی۔ لیکن اگر وہ انکلا نماز تکمیل سے قبل ایسا کرے، تو اس کے متعلق ابراہیمان امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ اگر وہ نماز سے فارغ ہونے سے قبل اپنی پیشانی سے مٹی صاف کرے، تو کیا اس سے نماز مکروہ ہو جائے گی؟ امام صاحبؒ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ بات مکروہ نہیں ہے۔ اس عبارت سے ہمارے بعض مشائخ نے کراہت کی نفی بھی ہے۔ اس عبارت میں لاکر بد میں حرف کا ذکر ہے داخل سمجھا ہے۔ ۱۲۰۲۱۱ خنیفہ اور اختلاف ابی حنیفہؒ راہیں انی میں ہیں مگر یہ حکم مذکور ہے جس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے دوران میں اپنی پیشانی سے سپینہ صاف کر لیا کرتے تھے۔ کیونکہ یہ سپینہ آپؐ کو تکلیف دیتا تھا تو اس طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا جبکہ مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر نہیں مٹی لاکرہ سے پیچیدہ ہے، تو گویا انہوں نے حرف ذ سے سابقہ مضمون کی نفی اور اگرہ سے نئے سرے سے کلام آواز سمجھا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مکروہ ہے۔ اور کشام بھی امام مکتبہؒ اپنی فرادیس میں روایت نقل فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے، چاہے اس روایت کی زود سے ارکان نماز سے فارغ ہونے سے قبل پیشانی سے مٹی پر نیچے ڈالنے سے فراغت کے بعد ایسا کرنے میں فرق ہوگا۔ وہ اس طرح کو فراغت سے پہلے مٹی صاف کرنے کا کوئی فائدہ نہیں، اس لیے کہ اسے ابھی مزید بعد کی ضرورت ہوگی جس سے پیشانی دوبارہ خاک آلود ہو جائے گی لیکن اگر ارکان نماز سے فراغت کے بعد مٹی کو پر نیچا جائے تو ایسا کرنا مایہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس سے بھی کہ یہ ایک غلطی عمل ہے، لہذا اس کا کسی ایسے وقت میں کرنا جب نماز سے باہر نکلتا جائز نہ ہو، مکروہ ہوگا، بخلاف تمام ارکان سے فراغت کے بعد مٹی پر نیچے ڈالنے کی اگر مصلیٰ اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت ملے گی کہ یہ فرمایا، یا اسلاف علیہ السلام یا زمین و آسمان میں سے ایک نماز میں پیشانی پر نیچے ڈالنا مخصوص ہے، بعض مشائخ نے دونوں میں تطبیق دی ہے اور کہا ہے کہ امام مکتبہؒ کا قول اور امام ابوحنیفہؒ کا اخیر قول اور مذکورہ حدیث اس صورت پر محمول ہے کہ جب وہ مٹی نماز کی تکلیف نہ پہنچاتی ہو، یا پھر بیٹوں روایا ہاتھوں کے پر نیچے پر محمول ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا دوسرا قول اس موقع کے لئے ہے جب پیشانی پر مٹی مٹی اس کے نیچے آوے اور نماز سے پہلے کی تو جہاں سے لیا گیا صاف ہوا اس حالت میں امام مکتبہؒ بھی ان کے ہنوا ہیں کہ اس صورت میں نماز کو مٹی پر نیچے کی اجازت ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسے ہی نماز پیشانی سے سپینہ صاف کر لیتے تھے، کیونکہ اس حالت میں پیرنے اور نماز سے توجہ ہٹانے کا باعث ہر گز نہ نماز سے فراغت کے بعد کے مستحبات، اور مکروہات کی ازیں قبل، فصل ۱۱، مستحبات میں بیان کر کے ہیں، واللہ اعلم

یہ درجہ، محل الخط، ابتداء و بعد باز کا استعمال ہوا ہے۔ سبک کے یہ ہیں، ہر کا جیسے صلا، ۱۱، ملازم کی جہ، تم نے یہ ہیں، صحیح کردہ ہے۔

## بَابُ مَا يُفْسِدُ الصَّلَاةَ

### مفسدات نماز کا بیان

نماز کو فاسد کرنے والی اشیاء کئی ہیں تفصیل حسب ذیل ہے :

① **دائرتہ وضو توڑ دینا** نماز کے ارکان مکمل ہونے سے قبل دائرتہ وضو توڑ دینا بالاتفاق نماز فاسد کر دیتا ہے، حتیٰ کہ اس کے لئے اس نماز پر بعد کی نماز کو استوار کرنا بھی جائز نہیں رہتا، اہمیت ”حدیث التابقی“ یعنی جو قصد و ارادہ وضو ٹوٹ جائے تو ایسے متعلق اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر صبح سے بغیر ارادہ وضو پر بول و بلاز مکمل کئے یا سوا خارج ہو جائے یا کسی بیعت یا کسی قسم سے متعلق ہو چکے تو جہاد سے اندک کلام فرماتے ہیں کہ استسنان کی ٹوٹ سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اس نماز کو جاری رکھنا جائز ہوگا، جبکہ امام شافعی کے ہاں قیاس کے مطابق نماز فاسد ہو جاتی ہے، لہذا اس پر بعد کی نماز کو استوار کرنا درست نہ ہوگا۔

**نماز کو بنا دارا استوار کرنے کا بیان** تحقیق : اس کی شدت اظہار اور بنا کرنے کا موزوں

مقام اداس کے طرح بیوقوف کے ذکر پر مشتمل ہوگا تفصیل حسب ذیل ہے :

۱۔ بنا کر کرنے کی تحقیق : نماز کو استوار دینا کرنے کے متعلق قیاس کا اتفاق اتنا ہے کہ وہ جائز نہ ہو، جبکہ استسنان کی ٹوٹ سے جو از ثابث جہاد ہے قیاس کی وجہ سے ہے کہ جس طرح حالت حدیث میں نماز شروع کرنا درست نہیں ہوتا، تو اسی طرح حدیث کے ساتھ نماز و تحریف، برقرار بھی نہیں رہ سکتی، جس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں طہارت ختم ہو جانے کی باعث نمازی میں نماز ادا کرنے کی صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی۔ پھر جس طرح کوئی شخص عزم الطہرت کی بنا پر شروع نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح عدم اہلیت ہو جانے کی بنا پر برقرار بھی نہیں رہ سکتی، لہذا اس حدیث سے نماز کی ”تحریف“ باقی نہ رہی، کیونکہ اس ”تحریف“ کا اعتقاد انصافاً نماز کی ادائیگی کے لئے ہوا تھا۔ اسی بنا پر دائرتہ وضو خطا کرنے کی صورت میں نماز برقرار نہیں رہتی، علماء و ائمہ خود دوبارہ کرنے کے لئے جملے سے منہ پھیر لیتا اور چل کر بنا و غیرہ اعمال نماز کے منافی ہیں، اور کسی شخص کا اپنے منافی عمل کے ساتھ برقرار رہنا ممکن نہیں ہوتا، جبکہ استسنان کی دلیل نقص حدیث نبوی، اور اجماع صحابہ ہے، نقص اس طرح کہ ائمہ اربعہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا روایت کرتی ہیں کہ تحریف نے فساد کیا۔

من قاء اور غف فی صلاتہ انصرف  
و یوضا و یغنی علی صلاۃ ما لم  
یتکلم۔  
جو شخص نماز میں تھے کہ دے یا اس کی گیسر چٹ  
چلتے توجیب تک وہ بات چیت کرے وہ  
لوٹ جائے اور وضو کر کے اپنی سابقہ نماز

کو استوار کرے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ نے بھی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت نقل  
کرتے ہیں۔ اور اجماع صحابہؓ میں اس طرح کہ تمام غلطائے ماضیہ میں اور عبادۃ کبائر، انہیں بین الملک اور ملان  
فارسی کا بھی وہی مسلک تھا، جو ہمارا مسلک ہے۔ اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ نے فرمایا ہے، کہ ایک مرتبہ  
نماز میں ان کا وضو خطا ہو گیا، تو انہوں نے وضو کر کے سابقہ نماز کو استوار کیا؛ اسی طرح بیان کیا جاتا ہے کہ  
حضرت عمر فاروقؓ کا وضو خطا ہو گیا، تو انہوں نے وضو کر کے اپنی نماز کو جاری رکھا۔ چنانچہ ان قیاس حضرت علیؓ  
ایک بار حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز ادا کر رہے تھے کہ ان کی گیسر چٹ گئی، تو وہ لوٹ کر گئے اور وضو کر کے  
آئے اور اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھا۔ بنا بریں صحابہؓ کا علم ہے کہ نماز کو بنا کرنا فعلیاً بھی ثابت ہے اور لفظاً بھی  
لہذا فقہ اور اجماع صحابہؓ کی بنا پر قیاس کو چھوڑا جا سکتا ہے

نصل:

## شروط جواز بناء

نماز کو استوار کرنے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ غیر دانستہ طور پر حدث لاحق ہو جانا؛ لہذا دانستہ حدث ہو جانے کی بنا پر نماز کو استوار کرنا  
جائز نہیں ہے، کیونکہ نماز کو استوار کرنے کا حکم جس شخص اور اجماع سے ثابت ہوا ہے، وہ قیاس عقل سے بالاتر ہے،  
لہذا ہم وہ صورت جس کا شخص اور اجماع میں ذکر مستلزم ہو یا وہ اس کے مشابہ ہو قیاس کا تو یہ حکم ہو گا، ورنہ نہیں جبکہ  
دانستہ وضو تو زورِ نادر و جہ سے غیر دانستہ حدث سے مختلف ہے، اولاً اس لیے کہ غیر دانستہ حدث میں  
انسان اگر مبتلا ہو جائے تو اگر اس کو نماز بناوا استوار کرنے سے مانع قرار دیا جائے، تو اس میں جواز بھی ہو گا  
لیکن دانستہ حدث میں کوئی حرکت نہیں۔ اس لیے کہ اس کا پیش آنا بہت کم ہوتا ہے۔ اثنائاً اس لیے کہ قیاساً  
کہ نماز جہاں اور جہاں میں نماز کو بناوا استوار کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، تاکہ وہ اس موقعوں کی فضیلت  
اور ثواب حاصل کر سکے۔ اسی طرح کسی افضل شخص خصوصاً ایسے شخص کے پیچھے جس نے نہ سخت کھڑا  
مصیبت حاصل کیا ہو، نماز ادا کرنے کا ثواب حاصل کرنے کے لیے ایسا کرنے کی ضرورت رہتی ہے اور  
اگر اس کے لیے سابقہ نماز کو جاری رکھنا جائز نہ ہو، تو ہو سکتا ہے کہ امام اس کے وضو کرنے سے قبل

لے ہوا لڑا، خصوصاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے یہ بیانیہ صحابہؓ  
اپنی علمی و فقہی بصیرت کی بنا پر اپنی سترہ حیثیت رکھتے ہیں۔

ہی نماز سے فارغ ہو جائے جس مقتدی کی نماز جمعہ، عیدین اور افضل شخص کے پیچھے نماز ۱۰ کرے۔  
فضیلت قوت ہو جائے گی اور یہ فضیلت ایسی ہے کہ اس کی کسی اور طریقے سے تلافی کرنا بھی  
ممکن نہیں ہے، لہذا شرط صحت نے اس قسم کی فضیلت کو پالنے کے لئے نماز کے بنا (استقرار) کرنے کو جائز قرار  
دیا ہے اور چونکہ اس کا موضوع بقصد و ارادہ کے خطا ہوا ہے، اس لئے وہ اس رعایت کا مستحق بھی  
ہے، بخلاف "دالستہ" کے، کیونکہ نماز میں دالستہ و جنو توڑ دینا گناہ ہے اور ایسا شخص کسی  
رعایت کا مستحق نہیں ہو سکتا۔

اسی اصول پر مسئلہ بھی مستنبط کیا گیا ہے، اگر اگر اس کے جسم پر کوئی پھوٹا بھنسی ہو اور اس نے  
اسے پھوڑ دیا ہو، جس سے خون پڑا ہو یا اس کے گھٹنے پر کوئی دانہ ہو اور جب سبب بدہ میں جانے  
سے اس پر ذبح نہ چڑھے تو وہ — بہرہ — گناہ — اس کے لئے نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس  
لئے کہ یہ بھی دالستہ حدیث ہی کے حکم میں ہے، اسی طرح اگر اس نے نماز میں دالستہ بات سمیت کی، یا نماز  
کے خارجی اعمال میں سے کوئی عمل کر لیا، تو اس کے لئے بھی اس نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ  
ان افعال کا وجود نماز میں شاذ و نادر ہی پایا جاتا ہے، لہذا یہ تمام صورتیں "منصوص" اور "مکتب علیہ حکم  
کے مفہوم میں نہ ہوں گی، اسی طرح اگر نماز میں اس پر دیوانگی یا یہو جی طاری ہوئی اور پھر غافل ہو گیا، تو وہ  
بھی اپنی سابقہ نماز کو جاری نہ رکھ سکے گا، اس لئے کہ گویا افعال اس کے ارادی افعال نہ ہونے کے باعث  
غیر دالستہ حدیث کی انتہی ہیں، لیکن چونکہ نماز میں ان کا وقوع شاذ و نادر ہی ہوتا ہے لہذا یہ افعال بھی منصوص  
حکم کے مفہوم میں نہ ہوں گے، اسی طرح اگر اس کے جسم پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں کسی  
جگہ پیشاب کے پھینٹے لگ جائیں اور نمازی جا کر اسے دھوائے تو "ظاہر روایت کے مطابق وہ بھی اپنی  
سابقہ نماز کو جاری نہ رکھ سکے گا، البتہ ایک غیر روایت الاصول کی رو سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے  
نماز کو بنا (استوار) کرنے کی اجازت ہوگی، کیونکہ اس کے جسم کو اس کے قصد و ارادے کے بغیر نجاست  
لگ گئی ہے، لہذا یہ صورت بھی معنوی طور پر "غیر دالستہ" حدیث ہی کے حکم میں ہوگی، علاوہ ان میں  
یہ بھی کہ کسی نہ کسی درجے میں حدیث میں اس کا بھی ذکر ملتا ہے، وہ اس طرح کہ اگر اس کی گیسر پھوٹ جائے  
تو اس کے بدن اور کپڑوں پر لانا نجاست لگ جاتی ہے، تو وہ جا کر وضو بھی کرتا ہے اور اس نجاست کو  
بھی دھو کر لے، جبکہ یہاں فقط نجاست دھونے کی ضرورت ہے تو جب وہاں نماز کو بنا کرنے کی اجازت  
ہے تو یہاں تو بدیعِ اولیٰ یہ اجازت ہوگی، اور ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس قسم کے فعل کا وقوع  
شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہذا وہ شخص اورا بھلا شدہ حکم کے مفہوم میں نہ ہوگا، علاوہ اس اس لیے بھی کہ  
نمازی کے لئے گیسر کو دھونا ضروری ہی نہیں، وہ یوں کہ شاذ و نادر ہی اس کے جسم پر دو کپڑے ہوں، تو ایک  
کپڑا ناپاک ہونے کی صورت میں نہ دھوے کپڑے سے نماز ادا کر سکتا ہے، بخلاف وضو کے، اس لیے کہ وضو کرنا  
تو اس کے لئے لازمی ہے، اور اگر پیشاب کے پھینٹے نمازی کے کپڑے پر لگ جائیں، تو اگر ان کی مقدار ایک  
جگہ پر ایک درہم سے زیادہ ہو اور اس وقت اس کے جسم پر دو کپڑے ہوں، تو استحباب کے مطابق  
وہ اپنے جسم سے ایک کپڑا فوراً اُتار دے اور فقط ایک کپڑے کے ساتھ نماز جاری رکھے، جبکہ قیاس کا



تقاضا یہ ہے کہ وہ از سر نو نماز شروع کرے کیونکہ اس کی نماز کا یہ حصہ بنیاست کے ساتھ ادا ہوا ہے لیکن چونکہ اتنی مقدار میں بنیاست کے ساتھ نماز ادا کرنے سے پینا ممکن نہیں ہے لہذا اتنی مقدار میں نماز ادا کرنا معاف ہوگا اور اگر اس نے کوئی رکعت ادا کر لیا یا اتنی دیر توقف کیا جتنی دیر میں نماز کو کوئی ایک رکعت ادا ہو سکتا ہو تو قیاس اور استحسان دونوں کے مطابق وہ از سر نو نماز ادا کرے گا۔ اور اگر اس کے جسم پر ایک ہی کپڑا ہو تو پھر روایت کی تڑوسے وہ بلکہ اس جگہ کو دھو کر لے گا۔ مگر وہ اپنی سابقہ نماز کو جاری نہ رکھے گے گا، اور اگر اس کو اٹھائے نماز میں بدوقت کی گولی لگ گئی، یا کسی شخص نے اس کو پتھر مارا جس سے ۵ زخمی ہو گیا، یا کسی آدمی نے اس کے زخم کو ہاتھ لگا کر زخموں کو نکال دیا، یا اس کے پیٹ کو دبا یا جس سے ہوا خارج ہو گئی، یا اسے کوئی اور حادثہ لاحق ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کو ٹھٹھکے نزدیک اس کے لئے نماز جاری رکھنا درست نہ ہوگا، مگر امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کی اجازت ہے ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ ”جب حضرت عمر فاروقؓ کو محراب کے دروازے پر زخم لگا اور وہ زخمی ہو گئے تو انہوں نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کو اپنی جگہ مضطر پر کھڑا کر دیا اور اگر ان کی نماز کا سدھو جاتی، تو مقتدرین کی نماز بھی لازماً باطل ہو جاتی اندر میں صورت وہ کسی کو اپنا نائب نہ بناتے، علاوہ انہیں اس سے بھی کہ است۔ یہ حدیث اس کے کسی اپنے فعل کی بنا پر لاحق نہیں ہوا، لہذا یہ حدیث قدرتی حدیث کی طرح ہوگا؛ مزید برآں اس لیے بھی کہ زخمی کرنے والے شخص نے فقط زخم کا مزہ کھو لیا ہے، اس کے بعد تو خود بخود جاری ہوا ہے اور کسی نے اس کو جاری نہیں رکھا، لہذا یہ صورت بھی نکسیر چھوٹنے کے مشابہ ہوگی۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ حدیث کسی انسانی فعل کی بنا پر لاحق ہو رہا ہے بخلاف قدرتی حدیث کے، اس طرح اس قسم کا واقعہ نماز میں شاذ ہی پیش آتا ہے، اس لئے کہ پتھر پھینکنے والے کو اس قسم کے فعل سے روکا گیا ہے لہذا وہ اکثر اوقات دانستہ ایسا کام نہیں کرے گا، اور غلطی سے زخم لگ جانا ہیست، ہی طمانہ ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اس پر امان واجب ہو جائے، لہذا یہ صورت نقص اور اجماع سے ثابت شدہ حکم کی طرح برگز نہ ہوگی۔ بنابرین یہاں عام قیاس پر ہی عمل کیا جائے گا۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص بیمار ہونے کی وجہ سے قیام کرنے سے قاصر ہو، تو اس کے لئے بیٹھ کر نماز ادا کرنا جائز ہے، لیکن اگر کوئی شخص قیام سے کسی انسانی فعل کی بنا پر عاجز ہوا ہو، مثلاً یہ کہ اسے کسی شخص نے قید سخت میں ڈال دیا ہو، تو اندر میں صورت اس کے لئے بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ مقدمہ مذکور صورت تو اکثر پایا جاتی ہے جبکہ دوسری صورت شاذ ہی کہیں پیش آتی ہے تو اس طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

ردان کا یہ کیا تاکہ ”اس نے تو فقط زخم کا مزہ کھو لیا ہے، تو ہم جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہاں بھی حکم جو شخص کسی سیال شئی کا بہت مزہ کھول دے، ہم سے وہ سیال شئی چھین جائے تو اس کے بدلنے کی نسبت نہ کھولنے والے ہمارے حکم کی جائے گی، کیونکہ پھر سیال شئی کو اپنے اس بہاؤ پر کوئی عاجز نہیں رہتا۔ اس بنا پر اگر کوئی شخص تیل کے مٹکے کو قڑا کر تیل بہا دے، تو اس پر اس کا تادان واجب ہوگا۔ وائلا علم۔

اور اگر چھپت پر کسی آدمی کے چلنے کے بغیر نمازی پر چھپت سے کوئی ڈھیل یا درخت سے کوئی پھل لگ جائے یا اسے کھد کی گاس میں چھو جائے، جس سے اس کے بدن سے خونی نکل آئے، تو مشائخ کے مابین اس کے حکم میں اختلاف ہے، بعض مشائخ نے تو مطلقاً نماز کے چھانکے کو بائز قرار دیا ہے، کیونکہ یہاں بھی

میں کسی شخص کا کوئی عمل داخل نہیں، جبکہ بعض مشائخ اس مسئلے میں اختلاف ثابت کرتے ہیں اس لیے کہ ایسا واقعہ شاذ ہی۔ پیش آتا ہے اور جہاں تک حضرت عمر فاروقؓ کی مملکت بالا روایت کا تعلق ہے تو اس کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے نماز شروع کرنے کیلئے کسی کو اپنا نائب بنا دیا تھا، مگر وہ انہیں از سر نو نماز پڑھنا سکے، جیسا کہ مروی ہے کہ جب انہیں زخم لگا تو انہوں نے فرمایا: آؤ مجھے ایک کتے نے مار ڈالا، جو لوگوں کے ساتھ نماز میں شامل تھا، پھر فرمایا: "اے عبدالرحمان تم آگے آ جاؤ" اور یہ بات مسلم ہے کہ ایسی گفتگو نماز بنا کرنے سے مانع ہے۔

## ۲۔ حقیقی حدیث کا پایا جانا: دوسری شرط حقیقت حدیث کا پایا جانا ہے، بعض حدیث کا وہم نہیں

اسی طرح وہ حدیث ممکن طور پر بھی ثابت نہ ہو، لہذا اگر اسے ابھی حدیث لاحق نہ ہوا ہو، تو اسے اس حدیث سے جو کہ جلد ہی اسے حدیث لاحق ہو جائے گا، تو وہ حدیث طاری ہونے سے قبل ہی طے جائے اور پھر اس کو حدیث پیش آجائے تو ظاہر روایت کے مطابق اس کے لینے نماز کو جاری رکھنا درست نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس کے لیے نماز کو جاری رکھنا درست ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس حالت میں اپنی نماز کو جاری رکھنے سے قاصر ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اسے غیر ارادی طور پر حدیث پیش آجائے اور وہ وضو کرنے کے لیے لوٹ جائے، ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے بلا کسی عذر قبل سے نہ پھر لیا ہے، لہذا یہ صورت نقص اور اجماع کے تحت آنے والی صورت کی طرح نہ ہوگا، جس کی بنا پر یہاں اصل تیس اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا، اسی طرح اگر کسی شخص کو نماز میں دیا گئی طاری ہو جائے، یا وہ بیہوش ہو جائے یا نہیں پر لیٹ کر سو جائے تو اس کے لینے نماز کو جاری رکھنا دنیا کا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ان عوارض کا نماز میں وقوع شاذ ہی ہوتا ہے، لہذا یہ عوارض اصل منصوص اور اجماعی حکم کی طرح نہ ہوں گے، علیٰ ہذا اگر تیمم کنندہ نماز کے درمیان میں پانی پرتا دے ہو جائے یا کسی زخمی کے زخم سے آٹھائے نماز میں خون بہہ پڑے یا نماز کے دوران موندوں کے سوا کسی مدت تمام ہو جائے، وغیرہ تو اس کے لیے اپنی سابقہ نماز کو نہ کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ ان تمام صورتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا نماز شروع کرنا ہی درست نہ تھا، جیسا کہ ہم انہیں قبل بیان کر چکے ہیں، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ عوارض منصوص طور پر کثرت وقوع کے لحاظ سے غیر وائستہ حدیث کے حکم میں نہیں ہیں، لہذا ان کا اس صورت کے ساتھ اجماعی ممکن نہ ہوگا، اسی طرح اگر یہ عوارض آخری قعدے میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد پیش آئیں، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اور اس کے لیے سابقہ نماز کو جاری رکھنا جائز نہ ہوگا، لیکن صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا، جیسا کہ ہم اثنا عشری مسائل کے ضمن میں اس مسئلے کا ذکر کر آئے ہیں۔

## ۳۔ حدیث اصغر ہونا: تیسری شرط یہ ہے کہ آٹھائے نماز میں پیش آنے والا چیز

حدیث ہوا لہذا جیسے حدیث، یعنی جنابت کے پیش آنے پر نماز کو نہ کرنا جائز نہ ہوگا، مثال کے طور پر اگر وہ نماز میں سو جائے، اور اس کو احکام ہو جائے۔ یا اس نے کسی عورت کو دیکھا، یا کچھ سوچا جس سے اسے انہال ہو گیا۔ اس حکم کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ وضو

ایک چھوٹا اور غسل ایک بڑا عمل ہے، لہذا قابلِ عضو ہونے کے معاملے میں یہ عمل سابقہ عمل سے ملحق نہ ہوگا؛ مزید برآں اس لیے بھی کہ ستر کھولنے بغیر غسل کرنا ممکن نہیں ہوتا، جبکہ ستر کھولنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ استحسان ہے، جبکہ قیاس ہے، کہ غسل کی صورت میں بھی اس کی اجازت ہوتی چاہیے، لیکن یہاں ہم استحسان کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیں گے؛

**۴۔ نماز کے منافی عمل سے اجتناب:** ایک اور شرط یہ ہے کہ نمازی حدیث لاحق ہونے کے بعد نماز کے منافی ایسا کوئی کام نہ کرے کہ اگر اسے حدیث نہ ہوتا، تو اسے اس کی اجازت نہ ہوتی، لایہ کہ نماز کو استوار کرنے کے لئے وہ فعل ضروری ہو، یا اس کے توابع میں سے ہو، تو اس کی اجازت ہے اس اجماع کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی کو حدیث لاحق ہو جائے، اور پھر وہ بات چیت کرے، یا دانستہ وضو توڑ دے، یا ہنس پڑے، یا قہقہہ مار دے، یا کچھ کھائی پی لے، یا کسی طرح کا کوئی کام کرے، تو اس کو نماز پنا کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ سب اعمال بنیادی طور پر نماز کے منافی ہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے، اور چونکہ نماز کے منافی افعال کا اعتبار محض ضرورت کی بنا پر ساکت ہوتا ہے، اور یہاں ان افعال کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ ان افعال کے بغیر بھی نماز کو بنا کرنا درست ہے، لہذا ان افعال سے نماز باطل ہو جائے گی، جلی ہذا اگر اس کو جنون ہو جائے، یا اس کو بیہوشی طاری ہو جائے، یا وہ غیبی ہو جائے، تو اس کا بھی یہ حکم ہے، کیونکہ ان عوارض کا وقوع شانہ ہی ہوتا ہے، لہذا ان کاموں کے بغیر بھی اس کا نماز کو پنا (استوار) کرنا ممکن ہے، اسی طرح اگر اس نے حالت حدیث میں نماز کا کوئی رکن ادا کیا ہو، یا وہ اتنی دیر ٹھہرا ہو کہ وضو دیر میں وہ کوئی ایک رکن ادا کر سکتا ہو، تو تب بھی نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ یہ فعل کثیر ہے، اور یہ فعل نماز کے افعال میں بھی شامل نہیں، اس کے بغیر بھی گزارہ ہو سکتا ہے، اسی طرح اگر اس نے بلا ضرورت گنوں سے پانی لیا، تو تب بھی یہ حکم ہے، تاہم اگر وہ وضو کے لیے گیا ہو اور اس نے کسی بچہ سے پانی لیا، یا ہوا کا ٹکڑا سے پانی نکالا ہو، جبکہ اسے اس کی ضرورت ہو، اور پھر وہ اس سے وضو کر لے، تو اس کے لیے نماز کو بنا کرنا جائز ہوگا، اس لیے کہ وضو کرنے کے لیے پانی لینا ضروری ہے، اور پلٹنا، چلو چرنا اور بوقت ضرورت پانی لینا وضو کی ضروریات میں سے ہیں، لہذا ان کی اجازت ہوگی، اور اگر اس کو استغنا کیا، تو اگر اس نے ستر کھولا ہو، تو اس کا نماز کو استوار کرنا باطل ہو جائے گا، اس لیے کہ ستر کھولنا نماز کے منافی ہے اور نماز کو بنا کرنے کے لیے اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں، لہذا اس کا بھی یہ حکم ہوگا، لیکن اگر اس نے کپڑوں کے نیچے سے اس طرح استغنا کیا کہ اس کا ستر نہ ٹھکے ہو، تو اس کو نماز جاری رکھنا جائز ہوگا، اس لیے کہ اس طرح استغنا کرنا نماز کے مستثنیٰ اعمال میں سے ہے، لہذا وہ وضو کے تحت استثناء میں سے ہوگا، اور اگر اس نے تین میں مرتبہ اعضا کو دھو کر وضو کیا،

تو ظاہر روایت کے الفاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسے اس کی اجازت ہے، کیونکہ وہاں یہ مذکور ہے کہ ”جب اسے حدیث پیش آجائے، تو وہ وضو کرے اور نماز کو استوار کرے“ کہ وہاں یہ مسئلہ بغیر کسی فرق کے بیان ہوا ہے، مگر اجماعاً ہم انصاف سے منقول ہے کہ اس کے لیے تین مرتبہ وضو کرنا درست نہ ہوگا، کیونکہ یہ ہے کہ فرض صرف ایک بار وضو سے پورا ہوتا

ہے، لہذا ایک سے زیادہ مرتبہ دھونا نماز میں ایسے عمل کو داخل کرنا ہے، جس کی اجازت نہیں ہے۔ لہذا اس سے نماز ناسد ہو جائے گی۔ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ ایک سے زیادہ بار دھونا وضو کو مکمل کرنے کے باب میں سے ہے اور نماز کو مکمل اور صحیح طریقے سے ادا کرنے کے لیے، اس بات کی ضرورت ہے کہ وضو کو بھی کامل طریقے سے کیا جائے، لہذا جس طرح اصل ایک بار کی گنجائش ہے تو اسی طرح اس اضافے کی بھی گنجائش ہوگی، یہ جواب ابو بکر الاغش نے دیا ہے۔ اس لیے کہ ان کے پاس ایک مرتبہ دھونا فرض اور دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا فاضل ہے، جبکہ ابو بکر الاغش کے نزدیک تین مرتبہ دھونا ہی فرض ہے، اس لیے کہ دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا جب پہلی مرتبہ وضو کے ساتھ حاصل ادا کیا جائے تو ان سب سے پہلے کہ ایک ہی فرض مکمل ہوتا ہے، لہذا یہ سب فرض ہوگا، جیسے اگر قیام تہجد یا رکوع یا سجدہ کو طویل کر دیا جائے تو طوالت کے باوجود وہ ایک ہی فرض قرار پاتے ہیں، اسی طرح اگر کسی نے پورے سر کا مسح کیا اور کئی اور ناک میں پانی ڈالا اور دیکھا مگر منہ نہ کھینچا اور کسی کے لیے نماز کو بنا کر نادرست ہو گا، اس لیے کہ یہ سب باتیں وضو کو مکمل کرنے والی ہیں، لہذا یہ سب وضو کے تابع افعال ہیں سے ہوں گی تو میں طرح اصل وضو کی گنجائش ہے، اس میں مذکورہ باتوں کی بھی گنجائش ہوگی، لہذا اس نے نماز کو وضو کے ساتھ شروع کیا، پھر اسے حدیث پیش آگیا، مگر وہاں اسے پانی ملے، تو وہ تمیم کے نماز کو بنا کر اسے اس لیے کہ پانی کی عدم دستیابی کے تحت جب تمیم کے ساتھ نماز شروع کرنا جائز ہے، تو نماز کو بنا کر نادرست قرار دینا اولیٰ جائز ہو گا، اور اگر اس نے تمیم لیا اور پھر اسے پانی مل گیا تو اگر اسے پانی نماز کی جگہ پر واپس آنے کے بعد ملے ہو، تو وہ نماز کو نادرست قرار دے گا اور اگر اسے نماز کی جگہ پر پہنچنے اور کھڑا ہونے سے قبل راستے میں پانی مل گیا، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ از سر نو نماز شروع کرے، کہا جاتا ہے کہ امام محمد کا قول اسی قیاس کے مطابق ہے، جبکہ استہسان کی رو سے وہ وضو کے نماز کو استوار کرے گا۔ قیاس کی دلیل وجہ یہ ہے کہ وہ ایسا تمیم کرنے والا نماز ہی ہے، جسے نماز کے دوران میں پانی مل گیا ہے، لہذا اس کی نماز ناسد ہو جائے گی، جیسے نماز کی جگہ پر پہنچنے کے بعد پانی کی دستیابی کی صورت میں یہی حکم ہے، کیونکہ اس سے یہ ثابت کیا کہ وہ جو تمیم کے لیے چل کر گیا تھا تو یہ گویا اس نے نماز کے دوران میں ایسا عمل کیا ہے جس کی اسے ضرورت نہ تھی۔ لہذا یہ فعل قابل معافی نہ ہو گا۔ استہسان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ حالت حدیث میں ایسی ہوتی ہے نماز کو کوئی صلا نہیں کیا، اور یوں اس نے نماز کے خلاف کوئی فعل نماز میں داخل نہیں کیا، لہذا اس کی نماز ناسد نہ ہوگی اور وہ جہر چل کر گیا ہے، اس کی اسے ضرورت تھی، تاکہ وہ طہارت حاصل کر سکے۔ تاہم اس سے نماز کا بطلان لازم نہ آئے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ اپنی جگہ واپس پہنچ جائے اور پھر اسے پانی ملے، اس لیے کہ اپنی جگہ پہنچنے کے بعد اس کی نماز کا کچھ نہ کچھ حصہ نوازدہ کم ہی ہو، تمیم کے ساتھ ادا ہوا ہے اور پانی ملنے سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ وہ پہلے حدیث کے وقت سے ہی بے وضو تھا اور کھاس کی طہارت تمیم نہیں بلکہ وضو تھی جس سے

ثابت ہوا کہ اس نے نماز کا کچھ حصہ حدیث کی حالت میں ادا کیا ہے، بنا بریں اس کی نماز ناسد ہو جائے گی۔

یہ جو ہم نے سطور بالا میں حدیث پیش کرنے کی صورت میں نماز کی بنا کرنے کا حکم بیان کیا ہے تو خواہ حدیث مذکور کے درمیان میں پیش آئے، یا اس کے اختتام پر بہر حال اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر وہ قعدہ وغیرہ میں تشہد پر پہنچنے کی مقدار میں بیٹھ چکا ہو، اور پھر اس کا وضو خطا ہو جائے تو تب بھی وہ ہمارے نزدیک وضو کر کے اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھنے لگا۔ اس لیے کہ ابھی اسے نماز سے قطعاً اسلام کے ساتھ باہر نکلنے کی ضرورت ہے، جو ہمارے نزدیک واجب یا سنت ہے جس کے لیے وضو ضروری ہے: — علیٰ ہذا القیاس وہ خواہ حدیث کا حکم ہونے کے بعد قبلے سے منہ پھرنے یا ٹھنڈ اس کا گمان ہو جائے سے وہ ایسا کرے، بشرطیکہ وہ مسجد ہی میں رہا ہو، ظاہر روایت کے مطابق دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ اگر اسے یہ گمان ہو جائے کہ اس کا وضو خطا ہو گیا ہے، اور اس کی بعد وہ وضو کر کے لیے لوٹ جائے بعد ازاں اسے پتہ چلے کہ اس کا یہ گمان فقط تھا تو اگر وہ مسجد کے اندر ہی ہو، تو وہ لوٹ آئے اور اپنی سابقہ نماز کو استوار کرے، لیکن اگر اسے مسجد سے باہر نکلنے کے بعد اس کا حکم ہوا ہو تو اس صورت میں وہ اپنی نماز کو استوار نہیں کر سکتا۔ البتہ امام محمد سے روایت ہے، کہ دونوں صورتوں میں وہ اپنی نماز کو بنا نہیں کر سکتا۔ جو یہ ہے کہ اس نے بلا مذکر قبلے سے منہ پھیر لیا ہے، لہذا اس سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے اسے مسجد سے باہر نکلنے کے بعد حکم ہوا ہو کہ اس کا وضو برقرار ہے، یا وہ اس گمان سے مسجد سے باہر آگیا کہ اس کے کپڑے پر کوئی ناپاک ہے، یا جیسے وہ نیم کرنے والا ہو اور اسے سراب دکھائی دے جیسے وہ پانی سمجھ بیٹھے اور وہ اس کے لیے پلٹ پڑے، تو ان تمام صورتوں میں وہ اپنی نماز کو استوار نہیں کر سکتا، خواہ وہ مسجد میں ہو یا مسجد سے باہر، جب کہ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب تک وہ مسجد میں ہے اس وقت تک مکان و مقام کی حکمت تبدیل نہیں ہوا۔ اور اس کا منہ پھرنے یا نماز سے باہر نکلنے کے ارادے سے نہ تھا، بلکہ اپنی نماز کی اصلاح کے لیے تھا، جیسے کہ اگر اس کا یہ گمان صحیح نکل آتا، تو وہ وضو کر کے اپنی نماز جاری رکھ سکتا تھا لہذا جیسے جانے کا حکم اس لیے ساقط ہو جائے گا اسیوں سمجھا جائے گا، گویا وہ ابھی مجھے پتا ہی نہیں۔ بخلاف اس شخص کے، جو مسجد سے باہر نکل جائے اور پھر اسے معلوم ہو، اس جتنے کہ وہاں جانا نماز کی اصلاح کے لیے نہ تھا، بلکہ نماز سے باہر نکلنے اور نماز چھوڑنے کے ارادے سے تھا جیسے کہ اگر اس کا گمان صحیح نکل آتا تو اس کے لیے نماز کو استوار کرنا ناجائز نہ ہوتا لہذا یہ صورت بات حقیقت کرنے اور اس وضو توڑنے اور تہجد مار کر بچنے کے مشابہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے چار رکعتوں والی نماز میں دوسری رکعت کے بعد بھول کر اس

خیال سے سلام پھیر دیا کہ اس کی نماز مکمل ہو چکی ہے، پھر اسے یاد آ جائے کہ اس کی نماز مکمل نہیں ہوئی، تو اس کا اہل وضو ٹوٹنے کے گمان ملنے شخص کا حکم، سابقہ تفصیل اور سابقہ اختلاف کے ساتھ یکساں ہے۔ البتہ ان میں سے ہے کہ اگر وہ نماز عشاء پڑھے اور دو رکعات کے بعد اسے یہ گمان ہو کہ وہ تو نماز تراویح پڑھ رہا ہے، جس پر اس نے سلام پھیر دیا، یا وہ نماز ظہر پڑھ رہا ہو اور اس نے یہ سمجھا کہ وہ نماز جمعہ ادا کر رہا ہے، یا اس نے گمان کیا کہ وہ مسافر ہے تو اس نے دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دیا، تو وہ عشاء اور ظہر کو از سر نو ادا کرے گا۔ ان صورتوں اور سابقہ صورت میں وہی فرق ہے جو اوپر بیان ہو چکا ہے؛ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب وہ مسجد میں نماز ادا کر رہا ہو، لیکن اگر وہ صحرا میں نماز ادا کرنے میں مصروف ہو، پھر اگر وہ باجماعت نماز ادا کر رہا ہو، تو اس صورت میں اگر وہ دائیں یا بائیں پلچھکی طرف چلا تو جہاں تک نمازیوں کی صفیں ہوں، وہاں تک مسجد کا حکم سمجھا جائیگا۔

اور اگر وہ سامنے کی طرف چلا تو اور سامنے کوئی عمارت بھی موجود نہ ہو، اور نہ ہی شترہ ہو، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، جو ہم قبیل ازیں بیان کر آئے ہیں۔ ان اقوال میں سے صحیح قول یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی حد اس کی مسجد گاہ کہ قرار دیا جائے گا، اور اگر اس کے سامنے کوئی عمارت ہو، یا شترہ ہو، تو جب تک وہ اس عمارت یا شترہ سے آگے نہ گزرتا ہے، اس وقت تک وہ اپنی نماز کو بنا کر سکتا ہے اس لیے کہ شترہ اور نمازی کے مابین جو جگہ ہے، وہ مسجد کے حکم میں ہوتی ہے۔ اسی لیے شترہ کی داخلی جانب سے گزرتا جائز نہیں ہوتا، البتہ اس کی خارجی جانب سے گزرتا جائز ہے؛ اور اگر وہ اکیلا ہی نماز ادا کر رہا ہو تو اس کے چاروں طرف اس کی مسجد گاہ کی مساوی جگہ اس کی مسجد ہوگی۔ لیکن نمازی کے آگے سے گزرنے کی صورت میں اگر اس کے سامنے شترہ ہو تو شترہ کی داخلی جانب کو مسجد کا حکم دے دیا جاتا ہے، پھر مستحب ہے کہ جن کا وضو خطا ہو جائے وہ بات چیت کر لے اور وضو کر کے از سر نو نماز ادا کرے، تاکہ وہ اختلاف سے بڑی ہو کہ یقینی طور پر ادا کی گزشتہ سے یکدوش ہو سکے۔

## فصل (سوم) نماز بنا کرنے کا موزوں مقام اور اس کا طریقہ

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ نمازی یا تو منفرد ہوگا یا مقتدی یا امام۔ اگر وہ منفرد تو وہ وضو کے لیے چلا جائے اور پھر وضو کرنے کے بعد اسے اختیار ہے وہ چاہے تو وضو نہ کرے۔ اس لیے کہ اگر وہ وضو نہ کرے، تاہم اس سے اس کا ایک ہی نماز کو وہ جگہ چڑھنا لازم آئے گا اور اگر وہ واپس اپنی جگہ میں آکر نماز مکمل کرے، تو اس نے نماز تو بے شک اپنی ہی جگہ میں مکمل کی لیکن اس کے ساتھ اسے اضافی طور پر چلنا پڑا ہے۔ بتا رہی دو تین صورتیں مساوی ہیں، لہذا اسے دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہے گا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ صرف اسی جگہ نماز ادا کر سکتا ہے، جہاں اس نے وضو کیا تھا اور اسے دوسرا اختیار حاصل نہیں ہوگا اور اگر وہ منظور ہوئے اور وضو خطا ہونے کی صورت میں مسجد میں چلا آئے، تو اس کی نماز قاسد جائے گی، اس لیے کہ اس نے بلا ضرورت اضافی چلنا اختیار کیا ہے لیکن ہمارے اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز قاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ پانی کی جانب چلنا اور واپس اپنی جگہ آنا شرعی طور پر کالعدم تصور ہوتا ہے؟

اور اگر وہ مقتدی ہو تو وہ جائے اور جا کر وضو کرے تو اگر اس دوران میں امام نماز سے قانع ہو جائے۔ تو اس پر لازم ہے کہ وہ اپنی سابقہ جگہ پر آکر نماز ادا کرے۔ اس لیے کہ وہ امام کی نماز ختم ہو جانے کے بعد بھی حکماً مقتدی ہی ہے۔ اور اگر وہ واپس نہ آئے اور پھر نماز اپنے گھر ہی میں ادا کرے، تو نماز جائز ہوگی اس لیے کہ اگر تو اس نے بطور مقتدی نماز ادا کی، تو اقتدا کی شرط موجود نہ ہونے کی بناء پر اس کی نماز جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اقتدا صحیح ہونے کے لیے جگہ کا ایک ہونا (اتحاد) شرط ہے، ہاں البتہ اگر اس کو مکانی مسجد سے اتحاد ہو کر وہاں سے مسجد میں گھر سے ہوئے امام کی اقتدا درست ہو، تو اس کی نماز گھر میں بھی درست ہوگی لیکن اگر اس نے گھر میں ایکنے نماز ادا کی، تو اس کی نماز قاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ جب اس پر اقتدا واجب تھی تو اس کے ایکنے نماز ادا کرنے کی صورت میں نماز قاسد ہو جائے گی۔ جب یہ ہے کہ ایکنے نماز پڑھنے اور امام کے ساتھ نماز ادا کرنے میں بڑا فرق ہے اور اس پر نماز حالت اقتدا میں جس طرح واجب تھی وہ اس نے ادا نہیں کی، اور جو نماز اس نے ادا کی ہے یعنی حالت انفرادہ میں اس کے لیے اس کی تکبیر تحریمہ مستحق نہیں ہوتی تھی اور جو تکبیر تحریمہ بھی نمازی کا حد ہے اور وہ اپنی واجب نماز سے اس نماز کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ لہذا اس کی وہ تکبیر تحریمہ قاسد ہو جائے گی اور جو تکبیر اس نے اس تکبیر تحریمہ کے ساتھ جتنی نماز ادا کی ہے۔ اس سے اس پر واجب شیعہ پوری نماز داخل نہیں ہوتی لہذا اس کی نماز قاسد ہو جائے گی۔ یہی جگہ واپس لوٹ آئے۔ تو اس کے لیے

مناسب ہے۔ کہ وہ پہلے اپنی اس فوت شدہ نماز کو ادا کرے جو اس کو منکر کرنے کے دوران میں فوت ہو چکی تھی، اس لیے کہ وہ لائق ہونے کی بنا پر گویا امام کے پیچھے بھی ہے۔ اسی لیے وہ بغیر قراءت کے امام کے قیام کی مقدار میں قیام کرے، اور اس سختے رکوع کے مطابق رکوع اور سجدہ کے مطابق سجدہ کرے تاہم اگر ان کی مقداروں میں کچھ کمی بیشی ہو جائے تو اس سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اور اگر پہلے امام کی تقلید کی، پھر اس نے امام کے سلام پھرنے کے بعد فوت شدہ نماز کو ادا کیا تو ہمارے تینوں اثر کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی۔ آئینہ امام زفرہ کو اس سے اختلاف ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس اصولی اختلاف پہ ہے کہ نماز کے افعال میں ترتیب قائم رکھنا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے بلکہ امام زفرہ کے ہاں یہ لازمی شرط ہے۔ اور اگر امام اس دوران میں نماز سے فارغ ہو جائے تو پھر اگر امام دوسری رکعت کے بعد قعدے میں نہ بیٹھا ہو تو یہ مقتدی بھی دوسرے قعدے میں نہ بیٹھے۔ امام زفرہ سے مروی ہے کہ وہ قعدہ اولیٰ میں بیٹھے۔ یہ مسئلہ انوار میں مذکور ہے۔ امام زفرہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلا قعدہ نماز میں واجب ہے اور کسی واجب عمل کو اس وقت تک چھوڑنا جائز نہیں ہے جب تک کہ اس کے کسی بالاتر کام سے اس کا معاوضہ نہیں ہائے جیسے اگر وہ امام کے پیچھے ہو۔ اور امام قعدہ اولیٰ چھوڑ کر کھڑا ہو جائے تو مقتدی بھی امام کی اتباع میں قعدہ اولیٰ سے نر یا وہ ضروری رکعت اپنی قیام سے جو فرض ہے، معاوضہ ہونے کی بنا پر اسے چھوڑ دے گا۔ لیکن لائق میں یہ بات نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ امام کی نماز مکمل ہو جانے کے بعد اس کی کوتاہ اختیار کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، لہذا اس پر قعدہ اولیٰ میں بیٹھنا لازم ہوگا، چنانچہ استدلال یہ ہے کہ معنوی طور پر لائق امام ہی کے پیچھے سمجھا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ امام کے سہو کی بنا پر سجدہ نہ سہو کرتا ہے، مگر اپنے سہو کی بنا پر نہیں کرتا! اسی طرح وہ قراءت بھی نہیں کرتا، تو یوں گویا وہ امام ہی کے پیچھے ہے۔ اور اگر وہ حقیقتاً امام کے پیچھے ہوتا تو امام کی اتباع میں وہ لازمی طور پر قعدہ اولیٰ چھوڑ دیتا، تو اسی طرح جب وہ معنوی طور پر امام کے پیچھے ہوگا تو تب بھی اس کے پیچھے ہی حکم ہوگا اور اگر وہ امام ہے۔ تو وہ پہلے اپنی جگہ کسی کو جانشین بنائے اور پھر دھڑکے انداز میں نماز کو مکمل کرے بعد ازاں اس کی نماز کے بنا کرنے کا وہی طریقہ ہوگا جو ہم اور مقتدی کی نماز کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے کہ اب وہ دوسرے شخص کو اپنا نائب بنا کر امام کے بجائے منجد مقتدیوں کے ایک مقتدی بن چکا ہے۔

## فصل (چہارم) اختلاف امام کے اپنی جگہ کسی کو جانشین بنانے کا بیان

اختلاف امام کے نماز میں اپنی جگہ کسی کو جانشین بنانے پر ہمارے یہ بحث تین مسائل



پہنچنے پر:

- ۱۔ اختلاف کا جواز۔
- ۲۔ اختلاف کی شرائط۔
- ۳۔ اختلاف (جانشینی) کا حکم

## ۱۔ اختلاف کا جواز

امام کے اپنی جگہ کسی کو جانشینی بنانے کا جواز مختلف فیہ ہے نہ ہمارے ائمہ کے نزدیک جواز اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ ان کے نزدیک مقتدی امام کے بغیر اکیلے اکیلے نماز پڑھنے کے پابند ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ امام کو اپنی جگہ کسی اور شخص کو کھڑا کرنے کا کوئی اختیار نہ تھا، حاصل نہیں، وہ تو خود ہی بمنزل منفرد کے ہوتا ہے۔ لہذا وہ اپنی ذمہ داری کسی دوسرے فرد کی جانب منتقل نہیں کر سکتا۔ اسی طرح مقتدی بھی اپنی جگہ تبدیل کرنے کا حق نہیں رکھتے۔ امامت کی غرض و غایت تو یہ ہے کہ مقتدی امام کی اقتدار کریں ذیہ کہ خود ان کو امامت سونپ دی جائے۔ پھر جو دوسرا شخص اس کی جگہ کھڑا ہوا ہے مقتدیوں کی طرف سے اس کی اقتدار کرنا بھی نہیں پایا گیا۔ کیونکہ اقتدار کی نیت تو تکمیل حزیہ کے ساتھ کی جاتی ہے اور یہ تکمیل حزیہ دوسرے شخص کے حق میں منقوض ہے۔ بخلاف "امامت کبریٰ" (خلافت و ولایت) کے، اس لیے کہ وہ تو ان ولایات و اختیارات سے عبارت ہے، جو لوگوں کی جانب سے امام و خلیفہ کی بیعت کرنے اور اسے اختیارات تفویض کر دینے کے باعث اسے حاصل ہوتے ہیں، جیسے مثلاً "قتار و عام و خاص" یا خاص کو اختیارات حاصل ہوتے ہیں لہذا ان لوگوں کا اپنے اختیارات کا کسی کو مالک بنا دینا یا ان کا معزول کر دینا دونوں حق ہی تسلیم کیے جائیں گے۔

ہمارا اشد لال حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ انھوں نے صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمایا:

جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو، اور اسے حقے آجائے، یا اس کی گھسیں پھوٹ جائے، تو اسے چاہیے کہ وہ اپنے منبر پر ہاتھ رکھ لے اور وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے، جو نماز میں مسبق نہ ہو اور اسے چاہیے کہ وہ جائے اور حضور کے اپنی سابقہ نماز کو بنا کر سے

اذا صلی احدکم فقام اور عطف فی صلاتہ فلیصنع یداً علی فمہ و یقیم من لم یسبق بشیء من صلاتہ و یمنع صرف و یستوی علی راسہ علی سلامہ و مالہ یتکلم۔

سادہ تفسیر وہ ہاتھ چیت ذکر ہے۔

نیز مروی ہے کہ وہ حبیب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو اپنی جگہ نماز پڑھانے کا حکم کیا کہ جب بعد میں آپؐ نے اپنی طبیعت کو قدرے بہتر پایا تو آپؐ وہ افراد کے ساتھ مسجد میں تشریف لے آئے۔ اس وقت تک حضرت صدیق اکبرؓ نماز شروع فرما چکے تھے۔ توجہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آنے کی آواز سنی تو بچے بیٹ گئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آگے ہو کر کھڑے ہو گئے۔ اور آنحضرتؐ نے اس سے آگے پڑھنا شروع کر دیا جہاں تک حضرت ابوبکر صدیقؓ پہنچ چکے تھے۔ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ اس لیے امامت کی جگہ سے پیچھے بیٹ گئے تھے کیونکہ وہ حضورؐ کی موجودگی میں نماز پڑھانے سے قاصر تھے کیونکہ اس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تقدم لازم آجاتا۔ حالانکہ قرآن مجید میں حکم دیا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْصِرُوا عَنْ الصَّلَاةِ  
يَذَكِّرُ الشُّعْرَ وَرَسُولِهِ

اسے اہل ایمان کسی بات میں اللہ اور اس کے رسول سے چھوڑنا نہ کرو۔

لہذا یہ روایت ہر اس امام کے لیے اساس کا کام دے گی جو کسی وجہ سے بذات خود نماز مکمل کرانے سے قاصر ہو جائے کہ وہ خود قریبے ہو جائے اور کسی اور شخص کو امامت کے لیے اپنا جانشین کر دے۔ نیز مروی ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ کو بھی ایک مرتبہ حدیث پیش آیا تھا۔ تو وہ پیچھے ہو گئے تھے ادا انہوں نے دوسرے شخص کو آگے کر دیا تھا، اسی طرح حضرت عثمانؓ کے متعلق بھی اسی قسم کی روایت مستفی ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ مقتدیوں کو کسی ایسے امام کی ضرورت ہوتی ہے جو ان کی نماز مکمل کرا سکے اور ان پر قبل امام لے ان کی نماز مکمل کرانے کا ذمہ لیا تھا تو جب وہ خود نماز مکمل کرانے سے قاصر ہو گیا ہے، جس کا اس نے ذمہ لیا تھا تو وہ مقتدیوں کے حال کی رعایت کرتے ہوئے، کہ سب ادا باہمی تقمیل کی بنا پر ان کی نماز ہی ناممکن ہو جائے، وہ کسی ایسے شخص سے تقمیل نماز میں مدد لے سکتا ہے جو نماز مکمل کرانے پر قادر ہو، اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "امام کو کوئی ولایت، اقتدار، حاصل نہیں ہوتی، قریب بات خلاف حقیقت ہے، کیونکہ اس نماز کی حد تک متوجع بنانے کی ولایت (اقتدار) مسئلہ طور پر حاصل ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جب تک مقتدیوں کی نماز امام کی نماز پر مبنی نہ ہو۔ درست نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اسے حق بھی حاصل ہے کہ وہ مقتدیوں کی جانب سے قرأت کرے تو چونکہ مذکورہ صورت میں وہ عین شراط کے ساتھ ان کی امامت کرانے سے قاصر رہا ہے، لہذا وہ اپنے آپ اس اقتدار (ولایت) کو کسی دوسرے شخص کی جانب منتقل کر سکتا ہے۔ بنا۔ یہی یہ امامت بھی امامت

یہ معروضات کا حصہ ہے۔ حسب سیرت کے مطابق یہ واقعہ جمعرات (قبل از وفات) کے دن نماز عشاء و نماز فجر وقت پیش آیا اور یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری نماز تھی، جو آپؐ نے صحابہ کرام کو پڑھائی۔

عدہ الحجرات ۱۰۔

کبری (خلافت) کے بھی مشابہ ہوگی ! علاوہ انہی اختلافیادہی جگہ دو سر امام کھڑا کرنا، محض اپنا جائز بنانا ہے، اختیارات کی تفویض یا ان کا انتقال نہیں۔ اس لیے کہ دو سر امام اسی طرح پہلے امام کی جگہ جیہ نمازیں اس کی نیابت کرتا ہے جس طرح کہ وارث مرتے والے عزیز کی جائیداد اور املاک ہیں اس کا جائز نہیں ہو جاتا ہے اور اس قسم کی جائزینی کے لیے اختیارات و ولایت، کا ہونا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اس کی شرط تو محض اس کا ذات خود اس عمل کی تکمیل سے قاصر ہو جانا ہے اور امام کی طرف سے دوسرے شخص آگے کھڑا کر دینا محض جائزینی کی تعین ہے تاکہ باہمی کشمکش کی بنا پر ان کی نماز باطل نہ ہو جائے۔ حتیٰ کہ اگر اس کے پیچھے ایک ہی مقتدی رہ جائے، تو وہ بغیر تعین اور تفویض کے از خود اس کا جائز نہیں ہو جاتا ہے؛ اسی طرح مقتدیوں کی جانب سے کسی کو آگے کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اختیارات کی تفویض نہیں، لہذا یوں یہ امامت امامت کبری (خلافت) کے مشابہ ہوگی۔ اس لیے کہ وہاں بھی بیعت تعین کے لیے ہوتی ہے۔ ذکر اختیارات کا مالک بنانے کے لیے، اسی بنا پر امام (خلیفہ) ان معاملات کا بھی اختیار رکھتا ہے جیہ کا رعایا کو اختیار نہیں ہوتا، مثلاً حدود و حریمت کا قیادہ وغیرہ۔ قراسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

اور اگر امام کسی کو اپنا نائب نہ بنا سکے بلکہ مقتدی انہی، کسی شخص کو اپنا امام بنا لیں تو اگر جب تک سابق امام مسجد میں رہے اس وقت تک ایسا کر لیا گیا ہو تو نماز درست ہوگی۔ اس لیے کہ امام کا کسی کو جائز نہیں بنانا مقتدیوں کے حال کی رعایت کے لیے ہے، کہ مبادا ان کی نماز باطل ہو جائے، لہذا اگر وہ خود اپنے لیے کوئی امام چن لیتے ہیں، تو تب ہی درست ہوگا، جیسے امامت کبری (خلافت) کا یہی حکم ہے۔ کہ اگر سابق امام (خلیفہ) کسی کو اپنا نائب نہیں نامزد کر سکے، بلکہ مکت کے اہل الرائے اور اہل شراری (صاحب مشورہ لوگ) آگے ہو کر کسی کو اپنا امامت (خلافت) کے لیے منتخب کر لیں، تو ایسا کرنا درست ہوتا ہے، کیونکہ اگر سابق خلیفہ ان کے لیے کوئی اپنا نائب نہیں مقرر کر جاتا، تو درست ہوتا۔ اس لیے کہ انہیں اس کی ضرورت ہے۔ قراسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر امام یا مقتدیوں کی جانب سے نامزدگی نہ ہونے کی بنا پر مقتدیوں میں سے کوئی شخص از خود آگے کھڑا ہو جائے اور سابق امام ابھی مسجد میں ہی ہو تو تب بھی جائز ہوگا۔ اس لیے کہ انہیں اپنی نماز کو محفوظ رکھنے کے لیے اس کی ضرورت ہے اور امام اور مقتدیوں کی جانب سے امام کے لیے عدم نامزدگی کے باعث، ان کی نماز کو پانے کا کوئی اور راستہ نہیں با علاوہ انہی اس لیے بھی کہ جب لوگ اس کی اقتدار لیں گے تو گویا وہ اس کو چھ امام کے جائزینی کے طور پر آگے کھڑا کرنے پر راضی ہو گئے ہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے ان سب نے مل کر اسے آگے کیا ہو اور اگر امام یا مقتدیوں نے دو آدمیوں کو آگے کر دیا، تو اگر ان میں سے ایک دوسرے سے پہلے امامت کی جگہ پر پہنچ جائے، تو وہی امامت کے لیے منتخب ہو جائے گا اور خود اس کی اور اس کی اقتدار کرنے والوں کی نماز درست ہوگی جب کہ دوسرے امام اور اس کی اقتدار کرنے والوں کی نماز باطل ہو جائے گی، ایسے کہ پہلے شخص کی نماز ہی ایسے امام نے

کی ہے، جسے نامزدگی کا اصل، حق حاصل ہے۔ لہذا اس کی جانب سے نامزدگی ہو جانے کی بنا پر پہلا امام تو سابق امام کا جانشین اور اسی کی طرح سب لوگوں کا امام ہو جانے کا موجب کہ دوسرا امام اور اس کی اقتدا کرنے والے افراد اپنے حقیقی امام سے منفرد تصور ہوں گے، بنا بریں ان کی نماز قاسد ہو جائے گی، جیسا کہ اوپر گذرا اور اگر دونوں ہی اگلے مصلحتاً امام پر پہنچے ہوں تو اگر مقتدیوں نے ان میں سے کسی ایک کی اقتداء، شرع کر دی ہو، تو وہی شخص امامت کے لیے متعین ہو جائے گا لیکن اگر ان میں سے بعض نے ایک کی، اور بعض نے دوسرے کی اقتدا کر لی ہو، تو اگر دونوں طرف ایک جیسے ہی لوگ ہوں، تو سب کی نماز باطل ہو جائے گی، اچھے کہ گویا امام اپنا نائب مقرر کیے بغیر مسجد سے باہر نکل گیا ہے، نیز حسبِ لاپرواہی امام کی اقتداء میں قائم پڑھنا ضروری تھا تو انہوں نے اگلی امام نماز کیوں ادا کی - یا پھر یہ کہ مجاہد نے کہا کہ ان میں ترجیح کی کوئی وجہ موجود نہ ہونے کے باعث دونوں کی تعین درست طریقے پر ہوئی ہے بنا بریں ان میں سے ہر امام کے ساتھ جو لوگ شامل نہ ہوں گے وہ اس کے پہلے پیغمبر ہوں گے تو تو یہاں ہیں سے ہر جماعت کا امام سب لوگوں کا امام ہوگا، جیسے اگر اکثر لوگ اس کی امامت کو قبول کر لیتے، تو تب یہی حکم رہتا، لہذا ان میں سے ہر ایک امام اور اس کے مقتدیوں پر دوسرے امام کی اقتداء ضروری ہوگی، تو حسبِ انہوں نے ایک دوسرے کی اقتداء نہیں کی تو وہ دونوں اپنی اپنی جگہ منفرد خیال کیے جاویں گے، حالانکہ ان پر اقتداء واجب تھی اور اگر لوگ دونوں امام کی ایک وقت اقتدا کر لیں - تو وہ ایک وقت و امام کی اقتدا کرنے والے شمار ہوں گے جس کی شرعاً اجازت نہیں، لہذا ان کی نماز ہر صورت درست نہ ہوگی تاہم اگر دونوں طرف یکساں افراد نہ ہوں، تو اگر ایک دو افراد کے سوا باقی تمام مقتدیوں نے ایک امام کی اقتدا کر لی ہو، تو جس کی زیادہ لوگوں نے اقتداء کی اس کی نماز تو درست، مگر دوسرے امام اور اس کی اقتداء کرنے والوں کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ جب وہ دونوں امامت کی جگہ میں ایک وقت پہنچے ہوں، اور ان دونوں میں سے کسی ایک کی امامت کا تعین مشکل ہو، تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا ضروری ہوگا چنانچہ جس (حدیث، اور قیاس کی رو سے جس طرف لوگ زیادہ ہوں گے، انھوں نے اس کی تعین ہو جائے گی، جس پر حدیث نبوی ہے:

يَهْدِيهِ اللَّهُ إِلَى الْجَمَاعَةِ مِنْ شَيْءٍ شَكَّ  
فِي السَّادَةِ - جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہوتا ہے، جو کوئی مسئلہ ان کی جماعت سے اگلا ہو، وہ

ظہرہ کر کے جہنم میں داخل کر دیا جائے گا۔

نیز فرمایا:

كُودَ الْجَمَاعَةِ خَيْرٌ مِنْ مَسْمُوعِ الْفَرْدِ - جماعت کا گواہی میں تفرقہ کی صفائی سے بہتر ہے۔

پھر امامت کبرئی وظاہریت و حکومت پر قیاس سے بھی یہی مضمون ثابت ہوتا ہے۔ اسی لیے حضرت عمر فاروقؓ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا کہ: اگر اہل شورشی کسی مسئلے پر متفق ہو جائیں اور کوئی ایک شخص ان کی مخالفت پر قائم رہے، تو اس کو قتل کر دو! اور اگر ان میں سے ہر ایک امام کی عقیدوں کی ایک ایک جماعت اختیار کر رہی ہو، لیکن ان میں سے ایک امام کی اقتدا کرنے والوں کی تعداد دوسری جماعت سے زیادہ ہو تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر شخص کی نافرمانی باطل ہو جائے گی۔ امام شریعت کا رجحان بھی اسی قول کی طرف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر جماعت ایک ایسی مکمل جماعت ہے جو نافرمانی کی ادائیگی کی اہلیت بھی رکھتی ہے، لہذا ان میں سے کم افراد والی جماعت بھی بڑی جماعت ہی کے حکم میں ہوگی، جیسے مثال کے طور پر اگر دو حدیثوں میں سے ایک کے پاس دو اور دوسرے کے پاس چار گواہ ہوں تو وہاں دونوں کا حکم سادہ ہی ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جس جانب نافرمانی کی اکثریت ہوگی، ان کی نافرمانی درست اور دوسری جماعت کی باطل ہو جائے گی، جیسے کثیر جماعت کے مقابلے میں ایک یا دو افراد کا عقیدہ ہو کہ نافرمانی کا یہی حکم جیسا کہ قول پر شیخ صدر الدین ابوالعین نے اتفاق کیا ہے۔ اس کے لیے انہوں نے امام محمدؒ کے الفاظ سے استدلال کیا ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ”جب امام یا مقتدی دو آدمیوں کو آگے کر دیں تو ان میں سے ہر جماعت اکثریت پر مشتمل ہوگی ان کی نافرمانی درست ہوگی، کہ امام محمدؒ کی یہ عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر دونوں طرف اقتدا کرنے والوں کی تعداد افراد جمع کے مطابق بھی ہو، تب بھی حدودی اکثریت رکھنے والی جماعت کی نافرمانی درست ہوگی۔ کیونکہ الفاظ ”و جماعت کثرتہ“ کا لفظ ہر امام محمدؒ نے استعمال کیا ہے۔ ایک دو آدمیوں یا اس سے زائد افراد سب کے لیے یکساں طور پر بولاجاتا ہے لہذا ارشاد باری تعالیٰ ہے:

قَدْ اِنْ كَانَتْ اَیْمَانُ الْمُؤْمِنِیْنَ  
اَفْشَكُوا اِلَیَّ

اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان میں سے ہر فرقہ، گو تعداد میں تین سے زیادہ بھی ہو، تب بھی وہ مذکورہ آیت کے تحت شامل ہوگا، اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لَنْ اَنْزِلَ عَلَیْكَ الْكِتَابَ اِلَّا بِوَحْیٍ مِّنْیَّ اَمَّا تَنْزِیْلُ  
تَنْزِیْلُیْ حَاقِیْقَةً وَتَنْكُیْرُكُمْ وَطَاقِیْقَةً  
قَدْ اَفْشَكْتُمْ اَنْفُسَکُمْ یَقْتُلُوْنَ اَنْفُسَکُمْ

پھر خدا نے رسالہ و حکم کے بعد تم پر نازل فرمایا (یعنی) حقیقت میں سے ایک جماعت پر طاری ہو گئی اور کچھ لوگ جن کو اپنی جانوں

خَيْرُ الْمُحَيِّ عَلَى الْجَاهِلِيَّةِ ۝  
کے لئے پڑ رہے تھے خدا کے بارے

میں احق امام کفر کے سے گمان کرتے تھے۔

اور اس میں شک نہیں کہ جن لوگوں کے بارے میں مذکورہ آیت اتر چکی تھی ان میں سے بڑا یک جماعت کی تعداد زیادہ تھی۔ امام محمدؑ اپنی کتاب السیرۃ الخیر میں فرماتے ہیں:

«اگر مسلمانوں کا سپہ سالار و امیر عرب میں یہ اعلان کر دے کہ جو شخص کوئی شے لے کر

آئے گا تو اسے اس میں سے کچھ حصہ (خلفہ) ضرور دیا جائے گا۔ تو اگر وہ کچھ غلام

(رؤس) لے آئے تو سپہ سالار کو لازم ہوگا کہ وہ اپنی مرضی سے اس کو کچھ نہ کچھ حصہ

ضرور دے، حتیٰ کہ اگر سپہ سالار نے اسے اس کا نصف یا اس سے زیادہ حصہ دے

دیا، مثلاً یہ کہ اگر غلام دس ہوں تو ان میں سے نو لائے والے کو دے دیے۔ تو اسے

اس کی بھی اجازت اور اختیار ہوگا۔

تو ثابت ہوا کہ خلفہ (گروہ) کا فقط جماعت کے لئے یہی بولا جاتا ہے، لہذا ان کی عددی

الویت سے اس کا فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ اوپر گذرا، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب اس امام کے پیچھے جس کا وہ خطا ہوا ہے۔ دیر اس سے

زیادہ مقتدی ہوں اور اگر اس کے پیچھے فقط ایک ہی مقتدی ہو تو وہ از خود امام مقرر ہو

جائے گا، چاہے امام اس کو امام بننے کی نیت کرے یا نہ کرے۔ اس لیے کہ سابقہ طور پر تو ان میں

جب تک امام یا مقتدی کسی کو آگے نہ کریں اس وقت تک امامت کے لیے اس کی تعیین نہیں

ہو تی البتہ قصاص اور عدم ترجیح کے باعث پہلے آئے ہوئے الے قصاص بطور امام کی تعیین ہو

جاتی ہے، مگر یہاں ایسا کوئی قصاص نہیں ہے، لہذا وہ از خود امامت کے لیے متعین ہو جائے

گا، کیونکہ اس کی غارت کو باطل ہونے سے بچانے اور برقرار رکھنے کے لیے کسی امام کی ضرورت ہے

اور وہ (مقتدی) فی نفسہ امامت کی اہمیت رکھتا ہے حتیٰ کہ اگر سابق امام کسی وجہ سے اپنی غارت

توڑ ڈالے۔ تو اس مقتدی کی غارت متاخر نہ ہوگی بلکہ اگر یہ دوسرا امام کسی بنا پر اپنی غارت توڑ دے

تو اس سے سابق امام کی غارت از خود ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ اب حکماً پہلا امام دوسرے امام کا مقتدی

ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ اگر مقتدی کی غارت باطل ہو جائے۔ تو اس سے امام کی غارت باطل ہو جاتی

ہے اور اگر امام کی غارت باطل ہو جائے تو اس سے مقتدی کی غارت باطل ہو جاتی

ہے اور اب امامت جو کہ دوسرے شخص کو مل چکی ہے۔ لہذا اس کی غارت سابق امام کی غارت پر اثر انداز

ہوگی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ جس میں زیادہ امام اور خلیفہ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر غارت

میں امام کا وہ خطا ہو جائے۔ اور اس کے ساتھ اس وقت فقط ایک آدمی ہو اور پھر اگر اسے

مسجد میں پانی مل جائے۔ تو وہ وہاں وضو کر لے۔ ورنہ تم کہ لے اور پھر دوسرے شخص (امام) کی

اقتدا میں اپنی غارت مکمل کرے، اس لیے کہ اب وہ دوسرا شخص امامت کے لیے متعین ہو چکا

ہے۔ سو جبے بنی پہلا امام اپنی جگہ چھوڑے گا۔ دوسرا امام از خود اس کی جگہ امام ہو جائے گا۔ اور

اگر اس کے پیچھے پوری جماعت ہو۔ تو وہ مسجد میں وضو کر کے دوبارہ امامت کی جگہ پر آجائے۔

کیونکہ جب تک وہ اپنی جگہ کسی کو نائب نہیں کرتا، اس وقت تک امامت مقتدیوں میں سے کسی کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔ اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اور گذرہ افراد میں اور دوسرا شخص نماز پڑھا (پڑھا) رہا ہو، پھر کوئی تیسرا شخص آجائے اور پھر دوسرے شخص کو بھی حدیث لائق ہو جائے تو وہ تیسرا شخص از خود امامت کے لیے متعین ہو جائے گا۔ پھر اگر تیسرے شخص کو بھی حدیث لائق ہو جائے اور وہ دونوں سابقہ اثر میں سے کسی ایک کے واپس آنے سے قبل مسجد سے باہر نکل جائے تو اس سے پہلے اور دوسرے امام کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ جب تیسرا شخص امام ہو گیا تو پہلا اور دوسرا امام اس کے مقتدی ہو گئے، تو جب وہ مسجد سے باہر چلا گیا تو صحیح روایت کے مطابق اس کی اپنی نماز تو فاسد نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات میں منقطع کا حکم رکھتا ہے، البتہ پہلے اور دوسرے امام کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ ان کا امام مسجد سے باہر چلا گیا ہے، جس سے امام اور مقتدیوں کی جگہوں میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے لہذا اگر امت کی شرط فوت ہو جائے یا شرط اہل بیت ہو جائے تو امام کے مسجد میں موجود رہنے کے بلکہ بعض اوقات دونوں جگہ کا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن نماز کی نماز کو بچانے کے لیے اس اختلاف مقام کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے، جب کہ اس مقام پر ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ایسا واقعہ شاذ ہی پیش آتا ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک واپس آجائے، پھر تیسرا آدمی (امام) مسجد سے باہر چلا جائے۔ تو اس صورت میں ان کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ کوٹھنے والا شخص قیام میں ہو جائے کی بنا پر از خود بطور امام کے نامزد ہو جائے گا۔ اور اگر وہ دونوں ہی کوٹھے سے آئے ہوں اور پھر تیسرے شخص نے مسجد سے باہر قدم نکالے ہوں تو امام ان میں سے جس کو آگے کر جائے، وہی امام ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کسی کو بھی آگے نہیں کیا اور پھر تیسرا شخص (امام) مسجد سے باہر چلا گیا، تو سابقہ دونوں امام کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ تعارض ہونے اور ترجیح نہ ہونے کے باعث ان میں سے کوئی شخص بھی امام نہ ہو سکے گا۔ لہذا تیسرا شخص بدستور ان کا امام رہے گا۔ تو جب وہ مسجد سے باہر چلا گیا تو وہ امام مقام کی شرط فوت ہو جانے کے باعث ان دونوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

## فصل پنجم استحلاف امام کی شرائط

امام کی جانشینی کی درستی کے لیے حسب ذیل شرائط ضروری ہیں:

۱۔ ہر نماز کی شرائط کا ملحوظ رکھنا جو باہیں نماز کے نہ کرنے کے لیے ضروری ہیں، وہی تمام باتیں امام کی جانشینی کی صحت کے لیے بھی لازمی ہیں، چنانچہ امام کی جانشینی اس کے واسطے حدیث و آیات پر پختہ کرنے یا تقلید مارنے اور نماز کے دیگر قرائن (باطل کرنے والے افعال) کی موجودگی میں درست نہیں ہو سکتی، جس طرح کہ ان اشیاء کی موجودگی میں نماز کو بنا کر ناجہی درست نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ جانشینی کسی قائم و موجود شی کے لیے ہوتی ہے اور نہ کہ ان اشیاء کی موجودگی

میں نماز قطعاً قائم نہیں رہتی۔ بلکہ وہ فاسد ہو جاتی ہے؛ اور اگر امام کسی وجہ سے خود قرأت کرنے سے قاصر ہو جائے اور وہ کسی کو اپنا جانشین بنادے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ قائم مقامی درست اور امام محمدؒ (روایت سننے) کے نزدیک جائز نہ ہوگی بلکہ ان کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی؛ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ امام کی جانشینی کا حکم قیاس سے باہر ہے جس کا اثبات مکتوبہ بالاحادیث سے ہوا ہے، جو کہ ایک کثیر اوتوراً معاصی سے مشتق ہے۔ اور کسی شخص کا قرار دینے سے قاصر ہونا اس کی نظیر نہیں ہے، لہذا جو بعض احادیث، محمولہ بالاصوات کے متعلق وارد ہوئی ہے وہ اس مسئلے سے متعلق نہیں ہو سکتی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے نماز میں بیہوشی، دیرانگی اور اختلام وغیرہ کا پیش آنا کہ جن کی بنا پر امام کی قائم مقامی درست نہیں ہوتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ ہم نے اس مقام پر امام کی جانشینی کو ایک حدیث کی بنا پر جائز قرار دیا ہے بعض قیاس کی بنا پر نہیں۔ چنانچہ مروی ہے کہ: حضرت ابو بکر صدیقؓ کو کوئی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نماز پڑھا رہے تھے کہ اسی اثنا میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طبیعت کو کچھ بھکا پیدا محسوس کیا، تو آپ مسجد میں تشریف لے آئے، تو جب حضرت ابو بکر صدیقؓ پہنچے آپ کی تشریف آوری کو محسوس کیا، تو وہ تلاوت کرنے سے قاصر ہو گئے، اس پر وہ کچھ ہٹ آئے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آگے ہو گئے اور پھر آپ نے ہی اس نماز مکمل کر لیا، تو اگر یہ بات جائز نہ ہوتی۔ تو ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا نہ کرتے۔ اور جو بات آپ کیلئے جائز ہے اچھی امت کیلئے بھی ثابت ہوگی، کیونکہ آپ تو اس کے مقتدی ہیں۔

(۲) اختلاف: امام کی نیابت کی صحت کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ امام کی جانب سے اپنا جانشین بنانا اس کے مسجد سے باہر نکلنے سے پہلے ہوا ہو یہاں تک کہ اگر کوئی امام اس کی یا مقتدیوں کی جانب سے کسی شخص کی نامزدگی یا کسی فرد کے خود ہی آگے ہو جانے کے بغیر ہی مسجد سے باہر چلا جائے، تو مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ امام اور مقتدیوں کے مقامات میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ لہذا اقتدا کی شرط یعنی اتحاد مقام و وقت ہو جانے کے باعث، مقتدیوں کی اقتدا فاسد ہو جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی دوسرا شخص بطور امام آگے نہیں ہوا، تو حسب سابق وہی امام برقرار رہے گا اس لیے کہ وہ توقفاً اسی صورت میں امامت سے باہر ہو سکتا تھا کہ جب وہ کسی اور شخص کو اپنا جانشین بنادیتا اور اس کی امامت اس کی جانب منتقل ہو جاتی اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اس کی بیان حقیقی اور حکمی دونوں طرح مقام تبدیل ہو چکا ہے؛ حقیقی طور پر تو اس کی تبدیلی واضح ہے اور حکمی طور پر اس طرح کہ اگر مسجد

لے یہاں حضورؐ اس کا سوا چلا جاتا ہے، تاہم چھ اماموں اور سنیہ دونوں کا مشترک اور امام محمدؒ کا ان سے الگ ہونا مذکور ہوا ہے، مگر اس کے بغیر وہ ان میں سے کسی کو مشترک اور امام ابوحنیفہؒ کے کہ بیان کیا گیا ہے۔ چار سے خیال میں مؤخر الذکر صورت بیان یا نہ بہتر اور قریبی قیاس ہے۔ لہذا مزاج میں اسی کو مد نظر رکھا گیا ہے



کے باہر سے (جہاں امام پہنچ چکا ہے، کوئی شخص مسجد کے اندر گھرے ہوئے کسی شخص کی اقتدار سے اور صفیں بھی وہاں تک متصل نہ ہوں، تو اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے۔ جب وہ مسجد کے اندر ہی ہو، گو اس کے اور صف کے باہر فاصلہ ہو، اس لیے کہ تمام مسجد جگہ ایک ہی مقام کے حکم میں ہے، اسی بنا پر دیگر نمازیوں کی صفیں وہاں تک متصل نہ بھی ہوں، تنہا بھی اس کی مسجد میں مسجد امام کی اقتدا درست ہوگی۔ لہذا امام کے مسجد سے باہر چلے جانے کی صورت میں ان لوگوں کی اقتدا باطل ہو جائے گی، بخلاف اس مقتدی کے، جس کا وضو خطا ہو جائے اور وہ مسجد سے باہر نکل جائے کیونکہ اقتدا کے صحیح ہونے کی شرط، یعنی "اقتدا مقام" کی عدم موجودگی کے باوجود بھی اس کی اقتدا درست ہوگی۔ اس لیے کہ وہاں اس کی نماز کو بچانے کے لیے اس کی ضرورت ہے، بخلاف اس صورت کے جب امام کا وضو خطا ہو جائے کہ یہاں مقتدیوں کی نماز فقط اسی صورت میں برقرار رہ سکتی ہے، جب امام یا قوم کسی کو بطور امام (جائیں) متنبہ کر لیں۔ یا کوئی شخص (خود آگے امام (جائیں) کے طور پر کھڑا ہو جائے، تو اگر انہوں نے ایسا نہ کیا۔ تو انہوں نے اپنی نماز کو بچانے کی کوشش دیکر بہت بڑی کوتاہی کی ہے، لہذا ان کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ جب کہ زیر بحث صورت میں ان میں سے کوئی بھی مقتدی کے پس میں نہیں، لہذا اس کی نماز بدستور صحیح رہے گی، تاکہ وہ اپنی نماز کو مکمل کر سکے۔

مذکورہ بالا صورت میں مقتدیوں کی نماز تو بلاشبہ باطل ہو جائے گی، البتہ "الاصل" یہاں امام کی نماز کا حکم مذکور نہیں، اطلاق صحیح فرماتے ہیں کہ اندر میں صورت اس کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ جائنہیں نہ بنانے سے جب مقتدیوں کی نماز باطل ہو گئی ہے تو امام کی نماز تو بدرجہ اولیٰ باطل قرار پائے گی؛ مگر اگر حصہ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور یہی قول زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ وہ اپنی ذات میں منظر دیکھی ہے۔ اور اگر کسی منظر کا وضو خطا ہو جائے اور وہ وضو کر کے جلا جائے، تو اس کی نماز بدستور درست رہتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر مسجد سے باہر صفیں باہم متصل ہوں اور امام مسجد سے باہر نکل جائے، مگر صفوں سے آگے نہ بڑھے، تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مقتدیوں کی نماز فاسد اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر امام کسی شخص کو مسجد کے باہر کی صفوں میں سے اپنا اپنا جائنہیں بنا دے تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جائنہیں صحیح نہ ہوگی، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی، کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک صفوں والی تمام جگہ مسجد کے حکم میں ہے۔ چنانچہ اگر اس نے صراحت میں غلطی ارادی تو جب تک وہ صفوں سے تجاوز نہ کر جائے، اس وقت تک اسے اپنا جائنہیں منظر کرنا جائز ہوتا ہے۔ بنا پر یہ امام محمدؒ نے مسجد اور اس کے باہر والی صفوں کو ایک ہی مقام کا شمار کیا ہے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز کی یہ جگہ حقیقی اور صحیح دونوں طرح مسجد کے اندر والی جگہ سے مختلف ہے، اقل یہ کہ اگر باہر تک نمازیوں کی صفیں متصل چلی گئی ہوں تو مسجد سے باہر کے نمازیوں کے لیے خصوصی طور پر اس جگہ کو حکماً "مسجد" قرار دینا چاہتا ہے، کیونکہ انہیں

یہاں نماز ادا کرنے کیلئے اس کی ہر درجہ سے لہذا کسی اور شخص کے حق میں مسجد کے باہر والی جگہ اجماعاً مقام ثابت نہ ہو سکے گا، جیسے اگر جمہ کے دن امام اکیلا ہی مسجد میں تکبیر کئے، اور مقتدی مسجد کے باہر سے اس کے ساتھ تکبیر کریں، تو ان کی نماز جہد جائز نہ ہوگی۔ توجب امام کے لیے یہاں نہ جہد کی تبدیلی کا حکم ثابت ہو گیا، تو پھر اس کی جانب سے مسجد سے باہر کسی شخص کو اپنا قائم مقام بنانا جائز نہ ہوگا۔

یہ حکم اس وقت کا ہے۔ جب مسجد کے اندر نماز ادا کی جا رہی ہو اور اگر صحرا میں نماز پڑھی جا رہی ہو تو وہاں یا بائیں یا عقبی جانب چلنے کی صورت میں صفوں سے آگے بڑھ جانا مسجد سے باہر نکلنے کے مترادف ہوگا اور اگر وہ آگے کی جانب چلا، تو اگر اس کے سامنے سترہ نہ ہو تو بعض فقہاء کے نزدیک اس طرحی اس کے پیچھے بھی ہوئی صفوں کے غاصلے کے مطابق اس کا چلنا معتبر ہوگا۔ امام ابو یوسف سے بھی ایسی روایت ہے اور بعض فقہاء کے نزدیک جب امام اپنے مقام مسجد سے آگے بڑھ جائے، تو وہ خارج مسجد کے حکم میں شمار ہوگا اور اگر اس کے سامنے کوئی سترہ ہو تو سترہ حکم کا غاصلہ مسجد کے حکم میں شمار ہوگا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

**۳۔ جائنثینی کی اہلیت:** تیسری شرط یہ ہے کہ جس شخص کو آگے کھڑا کیا گیا ہے۔ وہ شخص امام کی جائنثینی کا اہل بھی ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے کسی بے وضو اور

جنبی شخص کو آگے کر دیا تو اس کی اور مقتدیوں کی نماز غاصد ہو جائے گی۔ امام عہد نے بھی کتاب الصلوٰۃ کے باب الہدث میں یہی لکھا ہے۔ کیونکہ بے وضو شخص اس کی جائنثینی کی اہلیت نہیں رکھتا اور چونکہ کسی نا اہل کو اپنا جائنثینی بنانا عمل کثیر ہے ہر نماز کے افعال میں شامل نہیں، لہذا یہ عمل نماز سے احوال کے مترادف ہوگا۔ یوں چلتے اس کی نماز غاصد ہو جائے گی اور پھر اس کی نماز غاصد ہو جانے کی بنا پر مقتدی کی نماز باطل قرار پائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب امام نے اس کو اپنا قائم مقام بنایا تو اگر اس نے خود بھی اس کی اقتدا کر لی توجب وہ اس کا مقتدی ہو گیا اور اس کی تقلید میں اس کے مقتدی بھی اس کی اقتدا میں آگئے اور چونکہ کسی بے وضو یا جنبی شخص کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہے، لہذا ہمارے نزدیک امام اور مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی جیسے کہ اگر مقتدیوں کو نماز ادا کرنے کے بعد علم ہوا کہ نماز کے دوران میں ان کے امام کو حادث لاقن ہو گیا تھا۔ تو ہمارے نزدیک ان کی نماز غاصد ہو جائے گی، تو اسی طرح جائنثینی کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور امام خالصی کے نزدیک اگر مقتدیوں کو اٹھائے نماز میں امام کے بے وضو ہونے کا علم ہو گیا ہو اور پھر بھی وہ اس کی اقتدا جاری رکھیں تو ان کی نماز جائز نہ ہوگی، لیکن اگر نماز کے بعد انہیں اس کا علم ہوا ہو تو ان کے نزدیک ان کی نماز صحیح ہوگی۔ تو اسی طرح امام کے جائنثینی کا بھی یہی حکم ہوگا۔ ہم اس مسئلے کو زیرِ قبل بیان کر چکے ہیں القدری نے مختصر الکفر فی الابی خصوص میں کچھ ایسے افادات دیئے ہیں جن سے قیادہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بے وضو شخص کو قائم مقام بنانا درست ہے، حتیٰ کہ ان کے نزدیک اس صورت میں امام (اول) کی نماز بھی باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ جانتے ہیں کہ اگر امام نے

کسی ایسے شخص کو امامت کے لیے آگے کر دیا جو بے وضو تھا، تو وہ اس کے جانشین ہونے کی نیت نہیں کر سکتا، البتہ اگر وہ کسی اور کو اپنا قائم کر دے، تو اس دوسرے شخص کی جانشینی درست ہوگی؟ اور اگر وہ خود جانشین بننے کا اہل نہ ہوتا تو اس کا دوسرے شخص کو جانشین بنانا کیسے صحیح ہوتا؟ کیونکہ کسی ایسے شخص کو جانشین بنانے ہی، جو امامت کا اہل نہ ہو امام کی اور امام امتیاز میں مقتدیوں کی نافرمانی ہو جاتی ہے اندر ہی صورت اس کا کسی اور شخص کو اپنا قائم مقام بنانا جائز نہیں ہوتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کو آگے کیا گیا ہے وہ فی الجملہ امامت کا اہل ہے۔ اس کی عدم اہلیت محض اس کو حدیث لاحق ہونے کی بنا پر تھی لہذا اس کا معاملہ بھی بے وضو ہونے کے بغیر جیسا ہوگا لیکن پہلا قول ہی درست ہے، جیسا کہ ہم نے اور بیان کیا۔ علی بن ابی نقیاس نے کہا: اس لیے کہ چچے کو امامت کے لیے آگے کر دیا تو اس کی اور مقتدیوں کی نافرمانی ہو جائے گی۔ اس لیے کہ چچہ فرض نماز میں امام کا جانشین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ ۱۰۰ بیادھی طور پر فرض نماز کی امامت کرانے کی اہلیت ہی نہیں رکھتا۔ یہ مسئلہ ہمارے اس اصول کے عین مطابق ہے کہ بچے بالغ افراد کی امامت کرانے کا اہل نہیں ہوتا، جیسا کہ قبل ازین یہ مسئلہ بیان ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر امام نے کسی عورت کو اپنی جگہ کھڑا کر دیا۔ تو اس صورت میں بھی تمام مقتدیوں، مردوں عورتوں، امام اور خود آگے ہونے والی عورت سب کی نافرمانی ہو جائے گی امام زفر فرماتے ہیں کہ امام زعفرانی اور عتقی عورتوں کی نافرمانی درست ہوگی اور فقط مرد نمازیوں کی نافرمانی ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ عورت فی الجملہ عورتوں کی امامت کی اہلیت رکھتی ہے، جیسا کہ اگر ابتدائیں وہ امام ہو جائے تو اس کا یہی حکم ہے، ہمارا استدلال یہ ہے کہ عورت مردوں کی امامت کی اہل نہیں، اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

المرء من حیث اخوهن اللہ۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو مردوں کے پیچھے رکھا ہے، تم بھی انہیں

پیچھے رکھو۔

بنا بریں امام عورت کو اپنی جگہ امامت کے لیے کھڑا کر کے نماز سے اعراض کرنے والی اور پاب ہے، لہذا اس کی اور اس کی اقتدا میں تمام مقتدیوں کی نافرمانی ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کی امامت کسی اور کی جانب منتقل نہیں ہوتی، اسی طرح اگر اس کے کسی امی ران چچہ یا برہنہ یا سر کے اشارے سے نماز ادا کرنے والے شخص کو آگے کر دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، امام زفر فرماتے ہیں کہ امام حبیب پہلی دو رکعات میں قرائت کر چکے، تو پھر اگر آخری دو رکعات میں کسی امی کو اپنا قائم مقام بنادے تو ان کی نافرمانی نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں امی اور قاری کا حال یکساں ہوتا ہے اس لیے کہ اجنادی دو رکعات میں وہ فرض قرائت کر چکا ہے لیکن یہ قول یہ ہے کہ ان کی نافرمانی ہو جائے گی۔ اس لیے کہ کسی نااہل شخص کو امامت کے لیے کھڑا کر دینا عمل کیتر ہے، جو نماز کے اعمال میں شامل ہیں

لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور امام کی نماز فاسد ہو جانے کی بنا پر تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ اور اگر اس نے قعدۂ اخیرہ میں تشبہ کی منہ ار میں بیٹھنے کے بعد کسی کو اپنا قائم مقام بنایا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے۔ اور یہ مسئلہ بھی اشخاص مسائل میں شامل ہیں۔ البتہ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز بالاجماع فاسد نہ ہوگی کیونکہ اس کی جانب سے یہاں ایک عمل یعنی اختلاف (دوسرے کو اپنا جانشین بنانا) پایا گیا ہے لیکن ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کے موقف کا اس اصول پر مدار ٹھہرانا درست نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم نے کتاب الطہارت کے باب تحیم میں اس مسئلے کی تفصیل بیان کی۔

اختلاف جانشین بنانے کا بنیادی اصول یہ ہے کہ جو شخص امام بننے کا اہل ہو وہ اس کے جانشین بننے کا بھی اہل ہوگا ورنہ نہیں اور اگر امام تحیم کی حالت میں ہو اور اس کا وضو طہا ہو جائے پھر وہ کسی وضو والے کو آگے کر دے تو جائز ہوگا اس لیے کہ تحیم والے کے لیے وضو والے کی اقتدا کرنا، بلا کسی اختلاف کے درست ہے۔ اور اگر امام نے وضو والے کو آگے کر دیا، اور پھر سابق امام کو پانی مل گیا، تو فقط اسی کی نماز فاسد ہوگی کیونکہ اب امامت دوسرے شخص کی جانب منتقل ہو چکی ہے۔ اور وہ اب محض ایک مقتدی ہے، لہذا اس کی نماز کا فساد کسی دوسرے شخص کی نماز کی جانب منتقل نہ ہوگا۔ اور اگر پہلا امام با وضو ہو اور دوسرا تحیم والا، پھر اس دوسرے امام کو پانی مل گیا، تو اس کی اور پہلے امام کی اور تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اب اسی کی جانب امامت منتقل ہو چکی ہے۔ اور امام محض ایک مقتدی بن چکا ہے۔ اور چونکہ امام کی نماز کا فساد مقتدیوں کی نماز پر بھی اثر انداز ہوتا ہے، لہذا ان سب کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر امام نے کسی مسبوق کو آگے کر دیا، تو تب بھی نماز جائز ہوگی، لیکن وضو طہا ہونے کی صورت میں امام کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ کسی مدرک کو آگے کرے نہ کہ مسبوق کو کیونکہ وہی مدرک، اس کی نماز کو مکمل کر سکتا ہے۔ اسی لیے فرمان نبویؐ ہے:

مَنْ لَمْ يَأْتِ بِمَنْ يَتَّبِعْهُ لَا يَفْعَلْهُ  
مَنْ يَتَّبِعْهُ لَا يَفْعَلْهُ  
مَنْ يَتَّبِعْهُ لَا يَفْعَلْهُ  
مَنْ يَتَّبِعْهُ لَا يَفْعَلْهُ  
مَنْ يَتَّبِعْهُ لَا يَفْعَلْهُ  
مَنْ يَتَّبِعْهُ لَا يَفْعَلْهُ  
مَنْ يَتَّبِعْهُ لَا يَفْعَلْهُ  
مَنْ يَتَّبِعْهُ لَا يَفْعَلْهُ  
مَنْ يَتَّبِعْهُ لَا يَفْعَلْهُ  
مَنْ يَتَّبِعْهُ لَا يَفْعَلْهُ

اے اللہ! ان کے رسول اور جماعت مؤمنین سے  
حیات کی۔

۱۔ شروع سے امام کے ساتھ شامل نمازی۔

بایں ہر مسبوق کو امام کا جانشین بنانا جائز ہے، اس لیے کہ وہ امامت کا اہل ہے اور ارکان  
 نماز کی ادائیگی پر بھی فی الجملہ قادر ہے۔ اور یہی نماز کا مقصد واقعی ہے۔ تو جب اس کی جانشینی  
 درست ہے تو وہ وہیں سے نماز پڑھ لے گا۔ حالانکہ سابق امام پیچھے چلا گیا ہو۔ کیونکہ وہ اس کا  
 جانشین ہے پھر جب سلام کی نوبت آئے۔ تو اب وہ کسی حد تک کو آگے کر دے تاکہ  
 وہ انہیں سلام پھرائے کیونکہ وہ مسبوق ہوئے اور اس پر فوت شدہ نماز کی قضا باقی ہوئے  
 کی بنا پر سلام پھیرے۔ سے خاصہ ہوگا۔ اور وہ اس شخص کی مانند ہوگا جس کا وضو خطا ہو گیا  
 ہو، لہذا اسے کسی اور شخص کو اپنا جانشین بنانے کا حق حاصل ہوگا، چنانچہ وہ سلام پھرانے کے  
 لیے کسی حد تک آگے کر دے اور پھر اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرنے کے لیے اٹھ جائے  
 اس طرح پہلا امام اس کا متقدم ہو جائے گا، کیونکہ اب وہی امام مقرر ہو چکا ہے لہذا پہلا  
 امام امامت سے بوجہ ضرورت خارج ہو جائے گا، کیونکہ ایک نماز کے دو امام نہیں ہو سکتے  
 تو جب وہ اس نماز کا امام نہ رہا، حالانکہ ابھی اس کی کچھ مشترکہ نماز باقی ہے لہذا ضرورتاً اب  
 یہ دوسرا امام ہی اس کا جہن امام ہوگا۔ اور اگر پہلے امام نے وضو کر کے اپنی جتنی نماز گھر میں ادا کر لی  
 پھر اگر تو وہ (دوسرے) امام کے فارغ ہونے سے قبل اپنی فوت شدہ نماز پڑھ کر فارغ ہو جائے  
 تو اس کی نماز قاسد ہو جائے گی اور اگر وہ امام کے فارغ ہو جانے کے بعد اپنی فوت شدہ نماز  
 سے فارغ ہوا تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر دوسرا امام آخری قدمہ  
 میں تشدد کی مقدار میں میٹھے کے بعد، قبضہ مار کر جنس سے تو اس کا وضو اور اس کی نماز دو وزن  
 ٹوٹ جائیں گے۔ اسی طرح اگر وہ دانستہ وضو توڑ دے۔ یا بات چیت کر کے یا مسجد سے باہر  
 آ جائے تو اس کی نماز قاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ وہ نماز کے جس جنس میں قبضہ مار کر جنسا ہے  
 وہ جنس قاسد ہو گیا ہے، حالانکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان کی ادائیگی باقی ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ  
 جو شخص ارکان نماز مکمل کرنے سے پہلے کسی مقصد (قاسد عمل) کا ارتکاب کرے، تو اس کی نماز  
 قاسد ہو جاتی ہے، لیکن اس کے جو متقدم مسبوق نہیں ہیں ان کی نماز مکمل ہو جائے گی، اس  
 لیے کہ اگر ان کی نماز کا بھی ایک جنس امام کی نماز قاسد ہو جانے کے باعث، قاسد ہو گیا ہے لیکن ان  
 پر اب مزید ارکان نماز کی ادائیگی باقی نہیں رہی پھر چونکہ ان کی نماز اس قاسد شدہ جنس کے بغیر  
 بھی مکمل ہو جاتی ہے۔ لہذا ان کی نماز جائز ہوگی، البتہ نماز میں جتنے مسبوق ہوں گے۔ ان سب  
 کی نماز بھی نماز قاسد ہو جائے گی کیونکہ ان کی نماز کا یہ جنس قاسد ہو گیا ہے، حالانکہ ان پر ابھی مزید ارکان نماز  
 باقی ہیں۔ جیسے خود دوسرے امام کی نماز کا یہی حکم ہے۔ البتہ  
 اگر پہلا امام متقدم ہونے کے ساتھ دوسرے امام کے پیچھے اپنی نماز مکمل کر چکا ہو، تو حد تک متقدم ہونے  
 کی طرح اس کی نماز بھی مکمل ہو جائے گی اور اگر وہ اپنے گھر میں جتنی نماز ادا کر رہا ہو اور دوسرے  
 امام کے ساتھ نماز جا رہا ہو، نماز میں شامل نہ ہو اور۔ تو اس کے متعلق وہ درود یا سنت میں یا بوسلیمانہ  
 کی روایت کے مطابق اس کی نماز قاسد اور اہل حق کی روایت کی رو سے قاسد نہ ہوگی۔ البتہ

کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں امام کے قبضہ مار کر نہیں دینے سے مقتدی کی نماز ویسے ہی فاسد ہو جاتی ہے، جیسے خود مقتدی کے جہننے سے اس کی نماز فاسد قرار پاتی ہے۔ اسی بنا پر مسبقی مقتدیوں کی نماز فاسد ٹھہرتی ہے۔ در اگر مقتدی قیادت خود اسی حالت میں قبضہ مار کر نہیں دیتا تو ارکان نماز کی ادائیگی باقی ہونے کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جاتی۔ تو اسی وجہ یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ اب حضرت کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام اور مسبقی مقتدیوں کی نماز اس لیے فاسد ہو جاتی ہے کہ چونکہ نماز کے میں جز میں قبضہ واقع ہوا ہے، اس سے اس کی نماز میں سے فاسد ہو گئی ہے تو جب نماز کا یہ وسطی حصہ فاسد ہوا، تو اس کی ایسے نہ کسی فاسد ہو گئی جب کہ یہ جز امام کے مد رک ہونے کی بنا پر اس نماز کا اختتامی جز ہے۔ کیونکہ وہ اسی ترتیب سے نماز ادا کرتا ہے جس ترتیب سے اس کی نماز فوت ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ پہلے فوت شدہ نماز پڑھتا ہے اور بعد ازاں وہ امام کے ساتھ اس کی نماز میں شامل ہو جاتا ہے۔ اور اگر امام فارغ ہو گیا ہو تو وہ اکیلا ہی نماز پڑھ لیتا ہے۔ غرض اس جز کے فاسد ہو جانے کے باعث اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ کو یا اس نے اپنی فوت شدہ نماز مکمل کر کے امام کے ساتھ عمدہ کیا اور پھر دوسرے امام نے قبضہ مار دیا ہو، تو جس طرح وہ ان اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اسی طرح یہاں بھی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

اور اگر جس امام کا وضو خطا ہوا ہے اس کے تمام مقتدی مسبقی ہوں، اگر امام کی کچھ نماز باقی ہو، تو وہ ان میں سے ہی کسی ایک کو اپنا جانشین بنائے کیونکہ مسبقی جانشین کی اہلیت رکھتا ہے، جیسا کہ ہم نے مسطور بالا میں بیان کیا۔ پھر وہ مسبقی پہلے سابق امام کی نماز کو مکمل کرے گا اور پھر سلام پھیرے بغیر اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہوگا، تو بدیہہ ارکان نماز کو ادا کرے گا؟ اسی طرح مقتدی بھی بغیر سلام پھیرے اٹھ کھڑے ہوں گے۔ اور اپنی عظیمہ عظیمہ نماز ادا کریں گے۔ اور اگر سلام نماز کو کوئی رکس باقی نہ رہا ہو، تو اس صورت میں بھی وہ بغیر سلام کے کھڑے ہو جائیں گے اور اپنی عظیمہ عظیمہ نماز مکمل کریں گے، کیونکہ اس حالت میں ان پر عظیمہ عظیمہ ہو کہ نماز پڑھنا ہی واجب ہے۔

اور اگر امام نے ایک رکعت پڑھائی ہو، پھر اس کا وضو خطا ہو گیا ہو اور وہ کسی جیسے شخص کو اپنی جگہ کھڑا کر دے۔ جو اس ادا شدہ رکعت میں نماز کے دوران میں سو گیا ہو، بشرطیکہ اس نے نماز کا ابتدائی حصہ امام کے ساتھ پایا ہو یا پھر وہ اس اثنا میں وضو کے لیے گیا ہو، اور اس کی ایک رکعت فوت ہو گئی ہو، تو اس کی جانشینی میں درست ہوگی لیکن امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو آگے نہ کرے اور نہ خود اس شخص کو چاہیے کہ وہ آگے ہو، اور اگر اسے آگے کیا بھی جائے تو تب بھی بہتر یہی ہے کہ وہ پیچھے ہو جائے اور وہ اپنی جگہ کسی اور کو امام بنا دیے، کیونکہ کوئی دوسرا شخص اس کی نسبت امام کی چھوٹی ہوئی نماز کو زیادہ بہتر طریقے سے مکمل کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ اسے تو امام کی نماز شروع کرنے سے قبل پہلے اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرنا ہوتی ہے، تاہم اگر وہ امام کے جانشین کے طور پر آگے ہو گیا، تو اس کی جانشینی جائز ہوگی، کیونکہ اس

کسی درجے میں وہ امام کی نماز مکمل کرانے پر تیار رہے۔ مسجد حبیب وہ امام کے طور پر آگے  
 ہو جائے تو اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ مقتدیوں کی طرف اشارہ کر دے کہ وہ اس کا  
 انتظار کریں تاکہ وہ اس نماز کو جو اس کے سوجانے یا وضو کے لیے جانے کے بجٹ میں فوت ہوئی تھی  
 پہلے مکمل کر سکے۔ بعد ازاں وہ مقتدیوں کو بقیہ نماز پڑھائے، اس لیے کہ ہر حال وہ درجہ  
 ہے۔ لہذا مناسب ہے کہ وہ قریب وار نماز کو ادا کرے۔ اور اگر اس نے ایسا نہ کیا، بلکہ  
 وہ پہلے امام کی فوت شدہ نماز مکمل کی۔ اور پھر کسی "درجہ" کو سلام پھرانے کے لیے  
 آگے کر دیا۔ بعد ازاں اس نے اٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز مکمل کی۔ تو  
 ہمارے نزدیک اس کی یہ نماز جائز ہوگی، لیکن امام زعفران کے نزدیک اس کی نماز درست نہ ہوگی  
 ان کی دلیل یہ ہے کہ اسے پہلی رکعت سے قریب وار نماز شروع کرنے کا حکم ہے، تو جب اس  
 نے ایسا نہیں کیا تو اس نے نماز کی اس ترتیب کو نظر انداز کر دیا جس کے ملحوظ خاطر رکھنے کا  
 اسے حکم تھا۔ لہذا اس مسبق کی طرح، جو امام کے ساتھ شامل ہونے سے پہلے اپنی فوت شدہ نماز  
 پڑھ کر امام کی اتباع کرے، اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ چار استدلال اس طرح ہیں کہ اس نے  
 نماز کے تمام ارکان ادا کر لیے ہیں البتہ اس نے نماز کے افعال میں ترتیب ملحوظ نہیں رکھی اور  
 نماز کے افعال کی ترتیب واجب ہے فرض نہیں ہے۔ کیونکہ اگر "نماز کی ترتیب" کو نمازیں  
 فرض قرار دیا جائے تو اس سے نماز کے ارکان اور فرضیں پر اضافہ لازم آتا ہے اور شریعت  
 کے کسی حکم پر اضافہ کرنا اس کے شروع کرنے کے مترادف ہے۔ حالانکہ کسی قطعی دلیل سے ثابت  
 شدہ حکم کا نسخہ بھی اسی میں کسی دلیل سے ہی ممکن ہو سکتا ہے جبکہ نماز کے افعال میں باہمی ترتیب  
 کو فرض قرار دینے والی کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے جو ان مقصود کے ہم پل ہو۔ جن سے نماز  
 کے دیگر ارکان و شرائط کا اثبات ہوا ہے، ترتیب کی عدم فرضیت کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اگر وہ  
 نماز کی پہلی رکعت کا ایک سجدہ چھوڑ دے اور اسے نماز کے آخر میں قضا کرے۔ تو  
 تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر ترتیب فرض ہوئی۔ تو لازماً اس کی نماز  
 فاسد ہو جاتی۔ اسی طرح اگر کوئی مسبق امام کو سجدہ کی حاضیت دینا چاہے تو اسے حکم ہے کہ وہ  
 اس کی اتباع کرے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ ایک ہی نماز کے ارکان میں ترتیب فرض نہیں  
 ہے۔ لہذا اگر اس نے نماز کی ترتیب ملحوظ رکھی تو اکیلے ہو کر اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ بخلاف  
 مسبق کے، کیونکہ اس کی نماز ترتیب کو نظر انداز کر دینے کی بنا پر فاسد نہیں ہوگی، بلکہ شروع حکم  
 پر عمل کرنے کی وجہ سے یا جب اس پر اقتدار کا ضروری تھا، اس وقت اس کے اکیلے ہو کر نماز  
 ادا کرنے کے باعث فاسد ہوئی ہے اور یہاں پر بات نہیں پائی گئی، علیٰ ہذا القیاس، اگر اس  
 دوسرے امام نے ایک رکعت پڑھائی ہو۔ پھر اسے اس کی اپنی چھٹی ہوئی کوئی رکعت یاد آگئی  
 تو افضل یہ ہے کہ وہ مقتدیوں کو اشارہ کر دے کہ وہ اس کی اپنی چھٹی ہوئی رکعت مکمل کر لیں

اس کا اظہار کریں۔ پھر وہ انہیں یقینے نماز پڑھانے، جیسے (سابقہ صورت میں) ابتدا بھی اس کے لیے ہی حکم تھا، جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر اس نے ایسے نہ کیا، بلکہ یاد آجانے پر بھی بیٹھ گیا اور نماز پڑھانے کے لیے کسی اور شخص کو آگے کر دیا، تو یہ صورت افضل ہوگی۔ جیسا کہ ابتدا بھی اس کے لیے ہی حکم تھا، لیکن اگر اس نے ایسے نہ کیا، بلکہ جھوٹی ہوئی رکعت یاد ہونے کے باوجود بھی اس نے پہلے امام کی نماز کو مکمل کر لیا یا بعد ازاں مقتدیوں کو سلام پھیرنے کے لیے کسی اور شخص کو آگے کر دیا، اور اس نے بعد میں کھڑے ہو کر اپنی نماز مکمل کر لی تو تب بھی نماز جائز ہوگی۔

اور اگر جس امام کا وضو خطا ہوا ہے وہ امام مسافر ہو اور اس کے مقتدی پیچھے مسافر بھی ہوں اور متیم بھی، مگر وہ کسی متیم کو نماز پڑھانے کے لیے آگے کھڑا کر دے۔ تو تب بھی اس کی جائزگی جائز ہوگی، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ کسی متیم کو آگے نہ کرے تاہم اگر اس نے اسے آگے کر دیا، تو متیم کے لیے مقبہ ہے کہ وہ آگے نہ ہو، کیونکہ کوئی دوسرا شخص (مسافر) اس کی نسبت امام کی نماز کو زیادہ بہتر طور پر مکمل کر سکتا ہے، اس لیے کہ متیم دو رکعات کے بعد اسے قعدہ میں سلام پھیرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ بایں ہمد اگر وہ نماز پڑھانے کے لیے آگے ہو گیا، تو اس کی امامت درست ہوگی، اس لیے کہ وہ فی الجملہ نماز کے تمام ارکان پڑھانے پر قادر ہے۔ واللہ کہ وہ دو رکعات کے بعد سلام پھیرنے سے قاصر ہے۔ مگر چونکہ نماز سے خارج ہونا رکن نہیں ہے۔ اس لیے جب وہ سابق امام کی نماز کو مکمل کر دے اور تشہد کی مقدار میں بیٹھ چکے تو پھر وہ پیچھے ہو جائے اور کسی مسافر کو سلام پھرانے کے لیے آگے کر دے، کیونکہ وہ متیم ہونے کی بنا پر بذات خود تو نماز سے باہر نکلنے اسلام پھرنے سے قاصر ہے، لہذا وہ کسی مسافر کو اپنا جانشین کر دے تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے۔ پھر جب وہ سلام پھیرائے تو وہ خود اور تمام متیم نمازی کھڑے ہو جائیں اور حالت اقامت کی نماز علیحدہ علیحدہ ادا کریں۔ جیسے اگر پہلے امام کو حدیث لاحق نہ ہوا ہو تا تو اس صورت میں انہیں ایسے ہی نماز پڑھنے کا حکم تھا، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور اگر وہ مقتدیوں کو حالت اقامت کی نماز پڑھانا جاری رکھے تا آنکہ اس کی نماز مکمل ہو جائے۔ تو اگر وہ دوسری رکعت میں بتدریج تشہد میٹھا ہو، تو اس صورت میں اس کی اور مسافر نمازیوں کی نماز مکمل ہو جائیگی امام کی ایسے کیسا کہ وہ کسی متیم میں بتدریج تشہد میٹھا ہو، تو اس نے جو اعتقاد کے وقت نیت کی تھی وہ پوری کر لی۔ کیونکہ اس نے تکبیر تحریر اس نیت کے ساتھ کی تھی کہ وہ دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا اور دو رکعتیں اپنی علیحدہ پڑھے گا۔ اور اب وہ اسی طرح اپنی نماز مکمل کر چکا ہے اس لیے کہ وہ اپنی ذات کے لیے منفر کا حکم رکھتا ہے۔ لہذا اس کی نماز دوسرے افراد کی نماز کے ساتھ مشروط نہ ہوگی، اور مسافروں کی نماز، اس لیے مکمل ہو جائے گی کیونکہ وہ فرض نماز مکمل کر کے نفل نماز میں منتقل ہو چکے ہیں۔ جس سے فرض نماز کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لیکن متیم مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جانے کی ۱۰ اس لیے کہ جب وہ تشہد کی مقدار میں بیٹھ چکے تو ان کی اعتقاد کی حد ختم ہو گئی کیونکہ اعتقاد کے وقت انہوں نے اسی بات کا التزام کیا تھا کہ اعتقاد دو رکعتیں امام کی اعتدائیں اور آخری دو رکعات علیحدہ طور پر ادا کریں گے پھر جب انہوں نے آخری رکعتوں میں بھی اعتقاد



کر لی تو کیا جنوں نے اس وقت اقتدار کی، جب ان پر علیحدہ علیحدہ نماز پڑھنا ضروری تھا حالانکہ روزانہ حالتوں میں بڑا فرق ہے جیسا کہ ہم کے انہی قبیل بیان کیا۔ لہذا وہ ان رکعات میں امام کی اقتدار کے (یعنی اس نماز سے غاصت ہو جائیں گے جس کی انہوں نے نیت کی تھی) نماز کی تکمیل ان پر فرض تھی، بناء بریں ان کی نیت کہ وہ نماز فاسد ہو جائے گی اور اب وہ جس نماز میں داخل ہوئے ہیں اس میں وہ بغیر تکبیر تحریمہ کے داخل ہو گئے ہیں حالانکہ تکبیر تحریمہ کے بغیر کوئی نماز جائز نہیں ہو سکتی مگر وہ امام تشہد کی مقدار میں غریب تھے۔ تو اس کی اور تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ قعدہ سابق امام کے لیے فرض تھا لہذا وہ دوسرے امام کے لیے بھی فرض ہوگا۔ اس لیے کہ وہ پہلے امام کا قائم مقام ہے۔ تر جب اس نے پہلا قعدہ، جو اس کے لیے فرض تھا، چھوڑ دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور مسافر مقتدیوں کی نماز اس لیے باطل ہوگی کیونکہ انہوں نے پہلا قعدہ جو ان پر فرض تھا چھوڑ دیا بغیر امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث بھی ان کی نماز فاسد ہو جائے گی اور بقیم مقتدیوں کی نماز اس لیے فاسد قرار پائے گی، کیونکہ ان کے امام کی نماز فرض قعدہ ترک کر دینے کے باعث فاسد ہو چکی ہے۔ اور اگر کسی مسافر نے مسافر و قیم مقتدیوں کی امامت کراتے ہوئے، ان کو ایک رکعت پڑھا لی ہو۔ اور اس رکعت کا بھی ایک سجدہ کیا ہو اور پھر اسے حدیث لاحق ہو گیا۔ تو اس نے کسی ایسے مسافر کو اپنا جانشین بنادیا ہو یا جس ایسی سجدہ میں داخل ہوا تھا تو اس کی جانشین جائز نہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، تاہم امام کے لیے اسے آگے کرنا اور اس کے لیے لگے ہو کہ کھڑے رہنا مناسب نہ ہوگا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کیونکہ غیر سبوتی شخص امام کی نماز کو اس کی نسبت زیادہ بہتر طریقے سے مکمل کر سکتے ہیں۔ یاں ہوا اگر امام نے اسے آگے کر دیا تو اس کی جانشین درست ہوگی۔ اور اس کے لیے مناسب ہوگا کہ وہ دوسرا سجدہ کرے اور امام کی نماز کو مکمل کر اسے اور اگر وہ رکعت کا دوسرا سجدہ بھول گیا۔ اور اس نے ان کو ایک اور رکعت پڑھا دی اور اس کا سجدہ بھی کر لیا اور پھر اس کی جانشین ہو گیا اور پھر وہ بھی کسی ضرور کو اپنی جگہ کھڑا کر دے، تو اس صورت میں یہ امام پہلا و متروک، اور دوسرا و فرائض سجدہ کرے۔ اور پہلا امام (الروای) آگیا ہو تو اس کی پہلے سجدہ میں اقتدار کے گرد سے سجدہ میں نہیں، لایہ کہ اگر وہ اس سجدہ کو قضا کرنے کے بعد اس کے ساتھ ملا ہو۔ اسی طرح دوسرا امام پہلے سجدہ میں اس کی ابتداء نہ کرے، البتہ دوسرے میں کرے اور پھر جب وہ قعدہ اخیر میں تشہد کی مقدار میں قعدہ کرے تو وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے، جس نے امام کے ساتھ ابتدائی نماز پائی ہو، جو لوگوں کو سلام پھر اسے بعد ازاں مسافر ہونے کی صورت میں وہ اس کے دو رکعات قضا کرے۔ اور اگر ان کے امام کے ساتھ ابتدائی نماز پائی ہو تو پھر امام اس کی پہلے سجدہ میں اتباع کرے جب کہ امام اور اس کے جانشین امام دوسرے سجدہ میں اس کی اتباع کریں گے اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ ہر رک دلائق، امام کی اتباع نہیں کرتا، بلکہ وہ تر جب دار ایجنی نماز ادا کرنے کا پابند ہے، مگر صوبہ قی پھلے امام کی اتباع کرتا ہے اور پھر امام کی فراموشی کے

بعد ازاں کراچی فوت شدہ نماز مکمل کرتا ہے، دوسرا اصل یہ ہے کہ دوسرا اور تیسرا امام پہلے امام ہی کے جانشین ہوتے ہیں اور وہ اسی کی نماز کو مکمل کرتے ہیں، تو جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب پہلے امام کا وضو خطا ہو گیا، اور اس نے دوسرے شخص کو آگے کر دیا، تو اس کے لیے مناسب ہے، کہ وہ پہلے پہلی رکعت کا دوسرا سجدہ ادا کرے اور یوں پہلے امام کی نماز کو ادا مکمل کرے، کیونکہ وہ اس کا جانشین ہے، اور اگر پہلے امام کا وضو خطا نہ ہو گیا ہوتا، تو وہ لازماً یہ دوسرا سجدہ ادا کرتا، لہذا اس کے جانشین امام کو بھی یہ سجدہ کرنا چاہیے، پھر اگر وہ یہ سجدہ کرنا سہیل گیا، اور اس نے دوسری رکعت ادا کر لی، اور اس نے سجدہ بھی کر لیا، تو اس کا بھی وضو ٹوٹ گیا، اور اس نے کسی ایسے شخص کو آگے کر دیا، جو اسی وقت مسجد میں آیا تھا، یا وہ ایڑہ آگے کھڑا ہو گیا، تو اس تیسرے امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ پہلے دو سجدے دے کرے، کیونکہ تیسرا بھی پہلے امام ہی کا جانشین ہے، اور چونکہ پہلا امام ترتیب وار نماز ادا کرنے کا پابند تھا، لہذا اس کو بھی اسی طرح نماز ادا کرنی چاہیے، اور جب اس تیسرے امام نے پہلا سجدہ کیا اور پھر پہلا اور دوسرا امام آگیا، تو پہلا امام پہلے سجدہ میں اس کی اقتدا کرے گا، کیونکہ وہ اب اس کا مقتدی ہو چکا ہے، اور خود اس کی نماز بھی اس رکن تک پہنچ چکی ہے، لہذا وہ اسے ادا کرے گا۔ اسی طرح مقتدی بھی اس کی اتباع کریں گے، کیونکہ وہ بھی یہ رکعت پڑھ چکا ہے، اور ان پر فقط یہی سجدہ واجب الادا تھا، رہا دوسرا امام تو ظاہر روایت کے مطابق پہلے سجدہ میں اس کی اتباع نہیں کرے گا، اور خود رانی میلان میں مذکور ہے، کہ وہ اس کی اتباع کرے گا، وجہ یہ ہے کہ تیسرا امام پہلے امام کا جانشین ہے، اور اگر پہلا امام یہ سجدہ کرتا، تو دوسرا امام لازماً اس کی تقلید کرتا، وہ اس طرح اگر وہ امام کو سجدہ میں پاتا، تو تو اس کا یہ سجدہ نماز میں شمار نہ ہوتا، لیکن ہاں ہم اسے اس میں امام کی اتباع کرنے کا حکم ہوتا، تو اسی طرح اگر تیسرا امام یہ سجدہ کرے تو دوسرا امام اس کی اتباع میں سجدہ کرے گا، ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے، کہ چونکہ پہلا سجدہ اس تیسرے امام کی نماز میں شامل نہیں ہے، لہذا دوسرے امام کے لیے اس سجدہ میں اس کی اتباع کرنا ضروری نہیں، بلکہ یہ سجدہ اس کے حق میں ایک زائد سجدہ ہے، اور اگر امام زائد سجدہ کرے تو مقتدی پر اس کی اتباع کرنا لازم نہیں ہوتا، بخلاف اس صورت کے جب وہ پہلے امام کو حالت سجدہ میں پائے، کہ وہ اس میں اس کی اتباع کرے گا، کیونکہ وہ سجدہ امام کی نماز میں شمار ہوتا ہے، لہذا یہاں وہ امام کی تقلید کرے گا، یا پہلے دوسرے امام اس ترتیب وار اس کو ادا کرنے کا پابند ہے، الا یہ کہ جب اس نے دوسری رکعت پڑھ لی ہو، اور سجدہ کر کے اس رکن تک پہنچ گیا ہو، تو آنگ بات ہے، البتہ دوسرا امام اس سجدہ میں تیسرے امام کی اتباع کرے گا، کیونکہ وہ اس رکعت کو پوری طرح پائے والا ہے، اور وہ اپنی نماز پڑھتے پڑھتے اس رکن تک پہنچ گیا ہے، بنا بریں وہ اس سجدہ میں اپنے امام کی تقلید کرے گا، گو یہ سجدہ اس تیسرے امام کی نماز میں شامل نہیں ہوتا، لیکن چونکہ یہ سجدہ دوسرے امام کی نماز میں شمار ہوتا ہے، لہذا اس میں

اس کی اتباع ضروری ہے۔ اسی طرح مقتدی بھی اس سجدہ میں اس کی اتباع کرے گا کیونکہ وہ نماز پڑھتے پڑھتے اس کی رائے تک پہنچ گیا ہے۔ بعد ازاں جب تیسرا امام دونوں سجدے ادا کرے۔ اور تفسید کی مقدار میں قندہ کرے تو وہ کسی حد تک گوارے کر دے۔ تاکہ وہ مقتدیوں کو سلام پھیر سکے۔ کیونکہ وہ بذات خود اس سے قاصر ہے۔ اور چونکہ امام سجدہ بھی سہو کرے۔ تاکہ اس نماز میں پہلے سجدہ کی تاخیر سے پیدا ہونے والے نقصان کی تلافی ہو جائے۔ اور باقی لوگ بھی اس کے ساتھ بندہ سہو کریں گے۔ لہذا نہیں تیسرا امام اظہار قرار تک کے اپنی دو گتیں دوسرا امام یک رکعت قرأت سمیت ادا کرے۔ جو ان سے فوت ہوئی تھیں، جبکہ مقتدی اپنی اپنی نماز مکمل کریں گے۔ اور اگر وہ سب دائرہ ملک ہوں تو تب بھی سہو کرے گا۔ اس لئے کہ پہلا امام تیسرے امام کی پہلے سجدہ میں تقلید کرے گا۔ کیونکہ وہ اپنی نماز پڑھتے ہوئے بیان تک پہنچ چکا ہے۔ باقی وہ لازمی طور پر اس میں اس کی تقلید کرے گا۔ لہذا انقیاس دوسرا امام بھی اس میں اس کی تقلید کرے گا۔ کیونکہ اس کی تقلید اس کے ساتھ پالی ہے۔ اور یہ سجدہ بھی اس رکعت کا حصہ ہے۔ جو اس سے فوت ہو گیا تھا۔ لہذا ہم نے اسے یہ سجدہ اس کے ساتھ ادا کرنے کا پابند نہیں کیا۔ البتہ دوسرے سجدہ میں پہلا امام اس کی اتباع نہیں کرے گا۔ کیونکہ وہ ”حد رک“ ہے۔ لہذا وہ ترتیب وار نماز کو ادا کرے گا۔ اور اس لئے چوں کہ ابھی تک دوسری رکعت نہیں پڑھی۔ لہذا اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ پہلے دوسری رکعت پڑھے۔ پھر یہ سجدہ کرے۔ مگر دوسرا امام اس سجدہ میں تیسرے امام کی اتباع کرے گا۔ کیونکہ وہ دوسری رکعت پڑھنے کے باعث اس کی اپنی نماز بیان تک پہنچ چکی ہے۔ اور چونکہ اس نے یہ سجدہ چھوڑ دیا تھا۔ لہذا وہ یہ سجدہ ادا کرے۔ واللہ اعلم۔

یہ اس وقت کا حکم ہے جب امام مسافر ہو لیکن اگر وہ مقیم ہو۔ اور نماز بھی چار رکعات والی ہو۔ اور چار اشریک ایک ایک رکعت پہلے سہو کر چکے ہوں۔ اور پھر چوتھے امام کو بھی حدیثاً حق ہو جائے۔ اور وہ پانچویں شخص کو امامت کے لیے آگے کر دے۔ تو اگر یہ سجدہ چاروں اشریکوں میں ہو۔ اور کسی وقت بھی پہنچے ہوں۔ پھر چوتھے امام کا وضو بھی خطا ہو جائے۔ اور اس نے کسی ایسے شخص کو امام بنا دیا۔ جو اسی وقت وہاں پہنچا تھا۔ اور اس وقت سابق اشریک بھی وضو کر کے واپس آ جائیں۔ تو پانچویں امام کو چاہئے کہ وہ چاروں متروک سجدے ادا کرے۔ جب وہ پہلا سجدہ کرے تو پہلا امام اور مقتدی اس کی تقلید کریں۔ کیونکہ پہلے امام کی نماز وہاں تک پہنچ چکی تھی۔ مگر دوسرا تیسرا اور چوتھا امام ظاہر روایت کے مطابق ان سجدوں میں اس کی تقلید ضروری نہیں ہے۔ — النوافل (ابن سلیمان) کی روایت کے مطابق اس کی اتباع میں دوسب ان سجدوں میں اس کی ساتھ شریک ہوں گے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر وہ دوسرا سجدہ کرے۔ اور مقتدی اور دوسرا امام اس میں اس کی اتباع نہ کریں۔ کیونکہ وہ ”امام“ یہ رکعت پڑھ چکا ہے۔ اور اس کی نماز وہاں تک پہنچ چکی ہے۔ لیکن پہلا امام اس سجدہ میں پانچویں امام کی تقلید نہ کرے۔ کیونکہ وہ ترتیب وار اپنی نماز ادا کرے گا۔ جس کی بنا پر وہ ابھی اس رکعت تک نہ پہنچ سکا ہوگا۔ لیکن اگر وہ یہ رکعت ادا کرے اور وہ دوسرے سجدے تک پہنچ جائے۔ پھر امام سجدہ کرے۔ تو وہ اس میں اس کی اتباع نہ کرے گا۔ پابند ہوگا۔ اس طرح ظاہر روایت کے مطابق تیسرا اور چوتھا امام بھی اس بلکہ پانچویں امام کی تقلید نہ کریں گے۔ البتہ انفرادی روایت کے مطابق وہ اس کی تقلید کر سکتے

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ مسجد وہ میسر مسجد کر کے محسوس میں مقتدی اور لفظ میسر امام اس کی تقلید کریں۔ بعد ازاں وہ چوتھا مسجد کر کے گا جس میں چوتھا امام اور مقتدی اس کی اتباع کریں، خلاصہ یہ ہے کہ ہر امام اسی رکعت کے بعد میں امام کی اتباع کرے گا، جو اس نے ادا کی ہوئی اور جہاں تک اس کی اپنی نماز پہنچ چکی ہو اور وہ اس رکعت کے بعد میں امام کی تقلید نہیں کرے گا جو رکعت ابھی اس نے نہ پڑھی ہو کیونکہ وہ — پڑھی ہوئی رکعت کی حد تک — مدرک ہے اس کے جائزہ ترمیم و انشاء کے، البتہ کہ جب اس کی نماز وہاں تک پہنچ جائے۔ اب یہاں ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ اس رکعت کے بعد میں بھی امام کی تقلید کرے گا جو رکعت اس سے فوت ہو چکی ہو، تو ظاہر روایت میں اس کا جواب نفی میں ہے، لیکن النوادر کی روایت کے مطابق اس کا جواب مثبت میں ہے۔ بعد ازاں وہ تہجد پڑھے اور پھر پیچھے ہو جائے اور سلام پھیرنے سے تھما ہونے کی بنا پر سلام پھیرنے کے لیے وہ کچھ آگے ہی کھڑا قائم مقام بنا دے، پھر یہ چہاں امام مسجد سے ہوجائے گا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ بعد ازاں پانچواں امام کھڑے ہو کر چاروں — رکعات قضا کرے کیونکہ وہ ان چاروں میں مسبوق ہے۔ ان میں سے وہ ابتدائی دو رکعات میں قراءت کرے اور آخری میں اسے اختیار ہو گا چاہے کرے چاہے نہ کرے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، پھر چار امامتوں رکعتیں بغیر قراءت کے ادا کرے گا، کیونکہ وہ "مدرک ہے" جبکہ دوسرا امام اپنی پہلی دو رکعات بغیر قراءت کے قضا کرے کیونکہ وہ ان میں لاحق ہے اور پھر ایک رکعت میں مسبوق ہونے کی بنا پر قراءت کرے اور میسر امام پہلے پڑھی رکعت بغیر قراءت کے ادا کرے کیونکہ وہ اس رکعت کی حد تک لاحق ہے اور پھر وہ دو رکعات قراءت کے ساتھ قضا کرے کیونکہ وہ ان دونوں رکعات میں مسبوق ہے۔ اور چوتھا امام بین رکعات قضا کرے، جن میں سے ابتدائی دو قراءت کے ساتھ اور آخری رکعت میں اسے اختیار ہو گا، کیونکہ وہ ان تینوں رکعات میں مسبوق ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مذکورہ چاروں اثر مسبوق ہوں، لیکن اگر وہ اثر مدرک ہوں اور ان میں سے ہر ایک امام ایک ایک رکعت پہلے مسجد تک پڑھائے، بعد ازاں چوتھے امام کو بھی حدیث لاحق ہو جائے اور وہ پانچویں شخص کو امام بنائے اور پھر وہ چاروں اثر وضو کر کے واپس آجائیں تو پانچویں امام کو چاہیے کہ پہلے مسجد سے ابتدا کرے اور اس میں مقتدی اور تمام اثنا اس کی تقلید کریں۔ کیونکہ وہ سب یہاں تک نماز پڑھ چکے ہیں بعد ازاں جب وہ دوسرا مسجد کرے، تو دوسرا قضا اور چوتھا امام اہتمام مقتدی اس میں اس کی اتباع کریں، لیکن پہلا امام یہاں اس کی تقلید نہ کرے کیونکہ وہ ترمیم و انشاء کر کے پانچواں ہے اور یہاں تک ابھی اس کی نماز نہیں پہنچی، ہاں البتہ اگر وہ جلد آ جائے اور دوسری رکعت پڑھ کر امام کو دوسرے مسجد میں جا کر ملے، تو تب وہ اس کی تقلید کرے گا پھر میسرے مسجد میں میسر اور چوتھا امام اور مقتدی اس کی اتباع کریں گے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، مگر پہلا اور دوسرا امام اس مسجد میں اس کی تقلید نہ کریں گے، کیونکہ ابھی تک انہوں نے میسر رکعت نہیں پڑھی۔ پھر جب وہ چوتھا مسجد کرے، تو چوتھا امام اور تمام مقتدی اس کی تقلید کریں

گئے، کیونکہ انہوں نے یہ رکعت پڑھ لی ہے اور ان کی نماز اس سجدہ تک پہنچ چکی ہے، مگر پہلا اور حل اور تیسرا امام اس کی اتباع نہ کریں، کیونکہ ان کی نماز ابھی یہاں تک نہیں پہنچی، پھر پہلا امام تین رکعتیں دوسرا امام دو رکعتیں اور تیسرا امام چوتھی رکعت بغیر قرائت کے پڑھے، کیونکہ وہ سب ابتدائی نماز کے مددک ہیں، بعد ازاں پانچواں امام سلام پھیر کر مقتدیوں کی سمت دو سجدہ کرے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور جو امام فوت شدہ نماز سے فارغ ہو کر امام کو مل جائے تو وہ اس سجدہ سبویں امام کی تقلید کرے، مگر جو اچھن امام سے نہ ملا ہو، وہ سجدہ سب کو اپنی نماز کو اختتام تک مؤخر کر دے، جیسا کہ ازہر قبل بیان ہوا۔ لیکن اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ کسی ایسے شخص کو امام بنانا، جو امامت کی اہلیت نہ رکھتا ہو، امام کا نماز میں بغیر شامل ایک "مطلوبہ" ہے، لہذا امام کی نماز اور اس کی تقلید میں تمام مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی اور امام ابر حنیفہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، اور یہ مسئلہ بھی اثنا عشریہ مسائل کی فہرست میں شامل ہے۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ بالا جماع نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ امام کی جانب سے اختلاف و جانیشیں بنانے کا عمل پایا گیا ہے، تاہم ان مسائل میں امام ابر حنیفہ کے مسلک کی بنیاد مذکورہ اصول پر مبنی قرار دینا درست نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے کتاب الطہارۃ کے باب تیمم میں بیان کیا، اختلاف و جانیشیں بنانے کا اصول یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کی امام اقتدار رکھتا ہے اس کی جانیشیں درست ہے، ورنہ نہیں اور اگر امام تیمم سے ہو، پھر اس کو حدیث لائقی ہو جائے اور وہ وضو دلے کو آگئے کرے تو قدرت ہوگا، کیونکہ بالاتفاق وضو والا تیمم دلتے کی اقتدار رکھتا ہے، اور اگر اس نے با وضو شخص کو اپنا قائم مقام بنا دیا، بعد ازاں سابق امام کو پاؤں لگایا، تو فقط اسی کی نماز فاسد ہوگی، کیونکہ اب امامت دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو چکی ہے اور اب وہ بعض ایک مقتدی بن چکا ہے، لہذا اس کی نماز کا فاسد ہونا دوسرے لوگوں کی نمازوں پر اثر انداز نہ ہوگا۔ اور اگر پہلا امام "با وضو" اور اس کا جانیشیں تیمم سے ہو، پھر اس کا جانیشیں پانی پر قادر ہو جائے، تو اس کی پہلے امام کی اور تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اب امامت اسی کی طرف منتقل ہو چکی ہے اور پہلا امام بعض ایک مقتدی بن چکا ہے، لیکن امام کی نماز فاسد ہو جانے سے تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے اپنی جگہ کسی "مصبوق" کو اپنا جانیشیں بنا دیا تو جائز ہوگا، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ کسی مددک کو اپنا جانیشیں بنائے، کیونکہ وہ مصبوق کی نسبت نماز مکمل کر لے پر زیادہ حدیث رکھتا ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

"جس شخص نے کسی کو کوئی کام (عہدہ) دیا، حالانکہ اس کی رعایا میں اس کام کے لیے اس سے کوئی بہتر شخص موجود تھا، تو اس نے اسے اتھرائی، اس کے رسول اور مسلمانوں کی جماعت سے ضیاع و بدعتی کی۔"

بائیں ہمارے کسی مصبوق کو آگئے کر دیا، تو جائز ہوگا، لیکن مصبوق کو چاہیے کہ وہ کہنے نہ ہو، اس لیے کہ وہ بقیہ نماز بنام رکعات پچاس لے سے قاصر ہے اور اگر وہ امام کے طعن پر آگئے ہو گیا، تو جائز

ہوگا، کیونکہ وہ کسی دیکسی درجے میں (فی الجملہ) امامت کا اہل ہے، اور وہ نماز کے ارکان کو ادا کرنے پر بھی قادر ہے، اور اختلاف (جائیشی) کا یہی اصل مقصد ہے، بنا بریں جب اس کی جائیشی درست ہوگئی، تو وہ وہیں سے نماز شروع کرے گا، جہاں تک امام پنج چپکا تھا، کیونکہ وہ اس کا قائم مقام ہے، مگر جب وہ سلام تک پہنچ جائے، تو وہ کسی ایسے شخص کو امام بنا دے، جس نے شروع سے امام کے ساتھ نماز میں شرکت کی ہو، تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے، اس لیے کہ وہ بذات خود سلام پھرانے سے قاصر ہے، کیونکہ ہمیں اس پر فوت شدہ نماز ادا کرنا باقی ہے، لہذا سلام سے قاصر ہونے کی بنا پر وہ اس امام کے حکم میں ہوگا، جسے حدیث لاحق ہوگیا ہو، اسی لیے اسے کسی دوسرے شخص کو اپنا جانشین بنانے کا حق حاصل ہوگا۔ لہذا وہ کسی مدرک کو مانگے کر دے، تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے، اور وہ خود اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرنے کے لئے کھڑا ہو جائے، جب کہ سابق امام دوسرے امام کا مقتدی ہو جائے گا، کیونکہ اب وہی امام ہو چکا ہے، لہذا ضرورتاً پہلا امام امامت سے خارج تصور ہوگا، کیونکہ ایک نماز کے ایک وقت دو امام نہیں ہو سکتے، پھر جب وہ امام نہ رہا، اور ابھی اس کی کچھ نماز باقی ہے جو کہ اس کے اور مقتدیوں کے درمیان مشترک تھی، تو وہ اس کی تکمیل کے لیے دوسرے امام کا مقتدی ہو جائے گا، اور اگر پہلے امام نے وضو کر کے گھر میں نماز ادا کر لی ہو تو اگر وہ امام کی فراغت سے قبل اپنی چھوٹی ہوئی نماز سے نماز نہ ہوگا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر وہ امام کے بعد نماز نہ ہو، تو اس کی نماز صحیح ہوگی، جیسے کہ اوپر لکھا۔ اور اگر دوسرا امام چوتھی رکعت میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد قیام کر کر نہیں دے تو اس کا وضو اور اس کی نماز دونوں باطل ہو جائیں گے، اسی طرح اگر وہ اس موقع پر دانستہ وضو توڑ دے، یا بات چیت کر لے، یا مسجد سے باہر نکل جائے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ قیامہ اس کی نماز کے جس حصے میں پیش آیا ہے، وہ حصہ فاسد ہو چکا ہے، حالانکہ ابھی اس پر نماز کے کچھ ارکان کی ادائیگی باقی ہے، اور جو شخص ارکان نماز ادا کرنے سے قبل کوئی مفید عمل کا ارتکاب کر بیٹھے، تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، لیکن ان مقتدیوں کی نماز جو مسبوقہ حصے مکمل ہو جائے گی، کیونکہ تو ان کی نماز کا بھی ایک جز امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث فاسد ہو چکا ہے، لیکن چونکہ ان پر اب نماز کے ارکان میں سے کسی مزید رکعت کی ادائیگی باقی نہیں رہی، اور ان کی نماز اس جز کے بغیر بھی مکمل ہو جاتی ہے، لہذا ان کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ رہے مسبوقہ تو ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ ان کی نماز کا ایک جز فاسد ہو چکا ہے، جبکہ ابھی ان پر مزید ارکان کی ادائیگی باقی ہے، جسے انہوں نے دوسرے امام کی تکمیل نماز کے بعد ادا کرنا تھا، اور پہلا امام، اگر تو دوسرے امام کے پیچھے نماز سے خارج ہو چکا ہو تو دوسرے مدرک مقتدیوں کی طرح اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، اور اگر وہ گھر میں نماز ادا کر رہا ہو اور دوسرے امام کے ساتھ نماز میں شامل نہ ہو، تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں: ابراہیم بن ابی اسحاق کی روایت کی رو سے اس کی نماز فاسد اور ابی جعفر کی روایت کے مطابق اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ ابراہیم بن ابی اسحاق کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ نماز کے دوران میں امام کا قیامہ مار کر نہیں دینا تھا، لہذا مقتدی کی نماز تکمیل کے بعد ہی قیامہ مار کر نہیں پڑھنے سے

ایک نماز فاسد ہو جاتی ہے۔۔۔ اسی لیے مسبقی مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر اس وقت کوئی مقتدی قبضہ مار کر نہیں دے، تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان کی ادائیگی باقی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، ابوحنیفہ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام اور مسبقی کی نماز تو اس لئے فاسد ہوتی ہے، کیونکہ قبضہ مار کر جھٹنے کا واقعہ نماز کے جس چیز میں پیش آیا ہے، اس کے فاسد ہونے سے اس کی نماز میں وسط سے ٹوٹ جاتی ہے، تو جب ان کی نماز کا یہ وسطی جز فاسد ہوا، تو اس سے ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن پہلے امام کے ”مدک“ ہونے کی بنا پر اس کی نماز کا یہ جز آخری حصے سے تعلق رکھتا ہے، کیونکہ اسے پہلے وہ نماز مارنا ہے جو اس کی چھوٹ گئی تھی، بعد میں وہ امام کے ساتھ شامل ہو کر بقیہ نماز ادا کرتا ہے۔ اور اگر امام فارغ ہو گیا ہو، تو وہ اس نماز کو اکیلے ہی مکمل کر لیتا ہے، لہذا اس کی نماز اس جز کے فاسد ہو جانے کے باوجود۔۔۔ فاسد نہ ہوگی، ایسے اگر وہ مسجد میں آجائے، اور اپنی نماز پڑھ کر امام کے ساتھ شامل ہو جائے، اور اس کے ساتھ دوسرے قدمہ میں شریک ہوتا، تو تب اس کی نماز فاسد نہ ہوتی، تو اسی طرح اس صورت میں بھی یہی حکم ہے اور اگر جس امام کا وضو خطا ہوا ہے اس کے ساتھ مقتدی ہی مسبقی ہوں، تو پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر امام پر کچھ نماز ادا کرنا باقی ہو، تو وہ ان میں سے کسی ایک کو۔۔۔ اپنا جائز شعبہ بنادے، اسی لیے مسبقی جائز نہیں بننے کی اہمیت رکھتا ہے، جبکہ ہم نے اس قبل بیان کیا، اور وہ پہلے سابق امام کی نماز کو مکمل کر دے گا، پھر چونکہ اس پر ابھی نماز کے کچھ ارکان کی ادائیگی باقی لہذا وہ بغیر سلام پھر سے اٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کر دے گا، اسی طرح مقتدی بھی بغیر سلام پھر سے۔۔۔ کھڑے ہو جائیگا، اور وہ سب اکیلے اکیلے نماز ادا کرے گی، اور اگر سابق امام پر مزید نماز کی ادائیگی باقی نہ ہو، تو تب وہ بغیر سلام پھر سے کھڑے ہو جائیں گے، اور عینہ وغیرہ اپنی نماز مکمل کرے گی، کیونکہ اس حالت میں ان پر عینہ وغیرہ نماز ادا کرنا بھی واجب ہے، اور اگر امام نے ایک رکعت پڑھائی ہو اور پھر اسے حدیث لاحق ہو گیا ہو اور اس نے اپنی جگہ کسی ایسے شخص کو کھڑا کر دیا جو اس کے ساتھ شروع سے شریک تو تھا، مگر وہ اس رکعت کی ادائیگی کے وقت سو رہا تھا، یا پھر وہ وضو کے لئے چلا گیا تھا، تو اس کی امامت جائز ہوگی، لیکن مناسب ہے کہ تو امام اس کو آگے کر دے اور نہ ہی یہ شخص خود آگے ہو، اور اگر اسے امام نے آگے کر بھی دیا، تب بھی اسے پاس لے کر وہ خود پیچھے ہو جائے اور کسی ایسے شخص کو آگے کر دے جو اس کی نسبت نماز مکمل کرانے پر قادر ہو، کیونکہ اسے لازمی طور پر اپنی فوت شدہ نماز پہلے ادا کرنا ہوگی، لیکن اگر اس نے ایسے ذکیا، بلکہ وہ آگے۔۔۔ کھڑا ہو گیا، تو اس کی جائزیت درست ہوگی، کیونکہ کسی نہ کسی درجے میں وہ نماز مکمل کرانے پر قادر ہے، پھر جب وہ آگے ہو جائے، تو اسے چاہئے، کہ وہ مقتدیوں کو اشارہ کرے کہ وہ انتظار کریں، تا کہ وہ اپنی عینہ کی حالت میں، یا وضو کے لئے جانے کے دوران میں فوت شدہ نماز پہلے مکمل کرے، بعد ازاں وہ مقتدیوں کو بقیہ نماز پڑھائے، اس لیے کہ وہ مدک ہے، اور مدک کے لئے اپنی نماز تریب وادار کرنا ضروری ہے، لیکن اگر اس نے ایسا نہ کیا، بلکہ پہلے امام کی نماز مکمل کا بعد ازاں اس نے کسی مدک کو سلام پھرانے کے لئے آگے کر دیا

اور وہ خود سلام کے بعد اٹھ کر اپنی قوت شیعہ نماز ادا کرنے کے لیے کھڑا ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، مگر امام زفر کے نزدیک جائز ہوگی۔ لیکن یہ ہے کہ اسے کھمبے کو وہ نماز کو پہلی رکعت سے شروع کرے مگر جب اس نے ایسے نہیں کیا، تو اس نے اس ترتیب کو چھوڑ دیا، جس کے ملحوظ رکھنے کا اسے حکم تھا، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے اگر کوئی مسبوق امام کی تقلید کرنے سے قبل اپنی قوت شیعہ نماز ادا کرنا شروع کر دے تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس نے نماز کے تمام ارکان ادا تو کئے ہیں مگر ترتیب چھوڑ دی ہے، اور نماز کے افعال میں ترتیب ملحوظ رکھنا واجب ہے، فرض نہیں ہے، کیونکہ اگر ترتیب کو فرض قرار دیا جائے تو یہ نماز کے فرائض اور ارکان پر ایک اضافہ ہوگا اور یہ اضافہ نسخ کے مترادف ہے، جبکہ کسی دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کو اس کی جم پڑ دلیل کے سوا منسوخ قرار نہیں دیا جاسکتا، جبکہ ارکان نماز میں ترتیب ثابت کرنے والی دلیل نماز کے فرائض و ارکان کو ثابت کرنے والے دلائل کے مساوی نہیں ہے پھر جس کی عدم فرضیت کی مزید دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کی پہلی رکعت کا کوئی سجدہ چھوڑ دے اور آخری رکعت میں اسے تھما کر لے، تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اور اگر نماز کے ارکان میں ترتیب ضروری ہوتی، تو لازماً اس کی نماز باطل ہو جاتی، اسی طرح اگر مسبوق امام کو سجدہ میں پائے، تو اسے اس کی اتباع کا حکم ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ ارکان نماز میں ترتیب فرض نہیں ہے، لہذا ترتیب کو نظر انداز کر دیئے سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

فصل:

## استحلاف (جانشینی) کا حکم

امامت کی جانشینی کا حکم یہ ہے کہ اس سے دوسرا شخص امام ہو جاتا ہے اور پہلا شخص امامت سے خارج ہو کر دوسرے امام کا مقتدی ہو جاتا ہے، تاہم دوسرے شخص کا امام اور پہلے امام کا مقتدی ہونا دو شرائط میں سے ایک شرط پائے جانے پر مشروط ہوتا ہے، یا تو ۱۰ دوسرے شخص کو جو امام والی نماز ادا کرنے کی نیت رکھتا ہو، اس کی جگہ کھڑا کر دیا جائے، یا پھر پہلا امام سجدے سے باہر چلا جائے، حتیٰ کہ اگر کسی امام نے کسی کو اپنا جانشین بنایا ہو، مگر وہ امام ابھی سجدہ میں ہی ہو، اور اس کا نامزد کردہ جانشین اس کی جگہ کھڑا نہ ہوا ہو، تو وہ بدعت و شرعی امامت پر قائم رہے گا، چنانچہ اگر کوئی شخص اگر اس کی اقتدا کرے، تو اس کی اقتدا درست ہوگی، اور اگر اسی حالت میں پہلے امام نے اپنی نماز کو توڑ دیا، تو تمام مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائے گی، کیونکہ اگر ابھی تک وہی بدعت و نام نہان ہے، وہ نقطہ اسی وقت "امامت سے ضرورت کے تحت منقطع ہوتا ہے، جب کسی اور شخص کو امامت منتقل ہو جائے، اس لیے کہ ایک ہی نماز کے دو امام نہیں ہو سکتے، یا پھر خود سری شرط یہ ہے کہ وہ سجدے سے باہر چلا جائے، کیونکہ اس صورت میں صحیح اقتدا کی شرط یعنی امام اور مقتدی کے مابین اتحاد و تمام برقرار نہیں رہتی، اس لیے اگر کوئی



دوسرا شخص بھی اس کی جگہ پر کھڑا نہ ہوا ہوا اور سابق امام بھی مسجد سے باہر نہ گیا ہوتا تو پھر پھر بھی ایک ہی مقام کے حکم میں ہے، لہذا وہ حسب سابق امام پر قرار ہے گا اور اس سے امامت منتقل نہ ہوگی یہاں ہمارا یہ کہنا کہ وہ "امام کی نیت نہ تھا" اس لیے ہے کہ اگر امام نے کسی ایسے شخص کو اپنی جگہ کھڑا کر دیا، جو ابھی ابھی آیا ہو اور اس نے ابھی اس کی اقتدا کی نیت نہ کی ہو، تو اگر وہ آگے ہو کر کھڑا ہو جائے اور تکبیر کہہ دے، پھر اگر تو اس نے اسی امام کی اقتدا اور اس کی نماز کی نیت نہ کی ہو، تو اس کی جائزیت درست ہوگی، کیونکہ نیت درست ہوگی اس کی جگہ بنایا اس بات پر ہے کہ ان کے نزدیک اجتہاد ہے، مگر امام کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہوتا، مگر چونکہ حالت حدیث میں اس کی نفاذ کے برقرار رہنے کا حکم قیاس کے برخلاف نص (حدیث) سے ثابت ہوا ہے، اور نماز کی اجتہاد اس کی بنا پر باقی رہنے کے حکم میں ہوگا نہیں، جیسا کہ اگر امام کو شروع میں ہی حدیث لاحق ہو جائے، تو اس کا نماز کو شروع کرنا بھی جائز نہیں تھا البتہ حالت حدیث میں نماز پر قرار دے سکتے ہیں، لہذا حالت حدیث میں کسی کا اس کی اقتدا میں آنا جائز نہ ہوگا، ہمارا استدلال یہ ہے کہ سبب اس نے پہلے امام کی اقتدا میں داخل ہونے کی نیت سے تکبیر کی اور پہلا امام ابھی مسجد ہی میں ہوتا تو چونکہ اس کی نماز کی حرمت ابھی پر قرار ہے، لہذا کسی کا اس کی اقتدا میں آنا بھی درست ہوگا اور امام کو اپنے اس نئے مقتدی کو اپنا جائز نہیں بنانے کا حق بھی حاصل ہوگا، یعنی اس کی اقتدا کر لینے کے بعد امام کے اسے اپنا جائز نہیں مقرر کرنے سے یہ مذکورہ شخص امام کا جائز نہیں قرار پائے گا، اور وہ اس کے تمام مقتدیوں کے لیے اس کا جائز نہیں مقرر ہو جائے گا، لہذا اس کی جائزیت درست ہوگی، اگر وہ مصبوق ہی ہو، جیسے کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس دوسرے شخص نے اس نیت کے ساتھ تکبیر کی کہ وہ انہیں مستقل طور پر نماز پر جمائے گا، تو وہ پہلے امام کا مقتدی قرار نہ پائے گا، جس سے ثابت ہوا کہ امام نے کسی ایسے شخص کو اپنا جائز نہیں بنا دیا ہے، جو اس کا مقتدی نہیں ہے، جائزیت درست نہ ہوگی، کیونکہ جائزیت کا یہ حکم قیاس کے برخلاف نص (حدیث) سے ثابت ہوا ہے، لہذا اس حکم کو فقط وہیں تک محدود رکھا جائے گا، جہاں تک نص میں اس کا ذکر ہے اور نص میں فقط اپنے ہی مقتدی کو جائز نہیں بنانے کا ذکر ہے، لہذا اس کے علاوہ دیگر صورتوں میں اصل قیاس پر ہی عمل ہوگا جب کہ زیر نظر صورت میں دوسرے امام کی نماز تو اپنی جگہ صحیح ہوگی، کیونکہ اس نے منفردانہ نماز میں نماز شروع کی ہے اور منفرد شخص کی نماز جائز ہوتی ہے، لیکن مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ سبب دوسرے شخص کی جائزیت درست نہ ہوگی تو پہلا امام ہی ان کا امام رہے گا، اور وہ مسجد سے باہر جائے گا، لہذا ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، علاوہ انہی اس لیے بھی کہ انہوں نے اس شخص کے پیچھے نماز لڑا کی ہے جو ان کا امام نہ تھا اور اپنے امام کے پیچھے نماز نہ پڑھی اور یہ دونوں باتیں نماز کے لیے مفید ہیں، مزید یہاں اس لیے بھی کہ وہ پہلے امام کے مقتدی تھے، لہذا ان کے لیے دوسرے امام کے پیچھے کھڑے ہو کر اپنی نماز کو مکمل کرنا جائز نہیں تھا، اس لیے کہ ایک ہی نماز کے دو امام نہیں ہو سکتے، بخلاف پہلے امام کے جائزیت کے، کیونکہ اس کی جائزیت درست ہے، تو عمر یا بلینہ وہی امام موجود رہا ہے، یہی بنا پر منفرد طور پر ان کا امام ایک ہی شخص ہے، مگر غلط ہوا اس میں

تبدلی ہوئی ہے، جبکہ یہاں یہ دوسرا شخص پہلے امام کا جانشین نہیں ہے، کیونکہ اس نے تو امام کا بھل  
 اقتضائیں کی، تو گویا یہاں خاموشی اور معنوی طور پر دوا کے چھپے ایک ہی نماز ادا کرنے کی صورت  
 ۵۰ پیش ہے، جو جائز نہیں ہے پھر پہلے امام کی نماز کے متعلق کتاب (۱) (۲) میں کچھ مذکور نہیں ہے اس بنا پر  
 اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے  
 گی، کیونکہ جیسا کہ س نے اپنا جانشین بطریق ایسا ہے، وہ خود بھی اس کا مقتدی ہو گیا ہے، اور جو شخص اپنی  
 نماز سے باہر کے کسی شخص کی اقتدا کر لے تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی، لیکن بعض مشائخ کہتے  
 ہیں کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اپنا جانشین نہ کسی غیر مسجد سے باہر چلا گیا ہے، لیکن پہلی رائے ہی  
 زیادہ درست ہے۔

۱۔ یقینی میں ہے، کہ اگر کسی امام کا وضو خطا ہو جائے اور وہ آخری صف میں سے کسی شخص کو  
 امامت کے لیے آگے کر دے، اور بعد ازاں وہ مسجد سے باہر نکل جائے، تو اگر اس شخص نے  
 اسی گھڑی اپنے امام ہونے کی نیت کر لی، تو ان کی نماز جائز ہوگی اور پہلا امام محض ایک مقتدی ہو جائے  
 گا، لیکن اگر اس نے پہلے امام کی جگہ بیچ کر یہ نیت کی تو اگر پہلا امام اس شخص کے مقام امامت تک  
 پہنچنے سے قبل مسجد سے باہر چلا جائے، تو ان کی نماز باطل ہو جائے گی، لیکن اگر پہلے امام کے مسجد میں سے  
 نکلنے سے قبل دوسرا امام امامت کی جگہ میں بیچ جائے تو ان کی نماز درست ہوگی۔ واللہ اعلم۔  
 ۲۔ کلام کرنا، اسی طرح نماز کے مقدمات میں سے دوسرا مسند دانستہ یا بھول کر کلام ربات  
 چیت، کہ ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ بھول کر تھوڑی بات چیت سے نماز فاسد نہیں ہوتی، البتہ  
 اگر زیادہ بات چیت کی جائے، تو اس کے متعلق دو احوال مروی ہیں ان کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ  
 روایت ہے کہ:

”ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شام کی دو نمازوں یعنی نماز ظہر اور نماز عصر میں سے  
 کوئی ایک نماز پڑھائی اور آپؐ نے دوسری رکعت پر سلام پھیر دی، بعد ازاں آپؐ شبی تیزی  
 کے ساتھ باہر نکل گئے۔ پھر ایک شخص جس کا نام نذیر بن یثرب تھا، کھڑا ہوا اور کہا کہ یا رسول  
 اللہ! کیا نماز کم ہو گئی ہے، یا آپؐ بھول گئے ہیں، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ  
 ان میں سے کوئی بات بھی پیش نہیں آئی، اس پر انہوں نے کہا کہ مجھے اس ذات کی قسم جس  
 نے آپؐ کو حق دیکر بھیجا ہے، ان میں سے کوئی ایک بات ضرور پیش آئی ہے، اس پر آپؐ  
 دوسرے افراد کی طرف متوجہ ہوئے جن میں ابو جحزہ و عمرؓ بھی تھے، اور فرمایا، کیا ذوالیہین  
 کا کہنا صحیح ہے، انہوں نے دونوں حضرات نے کہا کہ واقعی ذوالیہین کا کہنا باطل صحیح ہے اور  
 آپؐ دو رکعات ہی ادا کی ہیں، اس پر آپؐ اسٹے اور باقی نماز پڑھ کر سلام پھیرا، اور اہل بیتؓ  
 بعد اسہو کیا۔“

۳۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھول کر گفتگو فرمائی تھی، کیونکہ آپؐ یہ سمجھ رہے تھے کہ آپؐ  
 پوری نماز ادا کر چکے ہیں اور ذوالیہین نے بھی بھول کر بات چیت کی، کیونکہ ان کا یہ گمان تھا کہ نماز

کم ہو گئی ہے، مگر ایسے جہاد آپ نے نماز کو از سر نو نہیں پڑھا اور نہ ہی ذوالہجہ بنی اور ابو بکر و عمر  
کو ہزار کے اعادہ کا حکم دیا۔ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:  
دفع عن امتی الخطا والغبیان میری امت پر سے بھول چوک اور  
دما اسکو کھو دے۔  
جیہوی کے تحت کئے ہوئے کام کا  
گناہ اٹھایا گیا۔

علامہ ازہر اس لیے بھی کہ بھول کر کلام کرنا، بھول کر سلام پھیر دینے کے مشابہ ہے، جس سے  
نماز فاسد نہیں ہوتی، حالانکہ سلام آدمیوں سے خطاب ہونے کے باعث کلام میں شامل ہے اس  
لیے وہ بالاستسلام پھرنے کی بنا پر۔ نماز سے خارج ہو جانا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔  
ہمارا استدلال اور نقل کردہ نماز کرنا کرنے کی حدیث نہیں ہے، کہ آپ نے فرمایا:  
”جب تک وہ کلام نہ کرے وہ اپنی سابقہ نماز کو بنا کر سکتا ہے۔“

کہ آپ نے نماز کے بنا کر نہ کرنا کلام کرنے تک محدود کیا ہے، لہذا جب کوئی کلام کی جگہ کی،  
تو اسے اس سے نماز کرنا کرنے کا حکم ختم ہو جائے گا، اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ  
”کہ جب تک ہم جیشہ کے لیے رواد ہونے، نماز تک لوگ نماز میں ایک دوسرے کو سلام  
کے پتے تھے، پھر جب ہم جیشہ سے واپس آئے تو میں نے آپ کو نماز میں پایا، تو میں نے آپ  
کو سلام کیا، لیکن آپ نے میری سلام کا جواب نہیں دیا۔ تو اس پر مجھے اندیشوں نے گھیر  
لیا، جب آپ نے سلام پھیرا، تو آپ نے فرمایا کہ اسے ابن اتم عبد اللہ تعالیٰ ہو جائے  
میں حکم عطا فرما دیجئے ہیں۔ اب اس نے میں حکم دیا ہے کہ تم نماز میں بات چیت نہ کیا  
کر رہے۔“

اور معاویہ بن الحکم اشقی سے روایت ہے کہ:

میں نے ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز ادا کی، تو مقتدیوں میں سے ایک  
شخص کو چھینک آئی، تو میں نے کہا ”یرحمک اللہ“ اس پر لوگوں نے مجھے گھور کر دیکھا تو میں  
نے کہا اس کی ماں اسے روٹنے کیا بات ہے کہ تم لوگ سرخ آنکھوں سے مجھے گھور رہے  
ہو، اس پر کہہ لوگوں نے میرے کندھوں پر ہاتھ رکھے جس سے میں نے اعجاز نگاہ کر وہ  
لوگ چاہتے ہیں، کہ میں خاموش ہو جاؤں، پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے  
نارخ ہو گئے، تو آپ نے مجھے پاس بلا لیا، میں نے آپ سے اچھا کوئی استاد نہیں دیکھا  
کہ نہ تو آپ نے مجھے چہرہ کا اور نہ ہی ٹوٹا، البتہ یہ فرمایا کہ ہماری اس نماز میں کسی قسم  
کا دنیوی بات چیت نہیں کی جا سکتی۔ ————— نماز لفظ یسبح و تہلیل و تہلیل و تہلیل

اور جب بات نماز کے دوران میں کرنا درست نہ ہو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، ایسے کھانا پینا  
وغیرہ، اس بنا پر زیادہ کلام (تہلیل سے نزدیک بھی) مفسد نماز ہے۔ اور اگر اس میں ”بھولنا“ شامل تو  
مفسد ہوتا تو۔ ————— کم یا زیادہ کلام میں فرق نہ ہوتا، جیسے روزے کے دوران میں کھانے پینے

کایہ حکم ہے اور حدیث مذکورہ میں اس ابتدائی قرائن اسلام پر محمول ہے۔ جب نمازیں بات پر حجت کرنا جائز تھا جس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ الیدین اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے نمازیں دانستہ نظر کر لی، مگر آنحضرت نے انہیں نماز دہرائے کا حکم نہیں دیا، حالانکہ دانستہ بات پر حجت کرنے سے بالاتر نماز فاسد ہو جاتی ہے اور حدیث نبوی میں جس اٹھانے (رفع) کا ذکر ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ بھول ہو کر پرگناہ اور غلاب اٹھالیا گیا ہے اور بعد ازاں بھی یہی مسلک ہے۔ پھر اسے بھول کر سلام پھرنے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ فی الجملہ دانستہ سلام کہنے سے بھی نماز برقرار رہتی ہے، یعنی نماز میں اسلام ملنا، ملنی عباد اللہ الصالحین کو ناجائز ہے جبکہ قیام تو حمد سے کم تر درجہ ہے، لہذا بھول کر سلام پھرنے سے تو بدرجہ اولیٰ نماز برقرار ہے اگر قیاس کی ٹوٹے دونوں میں فرق نہ ہو کہ لفظ سلام کی نسبت نماز سے معارض نہیں ہے، کیونکہ اس کے معنی ”دعا دینے کے ہیں“ الایہ کہ جب نماز سے خارج ہوتے وقت لفظ سلام کہا جائے، تو شرعی طور پر اسے نماز سے باہر نکلنے کا سبب تسلیم کیا گیا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ نمازیں کو اکثر اوقات نماز کی رکعات بھول جاتی ہیں، تو اگر ہم بھول کر سلام پھرنے کو بھی نماز سے خروج کا سبب قرار دیں تو اس سے لوگوں کو بڑے حرج کا سامنا کرنا پڑے گا، جبکہ انسان بھول کر بات پر حجت شاذ ہی کرتا ہے، تو اگر ہم اسے نماز کے لیے مفید قرار دیں، تو اس میں کوئی حرج پیش نہیں آئے گا، لہذا اس پر قیاس کرنا باطل ظاہر۔ واللہ اعلم۔

۵) پھونک مارنا: یعنی ایسی پھونک جو قابل سماعت ہو، بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نماز کو فاسد کر دیتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ”پھونک“ کی دو اقسام ہیں قابل سماعت اور ناقابل سماعت۔ ناقابل سماعت پھونک سے بالاجماع نماز نہیں ٹوٹتی، کیونکہ وہ عربی معنی میں کلام (بات پر حجت) نہیں ہے، اس لیے کہ کلام الفاظ کے مرتب اور قابل سماعت مجملے کا نام ہے اور وہی وہ عمل کہ جس سے تاہم ایسا کرنا مکروہ ضرور ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ بلا ضرورت نماز سے باہر کے کسی عمل کو خواہ وہ تکلیف ہی ہو نماز میں داخل کرنا مکروہ ہوتا ہے۔ وہی وہ پھونک جس سے مردوں کو سناؤ دے تو وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نماز کو فاسد کر دیتی ہے، خواہ وہ ہنس سے۔ ”آف“ کہنا چاہتا ہو، یا نہیں۔ امام ابو یوسف کا اجتہاد یہ خیال تھا کہ اگر پھونک مارنے سے اس کی مراد تائیف (یعنی آف یا تفس کرنا ہو، جو کہی شخص کی ناپسندیدگی اور نفرت کے اظہار کے لیے کیا جاتا ہے، تو اس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس کا اس کے مقصد تائیف نہ ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ بعد ازاں انہوں نے اپنے اس موقف سے رجوع کر لیا، اور کہا کہ خواہ اس کا مقصد آف کرنا ہو یا نہ ہو، بہر حال اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، ان کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس سے اس کا مقصد آف کرنا ہو، تو یہ لفظ عوامی بات پر حجت میں شامل ہو جائے، کیونکہ اس سے اظہار مافی الضمیر ہو جاتا ہے، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر پھونک مارنے سے اس کا مقصد آف



ایک اور روایت میں ہے کہ تجھے علم نہیں کہ جو شخص نماز میں پھونک مارے ،  
اس نے گویا نماز میں کلام کی :

یہ حدیث اس باب میں نقل صریح ہے ، — ہر کسی عذر کی بنا پر کھانسا ، تو اس سے بڑی  
اختلاف کے نماز فاسد نہیں ہوتی لیکن بلاغہ کھانسا مشارج کے درمیان مختلف فیہ ہے بعض مشارج  
فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے ، کیونکہ اس میں بھی  
حروف بجاہ ہیں سے دو حروف پائے جاتے ہیں ، جب کہ بعض مشائخ

فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کلام صاف کرنے کے لیے کھانسا ، تو نماز فاسد نہ ہوگی ، اس لیے کہ ہر  
ایک رکعت یعنی قدرت کو بہتر طریقے پر ادا کرنے کی کوشش ہے — امام احمد فی شیعہ ابو مسعود و دیگر  
اسم قرآن سے روایت ہے کہ وہ شیخ ابو بکر الخضر جانی ، سے جو ابو یسحاق الخضر جانیؒ کے خصوص  
شاگرد تھے ، یہ نقل فرماتے ہیں کہ ان کا قول ہے ” اگر اس نے ارغ کھا ، تو اس کی نماز فاسد  
ہو جائے گی ، اس لیے کہ قابل سماعت پھونک مارنے کی طرح اس کا باقاعدہ بجا ہے اور  
وہ قابل سماعت بھی ہے جس سے ثابت ہوا ، کہ امام ابو یسحاق نے اس (اف اف کرنے)  
کا جو مفہوم بیان ہے ، وہ غلط ہے ، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں ، کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن  
مجید میں اسے قول قرار دیا ہے ؛ نیز اس لیے بھی ، جیسا کہ ہم جیسا کہ ہم نے اوپر واضح کیا ، کہ  
مرب حروف جو قابل سماعت ہوں ، نماز کو فاسد کرنے کے لیے کافی ہوتے ہیں ، گمان کا  
اپنا کوئی مفہوم ہو یا نہ ہو ، جیسے غلط مہمل حروف سے گفتگو کرنا ، جس میں بہت سے حروف  
ہوں — رہا ان کا یہ کہنا کہ اس میں سے ایک حرف حروف زائدہ ہیں سے ہے تو ہمیں  
بھی یہ تسلیم ہے کہ وہ حروف زائدہ ہیں سے ہے ، لیکن یہ کلمہ بذات خود زائدہ نہیں ہے اور  
اگر کسی لفظ میں حروف زائدہ کی مجلس سے حذف ہوں ، تو خود اس لفظ کو زائدہ لفظ قرار دینا  
درست نہیں ، اسی طرح ان کا یہ کہنا کہ قصد و ارادے سے کلام کے مفہوم میں تبدیلی نہیں ہوتی  
صحیح نہیں ہے ، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قرآن مجید کی اس آیت ،

لَا يَنْفَعُ الْإِنْسَانَ شَيْءٌ يَمْشِي مِنَ الْإِسْلَامِ

جو مر جاتا ہے ، خدا اسے قیامت کے

دن نفع دے گا ۔

کو تلاوت کے لفظ نظر سے پیشے ، تو اسے اس پر اجر و ثواب حاصل ہوگا ، لیکن اگر کوئی  
اس کلمے کے ذریعے بشت خداوندی کا انکار کرنا چاہتا ہو تو وہ حسب ارادہ کا فر ہو جائے  
گا جس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ہر لفظ و متاع خواہی بول چال میں شامل نہ ہو وہ قصد  
و ارادے سے اس میں شامل ہو سکتا ہے ۔

اور اگر وہ نماز کے دوران میں توجہ کرنے یا رونے لگا ، اور اس کے رونے کی آواز بلند

لے اخل ۲۸۰۔ ہر جہ کہ یہ آیت کا معنی ایک ٹکڑا ہے ، جب کہ اس آیت میں اس کی تفسیر صحیح ہو رہی ہے ۔

ہو گئی، تو اگر تو اس کا رونا نہ جنت اور دوزخ کے ذکر سے ہو، تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس کا رونا کسی درو یا مصیبت کے باعث ہو، تو اس سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ جنت و دوزخ کے ذکر برا بھلا اور اچھی آواز سے رونا اللہ تعالیٰ کے عذاب اور اس کی گرفت کے ڈر سے یا اس سے بے امید کی بنا پر ہوتا ہے: لہذا یہ تو غافلۂ اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ اپنے خلیل حضرت ابراہیم کی مدح ان کی تاوہ (راقت قلبی) سے فرماتے ہیں:

اِنَّ اِبْرٰهٖمَ هٖمَ لَذٰلِكَ خٰلِیْمٌ ۝  
کچھ شک نہیں کہ ابراہیم جسے دم اور عقل مزاج تھے۔

ایک اور مقام پر فرمایا: اِنَّ اِبْرٰهٖمَ لَخَلِیْمٌ اَتٰہُ قَنِیْبٌ ۝ بے شک ابراہیم بڑے عقل والے نرم دل اور رجوع کرنے والے تھے۔

کیونکہ وہ نماز میں بکثرت رویا کرتے تھے: اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سینے سے نماز کے دوران میں ایسی آواز نکلتی تھی، جیسے ہنڈیا سے اس کی پکتنے وقت نکلتی ہے۔ جہاں اگر رونے کی یہی وجہ ہو، تو تب تو رونے کی آواز "عام کلام" نہ ہوگی، اور اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ جنت اور دوزخ کے ذکر پر آہ و بکاہ کرنا، گویا صراطِ جنت کا سوال اور جہنم سے پناہ مانگنا ہے جس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لہذا اس سے بھی نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر یہ رونا کسی درو یا مصیبت کے باعث ہو، تو تب یہ عام بات چیت میں شامل ہوگا اور عام بات چیت نماز کو فاسد کر دیتی ہے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص لفظ "آہ" کہے گا یا یاد درو یا مصیبت کے باعث ہی ہو تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر اس نے "اوہ" کہا، تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ اول الذکر عام بات چیت میں سے نہیں ہے، بلکہ وہ کھانسنے یا لبا سانس لینے کے مشابہ ہے جب کہ دوسرا لفظ عام بول چال میں شامل سمجھا جاتا ہے۔ اس کا جواب وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اگر نماز میں کسی شخص کو چھٹیک آئی، اور دوسرے شخص نے اس پر "یوحکمک اللہ" کہا، تو اس سے بھی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ چھٹیک مارنے والے شخص کا جواب دینا عام بول چال میں سے ہے، جیسا کہ ہم حضرت معاویہؓ بن الحکم السہمی کی روایت نقل کر آئے ہیں۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ براہ راست چھٹیکنے والے شخص سے یہ خطاب اٹال

اللہ بشارت رکھتا ہے۔ اگر قریبی عمروں کو اس کے مبارک ہے۔ جسے صاحب کو انور و ستی اس کا کلام نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔ اسی طرح اگر اسے کوئی اچھی خبر ملے، تو وہ اس پر اطمینان رکھتا ہے۔ نہ تو اس کے لئے یا کوئی عجیب و غریب بات سننے، تو سبھان اللہ کہے، تو اگر اس کو قصہ خبر دیے، اسے اس کا جواب دینا ہو۔ تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس کا مقصد خبر دینے والے شخص کو جواب دینا ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن امام ابو یوسف کے ہاں فاسد نہ ہوگی اگرچہ اس کا مقصد خبر دینے والے شخص کو جواب دینا ہی ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز اگر کسی لفظ سے فاسد ہوتی ہے۔ یا نیت سے یہاں پہلی صورت کا بھی احتمال نہیں، کیونکہ یہ تو کلمات ذکر ہیں، اسی طرح دوسری صورت بھی ممکن نہیں۔ اس لیے کہ بعض نیت مفید نماز نہیں ہوتی، امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ الفاظ عام کلام میں شامل نہیں، مگر جب یہ الفاظ جواب کی جگہ استعمال ہوں اور اس سے جواب سمجھا جائے، تو یہ الفاظ عام گفتگو میں شامل ہو جائیں گے اس طرح کی کئی مثالیں مل جاتی ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص کسی آدمی سے جس کا نام یحییٰ ہو اور جس کے سامنے کتاب ہو، یہ کہے۔

يٰيْحَيُّ كُنْ اَنْتَ الْكُتُبُ بَعْدَ هَلَا  
اسے یحییٰ کتاب پوری طاقت کے ساتھ پکڑو۔

اور اس کا ارادہ اس سے قرآن مجید کی تلاوت نہ ہوا بلکہ اسے مخاطب کرنا ہو، تو وہ کلام کرنے والا شمار ہوگا، نہ کہ قرأت کرنے والا۔ اسی طرح اگر کسی فارسی سے یہ پوچھا جائے کہ تو کہاں کہاں سے گذرا اور وہ جواب کہے،

وَبَيْنَ كَعَطَلَةٍ وَتَضَرُّرٍ مَّيْبُتٍ  
اور بہت سے گزیریں بیکار اور بیکمال ویران۔

اور اس سے اس کا مقصد اسے مخاطب کرنا ہو تو یہ اس کا جواب ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر کسی شخص کو کوئی غناک خبر ملے اور وہ جواباً انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھ دے، تو اگر اس سے اس کا ارادہ جواب دینے کا نہ ہو، تو نہاد و نہ نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس پر جاری انا للہ .... کہتے وقت وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ وہ میں بہت عزیز ہوں میری مدد کرو۔ اصل میں اس مسئلے میں امام ابو یوسف کا اختلاف مذکور نہیں، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ان کو یہاں بھی اختلاف ہے۔ تاہم جس مشائخ نے سابقہ صورت کے مطابق



اسے متفقہ مسئلہ قرار دیا ہے۔ وہ اس میں اور تحمید و تسمیع میں یہ فرق کرتے ہیں۔ کہ اگر مستطیع (یا نیکو خلق) کو ایسا کرنا چاہیے، کہنا اہل بار و مصیبت ہے، جس کی نماز میں اجازت نہیں۔ لیکن تحمید (یا نیکو خلق) کو ایسا کرنا اہل شکر ہے جس کی نماز میں اجازت ہے اور اگر نماز میں کوئی ایسی آیت تلاوت کی جس میں جنت کا ذکر ہو اور وہ دہان ٹھہریا اور اس نے وہاں حصول جنت کی دعا مانگی، یا کوئی ایسی آیت پڑھی جس میں جہنم کا ذکر ہو اور وہ وہاں ٹھہر جائے اور جہنم سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگے، تو اگر وہ نفل نماز ہو، تو یہ عمل مستحب ہوگا، بشرطیکہ وہ ایسا ہو، کیونکہ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ:

”ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوات لیل (نماز شب) میں سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران تلاوت کی آپ جب بھی کوئی جنت والی آیت پڑھتے، تورک جاتے اور اللہ تعالیٰ سے اس کے حصول کی دعا مانگتے اور جب بھی کوئی دوزخ والی آیت تلاوت فرماتے تو آپ رک کر اس کے حصول کی دعا مانگتے۔ اور اگر کوئی مثال ہوتی تو اس مثال پر غور و فکر فرماتے۔“ لیکن امام کے لیے فرض نماز میں ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی فرض نمازوں میں ایسا نہیں کیا۔ اسی طرح آنحضرتؐ کے بعد ہمارے دور تک کے ائمہ بھی ایسا نہیں کرتے رہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کا یہ عمل مقتدیوں پر گراں گزرتا ہے، جو باعث کراہت ہے، لیکن اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اس سے نماز کی ریخت یعنی خشوع و خضوع میں اتنا فرق ہوتا ہے۔

اسی طرح مقتدی کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ متوجہ ہو کر سنے اور خاموش رہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَلَا تَسْمَعُ لَهُ  
وَأَنْصِتْ لَهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

”ما کر تم پر رحم کیا جائے۔“

اور اگر کسی شخص نے کسی نمازی سے اندر آنے کی اجازت طلب کی، اور اس نے جواباً بھائی اللہ کر دیا، جس سے اس کا مقصد اس کو یہ بتانا ہو کہ وہ نماز میں ہے، تو اس نے اسکی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ:

”میں سرور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں دو مرتبہ ملاقات کے لیے جس وقت چاہتا ہوں جاتا ہوں، تو جب میں حضورؐ کے دروازے پر پہنچتا، تو اگر تو آپ نماز میں نہ ہوتے، تو دروازہ کھول دیتے اور میں اندر چلا جاتا، اور اگر آپ نماز ادا فرما رہے ہوتے تو آپ ادائیگی آواز سے قنوت شروع کر دیتے، تو میں واپس

نوٹ جانا :

حلاوتہ ازہی اس لیے بھی ، کہ غازی کو اپنی غازی کی حفاظت کے لیے ایسا کرنا ضروری ہے ، اس لیے کہ اگر وہ ایسا کرے گا ، تو ہو سکتا ہے کہ اجازت چاہنے والا شخص اجازت کے لیے اصرار کرے جس کی بنا پر اسے قرآن مجید کی تلاوت میں غلطی لگ جائے ۔ پھر چونکہ اس کا مقصد اپنی غازی کی حفاظت کرنا ہے ، لہذا اس کی غازی قاسد ہوگی ، اسی طرح اگر امام کو کوئی بھول چوک ہو جائے تو مقتدی سبحان اللہ کہے تو مضائقہ نہیں ۔ کیونکہ اس کا اصل مقصد غازی کی اصلاح ہے ۔ بنا بریں جو جو ضرورت اس کلام کا اعتبار ساقط ہو جائے گا ، کیونکہ اسے غازی کی اصلاح کے لیے اس کی ضرورت ہے ۔ اور اگر امام تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو تو مقتدی کو یہ کہے سے تسبیح نہیں کہنی چاہیئے ، کیونکہ اگر وہ قیام کے قریب پہنچ چکا ہو تو اسے دوبارہ بیٹھنا جائز نہیں ہوتا ۔ لہذا یہاں تسبیح کتنا مفید نہیں ہوگا ۔

اور اگر غازی کو کسی نے پیچھے سے تھمے " دیا ۔ تو اس کی دوسو تیس ہو سکتی ہیں ؛ یا تو تھم دینے والا شخص اسی کا مقتدی ہوگا ، یا کسی دوسرے امام کا ، اگر وہ دوسرے امام کا مقتدی ہو تو اس صورت میں تھم لینے والے کی غازی قاسد ہو جائے گی ، خواہ تھم دینے والا شخص کسی اور غازی کے اندر ہو یا غازی سے باہر ہو ، اسی طرح اگر تھم دینے والا شخص اگر غازی کے اندر ہو ، تو اس کی بھی غازی ٹوٹ جائے گی ، کیونکہ ایسا کرنا تسلیم و تسلیم ہے اس لیے کہ جب غازی کسی غیر شخص سے تھم قبول کرتا ہے ۔ تو وہ گویا زبان حال سے یہ کہتا ہے کہ اس آیت کے بعد کو کسی آیت ہے ۔ ذرا گھمے بتا دو ، اور تھم دینے والا شخص تھم دے کہ یہ ظاہر کر دیا ہے کہ اس کے بعد یہ آیت ہے ، جو میری جانب سے تم قبول کرو ، تو اگر وہ کھلے الفاظ میں یہ کہتا تو غازی قاسد ہونا واضح تھا ، لہذا اس صورت میں بھی اس کی غازی قاسد ہو جائے گی ؛ علیٰ ہذا اگر کوئی غازی کو تھم دے دے تو اگرچہ ایک ہی دفعہ تھم دیا گیا ہو تو اس سے بھی غازی ٹوٹ جائے گی ؛ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب غازی تھم خود طلب کرے ، لیکن اگر اس کے پاسے بغیر اسے تھم دے دیا گیا ہو ، تو اگر ایک مرتبہ ایسا ہوا ہو ، تو اس کی غازی قاسد نہ ہوگی ، البتہ اگر تھم بار بار دیا جائے ، تو اس صورت میں غازی قاسد ہو جائے گی ، کیونکہ ہر حال یہ عمل غازی کے اعمال میں شامل نہیں اور چونکہ اس میں کسی خاص شخص سے خطاب نہیں ہوتا لہذا اس کی تعلیل مقدار مکر وہ ہوگی اور زیادہ مقدار فساد کا موجب ہوگی ؛ اور اگر تھم دینے والا شخص اس کا مقتدی ہو تو اس صورت میں بھی ایسا کا اتمام اتوری ہے کہ اس کی غازی قاسد ہو جائے ، لیکن استہسان کی رو سے ہم نے اسے جائز قرار دیا

خط عربی زبان میں اس کے لیے " لای علی الامام " کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے ، لیکن اردو زبان میں اس کے لیے تھم دینے " کا اصطلاح مرقع ہے ، لہذا ترجمے میں ہم نے یہ اصطلاح استعمال کی ہے ۔

ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ سورۃ المؤمنین کی تلاوت کی تو آپ نے ایک حرف چھوڑ دیا۔ جب آیت ناز سے فارغ ہوئے تو آپ نے پوچھا کیا تمہارے اندر ایسی دہی کب نہیں ہے، بُنّیٰ نے کہا کہ ہاں یا رسول اللہ میں موجود ہوں تو آپ نے فرمایا کہ تم نے مجھے تقریروں دیا تو انہوں نے کہا کہ میں نے یہ گمان کیا تھا کہ شاید وہ آیت نسخ ہو چکی ہے، تو اس پر آپ نے فرمایا اگر وہ نسخ ہو جاتی تو میں تمہیں آگاہ کر دیتا نیز حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ:

”جب تم میں سے تمہارا امام قلم لے گا تو اسے قلم دے دیا کرو“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے متعلق روایت ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ ناز مغرب میں سورۃ النازحہ پڑھی مگر انہیں اور کوئی سورۃ یاد نہ آئی، تو حضرت نافعؓ نے پیچھے سے اذا لولیت اللادھن کا قلم دیا اس پر انہوں نے یہی سورۃ پڑھ دی، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگر امام قراءت میں اگلی آیت بھول جائے یا رکوع کے لیے قتل ہوئے ہیں چوک جائے تو مقتدی کے لیے اپنی ناز کو فاسد ہونے سے بچانے کے لیے اس کی اشد ضرورت ہے، لیکن اگر امام دوسری آیت کی طعنف قتل ہو جائے اور پھر اسے قلم دے، تو اگر امام قتل ہو کرے ایک نواہی قول کی رو سے اس کی اور مقتدیوں کی ناز فاسد ہو جائے گی، اور اگر وہ قلم دے تو قلم دینے والے شخص کی ناز فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ یہاں ناز کو بچانے کے لیے ایسی کوئی ضرورت نہیں۔ پھر مقتدی کو قلم دینے میں جلدی نہیں کرنا چاہیے اور دہی امام کو ان سے قلم مانگنا چاہیے، بلکہ اسے رکوع کر دینا چاہیے۔ یا اس آیت کو چھوڑ کر اگلی آیت یا اگلی ادا کوئی اور سورۃ شروع کر دینی چاہیے۔ اور اگر اس نے ایسا نہ کیا اور مقتدی کو یہ اندیشہ ہوا کہ امام کی نواہی پر ایسے الفاظ جاری کیا ہو جائیں گے، جن سے ناز فاسد ہو جائے گی، تو اسے اس وقت قلم دینا چاہیے، اس لیے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ ”جب تمہارا امام تم سے قلم مانگے، تو تم قلم دے دیا کرو“ اس وقت وہ امام مستحق طاعت ہوتا ہے، کیونکہ اس نے مقتدی کو قلم دینے پر مجبور کیا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مقتدی کو چاہیے کہ وہ اپنے امام کو قلم دیتے وقت تلاوت قرآن کی نیت کرے، لیکن یہ قول درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ امام کے لیے مقتدی کو قراءت کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور امام کو قلم دینا بھی صحیح نہیں ہے۔ لہذا اس جائزگی کو کسی غیر جائزگی کی نیت سے ادا کرنا درست نہ ہوگا البتہ یہ قول اس وقت صحیح ہو سکتا ہے۔ جب غیر امام کو قلم دیا جائے، تو اس وقت اسے چاہیے کہ وہ تلاوت قرآن کی نیت کرے، نہ کہ اسے قلم دینے کا اور اس نیت کے ساتھ قلم دینا اس کے لیے نقصان دہ نہ ہوگا۔

اور اگر نماز نے قرآن مجید سے دیکھ کر تلاوت کی، تو اس کی نماز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نافذ  
مگر امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی، مگر کراہت کے ساتھ، جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں بیکراہت  
جائز ہوگی، ان حضرات کی دلیل ایک روایت ہے کہ:

”امام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے ایک آزاد کو وہ غلام، جن کا نام ذکوان تھا، رمضان المبارک  
میں نوگوں کو نماز پڑھاتے، تو قرآن مجید سے دیکھ کر تلاوت کرتے تھے“

ملاحظہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن مجید پر نظر ڈالنا بھی عبادت ہے اور قرأت کرنا بھی ایک  
عبادت ہے اور ایک عبادت سے دوسری عبادت کو ملا دینا، نماز کے فساد کا باعث نہیں ہو سکتا  
الایہ کر صا جمیع کے نزدیک یہ بات مکروہ ہے، کیونکہ اس میں اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) سے مشابہت  
پائی جاتی ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میں ہر شئی میں ان کی مشابہت اختیار کرنے سے منع نہیں  
کیا گیا، کیونکہ جس طرح وہ کھاتے ہیں، ہم بھی کھاتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ اپنے موقع کا وہ طریقوں سے  
اثبات کرتے ہیں، اولاً اس طرح کہ اس صورت میں مصحف قرآنی کو اٹھانے اور ادا پڑھنے اور الفاظ  
کو پڑھنے کے احوال، اعمال، کثرت میں، ممالک، خاندانوں، اہل اہمال کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں، لہذا اس سے نماز  
فاسد ہو جائے گی، اس طریقہ استدلال کے مطابق، اگر قرآن مجید سامنے رکھا ہوا ہو تو قرآن پہلے سے  
پڑھا ہوا ہو، یا مخلوط ہو قرآن مجید کی کوئی سورت کھسی ہوئی ہو تو اس کی تلاوت سے نماز فاسد نہ ہوئی  
چاہے کیونکہ اس صورت میں مفید عمل، یعنی عمل کی کثرت نہیں پایا گیا، جبکہ دوسرا طریقہ استدلال یہ ہے  
کہ دیکھ کر پڑھنے والا، اگر یا مصحف قرآن سے سکینا اور تعلیم حاصل کرتا ہے، اسی لیے جو شخص قرآن مجید  
سے دیکھ کر پڑھتا اور یاد کرتا ہے اسے مستعلم و طالب علم کہتے ہیں اور یہ ایسے ہی ہو گا کہ اس نے کسی معلم  
استاذ سے سیکھا ہو جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ اس استدلال کے  
مطابق قرآن مجید کو ہاتھ میں اٹھا کر پڑھنے اور ادا پڑھنے اور اسے سامنے رکھ کر اس سے تلاوت کرنے  
اور ادا پڑھنے میں کوئی فرق نہیں ہو گا۔ رجبی حدیث ذکوان تو اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ جب  
ام المؤمنین حضرت عائشہؓ صدیقہؓ اور صحابہ کرامؓ میں سے جماعہ نے نماز صحابی تھے، انہیں اس کا علم نہ  
تھا۔ جس کا فرض یہودیت یہ ہے کہ نماز میں یہ عمل بالاتفاق مکروہ ہے اور اگر انہیں اس کا علم ہو جاتا،  
تو وہ ہر سے رمضان المبارک میں بلا ضرورت اس مکروہ عمل کو جاری رکھنے کی کبھی اجازت نہ دیتے اور  
عین ممکن ہے کہ حدیث میں راوی کے اصل الفاظ یہ ہوں کہ: ”ذکوان یقرؤ من المصحف“ اور نماز  
وہ رمضان المبارک میں نوگوں کو نماز پڑھاتے تھے، اور ذکوان یقرؤ من المصحف اور نماز  
سے باہر قرآن مجید کے مصحف سے تلاوت کرتے تھے، یوں اصل میں یہ روایات الگ الگ مالتوں سے  
مستقل تھیں اور راوی اصل میں یہ بتانا چاہتے تھے کہ وہ نماز میں پورا قرآن جلیں، بلکہ اس کی کچھ سورتیں  
تلاوت فرماتے تھے، تاکہ وہ یہ جانتے کہ تمام قرآن ختم کرنا فرض نہیں ہے  
اور اگر اس نے نماز میں دعا مانگی، تو اگر اس نے کوئی قرآنی دعا مانگی ہو تو اس کی نماز فاسد نہ

ہوگی۔ کیونکہ یہ عام گفتگو شیخ اس طرح اگر اس نے کوئی ایسی دعا مانگی، جو قرآنی الفاظ کے مشابہ ہو یعنی کوئی ایسی دعا جو انسانوں سے مانگنا مشکل ہو، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، تو اس کا بھی یہی حکم ہے لیکن اگر اس نے کوئی ایسی دعا مانگی جس کا انسانوں سے یہی سوال کیا جاسکتا ہو تو جہاں سے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے مثلاً وہ یہ کہے، ”اے اللہ مجھے ایک درہم دے“ یا ”میری فلاں عورت کے ساتھ شادی کر دے“ یا مجھے فلاں قسم کا لباس پہناؤ وغیرہ مگر تمام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کوئی ایسی دعا مانگی جو نماز سے باہر مانگنا جائز ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، ان کی دیسل قرآنی آیت:

وَاَسْأَلُوهُ مِنْهُ فَعَضِّلْهُ ۖ  
اور فرمان نبوی:

سَلُوا نَبِيَّكُمْ عَنْهُ حَتَّى يَخْشَعُوا  
لِلْعَلَّامِ الْبَاطِنِ ۚ وَدَرَجَتُكُمْ  
اللہ تعالیٰ سے اپنی مابیات کا سوال کیا کرو  
حتیٰ کہ اپنے جوتوں کے تسلسل اور ہٹریا کے لیے  
فلک بھی اسی سے مانگو۔

اس طرح حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ وہ نماز فجر میں تنہا پڑھتے، تو اپنے مخالفین کے لیے بدعہ مافراتے تھے۔ بعد ازاں استدلال یہ کہ ہر وہ بات جس سے کسی انسان کو مخاطب کیا جاسکتا ہو، وہ اپنی وضع میں انسانی کلام ہوگی خاص عبادت نہ ہوگی لہذا قسم کے سوال بدعوں کے یا ہم بھی جانتے تھے ہیں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ ایک ایک دوسرے سے سوال کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ مجھے درہم دے، یا میری فلاں عورت کے ساتھ شادی کر دے، لہذا یہ عام گفتگو ہوگی اور عام گفتگو نماز کو فاسد کر دیتی ہے، اسی لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چھینکنے والے کے جواب میں ”یرحمک اللہ“ کہتے کہ نماز کے فساد کا ذریعہ قرار دیا، کیونکہ اس کلام کے ذریعے انسان کو مخاطب کیا جاتا، اور اس کا حق ادا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے گو اسے صیغہ عبادت میں ہی جواب دیا ہے، جبکہ یہاں تو یہ صیغہ (۲۰۲۴) اپنی وضع میں مکمل طور پر عام بات حیت میں شامل ہے، گو اس کے ساتھ اس نے اللہ تعالیٰ کو مخاطب کیا ہے لہذا یہ صیغہ اپنی وضع کے لحاظ سے مفید نماز ہو گا، رہی حضرت علی رضی اللہ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس سے اس اجتہاد کی گواہی بنا بہت جلدیں ہوتی، اسی لئے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ نے انہیں خط لکھا اور فرمایا تھا کہ:

”عجب نہیں میرا یہ خط پڑھیے، تو اپنی نماز کا مادہ کر لیتا۔“

الاصل میں اس موقع پر یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں کوئی ایسا شعر پڑھے جو مفید نماز ہو تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی تو حالانکہ بعض اشعار ذکر الہی پر بھی مشتمل ہوتے ہیں، مثلاً

الاکل فی ما خلا الذہن باطل نہ اسے تعالیٰ کے سوا برقی باطل ہو جائے

والی ہے

اسی طرح کسی بابہ کے شخص کو چاہیے کہ وہ کسی نمازی کو سلام کرے اور نہ ہی نمازی کو باہیجے کہ وہ کسی اشارے وغیرہ سے اس کا جواب دے، سلام اس لیے دیا جائے، کیونکہ اس سے نمازی کا دھیان نماز سے ہٹ جائے گا، بناء بریں اسے سلام کہنا مفید نماز سے مانع ہوگا جو ایک قابلِ خدمت فعل ہے اور نمازی کو زبان یا اشارے سے جواب کی مخالفت اس لیے ہے، کیونکہ سلام کا جواب دینا من جملہ عام بات چیت میں شامل ہے، جیسا کہ ہم حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت نقل کر آئے ہیں، جس میں یہ صراحت ہے کہ اگر تم نے کسی سے سلام کا جواب دینا چاہیے، کیونکہ حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں کہ میں نے سلام کیا تو کسی نے میرے سلام کا جواب نہ دیا، لہذا یہ روایت جواب دینے کی جہد اقسام کی تمام پر مشتمل ہے، علاوہ انہی اشارہ کرنے سے ہاتھوں کی سنت یعنی ہاتھوں کو روکنے یا باندھنے کا ترک لازم آتا ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

كَلِّمُوا اَيُّدِيَكُمْ فِي الْمَلَاةِ۔ نماز میں اپنے ہاتھ روک کے یا باندھ

کے رکھا کرو۔

تادم اگر اس نے زبان (الفاظ) کے ساتھ جواب دیا، تو نماز ٹوٹ جائے گی کیونکہ یہ عام بات چیت میں سے ہے، اور اگر اس نے محض ہاتھ کے اشارے سے جواب دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ ترک سنت سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن بہر حال ایسا کرنا مکروہ ہے

⑤ دانستہ سلام پھیر دینا: جس سے مراد نماز سے خارج ہونے کے لیے سلام پھیر دینا ہے کیونکہ اس سلام سے نمازی باہر نکلنے کا قصد کرتا ہے، لہذا سلام تمام گنگو میں سے ہوگا اس لیے کہ اس سلام سے وہ لوگوں کو مخاطب کرتا ہے، اور عام بات چیت نماز کے لیے مفسد ہوتی ہے

⑥ قہقہہ مار کر ہنس دینا: خواہ قہقہہ دانستہ ہو یا غیر دانستہ، اس لیے کہ نماز میں قہقہہ مارتا واضح ترین کلام ہے، اسی بنا پر اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، حالانکہ عام بات چیت کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، پھر جب ہر قسم کی گنگو، خواہ دانستہ ہو یا غیر دانستہ نماز فاسد کرنے کا سبب ہے، لہذا قہقہہ سے، تو بدرجہ اولیٰ نماز فاسد ہو جائے گی؛

⑦ مسجد سے بلا عذر یا سبب نکل جانا: یہ بھی مفسد نماز ہے، کیونکہ حالتِ اختیار میں اس کا قبلہ رو رہنا نماز کے ہوا کی اہم شرط ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب یہ تمام باتیں، یعنی دانستہ حدث، گنگو کرنا، سلام پھیر دینا، قہقہہ مار کر ہنس دینا اور مسجد سے باہر نکل جانا، آخری قصد سے ہیں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل پائی جائیں، یعنی اگر وہ تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد ان میں سے کسی شے کا ارتکاب

کے یہ مشہور جاہلی شرعیہ کا شرع ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مجید پہنچا، (نماز کی ریزہ)۔

کے ترجمان کے لئے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر اس وقت اس نے کوئی گفتگو کرنا  
 یا وہ مسجد میں نکل گیا۔ تو خواہ وہ منفرد ہو، یا ایسا امام جس کے پیچھے لائق ہوں یا مسبق  
 پیچھے خواہ لائق مقتدیوں نے امام کے ساتھ نماز پائی ہو اور اس کے ساتھ مل رہا نماز ادا کی ہو،  
 یا نہیں، بہر صورت اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ منفرد ہو اور اسی وقت تہنقبہ  
 مار کر جس دے، یا دانستہ وضو توڑ دے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے لیکن اگر امام ہو اور اس  
 کے پیچھے لائق اور مسبق دونوں طرح کے مقتدی ہوں، تو ہمارے لئے کہ امام کے ہاں بالاتفاق  
 امام کی نماز مکمل ہو جائے گی، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس آخری صورت میں مسبق  
 نمازیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، مگر امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ ان کی نماز کو بھی مکمل قرار دیتے ہیں  
 اس کی دلیل یہ ہے کہ جب تہنقبہ اور دانستہ حدیث نے امام کی نماز کو فاسد نہیں کیا، تو مقتدی  
 کی نماز تو بدرجہ اولیٰ فاسد نہ ہوگی، خواہ وہ لائق ہو یا مسبق کیونکہ یہاں مقتدی کی نماز اگر فاسد  
 ہوتی ہے، تو مقتدی کے کسی مسند عمل کی بنا پر نہیں ہوتی، بلکہ امام کے کسی مسند عمل کی بنا پر فاسد  
 قرار پاتی ہے، تو جب اس مسند عمل پاس کے جانے کے باوجود امام کی اپنی نماز فاسد نہیں ہوتی  
 تو مقتدی کی نماز تو بدرجہ اولیٰ فاسد نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے امام نے اس وقت  
 کوئی گفتگو کر لی ہو یا وہ مسجد سے باہر نکل گیا ہو امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ دانستہ وضو  
 توڑنے یا تہنقبہ مار کر بننے اور گفتگو کرنے یا مسجد سے باہر نکلنے میں فرق پایا جاتا ہے۔ جو یہ ہے  
 کہ دانستہ وضو توڑ دینے سے امام اور مسبق کی نماز کا وہ جز فاسد ہو جاتا ہے جس میں وہ واقعہ  
 پیش آتا ہے لیکن چونکہ امام پر اس کے بعد کسی اور فرض کی ادائیگی باقی نہیں رہی، لہذا اس کے  
 لیے تو نماز کا یہ ضابطہ فقط اسی جز تک محدود رہے گا، جس میں وہ واقعہ پیش آیا تھا، لیکن مسبق  
 پر چونکہ ابھی کئی فرائض (ارکان) کی ادائیگی باقی ہے، لہذا اس کے لیے یہ واقعہ نماز کو جاری رکھنے  
 میں رکاوٹ ثابت ہوگا۔ رہی گفتگو تو وہ بے شک نماز کی قاطع اور اس کی منقطع  
 ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، لہذا وہ نماز کے لیے مانع ہے، لیکن اس سے نماز فاسد نہ ہوگی  
 اس اجمالی کی تکمیل یہ ہے کہ تہنقبہ اور دانستہ حدیث دونوں نماز کی نہیں بلکہ طہارت کی حالت میں  
 اور طہارت نماز کی اہلیت کی شرط ہے۔ بنا بریں حدیث نماز کی شرط کی وساطت سے اہلیت  
 نماز کی منقطع ہے اور کوئی شخصی اپنی طہارت منقطع کرنے کے پاس کے جانے سے محروم نہیں ہوتی،  
 لہذا نماز حدیث کی بنا پر محروم نہیں ہوگی، کیونکہ ان کے سامنے کوئی عقائد نہیں پایا جاتا، البتہ  
 اس سے اس کی اہلیت نماز ختم ہو جاتی ہے۔ بنا بریں اس سے نماز کا کچھ حصہ موجود رہے  
 گا، کیونکہ نماز کی کوئی مستغادہ نہیں پائی گئی البتہ اس کی نماز کا وہ جز فاسد ہو جائے گا، کیونکہ  
 وہ جز ایک ایسے شخص کی جانب سے ادا ہوا ہے جو اس کو ادا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اور  
 اگر کوئی غیر اہل شخص کوئی کام کر گزرے۔ تو وہ کام صحیح نہیں ہوتا تو جب امام کی نماز کا یہ جز  
 فاسد ہوا تو اس سے مقتدی کی نماز بھی فاسد ہو گئی، کیونکہ اس کی نماز امام کی نماز پر مبنی ہوتی ہے

اور اس کی صحت اور قیاد کا امام کی نماز سے ہی تعلق ہوتا ہے۔ پھر جب امام کی نماز کا وہ جز فاسد طہرہ، تو اس کے اس فاسد فعل کے ساتھ ۔۔ جو تحریر متصل تھی، وہ بھی فاسد قرار پائی، کیونکہ یہ تحریر نماز کے جملہ افعال کے لیے منعقد ہوئی تھی تو میں طرح اس سے نماز کے افعال صحیح اور فاسد ہونے کی دو اقسام میں تقسیم ہو جاتے ہیں تو تحریر بھی اسی طرح دو حصوں میں تقسیم ہو جائے گی، ملاحظہ ہو اس کی ”تحریر“ باطل ہو گئی، تو اس سے مقتدی کی تحریر بھی فاسد ہو جائے گی، اور اگر امام اور اس کے مددگار مقتدیوں کی نماز اس فاسد جز کے بغیر بھی مکمل ہو جاتی ہے، مگر جب مسبقی کی نماز کا بھی یہ جز اس سے فاسد ہوا، تو اس سے متصل اس کی ”تحریر“ بھی فاسد ہو جائے گی، حالانکہ اس کے بعد کی نماز تحریر کے ساتھ ہی ادا ہو سکتی ہے۔ اور بیان اس کا اعادہ نہیں پایا گیا، لہذا مسبقی کے حق میں بقیہ ارکان کی تکمیل کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس طرح اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف بات چیت کے، کیونکہ بات چیت اور ان کی نماز کی اہلیت کی ضد نہیں ہے، بلکہ وہ تو فی نفسہ نماز کی ضد ہے۔ اور ایک متضاد تھی کے پائے جانے سے دوسری متضاد تھی کا وجود منسوخ تو ہوتا ہے، مگر معدوم نہیں ہوتا، کیونکہ نماز کے افعال تجدد اور تکرار کی بنیاد پر ادا کیے جاتے ہیں تو جب کوئی فعل معدوم ہو جائے تو اس کے بعد ابھی کی جس سے کوئی اور فعل وقوع میں آجاتا ہے

پھر جب اس کے بعد کوئی ایسا فعل پایا جائے جو نماز سے متضاد ہو، تو اس سے نماز کے اس جز کا حصول ممکن نہ ہوگا، جو اس کے ساتھ متصل ہو، بلکہ وہ عمل ہمارے احوال کے مطابق بدستور کا عدم ہی رہے گا۔ کیونکہ اس کا جاری رہنا تو افعال کے جاری رہنے کی بنا پر ہوتا ہے، جب کہ یہاں پر تمام افعال ختم ہو گئے ہیں، لہذا یہاں تحریر بھی قطعی ہو جائے گی، فاسد نہ ہوگی، تاہم اگر امام کی تحریر اپنے انقطاع کو پہنچ جائے، تو اس سے مسبقی کی تحریر استواء کی نہیں پہنچتی، جیسے اگر وہ سلام پھیر دے تو اس سے امام کی نماز ختم ہو جاتی ہے، مگر مسبقی مقتدیوں کی نماز فاسد نہیں ہوتی، بخلاف زیر بحث مسئلہ کے، مگر جہاں تک لائق مقتدیوں کا تعلق ہے، ان کو یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر وہ اپنی نماز مکمل کر کے امام کے ساتھ مل گئے ہوں اور اس کے ساتھ مل کر انہوں نے نماز ادا کی ہو تو اس صورت میں ان کی نماز بھی مکمل ہو جائے گی اور اگر وہ ابھی امام کے ساتھ نہ ملے ہوں، تو ان کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ابو یوسف کی روایت کے مطابق ان کی نماز فاسد اور بوجہ ان کی روایت کے بوجہ ان کی نماز درست ہوگی۔ یہ حکم اس وقت ہے جب نماز کے فاسد کرنے میں نماز ہی کا کوئی اپنا عمل اثر انداز ہو، مگر اگر اس میں اس کے کسی ذاتی فعل کا دخل نہ ہو، جیسے مثلاً حیم کرنے والے شخص کو تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد یا مسجد کا سہو کی صورت میں سلام پھیرنے اور مسجد



سبکی طرف لوٹنے کے بعد پانی حاصل ہو جائے تو اس کی نماز امام ابو حنیفہ کے نزدیک فاسد جائے گی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ یہ مسئلہ بھی اثناعشر مسائل میں سے ہے جنہیں جو کتاب الطہارۃ کے باب تیمم میں مع دلائل بیان کر آئے ہیں۔

اگر کسی اسی نے کچھ نماز پڑھ لی اور بعد ازاں اس نے کوئی سورۃ سیکھ لی اور باقی نماز میں اس نے وہی سورۃ پڑھی، تو اس کو نئے شخص کی طرح، جس کا گونگنا پن نماز کے دوران میں زائل ہو جائے، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ نماز کے شروع میں

”قاری“ (قرأت کنندہ) ہو اور اس نے نماز کے ابتدائی حصے میں قراءت کے ساتھ

نماز ادا کی ہو، مگر بعد ازاں وہ قراءت بھول جائے اور اسی ہو جائے۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں نماز فاسد نہ ہوگی، جب کہ صاحبین کے ہاں اول الذکر صورت میں نماز فاسد، مگر

دوسری صورت میں استسنا کی رو سے فاسد نہ ہوگی۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ قراءت

کرنا فقط ابتدائی دو رکعات میں فرض ہے، اسی لئے اگر قاری دو ابتدائی رکعات میں قراءت

کرنا بھول جائے اور آخری رکعات میں قراءت کر لے تو اس کی نماز درست ہوگی تو

جب وہ ابتدائی رکعات میں قاری تھا اور اس نے ابتدائی دونوں رکعات میں قراءت

کر لی اور بعد ازاں وہ قراءت بھول گیا، تو وہ ابتدائی دو رکعات میں قراءت کر کے

کافرض ادا کر چکا ہے لہذا اس کے بعد اس سے اس کا عاجز ہونا اس کے لیے نقصان دہ نہ ہوگا

اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے تدریس کے باوجود آخری دو رکعات میں وہ قراءت ترک

کر دے۔ اسی طرح جب اس نے آخری دو رکعات میں سورۃ سیکھ لی تو ابتدائی دو رکعات میں اس کا

قراءت سے قاصر ہونا اس کے لیے نقصان دہ نہ ہوگا۔ جیسے اگر وہ وہاں واسنہ قراءت

ترک کر دینا، تو تب اس کے لیے کوئی نقصان نہ تھا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اول الذکر صورت

میں اگر اسے اعادے کا حکم دیا جائے تو اس سے غنائ کی ادائیگی کا مل طریقہ بر ہوگی

لہذا پہلی صورت میں اسے اعادے کا حکم دیا جائے گا۔ لیکن اگر دوسری صورت میں اسے

نماز دہرانے کا حکم دیں تو اس صورت میں مکمل غنائ کی ادائیگی بغیر قراءت کے ہوگی، لہذا

اس صورت میں اسی نماز کو جاری رکھنا ہی بہتر ہوگا تاکہ وہ کچھ نماز کو تو قراءت کے ساتھ

ادارنے والا قرار پائے، امام ابو حنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ قراءت غلط کارکن ہے جو اس وقت ساقط ہوتا ہے کہ

جب مکمل نماز میں اس سے غنائ کا قاصر ہونا ثابت ہو جائے تو جب اس کا قاصر ہونا کچھ نماز میں ظاہر ہوا

ہے تو اس سے مذکورہ شرط طوت ہو جائے گی، جس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس کی دائرہ نماز حقیقی

نماز ہوگی علاوہ ان میں اس لیے بھی کوئی کی تحریر قراءت کے لیے معتقد نہیں ہوتی، بلکہ اس کی تحریر غائب

افعال کے لیے کہی جاتی ہے کسی اور شئی کے لیے نہیں۔ تو جب وہ قراءت پر قادر ہو جائے تو قراءت اس کے ارکان نماز میں سے ہو جائے گی۔ لہذا دیگر ارکان کی طرح بغیر غرض اس کی بغیر نماز کی ادائیگی درست نہ ہوگی اور ارکان نماز کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔ لہذا نماز فاسد ہو جائے گی۔ علاوہ انہی اس لیے بھی کہ گزور زیادہ پر طاقتور عمل کو باہر اٹھیں نہیں جوتا اور قراءت سمیت نماز ادا کرنا بغیر قراءت کے نماز ادا کرنے کی نسبت زیادہ قوی سہا ہے۔ لہذا سے گزور زیادہ پر بنا کر نماز درست نہیں ہوگا جیسے اگر کسی پر ہنسٹ شخص کو سارے روز میں کچھ مل جائیں اور تم کرنے والے کو نماز میں پانی حاصل ہو جائے تو اس کا ہی حکم ہے۔ تو جب وہ ابتدا قراءت کندہ تھا۔ اور اس کی تحریر قراءت سمیت تمام نماز ادا کرنے کے لیے منعقد ہوئی تھی۔ لیکن وہ اب اپنے التزام کو وہ عمل کی ادائیگی پر قدرت کچھ مہیا ہے۔ لہذا اسے گزور نماز ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر کسی اسی نے ایک رکعت ادا کرنے کے بعد کسی غاری کی اقتداء کی، پھر جب امام فارغ ہو جائے اور اسی اپنی نماز مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز قیاس کی رو سے فاسد ہوگی۔ ایک قول کے مطابق امام ابو حنیفہ کا یہی مسلک ہے مگر اسحاق کا اتفاقا یہ ہے کہ اس کی نماز درست ہو، یہی سابقین کا مسلک ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے غاری کی اقتداء کر کے یہ التزام کیا تھا کہ وہ پوری نماز قراءت کے ساتھ ادا کرے گا۔ لیکن جب وہ اپنی نماز مکمل کرنے کیلئے کھڑا ہوا تو وہ قراءت کرنے سے قاصر ہو گیا اس لیے کہ وہ اپنی فوت شدہ نماز کی ادائیگی میں مسترد ہوا۔ ہے۔ لہذا ان رکعات میں اسام کی قراءت اس کی قراءت نہ ہوگی جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ جب کہ اسحاق میں اسے اس نے قراءت کا التزام اقتداء کے ساتھ ضمنی طور پر کیا ہے اور وہ محض امام کی بغیر نماز کی حد تک اس کا مقتدی ہے۔ اس سے سابقہ نماز کے لیے جیسے علاوہ انہی اس لیے بھی۔ کہ اگر وہ اسی نماز کو جاری رکھے، تو اس کی کچھ نماز قراءت کے ساتھ ادا ہوگی اور اگر وہ از سر نو نماز ادا کرنا ہے تو اس کی نماز بغیر قراءت کے ادا ہوگی اور بلاشبہ اول صورت زیادہ بہتر ہے۔

(۷) **مسترحل حائضہ**۔ اگر نماز کے دوران میں زیادہ مسترحل جائے تو اس سے بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ مسترحل چھپانا نماز کی شرائط میں سے ہے۔ لہذا اس کا مکمل ہانا نماز کے لیے منسوخ ہوگا۔ لہذا اگر مسترحل شاکستے تو ہمارے نزدیک اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ جب کہ امام شافعی کو قبیل خجاست کی طرح یہاں بھی اس رائے سے اختلاف ہے۔ معافی کی وجہ یہ ہے کہ اتنی مقدار سے چھپا ممکن نہیں ہے جیسا کہ ہم انہی بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر از عورت کے سر سے دوران نماز میں اوڑھنی گرجائے اور وہ کوئی رکعت ادا کرنے سے قبل بلا توقف عمل قبیل کے ساتھ اسے اٹھا کر اپنے سر کو ڈھانپ لے تو تب بھی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ عورت کے ساتھ اکثر یہ اجراء پیش آتا رہتا ہے۔ لہذا اس کے لیے اس سے چھپا ممکن نہ ہوگا۔ لیکن اگر اس نے ایک رکعت ادا کرنے کی مقدار میں توقف کیا، یا اس سے سر کو ڈھانپنا تو لیکن عمل قبیل کے

ساتھ ڈھانپا تو اس کی غارت خاند ہر جائے گی، کیونکہ اسے اس کی ضرورت نہ تھی۔ اسی طرح اگر باغی غارت میں نکلے سر ہوا اور اسے اسی حالت میں آزاد ہی مل جائے اور وہ دوپٹے لے کر سر چھپالے تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا، جو آزاد عورت کا بیان ہو چکا ہے غاس طرح ہر جگہ اور مکاتیب سے اور ام - ولکہ کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان سب عورتوں کا سر "ستر" میں شامل نہیں ہوتا، جیسا کہ کتاب الاستحسان میں بیان ہوگا، تو جب وہ آزاد ہو جائیں اور فوراً اپنے سروں پر اوجھیں لے لیں، تو ان کی غارت درست ہوگی، کیونکہ ستر چھپانے کا حکم ان سے ابھی ابھی متعلق ہوا ہے (اگرچہ ان کی آزادی سے یہ واضح ہوا، کہ انہیں ابتداء سے ہی "ستر" ڈھانپنا چاہیے تھا، مگر چونکہ ان کا سر تو فقط آزاد ہونے کی صورت میں ہی "ستر" قرار پاتا ہے — اور ان کی آزادی کا حکم اسی وقت ظاہر ہوا ہے لہذا سر کے ستر ہونے کا حکم بھی اسی گھڑی سے متعلق ہوگا۔ بخلاف ایسے برہنہ بدن شخص کے جسے کپڑا مل جائے۔ کہ اس کی غارت خاند ہر جائے گی، کیوں کہ اس کا ستر ابھی نہیں کھلا بلکہ وہ تو ابتداء سے ہی کھلا تھا۔ لہذا کہ عذر کے باعث اس کا "ستر" ماقول الاعتبار تھا، تو جب اس کا عذر جاتا رہا، تو ثابت ہو گیا کہ اس پر ابتداء سے غارت سے ہی اس فرض کی ادائیگی لازم تھی، اسی طرح اگر کوئی شخص ایک ہی جہد میں غارت اور کر رہا ہو، اور غارت کے دوران میں اس کا ازار بند کھل جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یہاں تک "تینوں اڑ کا مسک ہے۔ اور استحسان کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جب کوئی اس سے کہ ان تمام چیزوں میں اس کی غارت خاند ہر جائے گی، یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے، کیونکہ نفس کی رو سے ستر چھپانا فرض ہے اور اگر ستر کھل جائے تو غارت خاند ہی ہو تو اس سے ستر چھپانے کی شرط مل جاتی ہے، البتہ نئے استحسان کی رو سے وہی حرج کیلئے اتنی مقدار میں کشف ستر کو قابل و رد خیال کیا ہے جس سے بچنا ممکن نہ ہو، لیکن خدا تعالیٰ اس اگر غارت کا وقت ہو جائے اور کوئی شخص برہنہ ہی ہو۔ تو اس کی غارت جو ام مجبوری درست ہوگی اور اگر اس کے پاس کپڑا تو ہو، مگر ناپاک ہو تو اس کے حکم کی تفصیل ہم پہلے بیان کر آئے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کپڑے کا ایک چوتھائی حصہ پاک ہو تو اس کے چلنے پر ہر ہر ہو کہ غارت اور ناپاک ہو، اور بالاتفاق اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسی کپڑے میں لپٹ کر غارت اور کرے۔ اور اگر پورے کا پورا نہیں ہو تو اس کے متعلق امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور امام محمدؒ کے مابین غارت اور کر کے کے طریقے میں جو اختلاف ہے۔ ہم اوراق سابقہ میں اس کا ذکر بھی

لے متوجہ رہنا ہادی کہ کچھ ہی عرصہ سے اس کے آٹانے اپنی وفات کے بعد آزاد کر کے کا وعدہ کیا تھا۔ جو مکاتیب جو ہر نامہ مقررہ رقم کے عوض پہنچے، بلکہ اسے آزادی حاصل کی۔

یہ ام الولد، وہ ہادی، جو اپنے آٹا خداداد کی مال میں جانے، اسے آٹا کی وفات کے بعد از خود نکال کر رہا، جسے ہر جاتی ہے۔

کاتے ہیں۔

۵) عورت کا مرد کے برابر میں آجاتا، اگر کوئی عورت کسی بھی نماز میں جو اس کے اور مرد کے درمیان مشترک ہو، مرد کے برابر میں آجائے۔ تو اس سے استحسان کی رو سے ہمارے نزدیک

مرد کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، جب کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ محاذات

سے مرد کی نماز باطل نہ ہو اور امام شافعی کا یہی مسلک ہے، چنانچہ اگر عورت مرد کے پیچھے کھڑی ہو کر اسی کی نماز کی قیادت کر لے۔ اور امام نے بھی اس کی امامت کی نیت

کی ہوئی ہو۔ اور پھر وہی عورت مرد کے برابر میں آکر ایستادہ بند جائے، تو ہمارے نزدیک مرد کی نماز فاسد، مگر امام شافعی کے نزدیک جائز ہوگی۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ نماز فاسد ہونا یا تو اس عورت کی حست

کی جانب مائل ہو جاتا ہے اور اس کے دل میں شہوت پیدا ہو جاتی ہے۔ پہلی وجہ تو اس لیے ممکن نہیں بلکہ عورت کھٹے اور خشک برقع سے زیادہ خوشی نہیں ہو سکتی، تو جب کھٹے اور خشک

کی محاذات مفسد نماز نہیں ہے، تو عورت کی کیوں ہوگی۔ علاوہ ازیں یہ مفہوم تو ایسی نماز میں بھی عورت کے برابر میں آجائے کی صورت میں پایا جاتا ہے جو نماز مرد اور عورت

کے درمیان مشترک نہ ہو، حالانکہ وہاں بالا جماع محاذات نماز کے لیے مفسد نہیں ہے۔ اور دوسری وجہ یہ بھی نہیں، اس لیے کہ اس مفہوم میں تو عورت بھی مرد کے ساتھ برابر کی شریک

ہوتی ہے۔ لہذا اس کی بھی نماز فاسد ہونی چاہیے حالانکہ بالا جماع اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں عورت کی محاذات مفسد

نہیں ہوتی، تو اسی طرح باقی جملہ نمازوں میں بھی وہ مفسد نہ ہوگی، استحسان کی دلیل یہ کرتا ہے، کہ اکی حضرت علی الشرحیہ وسلم نے فرمایا:

احدوہن من حیث اخرھن  
عس طرح الشرحیہ نے عورتوں کو مردان کے پیچھے رکھا ہے، تم بھی انہیں پیچھے رکھو۔

جب کہ اس سے قبل آپ یہ فرما چکے تھے کہ:

مردوں کی بہترین صف ان کی پہلی صف ہے اور سب سے بری صف ان کی آخری صف ہے اور عورتوں کی بہترین صف ان کی آخری صف ہے اور سب سے بری صف ان کی پہلی صف ہے:

اس حدیث سے ہمارا استدلال دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ جب آپ نے عورتوں کو پیچھے رکھنے کا حکم دیا ہے تو یہ پیچھے رکھنا نماز کے فرائض میں سے ایک فرض ہوگا۔ بنا بریں اس کا تارک نماز کے فرض کا تارک ہوگا، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی: ثانیاً یہ کہ اسے پیچھے رکھنے کا حکم درحقیقت مرد کو آگے کھینچنا ہے، تو جب مرد نے عورت کو پیچھے نہیں کیا اور

وہ قرار آئے نہیں ہوا، تو گویا وہ ایسی جگہ اگر کھڑا ہو گیا ہے جو درحقیقت اس کی جگہ نہیں ہے، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے اگر وہ امام سے آگے ہو کر کھڑا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ حدیث چونکہ مرد و عورت کے مابین کھڑے ہونے کے متعلق وارد ہوئی ہے، لہذا باقی صورتیں اصل قیاس پر ہی برقرار رہیں گی۔ اور عورت کی نماز اس لیے فاسد نہیں ہوتی کیونکہ عورتوں کو کھڑے کرنے کا حکم مرد کیلئے ہے چونکہ عورت کے پیچھے بیٹھے بغیر اس کو پیچھے رکھنا ممکن ہے، کمر و ذرا آگے ہو کر کھڑا ہو جائے اور پیچھے بیٹھ کر کھڑا ہو، تاہم عورت پر فرض نہیں ہے، لہذا اس کے ترک سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ یہ حکم دونوں صورتوں میں یکساں ہے، خواہ وہ عورت نوجوان لڑکی ہو یا غازی کھجور جیہ رکھنے والی قریب البلوغ لڑکی اگر استحسان کی مدد سے دونوں کی نمازات سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بالغ لڑکی کے سوا، مجازات مفسد نماز نہ ہو۔ کیونکہ بغیر بالغ لڑکی کی نماز محض عادت یا اخلاق بنانے کے لیے ہوتی ہے، مگر استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اسے بھی نماز میں پیچھے کھڑے ہونے کا حکم ہے، جیسا کہ حدیث میں اس کی تصریح موجود ہے، لہذا اصل نماز میں دونوں کے مابین ”شراکت“ ہوگئی اور جب مجازات پائی جائے تو اصل نماز میں شراکت نماز کے فاسد ہونے کے لیے کافی ہے۔

پھر جب یہ معلوم ہو گیا کہ محاذاتہ نماز کو فاسد کر دیتی ہے تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب صف میں کوئی عورت آکر کھڑی ہو جائے تو اس کے دائیں بائیں اور اس کے پیچھے کھڑے ہونے ایک شخص کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ ایک عورت ان تینوں افراد کے محاذی برابر ہوتی ہے اور ان کے علاوہ کسی اور شخص کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ یہ لوگ اس عورت اور دوسرے کے درمیان ستون کی طرح یا کپڑوں کی کٹھڑی کی طرح شامل ہو گئے ہیں۔ بنا بریں ان کے اور عورت کے مابین ”برابری“ محاذاتہ ثابت نہ ہوگی اور اگر وہ دو یا تین عورتیں ہوں تو امام محمدؒ سے مروی ایک روایت کے مطابق دو عورتیں چار آدمیوں کی یعنی ایک ایک کی دائیں بائیں سے اور دو کی ان کے پیچھے سے اور تین عورتیں برابر میں کھڑے ہونے ایک ایک آدمی کی اور ان کے مابین پیچھے آخری صف تک کھڑے ہونے ہر صف کے مابین تین افراد کی نماز فاسد کرنے کا موجب ہوں گی۔ امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایات ہیں: ایک روایت کے مطابق دو عورتیں چار افراد کی بنتی دائیں بائیں سے ایک ایک آدمی کی اور ان کے پیچھے کھڑے ہونے یا افراد کی اور تین عورتیں یا چار آدمیوں کی بنتی دائیں بائیں سے ایک ایک آدمی کی اور ان کے پیچھے کھڑے ہونے تین افراد کی نماز فاسد ہونے کا باعث ہوں گی۔ اور دوسری روایت کی مدد سے دو عورتیں دائیں بائیں سے ایک ایک آدمی کی اور ان کے پیچھے کھڑے ہونے آخری صف تک ہر صف کے دو آدمیوں کی اور تین عورتیں دائیں بائیں سے ایک ایک آدمی کی اور ان کے پیچھے آخر تک ہر صف کے مابین تین افراد کی نماز فاسد کر دیتی ہیں، اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ ان کی ایک مکمل صف ہو، تو ان کے پیچھے تمام صفوں کے مردوں کی نماز باطل ہو جائے گی، گو ان کے پیچھے میں صفیں ہی ہوں امام ابو یوسفؒ کی پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ مردوں کی نماز اس لیے فاسد نہیں ہوتی کیونکہ تین

میں شامل ہو گئی ہیں کیونکہ حدیث کی رو سے امام اور معتدلوں کے مابین حائل ہونا عورتوں کی مکمل صف کی صورت میں ہی وقوع میں آسکتا ہے جو یہاں نہیں پایا گیا، بلکہ یہاں غناز کا فساد تو عورت کے مرد کے برابر کھڑے ہونے کی بنا پر وقوع میں آیا ہے اور محاذات (برابری) فقط اتنی ہی تعداد کے مردوں کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ ان کی دو سرفراہیت کی دلیل یہ ہے کہ دو افراد بھی تین افراد کے حکم میں جوتے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر دو معتقد ہی ہوں تو امام کو ان کے آگے ہو کر کھڑے ہونے کا اور انہیں تین افراد کی طرح امام کے پیچھے صف بنا کر کھڑے ہونے کا حکم ہے پھر جب تین عورتوں کا یہی حکم ہے تو دو عورتوں کا بھی یہی حکم ہو گا امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتیں فقط چار افراد کے برابر ہیں جو کہ کھڑی ہوتی ہیں، لہذا ان کی محاذات سے ان چار کے سوا کسی اور شخص کی غناز فاسد نہ ہوگی اور عورتوں کی مکمل صف ہونے کی صورت میں بھی تیس کا تقاضا یہی تھا کہ ان کے پیچھے فقط ایک صف کی غناز فاسد ہو، کیونکہ اس صف کے بعد جو شخص ہیں ان میں اور ان عورتوں میں کوئی محاذات (برابری) انہیں پائی گئی لیکن ہم نے اس مسئلہ کی رود سے آخر تک کی تمام صفوں کی غناز کو فاسد قرار دیا ہے۔ اس مسئلہ کی بنیاد حضرت عمر فاروقؓ سے مروی موقوف دوم وقوع ایک روایت پر ہے جس میں وہ قتل فرماتے ہیں کہ ان حضورؐ نے فرمایا: ”جس شخص کے اور اس کے امام کے درمیان کوئی دریا ہو یا راستہ ہو یا عورتوں کی صف ہو تو اس کی غناز جائز ہوگی۔“

کہ اگر شخصیت مسلمہ علیہ السلام نے دریا اور راستے کی طرح عورتوں کی صف کو بھی امام اور معتدلوں کے مابین حائل قرار دیا ہے، لہذا ان کے عقب میں متصل جو صف واقع ہوگی، ان کی غناز اس صف فاسد ہوگی، کیونکہ انہوں نے عورتوں کو پیچھے نہ کیا، نیز ان کے اور امام کے درمیان عورتوں کی یہ صف حائل ہو گئی لیکن ان کے بعد کی جو صفیں ہوں گی ان کی غناز کے فاسد ہونے ضمن میں فقط عورتوں کی صف کا حائل ہونا پایا گیا ہے اور ان میں سے ہر قسم اپنی اپنی جگہ غناز کے فساد کی کامل وجہ ہے۔ پھر دو عورتیں در حقیقت ”جمع“ کے حکم میں نہیں ہیں جبکہ حدیث میں مذکور فقط فساد اسم جمع سے لہذا وہ حکم میں عورتوں والفساد کی مکمل صف کے قائم مقام نہ ہوں گے لہذا: ہر ایسی صف کی صفوں کے لیے عورتوں کے حائل ہونے کی وجہ نہیں پائی گئی اور چونکہ یہاں غناز محض محاذات کی بنا پر ہی فاسد ہوتی ہے اور محاذات فقط اتنی ہی تعداد میں مردوں کے ساتھ پائی گئی ہے، لہذا تین عورتیں حقیقی جمع ہیں، لہذا وہ ان لوگوں کے لیے جس کے اور امام کے درمیان وہ حائل ہو گئی ہیں، صف ہی کا حکم رکھتی ہیں۔ لہذا اگر کسی صف تک ہر صف کے تین تین مردوں کی غناز فاسد ہو جائے گی، لہذا ان کے دائیں بائیں سے صرف ایک ایک مرد کی غناز محاذات کی بنا پر فاسد قرار پائے گی، کیونکہ یہاں صرف محاذات پائی گئی ہے، درگاہ کا حائل ہونا (محلول)، اور ان کی محاذات فقط انہیں افراد تک محدود ہوتی ہے۔ واللہ اعلم اور اگر وہ عورت امام کے برابر میں آکر اس کی اقتدار کے موجب کہ امام بھی اس کی امامت

کی نیت کر چکا ہو، تو امام اور اس کے تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، امام کی نماز اس لیے کہ اس کے اور مذکورہ صورت کے درمیان مشترک نماز میں محاذات پائی گئی ہے اور مقتدیوں کی اس لیے، کہ امام کی نماز باطل ہو چکی ہے۔ شیخ محمد بن متاقل ارازی کا قول ہے۔ کہ اس صورت میں اس صورت کی اقتدا ہی درست نہ ہوگی، کیونکہ اس کی نماز کی ابتدا ہی میں محاذات پائی گئی ہے۔ کیونکہ اگر یہ حالت بعد میں طاری ہوتی، تو تب بھی یہ مفسد نماز کا سبب نہ بنتا۔ اس لیے ہی اقتدا کے ساتھ متصل ہے۔ تو وہ اس کی صحت اقتدا کے لیے مانع ہوگی، لیکن ان کا یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ محاذات ایسی نمازیں مؤخر ہوتی ہے۔ جو دونوں کے مابین مشترک ہو، اور یہ شرکت اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک وہ نیت کر کے امام کی نماز میں شریک نہ ہو جائے، لہذا اگر خاتم سے ہی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اور یہ حالت اسے آغاز نماز سے مانع نہ ہوگی، اور اگر وہ امام کے برابر میں آکر کھڑی تو ہو جائے، مگر امام والی نماز کی نیت نہ کرے، تو امام کی نماز عدم شرکت کی بنا پر فاسد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہو کر کھڑی ہو جائے، اور امام کی اقتدا کر لے، تو تب بھی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ یہاں اس کی اقتدا وہی درست نہ ہوگی۔ لہذا دونوں کی نمازوں میں شرکت نہ ہو سکے گی اسی طرح اگر وہ امام کے پہلو میں آکر کھڑی ہو جائے اور فرض کی نیت کرے، مثلاً اگر امام نماز ظہر پڑھ رہا ہو تو وہ عصر کی نیت کر کے امام کے برابر میں آکر کھڑی ہو جائے۔ تو تب بھی امام کی نماز فاسد نہ ہوگی، یہ حکم امام محمدؒ کی کتاب کے، باب الحدیث کی روایت کے مطابق ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کا نماز شروع کرنا ہی درست نہ ہوگا، لہذا دونوں کے مابین نماز میں شرکت نہ ہوگی، لیکن ”باب الاذان“ کی رو سے امام کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ دنیاوی طور پر وہ نماز شروع کر چکی ہے، لہذا دونوں کے درمیان مشترک نماز میں محاذات پائی گئی ہے، جس کی بنا پر امام کی اور امام کی نماز ٹوٹ جانے کے باعث خود اس صورت کی نماز بھی ٹوٹ جائے گی اور صورت پر نفل نماز کی قضا ضروری ہوگی، کیونکہ اصولاً نماز شروع کر لینے بعد اس کی نماز فاسد ہوئی ہے اور ایسے ہی ہوگا، جیسے اگر امام نماز ظہر میں ہو، اور وہ نفل نماز کی نیت باندھ کر اس کی اقتدا کرے اور پھر امام کے پہلو میں جا کر کھڑی ہو جائے، تو امام اور مذکورہ صورت دونوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، مادہ اس پر نفل نماز کی قضا ضروری ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، یہ مسئلہ انہی قبل بھی بیان ہو چکا ہے، اس ضمن میں ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اصل حکم وہی ہے، جو ”باب الاذان“ میں مذکور ہے، ”جب کہ وہ نہ باب الحدیث“۔ دوسرے حکم کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب امام نماز عصر میں صورت کی امامت کی نیت نہ کرے، جس کی بنا پر وہ شخص اپنی نیت سے اسی طرح اس کی اقتدا میں شامل نہ بھی جائے گی۔ جس طرح کہ اگر وہ بالکل اس کی امامت کی نیت نہ کرنا، تو تب بھی حکم ہوتا بنا۔ یہی وہ اصل نفل نماز شروع کرنے والی قرار دیا گئی ہے۔ اور اگر ایک مرد اور ایک صورت مسبوقی ہوں اور امام کے سلام پھیلنے کے بعد اپنی اپنی نیت خود نماز ادا کرنے کے لیے برابر برابر کھڑے ہو جائیں، تو خود کی نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر وہ مد رک ہوں اور





اور کھنے کے سامنے سے گزرنے پر نماز ٹوٹ جاتی ہے، اس پر انہوں نے فرمایا کہ اہل عرفاء و خفا (محققین و شقائق)، والو قہ نے ہمیں کتنوں اور گھروں کے ساتھ ملا کر سنت پڑھایا ہے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب صلوٰۃ الیل (غائر تہجد) پڑھتے تھے تو میں آپ کے سامنے اس طرح لیٹ کر سوتی جرتی تھی جس طرح جنازہ سامنے رکھا ہوتا ہے۔

اور عورت کہتے اور گدھے کے گزرنے سے نماز ٹوٹنے کے بارے میں بعض خاص

احادیث بھی ملتی ہے مثلاً

”اُحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام سلمہ کے گھر نماز ادا فرما رہے تھے تو ان کے صاحبزادے حجاج بن ابی امیہ نے ان کے سامنے سے گزرنا چاہا، تو آپ نے انہیں اشارہ کیا کہ وہ اپنی جگہ رک جائے وہ رک گیا، پھر ان کی بیٹی زینب نے آپ کے سامنے سے گزرنا چاہا تو آپ نے اشارہ کیا، کہ وہ رک جائے، مگر وہ نہ رکی، جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ ”یہ عورتیں بڑی سخت (غالب) ہیں۔“

اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ:

”میں نے اپنے مہائی فضل کے ہمراہ ایک بٹھل میں بیچ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی، تو ہم نے دیکھا کہ آپ نماز ادا فرما رہے ہیں تو ہم بھی آپ کے ساتھ نماز میں شریک ہو گئے، اور ہمارا گدھا حضور کے سامنے پڑتا رہا۔“

اور بعض روایات میں ہے کہ کتے اور گدھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سے گزرتے بہتے تھے۔

اور اگر اس نے اپنے سامنے سے گزرنے والے کو تسبیح یا اشارے یا اس کا دامن پکڑ

کر رکھا، بشرطیکہ نماز اپنی جگہ سے چلا نہ ہو اور نہ ہی اس نے روکنے میں کوئی سختی کی ہو

تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

”جہاں تک چوکنے، تم اسے (آگے سے گزرنے والے)، کو روکو؛“

نیز فرمایا:

”جب تمہیں نماز میں کوئی معاملہ پیش آجائے، تو تمہیں تسبیح کہنی چاہیے، پھر تسبیح مردوں کے لیے اور تصنیف (کالی بھانا) عورتوں کے لیے ہے۔“

اور کتاب الصلوٰۃ ”میں ہے کہ جب کوئی شخص کسی نماز کے آگے سے گزرے

اور وہ سبحان اللہ کہہ دے یا ہاتھ سے اس کا اشارہ کر دے تو اس کی نماز ٹوٹنے لگی لیکن

بھی یہ بات پسند ہے کہ وہ ایسا نہ کرے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ

ہے کہ اسے بیک وقت تسبیح اور ہاتھ سے اشارہ نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ ان میں سے ایک

حق کا فی ہے، مگر بعض مشائخ کا خیال ہے کہ ان میں سے کوئی بھی دشمنی کرے۔ اس توہین کے مطابق مذکورہ حدیث کی تاویل یہ ہوگی کہ یہ حدیث اس زمانے سے متعلق ہے جب نمازیں وحکمت کرنا جائز تھا۔

⑤ نماز میں موت، دیوانگی یا سیبوشی کے عوارض کا پیش آجانا: موت کے پیش آجانے پر تو نماز کا فاسد ہو جاتا۔ از خود طے رہے کیونکہ اس کی بنا پر بندہ نماز کو جاری رکھنے سے قاصر ہو جاتا ہے۔ رہی دیوانگی اور سیبوشی تو وہ اس لیے کہ ان سے طہارت باطن ہو جاتی ہے جس سے نماز کو جاری رکھنے میں رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم از قبل بیان کر آئے ہیں کہ ان کا نماز میں پیش آنا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہذا وہ نفس و اجتماع کے اصل حکم، یعنی حدیث کے مترادف ذہن کے ہوانے کا پیش آنا بہر صورت مفسد نماز ہے، خواہ نمازی مسافر و ہر مطلقاً ہو، یا امام ہو، حتیٰ کہ ہمارے نزدیک امام ہونے کی صورت میں ان حوادث کے پیش آجانے پر مقتدی اپنی نماز کا اعادہ کر لے گا، و باہم شافعی کے نزدیک مقتدی ٹھہرے ہو جائیں گے اور سب ایک لے اپنی نماز مکمل کریں گے، جیسے ان کے ہاں امام کو حدیث پیش آجانے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

⑥ عمل کثیر: کسی ایسے عمل کی کچھ نماز میں شامل نہ ہو، بلا قصد و نیت انجام دینا بھی مفسد نماز ہے لیکن عمل قلیل نماز کے لیے مفسد نہیں ہے۔ عمل قلیل اور عمل کثیر کے مابین حد فاصل کے بارے میں اختلاف ہے بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ کثیر عمل وہ ہے کہ جس کے انجام دینے میں دو یا بافتوں کی ضرورت ہو اور قلیل عمل وہ ہے جس میں دونوں بافتوں کی ضرورت نہ ہو حتیٰ کہ اگر اس نے اٹھائے نماز میں اپنی قبض کے جس بند کیے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن اگر اس کا تہجد مکمل جائے اور وہ اسے باندھ لے تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ بعض مشائخ کے نزدیک ہر وہ عمل کہ جسے دیکھنے والا دور سے دیکھے تو یہ سمجھے کہ شاید وہ نماز میں نہیں ہے، عمل کثیر ہوگا اور وہ عمل کہ جس کے کرنے پر اس کے نماز کے اندر ہونے کا گمان ہو، عمل قلیل ہوتا ہے، یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر نمازی حالت خوف کے بغیر نماز کے دوران میں کسی سے لڑائی کرے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ عمل کثیر ہے جو نماز میں شامل نہیں ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص گانے کے تہیر چلا دے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ تہیر گان لینا اور اس پر تہیر چلانا عمل کثیر ہے۔ اسی بنا پر اس مقصد کے لیے اسے دونوں ہاتھ استعمال کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح دور سے دیکھنے والا شخص اس کے نماز سے باہر ہونا کا بھی گمان کر سکتا ہے۔ بعض اہل ادب نے امام محمدؒ پر اس لفظ یعنی ”رمی ہوا“ اس کے ساتھ اس سے تہیر چلایا، کے استعمال پر کتبہ سنائی کی ہے اور کہا ہے ”رمی بالقوس“ کے معنی تو ہیں گمان کو اپنے ہاتھ سے نیچے رکھ دینا جیسا کہ اصل معنی ”رمی عنہا“ ہے۔ ”رمی ہوا“ نہیں ہے، اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام محمدؒ کا اصل مقصد عام لوگوں کو تعلیم دینا ہے

اور پھر لفظ عوام کی زبان پر کافی حد تک مروج ہے۔ لہذا انہوں نے اسے اپنے مفہوم میں استعمال کیا ہے تاکہ انہیں سمجھنے میں آسانی ہو۔ اسی طرح اگر اس نے سر کو حیل لگایا یا سر پر کٹھن کی یا کسی صورت نے سر پر بچھا لیا۔ یا اسے دودھ پلایا۔ تو مذکورہ دونوں تقریظوں کے مطابق عمل کثیر ہونے کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ بچے کو محض اٹھانے اور دودھ نہ پلانے سے نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر میں اس مرتبہ ابی العاصیؓ کو کندھے پر اٹھا کر نماز ادا فرماتے تھے، تو حجب آپؐ سجدہ کرتے تو اسے اتار دیتے اور حجب قیام فرماتے۔ تو اٹھا لیتے؟ اور ایسا کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ناپسندیدہ مکروہ، ابھی نہیں شہر آیا تھا، کیونکہ آپؐ کو امارہ کو اٹھانے اور پاس رکھنے کی ضرورت تھی، اس لیے کہ اس بچی کی دیکھ بھال کر کے دالا اور کوئی نہ تھا۔ یا پھر آپؐ اپنے عمل کے ذریعے شریعت میں اس کی اہمیت واضح کرنا چاہتے تھے کہ یہ عمل نماز کے لیے مسند نہیں ہے، لہذا اس طرح کا عمل، اگر کوئی ہمارے اس زمانے میں بھی برقت ضرورت کرے۔ تو مکروہ نہ ہوگا البتہ بلا ضرورت ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

اور اگر اٹھائے نماز میں اس کے مزے میں کوئی خشی ہو، جیسے مثلاً درہم، دینار یا موتی وغیرہ جیسے اس نے منہ سے پکڑ رکھا، یا منہ میں روک رکھا ہو بشرطیکہ اس سے اسے قراءت کرنے میں وقت نہ ہوتی ہو تو غلط پڑتا ہے۔ تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ اس سے نماز کا کوئی رکن فوت نہیں ہوتا، لیکن چونکہ اس سے نماز کے رکن میں خلل واقع ہوتا ہے، لہذا ایسا کرنا باعث کراہت ہو گا تاہم اگر وہ خلل نہ ہو تو نماز مکروہ نہ ہوگی اور اگر مذکورہ خشی سے اسے قراءت کرنے میں رکاوٹ ہوگی ہو۔ تو نماز فاسد نہ ہو جائیگی، کیونکہ اس طرح اس کا کوئی رکن فوت ہو جائے گا اور اگر اس کے مزے میں کوئی سکر لپ (دانا) ہو، تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس طرح یہ عمل کمانے کا عمل نہ ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس کی پتیلی میں کوئی خشی (متاع) ہو، جسے اس نے پتیلی میں روک رکھا ہو، تو حجب بھی اس کی نماز جائز ہوگی، لیکن اگر وہ خشی اسے روک رکھنے کے دوران کھٹنے پکڑنے سے خارج ہو، تو اس کی نماز اور اعلیٰ سمت میں رکاوٹ پیدا ہونے کے باعث مکروہ ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ اور اگر اس نے اٹھائے نماز میں کسی پرندے کو چھڑ مارا، تو عمل حلیل ہونے کے باعث نماز جائز مگر مکروہ ہوگی، کیونکہ ایسا کرنا بہر حال نماز کے افعال میں سے نہیں ہے۔ اور اگر اس کے نماز میں کچھ کھایا۔ یا پی لیا، تو عمل کثیر ہونے سے جانے کے باعث اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ خواہ اس کے راستہ کچھ کھایا ہو۔ یا بھول کر ایسا کیا ہو۔ اس لحاظ سے روزے اور نماز میں فرق ہوا۔ کیونکہ روزے میں بھول کر

لے مکروہ ایک خاص قسم کا مادہ ہوتا ہے، جو گھوٹ کے کھیت میں پایا جاتا ہے اور جو حیوان کے مثلاً بکرا اس سے چھڑا ہوتا ہے۔

کچھ کھلی لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، مگر نماز میں ایسا کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔۔۔ دو قوں میں فرق یہ ہے کہ گوروزے کی حالت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ خواہ بھول کر کھائے یا دانستہ۔ بہر صورت اس کا روزہ فاسد ہو جائے اس لیے کہ کھانے کا عمل روزے (یعنی کھانے پینے سے اجتناب کرنے) کی ضد ہے۔ لیکن وہاں بھول کر کھانے والے کے لیے معافی کا حکم ایک حدیث (نقص) سے معلوم ہوا ہے، علاوہ انہیں نماز اور روزے کا مفہوم بھی یکساں نہیں ہے، کیونکہ روزے دار "حالت صوم" میں اکثر اس قسم کی صورت حال سے دوچار ہوتا ہے تو اگلا اس سے اس کے روزے کو فاسد قرار دینے لگتا ہے کہ۔۔۔ لوگوں کو بڑی تنگی و حرج پیش آئے گی۔ بخلاف نماز کے ایسے کہ نماز میں ایسا واقعہ شاذ ہی پیش آتا ہے تو یوں نماز کا یہ عمل روزے کے عمل کے ہم معنی نہیں ہے، لہذا یہاں اصل قیاس پر ہی عمل ہو گا۔ اور وہ قیاس یہ ہے کہ نماز میں کھانا ایک ایسا عمل کثیر ہے جو نماز کے اعمال میں شامل نہیں ہے۔ اسی لیے اگر دوسرے کوئی شخص اسے دیکھے تو اسے وہ نماز سے باہر گمان کرے۔ اور اگر اس نے نماز میں کسی لیس دار خنی (گوند وغیرہ) کو چبایا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، امام محمدؒ نے یہی بات لکھی ہے، کیونکہ دوسرے دیکھنے والا اسے نماز سے باہر گمان کرے گا۔ ان مسائل سے یہ بھی واضح ہوا کہ عمل کثیر کی مذکورہ دو تقریظوں میں سے دوسری تقریف ہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ ان مسائل میں تو بلا ضرورت ایک ہاتھ کے استعمال کو بھی نماز کے فساد کا موجب قرار دیا گیا۔ چہ جائیکہ دونوں ہاتھ استعمال کیے جائیں۔ اور اگر اس کے دانتوں کے درمیان کوئی شئی اٹھی ہو تو اسے ہوا اور ویسے نکلے تو اگر وہ شئی چنے کے دانے سے چھوٹی ہو تو مضائقہ نہیں، اس لیے کہ کم ہونے کے باعث کھانے کی اتنی مقدار متھوک کی ضمنی حیثیت رکھتی ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ عام طور پر اس کے دانتوں کے درمیان عادتاً الجھ جائے کے باعث اس سے اجتناب کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر ہم اسے نماز کے لیے مفسد قرار دیں تو اس سے لوگ بڑی تنگی و حرج میں مبتلا ہو جائیں گے، اسی لیے اتنی مقدار نکل لینے سے روزہ بھی فاسد نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ چنے کے دانے کے برابر یا اس سے بڑی ہو، تو اس سے نماز ٹوٹ جائے گی اور اگر اس کے منہ بھر لے سے کم تھکی اور پھر اسے واپس نکل لیا۔ اور وہ تھکی اس کے پیٹ میں سب اپنی بھڑکی یہ سب عمل خود بخود ہوا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ یہ اس کے متھوک کے حکم میں ہے، اسی لیے اس سے اس کا وضو بھی فاسد نہیں ہوتا۔ اسی طرح رات کو نماز تہجد پڑھنے والا بھی، خصوصاً رمضان المبارک کی راتوں میں، جب افطار کے وقت سے اس کا پیٹ بھرا ہوا ہوتا ہے، اکثر اس صورت حال سے دوچار ہوتا ہے۔ تو اگر ہم اسے نماز ٹوٹنے کا سبب قرار دیں تو اس سے لوگوں کو تنگی و حرج پیش آئے گی۔ البتہ نماز کے دوران میں سانپ اور بچہ مارنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، اس لیے کہ فرمانِ نبوی ہے:

اقتلو الا مسودہ بین ولو کنتم فی الصلۃ دو یاہ پیڑوں (سانپ) بچو، کو قتل کر دیا کرو  
خواہ تم نماز میں بھی کیوں نہ ہو۔

اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں ایک بچہ نے کاٹ  
لیا، خواہ آپ نے اس پر اپنا جوتا رکھ دیا۔ اور پھر آنکھ سے شامہ کیا، تا آنکہ اسے ہلاک کر دیا گیا۔ پھر  
حبیب آپ نماز سے فارغ ہوئے، تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ بچہ پر لعنت فرمائے، وہ نبی اور غیر نبی و دوسری  
روایت کے مطابق نمازی اور غیر نمازی میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ یہ عمل نماز  
میں مکروہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی عمل مکروہ نہیں ہو سکتا، خصوصاً  
نماز کے دوران میں، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ نمازی کو اس کی اذیت سے بچنے کے لیے اس کی  
ضرورت ہوتی ہے، لہذا یہ بھی ضرورت کا موقع ہوا۔ یہ حکم اس وقت ہے، جب اس کے لیے ایک ہی ذریعہ  
سے سانپ (یا بچہ) مارنا ممکن ہو، جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود بچہ کے معاملے میں ایسے ہی  
کیا۔ لیکن اگر سے سخت بھاگ دوڑا اور کئی ضربات کی ضرورت پڑے، تو تب اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔  
اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی شخص نماز میں لڑنا شروع کر دے کہ یہ عمل کثیر ہے جو نماز کے احوال میں شامل  
نہیں ہے۔ شیخ الاسلام سرسٹی فرماتے ہیں کہ زیادہ واضح قول یہ ہے کہ اس سے اس کی نماز نہ ٹوٹے گی،  
کیونکہ نمازی کو اس عمل کی خصوصی اجازت حاصل ہے، لہذا یہ عمل نماز میں وضو خطا ہو جانے کے باعث علیحدہ  
کنوئیں سے پانی لینے اور اس سے وضو کرنے کے مشابہ ہوگا۔ یہ مذکورہ احکام اس وقت کے ہیں جب وہ  
کسی ایسے عمل کثیر کو جو نماز میں شامل نہ ہو، بلا ضرورت انجام دے، لیکن اگر کوئی عمل بوقت ضرورت  
کیا جائے، تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جیسے مثلاً حالت خوف میں لڑنا یہی حکم رکھتا ہے،  
واللہ اعلم۔

(باب دہم)

## فی بیان صلوٰۃ الخوف نماز خوف کا بیان

نماز خوف پر چار ہی بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کی اجازت؛

۲۔ اس کی رکعات کی تعداد؛

۳ نماز خوف کا طریقہ؛

۴ نماز خوف کی شرائط جواز؛

تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کی اجازت (مشروعیت) امام ابوحنیفہ

نزدیک نماز خوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی ادا کرنا جائز ہے، یہی امام ابو یوسف کا پہلا قول ہے جس  
بنیاد فرماتے ہیں کہ آنحضرت کے بعد ”نماز خوف“ ادا کرنا جائز نہیں ہے یہی امام ابو یوسف کا بھی آخری  
قول ہے، ان دونوں کا استعمال اس قرآنی آیت سے ہے کہ:

وَاِذَا كُنْتُمْ يَسْتَفْتُونَكُمْ فَاَنْتُمْ عَلَيْهِمْ الشُّرَاةُ  
كُلُّكُمْ عَلٰى فِتْنَةٍ فَانْتَحِبْ لَكُمْ ذِكْرًا  
وَاِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ لَوْ اَنَّكُمْ سَاۤءُ  
فِتْنَةٍ يَّوْمًا مِنْ ذُرِّيَّتِكُمْ ذَلِكُمْ جَزَاءُ  
مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ فَاِنْ كُنْتُمْ لَا  
يَسْتَفْتُونَكُمْ فَاَنْتُمْ عَلَيْهِمْ الشُّرَاةُ  
وَاِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ فَاَنْتُمْ عَلَيْهِمْ  
الشُّرَاةُ فَاِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ فَاَنْتُمْ  
عَلَيْهِمْ الشُّرَاةُ فَاِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ  
فَاَنْتُمْ عَلَيْهِمْ الشُّرَاةُ فَاِنْ كُنْتُمْ لَا  
تَعْلَمُوْنَ فَاَنْتُمْ عَلَيْهِمْ الشُّرَاةُ

اور دوسرے پیغمبر، جب تم ان (مجاہدین) کے شُرکاء  
میں ہو، ان کو نماز پڑھانے کو، تو چاہیے  
کہ ان کی ایک جماعت تمہارے ساتھ مسلح ہو  
کہ کھڑی رہے، جب وہ عجمہ کر لیں تو رہے  
ہو جائیں، پھر دوسری جماعت جس نے نماز  
نہیں پڑھی، ان کی جگہ گئے اور ہتھیار اٹھ  
مسلح ہو کر تمہارے ساتھ نماز ادا کر کے کافر  
اس کی گھات میں چل کر تم فلا اپنے ساتھیوں  
اور ہتھیاروں سے قائل ہو جاؤ تو وہ تم پر

یکبارگی عمل کر دیں۔

کہ اس آیت میں "ناز خوف" کی اجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی کے ساتھ مشروط ہے تو موجب آچہ و نیا سے وصال فرما گئے، تو یہ شرط ختم ہو گئی، علاوہ انہیں نماز کے منافی اعمال کی بنا پر اس کی اجازت فقط آپ کی زندگی تک محدود تھی، کیونکہ اس میں بہت سے ایسے کثیر اعمال انجام دینا پڑتے ہیں جو نماز میں شامل نہیں ہیں اور وہ اعمال مانا اور مانا وغیرہ ہیں اور کوئی شکی اپنے منافی عمل کے ساتھ ہر قدر جنیں رہ سکتی، الا یہ کہ شریعت نے حضور کی زندگی میں اس کے منافی عمل کا اعتبار ساقط کر دیا تھا کیونکہ لوگوں کو حصول قرب کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز ادا کرنے کی ضرورت تھی، اور ہمارے زمانے میں یہ مقصد نہیں پایا جاتا، لہذا نماز کے منافی عمل کا اعتبار ضروری ہوگا، بنا بریں ہر گروہ علیحدہ علیحدہ نماز ادا کرے، امام ابوحنیفہؒ کوئل کا استدلال اس کے جواز پر اجماع صحابہؓ ہے، کیونکہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی ناز خوف ادا کی تھی، اسی طرح حضرت ابو موسیٰؓ لا حضرتؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اصحابان (اصحابان) میں ناز خوف ادا کی تھی، اسی طرح حضرت سعید بن العاصؓ طبرستان میں صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے ساتھ مجوسیوں سے جنگ کرنے میں مصروف تھے، ان میں حضرت حسنؓ حضرت خذیفہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ بن اصحاب بھی صحابہ کرامؓ بھی موجود تھے، قرآن میں نے فرمایا "تم میں سے کوئی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناز خوف میں حاضر تھا، تو حضرت خذیفہؓ نے کہا کہ میں موجود تھا، چنانچہ حضرت سعیدؓ نے ان کے مطابق ناز خوف پڑھائی۔

تو اس طرح اس کے جواز پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منقذ ہو گیا تھا، جس سے یہ واضح ہوا کہ تابعین نے مذکورہ حدیث کے ضمن میں یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں، کیونکہ وہ قیاس اجماع کا معارضہ نہیں کر سکتا، علاوہ انہیں ناز خوف میں واجب عمل کو محدود نہ یعنی نماز کی حالت میں حصول فضیلت کے لئے، چلنا پھرنا جائز نہیں ہوتا، لہذا یہ قیاس غلط ہے، علاوہ انہیں اس لئے بھی کہ باجماعت نماز کی فضیلت کے حصول کا معاملہ اب بھی پیش آتا ہے، اس لئے کہ دونوں گروہ اپنے میں سے افضل شخص کے پیچھے اور بڑی جماعت میں نماز ادا کرنے کی فضیلت حاصل کرنے کے خواہشمند ہوتے ہیں نیز شریعت کے جملہ احکام تمام اوقات کے لئے ہیں، (الا یہ کہ اس کی تخصیص کے لئے کوئی دلیل قائم ہو چکی ہو) اور فضیلت کے حصول کا قیاس مخصوص نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، رجب وہ آیت مبارکہ تو اس میں یہ مذکور نہیں ہے کہ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم موجود نہ ہوں تو یہ نماز ادا کرنا جائز نہیں ہے، لہذا یہ اس کے سکوت سے اس حکم کو معلق کرنا ہے جو درست نہیں ہے۔

فصلہ: (دوم)

## نماز خوف کی رکعات

اگر تمام لوگ مسافر ہوں یا نماز دور رکعت والی مثلاً نماز فجر ہو تو امام لوگوں کو فقط دو رکعات ہی پڑھائے، اور اگر سب لوگ قیام ہوں اور نماز بھی چار یا تین رکعات والی ہو تو امام انہیں چار یا تین رکعات ہی پڑھائے۔ ہمسائے نزدیک "خوف" کی بنا پر نماز کی رکعات میں کمی نہیں ہوتی، یہی اکثر صحابہ کرام کا مسلک تھا، ابیہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ قیام کی نماز چار رکعتیں، مسافر کی دو رکعتیں اور نماز خوف کی کل ایک رکعت ہے، چنانچہ بعض علماء کا بھی یہی مسلک ہے، ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ فوات، انقارہ میں دونوں میں سے ہر گروہ کو ایک ایک رکعت پڑھائی، لہذا آپؐ کے دور رکعتیں پڑھیں اور باقی ہر گروہ کو ایک ایک رکعت پڑھی،

جماد استسفال حضرت عبداللہ بن مسعود اور دیگر صحابہ کرامؓ سے مروی اس روایت سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز خوف کی وہی تفصیل بیان کی گئی ہے، جس پر ہمارا اتنا ہے، اور حضورؐ کے بعد صحابہ کرامؓ نے بھی اسی طریقے پر عمل کیا، لہذا یہ ایک طرح سے صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اور مذکورہ حدیث ابن عباسؓ کی تاویل یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ امام ہر جماعت کو ایک ایک رکعت پڑھائے، بشرطیکہ وہ مسافر ہوں، لہذا اس حدیث کی یہ توجیہ ہوگی۔

فصلہ: (سوم)

## نماز خوف پڑھنے کا طریقہ

نماز خوف کی ادائیگی کے طریقے میں فقہاء کے مابین بہت واضح اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے کہ اس باب میں عارضہ میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہمارے عقیدہ فرماتے ہیں کہ امام تمام لوگوں کی دو جماعتیں بنادے، ایک جماعت دشمن کے بالمقابل صحت آرا ہو جائے اور دوسری جماعت امام کے ساتھ نماز شروع کر دے پھر اگر وہ مسافر ہوں یا وہ نماز نماز فجر ہو، تو امام انہیں ایک رکعت پڑھائے اور اگر وہ قیام ہوں، اور نماز چار رکعات والی ہو تو وہ انہیں دو رکعات پڑھائے، بعد ازاں وہ دشمن کے بالمقابل چلے جائیں، پھر دوسری جماعت آجائے تو اسے امام بقیہ نماز پڑھائے اور پھر وہ بھی دشمن کے سامنے چلے جائیں، پھر پہلی جماعت آجائے اور وہ بلا قراءت اپنی نیت شدہ نماز پڑھائے امام بلاگت فرماتے ہیں کہ لوگوں کی دو جماعتیں بنادی جائیں ایک جماعت دشمن کے بالمقابل صحت آرا ہو جائے اور ایک جماعت کے ساتھ امام نماز شروع کر دے اور انہیں ایک رکعت پڑھائے پھر امام



کچھ دیر ہی نہیں گزرے، اس دوران میں وہ جماعت اپنی نماز مکمل کر کے اور سلام پھیر کر وضو کے بالقابل چل جائے، بعد ازاں دوسری جماعت آجائے، تو امام انہیں دوسری رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے لیکن مقتدی سلام نہ پھیریں، بلکہ کھڑے کر اپنی نماز مکمل کر لیں، یہی قول امام شافعی کا بھی ہے، الا یہ کہ وہ اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ جب تک دوسری جماعت اپنی نماز مکمل نہ کرے، امام سلام نہ پھیرے، بلکہ وہ سلام پھیر دے اور مقتدی بھی اس کے ساتھ ہی سلام پھیر دیں، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب پہلی جماعت کو ایک رکعت پڑھایا، تو آپؐ ٹھہر جاتے۔“ یہاں تک اس جماعت کے لوگ اپنی نماز مکمل کر لیتے، پھر دوسری جماعت آجاتی اور اپنی نماز پہلی رکعت سے شروع کرتی، اس دوران آپؐ انتظار فرماتے رہتے، پھر آپؐ دوسری جماعت کو نماز کی دوسری رکعت پڑھاتے۔“

مگر اس روایت پر کسی بھی فقہ نے عمل نہیں کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شاذ روایت یہ ہے کہ:

”آپؐ نے دونوں جماعتوں کو دو دو رکعات پڑھائیں، یوں مقتدیوں کی دو دو رکعات ہوئیں، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کل چار رکعات ہو گئیں۔“

امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ہسل بن خیرہ کی روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف اسی طرح پڑھائی جس طرح ہمارا مسک ہے۔“

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایات سے ہے کہ ان دونوں حضرات نے حضورؐ کی نماز خوف کی وہی کیفیت بیان کی ہے، ہر جہاز مسک ہے اور حضرت خذیفہؓ سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے طبرستان میں صحابہ کرامؓ کے ساتھ نماز خوف اسی طرح ادا فرمائی، جیسے ہمارا مسک ہے اور اس کی کئی بھی صحابیؓ نے مخالفت نہ کی، تو گویا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گیا، اس سے یہ عین ثابت ہوا کہ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت نقل کی ہے، اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ ان حضرات (ابن مسعود اور ابن عمرؓ) کی روایات باہم متعارض نہیں ہیں، جبکہ ہسل بن خیرہؓ کی روایت بھی متعارض ہے، اس لئے کہ بعض راوی ان سے ہمارے موقوف کی تائید میں روایت نقل کرتے ہیں، لہذا حضرت عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایت پر عمل کرنا ہی زیادہ مناسب ہے، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے، وہ روایت خود اپنے منسوخ ہونے پر دلالت کرتی ہے، اس لئے کہ اس روایت میں ہے کہ دوسری جماعت امام کے فارغ ہونے سے قبل اپنی نماز قضا کرے اور پھر امام کے ساتھ ہی سلام پھیرو۔ یہ طریقہ جلد سے اسلام میں مانج تھا کہ مسیوق پہنچنے پر فوراً شیعہ نماز ادا کرتا تھا، پھر امام کی اجازت کرتا تھا، بعد ازاں یہ طریقہ منسوخ ہو گیا اور علماء میں سے کسی نے بھی حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر عمل نہیں کیا، اور جو شاذ روایت نقل کی گئی ہے وہ قبول نہیں کی جاسکتی، کیونکہ اس صورت میں دوسری جماعت کے حق میں فرض نماز ادا کرنے والے کی نقل نماز پڑھنے والے کے پیچھے اقتدا لازم آتی ہے جو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس حدیث کی

یہ تاویل کی جائے کہ اس وقت ایک قیام تھا، لہذا آپ نے ہر جماعت کو دو دو رکعات پڑھائیں اور انہوں نے دو دو رکعات بعد میں ادا کیں۔ اور یہی ہمارا مسلک ہے کیونکہ ہمارے نزدیک امام ہر جماعت کو نصف نماز پڑھاتا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب دشمن قبیلے کی سمت میں نہ ہو اور اگر دشمن قبیلے کی جانب ہو تو ہمارے نزدیک جب بھی افضل یہی ہے کہ نمازیوں کی دو جماعتیں بنادی جائیں اور امام ہر ایک جماعت کو نصف نماز پڑھائے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر وہ ان سب کو اکٹھے ہی نماز پڑھادے تو وہ بھی جائز ہوگا، جس کا طریقہ یہ ہے کہ لوگوں کی دو صفیں بنادی جائیں اور امام ان سب کو نماز شروع کرانے وہ دو رکعات بھی سب ساتھ ہی کریں اور اکٹھے ہی قمرہ کریں، لیکن جب سجدے کا وقت آئے تو پہلی صف تمام کے ساتھ سجدہ کرے اور دوسری صف کھڑے رہ کر پاسبانی کرتی رہے پھر جب پہلی صف سجدے سے سر اٹھائے، تو دوسری صف سجدہ کرے اور پہلی صف بیٹھ کر پاسبانی کرتی رہے، پھر جب وہ سر اٹھالیں، تو تب امام دوسرا سجدہ کرے اور پہلی صف اس کے ساتھ سجدہ میں شریک ہو جائے اور دوسری صف بیٹھے ہوئے پاسبانی کرتی رہے، پھر جب وہ سجدے سے سر اٹھالیں تو دوسری صف کے لوگ سجدہ میں چلے جائیں اور پہلی صف بیٹھ کر پاسبانی کرتی رہے، بعد ازاں جب وہ سجدہ سے سر اٹھالیں، تو پہلی صف پیچھے آجائے اور دوسری صف آگے ہو جائے۔ پھر امام انہیں حسبِ بلا طریقے پر نماز کی دوسری رکعت پڑھائے۔ پھر جب وہ قعدہ کر لیں، تو سب امام کے ساتھ ہی سلام پھریں۔ امام شافعی اور قاضی ابن ابی سنی کے نزدیک دشمن سامنے ہونے کی صورت میں فقط اسی طریقے پر نماز خوف ادا کرنا جائز ہے، کس اور طریقے پر نہیں۔ ان کی دلیل ایک روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام عسکان میں دشمن سامنے ہونے کی بنا پر اسی مذکورہ طریقے سے نماز خوف ادا فرمائی تھی۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اس طریقے میں آنا جانا اور قبیلے سے منہ پھیرنا لازم نہیں آتا جیسا کہ سب باتیں نماز کے متناہی ہیں، لہذا حتی الامکان ان سے بچنا ضروری ہوگا۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ ان دونوں طریقوں سے نماز ادا کرنا جائز ہے اور اگر دشمن قبیلے کی جانب بھی ہو تو جب بھی افضل یہی ہے کہ پہلے طریقے کے مطابق ہی نماز پڑھی جائے، کیونکہ یہی طریقہ آیت کے ظاہری مفہوم کے مطابق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:-

يُخَفِّضُكُمْ مَكَائِفَهُمْ وَيُخَفِّضُكُمْ مَكَائِفَهُمْ مَعَكُمْ اور اگے لے جایا، وَلَئِنْ يَدْرَأَكُمُ الْمُكْفَرُونَ عَنْكُمْ لَنُفِثَنَّكُمْ فِيهِمْ وَلَيَحْبِسَنَّكُمْ لِيُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ اَوْ يُصِيبَكُمْ كَمَا يَحْبِسُ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو دو جماعتوں میں تقسیم کرنے کا حکم دیا ہے۔ علاوہ انہیں اس طریقے سے پاسبانی بھی زیادہ بہتر طریقے سے کیا جاسکتی ہے، اس لیے کہ دوسری جماعت کے لوگ جو پہلی رکعت میں ایجا کر شامل نہیں ہوئے۔ زیادہ بہتر طریقے سے دشمن پر نظر رکھ سکتے ہیں، مزید برآں اس لیے بھی کہ اس مسلک کے مطابق ہر صف کو سجدہ میں امام کی مخالفت کرنا لازم آتا ہے حالانکہ امام کی مخالفت سے منع کیا گیا ہے اور کسی جماعت میں بھی اس کی اجازت نہیں دی گئی، بخلاف چلنے پھرنے اور قبیلے سے منہ پھرنے کے اس لیے کہ اگر نماز میں وضو مٹا ہو جائے تو ہمارے نزدیک

اسے چلنے اور قبل سے منہ موڑنے کی اجازت ہے؛ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی سواری کے جانے پر چاہے ۱۰ کا نرخ کسی بھی جانب ہو، نماز نفل اور کنا جائز ہے۔ پھر اس میں بھی شرطیں اگر پہلی جماعت دوسری رکعت میں قراءت نہیں کرتی، کیونکہ وہ امام کے ساتھ شروع نماز سے شریک ہے گو اس کو مکمل کرنے سے وہ قاصر ہو گئی ہے، تو ان کی حالت نماز کے دوران میں سو جانے اور بے وضو ہو جانے والے شخص کی سی ہوگی، جو باکر وضو کر کے آتا ہے۔ پھر اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ دوسری جماعت اپنی فوت شدہ نماز میں قراءت کرے گی، کیونکہ وہ سبق میں ہے، لہذا وہ اپنی نماز قراءت کے ساتھ ادا کرینگے یہ حکم چار رکعتوں یا دو رکعتوں والی نماز کا تھا، رہتی تین رکعتوں والی نماز مغرب تو امام پہلی جماعت کو اسکی دو گھنٹہ یا دوسری جماعت کو تیسری رکعت پڑھانے کا، حضرت سفیان ثوریؒ کا قول ہے کہ وہ پہلی جماعت کو ایک اور دوسری جماعت کو دو رکعات پڑھائے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس واسطے میں امام کو مکمل اختیار حاصل ہے وہ جس طرح چاہے نماز پڑھائے۔ سفیان ثوریؒ کے قول کی اصل یہ ہے کہ فرض قراءت تو ابتدائی دو رکعات میں ہی کی جاتی ہے، لہذا مناسب ہے، کہ دونوں جماعتوں میں سے ہر ایک جماعت کو اس میں سے حصہ ملے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ حسب ہماری بیان کردہ صورت پر عمل کیا جائے امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں نصف نماز کی رعایت رکھنا ممکن نہیں ہے، لہذا اگر امام چاہے تو پہلی جماعت کو دو رکعات پڑھا دے اور چاہے تو دوسری کو دو رکعتیں پڑھا دے۔ ہماما استدلال یہ ہے کہ امام پر نماز کو دو حصوں میں تقسیم کرنا ضروری ہے، اگر یہاں وہ اس سے قاصر ہے اور دوسری جماعت کے لیے نصف حصے کو کم کر دینا پڑھانے کی نسبت زیادہ بتر ہے، کیونکہ یہاں نصف صحیحہ کا بھجونا تصدقاً نہیں، پہلی جماعت کے ایٹھے حق کے لیے کفایہ ہے، اس لئے کہ امام پر دونوں کے مابین مساوی تقسیم کرنے کے لیے واجب تو یہ تھا کہ وہ انہیں ڈیڑھ رکعت پڑھاتا، لہذا دوسری رکعت پر پہلی جماعت کے اس حق کی بنا پر وہ اسے اسی کے ہمراہ شریعت کہے گا، لیکن چونکہ وہ رکعت تقسیم نہیں ہو سکتی، لہذا اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسے مکمل ہی پڑھا دے اور اگر اس نے پہلی جماعت کو ایک اور دوسری جماعت کو دو رکعتیں پڑھائیں، تو اس نے پہلی جماعت کے حق میں نماز کی تقسیم غلط کر دی۔ اور ایسا اس نے دانستہ کیا ہے، ان کے ایٹھے حق کے لیے کفایہ نہیں، کیونکہ وہ ایسا کرنے میں دوسری جماعت کے حق کی اورانگی میں مشغول نہیں ہوا اور یہ بات مسلم ہے کہ کسی حق کو کفایتاً فوت کر دینا تصدقاً فوت کرنے سے کم تر ہے، لہذا تقسیم کا طریقہ وہی ہوگا جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ واللہ اعلم پھر پہلی جماعت لاحق ہونے کی بنا پر آخری رکعت کو نیز قراءت کے مکمل کرنے اور دوسری جماعت پہلی دو رکعات قراءت کے ساتھ ادا کرنے کے درمیان کچھ کرنا بھی ضروری ہوگا، جیسے کہ سبق نماز مغرب کی دو رکعتیں فوت ہو جانے کی صورت میں ایسے ہی کرتا ہے۔

# شراطِ جواز

نادِ غُرف کے جائز ہونے کی شرائط حسبِ ذیل ہیں:

① نماز کے دوران میں لڑائی نہ کرنا، کیونکہ نماز میں لڑائی سے بھلائی کے نزدیک نماز ناسد ہوجاتی ہے۔ امام بخاری نے فرماتے ہیں کہ نماز غُرف کے دوران میں جنگ کرنا جائز ہے اور اس سے نماز نہیں ٹوٹتی، یہی امام شافعی کا پہلا قول ہے۔ ان کی دلیل قرآنی الفاظ ”وَلَا تَأْخُذْ وَلَا تُخْصِفْهُ“ ہے، اگر اشرِ تعالیٰ نے جب ان کو اسلحہ اٹھانے کی اجازت دی ہے، تو لڑنا انہیں جنگ کرنے کی بھی اجازت ہوگی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اسلحہ لینے کا مقصد جنگ کرنے کے سوا اور کوئی نہیں ہوتا، نیز جب نماز میں پٹنے پھرنے کا حکم ساقط ہو گیا ہے، تو جنگ کرنے کا بھی ساقط ہو جائے گا۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ جنگِ خندق کے موقع پر آپ کی چار نمازیں قضاء ہو گئیں، جنہیں آپ نے کچھ رات گزرنے کے بعد قضا کیا، اور آپ نے فرمایا:

شَفَلُوا عَنْهُنَّ الْعَتَلَةُ الْوَسْطَىٰ  
مَلَأَ اللَّهُ قُبُورَهُمْ د  
یَطْوِيهِمْ نَارًا۔  
انہوں نے ہماری نماز وسطیٰ و نماز عصر قضا  
کر رکھی ہے، خدا ان کی قبروں کو لٹکوں کو  
آگ سے بھر دے۔

اور اگر نماز کی حالت میں جنگ کرنا جائز ہوتا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نمازوں کو کبھی مؤخر فرماتے، علاوہ ازیں ایسا کرنا نماز میں ایسے عملِ کثیر کو داخل کرنا ہے، جو نماز کا حصہ نہیں ہے، لہذا اسے نماز میں داخل کرنا اصولِ طور پر منسوخ نماز ہے، اور ہم اپنے اس اصول کو وہیں چھوڑیں گے، جہاں صراحۃً کسی شخص میں اس کا جواز مذکور ہو، اور نقص چلنے کے بارے میں تو وہ رد ہوئی ہے۔ ٹٹنے کے متعلق نہیں؛ علاوہ ازیں اگر وہ نقص (حدیث، چلنے کی حالت میں نماز باقی تو رہتی ہے، اور انہیں کہ جاتی اور نماز کی ادائیگی اس کی حالت بقا و باقی رہنے سے افضل ہے، تو اس سے بھلا کیونکر استدلال درست ہو سکتا ہے، بخلاف اسلحہ لینے کے؛ کیونکہ یہ عملِ تلبیل ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نقص و قرآنی حکم، میں اسلحہ کے ساتھ نماز ادا کرنے کی صراحت موجود ہے۔

② پیدل واپس جانا: دوسری شرط یہ ہے، کہ جب نمازی واپس دشمن کے سامنے یا اپنی جگہ جائیں، تو پسیدل چلتے ہوئے جائیں، سوار ہو کر نہیں، کیونکہ سوار ہونا عملِ کثیر ہے، جس کی فی الوقت ضرورت نہیں، بھلا ف پیدل چلنے کے، کیونکہ یہ عمل تو نماز پر ہے، تاکہ وہ دشمن کے بالمقابل جبا کر صف آرا ہو جائیں اسی طرح اسلحہ اٹھانا بھی دشمن پر عیب بٹھانے اور اعدا و لغت کی استعداد پیدا کرنے کے لیے ناگزیر معاملہ ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر نمازی اپنے اسلحہ سے غافل ہو جائیں، تو دشمن ان پر کیا اثر کر پڑیں گے، جیسا کہ خود قرآن مجید میں صراحت کی گئی ہے، تو اصول یہ ہوا کہ نمازیں کوئی ایسا عمل کثیر ادا نہ کرے جو نماز میں شامل نہ ہو، صرف ضرورت کے تحت جائز ہے، لہذا ان کی اجازت فقط ضرورت کے مقام تک ہی محدود ہوگی اور اگر دشمن کے حملے

کا خوف اٹھا شد یہ ہو کر ان کے لئے سواری سے نیچے اترنا بھی ممکن نہ ہوا تو وہ سواری پر اٹھا دل کی  
 مدد سے نازاں داکرین، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **لَنْ يَخْشَيْكُمْ قَوْمٌ خَلَفْتُمْ مَوْجِئًا لَا يُدْرِكُ الْبَاقِلَ** اگر تم خوف کی حالت میں ہو تو پیادے یا  
 سوار جس حالت میں ہو ناز پڑھو۔

پھر اگر وہ قبلہ نہ ہونے پر قادر ہوں تو ان پر قبلہ نہ ہونا لازم ہوگا اور نہ نہیں، بخلاف نوازل  
 کے جب انہیں سواری پر ادا کیا جائے کہ ان میں قبلہ نہ ہونا لازم نہیں ہوتا، اگر وہ قبلہ نہ  
 ہونے پر قادر ہی ہوں، کیونکہ فرض ناز زیادہ قائم ہوتی ہے، اسی بنا پر نازل ناز کو اٹھاؤں کے ساتھ  
 ادا کرنا جائز ہوتا ہے گو وہ نیچے اترنے پر قادر بھی پہلے لیکن فرض ناز میں جائز نہیں۔ اور ظاہر روایت  
 کے مطابق سواری کی حالت میں وہ لوگ اکیلے اکیلے نازاں داکرین گئے باجماعت نہیں۔ امام محمد سے  
 مروی ہے کہ انہوں نے حالت خوف میں، سواری کی حالت میں، باجماعت نازاں داکرنا، استحسان کی رو سے  
 جائز قرار دیا ہے، تاکہ وہ باجماعت ناز کا ثواب حاصل کر سکیں، کیونکہ جب ہم نے ان کے لیے باجماعت  
 ناز کا ثواب حاصل کرنے کی خاطر اس سے بھی بڑے اعمال، یعنی جانا، ادا کرنا جائز قرار دیا ہے تو یہ بڑے  
 اولیٰ جائز ہوگا، ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ ان کے ادا کرنا ہم کے درمیان ایک اختلاف نہ پیدا ہو جائے  
 گا، جس کی بنا پر ان کی اقتدا جائز نہ ہوگی، جیسا کہ ہم انہیں قبل بیان کر آئے ہیں، الا یہ کہ مقتدی امام ہی  
 کے ساتھ اس کی سواری پر سوار ہو، قوتب دونوں کے درمیان کوئی باقی نہ ہونے کے باعث، اقتدا  
 درست ہوگی اور سواری کی حالت کو چلنے پھرنے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ وہاں ایسا ظاہر  
 مجہد ہی کی جاتا ہے، لہذا وہاں ضرورت کے تحت چلنے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے جبکہ یہاں کوئی ایسی مجہد  
 نہیں اور اگر وہ کسی جائز پر سوار ہو کر ناز پڑھے، جیسے سواری چل رہی ہو تو اگر سوار مطلوب، مفرور  
 ہو تو اس صورت میں ایسا کرنے میں کوئی عریض نہیں، کیونکہ چلتا ہی الخیشت سواری کا فعل ہے اور  
 اسے سوار کی طرف مشغول جیت یعنی چلنے کی بنا پر منسوب کیا جاتا ہے، تو جب کوئی عذر ہو تو سوار  
 کی طرف چلنے کی نسبت نہ کی جائے گی، بلکہ اس صورت کے کسب وہ پیدل چلنے یا پانی پر  
 تیرتے ہوئے نازاں داکرے کریں اس کی ناز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ درحقیقت اس کا اپنا فعل ہے  
 لہذا یہاں عمل کی حقیقی نسبت ساقط نہ ہوگی، الا یہ کہ اس کا یہ فعل نقص (قرآن و سنت) میں وارد شدہ صورت  
 کے مفہوم میں ہو اور یہاں یہ چلنا اس مفہوم میں نہیں ہے، جیسا کہ اوپر لکھا، اور اگر سوار خود طالب  
 (تلقا قب کشفہ) ہو، تو اس صورت میں سواری پر ناز جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہاں اس کے لیے کوئی خطرہ  
 نہیں ہے اور اس کے لیے نیچے اتر کر نازاں داکرنا بھی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی پیدل چلنے والا شخص ہو  
 و مجہد پر قادر نہ ہو تو وہ بھی اٹھاؤں کے ساتھ نازاں داکرے، کیونکہ مریض کی طرح وہ بھی صاحب  
 عذر ہے۔

⑤ دشمن کا نظر آنا: ایک اور شرط یہ ہے کہ انہیں وہاں سے دشمن نظر آنا ہو یعنی اگر دشمن  
 نظر نہ آتا ہو اور صرف وہ نماز خوف ادا کریں تو اگر وہ نماز خوف پہلے طریقے یعنی ہانے اور آنے کی صورت  
 میں ادا کریں، تو امام کی نماز جائز، مگر مقتدیوں کی نماز نہ ہوگی، اسی طرح اگر انہوں نے دوسرے کوئی سبب چن  
 رکھا جسے انہوں نے دشمن سمجھ لیا، بعد میں وہاں دشمن نکل آیا، تو تب بھی نماز خوف درست نہ ہوگی،  
 لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں نماز جائز ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز خوف حالت  
 خطر میں پڑھنے کی اجازت ہے اور انہوں نے حالت خطرہ میں ہی اسے ادا کیا ہے، لہذا ان کی نماز جائز  
 ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس کے جواز کی شرط دشمن کا خوف ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:  
 اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّكُوْنَكُمْ الْاُوْنُ الْغَلُوْدُ ۖ اِنْ تَمِيسْ اَمْرٌ مِّنْهُمُ فَخُذُوْهُمُ كَمَا تَأْخُذُوْنَ اَنْفُسَكُمْ ۚ ذٰلِكَ اَمْرٌ مِّنْ اَمْرِ اللّٰهِ ۚ اِنَّ اَمْرَ اللّٰهِ لَهٗ يُفْعَلُ  
 میں نال دینگے۔

اور یہاں پر یہ شرط نہیں پائی گئی، لیکن امام کی نماز اس لیے درست قرار دی جائے گی، کیونکہ اس کی  
 جانب سے اثنائے نماز میں جانے اور آنے کا عمل جائز رہا، بہتات مقتدیوں کے اور چرک انہیں نماز  
 میں نہ جانے کی اجازت فقط اسی صورت میں ہے کہ جب دشمن کا خطرہ سامنے ہو، اور یہاں یہ  
 خطرہ ثابت نہیں ہو سکتا لہذا ان کی نماز درست نہ ہوگی، پھر کسی ایسے درجے کا خطرہ جسے وہ دیکھ سکتے  
 ہوں انسانی دشمن کے خطرے ہی کے حکم میں ہے، کیونکہ اس نماز کا جواز خدا کی بنا پر ہے اور یہاں بھی  
 یہ عذر موجود ہے، واللہ اعلم۔

(باب یازدہم)

# حکمِ ہذا لصلوات اذا فسدت اوقات عین وقتہا

## فاسد یا قضا شدہ نمازوں کا بیان

اگر فرض نمازوں میں سے کوئی نماز فاسد ہو جائے یا اپنے وقت میں جماعت سے یا اپنے اصل مقام سے قضا ہو جائے، پھر اسی نماز کے اختتامی وقت میں وہ نماز یاد کیلئے، تو اس کے حکم کی تفصیل حسبِ ذیل ہے: اگر وہ نماز فاسد ہو جائے، تو جب تک اس نماز کا وقت باقی ہے اس پر نماز کا اعادہ ضروری ہوگا، کیونکہ وہ نماز فاسد ہو جانے کی بنا پر کالعدم ہو گئی ہے، بنا بریں اس کے قمر اس نماز کی ادائیگی کا حکم برقرار رہے گا، لہذا اسے اور کڑا اس کے لئے لازم ہوگا۔ اور اگر کوئی نماز اپنے وقت سے قضا ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ سو جائے یا اسے نماز پڑھنا یاد نہ رہے اور بعد ازاں وقت نکلنے کے بعد اسے یاد آجائے، یا وہ کسی کام میں ایسا مصروف ہو جائے کہ نماز کا وقت جاتا ہے، تو اس پر اس نماز کی قضا واجب ہوگی، قضا پر ہماری بحث حسبِ ذیل مفادات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ وقت نکل جانے کے بعد وجوبِ قضا کی اصلیت۔

ب۔ شرائطِ وجوب۔

ج۔ شرائطِ جوازِ قضا۔

د۔ قضا نمازوں کی ادائیگی کا طریقہ۔

۱۔ وقت نکل جانے کے بعد وجوبِ قضا کی اصلیت: وجوبِ قضا کی دلیل یہ

حدیث نبوی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا:

جو شخص نماز کے وقت سو یا رہے یا لے

من نام عن صلاة او نسيها

وہ نماز پڑھنا بھول جائے، تو جب وہ لے

فليصلها اذا ذكرها واستيقظ

یا دے آئے یا جب وہ جاگے تو اسے ادا کرے

فان ذلك وقته

کیونکہ اس کے لیے اس نماز کا وہی وقت

یعنی دوسری روایات میں ہے کہ اس کا اس کے سوا کوئی اور وقت ہے ہی نہیں، نیز

نسائی نبوی ہے:

جو نماز تمہیں مل جائے وہ پڑھو اور جو

مااد و كنتم تفصلوا او ما فاتكم

غرت ہو جائے اسے قضا کرو۔

فاقضوا۔

ملا وہ انہیں اس لیے بھی کہ جب تمام شرائط واجب جمع ہوں اور اس کے لیے اس نماز کو قضا کرنا ممکن بھی ہو تو، اصولاً موقت (پابندی وقت کے ساتھ) ادا کی جانے والی عبادات کو قوت ہو جانے کی صورت میں ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، اس لیے کہ اس کے وجوب کے مقاصد اصلی وقت کی طرح اس کے گزرنے پر بھی بدرستہ موجود رہتے ہیں اور وہ مقاصد اللہ تعالیٰ کی اطاعت اس کی تنظیم، حق عبودیت اور شکر نعمت کی کیا آدری نیر و نور اور قنات کے درمیانے عرصے میں جو طرز میں اور نگاہ سرزد ہوتے ہیں ان کی معافی چاہنا دینہ ہے۔ پھر اس نماز کو قضا کرنا ممکن بھی ہے کیونکہ وقت گزرنے کے بعد جب اس کی ہم جنس نماز ادا کی جاسکتی ہے، تو سابقہ نماز کو بھی اس کے خصوصی احتیاج کی بنا پر قضا کرنا ممکن ہو گا۔ واللہ اعلم۔

**ب شرائط وجوب: قضا کے واجب ہونے کی حسب ذیل شرائط ہیں:**

① وجوب نماز کی اہلیت کا ہونا، کیونکہ غیر اہل شخص پر نماز کی فرضیت ”تکلیف الایمان“

۱۶۴

② نماز کا اصلی وقت سے قضا ہو جانا؛ دوسری شرط نماز کا اپنے وقت سے قضا ہو جانا ہے کیونکہ یہ قوت شرع نماز کو قضا کیا جاتا ہے، اور غیر قوت شدہ نماز کی قضا کمال ہے۔

③ قضا کے وقت میں اس کی ہم جنس نماز کا جائز ہونا؛ ایک اور شرط یہ ہے کہ قضا نماز ایسے وقت میں ادا کی جائے، جب اس کی ہم جنس نماز کا ادا کرنا جائز ہو، کیونکہ قضا اس قحیٰ کو جو اس کے لیے ثابت ہو، اس پر واجب قرار دینے سے عبارت ہے اور اس پر اگر وقت کی وجہ نماز واجب ہے، اس کی ادائیگی سے تو فقط اس وقت کی نماز ادا ہوگی اور کوئی نہیں۔

④ قضا پر پڑھنے میں کسی حرج (تکلیف) کا نہ ہونا؛ کیونکہ شرط یہ ہے کہ قضا کیا جاتا ہے اور جب تک اصل وقت میں نماز کے واجب ہونے کا تعلق ہے، تو قضا کیلئے بات شرائط وجوب میں سے نہیں ہے بلکہ یہ تو قضا کی مصلحت، یعنی ثواب، کو کمزور کرنے کی تلافی کا نام ہے اور اس مصلحت کا قوت ہونا وجوب پر موقوف نہیں ہوتا، لہذا جب تک ان فوائد میں اس کی تفصیل بیان کی جاتی ہے، نماز کا اصل وقت میں واجب ہونا، قضا کے لیے شرط نہیں ہے۔

توجیب سے بات واضح ہو گئی، ثواب ہم کہتے ہیں کہ یہ اور دہرانے نفس پر اس لیے ہیں اور بعد جنوں کی قضا واجب نہ ہوگی اور یہ کسی کا فرض قضا لازم ہوگی، کیونکہ وہ وجوب نماز کی اہلیت نہیں رکھتے تھے اچھے کہ نماز عبادات والے احکام کے مطالب نہیں ہیں لہذا ان تمام صورتوں، یعنی باغ ہو جانے یا جنوں سے افاقہ ہو جانے، یا کسی کافر کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں سابقہ نمازوں کی قضا ضروری نہ ہوگی، کیونکہ سابقہ زمانے کی نمازوں کی قضا ان پر واجب قرار دینے میں بڑا حرج (تکلیف) پیش آسکتا ہے، اس لیے کہ ہمیں کارآمد خاصا لیا جاتا ہے اس طرح نماز واجب دیوانگی مانع کو چھو جائے، تو کم ہی وہ نہ ہوئی ہے اور حکم فرماتے باپ دادا



کا مفہود ہو، وہ شاذ ہی مسلمان ہوتا ہے، لہذا ان پر سابق زمانے کی نمازیں واجب قرار دینے میں بہت حرج واقع ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص بیہوش ہو جائے، تو اگر اس کی بیہوشی چوبیس گھنٹے (دن، رات، چھک یا اس سے کم عرصے تک رہے، تو اس کی نمازوں کی قضا ضروری ہوگی، کیونکہ اس صورت میں حرج پیش آنے کا احتمال نہیں۔ لیکن اگر اس کی بیہوشی چوبیس گھنٹوں سے بڑھ جائے، تو اس صورت میں اس پر قضا واجب نہ ہوگی، کیونکہ اب نمازوں کی بکرا کی حد تک پہنچ جانے کی وجہ سے اس کے لیے حرج پیش آنے کا امکان پیدا ہو گیا ہے، اسی طرح اگر کوئی ایسا مریض ہو، جو سر کے اشارے سے بھی نماز ادا کرنے سے قاصر ہو، تو اگر اس کی کئی نمازیں قضا ہو جائیں، اور بعد ازاں وہ شکیق ہو جائے، تو اگر تو اس کی بیماری یا قضا شدہ نمازوں کی حد ایک دن اور رات سے کم ہو، تو اس پر نمازوں کی قضا واجب ہوگی، لیکن اگر اس کی بیماری ایک دن رات سے بڑھ جائے تو اس صورت میں اس پر قضا واجب نہ ہوگی، جیسا کہ پہلے بیہوش ہونے والے شخص کے ضمن میں بیان کیا۔ بعض مشائخ مریض کے متعلق فرماتے ہیں کہ مریض خواہ کتنا بھی طویل کیوں نہ ہو، لیکن مریض کو فوت قدرہ نمازوں کی قضا کرنے کا حکم ہے، اس لیے کہ مریض اسے مسلم نماز سمجھنے سے قاصر نہیں کرتا، بلکہ وہ بیہوشی کے، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ بیہوش شخص اور بیمار اس لیے قضا نہیں ہوتی۔

کہ وہ نماز کا خطاب سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتا، کیونکہ ماخذ اور فاسد والی صورت پر فوت ہونے والی نمازوں کی کوئی قضا نہیں، حالانکہ وہ دونوں خطاب کو سمجھتی ہیں، بلکہ قضا ساقط ہونے کی اصل وہ حرج (تنگی) کا پیش آنا ہے اور یہ حرج مریض کی صورت میں بھی کیساں طریقے سے پایا جاتا ہے۔ امام محمد سے مروی ہے کہ حوڑی دیکھ کر دیرانگی بقتلہ بیہوشی کہے، ان تمام مسائل سے یہ ثابت ہوا کہ اگر وہ نماز کا مقدم ہونا واجب تھا، کی شرط نہیں ہے، اسی اصول پر ایام تشریق میں فوت ہونے والی نمازوں کا حکم مستحب کیا جاتا ہے کہ اگر انہیں ایام تشریق کے علاوہ دوسرے دنوں میں ادا کیا جائے، تو تکبیر تشریق کے بغیر قضا کیا جائے گا، کیونکہ قضا کے وقت کسی کی ہم جنس جو نماز پڑھی جاتی ہے، اس میں اسی کی طرح کی تکبیر نہیں پڑھی جاتی، یعنی ایسی تکبیر جو آواز بلند پڑھی جاتی ہو۔

ج۔ شرائط جو از قضا، جو جو باتیں صحت ادا کے لیے شرط ہیں، وہی تمام باتیں صحت قضا کے لیے بھی لازم ہیں، اس لیے کہ وقت کی شرط، کھانا کھانے کے وقت، حقیقت قضا نماز کا کوئی معین وقت نہیں ہوتا، بلکہ یہ اوقات، یعنی طلوع، زوال اور غروب آفتاب کے سوا، اگر کسی میں قضا نماز پڑھنا درستی میں ہے، باقی تمام اوقات میں انہیں پڑھا جاسکتا ہے، کیونکہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، ادا کو قضا اسی طرح کرنا چاہیے، جیسے ادا پڑھی جاتی ہے، جبکہ مذکورہ تینوں اوقات میں نماز ناقص طلوع پر ادا ہوتی ہے، حالانکہ اس کا ذکر کامل نماز اور ضروری تھا، نیز کامل کی جگہ ناقص نماز قبول نہیں ہو سکتی۔ یہ ہمارا مسلک ہے، جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ان اوقات میں نماز قضا کرنا جائز ہے، جیسے کہ ان کے ہاں طلع و آفتاب کے وقت نماز فجر ادا کرنا درست ہے۔ اور جس طرح بالاتفاق اسی دن کی نماز عصر غروب آفتاب کے وقت ادا کی جاسکتی ہے۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ

نے فرمایا:

”جو شخص نماز کے وقت میں سویا رہا، یا اسے چھٹنا سمجھ لیا، تو جب اسے یاد آئے تو فوراً  
پھر لے، کیونکہ یہی اس کا وقت ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وقت نہیں۔“

کہ اس حدیث نبوی میں قضا نماز کے اوقات میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، جس کی مزید دلیل  
یہ ہے کہ اسی دن کی نماز عصر عروبہ آفتاب کے وقت ادا کرنا بالائے اتفاق جائز ہے، تو اسی طرح دوسری  
نمازوں کی قضا بھی درست ہوگی۔ ہمارا استدلال ان اوقات میں ہر قسم کی نماز سے ممانعت والی احادیث  
سے ہے کہ جن میں اٹھاؤ اور مضبوطی دونوں طرح سے نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے، جیسا کہ ہم نفل نماز  
کے ضمن میں اس کا ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔ امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے وہ  
روایت سارے اوقات کے لیے عام ہے، جبکہ ہماری روایت کردہ حدیث میں اوقات کے ساتھ  
مخصوص ہے، لہذا یہ روایت اوقات کے عموم والی حدیث میں ”تخصیص“ پیدا کر دے گی، علاوہ  
ازیں جب دو مخصوص دلیلوں میں تعارض ہو جائے تو خاص طور پر عبادت کے مواقع میں امتیاز تشریع  
والی نص کو جواز والی نص پر ترجیح دی جاتی ہے، بخلاف اس دن کی نماز عصر کے، کیونکہ نماز عصر کا امتیاز  
روایات سے ثابت ہے، لہذا اسے جائز سمجھا گیا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم اس نادر کو جائز  
قرار نہ دیں تو ہم اسے ”قضا“ قرار دینے والے ہونگے، حالانکہ نماز کو اپنے وقت سے قضا کر دینا  
گناہ کبیرہ ہے، جو تمام پہلوؤں سے معصیت ہے، لیکن اگر ہم اس ادائیگی کو درست سمجھیں تو ایک  
پہلو، یعنی اصل نماز ادا ہونے کے نقطہ نظر سے، یہ ادائیگی اطاعت خداوندی کا مظہر ہوگی،  
اور دوسرے پہلو، یعنی سورج کے پھاروں کے ساتھ مشابہت لازم آجانے کے باعث اس میں  
گناہ کا پہلو بھی ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اول الذکر صورت سے یہ صورت زیادہ بہتر ہے۔  
علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز کا وجوب اس کے آخری وقت میں پختہ کرنا ہو جاتا ہے، تو چونکہ  
اسی دن کی نماز عصر اسے شک وقت میں اس پر واجب ہوئی تھی لہذا اسی وقت میں ادائیگی بھی درست ہوگی، اسی  
جہاز کوئی کارخص اس وقت مسلمان ہو جائے، یا بچہ بالظہر ہو جائے، تو اس پر بھی اس نماز کی ادائیگی لازم  
ہوگی، حالانکہ عام طور پر اس وقت میں نماز پڑھنے کی عادت ہے، مگر یہاں چونکہ اس پر نماز کا وجوب  
بہن ناقص ہوا تھا، لہذا اس نے ناقص وقت میں حسب ادا اس کو پختہ کیا ہے، جس کی ادائیگی درست  
ہوگی، بخلاف نماز فجر کے، جب نماز کے دوا میں سورج طلوع ہو جائے، کیوں کہ نماز فجر درست نہیں ہوئی، کیونکہ اس پر  
نماز کی ادائیگی نماز فجر کے آخری شک وقت میں اس وقت ہوئی تھی جب نماز ادا کرنا مستوع نہ تھا،  
ممانعت تو سورج نکلنے کے بعد شروع ہوتی ہے اور چونکہ اس پر یہ نماز کا پختہ فرض ہوا  
تھی، مگر اس نے اسے ناقص شکل میں ادا کیا ہے، لہذا ادائیگی درست نہ ہوگی، تو دونوں میں یہ فرق  
ہے، وانشاء اللہ۔

و۔ قضا نمازوں کی ادائیگی کا طریقہ: قضا نمازوں کی ادائیگی کے ضمن میں اصول یہ ہے  
کہ جس نماز کا وجوب اس کے اصل وقت میں ثابت ہو جائے، اور پھر وہ نماز اصل وقت سے

قضا ہو جائے، تو اس کی ادائیگی کے لئے "وقت وجوب" کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی قضا اس کے وجوب سے متاخر ہے، اور چونکہ "قضا" فوت شدہ نماز کے مطابق ادائیگی سے عبارت ہے لہذا یہ ضروری ہوگا کہ "نماز کی قضا" فوت ہونے والی نماز کی "ہم صلت" ہو، تاکہ وہ اسی کی ہم مثل ہو جائے، ہاں اگر کوئی مذہب یا مجبوری ہو: تو انک بات ہے، کیونکہ مذہب بنا پر تو اصل اول بھی ساقط ہو جاتی ہے، لہذا کسی مذہب کے باعث "قضا نماز" کی "وصف" تو ہر چیز اولی ساقط ہو جائے گی؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگر کسی مانع وجوب مذہب بنا پر کوئی نماز اصل وقت میں "وجوب" کی تعیین (تقدیر) کے بغیر ہی قضا ہو گئی ہو، بعد ازاں وہ عذر رائل ہو جائے، تو اس کی "قضا" میں قضا کے وقت (مطل) کا اعتبار ہوتا ہے، وقت وجوب کا نہیں، کیونکہ اس کا وجوب تو اصل وقت میں ثابت ہی نہیں ہوا تھا، لہذا اس نماز کو موجودہ وقت کی حالت کے مطابق ہی قضا کیا جائے گا، کیونکہ قضا شدہ نماز اصل نماز نہیں ہوتی، بلکہ وہ ضرورت کے تحت اصل نماز کی صفت کے قائم مقام ہوتی ہے اور چونکہ وہ "قائم مقام" کے ساتھ مقصد پورا ہونے سے پہلے ہی اصل کی ادائیگی پر تیار رہ چکا ہے، لہذا یہاں اصل ملتی "وصف" کا لحاظ رکھا جائے گا، نہ کہ قضا ہونے والی نماز کی وصف کا، جیسے اگر کسی کی نماز ختم کے ساتھ قضا ہوئی ہو، تو اگر وہ پانی کے استعمال پر تیار رہ چکا ہو، تو اس پر پانی کے ساتھ عبارت کر کے نماز ادا کرنا ہی ضروری ہوگا، اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی مسافر کی "حالت اقامت" میں نمازیں قضا ہو گئی ہوں، تو وہ حالت سفر میں چاند رکعات ہی قضا کرے گا، کیونکہ اصل وقت میں اس پر یہ نمازیں اسی طرح قضا اور فوت ہوئی تھیں، لہذا وجوب کے وقت کا اعتبار ہوگا، نہ کہ وقت قضا کا، اسی طرح اگر کسی مسافر کی دوران سفر میں نماز قضا ہو گئی ہو، تو وہ حالت اقامت میں دو رکعات ہی قضا کرے گا، کیونکہ اس کی نماز وجوب کے بعد قضا ہوئی ہے۔ رہا مریض، تو وہ اپنی حالت صحت کی نمازیں اسی طرح ادا کرے گا، جس طرح کہ وہ ادا کرنے پر تل رہا ہو، کیونکہ وہ فوت شدہ حالت کے مطابق انہیں ادا کرنے پر تیار نہیں ہے، اور چونکہ ادائیگی سے قاصر ہونے کے باعث اس پر سے اصل نماز بھی ساقط ہو جاتی ہے، لہذا اس کی وصف تو ہر چیز اولی ساقط ہو جائے گی۔ تاہم صحیح قول یہ ہے کہ اگر اس کی بیماری کی حالت میں کچھ نمازیں قضا ہوئی ہوں، تو وہ ان نمازوں کو اپنی موجودہ حالت کے مطابق قضا کرے گا، نہ کہ نماز کے اصل وقت کے مطابق، حتیٰ کہ اگر اس نے ان نمازوں کو اصل وقت کی حالت کے مطابق قضا کیا، تو اس کی قضا درست نہ ہوگی، اس طرح اگر اس کی کوئی نماز اشاروں کے ساتھ قضا ہوئی ہو، تو اگر وہ صحت یاب ہو جائے کے بعد اسے اشاروں کے ساتھ قضا کرے تو اس کی قضا درست نہ ہوگی، کیونکہ اشاروں کے ساتھ نماز ادا کرنا حقیقی معنوں میں نماز نہیں ہے۔ یہ نماز تو محض اس بنا پر جائز تھی کیونکہ وہ صحیح طریقے پر نماز ادا کرنے سے قاصر تھا، لہذا اس کی معذرت ہی کا بنا پر اس کی نماز حقیقی نماز کے قائم مقام ہوئی

حق، و موجب اس نے سر کے اشارے سے نماز ادا نہیں کی، تو وہ حقیقی نماز کے قائم مقام نہ ہو سکی، لہذا حقیقی نماز پر دستور واجب والا طاعتی پناہ میں وہ اس نماز کو اسی طرح ادا کرے گا، جس طرح وہ نماز فی الحقیقت واجب ہوئی تھی، واللہ اعلم۔

⑤ جماعت چھوٹ جانے کا حکم: اگر کسی شخص کی شروع کی باجماعت نماز چھوٹ جائے اور اسے جماعت کا آخری حصہ مل جائے، جیسے مسبوق یعنی وہ شخص جو امام کے ساتھ شروع نماز سے شامل نہ ہوا ہو، یا لاحق یعنی وہ شخص جو شروع نماز سے امام کے ساتھ نماز میں شامل تو ہو، لیکن وہ اثنائے نماز میں سو جائے، یا اس کا وضو خطا ہو جائے اور اس دوران میں امام کچھ نماز پڑھا چکا ہو بعد ازاں وہ ٹپکدے جائے، یا وضو کر کے کئے، تو دونوں افراد اپنی فوت شدہ نماز کس طرح ادا کریں گے؟

جماعت کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ مسبوق کا بیان: مسبوق مقتدی پر یہ لازم ہو گا کہ وہ امام کو جہاں پائے اس کی اتباع اور تقلید کرے، لیکن اس کے ساتھ مل کر سلام نہ پھیرے بلکہ جب امام سلام پھیرے تو وہ اٹھ کر اپنی چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنا شروع کر دے، اس لیے کہ قرآن ہی یہی ہے: مَا رَدَّكُمْ فَتَنًا وَمَا فَاكُم مَّقَاتُكُمْ جو نماز تمہیں مل جائے وہ پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے وہ تھما کر لو۔

اور اگر اس نے پہلے اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنا شروع کر دی، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس نے ایسے وقت میں منفرداً نماز شروع کر دی ہے، جب اس پر اندوئے نقص امام کی اتباع واجب تھی اور جہاں امام کی اتباع واجب ہو وہاں منفرداً نماز ادا کرنا منسوخ نماز ہے، علاوہ ازیں یہ طریقہ حضرت معاذ بن جبل کی حدیث کی بنا پر منسوخ ہو چکا ہے جیسا کہ انہوں نے فرمایا: ”نہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہارے لیے عمدہ سنتیں قائم کی ہیں، پس تم ان سنتوں کی اتباع کرو“

کہ چونکہ حضور کی سنت پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور حضور کی سنت ہے امام کی اتباع ثابت ہوئے ہیں لہذا نماز میں شامل ہونے ہی اس پر بلا تغیر امام کی اتباع ضروری ہو جائے گی اور یہ حدیث سابقہ طریقہ کی ناخبرگی۔

۲۔ لاحق کا حکم: جبکہ لاحق سب سے پہلے اپنی فوت شدہ نماز ادا کرے، بعد ازاں امام کی اتباع کرے، کیونکہ وہ مٹا گیا امام کے پیچھے ہی شمار ہوتا ہے، اس لیے کہ اس نے خود پر پوری نماز کے لیے امام کی اتباع کرنے اور امام کے ہمراہ نماز ادا کرنا التزام کیا ہوتا ہے تو یوں وہ یکساں امام ہی کے پیچھے شمار ہوگا، اسی لیے اس پر نہ تو قرأت ضروری ہے اور نہ ہی سجدہ، سہو، جھٹکا، گروہ جیسا کہ امام کے پیچھے ہوتا، تو تب بھی یہی حکم ہوتا، بخلاف مسبوق کے اس لیے کہ وہ

اپنی بقیۃ نماز میں منفر د ہوتا ہے، کیونکہ وہ فقط اتنی ہی نماز میں امام کی اتباع کا التزام کرتا ہے جو امام نے ابھی پڑھنا ہوا، اسی بنا پر وہ قراعت بھی کرتا ہے اور بعد سہو بھی، بخلاف ضلالت کے۔ پھر اگر وہ اپنی نماز ادا کر لے کے بیٹھے امام کی ابتداء کرے تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی، مگر امام زفر کے ہاں اس کی نماز غاصد ہوگی اس مسئلے کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ نماز کے افعال میں امام زفر کے نزدیک ترتیب شرط الگ ہیں ہمارے تین ائمہ کے نزدیک ترتیب شرط نہیں ہے، یہ مسئلہ انیس قبل بیان ہو چکا ہے۔

میں اس مسئلہ بھی وضاحت طلب ہے کہ مسبقی کو امام کے ساتھ جو نماز ملتی ہے، آیا وہ اس کی ابتدائی نماز ہے، یا اختتامی؟ اسی طرح جو نماز وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ اس کی ابتدائی نماز ہے، یا اختتامی؟ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جو نماز اسے امام کے ساتھ ملتی ہے وہ مکمل اس کی اختتامی نماز ہے، مگر حقیقت میں وہ اس کی ابتدائی نماز ہے، اور جو نماز وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ اگرچہ حقیقت میں اس کی اختتامی نماز ہے، مگر مکمل وہ اس کی ابتدائی نماز ہے۔ بشری غیاث المرہبی اور ابو طاہر اہلباس دونوں فرماتے ہیں کہ امام کے ساتھ اس کی ادا کردہ نماز جس طرح حقیقت میں اس کی ابتدائی نماز ہے، اسی طرح مکمل میں بھی وہ اس کی ابتدائی نماز ہی ہے، اسی طرح جو نماز وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ جس طرح حقیقت میں اس کی اختتامی نماز ہے، اسی طرح مکمل میں بھی اس کی اختتامی نماز ہے، یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے، اور اسی قول کا اتفاق صد سالہ اسلام ابن زوئیؒ نے بھی اختیار کیا ہے، یہ مسئلہ درحقیقت صحابہ کرامؓ کے مابین مختلف فیہ رہا ہے، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ کے قول سے امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی تائید ہوتی ہے، جبکہ حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ سے دوسرے صحابہؓ کی مسکیت ہوتی ہے، شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے غیر روایت اصول میں امام محمدؒ سے یہ روایت دیکھی ہے کہ مسبقی امام کے ساتھ جو نماز ادا کرتا ہے، وہ حقیقی اور مکمل دونوں طرح سے اس کی ابتدائی اور جو وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ دونوں اعتبار سے اس کی اختتامی نماز ہے، جس طرح مذکور بالا فقہاء کا مسک ہے، ماسوا اس کے جو امام اس کی جانب سے ادا کرتا ہے، یعنی ماسوا قرار سنت کے کہ اس بارے میں امام کے ساتھ ادا کی جاتی نماز اختتامی نماز شمار ہوتی ہے، اس اختلاف کا اثر قنوت اور رشاہ پڑھنے کے حق میں ظاہر ہوتا ہے، بشری غیاث المرہبی و حیزہ کے

لے ابو طاہر محمد بن عقیل انہ اس (چوتھی صدی ہجری) عراق میں اپنے زمانے کے امام اور نامور فقیہ تھے (محدثین ص ۲۰۹)۔

لے محمد بن ابی بکر بخاری (۲۵۵ھ) بخاری کے اصحاب میں سے ایک نامور فقیہ تھے، آپ کی پہلی نسبت ابن زوئیؒ تھی، مگر کئی سال بخارا میں رہنے کے بعد مدینہ منورہ کے باعث بخاری ہو گئے (محدثین ص ۲۵۲)۔

مطابق وہ "شنا" تکبیر تحریر کے فوراً بعد پڑھے ذکر اپنی بعد کی نماز میں، کیونکہ اس کے نزدیک حقیقی اور عملی دونوں طرح سے یہ اس کی ابتدائی نماز ہے۔ امام محمدؒ کے ہاں بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ "شنا" وغیرہ ان باتوں میں شامل نہیں ہیں جن کی امام اس کی جانب سے ذمہ داری اٹھانا ہے لہذا "شنا" کے حق میں مسبوق کی وہ رکعت جو اسے امام کے ساتھ پڑھنے کو ملتی ہے اس کی حقیقی اور عملی دونوں طرح سے پہلی رکعت ہوگی۔ بتا بریں وہ "شنا" اسی رکعت میں پڑھے گا، لیکن ان سب ائمہ کے نزدیک دُعائے قنوت اس کے آخری رکعت میں دوبارہ دہرانا ہوگی، کیونکہ وہی اس کی آخری رکعت ہے، اور امام کے ہمراہ جو اس نے دُعائے قنوت پڑھی تھی، وہ اس کے تابع ہونے کی حیثیت سے پڑھی تھی، لیکن چونکہ وہ اس کی صحیح جگہ پر نہ تھی، لہذا اسے صحیح جگہ دہرائے قنوت پڑھنا ضروری ہوگا۔ امام محمدؒ کے نزدیک بھی وہ اسے آخری رکعت میں دہرائے گا جیسے مذکورہ بالا ائمہ کا مسلک ہے، کیونکہ امام مقتدیوں کی جانب سے قنوت پڑھنے کی ذمہ داری نہیں اٹھاتا۔ بایں جہان سے مروی ہے کہ وہ آخری رکعت میں اس کا اعادہ نہ کرے، کیونکہ قنوت کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں، دوسری روایت کے مطابق قنوت چونکہ "قنوت" کے مشابہ ہے لہذا امام مقتدیوں کی جانب سے اس کی بھی ذمہ داری اٹھانا ہے لہذا دوسری روایت کے مطابق یہ بات سمجھنا مشکل نہیں کہ وہ اپنی آخری رکعت میں دُعائے قنوت کا اعادہ نہ کرے گا، کیونکہ اس سے قنوت کا ٹکڑا لازم آئے گا، جو ایک ہی نماز میں مشروع (جائز) نہیں ہے، بخلاف تشہد کے کیونکہ اگر وہ امام کے ساتھ اس کو، قبل از اس ادا کر چکا ہے، اگر پھر بھی وہ ایک رکعت اٹھانے کی صورت میں اس کا اعادہ کرے گا، اس لیے کہ اگرچہ اس سے تشہد کا ٹکڑا لازم آتا ہے، لیکن تشہد کا ایک ہی نماز میں اعادہ کرنا جائز ہے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے مطابق وہ دُعائے افتتاح (شنا) اس رکعت میں نہیں پڑھے گا، جو اسے امام کے ساتھ ملے ہے، بلکہ وہ اسے بعد میں اپنی نماز کی پہلی رکعت میں پڑھے گا، کیونکہ اعلیٰ طور پر اس کی ابتدائی نماز یہی ہے، امام کے ساتھ ادا کردہ نماز نہیں، لیکن وہ اپنی بعد کی نماز میں دُعائے قنوت کا اعادہ نہ کرے، اس لیے کہ وہ دُعائے قنوت امام کے ہمراہ صحیح جگہ پڑھ چکا ہے کیونکہ نماز کا یہ حصہ اس کی نماز کا انتہائی حصہ ہے، اور جو نماز وہ بعد میں پڑھے گا، وہ اس کی ابتدائی نماز ہوگی، جبکہ دُعائے قنوت نماز کے اختتامی حصے میں پڑھی جاتی ہے، ذکر ابتدائی حصہ میں لہذا ہمارے ائمہ کرام کے مابین "فرق اختلاف" دُعائے افتتاح (شنا) میں ہی ظاہر ہوتا ہے کہ دُعائے قنوت میں التقویٰ لے لیجئے محمدؐ ہی شہاب البیہقیؒ کے حوالے سے یہی لکھا ہے کہ ہمارے ائمہ کے مابین "فرق اختلاف" دُعائے افتتاح "میں ہی ظاہر ہوتا ہے۔ مخالفین کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

”جو نماز تہیں من جائے وہ پڑھ لو اور جو چھوٹ جائے وہ تکمیل (اس کا اتمام) کر لو“

کراختصار نے ”فرت شدہ“ نماز کے لیے مطلقاً اتمام کا لفظ استعمال کیا ہے اور کسی خفی کا اتمام تکمیل، اس کے آخری حصے کی ادائیگی سے ہی ہوتا ہے۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کے جو نماز بعد میں پڑھی ہے، وہ اس کی اختتامی نماز ہے، جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نماز مغرب میں سب شخص کی دو رکعات چھوٹ جائیں۔ وہ ایک رکعت پڑھ کر تہجد میں بیٹھ جائے۔ اور اگر اس کی چھوٹی ہوئی نماز ابتدائی نماز ہوئی تو اس پر ایک رکعت کے بعد قعدہ واجب نہ ہوتا، اس لیے کہ قعدہ دو رکعتوں کے بعد واجب ہوتا ہے ایک رکعت کے بعد نہیں۔ اسی طرح جب وہ اپنی دوسری رکعت پڑھتا ہے۔ تو پھر بھی اس پر قعدہ کا فرض ہے، حالانکہ دو رکعتوں کے بعد قعدہ کرنا فرض نہیں (بلکہ واجب) ہوتا ہے اور اگر اس کی امام کے ساتھ ادا کر دہ نماز اس کی آخری نماز ہوئی۔ تو امام کے ساتھ وہ جو قعدہ کر چکا ہے وہ اپنے صحیح مقام پر ادا ہو جانے کے باعث اس کا فرض قعدہ قرار پاتا، جیسے خدا امام کے لیے اس کی یہی حیثیت ہے، لہذا اس پر بعد کی نماز میں دوبارہ قعدہ کرنا ضروری نہ ہوتا جیسے تمہارے نزدیک بھی امام کے ساتھ حج جگہ پر دعائے قنوت پڑھ لینے کے باعث اس کا اس وقت وہ نہیں کیا جاتا۔ پھر میں یہ الزام نہیں دیا جاسکتا کہ اگر اس کی نماز مغرب کی دو رکعات چھوٹ جائیں، تو وہ ان دونوں رکعتوں کو سورۃ فاتحہ اور قراءت کے ساتھ ادا کرتا ہے حالانکہ اگر امام کے ساتھ اس کی ادا شدہ نماز حقیقی اور صحیحی دونوں طرح اس کی ابتدائی نماز ہوئی۔ تو اس کو اپنی چھوٹی ہوئی نماز کی دوسری رکعت میں قراءت کرنا لازم نہ ہوتا اس لیے کہ ہم جو اباب کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ امام تیسری رکعت میں قراءت نہیں کرتا، لہذا مسبق کے لیے لازم ہوگا کہ وہ آخری رکعت میں پہلی رکعت کی چھوٹی ہوئی قراءت کا اعادہ کرے جیسے خدا امام کے لیے ہی حکم ہے۔ کہ اگر اس نے ابتدائی رکعت میں قراءت نہ کی ہو تو وہ تیسری رکعت میں اس کو قضا کر لیتا ہے۔ اور اگر اس نے مغرب کی تیسری رکعت میں قراءت کی ہو، تو جب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ تیسری رکعت میں قراءت کرنا فرض نہیں ہے اور امام کی قراءت مقتدی کی جانب سے اسی وقت کافی ہوتی ہے، جب وہ قراءت مقتدی اور امام دونوں پر فرض ہو، بلکہ تیسری رکعت میں امام کے حق میں قراءت واجب نہیں ہے۔ لہذا یہ قراءت مقتدی کی جانب سے کفایت نہیں کر سکتی۔ بنا بریں تیسری رکعت میں اس پر بدستور قراءت کرنا فرض رہے گا، اس لیے نہیں کہ وہ اس کی نماز کا ابتدائی حصہ ہے، بلکہ اس کی اصل وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے امام کے ساتھ جو نماز ادا کی ہے، وہ حقیقی طور پر اس کی ابتدائی اور جو وہ خدا ادا کرتا ہے وہ اس کی اختتامی نماز ہے اور جب تک حیدری کے حق میں کوئی دلیل نہ مل جائے اس

وقت تک اس کے حقیقی وقور پر ہی مرار رکھا جاتا ہے۔ اور جو غار وہ امام کے ہمراہ ادا کرتا ہے۔ وہ امام کی نماز کا اختتامی حصہ ہے، لہذا امام کے تابع ہونے کی بنا پر وہ اس کی نماز کا بھی اختتامی حصہ ہوگا۔ لیکن اس کا تابع ہونا فقط ان باتوں میں ظاہر ہوتا ہے، جن میں امام مقتدی کی جانب سے ذمہ داری اٹھاتا ہے۔ ان باتوں میں نہیں جن کی امام مقتدی کی جانب سے ذمہ داری نہیں اٹھاتا، لہذا ان میں اس کا تابع ہونا ظاہر نہ ہوگا اور چکر بیان حقیقی وقور تکلف کوئی قابل اعتبار دلیل نہیں ملتی، لہذا حقیقی وقور کا ہی لحاظ رکھنا ہی ضروری ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ روایت "ما اودکنتم فصلوا ما فاکلکم فاقضوا" سے ہے۔ کہ لفظ "قضا" فوت شدہ نماز کو ادا کرنے سے عبارت ہے۔ اور چونکہ اس کی ابتدائی نماز فوت ہوئی ہے، لہذا مسبق اپنے فوت شدہ (اپنی نماز کے ابتدائی حصے کو ہی قضا کرے گا: اس اجماعی کی تفصیل یہ ہے کہ جب کوئی شخص امام کو نماز کے اختتامی حصے میں پائے، تو یہ لامحالہ طور پر مقتدی کی نماز کا آخری حصہ ہوگا، کیونکہ اگر اس کی ابتدائی نماز قرار دیا جائے تو اس سے دونوں امام و مقتدی کے فرضوں کے مابین یکسانیت ختم ہو جائے گی، جو محض اقتدا کے لیے مانع ہوگی۔ اس لیے کہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے اور چونکہ اس کی اور امام کی نماز میں یکسانیت ضروری ہے، لہذا جو شے قضا کے لیے ہوگی، وہی تابع کے لیے بھی ہوگی، ورنہ اس کی جمعیت ختم ہو جائے گی اور اس بات کی دلیل مگر ان میں سے ایک کی نماز کو اول اور دوسرے کی نماز کو آخری قرار دینے کی صورت میں دونوں کی نمازوں میں یکسانیت ختم ہو جاتی ہے، یہ ہے کہ نماز کے دونوں حصے قراءت کے معاملے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں، کیونکہ قراءت ابتدائی دو رکعات میں پڑھنا فرض مگر آخری دو رکعات میں قراءت فرض نہیں۔ اسی طرح ابتدائی دونوں رکعتوں میں سورۃ فاتحہ پڑھنا بھی فرض ہے، مگر آخری دونوں رکعتوں میں اس کا پڑھنا فرض نہیں۔ اس طرح چار رکعات والی نماز کا ابتدائی حصہ (شعبۃ اول) اصل اور دوسرا حصہ (شعبۃ ثانی) اصل پر اضافہ ہے، کیونکہ نماز ابتداً فقط دو رکعتیں فرض ہوئی تھی، لہذا سفر میں وہی دو رکعات ہمال رہیں، مگر حالت اقامت میں اس پر اضافہ کر دیا گیا، جیسا کہ خود ایک حدیث میں یہی مضمون بیان ہوا ہے۔ بنا۔ برس چاہیے تو یہ تھا کہ اس صورت میں اس کی اقتدار درست ہو جاتی، بایں ہمہ اس کی اقتدار جو درست قرار دی گئی ہے وہ اس بات کی دلیل ہے، کہ دونوں کی نمازوں میں یکسانیت پائی جاتی ہے، لہذا جس طرح امام کے حق میں یہ نماز کا آخری حصہ ہے، اسی طرح مقتدی کے حق میں بھی یہ آخری حصہ ہی ہوگا۔ یہی مذکورہ حدیث، تو اس میں مخالفین کے لیے کوئی حجت نہیں ہے۔ اس لیے کہ کسی شی کا اتمام لازمی طور پر آخری حصے کی ادائیگی ہی سے جیسے ہوتا، بلکہ اتمام کی صورت وہی ہوگی، جو ہم اوپر لکھ آئے ہیں۔ اس کے علاوہ اس حدیث سے کوئی اصل ملتا



نہیں کیا جاسکتا، اور پھر اتمامِ اول یا آخر کے ساتھ مجملہ ص نہیں ہے، اس لیے کہ اگر کوئی شخص خط کتاب کا اختتامی حصہ چھٹا بہت دانی حصہ بعد میں تھک دے تو اس سے بھی اس کا اتمام ہو جاتا ہے۔ اسی طرح خط کتاب کے پڑھنے کی بھی یہی صورت ہو سکتی ہے، کہ پہلے وہ خط کا آخری نصف حصہ پڑھ لے اور بعد ازاں اس کا ابتدائی حصہ پڑھ کر اس کی تکمیل کر لے۔ رہا ابتدائی چھوٹی چھوٹی دو رکعات میں قعدہ کرنے کا مسئلہ، تو اس کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ قیاس کا اتفاقِ اقویٰ ہے کہ وہ پہلے دو رکعات پڑھے، پھر قعدہ کرے، مگر ہم نے قیاس کو احتمال یعنی ایک حدیث کی بنا پر چھوڑ دیا ہے، جو حضرت چندب شاہ اور مسروقؒ سے مروی ہے کہ ایک بار وہ دونوں اس صورت حال سے دوچار ہو گئے، تو چندبؒ نے دو رکعتیں پڑھیں، پھر قعدہ کیا مگر مسروقؒ نے ایک رکعت ادا کی پھر قعدہ کیا اور پھر دوسری رکعت ادا کی پھر انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس بارے میں استفسار کیا۔ تو انہوں نے کہا کہ تم دونوں ہی نے ٹھیک کیا، لیکن اگر میں ہوتا تو میں وہی کرتا جو مسروقؒ نے کیا ہے۔ یہ جو انہوں نے ان دونوں ہی کے عمل کو درست قرار دیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ ہنجر اور زیادہ بہتر کا مسئلہ ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام اور سلیمان علیہ السلام کے قصے میں فرمایا ہے:

فَكُنْ مِنْ أَهْلِ الْمَكِينِ ۖ وَكَلَّا الْمُنِينِ  
حُكْمًا وَعِلْمًا ۖ

تو ہم نے فیصلہ کرنے کا طریقہ سلیمان کو سکھا دیا۔ اور ہم نے دونوں کو حکم رکعت و نہوت اور علم بخشا تھا۔

لہذا اس سے ان میں سے ہر مجتہد کی تصویر (تائید) نہیں ہوتی، بلکہ یہ نفسِ اجتہاد کی تصویر تو ہے لیکن ان کے اجتہاد سے ثابت شدہ معنوں کی نہیں ۲۰ ورے ایسے ہی ہو گا جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ:

”ہر مجتہد اپنی اپنی جگہ صحیح ہوتا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان میں سے حق پر ایک ہی ہوتا ہے۔“

لہذا ان میں سے پہلا قول ہی صحیح ہے۔ پھر اس کا عذر کہ وہ گو امام کے ساتھ حقیقی اور علیٰ طورِ اجتہاد فی غائر پڑھتا ہے، لیکن ہم نے امام کی اتباع کی بنا پر اس کی اس منہ زار کوکھٹا آخری غائر قرار دیا مگر جب امام کی تحریر ختم ہو گئی، تو اس کی اتباع بھی ختم ہو گئی لہذا اب حقیقی حالت ہی قابلِ اعتبار ہو گی جس کی بنا پر مسبق کی یہ دوسری رکعت ہو گی اور نماز مسطر میں چونکہ دو رکعات کے بعد قعدہ کو فرض نہیں، مگر واجب ہے، لہذا اسے اس کے لیے میٹھنا چاہیے؛ اسی طرح جب وہ دو رکعات ادا کر لے گا، تو اس پر قعدہ فرض ہو جائے گا

۱۴۔ اس لیے کہ حقیقت میں وہی قعدہ اس کی آخری رکعت کے بعد واقع ہوا ہے، لہذا اس کی اس حقیقی حیثیت کا اعتبار ہوگا۔ رہا فریق مخالف کا یہ کہنا کہ ”قعدہ خشک موقع پر ادا ہوا ہے، لہذا اس کے اعادے کی ضرورت نہیں“ تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ امام کی اجازت میں اس کا وہ قعدہ مقتدی کی نماز کے اختتامی حصے میں ادا ہوا ہے، لیکن وہ مسہوق کے حق میں فرض نہ تھا، کیونکہ اس کی پشت نماز کے اختتامی حصے میں اس کے واقع ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس لیے ہوتی ہے تاکہ اس قعدہ کے ذریعے اس کا نماز سے باہر نکلنا جائز ہو سکے، حتیٰ کہ اگر نفل نماز ادا کرنے والا شخص دوسری رکعت میں بیٹھنے کے بجائے تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو تو اس کا قعدہ ہمارے نزدیک تبدیل ہو کر واجب ہو جاتا ہے اور فرض نہیں رہتا، کیونکہ اس قعدے کی بنا پر اس کا نماز سے باہر نکلنا نہیں ہوا، تو اسی طرح یہاں بھی ہمارے نزدیک یہ (سلا) قعدہ مسہوق کے حق میں محض ایک (اضافی) عمل ہوگا، اور جب وہ اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرے گا، تو چونکہ اب اس کے لیے نماز سے باہر نکلنے کا موقع آگیا ہے لہذا اس کے لیے اسی موقع پر قعدہ نماز فرض ہوگا۔ تاہم جہاں تک ”قرأت“ کا تعلق ہے، تو اس کا حکم ہے کہ جب کوئی شخص امام کے ساتھ نماز مغرب کی ایک رکعت ادا کرے، پھر وہ اپنی فوت شدہ نماز کو ادا کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے تو وہ دو رکعتیں ہی قضا کرے گا اور ہر رکعت میں سورۃ الفاتحہ اور سورۃ پڑھے گا۔ اور اگر ان دو میں سے کسی ایک رکعت میں قرأت کرنا چھوڑ دے تو اس کی نماز سب کے نزدیک فاسد ہو جائے گی، امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس لیے کہ وہ بعد میں اپنی ابتدائی دو رکعتیں ہی قضا کرتا ہے۔ اسی طرح امام محمد کے نزدیک بھی قرأت کے معاملے میں اس کی یہ ابتدائی رکعات ہیں اور چونکہ ابتدائی رکعات میں قرأت فرض ہوتی ہے، لہذا اس کے ترک سے نماز کا فاسد ہو جانا لازم آئے گا، جب کہ مخالفین کے یہاں اس کی وجہ دوسری ہے، جو ہم اور یہ بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ امام کے ساتھ دو رکعتیں پڑھ لے، تو وہ اپنی چھوٹی جوئی ایک رکعت کو قراء کے ساتھ ادا کرے، اور اگر چار رکعتوں والی نماز میں، امام کے ہمراہ اسے فقط ایک رکعت ملی، تو وہ جب کھڑا ہوگا، تو وہ ایک رکعت قرأت سمیت پڑھ کر قعدہ کرے گا اور تشہد پڑھے گا، پھر وہ کھڑ ہو کر ایک اور رکعت قرأت و سورۃ فاتحہ کے ساتھ ادا کرے گا اور اگر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک رکعت میں قرأت کرنا چھوڑ دیا تو جیسے کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ رہی تیسری رکعت تو اس میں اسے اختیار ہوگا، چاہے پڑھے یا نہ پڑھے تاہم اس میں بھی قرأت کرنا (سورۃ فاتحہ پڑھنا) افضل ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر بیان ہوا، اور اگر اس نے امام کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں تو وہ اپنی دونوں رکعتوں میں سورۃ فاتحہ اور قرأت دونوں پڑھے۔ اور اگر اس نے ان

میں سے کسی ایک رکعت میں قراءت چھوڑ دی۔ تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس کی نماز ناسید ہو جائے گی۔ پھر یہ حکم دونوں صورتوں میں یکساں ہے، خواہ امام نے پہلی دو رکعتوں میں قراءت کی ہو یا قراءت نہ کی ہو بلکہ آخری دو رکعات میں اسے قضا کیا ہو۔ اور مسبق بھی آخری دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے تو حکم دونوں کا ایک ہی ہے، جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا کہ امام کی آخری دو رکعتوں میں پڑھی ہوئی قراءت بھی پہلی دو رکعتوں کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے، لہذا آخری دو رکعتیں قراءت سے بدستور خالی رہ جائیں گی۔ گویا اس نے ان دونوں رکعتوں میں قراءت کی ہی تھی۔ پھر اگر امام کو اپنی ابتدائی نماز میں کوئی شخا بہوں جائے۔ مثلاً وہ نماز کے سجدوں میں سے کوئی سجدہ بھول گیا ہو، پھر آخری قعدہ میں مقدار تشبہ میں بیٹھنے کے بعد اسے یاد آیا ہو تو وہ اس کو اسی وقت قضا کرے، خواہ اس نے ایک سجدہ چھوڑا ہو یا متعدد اور خواہ اسے یہ علم ہو کہ اس نے کوئی رکعت کا سجدہ چھوڑا تھا اور خواہ اسے یہ بھی معلوم نہ ہو، تاہم ان سجدوں کو ادا کرنے کا طریقہ کیا ہو گا؟ یہ مسائل ”مسائل سجدات“ کے عنوان سے آئندہ بیان کیے جا رہے ہیں۔

## فصل مسائل سجدات (سجدے چھوٹ جانے کے احکام)

تقسیم (بنیادی اصولوں کی وضاحت) : سجدوں کے مسائل پر جاری ہے بحث چند اصولوں پر مبنی ہو گی، جن کا پیشگی کہنا ضروری ہے تفصیل حسب ذیل ہے :

- ① آخری سجدہ اگر اپنے صحیح موقع سے چھوٹ جائے، اور بعد میں اسے قضا کیا جائے، تو وہ اپنے اصلی مقام سے ملحق ہو جاتا ہے، جیسا کہ قضا کے سلسلے میں بھی یہی اصول ہے۔
- ② اگر نماز جائز اور ناسید ہونے کے مابین متردو ہو تو اگرچہ جو ازا کی متعدد وجوہ ہوں اور فساد کی ایک ہی وجہ ہو تو تب بھی نماز کو ناسید قرار دینا ہی زیادہ بہتر ہے، کیونکہ فساد کا وجہ بالیقین طور پر ثابت ہوتا ہے۔ لہذا وہ محض مشکوک فعل ساتھ رخ نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں احتیاط بھی اسی مؤقف کو اختیار کرنے میں ہے، اس لیے کہ اس واجب کو دہرا لینا۔ جو اس پر واجب نہ ہو، خود پر عاید کسی واجب کو چھوڑنے سے افضل ہے، جو سجدہ شکیب اپنے مقام پر ادا ہوا اس کے لیے نیت ضروری نہیں ہوتی، لیکن جو سجدہ بعد میں قضا کیا جائے اس کے لیے نیت کرنا لازم ہے، کیونکہ جب سجدہ اپنے اصل مقام پر ادا کیا جائے، تو اس کے لیے فقط نماز کی نیت ہی کافی ہوتی ہے، اس لیے کہ

یہ نیت نماز کے ہر اس عمل کو شامل ہوتی ہے، جو شرعاً غار میں کسی بھی موقع پر ادا اٹھل کے لیے متعین ہوگا۔ لیکن جو در عمل "نماز میں بے موقع" ادا کیا جائے تو نماز کی یہ نیت اس کو ضائع نہیں ہوتی۔  
 (۴) اگر کسی نفل کے سنت یا بدعت ہونے میں تردد ہو، تو بدعت ہونے کی حیثیت سے اس کو چھوڑنا واجب ہوگا، کیونکہ واجب و ترک بدعت، پر عمل کرنا سنت پر عمل کرنے سے بہتر ہے اور اگر کسی کام کے بدعت اور فرض ہونے میں تردد ہو جائے تو فرض ہونے کی حیثیت سے اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، کیونکہ بدعت کو چھوڑنا زیادہ سے زیادہ واجب ہے، مگر فرض پر عمل کرنا واجب سے زیادہ اہم ہے۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ فرض چھوڑنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، لیکن بدعت اختیار کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لہذا فرض ہونے کی حیثیت سے اس کی ادائیگی زیادہ بہتر ہوگی۔

(۵) اگر کسی سجدے اور رکعت میں تردد ہو جائے، تو وہ سجدہ کر کے قعدہ کر لے پھر وہ ایک اور رکعت پڑھ کر قعدہ کر کے سلام پیرے اور سجدہ مہسور کرے، یہاں سب سے پہلے سجدہ اس لیے ادا کیا جاتا ہے، کیونکہ اگر اس نے فقط ایک ہی سجدہ چھوڑا ہو تو سجدہ کر لینے سے اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، بعد ازاں وہ قعدہ کرے گا اور اگر اس نے ایک رکعت چھوڑی ہو، تو سجدہ کر لینے سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا، پہلے اسے رکعت اس لیے نہیں پڑھنی چاہیئے، کیونکہ اگر اس نے فقط رکعت ہی چھوڑی ہو، تو تب تو رکعت ادا کر لینے سے اس کی نماز درست ہو جائے گی، لیکن اگر اس نے فقط ایک سجدہ ہی ترک کیا ہو، تو ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے، کہ اس نے نماز کے عین وسط میں، اس کو مکمل کرنے سے قبل، ایک مکمل رکعت کا اضافہ کر دیا ہے، اور چونکہ اس کی یہ رکعت نفل قرار پائے گی، لہذا اس سے وہ فرض کی تکمیل سے قبل، نفل نماز کی جانب منتقل ہو جائے والا قرار پائے گا۔ جس سے اس کی فرض نماز فاسد ہو جائے گی۔ رہا سجدہ کرنے کے بعد اسے ٹیٹھنے (قعدہ کرنے) کا حکم تو وہ اچلے ہے۔ کہ اگر اس نے محض ایک سجدہ ہی چھوڑا ہو، تو سجدہ کر لینے سے اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، لہذا اس پر قعدہ فرض ہوگا اور اگر وہ اس صورت میں قعدہ اخیرہ سے قبل، ایک اضافی رکعت پڑھ لے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ وہ فرض مکمل کرنے سے قبل ہی نفل نماز کی جانب منتقل ہو گیا ہے لیکن اگر اس نے پوری رکعت چھوڑی ہو تو اس صورت میں سجدے اور قعدہ سے کام درمیان میں ہوتا۔ اس کے لیے نقصان وہ نہیں ہو سکتا، اور اس صورت میں کم زیادہ سے زیادہ فرض اور بدعت کے مابین تردد ہے، لہذا ایسا کرنا فرض یا لانا، زیادہ ہوگا۔

④ نماز مکمل ہونے سے قبل اگر اس میں ایک رکعت سے کم اضافہ کر دیا جائے، تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی مثلاً یہ کہ وہ ایک رکوع یا سجدہ یا قیام یا قعدے کا اضافہ کر دے؛ البتہ امام محمدؒ سے مروی ایک روایت کے مطابق ایک سجدے کا اضافہ بھی نماز کے لیے مفید ہے، فرض نماز مکمل کرنے سے قبل ایک مکمل رکعت کا اضافہ تو وہ نماز کے لیے مفید ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل (مستفید) کر دیا جائے، جیسا کہ یہ مسئلہ اس سے قبل بیان ہو چکا ہے۔

⑤ ایک ہی نماز کے افعال میں ترتیب نماز کا رکن نہیں ہے۔ اور ترتیب چھوڑ دینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، خواہ ترتیب دانستہ چھوڑی ہو یا بھول کر۔ یہ ہمارے ہمین امام کا مسلک ہے، جیسا کہ ہم از قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

⑥ عین یا چار رکعتوں والی فرض نماز میں قعدہ ادائی فرض نہیں ہے۔ البتہ قعدہ اخیرہ فرض ہے، جیسا کہ اوپر گذرا۔

⑦ سجدہ سہو کے سلام سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ جو سجدہ سہو کسی رکن کو اس کے محل موقع و محل سے موزوں کر دینے کی بنا پر واجب ہوتا ہے۔ اور اسے ہمارے نزدیک سلام کے بعد ادا کیا جاتا ہے۔۔۔ یہ مسئلہ بھی پیچھے بیان ہو چکا ہے۔

⑧ اگر نماز کے سجدوں اور رکعتوں میں اشتباہ پیدا ہو جائے، تو شبہ دور کرنے کے لیے ”کم تعداد“ کو مد نظر رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ یہی طریقہ قریب الجہم ہے، لیکن اگر دونوں طرف خیال برابر ہو، تو اس صورت میں اسے اختیار رہتا ہے کہ وہ جس تعداد کو چاہے مد نظر رکھے، کیونکہ یہاں دونوں پہلو یکساں ہیں واللہ اعلم۔

جب یہ تمام اصول ذہنی نشین ہو گئے و قوابل ہم یہ کہتے ہیں کہ: اگر نمازوں میں سے کسی نماز کا کوئی سجدہ چھوٹ جائے، تو یا تو یہ کہہ نماز فجر کا ہوگا یا نماز ظہر، عصر یا عشاء اور یا پھر مغرب کا، نیز نماز نے یا تو اس نماز پر کچھ اضافہ کیا ہوگا، یا اضافہ نہ کیا ہوگا۔ نماز فجر: تو اگر اس نے نماز فجر کا کوئی سجدہ چھوڑ دیا ہو، مگر اس کی رکعتوں میں اضافہ نہ کیا ہو، لہذا انہں اسے سلام سے مکمل یا سلام کے بعد مگر بات حجت کرنے سے قبل وہ کہہ یاد آجائے، تو وہ اس سجدے کو ادا کرے، خواہ اسے صحیح طور پر معلوم ہو۔ کہ اس کا یہ سجدہ پہلی یا دوسری رکعت سے چھوٹا ہے، یا اسے یہ علم نہ ہو۔ کیونکہ یہ سجدہ اپنی جگہ سے فوت ہو گیا ہے۔ مگر اپنی جگہ سے اس کے فوت ہو جانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ابھر چکر وہ نماز کا ایک رکن ہے لہذا اسے قضا کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر وہ نماز سے غافل ہوئے بلکہ وہ سجدہ قضا میں کرے گا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے اگر ابتدائی دو رکعتوں میں قرات کرنا چھوٹ جائے، تو چونکہ قرات نماز کا رکن ہے، لہذا اسے آخری دو رکعتوں میں قضا کر لینا غلط ہے اور اگر وہ نماز سے فارغ ہوئے بلکہ اسے قضا نہ کرے،

تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی لہذا قراءت اگر اپنی اصلی جگہ سے تھوڑی سی ہٹ جائے تو اسے بعد میں قضا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ نماز کی تحریم پر قرار رکھنے کی بنا پر ابھی اس کا موقع و محل باقی ہے، تو اسی طرح بیان رکھ دے گا، لیکن یہی حکم ہوگا۔ پھر یہ سجدہ ادا کرتے وقت وہ سجدہ قضا کرنے کی نیت بھی کرے کیونکہ اگر تو واقعی وہ سجدہ پہلی رکعت کا چھوٹا ہوا ہو تو اس صورت میں اس کے قضا ہونے کی بنا پر اس کی ادائیگی کے وقت نیت ضروری ہوگی، لیکن اگر وہ دوسری رکعت سے غفلت رکھتا ہو، تو اس صورت میں چونکہ وہ نماز کی اصل نیت کے تحت شامل ہے، لہذا اس کی ادائیگی کے لیے نئی نیت کے ضرورت نہ ہوگی، بنا بریں چونکہ اشتباہ پیدا ہو گیا ہے، لہذا احتیاطاً اس کی نیت کر لی جائے، ایک اور قول کے مطابق وہ اس نماز میں خود پر واجب سجدہ کی نیت کرے، اسی طرح ہر چھوٹے سجدے کو اسی طریقے سے قضا کیا جائے۔ سجدہ کے بعد وہ تشہد میں بھی بیٹھے، کیونکہ نماز کا اصلی سجدہ ادا کرنے کی بنا پر اس کا سابق تشہد ختم ہو گیا ہے، اس لیے کہ اس سجدہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ قعدہ بے موقع ادا ہوا ہے، لہذا اس کے لیے تشہد پڑھنا لازم ہوگا اور اگر اس نے اس قعدے کو چھوڑ دیا، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ آخری قعدہ فرض ہوتا ہے۔ پھر وہ تشہد پڑھے اور پھر سلام پھیرے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس نے دو سجدے چھوڑ دیے، تو اگر اسے متعین طہ پر یہ علم ہو کہ یہ دونوں سجدے دو رکعات کے ہیں یا فقط دوسری رکعت کے ہیں، تو ان دونوں صورتوں میں وہ پہلے دونوں سجدہ ادا کرے اور پھر تشہد پڑھے اور سلام پھیر دے۔ اس لیے کہ اگر تو اس نے وہ سجدے دونوں رکعات سے چھوڑے ہوں، تو چونکہ وہ اپنی ہر رکعت کو ایک ایک سجدہ کے ساتھ مکمل (مستقیم) کر چکا ہے، اور رکعت کی تکمیل ایک ایک سجدہ پر ہی موقوف ہوتی ہے، لہذا وہ دو سجدے قضا کر کے اپنی نماز کو مکمل کرے گا اور اگر اس کے یہ دونوں سجدے دوسری رکعت سے چھوڑے ہوں تو جب دونوں سجدے اپنے صحیح موقع و محل پر ادا ہونے کی بنا پر ان کی ادائیگی میں اپنے وقت پر ہو جائے گی، لیکن اگر اسے یقین ہو کہ اس کے یہ دونوں سجدے پہلی رکعت سے ہی چھوڑے ہیں، تو تب نہ ایک اور مکمل رکعت ادا کرے، اس لیے اگر کسی نے رکوع کیا ہو، مگر سجدہ نہ کیا ہو اور یہ بھی سراغ لایا ہو اور پھر قراءت کر کے رکوع اور پھر ادا کیے ہوں تو اس کی فقط ایک ہی رکعت شمار ہوگی، کیونکہ اس صورت میں فقط رکوع دو بار کیا گیا ہے۔ لہذا ان میں سے ایک رکوع لغو (بے فائدہ) ہو جائے گا، اس لیے کہ اس نے جو دوسری رکعت میں دو سجدے کیے ہیں وہ اس کے دو رکوعوں میں سے ایک رکوع کے ساتھ ملحق و متصل ہو جائیں گے، لیکن یہ مسئلہ بحث طلب ہے کہ آیا وہ پہلے رکوع کے ساتھ ملحق و متصل، ہوں گے، یا دوسرے کے ساتھ اگر تو پہلی رکعت کا رکوع قراءت

سے قبل کیا گیا ہو، تو یہ سجدے دوسرے رکوع کے ساتھ ملحق ہوں گے اور پہلا رکوع لغو ہو جائے گا، کیونکہ اس کا اصلی وقت قراءت کے بعد ہے اور اسے قبل از وقت ادا کیا گیا ہے مگر یہاں چونکہ قراءت نہیں پائی گئی، لہذا اس پہلے رکوع کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جب کہ دوسرا رکوع چونکہ تحکیم اپنے موقع پر ادا ہوا ہے لہذا اس کا اعتبار ہوگا چنانچہ اگر کوئی شخص اس کے ساتھ دوسرے رکوع میں شریک ہو جائے تو وہ ایک مکمل رکعت پانے والا شمار ہوگا اور اگر اس نے پہلے رکوع کو پایا ہو تو وہ مکمل رکعت پانے والا شمار نہ ہوگا اور اگر پہلا اور دوسرا دونوں رکوع قراءت کے بعد ادا کیے گئے ہوں تو تب بھی (امام محمدؒ کی کتاب کے) ”باب السہو“ کی روایت کے مطابق یہی حکم ہوگا، البتہ ”باب الحمد“ کی روایت کی رو سے پہلا رکوع معتبر ہوگا اور اسے بعد میں سجدہ سہو بھی کر لیتا حکم ہوگا اور اس کا پہلا سجدہ لغو ہو جائے گا پھر اگر کسی نے دوسری رکعت کا رکوع پایا ہو، پہلی رکعت کا پایا ہو تو وہ اس رکعت کو پانے والا شمار نہ ہوگا اور اگر اسے علم نہ ہو کہ وہ سجدے کو کسی رکعت سے تعلق رکھتے ہیں، تو وہ دو سجدے کر کے ایک اضافی رکعت اور ادا کرے۔ کیونکہ اگر تو اس نے پہلی اور دوسری رکعت کا ایک ایک سجدہ پڑھا ہو، تو دونوں سجدے ادا کرتے ہی اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، اس لیے کہ وہ اپنی ہر رکعت کو ایک ایک سجدہ کے ساتھ مکمل (مستفید) کر چکا ہے، لہذا ان دو سجدوں میں سے ایک ایک رکعت کے ساتھ شامل ہو جائے گا جس سے اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ اس صورت میں یہ سجدے اپنی اصلی جگہ سے چھوٹ جانے کے باعث ”قضا“ شمار ہوں گے اور اگر یہ سجدے اس کی دوسری رکعت سے چھوٹے ہوں۔ تو اندر میں صورت اس پر فقط وہی سجدے واجب الادا تھے، لہذا جب وہ دونوں سجدے کر لے گا، تو یہ سجدے اپنے مقام پر، یعنی دوسری رکعت کے بعد ادا ہونے کے باعث اس کی نماز مکمل اور درست طور پر ادا ہو جائے گی۔ ان دونوں صورتوں میں اس پر کوئی اور رکعت واجب الادا نہیں ہوتی لیکن اگر اس کے یہ کچھ پہلی رکعت سے چھوٹ گئے ہوں تو تب اسے ایک اور رکعت ادا کرنا ہوگی، پھر اس نے جو دوسری رکعت کے بعد دو سجدے کیے ہیں ”باب الحمد“ کی روایت کے مطابق وہ پہلے رکوع کے ساتھ ملحق ہو جائیں گے بشرطیکہ اس نے رکوع قلمت کرنے کے بعد کیا ہو اور دوسرا قیام اور رکوع ”مکرر“ شمار ہوں گے، لہذا ان کا اعتبار نہ ہونے کی بنا پر اس کی کل ایک ہی رکعت ادا ہوگی اور اس پر مزید ایک رکعت ادا کرنا لازم ہوگا، مگر ”باب السہو“ کی روایت کی رو سے چونکہ یہ سجدے دوسرے رکوع سے ملحق متصل ادا ہوئے ہیں، لہذا اسی کے ساتھ ملحق قرار پائیں گے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ لہذا پہلا رکوع اور اس سے قبل والا قیام دونوں لغو قرار پائیں گے۔ پھر مذکورہ دونوں روایات کے مطابق اس صورت میں اس پر مزید ایک رکعت کی قضا لازم ہوگی اور چونکہ مذکورہ

دو وزن صورتوں میں دو سجدوں کی اور اس آخری صورت میں دو سجدوں اور ایک رکعت کی قضا لازم قرار پاتی ہے، لہذا ان دو وزن صورتوں کو جمع کیا جائے گا اور اس کی ابتدا لازماً سجدوں کی ادائیگی سے کی جائے گی، کیونکہ اگر اس نے فقط وہ ہی سجدے ترک کیے ہوں تو ان کی اور ان کے بعد تشدد کی ادائیگی سے نماز مکمل ہو جائے گی اور فرض ادا ہو جائے کے بعد ایک مزید رکعت کا اضافہ نقصان دہ نہ ہوگا اور اگر اس نے ایک رکعت چھوڑی ہو تو دونوں سجدے اور ان کے بعد والا قعدہ اس کے لیے نقصان کا باعث نہ ہوں گے اور اگر اس نے پہلے رکعت پڑھی اور پھر سجدے کیے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اگر تو واقعی اس نے ایک رکعت چھوڑی ہو، تو رکعت ادا کر لینے سے اس کی نماز تمام ہو جائے گی، لیکن اگر اس نے دو سجدے چھوڑ دیے ہوں، تو فرض مکمل کرنے سے قبل ایک رکعت کا اضافہ لازم آئے گا، جو فرض نماز کو فاسد کر دیتا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا اور اسے دو وزن سجدوں اور رکعت کے مابین قعدہ بھی کرنا ہوگا جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا کہ بعض پہلوؤں سے یہ اس کی نماز کا اختتامی حصہ ثابت ہوتا ہے پھر اس موقع پر اسے چاہیے کہ وہ ان دو وزن سجدوں میں "قضا" کی نیت کرے، کیونکہ ان کی اصلیت میں تردد ہے، مگر احتیاط کا تقاضا یہی ہے۔

اور اگر اس نے پہلے سجدے چھوڑ دیے ہوں، پھر اگر تو ان کے بارے میں اس کی "مخفی" (مخفی) بجا رہے، غور و فکر، فیصلہ کن جو بھی ہو تو اسی پر عمل کیا جائے گا اور اگر اس کی "مخفی" اس پر بچاں کسی نیچے تک نہ پہنچی ہو، تو تب وہ ایک سجدہ کر کے مزید ایک رکعت ادا کرے، کیونکہ کم نماز لازمی طور پر ادا ہو چکی ہے، لہذا اسی کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نے اندر میں صورت دو رکعتوں میں فقط ایک سجدہ کیا ہوگا اور چونکہ ایک سجدہ کے ساتھ فقط ایک رکعت مکمل (مقید) ہوتی ہے، لہذا اس رکعت کی تکمیل کے لیے ابھی اس پر مزید ایک سجدہ لازم ہوگا اور اس صورت میں وہ قعدہ نہیں کرے گا، کیونکہ ایک رکعت ادا ہونے سے رکعت کے مکمل ہونے کا گمان بھی نہیں ہو سکتا کہ اس پر تشدد میں بیٹھنا ضروری خیال کیا جائے بلکہ اس پر مزید ایک رکعت پڑھنا، اور پھر تشدد میں بیٹھنا اور سلام پیرے گا اور سلام کے بعد سجدہ سہو بھی کیا جائے گا، پھر اسے چاہیے کہ وہ سجدے میں "ترک شدہ" سجدے کو قضا کرنے کی نیت کرے، اس لیے کہ یہاں یہ امکان موجود ہے کہ شاید اس نے پہلے رکوع کے بعد ایک سجدہ کر لیا ہو، لہذا اگر اس نے سجدہ کرتے ہوئے قضا کی نیت نہ کی، تو اس سے اس کی دوسری رکعت مکمل (مقید) ہو جائے گی اور پھر اگر وہ اس کے بعد قیام کر کے مزید ایک رکعت ادا کرے گا، تو وہ فرض مکمل ہونے سے پہلے نفل ادا کرنے والا قرار پائے گا۔ جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے اس کے ساتھ قضا کی نیت کر لی تو وہ سجدہ اپنی اصل جگہ کے ساتھ ملحق ہو جائے گا اور اس کے بعد اس نے سجدہ کو محکم نماز پڑھی ہوگی وہ ناقص رکعت ہونے کے باعث ناقص



رہ جائے گی، اسی لیے اسے اس سجدہ کی ادائیگی کے وقت قضا کی نیت کرنی چاہیئے۔  
 پھر امام محمدؒ نے یہ نہیں کہا، کہ اگر اس نے چاروں سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو اسے کیا کرنا  
 چاہیئے۔ ایک قول کے مطابق وہ دو سجدے کر کے پھر ایک اور رکعت ادا کرے اور کھڑا  
 اور رکعت کے درمیان قعدہ ذکر سے، کیونکہ اس نے فی الحقیقت قیام اور رکوع کا اعادہ  
 کیا ہے، لہذا جب وہ دو سجدے کرے گا، تو مذکورہ دونوں روایتوں کے مطابق یہ سجدے  
 ان دونوں رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت کے ساتھ ملحق ہو جائیں گے اور دوسرا رکوع  
 اور قیام لغو ہو جائے گا اور اس کی فقط ایک رکعت مکمل ہوگی اور اس کے بعد اگر وہ  
 ایک اور رکعت ادا کرے گا، تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، واللہ اعلم۔

**نماز ظہر، عصر اور عشاء:** اور اگر اس نے نماز ظہر یا عصر یا عشاء کا ایک سجدہ چھوڑ

جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے نماز فجر کے ضمن میں بیان کیا۔ اور اگر اس پر دو سجدے واجب الادا  
 ہوں، تو جب اسے دو سجدے کر کے ایک مزید رکعت پڑھنا ہوگی اور اس پر سجدہ سبوحی  
 لازم ہوگا۔ کیونکہ اگر تو اس نے مذکورہ سجدے دو علیحدہ علیحدہ رکعتوں سے چھوڑے ہوں،  
 خواہ رکعت کوئی بھی ہو۔ تو اس پر فقط دو ہی سجدے واجب الادا ہونگے اور اگر  
 اس نے وہ سجدے آخری رکعت سے چھوڑے ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر اس  
 نے ابتدائی تین رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت سے انہیں چھوڑ دیا ہو تو اس صورت میں  
 اس پر ایک مکمل رکعت کی ادائیگی لازم ہوگی کیونکہ حسب اختلاف روایات سجدہ کے بغیر  
 محض قیام اور رکوع لغو ہو جاتے ہیں، تو جب ایک پہلو سے اس پر ایک رکعت اور دوسرے  
 پہلو سے اس پر دو سجدوں کی ادائیگی لازم مشہری تو احتیاطاً دونوں کو جمع کر لیا جائے گا، پھر  
 دونوں سجدے ادا کرنے کے بعد قعدہ میں بیٹھنے کی وجہ سے کہہ سکتا ہے۔ یہ اس کی آخری  
 رکعت کے سجدے ہوں اور چونکہ نماز کے اختتام پر قعدہ کرنا فرض ہے لہذا یہاں بھی  
 اس پر قعدہ فرض ہوگا اور ان دونوں سجدوں کی ادائیگی کے وقت وہ خود پر لازم سجدوں  
 کی نیت کرے، اس لیے کہہ سکتا ہے وہ ابتدائی تین رکعات میں سے کوئی بھی  
 دو رکعتوں سے چھوڑ گئے ہوں، یا ان میں سے ایک سجدہ کسی ابتدائی رکعت کا ہو  
 اور ایک آخری رکعت کا، یہاں بھی احتیاطاً سب سے پہلے سجدے ادا کیے جائیں گے جیسا  
 کہ ہم نے اوپر بیان کیا: اور اگر اس نے تین سجدے چھوڑے ہوں تو وہ پہلے تین سجدے کہے  
 اور پھر مزید ایک رکعت ادا کرے اس لیے کہ میں ممکن ہے، کہ اس نے تین  
 سجدے ابتدائی تین رکعات سے چھوڑے ہوں، لہذا ایک ایک سجدے کے ساتھ ہر  
 رکعت کی تکمیل ضروری ہوگی اور یوں اس پر تین سجدوں کی قضا لازم ہوگی اور یہیں انکا  
 ہے کہ ایک سجدہ تو ابتدائی رکعات میں سے کسی ایک سے چھوٹا ہو، اور باقی دو سجدے آخری  
 رکعت سے ترک کیے ہوں، لہذا جو تھی رکعت دو سجدوں کے ساتھ مکمل ہو جائے گی اور ایک  
 سجدہ اپنے مقام سے ملحق ہو جائے گا، پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس نے دو سجدے تو ابتدائی تین رکعات

میں سے کسی ایک رکعت سے چھوڑے ہوں اور ایک سجدہ آخری رکعت سے چھوڑ دیا ہو تو سب اختلاف  
تینوں رکعات میں سے کسی ایک رکعت کا تمام اور رکوع لغو قرار پائے گا۔ لہذا اس  
پر ایک رکعت کا چھوڑا ہوا سجدہ اور ایک مکمل رکعت اور اگر نا لازم ہوگی، تو چونکہ اس  
پر ابتدائی دو صورتوں میں تین سجدے واجب قرار پاتے ہیں اور آخری صورت میں ایک سجدہ  
اور ایک رکعت واجب الادا ٹھہرتی ہے، لہذا ان تمام احتمالات کو جمع کیا جائے گا تاہم حسب بالا رکعت  
اور اگر نئے سے قبل سجدے ہو چکے ہوں اور ان کی اوائل کے وقت خود پر لازم سجدوں کی نیت کی جائے اور  
سجدوں اور رکعت کے مابین قعدہ بھی کیا جائے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ پھر اگر اس  
لے چار سجدے ترک کیے ہوں، تو وہ سب سے پہلے چار سجدے اور پھر دو رکعتیں  
ادا کرے گا۔ اس لیے کہ اگر تو اس نے یہ چار سجدے چار رکعات سے چھوڑے  
ہوں، تو اس پر چار ہی سجدے واجب الادا ٹھہرتے ہیں اور اگر اس نے دو سجدے  
ابتدائی تین رکعات سے اور دو سجدے آخری رکعت سے چھوڑے ہوں، تو اس صورت میں بھی  
اس پر چار ہی سجدے واجب الادا ہوں گے اور اگر اس نے یہ چار سجدے ابتدائی تین رکعات میں  
کے کئی یا دو رکعتوں سے چھوڑے ہوں اور اس نے دو سجدے کسی ابتدائی رکعت میں اور دو آخری  
رکعت میں کیے ہوں، تو اس کے دو قیام اور دو رکوع لغو ہو جائیں گے اور اس پر دو رکعتوں  
کی قضا لازم ہوگی اور اگر اس نے ابتدائی تین رکعات میں سے دو رکعتوں کا ایک ایک سجدہ اور ایک  
رکعت کے دو سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو اس صورت میں اس پر دو سجدوں اور ایک رکعت کی  
قضا ضروری ہوگی، لہذا احتیاطاً ان تمام صورتوں کو جمع کیا جائے گا اور سب سے پہلے چار سجدے کرے  
اور بعد ازاں دو رکعتیں پڑھے۔ دونوں رکعتوں سے قبل سجدے قضا کرنے کا حکم اس لیے ہے،  
کہ ان کو پہلے ادا کرنے میں کسی قسم کا نقصان نہیں، لیکن دونوں رکعات کو مقدم کرنے میں البتہ  
نقصان کا امکان موجود ہے کہ اس سے بعض صورتوں میں فرض نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ  
انہیں قبل بیان کر آئے ہیں اور جب نماز کسی ایک پہلو سے فاسد قرار پاتی ہو، تو اسے احتیاطاً  
فاسد ہی قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ انہیں قبل بیان ہو چکا ہے۔ ان میں سے تین سجدوں میں  
خود پر لازم سجدوں کی نیت کرے گا، کیونکہ چار میں سے دو سجدے تو یقینی طور پر قضا ہیں، مگر چوتھا  
یقینی طور پر قضا نہیں ہے، اس لیے کہ چوتھا لازمی طور پر یا تراضائی سجدہ ہوگا، یا پھر چوتھی رکعت کا  
حوتہ ہوگا، لہذا اس میں یہ نیت نہ کرے۔ اور چونکہ تیسرا سجدہ "احتمالی" ہے، اس میں بھی یہ احتمال  
ہے کہ وہ ابتدائی تین رکعتوں سے ہوا اور یہ بھی کہ وہ آخری رکعت سے ہو، لہذا اس میں بھی  
وہ احتیاطاً نیت کرے اور پھر جب وہ چاروں سجدے کر لے، تو چہرے میں بیٹھے، اس لیے کہ یہاں  
بھی یہ احتمال موجود ہے کہ ہو سکتا ہے یہ اس کی نماز کا اختتامی حصہ ہو، جہاں قعدہ کرنا فرض  
ہوتا ہے۔ بعد ازاں وہ اٹھ کھڑا ہو اور مزید ایک رکعت پڑھ کر تشہد میں بیٹھے۔ اس لیے  
کہ میں ممکن ہے اس پر ایک رکعت اور دو سجدے واجب الادا ہوں، لہذا یہاں ایک رکعت

کے بعد نماز کے آخری حصہ ہونے کا احتمال موجود ہے، لہذا اس پر یہاں بھی قعدہ کرنا ضروری ہوگا پھر وہ قعدہ کر کے کھڑا ہو جائے اور مزید ایک رکعت پڑھے اور پھر قعدہ کے بعد سلام پھیرے، سجدہ سہو کرے اور قعدہ کر کے سلام پھیر دے۔ اور اگر اس نے پانچ سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو وہ پانچ سجدے اور دو رکعات ادا کرے۔ یہاں پر اس کے ادا شدہ سجدوں پر قیاس کا مدار ہوگا، کیونکہ اب متروک سجدے ادا شدہ سجدوں کی نسبت زیادہ ہیں۔ اس لئے کہ اگر اس نے تین رکعتیں میں ایک ایک سجدہ کیا ہو، تو اس نے گویا تین رکعات کو ایک ایک سجدے کے ساتھ مکمل (مقتدر) کر لیا، لہذا اب اس پر تین سجدوں اور ایک رکعت کی ادائیگی لازم ہوگی اور اگر اس نے ایک رکعت میں دو اور ایک رکعت میں ایک سجدہ کیا ہو تو اس پر ایک سجدہ اور دو رکعتیں واجب لانا ہوں گی۔ پھر یہاں چونکہ ایک صورت میں اس پر تین سجدے اور ایک رکعت اور دوسری صورت میں دو رکعتیں اور ایک رکعت واجب الادا ہوگی، لہذا احتیاطاً ان سب احتمالات کو جمع کرنا جائز ہے، اور اسے تین سجدے اور دو رکعات ادا کرنا ہوں گی اور وہ حسبِ اولاد رکعتوں سے قبل تین سجدے کرے، جیسا کہ پہلے اور بیان کیا۔ اور جب وہ تین سجدے کر لے تو کیا بقیہ دو رکعات پڑھنے سے قبل وہ قعدہ میں بیٹھے یا نہ بیٹھے؟ اکثر مشائخ کا قول ہے کہ یہاں اسے نہیں بیٹھنا چاہئے، کیونکہ اگر تین تین سجدے تین رکعات کے ہوئے تو جب وہ یہ چیزیں سجدے کر لے گا، تو ان میں سے ہر ایک سجدہ اپنی اصل کے ساتھ ملحق ہو جائے گا اور اس کی تین رکعتیں مکمل ہو جائیں گی اور چونکہ تیسری رکعت پر قعدہ کرنا بدعت ہے، لہذا اس صورت میں قعدہ ثابت نہیں ہوتا اور اگر اس نے ایک رکعت میں دو سجدے کیے ہوں اور ایک رکعت میں ایک سجدہ کیا ہو، تو اندریں صورت جب وہ تین سجدے کرے گا، تو اس کی دو رکعتیں مکمل ہو کر دو سجدے اضافی ادا ہو جائیں گے، جو لغو تصور ہوں گے اور دو رکعتوں کے بعد سجدہ بعض مشائخ کے ہاں سنت ہے، لہذا یہاں اس قعدہ میں سنت اور بدعت ہونے کا اشتباہ پیدا ہو گیا، بنا بریں یہاں ترک بدعت زیادہ اولیٰ ہوگا۔ اور بعض مشائخ کے ہاں اگرچہ یہ قعدہ واجب ہے، مگر ترک بدعت کرنا فرض ہے جو واجب کی نسبت زیادہ اہم ہے، لہذا ترک بدعت (عدم قعدہ) ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ اجتہاد ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ یہاں بھی تین سجدوں کے بعد قعدہ کرے گا، کیونکہ جب قعدہ کے واجب اور بدعت ہونے میں تردد پیدا ہو جائے، تو واجب پر عمل کرنا مستحب ہوتا ہے، لہذا وہ فرماتے ہیں کہ وہ یہاں احتیاطی قعدہ نہیں، بلکہ مستحب قعدہ کرے، کیونکہ واجب شیء علماً فرض ہی کے حکم میں ہوتی ہے؛ بعد ازاں وہ ایک مزید رکعت پڑھ کر پھر قعدہ کرے گا، کیونکہ ایک پہلو سے یہ اس کی آخری رکعت قرار پاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر اس نے تین رکعتوں میں تین سجدے کیے ہوں اور ایک شیء دو تو اندریں صورت، جب اس نے بعد میں تین سجدے کر لینے تو اس کی تین رکعتیں مکمل ہو جائیں گی، پھر جب وہ ایک مزید رکعت ادا کرے گا تو اب اس کی چار رکعتیں پوری ہو جائیں گی اور چار رکعتوں کے بعد قعدہ ضروری ہوتا ہے، جبکہ دوسرے پہلو سے یہ تیسری رکعت قرار پاتی ہے، کیونکہ اگر اس نے ایک رکعت کے دو

اور ایک رکعت کا ایک سجدہ کیا پھر عیب وہ بعد میں بھی سجدے کرنے لگا، تو ان میں سے ایک سجدہ اپنے مقام سے جا کر حق ہو جانے لگا جس سے اس کی دو رکعات مکمل ہو جائیں اس طرح یہ اس کی تیسری رکعت ہو گی اور تیسری رکعت کے بعد قعدہ کرنا بدعت ہے۔

لہذا یہاں قعدہ کے بدعت اور فرض ہونے کے مابین شک پیدا ہو گیا، بنا بریں فرض کو ترجیح دی جائے گی، اس لیے کہ اگر عیب بدعت بھی فرض ہے اور اس پہلو سے وہ دونوں پہلو یکساں قرار پاتے ہیں، لیکن فرض کی حیثیت کو اس لیے ترجیح حاصل ہے کیونکہ فرض کو ترک کرنے میں عمل کے "قضا" ہونے کا احتمال موجود ہے۔ لہذا ان دو قسم کے بعد اٹھ کھڑا ہو اور وہ مزید ایک رکعت پڑھ کر تشہد میں بیٹھے اور سلام پھر کر سجدہ سہو کرے اور پھر قعدہ کر کے سلام پھر کرے اور قاز سے فارغ ہو جائے، اور اگر اس نے پھر کبھی ترک کر دیئے ہوں، تو وہ سجدہ اور تین رکعتیں قضا کرے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ ثابت ہوا کہ اس نے ایک رکعت میں فقط دو سجدے کئے ہیں، لہذا اس پر تین رکعتیں پڑھنا واجب ہوں گی اور اگر اس نے دو رکعتوں میں ایک ایک سجدہ کیا ہو تو اس صورت میں اسے اپنی دو رکعتوں کی تکمیل کے لیے دو سجدے کرنا ہوں گے اور دو مزید رکعات پڑھنا ہوں گی، لہذا احتیاطاً ان دونوں صورتوں کو ترجیح کیا جائے گا۔ سب سے پہلے سجدے کرنے کی وجہ کا اوپر ذکر کیا ہے، اب سوال یہ ہے کہ وہ دو سجدوں کے بعد قعدہ کے لیے بیٹھے یا نہ بیٹھے، تو اس کے علم میں مشائخ کا وہ اختلاف ہے جس کا ہم سطور بالا میں ذکر کر چکے ہیں، اس لیے کہ یہاں اس قعدہ میں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ محض ایک رکعت کے بعد کیا جا رہا ہے اور یہ بھی کہ وہ دو رکعتوں کے بعد واقع ہو رہا ہے، کیونکہ اگر تو اس نے فقط ایک ہی رکعت میں دو سجدے کئے ہوں تو تب تو یہ قعدہ فقط ایک رکعت کے بعد ہونا قرار پاتا ہے اور اگر اس کے یہ دونوں سجدے دو مختلف رکعتوں میں کیئے ہوں، تو قعدہ دو رکعتوں کے بعد قرار پاتا ہے اور چونکہ ایک رکعت کے بعد قعدہ بدعت اور دو کے بعد بعض مشائخ کے ان سنت اور بعض کے ان واجب ہوتا ہے لہذا اس کا حکم بھی حسبِ بالا مختلف فیہ ہو گا، اسی طرح یہ اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ جب وہ دو سجدوں کے بعد ایک اور رکعت ادا کر لے گا، اس لیے کہ اس رکعت کے دوسری یا تیسری ہونے کے مابین تردد ہے، وہ اس طرح کہ اگر تو اس نے ایک ہی رکعت میں دو سجدے کئے ہوں گے تو تب یہ دوسری رکعت ہو گی، لہذا اس نے دو رکعتوں میں ایک ایک سجدہ کیا ہو، تو تب یہ تیسری رکعت شمار ہو گی، پھر جب وہ ایک اور رکعت پڑھ لے گا تو تب وہ بالاتفاق قعدہ کرے گا، کیونکہ اب یہاں تیسری یا چوتھی رکعت ہونے کے مابین تردد ہو گا مگر ہم پھر اگر اس نے سات سجدے چھوٹی بیٹھے ہوں، تو تب وہ ایک سجدہ اور تین رکعتیں قضا کرے گا، کیونکہ اس جگہ اس نے فقط ایک ہی سجدہ کیا ہے، لہذا اس کی ایک ہی رکعت مکمل شمار ہو گی اور اس پر ایک ہی سجدہ لازم ہو گا جس سے اس کی ایک رکعت مکمل ہو جائے گی، لہذا ان دو تین رکعات پڑھے گا، تاکہ اس کی چار رکعتیں پوری

ہو جائیں، اور اگر اس نے آٹھ سجدے چھوڑے ہوں، تو جب دو سجدے اور تین رکعات پڑھے، اس لیے کہ وہ چار رکعات (بغیر سجدہ) ادا کر چکا ہے، تو جب دو سجدے ادا کر لے گا، تو وہ ایک رکعت کے ساتھ تین ہو جائیں گے اور باقی کے قیام اور رکوع حسب اختلاف روایات لغو ہو جائیں گے تو اس طرح وہ کل ایک رکعت ادا کرنے والا شمار ہوگا، تو اس پر اپنی چار رکعات کی تکمیل کے لیے تین رکعات پڑھنا واجب ہوں گی۔

**۵) نماز مغرب ۱** اور اگر اس نے نماز مغرب کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو، تو وہ فقط ایسے سجدے کو دہرائے گا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر اس نے دو سجدے ترک کر دیئے، تو وہ دو سجدے ادا کر رکعت مزید ادا کرے گا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر وہ دونوں سجدوں کے بعد قعدہ کرے گا، اس لیے کہ عین ممکن ہے اس نے یہ دو سجدے دو رکعات سے چھوڑے ہوں، تو دوسری صورت وہ اضافی رکعت اس کے لیے محض نفل ہوگی، لہذا اس کے لیے یہاں قعدہ کرنا ضروری ہوگا اور اگر اس نے تین سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو وہ تین سجدے اور ایک رکعت ادا کرے، اس لیے کہ اگر اس نے یہ تین سجدے تین رکعات سے چھوڑے ہوں گے، تو جب وہ سجدے کرے گا، اور بعد ازاں تشہد میں بیٹھ جائے گا تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی اور اگر اس نے پہلی دو رکعتوں سے ایک اور تیسری رکعت سے دو سجدے ترک کئے ہوں، تو اس پر تینوں سجدوں کی ادائیگی لازم ہوگی اور اگر اس نے ابتدائی دو رکعات میں سے کسی ایک کے دونوں سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو اس پر ایک رکعت اور دو سجدوں کی ادائیگی ضروری ہوگی، پھر اس پر تمام صورتوں کو یہاں جمع کیا جائے گا۔ پھر اگر اس نے چار سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو اس پر دو سجدوں اور دو رکعتوں کا ادا کرنا ضروری ہوگا اور اس صورت میں ادا شدہ سجدوں کا اعتبار کیا جائے گا اس لیے کہ ادا شدہ سجدے کم ہیں، لہذا اس شخص نے فقط دو سجدے کئے ہیں اب اگر اس نے ایک ہی رکعت کے دو سجدے کئے ہوں، تو اس کی ایک رکعت تو ادا ہو گئی، لہذا وہ دو آخری رکعات ادا کرے گا، اور اگر اس نے یہ دو سجدے دو رکعات میں کئے ہوں، تو وہ گویا ہر ایک رکعت کو ایک ایک سجدے کے ساتھ مکمل (مقتد) کر چکا ہے، تو اس پر ان دونوں رکعات کی تکمیل کے لئے دو مزید سجدے اور بعد ازاں ایک رکعت ادا کرنا لازم ہوگی، تو ایک صورت میں اس پر دو رکعات واجب قرار پاتی ہیں اور دوسری صورت میں اس پر دو سجدے اور ایک رکعت ضروری ٹھہرتی ہے، لہذا احتیاطاً ان سب احتمالات کو جمع کیا جائے گا۔ چنانچہ وہ دو سجدے کر کے دو رکعتیں ادا کرے گا۔ دو سجدوں کے بعد یہاں بھی قعدہ مختلف فیہ ہے، تاہم اگر قعدہ کا قول ہے، کہ وہ قعدہ نہ کرے، جیسا کہ پیچھے گزرا، البتہ بعد کی ہر دو رکعات کے درمیان اسے لازمی طور پر قعدہ کرنا ہوگا، کیونکہ عین ممکن ہے۔ یہ اس کی تیسری رکعت ہو اور اگر اس نے پانچ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو وہ ایک سجدہ اور دو رکعتیں ادا کرے، لیکن مناسب ہے کہ اس سجدہ سے وہ اس رکعت کے سجدے کی نیت کرے، جس کا اس نے نماز میں قبل

ایک سجدہ کیا تھا اور دوسرا ادا نہیں کیا تھا۔ اس لیے کہ اگر اس نے نیت نہ کی اور اس نے پہلی رکعت کا ایک سجدہ کیا ہوا ہو تو اس صورت میں وہ سجدہ دوسری یا تیسری رکعت کے رکوع کے ساتھ ملحق ہو جائے گا، جیسا کہ اس بار میں حسب بالا دو مختلف روایات مروی ہیں، لہذا اس طرح دو رکعات کی تکمیل دو سجدوں پر موقوف ہوگی، پھر جب اس نے دو رکعات ان دو سجدوں سے قبل ادا کر لیں جو ناقص رکعات کے ساتھ جا کر ملحق ہوں گے اور جنہیں کامل رکعات بنا دیں گے تو اس کی فرض نماز قاسد ہو جائے گی، لیکن اگر وہ فقط اسی رکعت کے دوسرے سجدے کی نیت کرے، جس کا ایک سجدہ اس نے ادا کیا تھا، تو اس سے اس کی وہ رکعت مکمل ہو جائے گی جس کے بعد اسے فقط دو رکعتیں درمیان میں قعدہ سمیت ادا کرنا ہوں گی کیونکہ پہلی رکعت یقینی طور پر اس کا دوسری رکعت ہے، لہذا اس قعدہ میں بدعت ہونے کا کوئی شبہ نہیں ہوگا اور اگر اس نے چوتھ سجدہ ترک کر دیئے ہوں، تو وہ دو سجدے کئے گا، تو وہ دونوں حسب اختلاف روایات ان میں سے کسی ایک کو رکوع میں، تو جب وہ دو سجدے کئے گا، تو وہ دونوں حسب اختلاف روایات ان میں سے کسی ایک کو رکوع کے ساتھ ملحق ہو جائیگے۔ جس سے اس کی ایک رکعت مکمل ہو جائے گی، جس کے بعد وہ مزید ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کرے گا، اس لیے کہ یہاں اس قعدہ کے بدعت ہونے کا کوئی احتمال نہیں۔ پھر وہ ایک اور رکعت ادا کر کے آخری فرض قعدہ کرے۔

**۳۔ رکعات کا اضافہ کر دینا:** یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے اپنی نماز کی رکعتوں میں کوئی اضافہ نہ کیا ہو اور اگر اس نے ان پر اضافہ کر دیا ہو، مثلاً اس نے فجر کی تین رکعتیں پڑھ لی ہوں پھر اگر اس نے اس کا ایک سجدہ چھوڑا ہو تو اس کی نماز قاسد ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر اس نے دو سجدے یا تین سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو تب بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے چار سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو اس کی نماز قاسد نہ ہوگی؛ ان مسائل کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر نماز کے صحیح اور قاسد ہونے میں شبہ (تردد) ہو جائے، تو اس نماز کو احتیاطاً قاسد ہی قرار دیا جائے گا؛ نیز یہ کہ اگر کوئی شخص فرض مکمل ہونے سے قبل نفل نماز شروع کر دے اور فرض مکمل کرنے سے پہلے نفل نماز کا سجدہ بھی کر لے، حالانکہ اس پر قعدہ اخیرہ باقی ہو، یا اس پر نفل نماز کوئی سجدہ باقی ہو، تو اس کی نماز قاسد ہو جائے گی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کیونکہ نفل نماز میں اس کا داخل اس وقت درست ملے ہو سکتا ہے جب وہ فرض نماز مکمل کر کے اس سے باہر ہو جائے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے، لہذا اس کی نماز قاسد ہو جائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر کوئی شخص فرض مکمل کرنے سے پہلے کوئی اور کام شروع کر دے، تو اس کی نماز قاسد ہو جاتی ہے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جب فرض نماز کی رکعات پر ایک رکعت کا اضافہ ہو جائے تو اس کی اس اضافہ رکعت کو اصل نماز کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے گا اور انکی مجموعی قعدہ و ملاحظہ کی جائے گی؛ بعد ازاں نماز کے سجدوں کو گنا جائے گا۔ چنانچہ فجر کی نماز کے اضافہ سمیت کل چھ سجدے ہوں گے، کیونکہ تمام رکعت سمیت اس کی کل تین رکعات ہو جائیں گی کیونکہ ہر رکعت کے لیے کل دو سجدے ہوتے ہیں

اور نماز ظہر میں اضافی رکعت سمیت سجدوں کی تعداد دس ہوگی اور مغرب کی نماز کے اضافی سمیت سجدے آٹھ ہوں گے، پھر یہ دو کیا جائے گا، اگر اس نے کل سجدوں میں نصف یا اس سے کم سجدے چھوڑے ہوں تو ہم اس کی نماز کو فاسد قرار دیں گے، اس لیے کہ ممکن ہے، اس نے ہر رکعت میں ایک ایک سجدہ کیا ہو، لہذا فرض نماز کی تمام رکعتیں مکمل (مقید) ہو گئی ہوں، بعد ازاں وہ فرض یعنی ان سجدوں کو ادا کرنے سے پہلے زائد رکعت یعنی نفل نماز کی جانب منتقل ہو گیا ہو، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے نصف سے زیادہ سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو یہ بات یقینی طور پر ثابت ہوگی کہ فرض کی زائد رکعت سمیت تمام رکعتیں سجدوں کے ساتھ مکمل (مقید) نہیں ہوئیں، اس لیے کہ نماز ظہر زائد رکعت سمیت دو سجدوں کے ساتھ نامکمل رہتی ہے، اور اگر اس نے دو سجدوں سے ایک ایک رکعت کو مقید بھی کر لیا ہو، تو فقط دو رکعتیں ہی مقید (مکمل) ہوں گی، اس لیے کہ تین رکعتوں کا فقط دو سجدوں کے ساتھ مکمل ہونا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، لہذا یہاں فرض سے نفل نمازیں منتقل ہونا چاہئیں یا نہ ہوں۔ اسی طرح نماز ظہر کی پانچ رکعتیں چار سجدوں کے ساتھ مکمل۔۔۔ نہیں ہو سکتیں اور نہ ہی نماز مغرب زائد رکعت سمیت تین سجدوں کے ساتھ مکمل ہونے کا امکان رہی ہے، لہذا یہاں فرض نماز سے نفل نماز میں منتقل ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر جس جگہ نماز فاسد نہیں ہوتی، وہاں لازمی طور پر ادا شدہ سجدوں کی تعداد رکعات سے کم ہوگی پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اس فرض نماز میں کتنے سجدے ادا ہوئے ہیں، بعد ازاں وہ اپنی فرض نماز کو صحت بالا طریقے سے مکمل کرے۔۔۔ جب ان اصولوں کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر اس نے نماز ظہر میں تین رکعتیں پڑھیں اور ایک سجدہ چھوڑ دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اس لیے کہ یہ سجدہ خواہ اس نے پہلی رکعت سے چھوڑا ہو، یا دوسری رکعت سے ہر صورت اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ اس کے جیسے ہی اس حیمیری رکعت کو سجدہ کے ساتھ مقید (مکمل) کیا تو اس کی یہ رکعت نفل ہو جائے گی، لہذا وہ داخل میں داخل ہونے کی بنا پر ضرورۃً فرض نماز سے خارج تصور ہوگا، حالانکہ ابھی اس پر ایک سجدہ ادا کرنا باقی ہے۔ بنا بریں اس کی نماز فاسد تصور ہوگی اور یہ صورت ایسے ہی ہوگی۔ کہ جیسے اگر اس کے نماز ظہر کی دو رکعتیں پڑھی ہوں۔ اور اس کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو اور پھر وہ اٹھ کر وہاں سے چل دیا ہو اس صورت میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی پھر چونکہ بعض طور پر معلوم نہیں، لہذا یہ نماز جائز اور فاسد ہونے کے مابین ”متردد“ ہوگی، بنا بریں اس نماز کو فاسد ہی قرار دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے دو سجدے چھوڑے ہوں تو اگر یہ سجدے پہلی اور دوسری رکعت سے تعلق رکھتے ہوں اور پھر وہ حیمیری رکعت پڑھ لے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ وہ اپنی دونوں رکعات کو ایک ایک سجدے کے ساتھ مکمل کر چکا ہے۔ اور پھر وہ فرض نماز شروع کرنے سے قبل نفل نماز شروع کر چکا ہے، اسی طرح اگر اس نے ابتدائی دو رکعات میں سے کسی رکعت کا ایک سجدہ (اور ایک سجدہ حیمیری رکعت سے چھوڑ دیا ہو، تو جب بھی یہ حکم ہے، اس لیے کہ رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت کے سجدے کو چھوڑ دینا نماز کے فاسد ہونے

کے لیے کافی ہے، جیسا کہ ہم انہی قبل بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر اس نے وہ دونوں سجدے تیسری رکعت سے چھوڑے ہوں، تو تب اس کی فرض نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ وہ دو رکعتیں پڑھ چکا ہے اور ہر ایک رکعت میں اس نے دو دو سجدے کیے ہیں، لہذا وہ صورتوں میں نماز جائز اور ایک صورت میں نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر دو صورتوں میں نماز جائز اور ایک صورت میں نماز فاسد ہوتی تو تب بھی نماز فاسد ہو جاتی، تو یہاں تو ہر دو صورتوں میں نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام محمد الاصل میں اس مسئلے میں دو اقوال نقل فرماتے ہیں، ایک قول کی رو سے اس کی نماز فاسد اور دوسرے کے مطابق فاسد نہ ہوگی، اگر تو ان کی دو اقوال سے مراد دو وجوہ ہیں کہ جن میں سے ایک کی رو سے نماز جائز اور دوسری کی رو سے نماز فاسد قرار پاتی ہو، تو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اس کی نماز کو فاسد ہی قرار دیں گے۔ تاہم بعض مشائخ نے فی الواقع یہاں اختلاف ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ ایک قول کی رو سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور دوسرے قول کی رو سے جائز قرار پاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں اس کے دونوں متروک سجدوں کو اس کی تیسری رکعت پر محمول کیا جائے گا جس سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے تین سجدے چھوڑ دیے تو تب بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے چار سجدے چھوڑ دیے ہوں، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اب متروک سجدوں کی تعداد نصف سجدوں سے زیادہ ہو گئی ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں اس نے فقط دو سجدے ادا کیے ہیں، خواہ اس نے یہ دو سجدے ایک ہی رکعت میں کیے ہوں، یا دو رکعات میں۔ لہذا اضافی رکعت کے باوجود وہ فرض نماز سے خارج ہو کر نفل نماز میں داخل ہونے والا نہ ہوگا، کیونکہ یہاں اضافی نماز ایک رکعت سے کم ہے، تاہم وہ یہاں نفل نماز میں مقبل ہونے والا قرار نہ پائے گا جس سے اس کی فرض نماز فاسد نہ ہوگی۔ پھر اس پر لازم ہو گا کہ وہ سجدے کر کے انقیات میں بیٹھ جائے، مگر سلام نہ پھیرے اور اسے مزید ایک رکعت ادا کرے، کیونکہ دو سجدے وہ انہی قبل کر چکا ہے تو اگر اس نے یہ دو سجدے دو رکعات میں کیے ہوں تو تب تو اس پر فقط دو سجدے ہی فرض تھے، لیکن اگر اس نے یہ دو سجدے ایک ہی رکعت میں کیے ہوں تو اس صورت میں اس پر ایک مکمل رکعت کی قضا لازم ہوگی۔ لہذا احتیاطاً تمام صورتوں کو جمع کیا جائے گا۔ وہ اجتہاد و سجدوں سے کرے اور پھر تشہید پڑھ کر کھڑا ہو جائے اور ایک رکعت مذکورہ بالا طریقے سے ادا کرے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے نماز فجر کی دو رکعات ادا کی ہوں اور اس کے دو سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو ہم نے اوپر بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، اسی طرح اگر اس نے پانچ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوگا کہ اس نے فقط ایک ہی رکعت پڑھی ہے لہذا وہ اس کے ساتھ اپنی ایک رکعت کو



مکمل کرنے کے لیے ایک اور سجدہ کرے۔ اور پھر ایک اور رکعت پڑھ لے۔ جیسے اگر اس نے نماز فجر میں دو رکعتیں ادا کی ہوں اور میں سجدے ترک کر دیے ہوں۔ تو جس طرح وہاں نماز ادا کی جاتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی ادا کی جائے گی اسی طرح اگر کسی نے پچھلے سجدے سے چھوٹے ہیں تو یوں سمجھا جائے گا کہ اگر اس نے کوئی سجدہ کیا ہی نہیں اور اس نے فقط تین رکعت کیے ہیں، لہذا وہ دو سجدے کرے۔ تاکہ اس کی ایک رکعت مکمل ہو جائے۔ پھر وہ ایک اور رکعت پڑھے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے نماز فجر میں دو رکعتوں کے چاروں سجدے چھوڑ دیے ہوں اسی طرح اگر اس نے نماز ظہر یا عصر یا عشاء کی پانچ رکعتیں پڑھی ہوں اور اس کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو اور پھر وہ اس رکعت مکمل دیا ہو تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے دو سجدے چھوڑ دیے ہوں تو اگر یہ دو سجدے ابتدائی چار رکعتوں سے چھوٹے ہوں تو اب بھی یہی حکم ہے۔ مگر اگر اس نے تین یا چار یا پانچ سجدے چھوڑ دیے ہوں، تو اب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اس صورت میں یہ احتمال موجود ہے کہ شاید اس کے ہر رکعت کا ایک ایک سجدہ چھوڑا ہو یعنی تین سجدے تین رکعات سے چار چار رکعات سے اور پانچ پانچ رکعتوں سے چھوڑے ہوں یہ اس کے فاسد ہونے کا پہلے ہے اور اگر اس نے پچھلے سجدے سے چھوٹے ہیں اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، نیز کہ یہاں متروک سجدوں کی تعداد زیادہ ہے، اس لیے کہ یہاں اس نے فقط چار سجدے کیے ہیں، لہذا وہ چار اور سجدے کر کے مکمل ہو جائے اور دو مزید رکعات ادا کرے اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کسی نے چار رکعات پڑھی ہوں اور ان کے چار سجدے چھوڑ دیے ہوں تو یہاں بھی وہی حکم اور حکم کی وہی وجہ ہوگی۔ جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے اس نماز کے سات یا آٹھ یا نو یا دس سجدے ترک کر دیے ہوں، تو اس کا بھی وہی حکم چکا جو اس شخص کا تھا جو چار رکعات پڑھے۔ اور تین یا دو سجدے یا ایک سجدہ چھوڑ دے۔ یا بالکل ہی سجدہ نہ کرے، جو حکم اور اس کی وجہ وہاں تھی وہی حکم اور اس کی وجہ یہاں بھی ہوگی جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے نماز مغرب کی چار رکعات پڑھیں اور اس کا ایک سجدہ یا دو یا تین یا چار سجدے چھوڑ دیئے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ ہم نے نماز ظہر، عصر اور عشاء کے ضمن میں بیان کیا۔ کہ جب ان کی چار کی جگہ.... پانچ رکعات پڑھی جائیں اور ان کے پانچ یا اس سے کم سجدے چھوڑ دیئے جائیں۔ اور اگر اس نے اس کے پانچ یا چھ یا سات سجدے ترک کر دیئے، تو اس کی نماز فاسد ہوگی اور اس کی ادا کردہ نماز کو دیکھا جائے گا اور اس کا حکم ایسے ہی ہوگا جیسے اگر وہ نماز مغرب کی تین رکعات پڑھے اور اس کے تین سجدے یا چھ یا پانچ سجدے چھوڑ دے کہ وہاں بھی اس کے ارادہ سجدوں کو دیکھا جاتا ہے اور ہر ارادہ سجدہ کے ساتھ ایک سجدہ ملا کر رکعت کو مکمل کیا جاتا ہے، جیسے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

۵۔ لائق کا حکم : اور اگر کسی نے امام کے پیچھے تکبیر تحریر کی، پھر وہ اس کے پیچھے ہو گیا جب کہ اس دوران امام نے چار رکعتیں مکمل کر لیں، پھر وہ اسی سونے والے شخص کو آگے لے کر اپنا جانشین بنا دے۔ تو وہ لوگوں کو اشارہ کرے کہ وہ منظر جانیں اور اس کی اتباع کریں پھر وہ اپنی ایک رکعت پڑھ کر اس کا ایک سجدہ کرے، پھر جب وہ دوسرا سجدہ کرنے لگے تو مقتدی بھی اس کی تقلید کریں ! اسی طرح وہ دوسری، تیسری اور اپنی چوتھی رکعت پڑھے تاہم امام ایسے شخص کو آگے کر کے گنا بگرا ہوگا۔ اسے چاہیے کہ وہ کسی ایسے شخص کو آگے کھڑا کرے جو شروع نماز سے اس کی ساختہ شامل رہا ہو اور وہ سوا بھی نہ ہو۔ اسی طرح اگر اس کا وضو غلط ہو جائے اور وہ وضو کر کے جماعت میں دوبارہ آکر شامل ہو جائے تو اسے آگے کرنے کا بھی یہی حکم ہے، خواہ وہ شخص مسافر ہو، یا مقیم، امام کو چاہیے کہ اسے آگے کھڑا نہ کرے اور خود اس کو بھی چاہیے کہ وہ آگے کھڑا نہ ہو، کیونکہ وہ ایک پسلو سے امام کی نماز مکمل کرانے پر قادر نہیں ہے، وہ اس طرح کا گروہ سابق امام پر واجب سجدوں کو قضا کرنا شروع کرے تو وہ مکروہ معطل کا مرتکب ہوگا، اس لیے کہ وہ بدرک ہے اور ترجیب وار ایک ایک کر کے ارکان نماز ادا کرنے کا پابند ہے، تو اگر وہ اپنی نماز شروع کر دے تو اس نے لوگوں (مقتدیوں) کو نماز میں زیادہ دیر تک رکے رہنے پر مجبور کر دیا، کیونکہ اسے اس بات کی ضرورت ہوگی کہ وہ انہیں اشارہ کرے کہ وہ اس کی چار رکعات اور ان کے ایک ایک سجدے میں اتباع کریں۔ البتہ دوسرے سجدے میں وہ اس کی تقلید کریں، کیونکہ وہ نماز کی یہ رکعات ادا کر چکے ہیں، لہذا انہیں دوبارہ یہ رکعات نہیں پڑھنی چاہئیں۔ تو اگر وہ آگے ہو گیا تو اسے ان دو مکروہ کاموں میں سے کسی ایک کا لازماً ارتکاب کرنا پڑے گا، اسی لیے نہ تو امام کو چاہیے کہ وہ اسے آگے کرے اور نہ خود اس کو چاہیے کہ وہ آگے ہوتا۔ اگر وہ آگے کھڑا ہو گیا اور اس نے متروک سجدوں کو پہلے ادا کر لیا اور مقتدیوں نے اس کی تقلید کی، تو درست ہوگا، کیونکہ وہ سابق امام کا جانشین ہے، پھر یہ سجدے اگرچہ اس کی نماز میں شمار نہیں ہوتے، لیکن اس کے باوجود یہاں نفل نماز ادا کرنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنا لازم نہیں آتا؛ اس لیے کہ سجدے اس کی نماز میں نفل نہیں ہیں، بلکہ وہ ان سجدوں کی ادائیگی میں پہلے امام کا قائم مقام ہوتا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے وہ فرض نماز ادا کر رہا ہو۔ اس کی تفسیر عجم اور بیان کر آئے ہیں، یعنی یہ کہ اگر امام اپنا سر رکوع سے اٹھائے اور اسے "حدث" لائق ہو جائے اور امام کسی ایسے شخص کو جو اسی وقت مسجد میں آیا ہو اپنی جگہ آگے کر دے، تو وہ بھی امام کی نماز کو مکمل کر سکتا ہے کہ وہ پہلے دو سجدے کرتا ہے پھر دوسری رکعت کے لیے قیام کرتا ہے۔ گو کہ اس کے یہ دو نفل سجدے شمار نہیں ہوتے، مگر پھر بھی اس پر واجب ہے کہ وہ امام اول کے چھوڑے ہوئے دو نفل سجدے ادا کرے اس کے باوجود اس کی امامت باطل ہوئی ہے، کیونکہ یہ دو نفل سجدے سابق امام پر

فرض تھے۔ اور چونکہ یہ اس کا قائم مقام ہے، لہذا یہ اس پر بھی فرض ہوں گے۔ اور اگر اس نے اپنی نماز ابتدا سے ترتیب وار پڑھنا شروع کر دی، تو اس صورت میں جب وہ ایک رکعت پڑھے۔ تو مقتدیوں کو اقرار ہے کہ اپنی تکلیف کرنے سے روکنے۔ کیونکہ وہ ایک سجدہ سمیت یہ رکعت اڑیں قبل ادا کر چکے ہیں، پھر جب وہ دوسرا سجدہ کرے۔ تو مقتدی بھی اس سجدے میں اس کی تقلید کریں۔ کیونکہ انہوں نے یہ سجدہ نہیں کیا۔ اسی طرح باقی کی تمام رکعات میں اسی طرح عمل کیا جائے گا۔ اور جب وہ اس طرح نماز پڑھ لے گا تو بعض مشائخ کے نزدیک تو اس کی اور مقتدیوں سب کی نماز درست ہوگی، مگر بعض مشائخ کے یہاں تمام لوگوں کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ مشائخ کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے۔ کہ اس موقع پر امام محمد نے امام ابو حنیفہ کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے۔ کہ وہ اپنی نماز ترتیب وار شروع سے ادا کرے اور مقتدی کسی بھی رکعت میں اس کی تقلید نہ کریں، ہاں البتہ جب وہ دوسرا سجدہ کرنے لگے تو وہ امام کی تقلید کریں؛ امام محمد یہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے پوچھا کہ آیا امام کی نماز فاسد نہ ہوگی؟ انہوں نے پوچھا وہ کیوں۔ میں نے کہا اس لیے کہ یہاں امام کہیں تو لوگوں کا امام ہو جاتا ہے اور کبھی وہ امام نہیں ہوتا اور یہ بات تبلیغ نامناسب ہے، اگر تو ایسا ایک رکعت میں ہوتا، تب تو میرے نزدیک استحسان کی رو سے درست ہوتا، امام محمد نے یہاں یہ سوال تو نقل کیا ہے، مگر امام ابو حنیفہ کا جواب نقل نہیں فرمایا۔ ہمارے بعض مشائخ نے جواب کے بغیر سوالی نقل کرنے کو ان کے رجوع کر لینے سے تعبیر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس سلسلے میں انہوں نے امام محمد کی مذکورہ دلیل پر ہی اصرار کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ درحقیقت مناسب تو یہ ہے کہ مقتدی کی۔ بطور امام مباہلتی درست نہ ہو، اس لیے کہ اس صورت میں۔ مقتدی۔ امام ہو جاتا ہے، حالانکہ۔ تابع مقتدی ہونے اور۔ قبرح امام) ہونے میں بڑا فرق ہے۔ جب کہ نماز کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا جو شخص نماز کے کسی حصے میں تابع ہو وہ اس کے کسی اور حصے میں مقبوع نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ نماز میں ہر قسم تقسیم ہونے کے باعث اس کے کسی ایک حصے میں درتابع تقسیم کرنا اسے ضرور ناہم رہی میں تابع تقسیم کرنا ہے کیونکہ نماز کا دو حصوں میں تقسیم نہیں ہو سکتی لہذا یہ بات درست نہیں۔ الا یہ کہ ہم نے نص کی رو سے دوسرے شخص کی جانشینی کو درست تسلیم کیا ہے، مگر اس کا سہارا فقط اسی موقع تک محدود رہے گا، جس موقع کا صراحت کے ساتھ حدیث میں ذکر آیا ہے، جب کہ یہ نص (حدیث) میں کسی ایک شخص کے کئی بار امام بننے اور پھر مقتدی قرار پانے کا کوئی ذکر نہیں اور پھر ایسا نماز کی ہر رکعت میں ہوتا ہے۔ کہ وہ پوری رکعت کو بطور مقتدی ادا کرتا ہے، مگر جب وہ متروک سمیت تک پہنچا ہے تو وہ امام ہو جاتا ہے، لہذا یہاں اصل قیاس پر ہی عمل کیا جائے گا اور اس کی جانشینی درست نہ ہوگی، پھر امام محمد کے قول کو۔ اگر ایسا ایک ہی رکعت میں ہوتا، تو میرے نزدیک استحسان کی رو سے درست ہوتا۔ مراد یہ

ہے کہ اگر امام نے ایک ہی رکعت کا سجدہ چھوڑا ہوتا اور پھر وہ اس سونے والے شخص کو اپنا قائم مقام ٹھہرا دیتا اور وہ ترحیب وار اپنی نماز پڑھنا شروع کرتا اور مقتدی اس کا سجدے میں ٹپک پینچنے تک انتظار کرتے، تو جب وہ متروک جہے تک پہنچ جاتا، تو مقتدی اس کی تقلید کرتے۔ اس کے بعد وہ شخص پھر "مقتدی" ہو جاتا، تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ اس کی نماز فاسد ہو جاتی، کیونکہ وہ ایک مرتبہ امام اور دوسرے مقتدی ٹھہرا ہے، لہذا یہ کہ ہم نے استحسان کی رو سے اس کے جواز کو تسلیم کیا ہے، کیونکہ فی الجملہ اس قسم کی صورت حال جائز ہے۔ اس لیے کہ جب امام کو حدیث پیش آجائے اور وہ یقین کر آگے کر دے، تو اس کی قائم مقامی درست تسلیم کی گئی ہے، حالانکہ وہ اپنی قائم مقامی سے قبل ایک مقتدی تھا، مگر قائم مقامی کے بعد نماز کی تکمیل تک وہ امام رہتا ہے۔ پھر جب وہ خود پیچھے ہو جاتا ہے اور کسی دوسرے شخص کو آگے کر دیتا ہے، تاکہ وہ اس کی جگہ مقتدیوں کو سلام پھرائے۔ اور صلیبی خود کھڑا ہو کر اپنی قوت شدہ نماز کی ادائیگی شروع کر دیتا ہے، تو ایک پہلو سے وہ دوبارہ مقتدی ہو جاتا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نماز میں وہ کسی اور شخص کی اقتدا کرے، تو اس کی اقتدا درست ذہنی حجب کہ یہاں بھی وہ ایک دفعہ مقتدی اور کئی دفعہ امام قرار پاتا ہے، لیکن ہمارے اکثر مشائخ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور ذہنی یہ قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے صحابہ پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ میں ممکن ہے کہ امام صاحب کے جواب دیا ہو، مگر امام محمد نے وہ جواب دکھا جو جس کی وجہ یہ ہے، کہ امام کی قائم مقامی کو ایک شخص احادیث سے ثابت ہوئی ہے۔ مگر وہ قیاس کے مطابق بھی ہے، اس لیے کہ نماز کو فاسد ہونے سے بچانے کے لیے اس کی ضرورت ہوتی ہے، جیسا کہ ہم ازلی قبل بیان کر آگے ہیں اور یہ ضرورت یہاں بھی ثابت ہے، لہذا اس کی جائز نشینی درست ہوگی۔ ردان (مشائخ) کا یہ کہنا کہ ایک ہی شخص کے تابع اور مقبوع ہونے میں بہت فرق ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اگر ایک ہی عمل میں ایسا ہوتا تو واقعی قابل اعتراض تھا، لیکن وہ مختلف اعمال میں ایسا ہونا ممکن ہے اور نماز کو مختلف اعمال کے مجملے کا نام ہے، لہذا یہ بات میں جائز ہے کہ ایک ہی شخص نماز کے ایک عمل میں تابع اور دوسرے میں مقبوع ہو۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فی الحقیقت نماز قابل تقسیم ہے کیونکہ یہ مختلف اعمال و افعال سے عبارت ہے، ہاں البتہ نماز کے صحیح اور فاسد ہونے نماز واقعی قابل تقسیم نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز میں پہلے ہی سے مختلف اعمال کی تقسیم موجود ہے اور اس تقسیم کا ختم ہونا شریعت کے کسی واضح حکم سے بھی ثابت ہو سکتا ہے اور نماز کے فاسد اور جائز ہونے کے مسئلے میں تو اصل حقیقت کے خلاف ایسا دلیل قائم ہوئی ہے لیکن نماز کے کسی اور مسئلے میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں، لہذا جو انرا اور فساد میں ایسی تقسیم ممکن نہیں، تاہم جہاں تک بلا ضرورت تابع اور مقبوع ہونے کا معاملہ ہے، تو اس کے لیے نماز



(باب دوازدہم)

# فی بیان الجمعة

## نماز جمعہ کا بیان

۱۔ نماز جمعہ: نماز جمعہ کے متعلق ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

۱۔ فرضیت نماز جمعہ

ب۔ فرض ہونے کی نوعیت

ج۔ طریقہ ادائیگی

د۔ شرائط وجوب جمعہ

ه۔ شرائط ادائے جمعہ جو حسب ذیل ہیں

۱۔ خطبہ جمعہ۔

۲۔ نماز جمعہ کی جماعت کا ہونا۔

۳۔ نماز جمعہ کا وقت۔

۴۔ مفادات جمعہ اور جمعہ فاسد یا قضا ہو جانے کا بیان۔

۵۔ جمعہ کے دن کے مستحبات و مکروہات۔

تفصیل حسب ذیل ہے

۱۔ فرضیت نماز جمعہ: نماز جمعہ فرض ہے، جس کو چھوڑنے اور ترک کرنے کی گنجائش نہیں

ہے اور اس کا منکر کار ہو جاتا ہے نماز جمعہ کی فرضیت کی دلیل قرآن مجید، سنت نبوی اور اجماع امت میں موجود ہے

۱۔ قرآن مجید: اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا دُعِيَ لِلصَّلَاةِ فَاجْعَلُوا

مِنْ تَوْبَتِ الْجُمُعَةِ فَلَا تُسَوُّوْا إِلَىٰ وَكْرِ الشُّعْرِ

اقرآن وی جاسے تو تھلا کی یاد دینی نماز کی جگہ نہ کرے۔

ایک قول کے مطابق ذکرِ الہی سے مراد نماز جمعہ یا خطبہ جمعہ ہے اور ان میں سے ہر ایک عمل اپنی اپنی جگہ محبت واجب ہے، کیونکہ خطبے کے لیے اسی (ترتیباً) نماز جمعہ ہی کی بنا پر واجب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص سے نماز جمعہ کا وجوب ساقط ہو جائے، تو اس پر خطبے کے لیے سنی کرنا واجب نہیں رہتا، لہذا خطبہ جمعہ کے لیے سنی کا واجب ہونا گویا نماز کے لیے واجب ہونا ہے، علاوہ ان میں اس لیے بھی کر ذکرِ الہی نماز اور خطبہ جمعہ دونوں کو شامل ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک شی اپنی اپنی جگہ ذکرِ الہی پر مشتمل ہوتی ہے۔

۲۔ سنت نبوی سے اس کی دلیل یہ مشہور روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

ان الله تعالى فرض عليكم الجمعة في مقامين هذا في يومى هذا في شهودى هذا في سنتى هذا فمن تركها في حياتى او بعد مماتى استغفانا بها وجوداً وعليةا وادناها وادناها بقتلها وله امام عادل او جابر فلا جمع الله شمله ولا باريك له في امره الا لاصلوته له الا لارزاقه له الا لاهج له ولا موسم له الا ان يتوب فمن تاب تاب الله عليه۔

پیشک اللہ تعالیٰ نے تم پر میری اس کی مجلسیں اسی دن میں اسی جینے میں نماز جمعہ فرض کی ہے اور یہی میری سنت ہے جس شخص نے اسے میری زندگی میں یا میرے مرنے کے بعد اسے خیر سمجھتے ہوئے، یا اس کا انکار کرتے ہوئے یا اس سے کسمپرسی کرتے ہوئے چھوڑ دیا، تو خواہ اس کا امام عادل ہو یا ظالم اللہ تعالیٰ اس کی نیکیوں کو جمع نہیں کریں گے اور اس کے کام میں برکت ہوگی یا برکتوں نہ اس کی نماز قبول نہ اس کی زکوٰۃ قبول نہ حج قبول اور نہ روزہ قبول ہوگا، ہاں اگر وہ توبہ کرے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کریں گے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اہل کرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہیں کہ: "جس کسی نے میں جیسے کسمپرسی سے چھوڑ دیئے، اللہ تعالیٰ اس کے دل پر مہر لگا دیں گے، اور اس قسم کی وجہ فرض کے سوا کسی اور بات پر نہیں دی جاسکتی۔"

۳۔ اور اس پر امامت مسلمہ کا اجماع ہے۔

فصل دوم

## اس کے فرض ہونے کی نوعیت

اس کے فرض ہونے کی نوعیت میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کو ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مسند اور غیر مسند دونوں کے لیے وقت کا اصلی فریضہ نماز ظہر ہے، لیکن غیر مسند و مسند

مقیم اللہ آباد شخص کو حکم ہے کہ وہ قطعی طور پر نایز جمعہ ادا کر کے اس فریضے (نایز ظہر سے بعد) پیش ہو جائیں  
 جبکہ مفقود افراد کو اس کے ذریعے نایز ظہر کو پینے والے سے ساقط کرنے کی اجازت و رخصت ہے چنانچہ  
 اگر وہ نایز جمعہ ادا کر لیں تو ان سے ظہر کی نایز ساقط ہو جائے گی اور ان کا جمعہ بطور فرض قبول  
 ہو جائے گا، تاہم اگر وہ اس رخصت پر عمل نہ کریں، تو ان کے لئے سابقہ حکم یعنی عزیمت ہی  
 بحال رہے گا۔ اور ان کے لئے اصل فریضہ محض نایز ظہر ہی ہوگی۔ امام محمدؒ سے اس بارے میں دو  
 اقوال مروی ہیں: ایک قول کہ ٹروسے وقت کا اصلی فریضہ نایز جمعہ ہی ہے، لیکن نایز ظہر ادا کر لینے سے  
 بطور رخصت نایز جمعہ ساقط ہو جاتی ہے؛ دوسرے قول کہ ٹروسے دونوں میں سے بلاشبہ  
 ایک نایز فرض ہے اور اس کی تعیین خود اس کے عمل سے ہوگی، ان میں سے جس پر بھی وہ عمل کرے  
 گا، وہ اس کے لیے فرض کے طور پر متعین ہو جائے گا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں، کہ وقت کا اصل فرض  
 نایز ظہر ہے اور جمعہ اس کا متبادل فریضہ ہے۔ یہ تو حق ہمارے ائمہ کرامؒ کے اقوال، جبکہ امام شافعیؒ  
 فرماتے ہیں کہ جمعہ درحقیقت ظہر کی "تصیر" نایز ہے مگر ہمارے نزدیک نایز جمعہ نایز ظہر کے علاوہ  
 ایک مستقل نایز ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں نکلا ہے کہ اگر نایز جمعہ کے دوران میں  
 نایز ظہر کا وقت نکل جائے، تو اس کے لیے نایز کو جاری رکھنے کا کیا حکم ہوگا؟ ہمارے  
 ائمہ کرامؒ کے نزدیک وہ از سر نو نایز ظہر پڑھے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اسی نایز جمعہ کو نایز  
 ظہر کے طور پر مکمل کرے گا۔ امام شافعیؒ حضرت عمر فاروقؓ اور ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ  
 کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ نایز جمعہ کو خطبہ جمعہ کے باعث کم (تقصیر) کر دیا گیا  
 ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ موجود وقت نایز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور جب وقت کہ  
 کسی خاص نایز کے وجوب کا سبب قرار دے دیا جائے تو وہ نایز کے دیگر اوقات کی طرح ہر روز  
 اس کے وجوب کا سبب قرار پائے گا، پھر اگر نایز کے قصر کا کوئی سبب پایا جائے تو اسے قصر کر  
 لیا جائے گا، جیسے مثلاً سفر کے باعث اس کو قصر کرنے کی اجازت ہے اور یہاں قصر کا ایک  
 سبب "یعنی منقطع جمعہ" اور جامع مسجد کے لیے قطع مسافت کر کے آنے کی مشقت پائی گئی  
 ہے، لہذا اس کا اصل فریضہ نایز ظہر ہی ہوگی ہمارے ذیل یہ ہے کہ نایز ظہر اور نایز جمعہ دونوں کا  
 مختلف نماز میں ہیں، کیونکہ دونوں کے لیے علیحدہ علیحدہ شرائط ہیں، جیسا کہ آئندہ ذکر آئے گا  
 نایز جمعہ کی بعض ایسی خصوصیات ہیں، جو نایز ظہر کے لیے ثابت نہیں ہیں اور محض قصر کے حکم سے  
 ایک ہی فرض نایز کی شرائط مختلف نہیں ہو سکتیں، لہذا یہ دونوں علیحدہ علیحدہ فرض ہوں گے،  
 جس کی بنا پر ایک نایز پر دوسری نایز کو بنا کر ناجائز ہوگا، جیسے اگر نایز ظہر کے دوران اس کا  
 وقت نکل جائے، تو اس پر نایز عصر کا استوار دینا کرنا درست نہیں؛ رہی حضرت عمرؓ اور  
 ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ والی روایت تو اس میں فقط نماز میں کمی کی وجہ بیان کی گئی۔

اور اس میں یہ مذکور نہیں ہے کہ مقصور نایز ظہر ہی رہے گی، یا نہیں۔ پھر یہاں امام شافعیؒ  
 نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ کسی گناہ کی تلافی کے لیے کسی



وقت نماز کا ادا نہ کیلئے خالی بھی رہ جاتا ہے، جیسے یوم عرفہ کو نماز عصر کا وقت نماز عصر سے اور مزدی کی شب نماز مغرب کا وقت نماز مغرب کے خالی رہتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہ ممکن ہے کہ نماز ظہر کا وقت نماز ظہر کی ادا سے خالی ہو، مگر اس کے وجوب سے خالی نہ ہو، لیکن یہ وجوب نماز جمعہ کی ادائیگی سے ساقط ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

اب ہمارے الحکم کرام میں اختلاف، تو یہ اختلاف بعض مشہور روایات پر مبنی ہے جو بظاہر باجم متعارض ہیں، مثلاً مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اول وقت الظهر حين تزدل ظہر کا نماز کا وقت زوال آفتاب سے

الشمس۔ شروع ہوتا ہے۔

اور اس قسم کی بہت سی احادیث ملتی ہیں جن میں نماز ظہر اور نماز جمعہ میں فرق نہیں کیا گیا نیز متعدد مشہور احادیث میں جمعہ کے دن نماز ظہر کے وقت میں متعین طور پر نماز جمعہ کی وضیت بیان ہوئی ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کرتے ہیں، اور ان دونوں کو جمع کرنا الحکم کرام کے نزدیک بالاعتقاد جائز نہیں ہے، لہذا امام محمدؒ نے اپنے ایک قول میں ان دونوں قسم کی روایات کو باجم ناخ و منسوخ کا درجہ دیا ہے اور انہوں نے "حدیث جمعہ" کو "فرضیت ظہر" والی حدیث کا ناخ و منسوخ قرار دیا ہے، جیسے کہ دونوں روایات کی اصل ترتیب معلوم ہونے کے موقع پر پہلی مسئلہ دستور ہے، اذیہ کہ ان کے ہاں جمعہ کو اجازت ہے کہ وہ نماز جمعہ کے ذریعے "نماز ظہر" کو خود سے ساقط کر سکتا ہے؛ جبکہ دوسرے قول کے مطابق وہ فرماتے ہیں کہ دلائل سے دونوں نمازوں کی فرضیت ثابت ہو چکی ہے، مگر چونکہ دونوں کو ایک وقت فرض قرار دینا ممکن نہیں، اسی لئے نمازی ان میں سے جو نماز بھی ادا کر لے، اس کا فرض ادا ہو جاتا ہے، بنا بریں شریعت کی جانب سے ان دونوں میں سے کسی ایک کو بطور فرض متعین نہیں کیا گیا، یہی تین تو نمازی خود کرتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ ان تمام احادیث پر موافقت اور مطابقت کے ذریعے عمل کرنے کے قابل ہیں، کیونکہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو منسوخ سمجھنے کی نسبت دونوں پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے، لہذا انہوں نے کہا کہ "وقت کا اصل فرض تو نماز ظہر ہی ہے، مگر جمعہ کو حکم ہے کہ وہ نماز جمعہ ادا کرے، فرضیت ظہر سے سبک دوش ہو جائے، لہذا اس طرح بہت امکان دونوں اصدوں پر عمل ہو جائے گا، اسی لئے جمعہ فوت ہو جائے یا ظہر کا وقت نکل جانے کے بعد نماز ظہر کی قضاء لازم ہو جاتی ہے اور چونکہ قضاء "ادائیگی" ہائشیں ہوتی ہے، لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اصل فرضیت نماز ظہر ہی ہے، کیونکہ چار رکعتیں دو رکعتوں کی ہائشیں نہیں ہو سکتیں۔ امام زکریاؒ فرماتے ہیں کہ جب نماز ظہر نماز جمعہ سے منسوخ ہو گئی، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وقت کا اصلی فرض نماز جمعہ ہی ہے اور چونکہ نماز ظہر کا وقت نکلنے سے جمعہ کے بجائے ظہر کی قضاء لازم ہو جاتی ہے لہذا اس بات کا ثبوت ہے کہ نماز جمعہ نماز ظہر کی متبادل نماز ہے۔

حبیب اللہ کے مابین یہ اصولی اختلاف واضح ہو گیا، تو اب ہم اس پر متعدد مسائل کا تفریق (استنباط) کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ جو شخص جمعہ کے دن نماز جمعہ سے قبل بلا عذر نماز ظہر ادا کر لے اور وہ اس کے بعد نماز جمعہ کے لیے بھی حاضر نہ ہو اور نہ ہی اسے ادا کرے، تو ہم اسے تینوں ائمہ کے نزدیک اس سے فرض مطلق ہو جائے گا اور اس پر نماز ظہر کا اعادہ بھی واجب نہ ہوگا، مگر امام زفرہ کو اس سے اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں اس لیے کہ اس نے موجود وقت کا اصلی فرض ادا کر لیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وقت کا اصلی فرض نماز ظہر ہی ہے، لیکن ہند سے کو حکم ہے کہ وہ نماز جمعہ ادا کر کے اس فرض سے سبکدوش ہو جائے، تو جب اس نے نماز جمعہ نہیں پڑھی، تو اس پر وہی (اصل)، فرض برقرار رہے گا اور حبیب اس لیے یہ فرض نماز ادا کر لی، تو چونکہ اس نے — وقت کا اصلی فرض ادا کر لیا ہے، لہذا اس پر نماز کا اعادہ واجب نہ ہوگا (امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ ان کے ایک قول کے مطابق، ان میں سے ایک کوئی ایک نماز غیر متعین طور پر فرض ہے، جس کی تعین محض اس کے اپنے فعل سے ہوتی ہے، تو جب اس نے نماز ظہر پڑھ لی، تو اصولی طور پر اس کا فرض متعین ہو گیا۔ اور دوسرے قول کے مطابق اگرچہ وقت کا اصلی فرض نماز جمعہ ہی ہے جس کا ادا کرنا عزیمت ہے، تاہم اسے اس بات کی بھی رخصت (اجازت) ہے، کہ وہ نماز ظہر ادا کر کے نماز جمعہ کو خود پر سے ساقط کر لے — اور یہ اس کے لیے ”رخصت“ ہے۔

بیکر زیر نظر صورت میں وہ نماز ظہر ادا کر کے اس رخصت سے فائدہ اٹھا چکا ہے — امام زفرہ کو اس سے اختلاف اس لیے ہے کیونکہ ان کے نزدیک نماز ظہر نماز جمعہ کی متبادل نماز ہے اور متبادل حکم کی اجازت فقط اس صورت میں ہوتی ہے — جب وہ اصل حکم پر عمل کرنے سے کسی عذر کی بنا پر قاصر ہو جائے، جیسے مٹی اور پانی کا بھی ٹکڑا ہے اور وہ چونکہ یہاں اصل نماز ادا کر کے پر قاصر ہے، لہذا متبادل نماز سے اس کا فرض ادا نہ ہوگا اور اس پر اس کا اعادہ لازم ہوگا، اسی طرح اگر کوئی معذور شخص، مثلاً بیمار یا مسافر اپنے گھر میں اکیلے ہی نماز ظہر ادا کرے، تو ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک، اصولی اختلاف کے باوجود، اس کا فرض ادا ہو جاتا ہے؛ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں اس لیے کہ ان کے نزدیک وقت کا اصلی فرض نماز ظہر ہی ہے، تاہم غیر معذور افراد کو حکم ہے کہ وہ نماز جمعہ ادا کر کے اس فرض سے سبکدوش ہو جائیں، جب کہ معذور شخص کو نماز جمعہ کے ذریعے نماز ظہر سے سبکدوش ہونے کی اجازت (رخصت) ہے، مگر یہاں چونکہ معذور شخص نے اس رخصت (نماز جمعہ کی ادائیگی) مستغفہ نہیں کیا، لہذا اس کے ذمے اصل حکم (عزیمت) یعنی نماز ظہر ہی باقی رہا اور وہ چونکہ اسے ادا کر چکا ہے، لہذا اس کی جانب سے یہ فرض ادا ہو جائے گا — امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ نماز جمعہ اس پر بطور (عزیمت)، فرض ہے، تاہم اسے نماز جمعہ چھوڑنے کی بھی اجازت (رخصت) ہے، اور یہاں چونکہ وہ نماز ظہر ادا کر کے اس رخصت سے فائدہ اٹھا چکا ہے، لہذا

اس کی نماز درست ہوگی، اسام نذر کے ہاں اس بنا پر، کہ اس پر حالت عذر، مثلاً بیماری یا سفر کے باعث نماز جمعہ کی قیادول نماز کے طور پر نماز ظہر کا واجب تھی اور وہ یہ نماز ادا کر چکا ہے، لہذا اس کی نماز درست ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی معذور شخص پہلے اپنے گھر میں نماز ظہر ادا کرے، بعد ازاں وہ نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے مسجد میں حاضر ہو جائے اور امام کے ساتھ شریک ہو کر نماز جمعہ ادا بھی کرے، تو ہمارے مین اثر کے نزدیک اس کی پڑھی ہوئی نماز ظہر مرفوع (ختم) ہو جائے گی اور وہ اس کی نماز کفیل قرار پائے گی، اور اس کا اصلی فرض جمعہ ہی قرار پائے گا اس لیے کہ غیر معذور (قادر) شخص کو نماز جمعہ کے (دریغے، نماز ظہر کو خود سے ساقط کرنے کا حکم ہے۔ اور زیر نظر صورت میں چونکہ وہ اس کی ادائیگی پر قادر ہے لہذا جب وہ نماز جمعہ ادا کر لے گا، تو اس کا اصلی فرض جمعہ ہی قرار پائے گا۔ اور ایسا ہونا اسی وقت ممکن ہے جب اس کی ادا کردہ نماز ظہر مرفوع (حکمًا ختم) ہو جائے، کیونکہ ایک وقت میں دو فرائض کا جمع ہونا ممکن نہیں ہو سکتا۔ بنا بریں جمعہ کے اصلی فرض ہونے کی بنا پر لازمی طور پر نماز ظہر حکمًا ختم ہو جائے گی، جب کہ امام نذر کے مطابق نماز ظہر مرفوع نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک نماز ظہر نماز جمعہ کی قیادول نماز ہے جس کیلئے ان کے ہاں بنیادی شرط اس کا اصل حکم سے معذور ہونا ہے۔ اور یہاں چونکہ وہ اپنے عذر کے باعث نماز ظہر ادا کر چکا ہے، لہذا اس کی جانب سے اس قائم مقام نماز کی ادائیگی درست ہوگی جس کے بعد اصل نماز پر قدرت حاصل ہو جائے کے باوجود قائم مقام نماز مرفوع نہ ہوگی، اور اگر کوئی غیر معذور شخص گھر میں نماز ظہر پڑھ دے، بعد ازاں وہ نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے گھر سے چل دے، تو اس کی چار صورتیں ہوں گی:

① یہ کہ وہ اس وقت گھر سے پہلے جب اسام نماز جمعہ پڑھا کر فارغ ہو گیا ہو، تو اس صورت میں بالاجماع اس کی ادا کردہ نماز مرفوع (حکمًا ختم) نہ ہوگی۔

② یہ کہ اگر وہ جامع مسجد میں بروقت پہنچ جائے اور اسام کے ساتھ مل کر نماز جمعہ ادا کر لے، تو ہمارے مین اثر کے نزدیک اس کی نماز ظہر مرفوع ہو جائے گی، جیسا کہ ہم از قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور امام نذر کے نزدیک نماز ظہر باطل ہی ادا نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک وہ نماز جمعہ کی تکمیل پہلے ہمیں کے لیے اصل نماز سے عاجز ہونا شرط ہے، اور یہاں اس کا عاجز ہونا سرے سے ہی موجود نہیں، لہذا اس کی نماز جمعہ صحیح ہوگی۔

③ یہ کہ اگر وہ اسام کے ساتھ نماز جمعہ میں آکر شریک ہو جائے۔ اور نماز مکمل کرنے سے قبل ٹور میان میں بزل پڑے، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی نماز ظہر مرفوع ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک اس کی نماز ظہر

مرفوع ذہوگی جس میں زیادہ سے اس مسئلے میں اپنی کتاب الصلوٰۃ میں یہ اختلاف اسی طرح بیان کیا ہے۔

(۵) یہ کہ جب وہ گھر سے نکلا تو اس وقت نماز نجد ہو رہی تھی، مگر جب وہ جامع مسجد میں پہنچا تو نماز جمعہ مکمل ہو چکی تھی، اس کے بارے میں اختلاف ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز جمعہ کا کچھ حصہ ادا کرنے سے سابقہ ادا کردہ نماز ظہر مکمل ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح اگر نماز جمعہ تو ادا نہ کی ہو، لیکن وہ باتیں جو نماز جمعہ کی خصوصیات میں سے ہیں پائی جائیں، مثلاً نماز جمعہ کے لیے سعی تیزی کے ساتھ چلنا، وغیرہ، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ صاحبین کے نزدیک نماز ظہر مرفوع نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ دونوں صورتوں میں نماز ظہر اس لیے مرفوع قرار دی گئی تھی، کیونکہ نماز جمعہ بروقت ادا ہو جانے کے باعث، اصل فریضہ وہی قرار پائی تھی، اور ایک وقت میں دو فرض نمازوں کا جمع ہونا محال ہوتا ہے، مگر یہاں یہ صورت یعنی دو فرض کا جمع ہونا نہیں پایا گیا، لہذا نماز ظہر مرفوع ذہوگی کیونکہ کسی ایسے صحیح ادا شدہ عمل کا باطل ہونا جس سے ظاہری طور پر فارغ ہو گیا ہو محض ضرورت و مجبوری کے تحت ہی ہوتا ہے، جبکہ نماز جمعہ کے مکمل اور بطور فرض ادا ہونے سے قبل ایسی کوئی ضرورت نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اس طرح ہے کہ اس نے فرض نماز کا جو حصہ ادا کیا ہے، وہ بطور فرض ادا ہو گیا ہے اور چونکہ جب تک نماز ظہر بطور فرض کے باقی ہے، نماز جمعہ کے کسی حصے (فعل) کا بطور فرض ادا کرنا صحیح نہیں ہو سکتا، لہذا نماز جمعہ کے صحت انعقاد کے لیے لازم ہو گا کہ نماز ظہر کو مرفوع تصور کیا جائے، اسی طرح نماز جمعہ کے لیے تیز تیز چل کر آنا اسی نماز جمعہ کے خصائص میں سے ہے، لہذا وہ بھی اولے مجبوری کے ساتھ حق ہوگی اور وہ بطور فرض اس وقت تک منقذ نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ نماز ظہر کو کامل تصور نہ کیا جائے، لہذا نماز جمعہ یا اس کے طمعات کی صحت انعقاد کے لیے نماز ظہر کو مرفوع قرار دیا جائے گا۔ شیخ ابو منصور مالک ترمذیؒ نے بھی اس حکم کی یہی وجہ بیان کی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص نماز جمعہ پڑھنے لگے اور اسے یاد آجائے، کہ اس پر تو نماز فجر کی قضا باقی ہے، تو اس کی یہی صورتیں ہو سکتی، اولاً یہ کہ اسے اس وقت یاد آگئے جب وقت میں اتنی گنا مشغول ہو کہ اگر وہ اس وقت نماز فجر ادا کرنا چاہے تو اس کا جمہ فوت نہ ہو، تو اس پر لازم ہو گا کہ وہ نماز جمعہ کو توڑ ڈالے اور پہلے نماز فجر ادا کرے اور پھر نماز جمعہ پڑھے تاکہ دونوں میں ترتیب برقرار رہے، کیونکہ ترتیب ہمارے نزدیک واجب ہے، چنانچہ یہ کہ اگر اتنا وقت نہ ہو بلکہ خطر ہو کہ اگر وہ نماز فجر پڑھنے لگا تو اس کی نماز جمعہ اور نماز ظہر اپنے وقت سے

قضا ہو جائے گی تو اس صورت میں وہ بالاجماع نماز جمعہ ہی جاری رکھے۔ اور اس کی نیت نہ توڑے، کیونکہ یہاں تنگی وقت کی بنا پر اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی، ہاں تا یہ کہ اگر وہ نماز فجر ادا کرتا ہے تو اس کا جمعہ تو بے شک نکل جائے گا، لیکن ظہر کی نماز کا وقت مقرر رہے گا تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ نماز فجر پڑھ لے اور بعد ازاں نماز ظہر ادا کرے اور اس کی نماز جمعہ جائز نہ ہوگی، جب کہ امام محمدؒ کے مطابق وہ اپنی نماز جمعہ کو جاری رکھے اور اس کو درمیان سے منقطع نہ کرے، کیونکہ ان کے نزدیک وقت کا اصلی عرض نماز جمعہ ہی ہے اور چونکہ نماز فجر ادا کرنے کی صورت میں اس کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہے لہذا اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی جیسے اگر نماز فجر کے دوران میں اسے نماز عشاء یاد آجائے، مگر نماز عشاء قضا کرنے کی صورت میں اسے آفتاب کے طلوع ہو جانے کا خدشہ ہو تو وہ ان سے نماز فجر جاری رکھنے کا حکم ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ وقت کا اصلی فریضہ نماز ظہر ہی ہے، اس لیے کہ نماز فجر کی قضا کر لینے کی صورت میں قضا ہونے کا کوئی خدشہ نہیں، لہذا اس سے ترتیب ساقط نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

## فصل (سوم)

### شرائط نماز جمعہ

جمعہ کے صحیح ہونے کی متعدد شرائط ہیں، ان میں سے بعض کا تعلق نمازی سے ہے اور بعض کا دوسری اشیاء سے نمازی سے متعلق شرائط چند ہیں:

① حاکم ہونا؛

② بالغ ہونا؛

③ آزاد ہونا؛

④ مرد ہونا؛

⑤ عقیقہ ہونا؛

⑥ بدنی طور پر صحت مند ہونا۔

لہذا جمعہ نہ تو دیوانوں پر فرض ہے، نہ بیچوں اور نہ آقاؤں کی اجازت کے بغیر غلاموں پر اور نہ مسافروں پر اور نہ عورتوں اور بیماروں پر حاکم اور بالغ ہونا اس لیے کہ جب نماز جمعہ کے لیے بعض ایسی بھی شرائط ہیں جو عام نمازوں کے لیے نہیں ہیں، تو یہ باتیں عام نمازوں کے لیے شرط ہیں، وہ تو بدرجہ اولیٰ نماز جمعہ کے لیے شرط ہوں گی۔ رہی کراہی (حریت) کی شرط تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام سے غلامہ امتحانے کے حقوق اس کے آقا کے لیے مختص ہوتے ہیں، البتہ نماز چھ دن کے اوقات اس سے مستثنیٰ ہیں اور یہ مستثنیٰ اوقات

پنجگانہ نمازوں کو منفردانہ طور پر بلا جماعت پڑھنے کے لیے ہیں، بلا جماعت اس لیے کہ باجماعت نماز کے لیے آٹے اور امام اور مقتدیوں کے انتظار کرنے میں آقا کے منادانگہ جو غلام پر ہیں نقصان اور حرج ہوتا ہے۔ اسی بنا پر غلام پر بیعت اللہ اور جہاد بھی فرض نہیں ہے اور یہی بات نماز جمعہ کے لیے سنی (تیز تر چلنے)، اور امام مقتدیوں کا انتظار کرنے میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا غلام سے نماز جمعہ ساقط ہو جاتی ہے، یہی مقیم ہونے کی شرط، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مسافر شہر میں داخل ہونے اور امام اور نمازیوں کا انتظار کرنے سے قاصر ہوتا ہے کیونکہ اس طرح وہ قافلے سے پیچھے رہ جائے گا جس سے اسے حرج لاحق ہو سکتا ہے رہا مریض تو اس سے سقوط جمعہ کی وجہ یہ ہے کہ وہ یا تو نماز جمعہ میں حاضری سے قاصر ہوتا ہے، یا پھر حاضری کی صورت میں اسے حرج لاحق ہو سکتا ہے؛ باقی مریض صورت تو اس کے لیے نماز جمعہ فرض نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اپنے خاندان کی خدمت میں مصروف رہنا مردوں کی جماعت میں حاضری سے مانع ہوتا ہے، کیونکہ عورت کا گھر سے باہر نکلنا اس کے لیے کسی ختم، اکڑناش، کا سبب بن سکتا ہے، اسی بنا پر عورتوں پر نہ جماعت ہے اور نہ جمعہ اور اس بات کی دلیل کہ عورتوں پر نماز جمعہ فرض نہیں ہے، حضرت جابر بن عبد اللہ کی ایک روایت ہے جس میں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر	جو شخص بھی اللہ تعالیٰ اور روز آخرت پر
فعلیه الجمعه الا مسافراً	ایمان رکھتا ہے، اس پر جمعہ فرض ہے
او مملوكاً او صبيّاً او امرؤاً	الایہ کہ وہ مسافر، غلام، بچہ، یا عورت
مریضاً من استغنى عنها بله او	یا مریض ہو جو شخص کسی کھیل یا تجارت
لنجاذری استغنى الله عنه والله	کے باعث نماز جمعہ سے غافل (مستغنی)
غنى حمید	رہا۔ خدا تعالیٰ بھی اس سے غافل (مستغنی)

ہو جائیں گے اور اللہ تعالیٰ تو بہت بڑے

پرہیز اور ستودہ صفات سے ہے۔

رہا مینا شخص تو آیا اس پر نماز جمعہ فرض ہے یا نہیں، اس پر تو تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ اگر اسے کوئی لائے اور لے جانے والا شخص موجود نہ ہو، تو اس پر نماز جمعہ فرض نہیں ہے جیسے کہ کسی پرانے مریض پر جمعہ واجب نہیں ہوتا، لیکن اگر اسے کوئی لائے اور لے جانے والا شخص موجود ہو، پھر یہ شخص خواہ محض رضا کا رازہ طور پر یہ خدمت انجام دیتا ہو، یا اس کے والدین ہونے کی صورت میں وہ مالی معاوضہ لیکر یہ کام کرتا ہو بہر صورت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر نماز جمعہ واجب نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ایک قول کے مطابق اس پر جمعہ فسخ نہیں ہوگا۔ یہ اختلاف درحقیقت مساجد کے اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ اس طرح کا اگر اس دنیا کے پاس سفر خرچ اور سواری موجود ہو اور وہ کسی شخص کو اجرت پر مقرر کر کے

اپنے ساتھ لے جاتے پر بھی قدرت رکھتا ہو، جو اس کی رہنمائی کر سکے یا پھر اس کے ساتھ کسی شخص نے یہ وعدہ کر رکھا ہو کہ وہ اسے مکہ مکرمہ لانے اور لے جانے کا ذمہ دار ہوگا تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حج غیر واجب اور صاحبین کے نزدیک واجب ہو جاتا ہے۔ ہم اس مسئلے کا کتاب الحج میں تذکرہ کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

بھروسہ لوگ جن پر جہد فسخ نہیں ہے۔ اگر جامع مسجد میں حاضر ہو جائیں اور نماز جمعہ ادا کر لیں۔ نواز میں سے جو وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں۔ مثلاً بیمار، مسافر یا غلام اور عورت وغیرہ تو ان کا جہد ادا ہو جائے گا اور ان سے نماز ظہر کی فرضیت بھی ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ جمعہ کی عدم فرضیت ان کے مذکورہ عذر کی بنا پر تھی، اور یہاں ان کی حاضری کی صورت میں ان کے یہ عذر دور ہو گئے ہیں۔ غلام کی صورت میں دلائل آقا کی اجازت بھی جائے گی، جبکہ عورتوں کے بارے میں حسن بصریؒ سے مروی ہے کہ:

”مومن بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز جمعہ ادا کرتی تھیں اور ان سے کہا جاتا تھا کہ صرف جیل لگا کر آئیں خوشبو لگا کر بنیں؟“

غلام کی صورت میں نماز جمعہ اور حج میں فرق یہ ہے کہ اگر غلام اپنے آقا کے ساتھ مل کر حج بیت اللہ ادا بھی کر لے تو حج بھی اس کا حج اس کی جانب سے ادا نہیں ہوتا اور آزادی کے بعد اسے دوبارہ فرض حج ادا کرنا ہوگا۔ جب کہ نماز جمعہ سے اس کو روکنے کا مقصد اس کے آقا کے حقوق کی رعایت تھی لہذا یہاں ہم اس کی نماز جمعہ کو درست قرار دیں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس کی نماز کو جائز نہ قرار دیں، جب کہ اس دوران میں اس سے آقا کے مفادات بھی متعلق رہے ہیں، تو اس پر نماز ظہر کو واجب قرار دینا ضروری ہوگا۔ یوں دوسری مرتبہ آقا کے مفادات میں تعلق واقع ہوگا۔ بنا بریں آقا کے حقوق کی رعایت، ان اس کے نقصان میں بدل جائے گی، جو دلالت سے بعید ہے، لہذا اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں آقا کے حال کی رعایت نماز جمعہ کو درست قرار دینے ہی میں ہے۔ بنا بریں وہ دلائل ان یا فقر تصور ہوگا جیسے، عہد حج بیتہ کہ اگر وہ اپنے آپ کو کسی مزدوری کے لیے پیش کرے، تو اس کی یہ پیشکش جائز نہ ہوگی لیکن اگر وہ اجرت پر کوئی کام کر دے تو جائز ہوگا اور اس سہجہ پر لازم ہوگا کہ وہ اس کو پوری اجرت ادا کرے، جیسا کہ ہم اوپر وجہ بیان کر آئے ہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف حج بیت اللہ کے، اس لیے کہ وہاں حج کو جائز قرار دینے میں آقا کے حقوق کی رعایت کا ہونا قطعاً ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ اگر ہم اس کے حج کوئی الوقت درست نہ قرار دیں تو اس سے فی الحال اس کی قیادگی کسی اور عبارت کا حکم ثابت نہیں ہوتا اور چونکہ درحقیقت وہ حج کے حکم کا مخاطب ہی آزادی کے بعد ہوتا ہے، لہذا اس حکم سے آقا کے حقوق میں کوئی تعطل پیدا نہ ہوگا تو یہاں میں یہ فرق ہے۔

نعمہ ہمیں اس نام کو کہتے ہیں جس کو امرات مختلفہ و مفردہ کہتے ہیں جہاز نہ ہو

دیگر شرائط جواز: ظاہر روایات میں صحت نماز جمعہ کی سب دلیل پانچ شرائط ذکر ہیں:

① کسی جمعہ کے قابل شہر (مصر جامع) کا ہونا؛

② بادشاہ کا ہونا؛

③ خطبہ جمعہ؛

④ باجماعت نماز کا اور

⑤ وقت کا ہونا۔

① مصر جامع: جمعہ کی اہلیت رکھنے والے شہر کی شرط ہمارے اثر کرام کے نزدیک اس کے وجہ ب کی بھی شرط ہے اور اس کے جائز ہونے کی بھی، چنانچہ ہمارے نزدیک جمہور فقط شہر اور اس کے مضافات کے رہنے والوں پر ہی فرض ہوتا ہے۔ اسی طرح نماز جمعہ کا شہر اور اس کے مضافات کے علاوہ کسی اور جگہ اور کئی جگہ جائز نہیں، لہذا جمعہ ایسے دیہات کے رہنے والوں پر جو شہر کے مضافات میں واقع نہ ہوں، فرض نہیں ہے اور نہ ہی دیہاتوں میں جمعہ کی ادائیگی جائز ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شہر کا ہونا نماز جمعہ کے فرض ہونے اور اس کے جائز ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، لہذا ان کے ہاں سرودہ سستی جہاں چالیس آزاد اور عظیم مرد رہتے ہوں اور جو گرمی اور سردی کے موسم میں وہاں سے نقل مکانی بھی نہ کئے ہوں تو ان پر جمعہ فرض ہے اور وہاں جمعہ قائم ہونا چاہیے، امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کردہ ایک حدیث مبارکہ ہے، کہ وہ فرماتے ہیں:

”اسلام میں جو انہیں جمعہ اور ایسا کیا وہ ”جمائی“ کی سستی میں اور ایسا کیا جو بھر میں بنو عبد القیس کے دیہاتوں میں سے ایک دیہات پر مشتمل ہے۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عمر فاروقؓ کو یہ کہہ بھیجا کہ کیا جمائی میں جمعہ جائز ہے، یا نہیں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ تو وہاں بھی جمعہ اور اگر تو جہاں کہیں بھی ہو وہاں بھی جمعہ اور کہ بلا وہ انہیں اس لیے بھی کہ دیگر نمازوں کی طرح نماز جمعہ کا جائز ہونا کسی خاص جگہ یا خاص مقام کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ: آپ نے فرمایا:

لاجمعة ولا تشريق الا في مصر  
جمعہ اور ذکیر، تشریق جمعہ والے شہر کے سوا کسی جگہ جائز نہیں ہیں۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”جمعہ ذکیر، تشریق، نماز عید الفطر اور نماز عید الاضحیٰ جمعہ کے قابل شہر کے سوا کسی جگہ جائز نہیں ہیں“

نیز یہ روایت بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں ہی جمعہ پڑھایا



کرتے تھے اور اس کے ارد گرد کسی اور جگہ جمہ — ہونے کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ نے بھی کو کوئی ملک فتح کیے، مگر حبہ المبارک کا انجام فقط شہروں ہی میں کیا، جو ایک طرح سے اس بات پر ان کا اجماع ہے کہ قاز جمہ کے لیے شہر کا ہونا شرط ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ حبہ اسلام کے بڑے شعائر و نشانات ہیں سے ہے لہذا وہ ایسی جگہ سے مختص ہوگا، جہاں پر شعائر اسلام کا بخوبی اظہار ممکن ہو اور ایسا فقط شہر ہی میں ممکن ہو سکتا ہے۔ — رہی مذکورۃ الصدہ حدیث: تو اس کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ اس میں مذکور ”جوائی“ بحرین کے ایک شہر کا نام ہے اور اس میں جو لفظ قریہ ملے ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات کسی بڑے قصبے کو بھی قریہ کہہ دیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ قریہ اس بستی کا نام ہے، جہاں متعدد دگر موجود ہوں، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں۔  
 ذَٰلِکَ الشَّہْرَیۃُ الَّتِیْ کُنَّا نَبْعَثُ اِلَیْہِمْ اَیُّوۡمَیۡنَہٗم مِّنْہَا  
 سے پوچھ لیجئے۔

حالانکہ شہر مصر تھا؛ اسی طرح ایک اور مقام پر فرمایا:  
 ذَٰلِکَ یَیۡنَ تَہِیۡ کُذِّیۡتَہِیۡ اَشَدُّ کُذَّیۡہِ  
 اور بہت سی بستیاں تہاری بستی سے  
 اَشَدُّ کُذَّیۡتَہِ اَشَدُّ اَخْرَجَکَ  
 جس کے باشندوں نے تہیں وہاں  
 اَعْلَنَکَہُمۡ  
 سے نکال دیا نہ در وقت میں کہیں  
 بڑا سکر تھیں ہم نے ان کو ہلاک  
 کیا۔

حالانکہ یہاں شہر مکہ المکرمہ مراد ہے اور امام شافعیؒ نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے۔ وہ غلط ہے، کیونکہ ان کا یہ قیاس جنگل سے باطل ٹھہرتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی جنگل میں قاز جمہ جائز نہیں ہے۔

پھر جمہ کی اہمیت رکھنے والے شہر اور مصنفات شہر کی تعریف کا جاننا بھی ضروری ہے کہ اس ضمن میں مختلف اقوال مروی ہیں؛ المکرخی نے لکھا ہے کہ ”شہر جامع“ (جمہ کے قابل شہر) وہ ہے۔ جہاں حدود و احکام شریعت کا لقا دیا جاتا ہو امام ابو یوسفؒ سے اس ضمن میں دو اقوال مروی ہیں؛ الاول میں مذکور ہے کہ ”بروہ شہر جہاں طبرہ ہو اور قاضی ہو جو احکام اسلام کا لقا اور حدود شریعت قائم کرتا ہو، تو وہ شہر جامع ہے اور وہاں کے باشندوں پر جمہ واجب ہوگا“ دوسری روایت میں ہے کہ جب کسی شہر میں اتنے فاضی اکٹھے ہو جائیں کہ وہ سب ایک مسجد میں نماز کھاتے ہوں، تو امام حاکم

کے لیے ضروری ہے کہ وہ وہاں ان کے لیے ایک "جامع مسجد" بنا دے اور ان کے لیے کوئی ایسا شخص مقرر کر دے جو انہیں وہاں نماز جمعہ پڑھا سکے : ایک تیسری روایت کے مطابق اگر کسی جگہ میں دس ہزار یا اس سے زیادہ باشندے موجود ہوں تو وہ فرماتے ہیں کہ میں انہیں یہ کہوں گا کہ وہ وہاں نماز جمعہ قائم کریں : ہمارے بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ "شہر جامع" وہ ہے جہاں سریشے والا شخص کسی اور پیشے کو اختیار کیے بغیر پورے سال تک اپنے اسی پیشے کو جاری رکھتا یعنی گدہ رہ کر سکتا ہو۔ ابو عبد اللہ ابنیہ فرماتے ہیں کہ اس ضمن میں سب سے بہتر قول یہ ہے کہ جس جگہ کے باشندے اتنی زیادہ تعداد میں ہوں کہ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں جمع ہو جائیں تو وہ اس میں پورے ڈاکٹریں حتیٰ کہ وہ "جامع مسجد" کی تعمیر کی ضرورت محسوس کر لے سکیں تو اس شہر میں جمعہ کا قیام جائز ہوگا حضرت سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ "شہر جامع" (جمعہ والا شہر) وہ شہر ہے کہ جب مطلق شہروں کا ذکر آئے تو اسے بھی شمار کیا جائے : ابو القاسم الصفاق سے اس شہر کے متعلق پوچھا گیا جہاں نماز جمعہ جائز ہوتی ہے تو انہوں نے فرمایا کہ "شہر جامع" وہ ہے جہاں کوئی ایسا قلعہ ہو جس کے ذریعے وہ دشمن سے اپنا دفاع کرنے پر قادر ہوں تو اس جگہ کو شہر کہنا اور شہر کہنا درست ہوگا پھر ضروری ہوگا کہ وہاں کوئی عادل حاکم مقرر کیا جائے جو وہاں احکام الہی کا نفاذ کر سکتا ہو جس سے صورت یہ ہو کہ اگر اس کے پاس دو اشخاص متضاد ہوں تو انہیں ، تو وہ ان کے درمیان فیصلہ کر سکے ، جب کہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ بڑا شہر وہ ہے جس میں گھیاں اور بازار ہوں اور اس کے ماتحت کئی ریاست ہوں اور وہاں کوئی ایسا والی (حاکم) ہو جو اپنی طاقت اور اپنی ذاتی معلومات یا کسی دوسرے کے علم کے ذریعے ظالم سے مظلوم کا انصاف کرنے پر قادر ہو اور لوگ اپنے معاملات میں اس کی جانب رجوع کرنے ہوں یہی قول زیادہ صحیح ہے :

اور جہاں تک مصنفات شہر کی تشویش کا تعلق ہے تو اس کی تشریح میں بھی اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اس میں اصل اعتبار اذان کا ہوتا ہے کہ اگر شہر میں کھڑے ہو کر اذان دی جائے تو اس جگہ تک پہنچ جائے تو وہ آبادی شہر کے مصنفات میں سے ہوگی ورنہ نہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر اس جگہ کے باشندوں کی تعداد چالیس نفوس سے کم ہو تو ان لوگوں پر ضروری ہوگا کہ وہ اذان کی آواز سن کر شہر میں چلے آئیں۔ ابن عساکر امام ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ اگر وہ بستی عمارتوں کے ذریعے شہر سے متصل ہوگا تو وہ شہر کے مصنفات میں سے ہوگی اور اگر وہ بستی عمارتوں کے ذریعے شہر سے متصل نہ ہو تو تب وہ شہر کے مصنفات میں سے نہ ہوگی بعض فقہا فرماتے ہیں کہ جو آبادی شہر کی عمارتوں سے الگ تھک ہو وہ شہر کے مصنفات توابع ہیں سے نہیں جرتی۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ اس میں اصل اعتبار ایک میل یعنی چار فرسخوں کا ہوتا ہے اور بعض فقہا کے نزدیک

اگر وہ جگہ شہر سے ایک یا دو میل کے فاصلے پر ہو تو وہ شہر کے مضافات میں سے ہوگی۔  
 ورنہ نہیں۔ بعض نے اس کا اندازہ چھ میل مقرر کیا ہے۔ امام مالک کے ہاں اس کا اندازہ  
 تین میل ہے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ جمعہ شہر سے تین فرسخ تک فرض ہو جائے حسن  
 بصری کا قول ہے کہ چار فرسخ تک نماز جمعہ فرض ہوگی۔ بعض فقہاء کے مطابق اگر وہاں  
 سے بغیر تکلف کے نماز جمعہ میں حاضری اور برات کو واپس اپنے گھر میں پہنچ جانا ممکن ہو  
 تو ان پر نماز جمعہ ضروری ہوگی ورنہ جن میں اور بھی قول زیادہ بہتر ہے۔ اسی مسئلے کے ساتھ اہل  
 حج میں مقام منیٰ میں اقامت جمعہ کا مسئلہ بھی متعلق ہے، امام ابو حنیفہ و ابو یوسف فرماتے  
 ہیں کہ اگر وہاں جمعہ پڑھانے والا خلیفۃ المسلمین یا امیر عراق یا امیر حجاز یا امیر مکہ ہو، تو وہاں  
 جمعہ ادا کرنا جائز ہے خواہ وہ مقیم ہوں، یا مسافر یا پیران کی جانب سے کسی شخص کو وہاں جمعہ  
 پڑھانے کی اجازت دی گئی ہو اور اگر وہاں نماز جمعہ پڑھانے والا فقط درامیر حج ہو، یعنی  
 وہ شخص جسے حجاج کے معاملات کو درست رکھنے کے لیے متعین کیا گیا ہو، تو اس صورت  
 میں نماز جمعہ جائز نہ ہوگی، خواہ وہ مقیم ہو، یا مسافر، کیونکہ اسے وہاں جمعہ پڑھانے کی  
 اجازت نہیں ہوتی، تاہم اگر اسے امیر عراق یا امیر مکہ کی جانب سے اس کی اجازت حاصل  
 ہو، تو تب وہاں جمعہ درست ہوگا۔ ایک اور قول کے مطابق اگر وہ مقیم ہو، تو جمعہ درست  
 اور مسافر ہو تو درست نہ ہوگا، پسلا قول ہی صحیح ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ منیٰ میں  
 نماز جمعہ جائز نہیں ہے اور اس پر قوسب کا اتفاق ہے کہ میدان عرفات میں نماز جمعہ جائز  
 نہیں گویاں جمعہ خلیفۃ المسلمین یا امیر عراق پڑھا نہیں، ہمارے بعض مشائخ فرماتے  
 ہیں کہ ہمارے اثر میں یہ اختلاف اس اصول پر مبنی ہے کہ خیمین کے ہاں منیٰ مضافات مکہ میں  
 سے ہے۔ اور امام محمد کے ہاں یہ مکہ کے مضافات میں سے نہیں بلکہ یہ قول درست نہیں  
 ہے، کیونکہ دونوں کے مابین چار فرسخ کا فاصلہ ہے اور گوتراہ (مضافات) کی تعین  
 میں بعض فقہاء نے اس فاصلے کو معتبر گردانا ہے، لیکن ہمارے مسلک میں ایسا نہیں ہے،  
 جیسا کہ اوپر گذرا۔ صحیح یہ ہے کہ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اقامت جمعہ کے  
 لیے ”شہر جامع“ کا ہونا شرط ہے، الایہ کہ امام محمد فرماتے ہیں کہ ”شہر جامع“ نہیں  
 ہے، بلکہ وہ تو ایک بستی ہے، لہذا حسب طرح عرفات میں نماز جمعہ ادا کرنا جائز نہیں۔ اسی  
 طرح منیٰ میں بھی اقامت جمعہ کی اجازت نہیں، جب کہ خیمین فرماتے ہیں کہ ایام حج میں وہ شہر  
 بھی جاتا ہے، اس لیے کہ وہاں عمارتیں اور بازار ہیں جاتے ہیں اور وہاں والی کہا جاتا ہے اور  
 حدود و احکام کا نفاذ کرتا ہے، لہذا یہ جگہ دوسرے شہروں کی طرح ہوگی، بخلاف میدان عرفات  
 کے، اس لیے کہ عرفات تو محض ایک جنگل ہے، لہذا وہ لوگوں کے جمع ہونے اور بادشاہ کے  
 آکنے سے بھی شہر نہیں بن سکتا۔

کیا شہر سے باہر ایسی جگہاں شہر کی عمارتیں ختم ہو جائیں نماز جمعہ جائز ہے و الفتاویٰ

میں امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت مذکور ہے۔ کہ اگر امام (خلیفہ یا حاکم) جمعہ کے دن شہر سے باہر نکلے اور ایک یا دو میل جائے اور جمعہ کا وقت ہو جائے تو وہاں اسکی اقتداء میں نماز جمعہ جائز ہوگی، مگر بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ وہاں نماز جمعہ جائز نہیں ہوگی۔ بعض فقہاء امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اسے جائز اور امام محمدؒ کے منکب پر غیر جائز قرار دیتے ہیں جیسا ان کے مابین مثنیٰ میں اقامت جمعہ کے متعلق اختلاف اور پر بیان ہوا۔

پھر جہاں تک ایک ہی شہر میں دو مقامات پر نماز جمعہ ادا کرنے کا تعلق ہے۔ تو اگر فیہ یکتے ہیں کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک ہی شہر میں دو یا تین مقامات پر نماز جمعہ ادا کرنے میں کوئی مطافہ نہیں، مگر امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایات ہیں۔ ایک روایت کے مطابق ایسا کرنا اسی وقت جائز ہے جب دونوں مقامات کے درمیان کوئی بہت بڑا دریا بہتا ہو۔ جیسے دریائے و جد۔ کہ اس سے شہر دو شہروں کے حکم میں ہو جائیگا۔ ایک قول کے مطابق ان کے نزدیک یہ حکم اس وقت ہے جب دریا کے اوپر کوئی پل وغیرہ نہ ہو اور اگر دریا پر پل ہو تو تب دو جگہ جمعہ ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اس کے لیے فقط ایک ہی شہر کا حکم ہوگا۔ چنانچہ اسی لیے وہ شہر کے درمیان پل کو بند کرنے کا حکم دیا کرتے تھے تاکہ آنا جانا منقطع ہو جائے، جب کہ دوسری روایت کے مطابق اگر وہ بڑا شہر ہو تو فقط دو جگہ جمعہ جائز ہے تین جگہ نہیں۔ اور اگر ان کے درمیان کوئی چھوٹی نہری ہو تو تب جمعہ دو جگہ جائز نہ ہوگا، اور اگر وہ دو جگہ جمعہ ادا کریں، تو ان میں سے جہاں پہلے جمعہ پڑھا گیا ہو، وہ جمعہ جائز ہوگا۔ اور بعد میں جمعہ پڑھنے والوں کو لازم ہوگا کہ وہ نماز ظہر ادا کریں اور اگر انہوں نے ایک ساتھ نماز سے فراغت پائی ہو یا یہ علم نہ ہو، کہ ان میں سے پہلے کون لوگ فارغ ہوئے ہیں، تو ان نسب کی نماز جائز ہوگی۔ امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شہر میں دو یا تین یا اس سے زیادہ جگہ نماز جمعہ جائز ہے! امام محمدؒ اپنی کتاب ”قواعد الصلوٰۃ“ میں فرماتے ہیں کہ اگر امیر نے کسی شخص کو کسی ”جامع مسجد“ میں نماز جمعہ پڑھانے کے لیے مامور کیا اور وہ خود کسی کام سے چلا گیا۔ اور پھر وہ شہر میں واپس آگیا اور کسی مسجد میں جا کر اس نے نماز جمعہ ادا کر لی تو اس صورت میں ”جامع مسجد“ والوں کی نماز جمعہ جائز نہ ہوگی، لیکن خود ”امیر“ کی نماز جمعہ جائز نہ ہوگی، البتہ کہ اس بارے میں یہاں وہ لوگوں سے زیادہ علم رکھتا ہو، تو اس کی نماز بھی درست ہوگی، اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے دو مقامات پر ایک ایک مسجد آگیا ہو، وہ مزید فرماتے ہیں کہ اگر امام حنیفہؒ المبارک کے دن نماز استسقاء کے لیے شہر سے باہر آجائے اور اس کے ہمراہ بہت سے لوگ ہوں اور وہ اپنے پیچھے کسی شخص کو جامع مسجد میں نماز جمعہ پڑھانے کے لیے اپنا قائم مقام بنا جائے، پھر جب نماز کا وقت ہو جائے تو نبی حاکم لوگوں کو شہر سے ایک تیر گرنے کے فاصلے پر حرم میں نماز جمعہ پڑھانے کے لیے شہر کی جامع مسجد میں اس کا جانشین بھی جمعہ پڑھا دے تو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں

کی نماز جمعہ درست ہوگی، جو اس بات کی دلیل ہے۔ کہ ظاہر روایت کے مطابق جمعہ دو مقامات پر جائز ہے اور اسی پر فتویٰ اور اعتقاد ہے کہ ایک شہر میں دو جگہ نماز جمعہ جائز ہے، مگر دوسرے زیادہ مقامات پر جمعہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ ایک مرتبہ نماز عید کے لیے شہر سے باہر کھلی جگہ تشریف لے گئے اور شہر میں ایک شخص کو کمزور لوگوں کو نماز (عید) پڑھانے کے لیے اپنا جاننا نہیں بنائے اور یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کے سامنے پیش آیا، لہذا جب نماز عید دو جگہ جائز ہوئی تو نماز جمعہ بھی جائز ہوگی، کیونکہ ان دونوں کے لیے شہر کا ہونا یکساں طور پر شرط ہے؛ علاوہ ان میں اس لیے بھی ایک جگہ جمعہ ادا کرنے کی ضرورت میں زیادہ ہمیشہ رہ جانے سے لوگوں کو جو تکلیف پیش آسکتی ہے وہ دو جگہ نماز جمعہ ادا ہونے سے نہیں ہوگی، لہذا اسے زیادہ مقامات میں نماز جمعہ کی ادائیگی درست نہ ہوگی اور وہ جو امام محمدؒ سے ہیں مقامات کی روایت قطعی ہے، اس سے مراد بوقت مجبوری یا بوقت ضرورت ہے۔

پھر بادشاہ کا ہونا ہمارے نزدیک نماز جمعہ کی صحت کے لیے ضروری ہے، حتیٰ کہ اسی کی یا اس کے کسی نائب کی عدم موجودگی میں جمعہ جائز نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بادشاہ (حاکم) کی موجودگی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ ایک فرض نماز ہے، لہذا دوسری نمازوں کی طرح اس کو قائم کرنے کے لیے بادشاہ (حاکم) کی موجودگی ضروری نہ ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم "تارک جمعہ" کے لیے امام کے پورا پورے شرط نہ کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "دلہ اصاح حادۃ اد جابہ"؛ نیز مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "چار چیزوں کا قیام والی (حاکم، گورنر) کے ذمہ ہے۔ ان میں آپؐ نے جمعہ کو بھی شمار فرمایا" علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ اگر اس کے لیے حاکم کی شرط نہ ہو، تو اس سے لوگ بڑی آزمائش میں پڑ جائیں گے، اس لیے کہ اس نماز کو جمیع عظیم کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے۔ پھر چونکہ تمام اہل شہر کی امامت کرنا شرف عظمت اور فخر کے اسباب ہیں سے ہے، لہذا اس کے لیے وہ تمام لوگ جو بلند ہمت اور اقتدار کی جانب میلان رکھتے ہیں وہ سب اس کے لیے ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کریں گے اور یوں ان کے درمیان باہمی کشمکش اور جھگڑا پیدا ہو جائے گا، جس سے باہمی ٹکرائی ہوئی حالت سے بچ سکتی ہے، لہذا جمعہ پڑھانے کا معاملہ والی (حاکم) کے سپرد کر دیا گیا ہے تاکہ وہ یا تو خود جمعہ پڑھائے یا کسی اور شخص کو جو اس کے خیال میں اس کے لیے موزوں ہو اپنی جگہ تعینات کر دے تاکہ والی (حاکم) کی اطاعت کی بنا پر یا اس کی سزا کے ڈر سے لوگ باہمی جھگڑے سے بچ جائیں؛ علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ نماز جمعہ پڑھانے کا معاملہ اگر حاکم کے سپرد نہ ہو، تو ہر ایک گروہ اپنی اپنی مسجدوں میں جمودار کرنے لگ جائے گا جس سے جمعہ کا اصل فائدہ یعنی زیادہ سے زیادہ قراۃت حاصل کرنے کے لیے بڑا اجتماع ممکن نہ ہوگا اور پھر نماز جمعہ کا اہتمام فقط ایک بار ہر گاہ جس میں قریب کے لوگ قراۃت میں ہوجائیں گے، لیکن باقی شہر کے لوگ محروم رہ جائیں گے لہذا عقل و دانش کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے پڑھانے کا معاملہ حاکم وقت کے سپرد کر دیا جائے

کروہ خرد یا اس کا کوئی نائب مستحب وقت کی رعایت کرتے ہوئے اہل شہر کی حاضری کے بعد  
 انہیں نماز جمعہ پڑھانے، والٹر اعلم۔  
 یہ حکم اس وقت ہے کہ جب بادشاہ یا اس کا کوئی نائب حاضر ہو لیکن اگر کسی فقہ یا  
 امام کے وفات یا جانے اور کسی اور والی کی عدم موجودگی کے باعث کوئی حاکم بھی موجود نہ  
 ہو، تا آنکہ نماز جمعہ کا وقت ہو جائے۔ اگر غنی فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اگر  
 سب لوگ مل کر کسی شخص کو نماز جمعہ پڑھانے کے لیے منتخب کر لیں۔ یہی امام محمدؒ سے روایت  
 ہے، جسے انہوں نے العیون میں ذکر کیا ہے، جس کی دلیل حضرت عثمان غنیؓ سے مروی  
 روایت ہے کہ جب حضرت عثمان غنیؓ کے مکان کا محاصرہ کر لیا گیا تو لوگوں نے  
 حضرت علیؓ سے جمعہ پڑھانے کی درخواست کی چنانچہ انہوں نے اس موقع پر لوگوں کو جمعہ  
 پڑھایا اور ایسوں میں امام محمدؒ سے شہر کے اس والی کے بارے میں مروی ہے — جو  
 فوت ہو جائے اور غلیظہ کو اس کے فوت ہو جانے کا علم نہ ہو تا آنکہ جمعہ کا دن آجائے  
 تو اگر فوت ہو جائے اسے نائب نے یا صاحب شرطہ اور بیس کشنرا، یا قاضی نے  
 نماز جمعہ پڑھائی تو نماز درست ہوگی۔ اور اگر لوگوں نے کسی عام آدمی کو آگے کر دیا، تو اس  
 کا آگے ہونا درست نہ ہوگا، کیونکہ مذکورہ بالا افراد سابقہ الی کی زندگی میں بھی اس کی جگہ  
 قائم مقام ہونے کی اہلیت رکھتے تھے، لہذا اس کی وفات کے بعد بھی انہیں کوراستحقاق  
 حاصل ہوگا تا آنکہ بادشاہ کسی اور شخص کو یہاں کا والی مقرر نہیں کر دیتا۔ امام محمدؒ فرماوا الصلوۃ  
 میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ..... حاکم، خطبہ دے رہا ہو اور اس دوران میں کوئی دوسرا حاکم خطبہ  
 کی جانب سے مقرر ہو کر آجائے تو اگر وہ دوسرا حاکم اسی کو خطبہ مکمل کرنے کو کہے، تو اس  
 کا خطبہ مکمل کرنا جائز ہوگا۔ اور اس کے خطبے کی وہ مقدار بھی خطبہ میں شامل ہوگی جو وہ پہلے دے چکا  
 ہو اور اس کا نماز جمعہ کی امامت کرنا بھی درست ہوگا، کیونکہ اس نے اسی کی اجازت سے خطبہ پڑھا  
 تھا، لہذا وہ اس کا نائب ہوگا۔ اور اگر اس نے اسے خطبہ مکمل کرنے کو نہ کہا، اور خاموش ہو کر بیٹھا  
 تا آنکہ پہلے حاکم نے اپنا خطبہ مکمل کر لیا۔ پھر دوسرے حاکم نے یہ چاہا۔ کہ وہ اس کے خطبے سے  
 نماز جمعہ پڑھائے، تو جمعہ درست نہ ہوگا اور اس کے لیے ضروری ہوگا، کہ وہ نماز ظہر ادا کرے۔  
 کیونکہ اس کے سکوت میں یہ احتمال ہیں، ایک یہ ہے اس کی جانب سے اجازت اور دوسرا یہ کہ اجازت  
 نہ ہو۔ لہذا اس کا سکوت اس احتمال کی موجودگی میں معتبر نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دوسرا حاکم  
 اس وقت آئے جب پہلا امام خطبے سے فارغ ہو گیا ہو، اور دوسرے امام نے اسی خطبے کے ساتھ  
 نماز پڑھائی تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ خطبہ معزول حاکم کا ہے جب کہ دوسرے حاکم  
 کی جانب سے کوئی خطبہ نہیں دیا گیا۔ حالانکہ خطبہ نماز جمعہ کے لیے لازمی طور پر ہے۔ یہ حکم اس وقت  
 ہے۔ جب پہلے — حاکم، کہو دوسرے — حاکم کے آنے کا پتہ ہو اور اگر اسے علم نہ ہو  
 پھر وہ خطبہ دے کر نماز ادا کرے اور دوسرا حاکم اس دوران خاموش رہے، تو اس کی نماز جائز ہوگی

اس لیے کہ وہ اسی وقت معزول ہو سکتا ہے۔ جب اسے اپنی معزولی کا علم ہو، جیسے کہ ان دنوں عام کے بارے میں یہی حکم ہے۔ ہاں البتہ اگر اس نے اسے کوئی رتہ نگہ سمجھا ہو یا کسی کو اپنی جانب سے قاصد بنا کر ارسال کیا ہو تو وہ معزول ہو جائے گا۔ رہا غلام کو اگر وہ لوگوں کا بادشاہ ہو جائے اور وہ خود لوگوں کو جمع پڑھائے یا کسی کو اپنا نائب مقرر کر دے تو درست ہوگا۔ جیسے کہ آزاد مسگر منافذ بادشاہ کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ ہمارے "میںوں اللہ کا قول ہے۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ جب تک صحت کے لیے ایسے امام احکم کا ہونا شرط ہے جو آزاد اور متمم ہو، حتیٰ کہ اگر وہ غلام یا مسافر ہو تو اس کی جانب سے جب قائم کرنا درست نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ غلام اور مسافر دونوں پر جمع واجب نہیں۔ ایسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اربعة لا يجمع عليهم المسافر - پارا فراد یعنی مسافر، بیمار، غلام اور عورت  
والمریض والعبد والعروۃ۔ پر جمع لازم نہیں۔

اور اگر وہ لوگوں کو جمع پڑھائے گا تو اس کی نماز جمعہ نفل ہوگی۔ یوں نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے والے کی اقتدا کی سی صورت پیدا ہو جائے گی، جو جائز نہیں۔ ہمارا استدلال ان حضرت علی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آپ نے لوگوں کو فتح مکہ کے سال مکہ مکرمہ میں جمع پڑھایا، حالانکہ آپ مسافر تھے، حتیٰ کہ آپ نے نماز ظہر میں دو رکعتوں کے بعد سلام پھیرنے کے بعد فرمایا کرتے تھے:

"اے اہل مکہ تم لوگ اپنی اپنی نماز پوری کرو، کیونکہ ہم تو مسافر لوگ ہیں!"

نیز حضور کا ارشاد ہے:

أطيعوا السلطان ولو أتمر عليكم اپنے بادشاہ کی اطاعت کرو، خواہ تم پر  
عبد حبشی اجدع - کسی ناک کئے حبشی ہی کو امیر بنادیا جائے۔

اور اگر کسی غلام میں امام پختے کی اہلیت نہ ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کی اطاعت کرنے کا حکم کیوں دیتے؟ علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ وہ دونوں وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں، الایہ کر انہیں نماز جمعہ پڑھانے کی اجازت دی گئی ہے تاکہ وہ سفر کا سامان صیاکر کے یا اپنے آقا کی خدمت کرنے میں مصروف رہ سکیں اور یہ حکم ان کی رعایت کے لیے ہے۔ تو جب ان میں سے کوئی ایک جامع مسجد میں آجائے تو اس بات کا ثبوت ہوگا کہ انہوں نے اس اہلیت و رضیت سے فائدہ نہیں اٹھایا اور انہوں نے عزیمت والا راستہ اختیار کیا ہے۔ لہذا ان کے لیے اصل حکم دوبارہ عود کر کے گا اور وہ حکم میں آزاد اور عظیم لوگوں کی طرح ہو جائیں گے جیسے اگر کوئی مسافر رمضان المبارک میں روزہ رکھ لے تو اس کا روزہ درست ہوگا۔ لہذا یہاں اس کی اسامت جو بھی درست ہوگی اس سے یہی ثابت ہوا کہ یہ فرض نفل پڑھنے

والے کی فرض نازا دار کرنے والے کے پیچھے اقتدار کرتا ہے لہذا یہ اقتدا جائز ہوگی، جبکہ پیر اور پھر اگر جمعہ شرعاً نہیں تو ان کا جمعہ بڑھا کر جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ دونوں باقی نمازوں میں بھی امامت کی اہلیت نہیں رکھتے، لہذا نماز جمعہ میں تو بدرجہ اولیٰ ان کی امامت درست نہ ہوگی، الایہ کر اگر عورت سلطان (حاکم) ہو اور وہ کسی جنگی شخص کا نماز جمعہ کی امامت کے لیے مامور کر دے، پھر انہیں نماز جمعہ پڑھا دے، تو جمعہ جائز ہوگا، کیونکہ فی الجملہ عورت بادشاہ یا قاضی ہو سکتی ہے، لہذا اس کی امامت بھی درست ہے۔

## خطبہ جمعہ المبارک

خطبہ جمعہ کے متعلق ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی :

۱۔ جواز جمعہ کے لیے اس کا شرط ہونا؛

ب۔ خطبہ دینے کا وقت؛

ج۔ خطبہ دینے کا طریقہ

اور اس کی شرعی کی مقدار

د۔ خطبہ کے امور مستثنیٰ

ہ۔ خطبہ میں امر منوعہ

۱۔ جواز جمعہ کے لیے خطبے کا شرط ہونا؛ نماز جمعہ کے لیے خطبہ کے شرط ہونے کی دلیل قرآن

مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے :

فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَتَكْلُمِ الشَّيْءَ

پس اللہ کے ذکر کی طرف جلدی کرو۔

کہ یہاں ذکر الہی "میں خطبہ جمعہ بھی شامل ہے، لہذا ذکر الہی ہونے کی حیثیت سے خطبہ بھی سنی گئے کے اس حکم میں داخل ہے، یا پھر "ذکر اللہ" سے مراد ہی خطبہ جمعہ ہے، اور اللہ تعالیٰ نے خطبہ کے لیے سنی کرنے کا جو حکم دیا ہے، وہ اس بات کی دلیل ہے کہ خطبہ اندھا جمعہ کے لیے لازمی شرط ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ اور انہیں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "نماز جمعہ حصہ خطبہ جمعہ کی بنا پر کم کی گئی ہے تو انہوں نے جتنا یا نصف نماز حصہ خطبہ کے لیے ساقط ہوئی ہے، حالانکہ وہ نصف نماز بھی فرض تھی اور وہ نصف نماز کسی ایسے ہی عمل سے ساقط ہو سکتی ہے جو فی نفسہ فرض ہو، لہذا خطبہ جمعہ فرض ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ کی وجہ سے نماز ظہر کا چھوڑنا بدریہ لغوی ثابت ہوا ہے، اور نفس اسی طرح یعنی وجہ جمعہ کی صورت میں وارد ہوئی ہے، پھر یہ خطبہ اگرچہ نماز ظہر کی دو رکعتوں کے قائم مقام ہے، مگر یاں ہم وہ نماز کارکن نہیں، بلکہ شرط ہے، اس لیے کہ نماز جمعہ خطبہ جمعہ سے قائم نہیں ہوتی، لہذا وہ اس کے ارکان میں شامل نہ ہوگا۔

ب۔ خطبہ جمعہ کا وقت : خطبہ جمعہ کا وقت نماز ظہر ہی کا وقت ہے، لیکن ضروری ہے کہ خطبہ نماز جمعہ سے قبل دیا جائے، اس لیے کہ یہاں ذکر کیا، وہ نماز جمعہ کے لیے شرط ہے اور کسی شخص کی



شرط ہمیشہ اس سے پہلے اور مقدم ہوا کرتی ہے اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ہمیشہ ایسے ہی کیا! اسی طرح میدانِ عرفات میں خطبہ رجب ہمیشہ نماز کے قبل دیا جاتا ہے، کیونکہ وہ مناسکِ حج کی تعلیم دینے کے لیے مسنون ہوا ہے، جبکہ عیدین کا خطبہ ہمیشہ نماز کے بعد دینا ہی مسنون ہے، جیسے کہ کرم آئندہ اس کا ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

ج. خطبہ جمعہ کا طریقہ اور اس کی شرعی مقدار: اس بارے میں امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے خطبہ دینے کی نیت سے اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا شرط ہے ان سے الاموال میں بھی یہی رعایت اس تشکیک کے ساتھ نقل کی گئی ہے کہ یہ ”خو کر الیٰی خواہ کم ہو“ یا زیادہ صحیح کر اگر اس لئے تسبیح سبحان اللہ، پڑھ لیا یا تہلیل (والا لا الہ الا اللہ) یا تحمید (والحمد للہ) کہہ دی تو اس کا خطبہ درست ہوگا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اس کا ایسا کلام کرنا، جسے عرف عام میں خطبہ سمجھا جاتا ہو شرط ہے، جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ خطبہ جمعہ کے لیے شرط ہنگوہ دو خطبے پڑھے جن کے مابین جلسہ بھی کر سلاں لیے کہ حکم خداوندی ہے:

فَاَسْعَدَا اِلٰی وَكَبِّرُوا الشَّعْرَ ذُو ذَا النِّجَاحِ تَوَاضَعَا لِكُلِّ فِرَاقٍ وَتَوَاضَعَا لِكُلِّ مَرَدٍّ

کرو۔

کہ یہاں ”ذکر الیٰی“ کا جملہ مجمل ہے؛ جس کی تفسیر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو خطبوں کی صورت میں اپنے عمل سے بیان فرمائی ہے؛ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ہی درحقیقت دو خطبوں کا حکم دیا ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا استدلال یہ ہے کہ اصل شرط خطبہ جمعہ ہے اور خطبہ عرف عام میں وہ ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام اور تمام مسلمانوں کے لیے دُعا اور وعظ و نصیحت پر مشتمل ہو، لہذا اس مطلق لفظ کو متعارف و مشمول مفہوم پر محمول کیا جائے گا؛ اس کے برعکس امام ابوحنیفہ اپنا موقف دو طرح سے ثابت کرتے ہیں: اولاً اس طرح کہ اصل واجب ”ذکر الیٰی“ ہے، کیونکہ قرآن مجید میں ناسوا الیٰی ذکر اللہ کے الفاظ آئے ہیں۔ اور ”ذکر الیٰی“ ایک معروف لفظ ہے جس کے بارے میں کسی قسم کی کوئی جہالت نہیں ہو سکتی، لہذا یہ لفظ ”مجمول“ نہ ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ نے اس کو بغیر کسی قرینہ کے، حضورؐ کے عمل کے ساتھ طوطی میں تکلف بتا ہے، بنا بریں ذکر الیٰی سے عرفی خطبہ یا ذکر طویل کی قید لگانا بجا و دلیل بائز نہیں ہو سکتا۔ اور ثانیاً اس طرح کہ اگر اصطلاحی طور پر ذکر اللہ کو خطبہ کے ساتھ متعین کیا جانا تو درست ہے لیکن لغوی طور پر خطبہ کا لفظ ہمارے ملک کے مطابق ہی استعمال ہوتا ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ غزوہٴ بدرم حضرت عثمان غنیؓ شہیدِ حبیبِ خلیفہِ منتخب کیے گئے، تو انہوں نے جو پہلا خطبہ دیا اس میں انہوں نے پہلے فرمایا ”الحمد للہ“۔ بعد ازاں وہ خاموش ہو گئے، پھر انہوں نے کچھ دیر توقف کرنے کے بعد فرمایا:

”تیسری زیادہ باتیں کہنے والے امام سے زیادہ عمل کرنے والے امام کی ضرورت ہے اور بلاشبہ حضرت ابو بکر و عمر و عثمان علیہ السلام کے طور پر اس مقام کے لیے زیادہ موزوں تھے اور تیسری اس کے بعد بھی خطبے سننے کو کہتے رہیں گے۔ اور میں اپنے اور تمہارے لیے اللہ تعالیٰ سے غلطیوں کی معافی چاہتا ہوں۔“

یہ کہ کر وہ نیچے اتر آئے اور گونگوں کو نماز جمعہ پڑھائی اور چونکہ یہ واقعہ مہاجرین اور انصار صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور ان سب نے ان کے پیچھے نماز پڑھی اور کسی نے ان پر اعتراض نہ کیا، حالانکہ وہ اہل المعروف اور نہی عن المنکر و اچھائی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کی خصوصیت سے متعین تھے، لہذا یہ ایک طرح سے صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گا؛ علاوہ ان میں اس لیے بھی کمالی شرط محض ذکر الہی ہے اور مطلق ذکر الہی کو عرفی طور پر خطبہ نہیں ہے، مگر لغوی طور پر خطبہ ہے اس کا یہ بھی ثابت ہوا کہ اصل ضروری شئی لغوی اور عرفی ذکر ہے، اور یہاں پایا گیا ہے، یا پھر یہ کہ سکتے ہیں کہ گو ذکر اصطلاحی طور پر خطبہ نہیں ہے، مگر لغوی طور پر خطبہ ہے اور یہ ذکر الہی کہ چاہتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عرف تو عوامی معاملات — میں معتبر ہوتا ہے جس کا مقصد بھی غرض غایت پر دلالت ہے، لیکن جہاں تک ہندسے اور اس کے خدا کے مابین کسی معاملے کا تعلق ہے، تو اس کے لیے لفظ کے لغوی مفہوم پر ہی مدار ہوتا ہے اور یہاں پر یہ لغوی مفہوم مجدد ہے، علاوہ ان میں اتنی مقدار میں کلام کو عرفی طور پر بھی خطبہ ہی قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ مروی ہے کہ آپ کے سامنے ایک دفعہ ایک شخص نے کہا:

من یبلغ اللہ در سولہ فقد رث د جس نے اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت  
من عصا ہما فقد خوی۔ کی وہ راہ و باب ہو گیا اور جس نے ان دونوں  
کی نافرمانی کی وہ بھٹک گیا۔

قرآن نے اسے بڑا خطیب قرار دیا لہذا میں آپ نے محض اتنی ہی کلام بولنے پر اس کیلئے خطیب کا نظراستعمال فرمایا:

**د۔ خطیب کے امور مستثنیہ خطبہ میں مسبب ذیل تین باتیں سنیں:**

① یہ کہ خطیب وہ خطبے دے، جیسا کہ حسن بن زیاد و امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ نبیؐ فرمایا خطیب کہ چاہیے کہ وہ پہلے ایک چمکا سا خطبہ دے اور اللہ تعالیٰ کی حمد سے اس کی ابتلا کرے، بعد ازاں اللہ تعالیٰ کی تعریف (ثناء) کرے اور اس کے بعد وہ لا شریک ہونے کی شہادت دے، پھر نبی اکرمؐ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجے اور پھر وضو و صیحت کرے اور قرآن مجید کی کوئی سورۃ پڑھے اور پھر کہہ دے کہ بے نیچہ جائے، بعد ازاں وہ دوبارہ کھڑا ہو اور دوسرا خطبہ پڑھے، جس میں وہ پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء بیان کرے، پھر آخستہ پر درود بھیجے اور پھر تمام مسلمان مرنے والے اور مردوں کیلئے دعا کرے۔ اور خطبے کی طوالت ”طوال مفصل“ سورۃوں کے مساوی ہونی چاہیے، جیسا کہ حضرت

علاء بن جبہؒ نے اتفاقاً در سولہ کی نافرمانی کی تھی پھر نبیؐ نے فرمایا تھا جو طبیعت اسی پر کراں لگا۔

لے سورۃ ابراہیم سے کہ سورۃ ابراہیم ص ۱ کی سورتیں طوال مفصل کہلاتی ہے۔

جائز بن کر وہ روایت فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دو خطبے پڑھے، پہرے دیتے تھے، دوسرے دیتے تھے، میں نے کہا آپ ہلکا سا جلسہ فرماتے تھے اور ان میں قرآن مجید کی آیات تلاوت کرتے تھے، شیخ داؤد امام ابو بکر محمد بن الفضل ابن ہارثی کے نزدیک یہ بات بھی مستحب ہے کہ خطیب اپنے خطبے میں:

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ  
خَيْرٍ مُّشْتَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ

پڑھے پھر دونوں خطبوں کے درمیان میں جلسہ کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے، اور اسی طرح خطبے میں قرآن مجید کی تلاوت کرنا بھی سنت ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ دونوں باتیں خطبے کے لیے شرط ہیں صحیح مسلم ہمارا ہی ہے، اس لیے کہ قسآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جلسہ اور تلاوت قرآن کی شرط کے بغیر ”مطلق و کر الہی“ کا ذکر کیا ہے، لہذا اسے خبر واحد کی بنا پر شرط قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ اس طرح خبر واحد سے قرآن حکم کا نسخ لازم آتا ہے، علاوہ اس کے لیے ناسخ نہیں، بلکہ مکمل کر لے والی ہو سکتی ہے، تو اس لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآن سے خطبے کی جو تعداد ثابت ہوئی ہے وہ تو فرض ہے اور جو خبر واحد سے ثابت ہوئی ہے وہ سنت ہے، تاکہ دونوں پر بقدر امکان عمل ہو سکے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ فقط ایک ہی خطبہ دیا کرتے تھے پھر سب آپ بھاری یعنی عمر رسیدہ ہو گئے، تو آپ نے دو خطبے دینا شروع کر دیے، اہل ان کے مابین جلسہ کرنے لگے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ درمیان والا جلسہ محض استراحت و آرام کے لیے ہے، اس کی لازمی شرط نہیں۔

(۲) **خطیب کا پاک و طہا ہونا:** ہمارے نزدیک یہ بھی سنت ہے، شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر امام خطبے کے وقت حالت جنابت یا عانتِ حدث میں بھی ہو، تو سب بھی خطبہ درست ہے، البتہ نماز جمعہ کے لیے طہارت شرط ہوگی، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بغیر طہارت کے خطبہ جائز نہ ہوگا۔ یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے، کیونکہ خطبہ بمنزہ نصف نماز کے ہے، جیسا کہ ہم۔ ”سطور بالا میں“ اقوال صحابہؓ نقل کر چکے ہیں، اسی بنا پر خطبہ جمعہ نماز کے وقت کے علاوہ کسی اور وقت میں دینا جائز نہیں ہے، لہذا جس طرح طہارت خود نماز کی شرط ہے، اسی طرح خطبے کی بھی ہے، ہمارا استدلال یہ ہے کہ ظاہر روایت میں خطبے کے لئے طہارت کی شرط کا ذکر نہیں ہے، علاوہ انہی اس لیے بھی کہ خطبہ ایک ”ذکر ہے اور بے وجود اور غیبی کوہ ذکر الہی سے منسوب نہیں ہے اور اسے نماز پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اسی بنا پر علما خطبے طہارے کی جانب پشت کر کے کیا جاتا ہے اور اگر اس کے درمیان بات چیت کر لی جائے، تو اس سے وہ ناسد نہیں ہوتا، بلکہ تلاوت نماز کے پھر چینی اور بے وجود کے خطبے دینے کی صورت میں یہ مذکور میں کہ اس خطبے کا اعادہ کرنا چاہیے، یا نہیں، لیکن اگر کوئی جنہی اذعان دے دے، تو اس کا اعادہ کیا جاتا ہے، بنا بریں دونوں میں فرق یہ ہے کہ قرآن بالکل نماز کی حیثیت میں..... یعنی قبلہ ہو کر کہی جاتی ہے، بلکہ لاف خطبے

کے، جب جنسی کے اذان دینے سے جو غسل واقع ہوگا، وہ نجسے کا نسبت زیادہ سخت ہوگا اور زیادہ نقصان ہونے کی بنا پر اس کی کھائی کی بھی ضرورت ہوگی مگر قصور سے نقصان کا صورت میں نہیں۔ جیسے نماز میں واجب چھوڑنے کی تلافی تو مجدد سہو سے کی جاتی ہے، لیکن سنت چھوڑ دینے پر مجدد سہو کی ضرورت نہیں۔۔۔۔۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اعادہ کرنا دونوں جگہ ہی مستحب ہو، اور اگر وہ میں ہی مذکور ہے کہ اسے اعادہ کرنا چاہیے اور اگر وہ اس کو عذر دے تو قبلی جائز ہوگا۔ کیونکہ قبلہ جو ہونا اس کی شرائط میں شامل نہیں ہے، اس عبارت سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ خطبہ نماز جیسا نہیں ہوتا مگر اس کے لیے طہارت شرط ہو، اذیہ کہ اس میں طہارت کا ہونا مستحسن ہے کیونکہ سنت یہ ہے کہ خطبہ اور نماز دونوں کو باجماع کرنا چاہیے اور اس سنت کو پر کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ طہارت سے ناواقف ہو۔

⑤ کھڑے ہو کر خطبہ دینا: اسی طرح خطبے میں کھڑا ہونا سنت ہے، شرط نہیں ہے حتیٰ اگر وہ بیٹھ کر خطبہ پڑھوے، تو ہمارے نزدیک ظاہر فقہ کی بنا پر خطبہ جائز ہوگا۔ حضرت عثمان غنی سے بھی یہی مروی ہے کہ وہ پڑھتے اور مکرر سیدہ جو جانے کے بعد بیٹھ کر خطبہ دیا کرتے تھے اور صحابہ کرام میں سے کسی نے بھی اس بات میں اس کی مخالفت نہ کی، اذیہ کہ اس بات، انتہا میں نہ ہونا مسنون ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے نیز مروی ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے پوچھا کہ کیا آنحضرت کھڑے ہو کر خطبہ دیتے تھے یا بیٹھ کر تو انہوں نے فرمایا کہ کایام قرآن مجید میں یہ طریق پر تھے، اذیہ کہ ان تمام ائمہ اور انہوں نے آپ کو کھڑے ہو کر خطبہ دینا۔

⑥ خطبے کے دوران لوگوں کی جانب رخ اور قبلے کی جانب بیٹھ کر دینا: صحیح ہے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اسی طریقے پر خطبہ دیا کرتے تھے، اسی طرح لوگوں کے لیے سنت یہ ہے کہ وہ امام کی جانب اپنا رخ رکھیں، اس لیے کہ خطبہ مجدد کو مٹانا اور اس کا مٹنا دونوں واجب ہیں اور ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ان کے چہرے ایک دوسرے کے دو ٹوک نہ ہوں امام اور محدث سے مروی ہے کہ وہ اس وقت تک امام کی طرف اپنا رخ نہیں کرتے جسے جسدہ و لفظ انان سے فارغ نہ ہو یا اچھا پھر جب امام خطبہ شروع کرتا، تو آپ اس کی جانب متوجہ ہو جاتے تھے

⑦ خطبے کو طول نہ دینا: اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبوں کو مختصر رکھنے کا حکم دیا ہے اور حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”نار کو لمبی کیا کرو اور خطبہ مختصر رکھو“

نیز حضرت عبداللہ بن مسعود فرمایا کرتے تھے کہ نماز کا لیا اور خطبے کا مختصر ہونا آدمی کے

مسجد ہونے کی علامت ہے یعنی اس سے آدمی کے مسجد ہونے پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔  
 دوران خطبہ میں امور منوعہ دوران خطبہ میں حسب ذیل باتیں منوع ہیں:

① خطبے کے درمیان میں بات چیت اور گفتگو کرنا منع ہے۔ اسی طرح اثنائے خطبہ میں قرآن مجید کی تلاوت اور نثار ادا کرنا بھی منع ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مسجد میں اس وقت آئے جب امام خطبہ دے رہا ہو تو مناسب ہے کہ وہ دوپگچی رکھیں تحیۃ المسجد کی نیت سے ادا کرے۔ ان کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہ کی یہ روایت ہے کہ:

”ایک دفعہ سبک النطفانیؓ مسجد نبوی میں، جمعہ کے دن اس وقت آئے جب آپؐ خطبہ شروع کر چکے تھے تو آپؐ نے اس سے پوچھا کیا تو نے نماز ادا کر لی ہے اس نے کہا کہ نہیں تو آپؐ نے فرمایا اگر پھر تو دو رکعتیں ادا کر لے۔“

کہ آپؐ نے انہیں دوران خطبہ میں تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ ہمارا استدلال ارشاد باری تعالیٰ  
 فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَالْصَّلَاةِ اِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهٰی عَنْ الْفَحْشَیْ وَالْمُنْكَرِ اے آپؐ اس کو سنو اور خاموش ہو جاؤی سے ہے کہ نماز ادا کرنے سے ہٹنے اور خاموش رہنے پر اثر پڑتا ہے، لہذا سنت قائم کرنے کے لیے فرض کا چھوڑنا لازم آسکتا ہے۔  
 رہی مذکورہ انصاری حدیث تو وہ منسوخ ہے، کیونکہ یہ اجازت سماعت خطبہ کے وجہ اور آیت قرآنہ: وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَالْصَّلَاةِ کے قبل کی ہے، جس کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت کردہ یہ حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے حضرت سبک کو دو رکعتیں ادا کرنے کا حکم دیا، مگر بعد ازاں لوگوں کو آپؐ نے امام کے خطبے کے دوران میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا، لہذا یہ روایت منسوخ تصور ہوگی، یا پھر یہ حکم خاص صلہ پر حضرت سبک کے لیے ہوگا، واللہ اعلم۔ علیٰ ہذا القیاس ہر وہ بات جو اسے خطبہ ہٹنے سے فائل کر دے، مثلاً سبحان اللہ، یا اللہ الا اللہ کہنا یا کعبہ وغیرہ، اس کے لیے منوع ہوگی۔ اس کے بھائے وزید ہوگا کہ وہ خاموش ہو کر اسے سنے کیونکہ ”مطلق حکم“ واجب کے لیے ہوتا ہے، اس مسئلے کی بنیاد مذکورہ آیت مبارکہ یعنی وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَالْصَّلَاةِ اور جب قرآن مجید پڑھا جائے تو بے حجب ہو کر سنا کر وہ خاموش ہو جایا کرے، پر ہے، اگر ایک قول کے مطابق یہ آیت مبارکہ خطبے کے بھائے میں ہی نافذ ہوئی ہے۔ اور اس آیت میں چپ رہنے اور غور سے سننے کا حکم ہوا ہے۔“

نیز مروی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من قال لصاحبہ والامام یخطب من قال لصاحبہ والامام یخطب  
 انصت فقد اعدا من لافلا اپنے کسی ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو جا، تو

صلوات لہ۔

اس نے غلو کا کام کیا اور جس نے اس وقت

کوئی غلو کا کام کیا اس کی ناز جائز نہ ہوگی۔

پھر یہ جو ہم نے سننے اور خاموش رہنے کے حکم کا ذکر کیا ہے یہ حکم خطیب کے قریب بیٹھنے والے افراد کے لیے ہے، رہے اس سے دور بیٹھنے والے ایسے افراد جن تک امام کی آواز نہ پہنچی ہو، تو وہ کیا کریں؟ اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، شیخ محمد بن سراج البغلی فرماتے ہیں کہ اس کے لیے قرآن مجید کی تلاوت کرنے سے خاموش رہنا زیادہ سودمند ہے۔ المعلى نے بھی امام ابو یوسف سے یہ روایت نقل کی ہے اور اس کے ساتھ کہ شیخ ابو بکر محمد بن الفضل البخاری نے مختار مشہر فرمایا ہے اس کی دلیل حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے ملتی ہے یہ روایت ہے کہ ان دونوں نے فرمایا: "اس خاموش رہنے والے شخص کا اجر جو نہ سنا ہو"۔ شخص بھی کی طرح ہے جو امام کی آواز نہ سنا ہو، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ امام کے قریب ہونے کی حالت میں دو باتوں کا حکم ہے ایک سننے کا اور دوسرے خاموش رہنے کا اور دور والا شخص گویا امام کی آواز سننے سے تو حاضر ہے، مگر خاموش رہنے سے تو حاضر نہیں ہے، لہذا اس پر خاموش رہنا ہی واجب ہوگا۔ اور شیخ نصیر بن یحییٰ نے اسے آہستہ آہستہ قرآن مجید کی تلاوت کرنے کی اجازت دی ہے۔ ہمارے اکثر شیخ سے حکیم بن زبیر فرماتے ہیں کہ وہ کتب فقہ کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس پر خاموش رہنا اور سننا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب وہ امام کے قریب ہو تاکہ وہ سنے کے ثمرات میں ہمہ برد و تفرک کے ذریعے پوری طرح شریک ہو سکے، لیکن یہ بات امام سے دور بیٹھنے والے شخص کے حق میں نہیں پائی جاتی، لہذا وہ اس دوران میں قرآن مجید کی تلاوت اور کتب فقہ کا مطالعہ کر کے اپنے لیے ثواب حاصل کر سکتا ہے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ خاموش رہنا بذات خود کوئی مقصد نہیں، بلکہ اصل مقصد یہ ہے کہ وہ خطیب کو سن سکے، پھر جب اس سے سننے کا فرض ساقط ہو گیا، تو اس پر خاموش رہنے کا فرض بھی باقی نہ رہا واللہ اعلم

## ۱۵ چھینکے والے اور سلام کہنے والے کا جواب دینا: بھی مکروہ ہے لگایا

فقہاء کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، یہی امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت ہے، کیونکہ سلام کا جواب دینا فرض ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس سے سننے اور خاموش رہنے کے اس فرض پر عمل کرنے میں فرق پیدا ہوتا ہے، ہمارا اس حالت میں اس پر فرض ہے اور چھینکے والے کو جبراً باریکدشت کرنا فرض نہیں ہے، لہذا اس کی بنا پر فرض محکم کو رد چھوڑا جائے گا۔ سلامی طرح اس حالت میں سلام کا جواب دینا بھی فرض نہیں ہے، کیونکہ اس حالت میں سلام کا جواب دینے سے گناہ لازم آتا ہے، لہذا نہ اس کی حالت کی طرح، اس حالت میں بھی اس کا جواب دینا لازم نہ ہوگا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ خطبے کے دوران میں سلام خیرۃ زندگی کی دعا، نہیں ہوتی۔ بنا پر یہ وہ جواب دینے جانے کا مستحق نہ ہوگا، مزید یہاں اس لیے بھی کہ سلام کا جواب دینا ہر حالت میں لازم نہیں ہوتا، مگر اس حالت میں خصوصی طور پر خطبہ کی سماعت ضروری ہے۔ لہذا اسی پر عمل کرنا

زیادہ ضروری ہوگا۔ اس کی مثال وہ مسئلہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ آفاق بیرونی افراد کے لیے بیت اللہ شریف کا طواف کرنا نفل ثانیہ، افضل ہے اور مکہ کے ہونے والے کے لیے نفل ثانیہ اور کرنا طواف گرنے سے بہتر ہے، وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ سننا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے سے زیادہ افضل ہے، لہذا اس کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ اسے سنے اور جہاں خطبے میں آنحضور کا نام نامی آئے وہاں حضور پر درود نہ بھیجے۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کا ثواب کسی وقت بھی حاصل کیا جاسکتا ہے، مگر خطبہ سننے کا ثواب فقط اسی حالت میں حاصل کیا جاسکتا ہے، لہذا خطبہ سماعت کرنا ہی زیادہ افضل ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اسے چاہیے کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نام نامی سننے پر آمست آہستہ درود پڑھتا ہے کیونکہ اس سے خطبہ سننے میں کوئی نقص نہیں کہنے لگے گا؛ البتہ اس کے لیے دونوں فضیلتوں کا حصول ممکن ہو جائے گا، لیکن کیا چھینکنے والا شخص الحمد للہ کہے؟ تو اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ وہ آمست سے اپنے دل میں کہے، کیونکہ اس سے اس کے خطبہ سننے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

**۳) خطبے کے دوران میں سلام کہنا:** بھی مکروہ ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

یہ احکام اس وقت کے ہیں، جب خطبہ دیا جا رہا ہو، لیکن کیا دوسری اذان کے وقت بھی جب امام خطبہ دینے کے لئے برآمد ہو گیا ہو اور امام کے خطبے سے فارغ ہونے کے بعد جب مؤذن اقامت شروع کر چکا ہو، یہ باتیں مکروہ ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ اور صاحبین کے نزدیک اس وقت بات چیت مکروہ نہیں، لیکن نماز ادا کرنا مکروہ ہے، ان کی دلیل ایک روایت کے یہ الفاظ ہیں کہ ”امام کے برآمد ہوجانے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے اور خطیب کی کلام اس کی کلام کو باطل کر دیتی ہے۔“ کہ آپ نے کلام کو کلام دینے (یعنی خطبے کی تالیف قرار دیا، لہذا وہ خطبے اور نماز سے قبل مکروہ نہ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ گفتگو سے مانعت خطبہ سننے کی بنا پر ہے اور یہ بات فقط خطبے کے دوران ہی پائی جاتی ہے، بہلاوات نماز کے کیونکہ وہ اکثر اوقات میں ہو جاتی ہے، جس کی بنا پر خطبے کی سماعت اور تکبیر تحریم کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباسؓ کی روایت مکروہ موقوف اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک موقوف ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

”جب امام برآمد ہو جائے تو اس وقت گفتگو کرنا جائز رہتا ہے اور نماز ادا کرنا۔“

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، کہ آپؐ نے فرمایا،  
اذان ابوم الجمعۃ دقت جب مجھے کاہن ہوتا ہے، تو فرشتے

الملائكة من ابواب المساجد  
يكتبون الناس الاول فالاول  
فاذا خرج الامام طوا والصف  
وحذا يستمعون الذكر

مسجدوں کے دروازوں پر آکر کھڑے  
ہو جاتے ہیں، اور وہ مسجد میں آنے والوں  
کو ترتیب وار لکھتے رہتے ہیں، مگر جب  
امام برآمد ہو جاتا ہے تو وہ اپنے رجسٹر  
پیسٹ لیتے ہیں اور خطبہ سننے آ جاتے ہیں۔

کہ اپنی نے امام کے باہر نکل آنے کے بعد فرشتوں کے رجسٹر پیسٹ لینے کی خبر بیان  
فرمائی ہے اور یہ بات واضح ہے کہ فرشتے اسی وقت اپنے رجسٹر پلٹتے ہیں جب لوگ اپنی  
گفتگو کر دیتے ہیں، کیونکہ جب لوگ بدلتے ہیں تو فرشتے انہیں لازماً لکھنا کرتے ہیں، جیسا کہ انشاء  
باری تعالیٰ ہے ۱

مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ  
مُعْتَدٌ ۚ

کوئی بات اس کی زبان پر نہیں آتی، مگر  
ایک نگہبان اس کے پاس تیار رہتا ہے۔

علامہ ازہر اس لیے بھی کہ اب امام خطبہ کیلئے تیار ہو کر نکلا ہے اور جس شخص کسی کام کے  
لیے تیار ہو جائے وہ ایسے ہی ہوتا ہے جیسے وہ اس کو شروع کر بیٹھا ہو، اسی لیے اس وقت نماز  
شروع کرتے ہی مکروہ قرار دی جاتی ہے۔ تو اسی طرح بات چیت کا بھی یہی حکم ہوگا، یہی مذکور  
حدیث تو اس میں یہ مذکور نہیں کہ بغیر کلام کلام کو باطل نہیں کر دیتی اور یہاں انہوں نے اس سکوت  
سے استدلال کیا ہے، جو صحیح نہیں۔

⑤ خطیب کا دوران خطبہ میں بات چیت کرنا؛ بھی مکروہ ہے، تاہم اگر وہ ایسا

کرے، تو اس سے اس کا خطبہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ ہر حال وہ نماز نہیں ہے، لہذا گفتگو سے خطبہ  
فاسد نہ ہوگا، تاہم گفتگو کرنا مکروہ ہوگا، اس لیے کہ خطبہ افان کی طرح مسلسل اور ترتیب وار  
شروع ہوا ہے اور گفتگو کرنے سے اس کی ترتیب اور اس کا نظم قائم نہیں رہتا، لہذا یہ کہ گلاس  
نے کوئی امر بالعرف اور نہی عن النکر کے سلسلے میں گفتگو کی قرینہ گفتگو مکروہ نہ ہوگی، جیسا کہ حضرت  
عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ ۱

توہ ایک مرتبہ جمعہ کے دن خطبہ دے رہے تھے کہ حضرت عثمانؓ آئے تو انہوں نے  
فرمایا کہ یہ کہنے کا کونسا وقت ہے، حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ امیر المؤمنین میں نے انہیں  
سننے کے بعد فقط دھوکا دیا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ اس موقع پر وضو کیا آپ  
کو علم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کرنے کا حکم دیا ہے!

یہ اس لیے کہ ایسی بات چیت خطبہ ہی سے ملحق سمجھی جاتی ہے، کیوں کہ خطبہ میں بھی وضو  
و نصیحت ہوتی ہے، بنا بریں ایسی گفتگو مکروہ نہ ہوگی اور اگر امام کا خطبہ کے بعد نماز شروع کرنے



سے قبل وضو خطا ہو جائے اور وہ کسی اور شخص کو نماز پڑھانے کے لیے آگے کر دے، اگر وہ پہلے یا کچھ پہلے کے دوران یہاں موجود رہا ہو تو درست و درست جائز نہ ہوگا اور اس صورت میں وہ لوگ کو نمازِ ظہر پڑھانے کا جبکہ خطبہ میں حاضر ہونے کی صورت میں چونکہ دوسرا شخص پہلے شخص کا قائم مقام ہے اور پہلے شخص (امام) کو اقامت جمعہ کا حق حاصل تھا، لہذا دوسرے شخص کو بھی نیابتِ یہ حق حاصل ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ پورے خطبے میں نہ رہی اس کے کچھ حصے کے دوران حاضر رہا، تو تب بھی اس کی نیابت درست ہوگی، کیونکہ جتنی مقدار میں اس نے خطبہ سنا ہے اگر اتنی مقدار میں ہی وہ خطبہ سنا تو پورا جمعہ کے لیے کافی تھا، لہذا جب اتنی مقدار میں اس نے یہ خطبہ دوسرے افراد کے ساتھ مل کر پایا ہے، تو وہ قابلِ لحاظ ہوگا۔ یہ حکم دونوں حالتوں میں یکساں ہے خواہ امام کو اپنا نائبین مقرر کرنے کی سرکاری طور پر اجازت ہو یا نہ ہو، بخلاف قاضی کے کیوں کہ اسے اپنا نائب مقرر کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ ان دونوں (قاضی اور امام جمعہ) میں فرق یہ ہے کہ جمعہ کا ایک وقت مقرر ہوتا ہے، لہذا اگر کسی عذر کے وقت اسے جائزین بنانے کی اجازت نہ ہو تو اس سے جمعہ قضا ہو سکتا ہے اور والی نگہ رکھنے سے اس علم کے باوجود کہ اسے اثنائے نماز میں کوئی ایسا عارضہ پیش آ سکتا ہے جو اس کے لئے نماز کی ادائیگی سے مانع ہو سکتا ہے، اس کی تقرری دلائل اس بات کی قیاس ہے کہ اسے نائب مقرر کرنے کی اجازت ہے، بخلاف قاضی کے، کیونکہ "قضا عدالت" کسی وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہوتی کہ کسی عذر کے باعث یا اس کے گھر جانے سے وہ قریب ہو جائے، لہذا فقہاً (مراعاتاً) اور دلائل و لوہوں طرح اس کو اپنا نائبین مقرر کرنے کی اجازت نہ ہوگی، تو دونوں میں یہ فرق ہوا تاہم اگر وہ خطبہ جمعہ میں حاضر نہ ہو تو اس کے لیے امام کی قائم مقامی درست نہ ہوگی، کیونکہ وہ جمعہ کو بھی شروع کرنے والا ہے اور اس کی تکمیل تحریر و امام کی تکمیل تحریر پر بھی مبنی نہیں ہوتی، جبکہ نماز جمعہ شروع کرنے کے لیے خطبہ شرط ہے جو یہاں نہیں پایا گیا اور اگر امام نے نماز شروع کر دی ہو، پھر اس کا وضو خطا ہو گیا اور اسی وقت کوئی نوازد شخص آگیا جو خطبہ جمعہ کے وقت موجود تھا اور امام نے اسی کو اپنا نائبین مقرر کر دیا، تو اس کی یہ جائزیت درست ہوگی اور وہ لوگوں کو نماز جمعہ پڑھا سکتا ہے، کیونکہ پہلے امام کی تکمیل تحریر، جمعہ کی شرط، یعنی خطبہ جمعہ کی موجودگی میں منتقل ہوئی ہے، اور چونکہ دوسرا شخص اپنی تکمیل تحریر کو امام کی تکمیل تحریر پر ہی بنا سکتا ہے اور شخص نماز پڑھا جانے کے لیے جمعہ کی ابتدائی تکمیل کرتا ہے خطبہ اس کے لیے شرط ہے، اس شخص کے لیے نہیں جماعتی تکمیل تحریر کو امام کی تکمیل تحریر پر بنا سکتا ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ اسی بنا پر امام کے ہر مقتدی کا جمعہ جائز ہوتا ہے خواہ اس نے خطبہ جمعہ سنا ہو یا نہ سنا ہو۔ لہذا یہاں بھی اس کی اقامت درست ہوگی اور اگر اس کے جائزین نے امام کے نماز شروع کرنے کے بعد کوئی بات کر دی ہو تو اگر وہ امام کے خطبے کے دوران میں حاضر رہا ہو، تو وہ نماز جمعہ از سر نو پڑھانے کا اور اگر وہ حاضر نہ رہا ہو تو قیاس کا تقاضا یہ ہے، کہ وہ انہیں نمازِ ظہر پڑھانے، جبکہ امتحان کی غرض سے وہ انہیں نماز جمعہ ہی پڑھانے کا قیاس کی وجہ تو ظاہر ہے، کیونکہ وہ نماز جمعہ کی از سر نو تکمیل کر سکتا

ہے اور جو شخص نماز جمعہ کی از سر نو تکبیر تحریر کرے، تو اس کی تکبیر تحریر کے لیے غلطہ لازمی شرط ہے جبکہ احسان کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ پہلے شخص کی جگہ اس کا ہاتھیں ہرگیا، تو وہ گویا اسی کے حکم میں ہو گیا، تو اگر پہلا شخص اٹھائے نماز میں گفتگو کرتا، تو اس کے لیے بھی از سر نو نماز شروع کرنا ضروری ہوتا، تو اسی طرح اس کے قائم مقام کے لیے بھی یہی حکم ہوگا۔ حالانکہ اپنی مختصر میں فرماتے ہیں، کہ امام کو جب حدیث ہو جائے اور وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے جو خطبے میں موجود نہ ہو اور پھر وہ نماز شروع کرنے سے قبل بے وضو ہو جائے، تو اس کی ہاتھیں جائز نہ ہوگی اور پھر اگر اس دوسرے شخص نے کسی ایسے بے وضو ہو جانے والے شخص کو اپنی جگہ کھڑا کر دیا، جو خطبے حاضر تھا، تو تب بھی اس کی ہاتھیں درست نہ ہوگی، کیونکہ حبیب وہ بذات خود جمعہ قائم کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا، تو اسے کسی اور شخص کو اپنا ہاتھیں مٹھانے کا بھی اختیار حاصل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر امام نے کسی ایسے جلی شخص کو آگے کر دیا جو خطبے کے دوران میں حاضر تھا اور پھر اس جلی نے اپنی جگہ کسی اور پاک شخص کو ہاتھیں کر دیا تو جائز ہوگا، اس لیے کہ وہ جلی جو خطبے کے دوران میں حاضر رہا ہو، بواسطہ غسل "اتمام جمعہ" کا اہل ہے، لہذا اس کی ہاتھیں اٹھانے کے لیے اپنا ہاتھیں مقرر کرنا جائز ہوگا اور اگر جس شخص کو اس نے آگے کر دیا ہو، وہ بچہ ہو یا بالغ، اس شخص پر یا عورت ہو یا کافر ہو اور پھر وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے۔ جو خطبے میں موجود رہا ہو، تو یہاں بھی ہاتھیں درست نہ ہوگی، بخلاف جلی شخص کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ جلی جمعہ کی ادائیگی پر ایک پہلو سے قادر ہے، کیونکہ وہ ازاد، جنابت اور اڑاؤ، حدیث کے ادا کرنے جمعہ کی اہلیت رکھتا ہے، لہذا اس صورت میں اس کی جانب سے ہاتھیں کی نامزدگی ایک ایسے شخص کی جانب سے ہوگی، جو اپنا ہاتھیں نامزد کرنے کا اختیار رکھتا ہے، لہذا یہاں ہاتھیں جمع ہوگی، جیسے کہ دیگر مقامات پر اس کی جانب سے ہاتھیں کا تقرر درست ہوتا ہے، تو حبیب اس نے کسی اور شخص کو اپنا "ہاتھیں" بنا دیا تو اس کی ہاتھیں درست ہوگی، اس لیے کہ اس نے اپنا "ہاتھیں" اس وقت مقرر کیا ہے جب وہ خود دوسرے کا ہاتھیں "بن چکا تھا، لہذا اسے اپنا ہاتھیں مقرر کرنے کا حق (ولایت) حاصل ہوگا، بخلاف چھوٹے بچے، ناظر، اطفال، عورت کے، اس لیے کہ بنیادی طور پر بچے اور ناظر، اطفال، عورت کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے، جب کہ عورت مردوں کی امامت کی اہلیت نہیں رکھتی اور یہ لوگ کسی اور قدرے بڑے ہی پلے اندر یہ اہلیت پیدا نہیں کر سکتے، لہذا ان کی ہاتھیں درست نہ ہوگی، اس لیے کہ اختلاف قدر ہاتھیں مقصد کرنے کا مقصد خدا کی صحت کو برقرار رکھنا ہوتا ہے، اور چون کہ جس شخص میں ہاتھیں لہذا ان کی ہاتھیں صحیح نہ ہوگی۔

اور حبیب ان کی اپنی ہاتھیں ہی درست نہ ہوگی، تو ان کی جانب سے کسی اور کو اپنا

”جانشین“ مقرر کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے اگر جب انہوں نے کسی اور شخص کو آگے کر دیا تو گریبا انہیں اپنے آپ کو ہی آگے رکھا اور ان کا آگے ہونا شرعی طور پر کالعدم سمجھا جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص بذات خود اس نماز میں آگے ہو جائے تو جائز نہ ہوگا، بخلاف باقی نمازوں کے، اس لیے کہ ان میں کسی کو آگے کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، خود بھی کوئی شخص آگے ہو سکتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ”اقامت“ جمع کا ”تعلیف“ یا سربراہ کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ اور جو کہ آگے ہونے والا شخص سلطان یا اس کے نائب کی جانب سے نامزد نہیں ہے، لہذا اس کا خود آگے ہو کر کھڑا ہونا درست نہ ہوگا، لیکن جہاں تک باقی نمازوں کا تعلق ہے، قرآن کی اقامت کا ”تعلیف اسلام“ یا سربراہ مملکت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اور بخلاف اس صورت کے کہ جب کافر کسی مسلمان کو اپنا جانشین بنا دے، اور یہ مسلمان لوگوں کو نماز جمعہ پڑھا دے، تو اگرچہ یہ کافر اسلام قبول کرے، ”اور اُسے جمعہ“ کی اہلیت حاصل کر سکتا ہے، مگر بایں ہمہ اس کی جانب سے جانشین کا مقررہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ ایک دینی معاملہ ہے اور ان دینی معاملات کا تعلق ولایتِ سلطنت ہے اور کسی کافر کو مسلمانوں پر ”ولایتِ سلطنت“ حاصل نہیں ہوتی، لہذا کافر کی جانب سے جانشین درست نہ ہوگی، بخلاف بے وضو شخص اور بھینچے کے، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے کسی مسافر یا غلام یا مکانب کو آگے کر دیا، اور انہوں نے لوگوں کو نماز جمعہ پڑھا دی تو ہمارے نزدیک نماز جمعہ جائز ہوگی، البتہ امام زفر کو اس سے اختلاف ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، یہ لوگ اقامتِ جمعہ کی اہلیت رکھتے ہیں۔ یہ حکم قرآن و فقہ کا ہے، جب امام کسی شخص کو آگے کھڑا کر دے اور اگر اس نے کسی کو آگے نہ کیا اور صاحبِ شرطہ روپائیں کشیں، یا قاضی انہیں خود اس کی جگہ کھڑے ہو گئے، تو درست ہوگا، کیونکہ ان باتوں کا تعلق امورِ عامہ سے ہے اور ان حضرات کو امام نے امورِ عامہ سے

کے لیے دوسروں پر مقدم و مقرر کیا ہوا ہے، لہذا یہ لوگ بذاتِ خود سربراہ مملکت کے قائم مقام ہوں گے؛ علاوہ ازیں اس موقع پر جگہ سے اعلانِ تشاہد سے بچانے کے لیے قوم کو کس امام کی ضرورت ہوتی ہے، اور انہیں دوسرے لوگوں پر اس کے تقدم و تقرر کی بنا پر یعنی ان میں سے ہر ایک کے ”نائبِ سلطان“ اور اس کی جانب سے عامل ہونے کی حیثیت سے، پہلے ہی اہلیت حاصل ہے۔ اس طرح اگر ان میں سے کسی ایک نے ایسے شخص کو آگے کر دیا، جو پہلے کے دوران میں حاضر تھا تو درست ہوگا، اس لیے کہ جب ان دونوں میں سے ایک کو خود آگے ہونے کے اختیار حاصل ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، تو انہیں کسی اور شخص کو آگے کرنے کے بھی اختیارات حاصل ہوں گے، اس لیے کہ ہر وہ شخص جو خود ”اقامتِ نماز“ کی اہلیت رکھتا ہو، وہ دوسرے شخص کو اپنا ”جانشین“ بنا سکتا ہے۔

⑤ نماز جمعہ میں جماعت کا ہونا:۔ نماز جمعہ کی جماعت پر ہماری بحث حسب ذیل عقائدات پر مشتمل ہوگی۔

۱۔ باجماعت نماز کا جمعہ کے لیے شرط ہونا؛

ب۔ جماعت شرط ہونے کی کیفیت؛

ج۔ نماز جمعہ کے لیے مقتدرین کی لازمی تعداد؛

د۔ جمعہ اور کرنے والوں کی اہلیت؛

ه۔ نماز جمعہ کا وقت اور؛

و۔ جمعہ میں قرأت کی مقدار؛

۱۔ باجماعت نماز کا جمعہ کے لیے شرط ہونا؛ جمعہ کے لیے باجماعت نماز کے

نماز کو "جمعہ" کہا جاتا ہے۔ لہذا اس معنوی مناسبت کی بنا پر اس میں جماعت کے مفہوم کا پایا جانا ضروری ہے، تاکہ اس کے اصطلاحی مفہوم کی اس کے لغوی آئندے تطبیق ہو سکے، جیسے "صرف" "سلم" اور "ہن" وغیرہ کے اصطلاحی الفاظ میں لغوی مفہوم کو مد نظر رکھا جاتا ہے، علاوہ ازیں جبکہ اور گندھا، جمعہ باجماعت طریقے سے ادا کرنے کی صورت میں ہی نماز ظہر چھوڑنے کی اجازت ثابت ہوئی ہے، تاہم یہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جمعہ کبھی بھی باجماعت ادا نہیں فرمائی، اور اسی پر امت کا اجماع ہو چکا ہے۔

ب۔ جماعت شرط ہونے کی کیفیت؛ اس میں تو کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ جماعت

کر جمعہ اس کے بغیر جائز نہیں ہوتا، چنانچہ اگر امام خطبے سے فارغ ہوا اور ایک شخص کے سوا سب لوگ (دھڑا دھڑلے بائیں، تو باقی لوگ نماز ظہر پڑھیں گے، نماز جمعہ نہیں؛ اسی طرح اگر وہ امام کے خطبے سے قبل وہاں سے چلے جائیں اور پھر امام آئیے ہی خطبہ پڑھ گئے مگر جب جماعت کا وقت ہو تو سب لوگ واپس آجائیں، تو اس صورت میں بھی اگر امام نے انہیں نماز جمعہ پڑھائی تو جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ جماعت کا ہونا جس طرح باجماعت نماز کے لیے ضروری ہے، اسی طرح "سماز خطبہ" کے دوران بھی اس کا ہونا لازم ہے، اس لیے کہ خطبہ بھی نماز کی دو رکعات کے مشابہ ہے، جیسا کہ ائمہ المذاہب حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: نماز جمعہ کو خطبے کی بنا پر کم کر دیا گیا ہے، لہذا نماز جمعہ کے آغاز کی طرح آٹھ خطبے میں بھی "جماعت" کی موجودگی ضروری ہے، البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا جماعت کا ہونا آٹھ نماز جمعہ میں آخر تک بھی شرط ہے یا نہیں، ہمارے تینوں ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ آٹھ نماز میں آخر تک جماعت کا ہونا شرط نہیں ہے، جبکہ امام زفر کے نزدیک نماز جمعہ کے آغاز کی طرف اس کے برقرار رہنے کی حالت میں بھی "جماعت کا ہونا شرط ہے، لہذا ضروری ہو گا کہ جماعت نماز کے اوّل سے آخر تک برقرار رہے، جیسے مثلاً طہارت، سحر چھپانے اور قبلہ رخ ہونے کا یہی حکم ہے، چنانچہ اگر لوگ اس وقت چلے جائیں جب امام

ایک رکعت بعد سمیت مکمل کر چکا ہو، تو ہمارے نزدیک امام اپنی نماز جمعہ ہی مکمل کر کے گیا، لیکن امام زفر کے مطابق اگر لوگ آخری قعدہ میں تشدد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل بھی چلے جائیں تو نماز جمعہ ناسد ہو جائے گی اور اسے نماز ظہر ادا کرنا لازم ہوگا۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ اس نماز کے لیے جماعت کا ہونا شرط ہے، لہذا یہ شرط بھی دوسری شرائط کی طرح حالت انعقاد اور حالت بقا دونوں کے لیے یکساں طور پر ضروری ہوگی، جیسے نماز کے وقت کے ہونے، ستر چھپانے اور قبلہ غور رہنے کا یہی حکم ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز نماز کے لیے شرط ہو، تو وہ نماز کے تمام اجزاء کی یکسانیت کی بنا پر، تمام اجزاء کے لیے یکساں طور پر شرط ہوگی، الایہ کہ وہ شرط ایسی ہو کہ کسی عذریہ یا حرج پیش آنے کی بنا پر اس کا نماز کے تمام اجزاء خصوصاً کے ساتھ یکساں طور پر متصل رہنا ممکن نہ ہو، جیسے نیت کہ جو نماز کے انعقاد (شروع کرنے) کی شرط تو ہے (بقا کی نہیں)، لیکن یہاں امام کے حق میں انتہائے نماز تک جماعت کو شرط قرار دینے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ نماز مکمل ہونے سے قبل اس شرط کا قوت ہو جاتا، یعنی لوگوں کا نماز کے دوران میں چل رہنا، فساد ہی کہیں ہوتا ہے، لہذا جس طرح "جماعت" ابتدائے نماز جمعہ کی شرط ہے، اسی طرح اس کے برقرار رہنے کے لیے بھی یہ لازمی شرط ہوگی۔ اسی بنا پر امام ابوحنیفہ نے ایک رکعت کے مکمل ہونے تک اس کے باقی رہنے کو شرط قرار دیا ہے، حالانکہ کسی شئی کے محض حالت انعقاد (ابتداء) میں شرط ہونے کے لیے ایسا ضروری نہیں ہوتا، بخلاف مقتدی کے، اس لیے کہ اس شرط کے برقرار رکھنے میں مقتدی کے لیے بڑا حرج ہے، کیونکہ بسا اوقات اس کی ایک یا دو رکعات چھوٹ جاتی ہیں، لہذا اس کے لیے جماعت کا ہونا فقط حالت انعقاد (ابتداء) کے لیے لازم ہے، اس کی حالت بقا میں نہیں، وجہ ہمارے اشرک کلام کا استدلال یہ ہے کہ قیاس و معنی کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہاں جماعت کا ہونا دعائے انعقاد (ابتداء) میں شرط ہو، اور نہ حالت بقا (اس کے باقی رہنے) میں، اس لیے کہ کسی شئی کی شرط ہونے میں یہ بات مد نظر رکھی جاتی ہے کہ وہ شئی مکلف (بندے) کی استطاعت میں ہو، تاکہ اس پر عاید شدہ ذمہ داری (تکلیف) اس کی حسب استطاعت ہو، الایہ کہ وہ ایسی شرط ہو جو ان خود لانا و تورا میں آئے والی ہو، مثلاً نماز کا وقت وغیرہ، کیونکہ اگر اس کا تورا ان خود لانا میں تو مکلف کسی بھی اس شرط کو ادا کرے گا، لہذا اس کے لیے حاصل نہ کر سکے گا، اور نہ کسی مکلف کو وہ شرط پر کوئی اختیار (ولایت) حاصل نہیں ہوتا، اس لیے وہ ذاتی طور پر "جماعت" کی شرط قرار کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ یہاں جماعت کا ہونا بالکل شرط نہ ہوتا، لیکن چھٹے شرعی حکم بنا پر اسے نماز کی شرط قرار دیا ہے، تاہم اس شرط کو فقط کسی حد تک ضروری تسلیم کیا جائے گا کہ جس سے شریعت کے اس حکم کی تحصیل ہو سکے اور یہ بات فقط حالت انعقاد (ابتداء) میں اس کے سبب قرار دینے سے پوری ہو جاتی ہے۔ لہذا اسے نماز کی حالت بقا کے لیے شرط قرار دینے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ بتائیں یہ شرط بھی کھانیت ہی کی طرح ہوگی، بلکہ

اس سے بھی بدرجہ اولیٰ اس کے لیے یہ حکم ثابت ہو گا، اس لیے کریت کا حصول تو صحیح ہی ممکن کی استطاعت میں ہے، لیکن چونکہ اس کا نواز کے آخر تک پر قرار رکھنے میں حرج پیش آتا تھا، لہذا دفع حرج کی بنا پر اسے فقط اجمائے نماز میں شرط قرار دیا گیا، حالت بقا (اس کو باقی رکھنے) میں نہیں، توجہ شرط بالکل ہی بدول کی استطاعت سے باہر ہو وہ تو بدرجہ اولیٰ حالت بقا میں شرط نہ ہو گی۔ لہذا اسے نواز کی ابتدا کے لیے ہی شرط قرار دیا جائے گا، اسی بنا پر مقتدی کے لیے وہ بالا جہان حالت اعتقاد میں شرط ہے، حالت بقا میں نہیں، لہذا امام کے حق میں بھی یہ حکم ہو گا۔

بعد ازاں ہمارے تینوں اثر کے درمیان آگے پھر اختلاف ہے: امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ جماعت کا ہونا نماز مجہدہ، "انقاد اور" نماز شروع کرنے کی شرط ہے، محض تکبیر کی جہیں، جب کہ امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک وہ محض تکبیر تحریرہ تکبیر کی شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر دو تکبیر تحریرہ کے بعد، ایک رکعت مکمل ہونے سے قبل پچھلے گئے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بقیہ لوگوں کی نماز مجہدہ فاسد ہو جائے گی۔ اور اسے از سر نو نماز نظر ادا کرنا ہو گا، جیسے امام زفر کا یہی مسلک ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ مجہد ہی مکمل کرے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح مقتدی کی نماز مجہد کی صحت کے لیے جماعت کا ہونا فقط تکبیر تحریرہ کے وقت ضروری ہے۔ تو اسی طرح امام کے لیے بھی یہی حکم ہو گا۔ اور مجہد پڑھنے والے کی اگر تکبیر تحریرہ درست ہو جائے تو اس پر نماز مجہد کو استوار کرنا بھی درست ہوتا ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص امام کے ساتھ آخری قعدے میں جا کر بیٹے۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ نماز مجہد ہی ادا کرتا ہے۔ اور یہی امام ابو یوسف کا ایک قول ہے، لیکن امام محمد نے ایک متن (روایت) کی بنا پر یہاں قیاس کو ترک کر دیا ہے، جیسا کہ آئندہ ذکر ہو گا امام ابوحنیفہ کا استدلال اس طرح ہے کہ اگر امام کے لیے جماعت کا ہونا نہ تکبیر تحریرہ تکبیر کے وقت کی شرط قرار دی جائے تو اس میں بڑا حرج پیش آئے گا کیونکہ اس صورت میں اس کی تکبیر تحریرہ اس وقت تک درست نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس وقت لوگوں کی حالت اس کے ساتھ اس میں شرکت ذکر ہے اور یہ بات اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ تمام مقتدیوں کی تکبیریں امام کی تکبیر کے ساتھ متصل طور پر نہ کی جائیں جس کا حصول بہت مشکل ہے۔ اسی لیے بالا جہاں شرط نہیں ہے، کیونکہ اگر لوگوں کی جماعت مسجد میں موجود ہو، اور امام تکبیر تحریرہ کہہ دے جس کے بعد مقتدی بھی تکبیر کہہ دیں، تو امام کا نماز شروع کرنا لوگوں کا اس کی تکبیر تحریرہ اور نماز میں شرکت کرنا صحیح ہو گا، لہذا تکبیر تحریرہ کہنے وقت جماعت کا ہونا مشکل ہونے کی بنا پر امام کے لیے ضروری نہ ہو گا، لیکن ادائیگی نماز کے لیے اس کی موجودگی شرط ہو گی، بخلاف مقتدیوں کے۔ اس لیے کہ ان کے لیے یہ ممکن ہے کہ تکبیر تحریرہ کہنے وقت اسے شرط قرار دیا جائے، کیونکہ ان کے لیے امام کے ساتھ اس کی تکبیر تحریرہ میں

شرکت کرنا ممکن ہے تو امام اسے قبل تکبیر تحریم کرچکا ہو۔ پھر اگر یہ ثابت ہو جائے کہ امام کے لیے جماعت کا ہونا انفرادی نماز کی شرط طے ہے تب تکبیر تحریم کی ہدیں، تو ادا کی جائے گا۔ نماز سجدے کے ساتھ رکعت کی تکمیل سے ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ ادا کے نماز ایک فعل ہے اور موقع کی ضرورت (مجاہد) یہ ہے کہ وہ فعل ادا کی جائے گا۔ اور ادا کی جائے گا یہ فعل قیام قرار دے کر کوٹ اور سجدے کے مجموعے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ لا اعباذا للہ۔ وہ نماز ادا نہ کرے گا، تو یہ تکبیر وہ سجدہ کے ساتھ اپنی رکعت کو مکمل (مستقیم) نہ کرے اس وقت تک وہ حائض (قسم توڑنے والا) نہ ہوگا۔ بنا بریں جب وہ سجدہ کے ساتھ اپنی رکعت کو مکمل (مستقیم) نہ کرے، اس وقت تک ادا کی جائے گا فعل جہیں پایا جاتا، اور چونکہ جماعت کی شرط ادا کی جائے گی برقرار نہیں رہی، لہذا جہد درست نہ ہوگا۔ بنا بریں اگر اس نے جب نماز جہد شروع کی ہو تو اس وقت اس کے پیچھے کافی لوگ ہوں۔ مگر اس کے بعد وہ وہاں سے چلے گئے اور امام اکیلا کھڑا رہ گیا، تو اس کی نماز جہد فاسد ہو جائیگی اور وہ از سر نو نماز ظہر ادا کرے گا، کیونکہ جماعت انفرادی کے شرط ہے جو یہاں جہیں پائی گئی، اور اگر لوگوں کی کوئی اور جماعت آگئی اور وہ اس کے پیچھے کھڑی ہو گئی اور پھر پہلے سے موجود لوگ چلے گئے، تو وہ جماعت کی شرط برقرار رہنے کی وجہ سے نماز جاری رکھے گا۔

یہ تمام بحث تو اس بارے میں تھی کہ امام کے لیے اس کے ساتھ مقتدیوں کی شرکت ضروری ہے۔ رہا مقتدی کے لیے جہد کی صحت کا مسئلہ، تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں کہ بالاتفاق مقتدی کے لیے جب تک تمام نماز میں شرکت شرط نہیں ہے، البتہ کہ اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مقتدی تحریم رکن کافی ہے، لیکن امام مالکؒ و احمدؒ و ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مقتدی کے مطابق ایک تکمیل رکعت میں شرکت لازمی ہے، جب کہ دوسری روایت کی رو سے اس کے کسی ایک رکن میں شرکت کافی ہے۔ یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے، حتیٰ کہ اگر مقتدی امام کو جہد کی پہلی یا دوسری رکعت یا دوسری رکعت کے رکوع میں پائے تو وہ بالاتفاق نماز جہد کو پائے والا ہوگا، لیکن اگر وہ دوسری رکعت کے سجدے میں یا تشدد میں امام کے ساتھ شریک ہو۔ تو وہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک "جہد" پائے والا ہوگا، کیونکہ یہاں تکبیر تحریم میں شرکت پائی گئی ہے، جب کہ امام مالکؒ کی ایک روایت کی رو سے پوری رکعت میں شرکت نہ ہونے کے باعث وہ جہد پائے والا نہ ہوگا اور دوسری روایت کے مطابق ایک رکن میں شرکت ہو جانے کی بنا پر وہ نماز جہد پائے والا تصور ہوگا، یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے اور اگر اس نے امام کے ساتھ اس وقت شرکت کی جب امام تشهد کی مقدار میں سجدہ کر چکا تھا، مگر اس نے ابھی سلام (تسبیح) یا پھر سجدہ ہو جانے کی صورت میں، وہ سلام پھر چکا تھا، مگر ابھی وہ سجدہ ہو کر رہا تھا تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک تحریم نماز میں شرکت ہو جانے کے باعث وہ نماز جہد کو پائے والا شمار ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک نماز کے کسی رکن میں شرکت نہ ہونے کی بنا پر وہ جہد پائے والا شمار نہ ہوگا اور وہ ظہر کی پارکٹ

ادا کرے گا۔ یہ چار رکعات امام محمدؒ کے نزدیک محض نماز ظہر نہ ہوں گی، بلکہ دونوں کا مجموعہ ہوگی، حتیٰ کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ وہ ان چاروں رکعات میں قرائت کرے، البتہ قعدہ اولیٰ کے فرض ہونے کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں: ۱۔ امام غلاویؒ کی ان سے روایت کے مطابق وہ فرض اور المعلىٰ کی روایت کی رو سے وہ فرض نہ ہوگا، اس لیے کہ امام محمدؒ یہاں احتیاطی مسلک پر عمل پیرا ہیں، کیونکہ دلائل کے مطابق قنارہاں ہے، لہذا انہوں نے وہ دونوں چیزیں اس پر لازم قرار دی ہیں جو جہاں اور ظہر دونوں فرائض سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری ہیں؛ بقول بعض امام شافعیؒ کے قول کے مطابق یہ چاروں رکعات خاص ظہر کی ہوں گی، حتیٰ کہ اگر وہ قعدہ اولیٰ ترک بھی کر دے تب بھی اس کی ناز فاسد نہ ہوگی۔ ان سب حضرات کی دلیل ابن شہاب الزہریؒ کی اپنی سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہؓ کے واسطے سے یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”وہ جس شخص نے نماز جمعہ کی ایک رکعت پالی تو اس نے گویا پوری نماز کو پالیا، تو اسے چاہیے کہ وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت شامل کرے، لیکن اگر اس نے لوگوں کو قعدہ میں بیٹھتے ہوئے پایا تو وہ چار رکعات ہی ادا کرے تا اور بعض روایات میں ہے کہ اس صورت میں وہ ظہر کی چار رکعات ہی ادا کرے“

یہ روایت اس باب میں نص صریح کا حکم رکھتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ کے نماز ظہر کے قائم مقام ہونے کا علم ہمیں نصوص شریعت سے جن چند شرائط کے ساتھ ہوا ہے ان میں سے ایک مشروط باجماعت نماز اور دوسری بادشاہ کی موجودگی بھی ہے جو یہاں تاخیر سے شامل ہونے والے مقتدی کے حق میں نہیں پائی گئیں، لہذا مناسب قرعہ تھا ہر مسبق ظہر کی چار رکعات ہی قضا کرنا، مگر چونکہ نص حدیث سے یہ ثابت ہے کہ جو مسبق نماز کی ایک رکعت میں امام کے ساتھ مل جائے، وہ دوسری رکعت قضا کر کے جہاد ادا کرے، لہذا وہاں تو ہم یہاں سے کو ترک کر دیں گے جب کہ زیر بحث صورت میں کوئی نص موجود نہیں ہے، چنانچہ مذکورہ دونوں طرح کے دلائل کی روشنی میں امام محمدؒ نے احتیاطی مسلک اختیار کیا ہے۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور مسنف کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

”ما درکنتم فصلکوا و ما فاکتم جو نماز قیام مل جائے وہ امام کے ساتھ قاتلوا۔“

کہ انھوں نے مسبق کو اس کی فوت شدہ نماز ہی بعد میں قضا کرنے کا حکم دیا ہے اور زیر نظر صورت میں اس کی فوت شدہ نماز امام والی نماز یعنی دو رکعتیں ہی ہے۔ اور حدیث مشہور ہے۔

نیز حضرت ابو اللہ داؤد بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:



من ادرك الامام في المشقة يومئذ محمد شخص نماز جمعہ میں امام کے ساتھ تشہد الجملة فقد ادرك الجملة میں مل گیا تو اس نے نماز جمعہ کو پایا۔

علاوہ ازیں ”نوم نماز“ کا سبب تکبیر تحریر یہی ہے اور وہ امام کی تکبیر تحریر میں اس کے ساتھ شریک ہو کر اپنی نماز کو اس کی نماز پر بنا کر چکا ہے، لہذا دوسری نمازوں کی طرح اس کی وہی کچھ لازم ہوگا۔ جو امام کو لازم تھا۔ اور ان کا ”الزہری“ کی روایت سے استدلال درست نہیں ہے، کیونکہ امام زہری کے فقہ شافعی مثلاً ”معروض الامور اجماعیہ“ اور امام مالک و غیرہ ان سے ملکر الفاظ کے بھانے حدیث نبوی کے یہ الفاظ روایت کرتے ہیں۔ کہ ان حضور نے فرمایا:

”حسن کسی نے نماز کی ایک رکعت پالی تو اس نے اس نماز کو پایا“

جب کہ ”جمعہ“ کا لفظ اس میں محض اضافہ ہے یا پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کی روایت کا یہ جملہ ”کہ جس نے لوگوں کو جلسہ میں پایا وہ چار رکعتیں ہی ادا کرے بلا زہری سے ان کے کثرت شاکہ ہی نقل کرتے ہیں“ الحاکم الشہید نے بھی یہی بات لکھی ہے۔ کہ اگر یہ اضافہ ثابت بھی ہو جائے۔ تو اس کی یہ تاویل کی جا سکتی ہے، کہ اگر اس نے لوگوں کو دیکھا، کہ وہ قعدہ میں ہیں اور سلام پیر چکے ہیں۔ اس طرح دونوں طرح کی روایات پر بعد راسخاں عمل ہو جائے گا۔ اور ان حضرات نے حسن قیاس کا ذکر کیا ہے۔ وہ قیاس ایک رکعت پالینے کی صورت میں باطل قرار پاتا ہے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ ایک رکعت میں شامل ہو جانے کی صورت میں ہم نص کی بنا پر اسے جمعہ کا پانے والا طہائی کرتے ہیں، تو اس کے جواب میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہاں پر بھی نصوص سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ کہ وہ فقط دو رکعتیں ہی بعد میں قضا کرے، جیسا کہ ہم ازیں قبل یہ تمام روایات نقل کر چکے ہیں اور امام محمد و غیرہ کے حسن احتیاطی مسلک کا ذکر کیا ہے وہ باعمل درست نہیں کیونکہ اگر وہ چاروں رکعتیں نماز ظہر کی ہوں، تو انہیں نماز جمعہ کے لیے کہی گئی تکبیر تحریر پر عمل نہیں کیا جاسکتا، جیسے کہ اگر وہ نماز جمعہ میں امام کو تشہد میں پاسے اور ظہر کی نماز کی نیت کر کے اس کی اقتدا میں شامل ہو جائے، تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی اور اگر وہ نماز جمعہ ہے تو وہ نماز چار رکعات پر مشتمل کیونکر ہو سکتی ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ حسب مخالفین کے دلائل کی رو سے نماز کا فساد لازم آتا ہے، اور ہمارے دلائل سے اس کی صحت ثابت ہوتی ہو، تو پھر اس صورت پر عمل کرنے میں کوئی احتیاط نہیں ہو سکتی، واللہ اعلم۔

ج۔ نماز جمعہ کے لیے مقتدیوں کی لازمی تعداد: کی تعداد کے متعلق امام حنیف

و کثرت فرماتے ہیں کہ جمعہ میں ان کی کم از کم تعداد، امام کے علاوہ تین افراد ہونی ضروری ہے۔ امام ابو یوسف کے ہاں دو اور امام شافعی کے نزدیک امام کے علاوہ چالیس افراد کی موجودگی ضروری ہے۔ امام شافعی کی دلیل حضرت عبدالرحمن بن کعب بن مالک کی ایک روایت

ہے۔ کردہ فرماتے ہیں:

”وہ جب میرے والد محترم کی آنکھیں جاتی رہیں تو میں ہی انہیں مسجد کی طرف لے جاتا تھا۔ تو جب بھی وہ نماز جمعہ کی اذان سننے تو ابو امامہؓ بن زرارہ کے لیے استغفار کرتے، تو میں نے ایک دن سوچا کہ میں ان سے ابو امامہؓ کے لیے استغفار کرنے کی وجہ ضرور پوچھوں گا۔ پھر ایک دن جب میں انہیں مسجد کی طرف لے جا رہا تھا تو انہوں نے اذان کی آواز سنی اور ابو امامہؓ کے لیے استغفار کیا، تو میں نے اس پر اپنے والد محترم سے کہا۔ کہ میں آپ کی طرف سے ابو امامہؓ کے لیے استغفار کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں۔ اس کی وجہ کیا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ میں مدینہ منورہ میں جس شخص پہلے جمعہ پڑھایا وہ اسعدؓ تھے۔ میں نے پوچھا کہ تم لوگ اس وقت کتنی تعداد میں تھے، انہوں نے کہا کہ چالیس نفوس تھے۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ظہر کی نماز کو جمعہ کی بنا پر چھوڑنا نعت سے ثابت ہے اور نص میں کسی جگہ پر یہ مذکور نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین آدمیوں کے ساتھ جمعہ کی نذر ادا کی ہو۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے کہ:

”وہ ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ کے لیے خطبہ دے رہے تھے کہ اسی اثنا میں چند طے سے بھرے ہوئے اونٹ مدینہ منورہ میں آگئے، تو تمام لوگ ادھر کو چل دیے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کھڑے ہوئے چھوڑ دیا اور اس وقت آپ کے ہمراہ فقط بارہ افراد رہ گئے۔ جن میں حضرت ابو بکرؓ، عثمانؓ اور حضرت علیؓ وغیرہ شامل تھے، اور آپؐ نے انہیں کے ساتھ جمعہ کی نماز کھڑی کر دی۔“

نیز مروی ہے کہ حضرت معتبؓ بن عقیل نے مدینہ منورہ میں بارہ افراد کے ساتھ جمعہ ادا کیا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تین کی تعداد صحیح ہونے میں اس سے زیادہ تعداد کے مساوی ہے، لہذا جماعت کو چالیس افراد کے ساتھ مشروط ٹھہرانے کے کوئی معنی نہیں۔ بخلاف دو افراد کے کردہ تعداد صحیح کی تعداد نہیں، جب کہ حضرت اسعدؓ بن زرارہ کی روایت میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ اتفاقاً اس وقت چالیس افراد موجود تھے، چنانچہ یہی مروی ہے کہ حضرت اسعدؓ بن زرارہ نے جمعہ نماز کے ساتھ ادا کیا اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس وقت جمعہ بارہ افراد کے ساتھ ادا فرمایا، جب باقی لوگ حجاز، طبرستان و فرات کے لیے چل دیئے تھے اور آنحضرتؐ کو کھڑے ہوئے چھوڑ گئے تھے۔ یہی ہمارے اثر کے درمیان اختلافی بحث تو امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ”نماز جمعہ کی مشروط باجماعت ہے، لہذا اگرنا ہے۔ اور دو افراد کی صورت میں یہ شرط موجود ہے، نیز نہ وہ سب امام سمیت تھے، لہذا ان میں سے کسی کی جماعت صحیح نہیں ہے، اسی بنا پر اس صورت میں امام ان

ہے کہ کھڑے رہنا ہے اور غنڈہ خانے کیچے صف بستہ ہوتے ہیں، لیکن امام الاصفہ و کثرہ کا استدلال یہ ہے کہ جمعی حجت ان میں سے موجود ہر ایک کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کے ساتھ نماز کے شرکاء کی تعداد جمع مطلق ہونی چاہیے تو جب یہ شرط حاصل ہو جائے گی اس کے بعد یہی وہ نماز ادا کر سکتا ہے اور یہ شرط سوختگی کی نہیں ہو سکتی جب تک کہ امام کے علاوہ میں افراد کی جماعت موجود نہ ہو اگر کوئی گم ہمت، موجود افراد کی تعداد میں ہو، تو ان میں سے ہر ایک کے لیے شرکاء کی تعداد کل دو یعنی تثنیہ ہوگی اور تثنیہ "جمع مطلق" نہیں ہو سکتا، بخلاف باقی سب نمازوں کے کیونکہ وہاں "جمع" کا ہونا ان کے جواز کے لیے شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ وہاں ان میں سے ہر ایک شخص انفرادی طور پر بھی ادا کیجی کی یہ شرط پوری کر سکتا یعنی نماز ادا کر سکتا ہے، الا یہ کہ دو افراد امام کے پیچھے صف بستہ ہوں گے، کیونکہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا اس کی اتباع کے اظہار کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ امام کے پیچھے کھڑا ہو، لیکن ایک مقتدی ہونے کی صورت میں وہ امام کے پیچھے کھڑا نہیں ہوتا، تا کہ وہ صف کے پیچھے اکیلے کھڑے کی مخالفت کی زد میں نہ آئے، مگر جب دو افراد جو جامیں گے، تو یہ خدشہ ختم ہو جائے گا۔ لہذا وہ امام کے پیچھے صف بنا کر کھڑے ہوں گے، واللہ اعلم۔

و۔ جمعہ ادا کرنے والوں کی اہلیت: ہمارے نزدیک ہر وہ شخص جو فرض نمازوں میں مردوں کی امامت کی اہلیت رکھتا ہو جمعی حجت کے لیے اس کا ہونا درست ہوگا، لہذا اس کے لیے صرف مرد ہونا اور عاقل و بالغ ہونا ہی کافی ہوگا، اور اس کا آزاد یا مقیم ہونا شرط نہ ہوگا، حتیٰ کہ محض غلام یا مسافر کے ہونے کی صورت میں بھی جمعی درست ہوگا، لیکن اگر شرکائے جمعہ صرف دیولنے اور حوزہ میں ہی ہوں تو ان کے ساتھ جمعہ درست نہ ہوگا۔ تاہم امام شافعی کے ہاں مقتدیوں کا کثرت اور مقیم ہونا بھی شرط ہے۔ لہذا ان کے ہاں مقتدیوں کے محض غلام یا مسافر ہونے کی صورت میں جمعہ درست نہ ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ غلاموں اور مسافروں پر جمعہ مندرجہ نہیں ہے، لہذا وہ بچوں اور غریبوں کے مشابہ ہوں گے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام کا درجہ مقتدیوں سے زیادہ ہوتا ہے تو جب تک آزاد ہونا اور مقیم ہونا امام کے لیے بھی شرط نہیں ہے، تو مقتدیوں کے لیے تو بدیدہ اولیٰ یہ شرط نہ ہوگا اور جمعہ غلاموں اور مسافروں پر اس وقت ضروری نہیں ہوتا جب وہ مسجد میں حاضر نہ ہوں، لیکن اگر وہ مسجد میں حاضر ہو جائیں، تو پھر ان پر بھی جمعہ لازم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اصل مانع وجوب ناگاہی ہو چکا ہے، بخلاف بچوں اور غریبوں کے جیسا کہ ہم ان میں قبل بیان کر چکے ہیں، واللہ اعلم۔

ھ۔ نماز جمعہ کا وقت: نماز جمعہ کی شرائط میں سے ایک شرط نماز ظہر کے وقت کا ہونا بھی ہے، حتیٰ کہ دوال آفتاب سے پہلے اسے ادا کرنا درست نہیں ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت مصعب بن عمیر کو مدینہ منورہ بھیجا تو ان سے فرمایا کہ

اذا مالئت الشمس فصل بالناس  
جمعہ پڑھانا۔

الجمعة۔

نیز مروی ہے کہ آپ نے حضرت اسحق بن زرارہ کو لکھا کہ :

اِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ مِنَ الْيَوْمِ الَّذِي  
تَجْتَمِعُ فِيهِ الْيَهُودُ لِسَبْتِهَا فَارْزُقْ  
اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰی بِرُكْعَتَيْنِ .  
جس روز یہودی اپنا یوم السبت منانے  
کی تیاریاں کرتے ہیں اس دن سورج  
ٹھہرنے پر تم اپنے رب کے حضور دو رکعتیں  
ادا کرو۔

اور وہ جو حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے ضحیٰ (پاشت) کے وقت  
یعنی اس کے قریب تر وقت میں جمعہ ادا کیا، تو اس سے راوی کی مراد یہ ہے کہ انہوں نے اسے  
زوالِ آفتاب سے مؤخر کر دیا تھا چہرہ اگر کوئی شخص عصر کا وقت آنے تک نماز جمعہ ادا کرنے  
تو اس سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ نماز عصر کے وقت میں بھی ادا  
کرنا جائز ہے۔ ان کا یہ قول باطل ہے، اس لیے کہ نقص کی جگہ سے نماز جمعہ نماز ظہر کے قائم مقام  
ہے، لہذا اس کے لیے نماز ظہر کے وقت کا ہونا ضروری ہوگا اور جو نماز کسی دوسری نماز کے قائم مقام  
ہو جائے اس کے علاوہ کسی اور وقت میں ادا کرنا جائز نہیں ہے واللہ اعلم۔

یہ وہ شرائط ہیں جو ظاہر روایت میں مذکور ہیں اور انوار میں ایک اور شرط مذکور ہے جو  
ظاہر روایت میں مذکور نہیں اور وہ یہ ہے کہ جمعہ کی ادائیگی بطریق اشتہار و دعوت عام ہونی  
چاہیے، مثلاً اگر کسی قریح کا سپہ سالار کسی قلعے میں ہو اور وہ قلعے کے دروازے بند کرادے  
اور اس کے اندر نماز جمعہ پڑھائے تو یہ جائز نہ ہوگا۔ انوار میں یہی مذکور ہے کہ حبیب بادشاہ اپنے  
قبیلہ (محل) میں نماز ادا کرے اور لوگ امر کے ساتھ جامع مسجد میں ہوں تو کھائے کہ  
اگر تو محل کے دروازے کھلے ہوں اور لوگوں کو وہاں آنے کا اذن عام ہو، تب تو جمعہ جائز ہوگا  
اور نماز جمعہ کا دو جگہ ادا کرنا درست ہوگا۔ اور اگر عوام کو آنے کی اجازت نہ ہو اور وہ نقطہ اپنے  
ظہر کے ہمراہ نماز ادا کرے تو بادشاہ کی نماز جائز نہ ہوگی، لیکن جامع مسجد میں عوام کی نماز درست  
ہوگی اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب اذن عام کا ہونا شرط ہو، اس کی وجہ یہ ہے  
کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے اذان کا حکم نماز جمعہ کے لیے ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا دُعِيَ إِلَى الصَّلَاةِ  
فَاعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ دِينَكُمْ  
وَمِنْكُمْ السُّجُودُ فَاسْتَوُوا إِلَى اللَّهِ  
(نماز کے لیے جلدی کرو اور خیریت سے)

جمعہ روز۔

اور اذان کا یہ حکم اشتہار و دعوت عام کے لیے ہے اور اسی اجتماع عام کی بنا پر ہی  
اس کا نام بھی "جمعہ" رکھا گیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ سب لوگوں کو وہاں آنے کی اجازت

اور دعوتِ عام ہو، تاکہ اس کے لغوی مفہوم سے موافقت ہو سکے۔ واللہ اعلم۔

### فصل (چہام)

## نمازِ جمعہ میں (قراءت کی) مقدار

نمازِ جمعہ کی کل دو رکعات ہیں، جس کا علم ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام اور ان کے بعد کے لوگوں کے عمل سے ہوا ہے اور اسی پر امت کا اجماع بھی ہے اور امام کے لیے مناسب ہے، کہ وہ ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ اور اتنی قراءت کرے، جتنی قراءت نمازِ ظہر میں کی جاتی ہے، جس کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں اور اگر اس نے برکت کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق پہلی رکعت میں سورۃ فاتحہ اور سورۃ الجمعہ اور دوسری رکعت میں فاتحہ اور سورۃ المنافقون پڑھی، تو بہت اچھا ہوگا۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہی سورۃیں پڑھا کرتے تھے، نیز مروی ہے، کہ آپ نے نمازِ عیدین اور نمازِ جمعہ میں سورۃ الاعلانی اور سورۃ الناشیہ پڑھی، تو اگر کوئی شخص آپ کے اس عمل کے مطابق بطورِ تبرک کے اکثر اوقات یہی سورۃیں پڑھے تو یہ بھی بہت اچھا ہے، لیکن انہیں سورتوں پر بیشکی اختیار نہ کرنی چاہیے، بلکہ اسے بعض اوقات اور سورتیں بھی پڑھ لینی چاہئیں۔ تاکہ تسکینِ جمیع کے بعض حصے کا چھوڑنا لازم نہ آئے اور تاکہ عام لوگ انہیں سورتوں کے پڑنے کو مزہوری نہ سمجھیں اور ان دونوں رکعات میں قراءت اپنی آواز سے پڑھے، کیونکہ حدیث میں اپنی آواز سے قراءت کرنے کا ذکر ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: ”میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نمازِ جمعہ پڑھی تو سنا کہ آپ نمازِ جمعہ کا پہلی رکعت میں سورۃ الجمعہ اور دوسری میں سورۃ المنافقون پڑھ رہے ہیں“ اور اگر آپ جہر نہ فرماتے تو انہیں ان کی قراءت کیسے سنانا دیتی اور اسی پر امت میں قراءت کے ساتھ عمل جاری ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ کے دن لوگوں کے دل بیچ کی کثرت کا بنا پر اپنے کاروباری معاملات میں مشغول نہیں ہوتے، لہذا وہ امام کی قراءت پر خوب غور و فوض کریں گے، لہذا انہیں قراءت کے فوائد حاصل ہوں گے، جیسے کہ کثرت کی نازوں میں جہر قراءت کی جاتی ہے۔

### فصل (چہم)

## مفسداتِ جمعہ اور جمعہ فاسد ہونے کے احکام

نمازِ جمعہ کو وہ سب باتیں فاسد کہتی ہیں جو دیگر نازوں کو فاسد کرتی ہیں، جن کا ہم

اپنے مقام پر ذکر کر آئے ہیں اور وہ باتیں جو خاص طور پر نماز جمعہ کو فاسد کرتی ہیں حسب

درج ذیل ہیں۔  
**۱۔ اٹھائے جمعہ میں نماز ظہر کے وقت کا نکل جانا:** یہ بھی اکثر مشائخ کے نزدیک مفید نمانہ ہے، لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس سے جمعہ فاسد نہیں ہوتا، اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک نماز جمعہ کو نماز ظہر کے وقت ہی میں پابندی و قیاس کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے، اس لیے اسے نماز عصر کے وقت میں ادا کرنا درست نہ ہوگا جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک نماز عصر کے وقت میں بھی اس کی ادائیگی جائز ہے، اس پر بھی پختہ گفتگو ہو چکی ہے اس طرح اگر آخری قدرے میں تشبہ کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد نماز ظہر کا وقت مکمل ہلے، تو تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز جمعہ فاسد ہو جاتی ہے، لیکن امام ابووسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور یہ مسئلہ بھی ”اشنا عشر“ مسائل میں سے ہے جس کا ازسریں قبل ذکر آچکا ہے؛ ۱۔ ایک رکعت مکمل کر لے، قنل نماز جمعہ میں جماعت کا فوت ہو جانا: یعنی لوگ رکعت مکمل کرنے سے قبل امام کو چھوڑ کر ہلے جائیں، یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن اگر جماعت ایک رکعت مکمل ہونے کے بعد ٹوٹے تو ہمارے حنفیوں ائمہ کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، جبکہ امام زفرؒ کے مطابق اس سے بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے ہم ان مسائل کا سطور بالا میں ذکر کر آئے ہیں۔

اذا نماز جمعہ وقت مکمل ہونے کے بعد یا جماعت فوت ہو جانے کے باعث فوت ہو جائے تو دونوں صورتوں میں ازسریں نماز ظہر ادا کی جائے گی، اور اگر ان باتوں سے نماز جمعہ فاسد ہو جائے جن باتوں سے دوسری نماز میں فاسد ہو جاتی ہیں، مثلاً وضو غلط ہو جانے اور غلط کرنے وغیرہ سے۔ تو اس صورت میں وہ دیگر شرائط کی موجودگی میں نماز جمعہ کو ازسریں ادا کرے گا، لیکن اگر جمعہ ظہر کا وقت مکمل ہلے، تو اکثر علما کے نزدیک اس سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ جمعہ کو قضا نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ قضا کو ادا کے مطابق ادا کیا جاتا ہے اور یہاں اصل نماز چند مخصوص شرائط کے ساتھ فرض تھی، جن کا حصول ہر شخص کے لیے مشکل ہوتا ہے، لہذا اس سے وہ نماز ساقط ہو جائے گی، بخلاف دیگر فرض نمازوں کے جب وہ اپنے وقت سے فوت ہو جائیں، ادا شدہ علم۔

نصلہ: ۶

**جمعة المبارک کے دن کے مستحبات اور مکروہات**

جمعہ کے مستحبات حسب درج ذیل ہیں:  
 ۱۔ تمیل لگانا

۲۔ خوشبو لگانا؛

۳۔ اپنے پاس موجود اچھے سے اچھے کپڑے زیب تن کرنا۔

۴۔ غسل کرنا، کیونکہ جمہور اسلام کے بڑے بڑے شاعریں سے ہے، لہذا مستحب ہے کہ وہ اسے بہتر طریقے سے قائم کرے؛ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جمعۃ المبارک کے دن غسل کرنا فرض ہے، ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صریح حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا:

غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم۔ ہر بالغ و صاحب عقل و متکلم شخص پر جمعہ کے دن غسل واجب ہے۔

یا آپ نے فرمایا کہ ہر بالغ (معتلم) پر غسل کرنا حق ہے جبکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من توضأ يوم الجمعة فبها دن وضو کرے تو اس کے لیے جمعہ کا روزہ بہتر و نعمت و من اغتسل بهذا الفضل۔ اور اچھا ہے اور نیک کے غسل کیا وہ افضل ہے۔

ہے۔

اور امام مالکؒ نے جو حدیث روایت کی ہے۔ اس کی تاویل حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ام التومنینہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ دونوں فرماتے ہیں:

"لوگ اپنے اپنے کام خود کو ملتے تھے اور شرم پہنتے تھے، جس میں ان کو پسینہ آجاتا تھا اور مسجد میں پھیل کر سی ٹھک پھیل جاتی تھی، اور بعض لوگوں کو ناگوار محسوس ہوتی تھی، لہذا انہیں اس کی بنا پر غسل کرنے کا حکم دیا گیا، بعد ازاں جب ان لوگوں کو ان کے علاوہ دوسرے لباس پہنا شروع کیے اور زیادہ محنت و شفقت کرنا چاہو دیا تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔"

پھر آیا یہ غسل نماز جمعہ کے لیے کیا جائے، یا صرف جمعۃ المبارک کے دن کے لیے؟ جن بن زیاد کہتے ہیں کہ یہ غسل جمعہ کے دن اس کی فضیلت کے اعتبار سے ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"جمعہ کا دن تمام دنوں کا سرور ہے۔"

اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ غسل خاص نماز جمعہ کے لیے ہے، اس لیے کہ اسے بعض ایسی شرائط کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے جو دیگر نمازوں کے لیے شرط نہیں ہیں اور اسے ایسی فضیلت حاصل ہے جو دیگر نمازوں کو حاصل نہیں، مثلاً اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کے دن نماز جمعہ سے قبل غسل کر لے، پھر اس کا وضو نپا ہو جائے اور وہ وضو کر کے نماز جمعہ پڑھ لے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اس سے جمعہ کے دن کی فضیلت اور ثواب حاصل نہ کر سکے گا، جبکہ صحیح مسنون میں زیادہ کے مطابق اسے منکرہ فضیلت

حاصل ہو جائے گی، اسی طرح اگر اس نے وضو کیا، اور پھر نماز کے بعد غسل کر لیا۔ تو اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف ہے۔ اور اگر وہ جمعہ کے دن غسل کر کے اسی کے ساتھ نماز جمعہ ادا کر لے، تو اسے اصولوں میں اختلاف کے باوجود بالاتفاق جمعۃ المبارک کا ثواب اور اس کی فضیلت حاصل ہو جائے گی، کیونکہ یہ غسل اور اس کے ساتھ نماز ادا کرنا دونوں باتیں موجود ہیں۔ واللہ اعلم۔

## جمعۃ المبارک کے مکروہات

جمعۃ المبارک میں حسب ذیل باتیں مکروہ ہیں (۱) جمعہ کے روز شہر میں نماز ظہر یا جماعت ادا کرنا، خواہ یہ یا جماعت نماز قید خانے میں ادا کی جائے یا قید خانے سے باہر، حضرت علیؓ سے یہ مروی ہے، اور اسی طرح امت میں بھی رواج چلا آتا ہے، کہ جمعہ کے دن نماز ظہر کے وقت مساجد کو تالے لگا دیئے جاتے ہیں، جو اس بات کی علامت ہے، کہ جماعت تمام لوگوں کے لئے مکروہ ہے؛ علاوہ انہیں اس لئے بھی، کہ اگر ہم معذور افراد کو شہر میں یا جماعت نماز ادا کرنے کی اجازت دے دیں، تو کبھی غیر معذور افراد بھی ان کی تقلید کر سکتے ہیں جس سے نماز جمعہ میں حاضری کم ہو جائے گی، جو جائز نہیں، مزید برآں اس لئے بھی کہ شہر کا ہر باشندہ اس وقت میں در باتوں کے لئے مامور ہے، اولاً یہ کہ ترک جماعت کرے، ثانیاً یہ کہ وہ نماز جمعہ کے لئے حاضر ہو، اور معذور افراد ان میں سے ایک بات یعنی ترک جماعت پر توجہ دہیں، لہذا انہیں اسی کا حکم ہوگا، رہے دیہاتوں والے لوگ، تو وہ اس دن نماز ظہر یا جماعت طریقے سے اذان اور اقامت کے ساتھ ادا کر سکتے ہیں، کیونکہ ان پر جمعہ کی حاضری ضروری نہیں، علاوہ انہیں یہاں جماعت کرانے سے جمعہ کے مجمع میں کمی نہ ہوگی، لہذا ان کے لئے یہ دن بھی دوسرے ایام ہی کی مانند ہوگا (۲) جب امام منبر پر بیٹھ جائے اور مؤذن اس کے سامنے اذان کہہ دیں، تو اس وقت ہر قسم کی خرید و فروخت مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ**۔ اور خرید و فروخت ترک کرنے کا حکم اس کے ارتکاب سے روکنے کے لئے ہے، اور روکنے کا اوقاف اور جہ کراہت ہے، تاہم اگر اس نے کسی شے کو بیچا تو جائز ہوگا، اس لئے بیع کو چھوڑنے کا حکم نفس بیع کی بنا پر نہیں، بلکہ خطبہ کی سماعت ترک کرنے کی بنا پر ہے۔

## باب سیزدہم

فی صلوة الفرض الکفایہ

(فرض کفایہ نماز کا بیان)

اس کا مفصل بیان اللہ اعلم آگے آئے گا۔



(باب چہارم)

# فی صلوٰۃ الواجبۃ

## واجب نمازوں کا بیان

واجب نماز کی دو اقسام ہیں : نماز وتر اور نماز حیدرین۔

① نماز وتر : دھروں پر ہماری بحث حسب ذیل حضرات پر مشتمل ہوگی :

۱۔ نماز وتر واجب ہے یا سنت ؟

۲۔ کن کن افراد پر نماز وتر واجب ہے ؟

۳ نماز وتر کی رکعات

۴ نماز وتر کا وقت ؟

۵ نماز وتر میں قراءت کا حکم ؟

۶ وعائے قنوت اور

۷ مضدات وتر نیز فاسد یا قضا ہو جانے کا شرعی حکم۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

① نماز وتر واجب ہے یا سنت :

اس بارے میں امام ابوحنیفہ سے تین روایات مروی ہیں : عمار بن زیدؓ ان سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرض ہیں اور یوسف بن خالد التیمی ان سے نقل فرماتے ہیں کہ وتر واجب ہیں اور قزو بن ابی مریم المدنی کی الہامیج میں ان سے روایت ہے کہ وہ سنت ہیں۔ اور امام ابو یوسفؓ امام محمدؓ اور امام شافعیؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان سب حضرات کے مطابق وتر تمام مؤکدہ مسئلوں سے زیادہ مؤکدہ ہیں۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا :

فلا تکتب حق و لم تکتب	تین نمازیں مجھ پر فرض ہیں، مگر تم پانچ
علیکم الوتر والعشی والاضحی	نہیں، یعنی وتر، چاشت اور اشراق
وفی رماحہ کتبت علی وہی لکم	کی نمازیں۔ دوسری روایت میں ہے
سنة الوتر والضحی والاضحی	کہ وہ مجھ پر فرض ہے، مگر قبا رسیلہ

سنت ہیں، یعنی وتر، چاشت اور اخراق  
کی نمازیں۔

اسی طرح حضرت عبدالرحمن بن العاصمت روایت فرماتے ہیں کہ ان حضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم نے فرمایا:

ان الله كتب عليكم في كل يوم خمس صلوات وقال صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع صلوا خمسكم۔  
جسے شمس اللہ تعالیٰ نے تم پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعۃ الوداع کے خطبے میں فرمایا، تم پانچ نمازیں ادا کرو۔

اسی طرح حضرت معاذ بن سے مسدوی ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں میں بھیجا، تو آپ نے انہیں فرمایا:

و تراہبہن بنا انکم بے شک اللہ تعالیٰ کائنات میں ان پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں:

اور اگر وتر واجب ہوتے، تو دن رات میں فرض نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی ؛ علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ پانچ نمازوں پر وتروں کا اضافہ کرنا مذکورہ احادیث کو منسوخ قرار دیتا ہے۔ اس لیے کہ اس اضافہ سے قبل دن اور رات میں کل فریضہ پانچ نمازیں تھیں اور اس اضافے سے ان کی کل تعداد کا نسخ لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن مجید اور احادیث مشہورہ کو خبر واحد کے ساتھ منسوخ کرنا جائز نہیں ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ اس میں سنت جوئے کی علامات واضح طور پر پائی جاتی ہیں، کیونکہ انہیں قدر عشا کے بعد منی طور پر ادا کیا جاتا ہے حالانکہ ایک فرض دوسرے فرض کے متابع نہیں ہوتا، اسی طرح ذان کا کوئی انگ وقت ہے۔ مذہبی اذان اور نہ ہی انہیں باجماعت پڑھنے کا حکم ہے حالانکہ فرض نمازوں کے اوقات بھی مقرر ہیں ان کے لیے اذان و اقامت بھی آگے لیے وتر کی تینوں رکعات میں قراءت کی جاتی ہے جو اس کے سنت ہونے کی علامت ہے؛ امام ابو حنیفہ کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت خارجہ بن عذافہ بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

ان الله تعالى زادكم صلاة اربعاً یعنی نماز وتر، چاشت اور اخراق کے ساتھ کہ انہیں اللہ تعالیٰ نے تم پر ایک نماز الیٰہ فیصلہ ما بین العشاء الیٰ طلوع الفجر۔ اسے نماز عشا سے لے کر طلوع فجر کے عین ادا کر لیا کرو۔

اس حدیث سے استدلال دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ آنحضرت نے دعووں کے پڑھنے کا حکم دیا ہے اور مطلق امر حکم واجب کے لیے ہوتا ہے؛ ثانیاً اس طرح کہ آپ نے

اس کو اضافہ قرار دیا اور اضافہ ہمیشہ اسی فعل کی جنس سے ہوتا ہے اور اگر یہ اضافہ اس کا ہم جنس نہ ہو تو اسے "قرآنی" تو کہا جاتا ہے، مگر اضافہ جنس کہا جاتا۔ علاوہ انہی اس لیے بھی کہ اضافہ مفروضی پر ہوتا ہے اور فرض ہی مفروضی ہے۔ رہے نفل، قرآن کی تعداد مقرر نہیں لہذا ان پر اضافہ کا اطلاق درست نہیں۔ پھر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فرض پر اضافہ تو ہے، لیکن یہ اضافہ اس کے فعل میں ہے وجوب میں نہیں۔ اس لیے کہ صحابہ کرام اس گتے پہلے بھی وتر ادا کیا کرتے تھے جیسا کہ آنحضرتؐ کے الفاظ الادھی الوتر ذکر آگاہ ہو جاؤ کہ یہ وتر ہیں ہے حیاں ہوتا ہے، کیونکہ آپؐ نے اس کا ذکر جانے پہچانے انداز میں کیا ہے۔ اور اس قسم کا جانا پہچانا انداز اسی صورت میں ممکن ہے جب و تروں کی نماز پچھلے سے متداول و متعارف ہو۔ اسی بنا پر آپؐ نے اس کی تشریح نہیں فرمائی اور اگر عمل پہلے سے ان کے ہاں مقرر و متداول نہ ہوتا تو آپؐ اس کی تشریح ضرور فرماتے لہذا آپؐ کا اس کی تشریح نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اضافہ وجوب میں ہے، محض فعل اور عمل میں نہیں۔ یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ سنتوں پر اضافہ ہے، کیونکہ ترازیں قبل سنت طریقے سے ہی ادا کیے جاتے تھے۔ نیز ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ خدیجہ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اور وایاہل القرآن فمن لم اسے اہل قرآن تم وتر پڑھا کرو جو شخص بیوقوف نہیں مٹا۔  
وتر نہ پڑھے وہ ہم میں سے نہیں۔

اور مطلق امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے پھوڑنے پر وحید بھی اس کے وجوب کی دلیل ہے؛ نیز ابو بکر احمد بن علی الرازنی اپنی اسناد سے ابوسلماء بن ابی بردہ کی وساطت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

الوتر حق واجب فمن لم یوتر و تراک واجب حق ہے جو شخص وتر نہیں پڑھتا، وہ ہم میں سے نہیں۔  
فلیس مٹا۔

ہے۔

یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ "اس بات پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، کہ وتر واجب ہیں" اسی طرح اسناد میں نے سمجھیں اس پر اسلاف کا اجماع نقل کیا ہے۔ اور اس طرح کے لوگوں کو مجھلایا نہیں جاسکتا، علاوہ انہی اس لیے بھی کہ وجوب و توقضا ہو جاتے ہیں تو صاحبین کے نزدیک انہیں قضا کرنے کا حکم ہے اور ہی امام شافعیؒ کے دواقرال میں سے بھی ایسا قول ہے، بلکہ کس چھوٹی ہوئی نماز کو قضا کرنے کا حکم اس کے واجب ہونے کی دلیل ہوتا ہے، اسی بنا پر و تروں کو اگر سواری سے ادا کرنا ممکن ہو تو انہیں بالا ہمار سواری پر ادا کرنا جائز نہیں و تروں کے بارے میں حکم میں ایک روایت سے ظاہر ہے، جو اس کے واجب اور ضروری ہونے کی صلاحت ہے، علاوہ انہی اس لیے بھی کہ اس کی تین رکعات مقرر ہیں اور تین رکعات نفل ادا کرنا شریعت میں جائز نہیں ہے۔ پھر حیاں تک محمولہ بالا روایات کا تعلق ہے قرآن میں سے جو پہلی سورت

ہے۔ اس سے فرضیت کی نفی ثابت ہوتی ہے وجوب کی نہیں۔ اس لیے کہ ”کتابت“ کا لفظ فرضیت سے عبارت ہے، وجب کہ ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ وہ فرض ہیں، بلکہ واجب ہیں، اور یہی امام ابو حنیفہؒ کے آخری اقوال میں سے ایک قول ہے، وجب کہ دوسری حدیث مبارکہ و تروں کے واجب ہونے سے قبل کے زمانے پر محمول ہے۔ دوسری روایات تو ان میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں۔ اس لیے کہ وہ سب روایتیں غلط ہیں۔ ان کی فرضیت پر دلالت کتنی ہے، وجب کہ ورتہ ہمارے نزدیک فرض نہیں، بلکہ واجب ہیں۔

**حکایت :** اس کے متعلق ایک حکایت بھی منقول ہے کہ :

”یوسف بن خالد السیثیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے ورتوں کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ واجب ہیں اس پر امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اے امام آپ نے کفر سے بات کہہ دی ہے۔ یہ واقعہ امام ابو یوسفؒ کے امام صاحب کی شاگردی میں اُسے سے قبل کا ہے، تو گویا انہوں نے امام صاحب کے اس قول سے یہ سمجھا کہ وہ لحد میں ہیں، تو اس پر انہوں نے یہ لگن کر لیا کہ امام صاحب نے پانچ فرض نمازوں پر ایک نماز کا اضافہ کر دیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے یہ سنا تو ابو یوسفؒ سے کہا، کہ تمہارا میری بات کو کفر قرار دینا مجھے خوف زدہ نہیں کر سکتا، کیونکہ میں واجب اور فرض میں زمین و آسمان کا فرق ہے اسے خوب اچھی طرح جانتا ہوں۔ پھر انہوں نے ان دونوں کے مابین فرق کو داغ کیا۔ تو امام ابو یوسفؒ نے اپنے سابقہ قول پر مضرت کر لی۔ چنانچہ بصرہ کے نامور فقیہ جوئے کے باوجود وہ امام صاحب سے حصول علم کے لیے ان کی مجالس میں بیٹھنے لگے۔“

تو وجب و تر فرض نہ ہوں گے۔ تو ورتوں کے اضافے سے نمازوں کی تعداد بڑھ کر پانچ نہ ہوگی : اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ورتوں کے اس اضافے سے مذکورہ روایات کا نسخ لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ ان کے واجب ہونے کے باوجود دو رات میں بدستور پانچ نمازیں ہی فرض رہیں گی۔ پھر جہاں تک مخالفین کے اس قول کا تعلق ہے کہ ورتوں کے لیے کوئی وقت معروض نہیں، تو یہ بات خلاف حقیقت ہے، کیونکہ اس کا وقت مقرر ہے اور وہ ”عشاء“ کی نماز کا وقت ہے لہذا یہ گریہ و زاری کی صورت میں نماز عشاء کو ورتوں سے قبل ادا کرنا ضروری ہے۔ تاہم اس سے ورتوں کی تبعیت پر دلالت نہیں ہوتی، کیونکہ یہ حکم ایسے ہی ہے جیسے ہر فرض نماز کو سابقہ نماز کے بعد ادا کرنا شرط ہے۔ اسی لیے استحسان کی رو سے نہیں اپنے وقت میں ادا کرنا ضروری قرار دیا گیا ہے، کیونکہ — جنہیں آخر شب تک موطر کر دینا واجب ہے، جب کہ نماز عشاء کو آخر شب تک موطر کرنا سخت مکروہ ہے اور یہ اس کے منفرد نماز ہونے کی دلیل ہے، اس لیے کہ اگر وہ من نماز عشاء کے تابع ہوتے۔ تو کتابت اور استحباب میں بھی اسی کے تابع ہوتے۔ اور جہاں تک ورتوں کے لیے جماعت کا اذان اور اقامت نہ ہونے کا تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام باتیں شواہد اسلام کے ساتھ مخصوص ہیں، لہذا وہ

نقطہ فرض نمازوں کے ساتھ مختص رہیں گی۔ اسی لیے ان تمام شعائر کا ہر تون کی نماز، نماز عیدین اور نماز کسوف میں کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ پھر جہاں تک وتر کی تینوں رکعتوں میں قنوت کر کے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ باجم و اگر مختلف دلائل کا پایا جاتا ہے، جن کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت میں قنوت کی جاتی ہے۔ اسکی بنا پر ہم انہیں قنوت مطلقہ کے تحت داخل نہیں کر سکتے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔

## فصل (دوم) کن کن افراد پر نماز وتر واجب ہے

نماز وتر کا وجوب نماز جمعہ اور نماز عیدین کی طرح کسی خاص گروہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ اس کا وجوب نماز کے اہل تمام لوگوں کے لیے عام ہے، خواہ وہ آزاد ہوں، یا غلام، مرد ہوں یا عورتیں، کیونکہ ہم نے جن دلائل وجوب کا ذکر کیا ہے وہ کسی خاص طبقے کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔

## فصل (سوم) نماز وتر کی رکعات

نماز وتر کی رکعات میں بھی فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ وتروں کی رکعات تمام اوقات میں ایک سلام کے ساتھ تین ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نماز کی کاغذیاری سے وہ چارہ تو ایک رکعت پڑھ لے اور چارہ تو تین یا پانچ یا سات یا نو یا گیارہ رکعات ادا کر لے اور یہ حکم تمام اوقات کے لیے ہے جب کہ ابی ایوب انبساط الزہریؒ فرماتے ہیں کہ رمضان المبارک میں وتروں کی رکعات تین اور بغیر رمضان میں ایک رکعت ہے امام شافعیؒ کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ شَاءَ اَدْنُوهُ رَكْعَةً وَمَنْ شَاءَ اَدْنُوهُ جَمْعُ خَمْسٍ چارہ اور چارہ چارہ تین یا پانچ رکعتیں ادا کرے۔

ہمارا استدلال حضرت حمید الشافعی بن مسعود، حضرت حمید الشافعی بن عمار بن اوس بن مسعود، حضرت عائشہؓ کی روایات سے ہے کہ یہ حضرات روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں رکعات وتر ہی پڑھا کرتے تھے اور حضرت عیسیٰ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا

مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ حرموں کی تین رکعات ہیں اور سلام فقط ان کے آخر میں ہے۔ اور حسن اس پائے کے بزرگ ہیں کہ ان کی بات کو جھٹلایا نہیں جاسکتا؛ علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وتر نفل ہیں اور نفل فرائض کے تابع ہوتے ہیں، لہذا ضروری ہے کہ اس کی فرض نماز میں کوئی شال موجو نہ ہو، حالانکہ ایک رکعت کی فرض میں کوئی شال نہیں ملتی۔ یہ اختیار دینے والی حدیث و حرموں کے وجوب سے قبل کے زمانے پر محمول ہے جبکہ دلیل ہماری اوپر نقل کردہ روایات ہیں۔

### فصل (چہارم)

## وتر نماز کا وقت

اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی :

۱۔ نماز وتر کا اصلی وقت ؛

۲۔ مستحب وقت ؛

① نماز وتر کا اصلی وقت : امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز عشاء کا وقت ہی ہے مگر انہیں اس کے بعد ۱۰۰ اگر ضروری ہے، چنانچہ یاد رکھو اس بات کے کہ نماز عشاء کا وقت ہی ان کا وقت ہے مگر نماز عشاء سے نفل ان کا وہاں درست نہیں کیونکہ اس صورت میں دونوں میں ترتیب نہیں پائی گئی ہے، یاں البتہ اگر وہ بھول جائے، تو مگر نماز کی طرح یہاں بھی اجازت ہے کہ جس وقت وہ نماز یاد آئے وہی اس کا وقت ہوتا ہے، لیکن امام مالک میں شرعاً دونوں میں ترتیب ضروری ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں اس کا وقت نماز عشاء کے بعد ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اسی اختلافی مسئلے پر ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یعنی کہ نماز وتر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب اور ان حضرات کے ہاں مستحب ہے۔ چنانچہ اسی اصول اختلاف پر حسب ذیل دو مسائل مبنی ہیں : اولاً یہ کہ اگر کوئی شخص بھول کر نماز عشاء بلا وضو مار لے اور پھر وضو کر کے وتر پڑھ لے، بعد ازاں اسے یاد آجائے کہ اس نے نماز عشاء بلا وضو مار لی ہے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر فقط نماز عشاء کا اعادہ ضروری ہوگا، ورنہ نفل کا نہیں، جبکہ دوسرے ائمہ کے نزدیک اس پر دونوں کا اعادہ ضروری ہوگا کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہیں، لہذا وقت کے مدافعت میں وہ مستعمل ہوں گے، نماز عشاء کے تابع نہ ہوں گے اور جیسے ہی شفق غائب ہوگی، نماز عشاء کی طرح ان کا بھی وقت ہو جائے گا، مگر ان کا وقت عشاء پڑھ لینے کے بعد ہے، چنانچہ یاد رکھو کہ مالک میں نماز عشاء کی نماز وتر پر تقدیم واجب ہے، لیکن مالک نسیان میں ترتیب ماقبل ہو جاتی ہے، جیسے نماز عصر اور نماز فجر کے مابین ترتیب کا یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے عصر کی نماز کے وقت تک نماز فجر ادا نہ کی ہو، تا آنکہ نماز عصر کا وقت ہو جائے، تو اس صورت میں یاد

ہونے کی صورت میں نماز ظہر کو نماز عصر سے مقدم کر کے ادا کرنا ضروری ہے، لیکن اگر وہ بھول جائے  
 تو اس صورت میں نماز عصر کو نماز ظہر سے پہلے ادا کر لیتا بھی درست ہوتا ہے اور اس بات کی  
 دلیل کہ وتروں کا وقت وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا، ذکر نماز عشا کے بعد یہ ہے کہ اگر اس نے  
 بطور عیب صادق تک نماز عشا ادا کر لی ہو تو جس طرح اس پر نماز عشا کی قضا لازم ہوگی، اسی طرح  
 اس پر وتروں کی قضا بھی ضروری ہوگی اور اگر اس کا وہی وقت ہوتا، تو اس پر وتروں کی قضا لازم  
 نہ ہوتی۔ اس لیے کہ عشا کی ادائیگی نہ ہونے کے باعث اس کے وقت کا ہی اثبات نہیں ہوتا۔ یہ  
 تو امام ابوحنیفہ کے مسلک پر اس مسئلے کی تفسیر ہے، جبکہ صاحبین کے مسلک پر اس حکم کی وجہ یہ ہے  
 کہ چونکہ وہ سنت ہیں، لہذا نماز فجر کی وقتوں کی طرح نماز عشا کے تابع ہونے کی بنا پر وتروں کا  
 وقت اس کے بعد ہوگا۔ اسی بنا پر اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ حدیث میں یہ فرمایا،  
 ”اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے ایک نماز بڑھا دی ہے اور اس کا وقت نماز عشا اور بطور عیب  
 صادق کے مابین رکھا ہے۔“

اور جو شیخ دوا شیا کے مابین ہو اس کا ان دونوں سے مقدم ہونا محال ہوتا ہے، امام صاحب  
 کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ کسی فعل کے نماز عشا کے بعد ادا کرنے کے حکم سے نماز عشا سے  
 قبل ادا کردہ فعل کی نفی ثابت نہیں ہوتی، براسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کوئی شخص اس  
 گمان سے کہ وہ نماز عشا ادا کر چکا ہے نماز وتر پڑھ لے اور بعد میں اسے پتہ چلے کہ اس نے نماز  
 عشا نہیں پڑھی تھی تو وہ بالاتفاق نماز عشا تو پڑھے گا، لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ وتر ویک  
 کا اعادہ نہیں کرے گا، جبکہ صاحبین کے نزدیک ان کا اعادہ لازم ہوگا؛ دوسرا مسئلہ  
 جو اہل اربعہ الصغیر میں مذکور ہے، یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کہ اس نے نماز وتر نہیں پڑھی اور  
 وقت میں بھی گناہش موجود نماز فجر پڑھ لے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا نماز فجر پہلے ادا کرنا  
 درست نہ ہوگا، اس لیے کہ واجب عملی فرض ہی کی طرح ہوتا ہے، لہذا اس کے اور فرائض کے  
 درمیان ترجیح کا خیال رکھنا ضروری ہوگا، لیکن صاحبین کے ہاں اس کی نماز فجر جائز ہوگی، اس  
 لیے کہ فرائض اور سنتوں کے مابین ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری نہیں ہے اور اگر کسی شخص نے  
 پہلے وقت پر وتروں کو پڑھ دیا تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اس کی قضا لازم ہوگی، مگر امام شافعی  
 کے ہاں اس پر قضا نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کے مسلک پر تو اس مسئلے کا سمجھنا کوئی مشکل نہیں ہے  
 کیونکہ ان کے ہاں یہ واجب ہے کہ ادا واجب شفی فرض کی طرح قابل قضا ہوتی ہے، اسی طرح  
 امام شافعی کے ہاں اس کی قضا کا ضروری نہ ہونا بھی سمجھیں آسکتا ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں سنت  
 ہیں اور سنتوں کی قضا نہیں ہوتی، اسی طرح صاحبین کے مسلک پر بھی انیس کا تلف ضائع ہو گیا  
 انیس قضا کیا جائے اور نیز روایات الاصول میں ان سے یہی روایت نقل بھی کی گئی ہے  
 ”نیم انہوں نے ایک حدیث کی بنا پر استحسان پر عمل کرتے ہوئے، ان کی قضا ضروری قرار دی  
 ہے،“ وہ حدیث یہ ہے کہ آپ نے فرمایا:

من نام من و قرآن فیہ فلیصلہ جو شخص وتروں کے وقت سوا رہے  
اذا ذکرہ فان ذالک وقتہ۔  
یا اہل بیت! اگرنا بھول جائے، تو جب یاد  
آئیں، انہیں پڑھ لے، اس لیے کہ یہی  
ان کا وقت ہے۔

کہ اس حدیث نبوی میں وتروں کے وقت کے دوران یا آنے اور وقت کے بعد یاد  
آنے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ ایک اختلافی یا اجتہادی مسئلہ ہے  
لہذا ان حضرات نے احتیاطاً ان کی قضا کو واجب ٹھہرایا۔

**ب۔ وتروں کا مستحب وقت** نماز وتر کا مستحب وقت رات کا پچھلا پہر ہے، اس  
بے کرام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی  
ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کب وتر پڑھا کرتے تھے تو انہوں نے فرمایا:  
”کبھی آپ وتر رات کے ابتدائی کبھی وسطیٰ اور کبھی آخری حصے میں پڑھا کرتے تھے،  
پھر آپ نے اپنی حیات مبارکہ کے آخری ایام میں رات کے پچھلے پہر ہی وتر پڑھا  
شرور کر دیئے تھے۔“  
نیز فرمان نبوی ہے:

صلوة الليل مثل ثلثي نوافل  
تہیں صبح ہو جانے کا گمان ہو، تو انہیں ایک  
رکعت سے وتر بنا لیا کرو (وتر پڑھ لیا کرو)

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب ان کے قضا ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن اگر اسے وتروں  
کے قضا ہونے کا اندیشہ ہو، تو اسے چاہیے کہ وہ وتر پڑھ کر سوئے اور حضرت ابو بکر صدیقؓ  
ہمیشہ رات کے ابتدائی حصے میں اور حضرت فاروق اعظمؓ رات کے آخری حصے میں وتر پڑھا  
کرتے تھے اس پر آنحضرتؐ نے حضرت ابو بکرؓ سے فرمایا:  
”تو نے زیادہ مضبوط طریقہ پکڑا ہے اور حضرت عمرؓ سب کا کرتے افضل طریقہ  
اپنا ہے۔“

(نصیحہ، ج ۱)

## نماز وتر میں قراءت کا حکم

وتروں کی تمام رکعتوں میں قراست کرنا فرض ہے، ان حضرات ائمہ امام شافعی و صاحبین  
کے نزدیک اس لیے کہ یہ نفل ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس بنا پر کہ اگرچہ یہ واجب ہیں،  
جن کے بارے میں ایک احتمال تو فرض ہونے کا ہے اور دوسرا نفل ہونے کا، لیکن چونکہ فرضیت کا



پہلوان ہیں راجح ہے اور اس کے رائج ہونے کا اثبات ایسی دلیل سے ہوا ہے جس میں کچھ شبہ ہے لہذا ان کے نفل ہونے کا احتمال ہوتے ہوئے انہیں واجب قرار دیا جائے گا۔ بنا پر اس اگر تو وہ فرض ہیں تو ان کے دور رکعتوں میں قراءت کافی ہوگی جیسے نماز مغرب کا یہی حکم ہے، اور اگر وہ نفل ہیں تو اس صورت میں اس کی تمام رکعتوں میں قراءت کرنا ضروری ہوگا، جیسے فرائض کا یہی حکم ہے لہذا احتیاطاً ایسی ہے کہ اس کی تمام رکعات میں قراءت کر لی جائے۔ اگر غرض اپنی مختصر میں و ترووں میں قراءت کی مقدار کا کوئی ذکر نہیں کرتے، البتہ امام محمدؒ نے الاصل میں لکھا ہے کہ "و ترووں میں جتنی بھی قراءت کر لی جائے وہی بہتر ہے" اور میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ آپ و ترووں کی پہلی رکعت میں "سورۃ الاعلیٰ" دوسری میں "الکافرون" اور تیسری میں "سورۃ الاحقاف" پڑھا کرتے تھے، تاہم و ترووں کے لیے قرآن مجید کا کوئی خاص حصہ مفقود کر لینا مناسب نہیں، جبکہ اگر اوپر بیان ہوا اور اگر اس نے آنحضرتؐ کی اتباع میں پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ دوسری میں "الکافرون" اور تیسری میں سورۃ الاحقاف پڑھی تو یہ بھی اچھا ہوگا، لیکن اسے چاہیے کہ وہ اس پر پیشگی اختیار رکھتا تاکہ جاہل لوگ اسی کو قراءت کے لیے یقینی طور پر مخصوص نہ سمجھیں۔

پھر جب وہ تیسری رکعت میں قراءت سے فارغ ہو تو مجاہد کے اور اپنے دونوں ہاتھ کافروں کی دونوں ٹانگوں اور پھر انہیں نیچے ٹٹکائے اور پھر قنوت پڑھے۔ مجاہد اس لیے کہ حضرت علیؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں یہ نفل فرماتے ہیں کہ آپ جب بھی قنوت پڑھتے تو مجاہد کہتے تھے۔ رافع بدین اس بنا پر کہ فرمان نبوی ہے۔ "ہاتھ سات مقامات کے علاوہ کسی اور جگہ نہ اٹھاؤ" ان سات میں آپؐ نے دعائے قنوت کے پڑھنے کا بھی ذکر فرمایا ہے۔ ہاں مغرب کے چھوٹنے کا حکم قرآن کی ازیر قبل تشریح بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

## فصل ششم

### دعائے قنوت کا بیان

دعائے قنوت پر جاری بحث حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

- ۱۔ دعائے قنوت کی حیثیت؛
- ب۔ دعائے قنوت پڑھنے کا موقع و محل؛
- ج۔ اس کی مقدار اور؛
- د۔ قنوت فوت ہو جانے کا حکم؛

دعائے قنوت پر مہنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب

اور صاحبین کے ہاں سنت ہے اس سے آگے فقہانی

بحث اسی طرح ہے جس طرح خود و ترووں میں ہے۔

## ⑤ دعائے قنوت کا موقع و محل

یہ اختلاف ہے اور فرماتے ہیں کہ دعائے قنوت ناز فجر کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد پڑھی جائے اور تہجد میں قنوت فقط رمضان المبارک کے آخری نصف جتنے میں رکوع کے بعد پڑھی جائے، اچھے مسئلے کے متعلق ابن کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ناز فجر میں قنوت پڑھتے تھے ہمیں آپ تہائل کے خلاف بتا دیا فرماتے تھے“

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود اور صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مروی ایک روایت سے ہے کہ یہ حضرات نقل فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناز فجر میں فقط ایک جتنے تک قنوت پڑھی، جس میں آپ و محل و رکوع ان کے خلاف پڑھا فرماتے تھے اور کہتے تھے: اقمہم اللہ و طائفہ علی

معز و اجملہا علیہم سببیں کسی یہ مسئلہ بعد ازاں آپ نے اس قنوت کو چھوڑ دیا تھا،

لہذا یہ روایت ایک طرح سے منسوخ ہو گئی، جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ آنحضرت

ناز فجر کی طرح ناز مغرب میں بھی قنوت پڑھتے تھے، حالانکہ ناز مغرب میں قنوت پڑھنا بالاجماع منسوخ ہے اور حضرت عثمان انہدیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے پیچھے ناز اور کی تو میں نے انہیں ناز فجر میں دعائے قنوت پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا دوسرے مسئلے میں امام

شافعیؒ کی دلیل حضرت عمرؓ کی اخطاب سے مروی ہے روایت ہے کہ جب انہوں نے حضرت ابی بکرؓ کو رمضان المبارک کی راتوں میں ناز پڑھانے کا حکم دیا تو انہیں ہدایت کی کہ وہ رمضان المبارک کے آخری نصف جتنے میں قنوت پڑھیں؟ جبکہ ہمارا استدلال حضرت عمرؓ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ بن عباسؓ سے مروی اس روایت سے ہے کہ یہ حضرات فرماتے ہیں:

”ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو رات کے وقت ناز پڑھتے ہوئے دیکھا تو ہم نے دیکھا، اگر آپ نے رکوع سے قبل دعائے قنوت پڑھی۔“

اور ان حضرات نے سال میں کسی خاص وقت میں اس کا پڑھنا بھی بیان نہیں کیا اور امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے اس کی تاویل یہ ہے کہ اس سے مراد ”قیام کو قرأت کے ساتھ طویل کرنا ہے اور اصطلاح میں جیسے قیام کو بھی ”قنوت“ کہا جاتا ہے، کیونکہ اس سے انہوں نے قنوت و قرآن لیا ہے۔ ہم نے اس روایت کو مذکورہ تاویل پر اس لیے محمول کیا ہے کیونکہ حضرت ابی بکرؓ کی امامت حضرات صحابہ کرامؓ کے سامنے کا حجت ہے، اور ان پر ان کا مال متعلق نہیں رہ سکتا، جبکہ ہمیں حضرات صحابہؓ سے اس کے برخلاف روایات ملتی ہیں؛ تیسرے مسئلے میں

انہوں نے نماز فجر میں قنوت پڑھنے سے بھی استدلال کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث ثابت ہے کہ آپ نے نماز فجر میں رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی تو انہوں نے اس پر "قنوت وتر" کو بھی قیاس کر لیا۔ ہمارا استدلال صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مروی ایک روایت سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ورتوں میں دعائے قنوت رکوع سے قبل پڑھتے تھے اور نماز فجر والی روایت سے اس پر استدلال کرنا درست نہیں اس لیے کہ یہ منسوخ واقعے سے اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۴) **دعائے قنوت کی مقدار** | اگر کئی نے قنوت کی مقدار سورۃ الانشاق کے مساوی لکھی ہے اس طرح الاصل میں بھی یہی روایت نقل کی گئی ہے، اس لیے کہ نبی

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ قنوت کے لیے: اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ اَوْرَ اللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ یعنی "ہیٹ" پڑھا کرتے تھے، اور یہ دونوں دعائیں محلہ بالاسودہ کے مساوی ہیں؛ نیز مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دعائے قنوت کو زیادہ طویل نہیں کرتے تھے۔ یہی دعائے قنوت تو اس مقصد کے لیے حدیث میں کوئی خاص دعا مقرر نہیں ہے، اگر کئی نے بھی کتاب الصلوٰۃ میں یہی لکھا ہے، اس لیے کہ اس بارے میں صحابہ کرامؓ کے کئی دعائیں منقول ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر کوئی دعا مقرر ہو جائے، تو وہ دعا مانگنے والے کی زبان پر بلا حضور قلب خود بخود جاری ہو جاتی ہے، جس سے اس کی قبولیت پر اثر پڑتا ہے، مزید برآں اس لیے بھی کہ تمام فائدوں میں قرأت کے لیے کوئی خاص سورتیں مقرر نہیں ہیں، تو دعائے قنوت کا تو درجہ اولیٰ یہی حکم ہو گا اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی دعا مقرر ہو جائے، تو اس سے "در وقت قنوت پیدا نہیں ہوتی، ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کے اس قول سے کہ "قنوت کے لیے کوئی دعا مقرر نہیں ہے" اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ کے علاوہ کوئی اور دعا مراد ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ نے قنوت میں اس دعا کے پڑھنے پر اتفاق کیا ہے، لہذا اس کا پڑھنا زیادہ بہتر ہے اور اگر کوئی اور دعا پڑھ لی جائے، تو حجب بھی جائز ہے اور اگر اس کے ساتھ کوئی اور دعائے قنوت بھی پڑھ لی جائے، تو وہ بہتر ہو گا تاہم افضل یہ ہے کہ مذکورہ دعائے قنوت کے بعد وہ دعا پڑھی جائے جو حضورؐ نے حضرت حسن بن علیؓ کو سکھائی تھی جو اللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ قَدِيْتُ ... اِلٰی آخِرہ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ ورتوں میں ایک مقرر دعا پڑھی جائے، اس لیے کہ بعض اوقات امام حبانؒ بھی پڑھتا ہے، لہذا اسی قنوت پڑھنے کا مرتکب ہو سکتا ہے، جو عامۃ الناس کے منکر کے مشابہ ہوگا، جس سے نماز بالکل ہی فاسد ہو جائے گی اور وہ جو امام محمدؒ سے مراد ہے کہ "مقرر دعا سے" در وقت قنوت" پیدا نہیں ہوتی، وہ فائدہ کے علاوہ دوسرے مناسک اور عبادت پر محمول ہے، جیسا کہ اوپر بیان کر کے ہیں۔

یہ مسئلہ کہ دعائے قنوت کو کب پڑھنا چاہئے یا بجز، تو واقعی اپنی مختصر ملاحظہ کی مشق میں نکلتے ہیں، مگر اگر وہ ایسا ہیں، تو اسے اختیار ہے، وہ چاہے، تو بجز پڑھ لے اور دوسروں

کو سنائے اور چاہے تراخی آواز سے پڑھے کہ جسے وہ خود غل کے اور چاہے، تو بالکل آہستہ پڑھے، جیسے قرأت کے لیے مجاہد ہی حکم ہے اور اگر وہ امام ہو تو اس صورت میں دعائے قنوت، باجگر پڑھے، لیکن قرأت سے قدرے پست آواز میں، اور مقتدی بھی اس میں امام کی تقلید کریں، تاکہ وہ اِنّی عذابک بالکلفا و ملحق حکم پہنچ جائے۔ اور اگر امام اس کے بعد دُعا مانگے تو کیا مقتدی اس کے ساتھ شامل ہوں، یا نہ ہوں اس بارے میں الفتاویٰ میں امام الخوشتی اور امام محمد کے مابین اختلاف بیان کیا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے مطابق وہ اس میں امام کی اتباع کریں۔ اور اسے بھی پڑھیں گے، جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے، کہ وہ اس کے ساتھ پڑھیں۔ لیکن آئین کہیں، اور بعض مشائخ فرماتے ہیں، کہ اگر مقتدی چاہیں تو قنوت بخش ہو کر کھڑے رہیں۔ رہا یہ مسئلہ کہ دعائے قنوت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و شریف پڑھا جائے، یا نہیں؟ ابراہیم القاسم الصغار فرماتے ہیں، کہ یہاں درود و شریف نہ پڑھا جائے، کیونکہ یہ درود و شریف پڑھنے کا موقع نہیں ہے، اور فقیر ابراہیمؒ کا قول ہے کہ اسے درود و شریف پڑھنا چاہیے اس لیے کہ قنوت ایک دُعا ہے، لہذا افضل یہ ہے کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و شریف بھی شامل کیا جائے، الفتاویٰ میں ہی قول مذکور ہے اور مختصر الطحاوی کی شرح افحاشی میں یہ تمام تفصیل بیان کی گئی ہے، لیکن ہمارے ادارہ الفکر کے مشائخ نے دعائے قنوت کو امام اور مقتدی دونوں کے لیے اعفاً آہستہ پڑھنے، کو ہی مندرجہ قرار دیا ہے، اس لیے کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

اَذْكُرُوا انَّ بَلَّكُمْ لَشَعْنًا عَاقِبَتُهُ لَہ

اپنے رب کو عاجزی کے ساتھ ادا آہستہ آہستہ پکارد۔

بیز فرمانی نبوی ہے،

۴۔ دعائے قنوت قوت ہو جانے کا حکم: اگر کوئی شخص قنوت پڑھنا بھول جائے، یہاں تک کہ وہ رکوع میں چلا جائے اور اسے سزا خانے کے بعد یاد آئے، تو وہ اس کا اعادہ دیکھے، کیونکہ اس سے دعائے قنوت کا پڑھنا ساقط ہو گیا ہے، اور اگر وہ رکوع میں ہو، تو ظاہر روایت کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے ایک غیر روایت الاصول میں مروی ہے کہ وہ واپس لوٹ کر پہلے دعائے قنوت پڑھے، اس لیے کہ دعائے قنوت کا پڑھنا قنوت سے مشابہت رکھتا ہے۔ اور اگر وہ سورت یا سورۃ فاتحہ پڑھنا بھول جائے اور اسے رکوع میں یا رکوع سے سزا خانے کے بعد یاد آئے تو اس صورت میں اسے واپس لوٹنے اور رکوع کو ختم کرنے کا حکم ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، لیکن ظاہر روایت کے مطابق دونوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ سورۃ الفاتحہ اور سورۃ پڑھنے سے ہی رکوع مکمل ہوتا ہے، کیونکہ سورۃ اور سورۃ الفاتحہ پڑھے بغیر سرے سے ہی رکوع ہی مکمل نہیں ہوتا، لہذا

وہ قراءت سے بھی مکمل ہوتا ہے کیونکہ سورۃ الفاتحہ یا سورۃ کی قراءت واجب ہے اور ان کے چھوٹنے سے رکوع باطل ہو جاتا ہے، بنا بریں وہاں رکوع باطل کرنے کا مقصد اسے بطریق احسن واکمل ادا کرنا تھا، لہذا وہاں اس کو باطل کرنا جائز ہو گا۔ یعنی مائے قنوت تو اس کے نہ ہونے سے رکوع کی تکمیل پر کوئی اثر نہیں پڑتا جیسے کہ باقی نمازوں میں قنوت نہیں پڑھی جاتی اور رکوع اس کے بغیر بھی معتبر ہوتا ہے، لہذا یہاں رکوع کا باطل کرنا واجب عمل یعنی قنوت کے لیے ہو گا، حالانکہ کسی فرض کو واجب عمل کے لیے چھوڑنا جائز نہیں ہے، تو ان دونوں میں یہ فرق ہو گا۔ پھر یہاں اسے رکوع میں بھی قنوت نہ پڑھنی چاہیے، اختلاف عیدین کی تکمیل کے کہ اگر وہ رکوع کی حالت میں یا آداب میں تو اسی میں ان کو ادا کر لیا جاتا ہے، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ عیدین کی تکمیل قیام کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اسی بنا پر رکوع کی تکمیل اس کے لیے جھکتے ہوئے کی جاتی ہے حالانکہ یہ تکمیل بھی صحابہ کرامؓ کے اجماع کے ساتھ عید کی تکمیلوں میں شمار ہوتی ہے، تو اگر حالت رکوع میں ایک تکمیل کرنا جائز ہے تو کسی غدر کی بنا پر باقی کی کثرت کہنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا، جبکہ قنوت پڑھنے کی شرطاً اجازت فقط حالت قیام میں ہے اور چونکہ شریعت کا یہ حکم قیاس کے خلاف ہے، لہذا قنوت پڑھنا رکوع میں جو ایک پہلو سے قیام ہی سے جائز نہ ہو گا اور اگر وہ قیام کی جانب لوٹ گئے اور دعائے قنوت پڑھ لے تو ظاہر روایت پر قیاس کے مطابق اس کا رکوع باطل نہ ہو گا، بخلاف اس صورت کے، کہ جب وہ سورۃ فاتحہ اور سورۃ پڑھنے کے لیے قیام کی جانب لوٹا ہو کہ اس صورت میں، رکوع باطل ہو جائے گا۔ دونوں میں فرق یہ ہے، کہ جب تک وہ عیدہ کر کے اپنی رکعت کو مکمل نہ کرے اس وقت تک قراءت کرنے کا موقع باقی رہتا ہے، چنانچہ یہاں اسے رکوع سے واپس لوٹنے کا حکم ہے، پھر جب وہ لوٹ جائے اور سورۃ فاتحہ یا سورۃ پڑھ لے تو اس عمل سے فرض ادا ہو جائے گا، پھر چوں کہ فسرا لکھ کے مابین ترتیب واجب ہے اور یہ ترتیب اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ رکوع کو باطل نہ کرے، بخلاف قنوت کے اس لیے کہ اس کا اصل موقع فوت ہو چکا ہے، اسی بنا پر وہ اس کے لئے واپس نہیں پڑتا، پھر اگر وہ واپس ہو جائے۔ تو اس نے گویا ایسے واجب کو ادا کرنے کے لیے، فرض عمل کو قرا ہے اور اپنے موقع و عمل سے قصداً ہو چکا ہے، لہذا اسے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ اور اگر وہ سورۃ فاتحہ یا سورۃ پڑھنے کے لیے واپس قیام کی طرف لوٹا، پھر اس نے قراءت کر لی اور دوسری مرتبہ رکوع بھی کر لیا بعد ازاں کوئی شخص اس سے دوسرے رکوع میں مل جائے، تو وہ اس رکعت کو پانے والا شمار ہو گا اور اگر اس نے رکعت قراءت مکمل کر کے کیا ہو، مگر اسے یہ خیال ہو کہ اس نے قراءت نہیں کی، پھر وہ رکوع سے سراٹھارے تو وہ قیام کے لیے لوٹ پلٹے اور پھر قراءت کرے، یا قنوت اور رکوع دونوں کا اعادہ کرے۔ بین ظاہر قول ہے، اس لیے کہ یہاں اس نے رکوع قراءت سے قبل کر لیا ہے، لہذا وہ رکوع قابل اعتبار نہ ہو گا، اور اگر وہ اسے سورۃ فاتحہ اور سورۃ سے قبل ادا کر لیتا تو وہ اس کا اعادہ کرتا، لہذا یہاں تو وہ بدرجہ اولیٰ رکوع کا اعادہ کرے گا۔

## فصل

## مفسداتِ تراویح کے فاسد یا قضا ہو جانیکا بیان

دعوتوں کے مفسدات اور فاسد ہونے کے بعد احکام کی تفصیل وہی ہے جو ہم اوپر فرمیں  
نمازوں کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں اور اگر وہ قضا ہو جائیں، تو وہ حسب اختلاف  
اقوال قضا کرنے کا پابند ہوگا تفصیل سابقہ وراقی میں بیان ہو چکی ہے واللہ  
اسلم۔

(۲)

## صلوۃ العیدین

## نماز عیدین کا بیان

عیدین کی نماز پر ہماری بحث حسب ترتیبِ عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

- ۱۔ نماز عیدین سنت ہے یا واجب؟
- ۲۔ نماز عیدین کی شرائط و وجوب و حوازی؟
- ۳۔ نماز عیدین کا وقت؟
- ۴۔ نماز عیدین کی رکعات اور طریقہ؟
- ۵۔ نماز عیدین کے مفسدات اور فاسد یا قضا ہونے کا بیان؟
- ۶۔ عید کے دن کے منجات؟

تفصیل حسب ذیل ہے۔  
۱۔ نماز عیدین سنت ہے، یا واجب؟

اگر فقہی نے نماز عیدین کے وجوب کی  
تفصیل حسب ذیل ہے۔  
۱۔ نماز عیدین سنت ہے، یا واجب؟  
نماز عید کی طرح نماز عیدین شہر والوں پر ادا کرنا واجب ہے اور حسن بن زید و ثقفی بھی امام  
ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ جس شخص پر نماز عید ضروری ہے اس پر نماز عیدین بھی ادا  
کرنا واجب ہے۔ اور الاصل میں بھی یہی عبارت مذکور ہے جس سے اس کے واجب  
ہونے پر دلالت ہوتی ہے؛ اس لیے کہ اس میں لکھا ہے کہ ما سواکے قیام رمضان (نماز تراویح)  
نماز کسوف اور نماز عیدین کے کوئی نقل نماز یا جماعت ادا کرنا جائز نہیں۔ اور اگر نماز عیدین  
سنت ہوتی تو نماز کسوف اور نماز تراویح کے ساتھ اس کا احتساب نہ کیا جاتا، تاہم الحاج اعین

میں اسے سنت کا عنوان دیا گیا ہے اور لکھا ہے کہ ”اگر نماز عید اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو ان میں سے اول الذکر سنت ہے“ (خوڑے دیکھا جائے، تو یہ اختلاف محض طرز بیان و عبارت کا اختلاف ہے۔ اس لیے کہ الجامع الصغیر کی عبارت کی تاویل یہ ہے کہ ان کا وجوب سنت سے ثابت ہے۔ یا پھر یہ کہ وہ سنت مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ واجب ہی کے مفہوم میں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی فعل پر لفظ سنت کا اطلاق اس کے وجوب کی نفی نہیں ہوتا، بشرطیکہ اس کے وجوب پر کوئی مستقل دلیل قائم ہو جائے۔ ابوحنیفہ الصغیر اپنی مختصر میں لکھتے ہیں کہ وہ فرض علی الکفایہ ہے۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ وہ واجب ہے اور یہی ہمارے اندر کرام کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ سنت ہے، واجب نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ ”نماز چاشت“ کی، جو سنت ہے، قباول نماز ہے، لہذا یہ بھی سنت ہی ہوگی، اس لیے کہ کوئی قباول شی اپنے اصل سے مختلف نہیں ہوتی، لہذا دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ  
پس تو اپنے رب کے لیے نماز پڑھ  
اور قربانی کر

حسب کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ ”نماز عید پڑھیے اور اونٹ قربانی کیجیے“ اور چونکہ مطلق امر احکم، وجوب کے لیے ہوتا ہے لہذا ایسا کرنا واجب ہوگا اسی طرح فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلْيَذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ مَنَاجِلِهِمْ  
تاکر اس بات کے بدلے کہ اس نے  
تم کو ہدایت بخشی ہے، تم اس کو بزرگی سے  
یاد کرو۔

ایک قول کے مطابق اس کا مراد نماز عید ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز عید شعاث اسلام میں سے ہے، تو اگر اسے سنت قرار دیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ کبھی لوگ اپنا عی طور پر اس کو چھوڑ دیں، جس سے شعاث اسلام میں سے ایک اہم رکن فوت ہو جائے، لہذا شعاث اسلام کو فوت ہونے سے بچانے کے لیے اسے واجب قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔

## فصل دہم،

### شرائط وجوب و جواز

ہر وہ بات جو نماز عید کے واجب اور اس کے جائز ہونے کی شرط ہے وہ نماز عید میں کے واجب اور جائز ہونے کے لیے بھی شرط ہے، مثلاً امام (حاکم) والی، پھر

جماعت اور وقت کا ہونا، البتہ خطبہ نماز عیدین کے لیے شرط نہیں ہے، بلکہ وہ نماز کے بعد  
 مسنون ہے اور اگر کوئی شخص اسے چھوڑ دے تو اس کی نماز عید جائز ہوگی۔ رہا امام اچاکم،  
 والی کا ہونا، تو ہمارے نزدیک وہ بھی شرط ہے، جیسا کہ نماز جمعہ کے ضمن میں اس کا  
 ذکر آیا: اسی طرح شہر کا ہونا بھی ضروری ہے، جیسا کہ ہم حضرت علیؓ کی یہ روایت اوپر  
 نقل کر آئے ہیں ”کہ جمعہ، تشوئی (نماز عید الفطر اور نماز عید الاضحیٰ)۔ شہر جامع“ کے  
 سوا کہیں جائز نہیں ہے، اس سے ان کی مراد محض عید الفطر، یا عید الاضحیٰ اور ایام تشریق  
 نہیں ہے، کیونکہ یہ ایام تو ہر جگہ پائے جاتے ہیں، بلکہ اس سے مراد نماز عیدین ہے، علاوہ  
 ازیں اس لیے بھی کہ قرنِ اولیٰ سے مسلمانوں میں یہ دستور چلا آتا ہے کہ لوگ نماز عیدین فقط  
 شہروں ہی میں ادا کرتے ہیں، تاہم اسے ایک شہر میں دو مقامات پر بھی ادا کرنا جائز ہے،  
 جیسا کہ ہم جمعہ کی بحث میں اور بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح نماز عیدین کے لیے جماعت کا  
 ہونا بھی شرط ہے، اس لیے کہ اسے ہمیشہ باجماعت ہی ادا کیا جاتا ہے، علیٰ ذالقیاس اس کے  
 وقت کا ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ امت میں یہ رواج چلا آتا ہے، کہ وہ اسے ایک محقر  
 وقت پر ہی ادا کرتے ہیں؛ اسی طرح نمازی کا مرد، عاقل، بالغ اور آزاد ہونا اور بدنی طور پر  
 اس کا صحت مند اور مقیم ہونا بھی اس کے وجوب کی شرائط میں سے ہے، جیسے کہ جمعہ کے وجوب  
 کے لیے بھی یہی شرائط ہیں، حتیٰ کہ عورتوں بچوں، دیوانوں اور ماکول کی اجازت کے بغیر نماز  
 مفذولہ اور بیٹوں پر نماز عید واجب نہیں ہوتی، جیسے ان پر جمعہ بھی واجب نہیں تفصیل  
 ”جمعہ“ کی بحث میں بیان ہو چکی ہے۔ علاوہ اس لیے بھی کہ جب ان مذکورہ افراد سے ہند  
 کے باعث (فسر حق جمعہ) ساقط ہو جاتا ہے تو واجب تو بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے  
 گا، پھر آقا جس طرح اپنے غلام کو جمعہ سے روکنے کا حق رکھتا ہے اسی طرح اسے نماز عیدین  
 سے بھی۔ روکنے کا اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔  
 رہی عورتیں تو آیا ان کے لیے نماز عید کے لیے نکلنے اور نماز عید میں شریک ہونے کی  
 اجازت ہے یا نہیں؛ اس پر تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ زوجان عورتوں کو تو نماز عید میں حاضر  
 ہونے کی اجازت ہے البتہ نماز جمعہ میں اور نہ ہی کسی اور نماز میں اس لیے کہ ارشاد باری  
 تعالیٰ ہے:

وَلَا تُقْرَبْنَ مَعَهُ  
 اور تم اپنے گھروں ہی میں بٹھری ہو

کیونکہ انہیں گھروں میں بٹھریے رہنے کا حکم درحقیقت ان کو باہر نکلنے کی ممانعت ہے؛  
 علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان کا گھروں سے باہر نکلنا نفل و خیرانی کا باعث ہو سکتا ہے اور  
 چونکہ نفل حرام ہے اور جو شی حرام کھانے والی ہو وہ خود بھی حرام ہوتی ہے لہذا ان کا  
 نکلنا بھی جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح بڑھی عورتوں کے متعلق بھی ائمہ میں اتفاق ہے کہ انہیں نماز فجر  
 مغرب نماز عشاء اور نماز عیدین کے لیے جانے کی اجازت ہے، البتہ نماز ظہر اور نماز عصر



اور نماز جمعہ کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں ان کو اس کی اجازت نہیں اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ہاں انہیں اجازت ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کے گھروں سے باہر نکلنے کی ممانعت فقہیہ (خرابی) کی بنا پر ہے اور بوڑھی عورتوں میں ایسا کوئی احتمال نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے خود امام صاحب نے بھی انہیں ان دو نمازوں کے علاوہ باقی نمازوں میں باہر نکلنے کی اجازت دی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ نماز ظہر اور نماز عصر کا وقت ایسا ہوتا ہے کہ اس وقت فاسق و فاجر قسم کے لوگ محلوں اور گلیوں میں چل پھر رہے ہوتے ہیں؛ اس لیے یہ احتمال ہے کہ ان میں سے کسی کو ان کی جانب میلان ہو جائے، یا پھر خود ان کا کسی مرد کی جانب میلان ہو جائے، کیونکہ بوڑھی ہونے کے باوجود ان کی مردوں سے رغبت باقی رہتی ہے۔ البتہ نماز فجر، مغرب اور عشاء میں چونکہ پورا ماحول ہی تاریک ہوتا ہے اور ان کے اور مردوں کے درمیان تاریکی کی حامل ہوتی ہے، اسی طرح اس وقت فاسق و فاجر لوگ بھی گلیوں اور بازاروں میں نہیں ہوتے، لہذا اس سے فتنہ واقع ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا اور عیدین میں اگر فاسق و فاجر لوگوں کی کثرت ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ساتھ شریف لوگوں کی بھی کثرت ہوتی ہے، لہذا شریف لوگوں اور علماء کی بیعت ان دونوں فریقوں کو باہم فتنے میں مبتلا ہونے سے باز رکھے گی، لیکن چونکہ شہر کی نماز جمعہ میں بہت رخص ہوتا ہے، لہذا عین ممکن ہے کہ انہیں دھکا پڑ جائے یا وہ کسی کو دھکا مار دیں جو باعث فتنہ ہے، جب کہ عیدین تو شہر سے باہر کھلے میدان میں ادا کی جاتی ہے، اور بوڑھی عورت کے لیے وہاں ایک کنارے پر وہ مردوں کے دھکوں سے بچنا ممکن ہے، لہذا امام صاحب نے یہاں ان کو شامل ہونے اور نکلنے کی اجازت دی ہے، واللہ اعلم۔ پھر یہ اختلاف دراصل رخصت اور اجازت کا مسئلہ ہے، جب کہ اس میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں کہ ان کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ بھی گھروں سے باہر نہ نکلیں، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صلوات المروءۃ فی دارھا افضل	عورت کا اپنے گھر میں نماز ادا کرنا سب سے
من صلاتھا فی مسجد یا دھلا تھا	میں نماز ادا کرنے سے، اور اپنے مکان
فی بیتھا۔ افضل من	میں نماز ادا کرنا مکان کے صحن میں نماز
صلواتھا فی دارھا و صلاتھا فی	ادا کرنے سے اور کوٹھڑی میں نماز ادا
معدھا افضل من صلاتھا	کرنا مکان میں نماز ادا کرنے سے
فی بیتھا۔	افضل ہے۔

پھر جب انہیں نماز کے لیے باہر نکلنے کی اجازت ہے تو آیا وہ باہر نکل کر نماز ادا کریں یا نہیں جس بنو زیادؓ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ہاں وہ نماز ادا کریں، اس

لیے کہ ان کے باسیر نکلنے کا مقصد ہی نماز ادا کرنا، جیسا کہ فرمانِ نبوی ہے:  
 لَا تَقْبَعُوا أَعْيُنَكُمْ عَلَى مَسْجِدِ اللَّهِ الشَّارِكِ بِاللَّهِ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ  
 وَ لِيُخْرِجَنَّ عَنْ أَذْخَانِهِمْ تَفْلَاتٍ مِمَّنْ آتَيْنَاهُ مِنْكُمْ يَوْمَ كُوْنُ الْبَيْتِ الْبَيْتِ  
 اِسْمُهُ حَتَّيْبَاتٌ - چاہیے کہ وہ مسجدوں میں خوشبو لگا کر  
 نہ آئیں۔

مبہنی امام ابو یوسفؒ کی وساطت سے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ  
 امام کے لئے نماز عید ادا نہ کریں۔ اس لیے کہ ان کے باسیر نکلنے کا مقصد تو محض "سوداۃ"  
 میں اضافہ کرنا ہے، جیسا کہ حضرت امام عقیلہؒ سے روایت ہے کہ:  
 "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ عورتیں نکلا کرتی تھیں حتیٰ کہ پردہ دار اور حاملہ  
 عورتیں بھی۔"

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ حاملہ عورتیں نماز ادا نہیں کر سکتیں، لہذا یہ ثابت  
 ہوا کہ ان کا نکلنا محض مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ کے لیے تھا، تو اسی طرح ہمارے  
 زمانے میں بھی یہی حکم ہو گا:

رہے غلام تو اگر وہ عیدین اور جمعہ کے لیے اپنے آقا کے ہمراہ سواری کے جائز کی  
 حفاظت کے لیے آئیں، تو کیا وہ اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نماز ادا کر سکتے ہیں؟ ہاں، اسے  
 میں مشلخ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے اس کی اجازت  
 نہ ہوگی، تاہم کہ نماز ادا کرنے سے آقا کے حق یعنی سواری کی حفاظت میں کوئی خلل واقع نہ  
 ہوتا ہو۔

عیدین کے لیے خطبہ شرط نہیں ہے، اس لیے کہ خطبہ ہمیشہ نماز عید کے بعد پڑھا جاتا  
 ہے، حالانکہ شرط ہمیشہ غلطی سے پہلے یا اس سے متصل ہوتی ہے اور اس بات کی دلیل کہ خطبہ  
 نماز کے بعد پڑھا جاتا ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ  
 فرماتے ہیں:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ  
 کے پچھنے نماز ادا کی ہے، یہ سب لوگ خطبہ سے قبل، نماز عید ادا کرتے تھے۔"  
 اسی طرح کی ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے کہ وہ  
 فرماتے ہیں:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت  
 عثمانؓ کے پچھے نماز ادا کی، یہ سب حضرات خطبے سے قبل نماز عید ادا فرماتے تھے  
 اور اس کے لیے نوازاں کہلاتے تھے اور اقامت۔"  
 علاوہ انہی اس لیے بھی کہ خطبہ عید کا مقصد یہ ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو عیدین

کے احکام و مسائل تعلیم دیے جاہیں اور انہیں وعظ و نصیحت کی جائے لہذا خطبے کو نماز سے مؤخر کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا تاکہ تعمیل حکم نسبتاً وعظ و خطبے کے قریب ہو اور اس بات کی دلیل کہ خطبہ نماز عید کے بعد ہے، حسب ذیل روایت ہے کہ:

”ایک مرتبہ مروان بن الحکم نے نماز عید سے قبل خطبہ دیا تو اس پر ایک شخص اٹھ کھڑا ہوا اور کہا اسے مروان تو مسجد کے ”غیر“ کو باہر نکال لایا ہے حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باہر نہیں نکالا کرتے تھے اور تو نے نماز عید سے قبل خطبہ دیا ہے، حالانکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید کے بعد خطبہ دیا کرتے تھے۔ اس پر مروان نے کہا کہ اس طریقے کو چھوڑ دیا گیا ہے اس پر حضرت ابو سعید الخدریؓ نے اس کے مسائل کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا کہ اس شخص نے وہی کہا ہے جو میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ آپ نے فرمایا تم میں سے جو شخص کوئی برائی دیکھے تو اسے ہاتھ (طاقت) سے ٹھیک کر دے حالانکہ اس کی طاقت زہر تو زبان سے اس کی اصلاح کی کوشش کرے اور جس کو اس کی بھی استطاعت نہ ہو وہ اس کو دل سے برا کہے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے؟“

اور بخاری میں نے اس لیے نماز عید سے قبل خطبہ دینا شروع کیا تھا، کیونکہ وہ لوگ خطبے کے دوران میں ناجائز باتیں کیا کرتے تھے اور چونکہ لوگ نماز کے بعد ان باتوں کو سننے کے لیے نہ ٹھہرتے تھے، لہذا انہوں نے خطبہ نماز سے پہلے دینا شروع کر دیا تاکہ لوگ اسے سمجھ سکیں؛ پھر اگر کسی شخص نے نماز سے قبل خطبہ دیا اور بعد میں نماز ادا کی تو جائز ہوگا، اس لیے کہ اگر کوئی شخص بالکل ہی خطبہ چھوڑ دے، تو نماز عید تب بھی جائز ہوتی ہے لہذا یہاں تو بدرجہ اولیٰ نماز جائز ہوگی۔

اور عیدین کے خطبے کا طریقہ وہی ہے جو خطبہ عید کا ہے، کہ خطیب دو خطبے دے جن کے درمیان وہ کچھ دیر کے لیے بیٹھ جائے اور وہ اس میں قرآن مجید کا کوئی حصہ پڑھے اور مقتدی اس خطبے کو خاموشی اور توجہ کے ساتھ سنیں، کیونکہ ان خطبوں میں امام لوگوں کو احکام کی تعلیم دیتا اور وعظ و نصیحت کرتا ہے اور لوگوں کو یہ بات اس وقت فائدہ دے سکتی ہے جب وہ اسے سنیں اور عیدین میں نہ اذان ہے اور نہ ہی اقامت، جیسا کہ ہم حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کے حملے سے اوپر بیان کر آئے ہیں؛ نیز حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ایک یا دو بار نہیں، بلکہ متعدد

بار نماز عید میں اس طریقے کی بات ہے عید مروان بن الحکم مدینہ منورہ کا گورنر تھا۔

بار نماز عید پڑھی، آپت یہ نماز اذان اور اقامت کے بغیر ادا فرماتے تھے۔  
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہم تک امت میں یہی دستور چلا آتا ہے  
علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ دونوں تو فرض نمازوں کے اعلان کے لیے ہیں، جب تک نماز  
تو فرض نہیں ہے۔

## فصل (دہم)

### نماز عیدین کا وقت

المکرمی نے لکھا ہے کہ نماز عیدین کا وقت صبح سورج کے سفید ہو جانے سے لیکر  
زوال آفتاب (دوپہر) تک رہتا ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ  
وسلم اس وقت نماز عید ادا فرماتے تھے جب سورج ابھی ایک یا دو نیزے بلند ہوا ہوتا  
تھا۔ نیز ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ کچھ لوگ رمضان المبارک کی بیس تاریخ کو چاند  
دیکھنے کی خبر لے کر مدینہ منورہ پہنچے تو آپ نے حکم دیا کہ نماز عید لگے روز ادا کی جائے  
گی اور اگر نماز عید زوال آفتاب کے بعد بھی جائز ہوتی تو اس تاخیر کے کوئی معنی نہ ہے  
علاوہ انہیں امت میں بھی یہی دستور چلا آتا ہے۔ لہذا امت کی اتباع ضروری ہو گی اور  
اگر کسی نے نماز عید الفطر کو پہلے دن کسی عذر کے باعث ادا نہ کیا، تو وہ اسے دوسرے دن  
ادا کرے اور اگر اس کے دوسرے دن بھی سورج ڈھلنے تک اسے ادا نہ کیا تو اس سے یہ نماز ماقظ ہو جائی  
خواہ اس نے یہ نماز کسی عذر کی بنا پر چھوڑی ہو یا بلا کسی عذر کے لیکن اسے رکس اگر کسی نے نماز  
عید کو پہلے دن چھوڑ دیا ہو، تو اسے دوسرے دن اور دوسرے دن ادا نہ کیا جاسکا  
ہو تو تیسرے دن ادا کیا جاسکتا ہے، خواہ اس نے یہ نماز کسی عذر کی بنا پر ترک کی ہو،  
یا بلا کسی عذر کے، الا یہ کہ اگر تاخیر بلا کسی عذر کے ہو تو وہ گنہگار ہوگا اور کسی عذر کی  
بنا پر تاخیر ہوئی ہو تو وہ گنہگار نہ ہوگا، کیونکہ اگر یہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ نماز عید فقط  
عید ہی کے دن ادا کی جائے، جیسا کہ اس نماز کا نام ہی نماز عید ہے اور نماز عید عید ہی کے  
دن ادا ہو سکتی ہے، لیکن مذکورہ بالا روایت (فصل) کی بنا پر ہم نے اپنے اس قیاس کو  
چھوڑ دیا اور مذکورہ روایت کے مطابق نماز عید الفطر کو لگے روز ادا کرنے کے بجائے  
جائز تسلیم کر لیا اور چونکہ مذکورہ حدیث کا حکم ایک عذر پر مبنی ہے، لہذا غیر عذر کی قسم  
صورتیں اصل قیاس کے مطابق ہی رہیں گی اور نماز عید الاضحیٰ کو جو ہم نے دوسرے اور  
تیسرے دن میں ادا کرنا جائز تسلیم کیا ہے تو اس کی وجہ قربانی کی اجازت، مستثناات  
سے تیر کہ قربانی عید کے دوسرے اور تیسرے دن میں بھی جائز ہوتی ہے، لہذا نماز عید کو  
بجائے ایام میں ادا کرنا جائز ہوگا، کیونکہ نماز عید قربانی کے وقت کے ساتھ معروف ہے لہذا

وہ انہی ایام کے ساتھ مخصوص رہے گی اور چونکہ قربانی کے دن ہیں اور تشریق کے یوم ہیں دن ہیں مگر ان کا سلسلہ چاروں تک جاری رہتا ہے، تو دوسری ذوالحجہ خاص طور پر قربانی کے لیے مخصوص ہے اور تیسری تاریخ فقط تکبیر تشریق کے لیے ہوتی ہے جبکہ درمیان کے دو دن نماز عید اور تشریق دونوں کے لیے ہیں۔

## فصل

### نماز عیدین کی رکعات اور طریقہ

امام نماز عید کی دو رکعتیں اس طرح پڑھاھے۔ کہ پہلے تکبیر تحریر کیے، پھر نماز شروع کر کے اور آخر تک ثناء پڑھے انشاء علیہ السلام کا یہ مسلک ہے، وجہ کہ قاضی ابن ابی شیبہ کے نزدیک ثنا تکبیروں کے بعد پڑھی جائے لیکن ان کا یہ قول درست نہیں کیونکہ ثنا (دعا کے استغفار) اپنے عام کی طرح ہمیشہ نماز کے شروع میں پڑھی جاتی ہے لہذا اس کا موقع محل نماز کے آغاز میں ہی ہوگا پھر امام ابو یوسف کے نزدیک اسے تلوذ بھی پڑھنا چاہیے اور محدثہ تکبیر کی کہ جب کہ امام محمد کے ہاں تلوذ تکبیروں کے بعد پڑھا جائے، اس اختلاف کی بنیاد اس مسئلے پر ہے۔ کہ التلوذ ثناء (دعا کے افتتاح) کا مسنون حصہ ہے یا قراءت کا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ بعد ازاں وہ دعا کے قراءت کرے اور اپنی یہ رکعت رکوع اور کجہہ کر کے مکمل کرے۔ بعد ازاں دوسری رکعت میں پہلے قراءت کرے اور پھر تین تکبیرات کرے اور چوتھی تکبیر پر رکوع کرے۔ خلاصہ کام یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قیام میں نماز عید میں کل دو تکبیریں ہیں۔ ان میں سے پہلے تکبیریں تلوذ نامہ ہیں اور تین اصلی ہیں، اصلی تکبیر تحریر اور رکوع کی دو تکبیریں ہیں اور چونکہ دو تلوذ رکعتوں کی قراءت کے مابین موالات (تسلسل) ہوئی چاہیے، لہذا وہ پہلی رکعت میں تکبیروں کے بعد اور دوسری رکعت میں تکبیروں سے قبل قراءت کرے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ بارہ تکبیریں کہے، سات تکبیریں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری میں، قرآن کے ہاں زائد تکبیروں کی تعداد قدر ہو جائے گی، پانچ تکبیریں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری میں، مابین تکبیریں اصلی ہوگی ان کے نزدیک ہر رکعت کی ابتداء تکبیروں سے کرنی چاہیے امام شافعی فرماتے ہیں۔ کہ وہ اصلی تکبیروں کے علاوہ بارہ تکبیریں کہے، سات پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں اور امام مالک کے کا یہ قول ہے۔ یہ تکبیریں دونوں رکعتوں کی ابتدا میں قراءت سے قبل کہیں جائیں۔ یہ مسلک بنیادی طور پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مابین بھی مختلف ہے رہا ہے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما اور مولی الاخرین اور حضرت یوسف بن ایمن کی روایات سے ہماری تائید ہوتی ہے، جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ

ہے کہ انہوں نے دونوں عیدوں کے مابین فرق کیا ہے۔ ان کے ہاں عید الفطر میں گیارہ تکبیریں ہیں، جن میں سے تین اصل اور آٹھ زائد تکبیریں اور ہر رکعت میں زائد تکبیریں مساوی یعنی چار چار ہوں گی اور نماز عید الاضحیٰ میں کل پانچ تکبیریں ہیں جن میں سے تین اصل اور دو زائد ہیں نیز ان کے ہاں دونوں رکعتوں میں قراءت کے بعد تکبیریں کہی جاتی چاہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دو روایات مروی ہیں ایک روایت یہ ہے کہ نماز میں کل تیرہ تکبیرات کہی جائیں، جن میں سے تین تکبیریں اصل اور دس زائد ہیں یعنی ہر رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں کہی جائیں؛ انہی سے دوسری روایت کی رو سے کل بارہ تکبیرات کہی جائیں، جسے کلام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور ان کا یہ مسلک بھی ہے کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قراءت سے قبل کہی جائیں۔ ہم نے اجماع صحابہؓ ہو جانے کی بنا پر حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ کے مسلک کو ترجیح دی ہے، اس لیے کہ مروی ہے:

ولید بن عقبہ ان کے پاس آئے اور کہا کہ کل عید ہے آپ مجھے کیا مشورہ دیتے ہیں کہ مجھے کیا کرنا چاہیے، تو لوگوں نے ابن مسعودؓ سے کہا کہ آپ ان کو انما کا طریقہ سکھائیں، تو انہوں نے اسی (مذکورہ) طریقے کے مطابق انہیں نماز سکھائی اور صحابہ کرامؓ نے ان کی اس تعلیم سے اتفاق کیا:

ایک دوسرے قول کے مطابق حضرت ابو بکر صدیقؓ کا بھی یہی مختار مسلک تھا، علامہ ازہریؒ اس لیے بھی کہ اصل میں بالجمہر تکبیر کہنا بدعت ہے، تو جتنی تکبیرات تو اجماع صحابہؓ سے ثابت ہیں وہ تو بالیقین بدعت نہ ہوں گی، البتہ ان کی جو تعداد اختلافی ہے ان میں بدعت کا تو غم (شہ) رہے گا، اسی لیے کہ تکبیروں والی روایت کو قبول کرنا ہی زیادہ بہتر اور احتیاط کے نزدیک زیادہ قریب ہے، الایہ کہ ہمارے اکثر حلقوں میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت پر ہی عمل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ خلافت بنی عباس کے زمانے میں خلفائے بنو عباس امراء کو انہی کی روایت پر عمل کرنے کا حکم دیتے تھے۔ ان فصول کا بیان البانیؒ تکبیر میں ہے پھر الاصل میں ان تجویزوں کے مابین فاصلہ بیان نہیں کیا گیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ ہر تکبیر کے بعد تین تیسروں کے برابر فاصلہ کیا جائے اور زائد تکبیرات کہتے وقت ہاتھ بھی اٹھا جائیں۔ ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ان میں سے کسی تکبیر کے وقت سر نہ بدین نہ کیا جائے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ:

فی اکرم علی اللہ علیہ وسلم نماز میں سوائے تکبیر تحریر کے کسی اور موقع پر سر نہ بدین نہیں کرتے تھے۔

علامہ ازہریؒ اس لیے بھی کیونکہ وہ سنت ہیں، لہذا یہ تکبیرات اپنی دو جماعتیں تکبیروں یعنی رکوع کی تکبیروں ہی کے حکم میں ہوں گی۔ ہمارا استدلال اس حدیث مشہور سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل ہوا ہے کہ سات مقامات کے سوا

کسی اور مقام پر رفع یدین ذکر و جن میں سے ایک موقع عیدین کی تکبیروں کا بھی ہے بلکہ  
ازیں اس لیے بھی کہ رفع یدین کا اصل مقصد میرے شخص کو آگاہ کرنا ہے اور یہ آگاہی رفع  
یدین کے بغیر نہیں ہو سکتی، لہذا تکبیر تحریر اور دعائے قنوت کی طرح اس وقت بھی رفع  
یدین کرنا چاہیے، بخلاف رکوع کی تکبیروں کے، کیونکہ انہیں قیام سے رکوع میں منتقل ہونے  
وقت کہا جاتا ہے، لہذا یہاں یہ مقصد محض دیکھنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ بنا بریں میرے شخص  
کو آگاہ کرنے کے لیے وہاں رفع یدین کی کوئی ضرورت نہیں اور حضرت عبداللہ بن مسعود  
کی محولہ روایت فقط فرض نماز پر محمول ہے۔

پھر امام نماز عید کی دونوں رکعات میں جو سورۃ چاہے قراءت کرے۔ نبی اکرم صلی  
اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نماز عید میں سورۃ الاعلیٰ اور سورۃ الفاشرہ پڑھا کرتے  
تھے لہذا اگر کوئی شخص حصول برکت کے لیے اکثر اوقات آنحضرت کے اس عمل کی تقلید  
کرتے تو بہتر ہے تاہم انہی سورتوں کو ہی نماز عید میں پڑھتے رہنا مکروہ ہے کہ ان کے علاوہ کوئی اور سورت کہیں نہ پڑھے  
جیسا کہ امام نماز جمعہ کے ضمن میں بیان کرتے ہیں۔ بھراں دونوں رکعات میں بالجمہ قراءت کی جگہ جیسا کہ آپ سے بھراں  
نمازوں میں بالجمہ قراءت کی روایت ملتی ہے اور قرن اولیٰ سے لے کر ہمارے اس  
زمانے تک مسلمانوں میں بھی یہی دستور قراءت چلا آتا ہے پھر مقتدی امام کی زیادہ  
سے زیادہ نوایا کسی صحابی کی روایت میں مذکور تھا دیکھنا اس کی اتباع کسے کیونکہ وہ اپنے  
امام کے تابع ہے، لہذا اس پر امام کی اتباع اور اپنی رائے کو ترک کرنا لازم ہوگا۔ اس لیے  
فرمایا نبوی صلی

افضل جعل الامام لیؤتم بہ فلا  
تختلفوا۔

کی جاسکے لہذا اس کی مخالفت مذکور۔

نیز ارشاد نبوی ہے:

”تو امام کو جس حال میں بھی پائے، جب تک یقینی طور پر اس کی غلطی ثابت نہ  
ہو جائے اس کی اتباع کرو۔“

لہذا اس کی اتباع واجب ہوگی اور اس سے زیادہ حکمت و اجتہاد امور میں سے نہیں ملتی  
اسی لیے اگر وہ اقوال صحابہ سے آگے بڑھ جائے تو چونکہ اس وقت اس کی غلطی یقینی  
طور پر ثابت ہو جائے گی لہذا اس کی اتباع ضروری نہ ہوگی کیونکہ غلط باتوں میں امام کی اتباع  
نہیں کی جاتی اسی لیے اگر کوئی شخص ایسے امام کی اقتداء کرے جو رکوع میں جاتے اور اس  
سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرنا ہو یا نماز قنوت پڑھتا ہو یا نماز جنازہ میں  
پانچ تکبیروں کا قائل ہو تو اس کی غلطی یقینی طور پر ثابت ہو جائیگی تاہم ان امور میں وہ اس کی اتباع  
نہ کرے، کیونکہ یہ سب اعمال منسوخ ہیں۔ پھر سوال یہ ہے کہ کتنی تکبیروں تک وہ امام کی اتباع

کرے ؟ اس بارے میں مشائخ کے مابین اختلاف رائے ہے، اکثر مشائخ کا قول ہے کہ وہ تیرہ تکبیرات تک امام کی تقلید کرے۔ پھر اس کے بعد خاموش ہو کر کھڑا رہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ سولہ تکبیروں تک امام کی تقلید کرے، اس لیے کہ یہاں تک تاویل کی گنجائش ہے: شاید اس مسلک کے لوگوں کا یہ خیال ہو کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں مذکور تیرہ تکبیروں سے مراد زائد تکبیریں ہیں تو جب ان کے ساتھ تکبیر تحریمہ اور رکوع کی دونوں تکبیرات شامل کر لی جائیں۔ تو اس سے تکبیروں کی مجموعی تعداد دو ہو جاتی ہے لیکن یہ حکم اس وقت سے جب کہ وہ امام کے قریب ہو اور جزا امام کی تکبیر اس کو سنائی دیتی ہو، لیکن اگر وہ امام سے فاصلے پر ہو اور اس تک کبتریں (تکبیر کہنے والوں) کی آواز ہی پہنچی ہو، تو جتنی تکبیریں اس کو سنائی دیں، وہ ان سب میں امام کی تقلید کرے، اگرچہ اسے اقوال صحابہ میں منقول تعداد سے زیادہ تکبیریں ہی کہنا پڑیں۔ اس لیے کہ یہاں یا مکان موجود ہے۔ شاید غلطی کبر سے ہوئی ہو اور اگر وہ ان میں سے کوئی ایک تکبیر چھوڑ دے، تو ہو سکتا ہے کہ یہ وہ تکبیر ہو جو امام نے کہی ہو، یا پھر اس میں کبتریں کو غلطی کی ہو، لہذا دونوں احتمال ہونے کی بنا پر کبتریں کی اتباع کرے تاکہ وہ امام کی کہی ہوئی تکبیریں یقین کے ساتھ ادا کرنے والا ہو جائے۔ اسی لیے بعض فقہاء کا قول ہے کہ اگر مقتدی امام سے دور ہو کہ اسے فقط کبتریں کی آواز ہی سنائی دیتی ہو تو مناسب ہے کہ وہ ہر تکبیر اقتلاح و تحریمہ کی نیت سے کہے۔ اس لیے کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ اس نے اس سے قبل جو تکبیر سنی تھی، وہ شاید کبتر کی غلطی ہو اور امام نے اب تکبیر تحریمہ کہی ہو۔ اور اگر امام نازحہ طرود کر چکا ہو، پھر کوئی شخص اگر اس کی اقتدار کرے تو اگر یہ الزام زائد تکبیروں سے قبل کی ہو تو وہ امام کی اس کے غلطی کی اتباع کرے، اور اپنی رائے کو چھوڑ دے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اگر وہ امام کے زائد تکبیروں کو دینے کے بعد اس وقت اگر شامل ہوا ہو جب امام قنات طرود کر چکا ہو، تو وہ تکبیر تحریمہ کہے اور پھر زائد تکبیریں اپنے مسلک کے مطابق کہے، ذکر امام کے مسلک کے مطابق، کیونکہ وہ سبق ہے اور اگر اس نے امام کو حائض رکوع میں پایا ہو پھر اگر اسے امام کے رکوع کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے سبق کا اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنا ایک مشروع عمل ہے، مگر پھر بھی وہ پہلے تکبیر تحریمہ اور زائد تکبیریں کہے اور پھر امام کی تقلید کرے۔ اس لیے کہ نسخ نماز کے اس حصے کے متعلق ہے جسے امام کے فارغ ہونے کے بعد ادا کیا جاتا ہے، لیکن نازحہ طرود کا وہ حصہ جس کا امام کی فراغت کے بعد ادا کرنا ممکن نہ ہو، اس میں نسخ ثابت نہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ امام کی اتباع کرے تو اس کی یہ اتباع موحال سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ ان تکبیرات



کو ادا کرے گا یا ادا نہیں کرے گا؛ اگر اس نے ادا نہ کیا ہو، تو واجب شکی کا چھوڑ دینا لازم آتا ہے۔ اور اگر اس نے بگو— ادا کیا — تو ایک پہلو سے ان کی ادا ہو گئی ہو مگر اور دوسرے پہلو سے جے موقع ہوگی اور اس میں کوئی شک نہیں کسی واجب عمل کو کسی ایک پہلو سے ادا کرنا اس کو بالکل چھوڑ دینے سے افضل ہے اور اگر اسے اندیشہ ہو کہ اگر اس نے تکبیرات کہنا شروع کیں تو امام رکوع سے سرائے گا تو وہ تکبیرات خراب ہو کر رکوع کی تکبیر کہہ دے۔ اس لیے کہ اگر اس نے ایسا نہ کیا تو رکوع فوت ہو جائے گا اور رکوع کے فوت ہو جانے سے اس کی رکعت فوت ہو جائے گی، جس سے اس کی گہی ہوگی تکبیرات بھی فوت ہو جائیں گی اور چونکہ یہاں تکبیرات گنتے۔ عتوان تکبیروں کا اور دیگر ارکان رکعت کا چھوٹ جانا لازم آتا ہے لہذا یہ جائز نہ ہوگا۔ پھر جب وہ رکوع میں چلا جائے تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے مطابق وہ رکوع ہی میں تکبیرات کہے۔ مگر امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ وہ رکوع میں تکبیرات نہ کہے، اس لیے کہ یہ تکبیرات پہلے اصل مقام یعنی قیام سے تھا ہو گئی ہیں لہذا دعائے قنوت کی طرح وہ بھی ساقط ہو جائیں گی، امام ابو حنیفہ رحمہ کا استدلال یہ ہے کہ رکوع قیام ہی کے حکم میں ہوتا ہے، اسی لیے جو شخص امام کو رکوع میں پائے وہ رکعت پانے والا شمار ہوتا ہے، لہذا اس کا موقع دمحل برقرار رکھا جائے گا، جہاں وہ یہ تکبیرات کہہ سکے گا، مگر رفع یدین نہ کرے۔ بخلاف دعائے قنوت کے جسے رکوع میں چھوڑنا درست نہیں، اس لیے کہ دعائے قنوت مستی قرأت کے مفہوم میں ہے لہذا اس کا موقع دمحل محض قیام ہی ہے، جو فوت ہو چکا ہے۔ پھر اگر اس کے لیے رکوع میں تکبیرات اور تسبیحات دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو، تو وہ تکبیرات کہے اور تسبیحات چھوڑ دے، کیونکہ تکبیرات واجب ہیں اور تسبیحات سنت ہیں اور واجب عمل کی ادائیگی میں مشغول ہونا سنت میں مشغول ہونے سے زیادہ اولیٰ ہے، پھر اگر اس کی تکبیرات مکمل ہونے سے قبل امام رکوع سے سرائے گا تو وہ بھی اپنا سرائے گا، کیونکہ امام کی اتباع واجب ہے اور باقی کی تکبیرات اس سے ساقط ہو جائیں گی، کیونکہ ان تکبیرات کا اصل موقع فوت کیا ہے اور اگر امام نے پہلی رکعت میں قرأت سے قدرع ہونے کے بعد رکوع کیا۔ پھر اسے پاؤ یا کہ اس نے تکبیرات نہیں کہیں، تو وہ قیام کی طرف لوٹ کر تکبیرات کہے اور اپنے رکوع کو باطل کر دے تاکہ ہم قرأت کے اعادہ کی ضرورت نہیں، لہذا امام اور مقتدی میں فرق تھا کہ امام کو رکوع سے قیام کی طرف واپس لوٹنے کا حکم ہے اور اسے حالت رکوع میں تکبیرات کہنے کا حکم نہیں بلکہ بعد میں ہی کی صورت میں مقتدی کو حالت رکوع میں تکبیرات کہنے کا حکم ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تکبیرات کا اصل موقع قیام ہی ہے اور یہ جو ہم نے مقتدی کے حق میں رکوع کو قیام کے حکم میں قرار دیا ہے وہ محض ضرورت یعنی امام کی اتباع واجب ہونے کی بنا پر ہے اور امام کے حق میں یہ ضرورت ثابت نہیں

لہذا اس کے لیے تکبیرات کا موقع و محل محض قیام ہی ہوگا، اور اسے قیام کی جانب واپس لوٹنے کا حکم ہوگا۔ پھر قیام کی طرف واپسی ضروری ہونے کی وجہ سے اسے رکوع کو ختم کرنا پڑے گا جیسے اگر اس کو رکوع میں یاد آ جائے کہ اس نے سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی تو اسے واپس ہونے اور قراءت کرنے اور رکوع کو ختم کرنے کا حکم ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، تاہم یہاں اعادۃ قراءت کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ وہ قراءت کو مکمل کر کے اس سے فارغ ہو چکا ہے۔ اور کوئی رکن مکمل ہونے اور اس سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہو جانے کے بعد باطل ختم نہیں ہو سکتا۔ لہذا قراءت حسب طریق مکمل ہوئی تھی، اسی طرح برقرار رہے گی۔ یہ حکم اس وقت ہے۔ جب اسے تکبیرات کا چھوڑنا قراءت سے فارغ ہو جانے کے بعد یاد آئے، لیکن اگر اسے اس سے قبل یاد آ جائے مثلاً یہ کہ اس نے محض سورۃ فاتحہ پڑھی ہو، اور ابھی سورۃ نہ پڑھی ہو، تو اس صورت میں وہ قراءت کو چھوڑ کر پہلے تکبیرات کہے۔ اس لیے کہ یہاں اس کے قبل از وقت قراءت نہ شروع کر دی ہے۔ لہذا وہ اسے ترک کر دے۔ اور وہ اس عمل کو انجام دے گا جب اس سے زیادہ اہم ہے، کیونکہ اصل میں تو یہی اسی کا مقام ہے۔ بعد ازاں وہ قراءت کا اعادہ کرے اس لیے کہ اگر کسی رکن کو اس کے مکمل ہونے سے قبل چھوڑ دیا جائے، تو اصولاً وہ عمل ترک ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ عمل فی نفسہ قابل تقسیم نہیں ہو سکتا۔ اور جو عمل حکماً قابل تقسیم نہ ہو، تو اس کا وجہ محض اس جز کے پائے جانے سے منحصر ہوگا، جس سے کہ اس کی تکمیل ہوتی جیسے اگر کسی شخص کو رکوع میں (پہلی رکعت کا) چھوٹا ہوا سجدہ یاد آ جائے اور وہ اس سے نیچے جھک جائے تو وہ رکوع کا اعادہ کرے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مقتدی امام کو پہلی رکعت میں پائے اور اگر اس کے امام کو دوسری رکعت میں پایا۔ تو وہ تکبیر تحریر کہہ کر امام کی اقتدا میں شامل ہو جائے اور امام کے مسک کے مطابق اس رکعت میں اس کی اتباع کرے جیسا کہ ہم ان میں قبل بیان کر آئے ہیں، پھر جب امام نماز سے فارغ ہو جائے تو وہ اٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرے۔ پھر اگر اس کا مسک امام کے مسک کے خلاف ہو، تو وہ اپنی اس رکعت میں اپنے ذاتی مسک کا تتبع کرے، کیونکہ اپنی فوت شدہ نماز میں وہ منفرکے حکم میں ہوتا ہے، بخلاف لاحق کے۔ اس لیے کہ لاحق حکماً امام ہی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اگر اس کی رائے امام کی رائے کے موافق ہو، مثلاً اس طرح کلام کا مسک بھی حضرت عبداللہؓ ہی مسعود کے مسک کے مطابق ہو اور مقتدی کا بھی، تو وہ پہلے قراءت کرے اور بعد ازاں عید کی تکبیریں کہے۔ الاصل ان لمباتع اور ایذات میں یہی منقول ہے۔ اسی طرح نوادر الیٰ سلیمان کے ایک مقام میں بھی یہی تحریر ہے، وجوب کہ دوسرے مقام میں ہے کہ وہ پہلے تکبیرات کہے اور بعد ازاں قراءت کرے۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ الاصل میں

مذکور قول امام محمد کا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مسبق بعد میں اپنی نفاذ کا آخری حصہ ادا کرتا ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ امام دوسری رکعت میں پہلے قراءت کرتا ہے، پھر تکبیرات کہتا ہے، لہذا مسبق بھی ایسا ہی کرے گا اور الزام اور میں جو قول مذکور ہے وہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں مسبق اپنی نماز کا ابتدائی حصہ قضا کرتا ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ ابتدائی رکعت میں پہلے تکبیرات کہی جاتی ہیں اور پھر قراءت کی جاتی ہے لہذا وہ بھی ایسا ہی کرے گا اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمارے ائمہ کرام کے مابین کوئی اختلاف نہیں، بلکہ اس میں روایتوں کا اختلاف ہے، الزام اور میں جو روایت مذکور ہے اس کی دلیل ہم لوہریاں کر آئے ہیں، وہ یہ کہ مسبق اپنی نماز کا ابتدائی حصہ قضا کرتا ہے، اور ہمارے نزدیک چونکہ پہلی رکعت میں پہلے تکبیرات کہی جاتی ہیں اور بعد ازاں قراءت کی جاتی ہے، لہذا وہ اسی وقت شدہ رکعت کے مطابق اپنی نماز ادا کرے گا اور چونکہ اس کی ہر نماز وقت ہو چکی ہے، اس میں اسے تکبیرات کو قراءت پر مقدم کرنے کا حکم تھا، لہذا وہ اسی کے مطابق اپنی نماز قضا کرے گا۔ الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ حقیقت میں اس کی وقت شدہ رکعت نماز کا ابتدائی حصہ ہے، لیکن چونکہ وہ ظاہر طور پر دوسری رکعت ہے اور امام کے ساتھ اس نے جو رکعت پائی ہے، اس میں امام نے پہلے قراءت کی تھی، بعد ازاں اس نے تکبیرات کہی تھیں، اس لیے کیونکہ یہ امام کی دوسری رکعت تھی، تو اگر وہ ہاں تکبیرات کو قراءت سے قبل ادا کرے تو اس سے دونوں رکعات کی تکبیروں کے مابین موالات (تسلسل) قائم ہو جائے گی حالانکہ صحابہ کرامؓ میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہ تھا، لہذا ایسا نہ کیا جائے گا، تاکہ ظاہری طور پر اجماع صحابہؓ کی مخالفت لازم نہ آئے اور اگر وہ قراءت سے رکعت کو شروع کرے، تو اس سے دونوں رکعتوں میں قراءت کا پہلے پڑھنا لازم آتا ہے، لیکن صحابہ کرامؓ میں سے یہ مسلک حضرت علیؓ کا تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ کسی ایسے پہلو پر عمل کرنا جس کے بارے میں کسی صحابیؓ کا قول نہ ہو، اس پہلو پر عمل کرنے سے بہتر ہے جس کے متعلق کسی صحابیؓ کا قول نہ ملتا ہو، کیونکہ وہ مسلک بائیں باطل ہو گا۔

## فصل (دوازدہم) نماز عید کے مفادات اور فاسد یا قضا ہو جانے کا بیان

وہ تمام باتیں، جو دیگر نمازوں اور نماز جمعہ کو فاسد کرتی ہیں، وہی نماز عید کو بھی فاسد کرنے کا باعث ہیں، مثلاً آٹھ سے نماز یا آخری قعدہ میں نماز کے وقت کا نکل جانا، جماعت کا چھوٹ جانا، اسی تفصیل اور اختلاف کے ساتھ جس کا ذکر ہم نماز جمعہ کے ضمن میں کر آئے ہیں، اللہ یہ کہ اگر نماز عید ان باتوں سے فاسد ہو جائے جن سے باقی نمازیں فاسد ہوتی ہیں، مثلاً دانستہ و منہ خطا کر دینے وغیرہ سے تو اس صورت میں نماز عید کو اس کی مذکورہ شرائط کے ساتھ دوبارہ پڑھا جائے، لیکن اگر نماز عید وقت نکل جائے یا جماعت چھوٹ جانے کے باعث فوت ہو جائے، تو نماز عید ساقط ہو جاتی ہے۔ تاہم ہمارے نزدیک نماز عید کی کوئی قضا نہیں، مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ اکیلے ہی اسی طرح نماز ادا کرے جس طرح امام ادا کرتا ہے اور وہ اسی کی طرح اس میں تکمیل کرے، مگر ہمارا قول ہی صحیح ہے، اس لیے کہ نماز عید کو اس طریقے سے ادا کرنے کا طریقہ جمعہ کی طرح نہیں، سنت نبویؐ سے معلوم ہوا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جمعہ کی ہی طرح اسے کبھی بھی اکیلے ادا نہیں فرمایا، بنا بریں باجماع طریقے کے علاوہ کسی اور طریقے سے اس نماز کا ادا کرنا درست نہ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز چند ایسی شرائط کے ساتھ مشروط ہے جن کا حصول قضا میں ممکن نہیں بنا بریں نماز جمعہ کی طرح اس کی بھی قضا نہ ہوگی۔ تاہم اس کی جگہ اگر وہ چاہے تو چار رکعات "نماز چاشت" ادا کر سکتا ہے، کیونکہ نماز عید کے فوت ہو جانے کے بعد قضا کے ذریعے تو شرائط کے مفقود ہونے کی بنا پر اس کی تلاقی کرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ "نماز چاشت" ادا کر کے ثواب حاصل کر لے، تو یہ اس کے حق میں بہتر ہوگا۔ تاہم نماز عید کی جگہ نماز چاشت ادا کرنا واجب نہیں، کیونکہ اس کے واجب ہونے کی کوئی دلیل موجود نہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ:

"جس شخص کی نماز عید قضا ہو جائے وہ چار رکعات قضا کر لے"

## فصل: ۱۳

## عید کے دن کے مستحبات و مکروہات

۱۔ مستحبات: عید کے روز کئی اشیا مستحب ہیں۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے کہ اس دن:

① مسواک کرنا،

② غسل کرنا،

③ کوئی شئی کھانا،

④ اچھا لباس پہننا،

⑤ خوشبو لگانا اور

⑥ غازی عید کے لیے جانے سے قبل اپنا صدقہ فطر ادا کر دینا مستحب ہے۔

غسل اور مسواک کرنے، خوشبو لگانے اور اچھا لباس پہننے کا سزا وہ نیا ہو، یا وحلا ہوا استہاب تو انہی دلائل کی بنا پر ہے جن کا ہم ”جمہ“ کے باب میں پہچنے ذکر کر آئے ہیں۔ رباعید کے لیے جانے سے قبل صدقہ فطر ادا کرنا، تو اس کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عید گاہ کے لیے جانے سے قبل اپنا فطران نکال کر ہاتھ دے گا“

علاوہ انہی اس لیے بھی کہ یہ ”اداسے“ واجبہ کے لیے پیش قدمی (مساحت)،

ہے، لہذا ایسا کرنا مستحب ہوگا۔ رباعید اس دن کچھ ”کھانے کا مسئلہ“ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ افطار ہے۔ (عید الفطر) کا دن ہے، جب کہ عید الاضحیٰ کے دن اسے اجازت ہے وہ بچہ تو کچھ کھالے اور چاہے تو کچھ نہ پکھے ”تاہم“ ادب“ (مستحب) یہ ہے کہ غازی سے فارغ ہونے تک وہ کچھ نہ پکھے، تاکہ اس کا پیلا کھانا قریبانی سے ہو۔

④ عید گاہ کی طرف منہ الٹھیرے جانا اور عید الاضحیٰ کے دن اونچی آواز سے تکبیرات پڑھتے ہوئے جانا اور جب وہ عید گاہ پہنچ جائے تو تکبیریں پڑھنا بند کر دے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم راتے میں تکبیرات پڑھتے تھے۔ یہی عید الفطر تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس دن تکبیرات بالجہر پڑھی جائیں مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس دن بھی انہیں جہراً ہی پڑھا جائے۔ ائمہ احنافؒ نے لکھا ہے کہ دونوں عیدوں میں تکبیریں بالجہر پڑھی جائیں ان کی دلیل آیت قرآنیہ:

ذَٰلِكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ۚ تَاكُفُّونَ لِقَاءِ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۚ



یہ کمرہ وی ہے کہ :

”حضرت علیؓ عجیب کو ذقشرف لائے (اور عید کا دی کیا، تو انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کو اپنا جانشین مقرر کر دیا تاکہ وہ کمزور لوگوں کو نماز عید مسجد میں پڑھائیں اور خود پچاس شیوخ (بزرگوں) کے ساتھ نماز عید کے لیے شہر سے باہر نکلے میدان میں پیدل تشریف لے گئے۔

غلطہ انہیں اس لیے بھی کرے، حصول ثواب میں ضعیف لوگوں کی عانت ہے، لہذا یہ بہتر ہوگا تاہم اگر وہ ایسا نہ بھی کرے، تب بھی کوئی مہرج نہیں۔ اس لیے کہ عمل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم — اور خلفائے راشدینؓ کا بجز حضرت علیؓ کے کسی سے مروی نہیں اور اس لیے بھی کہ کمزور لوگوں پر نماز عید اور نماز ضروری نہیں، لیکن اگر وہ کسی کو اپنا نائب بنا جائے، تو وہ زیادہ بہتر ہوگا، جیسا کہ ہم انہیں قبل بیان کر آئے ہیں اور نماز عید میں کے لیے منبر کو باہر نکالا جائے جیسا کہ ہم اوپر نقل کر آئے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسا نہیں کرتے تھے۔ اور آپ کے بارے میں صحیح روایت یہ ثابت ہے کہ آپؐ اونٹنی پر وار ہو کر عید میں کا خطبہ دیا کرتے تھے اور امت میں یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر ہمارے اس زمانے تک یہی دستور (قرار) رہا ہے اچھا آتا ہے اسی بنا پر مسجد کا ”بین ایٹھوں اور گارے سے محددہ غیر بنایا جاتا ہے اور چھل لوگوں میں متداولیہ عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔

(۳)

## فصل رجب ورم، صلوٰۃ الکسوف والخسوف

### سورج اور چاند گرہن کی نماز

نماز کسوف (سورج گرہن) پر جاری بحث حسب ذیل حضرات پر محیط ہوگی:

۱۔ نماز کسوف واجب ہے۔ یا سنت؟

ب۔ نماز کسوف کی رکعات اور طریقہ ادائیگی؟

ج۔ نماز کسوف پڑھنے کی جگہ؟

د۔ نماز کسوف کا وقت افضل حسب ذیل ہے۔

۱۔ نماز کسوف آیا واجب ہے یا سنت

امام محمدؒ نے الاصل میں ایسی عبارت لکھی ہے جس سے نماز کسوف کے عدم وجوب کا حنفیہ عقیدہ ظاہر ہے اس لیے کہ لکھتے ہیں: ”اور نقل نماز کسوف قیام رمضان (نماز عید) اور نماز کسوف کے اجتماع خلاف

کی جائے تو انہوں نے نفل نمازوں سے نماز کسوف کو بھی مستثنیٰ کیا ہے، تو چونکہ مستثنیٰ نہیں

مستثنیٰ اس لئے  
ہوئی ہے۔ اسی طرح مستثنیٰ میں زیادہ کی روایت سے بھی اس کے نفل ہونے کا یہی اقرار ہوتا ہے۔ اس لیے  
کر وہ روایت کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے نماز کسوف کے متعلق فرمایا ہے کہ اگر لوگ چاہیں تو اسے دو رکعت  
کی صورت میں ادا کر لیں اور چاہیں تو چار رکعت پڑھ لیں اور چاہیں تو اس سے کئی زیادہ رکعات ادا کر لیں  
اور چونکہ اس قسم کا اختیار روایات میں نہیں دیا گیا، بلکہ فاضل میں دیا گیا ہے لہذا اس سے ثابت ہو کر ہے  
نماز نفل ہے جبکہ ہمارے جن مشائخ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ ایسی کچھ حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ:  
”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جس دن حضرت ابراہیمؑ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا  
وصال ہوا سورج کو گرہن لگ گیا، اس پر لوگوں نے کہا کہ سورج کو گرہن حضرت ابراہیمؑ کے وصال کی بنا  
پر لگا ہے جب یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنی تو فرمایا کہ نہ گرہن آیا نہیں، یا وہ کھو سورج اور جانا اللہ  
تعالیٰ کی نشانیوں میں دو نشانیاں آیات ہیں اس لیے اگر نہ تو کسی کسوفات پانے سے گرجن گناہ ہے اور نہ ہی  
کسی کے زندہ ہونے سے تو جب تم ان میں سے کوئی شے دیکھو تو اللہ تعالیٰ کی حمد اور اس کی بڑھائی یا اس کی حمد  
اور اس کی تسبیح اور نماز پڑھو تا آنکہ سورج کا گرہن پوری طرح دور ہو جائے۔“

اور حضرت ابوسعود الانصاریؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ:

”جب تم اسے (سورج کو گرہن کی) دیکھو تو اٹھ کھڑے ہو۔ اور نماز ادا کرو۔“

اور چونکہ حلق امر و حکم اور جب کیلئے ہوتا ہے لہذا اسکی تعمیل واجب ہوگی ایسی طرح حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ

سے مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک دفعہ سورج کو گرہن لگ گیا تو آپؐ گھبرائے ہوئے  
اٹھے اور ڈر گئے، مگر شاہ قیامت اٹھکے تھے تا آنکہ آپؐ مسجد میں داخل گئے، پھر آپؐ نے  
کھڑے ہو کر نماز ادا کی اور اپنے قیام تک اور جب تک خوب طویل کیا اور کہا کہ ان نشانات  
کے بھیجے جانے کا تعلق کسی کے مرنے سے ہوتا ہے اور نہ کسی کے زندہ ہونے سے بلکہ اللہ تعالیٰ  
نہا نہیں اس لئے ظاہر کرتا ہے تاکہ اس کے بعد سے اس سے نہیں، تو جب تم ان میں سے  
کوئی شے دیکھو تو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی جانب متوجہ ہو جاؤ اور اس کے شکر مانگتے رہا کرو۔“

بعض دیگر روایات میں ہے کہ:

”پس ذکر نماز کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی جانب رجوع کرو۔“

اور امام محمدؒ کا اس نماز کو نفل قرار دینا اس کے وجوب کی نفی نہیں اس لیے کہ نفل نماز کا مطلب  
مقررہ نماز سے اضافی نماز ہے، تو چونکہ یہ واجب نماز بھی مقررہ فرض نماز پر اضافی ہے، لہذا اسی کو  
واجب نماز کہنا بھی درست ہوگا جیسا کہ امام محمدؒ نے حکم میں اسے قیام رمضان المبارک، یعنی نماز تلویح  
سے ملا ہے، حالانکہ نماز تراویح سنت مؤکدہ ہے، جو مفہوم کے لحاظ سے واجب ہی کے حکم میں ہے۔  
اسی طرح حسن بن زیادؒ کی روایت بھی اس کے وجوب کی نفی نہیں کرتی۔ اس لیے کہ بعض اوقات واجب  
عبادات میں بھی اختیار دے دیا جاتا ہے، جیسے کہ قرآن مجید میں ہے:



لَقَدْ آتَيْنَاكَ الْكِتَابَ بِحُسْنِ تَزْوِيٍّ ۖ وَإِنْ كُنْتَ مِنْكُمْ لَمُحَذِّبٌ ۚ  
 اَوْ كُنْتَ مِنْهُمْ لَمُحَذِّبٌ ۚ اَوْ كُنْتَ مِنْهُمْ لَمُحَذِّبٌ ۚ  
 یا ان کے کپڑے دینا یا ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

## فصل

### نماز کسوف کی رکعات اور طریقہ ادائیگی

نماز کسوف کی دو رکعات ہیں اور ہر رکعت میں ہمارے نزدیک دوسری نمازوں کی طرح ایک ایک رکوع اور دو وجہ سے ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز کسوف کی ہیں تو وہی دو رکعتیں مگر ان کے ہاں ہر رکعت میں دو دو رکوع اور دو وجہ سے ہیں، جس کا طریقہ یہ ہے کہ امام قرائت کر کے رکوع کرے، پھر وہ اپنا سر اٹھا کر دوبارہ قرائت کرے اور پھر رکوع کرے، ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ائمہ اربعین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت ہے۔ کیر و دونوں حضرات فرماتے ہیں و

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں سورج کو گرہیں لگا تو آپ نے سورۃ البقرہ پڑھنے کے مساوی طویل قیام کیا، پھر آپ نے لبار رکوع کیا اور پھر اپنا سر اوپر اٹھا یا اور پچھلے قیام سے قدرے کم طویل قیام کیا اور پھر پچھلے رکوع سے قدرے کم طویل رکوع کیا“

یہ روایت اس باب میں انص کی حیثیت رکھتی ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے امام محمدؒ نے اپنی ذاتی سند کے ساتھ حضرت ابو بکرؓ سے روایت کیا ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک مہر سورج کو گرہیں لگ گیا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی چادر مبارک گھسیٹتے ہوئے باہر تشریف لائے، ان کے آپ مسجد میں داخل ہو گئے، پھر آپ نے دو رکعتیں پڑھیں جن میں قیام آپ نے اتنا کیا کیا کہ سورج باطل صاف ہو گیا۔ یہ واقعہ آپ کے بیٹے حضرت ابراہیمؓ کی دنیا کے بعد کا ہے، پھر آپ نے فرمایا ہے کہ سورج اور چاند اللہ تعالیٰ کے نشانات ہیں سے دو نشان ہیں جنہیں نہ تو کسی کی موت سے گرہیں لگتا ہے اور نہ ہی کسی کے پیدا ہونے سے، تو جب تم ان میں سے کوئی خوف انگیز بات دیکھو تو فوراً نماز اور دعا کی جانب متوجہ ہو جانا کہ تم پر جو مصیبت آئی ہے، وہ دور ہو جائے۔“

اس میں مستقل لفظ صلاۃ (نماز) ملتی ہے، جسے متعارف و متداول مفہوم پر ہی حمل کیا جائے گا، جب کہ ابو بکرؓ کی ایک روایت میں ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہاری ہی طرح کی دو رکعتیں پڑھیں“

اولاً بحال اس مادی نے حضرت علیؓ نہایت ہی بشیر، عبد اللہؓ میں عمرؓ، سہیلؓ میں جنید اور منیرؓ  
 بن شعبہؓ وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسوف میں عام نمازوں کی طرح  
 کی دو رکعتیں پڑھائیں۔ تب وہاں تک حضرت عبد اللہؓ بن عباسؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ  
 کی روایت سے استنباط کا حلق ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی روایات میں باہمی  
 تضاد ہے: ایک روایت تو وہ ہے، تو تم نے نقل کی ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ نبی  
 اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چار مسجدوں کے ساتھ چار رکعات ادا فرمائیں اور جو روایت فی نفسہ  
 متعارض ہو، وہ کسی اور روایت کا معارضہ (مقابلہ) نہیں کر سکتی۔ یا پھر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری  
 نقل کردہ روایات کہ دوسری نمازوں سے مطابقت ہونے کی بنا پر زیادہ پختہ ہیں۔ لہذا  
 ہی عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، یا پھر یہ کہ ہم امام شافعیؒ کی نقل کردہ حدیث کو اس بات پر محمول کر سکتے ہیں کہ نبی  
 اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز کے رکوع کو دوسری نمازوں کی نسبت زیادہ لمبا کر دیا  
 تھا، جیسا کہ مروی ہے کہ اس نماز میں آپ کے سامنے جنت اور دوزخ کو پیش کیا گیا تو پہلی  
 صف کے لوگوں نے اس گمان پر کہ آنحضرتؐ نے اپنا سر اٹھایا ہوگا، اپنا سر اٹھا دیا ہوگا، نہیں  
 دیکھ کر پچھلے لوگوں نے بھی اپنے سر اٹھالیے ہوں گے، پھر جب پہلی صف والوں نے دیکھا ہوگا کہ نبی  
 اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بدستور حالت رکوع میں ہیں تو انہوں نے دوبارہ رکوع کر دیا ہوگا اور  
 انہیں دیکھ کر پچھلے لوگ بھی رکوع میں چلے گئے ہوں گے، پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا  
 سر اٹھا دیا ہوگا پچھلے لوگوں نے بھی اپنے سر اٹھالیے ہوں گے۔ تو جو لوگ پہلی صف کے پچھلے  
 تھے، انہوں نے یہ سمجھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکوع کیے ہیں، تو یوں انہوں نے  
 اپنے علم کے مطابق یہی روایت آگے نقل کر دی، لیکن چونکہ پہلی صف کے لوگوں کو اصل صورت  
 حال کا صحیح علم تھا، لہذا انہوں نے وہی بیان کیا ہے، جو کہ ان کے مشاہدے میں آیا تھا اور  
 عموماً اکثری صفوں میں کھڑے ہونے والے افراد کو اس قسم کا اشتباہ ہو ہی جایا کرتا ہے جب  
 کہ ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ، سحررتوں کی صفوں میں، اور حضرت عبد اللہؓ بن عباسؓ  
 اس وقت بچوں کی صفوں میں کھڑے ہوتے تھے، لہذا انہوں نے وہی نقل کیا جو انہیں اس  
 وقت معلوم ہوا۔ لہذا دونوں روایات کو باہم تطبیق دینے کے لیے اسی توجیہ پر محمول کیا جاتا ہے  
 ہوگا، چنانچہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب (الآداب) میں ان روایات کے مابین اسی طرح تطبیق دی ہے  
 اور شیخ ابومنصورؒ لکھتے ہیں کہ یہاں روایات کا اختلاف تاج و منسوخ کی طرح ہے نہ کہ اختیار  
 دینے والی روایات کی طرح کیونکہ اس بارے میں ائمہ کے مابین اختلاف ہے اور اگر مادی  
 کو اختیار دینے والا معاملہ ہوتا۔ تو ائمہ کے مابین یہاں اختلاف رائے نہ ہوتا۔ پھر یہ بات بھی  
 واضح ہے کہ ابتدائی زمانہ اسلام میں نمازیں جو اٹھانے تھے وہ منسوخ ہو گئے ہیں اور  
 نماز پڑھنے کا طریقہ اب اسے ان متعارف و متداول طریقے پر اگر مستحکم ہو گیا، بنا نہیں  
 سکتا کہ ایسی صورت پر محمول کرنا جس کا منسوخ ہونا ظاہر ہو گیا ہو ایسی صورت

پر معمول کر کے ہے نیز جس کا کھانا اور کھانے سے منور ہونا ظاہر ہوا کہ شیخ ابو منصور الحاتمی مدنی ابو  
 عبد اللہ البغوی سے روایت کرتے ہیں کہ "نازکوف" میں احادیث بلاشبہ ثابت ہے مگر یہ  
 احادیث کوف (سورج گرہن) کی بنا پر نہیں، بلکہ بعض دوسرے حالات پیش آنے کی بنا پر  
 تھا۔ حتیٰ کہ مروی ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع میں چند قدم گئے کی طرف بڑھنے  
 تھے یہی گنا تھا کہ آپ کسی شئی کو پکڑنا چاہتے ہیں۔ پھر آپ پیچھے کی جانب ہٹ گئے، جیسے کوئی شخص  
 کسی شئی کو دیکھ کر پیچھے کو ہٹتا ہے، لہذا عین ممکن ہے کہ یہ احادیث مخصوص قسم کے حالات کے  
 پیش آنے پر ہو تو جو شخص ان حالات کو نہیں جانتا۔ اس کے لیے اس بارے میں لب کشائی  
 کرنا درست نہیں اور یہ بھی ممکن ہے واقعی آپ نے ایسے ہی کیا ہو، اس لیے ایسا کرنا مستحسن  
 ظہرہ تو چونکہ یہاں صورت حال واضح نہیں لہذا ان روایات کی بنا پر قابل اعتقاد صورت کو  
 چھوڑنا اس وقت تک درست نہیں، جب تک کہ وہ صورت یقینی طور پر ثابت نہ ہو۔

پھر اس نازک کو صرف باجماعت طریقے سے ہی ادا کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ خود نبی اکرم  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے باجماعت طریقے سے ہی ادا کیا تھا اور اسے وہی امام پڑھا سکتا  
 ہے جسے نازک مجید اور نازک عید پڑھانے کا احتیاط حاصل ہو، لیکن اگر ہر علاقے کے لوگ  
 اسے اپنی اپنی مسجد میں ادا کرنا چاہیں، تو وہ جائز نہیں ہے۔ تاہم امام ابو حنیفہ سے مروی  
 ہے کہ جس مسجد کا کوئی امام مقرر ہو، اس مسجد میں اسے باجماعت طریقے سے ادا کیا  
 جاسکتا ہے، اس لیے کہ یہ نازک صرف شہروں سے ہی مخصوص نہیں ہے، لہذا دوسری  
 نازکوں کی طرح اس کے لیے بادشاہ کا ہرنا ضروری نہ ہوگا۔ تاہم صحیح قول ظاہر روایت والا  
 ہی ہے، اس لیے کہ اس نازک کو باجماعت طریقے سے پڑھنے کا طریقہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے نازک پڑھانے سے ہی معلوم ہوا ہے، لہذا اس کو فقط وہی شخص پڑھا سکتا ہے، جو بادشاہ  
 کے قائم مقام ہو اور ہم اس نازک کا شہر کے ساتھ تعلق نہ ہونا بھی تسلیم نہیں کرتے، اس لیے کہ ہمارے  
 مشائخ کہتے ہیں کہ یہ نازک فقط شہروں ہی کے ساتھ مخصوص ہے، لہذا یہ نازک بادشاہ کے  
 ساتھ بھی مشروط ہوگی، لیکن اگر امام دس براہ مملکت، نازک پڑھائے اور لوگ خلفہ عظمیٰ  
 اپنی اپنی نماز ادا کریں تو اگر وہ چاہیں تو دو رکعات پڑھیں اور چاہیں تو چار رکعتیں ادا کر لیں،  
 ۴۴ ہم چار رکعات ادا کرنا زیادہ افضل ہے، پھر اگر وہ چاہیں تو ان رکعات میں قراءت کو  
 خوب طویل کریں اور چاہیں تو مختصر قراءت پڑھ لیں اور پھر سورج کے صاف ہونے تک  
 سورج میں مشغول رہیں، اس لیے کہ سورج کے صاف ہونے تک ان پر تضرع (اللہم افرج) کرتے

سے مروی ہے کہ اس نازک کوف میں آپ کو جنت وود نزع کا مستحقہ کرایا گیا تھا آپ نے جب جنت کا منظر  
 دیکھا تو چند قدم گئے کی جانب بڑھے منظر دیکھا تو آپ کو وود نزع کا منظر دکھایا گیا جس نے آپ کے لیے کی جانب  
 ہٹ آنے (فتح الباری ج ۲)۔

ربنا ضروری ہے اور تصریح کبھی تو دعا کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی قرآن مجید کی تلاوت کی صورت میں ایک صحیح روایت میں ہے کہ پہلی رکعت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام سورۃ البقرہ کے اور دوسری رکعت میں سورۃ آل عمران کے مساوی تھا، تو ان میں حرارت کو طویل کرنا افضل ہے تاہم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز کسوف کی راجحاً عتاً نماز میں بالجہر قراءت نہ کی جائے اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں امام ان میں بالجہر قراءت کرے جب کہ امام محمدؒ کا قول اس بارے میں متردد ہے۔ اکثر روایات میں ان کا قول امام ابوحنیفہؒ کی تائید میں نقل کیا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے مخالفین کی دلیل وہ روایت ہے جو ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف پڑھی اور اس میں بالجہر قراءت فرمائی“ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس نماز کو پڑھنے کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے، لہذا نماز جہیز اور نماز حید کی طرح اس میں بھی بالجہر قراءت کی جائے۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت عمرؓ بن خطابؓ کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں بہت لمبا قیام فرمایا جس میں آپ کی کوئی آواز بھی نہ سنی گئی“

اور عمرؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں:

”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز کسوف پڑھی اور میں گھٹنے کے پہلو میں تھا، مگر میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حرف بھی نہ سنا۔“

نیز ارشاد نبوی ہے:

صلوة النهار عجماء

دن کی نماز تو گئی جوتی ہے۔

یعنی ان میں قابل سماعت آواز سے قراءت نہیں کی جاتی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ اس موقع پر لوگوں کے دل تو اس گہرا ہش کی جانب متوجہ ہوتے ہیں، لہذا اس سے وہ قراءت سے صحیح فائدہ یعنی الفاظ قرآنی میں خور و خوض نہ کر سکیں گے، جس طرح کہ دن کی باقی نمازوں میں وہ ایسا کرنے سے قاصر رہتے ہیں، کیونکہ ان کے دل اپنے کاروبار و بی معاملات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ جب ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے متصادم ہے۔ بنا بریں ہم مذکورہ قیاس اور دیگر احادیث کے مطابق مفہوم پرمکمل سیرا ہوں گے اور ہم مولانا ابوالکلامؒ کی اتفاق اور حمزوی جبریلؒ کی رائے کے ساتھ روایات سے مطابقت پیدا کی جائے گی۔ جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ غلہ ظہر میں کبھی کبھار ایک یا دو آیتیں یا آواز بلند پڑھ دیا کرتے تھے، واللہ اعلم۔

نماز کسوف میں اذان ہے اور نہ ہی اقامت، اس لیے کہ اذان اور اقامت تو فقط فرض نمازوں کیساتھ مخصوص ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک اس میں خطبہ بھی نہیں، مگر امام شافعیؒ کے ہاں اس موقع پر خطیب دو خطبے بھی پڑھے جس کی دلیل ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کو سونپڑھائی اور پھر خطبہ دیا۔ جس میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کی۔

ہذا استدلال اس طرح ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خطبہ دینا منقول نہیں، لہذا ائمہ اربعہ کی روایت کے لفظ خطبہ کے معنی "دعا" ہوں گے یا پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ کو خطبہ دینے کی اس لیے ضرورت محسوس ہوئی، کیونکہ آپ لوگوں کی اس بات کی تردید کرنا چاہتے تھے کہ "سورۃ گہرہ حضرت ابراہیمؑ کی وفات کو بنا پر ہمارے اور خطبہ نماز کے لینے نہ تھا" واللہ اعلم۔

**ب۔ خصوصاً نماز چاند گرہن کی نماز :-** چاند گرہن میں بھی نماز ادا کرنا بہت بہتر ہے جیسا کہ ہم اوپر یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب کوخزہ کرنے والے ان احوال میں سے کوئی حالت دیکھو تو فوراً نماز کی جانب متوجہ ہو جاؤ اور چاند گرہن کی نماز ہمارے نزدیک باجماعت ادا نہیں کی جاتی، مگر امام شافعی کے ہاں اسے باجماعت ادا کیا جاتا ہے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

"انہوں نے ایک مرتبہ چاند گرہن میں لوگوں کو نماز پڑھائی اور پھر کہا کہ میں نے دیکھے ہی نماز پڑھائی ہے، جیسے کہ میں نے خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا۔"

ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے چاند گرہن میں باجماعت نماز پڑھنا مروی نہیں، حالانکہ سورج گرہن کی نسبت چاند گرہن زیادہ ہوتا ہے کہ ملاوہ ازیں اس لیے بھی کہ غیر فرض نمازوں میں اصل یہ ہے کہ انہیں بلاجماعت پڑھا جائے، چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

صلوة الرجل فی بیتہ افضل الا  
مرکبے لینے فرض نماز کے سوا باقی تمام  
نمازوں کا گھر میں ہی کرنا زیادہ بہتر ہے۔  
المکتوبہ۔

الذیہ کہ باجماعت ادا کرنا کسی دلیل سے ثابت ہو، جیسے نماز عیدین، نماز تراویح اور سورج گرہن کی نمازیں، وغیرہ ملاوہ ازیں اس لیے بھی کہ رات کے وقت لوگوں کا جمع ہونا قدرے مشکل ہوتا ہے، یا پھر اس سے کسی غرابی (فقر) پیدا ہونے کا احتمال ہو سکتا ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث اس لیے اس عمل نہیں بن سکی، کیونکہ یہ ایک مشہور واقعہ کے متعلق ہونے کے باوجود شبیر واحد ہے۔

اسی طرح کوخزہ کرنے والے دیگر مواقع پر بھی نماز ادا کرنا مستحب ہے مثلاً سخت آندھی، یا زلزلہ کہ نہ بخوبی اندھا دھماکا لے اور مسلسل بارش برستے رہنے وغیرہ کے موقعوں پر جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے بصرہ میں زلزلہ آنے کے موقع پر نماز ادا کی۔"

**نماز پڑھنے کا مقام** جاندار گھر میں تو لوگ اپنے اپنے گھروں ہی میں نماز ادا کر لیں اس لیے کہ اس میں بیلندہ و یلندہ نماز ادا کرنا سنت ہے، جیسا کہ ہم انہیں قبل بیان کر آئے ہیں، البتہ سوچ گھر میں کے متعلق القاضی نے مختصر الطحاوی کا شرح میں لکھا ہے کہ اس نماز کو ہر شخص میں پڑھے جہاں وہ امام نماز میں ادا کرتا ہو یا ہر جامع مسجد میں ادا کرے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ وہ شاعر اسلام میں سے ہے، لہذا اسے ایسے مقام پر ادا کیا جائے جو اسلام کے اظہار و شاعری کے لئے دنیاوی طور پر تیار کیا گیا ہو، تاہم اگر لوگ کسی اور جگہ اکٹھے ہو جائیں اور باجماعت نماز ادا کر لیں۔ تو جائز ہو گا۔ بایں ہر ان میں سے اعلیٰ و اذکر صورت افضل ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

**نماز خسوف کا وقت** اس سے مکروہ اوقات کے سوا ہر اس وقت میں ادا کرنا جائز ہے جس میں دوسری تمام نمازوں کا ادا کرنا درست ہو، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگر تو یہ نماز نفل ہے، تو چونکہ ان اوقات میں نوافل کا ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے، خواہ ان نوافل کے لیے اسباب بھی موجود ہوں، مثلاً حقۃ المسیر اور حقۃ الرضو کے نوافل اور طواف کا دور رکعات وغیرہ، جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کی تفصیل بیان کریں گے اور اگر انہیں واجب سمجھا جائے، تو پھر اس لیے کہ ان اوقات میں واجب نمازوں کا ادا کرنا بھی مکروہ ہے جیسے سجدۃ تلاوت وغیرہ، واللہ اعلم بالصواب۔

## (۴) صلوۃ الاستسقاء نماز استسقاء

نماز استسقاء کے متعلق امام ابو حنیفہ سے ظاہر روایت یہ ہے کہ استسقاء کے لیے کوئی نماز نہیں اور یہ کہ اس کے لیے فقط ”دعا“ ہے۔ ”نماز نہ ہونے“ سے ان کی مراد یہ ہے کہ نماز باجماعت نہیں، جس کی دلیل امام ابو یوسف سے مروی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں۔ ”میں نے امام ابو حنیفہ سے استسقاء کے متعلق پوچھا کہ آیا اس میں نماز یا کوئی مقرر دُعا یا کوئی خطبہ ہے، تو انہوں نے فرمایا اس میں نماز باجماعت نہیں، البتہ دُعا اور استسقاء ضرور ہے، تاہم اگر لوگ ایک ایک نماز ادا کر لیں تو مضائقہ نہیں۔ یہ تو امام ابو حنیفہ کا مسئلہ ہے، جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام دماکم یا اس کا نائب استسقاء کے لیے دو رکعات نماز باجماعت پڑھائے جیسے جموں کی نماز پڑھائی جاتی ہے۔ اور ”ظاہر روایت“ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مذکور نہیں، البتہ بعض دیگر مآخذ میں ان کا قول امام ابو حنیفہؒ کی تائید میں مروی ہے مگر الطحاوی نے ان کا قول امام محمدؒ کی تائید میں نقل کیا ہے اور یہی قول صحیح ہے، حالانکہ دونوں (امام ابو یوسفؒ و محمدؒ) کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حسبِ قریل روایت سے ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے استغفار کے لیے دو رکعت نماز باجماعت پڑھائی اور عبد اللہ بن عباسؓ سے ایک روایت مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عید کی طرح اس کی دو رکعات پڑھائیں۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال قرآنی حکم:

نُفِثْتُ الْغَنَمَ وَأَرْبَعِينَ لَئِنْ كُنْتُمْ إِلَّا نَجَاتٍ اور میں نے کہا کہ تم اپنے پروردگار سے مغفرت

لُفَاؤُنَّ مانگو کہ وہ جڑا بخشتا رہے۔

سے ہے کہ اس سے مراد استغفار کے لیے استغفار کرنا ہے، جس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

يُؤْتِي السَّمَاءَ نَفْثًا لَكُمْ فَيُمْذِرُ أَرْبَعِينَ وہ تم پر آسمان سے نچاتا زمین پر سانس دے گا۔

ہے تو چونکہ قرآن حکیم میں استغفار کے لیے فقط استغفار کرنے کا حکم مذکور ہے، لہذا جو شخص اس موقع پر نماز کا قائل ہے اس کے لیے دلیل پیش کرنا لازم ہوگا؛ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کئی مشہور حدیث سے نماز استغفار پڑھنا ثابت نہیں، انکے بجائے مروی ہے کہ:

ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ ادا فرما رہے تھے کہ ایک شخص کھڑا ہو گیا اور کہنے لگا: یا رسول اللہ! زمین خشک ہو گئی ہے، مال مویشی ہلاک ہو گئے ہیں۔ آپ ہم سے لیے اللہ تعالیٰ سے بارش کی دُعا مانگیجئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دُعا کے لیے ہاتھ اوبراٹھا دیئے اور دُعا کی اور ابھی آپ نے دُعا ختم کرنے کے لیے اپنے ہاتھ اٹھائے تھے کہ آسمان سے بارش برسنی شروع ہو گئی؛ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

”اللہ تعالیٰ ہی کے لیے خوبی ہے، ابو طالب کی اگر وہ آج زندہ ہوتے تو ان کی آنکھیں یہ منظر دیکھ کر آسودہ ہو جاتیں، اس پر حضرت علیؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! شاید آپ کی مراد یہ شعر ہے:

وَابْيَضَ بَيْتُنِي السَّمَاءُ بَرَجَهُ لَعَالُ الْبَيْتِ حَصَّةٌ إِلَّا كَمَا سَلَّ

یعنی آپ سفید رنگت والے ہیں، آپ کے روئے اقدس کا واسطہ دے کہ ہاتھوں

کے برسنے کی دُعا کی جاتی ہے، آپ یہ تمہوں کا آسمان بیڑاؤں کا سہارہ ہیں؟

اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں میری ہی مراد تھی۔ بعض دیگر روایات

میں ہے کہ اس پر ایک اعرابی دُعا پڑھا اور اس نے یہ شعر پڑھے:

اَقْبَانِكَ وَالْعِذَاءُ يَدِي مِمَّا لِيَا نَهَا وَقَدْ شَفَلَتْ اِمَ الْعَبِي مِنَ الْغَطْل

وَلَيْسَ لَنَا اِلَّا السَّيْلُ فَمَارَنَا وَلَيْسَ فَمَارَانَا مِنْ اِلَّا اِلَى التَّوْبِ

ہم آپ کے پاس اس حال میں آئے ہیں کہ کٹھاری کے پستانوں سے

خون جاری





فرمائی اور جس روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باجماعت طریقے سے نماز استسقاء بھی  
وہ روایت شاذ ہے، حالانکہ یہ موقع قرشت کا تھا۔ اس لیے کہ نماز استسقاء تو بڑے مجمع کے ساتھ  
ادا کی جاتی ہے اور اس نوع کی روایات میں کذب و جھوٹ کا پہلو بھی پر اور مروی کے وہم کا پہلو اس  
کی یادداشت پر غالب ہوتا ہے، لہذا یہ روایت قابل قبول نہ ہوگی، حالانکہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ جس  
کی ہر علاقے اور شہر میں کثرت ضرورت پیش آتی ہے اور جس مسئلے میں جتنکے عام ہوا اور ہر خاص  
و عام کو اس کی ضرورت پیش آتی ہو، اس کے متعلق شاذ روایت قبول نہیں کی جاتی، واللہ اعلم۔

پھر صاحب نیچے کے نزدیک نماز عید کی طرح اس کی ہر دو رکعات میں بالجمہ قرأت کی جائے اور امام  
قرآن مجید میں سے جہاں سے چاہے قرأت کرے تاہم افضل یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورۃ  
الاعلیٰ اور دوسری میں سورۃ الغاشیہ پڑھی جائے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید میں انہیں  
سورتوں کو پڑھا کرتے تھے امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ سے مروی مشہور روایت کے مطابق امام اس  
میں تکبیرات (راکعہ) نہ کہے، جبکہ امام محمدؒ سے دوسری دعا کی کثرت سے وہ اس میں تکبیرات (راکعہ) کہے  
پھر نماز استسقاء کے لئے اذان ہے اور نہ اقامت، امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر تو یہ مسئلہ سمجھنا آسان  
ہے، کیونکہ ان کے ہاں تو اس میں باجماعت نماز ہی نہیں، البتہ اگر لوگ چاہیں تو انفرادی طور پر نماز  
پڑھ سکتے ہیں، اور یہ انفرادی نماز دعا کے مفہوم میں ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک اگرچہ اس کے  
لیے نماز باجماعت کا حکم ہے، لیکن ہاں ہر جگہ نماز عید کی طرح یہ نماز بھی فرض نماز نہیں ہے، جبکہ  
اذان اور اقامت تو فرض نمازوں کے ساتھ مخصوص ہیں، لہذا اس کے لیے بھی اذان اور اقامت  
نہیں ہے، پھر نماز سے فارغ ہونے کے بعد صاحبین کے نزدیک امام خطبہ بھی دے سکے گا امام ابو حنیفہؒ  
کے ہاں خطبہ نہیں ہے تاہم اگر لوگوں نے اکیلے اکیلے نماز ادا کی تو وہ نماز کے بعد دعا میں مشغول  
رہ سکتے ہیں، کیونکہ خطبہ تو باجماعت نماز کے ضمنی افعال میں سے ہے، اور امام صاحب کے نزدیک  
تو اس موقع پر باجماعت نماز ہی مستنون نہیں ہے، صاحبین کے نزدیک چھوٹے یہاں باجماعت  
نماز سنت ہے، لہذا اس کے بعد خطبہ بھی مستنون ہوگا، بعد ازاں امام محمدؒ کے نزدیک امام نماز عید  
کی طرح اور خطبے دے، جن کے مابین وہ کچھ دیر کے لئے جلسہ بھی کرے اگر امام ابو یوسفؒ کے  
مطابق وہ فقط ایک ہی خطبہ دے، کیونکہ یہاں خطبہ دینے کا اصل مقصد دعا کرنا ہے، بنا بریں  
وہ جلسہ کر کے خواہ مخواہ اس کے درمیان انقطاع پیدا کر کے نماز استسقاء

کے لئے نہ تو منبر یا بر نکالا جائے اور نہ ہی اگر وہاں پہلے سے کوئی چیز موجود ہو تو امام اس پر چڑھ  
کر بیٹھے، کیونکہ یہ عمل خلاف سنت ہے، جیسا کہ حجت مروان بن الحکم نے منبر نماز عید کے لیے،  
شہر سے باہر نکالا، تو لوگوں نے اس پر تنقید کی تھی اور اسے خلاف سنت قرار دیا تھا، جیسا کہ امام  
ابو پر بیان کرتے ہیں، لہذا امام کسی حیرکان یا تلوار کا سہارہ لے کر زمین پر ہی کھڑے ہو کر خطبہ  
دے۔ اور اگر اس نے عصا کا سہارہ لیا، تو وہ بھی خوب ہے، کیونکہ اس کا خطبہ طویل ہو سکتا  
ہے، لہذا اسے سہارا لینے کے لیے عصا کی ضرورت ہوگی، اس طرح امام کو چاہیے کہ وہ لوگوں

کی جانب مذکور کے خطبہ دے اور لوگ بھی اسی کی جانب متوجہ رہیں۔ اس لیے کہ خطبہ سنانا اور خطبہ سنانا اسی وقت ممکن ہوتا ہے جب وہ ایک دوسرے کے رُوبرُو،

ہوں، اور خطبہ کے دوران میں لوگ خاموش رہیں اور خطبہ سُننے رہیں۔ اس لیے کہ اس خطبے میں امام انہیں وعظ و نصیحت کرتا ہے، بنا بریں ان کا خاموش رہنا اور خطبہ سنانا لازم ہوگا اور جب امام خطبے سے فارغ ہو جائے، تو وہ لوگوں کی جانب اپنی پشت اور قبلے کی جانب پنا

چھو کرے، اور پھر دعائے استغفار کرنے میں مشغول ہو جائے اور لوگ خطبے اور دُعا میں بدستور قبلہ رُو ہو کر بیٹھے رہیں، کیونکہ قبلہ رُو ہو کر دُعا مانگنا قبولیت کے زیادہ قریب ہوتا ہے

پھر وہ اللہ تعالیٰ سے دُعا مانگے اور تمام مسلمانوں کی مغفرت کے لیے استغفار کرے۔ اور لوگ بھی استغفار کرتے رہیں اور بارش برسنے کی دُعا کرتے رہیں۔ آیا اس موقع پر امام اپنی چارپٹے امام

صاحب کے نزدیک آکر اس کی کوئی ضرورت نہیں، جبکہ صاحبین کے نزدیک کچھ خطبہ ہو جانے کے بعد وہ چادر پٹانے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے کہ: ”نبی اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم نے بھی اپنی چادر کو پٹا تھا جبکہ امام ابو حنیفہ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ ”آپ نے جمعہ کے روز بارش برسنے کی دُعا مانگی، مگر اپنی چادر نہیں پٹائی“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ استغفار و تضرع ایک دُعا ہے، لہذا دیگر دُعاؤں کی طرح اس میں چادر پٹانے وغیرہ کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، اور وہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چادر پٹنے

کی روایت ملتی ہے وہ قابلِ احتمال ہے کہ شاید آپ کی چادر ادھر ادھر ہو گئی ہو، تو آپ نے اسے ٹھیک کر دیا ہو، تو اس سے راوی نے یہ سمجھا ہو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چادر

پٹنی تھی، یا پھر یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ آپ کو بذریعہ وحی یہ معلوم ہوا ہو کہ جب آپ چادر پٹیں گے، تو دنیا میں بھی مشک سالی کی جگہ ہریالی پیدا ہو جائے گی، لہذا آپ نے چادر پٹا دی۔ اور یہ

بات کسی اور شخص کے حق میں نہیں پائی جاسکتی۔ پھر صاحبین کے نزدیک چادر پٹنے کی ترکیب یہ ہے، کہ اگر چادر چار کونوں والی (مربع) ہو تو وہ اس کے اوپر والے دونوں کناروں کو یکے

اور نیچے دائیں کو اوپر کر دے، لیکن اگر وہ چادر گول ہے تو ایسی صورت میں وہ دائیں کنارے سے بائیں کنارے کی طرف اور بائیں سے دائیں سے کندھے کی جانب چادر تبدیل کر دے۔ تاہم

اکثر علماء کے نزدیک مقتدی چادر میں تبدیل ذکر ہے، مگر امام مالک کے نزدیک وہ بھی اپنی چادریں پٹائیں، ان کی دلیل حضرت قبلہ اللہ عنہ کی سب ذیل روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنی چادر پٹلی تو تمام لوگوں نے بھی اپنی اپنی

چادر میں پٹ لیں؟“

جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ امام کے لیے چادر پٹنے کا حکم قیاس کے بر خلاف نص

کا ثابت ہوا ہے، جیسا کہ جم اور بیان کرتے ہیں، لہذا اسے اپنے مقام و درجہ تک ہی

محدود رکھا جائے گا اور چونکہ اس بارے میں جو روایت مروی ہے وہ شاذ ہے، جس میں یہ تھا کہ  
 بھی ہے کہ شاید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہ کرام کا چادر میں پٹنا معلوم تو ہوا  
 ہو، مگر آپ نے انہیں اس پر ٹوکا نہ ہوا، جس کی بنا پر یہ محض "تقریر نبوی" ہوگی اور یہ بھی  
 امکان ہے کہ آپ کا قبیلے کی جانب منہ اور لوگوں کی جانب پشت ہونے کے باعث  
 آپ کو اس کا علم ہی نہ ہوا ہو، لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے یہ روایت ان کے لیے  
 محبت نہیں ہو سکتی، پھر اگر امام چاہے تو دُعا کے وقت اپنے ہاتھ آسمان کی طرف اٹھا  
 اور چاہے تو محض انگلی سے آسمان کی طرف اشارہ کر لے پراکتفا کرے۔ اس لیے کہ مروی  
 ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میدانِ عرفات میں کسی ہاتھ پھیلا کر کھانا مانگنے والے  
 مسکین کی طرح ہاتھ پھیلا کر دُعا مانگتے تھے۔ پھر مستحب ہے کہ امام اور لوگ مسلسل تین دن مسافر  
 استقار کے لیے نکلیں، اس لیے کہ دُعا کا اصل مقصد قبولیت ہے، اور تین دن کی مدت مضر  
 ہونے کے لیے آخری حد سمجھی جاتی ہے اور اگر امام دُعا کو لوگوں کو نازا استقار کے لیے نکلنے کا  
 حکم دے مگر خود نہ نکلے، تو یہ بھی درست ہے، اس لیے کہ مروی ہے،

ایک قبیلے نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خشک سال کی شکایت کی تو آپ نے  
 انہیں ہدایت کی کہ وہ گھٹنوں کے بل جھک کر دُعا کریں؟

مگر آپ خود تشریف نہ لے گئے، پھر جب رگ امام کے حکم پر باہر نکلیں، تو وہ دُعا میں مشغول  
 رہیں اور باجماعت ناز نہ پڑیں، تاہم چونکہ امام کسی شخص کو ناز پڑ جانے کے لیے مامور نہ کرے  
 کیونکہ یہ ایک دُعا ہے اور دُعا کے لیے امام کی حاضری ضروری نہیں، اور اگر وہ اس کی اجازت کے  
 بغیر نکل جائیں تب بھی درست ہے، کیونکہ یہ دُعا ہے اور دُعا کے لیے امام کی اجازت ضروری نہیں  
 ہوتی، اور اکثر علماء کے نزدیک اہل ذمہ دعووں کو نازا استقار کے لیے باہر نکلنے کی دعوت نہ دی  
 جائے، امام اگر فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنی خوشی سے نکلتا چاہیں، تو انہیں اس سے منع نہ کیا جائے  
 تاہم صحیح قول اکثر علماء کا یہی ہے، اس لیے کہ مسلمان ترا استقار کے لیے باہر نکل کر اللہ تعالیٰ کی محبت  
 کے منتظر رہتے ہیں، جبکہ کفار تو اللہ تعالیٰ کی لعنت اور ناراہنگی کے مستحق ہیں، لہذا انہیں باہر نکلنے  
 کی اجازت نہ دی جائے، واللہ اعلم۔

(باب پنجم)

## فی الصلوة المسنونة

### سنت نماز کا بیان

فرض نمازوں کے ساتھ جو سنت نمازیں ہیں، ان پر ہماری گفتگو حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- ۱۔ سنت نمازوں کے اوقات اور ان کی رکعات کی تفصیل۔
- ب۔ سنت نمازیں قراءت کا بیان؛
- ج۔ سنت نمازوں کے مکروہات اور
- د۔ سنت نمازوں کے فوت ہو جانے کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے۔

#### ۱۔ سنت نمازوں کے اوقات اور ان کی رکعات کی تفصیل

نمازوں والا وقت ہی ہے، کیونکہ وہ فرض نمازوں کے تابع ہیں، لہذا وقت کے معاملے میں بھی وہ ان کے تابع ہوں گے۔ ظاہر روایت کے مطابق ان کی مجموعی تعداد دن رات میں کل بارہ رکعات ہے یعنی دو چھ، دو اور پھر دو اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نماز فجر سے قبل دو اور نماز ظہر سے قبل ایک سلام کے ساتھ چار اور اس کے بعد دو، نماز مغرب کے بعد دو اور دو رکعات، نماز عشاء کے بعد ہیں۔ امام محمدؒ نے الاصل میں یہی لکھا ہے اور مزید تحریر کیا ہے کہ اگر عصر عشاء سے قبل چار رکعتیں ادا کر لی جائیں تو خوب ہے، اگر ٹکڑی نے بھی یہی لکھا ہے اور اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ چار عصر عشاء سے قبل اور چار عشاء کے بعد کی مسنون ہیں۔ اسی میں زیادہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ عصر سے قبل دو رکعات بھی سنت ہیں۔ تاہم محل الاصل کی مذکورہ بالا روایت پر ہی کیا جاتا ہے۔ ان مسنون نمازوں کی اساس ائمہ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من اذنا بئو علی اثنتی عشرة رکعة  
فی الیوم واللیلة فی اللہ لفی بیتاً

جس شخص نے دن رات میں بارہ رکعات  
پر، ہمیشگی اختیار کر لی اللہ تعالیٰ اس کے لیے

فی الجنة رکعتیں قبل الضحیٰ  
 واربیع قبل الظہود رکعتیں بعد  
 ضحیٰ و رکعتیں بعد المغرب و رکعتیں  
 بعد الشاء۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی ان پر ہمیشگی فرمائی اور ایک یا دو بار کسی خدا کی بنا پر چھوڑ  
 کے سوا، آپ نے انہیں کبھی نہ چھوڑا۔ اور یہی سنت کی تشریح ہے۔ ان میں سے زیادہ مؤکد نماز  
 فجر کی دو رکعتیں ہیں، اس لیے کہ ان کے بارے میں تفسیر تریغین میں ہے کہ کسی اور سنت نماز کے مطلق  
 نہیں مگر جیسا کہ حضرت عائشہؓ فرمائی ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا:

رکعتا الضحیٰ خیر من الدنیا وما فیہا  
 اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت کے مطابق، "وَأَوَّلُ بَأْسِ الشُّجُورِ  
 سے مراد نماز فجر کی ہی دو رکعات ہیں۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے  
 فرمایا:

"ان دونوں رکعات کو پڑھا کرو، کیونکہ ان میں بہت زیادہ ثواب ہے۔"

نیز فرمایا:

"نماہ تیس گھنٹے رو رہو، لیکن ان رکعات کو ضرور ادا کرو۔"

نیز صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت راوی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
 ہر روز نماز کے قبل چار رکعتیں پڑھتے تھے، ان راویوں میں حضرت ابویوب الانصاریؓ جیسے صحابہ  
 کرامؓ شامل ہیں اور اس بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک قول بھی مروی ہے  
 کہ اگر تم صبح اٹھ کر کریں گے، اور حضرت عبیدہ السلمانیؓ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کسی بات پر اتنے  
 متفق نہ تھے، جتنے نماز فجر سے پہلے چار رکعتوں کی جن فیکت (پابندی) سے ادا ہو گئی، اور ایک  
 بہن کی عذبت میں دوسری بہن سے نکاح کی حرمت پر متفق تھے۔ پھر یہ چاروں رکعات ہمارے  
 نزدیک ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک انہیں دو سلاموں کے  
 ساتھ ادا کیا جائے، ان کی دلیل حضرت عبیدہ اللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے ائمہ ائمہ میں  
 حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت کی طرح، "دن رات میں بارہ رکعتوں کی روایت نقل کی ہے  
 جس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ "فجر سے قبل چار رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ" ہمارا استدلال  
 حضرت ابویوب الانصاریؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد چار رکعتیں پڑھا کرتے تھے، میں نے عرض  
 کیا کہ یا رسول اللہؐ کو کس نماز ہے، جس پر آپؐ مداومت فرماتے ہیں، تو آپؐ نے

فرمایا کہ:

یہ وہ گھڑی ہے جس میں آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں اور میں یہ چاہتا ہوں کہ ان میں میرا جو پہلو عمل پہنچے وہ کوئی نیک عمل ہو، میں نے پوچھا کہ کیا ان چاروں رکعتوں میں قراوت ہے، کہا کہ ہاں، میں نے عرض کیا ایک سلام کے ساتھ یا دو سلاموں کے ساتھ، فرمایا ایک سلام کے ساتھ۔

یہ روایت اس باب میں نقص مرتب ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں سلام سے مراد تشہد ہے، اس لیے کہ تشہد میں شہادت کے ساتھ لفظ سلام بھی آتا ہے جیسا کہ پیچھے بیان ہوا اور الاصل میں مذکور ہے کہ قاز عشاء سے قبل چار رکعتیں ادا کرنا خوب ہے، تو وہ اس لیے کہ ان رکعات کا سنت مؤکدہ ہونا ثابت نہیں، کیونکہ تو ان کا اتم المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث میں ذکر ہے اور نہ ہی کسی اور روایت میں یہ مروی ہے کہ آپؐ ای سنتوں پر موافقت فرماتے تھے، اسی لیے ان کی تفصیل میں روایات کا اختلاف پایا جاتا ہے! بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے چار رکعتیں پڑھیں، اور بعض میں ہے کہ آپؐ نے دو رکعات ادا فرمائیں لیکن چار رکعات پڑھنا ہی بہتر ہے، اس لیے کہ اتم المومنین حضرت اُمّ حنیفہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتی ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا:

من صلی أربع رکعات قبل العشاء  
كانت له الجنة من النار۔  
جو شخص عصر کے قبل چار رکعات پڑھ لے  
تو یہ اس کے لیے جہنم کی آگ سے احوال  
ثابت ہوں گی۔

اور الاصل میں مذکور ہے کہ اگر قاز مغرب کے بعد وہ پھر رکعات ادا کرے، تو وہ انوار ہیں  
و تو بہ کرنے والوں میں شامل ہو جائے گا: اور پھر یہ آیت مذکور ہے:  
رَبُّكَ كَمَا تَلِیْلًا ذَلِیْلًا مِّنْ خَفَوُ الرَّائِی  
والا ہے۔

اور الاصل میں یہ جو مذکور ہے کہ قاز عشاء سے قبل چار رکعتیں ادا کرنا خوب ہے، صحت ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان نفلوں کا سنت مؤکدہ رات ہے، ہونا ثابت نہیں مثلاً اگر کوئی شخص انہیں ادا کرے تو خوب ہو گا، البتہ قاز عشاء قاز ظہر کے مشابہ ہے کہ جیسے اس سے قبل ادا اس کے بعد نفل مانا جا کر ناجائز ہے تو اس سے قبل ادا اس کے بعد بھی اس کی اجازت ہے، اور اگر کوئی نے جو قاز عشاء کے بعد چار رکعتوں کا ذکر کیا ہے تو اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی موقوفہ و مرفوعہ روایت ہے کہ ان کے روایت کردہ یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من صلی بعد العشاء أربع رکعات  
كان له كمثلهن من لیلة القدر۔  
جو شخص نے قاز عشاء کے بعد چار رکعتیں  
پڑھیں اسے ان رکعتوں کے برابر شب قدر

میں نماز ادا کرنے کا ثواب ملے گا۔

نیز ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ:-

اُن سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام رمضان المبارک کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا رمضان المبارک میں قیام کہاں ہوتا تھا، آپ ہمیشہ نماز عشاء کے بعد چار رکعات ادا فرماتے تھے، ان چاروں رکعات کے سنس اور طوالت کے بارے کچھ نہ پوچھیے اور پھر آپ تین رکعت وتر پڑھتے تھے۔

جمعہ سے قبل اور اس کے بعد کی سنتوں کے متعلق اختلاف ہے اور الاصل میں مذکور ہے کہ جمعہ سے قبل اور جمعہ کے بعد چار چار رکعتیں سنت ہیں، اگر کسی نے بھی یہی لکھا ہے، مگر علماء دینی امام ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ نماز جمعہ کے بعد چار رکعات ہیں، ایک قول کے مطابق یہی حضرت علیؓ کا بھی مسلک ہے اور وہ جو ہم نے ذکر کیا کہ آپ نماز جمعہ کے بعد چار رکعات پڑھتے تھے، وہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا مسلک ہے امام محمدؒ کتاب النجوم میں کہتے ہیں، کہ مسکن اتنی دیر تک جامع مسجد میں رہ سکتا ہے جتنی دیر میں چار یا پھر رکعات پڑھی جا سکتی ہیں۔ نماز جمعہ سے قبل چار اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ،

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ سے قبل چار رکعتیں پڑھتے تھے۔“

غلاوہ انیس اس لیے بھی کہ جو نماز ظہر ہی کی طرح ہے، اور چونکہ ظہر سے قبل بھی چار رکعات ہیں، تو اس طرح نماز جمعہ سے بعد بھی چار ہی رکعتیں ہوں گی۔ امام ابو یوسفؒ اپنے قول کی دلیل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے اس مسلک میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اور فعل دونوں پر عمل ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ایک حدیث میں ہے کہ آپؐ نے نماز جمعہ کے بعد چار رکعات پڑھیں اور دوسری حدیث میں ہے کہ آپؐ نے نماز جمعہ کے بعد دو رکعات ادا فرمائیں، لہذا ہم نے آنحضرتؐ کے قول اور فعل دونوں کو جمع کر دیا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نمازی کو چاہیے کہ وہ پہلے چار رکعتیں پڑھے اور پھر دو رکعتیں حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے، تاکہ وہ فرض نماز کے بعد اس کے مساوی نفل نماز ادا کرنے والا قرار پائے، جبکہ ظاہر روایت کی وجہ وہ روایت ہے جو آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا

”مَنْ كَانَ مُصِيبًا بَعْدَ الْجُمُعَةِ فَلْيَسْكُنْ  
جو شخص نماز جمعہ کے بعد نماز پڑھنا چاہے  
تو وہ چار رکعتیں پڑھے۔“

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جو فعل مروی ہے، اس میں اس عمل پر ”مدوامت“ کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ تاہم کسی کو نماز جمعہ کے بعد مزید نماز پڑھنے سے ہم منع نہیں کرتے، بلکہ ہمارا موقف یہ ہے کہ جمعہ کے بعد سنت چار رکعات ہیں، اس سے زیادہ نہیں، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

فصل: (دوم)

## سنت نماز میں قراءت کا بیان

سنت نماز کی تمام رکعتوں میں قراءت کرنا فرض ہے، اس لیے کہ سنت نماز نفل نماز ہوتی ہے اور چونکہ نفل نماز کا ہر شفع (حقت، حقت، عینہ و عینہ ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نفل نماز میں سابقاً بیان کر آئے ہیں، لہذا اس نماز کا ہر شفع (حقت، حقت، فرض نمازوں کے پہلے حقت، حقت کی مانند ہوگا اور ہم ان میں قبل حضرت امیر ایوب انصاریؓ کی ایک روایت نقل کر آئے ہیں کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز ظہر کی چاروں رکعتوں میں قراءت کرنے کے متعلق پوچھا تو آیا اس کی چاروں رکعتوں میں قراءت کی جائے، تو آنحضرتؐ نے فرمایا کہ ہاں، واللہ اعلم۔

فصل: (سوم)

## سنت نمازوں کے مکروہات

سنت نماز اور نفل نماز میں حسب ذیل امور مکروہ ہیں: ① امام کا امامت کی جگہ کھڑے ہو کر نفل ادا کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم ان میں قبل بیان کر آئے ہیں جہاں ہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: ہم کیا تم میں سے کوئی شخص اس بات سے قاصر ہے کہ اس نے جہاں نماز ادا کی ہو، اس سے کچھ آگے یا پیچھے ہو کر نماز ادا کرے؟

تاہم مقتدی کے لیے اسی جگہ نماز ادا کرنا مکروہ نہیں کیونکہ امام کے حق میں کراہت کی وجہ اشتباہ ہے اور اشتباہ والی یہ بات مقتدی کے حق میں نہیں پائی جاتی، تاہم اس کے لیے مستحب ہے کہ وہ وہاں سے خصوصاً بہت ادھر ادھر ہو جائے تاکہ مصطفیٰ ثروت جائیں اور غلواد پر جماعت کا اشتباہ مکمل طور پر ختم ہو جائے، جیسا کہ اوپر گذرا: ② کوئی سنت یا نفل نماز اس وقت ادا کرنا بھی مکروہ ہے جب لوگ باجماعت نماز ادا کر رہے ہوں، یا مؤذن اذان یا اقامت شروع کر چکا ہو، ہاں البتہ نماز فجر کی دو رکعتیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں کہ وہ انہیں مسجد سے باہر ادا کر سکتا ہے اور اگر اسے فساد فتنے فوت ہو جائے گا اندیشہ ہو تو وہ شفتوں کو چھوڑ سکتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نوامد جب نماز کے لیے مسجد میں داخل ہو، تو وہ یا تو فرض نماز ادا کر گیا ہو گا اور یا پھر اس نے ابھی فرض نماز ادا کی ہوگی، تو اگر اس نے فرض نماز ادا کی ہو تو پھر وہ اس وقت مسجد میں داخل ہوا ہوگا۔ جب مؤذن اقامت شروع کر چکا ہو، یا پھر وہ اس وقت آیا ہوگا جب نماز شروع ہو چکی ہو، اگر تو وہ اس وقت آیا ہو جب مؤذن اقامت شروع کر چکا ہو تو اس کے لیے مسجد میں ہر قسم کی نفل نماز ادا کرنا مکروہ ہوگی، خواہ وہ نفل



فاز فخر کی سنتیں ہوں، یا کوئی اور فاز ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں اس پر باجماعت نماز  
موقوف نماز کرنے کا الزام آئے گا، حالانکہ ارشاد نبوی ہے:  
مَنْ كَانَ يَوْمًا يَوْمَ الْآخِرَةِ جَوْفَ الْوَقْفِ لِقَاءِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ  
فَلَا يَقْعُ فِي مَوَاقِعِ الشُّهُمِ۔  
پرایمان رکھتا ہے، وہ جہت کے  
مواقع سے بچے۔

ربا مسجد سے باہر نفل نماز پڑھنے کا مسئلہ، تو اس کے متعلق بھی یہی حکم ہے  
اور اگر وہ ظہر کی دو رکعات (فرض) ہیں تو ان کے لیے بھی حکم کی وہی تفصیل ہے، جو ہم اوپر  
بیان کر آئے ہیں، اس لیے کہ تکبیر تحریر میں شامل ہونا نفل نماز ادا کرنے سے بہتر ہے۔ نبی اکرم صلی  
اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

تَكْبِيرَةُ الْاِفْتِتَاحِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا تَكْبِيرُ تَحْرِيرٍ مِثْلُ شَرِيكِ هِزْنٍ اَوْ دَيْنَا اَوْ دَقِيْقَا  
سے بہتر ہے۔

اور نفل نماز کا ہر حال یہ مقام ہیں اور چونکہ تکبیر تحریر میں شریک ہونے کی صورت میں  
نفل نماز کے اور نفل نماز ادا کرنے کی صورت میں تکبیر تحریر کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہے  
جن میں سے تکبیر تحریر کا ثواب دیا ہے لہذا تکبیر تحریر میں شامل ہونا حصول ثواب کے لفظ نظر  
سے زیادہ بہتر ہے، بخلاف نماز فخر کی دو رکعت (رکعتوں کے، کیونکہ ان کے بارے میں اتنی  
ی تاکید ملتی ہے، جتنی تاکید تکبیر اولیٰ کی مروی ہے، فرمان نبوی ہے:

نماز فخر کی دو رکعتیں دنیا و دینیات سے بہتر ہیں:

بَلَدُهُ وَتَكْبِيرُ تَحْرِيرٍ يَكُونُ اس سے آئے اس حکم کی تفسیر میں مشائخ  
کے مابین اختلاف رائے ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں، کہ اس مسئلے کا اصل حوالہ  
یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس وقت امام کے قریب پہنچا، جب وہ تکبیر اولیٰ کہہ چکا  
تھا۔ اور سورۃ کی تلاوت شروع کر چکا تھا: تو اسے فخر کی دو رکعات (مسئلہ مزید)  
یعنی چاہیں، تاکہ اسے تکبیر تحریر کی کمزوری ہوئی فضیلت کی جگہ سنوں نماز ادا کرنے  
کی فضیلت حاصل ہو سکے، کیونکہ یہاں تکبیر اولیٰ کی فضیلت کا حصول تو قطعاً  
— ممکن نہیں ہے، تو جب اس کے لیے ان میں سے ایک فضیلت کا حصول ممکن  
ہو جائے، تو اسے دوسری فضیلت حاصل کرنی چاہیے، لیکن اگر امام نے ابھی تکبیر  
اولیٰ کہی ہو تو اسے امام کے ساتھ شامل ہو کر تکبیر اولیٰ کی فضیلت حاصل کرنی چاہیے، اس لیے کہ قریب  
دونوں فضیلتوں میں تداخل واقع ہو گیا ہوگا لہذا اگر باجماعت نماز کی فضیلت شامل کلمے سے تائید و تقویت  
حاصل ہو جائے گی، لہذا اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا کہ یہ کہ اس مسئلے کا حوالہ  
اس کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ امام محمد علیؒ نے لکھا ہے، کہ اگرچہ مؤرخین اوقات

شروع کر چکا ہو تو اس کے باوجود اگر اسے ایک رکعت امام کے ساتھ حاصل ہونے کی توقع ہو تو وہ نفل مستحب اور اکرے، گو درجے میں دونوں یکساں ہیں، جیسا کہ اوریبان ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اگر وہ نماز میں فوراً شامل ہو گیا۔ تو نماز فجر کی سنتوں کی فضیلت مکمل طور پر محو ہو جائے گی اور اگر اس نے امام کے ساتھ شامل ہونے سے قبل دو رکعات ادا کر لیں، تو اس کا تکبیر اولیٰ کا ثواب مکمل طور پر نہ چھوٹے گا، اس لیے کہ ایک پہلو سے تکبیر اولیٰ نماز کے اختتام تک برقرار رہتی ہے، کیونکہ تکبیر اولیٰ ہی تکبیر تحریر ہے اور وہ (تحریر) اس وقت تک برقرار ہے جب تک کہ ارکان نماز باقی ہیں اور چونکہ نماز کی نیت برقرار رہنے کے باعث کسی دوسری تکبیر اولیٰ برقرار رہتی ہے لہذا ایک پہلو سے اس کی فضیلت حاصل کرنے والا شمار ہو گا۔ اس کے علاوہ اسے باجماعت نماز کی فضیلت بھی حاصل ہو جائے گی، ارشاد نبوی ہے :

من ادا رکعتين المنجدة فقد جسد شخص بے نماز فجر کی ایک رکعت ادا دکھا۔

پای۔ اس نے پوری نماز کو پایا۔

علاوہ انہیں اس سے بھی کہ اس نے نماز کا اکثر حصہ پایا ہے۔ کیونکہ اس کی فقط ایک رکعت چھوٹی ہے اور اسے ایک مکمل رکعت اور قعدہ مل گیا ہے۔ اور چونکہ اکثر شی کی شے کے حکم میں ہوتی ہے لہذا یہاں نماز فجر کی دو (سنتوں) رکعات کو پڑھ لینا زیادہ بہتر ہو گا، لہذا اس صورت کے جب اسے دونوں رکعتوں کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو۔ اس لیے کہ جب دونوں رکعتیں چھوٹ جائیں گی۔ تو نماز کے اصلی ارکان میں سے کوئی رکعت بھی باقی نہ رہے گا، اور نماز کا جو حضورؐ اس کا حصہ پیچھے لگا بھی، تو کم ہونے کے باعث اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا اس لیے کہ چھوٹ جانے والا حصہ زیادہ اور اکثر ہے۔ اور چونکہ شی کا اکثر حصہ کل شی کے حکم میں ہوتا ہے لہذا دونوں (فرض) رکعات فوت ہو جانے کی بنا پر وہ ان کے حصول ثواب سے محروم رہ جائے گا۔

بنا بریں اسے باجماعت نماز کو ہی اختیار کر لینا چاہیے اس لیے کہ امام کیساتھ شامل ہو جانے سے باجماعت نماز ادا کر کے کا ثواب ملے گا، جیسا کہ شی اگر مصلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں :

”باجماعت نماز اکیلے نماز پڑھنے کی نسبت، پچیس گنا زیادہ فضیلت رکھتی ہے۔“

دوسری روایت میں ہے کہ ستائیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے۔“

لہذا باجماعت نماز میں شامل ہونا بھی زیادہ بہتر ہو گا، واللہ اعلم۔

اور اگر وہ مسجد میں داخل ہوتے ہی اپنی نماز شروع کر دے اور اس کے بعد مؤذن اقامت شروع کر دے، تو اس کی بھی حسبِ ذیل دو صورتیں ہیں۔ یا تو اس نے نفل نماز شروع کی ہوگی، یا پھر فرض نماز شروع کی ہوگی۔ اگر تو اس کے نفل نماز شروع کی ہو۔ اور پھر جہاں

کھڑی ہو جائے، تو وہ اس شفع جفت سے، کو مکمل کرے جسے وہ شروع کر چکا ہے۔ اور اس سے زیادہ نہ پڑھے جفت سے، شفع، کو مکمل کرنے کا حکم اس لیے کہ اسے باطل ہونے سے بچانا ضروری ہے اور وہ اس پر قادر بھی ہے، تاہم وہ دو رکعات سے زیادہ نہ پڑھے۔ اس لیے کہ نقل نماز شروع کرنے سے دو رکعت سے زیادہ نماز واجب نہیں ہوتی، لہذا دو سے زیادہ رکعات پڑھنا ایسے ہی ہوگا۔ جیسے از سر نو نقل نماز شروع کرنا اور ہمادہ یہ بیان کرے ہیں کہ اقامت ہو جانے کے بعد نقل نماز شروع کرنا جائز نہیں ہے اور اگر اس نے فرض نماز شروع کی ہو اور اس دوران اقامت ہو جائے تو اگر وہ نماز فجر ہی ادا کر رہا ہو تو اس صورت میں وہ اپنی نماز کو فوراً توڑ دے، تاؤ تکیہ اس نے اپنی ایک رکعت مکمل نہ کی ہو، کیونکہ یہاں یہ نماز توڑنا اگرچہ بظاہر نقصان ہے، مگر یہ معنوی طور پر نقصان نہیں ہے ایسے کہ اب اس کے پچاس اپنی نماز کو مکمل اور اکمال ادا کرنا ممکن ہوگا اور جس طرح کہ کسی عمارت کو بہتر طور پر مکمل کرنے کیلئے گرا دینا اس کو خراب کر دینا نہیں ہوتا، جیسے اگر کوئی شخص مسجد کو اس لیے شہید کر دے تاکہ وہ اسے زیادہ خوبصورت طریقے سے تعمیر کرے، تو وہ گنہگار نہ ہوگا، لیکن اگر اس نے اپنی ایک رکعت مسجد کے ساتھ مکمل (مستقیمہ) کر لی ہے، تو اب وہ اپنی نماز کو باطل نہ کرے، کیونکہ وہ اپنی نماز کا بیشتر حصہ ادا کر چکا ہے۔ اور شیخ کا اکثر حصہ گل شیخ ہی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور فرض نماز مکمل ہو جائے۔ بعد ٹوٹنے کا احتمال نہیں رہتی اور وہ اپنی نماز ادا کرنے کے بعد بھی باجماعت نماز میں شامل نہ ہو، کیونکہ نماز فجر کے بعد نقل ادا کرنا مکروہ ہے۔ اور اگر وہ نماز ظہر میں ہو، تو اگر اس نے ایک رکعت ادا کر لی ہو، تو وہ اس کے ساتھ ایک رکعت اور ادا کرے، کیونکہ اس کے لیے ایک طرف اپنی ادا شدہ نماز کو بچانا ممکن ہے۔ تو دوسری جانب جماعت کی فضیلت کا حصول بھی ممکن ہے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک کے مطابق باجماعت نماز ادا کرنا پچیس درجے زیادہ فضیلت رکھتا ہے، اور اگر وہ دو رکعات پڑھ چکا ہو تو وہ قعدہ میں بیٹھ کر سلام پیرے جیسا کہ ہم اور یہ بیان کر آئے ہیں، اسی طرح اگر وہ تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہو تو وہ اس کا سجدہ کرنے سے قبل، تشہد کی جانب لوٹ جائے اور سلام پیرے دے مگر حالت قیام میں کھڑے کھڑے سلام نہ پیرے اس لیے کہ اس نے پہلے جو قعدہ کیا تھا وہ سنت تھا، جب کہ آخری قعدہ فرض ہوتا ہے، لہذا اس کے لیے لازم ہے کہ وہ تشہد کی جانب لوٹ جائے اور سلام پیرے دے، تاکہ اس کی بعد رکعات نقل ہو جائیں، لیکن اگر وہ تیسری رکعت کا سجدہ کر چکا ہو، تو وہ اپنی اس نماز کو مکمل کرے، اس لیے کہ وہ اپنی نماز کا اکثر حصہ مکمل کر چکا ہے، لہذا باقی کیلئے اسے باطل نہ کرنا اتنا ہی ممکن نہ ہوگا، لہذا وہ اپنی نماز مکمل کرنے کے بعد امام کے ساتھ نقل نماز کی نیت سے شامل ہو جائے، اس لیے کہ مرد ہی ہے۔

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ مسجد الخیف میں نماز پڑھائی، تو آپ نے

دیکھا کہ وہ آدمی صف کے پیچھے کھڑے ہیں، تو آپ نے فرمایا کہ انہیں میرے پاس  
لے آؤ، تو جب انہیں بلایا گیا۔ تو وہ سخت گھبرائے ہوئے آئے۔ آپ نے پوچھا کہ  
تو یہیں کیا ہو رہا ہے، کہ تم ہمارے ساتھ نماز میں شامل نہیں ہو سکتے تو انہوں نے  
کہا کہ ہم نے اپنے گھر میں نماز ادا کر لی تھی، تو آپ نے فرمایا کہ جب تم اپنے گھر میں نماز ادا کر چکے ہو اور پھر  
نہیں جماعت مل جاتے تو اس کے ساتھ بھی نماز ادا کر لو ادا سے تم نفل نماز سمجھو۔

اور یہ واقعہ نماز ظہر کا ہی ہے۔ امام ابو یوسف سے بھی الاملاء میں بھی یہی روایت مروی  
ہے۔ اور اگر وہ پہلی ہی رکعت میں ہو اور اس کے ابھی ایک رکعت کا مسجد بھی نہ کیا ہو، تو  
اس کا کتب میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا، تاہم صحیح قول ہی ہے کہ وہ امام کے ساتھ شامل ہونے  
کی غرض سے، اس نماز کو باطل کر دے تاکہ اسے پیکر اولیٰ کا ثواب حاصل ہو جائے، کیونکہ اگر  
نماز ایک رکعت سے کم ہو، تو اسے نماز شمار نہیں کیا جاتا، جیسے اگر وہ تیسری رکعت میں ہو  
اور اس کے مسجد نہ کیا ہو، تو وہاں اسے واپس لوٹ آئے کا حکم ہے، نماز عصر اور نماز عشاء کا  
بھی یہی حکم ہے، تاہم نماز عصر کی صورت میں وہ اپنی نماز مکمل کر کے باجماعت نماز میں شامل نہ  
ہو، کیونکہ نماز عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا مکروہ ہے، لہذا وہ مسجد سے باہر نکل جائے اس لیے  
کہ مسجد سے چلے جانے میں مسجد میں ٹھہرے رہنے کی نسبت امام کی مخالفت کم ہے اور اگر  
نماز مغرب ہو، تو اگر اس نے ایک رکعت ادا کی ہو تو وہ اسے باطل کر دے، اس لیے کہ  
اگر اس کے اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملے، تو اکثر نماز ادا ہو جانے کے باعث اس کے  
لیے نماز کو باطل کرنا محکم نہ ہوگا، اور اگر اس نے یہاں نماز کو توڑ دیا تو وہ نماز مغرب سے  
قبل دو رکعت نفل ادا کرنے والا شمار ہوگا، حالانکہ اس کی مخالفت ہے اور اگر اس نے تیسری  
رکعت کا مسجد نہ کیا ہو تو وہ نماز جاری رکھے اور نماز کے بعد بھی امام کے ساتھ شامل  
اس لیے کہ یا تو وہ امام ہی کی طرح تین ہی رکعات بطور نفل ادا کرے گا، تو تین رکعات نفل  
پڑھنا لازم آئے گا جو شریعت میں جائز نہیں ہے، یا پھر وہ چوتھی رکعت بھی اس کے ساتھ ملائے گا، تاہم  
سچے امام کی مخالفت لازم آجائے گی تاہم امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ وہ امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور جب امام  
فارغ ہو تو وہ اپنی نماز کا آخری شلوع (خفت حصہ) مکمل کرنے کے لیے ایک مزید رکعت  
پڑھے۔ بشرطہ یہی کہ قائل ہے کہ وہ امام ہی کے ساتھ سلام پھیر دے۔ اس لیے  
کہ یہ تغیر تین فرائض امام کی اقتدا کی بنا پر ہے، جو جائز ہے، جیسے کہ جب مسبق امام کو قعدہ  
میں پانا ہے، تو وہ امام کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے، حالانکہ نماز کی ابتدا قعدہ کے ساتھ  
نہیں ہوتی تو صریحہ میں امام کی پابندی لازم نہیں ہوتی، تو اسی طرح یہاں بھی تبدیلی درست ہوگی۔ اور اگر  
وہ امام کے ساتھ شامل ہو رہی جائے۔ تو اسی صورت میں وہ چار رکعتیں ہی مکمل کرے، جیسا کہ امام  
ابو یوسف کا قول ہے۔ اس لیے کہ دوسری رکعت کے لیے اٹھنے ہی اس پر دو رکعتوں کا پورا  
کرنا لازم آجائے گا، کیونکہ ایک رکعت نفل ادا کرنا جائز نہیں، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود  
کا قول ہے :

”بجز اہل کعبہ بھی ایک رکعت نماز ادا کرنا جائز قرار نہیں دیتا“

لہذا وہ امام کے ساتھ شامل ہونے کی صورت میں اپنی چار رکعتیں ہی مکمل کرے۔ یہ حکم اس وقت ہے۔ جب اس کے ابھی فرض نماز ادا نہ کی ہو، لیکن اگر وہ مسجد میں داخل ہوئے سے قبل فرض نماز ادا کر چکا ہو، تو اگر تو وہ ایسی نماز ہے جس کے بعد نفل مکروہ نہیں تو وہ امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور نہ نہیں۔

## فصل (چہارم) مسنونوں کے قضا ہو جانے کا بیان

ہمارے ائمہ کرام کے درمیان نماز فجر کی دو رکعات (مسنون) کے سوا باقی مسنون نمازوں کے متعلق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اگر اگر وہ قضا ہو جائیں تو ان کی قضا نہیں ہے و خواہ وہ اکیلی ہی قضا ہوئی ہوں، یا فرض کے ساتھ یا بجز امام شافعیؒ اپنے ایک قول میں وحروں پر قیاس کرتے ہوئے ان کی قضا کو واجب قرار دیتے ہیں۔ ہمارا استدلال ائمہ المؤمنین حضرت ام سلمہؓ کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

”ہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عصر کے بعد میرے حجرے میں تشریف لائے، تو آپ نے دو رکعات ادا فرمائیں۔ تو میں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! یہ کیسی دو رکعات تھیں آپ ازیں قبل تو انہیں ادا نہیں فرماتے تھے اپنے حجرے فرمایا کہ یہ وہ دو رکعات تھیں جو میں نماز ظہر کے بعد پڑھا کرتا تھا، دوسری روایت کے مطابق آپ کے کہا کہ یہ ظہر کی دو رکعات ہیں جو میں ایک وفد کی آمد کی بنا پر ادا کر سکا تھا تو میں نے اس بات کو پسند نہ کیا، کہ میں سب لوگوں کے سامنے نماز ادا کروں کہ وہ مجھے دیکھتے رہیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اگر کبھی میری بھی وہ دو رکعات رہ جائیں تو کیا میں بھی ان کی قضا کروں؟ تو آپ نے فرمایا نہیں“

یہ روایت اس باب میں ”نص“ ہے۔ کہ مسنون نماز کی قضا مستحب و مکمل ہے اور یہ بات چوتھ صرف ہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی اور مسنون کی مسنونیت

رخصتوں میں بھی شرکت کا حق حاصل نہیں ہے لہذا ان کی قضا ضروری نہ ہوگی۔ اس حدیث کے مطابق قیاس کا قضا تو یہ تھا کہ نماز فجر کی سنت رکعات کی بھی قضا ضروری و ہر ایک ہم نے اتھنا یعنی ”بجز العصر“ کی روایت کی رو سے لفظ اس صورت میں ان کی قضا تسلیم کی ہے۔ جب وہ فرض نماز کے ساتھ قضا ہو جائیں، علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت، اپنی کے طریقے سے عبادت ہے جو کسی عمل کو کسی

خاص وقت میں اور کسی مخصوص انداز میں اور کسے کا نام ہے جیسے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کو انجام دیا ہو۔ لہذا کوئی فعل کسی دوسرے وقت میں اور کرنا کھنکھو کا طریقہ نہیں ہو سکتا اور اگر ایسا کیا تو وہ سنت نہیں، بلکہ نقل ہوگا، رہیں غار فجر کی دوست رکعتیں تو اگر وہ منوں سمیت قضا ہو جائیں، تو جو تکبیر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”شب تقریس“ میں ان کو قضا کیا تھا، لہذا اگر ہم بھی ایسا کریں گے۔ تو ہمارا یہ عمل کھنکھو کے طریقے ہی کے مطابق ہوگا، بخلاف وقتوں کے اس لیے کہ قرامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور واجب شیخی سملا فرض ہی کے حکم میں ہوتی ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک گو وہ سنت مؤکدہ ہیں، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ہمیں اس کی قضا کے واجب بننے کا علم ایک روایت کی رو سے ہوا ہے، جو ہم انری قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور غار فجر کی دوست رکعتیں اگر فرضوں سمیت قضا ہو جائیں، تو ”شب تقریس“ والی حدیث کی بنا پر ان کو قضا کیا چکا جیسا کہ مروی ہے :-

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب اُس وادی میں سو گئے اور پھر سورج کی گرمی سے جاگے، تو آپ نے وہاں سے کپچ کیا اور کچھ آگے جا کر پڑاؤ کیا اور پھر حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم دیا انہوں نے اذان کہی، تو آپ نے نماز فجر پڑھائی۔“

اور اگر یہ دو رکعتیں اکیلے ہی قضا ہو جائیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر قضا نہیں، البتہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سورج نکل آنے کے بعد زوال تک وہ ان کی قضا کر سکتا ہے۔ ان کا استدلال ”شب تقریس“ والی مذکورہ روایت سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسل کو آفتاب کے بعد زوال سے قبل ان کو قضا فرمایا تھا، لہذا ان کی قضا سنی وقت ہوگا، جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ سنت نمازیں فرض نمازوں کے تابع ہوتی ہیں۔ اور اگر انہیں ایسے وقت میں قضا کیا جائے، جب ان سے متصل فرض نماز موجو نہ ہو، تو سنت نماز تابع ہونے کے بجائے اصل اور متبوع قرار پائے گی اور سنت مؤکدہ باقی رہے گی، اس لیے کہ ان کا سنت ہونا ان کے تابع ہونے سے مشروط تھا، جب کہ ”غلب تقریس“ میں سنت اور فرض دونوں ہی اکٹھے قضا ہوئے تھے، لہذا انہیں فرض نماز کے تابع برکے کی حیثیت سے قضا کیا گیا، جس کی کمی کو اختلاف نہیں، اختلاف تو نقطہ اس صورت میں ہے۔ جب وہ اکیلے قضا ہو جائیں، لہذا انہیں تنہا قضا کرنے کی کوئی وجہ نہیں، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اسی بنا پر دیگر سنت نمازیں بھی قضا نہیں کی جائیں۔

ملہ علیہ تقریس کی روایت سے وہ روایت مراد ہے جس میں ذکر کیا گیا ہے کہ ایک مہاجر نے سفر میں آپؐ سے صحابہ کرام نماز فجر کے لیے دعا کی کہ تم مجھے آپؐ نے دوسری وادی میں پہنچ کر جمع اذان و اقامت کے باجماعت نماز اور اذان غنائی۔

(۲)

## نماز تراویح

ہر وہ نماز میں جو صحابہ کرام کی سنت ہیں۔ ان میں نماز تراویح سرفہرست ہے، نماز تراویح پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی؛

۱۔ نماز تراویح کا وقت اور اس نماز کی حیثیت؛

ب۔ نماز تراویح کی رکعات؛

د۔ نماز تراویح کے امور مستثنیٰ اور۔

ه۔ فوت یا قضا ہو جانے کی صورت میں قضا کا حکم۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

نماز تراویح سنت ہے، حقیقیہ

۱۔ نماز تراویح کا وقت اور ان کی حیثیت: زیادہ نے بھی امام ابوحنیفہ سے

یہی روایت نقل کی ہے کہ: رمضان المبارک میں قیام کرنا نماز تراویح ادا کرنا سنت ہے جس کو چھوڑنا نہ چاہیے؛ امام محمد سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: نماز تراویح سنت ہے، عمر بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نہیں ہے، کیونکہ آپ کی سنت وہ ہے جس پر آپ نے بیشکی اختیار فرمائی ہو اور اسے ایک یا دو بار کے سوا، وہ بھی کسی ذکر کی بنا پر کبھی نہ چھوڑا ہو جب کہ یہاں حال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز پر بیشکی نہیں فرمائی، بلکہ اسے محض چند راتوں میں ادا کیا ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ آپ نے اس نماز کو باجماعت طریقے سے محض دو راتیں پڑھایا تھا، جبکہ بعد آپ نے اسے باجماعت ادا کرنا چھوڑ دیا تھا اور فرمایا تھا کہ مجھے یہ خدشہ ہے کہ کہیں تم پر یہ نماز فرض نہ ہو جائے؛ لیکن چونکہ صحابہ کرام نے اس پر بیشکی اختیار فرمائی ہے لہذا یہ صحابہ کرام علی سنت ہوئی۔

## فصل ہشتم، نماز تراویح کی رکعات

نماز تراویح کی دس تسلیات (سلاموں) کے ساتھ کل بیس رکعات ہیں جنہیں پانچ آرام کے وقفوں (ترویج) میں ادا کیا جاتا ہے۔ ہر دو تسلیات (سلاموں) کے بعد ایک آرام کا وقفہ (ترویج) ہوتا ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے، جب کہ امام مالکؒ کے ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کی پچیس اور دوسرے قول کی رو سے چھتیس رکعات ہیں۔ اس بارے میں صحیح قول اکثر علماء کا ہے، اس لیے کہ مروی ہے :

”حضرت عمر فاروقؓ نے رمضان المبارک کے چھٹے میں صحابہ کرامؓ کو جمع کیا اور حضرت ابی ثنیٰ کعبؓ کو امامت پر مامور فرمایا ہوا جنہیں ہر رات بیس رکعتیں پڑھانے تھے۔“

اور یہ صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی ان کے اس عمل کی مخالفت نہ کی، لہذا اس پر گویا ان کا یہ اجماع ہو گیا تھا۔

رہا نماز تراویح کا وقت تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا وقت نماز عشاء اور نماز وتر کے مابین ہے، لہذا اسے وتروں کے بعد یا کرنا جائز ہوگا، جب کہ اکثر مشائخ کے نزدیک اس کا وقت عشاء سے لے کر طلوع صبح صلیق تک ہے، لہذا عشاء کے تابع ہونے کی بنا پر، نماز عشاء سے قبل نہیں ادا کرنا جائز ہوگا، جیسے نماز عشاء کی سنتوں کا یہی حکم تھا اور ان طہنی اس امام کے متعلق لکھتے ہیں جس نے بھول کر لوگوں کو بلا وضو نماز عشاء پڑھا دی پھر اس کے بعد کسی اور امام نے نماز تراویح کا وضو حالت میں پڑھا لی، بعد ازاں یہ اختلاف ہو گیا پہلا امام کہ وضو نہ تھا تو اس پر نماز عشاء اور نماز تراویح دونوں کا اعادہ ضروری ہوگا، عشاء کے اعادہ میں تو شک ہی نہیں، یہی نماز تراویح تو وہ اس لیے کہ نہیں (نماز عشاء کے بعد طلوع صبح صادق تک پڑھا جاتا ہے، کیونکہ یہی اس کا صحیح وقت ہے۔ پھر کیا نماز تراویح کو نصف شب تک مؤخر کرنا درست ہے؟ یا نہیں بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ وہ نماز عشاء کے تابع ہے۔ اور یہ کہ نماز عشاء کو نصف شب تک مؤخر کرنا مکروہ ہے لہذا نماز تراویح کو بھی مؤخر کرنا مکروہ ہوگا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں کیونکہ یہ قیام ایل ہے اور قیام ایل مکورات کے آخری حصے میں ادا کرنا افضل ہوتا ہے۔



## فصل (۱) منقہ نماز تراویح کے امور مستونہ (انتہیں)

نماز تراویح میں حسب ذیل باتیں مستونہ ہیں :

- ① اسے باجماعت طریقے سے مسجد میں ادا کرنا ؛ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنی رات میں نماز تراویح پڑھائی مسجد میں باجماعت طور پر پڑھائی اسی طرح صحابہ کرام نے بھی اسے مسجد میں پیشہ باجماعت ہی ادا فرمایا ، لہذا نماز تراویح کو مسجد میں باجماعت طریقے سے ادا کرنا ہی سنت ہوگا ، پھر مشائخ کے مابین جماعت اور مسجد کے سنت ہونے کی کیفیت میں اختلاف ہے کہ آیا وہ ”سنت عین“ ہے ۔ یا سنت علی الکفایت یعنی مشائخ نے اسے سنت ”علی الکفایت“ قرار دیا ہے ، کہ اگر کچھ لوگ اسے مسجد میں باجماعت طریقے سے ادا کر لیں تو یہ سنت باقی لوگوں سے ساقط ہو جاتی ہے ، اور اگر سب لوگ ہی مسجد میں اس کو ادا کرنا چھوڑ دیں ، تو تمام لوگ گنہگار ہوں گے ؛ اور جو شخص اپنے گھر میں اکیلا یا باجماعت نماز تراویح ادا کرے ، تو اسے نماز تراویح ادا کرنے کا ثواب ملے گا۔ کیونکہ اس نے مسجد اور جماعت کے ثواب کو نظر انداز کرنا ہے ۔
- ② نماز تراویح یا قیام رمضان یا وقت کی سنت کی نیت کرنا ، اور اگر اس نے مطلق نماز کی یا نفل نماز کی نیت کی ، تو بعض مشائخ کے ہاں ایسا کرنا جائز نہ ہوگا اس لیے کہ نماز سنت ہے اور سنت نماز مطلق نماز یا نفل نماز کی نیت سے ادا نہیں ہوگی ۔
- ان کی دلیل سن بن زیاد کی امام ابو حنیفہ سے یہ روایت ہے کہ نماز فجر کو درگتیں اگر سنت کی نیت سے ہی ادا کی جائیں ، تو درست ہوتی ہیں ، مگر اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ نماز تراویح اسی طرح باقی کی تمام سنت نماز پر مطلق نماز کی نیت سے ادا کی جا سکتی ہیں ، اس لیے کہ اگر صرف نماز میں سنت ہیں ۔ مگر نفل نماز ، جو نئے سے باہر نہیں ہیں ، جب کہ نوافل کو ”مطلق“ نماز کی نیت سے ادا کیا جا سکتا ہے ، بایں بر احتیاط کا احتیاط نہیں ہے کہ اسے ”نماز تراویح“ یا ”وقت کی سنتوں“ یا ”قیام رمضان“ کی نیت سے ہی ادا کیا جائے تاکہ اختلاف سے بچا جا سکے اور اگر کوئی شخص نماز تراویح کی نیت کے کسی ”فرض نماز ادا کرنے والے“ یا ”نفل نماز پڑھنے والے“ کی اقتدا کرے تو ایک قول کے مطابق اس کی یہ اقتدا جائز ہوگی اور اس کی نماز تراویح درست ہوگی ایک اور قول کی رو سے اس کی اقتدا درست نہ ہوگی اور یہی قول صحیح ہے ، اس لیے کہ اسلاف کے حمل کے خلاف ہونے کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ ہوگا اور اگر یکہ سلام (۱) اور رکعات ادا کرنے والا وہ سلام چھارہ رکعات (۲) ادا کرنے والے کی اقتدا کرے تو ایک

(۳) امام کا پہلی رکعت میں پچیس اور اسی کے بعد ثناء، تعویذ اور تسمیہ اور مقتدی کا فقط نہا پڑھنا سنت ہے، البتہ مقتدی کے لیے تعویذ پڑھنے میں اختلاف ہے جس کی بنیاد اس مسئلے پر ہے کہ آیا تعویذ ثناء کے تابع ہے یا اقتدار کے جیسا کہ ہم ازیں قبل اپنے مقام پر بیان کر چکے ہیں۔ ————— تشبہ میں اگر تو امام کو معلوم ہو کہ نریادہ دینے تک پیش نماز مقتدیوں پر بارغلاف نہیں ہوتا تو وہ نریادہ دیر تک بھی بیٹھ اور احادیث میں مذکور دعا میں پڑھ سکتا ہے۔

۵ ہر رکعت میں دس آیات کے مساوی قراءت کرنا جس میں زیادہ نے امام ابوحنیفہؒ سے یہ روایت نقل کی ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ اس میں کم از کم اتنی قراءت کی جائے جتنی قراءت کر کے قرائن، یعنی نماز مغرب، میں کی جاتی ہے ایک اور قول کے مطابق اس میں نماز عشاء کے مطابق قراءت کی جائے، کیونکہ نماز تراویح نماز عشاء کے تابع ہے ایک اور قول یہ ہے کہ ہر رکعت میں سب تک آیات تلاوت کی جائیں اس لیے کہ مروی ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے عین اشجیہ پڑھائے اور ان سے قراءت کرنے کو کہا: ان میں سے پتلے کو کہا کہ وہ ہر رکعت میں تیس آیات پڑھے اور دوسرے کو ہر رکعت میں پچیس اور تیسے کو ہر رکعت میں بیس آیات پڑھنے کا حکم دیا، ان میں سے امام ابوحنیفہؒ کا قول ہی ثنات کے مطابق اس لیے کہ نماز تراویح میں ایک بار قرآن مجید ختم کرنا مسنون ہے اور یہ بات امام ابوحنیفہؒ کے قول میں ہی پائی جاتی ہے، جب کہ حضرت عمر فاروقؓ نے جو حکم دیا تھا، وہ ”باب فضیلت“ میں ہے یعنی اگر رمضان المبارک میں دو یا تین مرتبہ قرآن مجید ختم کیا جائے، پھر یہ حکم ان کے اپنے زمانے کے متعلق تھا، جب کہ ہمارے زمانے میں امام کو مقتدیوں کے شوق یا ان کی سستی کو مد نظر رکھ کر قراءت کرنی چاہیے، لہذا وہ نماز میں اتنی ہی قراءت کرے جس سے لوگ جماعت سے برکت مند ہوں، کیونکہ زیادہ لمبی قراءت کی نسبت نمازیوں کی تعداد میں اضافہ زیادہ فضیلت رکھتا ہے۔ پھر افضل یہ ہے کہ نماز تراویح کی تمام رکعات میں یکساں قراءت کی جائے، تاہم اگر یکسانیت نہ ہو، تب بھی قراءت مکروہ نہ ہوگی۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک سلام کے ساتھ ادا کی جانے والی دو فرائض رکعات میں قراءت یکساں کی جاتی چاہیے، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک پہلی رکعت کو دوسری رکعت سے زیادہ اولیٰ کیا جائے، جیسے قرائن میں ہی حکم ہے۔

لے بیان بھی سہرا ہے۔ یہاں تفسیر ادم کے تفسیر ادم لڑ ہے، ہم نے بھی لکھ کر دیا ہے۔

۱) ایک سلام کے ساتھ دو دو رکعات ادا کرنا: ہم اگر اس نے چار رکعتوں کو ایک سلام کے ساتھ ادا کر لیا اور ان کے مابین اس نے "بعد ترتیبہ" قعدہ بھی کیا تو بلاشبہ ہمارے اصولوں کے مطابق نماز جائز ہوگی، کیونکہ ہمارے ہاں اصولاً کئی رکعات کو ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کیا جاسکتا ہے اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ "تعمیر تحریمہ" ہمارے نزدیک نماز کی شرط ہے، رکن نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ ہمارے اس مؤقف میں ہم سے اختلاف کرتے ہیں۔ آگے ہمارے مشائخ میں پھر اختلاف ہے کہ آیا دو سلام کے ساتھ پڑھی جانے والی چار رکعات کی جگہ ایک سلام کے ساتھ ادا کر دہ چار رکعات درست ہیں یا وہ محض ایک سلام سے ادا کی جانے والی نماز ہی کی جگہ ہی جاسکتی ہیں، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک سلام والی نماز ایک سلام والی نماز ہی کی جگہ کافی ہو سکتی ہے۔ دو سلام والی نماز کی جگہ جہیں اس لیے کہ اس سے تعمیر تحریمہ، شائع و اور قیاسی متروک ہو جائے کے باعث سنت متواتر کی مخالفت لازم آتی ہے۔ لہذا یہ فقط ایک ہی سلام والی نماز کی جگہ ہی درست ہوگی۔ جب کہ اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک سلام والی نماز دو سلام والی نماز کی جگہ جائز ہو سکتی ہے اور یہی قول صحیح ہے، اسی طرح اگر کسی نے تراویح کی تمام رکعات کو ایک ہی سلام کے ساتھ پڑھا اور ہر دو رکعات کے بعد اس نے قعدہ کیا تو یہ نماز تمام رکعتوں کی طرف سے جائز ہو جائے گی، اس لیے کہ اس نے نماز کے ارکان اور اس کی شرائط کو پورا کیا ہے، کیونکہ ہر دو رکعات کے بعد نئی تعمیر تحریمہ کہنا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے ہر دو رکعات کے بعد قعدہ کیا ہو، لیکن اگر اس نے قعدہ نہ کیا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز قاسد ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اگر کوئی شخص چار رکعت نماز نفل ادا کرے اور درمیان میں قعدہ نہ کرے اور تعمیری رکعت کے لیے کھٹا ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس نماز کی رو سے اس کی نماز جائز، مگر امام محمدؒ کے ہاں قیاس کے مطابق اس کی نماز قاسد ہوگی، پھر جب یہ نماز ان کے نزدیک اصولی طور پر درست ہے تو پھر کیا ایسی نماز دو سلام والی نماز کی جگہ درست ہوگی، یا محض ایک سلام والی نماز کی جگہ اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ یہ نماز محض ایک سلام والی نماز دو رکعات کی ہی جگہ جائز ہوگی اس لیے کہ سنت یہ ہے کہ پہلا حنفت حصہ (شیخ، مکمل جزو اور چونکہ اس کی تکمیل قعدہ کے ساتھ ہوتی ہے، جو یہاں نہیں پایا گیا، اور کامل شئی ناقص شئی کے ساتھ ادا نہیں ہوئی، لہذا اس سے فقط دو رکعات ہی درست ہو سکتی ہیں، اور اگر اس نے تین رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کیں اور درمیان میں قعدہ نہ کیا تو بعض مشائخ کے ہاں یہ بالکل ہی جائز نہ ہوگا۔ اس حکم کی بنیاد اس مسئلے پر ہے کہ اگر کسی شخص نے تین رکعات نفل ادا کیے اور درمیان میں قعدہ نہ کیا۔ تو بعض کے نزدیک اس کی یہ نماز جائز ہوگی، کیونکہ اگر یہ تین رکعات فرض، یعنی نماز فرض، و نماز سبب کی ہوتیں، تو وہ جائز قرار پائیں، تو اسی طرح نفل نماز بھی جائز

ہوگی، جب کہ بعض فقہاء کے ہاں اس کی یہ نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ تیسری رکعت کے بعد قعدہ کرنا داخل میں مشروع (جائز) نہیں ہے، بخلاف نماز مغرب کے، تاہم یہاں بھی بھیجا کہ اگر گویا اس نے قعدہ کیا ہی نہیں۔ اور اگر وہ قعدہ نہ کرتا تو اس کی نفل نماز جائز نہ ہوتی۔ تو اسی طرح نماز تراویح میں بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر اگر تیسری رکعت میں اس کا کھڑا ہونا معمول کر ہو تو اس پر کسی قسم کی قضا ضروری نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے غلط فہمی میں یہ نماز (نفعل) مشروع کر دی ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس صورت میں ہمارے ہمین ائمہ کے نزدیک قضا لازم نہیں ہوتی اور اگر وہ دانستہ اٹھ کھڑا ہوا تو ان لوگوں کے قول کے مطابق ہوا اس کا جائز قرار دیتے ہیں۔ اس پر دو رکعات کی قضا لازم ہوگی، اس لیے کہ قرآن پر قرار رکھنے کے باعث، اس کی دوسری رکعت با مکمل صحیح ادا ہو گئی ہے، اور چونکہ اس کی ایک اور رکعت اس کے ساتھ شامل کرنے کی وجہ سے اسے مکمل نہیں کیا، لہذا اس پر قضا لازم ہوگی، لیکن جو اثر اسے جائز قرار نہیں دیتے۔ ان کے قول کے مطابق امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر دو رکعات کی قضا ضروری ہوگی۔ مگر امام ابو حنیفہ کے ہاں اس پر کسی قسم کی قضا لازم نہ ہوگی، اس لیے کہ دوسری رکعت کے بعد نہ بیٹھنے کی وجہ سے اس کی تکمیل قرآن ہی فاسد ہو چکی ہے۔ .... مسلمان سے تیسری رکعت کو بغیر تکمیل قرآن کے شروع کرنا لازم آیا جس سے امام ابو حنیفہ کے ہاں قضا لازم نہیں ہوتی، اسی طرح اگر اس نے دس سلام کے ساتھ (جیسے) رکعات پڑھیں، یعنی ایک ایک سلام اور ایک ایک قعدے کے ساتھ تین تین رکعات ادا کیں، تو اس کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے تمام تراویح کو ایک ہی سلام کے ساتھ پڑھ لیا اور قعدہ فقط ان کے آخر میں ایک ہی کیا، تو بعض کہتے ہیں کہ اس کی یہ نماز تمام تراویح کی جگہ کافی ہوگی، جب کہ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ تمام نماز فقط ایک سلام والی نماز (دو رکعتوں) کی جگہ ہی جائز ہوگی اور یہی قول صحیح ہے، اس لیے کہ اس نے ہر دو رکعت کے بعد قعدہ چھوڑ کر خود ہی اس میں غفلت ڈالا ہے۔

۵۹) ہر ایک ترویج (چار چار رکعتوں) کو ایک ہی امام کا پڑھانا، اہل حرمین و اہل بیت اور اسلاف کا اس پر عمل چلا لیتا ایک ترویج (چار رکعات) کو دو امام نہ پڑھا لیں کیونکہ ایسا کرنا اسلاف کے عمل کے خلاف ہے اس لیے اس کے درمیان میں امام کی تبدیلی تراویح کے مابین اختلاف کے مشابہ ہوگی، جو انتخاب کے خلاف ہے اسی طرح ایک ہی امام دو مساجد میں مکمل تراویح نہ پڑھائے، اگر کسی نے ایسا کیا تو بعد میں پڑھائی جانے والی تراویح شمار مذہبی اور مقصدیوں پر اس کا اعادہ لازم ہوگا، کیونکہ مقصدیوں کی نماز سنت اور ان کے امام کی نماز نفل ہوگی اور چونکہ سنت نماز نفل کی نسبت زیادہ قوی ہوتی ہے، لہذا یہاں اقتدار درست نہ ہوگی، اس لیے کہ ایک ہی سنت کو دو مرتبہ ادا نہیں کیا جاسکتا، تاہم اس سے



## فصل ہشتم

## نماز تراویح فوت یا قضا ہو جانے کی صورت میں شرعی حکم

یہاں ایک اور سوال بھی توجہ طلب ہے کہ اگر نماز تراویح فوت ہو جائے یا قضا ہو جائے تو کیا اسے قضا کیا جائے یا نہیں اس بارے میں، ایک قول تو یہ ہے کہ اسے قضا کرنا چاہیے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اسے قضا نہ کیا جائے، اس لیے کہ نماز تراویح نماز مغرب اور نماز عشاء کی سنتوں سے زیادہ تو مؤکد نہیں ہے، تو حیب ان کی قضا نہیں، تو ان کی بھی قضا نہ ہوگی۔

---

# (باب ہفتم، فی صلوة التطوع نفل نماز کا بیان

نفل نماز پر ہماری بحث حسب ذیل عزائمات کے تحت ہوگی؛

۱۔ کیا نفل نماز شروع کر لینے سے واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟  
ب۔ نفل نماز شروع کرنے سے کتنی رکعات واجب ہوتی ہیں؟  
ج۔ افضل نوافل کا بیان؟

د۔ مکروہ نوافل کا بیان؟

ه۔ مکروہ اوقات برائے نوافل اور

ز۔ فرض اور نفل نمازوں میں فرق۔  
تفصیل حسب ذیل ہے؛

۱۔ کیا نفل نماز شروع کر لینے سے واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟

ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نفل نماز شروع کرے، تو اس پر اس نماز کو جاری رکھنا لازم ہو جاتا ہے اور اگر وہ اس نماز کو فاسد کر دے، تو اس پر اس کی قضا لازم ہو جاتی ہے، مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ شروع کر لینے کے باوجود دو نفل نماز کو جاری رکھنا ضروری ہے اور نہ ہی فاسد ہو جانے کی صورت میں اس کو قضا کا لازم قرار پاتا ہے، اس لیے کہ نفل نماز تو محض تبرع و خوشی سے کیا ہوا عمل ہے، اور اس کا قیام ہونا وجوب کے منافی ہے، تو جب اس نماز کو جاری رکھنا ضروری نہیں، تو فاسد ہو جانے کی صورت میں اس کی قضا بھی لازم نہ ہوگی، کیونکہ قضا بھی اصل نماز کے مطابق ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ادا شدہ نماز عبادت ہے اور کسی عبادت کو باطل کرنا حرام ہے، اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے؛

وَلَا تُبْطِلُوا الصَّالَاتِ

اور تم اپنے اعمال کو باطل نہ کرو۔

لہذا اس عمل کو باطل ہونے سے بچانا واجب ہو گا جس سے اس نماز کو جاری رکھنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے پھر جب اس نے اس عبادت کو باطل کر دیا۔ تو اس نے ایک ایسی عبادت کو باطل کیا ہے جس کا ادا کرنا اس پر واجب ہو چکا تھا، لہذا تلا فی ما فات کے لیے اس پر قضا لازم ہوگی، جیسے بطور نذر واجب شدہ نماز اور فرائض کا ہی حکم ہے۔ اس سے امام شافعی کی اس بات کا بھی جواب آگیا۔ کہ نقل نماز تو محض تبرع تھا، اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ بجا شروع کرنے سے پہلے واقعی یہ نماز محض تبرع تھی، لیکن شروع کر لینے سے بعد وہ ایک جہت سے یعنی نماز کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے واجب ہو جاتی ہے، بنا برس یا ازنی قسم واجب نہ سمی واجب بغیرہ تو ہے۔ اور اگر اس نے نقل نماز کی نیت سے امام کے ساتھ نماز شروع کی، جب کہ امام ظہر کی نماز میں ہو، پھر وہ نماز کو توڑ دے تو اس پر اس کی قضا لازم ہوگی۔ جیسا کہ ہم یہاں کر آئے ہیں۔ پھر اگر وہ دوبارہ نقل نماز کی نیت سے اسی امام کے ساتھ شامل ہوئے تو اب اسکی تین صورتیں ہوسکتی ہیں: یا تو اس نے پہلی نماز کو قضا کرنے کی نیت کی ہوگی یا اس نے متنبہاں طور پر کسی نماز کی نیت نہ کی ہوگی، یا پھر اس نے کسی دوسری نماز کی نیت کی ہوگی۔ پہلی دونوں صورتوں میں تو اس سے قضا سا قسط ہو جائے گی اور یہ نماز، سابقہ نماز کے فاسد ہو جانے سے، لازم شدہ نماز کے قائم مقام ہو جائے گی، یہ ہمارا مسلک ہے۔ جب کہ امام زفرہ کے نزدیک اس سے سابقہ نماز کی قضا سا قسط نہ ہوگی، کیونکہ فاسد ہو جانے سے وہ نماز نذر نماز کی طرح اس کے ذمہ لازم ہوگئی، لہذا اس نماز کو کسی ایسے امام کے پیچھے ادا کرنا جائز نہیں، جو کوئی اور نماز ادا کر رہا ہو۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جب اس نے اس نماز کو پہلی دفعہ شروع کیا تھا، تو اگر وہ اسے مکمل کر لیتا، تو اس پر اور کوئی شی واجب نہ ہوتی، اور اسی طرح جب اس نے دوسری دفعہ وہی نماز شروع کر کے اسے مکمل کر لیا ہے تو تب بھی اس پر اور کوئی شی لازم نہ ہوگی، کیونکہ اس نے پہلی مرتبہ امام کے پیچھے فقط یہی نماز ادا کرنے کی نیت کی تھی، جسے اب اس نے کیا ہے اور اگر اس نے دوسری بار کسی اور نفل کی نیت کر لی تو الاصل میں ہے کہ تب بھی اس کی یہ نماز پہلی فاسد شدہ نماز کے قائم مقام ہو جائے گی اور یہی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ اور زیادات الزیادات میں ہے کہ یہ نماز سابقہ نماز کے قائم مقام نہ ہوگی، یہی امام محمد کا قول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے دوسری نماز کی نیت کر لی، تو پھر اگر اس نے خود پر عاید شدہ قضا سے روگردانی کی ہے، لہذا اگر یہ نماز پہلی نماز کی قائم مقام نہیں ہوسکتی، مختلف سابقہ صورت کے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا استدلال یہ ہے کہ اس نے دونوں مرتبہ ایک ہی امام کے پیچھے ایک ہی نماز ادا کرنے کی ہی نیت کی ہے اور چونکہ وہ اسی نیت کے مطابق نماز ادا کر چکا ہے، لہذا اس کی نماز ادا ہو جائے گی واللہ اعلم۔

پھر ہمارے جینوں اشکرام کے نزدیک نماز کو شروع کرتے ہی اس کو پورا کرنا لازم ہو



جاتا ہے، خواہ وہ نماز کسی مکروہ وقت میں شروع کی جائے، یا کسی صحیح وقت میں، حبیب کر  
 امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ مکروہ اوقات میں نماز شروع کرنے سے، اس نماز کی تکمیل ضروری  
 نہیں ہوتی، حتیٰ کہ اگر وہ اس نماز کو توڑ دے، تو اس پر کوئی قضاء لازم نہ ہوگی، حبیب کہ چارہ کے  
 نزدیک افضل یہ ہے کہ وہ اس نماز کو توڑ دے۔ اور اگر اس نے اس کو مکمل کر لیا، تو اس  
 نے بر اکام کیا، تاہم اس پر قضا لازم نہ ہوگی، اس لیے کہ نماز حسن طرح واجب ہوئی تھی۔  
 اس نے اسی طرح اسے ادا کر دیا ہے، لیکن اگر وہ اس نماز کو توڑ دے، تو اس پر قضا لازم ہوگی  
 تاہم مکروہ وقت میں روزہ شروع کرنے سے امام ابوحنیفہؒ و زفرؒ کے نزدیک اس پر روزے  
 کی تکمیل واجب نہیں ہوتی، حبیب کہ صاحبینؒ کے ہاں اس کی تکمیل ضروری ہو جاتی ہے۔ اس  
 مسئلے میں صاحبین نماز اور روزے کو یکساں حیثیت دیتے ہیں اور دونوں کے مکروہ وقت  
 میں شروع کرنے کو "نذر" کی طرح لازم کا سبب قرار دیتے ہیں، کیونکہ ادا کیا جانے والا عمل  
 ایک عبادت ہے، اسی طرح امام زفرؒ بھی دونوں کو نذر وقت میں شروع کرنے کی بنا پر سادی  
 حیثیت دیتے ہیں، البتہ امام ابوحنیفہؒ نے ان دونوں میں فرق کیا ہے، جو کئی پہلوؤں سے ہے  
 تفصیل سب ذیل ہے: (۱) پہلے فرق کو سمجھنے کے لیے ایک تمہید کی ضرورت ہے اور وہ تمہید  
 یہ ہے کہ جو شی ایک جیسے اجزاء سے مرکب ہو تو اس کے کچھ اجزاء پر بھی "کل شی" کا اطلاق کیا  
 جاسکتا ہے۔ جیسے مثلاً "سار" (پانی)، کو پورے سمندر کو بھی پانی کہا جاتا ہے اور سمندر کے  
 ایک قطرے کو بھی یہی نام دیا جاتا ہے۔ اسی طرح سر کے حل اور ہر باج کا یہی حکم ہے، لیکن جو  
 شی "مختلف قسم کے اجزاء" سے مل کر بنی ہو، اس کے کچھ اجزاء پر بھی "کل شی" کا لفظ نہیں بولا  
 جاسکتا۔ جیسے شکلیں کہ فقط ہر ایک کا فقط فکر (۵۵۹) کو شکلیں ہیں کہا جاسکتا، اسی  
 طرح ایسے ناک کو چہرہ نہیں کہتے اور نہ ہی ایسے گال کو چہرہ کہا جاسکتا ہے؛ اور ضمن  
 بیروں کو "انسان" قرار دیا جاسکتا ہے۔ پھر وہ بچے کو روزہ ایک ہی طرح کے اجزاء سے مرکب  
 ہے، لہذا اس کے ہر جز (بچے) کے لیے بھی لفظ صوم (روزے) کا اطلاق درست ہے، جب  
 کہ نماز مختلف اجزاء میں قیام، قرأت، تبارک اور سجدہ وغیرہ سے مل کر تشکیل پاتی ہے، لہذا  
 اس کے کسی ایک حصے کو صلاۃ (نماز) نہیں کہا جاسکتا، اسی بنا پر چارے اٹھ کر امؒ فرماتے  
 ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ روزہ نہیں رکھے گا، معاذ اللہ، پھر وہ روزہ رکھے  
 تو روزہ شروع کرتے ہی وہ حاشیہ (قسم باطل کرنے والا) ہو جائے گا، لیکن اگر کوئی شخص  
 یہ قسم کھائے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا۔ (معاذ اللہ) تو جب تک وہ پہلی رکعت کا سجدہ نہ  
 کرے اس وقت وہ حاشیہ نہیں جڑتا۔ حبیب یہ تمہید اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی، تو  
 اب ہم کہتے ہیں کہ چونکہ اسے مکروہ اوقات میں روزے سے منع کیا گیا ہے لہذا اس نے  
 جیسے ہی روزہ شروع کیا وہ مسنوع فعل کا مرکب ہو گیا، حبیب کہ مکروہ اوقات میں نماز  
 کی نماز حاشیہ ہے، تو جب تک وہ سجدہ کر کے اپنی ایک رکعت مکمل نہ کرے اس وقت

محکم ممنوع فعل کا مرتکب نہیں ہوتا کیونکہ جب محکم اس کی نماز اس مقام تک نہیں پہنچا، اس کی یہ نماز خالص غیر ممنوع عبادت ہوگی، لہذا اس کے بعد ہر ایک مشائخ فرائض کی گزشتہ کو شروع کرنا واجب کا سبب ہے اور گزشتہ کو شروع کرنا بھی ممنوع ہے، لیکن چونکہ وہاں شروع کرنا ہی ممنوع ہے، لہذا وہاں شروع کرنے کا یہ عمل تو سبب وجوب نہ ہوگا، لیکن نماز کو شروع کرنا چونکہ منع نہیں ہے، لہذا یہاں پر سبب وجوب ہوگا، جب یہ بات خوب ذہن نشین ہوگئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہاں نماز کو جاری رکھنے کا حکم اس کے بطور عبادت ادا شدہ حصے کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے ہے، لیکن ممنوع اور قات میں روئے کا جتنا حصہ ادا ہوا ہے، وہ تمام کا تمام ہر پہلو سے معصیت ہے، لہذا اس کو جاری رکھنا بھی معصیت (نافرمانی) ہے۔ اور اس کو جاری رکھنے کا حکم اگر ثابت بھی ہوتا تو وہ بطور عبادت ادا شدہ حصے کو بچانے اور محفوظ کرنے کے لیے ہوتا، سبب کہ یہاں اس نے روئے کا جتنا حصہ ادا کیا ہے، وہ ممنوع ہونے کی بنا پر سرے سے عبادت ہے ہی نہیں اور چونکہ عبادت کو مستحکم کرنا اور باطل ہونے سے بچانا، واجب اور معصیت (نافرمانی) کو مستحکم کرنا اور اس کو جاری کرنا معصیت ہوتا ہے، لہذا یہاں وجوب کی صورت میں ایک پہلو سے روئے کا حفاظت کرنا اور دوسرے پہلو سے اس کا ترک کرنا لازم قرار پاتا ہے، بنا بریں شک پیدا ہو جانے کی بنا پر روئے سے لگائی رکھنا لازم نہ ہوگا، جب کہ تمارض ہو جانے کی صورت میں اصولاً جانب فساد کو ترجیح دی جاتی ہے اور کسی بھی عمل کو بچانے اور محفوظ کرنے کے لیے اسے جاری رکھنا یا تو عبادت ہوتا ہے یا پھر معصیت اور چونکہ عبادت کو تو واجب قرار دینا ممکن ہے مگر معصیت (نافرمانی) کو واجب قرار دینا ممکن نہیں ہے، لہذا تمارض ہو جانے کے باعث اس کو جاری رکھنا لازم نہ ہوگا، بلکہ اس کی حرمت والی جانب کو ترجیح دی جائے گی۔ جب کہ اس نے نماز کا جتنا حصہ ادا کیا ہے وہ چونکہ خالص غیر ممنوع عبادت کے طور پر ادا ہو چکا ہے، لہذا اس کو مستحکم کرنا اور بچانا واجب ہوگا، پھر چونکہ اس ادا شدہ حصے کو محفوظ کرنا اس (نماز) کو جاری رکھنے سے ہی ممکن ہے اور اس کو جاری رکھنے سے بھی، اگر وہ منافقت کا مرتکب ہوتا ہے، تاہم اسے جاری رکھنے سے عبادت مستحکم ہو جاتی ہے، اور اسے مستحکم کرنا ضروری ہے اور آئندہ جو وہ عبادت کرے گا، وہ ایک پہلو سے عبادت اور دوسرے پہلو سے ممنوع ہوگی، لہذا وہ وہ پہلوؤں سے عبادت کرنے والا، اور ایک پہلو سے ممنوع فعل کا مرتکب ہوگا، بنا بریں یہاں اس کے ”عبادت والے پہلو کو“ ترجیح حاصل ہو جائے گی اور اگر وہ اس کو ممنوع فعل ہونے کی بنا پر جاری نہیں رکھتا تو اس سے مزید عبادت کے حصول سے رکنا اور ادا شدہ عبادت کو باطل کرنا لازم آتا ہے حالانکہ ادا شدہ عبادت کو باطل کرنا مطلقاً منع ہے، لہذا ادا شدہ عبادت کو بچانے کے لیے اس کو جاری رکھنا اس کو باطل کرنے سے بہتر ہوگا۔ بنا بریں اس کے لیے نماز کو جاری رکھنا واجب ہوگا، پھر اگر اس نے اس نماز کو فاسد کر دیا تو اس پر قضا لازم ہوگی۔ سبب کہ بعض مشائخ دونوں میں (ایک اور پہلو سے، فرق بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ ای (مکر وہ)

اوقات میں نماز کی مخالفت ایسی دلیل سے ثابت ہوئی ہے جس میں جبر و اعد ہونے کی بنا پر کچھ اشتباہ رہا ہے۔ اور چونکہ علمائے کرام کو اس صحت و درود میں اختلاف ہے، لہذا یہاں اثبات مخالفت میں شبہ پیدا ہو گیا ہے اور جہاں اس قسم کی صورت حال ہو وہاں اس کو قبول کرنے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے اور احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ جو شخص اس نماز کو شروع کر کے باطل کر دے۔ اس پر قضا لازم قرار دی جائے اور یوں کہا جائے۔ جیسے اس نے گویا کسی ممنوع فعل کا ارتکاب کیا ہی نہ تھا، بخلاف روزوں کی مخالفت کے، کیونکہ یہ مخالفت ایسی حدیث مشہور سے ثابت ہے جسے اثر قناعتی نے ہمیشہ قبول کیا ہے، تو چونکہ وہاں یہ مخالفت تمام پہلوؤں سے ثابت شدہ ہے، لہذا وہاں اس کی ابتدا کرنا ہی درست نہ ہوگا اور اس کو فاسد کہہ دینے کی صورت میں اس کی قضا لازم نہ ہوگی۔ - ناسور فقیہ ابو احمد العیاضی السمرقندی نے انہی فرق کا ذکر کیا ہے اور ایک اور فرق کی جانب بھی اشارہ کیا ہے۔ جو یہ ہے کہ روزے کا وجوب روزے کے ارتکاب سے ہوتا ہے اور یہ ارتکاب چونکہ ممنوع روزے کا ہی ایک فعل ہے، لہذا یہاں اس کا آغاز ہی صحیح نہ ہوگا، جب کہ نماز کا وجوب تکبیر تحرید سے ہوتا ہے جو کہ ایک قول ہے اور وہ نماز کا حصہ نہیں ہے، لہذا یہ نماز کے لیے تکبیر تحرید کہنا بمنزلہ نذر کے (ذریعہ ہوتی ہوگا) دائرہ اشراطہم۔ بایں ہر اگر وہ اس عمل کو اس لیے باطل کر دے، تاکہ اس کو زیادہ مکمل طریقے سے ادا کیا جاسکے تو اس سے اس عمل کا ابطال نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی ابطال نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ایسا کرنے سے نماز کی ادائیگی ممنوع فعل کے بغیر ہوگی، لیکن بایں ہر اگر وہ اس کو ادا کرے۔ تو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ نیت کرنے سے فقط یہی ایک نماز اس پر لازم ہوئی تھی، جو اس نے ادا کر لی ہے، تاہم وہ ایسا کرنے سے گنہگار ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے اس نماز کو ممنوع وقت میں ادا کیا ہے۔ اور اگر اس نے طلوع آفتاب کے وقت نفل نماز شروع کی، پھر اس نے اسے توڑ ڈالا اور پھر اس کو شام کو اس وقت قضا کیا، جب سورج کی رنگت تبدیل ہو چکی تھی۔ تو قضا درست ہوگی، اس لیے کہ اس پر یہ نماز واجب بھی ناقص ہوئی تھی اور اس نے اسے ادا بھی ناقص کیا ہے، لہذا اس کی یہ نماز ادا ہو جائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اسی وقت میں اس نماز کو شروع کیا ہو۔ پھر نماز کو شروع کرنا اس وقت واجب نہ کہ سبب ہوگا، جب اس کا آغاز صحیح طریقے سے ہوا ہو، لیکن اگر اس کا شروع کرنا ہی درست نہ ہو تو اس کا وجوب بھی ثابت نہ ہوگا چنانچہ اگر کسی نے نفل نماز کو بلا وضو یا ناپاک کپڑے کے ساتھ شروع کر دیا ہو، تو اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی قاری و قارأت کرنے والا، احتی کے بچے نفل نماز کی نیت سے نماز میں شامل ہو جائے، یا کوئی شخص عورت یا جنتی یا بے وضو کی اقتدا کرے اور پھر اس نماز کو توڑ دے۔ تو ان تمام صورتوں میں اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کا ف

شروع کرنا ہی درست نہ تھا۔ کیونکہ اس نے ایسے شخص کی اقتدا کی ہے، جو اس کی امامت کی اہلیت نہیں رکھتا تھا۔ اسی طرح غلطی سے کسی نماز کو شروع کرنے سے بھی وہ نماز واجب نہیں ہو جاتی، چنانچہ اگر اس نے کوئی نماز اس خیال سے شروع کی کہ وہ نماز اس پر واجب ہے، پھر اس پر واضح ہو جائے کہ اس پر کوئی نماز واجب نہ تھی تو اس نماز کو جاری رکھنا لازم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ اس نماز کو فاسد کر دے تو اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے جبکہ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے، البتہ حاکم کے معاملے میں غلطی ج شروع کرنے سے اس کو محمل کرنا واجب ہو جاتا ہے، خواہ وہ اپنے صحیح علم کے مطابق اسے شروع کرے یا محض اپنے گمان پران دونوں کے مابین فرق کتاب الصوم میں بیان ہوگا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

### فصل (دوم)

## نفل نماز شروع کرنے سے کتنی رکعات واجب ہوتی ہیں؟

ہمارے ائمہ سے مروی ظاہر روایت کے مطابق نفل نماز شروع کرنے سے فقط دو رکعات واجب ہوتی ہیں، خواہ اس کی نیت اس سے زیادہ نماز ادا کرنے کی ہی ہو۔ اللہ کہہ کسی امام کی اقتدا کرے البتہ امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں تین روایات مروی ہیں؛ بشرطین خالہ ان سے یہ روایت کرتے ہیں، مگر اگر کسی شخص نے چار رکعت نفل ادا کرنے کی نیت کی اور پھر اسے فاسد کر دیا، تو اسے چار رکعات قضا کرنا لازم ہوگی۔ بعد ازاں انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ وہ فقط دو رکعات ہی قضا کرے۔ حبیب کہ بشرطین ابی الاذہر ان سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص خاص تعداد میں نیت کر کے نفل نماز شروع کرے۔ تو نماز شروع کرتے ہی اس پر اتنی ہی تعداد میں نماز ادا کرنا ضروری ہو جائے گا، خواہ اس نے سو رکعت نماز کی نیت کر کے نماز شروع کی ہو اور ابی سے غسان — روایت کرتے ہیں کہ اگر تو اس نے چار رکعتوں کی نیت کی، تو اس کو اس کو چار رکعات ہی ادا کرنا ضروری ہوگی لیکن اگر اس نے اس سے زیادہ کی نیت کی، تو وہ نماز اس پر لازم نہ ہوگی، تاہم اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ”نذر“ سے ”حسب نذر“ نماز لازم ہو جاتی ہے، خواہ کی کتنی ہی زیادہ نماز کے لیے نذر مانی جائے۔ بشرطین ابی الاذہر کی روایت کی دلیل یہ ہے۔ کہ ”نذر“ کی طرح کسی نماز کو شروع کرنا، اس کے لزوم کا سبب ہے پھر میں طرح نذر سے ”حسب نذر“ نماز واجب ہو جاتی ہے، اسی طرح یہاں بھی نماز شروع کرنے سے حسب نیت نماز ضروری ہو جاتی ہے۔ غسان کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ نماز اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب نہیں ہوگی، بلکہ اس نماز کے وجوب کا سبب بندے کا خود پر اس نماز

کو واجب کرنا ہے۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے چار رکعات سے زیادہ نماز واجب نہیں کی گئی، لہذا بندے کی خود پر واجب کردہ نماز تو بدرجہ اولیٰ چار سے زیادہ رکعات پر منتقل نہ ہوگی۔ جب کہ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ شروع کرنے سے اس نماز کا واجب ہونا ذاتی طور پر نہیں، بلکہ محض ادا شدہ نماز کو باطل ہونے کی بجائے کے لیے ہے۔ اور مقصد دو رکعات مکمل ہونے پر پورا ہونا ہے، لہذا اس سے زیادہ اس پر نماز کا وجوب بلا ضرورت ہوگا، بخلاف نذر کے، کیونکہ نذر میں نماز کا وجوب اس کے الفاظ کی بنا پر وضعی یعنی اصلی طور پر ہوتا ہے، لہذا نذر کے الفاظ جتنی نقل نماز کو شامل ہوں۔ اتنی ہی نماز واجب ہو جاتی ہے۔ اور جہاں تک امام ابو یوسفؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ نذر کی طرح نماز کو شروع کرنا اس کے وجوب کا سبب ہے، تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ وہاں درست ہے، لیکن اسی حد تک کہ جس حد تک نماز کو شروع کرنا پایا گیا ہے، اور چونکہ یہ سبب وجوب یعنی نماز شروع کرنا، وضعی جفت تھے (وضع ثانی) میں نہیں پایا گیا، لہذا یہ حصہ واجب نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ بنیادی (وضعی)، طور پر وجوب سبب نہیں ہے، بلکہ اسے تو محض ضرورت کے تحت سبب وجوب تسلیم کیا گیا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، لہذا اس کے دوسرے جفت سے (وضع اے) وجوب کی کوئی ضرورت نہیں، بخلاف نذر کے، کیونکہ وہاں وہ صریح الفاظ ہیں خود پر نماز لازم کر لیتا ہے، لہذا اتنی نماز کی وہ نذر مانے کا اتنی ہی نماز اس پر واجب ہو جائے گی اور مؤکدہ سنتوں کا بھی یہی حکم ہے۔ کہ ان کو بھی شروع کرنے سے فقط دو رکعات ہی واجب ہوتی ہیں، حتیٰ کہ اگر وہ ان کو توڑ دے، تو چار سے اترے ظاہر روایت کے مطابق۔ صحیح ہونے کی بنا پر اس پر فقط دو رکعات ہی واجب ہوں گی، جب کہ امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق جہاں داخل ہیں چار رکعات کی قضا لازم ہوتی ہے، وہاں سنتوں میں بھی چار رکعات کی قضا ہوگی۔ مستحضرین ہیں سے ہمارے بعض مشائخ نے نماز ظہر سے قبل کی چار سنتوں میں جو ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، امام ابو یوسفؒ کے قول کو بھی منہ سے ٹھہرایا ہے۔ اور کہا ہے کہ اگر وہ ان کو توڑ دے، تو اس پر چار رکعتوں کی قضا لازم ہوگی اور اگر کسی بیچ کی خبر ملی اور وہ سنتوں کے دوسرے (جفت تھے)، میں منتقل ہو گیا ہو، تو اس کا یہ بلا جفت حصہ باطل نہ ہوگا اور یہ نماز اس کی غلوت میجر کے لیے بھی مانع شمار ہوگی بقول شیخ الامام ابو یوسف محمد بن الفضل الجنازی کا ہے۔

جب یہ اصول اچھی طرح ذہن نشین ہو گیا، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جس شخص پر نماز شروع کرنے سے دو رکعات واجب ہو گئی ہوں اور وہ اس نماز سے فارغ ہو کر قعدہ میں بیٹھ گیا ہو اور پھر وہ مزید نماز ادا کرنے کے ارادے سے دوسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا، تو اس پر مزید دو رکعات ادا کرنا لازم ہو جائے گا جیسا کہ ہمیں طاسی حکم پر بتا کر ہے، اس لیے کہ اس کی ادا شدہ نماز بغیر عبادت ادا ہو چکی ہے تو اس عبادت کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے، اس پر دو رکعات

کہ تکمیل لازم ہوگی، اور اس کا تیسری رکعت ادا کرنے کیلئے کھڑا ہونا، شفع الاول پر دوسرے شفع کی مستوریت ہے۔ "پہلے  
 کیلئے یہ کہ نماز تکمیل کی ہے، کیونکہ جماعت نے نہ تکبیر تحریر نماز کی شرط ہے اور ایک ہی شرطیت سے افعال یکے سے دستی  
 ہے، جیسے مثلاً ایک ہی طہارت (وضو و غسل) ہے متعدد نمازیں ادا کرنا یا تہیہ اور ان دونوں میں  
 میں بھی پہلی رکعت کی طرح، قراءت کرنا واجب ہوگا، کیونکہ نفل نماز کا ہر شفع وجہت سے ملتا ہے  
 علیحدہ نماز ہوتا ہے، اسی لیے فقہا فرماتے ہیں کہ نفل ادا کرنے والا جب تیسری رکعت سے  
 اٹھے، تو اسے چاہیے، کہ وہ باقاعدہ دعا کے افتتاح یعنی سبحانک اقصم۔ ان شاء اللہ  
 جس طرح کہ وہ نماز کی ابتدا میں اسے پڑھتا ہے، اس لیے کہ یہ مزید نماز کا آغاز کا رہے اور نفل نماز کو  
 علیحدہ علیحدہ دو دور رکعات پر مشتمل ہوتی ہے، لیکن چونکہ اس نے اسے اپنی پہلی تکبیر تحریر پر ہی جاری  
 رکھا ہے، لہذا اس موقع پر اسے سنوں ثنا پڑھنی چاہیے اور اگر اس نے دو رکعت نفل نماز پڑھی اور  
 لکھا اس میں سو ہو گیا، پھر اس نے سلام کے بعد پڑھ سہو کیا، بعد ازاں اس نے چاہا کہ وہ اس تہیہ تحریر میں  
 دو مزید رکعتیں ادا کرے، قراب اس کو اس کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ایسا کرنے کی صورت سہو  
 نماز کے عین درمیان میں واقع ہو جائے گا جو جائز نہیں ہے، بخلاف مسافر کی نماز کے کہ اگر وہ  
 نماز ظہر ادا کر رہا ہو، اور پھر وہ اس میں سے سو ہو جائے اور پھر وہ مجدد سہو بھی کرے، بعد ازاں وقتوں  
 کی نیت کرے، تو وہاں اس کا مزید دو رکعات ادا کرنا درست ہوگا، اور وہ اٹھ کر دو  
 رکعات ادا کرے، گو کہ وہاں اس کا مجدد سہو نماز کے عین درمیان واقع ہوتا ہے، ان دونوں میں فرق  
 یہ ہے کہ سلام شریعت میں نماز کو ختم کرنے والی (مکمل) ہے، الایہ کہ شریعت نے اس تہیہ سہو کی  
 حالت میں اس نفل سے روک دیا ہے، یا پھر ضرورت کے پیش نظر تکبیر تحریر دو بارہ لوٹ آتی ہے، لہذا  
 مجدد سہو نماز کی تحریر میں ہی ادا کیا جاتا ہے، اور چونکہ ضرورت اسی نماز کی حد تک یعنی اس کی تکمیل کے  
 لیے ہے، لہذا تکبیر تحریر کا باقی رہنا یا اس کا واپس لوٹ آنا کسی اور نماز کے حق میں ظاہر نہ ہوگا اور  
 چونکہ نفل نماز میں بھی ایسی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ اس کا ہر شفع علیحدہ علیحدہ نماز ہے، لہذا یہاں سلام  
 کا نماز کو ختم کرنے کا عمل پوری طرح ظاہر ہوگا۔

اور چار رکعات نفل ادا کرنے والا اگر قعدہ اولیٰ چھوڑ دے، تو اس میں قیاس کا اتنا ضابطہ تھا کہ  
 اس کی نماز فاسد ہو جائے، اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے، کیونکہ نفل نماز کا ہر شفع علیحدہ علیحدہ نماز شمار  
 ہوتا ہے، اسی لیے اس کی ہر دو رکعات کے بعد فرض نماز کے آخری قعدہ کی طرح، قعدہ نماز فرض  
 ہوگا، مگر احتسان کی دوسے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اور یہی امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے، اس  
 لیے کہ جب وہ قعدہ کرنے سے قبل، تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا، تو اس نے اس تمام نماز کو  
 فرض نماز کی طرح گوارا کیا ہی ثابت فرمایا، اور نفل نماز چونکہ فرض نماز کے تابع ہے اسی لیے نفل نماز کو کسی  
 حد تک فرض نماز پر قیاس کرنا جائز ہے، بنا بریں قعدہ اولیٰ دونوں شفعوں کے درمیان مد فاصل  
 ہو چکے گا، جبکہ آخری قعدہ فرض ہے اور مد فاصل والا قعدہ (قعدہ اولیٰ) واجب ہوتا ہے، بخلاف  
 اس صورت کے کہ اگر وہ نوافل کی ابتدائی دو رکعات میں قراءت کرنا سمجھ لکھے، اور آخری دو  
 رکعتوں میں قراءت کرے کہ اس طرح بالجماع اس کی پہلی دونوں رکعات (شفع) فاسد ہو جائیں گی

اور ہم نے اس نماز کو تراویح کے حق میں چار رکعتوں والی فرض نماز کی طرح ایک ہی نماز قرار نہیں دیا اس لئے کہ قعدہ اخیرہ تو فرض اخیرہ کی بنا پر واجب ہوتا ہے جس کا سبب نماز سے خارج ہونا ہے، وجوب و قیسری رکعت کے لیے آٹھ گنا اور یہ نماز چار رکعات والی نماز بن گئی، تو گویا نماز سے باہر نکلنے کا وقت نہیں آیا، لہذا اب یہ قعدہ فرض نہیں رہے گا اس کے برعکس قرات توفیٰ نصیر رکن ہے، وجوب اس نے پہلے شفع میں لئے چھوڑ دیا تو اس نے پہلا شفع فاسد کر دیا لہذا دوسرے شفع کو اس پر بنا دیا استوار کرنا درست نہ ہوگا۔ اسی بنا پر فقہائے اہل سنت کہتے ہیں کہ اگر اس نے نفل نماز کی تین رکعات ایک ہی قعدہ کے ساتھ ادا کیں۔ — تو مناسب ہے، کہ اس کی اس نفل نماز کو فرض نماز یعنی نماز مغرب پر قیاس کرتے ہوئے جائز قرار دیا جائے جیسے اگر نماز مغرب کو ایک ہی قعدہ کے ساتھ ادا کیا جائے، تو وہ جائز ہوتی ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ وہ نماز فاسد ہو جائے گی، اس لئے کہ قعدہ جس رکعت سے متصل ہے، یعنی اس کی آخری رکعت وہ فاسد ہو جائے گی، کیونکہ محض ایک رکعت نفل ادا کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اس سے پہلی نماز بھی فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے چھ رکعات نفل ایک ہی قعدہ کے ساتھ پڑھے، تو اس کے متعلق مشائخ میں اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی یہ نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ جب چھ رکعات ایک ہی گنجر تحریمہ اور ایک ہی نیت کے ساتھ ادا کرنا جائز نہیں، تو انہیں ایک ہی قعدہ کے ساتھ ادا کرنا بھی جائز ہوگا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ یہ نماز جائز نہ ہوگی، اس کے کہ ہم نے جو چار رکعات نفل نماز کو جائز سمجھا ہے، تو اس کی وجہ اختلاف یہی ہے کہ اس کا چار رکعات والی فرض نماز پر قیاس ہے اور چونکہ فرائض میں ایسی چھ رکعات والی نماز کے ایک قعدہ کے ساتھ جائز ہونے کی کوئی مثال موجود نہیں، لہذا یہاں امتحان کے لیے اسے اصل قیاس پر ہی مدار حکم ہوگا، واللہ اعلم۔

پھر نفل نماز کے فاسد ہونے کی صورت میں فقط اسی شفع کی قضا واجب ہوتی ہے، جس شفع کے ساتھ کہ مفید و فاسد کرنے والا عمل متصل ہو، ذکر اس شفع کی جو بالکل صحیح طریقے سے ادا ہو چکا ہو، چنانچہ اگر کسی نے چار رکعات نفل کی نیت باندھی اور پھر وہ قیسری یا چوتھی رکعت میں بول پڑا تو اس صورت میں اسے دوسرے شفع کی قضا کرنا ہوگی، نہ کہ پہلے شفع کی اس لئے کہ یہاں ہر شفع علیحدہ علیحدہ نماز ہے، لہذا دوسرے شفع کے فاسد ہو جانے سے پہلے شفع کا فاسد ہو جانا لازم نہیں آتا، بخلاف فرض نماز کے، اس لیے کہ وہ پوری کی پوری ایک ہی نماز ہے، جس کی بنا پر اس کے ایک جھٹنے کے فاسد ہو جانے سے باقی تمام نماز کا فاسد ہونا بھی لازم آ جاتا ہے، اور اگر کسی نفل نماز پڑھنے والے نے نماز ظہر والے کی ضرورت نماز میں اقتدار کر لی، بعد ازاں اس نے نماز توڑ دی،

اس نے اس کی آخری قعدہ سے میں اقتدار کی تو دونوں صورتوں میں اس پر چاروں رکعات کی قضا لازم ہوگی، کیونکہ اقتدار کرتے ہی اس پر امام کی نماز لازم ہو جائے گی اور چونکہ امام کی نماز چار رکعات پر مشتمل تھی، لہذا اس پر بھی چار ہی رکعات ضروری ہوں گی اور جس شخص نے یہ نیت کی کہ وہ نماز ظہر کی چھ رکعات ادا کرے گا تو اس پر دو رکعات کا ادا کرنا لازم نہ ہوگا اس لیے کہ اس

کا نماز شروع کرنا دو رکعتوں میں نہیں پایا گیا اور چونکہ یہ واقعہ نماز ظہر کا ہے جس کی کل چار رکعات ہیں، جبکہ باقی دو رکعتوں میں محض نیت پائی گئی ہے اور محض نیت سے اس رکعتی شکی لازم نہیں ہوتی اسی طرح اگر سائر یہ نیت کر لے کہ وہ ظہر کی چار رکعات پڑھے گا، بعد ازاں اس نے فقط دو رکعات ادا کیں، تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، اس لیے کہ مسافر کے لیے نماز ظہر کی فقط دو رکعات ہی ہیں، لہذا اس کی اضافی نیت لغو شمار ہوگی۔

یہ حکم اس وقت کا ہے جب اس نے نماز کو کسی ایسے عمل سے فاسد کیا ہو، جو عمل بنیادی طور پر نماز سے منقاد اور

ہو، جیسے مثلاً وائستہ وضو توڑ دینا، غفلت کر لینا یا قبضہ مار کر ہنس پڑنا یا کوئی ایسا عمل کثیر کرنا جو نماز کے اعمال میں شامل نہ ہو، لیکن اگر نماز قراءت چھوڑنے سے فاسد ہوئی ہو، بایں طور کہ اس نے نماز کی چاروں رکعات میں قراءت نہ کی ہو، تو امام ابو حنیفہ

ومحمدؑ کے نزدیک اس پر چار رکعتوں ہی کی قضا ضروری ہوگی، یہ مسئلہ ان مسائل میں شامل ہے جو "ثمان مسائل" (آٹھ مسائل) کے عنوان سے معروف ہیں، اس باب میں اصول یہ ہے کہ اگر پہلا شفع قراءت چھوڑنے کی بنا پر فاسد ہو جائے، تو امام ابو یوسفؑ کے نزدیک اس کی "تحریمہ" (نماز) برقرار رہتی

ہے، لہذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا صحیح ہوگا، جبکہ امام محمدؑ کے نزدیک جب پہلا شفع فاسد ہو جائے، تو اس کی تحریمہ ہی باقی نہیں رہتی، لہذا دوسرے شفع کو شروع کرنا درست نہ ہوگا، جبکہ

امام ابو حنیفہؑ کے ہاں اگر تو پہلا شفع دونوں رکعتوں میں قراءت چھوڑ دینے کے باعث فاسد ہو جائے، تو اس کی تحریمہ (نماز) بھی فاسد ہو جاتی ہے، لہذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا درست

نہ ہوگا۔ اھا اگر دو میں سے ایک رکعت میں قراءت چھوڑنے سے نماز فاسد ہوئی ہو تو اس کی تحریمہ برقرار رہے گی، اور اس کا دوسرے شفع میں داخل ہونا صحیح ہوگا۔ امام محمدؑ کی دلیل یہ ہے کہ نفل نماز کے ہر شفع میں قراءت کرنا فرض ہے، تو جس طرح اس کی دونوں رکعات میں قراءت چھوڑ

دینے سے وہ شفع باطل ہو جاتا ہے، تو اسی طرح اگر اس نے ایک رکعت میں بھی قراءت چھوڑ دی تو اس سے بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس نے ایک رکعت کو چھوڑ دیا ہے۔ اور یہ ایسے

ہی ہوگا، جیسے اگر اس نے کوئی ایک رکوع یا سجدہ چھوڑ دیا ہو، تو وہاں یہ فرق نہیں کیا جاتا کہ اس ایک رکعت میں اسے چھوڑا ہے یا دو رکعات میں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، لہذا قراءت

کا چھوڑنا، نماز کو فاسد کرنے کے معاملے میں وائستہ وضو خطا کر دینے اور غفلت کرنے کی مانند ہوگا،

تو جب نماز کے افعال فاسد ہو گئے، تو اس کی تحریمہ (نماز) بھی برقرار نہ رہی، کیونکہ تحریمہ کے برقرار

رہنے کا مقصد تو یہ ہے کہ وہ نماز کے مختلف افعال کو باہم متحد کرے، تو جب نماز کے افعال ہی فاسد ہو گئے، تو پھر نماز کی تحریمہ (نماز) بھی باقی نہ رہی، لہذا اس کا نماز کے دوسرے شفع

کو شروع کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، بنا بریں یہاں فاسد ہو جانے کا کوئی سوال نہیں، جبکہ امام

ابو یوسفؑ فرماتے ہیں کہ اگرچہ نماز کے افعال قراءت، یعنی نماز کا ایک رکعت چھوڑنے کے باعث



فاسد ہو گئے ہیں لیکن اس کی تحریم (غناز) بہر حال باقی ہے۔ کیونکہ اس نے تکبیر تحریمہ قطعاً اپنی  
دور رکعات کے لیے نہ کی تھی، بلکہ وہ پہلے اور دوسرے شفع دونوں کے لیے تھی اسی بنا پر اگر  
وہ قراءت کر لیتا تو دوسرے شفع کا پہلے شفع پر بنا کر تادیر مست ہوتا۔ تو چونکہ یہاں اس کی تحریمہ  
باطل نہیں ہوئی، لہذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا درست ہوگا جو رکعتوں کا رکعتوں کے بعد تحریمہ  
سے فاسد ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ افعال کے باطل ہو جانے کے بعد تحریمہ  
کے باقی رہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے وہ نماز کا کوئی اور رکن چھوڑ دے یا  
نماز میں دل پٹے یا راستہ وضو توڑ دے کیونکہ تحریمہ تو نماز کے مختلف اعمال کو باہم جمع کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ تاکہ وہ  
ان تمام کو ایک ہی عبادت بنا دے، لہذا افعال کے باطل ہو جانے سے اس کی تحریمہ از خود باطل  
ہو جائے گی، جیسے کہ امام محمد کا یہی مسلک ہے۔ اثنائے نماز اگر تو اس نے شفع اول کی دونوں رکعتوں  
میں قراءت چھوڑ دی ہو تو اس شفع کا فاسد ہو جانا ایک رکن چھوڑ دینے کے باعث یقینی اور قطعی  
ہو جاتا ہے لیکن اگر اس نے نماز کی ابتدائی دو میں سے ایک رکعت میں قراءت چھوڑ دی، ہو تو  
اس شفع کا فاسد ہو جانا یقینی نہیں ہوتا، کیونکہ مشہور تابعیؒ حضرت حسن بصریؒ ایک رکعت میں  
قراءت ہو جانے کی صورت میں نماز کو جائز قرار دیتے ہیں، گو ان کا یہ قول فاسد ہے، لیکن چونکہ  
ہم نے یہاں نماز کے فاسد ہونے کا حکم ایک اجتہادی دلیل سے سمجھا ہے، جو یقینی اور قطعی  
حکم کی موجب نہیں ہوتی اس لیے یہاں ممکن ہے کہ ان کا یہی قول صحیح ہو، البتہ ہم نے اپنے موقف  
کی محنت کو اور ان کے موقف کے غلط ہونے کو نہ غالب رائے کے ساتھ قبول کیا ہے، لہذا  
مرد دوسرے شفع کی تحریمہ کو یقینی طور پر باطل نہیں سمجھ سکتے، بلکہ یہاں اس کا فساد مشکوک ہے،  
بہذا اس لیے بھی کہ جب وہ پہلا شفع جائز اور باطل ہونے کے درمیان متروک ہو تو اصولاً احتیاط  
اسی میں ہے کہ اسے فاسد ہی قرار دیا جائے تاکہ اس پر اس کی قضا لازم قرار پائے اور اس کی  
تحریمہ کو باقی رکھا جائے تاکہ وہ سب سے شفع میں اس کا داخل ہونا صحیح ہو اور پھر اس شفع میں بھی مفید  
عمل پائے جانے کی بنا پر اس پر اس کی قضا بھی لازم ہو جائے۔

جب یہ اصولی بحث (یعنی طرز ذہن نشین ہو گئی، قرآن مجید ہم کہتے ہیں کہ اگر وہ نماز کی پہلی  
رکعات میں قراءت ترک کر دے، تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ اور زفرؒ کے نزدیک اس پر فقط دو رکعتیں  
بی حنکاء کا لازم ہوں گی، کیونکہ پہلا شفع باطل ہو جانے کی بنا پر اس کی تحریمہ یقینی طور پر فاسد  
نہ ہو جائے، لہذا اس کا دوسرے شفع میں داخل ہونا ہی درست نہ ہوگا جس کی بنا پر اس کی قضا  
بھی اس پر لازم نہ ہوگی، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر چاروں رکعات کی قضا لازم  
ہوگی، کیونکہ اس کی تحریمہ پہلے شفع کے باطل ہو جانے کے باوجود ابھی تک برقرار ہے، لہذا دوسرے  
شفع میں اس کا داخل ہونا باطل صحیح ہوگا، پھر اس میں بھی قراءت چھوڑ دینے کے باعث اسکا

وہ شفع بھی فاسد قرار پائے گا، لہذا اس پر دو قن شعبوں کی قضا لازم ہوگی۔ اور اگر اس نے  
 ابتدائی دو رکعتوں میں سے ایک میں اور آخری دو میں سے بھی ایک رکعت میں  
 قراءت نہ کی، یا اس نے چار رکعات والی نماز کی فقط ابتدائی دو میں سے ایک رکعت میں قراءت  
 کی پھر امام محمدؒ کے نزدیک اس پر فقط ابتدائی دو رکعتوں کی قضا لازم ہوگی، کیونکہ جب اس  
 نے پہلی دو میں سے ایک رکعت میں قراءت نہ کی تو اس کا وہ شفع باطل ہو گیا جس کی بنا پر  
 اس کی تحریر بھی باطل ہو جائے گی، لہذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا ہی درست نہ ہوگا جب  
 کہ امام ابو حنیفہؒ ابویوسفؒ کے نزدیک اس پر چاروں رکعات کی قضا لازم ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ  
 کے نزدیک اس لیے کہ نماز کا فاسد ہو جانے کے باوجود اس کی تحریر برقرار رہتی ہے اور امام  
 ابو حنیفہؒ کے ہاں اس لیے کہ نماز کا فاسد ہونا یا کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوا۔ لہذا اس کی  
 تحریر برقرار رہے گی۔ اور یوں دوسرے شفع میں اس کا داخل ہونا اور نماز شروع کرنا درست  
 ہوگا، بعد ازاں یہ دوسرا حصہ بھی دو قن رکعتوں میں یا دو میں سے ایک رکعت میں قراءت چھوڑ  
 دینے کے باعث فاسد ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ابتدائی دو رکعات میں قراءت کر لی، تو  
 اس پر بالاجماع دو رکعات کی یعنی پہلے شفع کی قضا لازم ہوگی، اس لیے کہ اس کی یہ نماز قراءت  
 نہ کرنے کی بنا پر فاسد ہوئی ہے، لہذا اس پر اس کی قضا ضروری ہوگی، رہا دوسرا شفع  
 تو وہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں مکمل نماز ہے، کیونکہ تکبیر تحریر برقرار رہنے کے باعث اس کا  
 شروع کرنا بالکل درست تھا اور چونکہ یہاں ان دو قن رکعات میں قراءت پائی گئی ہے لہذا  
 اس کی ان دو قن رکعتوں کی ادائیگی صحیح ہوگی، اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک جب  
 اس کی تحریر بھی باطل ہو گئی، تو اس کا دوسرے حصے میں داخل ہونا ہی درست نہ ہوگا لہذا  
 یہ حصہ نماز شمار نہ ہوگا۔ بنا بریں اس پر فقط پہلی دو رکعات ہی کی قضا لازم ہوگی، اور بالاجماع  
 اس کی یہ دو آخری رکعات پہلی دو رکعات کی قضا شمار نہ ہوں گی۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ و زفرؒ  
 زفرؒ کے ہاں اس لیے کہ تکبیر تحریر برقرار نہ رہنے کی بنا پر، اس کا یہ دوسرا شفع نماز ہی شمار نہ ہوگا  
 اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کی نماز کا یہ حصہ کو صحیح طور پر ادا ہوا ہے، مگر  
 چونکہ نماز اس کی تحریر پر مبنی ہے، اور پوری نماز ادا کرنے کے لیے معتقد ہوئی تھی، اور پھر دو قن  
 کی تکبیر تحریر ایک ہی ہے لہذا اس میں ادا اور قضا دونوں کی گنجائش نہیں ہو سکتی اور اگر اس نے چار رکعتوں میں کسی ایک

ابتدائی رکعت میں قراءت کی تو امام محمدؒ کے نزدیک چار رکعات کی قضا لازم ہوگی، مگر امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں پھر دو رکعتوں کی  
 قضا لازم ہوگی، اور بالاجماع الصغیر کے بعض نسخوں میں امام ابو حنیفہؒ کا قول امام محمدؒ کی تائید میں  
 مذکور ہے، مگر ان کا صحیح قول وہی ہے جو ہم اوپر دلائل سمیت بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس  
 نے آخری دو میں سے ایک رکعت میں قراءت کی، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو چار  
 رکعات کی اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک فقط ابتدائی دو رکعات کی قضا لازم ہوگی  
 اور اگر اس نے فقط ابتدائی دو رکعات میں قراءت کی، تو بالاتفاق اس پر آخری دو رکعات کی

قضا لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے آخری دو میں سے ایک رکعت میں قرات نہ کی تو اس کا بھی یہ حکم ہے۔ یہ احکام اس وقت کے ہیں۔ جب وہ دوڑوں حصوں کے درمیان تشہد کا مقدار میں قعدہ کرے، اور اگر اس نے یہاں اس مقدار میں قعدہ نہ کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک قعدہ ترک کر دینے کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور ان کے نزدیک اس پر مذکور احکام کفر یا دھنکے جا سکیں گے؛ اور اگر اس کے پیچھے کوئی شخص اس کا مقتدی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے جو خود اس کے امام کا ہے۔ لہذا جس نماز کی امام پر قضا لازم ہوگی اس کی مقتدی پر بھی لازم ہوگی۔ اس لیے کہ مقتدی کی نماز صحت اور فساد کے معاملے میں امام کی نماز کے ساتھ مشروط ہوتی ہے۔ اور اگر مقتدی اٹھائے نماز میں بول پڑے مگر امام اپنی نماز چاروں رکعتوں تک مکمل کرے اور ان چاروں رکعات میں اس نے قرات بھی کی ہو، اور دو رکعات کے بعد قعدہ بھی کیا ہو، تو اگر مقتدی امام کے قعدہ اولیٰ میں بمقدار تشہد بیٹھتے سے پہلے ہی بول پڑا ہو تو اس پر فقط ابتدائی دو رکعات کی قضا لازم ہوگی۔ اس لیے کہ ابھی اس پر آخری حصے کی ادائیگی ضروری نہیں ہوتی تھی، لہذا اگر اس کا نردم شروع کرنے سے ہوتا ہے اور چونکہ اس نے ابھی اس حصے کو شروع کیا ہی نہیں تھا اور اس کی جانب سے فقط ابتدائی دو رکعات کا اٹنا پڑا گیا ہے، لہذا نماز کے فاسد ہو جانے کی صورت میں اس پر فقط انہی دو رکعات کی قضا لازم ہوگی۔ اور اگر وہ تشہد کے بعد تیسری رکعت کے لیے اٹھنے سے قبل بول پڑا ہو تو اس پر کسی قسم کی کوئی قضا واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے خود پر حرام قرار دیا تھا اسے اس نے درست طریقے سے ادا کر دیا ہے۔ اور اگر امام تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہو اور پھر مقتدی بول پڑے اس سے قبل اس کا اصل میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا، مگر عصام بن یونسؒ اپنی مختصر میں فرماتے ہیں کہ اس پر چاروں رکعات کی قضا لازم ہوگی، جب کہ شیخ امام صدر الدین ابوالعین فرماتے ہیں کہ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے اصولوں کے مطابق سمجھنا چاہیے، اس لیے کہ یہ دونوں حضرات اس تمام مسئلہ کو ایک ہی نماز قرار دیتے ہیں کہ جس کا ثبوت یہ ہے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک قعدہ اولیٰ ترک ہو جانے کے باوجود اس کی نفل نماز فاسد نہیں ہوتی، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ ہر شیخ ایک عہدہ نماز ہے، اسی لیے ان کے ہاں قعدہ اولیٰ فرض ہے، لہذا یہاں مقتدی فقط دوسرے شیخ کو بدل کر کے والا ہو گا، بنا۔ بریں اس پر فقط انہیں دو رکعات کی قضا لازم ہوگی۔

## فصل زوم

### افضل نوافل کا بیان

ہمارے اندر کرام کے نزدیک وہی میں چار رکعت نفل ادا کرنا زیادہ افضل ہے جب کہ

امام شافعی کے نزدیک دن اور رات دونوں میں دو دو رکعات نفل ہی زیادہ فضیلت رکھتے ہیں۔ ان کی دلیل حضرت عمار بن روایت کی حسب ذیل روایت ہے کہ فرماتے ہیں :  
 ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چاشت کی نماز کا آغاز دو رکعات سے کرتے تھے“

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم افضل ترین صورت پر ہی عمل کرنے کو ترجیح دیتے تھے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ نوافل کو دو رکعات کی صورت میں ادا کرنے میں زیادہ (ایک ایک اضافی تکبیر) اور سلام ہے۔ لہذا یہی طریقہ افضل ہوگا ۱۰۔ اسی لیے انہوں نے نماز ظہر کے قبل کی چار رکعات کے متعلق بھی یہ کہا ہے کہ انہیں دو سلام کے ساتھ ادا کیا جائے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ مسعود کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ:  
 ”وہ ہمیشہ چاشت کی نماز چار چار رکعات ادا فرماتے تھے“

اس بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت پر عمل کرنا عمار بن روایت کی روایت پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ اس لیے کہ اس میں ”مداومت“ کا ذکر ہے جب کہ عمار بن روایت نے مداومت کی صراحت نہیں کی۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ ”مفسر“ روایت پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ چار رکعات ادا کرنا بدن انسانی کے لیے زیادہ محنت و مشقت کا باعث ہے۔ مدد دی ہے کہ ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افضل ترین عمل کے متعلق پوچھا گیا، تو آپ نے فرمایا کہ ”وہ عمل جو بدن پر زیادہ شاق گذرے“۔ راستہ کی نماز میں بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک چار چار رکعات ادا کرنا افضل ہے، جب کہ امام ابو یوسف و حماد کے نزدیک رات کی نماز دو دو رکعات ہے۔ اور یہی قول امام شافعی کا بھی ہے۔ ان حضرات کی دلیل حضرات عبداللہ بن عمرؓ کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ ایک حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا:

صلوة الليل مثلن مثلن. بین کل رات کی نماز دو دو رکعات ہے۔ اور ہر دو رکعتیں مسلسلہ۔

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سلام پھر دینے کا حکم دیا ہے اور سچ نکسہاں آپ کا مقصد اس کو واجب کرنا نہیں ہے، کیونکہ یہ غیر واجب ہے۔ لہذا اس کا مستحب جزا از خود متعین ہو گیا ہے اس لیے بھی کہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے سے لے کر ہمارے اس زمانے تک امت کا متواتر عمل نماز تراویح میں دو دو رکعات ہی چلا آتا ہے۔ نیز ائمہ مہتممین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مدد دی ہے کہ:

”ان سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رمضان المبارک کی راتوں میں قیام کے بارے میں پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ آنحضرتؐ کا قیام رمضان اور غیر رمضان میں یکساں ہوتا تھا۔ اس طرح کہ آپؐ نماز عشاء کے بعد چار رکعات ادا فرماتے تھے۔ ان چاروں رکعات کے حسن اور عطاالت کے بارے میں کچھ شبہ نہ پوچھیے

بعد ازاں پھر آپ چار رکعات ادا فرماتے ان کے بھی حسن اور طوالت کے متعلق کچھ نہ  
 بوجھیے۔ بعد ازاں بین رکعت نماز و تراویح ادا فرماتے تھے، بعض دیگر روایات میں ہے کہ جب  
 ان سے یہ پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا تم میں سے بھلا اس کی کون طاقت رکھتا ہے۔ پھر اس سے  
 آگے وہی روایت مذکور ہے، کہ اس روایت میں ام المؤمنین نے عادت اور عیشتی کو ظاہر  
 کرنے والے الفاظ استعمال فرمائے ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ افضل اعمال پر ہی  
 مداومت و عیشتی، فرماتے تھے، جو اس بات کا ثبوت ہے کہ ان حضرات کو دو رکعتوں کے بعد سلا  
 نہیں پیرتے تھے، اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا، تو پھر چار رکعات کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہ تھا  
 علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ دو روز صدق (شفعوں) کو باجم ملانا مسلسل روزے رکھنے کے مترادف  
 ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے روزہ رانی کو وہ چار رکعتیں ایک سلام کے ساتھ ادا کرے گا؛ پھر  
 اس نے چار رکعات دو سلام کے ساتھ ادا کر لیں تو اس کی نذر پوری نہ ہوگی، امام محمدؒ نے  
 ان روایات میں بھی لکھا ہے جیسا کہ مسلسل روزے رکھنے کا پھل یہی حکم ہے پھر روزوں میں جس  
 طرح ایسا کرنا افضل ہے تو اسی طرح نماز میں بھی یہی طریقہ افضل ہوگا۔ اور اس کا مقصد وہی  
 ہے جو ہم اور پر بیان کر آئے ہیں کہ چار رکعات والا قیام بدن پر زیادہ شاق گزرتا ہے،  
 لہذا یہ افضل ہوگا، جب کہ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کہ، کے معنی ہیں احتیاجات پر ۷۰ اس  
 لیے کہ اسے جس طرح شہادت "یعنی" "أشھد ان لا الہ الا اللہ" کی بنا پر تشہد نہ دیا جاتا ہے  
 تو اسی طرح سلام یعنی السلام علینا وعلیٰ عباد اللہ الصالحین کی وجہ سے  
 "سلام" (تسلیم) بھی کہہ دیا جاتا ہے اس حدیث کو اسی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ ان کے  
 نے یہاں سلام پیرنے کا حکم دیا ہے اور مطلق امر وجوب کے لیے ہوتا ہے حالانکہ یہاں سلام  
 پیرنا (تحقق طور پر) واجب نہیں ہے، چنانچہ اگر وہ چار رکعات پڑھ لے تو بالکل جائز ہے جب  
 کہ اس میں تشہد پڑھنا واجب ہے، لہذا اس حدیث کو اسی پر محمول کرنا افضل ہوگا۔ رہی نماز  
 تراویح تو اسے دو دو رکعات ادا کرنے کی وجہ سے ہے، کہ اسے ہمیشہ باجماعت ادا کیا جاتا ہے  
 لہذا سہولت اور آسانی کے لیے اسے دو دو رکعات کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے کیونکہ جماعت  
 میں جابر بھی ہوتے ہیں اور اہل حاجت بھی اور یہاں اس پر کوئی بحث نہیں، بلکہ جاری بحث  
 تو لیکھ نماز ادا کرنے کی صورت میں ہے۔

## مکروہ نوافل

مکروہ نوافل کی دو اقسام ہیں: ان میں سے ایک کا تعلق تو تعداد سے ہے اور دوسری کا وقت سے: جہاں تک تعداد کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ دن میں ایک سلام کے ساتھ چار سے زیادہ رکعات ادا کرنا مکروہ ہے، لیکن رات میں ایسا کرنا مکروہ نہیں، بلکہ رات کو چھ یا آٹھ تک رکعات ادا کی جاسکتی ہیں۔ الاصل میں یہی مذکور ہے۔ اور الحاح الصغیر میں ہے کہ "تو اگر چاہے تو رات کی نماز ایک تکبیر و تحريم کے ساتھ دو رکعتیں ادا کر لے، اور چاہے تو ایک نیت میں چار رکعات اور چاہے تو چھ رکعات پڑھ لے" اور اس سے زیادہ تعداد کوئی ذکر نہیں۔ اس باب میں اصولی تو یہ ہے کہ نوافل فرائض کے تابع ہیں اور چونکہ کوئی نیت اپنے اصل کا مخالف نہیں ہوتا لہذا اگر دن میں چار سے زیادہ رکعات پڑھ لی جائیں تو اس سے فرض نمازوں کی مخالفت لازم آتی ہے۔ اور رات کی نماز میں اصل قیاس یہی تھا، مگر ہمیں چار رکعات سے لے کر آٹھ رکعات تک نوافل کی اجازت ایک نص و حدیث سے معلوم ہوئی ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رات کو تین یا پانچ، سات، نو، گیارہ اور تیرہ رکعات ادا فرمایا کرتے تھے۔"

ان میں سے تین رکعات نماز وتر کی اور دو رکعات نماز فجر کی سنتوں کی ہوتی تھیں۔ اس طرح پچھپچھ دو چار چھ اور آٹھ رکعات رہ جاتی ہیں، لہذا اس تعداد تک نماز بلا کر اہت ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے، البتہ آٹھ سے زیادہ تعداد میں ایک سلام کے ساتھ نماز ادا کرنے میں اختلاف ہے بعض مشائخ کے ہاں یہ مکروہ نہیں، شیخ امام الزاہد السرخسی نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے کیونکہ اس میں ایک عبادت کا دوسری عبادت سے اتصال پایا جاتا ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ نہیں ہوگا۔ تاہم اس مسئلہ کا دن میں چار رکعتوں سے زیادہ پر الحاقی مشکل ہوگا، اسی لیے صحیح قول یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اکثر مشائخ کی بھی یہی رائے ہے۔ اور اگر اس نئے دن میں چار سے اور رات میں آٹھ سے زیادہ رکعات نیت باندھ کر شروع کر دیں، تو وہ اس پر لازم ہو جائیں گی، کیونکہ وجوب کا سبب یعنی نماز کو شروع کرنا پایا گیا ہے۔ پھر اس بارے میں بھی اختلاف ہے۔ کوجب اختلاف دو یا چار رکعات میں لمبا قیام کرنا افضل ہے یا زیادہ رکعات ادا کرنا۔ چار سے اکثر امام کے نزدیک لمبا قیام افضل ہے۔ مگر امام شافعی کے نزدیک زیادہ رکعات افضل ہیں اس مسئلے کا اصل معنا ان طے عمل عبادت افضل ہے۔ یا زیادہ سجدے۔ اس ضمن میں ہمارا قول بھیج ہے، اس لیے کہ مروی ہے:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ سب سے افضل نماز کون سی ہے، تو حضور ﷺ نے فرمایا:

طَوَّلُ الْقَنُوتِ يَعْنِي لِبَاقِيَامٍ

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ ارشاد باری:

وَقُوْمُوا بِلِقَائِ اللَّهِ يُغْفَرُ لَكُمْ

اور خدا کے آگے ادب سے کھڑے رہا کرو۔

کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس جگہ قنوت سے مراد ”طویل قیام“ ہے پھر انہوں نے بیعت مبارکہ تلاوت کی:

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ

(بھلا مشرک اچھا ہے) یا وہ جو رات کے وقتوں میں عبادت کرتا ہے۔

اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، کہ اگر قیاس کا قرآن مجید پڑھنے اور تلاوت کرنے کا معمول نہ ہو تو پھر طویل قیام افضل ہے اور اگر اس کا قرآن مجید کی تلاوت کا معمول ہو، تو ہم کثرت بجزا افضل ہے۔ اس لیے دونوں صورتوں میں قیام میں کوئی اختلاف نہیں اور اس کے ساتھ زیادہ رکوع و سجود شامل ہو جاتے ہیں، واللہ اعلم۔  
ب. مکروہ اوقات:

اور وہ فرائض جو اوقات کی بنا پر مکروہ ہوتے ہیں، اس سے مراد وہ فرائض ہیں، جو مکروہ وقت میں ادا کیے جاتے ہیں۔ مکروہ اوقات کی گن تعداد بارہ ہے، ان میں سے بعض اوقات میں تو کراہت فی نفسہ ہوتی ہے۔ اور کچھ اوقات میں وقت کے علاوہ کوئی اور شئی کراہت کا موجب بنتی ہے۔ وہ اوقات جن میں فی نفسہ کراہت ہوتی ہے ۱۰۔  
گن تین ہیں: ۱۔ ان میں سے ایک وقت تو ظہر آفتاب کا ہے، تا آنکہ سورج اور چاند اور سفید مہر جائے، دوسرا وقت دو پہر یعنی استواء کا وقت ہے تا آنکہ سورج و محل جائے اور ۳۔ تیسرا وقت مغرب آفتاب سے پہلے کا وہ وقت ہے جب سورج کی رنگت چہرے ہو کہ سرخ یا زرد ہو جائے تا آنکہ وہ ڈوب جائے ان تینوں اوقات میں ہر قسم کے فرائض مجہور سمیت تمام ایام میں اور مکہ سمیت تمام مقامات میں مکروہ ہیں پھر خواہ ایسے نفل ہوں جن کا کوئی سبب (وجہ) نہ ہو، یا ایسے فرائض ہوں جن کا کوئی فوری سبب موجود ہو، مثلاً طواف کعبہ کی دو رکعات اور تحیۃ المسجد وغیرہ۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جو مکروہ نفل والے کے وقت نفل نماز ادا کر لیتے ہیں کوئی حرج نہیں، جب کہ امام شافعی کا قول

ہے کہ ان اوقات میں کھڑکھڑ میں نفل ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کے سوا باقی ایام میں زوال کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ جبکہ امام خافضہؒ اس حدیث سے حجّت پکڑتے ہیں جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”کھڑکھڑ“ کو ان اوقات میں نماز پڑھنے کی کراہت سے مستثنیٰ فرمایا تھا۔ ہمارا استدلال حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:

”یہیں اوقات ایسے ہیں جہاں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھنے اور اپنے مردوں کو دفنانے سے منع فرماتے تھے؛ یعنی جب سورج طلوع ہو، تا آنکہ وہ غروب اور چھا ہر جائے اور جب غروب ہونے کے قریب ہو اور زوال کے وقت“

اسی طرح عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع اور غروب آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا اور کہا کہ سورج شیطان کے دو سیٹگوں کے درمیان سے طلوع و غروب ہوتا ہے“

اور عائشہؓ بھی روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے روکا ہے اور فرمایا ہے کہ سورج شیطان کے دو سیٹگوں کے درمیان سے نکلتا ہے اور اس وقت شیطان سورج کے پھاریوں کے سامنے سورج کو مزین کر کے پیش کرتا ہے، تاکہ وہ اسے سجدہ کریں، لیکن جب وہ اوجھا ہر جاتا ہے، تو پھر وہ اسے چھوڑ دیتا ہے، پھر جب دوپہر کا وقت ہوتا ہے، تو دوبارہ اس کے سامنے مل جاتا ہے پھر جب سورج ڈھل جائے، تو پھر وہ اس سے جدا ہو جاتا ہے۔ بعد ازاں جب سورج ڈوبنے کے قریب ہو تو پھر وہ اس سے جا ملتا ہے۔ تو پھر جب سورج ڈوب جاتا ہے تو وہ اس سے الگ ہو جاتا ہے۔ لہذا تم ان اوقات میں نماز

نہ پڑھو

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اوقات میں بلا کسی تفسیر کے ہر قسم کی نماز پڑھنے سے منع کیا ہے، لہذا آنحضرتؐ کا یہ حکم عام اور مطلق ہوگا اور آنحضرتؐ نے احادیث بالا میں ممانعت کی وجہ بھی بیان فرمادی ہے۔ اور وہ سورج کا شیطان کے دو سیٹگوں کے درمیان سے طلوع کرنا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ سورج کے پھاری سورج کے طلوع کے وقت اس کو سلام کرنے کے لیے سجدہ کرتے اور اس کی عبادت بجا لاتے تھے۔ اور زوال کے وقت اس کے عمل ہو جانے پر اور پھر اس کے غروب ہونے پر اسے الوداعی سلام کیا کرتے تھے



لہذا ان اوقات میں شیطان اگر اسے اپنے دوستوں کے درمیان کر لیتا ہے، تاکہ سورج کو ٹپکے جانے والے بعد سے اس کی جانب ہوں۔ اس لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اوقات میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا ہے تاکہ سورج کے پکار یوں سے مشابہت لازم نہ آئے اور یہ بات یکساں طور پر تمام مقامات میں پائی جاتی ہے، کیونکہ ان حضوروں نے عام الفاظ اور عام جملے استعمال کر کے اس حکم کو خود ہی عام کر دیا ہے، لہذا یہاں تخصیص کرنی وجہ نہیں اور وہ روایت جس میں مکہ مکرمہ کو مستثنیٰ کیا گیا ہے ایک شاذ روایت ہے، جو مشہور حدیث کے مقابلے میں قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح مسجد کے دن کو اسی طرح مستثنیٰ کرنے والی روایت بھی غلط ہے، لہذا اس کے ذریعے کسی مشہور حدیث کی تخصیص کرنا جائز نہیں۔

## ب۔ مکروہ اوقات کی دوسری قسم :

وہ اوقات جن میں وقت کے علاوہ کس اور سبب سے نفل ادا کرنا مکروہ سمجھاتے ہیں۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے :

① صحیح صادق سے لے کر ناز فیہ تک : ② ناز فجر سے طلوع آفتاب تک : ③ ناز عصر سے لے کر غروب آفتاب تک یہاں تک تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ ان اوقات میں قضا اور واجب نمازیں ادا کرنا بدعت جائز ہیں۔ اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان اوقات میں نئے داخل ادا کرنا مکروہ ہیں تاہم وہ نزاعی ہیں کہ کوئی فوری سبب موجود ہو، مثلاً طواف کی دو رکعتیں اور تحنیز المسجد وغیرہ ہمارے نزدیک ان کا ادا کرنا بھی مکروہ ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک خیر مکروہ ہے۔

ان کی دلیل ایک حدیث بخاری ہے۔ کہ آپؐ نے فرمایا :

اذا دخل احدکم المسجد فليحييه ثم يمس من حبب کوئی شخص مسجد میں برکتیں ۔ اُسے تو دو رکعت تحنیز ادا کرے

کہ اس میں آنحضرتؐ کے کسی خاص وقت کی تخصیص نہیں فرمائی اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ :

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد نماز ادا فرمائی اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ :

”انہوں نے ایک بار فجر کی نماز پڑھائی تو انہوں نے اپنے پیچھے کسی کے وضو کرنے کی آواز سنی تو ان کے جدا ہونے سے فرمایا کہ میں تم پر لازم قرار دیتا ہوں کہ جس شخص کا وضو ٹوٹ گیا تھا، وہ اس کو جلتے اور جاگ وضو کر گئے اور اپنی نماز دوبارے لیکن صغریٰ میں سے کوئی شخص نہ تھا۔ اس پر حضرت حمیر بن عیسیٰؓ انشا اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اسے امیر المؤمنین آپؐ کا اس بارے میں کیا خیال ہے۔ اگر اگر ہم سب دوبارہ وضو

کر لیں اور ہم سب اپنی نماز دہرائیں۔ اس راستے کو حضرت عمر فاروقؓ نے پسند کیا اور فرمایا اسے جریضہ تم دو رہا ہلکتی مسکینیں سردار اور دور اسلام میں تقیہ ہو۔ اس پر سب روک اٹھے، وحنو کا اعادہ کیا اور نماز دہرائی۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جن لوگوں کو حدیث جنہیں ہوا تھا ان حضرات نے جو نماز ادا فرمائی وہ نفل نماز تھی اور اس کا مزید ثبوت یہ ہے ان اوقات میں فرض نماز مکروہ نہیں ہے تو اسی طرح نفل نماز بھی مکروہ نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”مجھے ان لوگوں کی شہادت ہے جو میرے اور حضرت عمر فاروقؓ کے نزدیک انتہائی پسندیدہ تھے یہ روایت پہنچی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نماز فجر کے بعد طلوع آفتاب تک کوئی نماز جائز نہیں اور نماز عصر کے بعد غروب آفتاب تک کوئی نماز جائز نہیں۔“

کہ حکم ہر قسم کی نمازوں کے یکے وسیع ہے، الایہ کہ اگر کسی نماز کا خصوصیت کے ساتھ تشافہ ہو تو ایک بات ہے۔ اسی طرح حضرت ابوسعید الخدریؓ بھی فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے طلوع آفتاب کے بعد غار کعب کے طواف کے ساتھ چکر لگائے۔ اور اس وقت تک نماز نہ پڑھی جب تک وہ ”ذی طولی“ کی سیاحت نہ مکمل گئے۔ اور وہاں جا کر انہوں نے طلوع آفتاب کے بعد نماز ادا کی اور فرمایا ”ان دو رکعتوں کی جگہ دو رکعتیں ہیں اور اگر طلوع آفتاب کے بعد نماز نفل نماز بلا کراہت جائز ہوتی۔ تو وہ اس نماز کو مؤخر نہ کرے، کیونکہ ذی طولی کی نسبت مکہ مکرمہ میں نماز خصوصاً طواف کی دو رکعتیں چڑھنا زیادہ افضل ہیں۔ جہاں تک ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی بلکہ روایت کا تعلق ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس وقت نماز ادا کرنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، جس پر حسب ذیل روایت دلالت کرتی ہے کہ:

حضرت ابوسعید الخدریؓ نے فرمایا کہ حضرت عائشہؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپؐ نے نماز عصر کے بعد نماز ادا کی، تو انہوں نے فرمایا کہ حضورؐ نے وہی کچھ کیا جو آپؐ کو حکم ملا اور ہم وہی کریں گے جو جیں حکم ملا ہے۔“

کہ انہوں نے اس روایت میں یہ اشارہ کیا ہے کہ اس وقت نماز چڑھنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔ اور ان خصوصیات کی خصوصیات میں ہیں شرکت کا کوئی حق نہیں۔ چنانچہ ائمہ المؤمنین حضرت ام سلمہؓ روایت کرتی ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ نماز عصر کے بعد دو رکعات ادا فرمائیں تو میں نے ان کے متعلق پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ مجھے نماز ظہر کی دو رکعات سے آنے والے وفد کے خائف کر دیا تھا، تو اب میں نے اسے قضا کیا ہے۔ تو انہوں نے

پر چھا کر کیا ہم بھی ایسا کریں۔ تو آپ نے فرمایا: جہیں!

اس روایت میں آپؐ نے اپنی اسی خصوصیت کی جانب اشارہ کیا ہے، کیونکہ یہ سنت مؤکدہ کا اختلاف کے لیے فرض نہیں اور بیمار امسک حضرت عمرؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، ائمہ المؤمنین حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوسعیدؓ الخدیجی کے مسک پر مبنی ہے، جب کہ حضرت عمر فاروقؓ سے جو روایت نقل کی گئی ہے، وہ غریب ہے، جسے قبول نہیں کیا جاسکتا؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ حضرت عمر فاروقؓ نے ایسا اس لیے کیا تھا، تاکہ وہ "بے وجہ"، شخص کو اس کے فیض نماز سے سبکدوش کر سکیں۔ اور اس نوع کے کام کے لیے کسی مکروہ فعل کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا، بحیب کو داخل کو فرائض پر قیاس کرنا درست نہیں؛ اس لیے کہ ان اوقات میں نماز کی کراہت اوقات میں مروجہ کسی سبب کی بنا پر نہیں۔ بلکہ کسی اور مقصد کی بنا پر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ باقی وقت کو وقت کی فرض نماز کے تابع ہونے سے نکالتا ہے، کیونکہ وہ وقت اصل عبادت سے منسلک رہتا ہے۔ اور چونکہ فرض نماز میں دوسری نماز کے تابع ہونے کا مفہوم نہیں پایا جاتا، لہذا اس پر قیاس کرنا باطل ہوگا۔ علیٰ ہذا اگر ہر روایت کے مطابق ان اوقات میں ایسی واجب نماز کو جو بندے کے کسی اپنے فعل کی بنا پر واجب ہوئی ہو، مثلاً تنہا وغیرہ۔ اور فاسد شدہ فعل نماز کی قضاء وغیرہ کا ادا کرنا بھی مکروہ ہے اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ان کا ادا کرنا مکروہ نہیں، کیونکہ وہ واجب نماز میں ہیں، جیسے کہ ان اوقات میں سجدہ تلاوت کرنا یا نماز گزارہ پڑھنا مکروہ نہیں ہے، ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ "تدری" فی قسم واجب نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو فی قسم ایک فعل نماز ہے؛ اسی طرح محض فعل نماز شروع کرنے سے واجب نہیں ہو جاتی، بلکہ اس کا وجوب تو ادا شدہ نماز کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے ہے، اور چونکہ نماز فی قسم فعل ہے، لہذا وہ مکروہ رہے گی۔

۵۰ ایک اور مکروہ وقت مغروب آفتاب کے بعد کا بھی ہے، کہ اس میں بھی فعل وغیرہ ادا کرنا مکروہ ہیں، کیونکہ اس سے نماز مزب کی ادائیگی میں تاخیر ہو جاتی ہے جو موجب کراہت ہے۔ ۵۱ امام کے نماز شروع کرنے کے بعد اور ۵۲ مؤذن کے اقامت شروع کرنے کے بعد اور امام کے نماز شروع کرنے سے قبل بھی داخل ادا کرنا، جماعت کے حتیٰ کی بنا پر مکروہ ہیں، کیونکہ طرح کہ ان اوقات میں فہر کی سنتوں کے سوا باقی سنتیں ادا کرنا بھی مکروہ ہیں۔ اس کی تفصیل بعد ازاں سنتوں کے ضمن میں بیان کرتے ہیں۔ ۵۳ جمعہ کے روز امام کے خطبہ دینے کی وقت میں بھی نماز ادا کرنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس سے خطبہ کی جماعت متاثر ہوتی ہے، واجب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت، بلکہ پہلی دو رکعتیں تحیۃ المسبحہ کی نیت سے ادا کی جاسکتی ہیں یہ مسئلہ بھی پوری تفصیل کے ساتھ نماز جمعہ کی بحث میں انہیں قبل بیان ہو چکا ہے؛ ۵۴ امام کے خطبہ کے لیے باہر نکل آنے کے بعد اور خطبہ شروع کرنے کے قبل نیز خطبہ مکمل کرنے کے بعد؛ نماز

خروج کر کے سے قبل بھی نماز ادا کرنا۔ اور بات چیت کرنا اور وہ تمام باتیں بھی امام و حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہیں جن کو اثنائے خطبہ میں مکروہ قرار دیا جاتا ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک ان دونوں اوقات میں بات چیت کرنا مکروہ نہیں بلکہ نماز ادا کرنا مکروہ ہے۔ اس مسئلے پر بھی ازیں قبل گفتگو ہو چکی ہے ⑤ نماز عید سے قبل بھی نفل نماز ادا کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی شدید خواہش (حرص) کے باوجود بھی نماز عیدین سے قبل نوافل ادا نہیں فرمائے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ ایک مرتبہ نماز عید کے لیے نکلے تو دیکھا کہ لوگ نماز ادا کر رہے ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ نماز عید سے قبل کوئی نماز جائز نہیں، تو ان سے کہا گیا۔ کہ آپ ان کو منع کیوں نہیں کرتے، فرمایا کہ میں اس لیے کہیں ڈرتا ہوں کہ مبادا آیت قرآنی۔

أَنَّا نَبُيْتُ النَّبِيَّ يَسْخَبُ عَبْدُ اللَّهِ إِذَا صَلَّيَ بِعَلَامَتِهِ اس شخص کو دیکھا جو منہ کرتا ہے (یعنی) ایک بندے کو جب وہ نماز پڑھنے لگتا ہے۔

کی زد میں آجاؤں؟ حضرت عبداللہؓ میں مسعود اور حضرت حذیفہؓ تو نماز عید سے قبل لوگوں کو نماز ادا کرنے سے ہٹا کر مکروہ روکا کرتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز عید کو جلدی ادا کرنا مستحب ہے اور نوافل میں مشغول ہو جانے سے نماز عید میں تاخیر ہو سکتی ہے اور اگر وہ اپنے گھر میں نفل ادا کرے، تو اس کے یہ نوافل طلوع آفتاب کے مکروہ وقت میں واقع ہو سکتے ہیں، اور وہ دونوں باتیں ہی مکروہ ہیں۔ ہمارے اکثر میں سے محمد بن مقاتل اراکئیؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کہ تا صرف عید گاہ میں مکروہ ہے، اس لیے کہ مبادا لوگوں کو عید کی نماز سے قبل ہی یہ گمان ہو جائے کہ وہ نماز عید ادا کر رہے ہیں، جب کہ گھر میں طلوع آفتاب کے بعد نوافل ادا کر کے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن ہمارے اکثر ائمہ کا یہی مسلک ہے۔ کہ نماز عید سے قبل دو گھر میں نوافل ادا کیے جاویں اور وہی عید گاہ میں۔ تاکہ اس دن کی پہلی نماز نماز عید ہو۔ واللہ اعلم۔

## فصل (نجم) فرض اور نفل نمازوں میں فرق

فرض اور نفل نمازوں میں چند باتوں کا فرق ہے تفصیل حسب ذیل ہے :  
۱۔ کھڑے ہونے کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر نفل نماز ادا کرنا جائز ہے۔

عمر فاضل نماز کو بلا غدر بیشعہ کر ادا کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ نفل منساہ ہمیشہ کی جانے والی نیکی (خیر دائم) ہے اور اگر ہم اس کے لیے قیام کو ضروری قرار دیں تو اس کے لیے اس نیکی پر ادا نہ کرنا مشکل ہو جائے گا، لیکن فرض پر غلا وقتات کے ساتھ نقص ہو تو اس میں غلطی ان کے لیے قیام کے فرض ہونے کو لازم قرار دینے میں کوئی حرج واقع نہ ہوگا۔ نوافل میں کھڑے ہونے کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر ادا کرنے کی اجازت ائمہ اربعین حضرت عائشہ صدیقہ کی ایک روایت سے ماخوذ ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر نماز ادا کرتے تھے، تو حبیب، اہلبیت، رکوع کرنا چاہتے تو کھڑے ہو جاتے۔ اور چند آیات پڑھ کر رکوع فرما دیتے اور پھر کعبہ کے بیٹھ جاتے تھے“

اسی طرح اگر کسی شخص نے فرض نماز کو کھڑے ہو کر شروع کیا اور پھر بلا عذر بیٹھنا چاہا، تو بلا جہاج اسے اس کی اجازت نہ ہوگی، لیکن اگر اس نے نفل نماز کو کھڑے ہو کر شروع کیا ہو اور بعد ازاں وہ بلا غدر بیٹھ گیا، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی رخصت اس کی اجازت ہے۔ جب کہ امام ابو یوسف و محمد کے ہاں اسے اس کی اجازت نہیں اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ نماز شروع کر کے سے غدر کی طرح لازم ہو جاتی ہے، اور اگر اس نے پندرہ مانی ہو کہ وہ دو رکعات کھڑے ہو کر ادا کرے گا۔ تو اسے بلا غدر بیٹھ کر ادا کرنے کی اجازت نہ ہوگی اسی طرح اگر اس نے کھڑے ہو کر نفل نماز شروع کی ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ وہ جو تکبیر خروشی (تہرج) سے نماز ادا کر رہا ہے تو اس میں اسے بیٹھ کر کھڑے ہو کر شروع کرنے کا اختیار حاصل ہے لہذا اسی بنا پر اسے بعد میں بھی ایسا کرنے کا اختیار حاصل ہے گا رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ شروع کرنے سے نفل نماز لازم ہو جاتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ نہیں، ثبوتی اور فحتم طور پر نفل نماز شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی، بلکہ وہ ادا شدہ عبادت کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے لازم قرار پاتی ہے اور یہاں جو تکبیر نماز وہ ادا کر چکا ہے وہ نماز کی اصلیت برقرار رہنے کی بنا پر بطور عبادت برقرار رہے گی، نہ کسی اور وصف کی بنا پر، نیز نہ کوئی الجھ بیٹھ کر نفل نماز ادا کرنا جائز ہے لہذا بقیہ نماز میں قیام کی وصف کا التزام کرنا لازم نہ ہوگا، اس لیے کہ بقیہ نماز کا وجوب تو محض عدا العزوة ہوتا ہے اور قیام کو ضروری قسار دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی لیے نماز شروع کرنے، اس پر دو سے زیادہ رکعات لازم نہیں ہیں کیونکہ ادا شدہ نماز کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے اس سے زیادہ نماز کی ضرورت نہیں، بلکہ غدر کے کیونکہ وہ شرعاً تو بنیادی طور پر ہی وجوب کے لیے مقرر ہے اسی لیے اگر نماز نماز کے ساتھ کسی اور وصف کو بھی لازم ٹھہرائے تو وہ لازم ہو جائے گی، چنانچہ اگر اس نے غدر کی صلیقہ غدر مانی۔ تو اس کے متعلق (الاصل میں) کوئی روایت نہیں ملتی اس کے متعلق ایک قول یہ ہے

کہ اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو ہم اس فصل کے آغاز میں اوپر بیان کر گئے ہیں ایک اور قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اسے کھڑے ہو کر نوافل ادا کرنا ضروری نہیں کیونکہ نوافل کا لفظ قیام کو شامل نہیں ہوتا جیسے رمضان المبارک میں مسلسل روزے رکھنے کا یہی حکم ہے ایک اور قول یہ بھی ہے کہ زمین کھڑے ہو کر ہی نوافل ادا کرنا لازم نہیں کیونکہ تندرست بنیادی ذریعہ واجب ہے، لہذا خود واجب کردہ اس نماز کو خدا کی واجب کردہ نماز پر قیاس کیا جائے گا۔ اور چونکہ فرض نماز کو سوائے حالت عذر کے قیام کے ساتھ ادا کرنا ہی لازم ہے، لہذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ جب کہ نفل نماز کو شروع کرنا بنیادی ذریعہ واجب نہیں ہے، بلکہ اسے تو ضرورت ذریعہ قرار دیا جاتا ہے اور چونکہ ضرورت فقط اصل نماز میں ہے، نہ کہ اس کی تابع صفت میں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لہذا نفل کیلئے یہ حکم نہ ہوگا اور اگر اس نے بیٹھ کر نماز شروع کی اور شروع کا کچھ حصہ بیٹھ کر اور کچھ حصہ کھڑے ہو کر ادا کیا، تو جائز ہوگا، جیسا کہ ائمہ المومنین حضرت عائشہ صدیقہ خاتون مدینہ سے مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز بیٹھ کر شروع کرتے، پھر معمول کی منزل قراءت فرماتے تھے پھر جب دس یا کم دیشیں آیات رہ جاتیں۔ تو آپ کھڑے ہو جاتے تھے اور اپنی قراءت کو مکمل کر کے رکعت اور سجدہ کرتے تھے پھر آپ دوسری رکعت میں بھی ایسے ہی کرتے تھے“

کہ آپ جب تک سے قیام اور قیام سے پیش کی طرف منتقل ہو جایا کرتے تھے وہو اس بات کی دلیل ہے کہ ایسا کہ نوافل نماز میں جائز ہے؛ ⑤ دو سرائقی یہ ہے کہ نوافل کو نیچے اترنے کی قدرت کی باوجود سواری پر ادا کرنا جائز ہے، مگر فرائض سواری پر ادا کرنا جائز نہیں جیسا کہ ہم ان میں قبل بیان کر آئے ہیں؛ ⑥ ایک اور فرق یہ ہے کہ نوافل کی چاروں رکعات میں قراءت کرنا ضروری ہے، جب کہ فرائض کی چاروں رکعات میں قراءت ضروری نہیں ہے۔ تو اس کا ہوتی ہے چنانچہ اگر کوئی شخص فرائض کی ابتدائی دو رکعات میں قراءت نہ کر سکے، تو اس کا دوسرا شفع یا آخری دو رکعات اقامہ نہیں ہوتا۔ بلکہ قراءت کو دوسرے حصے میں قضا کر لیا جاتا ہے۔ بخلاف نوافل کے، جیسا کہ ہم ان میں قبل بیان کر آئے ہیں۔ کہ نفل نماز کا ہر دو رکعات پر مشتمل حصہ عمدہ عمدہ نماز شمار ہوتا ہے۔ مادہ حضرت عمرؓ، عبداللہؓ، مسعودؓ اور زیدؓ بن ثابتؓ الانصاری موقوف اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع دونوں طرح سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لا یصلی بعد صلاۃ مثلاً۔ کسی نماز کے بعد اسی جیسی نماز ادا نہ کی جائے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد (قرآن) ہے کہ کسی نماز کے بعد قراءت میں اسی فرض نماز جیسی نماز نہ پڑھی جائے یعنی حسین کی دو رکعتیں قراءت کے ساتھ ہوں اور

روایت قرأت مجزا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ چار فرضوں کے بعد ایسے چار نوافل پڑھے جائیں جن کی دو رکعتوں میں قرأت ہو اور دو میں نہ ہو اور چونکہ کسی فعل سے مماثلت اس کی متنازعہ ہے، صورت کے حکم سے عبارت ہوتی ہے، لہذا یہ حدیث نوافل کی چاروں رکعات میں قرأت کرنے کا حکم مستصحب ہوگی۔ اور اس کو رکعات میں مماثلت پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ بالاجماع ایسا کرنا منع نہیں ہے۔ جیسے نماز فجر میں دو رکعتوں کے بعد دو رکعتیں اور ظہر میں چار سنت رکعتوں کے بعد مقیم کے لیے چار فرض اور مسافہ کے لیے دو رکعات اور ان کے بعد دو رکعات (سنت) ہیں جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک اس حدیث نبوی کا مقبوم یہ ہے کہ وہی قضا شدہ فرض نماز پڑھی جائے اس لیے کہ اجتہاد نماز اسلام میں جب فرض نماز قضا ہو جاتی تھی تو اسے لگے دن اسی وقت کی نماز کے ساتھ پڑھا جاتا تھا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ اس تو حیرت انگیز (تاویل) کا بظاہر مصداق وہ روایت ہے، تو جس میں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من نام عن صلاة او نسيها      برخصت کسی نماز کے وقت سوا رہے  
فليصلها اذا ذكرها او استيقظ      یا اس کو پڑھنا بھول جائے، تو  
من المذنب لوقتها.      جب وہ نماز یاد آجائے یا جب  
وہ بیدار ہو، تو وہ لگے دن کی اسی وقت  
کی نماز کے ساتھ اسے ادا کرے۔

پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "فليصل بعد صلاة" مٹھانے کے ساتھ یہ حدیث شریعہ ہو گئی، اسی طرح اس حدیث کو فرض نماز کے بعد اس دوسرے سے کہ شاید اس کی نماز میں کوئی گڑبڑ ہو گئی ہو، عادی کے کی مماثلت پر بھی محمول کرنا ممکن ہے۔ ہنا بری اس حدیث کا مقصد دوسرے کو دہر کرنا اور اس کی تنقید سے منع کرنا ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس حدیث سے ایک ہی مسجد میں دو اعادۂ جماعت کی مماثلت مراد ہو، اس صورت میں یہ حدیث اس مسئلے میں ہمارے لیے امام شافعی کے خلاف حجت ہوگی، واللہ اعلم (۱۵) ایک اور فرق یہ ہے کہ چار رکعات والی فرض نماز میں دو رکعات کے بعد قعدہ کرنا بالاتفاق فرض نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص اسے ترک کر دے، تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جب کہ نوافل میں اس کے متعلق اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر وہ فرضوں کی تیسری رکعت کے لیے قعدہ کر لے کے پڑھے، بھول کر کھڑا ہو جائے، تو اگر وہ بالکل سیدھا کھڑا ہو گیا ہو تو نیچے نہ بیٹھے، اور اگر وہ کھڑے ہونے کے قریب دہر تو وہ لوٹ جائے اور قعدہ کرے اور اگر میں قعدہ ہو کر کھڑا ہو کر نوافل کے متعلق امام محمد نے لکھا ہے۔ کہ اگر اس نے چار رکعات کی نیت کی ہو، تو جب تک وہ سیدھا کھڑا نہ ہو اور نیچے بیٹھ جائے البتہ انہوں نے یہ نہیں لکھا کہ اگر وہ بالکل سیدھا کھڑا ہو گیا ہو تو یاد واپس لوٹنے یا

نہیں، البتہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ استحسان کی رو سے جہاں بھی اسے واجب اور فرض پایا جائے اس لیے کہ جب اس نے چار رکعات کی نیت کر لی، تو اب اس کی یہ نماز نہ نظر، بلکہ مشاہیر ہو گئی ہے جب کہ بعض مشائخ کا قول ہے کہ وہ نیچے بیٹھا جائے، کیونکہ ان میں سے ہر شخص دو رکعات پر مشتمل حصہ، عظیمہ، عظیمہ نماز ہے۔ ان میں سے پہلا قول ہی صحیح ہے، تاہم اگر اس نے دو رکعات کی نیت کی ہو اور پھر وہ قعدہ کیلئے بغیر عیسری رکعت کے بیٹھا جائے تو یہاں وہ بالہ اتفاق نیچے بیٹھا جائے، کیونکہ یہاں ہر دو رکعات نماز فجر کے مشابہ ہیں: (۵) ایک اور فرق یہ ہے کہ نفل نماز سوائے رمضان المبارک کے دوسرے ایام میں باجماعت ادا کرنا جائز نہیں ہے، جبکہ فرض نمازوں میں ”جماعت“ واجب ہے یا سنت مؤکدہ۔ اس لیے کہ فرمانِ نبوی ہے:

صلاة المومنین في بيتنا افضل من فرض نماز کے سوا باقی تمام نمازیں  
صلاۃ فی مسجدہم الا للکتوبہ۔ مرد کے لیے گھر میں ادا کرنا مسجد میں ادا  
کرنے سے افضل ہیں۔

فیتر مردی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر کی دو رکعات اپنے گھر میں ادا کرتے تھے۔ پھر آپ  
مسجد کی طرف نکلتے تھے۔“

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ جماعت شعائر اسلام میں سے ہے، لہذا وہ فرض یا واجب کے ساتھ مخصوص ہوگی، ذکر نفل کے ساتھ نماز تراویح کو باجماعت ادا کرنے کا مسئلہ نہ ہوتا، تو وہ اس لیے کہ انہیں جماعت سے پڑھنے کا طریقہ جہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور صحابہ کرام کے اجماع سے معلوم ہوا ہے، جیسا کہ مروی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرا میں مسجد میں نماز تراویح پڑھائی، جس کے بعد لوگ اپنی عظیمہ، عظیمہ نماز ادا کرتے رہے، حضرت عمر فاروقؓ کا زمانہ آیا تو انہوں نے صحابہ کرامؓ سے اس بارے میں مشورہ لیا کہ اگر وہ سب لوگوں کو ایک ہی امام کے نیچے نماز تراویح کیلئے جمع کر دیں تو کیا بہتر نہ ہوگا۔ صحابہ کرامؓ نے ان کی رائے سے اختلاف نہ کیا، جس پر انہوں نے تمام لوگوں کو حضرت ابی بن کعبؓ کی اقتدا میں جمع کر دیا: (۵) ایک اور فرق یہ ہے کہ نفل نماز کسی خاص وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہوتی اور نہ ہی کسی کوئی خاص تعداد مقرر ہوتی ہے، لہذا داخل کو خواہ کسی بھی وقت میں اور کسی بھی تعداد میں ادا کر لیا جائے تو جائز ہے۔ الا یہ کہ انہیں کچھ اوقات ہیں، اور ایک خاص تعداد میں ادا کرنا مکرمہ ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، جب کہ فرض کسی کسی وقت کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں نیز ان کی تعداد بھی مقرر ہوتی ہے، اور انہیں ان کی مقررہ تعداد سے زیادہ ادا کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ انہیں کچھ اوقات میں ادا کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر تفصیل بیان ہو چکی ہے (۶) نفل مطلق نماز کی نیت کے ساتھ ادا کیے جاسکتے ہیں، مگر فرض کو ان کی مقدر و خاص نیت سے



ادا کرنا جائز ہوتا ہے اس بارے میں دونوں میں فرق کی تفصیل ادھر بیان ہو چکی ہے ۵ ایک اور فرق یہ ہے کہ فرائض میں باہمی ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہے، مگر نوافل میں ضروری نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے نفل نماز شروع کی، پھر اسے چھوٹی ہوئی کوئی فرض نماز یاد آگئی، تو اس کی نفل نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر وہ فرض نماز میں ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ یہاں فرض نماز کو اس کے مقررہ وقت سے پہلے ادا کرنا لازم آتا ہے اور اگر نماز کے لیے ایسی مفسد ہے، جب کہ نوافل کے لیے چھوٹے وقت ہی مخصوص نہیں ہوتا لہذا ان کے لیے ایسی کوئی پابندی نہیں! بخلاف فرائض کے علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ اگر اسے کسی فرض نماز میں کوئی نقصا شدہ نماز یاد آگئی، تو اس کی یہ فرض نماز نفل میں تبدیل ہو جاتی ہے، مگر باطل فاسد نہیں ہوتی لہذا اگر فرائض میں اسے کوئی چھوٹی ہوئی فرض نماز یاد آجائے۔ تو شب تو جہرہ اولیٰ اس کی نماز باطل نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

(باب میثردہم)

# رَبَابٌ فِی صَلَوةِ الْجَنَازَةِ

## نماز جنازہ کا بیان

نماز جنازہ پر ہماری بحث حسب ذیل چھ عزائمات پر محیط ہوگی:

۱۔ میت کو غسل دینا۔

ب۔ میت کو کفن دینا۔

ج۔ جنازہ اٹھانا۔

د۔ نماز جنازہ۔

ه۔ میت کو دفن کرنا۔

و۔ شبید کے احکام۔

قبل اس کے کہ ہم اصل بحث شروع کریں، ہم مناسب آخری وقت کے احکام:

کے ساتھ مستحب محلے کی کچھ تفصیل بیان کر دیں تو ہم کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کا آخری وقت آجائے تو مستحب ہے کہ اسے "قبر" کر کے دیکھ لیں اور اسے پہلو پر لٹا دیا جائے جیسے اسے قبر میں لٹا دیا جائے۔ یہ کہ اس کی موت کا وقت قریب آگیا ہے، لہذا جیسے میت کو قبر میں لٹا دیا جائے، اسی طرح اسے اس موقع پر بھی لٹا دیا جائے، اور اسے نہ کلمہ شہادت کی تعین کی جائے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے: "فَقَبْرُوهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" تم اپنے مردوں کو لا اِلهَ اِلَّا اللہ کی تعین کیا کرو۔

اس جگہ میت سے مراد قریب المرگ شخص ہے، اس لیے کہ اس کی موت کا وقت قریب آگیا ہے، لہذا قریب المرگ ہونے کی بنا پر اسے مجازاً میت (مردہ) کہا گیا ہے۔ جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّكَ مَبِيتٌ وَّ اِنَّهُمْ مَبِيتُونَ لے  
اسے پیغمبرِ تم بھی مر جاؤ گے اور یہ بھی  
مر جائیں گے

پھر جب اس کی روح قفصِ حوی میں وجہ سے پرواز کر جائے، تو اس کی آنکھیں بند  
کوئی جائیں۔ اور اس کی ٹاڑھی کو باندھ دیا جائے، کیونکہ اگر انہیں بھالہ رہنے دیا گیا، تو اس کی  
شکلِ مشد کی طرح کر یہ انتظار نظر آئے گی اور مروی ہے کہ آپ حضرت ابوسلمہؓ کے پاس تشریف  
لائے۔ تو دیکھا کہ ان کی آنکھیں کھلی پڑی ہیں تو آپ نے ان کی آنکھیں بند فرمادیں، اور اس  
کے رشتہ داروں، دوستوں اور بھائیوں کو اس کے مرنے کی اطلاع کر دی جائے۔ تو اس میں کوئی  
مضائقہ نہیں، تاکہ وہ بروقت پہنچ کر اس کی ناز جنازہ میں شامل ہو سکیں، اس کے لیے  
دعا کے معجزات کر سکیں اور اسے رخصت کر سکیں اور مروی ہے کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ  
وسلم نے ایک سکینِ محرت کے بارے میں جو مدینہ منورہ کے ایک کنارے پر رہتی تھی، یہ  
فرمایا تھا کہ جب وہ مر جائے تو تم مجھے اطلاع کر دینا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کسرت کی اطلاع  
سے لوگوں میں احاطت خداوندی کی ترغیب اور اس کی استعداد پیدا ہوگی، لہذا یہ اعانت  
علیٰ ابزادہ اتقونی یعنی نیکی اور تقویٰ کے لیے ایک دوسرے سے تعاون کرنے کے باب میں سے  
ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ  
اور ایک دوسرے کے ساتھ نیکی اور  
تقویٰ میں تعاون کرو۔

اور فرمانِ نبوی ہے:

اللہ ال علی الخیر کفایہ -  
کسی کام کی ترغیب دینے والا شخص اس

کو انجام دینے والے ہی کی طرح ہوتا ہے۔

اوپر کہ بازاروں اور محلوں میں باؤاز بلند اعلان کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ ایسا کرنا  
جاہلی دور کے دستورِ تعزیرات کے مشابہ ہے نیز مستحب یہ ہے کہ مردے کو دفنانے میں جلدی کی  
جائے، جیسا کہ ارشادِ نبوی ہے:

عجلوا بموتکم فان بک خیرا  
اپنے مردوں کو دفنانے میں جلدی کیا

تھو متھو، دان یک نسرأ فبعدا  
کر، اس لیے کہ اگر تو وہ یک ہے

لاھل النار۔  
تو تم اسے جلدی آگے بھجوتے اور اگر وہ

برائے تو اہلِ دوزخ پر عذاب کی

لعلت۔

کہنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مردے کے جلدی دفنانے کو مستحب

قرار دیا اور اس کے مقصد سے بھی مطلع فرمایا ہے۔ بہر حال مردے کو سب سے پہلے غسل دینا چاہیے۔

## فصل (اول) میت کو غسل دینے کا بیان

میت کو غسل دینے پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

- ۱۔ غسل میت کا وجوب۔
  - ب۔ غسل میت کا وجوب علی الکفایہ ہوتا۔
  - ج۔ غسل کا طریقہ۔
  - د۔ غسل میت واجب ہونے کی شرائط۔
  - ه۔ کون غسل دے اور کون نہ دے۔
  - ① میت کو غسل دینے کا وجوب:
- میت کو غسل دینے کا وجوب نفی، اجماع امت اور قیاس تینوں سے ثابت ہوتا ہے۔
- نفی سے اس طرح کو بھی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:
- المسلم علی المسلم ست حقوق ایک مسلمان کے دوسرے پر چھ حقوق
- وذكر من جبلتها ان يغسله بعد ہیں، جن میں ایک اس کے مرنے کے بعد غسل دینا بھی ہے۔
- موتہ۔
- اور اس حدیث میں متعلی لفظ "علی" کا کڑا وجوب ہے۔

نیز مروی ہے کہ:

تجب حضرت آدم علیہ السلام کی وفات ہوئی۔ قرآن میں فرشتوں نے غسل دیا، اور

پھر ان کے پیشے سے کہا یہی تمہارے مردوں کے لیے مسنون طریقہ ہے۔

اور سنت مطلقہ واجب کے مفہوم میں ہوتی ہے۔ اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے ہمارے اس زمانے تک لوگوں میں یہی دستور چلا آتا ہے، لہذا اس کا چھوٹا شعلہ سنت متواتر کا تاریک ہوا اور پھر اس کے وجوب پر اجماع۔ بھی مستند ہو چکا ہے۔ رہا قیاس تو اس کی عبارت مشایخ کے مابین مختلف ہے، شیخ محمد بن خواجہ ابلیخیؒ فرماتے ہیں کہ انسان مرنے کے بعد اپنے اجزاء میں دو دم صنوبر (دم مدان) جذب ہو جانے کی وجہ سے، تو اپنے شرف و کرامت کی بنا پر ناپاک نہیں ہوتا، اس لیے کہ اگر مرنے سے وہ ناپاک ہو جائے تو وہ سرے و کرامت مردہ جانداروں کی طرح وہ بھی غسل دینے سے پاک نہ ہو گا لہذا انسان غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے، چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مردہ شخص غسل دینے سے قبل کوئی

میں گر جائے، تو اس سے کنواں پلید ہو جاتا ہے لیکن اگر غسل دیئے جانے کے بعد گسے تو اس سے کنواں ناپاک نہیں ہوتا، تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ مرنے کی وجہ سے "ناپاک نہیں ہوتا" بلکہ اس کی ناپاکی حدیث (بے وضو) ہو جانے کی بنا پر ہوئی ہے۔ اس لیے کہ مرنے وقت اعضائے بدن کے ڈھیلے پڑ جاتے اور عقل کے باؤف ہو جانے کی بنا پر کوئی نہ کوئی حدیث لازماً لائق ہو جاتا ہے اور چونکہ جسم انسانی طہارت کے معاملے میں دو حصوں میں تقسیم نہیں ہو سکتا، لہذا پورے بدن کو غسل دینا ضروری ہو گا تاہم زندگی میں تو حدیث ہو جانے کی بنا پر وضو صحیح کے لیے ہم چند ظاہری اعضا کے دھولے پر اکتفا کر لیتے تھے، کیونکہ زندگی میں یہ معاملہ اکثر پیش آتا رہتا ہے اسی بنا پر چونکہ ثبوت کے ساتھ صحت کا خروج اکثر نہیں ہوتا، لہذا وہاں غسل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور مرنے کے بعد چونکہ غسل کرانے میں کوئی حدیث نہیں، لہذا یہاں تمام جسم کو غسل دینا ہی ضروری ہو گا، مگر اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ جسم میں سے دھول کے نکل جانے سے اسی طرح انسانی بدن ناپاک ہو جاتا ہے، جس طرح کہ دوسرے جیسے جیسے غولے والے حیوانات کے بدن ناپاک ہو جاتا ہے۔ اسی لیے اگر کوئی مردہ کنوئیں میں گر جائے، تو اس سے کنواں پلید ہو جاتا ہے، الایہ کہ جب وہ غسل کرے تو انسانی شرف و کرامت کی بنا پر انسان کے بدن کو پاک قرار دیا جاتا ہے۔ ان حضرات نے نزدیک شرف و کرامت کسی مطہر و طہارت کنندہ، غسل یعنی غسل کے پائے جانے سے جسم انسانی کو پاک قرار دینے میں ہے، نہ کہ جسم میں ناپاکی کے داخل نہ ہونے میں۔ جب کہ اسلئے کہ ان "شرف و کرامت جسم انسانی میں نجاست کے داخل نہ ہونے میں ہے۔ اس بارے میں اکثر مشائخ کا قول ہی زیادہ واضح ہے، اس لیے کہ اس میں دونوں دلائل پر عمل ہو جاتا ہے۔ یعنی "نجاست کا سبب پائے جانے کی بنا پر جسم پلید قرار پاتا ہے۔ اور "پاکی کا سبب غسل، پائے جانے سے جسم پاک سمجھا جاتا ہے۔ اور بلاشبہ سبب پائے جانے کے باوجود ثبوت حکم سے انکار کر دینے کی نسبت یہ طریقہ قیاس کے زیادہ قریب ہے۔

## فصل (پہم) غسل میت کا وجوب علی الکفایہ ہونا

میت کو غسل دینا، واجب علی الکفایہ ہے، چنانچہ اگر کچھ لوگ میت کو غسل دے دیں، تو ہر دیکر واجبات علی الکفایہ کی طرح یہاں بھی اصل مقصد پورا ہو جاتا ہے لہذا باقی لوگوں سے واجب ماقط ہو جاتا ہے، اسی طرح فقط ایک ہی مرتبہ غسل پانی پڑانا واجب اور تکرار ایک سے زیادہ مرتبہ پانی پڑانا، سنت ہے چنانچہ اگر میت کو فقط ایک ہی مرتبہ غسل دیئے پر اکتفا کیا گیا۔ یا آب رواں میں ایک ہی بار غوطہ دے دیا گیا، تو جائز ہو گا، کیونکہ اگر تو یہ غسل مازالہ حدیث کے لیے ہے، جیسا کہ بعض فقہاء کا خیال ہے، تو غسل جنازہ کی طرح ایک ہی مرتبہ غسل

دینے سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور اگر اس کے بدن میں نجاست کے جذب ہو جانے کی بنا پر غسل ضروری ہو لے، جیسا کہ بعض فقہاء کا یہ خیال ہے، تو انسانی شرف و کرامت کی بنا پر تو یہ بات اور بھی زیادہ مناسب ہے اور ایک ہی مرتبہ غسل دینا کافی ہوگا لیکن اگر مردہ بارش میں بیٹھ گیا تو یہ غسل کی جگہ کافی نہ ہوگا اس لیے کہ اصل واجب تو بد فعل غسل ہے۔ جزیبیاں جنہیں پایا گیا اور اگر وہ پانی میں ڈوب گیا ہوا اور پھر نکالا گیا ہو، تو اگر نکالنے والے نے اسے اچھی طرح بلایا جلا یا ہر جیسے پانی میں کسی شی کو پاک کرنے کے لیے دیا جاتا ہے۔ تو اس سے غسل ساقط ہو جائے گا۔ ورنہ نہیں۔ و بہ ہم بیان کر آئے ہیں واللہ اعلم۔

## فصل (۴۸)

### غسل دینے کا طریقہ

ہمارے نزدیک جب میت کو غسل دینا ہو تو اس کے جسم سے کپڑے اتار دیے جائیں جب کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ کپڑے نہ اتارے جائیں بلکہ کپڑے جسم پر رہتے ہوئے اسے غسل دیا جائے۔ ان کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دیے جانے کی روایت سے ہے کہ آنحضرت کو آپ کی قیص میں ہی غسل دیا گیا جاری دلیل یہ ہے کہ غسل کا اصل مقصد حصول طہارت ہے اور حصول طہارت کا یہ مقصد غسل کے بغیر حاصل نہیں ہوتا، جب کہ اس کے بدن پر جو کپڑے ہیں وہ غسل دیتے وقت نکلنے والی اندرونی آلودگیوں (حقیقی پلیدی) سے ناپاک ہوجاتے ہیں اور پھر چونکہ ان کا پچھڑنا بھی ممکن نہیں ہوتا، لہذا اس سے حصول طہارت میں دشواری ہوتی؛ یا پھر یہ کہا جاتا ہے کہ اگر اس کے بدن کے کپڑے علیحدہ کر دیے جائیں تو اس سے باسانی یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ لہذا یہی پیر ہوگا۔ رہا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قیص سمیت غسل دینے کا واقعہ تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصی عظمت و حرمت کی بنا پر فقط آپ کے لیے ہی مخصوص تھا۔ جیسا کہ مروی ہے کہ:

”جب ایض صحابہ کرام غسل کے وقت آپ کے جسم اطہر سے کپڑے اتارنا چاہے تو قدرت نے ان سب پر اذگھطاری کر دی حتیٰ کہ ان میں سے ہر ایک کا سر اس کی ٹھوڑی سے گم رہا تھا۔ اس حالت میں انہیں آواز سنائی دی کہ اپنے ٹی کو برہنہ نہ کرو دوسری روایت میں ہے کہ یہ آواز آئی کہ اپنے ٹی کو قیص سمیت غسل دو۔“

یہ روایت اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ یہ بات فقط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی اور یہیں حضور کی ذاتی خصوصیات میں شرکت کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بدن سے کپڑے اتارنے کا اصل مقصد حصول طہارت ہے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم اطہر پہلے ہی پاک تھا، حتیٰ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ جب اکٹھنہ کو غسل دیا تو فرمایا:

”آپ زندہ ہی میں بھی پاکیزہ رہے اور وصال کے بعد بھی“

بعد ازاں میت کو ”تختے“ پر لٹا دیا جائے، یہ نگرہ تختے پر رکھے بغیر اس کو غسل دینا مکمل ہو نہیں سکتا، اس لیے کہ اگر اسے زمین پر رکھا جائے تو اس سے اس کا جسم مٹی وغیرہ ملوث جائے گا، پھر ظاہر روایت میں یہ مذکور نہیں کہ اسے تختے پر کیسے رکھا جائے۔ آیا اسے ”سمت“ قباہ میں لٹا جائے یا کھانے پر لٹا جائے یا چڑائی کے منہ پر یا بعض انڈے سے لٹا جائے یا کھانے پر سمت قبل میں اسی طرح لٹانے کا قول صحیح رہتا ہے یا جس طرح، ہمارے ہاں حالت مرض میں اشاروں سے نماز کے لیے مریض کوٹایا جاتا ہے، وہیں کب بعض انڈے سے چڑائی کے منہ پر لٹانے کو ترجیح دیتے ہیں جیسے اسے قبر میں لٹایا جاتا ہے، تاہم صحیح قول یہ ہے کہ جیسے بھی اسے لٹایا جاسکے ہو۔ لٹا دیا جائے۔ کیونکہ غسل دینے کی جگہ کے لحاظ سے، اس میں تبدیلی کا امکان رہتا ہے۔ پھر ایک پتھر سے دھو کر ہاتھ ساتھ اس کا سر دھوا دیا جائے، اس لیے کہ مرنے کے بعد بھی اس کی شرمگاہ کو دیکھنے کی ممانعت برقرار رہتی ہے۔ نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تَنْظُرُوا إِلَى فُجْدِ حَتَّى وَلَا مَيِّتٍ۔ تم کسی مردہ یا زندہ شخص کی ران کو

مست دیکھو۔

اسی لیے کسی اجنبی شخص کے لیے اجنبی سورت کی غلط فہمی کی اجازت نہیں ہے، جیسا کہ امام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ کی حسب ذیل روایت اس پر روشنی ڈالتی ہے۔ کہ وہ فرماتی

ہیں:

”مردہ شخص کی ہڈی کو توڑنا ایسے ہی ہے جیسے کسی زندہ شخص کی ہڈی کو توڑنا“

اس سے معلوم ہوا کہ انسان زندہ اور مردہ دونوں حالتوں میں یکساں احترام کا مستحق ہے

اور ”ستر“ دیکھنے کی حرمت بھی اسی ناسی حرام کی بنا پر ہے جس میں زیادہ امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ جب میت کو غسل دینے کا ارادہ ہو تو اسے ویسا ہی کوئی کھلا انار پتلا دیا جائے جیسا انار۔ وہ اپنی زندگی میں غسل کے وقت پتلا تھا۔ ان میں سے صحیح قول ظاہر روایت والا یہ ہے کہ اگر خصال کے لیے جو بند کے نیچے سے اس کے جسم کو دھونا مشکل ہوتا ہے، پھر اس کے سر پر ڈالا جائے والا کپڑا آخر کار رکھ دیا جائے۔ عبد اللہ بن عمرؓ نے بھی اپنی خاوند میں اسی کی صراحت کی ہے کہ پیرا ہتھوں پر کپڑا لپیٹ کر سب سے پہلے کپڑے (افرقہ) کے نیچے سے اس کے سر کو صاف کیا جائے، اس لیے کہ کسی کے سر کو ہاتھ لگانا اس کے دیکھنے سے بھی زیادہ برا ہے اور چونکہ اس کو دیکھنا حرام ہے لہذا اس کو ہاتھ لگانا تو بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔ ظاہر روایت میں میت کو استحباب کرنے یا نہ کرنے کا کوئی ذکر نہیں ملتا، مگر مسالۃ الامریہ میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کو استحباب کیا جائے اور امام ابو سفیان و کثرت کے مطابق استحباب دیکھا

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ استنجا کی جگہ کم ہی نجاست حقیقیہ سے خالی ہوتی ہے، لہذا اس جگہ سے نجاست کا ازالہ لازم ہے، سبب کہ امام ابو حنیفہؒ و محدث فرماتے ہیں کہ موت کے بعد مفصل و اعضاء پر حرقت و تسبیل پر عاتی ہے، تو اگر اسے استنجا کرایا جائے تو عین ممکن ہے کہ اس سے اعضا کی یہ حرقت مزید واصل ہو جائے جس سے زیادہ نجاست نکل آئے لہذا مناسب یہی ہے کہ استنجا ہی ذکر کیا جائے، بلکہ محض وہاں پانی پہنچانے پر اکتفا کیا جائے، اسی لیے ہمیں روایت اعلیٰ، ظاہر روایت میں یہ بحث ہی نہیں ملتی؛ ہو سکتا ہے کہ امام محمدؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا ہو، اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کا بھی اس سے رجوع کر لینا بیان کیا جاتا ہے۔ شاید اسی لیے ظاہر روایت میں اس بحث سے تعرض نہیں کیا گیا۔ بعد ازاں ہیبت کو نماز کی طرح مکمل وضو کرایا جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان خواتین سے جنہوں نے آنکھوں کی صاحبزادی کو غسل دیا تھا فرمایا تھا کہ:

ابد ان عیسا منھا و مو اضع الوضوء و انھن حائضہ اور اس میں بھی اعضائے وضو سے غسل دینا شروع کرنا۔

منھا۔

اس لیے بھی کہ چونکہ زندگی میں غسل کرنے کا یہی طریقہ تھا، لہذا مرے کے بعد بھی غسل کا یہی طریقہ مستون ہو گا، کیونکہ دونوں جگہ غسل نماز کے لیے ہی کیا جاتا ہے، الایہ کہ میت کو کئی اور استنجا کی ذکر یا ناک میں پانی نہ ڈالا جائے، کیونکہ میت کے منہ میں پانی گھسانا ممکن نہیں ہے پھر اس کو اندر جا کینے بغیر منہ سے پانی نکالنا بھی ممکن نہیں ہے، اور ایسا کرنا شک ہے، بایں ہر اس بات کا مکان بھی ہے کہ ایسا کرنے سے شاید اس کے منہ سے کوئی وطوحت وغیرہ خارج ہو جائے۔ اسی طرح پانی اس کے ناک کے بائیں میں سانس سے کھینچے بغیر اچ نہیں چڑھ سکتا اور میت سے اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر غسل اس قسم کا خود تکلف کرے، تو خواہ مخواہ صحیح واقع ہو۔ اسی طرح غسل کے لیے وضو کر کے وقت اس کے پاؤں کا وضو بھی منوط نہ کیا جائے، بخلاف زندگی میں غسل کرنے کے لیے وضو کر کے وقت غسل کا پانی اس کے پاؤں کے نیچے جمع ہو جایا کرتا تھا، مگر اس وقت تو غسل کا پانی ”تحتہ“ پر جمع نہیں ہوتا۔ اسی لیے پاؤں کے وضو کرنے کو منوط کرنے میں کوئی فائدہ نہیں اسی طرح اس کے سر پر بھی مسح ذکر کیا جائے، تاہم زندگی میں ظاہر روایت کے مطابق غسل میں مسح کرنے کا حکم ہے، اس لیے کہ وہاں مسح کا حکم ”تعمین حکم کی بنا پر ہے، حصول طہارت کے لیے نہیں۔ اور یہاں اگر اسے سنت قرار دیا جائے تو وہ تعمیل حکم کے لیے نہیں، بلکہ حصول طہارت کے لیے ہو گا۔ حالانکہ مسح“ حصول طہارت“ کا ذریعہ نہیں بلکہ ازاں میت کے سر کے بالوں اور ٹاٹھی کو طہارت سے دھونا ہی ہے اور اگر کیونکہ اس کے ساتھ وضو نے سے زیادہ بہتر طریقہ سے طہارت حاصل ہوتی ہے“ اور اگر

لے ایک قسم کی نہایت عمدہ دوائی میں کام آتی ہے۔



خطی میسر نہ ہو تو صاحبین وغیرہ سے وصول کیا جائے اور اگر صاحبین بھی میسر نہ ہو، تو پھر خالص پانی ہی کافی ہے اور میت کے بالوں میں لکھی نہ کی جائے، اس لیے کہ ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ وہ میت کے بالوں میں لکھی کر رہے ہیں تو انہوں نے فرمایا:

”تم لوگ کیوں اپنی میت کے بالوں میں لکھی کر رہے ہو؟“

اور یہ قول گوئی نہیں سے مروی ہے مگر چونکہ دوسرے صحابہ کرام جیسے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں ملتی، لہذا یہ ایک طرح سے اجماع صحابہ کے قائل عام ہے، نیز اس لیے بھی کہ اگر اس کے بالوں میں لکھی کی جائے تو اس سے اس کے بعض بال ٹوٹ سکتے ہیں، حالانکہ سنت یہ ہے کہ اسے تمام اجزا سمیت دفن کیا جائے یا کسی لیے حکم ہے کہ نہ تو اس کے ناخن کاٹے جائیں اور نہ اس کی مونچھیں اور داڑھی کاٹی یا تراشی جائے اور نہ ہی اس کا خنجر کیا جائے اور نہ اس کی بٹل اور زیر ناف کے بال صاف کیے جائیں، کیونکہ ان تمام امور کا تعلق زیب و زینت کے ساتھ ہے اور چونکہ مرد سے کوئی زیب و زینت کی کوئی ضرورت نہیں لہذا اس کے جسم سے مذکورہ اشیاء میں سے کوئی شئی بھی دور نہ کی جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لہذا اس میں حصول زینت ہی حرم ہمارا مسلک ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی لکھی کی جائے اور اگر اس کے زیر ناف اور بٹل کے بال لیے ہوں تو وہ بھی صاف کیے جائیں اور اگر وہ اپنی زندگی میں زیبائش کے لیے سر کے بال کاٹنے کا اعادہ ہو تو مرنے کے بعد بھی اس کے بال مونچھ سے جاسکتے ہیں، لیکن اگر وہ بالوں کو تراش کر حصول نیت کا عادی نہ ہو بلکہ بال رکھنے کا عادی ہو تو پھر اس کے بال نہ کاٹے جائیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

اصنعوا بئسناکم ما تصنعون بعدوکم تم اپنے مردہ عزیزوں کے ساتھ وہاں کچھ کرو جو اپنے دو لبوں کے ساتھ کرتے ہو۔

اور یہ سب افعال دو لبوں کے ساتھ کیے جاتے ہیں؛ ہمارا استدلال ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی مذکورہ روایت اور اس قیاس سے ہے جو ہم اوپر بیان کرتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کی روایت کردہ حدیث میں زیب و زینت سے مراد وہ زینت ہے جس میں اس کے اجزاء کا انزال نہ ہو تاہم، مثلاً خنجر، شمشیر، میل، خنجر، کنا، وغیرہ جس کی وسیل ہمارے قول بالا روایت ہے۔ بعد ازاں اسے ہمیں کرٹ پرٹ دیا جائے تاکہ غسل کی اجادہا میں طرف سے کی جائے، کیونکہ وہاں جانب سے غسل شروع کرنا سنت ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا بعد ازاں اسے خالص پانی کے ساتھ، غسل دیا جائے تاکہ وہ خالص مٹی ہو جائے اور وہی ہے کہ اگر کھانا یا بیابان پر تھکتے غسل ہوا اس کا پانی ہے وہاں بھی پانی پہنچ جائے یہاں یہ بات دھن میں رہے کہ غسل دینے سے قبل پانی کو یہی کے چوں کے ساتھ جو شہ دے

لینا چاہیئے۔ اور اگر میری کپتہ و طین تو میرا شتان کے پتوں کو ملا کر پانی ایاں لیا جائے اور اگر یہ دونوں ہی نہ ہوں تو پھر صاف پانی ہی کافی ہے۔ بعد ازاں اسے اس کی داہلی کر وٹ پر لٹا دیا جائے۔ اور اس ٹھکے کو میری یا شتان واسے یا صاف پانی کے ساتھ دھویا جائے، حتیٰ کہ پانی میت کے نیچے تک پہنچ جائے۔ پھر میت کو ایک شخص اپنے پیٹے یا ہتھکے ساتھ عقب سے سہارہ دے کر بٹھائے۔ پھر اس کے پیٹ کو آہستہ آہستہ ملا جائے حتیٰ کہ اس کے تخرج اقبل و دبر میں اگر کوئی مواد باقی ہو، تو وہ بھی جھجھکے نظر ہر روایت میں یہی مذکور ہے، جب کامام ابو حنیفہ سے غیر روایت الاصول کے مطابق سب سے پہلے طہال اس کو بٹھائے اور اس کے پیٹ کو پٹے آہستہ آہستہ لے۔ اور پھر اس کے بعد اسے غسل دے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے بدن میں کوئی گند اسود باقی ہو، تو اس طریقے سے وہ باہر نکل آئے گا، جس کے بعد اگر وہ جب زمین پر پانی بہا کر غسل دیا جائے گا۔ تو وہ پاک ہو جائے گا۔ جب کٹا ہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ میت کے پیٹ میں بعض اوقات کوئی نجاست ہوتی ہے جو غسل سے قبل پیٹ پر ہاتھ پھیرنے سے نہیں نکلتی، مگر جب وہ دوسرے گرم پانی سے اسے غسل دیا جائے تو وہ باہر نکل آتی ہے، لہذا وہ دوسرے غسل دینے کے بعد بھی پیٹ پر ہاتھ پھیرنا زیادہ بہتر ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اس روایت پر ہے کہ:

”جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دینے کا معاملہ حضرت علیؓ حضرت عباسؓ و فضل بن عباسؓ اور صلح اہل حضور کے آؤا، کہ وہ غلام کے سپرد ہوا، حضرت علیؓ نے کہا، حضورؐ کو اپنے جسم کے ساتھ سہارہ دے کر بٹھالیا اور آپ کے پیٹ پر آہستہ آہستہ ہاتھ پھیرا، مگر اس میں سے کچھ بھی نہ نکلا، اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا: اے حبیب اللہ! آپ کے پاکیزہ حالت میں زندگی گزاری اور اسی پاکیزگی کے ساتھ وفات پائی، ایک دوسری روایت میں ہے کہ جب حضرت علیؓ نے حضورؐ کے شکم مبارک پر ہاتھ پھیرا تو اس سے گسٹوری کی خوشبو سارے مکان میں پھیل گئی۔“

بہر حال پیٹ پر ہاتھ پھیرنے سے اگر پیٹ میں سے کوئی شئی برآمد ہو، تو اسے صاف کر دیا جائے تاکہ اس سے کوئی آلودہ نہ ہو۔ اور پھر نجاست حقیقیہ کو صاف کرنے کے لیے اس جگہ کو بھی دھو دیا جائے، ظاہر روایت میں پیٹ پر ہاتھ پھیرنے کے علاوہ اور کسی شئی کا ذکر نہیں ہے، اس کے بعد غسل اور وضو کے اعادے کی ضرورت نہیں، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو کا اعادہ کیا جائے۔ اہل کا استدلال حالت زندگی سے ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ موت خروج نجاست سے بڑی شئی ہے، مگر اس کے باوجود جب موت بھی حصول طہارت سے ملے نہیں

تو جسم سے خروج نجا سنت تو بہرہ اولیٰ حصول طہارت سے مانع نہ ہوگا۔ بعد ازاں اسے  
 دائیں کروٹ پرٹا دیا جائے۔ پھر اس جانب کو صاف پانی سے دھویا جائے، تاکہ اس جانب  
 سے جسم پوری طرح پاک و صاف ہو جائے۔ اور پھر مرتبہ غسل دینے کا مکمل مکمل ہو جائے، اس  
 لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ان عورتوں سے جو آپ کی صاحبزادی  
 کو غسل دے رہی تھیں، یہ فرمایا تھا کہ ”اسے تین یا پانچ یا سات مرتبہ غسل دو، علاوہ ازیں اس  
 لیے بھی کہ زندگی میں تین مرتبہ غسل کے لیے جسم پر پانی بہانا مستحب ہے، تو اسی طرح مرنے کے بعد  
 بھی تین کی تعداد کا ملحوظ رکھنا سنت ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ پہلی مرتبہ بدن سے میل کیل اور  
 نجاست صاف کرنے کے لیے اسے صاف پانی سے غسل دیا جائے پھر دوسری بار میری یا  
 صفائی میں اسی جیسے کسی غنی کے پانی سے غسل دیا جائے کیونکہ یہ پانی حصول طہارت اور میل  
 کیل کے ازالے میں زیادہ مؤثر ہوتا ہے، پھر تیسری مرتبہ صاف اور کچھ کا قدر کچھ پانی کے  
 ساتھ غسل دیا جائے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ گرم پانی کے ساتھ غسل نہ دیا جائے  
 کیونکہ اس سے اعضا میں مزید استرخاء و ڈھیلپن پیدا ہو جائے، بلکہ پہلی مرتبہ سے خشک  
 پانی کے ساتھ غسل دیا جائے، مگر ان کا یہ قول درست نہیں، اس لیے کہ اسے غسل تو دیا ہی  
 اس لیے جاتا ہے، تاکہ اس کے بدن سے میل کیل اور نا پاکی دور ہو جائے۔ بعد ازاں کسی کچھ  
 سے اس کا بدن خشک کر دیا جائے تاکہ اس کا کفن پانی سے بھیج نہ جائے، جیسے عموماً زندگی  
 میں غسل کے بعد ایسے ہی کیا جاتا ہے اور غسل دینے میں عورت کا بھی وہی حکم ہے جو مرد کا  
 ہے؛ اسی طرح بچہ غسل دینے میں سبب شخص کی طرح ہے، کیونکہ مہیت، کو غسل اس پر  
 غار دار کرنے کے لیے دیا جاتا ہے اور چونکہ بچے اور عورت پر بھی نماز فرضی جاتی ہے لہذا وہ  
 بھی اسی حکم میں ہوں گے، لہذا یہ کہ اگر کوئی بچہ غار وغیرہ کا شعور نہ رکھتا ہو تو اسے غسل میں وضو  
 نہ کیا جائے، کیونکہ حالت موت کو حالت حیات پر قیاس کیا جاتا ہے اور چونکہ حالت  
 حیات میں بچے کچھ بچے کے وضو کا اعتبار نہیں ہوتا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی اس کے وضو  
 کا اعتبار نہ ہوگا؛ اسی طرح اس بارے میں محرم و حلال احوام والا اور غیر محرم (بچے احوام)  
 دونوں برابر ہوتے ہیں، اس لیے کہ موت کی بنا پر وغیرہ احکام کے ضمن میں ”احرام کا اعتبار  
 ختم ہو جاتا ہے، واللہ اعلم۔“

## فصل (چہارم) غسل میت واجب ہونے کی شرائط

غسل میت واجب ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں،

(۱) اس کی موت ولادت کے بعد واقع ہوئی ہو، چنانچہ اگر کوئی بچہ مردہ حالت میں پیدا

ہوا جو تو اسے غسل نہ دیا جائے ۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت ملتی ہے ، جیسا کہ وہ فرماتے ہیں ، کہ جب بچہ پنج مار کر مروئے اور سپر مر جائے ، تو اس کا باقی بچہ نام رکھا جائے اور اسے غسل دیا جائے ، اور اس پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے ۔ وہ وارث بھی ہوگا اور مورث (صاحب وراثت) بھی لیکن اگر وہ مروئے نہیں ، تو نہ اس کا نام رکھا جائے اور نہ ہی غسل دیا جائے ، اور نہ ہی وہ وارث ہوگا ۔ امام محمدؒ سے بھی یہی روایت ہے کہ اسے نہ غسل دیا جائے نہ نام رکھا جائے اور نہ اس کی نماز پڑھی جائے اگر کفن نہ بھی کیا ہے ۔ مگر امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ اسے غسل دیا جائے ، اور اس کا نام رکھا جائے لیکن اس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے (اعطاء دینی بھی یہی کہتے ہیں) ، مگر امام محمدؒ اس ساقط شدہ غسل کے متعلق جس کی تحقیق مکمل ہو چکی ہو فرماتے ہیں کہ اسے غسل دیا جائے کفنا یا جائے اور اس پر حنوط بھی ملا جائے ، مگر اس پر نماز نہ پڑھی جائے ، تو خلاصہ یہ کہ اس پر تو تمام روایات متفق ہیں کہ جو بچہ مردہ حالت میں پیدا ہو اس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے ، البتہ اسے غسل دینے میں اختلاف ہے ، اعطاء دینی کی حجازی روایت کی دلیل یہ ہے کہ مردہ بچہ بھی ایک ”مؤمن فسد“ ہے ، لہذا اسے غسل دیا جائے تو اس پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی جیسے باغیوں اور ڈاکوؤں کا یہی حکم ہے اور اگر کفن کی روایت کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک روایت ہے کہ آپؐ

فرمایا

اذا استعمل المولود غسل وحلی	اگر بچہ چننا ہو تو اسے غسل دیا جائے اور
علیہ وودع وان لم یستعمل	اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور وہ
ینسل ولم یسل علیہ ولم یوث	وارث بھی ہوگا ، اور اگر وہ نہ چننا ہو اور
	مر جائے تو اسے غسل دیا جائے اور نہ نماز
	جنازہ پڑھی جائے اور نہ ہی وہ وارث
	ہوگا ۔

علامہ ابن ابی اسیرؒ نے بھی کہ ”وہ ب غسل“ کا حکم ضرورت کی جانب سے ہے اور اس میں لفظ ”میت“ استعمال ہوا ہے اور جگہ جگہ عرف عام میں لفظ ”میت“ مردہ ، اس بچے پر جہاں بولا جاتا ، جو پیدا ہی مردہ حالت میں ہوا لہذا اس کی نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے گی البتہ کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو ”استطاق“ چار مہینوں سے قبل ہوا ہو ، تو اس کو غسل دیا جائے اور نہ ہی اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے ، اس بارے میں ان کا یہی ایک قول مروی ہے اور اگر اس عمل پر چار مہینوں کی مدت پوری ہو چکی ہو ، اور اس کے اعضا کی تحقیق واضح طور پر نظر آتی ہو تو اس کے متعلق ان کے دو اقوال مروی ہیں ، مگر صحیح قول ہمارا یہی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ۔

یہ حکم اس وقت کا ہے جب وہ بالکل زرد یا ہو ، لیکن اگر وہ پیدا ہونے کے بعد

چلایا ہو، بایں طور کہ جس سے اس کی زندگی کا پتہ جائے، مثلاً وہ رو دے، یا وہ اپنے کسی عضو یا حصہ جسم کو چلائے، وغیرہ ذالکت تو اسے بالاجملہ غسل دیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے مسطور بالا میں روایت نقل کی ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اس موقع پر چلانا اس کی زندگی کی علامت ہے، لہذا اس کی موت لاحقہ طور پر اس کی زندہ ولادت کے بعد واقع ہوئی ہے۔ بنا بریں اسے غسل دیا جائے گا۔ اور اگر بچے کے سچلوانے کے متعلق دایہ یا بچے کی والدہ گواہی دے تو غسل اور نماز کی حد تک توان کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ فی معاملات میں عاقل شخص کی خبر واحد قبول کی جاتی ہے، مگر ”وراثت کے لیے تنہا بچے کی ماں کی گواہی بالاحتقاق قبول نہ کی جائے گی، اس لیے کہ یہاں اس پر یہ الزام عاید ہو سکتا ہے کہ شاید وہ اس طریقے سے اپنے لیے مال حاصل کرنا چاہتی ہو۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس بارے میں دایہ کی گواہی بھی قبول نہ کی جائے گی، مگر صاحبین کے نزدیک دایہ کی گواہی قبول کی جاتی ہے، بشرطیکہ وہ عاقل ہو، جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے مقام پر بیان ہو گئی۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ میں بنتی ہے کہ اگر کسی انسانی جسم کا کوئی ایک حصہ یا عضو، مثلاً اس کا ایک ہاتھ یا پاؤں مل جائے تو اس کو غسل نہ دیا جائے، کیونکہ ”شریعت“ میں میت کے غسل کا حکم ہوا ہے اور ”میت“ مردہ شخص کے پورے جسم کا نام ہے، لیکن اگر جسم کا بیشتر حصہ مل جائے، تو اسے غسل دیا جائے گا کیونکہ اکثر جہتوں کی شہادتیں ہوتا ہے اور اگر جسم کا قلیل یا نصف حصہ ملے، تو اسے غسل نہ دیا جائے، القدر دئی نے بھی اپنی شرح مختصر الکفر فی یہودیہ میں لکھا ہے، اس لیے کہ جسم کی اتنی مقدار حقیقتاً اور حکماً دونوں طرح میت نہیں ہے؛ غریہ براں اس لیے بھی کہ غسل نماز کے لیے دیا جاتا ہے۔ اور جب تک نصف سے زیادہ جسم نہ ہو اس پر نماز نہیں پڑھی جاتی، لہذا اس کو غسل بھی نہ دیا جائے گا؛ اور القاضی اپنی شرح مختصر العلماء دی میں لکھتے ہیں کہ اگر اس کے جسم کا نصف حصہ یعنی سر (۱/۲) ملے، تو اس کو غسل دیا جائے اور اگر کس کے ساتھ نہ ہو، تو اس کو غسل نہ دیا جائے۔ تو گویا انہوں نے سر کے ساتھ نصف جسم کو اکثر جسم تسلیم کیا ہے، کیونکہ سر جسم کا سب سے معظم حصہ ہے۔ اور اگر اس کا درمیان سے کٹا ہو یا نصف حصہ ملے، تو اسے غسل نہ دیا جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگر جسم کے قلیل یا نصف حصے کو غسل دیا جائے، تو اس پر نماز بھی پڑھی جانی چاہئے کیونکہ میت کو غسل نماز کے لیے ہی دیا جاتا ہے تو اگر اس پر نماز پڑھی جائے، تو ہو سکتا ہے کہ اس کے جسم کا بقیہ حصہ بھی مل جائے، لہذا اس پر بھی نماز پڑھنا مندرجہ ہوگا، یوں ایک ہی میت پر دو بار نماز پڑھنا لازم آجائے گا، جو ہمارے نزدیک مکروہ ہے۔ یا پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس کے جسم کا وہ حصہ ہے وہ ابھی زندہ ہو، جس سے ایک زندہ شخص کے حصہ جسم پر نماز پڑھنا لازم آجائے گا، جو کہ صریح جملط ہے یہ ہمارا مسلک ہے، چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر ایک عضو بھی ملے تو اسے بھی غسل دیا جائے اور اس پر نماز بھی پڑھی جائے گی کیونکہ

”ایک مرتبہ جنگ جمل کے موقع پر کسی پرندے نے ایک ہاتھ لاکر کمر میں

پھینک دیا، تو اہل مکہ نے اسے غسل دیا اور اس پر نماز پڑھی۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ہاتھ حضرت طلحہ یا عبدالرحمن بن عتاب بن اسید کا تھا۔  
اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:

”انہوں نے شام میں بڑیوں پر نماز جنازہ پڑھی اور حضرت عبدالرحمن بن عوف سے مروی ہے کہ انہوں نے شہداء کے سروں پر نماز جنازہ ادا فرمائی“

علامہ ابنی اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا حکم انسانی ادب و احترام کی بنا پر ہے۔ اسی طرح غسل کا حکم بھی احترام انسانی پر مبنی ہے۔ اور چونکہ انسان کا ہر عضو ہی قابل احترام ہے لہذا ہر عضو کو غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے ہمارا استدلال حضرت عبداللہؓ سے ہی مسعود اور عبداللہؓ سے صحابہ سے مروی ایک روایت سے ہے کہ ان حضرات کے فرمایا، ”کسی انسان کے بعض ایک عضو پر نماز نہ پڑھی جائے“ چنانچہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ اسے غسل بھی نہ دیا جائے کیونکہ غسل نماز جنازہ کے لیے ہی دیا جاتا ہے۔ اسی طرح غسل نماز کی جو حکمتیں ہم نے سطور بالا میں بیان کی ہیں، ان سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ رہی اہل مکہ والی روایت تو وہ ہمارے لیے حجت نہیں۔ اس لیے کہ وہی نے یہ بیان نہیں کیا کہ ان پر نماز جنازہ کس نے پڑھا تھا کہ ہمے دیکھتے کہ آیا اس کا یہ عمل ہمارے لیے حجت ہے یا نہیں بلکہ ہم یہاں پر مذکور فقط الصلوٰۃ کو ”رجا“ پر محمول کریں گے۔ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح کی روایات بھی حجت نہیں ہیں۔ چنانچہ بڑیوں پر بالاجماع نماز نہیں پڑھی جاتی؛ (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ ”مرنے والا یہ شخص“ مسلمان ہو، چنانچہ کس کا فسق کو غسل دینا ضروری نہیں۔ اس لیے کہ میت کو غسل دینے کا یہ حکم اس کے احترام و اکرام کی بنا پر ہے۔ جب کہ کافر اس اعزاز و اکرام کا استحقاق نہیں رکھتا۔ تاہم اگر وہ کسی مسلمان کا محرم، قریبی عزیز، بہنوئی، والد، والدہ اس کو غسل دے، کفن پنائے، اس کے جنازے کے پیچھے پیچھے چلے اور اس کو دفن کرے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ مسلمان بیٹے کو اپنے کا فر باپ کے ساتھ حسن سلوک سے منع نہیں کیا، بلکہ دنیا میں ان کی معروف طریقے سے ”مصاحبت“ کا حکم دیا گیا ہے کہ:

وَصَاحِبُهَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفٌ ۖ

۵۰

اور چونکہ اس کو غسل دینا اور دفن اور کفن کا استقام کرنا بھی حسن سلوک و بر، میں شامل ہے لہذا اس کی اجازت ہوگی۔ اس حکم کی بنیاد حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ:

”جب ان کے والد ابو طالب فوت ہو گئے تو وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے

کے پاس آئے اور کہا: یا رسول اللہ! آپ کے گراہ چھا وقات پاگئے ہیں تو آپ نے فرمایا تو جابا اور اسے غسل دے اور کھن پنا کر اسے زمین میں دفن کر دے اور مجھ سے ملنے تک کسی کو کچھ نہ جانا۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ایسے ہی کیا اور یہی میں نے انکار منقولہ کرتا یا تو آپ نے مجھے ایسی ایسی دعا میں دیں جو مجھے سرخ اور شون کے حاصل ہونے سے بھی زیادہ محبوب ہیں۔

اسی طرح حضرت سعید بن جبیرؓ فرماتے ہیں کہ

ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پوچھا کہ میری نصرانی بیوی فوت ہوگئی

ہے تو مجھے کیا کرنا چاہیے انہوں نے فرمایا اسے غسل دو اور دفن کر دو۔

اسی طرح الحارث بن ابی ربیع کی نصرانی والدہ وقات پاگئیں۔ تو وہ چند صحابہ کرام کی میتوں میں جنازہ کے پیچھے پیچھے گئے تاہم اس کا انتظام اس کا کوئی مسلم قرابت دار اسی وقت کرے جب اس استری کا کوئی ہم مذہب وہاں موجود نہ ہو بلکہ اگر کوئی ایسا شخص موجود ہو تو مسلمان کو چاہیے کہ وہ میت کو اس کے ہم مذہب کے واسطے کر دے تاکہ جو معاملہ وہ اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہیں وہی اس کے ساتھ بھی کر لے۔ اور اگر کوئی مسلمان فوت ہو جائے اور اس کا باپ کا فرہز تو آیا وہ اس کے غسل اور تجیز و تکفین کا انتظام کر سکتا ہے، یا نہیں یہ مسئلہ کتاب میں مذکور نہیں۔ تاہم مناسب یہ ہے کہ اسے ایسا کرنے کی اجازت نہ دی جائے بلکہ مسلمان ہی اسے غسل وغیرہ دیں، جیسا کہ مروی ہے کہ:

۔ ایک دفعہ ایک یہودی اپنے آخری وقت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان

لے آیا تو اس کی وقات تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پاس کھڑے رہے

جب اس کی وقات ہو گئی، تو آپ کے صحابہ کرام غسل فرمایا اپنے بھائی کے غسل میں

کا انتظام کر دو۔

اور اس کے یہودی باپ کو اس کی اجازت نہ دی گئی؛ علاوہ انہیں اس کے بھی کو میت

کو غسل دینے کا حکم اس کی اعزاز و اکرام کی بنا پر ہے۔ اور کسی کا فرقہ غسل دگتا ہے کی اجازت

دینا اس میت کے اعزاز و اکرام کے خلاف ہے۔ (۱) تیسری شرط یہ ہے کہ مرنے والا عادل و کما

شخص ہو چنانچہ اگر کوئی باقی قتل ہو جائے تو نہ اس کو غسل دیا جائے اور نہ ہی اس پر نماز پڑھی

جائے۔ اعلیٰ امام ابوہریرہؓ کے واسطے سے امام ابوہریرہؓ سے یہ روایت نقل فرماتے ہیں: اور

یہی امام ابوہریرہؓ و کلمہ کا قول ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے غسل بھی دیا جائے اور

اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے، حقیقہ یہ کہ اس مسئلہ کی تفصیل بیان کریں گے۔ فقیر

ابو الحسن الشافعیؒ تفسیر شیخ ابو منصور الماتریؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اسے غسل تو دیا جائے، مگر اس کی

نماز جنازہ نہ پڑھی جائے۔ انہوں نے ان دونوں کے مابین یہ فرق بیان کیا ہے کہ غسل دینا

اس کا حق ہے اور نماز جنازہ پڑھنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے، تو اس کا کرنا حق ہے وہ تو لا کر دیا جائے اور جو

اس کا حق نہیں ہے، وہ اس کی ذلت و اہانت کے لیے ادا کیا جائے۔ اسی بنا پر کہ جو کسی غسل

دیا جاتا ہے، مگر اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی اور اگر مسلمان اور غیر مسلم بیٹھیں ایک ہی جگہ جمع ہوں تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر تو مسلمان میتوں کی کوئی نشانی موجود ہو جس سے دونوں میں امتیاز کرنا ممکن ہو تو اس سے امتیاز کر لیا جائے۔ مسلمان کی یہ علامتیں چار ہیں: ۱) ختنہ کرنا، ۲) خضاب لگانا، ۳) سیاہ کپڑے پہننا اور ۴) زیر ناف بالوں کو صاف کرنا اور اگر میتوں پر مسلمانوں والی کوئی نشانی موجود ہو تو پھر اگر تو ان میں مسلمانوں کی اکثریت ہو تو ان سب کو غسل دیا جائے اور کفنا یا جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے اور ان پر نماز بھی ادا کی جائے مگر نماز میں فقط مسلمانوں پر نماز کی نیت کی جائے اور اگر اربعین کا فردن کی تعداد زیادہ ہو تو پھر اربعین میں غسل دیا جائے، مگر ان کی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے۔ القدر دوسری نے اپنی شرح مختصر میں یہ لکھا ہے، اس لیے کہ حکم کا مدار اکثریت پر ہوتا ہے اور اتفاقاً ہی نے اپنی مختصر العلماء کی شرح میں لکھا ہے: اگر اکثریت کفار کی میتوں کی ہو تو ان پر نماز نہ ادا کی جائے لیکن ان کو غسل دیا جائے اور کفنا کر مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کر دیا جائے، وجہ یہ ہے کہ مسلمان کو تو غسل دیا جائے چاہے کافر، تو ان کو بھی فی الجملہ غسل دینے کی اجازت ہے۔ لہذا اس فی الجملہ اجازت پر عمل کیا جائے، تاکہ مسلمان کو غسل دینے کا واجب عمل بھی ادا ہو سکے اور اگر وہ سب کے سب برابر ہوں تو تب تو بدرجہ اولیٰ ان کو غسل دیا جائے گا، جیسا کہ کرم نے اوپر بیان کیا کہ اس طرح فی الجملہ جائز صورت پر عمل ہونے کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو غسل دینے کے واجب حکم کا حصول بھی ممکن ہو جاتا ہے اور جائز صورت پر عمل کرنا بہر حال ترک واجب سے بہتر ہے، پھر آیا ان پر نماز پڑھی جائے؟ یا نہیں بعض فقہاء کے نزدیک نہ پڑھی جائے، اس لیے کہ کسی مسلمان پر نماز نہ پڑھنا کسی کافر پر نماز ادا کرنے سے بہتر ہے، کیونکہ کافر پر نماز پڑھنے بالکل اجازت نہیں ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَا تَقْرَأُوا لَهُمْ اَلْحَمْدَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُقَالُ اَيُّكُمْ

تو کبھی اس پر نماز نہ پڑھنا۔

تو لہذا فی الجملہ مسلمان پر بزرگ نماز کی اجازت ہے، جیسے کہ باخبروں اور ڈاکوؤں کا بھی حکم ہے، لہذا نماز پڑھنا بھی بیان آسانی تر ہے، حبیب کہ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ ان پر نماز تو ادا کی جائے مگر نماز میں فقط مسلمانوں کے لیے ہی دعا کی نیت کی جائے، اس لیے کہ گورہ اس وقت اپنے اس عمل غلامین مسلمانوں کی تعین کرنے سے قوتاً صریح ہیں، مگر وہ اپنی دعا میں تو مسلمانوں کی تعین کر سکتے ہیں۔ البتہ وطن کے حلق البصر میں کوئی روایت جہیں ملتی، مگر عالم البصیر اپنی مختصر میں فرماتے ہیں کہ ان سب کو مسلمانوں کے قبرستان ہی میں دفنایا جائے، تاہم مشائخ کے مابین اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کے لیے عمدہ قبرستان بنا لیں اور ان کی قبروں کو باطل جو وار کر دیا جائے اور اونچا نہ رکھا جائے، فقہ ابو جعفر البہدوانی ص ۱۸۰



بھی یہی قول ہے اور یہی قول احتیاط کے قریب تر ہے۔ دراصل یہ اختلاف اس کتابی رسدنی  
عیسائی، عورت کے متعلق ہے جو کسی مسلمان کے نکاح میں ہو اور وہ حاملہ ہو کر مر جائے اور  
اس کے پیٹ میں بچہ ہو کہ اس پر نماز تو بالا جماع نہ پڑھی جائے گی، اس لیے کہ کافر نماز  
جنازہ کی اجازت نہیں اور جو یہ بھی اس کے پیٹ میں ہے وہ نماز جنازہ کا استحقاق نہیں  
رکھتا لیکن بہر حال اسے غسل دیا جائے اور کفایا جائے گا، جب کہ اس کے رخصت کے متعلق صحابہ  
کرام کے مابین اختلاف پایا جاتا تھا بعض صحابہ (اس کے پیٹ میں مسلمان بچہ ہونے کے  
باعث) اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفنانے کے حق میں تھے اور بعض صحابہ کرام کے ہاں  
اسے مشرکوں کے قبرستان ہی میں دفن کیا جائے کیونکہ بچہ جب تک اس کے شکم میں ہے وہ  
اسی کے جسم کا ایک حصہ ہے حضرت واصل بن ابی اسحاقؓ فرماتے ہیں کہ اس کی قبر بھری جلیغہ بنا  
دی جائے اور یہی قول احتیاط کے زیادہ قریب ہے اور اگر ”دارالسلام“ مسلم حکومت  
میں کوئی میت یا مقتول پایا جائے تو اگر اس کے جسم پر مسلمانوں والی کوئی علامت موجود  
ہو تو اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں  
بھی دفن کیا جائے۔ یہ حکم تو ظاہر ہے لیکن اگر اس کے جسم پر مسلمانوں والی کوئی علامت  
بھی موجود نہ ہو تو کچھ متحقی دور دراز ہیں۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ اسے غسل دیا جائے اور اس  
کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے اور اسے مسلمانوں ہی کے قبرستان میں دفنایا جائے، اس لیے کہ  
گمان غالب ہے۔ یہ کہ وہ مسلمان ہوگا جس کی دلیل یہ مسلم علاقہ یعنی ممالک الاسلام ہے اور اگر ایسی  
ہی کوئی لاوارث لاش دارالحرب میں ملے تو اگر اس کے جسم پر مسلمانوں والی کوئی علامت ہو تو  
بالاجماع اسے غسل دیا جائے، نماز پڑھی جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے  
لیکن اگر اس کے جسم پر مسلمانوں والی کوئی نشانی موجود نہ ہو تو پھر اس کے بارے میں دور دراز ہیں  
ہیں۔ صحیح قول یہ ہے کہ اسے غسل دیا جائے اور نہ ہی اس پر نماز ادا کی جائے۔ اور نہ ہی  
مسلمانوں کے قبرستان میں اسے دفن کیا جائے خلاصہ کلام یہ کہ نشانی اور جگہ دونوں کو ملحوظ کرنا  
شرط نہیں بلکہ اگر نشانی ہی مل جائے تو بالا جماع اسی پر عمل کیا جائے اور آیا اکیلے مقام  
کی دلیل پر عمل کیا جا سکتا ہے تو اس میں دو اقوال ہیں صحیح قول یہ ہے کہ گمان غالب ہونے  
کی بنا پر اس پر بھی عمل کیا جائے: (۱) بشرط چہاں یہ ہے کہ وہ زمین میں قسارہ کے لیے کوشش  
کرنے والا نہ ہو، لہذا اگر باغی، ڈاکو، دوسروں پر حملہ کرنے والے اور گلاٹھنت کر چکے ہونے  
والے مارے جائیں تو ان کو غسل دیا جائے، اس لیے کہ مسلمان کو غسل اس کے اعزاز و اکرام  
کی بنا پر دیا جاتا ہے نہ کہ کسی غیر کلام کے نتیجے میں بلکہ ان کی عزت و حرمت کے مستوجب ہیں۔ اور فقہاء اہل

ارسطی حمید شیخ ابو منصور الحاتریہؒ فرماتے ہیں کہ باغی کو غسل تو دیا جائے مگر اس کی نماز جنازہ نہ ادا کی جائے۔ اس لیے کہ غسل دینا تو اس کا حق ہے لہذا اس کا حق ادا کیا جائے گا۔ مگر اس پر نماز ادا کرنا یہ خدا کا حق ہے لہذا اس کی امانت سکے لیے اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے یہی ہے کہ اگر کو غسل تو دیا جائے، مگر اس پر نماز ادا نہیں کی جاتی۔ البتہ میں بھی یہی قول مذکور ہے جب کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو قتل کیا گیا ہو، اس کو غسل دیا جائے مگر اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے، لیکن جو ظلم کرتا ہو ادا کیا جائے۔ اسے غسل تو دیا جائے، مگر اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے؛ ⑤ شرط خیمہ پانی کی موجودگی ہے؛ اس لیے کہ بر محل استطاعت کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ اور چونکہ پانی کی عدم دستیابی کی صورت میں استطاعت مفتوحہ ہے، لہذا یہاں غسل دینا ساقط ہو جائے گا۔ تاہم اسے پاک مٹی سے خیمہ کر دیا جائے۔ اس لیے کہ خیمہ زندگی میں بھی غسل کا قائم مقام تھا تو اسی طرح وفات کے بعد بھی وہ اس کا قائم مقام ہو گا، لہذا یہ کہ ہر جنس اپنے ہم جنس کو ہاتھ سے خیمہ کرائے، کیونکہ زندگی میں اسی کو ہی بلاشبہ اعضاء خیمہ کو ہاتھ لگانا جائز تھا تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی حکم ہو گا کہ با مخالف جنس کا فرد (یعنی مرد کے بجائے عورت یا برعکس، تو اگر تو وہ اس کا حرم ہو تو تب تو یہی حکم ہو گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن اگر وہ دونوں اجنبی ہوں، تو پھر اگر وہ باہم میاں بیوی نہ ہوں تو وہ اپنے ہاتھ پر پڑا پلیٹ کر اسے خیمہ کرائے، کیونکہ زندگی کی طرح مرنے کے بعد بھی ہاتھ لگانے کی حرمت بدستور رہتی ہے، لہذا یہ کہ ان میں سے کوئی ایک درود شہادت سے باہر ہو، مثلاً وہ پھر ٹائیچہ یا بچی ہو تو تب پہلے کے بغیر بھی اسے خیمہ کر دیا جاسکتا ہے۔ اور اگر وہ دونوں باہم میاں بیوی ہوں تو یہی اپنے خاوند کو ہاتھ پر کپڑا پیٹے بغیر بالاجرا خیمہ کر سکتی ہے، کیونکہ اسے تو اپنے خاوند کو ہاتھ لگا کر غسل دینا بھی جائز ہے، لہذا خیمہ کی تو بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگی بشرطیکہ زندگی میں خاوند نکاح کو مطلق باغی نہ دی ہو، اور خاوند کی وفات کے بعد بھی کوئی ایسی بات پیش نہ آئی ہو جو اس کی علیحدگی (طلاق باغی) کو ثابت کر دے یا ہمارے تینوں اشہ کرام کا مسلک ہے جب کہ امام زفرہ کو اس رائے سے اختلاف ہے، جیسا کہ ہم اپنے بیان پر بیان کر دیں گے؛ چنانچہ وہ کپڑا ہاتھ پر پیٹے بغیر اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، لہذا خیمہ تو بدرجہ اولیٰ کر سکتی ہے، البتہ ہمارے نزدیک خاوند اپنی بیوی کو پہلے کے بغیر خیمہ نہیں کر سکتا، مگر امام شافعیؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے، جیسا کہ ہم اس کا ذکر آئندہ کریں گے، ⑥ ایک اور شرط یہ ہے کہ وہ میت شہید بھی نہ ہو، اس لیے کہ بدریہ نقض شہید کو غسل نہ دینا ثابت ہوا ہے، جیسا کہ ہم اس عنوان کے تحت بیان کریں گے، اللہ اعلم بحقیقہ۔

لے یہی صحیح ہو گا جب ہے کہ کالے یغسل کے لای یغسل ولا یصلی علیہ - ہے۔ حالانکہ یغسل ولا یصلی علیہ - ہونا چاہیے جیسا کہ اسی عبارت سے واضح ہوتا ہے چنانچہ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

## فصل: (پہلے) غسل کون دے

اس ضمن میں اصولی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر جنس ہی اپنی جنس کو غسل دے، لہذا مرد مرد کو اور عورت عورت کو غسل دے، کیونکہ زندگی میں نقطہ جمعی جنس افراد کو ہی ایک دوسرے کو جلا جھکا ہاتھ لگانا ناجائز تھا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا، پھر چاہے غسال جنسی مرد ہو یا عاتقہ عورت، اس لیے کہ یہاں اصل مقصد حصول طہارت ہے جو ہر صورت حاصل ہو جاتا ہے، لہذا ان کا غسل دینا جائز ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے جو عاتقہ عورت کا میت کو غسل دینا مکروہ قرار دیا ہے، اس لیے کہ اگر وہ خود غسل کرے، تو اس کے غسل کا اعتبار نہیں کیا جاتا، تو اسی طرح جیب و وصیت کو غسل دے گی، تو وہ غسل بھی قابل اعتبار نہ ہوگا، اور کوئی جنس اپنی مخالف جنس کو غسل نہ کرے، اس لیے کہ مخالفت جنس کو ہاتھ لگانا جس طرح زندگی میں حرام تھا تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی حرام ہی رہے گا، اور محبوب دیکھنے میں وضو تناسل والا مرد اور عورتی اس واسطے میں مرد ہی کے حکم میں ہیں، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کو اپنی مخالفت جنس کو ہاتھ لگانا منوع ہے، ہاں البتہ بیوی اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، بشرطیکہ خاوند نے اپنی زندگی میں اسے طلاق یا نذر دی ہو، اور نہ ہی اس کی وفات کے بعد کسی نئی سہاس کی چھائی ثابت ہوتی ہو یا پھر مرنے والا چھوٹا لڑکا ہو یا چھوٹی لڑکی، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی مرد کسی سفر میں مر جائے تو اگر اس کے ہمراہ مرد حضرات ہوں، تو وہ اس کو غسل دیں، لیکن اگر اس کے ساتھ عورتیں ہی عورتیں ہوں، مرد کوئی نہ ہو، تو اگر ان میں اس کی بیوی موجود ہو، تو وہ اپنے خاوند کو غسل دے، اور گھٹائے اور باقی سب عورتیں مل کر اس پر نماز پڑھیں اور اس کو دفن کریں، بیوی کے اپنے خاوند کو غسل دینے کا جواز ایک روایت سے ثابت ہے، جیسا کہ ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ:

انہوں نے فرمایا: ”اگر ہمیں ان مسائل کا پہلے علم ہوتا، جن کا ہمیں بعد میں پتہ چلا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فقط آپ کی ازواج ہی غسل دتیں۔“

اس کا مفہوم یہ ہے کہ حسب محذور کا وصال یا قدس ہوا، تو حضرت عائشہ صدیقہؓ کو یہ معلوم دیا کہ عورت اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، انہیں بعد میں اس کا علم ہوا، اسی طرح مروی ہے کہ:

”حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اپنی بیوی ام سلمہؓ کو یہ وصیت کی تھی کہ وفات کے بعد انہیں وہی غسل دے۔“

ایک اور صحابی حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے بھی ایسی ہی وصیت فرمائی تھی، علاوہ انہیں اس نے بھی کہ غسل دینے کی اجازت نکاح پر مبنی ہوتی ہے، تو یہاں نکاح باقی ہو وہاں یہ

اجازت بھی برقرار رہے گی اور چونکہ عورت کا نکاح حد تک مکمل ہونے تک باقی رہتا ہے لہذا اسے غسل دینے کی اجازت ہوگی، لیکن عورت مرد کے لئے، تو غاۃً ما سے غسل نہیں دے سکتا۔ اس لئے کہ عورت کے وفات پا جانے سے مرد کا نکاح فوراً ختم ہو جاتا ہے اور غاۃً ما یعنی بیوی کے لیے اجنبی ہو کے رہ جاتا ہے، لہذا اس کے لئے اسے غسل دینا جائز نہ ہوگا۔ ملک نکاح کو نہیں (غلامی) پر قیاس کیا گیا ہے، وہ اسی طرح کہ اگر مالک وفات پا جائے تو ملک میں (غلامی) برقرار رہتی ہے، لیکن اگر غلام یا باندی (ممل) فوت ہو جائے، تو ملک فوراً ختم ہو جاتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہ حکم ہوگا۔ یہ حکم اس وقت ہے، جب ان کے باہن زندگی میں مفارقت کا ہونا ثابت نہ ہو، لیکن اگر مفارقت (علیحدگی) ثابت ہو جائے، یا اس طور کہ مرد بیوی کو تین طلاقیں یا طلاق بائن دے دے اور پھر عدت کے دوران میں ہی اس کا انتقال ہو جائے، تو عورت کو یہ اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے خاوند کو غسل دے سکے، اس لیے کہ مفارقت ہوتے ہی نکاح کا تعلق ختم ہو جاتا ہے اسی طرح اگر عورت نے خاوند کے بیٹے کا دشوہ اس کے ساتھ دوسرے لیا، پھر جبکہ وہ ابھی عدت ہی میں تھی کہ خاوند فوت ہو گیا، تو تب بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ غاۃً ما کے بیٹے کو دشوہ کے ساتھ چومنے سے ہمیشہ کے لئے محرمیت ثابت ہو جاتی ہے، لہذا اس سے ضرورۃً رشتہ نکاح ختم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر (ایلیا ذابائد) عورت دین اسلام سے مرتد ہو جائے، پھر خاوند کی وفات کے بعد اسلام لے آئے، تو تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لیے کہ ازداد سے بھی رشتہ نکاح ختم ہو جاتا ہے اور اگر اس نے اپنی بیوی کو — طلاق رجعی دی، پھر عدت کے دوران میں ہی خاوند کا انتقال ہو گیا، تو اسے غسل دینے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ طلاق رجعی سے نکاح کا تعلق ختم نہیں ہوتا، اسی طرح اگر خاوند کی وفات کے بعد کوئی ایسی چیز ثابت ہو جائے جس سے دونوں میں مفارقت ثابت ہوتی ہو، تو بھی ہم اسے نزدیک عورت اپنے خاوند کو غسل دینے کی مجاز نہ ہوگی۔ امام زفر کو ہم اسے اس موقع سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک اگر عورت خاوند کی وفات کے بعد کا فر ہو جائے اور پھر اسلام قبول کرے، تو اسے غسل دینے کی اجازت ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے، کہ خاوند کی وفات کے بعد عورت کے مرتد ہو جانے سے نکاح ختم نہیں ہوا، بلکہ نکاح تو خاوند کے وفات پا جانے سے ختم ہوا ہے، لہذا اسے بدستور اپنے خاوند کو غسل دینے کا حق حاصل رہے گا، بخلاف خاوند کی زندگی میں اس کے مرتد ہو جانے سے جہاں استدلال یہ ہے کہ نکاح کا زائل ہونا عدت گذرنے پر موقوف ہوتا ہے، پھر خاوند کے وفات پا جانے کے باوجود نکاح برقرار رہتا ہے، لہذا عورت کے مرتد ہو جانے کی بنا پر نکاح ختم ہوگا اور چونکہ خاوند کی وفات کے بعد مطلقاً نکاح ٹوٹ رہا نہیں رہتا، البتہ اس کو چھوٹنے اور دیکھنے کی حد تک برقرار رہتا ہے، لہذا ازداد سے جس طرح عورت کا مطلق نکاح ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح نکاح کا باقی حصہ بھی یعنی اس کو ماتحت بھگانے اور دیکھنے کی ملت بھی باقی

نہ رہے گی۔ اسی طرح اگر عورت نے اپنے خاوند کے بیٹے سے بدکاری کر لی، یا اس کے مرنے کے بعد اس کا دھبوت کے ساتھ بوسہ یا یا شہد میں اس کے ساتھ جہان کر لیا گیا، جس سے اس پر عدت ضروری ہو گئی، تو تب بھی ہمارے نزدیک وہ عورت اپنے خاوند کو غسل نہیں دے سکتی، البتہ آمیزہ زعفران کو اس سے اختلاف ہے، اور اگر جس وقت خاوند کی وفات ہوئی ہو وہ شہد سے ہمارے کئے جانے کے باعث، عدت میں تھی، تو تب بھی اسے اپنے خاوند کو غسل دینے کا حق حاصل نہ ہوگا، اسی طرح اگر مذکورہ صورت میں اس کی اس بیوی غلامہ سے عدت گزر جائے تو تب بھی ہمارے نزدیک یہی حکم برقرار رہے گا، البتہ امام ابو یوسفؒ کو اس سے اختلاف ہے، اس لیے کہ جب اس کی موت کے وقت اسے غسل دینا عورت کے لیے روا نہ تھا تو اس کے بعد بھی اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خاوند اپنی سالی کے ساتھ بیٹھے

میں ہمارے کئے، اور اس پر عدت واجب ہو جائے، پھر اسی دوران میں اس کا خاوند فوت ہو جائے اور اس کے مرنے کے بعد اس کی بہن کی عدت گزرے، تو تب بھی یہی مذکورہ اختلاف ہوگا، اسی طرح اگر کوئی مجوسی مسلمان ہو جائے، پھر مر جائے اور اس کی وفات کے بعد اس کی بیوی مسلمان ہو جائے، تو وہ ہمارے نزدیک غسل دینے کی مجاز نہ ہوگی، امام ابو یوسفؒ کو اس سے اختلاف ہے، ان تینوں مسائل میں اس شخص نے یہی اختلاف بیان کیا ہے اور اپنی شرح مختصر اطحاوی میں کہتے ہیں کہ ان تمام مواقع پر ہمارے نزدیک عورت خاوند کو غسل دینے کی مجاز ہے، مگر امام زعفرانؒ کے نزدیک اسے ایسا کرنے کی اجازت نہیں، اور اگر ان عورتوں میں اس کی بیوی نہ ہو، لیکن ان کے ساتھ کوئی کافر مرد ہو، تو عورتوں کو پہنچنے کے لیے غسل دینا مکہ نہیں اور پھر میت کو اس کے سپرد کردینا، مگر وہ اسے غسل دے کر کفن پہنا دے، بعد ازاں تمام عورتیں اس پر نماز ادا کریں، اور پھر وہ کافر مرد اس کو دفن دے، اس لیے کہ گوان کے درمیان دینی رشتہ موجود نہیں ہے، مگر پھر بھی جنس کا اپنی جنس پر نظر ڈالنا ہی سبب جہت برہنہ ہے، اور اگر ان کے ہمراہ کوئی مرد نہ ہو، نہ مسلمان اور نہ کافر تو پھر اگر ان کے ہمراہ کوئی چھوٹی بچی ہو جو حد شہوت تک نہ پہنچی ہو، اور میت کو غسل بھی دے سکتی ہو، تو عورتیں اس بچی کو غسل دینا مکہ کریں اور پھر اسے اور میت کو چھاپ دوں، تاکہ وہ اسے غسل دے کر کفن پہنا دے، اس لیے کہ اس بچی کے حق میں ستر کا حکم ثابت نہیں ہوتا، لیکن اگر ان کے ساتھ کوئی کم سن بچی بھی نہ ہو، تو تب وہ اس کو غسل نہ دیں، خواہ وہ اس کی محرم ہوں یا طہر عرم، اس لیے کہ ستر کو پہنچنے کے معاملہ میں محرم اور اجنبی عورت دونوں برابر ہیں۔ تو جن طرح اس کو اجنبی عورت غسل نہیں دے سکتی تو اسی طرح اس کی محرم عورتیں بھی غسل نہیں دے سکتیں، لیکن وہ اس کو تیمم کرا سکتی ہیں، پھر اگر وہ اس کی محرم ہوں، تو احتیاط پر پکڑا لیتے بغیر اس کو تیمم کرا سکتی ہیں، لیکن اگر وہاں اس

یہ ایسی باندھی جو اپنے آقا سے صاحب اولاد ہو، جو اپنے خاوند کی وفات کے بعد آزاد ہو جاتی ہے۔

کی کوئی محرم نہ ہو، تو پھر کوئی عورت ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ کر اسے تحیم کرانے، کیونکہ یہ عورت جس طرح زندگی میں اس کو تحیم کرانے کی مجاز نہ تھی۔ اسی طرح وفات کے بعد میں

اجازت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر ان محدثوں میں اس کی کوئی ام ولد نہ ہو، تو وہ بھی امام ابوحنیفہ کے دوسرے قول کے مطابق اسے غسل دینے کی مجاز نہ ہوگی۔ مگر امام صاحب کے پہلے قول میں اسے اجازت دی گئی ہے: اور یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے، کیونکہ وہ مدت گزارنے میں منکوحہ عورت کے مشابہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت کے باوجود یہاں اس کی "حک" باقی نہیں رہی، اس لیے کہ اس کے ساتھ تعلق "حک میں" داخل ہے، کا تھا اور وہ چونکہ اپنے آقا کی وفات کے ساتھ ہی آزاد ہو جاتی ہے اور آزاد ہی حک میں (غلامی) کے منافی ہے، لہذا اس کے ساتھ اس کا تعلق باقی نہ رہے گا، ہذا فاشکو صریح ہے، کیونکہ اس کی آزادی حک نکاح کے منافی نہیں ہے، جیسے خاوند کی زندگی میں بھی حک نکاح اسی طرح اگر ان میں اس کی کوئی باندی یا مدبرہ ہو، تو جب بھی حک ہے۔ باندی کا اس لیے کہ آقا کے مرے سے اس کی ملکیت اس کے ورثہ کی جانب منتقل ہو جاتی ہے، لہذا اب وہ دوسرے کی باندی ہے اور کسی دوسرے شخص کی باندی کو غیر شخص کا ستر دیکھنے کی اجازت نہیں ہوتی، تاہم اگر اس کو تحیم کرنا ہو تو وہ بغیر پردے کے تحیم کر سکتی ہے، اس لیے کہ باندی مواضع تحیم کو ہاتھ لگا سکتی ہے، بخلاف ام ولد کے۔ اس لیے کہ وہ تو اپنے آقا کی وفات کے ساتھ ہی آزاد ہو جاتی ہے اور وہ دوسری اجنبی آزاد عورتوں کی طرح ہو جاتی ہے۔ اور مدبرہ کا اس لیے کہ وہ آزاد ہو جاتی ہے اور پھر اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی، تو حسب ام ولد اس کو غسل نہیں دے سکتی، تو وہ تو مدبرہ اور اولیٰ ذرے کے کی، امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ کہ باندی اپنے آقا کو غسل دے سکتی ہے۔ اس لیے کہ کوئی اوقت اسے کسی غسل دینے والے شخص کی ضرورت ہے، لہذا یہاں اس کی ملکیت گنا بر قرار رہے گی۔ لیکن ان کا یہ قول درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ ضرورت اس کے کسی ہم جنس شخص کے غسل دینے یا پھر اسے تحیم کر دینے سے پرہیز ہو جاتی ہے۔ اور اگر مدبرہ والی عورت ہو، اور وہ کسی سفیر میں مری ہو، تو پھر اگر اس کے ہمراہ محرم ہیں ہوں تو وہ اس کو غسل دیں، - چارے نزدیک اس کا خاوند اس کو غسل دینے کا مجاز نہیں، امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کی دلیل ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت ہے کہ:

”ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس اس حال میں تشریف لائے کہ وہ یکدم ہی تھیں، اور اساء (ان کے میل سر)۔ تو حضورؐ نے فرمایا وار سا، انے میل سر! لا حلیت ذکر تیرا، اس لیے کہ اگر تو میرے سامنے فوت ہو گئی، تو میں تجھے غسل دوں گا، گفتاؤں کا اور تجھ پر ناز چڑھوں گا“

توجہات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مجاز ہے۔ وہ اصولاً امت کے لیے بھی جائز اور مباح ہے، البتہ کہ اس کے خلاف کوئی دلیل مل جائے اور مروی ہے کہ:

حضرت فاطمہ الزہراءؑ کے وصال کے بعد حضرت علیؑ نے ہی انہیں غسل دیا تھا۔  
اس لیے کوئیت کو غسل دینے کی ضرورت کے پیش نظر نکاح حکم قائم رہتا ہے، جیسے اگر  
خاوند مر جائے، تو یہی کو غسل دینے کی اجازت ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس  
کے راوی حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہیں۔ کہ وہ فرماتے ہیں:  
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس عورت کے بارے میں پوچھا گیا جو مردوں کے  
درمیان دفنات پائی جائے، تو آپؐ نے فرمایا کہ اسے پاک منی کے ساتھ تیمم کر  
دیا جائے۔

کہ آپؐ نے یہاں یہ امتیاز نہیں کیا کہ آیا الی میں اس کا خاوند ہو یا نہ ہو، علاوہ انہیں اس  
لیے بھی کہ عورت کے مرنے ہی خاوند کا اس سے رشتہ نکاح ختم ہو جاتا ہے، لہذا اسے دفن لگانے  
اور اسے دیکھنے کی اسے اجازت نہ ہوگی اور ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی اپنی بیوی سے مباشرت  
کیے بغیر اسے طلاق دے دے کہ دونوں صورتوں میں دلالت وصف سے ثابت ہو گیا ہے  
کہ عورت ہمیشہ کلیاس پر رجم ہوگی اور ہمیشہ کیے کی عورت کا دام ہونا ابتداً اس سے نکاح ہونے اور انتہاء  
پر قرار دینے دونوں کے منافی ہے۔ اسی لیے خاوند کو اس کے مرنے ہی اپنی سالی اور جو بھی بی  
بیوی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ اور جب اس سے اس کا نکاح ختم ہو گیا، تو اب  
وہ عورت اس کے لیے ناجزی بن گئی، لہذا اسے چھو نا اور دیکھنا جائز نہ ہوگا۔ بخلاف اس حدیث  
کے جب خاوند فوت ہو جائے، اس لیے کہ وہاں نكاح باقی ہے، کیونکہ خاوند عورت  
کا مالک اور عورت اس کی ملک ہو رہی ہے اور ملکیت مالک کے مرنے سے ختم نہیں ہوتی  
ہاں البتہ اگر مکمل (عورت) فوت ہو جائے، تو ملکیت میں (خلاصی) کی طرح ملکیت نکاح بھی ختم  
ہو جاتی ہے۔ تو دونوں میں فرق ہوا جب کرائم الزمینی حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث اس  
بات پر مبنی ہے کہ یہاں غسل دینے سے مراد غسل کا سبب بننا (حکم دینا) ہے، یعنی میں تیرے  
غسل کا بندوبست کر دوں گا، جیسے کہا جاتا ہے کہ امیر نے گھر بنایا اور ہم اس روایت کو اس لیے  
بھی اسی پر محمول کریں گے تاکہ منصب نبوت کو اس سے پیدا ہونے والے ایسے شبہات سے  
بچایا جاسکے جن سے عام طباع کو نفرت ہے اور تاکہ مختلف دلائل کے باہمی تطبیق دی جاسکے  
تیرا اس لیے بھی کہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ فقط نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی  
کہ ولادت کے باوجود بھی آپ کا نکاح اپنی ازواج کے ساتھ برقرار رہا، جیسا کہ فرمان نبوی  
ہے۔

کل سبب ونسب ینقطع بالموت مرنے سے ہر رشتہ اور ہر نسب ختم  
الاسبی ونسب۔ ہوتا ہے، سوائے میرے رشتہ اور میرے  
نسب ہے۔

یہی حضرت علیؑ کی روایت، تو ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت فاطمہؑ کو ام ایمنہ  
نے غسل دیا تھا، اور اگر یہ ثابت بھی ہو جائے کہ حضرت علیؑ نے ہی انہیں غسل دیا تھا تو اس

پر حضرت عبداللہ بن مسعود نے اعتراض کیا تھا میں پر حضرت علیؑ کو کہہ کر کہنا پڑا!  
 "کیا آپ کو علم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاطمہؑ تمہاری دنیا و آخرت میں رفیقہ و حیات ہے۔"

یہاں حضرت علیؑ کا اپنی اس خصوصیت کا دعویٰ خود اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ مسئلہ صحابہ کرام علیہ السلام کے مابین ظاہراً معروف تھا، کو خداوند اپنی بیوی کو غسل نہیں دے سکتا، اور اگر ان کے ہمراہ کوئی بھی مسلمان عورت نہ ہو، بلکہ کوئی کافر عورت ہو، تو لوگ اسے غسل کا طریقہ سکھادیں اور پھر اسے اور نسبت کو تنہا چھوڑ دیں تاکہ وہ اس کو غسل دے کر غسل پاتا دے، پھر مرد اس پر نماز ادا کر لیں۔ اور اس کو وطن کر دیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر ان کے ساتھ کوئی بھی مسلمان یا کافر موجود موجود نہ ہو، تو پھر اگر ان کے درمیان کوئی کم عمر بچہ ہو، جو حد شہوت کو نہ پہنچا ہو، بشرطیکہ وہ غسل دینے کی صلاحیت رکھتا ہو، تو لوگ اسے غسل کا طریقہ سکھا دیں اور پھر وہ اسے غسل دے اور اس کو غسل پاتا دے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر ان کے ہمراہ کوئی بھی کم عمر بچہ نہ ہو، تو تب اسے غسل نہ دیا جائے گا بلکہ محض قیم کرایا جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ الایہ کر اگر کوئی محرم مرد ہو تو تب وہ اسے بغیر کپڑا لپیٹتے قیم کرے۔ اور اگر کوئی محرم نہ ہو تو پھر ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر اسے قیم کرایا جائے جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اس وقت وہ اپنی کھانسی کی گھینول پر سر کو نہ کرے۔ اس لیے کہ زندگی میں اس کی گھینول کو اسے دیکھنے کی اجازت نہ ملے بلکہ مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا اور اگر کوئی ایسا بچہ مر جائے جو حد شہوت تک نہ پہنچا ہو، تو اگر اسے عورت میں غسل دے لیں۔ تو کوئی صحیح نہیں۔ اسی طرح اگر چھوٹی بچی جو حد شہوت کو نہ پہنچی ہو، تو اگر اسے مرد غسل دے لیں، تو مضائقہ نہیں، اس لیے کہ چھوٹے بچے اور چھوٹی بچی کی حد تک "سترہ" کا حکم ثابت نہیں ہوتا، پھر جب میت کو غسل دیا جائے، تو اسے غسل پاتا دیا جائے۔

## فصل پنجم کفن کا بیان

کفن پتانے پر ہماری بحث حسب ذیل عزائمات پر مشتمل ہوگی:

- ۱۔ کفن دینے کا وجوب۔
- ۲۔ کفن کا وجوب علی الکفایہ ہونا۔
- ۳۔ کفن کے کپڑوں کی تعداد۔
- ۴۔ کفن کیسا ہو۔
- ۵۔ کفن پتانے کا طریقہ۔



ازار اور ایک چادر جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیق ؓ نے وصیت کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ:  
”مجھے میرے انہی دو کپڑوں میں کفن دینا۔“

علاوہ انہی اس لیے بھی کہ مرد زندگی میں عام طور پر کم از کم دو کپڑے ہی پہنتا ہے۔ اسی بنا پر دو کپڑوں میں اس کے لیے باہر نکلتا اور ان میں غار ادا کرتا بلا کر بہت جائز ہے، تو اسی طرح دو کپڑوں میں اسے کفنا بھی بلا کر بہت درست ہو گا۔ تاہم عام حالات میں ایک ہی کپڑے میں کفن دینا مکروہ ہے، جیسا کہ زندگی میں ایک کپڑے کے ساتھ غار ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی ایک کپڑے میں اس کو کفن دینا مکروہ ہے، البتہ اگر مجبوری ہو تو ایک بات ہے۔ بایں طور کہ اس کے علاوہ کوئی اور کپڑا موجود نہ ہو تو ایک ہی کپڑے میں کفن دینا مکروہ ہے کہ:

”حبیب حضرت مصعب بن عمیرؓ شہید ہو گئے۔ قرائین ایک ہی دھاری دار چادر (دھڑ) میں کفن دیا گیا۔ وہ اتنی چھوٹی تھی کہ جب اس کے ساتھ ان کا سر بچھانا جاتا تو پاؤں کھل جاتے اور جب ان کے پاؤں چھپائے جاتے تو سر کھل جاتا تھا۔ اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ان کا سر چھپا دیا جائے اور ان کے پاؤں پر گھاس (اڈھر) ڈال دی جائے۔“

اسی طرح مروی ہے کہ:

جب حضرت حمزہؓ شہید ہوئے۔ قرائین ایک ہی کپڑے میں کفنا گیا۔ کیونکہ اس کے علاوہ کوئی اور کپڑا موجود نہ تھا۔

تو معلوم ہوا کہ بوقت ضرورت ایسا کرنا جائز ہے! قریب البدن لڑکا اس باب کے میں باطن مرد ہی کے حکم میں ہے۔ لہذا اسے کتنے ہی کپڑوں میں کفنا جائے، جن میں کہ جسے مردوں کو کفنا یا جاتا ہے۔ کیونکہ قریب البدن لڑکا زندگی میں بھی بڑے مردوں جیسا لباس ہی پہنتا ہے۔ لہذا اسے کفن باطن افراد جیسا ہی پٹایا جائے، لیکن اگر وہ چھوٹا بچہ ہو جو قریب البدن نہ ہو، تو اسے اگر دو کپڑوں میں کفن دینا جائے۔ یعنی ازار اور چادر میں کفنا جائے تو بہتر ہے اور اگر اسے ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا۔ تو وہ مہلت ہو گا۔ اس لیے کہ زندگی میں اسے ایک ہی کپڑے پر اکتفا کرنا جائز تھا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہو گا۔

یہی صورت تو اسے عموماً پانچ کپڑوں میں کفنا یا جاتا ہے، یعنی قمیص، درج، اوڑھنی، جڑ بند، اوپر سے پیشے کا کپڑا، اوٹاٹا، اور دھڑ، خرقہ، اور عورت کے کفن میں یہی طریقہ مستعمل ہے جیسا کہ امام حلیؒ نے روایت کرتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان عورتوں کو جنہوں نے حضورؐ کی صاحبزادی کو کفن دیا تھا، کفن کے لیے ایک ایک کپڑا کر کے کھل پانچ کپڑے مرحمت فرمائے تھے۔“

سب سے آخر میں ایک دہی (خود دی) جس سے ان کی چھاتی کو باندھا گیا :

اور جیسا کہ ہم حضرت علیؑ سے روایت نقل کر آئے ہیں کہ عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن رہا جائے : علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ عورت اپنی زندگی میں عموماً پانچ کپڑے ہی پہنتی ہے ، یعنی قمیض ، اگر تہ ، اوڑھنی ، ازار ، خنجر (مخمس) اور سے اڑھنے کی چادر اور نقاب ۔ تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی اسے پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے گا ۔ پھر دہی (خود دی) سے عورت کے پستانوں اور پیٹ کو چھاتی کے قریب سے کفن کے تمام کپڑوں کے اوپر سے باندھ دیا جائے تاکہ جب اس کا ”جسد خاکی“ چار پائی پر رکھا جائے ، تو اس کا کفن کھل نہ جائے اس ضمن میں ہمارا یہی مسلک ہو چکا ہے ، جیسا کہ ہم حضرت ام حلیہؓ کی روایت نقل کر آئے ہیں کہ ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو سب سے آخر میں کپڑے کی دہی (خود دی) جس سے ان کی چھاتی کو باندھا گیا کہ کم از کم وہ کپڑے جن میں عورت کو کفنا یا جاسکتا ہے ، تین ہیں ، یعنی ” ازار ، چادر اور اوڑھنی ۔ اسی لیے کہ دنیا میں اس کا ستر انہی تین کپڑوں سے چھپ سکتا تھا ، حتیٰ کہ اس کے لیے انہی کپڑوں میں غار دار کرنا اور باہر نکلتا بھی جائز تھا ، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی اس کا یہی حکم ہوگا ، تاہم اسے دو کپڑوں میں کفنا تا کہ وہ ہے ، ہاں البتہ اگر چھوٹی بچی کو دو کپڑوں میں کفن دے دیا جائے ، تو مضائقہ نہیں ، لیکن قریب المبعثؐ رڑکی ، کفن کے معاشے ہیں ۔ ان عورت کے حکم میں ہے ، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ۔ اور ساقط شدہ حمل کپڑے کی کس دہی میں پیٹ دیا جائے تو خشک ہے ۔ اس لیے کہ ابھی اس کی کامل حرمت نہیں ہوئی ، نیز اسے بھی کہ شریعت میں میت کو کفنانے کا حکم دیا گیا ہے ، جب کہ ساقط شدہ حمل پر لفظ میت کا اطلاق درست نہیں ہوتا ۔ جیسے کہ میت کے بعض اجزاء پر بھی اس کا اطلاق درست نہیں : اسی طرح اگر کوئی بچہ مرد پیدا ہوا ہو ، تو اس کا بھی یہی حکم ہے ۔ نیز اگر انسانی جسم کا کوئی عضو یا اس کا لہجائی یا چوڑائی کے رخ پر حصوں میں کٹا ہوا ، نصف حصہ جسم ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ اس کے ساتھ مرد ہو ، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر اس کے ساتھ سر ہو ، تو اتفاقاً حنی کے اپنی شرح مختصر علاوی میں لکھا ہے کہ اسے باقاعدہ کفن پٹنا یا جائے ، جب کہ اللہ وری کے اس قول پر کیا اس کرتے ہوئے جو انہوں نے اپنی شرح مختصر انکری میں لکھا ہے ۔ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسے کسی کپڑے میں پیٹ دیا جائے ، جیسا کہ ہم غسل کی بحث میں اوپر بیان کر آئے ہیں ، لیکن اگر خیم کا کثیر حصہ مل جائے ، تو اسے باقاعدہ کفن پٹنا یا جائے ۔ اچھے کٹنی کا اکثر حصہ گل شے کے حکم میں ہوتا ہے ۔ اسی طرح اگر کافر مر جائے اور اس کا کوئی قوی رشتہ دار مسلمان اس کو غسل دے اور کفنانے ، تو وہ اسے کسی دہی (خود دی) میں پیٹ دے ، اس لیے کہ مسنون طریقہ پر کفنا نہایت کے اعزاز و اکرام کی بنا پر ہوتا ہے اور شبیہ کو نیا کفن نہ پٹنا یا جائے ، بلکہ اسی کے کپڑوں

میں اسے کفنا دیا جائے۔ اس لیے کہ فرما ہی نہیں ہے:  
 زُفِلُوْهُم بِشَيْءٍ بَهِيمٍ وَكَلُوْهُم بِهَمٍّ - انہیں اپنی کپڑوں میں زخموں سمیت  
 پھیٹ دو۔

## فصل (۱۱) کفن کیسا ہو؟

افضل یہ ہے۔ کہ کفن کا کپڑا سفید رنگ کا ہو، اس لیے کہ حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ  
 نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نقل فرماتے ہیں، کہ آپ ﷺ نے فرمایا:  
 احب الثياب الى الله تعالى البياض فلبسها احياء کم وکفنوا فیہا - اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ سفید کپڑے  
 پسند ہیں، لہذا تم میں سے زندہ لوگ بھی  
 پہن سہیں اور اسی میں تم اپنے مردہ عزیزوں  
 کو کفناؤ۔

نیز فرمایا:  
 ”تم بھی سفید کپڑے ہی پہنا کر، اس لیے کرے تمہارے لیے بہترین پوشاک ہے اور اسی  
 میں تم مردوں کو کفنا یا کرو؟“  
 مزید فرمایا:

حَسَنُوا لِكُلِّ الْمَوْتِ مَا تَهْمُ - اپنے مردہ عزیزوں کو بہترین کفن پہناؤ،  
 یَتَزَوَّدُونَ ثِيَابًا بِيضًا يَتَفَاخَرُونَ - اس لیے کہ وہ ایک دوسرے سے ہٹتے  
 ہیں اور اپنے اچھے کفنوں سے ایک دوسرے  
 کے سامنے اظہارِ تفاخر کرتے ہیں۔

نیز فرمایا:  
 ”تم میں سے جو کوئی اپنے مرنے والے عزیز کا منتظم ہو، تو وہ اسے اچھا کفن  
 پہنائے۔“

اور دو (ابھری ہوئی درندہ لاکھڑا)، کتان اور قصبہ وغیرہ  
 ساری قسم کے کپڑے ہی بہترین پہنانے کے لیے ہیں اگر وہ نئے کپڑے ہی کے  
 حکم میں جو جانا ہے جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے فرمایا تھا کہ:  
 ”میرے اسی دو کپڑوں کو دھو کر اچھی میں مجھے کفنا دینا کیونکر آخر پیمپ اور  
 گندے مواد کے بلے ہی ہیں اور زندہ آدمی مردے کی نسبت نئے کپڑوں کا زیادہ  
 حق رکھتا ہے؟“

خدا کا کام یہ ہے کہ ہر وہ لباس جسے کوئی شخص زندگی میں پہن سکتا ہو، اس میں مرنے کے بعد بھی اسے دفنانا درست ہے، اسی لیے مرد کے لیے ریشمی کپڑے کا یا زرد رنگ کا یا زعفران سے رنگ ہوا کفن مسکودہ ہے، لیکن عورتوں کے لیے ایسا کفن مکروہ نہیں ہے جیسا کہ زندگی میں بھی یہی حکم ہے۔

## فصل (۱۸) کفن پسنانے کا طریقہ

مناسب یہ ہے کہ سب سے پہلے کفن کے کپڑوں کو کسی طاق تعداد میں، یعنی ایک بار یا تین بار یا پانچ بار (اس سے زیادہ نہیں) خوشبو سے دھونی دی جائے، جیسا کہ مردی سے کہی اگر مصلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

”جب تم میت (کے کفن) کو دھونی دو تو طاق تعداد میں دھونی دیا کرو“  
 علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نئے یا دھلے ہوئے کپڑوں کو زندگی میں دھونی دے کر یا خوشبو لگا کر پنا جاتا ہے، لہذا مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہو گا، اور طاق تعداد کا ملحوظ رکھنا مستحب ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے کہ:

ان الله وثلثه وثلثه. یحب الموتی۔  
 اللہ تعالیٰ طاق (ایک، چھ اور طاق عدد کو پسند فرماتا ہے۔

پھر لٹائے یعنی بڑی چادر کو سب سے نیچے بچھا دیا جائے پھر اس پر لبائی کے رخ ازار رکھ دیا جائے، پھر اگر قمیص ہو تو وہ میت کو پنا دی جائے، تاہم شلوار کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ کفن کے کپڑوں کا اعتبار زندگی میں پہنے جانے والے کپڑوں سے کیا جاتا ہے اور چونکہ زندگی میں شلوار اس لیے پہنی جاتی ہے، تاکہ چلتے وقت ستر نہ کھل جائے اور مرنے کے بعد ایسی کوئی ضرورت نہیں رہتی لہذا ازار ہی شلوار کے قائم مقام ہو گا۔ البتہ ازار زندگی میں قمیص کے نیچے سے پنا جاتا ہے، مگر کفن میں اسے قمیص کے اوپر سے پنا یا جاتا ہے اور وہ کندھوں سے لے کر قدموں تک ہوتا ہے صرف سینہ میں ازار۔ کو قمیص کے نیچے سے پہننے کی وجہ یہ ہوتی ہے تاکہ چلتے پھرتے سے اس کا ستر نہ کھل جائے بلکہ مرنے کے بعد چونکہ اس کے چلتے پھرتے کا کوئی امکان نہیں رہتا لہذا اس کو قمیص کے اوپر سے پنا یا جاتا ہے، بعد ازاں اس کی ڈھمکی اور سر کے بالوں پر حنوط لگایا جائے، اس لیے کہ مردی ہے :

جب جیہرت آدم علیہ السلام کا دوصال ہوا اور فرشتوں نے انہیں غسل دیا تو انہوں نے انہیں حنوط بھی لگایا۔

اور اس کے مقامات سجدہ یعنی پیشانی، ناک، دونوں گھٹنوں اور دونوں ہاتھوں، دونوں پاؤں پر کالور

لگایا جائے، جیسا کہ حضرت عبداللہ جنہیں مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”میت کے مقامات سجدہ پر کا فور لگاؤ“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ میت کی تعظیم و کریم میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اسے خوشبو لگائی جائے، تاکہ جسم کے گھنے سڑنے سے بدبو پیدا نہ ہو اور تاکہ لاش جلد ہی خراب ہونے سے محفوظ رہے اور مقامات سجدہ تعظیم و اکرام کے زیادہ مستحق ہیں، اسی طرح سر کے بال اور ناز و سی بھی اسی اعزاز و اکرام کے مستحق ہے، کیونکہ وہ انسان کے عظیم القدر اعضا میں سے ہیں، جیسا کہ معلوم ہے کہ سردماغ اور عواس کامرکز ہے، جب کہ ناز و سی چہرے کا حصہ ہے اور چہرہ انسانی اعضاء میں سب سے زیادہ معزز و محترم عضو ہے؛ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ کافور اس کی آنکھوں، ناک اور اس کے منہ پر چھڑکا جائے اس لیے کہ کافور چھڑکنے کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ گوشت خور کیڑے کو اس جگہ سے دور رکھا جائے، جہاں اسے لگایا جاتا ہے، لہذا جسم کے ان اعضا کو مختص کرنا چاہیے اور اگر کافور دستیاب نہ ہو تو کوئی مصفا لقمہ نہیں اور زعفران اور ورس کے سوا، مرد کو دوسری تمام خوشبوئیں لگانے میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ مروی ہے کہ پی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کو زعفران استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے۔ پھر الاصل میں یہ مذکور نہیں کہ جن مقامات سے مواد خارج ہوتا ہے آیا ان کو بند کیا جائے، یا نہیں جیسا کہ مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر تو یہ خطرہ ہو کہ وہاں سے کوئی اکودہ کرنے والا گندہ مواد وغیرہ نکلے گا جس سے کفن اکودہ ہو جائے گا، تو اگر اس کے منہ اور ناک میں کوئی روئی وغیرہ لگا دی جائے تو مصفا لقمہ نہیں جیسا کہ امام شافعیؒ نے میت کی سر میں بھی روئی لگانے کو جائز قرار دیا ہے، مگر چارے مشائخ نے اسے قبیح خیال کیا ہے اور اگر ایسا کوئی اندیشہ نہ ہو، تو اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ پھر بائیں طرف سے اس کا ازار بند پیٹ دیا جائے، اور اگر اس کا ازار اتنا لیا ہو کہ اس میں اس کا سر اور پیرا جسم پیٹ جائے، تو زیادہ بہتر ہوگا، پھر اسی طرح اس کی دائیں جانب سے ازار بند کو پیٹ دیا جائے۔ اس طرح ازار بند کا دایاں پہلو بائیں پہلو کے اوپر رہے گا پھر اسی طریقے سے اس کے اوپر سے لفافہ، یعنی بڑی چادر کو پیٹ دیا جائے جیسا کہ زندگی میں بھی چادر اوڑھنے کا یہی طریقہ رائج ہے، کہ بائیں جانب کو دائیں جانب سے پہلے پیٹا جاتا ہے، پھر دائیں جانب کو بائیں جانب پر لپیٹا جاتا ہے، لہذا اسی طرح مرنے کے بعد یہی طریقہ درست ہوگا۔ اور اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ اس کا کفن کھجے جائے گا، تو اسے تڑو دے دی جائے، لیکن جب میت کو قبر میں رکھ دیا جائے، تو پھر اگر میں کھول دی جاؤں اس لیے کہ اب وہ اندیشہ ختم ہو گیا ہے جس کی بنا پر گڑھ لگائی گئی تھی، واللہ اعلم۔

رہی عورت تو اس کو کفن پٹانے کا طریقہ یہ ہے کہ سب سے پہلے اس کے لفافہ اور ”ازار“ کو نیچے پھیلا دیا جائے، جب کہ لفافہ اوڑھنی اور اس دھنی (طرق) کے اوپر رکھا جائے جس سے کفن کے اوپر سے سینے کے قریب عورت کے پیٹ اور چھاتی کو باندھ دیا

جاتا ہے تاکہ چار پائی اٹھائے وقت پستانوں کی حرکت کے باعث، اس کا کفن نہ کھل جائے، اور اس فرق (وجہی) کو ناف اور سینے کے درمیان عرصہ رکھا جائے، امام محمد نے غیر روایت الاصول میں یہی لکھا ہے، اور پھر اس کے بالوں کو سینے کے درمیان میں دونوں طرف سے لاکر، اور صحنی کے نیچے رکھ دیا جائے، اور پشت کی جانب اس کے بالوں کو نہ لٹکایا جائے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک، اس کے بالوں کو پشت کی جانب نیچے لٹکادیا جائے، ان کی دلیل حضرت اُتم علیہؒ کی روایت ہے، کہ وہ فرماتی ہیں:

”جب المخرج کی صاحبزادی حضرت رقیہؓ کا انتقال ہوا، تو ہم نے انکے بالوں

کی مینینٹھیاں کیں، ایک پیشانی کے بالوں سے اور دو اطراف کے بالوں سے

پھر ہم نے ان کی پھلی جانب ڈال دیا۔

جس بات کا ثبوت ہے۔ کہ یہی مسنون طریقہ ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ بالوں کو پشت کی جانب ڈالنا باب زیب و زینت میں سے ہے جب کہ اس وقت زیب و زینت کی کوئی ضرورت نہیں جب کہ ام علیہؓ کی حدیث میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ حضرت ام ایماؓ کا بقیہ نقل ہے اور حدیث میں یہ مذکور نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس کا علم ہوا تھا۔ یا نہیں۔ پھر محرم احرام والے شخص، کو بھی ہمارے نزدیک ویسے ہی کٹنا یا جانا ہے۔ جیسے ایک عام شخص (غیر محرم)، کو کفن دیا جاتا ہے، یعنی اس کا سر اور چہرہ ڈھانپ دیا جائے۔ اور اسے خوشبو بھی لگانی ہوتی ہے۔ مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ اور سر کپڑے سے ڈھانپا جائے۔ اور نہ ہی اسے خوشبو لگانی ہوتی ہے۔ ان کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی حدیث ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس محرم احرام باندھنے والے شخص کے بارے

میں پوچھا گیا جس کی اونٹنی بدک جائے اور وہ نیچے گر جائے جس سے اس کی گردن

کھلی جائے۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ اسے میری کے چروں والے پانی کے ساتھ غسل دواور

اسے اسی کے کپڑوں میں کٹھا دواور اس کے سر کو نہ ڈھانپو اس لیے کہ وہ قیامت

کے دن تلبیہ کہتے ہوئے اٹھے گا۔ روایتی روایت میں ہے کہ خوشبو اس

کے قریب بھی نہ لے جاؤ۔“

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو عطاء تابعیؒ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے ہے

روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرؓ کے بارے میں فرمایا۔ جو دورانِ حرام فوت

ہو جائے، کہ:

طهر ذہم ولا تشبهوہم بالیہود۔ ان کے سر کو ڈھانپ دو اور انہیں

یہودیوں سے مشابہت نہ دو۔

نیز حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ انہوں نے محرم کے مصلیٰ فرمایا :  
 ”حیب وہ مرجائے تو اس کا احرام ختم ہو جاتا ہے“  
 علاوہ ازیں ارشاد نبویؐ ہے :

اذا مات الانسان انقطع عمله الا من  
 حیب کوئی انسان فوت ہو جائے تو اس  
 ثلاثۃ ولد صالح يدعو له وصدقة  
 تین آدمیوں کے سوا ہر شخص کا عمل منقطع  
 جاریہ و علم علیہ الناس  
 ہو جاتا ہے ، اولاً جس کا کوئی بیٹا ہو  
 یبتغون بہ ۔  
 جو اس کے لیے دعا کرتا ہو (ثانیاً) ، یا

کوئی صدقہ جاریہ ہو یا (ثالثاً) اس  
 نے کسی کو علم سکھایا ہو جس سے لوگ  
 استفادہ کرتے ہوں۔

اور احرام باندھنا ان تین احوال میں شامل نہیں ۔ پھر امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے  
 وہ روایت چوتھوہ جاری محمولہ بالا روایات سے مستلزم ہے ، لہذا ان دونوں پر عمل موقوف ہو  
 جائے گا ، اور وہ ”حدیث مطلق“ باقی رہ جائے گی ۔ جسے ہم نے ابھی نقل کیا ہے کہ موت سے  
 عمل منقطع ہو جاتا ہے ؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس حدیث میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے  
 مراد کوئی خاص ”محرم“ ہو جس کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصی طور پر حکم دیا ہو جس  
 کی دلیل ، ہماری محمولہ بالا روایات ہیں ۔

## فصل نہم اسفن دینا کس شخص کی ذمہ داری ہے

اگر تو میت کا اپنا مال موجود ہو تو کفن اس کے اپنے مال میں سے خرید لیا جائے ۔ اگر وہی  
 صورت قرض اور وصیت ادا کرنے نیز تقسیم وراثت سے چھٹے مجموعی مال سے کفن کے مصارف  
 پورے کیے جائیں اس لیے کہ کفن میت کی بیادوی ضروریات میں سے ہے ، لہذا اس کی  
 وہی حیثیت ہوگی جو زندگی میں اس کے ذاتی خرچ کی تھی ، لیکن اگر میت کے پاس کوئی مال موجود  
 نہ ہو تو کفن کی ذمہ داری اس شخص پر عاید ہوگی ہے جو اس کے ”مصارف کا ذمہ دار اور  
 کفیل تھا تو جس طرح زندگی میں اس کو خسرہ چھ اس ذمہ دار اسی طرح کفن و نہا بھی اس  
 کے ذمہ ہوگا ۔ اُلّیہ کہ امام محمدؒ کے نزدیک بیوی ہونے کی صورت میں اس کے اخراجات کی کفالت  
 اس کے خاوند پر عاید نہیں ہوتی ، کیونکہ اس کی موت سے اس کا نکاح ختم ہو گیا اور اب وہ  
 خاوند کے لیے محض اجنبی صورت ہے ، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیوی کے کفن کا خرچہ خاوند  
 پر ہی عاید ہوتا ہے جیسا کہ زندگی میں ، اس لباس کی ذمہ داری اسی پر تھی تاہم بالجماع بیوی  
 پر خاوند کے کفن کی ذمہ داری نہیں ، جیسا کہ زندگی میں اس کے لباس کی ذمہ داری بیوی پر نہیں اور اگر اس کا ذاتی مال

بھی نہ ہو اور نہ ہی کوئی ایسا شخص موجود ہو جو اس کے اخراجات کا ذمہ دار ہو، تو زندگی میں اس کے مالی نقصان کی طرح، اس کے کفن کی ذمہ داری بھی سرکاری خزانے (بیت المال) پر ہی عاید ہوگی، کیونکہ بیت المال ہوتا ہی عام مسلمانوں کی ضروریات کے لیے ہے۔ اسی طرح اگر خدا خواستہ کسی میت کی قبر کسی ناشائستہ کھود دی ہو، تو اگر وہ میت بھی تازہ ہو اور اس کا جسم پٹا بھی نہ ہو، تو دوسری مرتبہ بھی کفن کی ذمہ داری اس کے چھوڑنے ہوئے مجبوری مال پر ہی ہوگی، اس لیے کہ دوسرے مرتبہ کفن دینا بھی ویسے ہی ضروری ہے، جیسے کہ پہلی مرتبہ کفننا ضروری تھا۔ اور اگر اس کا ترکہ تقسیم کر دیا گیا ہو، تو پھر ذمہ داری اس کے وارث کی ہوگی، نہ کہ اس کے قرض خواہوں اور اوصیاء (اصحاب وصیت) کی، اس لیے کہ مال کے تقسیم ہو جانے سے مال کے ساتھ میت کا جو حق مستحق تھا، وہ ختم ہو گیا، اور یہی سمجھا جائے گا کہ گویا جب وہ مرا تھا، تو اسے پاس کوئی سال موجود نہ تھا، لہذا اس کا وارث ہی ہے کفن دے گا اور اگر اس کا نہ تو ذاتی مال موجود ہو اور نہ ہی اس کا کوئی وارث موجود ہو تو پھر حسب سابق اس کے کفن کی کفالت سرکاری بیت المال سے ہی کی جائے گی، جیسے کہ زندگی میں اس کے اخراجات کی میت المال ہی کفالت کرتا تھا۔ اور اگر قبر اس وقت کھود دی گئی جب لاش پھٹ چکی۔ اور اس کا کفن اتار لیا گیا ہو تو اسے فقط ایک ہی کپڑے میں کفن دیا جائے۔ اس لیے کہ لاش کے پھٹ جانے کی صورت میں وہ لاش انسانوں کے حکم میں شامل نہ رہی۔ اسی بنا پر ایسی حالت میں اس پر نماز بھی ادا نہیں کی جاتی، بنا بریں وہ لاش ساقط شدہ حملہاں کے حکم میں ہوگی، واللہ اعلم۔ پھر جب اسے کفن دیا جائے تو اس کا جنازہ اٹھایا جائے۔

## فصل (دہم) جنازہ اٹھانے کا بیان

جنازہ اٹھانے پر ہماری یہ بحث حسب ذیل نکات پر مشتمل ہوگی:

- ۱۔ جنازہ اٹھانے والے افراد کی تعداد اور اس کو اٹھانے کا طریقہ۔
- ۲۔ جنازہ کے کراس کے ساتھ ساتھ چلنا اور اس کو نیچے اتارنا۔
- ۳۔ جنازہ اٹھانے کے مسنون اور مکروہ افعال۔

۱۔ جنازہ اٹھانے والے افراد کی تعداد اور اس کا طریقہ: ہمارے نزدیک سنت طریقہ یہ ہے کہ جنازہ کو اس کی چاروں اطراف سے چار افراد اٹھائیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ جنازہ دو فوفل ڈنڈوں کے درمیان سے اٹھایا جائے جس کو چھ



یہ ہے کہ جنازہ دو افراد اٹھائیں۔ ان میں سے ایک اٹھے ہو جائے اور وہ جنازہ کی دونوں اطراف کو اپنے کندھے پر رکھ لے اور دوسرا اس کے پیچھے ہو اور وہ بھی ایسا ہی کرے لیکن جنازہ اٹھانے کا یہ طریقہ ہمارے نزدیک، مکروہ ہے جس بن زیاد نے الحیر میں اس کی صراحت کی ہے۔ امام شافعی کی دلیل یہ روایت ہے کہ

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ کا جنازہ سمود میں کے درمیان سے اٹھایا تھا۔

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود کی ایک روایت سے ہے، کہ انہوں نے

فرمایا:

”سنت یہ ہے، کہ جنازہ اس کی چاروں اطراف سے اٹھایا جائے“۔

یہ ضروری ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جنازے کی چاروں اطراف میں چکر لگایا کرتے تھے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کو لوگوں میں یہی طریقہ زیادہ مشہور و متداول ہے۔ اور پھر اس طریقے میں جنازہ نیچے گرنے کا بھی کوئی خدشہ نہیں ہوتا اور اس سے جنازہ اٹھانے میں بھی آسانی ہوتی ہے، نیز یہی طریقہ لوگوں کے مابین متداول بھی ہے اور پھر اس سے جنازہ اٹھانے کی ہر طرف اٹھانے سے بھی مشابہت نہیں ہوتی۔ اور ہمیں اسی کا حکم ملے ہے۔ اسی بنا پر جنازہ کو پشت یا سواری پر بار کرنا مکروہ ہے۔ یہی مذکورہ حدیث قراس کی تاویل یہ ہے کہ کبھی کی تنگی یا اٹھانے والوں کی کثرت کی بنا پر انھوں نے ایسا کیا ہوگا۔ پھر جو شخصیں یہ چاہتا ہو کہ جنازہ اٹھانے کی سنت کو کھل کر سے، تو اسے چاہیے کہ وہ جنازے کی چاروں اطراف کا چکر لگائے، جیسا کہ ہم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے کہ وہ جنازے کے چاروں طرف چکر لگاتے تھے البتہ اس سے چاہیے کہ وہ جنازے کو اگلی جانب سے پہلے دائیں کندھے پر رکھے اور پھر اسی کی پیچھل جانب کو اپنے اسی کندھے پر اٹھائے بعد ازاں دوسری جانب سے جنازے کی اگلی جانب کو اور پھر پیچھل جانب کو یا ان کندھا سے الٹا منہ الصغیر میں یہی طریقہ مذکور ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر شی میں دائیں جانب سے آغاز کر کے کو پسند فرماتے تھے تو اگر وہ اسی طریقے سے جنازہ اٹھائے گا تو جنازہ اٹھانے کی ابتدا حامل (اٹھانے والے) اور پشت

لے جانے والو سان کی خوشحالی سے کچھ صحاح ہر اسچہ یا پھر وہ اسے واضح نہیں کر سکے۔ خرافی کہاں جنازہ اٹھانے کے دو طریقے مذکور ہیں ان میں سے ایک تحقیث اور دوسرا قریح کہتا ہے۔ تحقیث والے طریقے میں ایک شخص جنازے کے اترت کو اگلی جانب سے اپنے دونوں کندھوں پر رکھ لیتا ہے اور دو افراد تاروت کو دائیں بائیں سے اپنے کندھوں پر رکھ لیتے ہیں۔ جب کہ قریح میں چار افراد جنازہ اس طرح اٹھاتے ہیں کہ ہر دو جانب سے دو دو افراد چاروں طرف کو منہ کے درمیان سے کندھا سے اٹھاتے ہیں۔ غالباً یہاں مؤلف اگر کوئی طریقہ ہی مراد ہے (المنہجۃ الفقہ علی المذہب الاربعہ جلد اول،

دو ذوں کی داہنی جانب سے ہی جرتی۔ پھر یہ جو ہم نے جنازہ اٹھانے کی ابتدا جنازے کی انگی دہنی جانب سے کرنے کو کہا ہے۔ قراس کی وجہ سے ہے۔ کہ اگر اٹھا جاتا ہے تو مقدم حصہ ہے اور کسی شخص کی ابتدا پیش اس کے مقدم حصے سے ہی کرنی چاہیے پھر وہ میت کی داہنی جانب ہی سے کھینچے حصے کو اٹھا کر صاف دے اس لیے کہ اگر وہ اس موقع پر جنازہ کی بائیں جانب سے اس کے اٹھے حصے کو کھینچا دے۔ قراس سے اسے میت کے اٹھے سے چلنا لازم آئے گا۔ اور اٹھے چلنے کی نسبت جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنا زیادہ افضل ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ ایسا کرے یا وہ میت کی بائیں جانب کے کھینچے حصے کو بائیں کندھا سے تو بائیں جانب کو بائیں جانب پر قدم کرنا لازم آتا ہے، پھر وہ بائیں جانب کے اٹھے حصے کو بائیں کندھا سے یا پھر اگر وہ لاسا کر بھی قراسے اٹھائے سے فرط، جنازہ کے پیچھے جا کر نہ لے گی، لہذا وہ اس کے پیچھے چل سکے گا۔ بنا بریں ہی طریقہ افضل جنازہ ہے۔ اس طریقے سے جنازہ اٹھانے میں بھی آسانی جرتی ہے اور اس سے سنت بھی پوری طرح اور بھلائی ہے جیسا کہ ہم نے اس کی ترتیب بیان کی۔ جنازے اٹھانے والے شخص کو چاہئے کہ وہ ہر جانب دس دس قدم چلے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

من حمل جنازۃً أربعین خطوةً      جو شخص جنازہ اٹھا کر چالیس قدم چلے  
کفوت أربعین کبیرۃ۔      اس کے چالیس کبیرہ گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

اور اگر جنازہ بچے کا ہو تو افضل یہ ہے کہ اسے بھی مرد ہی اٹھائیں اور اس کے جنازے کو سواری پر لے کر چلنا مکروہ ہے۔ کیونکہ چھوٹے بچے کا جنازہ بھی بالغ افراد کی طرح قابل احترام ہوتا ہے، اسی لیے بالغ اشخاص کی طرح اس پر بھی نماز پڑھی جاتی ہے۔ اور چونکہ اس کا احترام تو اسے ہاتھوں پر اٹھانے میں ہے، جب کہ سواری پر بار کر کے میں اس کی امانت ہے، کیونکہ اس سے سامان اٹھانے سے مشابہت ہو جاتی ہے۔ اور قابل احترام شئی کی امانت کرنا مسکروہ ہے لہذا ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ البتہ اگر کوئی شخص سواری پر خود سوار ہو کر اسے اٹھائے قراس میں مضائقہ نہیں جس کا طریقہ یہ ہے کہ جنازہ اٹھانے والا شخص سواری پر پہلے خود سوار ہو اور پھر اسے اٹھائے، کیونکہ اس صورت میں اکرام کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ شیرخوار اور دو دھچھڑانے کی عمر والے بچے کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر اسے کسی برحق جیسے فقال، میں ڈال دیا جائے جسے لوگ باری باری اٹھائیں تو جائز ہوگا، واطل اعلم۔ اور جنازہ لے کر تیز چلنا، آہستہ آہستہ چلنے کی نسبت افضل ہے، جیسا کہ ارشاد خداوی ہے کہ:

”جنازے کو لے کر جلدی جلدی چلو اس لیے کہ اگر تو وہ ایک شخص ہے تو پہلے ہی  
کہنا اسے اس کے اچھے انجام تک جلد پہنچانے کا موجب ہوگا اور اگر وہ برا  
آدمی ہے تو تم جلدی اسے اپنی گردن سے اتار دو گے“ اور وہ سری روایت میں  
آخری جگہ کی جگہ ہے۔ ”قرابی جہنم پر خدا کی لعنت“

لیکن مناسب یہ ہے کہ تیز چلنا دوڑنے سے کم ہو۔ جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود سے مروی ہے۔ کہ انہوں نے فرمایا کہ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جنازے کے ساتھ چلنے کے متعلق پوچھا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ڈوبی چال (خشب) سے قدرے کم چلنا چاہیے۔ تلاؤ! انہیں اس لیے بھی کہ وہ بھی (تیز) چال چلنے سے جنازے کے ہمراہ چلنے والوں کو تکلیف ہوگی چنانہ لے جاتے وقت جنازے کا سر آگے کی جانب ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ وہ جسم کے اعضا میں سے سب سے بہتر عضو ہے، لہذا اس کو آگے رکھنا ہی بہتر ہوگا؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ جنازہ کی تعظیم اسی میں ہے کہ اس کا سراگل جانب رکھا جائے جنازے کے ہمراہ چلنے (مشایعت) کے لیے، ہمارے نزدیک افضل یہ ہے کہ جنازے کے پیچھے پیچھے چلا جائے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جنازے کے آگے آگے چلنا افضل ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو امام ابن شہاب الزہریؒ کے حضرت سالمؒ کے حوالے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازے کے آگے آگے چلتے تھے۔

کہ یہ الفاظ حضورؐ کی عمومی عادت بیان کر رہے ہیں۔ اور چونکہ تینوں حضرات افضل طریقے کو پسند فرماتے تھے لہذا یہی طریقہ افضل ہوگا؛ مزید برآں اس لیے کہ یہ لوگ میت کے سفارش کرنے والے ہیں اور سفارش کرنے والے لوگ ہمیشہ آگے آگے چلتے ہیں، نیز اس لیے بھی کہ یہ نماز جنازہ کے لیے زیادہ احتیاطی طریقہ ہے۔ اس لیے کہ اس طریقے میں نماز کے فوت ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہیں ہو سکتا۔ ہمارا استدلال حضرت عبد اللہ بن مسعود کی موقوف اور مرفوع دونوں طرح روایت کردہ ایک حدیث سے ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الجنازة متبوعة وليست بتابعة جنازة تتبوع برتاجہ تابع نہیں ہوتا،

لیس معها من تقدّمها۔ (لہذا) اس کے ہمراہ چلنے والوں کو

اس سے آگے ہونے کا حق حاصل نہیں۔

نیز مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت سعد بن معاذؓ کے جنازہ کے ہمراہ اس کے پیچھے پیچھے چل رہے تھے۔

اور حضرت معمرؓ کاؤش کی وساطت سے الہ کے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی وفات تک ہمیشہ جنازہ کے پیچھے پیچھے ہی چلتے تھے۔

نیز حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنے کی فضیلت آگے آگے چلنے کی نسبت ایسی ہے۔ جیسے قرآن نماز کی نفل نماز پر فضیلت؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ

جنازہ کے پیچھے چلنا معمولی عبرت کے نقطہ نظر سے بھی زیادہ سودمند ہے، کیونکہ اس طرح ہمراہ چلنے والا جنازے کو سامنے دیکھے گا، تو اسے لازمًا عبرت ہوگی، لہذا اسی طریقہ زیادہ افضل ہے، جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا آگے آگے چلنا فقط ”بیان جنازہ“ اور لوگوں کے لیے کثرت از دھام کے باعث مد اظہار سہولت کے لیے تھا؛ اسی طرح حضرت ابو بکر و عمرؓ کے عمل کی بھی یہی تفسیر کی جاسکتی ہے۔ چارے اس موقف کی دلیل حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں :

”اس اثنا میں کہیں ایک جنازے کے پیچھے پیچھے چل رہا تھا۔ میں نے دیکھا کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے آگے چل رہے ہیں۔ اس پر میں نے حضرت علیؓ سے کہا، کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے آگے کیوں چل رہے ہیں، تو انہوں نے فرمایا کہ انہیں علم ہے کہ جنازہ کے پیچھے چلنا آگے چلنے کی نسبت افضل ہے۔ مگر وہ لوگوں کے لیے سہولت پیدا کر رہے ہیں“

اس کا مطلب یہ ہے کہ جنازے کی محرم و تعظیم کے باعث لوگ عام طور پر اس کے آگے چلنے سے احتراز کرتے ہیں، حالانکہ اگر سب لوگ ہی جنازے کے پیچھے پیچھے چلیں، تو اس سے جنازہ کے ہمراہ چلنے والوں کے لیے راستہ تنگ ہو سکتا ہے۔ رہا اسام شاہی کا یہ کہنا کہ ”یہ لوگ اس کے سفارشی ہیں، لہذا انہیں آگے آگے چلنا ہی مناسب ہے“ بالکل فساد جنازہ پر اس اصول کو مستطین کرتے ہیں بڑی دشواری ہوگی، اس لیے کہ جنازہ کی حالت نماز بھی ”سفارشی کی حالت ہوتی ہے، مگر اس کے باوجود لوگ میت کے آگے کھڑے نہیں ہوتے۔ بلکہ میت کو آگے رکھتے ہیں۔ پھر رہا ان کا یہ قول کہ یہ طریقہ نماز کے لیے زیادہ احتیاطی ہے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ جنازہ کے استحقاق پیچھے چلنا ہی افضل ہے، اگر سب سے جنازہ نظر آتا ہے اور اس طریقے سے اس کے ہمراہ چلنے میں نماز جنازہ کے فوت ہونے کا کوئی خدشہ نہیں ہو سکتا تاہم اگر وہ اس کے آگے آگے چلیں، تو اس کی بھی گنجائش ہے، جیسا کہ مروی ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے چلتے تھے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ الٰہیہ کہ تمام لوگوں کا اس سے آگے آگے چلنا مکروہ ہے۔ کیونکہ اس سے جنازہ کے قہور ہونے کا ہر سبب سے ابطال لازم آتا ہے؛ نماز جنازہ ادا کرنے کے لیے سواری پر سوار ہو کر چلنے میں کوئی مستحق نہیں، تاہم یہ یہاں چلنا زیادہ افضل ہے کیونکہ یہی طریقہ مشروع کے زیادہ قریب اور سفارش کے زیادہ مناسب ہے، اگر سوار کے لیے جنازہ کے آگے آگے چلنا مکروہ ہے، لیکن اس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی۔ اور مال لے کر قریب جنازہ کے ہمراہ چلنا چاہیے، یعنی اس کی قبر میں انکار سے نہ رکھنے چاہئیں، اس لیے کہ مروی ہے :

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک جنازہ کے لیے نکلے، تو آپ نے دیکھا کہ ایک



اور جب کوئی شخص جنازے کے ہمراہ چلے تو اسے خاصا موشی اختیار کرنی چاہیے: اسی بنا پر آواز بلند ذکر کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ حضرت عیسیٰ بن عمارہ سے مروی ہے کہ:

”صحابہ کرام میں موقعوں پر آواز بلند کرنے کو مکروہ خیال کرتے تھے، جنگ کے وقت جنازہ اور ذکر کے وقت؛

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اس میں اہل کتاب کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا؛ جنازے کے ہمراہ چلنے والے شخص کے لیے جنازہ نیچے اٹارنے سے قبل بیٹھنا مکروہ ہے کیونکہ وہ جنازے کے تابع ہے اور تابع کو اپنے مقبول کے بیٹھنے سے قبل نہیں بیٹھنا چاہیے: علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ لوگ یہاں میت کی تنظیم کے لیے آئے ہیں اور جنازہ نیچے اٹارنے سے قبل بیٹھ جانا اس کی تنظیم کی منافی ہے۔ تاہم جنازہ نیچے اٹارنے کے بعد اگر لوگ بیٹھ جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ حضرت عمارہ بن العاص سے مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت تک بیٹھتے تھے جب تک کہ میت کو قبر میں نہ اتار دیا جاتا اور آپ صحابہ کرام کے ساتھ قبر کے کنارے پر کھڑے رہتے، ایک مرتبہ ایک یہودی نے کہا کہ ہم بھی اپنے مردوں کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرتے ہیں تو آپ یہ سن کر بیٹھ گئے اور مجھ سے فرمایا: تم ان کی مخالفت کیا کرو؟

رہا میت کو نیچے اٹارنا اور رکنا تو اس کے متعلق حکم یہ ہے کہ میت قبل میں چوڑائی کے رخ رکھا جائے جیسا کہ امت میں عہد پر عہد یہ دستور چلا آتا ہے، واللہ اعلم۔

پھر جب جنازہ، رکھ دیا جائے تو اب اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے۔

## فصل (یا زہم)

### نماز جنازہ

نماز جنازہ پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کو محیط ہوگی:

- ۱۔ نماز جنازہ کا فرض علی الکفایہ ہونا؛
- ۲۔ کن لوگوں کے اوپر نماز جنازہ پڑھی جائے۔
- ۳۔ نماز جنازہ کا طریقہ۔
- ۴۔ نماز جنازہ کی شرائط اس کے مقصدات اور مکروہات؛
- ۵۔ میت پر نماز پڑ جانے کا سب سے زیادہ مقدار کون ہے؛
- ① نماز جنازہ کی فرضیت؛

نماز جنازہ فرض ہے اور اس کے فرض ہونے کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مبارکہ ہے کہ

آپ نے فرمایا:

صلو علی کل برء خلیج  
ہر نیک و بد پر نماز پڑھو۔

ایک اور روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کے دو سرے مسلمان پر چھ حقوق کا ذکر کیا ہے جن میں سے ایک نماز جنازہ ہے۔ کہ اس حدیث میں جملہ المسلم علی المسلم اشتغال ہوا ہے جو کھنڈ و جوب ہے، اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرامؓ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے زمانے تک امت مسلمہ کے نماز جنازہ ادا کرنے پر پیشگی اختیار کی ہے جو اس کے فرض ہونے کی دلیل ہے اور پھر اس کی فرضیت پر امت کا اجماع بھی ہے۔ (الذکر) کہ وہ فرض کفایہ ہے، کہ اگر بعض لوگ اسے ادا کر لیں تو باقی لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ اصل فرض ”میت“ کے حق کی ادائیگی ہے اور جو کچھ تصد چند لوگوں کے نماز ادا کرنے سے پورا ہو جاتا ہے اور پھر امت کے ہر فرد پر اس کو فرض قرار دینا ممکن بھی نہیں ہے، لہذا وہ بھی بمنزلہ جہاد کے ہوگا تاہم جہاد کی طرح اس کے چھوڑنے پر سب کے اتفاق کر لینے کی گنجائش نہیں۔

۵) کن کن لوگوں کی نماز جنازہ پڑھی جائے؟

رہائے مسئلہ کن کن لوگوں کی نماز پڑھی جائے؟ تو اس ضمن میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مرد مسلمان بچہ و ولادت کے بعد فوت ہوا، اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی، خواہ وہ بچہ ہو یا بوڑھا، مرد ہو یا عورت، اگر ادھر یا غلام یا سوائے باطنیوں، ڈاکوؤں اور انہیں کی طرح کے فسد لوگوں کے حکم جیسا کہ فرمان نبوی ہے کہ:

صلو علی کل برء خلیج  
ہر نیک و بد پر نماز پڑھو۔

نیز آپ نے فرمایا ہے کہ ہر مسلمان کے دو سرے پر چھ حقوق ہیں، ان میں سے ایک حق نماز جنازہ ادا کرنا بھی ہے، مگر اس حکم میں کوئی استثناء نہیں کیگا لیکن اگر کسی اور دلیل سے کوئی استثناء ثابت ہو تو وہ قابل قبول ہوگا۔ جیسے کہ باغی اور انہیں کی طرح کے فسد لوگ ایک اور دلیل کے ذریعے، اس عمومی حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ تاہم برہنہ دہلی لاسٹن پر نماز پڑھی جائے۔ جیسا کہ ہم اسکی تفصیل فصل میں بحث بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر کوئی بچہ اثنائے ولادت میں مر جائے، تو اگر وہ اس وقت مرا ہو جب اس کے جسم کا بیشتر حصہ حکم مارو سے باہر آچکا تھا، تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی لیکن اگر اس کا کم تر حصہ نکلا ہوا اور وہ مر جائے تو اکثر حصے کے مردہ پیدا ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے، اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اگر اس کا نصف حصہ جسم مراد ہوا ہو اور وہ مر جائے تو اس کا کتاب میں کوئی ذکر نہیں ملتا، چنانچہ حکم بھی وہی ہونا چاہیے، جو ہم نصف لاش کے غسل کے ضمن میں ”مصلحہ“ کے تحت بیان کر آئے ہیں کہ اس پر بھی نماز پڑھی جائے لیکن ہمارے نزدیک تا حد تک میت کے جسم کا بیشتر حصہ نہ لے اس کے قلیل حصہ جسم کی نماز جنازہ ادا کی جائے، اس لیے کہ اگر ہم جسم کے اس کچھ حصے پر نماز ادا کر لیں تو جب باقی کا جسم دستیاب ہوگا، تو ہمیں اس پر بھی نماز ادا کرنا لازم ہوگا، جس سے ایک جسم پر دو نماز اس سے زیادہ مرتبہ نماز پڑھنا لازم آئے گا، جو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، بخلاف لاش کے اکثر حصے کے، کیونکہ اگر اس پر نماز ادا کر لی جائے، تو باقی حصے پر کم ہونے کے باعث نماز نہیں پڑھی جائے گی، ہم اس مسئلے کو بھی قبل ازین

بیان کرتے ہیں اور وہاں ہم نے دو حصوں میں قطع کیے ہوئے جسم کے نصیحت جیسے میں امام طحاوی اور اکثر جہی کی روایات کا اختلاف بھی نقل کیا تھا اور ہمارے نزدیک کسی لاش پر ایک سے زیادہ مرتبہ نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، نہ اکیلے اور نہ ہی جماعت کے ساتھ، الایہ کہ اگر پہلی مرتبہ دوسرے کو گھٹانے کے لیے اس کے "ولی" وارث کی اجازت کے بغیر نماز ادا کر لی ہو، اور پھر اس کا "ولی" آگیا ہو تو یہاں البتہ نماز کے اعادہ کی اجازت ہے۔ جب کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس شخص نے نماز ادا کی ہو وہ بعد میں بھی نماز ادا کر سکتا ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت نجاشی کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھی تھی، اور اس میں شہر نہیں کہ ان پر پہلے بھی نماز پڑھی گئی ہوگی، اسی طرح مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ایک نئی قبر کے پاس سے گزرے، تو آپ نے اس کے حلق پوچھا: تو بتاؤ کیا کریہ فلاں عورت کی قبر ہے، فرمایا: تم نے مجھے اطلاع کیوں نہ دی۔ لوگوں نے کہا: کہ ہم نے رات کے وقت اسے دفن کیا تھا تو ہمیں آپ کے متعلق "خبروات" کا اندیشہ ہوا، لہذا ہم نے آپ کو اطلاع نہ دی، اس پر آپ نے فرمایا: اب بھی کوئی شخص فوت ہو جائے، تو مجھے ضرور اطلاع دیا کرو، اس لیے کہ اس پر میری نماز اس کے حق میں ذریعہ رحمت ہوگی، پھر آپ اس قبر کو مسنے رکھ کر قبلہ رو ہو کر کھڑے ہو گئے اور آپ نے اس پر نماز ادا فرمائی؟"

اسی طرح صحابہ کرام کی ہر ایک جماعت نے حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز الگ الگ پڑھی، علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ وہ بھی دعا ہے اور اگر دعا کا اعادہ ہو جائے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، نیز اس لیے بھی کہ چند لوگوں کے نماز ادا کر لینے سے، گو اس کا حق تو ادا ہو جاتا ہے، مگر ہر مسلمان کو نماز ادا کرنے کا حق حاصل ہے اور اس پر اسے باقاعدہ ثواب بھی ملتا ہے اور پھر یہ بھی ممکن ہے کہ میت کی زندگی و شرافت کی بنا پر اس کی نماز جنازہ ادا کرنے والے کی منفرت ہو جائے اور پھر ایک دفعہ نماز پڑھ لینے سے ہر مسلمان کی طرف سے اس کا حق ادا نہیں ہو جاتا۔ لہذا اسے اپنے اس حق کو ادا کرنے کی اجازت ہونی چاہیے، جب کہ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کی نماز جنازہ پڑھائی پھر جب آپ نماز سے فارغ ہو گئے، تو حضرت عمرؓ آئے، ان کے ساتھ اور لوگ بھی تھے، تو انہوں نے چاہا کہ وہ بھی اس پر دوبارہ نماز پڑھ لیں، مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز جنازہ کا اعادہ نہیں کیا جاتا لیکن تم میت کیلئے دعا اور استغفار کر سکتے ہو:

یہ روایت اس بارے میں "نقص" صریح ہے، نیز مروی ہے کہ:

حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی ایک مرتبہ نماز جنازہ پھل گئی، تو جب وہ دونوں وہاں آئے، تو انہوں نے میت کے لیے فقط استغفار کرنے پر اکتفا فرمایا۔ اسی طرح منقول ہے کہ:



”حضرت عبداللہ بن سلام حضرت عمر فاروقؓ کی نماز جنازہ میں شامل ہونے سے روک گئے پھر سب ۵۰۰ ہاں آئے تو انہوں نے فرمایا کہ تم مجھ سے نماز جنازہ میں تو سبقت لے گئے ہو مگر وہاں نہیں ملے جاسکتے۔“

اس کا مذہب یہ ہے کہ امت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خلفائے راشدین اور صحابہ کرامؓ کی قبروں پر نماز جنازہ ادا نہ کرنے کا دستور چلا آتا ہے، حالانکہ اگر دوبارہ نماز جنازہ ادا کرنا جائز ہوتا تو کوئی شخص بھی بالخصوص انبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز ادا کرنے باز نہ رہتا، کیونکہ آنحضورؐ کو اس وقت بھی قبر میں ویسے ہی ہیں جیسے آپؐ کو رکھا گیا تھا، کیونکہ انبیاء کے اجسام زمیں پر حرام ہوتے ہیں، جیسا کہ وہ حدیث میں بھی اسی کی صراحت کی گئی ہے، بناء بریں آنحضورؐ پر نماز ادا کر کے پرامت کا اجماع اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ اس کا اعادہ جائز نہیں ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کے فرض کنایہ ہونے کے باعث میت پر ایک مرتبہ نماز جنازہ کر لینے سے فرض تو ادا ہو گیا ہے۔ اسی لیے جس شخص نے پہلی مرتبہ نماز جنازہ ادا کر دی ہو وہ اگر دوسری مرتبہ بھی نماز جنازہ میں شامل نہ ہو، تو وہ گنہگار نہ ہوگا، پھر جب ایک مرتبہ نماز جنازہ ادا کر کے سے فرض کنایہ تھا ادا ہو گیا، تو اب دوسری مرتبہ اس کا نماز ادا کرنا غفل ہوگا، اور چونکہ نماز جنازہ کو بطور فرض ادا کرنا جائز نہیں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص ایک مرتبہ نماز جنازہ ادا کر لیتا ہے، وہ دوسری مرتبہ نماز جنازہ میں شامل نہیں ہوتا لہذا ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب ”غیر ولی“ آگے ہو کر نماز پڑھا دے، کریاں ولی کو نماز کے اعادے کی اجازت ہوتی ہے کیونکہ ولی کے شامل نہ ہونے سے، جب پہلی نماز جنازہ درست نہ ہوگی، تو اس سے ثابت ہوگا کہ ابھی فرض ادا نہیں ہوا، اس لیے کہ آگے کھڑا ہونے کا حق تو ولی کا تھا مگر جب کوئی دوسرا شخص اس کی مرضی کے بغیر آگے کھڑا ہو گیا، تو اسے یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنے آگے ہونے کے حق کی تلائی کر لے۔ لہذا دوسری بار نماز جنازہ ادا ہونے سے پہلی نماز بھی بطور فرض ادا ہو جائے گی۔ ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہوا۔ چنانچہ مذکورہ روایت میں اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جنازہ کا اعادہ فرمایا، کیونکہ آگے ہونے کا اصل حق تو آپ کو حاصل تھا، کیونکہ آپ تو امت کے ہر فرد کے لیے سب رشتہ داروں کے بھی قریب ترین، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

النَّبِيُّ أَقْرَبُ إِلَيْنَا مِنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ  
یوسف مومنوں پر اس کی جانوں کے بھی زیادہ قریب رہے۔

نیز مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا یصلی علی موتنا کم غیر من موت  
جب تک میں تمہارے ساتھ نہ ہوں کوئی دوسرا شخص کسی میت پر نماز نہ پڑھا کرے۔

تو اس طرح چونکہ فرض ادا ہوا تھا لہذا اپنے اسکا اعادہ فرمایا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کے مذکورہ بالا فعل کی بھی تائید ملے گی کیونکہ وہ حقیقت نماز پڑھانے کا اختیار تو حضرت ابوبکر صدیقؓ کو حاصل تھا اس لیے

وہی خلیفہ اول تھے، مگر چونکہ وہ امور خلافت کے فرائض اور فتنہ کو دبانے میں مصروف تھے۔ اور لوگ ان کے پیچھے سے قبل ہی انفرادی طور پر نماز پڑھتے رہے، لہذا جب وہ فارغ ہو گئے۔ اور انہوں نے حضور پر نماز پڑھی؛ تو اس کے بعد کسی اور شخص نے آپ پر نماز نہ پڑھی والداعلم۔ رہا نجاشی کے جنازہ ادا کرنے کا قصہ تو اس میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ وہاں "صلوۃ یعنی دعا ہو کہ بعض اوقات صلوٰۃ برل کر دعا مراد لی جاتی ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ شاید یہ اس حضور کی خصوصیت ہو۔ اور رہا امام شافعی کا یہ کہنا کہ ہر شخص کو اس پر نماز پڑھنے کا حق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں تک اب تک کافی بات کوئی صورت باقی نہیں رہی کیونکہ فرض نماز تو ادا ہو گئی، اور نماز جنازہ کو بطور نفل ادا کرنا جائز نہیں۔ اسی تحصیل میں ان کے اس قول کا جواب بھی آگیا کہ نماز جنازہ تو دعا اور استغفار ہے۔ وہ اس طرح کہ بطور نفل دعا و استغفار کرنا تو جائز ہے، مگر بطور نفل نماز جنازہ ادا کرنا مشروع نہیں۔

اسی بنا پر ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ ادا کرنا جائز نہیں۔ جبکہ امام شافعی نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ ان کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت نجاشی پھر غائبانہ نماز ادا کرنے کے واقعے سے ہے، کیونکہ وہ اس وقت وہاں موجود نہ تھے، مگر اس حدیث میں ان کے لئے کوئی حجت نہیں ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس وقت زمین کو لپیٹ دیا گیا تھا۔ اور یہ خصوصیت کسی اور شخص کو حاصل نہیں ہو سکتی، پھر امام شافعی نے جس قیاس کا یہاں ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں، کیونکہ اگر میت مشرقی جانب ہو، تو نماز جنازہ میں قبلہ کی جانب منہ کرنے سے میت کی جانب پشت کا ہونا لازم آتا ہے، اور اگر وہ میت کی جانب منہ کرنے سے کہہ سے روگردانی لازم آتی ہے، اور ان میں سے کوئی بات بھی جائز نہیں، پھر اگر کچھ کسی سوانحی یا حدیث کے ہاتھ میں ہو، تو تا حد تک اسے نیچے لکھ دیا جائے، اس پر نماز ادا کی جائے، اس کے لئے کہ یہ مسئلہ اہم کے ہے۔ لہذا یہ جائز نہ ہو گا کہ میت کو سوار ہو، اور لوگ زمین پر ہوں۔ اور ہمارے نزدیک باغیوں اور ڈاکوؤں پر بھی نماز جنازہ ادا کی جائے، مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ چونکہ وہ مسلمان ہیں، لہذا ان پر نماز جنازہ ادا کی جائے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں کہ

وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ تَبَتُّوا (المومنین) اَحْتَقُوا  
فَاَصْلَحُوا وَبَتُّهُمْ اَمْ

لہذا یہ لوگ بتال کے باوجود بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم

صَلُّوا عَلَىٰ كُلِّ بَشَرٍ وَاَصْحَابِ ہر نیک و بد پر نماز پڑھو،

کے تحت شامل ہوں گے۔ ہمارا استدلال اس واقعے سے ہے کہ حضرت علیؑ نے اہل نہروان کو نفل دیا اور نہ ان کی نماز جنازہ پڑھی؛ تو ان سے پوچھا گیا۔ کہ کیا یہ لوگ کافروں تو انہوں نے فرمایا کہ نہیں یہ کافر نہیں ہیں، بلکہ ہمارے صوبہ بھائی ہیں، جنہوں نے ہمارے خلاف بغاوت کی ہے؛ کہا اس روایت میں انہوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ انہیں غسل نہ دینا اور ان کی نماز جنازہ ادا نہ کرنا، ان کی

اہانت و نذرین کے لیے ہے تاکہ اس سے دوسروں کو عبرت حاصل ہو اور چونکہ یہ واقعہ حضرات صحابہؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور صحابہؓ کو انہیں سے کسی نے بھی حضرت علیؓ کی مخالفت نہ کی، لہذا یہ ان کا اجماع سمجھا جائے گا اس کی مثال صلوب (پچاسی پانے والے شخص) کی سی ہے کہ اس کی اہانت اور دوسروں کی عبرت کے لیے اس کی ناز و نانیوں کی حیاتی، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہو گا، یہ سبب باغیوں کے لیے یہ حکم ثابت ہو گیا، تو ڈاکوؤں کے لیے بھی یہ حکم ثابت ہو جائے گا۔ وہ اس طرح کہ ڈاکو بھی منہوی طور پر باغیوں ہی کے حکم میں ہیں کیونکہ وہ بھی باغیوں ہی کی طرح زمین پر فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں، لہذا وہ بھی اہانت کے حکم میں انہی کی طرح ہوں گے۔ اس تفصیل سے یہ بھی ثابت ہو کہ مذکورہ بالا حدیث سے باغی اور ان جیسے لوگ اجماع صحابہؓ کی بناء پر مستثنیٰ ہیں؛ اسی طرح جو شخص دوسروں کو گھانا گھونٹ کر ہلاک کر دیتا ہو، امام ابو حنیفہؒ سے روایت کے مطابق اس کا بھی یہی حکم ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہر اس شخص کا یہی حکم ہے کہ جو سامان بقیائے کے لیے قتل کرتا ہو اور جو لوگ شرعی اسلحہ کی فحاش کرتے ہوں (میرنگیہ لوگ بھی زمین پر فساد کرنے والے ہیں) لہذا وہ باغیوں ہی کے مشابہ ہوں گے، واللہ اعلم

### فصل (نفاذ دم)

## نماز جنازہ کا طریقہ

نماز جنازہ چار حالتوں کے لیے خواہ جنازہ مرد کا ہو یا عورت کا، امام کو اس کے بالقابل ہو کر کھڑے ہونا چاہیے جب کہ امام ابو حنیفہؒ سے حسن بن زیاد نے اپنی کتاب الصلوٰۃ میں نقل کیا ہے کہ امام کو چاہیے کہ اگر جنازہ مرد کا ہو تو وہ اس کے وسطی حصے کے سامنے اور عورت کا ہو تو اس کے سینے کے بالقابل ہو کر کھڑا ہو۔ تاجی ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہی قول ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مرد کا جنازہ جوڑنے کی صورت میں وسطی

حصے کے سامنے کھڑا ہونے سے نماز کے دوران میں اس کی دونوں اطراف کساں ہوں گی، لیکن عورت جوڑنے کی صورت وہ اس کے سینے کے سامنے ہو کر کھڑا ہو، تاکہ وہ اس جسم کے ستر علیحدہ سے دور رہے؛ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ سینہ انسانی جسم کا وسطی حصہ ہے کیونکہ ناخنیں اور سر تو جسم کے اطراف (کنارے) ہیں، اصل جسم سرین سے گردن تک کا حصہ ہے، اور چونکہ جسم کے اس حصے کا وسطی حصہ سینہ ہی ہے، لہذا اسی وسطی حصے کے سامنے کھڑے ہونا ہی زیادہ بہتر ہو گا۔ تاکہ وہ ان نماز اس کی دونوں جانبیں ایک جیسی ہوں؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ دل علم و حکمت کا محضر ہے، لہذا اسی حصے کے سامنے کھڑے ہونا زیادہ بہتر ہو گا۔ امام شافعیؒ سے امام کے کھڑے ہونے کے حلقہ، کوئی روایت نہیں ملتی۔ جب کہ ان کے مخالف کہتے ہیں کہ اس وقت امام کو مردہ کے سر کے سامنے اور عورت کی سرین کے بالقابل ہو کر کھڑے ہونا چاہیے چنانچہ یہی شافعی مسلک ہے ان کی دلیل حضرت انسؓ سے مروی روایت ہے کہ:

”انہوں نے ایک مرتبہ ایک عورت کی نماز جنازہ پڑھائی تو وہ اس کی (سرین) کے بالمقابل ہو کر کھڑے ہوئے پھر ایک مرد کی نماز پڑھائی تو وہ اس کے سر کے سامنے ہو کر کھڑے ہوئے ان سے پوچھا گیا آیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس طرح نماز پڑھاتے تھے تو انہوں نے فرمایا ہاں۔“

امام شافعی کے شاگرد کہتے ہیں کہ ہمارے استاد کا مسلک ہو کر سنت کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہی ان کا مسلک ہو گا گو ان سے صریحاً یہ روایت نہیں ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت حضرت عمرؓ ہی جندب صحابی کی روایت سے صادر ہے۔ اس لیے کہ وہ فرماتے ہیں :

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ام قلاچہ کی نماز جنازہ پڑھائی جن کا رنگی میں انتقال ہو گیا تھا، تو آپ اس کے جسم کے وسط میں کھڑے ہوئے۔“

یہ روایت ہمارے موقف کی مزید چھبھیا کہ ہم نے بیان کیا، کہ امام کو سینے کے بالمقابل ہو کر ہی کھڑے ہونا چاہیئے، اس لیے کہ سینہ جسم کا وسطی حصہ ہے۔ یا پھر ہم اس روایت کی تاویل کر گئے، وہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ آپ اس کے سینے کے بالمقابل ہی کھڑے ہوئے ہوں، مگر چونکہ ان میں سے ایک موقع پر آپ کا سر کی جانب اور دوسرے موقع پر سرین کی جانب زیادہ جھکاؤ ہو گیا ہو تو روضی نے گمان کر لیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں میں فرق کرنا ہے۔

پھر وہ چار تکبیرات کے، جب کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کہا کرتے تھے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ دراصل خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی اس بارے میں مختلف روایات ملتی ہیں کہ آپ نے پانچ سات نو اور اس سے زیادہ تکبیرات کیں۔ الا یہ کہ آپ کی زندگی مبارک کا آخری عمل چار تکبیرات پر ہی مشتمل تھا، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ :

”انہوں نے جب صحابہ کرام کو تکبیرات کی تعداد میں مختلف پایا، تو ان کو جمع کر کے فرمایا تمہارے درمیان ابھی سے اس بارے میں اختلاف ہے تو جو لوگ تمہارے بعد آئیں گے

انہیں تو یہ اختلاف اور بھی زیادہ ہو جائے گا، لہذا یہ دیکھ کر آں حضورؐ کا اپنی زندگی میں آخری عمل کیا تھا، سب تم اسی عمل کرو۔ تو انہوں نے دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے آخر میں ایک عورت کا جنازہ پڑھایا تھا، اور آپ نے چار تکبیرات ہی کیں تھیں لہذا انہوں نے اسی پر اتفاق کر لیا :

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ نماز جنازہ میں تکبیرات کی تعداد چار ہی ہے کیونکہ صحابہ کرام کا اسی پر اجماع ہو گیا تھا، حتیٰ کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے جب نماز جنازہ کی تکبیرات کے متعلق پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ :

”یہ سب تکبیرات ہی خشک ہیں، لیکن میں نے دیکھا کہ لوگوں (صحابہ کرام) نے چار تکبیرات پر اتفاق (اجماع) کر لیا تھا :

لہذا صحابہ کرام کا یہ اجماع محبت ہے، اسی طرح ماوی روایت کرتے ہیں کہ :







کے نماز ہونے پر کوئی دلیل نہیں ملتی، جیسے بعد تلاوت کے لیے بھی یہی باتیں شرط ہیں، مگر وہ نماز نہیں پڑھتا، نیز اس لیے بھی کہ وہ حقیقت میں نماز نہیں، لہذا اس پر لاصلوۃ کا اطلاق ہی درست نہ ہوگا، پھر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبدالرحمن بن عوفؓ کی حدیث سے معارض ہے جبکہ حضرت جابرؓ کی روایت یا احتمال رکھتی ہے کہ انھوں نے سورۃ فاتحہ کو بطور شنا پڑھا ہوگا، قرآن مجید کی قرات کے طور پر نہیں اور اس اس مقصد کے لیے پڑھنا ہمارے نزدیک بھی مکمل نہیں۔

سہلی تکبیر کے سوا کسی اور تکبیر کے موقع پر رفع یدین نہ ہو بلکہ پنج کے بہت سے انفراد بات کے قائل ہیں کہ ہر تکبیر کے وقت رفع یدین کیا جائے۔ شیخ نصیر بن عثیمؒ ایک تکبیر میں رفع یدین کرتے اور دوسری میں نہیں کرتے تھے۔ اس مسلک کے حامی علماء کا استدلال یہ ہے کہ ان تکبیرات کو نماز عبداللہ بن عباسؓ کی تکبیرات اور نزول کی دعائے قنوت کی تکبیر کی طرح حالت قیام میں کہا جاتا ہے اور ان سب کی تکبیرات کی مشترک حکمت یہ ہے کہ ان کے ذریعے کچھ کھڑے ہونے سے پہلے لوگوں کو آگاہ کرنا ہوتا ہے لہذا رفع یدین مناسب ہے، جب کہ ظاہر روایت کی دلیل بھی اگر مصلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث مبارکہ ہے جس میں آپؐ نے سات مقامات پر رفع یدین کرنے کا حکم دیا ہے جس میں نماز جنازہ شامل نہیں ہے، اسی طرح حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان حضرات نے فرمایا کہ:

”سہلی تکبیر کے سوا کسی اور تکبیر کے موقع پر رفع یدین نہ کیا جائے۔“  
کیونکہ ہر تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے، تو پھر جس طرح ہمارے نزدیک باقی نمازوں میں تکبیر تحریمہ کے سوا کسی اور تکبیر پر رفع یدین نہیں کیا جاتا، اسی طرح یہاں بھی رفع یدین نہیں کیا جائے گا اسی طرح ہر تکبیر کے بعد جو مسنون دعائیں وغیرہ پڑھی جاتی ہیں، انہیں بالآخر پڑھا جائے کیونکہ یہ ایک ذکر ہے اور ذکر میں افتاء ہی سنت ہے۔

اور اگر عورتیں نماز جنازہ پڑھیں تو ان کی امام بیچکا نہ فرض نمازوں کی طرح پہلی صف کے وسط میں کھڑی ہو۔ اور اگر امام ایک یا دو تین تکبیریں کہہ چکا ہو، جس کے بعد کوئی شخص اگر اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو وہ تکبیر نہ کہے، بلکہ امام کی تکبیر کا انتظار کرے۔ اور جب امام تکبیر کہے تو اس کے ساتھ مل کر وہ بھی تکبیر کہے اور پھر جب امام سلام تکبیر دے تو وہ جنازہ اٹھائے جانے سے قبل اپنی بیعتی ہوئی تکبیرات مکمل کرے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ امام کے ساتھ شامل ہو کر فقط ایک تکبیر کہے پھر اگر امام نے اس وقت تک محض ایک تکبیر کہی ہو تو وہ بعد میں ایک تکبیر قضا کرے اور اگر امام نے دو تکبیریں کہلی ہیں تو وہ بعد میں ایک تکبیر قضا کرے، اس مسلک کے مطابق وہ پہلی تکبیر کو قضا نہیں کرے گا۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ وہ سبق ہے، لہذا باقی نمازوں کی طرح، جب وہ امام کے ساتھ شامل ہو تو اسے اسی وقت تکبیر تحریمہ کہنی چاہیے، جیسے کہ اگر وہ وہاں خود سے ہی موجود ہو اور تکبیر تحریمہ اس سے قبل کہہ دی جائے، تو وہ بالاجرا تکبیر تحریمہ کہتا



اور امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہ کرنا اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، جب کہ امام ابوحنیفہ و محمد دونوں کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ:

”جو شخص امام کی پہلی تکبیر کھینے کے بعد اگر اس کے ساتھ طے تو وہ امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور فوت شدہ نماز کو قضا نہ کرے۔“

اس عنوان پر جو کر تمام صحابہؓ میں سے فقط انہی سے ہی ایک روایت ملتی ہے اور کسی دوسرے صحابی سے اس کے خلاف کوئی اور قول نہیں ملتا، لہذا یہ قول صحابہ کرامؓ کے اجماع کے درجے میں ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ہر ایک تکبیر ایک ایک رکعت کے قائم مقام ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کوئی ایک تکبیر چھوڑ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، جیسے اگر چار رکعات والی نماز کی کوئی رکعت چھوٹ جائے تو تب بھی یہی حکم ہوتا ہے۔ پھر جس کی ایک رکعت چھوٹ جائے وہ امام کی اسی حالت میں تعلید کرتا ہے جہاں اس نے امام کو پایا ہو اور وہ اسی وقت اپنی فوت شدہ نماز کو قضا نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے کا حکم منسوخ ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا؛ بخلاف اس صورت کے جب وہ امام کے پیچھے شروع سے ہی موجود ہو کہ وہ تکبیر تحریر کے حتیٰ میں ”مدرک“ ہی سمجھا جاتا ہے جیسا کہ ظاہر ہوگا امام کے بعد بھی تکبیر کہتے ہیں، مگر اس کے باوجود ان کی یہ نماز ادا ہی سمجھی جاتی ہے قضا نہیں اور وہ اپنی نیت مکمل کرنے کے فوراً بعد تکبیر کہتا ہے۔ بخلاف مسبق کے، کہ وہ پہلی تکبیر کا مدرک رہنے والا نہیں ہوتا اور چونکہ تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے لہذا وہ دوسری نمازوں کی طرح امام کی سلام سے قبل نماز کی قضا میں مشغول نہیں ہو سکتا، پھر امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک وہ اپنی جھوٹی ہوئی تکبیر کو قضا کرے، کیونکہ مسبق کو لازماً اپنی فوت شدہ نماز کی تکمیل کرنا ہوتا ہے، لیکن ضروری ہے کہ جنازہ اٹھا کے جانے سے قبل وہ اس کی تکمیل کر لے، اس لیے کہ جنازہ اٹھانے جانے کے بعد نماز جنازہ کی ادائیگی کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ امام نے ایک ہی تکبیر کہی ہو تو تب تو اس پر کسی شیئی کی قضا ضروری نہیں لیکن اگر اس کی دو تکبیریں چھوٹ گئی ہوں، تو اسے ایک تکبیر بعد میں قضا کرنا ہوگا، اور اگر وہ چوتھی تکبیر کے بعد امام کے سلام سے قبل آکر امام کے ساتھ شامل ہو اور تو تب وہ اس کے ساتھ شامل نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک تو اس کی نماز فوت ہوگئی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں وہ اس وقت ایک تکبیر کہے اور امام کے سلام کے بعد وہ باقی نمازیں تکبیرات کہے، جیسے کہ اگر وہ وہاں موجود ہوتا، اور اس نے امام کی چوتھی تکبیر کے قبل کوئی تکبیر کہی ہوئی تو تب بھی حکم ہوتا اس بارے میں امام ابوحنیفہ و محمد کا مسلک ہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ ایک تکبیر کہنے کی کوئی گنجائش نہیں، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور امام اس کے بعد کوئی اور تکبیر نہیں کہتا کہ جس میں وہ اس کی تعلید کر سکے اس باب میں امام ابوحنیفہ و محمد کا اصول یہ ہے کہ مقتدی امام کی تکبیر کے ساتھ نماز میں داخل ہوتا ہے، لہذا جب امام چوتھی تکبیر کہے نماز سے فارغ ہو گیا، تو اب کسی شخص کے لیے نماز میں داخل ہونا ممکن نہ ہوگا، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ مقتدی اپنی تکبیر تحریر کے ساتھ نماز میں داخل ہوتا ہے لہذا وہ یہاں تکبیر کہہ کر نماز میں داخل ہو سکتا ہے، عصام بن یوسفؒ نے

کھڑے کر امام محمد کے نزدیک بھی یہاں وہ تکبیر کہہ سکتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب وہ اس وقت کے جب امام جن تکبیرات کہہ چکا ہو کہ اس وقت اسے تکبیر نہیں کہنی چاہیے، بلکہ امام محمد کے نزدیک جو قہقہہ تکبیر کا انتظار کرنا چاہیے، اس لیے کہ امام کی فراغت سے قبل، فوت شدہ نماز کی ادائیگی میں مشغول ہو جائے گا تو اس وقت تو جائز نہیں، مگر یہاں ہم نے مسند و سنت کے تحت، اسے جائز تسلیم کیا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ یہاں امام کا انتظام کرے، تو اس کی نماز قضا ہو جائے گی۔ بخلاف مذکورہ صورت کے۔

## فصل (مختصر) نماز جنازہ کی شرائط

ہر وہ حالت جو دوسری نمازوں کے لئے شرط ہے۔ مثلاً حقیقی اور ممکن طہارت اور قبلہ رو ہونا، ستر چھپانا اور نیت کرنا وغیرہ۔ یہ باتیں نماز جنازہ کے لئے بھی شرط ہیں، چنانچہ اگر لوگوں نے نماز جنازہ پڑھی ہو، مگر ان کا امام بلا طہارت ہو تو ان کے نماز کا اعادہ ضروری ہوگا اور اگر مقتدی طہارت کے بغیر ہوں، تو ان کی نماز فاسد مگر امام کی درست ہوگی اور ان پر اعادہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ نیت پر نماز پڑھنے کا حق امام کی نماز کے ساتھ ادا ہو گیا ہے۔ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ نماز جنازہ کے لئے باجماعت نماز شرط نہیں ہے۔ اور اگر لوگوں نے جنازہ کا سر رکھتے میں غلطی کر دی اور اسے اٹا کر کے پاؤں کی جگہ کر دیا، تو چونکہ اس سے نماز جنازہ کی شرائط میں سے کوئی کوتاہی نہیں ہوتی۔ کوتاہی تو محض اس کو کہ بعض میں ہوتی ہے جس سے نماز کا جواز متاثر نہیں ہوتا لہذا نماز جنازہ درست ہوگی تاہم اگر انہوں نے ایسا جان بوجھ کر کیا ہو تو "سنت متوارفہ" کی خلاف ورزی کی ہوتا ہے وہ چارہ ہو چکے اور اگر انہوں نے جنازہ کی نماز کے لیے تخری وغور و غرض، کی ہو، مگر پھر بھی صحیح سمت قبلہ کے سہانے میں غلطی ہو جائے، تو ان کی نماز درست ہوگی، کیونکہ اس طرح کے حالات میں تو دوسری فرض نماز میں بھی جائز قرار پاتی ہیں، لہذا یہ تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، لیکن اگر انہوں نے راستہ ایسی غلطی کی، تو ان کی نماز جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ قبلہ رو ہو غلطی کا یہی تقاضا ہے، کیونکہ دوسری نمازوں کی طرح اس نماز میں بھی، حالت اختیار میں یہ شرط ساقط نہیں ہوتی، اسی طرح اگر کسی نے بلا غدر سوار ہو کر یا بیٹھ کر نماز جنازہ پڑھی، تو تب بھی استحسان کی رو سے اس کی نماز جائز نہ ہوگی تاہم قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کی طرح اس کی نماز جنازہ درست ہو، نیز اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا اصل مقصد میت کے لیے دعا ہے جس میں کوئی فرق نہیں آتا جب کہ اس کے ارکان تو اس کی تکبیرات ہیں جن کو ساری پڑھیں اور اگر نادیکھے ہی ممکن ہے، جیسے کہ حالت قیام میں ان کی ادائیگی درست ہے اور استحسان کی وجہ سے کہ خیریت میں نماز جنازہ کا حکم کھڑے ہو کر ادا کرنے کی صورت میں وارد ہوا ہے، لہذا شریعت کے اصل حکم (نقص) کی پوری طرح رعایت، مگر ضروری ہوگا، اسی بنا پر اس کی شرائط میں سے کسی بھی شرط میں مثل اندازی کی ناجائز نہیں ہے، تو اسی طرح اس کے کسی رکع میں بھی ایسا کرنا درست نہ ہوگا، بلکہ یہاں تو

بدرد جزا اولیٰ یہ حکم ہوگا کیونکہ دکن شرط سے زیادہ اہم ہوتا ہے، نیز اس لیے بھی کہ نماز جنازہ سواری کی حالت میں یا پیشہ کراد کرنا میت کی تحقیر کے مترادف ہوگا حالانکہ نماز جنازہ کا حکم تو اس کی تعظیم و تکریم کے لیے ہے اسی بنا پر جنازہ کا حکم ان لوگوں کے حق میں ساقط ہو جاتا ہے جن کی تحقیر و اذیت ضروری ہو، مثلاً باغی، کافر اور ذکوہ وغیرہ، لہذا تعظیم و تکریم والی اس نماز کو اس طریقے سے ادا کرنا جس سے میت کی تحقیر لازم آتی ہو جائز نہ ہوگا کیونکہ اس طریقے سے نماز جنازہ کی ادائیگی سے اس کے اصل مقصد میں خلل واقع ہوتا ہے لہذا ایسا کرنا باطل ہے۔ اور اگر میت کا "ولی" بیمار ہو اور وہ بیٹھ کر نماز پڑھے، جب کہ باقی لوگ اس کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز ادا کریں تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز درست مگر امام محمدؒ کے ان امام کی نماز جائز، مگر معتدلوں کی جائز نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس حکم پر ہے کہ آیا کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے والے معتدلی کیلئے بیٹھے ہوئے امام کی اتباع کرنا درست ہے یا نہیں۔ اور یہ مسئلہ ازیں قبل بیان ہو چکا ہے اور اگر لوگوں کو نماز کے بعد یاد آیا کہ انہوں نے تو اسے غسل نہ دیا تھا تو اس کی دوسری صورت میں ہو سکتی ہیں، یا تو انہیں دفن کرنے سے ٹھکرایا جائیگا، یا پھر دفن کے بعد اگر تو انہیں دفن کرنے سے قبل یاد آگیا تو وہ اسے غسل دیں اور نماز کا اعادہ کر لیں۔ اس لیے کہ میت کا پاک ہونا جو اثر نماز کے لیے لازمی ہے، جیسے کہ امام کا پاک ہونا یا جماعت نماز کے لیے لازمی شرط ہے اور چنانچہ میت کی طہارت حاصل نہ ہوگی، تو اس پر بھی گئی نماز کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا، لہذا اسے غسل دے کر نماز جنازہ کا اعادہ کر لیا جائے اور اگر انہیں دفن کرنے کے بعد یاد آیا ہو تو اب قبر کو کھودا دیا جائے اس لیے کہ قبر کو کھودنا حرام ہے لہذا ایسا کرنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہذا اس سے غسل ساقط ہو جائے گا اور اس کی نماز کا اعادہ بھی نہ کیا جائے گا کیونکہ میت کا پاک ہونا نماز کی صحت کے لیے لازمی شرط ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس پر ابھی مٹی نہ ڈالی گئی ہو تو اس وقت تک اسے نکالا جاسکتا ہے، یونکہ اس صورت میں اسے نکالنا قبر کو دنا (نبش) نہیں ہے، لیکن اگر انہوں نے اس پر مٹی ڈال دی ہو تو وہ اسے باہر نکالیں البتہ وہ اپنی نماز کا اعادہ کر لیں۔ اس لیے کہ پہلی نماز امکان کے باوجود طہارت دکرانے کی بنا پر ناقابل اعتبار ہوگی اور چونکہ اب اس کو پاک کرنے کا امکان باقی نہیں رہا لہذا یہاں اس کی طہارت کی شرط ساقط ہو جائے گی۔ بنا بریں اس کی نماز جنازہ دوبارہ پڑھی جائے۔ اور اگر اسے غسل دینے کے بعد نماز جنازہ سے قبل دفن کر دیا جائے تو جب تک لاش کی حالت تبدیل نہ ہوئی ہو، اس وقت تک اس کی قبر پر نماز ادا کی جاسکتی ہے۔ امام مالکؒ میں امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس پر زیادہ سے زیادہ تین دفن تک نماز ادا کی جاسکتی ہے۔ ابوداؤدؒ نے بھی امام محمدؒ سے یہی روایت نقل کی ہے عین دن تک مجاز نماز کی وجہ وہ روایت ہے جو ہم اب نقل کر رہے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تکلیف عورت کی قبر پر نماز ادا کرنا ہی نہیں خواہ جب تک ایسی میت کی قبر پر دوبارہ نماز ادا کرنا جائز ہے جن کی ایک مرتبہ نماز جنازہ ادا کی جا چکی ہو تو جس میت کی بالکل ہی نماز ادا نہ کی گئی ہو اس پر نماز پڑھنا تو بدیعہ اولیٰ جائز ہوگا اور تین دنوں کے بعد اس لیے نہیں کہ نماز میت کے رسالہ، بدن پر ادا کرنا شروع ہے اور چونکہ تین دن کے بعد اس کا جسم صحت جاتا اور تبدیل

ہوجاتا ہے، لہذا اس کا بدن نہیں رہتا۔ وہ یہ ہے کہ بدن کم مدت میں نہیں پھٹتا، مگر زیادہ مدت میں پھٹ جاتا ہے اور زمین کی مقدار کو ”حد کثرت“ میں رکھا جائے گا۔ کیونکہ ”جمع کثرت“ سے عبارت ہوتی ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ احکام کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے اور چونکہ عام طور پر دیکھنے میں آتا ہے کہ تین روز کے بعد اس کی لاش پھٹ جاتی ہے اور اس کے اعضا تبدیل ہونا شروع ہوجاتے ہیں لہذا تین دن کے بعد نماز چار دن ہوگی مگر یہ ہے کہ دونوں کا اندازہ مقدر کرنا لازم نہیں، کیونکہ موسم گرم اور موسم سرد اور میت کی حالت میں تفاوت ہونے سے، مثلاً اس کے موٹا، یا چٹا ہونے سے یا پھر عروق کی نسبت سے اس مدت میں کمی و بیشی ممکن ہے، لہذا یہاں ”مکان غائب“ پر عمل کیا جائے گا پھر اگر یہ کہا جائے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خدیجہؓ کے بعد پراکھڑ سالوں کے بعد نماز ادا کی تھی تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس جگہ نماز سے مراد ان کے لیے دعا کرنا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب کیونکہ یہ حدیث صحیحہ ہے۔

وَعَلَىٰ نَفْسِهِمْ إِنَّ مَسْئَلَكُمْ كَانَ يَكُونُ  
اور ان کے حق میں دعا کرنا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب کیونکہ یہ حدیث صحیحہ ہے۔

دعا ان کے حق میں موجب تسکین ہے۔

نَعْمُ لَہ

کہ اس آیت میں صلوٰۃ بمعنی دعا ہے۔ جب کہ ایک اور قول کی رو سے اس مرحلے میں ان کے اعضاء متفرق نہیں ہوئے تھے، جیسا کہ معلوم ہے کہ جب حضرت امیر معاویہؓ نے ان کو وہاں سے منتقل کرنا چاہا۔ تو ان کو ویسے ہی پایا جیسے انہیں دفن کیا گیا تھا جس پر انہوں نے انہیں ویسے ہی چھوڑ دیا اسی طرح ایک دوسری جماعت پر بھی ایک ہی بار نماز ادا کرنا کافی ہوتا ہے پھر اگر کئی جنازے جمع ہوجائیں تو انام کو انتہا پر ہوگا اور چاہے قرآن سب پر ایک ہی مرتبہ نماز ادا کرے اور چاہے تو ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ نماز پڑھے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

مغزوۃ احد کے دن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دس دس شہیدوں پر ایک ہی مرتبہ نماز جنازہ ادا فرمائی۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا اصل مقصد مردہ افراد کے لیے دعا اور شفاعت ہے۔ اور یہ بات ایک ہی بار ان پر نماز ادا کر لینے سے بھی حاصل ہوجاتی ہے، پھر اگر وہ چاہے کہ ان پر ایک ہی مشترکہ نماز ادا کرے تو اس صورت میں بہتر ہے کہ ان میں سے سب سے افضل شخص کو امام کی طرف سے پہلے رکھا جائے۔ پھر اسی طرح درجہ بدرجہ جنازوں میں ترتیب کی جائے تاہم اگر اس نے ایسا نہ کیا۔ تو جب بھی کوئی مضائقہ نہیں، پھر اگر کئی جنازے اکٹھے ہوجائیں تو انہیں کیسے رکھا جائے تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں کہ وہ سب جنازے باؤ ایک ہی جنس کے ہوں گے یا دو جنسوں کے پھر اگر تو وہ جنازے ایک ہی جنس کے ہوں تو اگر لوگ چاہیں تو ان کی اسی طرح ایک ہی صف بنائیں۔ جیسے کہ وہ اپنی زندگی میں نماز کے لیے اسی طرح سے صف بناتے تھے اور اگر وہ چاہیں تو سمت قبلہ میں انہیں آگے پیچھے ترتیب وار رکھ لیں، تاکہ امام ان کے ساتھ کھڑے ہو سکے ظاہر روایت میں ہی حکم مذکور ہے جب کہ امام محمدؒ سے غیر روایت الاصول میں مذکور ہے کہ دوسری صورت پہلی صورت سے افضل ہے اس لیے کہ اصل صفت یہ ہے کہ انہیں امام کے سامنے رکھا جائے

اور بہت دوسری صورت میں ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ ذکر پہلی صورت میں۔ اور اگر انہیں یکے بعد دیگرے رکھا جائے تو مناسب یہ ہے کہ ان میں سے افضل شخص کا جنازہ امام کے متصل سامنے ہو، امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت ہے کہ امام کے متصل سامنے ان میں سے افضل اور عمر رسیدہ شخص کا جنازہ رکھا جائے۔ امام ابو یوسفؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک احسن طریقہ یہ ہے کہ امام کے متصل سامنے وہ ان میں سے افضل افراد کے جنازے ہوں۔ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

لَیْسَ بَیْنَکُمْ اَوْلٰوْا لَآ اٰخِرَیْنَ۔ تم میں سے میرے متصل، وہ لوگ ہونے

چاہئیں جو تم میں سے عقلمند اور سمجھدار ہوں۔

پھر اگر ان میں سے ہر ایک کا نہ ایک ہی جانب کو یا اکل ایک ہی سیدھ میں رکھا جائے۔ تو وہ زیادہ بہتر ہے۔ اور اگر انہیں دو رج کے طریقے پر رکھا جائے، یعنی اس طرح کہ دوسرے شخص کا سر پہلے شخص کے کندھے کے برابر ہو جیسا کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا یہی قول ہے، تو تب بھی خوب (حسن) ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت ہے کہ اگر جنازوں کو اسی ترتیب سے رکھا گیا۔ تو وہ خوب (حسن) ہوگا، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھ آپ کے دونوں صحابہ (ابوبکر و عمرؓ) کو اسی طرح دفنایا گیا ہے، لہذا نماز کے لیے بھی اسی ترتیب سے انہیں رکھنا بہتر ہوگا۔ اور اگر وہ جنازے مختلف جنسوں سے تعلق رکھتے ہوں۔ یعنی کہ مردوں اور عورتوں کے ہوں، تو مردوں کو امام کے متصل سامنے اور عورتوں کو ان کے بعد قبلہ کی جانب رکھا جائے، کیونکہ زندگی میں بھی مردوں اور عورتوں کی صفیں اسی طرح قائم ہوتی ہیں، چونکہ مرد امام کے متصل ہوتے ہیں، لہذا مردوں کے بعد بھی اسی طرح انہیں رکھا جائے گا، البتہ بعض علما یہ فرماتے ہیں کہ عورتوں کے جنازے امام کے متصل سامنے اور مردوں کے ان کے بعد رکھے جائیں، کیونکہ زندگی میں مرد عورتوں کی نسبت مست قبلہ میں پہلے اور عورتیں ان کے پیچھے ہوتی ہیں۔ تو اسی طرح ان کے جنازے بھی اسی ترتیب سے رکھے جائیں گے۔ اور اگر وہاں ایک مرد، ایک بچے ایک عورت ایک عورت اور ایک بچی کا جنازہ جمع ہو جائے۔ تو امام کے متصل سامنے پہلے مرد کا جنازہ، پھر بچے کا، پھر عورت اور پھر عورتوں کا۔ اور پھر چھوٹی بچی کا رکھا جائے۔ اس مسئلے کی اساس دراصل ایک حدیث نبویؐ پر ہے کہ انھوں نے فرمایا ہے کہ:

”تم میں سے جو کچھ دار ہیں، وہ مجھے متصل بعد رکھو گے ہوں، پھر ان کے بعد، سبھ میں ان کے قریب نزدیک رکھو گے ہوں؟“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ زندگی میں اسی طرح امام کے پیچھے کھڑے ہوتے تھے، لہذا ان کے بعد بھی ان کے جنازوں کو اسی ترتیب سے رکھا جائے گا۔ اور اگر امام نے کسی جنازے پر بھی ایک کمر لپی لگائی کہ ایک اور جنازہ آگیا اور پہلے جنازے کے ساتھ اسے بھی رکھ دیا گیا۔ تو وہ پہلے جنازے پر اپنی ٹانگہ جاری رکھے، جب کہ دوسرے جنازے پر اسے صرف اشارہ کرے۔ کیونکہ اس کی تکبیر تحریم پہلے جنازے کے لیے منقذ ہوئی تھی، لہذا وہ پہلے سے عمل کرے۔ اور اگر اس نے دوسری تکبیر دونوں کی نیت سے کہی ہو، تو تب بھی وہ تکبیر پہلے جنازے کے لیے ہی ہوگی، اس لیے کہ ابھی اس نے پہلی نماز سے باہر

مٹنے کا کوئی ارادہ نہیں کیا، لہذا وہ بدستور اسی سابقہ نماز ہی میں رہے گا۔ اور اس کی یہ تکمیل دوسرے جنازے کے لیے شمار نہ ہوگی، اور اگر اس نے دوسری تکمیل فقط دوسرے جنازے کے لیے کی ہو تو اس صورت میں یہ تکمیل فقط دوسرے جنازے کے لیے ہوگی کیونکہ دوسرے جنازے کے لیے تکمیل کرنے کے باعث وہ پہلی نماز جنازہ سے باہر ہو گیا ہے اور ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ نماز ظہر ادا کر رہا ہو اور عصر کی نیت کر کے تکمیل کر دے۔ تو وہ نماز ظہر سے نماز عصر میں قتل ہو جائے گا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب وہ دونوں کی نیت کرے، کیونکہ اس صورت میں اس نے پہلی نماز کو ابھی ترک نہیں کیا، لہذا وہ بدستور سابقہ نماز میں ہی رہے گا، اور دوسری نماز کا شروع کرنے والا نہ ہوگا۔ پھر جب وہ دوسرے شخص کی نماز جنازہ شروع کر دے تو جب اس سے فراغت ہو جائے تو تب وہ پہلے جنازے پر دوبارہ نماز ادا کرے یعنی از سر نو، واللہ اعلم۔

### فصل (چہارم)

## مفسدات نماز جنازہ

نماز جنازہ ان تمام باتوں سے فاسد ہو جاتی ہے، جن سے باقی نمازیں فاسد ہو جاتی ہیں جن کی تفصیل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، بشرطِ اذانت و وضو خطا کر دینا، بول چلنا، قہقہہ مار کر مجلس برپا کرنا اور دوسرے لواحق نماز کا پیش آجانا وغیرہ۔ ہاں البتہ عورت کا مرد کی ممانعات اور

میں آجانا نماز جنازہ کے لیے مفسد نہیں ہے، اس لیے کہ محاذات سے نماز کے فاسد ہونے کا علم ہمیں بذریعہ نص (حدیث) ہوا ہے اور چونکہ یہ نص فقط مطلق نماز کے متعلق وارد ہوئی ہے، لہذا اس حکم میں دوسری نمازیں شامل نہ ہوں گی، جس طرح کہ اس حکم میں سب سے تلاوت شامل نہیں، اس طرح قہقہہ مار کر مجلس بھی نماز جنازہ کی طہارت کو باطل نہیں کرتا، کیونکہ قہقہہ سے وضو غلط ہو جائے گا علم ہمیں جس نص کے ذریعے ہوا ہے وہ نص (حدیث) باقاعدہ نمازوں کے بارے میں ہے، لہذا اس حکم کا اطلاق بھی دوسری نمازوں پر نہ ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں اور جنا

کرنے کے مسئلے میں فرق یہ ہے کہ اگر نماز جنازہ میں وضو خطا ہو جائے، تو اس صورت میں وہ دوسری نمازوں کی طرح اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھ سکتا ہے، گو میں اس مسئلے میں بھی نماز جاری رکھنے کا حکم بذریعہ نص (حدیث) معلوم ہوا ہے اور یہ حدیث مطلق نماز کے بارے میں ہے، مگر ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ قہقہہ کو نماز میں بذریعہ حدیث اس کی قباحیت کے باعث سمجھا گیا ہے اور چونکہ نماز کا خصوصی ادب و احترام ہے، لہذا اس میں قہقہہ لگانے کی قباحیت اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ عام نمازوں کا احترام نماز جنازہ سے زیادہ ہے، لہذا عام نمازوں میں قہقہہ مار کر مجلس دنیا نماز جنازہ میں قہقہہ مارنے کی نسبت زیادہ قبیح فعل ہے، مگر اس کا عام نمازوں میں طہارت

کے باطل ہونے کا ذریعہ ہونا، نماز جنازہ میں اس کے بطلان طہارت کا سبب نہیں ہے، بخلاف نماز کو بنا دیا ستوار کرنے کے کیونکہ جب نماز کو بنا دیا ستوار کرنا اعلیٰ نماز میں جائز ہے اور چلنا پھرنا قابلِ برداشت ہے، تو اعلیٰ نماز (جنازہ) میں تو بدعتِ اولیٰ ایسا گناہِ اولیٰ جائز ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ اگر ہم یہاں نمازِ ستوار دینا، کرنے کو جائز قرار دیں، تو لوگوں کی نمازِ باکمال فوت ہو جائے گی، اس لیے کہ متعلقہ شخص کے دشمن کر کے آئے تک، لوگ نماز سے فارغ ہو جائیں گے اور پھر نماز کا اعادہ کئے اس کی تلائی کرنا بھی ممکن نہیں، جیسا کہ ہم نے انہیں قبل بیان کیا۔ تو اگر ہم نماز کے جاری رکھنے (بنا کر نہ) کئے چھوڑ کر تسلیم نہ کریں، تو اس کی نمازِ باکمال ہی فوت ہو جائے گی، توجیب عام نمازوں میں بنا نماز ستوار کرنا جائز ہے، تو یہاں قیدِ بدعتِ اولیٰ جائز ہوگا۔

## فصل (خجیم) مکروہات نماز جنازہ

نماز جنازہ طلوع وغروب آفتاب اور عینِ دوپہر کے وقت ادا کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم انہیں قبل حضرت عظیم بن عامر کی روایت نقل کر آئے ہیں مگر وہ فرماتے ہیں،  
 ”تین اوقات ایسے ہیں کہ میں میں ہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا کرنے اور چھوڑنا کو فتنائے شیخ کیا ہے“

اس روایت میں مردوں کو دفنانے سے مراد ان پر نماز جنازہ ادا کرنا ہے، نہ کہ ان کو دفن کرنا کیونکہ ان اوقات میں مردوں کو دفن کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، مسجد اگر لوگ ان اوقات میں نماز جنازہ ادا کر لیں، تو اس کا اعادہ ضروری نہ ہوگا، کیونکہ شریعت میں نماز جنازہ کی ادائیگی کے لئے کوئی خاص وقت مقرر نہیں ہے، ہر جگہ جس وقت میں بھی اسے ادا کر لیا گیا، وہ ادا ہوگی، نہ کہ قضاء۔ اور ان اوقات میں مسجد کو کراہت نماز کو کھٹکانے سے مانع ہے، ادا کرنے سے نہیں، جیسے کہ اگر کسی نے نماز عصر سورجِ زرد ہونے کے بعد چڑھ لی، تو اس کی نماز ادا ہو جائے گی، تفصیل سابقہ اوراق میں بیان ہو چکی ہے، اسی طرح نماز فجر اور نماز عصر کے بعد سورج کی رنگت تبدیل ہونے سے قبل نماز جنازہ ادا کرنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ ان اوقات میں نماز کی کراہت اوقات میں موجود کسی سبب کی بنا پر نہیں، بلکہ خارجی عوامل کی بنا پر ہے، لہذا اس کراہت کا اثر نفسِ نماز کی ادائیگی پر ظاہر نہ ہوگا، جیسا کہ ہم انہیں قبل بیان کر آئے ہیں اور اگر انہوں نے چاہا کہ نماز جنازہ ادا کریں، مگر عین اس وقت سورجِ غروب ہو گیا، تو ان کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ پہلے نمازِ مغرب ادا کریں اور پھر نماز جنازہ پڑھیں، کیونکہ نمازِ مغرب، نماز جنازہ کی نسبت زیادہ مکروہ ہے، لہذا اس کو پہلے پڑھنا زیادہ بہتر ہوگا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ پہلے ادا کرنے سے نمازِ مغرب میں تاخیر ہوگی، جو کہ مکروہ ہے۔

## فصل ہشتم،

## میت پر نماز پڑھانے کا حقدار کون ہے

اصل میں ہے کہ قبیلے (محلے) کا امام میت پر نماز پڑھانے کا زیادہ حقدار ہے جبکہ حسن بن نریا و امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں، کہ اگر وہاں سب سے "بڑا امام" والا امام الاعظم، مقتدر حکمران، حاضر ہو تو وہی نماز جتنا پڑھانے کا حق دار ہے، اور اگر وہ حاضر نہ ہو، تو پھر شہر کا امیر، وہ موجود نہ ہو، تو قبیلے (محلے) کا امام دوسرا، اور اگر وہ بھی غیر موجود ہو، تو پھر درجہ بدرجہ اس کے قریبی رشتہ دار اس کا حق رکھتے ہیں۔ ہمارے مسلک کا خلاصہ یہی دو روایات ہیں، اور ان دونوں روایات میں تطبیق دینا ممکن ہے، کیونکہ اگر نوابشاہ خود موجود ہو، تو سب کو اسے ہی امامت کا حق ہے اس لیے کہ وہ "اماموں کا امام" ہے اور اگر وہ موجود نہ ہو تو پھر "خاصی" امامت کا استحقاق رکھتا ہے، کیونکہ "خاصی بادشاہ کا نائب ہو تا ہے اور اگر وہ بھی موجود نہ ہو تو پھر قبیلے (محلے) کا امام اس کا حق رکھتا ہے کیونکہ مرنے والا جب اپنی زندگی میں اس کی امامت پر راضی تھا، تو اس کی یہ رضامندی مرنے کے بعد بھی اس کی رضامندی کی ولایت ہوگی، اس لیے کہ میت اپنی زندگی میں کسی شخص کو امامت کے لیے نصیب کر چائے، تو وہ شخص اس کے قریبی رشتہ داروں سے بھی زیادہ نماز پڑھانے کا حقدار ہوگا، کیونکہ خود میت کو اس کی امامت پسند تھی، لہذا یہ کہ امام محمد نے کتاب اعتقاد میں قبیلے (محلے) کے امام کو سب سے مقدم رکھا ہے، کیونکہ بادشاہ و جنابوں میں کم ہی حاضر ہوتا ہے، پھر درجہ بدرجہ کے قریبی عصب (صلبی رشتے دار)، اور دیگر اعزہ یہ استحقاق رکھتے ہیں، کیونکہ اب میت کی مصالح کا خیال رکھنا اہم ہے، اور یہی ہے — یہ تو امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کا مسلک ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ امام شافعیؒ کے قول کے مطابق، "قریبی رشتے دار بادشاہ سے بھی زیادہ امامت کا استحقاق رکھتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس جگہ ہم کا مدار "ولایت" پر ہے اور چونکہ قریبی رشتے دار اس بارے میں بادشاہ سے مقدم ہے، لہذا نوابشاہ میں تقدم کا بھی اسی کو حق حاصل ہوگا جیسے کہ نکاح و عیوہ کے دیگر مسائل معاملات میں بھی یہی حکم ہے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ نماز دعا اور شفاعت کے لیے مخصوص ہے، تو چونکہ قریبی شخص کی دعا زیادہ اعلیٰ اور زیادہ "مختار" ہے، یعنی ہوتی ہے، کیونکہ اسے مرنے والے سے زیادہ محبت و شفقت ہوتی ہے اور پھر اس کی دعا میں زیادہ رقت اور خیر بھی ہوتا ہے لہذا اس کی دعا اور شفاعت زیادہ بہتر طور پر قبول ہوگی اور وہی دعا کرانے کا حقدار ہوگا جبکہ امام ابو حنیفہؒ امام محمدؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

عجب حضرت حسنؒ کا وصال ہوا، تو حضرت حسینؒ بن علیؒ نے سعید بن العاص سے کہا کہ وہ "ان کی نماز جتنا پڑھائیں، کیونکہ وہ سعید، اس وقت مدینہ منورہ کے والی تھے، اور کہا کہ اگر یہ بات مستحسن نہ ہوتی، تو میں بھی آپ کو آگے کھڑا کرتا، دوسری روایت میں ہے کہ



انہوں نے فرمایا اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آگے کھڑا ہونے سے منع نہ کیا ہوتا تو میں  
تینیں بھی آگے نہ کرتا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کا تعلق عمومی معاملات سے ہے، لہذا نماز جمعہ اور نماز عیدین کی طرح  
اس کا تعلق بھی بادشاہ وقت ہی کے ساتھ ہوگا، بخلاف مسکن وغیرہ کے، کیونکہ وہ حالۃ انفرادی  
، معاملات ہیں، جن کا تعلق بالخصان اس کے "ولی" و سرپرست، کو ہی پہنچتا ہے۔ بادشاہ  
کو نہیں، کیونکہ وہاں "قریبی رشتہ دار" کی ولایت متعلقہ فرد کے لیے زیادہ فائدے مند ہوتی ہے، لہذا  
ولایت برائے شفقیت ہے، جو متعلقہ فرد پر اس کے بادشاہ سے مقدم حق کی بناء پر مقدم  
ہوتی ہے، بخلاف زیر نظر صورت کے۔ رہا ان کا یہ قول کہ قریبی شخص کی ڈھا اور اس کی شفاعت بہت  
زیادہ قبول ہوتی ہے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ نماز میں دوسرے شخص کے آگے کھڑے  
ہونے سے قریبی شخص کی ڈھا اور سفارش ختم نہیں ہو جاتی، جبکہ داعی امام و مامک، کی ڈھا قبولیت کے زیادہ  
قریب ہوتی ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سہری ہے، لہذا آپ نے فرمایا کہ تین افراد کی ڈھا  
میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ان میں سے ایک امام عالم، بھی ہے، پھر قبیلے، مغلے، کھسام کی تقدیم ضروری  
تو نہیں البتہ افضل ہے، جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر آئے ہیں کہ مرنے والا اپنی زندگی میں بھی اس کی امامت  
پر راضی تھا، البتہ بادشاہ کا تقدیم حق لازمی ہے، کیونکہ میں اس کی تعظیم کا حکم ہوا ہے، علاوہ ازیں  
اس لیے بھی کہ اگر اس کو آگے کھڑا کیا گیا، تو اس سے مختلف افراد کے مابین حصول امامت کے لیے باہمی کشمکش  
اور جنگ پیدا ہونے کا امکان ہوگا، جیسا کہ ہم قبل ازیں نماز جمعہ اور عیدین کے تحت بیان کر آئے ہیں۔ اور  
اگر مرنے والے کے دو ولی قریبی رشتہ دار، ایک ہی دہے کے ہوں، تو ان میں سے ہر دور رشتہ دار زیادہ  
مستتر ہوگا، وہ امامت کا زیادہ حقدار ہوگا، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عام نمازوں میں بھی معزز  
کو آگے کھڑا ہونے کا حکم دیا ہے، تاہم ان دونوں رشتہ داروں کو یہ حق حاصل ہوگا، کہ وہ کسی تیسرے شخص  
کو امامت کے لیے کھٹکے کر دیں، لیکن اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے ایک ایک شخص کو آگے کر دیا تو ان  
مقدم کردہ افراد میں سے جو زیادہ "مستتر" ہوگا وہی امامت کے لیے زیادہ بہتر ہوگا، لیکن انہیں اس  
وقت تک کسی کو آگے کھڑا کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا، جب تک کہ وہ ایک دوسرے سے پوچھ نہ لیں،  
کیونکہ ان دونوں کو مشترکہ طور پر "ولایت تقدم" حاصل ہے، تو کہ ہم نے اس کے مستتر ہونے کی بنا پر ان میں  
سے "مستتر" شخص کو امامت کا زیادہ حقدار مقرر کیا ہے، لہذا اگر اس نے کسی اور شخص کو قائم مقام کر دیا تو اس  
قائم مقام کی نسبت امامت کا دوسرا ولی زیادہ حقدار ہوگا، پھر اگر اس مسئلے میں ان دونوں اولیاء و حقدار  
کے مابین جھگڑا ہو جائے، اور کوئی تیسرا شخص ان کی مرضی کے بغیر آگے کھڑا ہوئے اور نماز پڑھا دے، تو اگر اس  
کے ولی اس کے ساتھ نماز دا کریں، تو نماز جائز ہوگی، اسیا نہیں نماز کے اعادہ کا حق حاصل نہ ہوگا، لیکن اگر  
انہوں نے اس کے ساتھ نماز ادا نہ کی، تو قریب انہیں نماز کے لوٹانے کا حق حاصل ہوگا، اور اگر ان میں سے  
کوئی ایک شخص دوسرے کی نسبت "مرنے والے کے زیادہ قریب" ہو تو قریب "ولایت امامت" ہی کو  
حاصل ہوگی اور اسے حق ہوگا کہ وہ جس کو چاہے آگے کھڑا کر دے، اس لیے کہ وہ درحقیقت دار قریبی

رشتہ دار کی بنا پر محبوب ہو جاتا ہے، لہذا یہاں وہ بمنزلہ اجنبی کے ہو گا، لیکن اگر مسیت کا قریب ترین رشتہ دار  
 اپنی دودھ ہو گا اس کے آتے آتے ناز کے ثبوت ہو جائے گا لہذا یہ ہو تو اس کی ولایت باطل ہو جائے گی اور  
 اس سے دودھ والے رشتہ دار کو حق ولایت حاصل ہو جائے گا۔ اور اگر غیر موجود قریبی رشتہ دار کسی شخص کو  
 خطا کر کے کراچی بیکر مقرر کر دے تو اس ”دور کے رشتہ دار کو اسے روکنے اور خود آگے کھڑا ہونے یا کسی اور شخص  
 کو آگے کرنے کا حق حاصل ہو گا، کیونکہ اب دودھ والے رشتہ دار کی ولایت ختم ہو چکی ہے کیونکہ اس کے بچنے  
 کا انتقاد کرنے سے میت کی لاشیں کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور اگر کسی کے موتی (قریبی رشتے دار کو اس  
 کی ولایت سے نقصان پہنچے گا احتمال ہو تو اس کا حق ولایت ختم ہو جاتا ہے اور اس سے دودھ والے رشتہ دار  
 کو حق ولایت حاصل ہو جاتا ہے اور اگر کوئی شخص ہو تو شہر میں بیکر بیمار ہو تو وہ تندرست شخص ہی کے حکم  
 میں ہو گا۔ لہذا اسے حق ہو گا کہ وہ جس کو چاہے آگے کر دے اور دودھ دار رشتہ دار اسے روک نہیں  
 سکتا۔ نیز اس لیے بھی کہ بیماری کے باوجود اس کی ولایت بدستور برقرار ہے، اسی بنا پر اسے خود آگے  
 کھڑے ہو کر ناز پہنچانے کا بھی حق حاصل ہے، لہذا اسے کسی اور شخص کو آگے کھڑا کرنے کا بھی حق حاصل ہو گا  
 تاہم عورتوں، چھوٹے بچوں اور دیوانوں کو یہ حق حاصل نہیں، کہ وہ کسی کو آگے کر سکیں، کیونکہ انہیں خود  
 آگے ہونے کا حق حاصل نہیں اور اگر کوئی عورت مر جائے اور اس کا خاوند بھی ہو اور کوئی سمجھ دار باغیچہ  
 بھی تو اس کی ولایت اس کے بیٹے کو حاصل ہوگی، نہ کہ اس کے خاوند کو، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ  
 سے مروی ہے کہ:

ان کی بیوی فوت ہو گئی تو انہوں نے بیوی کے خاوند سے کہا کہ زندگی میں ہم اس کے زیادہ  
 حقدار تھے، تو جب وہ مر گئی ہے تو اب تم اس کی ولایت کا زیادہ حق رکھتے ہو۔

علامہ انریس اس لیے بھی کہ اس کا شوہر ہونا اس کی وفات کے ساتھ ہی ختم ہو گیا ہے، جیسا کہ اس کی  
 قربت موت سے ختم نہیں ہوئی، تاہم بیٹے کے لیے خود آگے ہونا مکروہ ہے، اسے چاہئے کہ وہ اپنے والد  
 کو آگے کرے، بلکہ والد ہونے کا ادب و احترام بھی برقرار رہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں، کہ اسے خود  
 ”دل“ ہونے کی بنا پر کسی بھی شخص کو آگے کرنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ اصل حق ولایت اسی کو حاصل ہے  
 اور اسے جو آگے کھڑا ہونے سے روکا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ میرا اس سے اس کا باپ اپنی خلعت  
 صمدی کے لپیٹا، اصولاً اس کا آگے کھڑے ہونے کا حق ختم نہیں ہوا، لیکن اگر اس عورت کا یہ بیٹا کسی اور  
 خاوند سے ہوا تو میرے اپنے حوٹیلے والد کو آگے کرنے کے بجائے خود آگے کھڑے ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں  
 کیونکہ عورت کا اصل ”دل“ قریبی ہے، اور اس پر اس کی والدہ کے شوہر کی تعظیم واجب نہیں ہے، یعنی بلاقیات  
 عورت کے تمام قربات اور خاوند سے زیادہ ”حق ولایت“ رکھتے ہیں، یہی حکم کسی آنا دشمنہ لوٹری کے باقی  
 مالک اس کے بیٹے اور مالات و منہ پر لے رشتہ دار کا ہے، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، دونوں کے  
 مابین جو اصل تعلیق تھا، وہ ختم ہو گیا ہے۔ اور اگر ”مرحومہ“ کا باپ اور خاوند اور خاوند سے بیٹا بھی ہو، تو تب خاوند  
 کو حق ولایت حاصل نہ ہو گا، رہا اس کا باپ اور بیٹا اور خاوند ام محمد کی، کتاب الفضلہ میں ہے کہ

باپ دوسرے تمام رشتے داروں سے ولایت کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے، ایک قول کے مطابق یہ امام مظلومی کا اپنا قول ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیٹے کو زیادہ حق ولایت حاصل ہے، ائمہ کرام میں اختلاف ہے، ایک امام محمدؒ کے ہاں اصل ولایت تقدیم کے باپ کو حاصل ہے، مگر دوسرے قول کی رُو سے غلامزادہ میں بیٹے کو زیادہ حق تقدیم حاصل ہے، لیکن تمام ائمہ کا مسلک ہے بیٹے کو عورت کے والد کو اس کے بیٹے پر فضیلت حاصل ہے اور پھر چونکہ وہ غلامزادہ بھی ہے، لہذا دوسری نسلوں کی طرح اس کی یہ فضیلت "استحقاق امامت" کے لئے قابل اعتبار ہوگی، بخلاف دوسری ولایات کے پھر کسی اجنبی کی نسبت سنی موالات و منہلولہ بھائی، زیادہ استحقاق رکھتا ہے، اس لیے کہ عقد موالات کی بنا پر وہ قریبی رشتہ داروں کے حکم میں ہے۔ اور اگر بیٹا مر جائے اور اس کا باپ اور دادا بھی ہوں تو ولایت اس کے والد کو حاصل ہوگی، لیکن اسے چاہیے کہ وہ اپنے والد یعنی مرحوم کے دادا کو اس کی تعظیم و تکریم کی بنا پر مانگے کہ وہ اسی طرح اگر مکاتب کا بیٹا مر جائے، اور اس کا آٹا بھی موجود ہو، تو مانگے ہونے کا حق مکاتب کا ہے، مگر اسے چاہیے کہ وہ احترام کی بنا پر اپنے آٹا کو مانگے کہ وہ۔ پھر حسب بیت پر نماز جنازہ پڑھ لی جائے، تو اسے دفن کر دیا جائے۔

## فصل دوم

### دفن کرنے کا بیان

دفن کرنے پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ دفن کرنے کا وجوب۔

۲۔ کیفیت وجوب۔

۳۔ قبر بنانے کا مسنون طریقہ۔

۴۔ دفن کرنے کا مسنون طریقہ۔

۵۔ قبر کو رونے، دفن کرنے اور ان سے متعلق مسائل کی مفتیں۔

۱۔ دفن کرنے کا وجوب: دفن کے وجوب کی دلیل یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے کہ کرب تک عہد یہ عہد تمام انسانوں میں سمجھا دیا گیا ہے، اور اس کے چھوڑنے والے کو ناپسند (اور معیوب) سمجھا جاتا ہے۔ اور یہی اس کے واجب ہونے کی دلیل ہے، "الایہ کرعنا" (وجوب ملی الکفایہ) ہے کہ اگر کہیں لوگ اس کو ادا کر دیں تو چھوڑ دینا حاصل ہو جاتا ہے، لہذا باقی لوگوں کے یہ فریضہ ماقبل ہو جاتا ہے۔

## فصل (دفعہ دوم)

### قبر بنانے کا مسنون طریقہ

ہمارے نزدیک "لحد" اور امام شافعیؒ کے نزدیک "شق" مسنون ہے، امام شافعیؒ کی دلیل اہل بیت کے قرار شدہ دستور سے ہے، کہ ان کے ہاں شق کا ہی دستور رائج تھا، لحد کا اعلان کا یہ دستور ثبت ہے۔ ہمارا استدلال بھی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک سے ہے کہ

الْحَدُّ لَنَا وَالشَّقُّ لِعَبْدِنَا "لحد ہمارا اور شق" اتنی لوگوں کا طریقہ ہے  
 دوسری روایت میں "الحد لنا والشق" لہذا اہل کتاب لحد ہمارا اور شق اہل کتاب کا دستور ہے، اسے اسقاط بھی مروی ہیں، نیز مروی ہے کہ

"سبب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا، تو صحابہ کرامؓ کے مابین آپ کی قبر کے متعلق اختلاف پیدا ہوا، اگر آپ کی قبر میں لحد بنائی جائے یا شق؟ مدینہ منورہ میں حضرت ابو طلحہ انصاریؓ لحد بناتے تھے، جبکہ حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح شق کھودتے تھے، تو صحابہ نے دونوں کو ہی بلانے کے لیے ایک ایک آدمی بھیج دیا، اس موقع پر حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب نے کہا کہ "اے اللہ اپنے نبی کے لیے ان میں سے بہتر طریقہ کو اختیار فرما۔ اتفاق کی بات دیکھ کر ابو طلحہ گھر میں مل گئے، مگر ابو عبیدہؓ گھر پر نہ ملے اور حضرت عباسؓ متباب الدعوات تھے دیوں ان کی دعا قبول ہو گئی۔"

جبکہ اہل مدینہ میں شق کا دستور اس لیے تھا، کیونکہ حنت التتبع کی زمین نرم تھی، اور اسی بنا پر اہل بخارا کے ہاں بھی لحد کے بجائے شق کو ترجیح دی جاتی ہے، کیونکہ وہاں کی زمین نرم ہونے کی بنا پر وہاں لحد کھودنا مشکل ہے، لحد کھودنے کا طریقہ یہ ہے، کہ پہلے قبر کھودی جائے، پھر قبر میں قبیل کی سمت ایک اور گڑھا بنایا جائے، اور پھر اس میں "میت" لگو رکھ دیا جائے، جبکہ شق کا طریقہ ہے، کہ قبر کے وسط میں ایک اور گڑھا کھودا جائے، اور پھر اس میں میت کو رکھ دیا جائے، اور پھر لحد پائینٹ اور نرمل رکھا جائے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر پر نرمل کا ایک گٹھار کھانکھا تھا، نیز مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قبر میں تھوڑی سی کھلی جگہ دیکھی، تو آپ نے گورکن کو کہا کہ اینٹ کا ایک ٹکڑا لیا اور فرمایا کہ اس کے ذریعے خالی جگہ کو بھر دیا جائے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ہر خالق و صنعت والے سے یہ چاہتے ہیں کہ وہ اپنی صنعت کو اچھی طرح سمجھ کر کرے۔"

اسی طرح حضرت عبید بن العاصؓ سے روایت ہے کہ:

"میرے قبر پر کئی اینٹیں اور نرمل رکھنا ایسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کی قبروں پر ایسے ہی کیا گیا۔"

ملا وہ قبر میں اس لیے بھی کہ کبھی ریشیں اور نرگس اس لیے رکھنا ضروری ہیں تاکہ حبیبِ اوپر سے مٹی ڈالی جائے، تو وہ مٹی کو میت تک پہنچنے سے روک دیں جبکہ کئی انیشیں اور کلثمی کا لڑنا مکروہ ہے، جیسا کہ حضرت ابیہیم الثقفی سے مروی ہے، اگر انہوں نے فرمایا: ”صحابہ کرام قبروں پر مٹی اور نرگس رکھنا ہی پسند فرماتے تھے اور کئی انیش استعمال کرنے کو مکروہ خیال کرتے تھے“ نیز مروی کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کو عمارتوں جیسا بنانے سے منع فرمایا ہے اور چو کہ کئی اینٹوں اور لکڑی کا استعمال تو عمارتوں میں کیا جاتا ہے، لہذا ان کا استعمال کرنا مکروہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کئی ریشیں زرب وزینت کے لئے استعمال کی جاتی ہیں حالانکہ زینت کو زرب وزینت کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی نیز اس لیے بھی کہ کئی اینٹوں کو گانگ چھوٹی ہے، لہذا انہیں قبر پر رکھنا بدنامی سمجھنے کی بنا پر مکروہ ہوگا، جیسے کہ قبر کو جلانے کے بعد اس پر سنگ جلانا مکروہ ہے، جبکہ شیخ ابو بکر محمد بن الفضل ابن ہارمی کہا کرتے تھے کہ جہاں سے ملائے ہیں کئی انیشیں استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ ہمارے ملاقوں کی مٹی نرم ہوتی ہے علاوہ وہ کھڑی استعمال کرنے اور میت کے نیچے تابوت بنانے کو بھی درست خیال کرتے تھے، حتیٰ کہ اگر وہ ہے کا تابوت بنا دیا جائے، تو ہمارے ان ملاقوں میں اس کا بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

### فصل (نثر و رسم)

## دفن کرنے کا مسنون طریقہ

ہمارے نزدیک مسنون یہ ہے کہ میت کو ”سمت قبلہ“ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کا طریقہ یہ ہے کہ جنازہ قبر پہنچنے کی جانب رکھ دیا جائے اور پھر وہاں سے میت کو اٹھا کر قبر میں رکھ دیا جائے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں جنازہ کو ”سل“ کی صورت رکھا جائے۔ اور سل کا طریقہ یہ ہے کہ جنازہ کو قبر کی داہنی جانب رکھا جائے، اور پھر لسانی کے رسم میت کے پاؤں قبر میں اتارے جائیں، جنہیں کوئی شخص قبر میں انزک کرے، اور پھر انہیں آہستہ آہستہ اپنی جگہ پر رکھ دے اور پھر اس کے سر کو قبر میں داخل کر دیا جائے۔ ابراہیم کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی قبر میں سل کے طریقے سے داخل کیا گیا“ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ اتنا مشہور ہے کہ اس کے لیے مرد و عورت جتنے سے حدیث نقل کرنے کی بھی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ واقعہ ہر کسی اختلاف کے عوام سے عوام کی جانب متفق ہوتا رہا ہے، ہمارا استدلال ایک اور روایت سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو جادؓ کو سمت قبلہ سے قبر میں داخل کیا، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں سمت قبلہ سے داخل کیا گیا، تو چونکہ یہ روایت امام شافعیؒ کی روایت کردہ حدیث سے معارض ہے لہذا اس سے اس پر عمل بھی ساقط ہو جائے گا، اس کے ساتھ یہ دیکھتے ہیں کہ اگر وہ روایت ثابت بھی ہو تو نبی اکرم

صلی اللہ علیہ وسلم کو سل کے طریقے پر اس لیے قبر میں اتارا گیا کہ چونکہ وہاں اس کی ضرورت تھی، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اقل التمام میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کے قبر سے دینار کی جانب وصالی فرمایا تھا، اور چونکہ انبیاء عظیم السلام کے دفن کے سلسلے میں سنت یہ ہے کہ جہاں ان کا وصال ہوتا ہے انہیں وہیں دفن کیا جاتا ہے، لہذا آپ کی قبر مبارک دیوار کے قریب حربانی گئی، اور بعد یا محل دیوار کے نیچے کھود گئی۔ اور چونکہ آپ کو سمت قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کرنا مشکل تھا، لہذا اس شکل کے پیش نظر آپ کو ۷۰ سل کے طریقے پر قبر مبارک میں اتارا گیا، اور حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن عمر دونوں سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں اتارا جاسکتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ چونکہ قبلہ کی سمت قابل تقظیم سمت ہے، لہذا اسی جانب سے میت کو داخل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ یہ معاملہ تو کافی مشہور ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ: امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ اور امام احمدؒ حضرت امیر ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے بیان کیا کہ مجھے مدینہ منورہ کے ایسے افراد ملے جنہوں نے اسلام کا قرن اول دیکھا تھا کہ صحابہ کرام میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کرتے تھے، مگر بعد ازاں شیخ میں زمین نرم ہونے کی بنا پر ۷۰ سل کے طریقے سے میت کو داخل کرنا شروع کر دیا، واللہ اعلم۔

ہمارے نزدیک اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ قبر میں اترنے والے لوگ طاق تعداد میں ہوں یا جفت میں جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں داخل ہونے والوں کی تعداد طاق ہونی چاہیئے، ان کا قیاس کفن کے کپڑوں، غسل اور دھونی دینے کی تعداد سے ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے کہ جب صحابہ کرام نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں داخل کیا، تو حضرت عباسؓ، فضل بن عباسؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ کے اور دوسرے قول کے مطابق، مجتہب کی جگہ سفیر بن شعبہؓ نے آپ کو آپ کی قبر مبارک میں داخل کیا لہذا قول کی رو سے ان دونوں کے بجائے چوتھے ابو رافع تھے، یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ اس ضمن میں جفت تعداد وصفت ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قبر میں لوگوں کا داخل ہونا میت کو داخل کرنے کی ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے، لہذا اس میں اصلی چیز ضرورت ہے اور اس کے لیے طاق اور جفت دونوں اعداد یکساں ہوں گے، نیز اس لیے بھی کہ یہاں داخل ہونے والوں کی مثال جنازہ اٹھانے والوں کی سی ہے، اور چونکہ ہمارے نزدیک جنازہ کے کل چار افراد اشکائے بکا ہیں، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک دو آدمی جنازہ اٹھاتے ہیں، لہذا اس میں طاق و جفت دونوں کی مخالفت وہ دوگست نہیں، اس لیے کہ یہ قیاس جنازہ اٹھانے والے لوگوں کی تعداد اور صحابہ کرامؓ کے عمل کی مخالفت کی بنا پر باطل قرار پایا ہے اور حضرت صاحبؒ کے بارے میں یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے خصوصاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن کے معاملے میں ہمت کو چھوڑ دیا ہوگا، یہ کسی مسلمان کی قبر میں اس کے کسی قریبی کا فرض نہ کرنا کہ وہ جہاں چاہے کھڑا ہو، اس جگہ خدا تعالیٰ کی ناراضگی اور لعنت نازل ہوتی ہے، لہذا

مسلمان کی قبر کو اس سے محفوظ رکھا جائے۔ اس موقع پر اس کی قبر میں فقط مسلمان ہی داخل ہوں، تاکہ اسے مسنون طریقے کے مطابق دفن کر سکیں۔ اور جب اس کو قبر میں لادیں، تو کہیں،  
بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلَىٰ وَلَقَدْ رَسُوْلُ اللّٰهِ -

اور پھر جب میت کو گود میں رکھا جائے، تو اس وقت بھی رکھنے والا کہے:

بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلَىٰ وَلَقَدْ رَسُوْلُ اللّٰهِ

اور سننے والے امام ابو حنیفہؒ سے الطبرانی نے یہ روایت نقل کی ہے، کہ اسے یہ کہنا چاہیے:

بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلَىٰ سُبْحَانَ اللّٰهِ وَعَلَىٰ مَلَأَ رَسُوْلُ اللّٰهِ :

اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب میت کو قبر میں لادے یا اسے گود میں لٹاتے تو فرمایا کرتے تھے:

بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلَىٰ مَلَأَ رَسُوْلُ اللّٰهِ :

حضرت علیؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے کہ:

”جب وہ کسی میت کو دفن کرتے، یا سونے کے لیے لیٹتے، تو فرماتے: بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلَىٰ مَلَأَ رَسُوْلُ اللّٰهِ :

مَلَأَ رَسُوْلُ اللّٰهِ اور فرمایا کرتے تھے: کریمؐ بھی ایک طرح کی موت ہے۔

شیخ ابومعصر الحارثیؒ فرماتے ہیں کہ اس دعا کا مفہوم یہ ہے کہ ”ہم نے اللہ کے نام کے ساتھ اور

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عمت پر اسے دفن کیا۔“ لہذا یہ جملہ میت کے لیے دعا نہیں ہے، بلکہ اگر میت کی

سوت، عمت اسلام پر آتی ہو تو اس کی حالت کا تبدیل ہونا ممکن نہیں اور اگر اس کی وفات غیرت اسلام

پر آتی ہو تو اس دعا سے اس کی حالت عمت اسلام کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی لیکن وہ فرماتے ہیں کہ جو کلام

یمان دنیا میں اللہ تعالیٰ کے شہداء کو ادا، ترجمان، ہیں، لہذا وہ اس طرح سے اس کی عمت اسلام پر وفات

کی کو اپنی دیتے ہیں اور پھر مسلمانوں میں ہی طریقہ رائج ہو گیا۔

اور میت کو دائمی کر دینے پر قبیلہ روکر کے لایا جائے، اس لیے کہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں

نے فرمایا:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک شخص کے جنازے میں حاضر ہوئے تو آپؐ نے فرمایا کہ اے

علیؓ اس کو قبیلہ روکر کے لادو اور اس کو لٹاتے وقت تمام لوگ یہ کہیں: بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلَىٰ

مَلَأَ رَسُوْلُ اللّٰهِ :

پھر اسے پہلو کے بل لٹایا جائے، ذکر چہرے کے بل الٹا کر کے اور نہ ہی پشت کے بل چٹ لٹایا جائے

اور جب اس کو قبر میں لاد دیا جائے، تو اس کے گھٹن کی گھٹن کو بل دی جائیں، کیونکہ یہ گھٹنیں اس لیے دی جاتی

ہیں تاکہ جب جنازے کو اٹھا لور سلے جایا جائے، تو اس کا گھٹن گھٹن دھل جائے اور اب قبر میں رکھنے سے

یہ خطرہ مٹ گیا ہے اور اگر میت کو قبر میں لٹا دیا گیا تو اگر اس پر مٹی نہ ڈالی گئی ہو، البتہ گہنی اینٹیں لگا

دی گئی ہوں تو انہیں ہٹا دیا جائے، کیونکہ اگر ایسا کرنا نہیں، تو قبر کو دنا جائیں گے اور اگر اس پر مٹی ڈال دی گئی

ہو، تو اس صورت میں اسے ہر شیء سے روکا جائے، اس لیے کہ یہ جہش ہے اور جہش و قبر کو دنا، حرام ہے۔

اور ایک ہی قبر میں دو یا اس سے زیادہ افراد دفن کیے جائیں، جیسا کہ حضرت آدم علیہ السلام سے ہے۔  
 ہمارے اس زمانے تک یہی دستور چلا آتا ہے۔ اور اگر اس کی ضرورت ہو۔ تو ان میں سے افضل شخص کو عظم  
 رکھا جائے اور ان کے مابین مٹی ڈال کر فاصلہ کر دیا جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ  
 مدنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ احد کے دو شہیدوں کو ایک ہی قبر میں دفن کرنے کا حکم دیا  
 اور اس وقت ہر قبر میں دو دو یا تین افراد کو دفن کیا جا رہا تھا اور فرمایا ان میں سے جسے  
 قرآن کریم زیادہ یاد ہو اسے مقدم رکھو۔

اگر وہ ایک مرد اور ایک عورت ہوں تو مرد کو سمت قبلہ میں مقدم رکھا جائے اور عورت کو نکال  
 کی حالت پر قیاس کرتے ہوئے، اس کے پیچھے رکھا جائے اور اگر ایک مرد، ایک عورت، ایک خنث اور  
 ایک بچی کے جنازے اکٹھے دفن کرنا ہوں، تو قبلے کی جانب سب سے پہلے مرد کا، پھر بچے کا، پھر خنث کا اور  
 پھر بچی کا جنازہ رکھا جائے، اس لیے کہ لوگ زندگی میں بھی امام کے پیچھے اسی طرح صف بندی کیا کرتے تھے  
 نیز نماز جنازہ پڑھتے وقت بھی ان کے جنازے اسی ترتیب سے رکھے جاتے تھے، لہذا قبر میں بھی انہیں اسی  
 طریقے سے لٹایا جائے۔ اور دفن کرتے وقت عورت کی قبر کو کسی کپڑے کے ساتھ ڈھانپ دیا جائے  
 جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت فاطمہ الزہراء کی قہر پر کپڑے سے پردہ کر لیا گیا تھا اور حضرت علیؑ  
 نے ان کا جنازہ اسٹا کر قبر میں رکھا تھا کیونکہ عورت کا حال پردے اور حجب یعنی ہوتا ہے، لہذا اگر اس  
 کی قبر پر پردہ نہ کیا جائے تو محلی ہے کہ عورت کے جسم کا کوئی نازک حصہ کھل جائے، اور مردوں کی نگاہ  
 اس پر پڑ جائے، اسی لیے عورت کی کفن تا بورت میں رکھی جاتی ہے، جب کہ مرد کے لیے یہ حکم نہیں اور  
 عورت کے قریبی رشتے دار دو سووں کی نسبت عورت کی نعش کو قبر میں اتارنے کے زیادہ حقدار ہیں۔  
 کیونکہ دوسرے لوگوں کو اس کی زندگی میں اس کو ماتھ لگائے کی اہلیت نہ تھی۔ تو اسی طرح اس کے  
 مرنے کے بعد بھی یہی حکم بحال رہے گا۔ تاہم اگر حاضرین میں کوئی بھی اس کا قریبی رشتہ دار نہ ہو، تو  
 اس عورت میں دوسرے لوگ اس کی نعش قبر میں اتار سکتے ہیں۔ اور عورتوں کو کسی عورت کی نعش قبر میں  
 داخل کرنے کے لیے آنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی مرد کی قبر تو ہمارے نزدیک اس کی قبر پر پردہ  
 ڈکایا جائے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی قبر پر بھی پردہ کیا جائے، ان کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ  
 علیہ وسلم کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت سعد بن مسعود کو قبر میں اتارا، تو اس وقت آپؐ

کے ساتھ اسامہؓ بن زید تھے، تو آپؐ نے ان کی قبر پر پردہ کر لیا  
 ہمارا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ:  
 وہ ایک میت کے پاس سے گزرے جسے دفن کیا جا رہا تھا اور اس کی قبر کو اوپر سے ڈھانچا  
 ہوا تھا۔ قرآن میں نے ان سے پردہ چھین لیا اور فرمایا کہ مرد ہے اور دوسری روایت  
 کے مطابق فرمایا تم عورتوں سے شایستہ اختیار کرو۔  
 اور یہاں تک حضرت سعدؓ بن معاذ کی حدیث کا تعلق ہے، تو ان کی قبر پر اس لیے پردہ کیا گیا تھا





اس پر سونے اور اس پر پول و براد کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے اس لیے کہ مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے۔

اور قبر پر نماز پڑھنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر پر نماز ادا کرنے سے روکا ہے۔ تاہم امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں، کہ قبرستان کے درمیان میں نماز جنازہ ادا کرنا مکروہ جیسے ہے، لیکن حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اس کو مکروہ سمجھتے تھے اور اگر وہ وہاں نماز جنازہ ادا کریں تو جائز ہوگا، جیسا کہ مروی ہے کہ ائمہ اثنین حضرت عائشہ صدیقہؓ اور ام سلمہؓ کی نماز جنازہ یثیب کے قبرستان ہی میں ادا کی گئی اور حضرت ابوہریرہؓ نے امامت کرائی تھی، جب کہ شرف کا سے جنازہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جیسے صحابہ کرام بھی شامل تھے۔ اور قبروں کی زیارت کرنے اور مروجین کے لیے دعا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ قبر یا اہل ایمان کی ہوں تاہم قبروں میں داخل ہونے والا کسی قبر کے اوپر سے گزرنے کا ترکیب ذہب، اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

كنت نهيتكم عن زيارة القبور الاخذوها  
اب تم بے شک ان کی زیارت کرو، اس

لیے کہ یہ قبریں تمہیں آخرت کی یاد دلاتی ہیں۔

چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے اس دور تک امت کا اسی پر قیام ہے۔

## فصل ہفتم

### شہید کے احکام

شہید بیماری بھٹ حسب ذیل دو عنوانات پر محیط ہوگی :

۱۔ شرعاً شہادت کی شرائط

۲۔ دنیا میں شہادت کے احکام۔

تفصیل حسب ذیل ہے :

۱۔ شرعاً شہادت کی شرائط :

اہل شہادت کی متعدد شرائط ہیں تفصیل حسب ذیل ہے : ① وہ مختول ہو (یعنی کسی اور

فرض سے بھرا ہو)۔ حتیٰ کہ اگر کوئی شخص خود کوئی کر کے مر جائے، یا کسی اور کی جگہ سے گر کر ہلاک ہو جائے یا آگ میں جل کر مر جائے، یا دھبہ یا غرق ہو کر ہلاک ہو جائے، تو وہ شہید نہ ہوگا، کیونکہ مختول نہ ہونے کے باعث، وہ شہید اسے احد کے حکم میں نہ ہوگا، تاہم جنگ میں انہیں اسلام یا کسی بھی شئی کے ساتھ قتل کر دیا جائے، تو وہ سب شہید ہی ہوں گے، اس لیے کہ تمام شہدائے احد کو اسلام کے ساتھ ہی قتل نہیں کیا گیا تھا، بلکہ بعض شہدائے اسلام کے بغیر بھی قتل کر دیے گئے تھے، البتہ شہر میں اسلام اور غیر اسلام

کے حکم میں فرق ہے، جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔ وہ شخص مظلوم ہو، چنانچہ اگر کسی شخص کو قصاص یا رجم وغیرہ میں قتل کیا گیا ہو، تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لیے کہ شہدائے احد کو ظلم قتل کیا گیا تھا، نیز مروی ہے کہ:

”جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو رجم کرایا، تو اس کا چچائی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور کہا کہ ”ماعز اس طرح مارا گیا ہے جس طرح کسی کتے کو مارا جاتا ہے۔ اب آپ فرمائیے کہ میں اس کے ساتھ کیا کروں، تو آپ نے فرمایا، کہ تم اس کے متعلق ایسا ذکر کرو: اس کے بلا شہید ایسی توبہ کی ہے کہ اگر اس کی توبہ روئے زمین کے تمام لوگوں میں تقسیم کر دی جائے۔ تو سب کی مغفرت اس کے لیے کافی ہو جائے، سب اور اسے قتل اور کھنڈ کر دے اور بچے اس پر ناز ادا کرے۔“

اسی طرح ہر وہ شخص جو حد یا تقرر میں مارا جائے یا اس کے کسی قوم پر چڑھائی کی ہو اور وہ اسے قتل کر دے تو وہ شہید نہ ہوگا اس لیے کہ اس نے خود اپنے آپ پر ظلم کیا، سیطرہ اگر اسے کسی دیندے نے چڑھ لیا ہو، تو ظلم ثابت نہ ہونے کی بنا پر وہ شہید نہ ہوگا، (۵) اس کے قتل سے مالی معاوضہ ضروری لازم نہ ہوتا ہو، چنانچہ اگر اسے ظلم یا خبرِ عمد کے طور پر قتل کر دیا گیا ہو، یعنی اس طرح کہ اسے دن کی روشنی میں چھوٹی لاشی سے یا کوڑے سے ہلاک کیا گیا ہو، یا اسے گھوڑا یا کات ماری گئی ہو جس سے اس کی موت واقع ہو گئی ہو، تو اس صورت میں وہ شہید نہ ہوگا، اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں قصاص کے بجائے مال (دیت)، واجب ہوتا ہے، جو ظلم میں کسی کی علامت ہے، لہذا یہاں بھی اس کا قتل ”شہدائے احد“ کے حکم میں نہ ہوگا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ ان تمام صورتوں میں جو کوئی قتل رہا، شہادتیں ملتی ہیں جو مسدود کے لیے پکارتا، تو اس کو مسدود مل سکتی تھی لہذا واجب اس کے کسی کو مسدود کے لیے نہیں پکارا، تو اگر اس کے خود اپنے قتل میں قاتل کی امانت کی ہے، بخلاف اس صورت کے، جب اسے کسی صحرا، وغیرہ میں بغیر ہتھیاروں کے ہلاک کیا گیا ہو، اس لیے کہ اس صورت میں یہ شہادتیں کی واردات ہونے کی بنا پر، اس کے بدلے میں قاتل (قصاص) ضروری ہوتا ہے، ذکر دیت، نیز اس لیے بھی کہ اگر وہ کھانا سے مدد طلب کرتا، تو سب بھی تو اس کو اس صحرا میں مدد نہیں سنبھال سکتی تھی، لہذا مدد کے لیے نہ پکار کر اس نے اپنی ہلاکت میں آسانی پیدا نہیں کی، اسی طرح اگر اسے بڑی لاشی یا چھوٹے چھوٹا بڑے ہتھیار بڑی کڑی سے یا گھگھوٹ کر یا پانی میں ڈبو کر یا کسی سیاڑ کی چوٹی سے گر کر ہلاک کیا ہو، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں قاتل پر قصاص کے بجائے دیت واجب ہوتی ہے، جب کہ امام ابو یوسف و ثور کے ہاں یہاں قصاص واجب ہوتا ہے، لہذا ان تمام صورتوں میں مقتول شہید ہوگا اور اگر اس پر رات کے وقت خبریں چوروں نے حملہ کر دیا اور اسے ہتھیاروں کے ساتھ یا بغیر ہتھیاروں کے ہلاک کر دیا، یا اسے ڈاکوؤں نے خیمہ سے باہر ہتھیاروں کے ساتھ یا بغیر ہتھیاروں کے مار ڈالا، تو وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں قاتل کا بدلہ مالی نہیں، بلکہ قصاص ہے، اور اگر کسی شخص کو شہر میں دن کے وقت ہتھیاروں کے ساتھ ظلم قتل کر دیا گیا ہو، مثلاً اسے لوہے، یا اس کے مشابہتے

(۱) یا پیش (۲) وغیرہ یا ان کے مشابہ کسی رعایت کے ہتیار کے ساتھ قتل کیا گیا ہو یا وہ ایسا کر ہو۔ جو زخم کھنے، کاٹنے یا پھودنے کے عمل میں لوہے کی طرح ہو، مثلاً اسے بیٹھے یا نرمل کی تیز حرارت سے مار ڈالا گیا ہو یا اسے چکندار نیزہ پھود دیا ہو یا اس نے اسے بغیر پھل واک تیر مارا ہو یا اسے آگ میں جھلا دیا ہو یا کسی طرح کا کوئی اور انداز اختیار کیا ہو جس سے اس کی موت واقع ہو گئی ہو، تو ان تمام صورتوں میں قصاص واجب ہوگا، مگر خلاصہ یہ کہ ہر وہ قتل کہ جس سے قصاص لازم ہوتا ہو، تو اس سے مقتول شہید ہوگا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں مقتول شہید نہیں ہوتا، ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ "حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت علیؓ دونوں کو قتل دیا گیا اور حکماء شہید نہ تھے، نیز اس لیے بھی کہ اس قتل کا بدلہ مال یا قصاص ہوتا ہے لہذا مقتول شہید اسے احد کے مفہوم میں نہ ہوں گے بلکہ ان کا قتل بظاہر ظہیر قتل عمد" ہو گا ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس معاوضے (قصاص) کا واجب ہونا شہید کے معدوم ہونے کی دلیل ہے اور پھر یہاں ہر پہلو سے ظلم بھی ثابت ہے، اس لیے کہ اگر شہید ہوتا تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا۔ لہذا یہ مقتول شہید اسے احد کے ہی مفہوم میں ہونگے، بخلاف اس صورت کے جب قتل کا بدلہ متعین طور پر مال ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں یہ بات اس "جرم" میں تخفیف کی علامت ہے کیونکہ قتل میں مال ردیت، اسی وقت واجب ہوتا ہے۔ جب قتل میں اچھی طرح شہید ثابت ہو جائے، لہذا اس صورت میں مقتول شہید اسے احد کے ہی مفہوم میں نہ ہوگا، کیونکہ اندر میں صورت دیت مقتول کے قتل کا قتل ہے، تو جب بدلہ معاوضہ مقتول کے ورثہ ایک پنج لگے گا، تو اگر یا ایک پہلو سے اس کا مبدل باقی رہا۔ لہذا اس کی شہادت میں مثل واقع ہو جائے گا، مگر قصاص چونکہ اس کا بدلہ معاوضہ نہیں ہے بلکہ وہ مساوات کے طریقے پر، اس فعل کا بدلہ ہے، لہذا اس سے اثبات شہادت کا حکم متاثر نہیں ہوگا اور حضرت ابو بکرؓ کو جو قتل دیا گیا تھا تو اس کی دیوانہ گاہی از شہادت دیکھ کر دیر کے لیے زندہ رہنا تھا اور یہ از شہادت بھی جیسا کہ آئندہ ذکر ہوگا اثبات حکم شہادت سے ملے ہوئے۔

اور اگر کوئی مقتول ایسی جگہ پر پایا گیا جہاں قسامت اور دیت واجب الادا ہوتے ہوں تو جب بھی وہ شہید نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر پہلے قصاص واجب تھا، مگر بعد میں مصالحت ہو جانے کے باعث "دیت" سے اس کا خیال رہ گیا ہو، تو اس سے مقتول کی شہادت متاثر نہ ہوگی، اس لیے کہ اس صورت میں یہ ثابت نہیں ہوا کہ اس کے قتل سے مالی معاوضہ واجب ہوا ہے، اسی طرح اگر باپ اپنے بیٹے کو مار ڈالے، تو وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ یہاں بھی قتل کا اصل بدلہ قصاص تھا، مگر وہ بعد میں دیت سے تبدیل ہو گیا، یہاں اس کے وجوب کا فہم مقتول کا شہید ہونا ہے، (۳) اس کی شہادت میں "از شہادت" بھی نہ ہو یعنی اس زخم سے اس کی شہادت ہوسیدہ (مؤخر) نہ ہو۔ از شہاد کا یہ لفظ "ثوب اللف" (جوید کپڑے سے ماخوذ ہے، اس حکم کی بنیاد۔ چند روایات پر ہے کہ:

۱۔ اگر کوئی مقتول ملے مگر قاتل کا کوئی چہ نہ ہو تو اس کا اس کے تمام سزاوارانہ قسم لیا جاتی ہے کہ ہم اس کے قتل میں شامل ہیں دھیرے دھیرے غائب ہو جائے۔ پھر ان سب پر مقتول کی دیت واجب ہو جاتی ہے۔

”جب حضرت عمر فاروقؓ کو زخم لگا تو وہ اس کے بعد اپنے گھر لے جائے گئے جہاں وہ دو دن تک زندہ رہے۔ پھر ان کی وفات ہو گئی۔ تو شہید ہونے کے باوجود انہیں غسل دیا گیا! اسی طرح حضرت علیؓ کو بھی زخم گھٹنے کے بعد گھر لے جایا گیا اور پھر ان کی وفات ہوئی تو شہید ہونے کے باوجود انہیں غسل دیا گیا۔ جب کہ حضرت عثمانؓ اپنی نعل گاہ ہی میں شہید ہو گئے تھے، لہذا انہیں غسل نہیں دیا گیا۔ اور حضرت سعد بن معاذؓ سارشتات کی حالت میں زندہ رہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اپنے بھائی کو غسل دینے میں جلدی نہ کرو تا کہ فرشتے ہم سے پہلے ہی انہیں غسل نہ دے دیں، جیسے حضرت حنظلہؓ کو فرشتوں نے غسل دے دیا تھا!

نیز اس لیے بھی کہ شہدائے اہل ایمان اپنی ”شہادت گاہوں“ میں ہی شہید ہو گئے تھے اور وہ اس کے بعد زندہ نہیں رہے تھے، جی کہ مردی ہے کہ ایک رہائی کا پیلا لالہ کے ساتھ گھما گیا، مگر انہوں نے شہادت کے ثواب میں لگی واقع ہو جانے کے خوف سے اسے نہیں پایا۔ لہذا اگر کوئی شخص زخم گھٹنے کے بعد کچھ عرصہ زندہ رہے تو وہ ”شہدائے اہل“ کے ہم معنی شہید نہ ہوگا، کیونکہ جب کوئی زخمی ابھی زندہ ہو اور اسے وہاں سے منتقل کر دیا جائے تو اس سے اس کی کمزوری میں اضافہ ہوگا اور اس سے اسے ایسی تکالیف کا سامنا کرنا پڑے گا کہ اگر اس کو وہاں سے منتقل نہ کیا جاتا تو وہ اس کو محسوس نہ ہوتا۔ اور چونکہ اس کی موت تکلیفیں ہٹنے کے بعد واقع ہوتی ہے۔ لہذا زخم کے ساتھ ان تکلیفوں کو بھی اس کی موت میں محسوس کرنا پڑے گا۔ اور اگر منتقل کرنے وقت ہی اس کی شادی ہو جائے، تو اسے غسل دینا ساقط ہو جائیگا، لیکن اگر اس کو منتقل کرنے وقت زخم کے علاوہ کوئی اور تکلیف پہنچی ہو اور پھر اس کی موت واقع ہوئی ہو تو اس سے اس کا غسل ساقط نہ ہوگا، کیونکہ یہاں تک پہنچا اور غسل نہ ہو سکا۔“ شکیب سے غسل دینا ساقط نہیں ہوتا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اس کی شہادت صاف ظالم سے واقع نہیں ہوئی بلکہ اس کے ساتھ اسے ایک اور تکلیف یعنی شہادت گاہ سے منتقلی کی اذیت بھی پہنچی ہے، جب کہ اس کو زخم لگانا حرام ہے۔ قتل کرنا حرام ہے۔ لہذا وہ محض حرام عمل سے شہید نہیں ہوا۔ لہذا وہ شہدائے اہل کے ہم معنی نہیں ہوگا۔ پھر مرتد کہنے والا، اسے کہتے ہیں جیسے معتزلوں کی صف سے نکال لیا گیا ہو۔ اور وہ دنیا کے حالات میں آیا ہو یعنی دنیا کے احکام اس پر جاری ہوتے ہوں، یا اسے کوئی فائدہ اور نقص حاصل ہو ہو۔ تو جب یہ قبیحی بحث اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی۔ تو اب ہم کہتے ہیں کہ جو شخص میدان جنگ سے زندہ حالت میں اٹھا لیا گیا ہو۔ پھر وہ اپنے گھر میں یا لوگوں کے ہاتھوں میں مر جائے۔ تو وہ مرتد نہ ہوگا، اسی طرح اگر اس نے کچھ کھایا، پیا یا کچھ سنا یا خرید یا اس نے کوئی طویل یاات کی۔ یا اپنی جگہ سے اٹھ کر اسی جگہ پر اپنی جگہ سے اٹھ کر دوسری جگہ چلا گیا اور وہاں اسے ایک حمل دین یا نکلنا یا کچھ ہوش و حواس میں گذاری۔ تو وہ مرتد نہیں ہے۔ جب تک اس کا مایہ پوری صف سے مروی ہے کہ اگر وہ ایک حمل نکلنے کے وقت تک اس حالت میں زندہ رہا کہ وہ غلظت اس کی ذمہ قرض اٹھنا، ہو گئی بشرطیکہ وہ ہوش و حواس

میں جو تودہ بھی مرتضیٰ ہے لیکن اگر وہ اسی جگہ ہوش و حواس سے بیگانہ پڑا رہا تو وہ مرتضیٰ نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ ایک پورا دن زندہ رہا۔ تو وہ مرتضیٰ ہوگا اور اگر اس نے کچھ وصیت کی تو وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مرتضیٰ ہوگا۔ حبیب کہ امام محمدؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے بعض فقہاء کے مطابق دو دن ائمہ کے ملائین یہاں درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں یہ حکم اس وقت ہے جب وہ دنیا کے معاملے میں کوئی وصیت کرے جس سے بالاجماع ازخوات وامیب ہو جائے۔ کیونکہ دنیوی معاملات کے متعلق وصیت کرنا دنیوی معاملات اور اس کے احکام میں سے ہے، لہذا اس سے شہادت کے مقہوم میں کمی واقع ہو جاتی ہے، اور امام محمدؒ کا فتویٰ اس صورت کے متعلق ہے جب وہ آخرت کے مسائل سے کوئی وصیت کرے جس سے بالاجماع ازخوات لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ حضرت سعد بن الربیع کا وصیت کرنا جو مردی ہے کہ:

”عزوة احمد کے دن مہرب مسلماؤں کو زیادہ نقصان اٹانا پڑ رہا تھا اور جنگ پوری طرح پھیل چکی تھی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ سے پوچھا کہ کوئی شخص ہے جو یہ کہے کہ سعد بن ربیعؓ کا کیا حال ہے اس پر حضرت عبداللہ بن حیدر رضی اللہ عنہ نے انہیں دیکھا تو انہیں دُشمنوں میں پڑے پایا۔ تاہم ابھی ان میں کچھ زندگی باقی تھی۔ حضرتؓ براۓ لئے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کہے حکم دیا ہے کہ میں جا کر دیکھوں کہ آیا تم مقتولوں میں ہو یا زندہ لوگوں میں، تو انہوں نے فرمایا کہ میں مقتولوں میں سے ہوں۔ میری جانب سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو میرا سلام پہنچا دیجیے اور کہیے کہ سعد بن ربیعؓ کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ آپ کو وہ بہترین بدلہ عطا فرمائے جو کسی بھی نبی کو اس کی امت کی جانب سے دیا جاسکتا ہے۔ اور میری تو عمر بھی میرا سلام پہنچا دینا اور کہہ دینا کہ سعد بن ربیعؓ کہتا ہے کہ اگر تمہارے ہوتے ہوتے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی گزند پہنچ گیا، تو قیامت کے دن تمہارا کوئی غنہ موتا نہ ہوگا۔ حضرت عبداللہؓ کہتے ہیں کہ وہ اسی وقت وفات پا گئے، تو آپؐ نے انہیں بھی غسل دیا اور ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔“

اور اگر زیادات میں ہے کہ اگر کسی نے سعد بن معاذؓ جیسی وصیت کی۔ تو وہ ازخوات لا ہوگا۔ اور فلان اور کرنا بھی ازخوات ہے کیونکہ یہ بھی دنیوی مسائل میں سے ہے، اور اگر وہ صفوں کے درمیان اپنی ٹانگ سے گھسیٹ رہا ہو مگر اسے گھوڑے پر بندھا دلیں۔ تو وہ ازخوات نہیں۔ اس لیے کہ اس نے دنیوی زندگی کی کوئی راست حاصل نہیں۔ اختلاف اس صورت کے۔ جب وہ اپنے خیمے یا اپنے گھوڑے میں جا کر مار پڑا رہا۔ اس لیے کہ اس نے وہاں سب کو گواہ حاصل کر لیا ہے، لہذا وہ مرتضیٰ ہوگا۔ پھر یہ مرتضیٰ اگر احکام دنیوی کے لحاظ سے شہید نہیں، مگر ثواب آخرت کے اعتبار سے شہید ہی ہے، حتیٰ کہ اسے شہدا جیسا ثواب ملے گا، جیسے جلا غرق ہوئے والا، جل مرے والا، ہیٹ کی مرض میں انتقال کر لے والا اور حالت سفر میں وفات پا جانے والے شخص کا یہی حکم ہے، کہ سب لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ان کے حق میں شہادت کی بناء پر شہید ہی ہیں کہ آپؐ نے ان کو شہید قرار دیا ہے، گر ان کی یہ شہادت دنیوی احکام میں غلا بہتوں میں

ہوتی ⑤ ایک شرط یہ ہے کہ مقتول مسلمان ہو اور اگر وہ کافر ہو، مثلاً گھنی مسی، جو مسلمانوں کے ہمراہ  
 لڑنے کے لیے نکلا ہو، اور وہ مارا جائے تو اسے غسل دیا جائے گا، اس لیے کہ غسل دینا مسلمان مقتول  
 کے ادب و احترام کی بنا پر ہے۔ اور کافر کسی تعلیم و تکریم کا مستحق نہیں، ⑥ مقتول احکام کا تکلف ہو امام  
 ابو حنیفہ کے نزدیک شہادت کے صحیح ہونے کی یہ بھی ایک شرط ہے لہذا بیچ، دروازہ ان کے نزدیک شہید نہ  
 ہوگا، جب کہ امام ابو یوسف و محمد کے ہاں چکر یہ شرط نہیں ہے۔ لہذا ان کے ہاں مقتول ہونے کی صورت  
 میں بچہ اور بڑا بھی شہید ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اسے غلط قتل کیا گیا ہے اور اس کے قتل سے  
 مالی معاوضہ بھی لازم نہیں ہوتا، لہذا عاقل بالغ شخص کی طرح وہ بھی شہید ہوگا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ  
 ناحق قتل کر دیئے جانے سے ایک گناہ کا رخص کے گناہوں کی تطہیر ہو جاتی ہے تو جو شخص پہلے ہی معصوم  
 ہے اس کی تو بہرہ ریز اس سے تطہیر ہو جائے گی، جب کہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ شہداء سے غسل کا منع  
 ہونا ان کی خصوصیت و تکریم کی بنا پر ایک حدیث و نص سے ثابت ہے، لہذا یہ حکم ایسے افراد کے لیے  
 ثابت نہ ہوگا، جو تعلیم و تکریم میں ان کے ہم درجہ نہیں، اور غسل کا ساقط ہونا ان کی گناہوں کی  
 طہارت پر مبنی نہیں ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ تمام انبیاء علیہم السلام کو غسل دیا گیا اور ہمارے رسول  
 سید البشر صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی غسل دیا گیا، حالانکہ انبیاء علیہم السلام تمام مخلوق میں سب سے زیادہ  
 پاک و صاف ہوتے ہیں، لہذا اس وصف کو شہداء کی طہارت نفس کے ساتھ شرط کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔  
 علاوہ انہیں اس لیے بھی کہنے کا کوئی گناہ ہی نہیں ہوتا جسے قتل (شہادت) پاک کرے۔ بنا ہی اس کے  
 حق میں قتل اور خود کشی دونوں ہی یکساں خطیت رکھتے ہیں۔

⑤ شہید کا جنازہ سے پاک ہونا، امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے مگر حنفیوں کے نزدیک شرط  
 نہیں چنانچہ اگر کوئی شخص قتل ہو جائے تو امام صاحب کے نزدیک وہ شہید ہوگا، مگر صاحبین کے  
 نزدیک شہید ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شہادت کے طریقے  
 سے اس کا قتل ہونا اس کے غسل جنابت کے قائم مقام ہے، جیسے ذبح کا قتل تمام رگوں کی جگہ  
 کا ذریعہ بن جاتا ہے لہذا اس سے حالت جنابت میں منعم ہو جائیگی جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اس سے  
 اس کی حالت حدت منعم ہو جاتی ہے، امام ابو حنیفہ کی دلیل ایک روایت ہے کہ  
 حضرت حفصہ فرمادے کہ میرا صاحب جنابت میں شہید ہونے اور قتل ہونے میں نہیں غسل دیا  
 مگر کوئی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے اس ساتھی کو زندہ رہنے کا غسل دیا ہے،  
 خدا اس کے گھر والوں سے پوچھ کر کیا اجازت ہے؟ تو جب ان کی بیوی سے پوچھا گیا، تو انہوں نے  
 فرمایا کہ وہ حالت جنابت میں غسل کے لیے گھر سے نکلے تھے، لہذا انہوں نے جنگ کی آواز  
 شن کر دھا دھ چلے گئے، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسی بنا پر قتل ہونے  
 انہیں غسل دیا ہے۔

تو حضرت نے اس حدیث میں اشارہ کیا ہے کہ غسل دینے کی وجہ جنابت ہے، اور اس کی حکمت  
 یہ ہے کہ شہادت موت کی ناپاکی کو جسم میں داخل ہونے سے روکتی ہے، مگر پہلے سے موجود ناپاکی کو ختم نہیں

کرتی، جیسے ذبح کا یہ حکم ہے کہ ذبح سے جو جانور پہلے حلال ہو، اس کے جسم میں موت کی پلیدی داخل نہیں ہوتی، لیکن اگر کوئی جانور پہلے ہی سے حرام ہو، تو وہ ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دخول نجاست سے مانع ہونے کا حکم خلاف قیاس ہے، البتہ یہ شہادت حالت حدیث (پلیدی) کو ختم کرنے کا باعث نہ ہوگی، کیونکہ نجاست کو جسم میں داخل ہونے سے روکنا اس کو ختم کرنے کی نسبت اولیٰ درجہ ہے۔ یہی حدیث (ناپاکی حالت) ، تو وہ بڑی ناپاکی نہ ہونے کے باعث از خود بوجہ ضرورت ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ موت بذات خود حدیث سے خالی نہیں ہوتی، کیونکہ عام طور پر موت سے قبل انسانی عقل موقوف ہو جاتی ہے، لہذا اس سے لامحالہ حدیث واقع ہو جاتا ہے، جبکہ شہادت موت کی ناپاکی کو جسم میں داخل ہونے سے روک دیتی ہے، تو اگر شہادت سے حدیث دھجھوٹی ناپاکی بھی ختم نہ ہو، تو اس سے اعضائے دھن کو دھونے اور پاک کرنے کی ضرورت پیش آئے گی، تو اس سے شہادت کے نجاست کو روکنے کا اثر ظاہر نہ ہوگا، لہذا ہم نے اسی ضرورت کے تحت شہادت سے اس حدیث کو مرفوع خیال کیا ہے، جبکہ جنابت میں ایسی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ وہ اکثر نہیں پائی جاتی کہ اس کا وجہ شہادت کو ختم کرنے کا سبب قرار دیا جائے، بلکہ اس کا وقوع چونکہ شاذ ہی ہوتا ہے، لہذا شہادت سے اس کا اثر ختم نہ ہوگا، اور اگر اعضا دھوا و دھات پر لگی والی خونیں شہید ہو جائیں، تو اگر تو ان کی شہادت خون بند ہو جائے اور پاک ہونے کے بعد مگر غسل سے پہلے، وقوع میں آتی ہو، تو ان کا اور جہنمی دونوں کا حکم ادا ان میں اختلافی بحث یکساں ہے، اور اگر ان کی شہادت خون بند ہونے سے قبل پیش آتی ہو، تو ابام ابوہریرہؓ کے ان کے متعلق دو روایات ہیں، ایک روایت کہ طابق ان کا حکم جنبی کی طرح ہوگا، کیونکہ غسل کی شرط معنی حیض و نفاس پاسے گئے ہیں، اور دوسری روایت کی دوسرے انہیں غسل نہ دیا جائے، اس لیے کہ جب ان پر غسل خون بند نہ ہونے کے باعث "موت" سے قبل بھی ضروری تھا، تو وہ موت کے بعد بھی واجب نہ ہوگا۔ رہا وہ غسل جو موت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، تو چونکہ وہ شہید ہیں، لہذا وہ شہادت کی بنا پر ختم ہو جائے گا۔ اور صحت شہادت کے لیے مرد ہونا بلا حرج شرط نہیں ہے، اس لیے کہ حدیث میں بھی شرعی احکام کی مخاطب ہیں اور وہ بھی روز قیامت کو اپنے ظہور سے جھگڑا کریں گی، لہذا ان میں بھی شہادت کا اثر ثابت ہوگا، تاکہ مردوں کی طرح یہ اشران کے لئے بھی ایک اہم شہادت ثابت ہو، واللہ اعلم۔

جب شہادت شہادت کا پھل مل گیا، تو ہم کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص عربی کا فردوں سے جنگ کرتے ہوئے میدان جنگ میں کسی اور جگہ مارا گیا، یا اپنی جان یا مال یا اپنے گھر والوں یا کسی مسلمان یا کسی ذمی کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہو گیا، تو وہ شہید ہوگا، خواہ اسے خیمہ داروں کے ساتھ مارا گیا ہو، یا بغیر خیمہ دار کے۔ اس لیے کہ اس میں شہادت کی تمام شرائط موجود ہیں، لہذا وہ شہدائے احد کے حکم میں ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی جسم کی گتھن کی دادرست کے دوران میں مارا گیا، تو وہ بھی شہید ہوگا، کیونکہ اسے قتل کیا گیا ہے، اور اس قتل سے مالی معاوضہ بھی واجب نہیں ہوتا، یہاں تک کہ جس اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے کہ من قتل دون ماله فہو شہید۔ جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے مارا گیا وہ شہید ہے۔



اور قتل بھی چونکہ مال کی حفاظت کے وہاں میں ہوا ہے، لہذا وہ شہید ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص باغیوں کے خلاف جنگ کر رہا ہو تو وہ مارا جائے تو وہ بھی شہید ہوگا، جیسا کہ امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق اسے قتل دینا ضروری ہوگا، اس لیے کہ باغی پر قصاص واجب ہوتا ہے، لہذا وہ ایسا مقتول ہے جس کے قتل کا معاوضہ یعنی قصاص واجب ہے، جس سے ان کے نزدیک شہادت ثابت نہیں ہوتی، جیسا کہ پیچھے گزرا۔ ہمارا استدلال حضرت عثمانؓ کے متعلق ایک روایت سے ہے کہ:

”جب غزوہ صفین میں حضرت علیؓ کے جھنڈے تلے ان کو شہید کر دیا گیا، تو انہوں نے کہا مجھے غسل دینا۔ اور نہ ہی میرے یہ کپڑے اتارنا، کیونکہ میں مسلمان قیامت میں امیر مائدہ سے انتقام لوں گا“

اور وہ باغیوں کے مقتول شہید ہونے سے ایسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا کہ:

تقتلک الفئة الباغیہ۔

تمہیں ایک گروہ قتل کرے گا۔

اور مروی ہے کہ جب جنگ جمل جمل کے دن حضرت زید بن عمروؓ شہید ہو گئے۔ تو انہوں نے فرمایا:

مجھے غسل دینا اور میرے جسم سے میرے یہ کپڑے اتارنا، اس لئے کہ میں جھگڑا کرنے والا شخص ہوں، قیامت کے دن اپنے قاتل سے جھگڑوں گا۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے ساتھی شہیدوں کو غسل نہیں دیتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ لوگ معنوی طور پر شہداء امہد ہی کے حکم میں ہیں، کیونکہ انہیں ظلاً قتل کیا گیا ہے۔ اور ان کے قتل کے بدلے میں مالی معاوضہ بھی دیا گیا ہے، لہذا انہیں جھگڑنے کا حق نہیں ہوتا، کیونکہ باغی پر قصاص کا وجوب درست نہیں، اور اس کے مصداق کرام کا اجماع ہے کہ ”برہہ غلنی جو قرآن مجید کی تائید کے لیے آیا جاتے، وہ بالکل ہوگا“ اور مقتول اگر باغی نہ ہو، تو اگر اس کا قصاص واجب ہوتا ہے، لیکن یہ تو اٹا اس نکتہ کے شہید ہونے کی دلیل ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لہذا اس سے شہادت میں کوئی کمی واقع نہ ہوگی، بلکہ وجوب دیت کے۔ اور اگر کوئی شخص کسی میدان جنگ میں مردہ پایا جائے، تو اگر اس کے جسم پر قتل کا کوئی اثر نہ ہو، یعنی کوئی زخم، یا گھلا گھونٹنے یا ضرب یا خون نکلنے وغیرہ کا نشان نہ ہو تو وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ مقتول اور خودکشی کرنے والے شخص میں فرق قتل کے کسی نشان کے ہونے یا نہ ہونے کے کیا جاتا ہے، تو اگر اس کے جسم پر کوئی ایسا نشان موجود نہیں ہے، تو لہذا ہر اس عمل کو دشمن کی جانب منسوب نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ہر گناہ کے وجہ بدوں اور نیکوں کے مابین جنگ کا آغاز ہوا، تو اس کا دل شدت خوف سے بند ہو گیا ہو، اور بدوں کے ساتھ اثر یہ معاملہ پیش آتا ہے، لیکن اگر اس کے جسم پر قتل کا کوئی نشان ہو، تو تب وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ لہذا ہر اس کی سوجھ کا سبب دشمن کا حملہ ہی ہے۔ جیسا کہ اصول یہ ہے کہ جب کوئی واقعہ کسی سبب کے بعد پیش آئے تو اسے اسی سبب کی جانب منسوب کیا جاتا ہے، اور اگر اس کے جسم کے کسی عضو سے خون نکل رہا ہو، تو اگر وہ عضو ایسا ہو جس سے اندرونی چوٹ کے بغیر بھی خون نکل سکتا ہو، جیسے شکم، ناک یا عضو تناسل یا ڈبرہ وغیرہ، تو ایسی صورت میں وہ شہید ہوگا، اس لئے کہ کبھی انسان کی نیکسیر چوٹ جاتی ہے اور کبھی کھار نہادہ کھجور ہٹ کے باعث پیشاب کے راستے سے خون خارج ہونا شروع ہو جاتا ہے

اور بعض اوقات کسی اندرونی چوٹ کے بغیر مرنے سے خون نکل آتا ہے، تو چونکہ یہاں غسل کے ساقط ہونے میں شک پیدا ہو گیا ہے، لہذا محض شک کی بنا پر غسل ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر خون اس کے کان یا آنکھ کے نکل رہا ہو، تو تب وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ عام طور پر ان مقامات سے اس وقت تک خون خارج نہیں ہوا کرتا جب تک کسی اندرونی جھٹے میں کوئی چوٹ نہ لگے، تو بظاہر یہی نظر آتا ہے، کہ اس کے سر پر چوٹ لگی ہے، جس کی بنا پر اس کے کان اور آنکھ سے خون بہہ نکلا ہے۔ اور اگر خون اس کے منہ سے بہہ رہا ہو، تو اگر وہ خون اس کے سر کی جانب سے نیچے آ رہا ہو، تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لیے کہ خون سر سے اترتا ہے، تو اس کا نزول منہ کی یا ناک کی طرف سے یکساں طور پر ہوتا ہے، اور اگر یہ خون اس کے پیٹ سے اوپر نکلا رہا ہو، تو تب وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ پیٹ سے اس وقت تک خون خارج نہیں ہوتا۔ جب تک اس کے پیٹ میں کوئی چوٹ نہ لگی ہو، اور ان دونوں میں قیہر خون کا رنگ دیکھ کر ہو جاتی ہے، واللہ اعلم۔ اور اگر وہ شخص مسلمانوں کی لشکر گاہ میں مردہ پایا جائے، تو اگر وہ ان دشمن سے مقابلہ ہوا ہو، تو وہ شہید ہوگا۔ اور اس صورت میں نہ تو اسے اور نہ دیت۔ اس لیے کہ وہ بظاہر دشمن کے ہاتھوں قتل ہوا ہے۔ اور وہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کہ میدان جنگ میں کوئی مقتول پایا جائے، تو تب یہی حکم ہوتا ہے، اور اگر دشمن سے جنگ پیش نہ آئی ہو، تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لیے کہ بظاہر وہ دشمن کے ہاتھوں قتل نہیں ہوا، اسی لیے اس میں قیہر بھی ہے اور دیت بھی۔ اور اگر دشمن کی سواریاں اسے روند جائیں، جبکہ دشمن بھی اس پر سوار ہوں، یا اس کو ہانک کر لے جا رہے ہوں، یا اس کے کھینچ رہے ہوں، اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے، یا دشمن اپنے کسی جانور کو ہانک کر بھاگ دے، یا اس کے پیلوں میں کڑی وغیرہ چھو دے جس سے وہ اس کے اوپر سے گر کر ہلاک ہو جائے، یا دشمن نے اس پر ناگ برساتی ہو جس سے وہ جل جائے، یا مسلمان کسی بحری جہاز میں ہوں، یا دشمن ان پر ناگ برساتے جس سے وہ جل جائیں، یا یہ ناگ اس جہاز سے دوسرے بحری جہاز تک پہنچ جائے، جس میں مسلمان ہوں، اور وہ اس میں جل جائیں، یا دشمن ان پر پانی برسا دے، جس سے وہ غرق ہو جائیں، یا انہیں خندق میں گرا دیں، یا انہیں شہر تباہ کر کے نذر مار کر یا دھکا دے کر پتھر سے گرا دیں، جس سے ان کی موت واقع ہو جائے، یا ان پر وہ کسی دیوار کو گرا دیں، تو ان تمام صورتوں میں یہ سب لوگ شہید ہوں گے، اس لیے کہ ان کی موت دشمن کی طرف منسوب کسی عمل سے واقع ہوئی ہے، لہذا ان سب کو شہادت کا حکم شامل ہوگا، اور اگر مسلمان کی سواری دشمن کی سواری سے بدک کر جاگ جائے، یا ان کی جمعیت دیکھ کر ان کی جانب سے بدکائے بغیر بھاگ جائے، اور وہ اس جانور سے گر کر مر جائے، یا مسلمانوں کو شکست ہو جائے، اور وہ خود کو خندقوں میں گرا دیں، یا وہ شہر تباہ سے چھلانگ لگا دیں، یا آنکھ وہ مر جائیں، تو وہ شہید نہ ہوں گے، اس لیے کہ ان کی موت دشمن کی طرف منسوب کسی فعل سے واقع نہیں ہوئی۔ اس طرح اگر اس نے دشمن پر حملہ کیا اور وہ اپنے گھوڑے سے گر پڑا، یا مسلمان دیوار پر قلعہ لگا رہے ہوں، کہ دیوار ان پر گر پڑے تو وہ امام غزالی کے نزدیک شہید نہ ہوں گے، جبکہ امام ابو یوسف کو اس رائے سے

اختلاف ہے۔ الزیادات میں اسام محمدؐ نے اپنے ان مسائل کا یہ اصول بیان کیا ہے کہ اگر تو وہ کسی ایسے عمل سے قتل ہوا ہو جو عمل دشمن کی جانب منسوب ہو تو وہ شہید ہوگا۔ ورنہ نہیں مگر اسام ابو یوسفؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ اگر تو وہ جنگی عمل کی بنا پر قتل ہوا ہو تو وہ شہید ہوگا۔ ورنہ نہیں، خواہ وہ عمل دشمن کی جانب منسوب ہو یا نہ ہو۔ جب کہ مسلح ہی زیادہ کے ہاں اصول یہ ہے کہ اگر تو وہ دشمن کے کسی ایسے عمل سے مقتول ہوا ہو کہ اگر ویسے ہی عمل سے کوئی شخص مسلمانوں کے درمیان دارالسلام میں مقتول ہوتا تو اس سے یا تو قصاص واجب ہوتا یا کفارہ، تو وہ شہید ہوگا، اور اگر وہ کسی دشمن کی جانب سے پیدا کر دہ کسی سبب سے ہلاک ہوا ہو تو وہ شہید نہ ہوگا، اس قسم کے مسائل کی تفصیل الزیادات میں موجود ہے۔

## فصل در بیست و یکم دنیا میں شہادت کا حکم

دنیوی احکام و مسائل میں شہید عام مردہ افراد ہی کی طرح ہوتا ہے، البتہ دونوں کے مابین فتنہ دو باتوں میں فرق ہے: (۱) اکثر علماء کے ہاں اسے غسل نہیں دیا جاتا تاہم حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اسے غسل دیا جائے۔ اس لیے کہ غسل دینا اولاد آدم کی حکمرانی کی بنا پر ہے اور شہنا گوئی دوسرے شخص تعظیم و تکریم کا مستحق ہو سکتا ہے شہید بھی انتہائی، بلکہ اس سے زیادہ ادب و احترام کا مستحق ہے۔ لہذا اس کو غسل دینا اور یہی زیادہ ضروری ہوگا، جیسا کہ مرثیہ کو غسل دیا جاتا ہے، اور جو شخص کسی حق میں مارا جائے، اسے بھی غسل دیا جاتا ہے۔ تو اسی طرح شہید کا بھی یہی حکم ہوگا، علاوہ انہی اس نے بھی کہ غسل کا وجوب تو جسم کی طہارت کے لیے ہے۔ اسی بنا پر غسل کے بعد ہی اس پر نماز جنازہ ادا کرنا درست ہوتا ہے۔ اس سے قبل نہیں اور چونکہ شہید پر بھی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے۔ لہذا اس کی طہارت کے لیے بھی غسل دینا ضروری ہوگا۔ اور شہداء سے احد کو زندہ افراد کی آسانی کے لیے غسل نہیں دیا گیا کیونکہ ان میں سے بہت سے لوگ زخمی تھے، جیسا کہ معلوم ہے کہ وہ دن مسلمانوں کیلئے سخت آزمائش اور ابتلا کا دن تھا۔ لہذا وہ ان کو غسل دینے کی طاقت نہ رکھتے تھے۔ ہمارا استدلال بھی اگر مصلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے شہداء سے ہر کے بارے میں فرمایا:

ترکلوہم بکلوہم و ما انہم فانہم  
یعنی نہ بیکم القیامۃ وادوا جہنم علی  
و ما الملوک و ان الذم و ما الفرج و ما الفرج و ما الفرج  
انہیں ان کے زخموں اور خون کے ساتھ  
انہی کے پیروں میں پیسٹ دو۔ اس لیے  
کہ جب وہ قیامت کے دن انہیں گئے تو  
ان کی گردن کی رنگوں سے خون بہہ رہا ہوگا۔  
اس خون کی رنگت تو خون سیسی مگر بدبو بخوری  
کی ہی ہوگی۔

دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

”انہیں آج کے کپڑوں میں لپیٹ دیا اور انہیں غسل زدہ۔ اس لیے کہ جو کوئی بھی اللہ کے راستے میں زخمی ہوتا ہے، تو وہ قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ اس کی رگ گردن سے خون بہہ رہا ہوگا جس کا رنگ خون جیسا کہ خورشید گسٹوری جیسی ہوگی“:

اور یہ روایت مشہور (المعجم) ہے تو ثابت ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل دینے کا حکم نہیں دیا اور پھر اس کی وجہ بیان فرمادی کہ وہ قیامت کے روز اس حالت میں اٹھیں گے کہ ان کی رگ ہائے گردن سے خون بہہ رہا ہوگا، لہذا غسل دے کہ ان کے خون کو صاف دیکھا جائے، کیونکہ وہ ان کے لیے قیامت کے گواہی کی طور پر عیش ہوگا اس سے واضح ہوا کہ شہید کو غسل دینا اس کی تعظیم و تکریم کی بنا پر ہے کیونکہ شہادت ان کے جسم میں موت کی ناپاکی داخل نہیں ہونے دیتی، جیسے کہ شہدائے اہل بیت کے ساتھ ہی عمل اپنایا گیا اور وہ جو حضرت حسن بصریؒ نے غسل دینے کا مشکل ہونا بیان کیا ہے، وہ درست نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ انہیں انہی کے خون آلود کپڑوں میں لپیٹ دیا کہ آپؐ نے اس کا مقصد بھی بیان کر دیا: علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ جب صحابہ کرام کے زخم جیسے کھوئے اور انہیں دفن کرنے سے مانع نہیں ہونے تو وہ انہیں غسل دینے سے کیسے مانع ہو سکتے تھے۔ حالانکہ غسل دینا گڑھا کھوئے اور دفن کرنے کی نسبت زیادہ آسان ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ اگر غسل دینا مشکل ہونے کی بنا پر ہوتا تو حکم دیا جاتا، کہ انہیں نیم کرا دیں یا جیسے کہ ہمارے زمانے میں بھی اگر میت کو غسل دینا پانی کی عدم دستیابی کے باعث مشکل ہو تو اس صورت میں اسے نیم کرا دیا جاتا ہے۔ اور اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ جس طرح شہدائے احد کو غسل نہیں دیا گیا تھا، اسی طرح شہدائے بدر، شہدائے خندق اور شہدائے خیبر کو بھی غسل نہیں دیا گیا اور وہ جو انہوں نے غسل کے مشکل ہونے کا ذکر کیا ہے، تو یہ واقعہ کسی ایک دن کا نہیں تھا، اسی لیے حضرت عثمانؓ، حضرت عمارؓ وغیرہ کو بھی غسل نہیں دیا گیا تھا مگر وقت مسلمانوں کو پوری حالت حاصل تھی، جو اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عمارؓ شہدائے احد کو غسل دینے پر مجبور نہیں کئے تھے جو حضرت حسن بصریؒ کہتے ہیں: ⑤ دوسرا فرق ہے کہ اسے اسی کے کپڑوں میں لپیٹ دیا جاتا ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لنقلوہم بما ملکم انہیں ان کے خون آلود کپڑوں میں لپیٹ

۵۔

اور اسی روایت میں ”انہیں کے کپڑوں میں دفن کئے جانے کی صراحت ہے۔ اور ہم اور حضرت عمارؓ اور زید بن صوحانؓ کی روایات نقل کر آئے ہیں کہ ان دونوں حضرات نے خود میت کی قمیص کے کپڑے ڈال مارے، البتہ ان کے جسم سے چھلکے کے آلود ہتھیار، پوتھیں، زانہ، کپڑے، موزے، کمرے، بانڈھا جائے والا ہتھکڑا، اور زین وغیرہ نامودی جاتے، جب کہ نام شافعی کے نزدیک اس سے کوئی شی نہ اٹارتی جاتے، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

زملاوہم بنیاءہم۔ انہیں انہیں کے کپڑوں میں لمبیت دو۔

ہمارا استدلال حضرت علی کی ایک روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا،

”ان سے حمام، موزے اور ٹوپی اتار لی جائے۔“

نیز اس لیے بھی اس کے ہاتھ پر نقطہ وہی کپڑے چھوڑے جاتے ہیں، جو کفن کا کام دیتے ہیں اور کفن وہ ہوتا ہے جو اس کے سر کو چھپائے۔ اور ریشیلا یا تو زرب و زینت کے لیے پہنی جاتی ہیں یا سروی وہ کونے کے لیے، یا اسلم پہننے کے لیے، اور ان میں سے کسی ایک شے کی بھی میت کو ضرورت نہیں ہوتی لہذا اس کے لیے یہ اشیاء کفن نہیں ہو سکتیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک زلوہم ثیابہم میں ثیاب (کپڑوں) سے مراد وہ کپڑے ہیں، جن سے کفن دیا جاتا ہے اور جو سر چھپانے کے لیے پہنے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کر یا بل جاہلیت کی عادت تھی، اس لیے کہ وہ اپنے سوزھاؤں کو ان کے تمام اسلم سمیت دفن کرتے تھے، اور یہیں ان کی مشابہت اختیار کرنے سے روک دیا گیا ہے، پھر لوگ اپنے خدیووں کے کفن میں جو چاہیں پہنتے ہیں اور جو چاہیں اتار لیں، اس لیے کہ حضرت حمزہؓ کے متعلق مروی ہے کہ:

ان کے اوپر ایک ہی دھانوی دار چادر تھی، جس سے اگر سر کو چھپایا جاتا تو ان کے پاؤں پر بند ہو جاتے، اور اگر پاؤں کو چھپایا جاتا، تو سر کھل جاتا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ان کا سر چھپا دیا جائے، اور ان کے پاؤں کو ازخنگنا سے دھانپ دیا جائے اور ان کے کفن میں اضافہ ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ رافضیوں نے کہا ہے کہ ان کے کفن کے بارے میں سخت کی گئی ہو، لہذا لوگوں کو اس کا حق حاصل ہوگا۔ اور اس کے جسم سے کپڑوں میں کمی درشا کے حق میں نقصان ہو جائے کی بنا پر کی جاتی ہے، اس لیے کہ میں ممکن ہے کہ اس کے جسم پر جو لباس وغیرہ ہے اسے اگر اس کے جسم پر بڑی بڑی مٹھ دیا گیا، تو اس سے اس کے کھڑا کو نقصان پہنچ جائے گا۔ علاوہ باقی مسائل میں شہداء عام مردوں ہی کے حکم میں ہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح انہیں غسل نہیں دیا جاتا، اسی طرح ان پر نماز بھی نہیں پڑھی جاتی، ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی ایک روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء کے امد میں سے کسی پر بھی نماز جنازہ نہیں پڑھی۔“

نیز اس لیے بھی کہ نماز میت کے حق میں شہادت اور دعا کا حکم رکھتی ہے اور شہید کو اپنی شہادت کی بنا پر پہلے ہی گناہوں سے پاک ہوتا ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

”تمواری تمام گناہوں کو صاف کر دے گا کہ وہ زندہ رہے۔“

لہذا انہیں اس کی ضرورت نہیں، جیسے کہ وہ غسل سے مستثنیٰ ہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے شہداء کی وجہ بیان کرتے ہوئے انہیں زندہ قرار دیا ہے، اور نماز تو مردہ لوگوں پر پڑھی جاتی ہے، زندہ لوگوں پر نہیں۔ ہمارا استدلال ایک روایت سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء کے لیے

نماز جنازہ پڑھی تھی حتیٰ کہ مروی ہے کہ حضرت حمزہؓ پر ستر مرتبہ نماز جنازہ پڑھی گئی جس کی بعض علماء نے یہ تفسیر کی ہے کہ ایک ایک شخص نے پندرہ عظیمہ نماز پڑھی مگر یہی تھی۔ تو حضرت حمزہؓ پر ہر ایک کے ساتھ نماز پڑھی گئی۔ تو اس طرح ان پر ستر مرتبہ نماز ادا ہوئی۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ روایت کے مطابق ان پر واقع ستر بار نماز پڑھی گئی ہو۔ اور یہ عظیم قسط ان کے ساتھ مخصوص تھی۔ اور وہ حضرت جابرؓ کی روایت مروی ہے۔ وہ درست نہیں، ایک قول کے مطابق چونکہ وہ اس دن بہت مشغول تھے، اس لیے کہ ان کے والد، بھائی اور ماموں شہید ہو گئے تھے۔ تو وہ عینہ منورہ واپس آ گئے تھے تاکہ وہ یہ سوچیں کہ کفہ پر دوبارہ حملہ کیسے کیا جائے۔ لہذا وہ اس وقت موجود نہ تھے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز ادا فرمائی، اس لیے انہوں نے مذکورہ روایت بیان کی ہے اور جو حضرات اس موقع پر موجود تھے۔ انہوں نے یہی روایت نقل کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نماز ادا فرمائی تھی۔ پھر حضرت جابرؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ اعلانی سا کہ شہداء کو ان کی شہادت گاہوں میں دفن کر دیا جائے، تو وہ لوٹ آ گئے، اس وقت انہیں وہاں دفن کر دیا گیا۔ علاوہ انہیں اس لیے نبی کی رحمت پر نماز اظہار عظیم کے لیے پڑھی جاتی ہے، اسی لیے کفار کے بھائے صرف سلطان نماز کے لیے مخصوص ہیں اور شہید تو اس اعزاز کے زیادہ مستحق ہیں۔ اور وہ جو انہوں نے کہا کہ وہ پاک ہیں، لہذا وہ اسے مستغنی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ بندہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، وہ اسے مستغنی نہیں ہوتا چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر بھی صحابہؓ نے نماز پڑھی حالانکہ بلا شہادت کچھ اور وجہ خیر سے کہیں بلند تھا۔ اور انہیں جو زندہ کہا گیا ہے۔ وہ اخروی احکام کے لحاظ سے ہے اسی لیے فرمایا:

بَقِيَ أَكْبَرُكُمْ حَتَّى تَقْبَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

لیکن دنیوی احکام میں خیریت کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس کا مال وراثت میں تقسیم ہو جائے گا۔ اس کی دنیوی عورت کے بعد نکاح کر سکتی ہے۔ اور نماز جنازہ کا وجوب ایک دنیوی حکم ہے لہذا اس بارے میں وہ میت کے حکم میں ہو گا۔

وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالنَّصَاحَاتِ وَالْيَهُ الْعَرَبِ وَالْعَالَمِ

پہلی جلد تمام ہوئی دوسری جلد جو اس کے ساتھ متصل ہے، کتاب الزکوٰۃ سے شروع ہوگی۔

# کتاب الزکوٰۃ

بنیادی طور پر اس کتاب کا موضوع دو چیزیں ہیں۔

- ۱۔ انواع زکوٰۃ کا بیان۔
- ب۔ ہر نوع کے حکم کی تفصیل۔

**انواع زکوٰۃ** | ابتداً زکوٰۃ کی دو قسمیں ہیں۔

- ۱۔ فرض۔ یہ مال کی زکوٰۃ ہے۔
- ۲۔ واجب۔ نفس ذات اور شخص کی زکوٰۃ۔ اسے صدقہ فطر بھی کہتے ہیں۔
- پھر مال کے لحاظ سے زکوٰۃ کی دو قسمیں ہیں۔
- ۱۔ سونے، چاندی، اموال تجارت اور چرنے پھرنے والے مملوکہ مویشیوں کی زکوٰۃ۔
- ۲۔ زرعی پیداوار یعنی فصلوں اور پھلوں کی زکوٰۃ۔ جو کہ عشر (۱۰٪) یا نصف عشر (۵٪) ہے۔

**مال کی زکوٰۃ** | کا بیان چند مباحث پر مشتمل ہے۔

- |                  |   |
|------------------|---|
| (۱) فرضیت زکوٰۃ۔ | (۲) کیفیت فرضیت۔  |
| (۳) سبب فرضیت۔   | (۴) وہ کیا سبب ہے جس سے زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتی ہے؟ |
| (۵) شرائط رکن۔   | اب ان مباحث کو الگ الگ فصلوں میں ذکر کیا جاتا ہے۔               |

## فصل

### فرضیت زکوٰۃ

زکوٰۃ کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع امت اور عقل

سے ثابت ہے۔ ان مصادر کا مختصر ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ کتاب اللہ قرآن مجید کی متعدد آیات میں مالک و خالق حقیقی نے زکاۃ دینے کا حکم دیا اور فرمانبرداری کرنے والوں کو بشارت اور نافرمانی کرنے والوں کو شدید عذاب

کی وعید سنائی۔

۲۔ وَأَتُوا الزَّكَاةَ

اور زکوٰۃ ادا کرو۔

۳۔ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا۔

(اے پیغمبر) آپ ان کے اموال سے زکوٰۃ لے لیجئے۔ جس کے ذریعے سے آپ ان کو پاک صاف کریں گے۔

۴۔ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْزُومِ۔

”اور جن کے مال میں صدقہ مقرر ہے مانگنے والے اور (عسرت کے سبب) نہ مانگنے والے کے لیے۔“

اس آیت میں صدقہ مقرر سے مراد زکوٰۃ ہے۔

۵۔ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِئْسَ مَا كَانُوا يَكْنِزُونَ۔

پس آپ اُن پر سوچو جو چھپی ہوئی چیزیں اپنے پاس رکھتے ہیں اور ان کی طرف سے کوئی مال نہ خرچ نہیں کرتے۔ اُن کو کتنا برا حال ہے۔ اُن کو کتنا برا حال ہے۔ اُن کو کتنا برا حال ہے۔ اُن کو کتنا برا حال ہے۔

”اور جو لوگ سونا چاندی کا خزانہ کرتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے سو آپ انہیں

خبر سنا دیجیے دردناک عذاب کی جس دن (پہلے) اس (خزانہ) کو جہنم کی آگ میں تپا یا جائے گا۔

پھر اس (خزانہ) سے ان کی پٹیانوں اور پہلوؤں اور پشتوں کو داغا جائے گا (اور کما جائے گا)۔

یہ وہ (خزانہ) ہے جو تم اپنے لیے جمع کرتے تھے، سو اب اپنے خزانے کا مزہ چکھو۔“

خزانہ سے مراد ہر وہ مال ہے جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

کل مال اديت الزكاة عنه فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين

وكل مال لم تدور الزكاة عنه فهو كنز وان كان على وجه

الارض۔

”ہر وہ مال جس کی زکوٰۃ ادا کی گئی ہو۔ وہ خزانہ نہیں ہے، اگرچہ وہ سات زمینوں کے

نیچے ہو۔ اور ہر وہ مال جس کی زکوٰۃ ادا نہیں کی گئی وہ خزانہ ہے اگرچہ زمین کے اوپر پڑا ہو۔“

ہو۔“



واللہ تعالیٰ نے مال کا خزانہ کر کے اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرنے والوں کو عذاب الیم کی وعید سنائی ہے۔ اور اس قدر شدید وعید ترکِ فرض پر ہوتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ فرض ہے۔

۵۔ یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم۔

اے ایمان والو خرچ کیا کرو اپنی کمائی کی عمدہ اور پاکیزہ چیز کو۔

زکوٰۃ کی ادائیگی بھی اتفاق فی سبیل اللہ میں شامل ہے۔

۶۔ ولحسنوا ان اللہ یحب المحسنین۔

اور بھلا کیا کرو، بے شک اللہ بھلا کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔

۷۔ وتعاونوا علی البر والتقویٰ۔

اور ایک دوسرے کی مدد کرتے رہا کرو نیکی اور تقویٰ کے کاموں میں۔

زکوٰۃ دینا بھی بھلائی اور برّ و تقویٰ پر تعاون کے ذیل میں داخل ہے۔ اور یہ تمام اوامر اور احکام

ہیں۔ لہذا زکوٰۃ دینا فرض ہے۔

(ب) **ذممت** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کثیر احادیث میں زکوٰۃ کی ادائیگی کی تاکید فرمائی اور مائنین کے لیے سخت ترین عذاب کا ذکر فرمایا۔ یہاں چند احادیث ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے، جس میں آپ نے ارکانِ اسلام بیان فرمائے۔

بنی الاسلام علی خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله

واقام الصلوة وایتاء الزکوٰۃ وصوم رمضان وحج البيت من

استطاع الیه سبیلاً۔

پانچ چیزیں اسلام کے بنیادی ارکان ہیں، ۱۔ توحید و رسالت کی شہادت۔ ۲۔ نماز

قائم کرنا ۳۔ زکوٰۃ دینا۔ ۴۔ رمضان کے روزے رکھنا ۵۔ استطاعت ہو تو بیت اللہ

کاج کرنا۔

۲۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر ارشاد فرمایا۔

اعبدوا ربکم وصلوا اخصکم وصوموا شہرکم وحجوا بیت ربکم و

اذ ذاک زکوٰۃ اموالکم طیبۃ بہا الفسکم تدخلون جنة ربکم۔

اپنے رب کی عبادت کرتے رہو اور نماز پیچھا نہ پڑھتے رہو۔ اور رمضان کے روزے

رکھتے ہو اور بیت اللہ کاج کرتے رہو اور اپنے اموال کی زکوٰۃ دیتے رہو پوری خوشی سے

تو اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔

۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

کوئی سونے چاندی والا نہیں، جو اس کا حق ادا نہیں کرتا، اگر قیامت کے دن اس سونے چاندی

کو چادروں اور پتروں کی شکل میں ڈھالا جائے گا پھر انہیں جہنم کی آگ میں گرم کیا جائے گا پھر ان سے اس کی پیشانی، پہلو اور پیٹھ کو داغا جائے گا۔ یہ عذاب قیامت کے تمام دن مسلسل رہے گا جو کہ پیاس ہزار سال کے برابر ہے۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کے بارے میں فیصلہ فرما چکیں گے۔ سو یہ بھی اپنا راستہ دیکھ لے گا، جنت کی طرف جائے گا یا جہنم کی طرف۔ اور کوئی کلائے بکریوں کا مالک نہیں جو ان کا حق ادا نہیں کرتا مگر ان موریشیوں کو قیامت کے دن لایا جائے گا اور یہ اسے اپنے گھروں سے رو نہیں گے اور اپنے سینگوں سے ماریں گے۔ (پھر آپؐ نے اس عذاب کی مدت بیان فرمائی، جیسا کہ ابھی گذری) صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! گھوڑے کے مالک کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟ آپؐ نے فرمایا گھوڑا تین طرح کا ہوتا ہے۔ کسی کے لیے باعث اجر، کسی کے لیے جہنم سے بچاؤ کا سبب اور کسی کے لیے بوجھ اور گناہ۔ چنانچہ جو شخص بطور سامان جہاد فی سبیل اللہ اس کی نگہداشت کرتا ہے تو وہ اگر اسے کسی چراگاہ یا سبزہ زار میں چرنے کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس کی خوراک اور لید کے برابر اس کو نیکیاں عطا فرمائیں گے۔ اور اگر وہ کسی پانی سے بھر لور نہر سے گزرتا ہے، اور مالک اسے پلانا نہیں چاہتا لیکن وہ پانی پی لیتا تو اللہ تعالیٰ اس کے پینے کے برابر مالک کے لیے نیکیاں لکھیں گے۔

اور جو شخص مسلمان کے سامنے اپنی دولت و ثروت کی نود و نماش اور اپنی جاہ و وضعت ظاہر کرنے کے لیے گھوڑے پالتا ہے تو یہ قیامت میں اس کے لیے بوجھ ہوں گے۔ اور جو شخص منغسی اور محتاجی سے بچنے کے لیے گھوڑے پالتا ہے اور پھر ان میں اللہ کے حق کی ادائیگی نہیں سمجھتا تو یہ قیامت میں اس کے لیے آتش جہنم سے بچنے کا سبب ہوں گے۔

۴۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: کوئی بکریوں والا نہیں، جو ان کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتا مگر اسے قیامت کے دن ایک وسیع میدان میں ان کے سامنے ڈالا جائے گا اور وہ اسے اپنے گھروں سے رو نہیں گی اور اپنے سینگوں سے ماریں گی۔

۵۔ آپؐ سے روایت ہے کہ آپؐ نے بکریوں، اونٹوں، گایوں اور گھوڑوں کی زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے بارے میں فرمایا۔

میں تم میں سے بعض کو پانا ہوں کہ قیامت کے دن آئے گا اور اس کے کندھے پر بکری میا رہی ہوگی۔ کہے گا ”اے محمد، اے محمد“ تو میں کہوں گا ”اب میں تمہیں اللہ سے نہیں بچا سکتا۔“

اور تم میں سے کسی کو پانا ہوں کہ قیامت کے روز آئے گا اور اس کے کندھے پر اونٹ بٹھنا رہا ہوگا، پھر کہے گا ”اے محمد، اے محمد“ تو میں کہوں گا ”اب میں تمہیں اللہ سے کوئی نفع نہیں پہنچا سکتا“ سنو میں نے بات پہنچا دی۔“

اور تم میں سے کسی کو پانا ہوں کہ قیامت کے دن آئے گا اور اس کے کندھے پر گائے داغ رہی ہوگی پھر کہے گا، ”اے محمد، اے محمد“ تو میں کہوں گا ”آج میں تمہیں خدا سے نہیں چھڑا سکتا“ سنو میں نے بات پہنچا دی۔“

اور میں تم میں سے بعض کو دیکھتا ہوں کہ قیامت کے روز آئے گا اور اس کے کندھے پر گھوڑا ہنسنارہا ہوگا، پھر کہے گا "اے محمد، اے محمد، تو میں کہوں گا" اب میں تمہارے کسی کام نہیں آسکتا۔ سنو میں نے حکم پہنچا دیا۔"

اس مضمون کی بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زکوٰۃ فرض ہے۔

(ج) اجمال: امت کا عہد نبوی سے لے کر آج تک اس بات پر اجماع رہا ہے کہ زکوٰۃ دینا فرض ہے۔  
(د) عقل: عقل کئی وجہ سے زکوٰۃ کی فرضیت کا فیصلہ کرتی ہے۔

۱۔ زکوٰۃ کی ادائیگی میں غریبوں کی اعانت، بے کسوں کی دھکیری ہے، اور یہ ناداروں اور در ماندگان کو مالی تقویت پہنچا کر انہیں توحید و عبادات اور دوسرے فرائض شرع ادا کرنے کی طاقت و قوت بخشتی ہے، اور اصول یہ ہے کہ جو چیز کسی فربض کا وسیلہ ہو، وہ خود بھی فرض ہوتی ہے۔

۲۔ زکوٰۃ کی ادائیگی صاحب زکوٰۃ کو گناہوں سے پاک کر دیتی ہے اور اس کے اطلاق کو فطری جبل کے عیب سے صاف کر کے سخاوت و سخاوت کی خوبی سے آراستہ کر دیتی ہے جس سے انسان ادا امانت اور مستحقین کے حقوق ادا کرنے کا عادی ہو جاتا ہے۔

اس کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا ہے: خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم و تزکیہم بہا۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے اغنیاء پر اپنا فضل فرمایا اور انہیں دولت و ثروت کی نعمت سے نوازا جس سے وہ اپنی حوائج اصلید اور دنیاوی ضرورتوں کے بارے میں مطمئن اور بے فکر ہو کر خوش عیشی اور آرام کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اور نعمت کا شکر ادا کرنا شرعاً بھی فرض ہے اور عقلاً بھی زکوٰۃ در حقیقت اسی نعمت کے شکر کی ایک صورت ہے لہذا فرض ہے۔

## فصل کیفیتِ فرضیت

اس بارے میں اختلاف ہے کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد اس کی ادائیگی فوراً واجب ہے یا ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہے۔ علماء امام کرخی نے فرمایا کہ وجوب زکوٰۃ کے بعد اس کا

فی الفور ادا کرنا واجب ہے۔ انہوں نے ”المتقی“ میں جو مسئلہ لکھا، اس سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے، چنانچہ فرمایا کہ جب کسی شخص نے زکوٰۃ ادا کی جتنی کہ دو سال بیت گئے تو اس نے عمل سہو کیا اور گنہ گار ہوا، اور اس کا یہ فعل حلال نہیں، اور اس پر ایک سال کی زکوٰۃ واجب ہے۔ امام محمدؒ سے منقول ہے کہ ”حسن شخص نے زکوٰۃ ادا نہیں کی اسکی شہادت قبول نہ کی جائے“ ان سے یہ بھی روایت ہے کہ ”ادائیگی زکوٰۃ میں تاخیر جائز نہیں“۔ یہ مہرجت اور نص ہے کہ اداء زکوٰۃ فی الفور واجب ہے۔ اور یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے۔

۲۔ جصاص نے ذکر کیا کہ اداء زکوٰۃ میں تاخیر جائز ہے۔ اور انہوں نے اس مسئلہ سے استدلال کیا ہے کہ ”ایک شخص پر زکوٰۃ واجب ہوئی اور سال گزرنے اور اداء زکوٰۃ پر تدار ہونے کے بعد (غیر اس کے تصرف و اختیار کے) اس کا بقدر نصاب مال ہلاک و ضائع ہو جاتا ہے۔ تو یہ ضامن نہ ہوگا اور اس پر اداء زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اگر اداء زکوٰۃ فی الفور واجب ہوتی تو ایسی صورت میں اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی۔ اداء زکوٰۃ رمضان کے فوت شدہ روزے کی طرح ہے کہ بلا تعین وقت اس کی قضاء لازم ہے۔“

ابو عمروؒ اللہ الشیبی نے ہمارے اصحاب سے نقل کیا کہ ”وہ جب اداء زکوٰۃ اپنے اندر گنجائش لیے ہوئے ہے“ اور ہمارے عام مشائخ کا قول ہے کہ ”اداء زکوٰۃ کا وجوب علی سبیل التراخی ہے اور تراخی کا مفہوم ان کے یہاں یہ ہے کہ ”اداء زکوٰۃ بلا تعین و تحدید وقت مطلقاً واجب ہے۔ چنانچہ جس وقت بھی ادا کرے گا، اسے واجب کی بجائے آوری کرنے والا سمجھا جائے گا اور یہی وقت وجوب (کی بیبت) کے لیے معین ہو جائے گا۔“ اور جب ادا نہیں کرتا اور وقت گزرتا جا رہا ہے تو اس پر وجوب کا دائرہ تنگ ہوتا جا رہا ہے، حتیٰ کہ زندگی کی آخری ساعات میں جب اتنا وقت باقی رہ جائے، جس میں ادائیگی ممکن ہو اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اب اگر میں نے ادا نہ کیا تو مر جاؤں گا اور ادا نہ کر سکوں گا، تو اس وقت اس پر دائرہ وجوب بالکل تنگ ہو جائے گا اور اسی وقت اداء کرنا لازم ہوگا، حتیٰ کہ اگر ادائیگی نہ کی اور مر گیا تو گناہ گار ہوگا۔“

اس اختلاف کا منشور اصل یہ اختلاف ہے کہ وہ امر اور حکم شریعت جو وقت اداء کی تعین کے بغیر مطلقاً وارد ہوا ہے تو اس کے مقتضایہ پر عمل کرنا کیا فی الفور واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے؟ چنانچہ قضا و صوم رمضان، کفارات، نذر و مطلق، سجدہ تلاوت وغیرہ کا حکم بھی اسی قبیل سے ہے اور اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔

امام السدیؒ الشیخ ابو منصور ماتریدیؒ رحمہ اللہ کا قول اس کے مابین ہے ”کہ مقتضائے امر کو بجالانا فی الفور واجب ہے کہ سب سے پہلی فرصت جس میں ادا کرنا ممکن ہو، بجالائے لیکن یہ وجوب عملاً ہے، اعتقاداً نہیں، یعنی یہ اعتقاد نہ رکھے کہ فی الحقیقت بھی اس کا انہی بجالانا واجب تھا بلکہ اس اعتقاد مبہم کے ساتھ فی الفور عمل واجب ہے کہ اللہ

تعالیٰ کی اس سے جو بھی مراد ہے، فی الفور یا علی التواضع، وہ حق ہے۔  
 یہ مسئلہ درحقیقت اصول فقر سے تعلق رکھتا ہے، اور ہو سکتا ہے کہ درج بالا بلاک نصاب  
 کا مسئلہ اس اصل پر مبنی ہو، چونکہ ہمارے نزدیک ادائیگی میں تاخیر جائز ہے، اس لیے وہ  
 شخص پہلی ممکنہ فرصت سے ادائیگی کو مؤخر کرنے کی وجہ سے قصور وار و نہیں سمجھا جائے گا لہذا  
 زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوگا، اور ان کے نزدیک چونکہ وجوب اراد فی الفور ہے۔ اس لیے تاخیر  
 کی بناء پر قصور وار ہے، لہذا ضامن ہوگا اور اسے زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی۔ اور یہ بھی  
 ممکن ہے کہ یہ مسئلہ ایک دوسری اصل پر مبنی ہو، جس کا ہم صفت واجب کے بیان میں ذکر کریں  
 گے انشاء اللہ۔

## فصل

### سبب فرضیت

زکوٰۃ کی فرضیت کا سبب مال ہے، کیونکہ یہ نعمت مال کے شکر میں واجب ہوئی، اسی  
 لیے اس کی مال کی طرف اصناف کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے ”زکوٰۃ المال“ ایسے موقع میں اضافہ  
 بیت کے بیان کے لیے ہوتی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے صلاة المظہر، صوم المشہد  
 حج البیت وغیر ذلک۔

## فصل

### شرائط فرضیت

زکوٰۃ کی فرضیت کی شرائط دو طرح کی ہیں، بعض کا تعلق مالک نصاب اور صاحب زکوٰۃ  
 سے ہے اور بعض مال زکوٰۃ سے متعلق ہیں۔

الف: مالک نصاب سے متعلق شرائط

**شرط اسلام** | ہمارے نزدیک احکام آخرت کے لحاظ سے کافر پر زکوٰۃ واجب  
 نہیں (یعنی آخرت میں کافر سے زکوٰۃ کے بارے میں مواخذہ نہیں ہوگا، اس لیے کہ زکوٰۃ عبادت  
 ہے اور کافر شرائط عبادات کے مخاطب نہیں ہیں۔ یہی قول ہمارے اصحاب کے مذہب  
 میں سے صحیح ہے۔ بخلاف شافعی کے۔ اور اس مسئلہ کا تعلق بھی اصول فقہ سے ہے۔

اور احکام دنیا کے لحاظ سے تو کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے کہ زکوٰۃ کا فراصلی پر واجب نہیں ہوتی۔ چنانچہ اسلام لانے کے بعد اس سے ادا زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ روزہ اور نماز کا حکم ہے۔

مرتد کا بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے کہ اگر وہ سال بھر مرتد رہا تو اس پر اس سال کی زکوٰۃ لازم نہ ہوگی اور دوبارہ اسلام لانے کے بعد اس سے اس سال کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ شافعیؒ کے نزدیک حالت ارتداد میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور دوبارہ اسلام لانے کے بعد اس سے اس سال کی زکوٰۃ کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور مرتد کی نمازوں کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔

۴۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتد میں وجوب کی اہلیت ہے کیونکہ وہ بواسطہ ایمان زکوٰۃ ادا کرنے پر تدار ہے جیسا کہ وہ بواسطہ طہارت نماز ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے کہ کافر اصلی سے بھی اسلام کے بعد ادائیگی کے لیے کہا جائے لیکن اس کے ساتھ رحمت و شفقت کا معاملہ کیا جانا ہے اور تخفیف کے پیش نظر ادائیگی اس سے ساقط قرار دی گئی۔ لیکن مرتد کا معاملہ مختلف ہے۔ مرتد تخفیف کا مستحق نہیں ہے کیونکہ یہ محاسن اسلام کو دیکھنے اور پرکھنے کے بعد اسلام سے پھرا ہے، اس لیے اس کا کفر شدید ہے۔ لہذا یہ اس حکم میں کافر کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ:

الاسلام یجذب ما قبلہ۔

اسلام گزشتہ تمام گناہوں کو ختم کر دیتا ہے۔

نیز زکوٰۃ عبادت ہے اور کافر (مرتد) میں عبادت کی شرط۔ اسلام نہ ہونے کی وجہ سے عبادت کی اہلیت نہیں، لہذا یہ بھی کافر اصلی کی طرح اہل وجوب میں سے نہیں ہوگا۔

اور شافعیؒ کا یہ کہنا کہ وہ ایمان کی شرط پوری کر کے ادائیگی پر قادر ہے، ٹھیک نہیں ہے۔ کیونکہ ایمان اصل ہے اور تمام عبادات اس کے تابع ہیں، دلیل اس کی یہ ہے کہ کوئی فعل ایمان کے بغیر عبادت نہیں بن سکتا اور ایمان بذات خود عبادت ہے، اسی لیے دنیا و آخرت میں کسی بھی حالت میں کسی (مکلف) مخلوق سے ایمان معاف نہیں ہوتا، اور دوسری عبادات (بعض حالتوں میں) میں معاف ہو جاتی ہیں، معلوم ہوا کہ ایمان بذات خود عبادت ہے۔ اور دوسری عبادات اس کے وسیلہ سے عبادت بنتی ہیں۔ لہذا وہ اس کے تابع ہیں اور یہ قبوع لہذا ایمان کو محض شرط قرار دے کر مرتد پر زکوٰۃ اور دوسری عبادات کے وجوب کا حکم لگانا، تابع کو قبوع اور قبوع کو تابع بنانا ہے۔

یہ تو قلب مقبوضت ہے جس سے منشاء شریعت میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ بخلاف صلاۃ اور طہارت کے۔ کہ اس میں صلاۃ اصل ہے اور طہارت اس کے تابع اور شرط ہے، لہذا اس صورت میں صلاۃ کو واجب قرار دینے سے طہارت خود بخود واجب ہو جاتی ہے۔ ان دونوں شایوں میں یہی لحد ہے۔

**شرط نمبر ۲۔ فریضہ زکوٰۃ کا علم ہونا** | یہ شرط ہمارے احباب ثلاثہ کے نزدیک ہے۔ اور اس سے ہماری مراد حقیقت علم نہیں بلکہ اس سبب کامیاب ہونا ہے جو ذریعہ علم ہے۔ اور زفر کے ہاں یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی حربی دارالحرب میں اسلام لایا۔ اور اس نے ہماری طرف ہجرت نہیں کی اور وہیں کئی ایک ملک مقیم رہا، اس کے پاس سوائم تو تھے، لیکن اسے شرائع کا علم نہیں تھا تو ہمارے نزدیک اس پر ان سوائم کی زکوٰۃ واجب نہیں، حتیٰ کہ جب وہ ہجرت کر کے دارالاسلام میں آجائے تو اسے زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے نہیں کہا جائے گا۔ برخلاف زفر کے۔ اور ہم نے یہ مسئلہ کتاب الصلاۃ میں ذکر کیا ہے۔

۴۔ اور آیا اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی جب کوئی ایک آدمی اسے دارالحرب میں تبلیغ کر دے یا وہ دارالحرب سامان جہاد کا محتاج ہو؟ اور ہم نے اس بارے میں اختلاف کا کتاب الصلاۃ میں ذکر کیا ہے۔

**شرط نمبر ۳۔ بلوغ** | تو بچے نابالغ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ یہ شرط ہمارے نزدیک ہے اور سی علیؑ اور ابن عباسؓ کا قول ہے۔ ان دونوں نے فرمایا کہ ”نابالغ پر جب تک صلاۃ فرض نہیں ہوتی اس وقت تک زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہوتی۔“

شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، ان کے ہاں نابالغ بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے اور ولی یہ ادا کرے گا۔ اور یہ ابن عمرؓ اور عائشہؓ کا قول ہے۔ ابن مسعودؓ فرماتے تھے کہ ”ولی تیم کے سال شمار کرتا رہے جب وہ بالغ ہو جائے تو اسے جلد دے اس میں اشارہ ہے کہ نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب تو ہے لیکن ولی کو ادا کرنے کا اختیار نہیں ہے ابن ابی لیلیٰ کا فتویٰ ہے۔ حتیٰ کہ انہوں نے یہ کہا کہ اگر ولی اس کے مال سے زکوٰۃ ادا کر دے تو حرام ہوگا۔“

ہمارے احباب نے اس مسئلہ پر دو انداز میں بحث کی ہے، — بعض نے اس مسئلہ کو اصل پر مبنی قرار دیا ہے کہ زکوٰۃ ہمارے نزدیک عبادت ہے اور نابالغ میں یہ اہلیت نہیں ہے کہ اس پر عبادت واجب ہو۔ چنانچہ اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی جیسا کہ صلاۃ اور صوم اس پر واجب نہیں ہوتے۔

شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ حقوق العباد میں سے ہے۔ اور بچہ ان لوگوں میں سے ہے جن پر حقوق العباد کی ادائیگی واجب ہے۔ جیسا کہ غف کے وہ اشیاء کی ضمان، جنایات کا تاوان، اقارب اور زوجات کا نفقہ، خراج، عشر اور صدقہ فطر بچے پر واجب ہے۔ اور اگر یہ عبادت بھی ہے تو عبادت مالیہ ہے، جس میں نیابت حل سنتی ہے، چنانچہ مالی عبادت وکیل کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتی ہے۔ ولی اس میں بچے کا نائب ہے۔ لہذا





(۲) آیت مذکورہ میں صدقہ سے مراد محل صدقہ یعنی مال ہے۔ نفس صدقہ نہیں۔ اس لیے کہ نفس صدقہ نام ہے۔ اللہ تعالیٰ کی راہ میں مال نکلنے کا۔ اور یہ حق اللہ ہے، حق العبد نہیں۔ اسی طرح دوسری آیت میں ”حق معلوم“ سے مراد مال ہے اور مال زکوٰۃ نہیں بلکہ محل زکوٰۃ ہے۔ (ب) مابعد رخصت مال فقیر کو عصبہ کرنے سے زکوٰۃ کا ساقط ہونا اس لیے ہے کہ اس میں دلالت نیت پائی جاتی ہے۔

۱۔ ادائیگی زکوٰۃ پر سماجی کا جبر کرنا تاکہ جس پر زکوٰۃ واجب ہے وہ خود ادا کرے، یہ اس کے عبادت ہونے کے منافی نہیں۔ (اور اس میں نیت پائی گئی) چنانچہ اگر صاحب زکوٰۃ نے اپنا ہاتھ دراز کیا اور سماجی نے اس کے ادا کرنے کے بغیر اس کے ہاتھ سے جھپٹ لیا تو ہمارے نزدیک اس سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی۔ اور قسم اٹھوانے کا عوازاں بات کے ثبوت کے لیے ہے کہ سماجی کو مطالبہ کرنے کی ولایت و اختیار حاصل ہے تاکہ صاحب زکوٰۃ اپنے اختیار سے زکوٰۃ ادا کرے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ زکوٰۃ حق العبد ہے۔ (ادائیگی کے لحاظ سے چونکہ اس کا ایک گونہ تعلق حاکم کے ساتھ بھی ہے اس لیے اسے جبر و استحلاف کا حق حاصل ہے۔)

۲۔ وکیل ذمی کے توسط سے ادا زکوٰۃ اس لیے درست ہے کہ درحقیقت ادا کرنے والا موکل ہے۔ (اور عبادت مالی میں ذمی کی وکالت اس کے عبادت ہونے کے منافی نہیں)

باقی خراج پر اس کا قیاس درست نہیں کیونکہ خراج عبادت نہیں بلکہ زمین کی مونت (خرچ) ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ کو (ہمارے خلاف) صدقہ فطر کی نظیر بنانا بھی امام محمدؒ کے قول کے مطابق درست نہیں (کہ ان کے نزدیک نابالغ پر صدقہ فطر واجب نہیں) اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس لئے درست نہیں کہ صدقہ فطر میں بھی ایک گونہ مونت پائی جاتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أَذَوُا عَمِنَ مَعْمُونُونَ“ یعنی اپنے زیر کفالت افراد کی طرف سے ادا کرو۔ لہذا صدقہ فطر مونت (خرچ) ہونے کی حیثیت سے واجب ہوتا ہے، عبادت ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ فطر کے بارے میں بھی پہلا یہی جواب ہے۔

عبادت ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ عشر کے بارے میں بھی ہمارا یہی جواب ہے۔ از روئے حدیث شافعیؒ نے اس روایت سے احتجاج کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

۱۔ ابْتَغُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَى خَيْرَ أَكْيَلٍ مَا كَلَّهَا الْيَتَامَى۔

یتیموں کے مال میں بہتری کے اسباب تلاش کرو تاکہ اسے صدقہ نہ کھا جائے۔ اگر یتیم کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی تو صدقہ اسے کھا کر ختم نہ کرتا۔

۲۔ ایک دوسری روایت میں آپؐ نے فرمایا۔

مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا فَلْيُؤَدِّ زَكَاةَ مَالِهِ “ دینی روایت ” مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا فَلْيُؤَدِّ زَكَاةَ مَالِهِ “۔

جو شخص کسی یتیم کا ولی بنے، اسے چاہیئے کہ اس کے مال کی زکوٰۃ ادا کرے۔

۳۔ زکوٰۃ کا حکم عام ہے۔ اس میں بالغ اور نابالغ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

۴۔ وجوب زکوٰۃ کا سبب ملکیت نصاب ہے۔ اور یہ سبب نابالغ کے مال میں بھی پایا گیا تو اس میں بھی بالغ کی طرح زکوٰۃ واجب ہوگی۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ نابالغ پر ایسا بابر زکوٰۃ کی کوئی صورت نہیں، کیونکہ حدیث کے مطابق

وہ مرفوع القلم ہے۔ اور اس لیے بھی کہ ایک باب زکوٰۃ ایک فعل ہے۔ اور ایسے شخص پر فعل واجب کرنا جو کرنے سے عاجز ہے، تکلیف لا لایطاق ہے۔ اسی طرح ولی پر واجب کرنے کی بھی کوئی صورت ممکن نہیں کہ وہ نابالغ کے مال سے ادا کر دے، کیونکہ نص کتاب اللہ سے ولی کو احسن طریق کے بغیر یتیم کے مال کے قریب جانا بھی منوع ہے۔ اور یتیم کے مال سے زکوٰۃ ادا کرنا، اس کے مال کو غیر احسن طریق سے صرف کرنا ہے، جیسا کہ ہم نے خلائیات میں ذکر کیا ہے۔

اور شافعی نے جو وہ حدیثیں پیش کی ہیں وہ غریب ہیں یا اخبار آحاد سے ہیں، اس لیے وہ کتاب اللہ کے معارض نہیں ہو سکتیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی حدیث میں صدقہ سے مراد نفقہ ہو، جیسا کہ ایک حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نفقة الرجل علی نفسه صدقة وعلی عیالہ صدقة اور خود اس حدیث میں بھی اس بات قرینہ موجود ہے کیونکہ حدیث میں اکل کی اضافت تمام مال کی طرف کی گئی ہے۔ اور تمام مال کو نفقہ کھا سکتا ہے زکوٰۃ نہیں۔ اور ان حدیثوں میں صدقہ اور زکوٰۃ کو صدقہ فطر پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، کیونکہ صدقہ فطر کو بھی زکوٰۃ کہہ دیتے ہیں۔

اور دوسری حدیث میں فلیذک مالہ سے مراد ہے کہ اس کے مال میں تصرف کرے تاکہ اس کا مال بڑھ جائے۔ اس لیے کہ تزکیہ کا معنی ہے تنمیه۔ اور یہ معنی لینا اس لیے مناسب ہے تاکہ تمام دلائل میں مطابقت ہو جائے۔

اور حکم زکوٰۃ کا عموم بچوں کو شامل نہیں ہے یا یہ کہ یہ حکم عام نہیں بلکہ خاص ہے۔ اور نابالغ بچے اس میں سے مخصوص ہیں، ان دلائل کی بنا پر جو ہم نے ذکر کئے۔ واللہ اعلم۔

شروط نمبر ۴ منقطع ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک مجنون اصلی کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ماحصل کلام اس میں یہ ہے کہ جنون کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ اصلی۔ ۲۔ طاری۔

جنون اصلی یہ ہے کہ کوئی شخص حالت جنون میں بالغ ہو ہمارے اصحاب میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسا جنون نصاب پر انقضاء حول سے مانع ہے یعنی ایسے جنون کی حالت میں نصاب کے سال شمار نہیں کیے جاتے، چنانچہ افاقہ و صحابہ کے بعد گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ ادا کرنا اس پر واجب نہیں ہوگا۔ اور سال کا آغاز اس کے افاقہ کے وقت سے شمار کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اب وہ اس بات کا اہل ہو گیا کہ اس کے مال کے سال کا اعتبار کیا جائے جیسے پھر جب بالغ ہو جائے کہ اس پر گذشتہ بچپن کے زمانے کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہیں۔ اور ہمارے نزدیک اس کے سال نصاب کی ابتداء وقت بلوغ سے ہوگی، ایسے ہی یہ بھی

ہے۔ اور جیسے اس پر صوم و صلوة واجب نہیں، ایسے ہی زکوٰۃ واجب نہیں۔ اور جنون طاری (جو بلوغ کے بعد کسی وقت عارض ہو)، اگر پورا سال رہے تو وہ بھی جنون اصلی کے حکم میں ہے۔ دیکھئے! صوم کے بارے میں اس کا حکم یہی ہے، تو زکوٰۃ کے سلسلہ میں بھی ایسا ہی حکم ہوگا۔ اس لئے کہ سال کا زکوٰۃ سے ایسا ہی تعلق ہے، جیسا ماہ رمضان کا صوم سے۔ اور جو جنون پورے ماہ پر محیط ہو، وہ واجب صوم سے مانع ہے، اسی طرح جو جنون پورے سال کو گھیرے ہوئے ہو وہ واجب زکوٰۃ سے مانع ہوگا۔ اور جیسا کہ جنون واجب صلوة و حج سے مانع ہے، ایسے ہی واجب زکوٰۃ سے بھی مانع ہوگا۔

اور اگر جنون تمام سال نہیں رہا بلکہ سال کے کچھ حصہ میں ہوا پھر افاقہ ہو گیا تو عمدہ سے نواور میں روایت ہے کہ اگر اسے سال کے اول، وسط یا آخر، کسی حصہ میں ساعت بھر بھی افاقہ ہو گیا تو اس سال کی زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ اور یہی ابن ساعد نے ابو یوسف سے بھی روایت کیا ہے۔ اور ہشام کی روایت ابو یوسف سے یہ ہے کہ اگر سال کے اکثر حصہ میں اسے افاقہ رہا تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ اس روایت کی وجہ اور علت یہ ہے کہ اکثر سال کا افاقہ تمام سال کا افاقہ سمجھا جائیگا۔ اس لئے کہ بہت سے احکام میں کسی شی کے اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے خصوصاً جس چیز میں احتیاط ہو۔

دوسری روایت جو کہ محمد کا قول بھی ہے، کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کو صوم پر قیاس کیا گیا ہے۔ اور یہ قیاس صحیح ہے اس لئے کہ سال زکوٰۃ کے لئے ایسا ہی ہے جیسا کہ ماہ صوم کے لئے اور ماہ رمضان کے کسی حصہ میں اگر جنون سے افاقہ ہو جائے تو تمام ماہ کے روزے واجب ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح اور سال کے کسی حصہ میں اسے کچھ افاقہ ہو گیا تو اس سال کی زکوٰۃ اس پر لازم ہوگی۔

اور جو شخص کبھی جنون ہو جاتا ہے اور کبھی ہوش میں آ جاتا ہے، وہ ندرست آدمی کی طرح ہے۔ اسے خوابیدہ اور بے ہوش آدمی کے درجہ میں شمار کیا جائے گا۔ شرط نمبر ۵۔ حریت ہے۔ اس لئے کہ ملکیت و وجوب زکوٰۃ کی شرائط میں سے ہے جیسا کہ ہم عنقریب ذکر کریں گے۔ اور مملوک کسی شی کا مالک نہیں ہوتا۔ چنانچہ غلام پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی اگرچہ اسے آقا کی طرف سے تجارت کی اجازت ہو۔ اس لئے کہ اگر اس پر دی نہیں ہے، تو اس کی تمام کمائی آقا کی ہے، اور آقا پر اس کی زکوٰۃ واجب ہے۔

اور اگر اس پر اتنا قرض ہے جو اس کی کمائی کے برابر ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک آقا بھی اپنے اجازت دادہ مقروض غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوگا، اور اس ذائد کمائی کی زکوٰۃ کسی پر واجب نہ ہوگی۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک اگرچہ آقا اس کمائی کا مالک ہو تو ہو جائے گا، لیکن یہ قرض میں مطلوب ہے۔ اور جو مال قرض میں مطلوب ہو وہ مال زکوٰۃ نہیں ہوتا۔ اس لئے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اسی بنا پر مدبر اور اتم ولد کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح

مکاتب پر اس کی کمائی کی زکوٰۃ واجب نہیں، کیونکہ رقیبت (غلامی) کے باقی ہونے کی وجہ سے اس کی کمائی حقیقت میں اس کی ملکیت ہی نہیں۔ اس پر جی صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ شہادت موجود ہے کہ:

المکاتب مبدع ما بقی علیہ درہم۔

ترجمہ: مکاتب عبد رہتا ہے، جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے۔ اور عبد مصروف (غلام) کو کہتے ہیں، اور رقیبت ملکیت کے منافی ہے۔

باقی مستثنیٰ وہ مقروض جس سے قرض خواہ اپنا قرض وصول کرنے کے لیے محنت مزدوری کروائے، ابو حنیفہ کے قول کے مطابق مکاتب کے حکم میں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد شخص ہے جو مقروض ہو گیا تو دیکھا جائے گا کہ قرض کی ادائیگی کے بعد اس کی کمائی میں سے کتنا مال بچتا ہے؟ اگر بقدر نصاب پنج جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔

شرط نمبر یکا کسی شخص کا صاحب نصاب پر کوئی قرض نہ ہو۔ اگر اس پر قرض ہے تو بقدر قرض اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، خواہ اس قرض کی ادائیگی فی الحال ہو یا فی المال۔ یہ شرط ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی کے نزدیک دین واجب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہوتا، خواہ وہ کیسا ہی ہو۔ شافعی نے امر زکوٰۃ کے عموم سے احتجاج کیا ہے کہ اس امر میں مدیون اور غیر مدیون میں کوئی فرق نہیں۔ نیز وجوب زکوٰۃ کا سبب ملکیت نصاب ہے۔ اور شرط یہ ہے کہ یہ مال نصاب تجارت کے لیے یا چرانے کے لیے رکھا ہوا ہو۔ یہ دونوں چیزیں پائی گئیں۔ ملکیت تو ظاہر ہے اس لیے کہ مدیون اپنے مال کا یا تک ہے۔ کیونکہ جرم صحیح کا دین اس کے ذمے واجب ہوتا ہے۔ اس کے مال سے متعلق نہیں ہوتا۔ اسی لیے وہ جیسے چاہے اپنے مال میں تصرف کرنے کا مختار ہے۔ باقی (دین) کے ہونے ہونے، یہ مال تجارتی اور سائہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ دین اس کے منافی نہیں ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ دین وجوب عشر سے مانع نہیں ہے۔

ہماری دلیل حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ آپؓ نے رمضان میں خطبہ دیا اور اپنے خطبہ میں فرمایا:

الا ان شہر ذکا حکم قد حضر، فمن كان له مال وعليه دين فليحسب ماله بما عليه ثم ليترك بقية ماله۔

سنو! تمہارا زکوٰۃ ادا کرنے کا مہینہ آچکا۔ جو جس کے پاس مال ہو اور اس پر دین بھی ہو تو وہ اپنے مال اور قرض کا حساب کرے اور بقیہ مال کی زکوٰۃ دے۔

اور آپؐ نے یہ صحابہؓ کی موجودگی میں فرمایا تھا۔ اور ان میں سے کسی نے اس پر شک نہیں کیا۔ تو صحابہؓ کا اس پر اجماع ہو گیا کہ جس حد مال دین میں مطلوب ہو، اتنے پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ مدیون کا مال حکم زکوٰۃ کے عموم سے خارج ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ بقدر قرض مال اس کی حاجت اصل ہے اور بنیادی ضرورت

میں داخل ہے۔ کیونکہ قرض کی ادائیگی بنیادی ضرورتوں میں سے ہے۔ اور جو مال انسان کی بنیادی ضرورت پر وہ مال زکوٰۃ نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے غنا ثابت نہیں ہوتا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فیضِ ترجمان سے یوں ارشاد ہوا ہے:

لا صدقہ الا معی ظہر غنی۔

صدقہ تو پس از غنا واجب ہوتا ہے۔

اس میں شافعیؒ کے اس قول کا جواب بھی اگیا کہ ”سبب و شرط وجوب پایا گیا کیونکہ غنا بھی اس کے ساتھ شرط ہے“ اور دین کے ساتھ غنا نہیں پایا جاتا۔

علاوہ ازیں یہ کہ اس کی ملکیت نصاب ناقص ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ قرض خواہ کو اختیار ہے کہ اگر اسے موقع ملے تو بغیر عدالت کے فیصلے اور مالک کی رضامندی کے اپنے قرض اور حق کی جنس میں سے لے سکتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اسے یہ اختیار جنس اور خلاف جنس دونوں میں حاصل ہے کہ وہ جو چاہے لے لے۔

یہ تو عدم ملکیت کی علامت ہے، جیسا کہ مال و دینیت اور مخصوب میں ملکیت نہیں۔ تو کم از کم اس کا نقصان ملکیت کی دلیل ہونا تو واضح ہے۔

رباعشر، تو ابن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ دین وجوب عشر سے مانع ہے۔

اس روایت کے مطابق تو استدلال نہیں ہو سکتا۔ ہاں ظاہر الروایت یہ ہے کہ عشر بہر صورت واجب ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عشر حرج کی طرح زرخیز اور آہار زمین کی مفت ہے۔ اس لئے اس میں مالک کے غنا کا اعتبار نہیں۔ اور اسی لیے ہمارے نزدیک اس میں اصل ملکیت کا بھی اعتبار نہیں، حتیٰ کہ عشر وقف کردہ زمینوں اور مکاتب کی زمین میں بھی واجب ہے۔ یہ خلاف زکوٰۃ کے کہ اس میں مالک کا غنی ہونا ضروری ہے۔ اور غنا اور دین ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔

**دین مہر کا حکم** اسی سے زوجہ کے مہر کا مسئلہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ مہر بھی ہمارے نزدیک **مال نفع** زکوٰۃ ہے خواہ وہ بھل ہو یا موہل، اس نے کہ جب یہی زوجہ نے مطالبہ کیا اسے دینا پڑے گا۔ ہمارے بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ مہر موہل مانع زکوٰۃ نہیں ہے، کیونکہ عادتاً اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا، اور مہر مثل کا چونکہ عادتاً مطالبہ کیا جاتا ہے، اس لیے وہ مانع ہوگا۔ اور بعض نے یہ کہا ہے کہ اگر زوج مہر ادا کرنے کا عزم کیسے ہوئے ہو تو مانع ہوگا اور اگر ادا کرنے کا عزم نہ ہو تو مانع نہ ہوگا، کیونکہ اسے دین شمار نہ کیا جائے گا۔ اور احکام میں آدمی سے اس چیز کا ملوث ہونا ہے، جو اس کے پاس ہو۔

مسئلہ: شیخ امام ابو بکر محمد بن فضل بخاری نے اجارہ طویلہ کے بارے میں، جو اہل بخارا میں معروف ہے، فرمایا ہے کہ اجرت محملہ کی زکوٰۃ آج پر واجب ہوگی، اس لیے کہ رخنہ

سے پہلے وہ اس کا مالک ہو چکا ہے۔ اگرچہ سال کے بعد فسخ سے اس پر دین چڑھ جائے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ مستاجر پر بھی اس کی زکوٰۃ واجب ہوگی کیونکہ اس اجرت کی حیثیت آجر کے پاس رکھے ہوئے مال کی ہے۔

**مسئلہ:** مشائخ نے بیع الوفاء کے بارے میں جو اہل سمرقند کے ہاں متنازع ہے، فرمایا ہے کہ اس کے سن کی زکوٰۃ اگر وہ سال بھر باقی رہے، مانع پر واجب ہوگی، کیونکہ وہ اس کا مالک ہو چکا ہے۔ اور بعض نے یہ کہا کہ مشتری پر بھی لازم ہوگی، اس لیے کہ اسے مانع کے پاس رکھا ہوا مال شمار کیا جاتا ہے، لہذا مشتری سے اس کی چیز کا مواخذہ ہوگا۔

**مسئلہ:** کوئی شخص معاملہ بیع و شرائع میں تاوان کا ضامن ہوا، پھر بیع کا کوئی مستحق محل آیا یعنی بیع پر کسی نے دعویٰ کر دیا اور دعویٰ ثابت ہو گیا تو مشائخ نے فرمایا کہ اگر یہ دعویٰ استحقاق سال کے اندر ہوا تو مانع زکوٰۃ ہوگا، (تاوان کی ادائیگی سے دین لاحق ہونے کی صورت میں) کیونکہ مانع (دین) موجب زکوٰۃ (سال کے ساتھ جمع ہو گیا، لہذا وہ مانع وجوب ہوگا۔ اور اگر سال گزرنے کے بعد بیع پر کسی نے دعویٰ استحقاق کیا تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی اس لیے کہ یہ نوپید دین ہے، کیونکہ وجوب دین صرف دعویٰ استحقاق کی وجہ سے ہوا۔ اگرچہ ضمان اس کا سبب ہے، حتیٰ کہ تمام مال سے تاوان ادا کیا جائے گا، لیکن چونکہ وجوب دین صرف استحقاق کی وجہ سے ہوا، (اور یہ دعویٰ سال کے بعد ہوا، اس لیے یہ پہلے سے واجب شدہ زکوٰۃ کے لیے مانع نہیں ہوگا۔

**نفقہ زوجات اور زکوٰۃ:** یا آپس کی رضامندی سے، مانع زکوٰۃ نہ ہوگا کیونکہ یہ شیء فسخ واجب ہوتا ہے، تو جب تک قاضی کا فیصلہ یا آپس کی رضامندی نہ پائی جائے تو ساقط ہوتا رہتا ہے اور جب قاضی مقرر کر دے یا وہ آپس میں طے کر لیں تو یہ مانع زکوٰۃ بن سکتا ہے دین ہونی کی وجہ سے۔

**نفقہ محارم اور زکوٰۃ:** ایسی ہی نفقہ محارم مانع زکوٰۃ بن جاتا ہے، جبکہ قاضی ایک ماہ سے کم کی مختصر مدت میں اس کی ادائیگی کا فیصلہ کرے، اسلئے کہ اب وہ دین بن گیا۔ ہاں اگر مدت طویل ہو تو پھر دین نہیں بنے گا بلکہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ محض صلہ رحمی ہے، بہ علاف نفقہ زوجات کے (کہ یہ واجب ہے) ہاں! کبھی قاضی نفقہ محارم بھی فی الجملہ مقرر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے (تب یہ واجب ہو جاتا ہے) لیکن ضرورت ادنیٰ مدت میں پوری ہو جاتی ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ نفقہ محارم آپس کی رضامندی سے تحلیل مدت میں ادا کرنے کے فیصلہ سے بھی دین بن جاتا ہے۔

**دین خراج اور زکوٰۃ:** فقہاء نے کہا کہ خراج کا دین بھی مانع وجوب زکوٰۃ ہے۔ کیونکہ اس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہوتا ہے۔ اور عرش حبیب اس کے دست دین ہو جائے بایں طور کہ مالک اپنے عشری غلہ کو تلف کر دے، تو اس کا بھی یہی حکم

ہے۔ ہاں محض وجوب عشر مانع وجوب زکوٰۃ نہیں ہیں، کیونکہ عشر کا تعلق غلے اور سبزیوں سے ہے، غلے کے باقی رہنے سے یہ بھی باقی رہتا ہے اور غلے کے تباہ ہو جانے سے یہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔

اور غلہ مال تجارت بھی نہیں ہے کہ دین کی وجہ سے غلہ صاحب دین کا حق بن جائے۔  
گزشتہ سال کی زکوٰۃ باقی ہو تو کیا موجودہ سال میں زکوٰۃ واجب ہوگی؟ | ہے لیکن ابھی گزشتہ

سال کی زکوٰۃ ادا نہیں کی اور ادائیگی اسی مال میں سے واجب ہے یا زکوٰۃ کا دین اس کے ذمہ واجب ہے، ہاں طور کہ مال زکوٰۃ کو تلف کر دیا اور وہ عین سے منتقل ہو کر اس کے ذمہ دین ہو گیا، تو مال ابو حنیفہؓ اور محمدؐ کے قول میں ان میں سے ہر ایک (دوسرے سال کے لئے) مانع وجوب زکوٰۃ ہے، خواہ انکا تعلق اموال غاہرہ سے ہو یا اموال باطنہ سے۔ مگر زفر فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مانع وجوب نہیں ہو سکتے۔ مس ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نصاب موجود میں سے واجب الادا زکوٰۃ تو مانع ہوگی، البتہ دین زکوٰۃ مانع نہیں بن سکتا۔

کرخنؒ نے زفر کا دوسرا قول ایسا ہی نقل کیا ہے، لیکن انہوں نے اموال غاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ اور قاضیؒ نے مختصر الطحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ان کا یہ مذہب سونا، چاندی، اموال تجارت یعنی اموال باطنہ میں ہے۔ زفرؒ کے دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے، کہ امام اموال باطنہ کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ تو بندوں کی طرف سے ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہ ہوا۔ خواہ یہ اموال عین کی صورت میں ہوں یا دین کی صورت میں، لہذا یہ مانع وجوب زکوٰۃ نہ ہوں گے۔ اور یہ کفارات اور زکوٰۃ و ریحہ اللہ کے دیون کی طرح ہیں (کہ وہ بھی مانع وجوب نہیں ہیں، بخلاف اموال غاہرہ کے کہ امام ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔) ولہذا وہ مانع ہوں گے۔

اور زفرؒ کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ عبادت و قربت ہے، لہذا دین مذکور و کفارات کی طرح یہ بھی مانع وجوب زکوٰۃ نہ ہوگی۔

ابو یوسفؒ نے واجب الادا زکوٰۃ اور دین میں جو فرق کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دین زکوٰۃ دے میں واجب ہوتا ہے، اس کا نصاب سے کوئی تعلق نہیں۔ لہذا دین کفارات و مذکور کی طرح یہ بھی مانع وجوب نہ ہوگا۔

اور واجب الادا زکوٰۃ تو نصاب سے متعلق ہے، کیونکہ واجب الادا، نصاب کا ایک جزو ہے، اور کسی ایک جز، پر اختصاص نصاب کو ناقص کر دیتا ہے کیونکہ سب چیز پر کسی کا حق ہو وہ مصروف کی مانند ہے۔ لہذا مانع وجوب زکوٰۃ ہوگا، حکایت ہے کہ ابو یوسفؒ سے کہا گیا کہ زفرؒ کے خلاف آپ کے پاس کیا محبت ہے، تو فرمایا ایسے شخص کے مقابلے میں میری کیا محبت ہو سکتی ہے، جو دوسو درہم میں چار سو درہم واجب کرے۔ اور حقیقت یہی

ہے، جیسا کہ ابو یوسف نے فرمایا۔ اس لیے کہ اگر اس کے پاس دوسو درہم ہیں اور اس نے ان کی کئی سال زکوٰۃ ادا نہیں کی تو زفر کے قول کے مطابق اصل نصاب سے کئی گنا زیادہ زکوٰۃ واجب ہو جائے گی، اور یہ بہت ہی خیر مناسبت ہے۔

ابو حنیفہؒ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک ایسا دین ہے، جس کا بندوں کا طرف سے ملایا گیا جاتا ہے۔ دیکھئے اگر واجب اللہ زکوٰۃ نصاب سو اتم کی ہے تو زکوٰۃ کا سلطان کی طرف سے مطالبہ ہوئے۔

خواہ وہ عین ہوں یا دین۔ اور اسی لئے جب مالک سال پورا ہونے کا انکار کرے، یا اس کے مال تجارت ہونے کا انکار کرے یا اسی طرح کا کوئی اور عذر کرے تو اس سے قسم اٹھوائی جاتی ہے، تو یہ بنزہ دیوں عباد کے ہو گیا۔ (لہذا مانع وجوب زکوٰۃ ہو گا۔) اور اگر واجب اللہ زکوٰۃ مال تجارت میں ہے تو — زکوٰۃ مال تجارت کا بھی تقدیر اور حکم خداوند کی طرف سے مطالبہ ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ زکوٰۃ لینے کا اصل میں حق سلطان کو ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما لیتے رہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت تک ایسا ہی ہوتا رہا — پھر ان کے زمانہ میں جب اموال کثیر ہو گئے اور انہوں نے محسوس کیا کہ اب ان کو وصولی اور تتبع میں ارباب اموال کو زیادہ ضرر اور تکلیف پہنچتی ہے تو انہوں نے مصلحت زکوٰۃ کی ادائیگی ارباب اموال کو سونپ دی، اور یہ اجماع صحابہ کے ساتھ ہوا۔ اب ادا زکوٰۃ میں ارباب اموال امام کی طرف سے گویا کر وکار ہیں — غور کیجئے کہ آپؐ نے فرمایا تھا۔

من كان عليه دين فليؤده وليك ما بقى من ماله۔

جس پر دین ہو پہلے وہ ادا کرے اور باقی مال کی زکوٰۃ دے۔

تو دراصل ارباب اموال کو زکوٰۃ ادا کرنے میں وکیل بنایا گیا ہے۔ لہذا زکوٰۃ وصول کرنے کے بارے میں امام کا حق باطل نہیں ہوا — اسی لیے ہمارے اصحابؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شہر والوں کے بارے میں امام کو معلوم ہو کہ وہ اموال باطنی کی زکوٰۃ کی ادائیگی ترک کیے ہوئے ہیں تو وہ ان سے زکوٰۃ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ لیکن امام کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ ترک کی تہمت کے بغیر محض اپنی رائے سے اموال باطنی کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرے۔ کیونکہ اس میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کی مخالفت ہے۔

اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دوسو درہم یا اس کے برابر چاندی، یا میں مشتاق سونا ہو، اور اس نے دو سال اس کی زکوٰۃ ادا نہ کی، تو ہمارے اصحابؒ غلطہ کے نزدیک صرف پہلے سال کی زکوٰۃ ادا کرے گا — مال تجارت میں بھی اختلاف اور یہی حکم ہے اور سو اتم کے بارے میں بھی یہی ہے کہ اگر اس کے پاس پانچ سائہ اونٹ تھے، اور دو سال گزر گئے کہ اس نے ان کی زکوٰۃ ادا نہیں کی تو وہ صرف پہلے سال کی زکوٰۃ ایک بکری ادا کرے گا۔ اور دوسرے سال کا اس پر کچھ واجب نہ ہوگا — اور اگر دس اونٹ تھے اور دو سال گزر گئے تو پہلے سال کی زکوٰۃ دو بکریاں ادا کرے گا۔ اور دوسرے سال کی ایک بکری اور اگر کمپیں اونٹ تھے تو پہلے سال کی زکوٰۃ ایک بنت مخاض اور دوسرے سال کی چار بکریاں واجب ہوں گی — اور اگر اس کے پاس تیس سائہ چائیں تھیں تو پہلے سال کی زکوٰۃ ایک



تبیع یا تلبیعہ ادا کرے گا، اور دوسرے سال کا اس پر کچھ واجب نہیں — اور اگر چالیس گائیں تھیں تو پہلے سال کے لیے ایک تبیع یا تلبیعہ دے گا — اور اگر وہ چالیس بکریوں کا مالک تھا تو پہلے سال کی زکوٰۃ ایک بکری ادا کرے گا اور دوسرے سال کا اس پر کچھ واجب نہیں اور اگر اس کے پاس ۱۲۱ بکریاں تھیں تو پہلے سال کی زکوٰۃ دو بکریاں اور دوسرے سال کی زکوٰۃ ایک بکری ادا کرے گا۔

**دین طاری اور زکوٰۃ** اگر سال کے درمیان مالک نصاب پر بندوں کی طرف سے قرض چڑھ گیا تو کیا اس سے نصاب کا سال ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ — ابو یوسف نے فرمایا کہ سال منقطع نہیں ہوگا، حتیٰ کہ اگر سال پورا ہونے سے پہلے قضاء یا قرض خواہ کے معاف کرنے سے قرض ختم ہو گیا تو سال پورا ہونے سے زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہوگی۔ زفر نے فرمایا کہ قرض لاحق ہونے سے سال منقطع ہو جاتا ہے۔

اصل میں یہ مسئلہ درمیان سال نقصان نصاب کے مسئلہ پر مبنی ہے۔ کیونکہ دین طاری ہونے سے مال حاجت اصل سے زائد نہ رہا، تو مالک سے صفت غنا معدوم ہو گئی۔ تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسے سال کے درمیان نصاب ناقص ہو جائے — اور ہمارے نزدیک درمیان سال نقصان نصاب سال کو منقطع نہیں کرتا، اور زفر کے نزدیک اس سے سال منقطع ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ تو یہ مسئلہ بھی اسی کی مثل ہے۔

**دیون اللہ اور زکوٰۃ** وہ دیون جن کا بندوں سے تعلق نہیں ہے، مثلاً تدور، کفارات، صدقہ فطر، وجوب حج وغیرہ، تو یہ وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہوتے، اس لیے کہ ان کا اثر احکام آخرت کے لحاظ سے مرتب ہوتا ہے، کہ ادا کرنے پر ثواب اور چھوٹنے پر گناہ، باقی دنیا کے احکام کے لحاظ سے ان کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان دیون کے ادا کرنے کے لیے مجبور کیا جا سکتا ہے نہ بموجب۔ تو دنیوی احکام کے لحاظ سے گویا یہ بالکل معدوم ہیں۔

**صاحب نصاب کا دین کس مال سے ادا کیا جائے گا** کسی شخص پر دین ہو، اور اس کے خد حکم غلام، استعمال کے کپڑے، رہائشی مکانات وغیرہ بھی ہیں، تو ہمارے نزدیک دین مال زکوٰۃ میں سے ادا کیا جائے گا، خواہ وہ مال جنس دین سے ہو یا نہ ہو۔ اور اس کے علاوہ دوسری اشیاء سے ادا نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ جنس دین سے ہو۔

زفر فرماتے ہیں کہ دین اس کی ہم جنس سے ادا کیا جائے گا، اگرچہ وہ مال زکوٰۃ نہ ہو۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے نکاح کیا اور مہر میں غیر معین خادم رکھا۔ اور اس کے پاس ایک خادم اور دو سو درہم ہیں۔ تو ہمارے نزدیک دین مہر دو سو درہم میں سے ادا کیا جائے گا، خادم نہیں دیا جائے گا۔ اور زفر کے نزدیک اس دین میں خادم دیا جائے گا۔ ان کا کہنا یہ ہے دین ہم جنس سے ادا کرنا زیادہ آسان ہے، لہذا اسی میں ادا کیا جائے گا۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ مال زکوٰۃ کے علاوہ

دوسری چیزیں بقیہ بنیادی ضرورتوں کی طرح اس کی ضرورت اور اس کا بنیادی حق ہیں۔ اور مال زکاة بنیادی ضرورتوں سے زائد ہے، لہذا مال زکاة میں سے دین کی ادائیگی میں ارباب اموال کو زیادہ آسانی اور رعایت ہے۔ اسی وجہ سے اس کی اور اس کے اہل و عیال کی غوراک، پینا میں سے دین ادا نہیں کیا جائے گا، اگرچہ وہ اس جنس کا ہو۔ محمدؐ نے اصل میں اسی سلسلہ میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے ”مجھے بتائیے کہ اگر ایسے شخص کو صدقہ دیا جائے تو کیا وہ مصرف صدقہ نہیں ہو گا؟“ مطلب اس کا یہ ہے کہ مال زکاة تو دین میں مطلوب ہونے کی وجہ سے گویا نہ ہونے کے برابر ہے۔ اور گھر اور خدام کی ملکیت سے اس کے لیے صدقہ لینا حرام نہیں ہوتا۔ لہذا وہ فقیر اور محتاج ہے اور فقیر و محتاج پر زکاة واجب نہیں ہوتی۔

مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس مختلف قسم کے اموال زکاة مثلاً دراہم و ذانیہ، اموال تجارت اور سوام ہیں۔ تو دین دراہم و ذانیہ اور اموال تجارت سے ادا کیا جائے گا، سوام سے نہیں۔ اس لیے کہ ان کی زکاة ارباب اموال خود ادا کرتے ہیں اور سوام کی زکاة امام وصول کرتا ہے۔ اور بآوقات لوگ بجل کرتے ہوئے فقراء کو دینے میں کوتاہی کرتے ہیں، لہذا دین کی ادائیگی اموال باطن میں سے ہونی چاہیے تاکہ امام اموال ظاہرہ سوام کی زکاة وصول کر کے فقراء کو دے سکے، اس میں فقراء کی رعایت ہے یہ بھی ہمارے نزدیک ہے۔

اور زفرؒ کے نزدیک دین ہم جنس سے ادا کیا جائے گا، اگرچہ سوام سے ہو۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے نکاح کیا اور پانچ غیر معین سائمہ اونٹ مہراٹھ لیا۔ اور اس کے پاس اموال تجارت بھی ہیں اور سائمہ اونٹ بھی۔ تو مذکورہ اختلاف کی وجہ سے زفرؒ کے نزدیک ہم جنس معین اونٹ دیے جائیں گے اور ہمارے نزدیک مہر مالی تجارت سے ادا کیا جائے گا۔ سرخسی نے ذکر کیا ہے کہ یہ صورت اس وقت ہوگی، جب مصرف صدقہ، زکوٰۃ لینے والا، آتا ہو۔ اگر وہ آتا ہو تو صاحب مال کو اختیار ہے، چاہے تو دین سوام سے ادا کر دے اور زکاة سوام و دراہم سے ادا کرے اور چاہے تو دین دراہم سے ادا کرے اور زکاة مال سوام سے ادا کر دے۔ اس لیے کہ صاحب مال کے حق میں وہ دونوں برابر ہیں۔ فرق تو مصرف کے حق میں ہے، کیونکہ اسے سوام کی زکوٰۃ لینے کا اختیار ہے، دراہم کی نہیں۔ لہذا اگر مصرف آتا ہے تو دین دراہم میں سے ادا کیا جائے گا اور وہ سوام کی زکوٰۃ وصول کرے گا۔

ہاں اگر اس کے پاس سوام کے علاوہ کوئی مال زکاة نہیں ہے تو پھر دین اسی میں سے ادا کیا جائے گا۔ اور عام استعمال کے سامان کو نہیں چھیڑا جائے گا۔ اس کی وجہ ابھی اوپر گذری۔ پھر اگر اس کے پاس مختلف انواع کے سوام ہیں تو دیکھا جائے گا اور ان میں سے جن سوام میں سب سے کم زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، ان سے دین ادا کیا جائے گا تاکہ زیادہ زکوٰۃ واجب ہو، اور اس سے مصرف فقراء کی رعایت ہے۔ مثلاً کسی شخص کے پاس پانچ اونٹ ہیں گائے اور چالیس بکریاں ہیں تو دین اونٹوں یا بکریوں میں سے ادا کیا جائے گا اس لیے کہ ان کی زکوٰۃ ایک بکری سے جو قیمت

کے اعتبار سے لگائے کی زکوٰۃ بیع سے کم ہے، بکریوں سے نہیں، تاکہ بیع زکوٰۃ میں واجب ہو، کیونکہ اس کی قیمت بکری سے زیادہ ہے۔ اور اس وقت ہے جب بکری اور اونٹ سے دین ادا کرنے سے پورا ادا ہو جاتا ہو اور کچھ باقی نہ بچتا ہو، لیکن اگر دین اتنا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک پورا نصاب، دین میں دینے کے بعد بھی کچھ دین بچ جاتا ہے، اور اگر گائے کے نصاب سے ادا کیا جائے تو پورا ہو جاتا ہے اور کچھ باقی نہیں رہتا، تو ایسی صورت میں گائے کے نصاب سے دین ادا کیا جائے، کیونکہ اگر اونٹوں سے دین ادا کیا گیا اور پورا نہ ہوا تو پھر باقی ماندہ، بکریوں سے ادا کیا جائے گا، اس طرح بکریوں کا نصاب بھی ادا ہو جائے گا۔ دین کے نصاب ناقص ہو جائے گا، نتیجہً زکوٰۃ میں واجب ہونے والی دو بکریاں ختم ہو جائیں گی، اور اگر گائے کے نصاب سے دین ادا کیا جائے تو ایک بیع کی زکوٰۃ ختم ہوگی اور دو بکریوں کی زکوٰۃ واجب رہے گی کیونکہ جب دین گائے کے نصاب سے ادا کیا جائے گا تو سائر اونٹوں کا بھی مکمل نصاب بچ جاتا ہے (تو اونٹ اور بکریوں کے نصاب میں ایک بکری واجب ہوگی، اور ایک بیع قیمت میں دو بکریوں سے کم ہے۔

اور اگر اس کے پاس صرف اونٹ یا بکریاں ہی ہیں تو صاحب مال کو اختیار ہے، جس سے چاہے دین ادا کرے، اس لیے کہ مقررہ واجب یعنی بکری میں دونوں برابر ہیں۔  
 ”فوائد الزکوٰۃ“ میں مذکور ہے کہ (ایسی صورت میں) مُصَدِّق کو چاہیے کہ اونٹوں کی زکوٰۃ لے، بکریوں کی نہیں۔ اس لیے کہ اونٹوں میں واجب ہونے والی بکری نفس نصاب سے نہیں ہے تو اس کے لینے سے نصاب ناقص نہیں ہوتا اور وہ اپنا دین بکریوں سے ادا کرے گا، اور اگر دین اونٹوں سے ادا کیا گیا تو اس کا نصاب اس وجہ سے کم ہو گیا، تو مصدق چالیس بکریوں میں ایک بکری بطور زکوٰۃ لے گا تو بکریوں کا نصاب بھی ناقص ہو جائے گا۔ (تو اس دوسری صورت میں فقہاء کا نقصان ہے) اور پہلی صورت فقہاء کے لیے زیادہ سودمند ہے (لہذا اس کا اختیار کرا زیادہ مناسب ہے) اور اگر کسی شخص کے پاس ۲۵ اونٹ، ۳۰ گائے اور ۴۰ بکریاں ہیں، اور دین صرف اتنا ہے کہ بکریوں سے پورا ادا ہو جاتا ہے، تو بکریوں کے نصاب سے ہی ادا کیا جائے گا، اس لیے کہ (مذکورہ صورت میں) اس کی زکوٰۃ کی قیمت کم بنتی ہے۔ اور اگر بکریوں کے نصاب سے دین پورا ادا نہیں ہوتا تو پھر دیکھا جائے گا، اگر درمیانہ بنت خاص کی قیمت ایک بکری اور درمیانہ بیع سے کم بنتی ہے، تو دین اونٹ کے نصاب سے ادا کیا جائے گا۔ اور اگر بنت خاص کی قیمت، بکری اور بیع سے زیادہ بنتی ہے تو پھر دین بکریوں اور گائے کے نصاب سے ادا کیا جائے گا۔ اس لیے کہ جس صورت میں فقہاء کا زیادہ نفع ہو وہ اختیار کی جائے۔

اور اگر اس کے پاس بالکل ہی مال زکوٰۃ نہیں ہے۔ (اور وہ مدیون ہے) تو دین اولاً اسکے مال استعمال اور کام کاج کے سامان سے ادا کیا جائے گا۔ (اور اگر اس سے پورا نہ ہو تو) بیعہ، مکان وغیرہ غیر مستعمل جائیداد سے پورا کیا جائے گا۔ اس لیے کہ سامان کی ملکیت تو گھڑی گھر میں بدلتی رہتی ہے، لیکن زمین، مکان وغیرہ میں ملکیت عام طور پر نہیں بدلتی۔ تو اس صورت میں قرض دار اور قرض خواہ دونوں کی رعایت مطلوب ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل (ب) مالِ زکوٰۃ سے متعلق شرائط

شرط ۱۔ مال کی ملکیت۔ چنانچہ وقف کردہ سواغ اور فی سبیل اللہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، اس لیے کہ ان میں کسی کی ملکیت نہیں۔ اس شرط کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ میں تملیک ہوتی ہے، اور غیر مملوکہ شیء کی ملکیت کا تصور نہیں ہو سکتا۔

ہمارے نزدیک اس مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جس پر دشمن غالب ہو گیا اور اسے اپنے دار میں لے گیا ہو۔ اس لیے کہ اپنے دار میں لے جا کر جمع کرنے سے وہ اس کے مالک بن گئے، اور مسلم کی ملکیت اس سے ختم ہو گئی۔ اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لیے کہ دشمن کے قبضہ کر لینے اور اپنے دار میں جمع کر لینے کے باوجود مسلم کی ملکیت باقی رہتی ہے، اگرچہ اس کا قبضہ ختم ہو گیا۔ اور ان کے نزدیک زکوٰۃ صرف ملکیت سے واجب ہو جاتی ہے (اگرچہ قبضہ نہ ہو۔ لہذا ایسی صورت میں زکوٰۃ واجب ہوگی)۔

شرط ۲۔ ملکیت مطلقہ۔ یعنی مال کی ملکیت کے ساتھ اس پر قبضہ بھی ہو۔ یہ ہمارے اصحاب شریک تلاش کا قول ہے۔ زکوٰۃ کے نزدیک قبضہ شرط نہیں ہے، اور یہی شافعی کا قول ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک "مالِ خمار" میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، اور ان دونوں حضرات کے نزدیک واجب ہوتی ہے۔ اور "مالِ خمار" اس مال کو کہتے ہیں، جس کا فائدہ انھوں نے مقدر میں نہ ہو کہ وہ قبضہ میں نہیں ہے، باوجودیکہ اصل ملکیت بدستور باقی ہو۔ جیسے جھاگ ہوا، یا رام سے ہونٹا ہوا بخلام، گم شدہ مال، سمندر میں غرق شدہ مال، سلطان کا اصرار کے ساتھ لیا ہوا مال اور وہ دین جس کا مدیون انکار کر دے اور مالک کے پاس کوئی بیٹہ نہیں ہے، اور اسی حالت پر سال گذر جائے۔ پھر مالک کو بیڑ مل جائے یا اس طور کہ مدین خود لوگوں کے پاس اقرار کر لے، اور صحرا میں دفن کردہ مال جب کہ مالک کو اس کا مقام یا در نہ رہے ورنہ ان تمام صورتوں میں ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور زعفر و شافعی کے ہاں زکوٰۃ واجب ہوگی، ہاں اگر چھوٹے گھر میں مال مدفون ہے تو اس میں بالاجماع زکوٰۃ واجب ہوگی۔ البتہ گنبدان باغ اور بڑے گھر میں دفن شدہ مال میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

زمرہ شافعی نے اس سلسلہ میں حکمِ زکوٰۃ کے عموم سے امتناع کیا ہے کہ اس میں اس قسم کی کوئی تفصیل ہیں۔ نیز وجوبِ زکوٰۃ کا تعلق ملکیت سے ہے، قبضہ سے نہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ ہمارے مال کے مال میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، حالانکہ حالتِ سفر میں اس کا قبضہ نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اس کی ملکیت باقی ہے۔ بطورِ مرن کے دیے ہوئے

مال میں مالک پر زکوٰۃ واجب ہے، باوجودیکہ اس پر قبضہ نہیں ہے۔ مٹا چھوٹے گھر میں دفن شدہ مال میں زکوٰۃ واجب ہے (حالانکہ وہ اس وقت قبضہ میں نہیں ہے) — تو اس تمام سے یہ ثابت ہوا کہ وجوب زکوٰۃ کا تعلق ملکیت سے ہے۔ اور (مذکورہ بالا صورتوں میں) ملکیت باقی ہے، لہذا زکوٰۃ واجب ہوگی، ہاں اس پر فی الحال ادائیگی واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ قبضہ بعد ہونے کی وجہ سے وہ ادائیگی سے قاصر ہے، اور یہ چیز وجوب زکوٰۃ کے منافی نہیں، جیسا کہ مسافر کی مثال سے معلوم ہوا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے موقوفہ و مرفوعاً مروی ہے: فرمایا:  
لا زکوٰۃ فی مال الضمار۔

مال ضماریں زکوٰۃ واجب نہیں۔

اور مال ضماریں وہ مال ہے جس سے قیام ملکیت کے باوجود نفع نہ اٹھایا جاسکے۔ یہ البیہرہ الضامہ، (دبلاؤنٹ) سے ماخوذ ہے۔ جو زندہ ہونے کے باوجود شدید دبا ہونے کی وجہ سے فائدہ مند نہ ہو۔ اور اوپر ذکر کیے گئے تمام اموال مالک کے لیے نفع رساں ہیں، اس لیے کہ وہ ان میں تصرف نہیں کر سکتا، لہذا ان پر نہ سال ضماریں کی تعریف صادق آتی ہے۔

نیز اس لیے کہ جس مال سے مالک فائدہ اٹھانے کی قدرت نہ رکھتا ہو، وہ اس مال کی ملکیت سے غنی نہیں ہوتا، اور مذکورہ بالا حدیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ غنی غنی پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

باقی مسافر کا مال نائب کے توسط سے اس کے لیے مقدور الانکشاف ہے، لہذا اسے دلیل بنانا صحیح نہیں، ایسے ہی چھوٹے گھر میں دفن شدہ مال ہے کہ کھود کر اسے برآمد کیا جاسکتا ہے۔ پرنال ویرانے اور بیابان میں دفن شدہ مال کے، کہ تمام بیابان کو کھودنا طاقت سے خارج ہے، ایسے ہی حسین دین کا دیون انکار کر دے اور کوئی مینہ موجود نہ ہو تو اس میں وہی اختلاف ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ اور اگر مینہ ہے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اس لیے کہ کبھی شاہد شہادت سے بچھرتا ہے۔ الایہ کہ قاضی کو اس دین کا ذاتی طور پر علم ہو، کیونکہ ایسی صورت میں قاضی اپنے علم کی بنا پر فیصلہ کر سکتا ہے، لہذا ایسے مال سے فائدہ اٹھانا اس کے بس میں ہے۔

اور اگر مدیون اندر اقرار کرنا ہے اور باہر انکار، تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں، ابو یوسف سے یوحیٰ منقول ہے، کیونکہ علیحدگی میں کیا گیا اقرار اس کے لیے کچھ مفید نہیں، تو گویا کہ یہ اندر باہر انکار کرنے والا ہے۔

افلاس سے متعلق مسائل، تفلّیس کا حکم: اور اگر مدیون دین کا اقرار تو کرتا ہے لیکن اسے  
اور کنگال ہے، تو اگر اس کے دوالیہ ہونے کا



اس کی دلیل یہ ہے کہ مائدہ میں سے اگر کوئی مر جاتا ہے تو اس کے حصہ کے بقدر ویت ساقط ہو جاتی ہے۔ لہذا دیت میں ملکیت مطلقہ نہ ہوئی، اور وجوب زکوٰۃ کے لئے ملکیت مطلقہ شرط ہے۔ اسی اصول سے ابو حنیفہؒ کے اس قول کی وجہ بھی نکل آتی ہے کہ جس دین کا انسان حقدار بنا لیکن بنیادی طور پر کسی شے کے بدلہ میں نہیں، مثلاً میراث میں دین مل گیا یا مرنے والے نے اس کے لئے عی کی وصیت کر دی۔ — یا دین کا حقدار بنا لیکن ایسی شے کے بدلہ میں جو بالکل مال نہیں ہے مثلاً عورت کے لئے مہر کا حق، عاؤندہ کے لئے بدلہ خلع اور دمِ عورت بدلہ صلح۔ کہ ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

دین کی اقسام اور ان کے احکام

ماصل کلام یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق دینوں کے تین مراتب ہیں (۱) دین قوی (۲) دین ضعیف (۳) دین متوسط، ہمارے اکثر مشائخ نے یوں ہی بیان کیا ہے۔

۱۔ دین قوی وہ ہے جس کا مال تجارت کے بدلے میں حقدار بنا مثلاً تجارتی کپڑا یا غلام وغیرہ سامان تجارت کا ثمن وصول کرنا ہے یا مالی تجارت کی پیداوار کے بدلے میں حقدار بنا تو اس دین کی زکوٰۃ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، الا یہ کہ اس پر گزشتہ مدت کی زکوٰۃ سے کچھ بھی ادا کرنا لازم ہو گیا۔ جب تک اس کے قبضہ میں چالیس درہم نہیں آ جلتے تو جب بھی چالیس درہم آئے اس کے قبضہ میں آ جائیں ان میں سے ایک درہم ادا کرے گا۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جتنا اس کے قبضہ میں آتا جائے گا اس کی زکوٰۃ ادا کرنا جائے گا، خواہ تب وہ قلیل ہو یا کثیر۔

۲۔ دین ضعیف وہ ہے جس کا حقدار بنا لیکن کسی شے کے بدلے میں نہیں، خواہ اپنے اختیار کے بغیر حقدار بنا جیسے میراث میں مل گیا یا اپنے اختیار سے جیسے وصیت قبول کی۔ یا کسی ایسی شے کے بدلہ میں حقدار ہوا جو مال نہیں ہے جیسے 'مہر بدلہ خلع'، بدلہ صلح اور بدلہ کتابت۔ اس دین میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب تک تمام پر قبضہ نہ کرے اور قبضہ کے بعد اس پر ایک سال گزر جائے۔

۳۔ دین متوسط وہ ہے جس کا ایسے مال کے بدلے میں حقدار بنا جو تجارتی نہیں، مثلاً خدمت گار غلام اور عام استعمال اور کام کاج کے کپڑوں کا ثمن اس دین کے بارے میں ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ۱۔ اصل میں مذکور ہے کہ اس دین کی زکوٰۃ قبضہ سے پہلے واجب ہو جاتی ہے، لیکن ادائیگی لازم نہ ہوگی جب تک کہ دو سو درہم پر قبضہ نہ کرے، جب دو سو درہم اس کے قبضہ میں آ گئے تو گزشتہ مدت کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔

۲۔ ابن سماءؒ کی روایت عن ابی یوسفؒ عن ابی حنیفہؒ یہ ہے کہ اس دین میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ دو سو درہم اس کے قبضہ میں آ جائیں اور قبضہ سے لے کر ان پر ایک سال گزر جائے۔ یہ ابو حنیفہؒ سے صحیح تر یہ روایت ہے۔

ابو یوسفؒ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ تمام دیون برابر ہیں، اور سب قری ہیں۔ اور قبضہ سے پہلے ان میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے سوائے عاقلہ پر واجب شدہ دیت اور مال کتابت کے، کہ ان میں بالکل زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب تک قبضہ نہیں کر لیتا اور پھر اس پر ایک سال نہیں گذر جاتا۔

ابو یوسفؒ و محمدؐ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بدل کتابت اور عاقلہ پر واجب شدہ دیت کے سوا تمام دیون صاحب دین کی ملکیت مطلق ہیں، ذاتاً بھی اور قبضہ بھی، اس لیے کہ وہ دین کے بدل یعنی عین مال پر قبضہ کرنے سے ان پر قبضہ کر سکتا ہے (یعنی یہ دیون اگرچہ حقیقتہً اس کے قبضہ میں نہیں لیکن حکماً اس کے قبضہ میں ہیں) تو ان میں بھی ایسے ہی زکوٰۃ واجب ہوگی جیسے دوسری اعیان مملوکہ مطلقہ میں واجب ہوتی ہے۔ — الّا یہ کہ اس پر فی الحال ادائیگی لازم نہیں ہے، اس لیے کہ وہ حقیقتہً اس کے قبضہ میں نہیں، توجہ وہ اس کے قبضہ میں آئے بائیں، مقدار مقبوض کے مطابق ادائیگی لازم ہوتی جائے گی۔ جیسا کہ زائد علیٰ انصاف عین کے بارے میں ان کا مذہب ہے۔ یہ خلاف دیت اور بدل کتابت کے کہ ان میں ملکیت مطلق نہیں بلکہ ناقص ہے، اور بیان اس کا اوپر گذرا۔ واللہ اعلم۔ ابو یوسفؒ کے قول کی دو وجوہ ہیں: ۱۔ دین مال نہیں ہے بلکہ وہ فعل واجب ہے۔ یعنی دین صاحب دین کو مال سوچنے اور مالک بنانے کے فعل کا نام ہے۔ اور زکوٰۃ تو مال میں واجب ہوتی ہے۔ جب دین مال ہی نہیں تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اور دین کے فعل میں نیکی کئی وجوہ میں جو ہم نے مفلس میت کے دین کی کفالت کے سلسلہ میں غلافیات میں ذکر کی ہیں۔

ہذا تو یہی چاہیے تھا کہ کسی دین میں زکوٰۃ واجب نہ ہو، جب تک کہ وصول نہیں کر لیتا اور اس پر ایک سال نہیں گزر جاتا، مگر یہ کہ جس دین کا مال تجارت کے بدلے میں حقدار بنا، اسے حکماً مال ہی شمار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ شے کا بدل اس کے قائم مقام ہوتا ہے، تو گویا کہ یہ مال ہی ہے۔ تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ مبدل یعنی مال اس کے قبضہ میں ہے۔ اور وہ مال تجارت ہے، جسے اس کے قبضہ میں ایک سال ہو گیا، (لہذا اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی)۔

مگر اگر یہ دین مال ہے اور مملوک بھی ہے، لیکن یہ ایسا مال ہے، جس میں قبضہ کا احتمال نہیں کیونکہ یہ حقیقی مال نہیں بلکہ حکمی مال ہے جو کسی کے ذمے واجب ہوتا ہے، اور جو مال ذمہ میں واجب ہو، اس پر قبضہ ممکن نہیں۔ تو دین ذاتاً اور قبضہ مال مملوک نہ ہوا، یعنی ملکیت مطلقہ نہ پائی گئی، لہذا اس میں مال خمار کی طرح زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ — قیاس تو یہی کہتا ہے کہ ہر قسم کے دین میں زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہیے کیونکہ قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے ملکیت ناقص ہے۔ مگر جو دین مال تجارت کا بدل ہے، وہ احتمال قبضہ میں عین کے ساتھ لاحق ہوگا۔ اس لئے کہ یہ مال تجارت کا بدل ہے جو قابل قبضہ ہے، اور وصول یہ ہے کہ بدل تبدیل کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور بدل (مال تجارت) قابل قبضہ عین ہے تو اس کا قائم مقام بھی ایسا ہی ہوگا (یعنی قابل قبضہ دین ہوگا لہذا اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی)، باقی اس دین میں جو بنیادی طور پر کسی شے کا بدل نہیں



اور اس دین میں جو مال کا بدل نہیں، یہ علت نہیں پائی جاتی ————— ایسے ہی وہ دین جو غیر تجارتی مال کا بدل ہو، صحیح روایت کے مطابق اس میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب تک مقدار نصاب پر قبضہ نہ کر لے اور قبضہ کے بعد اس پر سال نہ گزر جائے ————— کیونکہ یہ من غیر تجارتی مال کا بدل ہے، تو یہ بدل کے قائم مقام ہوگا۔ اور اگر تبدیل حقیقتہً اس کے قبضہ میں نہ ہوتا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوتی۔ تو ایسے ہی اس کے بدل میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اختلاف مال تجارت کے بدل کے —————

باقی جس دین میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس کی کتنی مقدار قبضہ میں آنے پر زکوٰۃ نکالنا ضروری ہوتا ہے؟ اس کی تفصیل بالکل اس مال میں کی طرح ہے جو قدر نصاب سے زائد ہوا اور اس پر سال گزر گیا ہو۔ تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک عین کی زیادت میں جب تک وہ چالیس درہم نہ ہو جائے، زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، تو دین میں بھی ایسا ہی ہے کہ جب تک مقبوض چالیس درہم نہ ہو جائے، کچھ زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ پھر چالیس مقبوض درہم سے ایک درہم زکوٰۃ نکالنا واجب ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک جتنا قبضہ میں آجائے اتنے کی زکوٰۃ نکالنا واجب ہے، نعمہ مقبوض قلیل ہو یا کثیر۔ اور اس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

کرتی نے فرمایا کہ یہ اس وقت ہے، جب اس کے پاس دین کے سوا کوئی مال نہ ہو، لیکن اگر اس کے پاس دین کے سوا بھی مال ہے تو جس قدر دین قبضہ میں آئے اسے مال مستفاد سمجھا جائے گا اور اسے مال موجود کے ساتھ ختم کر دیا جائے گا (یعنی دونوں کی مجموعی طور پر زکوٰۃ دینا ضروری ہوگا، واللہ اعلم)۔

شرط ۳ مال کا نامی ہونا۔ اس لئے کہ زکوٰۃ کا مفہوم ومعنی ”نام“ صرف مال نامی میں پایا جاتا ہے اس سے ہماری مراد واقعی نام نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا اعتبار نہیں۔ ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ وہ مال تجارت یا اسامیت (چرانے) کے ذریعہ نام حاصل کرنے کے لئے رکھا ہوا ہو۔ کیونکہ اسامت دودھ لگتی، مکھن اور نسل کے حصول کا سبب ہے۔ اور تجارت ربک کے حاصل ہونے کا سبب ہے۔ ————— تو سبب کو مُسَبَّب (یعنی نسل اور ربخ وغیرہ) کے قائم مقام کیا گیا اور حکم زکوٰۃ کو سبب سے متعلق کیا گیا (یعنی اس سبب کا موجد ہونا ایسا ہے جیسا کہ سبب موجود ہے۔ کوئی اوقع نام نہ ہو) جیسے (عام طور پر) سفر مشقت کا تکاح وطی کا اور عدم حدث کا سبب ہے (کہ ان اسباب کا پایا جانا اثبات احکام کے لئے کافی ہے۔ گو کبھی مُسَبَّب نہ بھی پایا جائے،

آپ اگر چاہیں تو اس شرط کو یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ ”مال کا حاجتِ اصلی سے زائد ہونا“ کیونکہ اسی مال سے انسان غنی بنتا ہے، اور نعمت کی حقیقت یعنی تنعم و ترقی اور فراخی و کشادگی کے ساتھ گزراوقات، اسی مال سے میسر آتی ہے۔ اور ایسے ہی مال کے ہوتے ہوئے ادا زکوٰۃ خوشدلی اور مسرتِ قلب کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ ————— اس لئے کہ جو مال انسان کی حاجتِ اصلی

اور بنیادی ضرورت ہے، اس سے انسان غنی نہیں بنتا اور نہ ہی ایسے مال سے فلاحی و کشادگی حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ اتنا مال انسان کی زندگی کی بقا اور اس کی صحت و تندرستی کے لئے ضروری ہے لہذا نعمت بدن کا شکر ادا کرنا ہی اتنے مال کا شکر سمجھا جائے گا۔ اور اتنے مال سے خوش دلی سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، چنانچہ یہ ادائیگی اس پہنچ پر نہ ہوگی، جس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ:

وَادُوا زَكَاةَ أَمْوَالِكُمْ طَيِّبَةً بِهَا أَنْفُسُكُمْ

اپنے اموال کی زکوٰۃ خوش دلی سے ادا کرو۔

لہذا یہ زکوٰۃ ہی نہ ہوگی۔

اور حاجت و ضرورت ایک باطنی امر ہے، جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی، نتیجتاً حاجت سے نازل مال کا بھی پتہ نہیں چل سکتا، لہذا زائد عن الحاجة ہونے کی دلیل اس کے قائم مقام بٹھرائی گئی، اور وہ دلیل یہ ہے کہ ”مال کا تجارتی یا سائہ ہونا“ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔

مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ وجوب زکوٰۃ کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور ہر مال میں زکوٰۃ واجب ہے خواہ وہ نامی اور حاجتِ اصلی سے زائد ہو یا نہ ہو، جیسے عام استعمال اور کام کاج کے کپڑے، گھر میں چارہ کھانے والے، بار بردار اور خدمت مزدوری کے مالور، خدمتگار نظام و رہائشی مکان، سواریاں و گاڑی، سائیکل، ہوائی جہاز وغیرہ، اہل دعیال کی خورداک پوشاک، آرائشی برتن، میرے موتی، زینبائشی قالین، چادریں اور دیگر سامان جن میں تجارت کی نیت نہیں، اگر ان سب میں زکوٰۃ واجب ہے۔

مالکؒ نے احکام زکوٰۃ کے عموم سے استدلال کیا ہے، کہ اس میں اموال کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا، جیسے ”حُذِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ“ اور ”ذَلِكَ يَنْبَغِي أَمْوَالِهِمْ“ ”حَقٌّ مَعْلُومٌ بِلَتَائِيهِمْ وَالْمَحْرُومِ“ اور ”وَأَمْوَالُ الزَّكَاةِ“ وغیر ذلک

نیز اس لئے کہ زکوٰۃ نعمتِ مال کے شکرانہ کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ اور نعمت کا منہمق ان اموال میں بدرجہ اتم پایا جاتا ہے کیونکہ بقا و حیات ان سے متعلق ہے۔ لہذا ان اموال کا تو زیادہ شکر ادا کرنا چاہیئے۔ ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ دلائل کی بنا پر وجوب زکوٰۃ کے لئے مال کا نامی اور زائد عن الحاجة ہونا ضروری ہے، اور ان اموال میں یہ شرط نہیں پائی جاتی۔

اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ زکوٰۃ کے عام احکام میں مراد اموالِ نامیہ، زائد عن الحاجة الاصلیہ ہیں۔ باقی یہ کتنا کہ ”نعمتِ بدن“ تو سابقہ تفصیل سے معلوم ہو چکا کہ ان اموال کا نعمت ہونا نعمتِ بدن کے ذیل میں داخل ہے۔ کیونکہ ان اموال کے ذریعہ بدنِ ہلاکت (اور مرض) سے محفوظ رہتا ہے۔ لہذا نعمتِ بدن کا شکر ہی ان اموال کا شکر سمجھا جائے گا۔ اور نعمتِ بدن کا شکر صلوات و صوم وغیرہ عباداتِ بدنیہ ہیں

اور حق تعالیٰ کا فرمان ”ذَاتُوا الزَّكَاةَ“ تو ہماری دلیل ہے۔ اس لئے زکوٰۃ عبادت

ہے غامض۔ اور غامض نامی سے حاصل ہوتا ہے اور مال ثانی کی تفسیر ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ وہ مال ہے جو حصول غنا کے لئے رکھا ہوا ہو جو کہ جانوروں میں اسامیت اور اموال تجارت میں تجارت کے ذیلے ہوتا ہے۔ الا یہ کہ ائمان مطلقہ یعنی سونا چاندی کا تجارتی ہونا اس کی اصل غفلت سے ثابت ہے۔ کیونکہ جو بیع علیہ پورا کرنے کے لیے سونا چاندی کا عین اور ذات انتفاع کے قابل نہیں — (تو لامحالہ ان کی تجارت کرنا پڑے گی) تو ان کو تجارتی بنانے کے لیے انسان کا نیت کرنا ضروری نہیں، کیونکہ نیت تعیین کے لیے ہوتی ہے۔ اور یہ فطری و ظنی طور پر تجارت کے لیے متعین ہیں، لہذا یہاں تجارت کی نیت کی حاجت نہیں۔ چنانچہ سونا، چاندی میں بہر صورت زکوٰۃ واجب ہے۔ خواہ تجارت کرے یا بالکل نیت ہی نہ کرے یا اس سے نفقہ کی نیت کرے۔

**سامان کب تجارتی بنتا ہے؟** ہاں ائمان مطلقہ کے سوا سامان کو تجارتی بنانے کے لیے نیت ہی ان کا عین اور ذات بھی انتفاع کے قابل ہے۔ بلکہ مقصود اصلی ان کے عین اور ذات سے انتفاع ہوتا ہے۔ لہذا ان کو تجارتی بنانے کے لیے نیت کرنا ضروری ہے۔

ایسے ہی جانوروں میں بھی نیت کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ جیسے دودھ اور افزائش نسل کے لائق ہیں ویسے ہی بار برداری، سواری اور گوشت کے فوائد بھی ان سے حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ لہذا نیت اسامیت ضروری ہے۔

**مسئلہ:** نیت تجارت و اسامیت کا، جب تک وہ فعل تجارت و اسامیت کے متصل نہ ہو اعتباراً نہیں، کیونکہ احکام میں مجرد نیت غیر معتبر ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ان الله عفا عن امتي ما تقدمت به اذ هم مالم يتكلموا به اذ يفعلوا۔

بے شک اللہ تعالیٰ نے میری امت کو معاف کیا ہے جو کچھ وہ اپنے جی میں باتیں کرتے ہیں، جب تک زبان پر نہ لے آئیں یا کر نہ گذریں۔

**نیت تجارت کی اقسام اور متعلقہ مسائل** | تجارت کی نیت کبھی صراحۃً ہوتی ہے اور کبھی دلالتاً صریح تو یہ کہ عقد تجارت کرتے ہوئے نیت کر لے کہ یہ محض چیز تجارت کے لیے ہے۔ بایں طور کہ کوئی سامان خریدا، اور خریدنے ہوئے نیت کر لے یہ تجارت کے لیے ہے، تو یہ تجارتی ہو جائے گا، خواہ وہ ثمن جس کے ذریعے خریدا گیا، ائمان سے ہو یا سامان تجارت سے ہو یا عام استعمال اور کام کاج کے مال سے ہو۔ یا بایں طور کہ اپنا گھر سامان کے بدلے تجارت کی نیت سے کرایہ پر دیا۔ تو یہ بھی مال تجارت ہو جائے گا۔ کیونکہ تجارت کی صریح نیت عقد تجارت کے متصل پائی گئی۔ شراد کی صورت تو بالکل واضح ہے کہ وہ عقد تجارت ہے۔ ایسے ہی اجارہ ہے، کیونکہ اجارہ کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں منافع کے عوض مال ہوتا ہے، اور یہ عین تجارت ہے۔ اسی لیے جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو، وہ اجارہ کا بھی مختار ہے

لیکن اس نیت کا اعتبار ہوگا جو فعل سے متصل ہو۔

مسئلہ: اگر کوئی شی خریدی اور نیت یہ ہے کہ یہ روزمرہ استعمال اور کام کاج کے لیے ہے، تجارت کے لیے نہیں، تو وہ تجارتی شی نہ ہوگی، خواہ ثمن مال تجارت سے ہو یا اس کے علاوہ دوسرے مال سے۔ اس لیے کہ مال تجارت کی خریداری سے اگرچہ دلائل یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تجارت کے لیے ہے، لیکن یہاں صریح نیت روزمرہ استعمال کی پائی گئی، لہذا صراحت کی موجودگی میں دلائل کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر سامان کا باطل بغیر عقد کے مالک ہوا، بایں طور کہ اسے وراثت میں مل گیا، اور اس نے اس مال میں تجارت کی نیت کر لی تو وہ تجارتی نہیں بنے گا۔ اس لیے کہ یہاں مجرد نیت ہی پائی گئی ہے، اور عمل تجارت تو کیا، کوئی عمل ہی نہیں پایا گیا، کیونکہ میراث وراثت کی ملکیت میں بغیر اس کے اختیار کے داخل ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی سامان کا ایسے عقد کے ذریعے مالک ہوا، جس میں باطل مبادلہ نہیں ہے مثلاً مسہ، وصیت اور صدقہ، یا ایسے عقد کے ذریعے، جس میں مالی کا غیر مال سے مبادلہ ہے، مثلاً امر، بدل خلع، بدل صلح عین دم العمد اور بدل حق، اور اس میں تجارت کی نیت کر لی تو ابیوسف کے نزدیک یہ تجارتی ہو جائے گا۔ اور محمد کے نزدیک تجارتی نہیں بنے گا۔ کرنی نے یہی نقل کیا۔ اور قاضی شبید نے اس کے اٹ اختلاف ذکر کیا، انہوں نے کہا کہ ابی حنیفہ و ابیوسف کے قول میں تجارتی نہیں ہوگا۔ اور محمد کے قول میں تجارتی ہو جائے گا۔

جسکے ہیں کہ تجارتی نہیں بنے گا، وہ یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ نیت کسی ایسے عمل سے متصل نہیں ہوتی، جسے تجارت کہا جائے، کیونکہ تجارت یہ ہے کہ مال کا مال سے مبادلہ ہو، تو یہاں مجرد نیت ہی پائی گئی اور وہ غیر معتبر ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تجارت اکتساب مال کے عقد کا نام ہے۔ کہ جو اشیاء قبول کرنے کے بغیر ملکیت میں داخل نہیں ہو سکتیں، انہیں قبول کر لینا۔ اور یہ چیز کسب میں موجود ہے لہذا نیت فعل قبول کے متصل ہوتی۔ تو ایسے شرائط اور اجارہ کے ساتھ ملائنا زیادہ مناسب ہے پہلا قول زیادہ صحیح ہے، کیونکہ تجارت کہتے ہیں مال کے بدلے مال کا کسب کرنا۔ اور عقد قبول میں اکتساب مال باطل بغیر بدل کے ہے، لہذا یہ باب تجارت سے نہ ہوگا۔ تو نیت عمل تجارت سے متصل نہ ہوگی۔ چنانچہ یہ مال تجارتی نہیں بنے گا۔

مسئلہ: اگر سامان بطور قرض لیا اور تجارت کی نیت کی، تو اس میں مشایخ کا اختلاف ہے۔ "بش کتب ہیں کہ وہ تجارتی بن جائے گا، اس لیے کہ قرض بالآخر مال کے بدلے مال ہی ہو جاتا ہے "جامع" میں اسی طرف اشارہ ہے، کہ ایک شخص کے پاس دو سو درہم تھے، اور اس کے سوا کوئی مال نہ تھا، اس نے سال پورا ہونے سے ایک دن پہلے کسی آدمی سے پانچ ہفتیز ایک قسم کا پکا نہ، تجارت کے علاوہ کسی کام کے لیے بطور قرض لیے، اور وہ ہفتیز ختم نہ ہوئے، حتیٰ کہ مال

گذر گیا۔ تو اس پر دو سو درہم کی زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اور دین مال زکوٰۃ سے ادا کیا جائے گا، نہ اس جنس سے، جو مال زکوٰۃ نہیں ہے، تو ان کا یہ قید لگانا کہ ”تجارت کے علاوہ کسی کام کے لیے قرض لیا“ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر تجارت کے لیے قرض لیا تو وہ تجارتی ہو جائے گا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ تجارتی نہیں بنے گا، اگرچہ نیت بھی کر لے۔ کیونکہ قرض اعادہ ہے اور یہ احسان اور نیکی ہے، تجارت نہیں، لہذا نیت تجارت عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی، اس لیے حنفی معتبر ہے۔

مسئلہ: اگر کچھ سامان روزمرہ استعمال اور کام کاج کے لیے خریدا، پھر اس کے بعد نیت کی کہ یہ تجارت کے لیے ہے، تو یہ تجارتی نہیں بنے گا، جب تک اسے بیچ نہ لے، تو اس کا بدل تجارتی ہو جائے گا۔

مذکورہ صورت اور اس صورت میں فرق ہے کہ اگر کسی کے پاس مال تجارت تھا، پھر اس نے نیت کر لی کہ یہ روزمرہ استعمال کے لیے ہے۔ تو اس مال کی تجارتی حیثیت ختم ہو جائے گی، اگرچہ اسے استعمال میں نہ لائے۔

کیونکہ نیت جب تک فعل سے متصل نہ ہو، غیر معتبر ہے، اور پہلی صورت میں یہ فعل تجارت نہیں کر رہا، لہذا فی الحال معتبر نہ ہوگی۔ یہ خلاف دوسری صورت کے۔ کیونکہ اس میں ترک تجارت کی نیت ہے۔ اور یہ فی الحال تجارت ترک کر رہا ہے۔ تو نیت ایک عمل یعنی ترک تجارت سے متصل ہوئی، لہذا معتبر ہوگی۔

ان دونوں صورتوں کی نظیر سفر و اقامت کا مسئلہ ہے، کہ مقیم اگر سفر کی نیت کر لے تو مسافر نہیں بنتا، جب تک شہر کی آبادی سے نکل نہ جائے۔ اور مسافر اگر قابل اقامت مقام میں اقامت کی نیت کر لے تو اسی وقت مقیم بن جائے گا۔

اس کے علاوہ مسائل عقائد سے ان کی نظیر یہ ہے کہ کافر اگر حلیت کرے کہ ایک ماہ کے بعد اسلام قبول کروں گا، تو فی الحال مسلم نہیں بنے گا۔ اور مسلم اگر ارادہ کرے کہ چند سال کے بعد کفر اختیار کروں گا، والہیاذ باللہ، تو وہ اسی وقت کافر ہو جائے گا۔

مسئلہ: اگر اس سامان کے عوض جو روزمرہ استعمال کے لیے خریدا تھا اور پھر تجارت کی محض نیت کر لی تھی، کچھ عرصہ بعد دوسرا سامان خریدا، تو یہ بدل اسی سابق نیت سے تجارتی بن جائے گا۔ ایسے ہی وصیت، قرض، مال کا غیر مال سے مبادلہ وغیرہ مسائل مذکورہ جن میں تجارت کی نیت کی تھی (لیکن معتبر نہ ہوئی)، کہ اگر ان سامانوں سے کچھ دوسرے سامان خرید کیے تو وہ دوسرے سامان تجارتی ہی جائیں گے (اور اس میں نیت جدیدہ کی ضرورت نہیں، کیونکہ نیت فی الواقع پائی گئی تھی، لیکن عمل تجارت سے متصل نہ ہونے کی وجہ سے کارگر نہ ہوئی تھی، پھر جب اس کے بعد عمل تجارت پایا گیا تو وہی سابق نیت اس میں مؤثر ہوگی چنانچہ یہ مال تجارتی بن جائے گا، کیونکہ نیت تجارت، عمل تجارت کے ساتھ پائی گئی۔

مسئلہ: دلالت نیت پائے جانے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شئی سامان تجارت کے غرض خریدی یا اپنا تجارتی دارکسی سامان کے عوض کرایہ پر دیا، تو وہ عوض تجارتی بن جائے گا۔

اگرچہ صراحت تجارت کی نیت نہ کی کیونکہ جب مال تجارت کے عوض خریدا تو ظاہر یہ ہے کہ اس کا مقصد تجارت کرنا ہے، باقی اگر مال تجارت کے علاوہ کسی سامان سے خریدنا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں (کہ اس میں تجارت کے لیے صریح نیت ضروری ہے) یہی اجارہ دار کی صورت، تو اس لیے کہ تجارتی عین کے منافع کا بدل (یعنی کرایہ) تجارتی شمار ہے میں تجارتی عین کے بدل کی مانند ہے۔ اصل کی کتاب الزکوٰۃ میں ایسا ہی مذکور ہے۔

اور ”جامع“ میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صریح نیت کے بغیر کرایہ مال تجارت نہیں بنے گا۔ ”جامع“ میں ہے ”متناجر کے پاس تجارت کے لیے ایک جاریہ (لونڈی) ہے جس کی قیمت ایک ہزار درہم کے مساوی ہے۔ آج اس جاریہ کے عوض اپنا گھر کرایہ پر دیتا ہے، اور اس کا ارادہ تجارت کرنے کا ہے، تو عقد اجارہ کے وقت نیت تجارت شرط ہے تاکہ وہ جاریہ تجارتی بن جائے۔“ اس صورت میں یہ مذکور ہے کہ وہ گھر تجارتی تھا یا غیر تجارتی، اس سے معلوم ہوا کہ کرایہ کے مکان کے کرایہ کو تجارتی بنانے کے لیے نیت شرط ہے، اگرچہ وہ گھر تجارتی ہو۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں، اور مشائخ بلخ ”جامع“ کی روایت کو صحیح قرار دیتے تھے، کیونکہ میں اگرچہ تجارت کے لیے ہے، لیکن کبھی اس کے منافع کے کرایہ سے مقصود منفعت اٹھانا ہوتا ہے، مثلاً سواری کرایہ پر دیتا ہے تاکہ اس کا خرچ نکل آئے، دارکرایہ پر اخراجات تاکہ آباد ہے۔ لہذا تردد کے ہوتے ہوئے کرایہ مال تجارت نہیں بنے گا۔ الایہ کر نیت تجارت کر لے۔

مسئلہ: دراہم، دنانیر اور کیلی و وزنی اشیاء جو زمینیں واجب ہوتی ہے (یعنی ذوات الاشیاء) کے عوض سامان خریدا، تو وہ تجارتی سامان نہیں ہوگا، جب تک خریدتے وقت تجارت کی نیت نہ کرے۔

اگرچہ دراہم و دنانیر اثمان ہیں اور زمینیں واجب ہونے والی کیلی و وزنی اشیاء لوگوں کے ہاں اثمان سمجھی جاتی ہیں، کیونکہ میساکر مال تجارت ان سے خریدا جاتا ہے، ایسے ہی روزمرہ استعمال کی اشیاء اور خوراک وغیرہ ضروریات بھی ان سے خریدی جاتی ہیں۔ لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کے ذریعے خریدی ہوئی شئی تجارت کے لیے متعین نہ ہوگی

مسئلہ: اسی بناء پر اگر مضارب نے مال مضاربت سے غلام خریدے پھر ان کے نفقہ کی نیت سے ان کے لیے لباس اور گیہوں خریدا، تو یہ سب مال تجارت ہوگا، اور اس تمام میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ کیونکہ مضاربیت کے غلاموں کا نفقہ مال مضاربیت سے ہوتا ہے۔ لہذا اس کے دین اور قرض پر اعتما کرتے ہوئے اس کا مطلق تصرف ان چیزوں کی طرف راجع سمجھا جائے گا، جن کا اسے اختیار ہے ان چیزوں کی طرف، جن کا اسے اختیار نہیں تاکہ وہ غائن اور عامی نہ بنے اور

اگرچہ نفقہ کی صراحت بھی کر دے (تب بھی یہ لباس اور گیوں تجارت کے لیے ہوں گے۔) اس کے مثل یہ مسئلہ ہے کہ مالک نے تجارت کے لیے غلام خریدے پھر ان کے لیے لباس اور گیوں خریدا۔ تو یہ تجارتی نہیں ہوں گے، اس لیے کہ مالک جیسے تجارت کے لیے خریداری کرنے کا مختار ہے ویسے ہی نفقہ اور عام استعمال کے لیے خریداری بھی کر سکتا ہے۔ اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ مال تجارت سے خرچ کرے یا غیر مال تجارت سے، لہذا کسی خارجی دلیل کے بغیر یہ اشیا تجارت کے لیے متعین نہیں ہوں گی۔

### مختلف پیشوں میں استعمال ہونے والے سامان کی زکوٰۃ کا حکم | پیشہ در لوگ

لے کر کام آتے ہیں، جیسے رنگریز، دھوبی، چمڑا صاف کرنے والے، اگر اپنے کام میں استعمال ہونے والی ضروری اشیاء مثلاً رنگ، صابن، تیل وغیرہ خریدیں اور خریدتے وقت یہ نیت ہو کہ یہ کام میں استعمال کرنے کے لیے ہیں، تو آیا یہ مال تجارت ہیں؟ بشر بن الولید، ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ رنگریز نے کسم اور زعفران خریدنا کہ لوگوں کے کپڑے رنگے تو اس پر ان کی زکوٰۃ واجب ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اس کی دو صورتیں ہیں، اگر شئی مستقل کا اثر عمل کے بعد معمول فیہ میں باقی رہتا ہے، جیسے رنگ، زعفران اور چربی جس سے کپڑے کی دباغت کی جاتی ہے، تو یہ مال تجارت شمار ہوگی، کیونکہ اجرت باقی رہنے والے اثر کے عوض ہے، اور یہ اثر مال ہے، اس لیے کہ یہ رنگ اور چربی کے اجزاء سے ہے، اگرچہ لطیف ہے، سو یہ مال تجارت ہے اور اگر شئی مستقل کا اثر معمول فیہ میں باقی نہیں رہتا، جیسے صابن، آئنان، ایک قسم کی بوٹی، جس کی راکھ سے ہاتھ کپڑے دھوتے ہیں، قلعی درش گھاس کی راکھ سے بنایا ہوا کھار بھٹی، اور گندھک۔ یہ مال تجارت میں شمار نہیں ہوگی، کیونکہ ان کا میں تو تلف ہو گیا اور دھوئے ہوئے کپڑے میں ان کا کوئی اثر منتقل نہیں ہوا تاکہ اس کے لیے بھی عوض میں سے حصہ ہو۔ بلکہ سفیدی کپڑے کی اصل حالت ہے جو قبل دور ہونے سے ظاہر ہو جاتی ہے۔ تو وہ جو کچھ بھی عوض لیتا ہے وہ اس کے عمل کا بدلہ اور اجرت ہے ان اشیاء کا بدلہ نہیں، لہذا یہ مال تجارت نہ ہوں گی۔

رہے گا دیگر کے آلات و اوزار اور سامان تجارت کے ظروف، تو یہ بھی مال تجارت نہیں ہیں، کیونکہ یہ عام طور پر سامان کے ساتھ فروخت نہیں سامان کیے جاتے۔

**مویشیوں سے متعلقہ سامان:** مویشی فروش نے لگام، ہمار، پالان اور زین خریدی، اگر یہ چیزیں عادیہ مویشیوں کے ساتھ فروخت کی جاتی ہیں تو مال تجارت ہوں گی، کیونکہ انہیں تجارت کے لیے لیا گیا ہے۔ اور اگر عادیہ مویشیوں کے ساتھ فروخت نہیں کی جاتی ہیں بلکہ ان کے ساتھ جانوروں کو باندھا جاتا ہے، اور ان کی حفاظت کی جاتی ہے تو یہ کارگیر کے آلات کی مانند ہیں۔ لہذا اگر انہیں خریدتے ہوئے تجارت کی نیت نہیں تھی تو یہ مال تجارت نہ ہوں گی۔

مسئلہ: ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر کسی تجارتی غلام کو کسی غلام نے خطا سے قتل کر دیا پھر قاتل غلام کو مقتول کے عوض میں دیا گیا تو یہ تجارتی ہوگا، کیونکہ مال تجارت کے عوض میں ہے، ایسے ہی اگر دیت میں سامان اور حیوان دیے گئے ذکر یہ بھی مال تجارت شمار ہوں گے، لیکن اگر تجارتی غلام کو کسی غلام نے عمدہ قتل کیا، پھر آقا نے دیت کی بجائے قاتل غلام یا کچھ مسلمان لے کر صلح کر لی، تو یہ مال تجارت نہ ہوں گے، کیونکہ یہ مقتول غلام کا عوض نہیں بلکہ قصاص کا عوض ہیں اور قصاص مال نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

شرط نمبر ۴: سال گزرنا۔ اور یہ شرط بعض اموال کے لحاظ سے ہے۔ اس شرط سے متعلق تمام گفتگو کے دو حصے ہیں۔ ۱۔ ان اموال کا بیان، جن میں سال گزرنا شرط ہے، اور جن میں شرط نہیں ہے۔ ۲۔ کن چیزوں سے سال کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے اور کن سے منقطع نہیں ہوتا۔

حصہ نمبر ۱: اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اصل نصاب یعنی وہ نصاب جو سال کے شروع میں موجود تھا، میں سال گزرنا شرط ہے۔ اسے لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا زکوة فی مال حتی یحول علیہ الحول:

کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ اس پر سال گزر جائے۔

نیز اس لیے کہ مال کا نامی ہونا واجب زکوٰۃ کی شرط ہے، جیسا کہ ہم ذکر کیے ہیں، اور مال جب بڑھتا ہے، جب اس کو بڑھایا جائے، اور اس کے لیے مدت ضروری ہے، اور کم از کم مدت جس میں تجارت یا اسامت کے ذریعے مال بڑھایا جاسکتا ہے، عادتاً ایک سال ہے

**مال مستفاد کے احکام** مال مستفاد یعنی وہ مال جو درمیان سال حاصل ہوا کے لئے آیا یا ملیدہ سال گزرنے کا شرط ہے یا اسے اصل مال کیساتھ فتم کر دیا جائے گا اور اصل کے ساتھ اس کی زکوٰۃ دی جائے گی؛ حاصل کلام یہ ہے کہ مال مستفاد دو صورتوں سے خالی نہیں رہے سال کے درمیان ملا۔

۱۔ عا یا سال کے بعد ملا۔ پھر سال کے درمیان ملنے والا مال بھی دو صورتوں سے خالی نہیں

۲۔ مال مستفاد اصل مال کی جنس سے ہے عا یا اس کی جنس کے خلاف ہے۔

تو اب حکم یہ ہے کہ اگر مال مستفاد اصل کی جنس کے خلاف ہے، جیسے اونٹ مال مستفاد ہے اور اصل مال گائے ہے، یا گائے مستفاد ہے اور اصل بکریاں ہیں۔ تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اسے اصل کے ساتھ فتم نہیں کیا جائے بلکہ اس کے لیے از سر نو سال شمار ہوگا۔

اور اگر مستفاد اصل کی جنس سے ہے تو پھر دو صورتیں ہیں ۱۔ مستفاد اصل سے متفرع اور نکلا ہوا ہے جیسے ولد، یا اصل اس کے حصول کا سبب ہے جیسے ربح۔

۲۔ مستفاد اصل سے متفرع ہے اور نہ اس کے سبب حاصل ہوا ہے، جیسے کوئی چیز اصل کی جنس سے خریدی یا ورثہ میں مل گئی، یا کسی نے اسے جبر کر دی یا کسی نے اس کے لیے وصیت کر دی تو اب حکم یہ ہے کہ اگر مستفاد اصل سے متفرع ہے یا اس کے سبب حاصل ہوا ہے تو بالاجاب اسے اصل کے ساتھ فتم کیا جائے گا اور اصل کے ساتھ اس کی زکوٰۃ دی جائے گی۔ اور اگر ہے تو



اصل کے مجنبس، لیکن نہ اس سے متفرع ہے اور نہ اس کے سبب حاصل ہوا ہے۔ تو ہمارے نزدیک یہ بھی اصل کے ساتھ فہم کیا جائے گا۔ اور شافعی کے نزدیک فہم نہیں کیا جائے گا۔  
شافعی کی محبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول :

کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حتیٰ کہ اس پر سال گزر جائے۔

اور اصل کے سال تک، مال مستفاد کا سال پورا نہیں ہوا، لہذا اس میں زکوٰۃ واجب نہیں

نیز اس لیے کہ زکوٰۃ کی لازمی شرط ملکیت ہے۔ اور مستفاد ملکیت کے لحاظ سے اصل ہے

اس لیے کہ سبب ملکیت میں اصل ہے۔ کیونکہ اس کی ملکیت کا سبب ملکہ ہے۔

لہذا سال کی شرط میں بھی اسے اصل شمار کیا جائے گا، جیسے خلاف جنس سے مستفاد کے لیے الگ سال شمار کیا جاتا ہے۔ برخلاف ولد اور ربیع کے، اس لیے کہ یہ ملکیت میں اصل کے تابع ہیں، کیونکہ سبب ملکیت میں اصل کے تابع ہیں لہذا سال میں بھی اصل کے تابع ہوں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ کے احکام کا عموم سال کی شرط کے بغیر مطلقاً واجب کا تقاضا کرتے ہیں، اگر وہ چیزیں جو کسی ذیل کی وجہ سے اس عموم سے مخصوص کی گئیں۔ نیز اس لیے کہ جو مستفاد اصل کی جنس سے ہو، وہ اس کا تابع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ اصل پر زیادت ہے۔ اس لیے کہ اصل اس کے ذریعے زائد اور کثیر ہو جاتا ہے۔ اور زیادت مزید علیہ کے تابع ہوتی ہے۔ اور تابع کے لیے علیحدہ شرط نہیں ہوتی، جیسا کہ اس کے لیے علیحدہ سبب نہیں ہوتا، تاکہ تابع اصل نہ بن جائے، لہذا اصل کا سال گزرنے کے ساتھ زیادت میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی، جیسے ولد اور ربیع میں۔ برخلاف مستفاد من خلاف الجنس کے، کیونکہ یہ تابع نہیں ہے بلکہ اپنی ذات میں اصل ہے۔ غور کیجیے اگر اس کی وجہ سے اصل میں زیادت ہوتی ہے نہ کثرت۔ (معلوم ہوا کہ یہ بالکل علیحدہ ہے)

باقی شافعی کا یہ قول کہ ”مستفاد ملکیت کے لحاظ سے اصل ہے کیونکہ وہ سبب ملکیت میں اصل ہے“ مسلم ہے۔ لیکن اس کا اس وجہ سے اصل ہونا، ہماری بیان کردہ دوسری وجہ کے لحاظ سے تابع ہونے کے منافی نہیں، کہ اصل میں اس کے ذریعے زیادت اور کثرت ہوتی ہے۔ لہذا یہ ایک گونہ اصل ہے اور ایک گونہ تابع، تو سال کے حق میں جہت تبیعت کو ترجیح ہوگی، اس لیے کہ وجوب زکوٰۃ میں احتیاط کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے۔

اور شافعی کی پیش کردہ حدیث عام مخصوص الہ جنس ہے، کہ ولد اور ربیع اس سے مخصوص ہیں۔ تو متنازع فیہ مستفاد بھی گذشتہ دلائل کی بناء پر اس سے مخصوص ہوگا۔

مسئلہ : ہمارے نزدیک مستفاد کو اصل مال کے ساتھ اس وقت ملایا جائے گا۔ جب کہ اصل نصاب کامل ہو، لیکن اگر اصل نصاب سے اقل ہے، تو مستفاد اس کے ساتھ فہم نہیں کیا جائے گا۔ اگرچہ نصاب اس کے ساتھ کامل ہو جاتا ہو اور مستفاد کے پائے جانے کی حالت میں دونوں پر سال پورا ہو جاتا ہو، کیونکہ جب اصل نصاب سے اقل ہے تو اس پر سال کی شرط پوری نہ ہوتی

تو مستفاد کے لیے ازراہ حیثیت یہ شرط کیسے پائی جاسکتی ہے؟

مسئلہ: وہ مال جو سال کے بعد مستفاد ہو، اسے بلا خلاف گذشتہ سال کے حق میں اصل کے ساتھ فہم نہیں کیا جائے گا، اسے صرف اس سال کے حق میں اصل کے ساتھ فہم کیا جائے گا۔ جس میں وہ حاصل ہوا۔ اس لیے کہ نصاب سال گذرنے کے بعد حکماً جدید سمجھا جاتا ہے، گویا کہ پہلا نصاب معدوم ہو گیا۔ اور دوسرا وجود میں آیا، کیونکہ شرط وجوب یعنی نادر تجدد و حول سے مستفاد ہو جاتی ہے، تو گویا کہ وہ نصاب بھی مستفاد ہے، اور پہلے سال کا نصاب کا معدوم ہو چکا ہے۔ — اور مستفاد اصل موجود کے تابع ہوتا ہے، اصل معدوم کے نہیں۔

مسئلہ: جو کچھ ہم نے ذکر کیا، یہ اس وقت ہے جب کہ مستفاد زکوٰۃ ادا کر دے اونٹوں کا شن نہ ہو، لیکن اگر وہ ایسے اونٹوں کا شن ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اسے اس کے ہمبند موجود نصاب کے ساتھ فہم نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی اصل کے سال گذرنے پر اس کی زکوٰۃ دی جائے گی، بلکہ اس کے لیے عید سال کا گذرنا شرط ہے — اور صاحبین کے نزدیک اس مستفاد کو نصاب موجود کے ساتھ فہم کیا جائے گا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص کے پاس پانچ سائہ اونٹ اور دوسو درہم ہیں، سائہ کا سال پورا ہوا تو اس نے ان کی زکوٰۃ ادا کر دی، پھر ان کو دراہم کے عوض بیچ دیا، اور ابھی ان دراہم کا سال پورا نہیں ہوا۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس شن کے لیے اسے زکوٰۃ سال شمار کیا جاتا گا، دراہم کے نصاب کے ساتھ فہم نہیں کیا جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک فہم کیا جائے گا دوا کر کے گدی ہے،۔

اب اس مسئلہ کا دوسرا پہلو دیکھئے، اگر اس نے سائہ اونٹوں کی زکوٰۃ ادا کر دی پھر انہیں علوفہ میں لٹائی جنہیں گھریں چارہ کھلا یا جائے، یا لیا، پھر بیچ ڈالا۔ اس کے بعد نصاب دراہم کا سال پورا ہو گیا تو یہ شن دراہم کے ساتھ فہم کیا جائے گا اور دراہم کے سال کے مطابق تمام کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔

مسئلہ: کسی شخص کے پاس غلام نگار غلام ہے، اس نے اس کا صدقہ فطر ادا کر دیا یا اس کے پاس غلہ تھا، تو اس کا عشر ادا کر دیا، یا اس کی زمین تھی تو اس کا خراج ادا کر دیا، پھر انہیں بیچ ڈالا۔ تو ان کا شن اصل نصاب کے ساتھ فہم کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہی ہے جو ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ نصوص زکوٰۃ کا ظاہر سال کی شرط سے خالی ہے۔

نیز اس میں حتیٰ حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ (لہذا یہ شن اصل کے ساتھ فہم ہو گا، اور اس پر دلیل علوفہ اونٹوں، غلہ، مٹکا، غلام، عشر ادا کر دے غلہ، خراج ادا کر دے زمین کا شن ہے ذکر بر اصل کے ساتھ فہم ہوتا ہے)۔

ابو حنیفہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے عموم کو اپنی دلیل بناتے ہیں کہ:

لا زکوٰۃ فی مال حتی یجول علیہ الحول۔

کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں تھی کہ اس پر سال گزر جائے۔  
اس حدیث میں مال مال کے درمیان کوئی فرق نہیں بیان کیا گیا۔ لہذا یہ کہ وہ مستفاد جو سائے  
اونٹوں کا ثمن نہیں ہے، دلیل کی بنا پر مخصوص ہے۔ (کہ وہ اصل کے ساتھ ختم ہوتا ہے) تو ثمن اصل  
عموم پر باقی رہا یعنی سال گزرنے سے پہلے اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور صاحبین کے استدلال  
کا جواب یہ ہے کہ، یہ ثمن حدیث مشہور کی بنا پر عموماً زکوٰۃ سے مخصوص ہے، آپ نے فرمایا  
لا تثنی فی الصدقة۔

زکوٰۃ دوم تہ نہ لی جائے۔

ہاں اگر مالک، سال اور مال صورت اور معنی مختلف ہو گئے تو اس کی زکوٰۃ لینا اس حدیث  
سے مخصوص ہوگا۔ اور یہاں مذکورہ صورت میں نہ تو مالک بدلا اور نہ ہی سال مختلف ہوا۔ اور  
یہ بالکل واضح ہے، ایسے ہی مال بھی من حیث المعنی مختلف نہیں ہوا، کیونکہ ثمن، سائے اونٹوں  
کا بدل ہے، اور کسی شے کا بدل اس کے قائم مقام ہوتا ہے، مگر یا کہ وہی ہوتا ہے۔ لہذا معنی سائے  
اونٹ بھی باقی ہیں۔ (تو حدیث مذکور کی بنا پر ان کی دوبارہ زکوٰۃ نہ لی جائے گی)۔

اور صاحبین نے معنی تبیت کے اعتبار کا جو کہا ہے، یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے۔ لہذا  
باطل ہے، علاوہ ازیں تبیت کا اعتبار اگر موجب ختم ہے تو ثمن کے بدل ہونے کی، علت کا اعتبار  
ختم کو حرام قرار دیتا ہے۔ اور حرمت کا قول احتیاطاً آتی ہے۔

باقی اگر سائے اونٹوں کی زکوٰۃ ادا کر دی، پھر انہیں علف بنالیا، پھر دراجم کے عوض بیچ دیا۔  
تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق یہ ثمن اصل کے ساتھ ختم نہیں ہوگا۔ اور صحیح یہ  
ہے کہ بالاجماع یہ ثمن ختم کیا جائے گا۔ ختم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ان اونٹوں کو علف بنالیا  
تو وصف مافوت ہونے کی وجہ سے وہ مال زکوٰۃ نہ رہے، تو گویا کہ پہلا عین ختم ہو گیا اور دوسرا  
عین وجود میں آیا، تو یہ ثمن سائے اونٹوں کا بدل نہ ہوا، لہذا اس میں تحریم ختم کی علت نہ پائی گئی۔ ایسے  
ہی دوسرے مسائل میں ثمن مال زکوٰۃ یعنی مال نامی زائد عن الحاجة الاصلیہ کا بدل نہیں  
لہذا ختم کرنے سے علت حرمت ختم لازم نہیں آتی۔

مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس دو نصاب ہیں، ایک زکوٰۃ ادا کردہ اونٹوں کا ثمن ہے، اور  
دوسرا ثمن کے علاوہ دراجم و دنایر ہیں، اوران دونوں میں سے ایک کا سال دوسرے سے پہلے پورا  
ہو جاتا ہے، پھر اسے وراثت یا ہب یا وصیت کے ذریعے دراجم حاصل ہوئے تو مستفاد کو ان دونوں  
میں سے اس نصاب کے ساتھ ملایا جائے گا، جس کا سال جلد پورا ہوگا، خواہ وہ جو نہ ہو۔

اور اگر اسے وراثت یا ہب یا وصیت کے ذریعے تو کچھ حاصل نہیں ہوا، لیکن اس نے،  
کی زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد اس میں تصرف کیا، اور اسے اس میں نفع ہوا، اور ابھی زکوٰۃ ادا کردہ،  
کے ثمن کا سال پورا نہیں ہوا، تو یہ نفع مستفاد اس نصاب کے ساتھ ضم کیا جائے گا، جس سے حاصل  
ہوا، اونٹوں کے ثمن کے ساتھ نہیں، اگرچہ دوسرے نصاب کا سال پورا ہونے میں دیر ہو۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں مستفاد کی تبعیت دونوں نصابوں کے ساتھ مساوی ہے، لہذا مستفاد کو اس نصاب کے ساتھ ملانا رائج ہے جس کا سال جلد پورا ہوتا ہو کہ اس میں فقراء کی رعایت ہے۔ اور دوسری صورت میں مستفاد دونوں کا برابر کا تابع نہیں ہے بلکہ ایک کے ساتھ اس کی تبعیت قوی ہے۔ کیونکہ ایک سے متفرج ہونے کی وجہ سے اس کا یہ حقیقی تابع ہے۔ لہذا حقیقی تبعیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور تابع کا حکم اصل سے قطع نہیں کیا جائے گا۔

حصہ ۲: ان چیزوں کا بیان، جن سے سال کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے اور جن سے منقطع نہیں ہوتا۔ سال کے درمیان پورے نصاب کے ہلاک اور ختم ہو جانے سے سال منقطع ہو جائے گا، حتیٰ کہ اسی سال میں اگر اسے اور نصاب حاصل ہو گیا تو اس کے لیے از سر نو سال شمار کیا جائے گا۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ اس پر سال گزر جائے۔ اور ہلاک شدہ نصاب پر سال پورا نہیں ہوتا۔ اور مستفاد کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔ برخلاف اس کے کہ نصاب کا کچھ حصہ ہلاک ہو جاتا ہے، پھر اسے انما مل جاتا ہے۔ جس سے نصاب کامل ہو گیا (کہ سال پورا ہونے پر اس کی زکوٰۃ واجب ہے)، اس لیے کہ باقی ماندہ نصاب پر سال پورا نہیں ہوا (تھا) کہ اتنے میں کچھ اور مال مل گیا جس سے نصاب کامل ہو گیا، تو سال کا سلسلہ منقطع نہ ہوا

مسئلہ: اگر سال پورا ہونے سے مال تجارت کو مال تجارت سے بدل لیا اور وہ دونوں سامان کی قبیل سے ہیں، تو اس سے سال کا حکم باطل نہیں ہوگا، خواہ ہمیش کے ساتھ بدلے یا خلاف جنس کے ساتھ۔ اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اموال تجارت میں وجوب زکوٰۃ مال کے معنی اور حقیقت یعنی مالیت اور قیمت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ تو سال مال کے معنی اور مالیت پر منقطع ہوا، اور مالیت باقی رہی، مال بدلنے سے صحیح نہیں ہوتی اور۔ ہمارے نزدیک دراجم و دنا نیر کا بھی یہی حکم ہے کہ سال کے درمیان پہلے سے موجود دراجم و دنا نیر کو بیچ کر دوسرے لے لیتا ہے تو سال پورا ہونے پر زکوٰۃ واجب ہوگی، خواہ ہمیش کے ساتھ بیچے یا خلاف جنس کے ساتھ، مثلاً دراجم کو دراجم کے عوض بیچا اور دنا نیر کو دنا نیر کے عوض، یا دراجم کو دنا نیر کے عوض بیچا اور دنا نیر کو دراجم کے عوض۔ شافعی فرماتے ہیں کہ سال کا حکم منقطع ہو جائے گا، تو ان کے قول کے مطابق صرفوں کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، کیونکہ ان کا مال تو گھڑی گھڑی میں بدلتا رہتا ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں حقیقت مختلف ہیں، لہذا ان میں سے ایک، دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوگا، چنانچہ ان میں سے ایک پر منقطع ہونے والا سال منقطع ہو جائے گا، جیسا کہ سائیکل کے عوض، ہمیش یا خلاف جنس کے ساتھ بیچے۔ (کہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی)۔

ہمارے دلیل یہ ہے کہ دراجم و دنا نیر میں بھی وجوب زکوٰۃ کا تعلق معنی اور مالیت کے ساتھ ہے، ان کے ساتھ نہیں، اور مالیت و معنی استبدال کے بعد بھی باقی ہے، لہذا سال کا حکم باطل نہ ہوا، جیسا کہ سامان تجارت میں ہے۔ برخلاف جب کہ سائیکل کو سائیکل کے عوض بدلے۔

اس لیے کہ یہاں کم وجوب عین کے ساتھ متعلق ہے، اور عین بدل گیا۔ لہذا پہلے پر مستغفر جوئے والا سال باطل ہو گیا تو دوسرے کے لیے از سر نو سال شروع ہوگا۔

اگر سائہ کو سائہ کے عوض خلاف جنس کے ساتھ بدلا، بایں طور کہ اونٹوں کو گائیوں کے عوض یا گائیوں کو بکریوں کے عوض بیچا تو بالا جماع سال کا حکم منقطع ہو جائے گا۔ اور اگر جنس کے ساتھ بدلا، بایں طور کہ اونٹوں کو اونٹوں کے عوض، یا گائیوں کو گائیوں کے عوض یا بکریوں کو بکریوں کے عوض بیچا، تو تھاکر اصحاب ثلاثہ کے قول میں اس کا حکم بھی ایسا ہی ہے کہ سال منقطع ہو جائے گا۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ منقطع نہیں ہوگا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جنس ایک ہے لہذا ان کی مالیت متحد ہوگی، تو سال منقطع نہ ہوگا، جیسا کہ درابہم کو درابہم کے عوض بیچے۔ اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ سوائم میں وجوب زکوٰۃ کا تعلق عین کے ساتھ ہوتا ہے، معنی اور مالیت کے ساتھ نہیں، ذرا دیکھیے ایک شخص کے پاس پانچ دبیلے پتلے اور لاغر اونٹ ہیں، جن کی مالیت دوسو درہم کے مساوی نہیں، لیکن ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ تو معلوم ہوا کہ سوائم میں وجوب کا تعلق عین سے ہے، اور عین مختلف ہو گیا، لہذا سال کا حکم بھی مختلف ہو جائے گا۔ ایسے ہی اگر سائہ کو درابہم یا دانا یا سا مان کے عوض بیچا اور اس سامان میں تجارت کی نیت ہے، تو بالاتفاق پہلے سال کا حکم باطل ہو جائے گا، کیونکہ دونوں مالوں میں وجوب کا تعلق مختلف چیزوں سے ہے، کہ ایک میں وجوب کا تعلق عین سے ہے اور دوسرے میں معنی سے۔

**زکوٰۃ میں حیلہ کا حکم** اگر کوئی شخص وجوب زکوٰۃ سے بچنے کیلئے مذکورہ بالا صورتوں میں سے کوئی صورت اختیار کرنا چاہے، تو کیا یہ اس کے لیے مکروہ ہے؟ محمد فرماتے ہیں کہ مکروہ ہے۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مکروہ نہیں۔ اور اس اختلاف کا منشا وجوب شفعہ گور وکنے کے لیے حیلہ کرنے میں اختلاف ہے۔ اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ وجوب زکوٰۃ کے بعد استفاطر زکوٰۃ کے لیے حیلہ کرنا مکروہ ہے جیسا کہ وجوب شفعہ کے بعد استفاطر شفعہ کیلئے حیلہ کرنا مکروہ ہے۔

شرط نمبر ۵۔ نصاب ہے۔ نصاب سے متعلق گفتگو کے چند اہم پہلو یہ ہیں۔

۱۔ نصاب وجوب زکوٰۃ کی شرط ہے ۲۔ اس شرط کے اعتبار کی کیفیت ۳۔ مقدار نصاب

۴۔ صفت مقدار ۵۔ نصاب میں مقدار واجب ۶۔ صفت مقدار۔

اب ترتیب وار ان موضوعات کا بیان کیا جاتا ہے۔

شرط نمبر ۱۔ کمال نصاب وجوب زکوٰۃ کی شرط ہے، چنانچہ نصاب سے کم مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، کیونکہ زکوٰۃ غنی پر واجب ہوتی ہے اور غنا صرف اس مال سے حاصل ہوتا ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہو۔ اور جو مال نصاب سے کم ہو، وہ حاجت اصلی سے زائد نہیں ہوتا۔ لہذا اس انسان غنی نہیں بنتا۔

نیز زکوٰۃ نعمت مال کے شکرانہ میں واجب ہوتی ہے، اور نصاب سے کم مال ایسی نعمت

ہے جس سے مال کا فائدہ واجب نہیں ہوتا بلکہ نعمت بدن کا شکر ادا کرنا ہی اس کا شکرانہ ہے کیونکہ اتنا مال نعمت بدن کے قائل سے ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

۲۔ کمال نصاب کی شرط کا سال کے اول اور آخر میں پایا جانا ضروری ہے، درمیان سال ضروری نہیں۔ چنانچہ اگر سال کے درمیان نصاب کم ہو گیا۔ پھر آخر سال میں کامل ہو گیا تو زکوٰۃ واجب ہوگی خواہ یہ نصاب سوائم کا ہو، یا سوائم چاندی کا یا مال تجارت کا یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔

زفرؒ فرماتے ہیں کہ سال کے اول سے آخر تک کمال نصاب واجب زکوٰۃ کے لیے شرط ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ مگر شافعیؒ کے نزدیک مال تجارت اس سے مستثنیٰ ہے۔ مال تجارت میں سال کے آخر میں کمال نصاب ضروری ہے، سال کے اول اور درمیان نہیں۔ چنانچہ اگر سال کے اول میں مال تجارت کی قیمت سود راہم تھی، پھر سال کے آخر میں اس کی قیمت دو سود راہم ہو گئی تو شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہوگی۔

زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نصاب پر سال کا گذرنا اس میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے شرط ہے۔ چونکہ سال کے درمیان نصاب نہیں پایا گیا، تو اس پر سال گذرنے کی کوئی صورت نہیں اور اسی لیے اگر سال کے درمیان بالکل ختم ہو جائے تو سال کا حکم منقطع ہو جاتا ہے اور اسی طرح اگر نصاب ساٹھ ہو، اور درمیان سال اسے ملوفہ بنا دیا جائے تو سال کا حکم باطل ہو جائے گا۔

شافعیؒ کے بھی یہی دلائل ہیں، مگر وہ فرماتے ہیں کہ ”میں نے مال تجارت میں ایک ضرورت کی بنا پر یہ قیاس ترک کر دیا۔ وہ ضرورت یہ ہے کہ نصاب تجارت قیمت سے کامل ہوتا ہے، اور قیمت گھٹتی ہو جاتی رہتی ہے، کیونکہ طلب و رسد میں کمی بیشی کی وجہ سے بجائے بدلتا رہتا ہے۔ لہذا تا جہ پر ہر روز اپنے مال کی قیمت کا حساب رکھنا اگر اں اور باعث مشقت ہے۔ تو اس ضرورت کی وجہ سے واجب زکوٰۃ کے وقت یعنی سال کے آخر میں نصاب کامل ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہ ضرورت ساٹھ میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ ساٹھ کا نصاب قیمت کے اعتبار سے کامل نہیں ہوتا بلکہ عین کے اعتبار سے ہوتا ہے۔“

ہماری دلیل یہ ہے کہ کمال نصاب واجب زکوٰۃ کی شرط ہے، تو اس شرط کا سال کے اول و آخر میں پایا جانا ضروری ہے، اس کے علاوہ نہیں۔ اس لیے کہ اول سال انقضاء سبب کا وقت ہے اور آخر سال ثبوت حکم کا وقت ہے۔ باقی وسط سال زکوٰۃ انقضاء سبب کا وقت ہے اور نہ ثبوت حکم کا۔ لہذا وسط میں کمال نصاب کا اعتبار کرنا کوئی ضروری نہیں۔ مگر کچھ نصاب باقی رہنا ضروری ہے، جس پر سال شروع ہوا تھا۔ تاکہ بعد میں مستفاد ہونے والا مال اس کے ساتھ ختم ہو سکے۔ اور جب پورا نصاب ہی ختم ہو جائے تو پھر ختم کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ لہذا اس کے لیے از سر نو سال شمار کیا جائے گا۔

بہ خلاف جب کہ ساٹھ کو ملوفہ بنا لیا۔ کیونکہ اس صورت میں ملوفہ مال زکوٰۃ ہی نہ رہا تو گویا سرے سے نصاب ہی ختم ہو گیا۔

اور شافعی نے جو مشقت کا لحاظ کرنے کا ذکر کیا ہے، یہ وجہ سال کے درمیان کمال نصاب کی شرط ساقط کرنے کے مناسب ہے، سال کے اول میں نہیں، کیونکہ آغاز سال میں مال کی قیمت کا حساب لگانے میں کوئی مشقت نہیں، تاکہ سال کے انتہا کا علم ہو جائے۔ اور اسی طرح سال کے آخر میں قیمت کا حساب کرنے میں بھی کوئی مشقت نہیں، تاکہ مال میں وجوب زکوٰۃ کا پتہ چل سکے۔ واللہ اعلم۔

باقی مقدار نصاب اور صفت مقدار نصاب میں مقدار واجب اور صفت مقدار کی معرفت ہی ممکن ہے، جب کہ اموال زکوٰۃ کی معرفت ہو۔ تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اس کا بیان کرتے ہیں۔

**تفصیل نصاب زکوٰۃ** | اموال تجارت، یعنی وہ سامان جو تجارت کی غرض سے مہیا کیا گیا ہو۔ ۲۔ سوائم۔

اب ان میں سے ہر ایک کے نصاب کی مقدار اور صفت مقدار، اور ہر نصاب میں واجب شدہ زکوٰۃ کی مقدار اور صفت مقدار۔ اسی طرح سوائم اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کے لئے اختیار ہے، کا چند ذیلی فصول میں ذکر کرتے ہیں۔

## فصل اثمان مطلقہ کی زکوٰۃ

اثمان مطلقہ سونا چاندی ہیں۔ ان کی مقدار نصاب کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں چند صورتیں ہیں۔ ۱۔ کسی شخص کے پاس صرف چاندی ہے ۲۔ صرف سونا ہے، ۳۔ سونا اور چاندی دونوں ہیں۔ تو اگر کسی شخص کے پاس صرف چاندی ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ **چاندی کا نصاب** | یہاں تک کہ وزن سبہ کے لحاظ سے اس کا وزن دوسو درہم ہو جائے پھر دوسو درہم میں پانچ درہم زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن حزم نے نامہ کتاب الصدقات میں یہ ذکر فرمایا:

الفضة ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتي درهم فاذا بلغت مائتين ففیها خمسة دراهم۔

چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ دوسو درہم ہو جائے، جب اس کی مقدار دوسو درہم ہو جائے تو اس میں پانچ درہم واجب ہیں۔

نیز روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن بھیجے ہوئے فرمایا:

ليس فيما دون مائتين من الورق شيء وفي مائتين خمسة۔

دوسو سے کم چاندی میں کچھ نہیں، اور دوسو میں پانچ ہیں۔

اور درہم میں وزن کا اعتبار ہے، عدد کا نہیں، اس لیے کہ درہم نام ہے ”موزون“ کا۔ اس سے مراد ایک خاص مقدار موزون ہے، جس کا دو انیق (دانگ) اور حبات (دولے) کے ساتھ وزن کیا گیا ہو۔ چنانچہ اگر کسی صورت میں درہم کا وزن (وزن سبغہ کے لحاظ سے) دوسو درہم سے کم ہے اور تعداد دوسو ہے۔ یا ان کی قیمت عدد کی اور بناوٹ کی وجہ سے (وزن سبغہ والے) دوسو درہم کے مساوی ہے تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ وزن سبغہ کا مطلب یہ ہے کہ دس درہم کا وزن سبغہ مثاقیل یعنی سات مثقال ہو۔ تو دوسو درہم کا وزن ایک سو چالیس مثقال ہوگا۔

ہم وزن سبغہ کا اس لیے اعتبار کرتے ہیں کہ زمانہ اسلام میں ڈھالے ہوئے درہم کے لیے اس وزن پر سب کا اجماع ہوا۔ تفصیل یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کچھ درہم بہت بھاری ہوتے تھے اور کچھ بہت ہلکے۔ پھر زمانہ اسلام میں جب درہم ڈھالنے کی ضرورت پیش آئی تو انہوں نے ایک بھاری درہم اور ایک ہلکا درہم لیا۔ اور ان دونوں کو ملا کر (برابر کر کے) دو درہم بنائے۔ تو یہ وزن سبغہ والے دو درہم بنے۔ سب امت کا اسی وزن کو اپنانے پر اجماع ہو گیا۔

مسئلہ: اگر نصاب میں دوسو کے وزن سے معمولی سی کمی ہو جو ان دو وزنوں کے درمیان داخل ہو۔ یا اسے اسباب فرماتے ہیں کہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ کیونکہ کمال نصاب میں شک پیدا ہو گیا۔ نو شک کی موجودگی میں ہم نصاب کامل ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: اگر چاندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، تو ہمارے نزدیک اگر ہر ایک کا حصہ مقدار نصاب کو پہنچتا ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی، ورنہ نہیں اور چھ چیزوں کا حالت انفرادی میں اعتبار کیا جاتا ہے، ان کا حالت شرکت میں بھی اعتبار ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک (بہر صورت) زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

انشاء اللہ یہ مسئلہ ہم سوا فہم میں ذکر کریں گے۔

## فصل

### چاندی کیسی ہونی چاہیئے؟

نصاب نقد کی صفت کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ چاندی کے نصاب میں اس کے چاندی ہونے کے علاوہ کسی صفت زائد کا اعتبار نہیں ہے۔ چنانچہ چاندی میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے خواہ وہ ڈھاکا ہوئے درہم کی شکل میں ہو یا ڈلی، بکڑا، زیور یا تلوار، پٹکا، گھام، کاٹھی کے آرائشی سامان یا معاصن میں آرائشی تھانوں یا یا بتوں وغیرہ کی صورت میں جب کہ وہ گھلانے سے الگ ہو کر دوسو درہم کے وزن کو پہنچتی ہو۔



اور خواہ وہ تجارت کے لیے رکھی ہوئی ہو یا خرچ کے لیے یا آرائش کے لیے یا کچھ بھی نیت نہ ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، مگر عورتوں کے زیور کے بارے میں، جبکہ وہ پہننے کے لیے ہو، جو کہ مباح ہے یا ثواب حاصل کرنے کے لیے بطور عاریہ دینے کے لیے رکھا ہوا ہو، تو ان کے اس بارے میں دو قول ہیں (ایک قول حنفیہ کی طرح ہے) اور ایک قول میں زیور میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔ (اور یہی قول ان کے ہاں مفتی ہے) ابن عمرؓ اور عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی یہی مروی ہے۔ ان کی حجت یہ حدیث ہے:

لَا زَكَاةَ فِي الْخُلْيِ.

زیور میں کچھ زکوٰۃ نہیں۔

اور ابن عمرؓ سے ان کا قول منقول ہے۔

زَكَاةُ الْخُلْيِ إِعْسَاقٌ.

زیور کا اعادہ اس کی زکوٰۃ ہے۔

نیز اس لیے کہ زیور ایک مباح صورت میں استعمال ہونے والا مال ہے، لہذا عام استعمال اور کام کاج کے کپڑوں کی طرح یہ نصاب زکوٰۃ نہیں ہوگا۔ بخلاف مردوں کے زیور کے، مکہ وہ ناجائز اور ممنوع راہ میں استعمال ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر طریق استعمال مباح ہے تو وہ شریعت میں معتبر ہے اور جب طہن استعمال ممنوع اور حرام ہو تو وہ شریعت کی نگاہ میں ساقط الاعتبار ہے۔

تو وہ عدم کے ساتھ لاحق ہوگا (گویا وہ ہے ہی نہیں اور شریعت اسے استعمال شمار ہی نہیں کرتی۔ کہ اس پر استعمال کا حکم مرتب ہو، اس کی نظیر دواپٹے کی وجہ سے عقل نہ رہنا اور درنشر کے سبب عقل نہ رہنا ہے، کہ شریعت نے پہلی صورت کا اعتبار کیا ہے (کہ اسے معدور قرار دیا ہے) اور دوسری صورت شریعت میں ساقط الاعتبار ہے (چنانچہ وہ معدور نہ ہوگا، عورتوں اور مردوں کا زیور بھی اسی طرح ہے۔

ہماری دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ

بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.

”جو لوگ سونا اور چاندی کا خزانہ کرتے ہیں اور اسے اللہ کے راستہ میں خرچ نہیں کرتے ہیں انہیں

المناک عذاب کی خبر دے دیجئے“

اللہ تعالیٰ نے سونے اور چاندی کا خزانہ کرنے اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرنے پر عید شدید فرمائی۔ اس میں زیور اور غیر زیور کا کوئی فرق نہیں کیا گیا، اور سہوہ مال جس کی زکوٰۃ ادا کی گئی ہو وہ کمتر اور خزانہ ہے، جیسا کہ ہم نے حدیث روایت کی۔ لہذا زیور کی زکوٰۃ ادا کرنے والا خزانہ کرنے والا ہے پس اس وعید کے تحت داخل ہے۔ اور وعید ترک واجب پر ہی ہوا

کرتی ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔  
وَأَذِذُوا زَكَاةَ أَمْوَالِكُمْ طَلِيقَةً بَهَا أَنْفُسُكُمْ۔

اپنے اموال کی زکوٰۃ خوشدلی سے ادا کرو۔

نیز زیوریا مال ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے، اس لیے کہ اس کا آرائش و زیبائش کے لیے میا کرنا ہی حاجت اصلی سے زائد ہونے کی دلیل ہے۔ لہذا افزائی و خوشحالی حاصل ہونے کے سبب یہ نعمت مال ہے، تو اس میں سے کچھ فقراء کے لیے نکال کر اس کا شکر ادا واجب ہے یہی حدیث، تو بعض ماہرین حدیث نے کہا ہے کہ زیور میں زکوٰۃ کے وجوب و عدم وجوب کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کے ساتھ کوئی حدیث مروی نہیں۔

اور ابن عمر سے روایت کردہ حدیث انہی سے روایت شدہ دوسری حدیث کے معارض ہے کہ انہوں نے سیٹوں اور بیویوں کے زیور کی زکوٰۃ دی۔

علاوہ انہیں یہ مسئلہ صابریں مختلف فیہ رہا، لہذا بعض کا قول بعض پر حجت نہیں بن سکتا۔ نیز زیور کے اعارہ کو زکوٰۃ کہنا زکوٰۃ شرعی کے وجوب کے منافی نہیں ہے، جب کہ وجوب کی دلیل موجود ہو۔ اور یہ بیان کیجئے ہیں۔

**چاندی میں کھوٹ ملا ہوا ہو تو کیا حکم ہے؟** گذشتہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب کہ دراہم خالص چاندی کے ہوں، لیکن اگر ان میں کھوٹ ملا ہوا ہے۔

تو دو صورتیں ہیں۔ ۱۔ اگر چاندی غالب ہے تو بھی اس کا یہی حکم مذکور ہوگا کہ کیونکہ کھوٹ ان میں مغلوب اور فنا شدہ ہے جس نے ابو حنیفہؒ سے یونہی روایت کیا ہے کہ جیسا کہ کھڑے دراہم، زریف (کھوٹے دراہم، شبرجہ، تمھارے ہاں ناقابل قبول دراہم، مکھڑے دراہم، اور مزینہ کھوٹ) دراہم میں زکوٰۃ واجب ہے، کیونکہ ان تمام میں چاندی غالب ہوتی ہے اور جس کی چاندی کھوٹ پر غالب ہو، اس کے لیے مطلقاً درہم کا نام بولا جاسکتا ہے اور شریعت نے درہم کے معنی میں زکوٰۃ واجب کی ہے۔

۲۔ اور اگر کھوٹ غالب ہے اور چاندی مغلوب ہے تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں۔ ۱۔ اگر وہ دراہم رواج یافتہ اثمان ہیں یا انہیں حمارت کے لیے رکھا ہوا ہے تو ان کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اگر ان کی قیمت واجب الزکوٰۃ دراہم میں سے ادنیٰ (وہ دراہم جن میں چاندی غالب ہے) کے لحاظ سے دوسو درہم کو پہنچ جائے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہے وگرنہ نہیں۔ ۲۔ اور اگر نہ تو وہ رواج یافتہ اثمان ہیں اور نہ حمارتی ہیں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ مگر یہ کہ ان میں اتنی چاندی ہو جو دوسو درہم کے وزن کو پہنچ جائے، بایں طور کہ وہ بڑے ہوں کیونکہ مشکل میں تجارت کی نیت کے بغیر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور چاندی میں نیت حمارت شرط نہیں۔ تو جب انہیں حمارت کے لیے رکھا ہوا ہو تو ہم نے سامان حمارت کی طرح قیمت کا اعتبار کیا اور جب نہ حمارت کے لیے

ہوں اور نہ رواج یافتہ تھیں، تو پھر ہم نے ان میں موجود چاندی کا اعتبار کیا۔ حسن نے ابو حنیفہ سے یونہی روایت کیا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس فلوس ایک سکہ کا نام، پیسے، ہیں یا پیسے یا مثل کے درہم ہیں یا ایسے پالش شدہ درہم ہیں کہ چاندی ان سے جدا نہیں ہوتی اگر وہ تجارت کے لیے ہیں تو ان کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اگر ان کی قیمت غالب الفضة درہم کے لحاظ سے دو سو درہم کو پہنچتی ہے تو ان میں زکاۃ واجب ہے۔ اور اگر تجارت کے لیے نہیں ہیں تو ان میں زکاۃ واجب نہیں، کیونکہ پیش وغیرہ جب تک تجارتی نہ ہوں۔ ان میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی۔

اسی بنا پر "عطاء فہ" کا ہی درہم جو کہ قدیم زمانہ میں ہمارے دیار میں رائج تھے، کے بارے میں متقدمین مشائخ و ماوراء النہر کا یہ جواب تھا کہ "اگر وہ رواج یافتہ اٹمان ہیں تو ادنیٰ درہم یعنی غالب الفضة کے لحاظ سے ان کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر وہ رواج یافتہ اٹمان تو نہیں لیکن سامان تجارت ہیں تو بھی ان کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور اگر تجارتی بھی نہیں تو ان میں موجود چاندی کے بقدر زکاۃ واجب ہوگی اگر وہ نصاب کے برابر ہو۔ یا اس کے پاس موجود مال تجارت کے ساتھ ہم کر کے زکاۃ واجب ہوگی۔"

ایشیخ الامام محمد بن الفضل البخاری ہر دو سو میں وجوب زکاۃ کا فتویٰ دیتے تھے، کہ ان میں ربع العشر (۱۰٪) واجب ہے، جو عدد کے لحاظ سے پانچ بنتا ہے۔ اور وہ کہتے تھے کہ ہماری سوسائٹی میں یہ ہم تر نفوذ ہیں اور ان کا وہی مقام ہے جو ان کی سوسائٹی میں چاندی کا تھا۔ اور ہم اپنے نفوذ کو خوب پہچانتے ہیں، اور یہی امام حلوانی اور سرخسی کا مختار ہے، لیکن سلف کا قول صحیح تر ہے، ان وجہ کی بنا پر جو ہم نے ذکر کیا۔

**چاندی کے نصاب پر زیادت کا حکم** اگر نصاب چاندی پر کچھ بڑھ جائے تو زیادت میں چاندی کے نصاب پر زیادت کا حکم کچھ واجب نہیں ہوتا، یہاں تک کہ زیادت چالیس درہم کے وزن کو پہنچ جائے تو ابو حنیفہ کے قول میں ایک درہم واجب ہوگا۔ اور اسی کے مطابق ہمیشہ ہر چالیس میں ایک درہم واجب ہوگا۔

ابو یوسفؒ، محمدؒ اور شافعیؒ کے قول میں زیادت میں اس کے حساب سے زکاۃ واجب ہوتی ہے، خواہ زیادت قلیل ہو یا کثیر۔ چنانچہ اگر زیادت ایک درہم ہے تو درہم کا ۴۰ واں جزء زکاۃ میں واجب ہے۔

اس مسئلہ میں صحابہ میں بھی اختلاف رہا۔ حضرت عمرؓ سے ابو حنیفہ کے قول کی مثل روایت ہے اور علیؓ و ابن عمرؓ سے دوسرے قول کی طرح روایت ہے۔ اور سوائم میں کوئی اختلاف نہیں کہ ان کے نصاب پر زیادت میں کچھ واجب نہیں ہوتا، حتیٰ کہ زیادت نصاب کو پہنچ جائے۔

ان کی محبت یہ روایت ہے جو عن علیؓ عن النبیؐ علیؓ علیہ وسلم مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

وما زاد علی المائتین فی حساب ذلک :

دوسو پرچہ زیادہ ہو تو اس کے حساب سے " یہ اس باب میں نص ہے۔  
نیز اس لیے کہ نصاب کی شرط قیاس سے ہٹ کر ہے کیونکہ وجوب زکوٰۃ نعمت مال  
کے شکرانہ کے طور پر ہے۔ اور نعمت کا مفہوم قلیل و کثیر تمام مال میں پایا جاتا ہے، میں اس  
شرط کا علم صرف نص سے ہوا ہے اور نص اصل نصاب میں وارد ہوئی ہے۔ لہذا اسی میں  
مختصر ہوگی، اور زیادت علی النصاب کا معاملہ اصل قیاس کے مطابق ہوگا۔ مگر سوائے میں زیادت  
کا اعتبار نہیں، جب تک نصاب کو نہ پہنچ جائے، تاکہ شرکت کا ضرر نہ پہنچے، کیونکہ اعیان میں شرکت  
عیب ہے۔ اور یہ وجہ دوسری زیادت میں نہیں پائی جاتی۔

ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بن حزم کی کتاب میں فرمایا:  
فاذا بلغت مائتین ففیہا خمسۃ دراهم وثی کل اربعین درہم ولیس  
فیما دون الاربعین صدقۃ:

"جب دراہم دو سو ہو جائیں تو ان میں پانچ درہم واجب ہیں، اور ہر چالیس میں ایک درہم  
ہے۔ اور چالیس سے کم میں صدقہ نہیں۔"  
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے حفصہؓ کو جب یمن روانہ کیا  
تو فرمایا:

لا تأخذ من الکسور شیئا فاذا کان الورق مائتی درہم فخذ منها  
خمسۃ دراهم ولا تأخذ مما نراد شیئا حتی یبلغ اربعین درہما  
فتأخذ منها درہما۔

"کسور سے کچھ نہ لینا، پھر جب چاندی دو سو درہم ہو جائے تو ان سے پانچ درہم لے لینا،  
اور زیادت سے کچھ نہ لینا حتیٰ کہ وہ چالیس درہم ہو جائیں۔ پھر ان سے ایک درہم لے لینا۔  
نیز اصل یہ ہے کہ ہر نصاب کے بعد عفو ہے (یعنی زیادت معاف ہے) اور اس سے مقصود  
ارباب اموال کی رعایت ہے، جیسا کہ سوائے میں ہے۔

نیز کسور کا اعتبار کرنے میں حرج واقع ہوتا ہے اور شریعت نے حرج کو ختم کیا ہے۔ باقی  
حضرت علیؓ کی پیش کردہ حدیث و ثقات میں سے کسی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا۔ بلکہ انہوں  
نے "تک کا اظہار کیا ہے کہ" وما زاد علی المائتین فی حساب ذلک "نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول  
ہے کہ محبت ہو یا محنت علیؓ کا قول ہے کہ پھر محبت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں صحابہ میں  
اختلاف رہا، تو بعض کے قول کو بعض کے خلاف بطور محبت پیش نہیں کر سکتے۔ اس سے یہ بھی ظاہر  
ہو گیا کہ یہ روایت ہماری بیان کردہ روایت کے معارض نہیں بن سکتی۔ اور جو انہوں نے نعمت کے  
شکرانہ کا ذکر کیا ہے، تو اس کا جواب گذشتہ اوراق میں گذر گیا کہ نعمت کا مفہوم فراخی و خوشحالی  
ہے اور وہ نصاب سے کم مال سے حاصل نہیں ہوتی۔ پھر یہ قیاس سوائے میں بھی باطل ہو جاتا ہے۔  
ملا وہ انہیں یہ قیاس اس کے مقابلہ میں ہے۔ لہذا باطل ہے۔ واللہ اعلم۔

## سونے کا نصاب

فصل:

چاندی کے نصاب میں مقدار واجب رطل العشر (۱۰) ہے۔ یہ دوسو میں سے پانچ بنتے ہیں۔ اس کی دلیل وہ احادیث ہیں جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ (اس میں قیاس و عقل کو دخل نہیں) کیونکہ متغایر کا علم صرف شریعت کے بتلانے سے ہوتا ہے۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے :

ہا قوا رطل عشوراً منکم و خمسة من المائتین رطل عشرهما

”اپنے اموال کا چالیسواں حصہ لاؤ، اور دوسو سے پانچ اس کا چالیسواں حصہ ہے۔

باقی صدقہ الواجب کو ہم ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

گذشتہ تفصیل صرف چاندی کے نصاب کے بارے میں تھی، اور اگر کسی کے پاس صرف سونا ہے تو اس میں کچھ واجب نہیں بیان کیا کہ وہ میں شتال ہو جائے۔ اور جب اس کی مقدار میں شتال ہو جائے تو اس میں نصف شتال (۵) زکوٰۃ واجب ہے۔

دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرو بن حزم کی حدیث میں یہ مروی ہے۔

والذهب ما لم يبلغ قيمته مائتي درهم فلا صدقة فيه فاذا بلغ قيمته مائتي درهم ففيه رطل العشر۔

”سونے کی قیمت جب تک دوسو درہم نہ ہو جائے، اس میں زکوٰۃ واجب نہیں، اور جب

اس کی قیمت دوسو درہم ہو جائے تو اس میں چالیسواں حصہ واجب ہے۔“

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک دینار کی قیمت دس درہم ہوتی تھی ایک دینار ایک شتال کا ہوتا ہے۔

نیز مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا :

ليس عليك في الذهب زكاة ما لم يبلغ عشرين مثقالاً فاذا بلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف مثقال۔

”جب پر سونے میں زکوٰۃ واجب نہیں، جب تک میں شتال نہ ہو جائے، پس جب سین

شتال ہو جائے تو اس میں نصف شتال (۵) واجب ہے۔

مسئلہ، سونا خواہ ایک شخص کی ملکیت ہو یا دو آدمیوں میں مشترک ہو۔ جب تک ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر نہ ہوگا، ہمارے نزدیک ان میں سے کسی پر زکوٰۃ واجب نہیں۔

اور شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے۔ مسند کی تفصیل نصاب سوائم کے ذیل میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

## فصل

## سونہ کیسا ہونا چاہیئے؟

نصاب ذہب کی صفت کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ سونے کے نصاب میں بھی اس کا صرف "سونہ" ہونا کافی ہے۔ اس میں کسی زائد صفت کا اعتبار نہیں۔ چنانچہ سونے میں زکوٰۃ واجب ہے خواہ وہ مکہ ہو یا مکہ کی شکل میں ڈھالا ہوا یا زیور۔ (یہ حنفیہ کے نزدیک ہے)۔

اور شافعی کے ایک قول کے مطابق جن زیورات کا استعمال مباح ہے، وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ اور صحیح ہمارا قول ہے۔ اس لیے کہ حق تعالیٰ کا یہ فرمان۔

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ الْاٰیۃ۔

اور عمرو بن حزم کی کتاب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اور حضرت علیؓ کی حدیث مطلقاً سونے میں وجوب کا تقاضا کرتے ہیں۔

اور جن دانیہ پر سونا غالب ہو مثلاً محمودیہ، صورتیہ وغیرہ، ان کا اور خالص سونے کا حکم ایک ہی ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

باقی "ہردیۃ اور مردویۃ" دانیہ اور جن پر سونا غالب نہ ہو، اگر وہ روان یا فترہ اٹان ہیں یا تجارتی ہیں تو ان کی قیمت کا اعتبار ہوگا، مگر نہ ان میں موجود سونا اور چاندی کی مقدار کا وزن کیا جائے گا بشرطیکہ وہ پچھلے سے جدا ہو جائیں۔

مسئلہ: اگر سونے کے نصاب پر کچھ سونا زیادہ ہو جائے تو زیادت میں کچھ واجب نہیں یہاں تک کہ زیادت چار مثقال ہو جائے تو اس میں دو قیراط واجب ہوں گے، "وہذا عند ابی حنیفہ" اور ابو یوسف، محمد اور شافعی کے نزدیک زیادت میں اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ اگرچہ زیادت قلیل ہو۔

مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل سونے کے نصاب میں کتنی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے؟

سونے کے نصاب میں مقدرو واجب "ربع العشر" (ربہم) ہے، اس کی دلیل عمرو بن زمرہ اور علیؓ کی حدیث ہے، کیونکہ بیس مثقال میں سے نصف مثقال ربع العشر ہے، ہاں واجب کی صفت کا بیان، تو اس کا ہم ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

کسی کے پاس سونا چاندی دونوں ہوں تو اس کا حکم | گذشتہ تفصیل صرف چاندی اور صرف  
تھی۔ اور اگر کسی شخص کے پاس سونا اور چاندی دونوں ہیں اور دونوں میں سے کسی کا نصاب کامل نہیں مثلاً  
دس مثقال اور سو درہم ہیں تو ہمارے نزدیک تکمیل نصاب کے لیے ایک کو دو سرے کے ساتھ  
ضم کیا جائے گا۔ اور شافعی کے نزدیک ضم نہیں ہوگا بلکہ ہر ایک کے لیے علیحدہ کمال نصاب  
معتبر ہے۔

ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دو مختلف جنس ہیں لہذا تکمیل نصاب کے لیے ایک کو دوسرے  
کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، جیسے سوائم جب مختلف اجناس کے ہوں۔  
اور یہ دو مختلف عین اس لیے ہیں کہ یہ دونوں صورت اور معنی میں مختلف ہیں۔ صورت  
کا اختلاف تو ظاہر ہے۔ معنی اختلاف یوں ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی باہم کمی بیشی کے ساتھ بیع  
کرنا جائز ہے۔ تو یہ اونٹ اور بکریوں کی طرح ہو گئے۔ بر خلاف مال تجارت کہ اس میں نصاب  
کی تکمیل قیمت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ اور قیمت ایک ہی جنس ہے، درجہ یا دنیا یا نیر تو مال  
زکوٰۃ ایک جنس۔ سونا یا چاندی — ہوگا لیکن نفس سونا اور چاندی میں زکوٰۃ عین کے لحاظ سے  
واجب ہوتی ہے، قیمت کے لحاظ سے نہیں۔ اسی لیے حالت انفراد میں سونا یا چاندی کے نصاب  
کی تکمیل قیمت نہیں ہوتی بلکہ وزن ہوتی ہے، خواہ قیمت زیادہ ہو یا کم یا اس طور کہ نصاب ردی اور  
گھٹیا ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت بکیر بن عبداللہ بن الاشج سے روایت ہے کہ انہوں نے  
کہا۔

مضت السنة من اصحاب رسول صلى الله عليه وسلم بنجم الذهب  
الى الفضة والفضة الى الذهب في اخراج الزكاة۔

صحابہ کرام کی یہ سنت جاریہ ہے کہ زکوٰۃ نکالنے میں سونے کو چاندی اور چاندی کو سونے  
کے ساتھ ملایا جائے گا۔

نیر جس وجہ اور معنی سے ان میں زکوٰۃ واجب ہوئی ہے، اس میں یہ دونوں مالی متحد ہیں اور  
وہ معنی ہے ”ان کا اصل خلقت اور قیمت کے لحاظ سے تجارتی ہونا“۔ تو حکم زکوٰۃ میں بھی دونوں  
ایک جنس کی طرح شمار کیے جائیں گے۔ اسی لیے مقدار واجب — مایع العشر —  
میں بھی دونوں متفق ہیں۔ اور مقدار واجب کا بالکل ایک جیسا ہونا تب ہوتا ہے جبکہ مال متحد ہو اور  
جب مال مختلف ہو تو مقدار واجب بھی مختلف ہوتی ہے۔

جب دونوں مال معاً متحد ہوں تو اختلاف صورت کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے سامان تجارت میں  
ہے۔ اسی لیے ان میں سے ہر ایک کا نصاب سامان تجارت کے ساتھ مکمل کیا جاتا ہے اور اختلاف  
صورت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ مثلاً کسی شخص کے پاس مینٹ مثقال سے کم سونا اور دو سو درہم سے کم  
چاندی ہے اور اس کے پاس سامان تجارت بھی ہے اور شہر (مارکیٹ) میں درہم اور دنیا نیر کا ریٹ بڑھ

ہے۔ تو اگر چاہے اس میں سونے کے نصاب کو مکمل کر لے اور چاہے تو چاندی کا نصاب پورا کر لے۔ اور یہ ایسا ہے، جیسے کسی کے پاس سیاہ کے ساتھ سفید دراہم ہوں (کہ دونوں کو ملایا جاتا ہے) برخلاف سواہم اس لیے یہاں حکم کا تعلق صورت اور معنی دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، اور سواہم کی دوا جناس صوریہ اور معنی مختلف ہوتی ہے، لہذا ایک کا نصاب دوسرے کے ساتھ ملا کر مکمل کرنا معتذر ہے۔

**مخلوط نصاب سے کیا ادا کیا جائے؟** سونا چاندی کو ملا کر جب زکاة واجب ہو جائے تو اس میں سے کیا ادا کیا جائے؟ اس میں روایت مختلف ہے۔

ابو یوسفؒ ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ سودرہم سے اڑھائی درہم اور دس مثقال سونے سے چوتھائی مثقال ادا کیا جائے گا۔ اور یہ ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت یعنی ان کا ایک قول ہے۔ کیونکہ یہ صورت تو از ان اور برابر ہی کے زیادہ قریب ہے اور اس میں دونوں پہلوؤں کی زیادہ رعایت ہے۔ ابو یوسفؒ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر قیمت لگائی جائے گی پھر ایک نرسہ سے زکوة ادا کی جائے گی۔ یہ صورت خصوص زکوة کے زیادہ موافق ہے۔

**نصاب کو نصاب کے ساتھ ملانے کی کیفیت** | کیفیت ختم میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ابو حنیفہؒ فرماتے

میں کہ سونا چاندی کو باہم باعتبار قیمت ملایا جائے گا۔ ابو یوسفؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ ختم باعتبار اجزاء ہو گا۔ اور یہ ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت ہے، جیسا کہ توادر بشام میں مذکور ہے۔

قرۃ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب کہ ایک کی قیمت اس کی عہدگی اور بناوٹ کی وجہ سے اس کے وزن سے زیادہ ہو۔ مثلاً کسی شخص کے پاس سودرہم ہیں اور پانچ مثقال ہیں جن کی قیمت سودرہم ہے۔ تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک و نانیہ کی اس کے خلاف مجلس دراہم کے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی، اور انہیں دراہم کے ساتھ ختم کر دیا جائے گا۔ تو بحیثیت قیمت دراہم کا نصاب پورا ہو جائے گا۔ تو اس میں زکاة واجب ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک ختم باعتبار اجزاء ہوتا ہے، لہذا نصاب کامل نہ ہوا، کیونکہ اس کے پاس چاندی کا نصاب نصف ہے اور سونے کا نصاب چوتھائی، تو اس کے پاس نصاب کی تین چوتھائیاں ہوں، لہذا کچھ واجب نہ ہو گا۔

اسی طرح اگر کسی شخص کے پاس سودرہم اور دس مثقال سونا ہے، جس کی قیمت ۴۰ درہم ہے۔ تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک ختم باعتبار قیمت ہوتا ہے، لہذا اس کی قیمت ۲۴۰ درہم ہو گئی، تو اس میں ۶ درہم واجب ہوں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک ختم باعتبار اجزاء ہوتا ہے، تو اس کے پاس نصف نصاب سونے کا ہو گا اور نصف نصاب چاندی کا، تو نصاب تام ہو گیا، چنانچہ ہر ایک نصف میں اس کا ربع العشر ۴۰ واجب ہو گا۔ لیکن اگر سونا اور چاندی کا وزن اور قیمت دونوں سواہم ہوں، مثلاً سودرہم ہیں اور دس مثقال سونا ہے، جس کی قیمت سودرہم ہے یا ۵۰ درہم اور ۵ مثقال سونا ہے یا ۵ مثقال ہیں اور ۵۰ درہم ہیں، تو ان صورتوں میں قرۃ اختلاف ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ بالاختلاف اصل کے مطابق ایک کو دوسرے کے ساتھ ختم کیا جائے گا، ابو حنیفہؒ کے ہاں باعتبار قیمت



اور صاحبین کے ہاں باعتبار اجزاء اور اگر کسی کے پاس دوسو درہم اور پانچ شقال سونا ہے جس کی قیمت پچاس درہم ہے تو بالاتفاق اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ نصاب زکوٰۃ باعتبار قیمت ختم کرنے سے پورا ہوتا ہے اور نہ باعتبار اجزاء۔ اور اس پر بھی سب کا اجماع ہے۔ نہ کہ صرف سونا یا صرف چاندی کے ہوتے ہوئے مکمل نصاب کے لیے قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا چنانچہ اگر کسی کے پاس چاندی کا جگ ہے جس کا وزن دوسو درہم ہے اور اس کی قیمت بناوٹ کی وجہ سے دوسو درہم ہے تو اس میں باعتبار قیمت زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی کے پاس سونے کا برتن ہے جس کا وزن دس شقال ہے اور بناوٹ کی وجہ سے اس کی قیمت دوسو درہم ہے تو اس میں بھی باعتبار قیمت زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سونا چاندی میں قیمت شرعاً ساقط الاعتبار ہے، اس لیے کہ ان سے تو تمام اشیاء کی قیمت لگائی جاتی ہے۔ ان میں تو صرف وزن ہی معتبر ہے۔ دیکھیے! ایک شخص کی ملکیت میں چاندی کا جگ ہے جس کا وزن ایک ۱۵۰ سو پچاس درہم ہے اور اس کی قیمت دوسو درہم ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح ایک شخص سونے کے برتن کا مالک ہے جس کا وزن دس شقال ہے اور قیمت دوسو درہم ہے کہ اس میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں۔ اگر ان میں قیمت کا اعتبار ہوتا تو ان میں زکوٰۃ واجب ہونا چاہیے تھی۔

ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ سونا اور چاندی دو عین ہیں، جن کا ایجاب زکوٰۃ کے لیے ایک دوسرے کیساتھ فہم کرنا واجب ہے۔ تو یہ فہم عروض تجارت کی طرح باعتبار قیمت ہوگا۔

یہ اس لیے کہ کمال نصاب صرف اتحاد جنس سے ہو سکتا ہے اور اتحاد کی بجز اس کے کوئی صورت ممکن نہیں کہ صفت مالیت کا اعتبار کیا جائے نہ کہ عین کا۔ کیونکہ اسوأل اپنے اعیان کے لحاظ سے اجناس ہیں اور اپنی صفت مالیت کے اعتبار سے جنس واحد ہیں۔ برخلاف جگ اور برتن کی پیش کردہ نظیر کے، اس لیے کہ وہاں اس کا کسی دوسری شے کے ساتھ ملانا واجب نہیں کہ اس میں قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ سونا چاندی میں شرعاً قیمت اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب ان کا ایک دوسرے کے ساتھ تقابل کیا جائے، کیونکہ اگر جنس کے ساتھ تقابل ہو مثلاً سونے کا سونے کے ساتھ، چاندی کا چاندی کے ساتھ، اس میں جو دت و صنعت کی کوئی قیمت نہیں لگائی جاتی بلکہ وزن میں دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

جیتہا وددہا سواۃ۔

اس کا بڑھیا اور گھٹیا برابر ہیں۔

ہاں اگر سونا اور چاندی کا تقابل ہو تو جو دت اور صنعت کی قیمت ظاہر ہوتی ہے۔

دیکھیے! حقوق العباد کے سلسلہ میں اگر سونا، چاندی کی قیمت لگانے کی ضرورت پیش آئے تو

خلاف میں سے ساتھ قیمت لگائی جاتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص گنگن غصب کر لیتا ہے اور اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے اور مالک اس سے ضمان لینا پسند کرے تو غاصب گنگن کی خلاف میں سے لیا خالص قیمت کا خالص ہوگا۔ تو حقوق اللہ میں بھی ایسا ہی ہوگا کہ تکمیل نصاب باعتبار قیمت ہوگی، نیز باعتبار قیمت تکمیل نصاب میں باب عبادت کے سلسلہ میں ایک طرف کی امتیاء ہے اور فقراء کی رعایت ہے، لہذا یہ اولیٰ اور بہتر ہے۔

پھر قیمت لگانے میں بھی ابو حنیفہ کے نزدیک فقراء کی منفعت کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ ان کی اصل ہے، حتیٰ کہ ان سے روایت ہے کہ اگر کسی کے پاس ۱۹۵ درہم اور ایک دینار ہے جو پانچ درہم کے مساوی ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی، اور باقی طور واجب ہوگی کہ چاندی کی سونے کے ساتھ قیمت لگائی جائے گی، ہر پانچ درہم ایک دینار کے ہوں گے تو کل ۴۰ دینار بنے، جن میں ایک دینار واجب ہوگا۔

مسئلہ: وجوب حکم کے بارے میں گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ سونا چاندی میں سے ہر ایک کا نصاب ناقص ہو۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک کا نصاب تام ہے اور نصاب پر کچھ زائد نہیں ہے تو حکم واجب نہیں، بلکہ مناسب ہے کہ ہر ایک میں سے اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے اور اگر حکم کر دیا اور تمام زکوٰۃ سونے سے یا چاندی سے ادا کر دی تو بھی ہمارے نزدیک کوئی مضائقہ نہیں لیکن یہ فردی ہے کہ اس چیز کے ساتھ قیمت لگائی جائے جو مانگ اور چلن کے لحاظ سے فقراء کے لیے ادا نفع رسائی ہو۔ مگر ہر ایک میں سے اس کا ۴۰ واں حصہ ادا کر دیا جائے اور اگر دونوں نصابوں میں ہر ایک پر کچھ زیادت بھی ہے تو ابو یوسف و محمد کے نزدیک ایک زیادت کا دوسرے کے ساتھ ملانا واجب نہیں، اس لیے کہ ان کے نزدیک کسور میں ان کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک دیکھا جائے گا، اگر زیادت چار شقال یا چالیس درہم کو پہنچتی ہے تو پھر ملانا واجب نہیں۔ اور اگر زیادت چار شقال یا چالیس درہم سے کم ہے تو پھر ایک زیادت کا دوسری کے ساتھ ملانا واجب ہے تاکہ چالیس درہم یا چار شقال پورے ہو جائیں۔ کیونکہ ابو حنیفہ کے نزدیک کسور میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، واللہ اعلم۔

## فصل

## اموال تجارت کی زکوٰۃ کا حکم

اموال تجارت میں نصاب کا تحذیر ان کی درہم و دنانیر کی قیمت سے ہوگا۔ تو جب تک ان کی قیمت دو سو درہم یا بیس شقال سونے کو نہیں پہنچ جاتی، ان میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ اور جب ان کی قیمت نصاب مذکور کے مساوی ہو جاتی ہے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔

اصحابِ ظواہر کہتے ہیں کہ اموالِ تجارت میں بالکل زکوٰۃ واجب نہیں۔  
 مانگ فرماتے ہیں کہ جب اموالِ تجارت نقد یعنی دراہم و دنانیر میں جائیں (کہ بکنے کے بعد)  
 ان کی قیمت حاصل ہو گئی، تو صرف ایک سال کی زکوٰۃ ادا کر دے۔

اصحابِ ظواہر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کا علم نص سے ہے، اور نص دراہم  
 و دنانیر و سوائم کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ پس اگر ان کے علاوہ کسی شے میں زکوٰۃ واجب ہو تو  
 اس پر قیاس کرتے ہوئے واجب ہوگی، اور قیاس محبت نہیں خصوصاً بابِ مقادیر میں ہماری دلیل  
 حضرت عمرؓ بن حنظل سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامونا باخراج الزكاة من  
 الرقيق الذي كنا نغذاه للمبيع -

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تجارتی غلام سے زکوٰۃ نکالنے کا حکم فرماتے تھے۔“  
 اور حضرت ابو ذرؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

في المتصدقات:

گیہوں میں صدقہ ہے۔

اور آپ نے فرمایا:

ها تادبع عشر اموالکم -

اپنے اموال کا چالیسواں حصہ لاؤ۔

اس استدلال پر اگر یہ اعتراض ہو کہ یہ حدیث تو نصاب دراہم کے بارے میں وارد

ہوئی ہے کیونکہ اس حدیث کے آخر میں ہے ”من کل ادبعین دھما درھم“  
 تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا پہلا حصہ عام ہے۔ اور آخری حصہ کا مخصوص پہلے  
 حصہ کے عموم کو سلب نہیں کرتا ہے۔

یا ”من کل ادبعین دھما درھم“

کافران قیمت پر محمول ہے یعنی ”(اموال میں) ہر چالیس درہم کی قیمت سے ایک درہم  
 واجب ہے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ذا ذاکاة اموالکم“

اپنے اموال کی زکوٰۃ دو۔

کراس میں مختلف اموال میں فرق نہیں کیا گیا سوائے ان اموال کے جو کسی دلیل سے اس  
 عموم سے مخصوص ہیں۔

نیز مالِ تجارت مال نامی زائد عن الحاجة الاصلیہ ہے، لہذا سوائم کی طرح یہ بھی  
 مال زکوٰۃ ہوگا۔ رہا اصحابِ ظواہر کا یہ استدلال کہ ”وجوب زکوٰۃ کا علم نص سے ہوا ہے اور

مال تجارت کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی، اس کا جواب معلوم ہو چکا کہ اس بارے میں بھی وارد ہے، جیسا کہ ابھی ہم نے روایات ذکر کیں۔

علاوہ ازیں اصل وجہ تو عقل سے معلوم ہوا ہے، کیونکہ یہ نعمت مال کا شکرانہ ہے۔ اور جسے اللہ تعالیٰ نے مال پر قدرت بخشی ہے، اس کے لیے شکر کی ہی صورت ہے کہ وہ عاجز و رمانڈ اور متعلق و مفلس کی امانت کرے۔ شریعت نے تو مقدار واجب کی تعیین کی ہے۔ باقی جو مالگت نے فرمایا ہے وہ منقول بات نہیں، اس لیے کہ وجہ زکاۃ کا سبب اور شرط ہر سال پانی گئی تو کوئی وجہ نہیں کہ صرف پچھلے سال کی زکوٰۃ واجب ہو۔ بلکہ یہ سوائم اور دراجم و دنیاویہ کی طرح ہے۔

**مسئلہ:** مال تجارت خواہ سامان ہو یا زمین یا ناپ تول والی کوئی چیز، سب میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس لیے کہ اموال زکوٰۃ میں وجہ کا تعلق معنی مالیت و قیمت سے ہے اور یہ تمام اموال اس "معنی" میں ایک جنس ہیں۔ اسی طرح تکمیل نصاب کے لیے اموال تجارت کو باجم ضم کیا جائے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

**مال تجارت کی قیمت لگانے کا طریقہ** نہ کا تخمینہ سونے، چاندی کی قیمت سے کیا جائے گا

کہ اس کی قیمت سونے یا چاندی کی مقدار نصاب کو پہنچتی ہے یا نہیں، تو مقدار نصاب معلوم کرنے کے لیے قیمت لگانا ضروری ہے، اب یہ معلوم کیجیے کہ قیمت کس لحاظ سے لگائی جائے گی؟ قدوری نے مختصر الکرخی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ دراجم و دنیاویہ میں سے جو قیمت نصاب پورا کر دے اسی کے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی۔ چنانچہ اگر دراجم سے قیمت لگانے سے نصاب پورا ہو تو تہا در دنیاویہ سے پورا نہیں جو تا تو دراجم سے قیمت لگائی جائے گی۔

ابو حنیفہؒ سے امامی میں اسی طرح کی روایت ہے کہ دونوں نقدوں میں جو فقراء کے لیے زیادہ نفع مند ہو، اس کے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گا۔

ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جس نقد سے مال تجارت خریدا ہے، اسی سے قیمت لگائی جائے گی، اگر دراجم سے خریدا ہے تو دراجم سے قیمت لگائے اور اگر دنیاویہ سے خرید لیا ہے تو دنیاویہ سے قیمت لگائے۔ اور اگر ان نقدین کے علاوہ کسی سامان سے خریدا ہے یا خریدا نہیں بلکہ بکرا لیا گیا اور اس نے تجارت کی نیت سے قبول کر لیا تو اس علاقہ میں جس نقد کا زیادہ ملن ہو، اسکے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی۔ اور محمدؒ کے نزدیک تمام صورتوں میں نقد غالب (یعنی جس نقد کا زیادہ ملن ہو) سے قیمت لگائی جائے گی۔

اور کتاب الزکوٰۃ میں انہوں نے ذکر کیا کہ جس دن سال پورا ہو قیمت لگائے، چاہے دراجم سے اور چاہے دنیاویہ سے۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حقوق اللہ میں بھی اسی لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی، جس لحاظ سے حقوق العباد میں قیمت لگائی جائے گی، اگرچہ قیمت لگانے کی ضرورت پیش آئے تو شہر میں نقد غالب کے لحاظ سے قیمت لگائی جاتی ہے، خلافت عصب کردہ یا بلاک کردہ چیز کی قیمت اسی طرح حقوق اللہ میں بھی ہوگا۔

ابو بکرؓ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خرید کر وہ مال بدل ہے۔ اور بدل کے حکم کا اصل کے لحاظ سے اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو اگر مال نقدین میں سے کسی ایک کے ساتھ خرید کر دے تو اپنی اصل کے ساتھ مال کی قیمت لگنا ادنیٰ ہے۔

محمدؐ کی کتاب الزکوٰۃ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ سامان تجارت میں وجوب زکوٰۃ مالیت کے لحاظ سے ہے، اعیان کے لحاظ سے نہیں۔ اور قیمت لگنا مقدار مالیت کی معرفت کے لیے ہوتا ہے، اور اس بارے میں دونوں نقد برابر ہیں، لہذا صاحب مال کو اختیار ہے کہ جس نقد سے چاہے، قیمت لگائے۔ دیکھیے! سوا لم مثلاً، انوشہ کی کثرت کے وقت، جب کہ ان کی تعداد دو سو ہو جائے صاحب مال کو اختیار ہوتا ہے چاہے چار تھے اور اگر سے اور چاہے تو پانچ بنت لبون دے دے۔ اس طرح بیاں ہوگا، ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دراجم و ذانیہ اگرچہ مثبت اور معیار قیمت بننے میں برابر ہیں لیکن ہم نے ایک مرجع کی وجہ سے دونوں میں سے ایک کو ترجیح دی۔ اور وہ مرجع ہے "فخرار کی رعایت" اور امتیاط پر عمل کرنا ادنیٰ ہے۔ دیکھیے اگر ان میں سے ایک کے ساتھ قیمت لگانے سے نصاب پورا ہوتا ہے اور دوسرے سے پورا نہیں ہوتا، تو فقرہ کی رعایت اور امتیاط پر عمل کرتے ہوئے اس نقد کے ساتھ قیمت لگائی جائیگی جس سے نصاب تمام ہو جائے اس طرح یہ صورت ہے ہمارے مشائخ نے محمدؐ کی دونوں روایتوں کو جمع کرتے ہوئے کتاب الزکوٰۃ کی روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے، جب کہ ان میں سے کسی کے ساتھ قیمت لگانے سے فقرہ کے لیے نفع میں تفاوت واقع نہ ہوتا ہو۔ بہر کیف مناسب یہ ہے کہ مال تجارت کی اس ادنیٰ سے ادنیٰ چیز کے ساتھ قیمت لگائی جائے جس پر دراجم یا ذانیہ کا نام بولا جاتا ہے، یعنی جن میں سونا یا چاندی غالب ہو۔

**مال تجارت کے ساتھ سونا چاندی ہوں تو اس کا حکم** اسی طرح اگر سامان تجارت کے ساتھ سونا اور چاندی بھی ہیں تو انہیں سامان کیسا ختم کر دیا جائے گا اور تمام کی مجموعی طور پر قیمت لگائی جائے گی۔ کیونکہ معنی تجارت سب میں پایا جاتا ہے۔ لیکن ابو حنیفہؒ کے نزدیک ختم باعتبار قیمت ہوگا، چاہے تو سامان کی قیمت لگائے اور اسے سونا، چاندی کیسا ختم ملا دے۔ اور چاہے تو سونا، چاندی کی قیمت لگائے، اور اس قیمت کو سامان تجارت کی قیمت کے ساتھ ضم کر دے۔ اور صاحبین کے نزدیک ختم باعتبار اجزاء ہوگا، چنانچہ سامان کی قیمت لگائی جائے گی اور یہ قیمت سونا، چاندی کے ساتھ ملائی جائے گی، پھر اگر یہ تمام مقدار نصاب کو پہنچ جائیں تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ صاحبین کے نزدیک باب زکوٰۃ میں سونا چاندی کی بالکل قیمت نہیں لگائی جائے گی، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

**فصل** ابائی اس نصاب کی صفت یہ ہے کہ تجارتی ہو یعنی اس مال کو تجارت کے لیے رکھا ہوا ہو۔ اور مال تجارتی تب بٹل ہے جب کہ نیت تجارت عمل تجارت کے ساتھ متعارف ہو جائے جیسا کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں۔ برخلاف سونا، چاندی، کہ ان میں نیت تجارت کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ یہ غلطی طور پر تجارتی ہیں اور اپنے تجارتی ہونے میں بندے کے مقلد نہیں، بلکہ بندے کی طرف سے ان کا تجارتی بنانا دلائل پایا ہے۔ اس کی تفصیل گذر چکی۔

**فصل** اس نصاب میں مقدار واجب وہی ہے جو سونے اور چاندی کے نصاب میں مقدار واجب ہے یعنی ۴۰ واں حصہ کیونکہ مال تجارت کے نصاب کا تخمینہ سونے چاندی کے ساتھ قیمت لگا کر کیا جاتا ہے، لہذا اس میں بھی وہی واجب ہوگا جو سونے چاندی میں واجب ہوتا ہے۔

نیز اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

هَاتُوا رِبْعَ عَشْرَ اَمْوَالِكُمْ.

اپنے اموال کا ۴۰ واں حصہ لاؤ۔

اس حدیث میں اموال کے درمیان فصل نہیں کیا گیا لہذا مال تجارت میں بھی ۴۰ واں حصہ واجب ہوگا۔

## فصل

### تجارتی مال میں عین واجب ہوتا ہے یا قیمت؟

ربی اموال تجارت میں واجب شدہ مقدار کی صفت، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں عین یعنی نفس نصاب کا چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ ابو یوسف و محمد کا قول ہے۔

اور ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اس میں دو چیزوں میں سے ایک واجب ہے عین یا قیمت تو سال پورا ہونے پر مالک کو اختیار ہے۔ چاہے عین کا چالیسواں حصہ دے اور چاہے تو قیمت کا چالیسواں حصہ نکالے۔

اور مشائخ نے اس کی بنیاد ”جامع“ کے بعض مسائل پر رکھی۔ جامع میں ہے کہ ”ایک شخص کے پاس دو سو پیمانہ تجارتی گندم ہے جس کی قیمت دو سو درہم ہے گندم کا سال پورا ہو گیا، لیکن اس نے زکوٰۃ ادا نہیں کی۔ یہاں تک کہ گندم کا ریٹ گر گیا اور اس کی قیمت ۱۵۰ درہم رہ گئی۔ یا ریٹ چڑھ گیا اور گندم کی قیمت ۴۰۰ درہم ہو گئی۔ تو ابو حنیفہ کے قول میں اگر زکوٰۃ عین گندم سے ادا کرے تو ریٹ گرنے یا چڑھنے دونوں صورتوں میں ۵ پیمانے ادا کرے گا۔ کیونکہ ظاہر ہو چکا کہ اصل نصاب میں یہی واجب تھا۔

اور اگر قیمت ادا کرے تو ریٹ گرنے یا بڑھنے دونوں صورتوں میں ۵ درہم ادا کرے گا، اس لئے کہ ظاہر ہو چکا کہ سال پورا ہونے کے دن یہی واجب تھا۔

اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک اگر عین گندم سے ادا کرے تو دونوں صورتوں میں پانچ پیمانے ادا کرے، جیسا کہ ابو حنیفہ نے فرمایا ہے۔ اور اگر قیمت سے زکوٰۃ ادا کرے تو ریٹ گرنے کی صورت میں (سو درہم سے) اڑھائی درہم دے گا اور ریٹ چڑھنے کی صورت میں (۴۰۰ درہم

۱۰۔ اور ہم نکالے گا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک واجب اصلی عین کا ۴۰ واں حصہ تھا۔ اور اُسے عین کو قیمت میں منتقل کرنے کا اختیار ادائیگی کے دن حاصل ہوا۔ لہذا ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

نتیجہ یہ ہے کہ یہی ہمارے تمام اصحاب کا مذہب ہے۔ اس لئے کہ سال پورا ہونے کے بعد نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں سب کا متفقہ مذہب یہ ہے کہ زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ خواہ وہ نصاب سوائم کا ہو یا مال تجارت کا۔ اور اگر ابو حنیفہ کے نزدیک عین یا قیمت میں سے کوئی ایک غیر معین طور پر واجب ہوتی تو عین نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت کا ادا کرنا متعین ہو جاتا، جیسا کہ دو چیزوں میں اختیار دینے کی صورت میں اصول ہے کہ ایک کے ہلاک ہونے کی صورت میں دوسرا ادائیگی کے لئے متعین ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر تمام نصاب کسی فقیر کو ہبہ کیا اور ہبہ کرتے ہوئے اس کے دل میں کسی قسم کی کوئی قیمت نہیں تھی تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ اگر نصاب میں عین نصاب (کا چالیسواں حصہ) واجب نہ ہوتا تو زکوٰۃ ساقط نہ ہوتی، جیسا کہ اُسے غیر نصاب ہبہ کرنے کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر اس نے سوائم کا نصاب زکوٰۃ فروخت کر دیا اور زکوٰۃ وصول کرنے والا موجود تھا۔ اگر وہ چاہے مشتری سے وصول کر لے اور اگر چاہے تو بائع سے لے لے۔ اگر عین کا ۴۰ چالیسواں حصہ واجب نہ ہوتا تو اسے مشتری سے وصول کرنے کا اختیار نہ ہوتا۔ اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہمارے تمام اصحاب کا مذہب یہی ہے کہ واجب عین کا چالیسواں حصہ ہوتا ہے۔

ہاں! ابو حنیفہ کے نزدیک سال پورا ہونے پر عین کا چالیسواں حصہ بحیثیت مال واجب ہوتا ہے نہ بحیثیت عین۔ اور صاحبین کے نزدیک صورت و معنی عین کا چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے۔ لیکن جس پر واجب ہے۔ — ادائیگی کے وقت اسے عین سے قیمت کی طرف منتقل کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ ”جامع کے مسائل اس اصل پر مبنی ہیں، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہوتی ہے یا نصاب میں؟ کل نصاب تلف ہونے کا حکم <sup>اشانہ</sup> <sub>زکوٰۃ</sub>

پہلے سال گزرنے کے بعد واجب شدہ زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہوتی ہے نصاب میں نہیں (یعنی زکوٰۃ اس کے ذمہ دین بن جاتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک دین نہیں بنتی بلکہ نصاب میں سے اس جزء کا نکلنا ضروری ہے)

اس اصل کے مطابق سال گزرنے اور ادارہ زکوٰۃ کی قدرت حاصل ہونے کے بعد اگر مال زکوٰۃ تلف ہو گیا تو ہمارے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اور شافعی کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی

۴۔

اور اگر ادائیگی پر قدرت حاصل ہونے سے پہلے ہی مال تلف ہو گیا تو بھی ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور شافعی کے نزدیک دو قول ہیں۔ ایک قول میں زکوٰۃ بالکل واجب نہیں ہوتی۔ اور دوسرے قول میں واجب تو ہوتی ہے پھر ساقط ہو جاتی ہے اور اس کی ضمان لازم نہیں۔

اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ صدقہ فطر نصاب تلف ہونے سے ساقط نہیں ہوتا اور عشر و خراج میں بھی اختلاف مذکور ہے۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ ایسا حق ہے جو ذمہ میں واجب ہوا اور ادائیگی پر قدرت حاصل ہونے سے پختہ ہو گیا۔ لہذا نصاب تلف ہونے سے یہ حق ساقط نہ ہوگا جیسا کہ بندوں کے دیہان اور صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتے۔ اور جیسا کہ حج میں ہے کہ اگر

ایک شخص شہر سے قافلہ روانہ ہونے کے وقت صاحب استطاعت تھا پھر اس کا مال تلف ہو گیا تو اس سے حج ساقط نہیں ہوگا۔

اور زکوٰۃ ذمہ میں اس لئے واجب ہوتی ہے (یعنی دین بنتی ہے) کہ شرع نے واجب کردہ مقدار کو غیر معین رکھا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فی مائتی درہم خمسۃ درہم۔

وفی اربعین شاة شاة۔

دو سو درہم میں پانچ درہم ہیں۔

اور چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے۔

تو شرع نے پانچ درہم اور ایک بکری واجب کی لیکن معین نہیں کیا۔ اور واجب جب معین نہ ہو تو وہ ذمہ میں ثابت ہوتا ہے۔ جیسا کہ صدقہ فطر وغیرہ میں ہے۔

نیز نایب الامر یہ ہے کہ مقدار زکوٰۃ اس کے ہاتھ میں امانت ہے، لیکن اس پر قدرت حاصل ہونے کے بعد اس سے شرعاً ادائیگی کا مطالبہ ہوا۔ اور جو شخص مستحق کے طلب کرنے کے بعد اس کا حق رکھے، اسے تلف ہونے کی صورت میں (وہ ضامن ہوتا ہے)۔ جیسا کہ بقیہ امانات میں ہے۔

اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جب فقیر نے اس سے زکوٰۃ طلب کی یا ساعی نے اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کیا۔ اور اس نے زکوٰۃ ادا نہ کی۔ یہاں تک کہ نصاب تلف ہو گیا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک سے اصل واجب کا مؤاخذہ ہوگا یا اس کی ضمان کا۔

پہلی صورت کے لئے کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ اصل واجب کا عمل نصاب ہے۔ اور عمل ضائع ہونے کے بعد اس کا حق باقی نہیں رہتا۔ جیسے مجرم یا عین غلام، جب ہلاک ہو جائے تو اس پر ثابت شدہ حق ساقط ہو جائے گا، اور جیسے زمین کا وہ ٹکڑا، جس میں حق شفعہ ثابت



ہے۔ جب دریا بن جائے تو حق ساقط ہو جائے گا) اور اس کی دلیل کہ اصل واجب کا محل نصاب ہے، اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: خذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً۔ الاية۔ ان کے اموال ”میں سے“ صدقہ لیجیئے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے: خذْ مِنَ الذَّهَبِ الذَّهَبَ وَ”مِنْ“ الْفِضَّةِ الْفِضَّةَ۔ لا مِنْ ذَبَلِ الْحَدِيث۔

سونے ”سے“ سونا، اور چاندی ”سے“ چاندی اور اونٹ ”سے“ اونٹ نو۔

اس میں ”مِنْ“ کا کلمہ تبیض کے لئے ہے جو مقتضی ہے کہ واجب شدہ نصاب کا بعض اور جز ہو۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: (جو کہ شافعی کا متحمل ہے)

فی مائتی درہم خمسة دراهم ونفی اربعین شاة شاه “ میں واجب شدہ مقدار مظروف ہے اور نصاب اس کا ظرف ہے، کیونکہ ”فی“ ظرفیت کے لئے آتا ہے (معلوم ہوا کہ قدر واجب نصاب میں ہے، ذمہ میں نہیں)

نیز اس لئے کہ زکوٰۃ کا وجوب اس طور پر ہوا کہ اس میں آسانی رہے اور خوشدلی سے ادا کی جاسکے، اسی لئے زکوٰۃ کا وجوب مال نامی زائد عن الحاجة الاصلیہ کے ساتھ مختص ہے، اور اس کے لئے سال اور کمال نصاب کی شرط رکھی گئی ہے۔ اور آسانی کے مفہوم و معنی میں یہ چیز بھی داخل ہے کہ مقدار واجب بقائے نصاب کے ساتھ باقی رہے اور نصاب تلف ہجانے سے ختم ہو جائے۔

اور دوسری صورت بھی ممکن نہیں اس لئے کہ وجوب ضمان مملوک یا مقبوضہ چیز ضائع کرنے سے ہوتا ہے، جیسا کہ تمام ضمانات میں ہے۔ اور اس نے اولین ممکن الاداء وقت سے زکوٰۃ کو مؤخر کر کے فقیہ کی مملوک چیز کو ضائع کیا، مقبوضہ کو، لہذا ضمان نہ ہوگا۔

برخلاف صدقہ فطر اور حج، اس لئے کہ یہاں فعل واجب ذمہ ہے۔ مال نہیں، اور اس کا ذمہ مال تلف ہونے کے بعد بھی باقی ہے۔

باقی شافعی کا یہ کہنا کہ اس نے فقیہ کے طلب کرنے کے بعد ادا نہ کر کے اس کا حق روک لیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی فقیر اس حق کا مستحق نہیں، اس لئے کہ اسے اختیار ہے کہ کسی اور فقیر کو ادا کر دے (لہذا اس نے فقیر طالب کا حق نہیں روکا)

اور اگر سماعی نے مطالبہ کیا اور اس نے زکوٰۃ ادا نہ کی۔ حتیٰ کہ مال تلف ہو گیا، تو اس

صورت میں ہمارے اصحاب میں سے اہل عراق فرماتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ ساعی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے متعین ہے۔ تو اس کے مطالبہ کے بعد اس پر ادائیگی لازم تھی، اس لئے ادائیگی روک کر حق ضائع کیا، لہذا ضامن ہوگا۔

اور مشائخ ماوراء النہر فرماتے ہیں کہ ضامن نہ ہوگا۔ اور یہی صحیح تر ہے، اس لئے کہ کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہے کہ اگر ساعی روک لئے، جبکہ ان میں زکوٰۃ واجب ہو چکی تھی، حتیٰ کہ وہ مر گئے تو ضامن نہیں ہوگا۔ اور یہ واضح ہے کہ اس روکنے سے مراد پارہ اور پانی سے روکنا نہیں۔ کیونکہ یہ تو ہلاک کرنا ہے، اور ہلاک کرنے کی صورت میں زکوٰۃ کا ضامن ہوتا ہے۔ اس سے مراد ہے کہ ساعی کے مطالبہ کرنے کے بعد انہیں روک رکھا۔ اور عدم ضامن کی وجہ یہ ہے کہ اس روکنے سے اس نے نہ تو کسی کی ملک کو چیز ضائع کی اور نہ مقبوضہ، لہذا ضامن نہیں ہوگا۔ باقی محل ادا صاحب مال کی رائے کے مطابق ہوتا ہے، چاہے ساعی زکوٰۃ

ادا کرے اور چاہے تو کسی دوسرے مال سے۔ تو اس نے ساعی کو اس لئے روک رکھا تھا کہ کسی دوسرے مال سے زکوٰۃ ادا کرنا چاہتا تھا۔ (کما سن اثناء میں وہ ہلاک ہو گئے) لہذا ضامن نہیں ہوگا۔

**بعض نصاب تلف ہونے کا حکم** گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ تمام نصاب تلف ہو گیا اور کچھ بچ گیا، اور نصاب پر کچھ زائد بھی نہیں ہے تو بلا اختلاف باقی میں اس کے حصہ کی زکوٰۃ واجب ہے۔ کیونکہ بعض کا کل سے اعتبار کیا جاتا ہے۔ (یعنی جو حکم کل کا ہوتا ہے وہی بعض پر بھی لاگو ہوتا ہے) پھر اگر کل نصاب تلف ہو جائے تو کل زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ تو جب بعض نصاب تلف ہو جائے تو ضروری ہے کہ اس کے بقدر زکوٰۃ بھی ساقط ہو۔

**نصاب میں "عفو" سے متعلق مسائل** (عفو: ہر نصاب کی دو مقداروں کا درمیانی حصہ۔ مثلاً ۱۲۵ ڈشوں میں بنت مائل ہے اور پھر ۳۴ میں بنت لبون۔ تو ۲۵ سے ۳۴ کی درمیانی تعداد "عفو" کہلاتی ہے) اور اگر مال میں نصاب اور عفو دونوں جمع ہوں پھر بعض مال تلف ہو ہو جائے، تو ابو یوسفؒ و ابو یوسفؒ کے قول میں تلف شدہ مال کو اولاً "عفو" سے محسوب کیا جائے گا۔ گویا کہ اس کی ملکیت میں صرف نصاب ہی تھا۔

اور محمد و زفرؒ کے قول میں تلف شدہ کو مشترک طور پر تمام مال (نصاب و عفو) سے محسوب کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی شخص کے پاس ۱۹ اونٹ ہیں اور ان پر سال پورا ہو گیا، پھر ان میں سے ۴ ہلاک ہو گئے تو ابو یوسفؒ و ابو یوسفؒ کے قول میں اس پر باقی ماندہ میں ایک بکری بکری لازم ہے۔ اور محمد و زفرؒ کے نزدیک اس پر باقی ماندہ میں ایک بکری کا ۱/۲ لازم ہوگا۔

ابو یوسفؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کا تعلق صرف نصاب

ہے، 'عفو' سے نہیں۔ اور محمدؐ و زفرؑ کے نزدیک وجوبِ زکوٰۃ دونوں سے متعلق ہے۔

محمدؐ و زفرؑ کی محبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

فی خمس من الابل شاة الى تسع۔

پانچ سے نو تک اونٹوں میں ایک بکری ہے۔

اس حدیث میں واجب شدہ زکوٰۃ کا تعلق کل سے ہے۔

نیز اس لئے کہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب مال نامی ہے اور 'عفو' بھی مال نامی ہے۔ اور اس کے باوجود عفو کے سبب (اصل زکوٰۃ کے علاوہ) کچھ زیادہ واجب نہیں ہوتا۔ حالانکہ سبب وجوب پایا گیا، معلوم ہوا کہ نصاب میں واجب شدہ زکوٰۃ ہی اس میں واجب ہے، علاوہ ازیں ایسی صورت میں وجوب کا تعلق کل اور مجموعہ سے ہوا کرتا ہے۔ اس کی

نظیر یہ ہے کہ قاضی نے تین آدمیوں کی شہادت پر کسی حق کا فیصلہ کیا، تو اس کا فیصلہ تینوں کی شہادت پر مبنی سمجھا جائے گا۔ اگرچہ فیصلہ کے لئے تیسرے شخص کی شہادت ضروری تھی۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ وجوبِ زکوٰۃ مجموعہ اور کل میں ہے تو جتنا مال تلف ہو گا، اس کی زکوٰۃ بھی ختم ہو جائے گی۔ اور جس قدر باقی رہے گا، اسی کے بقدر زکوٰۃ باقی رہے گی جیسے مال مشترک میں ہوتا ہے۔ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی محبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے جو حدیث عمرو بن حزم میں مروی ہے۔

فی خمس من الابل السائمة شاة وليس في الزيادة شئ حتى تكون

عشراً۔

پانچ سائمہ اونٹوں میں ایک بکری ہے، اور اس سے زیادہ میں کچھ واجب نہیں ہوتا، یہاں تک کہ دس ہو جائیں۔

نیز اسی حدیث میں ہے:

فی خمس وعشدين من الابل بنت مخاض وليس في الزيادة شئ الى

خمس وثلاثين۔

۲۵ اونٹوں میں ایک بنت مخاض ہے، اور پھر ۳۵ تک زیادت میں کچھ واجب

نہیں۔

یہ حدیث نص ہے کہ زکوٰۃ نصاب میں واجب ہے، 'عفو' میں نہیں۔

نیز اس لئے کہ 'دَقْص' یعنی 'عفو' نصاب کے تابع ہے، کیونکہ نصاب اپنے اسم اور حکم کے لحاظ سے 'عفو' سے مستغنی ہے، اور 'عفو' اپنے اسم اور حکم کے لحاظ سے نصاب سے مستغنی نہیں۔ اور مال جب اصل اور تابع پر مشتمل ہو اور اس سے کچھ تلف ہو جائے تو تلف

شدہ کو (اولاً، تابع کی طرف راجع کیا جائے گا۔ اصل کی طرف نہیں جیسے مال مضارب سے ربح حاصل ہوا پھر مال سے کچھ ضائع ہو گیا، تو ضائع شدہ کو ربح سے محسوب کیا جائے گا اور مال سے نہیں۔ اسی طرح یہ ہے۔

اسی اصل کی بنیاد پر جب انہی بکریوں پر سال پورا ہوا۔ پھر ان سے چالینٹل مرگئیں اور چالینٹل بچ گئیں تو ابو یوسفؒ و ابو یوسفؒ کے قول میں اس پر بقیہ چالینٹل بکریوں میں ایک پوری بکری واجب ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ضائع شدہ کو اولاً "عفو" سے شمار کیا جاتا ہے۔ تو گویا کہ اس کے پاس شروع سے چالینٹل بکریاں ہی تھیں۔

اور محمدؒ و زفرؒ کے قول میں بقیہ چالینٹل میں نصف بکری واجب ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک مقدار واجب مجموعہ میں واجب ہوتی ہے۔ اور اس سے نصف تلف ہو چکا، لہذا اس کے بقدر زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر انہی میں ۲۰ بکریاں تلف ہو گئیں اور ۶۰ باقی رہ گئیں، تو ابو یوسفؒ و ابو یوسفؒ کے قول میں اس پر بقیہ بکریوں میں ایک بکری واجب ہوگی، اور محمدؒ و زفرؒ کے قول میں بقیہ بکریوں میں ۱۰ بکری واجب ہوگی۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اسی پر جامعؒ کے بہت سے مسائل مبنی ہیں۔

زکوٰۃ میں جزء نصاب معنوی طور پر واجب ہمارے اصحاب کے مابین ایک اختلاف ہوتا ہے یا صوری و معنوی طور پر یہ ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک دراہم و دنانیر

اور اموال تجارت میں نصاب کا ایک جزء بحیثیت معنی واجب ہوتا ہے نہ بحیثیت صورت اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جزء نصاب صورت و معنی واجب ہوتا ہے لیکن معنوی طور پر دوسری چیز کو اس کا قائم مقام بنانا جائز ہے، اور صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی اجازت سے صورت کا اعتبار باطل ہو جاتا ہے۔

پھر ابو یوسفؒ کے قول کی بنیاد پر مشائخ کا زکوٰۃ سواثم میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ سواثم میں بھی من حیث المعنی نصاب کا ایک جزء ہی واجب ہوتا ہے۔ اور جو نصوص خلاف جلس نصاب کے وجوب کے بارے میں وارد ہوئی ہیں وہ محض تخمینہ کے لئے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ نصاب کا جزء واجب نہیں ہوتا بلکہ منصوص علیہ ہی واجب ہے لیکن من حیث المعنی واجب ہوتا ہے۔

اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک سواثم میں منصوص علیہ ہی صورت و معنی واجب ہوتا ہے لیکن کسی دوسری چیز کو معنوی طور پر (صوری طور پر) اس کا قائم مقام بنانا جائز ہے۔ "جامع" کے مسائل اس اصل مذکور مبنی ہیں (جیسا کہ اوپر ذکر ہوا) اگر کسی شخص کے پاس دو سو مانے تہارتی گندم ہے جو دو سو درہم کے مساوی ہے۔ اور ان پر سال پورا ہو گیا، تو اگر من گندم سے

زکوٰۃ ادا کرے تو بلا خلاف پانچ پیانے ادا کرے گا، کیونکہ یہ نصاب کا ۴۰ واں حصہ ہے اور یہی واجب ہے، جیسا کہ گذرا۔۔۔۔۔ اور اگر قیمت ادا کرنا چاہے تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہے، خلافاً للشافعی۔۔۔۔۔ لیکن اہل منیٰ کے نزدیک زیادت و نقصان دونوں صورتوں میں سال پورا ہونے کے دن جو قیمت تھی، یعنی پانچ درہم، ادا کر لے گا۔۔۔۔۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں ادائیگی کے دن جو قیمت ہے، ادا کرے گا، نقصان (یعنی تسو) درہم قیمت رہ جائے، کی صورت میں اثر صافی درہم اور زیادت یعنی پارتسو درہم قیمت ہو جائے، کی صورت میں ۱۰ درہم واجب ہوں گے۔

صاحبین کہتے ہیں کہ واجب نصاب کا جزد ہے، اور عین منصوص علیہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، ہاں! شرع نے اسے قیمت ادا کرنے کا اختیار دیا ہے یا تو اس پر آسانی کی غرض سے اور یا اپنے حق کو (مطلق مال میں) بدلنے کی صورت میں۔۔۔۔۔ اور یہ آسانی ادائیگی میں ہے، واجب میں نہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے حق کو مطلق مال کی طرف منتقل کرنے کی ضرورت فقیر کو ادا کرتے

کے وقت موتی ہے۔۔۔۔۔ لہذا وقت ادا تک عین منصوص علیہ اور جزد نصاب ذمہ واجب رہا، پھر ادائیگی کے وقت اسے قیمت میں منتقل کیا گیا، لہذا انتقال کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ مغفور کے والد میں مکم ہے (مغفور) وہ شخص ہے جس نے کوئی باندی خریدی یا کسی عورت سے نکاح کیا اور اس باندی یا منکوحہ سے اس شخص کا بچہ پیدا ہوا پھر اس پر کسی دعویٰ کر دیا کہ یہ تو میری ہے تو اس صورت میں مدعی عورت کو تولے لے گا، اور بچے کے بارے میں مکم ہے کہ مغفور مالک کو مطالبہ کے دن جو بچے کی قیمت ہے وہ بطور ضمان ادا کرے گا۔ اس لئے کہ بچہ مغفور کے حق میں اگرچہ پیدا نشی طور پر آزاد ہے لیکن مدعی و مستحق کے حق میں ملوک سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس کی مملوک سے پیدا ہوا ہے۔ اور اس مدعی کا حق بچے سے قیمت کی طرف مطالبہ و خصوصیت کے دن منتقل ہوا (لہذا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا) اسی طرح درج بالا مسئلہ میں،

اور۔۔۔۔۔ المصنف فرماتے ہیں کہ واجب جزد نصاب ہے، لیکن اس کا وجوب بحیثیت مطلق مال کے ہے نہ بحیثیت جزد نصاب ہونے کے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ پانچ اونٹوں سے ایک بکری کا ادا کرنا جائز ہے، اگرچہ وہ ان کا جزد نہیں ہے۔۔۔۔۔ اور وجوب کا جزد نصاب کے ساتھ متعلق ہونا آسانی کے لئے ہے، تحقیقاً نہیں۔ کیونکہ نصاب سے ادائیگی غالباً زیادہ آسان ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر کبھی ادائیگی غیر جزد سے زیادہ آسان ہو تو وجوب اس کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اور غیر جزد کی طرف وجوب کے میلان سے واضح ہوتا ہے کہ یہی واجب ہے کیونکہ یہ مطلق مال ہے، اور یہی ازراہ استحقاق واجب ہے۔۔۔۔۔ اور اسی طرح منصوص علیہ بھی مطلق مال سے سے معلول ہے۔ اور منصوص علیہ کے ساتھ وجوب کا تعلق ازراہ تمسیر ہے، اور دلیل اس پر یہ ہے کہ پانچ اونٹوں میں سے ایک کا ادا کرنا اور بنت مفاض کی جگہ موتی نازی اذنی کا دینا جائز ہے۔

لہذا سال پورا ہونے کے دن ۴۰ ویں حصہ کا وجوب بحیثیت مال ہونے کے ہے، اور منصوص علیہ کا وجوب بھی بحیثیت مال ہونے کے ہے۔ لہذا یوم وجوب میں اس کی قیمت کا اعتبار ضروری ہے۔ اور بجاؤ گرنے کے سبب تغیر قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ زکوٰۃ واجبہ کو ساقط کرنے کے لئے تغیر قیمت کی کوئی اہمیت نہیں۔ اور اس سے مقصود فقراء کے حق کی نگہداشت ہے۔

باقی سواٹم کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض ابوحنیفہ کے قول کے مطابق کہتے ہیں کہ یوم وجوب کی قیمت کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ مال تجارت میں ہے۔ اس لئے کہ تمام اموال تجارت میں جزو نصاب بحیثیت مال واجب ہوتا ہے۔ اور بعض صاحبین کے قول کے مطابق کہتے ہیں کہ یوم ادا کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ سواٹم میں صورۃ و معنی منصوص علیہ واجب ہے۔ لیکن غیر منصوص کو اس کا قائم مقام بنانا جائز ہے، واللہ اعلم۔

اور جبکہ مال کا ہمارے (لوٹری) کو جو وہ دور ہم کے مساوی ہے، تو بجاؤ گرنے اور جڑھنے وغیرہ تمام مذکورہ صورتوں میں ہی جواب ہے۔ اور اس مسئلہ کی کئی فروع ہیں، جو جامع کی کتاب ازکوٰۃ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ نصاب وجوب زکوٰۃ کے بعد مال میں تصرف سال گزرنے کے بعد (بغیر تصرف مالک، تلفت کرنا جائز ہے یا نہیں؟) ہو جائے۔ لیکن اگر مالک اس میں تصرف کرے تو کیا اس کا تصرف جائز ہے؟ ہمارے نزدیک جائز ہے، اور شافعی کے نزدیک ناجائز ہے۔ یہ حکم ہماری اصل پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک مال زکوٰۃ میں وجوب زکوٰۃ کے بعد تصرف کرنا جائز ہے حتیٰ کہ اگر وہ تمام نصاب زکوٰۃ کو بیچ ڈالے تو ہمارے نزدیک تمام نصاب کی بیع جائز ہے۔ باقی شافعی کے نزدیک نذر زکوٰۃ میں بیع جائز نہ ہوگی۔ اس بارے میں ان کا یہی قول ہے۔ اور نذر زکوٰۃ سے زیادہ کی بیع میں ان کے دو قول ہیں۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واجب جزو نصاب ہوتا ہے، جیسا کہ دلائل مذکور ہوئے۔ پس یہ دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو یہ بطور حق عید واجب ہوتا ہے، جیسا کہ شافعی کہتے ہیں اور یا بطور حق اللہ تعالیٰ واجب ہوتا ہے، جیسا کہ دوسرے فقہاء کہتے ہیں۔ بہر کیف دونوں صورتوں میں وجوب حق اس میں تصرف سے مانع ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ ایک فعل کا نام ہے یعنی "اللہ تعالیٰ کے لئے مال نکالنا" تو نکالنے سے پہلے مال میں کوئی حق ثابت نہیں ہوتا کہ وہ مال میں نفاذ بیع سے مانع ہو، لہذا بیع نافذ ہو جائے گی۔ جیسے کسی غلام نے کوئی جنایت کی، پھر موٹی لے اسے بیع دیا تو اس کی بیع نافذ ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں غلام دینے کا "فعل" واجب تھا، تو فعل سے پہلے عمل حق سے خالی تھا، لہذا اس میں بیع نافذ ہو جائے گی، اسی طرح مذکورہ بالا مسئلہ میں ہے۔

**مسئلہ:** جب ہمارے نزدیک وجوبِ زکوٰۃ کے بعد نصاب میں تصرف جائز ہو اور تو تصرف کے بعد دیکھا جائے گا، اگر مالک نے نصاب کے بدلے اسی کی مثل مال لیا ہے تو وہ زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوگا اور واجب شدہ زکوٰۃ اس کی طرف منتقل ہو جائے گی کہ اس کی بقول کے ساتھ زکوٰۃ باقی رہے گی اور اس کے تلف ہو جانے سے ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر مالک نے نصاب میں ایسا تصرف کیا کہ وہ بالکل ہی ختم ہو گیا تو پھر زکوٰۃ کا ضامن ہوگا اور زکوٰۃ اس کے ذمے دین ہو جائے گی۔

توضیح: یہ ہے کہ مال تجارت پر سال گزرا، اس میں زکوٰۃ واجب ہوئی، پھر مالک نے اسے اپنی ملک سے درآمد یا دکانیر کے عوض نکالا یا سامان تجارت کے عوض نکالا پھر اسے پہلے سامان کی قیمت کی مثل کے ساتھ بیچ دیا تو وہ زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے واجب کو تلف نہیں کیا بلکہ اسے ایک محل سے اس کے مثل دوسرے محل کی طرف منتقل کیا ہے۔ اس لئے کہ مال تجارت میں معتبر معنی یعنی مالیت ہے، صورت نہیں، لہذا ممنوعی طور پر پہلا مال باقی ہے تو اس کی بقا کے ساتھ زکوٰۃ باقی رہے گی اور اس کے تلف ہو جانے سے ساقط ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر اس نے نصاب بیچا اور بیع میں اتنی رعایت کی جس قدر لوگ اتنے مال میں کیا کرتے ہیں تو یہ معاف ہے، کیونکہ اس سے پہنچنا ممکن نہیں، اسی لئے کہ اتنی رعایت باپ یا بیوی کے ساتھ معائنہ بیع کرنے میں دشواریاں کی صورت میں معاف ہے۔

اور اگر اس قدر رعایت کی جس قدر اتنے مال میں لوگ نہیں کیا کرتے تو یہ رعایت کے بقدر زکوٰۃ کا ضامن ہوگا اور اتنی زکوٰۃ اس کے ذمے دین ہوگی۔ اور باقی مال کی زکوٰۃ عین سے متعلق ہوگی۔ کہ اس کے باقی رہنے سے باقی رہے گی، اور اس کے تلف ہو جانے سے ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر مالک نے مال زکوٰۃ اپنی ملک سے بالکل بغیر عوض کے نکالا مثلاً ہبہ کیا، یا غیر فقیر کو صدقہ کیا، یا وصیت کر دی۔۔۔ یا کسی ایسے عوض میں نکالا جو مال نہیں ہے مثلاً اس مال کے عوض نکال کر کیا۔ یا دم عمد سے صلح کی یا عورت نے طلع کیا، تو ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ کا ضامن ہوگا، کیونکہ مال زکوٰۃ کو بغیر عوض نکالنا اور اسی طرح ایسے عوض میں نکالنا جو مال نہیں ہے، اتنے تلف کرنا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے مال زکوٰۃ کسی ایسے عوض میں نکالنا جو مال تو ہے لیکن مال زکوٰۃ نہیں ہے، یا اس طور کہ خدمتگار غلام یا روزمرہ استعمال کے کپڑوں کے عوض بیچ دیا تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا، خواہ عوض اس کے قبضہ میں باقی رہے یا تلف ہو جائے۔ کیونکہ اسے اُس "معنی" کو باطل کر دیا جس سے مال، مال زکوٰۃ بنتا ہے۔ لہذا زکوٰۃ کے حق میں یہ بھی مال زکوٰۃ کو تلف کرنا ہے۔ اسی طرح اگر مال زکوٰۃ کے عوض کوئی عین گرایہ پر لیا (تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا، کیونکہ منافع اگرچہ فی نفسہ مال ہیں، لیکن مال زکوٰۃ نہیں ہیں۔ اس لئے کہ یہ باقی رہنے والے نہیں ہوتے۔ اسی طرح اگر مال زکوٰۃ اپنی حوائج کھانے، پینے، پہننے میں صرف کیا (تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا، کیونکہ

فی الحقیقت مال کا تلف کرنا پایا گیا۔

اسی طرح اگر مال زکوٰۃ سوا تم کے عوض بیجا، اس نیت سے کہ انہیں سائہ ہی رکے گا تو زکوٰۃ کا حنا من ہوگا۔ کیونکہ مال تجارت کی زکوٰۃ، سائہ کی زکوٰۃ سے مختلف ہے۔ لہذا یہ بھی مال تجارت کو تلف کرنا ہے۔

اور اگر سال زکوٰۃ سائہ تھا، پھر اسے اس کی خلافت جنس حیوان یا سامان یا اثمان کے عوض یا اس کی ہم جنس کے عوض بیجا، تو حنا من ہوگا۔ اور قدر زکوٰۃ اس کے ذمے دین ہوگی کہ اس عوض کے تلف ہونے سے ساقط نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وجوب زکوٰۃ سوا میں صورت اور معنی دونوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، لہذا سائہ کو بیچنا، اس کو تلف کرنا ہے اس کو دوسرے مال کے ساتھ بدلنا نہیں۔

اور اگر مال زکوٰۃ درایم یا ذنا ئیر تھا، پھر سال گزرنے کے بعد وہ بطور قرضہ کسی کو دے دیا، پھر مال اس کے پاس تباہ ہو گیا تو ”عیون“ میں غم سے مذکور ہے کہ اس پر ادا زکوٰۃ واجب نہیں کیونکہ اس کی طرف سے تلف کرنا نہیں پایا گیا۔

اسی طرح اگر مال زکوٰۃ کپڑا تھا۔ اور اس نے بطور عاریہ کسی کو دے دیا پھر اس کے پاس ضائع ہو گیا (تو اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہیں) وجہ ابھی مذکور ہوئی۔

فقہاء نے فرمایا کہ اگر کسی تجارتی غلام کو کوئی غلام خطا سے قتل کر دے، پھر قاتل غلام مقتول کے عوض دیا جائے تو وہ بھی تجارتی سمجھا جائے گا، اس لئے کہ وہ پہلے کا عوض ہے اور اس کے قائم تھا ہے تو گویا کہ وہی ہے۔ اور اگر تجارتی غلام کو کسی غلام نے عمدتاً قتل کیا اور اس کے مولیٰ نے دم کی بجائے غلام یا کسی اور چیز پر صلح کر لی تو یہ تجارتی نہیں ہوں گے۔ اس لئے کہ ثانی اول کا عوض نہیں ہے بلکہ قصاص کا عوض ہے۔ اور قصاص مال نہیں ہے۔

اور فقہاء نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے عصیر (رس) تجارت کے لئے خریدا تو وہ خمر (شراب) بن گیا۔ پھر وہ خمر سرکہ میں تبدیل ہو گئی تو یہ سرکہ تجارتی ہوگا۔ اس لئے کہ یہ عارضی طور پر شراب بنا۔ اور شراب بننے کا اثر صرف یہ ہوا کہ مال کے ذوقیت ہونے کی صفت زائل ہو گئی تھی۔ پھر جب وہ سرکہ بنا تو وہ صفت لوٹ آئی تو جیسے وہ پہلے ذوقیت مال تھا، پھر ایسا ہی ہوگا۔

اسی طرح اگر تجارتی بیکری مرغی، پھر اس کی کمال کی وباغت کی گئی تو یہ کمال تجارتی ہوگی، وجہ ابھی مذکور ہوئی اور اگر سائہ میں زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد انہیں بیچ دیا تو اگر مصدق حاضر ہے اور ان کی طرف دیکھ رہا ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے بائع سے واجب شدہ زکوٰۃ کی قیمت لے لے اس صورت میں بیع تمام میں نافذ ہو جائے گی، اور چاہے تو خرید کر وہ میں سے واجب شدہ زکوٰۃ لے لے، اس صورت میں قدر ما غز میں بیع باطل ہو جائے گی۔

اور اگر مصدق بیع کے وقت موجود نہیں تھا، پھر بیع اور بائع و مشتری کے مجلس کے جدا ہو جانے کے بعد حاضر ہوا تو وہ مشتری سے واجب شدہ زکوٰۃ نہیں لے سکتا، ہاں بائع سے اس



کی قیمت وصول کرے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ وجوبِ زکوٰۃ کے بعد سائبر کو بیچنے میں ان کا استہلاک اور ان کو تلف کرنا ہے، اس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ مگر مجلس سے افتراق متعاقبین سے پہلے (محض ایجاب و قبول سے) بانٹ کی ملکیت کا زائل ہونا (کہ معنی استہلاک متحقق ہو) اجتہاد سے ثابت ہوا ہے۔ کیونکہ خیبر مجلس کا مسئلہ اجتہاد ہی ہے، اور صحابہؓ کے درمیان مختلف فیہا رہا ہے۔ توساعی (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کو یہ حق حاصل ہے کہ ان دونوں قولوں میں سے جو اس کے اجتہاد کے موافق ہو، اختیار کر لے۔ پس اگر اس کا اجتہاد اس قول کے موافق ہو کہ ملک نفس بیع (ایجاب و قبول) سے زائل ہو جاتی ہے تو وہ بانٹ سے واجب شدہ زکوٰۃ کی قیمت وصول کر لے۔ اس لیے کہ استہلاک (تلف کرنا) پایا گیا، اور بیع کل نصاب میں نافذ ہوگی، کیونکہ بیع (فروخت کر دہ) سے کسی شے اور جزاء پر حق باقی نہیں رہا، اور اگر اس کا اجتہاد اس قول کے موافق ہو کہ نفس بیع سے ملکیت بیع زائل نہیں ہوتی۔ بلکہ آخر مجلس بیع تک اسے رجوع کا اختیار حاصل ہے، تو وہ بانٹ سے واجب شدہ زکوٰۃ لے سکتا ہے، جیسا کہ بیع سے پہلے لے سکتا تھا۔ اور قدرِ مآخوذ (وصول کردہ مقدار) میں بیع باطل ہو جائے گی، گو یا کہ بیع کی اتنی مقدار کسی کا حق تھا۔

باقی بانٹ مشتری کے مجلس سے افتراق کے بعد ملکیت کا زائل ہونا یقینی ہے، اس لیے کہ یہ صورت محلِ اجتہاد سے خارج ہے (یعنی متفق علیہ ہے) لہذا استہلاک یقینی طور پر پایا گیا، چنانچہ واجب شدہ زکوٰۃ اس کے ذمے دین ہو جائے گی۔ یہی ان دونوں میں فرق ہے، پھر افتراق کی صورت میں بانٹ و مشتری کے افتراق کے ساتھ کیا سوا تم کا بھی اس جگہ سے مشکل کرنا شرط ہے؟ تو ظاہر الروایۃ میں یہ شرط نہیں لگائی گئی۔ اور کرفیٰ نے یہ شرط بھی ذکر کی ہے اور کہا ہے کہ اگر مصدق سوا تم کے منتقل کرے سے پہلے آگیا تو بھی اسے (مذکورہ بالا) اختیار حاصل ہے۔ اور ابنِ کُسامہ کی محمدؐ سے روایت بھی یہی ہے۔

**مسئلہ:** اگر ایسا فخر فروخت کیا، جس میں عشر واجب ہو چکا تھا، تو مصدق کو اختیار ہے، چاہے بانٹ سے وصول کرے اور چاہے تو مشتری سے لے، خواہ مصدق افتراق سے پہلے آیا ہو یا بعد۔ ہر حال زکوٰۃ تفصیل ابھی گزری، عشر اور زکوٰۃ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عشر کا عین سے تعلق بہ نسبت زکوٰۃ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ دیکھیے! عشر میں مالک کا اعتبار نہیں (صرف عین پیداوار کا اعتبار ہے)، بہ خلاف زکوٰۃ (کہ اس میں مالک کا بھی اعتبار ہے)۔ نیز جس پر عشر واجب ہے، اگر وہ عشر ادا کر لے سے پہلے، وصیت کیے بغیر مر گیا، تب بھی اس کے ترکہ سے عشر وصول کیا جائے گا بہ خلاف زکوٰۃ (کہ بغیر وصیت اس کا ادا کرنا ضروری نہیں) واللہ اعلم۔

**مسئلہ:** اوپر جو مذکور ہوا کہ زکوٰۃ میں جزء نصاب معنوی طور پر یا صوری اور معنوی دونوں طور پر ادا کرنا واجب ہے، یہ ہمارے اصحاب کا مذہب ہے۔

باقی شافعیؒ کے نزدیک عین منصوص علیہ کا ادا کرنا واجب ہے۔

اسی اصل کی بنیاد پر زکوٰۃ، عشر، خراج، صدقہ فطر، نذر اور کفارات میں ہمارے نزدیک قیمت دینا اور کوئی دوسرا ”بدل“ دینا جائز ہے۔ اور شافعی کے نزدیک صرف منصوص علیہ دینا ہی جائز ہے۔

شافعی کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔  
فی الخمس من الاہل المساکین شاة

پانچ سائہ اونٹوں میں ایک بکری ہے :  
فی أربعین شاة شاة

چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے۔

یہ تمام کتاب اللہ تعالیٰ کے حکم مجمل و آقا الزکوٰۃ کا بیان ہیں۔ اس لیے اس حکم میں زکوٰۃ کا بیان اور تفصیل نہیں ہے۔ ترمذی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بیان فرمایا۔

(اصول کے مطابق) بیان مجمل کتاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ لاحق ہوگا، تو گریہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: والحق الزکوٰۃ من کل أربعین شاة شاة وفي خمس من الابل شاة، تو اس نص کی وجہ سے ”شاة“ ہی کا ادا کرنا واجب ہو گیا۔ اور اس میں علت نکالنا اور جاری کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے نص کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے رشار اور مٹھوڑی پر سجدہ کرنے کو میثاقی اور ناک پر سجدہ کرنے کے قائم مقام ٹھہرانا اور اس میں معنی مضموع کی علت بیان کرنا جائز نہیں، کیونکہ اس سے نص باطل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مذکورہ بالا مسئلہ ہے۔ چنانچہ واجب شدہ جز و نصاب ہوا یا رقتہ علیٰ جمع جرم کی نیاز، اور متعینا یا (صنیعہ کی جمع قرانی کا جائز) کی طرح ہو گیا (کہ جیسے ان میں تبدیلی جائز نہیں، اسی طرح زکوٰۃ میں بھی تبدیلی جائز نہیں)۔  
— احمد میرے (شافعی) نزدیک پانچ اونٹوں سے ایک اونٹ کی ادائیگی کا جائز ہونا نص کے اعتبار سے ہے اور یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: خذ من الابل الابل، اونٹوں سے اونٹ لو۔ مگر کم اونٹوں کے نصاب میں آپ نے ارباب اموال کی آسانی کی خاطر خلاف نص سے زکوٰۃ واجب کی۔ پس اگر وہ خوشدلی سے پانچ سے ایک اونٹ دینا چاہتا ہے تو اس نے اس آسانی کو از خود ترک کیا۔ لہذا اس کا جائز نص کی وجہ سے ہے، آپ (احناف) کی بیان کردہ علت کی وجہ سے نہیں۔

اس مسئلہ میں احناف کے استدلال کے دو اسلوب ہیں۔

۱۔ اہل حدیث کا اسلوب یہ ہے زکوٰۃ میں جزء نصاب معنوی طور پر یعنی مالیت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اور قیمت کا ادا کرنا بحیثیت مالیت جزء نصاب ادا کرنے کی مانند ہے۔ جزء نصاب کی ادائیگی کا وجہ ہم مسئلہ تفریط کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔

اور جزء نصاب کے بحیثیت مال واجب ہونے پر دلیل یہ ہے کہ وجہ زکوٰۃ کا جزء نصاب کے ساتھ تعلق آسانی پہنچانے کی غرض سے رکھا گیا تاکہ نصاب کی قہار کے ساتھ زکوٰۃ باقی رہے اور

نصاب کے تلف ہو جانے کے ساتھ ساقط ہو جائے۔ اور معنی تیسرے تب تحقق ہوگا جب کہ جزر نصاب کا وجوب بحیثیت مال ہو، اس لیے کہ اگر عین جزر واجب ہو تو نصاب میں فقراء کی شرکت باقی رہے گی۔ اور اس صورت میں جو تنگی اور مشقت ہے وہ معنی نہیں۔ بالخصوص جب کہ جو جزر تجارتی لوٹائیوں اور ماہر و عمدہ تجارتی گھوڑوں جیسے قیمتی اموال کا نصاب ہو۔ اور اگر جزر نصاب بحیثیت مال واجب ہو تو اس میں یہ تنگی اور پریشانی پیدا نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں رب المال (مالک) کو اختیار ہے اگر اس کی رائے میں جزر نصاب کی ادائیگی زیادہ آسانی ہے تو وہ دے دے۔ تو اس صورت میں آسانی و راحت کا معنی و مقصود حاصل ہوتا ہے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ حدیث میں "شاة" کا ذکر مالیت کے تخمینے کے لیے ہے، نفس شاة کے وجوب کے لیے نہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپ نے زکوٰۃ کے اونٹوں میں ایک اونٹنی تلخ کاؤٹنی دیکھی تو آپ مصدق پر ناراض ہوئے اور فرمایا کہ "کیا میں نے تمہیں لوگوں کا بہترین اور عمدہ مال لینے سے منع نہیں کیا؟ تو مصدق نے عرض کیا "اخذتھا ببیعوین من اہل الصدقة" میں نے یہ زکوٰۃ کے دو اونٹوں کے بدلے لی ہے۔

اور ایک روایت میں الفاظ یوں ہیں۔

ادحجتھا! میں نے یہ اونٹنی پہلے اونٹ لوٹا کر دوبارہ لی ہے۔

اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے۔ ظاہر ہے کہ دو اونٹوں کے بدلے ایک اونٹ لینا باعتبار قیمت ہے۔ تو یہ حدیث ہمارے مذہب کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

ابو یوسف و محمد کا اسلوب استدلال یہ ہے کہ زکوٰۃ میں بعینہ نفس میں وارد شدہ واجب ہوتا ہے، یعنی مال تجارت سے، ہاں جزر اور سوائم سے منصوص علیہ صورت و معنی ادا کرنا۔ اور واجب کردہ کی کوئی معقول وجہ نہیں بلکہ یہ بندگی محض ہے، حتیٰ کہ اگر حق سبحانہ و تعالیٰ ہمیں یہ حکم دیتے کہ میرے حق میں اس مال کو تلف کر دو یا سوائم کو آزاد کر دو، تو ہم یہی کرتے، اور منصوص علیہ غیر منصوص کی طرف انحراف و عدول نہ کرتے۔

لیکن اللہ تعالیٰ نے جب یہ حکم دیا کہ اسے میرے محتاج و مفلس بندوں پر صرف کر دنا کہ ان کی ضروریات پوری ہوں۔ (اور ضروریات کا پورا ہونا مطلق مال سے ممکن ہے) تو فقراء پر زکوٰۃ کو صرف کر کے کی وجہ عقلی ہو گئی، یعنی کفایت ضرورت، جو مطلق مال کی حاصل ہوتی ہے۔ لہذا زکوٰۃ میں واجب شدہ کی مطلق مال، علت ہو گئی۔ اور اللہ تعالیٰ نے اس باب اموال کو زکوٰۃ فقیر پر صرف کر کے کا حکم دے کر فقیر کو یہ جلا دیا کہ میں نے انہیں منصوص علیہ میں اپنے ثابت شدہ حق کو مطلق مال کی طرف منتقل کر کے کی اجازت دی ہے۔ مثلاً ساجد کی گندم عابد پر قرض ہے، اور عامر نے ساجد سے دراجم کا دین لینا ہے۔ تو ساجد نے عابد سے کہا کہ مقدم میرے گندم کے دین سے عامر کو دراجم ادا کر دو، تو ساجد کا یہ کہنا عابد کے لیے اس بات کی اجازت ہوگا کہ وہ ساجد کے حق گندم کو دراجم سے بدل دے۔ اور عابد کو یوں سمجھا جائے گا، گویا کہ اس نے ساجد کو عین حق ادا کر دیا پھر اسے دراجم سے بدل کر ساجد کے امر سے عامر کو دیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ فقیر کو جو وصول ہوتا ہے

وہ مطلق مال کی علت کے تحت وصول ہوتا ہے، خواہ منصوص علیہ یا غیر منصوص جزاء نصاب ہو یا نہ ہو اور قیمت کی ادائیگی مال مطلق کی ہی ادائیگی ہے، جس کا برتیت زکوٰۃ منصوص علیہ کی قیمت سے اندازہ لگایا گیا ہے پس یہ اس کے لیے کافی ہوگا، جیسا کہ پانچ میں سے ایک اونٹ ادا کر دے۔  
 برخلاف رخصار اور عسٹری پر سجدہ کی مثال کے (جو شافعی نے تعلیل کے خلاف پیش کی) کہ چونکہ اس میں سرے سے قربت و عبادت کا معنی نہیں پایا جاتا۔ اور اسی لیے ایسا سجدہ بطور نفل بھی نہیں کیا جاسکتا، اور عسٹری کی صورت میں بھی اسے اختیار نہیں کیا جاسکتا، اور جو چیز قربت نہ ہو وہ قربت کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

برخلاف بدایا و صفایا (جس پر شافعی نے زکوٰۃ کو قیاس کیا)، اس لیے کہ ان میں خون بہانا واجب ہے، حتیٰ کہ اگر وہ جانور ذبیح کے بعد صدقہ کرنے سے پہلے تلف ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں کہ چونکہ واجب ادا ہو چکا، اور خون بہانا مال نہیں ہے، لہذا مال اس کے قائم مقام نہیں ہوگا، یعنی مال کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے، واللہ اعلم۔

سوائم (تعریف آگے آ رہی ہے) میں تین اجناس کے جانور داخل ہیں  
بیان سوائم۔ اونٹ، عا، گلٹے، عا بکری۔  
 ابراہیم کے نصاب کی الگ الگ تفصیل کی جاتی ہے۔

نصاب ایل پانچ سے کم اونٹوں میں زکوٰۃ نہیں۔ پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے۔  
 پچیس میں ایک بنت مطلقہ (۳۵ تک)  
 پچیس میں ایک بنت کنانہ (۵۴ تک)  
 چالیس میں ایک حقتہ (۶۰ تک)  
 اکتھ میں ایک حقتہ (۷۵ تک)  
 حذفتہ زکوٰۃ میں واجب ہوئے والے اونٹ بچوں میں سے آخری ہے کہ اس سے زیادہ عمر کا ہو  
 زکوٰۃ میں واجب نہیں ہوتا۔

اصل اس میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو ایک مکتوب لکھا پھر حضرت ابو بکر نے وہ مکتوب حضرت انسؓ کو لکھ کر دیا۔ اس مکتوب میں یہ تھا: "جو عین اور اس سے کم میں بکریاں ہیں، ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے، پھر پچیس سے پچیس تک ایک بنت کنانہ، پھر پچیس سے پچیس تک ایک بنت لبون، پھر چالیس سے ساٹھ تک ایک حقتہ، پھر اکتھ سے پچیس تک ایک حذفتہ، پھر پچیس سے نوے تک دو بنت لبون اور پھر اکانوے سے ایک سو میں تک دو بنت لبون۔"

اس تمام تفصیل میں کوئی اختلاف نہیں، صرف حضرت علیؑ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا: ”پچیس میں پانچ بکریاں ہیں اور پچیس میں ایک بنت مخاض ہے۔“  
اس روایت کا حضرت علیؑ سے ثبوت اور صحت مشکل ہے، کیونکہ یہ احادیث مشہورہ کے مخالف ہے۔ ان میں سے ایک روایت ابھی مذکور ہوئی، اور ایک روایت آپ کا وہ مکتوب ہے، جو آپ نے عمرو بن حزم کو لکھا تھا۔ اور ان کے علاوہ بہت سی احادیث مشہورہ ہیں۔

نیز اس لیے کہ یہ روایت سوائم میں اصول زکوٰۃ کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس روایت میں دو فریضے (۲۵ اور ۲۶) پے در پے مذکور ہیں کہ ان کے درمیان ”عفو“ نہیں۔ حالانکہ سوائم میں یہ ہے کہ ہر دو فریضوں کے درمیان ”عفو“ ہے۔ یہی اس روایت کے عدم ثبوت کی دلیل ہے۔

سفیان ثوری سے حکایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: حضرت علیؑ کا مقام نقاہت اس سے بہت بلند ہے کہ وہ ایسی بات کہیں، یہ غلطی حضرت علیؑ کے رواۃ ہی سے واقع ہوئی ہے۔ — مراد یہ ہے کہ ممکن ہے کہ راوی نے حضرت علیؑ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہو، پچیس میں بنت مخاض ہے اور پچیس میں پانچ بکریاں ہیں جو بنت مخاض کی قیمت ہے۔ تو اس نے ان دونوں کو جمع کر دیا۔

ایک سو میں سے اور مقدار نصاب کی تعیین میں علماء کا اختلاف ہے۔

ہمارا مذہب یہ ہے کہ جب اونٹ ایک سو میں سے زیادہ ہو جائیں تو فریضہ از سر نو شروع ہو گا۔ اور حساب کا مدار مقدار نصاب میں خمینات (خمیسۃ) کی جمع پچاس (پراور مقدار واجب میں جفائاً ”حِقِّہ“ کی جمع، پر ہو گا۔ لیکن شرط یہ ہے کہ ہر پچاس کے اندر اندر حق سے پہلے جتنے ”واجب“ اور ”حق“ ہیں، وہ سب عائد ہوں گے۔

تفصیل یہ ہے کہ اونٹ جب ایک سو میں سے زیادہ ہو جائیں تو پانچ تک زیادت میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جب پانچ زیادہ ہو جائیں (۱۲۵) تو اس میں ایک بکری اور دو گوتھے واجب ہیں، پھر دس (۱۳۰) میں دو بکریاں اور دو گوتھے، پھر پندرہ (۱۳۵) میں تین بکریاں اور دو گوتھے، پھر بیس (۱۴۰) میں چار بکریاں اور دو گوتھے، پھر پچیس (۱۴۵) میں، ایک بنت مخاض اور دو گوتھے ہیں۔ ۱۵۰ تک۔ اور ۱۵۰ میں تین گوتھے ہوں گے۔ کہ ہر پچاس میں ایک حق آتا ہے۔

پھر فریضہ از سر نو شروع کیا جائے گا۔ تو پانچ تک زیادت میں کچھ واجب نہیں۔ جب پانچ زیادہ ہو جائیں (۱۵۵) تو ایک بکری اور ۳ گوتھے واجب ہوں گے۔ پھر دس (۱۶۰) میں، دو بکریاں اور ۳ گوتھے۔ پھر ایک سو پچیس میں ایک بنت مخاض اور تین گوتھے، پھر ایک سو تھپانے میں ایک بنت لبون اور تین گوتھے واجب ہوں گے۔ ایک سو چھانوے تک۔ ایک سو تھپانے میں چار گوتھے ہیں، دو سو تک۔ پھر چاہے تو ہر پچاس میں ایک حق کے حساب سے دو سو میں چار گوتھے دے دے، اور چاہے تو ”ہر چالیس میں ایک بنت لبون کے حساب سے پانچ بنت لبون دے دے۔“

پھر صی ۱۵۰ سے ۲۰۰ تک حساب کیا گیا، اسی طرح ہر پچاس میں فریضہ از سر نو شروع۔

حساب کیا جائے گا اور اس میں بکریوں کے ساتھ بشتِ مخاض، بشتِ لبون اور حقہ آئیں گے۔ یہ تو ہمارا مذہب تھا۔

مالکؒ کا مذہب یہ ہے ایک تولیس سے اوپر مرد بانی کی ٹوکائیاں عفو میں داخل ہیں اور مرد بانی پر نصاب میں تبدیلی ہوگی۔ حساب کا مدار مقدارِ نصاب میں محمدینات (پچاسوں) اور اربعینات (چلوں) پر اور مقدارِ واجب میں حقائق اور نبات لبون پر ہے۔ کہ (مجموع کے اعتبار سے) ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک بشت لبون واجب ہوگی۔

چنانچہ ایک تولیس میں ایک حقہ اور دو بشت لبون واجب ہوں گی۔ اس لئے کہ اس میں ایک پچاس اور دو چالیس پائے گئے۔ ایک سو چالیس میں دو حقے اور بشت لبون، ایک سو پچاس میں تین حقے، ایک سو ساٹھ میں چار بشت لبون، ایک سو ستتر میں ایک حقہ اور تین بشت لبون، ایک سو اسی میں دو حقے اور دو بشت لبون، ایک سو نو گنے میں ۳ حقے اور ایک بشت لبون واجب ہے، دو سو میں پانچ چار حقے دے دے اور پانچ بشت لبون دے دے۔

شافعیؒ کا مذہب مالکؒ کے مذہب کی طرح ہے، کہ مدارِ حساب نصاب میں محمدینات و اربعینات پر اور مقدارِ واجب میں حقائق اور نبات لبون پر ہے۔ صرف ایک فریضہ میں مالکؒ سے اختلاف ہے شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب ایک تولیس پر ایک اونٹ بھگڑا وہ ہو جائے تو اس میں تین بشت لبون واجب ہوں گے۔

مالکؒ و شافعیؒ کی حجت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کتاب الصدقات لکھوائی اور اسے اپنی تلوار کی میان میں رکھ دیا، آپؐ وہ مکتوب اپنے عمال کو بھجوانے نہیں پائے تھے کہ وفات پا گئے۔ پھر حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ اس پر عمل کرتے رہے حتیٰ کہ ان کا انتقال ہو گیا، اس مکتوب میں یہ ہے۔

انذار ذات الابل علی مائة وعشرين فغی کل اربعین بشت لبون و فی کل خمسین حقہ۔

جب اونٹ ایک تولیس پر زیادہ ہو جائیں تو ہر چالیس میں ایک بشت لبون، اور ہر پچاس میں ایک حقہ ہے۔

لیکن مالکؒ فرماتے ہیں کہ لفظ زیادت سے اتنی زیادت مراد ہوگی جس میں منصوص علیہ کا اعتبار کرنا ممکن ہو۔ اور یہ دس سے کم نہیں ہو سکتی۔

اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم نفس زیادت کے ساتھ متعلق کیا ہے اور نفس زیادت ایک زیادہ ہونے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

پس اس اکائی کے حاصل ہونے پر چالیس میں ایک بشت لبون واجب ہے، اور یہ اکائی ایک وائیس والی اکائی، صرف تین واجب کے لئے ہے۔ لہذا اسے مقدارِ واجب میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ پھر عمرؓ کے لحاظ سے بہترین بشت لبون اور حقہ ہیں اس

لئے کہ سب کے ادنیٰ بہت مختص ہے اور سب سے اعلیٰ جہز ہے، تو ان کے درمیان والی عمر سب سے معتدل ہے۔

ہماری دلیل قیث بن سعد کی یہ روایت ہے کہ: میں (قیث) نے ابو بکرؓ بن عمرو بن حزم کو کہا۔  
”مجھے وہ نوشتہ تمہدات دکھاؤ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرؓ بن حزم کے لئے لکھا تھا؟“

تو انہوں نے ایک ورق کا نوشتہ لکھا، اس میں یہ لکھا ہوا تھا۔

”فاذا اذات الامل على مائة وعشرين استوفى الفريضة، فما كان اقل من خمس وعشرين فيها القنم، في كل خمس ذود شاة“

”پس جب اونٹ ایک سو اسیس سے زیادہ ہو جائیں تو فريضة از سر نو شروع کیا جائے گا۔ پچیس سے کم کم میں بکریاں واجب ہوں گی، کہ ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہوگی۔“

حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مذہب مروی ہے۔ اور اس باب میں قیاس واجتہاد کا کوئی دخل نہیں، لہذا ان کا یہ مذہب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سمار پر دلالت کرتا ہے۔ حتیٰ کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ہمارے پاس کوئی مخصوص شی نہیں جسے ہم پڑھتے ہوں سوائے کتاب اللہ اور اس صحیفہ کے، اس میں اونٹوں کا نصاب ہے، اور اسے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیا ہے، ہمارے لئے اس کا خلاف کرنا جائز نہیں ہے۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے یہ صحیفہ حضرت عثمانؓ کے پاس بھیجا اور یہ کہا کہ:

مرسعاتك فليعملوا بها۔

”اپنے ساعیوں (زکوٰۃ وصول کرنے والوں) کو حکم دیجئے کہ اس پر عمل کریں۔“ تو حضرت عثمانؓ نے جواب دیا:

لا حاجة لنا فيها معنا مثلهما وما هو خير منها۔

ہمیں اس کی ضرورت نہیں۔ ہمارے پاس اسی کی مثل موجود ہے۔ اور اس میں اس سے بہتر تفصیل نہیں۔

تو انہوں نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی۔

نیز ایک سوانح میں درج ہے کہ جب متفقہ اخبار اور اجماع امت سے ثابت ہے، لہذا ان کے مسقط کے لئے اس کے ہم پلہ دلیل چاہیے۔ اور ایک سوانح کے بعد آثار و اختلاف میں لفظ اختلاف آثار ہوتے ہوئے متفقہ اخبار سے ثابت شدہ واجب کو ساقط کرنا جائز نہیں۔ بلکہ حدیث عمرؓ بن حزم پر عمل ہوگا اور حدیث ابن عمرؓ زیادت کثیرہ پر معمول ہوگی یعنی اتنے زیادہ ہو جائیں کہ دو سو کو پہنچ جائیں۔ اور اس کے ہم پلہ بھی قائل ہیں کہ (وہاں) ہر چالیس میں ایک بنت لبون اور ہر پچاس میں ایک جڑ ہے۔

(باقی چالیس سکم میں کیا واجب ہوتا ہے؟ اس حدیث میں اس کی مراعت نہیں اور خلاف کی نفی نہیں)

ربا شافعی کا یہ کہنا کہ ”ہر مال میں اسی کی جنس سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔“ ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن اسی وقت جب اس کا احتمال بھی ہو۔ لہذا آپ نے یہ بات کیونکہ کبھی کہ (۲۰۰ پر) زیادت میں بھی اسی کی جنس سے زکوٰۃ واجب ہوگی، کیونکہ زیادت کو (مکرم میں) ۲۰۰ کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ ۲۰۰ میں واجب شدہ دونوں حقے و اجماع اور متفق علیہ آثار سے ثابت ہونے کی وجہ سے اعلیٰ مالہ باقی میں، اور دونوں حقوق کے اعلیٰ مالہ باقی رہتے ہوئے ان پر بنا کر ناممکن نہیں (یعنی دو حقے بھی ہوں اور پھر ناممکن جنس اپیل سے زکوٰۃ واجب ہو) لہذا دونوں حقوق کے باقی ہوتے ہوئے زیادت میں جنس اپیل سے زکوٰۃ واجب کرنے کا احتمال ہی نہیں اسی لئے ہم (۲۰۰ پر) زیادت میں یکوا واجب قرار دیتے ہیں جیسا کہ اجتہاد نصاب میں ہونا ہے حتیٰ کہ دونوں حقوق کو باقی رکھتے ہوئے ۴۵ کے بعد جب بنا کر ناممکن ہوا، تو ہم نے بنا کی (کو جنس) اپیل سے بنت مختص کو واجب قرار دیا، پھر جب تعداد ۱۵۰ ہوئی تو زکوٰۃ بنت مختص سے حقہ کی طرف منتقل ہو گئی، کیونکہ اس میں تین مرتبہ پیماس آتا ہے، تو ہر پیماس میں ایک حقہ واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

## فصل نصاب بقر

سامۃ گایوں کا نصاب یہ ہے۔ تین سال تک گایوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ پھر ہر تین گایوں میں ایک بیع یا تہیۃ واجب ہوتا ہے، ذبیحہ گائے کا بچہ جو دوسرے سال میں قدم رکھ چکا ہو اور اتالیق ایک زیادت میں کیڑا واجب نہیں۔ پھر جب چالیس ہو جائیں تو ایک مسنن یا مسنہ واجب ہوتا ہے (مسنن) گائے کا دوسرا بچہ جو تیسرے سال میں قدم رکھ چکا ہو گائے کی زکوٰۃ میں مذکور و موقوف یکے برابر ہے)

اتنے نصاب میں امت میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اور اصل اس میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ سے جس وقت انہیں یمن بھیجا، فرمایا،  
 ”فی کل ثلاثین من البقر تبع ادبیعہ و فی کل اربعین مسنۃ“  
 ”ہر تین گایوں میں ایک تبع یا تبعہ ہے۔ اور ہر چالیس میں ایک مسنہ ہے۔“

لیکن جب چالیس سے زیادہ ہو جائیں تو اس میں روایت مختلف ہے، (محرک) جامع“ کا کتاب الزکوٰۃ“ میں مذکور ہے: و ما زاد علی الاثر لعین ففی الشیۃ بحساب ذلک! چالیس سے زیادہ میں اس کے حساب سے واجب ہوگا، اور انہوں نے اس بات کی تفصیل نہیں کی۔



کتاب اختلاف ابی حنیفہؒ وابن ابی لیلیٰ میں مذکور ہے: جب اکتالیس گائیں ہوں تو ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اس پر ایک پورا مُشتہ اور پچھلے مسنہ یا پچھلے بیع واجب ہے۔  
 اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ چالیس کے زیادہ میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوئی نصاب نہیں ہے بلکہ زیادت قلیل ہو یا کثیر، اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔  
 حنفی کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے: کہ چالیس سے زیادہ میں کچھ واجب نہیں ہوتا، حتیٰ کہ پچاس ہو جائیں، پھر پچاس میں ایک پورا مُشتہ اور پچھلے مسنہ یا پچھلے جمیع واجب ہوتا ہے۔  
 اسد بن عمرو کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے: چالیس کے زیادہ میں کچھ واجب نہیں ہوتا، حتیٰ کہ ساٹھ ہو جائیں، پھر ساٹھ میں دو بیع (مذکور یا مؤنت) واجب ہوتے ہیں۔  
 یہی ابو یوسفؒ، محمدؒ اور شافعیؒ کا قول ہے۔

پھر ساٹھ سے زیادہ میں مدار حساب، مقدار نصاب میں ثلاثینات (تین تیس) اور اربعینات (چالیس) پر، اور مقدار واجب میں اتبعہ (بیع کی جمع) اور حُصِنَات (مُستثناة کی جمع) پر ہے۔ اور ہر دہائی کی نو اکائیاں "عفو" میں داخل ہوں گی۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ تین تیس میں ایک بیع یا تمبیع اور ہر چالیس میں ایک مُشتہ یا مسنہ واجب ہوگا۔  
 تو جب گائیں نشر ہو جائیں تو ان میں ایک مسنہ اور ایک بیع واجب ہے پھر اسی میں دو مُشتہ نوے میں تین بیع، تلوے میں ایک مسنہ اور دو بیع، ایک تلوے میں دو مسنہ اور ایک بیع اور ایک تلوے میں تین مسنہ یا چار بیع واجب ہوں گے، اس نے کہ ۱۲۰ میں ۳ چالیس اہم پستے ملتے ہیں۔ الفرض سطر حساب کی جائیگا۔ "یا نفع" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وقص (عفو) اور نصاب کو قیاس درائے سے مقرر کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔ اس کی معرفت کا ذریعہ صرف نص ہے۔ اور چالیس سے ساٹھ کے درمیان کسے کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ مال زکوٰۃ کو زکوٰۃ سے خالی رکھا جائے۔ (تو "عفو" کی صورت ممکن ہوئی نہ نصاب کی، لہذا چالیس سے زیادہ میں گذشتہ کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی حنفی کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ گائے کے نصاب میں اوقاص (قص کی جمع، عفو) تو نو ہیں، اس پر دلیل چالیس سے پہلے اور ساٹھ سے بعد کا نصاب ہے۔ تو ۴۰ سے ۶۰ کے درمیان بھی ایسے ہی ہوگا۔ کیونکہ یہ ماقبل سے ملحق تھا یا بعد سے، لہذا چالیس کے بعد نو عفو ہوں گے۔

پھر جب پچاس ہو جائیں تو اس میں ایک کامل مسنہ اور پچھلے مسنہ یا پچھلے جمیع ہوگا۔ کیونکہ دسٹل کی زیادت ہوئی، اور دس تیس کا ٹم اور چالیس کا ٹم ہے۔

اسد بن عمرو کی روایت جو کہ سب سے بہتر ہے، اکی وجہ حدیث معاذ میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا:  
 لا تأخذ من اوقاص البقر شیناً؛  
 گائے کے اوقاص سے کچھ نہ لینا۔

اور حضرت معاذ نے وہیں کی تفسیر ۴۰ سے ۶۰ کے مابین کے ساتھ کی۔ چنانچہ ان سے کہا گیا کہ آپ ۴۰ سے ۶۰ کے مابین کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ ”یہ اوقاف ہیں، جن میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔“

نیز اس لئے بھی کہ سائے کی زکوٰۃ کا انداز یہ ہے کہ اس میں جانوروں کے حصے اور نگرے و لب نہیں ہوتے تاکہ اگر باب اموال کو فرشتے ۱۱ اسی لئے انہوں میں قلتِ عدد کے وقت غلا جنس سے زکوٰۃ واجب ہوئی تاکہ اونٹ کا جزو اور حصہ واجب نہ ہو۔ چنانچہ ایسے ہی گائے کی زکوٰۃ میں بھی حصہ اور جزو کا واجب کرنا جائز نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### نصاب غنم

بکریوں کے نصاب کی تفصیل یہ ہے — پالیٹل سے کم بکریوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی — جب پالیٹل ہو جائیں تو ان میں ایک بکری ہے ایک بکری تک — پھر ایک سو اکیس میں دو بکریاں ہیں دو سو تک — پھر دو سو ایک میں تین بکریاں ہیں چار سو تک — پھر پورے چار سو میں چار بکریاں ہیں — پھر ہر سو میں ایک بکری ہے۔ یا اکثر علماء کا قول ہے۔ حسن بن علی کا قول ہے کہ جب ۳۰۱ ہو جائیں تو ان میں چار بکریاں ہیں، اور چار سو میں پانچ بکریاں ہیں۔

صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لئے کہ حدیثِ انسؓ میں روایت ہے کہ ابو بکر صدیقؓ نے انہیں وہ صحیفہ صدقات لکھ کر دیا جو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھ کر دیا تھا، اس میں تفصیل یوں ہے :

وفي اربعين من الغنم مائة وفي مائة وواحدة وعشرين مائتان  
وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه الى اربع مائة فغيها اربع شياه۔  
پالیس بکریوں میں ایک بکری ہے، ۱۲۱ میں دو بکریاں ہیں، ۲۰۱ میں ۳ بکریاں ہیں، ۴۰۰ تک، پھر ۴۰۰ میں ۴ بکریاں ہیں؛  
اور نصابوں کی معرفت شریعت کی اطلاع پر موقوف ہے اس میں رائے اور اجتہاد کا گزرمیں۔  
واللہ اعلم۔

بحث نصاب مشترک گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ سوائم صرف ایک شخص کی ملکیت ہوں، اور اگر سوائم دو آدمیوں میں مشترک ہیں تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

ہمارا مذہب یہ ہے کہ شرکت کی حالت میں بھی وہی شرط ضروری ہے جو حالت انفراد میں ہے۔ یعنی کمال نصاب کہ ہر شریک کا نصاب کامل ہو، چنانچہ اگر ہر شریک کا حصہ بقدر نصاب ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی وگرنہ نہیں۔

اور شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اگر اساعت (موشیوں کا چرانا) کے اسباب متحد ہیں کہ دونوں کا چرواہا، گھاٹ، بارہ اور کتا ایک ہیں، اور دونوں میں وجوب زکوٰۃ کی ملکیت ہے تو ان دونوں کا مال ایک ہی سمجھا جائے گا، اور ان دونوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگرچہ وہ دونوں اگر منفرد ہوتے تو ان پر زکوٰۃ واجب نہ ہوتی۔

شافعی کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشية الصدقة دماکان بین خلیطین فانہما یتراجعان بالسویۃ

زکوٰۃ کے خوف سے متفرق کو جمع نہ کیا جائے اور مجتمع میں تفریق نہ کی جائے۔ اور جو چیز دو شریکوں میں مشترک ہو تو وہ دونوں باہم برابر برابر جوئے کر لیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع و تفریق کا اعتبار کیا ہے کہ آپؐ نے متفرق نصاب کو جمع کرنے اور مجتمع نصاب کو جدا کرنے سے منع فرمایا:

اور اگر حالت جمع (شرکت) کو حالت انفراد پر قیاس کیا جائے اور ہر شریک کے لئے کمال نصاب کی شرط لگائی جائے تو جمع (شرکت) کا مفہوم باطل ہو جائے گا اور مجتمع کو جدا کرنا لازم آئے گا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس فی سائفة المراء المسلم اذا كانت اقل من اربعین صدقة۔

مرد مسلم گناہہ بکریوں میں، جبکہ چالیس سے کم ہوں زکوٰۃ نہیں۔

یہ حدیث مطلق ہے، کہ اس میں حالت شرکت و انفراد کی کوئی قید نہیں، لہذا شریک و منفرد ہر ایک کے لئے کمال نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے شرط ہے۔

باقی حدیث محمولہ بالا میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”لا یجمع بین متفرق“ ہماری دلیل ہے، اس لئے کہ اس سے مراد تفرق ملکیت ہے، نہ کہ تفرق مکان، کیونکہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر ایک نصاب دو مکانوں میں ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لہذا اس سے مراد تفرق ملکیت ہے۔ اور حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں کی ملکیت جدا جدا ہے تو زکوٰۃ کی وجہ سے اسے جمع نہ کیا جائے اور یوں نہ سمجھا جائے کہ گویا ایک ہی ہیں۔

مثلاً دو آدمیوں میں پانچ اونٹ، یا تیس گھائیں یا چالیس بکریاں مشترک ہیں، اور ان پر سال پورا ہو چکا ہے۔ اور مصدق یہ چاہتا ہے کہ اس مال سے زکوٰۃ وصول کر لے، یا اس طور کہ دونوں کی ملکیت کو جمع کرے اور اسے ایک ہی مال شمار کرے، تو اسے یہ اختیار نہیں۔

یا مثلاً دو آدمیوں میں اسی بکریاں مشترک ہیں، اور ان کا سال پورا ہو چکا ہے۔ تو ہر شریک پر ایک بکری واجب ہوتی ہے۔ اب زکوٰۃ کے خوف سے دونوں چاہتے ہیں کہ اپنی ملکیت کو جمع کر لیں، اور یوں سمجھیں کہ گویا ایک ہی ملکیت ہے، تاکہ مصدق کو ایک ہی بکری دینا پڑے، تو انہیں یہ اختیار نہیں۔ کیونکہ ان کی ملکیت متفرق ہے، لہذا زکوٰۃ کی وجہ سے جمع کرنے کے منکر نہیں اور آپ کے فرمان: ”لا یضرب بینہما جمع“ میں بھی اجتماع ملکیت مراد ہے مثلاً ایک شخص کی دو مختلف چراگاہوں میں انہی بکریاں ہیں۔ اور اس صورت میں اس پر ایک بکرا واجب ہوتی ہے۔ اب اگر مصدق چاہتا ہے کہ اس مجتمع ملکیت کو جدا جدا کر دے (دو چراگاہوں کی وجہ سے) انہیں دو الگ الگ نصاب شمار کرے تو اسے یہ اختیار حاصل نہیں۔ کیونکہ ملکیت مجتمع ہے، لہذا مصدق تفریق کرنے کا مالک نہیں۔

یا (کم از کم) یہ حدیث ہماری تاویل کا احتمال رکھتی ہے، لہذا اس پر معمول ہوگی، تاکہ بقدر امکان دونوں دسیوں پر عمل ہو سکے۔

**نصاب مشترک کی امثلہ** درج ذیل مثالوں سے اس اختلاف اور اس کے نتائج کی وضاحت ہوتی ہے۔

- ۱۔ پانچ اونٹ دو آدمیوں میں مشترک ہیں اور ان پر سال پورا ہو چکا ہے، تو ہمارے نزدیک کسی شریک پر زکوٰۃ واجب نہیں، کیونکہ نصاب ناقص ہے۔ شافعی کے نزدیک دونوں پر ایک بکری واجب ہے۔
- ۲۔ اگر اونٹ دس ہیں تو بلا اختلاف ہر ایک پر ایک بکری واجب ہے، کیونکہ ہر شریک کا نصاب کامل ہے۔
- ۳۔ اگر اونٹ پندرہ ہیں تو بھی ہمارے نزدیک ہر شریک پر ایک بکری واجب ہے۔ اور شافعی کے نزدیک بھی بکریاں واجب ہیں۔
- ۴۔ اگر اونٹ بیس ہیں تو ہر شریک پر دو بکریاں واجب ہیں، اس لئے کہ ہر ایک کا نصاب کامل ہے۔
- ۵۔ اگر اونٹ پچیس ہیں تو بھی ہمارے نزدیک ہر شریک پر دو دو بکریاں واجب ہیں۔ شافعی کے نزدیک دونوں پر ایک جنت مانع واجب ہے۔
- ۶۔ اگر تین گائیں دو آدمیوں میں مشترک ہیں، تو ہمارے نزدیک کسی شریک پر زکوٰۃ واجب نہیں شافعی کے نزدیک دونوں پر ایک جمع واجب ہے۔
- ۷۔ اگر گائیں ساڑھے میں تو بلا اختلاف ہر شریک پر ایک جمع واجب ہے۔
- ۸۔ اگر پالٹیں بکریاں دو آدمیوں میں مشترک ہیں تو ہمارے نزدیک کسی پر کچھ واجب نہیں۔ شافعی کے نزدیک دونوں پر ایک بکری واجب ہے۔

۹۔ اگر بکریاں انتہی میں تو ہمارے نزدیک ہر شریک پر ایک بکری واجب ہے اور شافعی کے نزدیک دونوں پر ایک بکری واجب ہے۔

مسئلہ: مثال کے طور پر سلمان کی عثمان کے ساتھ ایک بکری میں شراکت ہے کہ دونوں نصف نصف کے مالک ہیں۔ اور سلمان کی عدنان کے ساتھ اناٹھی بکریوں میں شراکت ہے کہ دونوں  $\frac{1}{4}$ ،  $\frac{1}{4}$ ،  $\frac{1}{4}$ ،  $\frac{1}{4}$  بکریوں کے مالک ہیں۔ تو اس صورت میں قدرتی نے مختصر کرکے کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ابو یوسف کے قول کے مطابق سلمان پر زکوٰۃ واجب ہے۔

اور زفر کے قول کے مطابق اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ابو حنیفہ، حماد اور زفر کے قول میں سلمان پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے خلاف جبکہ سلمان کسی ایک شخص کے ساتھ انتہی بکریوں میں شریک ہو (کہ اس صورت میں سلمان پر زکوٰۃ واجب ہوگا) اور ابو یوسف کے قول میں سلمان پر زکوٰۃ واجب ہے، جیسا کہ جب وہ کسی ایک آدمی کے ساتھ انتہی بکریوں میں شریک ہو۔

قائل بالوجوب کی دلیل یہ ہے کہ کمال نصاب کے تحت زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور سلمان کی ملکیت میں نصاب کامل ہے۔ لہذا زکوٰۃ واجب ہوگی۔ جیسا کہ اگر وہ بکریاں سلمان اور کسی ایک آدمی میں مشترک ہوتیں۔

عدم وجوب کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ اگر تقسیم کی جائے تو سلمان کا نصاب کامل نہیں ہوتا کیونکہ وہ ایک بکری سے صرف نصف کا مالک ہے۔ تو نصاب پورا نہیں ہوتا، لہذا زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر ساتھ گائیں یا دس اونٹ درج بالا صورت کے مطابق مشترک ہوں تو ان میں بھی مذکورہ بالا اختلاف کے ساتھ حکم ہوگا۔

مسئلہ: سوانم کے اشتراک کے بارے میں جو تفصیل و اختلاف مذکور ہوا، اموال تجارت اور سونا، چاندی کے بارے میں بھی بالکل یہی تفصیل ہے۔ اور ہم پہلے اس کا ذکر کر چکے ہیں۔ اور طحاوی نے ذکر کیا کہ زرعی پیداوار میں بھی یہی تفصیل ہے۔ لیکن یہ کہنا ابو یوسف و محمد کے مذہب کے مطابق ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک وجوب عشر کے لئے ”پانچ دس“ کا نصاب شرط ہے (دوسری ۵۸ پر نے پانچ سیر کا ہوتا ہے)۔

باقی ابونعیم کے مذہب کے مطابق یہ کہنا ٹھیک نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک وجوب عشر کے لئے نصاب شرط نہیں ہے، بلکہ قلیل و کثیر پیداوار میں عشر واجب ہے۔

مسئلہ: مال مشترک پر سال پورا ہونے کے بعد مصدق آیا، گذشتہ تفصیل اختلاف کے مطابق اس نے زکوٰۃ واجب پائی، تو وہ اس مال سے زکوٰۃ وصول کرے گا اور تقسیم مال کا انتظار نہیں کریگا اس لئے کہ ان دونوں کے علم کے مطابق اشتراک سے مال شریک میں زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے، اور مصدق کو مال کی تیز حاصل نہیں ہے۔ لہذا ہر شریک کی طرف سے مصدق کو دلالت ابانیت ہے کہ وہ اس کے مال سے زکوٰۃ وصول کرنے۔

پھر مصدق کے زکوٰۃ وصول کرنے کے بعد دیکھا جائے گا، اگر زکوٰۃ ماخوذہ ہر شریک کے حصہ کے بقدر ہے، کچھ زائد نہیں، بایں طور کہ وہ دونوں مال میں برابر کے شریک تھے، تو وہ دونوں باہم رجوع نہیں کریں گے (یعنی ایک دوسرے سے کچھ وصول نہیں کریں گے) اس لئے کہ مقدار ماخوذہ ہر ایک پر برابر واجب تھی۔

اور اگر ان دونوں کی شرکت میں تفاوت تھا، اور مصدق نے ایک شریک سے اس کے ساتھی کی وجہ سے زیادہ زکوٰۃ وصول کر لی تو وہ اپنے ساتھی سے اتنی مقدار وصول کر لے گا۔

مثلاً انٹنی بکریاں دو آدمیوں میں مشترک تھیں، مصدق نے ان سے دو بکریاں لے لیں، تو کوئی شریک دوسرے سے کچھ وصول نہیں کرے گا، اس لئے کہ ہر ایک پر برابر زکوٰۃ واجب تھی۔ یعنی ایک ایک بکری۔ لہذا اس نے ہر ایک سے اس پر واجب شدہ زکوٰۃ ہی لی ہے۔

۲۔ اگر وہ دونوں انٹنی بکریوں میں تین حصوں کے اعتبار سے شریک تھے (کہ دو حصے ایک کے اور ایک حصہ دوسرے کا تھا) تو اس میں صاحبِ ثلثین (دو حصوں کے مالک) پر ایک بکری واجب ہے، کیونکہ اس کا نصاب مع زیادت کامل ہے، صاحبِ ثلث ایک حصہ والے، پر کچھ واجب نہیں، کیونکہ اس کا نصاب ناقص ہے۔ پھر جب مصدق آیا تو اس نے بکریوں میں سے ایک لے لی تو صاحبِ ثلث صاحبِ ثلثین سے بکری کی تہائی قیمت وصول کرے گا۔ کیونکہ ہر بکری ان میں تین حصوں کے اعتبار سے مشترک تھی۔ تو زکوٰۃ میں لی گئی بکری کے بھی تین حصے تھے۔ تو صاحبِ ثلثین کی زکوٰۃ کی وجہ سے صاحبِ ثلث کا بکری میں تہائی حصہ بھی ملا گیا، لہذا وہ تہائی حصہ کی قیمت وصول کر سکتا ہے۔

۳۔ ایک سوئیل بکریاں دو آدمیوں میں مشترک تھیں، ایک کے دو ثلث (تہائی) حصے اور دوسرے کا ایک ثلث۔ ہر ایک پر ایک بکری زکوٰۃ میں واجب ہوئی۔ پس مصدق آیا اور اس نے بکریوں میں سے دو بکریاں لے لیں، تو صاحبِ ثلثین (دو تہائیوں والا) صاحبِ ثلث (ایک تہائی والا) سے بکری کی تہائی قیمت وصول کر سکتا ہے، اس لئے کہ ہر بکری ان میں تین حصوں کے اعتبار سے مشترک تھی، ہر بکری میں دو حصے انٹنی بکریوں کے مالک تھے اور ایک حصہ چالیس بکریوں کے مالک کا تھا۔ اسی طرح زکوٰۃ میں دی گئی دونوں بکریوں کے بھی تین حصے تھے۔ ان میں ایک بکری اور بکری کی ایک تہائی صاحبِ ثلثین کی تھی اور بکری کی دو تہائی صاحبِ ثلث کی تھیں۔ حالانکہ صاحبِ ثلث پر ایک پوری بکری واجب تھی، تو مصدق نے دو بکریاں لے کر صاحبِ ثلثین کے حصے سے ایک بکری اور بکری کا ایک تہائی لے لیا، اور صاحبِ ثلث کے حصے سے صرف دو تہائیاں لیں۔ اور اس نے صاحبِ ثلثین کے حصہ سے ایک تہائی صاحبِ ثلث کی زکوٰۃ میں وصول کی، لہذا صاحبِ ثلثین صاحبِ ثلث سے بکری کی ایک تہائی قیمت وصول کر سکتا ہے۔

ہماری فہم قاصدہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: "وما کان بین خلیطین فالہما یتراجعان بالسویۃ" کا یہ معنی مفہوم تھا، جو اور پر بیان ہوا، واللہ اعلم۔

## فصل

## نصاب سائمہ کی شرائط

موشیوں میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے چند شرائط ہیں:

شرط ۱: وہ موشی اسامت کے لئے فراہم کئے گئے ہوں۔ یعنی ان موشیوں کو دودھ حاصل کرنے اور افزائش نسل کے لئے (مبارج جنگلوں) میں چرایا جاتا ہو۔ اس لئے کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ مال زکوٰۃ کے لئے "نامی" ہونا ضروری ہے، یعنی وہ مال جو تحصیل نمائے کے لئے مہیا کیا گیا ہو اور موشیوں میں نما اور اضافہ اسامت سے ہوتا ہے۔ کیونکہ اس سے افزائش نسل ہوتی ہے اور مال بڑھ جاتا ہے۔ (اور ایسے موشیوں کو سوائم کہا جائے گا)

اور اگر وہ موشی (جنگلوں میں) چرائے تو جلتے ہیں، لیکن ان سے مقصود بار برداری یا سواری کا کام لینا یا محض گوشت حاصل کرنا ہو تو ان میں زکوٰۃ نہیں۔

اور اگر وہ موشی چرائے تو جلتے ہیں لیکن ان کو تجارت کے لئے رکھا ہوا ہے تو ان میں مال تجارت کی زکوٰۃ واجب ہوگی، سائمہ کی نہیں۔

پھر سائمہ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ چرچہ کے گزارہ کرتے ہوں، اور انہیں چارہ کھلانے کی ضرورت پیش نہ آتی ہو۔ اور اگر انہیں سال میں کچھ عرصہ جنگلوں میں چرایا جاتا ہو، اور کچھ عرصہ ان کو چارہ کھلایا جاتا ہو اور ان پر خرچ کیا جاتا ہو، تو اس میں غالب عرصہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ کسی بھی چیز کے اکثر کو کل سمجھا جاتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اصل لغت کے ہاں ان موشیوں پر جنہیں سال میں کچھ عرصہ چارہ کھلایا جاتا ہو، "سائمہ" کا اطلاق نادرست نہیں ہے۔

نیز اس لئے کہ سوائم میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ ان میں نمائندگی پائی جاتی ہے اور ان پر خرچ کہے۔ کیونکہ اسی صورت میں آسانی اور خوشدلی سے زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے۔ اور یہ تب ممکن ہے جب وہ موشی سال کا اکثر حصہ چرنے پھرنے پر اکتفا کرتے ہوں۔

شرط نمبر ۲: اونٹ، گائے، بکری میں سے ہر ایک کی جنس کا متحد ہونا ضروری ہے، خواہ نوع اور صفت میں متفق ہوں یا مختلف۔ لہذا سوائم کی ہر جنس میں زکوٰۃ تب واجب ہوگی، جب اس جنس سے نصاب کامل ہوگا۔

اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ سب نر ہیں یا مادہ، یا سٹے چلے ہیں۔ اور خواہ سب ایک نوع کے ہوں یا مختلف انواع کے جیسے اونٹوں میں عربی اور بختی اونٹ، گایوں کے ساتھ بھیفیں، بکریوں کے ساتھ بھیفیں۔ اس لئے کہ شریعت نے موشیوں کا نصاب اونٹ، گائے اور بکری کے عنوان سے بیان کیا ہے۔ تو جنس کا عنوان تمام انواع کو شامل ہے خواہ وہ کسی صفت کی ہوں جیسے حیوان کا عنوان جنس ہے، جو تمام انواع حیوان پر مشتمل ہے۔ وغیرہ ذلک۔

اور اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ وہ موشی خواہ پالتو اور گھریلو جانوروں سے پیدا ہوئے ہوں یا پالتو





میں چار بکریوں کی قیمت اور ۶ فعیل کی قیمت دیکھیں گے، ان میں سے اقل قیمت واجب ہوگی۔ اور بکریوں میں ایک فعیل واجب ہوگا۔ اور ان تمام روایات میں یکمیس سے زیادہ میں اس وقت تک کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جب تک ان کی تعداد آٹھ نہ ہو جائے کہ اگر بڑے جتنے تو ان میں دو واجب ہوتے، اور یہ تعداد ۷ ہے، اگر ان میں دو بنت لبون واجب ہوتی ہیں، تو ۶ بکریوں میں دو بچے واجب ہوں گے، پھر کچھ واجب نہیں، حتیٰ کہ آٹھ تعداد ہو جائے کہ اگر بڑے ہوتے تو ان میں تین واجب ہوتے اور یہ تعداد ہے ایک سو پینتالیس کہ ان میں تین جتنے ہیں، تو ۱۴ بکریوں میں تین بچے واجب ہوں گے

زفرؒ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین کے عموم کو محبت بنایا ہے کہ آپؐ نے فرمایا:  
 "فی خمس وعشرين من الابل بنت مخاض" اور "فی ثلاثين من البقر  
 تبیع اولبعیۃ"

کہ ان خصوص میں چھوٹوں اور بڑوں میں کچھ فرق بیان نہیں ہوا۔۔۔ اور اسی سے واضح ہو گیا کہ آپ کے فرمان "فی خمس من الابل شاة" اور "فی اربعین شاة شاة" میں واجب کردہ بکری سے مراد بڑی ہے، چھوٹی نہیں۔

ابروہف کی دلیل یہ ہے کہ چھوٹوں میں بھی وجوب زکوٰۃ ضروری ہے، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "فی خمس من الابل شاة" فی اربعین شاة شاة عام ہے اگرچہ بڑے چھوٹے سب مؤیشیوں کو شامل ہے، لیکن زکوٰۃ میں بڑا واجب کرنا ممکن نہیں کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شاة (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کو فرمایا تھا:  
 ایاکھ وکرامہ اموال الناس۔

زکوٰۃ لینے میں لوگوں کے عمدہ اور بہترین مال سے بچو۔

اور فرمایا:

"لا تأخذوا من حرثات الاموال ولكن خذوا من حواشیہا"

"اچھا اور قیمتی مال زکوٰۃ میں مت لو، بلکہ متوسط درجہ کا مال زکوٰۃ میں لو"

اور چھوٹے سوائے بڑا لینا عمدہ اور قیمتی مال زکوٰۃ میں لینا ہے، جو کہ بھی عمدہ ہے، نیز وجوب زکوٰۃ میں ارباب اموال اور فقراء دونوں جانبوں کی رعایت رکھی گئی ہے غور کیجئے! درمیان درجہ کا مؤیشی زکوٰۃ میں واجب کرنا، اسی لئے تو ہے کہ بائین کے لئے آسانی رہے۔

اور بڑی عمر کا جانور واجب کرنے میں ارباب اموال کے لئے ضرر رسائی ہے، کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک بڑے جانور کی قیمت، چھوٹے جانوروں کے پورے نصاب کی قیمت سے بڑھ جاتی ہے اس میں ارباب اموال کے لئے تکلیف مایطاق ہے۔۔۔ اور بالکل واجب نہ کرنے میں فقراء کی حق تلفی ہے، لہذا میانہ روی یہ ہے کہ انہی میں سے ایک واجب کیا جائے۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ کے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لو منعونی عناقما کانوا یؤدونه الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقاتلتہم۔

”اگر یہ لوگ ایک مینا بھی روکیں گے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ادا کرتے تھے تو میں اس پر بھی ان سے قتال کروں گا۔“

”غنائق“ بکری کے چھوٹے سے مؤنث بچہ کو کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ چھوٹے بچہ کو بطور زکوٰۃ لینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں ایک واضح امر تھا۔

ابوضیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ نصاب کارائے سے مقرر و متعین کرنا منع ہے۔ یہ تو صرف نص ہی سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اور نص میں ”ابل“ ”بقر“ اور ”غنم“ کے عنوان سے نصاب بیان ہوا ہے، اور اس عنوان میں ”فصلان“ ”غلمان“ اور ”عجائب“ داخل نہیں ہوتے، لہذا ان کا نصاب ہونا ثابت نہیں۔ اور حضرت ابی بن کعب، جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مصدق تھے، اسے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا۔

ان لا اخذ من راضع اللبن شیئاً  
کہ میں دودھ والے سے کچھ نہ لوں۔

روا حضرت ابو بکر صدیق کا یہ فرمانا کہ ”لو منعونی عناقما“ تو ان سے یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا، ”لو منعونی عقلاً“۔ ”عقال“ اونٹ یا بکری کی ایک سال کی زکوٰۃ کو اور اسی طرح اس رسی کو بھی کہتے ہیں جس سے اونٹ کے زانو باندھے جاتے ہیں۔ تو دونوں روایتوں میں تغافل ہوا، لہذا اسے بطور محبت پیش کرنا صحیح نہیں۔ اور اگر ثابت بھی ہو تو بھی یہ فرمانا بطور مثال ہے، نہ کہ حقیقتاً، یعنی اگر غنائق واجب ہوتا اور وہ اسے روک دیتے تو بھی میں ان سے قتال کرتا۔

باقی درج بالا مسئلہ کی صورت کیا ہوگی؟ اس میں مشائخ نے گفتگو کی ہے۔ اس نے کس کو قروع پذیر ہونے میں اشکال ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ سال سے پہلے واجب نہیں ہوتی۔ اور سال کے بعد وہ ”فصل“ ”جمل“ اور ”جول“ یعنی کم عمر نہیں رہتے بلکہ بڑی عمر والوں میں شامل ہو جاتے ہیں۔ بعض نے کہا کہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ کیا صغیر اسن ہونے کی حالت میں ان پر سال منعقد ہوگا؟ یا جب وہ صغیر کی حد سے نکل کر بزرگ اسن ہو جائیں تو کیا ان پر ان نقد سال کا اعتبار کیا جائے گا؟

بعض نے کہا کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ کسی شخص کے پاس اونٹنیوں کا نصاب تھا پھر ماہ یا کچھ زیادہ عرصہ گزرا تو انہوں نے بچے دیئے۔ پھر وہ مر گئیں، اور دائرہ اونٹنیوں پر منعقد شدہ سال پورا پر تمام ہوا جبکہ ابھی وہ چھوٹے تھے، تو کیا ان بچوں میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں۔

اور یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ کسی شخص کے پاس کبوترن مویشی تھے، دوران سال میں صغیر اسن مویشی مل گئے۔ پھر کبوترن ہلاک ہو گئے، اور صرف مستفاد مویشی بچ گئے، تو کیا مستفاد میں زکوٰۃ واجب ہوگی؟ اس کا علم تفصیل سابق کے مطابق ہوگا۔ اسی کی طرف محمدؐ نے اپنی کتاب میں اشارہ کیا کہ کسی شخص کے پاس بکری کے چالیس بیٹے ہوں اور ایک بڑا ہو پھر پڑا ہلاک ہو جائے اور بیسٹوں پر

سال پورا ہو تو ابو ضیفہ و محمدؓ کے نزدیک کچھ واجب نہ ہوگا، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک انہی میں سے ایک واجب ہے، اور زفرؒ کے نزدیک ایک کبیر السن واجب ہوگا۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ سب چھوٹے ہوں، لیکن جب چھوٹے بڑے مل جلتے ہوں، یا چھوٹوں کے ساتھ ایک کبیر السن ہو، تو پھر چھوٹوں کو نصاب میں شمار کیا جائے گا، اور ملائقہ ان میں وہی واجب ہوگا جو بڑوں میں واجب ہوتا ہے، یعنی کبیر السن اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے۔ و تخذ صفارہا و کبارہا مال میں چھوٹے بڑے سب شمار کئے جائیں۔

روایت ہے کہ لوگوں نے حضرت عمرؓ سے ان کے عامل کی شکایت کی کہ وہ چھوٹا سا مہینا مال زکوٰۃ میں شمار تو کرتے ہیں۔ لیکن زکوٰۃ میں قبول نہیں کرتے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "کیا وہ تمہارے لئے پرورش کر نیوالی یعنی دودھ والی اور قریب الولادة مالا اور کمانے کے لئے سوئی کی ہوئی اور بکریوں کا سانڈ نہیں چھوڑتے؟" پھر فرمایا "مہینا کو مال زکوٰۃ میں شمار کرو اگرچہ وہ مال سے شام کو اپنے ہاتھ پر اٹھا کر لایا ہو، لیکن اسے زکوٰۃ میں قبول نہ کرو۔"

نیز اس لئے کہ جب وہ ملے جلتے ہوں یا ان میں ایک بڑا ہو تو ان پر اہل بقرہ و غنم کا عنوان صادق آتا ہے، لہذا وہ عموم نصوص کے تحت داخل ہوں گے اور ان میں وہی واجب ہوگا جو بڑوں میں واجب ہوتا ہے۔

نیز جب ان میں ایک بھی کبیر السن ہو تو سب صغیر السن اس کے تابع ہوتے ہیں، لہذا اصل کا اعتبار کیا جائے گا تابع کا۔

مسئلہ: اگر چھوٹوں میں صرف ایک بڑا ہو، اور سال کے بعد بڑا ہلاک ہو گیا تو ابو ضیفہ و محمدؓ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہوگئی۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک چھوٹوں میں ان کے بعد زکوٰۃ واجب ہوگی، مثلاً اگر وہ (۳۹) مہلان تھے تو اس پر ایک مہینا کے پچاس واجب ہوں گے۔ کیونکہ طریفی کے نزدیک چھوٹوں میں زکوٰۃ کا وجوب بڑوں کی وجہ سے تھا، تو بڑے زکوٰۃ میں اصل ہوئے۔ لہذا ان کی ہلاکت گویا کہ سب کی ہلاکت ہے۔

اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نصاب میں چھوٹے ہی اصل ہیں، اور انہی میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔

اور بڑے کا شمار ایک مہینا کے وجوب کا فیصلہ کرنے کے لئے ہوا (یعنی گنتی پوری کرنے کے لئے) لہذا بڑے کی ہلاکت سے فیصلہ کن غیر ساقط ہوا ہے، اصل واجب ساقط نہیں ہوا۔ اور اگر سب مہینے ہلاک ہو جائیں اور صرف بڑا نکلا جائے، تو اس کے حصہ کی زکوٰۃ لی جائے گی۔ اور یہ اسی بڑے کا پچاس بنتی ہے۔ کیونکہ بڑا اپنی زکوٰۃ کا خود سبب تھا اور ۳۹ کی زکوٰۃ اس کے علاوہ تھی۔ لہذا اصل میں زکوٰۃ میں واجب شدہ تو یہی تھا، لیکن چھوٹوں کو اس کا تابع قرار دے کر بڑے سمجھایا تو چھوٹے بھی گویا کہ بڑے ہو گئے (تو جیسا کہ سب بڑوں کی صورت میں ہوتا ہے) جب وہ مہلان ہلاک ہوئے

تو ان کے حصہ کی زکوٰۃ بھی ساقط ہو گئی اور بڑے کے حصہ کی زکوٰۃ باقی رہی۔ جو ہم نے بیان کی ہے۔  
 مسئلہ: چھوٹوں کے بڑوں کے ساتھ اختلاف کی صورت میں اصل یہ ہے کہ چھوٹوں کو بڑوں کا بائع قرار دے کر ان میں زکوٰۃ تب واجب ہوتی ہے، جبکہ بالفرض سب بڑے ہونے کی صورت میں بڑوں میں واجب ہونے والا عدد چھوٹوں میں موجود ہو۔ یہ سب کے نزدیک متفقہ قول ہے۔  
 اور اگر تمام بڑے ہونے کی صورت میں واجب ہونے والا درجہ (عدد چھوٹوں میں موجود نہیں ہے تو ابو حنیفہ و محمدؐ کی اصل کے مطابق بقدر موجود زکوٰۃ واجب ہوگی۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً کسی شخص کے پاس دو بڑے اور ایک سو انیس میمنے تھے۔ تو بلا اختلاف ان میں دو بڑے واجب ہیں کیونکہ (سب بڑوں کی صورت میں) واجب ہونے والا عدد موجود ہے۔ اور اگر اس کے پاس ایک بڑا اور ایک سو انیس میمنے تھے تو ابو حنیفہ و محمدؐ کے قول میں صرف وہی بڑا یا جائے گا، اور بس۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک وہی بڑا اور ایک میمنہ یا جائے گا۔ اسی طرح اگر ساتھ عبا جیل ہیں، جن میں ایک تبع ہے تو ابو حنیفہ و محمدؐ کے نزدیک صرف وہی تبع یا جائے گا، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک تبع اور ایک عول یا جائے گا۔ اسی طرح اگر نہ فصلاء ہیں، جن میں ایک بنت لبون ہے، تو طرفین کے قول میں صرف وہی بنت لبون زکوٰۃ میں لی جائے گی۔ اور ابو یوسفؒ کے قول میں وہ بنت لبون اور ایک فھیل واجب ہوگا، وجہ یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک وجوب زکوٰۃ کا چھوٹوں سے بالکل تعلق نہیں ہوتا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک وجوب چھوٹوں سے بھی متعلق ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

# سوائم میں مقدار واجب کا بیان

مقدار واجب کی تفصیل ہم اہل بقرہ اور غنم کی مقدار نصاب کے بیان میں کر چکے ہیں کہ ایک خاص عروالے معروف سائیم جن کے نام یہ ہیں: بنت مخاض، بنت لبون، جذعة، تبع، مسنة، ثاء اب ان اسماء کے معانی جانتا ضروری ہے۔ بنت مخاض: وہ اونٹنی بچہ جس کا ایک سال پورا ہو چکا ہو اور اس نے دوسرے سال میں قدم رکھا ہو۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی ماں اس کے بعد دوسرے بچے کے ساتھ حاملہ ہونے کے قابل ہوتی ہے۔ ماخص حاملہ اونٹنی کو کہتے ہیں۔

بنت لبون: وہ دو سالہ اونٹنی بچہ جو تیسرے سال میں قدم رکھ چکا ہو۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اتنی مدت میں اس کی ماں اس کے بعد حاملہ ہو کر بچہ جن کر دو دھ والی ہو سکتی ہے۔ لبون کا معنی ہے دو دھ والی۔

حَقَّقْ: تین سالہ بچہ جو چوتھے میں داخل ہو چکا ہو۔۔۔۔۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اب یہ سواری اور بار برداری کا حقدار اور قابل ہو چکا ہے اور یا یہ اب سفر میں اور جنگ میں استعمال کئے جانے کا مستحق ہے۔

جَدْرَع: چار سالہ بچہ جو پانچویں سال میں قدم رکھ چکا ہو۔ یہ اسم کسی سے مشتق نہیں ہے۔ مذکورہ بالا مؤنث ہیں۔ ان کے مذکر کے نام یہ ہیں: ابْنُ مَنَاضٍ، ابْنُ لَبُونٍ، حَقِّقٌ اور جَدْرَعٌ۔ ان سے زیادہ عمر کے اونٹوں کے بھی نام ہیں: اَشْبَجِي، سَدْلِي، ابَانِي۔ لیکن چونکہ ان کا باب زکوٰۃ میں کوئی دخل نہیں ہے، اس لئے کتب فقہ میں ان کے معانی کے ذکر کا فائدہ نہیں۔ تَفْعِيعٌ: ایک سالہ گائے کا بچہ جو دوسرے سال میں داخل ہو چکا ہو۔ اس کی مؤنث تَمْعِيعَةٌ ہے۔ تَمْسِئَةٌ: دو سالہ گائے کا بچہ جو تیسرے سال میں داخل ہو چکا ہو۔ اس کا مذکر مُسْمِئٌ ہے۔

رہی بکری: تراویح سے اصل میں مذکور ہے کہ بکری کی زکوٰۃ میں صرف ثنیٰ اور اس سے اوپر جائز ہے۔۔۔۔۔ اور بکری میں ثنیٰ وہ ہے جو دوسرے سال میں داخل ہو چکا ہو۔

حَسَنٌ کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ بھڑ سے جَدْرَعٌ اور بکری سے ثنیٰ جائز ہے۔ اور سی ابو یوسفؒ محمدؒ اور شافعیؒ کا قول ہے۔۔۔۔۔ اور طحاوی نے جو ذکر کیا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ بھڑ میں جَدْرَعٌ اور بکری میں ثنیٰ جائز ہو۔۔۔۔۔ اس لئے کہ انہوں نے کہا ”زکوٰۃ میں وہی لیا جائے گا جو قربانی میں جائز ہے“ اور قربانی میں بھڑ کا جَدْرَعٌ جائز ہے۔ طحاوی کا قول حسن کی روایت کی تائید کرتا ہے۔ بھڑ میں جَدْرَعٌ وہ ہے جو چھ ماہ کا پورا ہو چکا ہو، اور بعض کا قول ہے کہ جس کا اکثر سال پورا ہو چکا ہو۔ اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ بکری میں صرف ثنیٰ ہی جائز ہے۔

حسن کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: **انما حقنا في الجذاعة والثنية۔**

ہمارا حق تو جَدْرَعٌ (چھ ماہ کا بڑہ) اور ثنیہ (ایک سالہ بکری) میں ہی ہے۔ نیز اس لئے کہ جَدْرَعٌ قربانی میں جائز ہے تو اس کا زکوٰۃ میں جائز ہونا اولیٰ ہے، کیونکہ قربانی میں زکوٰۃ کی نسبت زیادہ شرطیں ہیں۔ تو قربانی میں جائز ہونا بطریق اولیٰ زکوٰۃ میں جائز ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ حفصہ علیؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

**لا يجزئ في الزكوة الا الثني من المعز فصاعداً۔**

زکوٰۃ میں صرف بکری کا ثنی اور اس سے اوپر ہی کافی ہو سکتا ہے۔

اور حفصہ علیؓ کے علاوہ کسی صحابی سے اس کا خلاف مروی نہیں۔ لہذا یہ تعین صحابہؓ کے اجماع سے ثابت ہوئی۔

علاوہ ان میں باب نصاب ایسا ہے کہ اس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں، لہذا ظاہر یہی ہے کہ آپؐ نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہی ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### سوائم میں واجب شدہ کیسا ہونا چاہئے؟

سوائم میں واجب شدہ میں کئی صفات کا پایا جانا ضروری ہے، تفصیل درج ذیل ہے۔  
 صفت ۱: اذنیۃ، یعنی اذنوں کی جنس سے اذنوں میں واجب ہونے والے کا مؤنث ہونا یعنی  
 زکوٰۃ اہل میں بہت مفاد، بہت لبون، حقد اور جہت ہونا ضروری ہے۔ ان کے مذکر یعنی اہل مفاد  
 اہل لبون، حق اور جہت کا زکوٰۃ میں دینا جائز نہیں۔

ہاں اگر یہ کہ ان کی قیمت دی جائے ————— کیونکہ مقدار واجب کا علم صرف نقص سے ہوا  
 ہے۔ اور نقص میں مؤنث وار دین، لہذا مذکر زکوٰۃ میں دنیا جائز نہ ہوگا مگر بطریق قیمت کیونکہ باب  
 زکوٰۃ میں قیمت دینا بھی ہمارے نزدیک جائز ہے۔

رہی گائے، اتواس میں مذکر و مؤنث دونوں جائز ہیں، کیونکہ نقص میں دونوں وارد ہوئے ہیں۔  
 نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وفي ثلاثین من البقر تیبع او تبیعۃ“  
 اسی طرح بچپیں سے کم اذنوں میں مذکر یا مؤنث بکری دینا دونوں جائز ہیں کیونکہ نقص میں  
 ”شاة“ کا لفظ ہے، جو مذکر و مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے۔

اسی طرح بکریوں کی زکوٰۃ میں ہمارے نزدیک مذکر یا مؤنث دونوں دینا جائز ہے۔ — شانیؒ  
 فرماتے ہیں کہ مذکر یعنی بکرا دینا جائز نہیں، مگر یہ کہ سب بکرے ہوں تو پھر جائز ہے۔  
 لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرع میں ”شاة“ کا لفظ ہے، آپ نے فرمایا:  
 ”فی اربعین شاة شاة۔“ اور شاة کا لفظ لغت میں مذکر و مؤنث دونوں پر بولا  
 جاتا ہے۔

صفت ۲: واجب شدہ کا درمیانہ ہونا، پس ساعی کے لئے زکوٰۃ میں جید یا ردی لینا جائز نہیں  
 ہاں! یہ ممکن ہے کہ صاحب مال کی رضامندی سے قیمت لگا کر لے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے ساعیوں کو حکم دیا:  
 ایاکہ۔ وحرزات اموال الناس وخذوا من اوساطہا۔

لوگوں کے عمدہ مال زکوٰۃ میں لینے سے بچو۔ اور اموال سے درمیانہ زکوٰۃ میں لو۔

اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے ساعی سے کہا:

ایاکہ وکراشد اموال الناس وخذ من حوامشہا، واتق دعوة  
 المظلوم فانہا لیس بینہا و بین اللہ حجاب۔

عمدہ مال زکوٰۃ میں لینے سے بچ، درمیانہ مال زکوٰۃ میں لے، اور مظلوم کی بددعا سے ڈرو اس  
 لئے کہ اس کی بددعا اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا۔

اور ایک معروف حدیث میں ہے کہ آپؐ نے صدقہ کے اونٹوں میں ایک موٹے کو ہان والی بیٹی بڑھایا اونٹنی دیکھ کر آپؐ ساعی پر غضب ناک ہوئے اور فرمایا کہ ”کیا میں نے تمہیں عمرہ مال لینے سے روکا نہیں؟“ حتیٰ کہ ساعی نے کہا ”یا رسول اللہ! میں نے یہ اونٹنی دو کے بدلے میں لی ہے۔“ نیز اس لئے کہ زکوٰۃ کی بنیاد جاہلین کی رعایت پر رکھی گئی ہے، اور رعایت اس میں ہے کہ درمیان مال زکوٰۃ میں لیا جائے۔ کیونکہ بڑھیا لینے میں ارباب اموال کیلئے ضرر ہے اور گھٹیا مال لینے میں فقرہ کا نقصان ہے۔ لہذا جاہلین کی رعایت اس میں ہے کہ درمیان لیا جائے۔ اور درمیان یہ ہے کہ بڑھیا نیچے ہو اور گھٹیا اے اوپر ہو۔ محمدؐ نے ”منتقى“ میں یہی تفسیر بیان کی ہے۔

مسئلہ: زکوٰۃ میں نہ نرہی (بغم الراد) لیا جائے اور نہ ماحض اور نہ اکیلة اور نہ ہی حلی غنم (یعنی بکریوں کا سانہ)۔ محمدؐ نے فرمایا: ”یٰ ربی وہ ہے جو اپنے بچے کی پرورش کر رہی ہو (یعنی دودھ والی) اکیلة وہ ہے جو گوشت کھانے کی غرض سے قربہ کی گئی ہو۔ اور ماحض وہ ہے جس کے پیٹ میں بچہ ہو۔“

بعض لوگوں نے محمدؐ کی مہاجرت اور اکیلة کی تفسیر پر طعن کیا ہے۔ ان کا گمان اور خیال یہ ہے کہ نہ نبی پال ہوئی اور اکیلة کھائی ہوئی کو کہتے ہیں۔ لیکن ان کا طعن خود انہی پر لوٹتا ہے، اور ان پر لازم تھا کہ وہ اس سلسلہ میں محمدؐ کی پیروی کرتے، کیونکہ محمدؐ جیسے مسائل شریعت میں امام ہیں، ویسے ہی لغت میں بھی مرتبہ امامت پر فائز ہیں، جن کی لغت کے بارے میں پیروی کرنا ضروری ہے جیسے کہ ابو عبیدہ صنفی، جلیل کسائی، فراد وغیرہم ناقلین لغت کی پیروی کی جاتی ہے۔

دیکھیے: (امام لغت) ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے بایں جلالت مرتبہ لغت میں محمدؐ کی پیروی کی۔ (امام لغت) ابو العباس ثعلب سے پوچھا گیا کہ ”غزالہ“ کیا ہے؟ تو انہوں نے جواب لیا وہ مین سورج ہے اور پھر کہا کہ ”کیا تم دیکھتے نہیں کہ محمدؐ بن الحسن نے ایک دن اپنے غلام سے کہا: ”هَلْ ذَلَكْتَ الْغَزَالَةَ؟“ یعنی کیا سورج ڈھل گیا ہے؟“

اور ثعلبؒ کہا کرتے تھے کہ ہمارے نزدیک محمدؐ (لغت میں) سیبویہ کے ہم پلہ ہیں، اور ان کا قول لغت میں محبت ہے۔ لہذا طاعن پر لازم تھا کہ وہ اس بارے میں محمدؐ کی پیروی کرتا۔ اور ایسا کیوں نہ ہو؟ اس لئے کہ صاحب ”دیوان“ اور صاحب ”مجل لغت“ نے بھی ”مہاجرت“ کی تفسیر محمدؐ کے موافق ذکر کی ہے۔ صاحب ”دیوان“ نے کہا: ”الذی التقى و صنعت حدیثاً۔“ یعنی ربی وہ ہے جس نے قریبی زمانہ میں بچہ جنا ہو۔ اور صاحب ”مجل“ نے کہا:

”الذی الشاة التقى تحبس فی البیت للبن“ ربی وہ بکری ہے جسے دودھ کے لئے گھر میں روکا جاتا ہو۔ تو ظاہر ہے کہ یہ پالنے والی ہے ذکر پال جاتی ہے۔

اکیلة کی تفسیر اگرچہ بعض کتب لغت میں طاعن کے قول کے موافق ہے لیکن محمدؐ کی تفسیر اصول سے زیادہ مناسبت اور موافقت رکھتی ہے۔ اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ ورنہ ”فعلیل“

جب بمعنی متغول ہو تو یہ مذکر ومؤنث میں برابر استعمال ہوتا ہے، اور صیغہ تانیث کے لئے اس میں صا تانیث داخل نہیں ہوتی، چنانچہ کہا جاتا ہے: "إِمْدَاءٌ قَتِيلٌ وَحَبْرٌ يَنْجُ" بغیر ہاء تانیث کے۔ تو اگر اکیلۃ بمعنی ماکولۃ ہو تو اصل کے مطابق اس پر عاء داخل نہ ہوتی، اس پر عاء کا داخل ہونا یہ بتاتا ہے کہ یہ "ماکولہ" کا نام نہیں بلکہ اس جانور کا نام ہے جو گوشت کھانے کی غرض سے تیار کیا گیا ہو، جیسے اضحیۃ اس جانور کا نام ہے جو تضحیۃ یعنی قربانی کے لئے تیار کیا گیا ہو۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک ایک جنس کے نصاب میں خواہ ایک نوع کے مویشی ہو یا دو نوع کے شاة نصفا میں بھیڑ اور بکریاں ہیں یا گائیں اور بھینسیں ہیں یا عرنی اور بختی اونٹ لے جاتے ہیں، دونوں صورتوں میں مصدق تفصیل سابق کے مطابق انہی میں سے درمیانہ درجہ کا ایک لے گا۔ شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ غالب نوع سے نزکو قے گا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ایک بھیڑ اور ایک بکری کی قیمت کو جمع کرے، اور دیکھے کہ اس کا نصف کتنا بنتا ہے؟ پھر اس نصف کی قیمت کے برابر ایک بھیڑ یا ایک بکری لے۔

لیکن یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ ہم پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کر چکے ہیں کہ آپ نے لوگوں کا عمدہ اور بہترین مال لینے سے منع فرمایا اور درمیانہ مال لینے کا حکم دیا، اور اس میں آپ نے نصاب کے ایک نوع یا دو نوع ہونے میں فرق نہیں کیا، (لہذا دونوں صورتوں کے لئے یہ حکم براجمیت رکھتا ہے)۔

اور اگر کسی کے پاس پانچ اونٹ ہیں، جو سب کے سب بنت مخاض ہیں، یا بنت لبون ہیں، یا حقائق میں یا جذاع میں تو ان میں ایک متوسط بکری واجب ہے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "فِخْمَسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ"

اگر وہ انتہائی لاغر اور دبلے ہیں، پس اگر ان میں متوسط بنت مخاض اور عمر کے لحاظ سے اس سے بہتر اور اعلیٰ موجود ہے تو بھی ان میں متوسط بکری واجب ہوگی۔

اسی طرح اگر اونٹ پچیس ہیں اور ان میں ایک متوسط بنت مخاض ہے تو ان میں بنت مخاض واجب ہوگی اور وہی لی جائے گی، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "فِخْمَسٍ وَعَشْرِينَ مِنَ الْإِبِلِ بَنَتٌ مَخَاضٌ" اور اگر وہ بنت مخاض عمدہ ہے تو مصدق عمدہ نہیں لے گا بلکہ ایک متوسط بنت مخاض کی قیمت لے گا، اور اگر اس نے عمدہ لے لی تو (متوسط سے) زیادہ قیمت واپس کرے گا۔

اور اگر وہ اونٹ انتہائی لاغر اور دبلے ہیں اور نہ تو ان میں کوئی بنت مخاض ہے اور نہ کوئی ایسا اونٹ ہے جس کی قیمت بنت مخاض کی قیمت مساوی ہو بلکہ اس کی قیمت متوسط بنت مخاض کی قیمت سے کم ہے تو ان میں (متوسط اور موجود کی قیمت کی نسبت کے) انداز سے ایک بکری واجب ہوگی۔ اور اس کو معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے ایک متوسط بنت مخاض کو اس باب میں معیار



بنایا جائے اور اس کی قیمت کو اور نصاب میں موجود سب سے بہتر کی قیمت کو دیکھا جائے، اگر متوسط بہت مختص کی قیمت مختلف سو درہم ہے اور نصاب میں سب سے بہتر کی قیمت پچاس درہم ہے تو ان میں ایک ایسی بکری واجب ہے جس کی قیمت نصف بکری کی قیمت کے برابر ہو۔ اسی طرح اگر قیمت میں تفاوت نصف سے زیادہ یا کم ہو تو اس تفاوت کے اندازے سے واجب ہوگی۔

یہ "زیادات" کے مسائل سے ہے، وہاں دیکھ لیجئے۔  
مسئلہ: زکوٰۃ میں متوسط لینا واجب ہے لیکن اگر کسی صورت میں متوسط، نصاب میں نہ ہو بلکہ اس سے بہتر یا کمتر موجود ہو تو مؤخر نے "اصل" میں فرمایا کہ مصدق کو اختیار ہے اگر چاہے واجب شدہ کی قیمت لے لے، اور چاہے تو کمتر لے اور واجب شدہ کی باقی قیمت درہم کی صورت میں لے لے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ مناسب ہے کہ اختیار صاحبِ مال کو ہو۔ چاہے تو قیمت دے اور چاہے بہتر دے اور متوسط سے زیادہ قیمت واپس لے لے۔ اور چاہے کمتر دے اور متوسط کی باقی قیمت ساتھ دے دے۔ اس لئے کہ بزرگ زکوٰۃ میں قیمت دینا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اور اس میں مصدق کو نہیں بلکہ صاحبِ مال کو اختیار ہوتا ہے۔ مصدق کو صرف ایک صورت میں اختیار ہوتا ہے، وہ یہ کہ جب صاحبِ مال واجب شدہ کی ادائیگی میں عین کا جزو دینا چاہے تو مصدق کو وہ جزو لینے یا نہ لینے میں اختیار ہے۔ مثلاً بنتِ لبون واجب تھی تو صاحبِ مال نے چاہا کہ بطریق قیمت، حقہ کا جزو دے، یا حقہ واجب تھا اور اس نے چاہا کہ بطریق قیمت جزو کا جزو دے تو مصدق کو اختیار ہے چاہے قبول کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ اس میں عین کا ٹکڑا کرنا ہے۔ اور اعیان میں ٹکڑے عیب ہیں، لہذا اسے اختیار ہے کہ قبول نہ کرے۔ باقی اس کے علاوہ صورتوں میں مصدق کو اختیار نہیں اور نہ ہی اسے قبول نہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### گھوڑوں کا حکم

اس بارے میں حاصلِ کلام یہ ہے کہ گھوڑے چند صورتوں سے خالی نہیں۔ (۱) یا تو وہ علوفہ ہوں گے (۲) یا سامانہ۔ پس اگر وہ علوفہ ہیں کہ انہیں خود چارہ کھلایا جاتا ہے اور وہ سواری یا بار برداری یا جھاد فی سبیل اللہ کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو ان میں زکوٰۃ نہیں ہے کیونکہ یہ حاجت اصلی پورا کرنے میں لگے ہوئے ہیں، اور مالِ زکوٰۃ وہ مال ہے جو نامی اور حاجتِ اصلی سے ناامد ہو۔ اس کی وجہ گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

(ب) اور اگر انہیں چارہ تو اپنی گھر سے کھلایا جاتا ہے لیکن وہ تجارت کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو بلا جواز ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس لئے کہ یہ مال ناجی، حاجتِ اصلی سے ملاکت ہے، کیونکہ انہیں تجارت کے لئے فراہم کرنا ہی غار اور حاجتِ اصلی سے زائد ہونے کی دلیل ہے۔

(۲) اور اگر وہ ساتھ تو ہیں لیکن سواری یا بار واری یا جہاد وغیرہ کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو وجہ سابق کی بنیاد پر ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ (ب) اور اگر ساتھ میں اور تجارت کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو بلا اختلاف ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔

(رج) اور اگر وہ ساتھ میں اور انہیں دودھ اور افزائشِ نسل کے لئے رکھا ہوا ہے، پھر اگر وہ مذکورہ مؤنث لے چلے ہیں تو ابو حنیفہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اور ان کے مالک کو اختیار ہے، چاہے تو بگھوڑے سے ایک دینار ادا کر دے اور چاہے تو ان کی قیمت لگائے اور ہر دوسو درہم سے پانچ درہم ادا کرے۔ اور اگر مذکورہ تفصیل کے ساتھ، صرف مؤنث ہیں تو ابو حنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں، جو غلطی لے کر ذکر کی ہیں اور اگر صرف مذکور ہیں تو اس میں بھی ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں، جن کا طحاوی نے آثار میں ذکر کیا ہے۔

ابو یوسف و محمد کا قول یہ ہے کہ گھوڑے جیسے بھی ہوں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ شافعی نے بھی اسے اختیار کیا ہے۔ ان کی محبت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

عَفْوَتْ لَكُمْ مِنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ إِلَّا أَنْ فِي الرَّقِيقِ صَدَقَةُ الْفَطْرِ۔

میں نے تمہارے لیے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ معاف کی، مگر یہ کہ غلاموں میں صدقہ فطر ہے۔

نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدٍ وَلَا فِي فَرْسِهِ صَدَقَةٌ؛

مسلم پر اس کے غلام اور گھوڑے میں زکوٰۃ واجب نہیں۔

یہ تمام روایات اس بات میں نص ہیں (کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں)۔

نیز ساتھ کی زکوٰۃ کے لیے اونٹ گائے اور بکری کی طرح معین نصاب ہونا ضروری ہے اور شریعت نے ساتھ گھوڑوں کے لیے کوئی نصاب معین نہیں کیا اس لیے ان میں گدھوں کی طرح ساتھ کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

ابو حنیفہ کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فِي كُلِّ فَرَسٍ سَادَةٌ وَدِينَارٌ وَلَيْسَ فِي الرِّابِطَةِ شَيْءٌ۔

ہر ساتھ گھوڑے میں ایک دینار ہے اور جہاد کے لیے بندے ہوئے میں کچھ واجب نہیں۔

اور روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب نے ابو عبیدہؓ بن الجراح کو گھوڑوں کی زکوٰۃ کے بارے میں لکھا: گھوڑوں کے مالکوں کو اختیار دے، اگر چاہیں تو ہر گھوڑے سے ایک دینار ادا کریں۔  
وگرہ گھوڑوں کی قیمت لگاؤ اور ہر دو سو درہم سے پانچ درہم لے لو۔  
اور حضرت سائب بن یزید سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب علامہ بن الحضری کو بحرین عامل بنا کر بھیجا تو انہیں ہدایت کی کہ ”ہر گھوڑے سے دو بکریاں یا دس درہم لیتا۔“  
نیز در تفصیل مذکور، گھوڑے مال نامی، زائد عن الحاجة الاصلیہ ہیں، لہذا ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی جیسا کہ اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

باقی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان: عَفْوَتْ لَكُمْ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالْمَرْقِيقِ۔  
تو اس میں مراد وہ گھوڑے ہیں جو سواری اور جہاد کے لیے رکھے ہوئے ہوں، سائے گھوڑے مراد نہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے گھوڑوں اور غلاموں کے درمیان فرق کیا ہے۔ اور غلاموں سے بھی مراد وہ متکا غلام ہیں۔ غور کیجیے، اگر آپؐ نے غلاموں میں صدقہ فطر واجب کیا ہے اور صدقہ فطر وہ متکا غلاموں میں واجب ہوتا ہے۔ (تقریر قرینہ ہے کہ گھوڑوں سے بھی مراد سائے نہیں بلکہ حاجت اصلی میں لگے ہوئے گھوڑے ہیں)۔

اور یاکم از کم یہ حدیث ہماری تاویل کا بھی احتمال رکھتی ہے، لہذا اس پر محمول ہوگی تاکہ بقدر امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہو سکے۔ اور ان کے دوسری حدیث سے استدلال کا بھی یہی جواب ہے۔

یہ صورت کہ جب سب کے سب مونث ہوں یا مذکر ہوں، تو ان میں وجوب زکوٰۃ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ان کو اونٹ، گائے اور بکری پر قیاس کیا جائے گا کہ ان میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، اگرچہ سب مونث ہوں یا مذکر ہوں۔ اسی طرح گھوڑوں میں بھی ہوگا۔  
اور صحیح یہ ہے کہ ایسی صورت میں گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں، اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مال زکوٰۃ مال نامی ہوتا ہے۔ اور ایسے گھوڑوں میں دودھ اور نسل کی نماند نہیں ہے۔ اور نہ ہی گوشت زیادہ ہونے کی نماند ہے۔ اس لیے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک گھوڑوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ یہ خلاف اونٹ، گائے اور بکری کے، کیونکہ ان کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ تو ان کے مونث ہونے کے ساتھ گوشت کا زیادہ ہونا بمنزلہ دودھ اور نسل کی زیادت کے ہے۔ واللہ اعلم۔

باقی خچروں اور گدھوں میں کچھ واجب نہیں، اگرچہ سائے ہوں۔ کیونکہ عاودہ ان سے مقصود بار برادری اور سواری ہوتی ہے، دودھ اور نسل نہیں، لیکن کبھی انہیں ضرورت و حاجت سے فائدہ ہونے کے وقت چرایا جاتا ہے تاکہ چارے کا خرچ بچ جائے۔ لہذا ان میں سائے کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

اور اگر خچر اور گدھے تجارت کے لیے رکھے ہوئے ہیں تو پھر ان میں زکوٰۃ تجارت واجب ہے۔

## فصل زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کرنیکا حق کس کو حاصل ہے؟

سوائم اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کون کر سکتا ہے؟ اس سلسلہ میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ زکوٰۃ لینے کا اختیار کسے حاصل ہے؟

۲۔ لینے والے کے لیے اختیار ثابت ہونے کی کیا شرائط ہیں؟

۳۔ کس قدر لیا جائے گا؟

مبحث اول :- مال زکوٰۃ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ ظاہرہ، یعنی مولشی اور وہ مال جو تاجر کے پاس ہو اور اس کا عاشرہ گزر ہو۔

۲۔ باطنہ، سونا، چاندی اور وہ اموال تجارت جو اپنے ٹھکانوں پر ہوں (یعنی سفر میں تاجر کے ساتھ نہ ہوں)۔

اموال ظاہرہ کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ ان کی زکوٰۃ لینے کا سربراہ ریاست، امام اور اس کے نائبین کو اختیار حاصل ہے۔ اور سربراہ کے نائبین مُصَدِّقین ہیں یعنی سکاۃ اور عشاۃ سکاۃ، ساعی کی جمع ہے۔ یہ وہ شخص ہے جو قبائلی (گاؤں، دیہات، ڈیروں وغیرہ) میں گھومتا پھرتا ہے تاکہ مولشیوں کی زکوٰۃ ان کے ٹھکانوں سے وصول کرے۔

عشاۃ، عاشرہ گزرنے والے تاجروں سے ان کے پاس موجود مال تجارت کی، زکوٰۃ وصول کرے۔ جب سے گزرنے والے تاجروں سے ان کے پاس موجود مال تجارت کی، زکوٰۃ وصول کرے۔ جب کہ شرائط وجوب پائی جائیں۔ اور مُصَدِّق ان دونوں کے لیے اسم جنس ہے (کریرہ دونوں مُصَدِّق کے ذیل میں داخل ہیں)۔

امام کو مولشیوں اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار حاصل ہونے پر دلیل کتاب سنت، اجماع اور اشارہ کتاب ہے۔

کتاب اللہ میں فرمان ہے :

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً

یہ آیت زکوٰۃ کے بارے میں نازل ہوئی،

اکثر اہل تفسیر اسی پر متفق ہیں۔ اس میں اللہ عزوجل نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو زکوٰۃ حلا کرنے کا حکم دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام (سربراہ ریاست) کو زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے اور لینے کا حق حاصل ہے۔

نیز فرمان ہے۔

انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملین علیہا۔ الایۃ۔  
صدقات (زکوٰۃ، فقر، مساکین اور صدقات کی وصولی کا کام کرنے والوں کے لیے ہی ہیں)۔ الایۃ۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے امام کو وصولی زکوٰۃ کا اختیار حاصل ہونے کے متعلق، تشفی بخش وضاحت فرمادی، کیونکہ صدقات میں عاملین کا حق مقرر فرمایا۔ اگر امام کو ارباب اموال سے مویشیوں کے ٹھکانوں میں ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا حاصل نہ ہوتا، اور ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی ارباب اموال کے سپرد ہوتی تو ان مصارف صدقات میں عاملین کا ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔  
المسنۃ: سے اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبائلی عرب، شہروں اور دور دراز علاقوں میں مویشیوں کے ٹھکانوں پر ان کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے مصدقین بھیجا کرتے تھے۔ اور آپ کے بعد خلفاء راشدین ابو بکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم کا یہی طریق کار رہا۔ حتیٰ کہ جب بعض قبائل عرب نے زکوٰۃ کی ادائیگی روک لی تو حضرت ابو بکر صدیق نے فرمایا: بخدا اگر یہ لوگ ایک رسی بھی روکیں گے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دیتے تھے، تو میں اس پر ان سے جنگ کروں گا۔ اور خلفاء راشدین کے بعد سے آج تک عمال اور سربراہ اسی پر عمل کرتے چلے آئے ہیں۔

اسی طرح مال باطن کو جب تاجر اپنے ساتھ لے کر عاشر پر گزرے تو اسے اختیار ہے کہ اس کی زکوٰۃ فی الجملہ وصول کر لے۔ اس لیے کہ تاجر جب اس مال کو سفر میں اپنے ساتھ لے گیا اور آبادی سے نکال لیا تو وہ مال ظاہر بن گیا اور سوائم کے ساتھ لاقی ہو گیا۔  
اس کی وجہ یہ ہے کہ امام کو مویشیوں کے ٹھکانوں میں زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا حق اس لیے حاصل ہے کہ وہ ان کی حفاظت و حمایت کرتا ہے، کیونکہ صحراؤں یا باؤں اور دور افتادہ علاقوں میں سلطان کی حمایت و حفاظت کے بغیر مویشی محفوظ نہیں رہ سکتے۔ اور یہ وجہ اس مال میں بھی موجود ہے جو تاجر اپنے ساتھ لے کر عاشر پر گزرتا ہے۔ کیونکہ امام کی وجہ سے اس کا مال راستے میں مامون رہا، لہذا یہ سوائم کی طرح ہے، اور اس پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے تفصیل یہ ہے کہ حضرت عمر نے عاشر پر کیے اور انہیں حکم دیا کہ مسلمے بچ، ذمی سے ۴۰ اور حربی سے ۴۰ وصول کریں! اور آپ کا یہ فیصلہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا، اور کہیں منقول جہیں کر کسی ایک صحابی نے اس کا انکار کیا ہو، لہذا یہ اجماعی مسئلہ ہوا۔

اور روایت ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے اپنے عمال اور حکام کو یہی فرمان لکھ کر بھیجا اور فرمایا کہ مجھے اس کی اس شخص نے خبر دی ہے جس نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے غورستی۔

اموال باطنہ کا حکم وہ اموال باطنہ جو شہر کے اندر رہیں (یعنی انہیں لے کر عاشر پر نہ ہو) تو ان کے بارے میں ہمارے اکثر مشائخ نے یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

و مسلم نے اپنے عہد مبارک میں ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کیا، پھر ابو بکرؓ و عمرؓ نے اپنے اپنے دور میں ان اموال کی زکوٰۃ وصول کی۔ پھر عثمانؓ نے کچھ عرصہ ان کی زکوٰۃ وصول کی، اور جب لوگوں کے اموال زیادہ ہو گئے اور آپؓ نے دیکھا کہ ان کی جستجو اور تلاش میں امت کو تنگی اور ان کی چھان بین میں اربابہ اموال کو ضرر پہنچتا تو انہوں نے ان اموال کی زکوٰۃ کی ادائیگی اربابہ اموال کے سپرد کر دی۔

امام ابیہی الشیخ ابو منصور الماتریدی السمرقندی نے فرمایا:

ہم ہمکیر بات نہیں سنی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں سے چاندی اور اموال تجارت کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کے لیے کوئی آدمی بھیجا۔ لوگوں ان اموال کی زکوٰۃ خود ادا کیا کرتے تھے اور بعض لوگ یہ زکوٰۃ ائمہ اور حکام کے پاس لے آتے تو وہ اسے قبول کر لیتے اور یہ نہیں پوچھتے تھے کہ ان کے پاس کتنا مال ہے؟ اور نہ ہی اس زکوٰۃ کا مطالبہ کرتے تھے سوائے اس کے کہ حضورؐ عمرؓ نے اظہر و اکناف میں عشار بھیجے۔ اور آپؐ کا یہ اقدام۔ ان لوگوں کے بارے میں تھا، جن کا گھر بعید تھا، اور ان کے لیے زکوٰۃ لے کر امام کے پاس آنا باعث مشقت تھا۔ واللہ اعلم۔

حضورؐ عمرؓ نے ہر طرف حربی اور ذمی تجارت کے لیے مقرر فرمائے اور انہیں حکم دیا کہ مسلم تاجروں سے جو وہ (بخشی، دیں، وصول کر لیں۔ حضورؐ عمرؓ کا عمل مسلمانوں کے لیے بطور تخفیف تھا۔ نہ یہ کہ امام کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ نقد اور اموال تجارت کے ارباب سے مطالبہ کرے کہ وہ عشار کو زکوٰۃ ادا کریں، سوائے موریشیوں (کی زکوٰۃ) کے کہ ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا حقیقی ائمہ و حکام کو حاصل ہے۔ اور اگر کوئی شخص اموال باطنہ کی زکوٰۃ امام کے پاس لے آئے تو اسے قبول کر لے اور سنت جاریہ اور عادت متحرکہ سے تجاوز نہ کرے۔

عصر حاضر میں حکومت کی طرف سے وصولی زکوٰۃ کا حکم ہمارے زمانے کے سلاطین

عشر و خراج وصول کرتے ہیں لیکن اسے مصارف معینہ میں صرف نہیں کرتے، تو کیا ان کے وصول کرنے سے ارباب فرائض سے یہ فرائض ساقط ہو جائیں گے؟ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ فقیر ابو جعفر البندوانی نے فرمایا کہ اس سے صاحب فرائض سے ہر قسم کے فرائض ساقط ہو جاتے ہیں، اگرچہ ارباب حکومت اسے مصارف صدقات میں صرف ذکر کریں۔ اس لیے کہ انہیں لینے کا حق حاصل ہے، تو ان کے لینے سے ہم سے فرائض ساقط ہو جائے گا، پھر اگر وہ اسے مصارف میں صرف نہیں کرتے تو اس کا وبال ان پر ہے۔

الشیخ ابو بکرؓ نے سید فرماتے ہیں کہ خراج ساقط ہو جاتا ہے اور صدقات ساقط نہیں ہوتے، کیونکہ خراج کا مصرف اخراج و سپاہ ہیں اور وہ اسے اخراج پر صرف کرتے ہیں اور دشمن سے قتال کرتے ہیں۔ کیا آپؐ دیکھتے نہیں کہ اگر دشمن حملہ آور ہو تو وہ اس سے لڑتے ہیں اور انہیں مسلمانوں کی سرحدوں سے ہجھکتے ہیں۔ باقی زکوٰۃ و صدقات کو ان کے مصارف میں صرف نہیں کرتے۔

ابوبکرؓ اس کا کفار ملتے ہیں کہ کسی قسم کا فریضہ ساقط نہیں ہوتا، اور دوبارہ دینا پڑے گا۔ کیونکہ اگر باب حکومت اسے معارف میں صرف نہیں کرتے۔

اور اگر صاحب مال انہیں دیتے وقت یہ نیت کر لے کہ میں ان کو مال کی زکوٰۃ دے رہا ہوں یعنی ان کو صرف بچتے ہوئے، تو کہا گیا ہے کہ یہ جائز ہے اور زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اس لیے کہ یہ حکام و امارات فی الحقیقت فقراء ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر یہ لوگ اپنے ذمے واجب ثمر تاوان اور عوام کے تلف کروہ حقوق ادا کرنے لگیں تو فقرار بن جائیں۔

اسی بارے میں یہ دلچسپ اور عبرت آموز روایت ہے کہ ابو مطیع البلیعی نے یہ فتویٰ دیا۔ کہ علی بن عیسیٰ بن ہامان کے لیے صدقہ لینا جائز ہے۔ یہ خراسان کا والی تھا، اور ابو مطیع نے وجہ بیان کی بنا پر یہ فرمایا۔ اور یہ بھی حکایت ہے کہ ”بلخ“ میں ایک امیر و سربراہ نے ایک ہفتہ سے سوال کیا کہ مجھ پر تم کا کفارہ ہے کیا ادا کروں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ در روزے رکھو، اس پر امیر روپڑا اور سمجھ گیا کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ اگر تم عوام کے تاوان اور حقوق ادا کرو تو تمہارے پاس کچھ بھی نہ بچے، ”خیال رہے کہ کفارہ قسم میں اولاد مساکین کا کھانا یا لباس یا ایک غلام آزاد کرنا واجب ہے اور اگر یہ میرے ہوں تو پھر تین روزے رکھنا لازم ہوئے ہیں“

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر سلطان اور صدر مملکت کسی شخص کا مال ناحق اور زبردستی لے اور صاحب مال دیتے ہوئے نیت کر لے کہ یہ میرے مال کی زکوٰۃ یا میری زمین کا عشر ہے تو یہ جائز ہے، (اس کی زکوٰۃ اور عشر ادا ہو جائے گا، واللہ اعلم۔

## فصل

### زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار کب حاصل ہوتا ہے؟

اس کی چند شرائط ہیں۔

شرط ۱۔ امام و سربراہ کی جانب سے اموال کی حفاظت و حمایت ہونا۔ چنانچہ اگر اہل عدل کے کسی شہر اور قلعہ پر باغی (امام برحق سے ناحق بناوٹ کنزولے) حملہ آور ہوئے اور تسلط حاصل کر لیا اور سائمت کی زکوٰۃ، زمینوں کے عشر و خراج وصول کر لیے پھر امام عادل و برحق ان پر غالب آیا تو وہ ان لوگوں سے دوبارہ زکوٰۃ عشر و خراج نہیں لے گا۔ اس لیے کہ امام کو زکوٰۃ و عشر لینے کا حق حفاظت و حمایت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور حفاظت نہیں پائی گئی (اس لیے اسے لینے کا حق نہیں)

۲۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ معاملہ صاف رکھنے کے لیے انہیں فتویٰ دیا جائے کہ زکوٰۃ اور عشر دوبارہ ادا کریں۔ — باقی خراج کے بارے میں محمد نے سکوت اختیار کیا، اور دوسرے مشائخ کا اس میں اختلاف ہوا، بعض نے کہا کہ زکوٰۃ و عشر کی طرح بھی دوبارہ دے دیں۔ — اور بعض

نے کہا کہ اس کا اعادہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ خراج جنگ و قتال کرنے والے افراد پر صرف کیا جاتا ہے۔ اور اہل بغاوت بھی دشمنان اسلام سے قتال کرتے ہیں اور حرم اسلام کی حفاظت کرتے ہیں۔ لہذا خراج اپنے مصرف میں صرف ہوا۔

شرط ط: زکوٰۃ کا واجب ہونا۔ اس لئے کہ ماخوذ زکوٰۃ ہے۔ اور زکوٰۃ صرف شرع میں مقرر واجب کا نام ہے۔ لہذا زکوٰۃ لینے سے پہلے زکوٰۃ واجب ہونا ضروری ہے۔

پس تمام شرائط وجوب کی رعایت رکھی جائے گی، جو کہ ہم گذشتہ ادراق میں بیان کر چکے ہیں یعنی ملک مطلق، کمال نصاب، انصاب کا نامی ہونا، سال گذرنا، ہستی بندے کی طرف سے مطالبہ زمین نہ ہونا، وجوب کا اہل ہونا وغیرہ ذلک۔

شرط ع: مال کا ظاہر ہونا اور مالک کا حاضر ہونا، چنانچہ اگر مالک حاضر ہے اور مال ظاہر نہیں ہے۔ تو اس کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جب تک مال ظاہر نہ ہو وہ سلطان کی حفاظت و حمایت کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب مال ظاہر ہو، لیکن مالک حائز نہ ہو یا مالک کی طرف سے اس کا اجازت و ادہ حاضر نہ ہو۔ جیسے مسبوع و ختمہ تو بھی اس کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ ائمشیع، حامل بضاعہ، اور بضاعت وہ مال ہے جو مالک سے آدمی کو دے دے نہ کر دے اس سے کاروبار کرے اور منافع حاصل کرے اور ہب مالک طلب کرے تو لوٹا دے،

مسئلہ: اس تمام کی وضاحت پر ہے کہ سامعی موشیوں کے بارے میں ان کے مالک سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے آیا تو مالک نے کہا کہ یہ میرا مال نہیں ہے یا ابھی اس کا سال پورا نہیں ہوا یا ان کی قیمت سے زیادہ مجھ پر قرض ہے تو اس کی بات مافی جائے گی، اس لیے کہ وہ وجوب زکوٰۃ کا انکار کر رہا ہے۔ اور اس سے قسم لی جائے گی، کیونکہ اس کے ساتھ بندے کا حق معلق ہو چکا ہے یعنی سامعی کا مطالبہ۔ لہذا دارالیمین علی من انکر کے تحت، قسم کے ساتھ اس کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے دوسرے مصدق کو زکوٰۃ ادا کر دی ہے تو اگر اس سال کوئی دوسرا مصدق مقرر نہیں کیا گیا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس کا جھوٹ یا سئل ظاہر اور یقینی ہے اور اگر اس سال کوئی دوسرا مصدق بھی مقرر تھا تو قسم کے اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ کوئی رسید دکھائے، یا نہ دکھائے، یا ظاہر لفظی ہے۔ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ جب تک رسید پیش نہیں کرتا، اس کی تصدیق نہیں جائے گی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کی خبر صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ لہذا کوئی مرجع ہونا چاہیے، اور رسید صدق کے راجع ہونے کی علامت ہے۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ رحمان صدق تو بغیر رسید بھی ثابت ہے، کیونکہ وہ ایمین ہے۔ اس لیے کہ اسے حق حاصل ہے کہ وہ زکوٰۃ دوسرے مصدق کو دے دے۔ تو اس نے صرف یہی ہے کہ میں زکوٰۃ ایسے شخص کو دے دی کہ جیسے حکومت نے اسی کام کے لیے مقرر کیا تھا چنانچہ یہ مؤدع (حسب کے پاس و رعیت رکھی گئی ہو) کی مانند ہے، جب وہ کہے کہ میں نے رعیت



مؤدیع (و در بیعت رکھنے والا) کو دے دی تھی (کہ اس کے قول کا اعتبار ہوگا) باقی رسید کوئی شیئی علامت نہیں ہے، اس لیے کہ لکھائی کے ساتھ لکھائی منشا ہو جایا کرتی ہے۔

اسی بنا پر اگر وہ اس مصدق کے علاوہ کسی اور کے نام پر رسید لایا تو بھی قسم کے ساتھ اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ یہ جواب ظاہر الرواجہ کے مطابق ہے کیونکہ رسید شرط نہیں ہے، تو اس کا پیش کرنا اور نہ کرنا برابر ہے۔ اور حسن کی روایت کے مطابق اس کا قول قبول نہیں ہوگا کیونکہ رسید شرط ہے۔ لہذا رسید کے بغیر اس کا قول قبول نہیں ہوگا۔

**مسئلہ :** اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ان کی زکوٰۃ فقرا کو ادا کر دی ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس سے زکوٰۃ لی جائے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مصدق اپنی ذات کے لیے صدقہ نہیں لیتا، بلکہ مستحقین کو پہنچانے کے لیے لینا ہے۔ اور مستحقین فقرا ہیں، اور مالک نے نہیں زکوٰۃ خود پہنچا دی (لہذا اب اس سے زکوٰۃ نہیں لی جائے گی)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ (اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ) لینے کا حق سلطان کے لیے ہے۔ تو اس نے یہ کہہ کر کہ ”میں نے خود ادا کر دی ہے“ سلطان کا حق ضائع کرنا چاہا، اور اسے اس کا اختیار نہیں اسی طرح عشرین بھی یہی اختلاف ہے

## عاشر پر گزرتے کے احکام

ایسے ہی جو شخص عاشر پر سواٹھ یا درہم یا دنانیر یا اموال تجارت لے کر گزرنا ہے۔ تو اس میں بھی گذشتہ تمام تفصیل کے مطابق جواب دیا جائیگا۔ ہاں ایک صورت اس سے مشتق ہے کہ جب وہ سواٹھ کے علاوہ باقی چیزوں کے بارے میں کہے کہ میں نے ان کی زکوٰۃ خود ادا کر دی ہے، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ اور دوبارہ زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔ اس لیے کہ اموال باطنی کی جب تک شہر کے اندر اندر تجارت ہو تو ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی کا مالک سنی رکھتا ہے، لہذا اس نے ان اموال کی زکوٰۃ خود ادا کر کے کسی کا حق ضائع نہیں کیا۔

**مسئلہ :** تاجر کا عاشر پر گزرنا، اور اس کے پاس صرف سو درہم تھے، اس نے عاشر کو بتلایا کہ میرے پاس (گھر میں) سو درہم اور بھی ہیں۔ اور درہم پر سال پر راہ چکا ہے، تو عاشر اس کے پاس موجود سو درہم کی زکوٰۃ نہیں لے گا۔ اس لیے کہ (عاشر کو) لینے کا حق مخالفت کی وجہ سے ہے۔ اور نصاب سے کم مال قلیل ہے، جو (سلطانی کی) حفاظت کا محتاج نہیں ہے۔ لہذا ان دونوں میں سے کسی کی کچھ بھی زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔

**مسئلہ :** اگر تاجر سامان لے کر عاشر پر گذرا اور اس نے عاشر سے کہا کہ یہ سامان تجارت کے لیے نہیں ہے یا کہ یہ مال بضاعت ہے (بضاعت کی تفصیل شرط نمبر ۲ کے ذیل میں گزر چکی ہے) یا کہ یہ مال بطور اجیر لے جا رہا ہوں، تو قسم کے ساتھ اس کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اس لیے کہ وہ

امین ہے، اور کوئی ظاہری علامت کذب نہیں پائی گئی۔  
**مسئلہ:** تفصیل مذکور کے مطابق جن باتوں میں مسلم کی تصدیق کی جاتی ہے، ان میں ذمی کی بھی تصدیق کی جائے گی۔ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:  
 اذ قبلوا عقد الذمة فاعلمهم ان لهم ما للمسلمین علیہم ما علی المسلمین۔

جب (غیر مسلم) عقد ذمہ قبول کر لیں تو ان کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو مسلمین کو حاصل ہوتے ہیں۔ اور جو چیزیں مسلمین پر عائد ہوتی ہیں، وہ ان پر بھی عائد ہوں گی۔  
 نیز اس لیے کہ ذمی کا اس باب میں مقدار ماخوذ کے سوا کسی بات میں مسلم سے فرق نہیں ہے۔ لہذا مسلم سے جتنا لیا جاتا ہے، ذمی سے دوگنا لیا جائے گا۔ جیسا کہ تغلیب کا حکم ہے۔ اس لیے کہ ذمی سے بسبب حفاظت اور صدقہ کے نام سے لیا جاتا ہے، اگرچہ فی الحقیقت یہ صدقہ نہیں ہے۔  
**مسئلہ:** حربی کی تفصیل مذکور میں سے کسی بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس سے عشر راہ لیا جائیگا ہاں اگر باندیوں کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ میری امیات اولاد میں یا لڑکیوں کے ہاں سے کہتا ہے کہ یہ میری اولاد میں (تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی، درجہ ہر صورت اس سے عشر اس لیے لیا جائے گا) کہ یا اس کے پاس موجود مال کی حفاظت اور عصمت کے سبب لیا جاتا ہے، اور حفاظت پائی گئی لہذا کوئی چیز عشر لینے سے مانع نہیں ہے۔ — باقی استیلا (ام ولد بنانا، اور نسب (اولاد کہنا، کے بارے میں اس کا قول اس لیے قبول کیا جائے گا کہ استیلا اور نسب جیسا کہ دارالاسلام میں ثابت ہوتے ہیں، ایسے ہی دارالحرب میں بھی ثابت ہوتے ہیں۔ — لہذا تبدیلی دارکا ان پر کوئی اثر نہ ہوگا)۔ اور محمدؐ نے اس کی علت یہ بیان کی کہ حربی دو حالتوں سے خالی نہیں، سچا ہوگا یا جھوٹا، پس اگر وہ سچا ہے (تو اس سے ام ولد اور اولاد کا عشر لینے کا حق نہیں) اور اگر وہ جھوٹا ہے تو اس کے اقرار کرنے سے اسی وقت وہ اس کی ام ولد بن جائے گی۔ اور ام ولد میں عشر نہیں ہوتا۔ اور اگر حربی نے کہا کہ یہ میرے مدبرین ہیں، تو اس کی بات کی طسوف التقات نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ مدبر یا مدبر بنانا، دارالحرب میں صحیح نہیں۔

**مسئلہ:** اگر کوئی شخص معاشرہ سال لے کر گذر اور کہہ کہ یہ میرے پاس بطور رعنا عمت ہے، یا کہہ کہ میں اس مال میں بطور اجیر کام کر رہا ہوں، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، اور اس سے عشر نہیں لیا جائے گا۔ — (حربی کے علاوہ باقی مسائل میں "عشر" سے مراد معاشرہ کا حق ہے، اور اگر کہہ کہ یہ مال میرے پاس بطور مضاربہ ہے تو بھی اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ اور کیا اس سے عشر لیا جائے گا؟ ابو حنیفہؒ اولا کہتے تھے کہ عشر لیا جائے گا۔ — پھر انہوں نے اس سے رجوع کیا اور کہہ کہ عشر نہیں لیا جائے گا، اور یہی ابو یوسفؒ و

محرم کا قول ہے۔

اگر عہد مازون واجب ازت وادہ غلام، اپنی کمائی اور تجارت کا مال لے کر عاشر پر گزرا اور اس پر دین نہیں ہے۔ اور دوسری شرائط و وجوب زکوٰۃ بھی اس میں جمع ہیں، پس اگر اس کے ساتھ اس کا مولیٰ (آقا) بھی ہے تو بالاجماع اس سے عشر لیا جائے گا اور اگر اس کے ساتھ مولیٰ (آقا) نہیں ہے تو بھی ابو حنیفہ کے قول میں اس سے عشر لیا جائے گا۔ اور صاحبین کے قول میں عشر نہیں لیا جائے گا۔

ابو یوسف نے فرمایا کہ مجھے معلوم نہیں کہ ابو حنیفہ نے عہد مازون کے بارے میں بھی رجوع کیا ہے یا نہیں۔ اور بعض کا قول ہے کہ مضارب میں رجوع کرنے سے عہد مازون میں خود بخود رجوع ہو جاتا ہے۔

ابو حنیفہ کے مضارب کے بارے میں پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضارب بمنزل مالک ہے اس لیے کہ وہ مال میں تصرف کرنے کا مالک ہے، اسی لیے رب المال (مال کا مالک) کا ہی عین کرنا جاتا ہے۔

ابو حنیفہ کے آخری قول، جو کہ صاحبین کا قول بھی ہے، کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کے لیے ملک شرط ہے، اور مضارب مال کا مالک نہیں، اور رب المال نے اسے زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم بھی نہیں دیا، کیونکہ عقد مضاربت سے صرف مال میں تصرف کرنا مجاز تعلق ہے تو ادائیگی زکوٰۃ کے لیے الگ ہمارے ہونی چاہیے۔

اسی سے اس استدلال کو یہ بمنزل مالک ہے، کا جواب بھی نکل آیا، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ شک ہے کہ یہ بمنزل مالک ہے، لیکن مال میں تصرف کے اختیار میں، نہ کہ ادائیگی زکوٰۃ میں، جیسے مستفیع ہوتا ہے۔

اور عہد مازون اس تفصیل کے مطابق مضارب کے مفہوم میں داخل ہے۔ اور اس لیے کہ اسے بھی صرف تصرف کی اجازت ہے، لہذا صحیح ہے کہ عہد مازون کے بارے میں بھی ابو حنیفہ کا رجوع ہے۔

مسئلہ: مسلم سے، حب اس کا عاشر پر گزرو، سال میں صرف ایک مرتبہ وصولی کی جائے گی۔ اس لیے جو اس سے لیا جاتا ہے، وہ زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ سال میں صرف ایک مرتبہ واجب ہوتی ہے۔ ذمی کا بھی یہ حکم ہے، اس لیے کہ جب وہ عقد ذمہ قبول کر لیتا ہے تو اسے مسلمانوں والے تمام حقوق حاصل ہو جاتے ہیں اور اس پر وہ تمام چیزیں لازم ہو جاتی ہیں جو مسلمانوں پر لازم ہیں۔ نیز



اور صدقہ کا لفظ جب مطلقاً بولا جائے تو اس مراد زکوٰۃ ہوتی ہے۔ باقی جن ترکاریوں سے شہر کے اندر تجارت کرتا ہے، وہ اس خدماں سے دوسری دلیل کی وجہ سے مخصوص ہیں۔

اور یا اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ:

لَیْسَ فِیْهَا صَدَقَةٌ تَوْخِذٌ

یعنی ان کی زکوٰۃ لینے کا اسام کو حق حاصل نہیں بلکہ ان کا مالک ان کی زکوٰۃ خود ادا

کرے گا۔

نیز وجوب زکوٰۃ کے لیے سال شرط ہے۔ اور ترکاریاں سال بھر باقی نہیں رہیں، اور عاشر ترکاریوں سے بطریق زکوٰۃ لیتا ہے۔ تو جب ان میں وجوب زکوٰۃ کی شرط نہ پائی گئی تو لینا صحیح نہیں، نیز وصولی کا اختیار عاشر کو حفاظت کے سبب ملا۔ اور یہ اشیاء حفاظت کی محتاج نہیں، کیونکہ کوئی بھی ان کو نہیں ٹوٹتا۔

نیز ترکاریاں عاشر کے پاس یا بان میں تباہ ہو جائیں گی، اس لیے ان سے لینے میں کوئی

فائدہ نہیں۔

قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ترکاریوں (وغیرہ) کے مالک پر بالاجہا زکوٰۃ واجب ہے۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ آیا عاشر کو لینے کا اختیار ہے؟ اور کس نے ذکر کیا ہے کہ ابو حنیفہ کے قول میں ترکاریوں میں کچھ واجب نہیں — اس نقل کا اطلاق و عموم دلالت کرتا ہے کہ (سال بھر باقی نہ رہنے والی اشیاء میں، وجوب زکوٰۃ مختلف فیہ ہے۔ واللہ اعلم۔

**مسئلہ:** بچے (نابالغ) اور مجنون کے مال سے عاشر کچھ نہیں لے گا، اس لیے کہ ہمارے نزدیک بچے اور مجنون میں وجوب زکوٰۃ کی اہلیت نہیں۔

**مسئلہ:** اگر بنو تغلب کے کسی بچے اور عورت کا عاشر پر گدہ رہا، تو بچے پر کچھ واجب نہیں، اور عورت پر وہی واجب ہوگا جو مرد پر واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ بنو تغلب میں جو یا مینا ہے، اس میں صدقات کی روش اپنائی جاتی ہے، اس میں اور صدقات میں اس کے سوا کچھ فرق نہیں کہ یہ (مسلم کی مقدار ماخوڑے، دو گنا ہوتا ہے۔ اور صدقہ بچے سے نہیں لیا جاتا، اور عورت سے لیا جاتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر تاجر خراج کے زیر تسلط علاقے گزرا اور خراج کے عاشر نے اس سے اپنا حق وصول کر لیا، پھر وہ اہل عدل کے عاشر پر گدہ رہا، تو وہ اس سے دوبارہ عتسر لے گا۔

اس لیے کہ اس نے اہل عدل کے سلطان کی حمایت کے تحت داخل ہونے کے بعد خراج کے عاشر پر گدہ رکھ کر اہل عدل کے سلطان اور فقرا کا حق ضائع کر دیا۔ لہذا عاشر من ہوگا۔

مسئلہ ہو کوئی ذمی عاشر پر بغرض تجارت خمر (شراب) اور خنازیر (خنزیر) کی جمع، لے کر گذرا، تو ظاہر الروایت کے مطابق خمر کے قتل سے عشر لے گا اور خنازیر سے عشر نہیں لے گا۔ ابو یوسف سے روایت ہے کہ دونوں سے عشر لے گا، اور یہی زفر کا قول ہے۔ شافعی کے قول کے مطابق دونوں سے عشر نہیں لے گا۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خمر اور خنزیر بالکل مال نہیں ہیں، اور عشر صرف مال سے لیا جاتا ہے۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اہل ذمہ کے حق میں ذوقیت مال ہیں، ان کے نزدیک خمر ایسے ہی ہے جیسے ہمارے نزدیک سرکہ، اور خنزیر کی ان کے ہاں وہ حیثیت ہے جو ہمارے ہاں بکری کی ہے۔ اسی لیے اگر کوئی مسلم کسی ذمی کی خمر اور خنزیر تلف کر دے تو اسے ضمان دینا پڑے گی۔

ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ خمر و خنزیر میں دو وجہ سے فرق ہے۔

۱۔ خمر ذوات الامثال سے ہے۔ (ذوات الامثال: وہ اشیاء جن کی مثل اور نظیر موجود ہو) اور مثلی اشیاء میں قیمت اصل کے قائم مقام نہیں ہوتی۔ لہذا خمر کی قیمت لینا عین خمر لینے کی طرح نہیں ہے۔ اور خنزیر ذوات الیم سے ہے (ذوات الیم: وہ اشیاء جن کا مثل موجود نہ ہو، اور تلف ہونے کی صورت میں اس کی قیمت دی جاتے، ذوات الامثال سے نہیں، اور غیر مثلی چیزیں قیمت اصل کے قائم مقام ہوتی ہے، لہذا خنزیر کی قیمت لینا ایسا ہی ہے، جیسے عین خنزیر لینا، اور یہ مسلم کے لیے جائز نہیں ہے۔

۲۔ وصولی عاشر کا حق بسبب حمایت ہے۔ اور مسلم کوئی مجملہ خمر کی حمایت و حفاظت کا اختیار حاصل ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب کوئی شخص خمر کا ڈار بن جاتا ہے، تو اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اسے غصب ہونے سے بچائے، اور اگر کوئی غصب کر لے تو اس سے خسارت کرے اور سرکہ بنانے کے لیے اس سے واپس لے، جب اپنی خمر کی حفاظت درست ہے، تو اسے اختیار ہے کہ ثبوت ولایت کا سبب یعنی سلطنت پائے جانے کے وقت وہ دوسرے کی خمر کی حمایت کرے۔

اور مسلم کو خنزیر کی حفاظت کا بالکل اختیار نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ اسلام لایا اور اس کے پاس خنزیر تھے تو اس کے لیے ان کی حفاظت کرنا بالکل جائز نہیں۔ بلکہ اس پر لازم ہے کہ انہیں چھوڑ دے۔ لہذا کسی دوسرے کے خنزیر کی حفاظت کا اختیار بھی حاصل نہیں ہوگا۔

## فصل

## عاشر گزرنے والے تاجر سے کتنا لیکو؟

تفصیل یہ ہے کہ گزرنے والے تاجر کی تین حالتیں ہیں، یا تو وہ مسلم ہوگا، یا ذمی ہوگا اور یا حربی ہوگا۔ اگر گزرنے والا تاجر مسلم ہے تو عاشر اس سے اموال تجارت میں ربع العشر (یعنی ۱۲.۵٪) لے گا۔ اس لیے کہ مسلم سے جو لیا جاتا ہے وہ بطور زکوٰۃ لیا جاتا ہے لہذا اموال تجارت میں زکوٰۃ کی وجہ سے شدہ مقدار کے مطابق لیا جائے گا۔ یعنی ۱۰٪ اور اسے صرف زکوٰۃ میں صرف کیا جائے گا، اور اس کے مال ہے اس مال کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر وہ ذمی ہے تو اس سے نصف العشر ۵٪ یعنی ۱۲.۵٪ لیا جائے گا اور شرائط زکوٰۃ پر لیا جائے گا لیکن اسے جزیہ اور خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا اور اس وصولی سے اس تاجر پر عائد شدہ اس سال کا جزیہ ساقط نہیں ہوگا۔ لیکن بنو قنبل کے نصاریٰ اس سے مستثنیٰ ہیں، اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے معاہدہ کیا تھا کہ ان سے جزیہ کی بجائے دو گنا صدقہ لیا جائے گا۔ لہذا جب عاشر نے ان سے یہ وصول کر لیا تو جزیہ ان سے ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر وہ حربی ہے تو اس سے اتنا لیا جائے گا جتنا وہ (اپنے ملک میں) مسلم تاجروں سے لیتے ہیں، اگر معلوم ہوا کہ وہ اپنے ملک میں ہم سے ۱۰٪ لیتے ہیں تو ان سے بھی اتنا ہی لیا جائے گا، اور اگر وہ ۱۰٪ لیتے ہیں تو ہم بھی ۱۰٪ لیں گے اور اگر وہ ۱۰٪ لیتے ہیں تو ہم بھی ۱۰٪ لیں گے۔ اس لیے کہ اس سے ان کے قلوب میں درالاسلام کے ساتھ مخالفت اور اور روابط کا داعیہ پیدا ہوگا۔ چنانچہ جب وہ اسلام کے محاسن دیکھیں گے۔ تو ان کے دل اسلام کی طرف مائل ہو جائیں گے۔ اور اگر یہ معلوم نہیں کہ وہ اپنے ملک میں ہم سے کتنا لیتے ہیں، تو پھر ان سے ۱۰٪ لیا جائے گا۔ اس حکم کی اصل اور بنیاد وہ گزشتہ روایت ہے جو حضرت عمر سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے مختلف اطراف میں مقرر عشار کو یہ فرمان لکھا کہ "مسلم سے ۱۰٪ ذمی سے ۱۰٪ اور حربی سے ۱۰٪ لو" اور آپ کا یہ فیصلہ صحابہ کرام کی موجودگی میں تھا، اور کسی ایک نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی لہذا صحابہ کا اس پر اجماع منعقد ہو گیا۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: (ان حربیوں) سے اتنا لو، جتنا وہ ہمارے تاجروں سے لیتے ہیں "اس پر آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ "اگر ہمیں معلوم نہ ہو کہ وہ ہمارے تاجر سے کتنا لیتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: پھر ان سے ۱۰٪ لو"۔ اہل حرب سے جو لیا جاتا ہے وہ جزیہ اور مونہ کے معنی میں ہے۔ لہذا اسے جزیہ کی جگہ سمجھا جائے گا، اور جزیہ کے مصارف میں صرف کیا جائے گا۔

## فصل

### رکن زکوٰۃ کا بیان

زکوٰۃ کا رکن (حقیقت ظاہری) یہ ہے: نصاب میں سے ایک (خاص) جزو اللہ تعالیٰ کے لیے نکالنا اور اسے اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دینا۔ بایں صورت کہ مالک اس مال سے اپنا قبضہ اور ملکیت ختم کر کے فقیر کو اس کا مالک بنادے اور اسے فقیر کے سپرد کرے یا فقیر کے نائب یعنی مصدق کے سپرد کر دے۔ اس میں فقیر کے لیے ملکیت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثابت ہوتی ہے۔ اور صاحب مال کی حیثیت فقیر کو مالک بنانے اور سپرد کرنے میں اللہ تعالیٰ کے نائب کی ہے۔ دلیل اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

اَلَمْ يَجْعَلْنَا اِنَّ اللّٰهَ هُوَ يَفْضُلُ الشُّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَاْخُذُ الصَّدَقَاتِ  
الامية:

”کیا انہیں معلوم نہیں کہ اللہ ہی بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے اور صدقات لیتا ہے۔“

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

الصدقات تقع في يد الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير۔

”صدقہ فقیر کے ہاتھ میں پہنچنے سے پہلے رحمان کے ہاتھ میں پہنچ جاتا ہے۔“

میراثہ تعالیٰ نے مالکوں کو زکوٰۃ دینے کا حکم دیا، فرمایا: وَآتُوا الزَّكَاةَ (زکوٰۃ دو) اور ایسا دینا، (مالک بنانا) ہی ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقہ سے تعبیر فرمایا:

انما الصدقات للفقراء (صدقات (زکوٰۃ) فقراء کے لیے ہیں) کیونکہ صدقہ میں بھی ملکیت ہوتی ہے۔ لہذا مالک کی حیثیت اپنی سابقہ ملکیت کے پیش نظر متقدر زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نکالنے والے کی ہے۔

نیز زکوٰۃ ہماری اصل کے مطابق عبادت ہے۔ اور عبادت یہ ہے کہ عمل کلینہ صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہو اور ہم اسے قول کے مطابق جب مالک فقیر کو مقدار واجب سپرد کرتا ہے تو اس کی نسبت مالک مالک سے منقطع ہو جاتی ہے اور نسبت خالصہ اللہ کے لیے ہو جاتی ہے۔ اور اس عمل میں عبادت ہمارے واجب سے اجنبی ملکیت ختم کر کے اسے اللہ تعالیٰ کی طرف نکالنے میں ہے زکوٰۃ فقیر کو مالک بنانے میں۔ اس لیے یہ ملکیت فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے اور صاحب مال اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے نائب ہوتا ہے۔

بانی ابو حنیفہ کے نزدیک رکن زکوٰۃ بحیثیت معنی نہ بحیثیت صورت، جز، نصاب نکالنا ہے۔ صاحبین کے نزدیک سورتہ ومعنی جز و نصاب نکالنا رکن ہے، لیکن صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی مانت سے کسی دوری حیرت میں حسرت المعنی اس کا قائم مقام کرنا جائز ہے اور صورت



کا اعتبار کرنا ضروری نہیں ہے، جیسا کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں اور ابو حنیفہ کے قول کے مطابق سوا اٹھ کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بھی ذکر کر چکے ہیں۔  
اب حقیقت و رکن زکوٰۃ پر متفرع ہونے والے مسائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

## مشترکہ رفاہی کاموں میں زکوٰۃ صرف کر نیسا حکم

**مسئلہ:** صاحب خانقاہ، مدرسہ، پانی کا حوض، ٹیلیک کی تعمیر، پلوں کی اصلاح اور مردوں کے کفن و دفن میں زکوٰۃ کا صرف کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں بالکل تملیک نہیں پائی جاتی۔

**مسئلہ:** زکوٰۃ کی رقم سے طعام خریدا، اور صبح، شام فقر کو کھلایا، لیکن عین طعام ان کے سپرد نہیں کیا، تو زکوٰۃ کی ادائیگی درست نہ ہوئی، اس لیے کہ تملیک نہ پائی گئی۔  
**مسئلہ:** زکوٰۃ کی نیت سے فقیر میت کا دین ادا کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوتی، اس لیے کہ فقیر کا قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے فقیر کو تملیک نہ پائی گئی۔

**مسئلہ:** اگر کسی زندہ فقیر و محتاج شخص کا دین بغیر اس کی اجازت کے لوگوں کی نیت سے ادا کر دیا تو بھی زکوٰۃ ادا نہ ہوئی، اس لیے کہ عدم قبضہ کی وجہ سے تملیک نہ پائی گئی۔ اور اگر فقیر کی اجازت سے دین ادا کیا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی، اس لیے کہ فقیر کو تملیک پائی گئی، کیونکہ فقیر نے جب اسے اجازت دے دی تو قبضہ کرنے میں فقیر کا کمال بن گیا، تو ایسا ہے گویا فقیر نے خود قبضہ کیا اور پھر اس مال کا قرض خواہ کو مالک بنا دیا۔

**مسئلہ:** اپنا غلام زکوٰۃ کی نیت سے آزاد کر دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی، اس لیے کہ تملیک نہ پائی گئی۔ کیونکہ آزاد کر دینا تملیک نہیں ہے بلکہ استعاطی ملکیت ہے۔

**مسئلہ:** متدار زکوٰۃ سے غلام خریدا، اور اسے آزاد کر دیا تو اکثر علماء کے نزدیک زکوٰۃ ادا نہ ہوئی اور مالک نے فرمایا کہ ادا ہو گئی۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے فرمان: **وَفِي الرَّقَابِ** (اور لنگڑوں کے چھڑانے میں زکوٰۃ صرف کرو، کی یہی تفسیر بیان کی ہے کہ صاحب مال مقدار زکوٰۃ سے غلام خریدے اور اسے آزاد کر دے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ادا زکوٰۃ میں تملیک واجب ہے، اور آزاد کرنے میں انزال ملکیت ہے، تملیک نہیں۔ لہذا واجب نہ پایا گیا تو ادائیگی صحیح نہ ہوئی۔ باقی اللہ تعالیٰ کے فرمان **وَفِي الرَّقَابِ** سے مراد وہ کٹاؤں کی زکوٰۃ سے مدد کرنا ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

**مسئلہ:** اگر صاحب مال نے زکوٰۃ امام ملکیت یا عامل صدقہ کو دے دی تو جائز ہے اس لیے یہ فقیر کی طرف سے قبضہ کرنے میں ناٹب ہیں۔ تو ان کا قبضہ کرنا فقیر کا قبضہ کرنا ہے۔

**مسئلہ:** اگر زکوٰۃ فقیر کے یا فقیر مجنون کو دی، اور ان کے لیے ان کے ولی، باپ، دادا، یا ان کے دھمی نے قبضہ کیا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی، اس لیے کہ ولی ان کی طرف سے صدقہ پر قبضہ کرنے کا قمار ہے۔

اسی طرح اگر بچے یا مجنون کی طرف سے اس کے عزیز قریب نے قبضہ کیا، اور وہاں اس سے زیادہ قریب کوئی عزیز نہیں ہے۔ اور وہ اس کی کفالت میں ہے، تو بھی زکوٰۃ ادا ہو گئی، اس لیے کہ صدقہ پر قبضہ کرنے میں وہ ولی کے معنی میں ہے، کیونکہ قبضہ کرنا تو محض نفع رسانی ہے، اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ وہ بچے اور مجنون کے لیے سب پر قبضہ کرنے کا حتمی ہے۔

**مسئلہ:** مُلْتَقَط نے لَقِيط کی طرف سے صدقہ پر قبضہ کیا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ اس لئے کہ اسے لَقِيط کے لئے قبضہ کرنے کا اختیار ہے۔ لہذا فقیر کو صدقہ کی ملک پائی گئی۔ (لَقِيط: راستے، کھیت وغیرہ سے اٹھایا ہوا بچہ، جہاں سے نبوک اور افلاس کے خوف یا زنا کی ہمت سے بچنے کے لیے پھینک دیا گیا ہو۔ مُلْتَقَط: لَقِيط کو اٹھانے والا)۔

**مسئلہ:** ”عیون“ میں ابو یوسف سے مذکور ہے کہ جو شخص کسی یتیم کی کفالت کرتا ہو، اور اسے لباس خوراک فراہم کرتا ہو اور اس میں اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کرنے کی نیت کر لے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اور محمد نے فرمایا کہ لباس کے بقدر زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اور طعام کے بقدر زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ ہاں اگر طعام اس کے سپرد کر دیا تو پھر ادا ہو جائے گی۔ اور بعض نے کہا کہ فی الحقیقت دونوں میں کوئی اختلاف نہیں۔ اس لیے کہ ابو یوسف کی مراد یہ نہیں کہ اسے بطور اباحت کھلایا گیا ہو تو بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی بلکہ ان کی مراد بطور ملک کھلانا ہے۔

**مسئلہ:** اگر یتیم خود عاقل اور مسجدار ہے تو زکوٰۃ اسی کو دی جائے، اور اگر وہ عاقل نہیں تو ولی بطور نائب اس کی طرف سے قبضہ کرے اور پھر اس مال سے اس کی پوشاک اور خوراک کا بندوبست کرے۔ اس لیے کہ ولی کا قبضہ کرنا ایسا ہی ہے، جیسا کہ اگر وہ خود عاقل ہوتا اور قبضہ کرتا۔

**مسئلہ:** عاقل بالغ مستحق زکوٰۃ کے لیے کسی اجنبی کا قبضہ کرنا درست نہیں ہے۔ مگر یہ کہ وہ اس اجنبی کو اپنا وکیل بنائے۔ اس لیے کہ اجنبی کو اس پر کوئی ولایت و اختیار حاصل نہیں، لہذا اس کی طرف سے اجازت ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ سب پر قبضہ کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** اسی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اپنے غلام، مدبر اور اتم و لکھ کو دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی اس لیے کہ ملک نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ یہ لوگ کسی چیز کے مالک نہیں بنتے، لہذا ان کو دینا اپنے آپ کو دینا ہے۔

**مسئلہ:** اپنے مکتب کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔ اس لیے جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام ہے۔ نیز اس لیے کہ اس کی کٹائی میں ابھی تردد ہے کہ بالآخر اس کی ہوگی یا اس کے مولیٰ کی ہوگی، کیونکہ ممکن ہے کہ یہ بدل گناہ ادا کرنے سے عاجز ہو جائے۔

**مسئلہ:** اپنے والد اور اپنے سلسلہ نسب میں اوپر تک (دادا، پڑاوا، نانا پڑنا نانا وغیرہ) اور اپنی اولاد اور اپنے سلسلہ اولاد میں نیچے تک (پوتا، پوتیا، نواسا، پڑاسا وغیرہ) میں سے کسی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ان کی ملکیت سے استناع کر سکتا ہے۔ لہذا ان کو دینا ایک

گو نہ اپنے آپ کو دینا ہے۔ لہذا تم تک مطلق واقع نہ ہوگی۔ اسی لئے ایسے قرابت داروں کی ایک دوسرے کے حق میں شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

مسئلہ : میان بیوی ایک دوسرے کو زکوٰۃ نہیں دے سکتے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا کہ بیوی اپنے خاوند کو زکوٰۃ دے سکتی ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اہلیہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کیا میں اپنے میان کو زکوٰۃ دے سکتی ہوں؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ اس میں تیرے لئے دو اجزاء ہیں، ایک تو صدقہ کا اجر، اور دوسرا صلہ کا اجر۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عرفاً و عادت میں بیوی میں سے ہر ایک دوسرے کے مال سے ایسے انتفاع کرتا ہے، جیسے اپنے مال سے، لہذا مکمل طور پر معنی تملیک نہ پایا گیا۔ اسی لئے (بالاتفاق) خاوند کے لئے اپنی بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ اسی طرح بیوی کے لئے حکم ہوگا۔

نوٹ: مذکورہ بالا مسائل ایک اور اصل پر بھی متفرع ہوتے ہیں، جس کا ہم مختصر یہ ذکر کریں گے۔ واللہ اعلم۔

## فصل: رکن زکوٰۃ کی شرائط

یہ شرائط مختلف انواع کی ہیں۔ بعض کا تعلق مؤدّی (زکوٰۃ ادا کرنے والا) سے ہے، بعض کا مؤدّی (جو مال زکوٰۃ میں دیا جائے) سے اور بعض کا مؤدّی الیہ (جس کو زکوٰۃ دی جائے) سے۔

**مؤدّی زکوٰۃ کے لئے شرط** | زکوٰۃ دینے والے کے لئے زکوٰۃ کی نیت کرنا شرط ہے۔ اس شرط کی تفصیل دو حصوں میں بیان ہوگی۔

۱۔ نیت اداء زکوٰۃ کے جواز کی شرط ہے کہ اس کے بغیر زکوٰۃ کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔ اس پر دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

لا عمل لمن لا نية له : نیت کے بغیر کوئی عمل معتبر نہیں۔  
اور فرمایا: انما الأعمال بالنیات، اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے۔

نیز اس لئے کہ زکوٰۃ عبادت مقصودہ ہے۔ لہذا صوم و صلوٰۃ کی طرح بغیر نیت ادا نہ ہوگی۔

مسئلہ: اگر اپنا تمام مال فقیر کو بطور صدقہ دے دیا اور زکوٰۃ کی نیت نہیں کی تو استحساناً یہ اس کے لئے زکوٰۃ سے کافی ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ اداء زکوٰۃ جائز اور درست نہ ہو۔

(استحسان: ادلاء بعد نہیں سے ایک دلیل ہے، اور قیاس کی ایک قسم ہے۔ جس میں قیاس جلی کو ترک کر کے لوگوں کے لئے زیادہ سہولت والی چیز کو اختیار کیا جاتا ہے، جبکہ وہ قیاس جلی سے زیادہ قوی ہو۔ گویا کہ یہ قیاس خفی و دقیق ہے)

قیاس کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ زکوٰۃ عبادت مقصودہ ہے، لہذا اس کے لئے نیت ہونا ضروری ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نیت دلالت پائی گئی، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ جس شخص پر زکوٰۃ

واجب ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ تمام مال صدقہ کرے اور زکوٰۃ کی نیت سے غافل رہے، لہذا دلالت حال یہ ہے کہ نیت پائی گئی۔

**مسئلہ:** تمام مال کسی فقیر اور مستحق زکوٰۃ کو ہبہ کر دیا، یا تطوع اور نفل کی نیت سے دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

**مسئلہ:** ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر نیت کی کہ تمام مال صدقہ کرے گا، پھر تھوڑا تھوڑا صدقہ کرتا رہا، تو وجہ سابق کی بناء پر زکوٰۃ سے کافی ہوگا۔ اور اگر تمام مال صدقہ کرنے کی نیت نہیں کی اور صدقہ کرتا رہا، حتیٰ کہ مال ختم ہو گیا تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ (ہر دفعہ) بعض مال صدقہ کرنے کے بعد زکوٰۃ اس پر واجب رہی۔ اور (آہستہ آہستہ) باقی تمام مال صدقہ ہو گیا۔ پس زکوٰۃ ساقط نہ ہوئی۔

**مسئلہ:** اگر اپنا کچھ مال بغیر نیت زکوٰۃ صدقہ کیا تو یہ قودا نسخ ہے کہ تمام مال کی زکوٰۃ سے کافی نہ ہوگا، لیکن کیا جس قدر مال صدقہ کیا ہے، اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی؟

ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ادا نہ ہوگی، اور اس پر لازم ہے کہ تمام مال کی زکوٰۃ ادا کرے۔

محمدؒ فرماتے ہیں کہ بقدر صدقہ مال کی زکوٰۃ ادا ہوگئی، اب باقی کی زکوٰۃ ادا کرے۔

چنانچہ اگر اس نے دو سو میں سے پانچ درہم صدقہ کیے، اور زکوٰۃ کی نیت نہیں کی یا تطوع و نفل کی نیت ہے تو ابو یوسفؒ کے قول میں اس سے پانچ کی زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اور کل دو سو کی زکوٰۃ اس پر لازم ہے۔ محمدؒ کے نزدیک پانچ کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، جو کہ ۱/۲ درہم بنتی ہے۔ اور باقی کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔ اسی طرح اگر دو سو میں سے سٹو صدقہ کر دیے، اور زکوٰۃ کی نیت نہیں رکھتا، یا نفل صدقہ کی نیت ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک سو کی زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اور اس پر کل کی زکوٰۃ لازم ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک سٹو کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی جو کہ ۲/۳ درہم بنتی ہے، اور باقی کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔ قدری نے مختصر کرنی کی شرح میں یہ اختلاف ذکر کیا ہے۔ اور قاضی نے مختصر علانی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ صدقہ کردہ کے بعد زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، اور انہوں نے اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ بعض مال کو کل مال پر قیاس کرتے ہیں۔ یعنی اگر وہ کل مال صدقہ کر دیتا تو کل کی زکوٰۃ ادا ہو جاتی، تو جب اس نے بعض مال صدقہ کیا تو اسے کی زکوٰۃ ادا ہونی چاہیے، اس لئے کہ مقدار واجب تمام نصاب میں پھیل ہوئی ہے۔ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کل مال صدقہ کرنے کی صورت میں بغیر نیت زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ واجب شدہ مال سے اس کی ملکیت بطور برتہ قربت ختم ہوئی، اور بعض مال صدقہ کرنے کی صورت میں یہ چیز نہیں پائی جاتی۔

**مسئلہ:** اگر پانچ درہم صدقہ کئے، اور پانچوں میں زکوٰۃ اور تطوع (نفلی صدقہ) کی نیت کی، تو یہ زکوٰۃ سے شمار ہوں گے۔ یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور محمدؒ کا قول ہے کہ تطوع سے شمار ہوں گے۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نیتوں میں تعارض ہو گیا، جس کی وجہ سے کسی ایک کی تعیین نہیں ہو سکتی۔ لہذا تعین کا اندام ہوگئی، اور صدقہ میں مطلق نیت رہ گئی، تو وہ تطوع سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ ادنیٰ مرتبہ

ہے، اور ادائیگی کا وقوع یقینی ہوتا ہے۔

ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تعارض جہتین (فرض و نفل) کے وقت اقویٰ پر عمل کیا جاتا ہے، اور وہ فرض ہے، جیسا کہ دو دلیلوں میں تعارض ہو جائے تو اقویٰ کو اختیار کیا جاتا ہے۔ نیز اس لئے کہ تعین کا زکوٰۃ میں اعتبار ہوتا ہے، تطوع میں نہیں۔ کیونکہ تطوع تعین کا محتاج نہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مطلقاً صدقہ سے مراد تطوع ہوتا ہے۔ لہذا تطوع کی تعین بے سود ہے، اور زکوٰۃ کی تعین باقی رہی، لہذا یہ دراہم زکوٰۃ سے شمار ہوں گے۔

مسئلہ: فقیر کو زکوٰۃ دینے کے وقت امر حکم دینے والا کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے، چنانچہ اگر پانچ درہم کسی شخص کو دیئے، اور اسے حکم دیا کہ میرے مال کو زکوٰۃ کے طور پر فقیر کو دے دو، پس اس نے دے دیا۔ لیکن دینے کے وقت اس کے دل میں زکوٰۃ کی نیت حاضر نہیں تھی، تو زکوٰۃ ادا ہوگئی اس لئے کہ بوجہ نیت کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے اور مؤدّی فی الحقیقت آمر ہے، اور مامور کی حیثیت ادائیگی میں مامور کی ہے۔ اس لئے اگر کسی ذمی کو اداء زکوٰۃ میں وکیل بنایا تو جائز ہے، اس لئے کہ فی الحقیقت مؤدّی مسلم ہے۔

مسئلہ: حسن بن زیاد سے مذکور ہے کہ ایک شخص نے کسی کو چند درہم دیئے، تاکہ بطور تطوع ان کو صدقہ کرے۔ پھر آمر نے نیت کرنی کہ یہ میرے مال کی زکوٰۃ سے ہیں۔ پھر مامور نے صدقہ کر دیا، تو آمر کے مال کی زکوٰۃ سے ادا ہوں گے۔

مسئلہ: اگر کسی کو کہا کہ یہ دراہم میری قسم کے کفارہ سے صدقہ کر دو پھر آمر نے نیت کرنی کہ یہ میرے مال کی زکوٰۃ سے ہیں، تو جائز ہے، اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ من حیث المعنی زکوٰۃ دینے والا آمر ہوتا ہے۔ اور مامور تو اس کی طرف سے ناشب ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر کہا کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو اللہ کے لئے مجھ پر لام ہوگا کہ ان سو درہم کو صدقہ کر دوں، پھر داخل ہونے کے وقت اپنے مال کی زکوٰۃ کی نیت کر لی، تو یہ زکوٰۃ سے شمار نہیں ہوں گے، اس لئے کہ داخل ہونے کے وقت گزشتہ مذکورہ گزشتہ قسم کی وجہ سے اس پر صدقہ کرنا واجب ہو گیا، اور اس میں رجوع کا احتمال نہیں، برخلاف پہلی صورت کے، اگر نفل صدقہ اور کفارہ میں رجوع کا احتمال ہے، کہ وہ پھر بھی ہو سکتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی دوسرے کی طرف سے بغیر اس کی اجازت کے صدقہ کیا، تو اگر اپنا مال اس کی طرف سے صدقہ کیا تو وہ صدقہ خود اسی کی طرف سے جائز ہوگا اور دوسرے کی طرف سے جائز نہ ہوگا، اگرچہ وہ دوسرا اس کی اجازت دے دے اور اس پر راضی ہو جائے۔ باقی غیر کی طرف سے صدقہ کا عدم جواز اس لئے ہے کہ اس کی طرف سے تمییک نہ پائی گئی، کیونکہ ادا کردہ مال میں اس کی کوئی ملکیت نہ تھی، اور اجازت دینے سے وہ ادا کردہ مال کا مالک نہیں ہوگا۔ لہذا یہ صدقہ اس کی جانب سے واقع نہ ہوگا بلکہ صدقہ کرنے والے کی جانب سے شمار ہوگا، کیونکہ صدقہ اسی سے وجود پذیر ہوا ہے، لہذا اسی پر نافذ ہوگا۔

اور اگر غیر کا مال بغیر اس کی اجازت کے صدقہ کیا تو یہ اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ پس اگر اس نے

اجازت دے دی اور مال ابھی باقی ہے تو (نیت کرنے سے) زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اور اگر مال ختم ہو چکا ہے تو (اجازت سے) وہ تخطی اور نقل صدقہ ہوگا، زکوٰۃ ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ جب اس نے مالک کی اجازت اور امر کے بغیر صدقہ کیا اور مال تباہ ہو گیا تو اس مال کا بدلہ اس کے ذمہ دین بن گیا۔ اب اس کی اجازت کے بعد اگر اس صدقہ کو زکوٰۃ سے شمار کیا جائے تو اس کی طرف سے زکوٰۃ دین کی صورت میں ادا کی اور یہ جائز نہیں۔ (کہ زکوٰۃ میں کسی کا دین معاف کر دیا جائے) واللہ اعلم۔

۲۔ نیت کس وقت ہونی چاہیے؟ علماء نے ذکر کیا کہ نہ زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت صحیح ہوگی جب کہ زکوٰۃ نکالتے ہوئے نیت پائی جائے، جیسا کہ انہوں نے باب الصلوٰۃ میں کہا ہے۔ اور یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی صحیح ہونے کے لیے نیت کا ادا سے متعارف اور متصل ہونا ضروری ہے، محمد بن مسلمہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ ”اگر صدقہ کرنے کے وقت اسے اتنا استغفار ہے کہ اگر اس سے پوچھا جائے کہ کیا صدقہ کر رہے ہو؟ تو وہ بغیر فکر کے جواب دے سکے“ تو یہی اس کی طرف سے نیت بھی مانگے گا اور اس کے لیے کافی ہوگی۔ جیسا کہ انہوں نے صلوٰۃ کی نیت میں کہا ہے۔

اور صحیح یہ ہے کہ نیت ان دونوں میں سے کسی ایک موقع میں بھی پائی جائے تو اس کا اعتبار ہوگا۔ زکوٰۃ دینے کے وقت یا زکوٰۃ لینے والے سے جدا کرنے کے وقت۔ بشائتم نے محمد سے اسی طرح روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص نیت کر لیتا ہے کہ آخر سال تک وہ جو کچھ صدقہ کرے گا۔ وہ اس کے مال کی زکوٰۃ ہوگی، پھر وہ آخر سال تک صدقہ کرتا رہا۔ اور اس کے دل میں نیت مستحضر نہیں تھی تو محمد نے فرمایا کہ ”یہ اس کے لیے کافی نہ ہوگا“۔ (یعنی اسے پھر زکوٰۃ دینا ہوگی، — اور اگر اس نے قدر زکوٰۃ کو اپنے مال سے جدا کیا اور اسے اپنی آستین (اور بخیل وغیرہ) میں باندھ لیا، اور کہا کہ یہ زکوٰۃ کا مال ہے، پھر صدقہ کرتا رہا، اور نیت مستحضر نہ تھی تو محمد نے فرمایا کہ مجھے امید ہے کہ یہ اس کے لیے زکوٰۃ سے کافی ہو جائے گا، اس لیے کہ پہلی صورت میں دونوں وقت نیت نہیں پائی گئی۔ اور دوسری صورت میں ایک وقت یعنی مال زکوٰۃ کو جدا کرتے وقت نیت پائی گئی — اور خاص زکوٰۃ دینے کے وقت نیت اس لیے شرط نہیں مہرانی گئی کہ کسی زکوٰۃ ایک ہی دفعہ دے دی جاتی ہے، اور کسی متفرق طور پر ادا کی جاتی ہے۔ اگر متفرق طور پر دینے کی صورت میں ہر دفعہ نیت شرط مہرانی جائے تو اس میں تنگی ہے، اور شریعت نے تنگی کو بٹایا ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

## زکوٰۃ میں کیسا مال دیا جاسکتا ہے؟

مؤکڈی (جہ مال زکوٰۃ میں دیا جائے، کے لیے چند شرائط ہیں۔

- ۱۔ وہ علی الاطلاق ذو قیمت مال ہو، خواہ وہ مخصوص علیہ ہو یا نہ ہو، اور خواہ وہ اس مال کی جنس سے ہو، جس میں زکوٰۃ واجب ہوئی، یا غیر جنس سے ہو۔ اس میں ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ مال جس کا نقلی صدقہ کرنا جائز ہے، اسے زکوٰۃ میں دینا بھی جائز ہے، اور جس کا نقلی صدقہ جائز نہیں، اس کا زکوٰۃ میں دینا بھی جائز نہیں۔
- اور شافعی کے نزدیک صرف مخصوص علیہ کا ادا کرنا جائز ہے۔ مسئلہ کی تفصیل گذر چکی ہے۔
- مسئلہ: بعض اموال میں مؤکڈی میں قدر اور صفت دونوں کا اعتبار ہوتا ہے، اور بعض اموال میں صرف قدر کا اعتبار ہوتا ہے صفت کا نہیں۔ اور بعض اموال میں صرف صفت کا اعتبار ہوتا ہے قدر کا نہیں۔ پھر ان تمام صورتوں میں بعض اتفاقی ہیں اور بعض اختلافی۔
- حاصل کلام یہ ہے کہ مالی زکوٰۃ دو حالتوں سے خالی نہیں، یا تو عین ہوگا اور یا دین۔

**تقسیم اول** اگر وہ عین ہے تو وہ پھر دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو ان اموال سے ہوگا جن میں ربا جاری نہیں ہوتا جیسے حیران اور سامان اور یا ان اموال سے ہوگا جن میں ربا جاری ہوتا ہے، جیسے کھلی اور روزنی اشیاء۔

پس اگر عین ان اموال سے ہے جن میں ربا جاری نہیں ہوتا تو دیکھا جائے گا، اگر وہ سواٹم سے ہے تو اگر اس نے سواٹم میں مخصوص علیہ زکوٰۃ میں ادا کیا، جیسے بکری اور بنت مناس وغیرہ، تو اس میں غائب شدہ کی صفت کی رعایت کی جائے گی، یعنی جہ مال زکوٰۃ میں دے رہا ہے وہ متوسط ہو، چنانچہ ردی دینا جائز نہیں ہے، مگر اندازہ قیمت، لہذا اگر اس نے زکوٰۃ میں ردی مویشی دیا تو اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اس پر تکمیل زکوٰۃ لازم ہے، کیونکہ اس نے واجب ادا نہیں کیا۔ اور اگر اس نے جید اور بڑھیا مویشی زکوٰۃ میں دیا، تو جائز ہے۔ کیونکہ اس نے واجب مع زیادت ادا کیا۔

اور اگر سواٹم کی زکوٰۃ قیمت میں ادا کرنا چاہے تو متوسط جانور کی قیمت ادا کرے پس اگر اس نے ردی جانور کی قیمت زکوٰۃ میں دی تو صرف اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہوئی، اور اس پر تکمیل زکوٰۃ واجب ہے۔

اور اگر دو متوسط بکریوں کی جگہ ایک موٹی تازی بکری زکوٰۃ میں دی جس کی قیمت دو متوسط بکریوں کے برابر ہے، تو جائز ہے، اس لیے کہ حیوان ربوی (ربا والے) اموال سے نہیں، اور غیر ربوی اموال میں تجوزت (عہدگی، بڑھاپا) ذو قیمت ہوتی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ایک بکری کو دو بکریوں

کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔

لہذا موٹی تازی بکری کی ذات ایک متوسط بکری کے مقابل اور اس کی جودت کی قیمت دوسری بکری کے مقابل شمار ہوگی۔

اور اگر عین ہمان تجارت سے ہے، پس اگر اس نے نصاب سے اس کا ۴۰ واں حصہ ادا کیا تو جائز ہے، خواہ وہ نصاب کیسا ہی ہو، اس لیے کہ اس نے پورے معنی میں واجب ادا کیا۔ اور اگر اس نے غیر نصاب سے زکوٰۃ ادا کی، پس اگر وہ جس نصاب سے ہے تو اس میں واجب کی صفت یعنی بید، متوسط اور ردی کی رعایت کی جائے گی، اور اگر اس نے جید اور متوسط کی بجائے ردی سے دیا تو جائز ہوگا، مگر ازراہ قیمت، کہ اس کی قیمت کے بعد زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اور زکوٰۃ کا پورا کرنا اس پر لازم رہے گا۔ اس لیے کہ سامان ربوی اموال سے نہیں۔ چنانچہ ایک کپڑے کو دو کپڑوں کے عوض بیچنا جائز ہے۔ تیجہ یہ نکلا کہ ان میں جودت اور عمدگی ذو قیمت ہوتی ہے۔ اسی لیے اگر دو ردی کپڑوں کے عوض ایک عمدہ کپڑا ادا کیا تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گا۔

اور اگر سامان کی زکوٰۃ غیر نصاب سے ادا کرنا ہے اور وہ خلاف جس نصاب سے ہے، تو اس میں واجب کی قیمت کی رعایت رکھی جائے گی، چنانچہ اگر اس لیے واجب سے ناقص ادا کیا تو صرف اس کی قیمت کے بعد زکوٰۃ ادا ہوگی۔

اور اگر مال زکوٰۃ ایسا ہے کہ اس میں ربوہ جاری ہو تا ہے یعنی کیلی دوزنی اشیاء میں، تو اس کی بھی کئی صورتیں ہیں۔ اگر وہ نصاب کا ۴۰ واں حصہ ادا کرنا ہے، تو وہ کیسا ہی ہو، زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس پر جو واجب تھا، اس نے وہ ادا کر دیا۔

اور اگر وہ غیر نصاب سے زکوٰۃ ادا کرنا ہے تو یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو غیر نصاب جس نصاب سے ہوگا یا خلاف جس سے۔ پس اگر مؤذی خلاف جس سے ہے، مثلاً چاندی کی جگہ سونا ادا کیا یا جہ کے عوض گندم ادا کی تو اس میں بالاجماع واجب کی رعایت رکھی جائے گی۔ چنانچہ اگر اس نے واجب سے کم قیمت ادا کیا تو تمام واجب ساقط نہیں ہوگا۔ بلکہ اس پر تکمیل واجب لازم ہے۔ کیونکہ ربوی اموال کا جب خلاف جس کے ساتھ تقابل ہو تو ان میں جودت و عمدگی ذو قیمت ہوتی ہے۔ اور اگر مؤذی جس نصاب سے ہے تو اس میں تین اقوال ہیں۔

۱۔ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک اس میں قدر معتبر ہے، قیمت نہیں۔

۲۔ زفر کا قول ہے اس میں قیمت معتبر ہے، قدر نہیں۔

۳۔ محمد فرماتے ہیں کہ جس میں فخر کا زیادہ لطف ہے، اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس اگر قدر کا اعتبار کرنا زیادہ نافع ہے تو قدر معتبر ہوگی، جیسا کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف نے فرمایا۔ اور اگر قیمت کا اعتبار کرنا زیادہ نافع ہے تو قیمت معتبر ہوگی، جیسا کہ زفر نے فرمایا۔

**فقرۃ اختلاف** | اس اختلاف کی وضاحت درج ذیل مسائل سے ہوتی ہے۔



۱۔ کسی شخص کے پاس تجارت کے لیے عمدہ گندم کے دو سو پیمانے ہیں، جن کی قیمت دو سو درہم ہے، ان پر سال گزر گیا تو اس نے اس گندم زکوٰۃ ادا نہیں کی اور اس کی جگہ ردی گندم کے پانچ پیمانے ادا کیے تو ابوحنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق جائز ہے اور اس سے زکوٰۃ ساقط ہو گئی کیونکہ اس میں قدر کا اعتبار ہو گا محمد کی قیمت معجز نہیں۔

اور محمد و زفر کے نزدیک اس پر لازم ہے کہ ردی گندم زیادہ ادا کرے یہاں تک کہ مقدار واجب کی قیمت پوری ہو جائے، زفر کے نزدیک فقراء کے حق میں قیمت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے اور محمد کے نزدیک فقرائے کے لیے انفع کا اعتبار کرنے کی وجہ سے۔

اس میں ابوحنیفہ و ابو یوسف کا اعتبار و قیاس صحیح ہے۔ اس لیے کہ اموال ربویہ کا جب مجنس کے ساتھ تقابل ہو تو اس میں جودت کی قیمت نہیں لگائی مباتی، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

جیہ شاہد بٹھا سوار در ربوی اموال میں، عمدہ اور ردی برابر ہیں۔

مگر محمد فرماتے ہیں کہ ان اموال میں فی الحقیقت جودت و ذوقیت ہوتی ہے، پس انا ہے کہ ریبا جاری ہونے کی وجہ سے شریعت کی نظر میں جودت کی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جاتا، اور ربوا اس مال کا نام ہے جو لین دین میں کسی عوض سے زائد ہو، اور زکوٰۃ میں لین دین کا معاملہ ہی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اعتبار جودت کے لیے مستقطض ہے اور رض مطلق ہے پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ ربوی اموال میں، جودت کے ذوقیت ہونے کا اعتبار مطلقاً ساقط ہو جائے! مگر وہ چیزیں جو کسی دلیل سے مقید ہیں (تو وہ اس سے مستثنیٰ ہوں گی)۔

۲۔ اگر کسی کے پاس ردی تجارتی گندم کا نصاب ہے، جس کی قیمت دو سو درہم ہے، پس اس نے پانچ ردی پیمانوں کی جگہ چار عمدہ پیمانے گندم زکوٰۃ میں ادا کر دی تو ابوحنیفہ و ابو یوسف و محمد کے نزدیک صرف چار پیمانے ہی زکوٰۃ ادا ہوئی اور اس پر لازم ہے کہ ایک اور پیمانہ زکوٰۃ میں ادا کرے شیخین کے نزدیک تو وجہ یہ ہے کہ قدر کا اعتبار ہے، قیمت کا نہیں۔ اور محمد کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ فقرائے کے لیے انفع کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور زفر کے نزدیک اس پر مزید کچھ دیا نہیں کیونکہ ان کے نزدیک قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

۳۔ اسی بنا پر اگر کسی کے پاس دو سو عمدہ درہم ہیں، جن پر سال پورا ہو جائے، پس اس نے زکوٰۃ میں پانچ ردی درہم ادا کیے تو ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے، اس لیے کہ قدر پائی گئی، اور محمد کے نزدیک جائز نہیں، کیونکہ انفع نہ پایا گیا، اور زفر کے نزدیک بھی جائز نہیں کیونکہ قیمت نہ پائی گئی۔

اور اگر پانچ ردی درہم کی جگہ چار عمدہ درہم ادا کئے، تو ابوحنیفہ و ابو یوسف و محمد کے نزدیک صرف چار درہم زکوٰۃ میں ادا ہوئے اور اس پر ایک اور درہم کی ادائیگی لازم ہے۔ ابوحنیفہ و ابو یوسف

کے نزدیک وجہ قدر کا اعتبار ہے، کیونکہ قدر ناقص ہے۔ اور محمد کے نزدیک وجہ فقر ادا کے لیے انفع کا اعتبار ہے، کیونکہ یہاں فقر ادا کے لیے قدر انفع ہے۔ اور زفر کے نزدیک اس صورت میں زکوٰۃ ادا ہو گئی، کیونکہ قیمت پائی گئی۔

۴۔ اگر کسی شخص کے پاس چاندی کا کنگن ہے یا عمدہ چاندی سے بنا ہوا برتن ہے جس کا وزن دو سو درہم کے برابر ہے، اور اس کی قیمت عمدگی اور بناوٹ کی وجہ سے تین سو درہم ہے، پس اگر وہ اسی نصاب سے زکوٰۃ ادا کرے تو اس کا ۴۰ واں حصہ ادا کرے گا۔ اور اگر نصاب کے علاوہ چاندی سے زکوٰۃ ادا کرنا چاہے تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دو وزن کے مطابق دو سو درہم کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔ اور محمد و زفر کے نزدیک تین سو درہم کی زکوٰۃ دے گا۔ دو وزن اقول کی وجہ وہ اصل ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر چاندی کے علاوہ کسی اور جنس سے زکوٰۃ ادا کرنا چاہے تو بالاجماع تین سو درہم کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔ جو کہ ساڑھے سات درہم بنتی ہے۔ کیونکہ جب خلاف جنس کے ساتھ قابل ہو تو جوت (اور ساخت) کی قیمت ظاہر ہو جاتی ہے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں اس نے پانچ روپی درہم ادا کیے جن کی قیمت چار عمدہ درہم بنتی ہے تو جائز ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ اور محمد و زفر کے نزدیک اس پر مزید ادا کرنا لازم ہے، یہاں تک کہ واجب کی قیمت پوری ہو جائے۔

۵۔ نذر بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے۔ کہ اگر یہ نذر مانی کر میں عمدہ گندم کا ایک پیانہ صدقہ کروں گا، پھر اس نے روپی گندم کا ایک پیانہ صدقہ کر دیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق نذر پوری ہو گئی۔ اور محمد و زفر کے نزدیک اس پر زیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ اور اگر یہ نذر مانی کر میں روپی گندم کا ایک پیانہ صدقہ کروں گا۔ پھر عمدہ گندم کا نصف پیانہ صدقہ کیا، جس کی قیمت روپی گندم کے ایک پیانہ کو پہنچتی ہے، تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک صرف نصف پیانہ کی نذر پوری ہوئی اور اس پر باقی نصف کا صدقہ لازم ہے۔ اور زفر کے قول میں اس پر اس کے سوا کچھ لازم نہیں۔ نذر اور زکوٰۃ اس اختلاف میں برابر ہیں۔ اور اصل ہم ذکر کر چکے ہیں۔

۶۔ اگر نذر مانی کہ دو بکریوں کا صدقہ کروں گا۔ پھر ان کی جگہ ایک بکری کا صدقہ کیا، جس کی قیمت دو بکریوں کے برابر ہے تو جائز ہے، اور نذر پوری ہو گئی (یعنی زفر کے نزدیک) جیسا کہ زکوٰۃ میں یہی حکم ہے۔

بغلاف اس کے اگر یہ نذر ماننا ہے کہ حرم میں دو بکریوں کی بدی رننا، بھیجوں گا۔ پھر ان کی جگہ ایک بکری کی بدی بھیجی جس کی قیمت دو بکریوں کی قیمت کے برابر ہے تو صرف ایک ہی بدی ادا ہو گی، اور اس پر دوسری بدی بھیجنا لازم ہے۔

اس لیے کہ یہاں عبادت نفس ذریعہ اور خون بہانے میں ہے، تنہیک میں نہیں، اور ایک جائز کا ذریعہ کرنا دو جائزوں کے ذریعہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

۷۔ اسی طرح اگر نذر مافی کہ دو غلاموں کو آزاد کروں گا، پھر اس سے ایک غلام آزاد کیا جس کی قیمت دو غلاموں کی قیمت کے مساوی ہے تو جائز نہیں۔ اس لیے کہ یہاں عبادت تنہیک میں نہیں بلکہ غلامی کے ازالہ میں ہے، اور ایک کی غلامی کا ازالہ دو کی غلامی کے ازالے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے ایک غلام کے آزاد کرنے سے صرف ایک کفارہ ہی ادا ہوگا اگرچہ وہ غلام موٹا سا زہرہ ہو (یعنی ایک غلام باوجود قیمتی ہونے کے دو کفاروں سے کفایت نہیں کرے گا، واللہ اعلم)۔

**تقسیم ثانی** اور اگر مال زکاة دین ہے تو اس میں حاصل کلام یہ ہے ذکر نصاب اور ادا کردہ کے دین اور عین ہونے کے لحاظ سے چند صورتیں بنتی ہیں

۱۔ نصاب عین سے عین کا ادا کرنا جائز ہے، بایں طور کہ عین کی صورت میں دو سو درہم تھے، ان پر سال پورا ہو گیا، تو انہی میں سے پانچ ادا کر دیے۔ اس لیے کہ اس نے نصاب کامل سے کامل ادائیگی کی ہے، تو جو اس پر واجب تھا، اس نے وہ ادا کر دیا، لہذا وہ واجب سے بری ہو گیا۔

۲۔ اسی طرح اگر نصاب دین سے عین ادا کرنا ہے۔ بایں طور کہ اس کے دو سو درہم کسی پر دین تھے، ان پر سال پورا ہوا، اور ان میں زکوة واجب ہوئی، تو اس نے نصاب دین سے پانچ درہم عین کی صورت میں (یعنی نقد) ادا کر دیے، تو جائز ہے۔ اس لیے کہ اس نے نصاب ناقص (باقی رہا مرتبہ) سے کامل ادائیگی کی۔ کیونکہ عین تو ہذا مال ہے، اور دین کی مالیت انعام میں عین بننے کے اعتبار سے ہے۔ اسی طرح عین کا سب کو مالک بنایا جاسکتا ہے، اور دین کی تنہیک صرف دینوں کو ہو سکتی ہے۔

۳۔ نصاب عین سے دین ادا کرنا جائز نہیں ہے — مثلاً ایک شخص کے کسی فقیر پر پانچ درہم دین ہیں، اور اس کے پاس دو سو درہم عین کی صورت میں موجود ہیں جن پر دین گذر چکا ہے، تو اس نے دو سو کی زکاة کی نیت سے فقیر کو پانچ درہم (جو اس پر دین تھے) صدقہ کر دیے، کیونکہ یہ کامل نصاب سے ناقص ادائیگی ہے، لہذا اپنی ذمہ داری سے بری نہیں ہوگا۔

اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ دو سو کی زکاة کی نیت سے فقیر کو نقد پانچ درہم صدقہ کرے، پھر اس سے اپنے دین میں وصول کر لے، تو یہ اس کے لیے جائز اور حلال ہے۔

۴۔ باقی نصاب دین سے دین ادا کرنا تو اس میں دو صورتیں ہیں۔

۱۔ اگر نصاب دین ایسا ہے جو عین ہو جائے گا، تو دین کی صورت میں ادائیگی جائز نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص کے کسی فقیر پر پانچ درہم بطور دین تھے۔ اور ایک دوسرے آدمی پر دو سو درہم دین ہیں، ان پر سال پورا ہوا، تو مالک نے دو سو درہم (دین) کی زکوة کی نیت سے یہ



اور محتاجوں کا اور زکوٰۃ کے کام پر جانے والوں کا اور جن کی دلجوئی کرنا (منظور) ہے اور غلاموں کی گردن چھڑنے میں (صرف کیا جائے) اور قرضہ اردوں کے قرضہ (ادا کرنے) میں، اور اللہ کے رستہ میں اور مسافروں (کی مدد) میں:

انہ تعالیٰ نے اصنافِ مذکورہ کے لیے صدقات "حرف لام" کے ساتھ مقرر فرمائے۔ اور حرف لام "اختصاص" (مافصل کی مابعد کے ساتھ خصوصیت کے بیان) کے لیے جڑا ہے۔ پس یہ تقاضا کرتا ہے کہ صرف یہی اصناف استحقاق زکوٰۃ رکھتی ہیں، لہذا اگر ان کے علاوہ کسی اور پر زکوٰۃ صرف کرنا جائز ہو تو اختصاص باطل ہو جائے گا۔ اور یہ حبانہ نہیں ہے۔

اس آیت میں صدقات کے مواضع و مصارف اور مستحقین کا بیان ہے اور مستحقین کے اسماء اگرچہ مختلف ہیں، لیکن ان سب میں سبب استحقاق ایکسا ہے، اور وہ فقر و احتیاج ہے، سوائے عاملین صدقات کے، کہ یہ باوجود دشمن اور تو نگری کے اجرت کے مستحق ہیں (جو کہ زکوٰۃ سے ادا کی جائے گی) کیونکہ ان کے حق میں سبب استحقاق عمل ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

اب ان اسماء و عناوین کے معانی کا بیان اور مصارف کی وضاحت کرنا ضروری ہے۔

### فقراء

۱۔ مسکین ہیں۔ اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں کہ یہ دونوں ملحدہ ملحدہ جنس ہیں، یہی قول صحیح ہے اس کی وجہ آئندہ صفات میں آ رہی ہے۔ البتہ فقیر اور مسکین کے معنی میں اور اس بات میں کہ ان دونوں میں سے کون زیادہ عاجز و زیادہ بد حال ہے؟ اہل تفسیر و لغت کا اختلاف ہے۔

۲۔ حسن کا قول ہے کہ "فقیر وہ ہے جو سوال نہیں کرتا، اور مسکین وہ ہے جو سوال کرتا ہے"۔ زہری نے بھی ایسا ہی ذکر کیا، اور ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے ایسے ہی روایت ہے اور یہی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکین زیادہ محتاج ہے۔

۳۔ قتادہ کا قول ہے کہ فقیر وہ ہے جو اپنا بیج ہو اور محتاج ہو۔ اور مسکین وہ ہے جو محتاج تو ہے لیکن اپنا بیج نہیں۔ اس قول کے مطابق فقیر زیادہ محتاج ہے۔

۴۔ ایک قول یہ ہے کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس کھانے پینے کے لیے کچھ ہو، اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ اس کو مسکین اس لیے کہا جاتا ہے کہ عاجز و ناتوانی سے اسے وقت کرنے اور پٹنے پھرنے سے بھی ساکن کر دیا، چنانچہ وہ اپنے ٹھکانے سے ہٹنے جلنے کی طاقت نہیں پاتا کہ یہ نہ مسکین کا مادہ "سکون" ہے۔

یہ راجح ترین قول ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

أَمْشِكِينَ إِذَا مَتَرْنَا

يَا كَسِي خَاكٍ نَشِينُ مَسْكِينٍ كُوْ

بعض نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ (وہ مسکین جس نے ناف تک اپنا جسم مٹی اور گڑھے میں چھپا

دکھا ہو۔ تو اس ارشاد سے معلوم ہوا کہ مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔  
اور ایک شاعر کا شعر ہے۔

اما الفقير الذی کانت حلوبته

وفق العیال فلم یترک له مبد

”لیکن وہ فقیر جس کی دودھ دینے والی ادھنی عیال کے لیے کافی تھی پس اس کے لیے کچھ بھی نہ بچا۔“

شاعر نے اس شخص کو فقیر کہا، باوجودیکہ اس کے پاس دودھ دینے والی ادھنی ہے جو عیال کے لیے کافی ہے۔ اصل یہ ہے کہ فقیر اور مسکین میں سے ہر ایک نام میں احتیاج کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ مگر یہ مسکین کی احتیاج زیادہ شدید ہوتی ہے۔ جس نے یہ کہا کہ ”فقیر وہ ہے جو مانگتا نہیں، اور مسکین وہ ہے جو مانگتا ہے“ اس نے اسی حقیقت کے مطابق کہا، کیونکہ ایک مسلم فقیر کی شان یہ ہے کہ جب تک ریٹ بھرے کے لیے، اس کے پاس کوئی سبب اور چارہ ہے، وہ برداشت کرتا رہتا ہے، اور اپنا واسطی سال کے دھبے پاک رکھتا ہے اور مانگنے کے لیے باہر نہیں نکلتا، تو جب کوئی شخص مانگتا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شدید شکستہ اور بد حالی میں مبتلا ہے۔

باقی ابوبررہ سے جو روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس المسکین، الذی یطوف علی الناس، ترده اللقمة  
واللقمان والتمرة والتمرة، قیل۔ فما المسکین یا رسول اللہ! قال  
الذی لا یجد ما یغنیه ولا یظن به فی تصدق علیه ولا یقوم  
فیال۔

مسکین (صرف) وہ شخص نہیں ہے جو لوگ پرگھومتا ہے اور ایک دو لقمے اور ایک دو کھجوریں لے کر لوٹ جاتا ہے، عرض کیا گیا، یا رسول اللہ! تو پھر مسکین کون ہے؟ آپ نے فرمایا: وہ شخص جس کے پاس بقدر کفایت اسباب نہیں، اور کوئی اس کی حالت کو سمجھتا نہیں کہ اس پر صدقہ کرے، اور وہ خود مانگنے کے لیے کھڑا نہیں ہوتا۔

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جو مانگتا ہے وہ اگرچہ تمہارے نزدیک مسکین ہے، لیکن جو مانگتا بھی نہیں اور اس کی حالت بھی مخفی ہے تو اس کی حاجت و مسکنت پہلے سے شدید ہے۔

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

لیس المسکین الذی لا مال له ولكن المسکین الذی لا مکس له۔

مسکین (صرف) وہ نہیں جس کے پاس مال نہیں لیکن مسکین وہ ہے جس کے پاس کوئی مال نہ ہو۔  
تو اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ جس کے پاس مال نہیں ہے وہ اگرچہ

مسکین ہے، لیکن جس شخص کے پاس مال بھی نہیں اور کوئی مال کوئی ذریعہ بھی نہیں، اس کی مسکنت و احتیاج پہلے سے شدید تر ہے۔ گویا کہ آپ نے یہ فرمایا کہ جس کے پاس مال نہیں اور وہ کوئی

کا کوئی ذریعہ رکھتا ہے تو وہ فقیر ہے، اور جس کے پاس دو سال ہو اور نہ کوئی ذریعہ کسب، وہ مسکین ہے۔

**تقصیح:** ہمارے بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ زکوٰۃ کے بارے میں فقراء اور مساکین ایک ہی جنس ہیں۔ اور اس سلسلہ میں ہمارے اصحاب میں کوئی اختلاف نہیں، اور اس پر دلیل یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کو ایک ہی جنس پر صرف کرنا جائز ہے، (مثلاً کسی کو زکوٰۃ کی رقم دے اور کہے کہ اسے فقراء اور مساکین پر صرف کر دو، اور وہ صرف فقراء یا صرف مساکین پر صرف کرے، تو جائز ہے)۔ فقراء اور مساکین کے ایک جنس یا دو جنس ہونے کے بارے میں ہمارے اصحاب کے مابین اختلاف و صیامیں ہے۔ زکوٰۃ میں نہیں، لیکن یہ کہنا غلط ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ زکوٰۃ اور وصیت دونوں میں فقراء اور مساکین مختلف جنس ہیں۔ وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (بیان مصارف میں) بعض کا بعض پر عطف کیا ہے، اور اصل یہ ہے کہ عطف (معطوف اور معطوف علیہ میں) مغایرت کی دلیل ہوتا ہے۔ باقی زکوٰۃ کا صرف ایک ہی صنف پر صرف کرنے کا جواز ایک دوسری وجہ سے ہے۔ جو وصیت میں نہیں پائی جاتی، اور وہ وجہ ہے در حاجت و ضرورت کا دور کرنا۔ یہ وجہ (اور مطلوب) ایک ہی صنف پر زکوٰۃ صرف کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

لیکن وصیت مؤثقیہ (جس کے لیے وصیت کی جائے) کی (صرف) حاجت و ضرورت پورا کرنے کے لیے مشروع نہیں ہوتی، کیونکہ وصیت فقیر اور غنی دونوں کے لیے کی جاسکتی ہے۔ بلکہ کبھی وصیت میں مؤثقیہ (وصیت کرنے والا) کی بہت سی اغراض ہوتی ہیں، جن سے واقفیت نہیں ہوتی، لہذا مؤثقیہ کے نص کلام کی علت نکالنا ممکن نہیں، لہذا وصیت علت و معنی کا اعتبار کیے بغیر ظاہر الفاظ کے مطابق جاری ہوگی (مثلاً وصیت کرتا ہے کہ اتنا مال فقراء اور مساکین کو دیا جائے تو دونوں کو دینا ضروری ہے کسی ایک پر اکتفاء کرنا جائز نہیں)، بخلاف زکوٰۃ کہ اس میں علت و معنی مقول ہے، یعنی حاجت و ضرورت کا پورا کرنا اور فقر و مسکنت کا دور کرنا، اور اس معنی میں تمام اصناف ایک ہی جنس ہیں، لہذا کسی ایک صنف کو دے دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، تو وصیت اور زکوٰۃ میں اس وجہ سے فرق ہے، نہ اس وجہ سے جو مشائخ نے بیان کیا۔ واللہ اعلم۔

**مصرف ۳۳ عالمین زکوٰۃ** یہ وہ لوگ ہیں جنہیں، امام نے صدقات جمع کرنے کے لیے مقرر کیا ہے۔

باقی عالمین کو کیا اور کتنا دیا جائے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ امام انہیں مال زکوٰۃ سے ہند رکھتا ہے۔ شافعی کا قول ہے کہ (موجودہ جمع کر کے لائیں گے، انہیں اس کا آٹھواں حصہ دیا جائے گا۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کو اکٹھا امانت پر تقسیم کیا ہے، جن میں سے ایک صنف عاملین ہے، لہذا انہیں زکوٰۃ سے اکٹھا حصہ ملے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عامل اپنے حق کا بطریق گزارہ لادوس مستحق ہوتا ہے نہ بطریق زکوٰۃ۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ بالا جماع عامل کو دیا جاتا ہے، اگرچہ وہ غنی ہو، اور اگر یہ صدقہ زکوٰۃ ہوتا تو غنی کے لیے حلال نہ ہوتا۔ نیز یہ دلیل ہے کہ اگر صاحب زکوٰۃ اپنی زکوٰۃ خود امام کے پاس لے آئے تو عامل کا اس میں کچھ بھی حق نہیں۔

اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عامل کا حق ان صدقات میں ہے، جو اس کے قبضہ میں ہیں۔ حتیٰ کہ کچھ اس کے ہاتھ میں ہے، اگر وہ تباہ ہو جائے تو اس کا حق بھی ساقط ہو جائے گا، جیسے مضارب کا نفقہ مان مضارب سے ہوتا ہے، چنانچہ اگر مال مضارب تباہ ہو جائے تو اس کا حق نفقہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح حق عامل کا حکم ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عامل اپنے حق کا مستحق تو عمل کی وجہ سے ہوتا ہے لیکن اسے اور اس کے معاونین کو کچھ ملتا ہے وہ بطور کنایت (گزارہ نفقہ) ملتا ہے، نہ بطور اجرت، اس لیے کہ اگر اسے اجرت مانا جائے تو — اجرت مجببول ہوگی اجرت کا مجببول ہونا ہمارے نزدیک تو واضح ہے اس لیے کہ عامل اور اس کے معاونین کے لیے مقدار کنایت معلوم نہیں ہے۔ اور شافعی کے نزدیک بھی اجرت مجببول ہوگی۔ اس لیے کہ عامل کے جمع کرنے سے جمع ہونے والے صدقات کی مقدار مجببول ہے، تو لافالہ ان کا اکٹھا حصہ بھی مجببول ہوگا۔ (تو شافعی کے قول کے مطابق اجرت اور عمل دونوں مجببول ہوتے، اور بدکنین اجارہ میں سے کسی ایک کی جہالت و عدم علم جواز اجارہ کے لیے مانع ہے، تو بدکنین کی جہالت سے بدرجہ اولیٰ اجارہ ناجائز ہوگا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ عامل کا استحقاق بطور اجرت نہیں بلکہ عامل و معاونین کے لیے بطور کنایت ہے۔ اس لیے کہ یہ مالکانِ مویشی کے کام میں مشغول ہیں، لہذا ان کی کنایت (گزارہ نفقہ) انہی کے مال سے ہوگی۔

ربا! شافعی کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں صدقات کو امانت پر تقسیم کر دیا ہے تو اسے تقسیم کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کے مواقع اور مصارف بیان فرمائے ہیں اس کی وجہ آئندہ صفات میں آ رہی ہے۔

مسئلہ: اگر عامل ہاشمی ہو تو ہمارے نزدیک اس کے لیے مال زکوٰۃ سے (قدر کنایت) لینا مکمل نہیں۔ اور شافعی کے نزدیک حلال ہے۔

شافعی کی محبت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور ملی گریں بطور صدقہ سمجھا، اور ان کے لیے (کچھ تنخواہ) مقرر فرمائی: اگر شافعی کے لیے لینا حلال نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم علیہ السلام کے لیے مقرر نہ فرماتے — نیز اس لیے کہ عامل کو جو دیا جاتا ہے، وہ عمل کی اجرت ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ یہ غنی کے لیے بھی حلال ہے، لہذا اس میں عامل ہاشمی وغیرہ ہاشمی برابر ہیں۔

ہماری دلیل یہ مدایع ہے کہ نوافل بن ماریہ (ہاشمی) نے اپنے دو بیٹے رسول اللہ صلی اللہ علیہ



وہم کی خدمت میں بھیجے تاکہ آپ انہیں صدقات پر عامل بنائیں۔ تو آپ نے فرمایا: تمہارے لیے صدقہ اور لوگوں کا دھوکہ حلال نہیں ہے۔ نیز اس لیے کہ جمع کردہ مال صدقہ ہے، اور امام و سربراہ کے قبضہ میں ادا شدہ صدقہ کی حیثیت سے پہنچتا ہے۔ چنانچہ اگر اس کا قبضہ میں یہ مال ہلاک ہو جائے تو صاحب زکوٰۃ سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے تو جب یہ مال بحیثیت صدقہ حاصل ہوا، اور صدقہ صاحب صدقہ کو پاک کرتا ہے، لہذا اس مال میں خباثت و ناپاکی سرایت کر چکی ہے۔ لہذا خاندان نبوت کی شرافت کے پیش نظر ان کے لیے یہ ناپاک مال اور دھوکہ لینا مباح نہیں ہے، کہ اس میں درحقیقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم ہے۔ یا ہم کہتے ہیں کہ عامل کو دیئے جانے والے مال میں صدقہ کا کچھ شائبہ ہے، اور صدقہ لوگوں کا میل کھیل ہے، لہذا خاندان نبوت کا اکرام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کرتے ہوئے باغی کو اس سے بچانا ضروری ہے۔ اور غنی میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، اور پھر وہ اپنے کو اس عمل کے لیے فارغ کر چکا ہے، لہذا وہ کفایت اور گزارے کا محتاج ہے۔ اور بوقت حاجت غنی کے لیے صدقہ لینا ممنوع نہیں ہے۔ جیسے مسافر کے لیے (بوقت ضرورت) صدقہ مباح ہے اگرچہ وہ غنی بلکہ بادشاہ ہو، تو اسی طرح غنی عامل کا حکم ہے۔ اور شافعی کا یہ کہنا کہ عامل کو جو دیا جاتا ہے، وہ اس کے عمل کی اجرت ہے، یہ صحیح نہیں، اور اس کی عدم حتمیت ہم بیان کر چکے ہیں۔

رحی حنفی علی کے بارے میں پیش کردہ حدیث! تو اس میں شافعی کے لیے کوئی محبت نہیں، اس لیے کہ اس حدیث میں صرف اتنا ہے کہ آپ نے ان کے لیے کچھ مقرر فرمایا، باقی کیا مقرر فرمایا۔ صدقات سے یا غیر صدقات سے؟ اس میں اس چیز کا کوئی بیان نہیں، لہذا احوال ہے کہ آپ نے ان کے لیے بیت المال سے کچھ تنخواہ مقرر فرمائی ہو، کیونکہ آپؐ فاضلی بھی تھے، واللہ اعلم۔

**مصرف ۴ مؤلفۃ القلوب** قریش کے روساء اور عرب کے بہادر سردار تھے، جیسے ابوسفیان بن حرب

صفوان بن امیہ، اقرع بن حابس، عینہ بن حصی، الفزازی، عباس بن مرداس السلمي، مالک بن عوف اور حکیم بن حزام وغیرہم۔ ان لوگوں کے پاس قوت و شوکت اور بہیمیت تھی، ان میں سے بعض فی القیقت اسلام لے آئے بعض نے صرف ظاہری طور پر اسلام قبول کیا، اور درحقیقت وہ منافقین تھے، اور بعض نے مصالحت کر لی۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے مسلمانوں کے دلوں کو غش کرنے اور انہیں اسلام پر ثابت قدم رکھنے اور ان کے پیروکاروں کو ان کی پیروی پر ابھارنے کے لیے اور جو اچھے طور پر مسلم نہیں بنے تھے، ان کی دلجوئی کرنے اور انہیں بہتر مسلم بنانے کے لیے صدقات میں سے کچھ عطا فرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن معاملہ اور خوبصورت رویہ کی وجہ سے ان میں سے اکثر بہترین مسلمان بن گئے سوائے ان بد بختوں کے جن کی ہدایت اللہ تعالیٰ کو منظور نہ تھی۔ حتیٰ کہ صفوان بن امیہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے (اس وقت بھی) ہٹا کرتے تھے، جب کہ میں تمام انسانوں سے بڑھ

کر آپٹ بخش اور کیمنہ رکھتا تھا، پھر آپ مجھے مسلسل عطا فرماتے رہے حتیٰ کہ آپ کے اس حسن معاملہ اور اعلیٰ کردار نے مجھے اپنا گرویدہ کر لیا، میں تمام انسانوں سے بڑھ کر آپ سے محبت کرتے لگا (یہی کمال ایمان ہے)۔

مسئلہ : اس میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کیا نزکوۃ میں ان کا حصہ باقی ہے؟

اکثر علماء کا قول ہے کہ ان کا حصہ منسوخ ہو چکا ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک عصر گزر گیا اور انہیں کچھ نہ دیا گیا۔ اور آج بھی انہیں کچھ نہیں دیا جائے گا، اس لیے کہ موجودہ کفر کی حالت بھی سابقہ کفر کی طرح ہے۔ اور یہ شافعی کا بھی ایک قول ہے اور جن نے کہا ہے — اور یہ شافعی کا دوسرا قول ہے کہ ان لوگوں کا حق باقی ہے۔ اور جو لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مبارک میں لیا کرتے تھے، ان میں سے باقی ماندہ کو بعد میں بھی دیا گیا، اور اب بھی نو مسلموں کے دل خوش کرنے اور انہیں اسلام پر ثابت قدم رکھنے کے لیے دیا جائے گا، اسی طرح اہل رب کے رُسا کو بھی دیا جائے گا، جب کہ ان کا غلبہ ہو اور مسلمین کو ان کی شرانگیزی کا خطرہ ہو — اس لیے کہ جس وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں دیا کرتے تھے وہ عصر حاضر کے لوگوں میں بھی موجود ہے۔

صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لیے کہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہو چکا ہے حضرت ابو بکر و حضرت عمرؓ نے مؤلفہ قلوب کو صدقات میں سے کچھ نہیں دیا، اور کسی صحابی نے ان حضرات کے طرز عمل پر انکار نہیں کیا۔

روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا تو مؤلفہ قلوب حضرت ابو بکرؓ کے پاس آئے۔ اور اپنے حصہ کے لیے نیا فرمان لکھ دینے کی درخواست کی۔ تو انہوں نے نیا فرمان لکھ دیا پھر یہ لوگ حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور انہیں یہ خبر دی۔ تو حضرت عمرؓ نے ان کی بات سے وہ فرمان پکڑا اور اسے بھاڑ ڈالا، اور فرمایا: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تبہیں اس لیے دیتے تھے تاکہ تم اسلام سے مانوس ہو جاؤ، لیکن آج! اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کو عزت بخشی ہے، اور اسے غالب کر دیا ہے پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہے تو ٹھیک، ورنہ ہمارے تبار سے درمیان تلوار فیصلہ کرے گی۔ پھر یہ لوگ حضرت ابو بکرؓ کے پاس گئے اور انہیں عمرؓ کی اس کاروائی کی خبر دی اور کہا کہ کیا آپ حبیبہؓ ہیں یا وہ؟ در ابو بکرؓ نے جواب دیا کہ انشاء اللہ وہی ہوں گے۔

تو ابو بکرؓ نے عمرؓ کے قول و فعل کی مخالفت نہیں کی، اور یہ بات صحابہ کو سنی تو ان میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا، لہذا تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہو گیا۔ نیز یہ بات بالفاق امت ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں اسلام سے مانوس کرنے کے لیے عطا فرمایا کرتے تھے، اور اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان کا عنوان مَوْلَانِ الْمُؤْمِنِینَ رکھا، اس وقت اسلام کمزور تھا، اہل اسلام قلیل تھے۔ اور یہ لوگ کثرت میں تھے اور قوت و شوکت کے مالک تھے — لیکن آج محمد اللہ اسلام غالب ہے، اہل اسلام کثرت میں ہیں، عمارت اسلام کے ستون مضبوط ہو چکے ہیں اور دنیا دیں راسخ ہو چکی ہیں۔ اور اہل ترک کمزور اور پست ہو گئے ہیں۔

اور جب کوئی حکم کسی خاص عقلی وجہ سے ثابت ہوا ہو تو اس وجہ اور علت کے ہانے رہتے۔ اس حکم کی مدت پوری ہو جاتی ہے۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے مشرکین سے معاہدے کیے، اس لیے کہ اس وقت، ان کے ساتھ معاہدہ اور مدارات کی حاجت تھی، کیونکہ اہل اسلام قلیل اور کمزور تھے، پھر جب اللہ تعالیٰ نے اہل اسلام کو عزت و مرتبہ سے نوازا اور مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی تو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ اہل عہود کو ان کے عہد و پیمان واپس کر دیے جائیں اور تمام مشرکین سے جہاد کیا جائے۔ اس بارے میں سورۃ توبہ کی ابتدائی پانچ آیات نازل ہوئیں جن کا ترجمہ درج ذیل ہے:

”اللہ اور اس کے رسول کی طرف ان مشرکین (کے عہد) سے دست برداری ہے جن سے تم نے رہ تہیں مدت (عہد کر رکھا تھا، سو انہیں اطلاع کر دو کہ تم اس سر زمین میں چار مہینے چل چکے ہو تاکہ اپنے شکانے کا بندوبست کر سکو، اور جان لو کہ تم خدا تعالیٰ کو عاجز نہیں کر سکتے، اور اللہ تعالیٰ کافروں کو ہوا کرے گا، اور اللہ و رسول کی طرف بڑے ج کی تاریخوں میں عام لوگوں کے سامنے اعلان کیا جاتا ہے کہ اللہ اور اس کا رسول کوئی میعاد مقرر کیے بغیر ابھی، ان مشرکین کو امن و سخا سے دست بردار ہوتے ہیں (جنہوں نے خود نقص عہد کیا، پھر دہی، اگر تم توبہ کر لو تو تمہارے لیے بہتر ہے۔ اور اگر تم نے (اسلام سے) اعراض کیا تو یہ تمہارے لیے گمراہی ہے کہ تم اللہ کو عاجز نہیں کر سکو گے، اور ان کافروں کو ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے، ہاں! مگر وہ مشرکین (اس رشتہ امان و دست برداری سے) ہشتی ہیں جن سے تم نے عہد کیا پھر انہوں نے (عہد پورا کرنے میں) تمہارے ساتھ ذرا کمی نہیں کی اور تمہارے مقابلے میں کسی کی مدد کی۔ سو ان کے معاہدہ کو ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کر دو۔ اور بد عہدی (ذکر و) واقعی اللہ تعالیٰ (بد عہدی سے) احتیاط رکھنے والوں کو پسند کرتے ہیں۔ سو جب اشرہ حرم (حرمت والے مہینے) گذر جائیں تو ان مشرکین کو (جنہوں نے نقص عہد کیا، جہاں پاؤ مار دیکو، باندھو، اور ان کی گھات میں بیٹھو۔ پھر اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز پڑھنے لگیں، اور زکوٰۃ دینے لگیں تو ان کا رستہ چھوڑ دو، واقعی اللہ تعالیٰ بڑی مغفرت کرنے والے بڑی رحمت کرنے والے ہیں۔“

**مصرف غلاموں کی فکر غلامی:** اس بارے میں حق تعالیٰ کے ارشاد: ”فی المرقاب“ کی تفسیر میں دو قول ہیں۔

۱- اس کا معنی ہے ”فی عتق المرقاب“ یعنی گروں کی آزادی میں مال زکوٰۃ صرف کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس قول کے مطابق زکوٰۃ کی نیت سے غلام خرید کر آزاد کرنا جائز ہے۔ اور اس سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔ یہ مالک کا قول ہے۔

۲- اکثر اہل تفسیر کا قول ہے کہ ”المرقاب“ سے مراد ”مکاحین“ ہیں (مکاتب: وہ غلام جسے مالک نے کہا ہو کہ اگر تم اپنا مال کما کر میں دو تو تم آزاد ہو، تو ”فی المرقاب“ کا مطلب ہے۔ ”فی فک المرقاب“ یعنی گروں کے چھڑانے میں مال زکوٰۃ صرف کیا جا سکتا ہے۔ بایں طور

کر مکاتب کی بدل کنابت کی ادائیگی میں زکوٰۃ سے اعانت کی جائے۔ اس کا طریقہ نیز روایت ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کی کہ ”مجھے کوئی ایسا عمل بتائیے جو مجھے جنت میں داخل کر دے“ تو آپ نے فرمایا:

اَتَقِي الْقِسْمَةَ وَذَكَ الرِّقْبَةَ:

جان آزاد کر اور گردن چھڑا۔

پس اس نے کہا کہ کیا یہ دونوں برابر نہیں ہیں؟ تو آپ نے فرمایا: نہیں! جان کا آزاد کرنا یہ ہے کہ تو انفرادی طور پر اسے آزاد کرے اور گردن چھڑانا یہ ہے کہ تو اس کی آزادی میں اعانت کرے گا۔

باقی مکاتب کو زکوٰۃ دینے کا حوزہ تا کہ وہ بدل کنابت ادا کر کے آزاد ہو سکے، اور ابتداً زکوٰۃ کی نیت سے غلام آزاد کرنے کا عدم حجاز دو وجہوں سے ہے۔

پہلی وجہ تو ہم گذشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں کہ ایسا زکوٰۃ واجب ہے، اور ایسا مال کا مطلب ہے ”تملیک“ مکاتب کو زکوٰۃ دینے میں تملیک پائی جاتی ہے، لیکن ابتداً آزاد کرنے میں تملیک نہیں ہے۔

دوسری وجہ وہ ہے جس کی طرف سید بن جبیر نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

لَا يَحْتَقِقُ مِنَ الزَّكَاةِ خُلَافَةً حَتَّى يُولَّاهُ

دلاہ حاصل کرنے کے اندیشہ کی بناء پر غلام مال زکوٰۃ سے آزاد نہ کیا جائے۔

(ولاء: آزاد کردہ غلام کی میراث جس کا مالک مستحق ہوتا ہے)

مطلب اس کا یہ ہے کہ آزاد کرنے کی وجہ سے غلام کی ولاء (میراث) آزاد کرنے والے کو ملتی ہے۔ لہذا آزاد کنندہ کا حق غلام میں باقی رہا اور من کل الوجود منقطع نہ ہوا، تو اس میں اغلاص کامل نہ پایا گیا۔ لہذا یہ عمل عبادت نہ ہوگا، حالانکہ زکوٰۃ عبادت ہے، لہذا زکوٰۃ ایسے عمل کے ساتھ ادا نہ ہوگی، جو عبادت نہیں۔

لیکن جو مکاتب کو دیا جاتا ہے اس سے دینے والے کا حق ہر وجہ سے منقطع ہو جاتا ہے۔ اور اس کا کوئی (دینی) نفع دینے والے کی طرف نہیں لوٹتا۔ لہذا اغلاص کامل پایا گیا رہنا ویرس زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

**مصرف في الغارمين: قرضدار** کہلایا ہے کہ غارم وہ شخص ہے جس کا دین اس کے پاس موجود مال سے زیادہ ہو یا اس کے برابر ہو یا اس سے کم ہو لیکن دین ادا کرنے کے بعد باقی مال بقدر نصاب زکوٰۃ۔

**مصرف في سبيل الله** اس میں وہ تمام اعمال داخل ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہو پس ہر وہ شخص جو اللہ تعالیٰ کا ادنیٰوں کے راستے میں سہی کر رہا ہے۔ اگر وہ محتاج ہے تو اس سے زکوٰۃ لے سکتا ہے۔

ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس سے مراد فقراء غازیان اسلام اور مجاہدین ہیں، اس لیے کہ عرف شرع میں جب مطلقاً فی سبیل اللہ کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے۔ محمدؐ نے فرمایا کہ اس سے مراد وہ مجاہد ہیں جو (سامان سفر ختم ہو جانے کے باعث قافلہ سے، کٹ گئے ہوں) — اس کا قرینہ یہ روایت ہے کہ ”ایک شخص نے اپنا اونٹ فی سبیل اللہ وقف کیا تو اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اسے حاجی کی سواری میں استعمال کرو۔“ شافعیؒ نے فرمایا کہ زکوٰۃ غازی کو دینا جائز ہے اگرچہ وہ غنی ہو۔ لیکن ہمارے نزدیک غنی غازی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، ہاں نگہ یہ کہ وہ محتاج ہو جائے اور اسے سامان جہاد کی ضرورت پیش آئے تو اس کا اعتبار ہوگا اور اس وقت زکوٰۃ دینا جائز ہوگا۔ شافعیؒ کی محبت یہ روایت ہے کہ ابو سعید خدریؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

لَا تَحْتَلِ الصَّدَقَةَ لَغْنِي إِلَّا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ أَوْ رَحِلْ لَهْ جَارٍ  
مَسْكِينٍ تَصَدَّقْ عَلَيْهِ فَاَعْطَاهُ آلَهُ:

”کسی غنی کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں سوائے غازی یا مسافر کے یا اس غنی شخص کے مسکین کا پڑوسی مسکین تھا، اس کے پاس صدقہ آیا تو اس نے (اپنی طرف سے) صدقہ اسے (بطور ہدیہ) دے دیا۔“

اور عطاء بن یسارؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

(کسی غنی کے لیے) صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ (قسم کے اغنیاء) کے۔

۱۔ عامل صدقہ۔

۲۔ وہ غنی جس نے مال صدقہ خریدا لیا ہوا۔

۳۔ قرضدار۔

۴۔ غازی فی سبیل اللہ۔

۵۔ کسی فقیر کو صدقہ دیا گیا، پھر اس نے وہ صدقہ کسی غنی کو بطور ہدیہ دے دیا:

تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اغنیاء کے لیے حلت صدقہ کی نفی فرمائی، لیکن غازی کو اس سے مستثنیٰ فرمایا۔ اور (اصول یہ ہے کہ) نفی سے استثناء اثبات ہوتا ہے، پس اس کا اتفاق یہ ہے کہ (تمام اغنیاء کے لیے صدقہ حرام اور) غازی غنی کے لیے حلال ہے۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ:

اَمْرٌ أَنْ آخِذَ الصَّدَقَةَ مِنْ اغْنِيَاءِكُمْ وَارْتَدَّ فِي  
فَقْرِكُمْ۔

”مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں تمہارے اغنیاء سے صدقہ لوں اور تمہارے فقراء کو  
لڑاؤں۔“

تو آپ نے لوگوں کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا، ایک قسم وہ ہے جن سے صدقہ لیا جاتا ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جن پر صدقہ صرف کیا جاتا ہے۔ پس اگر غنی پر بھی صدقہ صرف کیا جائے تو یہ تقسیم باطل ہو جائے گی، اور یہ درست نہیں ہے۔

باقی غازی کا اس سے استثناء اس حالت پر محمول ہے جبکہ اسے حاجت و ضرورت پیش آئے اور اس حالت میں اسے غنی کما قبل ازا احتیاج کے اعتبار سے ہے یعنی کہ وہ غنی تھا پھر وہ سامان جہاد کے سلسلہ میں محتاج ہو گیا (تو اس کے لیے زکوٰۃ حلال ہے) مثلاً اس کے پاس رہائش کے لیے مکان، استعمال کے لیے سامان اور پہننے کے لیے لباس ہے، اور اس کے ساتھ اس کے پاس ضرورت سے زائد، دوسروں پر ہم ہیں، چنانچہ (وہ غنی ہے) اور اس کے لیے صدقہ لینا حلال نہیں پھر وہ سفر جہاد میں نکلنے کا عزم کر لیتا ہے تو اب وہ زاد سفر، اسلحہ، سواری اور خدمت گار (اردی) کا محتاج ہو گیا، جن چیزوں کا وہ حالت اقامت میں محتاج نہیں تھا۔ لہذا جہاد کے مصداقات سے اس کی اعانت کی جائے۔ جس کے وہ سفر جہاد میں پیش آنے والی حاجات کو پورا کر سکے۔ تو دیکھیے! یہ شخص اپنی جائے اقامت میں اپنے مملوک سامان و نقد کے سبب غنی ہے۔ کیونکہ مذکورہ اشیاء میں سے کسی کا محتاج نہیں، پھر حالت سفر میں ان کا محتاج ہو جاتا ہے۔

پس آپ کا فرمان:

”لا تحل الصدقة لغنی الا لغنی فی سبیل اللہ“

اس غازی پر محمول ہے جو حالت اقامت میں غنی تھا پھر سفر جہاد کے عزم نے اسے حاجت مند بنا دیا، تو اس وجہ سے سفر جہاد کی ضروری چیزیں اسے زکوٰۃ سے دی جاسکتی ہیں، نہ یہ کہ غنی ہونے کی حالت میں اسے زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

اسی طرح حدیث میں غارم کو جو غنی کہا گیا تو وہ حلول دین سے پہلے کی حالت کے اعتبار سے کہا گیا ہے، جو دین کے سبب اب حاجت مند ہو گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غنی اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے مال اسباب کی وجہ سے دوسروں کی مدد سے مستغنی ہو، اور کوئی شک نہیں کہ غازی اور غارم، حاجت پیش آنے سے پہلے ایسے ہی تھے، لیکن بعد ازاں تو وہ ایسے نہیں (لہذا انہیں نوید حاجت کی وجہ سے زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک غازی کو اس وقت زکوٰۃ دی جاسکتی ہے جب کہ وہ نو سامان جہاد فراہم نہ کر سکتا ہو، بصورت دیگر اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں)۔

**مصرف ابن السبیل** اس سے مراد وہ مسافر ہے، جس سے پاس زاد سفر ختم ہو گیا اور مال حاصل کرنے کی کوئی صورت نہیں (مثلاً بینک، پوسٹ آفس وغیرہ سے بھی نہیں ملو سکتا) تو اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے، اگرچہ وہ اپنے وطن میں غنی ہو، کیونکہ وہ فی اللہ حاجت مند ہے، اور اس بارے میں ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بیان کر چکے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لَغْنِيٍّ إِلَّا بِسَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ابْنِ السَّبِيلِ، الْحَمْدُ۔

یعنی غنی کے لیے صدقہ حلال نہیں۔ مگر غازی یا مسافر کے لیے۔ الحمد للہ۔  
 اگر صاحبِ زکوٰۃ کو مضاف میں سے کسی ایک مصرف میں  
 یا کسی ایک مصرف میں صرف کر دینا جائز ہے؟  
 نزدیک جائز ہے۔ شافعی

کے نزدیک ہر مصرف کے (کم از کم) تین افراد پر زکوٰۃ صرف کرنا ضروری ہے۔  
 شافعی کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ۔ الْآیہ

اللہ تعالیٰ نے خبر دی کہ صدقاتِ آیت میں مذکورہ اصناف کے لیے بطور شرکت ہیں، لہذا  
 ہر مصرف کو پورا صدقہ پہنچانا ضروری ہے، مگر چونکہ استیعاب ممکن نہیں ہے، اس لیے ہر مصرف  
 کے (کم از کم) تین افراد پر صدقہ صرف کرنا ضروری ہے، کیونکہ جمعِ جمع کا اطلاق کم از کم تین افراد  
 پر ہوتا ہے۔

ہماری دلیل سنت مشہورہ، اجماع صحابہ، ائمہ و سائر مملکت کا آج تک کا عمل اور عقلی  
 استدلال ہے۔

السنة: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہے، جو کہ آپ نے حضرت معاذ کو مین بھیجتے ہوئے ارشاد  
 فرمایا:

فَإِنْ أَجَابَ بُولُكَ لَكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً  
 فَوَخِذْ مِنْ أَغْنِيَاءِهِمْ وَتَرُدِّيْ فَقَرَأْتَهُمْ۔

پس اگر وہ تمہاری یہ بات مان لیں تو انہیں بتلاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر صدقہ فرض کیا ہے،  
 جو ان کے اغنیاء سے لیا جائے گا اور ان کے فقراء کو لوٹایا جائے گا۔

اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک مصرف فقراء کا ذکر فرمایا اور دوسری اصناف کا  
 ذکر نہیں فرمایا (معلوم ہوا کہ صرف ایک مصرف کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے)۔

ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ علیؑ نے مین سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں  
 صدقہ لاکچھ سونپا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اقرع بن حابس، زید النیل، عیینہ بن حصن، علقمہ بن علاشہ  
 کے درمیان تقسیم کر دیا اس پر قریش اور انصار کچھ رنجیدہ ہوئے، اور عرض کیا کہ ”آپ اہل نجد کے سرداروں  
 کو خطا کہتے ہیں“ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّمَا أَنَا الْفَقِيرُ۔

میں تو اہلین مانوس کر رہا ہوں۔

اگر ہر صدقہ ازراہ استحقاق اٹھ اصناف پر تقسیم کرنا ضروری ہو تا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 سونا نام کوئی کچھ بڑا مصرف مولفۃ القلوب میں تقسیم نہ کرتے۔

**اجماع صحابہ** | روایت ہے کہ عمرؓ جب صدقات کے مویشی گائے بکری وغیرہ جمع کرتے تو ان سے دیتے اور بیچتے کہ دودھ دیتے والا جانور کونسا ہے پس کسی ایک گھروالوں کو دے دیتے اس انداز سے کہ ان کے لیے کافی ہو جائے۔ اور کبھی ایک گھرانہ کو دس دودھ والی اونٹیاں عطا کر دیتے پھر قتلے، کافی ہونے والا غنیمت کافی عطیہ سے بہتر ہے، یا اس طرح کی کوئی بات فرماتے۔ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ ان کے پاس صدقہ لایا گیا تو انہوں نے وہ سب ایک گھروالوں کے پاس بھیج دیا۔

حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: یہ لوگ (یعنی آیت میں بیان شدہ اصناف زکوٰۃ کے اہل ہیں) پس جس صنف کو تم زکوٰۃ دے دو گے، تمہارے لیے کافی ہوگا۔

**سربراہوں کا عمل اور تعامل آیت** | کسی امام و سربراہ کے بارے میں یہ مذکور نہیں ہے کہ اس نے ان اصناف کو تلاش کرنے کا تکلف کیا ہو اور پھر ان میں تقسیم کیا ہو، علاوہ ازیں اگر کوئی سربراہ ان آٹھ اصناف کو تلاش کرنے کی کلفت برداشت بھی کرتا تو بھی اس میں کامیاب نہ ہوتا۔ اسی طرح کسی ایک صاحب مال کے بارے میں یہ مذکور نہیں کہ اس نے ان تمام اصناف پر ایک صدقہ تقسیم کیا ہو، اور اگر ان سب اصناف میں برابر ملو پر صدقہ تقسیم کرنا واجب ہوتا تو اس بات کا احتمال میں کہ وہ صدقات اس طرح تقسیم کرے، کہ صرف ایک ہی صنف کو دے دیتے اور دوسروں کا حق ضائع کر دیتے۔

**عقلی استدلال** | یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اصناف پر زکوٰۃ صرف کرنے کا حکم ایسے اسماء اور عناوین کے ساتھ دیا، جس سے حاجت مند ہی کا مفہوم واضح ہوتا ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ صرف کرنے کا حکم اس لیے دیا تاکہ ان کی حاجت و ضرورت پوری ہو۔ اور حاجت کا مفہوم تمام اصناف میں ایک ہی ہے اگرچہ اسماء مختلف ہیں، مگر یا کہ یہ سب ایک ہی ہیں یعنی حاجت مند، نیز کسی ایک کو زکوٰۃ دے دینا کافی ہے،

رباشافعی کا آیت سے استدلال، تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں صدقات کے مواضع و صارف اور مستحقین کا بیان ہے، اس لیے کہ لغت میں ”لام“ تو یہ (برابر کرنا) کے بیان کے لیے نہیں اختصاص کے بیان کے لیے آتا ہے مطلب یہ ہے کہ حق صدقات کے ساتھ صرف یہی لوگ ملنس ہیں، ان کے علاوہ کوئی اس حق کا مستحق نہیں، شرکت اور تسویر کے لیے لغت میں جینہ ”بین“ کا حرف ہے۔

دیکھیے! باب یہ کہا جائے کہ:

ان زکوٰۃ لنبی العباس والصدائے لنبی عبد الدار والسقایۃ لنبی ہاشم۔

خلافت نبی عباس کے لیے ہے، کعبہ منظر کی خدمت نبی عبد اللہ کے لیے ہے اور حجاز کو پانی پلانے کی، مرواری بنو ہاشم کی ہے۔



تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان خدمات کے ساتھ میری لوگ مختص ہیں، اور ان میں غیر کا کوئی حق نہیں۔ زیرِ کیر خدمات ان لوگوں میں برابر حصوں میں تقسیم ہیں۔ اور اگر یوں کہا جائے کہ:

الحلافة بين بنی العباس والصدانة بين بنی عبد الداد والقساينة بين بنی هاشم: تو یہ خطا ہوگی۔ (کیونکہ اس کا مطلب ہوگا کہ ان خدمات میں یہ لوگ برابر کے شریک ہیں)۔ اسی بناء پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ: مالی لفلان وللمدی میر مال فلان زندہ شخص اور مردوں کے لیے ہے۔ تو تمام مال اس زندہ شخص کے لیے ہوگا، اور اگر کہا: مالی بین فلان و بین موتی۔ تو اس زندہ شخص کے لیے نصف مال ہوگا۔ اور اگر بات ویسے ہوئی، جیسے شافعیؒ نے فرمائی کہ صدقہ اکثر اصناف میں برابر طور پر تقسیم کیا جائے تو آیت کے الفاظ یوں ہونے: انما الصدقات بین الفقراء، الایة۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا ایسا نہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا: "ثلث مالی لفلان و فلان" درمیان مال فلان اور فلان کے لیے ہے، تو وہ مال ان دونوں کے درمیان برابر تقسیم کیا جائے گا۔ جیسا کہ جب وہ کہتا: ثلث مالی بین فلان و فلان" ذکر اس صورت میں مال برابر طور پر تقسیم ہوگا، تو اس سے معلوم ہو کہ در لام اور بین "دونوں میں شرکت اور تسویر کا مفہوم پایا جاتا ہے۔"

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اشتراک بقاضاً حیثہ نہیں، کیونکہ حیثہ لام، شرکت و تسویر کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ اس کا تقاضا وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ہاں اگر یہ کہ باب وصیت میں جب موصی نے تہائی مال صرف ان دونوں کا حق بنایا، اور تہائی مال ایک مقرر چیز ہے، جو موت کے بعد زیادہ نہیں ہوگی، اور نہ ہی اس میں اضافہ کا امکان ہے۔ اور جن کے لیے وصیت کی گئی ہے، ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے زیادہ حق نہیں ہے۔ لہذا ان دونوں کی رعایت کرتے ہوئے، ان کے درمیان مال برابر طور پر تقسیم کیا جائیگا۔ دس صدقات! تو یہ کوئی متعین اموال نہیں کہ جن میں زیادت اور اضافہ کا احتمال نہ ہو۔ کہ بعض مستحقین پر صرف کرنے سے دوسرے بعض محروم ہو جائیں گے۔

بلکہ صدقات تو بے درپے آتے ہیں جب ایک مال ختم ہوتا ہے تو دوسرا آ جاتا ہے۔ ایک سال گزر جاتا ہے تو دوسرا سال نیا مال لے کر آتا ہے۔ اسی طرح قیامت تک صدقات شتقطع نہیں ہوں گے۔ پس جب سربراہ ایک قوم سے حاصل کردہ صدقہ انہی میں سے صرف ایک صنف پر صرف کر دیتا ہے تو اس سے دوسری اصناف محروم نہیں ہونئیں، بلکہ سربراہ کے پاس اور صدقہ آنے کا تو وہ دوسرے فرق پر صرف کر دے گا۔ لہذا سربراہ کے پاس آنے والے صدقات میں سے ہر صدقہ میں شرکت و تسویر کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم۔

**غنی کو کیا دینا جائز ہے اور کیا ناجائز؟** غنی کو یہاں کہ زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے

مفروضہ اور واجبہ دینا بھی جائز نہیں ہے، جیسے عشور، کفارات، نذر اور صدقہ فطر۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”انما الصدقات للفقراء“ میں صدقات عام ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”لا تحل الصدقة لغنی“ میں بھی عموم ہے۔

یہ اس لیے کہ صدقہ ایسا مال ہے جس میں میل کچیل مراعات گزرتی ہے، اس لیے کہ یہ لوگوں کا دھوون ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ انہیں گناہوں سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور میل کچیل سے بغیر حاجت و ضرورت کے انتفاع جائز نہیں ہے۔ اور حاجت فقیر کو پیش آتی ہے، غنی کو نہیں۔ رہا نفی صدقہ، تو یہ غنی کو دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ نفی صدقہ ہر کے قائم مقام ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** غنی کے غلام، مدبر، ام ولد کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ انہیں جو چیز دی جائے گی وہ ان کے آقا کی ملکیت میں واقع ہوگی، اور آقا غنی ہے، لہذا ان کو دینا غنی کو دینا ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے، جب کہ غلام مجبور ہو، یعنی اس پر تجارت وغیرہ تصرفات کی پابندی ہو یا ماذون ہو (یعنی اسے تصرفات کی اجازت ہو)، لیکن اس پر تشدد وین نہ ہو جو اس کی ذات کی قیمت کے برابر ہے۔ کیونکہ اس غلام کی کمائی آقا کی ملکیت میں ہے، لہذا اسے دینا آقا کو دینا ہے اور غنی ہے، لہذا جائز نہیں۔ اور اگر غلام ماذون پر اس کی ذات کی قیمت کے برابر دین تو ہے، لیکن وہ آقا کے حق میں ظاہر ہونے والا نہیں، یعنی آقا سے اس کی وصولی کی قربت نہیں آئے گی، ہاں طور کہ اس کی ادائیگی آزادی کے بعد تک موخر ہے، تو ایسے غلام کی کمائی بھی آقا کی ملکیت ہے، اور آقا غنی ہے۔ (لہذا اسے بھی دینا جائز نہیں۔)

اور اگر دین مذکور کی ادائیگی آقا سے متعلق ہے، مثلاً کسی چیز کو ہلاک کرنے سے غلام پر طاری ہونے والا دین اور تجارت کے سلسلہ میں طاری شدہ دین، تو ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کے لیے زکوٰۃ جائز ہوتی چاہیے، اس لیے کہ ان کے نزدیک آقا اپنے ایسے غلام ماذون کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا، جس پر اس کی ذات کے برابر دین چڑھ گیا ہو، اور ادائیگی آقا سے متعلق ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک ایسے غلام کے لیے زکوٰۃ جائز نہیں ہوتی چاہیے، کیونکہ ان کے نزدیک آقا ایسے غلام کی کمائی کا مالک ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** غنی کے مکتب کو زکوٰۃ دینا جائز ہے، اس لیے کہ ظاہری طور پر مکتب کی کمائی اسی کی ملکیت ہے، اور آقا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں اس کا مالک ہو گا، اور یہ صورت ابھی جہیں پائی گئی۔

**مسئلہ:** رہا غنی کا ولد، پس اگر وہ فقیر ہے تو اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اگرچہ وہ فقیر ہو اور اس کی ملکیت میں کچھ مال نہ ہو۔ اس لیے کہ جو بچے کو اس کے باپ کے خزانے کے تحت غنی شمار کیا جاتا ہے۔ اور اگر غنی کا ولد کبیر اور فقیر ہے تو اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے، اس لیے کہ یہ باپ کے خزانے کی وجہ سے غنی شمار نہیں ہوتا، لہذا یہ (اس بارے میں، اجنبی کی مانند ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی ایسی محتاج عورت کو زکوٰۃ دی جس کا خاوند غنی ہے تو ابوحنیفہ و محمد کے قول میں یہ جائز ہے، اور ابو یوسف سے بھی یہ ایک روایت ہے۔ دوسری روایت ابو یوسف سے یہ ہے کہ اگر قاضی نے اس کے لیے نفقہ کا فیصلہ کیا ہے کہ تو اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ عورت کا نفقہ اس کے خاوند پر واجب ہے لہذا وہ ولد صغیر کی طرح خاوند کے غنا کی وجہ سے غنی بھی مہائے گی۔ باقی نفقہ زوجہ کے لیے قاضی کے فیصلے کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے بغیر نفقہ دین نہیں بتا۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ محتاج عورت اپنے خاوند کے غنا کے سبب غنی نہیں مہائے گی۔ اس لیے کہ وہ خاوند پر صرف مقدار نفقہ کا استحقاق رکھتی ہے، لہذا اتنی مقدار سے وہ غنی نہیں بھی جائے گی۔

**مسئلہ:** جس محتاج و ضرورت مند شخص کا بیٹا غنی ہو، اسے بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے، اگرچہ بیٹے پر اس کا نفقہ واجب ہے۔ وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مقدار نفقہ سے وہ غنی نہیں بنے گا۔ لہذا اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

**مسئلہ:** وقف (جائیداد، مال) کا صدقہ اعیانہ پر صرف کرنا جائز ہے، بشرطیکہ واقف ردق کرنے والا مال وقف میں اس کی تصریح کی ہو، "مختصر کرکھی میں یوحییٰ مذکور ہے۔ اور اگر وقف نے اس کی تصریح نہیں کی، تو جائز نہیں۔ اس لیے کہ یہ صدقہ واجب ہے۔

**غنا کی حد کیا ہے؟** اس کی تفصیل یہ ہے کہ غنا کی حد میں نہیں ہیں۔ (یعنی نصاب غنا میں ہیں) ۱۔ وہ غنا جس کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

۲۔ وہ غنا جس کی وجہ سے صدقہ لینا اور قبول کرنا حرام ہو جاتا ہے، لیکن زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ۳۔ وہ غنا جس کی وجہ سے مالکنا حرام ہو جاتا ہے، لیکن صدقہ زکوٰۃ لینا حرام نہیں ہوتا۔ اب ہر ایک کی تفصیل کی جاتی ہے۔

۱۔ وہ (نصاب) غنا جس کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، یہ ہے کہ کوئی شخص مال نامی، زائد عن الحاجة الاصلیہ کا بقدر نصاب معروف مالک ہو۔

۲۔ وہ نصاب غنا جس کی وجہ سے صدقہ لینا حرام ہو جاتا ہے، وہی ہے جس سے صدقہ، خطر اور قربانی واجب ہو جاتی ہے۔ وہ یہ کہ کوئی شخص تجارتی سامان و اموال کی اتنی مقدار مالک ہو، جو حاجت اصلی سے زائد ہے اور اس کی قیمت دو سو درہم کو پہنچ جاتی ہے۔ مثلاً اس کے پاس کپڑے، بھونے، مکان، دکانیں، سواریاں، خدمتگار وغیرہ اس کی حاجت اصلی سے زیادہ ہیں، اور یہ سب کام کاج اور روزمرہ استعمال کی قیمت سے رکے ہوئے ہیں، تجارت اور اسامت کی قیمت سے نہیں پس جب اس زائد سامان کی قیمت دو سو درہم کو پہنچ جائے تو اس پر صدقہ خطر اور قربانی واجب ہو جاتی ہے اور صدقہ لینا حرام ہو جاتا ہے۔

**حاجت اصلی کی حد کیا ہے؟** حاجت اصلی کی مقدار وہ ہے جو کفری نے "مختصر" میں ذکر فرمائی ہے۔

۱۔ انہوں نے کہا: جس شخص کے پاس رہائشی مکان، گھریلو ساز و سامان، خدمتکار، گھوڑا، موٹر سائیکل، سکوتر، کار، اسلحہ، پتھنے کے کپڑے، عالم ہونے کی ضرورت میں کتب، علم ہوں، تو اسے زکوٰۃ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے پس اگر چیزیں اس کی ضرورت سے اتنی زائد ہوں، جن کی قیمت دو سو درہم کو پہنچتی ہے، تو اس پر صدقہ لینا حرام ہے۔ اس لیے کہ حسن بھری سے روایت ہے کہ "وہ یعنی صحابہ کرام اس شخص کو بھی زکوٰۃ دے دیتے تھے، جس کے پاس دس ہزار درہم کا سامان گھوڑا، اسلحہ، خدمتکار اور گھر وغیرہ ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اشیاء انسان کی ان بنیادی ضرورتوں اور لازمی حاجتوں سے ہیں، جن کے بغیر گزارا نہیں۔ لہذا ان اشیاء کا وجود و عدم برابر ہے، قناعتی، میں مذکور ہے کہ جس شخص کے پاس دو کانیں اور آمدنی والے مکانات ہوں، لیکن ان کی آمدن اس کی اور اس کے اہل و عیال کی کفایت نہیں کرتی تو وہ فقیر و محتاج ہے اور اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے۔ یہ محمد و زفر کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اس کے لیے صدقہ لینا حلال نہیں ہے۔ اسی طرح جب کسی شخص کے پاس زمین اور باغ ہے، لیکن اس کی آمدن اسے اور اس کے اہل و عیال کے لیے کافی نہیں، تو اس میں بھی تفصیل مذکور ہے۔

اگر کسی شخص کے پاس خوراک کے لیے گندم ہے، جس کی قیمت دو سو درہم ہے، پس اگر یہ اسے ایک مہینہ کے لیے کافی ہے تو اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے۔ اور اگر ایک سال کے لیے کافی ہے تو بعض نے کہا کہ حلال نہیں ہے، اور بعض نے کہا کہ حلال ہے، اس لیے کہ اس گندم کا کفایت میں صرف ہونا ضروری ہو چکا ہے، اور جو چیز ضرورت بن جائے وہ عدم کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازدواج مطہرات کے لیے ایک سال کی خوراک کا ذخیرہ فرماتے تھے۔

اور اگر کسی شخص کے پاس سردیوں کے کپڑے ہیں اور وہ گرمیوں میں ان کا محتاج نہیں، تو اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے۔ یہ تمام تفصیل "قناعتی" میں مذکور ہے۔ اور یہ ہمارے قاضی کا قول ہے۔

نہ کا قول یہ ہے کہ جو شخص پچاس درہم کا مالک ہو، اس کے لیے صدقہ لینا حلال نہیں، اور نہ اسے دنیا مبارک ہے، ان کی حجت یہ روایت ہے کہ علی، عبداللہ بن مسعود اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم نے فرمایا:

قل الصدقة لمن له خمسون درهما او عوضها من الذهب۔

اس شخص کے لیے صدقہ حلال نہیں، جس کے پاس پچاس درہم ہوں، یا اتنی قیمت کا سونا ہو۔ یہ روایت اس سلسلہ میں نص ہے۔

ہماری دلیل حدیث معاذ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا:  
 خذ من اغنیائہم و ردّہا فی فقرائہم -  
 ان کے اغنیاء سے لو اور ان کے فقراء کو لوٹا دو۔

تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دو حصوں میں بانٹ دیا، اغنیاء اور فقراء اغنیاء سے صدقہ لینا مقرر فرمایا اور فقراء کو لوٹانا مقرر فرمایا، پس بروہ شخص جو اس طبقہ سے نہیں ہے، جن سے صدقہ لینا جاتا ہے، لازمی طور پر دوسرے طبقہ سے ہوگا، جن کو صدقہ لوٹا دیا جاتا ہے۔ باقی مالک نے جو روایت ذکر کی ہے، یہ حرمیت سوال پر محمول ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم یا اتنی قیمت کا سونا ہیں، اسے صدقہ مانگنا حلال نہیں۔

یہ روایت کراہت اخذ پر محمول ہے یعنی ایسے شخص کے لیے صدقہ لینا مکروہ ہے، کیونکہ جس شخص کے پاس گذر اوقات کا سبب موجود ہیں، تو اس کے لیے صدقہ سے اپنا دار امن پاک رکھنا ہی اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص استغنا اختیار کرتا ہے تو اللہ اسے واقعی غنی بنا دیتا ہے۔ اور جو شخص عفت کے اسباب اختیار کرتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اسے صاحب عفت بنا دیتا ہے۔

شافعی کا قول ہے کہ جس شخص کے پاس کشمیر مال ہو اور کمائی کا کوئی ذریعہ نہ ہو اور اسے محتاج ہونے کا خوف ہے تو اسے زکوٰۃ دینا اور اس کے لیے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔

یہ کنہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ غنی کو زکوٰۃ دینا ہے، اور غنی کے لیے ہوا زکوٰۃ کی کوئی سبیل نہیں، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور مستقبل میں محتاج ہو جانے کے خطرے سے وہ فی الحال فیو محتاج نہیں بنے گا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جو زکوٰۃ کے سقوط میں اس خطرے کا اعتبار نہیں، چنانچہ (موجودہ حالت کے لحاظ سے) اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ پس اسی طرح زکوٰۃ لینے کے جواز میں بھی اس اندیشے کا اعتبار نہ ہوگا۔ (یعنی محض اندیشے کی وجہ سے اس کے لیے زکوٰۃ لینا جائز نہ ہوگا۔)

مسئلہ: اگر فقیر قوی ہے اور کما سکتا ہے، تو بھی ہمارے نزدیک اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے۔ اور شافعی کے نزدیک حلال نہیں۔

شافعی کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مدۃ سوی۔

صدقہ حلال نہیں ہے کسی غنی کے لیے۔ اور نہ کسی توانا و تندرست کے لیے۔

اھمض روایات میں یوں ہے: ولا لقوی مکتسب، اور نہ کسی طاقتور روزی کمانے کے قابل کے لیے۔

ہماری دلیل سلمان الفارسی کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں صدقہ لایا گیا تو آپ نے اپنے اصحاب سے فرمایا: کھاؤ، اور خود نہ کھایا، ناگھن سپہ کردو ہاں بیٹھتے

والے، تمام صحابہ کرام مغلوب اور اپاہج تھے بلکہ ان میں سے بعض قوی اور کمانے کے قابل تھے تو ایسے حضرات کو دینے سے معلوم ہوا کہ تو ان محتاج کو دیا جاسکتا ہے، شافعی نے جو روایت ذکر کی ہے وہ طلب کرنے اور مانگنے کی حرمت پر محمول ہے کہ اس میں سوال کرنے سے روکا گیا ہے اور کمانی پر ابھارا گیا ہے۔ اس کا قرینہ یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دو آدمیوں نے سوال کیا تو آپ نے ان سے فرمایا:

أَنْ شَتَمَا الْعَلِيَّ كَمَا مَنَّهُ، وَلَا حَقَّ فِيهَا الْغَنَى وَلَا الْفَقْرُ مَكْتَسَبٌ۔

اگر تم چاہو تو میں تمہیں اس مال سے کچھ دے دوں، لیکن اس میں کسی غنی اور کسی توانا اور کمانے کے قابل شخص کا کوئی حق نہیں۔

ویجئے! اگر یہ صدقہ ان آدمیوں کے لیے حرام ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز انہیں حرام لینے کی پیشکش نہ فرماتے، لیکن آپ نے انہیں یہ بات مانگنے سے روکنے اور کمانی پر ابھارنے کے لیے ارشاد فرمائی، اسی طرح مذکورہ حدیث کا مفہوم ہوگا۔

**ایک فقیہ کو یکمشت کتنی زکوٰۃ دینی چاہیے؟** صاحب زکوٰۃ کے لیے یہ مکروہ ہے کہ وہ ایک فقیر کو (یکمشت)

دو درہم یا اس سے زیادہ دے۔ لیکن اگر اس نے دس دی تو جائز ہے، اور ہمارے اصحاب ثلاثہ کے قول کے مطابق زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگئی۔ زفر کے نزدیک ناجائز ہے، اور زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اتنی مقدار نصاب کامل ہے، تو اتنا مال ملنے سے وہ فقیر غنی بن جائے گا، اور غنی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ فقیر ثبوت ملکیت کے بعد غنی بنے گا، اور ثبوت ملکیت سے پہلے وہ فقیر ہی ہے، لہذا زکوٰۃ جب اس کے ہاتھ میں پہنچی (جبکہ وہ فقیر ہے) تو ادائیگی صحیح ہوگئی، کیونکہ غنا ملکیت سے ثابت ہوتا ہے، اور ثبوت ملکیت کے لیے قبضہ شرط ہے، چنانچہ پہلے وہ اس مال پر قبضہ کرے گا۔ (حالت فقر میں) پھر مقبوضہ کا مالک ہوگا۔ اور پھر غنی بنے گا۔ دیکھئے! — فقیر کو یکمشت اتنا مال دینا اسی لئے مکروہ ہے کہ اس سے جب وہ فائدہ اٹھائے گا تو غنی بن چکا ہوگا۔

جامع صغیر "میں جمع مذکور ہے کہ محمدؐ نے فرمایا!

وَأَنْ يَغْنَى بِهِ إِنْسَانًا أَحَبُّ إِلَيَّ

زکوٰۃ دیکر کسی انسان کو مستغنی اور بے فکر کر دینا مجھے زیادہ پسند ہے۔

اسی قول میں مطلقاً غنی کر دینا مراد نہیں، اس لیے کہ یہ مکروہ ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ بلکہ اس میں غلٹھے مقید مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ فقیر کو اتنا مال زکوٰۃ دیا جائے کہ اس سے وہ ایک یا چند دنوں کے لیے سوال کرنے سے غنی اور بے فکر ہو جائے۔ اس لیے کہ صدقہ اسی طرح کے فنا کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ فطر کے بارے میں فرمایا:

افتنوہم عن المسئلة في مثل هذا اليوم :

فزاء کولاس جیسے دن میں مانگنے سے بے پروا کر دو۔

مذکورہ بالا حکم اس وقت ہے جب کہ فقیر پر نہ تو دین ہو اور نہ ہی اس کے بال بچے ہوں۔ اور اگر اس فقیر پر دین ہے تو پھر اس میں کوئی حرج نہیں کہ اسے بقدر دین زکوٰۃ دے، بلکہ دین کی مقدار سے زیادہ بھی دے سکتا ہے جو کہ دو سو درہم سے کم ہو۔ اسی طرح اگر اس کے بال بچے ہیں، جن کی خوراک، پوشاک کی احتیاج ہے تو بھی اسے دو سو درہم بلکہ زیادہ بھی دیے جا سکتے ہیں۔

مّا وہ نصاب غنا حسب کی وجہ سے سوال کرنا حرام ہو جاتا ہے، یہ ہے کہ اس کے پاس گذر اوقات کا کوئی سامان ہو، مثلاً اس کے پاس کے ایک دن کی خوراک موجود رہے۔ (تو اس کے لیے مانگنا حرام ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

حبس شخص نے پس از غنا مانگا تو وہ (اپنے لیے) جہنم کے انگاروں میں اضافہ کر رہا ہے؟ عرض کیا گیا یا رسول اللہ! غنا کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا:

أَنْ يَعْلَمَ مَنْ عِنْدَهُ مَا اخْتَارَ لَهُمْ أَوْ لِحِيشِهِمْ

یہ کہ اس کے پاس صبح و شام کی خوراک موجود ہو۔

اور اگر کسی کے پاس ایک دن بھی خوراک نہیں، اور نہ اتنا کپڑا ہے، جس سے وہ اپنا ستر چھپا سکے، تو اس کے لیے مانگنا حلال ہے۔ اس لیے کہ اس وقت وہ محتاج اور ضرورت مند ہے، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ -

”تم اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالو“

اور اس حالت میں نہ مانگنا، اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، اور یہ حرام ہے، پس اس کے لیے مناسب اور جائز بلکہ اس پر واجب ہے کہ اب وہ سوال کرے۔

**کافر کو زکوٰۃ، صدقہ فطر وغیرہ دینے کا حکم** | شرط مّا جے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ وہ مسلم ہو، پس کافر کو زکوٰۃ دینا جائز

نہیں، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں، اس کی دلیل حدیث معاذ ہے کہ:

خَذْ هَٰؤُلَاءِ مِنْ أَغْنِيَاءِ نَهْرٍ

ان کے اغنیاء سے لو۔

وَرَدَّ هَٰؤُلَاءِ فَقَرًا نَّهْرٍ -

اور انہی کے فقرا کو لوٹا دو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہی کے فقراء کو زکوٰۃ میں سے کا حکم دیا، جن کے اغنیاء سے لی جائے اور وہ لوگ مسلمان ہیں۔ لہذا غیر مسلم کو زکوٰۃ دینا جائز نہ ہوگا۔  
رہے زکوٰۃ کے علاوہ صدقہ فطر، کفارات اور نذر؛ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کا مسلم فقراء پر صرف کرنا افضل ہے، تاکہ اس ذریعہ سے حبسہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور فرمانبرداری پر ان کی اعانت ہو۔

لیکن کیا ان کا اہل ذمہ پر صرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے کہ ”جائز ہے“ اور ابو یوسف کا قول ہے کہ ”جائز نہیں“۔ یہی زعفر اور شافعی کا قول ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ جہلیت صدقہ فطر اور کفارات وغیرہ کو زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہیں نیز اہل ذمہ پر صرف کرنے کو اہل حرب پر صرف کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔  
ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا فرمان ہے ۔

ان تبدوا الصدقات فنعماہن وان تحنوها وتولوها الفقراء وہو خیر لکم  
دیگر عنکم من سیئاتکم۔

”اگر ظاہر کر کے صدقات تو کیا اچھی بات ہے۔ اور اگر اس کو چھپاؤ اور فقروں کو پنچاؤ تو وہ بہتر ہے۔ تمہارے حق میں اور دور کر کے کچھ گناہ تمہارے۔“  
کہ اس میں فقراء کے درمیان مسلم اور غیر مسلم کا فرق نہیں کیا گیا۔ اس نص کا عموم تو تقاضا کرتا ہے کہ زکوٰۃ بھی اہل ذمہ پر صرف کرنا جائز ہو، مگر حدیث معاذ کی وجہ سے زکوٰۃ اس عموم سے مخصوص ہے۔ اور کفارات کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔  
فکفاراتہ اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تظنوا من اہلکم۔  
”سو اس (قسم) کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا دینا ہے جو تم اپنے گھروالوں کو دیتے ہو۔“

کہ اس میں مساکین کے درمیان مسلم اور غیر مسلم کا کوئی فرق نہیں کیا گیا مگر یہ کہ حربی ایک الگ دلیل کی وجہ سے ان خصوص سے مخصوص ہے۔ لہذا حربی پر زکوٰۃ اور کفارہ صرف کرنا جائز نہیں، نیز اہل ذمہ پر صدقہ صرف کرنا، ان کے ساتھ نیکی اور بھلائی کرنے کے باب سے ہے۔ اور میں اس سے منع نہیں کیا گیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:  
لا ینہاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من  
دیارکم ان تبزوہم وتقسطوا الیہم ان اللہ یتوب العسطلین۔

اللہ نہیں روکتا کہ میں ان لوگوں کے بارے میں جنہوں نے تم سے دین کے معاملہ میں قتال نہیں کیا اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا، کہ تم ان سے برو احسان کا معاملہ کرو اور



اور ان کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرو، یقیناً اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں سے محبت فرمائے۔

اس شخص کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ اہل ذمہ زکوٰۃ صرف کرنا بھی جائز ہو۔ اس لیے کہ زکوٰۃ دنیا بھی ان کے ساتھ بر و احسان کرنا ہے، مگر یہ کہ اگر وہ زکوٰۃ ان کے ساتھ معاملہ بڑ کرنا مراد نہیں ہے، اس کا ہمیں حدیث معاذ سے علم ہوا۔

باقی حربی پر صدقات و کفارات صرف کرنا اس لیے جائز نہیں کہ اس میں خود اپنے خلاف قتال پر ان کی اعانت ہے، اور یہ جائز نہیں۔ اور یہ علت و معنی ذمی میں نہیں پایا جاتا لہذا اس پر صدقات و کفارات صرف کرنا جائز ہے۔

**زکوٰۃ کے بارے میں بنو ہاشم کا حکم**  
 جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ وہ بنی ہاشم سے نہ ہو، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يَا مَعْشَرَ بَنِي هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ لَكُمْ غَسَالَ النَّاسِ وَعَوَضَكُمْ بِهَا  
 بِخَمْسِ الْخَمْسِ مِنَ الْغَنِيِّۖ

”اے گروہ بنی ہاشم! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے لوگوں کے دھوون کو ناپسند کیا اور اس کے عوض تمہیں مال غنیمت کے خمس سے خمس عطا فرمایا۔“  
 نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:  
 إِنَّ الصَّدَقَةَ مُحَرَّمَةٌ عَلَى بَنِي هَاشِمٍ۔  
 زکوٰۃ بنی ہاشم پر حرام ہے۔

نیز روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے راستے میں کوئی مکجور دیچی تو آپ نے فرمایا کہ: اگر یہ اندیشہ ہو تاکہ یہ زکوٰۃ کی کچھ ہوگی تو میں اسے کھا لیتا (مقصود یہ تعلیم دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معمولی سی معمولی نعمت کی ناقدری اور ضیاع درست نہیں ہے، پھر فرمایا: اسے بنو ہاشم! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے لوگوں کے ہاتھوں کا دھوون حرام قرار دیا ہے۔“

اس حکم کی علت کی طرف آپ نے خود اشارہ فرمادیا کہ زکوٰۃ لوگوں کی دھوون ہے، لہذا اس میں ناپاکی سرایت کر چکی ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے بنی ہاشم کو ان کی شرافت و بزرگی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اکرام و تعظیم کے پیش نظر زکوٰۃ سے محفوظ و مضمون رکھا۔

شرط یہ جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ وہ بنو ہاشم کے موالی سے بھی نہ ہو۔ موالی، موی کی جمع ہے، یکثیر المعنی لفظ ہے۔ یہاں پر غلام، آزاد کردہ غلام مراد ہے،

اس لیے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارقم بن ابی ارقم الزہری کو عامل صدقات بنایا۔ تو وہ ابورافع (جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے موالی تھے، کو اپنے ساتھ لے کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ابورافع نے آپ سے زکوٰۃ مانگی تو آپ نے فرمایا:

یا ابارافع ان الصدقة حرام علی محمد وآل محمد وان موالی القوم  
من انفسهم۔

” ابرافع! زکوٰۃ محمد اور آل محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) پر حرام ہے اور قوم کے موالی انہی میں  
شمار ہوتے ہیں۔“

یعنی صرف حرمت صدقہ میں، اس لیے کہ ہمارا اجماع ہے کہ کسی قوم کا مولیٰ تمام احکام کے  
بارے میں ان میں شمار نہیں کیا جاتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولیٰ (نیکار کے معاملہ میں) قوم کا نفوذ درہم  
بہرہ شمار نہیں ہوتا، اسی طرح کسی مسلم کا آزاد کردہ غلام اگر کافر ہو تو اس سے جزیہ لیا جاتا ہے (حالانکہ  
مسلم سے جزیہ نہیں لیا جاتا) اسی طرح تغلبی کے مولیٰ سے جزیہ لیا جاتا ہے گا، اور دو گنا صدقہ نہیں  
لیا جائے گا (جیسا کہ تغلبی سے لیا جاتا ہے) تو اس سے معلوم ہوا کہ حدیث میں مراد یہ ہے کہ صرف حرمت  
صدقہ میں موالی مرہن ہاشم انہی سے شمار ہوں گے۔

**ہاشم کی اولاد میں سے کن پر زکوٰۃ حرام ہے** |  
ہے، وہ درج ذیل ہیں: ۱۔  
علاء بن عبدالمطلب، علی بن ابی طالب، جعفر بن ابی طالب، محمد بن عبدالمطلب، علی بن ابی طالب،  
نعمان بن عبدالمطلب، زکریا بن عبدالمطلب۔

شرط ہے جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ اس کی اور زکوٰۃ دینے والے کی اہلک کے منافی  
نہ ہوں (بائیں طور پر ایک دوسرے کی مملوک اشیاء سے بلا کھینے غائدہ اٹھاتا ہو) اس لیے کہ  
اس صورت میں یہ سبہ وجہ، ادائیگی میں خفیہ کو تمیک نہیں پائی جاتی، بلکہ اس میں ایک گونہ اپنے اوپر  
زکوٰۃ صرف کرنا ہے۔ اسی سے والدین اور دونوں کے ذریعہ اور ہر ایک سلسلہ نسب  
اور اولاد اور سلسلہ اولاد میں بیٹے تک کسی کو زکوٰۃ دینے کا حکم نکل آتا ہے (کہ ناجائز ہے، کیونکہ  
اس تعلق قرابت میں زکوٰۃ دینے والا اپنے والے کے مال سے اتنا غنا کر سکتا ہے۔  
مسئلہ: بالاجماع غائدہ کا اپنی بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ اور کیا بیوی اپنے غائدہ کو زکوٰۃ دے  
سکتی ہے یا نہیں؟ اس میں ابراہیم وغیرہ اور ان کے صاحبین کا اختلاف ہے، جو ہم گذشتہ اوراق میں کر  
چکے ہیں۔

ربا نفلی صدقہ اتوہ ان حضرات کو دینا جائز ہے۔ بلکہ ان کو دینا اولیٰ ہے۔ کیونکہ اس میں دواجر  
ہیں، صدقے کا اجر اور صلہ رحمی کا اجر۔

باقی اس کا ایک گونہ خود اپنے اوپر صرف ہونا نفلی صدقہ دینے سے مائع نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ  
وآلہ وسلم نے فرمایا: آدمی کا خود اپنے اوپر خرچ کرنا صدقہ ہے، اور اپنے مال بچوں پر خرچ کرنا صدقہ ہے۔  
اور ہر اچھا کام صدقہ ہے۔“

بانی والدین اور اولاد کے علاوہ رشتہ داروں، اور بھائیوں، بہنوں وغیرہ کو زکوٰۃ دینا جائز ہے  
اس لیے کہ ان کی اہلک کے منافع (شرط و عادت و عرفاً) جدا جدا ہوتے ہیں۔ اسی لیے ان میں سے ایک  
کی دوسرے کے خلاف شہادت قبول کی جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

**لا علمی میں کسی کو زکوٰۃ دینے کا حکم** | گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی کہ کسی انسان کو زکوٰۃ دینا ہے اور اس کی حالت کے بارے میں جانتا ہے کہ یہ عمل صدقہ ہے لیکن جب کسی کی حالت معلوم نہ ہو اور اسے زکوٰۃ دے دے تو اس میں بھی صورتیں ہیں، ایک صورت میں زکوٰۃ جائز ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ اس کی غلط فہمی ہو جائے، دوسری صورت میں اداء زکوٰۃ فاسد ہے یہاں تک کہ اس کا صواب ہو نا ظاہر ہو جائے۔ تیسری صورت میں کچھ تفصیل ہے اس میں اتفاق بھی ہے اور اختلاف بھی۔

۱۔ اپنے مال کی زکوٰۃ کسی شخص کو دینا ہے اور دینے کے وقت اس کے دل میں کوئی کھٹکا اور اس کے معاملہ میں کوئی شک نہیں، پس اسے زکوٰۃ دے دی، تو یہ ادائیگی جائز ہوگئی، الایہ کہ دینے کے بعد ظاہر ہو کہ یہ تو محل صدقہ نہیں تھا، تو اب ادائیگی جائز نہیں رہے گی۔ اس لیے کہ جس وقت اس نے دیتے ہوئے زکوٰۃ کی نیت کی تو ظاہر یہ ہے کہ اس نے صدقہ، محل صدقہ میں صرف کیا۔ اور اصول یہ ہے کہ ظاہر یقین سے باطل ہوتا ہے۔ پس جب یقینی طور پر یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ محل صدقہ نہیں تھا۔ تو ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہ ہوئی، اور اس پر اعادہ واجب ہے، اور اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ عود یا ہے، وہ واپس لے، اور یہ اس کی طرف سے لغوی صدقہ بن جائے گا۔ چنانچہ اگر دینے کے بعد اس کے دل میں کھٹکا اور شک پیدا ہوا، لیکن یقینی طور پر کوئی چیز ظاہر نہیں ہوئی، تو اس پر اعادہ لازم نہیں، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی صحیح ہوگئی، اور ظاہر شک سے باطل نہیں ہوتا۔

۲۔ زکوٰۃ دیتے ہوئے اس کے دل میں کھٹکا اور اس شخص کی حالت کے بارے میں شک تھا لیکن اس نے تحری اور سوچ بچار نہیں کی اور نہ ہی کوئی خارجی دلیل تلاش کی یا اپنے دل میں توسع بچار کی لیکن کوئی خارجی دلیل طلب نہیں کی۔ تو یہ ادائیگی فاسد ہے، مگر جبکہ یقینی طور پر یا غالب رائے سے یہ ظاہر ہو جائے کہ یہ محل صدقہ تھا، تو اب زکوٰۃ کی ادائیگی جائز ہوگئی، اس لیے کہ اسے جب شک ہوا تھا تو اس کے لیے تحری کرنا اور تحری کے مطابق صرف کرنا لازم تھا، پس جب اس نے ایسا نہ کیا، تو صدقہ اپنے مصرف میں صرف نہ ہوا، لہذا ادائیگی فاسد ہوتی، مگر یہ کہ جب ظاہر ہو گیا کہ وہ محل ہے، تو اب ادائیگی جائز ہوگی۔

۳۔ زکوٰۃ دیتے ہوئے اس شخص کے بارے میں دل میں کچھ کھٹکا اور شک پیدا ہوا، اس نے تحری کی اور اس کی تحری یہ ہوئی کہ یہ شخص محل صدقہ ہے، پس اسے زکوٰۃ دے دی تو یہ بالا حجاج جائز ہے۔

اسی طرح اگر اس نے تحری تو نہ کی لیکن خدا اس سے اس کی حالت کے بارے میں دریافت کیا اور زکوٰۃ دے دی، یا اسے فقرہ کی صف میں دیکھا یا فقرہ کے طے میں دیکھا اور زکوٰۃ دے دی، پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ واقعی محل صدقہ ہے تو بالا حجاج زکوٰۃ جائز ہوگئی۔ اسی طرح اگر اس کی حالت ظاہر نہ ہو تو بھی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔

لیکن اگر بعد میں یہ ظاہر ہوا کہ وہ محل صدقہ نہیں تھا، مثلاً پتہ چلا کہ وہ لوحی ہے، یا باغی ہے یا باغی کا مولیٰ ہے یا کافر ہے، یا وہ والد تھا، یا بیٹا بیٹی تھی یا بیوی تھی، تو ابو حنیفہ و محمد کے قول میں ادائیگی جائز ہوگئی اور زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگئی اور اس پر دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم نہیں ہے۔ ابو یوسف کے نزدیک ادائیگی جائز نہیں اور اس پر اعادہ لازم ہے۔ شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ محمد بن شجاع کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ والد، ولد اور زوجہ کی صورت میں ادائیگی جائز نہ ہوگی، جیسا کہ ابو یوسف کا قول ہے۔

اور اگر ظاہر ہوا کہ جسے زکوٰۃ دی تھی وہ دینے والے کا غلام، یا مدبر یا ام ولد یا مکتب تھا تو بالاتفاق ادائیگی درست اور جائز نہ ہوئی، اور اس پر اعادہ لازم ہے۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ اپنا ہی مکتب تھا (یعنی ایسا غلام تھا جس کا بعض آزاد ہو چکا تھا، اور باقی کی آزادی کے لیے اس سے کمائی اور محنت کروائی تھی) تو ابو حنیفہ کے نزدیک ادائیگی جائز نہ ہوئی، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ بمنزلہ مکتب ہے۔ صاحبین کے نزدیک ادائیگی جائز ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ بمنزلہ مریدیوں ہے ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ دینے والا ایسا مجتہد ہے جس کی خطا یقینی طور پر ظاہر ہوگئی ہے، پس اس کا اجتہاد باطل ہو گیا۔ اور جیسا کہ وہ کپڑوں اور برتنوں کے بارے میں تحریر کرے (اور اس کی تحریر ہو کہ یہ پاک ہیں، پھر اس بارے میں اس کی خطا ظاہر ہو۔ اور جیسا کہ وہ زکوٰۃ صرف کرے، پھر ظاہر ہو کہ وہ اپنا غلام یا مدبر یا ام ولد یا مکتب تھا۔ تو جیسے ان صورتوں میں خطا سے صرف نظر نہیں ہوتا اسی طرح مذکورہ بالا صورت میں ہوگا۔) ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صدقہ ایسے مصرف میں صرف کیا، جس میں مصرف کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ لہذا وہ اپنی ذمہ داری سے بری ہو گیا، جیسا کہ جب اس نے کسی کو حاجت مند سمجھتے ہوئے زکوٰۃ دی، اور اس کے خلاف اس کی حالت ظاہر نہ ہوئی، (تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے) اسی طرح مذکورہ صورت میں ہوگا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اسے ایسے شخص پر زکوٰۃ صرف کرنے کا حکم ہے جو اس کے نزدیک اور اس کے ظن و اجتہاد کے مطابق محل صدقہ ہو، نہ یہ کہ وہ فی الحقیقت محل صدقہ ہو، اس لیے کہ اسے غنا اور فقر کے حقیقی محل کا علم نہیں، کیونکہ حقیقی غنی اور فقیر پر مطلع ہونا ممکن نہیں۔ اور اس نے اپنے اجتہاد کے مطابق محل صدقہ میں زکوٰۃ صرف کی، پس وہ مامور بہ کو بایا لیا لہذا وہ اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

مختلف کپڑوں اور برتنوں کی صورت کے، اس لیے کہ پاک کپڑے اور پاک پانی کا علم حاصل ہونا ممکن ہے۔ پس اس صورت میں مامور بہ ادا نہیں ہوا، لہذا جائز نہیں، اور یہ خلاف اپنا غلام ظاہر ہونے کی صورت کے، کیونکہ یہاں غلام کی علامات سے غلام کو پہچانتا ممکن تھا، علاوہ ازیں اس صورت میں صدقہ صرف کرنے کی حقیقت یعنی تمیک متصور نہیں، کیونکہ کسی شی کا خواہنے آپ کو مالک بنانا مال ہے۔

اور ابو یوسف کا یہ کہنا کہ یقینی طور پر اس کی خطا ظاہر ہوگئی " درست نہیں ہے۔ یہ کنائب درست ہونا اگر ہم یہ کہتے کہ "وہ شخص اس کے اجتہاد کی وجہ سے محل صدقہ بن گیا" لیکن ہم یہ نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ جس محل میں شرعاً صدقہ صرف کرنے کا حکم ہے، وہ حالت اشتباہ میں ہے، اور شرعاً وہ شخص صدقہ کا محل ہے، جو اس کی تحری اور سوچ بچار کے مطابق صدقہ لینے کا اہل ہو" (چنانچہ جب اس نے اپنی تحری کے مطابق دے دیا تو شرعاً اس کا یہ اقدام درست ہوا لہذا) اس تفصیل کے مطابق اس کی خطا ظاہر ہوئی۔ لاعلمی میں بیٹے پر زکوٰۃ صرف کرنے کے جواز کے بارے میں ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ مشہور حدیث ہے کہ ابو یزید معن بن یزید بن احنس سے روایت ہے کہ میرے باپ یزید نے صدقہ کی نیت سے چند دراهم نکالے، اور انہیں ایک آدمی کے پاس مسجد میں رکھ دیا۔ پس میں آیا اور میں نے وہ دراهم لیے اور گھر لے آیا۔ باپ کو پتہ چلا تو انہوں نے کہا کہ "خدا کی قسم میرا تیس دینے کا ارادہ نہیں تھا اپنا بچہ ہم اپنا بھگڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آئے، تو آپ نے فرمایا:

لَا مَانُوِيْتَ يَا يَزِيْدُ وَلَكَ مَا اخَذْتَ يَا مَعْنُ

حضرت یزید! تم نے جو نیت کی، تمہیں اس کا ثواب مل گیا اور معن! تم نے جو یا، وہ تمہارا ہو گیا تھا لہذا اعلیٰ بدر

## فصل

### سال گزرنے کی شرط کی حیثیت

اکثر علماء نزدیک مال زکوٰۃ پر سال پورا ہونا ادا زکوٰۃ کے جواز کی شرط نہیں ہے۔ اور مالک کے نزدیک یہ شرط جواز ہے۔ چنانچہ اکثر علماء کے نزدیک سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ دینا جائز ہے اور مالک کے نزدیک جائز نہیں۔ تعجیل زکوٰۃ کی بحث کے چند پہلو ہیں۔ ایک تو یہ کہ جواز تعجیل کے دلائل کیا ہیں؟ دوسرے یہ کہ شرائط جواز کیا ہیں؟ تیسرے یہ کہ قبل از وقت ادا کر وہ اگر کسی وجہ سے زکوٰۃ زبن سکے تو پھر اس کا کیا حکم ہوگا؟ اصل جواز تعجیل کا بیان | تعجیل زکوٰۃ کے جواز میں اختلاف ہے، جیسا کہ ابھی ہم نے ذکر کیا۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کا ادا کرنا ایک واجب کا ادا کرنا ہے، اور بغیر وجوب کے واجب کی ادائیگی ثابت نہیں ہوتی، اور سال سے پہلے وجوب نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

لَا زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ

مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، حتیٰ کہ اس پر سال گزر جائے۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی لی، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا کم از کم درجہ جواز کا ہے۔ (تو معلوم ہوا کہ قبل از وقت زکوٰۃ لینا جائز ہے۔)

باقی مالک کا یہ کسنا کہ ”زکوٰۃ کی ادائیگی واجب کی ادائیگی ہے“ اور سال پورا ہونے سے پہلے وجوب ہی نہیں ہوتا اس کا جواب دو وجوہوں سے ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ کسنا صحیح نہیں کہ سال پورا ہونے سے وجوب نہیں ہوتا، بلکہ نفس وجوب تو سال پورا ہونے سے پہلے بھی پایا جاتا ہے کیونکہ سبب وجوب موجود ہوتا ہے۔ یعنی کہ وہ مال نامی، زائد عن الحاجۃ الاصلیہ کے نصاب کامل کا مالک ہے، اور اتنے مال سے خانا حاصل ہو جاتا ہے اور نعمت مال کا شکر واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم گذشتہ ادراک میں بیان کر چکے ہیں۔

پھر سال سے پہلے وجوب کی ذمیت کیا ہے؟ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ یہ وجوب بطور توسع ہے اور ادائیگی ایک سال کی مدت تک مؤخر ہے۔ اس سے مقصود ارباب اموال کو آسانی اور آسودگی فراہم کرنا ہے۔ جیسے دین مؤجل ہے۔ پس جب زکوٰۃ جلد ادا کر دی تو اس نے یہ آسانی حاصل نہ کی، لہذا واجب ساقط ہو جائے گا۔ جیسے دین مؤجل کو اگر کوئی شخص قبل از مدت واپس کر دے تو درست ہے۔

بعض مشائخ کا قول ہے کہ سال سے پہلے زکوٰۃ کا وجوب تو ہو جاتا ہے لیکن ازراہ تاکید نہیں، وجوب کی تاکید سال کے آخر میں ہوتی ہے۔

اور بعض کا قول ہے کہ اول سال میں وجوب ہوتا ہے لیکن بطریق استناد، یعنی پہلے تو آخر سال میں واجب ہوتی ہے، پھر سبب کی طرف نسبت ہونے کی وجہ سے وجوب کی نسبت اول سال کی طرف ہو جاتی ہے۔ اور سبب ہے ”نصاب کا پورے سال کا ہونا“ لہذا تعیل کی صورت میں بھی ادائیگی بعد از وجوب ہی ہے، لیکن اس طریق سے جو ہم نے ابھی بیان کیا، پس یہ زکوٰۃ ہی واقع ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ سال سے پہلے وجوب نہیں ہوتا، لیکن یہ تو ماننا پڑے گا کہ سبب وجوب یعنی ملکیت نصاب موجود ہے، اور عبادت کا وجوب سے قبل سبب وجوب کے وجود کے بعد ادا کرنا جائز ہے، جیسے زخمی کرنے کے بعد موت سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز ہے۔ مسئلہ: ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک برابر ہے کہ ایک نصاب کی زکوٰۃ معجلہ دے یا دیر کی یا اس سے بھی اکثر نصابوں کی جو اسے سال کے دوران میں حاصل ہوں گے۔

زفر کے نزدیک صرف نصاب موجود کی زکوٰۃ معجلہ دینا جائز ہے۔

چنانچہ اگر کسی شخص کے پاس فی الوقت دو سو درہم ہیں، تو اس نے سال پورا ہونے سے پہلے ایک ہزار درہم کی زکوٰۃ یعنی چھیس درہم ادا کر دیے، پھر اسے کچھ اور مال حاصل ہوا، اسی مال میں نفع ہوا۔ حتیٰ کہ وہ ایک ہزار درہم ہو گئے، پس جب سال پورا ہوا تو اس کے پاس ایک ہزار درہم تھے تو ہمارے نزدیک کل مال کی زکوٰۃ ادا ہو چکی ہے، اور زفر کے نزدیک صرف دو سو درہم کی زکوٰۃ ادا ہوئی۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو سو درہم کے علاوہ درہم کی زکوٰۃ میں تعیل، وجہ سبب سے بھی پہلے زکوٰۃ ادا کرنا ہے۔ لہذا جائز نہیں ہے جیسا کہ اگر دو سو درہم کی ملکیت سے پہلے ان کی زکوٰۃ ادا کر دے (تو جائز نہیں ہے)۔

جاری دلیل یہ ہے کہ ملکیت نصاب اول سال میں موجود تھی، اور نصاب کی ملکیت کے بعد سال کے اندر اندر جو مال مستفاد ہوتا ہے، وہ سال کی ابتداء میں موجود مال کی طرح ہوتا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ سال پورا ہونے پر اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے پس اگر یہ اول سال میں موجود مال کی طرح نہ ہوتا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوتی، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، حتیٰ کہ اس پر سال گزر جائے۔ تو جب معاملہ یوں ہے تو وہ ایک ہزار درہم یوں کچھ جائیں گے گو یا کہ سال کی ابتداء میں موجود تھے، تاکہ وہ ایک ہزار درہم کے حکم و حدود کے بعد زکوٰۃ ادا کرنے والا بن جائے۔ لہذا یہ ادائیگی جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### شرائط جواز کا بیان

جواز تعمیل کی شرائط تین ہیں۔

- ۱۔ اول سال میں نصاب کامل ہونا۔
- ۲۔ آخر سال میں نصاب کامل ہونا۔
- ۳۔ دوران سال میں نصاب کا مستطیع نہ ہونا۔

۱۔ چنانچہ

۱۔ اگر اس نے زکوٰۃ جلد ادا کی، جبکہ اس کے پاس سال کے شروع میں نصاب سے کم مال تھا پھر سال کے آخر میں نصاب کامل ہو گیا، تو جب سال تمام ہوا، تب نصاب کامل تھا، تو وہ مقبل زکوٰۃ نہیں ہوگی بلکہ نفل صدقہ ہوگا۔

۲۔ اسی طرح اگر اس نے زکوٰۃ میں تعمیل کی اور اس وقت نصاب کامل تھا، پھر مثلاً نصف نصاب تباہ ہو گیا۔ تو جب سال تمام ہوا، تب نصاب ناقص تھا، تو یہ تعمیل زکوٰۃ جائز نہ ہوئی۔ وجہ یہ ہے کہ سال کی ابتداء و انتہا میں کمال نصاب ضروری ہے۔ نیز سبب وجوب زکوٰۃ نصاب ہے پس سال کی ابتداء و انتہا سبب کا وقت تھا، اور انتہا وجوب کا وقت ہے، یا سبب کی وجہ سے وجوب کی پختگی کا وقت ہے (اقوال کی تفصیل ابھی گزری) اور سال کا درمیان نہ تو وقت انتہا ہے اور نہ ہی وقت وجوب اور نہ ہی سبب کی وجہ سے وجوب کے پختہ اور مضبوط ہونے کا وقت لہذا درمیان سال کمال نصاب کی شرط لگانے کا کوئی فائدہ نہیں۔

نیز درمیان سال کمال نصاب کا اعتبار کرنے میں حرج اور تنگی ہے اس لیے کہ اس صورت میں تباہ ہونے بلکہ ہر وقت اس کا حساب رکھنے کے محتاج ہوں گے اور اس میں جو تنگی ہے وہ مضنی نہیں۔ اور سال کی ابتداء و انتہا میں کمال نصاب کا خیال رکھنے میں کوئی تنگی نہیں۔ اور تباہی کی عادت بھی

یہی ہے کہ وہ اصل سرمایہ کمال کے اول و آخر میں حساب کرتے ہیں۔ اور درمیان سال اس کی طرف توجہ نہیں کرتے۔

الایہ کہ درمیان سال کچھ نہ کچھ نصاب کا باقی رہنا ضروری ہے، اگرچہ وہ قلیل ہو، مگر مال مستحق اس کے ساتھ ملایا جاسکے۔

نیز اس لیے کہ جب نصاب اول پورے کا پورا ختم ہو گیا تو سال کا حکم بھی منقطع ہو گیا لہذا محفل کو بطور زکوٰۃ باقی رکھنا ممکن نہیں پس وہ نقلی صدقہ ہوگا۔

**مسئلہ:** اور اگر کسی شخص کے پاس اول سال میں نصاب کامل تھا، اس نے اس مال کی زکوٰۃ معجلہ ادا کر دی، پھر نصاب ناقص ہو گیا، اور مزید کچھ مال بھی حاصل نہ ہوا، حتیٰ کہ سال پورا ہو گیا اور نصاب ناقص رہا تو وہ تعیل جائز نہ ہوئی، اور ادا کردہ نقل صدقہ ہو جائے گا۔ اور اس معجلہ کو نصاب پورا کرنے میں شمار نہیں کیا جائے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے اور شافعیؒ کے نزدیک معتدل کو ملا کہ نصاب پورا کیا جائے گا اور وہ معجل بطور زکوٰۃ شمار ہوگا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے دوسو درہم کی زکوٰۃ پانچ درہم معجلہ ادا کر دی، پھر اسے کچھ مال حاصل نہ ہوا، حتیٰ کہ سال تمام ہوا تو اس کے پاس ۱۹۵ درہم تھے، یا اس نے چالیس بکریوں میں سے ایک بکری زکوٰۃ میں تعجلہ دے دی، پس سال پورا ہوا تو اس کے پاس صرف ۳۹ بکریاں تھیں۔ تو ہمارے نزدیک وہ معجل زکوٰۃ صحیح نہ ہوئی، اور شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ جائزہ ادا ہو گئی۔

شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معتدل پورے نصاب سے بطور زکوٰۃ تھا، لہذا اتمام نصاب میں معتبر ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ادا کردہ مال ایسا ہے، جس سے اس نے اپنی ملکیت، زکوٰۃ کی نیت سے ختم کی، لہذا اب اس کے ساتھ نصاب پورا نہیں کیا جاسکتا۔ جیسا کہ اگر وہ امام کے قبضہ میں تباہ اور ضائع ہو جائے (تو اسے ملا کہ نصاب پورا نہیں کیا جاتا) اور اگر سال کے آخر میں اسے پانچ درہم مل گئے تو اب تعیل زکوٰۃ جائز ہو گئی، کیونکہ سال کے اول و آخر میں نصاب کامل پایا گیا۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص کے پاس دوسو درہم تھے اس نے ان درہم کی زکوٰۃ پانچ درہم معجلہ ادا کر دی، پھر نصاب ناقص ہو گیا، پھر سہ سال ختم ہونے کے بعد دوسرے سال کے شروع میں کچھ آٹا مال مل گیا، جس سے نصاب کامل ہو جاتا ہے، پھر دوسرا سال پورا ہوا تو نصاب کامل تھا، تو اس پر دوسرا سال کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے۔ اور ہوا اس نے معجلہ ادا کی تھی وہ نقل صدقہ ہو گئی۔ اس لیے کہ اس نے پہلے سال کے لیے تعیل کی تھی، اور اس سال کی زکوٰۃ آخر میں نقصان نصاب کی وجہ سے اس پر واجب ہی نہیں ہوئی۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص کے پاس دوسو درہم تھے اس نے ان میں سے پانچ تعیلہ ادا کر دیئے، پھر سال تمام ہوا تو نصاب ناقص تھا، اور دوسرا سال داخل ہوا، تب بھی نصاب ناقص تھا، پھر جب دوسرا سال تمام ہوا تو اس وقت نصاب کامل تھا، تو وہ پانچ درہم نہ پہلے سال کی زکوٰۃ سے کافی ہوں گے اور



دوسرے سال کی زکوٰۃ سے۔ کیونکہ پہلے سال نصاب آخر سال میں ناقص تھا، اور دوسرے سال اول سال میں نصاب ناقص تھا، لہذا دونوں سالوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوئی، پس وہ معجل ادا کردہ دونوں سالوں کی زکوٰۃ سے واقع نہ ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر کسی کے پاس دوسو درہم تھے، پس سال پورا ہوا تو اس نے اس میں سے پانچ درہم بطور زکوٰۃ ادا کر دیے، حتیٰ کہ کل مال سے پانچ درہم کم ہو گئے، پھر اس نے دوسرے سال کی زکوٰۃ پانچ درہم معجل ادا کر دی، حتیٰ کہ پانچ درہم اور کم ہو گئے، اور کل مال ۱۹ رہ گیا، پھر بعد میں اسے دس درہم حاصل ہوئے، تو جب دوسرا سال تمام ہوا، اس وقت اس کے پاس دوسو درہم تھے۔ اس صورت کے بارے میں درج ذیل میں مذکور ہے کہ دوسرے سال کے لیے جو اس نے پانچ درہم معجل ادا کیے تھے، وہ جائز ہیں (اور دوسرے سال کی زکوٰۃ ادا ہو چکی)۔

عیسیٰ بن یان نے اس پر طعن کیا اور کہا کہ مناسب ہے کہ یہ پانچ درہم دوسرے سال کی زکوٰۃ سے کافی نہ ہوں، کیونکہ جب پہلا سال تمام ہوا، تو زکوٰۃ واجب ہو گئی۔ اور دوسو میں سے پانچ زکوٰۃ میں واجب ہو گئے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ مال میں زکوٰۃ کا وجوب (مزید) وجوب زکوٰۃ سے ملنے ہوتا ہے (کیونکہ نصاب ناقص ہو چکا ہو تا ہے)، تو دوسرا سال جب مستغنی ہوا تو نصاب ناقص تھا پس دوسرے سال سے پانچ درہم کی تعمیل نقصان نصاب کی حالت میں ہوئی، لہذا واجب نہ ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زکوٰۃ پہلا سال پورا ہونے کے بعد واجب ہوتی ہے۔ اور پہلا سال پورا ہونے کے مقابلے میں دوسرے سال کا جز اول آجاتا ہے۔ (تو دوسرے سال کی زکوٰۃ کا) وجوب اس جز کے متصل ثابت ہوا، اور اس وقت نصاب کامل تھا، پھر اس کے بعد دوسرے سال کے دوسرے جز میں نصاب ناقص ہوا، لہذا یہ ابتداء سال میں نقصان نصاب ہے۔ اور اول و آخر سال میں کمال نصاب ہوتے ہوئے درمیان سال نقصان کا کوئی اعتبار نہیں، اور یہاں اول و آخر میں کمال نصاب پایا گیا، لہذا کمال نصاب ہوتے ہوئے تعمیل جائز ہے، (پس زکوٰۃ ادا ہو گئی) والشماعلم۔

## فصل معجل اگر زکوٰۃ نہ بن سکے تو اس کا کیا حکم ہے؟

زکوٰۃ نہ بن سکے کی صورت میں اگر معجل فقیر کے قبضہ میں پہنچ گیا تو وہ نفلی صدقہ بن جائے گا، خواہ فقیر کو وہ مال مالک مال کے ہاتھ سے ملا ہو یا امام یا اس کے نائب یعنی سامعی کے ہاتھ سے، کیونکہ اصل قربت و عبادت تو پائی گئی، توقف صرف صفت فرضیت میں تھا، جب فرضیت نہ پائی گئی تو تطوع پہلے سے موجود ہے) اور صدقہ تطوع جب فقیر کے ہاتھ میں پہنچ جائے تو پھر اس میں رجوع کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور اگر معجل ابھی تک امام کے قبضہ میں باقی ہے تو مالک کو واپس لینے کا حق ہے۔

کیونکہ جب تک مال فقیر کے ہاتھ میں نہیں پہنچ جاتا، صرف تمام نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ زکوٰۃ محل میں مصدق کا قبضہ من وجہ بانک کا قبضہ ہے، کیونکہ مصدق کو زکوٰۃ محل فقیر کو دینے کا اختیار حاصل ہے اور اختیار مالک کی طرف سے ہوتا ہے، اگرچہ مصدق کا قبضہ من وجہ فقیر کا قبضہ بھی ہے، کیونکہ مصدق فقیر کے لیے قبضہ کرتا ہے، (ہر کیف جب تک صدقہ مصدق کے قبضہ میں ہے، صدقہ کا صرف تمام نہیں ہوا، لہذا یہ بالکل صدقہ نہیں بنے گا۔

اگر صدقہ امام کے قبضہ میں منافع اور تباہ ہو جائے تو ہمارے نزدیک امام اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ شافعی فرماتے ہیں کہ اگر امام نے صاحب مال اور حصہ داروں سے پوچھے بغیر بیشکی زکوٰۃ لے لی (اور پھر وہ منافع ہو گئی، تو وہ ضامن ہوگا۔

لیکن یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے، اس لیے کہ انسان پر ضمان اس کے فعل (مثلاً انصاف وغیرہ) کے سبب واجب ہوتی ہے۔ اور یہاں امام کا فعل صرف مد لینا ہے، اور امام کو (شرعی طور پر) زکوٰۃ لینے کی اجازت ہے، لہذا یہ فعل وجوب ضمان کا سبب بننے کے لائق نہیں، اور مال کا تباہ ہونا اس کے عمل کی وجہ سے نہیں، بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کے حکم کی وجہ سے ہے۔

مسئلہ: اگر امام نے زکوٰۃ محل کسی فقیر کو دے دی۔ پھر وہ فقیر سال پورا ہونے سے پہلے غنی ہو گیا، یا مر گیا یا مرتد ہو گیا تو ہمارے نزدیک زکوٰۃ ادا ہو گئی،۔

شافعی کا قول ہے کہ امام اسے زکوٰۃ واپس لے گا۔ ہاں! مگر یہ کہ اسے فنا اور خوشحالی اسی مال زکوٰۃ سے حاصل ہوئی ہو۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محل کا زکوٰۃ ہونا سال پورا ہونے کے وقت ثابت ہوتا ہے۔ اور اس وقت وہ فقیر محل صدقہ نہیں رہا، لہذا وہ مال زکوٰۃ نہیں بن سکے گا۔ ہاں! اگر فنا اسی مال سے حاصل ہوا ہے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اس لیے کہ سال پورا ہونے پر تمام مال اہل ہو جاتا ہے، لہذا تابع کو اصل سے قطع نہیں کیا جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ صدقہ جب دیا گیا تو فقیر کے ہاتھ میں دیا گیا، لہذا وہ اپنے مصرف میں صرف ہوا، لہذا بعد میں پیدا ہونے والے فنا سے اس میں تغیر نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر سال گزرنے کے بعد کسی فقیر کو زکوٰۃ دیتے ہیں پھر وہ فقیر غنی ہو جاتا ہے (تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے) اسی طرح مذکورہ صورت میں ہوگا۔

مسئلہ: اگر اپنے مال کی زکوٰۃ میں تعجل کی، پھر مال تباہ ہو گیا، تو ہمارے نزدیک وہ فقیر سے کچھ واپس نہیں لے گا۔ شافعی کے نزدیک اگر اس نے فقیر کو بتلا دیا ہے کہ یہ زکوٰۃ محل ہے تو پھر واپس لے سکتا ہے۔

لیکن یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ صدقہ محل صدقہ یعنی فقیر میں زکوٰۃ کی نیت کے مصرف ہو چکا، پس اب رجوع کا احتمال نہیں، جیسا کہ اگر اسے نہ بتلا تا کہ یہ زکوٰۃ محل ہے (تو رجوع کا احتمال نہ ہوتا)

مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس دراجم، دنانیر اور سامان تجارت ہے، اس نے ان میں سے کسی ایک جنس کی زکوٰۃ میں تعمیل کی، پھر کچھ مال تباہ ہو گیا، تو وہ معجل باقی جنسوں سے ادا ہو جائے گی، اس لیے کہ مالیت کے حکم میں تمام اموال ایک ہیں، اس پر دلیل یہ ہے کہ تکمیل نصاب میں اموال کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جاتا ہے، لہذا تعمیل میں تعین جنس کی نیت بے سود ہو گئی، جیسا کہ اگر کسی کے پاس ہزار دراجم ہوتے ہیں وہ دو سو دراجم کی زکوٰۃ میں تعمیل کرے، پھر کچھ مال تباہ ہو جائے تو وہ معجل باقی مال کی زکوٰۃ سے شمار ہوگی، لیکن سوائے مختلفہ کا حکم اس حکم مذکور کے خلاف ہے۔ مثلاً کسی کے پاس پانچ اونٹ، چالیس بکریاں ہیں، وہ پانچ اونٹوں کی زکوٰۃ ایک بکری معجل ادا کر دیتا ہے، پھر اونٹ ہلاک ہو جاتے ہیں، تو وہ زکوٰۃ معجل بکریوں کی زکوٰۃ میں شمار نہیں کی جائے گی، اس لیے یہ کہ دونوں حصّۃً و معنی مختلف مال ہیں۔

لہذا ان میں تعین کی نیت صحیح ہے، پس ایک جنس کی زکوٰۃ معجل دوسری جنس کی طرف سے واقع نہیں ہو سکتی۔ واللہ اعلم۔

## فصل

## زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد کن چیزوں کا قسط ہو جاتی ہے؟

- ۱۔ واجب زکوٰۃ کے بعد تین چیزوں میں سے کوئی ایک پانی جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔
- ۱۔ سال گزرنے کے بعد نصاب کا تباہ ہو جانا، خواہ ادائیگی پر قادر ہونے سے پہلے تباہ ہو یا بعد میں۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد نصاب تباہ ہونے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔
- ۲۔ (سال پورا ہونے کے بعد) صاحب مال کا مرتد ہو جانا۔ یہ بھی ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی کے نزدیک ازتداد سے زکوٰۃ واجب ساقط نہیں ہوتی۔ چنانچہ مرتد اگر اسلام لے آئے تو ہمارے نزدیک اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں۔ اور شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتد واجب کو ادا کرنے پر قادر تھا، لیکن شرط اسلام بجالانے کی وساطت سے پس جب وہ مسلم ہو گیا تو اس پر ادائیگی واجب ہو گئی (گویا کہ یہ ادائیگی اس سے فوت ہو گئی تھی) جیسا کہ محدث (بے وضو شخص) اور جعفی شخص، کہ یہ دونوں نماز ادا کرنے پر قادر ہیں، لیکن طہارت کی وساطت سے، پس جب طہارت حاصل ہو گئی تو ان پر (حالت حدیث و جنابت میں) فوت شدہ نماز کی ادائیگی واجب ہے۔ اسی طرح مذکورہ مسئلہ ہے۔
- ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔
- السلام بحکمت ما قبلہ،
- اسلام سابقہ گناہوں کو کاٹ دیتا ہے۔

نیز مرتبہ ادا عبادت کا اہل نہیں، لہذا وہ واجب عبادت کا بھی اہل نہ ہوگا پس اتہاد کی وجہ سے زکوٰۃ اس سے ساقط ہو جائے گی۔

اور جو شافعی نے ذکر کیا کہ ”وہ شرط اسلام پوری کر کے ادائیگی پر قادر تھا“ یہ ٹھیک نہیں ہے، اس لئے اس میں اصل (اسلام) کو اپنے متعلق زکوٰۃ کا تابع بنانا ہے اور تابع کو اپنے متبوع کے لیے اصل بنانا ہے۔ تفصیل گذشتہ اوراق میں گذری ہے۔

۳۔ ہمارے نزدیک وجوب زکوٰۃ کے بعد صاحب زکوٰۃ کا بغیر وصیت ادا کرنا، زکوٰۃ کو ساقط کر دیتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک صاحب زکوٰۃ کی موت سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ صاحب زکوٰۃ جب ادا زکوٰۃ سے پہلے مر گیا، تو دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو ادائیگی کی وصیت کی ہوگی، اور یا نہیں۔

پس اگر اس نے ادائیگی کی وصیت نہیں کی تو دنیوی احکام میں اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، چنانچہ اس کے ترکہ سے وصول نہیں کی جائے گی، اور نہ ہی وصی یا وارث کو متوفی کے ترکہ سے ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور یہی اختلاف ہے اس صورت میں کہ جب کوئی شخص مر جائے اور اس پر صدقہ فطر یا نذر یا نفارات یا صوم یا صلوة یا نفقات یا خراج یا جزیرہ واجب تھا اگر ہمارے نزدیک یہ ترکہ سے نہیں لیا جائے گا، اور شافعی کے نزدیک متوفی کے ترکہ سے وصول کیا جائے گا۔

اور اگر جس شخص پر عشر واجب ہو چکا تھا، وہ مر گیا، پس اگر پیدا رہا باقی ہے، تو ظاہر الروایۃ کے مطابق موت سے عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اور عبداللہ بن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر صاحب عشر نے پیداوار کو خود تباہ کر ڈالا، حتیٰ کہ وہ اس کے ذمہ دین بن گیا اور پھر وہ مر گیا، تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔

اور اگر متوفی نے ادائیگی کی وصیت کی ہے کہ تو پھر زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اور ہمارے نزدیک متوفی مال سے ادا کی جائے گی۔ اور شافعی کے نزدیک تمام مال سے وصیت پوری کی جائے گی۔ اس بارے میں تمام بحث و دواصول پر مبنی ہے۔

ایک مہل تو ہم گذشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں کہ زکوٰۃ ہمارے نزدیک عبادت ہے۔ اور عبادت جس پر واجب ہو، صرف اس کے اختیار سے ادا ہوتی ہے، خواہ وہ بذات خود ادا کرے، یا ادا کرنے کا امر کرے، یا کسی دوسرے کو نائب بنائے، پس نائب اس کا قائم مقام ہوگا۔ اور یہ نائب کے ذریعہ ادا کرنے والا ہو جائے گا۔

تو جب متوفی نے ادائیگی کی وصیت کی تو اس نے اپنا نائب بنایا اور نائب کا ادا کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ موصی کا ادا کرنا، لہذا زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ اور جب وصیت نہ کی ہو تو اس نے اپنا نائب نہیں بنایا، پس اگر وارث کو متوفی کے نائب بنانے کے بغیر شرعاً نائب بنادیا جائے تو صحیحاً نیابت ہوگی

اور جبر عبادت کے منافی ہے، کیونکہ عبادت ایک فعل ہے جو بندہ اپنے اختیار سے بجالاتا ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ امام کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ صاحب مال کی زکوٰۃ اس کی اجازت کے بغیر جبراً لے، اور اگر اس نے جبراً زکوٰۃ لے لی تو زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ دوسری اہم یہ ہے کہ زکوٰۃ بطور صلہ و احسان کے واجب ہوئی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ زکوٰۃ کے مقابل کوئی مال عرض نہیں ہوتا ہے، اور صلوات ادا کرنے سے پہلے موت آ جانے سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

اور عمر زمین کی موت کے طور پر واجب ہوا ہے کیونکہ یہ پیداوار آگتے ہی اغنیاء فقراء کے درمیان مشترک ہو جاتی ہے۔ اسی لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَحْنَا جُنَا  
كُم مِّنَ الْأَرْضِ -

”اے ایمان والو! خرچ کرو اپنی کمائی کی ستھری چیزوں سے اور اس سے جو ہم نے تمہارے لیے

زمین سے پیدا کیا، اس میں اللہ تعالیٰ نے (حکم فرما کر) پیداوار کی نسبت اغنیاء و فقراء سب کی طرف فرمادی، لہذا جب پیداوار میں اشتراک ہے (اور عشر کا تعلق شخص سے نہیں ہوتا بلکہ پیداوار سے ہوتا ہے) لہذا جب تک پیداوار باقی ہے، صاحب عشر کی موت سے عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ حق العبد یعنی فقیر کا حق ہے، لہذا یہ باقی دیون کے مشابہ ہے۔ اور دوسرے دون مدیون کی موت سے ساقط نہیں ہوتے، اسی طرح یہ بھی ساقط نہیں ہوگی۔

مسئلہ: اگر صاحب زکوٰۃ سال کے درمیان مر گیا تو ہمارے نزدیک سال کا حکم منقطع ہو جائے گا۔ اور شافعی کے نزدیک منقطع نہیں ہوگا، بلکہ وارث اسی سال پر بنا کرے گا، تو جب (مورث کے اعتبار سے) سال پورا ہو جائے گا تو وہ زکوٰۃ ادا کرے گا۔ یہ بحث بھی گذشتہ اصل پر یہی ہے، یعنی ہمارے نزدیک زکوٰۃ عبادت ہے، لہذا اس میں مؤدی یعنی مالک کی جانب کا اعتبار ہوگا۔ اور موت سے مالک کی ملکیت ختم ہوگئی، لہذا اس کا سال بھی منقطع ہوگیا۔ اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ عبادت نہیں ہے بلکہ ملکیت کی بقوت (بارخ پر) ہے، لہذا اس میں نفس ملکیت کے قائم ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اور ملکیت قائم ہے۔ اس لیے کہ وارث عین اپنی چیزوں میں جو مورث کی تھیں، موت کا حائل نہیں خلید ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## فصل کھیتوں اور پھلوں کی زکوٰۃ یعنی عشر کا بیان

زکوٰۃ کی نوع ثانی ہے، اس نوع کے بارے میں بحث چند موضوعات پر مشتمل ہے۔

- ۱۔ فرضیت کا بیان۔
  - ۲۔ کیفیت فرضیت کا بیان۔
  - ۳۔ سبب فرضیت کا بیان۔
  - ۴۔ شرائط فرضیت کا بیان۔
  - ۵۔ مقدار مفروض کا بیان۔
  - ۶۔ صفت مقدار کا بیان۔
  - ۷۔ عشر لینے کا اختیار حاصل ہے؟
  - ۸۔ وقت فرض کا بیان۔
  - ۹۔ رکن کا بیان۔
  - ۱۰۔ شرائط رکن کا بیان۔
  - ۱۱۔ کن چیزوں سے عشر ساقط ہو جاتا ہے؟
  - ۱۲۔ بیت المال میں کون سے اعمال رکھے جاتے ہیں؟
  - ۱۳۔ ان کے مصادر کا بیان۔
- فرضیت عشر کا بیان** | عشقی فرضیت کتاب اللہ، سنت، اجماع اور عقل سے ثابت ہے۔

- ۱۔ کتاب اللہ میں قرآن ہے۔  
وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ۔  
اور ادا کرو ان کا حق، جس دن ان کو کاٹو۔  
اکثر اہل تفسیر کا قول یہ ہے کہ حق مذکور ہے مراد عشر یا نصف عشر ہے۔  
اگر اس میں یہ الجھن پیدا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے کاٹنے کے دن حق ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور یہ واضح ہے کہ کاٹنے کے دن دائروں اور غلے کی زکوٰۃ نہیں نکالی جاتی بلکہ صاف کرنے اور ماپنے کے بعد نکالی جاتی ہے، تاکہ کل مقدار معلوم ہو جائے اور پھر اس کا عشر نکالا جاسکے۔ لہذا معلوم ہوا کہ آیت میں غیر عشر مراد ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں مراد — واللہ اعلم — یہ ہے کہ؟  
وَأَتُوا حَقَّهُ الَّذِي وَجِبَ فِيهِ يَوْمَ حَصَادِهِ يَوْمَ التَّنْقِيَةِ۔  
یعنی ان کا وہ حق جو کاٹنے کے دن واجب ہوا، صاف کرنے کے بعد ادا کرو۔  
لہذا "یوم" حق کا ظرف ہے، ایستام کا نہیں۔

علاوہ ان میں ابو حنیفہ کے نزدیک تکاریوں میں بھی عشر واجب ہے، اور ان کا حق کاٹنے کے دن ہی نکال دینا ہے اور کسی دوسری چیز مثلاً صاف کرنا، ماپنا، کا اتکار نہیں کیا جاتا۔ پس ثابت ہوا کہ یہ آیت عشر کے بارے میں ہے۔ مگر یہ کہ آیت میں اس حق کی مقدار کا بیان نہیں ہے، پس یہ آیت مقتدر الحق کے بارے میں ”محمل“ تھی، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے ”مفسر“ ہو گئی، آپ نے فرمایا:

ما سقته السماء ففيه العشر وما نسقي بغرب اودالية ففيه نصف العشر

بارانی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ ہے۔ اور حبس زمین کو بڑے ڈول یا رہٹ سے سیریا گیا ہو تو اس میں بیسواں حصہ ہے۔

جیسے حق تعالیٰ کا فرمان ”واو الزكاة“ مقتدر الحق کے بیان میں محمل ہے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم مقتدر اس ارشاد میں بیان فرمادی کہ: فی مائتي درهم خمسة دراهم“ تو یہ آیت مفسر ہو گئی۔ اسی طرح آیت عشر ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم وما اخرجنا لكم من الارض۔

اے ایمان والو! خرچ کرو اپنی کمائی کی ستمری چیزوں سے اور اس سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کیا۔

اس آیت میں کلمات پر دلالت ہے کہ زمین کی پیداوار میں فقراء کا حق ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے (لکم میں) پیداوار کی نسبت سب کی طرف فرمائی۔ پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ پیداوار میں جیسا کہ انبیاء کا حق ہے، ویسا ہی فقراء کا بھی حق ہے (اور فقراء کا حق عشر ہی ہو سکتا ہے، چنانچہ عشر کا حق ہونا، اس آیت سے معلوم ہو گیا، پھر حق کی مقدار سنت سے معلوم ہوئی۔

۲۔ السنۃ: سنت سے عشر کی دلیل ہم روایت کر چکے ہیں، کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ما سقته السماء ففيه العشر وما نسقي بغرب اودالية ففيه نصف العشر۔

۳۔ الاجماع: پوری امت کا عشر کی فرضیت پر اجماع ہے۔

۴۔ العقل: عشر کی فرضیت پر عقل و دلیل بالکل ویسی ہے جو ہم نوع اول میں بیان کر آئے ہیں۔ یہ کہ فقیر کو عشر دینے میں نعمت مال کا فکر ہے۔ اور ایک عاجز و درماندہ کو فرائض کی ادائیگی پر قدرت و قوت بخشا ہے۔ نیز اس سے انسان گناہوں سے پاک ہو جاتا ہے اور یہ تمام چیزیں عقلاً و خیراً لازم ہیں، واللہ اعلم۔

## فصل

## کیفیتِ فرضیت

دینی عشر کی ادائیگی کیا علی الغر واجب ہے یا علی التراخی؟ اس سلسلے میں تمام بحث باطل و ہی ہے، جو زکوٰۃ کی نوع اول کی کیفیت فرضیت کے ذیل میں بیان ہوئی ہے، اس لیے یہاں اعادہ کی ضرورت نہیں، وہاں دیکھ لیجیے۔

## فصل

## سببِ فرضیت

عشر کی فرضیت کا سبب در پیداواری زمین مع حقیقی پیداوار ہے اور خراج کے وجوب کا سبب "پیداواری زمین مع حقیقی یا حکمی پیداوار" ہے۔ (حکمی یا تقدیری پیداوار کا مطلب ہے کہ پیداوار حاصل کر سکتا تھا، لیکن اپنے اختیار سے کاشت نہ کی، تو اس کے لیے وہی حکم ہوگا، جو حقیقی بد و رنہ ہے) — چنانچہ اگر پیداوار پر کوئی آفت آ پڑی اور وہ تباہ ہو گئی، تو عشری زمین میں عشر واجب نہیں ہوگا، اور خراجی زمین میں خراج واجب نہیں ہوگا، اس لیے کہ ناماد اور پیداوار حقیقی اور کٹا فوت ہو گئی — اور اگر عشری زمین تھی، اور زمیندار کاشت کر سکتا تھا، لیکن کاشت نہیں کی، تو اس میں عشر واجب نہیں، کیونکہ حقیقی پیداوار نہیں پائی گئی — اور اگر خراجی زمین تھی تو اس صورت میں خراج واجب ہوگا، کیونکہ حکمی پیداوار پائی گئی۔

اگر خراجی زمین سمر زدہ ہو، یا اس میں لتنا پانی آ گیا ہو کہ اس میں کاشت نہیں ہو سکتی۔ یا وہ دلدلی ہو، یا اس زمین کو پانی نہ پہنچتا ہو، تو اس میں خراج واجب نہیں۔ اس لیے کہ حقیقۃً و حکمۃً پیداوار نہ پائی گئی۔

**تعبیل عشر کا حکم** | تعبیل عشر کا مسئلہ بھی اسی پر متفرع ہے۔ تعبیل عشر کی تین وجہیں ہیں۔

ایک وجہ میں تعبیل بلا اختلاف جائز ہے۔

دوسری وجہ میں بلا اختلاف ناجائز ہے۔

اور تیسری وجہ میں جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے۔

پہلی صورت جس میں تعبیل بلا اختلاف جائز ہے، ایسے کہ کاشت اور فصل اگنے کے بعد عشر معمولاً ادا کرے، اس لیے کہ یہ سبب وجوب یعنی پیداواری زمین مع حقیقی پیداوار کے پلٹے جانے کے



بعد تعمیل ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس حالت میں فصل کاٹ لیتا تو عشر واجب ہوتا۔  
 دوسری صورت جس میں بلا اختلاف تعمیل ناجائز ہے، یہ ہے کہ کاشت سے پہلے ہی عشر معلوم  
 اور کر دے، کیونکہ یہ تعمیل وجوب عشر سے پہلے ہے، اور سبب وجوب یعنی پیداواری زمین مع  
 حقیقی پیداوار کے پائے جانے سے بھی پہلے ہے، کیونکہ حقیقت پیداوار نہیں پائی گئی۔  
 تیسری صورت جس میں اختلاف ہے، یہ ہے کہ کاشت کے بعد، لگنے سے پہلے عشر ادا  
 کرے، تو اس صورت ابو یوسف کا قول ہے کہ عشر کی ادائیگی جائز ہے۔ اور محمد کا قول ہے کہ ناجائز  
 ہے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب وجوب یعنی ”پیداواری زمین مع پیداوار“ نہیں  
 پایا گیا، تو یہ وجہ سبب سے بھی پہلے تعمیل ہے، لہذا ناجائز ہوگی جیسا کہ اگر کاشت سے پہلے تعمیل  
 کرنا تو جائز نہ ہوتی۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فصل کے اُگنے اور نکلنے کا سبب یعنی کاشت  
 پایا گیا، تو (ایک طرح سے) یہ وجہ سبب کے بعد تعمیل ہے۔ (گویا پیداوار پائی گئی) لہذا تعمیل  
 جائز ہوگی

رہی پھلوں کے عشر کی تعمیل، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر پھلوں کے پھوٹنے کے بعد تعمیل کی  
 تو بلا جہاج جائز ہے۔ اور اگر پھوٹنے سے پہلے تعمیل کی، تو کفری کے بیاں کے مطابق اس میں بھی  
 وہی اختلاف ہے جو فصل اور کھیتی کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور قاضی نے محقق  
 طحاوی کی شرح میں کہل ہے، کہ ظاہر اور ایتار کے مطابق جائز نہیں ہے۔ اور ابو یوسف سے  
 روایت ہے کہ جائز ہے۔ ابو یوسف پھلوں کے لیے درختوں کو بمنزلہ کھیتی اور دانوں کی مال  
 اور تنے کے قرار دیتے ہیں۔ اور کھیتی جب اپنی مال اور تنے پر کھڑی ہو جائے تو عشر کی تعمیل روا  
 پیدا ہونے سے پہلے جائز ہے۔ اسی طرح درخت موجود ہونے کی صورت میں پھل پھوٹنے  
 سے پہلے تعمیل عشر جائز ہے۔

اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک درخت اور کھیتی کی مال میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ درخت وجوب  
 عشر کا محل ہی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو کھڑی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اسے کاٹ دیا جائے  
 تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا۔ لیکن کھیتی کے مال وجوب عشر کا محل ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ  
 اگر دانہ پیدا ہونے سے پہلے کھیتی کی مالوں اور تنوں کو کاٹ دیا جائے، تو ان میں عشر واجب ہوتا ہے۔  
 مسئلہ، خراج اور جزیہ کی تعمیل جائز ہے۔ اس لیے کہ خراج کا وجوب تو ”پیداواری زمین مع  
 حکمی پیداوار“ کے پائے جانے سے بھی ہو جاتا ہے، یعنی بایں صورت کہ صاحب خراج کاشت کی  
 قدرت رکھتا ہو۔ تو بھی خراج واجب ہو جاتا ہے اور کاشت کی قدرت موجود ہے (لہذا سبب  
 وجوب موجود ہونے کی وجہ سے تعمیل جائز ہے)

اور جزیہ کے وجوب کا سبب ذمی ہونا ہے، اور یہ سبب بھی موجود ہے (لہذا تعمیل جائز ہے)  
 واللہ اعلم۔

## فصل

## شرائط فرضیت عشر

فرضیت عشر کی شرائط میں سے بعض کا تعلق اہلیت سے ہے اور بعض کا عملیت سے — اہلیت عشر کی دو شرطیں ہیں۔

**اہلیت عشر کی شرط پہلے** اسلام ہے۔ اور اسلام حق عشر کی ابتداء کے لیے شرط ہے۔ (یعنی نئے مسلمان سے عشر عائد کرنے کے لیے اسلام شرط ہے، چنانچہ بلا اختلاف ابتداء حق صرف مسلم پر عائد ہو سکتا ہے کیونکہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور کافر ابتداء واجب عبادت کا اہل نہیں ہے۔ لہذا ابتداء عشر کافر پر عائد نہیں ہوگا۔ اور ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تو کسی مسلم سے، کافر کی طرف عشر مقفل بھی نہیں ہو سکتا۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک کافر کی طرف عشر کا انتقال جائز ہے۔

چنانچہ اگر ذمی نے کسی مسلم سے عشری زمین خریدی تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر خراج لازم ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اس پر دو عشر لازم ہوں گے، اور محمد کے نزدیک صرف ایک عشر لازم ہوگا۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ”اصل یہ ہے کہ بروہ زمین جس پر ابتداء حق عشر مقرر کیا گیا ہو، وہ حق مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا، جیسے خراج نہیں بدلتا، اور عشر و خراج کے درمیان علت جامعہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک زمین کی مؤنت (خرچ) ہے اور اس کا مالک سے کوئی تعلق نہیں، حتیٰ کہ غیر ملوکہ زمین میں بھی عشر واجب ہوتا ہے، لہذا مالک کے اختلاف سے یہ حق مختلف نہیں ہوگا۔

اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ جب کافر پر عشر واجب ہوا — جیسا کہ محمد نے فرمایا — تو اس پر عشر کے عام سے دو گنا واجب ہوگا۔ جیسے غنمی پر واجب ہوتا ہے، اور اسے خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا۔

ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور کافر واجب عبادت کا اہل نہیں ہے۔ لہذا اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور اس وجہ کی بناء پر (جب بلا اختلاف) کافر پر ابتداء عبادت عشر واجب نہیں ہوتی ہے تو اسی طرح انتقال زمین کی صورت میں، اس پر عشر لازمی نہیں ہے گا۔

تو جب ذمی پر عشر واجب کرنا مستعد ہو گیا تو اب ذمی کے لیے زمین پر کوئی حق مقرر کیے بغیر اور الاسلام میں اپنی زمین سے نفع اٹھانے کی کوئی راہ نہیں بچی، لہذا ہم نے اس زمین پر خراج مقرر کیا۔ جس میں ذلت اور زیر بردگی کا معنی پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر ذمی اپنے دار کو باغ بنائے، (تو وہ خراجی بن جاتا ہے)۔

مسئلہ: ذمی کی زمین خراجی کب بنے گی؟ اس بارے میں ابو حنیفہ سے روایت مختلف ہے۔ میر کہہ: ”میں مذکور ہے کہ ذمی کے خریدنے کے ساتھ ہی زمین خراجی بن جائے گی۔“

اور ایک دوسری روایت یہ ہے کہ جب تک اس زمین پر خراج مقرر نہیں کیا جاتا، وہ خراجی نہیں بنے گی۔ اور خراج اس وقت لیا جائے گا، جب خریدنے کے وقت سے لے کر اتنی مدت گزر جائے، جس میں اس کے لیے کاشت کرنا ممکن ہو، خواہ بالفضل وہ کاشت کرے یا نہ کرے۔

”عیون“ میں بھی اسی طرح کا مسئلہ مذکور ہے، کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی کو خراجی زمین فروخت کی، اور ابھی اتنا سال باقی ہے، جس میں مشتری اسے کاشت کر سکتا ہے، تو اس زمین کا خراج مشتری پر لازم ہے، اور اگر اتنی مدت باقی نہیں رہی تو پھر اس کا خراج بائع پر لازم ہوگا۔

**مسئلہ:** (راجی مذکور ہو اگر اگر عشری زمین ذمی کی ملکیت ہے تو محمد کے نزدیک اس سے عشر ہی لیا جائے گا، لیکن اس عشر کا مصرف کیا ہوگا؟ اس بارے میں محمد سے روایت مختلف ہے۔ ”سیر کبیر“ میں مذکور ہے کہ اسے صدقہ کی جگہ صرف کیا جائے گا، کیونکہ محمد کے نزدیک جب

مقدار واجب میں تغیر نہیں ہو تو اس کی صفت میں بھی تغیر نہیں ہوگا، اور یہی ایک روایت یہ ہے کہ اسے خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا، اس لیے کہ اس پر مال صدقہ کا اطلاق تو ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ یہ کاخر سے لیا ہوا مال ہے، لہذا اسے خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا۔

**مسئلہ:** اگر کسی مسلم نے کسی ذمی سے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج لازم ہے، اور وہ زمین عشری نہیں بنے گی، اس لیے کہ اصل یہ ہے کہ زمین کی مؤنت (خرید، مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتی ہاں اگر جب کہ کوئی ضرورت اور داعیہ ہو، چنانچہ جب ذمی کسی مسلم سے عشری زمین خریدتا ہے تو وہاں جہیل کی ضرورت ہے، کیونکہ کاخر و جوب عشر کا اہل نہیں ہے۔ لیکن مسلم! یہ فی الجملہ جوب خراج کا اہل ہے، لہذا یہاں مالک کے بدلنے سے مؤنت کے بدلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

**مسئلہ:** اگر کسی مسلم نے کسی ذمی کو عشری زمین فروخت کی، پھر کسی دوسرے مسلم نے شفعہ میں وہ زمین لے لی تو اس میں عشری واجب ہوگا، اس لیے کہ معاملہ شیخ شفعہ کرنے والا، کی طرف منتقل ہو گیا، گویا کہ اس نے یہ زمین شیخ کو ہی فروخت کی ہے، لہذا اسلم سے مسلم کی طرف انتقال زمین ہوا، (لہذا عشر واجب ہوگا)۔

**مسئلہ:** اسی طرح اگر (ذمی کو زمین فروخت کی، لیکن بیع فاسد تھی، پھر فاسد بیع کی وجہ سے بائع نے اس سے زمین واپس لے لی، تو وہ پھر عشری بن جائے گی، اس لیے کہ بیع فاسد جب فسخ ہوتی ہے تو وہ اصل اور بنیاد سے ہی رافع ہوتی ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے کہ گویا بیع ہوئی ہی نہ تھی تو وہ وہ بیع اپنے (ادب مرتب ہونے والے) تمام احکام کے ساتھ رافع ہوگی۔

**مسئلہ:** اگر (ذمی) مشتری نے زمین میں کوئی عیب پایا تو ”سیر کبیر“ کی روایت کے مطابق اسے عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اس لیے محض اس کے خریدنے سے وہ زمین خراجی ہوگئی، پس اس کے قبضہ کی حالت میں زمین میں ایک نامذعوب پیدا ہو گیا، یعنی اس زمین پر خراج کا لاگو ہونا، لہذا عیب کی وجہ سے رد کرنا اب منوع ہو گیا، ہاں عیب کے بقدر (بائع پر) جوع کرے گا (اور عیب کے حساب سے بائع سے زیادہ ادا شدہ قیمت واپس لے لے گا)۔

اور دوسری روایت کے مطابق جب تک زمین پر خراج مقرر نہیں ہوتا، اسے عیب کی وجہ سے رد کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ اس لیے کہ ابھی اس میں کوئی عیب پیدا نہیں ہوا۔

پھر اگر اس نے بالغ کی رضامندی سے زمین واپس کی تو ابو حنیفہ کے نزدیک وہ دوبارہ عشری نہیں بنے گی بلکہ علی حالہ خراجی رہے گی، اس لیے کہ بالغ کی رضامندی سے رد کرنا بمنزلیہ جہد جو ہوتا ہے، اور زمین جب خراجی بن جائے تو پھر مالک کے بدلنے سے عشری نہیں بنتی۔

مسئلہ: اگر تغلبی نے عشری زمین خریدی تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس پر دو عشر لازم ہوں گے۔ اور محمد کے نزدیک اس پر ایک عشر لازم ہے۔ محمد نے تو اس بار سے ہی اپنی اصل کے مطابق۔ مانت کہی ہے۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ ہر مؤنت جو کسی زمین پر مقرر کی گئی ہو وہ مالک بدلنے سے نہیں بدلتی، اور اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

ابو حنیفہ و ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اصل تو وہی ہے جو محمدؐ نے ذکر کیا، لیکن جب کوئی شخص بدلنے والا ہوا جائے تو پھر تغیر ہو جاتا ہے۔ اور یہاں تغیر یا گیا، اور یہ حضرة عمرؓ کا قضیہ ہے کہ انہوں نے صحابہ کی موجودگی میں بنی تغلب سے اس بات پر مصالحت کی کہ مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے، ان سے دوگنا لیا جائے گا۔

پھر اگر تغلبی مسلم ہو گیا، یا اس نے وہ زمین کسی مسلم کے ہاتھ فروخت کر دی تو ابو حنیفہ کے نزدیک دوگنا عشر کا حکم تبدیل نہیں ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک حکم بدل جائے گا، اور ایک عشر رہ جائے گا۔

ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوگنا عشر اس پر اس لیے واجب تھا کہ وہ تغلبی نصرانی ہے کیونکہ دوگنا عشر صرف انہی کے ساتھ منقص ہے۔ اسلام لانے سے جب وہ نصرانی نہ رہا تو دوگنا عشر کا حکم بھی نہیں رہے گا۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوگنا عشر تغلبی پر بطور خراج تھا، اور خراج مالک کے اسلام لانے سے نہیں بدلتا، اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مسلم بھی فی الجملہ وجوب خراج کا اہل ہے۔

اور محمدؐ کی اصل کے مطابق تو اس صورت میں تغیر پیدا ہی نہیں ہوتا، کیونکہ اسلام لانے سے پہلے یا مسلم کو فروخت کرنے سے پہلے ہی اس پر ایک عشر واجب تھا، پس وہی ایک عشر واجب رہے گا، جیسا کہ پہلے تھا۔ کہ غنی نے مختصر میں ایسا ہی ذکر کیا ہے کہ محمدؐ کے نزدیک ایک عشر واجب رہے گا۔ اور طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ اگر تغلبی مسلم سے عشری زمین خریدتا ہے تو اس سے سب کے قول کے مطابق (بشمول محمدؐ) دوگنا عشر لیا جائے گا۔

یعنی وہ بات ہے جو کہ غنیؒ نے ذکر فرمائی، اس لیے کہ یہ محمدؐ کی اصل کے مطابق ہے۔

مسئلہ: اگر تغلبی عشری زمین خریدتا ہے، پھر اسے کسی ذمی کو فروخت کر دیتا ہے، تو اس پر بھی دوگنا عشر واجب ہے۔ اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ تغلبی پر دوگنا عشر بطور خراج ہے، اور خراج مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا۔

اور حسنؒ کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہوگا۔ اس لیے کہ دو گنا عشر صرف تقبلی کے ساتھ مختص ہے۔ واللہ اعلم۔

**اہلیت عشر کی شرط ۲** | فریث عشر کا علم ہے۔ اور اصحاب ثلاثہ کے قول کے مطابق اس سے مراد سبب علم ہے، (یعنی اگر حصول علم کے اسباب پائے جاتے ہیں۔ تو عشر فرض ہو جائے گا، خواہ اس نے علم حاصل کیا ہو یا نہیں) اس میں زفر کا اختلاف ہے، اور یہ مسئلہ کتاب الصلوٰۃ میں گذر چکا ہے۔

مسئلہ: عقل اور بلوغ اہلیت و وجب عشر کی شرائط نہیں ہیں۔ چنانچہ بچے اور مجنون کی زمین میں بھی عشر واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان عام ہے، (جو بچے اور مجنون کو بھی شامل ہے)۔

ما سقتہ السماء فغنیہ العشر وما سقی بنرب او مالیۃ فغنیۃ نصف العشر۔

بارانی زمین میں عشر ہے، اور جس زمین کو بڑے ڈول یا رہٹ سے سیریا گیا ہو، اس میں نصف عشر (۱/۲) ہے۔

نیز اس لیے کہ عشر زمین کی مؤنت (خرچ) ہے، جیسے خراج زمین کی مؤنت ہے۔ (تو اس کا تعلق مالک صحبیں بلکہ زمین سے ہے، اور اسی لیے ہمارے نزدیک ایک زمین میں عشر اور خراج جمع نہیں ہوتے، کیونکہ دو خرچوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے)۔

اور چونکہ یہ زمین کی مؤنت ہے، اس لیے امام و سربراہ کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنا ہاتھ بڑھائے اور جبراً لے لے، اور (جبراً لینے سے بھی) زمیندار سے عشر ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ اگر وہ خود ادا کرتا تو ساقط ہو جاتا، مگر اتنی بات سے کہ اگر خود ادا کرے تو یہ عبادت ہوگی، پس اسے عبادت کا ثواب ملے گا، اور جب امام جبراً لے تو اسے فعل عبادت کا ثواب تو نہیں ملے گا، ہاں صرف اللہ کے راستے میں مال چلے جانے کا ثواب حاصل ہوگا، جیسے نہ چاہنے کے باوجود نازل ہونے والی مصیبتوں کا ثواب ملتا ہے۔ بخلاف زکوٰۃ کے، کہ امام زکوٰۃ جبراً نہیں لے سکتا، اور اگر جبراً لے لے تو صاحب مال سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی اور اسی لیے اگر صاحب عشر مر گیا اور کھیتی اور غلہ باقی اور قائم ہے تو اس سے عشر وصول کیا جائے گا، بخلاف زکوٰۃ کہ یہ صاحب زکوٰۃ کی موت سے ساقط ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: اسی طرح زمین کی ملکیت و وجب عشر کے لیے شرط نہیں ہے۔ وجوب عشر کے لیے صرف پیداوار کی ملکیت شرط ہے۔ چنانچہ جن اراضی کا کوئی مالک نہ ہو، ان میں بھی عشر واجب ہوتا ہے، یعنی وقف کردہ اراضی میں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان عام ہے (جو کہ مملوک و غیر مملوک اراضی کو شامل ہے)۔

يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم وما اخرجنا  
لكم من الارض - (ترجمہ گزر چکا ہے)

اسی طرح یہ فرمان الہی بھی عام ہے:

واآتوا حقہ یوم حصادہ - (ترجمہ گزر چکا ہے)

یزیدی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی عام ہے:

ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب اودال لیتہ ففیہ نصف  
العشر

تیرے عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، زمین میں نہیں۔ لہذا زمین کی ملکیت اور عدم ملکیت ایک  
ہی درجہ میں ہے۔

مسئلہ: وجہ سابق کی بنا پر ماذون اور مکاتب کی زمین میں بھی عشر واجب ہے۔

ٹھیکے پر زمین دے تو عشر کس پر لازم ہے؟ اگر اپنی عشری زمین کو ایہ پر دے تو  
پیداوار کا عشر اہل حقیقت کے نزدیک منجرِ اجرت

کراہ پر دینے والا، پر لازم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک مستاجر کو کرایہ پہلینے والا، پر لازم ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ سابق تفصیل سے ظاہر ہے کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اور

پیداوار مستاجر کی ملکیت ہے، لہذا عشر بھی اسی پر لازم ہوگا، جیسے مستغیر (بطور عاریہ زمین لینے

والا) پر لازم ہوتا ہے۔

اہل حقیقت کی دلیل یہ ہے پیداوار معنوی طور پر موجر کی ملکیت ہے، اس لیے کہ پیداوار کا بدل

یعنی اجرت اس کی ملکیت ہے (اور بدل کی ملکیت گویا مبدل منہ کی ملکیت ہے) لہذا یوں ہو

گیا، گویا کہ اس نے خود زمین کا شت کی۔

اس استدلال میں اشکال ہے، اس لیے کہ اجرت تو منفعت کے مقابل ہے نہ کہ پیداوار

کے اور صاحبین کے نزدیک عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، اور پیداوار بغیر کسی عوض کے

خالص مستاجر کی ملکیت ہے، لہذا اس میں (مستاجر پر) عشر واجب ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجارہ زمین میں پیداوار اگرچہ حقیقتاً عین ہے، لیکن مکناً منفعت

ہے، پس اجرت اس کے مقابل ہوگی۔ لہذا معنوی طور پر پیداوار آج کی ملکیت ہے، لہذا اس کا

عشر بھی اسی پر لازم ہوگا۔

مسئلہ: (اجارہ زمین کی صورت میں) اگر پیداوار تباہ ہو جائے تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔

اگر کاٹنے سے پہلے تباہ ہوئی تو موجر پر عشر واجب نہیں اور مستاجر پر اجرت واجب ہے یا اس

لیے کہ اجرت انتفاع پر قادر ہو جانے سے واجب ہو جاتی ہے اور انتفاع پر قدرت پائی گئی (لہذا

اجرت واجب ہے)۔

اور اگر پیداوار کاٹنے کے بعد تباہ ہوئی تو موجر سے پیداوار کا عشر ساقط نہیں ہوگا، اس لیے

ابو حنیفہؒ کے نزدیک عشر ماجر کے ذمہ بطور دین واجب ہوتا ہے (عین) پیداوار میں واجب نہیں ہوتا، کہ پیداوار کے تباہ ہونے سے ساقط ہو جائے، لہذا پیداوار کے ضائع ہونے سے ماجر سے عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اور مستاجر سے اجرت بھی ساقط نہیں ہوگی۔

اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اجارہ کی صورت میں بھی عشر (عین) پیداوار میں واجب ہوتا ہے، لہذا اسی پر واجب ہوگا، جس کی پیداوار ہے اور اگر کٹنے سے پہلے یا کٹنے کے بعد پیداوار تباہ ہوئی، تو عشر سمیت ہونی (یعنی دونوں صورتوں میں مستاجر پر عشر واجب نہیں ہوگا۔)

**اعارۃ زمین کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟** اگر کسی مسلم کو اپنی زمین نے وہ زمین کاشت کی، تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عشر مستعیر (عاریہ لینے والا) پر لازم ہے، اور زفر کے نزدیک معیر (عاریہ دینے والا) پر لازم ہے۔ اور عبداللہ بن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت بھی اسی طرح ہے۔ (کہ معیر پر لازم ہے)۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اعارہ کی حقیقت ہے ”کسی کو بیہ عوض کے منفعت کا مالک بنانا“ پس اعارہ منفعت کا ہے، تو یہ کھیتی کے بہہ کے مشابہ ہے، (اور کھیتی کے بہہ کی صورت میں عشر واجب پر لازم ہوتا ہے، تو یہاں بھی معیر پر لازم ہوگا۔)

ہمارے دلیل یہ ہے کہ اعارہ کی صورت میں منفعت سورۃٴ مدنیٰ مستعیر کو ہی حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ معیر کو منفعت کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ملتا۔ لہذا عشر مستعیر پر ہی لازم ہوگا۔ اور اگر کسی کا فخر کو بطور عاریہ زمین دی تو صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی حکم ہے۔ (کہ مستعیر پر عشر واجب ہے) کیونکہ صاحبین کے نزدیک ہر حال میں عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے۔ اور ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت کے مطابق پیداوار میں عشر واجب ہے، (لہذا مستعیر ادا کرے گا) اور دوسری روایت کے مطابق رب المال پر عشر واجب ہے۔ (چنانچہ معیر ادا کرے گا۔)

**مزارعت کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟** اگر بطور مزارعت زمین دیتا ہے، تو جائز ہے، اور عشر پیداوار بھی واجب ہوتا ہے، اور پیداوار میں مالک اور مزارع دونوں شریک ہیں، لہذا دونوں پر عشر واجب ہوگا۔

اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقد مزارعت سرے سے ہے ہی فاسد، (لہذا عشر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) اور (بالفرض) اگر ابو حنیفہؒ کے نزدیک مزارعت جائز ہوتی، تو عشر کے سلسلہ میں ان کے اصول کے مطابق تمام عشر رب المال (مالک) پر واجب ہوتا، مگر یہ کہ مالک کے اپنے حصہ تمام عشر عین پیداوار میں واجب ہوتا (کہ پیداوار کے ضائع ہونے سے اتنے حصہ کا عشر ختم ہو جاتا، اور مزارع کے حصہ کا عشر اس کے ذمہ دین ہوتا (کہ پیداوار ضائع ہونے کی صورت میں بھی ادا کرنا پڑتا)۔

## غصب کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟ اگر کسی غاصب نے عشری زمین

کیا، پس اگر کاشت کرنے سے زمین میں کچھ نقصان نہیں ہوا تو پیداوار میں عشر غاصب پر لازم ہے، مالک زمین پر نہیں، اس لیے مالک کو کچھ بھی منفعت حاصل نہ ہوئی (بلکہ خالصتاً تمام منفعت غاصب کو حاصل ہوئی، لہذا عشر اسی پر واجب ہوگا) جیسا کہ عاریہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور اگر کاشت سے زمین میں کچھ نقصان پیدا ہو گیا تو غاصب پر زمین کے نقصان (کی ضمان) لازم ہے، گویا کہ مالک کے اسے بطور اجارہ زمین دی ہے، ذکر اجارہ کی صورت میں نقصان کی ضمان لازم ہوتی ہے۔ اور پیداوار کا عشر مالک پر لازم ہوگا۔ (کیونکہ نقصان کی ضمان ملنے سے کچھ بدلہ منفعت اسے حاصل ہو گیا تو اجارہ کی طرح عشر بھی اسی پر واجب ہوگا) یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک (بہر صورت عشر) پیداوار میں واجب ہوتا ہے، (اور پیداوار چونکہ غاصب کے پاس ہے، لہذا عشر بھی اسی پر لازم ہوگا)۔

مسئلہ: (سابقہ تمام صورتیں اور ان کے احکام زمین کے عشری ہونے کی صورت میں تھے) اور اگر زمین خراجی ہو تو سابقہ تمام صورتوں میں اس کا خراج بالاجماع مالک زمین پر لازم ہے۔ ہاں! غصب کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے جبکہ کاشت سے زمین کچھ نقصان ڈھوا ہو، پس اس صورت میں زمین کا خراج غاصب پر لازم ہے۔ اور اگر کاشت سے زمین میں نقصان ہوا ہے تو پھر بھی خراج مالک پر لازم ہے، گویا کہ مالک نے غاصب کو زمین اجارہ پر دی ہے۔ اور محمد نے اس صورت کے بارے میں فرمایا کہ ”زمین کے نقصان اور خراج کو دیکھو، اگر نقصان کی ضمان خراج سے زیادہ ہے تو خراج مالک پر لازم ہے، پس وہ غاصب سے ضمان وصول کرے گا، اور اس سے خراج ادا کرے گا۔ اور اگر نقصان کی ضمان خراج سے کم ہے تو خراج غاصب پر لازم ہوگا، اور اس سے نقصان کی ضمان ساقط ہو جائے گا۔“

مسئلہ: کسی عشری زمین میں کھیتی تھی، جو کچھ کھیتی تھی، مالک نے وہ زمین کھیتی سمیت فروخت کی یا صرف کھیتی فروخت کی تو اس کھیتی کا عشر بائع پر لازم ہے، مشتری پر نہیں، اس لیے کہ اس لیے کہ کھنے کے ساتھ عشر کے وجوب و تقرر کے بعد فروخت کی۔

اور اگر زمین کھیتی سمیت فروخت کی، اور کھیتی ابھی سبز اور کچی تھی، پس اگر مشتری نے اُسی وقت کاشت کی تو بھی اس کا عشر بائع پر لازم ہوگا، اس لیے کہ سبز فصل کو کاٹنے سے اس میں وجوب عشر ثابت ہو گیا۔ اور اگر کھیتی کو چھوڑے رکھا، حتیٰ کہ وہ کچھ گئی تو ابوحنیفہ و محمد کے قول کے مطابق اس کا عشر مشتری پر لازم ہے، اس لیے اب وجوب تنوں اور نالوں سے وائوں کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور یہ چونکہ مشتری کی ملکیت میں ہوا، اس لیے اُسی پر عشر واجب ہے۔

اور اس بارے میں ابو یوسف کی روایت یہ ہے کہ سبز اور کچی فصل کے بعد عشر بائع پر لازم ہے اور اس کے بعد زیادہ کا عشر مشتری پر لازم ہے۔



بھلوں کا حکم بھی اسی تفصیل کے مطابق ہے۔  
**مسئلہ:** وجوب عشر کے لیے عدم دین شرط نہیں ہے، اس لیے کہ ظاہر روایت کے مطابق دین وجوب عشر سے ملحق نہیں ہوتا، بخلاف زکوٰۃ، (کہ وہاں دین کی صورت میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی)، اور ان دونوں میں وجہ فرق گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

## فصل

### شرائط محلّیت عشر

محلّیت عشر کی شرائط کئی ہیں۔

۱۔ زمین عشری ہو پس اگر زمین خراجی ہے تو اس میں خراج واجب ہوگا، اور اس کی پیداوار میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ ہمارے نزدیک ایک زمین میں خراج کے ساتھ عشر دونوں جمع نہیں ہوتے اور شافعی کے نزدیک جمع ہو سکتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک خراجی زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا حتیٰ کہ انہوں نے فرمایا کہ سرزمین سواد (عراق) کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ذاتاً، محلاً اور سبباً مختلف حتیٰ ہیں۔ لہذا ایک محل میں، یہ ایک دوسرے کے لیے داخل نہیں ہوں گے۔ ان کے ذاتاً مختلف ہونے میں تو کوئی شک نہیں، اور محلاً یوں مختلف ہیں کہ خراج ذمہ میں واجب ہوتا ہے، اور عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اور سبباً یوں اختلاف ہے کہ خراج کے وجوب کا سبب پیداواری زمین ہے اور عشر کے وجوب کا سبب پیداوار ہے، چنانچہ پیداوار کے بغیر عشر واجب نہیں ہوتا۔ اور خراج پیداوار کے بغیر بھی واجب ہوتا ہے۔

جب ثابت ہو گیا کہ یہ دونوں ذاتاً، محلاً اور سبباً مختلف ہیں تو ان میں سے ایک کا وجوب دوسرے کے وجوب کے لیے رکاوٹ نہیں بنے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ابن مسعود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: لا یجتمع عشر و خراج فی ارض مسلم۔

کسی مسلم کی زمین میں بیک وقت عشر اور خراج جمع نہیں ہو سکتے۔

نیز آج تک کسی امام عادل اور ظالم والی سے سرزمین سواد سے عشر نہیں لیا، لہذا اس سرزمین میں وجوب عشر کا کتنا اجماع کے مخالف ہے، لہذا باطل ہے۔

نیز اس لیے کہ (در حقیقت) عشر و خراج کے وجوب کا سبب ایک ہی ہے، یعنی پیداوار۔ لہذا یہ دونوں ایک زمین میں جمع نہیں ہو سکتے، جیسے ایک مال میں دوزکاتیں جمع نہیں ہو سکتیں یعنی زکوٰۃ ساکنہ اور زکوٰۃ تجارت۔

اور اس بات پر دلیل کہ ان کے وجوب کا سبب پیداواری زمین ہے، یہ ہے کہ ان دونوں کی اصناف ارض (زمین، کی طرف ہوتی ہے، کہا جاتا ہے، خراج الارض (زمین کا خراج، عشر الارض (زمین کا عشر)۔ اور اصناف سیب کی دلیل ہوتی ہے پس ثابت ہو کہ ان دونوں کے وجوب کا سبب پیداواری زمین ہے۔ گمراہی سی بات ہے کہ اگر پیداواری زمین کو کاشت نہ کیا اور بیکار چھوڑے رکھا تو بھی اس میں خراج واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اس میں نما اور افزائش کا نہ پایا جاتا اس کی اپنی کوتاہی کی وجہ سے ہے۔ لہذا حکماً و تقدیراً یہ نما اور موجود بھی جائے گی چنانچہ اگر پیداوار ضائع ہونے میں اس کی کوتاہی کا دخل نہ ہو مثلاً پیداوار تباہ ہوگئی، تو خراج واجب نہیں ہوگا۔ اور عشر حقیقی پیداوار کے بغیر اس لیے واجب نہیں ہوتا کہ اس کا تعین ہی پیداوار کے ذریعے ہوتا ہے (یعنی پیداوار کا وسواں حصہ واجب ہے)، تو جب پیداوار ہی نہیں تو اس کا عشر واجب ہونا واجب ممکن نہیں۔

اسی بناء پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کسی شخص نے تجارت کے لیے عشری زمین خریدی یا تجارت کے لیے خراجی زمین خریدی تو اس میں عشر یا خراج ہی واجب ہوگا، اور دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ زکوٰۃ تجارت واجب نہیں ہوگی۔ اصحاب سے یہی روایت مشہور ہے اور محمد سے بھی روایت ہے کہ اس صورت میں عشر اور زکوٰۃ یا خراج اور زکوٰۃ واجب ہوں گے اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کا تعلق زمین سے ہے اور عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اور پیداوار زمین مختلف مال ہیں، لہذا ایک مال میں دو حقوق کا جمع ہونا لازم نہیں آتا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سب میں وجوب کا سبب ایک ہی ہے، یعنی زمین، تو چرکیے اگر سب کی اصناف زمین کی طرف ہوتی ہے، کہا جاتا ہے "عشر الارض"، "خراج الارض" اور "زکوٰۃ الارض" اور ان میں سے ہر ایک حق اللہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے وہ حقوق جو اموال نامیہ سے متعلق ہیں، ان میں سے دو حق (بیک وقت) ایک مال کے سبب واجب نہیں ہوتے۔ جیسے تجارتی سواں کی زکوٰۃ، ذکر اس میں تجارت کے لحاظ سے زکوٰۃ واجب ہے، لہذا سواں کی زکوٰۃ اس میں واجب نہ ہوگی۔)

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ عشر و زکوٰۃ کے اجتماع اور خراج و زکوٰۃ کے اجتماع کا کوئی ثبوت نہیں تو عشر کا یا خراج کا واجب کرنا اولیٰ ہے، اس لیے کہ ان دونوں کا وجوب زیادہ عام ہے، دیکھئے عشر خراج یکہیں اور جنوں کے عذر سے ساقط نہیں ہوتے، جبکہ زکوٰۃ ان اعذار سے ساقط ہو جاتی ہے، لہذا مذکورہ صورت میں عشر و خراج کا واجب کرنا ہی اولیٰ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی کہ زمین کا عشری ہونا وجوب عشر کی شرط ہے، تو اب عشری زمین کا بیان ضروری ہو گیا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اراضی کی دو قسمیں ہیں۔  
(۱) عشری - (۲) خراجی

## عشری زمین کا بیان

عشری زمین کی تفصیل یہ ہے کہ

- ۱۔ سرزمین عرب سب کی سب عشری ہے۔ محمد نے فرمایا کہ زمین عرب مقام عذیب سے مکہ تک، اور عدن و این سے مقام ہمدان میں اقصائے ترکہ ہے۔ اور کئی کہتے ہیں کہ سرزمین عرب حجاز، تہامہ، یمن، مکر، طائف اور یابان پر مشتمل ہے۔
- اور یہ عشری زمین اس لئے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفاء محمدیہ اشدین نے سرزمین عرب سے خراج وصول نہیں کیا، پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ عشری زمین ہے اس لیے کہ زمین میں عشر یا خراج میں سے کوئی ایک مؤنت (خرچہ) نہ لیا جاتی ہے نیز اس لیے کہ خراج مال فقی کے مشابہ ہے، لہذا سرزمین عرب پر ثابت نہیں ہوگا جیسا کہ اہل عرب پر ثابت نہیں۔ واللہ اعلم۔
- ۲۔ وہ سرزمین جس میں کچے بننے والے خوشی سے اسلام لائے ہوں، وہ بھی عشری زمین ہے۔
- ۳۔ وہ زمین جو بدو و رعیش پر ہوئی اور پھر مسلمان مجاہدین میں بانٹ دی گئی، وہ بھی عشری ہے۔ اس لیے کہ اراضی عشر یا خراج کی مؤنت سے خالی نہیں ہو سکتیں۔ اور مسلم کی زمین میں اجود عشر واجب کرنا ہی اولیٰ ہے، کیونکہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے اور خراج میں ذلت کا معنی پایا جاتا ہے۔

۴۔ مسلم اگر اپنے دار کو باغ بنائے تو وہ بھی عشری ہوگا، بشرطیکہ عشری پانی سے سیراب کیا گیا ہو، پس اگر وہ باغ نہ ہو تو اسے سچا گیا تو وہ خراجی ہوگا۔

مسئلہ: وہ بے آباد زمین جسے مسلم نے امام کے اذن آباد کیا ہو، اس کے حکم میں تفصیل ہے) ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر وہ عشری زمین کے احاطہ میں ہے تو عشری ہوگی، اور اگر خراجی زمین کے احاطہ میں ہے تو خراجی ہوگی۔ محمد فرماتے ہیں کہ اگر اسے بارش کے پانی سے یا اس کنویں کے پانی سے، جسے خود کھودا ہو، یا جبل و فرات کی مانند بڑی نہروں اور دریاؤں کے پانی سے، جو کسی کی ملکیت نہیں ہیں، سیراب اور آباد کیا ہے تو وہ عشری زمین ہے۔ اور اگر اسے آباد کرنے کے لیے نر شاہ اور نر بزرگ جیسی عجمیوں کی نہروں سے کوئی نر نکال کر لایا تو وہ خراجی زمین ہوگی۔

محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی مسلم کی زمین پر ابتداءً خراج عائد نہیں کیا جاتا کیونکہ اس میں نئی طرح ذلت کا معنی پایا جاتا ہے، ہاں مگر اس صورت میں کہ خود خراج اپنے اوپر لازم کر لے۔ پس جب اس نے کوئی چشمہ نکالا، یا کنواں کھودا یا دریاؤں کے پانی سے زمین کو آباد کیا تو اس نے خراج لازم ہونے کے اسباب اختیار نہیں کیے، لہذا اس پر خراج عائد نہیں ہوگا۔ اور جب اس نے (اعاجم کی) مملوک نہروں کے پانی سے زمین آباد کی تو اس نے خراج لازم ہونے کا سبب اختیار کیا

کیونکہ یہ نرس فی کے حکم میں داخل ہیں، پس یوں ہو گیا، گو یا کہ اس نے خراجی زمین خریدی۔  
ابو یوسف فرماتے ہیں کہ کسی شیخی کا احاطہ اسی شیخی کے حکم میں داخل ہے، کیونکہ وہ اس کا تابع  
ہے جیسے گھر کی چار دیواری گھر کے حکم میں داخل ہے، چنانچہ اس سے انتفاع جائز ہے۔  
اسی لیے جو غیر آباد زمین کسی قریہ کے احاطہ (سرکل) میں ہو اسے آباد کرنا جائز نہیں، کیونکہ وہ  
قریہ کے تابع ہے، لہذا اہل قریہ کا حق ہے۔

ابو یوسف کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ بصرہ خراجی ہے، کیونکہ وہ خراجی زمین کے  
احاطہ میں ہے، اگرچہ اسے مسلمانوں نے آباد کیا ہے۔ مگر ابو یوسف نے اجماع صحابہ کی وجہ سے  
قیاس ترک کر دیا، کیونکہ صحابہ کرام نے بصرہ پر عشر عائد کیا تھا۔

خراجی زمینوں کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ مبرا۔ وہ زمینیں جو بزرگ شمشیر فتح بنی ہاشم سربراہ  
نے ان پر احسان کیے کہ وہ اراضی ان کے مالکوں کے قبضہ میں پھوڑ دیں۔

تو امام ان کے افراد و جماعت پر جزیرہ مقرر کر کے گا، جبکہ وہ اسلام نہ لائیں، اور ان  
کی اراضی پر خراج مقرر کر کے گا، خواہ وہ اسلام لائیں یا نہ لائیں۔

اور سواد کی تمام زمین خراجی ہے۔ اور سواد کی حدود غزیب سے عقبہ ملوان تک اور عث  
سے عبدا ن تک ہیں۔ کیونکہ عمر رضی اللہ عنہ نے جب یہ علاقے فتح کیے تو صحابہ کرام کی موجودگی میں  
ان پر خراج مقرر کیا، پھر حذیفہ بن الیمان اور عثمان بن حنیف کو ان اراضی پر عامل بنا کر بھیجا،  
انہوں نے ان اراضی کی پیمائش کی اور ان پر خراج عائد کیا۔ نیز اس لیے کہ صورت مذکورہ میں کافر  
پر اجہد کوئی مؤنت عائد کرنے کی حاجت ہے، اور کافر پر اجہد خراج عائد کرنا جس میں ذلت  
کا معنی پایا جاتا ہے، بہتر ہے بہ نسبت عشر کے کہ اس میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے، اور کافر  
عبادت کا اہل نہیں۔

اور قیاس یہ تھا کہ مکہ معظمہ بھی خراجی ہو، کیونکہ یہ بھی بزرگ شمشیر فتح ہوا، اور اہل مکہ کے پاس  
پھوڑ دیا گیا اور تقسیم نہیں کیا گیا، لیکن ہم نے بنی مصلیٰ اللہ علیہ وسلم کے فعل کی وجہ سے قیاس  
ترک کر دیا، کیونکہ آپ نے مکہ پر خراج مقرر نہیں کیا، لہذا تنظیم حرم کی وجہ سے کہ اس حکم سے مخصوص  
ہے (یعنی عشری ہے)۔

اسی طرح اگر امام نے کسی علاقہ کے کفار پر احسان کیا اور ان کے سروں اور اراضی کے  
عوض درابم، ذانیہ یا اس جیسی کسی شیخی کی مقدار کردہ مقدار پر ان سے مصالحت کر لی تو وہ اراضی  
بھی خراجی ہیں۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی نجران کے نصاریٰ  
سے ان کے سروں کے جزیرہ اور ان کی اراضی کے خراج کے عوض دو ہزار جوڑوں (سوئوں) پر مصالحت  
فرمائی۔ اور ایک روایت میں ہے کہ دو ہزار دو سو جوڑوں کے عوض صلح فرمائی، جو ان سے  
ایک سال میں دو مرتبہ میں لیے جائیں گے، آدھے رجب میں اور آدھے محرم میں۔

اسی طرح اگر سربراہ اہل ذمہ کی کسی جماعت اور گروہ کو جلا وطن کر دے اور ان کی جگہ دے

ذمیوں کو لایٹھائے (تو وہ زمین خراجی ہی رہے گی) کیونکہ یہ لوگ پہلوں کے قائم مقام ہیں۔  
۲۔ بنو تغلب کے ہزاری کی زمین بھی خراجی ہے، اس لیے کہ عمر بنے ان سے دو گنا عشر لینے پر مصالحت کی تھی، اور یہ درحقیقت خراج ہے، چنانچہ مالک کے بدلنے سے خراجی زمین کی طرح اس کا حکم بھی نہیں بدلتا۔

۳۔ وہ بے آباد زمین جسے کسی مسلم نے آباد کیا، اور اسے خراجی پانی سے سیراب کیا جاتا ہے۔  
بھی خراجی ہے۔ اور خراجی پانی ان چھوٹی نہروں کا پانی ہے، جنہیں اعاجم نے کھودا ہو، جیسے مہر شاہ اور نہر زرد گرد وغیرہ، جو کہ قبضہ کے تحت داخل ہو جاتی ہیں، یا بطریق تہتیں اور نالوں کا پانی جو بیت المال کے مال سے نکلے گئے ہیں، خراجی ہے۔ اور عشری پانی بارش کنوؤں، چوٹوں اور دریاؤں کا پانی ہے جو کسی کی ملکیت میں داخل نہیں ہیں، جیسے دریا کے سبکوں، جیوں، وجہ و فرات وغیرہ۔ کیونکہ ان پر قبضہ ثابت کرنا اور انہیں ملکیت میں داخل کرنا ممکن نہیں۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ ان دریاؤں کا پانی بھی خراجی ہے، کیونکہ ان پر قبضہ ثابت کرنا اور انہیں حمایت و حفاظت میں داخل کرنا فی الجملہ ممکن ہے، بایں طور کہ کشتیوں کو ایک دوسرے کے ساتھ باندھا جائے، حتیٰ کہ وہ پل کے مشابہ ہو جائیں۔

۴۔ وہ بے آباد زمین جو کسی ذمی نے آباد کی، اور غنیمت کی زمین، جو امام نے ذمی کو دے دی جو کہ سلیک کیساتھ ملکہ قتال کیا کرتا تھا، اور ذمی کا دار جو اس نے بستان یا گنجان باغ بنا لیا تو یہ بھی خراجی ہوگا، کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کافر کی زمین پر ابتداً خراج مقرر کرنا ہی اعلیٰ ہے۔

**ملکیت عشر کی شرط ۲** پیداوار کا موجود ہونا۔ چنانچہ اگر کسی زمین میں کوئی پیداوار نہیں ہوئی تو عشر واجب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ واجب پیداوار کا ایک جزء ہوتا ہے۔ اور بغیر پیداوار کے اس کا ایک جزء واجب کرنا محال ہے۔

**شرط ۳** پیداوار ایسی ہو، جس کی کاشت سے زمین کا نافع مقصود ہو، اور عادتاً اس کا فائدہ حاصل کیا جاتا ہو۔ پس ایندھن کی لکڑیوں، گھاس پھوس اور نرکل (رنے) جس سے قلم بناتے ہیں۔ اور چھتوں میں ڈالتے ہیں، میں عشر واجب نہیں، اس لیے کہ ان اشیاء سے زمین کا نافع نہیں ہوتا۔ اور عادتاً ان کا فائدہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان سے زمین کی قوت روئیدگی میں اضافہ نہیں ہوتا۔ بلکہ زمین خراب ہو جاتی ہے۔ لہذا یہ زمین کی نادر نہ ہوتیں۔ لیکن اگر مالک نے زمین میں خود ایندھن کی کھیتی کاشت کی، یا بید کے درخت لگائے ہو، بہرین یا چار سال میں کاٹے جاتے ہیں تو ان میں عشر واجب ہوگا، کیونکہ یہ وافر اور مکمل فائدہ ہے اور گنے اور قصبہ لڈیو میں عشر واجب ہے۔ اس لیے کہ اس سے زمین کی نافع مطلوب ہوتی ہے۔ لہذا شرط وجوب عشر پانی گئی، پس عشر واجب ہوگا۔ مسئلہ ۱ پیداوار کا ایسا ہونا کہ اس کا پھل باقی رہنے والا ہو (یعنی سال بھر خراب نہ ہونا ہو) یہ

وجہ عشر کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ پیداوار کا پھل خواہ باقی رہنے والا ہو یا (جلد) خراب ہونے والا ہو مثلاً شکاریاں، تازہ بخوریں، گلڑی، کھیرا، پیاز، لسن وغیرہ ان سب میں ابو حنیفہ کے قول کے مطابق عشر واجب ہے۔ اور ابو یوسف و محمدؒ کے نزدیک عشر صرف دالوں اور ان چیزوں میں واجب ہے، جن کا پھل باقی رہتا ہے۔

صاحبین کی محبت پر روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَيْسَ فِي الْخَضِرَاءِ مَدَقَةٌ۔

”سبز یوں میں صدقہ واجب نہیں“

یہ حدیث اس بارے میں نص ہے۔

ابو حنیفہ کی دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ۔

اس فرمان کا سب سے زیادہ مصداق سبزیاں ہیں، کیونکہ یہ حقیقیہ زمین سے نکالی ہوئی ہیں باقی دانے، قوہ حقیقیہ زمین سے نہیں نکلتے بلکہ زمین سے جو پیدا ہوتا ہے، اس سے نکلتے ہیں۔ اس پر اعتراض نہ کیا جائے کہ: ”مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ“ سے مراد ہے من الاصل الذی اخْرَجْنَا لَكُمْ“ یعنی اس اصل سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے نکالی ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَدِّي سِوَا تَكْمٍ؛

”ہم نے تمہارے اوپر لباس اتارا جو تمہاری شرمگاہوں کو چھپاتا ہے“

مراد ہے کہ لباس کی اصل یعنی پانی، آمارا، عین لباس مراد نہیں، کیونکہ یہ آسمان سے نہیں اترتا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

حَلَقَكُم مِّنْ تُرَابٍ۔

”تمہیں مٹی سے پیدا کیا۔“

یعنی تمہاری اصل آدم علیہ السلام کو مٹی سے پیدا کیا۔ تو اسی طرح مذکورہ بالا آیت کا مفہوم ہے۔

کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ ہمارا قول حقیقت (اصطلاحی) ہے اور اصل حقیقت کا اعتبار ہے اور کسی دلیل کے بغیر اس سے عدول و انحراف جائز نہیں ہوتا اور پیش کردہ نظائر میں دلیل عدول موجود ہے۔ (لہذا وہاں مجازی معنی مراد ہوگا) اور اس کے علاوہ میں حقیقی معنی مراد لینا ضروری ہے نیز ابو حنیفہ کے قول کے مطابق کُرس میں اضافت حقیقی رستی ہے۔ کیونکہ زمین سے نکالنا اور اگانا صرف اللہ تعالیٰ کا ہی کام ہے، اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں دیکھتے حق تعالیٰ فرماتے ہیں:

أَفَرَأَيْتُمَا تَحْرُشُونَ ؟

اَوَنتُمْ تَزْعُمُونَ؟ اَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ؟  
لیکن نکالنے اور اگلانے کے بعد تو بندے کا بھی کچھ دخل ہو جاتا ہے کہ وہ پانی لگاتا ہے، حفاظت کرتا ہے وغیرہ لہذا اس آیت کو حقیقی اضافت پر عمل کرتے ہوئے نبات پر معمول کرنا، دانوں پر عمل کرنے کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔

ابو حنیفہ کی دوسری دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔  
وَأَكْثَرُ حَقِّهِ يَوْمَ حَصَادِهِ :

اور ان کو کاٹنے کے دن ان کا حق ادا کرو۔

اس آیت میں حق کا سب سے زیادہ مناسب مصداق سبزیاں ہیں، کیونکہ کاٹنے کے دن سبزیوں کا بھی حق ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور دانوں کے حق میں ادا ایسی توصاف کرنے تک مؤخر ہوتی ہے۔

تیرٹی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

مَاسَقَّتْهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْرُ وَمَا سَقَى بِغَرَبٍ أَوْ دَالِيَةٍ فَفِيهِ  
خُصْفُ الْعُشْرِ :

اس میں عموم ہے۔ کہ دانوں اور سبزیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

نیز اس لیے کہ وجوب عشر کا سبب پیداواری زمین مع پیداوار ہے، اور سبزی کی پیداوار انتہا درجہ کی ہوتی ہے، کیونکہ اس کا نشوونما بہت زیادہ ہوتا ہے۔

باقی صاحبین نے جو حدیث پیش کی ہے وہ غریب ہے، پس اس جیسی حدیث کے ساتھ کتاب اور خبر مشہور کی تخصیص جائز نہیں — یا یہ حدیث زکوٰۃ پر معمول ہے — یا خیس فی الغنصاوان صدقۃ کا مطلب ہے "لیس فیہا صدقۃ توخذ" یعنی سبزیوں سے امام صدقہ وصول نہیں کرے گا بلکہ سبزیوں کے مالک خود ان کا صدقہ ادا کریں گے۔ تو اس حدیث میں امام کے لینے کی نفی ہے "اور سبزیوں کے بارے میں ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ سبزیوں کا عشر امام نہیں لے گا بلکہ مالک خود ادا کریں گے" واللہ اعلم۔

مسئلہ: اسی طرح وجوب عشر کے لیے کسی نصاب کی شرط نہیں، اور پیداوار قلیل ہو یا کثیر، سب میں عشر واجب ہے، یہ ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک جب پیداوار کیلی ہو، مثلاً گندم، جو، مکئی، چاول وغیرہ غلے، تو پانچ وسق سے کم میں عشر واجب نہیں ہوتا — اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے اندازے سے ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے، اور ایک رطل نصف من کا ہوتا ہے۔ تو آٹھ رطل چار من ہو گئے تو پانچ وسق بارہ سو من ہو گئے۔ لہ

اور ابو یوسف کے نزدیک ایک صاع پانچ رطل اور ثلث رطل  $\frac{1}{3}$  ہ کا ہوتا ہے۔

صاحبین کی اس مسئلہ میں حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:  
 لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقہ۔

پانچ اوسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔

اور ابوحنیفہ حق تعالیٰ کے درج ذیل فرامین کے عموم سے استدلال کرتے ہیں کہ ان میں کوئی نصاب مقرر نہیں کیا گیا، لہذا قلیل و کثیر پیداوار اس عموم میں داخل ہے۔ فرمایا:

”یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم وما اخرجناکم من الارض۔“

اور فرمایا:

”وأتواحقہ یوم حصادہ“

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی عام ہے، اور اس میں قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں ہے:

”ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب او دالۃ ففیہ نصف العشر۔“

نیز اس لیے کہ سبب وجوب یعنی پیداواری زمین مع پیداوار قلیل و کثیر پیداواریں موجب فرق نہیں ہے، لہذا پیداوار قلیل ہو، تب بھی سبب وجوب پایا جائے گا، رہی صحابین کی پیش کردہ حدیث: تو اس سے استدلال کا جواب دو وجہوں سے ہے۔

۱۔ یہ خبر واحد ہے، لہذا کتاب اور خبر مشہور کے معارضہ میں مقبول نہیں۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ نے جو آیت تلاوت کی اور جس سنت کے آپ وارث ہوئے یہ مقدار نصاب سے تعرض کے بغیر صرف وجوب کا تقاضا کرتی ہیں اور جو ہم نے روایت کی، وہ مقدار نصاب کا تقاضا کرتی ہے، لہذا اگر روایت نصاب عشر کی مقدار کا بیان ہو گا، اور خبر واحد بیان بن سکتی ہے جیسے جمل اور تمشاہد کا بیان خبر واحد سے جائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو بیان پر معمول کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ جن دلائل سے ہم

لفظ ثوب: ہمارے ہاں معروف حساب ان کا وزن حسب ذیل ہے۔

ایک رطل ————— ۳۴ تولہ ڈیڑھ ماشہ۔

ایک من ————— ۶۸ تولہ ۳ ماشہ۔

ایک صاع ————— بحساب درہم ————— ۲۴ تولہ۔

بحساب مثقال ————— ۲۴۳ تولہ۔

ایک اوسق ————— بحساب درہم ————— ۵ من اذعائی میر۔

بحساب مثقال ————— ۵ من پونے ۵ میر۔

: دیکھئے رسالہ ”اوزان شرعیہ“



نے تسک کیلئے، وہ عام ہیں، جو ان چیزوں کو بھی شامل ہیں جو دسق کے تحت داخل ہوتی ہیں اور ان کو بھی جو دسق کے تحت داخل نہیں ہوتیں، اور آپ نے مقدار کے بارے میں جو خبر کی ہے، وہ صرف ان چیزوں کے ساتھ خاص ہے، جو دسق کے تحت داخل ہوتی ہیں۔ لہذا یہ روایت نصاب عشر کی مقدار کا بیان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، کیونکہ بیان کی شان یہ ہے کہ وہ ان تمام چیزوں کو بیان کرے، جن کا مبنیٰ (جس کا بیان ہو) اتفاقاً کرتا ہے۔ اور یہ روایت اس شان کی نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لہذا یہ روایت مقام بیان میں وارد نہیں ہوتی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے، کیونکہ مطلقاً صدقہ کا اسم زکوٰۃ معروف کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ پانچ دسق سے کم تجارتی گندم یا کھجور میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے جب تک اس کی قیمت دو سو درہم کو نہ پہنچ جائے۔ یا کم از کم یہ کہ حدیث میں صدقہ کا اسم زکوٰۃ کا احتمال رکھتا ہے، لہذا زکوٰۃ پر مجموعی ہوگا، تاکہ بقدر امکان تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

**فرائض اختلاف** اب ہم گذشتہ دو اختلافی مباحث (زکاروں میں عشر اور نصاب عشر) میں ابو یوسف و محمد کے مذہب کی فروغ اور خود صاحبین کے مابین اختلافی اور اتفاقی مسائل کا ذکر کرتے ہیں۔

**مسئلہ:** صاحبین کے نزدیک انگوروں میں عشر واجب ہے، اس لیے کو خشک کردہ انگور یعنی کشمش سال بھر باقی رہ سکتی ہے، لہذا (تازہ) انگوروں کا خشک ہونے کے لحاظ سے اندازہ لگایا جائے گا، پس اگر اندازہ ہے کہ ان انگوروں سے پانچ دسق کشمش حاصل ہو جائے گی تو ان انگوروں میں عشر (۱/۵) یا نصف عشر (۱/۱۰) واجب ہوگا، جو کہ ز انگوروں میں کچھ واجب ہیں۔

اور محمد سے روایت ہے کہ اگر انگور بالکل نرم اور پتے پھلنے کے ہیں کہ ان سے صرف دس حاصل کیا جاسکتا ہے اور انہیں خشک کر کے کشمش نہیں بنائی جاسکتی، تو ان انگوروں میں کچھ واجب نہیں، اگرچہ کثیر مقدار میں ہوں۔ کیونکہ انگوروں میں تو عشر واجب ہی خشک انگوروں کی مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** ابو یوسف کا تمام پھلوں کے بارے میں یہی قول ہے، کہ اگر وہ خشک کر کے سال بھر رکھے جاسکتے ہیں تو خشک ہونے کی حالت کے لحاظ سے ان کا اندازہ لگایا جائے گا، پس اگر وہ قدر نصاب کو پہنچے ہوں تو ان میں عشر یا نصف عشر واجب ہوگا، وگرنہ نہیں، جیسے اخیراً کو بخارام، امرد، آٹو اور ان جیسے دوسرے پھل، کیونکہ ان کو خشک کر کے سال بھر رکھا جاسکتا ہے۔ لہذا کشمش کی طرح ہیں۔

اور محمد کا قول ہے کہ اخیر، آلو بخارا، امرد، آٹو، سیب، خربانی، بیر، قوت، کیلا اور خربوب (ایک درخت ہے جس کے دانے باغلا کے مشابہ ہوتے ہیں) میں عشر واجب نہیں، کیونکہ اگرچہ ان میں سے بعض کو خشک کر کے اور بعض کو حیر کر خشک کر کے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے،

لیکن ان پھلوں سے اس طریقہ سے فائدہ اٹھانا اکثر نہیں ہوتا، اور عادتاً ایسا نہیں کیا جاتا۔

**مسئلہ:** اخروٹ، بادام اور پستہ میں عشر واجب ہے، کیونکہ سال بھر باقی رہتے ہیں، اور زیادہ تر ارتفاع ان کے خشک کردہ میوؤں سے ہوتا ہے۔ پس یہ خشک کے مشابہ ہیں۔

**مسئلہ:** محمد سے روایت ہے کہ ریاض میں عشر واجب ہے، کیونکہ یہ سال بھر باقی رہتا ہے اور کیلی ہے، یعنی لین دین میں اسے ماپا جاتا ہے۔

**مسئلہ:** مؤخرہ (آدھیرہ) گلاب اور نیل کے پتوں (یعنی دوسرے) میں عشر واجب نہیں کیونکہ یہ غرضبہودار پودے ہیں، اور ان سے ارتفاع عام نہیں ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** مہندی کے بارے ابو یوسف کا قول ہے کہ اس میں عشر واجب ہے، اور محمد کا قول ہے کہ اس میں عشر واجب نہیں، کیونکہ یہ ایک خوشبودار پودا ہے، لہذا آدھیرہ اور گلاب کے مشابہ ہے۔ ابو یوسف وجوب عشر کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک تو یہ کیسی ہے، اور دوسرے اس سے ارتفاع عام ہوتا ہے۔ بخلاف آدھیرہ کے۔

**مسئلہ:** کسم اور اسی کے پودے میں عشر واجب ہے، جبکہ ان کا دانہ پانچ وسق کے بقدر ہو، کیونکہ ان کی زراعت سے مقصود دانہ ہوتا ہے، اور دانہ وسق کے تحت داخل ہوتا ہے، پس اس میں وسقوں کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ جب دانہ بقدر نصاب ہو جائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ اور کسم اور اسی کے پودے میں بھی بطریق تبعیت عشر واجب ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** قثب (سن کی قسم کا ایک درخت، جس کی پھال سے رسیاں، ٹوڑیاں بنائی جاتی ہیں) کے پتے میں صاحبین کے نزدیک عشر واجب ہے، جبکہ وہ پانچ وسق کے بقدر ہوں۔ کیونکہ یہ باقی رہتے ہیں، اور زراعت سے یہ مقصود ہوتے ہیں، اور ان سے ارتفاع عام ہوتا ہے اور قثب میں کچھ واجب نہیں، کیونکہ یہ درخت کی پھال ہے، پس یہ بھی باقی درختوں کی پھال کے مشابہ ہے کہ ان کی پھال کی طرح اس میں بھی عشر واجب نہیں۔

**مسئلہ:** صاحبین نے فرمایا چیر کے درخت کے دانوں میں عشر واجب ہے، جبکہ وہ پانچ وسق ہوں، کیونکہ ان کا ذخیرہ ہو سکتا ہے۔ اور چیر کی لکڑی میں کچھ واجب نہیں، جیسا کہ دوسرے درختوں کی لکڑی میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔

**مسئلہ:** کزویا (سوف سے ملتا جلتا ایک تنم ہے) دھنیا، زیرہ اور رائی میں عشر واجب ہے۔ وجہ اس کی بیان ہو چکی۔

**مسئلہ:** پہاڑی پودینہ، کلو بنی، میتھی میں عشر واجب نہیں ہوتا، کیونکہ ان کا تعلق ادویہ ہے، لہذا ان سے ارتفاع عام نہیں ہوتا۔

**مسئلہ:** انے شکر (گنا) سے اگر شکر بنائی جاتی ہو تو اس میں عشر واجب ہے۔ بشرطیکہ اس سے حاصل شدہ شکر پانچ فرق ہو (فرق، ایک پہاڑ، جو سکوہ رطل کا ہوتا ہے)

مومن نے ایسا ہی فرمایا، کیونکہ یہ باقی رہتی ہے، اور اس سے ارتفاع عام ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** بکھوٹ (ایک درخت کے چھل کا نام ہے) میں کچھ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی منفعت عام نہیں۔

**مسئلہ:** تخم خربوزہ، تخم گدڑی، تخم کھیرا، تخم کھجور میں اور ہر اس تخم میں جو صرف زراعت کے قابل ہے، عشر واجب نہیں ہوتا، اس میں صاحبین کا کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ زراعت سے بڑا یہ تخم مقصود نہیں ہوتے، بلکہ مقصود وہ چیز ہوتی ہے جو ان سے پیدا ہوتی ہے (یعنی خربوزہ وغیرہ) اور صاحبین کے نزدیک اس میں عشر واجب نہیں (لہذا اس کے تخم میں بھی واجب نہ ہوگا)۔

**مسئلہ:** صاحبین کی اصل پر ایک مسئلہ یہ متفرع ہوتا ہے کہ جب زمین اسے مختلف اجناس پیدا ہوئی، مثلاً گندم، جو، سور کی دال، اور ان میں سے ہر صنف بقدر نصاب یعنی پانچ وسق نہیں ہے تو کیا ہر صنف کے لیے علیحدہ حکم ہوگا یا پانچ وسق کے نصاب کی تکمیل کے لیے ان کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا؟

محمدؐ کی ابو یوسف سے روایت ہے کہ مختلف اجناس کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ہر جنس کا انفرادی طور پر اعتبار ہوگا۔

اور جب ایک جنس کی دو نوعیں اور جنس کسی زمین میں پیدا ہوں تو اس بارے میں محمدؐ نے ابو یوسف سے کوئی روایت بیان نہیں کی — البتہ حسن بن زیاد اور ابن ابی مالک نے ابو یوسف سے روایت کیا ہے کہ اگر دو جنس ایسی ہیں کہ ایک کو دوسری کے عوض تفاضل (کم بیشی) کے ساتھ بیجا جائز نہیں ہے، جیسے سفید گندم اور سرخ گندم وغیرہ، تو ایک کو دوسری کے ساتھ ضم کیا جائے گا، خواہ وہ دونوں ایک زمین سے پیدا ہوئی ہوں یا مختلف زمینوں سے، بہر صورت دونوں کو ضم کر کے تکمیل نصاب کی جائے گی۔ اور اگر دونوں نوع ایسی ہیں کہ ایک کو دوسری کے عوض تفاضل کے ساتھ بیجا جائز ہے جیسے گندم اور جو تو پھر ان کا ضم کرنا درست نہیں ہے اگرچہ دونوں ایک ہی زمین سے پیدا ہوں۔ اور ہر صنف و نوع کا انفرادی طور پر تعین کیا جائے گا، اور جب تک ہر نوع پانچ وسق کے بقدر رہیں، اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔ اور یہی محمدؐ کا قول ہے۔

اور ابن سہم کی ابو یوسف سے روایت یہ ہے کہ اگر دو غلے ایک ہی وقت میں پکتے ہیں تو ان کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا، اگرچہ ان کی اجناس مختلف ہوں، اور اگر دونوں ایک وقت میں نہیں پکتے ہیں تو ضم نہیں ہوگا۔

پچنے کا اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حق عشر مغفٹ میں واجب ہوتا ہے، پس اگر دو غلے ایک وقت میں پکتے ہیں تو ان کی مغفٹ ایک ہے، لہذا پیداوار کی جنس کا اختلاف عزیز مغفٹ ہو گا۔ جیسے باب زکوٰۃ میں سامان تجارت کا حکم ہے — اور اگر وہ مختلف اوقات میں پکتے ہیں تو ان کی مغفٹ بھی مختلف ہوگی، لہذا وہ مختلف اجناس کی طرح ہو جائیں گے، (خواہ ایک ہی جنس کے ہوں)۔

تفاضل کا اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے — جو کہ محمدؐ کا قول بھی ہے — کہ جب جنس متحد ہو تو جن چیزوں میں تفاضل جائز نہیں ہوتا، ان میں نوع کے اختلاف کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جیسے باب زکوٰۃ میں سیاہ اور سفید دواہم کا حکم ہے کہ تکمیل نصاب میں ان کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جاتا ہے، اگرچہ نوع مختلف ہے — لیکن جن چیزوں میں تفاضل جاری نہیں ہوتا (یعنی تفاضل جائز ہوتا ہے) تو ان میں ضم کے ممنوع ہونے کے بارے میں اختلاف جنس معتبر ہے، جیسے باب زکوٰۃ میں اونٹ اور گائے کا حکم ہے (کہ ان کا ضم جائز نہیں ہے) اور یہ محمدؐ کی ابو یوسفؒ سے روایت ہے۔

مسئلہ: ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب کسی شخص کی مختلف علاقوں میں مختلف اراضی ہوں، اور ان سب کا مال ایک ہے، تو ان کی پیداوار کو آپس میں ضم کیا جائے گا، اور اس طرح نصاب کی تکمیل کی جائے گی اور اگر عامل مختلف ہیں تو کسی عامل کو مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں، جب تک اس کے زیر عمل زمین کی پیداوار پانچ وسق نہ ہو جائے۔ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ جب مالک ایک ہو تو پیداوار کو آپس میں ضم کیا جائے، اگرچہ اراضی اور اعمال مختلف ہوں۔

اور یہ ان دونوں حضرات کا کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک کا جواب مختلف حیثیتوں سے ہے — ابو یوسفؒ کا مذکورہ صورت میں جواب اس حیثیت سے ہے کہ مالک سے مطالبہ کرنے کا اختیار ساقط ہو جاتا ہے، انہوں نے اس بات کا تعرض نہیں کیا کہ اللہ کیساتھ جو بندے کا تعلق ہے (یعنی اخروی حساب کے لحاظ سے)، کیا اس میں بندے پر حق واجب ہے یا نہیں؛ حالانکہ دیانت اور حساب آخرت کے لحاظ سے اس پر ادائیگی واجب ہے، کیونکہ وہ نصاب کا مالک ہے۔ صرف یہ ہے کہ (قانوناً) اس سے مطالبہ نہیں ہو سکتا — اور محمدؐ کا جواب اس حیثیت سے ہے کہ مالک پر حق واجب ہے، اور انہوں نے عامل کے مطالبہ کا تعرض نہیں کیا پس ان دونوں کے مابین حقیقی اختلاف نہیں ہے۔

مسئلہ: صاحبین کے قول پر ایک یہ مسند بھی متفرع ہوتا ہے کہ مشترکہ زمین سے اگر پانچ وسق پیداوار ہوئی تو اس میں عشر واجب نہیں، حتیٰ کہ ہر شریک کا حصہ پانچ وسق ہو جائے۔ اور حسنؒ کی ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مشترکہ پانچ وسق میں بھی عشر واجب ہے — اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ جو عشر کے لیے مالک ہونا شرط نہیں ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ وقف کردہ زمین، مکاتب اور ماذون کی زمین میں عشر واجب ہے حالانکہ اس میں ملکیت نہیں پائی جاتی، وجہ عشر کے لیے تو صرف کمال نصاب یعنی پانچ وسق پیداوار ہونا شرط ہے، اور یہ شرط پائی گئی، لہذا مذکورہ صورت میں عشر واجب ہوگا۔

لیکن صحیح پہلی بات ہے، کیونکہ صاحبین کے نزدیک نصاب وجہ عشر کے لیے شرط ہے، لہذا ہر ایک کے حق میں کمال نصاب کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ مال زکوٰۃ میں ہوتا ہے، اور اس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں۔

**جو اشیاء ماپ میں نہ آتی ہوں، ان کا عشر کیسے ادا کیا جائے؟** گذشتہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ صاحبین عشر کے بارے میں پانچ وسق کا اعتبار کرتے ہیں، لیکن یہ تمام تفصیل ان اشیاء و اجناس کے بارے میں ہے جوکیل کے تحت داخل ہوتی ہیں، یعنی ان کو ماپا جاسکتا ہے، رہیں وہ اشیاء، منہیں ماپا نہیں جاسکتا جیسے کپاس اور زعفران تو ان کے حکم کے بارے میں صاحبین کے مابین اختلاف ہے۔

ابویوسفؒ کا قول ہے کہ اس میں قیمت کا اعتبار ہے، مطلب یہ ہے کہ بیدار کی قیمت ماپے جانے والے دانوں میں سے کمتر قیمت کے پانچ وسق دانوں کی قیمت ہے، بخیر ہو جائے تو اس میں عشر واجب ہے، اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ غیر کیلی پیداوار کا جن چیزوں سے اندازہ کیا جاتا ہے ان میں سے اعلیٰ اندازے کے لحاظ سے پیداوار کے پانچ گنا ہونے کا اعتبار ہے۔ چنانچہ کپاس کا گٹھوں کے لحاظ اعتبار ہوگا، اگر گٹھا کپاس کا اعلیٰ اندازہ ہے، پس جب کپاس پانچ گٹھے ہوں تو اس میں عشر واجب ہے وگرنہ نہیں۔ اور بر گٹھے میں تین سومن (شرعی) معتبر ہیں، پس کل کپاس پندرہ سومن شرعی ہوگی۔ (شرعی من ۶۸۷) تو تین ماشہ کا ہوتا ہے۔

اور زعفران میں منوں کا اعتبار ہے، پس جب زعفران پانچ من (شرعی) ہو تو اس میں عشر واجب ہے وگرنہ نہیں۔ اسی طرح شکر میں بھی پانچ کا اعتبار ہے۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وسقی اشیاء میں وسق سے اس کی اندازہ لگایا جاتا ہے کہ اس باب میں وسق اعلیٰ ترین اندازہ ہے، اور غیر وسقی اشیاء میں اعلیٰ ترین اندازے وہ ہیں جو ہم نے ذکر کیے لہذا انہی سے اندازہ لگنا ضروری ہے۔

ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل وسق کا اعتبار ہے، کیونکہ نفس میں یہی وارد ہوا ہے، مگر یہ کہ اگر وسق کا صورتاً و معنی اعتبار کرنا ممکن ہو، تو وسق کا اعتبار ہوگا، اور اگر یہ ممکن نہیں ہے تو پھر معنی وسق کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اور معنی وسق (ادنیٰ) وسقی شے کی قیمت ہے۔ لہذا ادنیٰ وسقی چیز کے لحاظ سے جب غیر وسقی چیز کی قیمت پانچ وسق کے برابر ہو جائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

**شهد کا حکم** شہد کے بارے میں قدوریؒ نے مختصر کرنی کی شرح میں ابویوسفؒ سے ذکر کیا ہے کہ شہد کا حکم ابویوسفؒ شہد میں پانچ وسق کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، پس اگر شہد پانچ وسق کی قیمت کے بقدر ہو تو اس میں عشر واجب ہے وگرنہ نہیں۔ اور ان کا یہ قول غیر کیلی چیزوں میں اپنی اصل کی بناء پر ہے کہ وہ ان میں وسقوں کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں۔

ابویوسفؒ سے یہ جو روایت ہے کہ وہ شہد میں پانچ وسق کا اعتبار کرتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ پانچ وسق کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں۔ کیونکہ شہد تو کیلی ہی نہیں جاتا۔ اور ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کا دس رطل اندازہ لگایا ہے۔ اور ان سے یہ بھی روایت ہے کہ وہ شہد کے پانچ مشکیزوں کا اعتبار کرتے ہیں، جن میں سے

ہر شکیزہ پچاس من (شرعی) کا ہو، تو کل شہد اڑھائی سو من (شرعی) بن جاتا ہے۔

شہد کے پانچ فرق (پہلے کا نام) کا اعتبار کرتے ہیں، جن میں سے ہر فرق ۳۶ چھتیس رطل کا ہو، پس ایک فرق اٹھارہ من (شرعی) کا ہو، اور کل شہد نوے من (شرعی) ہو گیا۔ ان کا یہ قول اپنی اصل کی بناء پر ہے، کہ (غیر کیلی اشیاء میں) ہر شئی کے اعلیٰ اندازے سے پانچ گنا وجوب عشر میں معتبر ہے۔

اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ابو یوسف شہد کا نصاب دس رطل اعتبار کرتے ہیں۔ اور محمد ایک روایت میں پانچ فرق، اور ایک روایت میں پانچ مشکیزے اور ایک روایت میں پانچ من (شرعی) کا اعتبار کرتے ہیں۔

**شہد میں وجوب عشر کے بارے میں اختلاف و دلائل کا بیان** | شہد میں عشر کا وجوب ہمارے

اصحاب کا مذہب ہے، اور شافعی نے فرمایا کہ شہد میں عشر واجب ہی نہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اس بارے میں جو روایت ہے اس کا ثبوت پایہ صحت کو نہیں پہنچتا، اور ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہد بہ وجوب عشر کا سبب یعنی پیداواری زمین مع پیداوار نہیں پایا جاتا، کیونکہ شہد زمین کی نماد نہیں ہے بلکہ وہ حیوان سے پیدا ہوتا ہے، پس یہ زمین کی پیداوار نہیں ہوتی۔

جو کہتے ہیں کہ شہد میں عشر کا وجوب اگر آپ کے نزدیک ثابت نہیں ہے تو درہمی، ہمارے نزدیک تو ثابت کیا ہے۔ آپ اس روایت کو نہیں دیکھتے کہ ”ابو سیارہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔ اور کہا کہ ”میرے پاس شہد کی کھیاں ہیں“ ”یعنی مالی ہوئی ہیں، تو آپ نے فرمایا۔ ان (سے) حاصل شدہ شہد، کا عشر ادا کرو“ پھر ابو سیارہ نے عرض کی کہ ”یا رسول اللہ! ان کی (وادئ) میرے لیے مخصوص فرما دیں“ پس آپ نے وہ (وادئ) ان کے لیے مخصوص فرمادی۔“

اور عمر بن حفص بن ابی عمن جیدہ روایت کرتے ہیں کہ ”بہ خبر کا ایک بڑا خاندان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی پالتو، کھیروں کا عشر ادا کرتا تھا، کہ ہر دس مشکیزوں سے ایک مشکیزہ دیتا تھا۔ اور آپ نے ان کے لیے دو وادیاں مخصوص فرمائی تھیں۔ پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے وہاں کی حاصلات پر سفیان بن عہ اللہ الثقی کو عامل بنایا، تو انہوں نے سفیان کو کچھ بھی دینے سے انکار کر دیا“ اور کہا کہ ”یہ قریض خاص ہے، جو ہم صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے سفیان نے یہ قصہ عمر رضی اللہ عنہ کو کچھ بھیجا، تو عمر نے جواب دیا کہ ”تم نے تو مکینوں کا ایک بادل ہے، کہ اللہ جسے رزق پہنچانا چاہتا ہے، اس کی طرف بانک دیتا ہے پس اگر وہ تمہیں وہ حصہ ادا کر دیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے تو وادی ان کے لیے مخصوص رکھو، وگرنہ وادی کو لوگوں کے لیے کھلا کر دو اور پابندی ہٹا لو۔“ پھر وہ عشر ادا کرنے لگے۔

اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مین کو لکھا کہ ”شہد سے عشر لیا جائے۔“

اور عمر کے بارے میں روایت ہے کہ وہ شہد سے عشر لیا کرتے تھے۔ ہر دس مشیکیزوں سے ایک مشیکیزہ لیتے تھے۔

اور ابن عباس کے بارے میں بھی روایت ہے کہ ان کا بھی یہی عمل تھا، جس وقت وہ بصرہ میں بطور والی مقرر تھے۔

رباشافعیؒ کا یہ کہنا کہ یہ زمین کی نادر نہیں ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ زمین کی نادر کے ساتھ ملحق ہے، اس اعتبار سے کہ لوگ اس کے لیے بھی زمین (فارم) تیار اور میا کرتے ہیں۔ نیز اس لیے بھی کہ شہد (مکھوں کے ذریعے) درختوں کے تنگوفوں سے پیدا ہوتا ہے، پس یہ پھل کی طرح ہے۔ مسئلہ: شہد میں عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے، جبکہ وہ عشری زمین میں ہو، لیکن اگر وہ خراجی زمین میں ہے تو اس میں کچھ واجب نہیں، کیونکہ ابھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ شہد میں وجوب عشر اس لئے ہے کہ یہ تنگوفوں سے پیدا ہونے کی وجہ سے بمنزلہ پھل ہے۔ اور خراجی زمین کے پھلوں میں کچھ واجب نہیں ہوتا، لہذا شہد میں بھی کچھ واجب نہ ہوگا)

نیز اس لیے کہ خراجی زمین میں خراج واجب ہوتا ہے، پس اگر شہد میں عشر بھی واجب ہو جائے تو ایک زمین (کی پیداوار) میں عشر و خراج جمع ہو جاتے ہیں، اور ہمارے نزدیک عشر و خراج ایک وقت جمع نہیں ہو سکتے۔

مسئلہ: ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق شہد قلیل ہوا کثیر اس میں عشر واجب ہے، کیونکہ شہد نادر کے ساتھ ملحق ہے اور اس میں پھلوں کا حکم جاری ہوتا ہے، اور اس میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصاب شرط نہیں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نصاب شرط ہے۔ اور اس بارے میں ہم صاحبین سے روایت کا اختلاف ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: پہاڑوں میں جو شہد اور پھل پائے جاتے ہیں، ان کے بارے میں محمدی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ ان میں عشر واجب ہے۔ اور اصحاب الخلافہ کی ابو یوسف سے روایت یہ ہے کہ ان میں کچھ واجب نہیں، ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ چیزیں سب کے لیے مباح ہیں، اور کسی کی ملکیت نہیں ہیں، لہذا ان میں عشر واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ ائمہ صحن کی مکڑیوں اور گھاس میں واجب نہیں ہوتا۔ ابو حنیفہؒ عموماً عشر سے استدلال کرتے ہیں، ذکر احکام عشر میں مؤرخ کا شہد پھلوں وغیرہ کی تفصیل نہیں ہے، ہاں گمریرہ کی پیداوار کی ملکیت شرط ہے، تو مذکورہ صورت میں جب وہ اسے اپنے قبضہ میں لیتا ہے تو اس کا مالک ہو جاتا ہے، پس یہ ایسے ہو گئے، جیسا کہ اس کی زمین میں ہوتے (تو ان میں عشر واجب ہوتا)۔

مسئلہ: وجوب عشر کے لیے سال گذرنا شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر زمین سے سال میں کئی دفعہ پیداوار ہوتی ہے تو ہر دفعہ عشر واجب ہوگا، اس لیے کہ عشر کی خصوص میں سال کی شرط کا کوئی ذکر نہیں۔ نیز اس لیے کہ عشر درحقیقت پیداوار میں واجب ہوتا ہے، لہذا پیداوار کے تکرار سے وجوب عشر بھی مکرر ہوگا۔

مسئلہ: خراج مقاسمہ کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس کا تعلق بھی پیداوار سے ہے۔ باقی خراج وظیفہ تو وہ سال میں ایک مرتبہ واجب ہوتا ہے، کیونکہ اس کا تعلق پیداوار سے نہیں ہے، بلکہ زرعے میں واجب ہوتا ہے۔ اس کا علم عمر کے مقرر کرنے سے ہوا، اور انہوں نے سال میں صرف ایک مرتبہ ہی مقرر کیا (لہذا سال میں ایک مرتبہ ہی واجب ہوگا) (خراج مقاسمہ اور وظیفہ کی تفصیل آگے آرہی ہے)۔

## مقدار واجب کا بیان

اس نصل میں گفتگو کے دو حصے ہیں۔

۱۔ عشر کی مقدار واجب کا بیان۔

۲۔ خراج کی مقدار واجب کا بیان۔

**عشر کی مقدار واجب** | جس زمین کو بارش کے پانی یا بہتے ہوئے پانی سے سنبھا جائے تو اس میں کامل عشر واجب ہے۔ اور جس زمین کو بڑے ڈول یا رہٹ یا اونٹنی کے ذریعے سنبھا جائے تو اس میں نصف عشر (پل) واجب ہے۔

اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”جس زمین کو بارش سیراب کرے، اس میں عشر ہے، اور جو زمین بڑے ڈول یا رہٹ یا اونٹنی کے ذریعے سیراب کی جائے، اس میں نصف عشر واجب ہے۔“

انس رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا،  
فیماسقته السماء، والعین اوکان بعلل العشر، و ما سقی بالرمشاء ففیہ نصف العشر۔

جس زمین کو بارش کے پانی سے سیراب کیا گیا یا وہ بارانی ہو تو اس میں عشر ہے، اور جس زمین کو اسی کے ساتھ سنبھا گیا ہو، اس میں نصف عشر ہے۔

نیز اس لئے کہ عشر زمین کی مؤنت (خرچہ) کے طور پر واجب ہوا ہے، لہذا مؤنت کی قلت و کثرت سے واجب بھی مختلف ہوگا۔

مسئلہ ۱: اگر کھیتی سال کے کچھ عرصہ میں بہتے ہوئے پانی سے سیراب کی جاتی ہے اور کچھ عرصہ کسی آبر کے ذریعے سیراب کی جاتی ہے، تو اس میں غالب عرصہ کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ کسی شئی کا اکثر، کل کے حکم میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ باب زکوٰۃ میں اسامت (چرانے) کے سلسلے میں گزر چکا ہے۔

مسئلہ ۲: ملک زمین نے غلہ کے لئے زمین کو سیراب کرنے یا اسے آباد کرنے پر خرچ کیا یا محاط کو مزدوری دی۔ یا کارکنوں کو اجرت دی یا بیل پر خرچ ہوا تو اسے الگ محسوب نہیں کیا جائے گا کہ خرچہ نسل کے بعد باقی غلہ سے عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:  
ما سقته السماء، ففیہ العشر، و ما سقی بغرب، او بالیة او سانیة ففیہ نصف العشر۔

تو آپ نے ان خرچوں کا الگ حساب کرنے کے بغیر مطلقاً عشر اور نصف عشر واجب قرار دیا۔  
نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خرچوں کے تفاوت کی وجہ سے واجب میں تفاوت رکھا، اگر خرچوں کو الگ



مبارک دیا جائے تو پھر تفاوت واجب ختم ہو جائے گا، بلکہ دونوں قسم کی زمینوں میں ایک ہی طرح کا حق یعنی عشر واجب ہونا چاہیے۔

**خراج کی مقدار واجب** خراج کی قسمیں ہیں، (۱) خراج وظیفہ (۲) خراج مقاسمہ۔

خرراج وظیفہ تو وہ ہے جو عمر نے مقرر فرمایا تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ قابل زراعت صاف زمین کے ہر جریب میں، جو اس میں کاشت کیا جائے، اس سے ایک تفریز اور ایک درہم واجب ہے۔ تفریز ایک صاع کا ہو، اور درہم دین سب کے لحاظ سے ہونا چاہیے۔ اور ایک جریب ذراۃ کسری کے حساب سے ساٹھ گز لبا اور ساٹھ گز چوڑا ہوتا ہے (یعنی  $۶۰ \times ۶۰ = ۳۶۰۰$  گز) اور کسری گز مام گزوں سے ایک مٹھی زیادہ ہوتا ہے۔ (یعنی سات مٹھیوں کا۔ جبکہ عام شرعی گز چھ مٹھی ہوتا ہے،

اور سبزی کے ایک جریب میں پانچ درہم واجب ہے اور انگوروں کے ایک جریب میں دس درہم واجب ہیں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرامؓ کو موجودگی میں ایسا ہی مقرر فرمایا۔ اور اس پر کسی نے انکار نہیں کیا اس طرح کا واقعہ اجماع ہوتا ہے۔

مسئلہ: رہی وہ زمین جس میں پھلدار درخت اس طور پر ہوں کہ اس میں کاشت ممکن نہیں۔ تو اس کے جریب میں کیا واجب ہوگا؟ ظاہر اور دایہ میں اس بارے میں ذکر نہیں۔

اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب کھجوریں گھنی اور گنجان ہوں تو ان پر بقدر طاقت خراج مقرر کیا جائے گا، اور میں انگوروں کے جریب پر (مقرر شدہ خراج) دس درہم سے زیادہ نہیں کروں گا۔

مسئلہ: جس زمین میں زعفران لگایا گیا ہو، اس کے ایک جریب سے بھی بقدر طاقت خراج لیا جائے گا۔ چنانچہ زعفران کی پیداوار کو دیکھا جائے، اگر یہ پیداوار زرعی زمین کی پیداوار کے برابر ہے، تو اس سے زرعی زمین کی پیداوار کے بقدر خراج لیا جائے گا (یعنی ایک تفریز زعفران اور ایک درہم) اور اگر زعفران کی پیداوار سبزی کی پیداوار کے برابر ہے، تو سبزی کے جریب کے خراج کے بقدر خراج لیا جائے (یعنی پانچ درہم) اسی طرح زیادہ میں ہوگا۔ کیونکہ خراج کی بنا طاقت اور برداشت پر ہے۔ (کہ بتنا خراج برداشت کر سکتا ہے، اتنا مانڈا کیا جائے گا)۔

دیکھئے! کہ حذیفہؓ بن یمان اور عثمان بن حنیف نے حضرت عمرؓ نے مکہ سے جب سو ادعراق کی پیمائش کی اور متر قابل زراعت جریب پر ایک تفریز اور ایک درہم، اور سبزی کے قابل ہر جریب پر پانچ درہم اور انگوروں کے قابل ہر جریب پر دس درہم مقرر کئے تو عمرؓ نے انہیں کہا، ”شاید تم نے اتنا بوجھ ڈال دیا ہے جو وہ برداشت نہیں، تو ان دونوں حضرت نے جواب دیا کہ ”نہیں بلکہ ہم نے اتنا بوجھ ڈالا ہے جو وہ برداشت کر سکتے ہیں، اور اگر ہم اس سے زیادہ کرتے تو پھر وہ برداشت نہ کر پاتے۔“

تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خراج کی بنا طاقت اور قوت برداشت پر ہے۔ لہذا خبر میں مذکورہ میں اشیاء کے علاوہ اشیاء میں طاقت کے مطابق اندازہ لگایا جائے گا، پس زعفران کی زمین پر

اور خراجی زمین میں باغ پر بقدر طاقت خراج مقرر ہوگا۔ اور فقہانے کہا کہ نہایت طاقت نصف پیداوار ہے، اس پر زیادہ نہ کیا جائے۔

مسئلہ: فقہانے کہا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس زعفران کی زمین تھی، اس نے زعفران کی بگ بگ وغیرہ کے دانے کاشت کئے تو اس سے زعفران کا خراج ہی لیا جائے گا، کیونکہ اس نے کوڑا ہی کی کر زعفران کاشت نہیں کیا مالاں کہ اس کی قدرت رکھتا تھا، پس یہ ایسے ہو گیا، گویا کہ اس نے زمین کو بیکار چھوڑے رکھا اور اس میں کچھ کاشت نہیں کیا، اور اگر وہ زمین میں کچھ کاشت نہ کرتا تو اس سے زعفران کا خراج لیا جاتا، اسی طرح اس صورت میں بھی لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر اس نے اپنی انگور کی پھلیں بغیر غدر کے کاٹ ڈالیں اور ان کی جگہ دانے کاشت کئے تو وہ سابق کی بنا پر اس سے انگوروں کا خراج لیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر خراجی زمین سے صرف خراج کے بقدر پیداوار ہوئی تو اس سے نصف خراج لیا جائے گا۔ اور اگر خراج سے دو گنا یا اس سے بھی زیادہ ہوئی تو اس پر مقرر شدہ تمام خراج لیا جائے گا۔ اور اگر زمین مقرر شدہ خراج کو ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو بلا اختلاف خراج کم کیا جائے گا اور جتنا وہ برداشت رکھتی ہے۔ اتنا لیا جائے گا۔

مسئلہ: اس بارے میں اختلاف ہے کہ زمین مقرر شدہ خراج سے زیادہ برداشت کرنے کی طاقت رکھتی ہے تو کیا خراج بڑھایا جائے گا یا نہیں؟ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نہیں بڑھایا جائے گا۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ بڑھایا جائے گا۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خراج کا مہل طاقت پر ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ لہذا زمین جب طاقت رکھتی ہو تو مقدار مقرر سے زیادت جائز ہے۔

ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طاقت کی علت ومعنی کا اعتبار منصوص اور مجمع علیہ کے علاوہ میں ہوتا ہے، اور خراج کی مقدار مقرر منصوص اور مجمع علیہ ہے، جیسا کہ بیان ہو چکا۔ لہذا قیاس سے اس پر زیادہ کرنا جائز نہیں ہے۔

خراج مقاسمہ یہ ہے کہ امام کوئی شہر فتح کرے، پھر اہل شہر پر احسان کرے اور ان کی اراضی پر خراج مقاسمہ مقرر کر دے، کہ ان سے پیداوار کا آدھا یا تہائی یا چوتھائی لیا جائے گا۔ اور یہ جائز ہے، اس نے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر فتح کیا تو ایسا ہی کیا تھا۔

اس خراج کا کلم وہی ہے جو عشر کا ہے۔ اور یہی عشر کی طرح پیداوار میں واجب ہوتا ہے، مگر اتنی بات ہے کہ اسے خراج کے مصرف میں صرف کیا جائے گا، کیونکہ درحقیقت تو یہ خراج ہے۔ واللہ اعلم۔

## صفت واجب کا بیان

عشر میں پیداوار کا جزر واجب ہوتا ہے، کیونکہ یہ پیداوار ہی کا عشر یا نصف عشر ہے اور ظاہر ہے کہ یہ پیداوار کا جزر ہے۔ مگر یہ کہ ہمارے نزدیک یہ جزر بحیثیت مال واجب ہوتا ہے نہ بحیثیت جزر، چنانچہ ہمارے نزدیک اس کی قیمت ادا کرنا بھی جائز ہے۔ اور شافعی کے نزدیک میں جزر واجب ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ دنیا جائز نہیں۔۔۔۔۔ یہ مسئلہ قیمت ادا کرنے کے جواز و عدم جواز کا ہے اور رکوعہ کی بحث میں گذر چکا ہے۔

## فصل عشر کس وقت واجب ہوتا ہے؟

ابو یوسفؒ کے نزدیک عشر کھیتی کے نکلنے اور پھلوں کے ظاہر ہونے کے وقت واجب ہوتا ہے ابو یوسفؒ کے نزدیک کچھ وقت عشر واجب ہوتا ہے۔۔۔۔۔ محمدؐ کے نزدیک فصل صاف کرنے اور پھل توڑنے کے وقت عشر واجب ہوتا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ جب پھل کاٹ کر باڑ میں رکھے گئے اور گندم بکھیری اور اڑائی گئی اور اُس وقت وہ پانچ وسق تھے، پھر کچھ ضائع ہو گئے تو باقی میں عشر واجب ہوگا پس اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک وجوب عشر فصل کو صاف کرنے اور پھل کو توڑنے کے وقت ہوتا ہے۔

محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فصل کاٹنے اور پھل توڑنے کی حالت وہ حالت ہے جس میں دانہ اور پھل کا بڑا ہونا انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور وہ خوب مضبوط ہو جاتے ہیں، لہذا یہی حالت وجوب عشر ہونی چاہئے۔

ابو یوسفؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ "وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" اور ان کا حق ادا کرو ان کے کاٹنے کے دن۔۔۔۔۔ اور ان کے کاٹنے کا دن ہی ان کے پکنے کا دن ہے کہ پکنے پر گٹائی ہوتی ہے، لہذا یہی وجوب عشر کا وقت ہے۔

ابو یوسفؒ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے،  
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا انْفِقُوا مِنْ طِبْيَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ  
مِنَ الْأَرْضِ ۚ (ترجمہ گزرجا)

اس میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ جو ہم نے زمین نکالا ہے، اُس سے خرچ کرو۔ تو اس سے معلوم

ہوا کہ وجوب عشر کا تعلق فصل نکلتے سے ہے۔۔۔۔۔ نیز اس لئے کہ فصل جو نہی نکلتی ہے تو وہ مال مشترک کی طرح مشترک ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”جو جمع ہوئے تمہارے لئے“ زمین سے نکالا۔۔۔۔۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے پیداوار سب کے لئے مقرر فرمائی۔۔۔۔۔ کیونکہ اس میں خطاب ”کم“ نام ہے، پس اس میں اغنیاء و فقراء سب داخل ہیں، و تولیدوار نکلتے ہی جیسا کہ وہ مالک کا حق بن جاتی ہے، اس طرح اسی وقت پیداوار میں فراق کا حق عشر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

**نتیجہ اختلاف** جب عشر کے وجوب کا وقت اور اس بارے میں اختلاف معلوم ہو چکا۔ تو اب اس پر مرتب ہونے والے نتائج کا ذکر کیا جاتا ہے۔

برخیہ کے قول کے مطابق اس اختلاف کا فائدہ صرف پیداوار ضائع کرنے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ پس جو پیداوار وجوب عشر کے بعد ضائع کی، اس کے عشر کا ضامن ہوگا۔ اور جو وجوب سے پہلے ضائع کی، اس کے عشر کا ضامن نہیں ہوگا۔

اور ابو یوسف و عمر کے نزدیک ثمرۃ اختلاف پیداوار ضائع کرنے کی صورت میں تو ظاہر ہوتا ہی ہے، ضائع ہونے کی صورت میں بھی ظاہر ہوگا، اگر وجوب عشر کے بعد جو پیداوار ضائع ہوئی، تکمیل نصاب میں اسے باقی پیداوار کے ساتھ شمار کیا جائے گا اور جو وجوب سے پہلے ضائع ہوئی اسے شمار نہیں کیا جائے گا تفصیل درج ذیل ہے۔

مسئلہ: کسی انسان نے کھیتی یا پھلوں کو پکنے سے پہلے تلف کر دیا، مثلاً کسی اس پر ضمان لازم ہوگئی، تو صاحب مال تلفت کرنے والے سے تلف کردہ مال کی ضمان لے گا اور اس کا عشر ادا کرے گا۔ اور اگر کچھ پیداوار تلف کی اور کچھ بچ گئی تو تلف کردہ پیداوار کا عشر ضمان سے ادا کرے گا اور باقی عشر پیداوار سے ادا کرے گا۔ اور اگر صاحب مال نے خود پیداوار تلف کی یا اسے کھا لیا تو اس کے عشر کا ضامن ہوگا، اور وہ عشر اس کے ذمہ دین ہوگا۔

اور اگر کچھ پیداوار تلف کی اور کچھ چھوڑ دی تو تلف کردہ کے عشر کا ضامن ہوگا اور اس قدر اس کے ذمہ دین ہوگا، اور باقی کا عشر پیداوار سے ادا کرے گا۔

یہ تفصیل ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق ہے، کیونکہ اس صورت میں وجوب عشر کے بعد تلف کرنا پایا گیا، اس لئے کہ پیداوار کے ظاہر ہونے سے عشر واجب ہو چکا تھا۔ لہذا حق عشر کی ضمان اس پر لازم ہے، جیسا کہ اگر وہ سال گزرنے کے بعد مالی زکوٰۃ تلف کر دیتا (تو اس پر زکوٰۃ کی ضمان لازم ہوتی) اقلیہ میں کے قول کے مطابق تلف کردہ کے عشر کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وجوب عشر کے وقت سے پہلے تلف کرنا پایا گیا۔

مسئلہ: اگرچہ ایک وضائع ہوگئی تو ضائع شدہ میں بلا اختلاف عشر نہیں ہے، خواہ تمام پیداوار ضائع ہوئی، کیونکہ خود ضائع ہونے کی صورت میں عشر کی ضمان لازم نہیں ہوتی، خواہ وجوب عشر سے پہلے ضائع ہوئی ہو یا بعد میں، اور بعض پیداوار ضائع ہونے کی صورت میں باقی پیداوار کا عشر اس سے ادا کیا جائے گا، خواہ باقی پیداوار تکمیل ہو یا کثیر، ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ہے۔ کیونکہ ان کے

نزدیک نصاب شرط نہیں ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کہ باقی پیداوار میں عشر واجب ہے بشرطیکہ وہ بقدر نصاب یعنی پانچ وسق ہو۔ اور اگر وہ بقدر نصاب نہیں ہے تو صاحبین کے نزدیک ہلاک شدہ پیداوار کی مقدار باقی پیداوار کے نصاب کی تکمیل میں معتبر نہیں ہوگی۔ بلکہ باقی پیداوار اگر بذاتہ بقدر نصاب ہے تو اس میں عشر واجب ہے وگرنہ نہیں۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ پیداوار پکے سے پہلے ضائع ہو جائے یا ضائع کر دی جائے لیکن اگر پکے، صاف کرنے اور پھیل توڑنے کے بعد پکے کے بعد اور صاف کرنے اور توڑنے سے پہلے پیداوار ضائع ہوگئی تو واجب عشر سا قحط ہو جائے گا، اور اس میں ہمارے اصحاب کے ماہرین کوئی اختلاف نہیں جیسے جب نصاب زکوٰۃ ضائع ہو جائے تو زکوٰۃ سا قحط ہو جاتی ہے۔ اور شافعی کے نزدیک سا قحط نہیں ہوتی ہے۔ اور یہ مسئلہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کچھ پیداوار ضائع ہوئی تو اس کے بقدر عشر سا قحط ہو جائے گا، اور باقی پیداوار کا عشر اس میں باقی رہے گا، خواہ وہ تحلیل ہو یا کنیز، یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، کیونکہ ان کے ہاں نصاب شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ضائع شدہ کو ہلاک باقی پیداوار کا نصاب مکمل کیا جائے گا اور پانچ وسق کے تمام ہونے میں اسے بھی محسوب کیا جائے گا۔

ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ ضائع شدہ کو وسقوں کے پورا کرنے میں شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ باقی پیداوار کے تمام ہونے کا اعتبار ہوگا پس اگر وہ بذاتہ بقدر نصاب ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

مسئلہ: اگر پیداوار ضائع کی گئی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ (۱) مالک نے خود تمام پیداوار ضائع کر دی تو اس کے عشر کا ضامن ہوگا، اور یہ عشر اس کے ذمہ دین ہوگا، اور اگر کچھ پیداوار ضائع کی تو ضائع کردہ کے عشر کے بقدر اس پر دین ہوگا، اور باقی کا عشر پیداوار سے ادا کیا جائے گا۔

(۲) مالک کے علاوہ کسی دوسرے آدمی نے پیداوار ضائع کر دی تو مالک اس سے ضمان لے گا، اور اس سے عشر ادا کرے گا، کیونکہ اس صورت میں ضائع شدہ کا خلیفہ اور بدلہ یعنی ضمان پایا گیا، پس گویا کہ پیداوار معنوی طور پر قائم ہے۔

اور اگر خیر مالک نے کچھ پیداوار ضائع کی، تو مالک اس سے ضمان لے گا اور ضائع کردہ کے بقدر اس سے عشر ادا کرے گا، اور باقی پیداوار کا عشر پیداوار سے ادا کیا جائے گا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر صاحب مال نے خود دھلیوں سے کھایا یا کسی دوسرے کو کھلایا تو اس کے عشر کا ضامن ہوگا اور وہ عشر اس کے ذمہ دین ہوگا، اور باقی کا عشر پیداوار سے ادا کرے گا۔ یہ ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ہے۔

اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ معروف طریقہ کے مطابق جو اس نے خود کھایا یا کھلایا

اس کے عشر کا تو ضامن نہیں ہوگا، ہاں انصاب یعنی پانچ وسق کی تکمیل میں اسے شمار کیا جائے گا پس جب سب دکھایا، کھلایا ہوا اور باقی بچ کر بقدر نصاب ہو جائے تو باقی کا عشر ادا کرے گا۔  
ابو یوسف کی محبت یہ ہے کہ مسہل بن ابی حثمہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

اذا اخرصتم فخذوا ودعوا الثالث فان لم تدعوا الثالث فذعوا الرابع۔

”جب تم (پھلوں کا) اندازہ کرو پس (اس کے مطابق) وصول کرو، اور تہائی چھوڑ دو پس اگر تہائی نہ چھوڑ دو چوتھی چھوڑ دو۔“

اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ابو حثمہؓ“ کو غار میں رسولی کا اندازہ لگانے والا بنا کر بھیجا، تو ایک آدمی آیا اور عرض کیا ”یا رسول اللہ! ابو حثمہ نے مجھ پر زیادتی کی“ (یعنی اندازہ زیادہ لگایا)، اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو حثمہ سے کہا کہ ”حمیرا چپا زیادتی کہتا ہے کہ تو نے اس پر زیادتی کی ہے“۔ تو ابو حثمہ نے عرض کی ”یا رسول اللہ! میں نے اس کے لئے اس کے اہل کے عزیز (وہ درخت جسے کسی کو بچل کھانے کے لئے ہبہ کر دیا جائے) اور مساکین کے کھانے اور آمدنی میں منافع ہونے والے پھلوں کے بقدر چھوڑ دیا تھا۔“  
تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے (شکایت کنندہ سے خطاب کرتے ہوئے) فرمایا:

لقد زادك ابن عمك وانصفك۔

”تیرے ابن عم نے تو تجھے زیادہ دیا اور تجھ سے انصاف کیا ہے۔“ اور ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ: اندازہ لگانے میں تخفیف کرو، اس لئے کہ مال میں غریب (ہبہ کردہ درخت) بھی ہوتا ہے اور وصیت کردہ بھی۔۔۔۔۔ غریب سے مراد صدقہ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اندازے میں تخفیف کا حکم دیا اور علت یہ بیان فرمائی کہ مال میں غریب اور وصیت کردہ درخت بھی ہوتا ہے۔۔۔۔۔ پس اگر مالک صدقہ کردہ پھلوں یا خود اور اہل عیال کے کھائے ہوئے پھلوں کے عشر کا ضامن ہو تو تخفیف ثابت نہیں ہوتی۔

نیز اگر اس کی ضمان مالک پر لازم ہو تو وہ عشر کے خوف سے کھانے سے رک جائے گا، اور اس میں حرج ہے۔ مگر یہ کہ اسے تکمیل نصاب میں شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ وجوب ضمان کی نفی میں مالک کے لئے تخفیف و رعایت ہے، اور تکمیل نصاب میں اسے شمار نہ کرنے سے کمالی نقصان ہے اور نقصان نامی نقصان ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔

ابو حنیفہ کا استدلال اُن خصوص سے ہے جو مال اور باقی پیلو کے درمیان کسی فرق کے بغیر لے لیں اور اس وجہ عشر کے مقتضی ہیں۔

پس اگر یہ کہا جائے کہ کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا: ”وآتوا حقہ یومہ حصلوہ“

اس میں اللہ تعالیٰ نے فصل کاٹنے کے دن اس کا حق ادا کرنے کا حکم دیا لہذا کٹنے سے پہلے جو کچھ لیا گیا ہے اس میں حق واجب نہیں ہوتا۔ یہ بات آیت کے قیاس سے معلوم ہوتی ہے، اگر فرقہ فہم سے



”وَأَتُوا الزَّكَاةَ“ لہذا مباح کردہ گندم سے عشر ادا نہیں ہوتا (کیونکہ تم لیک نہیں پائی گئی) اسی طرح کسی ایسے طریقے سے جس میں سرے سے تم لیک ہی نہ پائی مانتے، عشر ادا نہیں ہوگا، جیسے مسابہ کی تعمیر اور اس جیسے دوسرے کام جو کہ ہم نفع اول میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر بہ ہمد وجہ تم لیک نہ پائی گئی تو بھی عشر ادا نہیں ہوگا، اور ان تمام چیزوں کا بیان گذر چکا ہے۔

رہیں شرائط رکن (تو وہ بھی ہم نفع اول میں ذکر کر چکے ہیں کہ ان میں سے بعض کا تعلق مؤخری سے ہے، بعض کا مؤخری سے اور بعض کا مؤخری الیہ سے، لہذا یہاں اعادہ کی حاجت نہیں، واللہ اعلم۔

## فصل اُن چیزوں کا بیان جن سے عشر واجب کے بعد ساقط ہو جاتا ہے

(۱) پیداوار کا مالک کے عمل و قفل کے بغیر تباہ ہو جانا۔ کیونکہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، پس جب پیداوار ہی تباہ ہو جائے تو جو کچھ اس میں واجب ہوا تھا وہ بھی ساتھ ہی ختم ہو جائے گا، جیسے سال گزرنے کے بعد نصاب زکوٰۃ تباہ ہو جائے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ کے نزدیک عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اس میں بالکل اسی نوعیت کا اختلاف ہے جو زکوٰۃ کے سلسلہ میں ہے اور مسئلہ کی وضاحت گذر چکی ہے۔ اگر کچھ پیداوار تباہ ہوئی تو اس کے بقدر عشر ساقط ہو جائے گا۔ اور باقی پیداوار کا عشر ادا کرے گا، خواہ پیداوار قلیل ہو یا کثیر۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک تباہ شدہ پیداوار کو تکمیل نصاب کے لئے باقی پیداوار کے ساتھ ملایا جائے گا۔ اگر نصاب پورا ہو جائے تو عشر ادا کرے گا ورنہ نہیں۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تباہ شدہ پیداوار کو ملائے بغیر باقی پیداوار کا بقدر نصاب ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اگر پیداوار تباہ کی گئی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ (۱) اگر غیر مالک نے تباہ کی تو اس سے ضمان لے گا اور اس کا عشر ادا کرے گا، اور اگر اس نے کچھ پیداوار تباہ کی تو ضمان سے تباہ کردہ مقدار کا عشر ادا کرے گا۔ (۲) اگر مالک نے خود تمام پیداوار تباہ کر ڈالی، یا کچھ تباہ کی یا اس طور کر اسے کھالیا، تو ابو حنیفہؒ کے قول میں تباہ کردہ کے عشر کا ضامن ہوگا، اور وہ عشر اس کے ذمہ دین ہو جائے گا، بخلاف ابو یوسفؒ کے کہ ان کے نزدیک مالک نے معروف طریقہ کے مطابق جو کھالیا، کھالیا، اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ مسئلہ گذر چکا ہے۔

(۲) وجوب عشر کے سقوط کا ایک سبب ازمداد ہے (العیاذ باللہ) یہ ہمارے نزدیک ہے۔ کیونکہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ شافعیؒ کے نزدیک ازمداد سے عشر ساقط نہیں ہوتا، جیسے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔



۳۔ مالک نے پیداوار تباہ کر دی اور ادائیگی عسکری وصیت کے بغیر مر گیا تو ہمارے نزدیک عشر ساقط ہو جائے گا، اور شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، جیسا کہ زکوٰۃ میں ہے۔ اور اگر پیداوار بعینہ موجود ہے تو اس سے عشر ادا کیا جائے گا، یہ ظاہر اس روایہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے اس صورت میں بھی عشر ساقط ہو جائے گا۔ بخلاف زکوٰۃ کے، اور ان دونوں میں فرق کی وجہ گذشتہ صفات میں گذر چکی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## فصل دفائن اور معدن کا حکم

گذشتہ تفصیل زمین سے نکلنے والی چیزوں کے بارے میں تھی۔ رہا ان چیزوں کا حکم جو زمین سے نکالی جاتی ہیں، تو اس سلسلہ میں بحث و حصول پر مشتمل ہے۔ ایک تو یہ کہ زمین سے نکالی ہوئی چیزوں میں سے کن میں خمس (۱/۵) واجب ہے؟ اور دوسرا یہ کہ خمس کا مصرف کیا ہے، اور خمس لینے کا اختیار کسے حاصل ہے؟

حصہ اول: زمین سے نکالی جانے والی چیزیں دو قسم کی ہوتی ہیں (۱) کنز، یہ وہ مال ہے جو بنی آدم نے زمین میں دفن کیا ہو۔ (۲) معدن۔ یہ وہ مال ہے جو اللہ تعالیٰ نے زمین کی آفرینش کے دن ہی زمین میں ودیعت فرما دیا۔

ان کے علاوہ ایک اسم پر کاٹ ہے، اس کا اطلاق کنز اور معدن دونوں پر ہوتا ہے۔ مگر یہ کہ معدن پر اس کا اطلاق حقیقہً ہوتا ہے اور کنز کے لئے اس کا استعمال مجاز ہے۔

**دفعہ کا حکم** کنز دو صورتوں سے نکالی نہیں، یا تو کنز دار الاسلام سے لے گا یا دار الحرب سے، پھر اس دفعہ میں یا تو کوئی علامت اسلام ہوگی مثلاً مصحف ہے، یا در اسم پر لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہوا ہے، یا اس طرح کی کوئی اور علامت اسلام اور یا اس دفعہ میں علامات جاہلیت پائی جاتی ہیں مثلاً در اسم پر صنم یا صلیب نقش ہے وغیرہ اور یا اس میں کسی قسم کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی۔

تفصیل کم ہے کہ اگر کنز دار الاسلام میں غیر مملوکہ زمین میں مثلاً پیٹروں، بیابانوں وغیرہ میں پایا گیا پس اگر اس میں اسلام کی کوئی علامت ہے تو وہ بمنزلہ لفظ ہے، اور اس کے ساتھ وہی بڑا ہوگا تو لفظ کے ساتھ ہوتا ہے، تفصیل کتاب اللفظ میں دیکھیے کیونکہ اس دفعہ میں جیب اسلام کی علامت پائی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ اہل اسلام کا مال ہے۔ اور اہل اسلام کا مال، غنیمت نہیں بن سکتا۔ مگر چونکہ اس کا مالک معلوم نہیں ہے اس لئے یہ غنیمت و گنہ مال کے درجہ میں ہے۔

اور اگر اس دینہ میں جاہلیت کی علامت پائی گئی تو اس میں خمس (۱/۵) ادا کرنا واجب ہے اور اس کے چار خمس (۴/۵) بلا اختلاف، دینہ پانے والے کو ملیں گے، جیسے معدن کا حکم ہے، تفصیل عنقریب بیان کی جائے گی۔

اور اگر دینہ میں نہ تو اسلام کی کوئی علامت ہے اور نہ جاہلیت کی کوئی علامت، تو اس کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں اس کا حکم وہی ہوگا جو نقطہ کا حکم ہے۔ اور اسے غنیمت نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ اسلام کا عہد اب طویل ہو چکا ہے۔

پس ظاہر یہ ہے کہ یہ کافروں کا مال نہیں ہوگا، بلکہ مسلمانوں کا مال ہے جس کا مالک معلوم نہیں، لہذا لفظ (رگشہ مال) سمجھا جائے گا۔

اور اس کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ ایسا دینہ مال غنیمت کے حکم میں داخل ہے، کیونکہ کنوز عام طور پر کافروں کے دہائے ہوئے ہیں۔

اور اگر اس دینہ میں جاہلیت کی علامت پائی جاتی ہے تو اس میں خمس واجب ہے، کیونکہ روایت ہے کہ آپ سے کنز کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا:

فيه وفي الركاز الخمس۔

اس (کنز) میں اور نہ کافر ہی خمس واجب ہے۔ اور نیز اس لئے کہ یہ دینہ غنیمت کے مفہوم میں داخل ہے، کیونکہ یہ کافر کی ملکیت کے حکم میں ہے اور پانے والا اس پر بزور بازو غالب آیا، لہذا یہ مال غنیمت ہوگا، پس اس میں سے ایک خمس (۱/۵) (حکومت کو) ادا کرنا واجب ہے، اور چار خمس (۴/۵) پانے والے کا حق ہے، کیونکہ اس نے بزور بازو یہ دینہ حاصل کیا۔

اور دینہ پانے والا خواہ آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا قبی، بڑا ہو یا چھوٹا، اسے سچ بہر صورت ملیں گے، کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی ہے، اس میں پانے والوں کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں ہوا،۔۔۔۔۔ نیز اس لئے کہ یہ مال بمنزلہ غنیمت ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس میں خمس واجب ہے اور غلام، بچہ اور قبی غنیمت کے اہل ہیں۔ لہذا اس میں سے سچ پانے والے کا حق ہے، ہاں اگر اس نے یہ کنز امام کے اذن سے نکالا اور امام نے اس کے ساتھ کچھ معاہدہ کیا تو اس کے لئے خذوری ہے کہ اپنی شرط پوری کرے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

المسلمون عند شروطهم۔

مسلمان اپنی شرطوں کے پاس ہوتے ہیں۔

نیز اس لئے کہ یہ امام نے لکھانے والے کے لئے کچھ مقرر و معین کر دیا تو اس نے مشروط کو اس کے عمل کی اجازت قرار دے دیا، لہذا اس طریق سے وہ مشروط کا مستحق ہوگا۔۔۔۔۔ اور اگر کنز کسی کے ملک و زمین میں پایا گیا تو اس میں خمس تو بلا اختلاف واجب ہے، اگر ایک دلیل وہ روایت ہے جو ابھی اوپر گزری۔۔۔۔۔ نیز اس لئے کہ یہ کفار کا مال ہے، جس پر یہ بزور بازو غالب ہوا پس اس کے

بیاجائے گا (مال غنیمت ہونے کے لحاظ سے)

لیکن اس صورت میں باقی چار محسوس (کچ) کا مستحق کون ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ آباد کاری کے لئے سب سے پہلے جس شخص کو یہ زمین الاٹ کی گئی تھی اگر وہ زندہ ہے تو کچ کنز اس کا حق ہے۔ اور اگر وہ مر چکا ہے تو اس کے ورثا کا حق ہے بشرطیکہ وہ معلوم ہوں، اور اگر اولین آباد کار معلوم نہیں اور نہ ہی اس کے ورثا معلوم ہیں تو کچ کنز کا کچ زمین کے درمیان اسلام میں معلوم، آخری مالک یا اس کے ورثا کا حق ہے۔

اور ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ کچ کنز پانے والے کا حق ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا مال غنیمت ہے جس تک غنائی کا ہاتھ نہیں پہنچ سکا اور صرف پانے والے کا ہاتھ اس تک پہنچا، لہذا غنیمت ہونے کے لحاظ سے اس میں خمس واجب ہے، اور غناس پانے والے کی دسترس ہونے کی وجہ سے وہی خاص طور پر اس کا حقدار ہے۔ ملکیت کا یہی مفہوم ہے (کہ کوئی چیز خاص طور پر کسی کے قبضہ میں ہو) تو حیدر اگر وہ کسی غیر مملوکہ زمین میں کنز پاتا تو کچ کا مالک ہوتا، اسی طرح اسی صورت میں بھی ہوگا۔

ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ سب سے پہلے جسے زمین عطا کی گئی (اولین الاٹ) وہ اس زمین کا تمام مشمولات و دفاعی سہمت مالک بنا کیونکہ وہ اس زمین کا مالک امام کی ملکیت سے بنا، اور امام اس زمین کا مالک الاٹ اور دوسرے غازیوں کے ذریعے پائے جانے والے استیلا و غلبہ کے سبب بنا، اور استیلا و غلبہ جیسا کہ زمین کے ظاہر پر حاصل ہوا، ویسا ہی زمین میں موجود چیزوں پر بھی حاصل ہو۔ لہذا الاٹ تمام مشمولات کا بھی مالک ہوگا۔ اور بیع سے زمین کے اندر موجود چیزیں ملکیت سے زائل نہیں ہوتیں، کیونکہ بیع سے صرف وہ چیزیں ملکیت سے خارج ہوتی ہیں، جن پر بیع واقع ہوا، اور بیع زمین کے ظاہر پر واقع ہوتی ہے نہ کہ زمین کے اندر موجود چیزوں پر۔ اور جب زمین کے اندر والی چیزیں زمین کے تابع نہیں ہیں تو (بیع و انتقال کے باوجود) وہ الاٹ کی ملکیت میں باقی رہیں، پس کچ کنز الاٹ کی کوئی گناہ۔ اور یہ بالکل ایسے ہے جیسے کسی شخص نے مچھلی کا شکار کیا، جس نے کوئی موتی نکلا ہوا تھا یا کسی بندے کا شکار کیا، جس نے کوئی ہیرا نکلا ہوا تھا، کہ وہ تمام (مچھلی، بندہ، ہیرا) اور موتی (ہیرے) کا مالک ہوگا۔ اور اگر اس نے وہ مچھلی اور پرندہ فروخت کیا تو موتی اور ہیرا اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوگا، کیونکہ عقد بیع مچھلی اور پرندے پر واقع ہوا ہے، موتی اور ہیرے پر نہیں۔ مذکورہ صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ امام کی الاٹ منٹ سے الاٹ زمین کے اندر موجود تمام چیزوں کا مالک کیسے بن سکتا ہے؟ حالانکہ اگر امام ایسا کرے تو یہ تقسم غنیمت میں نا انصافی اور ظلم ہوگا۔ اور امام تقسیم نا انصافی کرنے کا مالک نہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ امام نے اسے صرف زمین ہی کا مالک بنایا ہے، پس کنز الاٹ کی ملکیت نہ ہوا۔

اس کا جواب دو وجوہ سے ہے (۱) امام نے تو صرف اسے رقبہ زمین کا مالک بنایا، جیسا کہ آپ نے ذکر کیا، لیکن امام کی ملکیت سے جب وہ زمین کا مالک بن گیا تو اب زمین کے اندر موجود چیزوں

پر جنہاں اسی کا استیلا و غلبہ ہو گیا اسی سے اس بات کا جواب بھی معلوم ہو گیا کہ پھر اس میں خمس کیوں واجب ہے؟ کیونکہ وہ زمین کے اندر موجود چیزوں کا امام کی ملکیت سے مالک نہیں ہوا کہ خمس سا قسط ہو جائے زمین کے اندر موجود چیزوں کا تو وہ اس لئے مالک ہوا ہے کہ ان پر صرف اسی کا استیلا و غلبہ پایا گیا۔ لہذا اس میں خمس واجب ہو گا، جیسا کہ اگر غریب ملک زمین میں کھتر پاتا تو خمس واجب ہوتا۔ (۲) قسم غنیمت میں اس پہلو سے مساوات کی رعایت کرنا معتدرا و درنا ممکن ہے۔ لہذا ایسی مساوات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا تاکہ حرج اور تنگی واقع نہ ہو۔

گذشتہ تفصیل اُس صورت میں تھی جبکہ کھتر دارا اسلام میں پایا گیا ہو، لیکن اگر کھتر دارا الحرب میں پایا گیا تو اس میں بھی تفصیل ہے۔ اگر کھتر ایسی زمین سے ملا جو کسی کی ملکیت نہیں تو وہ تمام کھتر پائے والے کا حق ہے۔ اور اس میں خمس واجب نہیں کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو اس نے ازراہ تسلط و غلبہ حاصل نہیں کیا، کیونکہ اس جگہ پر اہل اسلام کا غلبہ نہیں تھا، لہذا یہ مال غنیمت نہ بنا، پس اس میں خمس نہیں ہے، اور پورا کھتر اُس کا ہو گا، کیونکہ یہ مال مباح ہے، جس پر اُس کا قبضہ ہوا، پس یہ اس کا مالک ہو گا، جیسے ایندھن اور گھاس کا حکم ہے کہ یہ مال مباح ہیں، جو قبضہ کر لے، اسی کی ملکیت ہیں۔

اور مذکورہ صورت میں خواہ یہ دارا الحرب میں ہو یا بیکر داخل ہوا ہو یا بغیر ویزے کے، بہر صورت کھتر اُسی کا ہو گا، کیونکہ وہ پڑائے کا فائدہ مال ملک میں ظاہر ہوتا ہے مال مباح میں نہیں۔ اور اگر اس نے دارا الحرب میں کسی کا فر کی ملک زمین میں کھتر پایا، پس اگر وہ امان کے لئے داخل ہوا ہے تو کھتر مالک زمین کو لوٹا دے گا، کیونکہ جب یہ زمانہ اُٹے کہ داخل ہوتا تو اس کے لئے اہل حرب کی رضا کے بغیر ان کے اموال سے کچھ بھی لینا حلال نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں دھوکہ دہی اور امانت میں خیانت ہے۔ پس اگر اس نے یہ کھتر مالک زمین کو واپس نہ کیا تو اس کا مالک تو ہو جائے گا لیکن وہ اس کے لئے پاک اور طیب نہیں ہے، کیونکہ اس میں خیانت کی خباثت اور گندگی سرایت کر چکی ہے، پس اس (سے چھٹکارا پانے) کی راہ یہ ہے کہ اسے صدقہ کر دے۔ اور اگر اس کھتر کو فروخت کر ڈالا تو اس کی بیع جائز ہے، کیونکہ اس کی ملکیت قائم تھی، لیکن یہ مشتری (خریدار) کے لئے طیب نہ ہو گا، بخلاف بیع فاسد میں بیچے ہوئے مال کے۔ کہ اس میں بیع فی نفسہ طیب ہے، اور ان دونوں صورتوں میں فرق ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب البیوع میں ذکر کریں گے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں وہ دارا الحرب میں بغیر امان کے داخل ہوا تھا تو وہ کھتر اس کے لئے حلال ہے۔ اور اس میں خمس بھی نہیں۔ حلال تو اس لئے ہے کہ اس کے لئے ہاتھ ہے کہ اہل حرب کی رضا کے بغیر بھی ان کا جو مال لے سکتا ہے، لے لے۔ اور خمس اس لئے واجب نہیں کہ یہ مال قوت و طاقت کے ذریعے حاصل نہیں کیا گیا لہذا یہ مال غنیمت نہیں ہے، پس اس میں خمس واجب نہیں ہو گا۔

پہنچا پھر اگر کوئی ایسی جماعت دارا الحرب میں داخل ہو گئی، جسے وہاں داخل ہونے کی اجازت نہ تھی، اور وہاں اہل حرب کوئی کھتر ان کے ہاتھ لگ گیا۔ تو اس میں خمس واجب ہے، کیونکہ یہ مال زبردستی



اور مالۃ اشیاء جیسے پٹرول، تار کول اور ان جیسی دوسری چیزیں،

تفصیل احکام یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دو صورتوں سے خالی نہیں، یا وہ کان دار الاسلام سے لے گی یا دار الحرب سے، پھر جس زمین سے وہ دریافت ہوئی ہے وہ ملوکہ ہوگی یا غیر ملوکہ۔

۱۔ پس اگر کان دار الاسلام میں غیر ملوکہ زمین میں دریافت ہوئی ہے اور وہ کان ہے بھی کسی دعات کی کہ اس میں گھسنے اور زیر میں ڈھسنے کی صلاحیت ہے تو اس میں خمس (۱/۵) واجب ہوگا خواہ وہ سونا چاندی ہو یا کوئی اور گھسنے والی دعات ہو، اور خواہ وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں۔ (بہر صورت اس میں خمس واجب ہے) اور اس کے پانچسویں دریافت کرنے والے کے ہیں خواہ وہ کوئی بھی ہو یا اپنی خواہ وہ آزاد ہو یا غلام، مسلم ہو یا ذمی، چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت۔ ہاں اگر دریافت کرنے والا امان لے کر آیا ہو آخری ہے تو اس سے تمام کان واپس لے لی جائے گی۔ مگر یہ کہ جب امام نے اس سے معاہدہ کیا ہو تو پھر اس کے لئے اپنا عہد پورا کرنا ضروری ہے۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔

شافعی فرماتے ہیں کہ اگر دریافت ہونے والی کان سونا، چاندی کی ہے تو اس میں ۴۰ واں حصہ واجب ہے، جیسا کہ زکوٰۃ میں واجب ہوتا ہے، حتیٰ کہ ان کے ہاں اس میں نصاب بھی شرط ہے۔ پس دو صورتیں سے کم مقدار چاندی (اور بریس شقال سے کم مقدار سونے) کی کان میں ۴۰ واں حصہ واجب نہیں۔ اور ان کے بعض اصحاب نے تو سال گزرنے کی بھی شرط لگائی ہے۔ اور سونا، چاندی کے علاوہ دوسری دعاتوں میں ان کے نزدیک خمس واجب نہیں ہے۔

اور ہمارے نزدیک تمام دعاتوں میں غنیمت کا خمس واجب ہے، اور کسی دعات میں زکوٰۃ کی شرائط میں سے کوئی شرط ضروری نہیں۔ اور اس خمس کا محتاج والدین اور اولاد پر صرف کننا بھی جائز ہے، جیسا کہ غنیمت میں ہوتا ہے۔ بلکہ دریافت کرنے والے کے لئے بھی جائز ہے کہ اگر وہ محتاج ہے اور کچھ کان بھی اس کی کفایت نہیں کرتی، تو وہ اپنے اوپر صرف کر سکتا ہے۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن عمارؓ منیٰ کو قبلیہ (بلکہ کانام) کے معادن بطور جاگیر کے عطا فرمائے، اور آپ ان سے ۴۰ واں حصہ لیا کرتے تھے۔

نیز اس لئے کہ کانیں بھی زمین کی نشوونما سے ہیں، اس لئے ہونا تو یہ پاس ہے کہ ان میں بھی عشا رب ہو، مگر چونکہ ان کے نکالنے میں خرچہ بہت زیادہ ہوتا ہے، اس لئے ۴۰ ویں حصہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وفي الوكاذا الخمس۔

اور وکاذا میں خمس واجب ہے۔

و کاذا کا اطلاق معدن پر حقیقہً ہوتا ہے اور کنز پر مجازاً۔ اس کے چند دلائل ہیں،

۱۔ و کاذا کا لفظ سنکنت سے ماخوذ ہے جس کا مفہوم ہے کسی چیز کا زمین میں کاڑنا۔ اور یہ مفہوم کان پر زیادہ صادق آتا ہے، کیونکہ کان زمین میں گاڑی ہوئی ہوتی ہے، بہ خلاف کنز کے کہ وہ زمین میں رکھا جاتا ہے اور زمین کے ساتھ صرف اتعالا رکھتا ہے۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قدیم کنز کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا،  
فیہ ذی الرکاز الخمس۔

اس میں اور ہر رکاز میں خمس واجب ہے۔

اس میں رکاز کا کنز پر عطف ہوا ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ رکاز سے مراد معدن ہے۔

۳۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا:

المعدن جبار والقلیب جبار ذی الرکاز الخمس۔

کان ہر (معاف) ہے، اور کناں ہر ہے اور رکاز میں خمس ہے۔

تو آپ سے پوچھا گیا، وما الرکاز؟ یا رسول اللہ۔ یعنی یا رسول اللہ! رکاز کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا:

هو المال الذی خلقه اللہ تعالیٰ یوم خلق السموات والارض۔

رکاز وہ مال ہے جو اللہ تعالیٰ نے کائنات کی تخلیق کے دن پیدا فرما دیا تھا۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ رکاز کا حقیقی مصداق معدن ہے۔

پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معدن میں سونا چاندی اور دوسری دھاتوں میں کسی فرق کے بغیر مطلقاً خمس واجب فرمایا، تو معلوم ہوا کہ تمام دھاتوں میں خمس واجب ہے۔

نیز اس لئے کہ کانیں کافروں کے قبضہ میں تھیں، پھر ان کا قبضہ ختم ہو گیا، اور مسلمین کا ان جگہوں پر قبضہ ثابت نہیں ہوا، کیونکہ غازیوں کا مقصد پہاڑوں اور بیا بانوں پر تسلط حاصل کرنا نہیں تھا۔ پس پہاڑوں اور بیا بانوں کے اندر جو کچھ تھا، وہ علماً کافروں کی ملکیت میں رہا، اور اب کان دریافت کرنے والا ہر ذر بازو اس پر قابض ہوا،

پس یہ غنیمت ہے، لہذا اس میں خمس واجب ہے۔ اور پھر کان دریافت کرنے والے کا حق ہے، جیسا کہ کنز میں ہوتا ہے۔

اور شافعی کے لئے حدیث بلائ بن حارث میں کوئی محبت نہیں۔ کیونکہ احتمال ہے کہ آپ نے بلال سے ۴۰ دین حصہ سے زائد اس لئے دیا ہو کہ آپ کو ان کی حاجت و ضرورت کا علم ہو، اور یہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ پس اس حدیث کا یہی مطلب لینا چاہیے تاکہ دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے۔

۲۔ اور اگر کسی ایسی چیز کی کان دریافت ہوئی، جس میں گچھنے کی صلاحیت نہیں، تو اس میں خمس واجب نہیں ہوتا، اور وہ پوری کی پوری کان دریافت کرنے والے کی ہے۔ کیونکہ ہڑتال، گچ، چونا اور ان جیسی دوسری چیزیں زمین کے اجزاء سے ہیں۔ لہذا یہ مٹی کی طرح ہیں (اور مٹی میں خمس نہیں) اور باقی قوت اور دوسرے گچھے پتھروں کی قبیل سے ہیں، ہاں صرف اتنی بات ہے کہ یہ چمکدار پتھر ہیں، اور پتھر میں خمس نہیں ہوتا۔

۳۔ مانع اشیاء مثلاً عڑول، تارکوں کی کان میں بھی کچھ واجب نہیں، اور یہ پوری کی پوری کان دریافت کنندہ کا حق ہے، کیونکہ یہ پانی ہے (اور پانی میں محسوس نہیں ہوتا)۔ اور پھر یہ ان چیزوں سے ہے۔ جن پر استیلا، و تسلط مقصود نہیں ہوتا، پس یہ کفار کے قبضہ میں نہیں تھا، کہ اب یہ مال نیست بن جائے، لہذا اس میں محسوس واجب نہیں۔

**پارے کا حکم** ابو حنیفہؒ کا آخری قول یہ ہے کہ پارے میں محسوس واجب ہے۔ اور پہلے ان کی رائے یہ تھی کہ پارے میں محسوس نہیں ہوتا۔ اور ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ اس میں محسوس ہے۔ پھر انہوں نے اس رائے سے رجوع کیا، اور کہا کہ پارے میں محسوس نہیں ہے۔

ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ابو حنیفہؒ سے پارے کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں محسوس نہیں ہے۔ پھر میں اس سلسلہ میں آپ سے گفتگو کرتا رہا۔ حتیٰ کہ آپ کی رائے یہ ہوئی کہ پارے میں محسوس ہے۔ اور میرا (پہلے) یہ خیال تھا کہ پارہ، سب سے اور بڑے کی طرح ہے، کہ اس میں محسوس ہونا چاہیے، پھر اس کے بعد مجھے یہ بات پہنچی کہ وہ اس طرح نہیں ہے بلکہ وہ بترکہ تارکوں اور عڑول سے دس اس میں محسوس نہیں ہوگا،

ابو حنیفہؒ کے پہلے قول (اور ابو یوسفؒ کے آخری قول) کی وجہ یہ ہے کہ پارے میں بذاتہ کسی شکل میں رُطبت کی صلاحیت نہیں ہے، لہذا یہ پانی کے مشابہ ہے۔

اور ابو حنیفہؒ کے آخری قول کی وجہ یہ ہے۔ اور یہی محدث کا قول ہے۔ کہ پارہ اگرچہ بذاتہ کسی شکل میں نہیں رُطبت لیکر کسی دوسری چیز کے ساتھ مل کر رُطبت حاصل کرتا ہے، پس یہ چاندی کے مشابہ ہے۔ کہ چاندی بھی بذاتہ کسی شکل میں نہیں رُطبت لیتی، اسے بھی کسی صورت میں رُطبت لے کے لئے تانا اور پتیل دیا جاتا ہے تو جب چاندی کی کان میں محسوس واجب ہوتا ہے تو پارے کی کان میں بھی واجب ہوگا۔

گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ کان دارالاسلام میں غیر ملوکہ زمین میں پائی جلتے مادہ اگر کان دارالاسلام میں ملوکہ زمین میں، یا گھر یا منزل یا دکان میں دریافت ہوئی تو زکوٰۃ کان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ مالک کا حق ہے۔ دریافت کنندہ مالک ہو یا کوئی اور، کیونکہ معدن زمین کی تابع ہوتا ہے، اس لئے کہ زمین کے اجزاء سے ہے کہ زمین سے پیدا ہوتی ہے اور زمین میں پیدا ہوتی ہے۔ دیکھئے ازمنہ کی بیعت میں نام لئے بغیر کان بھی داخل ہوتی ہے (معلوم ہوا کہ یہ زمین ہی کا حصہ ہے) تو جب امام کی الامنت سے الاٹھ اس ملک کا مالک ہوا تھا تو زمین کے تمام اجزاء سمیت مالک ہوا تھا، اس طرح بیع میں زمین کے توابع کے ساتھ معدن بھی مشتری کو منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ خلاف کنز کے جیسا کہ گذر چکا ہے۔ (لہذا جس کی ملک زمین میں کالے لے گئے اسی کا حق ہے)

اور اس میں اختلاف ہے کہ اس میں محسوس واجب ہے یا نہیں؟

ابو حنیفہؒ کے نزدیک دار میں ملنے والی کان میں محسوس واجب نہیں، اور ملوکہ زمین سے ملنے والی کان کے بارے میں سے دو روایتیں ہیں۔ کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہے کہ اس میں بھی محسوس نہیں۔



اور کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ اس میں خمس واجب ہے، اور جامع صغیر میں یہی روایت مذکور ہے۔  
اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک کان زمین سے ملے یا دار سے، دونوں صورتوں میں خمس واجب ہے بشرطیکہ ایسی دھات کے کان ہو جس میں پگھلنے کی صلاحیت ہے۔

ان دونوں حضرات کی جہت نبی صلی علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ: "ذی السکائر الخمس"

کہ اس میں کوئی فرق بیان نہیں ہوا، اور کان کا حقیقی مصداق کان ہے، جیسا کہ گذر چکا۔

نیز اس لئے کہ امام نے اس زمین کا جس کو بھی مالک بنایا، اس حال میں بنایا کہ اس کے ساتھ حق خمس متعلق رہے گا، کیونکہ خمس فقراء کا حق ہے، اور امام کو فقراء کا حق باطل کرنے کا اختیار نہیں۔  
ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ (اس روایت کے مطابق کہ زمین میں بھی خمس واجب نہیں) یہ ہے کہ کان زمین کا ایک جز رہے، لہذا زمین کی ملکیت کے ساتھ وہ کان کا بھی مالک ہوتا ہے۔ اور امام نے حق خمس کی قید کے بغیر اس کا مالک بنایا تھا، لہذا الاثنی اس کا اسی طرح مالک ہوگا۔

اور امام کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ نیز خمس کے تمام کان کا کسی کو مالک بنا دے، دیکھئے! اگر امام یہ جانتا ہو کہ کچھ کان سے غازیوں کی حاجت پوری نہیں ہوگی، اور وہ کچھ کان کے ساتھ کچھ کان بھی عین پور کان غازیوں کو دے دے تو جائز ہے۔ — تو جب الاثنی کسی متعلقہ حق کے بغیر اس کا مالک ہوا تو دوسرے کو بھی وہ زمین اسی طرح منتقل ہوگی کہ اس میں کوئی حق واجب نہ ہوگا۔ — اور دوسری روایت کے مطابق ابو حنیفہؒ نے دار اور زمین میں فرق اس لئے کیا کہ اگر امام کسی کو دار الاثنی کرے تو اس میں کسی قسم کا حق واجب نہیں ہوتا، دیکھئے کہ اس میں عشر اور حرات بھی واجب نہیں ہوتا لہذا اس سے ملنے والی کان میں بھی خمس واجب نہ ہوگا۔

بہ خلاف جبکہ زمین الاثنی کے جانے کہ اس میں عشر و خراج واجب رہتا ہے، لہذا اس سے ملنے والی کان میں بھی خمس واجب ہو سکتا ہے۔

اور صاحبینؒ نے جو حدیث بیان کی یہ اس صورت پر معمول ہے جبکہ کان غیر ملوکہ زمین سے ملے۔  
یہ مطلب لینا اس لئے مناسب ہے تاکہ دونوں دلیلوں میں موافقت ہو جائے۔

دار الحرب میں ملنے والی کان کا حکم اگر کان دار الحرب میں ملی تو دو صورتیں ہیں: ۱۔ اگر غیر ملوکہ زمین میں ملی تو پوری کان دریافت کنندہ کی ہے اور اس میں خمس واجب نہیں، اس کی وجہ گذر چکی ہے۔ — ۲۔ اور اگر کسی حربی کی ملوکہ زمین میں کان ملی تو اس کی دو صورتیں ہیں: ۱۔ اگر دریافت کنندہ دار الحرب میں امان لے کر داخل ہوا ہے تو پوری کان مالک نہیں ہوگا، اس کی وجہ بھی گذر چکی ہے۔ ۲۔ اور اگر غیر امان لئے دار الحرب میں داخل ہوا تو پوری کان اسی کی ہے اور اس میں خمس بھی واجب نہیں، جیسا کہ کنز کا حکم ہے، اور تفصیل بیان ہو چکی۔  
سمندر سے نکالی جانے والی اشیاء کا حکم سمندر سے جو اشیاء نکالی جائیں مثلاً موتی، مرجان، ابن حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق اس میں کچھ واجب نہیں، اور وہ پورے کا پورا، پالنے والے کا حق ہے

اور ابو یوسف کے نزدیک اس میں خمس واجب ہے، ان کی محبت یہ روایت ہے کہ حضرت عمر کے مال نے انہیں لکھا کہ ایک موتی ملا ہے، اس میں کیا واجب ہے؟ تو عمر نے جواب دیا کہ اس میں خمس واجب ہے۔ اور حضرت عمرؓ سے یہی روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے خمس واجب لینے سے منع کیا ہے کہ جب کان سے نکالی جانے والی شئی میں خمس واجب ہے تو سمندر سے نکالی جانے والی اشیاء میں بھی خمس واجب ہونا چاہیے، کیونکہ وجوب خمس کی جو علت معدن میں پائی جاتی ہے وہ سمندر میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور وہ علت ہے کہ یہ بزور شمشیر کفار کے قبضہ سے چھینا ہوا مال ہے، کیونکہ پہلے بحر و بر تمام دنیا کفار کے قبضہ میں تھی اور ہم نے ان کے قبضہ سے چھینا، لہذا (سمندر سے نکالی والی اشیاء بھی) مالی غنیمت ہیں، پس تمام غنیمتوں کی طرح اس میں بھی خمس واجب ہوگا۔ ابو یوسف و محمدؓ کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے حضرت عمرؓ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؓ نے فرمایا:

هو شي دسره المجدل خمس فيه - یہ سمندر کی گڑی جیڑی ہے، اس میں خمس نہیں۔

نیز اس لئے کہ موتی اور غیر سمندر کی شے سے نکلے ہیں اور اس پر کفار کا قبضہ ثابت نہیں ہوا، لہذا سمندر سے نکالی جانے والی شئی بزور کافروں کے قبضہ سے لی ہوئی نہ ہوئی، تو یہ غنیمت نہ ہوئی، پس اس میں خمس واجب نہیں۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر سمندر سے سونا چاندی نکالا گیا تو اس میں کچھ واجب نہیں، وجہ بیان ہو چکی۔ اور حضرت عمرؓ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ چشمہ سے پھوٹنے والا ایک ماٹھ ہے۔ پس یہ تارکول کے مشابہ ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ حضرت کسی جافور کی لید ہے، پس یہ باقی لیدوں کے مشابہ ہے (کہ اس میں خمس واجب نہیں)۔

باقی حضرت عمرؓ سے موتی اور حضرت عمرؓ کے بارے میں جو مروی ہے، وہ کافر بادشاہوں کے خزانوں میں پائے جانے والے موتی اور حضرت عمرؓ پر معمول ہے، پس وہ مالی غنیمت ہے، اس لئے اس میں خمس واجب ہے۔

حصہ ثانی: اس حصہ کا موضوع یہ ہے کہ خمس کن لوگوں پر صرف کرنا جائز ہے؟ خمس لینے کا اختیار کسے؟ مصارف خمس کیا ہیں؟ لیکن ان مباحث کا عمل کتاب السیرہ ہے، اس لئے انشاء اللہ وہاں بیان ہوں گی، (مقتضیٰ یہ کہ) خمس کا والدین اور اولاد پر صرف کرنا جائز ہے جبکہ وہ حاجت مند ہوں، بہ خلاف زکوٰۃ و عشر، کہ یہ والدین اور اولاد پر صرف نہیں کی جاسکتی، اور خدا تعالیٰ نے اس پر بھی خمس کا صرف کرنا جائز ہے، جبکہ وہ ضرورت مند ہو اور کچھ اس کی کفایت نہ کرتا ہو، بایں طور کہ کچھ دولت و درہم سے کم ہے لیکن اگر کچھ دو سو درہم کے برابر ہو تو پھر اس کے لئے خمس لینا جائز نہیں ہے۔

اور حضرت علیؓ سے جو روایت ہے کہ انہوں نے خمس دریافت کنندہ کے لئے چھوڑ دیا تو ایسے صورت پر معمول ہے جبکہ دریافت کنندہ حاجت مند ہو۔

اور اگر کسی شخص نے از خود خمس فقراء پر صرف کر دیا۔ اور سلطان کے حوالے نہیں کیا تو جائز ہے، اور اس سے خمس و بارہ نہیں لیا جائے گا، بہ خلاف سوائم کی زکوٰۃ اور عشر کے کہ ایسی صورت میں

دوبارہ وصول کئے جائیں گے، واللہ اعلم۔

## فصل

# بیت المال کی مذاات اور ان کے مصارف

بیت المال میں چار قسم کے اموال رکھے جاتے ہیں، (یعنی چار قسم کی علیحدہ علیحدہ مذاات ہیں،

- ۱۔ سوا اٹھ کی زکوٰۃ، عشر اور وہ محصول جو مائثر گزرنے والے ملک تمہارے وصول کرتا ہے۔
- ۲۔ اموال ینعت، معادنی اور رکاز کا خمس۔

۳۔ زمینوں کا خراج، اہل ذمہ کا جزیہ، بطور مصالحت بنو نجران سے حاصل ہونے والے کپڑوں کے سوٹ اور بنو تغلب سے حاصل ہونے والا دو گنا صدقہ، اور وہ محصول جو مائثر گزرنے والے فقیہی تبار اور امان لے کر آنے والے اہل حرب سے وصول کرتا ہے۔

۴۔ اس میت کے ترکہ سے حاصل ہونے والا مال جو انتقال کر گیا اور اس کا کوئی وارث نہیں، یا صرف خاوند یا صرف بیوی وارث ہے، مگر ان کا حصہ ادا کرتے کے بعد باقی مال بیت المال میں جمع ہوگا،

## مصارف:

۱۔ پہلی مد کا مصرف ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ خمس غنائم، معادن اور رکاز کا مصرف ہم کتاب السیر میں بیان کریں گے۔

۳۔ خراج اور جزیہ وغیرہ کو دین کی تعمیر و ترقی اور اہل اسلام کی مصالح و ضروریات میں خرچ کیا جائے مثلاً اس سے ماکوں، قاضیوں، مفتیوں، فوجیوں اور راستوں کے نگہبانوں کو تنخواہیں دی جائیں، مساجد، مراکز تزکیہ نفس اور بچوں کی تعمیر، مردوں کی حفاظت اور جو نہریں کسی کی ملکیت نہیں ہیں ان کی اصلاح و مرمت میں صرف کیا جائے۔

۴۔ جو کچھ مد کا مصرف یہ ہے کہ اسے فخر اور بیماریوں کے علاج معالجہ، غریب و مفلس مردوں کے کفن و دفن، اداوارث بچوں کے خرچ اور اگر وہ کوئی بنائیت کر بنائیں تو اس کی دیت، اسی طرح جو لوگ گمانے سے عاجز ہیں اور ان کا شرعی کفیل کوئی نہیں ہے تو ان کے خرچ میں اس مد کا مال صرف کیا جائے۔

اور امام کا یہ ذمہ داری ہے کہ وہ مستحقین بمکان کے حقوق پہنچائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## فصل

## صدقہ فطر کا بیان

(گذشتہ زکوٰۃ فرض تھی) رمی وہ زکوٰۃ جو کہ واجب ہے تو وہ سر کی زکوٰۃ ہے یعنی شخص کی زکوٰۃ جسے صدقہ فطر کہتے ہیں۔ صدقہ فطر کی بحث درج ذیل عنوانات پر مشتمل ہے:

- ۱۔ صدقہ فطر کے وجوب کا بیان۔
- ۲۔ کیفیت وجوب کا بیان۔
- ۳۔ صدقہ فطر کس پر واجب ہے؟
- ۴۔ کس کی طرف سے واجب ہے؟
- ۵۔ صدقہ فطر میں واجب شدہ کی جنس، مقدار اور صفت کا بیان۔
- ۶۔ کس وقت واجب ہوتا ہے؟
- ۷۔ ادائیگی کا وقت کیا ہے؟
- ۸۔ صدقہ فطر کے رکن کا بیان۔
- ۹۔ شرائط رکن کا بیان، جو کہ ادائیگی کے جائز ہونے کی شرائط ہیں۔
- ۱۰۔ ادائیگی کی جگہ کا بیان۔
- ۱۱۔ صدقہ فطر واجب ہونے کے بعد کن چیزوں سے ساقط ہو جاتا ہے؟

**وجوب صدقہ فطر کا بیان** | روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطاب فرمایا اور اپنے خطبہ میں فرمایا:

أَدْرَاعُنْ كُلَّ حُرٍّ وَعَبْدٍ، صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ، نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بَرٍّ أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ۔

ہر آزاد اور غلام، چھوٹے اور بڑے کی جانب سے نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو (صدقہ فطر) ادا کرو۔

آپ نے ادائیگی کا امر فرمایا، اور مطلق امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ ہم نے زکوٰۃ کی اس نوع کا نام واجب رکھا ہے، فرض نہیں، اس لئے کہ فرض وہ مامور رہتا ہے جس کا لزوم دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ اور زکوٰۃ کی اس نوع کا لزوم دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوا بلکہ ایسی دلیل سے ہوا ہے جس میں عدم لزوم کا شبہ ہو سکتا ہے، یعنی خبر واحد سے۔ (جس سے فائزہ عنن حاصل ہوتا ہے، فائزہ یقین نہیں) — اور اب بابت میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ:

فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقۃ الفطر علی الذکر والانشی

والحر والعبید صاعاً من تمر و صاعاً من شعیر۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرد و عورت، آزاد و غلام پر کھجور کا ایک صاع یا جو کا ایک صاع صدقہ فطر فرض کیا ہے۔“

تو فرض سے مراد ہے کہ آپ نے صدقہ فطر کا ادا کرنا مقرر فرمایا۔ لغت میں فرض کا معنی ہے۔

”التقدیر“ یعنی مقرر کرنا، ایک جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”فَنَصَّبَ مَا قَرَضْتُمْ“ پس ادعا

اُس کا جو تم نے مقرر کیا تھا۔ — اور کہا جاتا ہے ”فرض القاضی النفقہ“ قاضی نے نفقہ مقرر کیا۔

تو حدیث میں فرض سے مراد یہ ہے کہ آپ نے صدقہ فطر مذکور مقدار کے مطابق مقرر فرمایا، اس سے نفی ایجاب مراد نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## فصل کیفیت وجوب کا بیان

صدقہ فطر کا وجوب کیسا ہے؟ اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر اس طور پر واجب ہے کہ اس کی ادائیگی عین یوم فطر میں ضروری ہے تاخیر کی گنجائش نہیں،

اور بعض کا قول ہے کہ صدقہ فطر کے وجوب میں عمر بھر تک تاخیر کرنے کی گنجائش ہے جیسے زکوٰۃ، ندورا اور کفارات وغیرہ کا حکم ہے۔ — اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ صدقہ فطر کی ادائیگی کے حکم میں وقت کی قید نہیں۔ پس اس کے وجوب کا دائرہ صرف آخر عمر میں جا کر تنگ ہوگا، جیسے کہ زکوٰۃ کا حکم ہے اور جیسے دوسرے تمام اوامر جن میں وقت کی قید نہیں واللہ اعلم۔

## فصل صدقہ فطر کن لوگوں پر واجب ہے؟

اس کا بیان شرائط وجوب کے بیان پر مشتمل ہے۔ شرائط وجوب کی کئی انواع ہیں۔ ۱۔ اسلام۔ لہذا کافر پر صدقہ فطر واجب نہیں ہوتا، کیونکہ حالت کفر میں اس پر صدقہ فطر واجب کرنے کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ اس میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے چنانچہ صدقہ فطر بغیر نیت کے ادا نہیں ہوتا، اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ اور صدقہ فطر بالاجل

اسلام کے بغیر واجب نہیں ہوتا، (اور کافر حالت کفر میں واجب کرنے کی صورت میں) یہ ایک ایسے فعل کا واجب کرنا ہے، جس کی ادائیگی پر مکلف فی الحال اور بعد از اسلام قادر نہیں، لہذا یہ مسکت طاقت سے بڑھ کر تکلیف ہے (وجہائز نہیں)، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ کفار شرائع یعنی عبادات کے مخالف نہیں ہیں۔ (یعنی کفار سے ایمان کے بارے میں باز پرس ہوگی، عبادات و اعمال کے بارے میں نہیں)۔ ۲۔ ہمارے نزدیک حریت بھی وجوب صدقہ فطر کی شرط ہے، لہذا غلام پر صدقہ فطر واجب نہیں۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حریت وجوب صدقہ فطر کی شرط نہیں ہے، اور غلام پر بھی صدقہ فطر واجب ہوتا ہے، جو کہ آقا اس کی طرف ادا کرے گا۔

شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:  
 "أَدُّوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ -"

ہر آزاد و غلام کی طرف سے ادا کرو۔

اور اس کی طرف سے ادا کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ آقا اس کا بوجھ خود اٹھا رہا ہے، اور اس کا تقاضا ہے کہ غلام پر وجوب کا بوجھ ہو۔

ہماری دلیل یہ کہ صدقہ فطر میں ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ اور غلام پر ادائیگی کے ایجاب کی کوئی صورت نہیں، کیونکہ غلام صدقہ فطر کی ادائیگی کا فی الحال مکلف ہے اور شرازی کے بعد اور کسی پر کسی ایسے فعل کا ایجاب، جس کی ادائیگی اس کے لئے کوئی صورت ہی نہ ہو، منقطع ہے۔ بر خلاف غنی نابالغ بچے کے، کہ جب اس کے ولی نے اس کی طرف سے صدقہ فطر ادا کیا ہو تو ابوصیفؒ کا بویہؒ کی اصل کے مطابق اس پر ادائیگی لازم ہے، کیونکہ وہ بلوغ کے بعد ادا کرنے پر قادر ہے۔

اور آپ (شافعیؒ) نے جو حدیث پیش کی ہے، اس کا آپ نے یہ مطلب کیسے لے لیا کہ غلام کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ غلام پر صدقہ فطر واجب بھی ہے؟ ہم فقہ رب اس حدیث کا معنی بیان کریں گے۔

۳۔ غنا، پس صدقہ فطر صرف غنی پر واجب ہوتا ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور شافعیؒ کے نزدیک صدقہ فطر کے وجوب کے لئے غنا شرط نہیں ہے۔ اور جس فقیر کے پاس اپنی اور اہل و عیال کی ایک دن کی خوراک سے زیادہ موجود ہو، اس پر صدقہ فطر واجب ہے۔ وہ یہ ہے کہ صدقہ فطر کا وجوب صائم کے لئے بطور مضطر ہو اسے (یعنی صدقہ فطر حالت صوم میں ہونے والی کوتاہیوں اور نفرتوں سے معافی کے لئے رکھا گیا ہے) اور غنا و فقر سے علت تطہیر پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا (تو صائم خواہ غنی ہو یا فقیر دونوں کو کوتاہیوں سے عمارت کی منزلت ہے)۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

لا صدقة الا من ظهر غنى -

"صدقہ تو پس از غنا ہوتا ہے۔"

باقی جتنے غنا سے صدقہ فطر واجب ہوتا ہے، اس کی مدد ہم زکوٰۃ مال میں بیان کر چکے ہیں۔  
**مسئلہ:** غنا وجوب کی شرط ہے، واجب یعنی صدقہ فطر کی بقا کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص یوم فطر کے بعد فقیر ہو گیا (اور اس نے صدقہ فطر ادا نہیں کیا تھا) تو اس سے یہ واجب ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ یہ حق ذمہ میں واجب ہوتا ہے، مال میں نہیں۔ لہذا اس حق کی بقا کے لئے مال کی بقا شرط نہیں ہے۔ بخلاف زکوٰۃ کے ذکر وہ چونکہ مال میں واجب ہوتی ہے۔ لہذا مال ضائع ہونے سے ساقط ہو جاتی ہے۔

**مسئلہ:** ابو یوسفؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک عقل اور بلوغ وجوب صدقہ فطر کی شرائط نہیں ہیں چنانچہ بچے اور مجنون پر بھی صدقہ فطر واجب ہے، جبکہ وہ مالدار ہوں۔ اور ولی ان کے مال سے صدقہ فطر نکالے گا۔ اور محمدؐ و زفرؒ نے فرمایا کہ بچے اور مجنون پر صدقہ فطر واجب نہیں۔ چنانچہ اگر باپ یا دوسری شخص نے ان کے مال سے صدقہ فطر ادا کر دیا تو ابو یوسفؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوں گے۔ اور محمدؐ و زفرؒ کے نزدیک ضامن ہوں گے۔

محمدؐ و زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر عبادت ہے، اور عبادات بچوں اور دیوانوں پر واجب نہیں ہوتیں، جیسے روزہ، صلوٰۃ اور زکوٰۃ ہے۔

ابو یوسفؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ صدقہ فطر محض عبادت نہیں ہے بلکہ اس میں مؤنت اور خیر کا معنی بھی پایا جاتا ہے پس یہ عشر کے مشابہ ہے۔

**مسئلہ:** اسی طرح کسی شخص پر صدقہ فطر واجب ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس نے ماہ رمضان میں روزے بھی رکھے ہوں، چنانچہ اگر کسی شخص نے بڑھاپے یا مرض یا سفر کی وجہ سے روزے نہیں رکھے تو بھی صدقہ فطر اس پر لازم ہے۔ کیونکہ صدقہ فطر کی ادائیگی کے امر میں اس شرط کی قید نہیں ہے۔

نیز اس لئے کہ صدقہ فطر اس پر بھی واجب ہے جس پر روزہ فرض ہی نہیں، یعنی نابالغ بچے پر لہذا جو کسی قدر سے روزے نہیں رکھ سکا۔ اس پر صدقہ فطر بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔

## فصل

### صدقہ فطر کن لوگوں کی طرف سے ادا کرنا واجب ہوتا ہے؟

اس کا بیان اس بحث پر مشتمل ہے کہ انسان پر کسی دوسرے کی طرف سے صدقہ فطر کی ادائیگی واجب ہونے کا سبب کیا ہے؟ اور اس وجوب کی شرط کیا ہے؟  
 چنانچہ شرط کی تفصیل یہ ہے کہ کسی شخص پر دوسرے کی طرف سے صدقہ فطر کی ادائیگی تپہ واجب ہوتی ہے جبکہ خود اس پر صدقہ فطر واجب ہو۔

اور اس وجوب کا سبب وہ شخص ہے جس کا بار خراج اس پر لازم ہو، اور اسے اس پر ولایت





پس حدیث میں توحش کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرتا ہے، اس ادائیگی کے وجوب کی بہیت کا بیان ہے۔ نیز کہ برداشت کے طور پر ادائیگی کا بیان ہے پس آقا میں وجوب ادا کی اہلیت ہونا ضروری ہے، اور یہ شرط پائی گئی۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أَدُوا صَدَقَةَ الْفِطْرِ عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ، يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ

اور مجوسی نصف صاع من بڑا و صاعاً من تمرا و شعیر۔

”ہر آزاد و غلام کی طرف سے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ یہودی ہو یا نصرانی یا مجوسی، نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جو صدقہ فطر ادا کرو۔“

اور یہ حدیث اس باب میں نص ہے۔

مسئلہ: آقا اپنے مدبر غلاموں اور اقبالیہ اولاد کی جانب سے بھی صدقہ فطر نکالے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان عام ہے کہ: ”أَدُوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ“ اور مدبر اور ام ولد غلام ہی ہوتے ہیں کیونکہ ان میں رقیقت اور ملکیت باقی ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ آقا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ان سے خدمت لے، اور مدبرہ اور ام ولد سے جسمانی فائدہ اٹھائے۔ حالانکہ غیر مملوکہ میں یہ چیزیں جائز نہیں۔

مسئلہ: آقا پر اپنے مکاتب اور اپنے مکاتب کے غلام کی جانب سے صدقہ فطر نکالنا واجب نہیں، کیونکہ ان کا نفقہ آقا پر لازم نہیں، اور ان پر آقا کی ولایت بھی ناقص ہے۔

مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک مکاتب پر خود اپنی طرف سے اور اپنے غلام کی طرف سے صدقہ فطر نکالنا واجب نہیں ہے۔ اور مالک فرماتے ہیں کہ اس پر یہ واجب ہے۔ کیونکہ مکاتب میں ملکیت کی صلاحیت ہے، اس لئے کہ وہ اپنی کما کما مالک ہوتا ہے۔ لہذا اپنی کما کما کے بارے میں وہ آزاد کی طرح ہے، پس جیسے آزاد شخص پر صدقہ فطر واجب ہوتا ہے، ایسے ہی مکاتب پر بھی واجب ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقتہً اس کی کوئی ملکیت نہیں ہوتی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فیضِ رحمان سے ارشاد ہوا ہے کہ ”مکاتب برجیب تک ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام ہے“ اور غلام مملوک ہوتا ہے، لہذا وہ مالک نہیں بن سکتا۔

مسئلہ: جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو چکا ہو، وہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کی حیثیت اس آزاد شخص کی طرح ہے، جس پر دین ہو، اور اگر وہ غنی ہو، یا بس طور کہ دین کے علاوہ اس کے پاس دوسو درہم یا اس سے زیادہ موجود ہے، تو وہ اپنی طرف سے اور اپنے غلام کی طرف سے صدقہ فطر نکالے گا، وگرنہ نہیں۔

مسئلہ: گمراہ پر دیئے ہوئے غلام، و دینت رکھے ہوئے غلام، بطور عاریہ دیئے ہوئے غلام کی طرف سے، اور اس مدیون غلام کی طرف سے جو دین میں ڈوبا ہوا ہے، اور اس غلام کی طرف

سے جس کی گردن پر جنابت ہے، آقا پر صدقہ فطر نکالنا ضروری ہے۔ کیونکہ نقص عام ہے۔ اور ان میں صدقہ فطر کے وجوب کا سبب اور شرط پائی جاتی ہے جو کہ پہلے ذکر ہو چکی ہے۔

مسئلہ: اسی وجہ سابق کی بنا پر آقا اپنے گروہی رکھے ہوئے غلام کی طرف سے بھی صدقہ فطر نکالے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ راہنہ گروہی رکھنے والا اس کے پاس زمین کی ادائیگی کے لئے سرمایہ ہوا اور اگر اس کے پاس اتنا سرمایہ نہیں ہے تو پھر اس پر گروہی غلام کی جانب سے صدقہ فطر نکالنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اس وقت وہ فقیر ہے۔ — بخلاف زمین میں ڈوبے ہوئے اپنے غلام کے ذکر اس کی طرف سے صدقہ فطر نکالنا ضروری ہے، کیونکہ صدقہ آقا پر واجب ہوتا ہے اور آقا پر دین نہیں ہے۔

مسئلہ: رہا اپنے اجازت دادہ غلام کا غلام، تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اس کے آقا زمین یا باڑہ دادہ غلام، پر زمین ہے تو اربعینہ کے قول میں غلام کے غلام کا صدقہ فطر ادا کرنا آقا پر واجب نہیں ہے، کیونکہ وہ غلام اس کے اجازت دادہ غلام کی کافئ ہے، اور آقا اپنے اجازت دادہ قرضدار غلام کی کافئ کا مالک نہیں ہوتا۔ — اور صاحبین کے نزدیک اس غلام کا صدقہ فطر بھی نہ لے گا، کیونکہ آقا ایسے غلام کی کافئ کا مالک ہوتا ہے۔ — اور اگر اجازت دادہ غلام، پر زمین نہیں ہے۔ تو آقا اس کے غلام کا صدقہ فطر نہیں نکالے گا، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تجارتی غلام ہے، اور ہمارے نزدیک تجارتی غلام میں صدقہ فطر واجب نہیں۔

مسئلہ: بیکوڑے غلام، غصب کردہ غلام جس کا غاصب نے انکار کر دیا ہو، اور اس پر غلام کی طرف سے صدقہ فطر نکالنا آقا پر واجب نہیں ہے۔ کیونکہ یہ غلام اس کے قبضہ اور تصرف سے باہر نہیں۔ پس یہ مکاتب کے مشابہ ہیں۔

مسئلہ: ابویوسف فرماتے ہیں کہ مالِ خمس کے غلام، قوم کے مشترک غلام جو عوامی نفع اندوزی کے مقامات مثلاً زرم و غیرہ پر متعین ہوتے ہیں، اور مالِ خمس کے غلاموں میں صدقہ فطر واجب نہیں ہے، کیونکہ ان پر کسی کو ولایت و اختیار حاصل نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کا کوئی معین مالک نہیں ہوتا۔ اور اس وجہ کی بنا پر ابویوسف کی اصل کے مطابق تقسیم سے پہلے قیدی عورتوں اور مردوں اور مالِ غنیمت کے غلاموں میں صدقہ فطر واجب نہیں ہے۔

مسئلہ: جس غلام کے بارے میں یہ وصیت کی گئی ہو کہ یہ ملکیت تو فلان کی ہوگا اور خدمت فلان کی کرے گا، تو اس کا صدقہ فطر اس پر لازم ہے جس کی وہ ملکیت ہے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ادوا عن کل حر و عبد۔

ہر آزاد و غلام کی طرف سے (صدقہ فطر) ادا کرو۔

اور غلام نام ہے ذاتِ ملوک کا، لہذا جس کے لئے اس لئے ذات کی وصیت کی گئی ہے، صدقہ

فطر اس پر واجب ہوگا۔ اور جس کے لئے خدمت کی وصیت کی گئی ہے، اس کا حق تو صرف منافع ذات سے متعلق ہے، لہذا اس کے یہاں اس کی حیثیت بطور عاریہ اور کرایہ پر لئے ہوئے غلام کی طرح ہے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک تبارقی غلاموں کا صدقہ فطر ادا کرنا واجب نہیں ہے۔

اور شافعی کے نزدیک واجب ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ وجوب صدقہ فطر کے منافی نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک کے وجوب کا سبب مختلف ہے۔

ہماری دلیل ہے کہ مال کی زکوٰۃ اور ذات کی زکوٰۃ کو جمع کرنے سے صدقہ ذیل ہو جاتا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تلتقي في الصدقة۔

صدقہ میں ٹکٹنگ نہیں ہے۔

مسئلہ: جو غلام دو آدمیوں میں مشترک ہو، ہمارے نزدیک اس کا صدقہ فطر ان دونوں میں سے کسی پر واجب نہیں۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ ان دونوں پر واجب ہوگا۔ ان کا یہ قول اپنا اصل کی بنا پر ہے جو کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ درحقیقت صدقہ فطر غلام پر واجب ہوتا ہے اور آقا تو ملکیت کی وجہ سے اس کی طرف سے برداشت کرتا ہے، پس بقدر ملکیت دونوں پر صدقہ فطر واجب ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک چونکہ اصلاً وجوب آقا پر ہوتا ہے، کیونکہ اس کے وجوب کا سبب ہے وہ فرد جس کا بار خیرچہ اس پر لازم ہوا اور اسے اس پر مکمل اختیار حاصل ہو۔ اور مذکورہ صورت میں دونوں میں سے کسی کو مکمل اختیار حاصل نہیں ہے، دیکھئے! کہ ان دونوں میں سے کسی کو اس غلام کا نکاح کرنے کا حق حاصل نہیں، لہذا وجوب صدقہ فطر کا سبب نہیں پایا گیا (اس لئے کسی پر اس کا صدقہ فطر واجب نہیں ہوگا)۔

اور اگر دو آدمیوں میں کئی غلام مشترک ہوں تو بھی ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ان دونوں پر ان غلاموں کا صدقہ فطر واجب نہیں۔ اور مؤلف فرماتے ہیں کہ اگر ایسی صورت ہو سکتی ہو کہ اگر وہ تقسیم کریں تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو پورا غلام حصہ میں آتا ہے، تو دونوں میں سے ہر ایک پر اس غلام کا صدقہ فطر واجب ہوگا، (اور جو ٹکڑے بچ جائیں کہ جن سے غلام پورا نہیں ہوتا، وہ معاف ہیں)۔

وجہ یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشترک غلام کی تقسیم نہیں ہو سکتی یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ حالت اشتراک میں غلام کی تقسیم کی جائے، لہذا ان دونوں میں سے کوئی بھی مکمل غلام کا مالک نہیں ہے (اس لئے کسی پر صدقہ فطر واجب نہیں)۔

اور مؤلف کے نزدیک غلام مشترک کی حالت اشتراک تقسیم ہو سکتی ہے، لہذا معنوی طور

پر ان میں سے ہر ایک مکمل غلام کا مالک ہے۔ گویا وہ انفرادی طور پر اس کا مالک ہے۔ لہذا ان میں سے ہر ایک پر صدقہ فطر واجب ہوگا، جیسے مشترک سواغ میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اور ابو یوسف اگرچہ غلام مشترک کی تقسیم کے قائل ہیں لیکن مذکورہ صورت میں وہ بھی ابو یوسف سے موافقت کرتے ہیں کیونکہ اختیار ناقص ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے کسی کو بھی اختیار کامل حاصل نہیں ہے اور اختیار کا کمال سبب وجوب کا ایک حصہ ہے لہذا وجوب صدقہ فطر کا سبب ہی ناقص ہوا۔ اس لیے صدقہ فطر کسی پر بھی واجب نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر ایک لونڈی دو آدمیوں میں مشترک تھی، اس سے ایک بچہ پیدا ہوا، ان دونوں نے ایک ساتھ اس پر دعویٰ کر دیا، حتیٰ کہ بچے کا نسب ان دونوں سے ثابت ہوا اور لونڈی ان دونوں کی ام ولد بن گئی تو لونڈی کا صدقہ فطر ان میں سے کسی پر واجب نہیں، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ وہ لونڈی ان دونوں میں مشترک ہے۔

ربا بچہ اتوا ابو یوسف کا کہنا یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک پر اس کا پورا صدقہ فطر واجب ہے۔ اور اگر بچہ کا قریب یہ ہے کہ ان دونوں پر ایک ہی صدقہ فطر واجب ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جس کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہے، وہ ایک ہے، اور ایک شخص کی طرف سے ایک ہی صدقہ فطر واجب ہوگا جیسے باقی اشخاص کا حکم ہے۔

اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ بچہ دونوں میں سے ہر ایک کا پورا بیٹا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ وہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ترکہ سے پورے بیٹے کی میراث لے گا، لہذا دونوں میں سے ہر ایک پر اس بچے کی طرف سے پورا صدقہ فطر واجب ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے غلام خریدا اور بانٹ کے لیے یا مشتری کے لیے یا دونوں کے لیے اختیار کی شرط رکھی گئی یا دونوں میں سے کسی نے کسی دوسرے کو اختیار دے دیا، پس یوم فطریعت اختیار میں لایا (جو کہ تین دن ہوتی ہے) تو صدقہ فطر کا وجوب موقوف رہے گا۔ اگر تو مدت اختیار گزرنے یا اجازت دے دینے سے بیع تمام ہوگئی تو صدقہ فطر مشتری پر لازم ہوگا۔ اس لیے کہ وہ وقت بیع سے اس کا مالک سمجھا جاتا ہے اور یوم فطر اسی دوران میں آیا۔ اور اگر بیع فسخ ہوگئی تو صدقہ فطر بانٹ پر لازم ہوگا، کیونکہ اب یہ ان سے ہو گیا کہ بیع اس کی ملکیت سے نکلا ہی نہیں تھا۔

۱۱۔ زکوٰۃ نزدیک اگر اختیار بانٹ کے پاس یا بانٹ مشتری دونوں کے پاس ہے، یا بانٹ نے کسی دوسرے کو اختیار دے دیا ہے تو ان صورتوں میں صدقہ فطر بانٹ پر لازم ہے، بیع خواہ تمام ہو یا فسخ ہو۔ اور اگر اختیار مشتری کے پاس ہے تو صدقہ فطر مشتری پر واجب ہے، بیع خواہ تمام ہو یا فسخ۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے دوسرے عقد سے غلام خریدا اور (خریدنے کے بعد) قبضہ کرنے سے پہلے ہی مر غلام کر لیا، تو اگر مشتری اس پر قبضہ کرے تو اس کا صدقہ فطر مشتری پر لازم ہوگا، اس لیے کہ ملکیت تو مشتری نے اپنے سے بنی مشتری کی ثابت ہوگئی تھی اور اب قبضہ کرنے سے وہ پختہ ہوگئی۔

۱۲۔ اگر وہ قبضہ سے پہلے مر گیا تو اس کا صدقہ فطر دونوں میں سے کسی پر واجب نہیں ہوگا، بانٹ

پر تو ظاہر ہے، اس لئے کہ بیع سے غلام اس کی ملکیت سے نکل گیا تھا اور وجوب صدقہ فطر کے وقت یعنی یوم فطر میں طلوع فجر کے وقت وہ مشتری کی ملکیت تھا۔ اور مشتری پر اس لئے کہ اس کی ملکیت بیع تمام ہونے سے پہلے ہی فسخ ہو گئی اور اسے یوں سمجھا جاتا ہے گویا سرے سے ہوئی ہی نہ تھی۔

مسئلہ: اگر مشتری نے خیار ردیت (دیکھنے کا اختیار) یا خیار عیب (عیب کی وجہ سے ملنے والا اختیار) کی وجہ سے غلام بائع کو واپس کر دیا، اگر تو اس نے قبضہ سے پہلے واپس کیا ہے (جیسا کہ اس دکان میں یوم فطر آیا) تو اس کا صدقہ فطر بائع پر لازم ہے، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے واپس کرنا سرے سے فسخ ہوتا ہے گویا بیع ہوئی ہی نہ تھی، اور اگر قبضہ کے بعد واپس کیا تو صدقہ فطر مشتری پر لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ معتزلہ بیع جدید ہے (گویا کہ بائع سے اب نئی بیع ہو رہی ہے) مسئلہ: اگر غلام خریدا تھا اور بیع فاسد تھی، اور اسی دوران میں یوم فطر بھی گذر گیا، پس اگر یوم فطر میں وہ بائع کے پاس تھا تو صدقہ فطر بائع پر واجب ہے، اس لئے کہ بیع فاسد میں قبضہ سے پہلے مشتری کو ملکیت کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا، لہذا یوم فطر میں وہ بائع کی ملکیت میں تھا، تو اس کا صدقہ فطر بھی اسی پر لازم ہوگا۔

اور اگر یوم فطر میں طلوع فجر کے وقت وہ مشتری کے ہاتھ میں تھا، تو واپسی کے احتمال کی وجہ سے صدقہ فطر موقوف رہے گا۔ پس اگر واپس کر دیا تو صدقہ فطر بائع پر واجب ہے، اس لئے کہ معتزلہ فاسد میں واپسی سرے سے فسخ ہوتا ہے۔ اور اگر مشتری نے اُس میں تصرف کر لیا تھا، حتیٰ کہ اُس پر غلام کی قیمت واجب ہو گئی تو اس کا صدقہ فطر مشتری پر لازم ہوگا، اس لئے کہ مشتری کی ملکیت غلام میں پختہ ہو گئی ہے۔

مسئلہ: اگر نابالغ اولاد فقرا رہے تو باپ ان کی طرف سے بھی صدقہ فطر نکالے، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

ادوا عن کل صغیر وکبیر۔

ہر چھوٹے، بڑے کی طرف سے ادا کرو۔

نیز اس لئے کہ نابالغ اولاد کا نفقہ بھی باپ پر واجب ہے۔ اور باپ کو ان پر مکمل اختیار حاصل ہے، لہذا ان کا صدقہ فطر بھی باپ پر واجب ہوگا۔

مسئلہ: کیا داد اپنے فقیروں کے کی طرف سے بھی صدقہ فطر نکالے، جبکہ اُس کا باپ نہ ہو یا وہ فقیروں کے محمدؐ نے اصل میں ذکر کیا ہے کہ داد نہ نکالے۔ اور حرج کی البیضاء سے روایت یہ ہے کہ نکالے جس کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باپ نہ ہونے کے وقت داد باپ کے قائم مقام ہوتا ہے، پس باپ نہ ہونے کے وقت داد کی ولایت و اختیار باپ کی ولایت و اختیار کی طرح ہے (لہذا اس کا صدقہ فطر بھی داد پر واجب ہوگا) اور اصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ داد کا اختیار مکمل اور مطلق اختیار نہیں ہے۔ بلکہ یہ بھی

اختیار ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دادا کو اختیار باپ نہ ہونے کی شرط سے ملتا ہے، پس دادا کا اختیار وصی کے اختیار کے مشابہ ہے۔ اور وصی پر موصی لہ جس کے لئے وصیت کی گئی، کی طرف سے صدقہ فطر نکالنا واجب نہیں، اسی طرح دادا پر بھی واجب نہ ہوگا۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک عاقل بالغ اولاد کی طرف سے صدقہ فطر نکالنا باپ پر واجب نہیں ہے اگرچہ وہ باپ کی کفالت میں ہوں، بایں طور کہ وہ فقراء اور معذور ہوں۔

اور شافعی فرماتے ہیں کہ ان کا صدقہ فطر باپ پر واجب ہے، ان کی محبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کی گئی ہو روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ادامن کل حرد وعبد، صغیر او کبیر ممن، تموزن۔

”اپنے زیر کفالت افراد سے ہر آزاد و غلام، چھوٹے اور بڑے کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرو۔“

پس جب وہ باپ کی کفالت میں ہیں تو ان کا صدقہ فطر بھی باپ پر واجب ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے یہاں سبب وجوب کے دو حصوں میں سے ایک حصہ یعنی اختیار کامل نہیں پایا جاتا (اس لئے سبب نہ ہونے کی وجہ سے صدقہ فطر واجب نہ ہوگا)،

اور شافعی کی پیش کردہ حدیث کا مطلب یہ ہے عاقل بالغ اولاد کی طرف سے ادا کرنا جائز ہے ذکر واجب ہے۔

مسئلہ: بیٹے پر اپنے والدین کی طرف سے نکالنا واجب نہیں ہے، اگرچہ وہ اس کی کفالت میں ہوں، اس لئے کہ بیٹے کو والدین پر ولایت و اختیار حاصل نہیں۔

مسئلہ: جو بچہ ابھی شکم میں ہو، اس کا صدقہ فطر نکالنا واجب نہیں۔ اس لئے کہ ایک تو اس پر اختیار کامل حاصل نہیں، اور دوسرا یہ کہ اس کی حیات کا بھی علم نہیں۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک بیوی کا صدقہ فطر فاعل فاعل لازم نہیں ہے۔

شافعی فرماتے ہیں کہ لازم ہے، اس لئے کہ وہ خود فاعل کے نفقہ اور اس کی ولایت و اختیار کو پسند کرتی ہے، لہذا سبب وجوب پایا گیا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ سبب کے تمام ہونے کی ایک شرط کمال ولایت ہے، اور بیوی پر فاعل کی ولایت کامل نہیں ہوتی۔ لہذا سبب وجوب پورا نہ پایا گیا۔

مسئلہ: غلام کے سوا کسی مملوک جاندار میں صدقہ فطر واجب نہیں ہوتا، یا تو اس لئے کہ اس کا وجوب صرف شریعت سے معلوم ہوا ہے، اور شریعت میں غلام کے سوا کسی جاندار کا صدقہ فطر نہیں وارد ہوا۔ — اور یا اس لئے کہ صدقہ فطر روزہ دار کو رعایت صوم میں کی گئی، تو ایسا اہل بدکلامیوں سے پاک کرنا کے لئے واجب ہوا ہے۔ اور پاک کرنے کی علت تمام حیوانات میں ثابت نہیں ہوتی، لہذا ان کی طرف سے واجب بھی نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

## فصل

## صدقہ فطر میں واجب کی جنس، مقدار اور صفت کا بیان

صدقہ فطر میں واجب کی جنس اور مقدار کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک صدقہ فطر میں گندم کا نصف صاع یا جو کا ایک صاع یا کھجور کا ایک صاع واجب ہوتا ہے۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ گندم کا بھی ایک صاع ہی واجب ہوتا ہے۔ ان کی محبت یہ ہے کہ ابوسعیدؓ الخدری فرماتے ہیں کہ:

كنت أؤتي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر -  
 میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں گندم سے ایک صاع (صدقہ فطر میں) ادا کیا کرتا تھا۔

ہمارے دلیل یہ روایت ہے جو پہلے بھی ذکر کی جا چکی ہے کہ: ثعلبہ بن صعیر اعزازی نے کہا:  
 خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أؤدع من كل حرد صدق  
 نصف صاع من تمر أو صاعاً من تمر صاعاً من شعير۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطاب کیا اور ارشاد فرمایا کہ ”ہر آزاد و عوام کی طرف سے گندم کا نصف صاع یا کھجور کا ایک صاع جو کا ایک صاع ادا کرو۔“  
 اور امام الہدی الشیخ ابو منصور المالکی نے ذکر فرمایا کہ دس صحابہ کرام انھیں میں ابو بکر عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم بھی شامل ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صدقہ فطر میں گندم کا نصف صاع دیتے رہے۔ اور ابو منصور نے ان کی روایت سے احتیاج کیا ہے۔  
 ابی ابوسعید الخدری کی حدیث: تو اس میں وجوب کی دلیل نہیں ہے، بلکہ یہ کہ ”ابوسعید کے اپنے فعل کی حکایت ہے پس اس سے حجاز معلوم ہوتا ہے کہ ایک صاع گندم دینا بھی جائز ہے، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں لہذا نصف صاع گندم سے مقدار واجب ہے، اور اس سے مدلل ہے۔ علاوہ ازیں ابوسعیدؓ سے جو الفاظ مروی ہیں، وہ یہ ہیں۔

كنت أخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام  
 صاعاً من تمر صاعاً من شعير۔

”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں طعام سے ایک صاع، کھجور سے ایک صاع جو سے ایک صاع نکالا کرتا تھا۔“  
 اعمام بزرگندم کا ذکر نہیں۔ لہذا ان کا قول ”صاعاً من تمر صاعاً من شعير“  
 کہ قول ”صاعاً من طعام“ کا تفسیر سمجھا جائے گا۔ یعنی طعام سے ان کی مراد کھجور ہے۔  
 جو ہیں۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک صدقہ فطر میں گندم کا آٹا اور شتو گندم کی طرح ہیں اور جو کا آٹا اور شتو جو کی طرح ہیں۔ اور شافعی کے نزدیک آٹا اور شتو کافی نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ وہ منصوص علیہ کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک منصوص علیہ معطل ہے اور اس میں علت یہ ہے کہ وہ مطلقاً ذوقیت مال ہو۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔ اور منصوص علیہ کا ذکر آسانی کے لئے ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں لوگ گندم، جو، کھجور سے آپس میں لین دین کرتے تھے۔ علاوہ ان میں آٹا منصوص علیہ ہے۔ اس لئے کہ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ادد اقبل الخروج ذکاة الفطر، فان علی کل مسلم مئذامن قبح۔ اذ قبیح۔

”(عید گاہ کی طرف) نکلنے سے پہلے زکوٰۃ فطر ادا کرو، پس ہر مسلم پر گندم یا آٹے سے ایک مئذامن ہے“ ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: صدقہ فطر میں گندم کی نسبت آٹا دینا مجھے زیادہ پسند ہے، اور گندم اور آٹے کی نسبت دراجم دینا اور زیادہ پسند ہے۔ اس لئے کہ اس سے فقر کی حاجت زیادہ بہتر طریقہ سے پوری ہو سکتی ہے۔

مسئلہ: صدقہ فطر میں اگر کشمش دی جائے تو کتنی دی جائے؟ اس میں ابو یوسفؒ سے روایت میں اختلاف ہے۔ جامع صغیر میں نصف صاع مذکور ہے۔ اور حسنؒ اور اسد بن عمرؒ ابونعیمؒ سے ایک صاع روایت کرتے ہیں، اور سی ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول بھی ہے اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ابوسعید الخدریؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

کنا نخرج علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاعاً من تمر او صاعاً من ذبیب دکان طعامنا الشیر۔

”ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عہد میں کھجور سے ایک صاع یا کشمش سے ایک صاع نکالا کرتے تھے اور ہمارا طعام جو ہوتا تھا۔“

نیز اس لئے کہ کشمش غنائت میں گندم کی طرح نہیں ہے بلکہ جو اور کھجور کی طرح گندم سے ناقص ہے لہذا جو اور کھجور کی طرح اس میں بھی ایک صاع کا اندازہ ہوگا۔

اور جامع کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کشمش کی قیمت مادۂ گندم کی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے۔ چر جب گندم سے نصف صاع پر اکتفا کیا گیا ہے تو کشمش سے بدرجہ اولیٰ اس پر اکتفا ہونا چاہیے۔ ان دونوں قولوں میں تطبیق یوں ممکن ہے کہ کشمش میں مقدار واجب کو ازراہ قیمت سمجھا جائے، ابونعیمؒ کے زمانہ میں کشمش کی قیمت گندم کی قیمت کے مثل مٹی (تو انہوں نے کشمش میں نصف صاع فرمایا، اور صاحبین کے زمانہ میں کشمش کی قیمت جو اور کھجور کی قیمت کی طرح تھی (تو انہوں نے ایک صاع فرمایا) اور ابونعیمؒ سے اختلاف روایت بھی اسی پر محمول کرنا چاہیئے ذکر دونوں اقوال میں اختلاف قیمت میں اختلاف پر مبنی ہے،



مسئلہ: رہا پھر اتوا میں قیمت کا اعتبار ہے، اور باعتبار قیمت ہی یہ صدقہ فطر میں دیا جاسکتا ہے اور راکٹ فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر پھر کا ایک صاع لگانا بھی جائز ہے۔ لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے اس لئے کہ پھر کسی فقہر روایت سے مخصوص نہیں ہے۔ اور جو چیز مخصوص نہ ہو اس کا صدقہ فطر میں باعتبار قیمت دینا جائز ہوتا ہے۔ جیسے باقی تمام چیزیں، جن کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی نقص وارد نہیں ہوئی۔

اور شافعی فرماتے ہیں کہ میں یہ پسند نہیں کرتا کہ صدقہ فطر میں پھر دیا جائے۔ لیکن اگر کسی نے ایک صاع پھر دے دیا تو میرا خیال نہیں کہ اس پر اعادہ واجب ہوگا۔

**صاع کا وزن کا کیا ہے؟ شرعی احکام میں کونسا صاع معتبر ہے؟** ابو یوسفؒ

نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک پانچ اور تہائی (۵/۳) رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ اور یہی شافعی کا قول ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدینہ منورہ کا صاع پانچ اور تہائی (۵/۳) رطل کا ہے، اور اہل مدینہ یہ صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نسل در نسل نقل کرتے چلے آ رہے ہیں۔

ابو یوسفؒ و محمدؐ کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت انسؓ نے فرمایا:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتو صا بالمد والمد رطلان ويتقسل بالصاع والصاع ثمانية اطلال۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک تد سے وضو کرتے تھے اور ایک مد و رطل کا ہوتا ہے، اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے، اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔“

یہ اس سلسلہ میں صریح روایت ہے۔ نیز یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ باقی اہل مدینہ کی نقل کے بارے میں جو ذکر کیا گیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے، اس لئے اہل مدینہ کے فقہاء میں سے مالکؒ فرماتے ہیں کہ ”مدینہ کا صاع عبدالملک بن مروان کی کوشش سے ثابت ہوا ہے“۔ پس یہ نقل باقی صحت تک نہیں پہنچتی۔ اور یہ بات تو پانچ ثبوت تک پہنچ چکی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ کا صاع آٹھ رطل کا تھا۔ لہذا صاع عمرؓ پر عمل کرنا صاع عبدالملک پر عمل کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

مسئلہ: جس صاع سے صدقہ فطر دیا جائے، اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ وزن او (مانتا) دونوں اعتبار سے آٹھ رطل ہو۔ اور حسنؒ کی ابو یوسفؒ سے روایت یہ ہے کہ اس وزن کے لحاظ آٹھ رطل ہونا ضروری ہے (کیل کے لحاظ سے آٹھ رطل ہو یا نہ ہو)۔ سے روایت یہ ہے کہ اس کا کیل کے لحاظ سے آٹھ رطل ہونا ضروری ہے (وزن کے لحاظ سے یا نہ ہو)۔

چنانچہ اگر کسی نے وزن کیا اور آٹھ رطل صدقہ فطر ادا کر دیا (جو کیل کے لحاظ سے آٹھ

طل نہیں بنتا، تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہوگا، اور محمدؐ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔  
اور طحاویؒ فرماتے ہیں کہ وہ صانع محترم ہوتا ہے جس میں وہ چیزیں اکٹھے رطل آجائیں، جو  
کیل اور وزن میں برابر ہوتی ہیں۔ مثلاً مسور کی دال، ماش کی دال اور کشمش۔  
تو جس صانع میں اکٹھے رطل مسور اور ماش کی دال سما جائے، اسی صانع سے جو اور کچھ اور کاکیل  
کر کے صدقہ فطر ادا کیا جائے گا۔

طحاویؒ نے جو ذکر فرمایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اشیاء ایسی ہوتی ہیں جن کا کیل اور وزن  
مختلف نہیں ہوتا، جیسے مسور، ماش ہے۔ اور ان کے سوا باقی اشیاء میں کیل اور وزن کا  
اختلاف ہوتا ہے بعض وہ ہیں جن کا وزن ان کے کیل سے زیادہ ہوتا ہے جیسے بھجہ۔ اور بعض وہ  
میں جو کیل میں وزن کی نسبت زیادہ آتے ہیں جیسے نمک ہے۔

لہذا آلات کیل کا ان چیزوں سے اندازہ لگانا ضروری ہے جن کے کیل اور وزن میں اختلاف  
ہیں ہے جیسے مسور اور ماش پس جس آلہ کیل میں اس قسم کی چیز کے اکٹھے رطل سما جائے اسی صانع  
سے جو کچھ کاکیل کیا جائے گا۔

اور محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نص میں صانع کا نام وارد ہوا ہے، اور صانع وہ آلہ کیل  
س میں اصل ہے۔ جنزدوں کا وزن ہلکے اور بھاری مونسے سے مختلف نہیں ہوتا لہذا  
کیل مخصوص علیہ کا صانع ماموری ہے۔

اور ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کا جب صانع میں اختلاف جائے تو وہ اس کا  
وزن ہرگز نہیں، نہ اس سے معلوم ہوا کہ اصل اعتبار وزن کا ہے۔

ہمارے نزدیک صدقہ فطر میں منصوص علیہ کا وجوب مطلقاً ذو  
قیمت واجب کا بیان قیمت مال ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے، میں ہونے کی  
حیثیت سے نہیں (یعنی بعینہ منصوص علیہ واجب نہیں ہوتا بلکہ کوئی سا ذو قیمت مال واجب ہے)  
پس جائز ہے کہ منصوص علیہ کی جگہ راہم یا دانیہ یا فلوس یا سامان یا جو چاہے لذو قیمت چیز اسے

و شافعی کے یہ کہ قیمت نکلانا جائز نہیں ہے۔ یہ اختلاف زکوٰۃ میں اسی قسم کے  
تفاوت پر مبنی ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نص میں چند مخصوص اشیاء کا وجوب وارد  
ہوا ہے اور قیمت جائز قرار دینے میں حکم نص کو معطل کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔  
مہاجرانی دلیل یہ ہے کہ درحقیقت واجب فقر و محتاج کو غنی کرنا ہے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ  
علم علیہ وسلم فرمایا:

... من العسلة فی مثل هذا اليوم۔

”اس طرح کے دن میں انہیں فقرا کو سوال کرنے سے بے نیاز کر دو۔“

لہذا فقرا کو نایقیت سے مائل ہوتا ہے، بلکہ قیمت سے یہ مقصد زیادہ بہتر اور بھرپور طریقے

سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ قیمت حاجت و ضرورت کو پورا کرنے میں زیادہ مددگار ہے اور اسی سے واضح ہو گیا کہ نص فقیر کو غنی کرنے سے معطل ہے، یعنی نص کے ورود کی علت فقیر کو غنی کرنا ہے اور قیمت سے یہ مقصد بہتر طریق سے حاصل ہوتا ہے، اس لئے ہم نے قیمت کے وجوب کا کہا، یہ نہیں کہ قیمت کو بائز قرار دینے سے حکم نص کو معطل کرنا لازم آتا ہے۔ واللہ الموفق۔

مسئلہ صدقہ فطر میں جو چیزیں منصوص ہیں، ان میں سے بعض کو بعض کی جگہ قیمت کے اعتبار سے ادا کرنا جائز نہیں ہے، خواہ موذی عند (جس کی طرف سے ادا کیا جا رہا ہے) موذی (جو چیز دی جا رہی ہے) کی جنس سے ہو، یا اس کی جنس کے خلاف ہو، ہاں یہ ہے کہ موذی بھی منصوص علیہ ہو۔ پس جیسا کہ گندم کی جگہ چا اعتبار قیمت گندم نکالنا، بائیں طور کے متوسط درجہ کی گندم کے ایک صاع کے بدلے عمدہ درجہ کی گندم کا نصف نکالنا جائز نہیں ہے، اسی طرح گندم کی جگہ گندم کے علاوہ کوئی دوسری (منصوص علیہ) چیز یا غبار قیمت نکالنا بھی جائز نہیں ہے، مثلاً ایک صاع گندم کے عوض نصف صاع بھجور دیتا ہے، جس کی قیمت ایک صاع گندم کے برابر ہے۔ (تو یہ جائز نہیں) بلکہ یہ نصف صاع بھجور صرف اسی مقدار کے عوض ہی واقع ہوگی، اور باقی کی تکمیل اس پر لازم ہے۔ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ قیمت کا منصوص علیہ میں اعتبار نہیں ہوتا، بلکہ غیر منصوص علیہ میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور یہ بات اہل اصول میں سے ان لوگوں کی تائید کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم عین نص سے متعلق ہوتا ہے، معنی نص سے نہیں، اور معنی کا اعتبار تو غیر منصوص علیہ میں اثبات حکم کے لئے کیا جاتا ہے۔ یہ ہمارے مساع عراق کا مذہب ہے۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم معنی نص سے بھی متعلق ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہمارے مشائخ سمرقند کا قول ہے۔ تو ان کے قول کے مطابق مسئلہ مذکورہ کی تخریج ہوا: سوگی رک، اس میں دو صورتیں تھیں کہ موذی، موذی عند کی جنس سے ہے یا خلاف جنس، اگر جس سے ہے تو اس قول کے مطابق عدم جواز کا حکم، ظاہر ہے، کیونکہ جنس منصوص علیہ کا بعض، کل کے قائم مقام باعتبار قیمت یعنی جودت اور عمدگی کے لحاظ سے ہوتا ہے، اور اموال ربویہ میں جب کسی جنس کا ہم جنس سے مقابلہ ہو تو جودت و عمدگی کی شرعاً کوئی قیمت نہیں ہوتی، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”جیت دھا در دیتھا اسواء“

”اموال ربویہ میں جیتا اور ردی برابر ہیں“ تو آیت نے جودت کے اعتبار کو ساقط فرمایا ہے اور جو چیز شرعاً ساقط ہو وہ حقیقتاً ساقط کے ساتھ ملحق ہوتی ہے (یعنی اسے فی الواقع ساقط سمجھا جاتا ہے)۔

اور اگر موذی، موذی عند کی جنس کے خلاف ہے، تو پھر اس قول کے مطابق عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر کے وجوب کے وقت صاحب صدقہ کے ذمہ دو چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہوتی ہے، یا عین منصوص علیہ اور یا اس کی قیمت۔ اور جس پر واجب ہونے سے اختیار ہے، چاہے عین نکالے اور چاہے قیمت ادا کرے، اور اس لئے ان دونوں میں سے

جسے اختیار کیا، واضح ہو گیا کہ یہی اصل میں واجب تھا، پس جب اُس نے بعض منصوص علیہ ادا کیا تو سرے سے وہی بطور واجب متعین ہو گیا، لہذا اس کی تکمیل اُس پر لازم ہے۔  
 قول مذکور کے مطابق مسئلہ کی تحریر میں مذکور صدقہ فطر میں تو صحیح ہے (زکوٰۃ میں نہیں) اس لئے کہ صدقہ فطر میں وجوب ذمہ میں ہوتا ہے، اس لئے آپ دیکھتے ہیں کہ صدقہ فطر نصاب ضائع ہونے سے ساقط نہیں ہوتا۔ برخلاف زکوٰۃ کے، کہ زکوٰۃ کا وجوب نصاب میں ہوتا ہے، کیونکہ زکوٰۃ ۴۰ واں حصہ ہے، جو نصاب کا جزو ہے، چنانچہ نصاب ضائع ہونے سے وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ محل وجوب ختم ہو جاتا ہے واللہ اعلم۔

## فصل

### صدقہ فطر کس وقت واجب ہوتا ہے؟

اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر یوم فطر (عیدا الفطر) کی فجر ثانی (صبح صادق) طلوع ہونے کے وقت واجب ہوتا ہے۔  
 اور شافعی فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر رمضان کے آخری دن غروب شمس کے وقت واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کسی غلام کا مالک ہوا، یا اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا، یا وہ کافر تھا، پھر اس نے اسلام قبول کر لیا یا وہ فقیر تھا پھر غنی ہو گیا تو اگر یہ واقعات (عیدا الفطر کی) صبح صادق کے طلوع سے پہلے ہوئے تو ہمارے نزدیک اُس پر صدقہ فطر واجب ہے، اور اگر صبح صادق کے طلوع سے پہلے مر گیا اس کا صدقہ فطر واجب نہیں۔ اور جو طلوع فجر کے بعد مرا، اس کا صدقہ فطر واجب ہے۔

اور شافعی کے نزدیک اگر یہ واقعات (رمضان کے آخری دن، غروب آفتاب سے پہلے واقع ہوئے تو اس پر صدقہ فطر واجب ہے، اور اگر غروب کے بعد واقع ہوئے تو صدقہ فطر واجب نہیں ہوگا، اس طرح اگر کوئی شخص غروب سے پہلے مرا تو اس کا صدقہ فطر واجب ہے اور اگر بعد میں مرا تو واجب نہیں۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صدقہ کے وجوب کی وجہ ”فطر“ ہے، اسی لئے صدقہ کی فطر کی طرف اضافت کی جاتی ہے، اور اضافت سببیت کی خبر دیتی ہے (یعنی مضائقہ الیہ منافع کا سبب ہوتا ہے) جیسے صلوة کی اضافت وقت کی طرف ہوتی ہے اور صوم کی اضافت ماہ کی طرف، اور اسی طرح کی دوسری نظائر ہیں۔ تو رمضان کے آخری دن جو پہلی سورج غروب ہوا فطر کا وقت شروع ہو گیا، لہذا اسی وقت صدقہ فطر واجب ہوگا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صومکم یوم تصومون و فطرکم یوم لفطرون۔

یعنی تمہارے (صدقہ) فطر کا وقت اُس دن ہے جس دن تم افطار کرتے ہو۔ تو آپ نے وقت (وجوب) فطر کی یوم فطر کی طرف اضافت فرما کر وقت (وجوب) فطر کو یوم فطر کے ساتھ خاص کر دیا۔ اور اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے، پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ وقت وجوب کا فطر سے اختصاص ہو، اور یہ اختصاص یوم میں ظاہر ہو سکتا ہے، وگرنہ راتیں تو سب کی سب فطر کے حق میں برابر ہیں، (کہ روزہ دن کو ہوتا ہے، رات کو نہیں) لہذا (رات سے واجب قرار دینے سے) قائمہ اختصاص ظاہر نہیں ہوتا۔ اسی سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ ”صدقہ الفطر“ سے مراد ہے ”صدقہ یوم الفطر“ پس صدقہ کی اضافت یوم فطر کی طرف ہوئی، لہذا یوم ہی وجوب صدقہ کا سبب ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے یوم فطر سے پہلے صدقہ فطر ادا کر دیا، تو اس کا کیا حکم ہے؟ ظاہر الروایۃ میں اس بارے میں کچھ ذکر نہیں کیا گیا۔ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ صدقہ فطر ایک دو سال پہلے ادا کرنا بھی جائز ہے۔ اور زعلیؒ بن ابی قوب سے روایت ہے کہ ماہ رمضان شروع ہونے کے بعد تو تعمیل صدقہ جائز ہے، ماہ رمضان سے پہلے نہیں۔ کرنخی نے ”مختصر“ میں فرمایا کہ ایک دن یا دو دن کی تعمیل جائز ہے۔ حسنؒ بن زیاد کا قول ہے کہ تعمیل صدقہ بالکل جائز نہیں۔

حسنؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس حق کے وجوب کا وقت یوم فطر ہے، تعمیل کی صورت میں وجوب کا وجوب سے پہلے ادا کرنا لازم آتا ہے، اور یہ مفتوح ہے، جیسے یوم غر سے پہلے قربانی کی تعمیل کرنا کر یہ مفتوح ہے،

فلتؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر صوم کی طرف سے ہوتا ہے، لہذا وقت صوم سے اس کی تقدیم جائز نہیں ہے۔

اور کرنخیؒ نے جو ایک دو دن کا ذکر فرمایا ہے تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس سے ان کی مراد شرط عائد کرنا نہیں ہے۔ اور اگر شرط مراد بھی ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر کا وجوب یوم فطر میں فطر کو ضروریات سے بے نیاز و بے فکر کرنے کے لئے ہے۔ اور یہ مقصود ایک دو دن کی تعمیل سے حاصل ہو سکتا ہے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ ایک دو دن پہلے ادا کر دہ یوم فطر تک باقی رہتا ہے، پس یوم فطر میں اس کی ضروریات پوری ہو سکتی ہیں، اور اگر مدت اس سے زیادہ ہو تو ادا کر دہ یوم فطر تک باقی نہیں رہے گا پس مقصود حاصل نہیں ہو گا۔

اور صحیح یہ ہے کہ (بغیر کسی قید مدت کے) مطلقاً تعمیل جائز ہے۔ اور حسنؒ کی روایت میں ایک دو سال کا ذکر تعمین مدت کے لئے نہیں بلکہ کثرت مدت کے بیان کے لئے ہے۔ یعنی صدقہ فطر کی تعمیل جائز ہے اگر بہت مدت پہلے ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

اَلَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ

”اگر آپ ستر مرتبہ (بھی) ان کے لئے بخشش مانگیں تو وہ بھی اللہ انہیں ہرگز نہیں بخشے گے۔“ اور جو اس کی یہ سہے کر گریجے وجوب ابھی تک ثابت نہیں ہوا لیکن سبب وجوب تو موجود ہے یعنی ”وہ فرد جس کا یہ کہنیل ہے اور جس پر اسے مکمل اختیار ہے“ — اور سبب پائے جانے کے بعد تعمیل جائز ہوتی ہے، جیسے زکوٰۃ، عشر اور کفارۃ قتل کی تعمیل جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### صدقہ فطر کی ادائیگی کا وقت کیا ہے؟

ہمارے اکثر اصحاب کے نزدیک، صدقہ فطر کی ادائیگی کا وقت تمام عمر ہے ہونے پر صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتا۔ اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ صدقہ فطر کی ادائیگی کا وقت عید الفطر کا تمام دن ہے (طلوع فجر صادق سے لے کر غروب آفتاب تک) اور اگر کسی نے صدقہ فطر ادا نہ کیا حتیٰ کہ تمام دن گزر گیا تو صدقہ فطر ہو جائے حسن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا حق ہے جس کی پچاں ہی یوم فطر سے ہوتی ہے، لہذا اس کی ادائیگی بھی اسی کے ساتھ خاص ہوگی، جیسے قربانی کا حکم ہے۔

اور اکثر علما کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر کی ادائیگی کے امر میں وقت کی کوئی قید وارد نہیں ہوئی، لہذا اس کی ادائیگی غیر معین وقت میں واجب ہوگی۔ ہاں جب وہ بالفعل ادا کر رہا ہو تو وہ وقت یا اگر اس نے تمام زندگی ادا نہیں کیا تو زندگی کا آخری وقت اس کی ادائیگی کے لئے متعین ہو جائے گا۔ جیسا کہ زکوٰۃ، عشر، کفارات وغیرہ کا حکم ہے۔

اور حسن، وقت بھی ادا کرے گا۔ اسے بر وقت ادا کرنے والا سمجھا جائے گا، قضا کرنے والا نہیں۔ مگر اگر تمام واجبات کا حکم ہے، جن میں تاخیر کی گنجائش ہے۔

ہاں! اتنی بات ہے کہ آفتاب اس میں ہے کہ عید گاہ کی طرف روانہ ہونے سے پہلے صدقہ فطر ادا کر دے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کرتے تھے۔

نیز جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ”مَنْ فَرَّكَ رَأْسَهُ يَوْمَ فِطْرٍ لَمْ يَكْمَلْ حَقَّهُ“ اس میں سوال سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ تو جب عید گاہ کی طرف روانہ ہونے سے پہلے صدقہ فطر ادا کر دیا جائے گا تو مکمل ہو جائے گا۔ مناجات اس دن سوال سے بے فکر ہو جائے گا، پس بکسوئی اور اطمینان قلب کے ساتھ نماز ادا کرے گا۔

## فصل

## صدقہ فطر کے رکن کا بیان

صدقہ فطر کا رکن تنیک ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:  
 "أَدُّوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ -

ہر آزاد و غلام کی طرف سے ادا کرو۔"

اور ادائیگی تنیک کا دوسرا عنوان ہے — لہذا بطور جامعہ کھائے ہوئے کھانے سے، اور اس چیز جسے میں بالکل تنیک نہ پائی جائے یا تنیک مطلق نہ پائی جائے صدقہ فطر ادا نہیں ہوگا۔ تنیک پر مبنی ہونے والے مسائل ہم مال کی زکوٰۃ کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں۔ صدقہ فطر کے رکن کی شرائط بھی وہی ہے، جو ہم وہاں ذکر کر چکے ہیں، سوائے اس کے کہ یہاں جسے صدقہ فطر دیا جائے اس کا ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک مسلم ہونا شرط نہیں ہے پس اہل ذمہ کو صدقہ فطر دینا جائز ہے۔

اور ابو یوسف و شافعی کے نزدیک جسے صدقہ فطر دیا جائے، اس کا مسلم ہونا شرط ہے، لہذا ان کے نزدیک اہل ذمہ کو صدقہ فطر دینا جائز نہیں مسئلہ کی تفصیل ہم مال کی زکوٰۃ کے سلسلہ بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: ایک انسان کی طرف سے واجب ہونے والا صدقہ فطر مسکین کی جماعت کو دینا جائز ہے، اور ایک پوری جماعت کی طرف سے واجب ہونے والا صدقہ فطر ایک مسکین کو دینا جائز ہے۔ اس لیے یہاں بھی واجب شدہ زکوٰۃ ہی ہوتی ہے، لہذا مال کی زکوٰۃ کی طرح اس کی جمع و تفریق بھی جائز ہے مسئلہ: صدقہ فطر کی وصولی کے لیے امام سامعی دبیجی، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے سامعی نہیں بھیجا، اور ہمارے لیے آپ کی پیروی ہی ضروری ہے۔

## فصل

## صدقہ فطر کس جگہ نکالنا مستحب ہے؟

صدقہ فطر کی ادائیگی کے مکان کے بارے میں روایات مختلف ہیں — محمدؐ سے روایت ہے کہ مال کی زکوٰۃ وہاں دی جائے جہاں مال ہے، اور اپنے طرف سے اور اپنے غلاموں کی طرف سے صدقہ فطر وہاں ادا کیا جائے یہاں وہ خود ہے — اور سی ابو یوسف کا قول اقل ہے، پھر انہوں نے اس سے رجوع کیا اور یہ کہا کہ اپنی طرف سے صدقہ فطر وہاں ادا کرے، جہاں وہ خود ہے، اور

غلاموں کا صدقہ فطر وہاں ادا کرے، جہاں وہ رہتے ہوں۔ حاکم نے ابو یوسف کے رجوع کا ذکر کیا ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ابو یوسف کا قول ابو یوسف کے قول کے مطابق ذکر کیا ہے۔ اور تمام روایات میں مال کی زکوٰۃ کے بارے میں یہی ہے کہ مال کی زکوٰۃ وہیں ادا کی جائے جہاں مال رکھا ہوا ہو، اور اس جگہ کے علاوہ دوسرے لوگوں کی طرف زکوٰۃ بھیجنا مکروہ ہے۔ ہاں ابو یوسف سے صرف ایک روایت یہ ہے کہ اپنے حاجت مند قرابت داروں کی طرف (جو دوسری جگہ ہوں) زکوٰۃ بھیجنے میں کوئی حرج نہیں۔

محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر زکوٰۃ کی ایک قسم ہے، تو جب مال کی زکوٰۃ وہاں ادا کی جاتی ہے، جہاں مال ہو تو اسی طرح فرد کی زکوٰۃ بھی وہاں ادا کی جائے گی، جہاں وہ موجود ہو۔

اور ابو یوسف نے صاحب صدقہ کی ذات اور غلاموں میں جو فرق کیا ہے، اس کی وجہ واضح ہے کہ صدقہ فطر کا تعلق ادا کرنے والے کے ذمہ سے ہوتا ہے، اس کے مال سے نہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر مال تباہ ہو جائے تو صدقہ فطر اس سے ساقط نہیں ہوتا۔ اور مال کی زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہوتا ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اگر نصاب منانے ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے، پس جب صدقہ فطر کا تعلق ادا کرنے والے کے ذمہ سے ہے تو اس میں ادا کرنے والے کے مکان کا اعتبار ہوگا۔ (یعنی جس کے ذمہ سے متعلق ہوا اور جس کے سبب ہوا، ان کی علیحدہ علیحدہ جگہوں کا اعتبار ہوگا۔ اور جب زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہے تو اس میں مال کے مکان کا اعتبار ہوگا۔

ابو یوسف سے صدقہ کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ زندہ غلام کی طرف سے وہاں ادا کرے، جہاں غلام ہو، اور مردہ غلام کی طرف سے وہاں ادا کرے، جہاں آقا ہو، اس نے کہ زندہ غلام میں وجوب صدقہ غلام کی طرف سے ہے، اس لیے غلام کی جگہ کا اعتبار ہوگا۔ اور مردہ غلام میں ایسا نہیں ہے، لہذا آقا کی جگہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### وجوب صدقہ کے بعد صدقہ کرن چیزوں سے ساقط ہو جاتا ہے ؟

جن اسباب سے مال کی زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے انہی اسباب سے صدقہ فطر بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ سوائے مال تباہ ہونے کی صورت کے، کہ اس میں صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتا اور زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر کا تعلق ذمہ سے ہوتا ہے، اور ذمہ مال کے ضیاع کے بعد بھی برقرار ہے، لہذا واجب شدہ بھی برقرار رہے گا۔ اور زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہوتا ہے، لہذا مال کے ضیاع سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔



# کتاب الصوم

اس کتاب میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

۱۔ صیام کی انواع اور ہر نوع کی صفت کا بیان

۲۔ شرائطِ صیام کا بیان

۳۔ ارکانِ صیام کا بیان

اسی کے ضمن میں مفاداتِ صوم کی تفصیل بھی آئے گی۔

۴۔ فسادِ صوم کے حکم کا بیان

۵۔ وقت مقرر شدہ صوم اگر اپنے وقت سے فحش ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۶۔ صیام کیلئے کون کون سی باتیں مسنون اور مستحب ہیں؟ اور کون سے کام حالتِ صوم میں مکروہ ہیں؟

**صیام کی انواع** | ابتداءً صوم کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ صوم لغوی ۲۔ صوم شرعی۔ صوم لغوی تو یہ ہے کہ نعت صیام میں صوم مطلقاً رکے کا نام ہے، خواہ وہ کسی چیز سے رکنا ہو۔ چنانچہ باتِ چیت سے رکنے والے یعنی اپنے اختیار سے خاموش ہونے والے کو بھی ”صائم“ کہتے ہیں۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف والنہی عنکر کے لئے صوم کا مقرر نقل کرتے ہوئے فرمایا:

إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا

”جیسے شک میں نے رحمان کے لئے خاموشی کی منت مانی ہے۔“ اسی سے (نابغہ اشاعر کا یہ شعر ہے۔

صِيَامٌ بِصِيَامٍ غَيْرُ صَائِنَةٍ كَمْ تَحْتَ الْعَجَاجِ وَكَمْ لِي تَعْلَمُكَ اللَّحْمَاءُ

”مگر دو غبار میں کچھ گھوڑے چارہ کھانے سے رکے ہوئے ہیں اور کچھ نہیں رکے ہوئے، اور کچھ دوسرے گھوڑے لگاموں کو چارہ رہے ہیں۔“

اور صوم شرعی چند مخصوص چیزوں یعنی کھانے پینے اور جماع سے چند مخصوص شرائط کے ساتھ رکنے کا نام ہے۔ ان شرائط کا ذکر ہم انشاء اللہ تعالیٰ اپنی جگہ میں کریں گے۔ پھر صوم شرعی کی چند قسمیں ہیں۔ ۱۔ واجب فرض ہے واجب علیہ نقل۔

صوم فرض کی دو قسمیں ہیں -

۱- صوم عین

۲- صوم دین

صوم عین وہ ہے جس کا وقت معین ہو، باقی اُس کا تعین خواہ اللہ تعالیٰ کی تعیین سے ہو جیسے صوم رمضان ہے، ذکر اس وقت کی تعیین اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور جیسے رمضان کے علاوہ فقلی صوم، کیونکہ رمضان کے علاوہ باقی ایام شرعاً فقلی صوم کے لئے منعین ہیں۔

اور خواہ بندے کی تعیین سے ہو، جیسے وقت معین میں نذر مانا ہوا صوم۔  
ماہ رمضان کے روزوں کی فرضیت پر کتاب، سنت، اجماع اور عقل سے دلیل پیش کی جاتی ہے  
کتاب اللہ میں فرمان ہے:

”یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبکم لعلکم تتقون۔“

”اے ایمان دارو! تم پر روزے ایسے ہی فرض کئے گئے ہیں، جیسا کہ تم سے پہلوں پر فرض کئے گئے تھے تاکہ تم تقویٰ شعار بن جاؤ۔“

اسی طرح فرمان ہے:

”فمن شهد منکم الشهر فلیصمه۔“

”تم سے جو بھی اس ماہ کو پائے پس اُسے چاہیے کہ اس کے روزے رکھے۔  
سنت سے دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

بنی الاسلام علی خمس، شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله

واقام الصلوة وایتاؤ الزکوۃ وصوم رمضان وحج البیت من استطاع

الیہ سبیلاً۔

اور آپ کا یہ بھی فرمان ہے، جو آپ نے حجۃ الوداع کے سال ارشاد فرمایا:

ایہا الناس اعبداؤ ربکم وصلوا خمسکم وصوموا شہرکم

وحجوا بیت ربکم وادوا زکاة اموالکم طہبہا انفسکم تدخلو

جنة ربکم۔

”اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو، پانچ وقت کی نماز پڑھو، ماہ رمضان کے روزے رکھو  
بیت اللہ حج کرو۔ اپنے اموال کی زکوۃ خوشدلی سے ادا کرو، تو اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ  
گے۔“

اجماع: امت کا ماہ رمضان کے روزوں کی فرضیت پر اجماع ہے، اس کی فرضیت کا صرف کافر  
ہی انکار کرتا ہے (کوئی مسلمان اس کی فرضیت کا انکار نہیں کر سکتا)

عقل: عقل کے نزدیک کئی وجہ سے رمضان کے روزوں کی فرضیت ثابت ہوتی ہے۔

۱۔ صوم شکر نعمت کا وسیلہ بنتا ہے، اس لئے کہ صوم نفس کو کھانے پینے اور جماع سے روکنے کا نام ہے جو کہ بہت بڑی اور بلند ترین نعمتیں ہیں، ان نعمتوں سے ایک خاصی مدت تک رکے رہنے سے ان کی قدر اور قیمت معلوم ہوگی، کیونکہ انسان نعمتوں کی قدر سے نا آشنا ہوتا ہے، اور جب وہ کھو جاتی ہیں تو ان کی اہمیت کا احساس ہوتا ہے۔ لہذا صوم انسان کے دل میں ان نعمتوں کا حق پورا کرنے یعنی شکر گزاری کے مذاہات پیدا کرتا ہے، اور نعمتوں کا شکر ادا کرنا عقلاً بھی فرض ہے اور شرعاً بھی، اور فرض کا وسیلہ بھی فرض ہوتا ہے، اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے آیت صیام میں (صوم کی فرضیت کے ذیلیں)، اشارہ فرمایا ہے:

لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ -

”تا کہ تم شکر گزار بن جاؤ۔“

۲۔ صوم تقویٰ کا وسیلہ ہے۔ سبب کیونکہ جب انسان کا نفس اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور اس کے دردناک مذاہب کے خوف سے حلال چیزوں سے رکنا قبول کر لیتا ہے تو حرام چیزوں سے رکنے میں بدرجہ اولیٰ اس کے تابع فرمان ہوگا۔ پس صوم اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں سے بچنے کا سبب ہوا، اور یہ پیمانہ فرض ہے (نحو اس کا وسیلہ ہے وہ بھی وص ہوگا، آیت صوم کے آخر میں اسی کی طرف اشارہ واقع ہوا ہے کہ فرمایا:

لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ -

”تا کہ وہ تقویٰ شعار بن جائیں۔“

۳۔ صوم میں طبعیت (حیوانیہ) پر غلبہ پانا اور نفسانی خواہشات کو دایا ناپایا جاتا ہے، کیونکہ جب نفس انسانی سیر ہو جاتا ہے تو اس میں شہوات و خواہشات جنم لینے لگتی ہیں اور جب بھوکا ہوتا ہے تو شہوات سے رکنا ہوتا ہے، اس لئے ہی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من خشي منكم العبادة فليصم فان الصوم له وجاء -

جسے شہوات کے غلبہ کا خوف ہو اسے روزہ رکھنا چاہیے۔ اس لئے کہ روزہ اس کی کاٹھ سے۔

پس تمام معاصی : رکنے کا ذریعہ ہوتا جو کہ فرض ہے، تو اس کا ذریعہ بھی فرض ہوگا (صوم دین، وہ ہے جس کا کوئی معین وقت نہ ہو جیسے قضاء رمضان کا روزہ، کفارہ، قتل، ظہار، یمن اور کفارۃ افطار کا روزہ (بدی میسر نہ ہونے کی صورت میں) حج تمتع کا روزہ (احرام میں) سر منڈانے کا بطور فدیہ روزہ، (حج میں) اشکار کی جزا کے طور پر فرض ہونے والا روزہ، نذر غیر معین کا روزہ اور قسم کے ذریعے فرض ہونے والا روزہ مثلاً یوں کہا کہ ”بمذا میں ایک ماہ روزے رکھوں گا“ (یہ تمام صوم دین ہیں)

مسئلہ: مذکورۃ الصوم میں سے بعض ایسے روزے ہیں جن کا پے درپے اور مسلسل رکھنا ضروری ہے اور بعض ایسے ہیں جن میں تسلسل اور تابع ضروری نہیں، بلکہ صاحب صوم کو اختیار ہے، چاہے مسلسل رکھے اور چاہے جدا جدا رکھے۔

جن روزوں میں تسلسل وتابع ضروری ہے وہ یہ ہیں: صوم رمضان، کفارہ قتل، ظہار اور انظار (روزہ توڑنے) کا روزہ اور ہمارے نزدیک کفارہ قسم کا روزہ بھی اسی میں داخل ہے تفصیل یہ ہے کہ کفارہ قتل و ظہار میں تو تسلسل وتابع منصوص علیہ ہے، کفارہ قتل کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ

”پس جو شخص (یہ) نہ پائے تو اللہ تعالیٰ سے بطور توبہ دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے۔“  
اور کفارہ ظہار کے بارے میں اللہ عزوجل کا ارشاد ہے:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَنَكَحَا

”پس جو شخص (یہ) نہ پائے تو دو ماہ مسلسل روزے رکھے اس سے پہلے کہ دونوں (میاں بیوی) آپس میں ملیں۔“

اور کفارہ عین کے روزوں میں تابع کے بارے میں ہماری دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں حضرت ابن مسعود کی قرات یہ ہے: فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ  
”پس جو شخص نہ پائے وہ تین دن مسلسل روزے رکھے۔“

اور شافعی کے نزدیک ان میں تابع و تسلسل شرط نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کا مقام ”کتاب الکفارات“ ہے۔ اور جماع کے ساتھ روزہ توڑنے کے کفارے کے بارے میں محدثین اعرابیؒ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

ثُمَّ شَهِدَ بَيْنَ مُتَتَابِعَيْنِ

”دو ماہ کے پے درپے روزے رکھو۔“

باقی ماہ رمضان کے روزوں میں تابع و تسلسل اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ماہ رمضان کے روزوں کا حکم دیا اور فرمایا:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

”پس جو شخص یہ ماہ پائے تو اسے چاہیئے کہ اس میں روزے رکھے۔“

اور ماہ پے درپے ہوتا ہے کیونکہ اس کے آیام پے درپے ہوتے ہیں تو لامحالہ اس کے روزے بھی پے درپے ہوں گے۔

اسی طرح وقت معین میں متت ملتے ہوئے روزے، مثلاً یوں کہا کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے

اپنے اور ماہِ ربیب کے روزے لازم کرتا ہوں“ تو اس میں بھی تابع ضروری ہے، اور اس کی وجہ

اسی ہے جو ماہ رمضان کے روزوں کے سلسلہ میں ذکر کی گئی ہے۔ رجبہ وہ روزے جن میں

تابع ضروری نہیں ہے۔ وہ یہ ہیں: رمضان کی قضاء کے روزے، حج تمتع کے روزے، سرمنڈلے

کے کفارہ کے روزے، شکار کی جزا کے روزے، نذر غیر معین کے روزے اور قسم کے روزے مثلاً

یوں کہا کہ ”بجائے دس روزے رکھوں گا“ تو ان تمام میں تابع ضروری نہیں ہے اس لئے کہ ان

جگہوں میں اللہ تعالیٰ روزے کا ذکر صفتِ تابع کے بغیر مطلقاً فرمایا ہے۔ قضا رمضان کے

بارے میں فرمایا:

”فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ“

”پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو (اور وہ روزے چھوڑ دے) تو اسے دوسرے دنوں میں دروزے رکھ کر گنتی پوری کرنی چاہیئے۔“

اور حج تمتع کے بارے میں فرمایا:

”فَمَنْ لَمْ يَلْعَمْ بِالْعِدَّةِ إِلَى الْحَجِّ فَلَا سَبِيلَ لَهُ إِلَى الْحَجِّ فَمَنْ لَمْ يَحِدْ نَفْسًا ثَلَاثَةً“

”اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ“

”پس جو شخص عمرہ کو حج کے ساتھ لانے کا فائدہ اٹھائے تو اسے جو قربانی میسر ہو (پیش کرے) پھر جسے قربانی نہ ملے تو تین روزے رکھے ايام حج میں اور سات رکھے جب تم گھروں کو (لوٹ آؤ۔“

اور سر منڈانے کے کفارے کے بارے میں فرمایا:

”فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ فَخِدْيَةٌ مِّنْ صَالٍ أَوْ صَدَقَةٌ“

”أَوْ كَسَنُ“

”پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو (اور وہ مالِ حرام میں سر منڈائے) تو فدیہ پیش کرے روزوں کا یا صدقہ کا یا قربانی کا۔“

اور مالِ حرام میں شکار کی چیز کے بارے میں ارشاد ہے:

”أَفْتَدِلْ ذَلِكَ صِيًّا مَالِيَةً ذَكَرَ وَبَالَ أَمْرِهِ“

”یا اس کے برابر روزے تاکہ اپنے عمل کی سزا چکے۔“

ان تمام ابواب میں اللہ تعالیٰ نے روزوں کو اتباع کی شرط کے بغیر مطلقاً ذکر فرمایا ہے۔

اسی طرح نذر مطلق میں نذر ماننے والے اور قسم مطلق میں قسم اٹھانے والے نے روزہ اتباع

کی شرط کے بغیر ذکر کیا ہے (لہذا ان میں اتباع ضروری نہیں)۔

مسئلہ: بعض نے قضا و رمضان کے روزوں کے بارے میں اتباع کی شرط لگائی ہے اور کہا ہے کہ

اتباع کے بغیر یہ روزے صحیح نہ ہوں گے، اور اس بارے میں ائمہوں نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ

عزہ کی قراءت کو حجت بنا یا ہے کہ وہ یہ آیت یوں پڑھتے تھے۔

فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَكَافِئَاتٍ؛

”پس پلے درپلے دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرے۔“

چنانچہ اس قراءت سے قراءت معروفہ پر اتباع کا وصف زیادہ ہو جائے گا جیسا کہ حضرت عبداللہ

ابی مسعود کی قراءت منقطعہ کفارہ قسم کے روزوں میں قراءت معروفہ پر اتباع کا وصف زیادہ کیا

گیا ہے۔

نیز اس لیے کہ قضا و ادا کے مطابق ہوتی ہے، اور ادا میں اتباع ضروری ہے تو اسی طرح قضا میں

بھی ضروری ہوگا۔

جماری دلیل یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک جماعت، جن میں علی بن عبد اللہ بن عباس، ابو سعید الخدری، ابو ہریرہ، عائشہ وغیرہم رضی اللہ عنہم شامل ہیں، سے قضاء و رمضان کے روزوں کے بارے میں مروی ہے کہ چاہے تو بے درپے رکھے اور چاہے جدا جدا رکھے۔ سوائے اس کے کہ علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ”مپے درپے رکھے، لیکن اگر جدا جدا رکھے تو بھی جائز ہے۔“ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ متابع، افضل ہے۔ ضروری نہیں۔ اور اگر متابع شرط ہو تا تو ان صحابہ رضی اللہ عنہم رہنے کا خیال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور بات کا بھی احتمال نہیں کہ اگر ان حضرات نے یہ بات معلوم ہوتی تو وہ اس بارے میں حصرۃ الی کی مخالفت کرتے

اس اجماع سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر حضرت ابی ابن کعب کی قرأت ثابت بھی ہو تو وہ بطور یہا احتمال ہے کہ مکمل شرط اس لیے کہ اگر نہایت سو فی صد تلاوت کیے جانے والے قرآن کی طرح ہو جاتی اور اس سے مراد بھی شرطی سو فی صد تھا تو احتمال ہی یہا نہیں ہوتا کہ یہ حضرات اس کی مخالفت کرتے۔ خلاف کفارہ قسم کے روزوں میں حواہن مسو کی قرأت میں متابع کا ذکر ہے کہ اس کو اذکار کیا جائے گا سنی لے کر صحابہ سے کسی نے اس بارے میں اس مسو کی لفت نہیں کی۔ لہذا عمل کے بارے میں رشد حی مسو کی ما سو کی

فصل مطا لہ ہے وہ میں ہے، نو، ہے، ہیں کہ ان کے ساتھ سے حصہ سے متابع میں یہ کہا ہے کہ جہاں بھی روزے پائے جائیں گے، وہاں متابع طموسا میں وہ وقت کی وجہ سے متابع حب مواتھا کوڑا، پر، معین ماہ کے روزے فرض سے ہیں۔ اور یہ سے ماہ میں روزوں کی ادائیگی صحت متابع کے بغیر ممکن نہیں، لہذا متابع کا لزوم اس وقت میں روزوں کی بجا آوری کی ضرورت کی وجہ سے ہے۔ اور اصل بھی یہی ہے کہ جن روزوں میں متابع کا حکم فعل صوم کی وجہ سے مواتھا، ان میں متابع شرط ہو گا فعل جہاں بھی مواتھا، یعنی مواتھا اور جن روزوں میں متابع حکم، وقت کی وجہ سے مواتھا، ان میں مواتھا سے متابع بھی ماقط مواتھا ہے، اگر فعل کی قضا کا وجوب اتی رہتا۔

سب سے شخص نے یوں کہا کہ میں نے سنا ہے کہ روزوں کو لینے اور چھوڑنے میں سب سے لازم ہے کہ مواتھا۔ روزے پے درپے رکھے، لیکن اگر اس ماہ کے کچھ روزے چھوڑ گئے، تو پہلے ان کی قضا بے درپے کرے اور چاہے جدا جدا کرے، کیونکہ یہاں متابع وقت کی وجہ سے مواتھا، تو وقت کے سقوط سے متابع بھی ماقط ہو جائے گا۔ اور اگر کسی شخص نے یعت مانی کر رہیں اپنے اوپر اللہ کے لیے ایک ماہ کے روزے نہ رکھنا، واجب کرتا ہوں۔ تو اس پر لازم ہے کہ ایک ماہ کے مسلسل روزے رکھے، اس کی نیت دفع ایسے ہی پوری ہوگی، اور اگر اس نے ماہ کے درمیان ایک دن کا روزہ چھوڑ دیا تو اس پر اگر ایک ماہ کے روزے نہ رکھنا لازم ہوں گے، کیونکہ یہاں متابع کا ذکر فعل صوم کی وجہ سے ہے، لہذا یہاں فعل صوم کا قائل شرط ہے، نہ اس سے بھی ماقط نہیں ہوگا۔

فصل، نظام، رقم کے کفارہ کے روزوں میں بھی اسی بنا پر متابع ضروری ہے، کیونکہ ان میں متابع

ذات صوم کی وجہ سے واجب ہوا ہے یعنی ان روزوں کا اسی طریقہ سے ادا کرنا مطلوب ہے، لہذا یہ واجب صرف اس صورت میں ساقط ہوگا، جب کہ پے درپے یہ روزے ادا کیے جائیں۔

اور جب تتابع کے امر سے مقصود حق وقت کی ادائیگی ہو، اس میں اگر تتابع صیام کی شرط عائد کی جائے تو ایک روزہ چھوٹے پر بھی از سر نو روزے رکھنا واجب ہوگا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ روزے رکھ کر جس وقت کی رعایت و احترام کا حکم دیا گیا ہے، تمام روزے اس کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں واقع ہو جائیں گے، اور اگر تتابع صیام کی شرط عائد نہ کی جائے تو اکثر روزے اسی وقت میں واقع ہوں گے اور کچھ روزے دوسرے وقت میں آئیں گے، لہذا یہ صورت وقت کا حق ادا کرنے کے زیادہ قریب ہے۔

اور یہ جو ہم نے کہا کہ رمضان کے ماہ میں روزوں میں تتابع حق وقت کی ادائیگی کے لیے ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوران رمضان میں روزہ چھوڑ دیا تو اس پر از سر نو روزے رکھنا لازم نہیں ہے، اور اگر نفل صوم کی وجہ سے تتابع کی شرط ہوتی، تو از سر نو روزے شروع کرنا واجب ہوتا، جیسا کہ صفت تتابع کے ساتھ نذر مانے ہوئے روزوں میں ہوتا ہے، اور جیسا کہ قتل ظہار، قسم کے کفارہ کے روزوں میں ہوتا ہے۔

اور اسی طرح اگر کسی شخص نے مرض کے سبب ماہ رمضان کے چند روزے چھوڑ دیے پھر ماہ کے دوران ہی صحت یاب ہو گیا اور باقی روزے رکھے تو اس پر واجب نہیں ہے کہ چھوٹے ہوئے روزوں کو رمضان کے متصل قضا کرے، کہ یوم فطر گزارنے کے فوراً بعد اس پر قضا کے روزے رکھنا واجب ہو جیسا کہ قتل اور روزہ توڑنے کے کفارے کے کفاروں میں ہوتا ہے کہ جب عورت سے حیض جس سے کسی ماہ کے خالی ہونے کی کوئی صورت نہیں — کے سبب کفارے کے روزوں میں سے کچھ روزے چھوٹ جائیں، تو پاک ہوتے ہی اس پر واجب ہے کہ چھوٹے ہوئے روزے مسلسل رکھے، چنانچہ اگر اس نے پاکی کے بعد ایک دن بھی چھوڑ دیا تو اس پر از سر نو روزے رکھنا واجب ہوگا اور یہاں ماہ رمضان کے روزوں میں ایسی صورت نہیں ہے، بلکہ اسے اختیار ہے کہ رمضان سے متصل سوال میں قضا روزے رکھے یا کسی اور ماہ میں پورے کرے۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ ماہ رمضان کے روزوں میں تتابع ذات صوم کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اسے وقت کی وجہ سے ہے، پس وقت کے فوت ہونے سے یہ بھی ساقط ہو جائے گا، واللہ اعلم۔

**نمبر ۲ صوم واجب** یہ نفل روزہ ہی ہے جو کہ شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر نفل روزہ فاسد کر ڈالا تو اس کی قضا بھی واجب ہے، اسی طرح اعتکاف کا روزہ بھی ہمارے نزدیک واجب ہے۔

باقی مسئلہ کہ نفل روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، اور اگر اسے توڑ دیا تو اس کی قضا بھی واجب ہے، اس کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں گذر چکی ہے۔

اور اعتکاف کا روزہ کیوں واجب ہے؟ اس کا ہم کتاب الاعتکاف میں ذکر کر رہے ہیں۔

**نمبر ۳ صوم تطوع** رمضان کے علاوہ شروع کرنے سے پہلے روزہ نفل ہوتا ہے، ذکر اس کا یکتا ضروری نہیں، لیکن جب رکھ لیا جائے تو پھر اس کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے، یہ روزوں کی تمام اقسام ہیں جن کا ادب بیا، ہوا۔ واللہ اعلم

## فصل

## روزوں کی شرائط

روزوں کی شرائط دو طرح کی ہیں، ایک قسم وہ ہے جو تمام روزوں میں پائی جاتی ہے، اور یہ ادائیگی کے جواز کی شرط ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جو بعض روزوں میں پائی جاتی ہے اور بعض میں نہیں، یہ وجوب کی شرط ہے۔

پھر وہ شرائط جو عام ہیں، ان میں سے بعض کا تعلق صائم سے ہے، یہ ادائیگی کی اہلیت کی شرط ہے، اور بعض کا تعلق وقت صوم سے ہے، یہ عمدت کی شرط ہے۔

پھر وہ شرائط جن کا تعلق وقت صوم سے ہے، دو طرح کی ہیں، ایک قسم وہ ہے جو اصل وقت سے تعلق رکھتی ہے، اور دوسری قسم کا تعلق وقت کے وصف خصوص و عموم سے ہے تفصیل یہ ہے اصل وقت سے متعلق شرط ”دن کی سفیدی“ ہے (یعنی روز سے کا تمام وقت دن کی سفیدی ہے) اور دن کی سفیدی طلوع فجر صادق سے لے کر غروب آفتاب تک ہوتی ہے، پس رات کو روزہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے راتوں کو طلوع فجر تک جماع اور کھانا پینا مباح قرار دیا ہے اور پھر طلوع فجر سے، رات تک روزہ رکھنے کا حکم فرمایا:

ارشاد الہی ہے:  
 ”أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى بَنَائِكُمْ هُنَّ لِيَاْسُ كَلْمٌ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عِلْمٌ اللَّهُ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَبْغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَسْبِقَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“

”تہا رے لیے حلال ہے روزہ کی رات میں بے حجاب ہونا اپنی عورتوں سے، وہ تہاری پوشاک کی اور تم ان کی پوشاک جو۔ اللہ کو معلوم ہے کہ تم خیانت کرتے تھے اپنے آپ سے سو معاف کیا تم کو اور درگزر کیا تم سے، پھر اب (رات کو، اپنی بیویوں سے ملو اور طلب کرو جو اللہ نے تمہارے لیے معذور کیا، اور کھاؤ اور پیو، یہاں تک کہ صاف نظر آئے تمہیں فجر کا سفید نگر سیاہ نگر سے جدا۔“

یعنی دن کی سفیدی رات کی سیاہی سے خوب واضح ہو جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا مفہوم اسی طرح مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

الخيط الابيض و الاسود هما بياض النهار وظلمة الليل۔

سفید اور سیاہ نگر سے مراد دن کی سفیدی اور رات کی تاریکی ہے۔

پھر فرمایا:

”لَنْتُمْ أَنْتُمْ“ (وَيَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِلَى النَّبِيِّ)



”پھر روزے کو رات تک پورا کرو۔“

سو اس میں راتوں کو فطر کے لیے اور دن کو روزے کے لیے متعین کر دیا گیا ہے، لہذا روزے کا مطلق دن ہے رات نہیں۔

۲۔ رہی یہ بات کہ (مختلف) روزوں کے لیے عام اور خاص اوقات (وایام) کیا ہیں؟ تو اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہم اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

ہمارے نزدیک تمام ایام فقہی روزہ کامل ہیں، اور یہی محمدؐ کی ابوحنیفہؒ سے روایت **نمبر ۱ صوم نفل** ہے نفلی روزہ رمضان کے علاوہ تمام ایام میں جائز ہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

”کل عمل ابن آدم له الا الصوم فانہ لی وانا اجزی بہ۔“

”ابن آدم کا ہر عمل اس کے لیے ہے، سوائے روزہ کے، کہ وہ خاص میرے لیے ہے اور میں ہی اس کی جزا دوں گا۔“

اور آپؐ کا فرمان ہے:

”من صیام من کل شهر ثلاثة ایام الثالث عشر والرابع عشر والخامس

عشر فکانما صام السنة کلھا۔“

”جس شخص ہر ماہ میں دن تیرھویں، چودھویں اور پندرہویں کا روزہ رکھا تو گویا کہ اس نے تمام سال روزہ رکھا۔“

تو اس میں آپؐ نے علی العموم تمام سال روزہ کامل بنادیا۔

اور آپؐ کا فرمان ہے:

”من صام رمضان واتبعہ بست من شوال فکانما صام الدهر کلہ۔“

”جس نے رمضان کے روزے رکھے اور اس کے بعد شوال میں چھ روزے رکھے تو گویا کہ اس نے پوری مدت (یعنی سال) روزہ رکھا۔“

تو اس میں بھی آپؐ نے سال کے پورے عرصہ کو کسی تفصیل کے بغیر روزہ کامل قرار دیا۔

نیز آپؐ کا فرمان ہے:

”الصائم المتطوع امیر نفسه ان شاء صام وان شاء لم یصم۔“

”نفلی روزہ (کا ارادہ) رکھنے والا اپنا خود مالک ہے، چاہے روزہ رکھے اور چاہے نہ رکھے۔“

نیز اس لیے کہ جن وجوہ کی بنا پر روزے میں سن اور عبادت پائی جاتی ہے۔ جو کہ ہم ذکر کر چکے

ہیں۔ وہ وجوہ تمام ایام میں موجود ہیں۔ لہذا تمام ایام فقہی روزہ کامل ہیں، ہاں یہ بات ہے کہ بعض ایام میں روزہ مکروہ ہے اور بعض میں مستحب ہے۔

**روزہ کن ایام میں مکروہ ہے؟**۔ جن ایام میں روزہ مکروہ ہے، ان میں سے دو دن تو عید کے ہیں یعنی عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن، اور تین ایام تشریق میں یعنی ذوالحجہ کی ۱۱، ۱۲ اور ۱۳ کا روزہ۔

اور شافعی کے نزدیک ان ایام میں روزہ جائز ہی نہیں۔ اور یہی ابو یوسف اور عبداللہ بن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ ان کی حجت وہ نہیں ہے جو ان ایام میں روزہ رکھنے کے بارے میں وارد ہوئی ہے، ابو ہریرہؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا، ”الا لا تصوموا فی ہذہ الايام فانہا ایام اکل وشرب وبعال۔“ ”آگاہ رہو! ان دنوں میں روزہ نہ رکھو، اس لیے کہ یہ کھانے پینے اور بیوقوفی و جہت ادا کرنے کے دن ہیں۔“

اور نبی کریمؐ کے لیے ہوتی ہے (لہذا ان دنوں میں روزہ رکھنا حرام ہے) نیز اس لیے کہ یہ ایام اعتدال و صوم کے لئے معین کیے گئے ہیں، آپؐ وہ محل صوم بننے کے قابل باقی نہ رہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو نصوص اور عقلی وجہ ذکر کی ہے، اس کا تقاضا ہے کہ ان ایام میں بھی روزہ رکھنا جائز ہو، لہذا مذکورہ نصوص کی روشنی میں حدیث میں وارد شدہ نبی کو کراہت پر اور کھانے پینے کے لیے ان ایام کی تعیین کو نہدب و استحباب پر محمول کیا جائے گا۔ مگر تمام دلائل میں بقدر امکان تطبیق ہو جائے۔ اور ہمارے نزدیک (سابقہ احادیث کی بناء پر) ان ایام میں روزہ رکھنا مکروہ ہے، اور روزہ چھوڑنا مستحب ہے۔

**شوال کے چھ روزوں کا حکم**۔ رمضان کے فوراً بعد شوال کے چھ روزے رکھنا مکروہ ہیں۔ ابو یوسف نے یہی کہا ہے، اسلاف رمضان کے فوراً بعد روزہ رکھنے کو مکروہ جانتے تھے، تاکہ کہیں یہ فرض روزوں کے ساتھ لائق نہ ہو جائے۔ مالک سے بھی ایسے ہی مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا، ”میں اس بات کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ رمضان کے فوراً بعد شوال کے چھ روزے رکھے جائیں، میں نے اہل فقہ و علم میں سے کسی کو یہ روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا، اور نہ ہی میں سلف میں کسی کا یہ عمل پسند ہے، بلکہ اہل علم اسے مکروہ سمجھتے ہیں اور اس بات سے ڈرتے ہیں کہ کہیں یہ بدعت کبیرہ اعتبار نہ رکھیں، اور کہیں جہلاً راہنیں رمضان کے ساتھ لائق نہ کریں۔“

اور رمضان کے فوراً بعد روزوں کے مکروہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ یوم فطر میں بھی روزہ رکھے اور اس کے بعد پانچ روزے رکھے، لیکن اگر عید کے دن روزہ نہیں رکھا، اور اس کے بعد چھ روزے رکھے تو یہ مکروہ منہر ہے بلکہ مستحب اور سفت ہے۔

**یوم شک کے روزہ کا حکم**۔ یوم شک (یعنی شعبان کی ۲۹ ویں تاریخ سے اگلے دن کا روزہ) جب کہ رمضان کا پاند نظر آئے میں شک پیدا ہو گیا جو اگر روزہ رکھا نا، رمضان کے روزے کی نیت سے یا مزدونیت سے مکروہ ہے۔ رمضان کی نیت سے، رکنا تو اس لیے مکروہ نہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”لایصام الیوم الذی یشک فیہ من رمضان الا قطعاً“

”جس دن کے رمضان سے ہوئے ہیں شک ہو، اس میں روزہ نہ رکھا جائے، ہاں (خاص) نفل روزہ رکھ سکتا ہے۔“

نیز عمر عثمان اور علی رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ یہ حضرات یوم شک کا روزہ رکھنے سے منع فرماتے تھے۔ نیز اشک کی صورت میں روزہ رکھنے والا، درحقیقت رمضان میں ایک روزہ کا اضافہ کرنا چاہتا ہے، اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”مجھے رمضان کا ایک روزہ چھوڑ دینا اور پھر اس کی قضاء کر لینا اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں رمضان میں ایک روزہ کا اعنا ذکر دوں۔“

اور مترددیت سے یوم شک میں روزہ رکھنا، اگر یہ دن رمضان سے ہو تو یہ رمضان کا روزہ ہے، وگرنہ نفل ہے۔ بھی مکروہ ہے، اس لیے کہ مترددیت درحقیقت نیت ہی نہیں، کیونکہ نیت تو تعین عمل کا نام ہے، اور تردد مانع تعین ہے۔

باقی نفل کی نیت سے یوم شک میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ اور شافعی کے نزدیک مکروہ ہے، شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے۔

فرمایا:

”من صام یوم الشک فقد عصی ابا القاسم“

”جس نے یوم شک کا روزہ رکھا، اس نے ابو القاسم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی نافرمانی کی“ اور ہماری دلیل گذشتہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس دن کے رمضان سے ہوئے ہیں شک ہو، اس دن کا روزہ نہ رکھا جائے، مگر نفل روزہ۔ آپ نے نفل روزہ گذشتہ حکم سے مستثنیٰ فرمایا اور اصول یہ ہے کہ مستثنیٰ کا حکم مستثنیٰ منہ کے حکم کے خلاف ہوتا ہے۔ اور شافعی کی پیش کردہ حدیث میں مراد یوم شک میں رمضان کا روزہ رکھنا ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم شک میں رمضان کا روزہ رکھنے سے منع کیا اور فرمایا:

”من صام یوم الشک فقد عصی ابا القاسم“ قرینہ سیاق سے واضح ہوتا ہے کہ مراد یوم شک میں رمضان کا روزہ رکھنا ہے۔

مسئلہ: مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ یوم شک میں افضل کیا ہے، نفل روزہ رکھنا، یا روزہ چھوڑنا یا دحیر کا، انتظار کرنا؟

بعض کہتے ہیں کہ روزہ رکھنا افضل ہے، اس لیے کہ عائشہ و علی رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہ دونوں یوم شک میں نیت نفل سے روزہ رکھتے تھے اور فرماتے تھے کہ ”نہیں شعبان میں ایک دن روزہ رکھنا اس سے زیادہ پسند ہے کہ ہم رمضان کا ایک روزہ چھوڑیں“

تو ان دونوں حضرات نے روزہ رکھا اور اس کی وجہ بھی بتلا دی کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور ہو سکتا ہے کہ شعبان کا ہو، پس اگر روزہ رکھا جائے تو وہ دن سے ایک ہوگا، یا تو رمضان میں

روزہ ہوگا اور یا شعبان میں، اور اگر روزہ چھوڑا تو بھی دو میں سے ایک چیز پانی جلے گی یا یہ رمضان میں روزہ چھوٹے گا یا شعبان میں۔ لہذا احتیاط روزہ رکھنے میں ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ افطار افضل ہے۔ محمد بن مسلمہ ہی فتویٰ دیا کرتے تھے، وہ یوم شک میں اپنے سامنے پانی کا پیالہ رکھتے تھے، جب یوم شک کے روزے کے بارے میں کوئی مستفتی آتا تو اسے افطار کا فتویٰ دیتے اور مستفتی کے سامنے پیالے سے پانی پیتے۔ اور وہ یہ اس لیے کہ کرتے تھے کہ اگر وہ روزے کا فتویٰ دیتے تو لوگ اس کے عادی ہو جاتے تو انہوں نے خطرہ محسوس کیا کہ کہیں لوگ اسے فرض روزوں کے ساتھ لاقی ہی نہ کر دیں۔

اور بعض یہ کہتے ہیں کہ امتی اور پیشاؤ پر روزہ رکھنے اور عوام کو روزہ رکھنے کا فتویٰ نہ دے، تاکہ جہاں اسے رمضان پر زیادت خیال نہ کریں۔ ابو یوسف سے ایسے ہی روایت ہے کہ اس نے یوم شک کے روزے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے روزہ نہ رکھنے کا فتویٰ دیا، ہم مستفتی سے کہلاہر آؤ، جب وہ قریب ہوا تو اسے آہستہ سے بتلایا کہ ”میں تو روزہ سے ہوں“ اور بعض کہتے ہیں کہ انتظار کرے، پس در روزہ رکھے اور ذی افطار کرے، پھر اگر زوال آفتاب سے پہلے پہلے چل جاتے کہ یہ دن رمضان کا ہے تو روزے کی نیت کرے، اور اگر پڑے تو انتظار کرے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اصبحوا یوم الشک مفطرين متلوھین۔

”یوم شک میں انتظار کرتے ہوئے روزہ نہ رکھو۔“

یعنی ذکوہاً اور در روزے کی نیت کرو (بلکہ انتظار کرو) ہاں اگر کسی شخص کا پہلے ہی ایک خاص دن روزہ رکھنے کا معمول تھا، اور یوم شک اسی دن آچڑا (تو وہ روزے کی نیت کر سکتا ہے)

**رمضان سے ایک دو دن پہلے روزہ رکھنے کا حکم** یہ بھی مکروہ ہے کہ رمضان سے ایک دن

جائے، لیکن اگر کسی شخص کا خاص دن میں روزہ رکھنے کا معمول تھا، اور وہ دن رمضان سے ایک دو دن پہلے آگے تو وہ روزہ رکھ سکتا ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا تتخذوا لشھر بیوم ولا بیومین الا ان یوافق ذلک صوماً کان یصومہ احدکم۔

”ماہ رمضان سے ایک دن اور نہ ہی دو دن آگے یا بعد (یعنی روزہ رکھو، ہاں اگر یہ دن کسی کے معمول کے روزے کے موافق آچڑے (تو وہ روزہ رکھ سکتا ہے)۔“

نیز اس لیے کہ رمضان سے ایک دو دن پہلے روزہ رکھنے میں رمضان پر اضافہ کا وہم پیدا ہو سکتا ہے، اور اگر کوئی اپنے معمول کے مطابق روزہ رکھتا ہے تو یہاں صورت حال ایسی نہیں، کیونکہ اس نے رمضان سے پہلے روزہ رکھنے کی نیت سے روئے نہیں رکھا، اس لیے اس میں اضافہ کا وہم پیدا نہیں ہو سکتا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ شعبان میں رمضان تک روزے رکھا کرتے تھے۔

**صوم وصال کا حکم** صوم وصال بھی مکروہ ہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت  
 ہے کہ آپ نے فرمایا:  
 لا صام من صام الدهر۔

”جو مدت دراز (یعنی ہمیشہ) روزہ رکھے اس کا کوئی روزہ نہیں۔“

اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے صوم وصال سے منع فرمایا — ابو یوسف و محمد نے  
 وصال کی تفسیر یہ بیان کی ہے کہ دو دن روزہ رکھے اور ان کے درمیان افطار نہ کرے (دیکھئے نہ کھائے)  
 اس لیے کہ دونوں روزوں کے درمیان جب زمان فطر یعنی رات آجائے تو (پہلا) روزہ خود بخود ختم ہو  
 جاتا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب یہاں (مغرب) سے رات نمودار ہو اور یہاں (مشرق)  
 سے دن چھپ جائے تو روزے دار کا افطار ہو جاتا ہے، خواہ کھائے یا نہ کھائے ”لہذا نہ کھائے میں کوئی  
 فائدہ نہیں، سوائے ضعف کے، اور بعض نے وصال کی تفسیر یہ بیان کی ہے کہ رات کو چھوڑ کر تمام سال  
 ہر دین روزہ رکھے۔

اور اس میں کراہت کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح روزہ رکھنے سے فرائض و واجبات کی ادائیگی  
 میں ضعف پیدا ہو جائے گا اور وہ در ماندہ ہو کر اپنا ضروری کسب معاش بھی چھوڑ بیٹھے گا۔ اسی لیے  
 روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وصال سے منع فرمایا اور آپ سے عرض کیا گیا  
 کہ یا رسول اللہ! آپ خود تو وصال فرماتے ہیں تو آپ نے فرمایا:

”انی لست کا حد کہ انی اہیت عند ربی یطعمنی ویسقینی۔“

”میں ایک عام آدمی کی طرح نہیں ہوں، میں تو اپنے پروردگار کے ہاں شب بسر کرتا ہوں، وہ

مجھے کھلاتا بھی ہے اور پلاتا بھی ہے۔“

اس میں آپ نے اپنے وصال کی وجہ تخصیص کی طرف اشارہ فرمایا کہ (چونکہ) آپ نبوت کی  
 اضافی قوت کے ساتھ متخص ہیں (اس لیے صوم میں وصال آپ کے لیے باعث ضعف نہیں ہوتا)  
 بعض فقہاء نے فرمایا کہ جو شخص تمام ایام روزہ رکھے اور یوم فطر واضحیٰ اور ایام تشریق میں افطار کرے وہ  
 صوم وصال کی غمی کے تحت داخل نہیں ہوتا۔

ابو یوسف نے اس پر رد کیا اور کہا کہ میرے نزدیک یہ — واللہ اعلم — صوم وصال سے  
 خارج نہیں ہے، جیسا کہ انہوں نے کہا، بلکہ اس نے صوم دھر (صوم وصال) رکھا — گویا کہ ابو یوسف  
 نے اشارہ کر دیا کہ صوم وصال سے نبی ان ایام میں روزہ رکھنے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس لیے ہے  
 کہ اس سے فرائض و واجبات کی ادائیگی میں ضعف پیدا ہوتا ہے، اور کسب معاش کی قوت نہیں  
 رہتی اور منیٰ حق کے درجہ میں دنیا سے قطع تعلق ہو جاتا۔ واللہ اعلم۔

**یوم عرفہ کے روزے کا حکم** یوم عرفہ کا روزہ حجاب کے علاوہ باقی لوگوں کے حق میں مستحب ہے،  
 اس لیے کہ بہت سی احادیث میں اس روزے کا مذہب و استنباب  
 وارد ہوا ہے، نیز اس لیے کہ یوم عرفہ کو دو سرے ایام پر فضیلت حاصل ہے — اور حجاب کے لیے

بھی مستحب ہے بشرطیکہ اس سے وقوف عرفات اور دعا میں منصف پیدا ہو، کیونکہ روزہ رکھنے سے روحانی جمع ہو جائیں گی، اور اگر منصف پیدا ہوتا ہے تو پھر حاج کے لیے یہ روزہ رکھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس یوم کے روزے کی فضیلت تو کسی دوسرے سال میں بھی حاصل کرنا ممکن ہے، اور عادتہ یہ حال حاصل کی بھی جاتی ہے، لیکن عرفات کے وقوف اور اس میں دعا کی فضیلت کا حصول عام لوگوں کی زندگی میں عادتہ صرف ایک مرتبہ ہی ہوتا ہے، لہذا فضیلت وقوف کا سمیٹنا بھی بہتر ہے۔

جمعہ کا روزہ: بعض فقہاء صرف جمعہ کے دن کے روزہ کو مکروہ جانتے ہیں، اور اسی طرح سوموار اور جمعرات کے روزے کو بھی مکروہ سمجھتے ہیں لیکن اکثر فقہاء کے ہاں یہ مستحب ہیں، کیونکہ ان تمام کو دوسرے ایام پر فضیلت حاصل ہے، لہذا روزہ رکھ کر ان کی تعظیم و احترام مستحب ہے۔ ہفتہ کا روزہ: خاص طور پر ہفتہ کا روزہ رکھنا مکروہ ہے، اس لیے کہ اس میں یہود سے تشبہ ہے۔ نوروز کا روزہ: نوروز اور مہرمان کا خاص طور پر روزہ رکھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں مجوس سے مشابہت ہے۔

چھبیس کا روزہ: چھبیس کا روزہ اگر آدمی طعام سے بھی رک جائے اور کلام سے بھی، مکروہ ہے، اس لیے کہ بنو علی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے، نیز اس میں مجوس سے تشبہ ہے۔ عاشوراء کا روزہ: بعض فقہاء تنہا یوم عاشوراء کے روزہ کو مکروہ کہتے ہیں کہ اس میں یہود سے تشبہ ہے، لیکن اکثر فقہاء اسے مکروہ نہیں جانتے، اس لیے کہ یہ فضیلت والا دن ہے، پس روزہ رکھ کر اس کی فضیلت حاصل کرنا مستحب ہے۔

ایک دن چھوڑ کر روزہ: ایک دن چھوڑ کر ایک دن روزہ رکھنا مستحب ہے، یہ صوم داؤدی ہے کہ سیدنا داؤد علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام ایک دن روزہ رکھتے تھے۔ اور ایک دن افطار کرتے تھے نیز اس لیے کہ اس انداز میں روزہ رکھنا بدن پر گراں ہے، کیونکہ مسلسل روزہ رکھنے سے طبیعت عادی ہو جاتی ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خیر الاعمال احمضا۔

”بہتر عمل وہ ہے جو بدن پر زیادہ شاق ہو۔“

**ایام بیض کے روزے** ایام بیض درویشانوں و لے دن، کے روزے بھی مستحب ہیں۔ اس لیے کہ اس میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، ان میں سے ایک یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا:

”من صام ثلثۃ ایام من کل شہدۃ الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر دافعا لنام السنۃ کلھا۔“

”جس شخص نے ہر ماہ میں تین دن ۱۳، ۱۴ اور ۱۵ ویں کو روزہ رکھا تو گویا کہ اس نے تمام سال روزہ رکھا۔“

**صوم دین کا حکم** | گزشتہ تفصیل فرض روزوں کی ایک قسم صوم میں کے بارے میں تھی، اب فرض روزوں کی دوسری قسم صوم دین روزہ جو آدمی کے ذمہ دین ہو جائے، کی تفصیل

کی جاتی ہے، تمام ایام صوم دین کا مکمل ہیں، اور چھ ایام عید الفطر، عید الاضحیٰ ایام تشریق اور

یوم شک کو چھوڑ کر تمام ایام میں صوم دین رکھنا جائز ہے۔  
یوم شک کے علاوہ باقی (ممنوعہ) دنوں میں صوم دین رکھنا اس لیے جائز نہیں کہ ان دنوں میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔ اور نبی اگرچہ کسی دوسرے دن کے باوجود کسی دوسرے سبب کی وجہ سے وار د ہوئی ہے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں ان ایام میں کوئی بھی روزہ رکھا جائے وہ سبب ضرر یا یاگا گا۔ پس اس سے اس روزہ میں نقصان پیدا ہو جائے گا۔ حالانکہ اس شخص کے ذمہ کامل روزہ واجب تھا، لہذا وہ ناقص ادا ہوگا۔ اس سے صوم تمت کے بارے میں شافعی کے ایک قول کا بطلان بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ان ایام میں صوم تمت جائز ہے کیونکہ ان تمام میں روزہ رکھنے کی بھی عام ہے، جو تمام قسم کے روزوں کو شامل ہے لہذا اس سے اس روزہ میں نقصان واقع ہوگا حالانکہ اس کے ذمہ کامل روزہ واجب ہے، پس ناقص روئے مکمل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اور یوم شک میں صوم دین اس لیے منع ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ دن رمضان کا ہو اور ہو سکتا ہے کہ شبان کا ہو، پس اگر وہ دن شبان کا ہو تو یہ روزہ قضاء ہے اور اگر رمضان کا ہے تو پھر قضا نہیں بنے گا، لہذا شک کے ساتھ یہ قضا دین صوم دین، ادا نہیں ہوگا۔ مسئلہ کیا عید الفطر، عید الاضحیٰ اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر ماننا صحیح ہے؟ محمد کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ نذر ماننا تو صحیح ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ ان دنوں میں افطار کرے اور ان کی بجائے دوسرے دنوں میں روزہ رکھ لے۔ اور اگر ان دنوں میں روزہ رکھا تو گنہگار ہوگا لیکن نذر پوری ہو جائے گی، کیونکہ اس نے اپنے اوپر روزہ ناقص واجب کیا اور سبب ناقص ہی ادا کیا۔

ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ اسکی نذر بھی صحیح نہیں، اور اس پر کچھ لازم نہیں۔ ابن المبارک نے بھی ابو حنیفہ سے یہ روایت کیا ہے، اور یہی زفر اور شافعی کا قول ہے۔  
در اصل یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ ان ایام میں روزہ رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ گزشتہ اوراق میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔

اور اگر ان ایام میں روزہ رکھ لیا پھر اسے توڑ ڈالا تو ابو حنیفہ کے قول میں اس پر قضا لازم نہیں اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک اس پر قضا لازم ہے۔

صحابین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قفل کا شروع کر دینا اس کے وجوب کا سبب ہے، جیسے نذر کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔ تو جب ان ایام میں رکھے ہوئے روزہ کا، پورا کرنا واجب ہے توڑنے سے اس کی قضا بھی واجب ہوگی، جیسا کہ اگر دوسرے دنوں میں قفل (صوم) شروع کرتا اور پھر اسے توڑ ڈالتا تو اس کی قضا واجب ہوتی،۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ درحقیقت قفل کا شروع کرنا اس کے واجب ہونے کا سبب نہیں

ہے (شروع کے بعد) نفل کا واجب ہو جانا تو ایک ضرورت کی بنا پر ہے، مگر ادا شدہ عمل کو بطلان سے بچایا جانے اور یہاں نئی وارد ہونے کی وجہ سے ادا شدہ عمل کو بچانا ضروری ہی نہیں۔ لہذا اسے پورا کرنا بھی واجب نہیں پس قرآن سے اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

اور اگر اوقات مکروہ میں نماز شروع کی پھر اسے توڑ ڈالا تو اس میں ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں روزے کی طرح اس پر قضا لازم نہیں، اور ایک روایت میں روزے کے برخلاف نماز کی قضا لازم ہے۔ وجوہ فرق ہم کتاب الصلوٰۃ میں بیان کر چکے ہیں۔

**ماہ صیام کے احکام** | رمضان کے روزوں کا وقت صرف ماہ رمضان ہے، کسی دوسرے وقت میں یہ روزے (اداء) رکھنا جائز نہیں۔ پس یہاں دو باتیں بحث طلب ہیں۔

۱۔ رمضان کے روزے کے وقت کا بیان۔

۲۔ اس کے وقت کی پہچان کیسے ہوگی؟

اب تفصیل سے ان کا بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ رمضان کے روزوں کا وقت ماہ رمضان ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“

”تم سے جو شخص اس ماہ میں موجود ہو، وہ اس کے روزے رکھے۔“

یعنی اس ماہ میں روزے رکھے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

د صوموا شہرکم۔

اپنے ماہ کے روزے رکھو۔

یعنی اس ماہ میں روزے رکھو، کیونکہ ماہ کا روزہ نہیں رکھا جاتا بلکہ ماہ میں روزہ رکھا جاتا ہے۔

**۲۔ ماہ رمضان کے آغاز کا علم کیسے ہوگا؟** اگر تو آسمان صاف ہے تو ماہ رمضان کے آغاز کا علم رویت ہلال سے ہوگا، اور اگر

ابراکوہ (یا غار اکوہ) ہے تو ماہ شعبان کے تیس دن پورے کر کے آئندہ دن رمضان کا شمار کیا جائے گا، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صوموا الرویتہ وانظر والرویتہ فان غم علیکم فاکملوا شعبان ثلاثین

یوما ثم صوموا۔

’ہلال دیکھ کر روزے شروع کرو اور ہلال دیکھ کر ہی روزے چھوڑو، پس اگر ہلال پوشیدہ

ہو جائے تو شعبان کے تیس دن پورے کر دو پھر روزے رکھو۔‘

اسی طرح اگر سوال کا ہلال پوشیدہ رہے تو رمضان کے تیس دن پورے کیے جائیں گے، کیونکہ اصل

ماہ کا باقی رہنا اور اس کا کامل ہونا ہے پس اس اصل کو کسی یقینی بنیاد پر ہی چھوڑا جاسکتا ہے، اس لیے

کہ قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز کسی یقین کی بنا پر ثابت ہوئی ہو، اسے ختم کرنے کے لیے کسی ہی ہم پختہ دلیل



چاہیے۔

پس اگر آسمان صاف ہے اور لوگوں نے ہلال دیکھ لیا تو روزہ رکھیں — اور آسمان صاف ہونے کی صورت میں (اگر ایک آدمی نے رویت ہلال کی شہادت دی تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، جب تک کہ لوگوں کی اتنی بڑی جماعت شہادت نہ دے، جس سے قاضی کو رویت ہلال کا علم یقین حاصل ہو جائے، یہ ظاہر الروایۃ ہے، اور اس روایت میں لوگوں کی تعداد کا کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا گیا — اور ابوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے قسامت کے عدد کے مطابق پچاس آدمیوں کی جماعت کا اندازہ لگا یا ہے — اور خلف بن ابوب سے روایت ہے کہ بلخ میں توپاچ سو آدمی بھی حضورؐ سے (کیونکہ بلخ بڑا شہر ہے) — اور بعض کا قول ہے کہ جن مساجد میں باجماعت نماز ہوتی ہے ان میں سے ہر مسجد سے ایک یا دو آدمی ہونے چاہئیں —

حسن کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ اس میں ایک یا دو آدمی کی شہادت مقبول ہے، اور یہ شافعی کا بھی ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں دو آدمیوں کی شہادت مقبول ہے۔ حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ خبر باب اخبار (خبر دینا) سے ہے باب شہادت سے نہیں اور دلیل اس پر یہ ہے کہ جب آسمان میں ہلال کے عدم رویت کی بہ پائی جائے تو اس میں ایک شخص کی شہادت (الطلاق) قبول کی جاتی ہے۔ اور اگر یہ شہادت ہوتی تو قبول نہ ہوتی کیونکہ شہادت میں عدد شرط ہے۔ تو جب یہ از قبیل اخبار ہے، شہادت نہیں، لہذا (عدد شرط نہیں، کیونکہ) دیانات کے بارے میں خبر دینے میں — عدد شرط نہیں ہوتا، یہاں تو صرف عدالت شرط ہوتی ہے، جیسا کہ پانی کی طہارت و نجاست وغیرہ کے بارے میں احادیث کی روایت میں راوی کی عدالت کافی ہوتی ہے — اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ ایک عادل آدمی کی خبر وہاں مقبول ہوتی ہے۔ جہاں ظاہری حالت اس کی تکذیب نہ کرتی ہے، کیونکہ بے شمار ایسے لوگوں کی موجودگی میں، جنہیں رویت ہلال کے سلسلہ میں اس کی طرح کے اسباب و وسائل میسر ہوں، اور مانع بھی کوئی نہیں ہے، تو صرف اس کا دیکھنا اور کسی دوسرے کو نظر نہ آنا یہ یا تو اس کے کذب کی دلیل ہے اور یا یہ کہ اسے دیکھنے میں غلطی لگی ہے — اور جب آسمان میں ہلال نظر نہ آنے کی وجہ موجود ہو تو اس وقت صورت حال مختلف ہے، کیونکہ اس صورت میں رویت ہلال میں سب برابر نہیں ہیں، اس لیے کہ ہر مکان ہے کہ بادل کہیں سے پھٹ گیا ہو اور وہاں سے ہلال ظاہر ہو یا نہیں اس میں ایک آدمی ہی دیکھ پایا اور کسی دوسرے کے دیکھنے سے پہلے وہ پھر متور ہو گیا۔

اور آسمان صاف ہونے کی صورت میں ایک آدمی خواہ شہر کا ہو یا شہر سے باہر، ہر صورت ایک آدمی کی شہادت قابل قبول نہیں، یہ ظاہر الروایۃ ہے۔

اور ظاہر ہوتا ہے ذکر کیا کہ اگر شہر سے باہر کا آدمی ہے تو اس کی شہادت، قبول کی جائے گی ظاہر ہوتا ہے کہ روایت کی وجہ یہ ہے کہ فضا کی صفائی اور آلودگی میں شہر اور شہر سے باہر کا مطلع مختلف ہوتا ہے، کیونکہ شہر سے باہر کی فضا صاف ہوتی ہے۔ لہذا اسطرح کے اختلاف سے روایت میں اختلاف ہو سکتا ہے۔

اور ظاہر ارشاد کی وجہ یہ ہے کہ وہ یہ ہے کہ مطلع میں اختلاف بہت دور دراز کی مسافت اور فاصلے پر جا کر پڑتا ہے (تو شہر کے اندر اور باہر ہونے سے مطلع مختلف نہ ہوگا، لہذا دیکھنے میں بھی اختلاف نہیں ہو سکتا)۔

مسئلہ: جس ایک شخص نے رویت ہلال کی خبر دی ہے، خود اس پر لازم ہے کہ روزہ رکھے، کیونکہ اس کے نزدیک تو یقینی طور پر، یہ دن رمضان کا ہے، اور انسان سے اس کے علم و اعتقاد کے مطابق مؤخذ ہوگا۔

اگر اس نے شہادت دی، اور امام نے شہادت رد کر دی، پھر اس نے افطار کر لیا، تو اس پر قضاء لازم ہے، کیونکہ اس نے اپنے زعم کے مطابق رمضان کا روزہ توڑا لہذا اس کے زعم کے مطابق اس سے معاملہ ہوگا۔

لیکن اس صورت میں کیا اس پر کفارہ بھی لازم ہے یا نہیں؟ — ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک اگر (بعد از رد شہادت) اس نے جماع سے روزہ توڑا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا (وگر نہ نہیں)۔

اور اگر امام کے رد شہادت سے پہلے پہلے اس نے روزہ توڑ لیا تو کیا اس پر کفارہ واجب ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ہمارے اصحاب سے کوئی روایت نہیں۔ اور شافعی کا اس بارے میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ کفارہ واجب ہوگا، اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں واجب نہیں۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے دن میں روزہ توڑا جس کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ وہ رمضان کا دن ہے۔ کیونکہ اس کے علم کے لیے دلیل یعنی رویت پائی گئی ہے اور کسی دوسرے کا علم اس کے علم میں قاصر نہیں ہو سکتا، پس اس سے اس کے علم کے مطابق مواخذہ ہوگا، لہذا توڑنے کی ندرت میں، اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ اور اسی وجہ سے اس پر روزہ رکھنا بھی واجب تھا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے دن میں روزہ توڑا جو شعبان کا ہے، شعبان کے دن میں روزہ توڑنے سے کفارہ واجب نہیں ہے۔ اور ہم نے اسے شعبان کا دن اس لیے کہا ہے کہ اس دن کا دعائی سے ہونا صرف اس کی رویت سے معلوم ہوا، جبکہ آسمان صاف تھا، اور اس صورت میں اس کی رویت ثابت معتبر نہیں سمجھی گئی، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عام لوگوں کی موجودگی میں جب کہ سب کو برابر طور پر اسباب رویت میسر ہوں، صرف اس کا دیکھنا اور کسی دوسرے کا نہ دیکھنا یہ اس کے عدم رویت کی دلیل ہے۔ تو جب اس کی رویت ہی ثابت نہ ہوئی تو اس دن کا رمضان سے ہونا بھی ثابت نہ ہوا، پس وہ دن شعبان سے ہی شمار ہوگا، اور بالابالایع شعبان کے دن میں روزہ توڑنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

بایں کمالی رویت کی وجہ سے خود اس پر روزہ واجب ہوا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ ثابت نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہمارے مشائخ میں سے محققین کا کہنا یہ ہے کہ اس پر روزہ واجب ہونے کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ روایت صرف اتنی ہے کہ وہ خود روزہ رکھے اور یہ احتیاطاً احتساب پر محمول ہے۔

اور حسن بصری نے فرمایا کہ وہ صرف امام کے ساتھ روزہ رکھے۔ (یعنی قوم سے پہلے روزہ نہ رکھے بلکہ ساری قوم کے ساتھ ملکر روزہ رکھے)۔

اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ لیا اور اس کے تیس دن پورے ہو گئے لیکن حلال شوال نظر نہیں آیا، تو بھی یہ امام (رقوم) کے ساتھ ہی افطار کرے گا۔ اگرچہ اس کا یہ روزہ تیس سے زیادہ ہو گیا ہے۔ کیونکہ ہم نے اسے روزہ رکھنے کا حکم احتیاطاً دیا تھا، اور اب یہاں احتیاط یہ ہے کہ افطار نہ کرے کیونکہ احتمال ہے کہ جو اس نے دیکھا وہ بالکل نہ ہو بلکہ اس کا خیال ہو، پس شک ہوتے ہوئے روزہ مت چھوڑے۔ نیز اس لیے کہ اگر وہ روزہ چھوڑے گا تو مخالفت قوم کی وجہ سے اس پر تہمت لگنے کا خطرہ ہے۔ پس احتیاط اسی میں ہے کہ روزہ نہ چھوڑے۔

(گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جب کہ آسمان صاف ہو، اور اگر آسمان پر گر و غبار یا بادل پھائے ہوئے ہیں تو اس صورت میں ایک آدمی کی شہادت بھی قابل قبول ہے، اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے آدمی خواہ آزاد ہو یا غلام، مرد یا عورت، خواہ اس پر کبھی بھی حدیث جاری نہ ہوئی ہو یا کبھی ہوئی ہو لیکن وہ تو بہر حال سب کی شہادت قبول کی جائے گی، ہاں یہ ضروری ہے کہ شہادۃً مسلم، عاقل، بالغ، عادل ہو۔ اور شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ اس میں بھی دو عادل مردوں کی شہادت ہونا ضروری ہے، دوسرے باقی شہادات پر قیاس کرتے ہیں۔ ہماری دلیل ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کی کہ میں نے ہلال دیکھا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ در کیا تم شہادت دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی آلہ نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں؟ اس شخص کی ”جی ہاں“ تو آپ نے فرمایا:

”ثم يا بلال، فاذن في الناس فليعلموا غداً“

”بلال! اٹھو، لوگوں میں (حلال نظر آنے کا) اعلان کر دو، تاکہ وہ کل روزہ رکھیں۔“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال رمضان کے بارے میں ایک آدمی کی شہادت قبول فرمائی اور ہمارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اسوۂ حسنہ ہے۔

نیز اس لیے کہ درحقیقت یہ شہادت نہیں بلکہ اخبار ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ اس خبر پر مرتب ہونے والا حکم یعنی روزہ خود شاہد پر بھی لازم ہوتا ہے، اور شہادت کا حکم شاہد پر لازم نہیں ہوتا۔ اور انسان جب خود لوٹے اور کوئی چیز واجب کر رہا ہو تو اسے متہم نہیں کیا جاسکتا پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ شہادت نہیں بلکہ اخبار ہے۔ اور اخبار میں حد و شرط نہیں، لیکن چونکہ یہ دینی معاملہ میں اخبار ہے، اس لیے اس میں اسلام، عقل، بلوغ اور عدالت شرط ہے، جیسا کہ اخبار و احادیث کی روایت میں ہوتا ہے۔ علوی نے مختصر میں ذکر کیا ہے کہ ”اس میں صرف ایک آدمی کا قول بھی قبول کیا جائے گا۔ خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل۔“ لیکن یہ بات ظاہر الروایہ کے خلاف ہے۔ ہاں اگر ان کی مراد عدالت حقیقی ہو تو پھر شک ہو سکتا ہے، کیونکہ اخبار میں عدالت حقیقی شرط نہیں بلکہ عدالت ظاہری کافی ہے۔ اور غلام اور عورت بھی اخبار کی اہلیت رکھتے ہیں، (یعنی ان کی شہادت قبول کی جائے گی) کیا آپ

دیکھتے نہیں کہ ان کی روایت حدیث صحیح مافی جاتی ہے۔

اسی طرح جس شخص پر حد قذف جاری ہوئی ہو، ہلال رمضان کے بارے میں اس کی خبر بھی مقبول ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب نے ابوبکرؓ کی اخبار و احادیث کو قبول کیا ہے حالانکہ ان پر حد قذف جاری ہوئی تھی۔ ابویوسف کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ جس پر حد قذف جاری ہوئی ہو، روایت ہلال کے بارے میں اس کی شہادت قبول نہیں ہوگی۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ قبول ہوگا اور یہی سن کی ابوحنیفہ سے روایت ہے۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ خبر ہے، شہادت نہیں، اور اس کی خبر مقبول ہوتی ہے۔

مسئلہ: ہلال رمضان کے بارے میں کسی ایک عادل شخص نے شہادت دی (اور وہ خود امام کے پاس حاضر نہیں ہوا، بلکہ اس کی شہادت کے بنیاد پر ایک دوسرا عادل شخص امام کے پاس اگر شہادت دیتا ہے، تو اس دوسرے عادل شخص کی شہادت قبول کی جائے گی، مختلف باقی احکام میں شہادت علی الشہادت کے، کہ ان میں کسی کی شہادت پر شہادت اس وقت تک قبول نہیں کی جاتی، جب تک ایک مرد کی شہادت پر دوسرا ایک مرد اور دو عورتیں شہادت نہ دیں، کہ اس کے واقعی یہ شہادت دی ہے اور یہاں اس سے مقبول ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ از قبیل خبر ہے، از قبیل شہادت نہیں۔ مسئلہ: ہلال رمضان کے بارے میں ایک عادل مرد سے سن کر دوسرے عادل مرد کا خبر دینا جائز ہے، جیسا کہ اخبار و احادیث کی روایت میں ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر تمت فسخ کی وجہ سے امام نے ایک شخص کی شہادت رد کر دی، تو شاہد خود اس دن روزہ رکھے گا، اس لیے کہ اس کے نزدیک یہ دن رمضان کا ہے، پس اس سے اس کے علم کے مطابق مواخذہ ہوگا۔ اور اگر اس نے یہ روزہ جماع سے توڑ ڈالا تو کیا؟ پر کفارہ لازم ہوگا، اس میں اختلاف کا ہم بیان کر چکے ہیں۔

**ہلال شوال کے احکام** | اگر آسمان صاف ہو تو ہلال شوال کے بارے میں اتنی بڑی جماعت کی شہادت قبول کی جائے گی، جن کی خبر سے قاضی کو علم و یقین حاصل ہو جائے،

جیسا کہ ہلال رمضان میں ہوتا ہے: "ادد المصوم" میں محمد نے ایسے ہی فرمایا ہے۔ اور حسن کی ہونے سے روایت یہ ہے کہ ہلال شوال کے بارے میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ آسمان صاف ہو یا نہ ہو، جیسا کہ ہلال رمضان کے بارے میں ابوحنیفہ سے روایت ہے۔

ابن ابی ہریرہؓ کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ آسمان صاف ہو یا نہ ہو۔ اگر آسمان ابرا کو یا گرد غبار آلود ہے تو پھر ہلال شوال کی روایت کے بارے میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ہونا ضروری ہے جو کہ مسلم، عاقل، بالغ، آزاد ہوں اور ان پر حد قذف بھی جاری نہ ہو، جیسا کہ حقوق و اموال کی شہادت میں ہوتا ہے، اس لیے کہ ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہلال رمضان کی روایت میں ایک مرد کی شہادت قبول کر لے کی اجازت دی ہے، اور روزے چھوڑنے کی اجازت آپؐ کو دو

مردوں کی شہادت پر دیتے تھے۔

نیز اس لیے کہ یہ باب شہادت سے ہے، بخور کیجیے، اگر اس شہادت سے شاپہد کچھ لازم نہیں ہوتا بلکہ اس سے اس کو فائدہ پہنچتا ہے، کہ اس سے روزہ ساقط ہو جائیگا۔ تو اس میں اس پر تمت لگنے کا اثر یہ ہے، لہذا اندیشہ صحت کو ختم کرنے کے لیے اس شہادت میں حد کی شرط ہے، بخلاف ہلال رمضان کی شہادت کے۔ کہ وہاں اندیشہ صحت نہیں، کیونکہ وہ شہادت دے کر خود اپنے اوپر روزہ لازم کر رہا ہے، اور اس کا ضرر اسی کو پہنچتا ہے۔

مسئلہ: اگر ہلال شوال ٹکا ہوں سے غفقی رہا۔ تو دیکھیں گے، اگر رمضان کے روزے دواؤں کی شہادت سے شروع کیے گئے تھے، تو رمضان کی گنتی میں دن پوری کر کے روزہ رکھنا چھوڑ دیں گے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ فطر میں دواؤں کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ اور اگر رمضان کے روزے ایک آدمی کی شہادت پر شروع کیے گئے تھے تو تیس دن پورے ہونے پر ہلال غفقی رہنے کی صورت میں فطر میں اختلاف ہے، حسن کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ہلال رمضان کی رویت ایک آدمی کی شہادت سے ثابت ہونے کی صورت میں عہد و ایام پورا ہونے پر روزے مت چھوڑے جائیں، اگرچہ ایک آدمی کی شہادت سے روزے رکھنا واجب ہو جاتے ہیں، پس ایک آدمی کی شہادت سے رمضانیت روزے کے حق میں ثواب ہوگی، لیکن فطر کے حق میں ثابت نہیں ہوگی۔ کیونکہ شرع میں فطر پر ایک آدمی کی شہادت کا اعتبار نہیں، دیکھیے، اگر وہ اکیلا استقلالاً فطر پر شہادت دیتا تو قبول نہ کی جاتی۔ بخلاف جبکہ دو شاہدوں کی شہادت سے روزے شروع کئے گئے ہوں، کیونکہ دواؤں کی شہادت کا روزے رکھنے اور چھوڑنے دونوں میں اعتبار ہے، دیکھیے اگر وہ دونوں استقلالاً حلال شوال کی رویت کی شہادت دیتے تو ان کی شہادت قبول کی جاتی۔

نیز ایک آدمی کی شہادت سے وجوب صوم ازراہ احتیاط تھا، اور یہاں احتیاط یہ ہے کہ محض گنتی پورا ہونے پر، روزے مت چھوڑے جائیں، بخلاف جبکہ دواؤں کی شہادت سے روزے رکھے گئے، اس لیے کہ اس صورت میں وجوب صوم دلیل مطلق سے ثابت ہوا، پس اس کا اثر اندیشہ صوم اور فطر دونوں صورتوں میں ظاہر ہوگا، کہ تیس دن پورے ہونے پر روزے چھوڑ دیے جائیں گے۔

ابن سماعہ کی محمد سے روایت ہے کہ ایک آدمی کی شہادت پر روزے شروع کر کے گنتی پوری ہونے پر فطر کا فتویٰ دیا جائے تو ایک آدمی کی شہادت پر فطر لازم آتا ہے، اور یہ جائز نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو، تو محمدؐ نے جواب دیا کہ میں کبھی مسلم کے بارے میں یہ بدگمانی نہیں کرتا کہ وہ ایک دن بعد میں روزہ رکھنے کی بجائے ایک دن پہلے روزہ رکھنے کی عجلت کرے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ ظاہری صورت حال کے مطابق اگر اس کی شہادت سچی ہے تو پہلا روزہ بالکل صحیح ہے، لہذا گنتی پوری ہونے پر رمضان پورا ہو جائے گا۔

اور بعض محمد کے اس قول کے بارے میں ایک اور جواب دیا ہے، انہوں نے کہا کہ تیس دن پورے ہونے پر فطر کا جائز ہونا ایک آدمی کی شہادت سے قصد آؤسا منتقل ثابت نہیں ہوا، بلکہ یہ جائز اس کی شہادت کے مقتضی سے تباً اور ضناً ثابت ہو اسے۔ اور بعض اوقات ایک حکم جو کسی شے سے قصد آؤرا ابتداً ثابت نہیں ہوتا، وہ اس شے کے مقتضی سے تباً و ضناً ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسے دایہ نے بچے کی ولادت کی شہادت دی، اس سے بچے کا نسب ثابت ہوا اور ثبوت نسب کی بناء پر وہ مستحق میراث بنا (یہاں دایہ کی شہادت سے ضماً استحقاق میراث ثابت ہوا) اگرچہ دایہ کی قصداً اور ابتداً شہادت سے استحقاق میراث ثابت نہیں ہوتا (اسی طرح ابتداً ایک آدمی کی شہادت سے فطر ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن ایک آدمی کی شہادت پر آغاز رمضان صبح ہونے کی بنا پر جب تیس دن پورے ہوئے تو فطر جائز ہے) اور یہ استشاد صاحبین کے مذہب کے مطابق ہے، ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق نہیں، کیونکہ دایہ کی ولادت پر شہادت ابو حنیفہ کے نزدیک حق میراث میں قبول نہیں کی جاتی ہے۔

**ہلال فی الحجہ کا حکم** اگر آسمان صاف ہے تو ہلال ذوالحجہ میں ویسی ہی شہادت قبول کی جائے جیسی ہلال رمضان اور ہلال شوال میں قبول کی جاتی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ اور اگر آسمان پر غبار یا بادل چھایا ہو اسے تو اس صورت میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایک آدمی کی شہادت بھی مقبول ہوگی۔ اور کرنی نے ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے، جیسا کہ ہلال شوال میں ہے، کیونکہ اس شہادت سے ایک حکم شرعی یعنی لوگوں پر قربانی کا وجوب — متعلق ہوتا ہے لہذا اس میں عدد شرط ہے۔

صبح پہلا قول ہے، کیونکہ اس کا تعلق باب شہادت سے نہیں بلکہ باب اخبار سے ہے۔ کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ اس شہادت کے نتیجہ میں قربانی پہلے خود شاہد پر واجب ہوگی (اگر اس میں اہلیت وجوب ہے) پھر دوسروں پر واجب ہوگی (اور شہادت میں حکم شہادت خود شاہد پر لازم نہیں ہوتا) پس یہ باب خبر سے ہے، اور خبر میں عدد شرط نہیں۔

**مسئلہ:** لوگوں نے یوم تنک میں زوال سے پہلے یا بعد ہلال دیکھا تو ابو حنیفہ و محمد کے قول میں یہ ہلال آئندہ رات کا ہے اور وہ دن رمضان کا نہیں ہے۔

ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر زوال کے بعد دیکھا تو اس کا حکم یہی ہے جو مذکور ہوا۔

اور اگر زوال سے پہلے دیکھا تو گزشتہ رات کا ہوگا، اور وہ دن رمضان سے شمار کیا جائے گا۔ اس مسئلے میں صحابہ کرام کے درمیان بھی اختلاف رہا۔ حضرت عمرؓ بن مسعودؓ ابن عمرؓ اور انسؓ سے ابو حنیفہ و محمد کے قول کی طرح روایت ہے۔ اور عمر رضی اللہ عنہ سے ایک دوسری روایت بھی ہے، جو ابو یوسف کے قول کی مثل ہے، اور یہی عائشہؓ و علی رضی اللہ عنہما کا قول ہے۔ اور ہلال سوال جو کہ یوم تنک میں تیس رمضان کو نظر آئے، اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ زوال سے پہلے نظر آیا یا بعد میں، بہر صورت وہ آئندہ شب کا ہلال ہے، اور وہ دن رمضان کا ہی ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر زوال سے پہلے نظر آیا تو گزشتہ شب کا شمار کیا جائے گا اور وہ دن یوم فطر ہوگا۔

وجہ اختلاف یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ و غیرہ کے نزدیک ہلال میں زوال سے پہلے یا بعد میں نظر آنے کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ اس میں غروب آفتاب سے پہلے نظر آنے کا اعتبار ہے۔ اور ابو یوسفؒ زوال سے پہلے یا بعد میں نظر آنے کا اعتبار کرتے ہیں۔

ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عبادۃ ہلال زوال سے پہلے تب دکھائی دیتا ہے، جبکہ دورانوں کا ہو۔ لہذا اگر یہ صورت ہلال رمضان میں پیش آئی ہے تو وہ دن رمضان کا ہوگا، اور اگر ہلال خوال میں پیش آئی ہے تو وہ یوم فطر ہوگا۔ ابوحنیفہؒ کی دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے صوموا لدیۃ وانظروا لدیۃ:

”ہلال دیکھ کر روزہ رکھو، اور اسے دیکھ کر افطار کرو“

تو آپؐ نے رویت ہلال کے بعد روزہ رکھنے اور چھوڑنے کا حکم دیا، اور ابو یوسفؒ نے جو کہا ہے اس سے روزہ رکھنے اور چھوڑنے کا وجہ رویت سے پہلے ہونا لازم آتا ہے، اور یہ خلاف نص ہے۔

مسئلہ: اگر اہل شہر نے ہلال نہیں دیکھا، انہوں نے شعبان کے تیس دن پورے کیے، پھر روزہ رکھا، اور ان میں ایک ایسا آدمی بھی ہے جس نے یوم تک میں رمضان کی نیت سے روزہ رکھا۔ پھر اہل شہر نے ۲۹ رمضان کی شام ہلال دیکھا۔ تو اہل شہر کے ۲۹ روزے ہوئے اور اس شخص کے تیس روزے ہو گئے۔ تو اس صورت میں اہل شہر کا عمل صحیح ہے اور انہوں نے اچھی روش اپنائی، اور اس شخص کا طرز عمل برا ہے اور اس نے خطا کاٹی، کیونکہ اس نے سنت کی مخالفت کی، کیونکہ سنت یہ ہے کہ جب آسمان صاف ہو تو ہلال دیکھ کر رمضان کا روزہ رکھا جائے یا شعبان کے تیس دن پورے کیے جائیں جیسا کہ حدیث اس پر ناظر ہے۔ تو اہل شہر نے اس پر عمل کیا اور اس شخص نے مخالفت کی، لہذا اہل شہر راہ صواب پر چلے اور اس شخص نے غلط روش اختیار کی۔ اور اس صورت میں اہل شہر پر کسی روزے کی قضا لازم نہیں، کیونکہ ماہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی اتنیس دن کا۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ: ”ماہ اتنا اور اتنا ہوتا ہے“ اور آپؐ نے دونوں باتھوں کی تمام انگلیوں سے اشارہ کیا۔ پھر فرمایا: ”ماہ اتنا اور اتنا ہوتا ہے“ آپؐ نے تین مرتبہ ایسا ہی اشارہ کیا اور تیسری مرتبہ میں اپنے انگوٹھے کو بند کر لیا، اس سے ثابت ہوا کہ ماہ کبھی تیس کا ہوتا ہے اور کبھی ۲۹ کا۔ انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ۳۰ روزوں کی پر نسبت ۲۹ روزے زیادہ رکھے (یعنی آپؐ کے عہد میں رمضان ۳۰ دنوں کی پر نسبت ۲۹ دنوں کا زیادہ آیا)۔

مسئلہ: اگر ایک ملک والوں نے تیس روزے رکھے اور دوسرے ملک والوں نے اتنیس روزے رکھے پس اگر تیس والوں نے ہلال دیکھ کر روزے رکھے اور یہ رویت ان کے قاضی کے پاس ثابت بھی ہوئی یا انہوں نے شعبان کے تیس دن شمار کر کے رمضان کے روزے رکھے تو اتنیس والوں پر ایک روزہ کی قضا لازم ہے، کیونکہ انہوں نے رمضان کا ایک روزہ چھوڑا۔ اس لیے کہ دوسرے ملک والوں رویت سے رمضانیت ثابت ہو چکی تھی، اور ایک ملک والوں کا ذکر دیکھنا دوسروں کے دیکھنے کے لیے باعث قضا نہیں ہو سکتا، کیونکہ عدم وجہ کے معارض نہیں ہو سکتا۔ اور اگر تیس والوں نے لیجر

رویت ہلال کے یا قاضی کے پاس محوت رویت کے اور شعبان کے تیس دن شمار کئے بغیر روزہ رکھ لیا تھا تو اہل  
سنة بڑا کیا کر انھوں نے رمضان کو ایک دن پہلے کر دیا۔ اور دوسروں پر اس کی قضاء لازم نہیں ہے، کیونکہ ہم ذکر  
کر چکے ہیں کہ ماہ رمضان تیس کا ہوتا ہے بھی اتنیں کا گذشتہ تفصیل اس صورت میں جب کہ روزوں ملکوں  
کے درمیان مسافت اتنی قریب ہے کہ مطلع مختلف نہیں ہوتا، لیکن اگر مسافت بیدہ ہے تو وہ ملکوں میں  
سے ایک کا حکم دوسرے پر لازم نہیں ہوگا، کیونکہ دور دراز کی مسافت پر ملکوں کے مطلع میں اختلاف  
پیدا ہو جاتا ہے۔ لہذا ہر ملک اور علاقہ میں اسی کے مطلع کا اعتبار کیا جائے گا، دور دراز کے علاقہ کے مطلع  
کا نہیں۔

ابو عبد اللہ بن ابی موسیٰ الضری کے بارے میں حکایت ہے کہ ان سے فتویٰ طلب کیا گیا کہ اسکندریہ  
میں سورج غروب ہو جاتا ہے اور جو شخص اس کے منارہ پر چڑھ کر کافی دیر تک سورج دیکھتا رہتا ہے؟  
تو انہوں نے فرمایا کہ اہل اسکندریہ کے لیے روزہ افطار کرنا ملال ہے، اور جو شخص منارہ کی چوٹی پر ہے  
اس کے لیے افطار کرنا ملال نہیں ہے جب کہ وہ سورج کے غروب ہونے کو دیکھ رہا ہے۔ کیونکہ جائے  
طلوع کی طرح سورج کی جائے غروب میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ لہذا ہر علاقہ کے رہنے والوں کے لیے  
ان کی جائے غروب کا اعتبار ہوگا۔

مسئلہ: اہل شہر نے ۲۹ روزے رکھے اور ہلال دیکھ کر روزے چھوڑے، اور ان میں ایک مریض  
بھی تھا جس نے روزے نہیں رکھے تھے۔ پس اگر اسے معلوم ہو جائے کہ اہل شہر نے اتنے روزے رکھے  
تو اس پر بھی اتنیوں کی قضا لازم ہے۔ کیونکہ قضا فوت شدہ کے بقدر ہوتی ہے۔ اور فوت شدہ  
چونکہ ۲۹ ہیں، اس لیے اتنے روزوں کی قضا ہی اس پر لازم ہوگی۔ اور اگر اس مریض کو یہ معلوم  
نہ ہو سکے کہ اہل شہر نے اتنے روزے رکھے۔ تو پھر اس پر تین روزوں کی قضا لازم ہے، کیونکہ اصل یہ ہے  
کہ ایک ماہ میں تیس دن ہوتے ہیں اور اس میں کسی عارضی ہوتی ہے۔ پس جب اسے عارضی کا علم ہو  
تو وہ اصل پر عمل کرے گا۔

مسئلہ: کسی شخص نے غزہ کی وجہ سے ایک ماہ کے تیس روزے چھوڑے، پھر اس نے ہلال کے ساتھ  
سے ایک ماہ قضا کے طور پر روزے رکھے۔ تو وہ ماہ اتنیں دن کا ہوا۔ تو اس پر ایک اور روزے کی  
قضا لازم ہے، کیونکہ اس میں چھوڑے ہوئے روزوں کی تعداد کا اعتبار ہے، ماہ کی جگہ ماہ  
کا اعتبار نہیں، کیونکہ قضا بقدر فوت شدہ ہوتی ہے۔ اور فوت شدہ تیس روزے ہیں، لہذا اتنیں  
پورا کرنے کے لیے ایک روزہ اور رکھے۔

روزہ دار سے متعلق شرائط  
۱۔ اسلام: بلا اختلاف اسلام روزے کی ادائیگی کے  
جائز ہونے کی شرط ہے۔ اور اسلام کے شرط وجوب صوم ہونے میں اختلاف ہے، جو ہم عقرب اس  
کے مقام میں ذکر کریں گے۔

۲۔ طہارت: باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم حیض و نفاس سے طہارت روزے کی محنت و ادار



کے لیے شرط ہے باقی اس کے وجوب صوم کی شرط ہونے میں اختلاف ہے، جو ہم اس کے مقام میں ذکر کریں گے۔

بلوغِ صحتِ ادا کی شرائط سے ہمیں ہے، لہذا نابالغ عاقل کے روزے کی ادائیگی صحیح ہے۔ اور اسے روزے کا ثواب ملے گا، ہاں بلوغِ شرائط وجوب سے ہے، اور اس کا ذکر آئندہ ہوگا۔ اسی طرح عقل اور ہوش بھی صحت ادا کی شرائط نہیں ہیں، چنانچہ اگر کسی شخص نے رات کو روزہ کی نیت کی، پھر دن میں اس پر جنون یا بے ہوشی طاری ہو گئی تو اس کا اس دن کا روزہ صحیح ہوگا۔ اور آئندہ دوسرے دن کا روزہ صحیح نہیں ہوگا اس لیے نہیں کہ اس میں ادائیگی کی اہلیت نہیں، بلکہ اس لیے کہ اس دن کی نیت نہیں پائی گئی، کیونکہ محزون اور بے ہوش سے نیت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ باقی عقل اور ہوش کے شرائط وجوب ہونے میں کلام ہے، جو ہم اس کے مقام میں ذکر کریں گے۔

۳۔ مذہب: اس شرط کے بارے میں گفتگو تین مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ اصل نیت کا بیان۔

۲۔ کیفیت نیت کا بیان۔

۳۔ وقت نیت کا بیان۔

۱۔ ہمارے اصحاب خلاشہ کے قول کے مطابق اصل نیت تمام روزوں کے جواز کے لیے شرط ہے۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ مقیم کے لیے بغیر نیت کے بھی جائز ہو جاتا ہے۔ زفر کی محبت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

”مَنْ شَهِدَ بِنَفْسِهِ الشَّهْرَ فَلَيْسَ بِهِ“

”تم میں سے جو شخص اس ماہ کو پائے، پس اسے چاہے کہ اس کے روزے رکھے۔“

اس میں اللہ تعالیٰ نے نیت کی قید کے بغیر مطلقاً روزے رکھنے کا حکم دیا، اور صوم (روزہ) کہتے ہیں رکھانے، پینے اور وظیفہ زوجیت سے، رکھنے کو، اور اس شخص نے اس کی پابندی کی، پس وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برا ہو جائے گا۔

نیز اس لیے کہ نیت کی شرط تعین کے لیے ہوتی ہے، اور تعین کی حاجت تب ہوتی ہے، جب کسی شے میں دوسرے امر کی مزاحمت کا اندیشہ ہو۔ اور رمضان کے روزوں میں مزاحمت کا خطرہ نہیں کیونکہ یہ وقت مقیم کے حق میں صرف ایک ہی قسم کے روزے یعنی رمضان کے روزے کا احتمال رکھتا ہے، لہذا یہاں تعین کے لیے نیت کی ضرورت نہیں۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

”لَا غَمَلٌ لِمَنْ لَا نِيَّةَ لَهُ“

”جس کی نیت نہیں، اس کا کوئی عمل نہیں۔“

نیز آپ کا فرمان ہے:

”الاعمال بالنیات وللعمل ما نوى“

”اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے، اور جو نیت ہے، وہی ملتا ہے۔“

نیز اس لیے کہ رمضان کے روزے عبادت ہیں، اور عبادت اس فعل کا نام ہے جو بندہ باطنی اپنے اختیار سے خالصۃً اللہ تعالیٰ کے لیے بجالائے۔۔۔ اور اختیار و اخلاص بغیر نیت کے ممکن نہیں ہوتے۔

ربا زفر کا آیت سے استدلال! تو اس کی جواب یہ ہے کہ جہاں مطلقاً صوم کا نام بولا جائے، اس سے مراد صوم شرعی ہوتا ہے۔ اور اساک (رکنا) بغیر نیت کے صوم شرعی نہیں بنتا، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور زفر کا یہ کہنا کہ نیت کی شرط تعیین کی غرض سے ہوتی ہے، اور رمضان کا زما صوم رمضان کے لیے متعین ہے، لہذا نیت کی حاجت نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ بیشک یہ کہ نیت کی حاجت نہیں، لیکن تعیین وصف کے لیے، باقی تعیین اصل کے لیے نیت کی حاجت اب بھی ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ بنیادی طور پر اساک میں تردد ہے کہ وہ بطور عادت یا محبت ہے، یا اللہ تعالیٰ کے لیے ہے، بلکہ اصل تو یہ ہے کہ ہر فاعل کا فعل اپنی ذات کے لیے ہوتا ہے، جب تک کہ وہ اس کے دوسرے کے لیے ذکر دے۔ لہذا نیت کا ہونا ضروری ہے تاکہ یہ اساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے۔ پھر جب اس وقت میں اصل نیت سے اساک بنیادی طور پر اللہ تعالیٰ کے لیے ہو گیا، اور یہ وقت فرض اساک کے لیے متعین ہے تو اس میں فرض اساک (صوم) بھی واقع ہوگا اور اس میں تعیین وصف کی حاجت نہیں ہے۔

۲۔ کیفیت نیت: کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر صوم بین ہو یعنی رمضان کا روزہ، رمضان سے باہر نفل روزہ اور وقت میں بین نذر مانا ہو اور روزہ ہو، تو یہ ہمارے نزدیک مطلق نیت سے بھی جائز ہو جاتا ہے۔

شافعی کے نزدیک نفل روزہ تو مطلق نیت سے جائز ہو جاتا ہے، لیکن واجب روزے کے لیے نیت معین ضروری ہے، شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرض روزہ ہے، لہذا یہ فرض کی نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا۔ جیسے قضا، کفارات اور نذر مطلق کے روزے نیت میں کے بغیر ادا نہیں ہوتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فرضیت اصل صوم پر ایک زائد صفت ہے جس سے زیادتی ثواب کا تعلق ہوتا ہے، پس اس میں نیت کا زائد ہونا بھی ضروری ہے کہ فرض کی نیت بھی کی جائے۔

ہماری دلیل حق تعالیٰ یہ فرمان ہے: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ۔ جو شخص اس کو پائے، پس وہ اس کے روزے رکھے۔ اور جس نے فرض کی نیت نہیں کی، اس نے اس ماہ کو پایا اور اس کا روزہ رکھا، پس وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برا ہو جائے گا۔

نیز نیت کی شرط یا تو اس لیے ہوتی ہے تاکہ وہ اساک صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے اور اس لیے ہوتی ہے کہ مختلف انواع کے روزوں میں تمیز ہو جائے۔ یہاں شرائط نیت کی پہلی وجہ بھی نہیں پائی جاتی، کیونکہ مطلق نیت اسی لیے ہے کہ اساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے، اس لیے کہ کافعی نیت قطعاً تردد کے لیے کافی ہوتی ہے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: جو نیت ہو، وہی مٹا ہے۔

اور اس شخص نے نیت کی کہ اس کا یہ اساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہے پس اگر یہ اللہ تعالیٰ کے لیے واقع نہ سمجھا جائے تو اس نیت کی مطابقت نہ ملا۔ اور یہ چیز خلاف نص ہے۔

اسی طرح اشراط نیت کی دوسری وجہ بھی یہیں پائی جاتی کیونکہ اس وقت میں صرف ایک نوع کا روزہ ہی جائز ہے، لہذا تعیین نیت سے تیز کی حاجت نہیں ہے۔ برخلاف قضاء، تدارک کفارہ کے روزوں کے، کہ وہاں اس وقت یعنی رمضان کے علاوہ دوسرے اوقات میں مختلف انواع کے روزے جائز ہیں۔ لہذا نیت کے ذریعے تعیین و تیز کی ضرورت سے، یہی ان کے درمیان وجہ فرق ہے۔

اور شافعی کا یہ کہنا یہ فرض روزہ ہے، مسلم ہے، لیکن فرض کی نیت کے بغیر فرض روزہ کیوں ادا نہیں ہو سکتا؟ — اور یہ کہنا کہ فرضیت صوم پر ایک صفت زائدہ ہے، لہذا اس میں نیت زائدہ کی ضرورت ہے، تو اس میں یہ کہنا تنطیک نہیں کہ فرضیت صوم پر ایک صفت زائدہ ہے، کیونکہ صوم خود ایک صفت ہے۔ اور صفت اپنے اوپر کسی ایسی صفت کا احتمال نہیں رکھتی جو اس سے زائد ہو اور اس کے ساتھ قائم ہو۔ بلکہ فرضیت ایک وصف اضافی ہے پس صوم کو جو مفروض اور فریضہ کہا جاتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے فرض کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ کسی ایسی صفت فرضیت کی وجہ سے نہیں جو اس کے ساتھ قائم ہے — تو جب فرضیت صوم کے ساتھ صفت قائم نہ ہوئی تو اس کے لیے طبعہ فرض کی نیت کرنا بھی شرط نہ ہوگا۔

باقی ثواب کی زیادتی فضیلت وقت کی وجہ سے ہے، عمل میں کسی صفت کے زائد ہونے کی وجہ سے نہیں۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: کسی شخص نے رمضان کا یا نذر معین کا روزہ نفل کی نیت سے رکھا تو ہمارے نزدیک اس کا یہ روزہ رمضان کا یا نذر معین کا واقع ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک یہ روزہ رمضان یا نذر معین کا نہیں بنے گا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے رمضان میں کسی دوسرے واجب مثلاً قضا، کفارہ اور نذر کی نیت سے روزہ رکھا تو بھی یہ روزہ رمضان ہی بنے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ رمضان کا نہیں بنے گا۔ شافعی فرماتے ہیں کہ جب اس شخص نے نفل کی نیت کی تو اس نے فرض سے اعراض کیا۔ اور جو آدمی کسی فعل سے اعراض کرنے والا ہو، وہ اسے بھالانے والا نہیں ہو سکتا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس نے نفل روزے کی نیت کر کے، اصل اور وصف کی نیت کی۔ اور یہ وقت اصل کے تو قابل ہے، وصف کے قابل نہیں پس وصف کی نیت باطل اور لغو ہو جائے گی اور اصل کی نیت باقی رہے گی (یعنی صرف روزے کی نیت، اور اتنی نیت صوم و اساک کو اللہ تعالیٰ کے لیے بنانے کے لیے کافی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر نذر معین کے دن کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو بالاجماع وہی واجب واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی۔ برخلاف رمضان کے صوم کے ذکر یہاں رمضان ہی کا روزہ بنے گا، وجہ فرق یہ ہے کہ ان دنوں وقتوں میں سے ہر ایک اگرچہ اپنے روزے کے لیے متعین ہے، لیکن ان میں سے ایک

یعنی ماہ رمضان ایسی ذات کی تعیین سے معین ہوا ہے، جیسے اختیار کامل حاصل ہے اور یہ اللہ جل شانہ کی ذات ہے، پس رمضان کی تعیین علی الاطلاق ثابت ہوئی، لہذا اس میں ہر قسم کا روزہ فسخ ہوگا۔ اور نذر معین کے وقت کی تعیین ایسی ذات کی طرف سے ہے، جس کے پاس اختیار کا صریح معینی بندہ کی ذات، پس اس کی تعیین کا اثر اس روزہ میں تو ظاہر ہوگا جو اس نے معین کیا ہے یعنی نفل روزہ، لیکن اس کی تعیین کا ان واجبات پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، جو ان اوقات میں اللہ تعالیٰ کا حق ہیں، پس یہ اوقات دوسرے واجبات کا بھی محل ہیں، چنانچہ جب دوسرے واجبات میں سے کسی کی نیت کرے گا وہ صحیح ہو جائے گا۔

**مسئلہ:** گذشتہ تفصیل مقیم کے بارے میں تھی، رہا مسافر، تو اگر اس نے مطلق نیت سے رمضان کا روزہ رکھا تو اس کا روزہ رمضان ہی کا ہوگا، اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ اور اگر کسی دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھتا ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ کے قول میں جس کی نیت کرے گا، وہی روزہ ہوگا۔ ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور اگر رمضان میں نفل کی نیت کرتا ہے تو ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور قدوری کا کہنا ہے کہ ہر بار میں دو روایتیں ہیں۔ ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ یہ نفل روزہ ہوگا۔ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ یہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور قدوری کا کہنا ہے کہ پہلی روایت زیادہ صحیح ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ روزہ مسافر پر واجب ہوتا ہے اور یہی عزیمت ہے اور افطار تو اس کے لیے رخصت ہے۔ جب اس نے عزیمت اختیار کی اور رخصت چھوڑ دی تو وہ اور مقیم برابر ہو گئے، لہذا مقیم کی طرح اس کا روزہ بھی رمضان کا ہوگا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ روزہ اگر مسافر پر واجب ہے، لیکن اس کے ساتھ رعایت کرتے ہوئے، اسے افطار کی رخصت دی گئی، پس اسے اپنے ذمہ واجب شدہ روزے کو ساقط کرنے کی رخصت دینا۔ جب کہ اس میں اُس کے ساتھ زیادہ رعایت ہے۔ زیادہ بہتر ہے۔ باقی نفل روزے کی نیت کی صورت میں ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ روزہ رمضان میں مسافر پر واجب نہیں ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ اس کے لیے نفل مبل ہے، پس اس کے لیے یہ وقت رمضان کے علاوہ دوسرے اوقات کے مشابہ ہے، اور اگر وہ رمضان سے باہر نفل روزے کی نیت کرتا تو اس کا نفل روزہ ہوتا، اسی طرح رمضان بھی ہوگا۔ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ نفل روزہ میں روزہ رکھنے والے کی تعیین نیت ضروری نہیں ہوتی، بلکہ اس میں صرف روزے کی نیت کافی ہوتی ہے، پس تعیین نفل اور رہے گا ہو گئی اور اصل نیت باقی ہے۔ چنانچہ وہ رمضان میں مطلق نیت سے روزہ دار ہوا، لہذا اس کا یہ روزہ رمضان کا ہوگا۔ رہا یہ کہنا کہ "رمضان میں مسافر پر روزہ واجب نہیں ہوتا" درست نہیں ہے، بلکہ روزہ واجب ہوتا ہے ہاں اسے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہے، پس جب اس نے رخصت اختیار نہ کی اور کسی دوسرے واجب کی نیت بھی نہ کی تو رمضان کا روزہ اس پر واجب رہا، پس نفل روزے کی نیت کی صورت

میں وہ رمضان کا روزہ ہی ہوگا۔  
باقی وہ مریض جسے افطار کی رحمت حاصل ہے، اگر اس نے مطلق نیت سے رمضان میں روزہ رکھا تو بلا اختلاف اس کا یہ روزہ رمضان کا ہوگا۔ اور اگر نفل روزے کی نیت سے رکھا تو ہمارے اکثر مشائخ کا قول یہ ہے کہ اس کا یہ روزہ بھی رمضان کا ہی ہوگا، کیونکہ جب وہ روزہ رکھنے پر قادر ہو گیا تو وہ تندرست آدمی کی طرح ہو گیا۔ کرنی نے مریض اور مسافر کو ایک درجہ میں رکھا ہے۔ اور ابوسف

کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ نفل روزہ ہوگا۔  
رمضان میں ہر روزے کیلئے علیحدہ نیت ضروری ہے۔  
یاسب کیلئے ایک نیت کافی ہے۔  
اکثر علماء کے نزدیک رمضان کے ہر روزے کے لیے علیحدہ نیت کرنا شرط ہے۔ مالک کا قول ہے کہ پورے ماہ کے روزے ایک نیت کے ساتھ بھی جائز ہو جاتے ہیں۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واجب ایک ماہ کے روزے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ خَلِصَةً**۔ اور ماہ ایک زمانہ کا نام ہے پس تمام روزے از اول تا آخر ایک عبادت ہوئے، جیسے تلو اور حج ہے، پس یہ ایک نیت سے ادا ہو جائیں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر دن کا روزہ ایک علیحدہ عبارت ہے، جس کا دو سرے دن سے کوئی تعلق نہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر ایک دن روزہ ناسد ہو جائے تو اس سے دوسرا روزہ فاسد نہیں ہوتا، لہذا ہر دن کے روزے کے لیے علیحدہ نیت شرط ہے۔ اور مالک کا یہ کہنا کہ ”ماہ ایک زمانہ کا نام ہے“ ٹھیک نہیں ہے۔ بلکہ یہ مختلف زمانوں کا نام ہے، جن میں سے بعض یعنی دن — روزے کا عمل ہیں اور بعض — یعنی راتیں — روزے کے اوقات نہیں، پس ہر دو روزوں کے درمیان ایسا وقت نفل امتاز ہو جو دونوں میں سے کسی روزے کا وقت نہیں ہے، لہذا دو نمازوں وغیرہ کی طرح ہر دو دن کے روزے مختلف عبادت ہوئے۔

**صوم دین کے بارے میں نیت کے احکام** | اگر صوم دین — یعنی قضاء و کفارات اور نذر مطلق تھیں ضروری ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے مطلق روزے کی نیت سے بھی یہ روزے رکھے تو بھی اس کے مطلوب روزے ادا نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک رمضان کے علاوہ تمام ایام شرعاً نفل روزوں کے لیے متعین ہیں اور مطلق نیت اسی روزے کی طرف راجع ہوگی، جس کے لیے یہ وقت متعین ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک خارج رمضان اوقات مبہم طور پر ہر قسم کے روزوں کا محل ہیں لہذا کسی ایک کے لیے وقت کو متعین کرنے کے لیے نیت ہونا ضروری ہے، تاکہ وہ وقت اسی روزے کے لیے خاص ہو جائے۔ لیکن اگر مطلق نیت کی جائے گی تو یہ نفل روزے کی طرف راجع ہوگی کیونکہ یہ روزے کا ادنیٰ درجہ ہے، اور ادنیٰ یقیناً واقع ہوتا ہے پس مطلق نیت سے اس کا نفل روزہ بنے گا۔

**مسئلہ:** اگر روزہ رکھتے ہوئے قضاء رمضان اور نفل روزے کی نیت کی تو ابو یوسف کے قول

مطابق یہ قضاء روزہ ہوگا۔ اور محمد کا قول ہے کہ یہ نفل روزہ ہوگا۔

محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے یہ وقت دو مختلف اور منافی چیزوں کے لیے متعین کیا۔ لہذا تعارض کی وجہ سے دونوں چیزیں — قضا اور نفل — ساقط ہو گئیں اور اصل نیت یعنی روزے کی نیت باقی رہی، لہذا یہ نفل روزہ ہوگا جیسا کہ اس صورت کا حکم ہے، (ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ تعین نفل کی نیت کرنا اس صورت میں لغو اور بے کار ہے، پس نفل کی نیت تو بے سود ہوئی۔ اور اصل نیت باقی رہی، تو ایسا ہو گیا گویا اس نے قضاء و نفل اور روزے کی نیت کی۔ اور اگر یہ صورت ہوتی تو یہ روزہ قضاء رمضان کا ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: اگر روزہ رکھتے ہوئے قضا و رمضان اور کفارہ ظہار کی نیت کی تو ابو یوسف نے فرمایا کہ استسنا یا یہ قضاء روزہ ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ یہ نفل روزہ ہو، اور یہی قول محمد ہے۔ قیاس کی وجہ جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ یہ ہے کہ ان دونوں متعین کردہ چیزوں میں مستحکم ہونے کی وجہ سے تعارض ہے، پس دونوں چیزیں ساقط ہو گئیں، جیسا کہ تعارض کی صورت میں ہوتا ہے، اور مطلق روزے کی نیت باقی رہی، لہذا یہ نفل روزہ ہوگا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب قضا کی تعین کو ترجیح حاصل ہے۔ کیونکہ یہ صوم رمضان کا غلاف ہے، اور کسی شی کا خلف اس کا قائم مقام ہوتا ہے، گویا وہ شی خود موجود ہے۔ اور رمضان کا روزہ تمام روزوں سے زیادہ قوت رکھتا ہے، حتیٰ کہ اس کی موجودگی میں تمام روزوں کی نیت خیر مؤثر ہوتی ہے۔ نیز صوم قضا ایسے صوم کا بدلہ ہے جو ابتداء اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا، اور کفارہ صوم ایسے سبب سے واجب ہوا جو بندے کی طرف سے پایا گیا، لہذا صوم قضا قوی تر ہے، پس ضعیف تر اس کے مزاحم نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ: کسی شخص نے معین دن کے روزے کی نذر مانی، پھر اس دن جو روزہ رکھا تو اس میں نذر اور کفارہ میں سے روزے کی نیت کر لی، تو اس بارے میں ابن ساعد کی محمد سے روایت ہے کہ یہ نذر کا روزہ ہوگا، کیونکہ دونوں نیتیں تعارض کی وجہ سے ساقط ہو گئیں اور مطلقاً روزے کی نیت باقی رہی پس وہ نذر معین کا روزہ ہوگا۔ کیونکہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے) واللہ اعلم۔

**وقت نیت:** تمام روزوں میں افضل یہ ہے کہ طلوع فجر کے وقت نیت کر لے، اگر دیکھی ہو، یا رات کو نیت کر لے، کیونکہ طلوع فجر کے وقت کی گئی نیت، عبادت کے اولین جز سے حقیقتاً مل جاتی ہے، اور رات کو کی گئی نیت اولین جز سے محکم ہوتی ہے۔

اور اگر طلوع فجر کے بعد نیت کی تو اس میں تفصیل ہے۔ اگر وہ صوم، صوم دین سے تو بالابتداء جائز ہوگا، اور اگر صوم عین۔ یعنی رمضان کا روزہ، فارغ رمضان میں نفل روزہ اور نذر معین کا روزہ۔ ہے تو جائز ہو جائے گا۔

نذر کا قول ہے کہ اگر روزہ سننے والا مسافر ہے تو دن میں کی گئی نیت سے اس کا رمضان کا روزہ جائز نہیں ہوگا۔

شافعی کا قول ہے کہ دن میں کی گئی نیت سے صرف نفل روزہ جائز ہوتا ہے۔ اور مالک کا قول ہے کہ نفل روزہ بھی جائز نہیں ہوتا۔

اور زوال آفتاب کے بعد دن میں کی گئی نیت سے ہمارے نزدیک نفل روزہ جائز نہیں ہوتا اور شافعی کے اس میں دو قول ہیں۔

مالک کے اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ مالک فرماتے ہیں کہ نفل فرض کے تابع ہوتا ہے، اور فرض روزہ دن میں کی گئی نیت کے ساتھ جائز نہیں ہوتا، پس اسی طرح نفل روزہ بھی جائز نہ ہوگا۔

اور چارہ دلیل یہ ہے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے بتلایا کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی (بعض اوقات) صبح کو روزے کی نیت نہیں ہوتی تھی، پھر آپ کا ارادہ ہوتا تو آپ روزہ رکھ لیتے“۔  
 ۱۱۔ عائشہ سے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر تشریف لاتے اور پوچھتے کہ ”کیا تمہارے پاس ناشتہ ہے؟“ پس اگر وہ کہتے کہ ”نہیں“ تو آپ فرماتے ”تو میں روزہ کی نیت کرتا ہوں۔“  
 نیز زوال سے پہلے پہلے کی نیت سے نفل روزے کا جائز ہونا علی، ابن مسعود، ابن عباس اور ابو طلحہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

باقی زوال کے بعد کی نیت سے نفل روزہ کا جائز نہ ہونا اس بناء پر ہے کہ ہمارے نزدیک فرض روزہ کی طرح نفل روزہ بھی غیر متجزئہ و غیر منقسم ہے۔ اور شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ نفل روزہ میں تجزی و تقسیم ہو سکتی ہے۔ حتیٰ کہ انہوں نے فرمایا کہ ”جس وقت سے کوئی نیت کرے گا، اسی وقت سے صائم ہو جائیگا۔ بشرطیکہ دن کے اوّل حصّہ میں اس کا پایا گیا ہو۔ اور ان کی حجت ابن عباسؓ اور عائشہؓ کی وہ روایات میں جو ابھی اوپر مذکور ہوئیں، کہ ان روایات میں مطلقاً نیت کا ذکر ہے اور ان میں زوال سے پہلے یا بعد کا کوئی ذکر نہیں۔

اور چارہ دلیل یہ ہے کہ روزے میں تجزی اور تقسیم نہیں ہو سکتی، خواہ وہ فرض روزہ ہو یا نفل اور یہ شخص یوم کے اذل سے صائم سمجھا جائے گا، لیکن شرط یہ ہے کہ رکن صوم — یعنی اس کا بوقت غذا — کے وقت نیت صوم موجود ہو، اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔ لہذا جب اس نے زوال آفتاب کے بعد نیت کی تو رکن صوم کا کچھ حصہ اس شرط سے خالی رہا، لہذا شرعاً وہ صائم نہیں ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں جو رد و حیثیں ذکر کی گئی ہیں، وہ زوال آفتاب سے قبل پر محمول ہے۔ اس کی دلیل ہم آئندہ بیان کریں گے۔

اور صوم رمضان میں شافعی کے ساتھ اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ شافعی اس بارے میں بھی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے حجت پکڑتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

”لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَعْزِمِ الصَّوْمَ مِنَ اللَّيْلِ“

”جرات کو روزے کا عزم نہیں کرتا اس کا کوئی روزہ نہیں۔“

نیز دن کے اوّل سے ”ایک اس کا رکن صوم ہے جس کے لیے نیت ضروری ہے، تاکہ وہ اس کا اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے۔ اور حب دن پہلے حصّے یا نیت نہیں تھی، تو شرط کے فقدان کی وجہ سے دن کی پہلے حصہ کا اس کا اللہ تعالیٰ کے لیے واقع نہ ہوا، پس باقی دن کا اس کا بھی اللہ تعالیٰ

کے لیے نہیں بنے گا، کیونکہ صوم فرض میں جزئی و تقسیم نہیں ہوتی۔ اسی لیے قضاء کفارات اور مدخل کے متعلق کے روزے دن میں کی گئی نیت سے جائز نہیں ہوتے، اسی طرح رمضان کا روزہ بھی جائز نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا ”احل لکم لیلة الصیام الذی انتہی“ سے ”ثم اتوا الصیام الی اللیل“ تک فرمان ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے مومنین کے لیے رمضان کی راتوں میں طلوع فجر تک کھانا پینا اور جماع مباح قرار دیا ہے۔ اور طلوع فجر کے بعد فجر سے تا آخر کے ساتھ مذکور امور ثلاثہ سے صیام روکنے کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ ”ثم اتوا الصیام“ میں ”ثم“ کا لفظ تعقیب مع الخواصی کے لیے ہوتا ہے۔ پس اس میں اول ہمارے تاخیر سے تاخیر کے ساتھ روزے کا حکم ہوا۔ اور روزے کا حکم درحقیقت نیت کا حکم ہے۔ کیونکہ شرعاً نیت کے بغیر روزہ صحیح نہیں ہوتا، پس یہ اول ہمارے متاخر نیت کے ساتھ روزے کا حکم ہوا، اور (صورت مذکورہ میں، صائم نے ایسا ہی کیا، تو وہ مامور ہو کر پالا لایا، لہذا وہ اپنے فرض سے عہدہ برا ہو جائے گا۔ اور اس (اتوا الصیام) میں اس بات پر بھی دلالت ہے کہ اول ہمارے اسماک، صوم کھانا چاہئے، خواہ اس میں صوم کی نیت پائی جائے، یا نہ پائی جائے، کیونکہ کسی شی کا اتمام تقاضا کرنا ہے کہ اس کے کچھ حصہ کا وجود پہلے سے پایا جاتا ہو۔

نیز ایسے صائم نے رمضان کا روزہ رکھا اور ایسے وقت میں رکھا جو شرعاً صوم رمضان کے لیے مہینے ہے۔ کیونکہ رکن صوم اور قیام شرائط جن کا اہلیت اور محبت سے تعلق ہے۔ پائی گئی ہیں، باقی شرائط میں تو کوئی کلام نہیں۔ کلام صرف نیت میں ہے۔ اور نیت صوم کا وقت رکن صوم کے وجود کا وقت ہے (یعنی جب رکن کے وجود کا وقت ہو تو اس وقت نیت کا ہو نا ضروری ہے)، اور رکن صوم یہ ہے کہ غدار (ناشہ) کے متعارف وقت (امور ثلاثہ سے) اسماک پایا جائے۔

اور اول ہمارے اسماک شرط ہے، رکن نہیں ہے۔ کیونکہ عبادت کا رکن وہ ہوتا ہے جو بدلہ شرطی اور گراں ہو اور عبادت یعنی نفس کا مخالف ہو۔ اور یہ غدار (ناشہ) کے متعارف وقت امور ثلاثہ سے اسماک بنتا ہے۔ باقی اول ہمارے اسماک یا تو عادت ہوئی ہے، لہذا یہ رکن نہیں ہوگا۔ البتہ شرط ہوگا، کیونکہ یہ معنی رکن کو ثابت کرنے کا وسیلہ ہے۔ مگر فی الحال اس کا وسیلہ ہونا معلوم نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ وجود رکن کے وقت صوم کی نیت ذکر سے۔ تو جب اس نے نیت کر لی تو اول ہمارے اسماک کا اپنے وجود کے وقت سے وسیلہ ہونا ظاہر ہو گیا۔ اور نیت کی شرط اس لیے لگائی جاتی ہے تاکہ وہ اسماک جو رکن ہے، عبادت ہو جائے۔ اس اسماک کے لیے نیت شرط نہیں ہے جو بطریق وسیلہ عبادت بنتا ہے۔ جیسا کہ ہم غلافیات میں ثابت کر چکے ہیں۔

یہ نہایت توجہ ضرور احد ہے، لہذا یہ تاریخ کتاب نہیں بن سکتی، ہاں اس کے لیے ممکن بن سکتی ہے۔ پس یہ نفی کمال پر محمول ہوگی کہ جس نے رات کو نیت نہیں کی اس کا روزہ کامل نہیں، جیسے شی علی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں ہے: ”لا صلوة لیل المسجد الا فی المسجد“ رسمہ کے برابر کے نماز نہیں ہوتی مگر یہ ہیں، اور نفی کمال پر محمول کرنا اس لیے ہے تاکہ دونوں دلیلوں پر پھر اسکا عمل ہو نہایت۔



رہے قضاء، نذور، اور کفارات کے روزے اوصاف ان میں سے کوئی روزہ شرعاً اس روزے کے لیے معین کردہ وقت میں نہیں رکھتا، کیونکہ خارج رمضان تمام کا تمام نفل کے لیے متعین اور شرعاً نفل کے لیے ہی رکھا گیا ہے، مگر یہ کہ کوئی شخص اسے غیر نفل کے لیے معین کرے۔ چنانچہ جب کسی شخص نے رات کو کسی دوسرے روزے کی نیت نہیں کی تو شرعاً وہ وقت نفل کے لیے متعین رہا نہیں (بعد از طلوع فجر)، اسے اس میں تغیر کرنے کا اختیار نہیں۔

لیکن رمضان کی صورت میں تو وہ وقت صوم رمضان کے لیے ہی متعین ہے، اور (طلوع فجر کے بعد نیت کی صورت میں بھی، اس کا رمضان کا روزہ صبح ہے، کیونکہ صوم کارکن اور شرائط پائی جاتی ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور مسافر جب رمضان کے روزے کی دن کو نیت کرے تو اس میں زفر کے ساتھ اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ زفر کے نزدیک مسافر کا یہ روزہ صبح نہیں ہے، کیونکہ رمضان میں مسافر پر روزہ صحتی طور پر واجب نہیں ہوتا، اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ وہ افطار کر سکتا ہے۔

اور مسافر کے حق میں یہ وقت صوم رمضان کے لیے متعین بھی نہیں ہے، اسی لیے وہ اس وقت میں کوئی دوسرا واجب روزہ بھی رکھ سکتا ہے پس مسافر کا یہ روزہ خارج رمضان میں صوم قضا کے مشابہ ہو گیا۔ اور صوم قضا دن میں کی گئی نیت سے ادا نہیں ہوتا، اسی طرح مسافر کا رمضان کا روزہ بھی دن میں کی گئی نیت سے ادا نہیں ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک ادا ہو جانا ہے، وجہ یہ ہے کہ رمضان میں مسافر پر روزہ واجب ہی ہوتا ہے اور یہی اس کے حق میں عزیمت ہے، مگر یہ کہ اسے افطار کی رخصت و سہولت ہے۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اسے دوسرا واجب روزہ رکھنے کا اختیار بھی ازراہ رخصت و سہولت حاصل ہے، کیونکہ اس سے ایک فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم گذشتہ ادراق میں بیان کر چکے ہیں۔ توجہ مسافر نے افطار کی رخصت اختیار نہ کی اور نہ ہی کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اس پر واجب رہا۔ اور اس نے یہ روزہ رکھا ہے، لہذا مقیم کی طرح وہ بھی اپنے فرض سے عہدہ برآ ہو جائے گا۔ مسئلہ: کینیت نیت اور وقت نیت کی مباحث سے ایک یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ ایک شخص دشمن کے ہاتھ میں اسیر ہے، ماہ رمضان اس پر مشتبہ ہو جاتا ہے، وہ تحریر کرتا ہے اور رمضان کے ارادے سے ایک ماہ روزے رکھتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حاصل کلام اس میں یہ ہے کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا وہ ماہ جس میں اس نے روزے رکھے فی الواقع ماہ رمضان ہوگا اور یا وہ ماہ، رمضان سے گئے یا یکے ہوگا، پس اگر اس کی تحریر ماہ رمضان کے موافق پڑی، تو اس کے روزے صحیح ہو گئے، اور اس میں کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ جو اس پر فرض تھا، وہ بجا لایا۔

اور اگر تحریر کے مطابق رکھے ہوئے روزے فی الواقع رمضان سے مقدم ہو گئے، تو مابز نہیں ہوں گے، کیونکہ اس نے وجہ سے پہلے بلکہ سبب وجوب کے وجود سے پہلے واجب ادا کیا اور

اگر اس کے روزے ماہ رمضان سے متاخر ہیں پس اگر شوال کے موافق ہو جائے تو جائز ہیں لیکن اس میں اتنی رعایت رکھی جائے کہ دونوں ماہ عدوایام میں اور تعیین نیت میں اور رات کو نیت پائے جانے میں موافق ہوں۔

موافقت عد تو اس لیے ضروری ہے کہ رمضان کے بعد ایک ماہ کے روزے قضا شمار ہوں گے اور قضا فوت شدہ کے بعد رہتی ہے۔ اور ماہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی اسی دن کا۔ باقی نیت کی تعیین اور رات سے نیت ہوتا اس لیے ضروری ہے کہ قضا روزے نہ تو مطلق نیت کے ساتھ جائز ہوتے ہیں اور نہ دن میں کی گئی نیت کے ساتھ جائز اس کی وجہ گذر چکی ہے اور اس میں قضا کی نیت شرط ہے؛ قدوری نے مختصر کفری کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ”شرط نہیں ہے۔“ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ”شرط ہے۔“ صحیح قدوری کی تحقیق ہے، کیونکہ اس نے تو یہ نیت کی کہ مجھ پر چھ روزہ کا روزہ فرض ہے، میں وہ رکھ رہا ہوں، اور اس پر رمضان کی قضا واجب تھی پس یہ اس کی طرف سے نیت قضا کی تعیین ہو گئی۔

اس تمام کی وضاحت یہ ہے کہ اگر اس کے ایک ماہ کے روزے ماہ شوال کے موافق پڑے تو دیکھا جائے گا، اگر اس سال رمضان کا ماہ بھی کامل (یعنی دونوں تیس دن کے تھے)، تو وہ یوم فطر کی وجہ سے (مزید) ایک دن قضا روزہ رکھے گا، کیونکہ یوم فطر میں قضا روزہ جائز نہیں ہوتا تو جب یوم فطر میں رکھا ہوا روزہ جائز نہ ہوا تو ابھی اس کے ذمہ ایک روزہ باقی ہے۔

اور اگر اس سال رمضان کامل تھا (یعنی ۳۰ دن) اور شوال ناقص (یعنی ۲۹ دن) تو پھر دو دن مزید روزے رکھے گا، ایک دن تو یہ فطر کی وجہ سے اور ایک دن ماہ کے ناقص ہونے کی وجہ سے کیونکہ قضا فوت شدہ روزوں کے بعد رہتی ہے۔

اور اگر رمضان ناقص تھا اور شوال کامل تو اس پر مزید کوئی روزہ واجب نہیں، کیونکہ اس نے فوت شدہ (۲۹) روزے پورے کر لیے۔

اور اگر اس کے روزے ہلال ذی الحجہ کے موافق پڑے (کہ اسیر نے اپنی تحری کے مطابق اسے ماہ رمضان کا ہلال سمجھتے ہوئے روزے شروع کیے، اور ہلال رکھ کر ختم کیے اور فی الواقع یہ ماہ ذی الحجہ تھا، پس اگر اس سال رمضان بھی کامل تھا اور ذی الحجہ بھی کامل، تو وہ مزید چار دن روزے رکھے گا۔ ایک دن یوم نحر کی وجہ سے اور یہی دن ایام تشریق کی وجہ سے، کیونکہ ان دنوں میں قضا جائز نہیں ہوتی واللہ ان دنوں میں رکھے گئے روزے صحیح نہ ہوتے، اور اگر رمضان کامل تھا اور ذی الحجہ ناقص، تو مزید پانچ دن روزے رکھے گئے۔ ایک دن نقصان ماہ کی وجہ سے، اور چار دن یوم نحر اور ایام تشریق کی وجہ سے۔

اور اگر رمضان ناقص تھا اور ذی الحجہ کامل تو مزید تین دن روزے رکھے گا، کیونکہ اب اس کے ذمہ اتنے ہی فوت شدہ روزے رہ گئے ہیں۔

اور اگر اسیر کے تحری سے رکھے ہوئے ایک ماہ کے روزے مذکورہ دونوں ماہ کے علاوہ کسی اور ماہ کے موافق پڑے پس اگر اس سال دونوں ماہ (تحری کے مطابق ماہ رمضان اور فی الواقع ماہ

رمضان کا مکمل ہفتے، یا دو دن ناقص تھے یا رمضان ناقص تھا اور دوسرا ماہ کامل، تو ان صورتوں میں اس پر مزید کوئی روزہ واجب نہیں ہے۔

اور اگر اس سال رمضان کامل تھا اور دوسرا ماہ ناقص تو مزید ایک دن روزہ رکھئے کیونکہ اب اس کے ذمہ ایک ہی فوت شدہ روزہ رہ گیا ہے۔

مسئلہ: اگر ایسی کئی سال تخری سے روزے رکھتا رہا، پھر ظاہر ہوگا کہ وہ ہر سال رمضان سے پہلے روزے رکھتا رہا ہے تو ظاہر ہے کہ ہر سال کے روزے اداءً تو جائز نہ ہوں گے، لیکن کیا دوسرے سال رکھے ہوئے روزے پہلے سال کے عوض، اور تیسرے سال کے روزے دوسرے سال کے روزوں کے عوض، اور چوتھے سال کے روزے تیسرے سال عوض — اسی طرح مزید سالوں کے روزے — جائز ہو جائیں گے؟ تو بعض کا قول ہے کہ جائز ہوں گے، کیونکہ اس نے دوسرے تیسرے، چوتھے اور ہر سال اپنے اوپر فرض صوم رمضان کی نیت سے روزے رکھے، حالانکہ موجودہ سال کے روزے تو ابھی اس پر فرض نہیں چپے، اس کے ذمہ صرف سال گذشتہ کے روزوں کی قضا تھی، لہذا اس کے روزے موجودہ سے پہلے سال کے روزوں کی قضا واقع ہوں گے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہوں گے، اور اس پر تمام رمضانوں کی قضا لازم ہوگی، کیونکہ اس نے ہر سال دخول رمضان سے پہلے رمضان کے روزے رکھے، فقیر ابو جعفر الہندی نے اس میں تفصیل کی ہے، انہوں نے کہا کہ اگر اس نے دوسرے سال اس نیت سے روزے رکھے کہ میں اپنے اوپر واجب شدہ روزے رکھتا ہوں، ہاں مگر اس کا خیال یہ ہے کہ یہ رمضان کے روزے ہیں —

تو یہ روزے گذشتہ سال کے روزوں کی قضا ہو جائیں گے، اسی طرح تیسرے اور چوتھے سال ایسے ہی نیت کرتا ہے تو اس کا یہی حکم ہے — کیونکہ اس نے اپنے اوپر واجب شدہ روزوں کی نیت کی، اور اس پر موجودہ سے پہلے سال کے روزوں کی قضا واجب ہے، موجودہ سال کے روزے ابھی واجب نہیں ہوئے۔ تو اس طرح تمام سالوں کے روزے کی قضا ہو جائے گی اور صرف آخری سال کے روزوں کی قضا اس پر لازم رہے گی، کیونکہ ان کی قضا نہیں ہو سکی۔

اور اگر اس نے دوسرے سال روزے رکھے اور دوسرے سال کے روزوں کی ہی نیت کی، اور تیسرے سال روزے رکھے اور تیسرے سال کے روزوں کی نیت کی (یعنی ہر سال موجودہ سال کی نیت سے روزے رکھتا رہا، تو کوئی بھی روزہ جائز نہ ہوگا اور اس پر تمام رمضانوں کی قضا لازم ہے۔ دوسرے سال کے روزے پہلے سال کے روزوں کے عوض تو اس لیے جائز نہیں ہوں گے کہ اس نے پہلے سال کی قضا کی نیت نہیں کی، اور قضا میں تین نیت شرط ہے۔ اور دوسرے سال کے عوض اس لیے صحیح نہ ہوں گے کہ اس نے رمضان داخل ہونے سے پہلے ہی روزے رکھے۔ تیسرے اور چوتھے سال میں بھی ایسا ہی ہے — پھر ابو جعفر نے اسی کی ایک مثال ذکر کی کہ ایک شخص جماعت کے ساتھ نماز پڑھتا ہے اور امام کی اقتداء کی نیت کرتا ہے، اور اس کا خیال یہ ہے کہ امام زید ہے، لیکن بعد میں ظاہر ہوگا کہ یہ عمرو تھا۔ تو اس کی اقتداء صحیح ہے۔

اور اگر زید کی اقتداء کی نیت سے نماز شروع کرتا ہے اور بعد میں علم ہوتا ہے کہ یہ عمرو تھا، تو اس صورت میں اس کی اقتداء صحیح نہیں — کیونکہ پہلی صورت میں اس نے امام کی اقتداء کی نیت کی تھی، ہاں اس کا گمان یہ تھا کہ امام زید ہے، لیکن اس کا یہ گمان غلط تھا، تو اس سے امام کی اقتداء کی نیت میں

کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اور دوسری صورت میں اس نے زید کی اقتداء کی نیت کی۔ توجہ وہ زید ہی نہیں تھا تو ظاہر ہو گیا کہ (اس کی اقتداء کی نیت ہی صحیح نہ تھی، لہذا اقتداء ہی صحیح نہ ہوئی تو) دیکھی کہ مقتدی نہ رہا۔ اسی طرح یہاں ہے، کہ جب اس نے ہر سال اپنے اوپر واجب شدہ روزوں کی نیت کی تو اس کی نیت واجب شدہ روزوں سے متعلق ہوگی پہلے اور دوسرے سال کے واجب سے نہیں، ہاں اس کا گمان یہ تھا کہ یہ دوسرے سال کا واجب ہے۔ تو اس کا یہ گمان غلط نکلا، لہذا یہ روزے موجودہ سے پہلے سال کے واجب شدہ روزوں کے عوض واجب ہوں گے، اس کے گمان کو وہ روزوں کے عوض نہیں (کہ وہ تو ابھی واجب ہی نہیں ہوئے) واللہ اعلم۔

**روزے کی شرائط و وجوب** | روزہ کن لوگوں پر واجب ہوتا ہے؟ اس کی شرائط درج ذیل ہیں۔

۱۔ اسلام: احکام دین کے حق میں بلا اختلاف کا فرق پر روزہ واجب نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسلام لانے کے بعد اسے قضا کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ اور احکام آخرت کے حق میں بھی ہمارے نزدیک کا فرق ہی حکم ہے (کہ اس سے حالت کفر کے روزوں کا مواخذہ نہیں ہوگا، اور شافعی کے نزدیک (احکام آخرت کے حق میں) کا فرق پر بھی روزے واجب ہیں۔ دراصل یہ مسئلہ اس اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک کفار احکام الہی میں عبادات کے مخاطب نہیں ہیں (بلکہ صرف حکم ایمان کے مخاطب ہیں) اور شافعی کے نزدیک (ایمان کے ساتھ) عبادات کے بھی مخاطب ہیں۔ تفصیل کا مقام اصول فقہ ہے۔ اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ جب کافر ماہ رمضان کے کسی حصہ میں اسلام لائے تو اس پر رمضان کے گزشتہ روزوں کی قضا لازم نہیں کیونکہ گزشتہ روزوں میں اس پر وجوب ہی ثابت نہیں تھا، لہذا واجب ہی کچھ نہ ہوا، پس قضا کے وجوب کی کوئی صورت نہیں۔ یہ تفریع و خروج ان مشائخ کے قول کے مطابق ہے جو وجوب قضا کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ پہلے اس پر وجوب ادا بھی ہو۔ اور جن مشائخ کے نزدیک وجوب قضا کے لیے یہ شرط نہیں ہے، ان کے ہاں بھی شخص مذکور پر قضا واجب نہیں، کیونکہ اس میں تنگی اور مشقت میں ڈالنا ہے، اس لیے کہ اگر اس پر موجودہ رمضان کے گزشتہ روزوں کی قضا لازم ہوئی تو گزشتہ تمام رمضان کی قضا بھی لازم ہوگی جو حالت کفر میں گزرے کیونکہ کچھ روزے کچھ دوسرے روزے ادائی و افضل نہیں ہیں۔ اور اس میں جو تنگی ہے وہ مخفی نہیں۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ماہ رمضان کے کسی دن روال سے پہلے اسلام لایا تو اس پر اس دن کا روزہ لازم نہیں ہے۔ چنانچہ اس کی قضا بھی لازم نہیں ہوگی۔ اور مالک فرماتے ہیں کہ اس دن کی قضا لازم ہے لیکن یہ ٹھیک نہیں کیونکہ دن کے پہلے حصہ میں وہ وجوب کا اہل ہی نہیں تھا یا اس لیے کہ قضا اسے تنگی میں ڈالنا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ بلوغ: رمضان کے روزے نابالغ پر واجب نہیں ہوتے، اگرچہ وہ عاقل ہو، چنانچہ بلوغ کے بعد اس پر ان روزوں کی قضا لازم نہیں ہوگی، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

رفع العلم عن ثلاث، عن العبدی حتی یحکلم وعن المجنون حتی یفقی وعن الماشق حتی یسقیظ۔

”میں آدمیوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے بجائے باغ ہونے تک مجھوں سے ہوش میں آنے تک اور سوئے ہوئے سے بیدار ہونے تک۔ نیز نابالغ بچے کے لیے اپنی کم سچی جسمانی کمزوری اور کھیل کو دکی طرف طبعی رجحان ہونے کے باعث خطاب شرع سمجھنا اور روزہ دار کا ناممکن ہے، لہذا شرع نے اس پر شفقت کرتے ہوئے اس سے عبادات سا قطر کر دی ہیں، پس جب نابالغ کی حالت میں اس پر روزہ واجب ہی نہیں ہوتا تو اس کی قضا بھی اس پر لازم نہ ہوگی۔ یا اس وجہ سے اس پر قضا لازم نہیں ہوگی کہ اس میں تنگی ہے۔ کیونکہ نابالغی کا عرصہ دراز ہوتا ہے، پس بعد از بلوغ قضا واجب کرنا اسے تنگی میں ڈالتا ہے، جیسا کہ ہم اس بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگرچہ ماہ رمضان کے کسی دن میں زوال سے پہلے بالغ ہو گیا تو اس دن کا روزہ اس کے لیے کافی نہ ہوگا، اگرچہ وہ نیت بھی کر لے۔ اور نہ ہی اس دن کے روزے کی قضا اس پر لازم ہے، کیونکہ وجوب کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے دن کے اوّل حصہ میں روزہ اس پر واجب ہی نہیں تھا، اور ایک ہی روزہ وجوب و جواز میں تقسیم نہیں ہوتا، ذکر پہلے حصہ میں اس کے لیے روزہ رکھنا جائز تھا اور دوسرے حصہ میں واجب ہو گیا، — یا اس لیے قضا واجب نہیں کہ اس میں تنگی ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جو بچہ زوال سے پہلے بالغ ہو جائے یا کافر زوال سے پہلے بالغ ہو جائے تو ان پر اس دن کے روزے کی قضا لازم ہے (بشرطیکہ انہوں نے طلوع فجر کے بعد سے اس وقت تک کوئی منافی صوم کام نہ کیا ہو، وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اتنا وقت پایا، جس میں یہ روزے کی نیت کر سکتے ہیں۔ تو ایسا ہے گو باکہ انہوں نے رات سے روزہ پایا۔

لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ایک ہی روزہ وجوب و جواز میں تقسیم نہیں ہوتا پس جب روزہ کا کچھ حصہ اس پر واجب نہیں تھا تو باقی روزہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ اور یا اس لیے کہ قضا واجب کرنا اسے تنگی میں ڈالتا ہے۔

**اصل وجوب اور وجوب ادا میں فرق، دلائل اور تحقیق:** رہی عقل، ہوش اور بیداری؛ تو کیا یہ بھی وجوب صوم کی شرائط میں داخل نہیں ہیں۔ اور صوم رمضان مجھوں، بے ہوش اور سولے والے پر واجب ہوتا ہے، لیکن یہ اصل وجوب کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے، وجوب ادا کے اعتبار سے نہیں۔ کیونکہ فقہاء کے نزدیک وجوب کی دو قسمیں ہیں۔

- ۱۔ اصل وجوب اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے ذمہ کسی چیز کا واجب ہو جانا۔ اور اصل وجوب اسباب سے ثابت ہوتا ہے، خطاب سے نہیں۔ اور اس کے ثبوت کے لیے قدرت بھی شرط نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جبراً ثابت ہو جاتا ہے، خواہ بندہ چاہے یا نہ چاہے۔
- ۲۔ وجوب ادا اس کا مطلب ہے کہ ذمہ میں جو کچھ واجب ہوا ہے، اسے ادا کرنا اور ذمے داری سے فارغ ہونا۔ وجوب ادا خطاب سے ثابت ہوتا ہے، اور اس کے لیے خطاب سمجھنے پر اور خطاب کے مقصود کی ادائیگی پر قدرت ہونا ضرطیہ ہے، کیونکہ جو شخص خطاب سمجھنے سے اور

خطاب کے مقصد کو بجالانے سے عاجز ہے۔ اس کی طرف خطاب متوجہ ہی نہیں ہوتا۔ چنانچہ مجنون عقل نہ ہونے یا عقل پر پردہ پڑ جانے کی وجہ سے، بے ہوش اور سویا ہوا اپنی عقل کے استعمال سے عاجز ہونے کی وجہ سے خطاب کے مقصد کو بجالانے سے عاجز ہیں۔ لہذا ان کے حق میں وجوب ادا و ثنابت نہیں ہوگا یعنی واجب کی ادائیگی ان پر لازم نہیں، ہاں اصل وجوب ان کے حق میں بھی ثابت ہے، کیونکہ حاصل وجوب قدرت پر موقوف نہیں، بلکہ وہ جبراً ثابت ہوتا ہے۔ اس اصل کی تقریر اصول فقہ اور خلائیات میں معروف و مشہور ہے۔

لیکن ہمارے ماوراء النہر کے اہل تحقیق مشائخ کہتے ہیں کہ حقیقت میں وجوب کی ایک ہی قسم ہے اور وہ ہے ”وجوب ادا“ پس جو شخص ادائیگی واجب کا اہل ہے، وہی وجوب کا اہل ہے، اور جس میں واجب کی ادائیگی کی اہلیت نہیں، اس پر واجب کا وجوب ہوتا ہی نہیں۔ میرے اس ذرا لٹلے الاہل الزاہد، علما الدین، رئیس اہل السنۃ محمد بن احمد السرقندی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ کیونکہ عقلاً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وجوب سے مراد دراصل وجوب فعل ہوتا ہے، جیسے صوم، صلاۃ اور تمام عبادات کا وجوب ہے، ذکر یہ افعال واجب ہیں، چنانچہ جو شخص فعل واجب کی ادائیگی کا اہل نہیں لازمی بات ہے کہ وہ وجوب کا بھی اہل نہیں ہوگا۔ اور فعل واجب کی ادائیگی کا اہل وہ ہے جو خطاب الہی سمجھنے اور خطاب کے مقصد کو بجالانے پر قادر ہو۔ اور مجنون بے ہوش اور سویا ہوا شخص خطاب عموم کو سمجھنے اور اسے بجالانے سے عاجز ہیں۔ کیونکہ صوم شرعی اللہ تعالیٰ کے لیے اساک کا نام ہے، اور یاساک نیت کے بغیر ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اور یہ لوگ نیت کے اہل نہیں ہیں پس یہ ادائیگی واجب کے اہل نہ ہوتے، لہذا وجوب فعل کے اہل بھی نہ ہوتے۔

وجوب اداء اور نفس وجوب میں فرق کرنے والے فقہاء مذکورہ لوگوں کے بارے میں اصل وجوب کے اس لیے قائل ہوئے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ بے ہوش اور سونے والا ماہ رمضان کے دوران ٹیماہ گزرنے کے بعد ہوش میں آجائے یا بیدار ہو جائے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ نیز ہمارے اصحاب کے مذہب کی صحیح روایت یہ ہے کہ اگر مجنون کو ماہ رمضان کے دوران میں اتفاق ہو جائے تو اس پر گزشتہ روزوں کی قضا واجب ہے۔ تو وہ کہتے ہیں کہ وجوب قضا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ قدرت ہونے اور کاوٹ نہ ہونے کے باوجود وقت مقرر کردہ واجب اپنے وقت تکوت ہو جائے۔ تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وقت میں وجوب پایا جائے پھر واجب فوت ہو، حتیٰ کہ قضا کا ایجاب ممکن ہو سکے۔ تو اس وجہ سے یہ فقہاء اس بات پر مجبور رہ گئے کہ جنوں بے ہوشی اور نیند کی حالت میں اصل وجوب کو ثابت مانا جائے۔

اور دوسرے فقہاء یہ کہتے ہیں کہ وجوب قضا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ لامحالہ پہلے سے وجوب ہو، یہ صرف اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عبادت اپنے وقت سے فوت ہو جائے اور کسی تنگی کے بغیر قضاء پر قدرت حاصل ہو۔ اسی لیے فقہاء کے راستے اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔

اور یہ جو ہم نے ذکر کیا کہ اگر مجنون کو ماہ رمضان کے دوران میں اتفاق ہو جائے تو اس پر گزشتہ روزوں کی قضا لازم ہے، یہ اسلمانی ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ لازم نہ ہوں۔ اور یہی زفرؒ

اور شافعی کا قول ہے۔ باقی وہ مجنون، حسیں پر تمام ماہ جنوی طاری رہا کہ ماہ رمضان داخل ہوئے سے پہلے وہ مجنون ہوا۔ اور ماہ رمضان گزر بنے کے بعد اسے اخلاق ہوا تو اکثر علماء کے نزدیک اس پر مذکور کی قضا لازم نہیں۔ اور مالک کے نزدیک اس پر بھی قضا لازم ہے۔

پہلی صورت میں، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قضا نام ہے واجب کی مثل بجالانے کا۔ اور مجنون پر وجوب ہی نہیں، کیونکہ کسی شخص پر وجوب تب ہوتا ہے، جب اسے خطاب ہو، اور مجنون کو خطاب ہو نہیں سکتا کیونکہ اس میں نہ خطاب سمجھنے کی قدرت ہے اور نہ خطاب کے مقصود کو بجالانے کی۔ اسی لیے جو مجنون تمام ماہ کو گھیرے، اس میں قضا واجب نہیں ہوتی۔

اور ہمارے اصحاب میں سے جو حالت جنون میں نفس وجوب کے قائل ہیں، ان کے نزدیک مستحکم کی وجہ یہ ہے کہ ذاب اپنے وقت سے فوت ہوا، اور ایک ماہ سے کم، مجنون رہنے والا کسی تنگی کے بغیر اس کی قضا پر قادر ہے، لہذا اس پر قضا لازم ہوگی، جیسے سونے والے اور بے ہوش پر قضا لازم ہے۔ یہ فقہا مجنون پر وجوب کی یہ دلیل دیتے ہیں کہ سبب وجوب یعنی ماہ رمضان پایا گیا۔ زاور رمضان صوم کا سبب ہے، اس لیے کہ صوم کی رمضان کی طرف مطلقاً اضافت ہوتی ہے، کہا جاتا ہے صوم اشہر، اور اضافت سببیت کی دلیل ہے، (تو سبب موجود ہوا، اور ایسا مجنون کسی حرج اور تنگی کے بغیر قضا پر قادر بھی ہے، لہذا قضا لازم ہوگی) اور پورے ماہ جنون طاری رہنے کی صورت میں اگر قضا کو ذاب قرار دیا جائے تو اس میں تنگی اور حرج ہے (اس لیے اس صورت میں قضا واجب نہیں ہوتی، اور جو قضا حالت جنون میں اصل وجوب کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون پر قضا اس لیے واجب ہوتی ہے کہ یہ ایسا شخص ہے جس سے ماہ رمضان کا روزہ فوت ہو گیا، اور وہ کسی حرج اور تنگی کے بغیر اس کی قضا پر قادر ہے۔ لہذا سونے ہوئے شخص اور بے ہوش پر قیاس کرتے ہوئے روزہ کی قضا اس پر لازم ہوگی۔ اور ہمارے اس قول۔ کہ اس سے ماہ رمضان کا روزہ فوت ہو گیا۔ کا مطلب یہ ہے کہ اس نے ماہ رمضان کا روزہ نہیں رکھا۔ اور بغیر کسی حرج کے قضا پر قدرت کا مطلب یہ ہے کہ نصف ماہ کی قضا میں کوئی تنگی نہیں۔

اور اس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو یہ کہ صوم عبادت ہے، اور عبادات میں اصل یہ ہے کہ اگر ممکن ہو اور کوئی حرج نہ ہو تو عبادات دواہی طور پر واجب ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ ہم غلافیات میں ذکر کر چکے ہیں۔ مگر یہ کہ شریعت نے صوم پر قضا شخص کے حق میں ماہ رمضان صوم کے لیے معین کر دیا۔ پس جو شخص عاجز ہے، اس کے حق میں ماہ رمضان کے علاوہ دوسرے ادھات بطور وقت صوم کے باقی رہے (کہ دنیا دی طور پر تمام ادھات عبادت صوم کے لیے ہیں۔ لہذا اجماع رمضان میں عاجز ہے، اس کے لیے روزے کا وقت دوسرا ہے)۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب شخص مذکور سے ماہ رمضان کا صوم فوت ہو گیا، تو اس کے ساتھ ہی صوم سے حاصل ہونے والا ثواب بھی فوت ہو گیا، پس یہ شخص محتاج ہے کہ چند دوسرے دنوں میں روزہ

رکھ کے فوت شدہ ثواب حاصل کرے، تاکہ یہ روزہ فوت شدہ روزے کے قائم مقام ہو، اور نقصان فوت کی قدر امکان تلافی ہو سکے۔ پس جب یہ شخص کسی حرج کے بغیر روزے کی قضا پر قادر ہو، تو اب یہ کہنا ممکن ہو گیا کہ اس پر روزہ واجب ہے۔ لہذا روزہ واجب ہوگا۔ جیسا کہ بے ہوش اور سونے والے پر واجب ہوتا ہے۔۔۔ بظلاف اس جنوں کے جو پورے ماہ کو گھیر لے، کہ اس صورت میں قضا واجب قرار دینے میں حرج ہے۔ کیونکہ اتنا طویل جنوں کم ہی زائل ہوتا ہے۔ بظلاف اس بے ہوشی اور نیند کے جو پورے ماہ پر محیط ہے اس لیے بے ہوشی اور نیند کی اتنی طوالت شاذ و نادر ہے، اور احکام میں نادر معدوم کے ساتھ لائق ہوتا ہے۔ لہذا اتنی طویل بے ہوشی اور نیند کی صورت میں قضا واجب ہے گی، اور جنوں کا اتنا دراز ہونا نادر نہیں ہے، لہذا اس صورت میں قضا واجب نہیں۔ جنوں عارض کے بارے میں ہمارے تمام اصحاب کا جواب ایک جیسا ہے کہ اس میں گزشتہ روزوں کی قضا واجب ہے۔ جنوں بنی ہے کہ ماہ کے وسط میں یا اول ماہ میں (یا آخر میں) اسے افطار ہو جائے۔۔۔ چنانچہ اگر کسی شخص پر ماہ رمضان داخل ہونے سے پہلے جنوں طاری ہوا، پھر ماہ کے آخری دن اسے افطار ہو گیا، تو تمام ماہ کے روزوں کی قضا اس پر لازم ہے۔

اگر کوئی شخص ماہ رمضان کے پہلے دن مجنون ہوا، اور اسے ماہ گزرنے کے بعد ہی افطار ہوا تو بھی اس پر تمام ماہ کے روزوں کی قضا لازم ہوگی، ہاں جس دن مجنون ہو گا، اگر اس روزے کی اس نے رات کو نیت کی تھی اور جنوں کے بعد دن میں کچھ کھانا پینا بھی نہیں ہوا، تو اس دن کی قضا لازم نہیں ہوگی (کیونکہ نیت بھلے کی وجہ سے اس دن کا روزہ تمام ہو گیا، اور اگر رات کو نیت نہیں کی تھی تو اس دن کا روزہ بھی نیت نہ ہونے کی وجہ سے نہ ہوا، لہذا) تمام ماہ کی قضا کرے گا۔

اگر کسی شخص پر ماہ رمضان کے اول اور آخر حصہ میں جنوں رہا، اور وسط رمضان میں افطار ہوا تو بھی اول و آخر حصہ میں فوت شدہ روزوں کی قضا کرے گا۔

رہ مجنون اصلی یعنی وہ شخص جو حالت جنوں میں بالغ ہوا ہو۔۔۔ اگر اسے ماہ رمضان کے کسی حصہ میں افطار ہو جائے، تو اس بارے میں محمد سے روایت ہے کہ وہ مجنون اصلی اور عارضی میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مجنون اصلی افطار سے پہلے اس ماہ کے روزوں کی قضا نہیں کرے گا۔ اور ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ وہ دونوں کو ایک درجہ میں رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مجنون اصلی بھی اس ماہ کے گزشتہ روزوں کی قضا کرے گا۔۔۔ مہشام کی ابو یوسف سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔ کہ ایک بچہ دس سال کی عمر میں مجنون ہو گیا، پھر مجنون ہی رہا، حتیٰ کہ اس کی عمر تیس سال یا اس سے بھی زیادہ ہو گئی۔ پھر ماہ رمضان کے آخری دن وہ ٹھیک ہو گیا، تو قیاس یہ ہے کہ اس پر گزشتہ روزوں کی قضا واجب نہیں ہے۔ لیکن احتیاط یہ ہے کہ اس ماہ کے گزشتہ روزوں کی قضا کرے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ افطار کا زمانہ مکلف بننے کے باطل ابتدائی زمانہ کے درجہ میں ہے پس مجنون اصلی اس نا بالغ بچے کے مشابہ ہے جو ماہ کے کسی حصہ میں بالغ ہوا ہے۔ بظلاف جنوں عارضی کے، کہ اس صورت میں وہ شخص جنوں سے پہلے مکلف ہو چکا تھا۔ لیکن ایک عارضی کی وجہ سے ادارہ واجب سے عاجز ہو گیا، پس مجنون عارضی اس مریض کے



مشابہ ہے جو ادا و صوم سے عاجز ہو اور پھر صحت مند ہو جائے۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت کی وجہ دو طریقوں سے ہے، جو ہم جنوں عارضی میں ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر کسی جنوں عارضی کو رمضان کے دن میں زوال سے پہلے افاقہ ہو گیا، پس اس نے صوم کی نیت کر لی، تو اس کا یہ روزہ رمضان کا شمار ہو گا۔ اور جنوں اصلی کے بارے میں اختلاف مذکور ہے۔ اور بے ہوشی و غیر ذی صورت میں زوال سے پہلے پٹھانیت کی جا سکتی ہے، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔

مسئلہ: روزہ رکھنے کے لیے حیض و نفاس سے طہارت کے بارے میں بھی تفصیل مذکور ہے کہ ہمارے اہل تحقیق مشائخ کے نزدیک یہ طہارت وجوب صوم کی شرط ہے، کیونکہ حیض و نفاس والی عورت کے لیے صوم شرعی رکھنے کی کوئی صورت نہیں، لہذا حیض و نفاس کی حالت میں یہ کہنا کہ ان پر اصل وجوب صوم ہے، مستفز اور ناممکن ہے۔ ہاں ان دونوں پر روزوں کی قضاء لازم ہوگی، کیونکہ رمضان کے بغیر ان سے فوت ہو گئے اور یہ دوسرے چند دنوں میں کسی حرج کے بغیر قضا پر قدرت رکھتی ہیں۔ نمازوں کی قضا ان پر لازم نہیں ہے، کیونکہ اس میں تنگی ہے۔ اس لیے کہ نمازوں کا وجوب ایک دن میں پانچ مرتبہ ہوتا ہے، اور عاقلانہ پر سال میں زیادہ سے زیادہ صرف دس روزوں کی قضا واجب ہوگی۔ اور اس میں کوئی تنگی نہیں۔ اور اکثر مشائخ کے قول کے مطابق حیض و نفاس سے طہارت شرط وجوب نہیں ہے۔ اور اصل وجوب حیض و نفاس کی حالت میں بھی ثابت ہوتا ہے، طہارت صرف اہلیت اداء کی شرط ہے۔ اصل اس میں یہ روایت ہے کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ ”ما نكفہ روزہ کی قضا کیوں کرتی ہے حالانکہ نماز کی قضا نہیں کرتی؟“ تو عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

أُحَرِّرِيكِ أَنْتِ؟ هَكَذَا أَكُنِ النِّسَاءُ يَفْعَلْنَ عَلَيَّ مَعْدُ دَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

”کیا تم حریر ہو؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورتیں ایسا ہی کیا کرتی ہیں؟“ آپ نے فرمایا ”نہیں“ اور فرمایا کہ یہ حکم بدلتا ہے، کیونکہ عورت کے طور پر شایع ہوا ہے کہ آقا کا حکم ماننا لازم ہے، خواہ وجہ سمجھائے یا نہ آئے، ظاہر یہ ہے کہ عائشہ کا یہ فتویٰ صحابہ کرام کو پہنچا، اور کہیں یہ منقول نہیں کسی صحابی نے نفاس کا انکار کیا ہو، لہذا اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہوا۔

اگر حیض یا نفاس والی عورت طلوع فجر کے بعد زوال سے پہلے پاک ہوئی تو روزہ کی نیت کرنے سے، اس دن کا روزہ صحیح نہ ہوگا، نہ فرض نہ نفل، کیونکہ نہ تو ان پر روزہ واجب تھا اور نہ ہی دن کے اول حصہ میں روزہ پایا گیا، لہذا اب بھی واجب نہیں ہوگا اور دن کے باقی حصہ میں بھی روزہ نہیں پایا جائے گا، کیونکہ روزہ میں تجزی و تقسیم نہیں ہوتی۔ اور دوسرے روزوں کے ساتھ اس روزے کی قضا بھی اس پر واجب ہے، اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر حیض یا نفاس والی عورت طلوع فجر سے پہلے پاک ہوئی، تو دیکھا جائے گا۔ اگر حیض دس دن کی مدت پوری ہونے پر اور نفاس چالیس دن کی مدت پوری ہونے پر بند ہوا ہے، تو ان پر عشاء کی نماز کی قضا بھی لازم ہے، اور اگر طلوع فجر سے پہلے روزے کی نیت کر لیں تو آئندہ دن میں رمضان کا روزہ بھی

صبح ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں محض خون بند ہونے سے حیض و نفاس کی مدت پوری ہو گئی، لہذا صرف نیت کی حاجت ہے۔ اور اگر حیض دس دن سے پہلے اور نفاس چالیس دن سے پہلے بند نہ ہوا تو دیکھیں گے، اگر بھی اتنی رات باقی ہے، کہ جس میں یہ غسل کر سکتی ہے اور غسل کے بعد نیت کر سکتی ہے تو اس صورت میں بھی حکم سابق جاری ہوگا (یعنی عشاء کی قضا بھی لازم ہے اور نیت کرنے سے آئندہ دن کا روزہ بھی صحیح ہو جائے گا، خواہ اس نے غسل نہ کیا ہو) اور اگر مدت مکہ کوڑے کم رات باقی رہنے پر خون بند ہوا تو پھر عشاء کی قضا بھی لازم نہیں اور آئندہ دن کا روزہ بھی صحیح نہیں، اور اس دن کے روزے کی قضا ان پر لازم ہوگی، جیسا کہ اگر وہ طلوع فجر کے بعد پاک ہوئیں (تو روزے کی قضا لازم ہوتی) کیونکہ حیض میں دس دن سے پہلے اور نفاس میں چالیس دن سے پہلے پاک ہونے کی صورت میں (پاک ہونے کے بعد) اور نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے اور روزے کے لئے طلوع فجر سے پہلے بقدر غسل (و نیت) مدت کا ہونا (و وجوب صلوٰۃ و حوم کے لئے) ضروری ہے۔ اور یہ اجماع صحابہ سے ثابت ہے۔

**مسئلہ:** اگر کافر طلوع فجر سے اتنی دیر پہلے مسلمان ہوا جس میں وہ نیت کر سکتا ہے، تو اس پر آئندہ دن کا روزہ واجب ہوگا، وگرنہ نہیں۔ اسی طرح بچہ اگر طلوع فجر سے اتنی دیر پہلے بالغ ہو گیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور محمدؐ کے نزدیک مجنون اصلی کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک جنون اصلی بمنزلہ بچپن ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم)

## روزے کے رکن کا بیان

روزے کا رکن کھانے، پینے اور جماع سے رکنا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں کھانے، پینے اور جماع کی اجازت دی ہے، فرمایا:

أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الْفِطَامِ الزَّوْقُ إِلَى نَسَائِكُمْ۔

”روزے کی شب میں تمہارے لیے اپنی بیویوں کے پاس جانا حلال کیا گیا ہے۔“

پھر فرمایا۔

فَإِلَّا بَاشِرُوهُمْ وَأُبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ۔

پس اب تم ان سے مباشرت کر سکتے ہو۔ اور اس میں (میں) طلب کرو جو اللہ نے تمہارے لیے مقدر کیا ہے اور کھا سکتے ہو اور پی سکتے ہو، یہاں تک کہ تمہارے لیے فجر کا سفید تاگم (رات کے) سیاہ تاگم سے خوب واضح ہو جائے۔

یعنی کھانے پینے اور جماع کی اس وقت تک اجازت ہے، جب تک دن کی روشنی رات کی تاریکی سے خوب جدا ہو جائے۔ پھر دن میں ان افعال سے رکنے کا امر فرمایا:

ثُمَّ ارْتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ۔

پھر روزہ رات تک پورا کرو۔

پس اس سے معلوم ہوا کہ افعال مذکورہ سے رکنا روزے کا رکن ہے۔ اور اس کے بغیر روزہ نہیں پایا جاسکتا۔

**روزے کے مضندات** | روزے کے مضندات وہ افعال ہیں جن سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ چنانچہ روزہ کھانے، پینے اور جماع سے ٹوٹتا ہے۔ خواہ یہ افعال صورتہ و معنی پائے جائیں یا صرف صورتہ پائے جائیں یا صرف معنی پائے جائیں اور خواہ کسی عذر سے پائے جائیں یا بغیر کسی عذر کے اور خواہ عمدہ پائے جائیں یا غلطاً، رمضان مذہبی سے ہوں یا زبردستی، ہر صورت روزہ ٹوٹ جائے گا، ہاں یہ ضروری ہے کہ اسے روزہ یاد ہو، نہ تو روزہ بھولا ہو اور نہ ہی ایسی صورت ہو جو نسیان میں داخل ہے قیاس تو یہ ہے کہ افعال مذکورہ اگرچہ حالت نسیان میں پائے جائیں، روزہ فاسد ہو جائے۔ اور یہی مالک کا قول ہے۔ کیونکہ رکن صوم کی ضد پائی گئی، چنانچہ ابوحنیفہ نے فرمایا کہ: ”لَوْ لَا قَوْلُ النَّاسِ لَقُلْتُ يَقْضَى“ یعنی اگر لوگوں کی طعنہ زنی کا اندیشہ نہ ہوتا کہ ابوحنیفہ نے امر صومیت کی مخالفت کی ہے تو میں کہتا کہ اس صورت میں بھی روزہ قضا کیا جائے، کیونکہ یہ قیاس کا تقاضا ہے۔ لیکن ہم نے نص کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا۔ اور اس بارے میں نقص ابوہریرہ کی یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ خَذَّ كُلَّ أَوْ شَرِبَ فَلَيْسَ بِصَوْمٍ مَحْذُومٍ فِي حَالَتِهِ يَنْبَغِي أَنْ يَتَذَكَّرَ بِمَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَذَكَّرَ بِهِ

فان الله تعالى وجل احصاه دستقا لا احصی ہے کہ یہ اسے اللہ تعالیٰ نے لکھا یا پلایا ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھول کر کھانے پینے والے کے روزے کی بقا کا فیصلہ فرمایا اور علت میں اس پر نے بھولنے والے کے نفل کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب فرمایا، کیونکہ یہ نام کے قصد کے بغیر وقوع پذیر ہوا۔ اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث کی وجہ سے بھول کر کھانے پینے والے پر روزے کی قضا واجب نہیں ہے، حالانکہ یہ اس پر ہے کہ قضا واجب ہو لیکن جب کسی معاملے میں حدیث صحیح وارد ہو تو قیاس چھوڑ کر حدیث کا اتباع اولیٰ ہے۔ اور جس حدیث کو ابو حنیفہؒ صحیح قرار دے دیا اس میں کسی کے لیے جانے غصن باقی نہیں رہتی، کسی طرح ابو یوسفؒ نے اس حدیث کو پرکھتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ کوئی حدیث شاذ نہیں ہے جس کو رد کرنے کی جرات ہو سکے، اور ابو یوسفؒ کا شمار ماہرین حدیث میں ہوتا ہے۔ نیز حضرت علیؓ، ابن عمرؓ، ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہم سے بھی ہمارے ہند جب کی طرح روایت وارد ہوئی ہے۔ حالت نسیان میں کھانے پینے سے روزہ ٹوٹنے کی یہ بھی وجہ ہے کہ انسان اکثر و بیشتر روزہ بھول جاتا ہے اور ہمہ وقت روزہ یاد رکھنے کی کوشش کرنے میں ملگ ہے، لہذا منگی کو ختم کرنے کے لیے نسیان کو قابل معافی، مقرر سمجھا گیا۔

علاؤ اور ثورثی سے منقول ہے کہ انہوں نے بھول کر کھانے پینے اور بھلا کرنے میں فرق کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ بھلا کی صورت میں روزہ فاسد ہو جائے گا، البتہ کھانے پینے کی صورت میں فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ تمام صورتوں میں روزہ فاسد ہو جائے اس لیے کہ تمام صورتوں میں رکعت صوم فوت ہو جاتا ہے مگر ہم حدیث کی وجہ سے قیاس کو پھوڑ دیتے ہیں اور حدیث میں صرف کھانے پینے کی صورت وارد ہوئی ہے، لہذا بھلا اصل قیاس کے مطابق منسب صوم رہا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ٹھیک سنہ کہ حدیث کھانے پینے کی صورت کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن اس کی علت ایسی بیان کی گئی ہے کہ تمام صورتوں میں پانی پانی ہے یعنی حالت نسیان میں کھانے پینے کا فعل خالصاً اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے نہ کہ یہ صرف اسی کے حکم سے ہوا، چنانچہ آپؐ نے فرمایا، "فانما اطعمہ اللہ دستقا" تو آپؐ نے اس فعل کی نسبت صائم سے قطع کر کے اللہ تعالیٰ کی طرف فرمائی، کیونکہ صائم اس میں قصد و اختیار کے بغیر اور یہ علت تمام صورتوں میں پانی پانی جاتی ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ جب علت منصوص علیہ ہو تو اس کا حکم بھی منصوص علیہ ہوتا ہے اور جہاں جہاں وہ علت پائی جائے اس کا حکم بھی پایا جائے گا۔ اسی طرح منگی کی وجہ بھی تمام صورتوں میں پانی پانی جاتی ہے۔

مشکل: اگر کسی شخص نے روزے کی حالت میں کھالیا، اس سے کہا گیا کہ تم تو روزے دار تھے اور اسے کھانا کھانا کھالیا، یا کھالیا یا نہیں آ رہا، پھر کچھ دیر کے بعد اسے یاد آ گیا کہ میں روزہ دار تھا تو ایسی صورت میں اس کے قول کے مطابق اس پر قضا لازم ہے۔ زفرؒ اور حسن بن زیادؒ کے نزدیک اس پر قضا لازم نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اسے یاد آ گیا کہ میں روزہ دار تھا تو اس سے واضح ہو گیا کہ اس نے نسیان کی حالت میں کھالیا، لہذا اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ

اس نے سنا کھایا۔ کیونکہ اپنے خیال کے مطابق وہ روزہ دار نہیں تھا، لہذا اس کا روزہ باطل ہو جائے گا۔

مسئلہ: اگر روزے دار کے حلق میں مکھی داخل ہو گئی تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ اس سے اجزاء ممکن نہیں ہے، لہذا یہ صورت نسیان کی صورت کے مشابہ ہے، اور اگر روزہ دار نے مکھی پکڑ کر کھائی تو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ اس نے جان بوجھ کر کھائی ہے اگرچہ یہ کھانے والی چیز نہیں تھی، جیسا کہ اگر کوئی شخص مٹی کھائے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر روزے دار کے حلق میں عبا، دھواں یا کوئی بودا داخل ہو گئی تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اسی طرح اگر روزے دار نے وہ تری جو گلی کے بعد منہ میں باقی رہ جاتی ہے، محض کے ساتھ نکل لی، یا منہ میں جمع شدہ محض نکل لیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ وجہ گزر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر دانتوں میں پھنسی ہوئی چیز کو نکل لیا، تو ”جامع صغیر“ میں مذکور ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اگرچہ یہ چیز اپنے حلق میں جان بوجھ کر لے جائے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر

جان بوجھ کر یہ چیز نکلے تو اس پر قضا لازم ہے، کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ اور ابن ابی مائل نے ان دونوں کے درمیان تطبیق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر وہ چیز چھنے کے دانے کے برابر یا اس سے زیادہ ہے تو

روزہ فاسد ہو جائے گا، اور صرف قضا لازم ہوگی، کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ ابو یوسف نے فرمایا ہے اور ابو یوسف کا قول اسی صورت پر معمول ہے اور اگر وہ چیز چھنے کے دانے سے کم ہے تو اس سے روزہ

فاسد نہیں ہوگا، جیسا کہ ”جامع صغیر“ میں مذکور ہے اور ”جامع“ کا بیان صورت مذکورہ پر معمول ہے۔

اور یہی وجہ صحیح تر ہے، کیونکہ چھنے کے دانے سے کم ایک قلیل مقدار ہے، جو عادتاً دانتوں میں رہ جاتی ہے۔ پس اس سے پہنچنا ممکن نہیں، اور یہ بمنزلہ محض کے ہے، لہذا یہ نسیان کے مشابہ ہے۔ لیکن

چھنے کے دانے کے برابر و جز کی نوعیت یہ نہیں ہے، کیونکہ اتنی چیز کا دانتوں میں رہ جانا عادتاً نہیں ہوتا، پس اس سے پہنچنا ممکن ہے، لہذا یہ صورت نسیان کے ساتھ لاحق نہیں ہوگی۔ اور زکریٰ

کہتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں روزے کی قضا اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے وجہ یہ ہے کہ اس نے ایک کھائی یا جانے والی چیز کھائی ہے۔ پس اتنا ہے کہ اس کی حالت میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، پس

یہ بدبودار گوشت کے مشابہ ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس نے ایسی چیز کھائی جو عادتاً نہیں کھائی جاتی، کیونکہ ایسی چیز سے غذا مقصود ہوتی ہے نہ دوا۔

مسئلہ: اگر روزہ دار نے بھائی پیتے ہوئے اپنا منہ آسمان کی طرف اٹھا یا پس اس کے حلق میں بارش کا قطرہ یا پر نالے سے ٹپکنے والا پانی گر گیا، تو روزہ ٹوٹا جائے گا، کیونکہ اس سے پہنچنا

ممکن تھا اور پھر پانی اس کے پیٹ تک پہنچ چکا ہے۔

مسئلہ: اگر روزے دار کو کھانے یا پینے پر مجبور کیا گیا، پس اس نے کھا لیا یا پانی لیا، خواہ اپنے ہاتھ سے کھا یا یا اس کے منہ میں ٹھونس دیا گیا، اور اسے روزہ یا دہی ہے تو دونوں صورتوں میں، ہمارے

نزدیک بلا اختلاف اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اور زفرہ و شافعی کے نزدیک (مٹھوٹے جانے کی صورت میں) روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسا مجبوراً بھولنے والے شخص سے زیادہ مسدود ہے، کیونکہ بھولنے والے شخص سے تو فعل حقیقتاً صادر ہوا ہے، صرف نفل کی وجہ سے شرعاً اس فعل کی نسبت اس سے منقطع کی گئی ہے لیکن ایسے مجبور سے تو سرے سے فعل ہی نہیں پایا گیا، لہذا یہ بھولنے والے سے زیادہ معذور ہے۔ پھر حنبلی بھولنے والے کا روزہ فاسد نہیں ہوتا تو اس مجبور کا روزہ بدرجہ اولیٰ فاسد نہیں ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ دکن صوم کا مقصود فوت ہو گیا، کیونکہ غذا اس کے ہیٹ تک پہنچ گئی اور ایک ایسے سبب سے پہنچی جو اکثر و بیشتر نہیں پایا جاتا اور فی الجملہ اس سے بچنا ممکن ہے لہذا روزہ باقی نہیں رہے گا، جیسا کہ وہ مجبور ہو کر خود اپنے ہاتھ سے کھا لے (تو روزہ باقی نہیں رہتا، اور یہ آپ کے نزدیک بھی ہے) وجہ اس کی یہ ہے کہ مطلوب روزہ کا مقصود و معنی ہے، یعنی روزہ اس لیے رکھا جاتا ہے کہ اس سے شکر و تقویٰ کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اور طبیعت میں شر و فساد کے عناصر مغلوب ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں لیکن جب غذا اس کے ہیٹ تک پہنچ گئی تو یہ مقصود حاصل نہیں ہوا (لہذا دونوں صورتوں میں روزہ فاسد ہو جائیگا) مسئلہ: بیوی نے روزہ رکھا، خاوند نے سوتے میں اس سے حجام کر لیا اور بیوی بیدار نہ ہوئی یا خاوند نے مجنونہ بیوی سے حجام کر لیا جو کہ روزے سے تھی تو ہمارے نزدیک اس صورت میں بیوی کا روزہ فاسد ہو گیا، اور زفرہ کے نزدیک فاسد نہیں ہوا۔ اس میں منشاء اختلاف بالکل ویسا ہی ہے جیسا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں

مسئلہ: کسی شخص نے کھلی کیا ناک میں پانی ڈالا پس بلا ارادہ پانی حلق میں چلا گیا اور پھر ہیٹ تک پہنچ گیا، تو اگر اسے روزہ یاد نہیں ہے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ بھول کر اگر وہ خود پی لے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا پس اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ فاسد نہیں ہوگا۔

اور اگر اسے روزہ یاد ہے تو ہمارے نزدیک اس کا روزہ فاسد ہو گیا۔ ابن ابی مہیٰ کا قول ہے کہ اگر فرض نماز کے لیے وضو کر رہا تھا کہ (پانی حلق میں چلا گیا) تو روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اگر نفل کے لیے وضو کر رہا تھا تو فاسد ہو جائے گا۔ اور شافعی کا قول ہے کہ دونوں میں سے کوئی صورت ہو، روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور بعض کا قول ہے کہ اگر تین مرتبہ کھلی کرنے کے دوران میں پانی حلق میں چلا گیا تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور اگر تین مرتبہ سے زیادہ کھلی کرتے ہوئے گیا ہے تو فاسد ہو جائے گا۔

ابن ابی مہیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فرض نماز کے لیے وضو فرض ہے پس کھلی اور ناک میں پانی ڈالنا تکمیل فرض کے لازم ہے۔ چنانچہ ان میں واقع ہونے والی خطا قابل معافی ہے، اختلاف نفل نماز کے۔ اور جن فضا، تین اور زیادہ مرتبہ میں فرق کیا ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کھلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں سنت تین مرتبہ ہے، پس اقامت سنت میں واقع ہونے والی خطا تو قابل معافی ہے، لیکن تین مرتبہ سے زیادہ کھلی کرنا یا ناک میں پانی ڈالنا یہ حکم شریعت پر زیادتی ہے جیسا کہ

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

فنن زاد أو نقص فقد تعدی پس جس نے یمن مرتبہ سے زیادہ یا کم کیا تو اس نے تعدی و ظلم کیا۔

لہذا اس دوران میں واقع ہونے والی خطا قابل معافی نہیں ہوگی۔ اور شافعی کے ساتھ ہمارا اختلاف اسی انداز کا ہے جو ہم جبر و کراہ میں ذکر کر چکے ہیں اور اس مسئلہ میں شافعی کے قول سے کراہ کے بارے میں ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے کیونکہ کئی اور ناک میں پانی ڈالتے ہوئے عادتاً حلق میں پانی نہیں جاتا، پانی اس وقت حلق میں جاتا ہے جب کئی وغیرہ میں مبالغہ کیا جائے اور روزہ دار کے لیے مبالغہ کرنا مکروہ ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ”لَقِیْطُ بْنُ صَبْرہ“ کو فرمایا تھا!

بالغری، الغرض والاعتناء بالکف والنکاح والاعتناء بالکف والنکاح کئی اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرو مگر یہ الا ان تکون صاماً۔ کہ تم روزے سے ہو (تو پھر مبالغہ مت کرو)۔

لہذا روزے کی حالت میں مبالغہ کرنا تعدی ہے، پس اس میں وہ معذور نہیں سمجھا جائے گا بھلا بھولنے والے کے ذکر نسیان اکثر ہو جاتا ہے!

مسئلہ: اگر روزے کی حالت میں بدخوابی ہوئی اور انزال ہو گیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لیے کہ غی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا، تھکے، پکھنے، گوانا اور احتلام۔“ نیز اس انزال میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے، لہذا یہ بھولنے والے کی طرح ہے۔ مسئلہ: روزے دار نے کسی عورت کو دیکھا، پھر اس کے بارے میں سوچنا رہا، حقیقی کہ اسے انزال ہو گیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ ماکت فرماتے ہیں کہ اگر مسلسل اور بار بار دیکھتا رہا پھر انزال ہوا تو روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ بار بار دیکھنا مباشرت کی طرح ہی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں جماع نہیں پایا گیا۔ نہ صورت نہ معنی، کیونکہ وہ کسی عورت سے لذت اندوز نہیں ہوا لہذا یہ مباشرت کی بجائے احتلام کے مشابہ ہے۔

مسئلہ: روزہ دار بھول کر کھا رہا تھا یا پی رہا تھا کہ اسے روزہ یاد آگیا، اس نے اسی وقت لقمہ چھینک دیا یا پانی پینا بند کر دیا۔ یادہ سحری کھا تا رہا تھا کہ فجر طلوع ہو گئی اور اس نے اسی وقت کھانا پینا بند کر دیا تو اس کا روزہ پورا ہو گا کیونکہ یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد اس نے کچھ نہیں کھایا پیا۔ اور اگر روزے دار بھول کر دن کو اپنی بیوی سے جماع کر رہا تھا کہ اسے روزہ یاد آگیا، پس وہ اس کی گھڑی جدا ہو گیا۔ یا رات کو جماع کر رہا تھا کہ اسی اثناء میں فجر طلوع ہو گئی۔ پس وہ اس کی وقت جدا ہو گیا تو اس صورت میں بھی اس کا روزہ پورا ہو گا۔ زفر کہتے ہیں کہ اس صورت میں اس کا روزہ خاسر ہو جائے گا اور اس پر قضا لازم ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع کا کچھ حصہ یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد پایا گیا اور فسادِ صوم کے لیے اتنا ہی کافی ہے کیونکہ صوم کی ضد پانی گھسی اگرچہ قلیل ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد بیوی سے جدا ہونا پایا گیا۔ اور جدا ہونا ترکِ جماع ہے اور کسی شے کا ترک کرنا اس کے حصول

کی کوشش کا نام نہیں بلکہ اس کی ضد کو اختیار کرنے کا نام ہے لہذا یاد آئے اور فجر طلوع ہونے کے بعد سر سے جماع پایا یا جی نہیں گیا، ایسے اس کا روزہ بھی فاسد نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ کھانے پینے کی مذکورہ صورت میں روزہ فاسد نہیں ہوتا، اسی طرح جماع کی صورت میں بھی نہیں ہوگا۔ لیکن یہ اس وقت ہے، جب یاد آئے اور طلوع ہونے کے فوراً بعد عدا ہو جائے لیکن اگر جدا نہیں ہوا اور اسی حالت پر برقرار رہا دیکھئے معمولی وقت کے لیے ہو، تو اس پر قضا لازم ہے۔ اور کھانا ہر روز کے مطابق کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ البتہ سب سے روایت ہے کہ انہوں نے طلوع اور یاد آئے کی صورتوں میں تفریق کی ہے، طلوع کی صورت میں وہ کفارہ کے بھی قائل ہیں۔ ہاں یاد آئے کی صورت میں کفارہ لازم نہیں ہوگا اور شافعی کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں قضا اور کفارہ لازم ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں نہار رمضان میں عمدہ جماع پایا گیا، کیونکہ یاد آئے اور طلوع کے بعد ہے لہذا قضا اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔ البتہ سب سے روایت ہے کہ انہوں نے تفریق کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ طلوع کی صورت میں جماع کی ابتدا عمدہ تھی اور جماع اذول تا آخر ایک ہی عمل شمار ہوتا ہے لہذا جماع کا آخر بھی عمدہ ہوا، اور جماع عمدہ موجب کفارہ ہوتا ہے۔ لیکن جھوٹے کی صورت میں جماع کی ابتدا نیا نیا تھی اور نیا نیا جماع سے تو روزہ بھی فاسد نہیں ہوتا، چہ جائیکہ کفارہ واجب ہو۔ خاہرا لراویہ کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ روزہ توڑنے سے واجب ہوتا ہے اور روزہ توڑنا تب ہوگا جب روزہ موجود ہو اور مذکورہ صورت میں اس کا جماع کی حالت میں برقرار ہنا وجود صوم سے مانع ہے چنانچہ جب روزہ موجود ہی نہیں تو اس کا توڑنا کیسے ہو سکتا ہے؟ لہذا کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ کفارہ تو روزہ توڑنے سے واجب ہوتا ہے۔ باقی قضا اس لیے واجب ہے کہ اس دن کا روزہ نہیں پایا گیا۔ اس لیے نہیں کہ روزہ رکھنے کے بعد اسے توڑ ڈالا۔ نیز یہ ایسا جماع ہے جس کی ابتداء سے وجوب کفارہ متعلق نہیں ہوتا لہذا ایسے جماع پر برقرار رہنے سے بھی کفارہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ تمام ایک ہی عمل ہے۔ اور (یا کم از کم) اس میں ایک عمل ہونے کا شبہ ہے اور کفارہ صوم شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا، اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص رمضان میں حالت جنابت میں ہے کہ روزے کا وقت منقطع ہو گیا یعنی فجر طلوع ہو گئی تو اس کا روزہ پورا ہوگا۔ یہ اکثر صحابہ کرام کا فتویٰ ہے، حتیٰ میں علی، ابن مسعود، زید بن ثابت، ابی الدرداء، ابوذر، ابن عباس، ابن عمر اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔ البتہ ہر روز سے روایت ہے کہ ایسے شخص کا روزہ صحیح نہیں ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

”من اصابہ جنبا فلا صوم“ جسے حالت جنابت میں صبح ہوئی، اس کا روزہ نہیں، رب کہہ کی قسم یہ بات محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے (یہ راوی حدیث کا قول ہے، جس میں اس نے



اور اکثر صحابہ کرام کی دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ :

”تمہارے لیے شبِ صیام میں اپنی بیویوں سے جماع کرنا حلال کیا گیا ہے“ اور پھر فرمایا !  
اب تم ان سے مباشرت کر سکتے ہو۔ اور مانگو جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے مقدر کیا ہے اور رکھا سکتے  
ہو اور پی سکتے ہو یہاں تک کہ فجر کا سفید تارگر درات کے ایساہ تاگے سے خوب جدا ہو جائے۔ اس  
فرمان میں اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں طلوعِ فجر تک جماعِ حلال قرار دیا ہے۔ اور ظاہر بات ہے  
کہ جب آخر شب میں جماع ہو تو لا محالہ آدھی طلوعِ فجر کے بعد تک جھٹی رہے گا، پس اس سے معلوم ہوا  
کہ جنابت سے روزے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ رہی ابو ہریرہؓ کی بیان فرمودہ حدیث ! تو عائشہؓ اور  
ام سلمہؓ نے اسے رو کیا ہے۔ عائشہؓ فرماتی ہیں کہ کہیں ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احکام کے بغیر حالت  
جنابت میں صبح ہو جاتی تھی، پھر بھی آپؐ رمضان کا وہ روزہ پورا فرماتے تھے“ اور ام سلمہؓ فرماتی  
ہیں کہ کہیں ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جماع کی وجہ سے جنابت کی حالت میں صبح  
ہو جاتی تھی“۔ علاوہ ازیں ابو ہریرہؓ کی روایت خبر واحد ہے جو کتاب اللہ

کی مخالفت ہے لہذا قابلِ احتجاج نہیں !

مسئلہ : اگر کسی روزہ دار نے روزہ رکھنے کے بعد روزہ چھوڑنے کی نیت کی، اور نیت کے سوا کوئی  
دوسرا مثالی صوم کام نہیں کیا تو اس کا روزہ پورا ہو جائے گا۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا روزہ  
باطل ہو جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ روزے کے لیے نیت ضروری ہے، اور اس صورت میں روزے کی  
نیت اس کی ضد یعنی روزہ چھوڑنے کی نیت سے ٹوٹ گئی۔ چنانچہ شرطِ باطل ہونے کی وجہ سے  
اس کا روزہ باطل ہو جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ احکامِ شرع میں اتسالی فعل کے بغیر محض نیت  
کا کوئی اعتبار نہیں۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ”اللہ تعالیٰ نے میری امت کو  
دل میں پیدا ہونے والی باتیں معاف کی ہیں جب تک وہ زبان پر نہیں آجائیں یا ان پر عمل نہیں ہو  
جاتا“ اور مذکورہ صورت میں روزہ توڑنے کی نیت سے روزہ توڑنے کے فعل کا اتسالی نہیں ہوا۔  
اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ روزہ توڑنے کی نیت سے روزے کی نیت نہیں ٹوٹتی کیونکہ روزے  
کی نیت کے ساتھ فعل متصل ہے لہذا وہ ایسی نیت سے باطل نہیں ہوگی، جس کے ساتھ فعل نہیں پایا  
گیا۔ علاوہ ازیں نیت انقطاعِ صوم کی شرط ہے، انقطاع کے بعد تھائے صوم کی شرط نہیں، کیا آپ  
دیکھتے نہیں کہ روزہ رکھنے کے بعد (نہیں) نسیان اور غفلت کے ہوتے ہوئے بھی روزہ باقی رہتا  
ہے (حالانکہ اس وقت نیت مستحضر نہیں ہوتی) !

روزے کی حالت میں قے کا حکم | اگر روزے دار کو خود بخود قے آگئی تو اس سے روزہ فاسد  
نہیں ہوگا، خواہ وہ قے منہ بھر ہو یا اس سے کم ہو، اس لیے  
کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا قے سے، ہانکنے گوانے سے اور  
احکام سے“۔ نیز آپؐ کا فرمان ہے کہ ”جسے قے آگئی، اس پر قضا لازم نہیں“۔ اور یہ بھی ایک  
وجہ ہے کہ بلا اختیار قے سے پचना ممکن نہیں ہے، بلکہ کہیں قے اس طور برآتی ہے کہ اسے روکنا بس سے  
باہر ہوتا ہے۔ پس یہ صورت نسیان کے مشابہ ہے۔ نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ قاعدہ کی مطابق قے  
سے روزہ فاسد نہیں ہونا چاہیے خواہ بلا اختیار قے ہوئی ہو یا خود قے کی ہو۔ کیونکہ شرعاً روزہ کسی چیز کے داخل



تے منہ بھر سے کم ہے تو ابو یوسفؒ کے قول میں روزہ نہیں ٹوٹے گا اور محمدؐ کے قول میں روزہ ٹوٹ جائے گا۔ محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اختیاری فعل سے ایک چیز کا پیٹ میں داخل ہونا یا یا گیا لہذا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ دخول تب ہوگا جب خود چٹا ہو، کیونکہ قبیلۃ غارۃ چیز کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا، لہذا دخول نہ پایا گیا، پس روزہ فاسد نہ ہوگا۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ قے غیر اختیاری ہو۔ لیکن اگر جان بوجہ کسے کی پس اگر وہ منہ بھرے تو بلا خلاف اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ! جس نے جان بوجہ کسے کی، اس پر قضا لازم ہے۔ اور اگر وہ منہ بھرے کم ہے تو ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور محمدؐ کے نزدیک فاسد ہو جائے گا۔ محمدؐ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مذکور ہے کہ جس نے قصد قے کی اس پر قضا لازم ہے، کیونکہ اس میں قیل و کثیر کی کوئی قید نہیں۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ روزہ کسی چیز کے داخل ہونے سے فاسد ہوتا ہے، اور اس قاعدہ کی بنیاد وہ نص ہے جو پہلے ذکر ہو چکی ہے۔ اور صورت مذکور میں کوئی چیز داخل نہیں ہوتی لہذا روزہ فاسد نہیں ہوگا اور ابھی اوپر جو حدیث مذکور ہوئی وہ قے کثیر پر محمول ہے تاکہ دونوں دلیلوں میں بقدر امکان تطبیق ہو سکے۔ پھر اختیاراً کثیر قے کرنے کی صورت میں قے کے واپس جانے اور واپس لے جانے کی صورتیں پیش نہیں آتیں کیونکہ اتنی قے کرنے سے روزہ پہلے ہی فاسد ہو چکا۔ اور محمدؐ کے نزدیک قیل قے کی صورت میں بھی کوئی فرق نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک محض جان بوجہ کسے کرنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے خواہ وہ قیل ہی ہو۔ ہاں ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس میں تفصیل ہے، اختیاراً کی گئی قے اگر خود پیٹ میں واپس گئی تو روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور اگر واپس لے گیا تو اس میں ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں روزہ فاسد ہو جائے گا اور دوسری روایت یہ ہے کہ فاسد نہیں ہوگا۔

مسئلہ: جسم کے قدرتی اور فطری سوراخوں مثلاً ناک، کان، مقعد کے ذریعے کوئی چیز پیٹ یا دماغ تک پہنچ جائے، مثلاً ناک میں دوا ڈالی یا حقنہ کروایا یا کان میں دوا کے قطرے ڈالے اور وہ پیٹ یا دماغ تک پہنچ گئے تو اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔ پیٹ تک پہنچنے کی صورت میں تو کوئی شک نہیں، کیونکہ صورتاً کھا یا پیا گیا۔ اور دماغ تک پہنچنے کی صورت میں اس لیے فاسد ہوگا کہ دماغ میں پیٹ کی طرف منفذ اور راستہ ہوتا ہے تو گو باکہ دماغ پیٹ کا ایک کونا ہی ہے۔ اور روایت سہلہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لعیقہ بنی صبر سے فرمایا تھا کہ وہ کھلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں خوب مبالغہ کیا کرو۔ مگر یہ کہ تم روزہ دار ہو، ظاہر ہے کہ آپؐ نے حالت صوم کا اس لیے استثناء فرمایا کہ روزہ فاسد ہو جائے وگرنہ استثناء بے فائدہ ہے (خیال رہے) حدیث میں کئی کے ساتھ ناک میں پانی ڈالنے کا بھی ذکر ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ناک کے درجہ بھی روزہ ٹوٹ سکتا ہے) اگر مگر تک کوئی چیز پہنچ گئی پھر مکمل آئی تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ مثلاً رات کو ناک میں

کوئی دوا ڈالی پھر وہ دن کو نکل آئی۔ کیونکہ جب وہ نکل آئی تو اس سے علوم ہو گیا کہ وہ پیٹ ٹمک نہیں پہنچی یا پیٹ میں برقرار نہیں رہی۔ باقی قدرتی سوراخوں کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے کوئی چیز پیٹ ٹمک یا دماغ ٹمک پہنچی مثلاً پیٹ پر یا دماغ پر زخم تھا۔ اس پر دوا لگائی۔ پس اگر وہ غلط دوا ہے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ وہ پیٹ ٹمک پہنچی نہ دماغ ٹمک، چنانچہ اگر معلوم ہو جائے کہ وہ پیٹ یا دماغ ٹمک پہنچی گئی ہے تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اور اگر تردوا لگائی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک فاسد نہیں ہوگا، صاحبین قدرتی سوراخوں کا اعتبار کرتے ہیں، کیونکہ قدرتی سوراخوں کے ذریعے دوا و غیرہ کا پہنچنا یقینی ہے اور غیر قدرتی سوراخ سے پہنچنے میں شک ہے۔ لہذا شک کی صورت میں فساد کو حکم نہیں کیا جاسکتا۔ ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب دوا تر ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ پیٹ ٹمک پہنچی گئی ہے کیونکہ پیٹ کی طرف منفذ موجود ہے (اگرچہ غیر قدرتی ہے) لہذا ظاہر یہ حکم جاری کیا جائے گا۔

پیشاب کے سوراخ میں قطرے ڈالنے سے ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک فاسد ہو جائے گا۔ کہا گیا ہے کہ ان حضرات کے درمیان اختلاف ایک امرِ خفی پر مبنی ہے۔ یعنی اس بات میں اختلاف ہے کہ پیشاب کے سوراخ سے پیشاب نکلنے کی کیفیت کیا ہے؟ صاحبین کے نزدیک پیشاب براہ راست سوراخ سے نکلتا ہے کیونکہ اس سوراخ کا پیٹ کی طرف منفذ ہے لہذا جب اس میں قطرہ ٹپکا یا جائے گا تو وہ پیٹ ٹمک پہنچی جائے گا جیسے کان میں قطرے ٹپکانے سے پیٹ ٹمک پہنچی جاتے ہیں۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سوراخ سے پیشاب رسنے کے طور پر نکلتا ہے، جیسے نئی ٹیکری سے پانی رستا ہے۔ (یعنی مثلاً اسے پیشاب ریس برس کر سوراخ میں آتا ہے اور پھر نکلتا ہے لہذا اس میں جو قطرہ ٹپکا یا جائے گا وہ پیٹ ٹمک نہیں پہنچی گا۔ اور ظاہر یہ ہے کہ اس سوراخ سے پیشاب یوں نکلتا ہے جیسے کوئی چیز اپنے منفذ سے نکلتی ہے جیسا کہ صاحبین کہتے ہیں۔ اور حق کی ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں صاحبین کی طرح روایت ہے اور میرے استاد رحمہ اللہ نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں محمد کا قول ابو حنیفہؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ رہا عورت کی پیشاب کا وہ قطرے ٹپکا نا تو اس بارے میں ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ بالا جماع اس سے عورت کا روزہ ٹوٹ ہو جاتا ہے، کیونکہ عورت کے مثانہ میں منفذ ہوتا ہے تو اس میں جو قطرہ ٹپکا یا جائے گا وہ پیٹ ٹمک پہنچی جائے گا، اور یہ کان میں قطرے ٹپکانے کی طرح ہے۔

اگر روزہ دار کو فیزہ لگا، اور وہ اس کے پیٹ یا دماغ ٹمک پہنچی گیا، پس اگر وہ آنی سمیت نکل آیا تو روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اگر آنی اندر رہے تو فاسد ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے ہمارے بندہ کا ہوا اگر شہت نکل لیا پھر فوراً اسے کھینچ لیا تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور اگر اسے پتھر سے دھکا تو فاسد ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی روزہ دار کی مقعد میں کوئی کڑی داخل کی گئی تو اس بارے میں غمناک روایت یہ ہے کہ روزہ فاسد نہیں ہوگا، ہاں اگر کڑی کے دو نوں کنارے



میں مشغول ہوا، ابھی انزال نہیں ہوا تھا کہ اسے طوبخ فجر کا احساس ہوا، وہ فوراً جدا ہو گیا پھر صبح طوبخ ہونے کے بعد معنی خاری ہوئی تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا اور یہ منزلہ اختتام ہے۔ اگر کسی جانور سے جماع کیا، پس انزال ہو گیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس پر قضاء لازم ہے کفارہ لازم نہیں، کیونکہ اگرچہ صورت و معنی جماع پایا گیا لیکن قضاے شہوت ہوئی لیکن وسعت محل کی وجہ سے اسے جماع ناقص کہا جائے گا۔ اور اگر جانور سے جماع تو کیا لیکن انزال نہیں ہوا تو روزہ فاسد نہیں ہو گا۔

مسئلہ ۲: روزہ دار عورت کو طوبخ فجر کے بعد حیض آ گیا یا نفاس شروع ہو گیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اس لیے کہ حیض و نفاس روزہ کے منافی ہیں، کیونکہ باجماع صحابہ منکحات تپاس محض شرعاً حیض و نفاس اہلیت صوم سے منافات رکھتے ہیں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔  
بغلاف اس صورت کے کہ انسان طوبخ فجر کے بعد مجنون ہو گیا یا بے ہوش ہو گیا اور اس نے رات کو روزہ کی نیت کی تھی کہ اس کا اس دن کا روزہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ مجنون اور بے ہوش اہلیت صوم کے منافی نہیں ہیں۔ یہ صرف نیت کے منافی ہیں۔ (اور نیت کا بقاء ضروری نہیں) اختلاف حیض و نفاس کے کراہت اہلیت کے ہی منافی ہیں۔ واللہ اعلم۔

## فصل فسادِ صوم کا حکم

فسادِ صوم سے جو احکام متعلق ہوتے ہیں ان میں سے بعض تو ہر قسم کے روزوں کو شامل ہیں اور بعض احکام خاص خاص روزوں سے متعلق ہیں۔ فسادِ صوم پر مرتب ہونے والا ایک اثر اور حکم جو ہر قسم کے روزوں کو شامل ہے، گناہ ہے، مگر اگر کوئی روزہ کسی عذر کے بغیر توڑ دیا تو گناہ گار ہو گا خواہ وہ کوئی سا روزہ ہو۔ کیونکہ اس نے کسی عذر کے بغیر اپنا عمل باطل اور ضائع کر دیا اور بغیر عذر کے اپنا عمل ضائع کرنا حرام ہے۔ فرمان الہی ہے:

”وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ“ اور اپنے اعمال ضائع مت کرو۔

شافعی بھی یہی فرماتے ہیں، لیکن وہ نفلی روزہ کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں کہ نفلی روزہ بغیر عذر توڑنے سے گناہ نہیں ہوتا۔ ان کا اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا واجب نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک واجب ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے۔ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے روزہ توڑا تو گناہ گار نہیں ہو گا۔ معلوم ہو کہ عذر سے حکم مختلف ہو جاتا ہے اس لیے ان اعداد کا جاننا ضروری ہے، جن کی وجہ سے گناہ اور مؤافذہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اب ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ان اعداد کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔ ۱۔ مرض ۲۔ سفر ۳۔ اکراہ ۴۔ حمل ۵۔ رضاعت ۶۔ مجبوری ۷۔ بڑھاپا۔

لیکن ان میں سے بعض امداد وہ ہیں جن سے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے مثلاً جس صورت میں مرض اور سر درد بڑھنے کا تو خوف ہے، لیکن ہلاکت کا خوف نہیں تو اس میں روزہ چھوڑنے کی رخصت ہے۔

اور بعض امداد وہ ہیں جو روزہ چھوڑنے کو مطلقاً مباح بلکہ واجب کر دیتے ہیں۔ مثلاً وہ صورت جس میں جان کی ہلاکت کا خوف ہو۔ اس تمام کی تفصیل یہ ہے کہ مضر مرض میں اتنے مرض سے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے جس میں یہ خوف ہو کہ روزہ سے اس مرض میں اضافہ ہو جائے گا۔ ”جناح صغیر“ میں اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ ”اگر کسی شخص کو خوف ہو کہ اگر اس نے روزہ نہ چھوڑا تو اس کی آنکھوں کا درد بڑھ جائے گا یا اس کا بطن شدید ہو جائے گا تو وہ روزہ چھوڑ دے۔“ ”کرخیٰ“ نے ”مختصر“ میں ذکر کیا ہے کہ وہ مرض جس سے ”نہ چھوڑنا مباح ہو جاتا ہے یہ ہے کہ اس مرض میں روزہ کی وجہ سے موت کا خوف ہو یا بیماری کے زیادہ ہونے کا خوف ہو خواہ وہ کوئی سی بیماری ہو۔ اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر مریض کی حالت ایسی ہے کہ اس کے لیے فرض نماز بیٹھ کر ادا کرنا مباح ہے تو اس کے لیے روزہ چھوڑنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ اور وہ مرض جو روزہ چھوڑنے کو مطلقاً مباح بلکہ واجب کرنے والا ہے۔ یہ ہے کہ اس سے ہلاکت کا خوف ہو۔ کیونکہ ایسے مرض میں روزہ رکھنا اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا ہے اور یہ کسی ایسے سبب سے نہیں جس میں حق اللہ یعنی وجوب صوم کی اقامت ہو۔ کیونکہ ایسی حالت میں وجوب ہوتا ہی نہیں ہے۔ اور یہ حرام ہے لہذا ایسی حالت میں روزہ چھوڑنا مباح بلکہ واجب ہے۔ مگر سفر کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ مطلقاً سفر شرعی سے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔ مرض اور سفر کے بارے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے!

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ - یعنی تم میں جو مریض یا مسافر ہو اور وہ مرض یا سفر کے عذر سے روزہ انفراد کر لے، تو دوسرے دنوں میں روزہ رکھ کر گنتی پوری کر لے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مرض اور سفر سبب رخصت ہیں۔ پھر سفر اور مرض کا ذکر اگرچہ آیت میں مطلقاً کیا گیا ہے لیکن اس سے مراد مقید ہے، کیونکہ مطلق سفر سبب رخصت نہیں ہے۔ اس لیے کہ لغوی طور پر تو محض وطن سے نکلنے یا ظاہر ہونے کو بھی سفر کہا جاسکتا ہے۔ اگر کوئی شخص شہر سے نکل کر اپنی زمینوں پر گیا تو لغوی طور پر یہ بھی سفر ہے حالانکہ اس سفر سے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل نہیں ہوتی۔ پس معلوم ہوا کہ وہ سفر جس سے رخصت حاصل ہوتی ہے۔ اس کا ایک خاص اندازہ ہے جو ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آدمی اپنے وطن سے کم از کم تین دن کی مسافت اور شافعیؒ کے نزدیک ایک دن رات کی مسافت کے اندازے سے نکلے۔ اس اندازے کے بارے میں بحث کتاب الصلوة میں گورہ چکی ہے۔ اسی طرح مطلق مرض بھی سبب رخصت نہیں ہے کیونکہ مریض اور سفر کی وجہ سے رخصت اس لیے ہے کہ روزہ رکھنا مریض اور مسافر کے لیے گران اور شاق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی آسانی اور سہولت کے لیے رخصت عطا فرمائی، جیسا کہ فرمایا!

”یرید اللہ بکھ الیسر ولا یرید اشد تمبارے ساتھ آسانی کرنا چاہتا ہے اور تمبارے بکھ العصر۔“  
ساتھ تنگی نہیں کرنا چاہتا۔

اور بیض امر ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں روزہ رکھنا ناش ہو جاتا ہے، بلکہ روزہ رکھنے سے مرض میں تخفیف ہو جاتی ہے، روزہ رکھنا مریض کے لیے آسان ہو جاتا ہے اور کھانا گراں اور نقصان دہ اور یہ بات عقل سے بعید ہے کہ جس چیز میں مریض کو سہولت ہے اسے چھوڑنے کی رخصت دیکھانے اور جو چیز مریض پر گراں ہے، اس کا اسے پابند کیا جائے۔

اور آیت مذکور اس بات پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ جو بغیر عذر کے روزہ چھوڑ دے، اس پر قصا واجب ہے کیونکہ جب مریض اور مسافر برقعہ واجب ہے، حالانکہ انہوں نے عذر مبیح کی وجہ سے روزہ چھوڑا ہے، تو بغیر روزہ چھوڑنے والے پر بدرجہ اولیٰ قصا واجب ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک سفر میں کوئی فرق ہے، سفر خواہ اطاعت الہی کے لیے کیا گیا ہو یا کسی مباح کام کو سرانجام دینے کے لیے یا یہ سفر کسی معصیت کے لیے ہو، بہر صورت روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے اور شافعی کے نزدیک جو سفر کسی معصیت کے لیے ہو، اس میں روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل نہیں ہوگی۔ — یہ مسئلہ کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم۔

اگر صماہ کرام کے نزدیک اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ سفر رمضان شروع ہونے سے پہلے ہو یا بعد میں، مسافر کو روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہے۔ علیٰ اور ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ اگر اس نے اپنے وطن میں چاند دیکھا پھر سفر پر روانہ ہوا تو اس کے لیے روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہے، ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے حضر میں چاند دیکھا تو اس پر حالت اقامت کے روزے یعنی حتماً ایک ماہ کے روزے لازم ہو گئے، پس اب یہ سفر کر کے روزے اپنے سے ساقط کرنا چاہتا ہے لہذا اسے یہ اختیار حاصل نہیں ہوگا، جیسے اس دن کا روزہ افطار کرنا جائز نہیں ہے، جس میں سفر شروع کیا ہو۔ اسی طرح صورت مذکور میں ہوگا۔

اگر صماہ کرام کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ”فمن كان منكم مریضاً او علی سفر فعدّ من ایام اخر“ اس میں اللہ تعالیٰ نے بڑی کفایت مطلق سفر کو سبب رخصت قرار دیا ہے۔ نیز سفر اس لیے سبب رخصت ہے کہ اس میں مشقت پائی جاتی ہے۔ اور سفر خواہ رمضان شروع ہونے سے پہلے کریں یا بعد میں دونوں حالتوں میں مشقت پائی جاتی ہے۔ لہذا دونوں حالتوں میں سفر سے رخصت حاصل ہوگی۔ — اور حضرت علیؓ و ابن عباسؓ نے جو وجہ بیان فرمائی ہے کہ حضر میں چاند نہ دیکھنے سے صوم اقامت لازم ہو جاتا ہے، ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن اس وقت جب وہ میقیم رہے، لیکن جب وہ مسافر بنے گا تو اس پر صوم سفر لازم ہوگا یعنی جس میں اسے افطار کی رخصت حاصل ہے۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے ”فمن كان منكم مریضاً او علی سفر“ لہذا ہم نے جو کہا ہے اس میں دونوں آیتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ پس یہ بہتر صورت ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جس دن میں سفر شروع کیا اس دن کا روزہ افطار کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس



دن وہ دن کے اول حصہ میں مقیم تھا، اس لیے اس دن اس پر مقیمین کا حکم جاری ہوگا لہذا اس دن کا روزہ پورا کرنا تو اس پر حتمی لازم ہے، لیکن دوسرے تیسرے دن میں وہ مسافر ہے۔ لہذا ان دنوں میں وہ مقیمین کے حکم میں داخل نہیں ہوگا۔ نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض مشائخ کا قول ہے کہ ہر دن کا اول جز اس دن کے وجوب صوم کا سبب ہوتا ہے چنانچہ سفر والے دن وہ اول جز مقیم تھا۔ لہذا جز اول صوم اقامت کے وجوب کا سبب بنا اور دوسرے اور تیسرے دن میں وہ مسافر ہے، لہذا ان دنوں کا جز اول اس کے حق میں صوم سفر کے وجوب کا سبب ہوگا پس اس پر صوم واجب ہے لیکن ساتھ ہی اسے رخصت افطار بھی حاصل ہے۔

اگر کسی مسافر نے یہ رخصت اختیار نہ کی اور رمضان کے روزے رکھنا رہا، تو اس کے روزے جائز ہوں گے۔ اور دوسرے دنوں میں اس پر ان دنوں کی قضاء لازم نہیں ہوگی۔ اور بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ مسافر کے لیے رمضان کے روزے رکھنا جائز ہی نہیں ہیں، اور اگر رکھ لے تو ان کو شکار نہیں کیا جائے گا اور قضاء لازم ہوگی۔ قدوریؒ نے اس میں صحابہ کرامؓ کے اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ ”ہمارے اصحاب کے قول میں مسافر کے روزے جائز ہیں اور یہی علی، ابن عباس، عائشہ، عثمان بن ابی العاص، اشعثی رضی اللہ عنہم کا قول ہے۔ اور عمرؓ ابن عمرؓ اور ابو ہریرہؓ کے نزدیک جائز نہیں ہیں۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا ظاہری مطلب ہے کہ، نحن کان معکم صدیقنا وعلی سفر فعدتہ من ایام اخر“ اس میں اللہ تعالیٰ نے مطلقاً مسافر کو دوسرے دنوں میں روزہ رکھنے کا امر فرمایا ہے، خواہ وہ رمضان میں روزے رکھے یا نہ رکھے کیونکہ آیت میں افطار کی قید مذکور نہیں ہے، لہذا مسافر کے حق میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے سفر کے مطابق دوسرے ایام وقت صوم قرار دیے گئے ہیں، تو اگر مسافر نے رمضان میں روزے رکھ لیے تو یہ ایام سفر کے روزے قبل از وقت ہوں گے، لہذا ان کا کوئی شمار نہیں کیا جائے گا، اور قضاء لازم ہوگی۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من صام فی السفر فقد عصى  
أبا القاسم

اس میں سفر میں روزے کو معصیت قرار دیا گیا اور معصیت عبادت کے منافی ہے۔ نیز یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

الصائم فی السفر کالمفطر  
فی المحضر

پس آپؐ نے مسافر کو افطار کی تاکید فرمائی۔  
ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل ہے کہ آپؐ کے بارے میں یہ بھی روا ہے کہ آپؐ نے سفر میں روزہ رکھا، اور یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے سفر میں روزہ چھوڑا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کے بارے میں بھی دونوں طرح کی روایتیں آتی ہیں کہ سبھی انہوں نے سفر میں روزہ رکھا

اور کبھی چھوڑا، حتیٰ کہ روایت ہے کہ حضرت علیؓ نروان کی طرف جا رہے تھے کہ انہوں نے ہلال رمضان دیکھا تو صبح کو روزہ رکھا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے رمضان اور سفر کو روزے داروں کی آسانی اور سہولت کے لیے سبب رخصت قرار دیا، چنانچہ فرمایا: **يُؤَيِّدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُعَيِّدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**۔ پس اگر ارباب سفر جو غیر سفر میں ہی روزہ رکھنا تھے ہو اور سفر میں جائز نہ ہو (حالانکہ بعض اوقات انہیں سفر میں روزہ رکھنا آسان ہوتا ہے) تو اس میں مسافروں کے لیے ٹھیک پیدا ہوگی اور یہ بات رخصت کے مقصد کے منافی ہے اور اس سے وضع قانون میں تناقض لازم آتا ہے کہ مقصد سہولت دینا تھا اور پیدا ہو گئی صعوبت، **فَقَالِيَ اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ**۔ نیز سفر تو رخصت کا سبب ہے۔ پس اگر سفر میں ادائیگی کے باوجود قضا واجب ہو تو رخصت کا سبب (فرض میں ایسی زیادات کا سبب بن جائے گا جو غیر معذور کے حق میں بھی واجب نہیں تھے) یعنی ادائیگی کے باوجود قضا کا واجب ہونا اور اس میں صرف تناقض ہے۔ نیز مسافر کے لیے رمضان میں روزہ رکھنے کے جواز پر اجماع ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ میں اختلاف واقع ہونے کے بعد تابعین کا جواز پر اجماع منتقد ہو گیا تھا۔ ہمارے نزدیک عسراول کا اختلاف معرثانی میں اجماع کے انعقاد سے مانع نہیں ہوتا بلکہ اجماع متاخر اختلاف متقدم کو ختم کر دیتا ہے، ایسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ آیت میں افطار کی قید معسر ہے اور اسی پر اہل تفسیر کا اجماع ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص معسر یا مسافر ہو پس وہ روزے چھوڑ دے تو دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرے۔ قرآن مجید میں مذکور تمام رخصتوں میں یہی چیز ملحوظ ہے۔ قرآن مجید میں ہے!

حُرْمَتٌ عَلَيْهِمْ اَلْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ

وَمَا اَهْلًا بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ

وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ -

یعنی جو شخص مجبور مضطر ہو کر کھائے تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔ کیونکہ نفس اضطرار سے گناہ لاحق نہیں ہوتا اور فرمایا

وَأَمَّا الْحَجُّ وَالْحُمْرَةُ فَلَا اِحْرَامَ اَنْ تَصْرُمَ اور حج و عمرہ کو اللہ کے لیے پورا کرو، پس اگر تم

فعلًا ستیسر من الہدی - محصور ہو جاؤ تو جو ہدی میسر ہو (بسیج دو)

مطلب یہ ہے کہ محصور ہو کر احرام کھول دو تو جو ہدی میسر ہو بسیج دو۔ کیونکہ یہ تو واضح

ہے کہ جب تک احرام نہیں کھولا جائے گا وہ حالت حج میں رہے گا۔ اور فرمایا

وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰی يَبْلُغَ الْهَدْيُ اور اپنے سر نہ منڈاؤ حتیٰ کہ ہدی اپنے محل میں

محلّہ فمن كان منكم مريضا او به سبيج جائے پس تم میں سے جو مریض ہو یا اس کو در

أَذَى مِنْ رَأْسِهِ فَعِدَّةٌ مِنْ سُنَنِ الْوَيْتِ پہنچتی ہو تو وہ روزوں یا

صيام - عدد یا قربانی کا فدیہ دے۔

مطلب یہ ہے کہ جو مریض نہ یا وہ اذیت محسوس کر رہا ہے، پس وہ سر منڈا لے اور اپنے سے

مؤذی چیز کو دور کر دے تو فدیہ دے۔ اور اس بات کی نظر قرآن مجید میں کثیر ہیں اور اوپر جو

دو حدیثیں ذکر کی گئی ہیں وہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ روزے سے مشقت اور ضعف لاحق ہوتا ہو۔ چنانچہ اگر اس نے اس حالت میں بھی افطار نہ کیا تو یہ اس شخص کی مانند ہے جو حضر میں افطار کرے، کیونکہ اس حالت میں افطار اس پر واجب ہے اس لیے کہ اس حالت میں روزہ رکھنا اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا ہے اور یہ حرام ہے۔

پھر ہمارے نزدیک اگر سفر میں تعب اور ضعف نہ ہوتا ہو تو روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے اور شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے۔ یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک سفر میں روزہ رکھنا عزیمت ہے اور افطار رخصت ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس ہے۔ قدوسیؒ نے اس مسئلہ کے بارے میں صحابہؓ کے مابین بھی اختلاف کا ذکر کیا ہے، انہوں نے کہا کہ: خذلیہ، عائشہ عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم سے ہمارے مذہب کی طرح روایت وارد ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے شافعیؒ کے مذہب کی طرح روایت آتی ہے اور شافعیؒ نے ان دو حدیثوں کو اپنی حجت بنایا ہے جو ہم پہلے مسئلہ کے ذیل میں روایت کر چکے ہیں اور ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ — تَأْتُوا بِلَاكُمُ الْعِدَّةَ —

اس آیت سے ہمارا استدلال کئی وجوہ سے ہے۔

۱۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ روزے مومنین پر فرض ہیں، کیونکہ لغت میں لکھا ہے: ”کما“ کا معنی فرض ہے اور یہ فرمان عام ہے خواہ سفر میں ہو یا حضر میں۔

۲۔ فمن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ — الایہ میں اللہ تعالیٰ نے افطار کی صورت میں قضا کا حکم فرمایا اور افطار کی صورت میں قضا کا حکم فرضیت کی دلیل ہے، اس لیے کہ قضا آداب مستحبات میں واجب نہیں ہوتی، قضا صرف فرائض میں واجب ہوتی ہے اور دوسرے یہ کہ قضا ادا کا بدل ہوتی ہے جب قضا واجب ہے تو معلوم ہوا کہ ادا بھی واجب ہے

۳۔ یدید اللہ بکملہ الیہ۔ الایہ میں اللہ تعالیٰ نے عذر مرض اور سفر کی وجہ سے افطار کو مباح قرار دے کر اپنے احسان و امتنان کا ذکر فرمایا، اگر یہ روزے فرض نہ ہوتے تو اباحت فطر پر امتنان کی کوئی وجہ نہیں رہتی، کیونکہ نفل روزہ نہ رکھنا تو اپنے ہی مباح ہے۔

۴۔ ولتکملوا العداۃ میں اللہ تعالیٰ نے قضا میں غنٹی مکمل کرنے کو شرط قرار دیا ہے۔ یہ ترک شدہ روزوں کی حفاظت کے لزوم کی دلیل ہے تاکہ قضا میں تقصیر نہ ہو جائے اور یہ چیز فرائض میں ہوتی ہے — نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من كانت له جمولة تادى الى سبع

فلیصم رمضان حیث ادرکہ۔

اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کو رمضان کا روزہ رکھنے کا امر فرمایا، جبکہ روزے میں اسے کوئی مشقت نہ ہوتی ہو۔ پس ان دلائل سے ثابت ہو گیا کہ رمضان کا روزہ مسافر پر بھی فرض ہے مگر اسے افطار کی رخصت ہے اور رخصت کا مطلب یہ ہے کہ نہ رکھنے میں اسے گناہ نہیں ہوگا۔ نہ

یہ کہ واجب ہی نہیں۔ چنانچہ مسافر پر بھی روزے کا وجوب حکم اصلی ہوا اور عزیمت کا یہی معنی ہے۔ اور انس سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

المسافر ان افطر فرخصة وان مسافر اگر افطار کر لے تو رخصت ہے اور اگر یصوم فهو افضل۔ روزہ رکھے تو افضل ہے۔

یہ حدیث اس بارے میں نص ہے اور اس میں تاویل کا احتمال نہیں۔ اور اس مسئلہ کے سلسلہ میں ہم نے جو دلائل ذکر کیے ہیں وہ پہلے مسئلہ کے بارے میں بھی حجت ہیں، کیونکہ ان دلائل سے رمضان میں مسافر پر وجوب صوم ثابت ہوتا ہے اور جو چیز کسی شمار میں نہ ہو وہ واجب نہیں ہو کر قی۔ شافعیؒ نے جن دو حدیثوں سے استدلال کیا ہے، ان کا جواب وہی ہے جو ہم پہلے مسئلہ میں ذکر کر چکے ہیں کہ یہ دونوں حدیثیں اس حالت پر محمول ہیں، جب روزہ رکھنے سے جان کے تلفت ہونے کا اندیشہ ہو۔ اور ہم نے ان حدیثوں کو اس حالت پر اس لیے محمول کیا ہے تاکہ بقدر امکان تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ یہ مسئلہ جو ہم نے بیان کیا کہ رمضان میں مسافر پر بھی روزہ واجب ہے، یہ ہمارے اکثر مشائخ کا قول ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک رمضان میں مسافر پر روزہ واجب نہیں ہوتا اور اس کے لیے افطار مبارک مطلق ہے، یہی وجہ ہے کہ مسافر کو افطار کی رخصت بطور تیسرے اور یہ آسانی و سہولت و اباحت مطلقہ کی صورت میں زیادہ مکمل طور پر پائی جاتی ہے، اس لیے کہ اس طرح خطرہ مؤافذہ تمام کا تمام ساقط ہو جاتا ہے، ہاں اگر وہ خود رخصت چھوڑ دے اور عزیمت اختیار کرے تو عزیمت کا حکم لوٹ آئے گا لیکن اس کے باوجود مسافر کے لیے روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے۔ اس کی وجہ حدیث انس ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔

باقی مطلقاً مباح افطار وہ سفر ہے جس میں روزے کے سبب ہلاکت کا خوف ہو بلکہ اس طرح کی حالت میں اباحت افطار تو کجا افطار واجب ہو جاتا ہے، اس کی وجہ فخریہ مرض کے سلسلہ میں گزر چکی ہے۔

**روزہ توڑنے پر اکراہ** کسی شخص پر صوم رمضان توڑنے کے لیے جبر و اکراہ کیا جاتا ہے اور اسے قتل کی دھمکی دی جاتی ہے تو اگر وہ شخص تندرست اور مقیم ہے تو اکراہ کی وجہ سے روزہ توڑنے کی رخصت ہے اور روزہ رکھنا افضل ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے روزہ نہ توڑا اور اسے قتل کر دیا گیا تو اس پر اسے ثواب ملے گا۔ کیونکہ حالت اکراہ میں بھی وجوب صوم باقی تھا اکراہ کی صورت میں رخصت کا اثر صرف یہ ہے کہ روزہ چھوڑنے کی وجہ سے جو گناہ ہوتا ہے وہ ساقط ہو جائے گا۔ یہ نہیں کہ سرے سے وجوب ہی ساقط ہو جاتا ہے وجوب پھر بھی باقی رہتا ہے اور ترک صوم حرام بھی رہتا ہے۔ تو جب حالت اکراہ میں بھی صوم واجب تھا اور افطار حرام تھا تو اللہ کا حق قائم تھا لہذا اس شخص نے اکراہ کے باوجود روزہ نہ چھوڑ کر اللہ کی رضا جوئی اور اس کے حق کو قائم رکھنے کے لیے اپنی جان قربان کی ہے۔ لہذا یہ اپنے دین کی خاطر جہاد کرنے والا ہے

پس اسے جان کی قربانی کا ثواب ملے گا۔

باقی مریض اور مسافر کے حق میں اکراہ مطلقاً منجیح بلکہ موجب افطار ہے۔ ان کے لیے افطار افضل بلکہ ان پر واجب ہے اور ان میں افطار نہ کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر انہوں نے افطار نہ کیا اور قتل ہو گئے تو گناہ گار ہوں گے۔ ان میں اور تندرست و مقیم شخص میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تندرست و مقیم کے لیے تو اکراہ سے پہلے وجوب صوم ثابت تھا اور اسے ترک کی بالکل رخصت حاصل نہ تھی تو جب اس پر اکراہ ہوا جو کہ اسباب رخصت سے ہے تو اس کا اثر صرف یہ ہوا کہ رخصت ترک ثابت ہو گئی لیکن وجوب ساقط نہیں ہوا تو اس صورت میں بھی اس کے ذمہ اللہ کا حق قائم تھا، تو اس نے روزہ ترک نہ کر کے اللہ کا حق قائم رکھنے کے لیے اپنی جان کا نذرانہ پیش کیا۔ لہذا اس کے لیے بھی افضل تھا، جیسا کہ کلمہ کفر کہتے اور دوسرے کا مال تلف کرنے پر اکراہ کیا جائے تو اس کے لیے افضل بھی ہے کہ تسلیم نہ کرے اور جان قربان کر دے۔ لیکن مریض اور مسافر کے لیے اکراہ سے پہلے بھی وجوب صوم منجیح رخصت ترک ثابت تھا، لہذا ضروری ہے کہ اکراہ کی صورت میں اس کا کوئی ایسا اثر ظاہر ہو جو پہلے ثابت نہیں تھا، اور یہ صرف یہ ہو سکتا ہے کہ ان سے اکراہ کی صورت میں سرے سے وجوب ساقط ہو جائے اور اباحت مطلقہ ثابت ہو جائے، پس ان کی حالت مردار کھانے پر اکراہ کے قائم مقام ہے کہ اس صورت میں اس شخص کے لیے کھانا پینا نہ صرف مباح ہے بلکہ واجب ہے۔ اسی طرح صورتِ بُہما میں بھی ہو گا۔

واللہ اعلم

مسئلہ: حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کو اگر یہ خوف ہو کہ اس حالت میں روزہ رکھنے سے بچے کو مضر پہنچے گا، تو انہیں روزہ چھوڑنے کی رخصت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ آیت میں عین مرض مراد نہیں ہے، کیونکہ جس مریض کو روزے سے ضرر نہیں پہنچتا، اسے افطار کرنا درست نہیں ہے۔ لہذا مرض کا ذکر ایسے امر سے کنایہ ہے، جس کے ہوتے ہوئے روزہ مضر پہنچائے۔ اور یہ وجہ یہاں پائی گئی، لہذا حاملہ اور مریضہ (دودھ پلانے والی) دونوں رخصت افطار کے تحت داخل ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: **مریض افطار کر سکتا ہے، اور حاملہ عورت، جبکہ اسے بچہ صانع ہونے کا خوف ہو، اور مریضہ جبکہ اسے بچہ کو تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہو۔** اور یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: **اللہ تعالیٰ نے مسافر کو نماز کا ایک حصہ معاف کیا ہے اور حاملہ اور مریضہ کو روزے سے۔** پھر ہمارے نزدیک حاملہ اور مریضہ پر صرف قضا لازم ہے، فدیہ نہیں۔ شافعیؒ کے نزدیک فدیہ اور قضا دونوں لازم ہیں اور فدیہ یہ ہے کہ ہر دن کے عوض ایک نمہ گندم دے۔ اس مسئلہ میں صحابہ اور تابعین میں بھی اختلاف رہا۔ چنانچہ صحابہؓ میں سے علیؓ اور تابعین میں سے حسن (بصری) سے روایت ہے کہ حاملہ اور مریضہ صرف قضا کریں گی اور فدیہ نہیں دیں گی۔ ہمارے اصحاب نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور ابن عمر صحابی اور مجاہد تابعی سے مروی ہے کہ یہ دونوں قضا کریں

اور فدیہ بھی دیں۔ شافعی نے اسے اپنا یا ہے۔ شافعی کی حجت یہ آیت ہے!

وعلی الذین یطیعونہ ذدیۃ طعام مسکین۔ اور ان لوگوں پر جو طاعت رکھتے ہیں، فدیہ لازم ہے، جو ایک مسکین کا کھانا ہے۔ حاملہ اور مرضہ بھی روزہ رکھنے کی طاقت رکھتی ہیں، لہذا وہ اس حکم کے تحت داخل ہیں، پس ان پر فدیہ واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ آیت ہے! حسن کان صدیقاً اوعلی سفوفہ ذمۃ من ایاہم اخذ۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے مریض پر صرف قضا واجب کی ہے، پس جو اس کے ساتھ فدیہ کو بھی ختم کرتا ہے تو وہ نقص پر اضافہ کرتا ہے، لہذا کسی دلیل کے بغیر یہ جائز نہیں۔ نیز اس آیت میں جب قضا کے ساتھ کچھ اور واجب نہیں کیا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس حادثہ اور واقعہ کی صورت میں تمام حکم ہی ہے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ موقوف حاجت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور یہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ آیت میں مذکور مرض سے مراد مرض کی صورت میں بلکہ اس کا معنی و تفصیل اور حاملہ و مرضہ کو جب بچہ کو ضرر پہنچنے کا خوف ہو تو یہ معنی مرض پایا گیا، لہذا یہ دونوں اس آیت کے تحت داخل ہیں۔ پس آیت ”فمن سہان منکم صدیقاً“ کا مطلب ہے کہ ”جو تم میں سے کسی ایسی حالت میں ہو، جس میں روزہ ضرر پہنچاتا ہے یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں نیتی پوری کرے۔“ باقی آیت ”علی الذین یطیعونہ“ کی ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ اس میں ”لا“ معترض ہے، اور آیت کا مطلب ہے ”اور ان لوگوں پر جو روزہ کی طاقت نہیں رکھتے۔“ لغت میں ”لا“ کا اضافہ جائز ہے۔ ایک دوسری آیت ہے ”بیننا اللہ مکہ ان تفضلوا“ یعنی ”ان لا تفضلوا“۔ اور اس آیت میں ایک قرأت یہ بھی ہے! وعلی الذین یطیعونہ ولا یطیعونہ اور ان لوگوں پر جو روزے کے مکلف کیے گئے ہیں اور اس کی طاقت نہیں رکھتے۔ علاوہ ازیں یہ آیت شافعی کی حجت نہیں بنتی، کیونکہ اس میں فدیہ اور صوم اس طور پر مشروع ہوئے ہیں کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہے نہ یہ کہ دونوں کا جمع کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ فرمایا ”وان قصومو خیر لکم“ اور روزہ رکھنا تمہارے لیے بہتر ہے ”پھر حتمی طور پر ماہ رمضان کے روزے واجب ہونے سے یہ اختیار منسوخ ہو گیا، چنانچہ فرمایا!

فمن شہد منکم الشہر پس تم میں سے جو اس ماہ کو پائے۔ وہ اس کے روزے رکھے۔

اور شافعی کے نزدیک فدیہ اور صوم دونوں واجب ہوتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ آیت اس بارے میں ان کی حجت نہیں بن سکتی۔ نیز فدیہ اگر واجب ہو تو اس لیے واجب ہوتا ہے کہ فوت شدہ کی تلافی ہو جائے اور تلافی کا مقصد قضا سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مریض اور مسافر پر فدیہ واجب نہیں ہوتا۔

شدید بھوک اور پیاس | جس سے ہلاکت کا خوف ہو، مطلقاً بیعت افطار ہیں، یہ اس مرض کے قائم ہیں، جس میں روزے کی وجہ سے ہلاکت کا خوف ہو

وجہ گزر چکی ہے۔

**بڑھایا** بھی اہل عذر میں سے۔ چنانچہ شیخ غالی کے لیے ماہ رمضان میں افطار مباح ہے۔ کیونکہ یہ روزہ رکھنے سے عاجز ہے۔ اور اکثر علماء کے نزدیک اس پر فدیہ واجب ہے۔ مالک فرماتے ہیں کہ اس پر فدیہ واجب نہیں ہوتا، وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فدیہ اس پر واجب کیا ہے جو روزے کی طاقت رکھتا ہے، فرمایا: **وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ**، اور شیخ غالی تو روزے کی طاقت نہیں رکھتا، لہذا اس پر فدیہ لازم نہیں ہوگا۔ لیکن مالک کا قول اجماعِ سلف کے خلاف ہے، اس لیے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ غالی پر فدیہ واجب قرار دیا۔ پس یہ ان کی طرف سے اجماع تھا کہ آیت میں شیخ غالی مراد ہے بایں طور پر کہ یا تو جوف **”لا ہو مضمراً جائئاً“** جیسا کہ بیان ہو چکا اور یا **”کافوا“** مضمراً جائئاً یعنی **”وَعَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُطِيقُوا“** اور جو لوگ روزے کی طاقت رکھتے تھے، پھر عاجز ہو گئے تو ان پر ایک مسکین کا کھانا بطور فدیہ واجب ہے۔ واللہ اعلم۔

نیز اس لیے کہ روزہ جب فوت ہو گیا تو اب ضروری ہے کہ اس کی تلافی کی جائے اور اس وقت اس کی تلافی روزے سے کرنا متعذر ہے لہذا فدیہ سے تلافی کی جائے گی اور مثال کے طور پر اس حالت میں ضرورت کی وجہ سے روزے کی جگہ فدیہ ایسے ہے، جیسے تلف کردہ چیز کی ضمان میں اس جیسی چیز نہ ملنے کی صورت میں ایتھت ہوتی ہے۔

فدیہ کی مقدار صدقہ فطر کی مقدار کے برابر ہے کہ ہر روزہ کے عوض ایک مسکین کو اتنا کھانا دیا جائے جتنا صدقہ فطر میں دیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل کا ذکر ہم صدقہ فطر میں کر چکے ہیں اور اس بارے میں اختلاف کا بھی ذکر کر چکا ہے۔

گذشتہ اہل عذر سے جیسا کہ ماہ رمضان کے روزوں میں افطار کی رخصت یا اہانت حاصل ہوتی ہے اسی طرح نذر معین کے روزوں میں بھی ان اہل عذر سے رخصت یا اہانت حاصل ہوتی ہے چنانچہ اگر نذر معین کے صوم کا دن آپہنچا، اور وہ شخص اتنا مریض ہے کہ روزہ رکھ ہی نہیں سکتا یا رکھ سکتا ہے لیکن ضرر کا خوف ہے تو وہ روزہ چھوڑ دے اور قضا کرے۔

**فادوم کے وہ احکام**، جو بعض روزوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ یہ ہیں:

۱۔ صوم رمضان کے قضا دے دو مکمل متعلق ہوتے ہیں، ایک تو وجوب قضا ہے اور دوسرا وجوب کفارہ۔ تفصیل یہ ہے، قضا کا وجوب مطلق انصاف سے ثابت ہوتا ہے خواہ وہ اشاد صلوٰۃ و معنی ہو، یا صرف صلوٰۃ ہو یا صرف معنی ہو اور خواہ عمداً ہو یا خطاً، اور خواہ کسی عذر سے ہو یا بغیر کسی عذر کے ہو، کیونکہ قضا تو صرف فوت شدہ کی تلافی کے لیے واجب ہوتی ہے، لہذا وجوب قضا صرف روزہ کے فوت ہونے کو مقتضی ہے، اور مطلق اشاد سے روزے کا فوت ہونا پایا جاتا ہے۔ لہذا قضا سے اس نقصان کی تلافی کی ضرورت ہے تاکہ یہ فوت شدہ روزے کا قائم مقام ہو جائے اور معنی نقصان فوت پورا ہو جائے۔

رہا کفارے کا وجوب، تو یہ انصاف مخصوص سے ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ افطار کامل ہو تو کھانے پینے اور محار سے ہوتا ہے جبکہ یہ افعال صلوٰۃ و معنی پائے جائیں اور عمدہ ہوں اور کوئی ایسا

عذر بھی نہ ہوا جس سے انقطاع کی اباحت یا رخصت حاصل ہوتی ہے اور نہ ہی اس عذر میں اباحت انقطاع کا شہرہ پایا جاتا ہو۔ کھانے پینے کی صورت و معنی سے ہماری مراد یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز جس سے غذا یا دوا معقودہ ہوتی ہے منہ کے راستے پیٹ تک پہنچائی جائے کیونکہ مکمل طور پر مشغول بطن اسی طریق سے پوری ہوتی ہے اور جماع کی صورت و معنی سے ہماری مراد ہے مرد کا اپنی شریک و عورت کی شرمگاہ میں داخل کرنا کیونکہ مکمل طور پر مشغولہ فرج اسی طرح حاصل ہوتی ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جماع سے مرد پر کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ اس بارے میں اصل حدیث اعرابی ہے کہ! ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کی! یا رسول اللہ! میں خود بھی ہلاک ہوا اور میں نے دوسرے کو بھی ہلاک کر ڈالا، آپ نے حدیث فرمائی "تم نے کیا کیا؟" اس نے کہا کہ "میں نے منارہ رمضان میں روزے کی حالت میں حملہ اپنی بیوی سے جماع کر لیا۔" تو آپ نے فرمایا کہ "ایک گردن آزاد کر، اور بعض روایات میں ہے کہ آپ نے اس سے پرتہ کیا" کیا یہ کام بغیر کسی عذر اور سفر کے کیا؟" تو اس نے جواب دیا "ہاں" تو آپ نے فرمایا "ایک گردن آزاد کر"۔ رہی عورت! تو ہمارے نزدیک جماع سے اسی طرح اس پر بھی کفارہ واجب ہو جاتا ہے، جبکہ اس فعل میں اس کی رضا شامل ہو۔ شافعی کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ عورت پر بالکل واجب ہی نہیں ہوتا اور دوسرا قول یہ ہے کہ واجب تو ہوتا ہے لیکن یہ بوجہ مرو برداشت کرے گا۔ شافعی کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارے کا وجوب غلات قیاس صرف نص سے معلوم ہوا ہے۔ اس کی وجہ عنقریب آگے آئے گی اور نص صرف مرد کے بارے میں وارد ہوئی ہے عورت کے بارے میں نہیں، اسی طرح نص میں وجوب کفارہ وطی کی وجہ سے وارد ہوا ہے اور عورت سے وطی متصور نہیں کیونکہ وہ تو موطوہ ( ) ہوتی ہے، واطئہ ( ) نہیں۔ لہذا عورت کے بارے میں حکم اصل قیاس کے مطابق ہے۔ لکھو۔۔۔ اور ان کے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت پر کفارہ مرد کے فعل کے سبب واجب ہوا، لہذا اسے مرد ہی برداشت کرے گا۔ جیسے غسل کے پانی کی قیمت مرد پر واجب ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ

نفس اگرچہ مرد کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن وہ ایک ایسی علت سے معطل ہے جو مرد و عورت دونوں میں پائی جاتی ہے۔ اور وہ علت ہے "حرام محض انقطاع کا مل کے ذریعے عدا رمضان کا روزہ فاسد کرنا" لہذا اس نفس کی دلالت سے عورت پر بھی کفارہ واجب ہو گا اور اسی سے واضح ہو گا کہ کفارے کا تحمل مرد پر لازم نہیں ہے کیونکہ اس پر کفارہ اس کے فعل یعنی روزہ فاسد کرنے کے سبب واجب ہوا ہے۔

اکثر علماء کے نزدیک کفارے کے ساتھ قضا بھی واجب ہوتی ہے۔۔۔ اور اوزاعی کا قول ہے کہ اثر کفارہ روزوں کے صورت میں دیا تو فاسد کردہ روزوں کی الگ قضا ضروری نہیں۔ ان کا خیال



ہے کہ دونوں قسم کے روزوں کا تداخل ہو جاتا ہے۔ لیکن ٹھیک نہیں ہے کیونکہ دو ماہ کے بعد تو بطور کفارہ، جنابت اسناد سے روکنے اور گناہ اسناد کو ختم کرنے کے لیے واجب ہوتے ہیں اور قضا کا روزہ فوت شدہ روزے کی تلافی کے لیے واجب ہوتا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کی مشروعیت کا مقصد مختلف ہے، چنانچہ دو ماہ کے روزوں سے قضا کے روزے ساقط نہیں ہوں گے جیسا کہ غلام آزاد کرنے کی صورت میں ساقط نہیں ہوتے اور ابو ہریرہؓ سے روایت بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا، ایہ حکم بھی دیا تھا کہ ”وہ ایک دن کا روزہ رکھے۔“

مسئلہ: اگر کسی شخص نے خلاف فطرت جماع کیا تو ابو یوسفؒ و مجتہد کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہے، کیونکہ اس فعل سے حد واجب ہو جاتی ہے، تو بدحوہ اولی کفارہ واجب ہو جائے گا۔ اور ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کی ابو حنیفہؒ سے یہ روایت ہے کہ (اگر صورت میں) حیب عضو تناسل کا اگلا حصہ چھپ جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو اور اس پر قضا و کفارہ واجب ہے۔ حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ اس فعل سے حد واجب نہیں ہوتی، لہذا کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ حد و کفارہ زجر و منہ کے لیے مشروع ہوئے ہیں، اور زجر کی ضرورت اس فعل میں ہوتی ہے جو غالباً پائی جاتی ہو اور اس فعل کا وجہ نادر ہے (لہذا حد و کفارہ واجب نہیں ہوگا) نیز یہ ایک ناپسندیدہ عمل ہے لہذا یہ فعل مردار سے وحشی کے مشابہ ہے اور اس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اور ابو یوسفؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وجوب کفارہ کا انحصار اس پر ہے کہ افطار کامل کے ذریعے روزہ فاسد کیا جائے۔ اور یہاں یہ وجہ پائی جاتی ہے کیونکہ صومہ و معنی جماع پایا گیا۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے عمدہ کوئی ایسی چیز کھالی یا پی لی جو بطور غذا یا دوا اصلاح بدن کے کام آتی ہے تو ہمارے نزدیک اس پر قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ شافعیؒ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ کا وجوب خلاف قیاس ہے کیونکہ وجوب کفارہ کا مقصد گناہ کی معافی ہے اور گناہ کی معافی کے لیے تو برکاتی ہے نیز کفارہ سے کائنات کا تعلق باپ متا دیر سے ہے اور تعین مقدار میں قیاس رہنمائی نہیں کرتا۔ کفارہ سے کاجوب صرف لفظ سے معلوم ہوا ہے اور لفظ صرف جماع کے بارے میں وارد ہوتی ہے اور کھانا پینا معنی جماع میں بھی نہیں ہے۔ کیونکہ جماع کی حرمت ان سے زیادہ شدید ہے۔ چنانچہ وجوب حد کا تعلق جماع سے ہے، کھانے پینے سے نہیں، پس جو فعل جماع کی صورت کے بارے میں وارد ہوتی ہے، اُسے اکل و شرب کے بارے میں وارد نہیں سمجھا جائے گا، لہذا یہ فعل اپنے مورد تک محدود رہے گی۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من افطرنی رمضان متعمداً جو رمضان میں عمدہ روزہ توڑ ڈالے تو اس پر

فعلیہ ما علی المظاہر۔

وہی لازم ہے جو مظاہر پر لازم ہوتا ہے

اور فقہ کتاب اللہ کے مطابق مظاہر پر کفارہ لازم ہوتا ہے، پس عمداً روزہ توڑنے والے پر بھی کفارہ لازم ہوگا۔ نیز ہم اکل و شرب کی صورت میں وجوب کفارہ پر بھارت سے استدلال کرتے ہیں اور اکل و شرب کو بھارت پر قیاس کرتے ہیں۔ صورت بھارت سے ہمارا استدلال یوں ہے کہ بھارت میں کفارہ اس لیے واجب ہوتا ہے کہ اس میں کسی عذر اور سفر کے بغیر صوم رمضان کو فاسد کرنا پایا جاتا ہے جیسا کہ حدیث بھی اس وجہ پر ناظر ہے اور کھانے پینے کی صورت میں بھی کسی عذر اور سفر کے بغیر عمداً صوم رمضان کو فاسد کرنا پایا جاتا ہے، لہذا بھارت کی صورت میں ایجاب کفارہ سے دلالت اکل و شرب کی صورت میں بھی وجوب کفارہ ہوجاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ بھارت کی صورت میں وجوب کفارہ کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی۔ اس کی دو وجہیں ہیں: ایک فحش اور ایک مفتر۔ فحش وجہ حدیث اعلیٰ سے استدلال ہے اور یہ ہم "خلائیات" میں ذکر کرچکے ہیں۔ مفتر وجہ ہے کہ صوم رمضان کا فاسد کرنا ایک گناہ ہے اور عقلاً و شرعاً گناہ کا مشابہ اور ختم کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ ایک قبیح چیز ہے، اور کفارہ سے میں یہ صلاحیت ہے کہ یہ گناہ کو ختم کر دے۔ کیونکہ کفارہ ایک نیکی ہے اور شریعت نے نیکیوں کو توبہ سے شمار کیا ہے۔ ایمان اور اعمال صالح سب گناہوں کو مٹا دیتے ہیں۔ مگر اتنی بات ہے کہ جیسے گناہ مختلف طرح کے ہوتے ہیں، اسی طرح ان کے مٹانے والے بھی مختلف ہوتے ہیں جنہیں صرف شارع احکام یعنی اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ پس جب شارع نے ایک خاص گناہ میں ایک خاص مٹانے والا واجب قرار دیا، اور پھر اسی طرح کا گناہ کسی دوسرے مقام میں پایا گیا تو محض اس گناہ کے پائے مٹانے سے وہ خاص مٹانے والا عمل خود بخود واجب ہو جائے گا، اور دوسرے مقام میں بھی اس کا وجوب نفس ہی سے ثابت سمجھا جائے گا۔ تعلیل و قیاس سے نہیں، واللہ اعلم۔ اکل و شرب کو بھارت پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہاں صوم رمضان کے افادے دو گنے اور مبارک وقت میں اسے محفوظ رکھنے کے لیے کفارہ اس لیے واجب ہوا کہ کفارہ میں زاجر بننے کی صلاحیت ہے، اور اس حالت میں کسی زاجر کی حاجت بھی ہے۔ صلاحیت تو اس طرح ہے کہ جو شخص یہ سوچے کہ اگر اس نے رمضان کا ایک روزہ بھی توڑ دیا تو اسے ایک گناہ کا آزار کرنا لازم ہو جائے گا، اور نہ مٹنے کی صورت میں بے در پے و دواہ کے روزے رکنے پڑیں گے اور یہ بھی نہ کہ مٹنے کی صورت میں ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑے گا تو وہ روزے توڑنے سے باز رہے گا۔ اور یہاں زاجر کی حاجت اس لیے ہے کہ اکل و شرب اور بھارت کا طبی تقاضا اور مشورت موجود ہے، بلکہ اکل و شرب کا اتفاقاً بھارت کی نسبت زیادہ ہوتا ہے کیونکہ بھوک پیاس سے شہوت کم ہو جاتی ہے، لہذا اکل و شرب سے زاجر کی حاجت زیادہ ہے چنانچہ بھارت میں زاجر کی مشروعت سے بطریق اولیٰ اکل و شرب میں زاجر کی مشروعت ہو جاتی ہے۔ اور یہ جو کہ جانتا ہے کہ قیاس سے ایجاب کفارہ جائز نہیں ہے۔ طریقہ مذکورہ سے اس قول کا رد ہو گیا۔ کیونکہ جن دلائل سے قیاس کی بحیثیت ثابت ہوتی ہے، ان میں کفارہ اور عیز کفارہ کا کوئی

فرق نہیں۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے حالتِ صوم میں کوئی ایسی چیز کھالی، جو طہرہ غذا ہے اور دوا، جیسے کنکری، گھٹنی، مٹی وغیرہ تو اکثر علماء کے نزدیک اس پر صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں۔  
 مالکؒ فرماتے ہیں کہ کفارہ بھی لازم ہو گا۔ کیونکہ بغیر غذا کے افطار پایا گیا۔ ہماری دلیل یہ ہے یہ صورتِ افطار ہے، معنی شہین، کیونکہ معنی صوم یعنی ایسے اکل و مشرب سے رکنا جس سے جسمانی فوائد حاصل ہوتے ہیں، ابھی بھی باقی ہے۔ صرف صورتِ صوم فوت ہوئی ہے۔ مگر ہم نے صورت کو حقیقت کے ساتھ لاحق کر کے فسادِ صوم کا حکم احتیاطاً دیا ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے صبح اور خشک اخروٹ یا بادام شکل لیا تو اس پر صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ صورتِ اکل پایا گیا، معنی نہیں، اس لیے کہ اس کا اس طریق پر کھانا معتاد نہیں ہے۔ پس یہ کنکری کھانے کے مشابہ ہے۔

**مسئلہ:** اگر کوئی شخص اخروٹ یا بادام کو چباتا رہا، حتیٰ کہ چلتے چباتے اس کو منہ بھی نکل گیا تو اس پر قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں، ابنِ مسماعل کی ابو یوسف سے یونہی روایت ہے، کیونکہ اس نے منہ نکال دیا۔ ہاں اس کے ساتھ ایسی چیز ملا جو عادت میں کھائی جاتی۔

قاضیؒ نے مختصر طبعی وی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اگر چھوٹا بادام کھا لیا تو قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں، ان کا یہ قول تر بادام پر محمول ہے کیونکہ یہ آڑو کی طرح سب کا سب کھا یا جاتا ہے۔ اگر کسی نے تراخروٹ کھا لیا تو اس پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں، کیونکہ یہ عادتاً کھایا نہیں جاتا اور نہ ہی اس سے غذا یا دوا کا حصول مقصود ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر گوندھا ہوا آٹا یا خشک آٹا کھا لیا تو اس پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں، کیونکہ اس سے غذا یا دوا مقصود نہیں ہوتی، لہذا معنی صوم فوت نہ ہوا۔ قضا دینی میں محمدؐ سے ایک روایت یہ مذکور ہے کہ انہوں نے خشک اور گندھے ہوئے آٹے میں فرق کیا ہے، انہوں نے کہا کہ خشک آٹے میں قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں اور گندھے ہوئے میں صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں۔

**مسئلہ:** اگر کسی نے گندم چھائی تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں، حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے ایسے ہی روایت ہے کیونکہ یہ ان چیزوں سے ہے جن کا کھانا مقصود ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی نے بیلہ (ہڑ) بھی لیا تو ابنِ ربیعہؒ کی محمدؐ سے روایت یہ ہے کہ اس پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں، کیونکہ اسے بطور دوا یوں استعمال نہیں کیا جاتا۔ اور ہشامؒ کی محمدؐ سے روایت ہے کہ اس صورت میں کفارہ بھی واجب ہے، کرفیؒ کہتے ہیں کہ یہ بات میرے نزدیک قیاس سے زیادہ قریب ہے، کیونکہ اسے بطور دوا یوں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ ابنِ ماسکؒ کی بھی محمدؐ سے روایت یہ نہیں ہے اور قاضیؒ نے بھی مختصر طبعی کی شرح میں یہی ذکر کیا ہے کہ کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے خرمنی (گارا) کھا لیا تو اس پر صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، وجہ گذر چکی ہے، مگر یہ کہ وہ مٹی میں آمیزنا ( ) ہو، تو اس صورت میں قضا و کفارہ دونوں واجب ہو جاتے ہیں ابنِ ربیعہؒ کی محمدؐ سے ایسے ہی روایت ہے، محمدؐ نے فرمایا۔ کیونکہ یہ بمنزلہ غلہ یقون کر ایک دوا جو بوسیدہ جز

کے مشابہ ہوتی ہے، ہے کہ بطور دوا استعمال کیا جاتی ہے۔ ابن رستم کہتے ہیں کہ میں نے محمدؐ سے کہا کہ یہ ایک قسم کی مٹی ہے جو سمیٹنی جاتی ہے اور لوگ اسے کھاتے ہیں، تو محمدؐ نے فرمایا ”میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے؟ گویا کہ انہیں یہ علم نہیں تھا کہ یہ بطور دوا استعمال ہوتی ہے یا نہیں؟

مسئلہ: کسی شخص نے درخت کا پتہ کھالیا۔ اگر وہ ایسا ہے کہ عادتہ کھایا جاتا ہے، تو قضا و کفارہ دونوں لازم ہوں گے، اور اگر عادتہ نہیں کھایا جاتا تو صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں۔

مسئلہ: کسی شخص نے مشک، غالیہ (ایک مرکب خوشبو) یا زعفران کھالیا تو اس پر قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں کیونکہ یہ چیزیں کھانی بھی جاتی ہیں اور بطور دوا بھی استعمال کی جاتی ہیں۔

مسئلہ: کسی شخص نے جل کھالیا تو محمدؐ سے روایت ہے کہ روزہ ٹوٹ گیا، اور کفارہ کے بارے میں ان سے کچھ مذکور نہیں۔ اور مشائخ کا اس میں اختلاف ہے۔ محمد بن مقاتل الرازی فرماتے ہیں کہ قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ ابوالقاسم الصغار فرماتے ہیں کہ صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں۔ اور یہ بات ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اگر تلبہ و انتوں کے اندر پھنسا ہوا تھا اور اسے نگل گیا تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

مسئلہ: ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی شخص نے رمضان میں عمدہ اپنے منہ سے سُکڑا (خاص قسم کی سُکڑا کوڑہ مصری) پڑی، حتیٰ کہ پانی اس کے حلق میں داخل ہو گیا تو اس پر قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں، کیونکہ سُکڑا (کوڑہ مصری) پونہی کھانی جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر بلیلہ (ڈر، چوسا، اور اس کا پانی حلق میں داخل ہو گیا تو فتادی میں مذکور ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

مسئلہ: و انتوں سے خون نکلا، وہ حلق میں داخل ہو گیا یا خود اسے نگل لیا، پس اگر اس میں خون غالب ہے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، اور اس پر صرف قضا واجب ہوگی، کفارہ نہیں، اور اگر عموک غالب تھا تو قضا و کفارہ، کچھ واجب نہیں۔ اگر دونوں مساوی ہیں تو قیاس یہ ہے کہ روزہ فاسد نہ ہوگا، اور احتیاطاً یہ ہے کہ احتیاطاً فاسد ہو جائے گا۔

مسئلہ: اپنے منہ سے خود عموک نکالا، پھر نگل لیا تو اس پر قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، اسی طرح اگر کسی دوسرے کا عموک نگل لیا تو بھی صرف قضا واجب ہوگی، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جس سے طبیعت میں کراہت پیدا ہوتی ہے چنانچہ اگر اپنے محبوب اور دوست کا عموک نگلے تو الاشیاء الامسام (الادب) بالانہما مکملاتی نے فرمایا کہ اس پر قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ کیونکہ محب اپنے محبوب دوست کے عموک سے کراہت نہیں کرتا۔

مسئلہ: خشک گوشت کے ٹکڑے کھانے سے قضا و کفارہ دونوں واجب ہو جائیں گے، کیونکہ فی الجملہ کھانے جاتے ہیں اور خشک چربی کے ٹکڑے کھانے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے کفارہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ کھانی نہیں جاتی۔ فقیر ابواللہؒ فرماتے ہیں کہ گوشت کی طرح اس میں بھی قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں کیونکہ خشک گوشت کی طرح خشک چربی بھی فی الجملہ کھانی جاتی ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے مواد کھایا، پس اگر وہ بدبودار ہو چکا تھا اور اس میں کیر سے پڑ چکے تھے تو اس سے صرف قضا واجب ہوتی ہے، کفارہ نہیں، اور اگر مردار کی کیفیت یہ نہیں مٹی تو قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں۔

**مسئلہ:** اگر جماع میں صرف اِدخال ہوا، اور انزال نہیں ہوا، تو بھی قضا و کفارہ دونوں واجب ہو جاتے ہیں، کیونکہ صورتِ وضعی جماع پایا گیا، کیونکہ جماع تو ہے بکا اِدخال، رہا انزال، وہ تو جماع سے فراغت ہے، اس لیے اس کا اعتبار نہیں۔ اگر قرن سے باہر ہی انزال ہو گیا تو صرف قضا واجب ہوگی کفارہ نہیں، کیونکہ یہ ناقص جماع ہے، اس لیے کہ یہ معنی جماع ہے، صورتِ وضعی نہیں۔ اسی طرح اگر کسی چرواہے سے دہلی کی اور انزال ہو گیا تو صرف قضا واجب ہوتی ہے، کیونکہ فرسخی محل اور خواہش کے نامکمل رہنے کی وجہ سے قنائے شہوت نامکمل رہی۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے کھانے کے لیے دوٹی کا ٹکڑا لیا، روزہ یاد نہیں، جب چہا رہا تھا تو روزہ یاد آ گیا اور یاد کی حالت میں لقمہ نگل لیا تو ”عیون المسائل“ میں مذکور ہے کہ اس مسئلہ میں متاخرین کے پکارا قول ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ بعض کہتے ہیں کہ اس پر کفارہ واجب ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ اگر منہ سے نکلنے سے پہلے نگل لیا تو کفارہ واجب نہیں، اور اگر منہ سے نکال کر پھر نگلا تو کفارہ واجب ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر نکلنے سے پہلے نگلا تو کفارہ واجب ہے۔ اور اگر منہ سے نکالا پھر نگلا تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ فقہ ابو الیث فرماتے ہیں کہ یہ قول (آخری دو قولوں میں) زیادہ صحیح ہے، کیونکہ نکلنے کے بعد طبیعت اس سے کراہت کرتی ہے، اور جب تک وہ منہ میں ہوا انسان اس سے لذت حاصل کرتا ہے۔

**مسئلہ:** اس خیال سے سحری کھاتا رہا کہ ابھی فجر طلوع نہیں ہوئی، اچانک دیکھا تو وہ طلوع ہو چکی تھی، یا اس خیال سے افطار کر لیں کہ سورج غروب ہو چکا ہے، پھر اچانک دیکھا تو وہ غروب نہیں ہوا تھا، تو صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ یہ افطار عمداً نہیں ہوا بلکہ خطا ہوا ہے۔ دیکھئے: کہ اس صورت میں اس پر کوئی گناہ لازم نہیں ہوتا۔ (کیونکہ یہ فعل عمداً نہیں ہوا)

**مسئلہ:** سفر کے دوران میں صبح کو روزہ رکھا، پھر عمداً توڑ ڈالا تو اس پر کفارہ واجب نہیں، کیونکہ بیح افطار سبب یعنی سفر صورتِ موجود ہے۔ لہذا اس سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے، اور یہ کفارہ شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جس شبہ کی بنیاد کسی دلیل پر ہو خواہ صورتِ دلیل ہی ہو کہ حقیقت میں تو وہ دلیل نہیں بن سکتی لیکن ظاہر وہ دلیل ہے، تو ایسے شبہ کے ہوتے ہوئے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر شبہ کسی صورتِ دلیل کی بنیاد پر بھی نہیں ہے تو پھر محض شبہ کا اعتبار نہیں۔ اور یہاں اسی طرح کا شبہ پایا گیا کہ صورتِ سفر موجود ہے، کیونکہ سفر سے فی الجملہ افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہو جاتی ہے۔ اگر کسی شخص نے معمول کرکھایا یا پی لیا یا جماع کر لیا یا اسے خیر اختیار کی طور پر اسے قے آگئی، تو ان صورتوں میں اسے خیال ہوا کہ روزہ ٹوٹ گیا، تو اس کے بعد اس نے عمداً کھایا تو اس پر صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ یہاں شبہ کی بنیاد ایسی چیز ہے جو ظاہری طور پر دلیل ہے، کیونکہ ظاہر روزے کی ضد یعنی اکل و شرب اور جماع پایا گیا، حتیٰ کہ کائنات

نے بھول کر کھانے سے فساد صوم کا کہا، اور ابو حنیفہؒ نے بھی کہا کہ اگر لوگوں کی غلط فہمی نہ ہوتی تو میں بھی قضا کا فتویٰ دیتا۔ اسی طرح قے کیونکہ کچھ کچھ منہ سے واپس پیٹ میں چلی جاتی ہے، لہذا ان صورتوں میں شبہ ایسی جگہ میں ہوتا، جہاں اشتباہ ہو سکتا ہے۔ لہذا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ محمدؐ نے فرمایا کہ ہاں اگر اسے معلوم ہو چکا ہو کہ بھول کر کھانے سے یا قے سے روزہ نہیں ٹوٹتا (اور بعد میں پھر وہ عہد کھا لیتا ہے) تو کفارہ واجب ہوگا کیونکہ یہاں اس کا غلط خیال محض اشتباہ میں نہیں تھا، لہذا اس شبہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اور مسیٰ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ ایسی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوتا، خواہ اسے عدم فساد کی خبر پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو۔

کسی شخص نے پچھنے گوائے۔ اس سے اسے گمان ہو کہ روزہ ٹوٹ گیا، پھر اس نے عہد کھا لیا اور اس نے اس بار سے میں کسی فقیہ سے استفتاء کیا تھا۔ اور اس نے فتویٰ دیا تھا کہ پچھنے گوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو عہد کھانے سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ایک عام شخص پر عالم کی تقلید لازم ہے لہذا اس میں شرک کی بنیاد ایک دلیل کی صورت پر ہے۔ اور اگر کسی شخص کو پچھنے گوانے کے بارے میں یہ حدیث پہنچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **أَفْطَرُ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ**۔ پچھنے نکلانے اور گوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا۔

اور اس نے پچھنے گوانے کے بعد اس حدیث کی بنا پر عہد کھا لیا تو اس بار سے میں، حنفی کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہیں، کیونکہ بنیادی طور پر ظاہر حدیث واجب اہل ہے۔ لہذا اس سے شبہ پیدا ہونا صحیح ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ایک عام آدمی پر مضمنی سے پوچھنا واجب ہے نہ کہ ظاہر احادیث پر عمل کرنا، کیونکہ حدیث کبھی مستور ہوتی ہے اور کبھی اس کا ظاہر متروک ہوتا ہے لہذا یہ بات شبہ کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ اور اگر کوئی صورت مذکورہ میں نہ تو کسی فقیہ سے پوچھتا ہے اور نہ ہی اسے حدیث پہنچتی ہے تو پھر قضا و کفارہ دونوں واجب ہوں گے کیونکہ ظاہر میں پچھنے گوانا رکن صوم یعنی اکمل و طرب اور جماع سے امساکیہ کے منافی نہیں ہے۔ لہذا اس شبہ کی بنیاد کسی دلیل پر نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر کسی ازراہ مشورت یومی سے ملا سست یا بوس و کن رکیا، اور انزال نہیں ہوا، پھر اسے خیال ہوا کہ اس سے روزہ ٹوٹ گیا، پھر اس کے بعد اس نے عہد کھا لیا۔ تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، کیونکہ محض اتنا فعل ظاہر میں رکن صوم کے منافی نہیں ہے۔ لہذا اس کا یہ عن بے محل ہے، لہذا کالعدم ہو گا، ہاں اگر اپنی سمجھ کے مطابق کسی حدیث پر عمل کیا تھا یا کسی فقیہ سے استفتاء کیا تھا اور اس نے اس صورت میں اخطار کا فتویٰ دیا تھا تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اگرچہ فقیہ سے خطا صادر ہو گئی ہو یا حدیث غیر ثابت ہو، کیونکہ حدیث کا ظاہر اور فتویٰ کی بنیاد پر پیدا ہونے والا شبہ قابل اعتبار ہے اور اگر غیریت کی، پس اسے گمان ہو کہ اس سے روزہ ٹوٹ گیا، پھر اس کے بعد عہد کھا لیا تو اس پر کفارہ واجب ہے، اگرچہ اس نے کسی فقیہ کا فتویٰ یا اپنی سمجھ کے مطابق کسی حدیث پر عمل کیا ہو، کیونکہ ایسے مقام میں کسی فقیہ کا فتویٰ اور اس کی حدیث کی سمجھ چیز معتبر ہے۔ اس لیے کہ یہ ایسی چیز ہے جس میں کسی بھی ایسے شخص کو اشتباہ نہیں ہو سکتا جو معمولی سمجھ و بوجھ بھی رکھتا ہو اور

یہ بات کسی سے مخفی نہیں کہ حدیث میں فیبت سے روزہ ٹوٹنے اور حقیقت افطار مراد نہیں۔  
لہذا یہ چیز شبہ کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ اسی طرح اگر مویجوں پر تیل ملا، پھر خیال ہوا کہ اس سے  
روزہ ٹوٹ گیا، اور اس کے بعد اس نے عمدہ کھالیا تو اس پر کفارہ لازم ہے اگرچہ اس نے کسی فقیہ  
سے پوچھا یا اپنی سمجھ کے مطابق کسی حدیث پر عمل کیا ہو، وجہ اس کی گزر چکی ہے۔  
واللہ اعلم۔

**مسئلہ:** حالت اقامت میں روزہ توڑا جس سے اس پر کفارہ واجب ہو گیا، پھر اسی دن سفر  
میں چلا گیا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ اور اگر اسی دن کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو گیا  
جس سے افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہو جاتی ہے تو کفارہ ساقط ہو جائے گا۔ دونوں صورتوں  
میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرض کی صورت میں طبیعت میں تغیر ہوتا ہے کہ انسان صحت سے بیماری  
کی طرف آتا ہے اور یہ تغیر پہلے باطن میں پیدا ہوتا ہے، پھر ظاہر میں اس کا اثر نمودار ہوتا  
ہے۔ چنانچہ جب وہ شخص اسی دن بیمار ہوا تو معلوم ہو گیا کہ یہ تغیر اور مرض افطار کے وقت بھی  
موجود تھا لیکن اس کا اثر ظاہر میں نمودار نہیں ہوا تھا لہذا افطار کی رخصت یا اباحت دینے والا  
مذہب وقت افطار میں موجود ہوا۔ لہذا سرے سے ایسا افطار ہی نہ ہوا جو موجب کفارہ ہے، یا  
یوں کہیں کہ وقت افطار میں مرض کی بنیاد پائے جانے کی وجہ سے وجوب کفارہ میں شبہ پیدا ہو گیا  
اور یہ کفارہ شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا۔ اور سفر کی صورت میں ایسی کوئی وجہ نہیں پائی  
جاتی کیونکہ سفر تو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف انتقال کا نام ہے اور اس کی ابتدا فعل انتقال  
سے ہی ہوتی ہے، لہذا افطار کی رخصت یا اباحت دینے والا عذر وقت افطار میں نہیں پایا گیا چنانچہ  
سفر وجوب کفارہ پر اثر انداز نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی عورت نے روزہ توڑ ڈالا پھر اسی  
دن اسے حیض یا نفاس آ گیا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ حیض رحم میں جمع شدہ خون  
ہے جو آہستہ آہستہ خارج ہوتا ہے، لہذا یہ مذہب وقت افطار میں بھی موجود تھا۔ البتہ ظاہر نہیں ہوا  
تھا، چنانچہ یہ کفارہ کے وجوب سے مانع ہوگا۔

اور اگر کسی نے افطار کے دن ہجر واکراہ سفر کیا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک کفارہ ساقط  
نہیں ہوگا۔ اور زفر کے نزدیک ساقط ہو جائے گا۔ صحیح ابو یوسف کا قول ہے۔ اس کی وجہ پہلے بھی گذر  
چکی ہے کہ اس صورت میں افطار کی رخصت یا اباحت دینے والا عذر کا آغاز وقت سفر سے ہی ہوتا  
ہے، لہذا بعد میں پیدا ہونے والا عذر ماضی کے عمل پر اثر انداز نہیں ہوگا۔ اگر کسی نے حالت  
صوم میں افطار کے بعد اپنے آپ کو مجروح کر لیا اور اس سے اتنا شدید بیمار ہو گیا جس سے  
افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہو جاتی ہے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے  
ہیں کہ اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں ساقط ہوگا اور عدم  
سقوط ہی صحیح ہے، کیونکہ یہاں مرض زخم سے پیدا ہوا، اور زخم بالکل نوپید ہے۔ لہذا اس کے  
نتیجہ میں پیدا ہونے والا مرض بھی ظاہر و باطناً نوپید ہے، چنانچہ یہ ماضی کے فعل پر اثر انداز  
نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: کوئی شخص ماہ رمضان میں صبح کے وقت روزے کی نیت نہیں رکھتا، پھر اس کے بعد کھا  
 پیتا یا پانی پیتا یا جماع کر لیتا ہے تو اس پر صرف اسی دن کی قضا واجب ہے اور کفارہ واجب نہیں  
 یہ اصحاب تفسیر کے نزدیک ہے اور زفر کے نزدیک کفارہ بھی لازم ہوگا۔ کیونکہ ان کے نزدیک  
 رمضان کا روزہ بغیر نیت کے بھی ادا ہو جاتا ہے، لہذا صوم رمضان کا فاسد کرنا پوری شرائط کے  
 ساتھ پایا گیا۔ اور ہمارے نزدیک نیت کے بغیر رمضان کا روزہ ادا نہیں ہوتا۔ لہذا سرے  
 سے روزہ ہی نہیں پایا گیا، تو اس کا توڑنا کیسے ہو سکتا ہے؟ اور ابو یوسف سے روایت  
 ہے کہ اس صورت میں اگر اس نے زوال سے پہلے کھایا تو قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں اور اگر زوال  
 کے بعد کھایا تو اس پر کفارہ واجب نہیں، قدوری نے مختصر کشتی کی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے  
 یعنی انہوں نے اس میں ابو حنیفہ، محمد اور ابو یوسف کے درمیان اختلاف بیان کیا ہے۔ اور قاضی نے  
 حنفی طبعی دینی کی شرح میں ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف بیان کیا ہے۔ بہر کیف جس نے  
 بھی زوال سے پہلے اور بعد کا فرق کیا ہے، اس کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ زوال سے پہلے اکل و  
 شرب اور جماع سے رک کر یہ اس امساک کو فرض امساک یعنی صوم میں بدل سکتا تھا، کیونکہ زوال  
 سے پہلے جب تک روزے کی نیت کرنا جائز ہے، لیکن جب اسی نے کھایا تو اس نے وضیت کو تو باطل  
 کر دیا، روزہ پختہ سے روزہ برباد ہو گیا، اور یہ فاسد کرنا ہی نیت بطلان  
 ہے۔ لہذا جب زوال سے بعد کھانے سے وضیت کا ابطال نہیں ہوا، کیونکہ وضیت بطلان  
 سے پہلے ہی شرع ہو چکا تھا۔ پس کوئی شخص کی صبح کو روزت و نیت نہیں کرتی، پھر اس  
 نے زوال سے پہلے نیت نہ کر لی، پھر دن کے باقی حصہ میں جماع کر لیا تو اس بارے میں حنفی کی ابو  
 حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کفارہ  
 واجب ہوگا۔ وجوب کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک رمضان کا روزہ زوال سے پہلے دن کو  
 نیت کرنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ لہذا دن یا رات کو نیت کرنا برابر ہے۔ اور عدم وجوب  
 کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ اس صودت میں دن کے اول حصہ میں جماع کرنا تو کفارہ نہیں ہوتا۔ پس اسی  
 اگر آخر حصہ میں جماع کر لیا تو بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ایک ہی دن کی بحیثیت محل صوم  
 تقسیم نہیں ہو سکتی یا دم از کم، اس سے آخر یوم میں جماع سے وجوب کفارہ میں شبہ پیدا ہو  
 گا۔ اور یہ کفارہ شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا، مقتضی میں مذکور ہے کہ اگر کسی شخص کی صبح کو  
 روزہ چھوڑنے کی نیت نہ تھی، پھر اس نے روزے کا عزم کر لیا، پھر بعد کھایا تو ابو حنیفہ کے نزدیک  
 اس پر کفارہ واجب نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اس بارے  
 میں بائین سے دلائل بالکل اسی انداز کے ہیں جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں  
 روزے توڑنے کا حکم | کسی شخص نے ایک رمضان میں کئی مرتبہ بعد جماع کیا، یا اس  
 دن جماع کیا اور کسی کا کفارہ ادا نہیں کیا تھا تو ہمارے نزدیک ان تمام کے لیے ایک ہی کفارہ  
 کافی ہے اور شافعی کے نزدیک اس پر ہر دن کا الگ کفارہ لازم ہوتا ہے۔ اور اگر  
 دن کا کفارہ ادا کیا، اس کا کفارہ ادا کر دیا۔ پھر کسی دوسرے دن جماع کیا تو اس پر دوسرا کفارہ



لازم ہوگا۔ یہ ظاہر المراد یہ ہے۔ اور ذفر کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ اس پر دوسرا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ اگر کسی نے دوسرا رمضان میں جماع کر لیا اور پہلے رمضان کا کفارہ نہیں دیا تھا تو ظاہر المراد یہ کے مطابق ہر جماع کا الگ کفارہ واجب ہوگا۔ اور محمدؐ نے "کیسا نیات" میں ذکر کیا ہے کہ ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ علی دین نے بھی ابو حنیفہؒ سے یہی حکایت کیا ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں وجوب کفارہ کا سبب نہ جماع کے نزدیک جماع اور جماع سے نزدیک روزہ فاسد کرنا ہے۔ منکر رہا یا گیا۔ اور سبب کے تکرار سے حکم بھی منکر رہ جاتا ہے۔ قاعدہ یہی ہے۔ ہاں ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں، جیسے عقوبات بدنیہ یعنی حدود کیونکہ اگر عتوبت میں تکرار ہو تو ہلاکت کا خوف ہے اور یہاں عدم منکر کا کوئی داعی نہیں۔ لہذا وجوب کفارہ منکر ہوگا، اس کیلئے بقیہ کفارات یعنی کفارہ قتل، یمین اور ظہار میں تکرار ہوتا ہے۔ ہماری دلیل اعرابی کی حدیث ہے کہ جب اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی سے جماع کیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیتے ہوئے فرمایا "ایک گردن آزاد کرو"۔ اگرچہ اعرابی کا یہ قول کہ تکرار نے جماع کیا "ایک مرتبہ اور حنفی مرتبہ دونوں کا احتمال رکھتا تھا، لیکن آپؐ نے استفسار نہیں فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک مرتبہ یا کئی مرتبہ ہونے سے حکم مختلف نہیں ہوتا۔ نیز اس سے یہ کفارہ یعنی کفارہ افطار ذبح کے لیے ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اس کفارہ کا وجوب ایک خاص حالت کے ساتھ مخصوص ہے کہ افطار عمدتاً ہو اور اس جنایت میں کسی قسم کا شبہ بھی نہ ہو سکتا ہو۔ بخلاف دوسرے کفارات کے۔ اور ذبح کا مقصد ایک ہی کفارہ سے حاصل ہو جاتا ہے بخلاف اس صورت کے کہ جماع کے بعد کفارہ دے دیا پھر جماع کیا کہ دوسرا کفارہ واجب ہو گا، کیونکہ جب اس نے کفارہ دینے کے بعد جماع کیا تو معلوم ہو گیا کہ پہلے کفارہ سے ذبح حاصل نہیں ہوا۔ اگر کسی شخص نے روزہ توڑا، ایک غلام آزاد کر دیا، پھر دوسرے روزہ روزہ اور ایک غلام آزاد کر دیا، پھر تیسرے روزہ روزہ توڑا اور ایک غلام آزاد کر دیا، پھر پہلے غلام کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس کی جگہ مزید غلام واجب نہیں ہوگا، کیونکہ دوسرا غلام پہلے کی طرف سے کافی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر دوسرے غلام کا کوئی مستحق نکل آیا۔ کیونکہ تیسرا دوسرے کی طرف سے کفایت کرے گا۔ اور اگر تیسرے غلام کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس پر مزید ایک غلام آزاد کرنا واجب ہے، کیونکہ مقدم کفارہ متاخر جنایت سے کفایت نہیں کرتا۔ اگر کوئی دوسرے غلام کا بھی مستحق نکل آیا (اور ابھی تیسرے غلام کی جگہ کوئی اور غلام نہ دیا ہو) تو دوسرے اور تیسرے دن کے لیے ایک ہی غلام آزاد کرنا ہوگا۔ اور اگر پہلے غلام پر بھی کسی کا حق ثابت ہو گیا (اور ابھی دوسرے اور تیسرے کی جگہ کوئی غلام نہیں دیا تھا) تو اس پر ایک ہی غلام آزاد کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ استحقاق ثابت ہونے سے آزادی کا لعدم ہو جاتی ہے، تو اب صورت یہ ہو گی کہ اس نے تین روزے توڑے اور کسی کا کفارہ ادا نہیں کیا لہذا ایک ہی کفارہ کافی ہوگا۔ اور اگر دوسرے غلام کو چھوڑ کر پہلے اور تیسرے غلام کا کوئی مستحق نکل آیا تو تیسرے دن کے لیے ایک ہی غلام آزاد کرے گا کیونکہ پہلے سے تو دوسرا غلام کفایت کرے گا۔ اور اس قسم کے مسائل میں اصل یہ ہے کہ دوسری آزادی اپنے سے پہلی آزادی سے تو کفایت کرتی ہے۔ بعد والی نہیں۔

**رمضان کے علاوہ کوئی روزہ توڑنے کا حکم** | واجب نہیں ہوتا، کیونکہ رمضان کا روزہ توڑنے سے کفارہ کا وجوب صرف شریعت سے معلوم ہوا ہے، اور یہ مبارک وقت میں مبارک روزہ ہے کہ شرف و حرمت میں دوسرے روزے اور دوسرے اوقات اس کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ لہذا وہ وجوب کفارہ میں بھی اس کے ساتھ و حق نہیں ہوں گے۔ باقی جہاں تک قضا واجب ہونے کا تعلق ہے تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔

## ۱. فرض روزے

اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ اگر ان میں تباہ و تسلسل مشروط ہے، ایسے کفارے کے روزے اور نذر کے روزے جن میں تباہ کی قید لگائی ہو۔ تو ان میں کسی ایک روزے کے فساد سے از سر نو روزے رکھا واجب ہو جاتے ہیں کیونکہ تباہ و تسلسل کی شرط فوت ہو گئی۔

۲۔ اور اگر ان میں تباہ مشروط نہیں ہے جیسے قضا کے رمضان کے روزے، نذر مطلق اور نذر مبین کے روزے تو ان کا حکم یہ ہے کہ قضا رمضان اور نذر مطلق میں فساد واقع ہونے سے اس روزے کو ذمے میں واجب روزے کے عوض نہیں سمجھا جائے گا بلکہ یہ کالعدم ہوگا۔ اور اس شخص کے ذمے وہ بجا روزہ واجب رہے گا جو اس سے پہلے واجب تھا۔ اور نذر مبین میں جو روزہ فاسد ہوا، اس کی قضا واجب ہو جائے گی۔

**۲. نفل روزہ** | ہمارے نزدیک نفل روزہ فاسد ہونے سے اس کی قضا واجب ہو جاتی ہے۔ بخلاف شافعی کے کہ ان کے نزدیک نفل روزے کی قضا واجب نہیں ہوتی۔ اس بارے میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "کہ میں نے اور حفصہؓ نے صبح کو نفل روزہ رکھا۔ پھر ہمیں کسی نے حبس دیا کہ ایک کھانا جو بھجور، ستودرگمی کو ملا کر تیار کیا جاتا ہے، بطور ہدیہ بھیجا تو ہم نے اس سے کھا لیا۔ پھر حفصہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا: "اس کی جگہ ایک دن قضا روزہ رکھو۔"

نفل روزے کی قضا کے بارے میں تمام تر بحث اس بات پر مبنی ہے کہ کیا نفل عبادت شروع کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا واجب ہے یا نہیں؟ تفصیل ہم کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کر چکے ہیں۔

یہ کہ کوئی روزہ (اسی طرح نماز) اس خیال اور گمان سے شروع کیا کہ یہ اس کے ذمے واجب ہے۔ پھر اٹلے صوم (ما نماز) میں داخل ہو گیا کہ اس کے ذمے

**۳. صوم مظنون** | ذمے واجب ہے۔ تو عذر وہ توڑ دیا تو اس کے بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے۔ اصحاب ثلاثہ فرماتے ہیں کہ "اس کی قضا تو واجب نہیں، لیکن افضل یہ ہے کہ روزہ پلورا کرے۔" زفرؒ فرماتے ہیں کہ قضا واجب ہے۔"۔۔۔ عطاء دی کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ "اگر کسی شخص نے اس گمان سے نماز شروع کی کہ اس پر واجب ہے، پھر داخل ہو کر واجب نہیں تھی تو نماز توڑ دی تو اس کی قضا واجب ہے۔" تو نماز کے بارے میں ابو حنیفہؒ کا قول زفرؒ کی طرح ہے۔۔۔ اور یہی

اختلاف ہے اس صورت میں کہ کھانا سے کچھ روزے رکھنے شروع کیے پھر اسی دوران میں اسے خوشحالی اور غلام آزاد کرنے کی استطاعت حاصل ہو گئی تو اس نے عمداً روزہ توڑ دیا۔ (ذکر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ واضح ہو گیا کہ یہ روزہ اس پر واجب نہیں تھا تو اس سے واضح ہو گیا اس نے یہ فعل روزہ شروع کیا تھا۔ اور اسی لیے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بھی اس کا پورا کرنا مندوب ہے۔ اور ہمارے اصحاب کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ فعل عبادت شروع کرنے سے لازم و واجب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس صورت میں بھی اس کا جاری رکھنا اور پورا کرنا لازم ہو جائے گا اور ناسد کرنے کی صورت میں قضا واجب ہو جائے گی، جیسا کہ اگر وہ ابتداً نفل کی نیت سے شروع کرتا (تو یہی حکم ہوتا)۔ یہی وجہ ہے کہ حج مطلق شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، تو روزے کا حکم بھی اسی طرح ہو گا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس نے یہ روزہ بطور منقطع رکھی واجب کو ساقط کرنے والا) شروع کیا ہے نہ کہ بطور موجب کسی چیز کو واجب کرنے والا) اسی لیے اس روزہ کے پورا کرنا واجب نہیں ہے، دلیل یہ ہے کہ اس نے یہ روزہ اپنے ذمہ سے واجب ساقط کرنے کی نیت سے شروع کیا تھا، جب یہ واضح ہو گیا کہ اس کے ذمہ یہ روزہ واجب ہی نہیں تھا تو اس کی نیت ہکایع نہیں ہوتی اور عبادت کا بغیر نیت کے شروع کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ ہاں اس کے لیے مستحب ہے کہ روزہ پورا کرے، کیونکہ اپنے گمان کے مطابق اس نے عبادت شروع کی اور اس لیے کہ اس میں عبادت شروع کرنے والے کے ساتھ تشبہ ہو جاتا ہے۔ لہذا اس پر بھی ثواب ملے گا، جیسا کہ اس شخص کو ثواب ملتا ہے جو کسی عذر سے روزہ تو افطار کر لیتا ہے، لیکن باقی دن روزے داروں کی مشابہت میں اکل و شرب سے رکھا رہتا ہے۔ اور یا اشتباہ باب صوم میں کثرت سے ہو جاتا ہے۔ پس اگر اس صورت میں قضا واجب ہو تو تنگی اور حرج لازم آتا ہے۔ بخلاف حج کے کچھ میں شک اشتباہ کا وقوع بہت ہی نادر ہے، لہذا اسے کالعدم سمجھا جائے گا، پس اس صورت میں قضا واجب ہونے میں کوئی حرج اور تنگی واقع نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### جس روزے کا وقت مقرر ہو جب

وہ اپنے وقت سے ہٹ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

وقت مقرر شدہ روزہ دو قسم کا ہوتا ہے

۱۔ رمضان کا روزہ

۲۔ وہ روزہ جو وقت معین پر رکھنے کی نذر مانی ہو۔

اب تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ رمضان کا روزہ فوت ہونے سے تین احکام متعلق ہوتے ہیں۔ بعض حالات میں دن کے باقی حصہ میں روزے داروں کے ساتھ تشبہ اختیار کرتے ہوئے اکل و شرب سے رکنا واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ

۱۔ روزہ داروں میں اکل و شرب سے رکنا ہر اس شخص کے لیے واجب ہے جسے رمضان کا روزہ رکھنے میں دن کے اول حصہ میں کوئی ایسا عذر لاحق تھا جس سے روزہ واجب ہی نہیں ہوتا یا جس سے روزہ چھڑنا مباح ہو جاتا ہے (اور وہ روزہ نہیں رکھتا) پھر دن کے کسی حصہ میں وہ عذر زائل ہو جاتا ہے اور اس کی ایسی حالت ہو جاتی ہے کہ اگر ویسی حالت دن کے اول حصہ میں ہوتی تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہوتا اور چھڑنا مباح نہ ہوتا۔ جیسے نابالغ بچہ جو دن کے کسی حصہ میں بالغ ہو جائے، یا کافر اسلام لے آئے، یا مجنون ہوش میں آجائے یا حیض والی عورت پاک ہو جائے یا مسافر وطن پہنچ جائے اور ان لوگوں میں روزہ رکھنے کی اہلیت بھی ہو تو ان پر باقی دن میں اکل و شرب سے رکنا واجب ہے۔ اسی طرح جس شخص پر دن کے اول حصہ میں سبب وجوب اہلیت نہ ہو جو بڑے دن سے روزہ رکھنا واجب ہوا تھا، لیکن اسے جلدی رکھنا اس پر مستحضر نہ کیا، یا ایک طور پر کہ عید روزہ توڑ لیا یا یوم شک میں افطار کی نیت سے صبح ہوئی، پھر واضح ہو کہ وہ دن رمضان کا ہے، یا اس خیال سے سحری کھائی کہ ابھی فجر طلوع نہیں ہوئی، پھر علم ہوا کہ فجر طلوع ہو چکی تھی، تو ان تمام صورتوں میں اس شخص پر باقی دن کھانے پینے سے رکنا واجب ہے۔ تاکہ روزہ داروں سے مشابہت ہو جائے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک جس شخص پر اول نماز میں روزہ واجب ہو، پھر اس کے لیے روزہ جاری رکھنا مستحضر ہو جائے اور اس میں روزے کے اہلیت بھی ہو تو ایسے شخص پر باقی دن تشبہاً کھانے پینے سے رکنا ہونا واجب ہے، اور جس شخص کی یہ کیفیت نہ ہو، اس پر واجب نہیں۔ چنانچہ شافعی کے قول کے مطابق دن کے کسی حصہ میں اگر بچہ بالغ ہو جائے، یا کافر مسلمان ہو جائے، یا مجنون کو نافذ ہو جائے یا حیض والی عورت پاک ہو جائے یا مسافر وطن پہنچ جائے تو ان لوگوں پر تشبہاً رکنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ ان لوگوں پر اول نماز میں بھی روزہ واجب نہیں تھا۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تشبہاً امساک (رکنا) روزے کی نیابت میں واجب ہوتا ہے اور جب اصل روزہ ہی واجب نہیں ہوا تو اس کی نیابت میں امساک کیسے واجب ہو سکتا ہے؟ اسی لیے اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ ”جس دن فلاں شخص آئے گا، اس دن میں اللہ کے لیے روزہ رکھوں گا۔“ تو وہ شخص دن میں کسی وقت آیا اور اس کے آنے سے پہلے نذر ماننے والا کھاپی چکا تھا تو اس شخص پر باقی دن امساک واجب نہیں ہے، اسی طرح صورت مذکورہ میں ہوگا۔

بہائی دلیل یہ روایت ہے کہ رمی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ یوم عاشورہ میں فرمایا: **اَلَا صُنُّوْا کُلَّ فَلَاحٍ بَقِیَّةٍ** خبردار! جو شخص کھا چکا دسو کھا چکا، لیکن باقی دن یہ صلہ۔ میں ہرگز کھلاں۔

۲۔ اس وقت ماخوذ کا وہ فرض تھا۔ نیز اس لیے کہ رمضان کا روزہ ایک مبارک وقت ہے اس لیے جس قدر ایمان ہو سکے اس کی تعلیم واجب ہے، لیکن جب وہ شخص حقیقتاً روزہ رکھ کر اس کی تعلیم سے عاجز ہو گیا ہے تو اب کم از کم یہ واجب ہے کہ اگر اس میں برداشت کی اہلیت ہے تو باقی دن روزہ داروں کے ساتھ مشابہت اختیار کرے اس وقت کی تعلیم کرے تاکہ بعد

امکان اس کا حق ادا ہونے کے اور اس کے اوپر تمت طرازی بھی نہ ہونے کے۔ ہم نے یہ جو وجہ بیان کی ہے اس میں اولیٰ منار میں روزہ واجب ہونا اور نہ ہونا برابر ہیں۔ اور شاہنشاہ نے یہ جو کہا کہ تہہ روزے سے بطور نیابت واجب ہوتا ہے، ہم اسے تسلیم نہیں کرتے، بلکہ تہہ اسلئے واجب ہے کہ بعد از امکان اس مبارک وقت کی تغنیم و احترام ہو سکے۔ بخلاف نذر کی غرض کروہ مثالی کہ وہاں وہ وقت ذاتی طور پر کسی تغنیم و احترام کا استحقاق نہیں دیکھتا کہ اس کا حق ادا کرنے کے لیے باقی دن اس کا واجب ہو، اور رمضان کی صورت اس کے برخلاف ہے۔

۲۔ صوم رمضان کی رمضان کی قضا کے بارے میں بحث چند موضوعات کے گرد گھومتی ہے

۱۔ اصل وجوب قضا کا بیان

ب۔ شرائط وجوب قضا کا بیان

ج۔ وقت و کیفیت وجوب قضا کا بیان

د۔ شرائط جواز کا بیان

اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

۱۔ قضا واجب ہونے پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: فمن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر۔ نیز اصل یہ ہے کہ جس عبادت کا وقت مقرر ہو اگر وہ اپنے وقت سے ہٹ جائے تو اس کی قضا واجب ہوتی ہے، اس کی وجہ ہم کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کر چکے ہیں اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ رمضان کا روزہ خواہ کسی عذر سے فوت ہوا ہو یا کسی عذر کے بغیر، ہر صورت قضا واجب ہوگی، کیونکہ جب معذور پر قضا واجب ہوتی ہے۔ تو کوتاہی کرنے والے پر بدرجہ اولیٰ واجب ہوتی نیز جس وجہ سے معذور پر قضا واجب ہوتی ہے یعنی فوت شدہ روزے کی تلاقی کی ضرورت، یہ وجہ غیر معذور میں بھی پائی جاتی ہے، بلکہ غیر معذور کو تلاقی کی ضرورت شدید ہے۔

ب۔ قضا کے وجوب کی شرائط یہ ہیں

(۱)۔ قضا کی قدرت حاصل ہونا، چنانچہ اگر کسی شخص سے صوم رمضان عذر میں یا معز کی وجہ سے فوت ہو گیا اور وہ شخص بعد میں مریض یا مسافر ہی تھا کہ اسی حالت میں مر گیا تو وہ اللہ تعالیٰ سے ایسی حالت میں ملے گا کہ اس پر کوئی قضا واجب نہیں ہوگی، کیونکہ وہ قضا واجب ہونے سے پہلے ہی مر گیا۔ ہاں! اگر اس نے وصیت کی ہے کہ اس کی طرف سے کفار سے میں کھانا، دیا جائے تو اس کی وصیت صحیح ہوگی، اگرچہ قضا اس پر واجب نہیں تھی، اور اس سے متعلق مال سے وصیت پروردگار کی ہمت کی کہ کیونکہ وصیت کی صحت وجوب پر موقوف نہیں ہے، جیسا کہ آئہ اہل ثانی مال فقہاء کے لیے وصیت کر جاتا تو اس کی وصیت صحیح ہوتی، اگرچہ اس پر کچھ واجب نہ ہو، اسی طرح اس صورت میں ہے۔ لیکن اگر مریض شفا یا ب ہو گیا یا مسافر اپنے وطن پہنچ گیا اور اسے آنا وقت مل گیا، جس میں وہ فوت شدہ روزے قضا کر سکتا ہے تو اس پر قضا واجب ہے کیونکہ عذر زائل ہونے کی وجہ سے وہ قضا پر قادر ہے، پس اگر اس نے روزے نہ رکھے۔

صحیح کہ اسے موت نے آیا تو اس پر لازم ہے کہ فدیہ کی وصیت کرے، اور فدیہ یہ ہے کہ ہر روزے کے بدلے ایک سسکین کو ایک دن کا کھانا دیا جائے، کیونکہ قضا اس پر واجب ہو چکی تھی۔ پھر وہ اپنی کوتاہی سے قضا نہیں کر سکا، لہذا قضا کا وجوب اس کے بدل یعنی فدیہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اس سلسلہ میں اصل ابومالک الاشجعیؓ کی یہ روایت ہے کہ ایک آدمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ”ایک شخص شدید سرخس ہے، اور رمضان آجائے اور وہ روزے کی طاقت نہیں رکھتا، پھر وہ فرماتا ہے تو کیا اس کی طرف سے قضا کی جائے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”اگر وہ روزے کی طاقت حاصل ہونے سے پہلے ہی مر گیا تو اس کی طرف سے قضا نہ کی جائے، اور اگر حالت مرض میں ایسی حالت میں مرا کہ روزے کی طاقت رکھتا تھا تو اس کی طرف سے قضا کی جائے“ اور مراد یہ ہے کہ فدیہ دے کر اس کی طرف سے قضا کی جائے نہ یہ کہ اس کی طرف سے روزہ رکھا جائے۔ اس لیے کہ حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً و مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لَا يَصُومُ أَحَدٌ عَنْ أَحَدٍ وَلَا يَصِلِيْنِ كَوْنِي كَمِي كِي طرف سے نہ تو روزہ رکھے اور نہ احد عن احد۔

نیز جو چیز عین حالت حیات میں نیابت کا احتمال نہیں رکھتی، اس میں موت کے بعد بھی نیابت کا احتمال نہیں ہے۔ جیسے نماز میں ہے۔ اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت کی تفسیر مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

مَن مَاتَ وَعَلَيْهِ قَضَاءٌ بِرِضَاكَ أَوْ لَمْ يَرْضَ بِرِضَاكَ رَمَضَانَ أَطْعَمَ عَنْهُ دَلِيلَهُ۔

اور کھانا کھلانے کا یہ حکم یا تو وصیت پر محمول ہے یا نذوب و استیجاب و غیرہ پر محمول ہے۔ اور جب مرنے والا وصیت کر جائے تو یہ اس توہائی مال سے ادا کی جائے گی (یعنی ادا ہو جائے) اور اگر اس نے کوئی وصیت نہیں کی تھی، لیکن ورثہ دہنے اپنی خوشی سے تبرعاً فدیہ دے دیا تو جائز ہو جائے گا، اور اگر وہ نہ دیں تو ان پر لازم نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک احکام دنیا کے حق میں یہ فدیہ ان سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک مرنے والے نے غواہ وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، برصورت اس کا فدیہ ورثہ پر تمام مال سے ادا کرنا لازم ہے۔ اس بارے میں اختلاف زکوٰۃ میں اختلاف کی طرف ہے۔ اور صحیح ہمارا قول ہے، کیونکہ مومن عبادت ہے، اور فدیہ اس کا بدل ہے۔ اور اصل یعنی مومن بطریق نیابت ادا نہیں ہو سکتا تو اسی طرح اس کا بدل بھی بطریق نیابت ادا نہیں ہو گا۔ کیونکہ بدل اصل کے خلاف نہیں ہوتا۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ کسی دوسرے کی طرف سے اس کے امر کے بغیر عبادت کا ادا کرنا جائز نہیں ہوتا، کیونکہ یہ جبر ہو گا اور جبر عبادت کے مضموم کے خلاف ہے۔ جبکہ کتاب الزکوٰۃ میں بیان کر چکے ہیں، مگر شدت تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ اسے مذکور زانی ہوئے کے بعد اتنا وقت مل گیا جس میں وہ فوت شدہ تمام روزے قضا کر سکتا تھا، لیکن قضا سے پہلے مر گیا، اور اگر اسے اتنا وقت ملا، جس میں وہ بعض روزے قضا کر سکتا تھا،

ہاں طور پر کہ وہ چند دن تندرست رہا پھر مر گیا تو اس بارے میں اصل میں مذکور ہے کہ جتنے دن وہ تندرست رہا، اتنے دنوں کی قضا اس پر لازم ہے، اور انہوں نے اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ چنانچہ اگر وہ مر گیا تو اس پر تمام ماہ کا فدیہ واجب نہیں ہوگا، بلکہ صرف اتنے دنوں کا فدیہ لازم ہوگا، جتنے دن وہ تندرست رہا۔ اور اگر وہ اتنے دن روزے رکھ لیتا ہے اور پورے ہونے سے پہلے مر جاتا ہے، تو اس پر سرے سے وصیت واجب ہی نہیں ہوگی۔ اور عبادی نے اس مسئلہ میں اختلاف کا ذکر کیا ہے، انہوں نے کہا کہ ”ابو حنیفہ کے قول میں اگر وہ ایک دن یا چند روزہ رہتا ہے تو تمام روزوں کی قضا اس پر لازم ہو جائے گی، حتیٰ کہ اگر وہ اس دن روزہ نہیں رکھتا تو پورے ماہ کے فدیہ کی وصیت اس پر لازم ہے، اور اگر وہ اس دن روزہ رکھ لیتا ہے تو پورے ماہ کے فدیہ کی وصیت اس پر لازم نہیں ہوگا۔“ اور محمدؐ کے نزدیک جتنے دن وہ تندرست رہا، صرف اتنے روزے اس پر لازم ہیں۔“ قدوریؒ نے مختصر کر غنی کی شرح میں لکھا ہے کہ ”محمدؐ نے اصل“ میں جو ذکر فرمایا ہے، وہی ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے، اور عبادی نے اس مسئلہ میں جو اختلاف کا ذکر کیا ہے، وہ غلط ہے، دراصل یہ اختلاف مسئلہ میں ہے، اور وہ یہ ہے کہ ایک عرصہ میں یہ نذر ماننا ہے کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ماہ روزے رکھوں گا۔“ پس اگر وہ تندرستی سے پیسے مر جاتا ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں، اور اگر وہ ایک دن تندرست رہ کر مر جاتا ہے ابو حنیفہ والہ روایت کے قول میں اس پر تمام ماہ کے فدیہ کی وصیت لازم ہے اور محمدؐ کے نزدیک اس پر صرف تندرستی کے بقدر دنوں کی قضا اور وصیت لازم ہوگی۔“ یہ تفصیل قدوریؒ کی بیان کردہ ہے۔ اگر قضا کے مسئلہ میں اتفاق ہو جیسا کہ قدوریؒ نے ذکر فرمایا تو اس قول کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ کسی فعل کے وجوب کے لیے اس کی ادائیگی کی قدرت شرط ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔ اور ایسی تکلیف عملاً محال اور شرعاً ساقط ہے۔ اور صورت مذکورہ میں چونکہ وہ صرف عین نذر کے روزے پر قادر ہوا، لہذا اس پر اتنے روزے ہی لازم ہوں گے، پس اگر اس نے اتنے روزے نہ رکھ لیے تو وہ اپنی ذمہ داری بجا لایا، لہذا اس پر اور کچھ لازم نہیں ہوگا، اور اگر اس نے اتنے روزے نہ رکھے تو اس نے اپنی ذمہ داری میں کوتاہی کی، لہذا اس پر صرف اتنے دنوں کے فدیہ کی وجہ نہ لازم ہوگی، کیونکہ اس پر اتنے ہی روزے واجب ہوئے۔ اور اگر قضا و نذر دونوں مسئلہ میں اختلاف ہے، جیسا کہ عبادی نے ذکر کیا ہے، تو ان دونوں مسئلوں میں مجتہد کے قول کا رجحان وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، اور اس میں فرق کرنے کی کوئی حاجت نہیں، کیونکہ ہمہ کا قول ان مسئلوں میں ایک ہے کہ قضا اور منذور روزے صرف اتنے دنوں کے واجب ہوں گے، نہ جاننے والا وہ صحت مند رہا اور اتنے دنوں کے ہی فدیہ کی وصیت اس پر لازم ہے۔ اور شیعین

قول کی وجہ یہ ہے

۱۔ کہ جتنے دن وہ صحت مند رہا، اتنے دنوں کے روزوں کا عمل الا را و بدل تمام ایام بن سکتے ہیں کیونکہ ہر دن روزہ رکھا جاسکتا ہے۔ تو یوں سمجھا جائے گا، گویا اسے تمام روزے رکھنے کی قدرت حاصل ہوئی، سو اگر اس نے روزے نہیں رکھے، تو تمام روزوں کے فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا۔ اور بقدر قدرت روزے رکھنے اور حق

وقت ادا ہو گیا تو اب کسی دوسرے وقت میں یہ روزے رکھنے کی گنجائش نہیں رہی۔ سوا ذراہ قبل تمام روزوں کا وجوب ممکن نہیں رہا۔ اس لئے ایسی صورت میں تمام روزوں کے قدیم کی وصیت لازم نہیں ہوگی۔

(۱۱)۔ وجوب قضا کی ایک شرط یہ ہے کہ قضا میں کوئی حرج اور تنگی نہ ہوتی ہو۔ کیونکہ حرج کی نفی فقہ کتاب سے ثابت ہے۔ وہی یہ بات کہ وقت میں وجوب ادا کیا جائے وقت میں وجوب قضا کی شرط ہے؟ تو اس بارے میں ہم مشائخ کا اختلاف ذکر کر چکے ہیں اور دونوں قولوں کے مطابق اتفاق و اختلاف کی جو صورتیں بنتی ہیں، ان کی تخریج بھی کر چکے ہیں۔

۱۔ قضا کے وجوب کا وقت وہی ہے جس میں قضا کی ادائیگی واجب ہے اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ قضا دو روزے رمضان کے علاوہ چھ دنوں کو چھوڑ کر تمام سال رکھے جاسکتے ہیں، اس لیے کہ حق تعالیٰ کا فرمان ہے: **افمن كان منك مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر**، اس میں اللہ تعالیٰ نے کسی وقت کی تعیین کے بغیر مطلقاً قضا کرنے کا حکم دیا ہے، لہذا کسی دلیل کے بغیر قضا بعض اوقات کے ساتھ مقید کرنا درست نہ ہوگا۔

۲۔ وجوب قضا کی کیفیت کہ کیا قضا علی العذر واجب ہوتی ہے یا علی التراخی؟ کے بارے میں میں تمام تردیدیں بحث سے جو قید وقت سے مطلق اور غیر مقید امر کے وجوب کی کیفیت کے بارے میں ہے جیسے کہ رات اور نذر مطلقہ و غیرہ کا امر ہے جن میں وقت کی کوئی قید نہیں۔ اور یہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک علی التراخی ہے۔ اور قضا کے ہاں "تراخی" کا مطلب یہ ہے کہ ایسے امر پر عمل کرنا مطلق غیر مبین وقت میں واجب ہوتا ہے اور اس میں تعیین کا اختیار مکلف کو حاصل ہے۔ پس جس وقت اس پر عمل شروع کرے، وہی وقت وجوب کے لیے متعین ہو جاتا ہے، اور اگر وہ مامور یہ پر عمل نہیں کرتا تو آخر عمر میں جب موت سے پہلے اتنا وقت رہ جائے جس میں وہ مامور یہ بجالا سکتا ہے، تو اس پر وجوب کا دائرہ تنگ ہو جائے گا کہ اس وقت فوراً مامور یہ ادا کرنا واجب ہو جائے گا، اور کرشمی نے ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے کہ مطلق امر کو فوراً بجالانا واجب ہے، لیکن صحیح پہلا قول ہے۔ اور عام اصحاب حدیث کے نزدیک امر مطلق وجوب علی العذر کا مقتضی ہوتا ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور حج کے بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے، جو ہم انشاء اللہ کتاب الحج میں ذکر کریں گے۔ قدرتی سنے کرشمی سے نقل کیا ہے کہ وہ قضا رمضان میں اس بات کے قاضی ہیں کہ اس کا دونوں رمضانوں کے درمیان ادا کرنا ضروری ہے۔ لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے، بلکہ ہمارے اصحاب کا مذہب یہی ہے کہ وجوب قضا کو کوئی وقت متعین نہیں، وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ قضا کا امر کسی خاص وقت کی تعیین سے خالی ہے، لہذا وہ اپنے اطلاق کے مطابق جاری ہوگا۔ اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ "جس شخص پر رمضان کے روزوں کی قضا رہی ہو اس کے لیے نفل روزہ رکھنا مکروہ نہیں ہے" اور اگر قضا کا وجوب علی العذر ہوتا تو اس کے لیے نفل روزہ رکھنا مکروہ ہوتا، کیونکہ اس سے واجب وقت نہ دوسرے متاخر ہو جاتا ہے، اور یہ تاخیر مکروہ ہے۔ اور اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ "اگر کسی شخص نے رمضان کی قضا میں تاخیر کی، حتیٰ کہ دوسرا رمضان آ گیا تو اس پر نفل واجب نہیں ہے"۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ "اس پر نفل واجب ہے، مگر یا شافعی اس بات کے



قابل ہیں کہ قضاء رمضان علی الغور واجب ہے ہاں دوسرے رمضان تک تاخیر کی رخصت ہے۔ لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے، وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قضا کے امر میں وقت کی نیسین پر کوئی حلا نہیں ہے، پس اس میں وقت معین کرنا دلیل پر حکم ہے۔ اور فدیہ کا کس قدر ہائکل باطل ہے، کیونکہ فدیہ صوم سے ایسے عجز کے وقت نائب بنتا ہے، جب عادتاً دورے کی قدرت حاصل ہونے کی امید نہ ہو، جیسا کہ شیخ فانی کے حق میں ہے، اور اس صورت میں عجز نہیں پایا جاتا، کیونکہ وہ روزہ رکھنے پر قادر ہے، لہذا فدیہ واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

۴۔ نہیں قضا کے جواز کی شرائط: تو جو صوم رمضان کی ادا کے جواز کی شرائط ہیں، وہی قضا کے جواز کی شرائط ہیں، سوائے وقت اور رات سے نیت کی نیسین کے۔ چنانچہ مستثنی اوقات کو ہیرو ذکر تمام اوقات میں قضا جائز ہے۔ اور ادا کے برخلاف قضا میں رات سے نیت کی نیسین ضروری ہے۔ فرق کی وجہ گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

**فدیہ کی وجہ ہوتا ہے؟** فدیہ کے وجوب کے لیے یہ شرط ہے کہ مکلف قضا سے حاصل ہونے کی امید نہ ہو۔ چنانچہ فدیہ صرف شیخ فانی پر واجب ہوتا ہے۔ مریض، مسافر، حاملہ اور مرض عورت پر اور ہر اس شخص پر جس نے کسی عذر کی بنا پر روزہ افطار کیا ہو، لیکن قضا کی قدرت حاصل ہونے کی امید ہو، فدیہ واجب نہیں ہوتا، یعنی ان کے لیے فدیہ دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کی شرط نہیں پائی جاتی۔ اور شرط ہے دائمی عجز۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فدیہ غلط ہے قضا کا اور اصل پر قدرت حاصل ہوتے ہوئے دیا حاصل ہونے کی امید ہوتے ہوئے غلط کو اختیار کرنا ممنوع ہے۔ جیسا کہ دوسرے اصول کی موجودگی میں اختلاف کو اختیار نہیں کیا جاتا، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر شیخ فانی نے فدیہ دیا، لیکن پھر اسے قضا کی قدرت حاصل ہو گئی تو فدیہ باطل ہو جائے گا۔ اور قضا روزے رکھنا ضروری ہو جائے گی۔

**صوم مندور فوت ہونے کا حکم** | نذر معین کے روزے اگر اپنے وقت معین سے ہٹ جائیں اور مکلف قضا پر قادر ہو تو رمضان کے روزوں کی طرح ان کی قضا بھی واجب ہے۔ اور اگر کچھ روزے فوت ہوئے تو صرف اتنے روزوں کی قضا ہی واجب ہوگی، از سر نو شروع کرنا لازم نہیں ہوگا، جیسے رمضان کے روزوں میں ہوتا ہے۔ ہاں اگر اس نے نذر ہی یہ مانی کہ ایک ماہ کے مسلسل روزے رکھے گا۔ اور پھر ایک روزہ چھوٹ گیا تو از سر نو روزے رکھنا لازم ہوگا۔ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ گذر چکا ہے۔ اور اگر کوئی آدمی نذر معین کا وقت معین پورا ہونے سے پہلے ہی مر گیا تو اس پر قضا واجب نہیں، کیونکہ یہ روزے اس پر وقت معین میں واجب تھے۔ جب وہ اس وقت کے آنے سے پہلے ہی مر گیا تو وہ روزے اس پر واجب ہی نہ ہوئے۔ لہذا کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ جیسا کہ کوئی آدمی رمضان آنے سے پہلے ہی مر جائے دیا رمضان کے دوران میں مر جائے، اسی طرح اگر کسی شخص نے نذر معین

کا وقت تو پایا، لیکن وہ مریض تھا، پھر وہ شفا یاب ہونے سے پہلے ہی مر گیا، تو اس پر قضا واجب نہیں، اور اگر موت سے پہلے صحت یاب ہو گیا تھا تو پھر قضا واجب ہوگی، جیسا کہ رمضان کے روزوں میں ہوتا ہے۔ کسی شخص نے نذر مانی اور اس وقت وہ تندرست تھا، پھر تندرستی کی حالت میں ہی ایک ماہ میں سے کچھ روزے رکھے تھے کہ بیمار ہو گیا، اور ماہ پورا نہ کرنے سے مر گیا، تو اس پر لازم ہے کہ باقی ماہ کے روزوں کے فدیہ کی وصیت کرے۔ اور اگر حالت مرض میں نذر مانی پھر تندرست ہونے سے پہلے مر گیا تو بلا اختلاف اس پر کچھ لازم نہیں۔ اور اگر ایک دن صحت مند رہنے کے بعد مرا تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس پر تمام ماہ کے روزوں کے فدیہ کی وصیت لازم ہوگی اور محمدؐ کے نزدیک جبنا عرصہ تندرست رہا، صرف اتنے روزوں کے فدیہ کی وصیت لازم ہے۔ مسئلہ گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل روزہ دار کے لیے کیا چیزیں منون و مستحب ہیں اور کیا مکروہ؟

۱۔ روزہ دار کے لیے سحری کھانا منون ہے۔ اس لیے کہ عمر بن العاص سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "ہمارے روزے اور اہل کتاب کے روزے میں سحری کھانے کا فرق ہے۔" نیز اس لیے کہ سحری سے دن میں روزہ رکھنے میں مدد ملتی ہے۔ اسی بات کی طرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کا مذہب بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

استعينوا بقائلة النهار على قيام الليل دن کے قیلو لہ سے رات کے قیام پر اور سحری کھانے سے دن کے روزے پر مدد حاصل کرو۔

وياً كل المصروع على صيام النهار۔ اور سحری میں سنت یہ ہے کہ تاخیر سے کھانی جائے اس لیے کہ تاخیر سے کھانے سے روزہ رکھنے میں مدد خوب حاصل ہوتی ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثلاث من سنن المرسلين، تاخير السجود سے کھانا، افطار جلدی کرنا اور نمازیں و ایام و تعجيل الافطار و وضع البصين على الشمال تحت السرّة في الصلوة۔

ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ آپؐ نے فرمایا "ثلاث من اخلاق المرسلين۔" اور اگر کسی شخص کو علویٰ فجر میں شک ہو تو اس کے لیے مستحب ہے کہ نہ کھائے، ابو یوسفؒ نے ابو حنیفہؒ سے ایسے ہی روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا "جب فجر میں شک ہو تو میرے نزدیک پسندیدہ امر یہ ہے کہ کھانا چھوڑ دے، کیونکہ احتمال ہے کہ فجر طلوع ہو چکی ہو، لہذا یہ کھانا روزے

کے فساد کا ذریعہ بن جائے گا، پس اس سے احتراز کرے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دابصر بن مہدی سے فرمایا!

الحلال بتین والحرام بحدیث و طلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے، اور ان بینہما اصولا مشتبهات کے درمیان بعض باتوں میں اشتباہ ہو سکتا ہے پس فذعر ما یریبک الی ما لا یریبک۔ جس امر میں شک ہو اسے چھوڑ کر ایسے امر کو اختیار کرو جس میں شک و شبہ نہ ہو۔

اور اگر کسی نے شک کی حالت میں کھالیا تو اس کے بارے میں وجوب قضا کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ طلوع فجر میں شک ہونے کی وجہ سے فساد صوم بھی مشکوک ہے۔ اور پھر رات کی بقاء اصل اور یقینی ہے، لہذا شک کے ساتھ دن کا ثبوت نہیں ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ یقینی امر شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا۔ اور کیا شک کی حالت میں کھانا مکروہ ہے؟ اس بارے میں ہشام کی ابوہریرہ سے روایت یہ ہے کہ ”مکروہ ہے“۔ اور ابن سماعہ کی حدیث سے روایت ہے کہ ”مکروہ نہیں ہے“۔ صحیح ابوہریرہ سے روایت ہے کہ حسن کی ابوہریرہ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کہ ”جب شک ہو تو نہ کھائے اور اگر کھالیا تو برا کیا“ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے!

أَكَلَا أَتَ لِكُلِّ مَلَكٍ حَمِي  
أَكَلَا وَأَتَ اللَّهُ حَامِلَهُ  
فَمَنْ حَامَرَ حَوْلَ الْحَمِي  
يُوشِكُ أَنْ يَقْعَرَفَهُ  
آگاہ رہو کہ ہر بادشاہ کی ایک مخصوص چراگاہ (مخصوص خطہ) مہولی ہے۔ خبردار! اللہ کی چراگاہ اس کے حرام کردہ امور ہیں، پس جو شخص چراگاہ کے ارد گرد گھومتا رہتا ہے، کچھ بعید نہیں کہ وہ اس کے اندر بھی چلا جائے۔

اور جو شخص طلوع فجر کا شک ہونے کے باوجود کھا رہا ہے، وہ اس چراگاہ کے گرد گھوم رہا ہے، پس وہ اس میں داخل ہو سکتا ہے۔ تو وہ اس حالت میں کھا کر اپنے روزے کو فساد کے لیے پیش کر رہا ہے، لہذا یہ مکروہ ہے۔ اور فقیر ابو جعفر المنذانی سے روایت ہے کہ اگر طلوع کی کوئی علامت، ڈھول پٹینا اور اذان وغیرہ ظاہر ہو جائے تو کھانا مکروہ ہے وگرنہ نہیں، لیکن اس پر انحصار و اعتماد نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان علامات میں تقدم و تاخر بھی ہو جاتا ہے۔ گوشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ وہ کھا رہا ہے اور اسے طلوع فجر میں صرف شک ہے، لیکن اگر سحری کھاتے ہوئے اس کا گمان غالب ہے کہ فجر طلوع ہو چکی ہے تو ”اصل“ میں مذکور ہے کہ ”ہیں اس صورت میں یہ بات زیادہ پسند ہے کہ قضا کرے“ اور حسن کی بھی ابوہریرہ سے یہی روایت ہے کہ قضا کرے، اور قدوری نے ذکر کیا ہے کہ ”صحیح یہ ہے کہ اس پر قضا واجب نہیں، اصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رات کا ہونا یقینی ہے، لہذا اس کے ختم ہونے کے لیے اس کی ضد کا اسی جیسا یقین ہونا چاہیے۔ اور حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ غالب گمان بھی ایک دلیل

ہے اچھی پر عمل واجب ہے بلکہ احکام میں وجوب عمل کے بارے میں گمان غالب بمنزلہ یقین ہوتا ہے۔ اور حسن کی روایت پر ہی ہمارے شیخ رحمہ اللہ نے اعتماد کیا ہے۔

۲۔ جب آفتاب غروب ہو جائے تو افطار میں تعجیل مستحسن ہے۔ ابو حنیفہ سے ایسے ہی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب آفتاب غروب ہو جائے تو افطار میں جلدی کرنا ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے۔ اس کی وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو ہم اور ذکر کر چکے ہیں کہ تین چیزیں انبیاء کی سنتوں سے ہیں، اور آپؐ نے ان میں سے ایک چیز جلدی افطار کرنا، شمار فرمایا نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لا تزال امتی بخیر مالم یمری امت اس وقت تک خیر و فلاح سے  
منتظر و انتظار طلوع دہے گی جب تک افطار کے لیے ستاروں کے  
طلوع کا انتظار نہیں کرے گی۔  
النجوم۔

اور افطار میں تاخیر سے بھی چیز لازم آتی ہے۔ اور اگر کسی شخص کو غروب آفتاب میں شک ہو تو اس کے لیے مناسب نہیں ہے کہ افطار کرے کیونکہ جو سکتا ہے کہ سورج غروب نہ ہوا ہو، پس افطار سے روزہ فاسد ہو جائے۔ اور اگر کسی نے غروب آفتاب میں شک کی حالت میں افطار کر لیا اور پھر صبح میں شک ہو گیا تو اس شخص کو دوبارہ افطار پانی نہیں؟ تو اس بارے میں اصل میں بھی شک نہ ہو کہ روزہ فاسد ہو جائے۔ تو اس شخص کو دوبارہ افطار پانی نہیں؟ ان الیہ تاقضی نے مختصر طریقی کی مثال سے کہا ہے کہ روزہ فاسد ہو جائے تو قاضی نے افطار اور سعی میں فرق کیا ہے، اور فرائض و سجدہ کی سعی کے وقت صبح اور یقینی ہے، لہذا شک کے ساتھ دن ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا یقینی امر مشکوک امر کے ساتھ باطل نہیں ہوگا۔ اور افطار کی صورت میں دن اصل اور یقینی ہے لہذا شک کے ساتھ رات ثابت نہیں ہوگی۔ چنانچہ افطار ایسے وقت میں پایا گیا جو دن کے حکم میں ہے، لہذا قضا واجب ہوگی۔ اور ممکن ہے کہ جو قاضی نے فرمایا ہے، یہ احتیاطاً استحسان کے طور پر ہو، لیکن گزشتہ حکم کے مطابق۔ اور یہی قیاس ہے۔ وغرب قضا کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وجوب قضا ایک نیا حکم ہے، جس کے ثبوت کے لیے ایک نئے سبب یعنی روزہ فاسد کرنا، کی ضرورت ہے، اور اس سبب کے ہائے میں شک ہے، لہذا اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ بھی نہیں ہو سکے گا، مناسب ہے کہ سعی کے گزشتہ مسئلہ کے طریقہ کار کا گمان غالب ہو اور سعی کھلے، میں روایتوں کے اختلاف کو اسما پر محمول کیا جائے دیکر ایک نے استحسان کو لیا اور دوسرے نے قیاس کو۔ اگر کوئی شخص افطار کر لیتا ہے اور اس کی غالب رائے یہ ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا ہے تو اس پر قضا واجب نہیں، وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ غالب رائے بھی ایک حجت ہے جس پر عمل واجب ہے، اور احکام میں غالب رائے بمنزلہ یقین ہوتی ہے۔ اور اگر غالب رائے یہ ہے کہ سورج غروب نہیں ہوا اور پھر افطار کر لیتا ہے تو وجوب قضا میں کوئی شک نہیں، کیونکہ یہاں غالب رائے کے ساتھ اصل یعنی دن کی

بتا، کا حکم بھی مل گیا، چنانچہ اس کا افطار دن میں ہوا، لہذا قضا لازم ہو گیا۔  
 رہی یہ بات کہ کیا اس صورت میں کفارہ بھی واجب ہوتا ہے؟ تو اس میں متنازع کا احتمال  
 ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ واجب ہوتا ہے، کیونکہ غالب رائے وجوب عمل میں بمنزلہ یقین ہوتی  
 ہے، اور پھر جب اس کے ساتھ اصل یعنی ”کولہ کی بقا“ کی شہادت بھی ختم ہو گئی ہے۔ تو یقیناً کفارہ  
 واجب ہو گا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ کفارہ واجب نہیں ہوتا، اور یہی مذہب ہے کیونکہ عروب کا  
 احتمال بھی موجود ہے لہذا شہد ثابہ ہوا، اور یہ کفارہ شہد کی حالت میں واجب نہیں ہوتا۔  
 واللہ اعلم

مسئلہ: روزہ دار کے لیے ”اشمہ“ وغیرہ سرمہ استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، اگر کوئی روزہ  
 دار سرمہ لگاتا ہے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اگرچہ سرمہ کا ذائقہ حلق میں محسوس ہوا، اگر علماء کا  
 یہی قول ہے، اس لیے کہ ہم روایت کر چکے ہیں کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت  
 میں سرمہ لگایا۔“ نیز ہم یہ بھی ذکر چکے ہیں کہ آنکھ کا پیرٹ کی طرف کوئی منفذ اور راستہ نہیں  
 ہے اور اگر وہ اپنے حلق میں سرمہ محسوس کرتا ہے تو یہ سرمہ کا اثر ہے، عین سرمہ نہیں ہے۔

مسئلہ: روزے کی حالت میں کیا، اٹانے میں کوئی حرج نہیں، وجہ نہ بیان کر چکے ہیں۔  
 مسئلہ: ابو حنیفہؒ روزہ دار کے لیے ٹوٹ چاہئے، کفارہ نہیں۔ کیونکہ اندیشہ ہے کہ اس  
 سے کچھ ٹوٹے اور حلق میں داخل ہو جائے، لہذا گونا گونا گونا روزے کو فساد کے سامنے پیش کرنا  
 ہے، پس مکروہ ہے۔ تاہم اگر اس نے چاہا یا تو روزہ فاسد نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس کے کسی جزو کا  
 پیرٹ تک پہنچنا یقیناً طور پر معلوم نہیں کیا گیا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ وہ معجون کی  
 شکل میں ہو، لیکن اگر اس شکل میں نہ ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ وہ دیرہ دیرہ ہوجاتی ہے اور  
 ظاہر غالب یہ ہے کہ اس کا پھر نہ کچھ حصہ پیرٹ تک پہنچ جاتا ہے۔

مسئلہ: عورت کے لیے مکروہ ہے کہ وہ روزے کی حالت میں اپنے بچوں کو کھانا چبا کر دے،  
 کیونکہ کھانے کا معمولی ٹکڑا پیرٹ تک پہنچنے کا اندیشہ ہے، ہاں اگر اس کے بغیر چارہ کار نہ ہو  
 تو پھر مزدت کی بنیاد پر مکروہ نہیں۔  
 مسئلہ: روزہ دار کے لیے شہد یا گھی یا روغن اور اس جیسی چیزیں یہ پرکھنے کے لیے کہ یہ بڑیا  
 ہے یا گھٹیا، اپنی زبان سے چکھنا مکروہ ہے، اگرچہ حلق میں داخل نہ ہو۔ اسکی طرح عورت کے لیے  
 ذائقہ دیکھنے کے لیے شہد یا چکھنا مکروہ ہے، کیونکہ خطرہ ہے کہ کچھ شوربا حلق تک پہنچ جائے  
 گا اور روزہ ٹوٹ جائے گا۔

مسئلہ: روزے کی حالت میں مسواک کرنے میں کوئی حرج نہیں، خواہ مسواک کی ٹکڑی خشک ہو  
 یا تر اور خواہ وہ پانی میں بھیگی ہوئی ہو یا نہ ہو۔ اور ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اگر مسواک پانی میں  
 بھیگی ہوئی ہے تو مکروہ ہے۔ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ دن کے آخر میں مطلقاً مسواک مکروہ ہے  
 خواہ وہ کیسی ہی ہو۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ربيع المسك۔ روزہ دار کے منہ کی بُو اشد تعالیٰ کے ہاں مشک کی خوشبو سے زیادہ پسندیدہ ہے۔

اور مسواک کرنے سے یہ بوزائیل ہو جاتی ہے، لہذا مکروہ ہے دیر بُو دن کے آخر میں پیدا ہوتی ہے، ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بھیگی ہوئی مسواک کرنے سے کئی ضرورت کے بغیر منہ میں پانی داخل کرنا لازم آتا ہے۔ لہذا بھیگی ہوئی مسواک کرنا مکروہ ہے۔ اور ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

تحیہ لخلال الصائم السواك۔ روزہ دار کا بہترین خلل مسواک ہے۔

یہ حدیث ابو یوسف و شافعیؒ دونوں پر حجت ہے، کیونکہ آپؐ نے مسواک کرنے کی مطلقاً خیریت اور بہتری بیان فرمائی کہ اس میں بھیگی ہوئی اور نہ بھیگی ہوئی اور دن کے اول یا آخر میں ہونے کا کوئی فرق نہیں فرمایا۔ کیونکہ اس سے منقوضہ منہ کی پاکیزگی ہے۔ لہذا اس میں بھیگی ہوئی اور نہ بھیگی ہوئی مسواک اور دن کے اول یا آخر میں کرنا سب برابر ہیں۔ اور یہ کلی کی طرح ہے۔ اور شافعیؒ نے جو حدیث پیش کی ہے اس سے مراد روزہ دار کی عظمت شان بیان کرنا، روزے کی ترغیب دلانا، اور اللہ کے ہاں روزے کی محبوبیت اور پسندیدگی پر تنبیہ کرنا ہے۔ اور ہم بھی اس کے قائل ہیں۔ اور یا یہ حدیث اس بات پر محمول ہے کہ روزہ دار کے منہ کی بو بدلنے کی وجہ سے لوگ روزہ دار کے ساتھ گفتگو سے گریز کرتے ہیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، انہیں روزہ دار کے ساتھ گفتگو کی دعوت دی جبکہ گفتگو کی ضرورت ہو اور وہ محض بُو کی وجہ سے گریز کرتا ہو،

مسئلہ: روزہ دار کے لیے (اپنی بوری سے) بوس و کنار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اپنے نفس پر کنٹرول رکھتا ہو۔ بوسہ کے جواز کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روزہ دار کے لیے بوسہ کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا مجھے بتلاؤ کہ اگر تم پانی سے کئی کرتے ہو پھر پانی نکال دیتے ہو تو کیا اس سے روزے میں کوئی فرق پڑتا ہے؟ تو عرضتے: ”جواب دیا کہ ”نہیں“ تو آپؐ نے فرمایا ”تو پھر روزے سے رہو!“ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ عرضتے فرمایا کہ ”میں نے اپنی اہلیہ سے خوش طبعی کی، پھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی ”آج میں ایک بڑا بھاری کام کر بیٹھا، میں نے روزے کی حالت میں اپنی اہلیہ کو حلام لیا۔ تو آپؐ نے پوچھا ”ذرا یہ بتلاؤ کہ اگر تم پانی منہ میں حرام ڈالو تو کیا اس سے تمہارے روزے میں کوئی فرق پڑے گا؟ میں نے عرض کیا ”نہیں“ تو آپؐ نے فرمایا ”تو پھر روزے سے رہو!“ (یعنی روزہ نہیں ٹوٹتا اور روزہ مکمل کرو)۔ اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (کبھی کبھار) روزے کی حالت میں بوسہ دے دیتے تھے۔“ اور روایت ہے کہ ایک جوان اور لورڈا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روزے کی حالت میں بوسہ کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے جواب دیا اور بوسہ کو اجازت دی اور فرمایا کہ ”بوسہ دینا“

اپنی خواہش نفس پر زیادہ قابو کر لے سکتا ہے اور میں تم سب سے زیادہ اپنی حاجت نفس پر قابو رکھنے والا ہوں۔ اور ایک روایت میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں: ”شیخ یحییٰ بن علیؒ“ (جبکہ مذکورہ بالا روایت میں ”امثل لاسیہ“ ہے) باقی رہی مباشرت (یعنی لیٹا پٹا نا) تو اس کے جواز کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھار روزے کی حالت میں مباشرت کر لیتے تھے۔ اور آپؐ سب سے زیادہ اپنے خواہش نفس پر قابو رکھنے والے تھے۔“ اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ وہ مباشرت کو مکروہ مانتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر وہ بیشتر مباشرت کے وقت اس سے آگے بڑھنے کا خطرہ ہوتا ہے، بخلاف بوسہ کے کہ اس میں یہ خطرہ نہیں، اور حدیث عائشہؓ میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی، کیونکہ انہوں نے فرمایا کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خواہش پر سب سے زیادہ کنٹرول رکھنے والے تھے۔“

مسئلہ: ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ روزے دار کے لیے وضو کے بغیر کئی کھانا مکروہ ہے، کیونکہ یہ ایک غیر ضروری کام ہے اور اس میں احتمال ہے کہ پانی حلق میں چلا جائے گا، اور اگر وضو میں سختی کرنے کی ضرورت ہے تو مکروہ نہیں، کیونکہ یہاں سنت کی بجا آوری کے لیے کئی کجیاں ہیں۔ باقی روزے کی حالت میں ناک میں پانی ڈالنا، غسل کرنا، سرور پانی ڈالنا، تر کپڑا پہینا، تو ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب مکروہ ہیں اور ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ ”مکروہ نہیں“۔ ابو یوسفؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں گرمی کی شدت سے اپنے سر پر پانی ڈالا۔“ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ ”وہ روزے کی حالت میں کپڑا جھگو کر پیٹ لیتے تھے۔“

نیز اس میں صرف گرمی کی اذیت و تکلیف کا دور کرنا ہے، لہذا مکروہ نہیں ہوگا، جیسا کہ سایہ کرنا مکروہ نہیں ہے۔ اور ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ”اس طرح کے افعال سے عبادت سے تعبیر ہٹ اور اس کی مشقت کو سہانے سے ہلکپلا ہٹ کا اظہار ہوتا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ایک خاص حالت پر محمول ہے، اور وہ حالت ہے جبکہ گرمی کی شدت سے اظہار کا خوف لاحق ہو جائے، اسی طرح ابن عمرؓ کا فعل بھی ایسی ہی حالت پر محمول ہے، اور اس صورت میں کوئی کلام نہیں۔“

مسئلہ: روزے دار کے لیے پچھنے گوانے میں کوئی کراہت نہیں۔ اس لیے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں پچھنے گوانے، اور انہوں سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے اور احرام کی حالت میں پچھنے گوانے اکثر علماء کے نزدیک پچھنے گوانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اصحاب حدیث کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معقل بن یسار کے پاس سے گزر ہوا، وہ رمضان میں پچھنے گوا رہے تھے تو آپؐ نے فرمایا

اقطر الحجام والمجموم۔  
 پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا۔  
 ہماری دلیل ابن عباسؓ اور انسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 روزے کی حالت میں پچھنے لگوائے۔ اگر پچھنے لگوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا تو آپؐ نہ لگواتے۔  
 اور ہم تک یہ روایت بھی پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!  
 ثلاث لا یفطرن الصائم الفحی و تمین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا: پچھنے  
 الحجامۃ والاختلام۔  
 لگوانے اور اختلام سے۔

باقی اس کے خلاف جو حدیث پیش کی گئی ہے تو اس کے بارے میں ایک تو یہ کہا گیا ہے کہ  
 یہ ابتدائے اسلام میں تھا، بعد میں آپؐ نے اس کی رخصت دے دی۔ دوسرے یہ کہ اس حدیث  
 میں یہ نہیں ہے کہ پچھنے لگوانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹ گیا۔ پس ہو سکتا ہے کہ پچھنے لگوانے ہونے  
 ان سے۔ کوئی ایسا فعل ہو رہا ہو جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، ہاں معنی کہ روزے کا ثواب ہانا  
 رہتا ہے۔ اس کا قرینہ ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک شخص پر  
 گر ہوا، جو دوسرے شخص کو پچھنے لگا رہا تھا، اور وہ دونوں غیبت میں مشغول تھے، تو اس  
 پر آپؐ نے فرمایا! پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا، یعنی غیبت کے سبب  
 ان کے پچھنے کے سبب، جیسا کہ روایت ہے کہ ”الغیبة تقطع الصائم“، غیبت سے روزہ  
 ٹوٹ جاتا ہے (یعنی اس کا ثواب ختم ہو جاتا ہے، نیز اس لیے کہ پچھنے میں خون کا صرف نکلنا  
 ہوتا ہے اور روزہ داخل ہونے والی چیز سے ٹوٹتا ہے۔ جبکہ وضو خارج ہونے والی چیز سے  
 ٹوٹتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا شادی نہیں ہے۔

مسئلہ: شادی شدہ عورت کے لیے ہائز میں کہ وہ خاوند کی اجازت کے بغیر نفل روزے  
 رکھے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لا یحل لامراة قومہ باللہ والیوم  
 الاغرات تصوم صوم تطوع  
 الشداور آخرتہ ایمان رکھنے والی کسی عورت  
 کے لیے سلال نہیں ہے کہ وہ خاوند کی اجازت  
 کے بغیر نفل روزہ رکھے۔

نیز اس لیے کہ بیوی سے جہانی راحت اندوزی خاوند کا حق ہے اور روزے کی حالت میں  
 یہ ممکن نہیں۔ اور اگر خاوند کو بیوی کے نفل روزہ رکھنے سے (جہانی یا روحانی) مضر پہنچنے کا اندیشہ  
 ہے تو اسے روزے سے روکنے کا اختیار بھی ہے۔ لیکن اگر بیوی کے روزے سے اسے کوئی  
 نقصان نہ پہنچتا ہو تو پھر روکنے کا کوئی جواز نہیں، مثلاً وہ خود روزے سے ہو یا اتنا مریض ہو کہ  
 جماع پر قادر ہی نہیں تو پھر اس کے لیے روکنا جائز نہیں۔ کیونکہ روکنے کا اختیار تو اپنے حق کی وجہ  
 سے تھا، جب وہ اس کی قدرت ہی نہیں رکھتا تو روکنے کا کیا مطلب؟

مسئلہ: غلام، لونڈی، مدبر، مدبرہ اور ام ولد کے لیے جائز نہیں کہ مولیٰ و امہ کی اجازت کے  
 بغیر نفل روزہ رکھیں، کیونکہ ان کے تمام منافع امہ کی ملکیت میں۔ ہاں فرائض کے بقدر اوقات ملکیت



سے مستثنیٰ ہیں، لہذا وہ اپنے منافع اوقات کو نفل میں صرف کرنے کے مختار نہیں، خواہ ان کے روزہ رکھنے سے آقا کو کوئی نقصان پہنچتا ہو یا نہیں، بمخلاف بیوی کی صورت کے، کیونکہ یہاں منہ کا اعتبار ملکیت کی وجہ سے ہے لہذا یہ نقصان پر موقوف نہیں ہوگا۔ اور اگر بیوی نے بغیر اجازت کے روزہ رکھا تو خداوند کو اختیار ہے کہ روزہ تڑوا دے۔ اور اسی طرح آقا کو اختیار ہے کہ غلام کا روزہ تڑوا دے اور پھر حبیب خدا ندامت دے یا اس سے جدا ہی ہو جائے تو عورت اس روزے کی قضا کرے، اور غلام بھی اس روزے کی قضا کرے گا جبکہ آقا اسے اجازت دے یا وہ آزاد ہو جائے، کیونکہ ان دونوں کا نفل روزہ شروع کرنا تو صحیح ہو گیا۔ مگر خداوند اور آقا کے حق کی وجہ سے اسے پورا نہیں کر سکے، تو حبیب روزہ توڑ لیا تو اس کی قضا ان پر لازم ہوگی۔

مسئلہ: وہ اجیر جسے کسی آدمی نے خدمت کے لیے اجرت پر لیا ہو، وہ مستاجر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ نہیں رکھ سکتا، کیونکہ اس کے روزہ رکھنے سے مستاجر کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے چنانچہ اگر نقصان کا اندیشہ نہ ہو تو مستاجر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ مستاجر کا حق اس کے منافع میں صرف اتنا ہے کہ وہ اس کی خدمت کرے، اور یہ حق کسی غل کے بغیر اسے حاصل ہو رہا ہے (لہذا اسے نفل روزہ سے روکنے کا حق نہیں، بمخلاف غلام کے کہ وہاں اگرچہ نقصان کا اندیشہ نہ ہو، تب بھی منہ کر سکتا ہے، کیونکہ وہاں مانع غلام کی ذات کی ملکیت ہے، اور اس ملکیت کا اثر مقدار مستثنیٰ (برائے فرائض) کو چھوڑ کر تمام منافع میں ظاہر ہوگا۔ اور یہاں مانع اجیر کے بعض منافع کی ملکیت ہے۔ یعنی صرف اتنی کہ مستاجر کی خدمت ادا ہو سکے۔ اور حبیب روزہ رکھنے کے باوجود اتنی منفعت کسی غل کے بغیر حاصل ہو رہی ہے تو اسے روکنے کا اختیار نہیں۔

مسئلہ: بیٹی، ماں، بہن کو یہ اختیار ہے کہ وہ اکنبہ کے سربراہ، مرد کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھیں، کیونکہ ان کے منافع اس کی ملکیت نہیں ہیں، لہذا انہیں روکنے کا حق بھی حاصل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ وہ کسی اجنبی عورت کو نفل روزہ رکھنے سے منع نہیں کر سکتا۔

مسئلہ: اگر مسافر اپنے شہر یا مدت اقامت کی نیت سے کسی دوسرے شہر میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لیے اس دن کا روزہ چھوڑنا مکروہ ہے، اگرچہ وہ دن کے شروع میں مسافر ہو۔ کیونکہ ایک ہی دن میں روزہ چھوڑنے کو حرام کرنے والا سبب یعنی اقامت اور روزہ چھوڑنے کی دھمکت اور بات دینے والا سبب یعنی سفر جمع ہو گیا، لہذا احتیاطاً ترجیح حرام کرنے والے سبب کو ہوگی اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہے کہ سورج عذاب ہوئے سے پہلے وہ شہر میں داخل نہیں ہوگا تو پھر اس دن کا روزہ چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں۔

مسئلہ: فدا الحجہ کے پہلے دس دنوں میں رمضان کے قضا روزے رکھنے میں کوئی حرج نہیں۔ یہ عمر ۲۷ اور اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ ہاں صرف علیؑ سے کچھ معقول ہے کہ ان دنوں میں قضا روزے رکھنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے عشر ذی الحجہ میں قضا

رمضان سے منع فرمایا۔ لیکن صبح اکثر صحابہ کا قول ہے، اس لیے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد "من کان منکم مریضاً أو علی سفوف عدۃ من آیاہ أخره مطلق ہے کہ اس میں ایام کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

نیز اس لیے کہ دوا لبحر کے عشرہ میں روزے رکھنا مستحب ہے۔ لہذا دوسرے دنوں کی نیت اس عشرہ میں قضا رکھنا زیادہ بہتر ہو گا۔ اور اس کے خلاف جو حدیث پیش کی گئی ہے وہ اصطلاح حدیث میں "عزیز" ہے۔ چنانچہ اصول کے مطابق اس مرتبہ کی حدیث سے کتاب اللہ کے مطلق اور عام حکم کو مقید و مخصوص کرنا جائز نہیں ہے۔ ہم اس حدیث کے حکم کو صرف اس شخص کیلئے ندب و استحباب پر محمول کرتے ہیں جو ان دنوں میں نفل روزے رکھنے کا عادی ہے کہ اس کے لیے افضل ہے کہ دوسرے دنوں میں قضا رکھ لے تاکہ ان دنوں میں روزہ رکھنے کی فہیت سے محروم نہ رہے اور قضا بھی پوری ہو جائے۔ واللہ اعلم

# کتاب الاعتکاف

یہ کتاب درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے۔

(۱) صفت اعتکاف کا بیان۔

(ب) اعتکاف صحیح ہونے کی شرائط کا بیان۔

(ج) رکن اعتکاف کا بیان اور اس کے ضمن میں حالت اعتکاف میں امور ممنوعہ کا بیان ہو گا۔ اس طرح جن امور سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے اور جن سے فاسد نہیں ہوتا، وہ بھی۔ اسی کے ذیل میں آئیں گے۔

(د) اعتکاف فاسد ہو جانے تو اس کا کیا حکم ہے؟

(ه) اعتکاف اپنے وقت معین سے بہت جانے تو اس کا کیا حکم ہے؟

**حکم اعتکاف کی صفت و حیثیت** | بنیادی طور پر اعتکاف سنت ہے۔ ہاں دو چیزیں ہیں جو کوئی ایک پائے جانے سے واجب ہو جاتا ہے۔ ایک تو "قول" ہے کہ کوئی شخص مطلقاً نذر ناسا ہے کہ "میں اللہ کے لئے ایک دن یا ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا" یا اس طرح کی کوئی بات کہتا ہے یا مشروط نذر ناسا ہے کہ "اگر اللہ تعالیٰ نے میری مرضی کو شفا دی یا اگر نفل شخص آگیا تو میں اللہ کے لئے ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا" یا اس طرح کی کوئی بات کہتا ہے۔ (تو اس قول سے اعتکاف واجب ہو جاتا ہے) دوسری چیز "فعل" ہے۔ یعنی اعتکاف شروع کر لینا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک نفل عبادت شروع کرنے سے نذر کی طرح لازم ہو جاتی ہے۔ اور اس بات پر دلیل کہ اصل اعتکاف سنت ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اعتکاف پر موافقت ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہ والہو ہریرہ دونوں سے مروی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم ماہ رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف فرماتے رہے، حتیٰ کہ آپ کا وصال ہو گیا۔ اور زہری سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا "لوگوں پر تعجب ہے کہ اعتکاف چھوڑ بیٹھے ہیں! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک کام بھی کرتے تھے اور کبھی چھوڑتے تھے۔ لیکن آپ جب سے مدینہ طیبہ تشریف لائے موت تک

آپ نے اعتکاف ترک نہیں کیا " اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مواعیت اس بات کی دلیل ہے کہ یہ بنیادی طور پر سنت ہے۔

نیز اس لئے کہ اعتکاف اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ذریعہ ہے۔ کہ آدمی اللہ تعالیٰ کی رحمت کی طلب اور مغفرت کی طمع میں دنیا سے منہ موڑ کر اور اسی کی طرف متوجہ ہو کر اس کے گھر میں دیر سے ڈال دیتا ہے جی کہ عطار خراسانی فرماتے ہیں کہ "مشکلف ان شخص کی طرح ہے جو اپنا سر خدا کے قدموں میں رکھ دیتا ہے اور کہتا ہے کہ جب تک میری مغفرت نہیں ہو جاتی میں ہنٹوں گا نہیں"۔ اس لئے بھی اعتکاف مسنون ہے۔ نیز اس لئے کہ اعتکاف عبادت ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ سے منسوب اسماکن و مقامات سے چٹ کر اپنی بندگی کا اظہار پایا جاتا ہے۔ اور عبادت میں عزیمت یہ ہے کہ بقدر امکان اور جب تک کوئی حرج واقع نہ ہو۔ آدمی عبادت میں مشغول رہے۔ اور بعض اوقات و حالات میں عبادت چھوڑنے کی اجازت ضمنی رخصت کے درجے میں ہے۔ لہذا جو شخص اعتکاف میں مشغول ہو رہا ہے، وہ عزیمت کو اختیار کر رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اعتکاف کی نذر مان لے تو یہ بھی ان لازمی و دائمی عبادات کے ساتھ لائق ہو جاتا ہے جن کے ترک میں کوئی رخصت نہیں۔ واللہ اعلم۔

### فصل۔ اعتکاف صحیح ہونے کی شرائط

یہ شرائط دو طرح کی ہیں، بعض کا تعلق صاحب اعتکاف سے ہے۔ اور بعض کا مقام اعتکاف سے۔ چنانچہ جن شرائط کا تعلق معتکف یعنی صاحب اعتکاف سے ہے، وہ یہ ہیں غلہ اسلام عہد عقل۔ عہد جنابت، حیض اور نفاس سے طہارت۔ اور یہ شرائط اعتکاف کی دونوں قسموں۔ واجب اور نفل۔ کے جائز و صحیح ہونے کی شرائط ہیں۔ کیونکہ کافر عبادت کا اہل نہیں۔ اسی طرح مجنون بھی عبادت کا اہل نہیں کیونکہ عبادت نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتی، اور مجنون میں نیت کی اہلیت نہیں ہے۔ اور جنابت والے اور حیض و نفاس والی عورت کے لئے مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے۔ جبکہ یہ عبادت مسجد میں ہی ادا ہوتی ہے۔ رہا بلوغ؛ تو وہ صحت و اعتکاف کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ مسجد کو جو رکھنے والے نابالغ بچے کا اعتکاف صحیح ہے، کیونکہ وہ عبادت کا اہل ہے، جیسا کہ ایسے بچے کا نفل روزہ بھی صحیح ہوتا ہے۔ اعتکاف سے۔ جب اعتکاف کا نہ کر اور آزاد ہونا شرط نہیں۔ چنانچہ شادی شدہ عورت کا خاوند کی اجازت سے اور غلام کا آما کی اجازت سے اعتکاف صحیح ہے، کیونکہ عورت اور غلام عبادت کے اہل ہیں، ان کے لئے مانع آتا اور خاوند کا حق حق تھا۔ تو جب اجازت حاصل ہو گئی تو وہ مانع ناجائز ہو گیا۔ اگر حلوک نے اعتکاف کا نہ کرنا تو مالک کو روکنے کا حق حاصل ہے، پھر جب وہ آزاد ہو جائے تو اس اعتکاف کی تفصیل کرے۔ اگر طرح اگر شادی شدہ عورت اعتکاف کی نذر مان لیتی ہے تو خاوند کو روکنے کا اختیار ہے، پھر جب اس کو مانا ہو جائے تو تفصیل کرے (یا جب خاوند اجازت دے تو تفصیل کرے) کیونکہ خاوند اپنی بیوی کی منفعت کا مالک ہے اور آما مالک کی ذات و منفعت کا مالک ہے۔ اور اپنی مرضی سے اعتکاف کی صورت میں خاوند اور آما کے حق و منفعت کے استیفاء میں تاخیر ہوتی ہے۔ لہذا انہیں اس وقت تک روکنے کا اختیار ہے جب

ملک ان کی منفعت خاوند اور آقا کی ملکیت ہے۔ پھر جب عورت اپنے خاوند سے جدا ہو جائے یا غلام آزاد ہو جائے تو اس ملکات کی قضاء واجب ہوگی۔ کیونکہ نذر کا اہل ہونے کی بنا پر ان کا نذر ماننا صحیح ہو چکا تھا، لیکن ادائیگی میں خاوند اور آقا کا حق رکاوٹ تھا، جب جدا کیا یا آزادی سے ان کا حق ساقط ہو گیا تو یہ رکاوٹ دور ہو گئی، لہذا اس کی قضاء ان پر لازم ہے۔ باقی مکاتب کے بارے میں آقا کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسے اس ملکات واجب یا نفل سے منع کرے، کیونکہ آقا اپنے مکاتب کے منافع کا مالک نہیں ہے، لہذا مکاتب اپنے حق منافع میں آزاد کی طرح ہے۔

مسئلہ ۱۔ جب خاوند اپنی بیوی کو اس ملکات کی اجازت دے دے تو پھر اسے اجازت سے رجوع کا اختیار نہیں رہتا۔ کیونکہ جب اس نے اجازت دے دی تو اس نے زمان اس ملکات میں اپنی منفعت کے حق کا بیوی کو مالک بنا دیا اور بیوی مالک بننے کی اہل ہے۔ چنانچہ اتنے عرصہ میں اپنی منفعت کی جب وہ خود مالک بن گئی تو اب خاوند کو اپنی اجازت سے رجوع کرنے اور اس ملکات سے روکنے کا حق باقی نہیں رہا۔ بخلاف مملوک کے۔ کہ اگر مالک نے اسے اس ملکات کی اجازت دے بھی دی ہو تو بھی اسے رجوع کا اختیار ہے۔ کیونکہ یہاں مالک نے مملوک کو منافع کا حق ملکیت نہیں دیا، اس لئے کہ وہ ملکیت کا اہل ہی نہیں، مالک نے اسے منافع کا صرف عاریہ کیا ہے، اور عاریہ دینے والے کو اختیار ہے کہ وہ جب چاہے عاریہ واپس لے لے۔ اہل گریہ رجوع مالک کے لئے مکروہ ہے، کیونکہ اس میں وعدہ خلافی اور دھوکہ ہے۔

۴۔ صحت اس ملکات کے لئے ایک شرط نیت ہے۔ کیونکہ عبادت بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتی۔  
۵۔ صحت اس ملکات کی ایک اور شرط روزہ ہے، لیکن یہ اس ملکات واجب کے لئے شرط ہے، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ شافعی کے نزدیک روزہ شرط نہیں ہے، ان کے نزدیک اس ملکات روزہ کے بغیر بھی صحیح ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ صحابہ کرام کے درمیان بھی مختلف فیہ رہا، ابن عباسؓ، عائشہؓ اور علیؓ سے ایک روایت ہمارے مذہب کی مثل وارد ہوتی ہے۔ اور علیؓ اور ابن مسعودؓ سے شافعی کے مذہب کی طرح روایت آتی ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ سے کہ اس ملکات کی حقیقت ہے کہ مسجد میں (مہربان اور مقیم رہنا اور یہ حقیقت روزے کی محتاج نہیں۔ نیز روزہ ایک مستقل اور مقصود عبادت ہے۔ لہذا اس کی شان یہ نہیں کہ اسے کسی دوسری چیز کی شرط قرار دیا جائے۔ کیونکہ کسی شے کی شرط اس کے تابع ہوتی ہے۔ (اور روزہ مقصود کے درجہ میں ہے۔ مشروط قرار دینے سے) مقصود کو تابع بنانا لازم آتا ہے، لہذا اس میں ایک شے کی حقیقت کا الٹ دینا ہے۔ اسی لئے یہ فعل اس ملکات کے لئے شرط نہیں قرار دیا گیا۔ اور اسی طرح روزے کے بغیر اس ملکات واجب کا بھی آغاز صحیح ہو جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ نذر مانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ماہِ رجب کا اس ملکات اپنے اور واجب کرتا ہوتا۔ تو جیسے ہی وہ حلال دیکھے گا، اس پر اس ملکات میں داخل ہونا واجب ہو جاتا ہے حالانکہ اس وقت میں تو روزہ نہیں۔ اور اگر روزہ شرط ہوتی تو روزے کے بغیر اس ملکات کا آغاز کرنا جائز ہی نہ ہوتا۔ کیونکہ شرط کے بغیر عبادت کا شروع کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ لہذا یہ کہ اس ملکات میں داخل ہونا واجب ہو۔ روزے کے عدم شرط ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ماہِ رمضان کا اس ملکات اپنے اور واجب قرار دیتا ہوں“ پھر وہ ماہِ رمضان میں اس ملکات میٹھتا ہے، اور رمضان

کے روزے رکھتا ہے۔ تو اس کی نذر پوری ہو گئی۔ اگرچہ اعتکاف کی وجہ سے روزے اس پر واجب ہی نہیں ہوئے۔ — ہماری دلیل عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔  
**لا اعتکاف إلا بصوم** روزے کے بغیر اعتکاف صحیح ہی نہیں ہوتا۔

نیز اس لئے کہ روزہ نام ہے اکل و شرب اور رباغ سے، کئے کا، بھر جب کہ روزے کے دونوں رکنوں میں سے ایک یعنی رباغ سے رکنا اعتکاف کی صحت کے لئے شرط ہے، تو دوسرا رکن یعنی اکل و شرب سے رکنا بھی صحت اعتکاف کی شرط ہوگا، کیونکہ دونوں برابر وجہ میں روزے کے رکن ہیں۔ — نیز اس لئے کہ اس عبادت کا معنی مقصود — اللہ کے گھر میں دیرے وال کر دینا سے رخ موڑ لینا اور آخرت کی طرف متوجہ ہو جانا۔ دونوں شہوتوں یعنی شہوت بطن اور شہوت فرج کو ترک کئے بغیر ثابت ہی نہیں ہوتا، ہاں قدر ضرورت اس سے مستثنیٰ ہے۔ اور وہ ضرورت ہے جسمانی صحت کو قائم اور برقرار رکھنے کی، اور یہ ضرورت رات کو کھانے پینے سے پوری ہو سکتی ہے، اور رباغ کی کوئی ضرورت نہیں، (لہذا اس کی دن کو اجازت ہے شرات کو)۔ — اور شافعی کا یہ کہنا کہ "اعتکاف صرف مسجد میں ٹھہرنے کا نام ہے" مسلم ہے، لیکن یہ امر اس چیز سے مانع نہیں ہے کہ اکل و شرب سے اس کا صحت اعتکاف کی شرط ہو۔ جیسا کہ یہ امر صحت اعتکاف کے لئے حلال ہے اس کا اور نیزہ اعتکاف کے شرط ہونے سے مانع نہیں ہے۔

اسی طرح روزے کا بالذات عبادت مقصودہ ہونا، اس بات کے منافی نہیں ہے کہ روزہ کسی دوسرے امر کی شرط قرار پائے، دیکھئے قرآن مجید کی آیت بالذات عبادت مقصودہ ہے۔ اس کے باوجود اسے اختیار کی یہ حالت میں جواز صلوة کی شرط قرار دیا گیا ہے، اسی طرح یہاں ہے۔ — رباغ فعل اعتکاف سے واجب اعتکاف میں روزے کی عدم شرط ہونے پر استدلال، تو فعل اعتکاف کے بارے میں صحن ابومینہ سے روایت ہے کہ یہ بھی روزے کے بغیر صحیح نہیں، اور ہمارے مشائخ میں سے کچھ نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے (لہذا اس روایت کے مطابق تو استدلال درست ہی نہیں) باقی ظاہر الروایہ کے مطابق استدلال اس لئے درست نہیں، کہ فعل اعتکاف کے بارے میں ہمارے اصحاب سے دو روایتیں وارد ہوئی ہیں ایک روایت تو ہے کہ فعل اور یہی "اصل" کی روایت ہے، چنانچہ جب فعل اعتکاف میں رباغ کی تحدید نہیں، اعتکاف اعتکاف واجب کے کہ یہ کم از کم ایک دن کا ہوتا ہے اور دن پورا ہونے سے پہلے اعتکاف واجب سے نکلنا جائز نہیں ہوتا، لہذا یہاں روزہ اعتکاف کے صحیح ہونے کی شرط بن سکتی ہے۔ — رہی یہ بات کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ "اللہ تعالیٰ کے لئے میں اپنے اوپر ماہ رجب کا اعتکاف لازم کرتا ہوں" تو اس میں وہ اپنے اوپر رات کو اعتکاف میں داخل ہونا واجب کر رہا ہے، کیونکہ جس اعتکاف کی اضافت ماہ کی طرف ہو۔ اس میں ماہ کے عنوان کی وجہ سے راتیں بھی داخل ہو جاتی ہیں، اس لئے کہ ماہ نام تو ہے دنوں کا، اور راتیں اس میں تبتداً داخل ہیں، اصلاً مقصوداً نہیں، لہذا راتوں کے لئے وہ شرط قرار نہیں دی جاسکتی جو اس کے لئے شرط ہے، جیسا کہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر تین دنوں کا اعتکاف لازم ہے، تو اس میں راتیں بھی داخل ہوں گی، اور اسی وجہ مذکور کی بنا پر اس اعتکاف کا آغاز فجر، رات سے کرنا ہوگا، اسی طرح یہاں ہے۔ — باقی ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر اس لئے صحیح اور پوری ہو جاتی ہے کہ یہاں زمان اعتکاف میں اس کی شرط یعنی روزہ پایا جاتا ہے، اگرچہ اس روزہ کا لزوم اعتکاف کے التزام علی وجہ سے

نہیں ہے۔ کیونکہ یہ روزہ اعتکاف کی وجہ سے لازم ہونے والے روزے سے افضل ہے۔ (بہر کیف شرط پائی گئی، اس لئے اعتکاف صحیح ہوگا)

**نفل اعتکاف** سے ایک یعنی جامع سے اسکا اس کی شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلَا تَبْتَغُوا وَهْنًا وَلَا تَبْتَغُوا عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" اور تم اپنی بیویوں سے مباشرت مت کرو جب تم مساجد میں حالت اعتکاف میں ہو۔" باقی اہل وشریب سے اسکا نفل اعتکاف کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یہ بھی شرط ہے، دراصل اس میں روایت کا اختلاف مبتنی ہے نفل اعتکاف کے کم از کم زمان کے بارے میں روایت کے اختلاف پر۔ کہ کیا نفل اعتکاف کم از کم ایک دن ہونا ضروری ہے یا ضروری نہیں؟۔ محمد نے "اصل" میں فرمایا کہ نفل اعتکاف میں مدت کی کوئی تحدید نہیں، اور اس میں قلیل وکثیر مدت برابر ہے۔ اگرچہ یہ مدت ایک ساعت ہو، اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ نفل اعتکاف کم از کم ایک دن کا ہونا ضروری ہے۔ تو جب اصل کی روایت کے مطابق اس میں مدت متعین نہیں ہے، تو روزہ بھی اس کے لئے شرط نہیں ہوگا۔ کیونکہ روزے کی تو مدت ایک دن متعین ہے، کیونکہ دن کے بعض حصہ کا روزہ تو مشروع ہی نہیں، لہذا روزہ ایک ایسی عبادت کے لئے شرط نہیں بن سکتا جس کی کوئی مدت متعین نہیں ہے۔ اور حسن کی روایت کی مطابق چونکہ نفل اعتکاف کی کم از کم مدت متعین ہے۔ اس لئے روزہ اس کی شرط بن سکتا ہے۔ اور اس کے بارے میں بحث اپنے مقام پر آئے گی۔ اسی سے اس بات کا جواز بھی معلوم ہو گیا کہ اگر لوں کہے کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک روز کا اعتکاف کروں گا" تو اس کی نذر صحیح ہے، اور اس پر لازم ہے کہ روزہ کے ساتھ ایک دن کا اعتکاف کرے۔ اور دن کے تعین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ پس جب نذر پوری کرنے کا ارادہ کرے تو طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو جائے، اور جب فجر طلوع ہو تو وہ مسجد میں ہو، پھر وہ تمام دن اعتکاف سے رہے، اور مسجد سے غروب آفتاب کے بعد نکلے۔ کیونکہ دن سفیدی اور روشنی کا نام ہے اور یہ طلوع فجر سے غروب آفتاب تک رہتی ہے لہذا ضروری ہے کہ وہ طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو جائے تاکہ اس کا اعتکاف مکمل دن میں واقع ہو۔ اور اسے تعین کا اختیار اس لئے حاصل ہے کہ اس نے نذر میں دن متعین ہی نہیں کیا۔ اگر کسی نے یہ نذر مانی کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک رات کا اعتکاف کروں گا" تو یہ نذر صحیح نہیں۔ کیونکہ صحت اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے، اور رات روزے کا محل نہیں ہے، اور اس سے کوئی ایسا امر بھی نہیں پایا گیا جس سے اس کے لئے تبعا رات کو اعتکاف میں داخل ہونا واجب ہو جائے۔ پس نذر اپنے محل میں واقع نہیں ہوئی۔ اور شافعی کے نزدیک یہ نذر صحیح ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک روزہ صحت اعتکاف کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر وہ اس نذر میں رات کے اعتکاف کی اس کے دن کے ساتھ نیت کرتا ہے تو یہ اعتکاف اس پر لازم ہوگا، اور محمد نے "اصل" میں یہ تفصیل ذکر نہیں کی ہے، پس یا تو دونوں روایتوں میں توفیق و تطبیق کی جائے اور اصل میں مذکور روایت کو دن کی نیت نہ ہوتے پر محمول کیا ہے اور یا یہ کہا جائے کہ اس میں دو روایتیں ہیں۔ اور ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وہ مغرد کو جمع پر حلیاس

کرتے ہیں، یعنی اگر وہ نذر میں لفظ جمع کے ساتھ راقول کا ذکر کرتا تو اس میں دن بھی مذکور ہوتے، اسی طرح جب اس نے ایک رات کا ذکر کیا ہے تو ایک دن اس میں خود بخود مذکور ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کیفیت کو قیاس سے ثابت کرنا ہے، اور اس کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اگر یوں کہے کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک رات اور دن کا اعتکاف کروں گا" تو اس پر لازم ہے کہ ایک رات اور دن کا اعتکاف کرے۔ اگرچہ رات قبل صوم نہیں ہے، کیونکہ رات اس میں تبعاً شامل ہے، اور تابع کے لئے وہ شرط نہیں ہوتی جو اصل کے لئے ہوتی ہے۔ اگر کسی نے ایسے دن کے اعتکاف کی نذر مانی جس میں وہ کھا چکا ہے، تو یہ نذر صحیح نہیں اور اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اعتکاف واجب روزے کے بغیر صحیح نہیں ہوتا۔ اور جس دن میں کھا چکا ہے اس دن کا روزہ صحیح نہیں ہوتا، تو جب روزہ صحیح نہیں ہوا تو اعتکاف بھی صحیح نہ ہوگا۔ اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے دو دنوں کا اعتکاف کروں گا" اور اس میں اور کوئی نیت نہیں، تو اسے لازم ہے کہ دو دنوں کا ان کی راقول سمیت اعتکاف کرے، اور دنوں کی تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ پس جب وہ نذر نذر پوری کرنے کا ارادہ کرے تو مسجد میں غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو جائے۔ اور وہ رات اور آئندہ دن پھر دوسری رات اور آئندہ دن مسجد میں ٹھہرے، یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے، پھر مسجد سے نکلے۔ جی ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ پہلی رات نذر میں داخل نہیں ہوگی، نذر میں صرف دوسرا داخل ہوگی جو دو دنوں کے درمیان آ رہی ہے۔ تو ابو یوسف کے قول کے مطابق وہ طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو۔ ابن ہمام سے روایت ہے کہ مستحب تو یہ ہے کہ غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو۔ اور اگر طلوع فجر سے پہلے داخل ہوا تو بھی جائز ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دن فقیہ میں ہندی اور رشتی کا نام ہے۔ مگر درمیان رات متابع اور دوام کی ضرورت کی بنا پر داخل ہوتی ہے۔ اور پہلی رات کے داخل ہونے کی کوئی ضرورت نہیں، بخلاف جبکہ لفظ جمع کے ساتھ دنوں کا ذکر کرے کہ اس کے مقابل کی راتیں بھی اس میں داخل ہوتی ہیں۔ کیونکہ وہاں راقول کا دخول عرت اور عادت کی بنا پر ہے، مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کہ "ہم تین دنوں سے فلاں شخص کے پاس تھے"۔ تو اس سے مراد دن اور اس کے ساتھ راتیں بھی ہوتی ہیں، لیکن تشبیہ میں ایسا عرت نہیں پایا جاتا۔ اور ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ یہ عرت جمع کی طرح تشبیہ میں بھی ثابت ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ "ہم دو دنوں سے فلاں کے پاس تھے" اور اس کی مراد دو دن اور اس کے مقابل راتیں بھی ہوتی ہیں۔ چنانچہ اس صورت میں اس پر دو دنوں کا مسلسل اعتکاف لازم ہے، لیکن دنوں کی تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے، اس لئے کہ اس نے نذر میں دن معین نہیں کئے۔ اور اگر کوئی شخص راقول کے بغیر صرف دو دنوں کے اعتکاف کی نیت کرتا ہے تو نیت صحیح ہے۔ اور اس پر رات کے بغیر صرف دو دنوں کا اعتکاف لازم ہے۔ کیونکہ اس نے کلام کے معنی مفہوم کی نیت کی۔ اور اسے اختیار ہے کہ مسلسل دو دن اعتکاف کرے یا متفرق طور پر۔ کیونکہ اس کے الفاظ میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو متابع پر دلالت کرتا ہو۔ اور دو دن الگ الگ ہوتے ہیں، کیونکہ دو دنوں کے درمیان رات شامل ہے۔ لہذا یہاں اعتکاف روزے کی طرح ہے۔ پس ہر دن طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو اور غروب آفتاب کے بعد نکل آئے۔ اسی طرح اگر کوئی تین دن یا اس سے زیادہ دنوں کا اعتکاف کی نذر مانتا ہے، اور اس کے سوا کوئی نیت نہیں کرتا، تو اس پر ان دنوں کا اعتکاف راقول سمیت لازم ہوگا، اور تعیین کا اسے اختیار ہے، لیکن اس پر لازم ہے کہ متابع کد



رعایت کرے۔ اور اگر راتوں کے بغیر صرف دنوں کی نیت کرتا ہے تو بھی وجہ مذکور کی بنا پر اس کی نیت صحیح ہے۔ اور اس پر راتوں کے بغیر تین دنوں کا اعتکاف لازم ہے، اور اسے اختیار ہے کہ شغریٰ طور پر تین دن اعتکاف کرے، کیونکہ یہاں قربت اعتکاف کا تعلق دنوں سے ہوا ہے، اور ہر دن جدا ہوتا ہے پس متابع لازم نہیں ہوگا، ہاں جب اس کی شرط عائد کی جائے تو لازم ہوگا، جیسا کہ روزے میں ہے، اور ہر دن طوراً فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو اور غروب آفتاب تک رہے، پھر نکل آئے۔ اور اگر یوں کہا "میں اللہ تعالیٰ کے لئے دو راتوں کا اعتکاف کروں گا" اور اس کے سوا کوئی نیت نہیں کرتا (مثبت یا منفی) تو دو راتوں کا اعتکاف دنوں سمیت لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر تین یا زیادہ راتوں کا کہا تو بھی دنوں کا اعتکاف لازم ہوگا۔ اور تسلسل کے ساتھ لازم ہوگا، لیکن تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ وجہ اس کی گزری چکی ہے۔ اور مسجد میں غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو۔ اور اگر دن کے بغیر صرف رات کے اعتکاف کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہے، کیونکہ اس نے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی، اور اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ رات محل صوم نہیں ہے۔ قاعدہ اور اصل اس بارے میں یہ ہے کہ "ایام" کا لفظ جب جمع کے صیغہ میں بولا جائے تو اس کے مقابل کی راتیں بھی اس میں داخل ہوتی ہیں۔ اسی طرح جب "لیالی" راتیں، کا لفظ جمع کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس کے مقابل کے ایام بھی اس میں داخل ہوتے ہیں، اس کی دلیل حضرت ذکریا علیہ السلام کا قصہ ہے، کہ ایک خاص امر کی نشانی قرار دیتے ہوئے ایک جگہ فرمایا:

أَلَا تَكَلِّمُهُ النَّاسُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ  
إِلَّا رَسْوًا

اور دوسری جگہ فرمایا

أَلَا تَكَلِّمُهُ النَّاسُ ثَلَاثَ لَيَالٍ

کہ تم صحیح تندرست ہوئے کی حالت میں لوگوں سے تین رات بات نہیں کر سکو گے۔

سَوِيًّا

حالانکہ قصہ ایک ہے، تو جب ایک جگہ مدت مقررہ کو "ایام" سے تعبیر فرمایا اور دوسری جگہ "لیالی" ہے۔ تو معلوم ہوا کہ دونوں جگہ پر مراد لفظ مذکور اور اس کا مقابل ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ایک دوسرے مقام میں، جہاں ایام کی تعداد راتوں کے مطابق نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے راتوں اور دنوں کا ذکر ایک ایک فرمایا۔

سَخَّرَ لَهَا عَلَيْهَا سَبْعَ لَيَالٍ دَعَانِيَةً  
أَيَّامًا مَحْصُومًا

(ہم نے دلیل میں دو آیتیں پیش کی ہیں، اور یہاں دو آیتیں جمع کے حکم میں ہیں، کیونکہ اس میں غنبدی ہے۔ جیسا کہ اسم جمع میں ہوتا، تفصیل گزری چکی ہے۔)

اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے تین دن اعتکاف کروں گا" اور اس کے سوا کوئی (مثبت یا منفی) نیت نہیں رکھتا، تو یہ نذر مسلسل تیس دنوں اور راتوں پر محمول ہوگی، ہاں تعیین کا معاملہ اس کے بعد ہے اور اگر وہ وضاحت کرتا ہے کہ میں نے اس میں صرف ایام کی نیت کی تھی اور راتیں میری نذر میں شامل نہیں تھیں تو اس کی نیت کو صحیح مانا جائے گا، کیونکہ اس نے عزت کی بنا پر کلام اور الفاظ کے منقول معنی کو چھوڑ کر اس کا حقیقی



نے متابع کی قید کے بغیر ایک ماہ کے روزے اپنے اوپر واجب کئے تھے۔ اور پھر روزوں کی حیثیت کی بنا متابع و انصال پر نہیں بلکہ تفریق پر ہے، کیونکہ ہر دو روزوں کے درمیان ایسا وقت (یعنی رات) پایا جاتا ہے جو روزے کا محل نہیں بن سکتا۔ لہذا تو الفاظ میں مراعت متابع کی قید پائی گئی اور نہ ہی ان الفاظ کا اعتناء یہ ہے اور نہ ہی اس نے ماہ کی تعیین کی ہے۔ کہ تعیین کی وجہ سے متابع لازم ہو، لہذا اس کے لئے اختیار باقی رہا، اور یہی وجہ ہے کہ کتاب التہذیب میں جن نفل میں متابع کی قید مذکور نہیں، وہاں متابع لازم نہیں ہے۔ اسی طرح اس مقام میں ہوگا۔ اگر کسی نے یہ نذر مانی کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا“ اور صرف دنوں کی نیت کی، راتوں کی نہیں، تو اس کی نیت صحیح نہیں، اور تمام دنوں اور راتوں سمیت ایک ماہ کا اعتکاف لازم ہوگا۔ کیونکہ ”ماہ“ ایک مدت کا نام ہے جو تیس دن رات پر مشتمل ہوتی ہے اور جو دو مختلف چیزوں — دن اور رات — سے مرکب ہے، جن میں سے ہر ایک کی نفسہ اپنی جگہ مستقل ہے، جیسے سنگ بلیق (سیاہ و سفید پتھر) ہوتا ہے۔ تو جب اس نے ”ماہ“ کا لفظ بول کر دو چیزوں میں سے ایک کا ارادہ کیا۔ تو اس نے یہ اسم ایسی چیز کے لئے استعمال کیا، جس کے لئے تو یہ وضع کیا گیا ہے اور یہ اس کا احوال رکھتا ہے۔ لہذا یہ استعمال باطل ہے۔ جیسے کوئی شخص ذکر تو بلیق کا کرے، اور مراد اس سے صرف سفیدی لے، اور سیاہی نہ لے۔ لہذا یہ نیت اپنے محل میں واقع نہیں ہوتی، اس لئے بیکار اور لغو ہے۔ بخلاف اسم خاتم (انگوٹھی) کے۔ کہ یہ اصل تو طلق کا نام ہے۔ اور تکبیر پر اس کا اطلاق تبعاً ہوتا ہے۔ کیونکہ تکبیر طلق میں نیت کے لئے جڑا ہوا ہوتا ہے۔ لہذا یہ انگشتری کے لئے بہتر صفت ہے۔ تو اس میں یہ درست ہے کہ انگشتری کا نام ذکر کیا جائے اور طلق مراد لیا جائے۔ لیکن یہاں دونوں چیزوں میں سے ہر ایک اصل اور مستقل ہے، لہذا کسی ایک پر انفرادی طور پر ماہ کا اسم نہیں بولا جاسکتا۔ بخلاف جہکے نذر لانے کے ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ماہ روزے رکھوں گا“ کہ یہاں نذر کا تعلق صرف دنوں سے ہوگا راتوں سے نہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ماہ کا اسم صرف دنوں کو شامل ہے، راتوں کو نہیں، کیونکہ ہم مسئلہ پکے ہیں کہ یہ محال ہے، بلکہ ماہ کا اسم دونوں اور راتوں دونوں کو شامل ہے، تو روزوں کی نذر کی اضافت بیک وقت دنوں اور راتوں کی طرف ہوتی۔ لیکن چونکہ راتوں میں یہ صلاہت ہی نہیں کہ ان کی طرف روزوں کی نذر کی اضافت ہو، لہذا نیت اپنے محل میں واقع نہ ہوئی، پس راتوں کا ذکر لغو اور بے فائدہ ہوا۔ اور دن چونکہ روزے کا محل میں، لہذا ان کی طرف نذر کی اضافت صحیح ہوئی۔ اور یہ معروف قاعدہ کے مطابق ہے۔ کہ جو تصرف بجا ہو، وہ صحیح ہوتا ہے اور جو بے جا ہو، وہ لغو اور عبث ہو جاتا ہے۔ لیکن نذر اعتکاف کی صورت میں۔ دن اور رات میں سے ہر ایک اعتکاف کا محل ہے، لہذا دونوں کی طرف اضافت صحیح ہے۔

اگرچہ یہاں کہا کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا۔“ دنوں کا نہ راتوں کا تو حیساً اس نے کہا، ویسا ہی لازم ہوگا، کہ ایک ماہ کے دنوں کا اعتکاف کرنا چاہے گا۔ راتوں کا نہیں۔ کیونکہ جب اس نے نذر میں ماہ کے بعد صرف دنوں کا ذکر کیا تو اس مراعت سے ماہ کا ذکر لغو ہو گیا۔ جیسا کہ کوئی شخص یوں کہے کہ میں نے بلیق (چٹکبرا) کو رزا دیکھا، میری مراد ہے کہ میں بلیق میں سے صرف سفید دیکھا سیاہ نہیں دیکھا۔ (تو اس کا اسے بلیق کہنا لغو ہو گیا) اور اس صورت میں اسے اختیار ہے، چاہے مسلسل اعتکاف کرے اور چاہے

تو متفرق دنوں میں کرے، کیونکہ اس نے دنوں کا لفظ بولا ہے۔ اور اس میں تاخیر یہ ہے کہ ہر وہ اعتکاف جو متفرق دنوں میں واجب ہو اس میں صاحب اعتکاف کو اختیار ہوتا ہے، چاہے مسلسل کرے اور چاہے متفرق طور پر کرے، اور ہر وہ اعتکاف جو دنوں اور راتوں دونوں میں واجب ہو تو اس پر روزے کے ساتھ مسلسل ماہ کا اعتکاف کرنا ضروری ہوتا ہے۔

اگر کسی معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی، مثلاً کہا کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ماہ رجب کا اعتکاف کروں گا تو اس پر لازم ہو گیا کہ وہ ماہ رجب میں روزوں کے ساتھ مسلسل اعتکاف کرے، اور اگر اس اثناء میں ایک یا دو دن روزے چھوڑ دیئے تو صرف ان روزوں کی قضا اس پر لازم ہے، اور ان دنوں میں جو اعتکاف جمیع ہو چکا ہے، اس کی قضا لازم نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر کوئی شخص ماہ رجب کے روزوں کی نذر ماننا اور ایک دو روزے چھوٹ جاتے۔ تفصیل کتاب الصوم میں گزر چکی ہے۔ لیکن اگر اس نے ماہ رجب میں اعتکاف نہیں کیا، حتیٰ کہ رجب گزر گیا تو اب اس پر روزے کے ساتھ مسلسل ایک ماہ کا اعتکاف واجب ہے۔ کیونکہ جب رجب کا ماہ اعتکاف کے بغیر گزر گیا تو اب کسی غیر معین ماہ کا اعتکاف اس کے ذمے واجب ہو گیا۔ لہذا اسے صفت متابع کی رعایت رکھنا لازم ہے، جیسا کہ اگر وہ شروع ہی سے کسی غیر معین ماہ کا اعتکاف اپنے اوپر واجب کرتا۔ مثلاً یوں کہتا کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے کسی ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا“ تو متابع کی رعایت رکھنا لازم ہوتا۔

اگر کسی نے ماہ معین کے اعتکاف کی نذر مانی۔ پھر اس ماہ سے پہلے کسی ماہ میں اعتکاف مندر کر لیا مثلاً کہا کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ماہ رجب کا اعتکاف کروں گا“ پھر اس کی جگہ ربیع الآخر میں اعتکاف کر لیا تو البیوسف کے نزدیک اس کی نذر پوری ہو گئی۔ اور محمد کے نزدیک یہ کافی نہیں ہے۔ دراصل یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف فی مسئلہ پر مبنی ہے کہ اگر کوئی شخص ماہ معین کے روزوں کی نذر ماننا ہے، پھر اس ماہ سے پہلے روزے رکھ لیتا ہے، تو کیا نذر پوری ہو گئی یا نہیں؟ انشاء اللہ ہم یہ مسئلہ کتاب النذر میں ذکر کریں گے۔

اگر کسی نے نذر مانی کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ماہ رمضان کا اعتکاف کروں گا“ تو نذر صحیح ہے۔ اور لازم ہے کہ تمام ماہ رمضان کا اعتکاف کرے، کیونکہ نذر کی وجہ سے التزام پایا گیا۔ پس اگر رمضان کے روزے رکھے اور اعتکاف میں بیٹھا رہا تو اپنی نذر سے عہدہ برآ ہو گیا۔ کیونکہ صحت اعتکاف کی شرط یعنی روزہ پایا گیا، اگرچہ روزے کا لزوم اعتکاف کے التزام کی وجہ سے نہیں ہوا۔ کیونکہ یہ چیز شرط میں شامل نہیں ہے۔ شرط تو صوم ہے کہ اعتکاف کے ساتھ روزہ پایا جائے (قوا) وہ کسی سبب سے ہو، جیسا کہ کوئی شخص حالت طہارت میں ہے کہ ظہر کا وقت ہو گیا، تو اس پر طہارت کا حصول لازم ہے، اور اگر کوئی شخص حالت طہارت میں تھا کہ ظہر کا وقت داخل ہو گیا تو اسی طہارت کے ساتھ ظہر کی ادائیگی صحیح ہے (اگرچہ یہ طہارت ان کی طہرہ کے لئے نہیں کی گئی، کیونکہ شرط طہارت ہے، اور وہ پائی گئی، اسی طرح صورت بالا میں ہوگا۔ اور اگر تمام ماہ رمضان کے روزے تو رکھے، لیکن اعتکاف نہیں کیا تو اس پر لازم ہے کہ مسلسل اسی دوسرے ماہ میں روزوں کے ساتھ اعتکاف کی قضا کرے۔ محمد نے جامع، میں یوں ہی ذکر کیا ہے۔ اور

ابو یوسف سے روایت ہے کہ اب اس پر اعتکاف لازم نہیں ہوگا بلکہ اس کی نذر ساقط ہو جائے گی۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نذر کا انعقاد ایسی حالت میں ہوا تھا کہ اعتکاف کی وجہ سے روزہ واجب نہیں ہوا تھا۔ اور اب حالت انعقاد کے مطابق اس نذر کا باقی رکھنا مستعذر ہے۔ لہذا ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رمضان میں اعتکاف کی نذر صحیح ہو چکی تھی اور رمضان میں اعتکاف واجب ہو چکا تھا، پس جب اس نے اپنی نذر پوری نہیں کی، تو واجب اس پر باقی رہا، جیسا کہ اگر کسی دوسرے ماہ معین میں اعتکاف کی نذر ناستا، پھر نذر پوری نہ کرنا حتیٰ کہ ماہ گزر جانا تو قضا واجب ہوتی۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔ پھر اصل ہے کہ اگر کوئی واجب باقی رہتا ہو تو وہ اپنی صحت ادا کی شرط کے ساتھ باقی رہتا ہے۔ لہذا یہاں بھی واجب یعنی اعتکاف اپنی صحت ادا کی شرط یعنی روزے کے ساتھ اس کے ذمے باقی رہے گا۔ رہا ابو یوسف کا یہ کہنا کہ نذر بوقت انعقاد رمضان میں موجب صوم نہیں تھی، تو یہ مسلم ہے، لیکن عین ممکن ہے کہ غیر رمضان میں ہی نذر موجب صوم ہو کر باقی رہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اعتکاف کے ساتھ وجوب صوم اس ضرورت سے تھا کہ اعتکاف کی ادائیگی ممکن ہو سکے، اور غیر رمضان میں اعتکاف کی ادائیگی روزے کے بغیر ممکن نہیں، لہذا روزہ بھی واجب ہوگا، اور اعتکاف بھی مسلسل لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ اعتکاف ایک ماہ معین میں لازم ہوا تھا اور پھر نہ ہو سکا، لہذا اس کی قضا بھی مسلسل لازم ہوگی۔ جیسا کہ اگر ماہ رجب کے اعتکاف کی نذر مانتا اور پھر اعتکاف نہ کرتا تو کسی دوسرے ماہ میں مسلسل کے ساتھ اعتکاف کی قضا واجب ہوتی۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔

اگر صورت مذکورہ میں کسی نے نہ تو رمضان کے روزے رکھے اور نہ ہی رمضان میں اعتکاف کیا تو اس پر کسی دوسرے ماہ میں روزے کے ساتھ مسلسل اعتکاف اور رمضان کی قضا لازم ہے۔ اور اگر کسی نے ماہ رمضان کے قضا و روزے مسلسل کے ساتھ رکھے، اور اس کے ساتھ اعتکاف بھی کر لیا تو جائز ہے، قضا و رمضان بھی اس سے ساقط ہو جائے گی اور وہ اپنی نذر اعتکاف سے بھی عہدہ برآ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جن روزوں میں اعتکاف واجب ہوا تھا، وہ ابھی باقی ہیں۔ پس ایک ماہ مسلسل روزے رکھ کر ان دونوں کو بیک وقت قضا کر سکتا ہے وجہ یہ ہے کہ انہی روزوں کے باقی ہوتے ہوئے ان میں واجب ہونے والا اعتکاف اور روزوں کا قضا ماننا نہیں کرتا لہذا اعتکاف کی ادائیگی بعینہ انہی روزوں کے ساتھ واجب باقی رہی، جیسا کہ انعقاد پذیر ہوئی تھی۔ اگر صورت مذکورہ میں کسی نے رمضان کے روزے تو رکھے، لیکن اعتکاف نہ کیا، یہاں تک کہ آئندہ رمضان آگیا، پھر اس نے فوت شدہ اعتکاف کے قضا کی نیت سے موجودہ رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کیا تو یہ صحیح نہیں، وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اعتکاف واجب کی بقا سے اس کی صحت ادا کی شرط، روزے بھی واجب ہو جاتے ہیں۔ لہذا اس کے ذمے علیحدہ اور مستقل روزے واجب رہے، اور جو روزے ذمے میں واجب ہوں، وہ ماہ رمضان کے روزوں کے ساتھ ادا نہیں ہوتے۔

اگر کسی نے سید الفطر، عبد اللہ الفطر اور ایام تشریق میں اعتکاف کی نذر مانی تو اس کے حکم کی تفصیل ان دو روایتوں کے مطابق ہے، جو ہم کتاب الصوم میں روزے کے بارے میں بیان کر چکے ہیں۔ کہ محمد کی ابو یوسف سے

روایت کے مطابق نذر صبح ہوگی۔ لیکن اس سے یہ کہا جائے گا کہ کسی اور دل میں اس کی تمنا کرو۔ اور اگر نذر سے ارادہ میں بھی تھا تو ہمیں کا کفارہ بھی دے گا۔ لیکن اگر اس نے ان دونوں میں اعتکاف کر لیا تو جائز ہو گیا اور وہ اپنی نذر سے عہدہ برآ ہو گیا، لیکن گنہ گار ہو گا۔ اور ابو یوسف اور ابن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت کے مطابق ان دونوں میں اعتکاف کی نذر ماننا صحیح ہی نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ روزہ اعتکاف واجب کے لوازم سے ہے، تو جو جواب روزے کی نذر کے بارے میں ہو گا وہی اعتکاف کی نذر کے بارے میں ہو گا۔ واللہ اعلم۔

**مقام اعتکاف سے متعلق شرائط** اعتکاف کے لئے ضروری ہے کہ وہ مسجد میں ہو۔ اور یہ شرط اعتکاف واجب اور نفل دونوں کے لئے ہے۔ اس

لئے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :

وَلَا تَبْتَاعُوا حُرُوتًا وَتَأْتُوا بَحْثُوتًا  
فِي الْمَسَاجِدِ

اس میں اللہ تعالیٰ نے مساجد میں معتکف ہونے کی قید لگائی، حالانکہ مساجد میں تو جماع ہوتا ہی نہیں کہ مساجد میں جماع سے روکا جائے (اگر اعتکاف کے لئے مسجد ضروری ہوتی تو صرف اتنا کہنا ہی کافی ہوتا کہ "جب تم حالت اعتکاف میں ہو تو جماع مت کرو") تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اعتکاف کا مقام مسجد ہے اور یہ قید اعتکاف واجب و نفل دونوں کے لئے برابر طور پر ہے۔ کیونکہ نفس قرآنی مطلق ہے۔

پھر کرنی نے ذکر کیا ہے کہ "اعتکاف صرف ان مساجد میں صحیح ہے، جن میں جماعت ہوتی ہے" کرنی کی مراد اس سے مرد کا اعتکاف ہے۔ اور عطاوی کا قول ہے کہ "ہر مسجد میں اعتکاف صحیح ہے"۔ اور ابن زیاد کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ "اعتکاف صرف ان مساجد میں جائز ہے جس میں تمام ناریں پڑھی جاتی ہیں"۔ اور ابن مسعود سے روایات مختلف ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ "اعتکاف صرف مسجد الحرام، مسجد نبوی اور مسجد بیت المقدس میں جائز ہے"۔ کو باذہب ابن مسعود کا ترجمان اس بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روا کرتے تھے اس فرمان کی طرف ہے کہ "اعتکاف الا فی المسجد الحرام"۔ یعنی اعتکاف صرف مسجد حرام میں صحیح ہے۔ اور آپ سے بھی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "صرف تین مساجد کی طرف سفر کیا جائے۔ مسجد حرام، یہی اس مسجد اور مسجد انشعٰی کی طرف" اور ایک روایت میں "مسجد انشعٰی" کی جگہ "مسجد الانبیاء" کا لفظ ہے۔ ہمارے دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "وَلَا تَبْتَاعُوا حُرُوتًا وَتَأْتُوا بَحْثُوتًا فِي الْمَسَاجِدِ" اس میں "المساجد" کا لفظ عام ہے۔ اور مذکورہ سے روایت ہے کہ "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ" الا اعتکاف فی کل مسجد لہ اصام و صؤدق "

"اس مسجد میں اعتکاف ہو سکتا ہے، جس میں امام اور مؤذن ہو"۔ باقی یہ جو روایت ہے کہ "اعتکاف صرف مسجد حرام میں صحیح ہے" یہ نسخ پر محمول ہے، کیونکہ (بتواتر) یہ روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد نبوی میں اعتکاف فرمایا" لہذا پہلا قول آپ کے فعل کی دلالت سے منسوخ ہو گیا۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل آپ کے قول کے لئے ناسخ بن سکتا ہے۔ یا یہ حدیث افضلیت کے بیان پر محمول ہے۔ جیسا کہ آپ نے

فرمایا ”ہمسایہ مسجد کی نماز صرف مسجد میں ہوتی ہے“ یا یہ حدیث مسجد حرام کی مجاہدت پر مضمحل ہے، اور یہ تاویل ان حضرات کے قول کے مطابق ہے جو مسجد حرام کی مجاہدت کو مکروہ نہیں جانتے۔ — دوسری حدیث تو اگر وہ پایہ ثبوت کو پہنچ جائے تو اسے زیادت پر مضمحل کیا جائے گا اور یہ بیان افضلیت پر۔

پس اعتکاف کے لئے سب سے افضل مسجد حرام ہے، پھر مسجد نبوی، پھر مسجد اقصیٰ، پھر مسجد جامع پھر وہ بڑی مساجد بن میں غازیوں کی تعداد کثیر ہو۔ مسجد حرام اور مسجد نبوی تو اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: میری اس مسجد میں ایک نماز مسجد حرام کے سوا دوسری مساجد میں نہ پڑھی گئی ہزار نمازوں کے برابر ہے۔ نیز اس لئے کہ مسجد حرام میں کعبہ کے وقوع اور طواف کے لزوم کی وجہ سے اس مسجد کو فضیلت حاصل ہے، وہ دوسری مساجد کو حاصل نہیں۔ پھر اس کے بعد مسجد نبوی کا مرتبہ ہے۔ کیونکہ یہ افضل الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد ہے۔ پھر مسجد بیت المقدس کا مرتبہ ہے، اس لئے یہ انبیاء علیہم السلام کی مسجد ہے، اور اس لئے کہ مسلمان کا اجماع ہے کہ مسجد حرام اور مسجد نبوی کے بعد کوئی مسجد مسجد اقصیٰ سے بہتر نہیں ہے۔ پھر جامع مسجد کا مرتبہ ہے، اس لئے کہ اقامت جمعہ کے لئے یہ اہل اسلام کی جائے اجتماع ہے۔ پھر بڑی مساجد ہیں، اس لئے کہ یہ غازیوں کی کثرت کی وجہ سے جامع مسجد کے حکم میں ہیں۔

**عورت کے اعتکاف کا حکم** | عورت کے اعتکاف کے بارے میں ”اصل“ میں یہ مذکور ہے کہ ”عورت صرف اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے“

اور جماعت والی مسجد میں اعتکاف نہ کرے“ اور من کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ”عورت مسجد جماعت میں اعتکاف کر سکتی ہے، اور اگر چاہے تو اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ اور عورت کے لئے گھر کی مسجد محلے کی مسجد سے افضل ہے، اور محلے کی مسجد اس کے لئے مسجد اعظم سے افضل ہے۔“ ان دونوں روایتوں میں کوئی اختلاف نہیں، بلکہ دونوں روایتوں کے مطابق عورت کے لئے مسجد جماعت میں اعتکاف کرنا جائز ہے۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کے ماہرین کوئی اختلاف نہیں۔ اور ”اصل“ میں چونکہ وہ ہے، اس میں فضیلت کی نفی ہے، جواز کی نفی نہیں، تاکہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو جائے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ — شافعی فرماتے ہیں کہ عورت کے لئے گھر کی مسجد میں اعتکاف جائز نہیں ہے۔ دوسرے کہ اعتکاف ایسی عبادت ہے جو شخص قرآنی کے مطابق مساجد کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور عورت کی گھر کی مسجد درحقیقت مسجد نہیں ہے، بلکہ یہ ایک جگہ کا نام ہے جو عورت کی نماز کے لئے تیار کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس جگہ کے لئے مسجد کے احکام میں سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا، لہذا قرابت اعتکاف کا بھی اس جگہ میں قائم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ یہ عبادت مسجد کے ساتھ مخصوص ہے لیکن عورت کی گھر کی مسجد عورت کے لئے اعتکاف کے سلسلہ میں مسجد کا حکم رکھتی ہے۔ کیونکہ نماز کے بارے میں بھی یہ جگہ عورت کے لئے مسجد کے حکم میں ہے، اس لئے کہ وہ بھی جماعت کی فضیلت اور ثواب حاصل کرنے کی محتاج ہے۔ چنانچہ اس جگہ کو عورت کے لئے مسجد جماعت کا حکم دے دیا گیا ہے کہ عورت کے لئے گھر میں پڑھی ہوئی نماز افضل قرار پائی، جیسا کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عورت کی گھر کی مسجد

میں پڑھی ہوئی غار، گھر کے صحن کی مسجد میں پڑھی ہوئی غار سے افضل ہے، اور اس کی صحن میں پڑھی ہوئی غار مکمل کی مسجد میں پڑھی ہوئی غار سے افضل ہے۔ "تو جب غار کے حق میں یہ جگہ عورت کے لئے مسجد کا حکم رستی ہے تو اعتکاف کے حق میں بھی اس جگہ کا یہی حکم ہوگا، کیونکہ غار و اعتکاف میں سے ہر ایک مسجد کے ساتھ خاص ہونے میں برابر ہیں۔

اور عورت کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے گھر میں مسجد یعنی وہ جگہ جو غار کے لئے مخصوص کی گئی ہے کے علاوہ کسی اور جگہ میں اعتکاف کرے۔ کیونکہ کسی دوسری جگہ کو مسجد کا حکم حاصل نہیں ہے۔ لہذا اس میں اعتکاف بھی جائز نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

## فصل! اعتکاف کا رکن اور ممنوعات

اعتکاف کا رکن (مسجد میں) ٹھہرے رونا اور مقیم رہنا ہے۔ لغت میں "اعتکف" اور "عکف" کا معنی ہے "وہ مقیم رہا"۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَاَلْبَسْنَاهُ لَبَاسًا عَلِيًّا عَلَيْهِ عَاكِفِينَ" ترجمہ۔ "ان لوگوں نے کہا کہ ہم اس پر مسلسل ٹھہرے رہیں گے۔" اسی طرح کہا جاتا ہے "قلائد معتکف علی حرام" یعنی قلائد صحن حرام پر مسلسل تمام ہے۔ چنانچہ جو شخص مسجد میں عبادت کے لئے مسلسل مقیم رہے، اسے بھی معتکف اور عاکف کہتے ہیں۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی، تو اب یہ اعتکاف واجب میں معتکف اپنے مقام اعتکاف سے رات کو نکلے نہ دن کو۔ ہاں صرف ضروریات مثلاً بول و براز اور جمعہ میں حاضر ہونے کے لئے نکل سکتا ہے۔ کیونکہ جب اعتکاف کا مفہوم اور حقیقت ہی ٹھہرے رہنا ہے تو نکلنا اس کی ضد ہے۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کے ساتھ باقی نہیں رہ سکتی، لہذا نکلنا اعتکاف کو باطل کرنا ہے۔ اور عبادت کو باطل اور ضائع کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ" یعنی اپنے اعمال کو باطل اور ضائع مت کرو۔ مگر عبادت انسانی کے لئے نکلنا اس لئے جائز ہے کہ اس کے بغیر جلد و کار نہیں اور اس عبادت کا مسجد میں پورا کرنا معتذر ہے۔ لہذا یہاں ضرورت خروج کی داعی ہے۔ نیز اس لئے کہ عبادت انسانی کے لئے نکلنا درحقیقت اس عبادت کو برقرار رکھنا ہے۔ کیونکہ آدمی یہ عبادت بقائے عبادت کے بغیر انجام نہیں دے سکتا، اور عادتاً زندگی کی بقا خوراک کے بغیر ناممکن ہے، اور جب خوراک کھائے گا تو اس کے فضلات سے فراغت حاصل کرنا ضروری ہوگا۔ جیسا کہ یہ عادت انسانی ہے۔ لہذا عبادت انسانی کے لئے نکلنا درحقیقت اعتکاف کی ضروریات اور وسائل سے ہے۔ اور کسی چیز کے وسائل خود اس چیز کا حکم رکھتے ہیں۔ لہذا معتکف اس عبادت کے لئے مسجد سے باہر ہونے کی حالت میں یوں سمجھا جائے گا گویا کہ مسجد میں ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم عاکف انسانی کے سوا اپنی جائے اعتکاف سے بالکل نہیں نکلتے تھے۔ نہ رات کو نہ دن کو" اسی طرح جمعہ کے لئے نکلنا بھی ضرورت میں داخل ہے، کیونکہ جمعہ فرض میں ہے۔ اور اس کی ادائیگی ہر مسجد میں ممکن نہیں، لہذا وہ جمعہ کے لئے نکلنا بھی کامیاب و ایسا ہی نتائج ہے جیسا



کہ حاجت السانی کے لئے نکلنے کا محتاج ہے۔ چنانچہ جمعہ کے لئے نکلنے سے اعتکاف باطل اور فتم نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ جمعہ کے لئے نکلنے سے اعتکاف باطل ہو جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر خروج اعتکاف کی ضد اور اس کے منافی ہے۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اعتکاف کا مطلب ہی ٹھہرے رہنا ہے، جبکہ خروج جائے اعتکاف سے ہٹنے کا نام ہے، لہذا خروج اعتکاف کو باطل اور فتم کر دیتا ہے۔ سوائے اس مقام کے جہاں خروج سے بچنا ممکن نہ ہو۔ جیسے کہ حاجت السانی ہے۔ اور جمعہ کی صورت ایسی ہے کہ یہاں خروج سے بچنا ممکن ہے، یا اس طور کہ وہ اعتکاف ہی جامع مسجد میں کرے (لہذا جمعہ کے لئے خروج ضرورت میں داخل نہیں)۔ ہم کہتے ہیں کہ امانت محمد فرض ہے، فرمان الہی ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْجِلَكُمْ إِلَى الْمَسَاقِمِ وَلَا تَأْكُلُوا مِن رِزْقِكُمْ فَسَبَّحُوا لِلَّهِ فِي الْبُحُورِ وَالْبَرِّ وَالْأَرْضِ فَحَمْدُهُ" یعنی اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کی مذاکی جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو۔ اور جمعہ کے لیے سعی کا حکم، جائے اعتکاف سے نکلنے کا حکم ہے۔ اگر جمعہ کے لئے نکلنا اعتکاف کو باطل کر دیتا تو اس کا حکم نہ دیا جاتا، وگرنہ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اعتکاف کو باطل کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ حالانکہ ابطال حرام ہے۔ نیز جمعہ تو ایسی عبادت ہے، جو اللہ کا حق ہونے کی حیثیت میں اس پر فرض ہے، اور اعتکاف کی عبادت اس پر فرض نہیں تھی۔ پھر جب اس نے مذہبان کر یہ عبادت خود اپنے واجب کی تو ایک ایسی عبادت کے ابطال کے لئے اس کی مذہور نہیں ہوگی، جو اس کے ذمہ اللہ کا حق ہے، بلکہ اس حق کے ابطال کے سلسلہ میں اس کی مذکور معدوم سمجھا جائے گا۔ نیز اس لئے کہ اعتکاف وقت جمعہ کو چھوڑ کر باقی اوقات کا ہوتا ہے، لہذا اعتکاف کی وجہ سے جمعہ چھوڑنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ اور شافعی کا یہ کہنا کہ اعتکاف ٹھہرے رہنے کا نام ہے اور خروج اسے باطل کر دیتا ہے، اس کا جواب معلوم ہو گیا کہ جمعہ کے لئے نکلنا اعتکاف کو فتم نہیں کرتا۔ بلکہ یہ خروج استثناء میں داخل ہے۔

برہی بات کہ جمعہ کے لئے جائے اعتکاف سے کب نکلے؟ اور جامع مسجد میں کتنی دیر ٹھہرے؟ تو اس بارے میں کرنی نے یہ کہا کہ "مناسب ہے کہ آذان کے وقت جمعہ کے لئے نکلے، اور جامع مسجد میں اتنی دیر رہے، جس میں جمعہ سے پہلے چار رکعت اور جمعہ کے بعد چار یا چھ رکعات پڑھ سکے" اور حسن بن زیاد کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ "اتنی دیر ٹھہرے، جس میں جمعہ سے پہلے چار رکعت اور جمعہ کے بعد چار رکعت پڑھ سکے" اصل میں یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے۔ کہ جمعہ کے بعد کتنی رکعات ہیں؟ ابو حنیفہ کے قول میں چار رکعت ہیں اور صاحبین کے نزدیک چھ رکعات ہیں۔ تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ اگر اس کی مشرک (جائے اعتکاف) دوسرے تو ایسے وقت نکلے۔ جب اس کا اندازہ ہو کہ آذان کے وقت مسجد پہنچ جائے گا۔ درحقیقت یہ امر مسجد کے قرب و بعد سے متعلق رکھتا ہے، چنانچہ ایسے وقت نکلنا چاہیے، جب خیال ہو کہ نماز جمعہ اور خطبہ پائے گا اور خطبہ سے پہلے چار رکعات پڑھ لے گا۔ کیونکہ جمعہ کے لئے خروج کی اجازت اس کے توابع سمیت ہے، اور جمعہ کی سنن، نماز کے اندر اوکار مسنونہ کے درجہ میں جمعہ کے توابع سے ہیں۔ اور نماز جمعہ کے بعد جامع مسجد میں اختلاف کے مطابق چار یا چھ رکعات سے زیادہ دیر ٹھہرنا مناسب نہیں اور اگر کوئی شخص ایک عبادت دن ٹھہرا تا تو اعتکاف تو نہیں ٹوٹے گا، لیکن یہ مکروہ ہے۔ اعتکاف نہ تو ناسو

اس لئے ہے کہ جامع مسجد جب ابتدائے اعتکاف کے لئے درست ہے تو بقائے اعتکاف کے لئے بھی درست ہوگی۔ کیونکہ قضاء ابتدا سے زیادہ آسان ہوتی ہے۔ لیکن کراہت اس لئے ہے کہ جب اس نے ایک مسجد میں اعتکاف کا آغاز کیا تو گو یا کہ اعتکاف کے لئے اسے معین کر لیا۔ لہذا جب تک اس مسجد میں اعتکاف کا اتمام ممکن ہے، وہاں سے منتقل ہونا مکروہ ہوگا۔

**مسئلہ:** مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کے لئے اپنی جگہ اعتکاف سے نہ نکلے۔ اس لئے کہ یہاں نکلنا مریضی نہیں، کیونکہ مریض کی عیادت فراغ میں داخل نہیں بلکہ اس کا تعلق فضائی سے ہے۔ اور نماز جنازہ فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے کہ باقی لوگوں کے ادا کرنے سے اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ لہذا اس کے لئے اعتکاف کا ابطال جائز نہیں ہے۔ اور یہ ضروریات ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کی اعتکاف میں رخصت عنایت فرمائی ہے، تو اس کے بارے ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہ ہمارے نزدیک نفل اعتکاف پر مشمول ہے۔ اعتکاف واجب اس میں وارد نہیں۔ اور نفل اعتکاف میں جب چاہے نفل نکل سکتا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ رخصت اس صورت پر مشمول ہو کہ معتکف کسی وجہ سبب مثلاً حاجت انسانی یا جمعہ کے لئے نکلے۔ پھر تبعاً مریض کی عیادت کرے یا نماز جنازہ پڑھے۔ جبکہ نکلنے ہوئے اس کا یہ قصد نہ ہو۔ اور یہ جائز ہے۔

**مسئلہ:** عورت اگر اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کر رہی ہو تو اس کے لئے بھی جائز نہیں ہے کہ حاجت انسانی کے سوا گھر کے کسی دوسرے حصہ میں جائے۔ اس لئے کہ عورت کے لئے جائے اعتکاف مسجد کا حکم رکھتی ہے۔ تفصیل کثرت ملتی ہے۔

**مسئلہ:** اگر کوئی شخص اعتکاف والی مسجد سے کسی عذر کی بنا پر نکلے، مثلاً مسجد منہدم ہوگئی، یا سلطان یا کسی دوسرے آدمی نے اسے زبردستی نکال دیا۔ پھر وہ فوراً کسی دوسری مسجد میں منتقل ہو گیا تو استحساناً اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوا۔ اور قیاس یہ ہے کہ فاسد ہو گیا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اعتکاف کی ضد یعنی خروج پایا گیا۔ لہذا اعتکاف باطل ہو جائے گا، جیسا کہ اگر اپنے اختیار سے نکلتا تو باطل ہو جاتا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک ضرورت کی بنا پر نکلا ہے۔ مسجد کے انہدام کے وقت تو ضرورت ظاہر ہے، اس لئے کہ انہدام کے بعد اس میں اعتکاف کرنا ممکن ہی نہیں، لہذا ایسی صورت میں خروج کے بغیر چارہ کار نہیں، اور یہ حاجت انسانی کے لئے زمین کے وجہ میں ہے۔ اور اگر اہل کے وقت خروج کی ضرورت اس لئے ہے کہ اگر اہل بھی فی الجملہ اسباب عذر میں داخل ہے۔ لہذا خروج کی اتنی مقدار عدم کے ساتھ لائق ہے۔ جیسا کہ کوئی معتکف آہستہ آہستہ چلتے ہوئے حاجت انسانی پورا کرنے جاتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر کوئی معتکف کسی عذر کے بغیر مسجد سے نکلتا ہے، تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اگرچہ ایک گھڑی نکلا ہو۔ اور ابو یوسف و محمدؒ نے نزدیک جب تک نصف دن سے زیادہ باہر نہیں رہتا، اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ ابو حنیفہ کا قول قیاس سے زیادہ قریب ہے اور ابو یوسف کے قول میں وسعت اور بہولت زیادہ ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خروج بتدریج معان ہوتا ہے اگرچہ عذر کے بغیر ہو۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی معتکف آہستہ آہستہ چلتے ہوئے حاجت انسانی کے لئے

نکلتا ہے تو اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ اور نصف دن سے کم مدت قلیل ہے، لہذا یہ معاف ہوگی۔ البتہ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اعتکافات چھوڑ کر اس کی جگہ کے ساتھ مشغول ہوا، جبکہ کوئی ضرورت بھی نہ تھی۔ لہذا رکن فوت ہونے سے اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ اور جب کسی شخص کا بطلان رکن کے فوت ہونے سے ہو تو پھر اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا کہ وہ رکن قلیل درجہ میں فوت ہوا ہے یا اکثر درجہ میں۔ جیسے روزے کے باب میں کھانے کا معاملہ ہے۔ اور حاجت انسانی کے لئے نکلتا انسان کی ضرورت ہے۔ اور لوگوں کے چلنے کی رفتار مختلف ہوتی ہے، جس کا ضبط ممکن نہیں، لہذا صفت رفتار کا اعتبار ساقط ہے۔ اور یہاں نکلنے کی کوئی ضرورت ہی نہ تھی۔ لہذا معمولی خروج سے بھی اعتکاف باطل ہو جائے گا، اسی طرح جب کوئی معتکف حاجت انسانی کے لئے نکلے، پھر فراغت کے بعد بھی ٹھہرا رہے۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا، خواہ وہ تھوڑی دیر ٹھہرے یا زیادہ دیر، اور صاحبین کے نزدیک جب تک وہ نصف دن سے زیادہ نہیں ٹھہرتا اعتکاف باطل نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر معتکف مینارہ آذان پر چڑھا تو اس سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ اگرچہ مینارہ آذان کا دروازہ مسجد سے باہر ہو، اس میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ مینارہ آذان مسجد کا حصہ ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ چراغ مسجد میں منور ہیں مثلاً پیشاب وغیرہ، وہ اس مینارہ میں بھی منور ہیں، اسی طرح اس مینارہ کا بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ پس یہ مینارہ مسجد کے زوایہ کے مشابہ ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی معتکف کا گھر مسجد کے پہلو میں ہو، اور وہ گھر کی جانب اپنا سر مسجد سے نکالے، تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ سر نکالنا خروج میں داخل نہیں ہے، دیکھئے! اگر کوئی شخص قسم اٹھائے کہ میں گھر سے نہیں نکلوں گا، پھر وہ اپنا سر گھر سے باہر نکال لے تو اس سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنا سر سداک مسجد سے نکال کر دھو لیتے تھے، اور اگر معتکف مسجد کے اندر ہی کسی برتن میں سر دھوئے، جبکہ استعمال شدہ پانی سے مسجد آلودہ نہ ہوئی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر ایسی صورت ہے کہ مسجد آلودہ ہوتی ہے تو پھر مسجد میں سر دھونے سے منع کیا جائے گا۔ کیونکہ مسجد کی نظافت واجب ہے۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی مسجد کے اندر کسی برتن میں وضو کرتا ہے، تو اس میں بھی یہی تفصیل ہے۔

**مسئلہ:** کیا نفل اعتکاف کسی قدر کے بغیر مثلاً تریس کی عبادت یا جنازہ کی مشایعت کے لئے نکلنے سے فاسد ہو جائے گا؟ اس میں دو روایتیں ہیں۔ ”اصل کی روایت یہ ہے کہ“ فاسد نہیں ہوگا۔“ اور حسن بن زیاد کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ”فاسد ہو جائے گا“ یہ اختلاف درحقیقت اس پر سنی ہے کہ ”اصل“ کہ روایت کے مطابق نفل اعتکاف میں وقت کی کوئی تحدید و تعیین نہیں۔ چنانچہ معتکف کو اختیار ہے کہ وہ ایک گھنٹہ اعتکاف کرے یا نصف دن یا اس سے کم یا زیادہ جتنا چاہے اور پھر جب چاہے نکل جائے۔ لہذا جب تک وہ ٹھہرا رہا، اسے معتکف شمار کیا جائے گا۔ اور جب نکل گیا تو سمجھا جائے گا کہ اس نے اعتکاف چھوڑ دیا ہے۔ (یعنی پورا کر لیا ہے) اور حسن کی روایت کے مطابق روزے کی طرح نفل اعتکاف کی کم از کم مدت ایک روز ہے۔ اسی لئے وہ یہ کہتے ہیں کہ اعتکاف واجب کی طرح نفل اعتکاف بھی روزے کے بغیر صحیح نہیں ہوتا۔ حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق نفل عبادت شروع کر لینے سے اس کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

تاکہ ادا شدہ عبادت کو بطلان اور ضیاع سے بچایا جاسکے، جیسا کہ نفل روزے اور نفل نماز کا حکم ہے۔ اور یہاں بھی ضرورت ہے کہ ادا شدہ اعتکاف کو ضیاع سے بچایا جائے، کیونکہ بقدر ادا اعتکاف تو عبادت بن چکا، لہذا ضروری ہے کہ اسے بچایا جائے، اور اس کی یہی صورت ہے کہ اب اسے دن کے آخر تک جاری رکھا جائے۔ اور اصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اعتکاف تو اقامت کا نام ہے، لہذا پورے دن کے ساتھ اس کی تحدید نہیں ہو سکتی، جیسا کہ دقوت عمرہ میں ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ بنیادی طور پر ہر نفل اپنے اعتبار و وجود کے زمانہ میں فی نفسہ مکمل و تام ہوتا ہے اور اس کا اعتبار کسی دوسرے فعل کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور یہاں بھی معنی اقامت پائی جائے، وہ فی نفسہ مکمل و تام ہے۔ چنانچہ فی ذاتہ وہ اعتکاف ہے، لہذا اتنے فعل کی صحت و اعتبار اس پر موقوف نہیں کہ آخر دن تک اس جیسے اور افعال پائیں جائیں۔ یہ تو اس کا حقیقی مفہوم ہے۔ لیکن جب حقیقی مفہوم کی تفسیر کر کوئی دلیل آجائے تو پھر متعدد اور متغایر افعال کو حکماً حقیقت متحدہ بنالیا جانا ہے، جیسا کہ روزے میں ہے۔ اور جو شخص یہاں بھی حقیقی مفہوم میں تغیر کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ محتاج دلیل ہے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ ”نفل عبادت شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے“ مسلم ہے، لیکن یہاں اس کا تعلق صرف اتنے مقدار سے ہوگا جو ادا ہو چکی، اور جب وہ اعتکاف سے نکل آیا تو معلوم ہو گیا کہ اس نے صرف اتنی مقدار ہی پڑھا اور واجب کی، لہذا اس سے زیادہ اس پر لازم نہیں ہوگی۔

مسئلہ: اگر مختلف حالت اعتکاف میں جاع کرے تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جاع اعتکاف میں ممنوعہ افعال میں شامل ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَلَا تَبْشُرُوهُنَّ وَلَا تَكُنَّ غَاكِلَهُنَّ اور تم اپنی بیویوں سے مباشرت مت کرو جبکہ تم مساجد

فی المساجد میں متکلف ہو۔

کہا گیا ہے کہ مباشرت کنایہ ہے جاع سے، ابن عباس سے یونہی روایت ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جو مباشرت، رفث اور غشیان کا ذکر فرمایا ہے، ان سے مراد جاع ہے، لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ حیا دار اور کریم ہیں، اس لئے اپنی مراد کنایہ میں بیان فرماتے ہیں۔ تو یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اعتکاف میں جمار ممنوع ہے۔ اور مختلف کھٹے جمار کی ممنوعیت مسجد میں ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ حالت اعتکاف کی وجہ سے ہے، اگرچہ آیت مذکورہ بالا میں بظاہر ہی کا تعلق مسجد کے اندر حالت اعتکاف میں مباشرت سے معلوم ہوتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ آیت کریمہ ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی، جو مساجد میں متکلف ہوتے تھے۔ اور پھر مسجد سے نکلنے، اپنی حاجت جمار پوری کرتے اور پھر غسل کرتے اور اپنی جائے اعتکاف کی طرف لوٹ آتے۔ یہ بات نہیں تھی کہ وہ مساجد میں جمار کھتے تھے کہ انہیں اس سے روکا گیا ہو، بلکہ مساجد کا مقام و مرتبہ تو ان کے قلوب میں بہت بلند تھا اور وہ مساجد میں جمار کا تصور نہیں کر سکتے تھے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ حالت اعتکاف میں مباشرت سے نبی اعتکاف کی وجہ سے ہے۔ لہذا اگر جاع پایا گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ جاع دن کو ہو یا رات کو، کیونکہ نفل مطلق ہے لہذا اعتکاف کی حالت میں رات ہو یا دن جاع ممنوع ہے۔ اور اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ جاع غلہ ہو یا نسیان، ہم صورت اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ بخلاف روزے کے، کہ نسیان جاع سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ تو فیہ باب اعتکاف میں غلہ شمار نہیں ہوتا اور

باب موم میں غدر شمار ہوتا ہے۔ یہ فرق دو وجہ سے ہے۔ ایک تو یہ کہ اصول کے مطابق نسیان غدر نہیں رہنا چاہیے۔ کیونکہ حالت نسیان میں واقع ہونے والا فعل ایسا ہے، جس سے رکنا اور بچنا فی الجملہ اپنی قدرت میں ہے، اس لئے کہ اس فعل کا وقوع ہم حال کچھ نہ کچھ کوتاہی اور تقصیر کے سبب ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھول کر ہونے والا فعل ایسا ہے جس پر مواخذہ ہونا چاہیے۔ لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا کی برکت سے یہ مواخذہ اور گرفت معاف ہوئی کہ:

مَرَيْتَنَا لَا تَوَاضِعُنَا نَابِثِيْنَا  
اَدَاخَطَاَنَا  
”اے ہمارے پروردگار! اگر ہم بھول جائیں یا خطا کر بیٹھیں تو گرفت نہ فرماؤ۔“

اسی لئے باب ملوۃ میں نسیان غدر نہیں ہے۔ اور باب موم میں اسے عذر اس لئے سمجھا جاتا ہے کہ اس بارے میں نص وارد ہوئی ہے، لہذا صرف اسی باب میں یہ غدر شمار کیا جائے گا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اعتکاف کی حالت میں عین جوارح حرام ہے۔ لہذا اس میں عمد اور مہمہ برابر ہیں، اور باب موم میں انظار حرام ہے، عین جوارح حرام نہیں، یا یوں کہا جائے کہ روزے کی حالت میں جوارح اس لئے حرام ہے کہ یہ مضطر موم ہے، محض جوارح ہونے کی حیثیت سے حرام نہیں، لہذا روزے کی حالت میں جوارح کی حرمت ایک دوسرے امر یعنی انظار کی وجہ سے ہے اور انظار کا حکم عمد اور نسیان سے مختلف ہو جاتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر معتکف نے دن کو عمداً کھاپی لیا تو اس کا روزہ فاسد ہو گیا۔ اور روزے کے فساد سے اس کا اعتکاف بھی فاسد ہو گیا۔ اور اگر بھول کر کھایا، پیا، تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ روزہ فاسد نہیں ہوا۔ اور اس بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو امور مخطورات اعتکاف سے ہیں، یعنی جو امور اعتکاف کی وجہ سے ممنوع ہیں، روزے کی وجہ سے نہیں، جیسے جوارح اور مسجد سے خروج، ایسے امور خواہ عمداً ہوں یا سہواً، دن میں ہوں یا رات میں، ان میں کوئی فرق نہیں، اور جو امور مخطورات موم سے ہیں، یعنی جو امور روزے کی وجہ سے ممنوع ہیں، مثلاً اکل و شرب، ایسے امور میں عمد اور مہمہ کا فرق کیا جاتا ہے۔ اس کی علت ہم بیان کر چکے ہیں۔

**مسئلہ:** اگر کوئی معتکف اپنی بیوی سے لپٹا چٹا اور اس سے انزال ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ مباشرت کی بنی آیت میں منصوص ہے، اور اس کی تفسیر و تاویل میں ایک قول یہ بھی ہے کہ مباشرت سے مراد یہاں جوارح اور دوائی جوارح سب ہیں۔ نیز اس لئے کہ انزال کے ساتھ مباشرت معنوی طور پر جوارح ہے۔ لہذا جوارح کے ساتھ لاحق ہوگی۔ اسی طرح اگر خروج کے علاوہ کسی اور مقام میں جوارح کیا اور انزال ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا، وجہ گزر چکی۔ اور اگر انزال نہیں ہوا تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ انزال کے بغیر محض استنا فعل جوارح کے معنی میں داخل نہیں، لیکن یہ حرام — اسی طرح یوس و کنار اور حیرتھار کا حکم ہے۔ کہ اگر اس کی وجہ سے انزال ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ وگرنہ فاسد تو نہیں ہوگا، لیکن یہ فعل حالت اعتکاف میں حرام ہے۔ بخلاف روزے کے، کہ روزے کی حالت میں دوائی جوارح حرام نہیں ہیں، بشرطیکہ آدمی کو اپنے اوپر کنٹرول حاصل ہو۔ وجہ گزر چکی ہے۔ کہ باب اعتکاف میں تو عین جوارح حرام ہے۔ اور کسی سنی کی حرمت سے اس کے دوائی بھی حرام ہو جاتے ہیں، کیونکہ دوائی آدمی کو اس شے تک پہنچا دیتے ہیں۔ اور اگر دوائی حرام نہ ہوں تو متناقض لازم آتا ہے۔ لیکن باب موم میں عین جوارح حرام نہیں، اس میں حرام تو صرف انظار ہے یا جوارح اس لئے

حرام ہے کہ یہ بھی انطا ہے۔ اور اس سے دوائی کی حرمت لازم نہیں آتی (یعنی روزے کی حالت میں جمار کی حرمت ایک دوسرے امر کی وجہ سے ہے۔ لہذا ہر جمار تک محدود رہے گی، دوائی تک وسیع نہیں ہوگی)۔  
ہی ان دونوں کے درمیان فرق ہے۔

**مسئلہ:** اگر معتکف نے محض دیکھا اور انزال ہو گیا تو اس سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ جمار نہ صوفہ پایا گیا ہے نہ معنی، لہذا یہ اعتکاف کے مشابہ ہے۔ واللہ الموفق۔

**مسئلہ:** بیوی خاوند کی اجازت سے اعتکاف میں بیٹھی ہو، تو خاوند کا اس سے قربت کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اعتکاف کی اجازت دینے کے بعد اب خاوند کو اس سے رجوع کا اختیار نہیں، تفصیل گزر چکی ہے۔ لہذا بیوی سے قربت کرنا بھی جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس سے اس کی عبادت فاسد ہو جائے گی۔

**مسئلہ:** استدلال سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے (العیاذ باللہ) کیونکہ اعتکاف عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔ اسی لئے کفر کی حالت میں اعتکاف العقاد پذیر نہیں ہوتا۔ چنانچہ کفر کے ساتھ باقی بھی نہیں رہے گا۔

**مسئلہ:** محض بے ہوشی سے بلا اختلافت اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ چنانچہ نہ تو متابع منقطع ہوگا اور نہ ہوش میں آنے کے بعد از سر نو اعتکاف شروع کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر بے ہوشی محض دن رہی یا اسے کچھ معمولی جنون لاحق ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اور اس پر لازم ہے کہ شفا یاب ہونے کے بعد شے سے اعتکاف شروع کرے، کیونکہ یہ اعتکاف مسلسل لازم ہوا تھا۔ اور اب متابع و تسلسل ختم ہو گیا۔ لہذا دوبارہ شروع کرنا پڑے گا، جیسا کہ کفارہ فہرہ کے روزوں میں ہوتا ہے۔ اور اگر جنون کا مسئلہ دراز ہو گیا اور کئی سال تک باقی رہا تو کیا افاقہ ہونے کے بعد اعتکاف کی قضاء واجب ہے یا اعتکاف ساقط ہو جائے گا؟ اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک تیس کے مطابق ہے اور ایک استحسان کے مطابق، اللہ اللہ تعالیٰ اپنے مقام میں ان کا ذکر آئے گا۔

**مسئلہ:** اگر معتکف رات کے وقت (کوئی لاش اور چیز کھانے سے) مدہوش ہو گیا۔ تو ہمارے نزدیک اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوگا (اگرچہ کھانے کا نفل حرام تھا، اور شافعی کے نزدیک اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ مدہوش جنون کی طرح ہے، اور جنون سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے تو اسی طرح مدہوشی سے بھی فاسد ہو جائے گا۔ اور ہم سمجھتے ہیں کہ مدہوشی دستی ایک خللی سبب ہے جس کا تھوڑی مدت تک عمل پر اثر رہتا ہے۔ لہذا اس سے نہ تو اعتکاف فاسد ہوگا اور نہ ہی متابع ٹوٹے گا، جیسا کہ بے ہوشی کا حکم ہے۔

**مسئلہ:** اگر عورت کو حالت اعتکاف میں حیض آ گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا، کیونکہ حیض اصلیت اعتکاف کے منافی ہے۔ اس نے کہ یہ روزے کے منافی ہے۔ اسی وجہ سے حیض کی حالت میں اعتکاف کی ابتدا ہی صحیح نہیں ہوتی، نہ حیض کی حالت میں اعتکاف باقی بھی نہیں رہے گا۔

**مسئلہ:** اگر معتکف کو اعتکاف ہو گیا تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ معتکف کا اس میں کوئی دخل نہیں، لہذا نہ تو یہ فقہستان جامع ہے اور نہ معنی۔ پھر اگر مسجد آلودہ ہونے کے بغیر مسجد میں غسل کرنا ممکن

ممکن ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ وگرنہ مسجد سے نکلے، غسل کرے اور واپس آجائے۔

**مسئلہ:** درج ذیل امور مختلف کے لئے مباح ہیں عید فرید و فرقت عید نکاح عید طلاق سے رجوع عید خوشبو اور میل کا استعمال عید غروب آفتاب سے طلوع فجر تک کھانا پینا عید بات چیت کرنا، بشرطیکہ گناہ کی نہ ہو۔ عید مسجد میں سونا۔

اب ان میں سے ہر ایک کے متعلق کچھ وضاحت کی جاتی ہے — فرید و فرقت سے مراد زبانی معاملہ طے کرنا ہے، نہ یہ کہ سامان مسجد میں لانا، کیونکہ مسجد میں فرید و فرقت سے مخالفت اعتکاف کی وجہ سے نہیں بلکہ احترام مسجد کی وجہ سے ہے، کیونکہ اس طرح تو مسجد مارکیٹ بن جائے گی — اور مالک سے حکایت ہے کہ مسجد میں زبانی فرید و فرقت بھی جائز نہیں ہے۔ گویا کہ ان کا اشارہ اس روایت کی طرف ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

جَعَلْتُهَا مَسَاجِدَ كَمَا جَعَلْتُكُمْ بَنِيْنَ وَلِيَّكُمْ بَنِيْنَ، فرید و فرقت، شور شرابے اور دھیمک و شہادہ و دفعہ اسو، انکم و میل سیو غلم اور اسلمہ کی ناش کو مسجد سے دور رکھو۔

ہماری دلیل کتاب و سنت میں بیع و شراء کے احکام کا عموم ہے، کہ ان میں مسجد اور غیر مسجد کا کوئی فرق نہیں ہے اور علی سے روایت ہے کہ انہوں نے اپنے صحیحہ جعفر سے فرمایا کہ ”تم نے کوئی خادم کیوں نہیں فرمایا؟“ تو انہوں نے جواب دیا کہ ”میں اعتکاف میں تھا“ تو علی نے فرمایا کہ ”اگر تم فرید لیتے تو تم پر کیا گناہ ہوتا؟“ تو اس میں آپ نے مسجد میں فریدی کے حوازی کی طرف اشارہ فرمایا — یہی مالک کی ہمیش کردہ حدیث اتویہ مسجد کو مارکیٹ کی طرح بنانے پر محمول ہے، کہ اس میں سامان تجارت لایا جائے اور پھر فرید و فرقت ہو۔ اور یا یہ حدیث مذکور استحباً پر محمول ہے، تاکہ بقدر امکان دلائل میں تطبیق ہو جائے۔

نکاح اور رجوع کی اہمیت اس لئے ہے کہ نکاح اور رجوع کی نصوص میں مسجد اور غیر مسجد کا فرق نہیں ہے جیسے نکاح کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَاَتَمَّكُمُا مَا طَابَ لَكُمْ مِنْهُ يَوْمَ الزَّيْثَاءِ تو نکاح کرو دوسری عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں۔

اور رجوع کے بارے میں ارشاد ہے:

فَاَمْسِكُوهُنَّ فَصَحُّوهُنَّ

اور اس طرح کے دوسرے ارشادات، جن میں نکاح اور رجوع کا حکم عام وارد ہوا ہے، اسی طرح کھانا پینا، خوشبو لگانا اور سونا اس لئے مباح ہیں کہ اس بارے میں قرآن مجید کی آیات میں عموم ہے، مثلاً:

تَسْكُمُوا وَاشْرَبُوا

کھاؤ اور پیو۔

لباس کے بارے میں ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا آدَمُ خُذْ ذَا مِنْ يَتْنِكَ

اے اولاد آدم! تم مسجد کی ہر طائری کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو۔

جَنَّةُ كُلِّ مَسْجِدٍ

مزدہ ارشاد ہے۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الْمَرْغُوبِ  
 آپ فرمادیجئے کہ اللہ کے پیدا کئے ہوئے لباس کو جو  
 اس نے اپنے بندوں کے لئے بنایا ہے، اور کھلنے  
 پھینے کی پاکیزہ اور حلال چیزوں کو کس نے حرام کیا ہے؟  
 اور سونے کے بارے ارشاد ہے۔

وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعَ كَثِيرًا  
 اور پھر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں روایت ہے کہ آپ حالت اعتکاف میں مسجد میں  
 سوتے تھے۔ علاوہ ازیں اگر حالت اعتکاف میں مسجد میں کھانا، پینا، سونا ممنوع ہو جائے تو اعتکاف ہی  
 فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ان ضروریات کے بغیر چاہے کار نہیں۔  
 صاف ستھری اور پاکیزہ گفتگو کی بابت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے۔  
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ۖ  
 اے ایمان دارو! اللہ سے ڈرو۔ اور سیدھی سیدھی  
 قَوْلًا قَوْلًا مَّسِيًّا  
 بات کہو۔

اس کی ایک تاویل یہی ہے کہ سچ اور درست بولو، جھوٹ اور فحش مت کہو۔ اور روایت ہے کہ  
 نبی صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں حالت اعتکاف میں اپنے اصحاب و ازواج کے ساتھ بات چیت فرمائیے تھے  
 رہی فحش اور اثم آلود گفتگو! تو یہ مسجد سے باہر بھی جائز نہیں، چنانچہ مسجد میں تو بدرجہ اولیٰ ناجائز مگر  
 مسئلہ: معتکف کے لئے حالت اعتکاف میں حج یا عمرہ کا احرام باندھنا جائز ہے۔ اور جب احرام باندھ لے  
 تو احرام لازم ہو جائے گا۔ لیکن معتکف ہی رہے۔ یہاں تک کہ اعتکاف کی مدت پوری ہو جائے، پھر احرام  
 کے مطابق عمل کرے۔ ہاں اگر ایسی صورت ہے کہ حج فوت ہونے کا اندیشہ ہے، تو پھر اعتکاف چھوڑ  
 دے۔ اور حج کرے، فارغ ہونے کے بعد از سر نو اعتکاف کرے۔ حالت اعتکاف میں احرام کی محنت  
 اس لئے ہے کہ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں، دیکھئے! احرام کی حالت میں اعتکاف شروع کرنا درست  
 ہے، لہذا اگر بعد میں احرام باندھا تو اعتکاف اس کے ساتھ باقی رہے گا۔ تو جب احرام و اعتکاف میں باقی  
 ممکن ہے تو پہلے اعتکاف پورا کرے پھر افعال حج میں مشغول ہو۔ اور اگر حج فوت ہونے کا خوف ہو تو پھر  
 اعتکاف چھوڑ دے۔ اس لئے کہ حج فوت ہو جائے گا اور اعتکاف فوت نہیں ہوگا، تو جو عبادت فوت ہونے  
 والی ہے اسے پہلے ادا کرنا بہتر ہے نیز اس لئے کہ اعتکاف کی نسبت حج کی زیادہ تاکید اور اہمیت ہے۔ لہذا  
 پہلے حج ادا کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور جب اعتکاف چھوڑ دیا تو پھر حج سے فارغ ہونے کے بعد اس کی تصاکر  
 واللہ اعلم۔

## فصل اعتکاف فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

فاسد ہونے والے اعتکاف کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ واجب ہوگا یعنی اعتکاف مندور، اور یا نفل  
 اعتکاف ہوگا۔ پس اگر وہ اعتکاف واجب ہے، تو جب قدرت حاصل ہو تصاکرے۔



ہاں اگر ارادہ کی وجہ سے اعتکاف فاسد ہو جائے، تو قضا واجب نہیں، تفصیل آ رہی ہے۔ اور قضا اس لئے ضروری ہے کہ فاسد ہو کر اعتکاف کا عدم ہو جاتا ہے۔ لہذا معنوی طور پر یہ فوت شدہ ہی ہے، چنانچہ فوت ہونے کی تلافی و تدارک کے لئے قضا کی ضرورت ہے۔ اور قضا بھی روزے کے ساتھ کرے۔ کیونکہ روزے کے ساتھ ہی فوت ہوا تھا، لہذا جیسے فوت ہوا، ویسے ہی قضا کرے۔ ہاں اگر کسی معین ماہ میں اعتکاف کی نذر مانی تھی تو صرف اتنا قضا کرے، بقضا فوت ہوا، اور اگر نذر اعتکاف شروع کرنا بھی لازم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر کسی معین ماہ کے روزوں کی نذر مانی ہو، اور ایک دن کا روزہ چھوٹ جائے، تو صرف اسی دن کی قضا لازم ہوتی ہے، سب سے روزے رکھنا ضروری نہیں ہوتے، جیسے کہ رمضان کے روزوں کا حکم ہے۔ تفصیل کتاب الصوم میں گزر چکی ہے۔ اور اگر کسی غیر معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی ہو اور اعتکاف فاسد ہو جائے تو اس نذر اعتکاف شروع کرنا لازم ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اعتکاف متتابع اور تسلسل کے ساتھ لازم ہوتا ہے۔ لہذا متتابع کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ اعتکاف مستفک کے کسی عذر کے بغیر اختیاری فعل سے فاسد ہو جائے، مثلاً کسی عذر کے بغیر اس نے دن میں کھالیا یا پانی لیا، یا کسی وقت جوار کر لیا یا مسجد سے نکل گیا۔ ہاں ارادہ کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے۔ یا کسی عذر کی بنا پر اس کے اختیاری فعل سے فاسد ہو جائے، مثلاً بیمار ہو گیا، اور عبور ہو کر مسجد سے نکل گیا، یا بالکل غیر اختیاری فعل سے فاسد ہو جائے، مثلاً حیف آ گیا، یا جنون طاری ہو گیا یا بے ہوشی طویل ہو گئی، بہر صورت قضا واجب ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ قضا اس لئے واجب ہے، تاکہ فوت شدہ کی تلافی ہو جائے۔ اور تلافی و تدارک کی حاجت ان تمام احوال میں ثابت ہے۔ باقی ارادہ کی صورت میں۔ قضا کا ساقط ہونا خاص سے معلوم ہوتا ہے، فرمان الہی ہے۔

قُلْ لِلّٰہِ یٰسِرُ کُفُوٰہِ اِنَّ یَتَنَبَّہُوْنَ اِلَیْغُیْرِ  
لَہُمْ مَا قَدْ مَلَکَتْ

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

اَلَا یَسْلَامُ لِمَنْ یَجِبُ مَا جَاسَہُ

اسلام گذشتہ گناہوں کو ندم کر دیتا ہے۔ اور قیاس تو یہ ہے کہ طویل جنون کی صورت میں بھی اعتکاف کی قضا ساقط ہو جائے، جیسا کہ رمضان کے روزے ساقط ہو جاتے ہیں، لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ قضا واجب ہو، کیونکہ صوم رمضان میں قضا کا سقوط دفع خرج کے لئے تھا، اس لئے کہ جنون جب طویل ہو جائے تو بہت کم زائل ہوتا ہے، تو اس عرصہ میں رمضان دوبارہ آجائے گا، چنانچہ قضا کے وجوب سے وہ تسکین میں پڑ جائے گا۔ اور یہ وجہ اعتکاف کی صورت میں مستحق نہیں ہوتی۔ (لہذا اعتکاف کی قضا واجب ہوگی) رہا نفل اعتکاف، جبکہ ندم ہوئے سے پہلے اسے ٹوڑ دے، تو "اصل" کی روایت کے مطابق تجھ واجب نہیں ہوتا۔ اور حسن کی روایت یہ ہے کہ قضا کرے۔ یہ اختلاف درحقیقت اس پر مبنی ہے کہ محمدؐ کی ابو حنیفہؒ سے روایت کے مطابق نفل اعتکاف کی کوئی مدت مقرر نہیں اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اس کی کم از کم مدت ایک روز ہے۔ اور ہم گذشتہ صفحات میں دونوں روایتوں کی وجہ ذکر کر چکے ہیں۔

**اعتکاف اگر وقت معین سے** | اگر ماہ معین کے اعتکاف کی نذر مانی تھی اور کچھ اعتکاف فوت ہو گیا تو صرف اسے کی قضا کرے، نئے سرے سے شروع کرنا لازم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ روزوں میں ہوتا ہے۔ اور اگر

پورا اعتکاف فوت ہو گیا تو پورے اعتکاف کی مسلسل قضا کرے۔ اسلئے کہ جب اس نے اعتکاف نہیں کیا حتیٰ کہ بہت گزر گیا تو اب اعتکاف اس کے ذمے پڑیں بن گیا۔ تو یوں ہو گیا تو کیا کہ اس نے غیر معین ماہ میں اعتکاف کی نذر مانی ہے۔ (اور اس صورت میں مسلسل قزوئی ہوتا ہے) پھر اگر اسے قضا کی قدرت حاصل ہوئی لیکن قضا نہیں کیا، یہاں تک کہ آخری وقت آن پہنچا اور زندگی سے مایوس ہو گیا تو اب اس پر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کرے جو کہ ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا دینا ہے۔ اور یہ فدیہ کی وصیت روزوں کی وجہ سے واجب ہے، اعتکاف کی وجہ سے نہیں، جیسا کہ قضا درمضان اور نذر معین کے روزوں کا حکم ہے اور اگر کچھ اعتکاف قضا کرنے پر قادر ہوا۔ لیکن قضا نہیں کیا تو بھی یہی حکم ہے۔ لیکن تفصیل مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ وہ نذر مانتے وقت تندرست تھا۔ اور اگر وہ نذر مانتے وقت مریض تھا، پھر اس کا مرض جاری رہا، حتیٰ کہ اعتکاف کا وقت فوت ہو گیا اور وہ اسی مرض میں مر گیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اور اگر وہ اس دوران میں کچھ دن تندرست رہا تو پھر اس کے حکم میں ہی اختلاف ہے، جو ہم نذر معین کے مفذول کے سلسلہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

اگر کسی نے غیر معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو تمام عمر اس کا وقت ہے جیسا کہ نذر غیر معین کے روزوں کا حکم ہے۔ اور نہ ہی وقت بھی اعتکاف کرے گا، یہ ادا اعتکاف ہوگا۔ قضا نہیں، اس لئے کہ نذر میں کسی وقت کی تید نہیں تھی۔ ہاں جب وہ اپنی زندگی سے مایوس ہو جائے تو وہ جب ادا کا دائرہ اس پر تنگ ہو جائے گا۔ اور اس وقت اس پر واجب ہوگا کہ فدیہ کی وصیت کرے۔ جیسا کہ قضا درمضان اور نذر مطلق کے روزوں میں ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس نے وصیت نہ کی اور مر گیا تو ہمارے نزدیک احکام دنیا کے لحاظ سے یہ اعتکاف اس کے ذمہ سے ساقط ہو گیا۔ چنانچہ نہ تو اس کے ترکہ سے فدیہ لیا جائے گا اور نہ ہی ورثہ پر فدیہ ادا کرنا واجب ہوگا۔ ہاں اگر وہ خود تبرع اور احسان کر دیں تو انک بات ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ اعتکاف ساقط نہیں ہوگا چنانچہ اس کے ترکہ سے فدیہ وصول کیا جائے گا۔ اور یہ فدیہ تباہی مال سے نہیں بلکہ تمام مال سے لیا جائے گا۔ مسئلہ کہ تفصیل کتاب الفکوۃ میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

# کتاب الحج

یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصہ میں حج کے مسائل بیان ہوئے اور دوسرے حصہ میں عمرہ کے مسائل مسائل حج کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

۱۔ فرضیت حج

۲۔ کیفیت فرضیت

۳۔ شرائط فرضیت

۴۔ ارکان حج

۵۔ واجبات حج

۶۔ سنن حج

۷۔ حج میں فرائض، واجبات اور سنن افعال کی ترتیب

۸۔ ارکان حج کی شرائط ۹۔ کن چیزوں سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔

۱۰۔ حج فاسد ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۱۱۔ حج مشروع کرنے کے بعد فوت ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۱۲۔ زندگی بھر سے حج کیا ہی نہیں، تو کیا حکم ہے؟

اب ہم تفصیلی گفتگو کا آغاز کرتے ہیں۔

**فرضیت حج کا بیان** | اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع امت اور عقل سے ثابت ہے۔ اللہ اس کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول

۱۔ کتاب اللہ میں فرمان ہے !

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ عَلِيْمٌ

اور اللہ کے لیے ان لوگوں پر اس گھر کا حج کرنا ہے جو اس کا راستہ کر سکتے ہیں اور جس نے انکار کیا تو اللہ جہانوں سے بڑے پروردگار ہے۔

اس آیت میں دو درجے کے حج کے وجوب کی دلیل ہے۔ ایک تو "علی الناس" فرمایا اور "علی" انہماک کے لیے ہوتا ہے، اور دوسرے فرمایا "من کفر" اس کی ایک تفسیر یہ ہے کہ جس نے وجوب حج کا انکار کیا، چنانچہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کی تفسیر میں فرمایا "جس نے حج کا انکار کیا، پس حج کو نیکی نہ سمجھا، اور ترک کو گناہ نہ سمجھا" نیز قرآن مجید میں ابراہیمؑ کو خطاب کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا !

"وَاَنْذِرْ فِي النَّاسِ يٰ اَبْرٰهِيْمُ" یعنی لوگوں کو حج کی طرف بلاؤ اور اس کی ایک تفسیر یہ کی گئی ہے کہ "لوگوں میں یہ اعلان کر دو کہ اللہ نے ان پر حج فرض کیا ہے۔ اور اس تفسیر کا قرینہ اور دلیل آیت مذکورہ آخری حد ہے جس میں فرمایا !

يٰ اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَتَّبِعُوا ظُلُوْمًا سُوْرَةُ اٰلِ اِيْمٰنِ

لوگ تمہارے پاس پیادہ اور دہلی اونیٹوں پر سوار چلے آئیں گے۔

۲۔ فضیلت حج پر سنت سے دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے !

بنی الاسلام علی خمس شہادۃ ان لا الہ الا اللہ واقام الصلوٰۃ ویتاد الزکوٰۃ وصوم رمضان وحج البيت من استطاع الیہ سبیلا۔

اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے۔ ۱۔ توحید (دوسرے کی شہادت) ۲۔ اقامت صلوٰۃ ۳۔ زکوٰۃ کی ادائیگی ۴۔ رمضان کے روزے ۵۔ جو لوگ پہنچنے کی استطاعت رکھتے ہیں ان کے لیے بیت اللہ کا حج۔

ایک دوسری روایت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے !

اعبدوا ربکم وصلوا خمسکم بصوموا شہرکم وحجوا بیت ربکم وادوا نکوٰۃ اموالکم طیبۃ بما انفسکم تدخلوا جنة ربکم۔

اپنے پروردگار کی عبادت کرتے رہو۔ نماز پڑھتے رہو۔ ماہ رمضان کے روزے رکھتے رہو۔ اپنے پروردگار کے گھر کا حج کرنے رہو۔ خوش دلی سے اپنے اموال کی زکوٰۃ ادا کرتے رہو تو اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔

ایک اور روایت میں آپؐ کا ارشاد ہے !

من مات ولم یحج حجة الاسلام من غیر ان یمنعہ سلطان جائز أو مرض یا عجز أو وعد قطاھر فلیمت ان شاء اللہ یا عجز یا عجز یا عجز

جو شخص فرض حج کے بغیر مر گیا، جبکہ اس کے راستے میں سلطان غلام یا مریم شہید یا ظالمی ہو کر مرے کوئی رکاوٹ نہ تھی تو جاسے وہ بیوہ ہو کر مرے یا پلے نصرانی یا مجوسی ہو کر مرے (میں اس کی کوئی

نصرانیاً اُدجو ستیا۔ (پردہ نہیں)

ایک اور روایت میں بھی یہی مضمون وارد ہوا ہے کہ آپؐ نے فرمایا! جو شخص زاد راہ اور سواری کا مالک تھا، اور بیت اللہ پہنچ سکتا تھا، لیکن اس نے حج نہیں کیا تو اس پر کوئی رکاوٹ نہیں کہ وہ یہودی ہو کر مرے یا نصرانی ہو کر،

۲۔ امت کا شروع سے اب تک حج کی فرضیت پر اجماع رہا ہے۔

۴۔ عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حج فرض ہو۔ وجہ یہ ہے کہ عبادات کا وجوب یا تو حق عبودیت کی بنا پر ہوتا ہے اور یا نعمت کے شکر کی بنا پر، کیونکہ حق عبودیت اور شکر نعمت کی ادائیگی عبودیت میں طاعت ہوتی ہے۔ اور حج میں انہماک عبودیت بھی پایا جاتا ہے اور شکر نعمت بھی۔ انہماک عبودیت تو اس طرح کہ انہماک عبودیت کا مطلب ہے معبود کے سامنے اپنا تذل اور عاجزانہ ہر کرنا۔ اور حج میں یہ چیز کامل طور پر پائی جاتی ہے۔ کیونکہ حج کرنے والا احرام کی حالت میں اپنی پرانگیذی کا ہر کرنا ہے۔ زیب و زینت اور راحت و آرام کے اسباب کو چھوڑ دیتا ہے اور ایک ایسے غلام کی صورت بنا لیتا ہے جس پر اس کا آقا ناراض ہو، چنانچہ وہ اپنی پریشان حالی سے اپنے مولیٰ کی قربانی اور رحمت کو دعوت دیتا ہے، اور جب حاجی عزم میں قوت کرتا ہے تو ایک ایسے غلام کی طرح ہوتا ہے جس سے اپنے آقا کی نافرمانی ہو گئی ہو اور وہ مولیٰ کے سامنے کھڑے ہو کر زاری و تضرع اور حمد و ثنا کرتے ہوئے اپنے گناہوں اور لغزشوں کی معافی مانگ رہا ہو۔ اور طواف کی حالت میں وہ ایک ایسے مکان سے چٹ اور ٹپٹ رہا ہوتا ہے، جس کی اس کے رب کی طرف نسبت ہے۔ اس وقت وہ اس غلام کی طرح ہوتا ہے جو اپنے مولیٰ کے دروازے پر ڈیرے لگائے بیٹھا ہو اور اس کی پناہ مانگ رہا ہو۔ اور حج شکر نعمت اس طور پر ہے کہ کچھ عبادات بدنی ہیں اور کچھ مالی۔ اور حج ایسی عبادت ہے جو بدنی بھی ہے اور مالی بھی، اسی لیے حج اس وقت واجب ہوتا ہے جب مال بھی ہو اور بدن بھی صحیح ہو۔ چنانچہ حج میں دو نعمتوں کا شکر ہے۔ اور کسی بھی نعمت کا شکر یہ ہے کہ انسان اس نعمت کو منعم کی طاقت و بندگی میں استعمال کرے۔ اور نعمت کا شکر عطا بھی واجب ہے اور شرم بھی۔ واللہ اعلم۔

فصل

## کیفیت فرضیت کا بیان

۱۔ حج فرض عین ہے، فرض کفایہ نہیں۔ چنانچہ جس شخص میں بھی وجوب حج کی شرائط پائی جائیں اس پر حج فرض ہے۔ کچھ لوگوں کے ادا کر لینے سے باقیوں سے ساقط نہیں ہوتا۔ بغلات جہاد کے کہ جہاد فرض کفایہ ہے، اگر کچھ لوگ یہ فرض ادا کر رہے ہیں تو باقی لوگوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور حج کے فرض عین ہونے پر دلیل یہ ہے کہ حج کے ایجاب کا حکم ہر فرد کو ذاتی طور پر شامل ہے

اور قاعدہ یہ ہے کہ انسان اپنی ذمہ داری سے اس وقت تک عمدہ برائیاں نہیں ہو سکتا۔ جب تک اسے خود ادا نہ کرے۔ ہاں جب کسی دوسرے کے ادا کرنے سے مقصود حاصل ہو جائے تو پھر انسان بری ہو جاتا ہے اور حج میں یہ صورت نہیں پائی جاتی

دب، حج عمر میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے، بخلاف نماز، روزے اور زکوٰۃ کے۔ کہ ایک دن رات میں نماز پانچ مرتبہ، اور روزے اور زکوٰۃ ہر سال ایک مرتبہ واجب ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امر مطلق تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور نماز، روزے اور زکوٰۃ میں تکرار امر مطلق سے ثابت نہیں ہے، بلکہ ایک زائد دلیل سے ثابت ہے۔ نیز روایت ہے کہ جب حج کی آیت نازل ہوئی تو اقرن بن حابس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا: یا رسول اللہ! حج ہر سال فرض ہے یا ایک ہی مرتبہ؟ تو آپ نے فرمایا: "ایک ہی مرتبہ" اور ایک روایت میں ہے کہ جب آیت حج نازل ہوئی تو انہوں نے پوچھا: "یا رسول اللہ! کیا حج صرف اسی سال فرض ہے یا ہمیشہ کے لیے؟ تو آپ نے فرمایا: "ہمیشہ کے لیے"

نیز حج ایسی عبادت ہے جو عظیم کلفت اور شدید مشقت سے ادا ہوتی ہے۔ بخلاف دیگر عبادات کے، کہ ان میں اتنی مشقت نہیں ہوتی۔ پس اگر ہر سال حج فرض ہو تو اس سے حرج لازم آتا ہے۔ اور شریعت نے تنگی و حرج کو دور کیا ہے۔ نیز اگر ہر سال حج فرض ہو، اور حرج و مشقت کی وجہ سے کوئی شخص ہر سال ادا نہ کر سکے تو گناہ گار اور عقاب و عذاب کا سزاوار ہو گا۔ اسی بات کی طرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، جب اقرن بن حابس نے پوچھا کہ "کیا یہ صرف اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے؟ تو آپ نے فرمایا: ہمیشہ کے لیے، اور پھر فرمایا کہ، اگر میں ہر سال کتا تو اسی طرح واجب ہو جاتا، اور اگر ہر سال دا جب ہوتا، پھر تم ترک کرتے تو گناہ میں پڑ جاتے۔

مسئلہ: اس میں اختلاف ہے کہ وجوب کے بعد حج فوراً ادا کرنا واجب ہے یا تاخیر کی گنجائش ہے؟ اگر نہی نے ذکر کیا ہے کہ حج علی الفور واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ پہلی امکانی فرصت سے منحرف نہ ہو کر گناہ گار ہو گا۔ اور شرائط وجوب جمع ہونے پر ہی سب سے پہلی سنت ہے کہ حج فوراً ادا کیا جائے۔ ابو سہل الزہاجی کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ابو یوسف اور محمد کے درمیان اختلاف ہے ابو یوسف کا قول ہے کہ فوراً واجب ہے اور محمد کا قول ہے کہ تاخیر کی گنجائش ہے اور یہی شافعی کا قول ہے۔ ابو حنیفہ سے ایک روایت ابو یوسف کے قول کی طرح وارد ہوئی ہے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج وقت کی قید کے بغیر مطلقاً فرض کیا ہے۔ چنانچہ آیت "وَبَلَّغْ عَلَى النَّاسِ حَجُّهُمُ إِلَيْهِ مَعَ الْهَيْبَةِ مِنَ اللَّهِ" میں وقت کی کوئی قید نہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حج کا وقت بیان کرتے ہوئے فرمایا: "أَفْجَاءُ أَشْجَعُ مَغْلُوبَاتٍ" یعنی "حج کا زمانہ چند جہیزے ہیں، جو معلوم ہیں، فقیر یہ نکلا کہ کسی وقت کی قید کے بغیر ہر روز زندگی میں زمانہ حج میں حج ادا کرنا فرض ہے۔ اب اسے فوراً ادا نہیں کیے کے ساتھ معید کرنا ایک مطلق حکم کی

تقصید ہے۔ اور کسی دلیل کے بغیر یہ جائز نہیں ہوتی۔ اور روایت ہے کہ مکہ شریف میں فتنہ ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلسلے میں حج کیا۔ اگر حج فوراً واجب ہوتا تو آپ سے تاخیر کا احتمال نہیں تھا اور مزید یہ دلیل ہے کہ اگر کسی نے حج واجب ہونے کے بعد دوسرے سال یا تیسرے سال حج کیا تو یہ اس کا ادا حج ہو گا، قضا نہیں ہو گا۔ اور اگر فوراً واجب ہوتا تو فوری ادا نہ کرنے سے حج کا وقت فوت ہو گیا، لہذا دوسرے یا تیسرے سال حج قضا ہونا چاہیے اور انہیں، جیسا کہ نماز ظہر یا رمضان کے روزوں کا وقت فوت ہو جانے کے بعد میں وہ قضا ہوتے ہیں۔

اور ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ حج میں حج ادا کرنے کا امر مطلق ہے اور اس میں فوری وجوب کا بھی احتمال ہے اور تراخی کا بھی۔ لیکن فوری وجوب پر محمول کرنے میں زیادہ احتیاط ہے۔ کیونکہ اگر اسے فوری وجوب پر محمول کیا جائے تو ظاہراً غالب یہ ہے کہ مکلف تاخیر کی وجہ سے گناہ گار ہونے کے خوف فوراً حج ادا کرے گا۔ پس اگر فی الواقع اس امر میں فوری وجوب ہی مراد ہے تو بھی وہ فوراً ادا کرنے سے وہ گناہ میں نہیں رہا بلکہ خیر کی طرف سبقت کرنے کی وجہ سے نفع اور اجر حاصل ہوا۔ اور اگر اس امر کو تراخی پر محمول کیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ وہ فوراً حج ادا نہ کرے اور دوسرے تیسرے سال تک موخر کرتا رہے۔ پس اگر فی الواقع اس امر میں تراخی ہی مراد ہے، پھر کوئی حرج نہیں، لیکن اگر فی الواقع فوری وجوب مراد ہے تو پھر اسے گناہ کا ضرر لاحق ہو گا۔ لہذا ان دونوں وجہوں میں سے اس امر کو فوری وجوب پر محمول کرنے میں زیادہ احتیاط ہے۔ لہذا ہی بہتر ہے۔ اور یہ جو ہم نے اوپر تقریر کی ہے یہ امام الہندیؒ الشیخ ابو منصور الماتریدیؒ کا قول ہے۔ اور وہ ہر اس امر کے بارے میں جس میں وقت کی قید نہ ہو۔ اسی بات کے قائل ہیں کہ اسے فوری وجوب پر محمول کیا جائے، لیکن یہ فوری وجوب عملی طور پر ہے، اعتقادی طور پر نہیں یعنی مستثنیٰ طور پر یہ اعتقاد تو نہ رکھا جائے کہ اس امر میں فوری وجوب مراد ہے، یا تراخی مراد ہے بلکہ اعتقاد یہ ہو کہ اس امر میں اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے، فوری وجوب یا تراخی، وہ حق ہے لیکن اس پر عمل فوری طور پر کیا جائے۔ امر حج میں فوری وجوب کی تائید مزید اس روایت سے ہوتی ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

من ملک خاداً وراحلةً تبلغه  
الی بیت اللہ الحرام فلم یحج  
فلا علیہ ان یموت یموت دنیاً و  
نصرانیاً۔

جو شخص زاد و راہ اور سواری کا مالک ہو، جس سے وہ بیت اللہ پہنچ سکتا ہے، پھر اس نے حج نہیں کیا تو اس پر کوئی رکاوٹ نہیں کہ وہ یہودی ہو کر مرے یا نصرانی ہو کر۔

اس میں آپؐ نے اس شخص کو وعید سنائی جو پہلی اسکانی فرمت سے حج کو موخر کرتا ہے کیونکہ آپؐ نے فرمایا ”من ملک کذا فلم یحج“ اور نداء تعقیب بلا فضل کے لیے آتی ہے یعنی جس نے زاد و راہ اور سواری کا مالک ہونے کے فوراً بعد حج نہیں کیا، اس کے لیے وعید

مذکور ہے۔

اگر مطلق کے بارے میں دوسرے مشائخ کے انداز فکر کے مطابق اس مقام میں یوں کہا جائے گا کہ حج کا سال میں ایک وقت معین ہوتا ہے، اور اس وقت کے فوت ہونے سے حج فوت ہو جاتا ہے، پس اگر وجوب حج کے بعد پچیس سال سے تاجخیر کی گنجائش ہو، جبکہ زندگی کا کچھ بردہ نہیں ہو سکتا ہے کہ آئندہ سال وقت حج آئے تک زندہ رہے یا نہ رہے۔ تو پچیس سال سے حج کو مؤخر کرنا اسے فی الحال فوت کرنا ہے، کیونکہ اب اس حج کو آئندہ سال وقت حج آئے سے پہلے ادا کرنا ممکن نہیں ہے اور آئندہ سال اس وقت کو پا لینا یقینی نہیں ہے، لہذا ایک غیر یقینی امر کی بنیاد پر فی الحال یقینی خوات بائز نہیں ہوگا۔ اور جان بوجھ کر کسی واجب کو فوت کرنا حرام ہے۔ باقی یہ کہنا کہ وجوب حج کے امر میں فوری کی قید نہیں ہے، مسلم ہے لیکن اگر مطلق میں جیسے ترقی کا احتمال ہے دیے ہی فوری وجوب کا بھی احتمال ہے۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایسی موت میں اسے فوری وجوب پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور جب کوئی دلیل قاطع ہو جائے تو مطلق کو مقید کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی امر کا فی فرصت سے حج کو مؤخر کیا ہے۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ عذر کی وجہ سے تھا، اور عذر کی صورت میں کوئی کلام نہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ تعمیل کے (کم از کم) افضل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل بھی بغیر عذر کے ترک نہیں فرماتے تھے۔ علاوہ ازیں تاجخیر کی گنجائش سے مانع، فوت ہونے کا احتمال ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر میں اس کا احتمال نہیں تھا، کیونکہ آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم ہو گیا کہ آپ وفات سے پہلے حج کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا!

لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الْرُّوْيَا بِالنَّبِيِّ، لَقَدْ خَلَقْنَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ۔  
 پس خواب دکھایا کہ تم انشاء اللہ مسجد حرام میں اس والہینا کے ساتھ ضرور داخل ہو گے۔

اور اس میں انشاء اللہ فرمانا یا تو تمیں و تبرک کے لیے ہے اور یا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں جماعت کو خطاب فرمایا، اور اللہ کو یہ معلوم تھا کہ ان میں سے بعض داخل ہونے سے پہلے انتقال کر جائیں گے۔

اور یہ کہنا کہ "اگر کوئی شخص وجوب حج کے بعد دوسرے یا تیسرے سال حج کرتا ہے تو وہ ادا حج ہی ہوتا ہے۔ تعنا نہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عملی طور پر فوری وجوب کا اثر صرف اتنا ہے کہ پہلی امر کا فی فرصت سے وخر کرنے پر کناہ کا احتمال ہے۔ عمل فوری وجوب کا یہ اثر نہیں ہے کہ وہاں تیسرا سال اس واجب کا وقت ہی نہیں رہا، جیسا کہ باب صلوة میں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وجوب تعمیل تو اس لیے مکی کہ یہ واجب فوت نہ ہو جائے۔ لیکن جب وہ دوسرے تیسرے سال تک زندہ رہا تو فوت ہونے کا احتمال ختم ہو گیا۔ لہذا واجب پہلے



وقت میں ادا ہوا، تفصیل باب صلوٰۃ میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

صل

## فرضیت حج کی شرائط

یہ شرائط دو طرح کی ہیں، بعض شرائط مردوں اور عورتوں سب کے لیے ہیں، اور بعض صرف عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ جو شرائط مردوں اور عورتوں کے مشترک ہیں، ان میں سے ایک شرط "بلوغ" اور دوسری شرط "عقل" ہے۔ چنانچہ نابالغ بچے اور مجنون پر حج واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ امر حج کے مخاطب ہی نہیں، لہذا ان پر حج لازم نہیں ہوگا جتنی کہ اگر انہوں نے حج کر بھی لیا، پھر نابالغ بچہ بالغ ہو گیا اور مجنون کی عقل بحال ہو گئی (اور ابھی تک وہ صاحب استطاعت ہیں)، تو فرض حج ان پر لازم ہے۔ اور بچے نے بلوغ سے پہلے حج کیا ہے، وہ نفل شمار ہوگا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: **ایسا صبی حج عرعر حجیر ثم بلغ نعلیه** جس بچے نے دس حج بھی کیے ہوں، پھر وہ بالغ حجة الاسلام۔ ہو تو فرض حج اس پر لازم ہے۔

تیسری شرط احکام دنیا کے لحاظ سے اسلام ہے اور یہ شرط اجتماعی ہے چنانچہ اگر کسی کافر نے حج کیا، پھر اسلام لایا تو فرض حج اس پر لازم ہوگا اور حالت کفر میں کیا ہوا حج شمار نہیں ہوگا۔ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

**ایسا اعدابی حتر ولو عشر حجیر** جس اعدابی نے حج کیا، اگرچہ دس حج بھی کر لے، تو ہجرت کے بعد فرض حج اس پر لازم ہے

نعلیہ حجة الاسلام اذا ہاجر۔ ہجرت سے مراد ہے کہ جس نے اسلام سے پہلے حج کیے ہوں۔ پھر ہجرت کی یعنی لایا نیز اس لیے کہ حج عبادت سے اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ اور ہمارے نزدیک آخرت کے لحاظ سے کافر پر حج ضروری نہیں، چنانچہ آخرت میں اس سے ترک حج پر مبرا نہیں ہوگا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک احکام آخرت کے لحاظ سے اسلام شرط نہیں ہے اور کافر پر بھی واجب ہے۔ چنانچہ آخرت میں کافر سے ترک حج کا مواخذہ ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کفار احکام عبادات کے مخاطب نہیں ہیں۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ان احکام کے کفار بھی مخاطب ہیں۔ یہ اختلاف اصول فقہ سے تعدد رکھتا ہے، اور اپنے مقام پر معلوم ہو چکا ہے۔ باقی شافعیؒ اپنے مسلک کے لیے آج دلیل علی التماس حج البیت سے حجت نہیں پکڑ سکتے، کیونکہ سیاق آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں "التماس" سے مراد مومنین ہیں، اس لیے کہ بعد میں فرمایا: "ومن کفر فانت

اللہ غنی عن العالمین۔ نیز اس پر ایک عقلی دلیل بھی ہے جو حج وغیرہ تمام عبادات میں جاری جرتی ہے۔ وہ یہ کہ حج عبادت ہے، اور کافر عبادت ادا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ اس بنا پر کافر پر عبادت واجب قرار دی جائے کہ وہ اسلام لا کر یہ عبادت ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس طرح متبوع کو تابع اور تابع کو متبوع بنانا لازم آتا ہے، اور یہ شے کی حقیقت کو الٹنا ہے، تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں بیان ہو چکی ہے، اور ایک عام حکم کی دلیل عقل سے تخصیص جانتے رہے۔

چوتھی شرط حریت ہے، چنانچہ مملوک پر حج واجب نہیں ہوتا، روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جس غلام نے دی جج بھی کیے ہوں، آزاد دی کے بعد فرض حج اس پر لازم ہوگا۔“ نیز اس لئے کہ اللہ نے وجوب حج کے لیے استطاعت کی شرط عائد کی ہے فرمایا۔ ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا۔“ اور زاد راہ اور سواری کی ملکیت کے بغیر استطاعت حاصل نہیں ہوتی، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے اور غلام کے لیے حق ملکیت ثابت نہیں ہے، کیونکہ وہ تو خود مملوک ہے۔ لہذا محض اجازت سے مالک نہیں بنے گا۔ لہذا غلام میں وجوب حج کی شرط ہی نہیں پائی جاتی۔ (جب تک کہ اسے آزاد نہ کیا جائے) لہذا حج اس پر واجب ہی نہیں ہوتا۔ سوغلامی کی حالت میں وہ جو حج کرے گا، اسے نقل قرار دیا جائے گا۔

نیز اس لیے کہ ہم نے اوپر جو حدیث روایت کی ہے اس میں آقا کے اذن اور عدم اذن کا کوئی فرق بیان نہیں ہوا، لہذا غلام کا حج کسی صورت میں بھی فرض حج کے قائم مقام نہیں ہوگا۔ یہ خلاف فہم کے، کہ ابتداً فقیر پر حج واجب نہیں ہے لیکن اگر اس نے لوگوں سے مالک بنا لیا تو اس کا یہ حج فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا۔ چنانچہ بعد میں اگر وہ خوش حال ہو گیا تو بھی اس پر دوبارہ فرض حج کرنا لازم نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ زاد راہ، سواری اور اپنے کے منافع کی ملکیت وجوب حج کی شرط ہے اور استطاعت کے ذیل میں داخل ہے۔ حج کی ادائیگی مال اور بدن دونوں کے ساتھ ہوتی ہے، اور غلام مال اور بدن میں سے شے کا مالک نہیں، لہذا غلام پر حج ابتداءً واجب ہوتا ہے نہ انتہاءً اور فقیر اپنی ت کے منافع کا مالک ہے کیونکہ اس کے بدنی منافع کسی کی ملکیت نہیں ہیں، مگر یہ کہ وہ زاد راہ اور سواری کا مالک نہیں جو کہ وجوب کی ابتدائی شرط ہے، لہذا ابتداءً تو فقیر پر حج واجب نہیں ہوتا، لیکن جب وہ مکہ پہنچ گیا۔ اور اپنے بدنی منافع کا تو پہلے سے مالک تھا تو اب وہ پیدل چلتے ہوئے قلیل توشہ کے ساتھ بھی حج کر سکتا ہے، لہذا ایسی صورت میں اس پر حج واجب ہو گیا، پھر جب اس نے حج ادا کر لیا تو یہ اس کا فرض حج ہی شمار ہوگا۔ لیکن غلام جب تک غلام ہے، اس کے بدن کے منافع آقا کی ملکیت ہیں، ابتداءً بھی اور انتہاءً بھی، لہذا غلام نہ ابتداءً حج پر ناورد ہے نہ انتہاءً، پس اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر فقیر جماد میں شریک ہوا تو اسے مال غنیمت سے ان لوگوں کے برابر مکمل حصہ ملے گا، جن پر جماد فرض تھا، اگرچہ ابتداءً فقیر پر جماد واجب

نہیں ہوتا۔ اور غلام اگر جہاد میں جہاد میں شریک ہو تو اسے آزاد آدمی کے برابر حصہ نہیں ملے گا بلکہ بخشش کے طور پر اسے کچھ دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ غلام اور فقیر کی حیثیت میں فرق ہے جو ادھر بیان ہوا۔ لیکن اگر غلام جہاد کی نماز میں حاضر ہوا اور نماز پڑھ لی تو یہ اس کی فرض نماز شمار ہوگی۔ اگرچہ ابتدائے غلام پر جمعہ فرض نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام کے منافع آقا کی ملکیت ہیں، اور آقا کی رعایت رکھتے ہوئے غلام کو آقا کی ملکیت میں تصرف کرنے سے روکا گیا ہے، لیکن نماز پنجگانہ کے اوقات کے بعد اس کے بدنی منافع آقا کی ملکیت سے مستثنیٰ ہیں، اور اسنے اوقات میں غلام اپنی اصل حریت پر باقی ہوتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی اس میں حکمت یہی ہے۔ اور اس میں آقا کا کوئی خاص نقصان بھی نہیں ہے کیونکہ نمازیں پختہ طور پر سامعہ میں ادا ہو جاتی ہیں، لہذا اس میں آقا کے نقصان کے بغیر غلام کا نفع ہے تو جب غلام جہاد کی نماز میں حاضر ہو گیا اور اس کی سعی کے سبب، آقا اس وقت میں غلام سے جو منافع حاصل کر سکتا تھا، وہ فوت ہو گئے تو اب نظر اور جمعہ دونوں برابر ہیں اور اب مالک کی رعایت اس میں ہے کہ جمعہ جائز ہو جائے، کیونکہ اگر جمعہ جائز نہ ہوتا تو غلام پر دوبارہ ظہر ادا کرنا واجب ہو گا، لہذا اس میں آقا کے نقصان میں اضافہ ہے۔ بخلاف حج اور جہاد کے، کہ یہ دونوں مال اور جان کے ساتھ ایک طویل مدت میں ادا ہوتے ہیں، تو اس میں آقا کے مال کا بھی نقصان ہے اور طویل عرصہ تک غلام کے منافع و فوائد سے محروم رہنے کا بھی لہذا ان دو عہدوں کے بارے میں غلام کی اصل حریت باقی نہیں رہے گی۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ غلام حج ادا کرے تو وہ فرض حج کے قائم مقام ہو جاتا ہے، تو غلام حج ادا کرنے میں جلدی کرے، کیونکہ حج ایک مرغوب عبادت ہے اور جہاد بھی ایسے ہی ہے لہذا اس میں آقا کو ضرر پہنچنے کا، پس شرط نے آقا کی رعایت رکھتے ہوئے ان پر روک لگا دی اور اس دروازے کو بحال بند کر دیا۔ چنانچہ حج واجب ہوتا ہے جب آدمی زاد راہ، سواری اور اپنے بدنی منافع کا مالک ہو۔

مسئلہ: اگر نابالغ بچے نے احرام باندھ لیا، پھر وقوف عرفہ سے پہلے بالغ ہو گیا، پھر اگر وہ اپنے احرام کے مطابق چلتا رہا اور حج پورا کر لیا تو ہمارے نزدیک اس کا یہ نفل حج ہو گا۔ اور شافعی کے نزدیک جب اس نے حالت بلوغ میں وقوف عرفہ کر لیا تو یہ اس کا فرض حج ہو گا گا۔ یہ اختلاف دراصل اس بات پر مبنی ہے کہ جس شخص کے ذمہ فرض حج باقی ہو، اگر وہ نفل حج کی نیت کرے تو ہمارے نزدیک اس کا یہ نفل حج ہی ہو گا۔ اور شافعی کے نزدیک یہ اس کا فرض حج شمار کیا جائے گا۔ اور منقرب یہ مسئلہ اپنے مقام پر آئے گا۔ اور مذکورہ صورت میں اگر کوئی شخص تجدید احرام کر لیتا ہے، مثلاً تلبیہ کہہ لیتا ہے یا فرض حج کی نیت کر لیتا ہے۔ اور پھر موقوف عرفہ طواف تبارک کرتا ہے تو بلا شکاف یہ فرض حج شمار ہو گا۔ اسی طرف وقوف عرفہ اور پھلے اگر مجنوں کو نافذ ہو جائے یا کافر اسلام لے آئے پھر وہ تجدید احرام کریں تو ان کا یہ فرض

حج ہو گا۔ اور اگر غلام نے احرام باندھ لیا تو یہ فرض حج نہیں ہو گا۔ غلام اور نابالغ بچے مجنوں اور کافر کے درمیان ایک صورت میں اختلاف حکم کی وجہ یہ ہے کہ کافر اور مجنون کا احرام عدم اہلیت کی وجہ سے سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا۔ اور نابالغ بچے کا احرام اگرچہ صحیح تو ہے لیکن لازم نہیں ہے کیونکہ بچہ مکلف نہیں، لہذا اس میں تو احرام ٹوٹنے کا احتمال ہے، تو جب نابالغ بچے نے فرض حج کی نیت سے تجدید احرام کی تو پہلا احرام ٹوٹ گیا اور دوسرا شروع ہو گیا اور کافر اور مجنون کا تو گویا کہ احرام ہی اب شروع ہوا ہے لیکن غلام جب احرام باندھ لے تو وہ لازم ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ بھی مکلف ہے تو اس نے جب احرام شروع کیا تھا کہ وہ نفل تھا۔ لہذا جب تک پہلا احرام ختم نہ ہو جائے دوسرا احرام صحیح نہیں ہے۔ اور رنج بردار ہونے تک پہلے احرام میں منہج کا احتمال نہیں۔

دعوتِ حج کے لیے مشترک پانچوں شرط ”تندرستی“ ہے۔ چنانچہ بیمار، دیرینہ مرعوض، اپاہج، فالج زدہ، بہت بوڑھا جو سوا دی پر نہیں بیٹھ سکتا، مجوس اور اس شخص پر جسے ظالم سلطان نے حج پر جانے سے منع کر دیا ہو، حج واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دعوتِ حج کیلئے استطاعت کی شرط عائد کی ہے اور مراد اس سے یہ ہے کہ اس میں مکلف بننے کی استطاعت ہو۔ یعنی اس سلسلہ میں تمام عزری اسباب و آلات اسے حاصل ہوں اور منہج اسباب، بدن کا ایسی آفات سے سالم ہو نا ہے جو مناسک حج کی ادائیگی سے مانع ہوں، کیونکہ حج بدنی عبادت بھی ہے، لہذا اس میں تندرستی ضروری ہے۔ ابن عباسؓ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان ”من استطاع الیہ سبیلاً“ کی یہ تفسیر منقول ہے کہ ”سبیل سے مراد ہے کہ انسان کا بدن صحت مند ہو اور اس کے پاس زادِ راہ اور سوا دی خریدنے کے لیے سرمایہ ہو اور کوئی رکاوٹ نہ ہو“ نیز اس لیے کہ تمام عبادتیں انسان پر اللہ تعالیٰ کے انعامات کے شکریں واجب ہوتی ہیں تو حج واجب عبادت کا سبب یعنی نعمتِ سلامتی بدن یا مال ہی موجود نہ ہو، تو اسے شکر واجب کا مکلف کیسے کیا جاسکتا ہے؟

باقی تائینا کے بارے میں ”اصل“ میں ابو حنیفہؒ سے یہ مذکور ہے کہ ”تائینا پر بذات خود حج رنا واجب نہیں ہے، اگرچہ اسے زادِ راہ اور رہنما میسر ہو۔ ہاں اگر اس کے پاس مال ہے تو اس کے مال میں حج واجب ہے“ (یعنی اپنے مال سے کسی دوسرے کو حج کرائے اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ”تائینا، اپاہج اور دیرینہ مرعوض پر لازم ہے کہ وہ بذات خود حج کرے“ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے کہ اگر تائینا کو زادِ راہ، سوا دی اور خادم درہنما میسر ہے تو اس پر بذات خود حج کرنا واجب ہے۔ اور دیرینہ مرعوض، اپاہج اور مقطوع الاعضاء پر بذات خود حج واجب نہیں ہوتا (اگرچہ انہیں مذکورہ سہولتیں میسر ہوں)

صاحبین کے قول کی وجہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استطاعت کے بابت میں یہ پوچھا گیا، تو آپؐ نے فرمایا کہ ”یہ زادِ راہ اور سوا دی میسر ہونے کا نام ہے“ تو رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زاد راہ اور سواری میسر ہونے سے فرمائی۔ اور نابینا کو، جو تک یہ استطاعت حاصل ہے، اس لیے اس پر بذاتِ حج واجب ہے جبکہ اسے کوئی خادم رہنا بھی میسر ہو کیونکہ کسی راہنما کے بغیر وہ مناسب حج ادا نہیں کر سکتا۔ باقی نابینا اور دیرینہ مریض اپنا حج اور مقطوع الاعضاء کے حکم میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ نابینا رہنما کی مدد سے خود حج ادا کر سکتا ہے۔ لیکن یہ لوگ بذاتِ خود حج ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں رکھتے، لہذا اگرچہ کوئی خادم میسر ہو، ان لوگوں پر بذاتِ خود حج واجب نہیں ہوتا۔ اور اپنا حج و دیرینہ مریض کے بارے میں حسنؑ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ اگرچہ بذاتِ خود تو قادر نہیں، لیکن کسی دوسرے کی مدد سے حج کر سکتے ہیں، اور وہ جو حج کے لیے یہ بھی کافی ہے کہ کسی دوسرے کی مدد سے حج کر سکتا ہو، جیسے زادِ سفر اور سواری کی مدد سے حج کی قدرت حاصل ہوتی ہے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زادِ سفر اور سواری سے فرمائی ہے اور ایسی قدرت یہ لوگ بھی رکھتے ہیں، لہذا ان پر بھی بذاتِ خود حج واجب ہے۔ اور ”اصل“ میں ابو حنیفہؒ سے جو روایت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نابینا بذاتِ خود حج کرنے پر قادر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ

راستوں سے واقف نہیں اور سفر کے دوران میں چڑھنے، اترنے وغیرہ پر قادر نہیں، اور دیرینہ مریض اور اپنا حج کا بھی یہی حال ہے، لہذا یہ لوگ بذاتِ خود حج کرنے پر قادر نہیں بلکہ ایک ایسے آدمی کی مدد سے قدرت رکھتے ہیں جو ان کے اختیار میں نہیں، اور جو شخص کسی خود مختار کے ذریعے سے قدرت رکھتا ہو، اسے علی الاطلاق قادر نہیں کہہ سکتے، کیونکہ خود مختار آدمی کا فعل اس کے اپنے اختیار میں ہے، چاہے مدد کرے یا نہ کرے، لہذا ان لوگوں کو علی الاطلاق استطاعت حاصل نہ ہوئی، یہی وجہ ہے کہ جو لوگ خود سواری پر نہیں بیٹھ سکتا، اس پر حج واجب نہیں ہوتا، اگرچہ وہاں اسے محاسبانے والا کوئی شخص موجود ہو، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زادِ سفر اور سواری سے اس لیے فرمائی ہے کہ یہ حج تک پہنچانے کے اسباب ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ استطاعت انہی پر منحصر ہے، دیکھئے! اگر حج کا ارادہ رکھنے والے شخص اور مکہ کے درمیان سببِ موانع ہو اور سفینہ کوئی نہ ہو، یا کعبہ اور اس کے درمیان کوئی دشمن حاضر ہو تو حج واجب نہیں ہوتا، حالانکہ زادِ سفر اور سواری موجود ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ زادِ سفر اور سواری کی تخصیص انحصارِ شرط کے لیے نہیں ہے بلکہ ہیئتِ پہنچانے والا ممکنہ اسباب پر تنبیہ کرنے کے لیے ہے۔ چنانچہ جو بھی ممکنہ اسباب ہیں، وہ سب معنوی طور پر استطاعت کے ذیل میں داخل ہیں۔ نیز افراد مذکورہ پر اس لیے بھی بذاتِ خود حج واجب نہیں ہے کہ اس میں ان لوگوں پر کھلی اور واضح مشکلی اور شدید مشقت ہے، اور فرمانِ الہی ہے!

مَا جَعَلَ عَلَيْكَ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ۔ (اللہ نے تم پر دین میں کوئی (واقعی) مشکلی نہیں کی۔)

و جو بچ کی مشترک بھی شرط زاد سفر اور سواری کی ملکیت ہے۔ یہ شرط ان لوگوں کیلئے ہے جو مکہ سے دور رہتے ہوں۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو کے دو حصے ہیں، ایک تو اس بات کا بیان کر یہ شرائط و جو بچ سے ہے، اور دوسرا زاد سفر اور سواری کی تفسیر۔ چنانچہ مشہور و جو بچ ہونے کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اکثر علماء کے قول کے مطابق زاد سفر اور سواری شرط ہے، لہذا زاد سفر اور سواری کی اجاحت سے بچ واجب نہیں ہوتا۔ خواہ اجاحت اس شخص کی طرف سے ہو جس کی اجاحت باعث احسان ہے، یا اس شخص کی طرف سے جس کی اجاحت باعث احسان نہیں۔ مثلاً باپ زاد سفر اور سواری استعمال کرنیکی اجازت دے دیتا ہے۔ اور شافعی فرقہ میں کہ اگر ایسے شخص کی طرف سے زاد سفر اور سواری کی اجاحت ہے، جس کی اجاحت باعث احسان نہیں، جیسے باپ اپنے بیٹے کے لئے ان چیزوں کو ہماج کر دے تو بچ واجب ہو جائے گا۔ اور اگر کوئی اجنبی آدمی یہ چیزیں مباح کرنا ہے تو اس کے بارے میں شافعی کے دو قول ہیں۔ اور اگر کوئی انسان اسباب بچ ہمبر کر رہا ہو تو مکرر سے نزدیک اس ہمبر کا قبول کرنا واجب نہیں ہے۔ اور شافعی کے اس میں دو قول ہیں۔ اور مالک کے نزدیک و جو بچ کے لیے سواری کی شرط بالکل نہیں ہے، نہ مکہ نہ اجاحتاً۔ صرف زاد راہ کی ملکیت شرط ہے، چنانچہ اگر کوئی آدمی تندرست ہے اور چل پھر سکتا ہے تو اس پر بچ واجب ہے، اگرچہ اس کے پاس سواری نہ ہو۔ مالک فرماں الہی "و بلیہ علی الناس حج البیت من استطاع الہیہ سبیلاً" کے ظاہر کو حجت بناتے ہیں۔ چنانچہ جو شخص تندرست ہے، چل پھر سکتا ہے اور اس کے پاس زاد سفر بھی ہے تو اسے استطاعت سبیل حاصل ہے، لہذا اس پر فرض حج لازم ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زاد سفر اور سواری دونوں سے فرمائی، لہذا کسی ایک کے پاس نہ جانے سے استطاعت ثابت نہیں ہوگی۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ محض پیدل چل سنا استطاعت حج کے لیے کافی نہیں ہے۔ پھر سواری کی شرط ان لوگوں کے لیے ہے جو مکہ سے دور رہتے ہوں۔ باقی وہ لوگ جو مکہ اور اس کے آس پاس رہتے ہیں، ان کے لیے سواری شرط نہیں ہے۔ ان کے لیے ہی کافی ہے کہ تندرست ہو اور پیدل چل سکتا ہو، تو حج واجب ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کے لیے پیدل حج کرنے میں کوئی تنگی نہیں، جیسا کہ جمعہ کے لیے پیدل جانے میں اس کے لیے کوئی تنگی نہیں۔

مسلکہ مذکورہ میں شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استطاعت سے مراد بیت اللہ تک پہنچانے والے اسباب و آلات پر قدرت ہے۔ اور یہ قدرت ان اسباب کی اجاحت سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ لہذا ملکیت کی شرط مائد کرنے کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ ملکیت کی شرط کوئی مقصود نہیں ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ اسے زاد سفر اور سواری استعمال کرنے کی قدرت حاصل ہو جائے اور یہ قدرت ان اسباب کی اجاحت سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی لیے باب طہارت میں تیمم کے عدم بخلاف کے لیے پانی کی ملکیت اور اجاحت دونوں برابر ہیں۔ یہاں بھی ایسے

ہی ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب و آلات کی استقامت، اباحت سے ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ اباحت لازم نہیں ہوتی؛ دیکھیے امین کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مباح زادے اباحت کی گئی ہے، کو مباح چیز میں تصرف کرنے سے روک دے۔

تو جب بیچ کو یہ اختیار حاصل ہے تو قدرت مطلقہ ثابت نہ ہوئی، لہذا یہ شخص علی الاطلاق صاحب استقامت نہیں ہے۔ لہذا وجوب کی شرط ہی نہ پائی گئی اس لیے سچ واجب نہیں ہوگا۔ بخلاف مشروطات کے، کہ وہاں جواز یتیم کے لیے عدم ماہ شرط ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے قَدْ يَجِدُ وَاَصَاءً قَتِيْعًا صَبِيْعًا طَيْبًا۔ ”پس تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے یتیم کرو“ اور پانی کی اباحت کی صورت میں عدم ماہ کی شرط ثابت نہیں ہوتی (جبکہ سچ کے لیے استقامت کا وجہ و شرط ہے، جو اباحت کی صورت میں کامل طور پر حاصل نہیں ہوتی)۔

رہی زاد اور سواری کی تفسیر؛ تو وہ یہ ہے کہ آدمی اتنے مال کا مالک ہو جس سے وہ درمیانہ خرچ سے یعنی اسراف اور بخل کے بغیر خرچ کرتے ہوئے سوار ہو کر۔ نہ کہ پیدل۔ مکہ جا اور آسکے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ مال اس کی (متوسط) رہائش گاہ، خادم، گھوڑے، آٹھیل، سائیکل، موٹر سائیکل، ہتھیار، لباس، گھر کے ضروری ساز و سامان، اہل و عیال اور خدام کی خوراک، پوشاک اور ضرورتوں کی ادائیگی سے زائد ہو۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ مال لوٹنے کے بعد ایک ماہ کے خرچ سے بھی زائد ہو۔ اور حسن نے ابو حنیفہؒ سے سواری کی یہ تفسیر نقل کی کہ ”جب کسی شخص کے پاس مذکورہ ضرورتوں سے زیادہ اتنا مال ہے جس سے وہ کجا دے یا بار بردار ہاؤز کی ایک جانب یا مکمل اونٹ کر پر پر لے سکتا ہے اور جانے آنے کا درمیانہ خرچ رکھتا ہے تو اس پر سچ واجب ہے، اور اگر اس کے پاس اتنا مال نہیں ہے، سوائے اس کے کہ پیدل چلے یا باری کے ساتھ سواری کرے پر اسے تو اس پر سچ واجب نہیں ہوگا۔ اور ہم نے مذکورہ ضرورتوں سے زائد مال کا اس لیے اعتبار کیا ہے کہ یہ انسان کی بنیادی ضرورتیں ہیں، جن کے بغیر گزارہ نہیں، لہذا جو مال ان ضرورتوں میں درکار ہو، اس کا ہوتا نہ ہونا برابر ہے۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے اہل و عیال کے لیے ایک سال کے نفقہ کی اور بعض نے ایک ماہ کے نفقہ کی جو تحدید کی ہے، یہ کوئی لازمی تحدید و تعیین نہیں ہے، بلکہ یہ مسافت کے قریب و بُعید کے اعتبار سے ہے، کیونکہ مسافت مختلف ہونے سے نفقہ کی مقدار میں بھی اختلاف ہوگا، نتیجہ یہ نکلا کہ اتنا نفقہ ہونا چاہیے، جو گھر واپس آنے تک اہل و عیال کے لیے کافی ہو۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ اگر اس کے پاس صرف اتنا مال ہے کہ سواری باری پر گرایا پر لے سکتا ہے، تو اس پر سچ واجب نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ سچ تب واجب ہوتا ہے جب وہ سوار ہو کر سچ کر سکتا ہو، نہ کہ پیدل چل کر، اور جو آدمی باری پر سوار ہونے والا ہے وہ تمام راستہ سوار نہیں رہے گا، بلکہ کچھ راستہ سوار ہوگا، اور کچھ راستہ پیدل چلے گا۔ اور ابن شہحاح نے ذکر کیا کہ اگر کسی آدمی کے پاس ایسا گھر ہے جس میں نہ تو

اس کی رہائش ہے، اور نہ وہ کرایہ پر دیا ہوا ہے، اور ایسا سامان ہے جو استعمال میں نہیں آتا، اور ایسا غلام ہے، جس سے خدمت نہیں لیتا تو اس پر واجب ہے کہ انہیں بیچے اور ان کے ثمن سے حج کرے اور اگر ان کا ثمن اتنا بنتا ہے کہ مضاب کو پہنچ جاتا ہے تو اس پر زکوٰۃ لینا حرام ہے، کیونکہ جب سامان کی مذکورہ حیثیت ہو تو وہ دوسرے اموال کی طرح اس کی ضرورت سے ناٹندہ ہے اور یہ صاحب استطاعت ہے، لہذا اس پر فرض حج لازم ہو گا۔

اگر کسی شخص کے لیے یہ ممکن ہو کہ اپنا موجودہ گھر بیچ کر اس کے ثمن سے کم قیمت گھر خریدے اور باقی رقم سے حج کرے، تو یہ افضل ہے۔ لیکن یہ اس پر واجب نہیں، کیونکہ وہ رہائش کا محتاج ہے، اور حاجت و ضرورت میں کم از کم مزدوری مقدار کا اعتبار نہیں ہوتا، جیسا کہ اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ گھر بیچ کر صرف رہائش پر اکتفا کرے نہ خئی نے ابو یوسف کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”اگر کسی شخص کے پاس رہائش گاہ اور خادم نہیں ہے اور نہ ہی اہل و عیال کی خوراک ہے، اور اس کے پاس اتنے دراہم ہیں، جس سے وہ حج کر سکتا ہے تو اس کے لیے مناسب نہیں کہ ان دراہم کو حج کے علاوہ کسی دوسرے کام میں صرف کرے اور اگر صرف کر دینے کو گناہ گار ہو گا، کیونکہ دراہم کی ملکیت کی وجہ سے وہ صاحب استطاعت تھا، لہذا ترک حج میں اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ باقی رہائش گاہ اور خادم کو نہ خریدنے میں اُسے (فی الحال) کوئی حرج نہیں پہنچ رہا (بمخلاف مسکن اور خادم کو بیچنے کے، کہ بیچنے سے اُسے (فی الحال) حرج پہنچتا ہے اس لیے بیچنا واجب نہیں ہے)“ ابو یوسف کا یہ قول کہ ”نہ ہی اس کے پاس اہل و عیال کی خوراک ہے“ مؤول ہے۔ تاویل اس کی یہ ہے کہ اس کے پاس آنے جانے کی مقدار سے زیادہ اہل و عیال کی خوراک نہیں ہے، کیونکہ حج پر جا کر واپس آنے کے بقدر خوراک تو بنیادی ضرورت ہے۔ لہذا اتنی مقدار حج پر مقدم ہوگی، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

وجوب حج کی ساتویں مشرک شرط ”عاجتہ کا پرامن ہونا“ ہے۔ ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک زاد سفر اور سواری کی طرح یہ وجوب حج کی شرط ہے، ابن شجاع نے ابو حنیفہ سے پوچھی دعایت کیا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ شرط ادا ہے شرط وجوب نہیں اس اختلاف کا شرہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جبکہ راستہ پر اس نہ ہونے سے حج فوت ہونے کا خوف ہو تو کیا حج کی وصیت واجب ہے؟ تو جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ شرط ادا ہے، ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں وصیت واجب ہے اور جو لوگ شرط وجوب کے قائل ہیں، ان کے نزدیک وصیت واجب نہیں، کیونکہ حج اس پر واجب ہی نہیں ہوا۔ لہذا فوت ہونے سے اس کے ذمہ دین نہیں بنے گا، اس لیے اس کی وصیت بھی لازم نہیں ہوگی۔



شرط ادا کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر صرف زاد اور سواری سے فرمائی، اور اس میں راستے کے امن کا ذکر نہیں فرمایا اللہ! یہ استطاعت میں داخل ہو کر شرط وجوب نہیں بنے گا،

اور شرط وجوب کے قائلین کی دلیل یہ ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے وجوب حج کے لیے استطاعت کی شرط عائد کی ہے، اور راستے کے امن کے بغیر بھی استطاعت حاصل نہیں ہوتی، جیسا کہ زاد و راحلہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر میں صرف زاد اور راحلہ کا اس لیے ذکر فرمایا کہ آپؐ نے اسے میان اور وضاحت کو کافی سمجھا تاکہ منصوص علیہ سے غیر منصوص پر استدلال کیا جاسکے، اس لیے کہ علت و معنی۔ بیت اللہ تک پہنچنے کا امکان۔ میں زاد و راحلہ اور امن طریق برابر ہیں، ذرا دیکھیے، جیسا کہ آپؐ نے امن طریق کا ذکر نہیں فرمایا، ایسے ہی آپؐ نے اعفانہ و جوارح کی صحت اور باقی حسی موانع کے زوال کا بھی ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ یہ وجوب حج کی شرائط میں داخل ہیں۔

علاوہ ازیں جس کے لئے بیت اللہ تک پہنچنا ممنوع اور دشوار ہو اس کے لئے زاد و راحلہ چنداں مفید نہیں، سو زاد و راحلہ کی شرط، امن طریق کو بھی مستلزم ہے۔

اب وہ شرائط ذکر کی جاتی ہیں جو صرف عورتوں سے مخصوص ہیں۔ یہ دو شرطیں ہیں

۱۔ عورت کے ساتھ خاوند یا محرم کا ہونا مزدوری ہے، اگر خاوند یا محرم میں سے کوئی نہیں ہے، تو عورت پر حج واجب نہیں ہوتا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اس شرط میں ذرا وسعت ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر عورت کو رفیق سفر یا اعتماد عورتیں مل جائیں تو خاوند اور محرم کے بغیر بھی عورت کے لیے نکلنا اور حج کرنا لازم ہے۔ ان کی حجت فرمان الہی و اللہ علی الناس حجۃ البیت من استطاع الیہ سبیلاً کا ظاہر ہے، کہ بلا اختلاف الناس کا خطاب مردوں، عورتوں سب کو شامل ہے، تو جب عورت کے پاس زاد و راحلہ موجود ہے اور (خاوند یا محرم یا) ایسی با اعتماد عورتوں کا ساتھ میسر ہے، جن سے خرابی کا اندیشہ نہیں تو وہ صاحبہ استطاعت ہیں، لہذا فرض حج اس پر لازم ہوگا۔ ہمارے دلیل ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

أَلَا تَجِدْنَ امْرَأَةً إِذَا مَعَهَا مُحْرَمٌ؟ خبردار! کوئی عورت محرم کے بغیر ہرگز حج نہ کرے اور یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

لا تسافر امرأة ثلاثاً إيام إلا معاً محرم أو ذو حجر۔ مسافرت کا سفر نہ کرے۔ کوئی عورت محرم یا خاوند کے بغیر تین دن کی

بیز اس لیے کہ جب عورت کے ساتھ خاوند یا محرم نہ ہو تو آدمی اس کے بارے میں بے خوف نہیں ہو سکتا، کیونکہ عورتیں تو مدھی پر فطریہ ہونگے شست کی طرح ہیں، ہاں جو اس سے ہٹا لیں گے، وہ بچ جائے گا۔ اس لیے عورت کے لیے اکیلا نکلنا جائز نہیں ہے، رہی عورتوں کی رفاقت! تو بات یہ ہے کہ جب عورتوں کا اجتماع ہو تو خوف بڑھ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجنبی عورت سے خلوت حرام ہے، اگرچہ اس کے ساتھ کوئی اور عورت بھی ہو۔ باقی

آیت مذکورہ خاوند یا محرم کا ساتھ نہ ہونے کی صورت میں عورتوں کو شامل ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ عورت بذات خود سواری سے اتر پڑے نہیں سکتی۔ لہذا وہ کسی اتارنے پر محتاج نہ رہے گی۔ اور یہ خاوند یا محرم کے علاوہ کسی دوسرے کے لیے جائز نہیں۔ لہذا ایسی حالت میں وہ صاحبہ استطاعت ہی نہیں، اس لیے وہ نص میں شامل اور داخل نہیں ہوگی۔ مسئلہ: اگر خاوند یا محرم کا ساتھ نہ جانے سے انکار کر دے تو اسے نیکھے پر مجبور نہیں کر سکتے۔ اور اگر خاوند یا محرم زاد راحلہ کی وجہ سے جانے سے انکار کرے تو کیا زاد راحلہ کا مہیا کرنا عورت پر لازم ہے؟ قدوریؒ نے مختصر کر خئی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ خاوند یا محرم کیلئے زاد راحلہ مہیا کرنا عورت پر لازم ہے، اور اس طرح اس پر بذات خود حج کرنا واجب ہے اور قاضیؒ نے مختصر طحاویؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ عورت پر حج لازم نہیں، اور نہ ہی ایسی صورت میں عورت پر حج واجب ہوتا ہے۔ قدوریؒ نے جو ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خاوند یا محرم منزلہ زاد راحلہ عورت کی مزدوریات حج میں داخل ہیں کیونکہ اس کے بغیر عورت کے لیے حج کرنا ممکن نہیں، جیسا کہ زاد راحلہ کے بغیر حج کرنا ممکن نہیں ہے اور یہ بھی ممکن نہیں کہ خاوند یا محرم کا زاد راحلہ ان کے ذاتی مال سے لازم کیا جائے، لہذا خاوند یا محرم کے لیے زاد راحلہ مہیا کرنا عورت پر ایسے ہی لازم ہے، جیسے خود اپنے لیے زاد راحلہ فراہم کرنا اس پر لازم ہے۔ اور قاضیؒ نے جو ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خاوند یا محرم کی رفاقت عورت پر واجب حج کی شرائط میں سے ہیں، اور انسان پر شرط وجوب کی تکمیل لازم نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر شرط پائی جائے تو مشروط واجب ہوتا ہے، وگرنہ واجب ہی نہیں ہوتا۔ دیکھیے فقیرؒ پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ زاد راحلہ کی تکمیل کرے تاکہ اس پر حج واجب ہو۔ اسی لیے فقہاء نے کہا ہے کہ جس عورت کا نہ خاوند ہو اور نہ کوئی محرم، اس پر حج واجب نہیں ہے کہ وہ کسی آدمی سے نکاح کرے، تاکہ وہ اسے حج کر دے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی عورت کو محرم کی رفاقت میسر نہ رہی ہو تو ہمارے نزدیک فرض حج کے سلسلہ میں خاوند کی اجازت کے بغیر محرم کے ساتھ نیکھے کا اختیار ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک خاوند کی اجازت کے بغیر عورت کو اختیار نہیں۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے اس خروج سے خاوند کا جو عورت پر حق ہے کہ وہ اس سے حیوانی آسودگی اور راحت حاصل کرے، وہ فوت ہو جاتا ہے، لہذا خاوند کی رضا مندی کے بغیر عورت کو اس کا اختیار نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت کو جب کوئی محرم میسر ہو جائے تو اسے استطاعت تکمیل حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ اب وہ چڑھنے، اترنے پر قادر ہے، اور محرم کی حمایت و حمایت میں خطرات سے محفوظ ہے۔ دہا یہ کہنا کہ "اس سے خاوند کا حق فوت ہو جاتا ہے" تو ہم کہتے ہیں کہ خرافات ادا کرنے کے بعد اوقات میں عورت سے نفع اندوزی خاوند کی ملکیت



سے مستثنیٰ ہے، جیسا کہ نمازہ نجس اور صوم رمضان وغیرہ میں ہے۔ چنانچہ اگر عورت نفل حج کے لیے نکلنا چاہتی ہے تو خاندن کو روکنے کا اختیار ہے، جیسا کہ وہ اپنی ضرورت کے لیے نفل نماز اور نفل روزے سے روک سکتا ہے۔

اور عورت خواہ جوان ہو یا بوڑھی، برصورت اسے خاندن یا محرم کے بغیر نکلنے کی اجازت نہیں، کیونکہ ہم نے جو علت ذکر کی ہے کہ عورت سواری پر چڑھنے، اترنے میں مددگار کی محتاج ہوتی ہے۔ اس میں بھی جوان اور بوڑھی کا کوئی فرق نہیں، بلکہ بوڑھی عورت کو تو اس کی زیادہ ضرورت ہے، کیونکہ وہ زیادہ محتاج ہے۔ اسی طرح شیطان صفت لوگوں سے بھی خطرہ ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہ ہم اندیشہ ہے کہ چڑھتے اترتے ہونے غلط اور گناہ آلود نظریں اسے تاکیں گی۔

لہذا وہ بھی خاندن یا محرم کی محتاج ہے، جو اس کی حفاظت و اعانت کرے۔ واللہ اعلم  
**محرم کون ہے؟** | محرم وہ شخص ہے جس سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نکاح حرام ہو، خواہ سے ہو یا رشتہ دوسرالی کی وجہ سے، کیونکہ دائمی حرمت سے خلوت میں تمت کا اندیشہ نازل ہو جاتا ہے، اسی لیے فقہاء کہتے ہیں کہ اگر محرم ناقابل اعتماد و اطمینان ہو تو پھر اس کیساتھ بھی سفر کرنا جائز نہیں۔

عزم خواہ آزاد ہو یا غلام، اس میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ غلامی محرمیت کے منافی نہیں ہے، اور خواہ محرم مسلم ہو یا ذمی، ہو یا مشرک، کیونکہ ذمی اور مشرک بھی اپنی محارم کی حفاظت کرتے ہیں، ہاں اگر محرم مجوسی ہے تو پھر اس کے ساتھ سفر جائز نہیں، کیونکہ مجوسی محارم کیساتھ نکاح کو مباح سمجھتے ہیں لہذا انہی کی طرح اس پر بھی اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ اور فقہاء نے کہا ہے کہ نابالغ بچہ اور مجنون دوران سفر میں محرم کا حکم نہیں رکھتے، کیونکہ یہ حفاظت نہیں کر سکتے۔

بزر فقہاء نے کہا ہے کہ جو بھی رغبت کی عمر کو نہیں پہنچی، وہ محرم کے ساتھ سفر کر سکتی ہے کیونکہ اس پر کوئی خطرہ نہیں، لیکن جب وہ رغبت کی عمر کو پہنچ جائے تو پھر محرم کے بغیر سفر نہ کرے، کیونکہ اب وہ خطرے کی حدود میں داخل ہو گئی ہے۔

**مسئلہ:** خاندن یا محرم کی شرط اس وقت ہے، جب عورت کی جائے قیام اور مکہ کے درمیان سین دن یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو، اور اگر مسافت اس سے کم ہے تو پھر وہ محرم کے بغیر بھی حج کر سکتی ہے۔ کیونکہ محرم کی شرط سفر کے لیے ہوتی ہے اور تین دن سے کم مسافت سفر نہیں بنتی، لہذا اتنی مسافت کے لیے محرم کی رفاقت شرط نہیں۔ جیسا کہ ایک محلہ سے نکل کر دوسرے محلہ میں جانے کے لیے محرم کی شرط نہیں ہے۔

**مسئلہ:** خاندن یا محرم کی رفاقت شرط وجوب ہے یا شرط جواز؟ اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ جیسا کہ امن طریق کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ بشرط

واجب ہے۔ اس کی وجہ دیکھا ہے جو ہم امن طریق کے سلسلہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔  
عورتوں کے ساتھ مخصوص دوسری شرط یہ ہے کہ حج کا ارادہ کرنے والی عورت ایام عدت  
میں نہ ہو، خواہ عدت طلاق ہو یا عدت نفات، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایام عدت میں عورتوں کو  
نکلتے سے منع فرمایا ہے!

وَلَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْتٍ يَتَوَقَّعَنَّ دَوْلَا (ایام عدت میں، ان عورتوں کو ان کے گھروں  
سے مت نکالو اور نہ وہ خود نکلیں۔)

نیز عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے مقام ”خدا خلیفہ“ سے ان عورتوں کو  
لوٹا دیا، جو ایام عدت گزار رہی تھیں۔ اسی طرح عبداللہ بن مسعود کے بارے میں روایت  
ہے کہ انہوں نے ایسی عورتوں کو مقام ”حجہ“ سے واپس کر دیا۔ نیز اس لیے کہ حج دوسرے  
وقت میں ادا کرنا ممکن ہے، لیکن عدت صرف اسی وقت میں پوری کرنا واجب ہے اللہ  
بہتر ہے کہ ایسی صورت اختیار کی جائے، جس سے دونوں پر عمل ہو جائے۔

اور اگر عدت سفر حج کے دوران میں واجب ہوتی، تو اس میں کچھ تغصیل ہے۔ اگر وہ  
خاوند کی معیت میں سفر کر رہی ہے، اور طلاق رجعی ہوتی ہے تو خاوند اس سے جدا نہ ہو،  
کیونکہ طلاق رجعی سے زوجیت ختم نہیں ہوتی، اور افضل یہ ہے کہ وہ عورت کی طرف رجوع  
کرے۔ اور اگر طلاق بائن ہوئی ہے یا خاوند کی وفات سے عدت لازم ہو گئی ہے تو  
دیکھیں گے، اگر اس مقام سے اس کی منزل مدت سفر سے کم مسافت پر ہے اور مکہ مدت  
سفر کی مسافت پر ہے تو وہ اپنے گھر لوٹ آئے، کیونکہ اتنی مسافت کے اندر اندر سفر  
نہیں بنتا تو گویا کہ وہ اپنے شہر ہی میں ہے۔ اور اگر اس مقام سے مکہ کی مسافت مدت  
سفر سے کم ہے اور گھر مدت سفر کی مسافت پر ہے تو پھر وہ مکہ کی طرف اپنا سفر جاری رکھے  
کیونکہ مدت سفر سے کم مسافت میں محرم کی رفاقت کی احتیاج نہیں۔ اور اگر اس مقام سے  
دونوں جانب مدت سفر سے کم مسافت بنتی ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے سفر جاری رکھے  
اور چاہے تو گھر لوٹ آئے۔ اور اگر اس مقام سے دونوں جانب مدت سفر کی مسافت ہے  
تو پھر یہ نہیں گے۔ اگر یہ مقام شہر ہے تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق مدت نعمت بھرنے تک شہر  
سے نکلنا جائز نہیں ہے، اگرچہ کوئی محرم بھی مل جائے، اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اگر  
کوئی محرم مل جائے تو عمل سکتا ہے، لیکن اگر محرم نہیں ملا تو بلا اختلاف نکلنا جائز نہیں ہے۔  
اور اگر وہ مقام جنگل یا دیہات ہے، جہاں اسے اپنی جان و مال کا خطرہ ہے تو پھر سفر  
جاری رکھے، یہاں تک کہ جائے امن میں داخل ہو جائے۔ جائے امن میں داخل ہونے کے  
بعد ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اختتام عدت تک نکلنا جائز نہیں ہے، خواہ کوئی محرم  
ملے یا نہ ملے، اور صاحبین کے نزدیک اگر کوئی محرم مل جائے تو نکلنا جائز ہے۔ یہ  
نصاب الطلاق کے مسائل ہیں، انشاء اللہ ہم عدت کے بیان میں ان مسائل کو دلائل کے

ساتھ ذکر کریں گے۔

مسئلہ : جن لوگوں پر عذر کی وجہ سے بذات خود حج کرنا واجب نہ ہو، جیسے مریض وغیرہ ہیں، اور ان کے پاس مال ہو تو ان پر لازم ہے کہ کسی آدمی کو اپنی طرف سے حج کروائیں، اور اگر یہ حج کروانے کے بجواز کی شرائط کے مطابق ہو تو یہ ان کے فرض حج کی طرف سے کافی ہوگا۔ اور اگر کسی صاحب عذر نے تکلیف برداشت کرتے ہوئے بذات خود حج کر لیا تو یہ اس کا فرض حج شمار ہوگا، بشرطیکہ وہ عاقل، بالغ اور آزاد ہو، کیونکہ اس میں حج فرض ہونے کی اہلیت ہے۔ لیکن چونکہ تنگی اور مشقت کے بغیر مکہ پہنچنا ممکن نہیں تھا۔ اس لیے بذات خود اس کے لیے حج کرنا اس پر واجب نہیں ہوا۔ لیکن جب اس نے تکلیف اور تنگی برداشت کر لی تو اب یہ مشقت رائیگاں نہیں جائے گی، جیسے فقیر حج کر لے یا غلام، بھد میں شریک ہو جائے تو ادا ہو جاتا ہے۔ بخلاف غلام، نابالغ بچے اور مجنون کے، کہ ان کے حج کرنے سے فرض حج ادا نہیں ہوگا، کیونکہ غلام اور نابالغ میں تو یہ اہلیت ہی نہیں کہ ان پر حج فرض ہو۔ اور مجنون سرے سے عبادت کا اہل ہی نہیں۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ : اوپر جو ہم نے وجوب حج کی شرائط، زاد و راحلہ وغیرہ ذکر کی ہیں، ان شرائط کا اس وقت پایا جانا ضروری ہے، جب اہل شہر سفر حج کے لیے نکلنے کی تیاریاں کر رہے ہوں۔ چنانچہ اگر وہ سال کے شروع میں حج کے مہینوں سے پہلے اور اہل شہر کی تیاریوں سے پہلے زاد و راحلہ کا مالک ہے تو اسے گنجائش ہے کہ جہاں چاہے، انہیں صرف کرے، کیونکہ اس مرحلہ سے پہلے اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا، اور جب پر حج واجب نہ ہو، اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ حج کی تیاری کرے۔ چنانچہ جیسے چاہے، اپنے مال میں تصرف کرے۔ اور جب اس نے اپنا مال صرف کر دیا پھر اہل شہر سفر حج کے لیے نکلنے کی تیاریوں میں لگے تو اب اس پر حج واجب نہیں ہوگا۔ لیکن جب اہل شہر کے نکلنے کا وقت آن پہنچا ہو، اور اس کے پاس مال ہو، تو اب۔۔۔ ان لوگوں کے قول کے مطابق جو حج میں فوری وجوب کے قائل ہیں۔ اس کے لیے کسی اور مصرف میں مال صرف کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ جب اہل شہر نکلنے کی تیاریاں کر رہے ہوں تو استطاعت موجود ہونے کی وجہ سے اس پر بھی حج واجب ہو گیا، لہذا اسے بھی لازم ہے کہ حج کی تیاری کرے، اس لیے کسی اور مصرف میں مال صرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔ جیسا کہ مسافر کے پاس طہارت کے لئے

پانی ہو اور مسافر کا وقت قریب ہو تو طہارت کے علاوہ کسی دوسرے کام میں پانی استعمال کرنا جائز نہیں ہوتا اور اگر اس نے کسی دوسرے مصرف میں مال صرف کر دیا تو گناہ گار ہوا، اور اس پر حج لازم ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل ارکان حج کا بیان

حج کے دو رکن ہیں۔

- ۱۔ وقوف عرفہ، اور یہ حج کا رکن اصلی ہے۔
- ۲۔ طواف زیارت وقوف عرفہ کے بارے میں درج ذیل موضوعات پر بحث ہوگی۔

۱۔ رکنیت وقوف کا بیان

ب۔ مکان وقوف کا بیان

ج۔ زمان وقوف کا بیان

د۔ مقدار زمان وقوف کا بیان

وقوف عرفہ کے رکن حج ہونے پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان  
رکنیت وقوف کا بیان  
دلیل ہے!

والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ؟

کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا!

الحج عرفۃ۔

مراد ہے وقوف عرفہ، کیونکہ حج تو ایک فعل ہے، اور عرفہ ایک جگہ کا نام ہے، تو

مکان عرفہ کو حج نہیں کہہ سکتے، لہذا وقوف اس میں معترض ہے اور عبارت یوں ہے

”الحج الوقوف بعرفة“ اور قاعدہ ہے کہ جب حکم بھل کے ساتھ مفسر لاحق ہو جائے

تو وہ بھل مشروط سے ہی مفسر سمجھا جاتا ہے۔ تو گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ”والله على

الناس حج البيت والحج الوقوف بعرفة۔ تو اس حکم کا نفاذ ہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ

صرف وقوف عرفہ ہی رکن ہو، مگر یہ کہ ایک دلیل کی وجہ سے طواف زیارت کا اضافہ کیا گیا

ہے۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تفسیر کے سیاق میں فرمایا!

من وقف بعرفة فقد تح۔ جس نے وقوف عرفہ کر لیا تو اس کا حج پورا

ہو گیا۔

اس میں آپ نے وقوف عرفہ پر حج کے اسم کا اطلاق فرمایا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ

وقوف عرفہ رکن ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے

کہ وقوف عرفہ واجب ہے، فرض بھی نہیں، کہا یہ کہ رکن ہو۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے

حج کے تمام ہونے کو وقوف سے معلق فرمایا۔ اور جس چیز سے کسی چیز کا تمام ہونا متعلق ہو

وہ واجب ہوتی ہے، فرض نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تمام سے مراد نقصان کی ضد نہیں ہے، بلکہ فساد کے اضمال

سے خارج ہونا مراد ہے، تو ”فقد تم حجہ“ کا مطلب یہ ہے کہ وقوف کے بعد اگر کوئی مفید پایا گیا تو حج فاسد نہیں ہوگا، اس لیے کہ پورا ہو چکا ہے، چنانچہ اگر کسی نے وقوف کے بعد جماع بھی کر لیا تو حج فاسد نہیں ہوگا، ہاں فدیہ لازم ہوگا، جیسا کہ ہم ذکر کر رہے ہیں، انشاء اللہ تعالیٰ، اور تاویل مذکور کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعَةِ ۲۱ سَبِيْلًا“ کی رو سے حج فرض ہوا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی تفسیر وقوف عرفہ فرمائی، تو وقوف عرفہ فرض یعنی رکن ہوا۔ پس اگر حدیث میں مذکور لفظ تمام کو نقصان کی ضد پر محمول کیا جائے تو وقوف عرفہ فرض نہیں بنتا، کیونکہ حدیث کے اس مفہوم کے مطابق حج اس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔ تو اس طرح تناقض پیدا ہوتا ہے، اس لیے حدیث میں مذکور لفظ تمام کو اس مضمون پر محمول کرنا چاہیے کہ اب حج فاسد ہوئے کا احتمال نہیں رہا۔ تاکہ تناقض سے بچ کر تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھی وقوف عرفہ کی رکنیت پر دلیل ہے ۱  
 ثُمَّ أَفْضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ۲  
 النّاسُ۔  
 دوسرے لوگ ہمارے جہاں سے آتے ہیں۔

اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل حرم عرفات میں وقوف نہیں کرتے تھے (یعنی عرفات میں جاتے ہی نہیں تھے بلکہ مزدلفہ سے واپس آ جاتے تھے) اور کہتے تھے کہ ہم تو مجاہد حرم ہیں۔ ہم عام لوگوں کی طرح عرفات نہیں جا سکتے تھے، بلکہ حرم سے باہر تھے، تو اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت مذکورہ نازل فرمائی اور اہل حرم کو وقوف عرفات اور وہاں سے لوگوں کے ساتھ پیٹنے کا حکم دیا، اور ظاہر ہے کہ پیٹنا تبھی ہو گا جبکہ وہاں وقوف ہو۔ تو اس آیت میں عرفات سے پیٹنے کا حکم حکم سے وقوف عرفات کا حکم بھی ثابت ہوا۔ اسی بارے میں عائشہ سے روایت ہے کہ ”قریش اور ان کے ہم مذہب لوگ مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے اور عرفات میں وقوف نہیں کرتے تھے اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت ”ثُمَّ أَفْضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ“ نازل فرمائی۔ اسی طرح امت کا بھی اس پر اجماع ہے کہ وقوف عرفات حج کا رکن ہے۔

**وقوف عرفات کا مقام** | پورا میدانی عرفات مقام وقوف ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!  
 عرفات کلھا موقف إلا بطن بطن عرفانہ کو چھوڑ کر تمام عرفات جاتے وقوف عرفہ۔

نیز حدیث مذکور بھی اس پر دلیل ہے، کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”حج تو عرفہ ہی ہے، جس نے وقوف عرفہ کر لیا، اس کا حج پورا ہو گیا“ اس میں آپ نے مطلقاً عرفات کو مقام وقوف قرار دیا اور کسی خاص جگہ کی تعیین نہیں فرمائی، ہاں بطن عرفہ میں ٹھہرنا جائز نہیں، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے اور اس کے بارے میں یہ خبر دی ہے

کہ بطنِ عرۃ شیطان کی دادی ہے۔

## وقوت عرفات کا وقت

وقوت عزات کا وقت یومِ عرفہ میں سورج ڈھلنے سے لے کر یومِ نحر کی صبح صادق طلوع ہونے تک ہے چنانچہ اگر کسی نے اس کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں وقوت کیا تو اس کا وقوت و عدمِ وقوت برابر ہے۔ کیونکہ یہ ایسا فرض ہے، جس کے لیے وقت معین ہے، لہذا اوقات معینہ والے دوسرے فرض کی طرح یہ بھی کسی دوسرے وقت میں ادا نہیں ہوگا۔ ہاں! اشتباہ کی وجہ سے مجبوری اور ضرورت کی حالت استسنا مستثنیٰ ہے۔ تفصیل ہم ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اسی طرح یومِ عرفہ میں زوال سے پہلے بھی وقوت کافی نہیں ہوگا۔ جب تک کہ زوال کے بعد وقوت نہیں کرتا۔ اسی طرح جو شخص دن اور رات کے کسی حصہ میں عرفات نہیں پہنچ سکا، تو اس کا حج فوت ہوگا۔ اس کی بنیادی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے زوال کے بعد وقوت، نات کیا اور فرمایا،

لَحْدُوا عَنِّي مَنَّا يَكْفُكَ۔ مجھ سے اعمالِ حج کا طریقہ اخذ کر دو۔

تو یہ وقوت عرفات کے اول وقت کا بیان ہوا۔ اور آپ نے فرمایا!

من ادرك عرفة ادرك الحجة جس نے عرفہ پایا تو اس نے حج پایا۔ اور  
ومن فاتته عرفة بئيل فقد ماتته الحجة جس نے عرفہ رات میں دھبی، فوت ہو گیا تو اس کا حج فوت ہو گیا۔

یہ وقوت کے آخری وقت کا بیان ہے، اس سے معلوم ہو گیا کہ وقوت عرفات کا وقت آخر رات تک باقی رہتا ہے، اور رات ختم ہونے پر ختم ہو جاتا ہے۔ یہ تفصیل اکثر علماء کے قول کے مطابق ہے۔ ماکث فرماتے ہیں کہ وقوت عرفات کا وقت رات ہے، تو جس نے رات کے کسی حصہ میں وقوت نہیں کیا تو اس کا وقوت جائز ہی نہیں ہوا۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

من ادرك عرفة بئيل فقد ادرك الحج جس نے رات میں عرفہ پایا تو اس نے حج پایا۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ رات کے کسی حصہ میں وقوت کرنا اس رکن کی ادائیگی کا وقت ہے ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

من دقت معنا هذا الموقف جس نے ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی اور اس سے پہلے  
وصلى معنا هذه الصلوة وكان قبل ذلك بعرفة ساعة من بيل او نهاس فقد تنجح و نفعه تفسر۔

اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رات یا دن کی کسی گھڑی میں وقوت کرنے سے حج پورا ہونے کی خبر دی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ (وقت مذکور کے اندر اندر) جزمین طور پر تمام ساعات وقوت کا وقت ہیں۔



نیز ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ — اس میں زمانے اور وقت کی کوئی قید نہیں، لیکن دوسری دلیل کی بنا پر یومِ عرفہ میں زوال سے پہلے کا زمانہ اور یومِ نحر میں طلوعِ فجر سے بعد کا زمانہ مراد نہیں ہے۔ لہذا زوال سے لے کر طلوعِ فجر تک کا عرصہ اس حدیث میں مراد ہوا۔

نیز اس لیے کہ وقوف بھی ایک عبادت ہے، لہذا دوسری عبادات کی طرح یہ رات کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگی۔ اور مالک نے جو حدیث ذکر کی ہے، وہ ان کی حجت نہیں بن سکتی، اس لیے کہ اس حدیث میں صرف یہ ہے کہ ”جس نے رات میں عرفہ کو پایا، اس نے حج پایا۔“ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ جس نے رات میں نہیں پایا تو اس کا حکم کیا ہے؟ تو ان کی رائے ایک ایسے امر پر مبنی ہے۔ جس کے بارے میں یہ حدیث سکتا ہے، لہذا یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر ذوالحجہ کے ہلال میں اشتباہ ہو جائے، اور لوگ ذوالقعدہ کے تیس دن شمار کرنے کے حساب سے وقوفِ عرفات کر لیں، پھر چند گواہ یہ گواہی دیں کہ انہوں نے تو فلاں دن ہلال دیکھ لیا تھا۔ اور اس شہادت کے مطابق وقوفِ عرفات یومِ نحر میں پڑتا ہو، تو استحسان یہ ہے کہ ان کا وقوف صحیح ہے اور ان کی حجت تام ہے۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وقوف صحیح نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وقوفِ عرفہ میں ہوا، لہذا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اسی صورت میں اگر یہ ظاہر ہوا کہ وقوف یومِ تردیہ ۸ ذوالحجہ میں ہوا تو جائز نہیں ہے۔ اور تقدیم و تاخیر میں کیا فرق ہے؟ لہذا دونوں صورتوں میں عذر صحیح ہوگا۔

استحسان کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

”صومکم یوم تصومون و“ تمہارے روزے کا وقت وہی ہے، جس دن  
اضحاکم یوم تضعون و عرفتکم تم سب روزہ رکھو، اور تمہاری قربانی کا دن  
یوم تعرفون وہی ہے جس دن تم سب قربانی کرو، اور تمہارے  
ذنی روایۃ ”و حجتکم یوم وقوف عرفہ کا دن وہی ہے جس دن تم سب وقوف  
تحتجون“ کرو“

اور ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں ”اور تمہارے حج کا دن وہی ہے، جس دن تم سب حج کرو“

تو اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وقوف یا حج کا وقت وہ قرار دیا، جس میں لوگ وقوف یا حج کریں (یعنی دلیل کی بنیاد پر جب سبب ایک وقت پر متفق ہو جائیں تو وہی اس کا وقت ہو جاتا ہے)، اور شہادت کی وجہ سے وقت میں تبدیلی دو وجہ سے نہیں ہوگی۔ ایک تو یہ کہ یہ نفی پر شہادت ہے، یعنی حواشی کی نفی پر اور نفی پر شہادت باطل ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ شہادت تو مقبول اور درست ہے، لیکن وقوف بھی جائز ہے، اس لیے کہ اس طرح کا اشتباہ اکثر ہو جاتا ہے، اور اس سے پہنچا ممکن نہیں۔ تو اگر ہم حواشی کا حکم نہ لگائیں تو لوگ حرج

میں واقع ہو جائیں گے۔ یہ خلاف اس کے، اگر یہ ظاہر ہو کر دقوت یوم تردیہ میں ہوا، تو جائز نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ صورت بہت نادرا لوقوع ہے، لہذا یہ عدم کے ساتھ لاحق ہو گی۔ نیز اس لیے کہ تاخیر کی صورت میں ان کے عمل کی بنا ایک ایسی دلیل پر ہے، جو ظاہر ہے اور واجب العمل ہے، یعنی جب آسمان میں ہلال کی عدم روایت کا کوئی سبب ہو تو تیس دن یا پورے کرنا واجب ہو تا ہے، لہذا دلیل پر عمل کرنے کے بعد اگر ان کی خطا ظاہر ہوئی تو وہ معذور ہیں، یہ خلاف تقدیم کے، کہ یہ خطا کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے، لہذا اس میں انہیں معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ قبلہ میں اشتباہ ہو گیا، اس نے تخری کی اور ایک طرف منہ کر کے نماز پڑھ لی، پھر معلوم ہوا کہ قبلہ اس طرف نہیں تھا، تو اس کی نماز جائز ہو گئی، اور اگر تخری کے بغیر نماز پڑھ لی، پھر ہمت قبلہ کے تعین میں خطا ظاہر ہو گئی تو نماز جائز نہیں ہوئی۔ وہ برگرد چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

اور صورت مذکورہ میں کیا گواہوں کا دقوت جائز ہو جائے گا یا نہیں؟ ہشام کی حدیث سے روایت ہے کہ ان کا دقوت اور حج بھی جائز ہوگا۔

مسئلہ: محمدؐ نے فرمایا: اگر امام کے پاس دو گواہ (اپنی روایت کے مطابق) یوم عرفہ کی شام کو اگر روایت ہلال کی گواہی دیں کہ ہم نے ۲۹ ذوالقعدہ کو ہلال دیکھ لیا تھا۔ اور اس کے مطابق آج یوم عرفہ ہے۔ جبکہ لوگ اس دن یوم تردیہ کے مناسک ادا کر رہے ہوتے، تو ایسی صورت میں اگر امام کے لیے تمام لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ باقی رات میں دقوت ممکن نہیں ہے تو اس شہادت پر عمل نہ کرے اور آئندہ روز زوال کے بعد دقوت کرے (یعنی جس

حساب سے وہ مناسک ادا کر رہے ہیں، ویسے ہی ادا کرتے رہیں) کیونکہ اگرچہ گواہوں نے تو عرفہ کی شام کو گواہی دے دی، لیکن جب لوگوں کے لیے دقوت کے باقی وقت یعنی رات کے باقی حصہ میں دقوت کرنا متعذر ہے تو یوں ہو گیا ہو یا کہ انہوں نے وقت گزرنے کے بعد گواہی دی (جس کا کوئی فائدہ نہیں)۔ اور اگر ایسی صورت میں امام کے لیے تمام لوگوں کے ساتھ یا اکثر لوگوں کے ساتھ (جبکہ کمزور اور ضعیف لوگ نہ پہنچ سکتے ہوں) دقوت ممکن ہو، تو دقوت کرے، اور اگر دقوت نہ کیا تو حج فوت ہو جائے گا۔ کیونکہ علم و قدرت کے باوجود دقوت اپنے وقت پر ادا نہیں کیا۔

مسئلہ: محمدؐ نے فرمایا: اگر ہلال میں اشتباہ ہو گیا، اور امام اور لوگ (فی الواقع) یوم نحر میں دقوت کر رہے ہیں۔ اور جس شخص نے ہلال دیکھ لیا تھا وہ اپنی روایت کے مطابق یوم عرفہ میں دقوت کر چکا ہے، تو اس کا دقوت جائز نہیں ہوا، اور اس پر لازم ہے کہ امام کے ساتھ دوبارہ دقوت کرے، کیونکہ اب جماعت کے حق میں یوم نحر ہی یوم حج ہو گیا ہے، اور یہ نہیں ہو سکتا کہ دقوت کا وقت مختلف ہو، لہذا اس کے انفرادی فعل کا کوئی اعتبار نہیں۔ اسی طرح اگر امام

نے کسی اجتماع میں وجہ کی بنا پر وقوف موخر کر دیا، تو جس نے اس سے پہلے وقوف کیا، وہ جائز نہیں ہوگا۔ پس اگر امام کے پاس دو گواہوں نے ہلال ذی الحجہ کی گواہی دی۔ لیکن امام نے ان کی شہادت رد کر دی، کیونکہ آسمان یا نکل صاف تھا۔ لیکن دوسری طرف کچھ لوگوں نے ان کی شہادت کی بنا پر وقوف کر لیا تو ان کا وقوف جائز نہیں ہوا، کیونکہ امام نے ایک ایسے سبب سے وقوف موخر کیا ہے جس پر عمل کرنا شریعت میں جائز ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا کہ اشتباہ کی وجہ سے وقوف مؤخر ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

**کتنی دیر وقوف ضروری ہے؟** | مقدار وقوف کے دو درجے ہیں۔ فرض اور واجب۔ وقوف کی فرض مقدار تو یہ ہے کہ مدت کے دوران میں وہ جس گھر کی بھی عرفات میں آگیا، وقوف کا فرض درجہ ادا ہو گیا۔ خواہ اسے عرفات میں اپنی موجودگی کا علم ہو یا نہ ہو، اور خواہ وہ بیدار ہو یا سو یا ہوا، اور خواہ ہوش میں ہو یا بے ہوش ہو، اور خواہ عرفات میں ٹھہرے یا پیدل چلتے ہوئے یا سواری پر وہاں سے گزر جاتے یا کوئی اٹھا کر وہاں سے گزرا دے۔ ہر صورت وقوف ادا ہو گیا، کیونکہ وہ فرض مقدار بھی لایا۔ اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو عرض میں ٹھہرا اس کا حج پورا ہو گیا، اور پیدل یا سواری پر گزرنے کی صورت میں بھی کچھ نہ کچھ ٹھہرنا اور وقوف پایا جاتا ہے۔ اور وقوف کرتے ہوئے خواہ وقوف کی نیت کرے یا نہ کرے، ہر صورت وقوف ادا ہو جائے گا۔ بخلاف طواف کے۔ فرق کی وجہ ہم مختصر یہ طواف کی فضل میں ذکر کر رہے گے۔ انشاء اللہ۔ اور وقوف کرنے والا خواہ بے وضو ہو یا جنبی، حیض والی عورت ہو یا نفاس والی، وقوف ادا ہو جائے گا، کیونکہ جواز وقوف کے لیے طہارت شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ وقوف کی حدیث میں طہارت کی کوئی قید نہیں۔ نیز روایت ہے کہ عائشہ کو جب حیض کی حالت پیش آگئی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: **لا تلتفتی بالبیوت**۔ ادا کرتی رہو جو حاجی ادا کرتا ہے۔

نیز اس لیے کہ وقوف ایسی عبادت ہے، جو بیعت اللہ سے متعلق نہیں ہے، لہذا اگر حج کی طرح اس کے لیے بھی طہارت شرط نہیں ہوگی۔ اور وقوف کرنے والے نے ظہر و عصر کی دونوں نمازیں خواہ پڑھی ہوں یا نہ پڑھی ہوں، وقوف ہو جائے گا۔ کیونکہ ان نمازوں کا وقوف سے کوئی تعلق نہیں، لہذا ان کا ترک مانع وقوف نہیں ہوگا۔ **واللہ اعلم**

وقوف کی مقدار واجب یہ ہے کہ یوم عرفہ میں زوال آفتاب سے لے کر غروب تک وقوف کیا جائے۔ اتنی مقدار ہمارے نزدیک واجب ہے۔ اور شافعی کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ بلکہ سنت ہے، کیونکہ ان کے ہاں فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔ تو

جب یہ فرض نہیں ہے تو: واجب بھی نہیں ہوگی۔

لیکن ہمارے فرض واجب میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ فرض تو وہ ہے جس کا وجوب دلیل قطعی سے ثابت ہو اور وہ واجب ہے جس کا وجوب دلیل قطعی سے ثابت ہو (جس میں ہم وجوب کا بھی شبہ ہوتا ہے) تفصیل اصول فقہ میں مرفوع ہے۔ اور یہاں بھی نفس وقوف تو دلیل قطعی سے ثابت ہے، یعنی کتاب اللہ کی نص، سنن متواترہ مشہورہ اور اجماع سے ثابت ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ لیکن رات کے ایک جز تک وقوف پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، بلکہ ایسی دلیل ہے، جس میں عدم کا شبہ ہو سکتا ہے، یعنی اتنا وقوف خبر واحد سے ثابت ہو اسے، ایک روایت تو گزر چکی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس نے رات میں عرقہ پایا، اس نے حج پایا“ اور اس کے سوا دوسری اخبار و احادیث، جن سے فرائض بھی ثابت نہیں ہو سکتے کہ یا یہ کہ ارکان شامیت ہوں۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ زوال سے غروب تک وقوف واجب ہے پس اگر کوئی شخص غروب سے پہلے عرفات سے کوچ کرتا ہے، تو دیکھیں گے، اگر وہ غروب کے بعد عرفات سے نکلا تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ واجب ترک نہیں ہوا۔ اور اگر غروب سے پہلے ہی عرفات سے نکل جاتا ہے تو اس پر ”دوم“ لازم ہے۔ کیونکہ اس نے واجب ترک کیا۔ پس اس پر دم لازم ہو گا۔ جیسا کہ اگر کوئی دوسرا واجب ترک کرتا تو دم لازم ہوتا۔ اور شافعی کے نزدیک کوئی دم لازم نہیں، کیونکہ واجب ترک ہی نہیں ہوا۔ اس لیے کہ وقوف کی اتنی مقدار ان کے ہاں واجب ہی نہیں۔ اور اگر وہ غروب آفتاب اللہ امام کے کوچ سے پہلے عرفات واپس آ جاتا ہے، پھر غروب کے بعد امام کے ساتھ وہاں سے کوچ کرتا ہے تو ہمارے نزدیک دم ساقط ہو گیا، کیونکہ اس نے واجب متروک کی تلائی کر لی۔ اور زفر کے نزدیک دم ساقط نہیں ہو گا۔ اس میں بالکل ویسا اختلاف ہے، جو احرام کے بغیر میقات سے گزرنے میں ہے اور عنقریب اس مسئلہ پر اپنے مقام میں کلام ہو گا۔ انشاء اللہ

اور اگر غروب آفتاب سے تو پہلے، لیکن امام کے عرفات سے نکلنے کے بعد واپس آیا تو کوئی نے ذکر کیا کہ اس صورت میں بھی دم ساقط ہو جائے گا۔ ابن شبراع کی بھی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ دم ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اس نے متروک کی تلائی کر لی، اس لیے کہ غروب کے بعد نکلنا متروک ہوا تھا، تو اب اس کی تلائی ہو گئی۔ اور ”اصل“ میں مذکور ہے کہ دم ساقط نہیں ہو گا۔ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ ”اس بارے میں اختلاف کی وجہ درحقیقت یہ اختلاف ہے کہ دم کس وجہ سے واجب ہوتا ہے؟ تو ”اصل“ کی روایت کے مطابق دم امام سے پہلے قطع کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس کی تلائی نہیں ہوگی۔ لہذا دم واجب رہے گا۔ اور ابن شبراع کی روایت کے مطابق دم غروب آفتاب سے پہلے نکلنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اور لوٹنے سے اس کی تلائی ہو گئی۔ لہذا دم واجب نہ رہا۔

قدروی نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور ”اصل“ میں مذکور روایت مضطرب ہے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں عزوب آفتاب کے بعد لوٹتا ہے، تو بلا اختلاف دم ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ جب لوٹنے سے پہلے آفتاب عزوب ہو گیا تو دم واجب اس پر حتمی طور پر لازم ہو گیا، لہذا اب لوٹنے سے سقوط کی گنجائش نہیں رہی۔

اگر دو قوت عرفات فوت ہو جائے تو اس سال کا حج **وقوت فوت ہونے کا حکم** فوت ہو جاتا ہے، اور اس سال استدراک ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ کسی شے کا رکن اس کی ذات ہوتی ہے، اور یہ محال ہے کہ ذات کے فوت ہونے کے باوجود وہ شے باقی رہے۔ واللہ اعلم

## فصل

### طواف زیارت کا بیان

طواف زیارت کے بارے میں گفتگو درج ذیل موضوعات پر محیط ہے !

- ۱۔ طواف زیارت کی رکنیت پر دلائل۔
  - ب۔ طواف زیارت کے درجہ رکن کی تفصیل۔
  - ج۔ طواف زیارت کی شرائط، واجبات اور سنن۔
  - د۔ طواف زیارت کا مقام۔
  - ه۔ طواف زیارت کا وقت۔
  - و۔ طواف زیارت کی مقدار فرض و واجب۔
  - ز۔ طواف زیارت آیام نحر میں فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے !
- اب ہر ایک موضوع پر تفصیلی گفتگو کی جاتی ہے۔

**طواف زیارت کی رکنیت پر دلائل** | ۱۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے !

ذَلِّمُوا قَوْلًا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ - اور معلوم دونوں میں، اس مامون گھر کا طواف

اور بلا حجاج اس سے مراد طواف زیارت ہے۔ اور اس لیے بھی یہاں طواف زیا مراد لیا جائے گا، کہ اس میں سب کو طواف کا حکم ہے۔ اور طواف قدوم تو سرے سے واجب ہی نہیں، اور طواف صدر بھی سب پر واجب نہیں، کیونکہ اہل مکہ اس سے رہیں، بنا بریں طواف زیارت ہی اس آیت میں مراد ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ہوگا، کیونکہ اس نے واجب نہیں چھوڑا، اس لیے کہ عجز کی صورت میں خود چلنا واجب ہی نہیں۔ جب کہ آدمی دوسرے کو اٹھا کر طواف کرائے تو اس سے اٹھانے ہوئے اور اٹھانے والے دونوں کا طواف ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ درجہ فرض تو اس اٹھانے والے کے لیے واجب ہے، بیت اللہ کے گرد ہو، اور اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک کا طواف بیت اللہ کے گرد ہو، صرف اتنا ہے کہ ایک کا طواف خود اس کے فعل سے ہوا۔ اور۔۔۔ دوسرے کا طواف غیر کے فعل سے۔ اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ اٹھانے والے کا چلنا تو ایک فعل ہے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک فعل دو آدمیوں سے وقوع پذیر ہو؟ تو اس کا جواب دو وجہوں سے دیا جاسکتا ہے۔

۱۔ باب طواف میں چلنے کا فعل فرض نہیں ہے، بلکہ بیت اللہ کے گرد اس شخص کی موجودگی فرض ہے، اور یہ وقوف عرفات کی طرح ہے، کہ وہاں بھی حاجی کا عرفات میں موجود ہونا فرض ہے، فعل وقوف فرض نہیں ہے۔ تفصیل گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے

۲۔ باب حج میں یہ جائز ہے کہ ایک آدمی کا چلنا دو کی طرف سے کافی ہو، جیسے دو آدمی ایک اونٹ پر سوار ہو کر طواف کر سکیں تو درست ہے۔ اور اسی طرح شرع میں یہ جائز ہے کہ حقیقتاً ایک فعل کو معاً دو فعلوں کی طرح سمجھا جائے جیسے باپ یا دھمی یا بالغ بچے کو اپنا مال بیچے یا تالیاں بیچے کا مال اپنے لیے خریدے (کہ وہ خود ہی بالغ اور مشتری ہوتا ہے کہ اس کی بیع میں شرع اور شرع میں بیع پائی جاتی ہے) اور اسی طرح کے دوسرے مسائل بھی ہیں۔ لہذا بعد بھی یونہی سمجھا جائے گا۔

## فصل

### طواف زیارت کی شرط اور واجبات

طواف زیارت کی شرط نیت محض ہے کہ صرف طواف کی نیت ہو نا ضروری ہے، زیارت کی تعیین ضروری نہیں۔ چنانچہ اگر درندے کے خوف سے جھلگتے ہوئے یا مقروض کی طلب میں بھاگتے ہوئے طواف ہو گیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ (کیونکہ اس میں بالکل نیت نہیں پائی گئی) ہمارے اصحاب نے طواف اور وقوف میں فرق کیا ہے، وقوف نیت کے بغیر بھی صحیح ہو جاتا ہے جبکہ طواف نیت کے بغیر صحیح نہیں ہوتا۔ قدوریؒ نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں یونہی ذکر کیا ہے اور قاضی نے مختصر عمادی کی شرح میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ طواف کے وقت طواف کی نیت بالکل شرط نہیں ہے، اس کے لیے احرام کے وقت حج کی نیت کافی ہے، اور کسی علیحدہ نیت کی حاجت نہیں، جیسا کہ باقی افعال حج میں ہے اور جیسا کہ نماز میں ہوتا ہے۔ اور قدوریؒ نے جو فرق ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ذکر

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجْرُ الْبَيْتِ۔ اور لوگوں پر اللہ کے لیے اس کے

گھر کا حج فرض ہے۔ اور لغت میں ”الحججہ“ کا معنی ہے ”تقرب و تعلیم کے طور پر کسی چیز کا قصد کرنا“ شاعر کہتا ہے کہ

أَلَمْ تَعْلَمْ يَا أَمْرُ سَعْدِ بَانَتَا تَخَاطَا فِي رَيْبِ الزَّمَانِ لَا كَثْرَا

وَأَشْهَدُ مِنْ عَوَفٍ حَلُولًا كَثِيرَةً يَحْتَوْنَ بَيْتَ الزَّبَرْقَانِ الْمَزْعُورَا

اس میں یحجون سے مراد یہ ہے کہ وہ تقرب کی غرض سے اس گھر کا قصد کرتے ہیں؛ اور عرف شرع میں حج زیارت بیت اللہ کا نام ہے، لہذا آیت بالا میں اسے ”حججہ البیت“ سے تعبیر فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ تقرب حاصل کرنے کے لیے بیت اللہ کا قصد کیا جائے۔ اور بیت اللہ کا تقرب اس کے گرد طواف کرنے سے حاصل ہوتا ہے، لہذا طواف حج کا رکن ہوا، اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مراد اس سے طواف زیارت ہے۔ اسی لیے عرف شرع میں اس کا نام طواف رکن بھی ہے، بنا بریں یہ طواف رکن ہو گا۔ اسی طرح امت کا بھی اجماع ہے کہ یہ طواف رکن ہے اور یہ طواف حرم میں بسنے والوں اور باہر سے آنے والوں سب پر واجب اور ضروری ہے۔ اس لیے کہ فرمان ”وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ اور وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجْرُ الْبَيْتِ ”عام ہے۔

## فصل

### طواف زیارت کا درجہ رکن

بس اس طواف کا بیت اللہ کے گرد ہونا اس کا رکن ہے، خواہ یہ اس کے اپنے فعل سے ہو یا کسی دوسرے کے فعل سے اور خواہ وہ خود طواف سے عاجز ہو اور کوئی دوسرا آدمی اس کے امر سے یا اس کے امر کے بغیر اسے طواف کرائے، یا وہ خود طواف پر قادر ہو، لیکن کوئی دوسرا آدمی اس کے امر سے یا اس کے امر کے بغیر اسے اٹھا کر طواف کرائے، ہاں! اتنی بات ہے کہ اگر وہ عاجز تھا تو یہ طواف اس کے لیے کافی ہو گیا، اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے، اور اگر وہ طواف پر قادر تھا تو بھی طواف تو ادا ہو گیا، لیکن دم لازم ہو گا۔ طواف تو اس لیے جائز ہو گیا کہ طواف زیارت کا درجہ فرض یعنی طواف کا بیت اللہ کے گرد ہونا، پایا گیا، اور دم اس لیے لازم ہے کہ اس نے واجب یعنی قدرت ہوتے ہوئے خود چلنا چھوڑا، چنانچہ طواف میں نقص پیدا ہو گیا، جس کی دم سے تلافی کرنا واجب ہے، جیسا کہ کوئی آدمی سوار ہو کر یا گھسٹ گھسٹ کر طواف کرے جبکہ وہ چل سکتا تھا، تو دم واجب ہوتا ہے۔ اور جب خود چلے سے عاجز ہو تو کچھ لازم نہیں

وقت نفس احرام برقرار ہونے کی حالت میں ادا ہوتا ہے، کیونکہ اس وقت احرام کی کوئی منہ نہیں پائی جاتی، لہذا وقت کے لیے علیحدہ نیت کی حاجت نہیں، بلکہ سابقہ نیت یعنی حج کی نیت ہی اس کے لیے کافی ہوتی ہے، جیسا کہ نماز میں رکوع و سجود کے لیے علیحدہ نیت کرنے کی حاجت نہیں۔ کیونکہ نماز کی نیت رکوع و سجود کو بھی شامل ہوتی ہے، وقت کی نوعیت بھی ایسی ہی ہے۔ لیکن طواف نفس احرام قائم ہونے کی حالت میں ادا نہیں کیا جاتا، کیونکہ اس وقت تو احرام کی منہ، تکمیل (احرام سے نکلنا) پائی جا رہی ہے، کیونکہ طواف تکمیل حاصل ہوتی ہے، اور تکمیل تکمیل کے وقت احرام قائم نہیں رہ سکتا، کیونکہ احرام اور تکمیل آپس میں منہ ہیں، لہذا حج کی نیت طواف کو شامل نہیں ہوگی، اس لیے طواف کیلئے علیحدہ نیت ضروری ہے، اور طواف باپ صلوٰۃ میں سلام کی طرح ہے، کیونکہ سلام نماز کے لیے تکمیل ہے (اور سلام کے لیے بھی مستقل نیت ضروری ہوتی ہے)۔ یا ہم کہتے ہیں کہ وقت اس وقت پایا جاتا ہے جبکہ احرام مطلق قائم ہوتا ہے، چونکہ تمام احکام کے حق میں اسے باقی سمجھا جاتا ہے (اور ہر فعل کے لیے علیحدہ احرام کی ضرورت نہیں ہوتی)، لہذا وقت کے لیے تو حج کی نیت ہی کافی ہو جاتی ہے اور علیحدہ نیت کی ضرورت نہیں رہتی، لیکن طواف کی نیت ایسی نہیں ہے، طواف ایک گونہ نفل احرام کی حالت میں پایا جاتا ہے کیونکہ طواف سے پہلے بال منہ و اسنے یا کترانے کے ساتھ حاجی تشریفاً احرام سے نکل آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اب جماع کے سوا باقی تمام افعال جو احرام میں حرام تھے، حلال ہو جاتے ہیں۔ بنا بریں طواف کے لیے علیحدہ نیت کرنے کی ضرورت ہے۔

باقی جبکہ یہ طواف اپنے وقت مقرر میں ادا کیا جا رہا ہو تو خاص طور پر زیارت کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی آدمی پچھلے کا فلک کے ساتھ کوچ کرتے ہوئے طواف کرتا ہے تو یہ طواف زیارت ہوگا، طواف صدر نہیں، اگرچہ اس نے زیارت کی نیت سے طواف نہ کیا ہو کیونکہ ایام نحر طواف زیارت کے لیے متعین ہیں۔ لہذا ان دنوں میں طواف زیارت کرتے ہوئے خاص طور پر نیت زیارت کرنے کی حاجت نہیں، جیسا کہ کوئی آدمی ماہ رمضان میں مطلق روزے کی نیت سے روزہ رکھے، تو وہ رمضان کا روزہ ہی شمار ہوگا۔ کیونکہ یہ وقت رمضان کے روزے کے لیے مخصوص ہے، اسی طرح طواف زیارت میں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی اس وقت میں نفل کی نیت سے بھی طواف کرے تو وہ طواف زیارت شمار ہوگا، جیسا کہ کوئی آدمی رمضان میں نفل روزے کی نیت کرے، تو بھی وہ رمضان کا روزہ سمجھا جاتا ہے۔

اسی طرح ہر طواف واجب یا سنت کا جو وقت مقرر ہے اس وقت میں کیا جانے والا ہر طواف، وہ طواف سمجھا جائے گا، جس کے لیے وہ وقت معین ہے، خواہ اس طواف کی تعیین کی ہو یا نہ کی ہو۔ چنانچہ محرم جب مکہ میں داخل ہو کر کسی تعیین کے بغیر



یا نفل طواف کی نیت سے طواف کرتا ہے، تو اگر اس نے عمرے کا احرام باندھا ہے تو یہ عمرے کا طواف سمجھا جائے گا اور اگر حج کا احرام باندھا ہے تو یہ طواف قدوم ہوگا، کیونکہ اس کے احرام سے یہی طواف لازم ہوا ہے۔ اور یہ وقت اسی طواف کا تھا۔ اسی طرح قارن اگر کسی تعین کے بغیر یا نفل کی نیت سے طواف کرتا ہے تو یہ طواف عمرہ ہوگا، پھر اگر سعی سے پہلے کسی تعین کے بغیر یا نفل کی نیت سے ایک اور طواف کرتا ہے تو یہ طواف حج سمجھا جائے گا۔ واللہ اعلم

مسئلہ: حدث، جنابت، حیض اور نفاس سے طہارت، طواف زیارت کے جواز کے لیے شرط نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک طواف زیارت میں طہارت فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے، چنانچہ طہارت کے بغیر بھی طواف جائز ہو جاتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک طہارت کے بغیر طواف صحیح ہی نہیں ہوتا۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الطواف صلاة لا آت الله تعالى طواف تو نماز ہی ہے، سوائے اس کے کہ اللہ آباح فیہ الکلام۔  
تعالیٰ نے اس میں گنجلوک کی اجازت دی ہے،  
توجیب طواف نماز ہے اور نماز طہارت کے بغیر جائز نہیں ہوتی تو طواف بھی طہارت کے بغیر جائز ہوگا۔

ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے!

وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ - اور محفوظ و مومن گھر کا طواف کرو!

اس میں مطلقاً طواف کا حکم دیا گیا ہے، اور اس کے لیے طہارت کی شرط نہیں لگائی گئی۔ اور قاعدہ ہے کہ کتاب اللہ کے حکم مطلق کی خبر واحد سے تقیید جائز نہیں ہوتی، لہذا یہ حدیث تشبیہ پر محمول ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "ذَانَا وَاحِدٌ اُمَّحَاتُكُمْ"، یعنی نبی کی ازواج مؤمنین کی مائیں ہیں، اور مراد ہے کہ دو ماؤں کی طرح ہیں۔ اسی طرح حدیث مذکور کا مفہوم یہ ہے کہ طواف نماز کی طرح ہے، "توابع میں یا صرف طواف زیارت پر ہی ثبوت فرعنیت میں، کیونکہ تشبیہ میں عموم نہیں ہوتا کہ ہر لحاظ سے طواف نماز کے مشابہ ہو، لہذا بعض وجوہ کے لحاظ سے مشابہت پر محمول کیا جائے گا تاکہ کتاب وسنت دونوں پر عمل ہو جائے۔ یا یوں کہا جائے کہ طواف نماز کے مشابہ ہے جتنی نماز نہیں ہے، اس کے لیے طہارت فرض نہ ہوگی، اور نماز کے مشابہ ہونے کی حیثیت سے اس کی طہارت واجب ہے، تاکہ بقدر امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ طہارت واجبات طواف سے ہے، تو اگر کسی شخص نے طہارت کے بغیر طواف زیارت کر لیا تو جب تک وہ مکہ میں ہے اس پر عاۃ طواف واجب ہے کیونکہ اعادہ کی صورت میں ہم جنس سے تلافی ہو جاتی ہے، اور کسی شے کی ہم جنس سے تلافی

کرنا اولیٰ ہے، کیونکہ اس صورت میں تلافی کا مفہوم بدرجہ اتم واضح پایا جاتا ہے۔ پھر اگر آیاتِ نحر میں اعادہ کر لیتا ہے تو کچھ جرمانہ واجب نہیں ہوگا، اور اگر آیاتِ نحر سے منوخر کر دیتا ہے تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے اور یہ مسئلہ عنقریب اپنے مقام میں آئے گا۔ انشاء اللہ۔

اور اگر اعادہ نہیں کیا اور اپنے گھر لوٹ گیا تو اس پر دم لازم ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ اگر حالتِ حدث میں طواف کر لیا تھا تو حرم میں شاذ (بکری، بکرا یا بھیر) لازم ہے اور اگر حالتِ جنابت میں طواف کیا تھا تو پھر اس پر بکرنہ (اونٹ یا گائے) لازم ہے کیونکہ حدث کی صورت میں معقولی نقص واقع ہوا، تو اس کی تلافی کے لیے بکری کافی ہے جیسا کہ اگر طواف میں ایک چکر چھوڑ دے تو بھیر یا بکری لازم ہوتی ہے۔ لیکن جنابت کی صورت میں عظیم نقص واقع ہوا ہے، کیونکہ یہ بڑی ناپاکی ہے، لہذا اس کی تلافی کے لیے بھی تلافی میں واجب ہونے والے دو ذوق جانوروں میں سے بڑا جانور واجب ہوگا۔ اور ابن عباس سے روایت بھی ہے کہ ”بدنہ“ حج میں دو جملوں میں واجب ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ طواف زیارت حالتِ جنابت میں کرے، اور دوسرے یہ کہ وقوف کے بعد جماع کرے۔“

توجیب طہارت طواف زیارت کے جواز کی شرط نہیں ہے، تو اگر کسی نے حالتِ حدث یا حالتِ جنابت میں طواف کر لیا تو نفس طواف ادا ہو گیا، چنانچہ اگر طواف کے بعد جماع کرنا ہے تو کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ وطی حالتِ احرام میں نہیں ہوتی اس لیے کہ طواف زیارت کر کے وہ احرام سے نکل گیا ہے۔ لیکن یہ اس صورت میں ہے جب اس نے حلق (دسر منڈوانا) یا قصر (بال کتر دانا) کے بعد طواف کیا ہو اور پھر جماع ہوا ہو، لیکن اگر حلق یا قصر نہیں کر دیا تھا کہ طواف کر لیا اور پھر جماع کر لیا تو دم لازم ہوگا کیونکہ جب تک حلق یا قصر نہ ہو جائے احرام باقی رہتا ہے، اور اگر حالتِ احرام میں وطی ہو جائے تو کفارہ واجب ہوتا ہے۔ ہاں مگر یہ کہ شاذ واجب ہوگی۔ بدنہ نہیں، کیونکہ رکن ادا ہو چکا ہے۔ اس لیے حرمت مطلقہ تو ختم ہو گئی ہے۔ لہذا وطی جنابت محض نہ رہی بلکہ جنابت میں کچھ تخفیف ہو گئی، لہذا اس میں ہلکا دم کافی ہوگا۔

یہی بنا سنت سے طہارت (توبالاجماع) یہ طواف زیارت کے جواز کی شرط نہیں ہے لہذا اس کی تحسین نہ تو فرض ہے اور نہ ہی واجب، ہاں سنت ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص طواف کرتا ہے، جبکہ اس کے کپڑے پر مقدار درہم سے زیادہ سہا سٹ لگی ہوئی ہے تو طواف جائز ہے، اور اس پر کچھ لازم نہیں، لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔

باقی صبر عودت (یعنی اپنے ستر کا چھاننا) حدث اور جنابت سے طہارت کی طرح ہے یعنی نہ تو طواف زیارت کی شرط ہے، اور نہ ہی فرض ہے۔ ہاں ایسا ہے نزدیک واجب ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے نیچے طواف کر لیا تو جب تک وہ مکہ میں ہے اس پر اعادہ لازم

ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو اس پر دم لازم ہے۔ اور شافعی کے نزدیک حدث و جنابت سے طہارت کی طرح ستر عورت مشروط جواز ہے، ان کی حجت یہی روایت ہے، جو پہلے مذکور ہوئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”طواف نماز ہے، مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں گفتگو کی اجازت دی ہے“ اور ستر عورت نماز کے جواز کی مشروط ہے، لہذا طواف کے جواز کی بھی مشروط ہوگی۔ ہمارے حجت یہ فرمان الہی ہے!

وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ - اور مامون گھر کا طواف کرو

اس میں ستر کی مشروط کے بغیر مطلقاً طواف کا حکم ہے، لہذا یہ حکم اپنے اطلاق پر جاری ہو گا۔ اور شافعی نے جو حدیث سے استدلال کیا ہے، اس کا جواب بالکل اسی انداز میں ہے جو ہم طہارت کے سلسلہ میں ذکر کر آئے ہیں۔ باقی ستر عورت اور سناست سے طہارت میں فرق یہ ہے کہ نجس کپڑے کے ساتھ طواف سے منع طواف کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مسجد کی وجہ سے ہے۔ یعنی اس سے مقصود مسجد کو سناست اور آلودگی سے پہچانا ہے، لہذا اس سے طواف میں کوئی نقصان نہیں ہوتا، اس لیے تلافی کی بھی حاجت نہیں اور ننگے طواف سے مماثلت طواف کی وجہ سے ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

أَلَا يَطُوفُنَّ بَعْدَ عَامِي هَذَا خَيْرَ دَارٍ لَكُمْ مِمَّا لَكُمْ لَيْسَ فِيهِ مَشْرُكٌ أَوْ كُفْرٌ أَوْ نَجَسٌ - ہر گز طواف نہ کرے۔

توجہ ننگے طواف سے نہی طواف کی وجہ سے ہے، تو ننگا طواف کرنے سے طواف میں نقص پیدا ہو گیا، جس کی دم سے تلافی واجب ہے۔ لیکن شاة کافی ہے۔ بدینہ کی حاجت نہیں کیونکہ یہ نقص حدث کے نقص کی طرح ہے۔ جنابت کے نقص کی طرح نہیں۔

مسئلہ: محمدؐ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے نفل نقص مذکورہ میں سے کسی نقص کے ساتھ نفل طواف کر لیا تو ہمارے نزدیک بہتر یہ ہے کہ اگر وہ مکہ میں ہے تو طواف کا اعادہ کرے اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو صدقہ کرے۔ ہاں نجس کپڑے کے ساتھ طواف کرنے کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس صورت میں اعادہ صدقہ کی ضرورت نہیں۔ اور باقی صورتوں میں اعادہ یا صدقہ اس لیے بہتر ہے کہ نفل مشروط ہونے کے بعد واجب ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ اس کا مرتبہ اس واجب سے کم ہے جو اللہ تعالیٰ کے ایجاب سے ہوا، اس لیے اس میں پیدا ہونے والا نقص بھی کم ہے جس کی صدقہ سے تلافی ہو جائے گی۔

مسئلہ: طواف میں عورت اور مرد کے محاذی ہونے سے مرد کا طواف فاسد نہیں ہو گا، اس لیے کہ محاذیہ کا مقصد ہونا صرف شرع کا حکم ہے جو قیاسی ہے بالاسے، اور فساد کا حکم صرف مطلق اور مشترک اند کے بارے میں وارد ہوا ہے اور طواف نہ تو حیثیتی منازعہ اور نہ ہی اس میں اشتراک ہوتا ہے۔

مسئلہ: طواف کے چکر لگاتار لگانا مشروط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر طواف کرنے والا طواف

چھوڑ کر نماز جنازہ یا نماز فرض یا تجدید وضو کے لیے چلا گیا تو لوٹنے کے بعد جہاں سے طواف چھوڑا تھا، وہیں سے شروع کرے، از سر نو شروع کرنا لازم نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان! مامون و محفوظ گھر کا طواف کرو، مسلسل طواف کرنے کی شرط سے خالی ہے اور روایت سے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم طواف چھوڑ کر پانی پینے کی جگہ تشریف لے گئے وہاں آپؐ نے پانی طلب فرمایا، اور پیا، پھر آپؐ واپس تشریف لائے اور وہیں سے طواف شروع کیا جہاں سے چھوڑا تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## واجبات طواف

۱۔ طواف کرتے ہوئے پیدل چلے، سوار نہ ہو۔ ہاں اگر عذر ہو تو اجازت ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے عذر کے بغیر سوار ہو کر طواف کیا تو جب تک وہ مکہ میں ہے اس پر اعادہ لازم ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا تو دم لازم ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ کے نزدیک طواف میں چلنا واجب نہیں۔ لہذا اگر کوئی شخص عذر کے بغیر سوار ہو کر طواف کر لیتا ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ انکی جنت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہو کر طواف فرمایا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”اور مامون گھر کا طواف کرو“ اور جو شخص سوار ہو اسے تحقیقی معنی میں طواف کرنے والا نہیں کہا جاتا۔ لہذا سوار ہونے سے طواف میں نقص پیدا ہو جاتا ہے، جس کی دم سے تلاقی واجب ہے۔ باقی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے بارے میں روایت ہے کہ یہ عذر کی بنا پر تھا۔

عطاءؒ نے ابن عباسؓ سے یہی روایت کیا ہے کہ یہ اس وقت ہوا، جبکہ آپؐ یوڑے ہو گئے تھے اور آپؐ کا جسم مبارک بھاری ہو گیا تھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپؐ کا یہ فعل ایک دوسرے عذر یعنی بغرض تعلیم ہو، چنانچہ ہمارے روایت ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہو کر اس لیے طواف فرمایا کہ لوگ آپؐ کو دیکھیں، پھر آپؐ سے پوچھیں اور سیکھیں“ اور یہ ایک عذر ہے۔ اسی سے گھسٹ گھسٹ کر طواف کرنے کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ اگر تو وہ چلنے سے عاجز تھا تو یہ کافی تھا اور کچھ لازم نہیں، کیونکہ تکلیف بقدر طاقت ہوتی ہے۔ اور اگر وہ چلنے پر قادر تھا تو پھر اعادہ لازم ہے جب تک کہ وہ مکہ میں ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو دم لازم ہے کیونکہ چلنے ہوئے طواف کرنا اس پر واجب تھا۔ اور اگر کسی شخص نے نذر مانا کہ وہ گھسٹ گھسٹ کر طواف کرے گا جبکہ وہ چلنے پر قادر ہے، تو اس پر لازم ہے کہ وہ چل کر طواف کرے، ورنہ اس کی یہ ہے کہ اس نے ایک غیر مشروع طریقہ پر عبادت کرنے کی نذر مان لی، لہذا اس طریقہ اور انداز کی نذر تو دائمی گئی اور اصل عبادت کی نذر باقی رہی جیسا کہ اگر کوئی شخص طہارت کے بغیر حج کرنے کی نذر مانے تو طہارت کے ساتھ حج کرنا لازم ہوتا ہے۔ اور اگر وہ گھسٹ گھسٹ کر طواف کر لیتا ہے تو اگر وہ مکہ میں ہے تو اعادہ لازم ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا

ہے تو دم لازم ہے، کیونکہ اس نے واجب ترک کیا۔ ”اصل“ میں یوں مذکور ہے — اور حنفی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ”اگر وہ گھٹ گھٹ کر طواف کر لیتا ہے تو یہ بھی اسے کافی ہو جائے گا، کیونکہ اس نے جیسی نذرمانی تھی ویسی پوری کی، جیسا کہ اگر کوئی آدمی یہ نذر مانے کہ وہ غضب کردہ زمین پر دو رکعت پڑھے گا یا یوم سحر کا روزہ رکھے گا، تو اس پر واجب ہے کہ کسی دوسری جگہ دو رکعت پڑھے اور کسی دوسرے دن روزہ رکھے، لیکن اگر وہ غضب کردہ زمین میں ہی نماز پڑھ لیتا ہے یا یوم سحر کا روزہ رکھ لیتا ہے تو یہ اس کے لیے کافی ہوگا اور اس کی نذر پوری ہو جائے گی، اسی طرح یہاں بھی ہے۔“

اس سے اس صورت کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنے کو اٹھوا کر طواف کرتا ہے تو اگر یہ عذر کی وجہ سے ہے تو جائز ہے۔ اور کچھ لازم نہیں۔ اور اگر بغیر عذر کے ہے تو جائز تو ہو جائے گا، لیکن دم لازم ہوگا، کیونکہ جب چلنے کی قدرت ہو تو خود چل کر طواف کرنا واجب ہے، اور عذر کے بغیر واجب چھوڑنے سے دم واجب ہو جاتا ہے مسئلہ: حجر اسود سے طواف کی ابتداء کرنا، جواز طواف کی شرط نہیں ہے بلکہ سنت ہے ظاہر الروایہ میں ہے۔ چنانچہ اگر حجر اسود کے علاوہ کسی جگہ سے طواف شروع کیا تو یہ کراہت کے ساتھ اس کے لیے کافی ہو جائے گا، کیونکہ فرمان الہی ”اور محفوظ رکھو طواف کرو“ حجر اسود سے ابتدا کی شرط سے خالی ہے، لیکن حجر اسود سے ابتداء کرنا مکروہ اس لیے ہے کہ اس میں ترک سنت ہے۔ اور محمدؐ نے ”رقبات“ میں ذکر کیا ہے کہ ”اگر حجر اسود کے سوا کسی جگہ سے طواف شروع کیا تو اسے پیکر شمار نہیں کیا جائے گا۔ ہاں حب وہ حجر اسود کے مقابل آئے گا تو اس سے طواف کا آغاز سمجھا جائے گا۔“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجر اسود سے ابتداء کرنا طواف کے جواز کی شرط ہے، اور شافعیؒ نے بھی یہی احتیاط رکھا ہے۔ اور حجر اسود سے افتتاح طواف — بطور سنت یا بطور فرض — کرنے پر دلیل یہ روایت ہے کہ ”حضرت ابراہیم علیہ السلام تعمیر کعبہ کرتے ہوئے جب حجر اسود کے مقام تک پہنچے تو آپؐ نے اسماعیلؑ سے فرمایا ”کوئی پتھر لاؤ، جسے میں ابتداء طواف کی علامت کے طور پر یہاں نصب کر دوں،“ اسماعیلؑ گئے اور ایک پتھر لے آئے، ابراہیمؑ نے فرمایا ”کوئی اور پتھر لاؤ،“ اسماعیلؑ ایک دوسرا پتھر لے آئے، ابراہیمؑ نے فرمایا ”کوئی اور پتھر لاؤ،“ تو وہ ایک تیسرا پتھر لے آئے تو ابراہیمؑ نے اسے بھی چھینک دیا اور فرمایا: میرے پاس لانے والا ایک پتھر لے آیا ہے، اور اب تمہارا پتھر کی ضرورت نہیں رہی، تو اسماعیلؑ نے حجر اسود اپنے مقام میں نصب دیکھا۔

باقی حجر اسود کے دائیں طرف سے طواف کی ابتداء جواز طواف کی شرط نہیں ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ اگر کسی نے الٹا طواف کیا کہ بائیں طرف سے شروع کر دیا تو طواف جائز ہو گیا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک حجر اسود کی دائیں

طواف سے ابتدا بجواز طواف کی شرط ہے، اور اس کے بغیر طواف جائز نہیں ہو گا۔ اس کی حجت یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف حج اسود کی دائیں طرف سے شروع فرمایا، بائیں طرف سے نہیں“ اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مناسک حج کی تعلیم کے موقع پر تھا۔ اور آپؐ نے فرمایا بھی ہے کہ ”مناسک حج مجھ سے اٹھ کر“ لہذا وہاں سے ابتدا ضروری ہے، جہاں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا فرمائی۔

بہادری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ”اور مومن گھر کا طواف کرو“ مطلق ہے۔ اس میں دائیں یا بائیں طرف سے ابتدا کی کوئی شرط نہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ خاص نے مختصر طحاوی کی شرح میں یونہی ذکر کیا ہے کہ ایسی صورت میں جب تک وہ مکہ میں ہے، اعادہ لازم ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو دم لازم ہے۔ اور ”اصل“ میں بھی یونہی مذکور ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ واجب ترک ہوا، تو جب تک ہم جنس سے تلافی کرنے پر تیار ہے، اعادہ کر کے ہم جنس سے تلافی کرے کہ یہ تلافی کی بہترین صورت ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو ہم جنس کے ساتھ تلافی کرنے سے عاجز ہو گیا، لہذا خلافت جنس یعنی دم سے تلافی کرے۔ تاکہ فوت شدہ واجب کی بعد امکان تلافی ہو جائے، اور یہ فرائض کی ضمانت سے متعلق شریعت کے قاعدے کے مطابق ہے۔ اور قدوری نے مختصر کفری کی شرح میں کہا ہے کہ ”ایسی صورت میں طواف تو ہو جائے گا، لیکن یہ مکروہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں طرف سے طواف کرنا سنت ہے۔ باقی طواف زیارت کی سنن، حج کی سنن کے ساتھ ذکر کی جائیں گی۔

مسئلہ: اگر حاجی طواف تہاء (قدوم) اور اس کے بعد سعی کر چکا ہے تو طواف زیارت میں رمل نہیں ہو گا۔ اور اگر طواف تہاء نہیں کیا یا طواف بقاء تو کیا ہے لیکن اس کے بعد سعی نہیں کی تو وہ طواف زیارت میں رمل کرے۔ اور تہاء اس میں یہ ہے کہ ”رمل اس طواف کی سنت ہے جس کے بعد سعی ہو“ تو جس طواف کے بعد سعی کرنا ہو، اس میں رمل کرے گا، وگرنہ نہیں۔ اس کی وجہ سنن حج اور افعال حج میں ترتیب کے بیان میں آئے گی۔ انشاء اللہ

مسئلہ: طواف کے دوران میں شعر پڑھنا اور باتیں کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بہت سے اللہ کا طواف نماز سے لہذا اس میں باتیں کم کرو“ نیز روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”جو شخص طواف میں بات کرنا چاہے تو وہ خبر کے سوا کوئی بات نہ کرے“ نیز اس لیے بھی کہ باتیں کرنے سے وہ دعائے غافل ہو جائے گا۔

مسئلہ: طواف کرتے ہوئے بلند آواز سے قرآن مجید پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے دو چیزیں ممکن ہوتی ہیں: کہ وہ بعضی سے دُعا تیں کر سکیں گے اور اگر آہستہ آواز سے قرآن مجید پڑھتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور مالک فرماتے ہیں کہ یہ بھی مکروہ ہے۔ لیکن یہ کتنا ٹھیک نہیں، کیونکہ بعض وجوہات کے سوا تمام احوال میں قرأت قرآن مندوب و مستحب ہے

اور یہاں یہ حالت نہیں پائی جا رہی۔ اور بعض مشائخ کہتے ہیں، دوران طواف میں تسبیح اولیٰ ہے، کیونکہ محمدؐ نے ”کوئی حرج نہیں“ کا لفظ استعمال کیا ہے اور یہ لفظ رخصت کے موقع پر استعمال ہوتا ہے۔

مسئلہ: موزے یا جوتے پہن کر طواف کرنے میں کوئی حرج نہیں، ہاں پاک ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جوڑوں سمیت طواف فرمایا۔ نیز اس لیے کہ موزوں اور جوتوں کے ساتھ نماز جائز ہے، باوجودیکہ نماز میں پا بندی زیادہ ہے، تو طواف بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

## فصل

### مقام طواف

طواف کا مقام بیت اللہ کا حول اور گرد ہے۔ اس لیے حق تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَلْيَطَّوُّوا بِالْبَيْتِ الْغَيْبِيِّ**۔ ”اور آراؤ محفوظ گھر کا طواف کرو“۔

اور طواف بالبيت ہی ہے کہ اس کے گرد طواف کیا جائے۔ چنانچہ طواف مسجد حرام میں ہو سکتا ہے، خواہ بیت اللہ سے قریب ہو یا دور ہو، ہاں یہ ضروری ہے کہ مسجد حرام کے اندر اندر ہو، لہذا اگر مسجد کی دیوار کے قریب، زمزم سے اوپر اور طواف کیا تو کافی ہو جائے گا کیونکہ یہ بیت اللہ کے گرد ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد طواف کیا۔ باری صورت کہ اس کے اور بیت اللہ کے درمیان مسجد کی دیواریں شامل تھیں، تو یہ طواف جائز نہیں ہوا، کیونکہ دونوں کے درمیان مسجد کی دیواریں شامل ہیں، لہذا یہ بیت اللہ کا طواف نہیں ہوا بلکہ مسجد کا طواف ہوا، کیونکہ مسجد کے گرد ہے۔ نیز اگر دیواریں شامل ہونے کے باوجود مسجد سے گریز کیے ہوئے طواف کو جائز سمجھا جائے تو مکہ اور حرم کے گرد کیا ہوا طواف بھی جائز ہو، اور یہ جائز نہیں ہے، لہذا مسجد کے گرد کیا ہوا طواف بھی جائز نہ ہوگا۔

مسئلہ: طواف حطیم سے باہر کرنا چاہیے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لسان وحی ترکان سے ارشاد ہوا ہے کہ حطیم بیت اللہ کا حصہ ہے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

تمہاری قوم (قریش) کا خرچہ محتوڑا پر لگایا تھا، اس لیے انہوں نے بیت اللہ کو ابراہیمی بنیادوں سے چھوٹا کر دیا، اور یہ جو حطیم ہے، یہ بیت اللہ کا حصہ ہے، اور ان لوگوں کا عہد جاہلیت ابھی تازہ نہ ہوتا تو میں اسے ابراہیمی بنیادوں

ان قومك قصرت بهم النفقة  
فقصروا البيت عن قواعد ابراهيم  
وان الحطيم من البيت، ولو لا  
حد ثان عہد ہم بالجاہلیۃ  
لوردتہ الی قواعد ابراہیم

ولجعلت له بابین بائنا شَرْقِیًّا کی طرف لوٹا دیتا۔ اور اس کے دو دروازے  
دبائے غدیباً۔  
رکتا، ایک شرقی اور ایک غربی۔

نیز روایت ہے کہ ایک آدمی نے نذر مافی کہ وہ بیت اللہ کے اندر دو رکعت پڑھے گا،  
تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حکم دیا کہ درحطیم میں دو رکعتیں پڑھے لو،  
نیز روایت ہے کہ عائشہؓ نے بھی ایسی ہی نذر مافی مکتی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں  
بھی حطیم میں دو رکعتیں پڑھنے کا حکم دیا تھا۔  
اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ جب حطیم بیت اللہ کا حصہ ہے، تو نماز میں اس کی طرف نہ کرنا  
کیوں جائز نہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ حطیم کا بیت کا حصہ ہونا خبر واحد سے ثابت ہوا ہے اور  
بیت اللہ رُخ ہونے کا وجہ کتاب اللہ کی نص سے ثابت ہے۔ فرمایا:  
وَحِثُّ مَا كُنْتُمْ قَوْلُوا وَجِبْ هَكَذَا اور تم جہاں بھی ہو، اپنا رُخ اس (بیت) کی  
شَطْرَہٗ ۔۔۔

اور قاعدہ ہے کہ خبر واحد کی بنیاد پر کتاب اللہ پر عمل ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ اور  
خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے حطیم سے اوپر اور طواف کرنے میں نص کتاب ”وَلْيَطَّوَّفُوا  
بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ پر عمل ترک نہیں ہوتا، بلکہ اس طرح دو بڑوں پر عمل ہو جاتا ہے۔  
پس اگر حطیم کے اندر ہو کر طواف کیا تو بیت اللہ کے کچھ حصہ کا طواف چھوٹ گیا۔ حالانکہ  
فرض یہ ہے کہ بیت اللہ کا طواف کیا جائے، کیونکہ قرآن الہی اہم ”وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ  
الْعَتِيقِ“ میں پورا بیت مراد ہے۔ اور اس صورت میں افضل یہ ہے کہ ترتیب کی  
رعایت کرتے ہوئے پورے طواف کا اعادہ کرے لیکن اگر صرف حطیم کے طواف کا اعادہ کیا تو  
مبہمی کافی ہو جائے گا، کیونکہ صرف اتنا حصہ ہی چھوٹا تھا، تو اس کی تلافی ہو گئی۔ اور اگر اعادہ  
نہیں کیا، حتیٰ کہ گھر لوٹ آیا تو دم لازم ہوگا، کیونکہ حطیم بیت اللہ کی چھوٹائی ہے تو گویا کہ  
چھوٹائی طواف رہ گیا (اور ایسی صورت میں دم لازم ہوتا ہے)۔

## فصل

### طواف زیارت کا وقت

طواف زیارت کے وقت کا آغاز یوم نحر کی صبح صادق طلوع ہونے سے ہوتا ہے۔  
چنانچہ اس سے پہلے طواف زیارت جائز نہیں ہوتا، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین  
کوئی اختلاف نہیں۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ ”طواف زیارت کے وقت کا آغاز نصف شب  
نہرتے ہوتا ہے۔“ لیکن یہ ٹھیک نہیں، کیونکہ مشہد نحر ایک دوسرے رکن یعنی وقت



عرفات کا وقت ہے، لہذا یہ طواف کا وقت نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایک وقت دو رکعتوں کا وقت نہیں بن سکتا۔

طواف زیارت کے آخری وقت کے لیے بطور فرض کوئی زمانہ معین نہیں ہے، بلکہ تمام دن اور راتیں اس کا فرض وقت ہیں، اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں، لیکن ابو حنیفہ کے قول کے مطابق واجب یہ ہے کہ طواف زیارت ایام نحر میں کیا جائے۔ اور اگر اسے ایام نحر سے موخر کیا تو ان کے نزدیک دم لازم ہوگا۔ اور ابو یوسف و محمد کے قول کے مطابق طواف زیارت کے لیے وقت کی بالکل تحدید نہیں ہے، چنانچہ ایام نحر سے موخر ہونے کی صورت میں بھی کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اور یہی شافعی کا قول ہے۔ ان حضرات کی بحجت یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رمی سے پہلے خرچ کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو، آپ نے فرمایا کہ کوئی خرچ نہیں، اب رمی کرو، اور اس دن افعال حج میں تقدیم و تاخیر سے متعلق آپ سے جو بھی سوال کیا گیا، آپ نے اس کے جواب میں یہی فرمایا کہ ”اب کرو، کوئی خرچ نہیں“ تو یہ حدیث طواف زیارت کے آخری وقت کی تحدید کی نفی کرتی ہے اور تاخیر کی وجہ سے دم واجب ہونے کی بھی نفی کرتی ہے۔ نیز اگر طواف زیارت کا کوئی آخری وقت معین ہوتا تو اس وقت کے گزر جانے سے وقوف عرفات کی طرح طواف زیارت بھی ساقط ہو جانا چاہیے، لیکن جب یہ ساقط نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کے لیے کوئی آخری وقت معین نہیں ہے۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وجوب کفارہ کے حق میں تاخیر واجب ترک واجب کی طرح ہے، دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی احرام کے بغیر میقات سے گزر گیا پھر احرام باندھ لیا تو دم لازم ہوگا، حالانکہ صرف تاخیر واجب ہوئی ہے، ترک واجب نہیں ہوا، تو معلوم ہوا کہ جیسے ترک واجب سے کفارہ لازم ہوتا ہے، ایسے ہی تاخیر واجب سے بھی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح باب صلوٰۃ میں جیسے ترک واجب سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، ایسے ہی تاخیر واجب سے بھی ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ جیسے کسی واجب کی ادائیگی واجب ہے، ویسے ہی اس واجب کی ادائیگی کے محل و مقام کی رعایت رکھنا بھی واجب ہے، تو تاخیر کی صورت میں ادائیگی واجب کے محل کی رعایت ترک ہو جاتی ہے۔ حالانکہ یہ بھی واجب بھی تو گو یا کہ واجب دو ہوتے ہیں، ایک تو فی نفسہ واجب کی ادائیگی دوسرے محل واجب کی رعایت، تو جب تاخیر طواف سے یہ دوسرا واجب بچھوٹ گیا تو دم سے اس کی تلافی واجب ہوگی، کیونکہ ابو حنیفہ کے نزدیک طواف زیارت ایام نحر میں ادا کرنا واجب ہے اور تاخیر سے اس میں ایک نقص پیدا ہو گیا۔ جس کی تلافی ضروری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ کوئی وقت مقرر نہیں ہے، اس لیے جس وقت بھی ادا کرے گا وہ اپنی وقت پر ہوگا۔ چنانچہ کوئی نقص پیدا ہی نہیں ہوا، اگر اس کی تلافی کی ضرورت ہو۔ لہذا کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور



ہوئی ہے اور اکثر حصہ سے زیادہ کی فرضیت پر اجماع نہیں ہے (لہذا وہ درجہ فرض میں نہیں ہوگا) نیز چکروں کا اکثر حصہ بجالانے سے اکثر طواف ادا ہو گیا، اور باب پنج میں ان افعال کے سلسلہ میں، جن سے حاجی احرام سے نکلتا ہے، اکثر فعل کو کل فعل کے قائل مقام بھی جاتا ہے۔ جیسے نہج میں چار رگوں کا کاٹنا ضروری ہے، لیکن اگر مکمل چار رگیں نہ کٹیں اور اکثر کٹ گئیں تو کافی ہے۔ توجیب معلوم ہو گیا کہ طواف کا اکثر حصہ درجہ فرض میں ہے، تو اتنا حصہ ادا کرنے سے طواف کا فرض حصہ ادا ہو گیا، اور وہ احرام سے نکل آیا۔ لہذا اس کے بعد جماع پائے جانے سے بکدرہ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اکثر حصہ سے زیادہ سات چکروں تک کا حصہ درجہ واجب میں ہے، فرض نہیں، لہذا ترک واجب ہوا، اور ترک واجب سے شاہ لازم ہوتی ہے۔ بدتر نہیں، جیسے رمی ہمارا حکم ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

## فصل

### اگر ایام نحر میں طواف زیارت نہیں کیا تو کیا حکم ہے؟

اس کا حکم یہ ہے کہ طواف زیارت ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کا ادا کرنا واجب ہے کیونکہ طواف زیارت تمام اوقات میں ادا کیا جاسکتا ہے، بخلاف وقوف عرفات کے، کہ وہ اپنے وقت مقرر سے فوت ہو جائے، تو ساقط ہو جاتا ہے (یعنی اس کی تلافی ممکن نہیں رہتی) کیونکہ اس کا ایک خاص وقت مقرر ہے۔ پھر اگر حاجی مکہ میں ہے تو پہلے احرام کے ساتھ ہی ادا کرے کیونکہ پہلا احرام ابھی تک باقی ہے۔ اس لیے کہ تخیل دھلا ہوتا، تو طواف سے ہوتا ہے اور طواف ابھی ہوا نہیں۔ ہاں! ابو حنیفہ کے نزدیک ایام نحر سے تاخیر کی بنا پر دم لازم ہو گا۔ اور اگر حاجی گھر لوٹ گیا ہے تو لازم ہے کہ پہلے احرام کے ساتھ ہی مکہ واپس آئے اور اب مکہ آنے کے لیے نئے احرام کی ضرورت نہیں۔ اور جب تک وہ مکہ واپس آکر طواف نہیں کر لیتا۔ تمام احرام رہے گا۔ ہاں! ابو حنیفہ کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔ اور طواف زیارت کے عوض بکدرہ کافی نہیں ہوتا، کیونکہ یہ طواف ترک نہیں ہے اور ادا کرنا حج کا کوئی بدل نہیں ہو سکتا، بلکہ وقوف عرفات کی طرہ اس کا بعینہ بجالانا ضروری ہے اسی طرح طواف میں صرف تین چکر لگانا اور بالکل کوئی چکر نہ لگانا دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ اتنی حصہ کل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اور اگر کسی نے حالت جنابت میں طواف زیارت کر لیا تھا اور پھر وہ گھر لوٹ گیا تھا تو اس پر لازم ہے کہ مکہ واپس آئے۔ اور واپسی کا حکم ازراہ عزیمت ہے۔ اور لازم ہے کہ نیا احرام باندھ کر آئے، اور طواف کا اعادہ

کرے۔ باقی ازراہ عزیمت عود اس لیے واجب ہے کہ جنابت کی وجہ سے طواف میں بہت عظیم نقص پیدا ہو گیا ہے، لہذا لوٹ کر دوبارہ طواف کرنا ضروری ہے، جبکہ اگر طواف کا اکثر حصہ ترک کر دیتا تو لوٹنا ضروری تھا۔ اور احرام کی تجدید اس لیے ضروری ہے کہ ہمارے اصحاب کے اصول کے مطابق جنابت کے ساتھ بھی طواف کرنے سے حائل ہو جاتا ہے، کیونکہ حدیث و جنابت سے طہارت جو اڑ طواف کی شرط نہیں ہے۔ توجیب طواف کرنے سے حائل ہو گیا تو وہ حلال ہو گیا اور حلال شخص کے لیے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں۔ لیکن اگر مکہ نہیں لوٹا اور بکڑ نہ بھیج دیا تو بھی جائز ہے، اس لیے کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جنابت سے پیدا ہونے والے نقص کی بکڑ سے تلافی ہو جاتی ہے لیکن عزیمت یہ ہے کہ لوٹ کر دوبارہ طواف کرے، کیونکہ نقص بہت محکم ہے، لہذا دوبارہ طواف اس نقص کی اہل طور پر تلافی ہے، کیونکہ یہ تلافی بالجنس ہے، جو تلافی کی کامل ترین صورت ہے۔

اور اگر حالت حدیث میں یعنی وضو کے بغیر طواف کیا تھا یا صرف چار چکر لگائے تھے اور گھر چلا گیا تھا، تو اگر لوٹ کر دوبارہ طواف کرے، تو جائز ہے، کیونکہ اس میں تلافی بالجنس ہے۔ اور اگر شاة بھیج دی اور خود نہیں آیا تو بھی جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں نقص معمولی ہے، جس کی شاة سے تلافی ہو سکتی ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ شاة ہی بھیج دے اس لیے کہ اس سے نقص کی تلافی بھی ہو جائے گی، اور فقراء کا نفع بھی ہو جائے گا، اور دوبارہ سفر کی مشقت بھی نہیں اٹھانا پڑے گی۔ اور اگر اس صورت میں حاجی ابھی مکہ میں ہی ہے، تو افضل یہ ہے کہ دوبارہ طواف کرے، کیونکہ اس سے تلافی بالجنس ہو جائے گی، جو کہ بہتر صورت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## فصل

### واجبات حج

واجبات حج پانچ ہیں۔

- ۱۔ صفا اور مروہ کے درمیان سعی
- ۲۔ وقوف مزدلفہ
- ۲۔ رمی تمار
- ۳۔ نلق یا فطر
- ۵۔ طواف صبر

اب ہر ایک کو تفصیلاً بیان کیا جاتا ہے۔

حج کے واجب اول سعی کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی :

## ۱۔ سعی بین الصفا والمروة

- ۱۔ سعی کی صفت کیا ہے ؟
- ۲۔ سعی کی مقدار کیا ہے ؟
- ۳۔ سعی کا رکھ .
- ۴۔ سعی کے جواز کی شرائط
- ۵۔ سعی کی سنن کا بیان
- ۶۔ سعی کے وقت کا بیان
- ۷۔ سعی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے ؟

**سعی کی صفت وحیثیت** | ہمارے اصحاب کے نزدیک سعی واجب ہے — شافعی کے نزدیک فرض ہے، حتیٰ کہ اگر ایک قدم کے برابر بھی سعی چھوڑ دی اور حاجی اپنے شہر لوٹ گیا جو کہ ممالک اسلامیہ کی آخری حدود میں واقع ہے، تو بھی اسے کہا جائے گا کہ واپس مکہ لوٹے اور ایک قدم سعی پوری کرے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ سعی فرض ہے نہ واجب ہے، اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے حجت پکڑتے ہیں :

فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا .  
پس جو شخص بیت اللہ کا حج یا عمرہ کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں کہ ان (صفا و مروة) کے پھیرے لگائے ۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ ”لا جناح“ کا کلمہ فرائض اور واجبات میں استعمال نہیں ہوتا اور اُن کی قرأت بھی اس پر دلالت کرتی ہے، اُن کی اس آیت کو یوں پڑھتے ہیں ”فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا“ تو معلوم ہوا کہ سعی فرض ہے نہ واجب۔ شافعی کی فرضیت پر اس روایت سے حجت پیش کرتے ہیں کہ :

”صغیہ بنت فلان فرماتی ہیں کہ“ میں نے ایک عورت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سعی کے بارے میں سوال کرتے ہوئے سنا، تو آپ نے فرمایا !  
ان الله تعالى كتب عليكم السعي بين الصفا والمروة .  
اللہ تعالیٰ نے صفا اور مروة کے درمیان سعی تم پر فرض کی ہے ۔

اور ہم نے ”مکتب“ سے مراد ”فرض“ اس لیے کہا ہے کہ لغت میں ”کتابۃ“ کا معنی ”فرض“ ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”وكتب عليكم الصيام“ اور ”كتب عليكم الحج“ وغیرہ آیات میں فرض ہی مراد ہے ۔  
ہماری دلیل یہ فرمان ہے !

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجْرُ الْبَيْتِ " اور اللہ کے لیے لوگوں پر بیت اللہ کا حج لازم

ہے۔

اور حج بیت اللہ سے مراد زیارت بیت اللہ ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے تو اس آیت کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ صرف طواف زیارت ہی حج کا رکن ہو، لیکن ایک دلیل کی بنا پر اس میں وقوف عرفات کا اضافہ کیا گیا تو اب جو سعی کی فرضیت درکنیت کا دعویٰ کرتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔ اسی طرح بنی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "حج تو وقوف عرفات ہے" کا تقاضا یہ ہے کہ صرف وقوف ہی رکن ہو، لیکن ایک دلیل کی بنا پر اس میں طواف زیارت کا اضافہ کیا گیا، تو جو شخص سعی کے اضافہ کا بھی دعویٰ کرتا ہے تو دلیل اس کے ذمہ ہے۔ نیز حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: اسی شخص کا حج سعی کے بغیر ہوتا، اس میں اشارہ ہے کہ سعی واجب ہے فرض میں، کیونکہ انہوں نے سعی کے بغیر حج کو ناقص بتلایا، ناسد میں کہا اور جس چیز کے فوت ہونے سے صرف نقصان ہو، فساد نہیں، وہ واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ فرض کے فوت ہونے سے تو فساد اور بطلان لازم آتا ہے۔ نیز سعی اس لیے بھی فرض نہیں کہ فرضیت کسی دلیل سے ثابت ہوئی ہے، اور جہاں اہل دیانت کے مابین اختلاف ہو جائے، یہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کوئی قطعی دلیل موجود نہیں، (وگرنہ اختلاف نہ ہوتا) لہذا فرضیت ثابت نہیں ہوگی۔ باقی آیت سے استدلال کرتے ہوئے جن لوگوں نے سعی کے فرض اور وجوب دونوں کا انکار کیا ہے، ان کا جواب یہ ہے کہ آیت میں مطلقاً سعی بین العنقا والحدود پر دفع اعم مراد نہیں بلکہ اصل بات یہ ہے کہ ایک صنم صفا پر ہوتا تھا اور ایک مردہ پر، اور بعض کہتے ہیں کہ صفا اور مردہ کے درمیان بھی اصنام ہوتے تھے تو صفا بڑے صفا اور مردہ بڑے چڑھنے اور ان کے درمیان سعی کرنے میں کچھ گرائی محسوس کی کہ کہیں اس سے اصنام کی عبادت اور افعال جاہلیت کے ساتھ تشبیہ نہ ہو جائے۔ تو اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بالفعل اصنام کے موجود ہونے یا اصنام کی جگہ ہونے کے باوجود یہاں سعی کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔ رہی اُن کی قرأت! تو احتمال ہے کہ اس میں "لا" بطور صمد زائد ہو اور معنی یہ ہو کہ "لا جناح علیہ ان یطوف بہا" کیونکہ "لا" کبھی کلام میں صلہ کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے، اور اس کا معنی مراد نہیں ہوتا، جیسے فرمان الہی ہے "وَمَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ اِذَا اَمَرْتُكَ" حالانکہ مراد ہے "ان تسجد" لہذا معنی کے اعتبار سے اُن کی قرأت بھی مشہور قرأت کی طرح ہی ہے۔

اور شافعی نے اپنے خیال میں مطابق جس حدیث کو اپنا مستدل بنایا ہے، وہ ٹھیک نہیں، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ یہ روایت "صغیر بنت فلان" سے ہے۔ لیکن چونکہ اس کی ادبیہ مچھولی میں جن کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ وہ کون ہیں! لہذا اس حدیث سے

استدلال درست نہیں۔ اور شافعیؒ پر بھی تعجب ہے کہ کبھی تو وہ محض غلطی کے دہم کی بنا پر مرسل قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں، اور کبھی ایک غیر معروف عورت کو حجت بنا لیتے ہیں! علاوہ ان کے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو جائے، تب بھی ان کی حجت میں بن سکتی کیونکہ کبھی ”کتابہ“ سے مراد ”حکم“ بھی ہوتا ہے، فرمان الہی ہے:

وَأُولَئِكَ الْأَرْحَامُ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ۚ الشَّارِعُ كِتَابٌ مِّنْ رَبِّهِمْ ۚ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرَّحِمِ ۖ قُلْ الرَّحِمُ مَحْذُورٌ ۚ لِّلرَّحِمِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۚ

یہاں کتاب سے مراد حکم ہے، اسی طرح ایک مقام پر فرمان ہے:

”کتاب اللہ علیکم“ یعنی ”حکم اللہ علیکم“ تو اگر حدیث میں پہلا معنی یعنی فرض مراد ہو، پھر تو حجت بن سکتی ہے، اگر دوسرا معنی یعنی حکم مراد ہو تو حجت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حکم صرف فرضیت میں منحصر نہیں ہے، بلکہ وجوب، استحباب اور اباحت بھی اللہ کے حکم میں داخل ہے۔ لہذا یہ احتمال ہوتے ہوئے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔ اور یا ہم اس حدیث کو وجوب پر غور کر دیں گے۔ فرضیت پر نہیں، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے اور تناقض نہ رہے۔

تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ سنی واجب ہے تو اب اگر کسی نے عذر کی وجہ سے سنی ترک کی تو کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر بغیر کسی عذر کے ترک کی تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ باب ۱۰ میں ترک واجب کا بھی حکم ہے۔ اور اس حکم کی بنیاد طواف و داء کا حکم ہے، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف و داء کے بارے میں فرمایا ”جو شخص بیت اللہ کا حج کرے اسے چاہیے کہ سب سے آخر میں، جاتے ہوئے بھی بیت اللہ کا طواف کرے“ اور اس کے ساتھ ساتھ آپؐ نے حیض والی عورت کو طواف و داء ترک کرنے کی رخصت بھی دی۔ بخلاف ارکان کے، کہ ارکان کسی عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ کیونکہ کسی شے کا رکن اس کی ذات ہوتی ہے، تو اگر رکن ہی ادا نہیں ہوا تو وہ شے ہی ادا نہیں ہوتی، جیسے ارکان صلوٰۃ کا حکم ہے اور واجب کی حیثیت اس سے مختلف ہے۔

مسئلہ: اگر سنی میں سے چار چکر بغیر عذر کے چھوڑ دیے تو دم لازم ہوگا۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جس چیز کو باطل ترک کرنے سے دم لازم ہوتا ہے، اس چیز کے اکثر حصہ کو ترک کرنے پر بھی دم لازم ہو جائے گا۔ اس اصول کی بنیاد طواف و داء اور رمی ہمارے احکام ہیں۔ اور اگر سنی میں سے تین چکر ترک کیے تو ہر چکر کے عوض ایک مسکین کو گندم کا نصف صاع دے، ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہو جاتی ہے تو پھر اسے اختیار ہے، چاہے دم دے، چاہے گندم دے۔ اور اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جس چیز کو بالکل ترک کرنے سے دم لازم ہوتا ہے، اس چیز کا اقل حصہ ترک کرنے سے صدقہ لازم ہوگا، اس کی وجہ آئندہ صفحات میں ذکر کی جائے گی۔ انشاء اللہ

مسئلہ: اگر سعی کے دوران میں صفا و مردہ پر زمین چڑھا تو مکروہ ہے، لیکن کچھ لازم نہیں ہوتا، کیونکہ صفا و مردہ پر چڑھنا سفت ہے۔ اس لیے ترک مکروہ تو ہے لیکن کچھ لازم نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر طواف میں رکعت ترک کر دے تو مکروہ ہے، لیکن کچھ لازم نہیں ہوتا۔

واللہ اعلم

**سعی کی مقدار** | سعی کی مقدار سات چکر ہیں، کیونکہ امت کا اس پر اجماع ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی عمل ہے۔ پھر اصل میں مذکور

ہے کہ صفا سے مردہ تک ایک چکر اور مردہ سے صفا تک دوسرا چکر شمار کیا جائے گا۔ اور طحاوی کہتے ہیں کہ صفا سے مردہ اور پھر مردہ سے صفا تک ایک چکر شمار ہوگا۔ اور صحیح وہ بات ہے جو ”اصل“ میں مذکور ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا اور مردہ کے درمیان سات پھیرے لگائے“ اور اگر طحاوی کا کہنا صحیح ہو تو روایت یوں ہوتی کہ ”چودہ پھیرے لگائے“ اور ہمارا مذہب بھی یہی ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ محمدؐ نے ”اصل“ میں یہ کہا ہے کہ ”صفا سے ابتدا کرے اور مردہ پر ختم کرے“۔ اور طحاوی کے قول کے مطابق ختم صفا پر ہوتا ہے، مردہ پر نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے اصحاب کا مذہب دہی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ واللہ اعلم

**سعی کا رکن** | سعی کا رکن یہ ہے کہ یہ صفا اور مردہ کے درمیان ہو۔ خواہ اپنے نعل سے ہو، یا دوسرے کے نعل سے، یا اس طور کہ سعی کرنے سے خود غا جربہ کر

بے ہوش ہے اور دوسرا اسے اٹھا کر سعی کر داتا ہے یا بیمار ہے تو سوار ہو کر سعی کرتا ہے۔ ہر صورت سعی ادا ہو جائے گی، کیونکہ یہ صفا اور مردہ کے درمیان ہے۔ اور اگر خود چلنے پر قادر ہے، پھر بھی کوئی اسے اٹھا کر سعی کر داتا ہے یا سوار ہو کر سعی کرتا ہے تو دم لازم ہے، اس لیے کہ جب چلنے کی قدرت ہو تو خود سعی کرنا واجب ہوتا ہے، تو جب خود سعی نہیں کی تو واجب ترک کیا، اور ترک واجب سے دم لازم ہوتا ہے، جیسا کہ طواف میں کسی مذکر کے بغیر خود نہ چلے تو دم لازم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

**جواز سعی کی شرائط** | سعی طواف کے بعد یا اکثر طواف کے بعد ہو، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ہی سعی کی۔ اور فرمایا ”مجھ سے مناسک حج افذ کرو“۔ نیز اس لیے کہ سعی طواف کا تابع ہے، اور کسی چیز کا تابع اس کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن طواف مکمل ہونے سے پہلے اور اکثر طواف ہو جانے کے بعد اس لیے جائز ہے کہ اکثر شے مکمل نہ ہو۔

۲۔ روایت مشہورہ کے مطابق سعی کی ابتدا صفا سے ہو اور اختتام مردہ پر ہو۔ چنانچہ اگر مردہ سے ابتدا کی اور صفا پر اختتام ہوا تو ایک چکر کا اعادہ لازم ہے۔ ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جواز سعی کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مردہ سے ابتدا کی تو بھی کچھ لازم



نہیں ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ اصل سعی ادا ہو گئی، صرف ترتیب چھوٹی، لہذا اعادہ لازم نہیں ہے، جیسا کہ اگر بے ترتیب وضو کیا تو وضو ہو جاتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سعی میں ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کی وجہ سے مامور ہے۔ قول کے بارے میں تو یہ روایت ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی ”ان الصفا والمروة من شعائر اللہ“۔ تو صحابہ نے پوچھا کہ ”یا رسول اللہ ہم سعی کس سے شروع کریں“ تو آپ نے فرمایا ”اللہ نے جسے ابتدا میں ذکر فرمایا تم بھی سعی کی ابتدا اسکی سے کرو“۔

اور فعل آپ کا یہ ہے کہ آپ نے صفا سے ابتدا کی اور مروه پر اختتام کیا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ایسے مقامات میں بیان واجب کے لیے ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ ابھی گزر چکی ہے۔ تو جب معلوم ہوا کہ صفا سے ابتدا لازم ہے، پھر اگر کوئی مروه سے ابتدا کرتا ہے تو مروه سے صفا تک یہ چکر شمار نہیں کیا جائے گا، پھر جب وہ صفا سے مروه تک پہنچے گا تو یہ پہلا چکر شمار ہوگا، تو اس پر واجب ہے کہ چھ چکر پورے ہونے پر (جو غلط ابتدا کے لحاظ سے سات بن جاتے ہیں) صفا پر ٹھہر جائے، بلکہ مروه کوٹ آئے، تاکہ صحیح سات چکر پورے ہو جائیں۔

باقی جنابت اور حیض سے طہارت سعی کے جواز کی شرط نہیں ہے۔ لہذا جنبی اور حیض والی عورت کی سعی جائز ہے، ہاں یہ ضروری ہے کہ انہوں نے سعی سے پہلے طہارت کی حالت میں طواف کر لیا ہو۔ طہارت کے بغیر سعی اس لیے جائز ہو جاتی ہے کہ سعی بیت اللہ سے متعلق عبارت نہیں ہے، لہذا وقوف کی طرح اس کے لیے بھی طہارت شرط نہیں ہوگی۔ اور اس سے پہلے حالت طہارت میں طواف ہونا اس لیے ضروری ہے کہ سعی طواف کا تابع ہے، اور حالت جنابت و حیض میں کیے ہوئے طواف کا اعتبار نہیں ہوتا، اسی لیے ایسے طواف کا اعادہ لازم ہوتا ہے، تو اس کے تابع یعنی سعی کا بھی اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ ترتیب میں سعی طواف کے بعد ہے لیکن اگر حالت طہارت میں طواف ہو چکا ہے تو شرط جواز پائے جانے کی وجہ سے طواف جائز ہوا اور اس کی تبعیت میں جنبی اور حیض والی عورت کی سعی بھی جائز ہو جائے گی، کیونکہ اصل کے جواز کی شرط پائی گئی اور تابع کے لیے کوئی انگ شرط نہیں ہوئی، بلکہ اس کے لیے اصل کا جائز ہونا کافی ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ طواف کا حیض و جنابت سے طہارت کی حالت میں ہونا سعی کے جواز کی شرط ہے، پس اگر وہ طواف کے وقت ظاہر ہے تو اس کی سعی جائز ہے، خواہ سعی کے وقت وہ ظاہر ہو یا نہ ہو، اور اگر وہ طواف کے وقت ظاہر نہیں تھا تو سرے سے اس کی سعی جائز ہی نہیں ہوتی۔ خواہ وہ سعی کے وقت ظاہر ہی ہو۔ واللہ اعلم۔

سعی کی سنن سے ہے کہ ہر چکر کے کچھ حصہ میں نہ مل کرے اور کچھ میں دوڑے۔ اس کا بیان سنن حج میں آئے گا، کیونکہ یہ سنن سے ہے، واجبات سے نہیں۔

سنن سعی

چنانچہ اگر پورے پکڑ میں رکھ لیا یا پورا پکڑ دوڑا تو کچھ لازم نہیں ہوگا، لیکن ایسا کرنا اچھا نہیں ہے، کیونکہ ترک سنت ہے۔ واللہ اعلم

**وقت سعی** سعی کا وقت اصلی تو طواف زیارت کے بعد یوم نحر ہے، طواف قدم کے بعد سعی کا اصلی وقت نہیں ہے۔ کیونکہ طواف قدم سنت ہے، اور سعی واجب سے۔ لہذا واجب کا سنت کے تابع ہونا مناسبت نہیں، لیکن طواف زیارت فرض ہے، اور واجب فرض کے تابع ہو سکتا ہے۔ ہاں! حاجی کی سہولت اور آسانی کے پیش نظر طواف قدم کے بعد سعی کی رخصت دی گئی، اور اسے سعی کے لیے جائز وقت بنا دیا گیا، کیونکہ یوم نحر میں حاجی پر مناسک کا بہجم ہوتا ہے، لیکن وقت اصلی اس کا طواف زیارت کے بعد یوم نحر ہی ہے۔ واللہ اعلم

**سعی فوت ہونے کا حکم** اگر سعی اپنے وقت اصلی یعنی طواف زیارت کے بعد ایام نحر سے فوت ہو گئی تو اگر وہ ابھی تک اپنے گھر میں لوٹا تو سعی کرے۔ اور کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ جو واجب تھا، وہ بجا لایا، اور تاخیر کی وجہ سے کچھ لازم نہیں۔ کیونکہ وقت اصلی یعنی طواف زیارت کے بعد ادا ہوئی۔ اور اگر سعی سے پہلے جاتا کر چکا ہے تو بھی کچھ حرج نہیں۔ کیونکہ طواف زیارت سے متمثل ہو چکا، اس لیے کہ سعی رکھ تو ہے نہیں کہ متمثل سے مانع ہو، تو جب طواف سے حلال ہو گیا تو اب اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ نماز سے پہلے سعی کرتا ہے یا بعد میں۔

ہاں! اگر مکہ میں ہے تو سعی کرے اور کچھ لازم نہیں ہوگا، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو دم لازم ہے، کیونکہ عذر کے بغیر سعی ترک کی۔ اور اگر مکہ لوٹنا چاہتا ہے تو نئے احرام سے لوٹے، اگر نہ چلا احرام تو طواف زیارت سے اٹھ گیا، کیونکہ طواف زیارت سے متمثل ہو جاتا ہے، لہذا تجدید احرام کی حاجت ہے، تو پھر اگر مکہ لوٹ کر سعی کر لی تو دم ساقط ہو جائے گا، کیونکہ واجب نزدیک حاکم ادرک ہو گیا۔ اور اصل میں مذمت ہے کہ اس صورت میں لوٹنے کی نسبت دم دینا مجھے زیادہ پسند ہے۔ کیونکہ اس میں فتنہ، کافق ہے اور نقصان کچھ ایسا عظیم نہیں تھا، تو یہ اس صورت کی طرف ہوگی کہ بلے و منوط طواف زیارت کیا اور گھر لوٹ گیا۔ "تفصیل گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم

## فصل وقوف مزدلفہ

حج کے واجب ثانی وقوف مزدلفہ کے بارے میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی:

۱۔ وقوف مزدلفہ کی سنت

ب. وقوف مزدلفہ کا رکمن

ج. وقوف مزدلفہ کا مقام

د. وقوف مزدلفہ کا وقت

۴۔ وقوف مزدلفہ فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟  
اب ہر ایک موضوع پر تفصیل گفتگو ہوتی ہے

## وقوف مزدلفہ کی صفت و حیثیت

ہیں کہ یہ واجب ہے۔ اور لیٹہ کہتے ہیں کہ یہ فرض ہے اور یہی شافعی کا قول ہے۔ یہ حضرات اس فرمان الہی سے حجت پکڑتے ہیں!

فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا  
اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ -  
کے پاس اللہ کو یاد کرو،

اور مشعر حرام سے مراد مزدلفہ ہے، اور اس کے پاس ذکر کا امر اس بات کی دلیل ہے کہ مزدلفہ میں وقوف فرض ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ فرضیت قطعی دلیل سے ثابت ہوتی ہے، اور یہاں قطعی دلیل موجود نہیں، کیونکہ اس مسئلہ میں اہل دینانت نے اختلاف و اجتہاد کیا ہے، اور جہاں کوئی قطعی دلیل موجود ہو، وہاں اہل دینانت اختلاف اور اجتہاد ہی نہیں کرتے۔

اور دوہوب کی دلیل یہ روایت ہے کہ عروۃ بن المضر بن الطائی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور عرض کی یا رسول اللہ! میں نے اپنی سواری کو تھکا دیا۔ میرا جس بلند جگہ سے گز رہا، میں اس کے اوپر چڑھا، تو کیا میرا حج ہو گیا؟ اور بعض روایات میں الفاظ یوں ہیں "میں نے اپنی سواری کو تھکا دیا اور خود اپنے آپ کو مشقت میں ڈالا اور میں نے طئی کے کسی پہاڑ پر وقوف نہیں چھوڑا۔ تو کیا میرا حج ہو گیا؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے ہمارے ساتھ یہ وقوف (مزدلفہ) کیا اور ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی جبکہ وہ اس سے پہلے عرفات میں رات یا دن کی کسی گھڑی میں وقوف کر چکا ہو، تو اس کا حج پورا ہو گیا" تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقوف کے ساتھ حج تمام ہونے کو معلق فرمایا، اور جس چیز کے ساتھ کسی چیز کا تمام ہونا معلق ہو، وہ واجب ہوتی ہے۔ فرض نہیں، کیونکہ فرض کے ساتھ تو اصل چیز متعلق ہوتا ہے۔

یزید بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حج تو عزم ہے، جس نے عزم پالیا، اس نے حج پالیا" اس میں آپ نے وقوف عرفات کو پورا حج قرار دیا، اس کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ وقوف عرفات ہی پورا رکمن ہو۔ اور وقوف عرفات پانے والا حج نہ والا ہو۔ اور اگر وقوف مزدلفہ بھی رکمن ہوتا تو وقوف عرفات پورا حج نہ ہوتا، بلکہ بعض حج ہوتا، اور وہی شخص وقوف مزدلفہ کے

بغیر حج پانے والا نہ ہوتا۔ اور یہ حدیث کے خلاف ہے۔ بلکہ اس حدیث کا ظاہر تو یہ تھا تھا کرنا ہے کہ صرف وقوف عرفات ہی حج کا رکن ہو۔ لیکن طواف زیارت کا رکن ہونا ایک دوسری دلیل سے معلوم ہوا، اس لیے یہ بھی رکن ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

نیز عذری وجہ سے وقوف مزدلفہ کا ترک جائز ہے، جیسا کہ ہم بیان کر رہے تھے۔ اور اگر یہ فرض ہوتا تو دوسرے فرائض کی طرح اس کا ترک بالکل جائز نہ ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے، ہاں! کبھی عذر ضعف یا مرض و عجزہ کی وجہ سے اس کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس وجہ سے اگر وہ جلد چلا گیا اور وقوف نہیں کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

باقی جس آیت سے وقوف مزدلفہ کی فرضیت پر استدلال کیا گیا ہے، اس کی تاویل کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں ذکر سے مراد مغرب اور عشاء کی نمازیں مزدلفہ میں ادا کرنا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اس میں ذکر سے مراد دعا ہے۔ اور نماز یا دعا کی فرضیت سے وقوف کی فرضیت لازم نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں مطلق امر بیان و وجوب کے لیے ہوتا ہے بیان فرضیت کے لیے نہیں۔ بلکہ فرضیت ایک زاہد دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

**وقوف مزدلفہ کا رکن** | وقوف مزدلفہ کا رکن یہ ہے کہ یہ مزدلفہ میں ہو، خواہ اپنے قتل سے ہو یا کسی عجز کے فعل سے، مثلاً سویا ہوا ہتھکڑیاں بے ہوش تھا اور کوئی اٹھا کر لے آیا، یا کسی سواری پر سوار ہو کر وقوف کیا۔ بہر صورت وقوف ہو جانے کا اور خواہ اسے علم ہو کہ میں مزدلفہ میں ہوں یا علم نہ ہو، وقوف ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ مزدلفہ میں آگیا نیز اس صورت میں صرف نیت ہی قوت ہوئی اور وقوف حرکات کی طرح نیت وقوف مزدلفہ میں بھی شرط نہیں ہے۔ اور خواہ مزدلفہ میں قیام کرے یا سواری پر گزر جائے، مزدلفہ میں آنے کی وجہ سے وقوف ہو گیا۔ اگرچہ قلیل ہے۔ وقوف مزدلفہ کے لیے چنابت اور حیض سے طہارت شرط نہیں ہے، کیونکہ اس عبادت کا بیت اللہ سے تعلق نہیں ہے، لہذا یہ وقوف عرفات اور رمی جہار کی طرح طہارت کے بغیر بھی صحیح ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

**وقوف مزدلفہ کا مقام** | وقوف مزدلفہ کے لیے ضروری ہے کہ میدان مزدلفہ کے کسی حصہ میں ہو، میدان کے اندر چلے وقوف کا نتیجہ حاجی کے اپنے اختیار میں ہے۔ ہاں! وادی محسر میں وقوف مناسب نہیں ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پورا عرفات مقام وقوف ہے سوائے بطنی عودے اور پورا مزدلفہ مقام وقوف ہے، لیکن وادی محسر سے اوپر اور وقوف کرد۔ اس بنا پر وادی محسر میں وقوف مکروہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے اس وادی میں وقوف کر لیا تو کراہت کے ساتھ

جائز ہو جائے گا۔

افضل یہ ہے کہ امام کے پیچھے اس جبل پر وقوف کیا جائے، جہاں پر امام وقوف کرتا ہے، اس جبل کو ”قزح“ کہتے ہیں۔ کیونکہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جبل پر وقوف کیا تھا، اور آپؐ نے فرمایا ہے کہ ”منا سب حج مجھ سے اخذ کرو“ نیز اس لیے بھی یہاں وقوف افضل ہے کہ یہاں امام کا قرب زیادہ ہو گا ہے۔ واللہ اعلم۔

**وقوف مزدلفہ کا وقت** | وقوف مزدلفہ کا وقت یوم نحر کی طلوع فجر سے لے کر طلوع

اس کا وقوف ہو گیا۔ خواہ اس نے رات مزدلفہ میں گزاری ہو یا دگر گزاری ہو، اور جو اس وقت مزدلفہ میں موجود تھیں ہو، اس کا وقوف فوت ہو گیا یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ۱۔

اور شافعی فرماتے ہیں کہ شب نحر کے نصف آخر سے اس کا وقت شروع ہو جاتا ہے، جیسا کہ طواف زیارت اور حمرہ عقبہ کے بارے میں ان کا یہی قول ہے۔

سنت یہ ہے کہ شب نحر مزدلفہ میں گزاری جائے، لیکن یہاں شب ب سری واجب نہیں ہے، واجب صرف وقوف ہے۔ افضل یہ ہے کہ وقوف نماز فجر کے بعد ہو، یوم نحر میں فجر کی نماز اندھیرے میں پڑھے، پھر مشعر حرام کے پاس وقوف کرے اور وعاء و قنبرہ میں مشغول رہے یہاں تک کہ روشنی پھیل جائے۔ پھر طلوع آفتاب سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ کی جانب کوچ کرے۔ اور اگر کسی نے طلوع فجر کے بعد نماز فجر سے پہلے منیٰ کی طرف کوچ کیا تو برا کیا۔ لیکن کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ صرف سنت ترک ہوتی واللہ اعلم۔

**وقوف مزدلفہ فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟** | اگر تو کسی عذر کی بنا پر فوت ہوا ہے تو کچھ لازم نہیں، اس لیے

کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ضعیف اہل کو پہلے بھیج دیا تھا، اور انہیں کفارہ کا حکم نہیں دیا تھا، اور اگر بغیر کسی عذر کے فوت ہوا تو دم لازم ہے۔ اس لیے کہ کسی عذر کے بغیر واجب ترک کیا۔ اور اس سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

**فصل**

**رمی جمار کے احکام**

اس سلسلہ میں گفتگو کے موضوعات درج ذیل ہیں :

۱۔ وجوب رمی کا بیان

ب۔ رمی کی تفسیر

ج۔ وقت رمی

د۔ مکان رمی

۵۔ ہمارے (کنکریوں) کی تعداد، مقدار، جنس وغیرہ کا بیان

و۔ رمی ہمارے وقت سے ہیٹھ جائے یا فوت ہو جانے کو کیا حکم ہے؟

۱۔ رمی ہمارے وجوب پر امت کا اجماع ہے۔

۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی اس کے وجوب

کی دلیل ہے، روایت ہے کہ "ایک آدمی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں پہلے ذبح کر بیٹھا

پھر رمی کی؟ تو آپ نے فرمایا "کوئی بات نہیں" رمی کر دو۔ اس میں امر کا الفاظ ہر وجوب کا تقاضا

کرتا ہے۔

۳۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی وجوب رمی کی دلیل ہے، کیونکہ آپ نے رمی کی اور

تعاہد یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال، جن کا مجمل کتاب کے بیان، ذاتی حوائج

اور امور دنیا سے تعلق نہ ہو، وجوب پر محمول ہوتے ہیں، کیونکہ آپ کے اتباع و اقتداء

اور آپ کی اطاعت کے وجوب و لزوم اور آپ کی مخالفت کی حرمت پر نفوس وارد

ہوتی ہیں۔ لہذا امور مذکورہ کے علاوہ آپ کے افعال وجوب پر محمول ہوں گے کہ ان

افعال کا اتباع واجب ہے لیکن یہ وجوب عملی طور پر ہوگا، اعتقاد ہی طور پر نہیں،

یعنی یہ اعتقاد نہیں رکھا جائے گا کہ متین طور پر یہ فعل واجب الاتباع ہے، کیونکہ بعض

افعال صرف آپ کی خصوصیت ہیں۔ جیسا کہ صلوٰۃ اللیل صرف آپ پر واجب تھی، تو کیا تو

سے زیادہ بیویوں کی قلت و اباحت صرف آپ کے لیے تھی۔ لہذا متین طور پر کسی فعل کے

واجب الاتباع یا مباح ہونے کا اعتقاد رکھنے سے غیر واجب کے واجب اور غیر مباح

کے مباح ہونے کا اعتقاد لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے لیکن اگر اس مبہم اعتقاد

کے ساتھ کہ اس سے اللہ کی جو بھی مراد ہے، وہ حق ہے، اس پر عمل واجب قرار دیا جائے

تو اس میں کو حرج اور ضرر نہیں، کیونکہ اگر وہ فی الواقع واجب ہے، تو یہ اس پر عمل کر کے واجب

سے عمدہ برآ ہو جائے گا۔ اور اگر فی الواقع واجب نہیں ہے، تو بھی عمل کا ثواب پانے کا

لہذا اس صورت میں بقدر امکان ضرر سے احتراز ہو جاتا ہے، اور ایسا کرنا عقلاً و شرعاً

واجب ہے۔ واللہ اعلم۔

رمی ہمارے لغوی مفہوم "کنکریاں پھینکنا" ہے، "جماعتاً حیثاً"۔

رمی ہمارے اصطلاحی مفہوم "مخصوص وقت میں، مخصوص مقام میں اور مخصوص تعداد میں کنکریاں

پھینکنا تفصیل، عنقریب آئے گی۔ اسی سے اس صورت کا حکم بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر

کسی شخص نے ہجرہ کے نزدیک کھڑے ہو کر ہجرہ کے پاس کنکری رکھ دی تو جائز نہیں، کیونکہ

اس میں رمی یعنی پھینکنا نہیں پایا گیا، اور اگر کلکری گرائی تو کافی ہو جائے گا، کیونکہ رمی پانی گئی اگرچہ خفیف ہے۔  
 اور خواہ خود کرے یا خود اگر کرنے سے عاجز ہے تو دوسرے کی مدد سے کرے، مثلاً کوئی ایسا مریض ہے جو رمی کی طاقت نہیں پاتا، تو وہ کلکری اپنے ہاتھ میں دھکتا ہے، پھر خود پھینک دیتا ہے یا کوئی دوسرا اس کی طرف پھینک دیتا ہے تو جائز ہے، کیونکہ افعال رجب میں نیابت (بصورت انما) چلتی ہے، جیسے طواف زیارت اور وقف عرفات و مزدلفہ میں ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

**رمی کا وقت** رمی کا وقت چار ایام ہیں، ایک یوم نحر اور تین ایام تشریق۔ یوم نحر میں رمی کا وقت صبح صادق کے طلوع ہونے سے شروع ہوتا ہے چنانچہ طلوع فجر سے پہلے رمی جائز نہیں۔ اور وقت مستحب طلوع کے بعد شروع ہوتا ہے، اور زوال سے پہلے تک رہتا ہے۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ رمی چار کا وقت نصف شب نحر سے شروع ہو جاتا ہے، جیسا کہ ان کا طواف زیارت اور وقف مزدلفہ کے بارے میں قول ہے، پھر جب آفتاب طلوع ہو جائے تو رمی واجب ہو جاتی ہے۔ اور سفیان ثوری کہتے ہیں کہ طلوع آفتاب سے پہلے رمی جائز نہیں۔ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے گھرانے کے کردار اور ضعیف افراد کو شب مزدلفہ میں آگے بھیج دیا تھا۔ اور روایت ہے کہ آپ بنو عبدالمطلب کے جوانوں کی ٹولیوں میں داخل ہوتے اور ان سے فرماتے: لا ترموا جمرۃ العقبة حتی نکونوا مصعبین۔ صبح سے پہلے جمرۃ عقبہ کی رمی نہ کرنا،

اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ آپ نے فرمایا! طلوع آفتاب سے پہلے جمرۃ عقبہ کی رمی نہ کرنا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث وقت مستحب کے بیان پر محمول ہے، تاکہ دونوں روایتوں میں بعد امکان تطبیق ہو جائے، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ رمی کا وقت مستحب بھی ہے۔

دہا رمی کا آخر وقت! تو ابو حنیفہ کے نزدیک یوم نحر میں رمی کا وقت غروب آفتاب تک رہتا ہے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ زوال تک رہتا ہے، جب زوال آفتاب ہو جائے تو وقت فوت ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد کی جوئی رمی قضا شمار ہوگی۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عبادت کے اوقات کا علم صرف شریعت سے ہوتا ہے کہ ان میں قیاس نہیں چلتا اور شریعت میں یوم نحر میں رمی کا وقت زوال سے پہلے وارد ہوا ہے، لہذا یوم نحر میں زوال کے بعد رمی کا وقت نہیں رہے گا، جیسا کہ باقی ایام نحر میں شریعت نے رمی کا وقت زوال کے بعد مقرر کیا ہے، اور ان دنوں میں زوال سے پہلے رمی نہیں ہو سکتی، اسی طرح یہاں بھی ہوگا اور ابو حنیفہ اسے باقی دنوں پر قیاس کرتے ہیں کہ باقی دنوں میں رمی کا وقت زوال سے لے کر غروب آفتاب تک رہتا ہے، تو اس دن میں بھی ایسا ہی ہوگا، کیونکہ یہ دن باقی دنوں سے رمی کے صرف ابتدائی وقت میں ممتاز ہے، انتہائی وقت میں نہیں، لہذا باقی دنوں کی طرح اس دن بھی

رمی کا آخری وقت غروب آفتاب تک ہوگا۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے یوم نحر میں رمی نہ کی، یہاں تک کہ سورج غروب ہو گیا پھر دوسرے دن کی صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے رمی کر لی، تو کافی ہو گئی اور کچھ لازم نہیں۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ شافعی کے اس صورت میں دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ وقت فوت ہو گیا، لہذا فدیہ لازم ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ رمی ایام تشریق کے صرف آخر میں فوت ہوتی ہے۔ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تنگبازوں کو رات میں رمی کرنے کی اجازت دی، اس کے بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ یہ عذر کی وجہ سے تھا، کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ کوئی عذر نہیں تھا، اس لیے کہ ممکن تھا کہ ایک دوسرے کو نائب بنا کر دن کو رمی کر لیتے، پس ثابت ہوا کہ اباحت عذر کی وجہ سے نہیں تھی۔ بنا بریں رات میں رمی مطلقاً جائز ہوئی، لہذا دم واجب نہیں ہوگا۔ اور اگر اتنی تاخیر کر دی کہ دوسرے دن کی صبح صادق طلوع ہو گئی تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق رمی کرے، اور تاخیر کی وجہ سے دم ادا کرے۔ اور ابو یوسف و محمد کے قول کے مطابق کچھ لازم نہیں ہوگا۔ دراصل اس اختلاف کا منشا یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک طواف زیارت کی طرف سے، اور صاحبین کے نزدیک مقرر نہیں ہے۔ یہی شافعی کا قول ہے۔ اور یہ اختلاف طواف زیارت میں اختلاف کی طرح ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک طواف زیارت ایام نحر میں ادا کرنا واجب ہے، اور تاخیر سے دم لازم ہو جاتا ہے، اور دوسرے صحرات کے نزدیک طواف زیارت کا وقت مقرر نہیں ہے، لہذا تاخیر سے دم لازم نہیں ہوتا۔ ہاں ان کے دلائل اور ابو حنیفہ کا جواب ہم طواف زیارت کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔

**ایام تشریق میں رمی کا وقت** ایام تشریق میں پہلے اور دوسرے دن۔ جو کہ ایام رمی کا دوسرا اور تیسرا دن بنتا ہے۔ رمی کا وقت

زوال کے بعد ہے اور ان دنوں میں زوال سے پہلے رمی جائز نہیں ہوتی، ابو حنیفہ سے مشہور روایت یہی ہے۔ اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ دوسرے اور تیسرے دن زوال کے بعد رمی افضل ہے اور زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ یوم نحر میں زوال سے پہلے رمی کا وقت ہے، تو دوسرے اور تیسرے دن میں بھی اس وقت رمی جائز ہو گی، کیونکہ سب ایام نحر ہیں۔ اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں چاشت کے وقت حجرہ کی رمی کی، اور باقی دنوں میں زوال کے بعد رمی کی، اور اس باب میں قیاس نہیں چلتا، یہ امور صرف شریعت کی اطلاع پر موقوف ہیں۔

مسئلہ: اگر کسی نے ان دنوں میں کسی دھامی میں تاخیر کی، اور آئندہ دن طلوع فجر سے پہلے رمی کی تو جائز ہو گئی، اور کچھ لازم نہیں۔ کیونکہ ایام رمی میں رات بھی رمی کا وقت ہے۔ جیسا کہ



ہم حدیث روایت کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کسی نے ایام تشریعی میں سے دوسرے دن زوال کے بعد رمی کی، پھر مٹی سے مکہ کو قح کرنا چاہتا ہے (اسے نفراد کہتے ہیں) تو اسے اختیار ہے کہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے!

فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ ۚ "تو جو جلدی کرے دو دن میں چلا جائے تو  
عَلَيْهِ۔" اس پر کچھ گناہ نہیں۔

یعنی جو شخص ایام تشریعی میں سے دو دن رمی کرنے کے بعد مکہ کو قح کر گیا اور تیسرے دن کی رمی چھوڑ دی، تو اس پر تعجیل کا کچھ گناہ نہیں، اور افضل یہ ہے کہ تعجیل نہ کرے بلکہ ایام تشریعی کے آخر یعنی تیسرے دن تک رہے، اور تمام دنوں میں رمی کرے، پھر کو قح کرے (اسے نفرادی کہتے ہیں)۔

اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں یہی مقصود ہے!

وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ۔ "اور پیچھے رہ جائے تو اس پر بھی کچھ گناہ نہیں۔"

آیت مذکورہ کے الفاظ ہر دو جہوں سے اشکال ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جلدی جانے والے اور پیچھے رہنے والے دونوں کے بارے میں فرمایا کہ ان پر کچھ گناہ نہیں یہ جلدی جانے والے کے حق میں تو ٹھیک ہے، کیونکہ وہ رخصت پر عمل کر رہا ہے ایکن پیچھے رہنے والے کے حق میں یہ کہنا کیسے ٹھیک ہے؟ حالانکہ وہ تعزیمیت اور افضل پر عمل کر رہا ہے۔ اور دوسرا اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پیچھے رہنے والے کے بارے میں فرمایا: فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ "تو پیچھے رہنے والے کے لیے تقویٰ کی قید لگائی۔" حالانکہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قید جلدی جانے والے کے ساتھ لگائی، کیونکہ وہ رخصت پر عمل کر رہا ہے، اور وہاں یہ قید نہیں؟

پہلے اشکال کا جواب ہے کہ "لَا إِثْمَ عَلَيْهِ" سے مراد ہے کہ "اس پر کچھ گناہ نہیں رہا، یعنی اس کی مغفرت ہو گئی۔ چنانچہ ابن عباس سے اس آیت کی یہ تفسیر منقول ہے کہ "فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ مَغْفُورٌ لَهُ مِمَّنْ تَأَخَّرَ مَغْفُورٌ لَهُ" اسی طرح ابن مسعود نے بھی "فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ" کی یہ تفسیر کی ہے "مَنْ جَمَعَ مَغْفُورٌ لَهُ" یعنی خواہ کوئی جلدی جائے یا پیچھے رہ جائے وہ مغفور ہو کر لوٹتا ہے۔

اور دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ "لِمَنِ اتَّقَىٰ"، میں اس بات کا بیان ہے کہ جلدی جانے والے اور پیچھے رہنے والے کے لیے مغفرت کا جو وعدہ نہ کر رہا، یہ تقویٰ کی شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ (یعنی "لِمَنِ اتَّقَىٰ") کا تعلق صرف متاخر کے ساتھ نہیں بلکہ متعجل کے ساتھ بھی ہے، پھر اہل تادیل و تفسیر نے یہاں تقویٰ کی مراد پر بحث کی ہے

۱۔ بعض کہتے ہیں کہ یہاں تقویٰ سے مراد حالت احرام میں شکار کرنے سے بچنا ہے۔ اسی طرح

اس آیت میں "وَاتَّقُوا اللَّهَ" سے بھی مراد ہے کہ "اللہ سے ڈرو اور حالت احرام میں شکار کرنے کو حلال مت جانو"۔

۲۔ بعض کہتے ہیں کہ تقویٰ سے مراد دوران حج میں اور باقی زندگی میں تمام معاصی سے بچنا ہے۔

۳۔ اور یہ بھی احتمال ہے یہاں تقویٰ سے مراد وہ امور ہوں جو حالت احرام میں حرام اور ممنوع ہو جاتے ہیں، یعنی قتل، زنا، خمر، دھواں، نوزاد و جیزہ۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: ایام تشریق میں دوسرے دن اس وقت تک کوچ کرنا جائز ہے، جب تک تیسرے دن کی فجر طلوع نہیں ہو جاتی ہے تیسرے دن کی فجر طلوع ہو جائے تو پھر رمی سے پہلے کوچ کرنا جائز نہیں۔

مسئلہ: ایام تشریق میں تیسرے دن۔ جو کہ ایام رمی میں جو تھادی بنتا ہے۔ رمی کا مستحب وقت زوال کے بعد ہے۔ اور اگر زوال سے پہلے رمی کر لے تو بھی ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور ابو یوسف و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ صاحبین کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں چاشت کے وقت رمی کی اور باقی دنوں میں زوال کے بعد رمی کی" اور اوقات مناسک کی تعلیم میں میامس کا کوئی دخل نہیں تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تیسرے دن بھی رمی کا وقت زوال کے بعد ہی ہے۔ نیز یہ بھی ایام تشریق میں سے ایک یوم ہے، لہذا پہلے اور دوسرے یوم کی طرح تیسرے یوم میں بھی رمی کا وقت زوال کے بعد ہو گا۔ ابوحنیفہ کی دلیل ابن عباسؓ سے مروی ان کا قول ہے کہ "ایام میں سے آخری دن جب شروع ہو جائے تو رمی جائز ہے" اور ظاہر ہے کہ ابن عباسؓ نے یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہی ہے۔ کیونکہ اس باب میں رائے اور اجتہاد سے کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا لہذا اس حدیث کی بنا پر ایام تشریق کا آخری دن حدیث جابر سے مخصوص ہو گا۔ اور یا یہ کہا جائے کہ آپؐ کا آخری دن زوال کے بعد رمی کرنا بطور استحباب تھا۔ (اس کے ہم بھی قائل ہیں)۔ نیز جب اس دن سرے سے رمی کا ترک کرنا جائز ہے تو زوال سے پہلے رمی کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔ واللہ اعلم۔

**مقام رمی** یوم نحر میں صرف جمرہ عقبہ کے پاس رمی کی جائے، اور باقی تین دنوں میں آئینوں جمرات۔ اولیٰ، وسطیٰ اور عقبہ۔ کے پاس رمی کی جائے۔ اس تمام محل میں کنکری گرنے کی جگہ کا اعتبار ہے، کنکری پیسنے کی جگہ کا نہیں، چنانچہ اگر دور سے کنکری پھینکی اور وہ جمرہ کے پاس گری تو کافی ہے، اور اگر کنکری جمرہ کے نزدیک نہیں گری تو رمی صحیح نہیں (چاہے جمرہ کے قریب کھڑے ہو کر پھینکی ہو)۔ ہاں! جو کنکری جمرہ کے قریب جواریں گرنے، اسے شمار کیا جائے گا۔ کیونکہ اگر وہ کسی جگہ جمرہ کے تابع سمجھی جاتی ہے۔ لہذا وہاں کنکری کرنا ایسے ہی ہے جیسے جمرہ پر گرنا۔ واللہ اعلم۔

نوٹ : کنکریوں کی تعداد، مقدار، جنس، کنکریاں لینے کی جگہ، ہر دن، ہر حجرہ کے پاس کتنی کنکریاں ماری جاتی ہیں، رمی کی کیفیت، رمی کی سنی مستحبات اور مکروہات کی تفصیل انشاء اللہ افعال حج کی سنی کے ذیل میں آئیں گی۔ واللہ اعلم۔

**رمی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟** اگر یوم نحر میں سات کنکریوں میں سے ایک

یا دو یا تین کنکریوں کی رمی چھوڑ دی تو آئندہ دن چھوڑی ہوئی کنکریوں کی رمی کرے، اور ہر کنکری کے عوض نصف صاع گندم صدقہ کرے۔ ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہوتی ہو تو پھر کچھ کمی کر لے، تاکہ دم کے برابر نہ ہو جائے۔ اور قاعدہ اس بارے میں یہ ہے کہ جس فعل کو مکمل طور پر چھوڑنے سے دم واجب ہوتا ہے، اس کا اقل حصہ چھوڑنے سے صدقہ واجب ہوتا ہے۔ تفصیل عنقریب آئے گی، انشاء اللہ۔

اور صورت مذکورہ میں اگر کوئی پوری سات کنکریوں کی رمی آئندہ دن پر اٹھا رکھتا ہے ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوتا ہے، لہذا اگر اقل رمی ترک کی ہے تو صدقہ واجب ہوگا۔ اور اگر سات کنکریوں میں سے اکثر کی رمی ترک کرتا ہے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہے، کیونکہ اگر سب ترک کر دیتا تو دم واجب ہوتا، پس اکثر ترک کرنے پر بھی دم واجب ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اگر پوری رمی ترک دے تو بھی دم واجب نہیں ہوتا، لہذا اکثر ترک کرنے کی صورت میں دم واجب نہیں ہوگا۔

اگر دوسرے دن تین جھرات میں سے ایک کی رمی مکمل طور پر ترک کر دیتا ہے تو صدقہ لازم ہے۔ کیونکہ اس دن کے وظیفہ اور عبادت مقررہ کا اقل حصہ یعنی سات کنکریاں ترک ہوئیں۔ لہذا صدقہ لازم ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ یوم نحر کے علاوہ باقی دنوں کا وظیفہ تینوں جھرات کی رمی ہے۔ لہذا ایک جھرہ کی رمی مکمل وظیفہ کا اقل حصہ ہے، اور اگر مکمل وظیفہ یعنی تینوں جھرات کی رمی چھوڑتا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوتا، لہذا اقل حصہ ترک کرنے میں صدقہ لازم ہوگا۔ بخلاف پہلے دن یعنی یوم نحر کے کیونکہ اس کا مکمل وظیفہ ہی سات کنکریوں کی رمی ہے، لہذا اس دن سات کنکریوں کی رمی ترک کرنا، دوسرے اور تیسرے دن تینوں جھرات کی یعنی ۲۱ کنکریاں ترک کرنے کے درجہ میں ہے، اور یوم نحر میں تین کنکریوں کی رمی کا ترک دوسرے اور تیسرے دن ایک جھرہ یعنی سات کنکریوں کی رمی کے ترک کے درجہ میں ہے۔

مسئلہ : اگر تمام دنوں میں رمی نہیں کی، یہاں تک کہ آخری دن یعنی ایام رمی کا چوتھا دن آگیا تو اس دن ترتیب کے مطابق رمی کرے اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم لازم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دم لازم نہیں ہوگا، وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک رمی کا وقت مقرر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک رمی کا وقت محمد و دو مقرر نہیں۔ پھر ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس صورت میں صرف ایک دم ہی لازم ہوگا، اگرچہ صرف ایک دن کا وظیفہ

ترک کرنے سے بھی ایک دم لازم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہر دن کے وظیفے میں تاخیر ہونے پر بھی ایک دم ہی لازم ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جنائیت ایک ہی قسم کی ہے، احرام بھی ایک ہی ہے اور پھر جنائیت کسی ذوقیت شے میں واقع نہیں ہوتی۔ لہذا ان تمام کے لیے ایک دم ہی کافی ہوگا۔ جیسا کہ محرم اگر اپنا جو تھائی سر مونڈے تو ایک دم لازم ہوتا ہے اور اگر تمام سر مونڈے تو بھی ایک ہی دم لازم ہوتا ہے۔ اور جیسے ایک عضو پر خوشبو لگانے یا تمام اعضاء پر اور جیسے سلا ہوا ایک کپڑا پہننے یا بہت سے کپڑے پہننے، تمام صورتوں میں ایک ہی دم لازم ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر چند جانوروں کا شکار کرتا ہے تو ہر جانور کے لئے علیحدہ کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ یہاں جنائیت ذوقیت شے میں ہے۔

مسئلہ: اگر مکمل طور پر رمی ترک کر دی، حتیٰ کہ ایام رمی کے آخری دن کا سورج بھی غروب ہو گیا تو سب کے نزدیک رمی ساقط ہو جائے گی اور ایک دم لازم ہوگا۔

رمی کا سقوط تو اس لیے ہے کہ عبادت رمی کا دقت مقرر ہے، اور جن عبادتوں کا دقت مقرر ہوا ان کے بارے میں اصول یہ ہے کہ دقت فوت ہونے پر وہ ساقط ہو جاتی ہیں، اور بعض دقتی عبادتوں میں جو قضا واجب ہوتی ہے تو وہ ایک انگ دلیل کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، پھر ان عبادتوں میں وجوب قضا کی وجہ سے وہ یہاں نہیں پائی جاتی۔ اور وہ وجہ یہ ہے کہ قضا کہتے ہیں کہ اپنے اختیار اور قوت کو اپنی ذمہ داری پورا کرنے میں صرف کرنا، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ دقت قضا میں فوت شدہ عبادت کی مجلس مشروع ہو، تاکہ وہ اپنے اختیار کو اپنی ذمہ داری پورا کرنے میں صرف کر سکے اور رمی کی صورت میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، کیونکہ اس مخصوص ہیئت کے ساتھ ان دنوں کے علاوہ کسی دن میں رمی مشروع نہیں ہے۔ لہذا وہ اپنے اختیار کو ذمے میں واجب رمی کے پورا کرنے میں صرف نہیں کر سکتا تو قضا متعذر ہوئی، لامحالہ وہ ساقط ہو جائے گی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایام تشریق میں نماز فوت ہو جائے، اور کسی دوسرے دن قضا کرنا چاہے، تو تکبیر تشریق کے بغیر قضا کرے گا، کیونکہ وقت قضا میں تکبیر مشروع ہی نہیں، کہ کہہ سکے، لامحالہ ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور دم کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ واجب کو اس کے وقت پر ادا نہیں کیا، ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ ظاہر ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ہر دن کی رمی اسی دن ادا کرنا واجب ہے، اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ ہر دن کی رمی اسی دن کرنا واجب نہیں ہے، لیکن ایام رمی کے اندر اندر رمی کرنا تو ان کے نزدیک بھی ضروری ہے۔ بہر صورت واجب دقت پر ادا نہیں ہوا اس لیے دم واجب ہے۔

مسئلہ: اگر دوسرے دن کی رمی میں ترتیب کا خیال نہ لکھا، چنانچہ پہلے حجرہ عقبہ کی رمی کی، پھر حجرہ وسطیٰ کی، پھر مسجد کے قریب والے حجرہ کی، پھر اسی دن یاد آ گیا کہ ترتیب الٹ گئی ہے، تو مناسب ہے کہ حجرہ وسطیٰ اور حجرہ عقبہ کی رمی کا اعادہ کرے، اور اگر اعادہ نہیں

بھی کیا تو بھی کافی ہو جائے گی۔ باقی حجرہ اولیٰ کی رمی کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ حجرہ وسطیٰ اور عقبہ کا اعادہ تو اس لیے ہے کہ ترتیب چھوٹ گئی۔ اور ترتیب مسنون ہے، کیونکہ بنی سنی اللہ علیہ وسلم نے اسی ترتیب سے رمی کی تھی، اور جب مسنون چھوٹ جائے تو اعادہ مستحب ہوتا ہے، اور حجرہ اولیٰ کی رمی کے اعادہ کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ جب وہ حجرہ وسطیٰ اور عقبہ کی رمی کا اعادہ کرے گا تو وہ خود بخود پہلے درجہ میں آجائے گا۔

باقی حجرہ وسطیٰ اور عقبہ کی رمی کا اعادہ لازمی اس لیے نہیں ہے، کہ ان میں سے ہر ایک کی رمی کو الگ الگ شمار کیا جاسکتا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ یوم نحر میں صرف حجرہ عقبہ کی رمی ہوتی ہے۔ کسی دوسرے حجرہ کی رمی نہیں ہوتی۔ اور جنی افعال کو الگ الگ شمار کیا جاسکتا ہو، ان میں ترتیب مشروط نہیں ہوتی، جیسا کہ ذوقہ میں ترتیب مشروط نہیں ہے، اختلاف سعی اور طواف کی ترتیب کے، کہ ان میں سعی کا طواف کے بعد ہونا شرط ہے کیونکہ سعی کسی صورت میں طواف سے الگ نہیں ہو سکتی۔

**مسئلہ:** اگر ہر حجرہ کی رمی میں صرف تین تین کنکریاں ماریں، پھر اسے بتلایا گیا کہ سات سات کنکریاں ماری جاتی ہیں، تو وہ باقی کنکریاں اس طرح پوری کرے کہ حجرہ اولیٰ کو صرف چار کنکریاں مارے، تو اس کی کنکریاں پوری ہو جائیں گی، کیونکہ حجرہ اولیٰ کی رمی کسی دوسرے حجرہ پر مرتب نہیں ہوتی، لہذا باقی چار کنکریاں مارنے سے سات پوری ہو جائیں گی۔ پھر حجرہ وسطیٰ کی رمی کا اعادہ سات کنکریوں سے کرے، کیونکہ پہلے جو تین کنکریاں ماری چکیاں، اب وہ حجرہ اولیٰ کی رمی سے پہلے ہو گئیں۔ لہذا ترتیب کی رعایت رکھتے ہوئے ان تین کا بھی اعادہ کرے۔ دیکھئے اگر اس نے سات کنکریاں بھی ماری ہوتیں تو ترتیب درست رکھنے کے لیے ساتوں کا اعادہ کرتا، لہذا تین کنکریوں کا تو بدرجہ اولیٰ اعادہ کرے گا۔ اسی طرح حجرہ عقبہ کی رمی میں بھی سات کنکریوں کا اعادہ کرے گا۔

اور اگر ہر حجرہ کی رمی میں چار چار کنکریاں ماری تھیں تو اعادہ کرتے ہوئے ہر حجرہ کو صرف تین تین کنکریاں مارے گا۔ کیونکہ چار کنکریاں سات کنکریوں کا اکثر حصہ ہے اور اکثر مکمل کے قائل مقام ہوتا ہے۔ تو یوں ہو گیا کہ گویا اس نے حجرہ ثانی کی رمی حجرہ اولیٰ کی مکمل رمی کے بعد کی، اور اسی طرح حجرہ ثالث کی رمی حجرہ ثانی کی مکمل رمی کے بعد کی، لیکن از سر نو مکمل رمی کرنا افضل ہے، تاکہ باقی تین تین کنکریوں کی رمی بھی ترتیب مسنون کے مطابق ہو جائے۔

**مسئلہ:** اگر رمی میں صرف ایک کنکری نہیں ماری گئی، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کون سے حجرہ کی رمی میں نہیں ماری گئی تو ہر حجرہ کو ایک ایک کنکری مارے، تاکہ واجب یقینی طور پر اسقاط ہو جائے جیسے کسی شخص سے پانچ نمازوں سے ایک نماز چھوٹ گئی، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کون سی نماز چھوٹی ہے تو پانچوں نمازوں کا اعادہ کرے، تاکہ علی وجہ الیقین اپنی

ذمہ داری سے عمدہ برآ ہو جائے، اسی طرح یہاں ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### حلق اور قصر کے احکام

حلق (بال منڈوانا) اور قصر (بال کترانا) کا بیان درج ذیل موضوعات پر محیط ہے:

- ۱۔ وجوب کا بیان
- ۲۔ مقدار واجب کی تفصیل
- ۳۔ حلق یا قصر کے وقت اور مقام کا بیان
- ۴۔ حلق یا قصر ہو جائے تو کیا حکم ہے؟
- ۵۔ اگر اپنے وقت یا اپنے مقام پر نہ ہوا تو کیا حکم ہے؟

حلق یا قصر کے وجوب پر دلائل | ہمارے نزدیک اگر سر پر بال ہیں تو حلق

سنی کے ساتھ حلال ہو جاتا ہے۔ شافعی کی بعت یہ روایت ہے کہ ابن عمرؓ کے ساتھ اور عمرؓ نے عرفات میں خطبہ دیا اور لوگوں کو مناسک حج کی تعلیم دیتے ہوئے یہ کہا کہ ”جب تم منیٰ میں آ جاؤ تو جو شخص رمی کر لے، اس کے لیے وہ تمام چیزیں حلال ہو گئیں جو احرام کی وجہ سے حرام ہو گئی تھیں، سوائے جماع اور خوشبو کے، یہاں تک کہ طواف کر لے“ دھریہ بھی حلال ہو جائیں گی)

ہماری دلیل اللہ کا یہ فرمان ہے!

”يَعْلَمُونَ تَعْلَمُونَ“  
”پھر لوگوں کو چاہیے کہ اپنا میل کچیل دور کریں۔“

ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میل کچیل سے بال منڈانا، لباس پہننا وغیرہ مراد ہے۔ اہل تادیل و تفسیر کا بھی یہی کہنا ہے کہ ”تَعْلَمُونَ“ سے سر منڈانا اور مونچھوں، ناخنوں کا کاٹنا مراد ہے۔ کیونکہ لغت میں ”تَعْلَمُونَ“ میل کو کہتے ہیں، گندی مندی عورت کو کہا جاتا ہے امداء ”تَعْلَمُونَ“

یٰۤاَيُّهَا اللّٰهُ تَعَالٰی کا فرمان ہے!

لَقَدْ صَدَّقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهٗ الزُّوْلَا  
بِالْحَقِّ لَتَذَخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ  
شَاءَ اللّٰهُ اٰمِيْنِ مَحَلِّقِيْنَ

”جے شک اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کے خواب کو واقع کے مطابق کر کے سچا کر دیا دیوں ہو گا کہ تم انشاء اللہ ضرور مسجد حرام (مکہ) میں اس واسطے

مَرُّوْصُكُم مَّقْصِدٌ يَوْمَ - کے ساتھ داخل ہوں گے، اپنے سروں کو منڈاتے ہوئے اور کتر داتے ہوئے،

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ ”لَتَنْحَلْنٰ“ اگرچہ صیغہ خبر ہے۔ لیکن مقصود اس سے امر ہے، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ”تم مسجد حرام میں داخل ہو جاؤ، اگر اللہ چاہے، امن کے ساتھ، سر منڈاتے ہوئے اور ترشواتے ہوئے“ پس اس کا تقاضا ہے کہ داخل ہوتے ہوئے حلق یا قصر واجب ہو، کیونکہ مطلق امر وجوب عمل کے لیے ہوتا ہے۔ اس قول کے مطابق استثناء ”آمنین“ کی طرف راجع ہے، یعنی اگر اللہ نے امن چاہا تو تم داخل ہو جاؤ گے اور اگر امن نہیں چاہا تو نہیں داخل ہو گے۔

اور اگر آیت کو ظاہر صیغہ کے مطابق خبر اور وعدہ پر رکھا جائے تو بھی ضروری ہے کہ مخبر ہم خبر کے مطابق ہو، کہ ان کا دخول حلق اور قصر کی حالت میں ہو۔ دوسری طرف حلق اور قصر ایک اختیاری چیز ہے، کبھی ہوتا ہے، کبھی نہیں ہوتا، لہذا ضروری ہے کہ حلق یا قصر واجب ہوتا کہ وجوب سے امنیں حلق یا قصر کی انگیزت ہو اور وہ لازماً ایسا کریں تاکہ مخبر ہم اپنے ظاہر کے مطابق پایا جائے۔ اس تاویل کے مطابق استثناء کا ذکر اللہ تعالیٰ کے نام سے تبرک و تسمین کے طور پر کیا گیا ہے۔ اور یا استثناء ”لَتَنْحَلْنٰ“ کی طرف راجع ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس دوران میں انتقال کر جائیں یا کسی کے لیے کوئی رکاوٹ آڑے آجائے، لہذا دخول مشیئت الہی سے متعلق ہوگا، تاکہ خبر غلط نہ ہو۔

باقی ”مَحْلَقَتَيْنِ مَرُّوْصُكُم مَّقْصِدٌ يَوْمَ“ سے مراد ہے کہ بعض حلق کروائیں گے اور بعض قصر کروائیں گے۔ کیونکہ اس پر سب کا اجماع ہے کہ حلق اور قصر کو جمع نہیں کیا جاتا۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ حلق یا قصر واجب ہے۔ لیکن افضل حلق ہے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کروانے والے کے لیے تین مرتبہ دعا کی اور قصر کرنے والوں کے لیے ایک مرتبہ۔ آپ نے عرض کی ”اے اللہ سر منڈانے والوں کی مغفرت فرما“ آپ سے عرض کیا گیا ”اور سر ترشوانے والوں کی“ لیکن آپ نے یہی دعا کی ”اے اللہ سر منڈانے والوں کی مغفرت فرما“ پھر آپ سے عرض کی گئی ”اور سر کتروانے والوں کی“ اس مرتبہ آپ نے دعا کی ”اے اللہ سر منڈانے اور کتروانے والوں کی مغفرت فرما، نیز حلق اس لیے بھی افضل ہے کہ حلق میں تو قصر میں آجاتا ہے، لیکن قصر میں حلق بالکل نہیں ہوتا دہی ابن عمر کی حدیث! تو اس میں حلق یا قصر کو مضمحل کرنا جائز لگا، مطلب یہ ہوگا کہ جس نے عمرہ کی رمی کی اور حلق یا قصر کیا تو وہ حلال ہو گیا“ اور یہ تاویل اس لیے ضروری ہے کہ یہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو جائے۔

مسئلہ: حلق یا قصر اس وقت واجب ہوتا ہے جب سر پر بال ہوں، لیکن اگر سر پر بال نہیں ہیں تو سر پر امر یا پھر والے، کیونکہ روایت ہے کہ ”ابن عمر نے فرمایا کہ اگر لوم نحر

آجائے اور سر ہر بال نہ ہوں تو سر ہر استرا پھیر لیا جائے" اور قدوریؒ نے یہ روایت  
مرفوعاً ذکر کی ہے۔ نیز اس لیے بھی استرا پھیر والے کہ اگرچہ وہ سر منڈانے سے عاجز ہے  
لیکن سر منڈانے والوں کا تشبہ کرنے سے تو عاجز نہیں اور بنی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان  
ہے کہ !

"من تشبه بقوم فهو منهم۔ جو جس قوم کا تشبہ کرتا ہے، وہ انہی سے ہے۔  
اگر کسی نے سر منڈانے میں بال صفا پاؤں استعمال کیا تو جائز ہے، لیکن استرا افضل  
ہے۔ پاؤں کا جواز تو اس لیے ہے کہ مقصود یعنی بالوں کا دور کرنا حاصل ہو جاتا ہے، اور  
استرے کی افضلیت اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "محلّین رؤوسکم" فرمایا  
ہے اور حلق کا اطلاق استرے کے ساتھ بال منڈوانے پر ہوتا ہے۔ اسی طرح بنی صلی اللہ  
علیہ وسلم افضل عمل کو اختیار فرماتے تھے۔ لہذا حلق افضل ہے۔

مسئلہ: حلق یا قصر کا وجوب اس صورت میں ہے، جبکہ شخص نہ ہو (مختصر: وہ حاجی جس کے  
سفر حج میں رکاوٹ آگئی ہو، جس کی وجہ سے سفر جاری رکھنا ناممکن ہو گیا ہو) لیکن اگر  
مختصر ہے تو ابو حنیفہ و مہمّد کے قول کے مطابق اس پر حلق واجب نہیں۔ اور ابو یوسف کے  
قول کے مطابق اس پر بھی حلق واجب ہے۔ یہ مسئلہ انشاء اللہ احصاء کے احکام کے  
ذیل میں آئے گا۔

مسئلہ: جس شخص پر حلق یا قصر واجب ہو، اور وہ حلق کی جگہ خطنی (با صابن یا شیمپو)  
ت سردھوئے تو یہ حلق کے قائم مقام نہیں ہو گا۔ اور ابو حنیفہ کے قول کے مطابق خطنی (صابن  
شیمپو) سے سردھونے کی وجہ سے دم بھی لازم ہو گا۔ اور ابو یوسف و محمدؒ کا قول ہے کہ دم لازم  
نہیں ہو گا۔ طحاوی نے تو یہ اختلاف ذکر کیا ہے، لیکن جماع کہتے ہیں کہ "مجھے اس بارے  
میں کسی اختلاف کا علم نہیں"۔ اور صحیح یہ ہے کہ دم لازم ہو گا۔ کیونکہ حلق یا قصر واجب  
ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ لہذا محقق دو فوں میں سے کسی ایک سے ہی ہو سکتا ہے۔  
اور ان میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی، لہذا احرام بھی باقی تھا، تو جب اس نے خطنی (صابن  
شیمپو) سے اپنا سردھویا تو اس نے احرام کی حالت میں میل پکیل دور کی۔ اس لیے دم لازم  
ہو گا۔ واللہ اعلم

مسئلہ: عودت پر حلق لازم نہیں، اس لیے ابن عباس سے روایت ہے کہ بنی صلی اللہ  
علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس علی النساء حلق و ائغا "عورتوں پر حلق لازم نہیں۔ ان پر صرف قصر  
علیہن تقصیر۔"

اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کو سر منڈانے سے  
من کیا ہے۔



نیز عورتوں کے لیے حلق اس لیے بھی ممنوع ہے کہ حلق عورتوں کے لیے مُنْضَلَع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ازدواجِ مطہرات میں سے کسی ایک نے بھی حلق نہیں کروایا۔ ہاں! عورت قصر کروائے اور بالوں کے کناروں سے انگلی کی پلور بھر بال کمرے، اس لیے کہ روایت ہے کہ عمر بنے پوچھا گیا کہ عورت بال کتنے کمرے؟ ”تو آپ نے اپنی انگلی کی پلور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”اتھنے“۔

مسئلہ: حاجی پر یہ لازم نہیں ہے کہ حلق کر داتے ہوئے داڑھی کے بالوں سے بھی کچھ لے اور شافعی فرماتے ہیں کہ ”حلق کر داتے ہوئے مناسب ہے کہ داڑھی کے بالوں سے بھی اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ بال لے“ لیکن اس قول کی کوئی حقیقت نہیں، اس لیے کہ گزشتہ نص کی مطابقت واجب صرف سر کا کتر و نایا منڈانا ہے، نیز اس لیے کہ داڑھی کا حلق مُنْضَلَع ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مردوں کے لیے داڑھی کو اور عورتوں کے لیے گیسوؤں کو باعثِ زینت بنا یا ہے جیسا کہ حدیث میں مروی ہے کہ ”فرشتوں کی ایک جماعت ایسی ہے جن کی تسبیح یہ ہے: سبحان من عز بن الرجال باللہی“ ”پاک ذات ہے وہ جس نے مردوں کو والنساء بالذواتب۔“ داڑھیوں سے اور عورتوں کو گیسوؤں سے

زینت بخشی“

نیز اس لیے کہ اس میں نصاریٰ کا تشبہ ہے، لہذا مکروہ ہوگا۔ واللہ اعلم  
**حلق یا قصر کی واجب مقدار** | اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ“ اور ”مَنْ رَأَى مِنْكُمْ رَأْسًا“ پورے سر کو کٹا جاتا ہے۔ اسی طرح روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کی، پھر ذبح کیا پھر آپ نے حلق (نائی) کو بلوایا، پسے آپ نے دائیں جانب مونڈنے کا اشارہ کیا، پس اس نے اس جانب تمام بال مونڈ دیئے اور آپ نے یہ بال لوگوں میں تقسیم کر دیئے، پھر آپ نے بائیں جانب مونڈنے کا اشارہ کیا، پس جب وہ مونڈ چکا تو آپ نے یہ بال ”آتم سلیم“ کو عطا فرمائے، لہذا تمام سر منڈانا افضل ہے۔ نیز روایت ہے کہ آپ نے فرمایا!

اول نسکنا فی یومنا هذا الرمی ”اس دن سب سے پہلی عبادت رمی ہے پھر

ذبح، پھر حلق“

اللہ الذی بحر شعہا لخلق۔ اور حلق کا لفظ مطلق بولا جائے تو اس کا اطلاق تمام سر کے حلق پر ہوتا ہے۔ اگر سر کا کچھ حصہ منڈایا تو دیکھیں گے، اگر یہ چوتھا ہی سر سے بھی کم ہے تو جائز نہیں“ اور اگر چوتھا ہی سر ہے تو کافی ہو جائے گا، لیکن مکروہ ہوگا۔ جواز تو اس لیے ہے کہ سر سے متعلقہ عبادات میں چوتھا ہی سر پورے سر کا قائم مقام ہو جاتا ہے۔ جیسے وضو میں چوتھا ہی سر کا مسح جائز ہے۔ اور کراہت اس لیے ہے کہ مسنون پورا سر منڈانا ہے۔ اور ترک سنت

مکروہ ہوتا ہے۔

دہا قصر! تو اس میں واجب یہ ہے کہ انگلی کی ایک پور کے بقدر بال کتروائے، اس کی دلیل ٹمڑے سے وہ روایت ہے، جو اوپر گزری۔ لیکن ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ پور بھر سے کچھ زیادہ کتروائے، کیونکہ پور بھر بال کتروانا بالوں کی تمام اطراف سے واجب ہے اور عادتاً بالوں کی تمام اطراف کا طول برابر نہیں ہوتا۔ پس اگر صرف پور بھر بال کتروائے جائیں تو تمام بالوں سے پور بھر نہیں کیں گے، لہذا ضروری ہے کہ اس مقدار سے کچھ زیادہ کتروائے تاکہ مقدار واجب کے حصول کا مکمل یقینی ہو، اور وہ اپنے اوپر واجب سے یقینی طور پر عمدہ برآ ہو جائے۔

**حلق یا قصر کے زمان و مکان کا بیان** | ابو حنیفہ کے قول کے مطابق حلق یا قصر

چنانچہ حلق یا قصر کا زمان تو ایام سحر ہیں، اور مکان حرم ہے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ اس کے لیے نہ تو کوئی زمانی مخصوص ہے اور نہ کوئی مکان۔ محمد کہتے ہیں کہ مکان تو مخصوص ہے زمان کوئی مخصوص نہیں۔ زفر کا قول ہے کہ زمان مخصوص ہے، مکان مخصوص نہیں۔

ٹمڑا اختلاف یہ ہے کہ اگر حلق ایام سحر سے مؤخر کر دیا یا حلق حرم سے باہر کر دیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک دم واجب ہو جائے گا، ابو یوسف کے نزدیک دو دنوں صورتوں میں کچھ واجب نہیں ہوگا، محمد کے قول کے مطابق مکان سے باہر ہونے کی صورت میں تو دم لازم ہوگا۔ زمان سے تاخیر یا دم لازم نہیں ہوگا، اور زفر کے قول کے مطابق زمان سے تاخیر کی صورت میں دم لازم ہوگا اور خارج مکان ہونے سے دم نہیں لازم ہوگا۔

زفر کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے موقع پر حدیبیہ میں حلق کر دیا اور اپنے اصحاب کو بھی حلق کروانے کا حکم دیا، حالانکہ حدیبیہ حلق سے ہے۔ پس اگر حلق حرم سے مخصوص ہوتا تو نہ آپ بغض نفیس حلق کرواتے اور نہ اپنے اصحاب کو اس کا امر فرماتے، تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ حلق کا جواز حرم سے مخصوص نہیں ہے۔ اور یہی روایت مکان کی عدم تخصیص کے سلسلہ میں ابو یوسف کی بھی حجت ہے۔ زمان کی عدم تخصیص کے بارے میں ابو یوسف و محمد کی حجت یہ روایت ہے کہ "ایک آدمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا "میں ذبح سے پہلے حلق کر دیا بیٹھا ہوں" تو آپ نے فرمایا "اب ذبح کر لو، کوئی حرج نہیں" پھر ایک اور آدمی آیا۔ اس نے عرض کیا "میں رمی سے پہلے ذبح کر بیٹھا ہوں"؟ تو آپ نے فرمایا "اب رمی کر لو" کوئی حرج نہیں" اور اس دن آپ سے جس عبادت کی بھی تقدیم و تاخیر کے متعلق پوچھا گیا، آپ نے یہی فرمایا کہ "اب کر لو، کوئی حرج نہیں"۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حلق یا قصر کے لیے کوئی زمان مخصوص نہیں ہے۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیام سحر میں حرم میں حلق کر دیا۔  
 پس آپ کا فعل مطلق کتاب اللہ کا بیان ہو گیا۔ اور تاخیر سے دم اس لیے واجب ہو جاتا  
 ہے کہ وجوب کفارہ کے لیے تاخیر واجب، بمنزلہ ترک واجب ہے، وجہ طواف زیارت  
 میں گوردیکی ہے۔ رہا حدیث حدیبیہ سے استدلال! تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیبیہ کا  
 کچھ حصہ حل میں ہے اور کچھ حصہ حرم میں، تو احتمال ہے کہ حلق حرم میں ہوا ہو، پس اس  
 احتمال کے ہوتے ہوئے حدیث سے استدلال درست نہیں، جبکہ یہ روایت بھی ہے کہ نبی  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام حدیبیہ میں نزول تو حصہ حل میں فرمایا تھا، اور آپ نماز حصہ حرم میں  
 پڑھتے تھے، تو ظاہر یہ ہے کہ حرم میں حلق ممکن ہوتے ہوئے آپ نے حل میں حلق نہیں کر دیا  
 ہو گا۔ رہا دوسری حدیث سے استدلال! تو اس کے تو ہم قائل ہیں کہ زمانہ و مکان سے  
 تاخیر میں کوئی حرج یعنی گناہ لازم نہیں آتا، لیکن گناہ کی نفی سے وجوب کفارہ کی نفی نہیں ہوتی  
 جیسا کہ تکلیف کے وقت حلق کر دینے میں گناہ نہیں، لیکن کفارہ واجب ہے اسی طرح قتل  
 خطا میں گناہ نہیں، لیکن کفارہ واجب ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے حلق نہیں کروایا، یہاں تک کہ حرم سے نکل گیا، پھر حرم لوٹ آیا  
 اور حلق یا قصر کر دیا تو دم لازم نہیں ہو گا، کیونکہ جواز کی شرط پائی گئی۔  
 یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو مکان کو مشروط قرار دیتے ہیں (اور ابو حنیفہ کے  
 نزدیک مذکورہ صورت میں عدم لزوم دم تب ہو گا جب کہ وہ آیام سحر کے اندر اندر لوٹ  
 آیا ہو)

**حلق پر مرتب ہونے والا حکم** | حلق کے نتیجہ میں تحمل حاصل ہوتا ہے، یعنی  
 مجرم کے لیے احرام کی وجہ سے جو امور احرام  
 ہو گئے تھے، اب وہ حلال ہو گئے ہیں، سوائے جماع کے۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔  
 مالک کے نزدیک جماع اور خوشبو کے سوا باقی امور حلال ہو جاتے ہیں۔ لیث کے نزدیک  
 جماع اور شکار کے سوا سب امور حلال ہو جاتے ہیں۔ شافعی کہتے ہیں کہ حلق سے فرج  
 کے علاوہ کسی مقام میں قربت اور مباشرت بھی حلال ہو جاتی ہے۔  
 مالک کی جماعت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جب تم حلق کرو اور تو  
 تمہارے لیے جماع اور خوشبو کے سوا ہر چیز حلال ہو گئی۔“ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ  
 عائشہؓ سے روایت ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جبن نے رمی کی، پھر ذبح کیا، پھر  
 حلق کر دیا تو اس کے لیے جماع کے سوا ہر شے حلال ہو گئی۔“ یہ حدیث تمام پر حجت  
 ہے۔ اس لیے کہ آپؐ سے ہر چیز کو حلال قرار دیا اور صرف جماع کو مستثنیٰ فرمایا، لہذا  
 خوشبو اور شکار مستثنیٰ امنہ کی نفی کے تحت داخل ہیں، یعنی حلال ہیں، اور فرج کے علاوہ کسی  
 مقام میں قربت اور مباشرت نفی استثناء کی وجہ سے حلت سے خارج ہیں (یعنی یہ

دواعی جہاں ہونے کے سبب جہاں کے حکم کے تحت آتے ہیں ۔

ربا حدیث عرس سے (ماکت کا) استدلال ! تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جب یہ بات عائشہ کو پہنچی تو آپؐ نے فرمایا "اللہ ان شرع کی مغفرت کرے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت حلق کر دیا تو میں نے خود آپؐ کو خوشبو لگانے سے"۔

**زمان و مکان سے حلق کی تاخیر کا حکم** | ابو حنیفہ کے نزدیک حلق یا قصر خواہ اپنے زمان

ہوگا۔ ابو یوسف کے نزدیک دونوں صورتوں میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔ محمد کے نزدیک صرف مکان سے ہٹنے کی صورت میں دم واجب ہوگا۔ اور زفر کے نزدیک صرف زمانی سے تاخیر کے سبب دم واجب ہوگا۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### طواف وداع کا بیان

طواف صدر واداع کے بارے میں گفتگو کے موضوعات یہ ہیں !

۱۔ طواف وداع کے وجوب کا بیان

ب۔ شرائط کا بیان

ج۔ مقدار و کیفیت اور سنن کا بیان

د۔ وقت کا بیان

و۔ مکان کا بیان

و۔ طواف وداع چھوڑنے کا بیان

**طواف وداع کے بارے میں مذاہب و دلائل** | ہمارے نزدیک طواف

شافعی کے نزدیک سنت ہے۔ شافعی کے قول کا معنی یہ ہے کہ وہ فرض اور واجب کے درمیان فرق نہیں کرتے، اور بالاجہاز فرض تو ہے میں، لہذا واجب بھی نہیں کہا جائے گا۔ ہاں، سنت ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ طواف وداع کیا ہے، یہی سنت کی دلیل ہوتی ہے۔ اور عدم وجوب کی دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اجماع ہے کہ طواف وداع حیض و نفاس والی عورت پر واجب نہیں، اگر یہ واجب ہوتا تو طواف زیارت کی طرح ان پر بھی واجب ہوتا۔

ہم فرض اور واجب میں فرق کرتے ہیں، جیسا کہ معلوم و معروف ہے، اور وجوب کی دلیل یہ ادایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا !

من چر هذا البيت فليكن آخر عهدہ "جو اس گھر کا حج کرے، تو اس گھر سے اس  
 بہ الطواف۔" کا آخری معاملہ طواف ہونا چاہئے،

اور مطلقاً امر واجب عمل کے لیے ہوتا ہے، مگر حیض والی عورت اس علوم سے ایک دوسری  
 دلیل کی وجہ سے مخصوص ہے، اور وہ دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 حیض والی عورتوں کو عذر حیض کی وجہ سے طواف و دایع چھوڑنے کی رخصت دی۔ اور آپ  
 نے عورتوں کو یہ امر نہیں فرمایا کہ طواف کے قائم مقام کوئی اور چیز یعنی دم ادا کر دے۔ اور  
 ہمارے نزدیک ہر اس عبادت کے بارے میں، جس کا عند کی وجہ سے ترک جائز ہے یہی  
 قاعدہ اور اصول ہے کہ اس کے ترک سے معذور پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ (اس قاعدہ  
 کا ماخذ یہی حدیث ہے) واللہ اعلم

**طواف و دایع کی شرائط** | طواف و دایع کی شرائط دو طرح کی ہیں، بعض کا تعلق  
 وجوب سے ہے اور بعض کا جواز سے۔

**شرائط وجوب!** | مساجد آفاقی ہو، چنانچہ اہل مکہ پر اور ان لوگوں پر جن کی منزل  
 واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ طواف تو بیت اللہ کو "الوداع" کرنے کے لیے واجب ہوتا ہے  
 اسی لیے اس کا نام طواف و دایع اور طواف صدر ہے، صدر کا معنی ہے رجوع، یعنی وہ طواف  
 جو بیت اللہ سے دایع ہوتے ہوئے اور وطن لوٹتے ہوئے واجب ہے۔ اور اہل مکہ  
 میں یہ سبب نہیں پایا جاتا، کیونکہ وہ تو اپنے وطن میں ہی ہیں، اور جو مواقیت کی حدود کے اندر  
 رہنے والے ہیں، وہ بھی اہل مکہ کے حکم میں ہیں، لہذا اہل مکہ کی طرح ان پر بھی طواف و دایع واجب  
 نہیں ہے۔

**مسئلہ:** اگر آفاقی مکہ میں مستقل اقامت کی نیت کر لیتا ہے، بایں طور کہ مکہ کو اپنا وطن اور دار  
 بنا لیتا ہے، تو اس میں دو صورتیں ہیں، یا تو اس نے نفر اول حلال ہونے سے پہلے (یعنی ۱۲ ذوالحجہ  
 کو زوال کے بعد) رمی ختم ہونے سے پہلے نیت کی ہوگی یا نفر اول حلال و مباح ہونے کے بعد پس  
 اگر نفر اول حلال ہونے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو طواف صدر بالا بھارت ساقط ہو جائے  
 گا، یعنی واجب ہی نہیں ہوگا۔ اور اگر نفر اول حلال ہونے کے بعد نیت اقامت کی تو ابوحنیفہ کے  
 قول کے مطابق ساقط نہیں ہوگا، اور اس پر لازم ہے کہ طواف و دایع کرے۔ ابو یوسف کا قول  
 ہے کہ تب بھی ساقط ہو جائے گا، ہاں اگر طواف مشرور کر چکا ہے اور پھر نیت کرتا ہے، تو طواف  
 ملو کرنا واجب ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نیت اقامت کرنے سے وہ اہل مکہ میں  
 سے ایک ہو گیا اور اہل مکہ پر طواف و دایع نہیں ہوتا۔ ہاں مشرور کرنے کے بعد پورا کرنا اس لیے  
 واجب ہے کہ طواف مشرور کرنے سے واجب ہو گیا ہے، لہذا ترک جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس کا پورا

کرنا واجب ہے۔

ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نذر اہل حلال ہونے کے بعد طواف و دعا واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا وقت تو شروع ہو چکا تھا، لیکن نماز عشاء اور وتر کی طرح یہ طواف زیارت برسر تب ہوتا ہے، ایسی اس کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے طواف زیارت ہوتا ہے پھر طواف و دعا جیسے وتر کا وقت شروع تو عشاء کے وقت کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے، لیکن اداعہ کی نماز کے بعد ہوتے ہیں، لہذا نذر اہل حلال ہونے کے بعد اقامت کی نیت کا اگر نہیں ہوگی، جیسا کہ نماز کا وقت نکلنے کے بعد اقامت کی نیت سود مند نہیں ہوتی۔

مشروط بکبراء: حیض و نفاس سے طہارت۔ پس حیض اور نفاس والی عورت پر طواف و دعا واجب ہی نہیں ہوتا، چنانچہ ترک پر دم بھی لازم نہیں ہوگا، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حین والی عورتوں کو یہ طواف ترک کرنے کی رخصت دی اور اس کا کوئی بدل مقرر نہیں فرمایا، تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ طواف ان عورتوں پر واجب ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اگر واجب ہوتا تو بدل یعنی دم کے بغیر اس کا ترک جائز نہ ہوتا۔

باقی حدث و جنابت سے طہارت، وجوب طواف کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ محدث اور جنبی پر طواف واجب ہے اس لیے کہ حدث و جنابت کا ازالہ ممکن ہے۔ لہذا اسے عذر شمار نہیں کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ملیت، کیونکہ طواف عبادت ہے، لہذا اس کے لیے نیت ہونا ضروری ہے، باقی نیت کی تعیین شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر کسی نے طواف زیارت کے بعد بلا تعیین نیت یا نفل کی نیت سے طواف کیا تو یہ طواف و دعا ہوگا، اس لیے یہ وقت، اسی طواف کے لیے متعین ہے، لہذا مطلق نیت اسی کی طرف راجع ہوگی، جیسا کہ رمضان کے روزے میں ہوتا ہے۔

۲۔ طواف و دعا طواف زیارت کے بعد ہو، چنانچہ اگر نذر اہل میں کو بیچ کیا، پھر طواف کیا، اور اس میں کوئی متعین نیت نہیں ہے، یا نفل طواف کی نیت ہے، یا طواف و دعا کی نیت ہے تو یہ طواف زیارت ہی واقع ہوگا، طواف و دعا نہیں، اس لیے یہ وقت طواف زیارت کا ہے اور طواف و دعا اس کے بعد ہوگا۔

مسئلہ: طواف و دعا کے فوراً بعد کو بیچ کرنا، طواف کے جواز کی شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر طواف کیا، پھر میں کو اپنے کاموں میں مشغول رہا تو دوسرا طواف و دعا کرنا واجب نہیں ہے اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ کیا بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ "جو اس گھر کا چکر لے اس کا اس گھر سے آخری معاملہ طواف ہونا چاہیے" تو جب طواف کے بعد یہ اپنے کاموں میں مشغول رہا، تو نیت اللہ کے ساتھ اس کا آخری معاملہ طواف نہ ہوا، لہذا پہلے کیا ہو طواف و دعا جائز نہ ہونا چاہیے، کیونکہ مامور بہ ادا نہیں ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں

مراد یہ ہے کہ افعال حج میں سے آخری فعل بیت اللہ کا طواف ہونا چاہیئے، یہ مراد نہیں کہ مدت اقامت کا آخری فعل طواف ہو، چنانچہ حبیب طواف وداع کر لیا تو بیت اللہ سے متعلق آخری عبادت حج ادا ہو گئی۔ اس کے بعد اگر اپنے کاموں میں مشغول رہا تو کوئی حرج نہیں۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جب کوئی شخص طواف وداع کرے، پھر عشاء تک مقیم رہے تو میں یہ پستہ کرتا ہوں کہ ایک اور طواف وداع کرے، تاکہ طواف وداع اور کوچ کے درمیان کوئی حائل نہ رہے۔

**مسئلہ:** حدث و جنابت سے طہارت جواز طواف کی شرط نہیں ہے، چنانچہ حالت حدث و جنابت میں کیا ہوا طواف جائز ہوگا، اور اسے شمار کیا جائے گا۔ لیکن افضل یہ ہے کہ پاک ہو کر اعادہ کر لے اور اگر اعادہ نہیں کیا تو بھی جائز ہو گیا، لیکن جنابت کی صورت میں شاة لازم ہوگی، کیونکہ نقص و عیب زیادہ ہے، لہذا اس کی تلافی شاة سے ہوگی جیسا کہ اکثر چکر ترک کرنے سے شاة لازم ہوتی ہے اور اگر حالت حدث میں طواف کر لیا، تو اس بارے میں ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ صدقہ لازم ہوگا۔ اور یہی صحیح روایت ہے، اور سی ابو یوسف و محمد کا قول ہے، کیونکہ نقص و عیب معمولی ہے، پس یہ ایک یا دو چکر ترک کرنے کی طرح ہے اور ایک روایت ہے کہ شاة لازم ہے، کیونکہ یہ واجب طواف ہے، لہذا طواف زیارت کے مشابہ ہے۔

**مسئلہ:** ستر و حائضہ جواز طواف کی شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر اتنے کھلے ہوئے ستر سے طواف کر لیا، جس سے نماز جائز نہیں ہوتی تو طواف جائز ہو جائے گا۔ لیکن دم واجب ہوگا **مسئلہ:** نجاست سے طہارت بھی جواز طواف کی شرط نہیں ہے۔ لیکن ایسی حالت میں طواف کرنا مکروہ ہے، اور اس سے واجب کچھ نہیں ہوتا۔ فرق کی وجہ طواف زیارت میں گزر چکی ہے۔  
واللہ اعلم

**نوٹ:** ۱۔ طواف وداع کی مقدار اور کیفیت باقی طوافوں کی طرح ہے۔ اور اس سے منقطع سنن کا بیان انشاء اللہ سنن حج کے ذیل میں آئے گا۔

**طواف وداع کا وقت** ابو حنیفہ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ ”انسان کے لیے مناسب ہے کہ جب کوچ کا ارادہ کرے تو طواف وداع کرے“ لیکن یہ وقت مستحب کا بیان ہے، اصل وقت کا بیان نہیں۔ اصل وقت یہ ہے کہ طواف وداع ایام سخن میں اور ان کے بعد ہر وقت جائز ہے، اور جب بھی طواف کرے گا۔ ادا ہوگا، قضا میں۔ چنانچہ اگر طواف وداع کر لیا، پھر کہ میں اس کا قیام طویل ہو گیا، جبکہ نہ تو اقامت کی نیت ہے اور نہ ہی مکہ کو اپنا وطن اور دار بنایا ہے، تو پہلا طواف وداع ہی کافی ہے اگرچہ طواف کے بعد سال بھر مقیم رہے۔ لیکن افضل یہ ہے کہ لوٹتے ہوئے طواف وداع کر لے۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اور بالا تھاج طواف وداع ایام سخن سے موخر کرنے پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔

**طواف وداع کا مقام** | طواف وداع کا مقام بیت اللہ کا حول اور گرد ہے۔ اس کے علاوہ کہیں جائز نہیں ہوتا، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا ہے جو شخص اس گھر کا حج کرے تو اس گھر سے اس کا آخری معاملہ طواف ہونا چاہیے اور بیت اللہ کا طواف یہی ہے کہ اس کے گرد طواف کیا جائے۔ پس اگر کوئی شخص طواف کیے بغیر کوچ کر گیا تو جب تک میقات سے تہما و زمین کر جاتا، اس پر واجب رہے گا کہ لوٹے اور طواف کرے، کیونکہ اس نے واجب طواف ترک کیا ہے اور مسجد بیداعرام کے بغیر بجالانا بھی ممکن ہے، لہذا لوٹنا اور طواف کرنا بھی واجب ہے۔ اور اگر میقات سے گزر چکا ہے تو اب وجہ واجب نہیں رہا، کیونکہ اب صرف اس صورت میں رجوع ممکن ہے کہ وہ عمرہ کا التزام کرے اور عمرہ کا احرام باندھے، پھر اگر وہ جانا چاہتا ہے تو اپنا سفر جاری رکھے اور دم ادا کر دے اور اگر لوٹنا چاہتا ہے تو عمرہ کا احرام باندھ کر لوٹے، اور جب تک پہنچ جائے تو پہلے طواف عمرہ کرے، پھر طواف وداع کرے اور تاخیر کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔ لیکن فقہاء کہتے ہیں کہ اس صورت میں افضل یہ ہے کہ دم دے دے۔ کیونکہ اس میں فقراء کا زیادہ نفع ہے اور خود اس کے لیے بھی سہولت ہے کہ سفر کی مشقت اور التزام احرام کے مزہ سے بچ جائے گا۔ واللہ اعلم

## حج کرنے کا طریقہ

**حج کے فرائض، واجبات اور سنن افعال کی تفصیل و ترتیب** | جب احرام باندھنے کا ارادہ ہو، تو غسل یا وضو کرے، لیکن غسل کرنا افضل ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب منیم دو اخیض پر پہنچے تو آپ نے احرام باندھنے کے لیے غسل فرمایا۔ اور غسل کرنے میں مرد ہو، یا عورت حیض و نفاس سے پاک ہو یا حیض یا نفاس کی حالت میں ہو سب برابر ہیں اس لیے کہ اس سنت سے مقصود نفاست اور جسمانی صفائی ہے، پس اس میں مرد، عورت، پاک اور ناپاک عورت سب مساوی ہیں۔ نیز یہ روایت بھی اس پر دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیعت رمنوان کے سلسلہ میں درخت کے نیچے فرود گئے تھے، تو ابو بکر الصديق خدمت والا اس میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ یا رسول اللہ! اسماء کو تو نفاس شروع ہو گیا ہے۔ محمد ہی ابی بکر اسی موقع پر پیدا ہوئے تھے۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر سے فرمایا اسماء کو کہ غسل کرے اور حج کا احرام باندھ لے۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ عائشہ بھی حیض میں مبتلا ہو گئیں تو آپ نے انہیں غسل کرنے اور حج کا احرام باندھنے کا حکم فرمایا۔ ان دونوں حدیثوں میں غسل کا امر بطور استحباب ہے، بطور ایہماہ نہیں، کیونکہ حیض و نفاس کی حالت میں غسل نفاس سے طہارت کا غسل نہیں ہو سکتا۔ احرام باندھتے ہوئے غسل کرنا اس لیے افضل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے لیے غسل کو وضو پر ترجیح دی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم



افضل عمل اختیار فرماتے تھے، اسی طرح آپؐ نے عائشہؓ اور اسماءؓ کو بھی غسل کا امر فرمایا۔ نیز اس لیے کہ غسل سے مقصد نفاخت زیادہ بہتر طور پر حاصل ہوتا ہے۔

پھر دو چادریں ازار اور رداء پہنے، ایک لنگی کے طور پر باندھ لے اور ایک اور پر اوڑھ لے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو چادریں ازار اور رداء ہی زیب تن فرمائی تھیں نیز اس لیے کہ محرم کو سلا ہوا کپڑا پہننا تو ممنوع ہے اور اس کے ساتھ ستر ڈھانپنا بھی ضروری ہے، اور گرمی سردی سے بچاؤ کی بھی ضرورت ہے، اور یہ مقاصد ازار اور رداء دو چادروں سے ہو سکتے ہیں۔ یہ چادریں خواہ نئی ہوں یا پرانی، اس میں کوئی فرق نہیں کیونکہ مقصود ہر ایک سے حاصل ہو سکتا ہے۔ ہاں انہی چادریں لینا افضل ہے، کیونکہ اس میں نفاخت زیادہ ہے۔

سبھی کو تھوڑا بچہ احرام باندھنا چاہیے تو اس کے دلی کے لیے مناسب ہے کہ اس کے کپڑے اتروائے اور اسے دو چادریں پہنا دے، اس لیے کہ سنن کی رعایت رکھنا بچے کے لیے بھی ویسا ہی ضروری ہے جیسا بالغ کے لیے۔

چادر پہننے کے بعد جیسا چاہے تیل لگائے اور جیسی خوشبو چاہے استعمال کرے، اور ابوحنیفہؒ والو یوسف کے قول کے مطابق تو خواہ ایسی خوشبو ہو جس کا جسم اور عین احرام کے بعد بھی باقی رہے گا اور خواہ ایسی خوشبو ہو جو جسم دار نہیں ہے، دونوں برابر ہیں۔ محمدؐ بھی پیسے کی کہتے تھے، پھر انہوں نے اس سے رجوع کر لیا، اور کہا کہ ایسی خوشبو کا استعمال مکروہ ہے جس کا جسم احرام کے بعد بھی باقی رہے۔ محمدؐ سے ان کے رجوع کے سبب کے بارے میں یہ حکایت ہے کہ "میں اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا تھا، یہاں تک کہ میں نے کچھ لوگ دیکھے، جنہوں نے بے ستر شاخو شہو لگائی ہوئی تھی جس سے ایک قبیح صورت پیدا ہو گئی تھی، اس لیے میں اسے مکروہ کہنے لگا۔" یہی مانگ کا بھی قول ہے۔ محمدؐ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعزالی سے فرمایا "أَحْسِلْ عَنْتَ خُذْ الْخُلُوفَ" "یہ خلوف (خوشبو کا نام) اپنے سے دھو ڈالو۔"

اور عمرؓ و عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی اسے مکروہ سمجھا ہے، اور اس لیے بھی مکروہ ہے کہ اگر جسم دار خوشبو لگائی ہوئی ہے تو وہ اپنی جگہ سے دوسری جگہ کی طرف بھی منتقل ہو سکتی ہے تو یہ ایسا ہو جائے گا، گویا اس نے احرام کے بعد اس جگہ ابتداء خوشبو لگائی ہے۔

ابوحنیفہؒ والو یوسف کی دلیل عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت بھی خوشبو لگائی، جس وقت آپؐ نے احرام باندھا اور طواف زیارت سے پیسے اُس وقت بھی لگائی جب آپؐ نے احرام کھولا" اور میں نے احرام کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں خوشبو کی چمک دیکھی۔ اور یہ یہ بھی بات ہے کہ خوشبو کی چمک بھی ہو سکتی ہے، جبکہ اس کا جسم باقی ہو، تو معلوم ہوا کہ آپؐ نے ایسی خوشبو استعمال کی، جس کا جسم احرام کے بعد تک باقی رہا۔ نیز اس لیے کہ جو خوشبو ابھی تک باقی ہے، ابتداء میں

حیب یہ لگانی گئی تھی، تو اس وقت اس کا لگانا مباح تھا، کیونکہ حیزا احرام کی حالت میں لگانی گئی تھی، اب تو صرف سابقہ خوشبو کی بقا ہے، اور خوشبو پر باقی رہنے کو خوشبو لگانا نہیں کہتے، اس لیے یہ مکروہ نہیں جیسا کہ کوئی شخص پیسے سرمند لے پھر احرام باندھے دیکر حالت حلق پر بقا کو حلق کر دانا نہیں کہیں گے) — رہی حدیث عذرا! تو یہ اس صورت پر معمول ہے، جبکہ زعفران میں لگا ہوا پکڑا پہنا ہوا، اور مرد کے لیے احرام کے بغیر بھی زعفران میں رنگا ہوا کپڑا پہنا ممنوع ہے۔ لہذا حالت احرام میں تو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا۔ ہم نے یہ حدیث اس صورت پر اس لیے محمول کی ہے تاکہ دونوں حدیثوں میں بقدر امکان تطبیق ہو جائے۔ باقی حدیث عمر و عثمان سے استدلال اس لیے درست نہیں کہ ابن عمر و عائشہ سے اس کے خلاف مروی ہے، پس دونوں میں تضاد تھا، اس لیے عمر و عثمان کے قول کو حجت نہیں بنایا جاسکتا۔ اور محمد نے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کی جو وجہ ذکر کی ہے، اگر محض انتقال کو ابتداء خوشبو لگانا سمجھا جائے تو انتقال سے جزاء واجب ہونی چاہیے، اور بالاجماع ایسا نہیں ہے۔

اگر کسی نے احرام باندھنے کے بعد خوشبو لگانی، جس سے کفارہ واجب ہو گیا، اور اس نے کفارہ ادا کر دیا، لیکن خوشبو اس پر باقی رہی تو کیا خوشبو کی بقا سے دوسرا کفارہ واجب ہوگا یا نہیں؟ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ایک اور کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ حالت احرام ہونے کی وجہ سے اس خوشبو کا لگانا ابتداء ہی ممنوع تھا، پس اس پر باقی رہنا بھی ممنوع ہوگا، بخلاف پیسے مسئلہ کے، کہ وہاں جب لگانی گئی تھی، تو اس وقت لگانا جائز تھا، اور بعض کہتے ہیں کہ دوسرا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ ابتداء خوشبو لگانے پر جو اثر مرتب ہوتا ہے، وہ تو کفارہ دینے سے ساقط ہو گیا۔

اب محض خوشبو پر بقا ہے اور خوشبو پر بقا سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ہے۔ چادری باندھنے اور خوشبو ویزہ لگانے کے بعد دو رکعتیں پڑھے، اسے سبیلہ واریت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جبکہ میں وادی عقیق میں تھا، میرے پاس میرے رب کی طرف سے ایک آنے والا آیا، اور مجھ سے کہا:

صَلِّ فِي هَذِهِ الْوَادِي الْمُبَارَكَةِ كَتَبْتِی  
وَقَدْ لَبِیْتُكَ بِعَمْرَةٍ وَحِجَّةٍ۔  
عمرہ و حج کا تبلیہہ کیئے۔

دونوں کا تبلیہہ اس لیے کہلایا کہ آیت قارن تھے۔  
دو رکعتیں پڑھنے کے بعد احرام کی نیت کرے، اور مستحب یہ ہے کہ جو دل میں نیت کر رہا ہے، وہ زبان سے بھی ادا کرے، چنانچہ اگر حج کا احرام باندھ رہا ہے تو یوں کہے:  
اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُکَ الْحَجَّ فِیْ سَرِّهِ لَیْ اَسْأَلُکَ الْحَجَّ کَا اِرَادَہ کرتا ہوں۔ پس میرے  
و تقبلہ متی۔  
یہ حج آسان فرما اور قبول فرما۔

اور اگر عمرہ کا ارادہ ہو تو یوں کہے!  
اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُکَ الْعُمْرَةَ فِیْ سَرِّهِ لَیْ اَسْأَلُکَ الْعُمْرَةَ کَا اِرَادَہ کرتا ہوں، پس عمرہ  
میرے لئے آسان فرما اور قبول فرما۔

اور اگر حج قرآن کا ارادہ ہو تو یوں کہے :

اللهم انی اريد العمرة والى غيرهما  
ان دونوں کو میرے لیے آسان فرما اور قبول فرما :

دعا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حج ایک عظیم عبادت ہے، جس میں شدید کلفت و مشقت بھی گوارا کرنا پڑتی ہے، لہذا اس عبادت کی آسانی اور پورا ہونے کے بعد مقبولیت کی دعا کرنا مستحب ہے، کیونکہ ہر عبادت قبول نہیں ہوتی، دیکھئے : ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام جب اللہ کے بتلانے ہوئے طریقہ کے مطابق بیت اللہ کی تعمیر کر چکے تو یہ درخواست کی : ربنا تقبل منا انک أنت ارحم الراحمین۔ اے ہمارے رب ! ہماری یہ خدمت قبول فرما، (میشک آپ) ہماری درخواست سننے والے اور (ہمارے دلوں کی کیفیت) جاننے والے ہیں۔

مسئلہ : مستحب یہ ہے کہ اہلال و بلد آذان سے تلبیہ کہنا) میں حج یا عمرہ دونوں کا ذکر کرے اور جب دونوں کا ذکر کرنا ہو تو عمرہ کو حج سے پہلے ذکر کرے اور یوں کہے ”لبیک بعمرہ و حجة“ اہلال میں اپنے مقصود کا ذکر اور ذکر میں عمرہ کی تقدیم اس لیے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یروشلمی کہنے کا امر ہوا، چنانچہ ابھی اوپر روایت گزری ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : اتانی آت من ربی و أنا بالعقیق فقال صل فی هذا الوادعی المبارک رکعتین وقل لبیک بعمرہ و حجة۔

نیز اس لیے بالفعل عمرہ حج سے مقدم ہوتا ہے، لہذا ذکر میں بھی اسے مقدم رکھنا چاہیئے تلبیہ نماز کے بعد کہے۔ ہمارے نزدیک یہ افضل ہے۔ شافعی کہتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ اپنی سواری پر بیٹھنے کے بعد تلبیہ کہے۔ مالک کا قول ہے کہ مقام بیداء (ذوالحلیفہ کے قریب، مکہ کی جانب) ایک اونچائی جگہ پر چڑھنے کے بعد تلبیہ کہے۔ اس اختلاف کا منشاء دو حقیقت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اولین تلبیہ کے وقت کی تعبیر کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد تلبیہ کہا۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے سواری پر تشریف فرما ہونے کے بعد تلبیہ کہا۔ جابر بن عبد اللہؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے مقام بیداء پر چڑھنے کے بعد تلبیہ کہا۔ ہمارے اصحاب ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ یہ اولیت کی دولت میں حکم ہے اور ابن عمر و جابر کی روایات محتمل ہیں۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب نماز کے بعد تلبیہ کہا اس وقت ابن عمر موجود نہ ہوں، وہ اس وقت آئے ہوں جب آپؐ سواری پر تشریف فرما ہونے کے بعد تلبیہ کہہ رہے ہوں۔ تو انہوں نے یہ بھی کہہ ہی آپؐ کا اولین تلبیہ ہے، تو جو انہوں نے دیکھا روایت کر دیا۔ اسی طرح ممکن ہے کہ جابرؓ نے بھی آپؐ کو بیداء پر چڑھنے کے بعد تلبیہ کہتے ہوئے دیکھا ہو، پس انہوں نے خیال کیا ہو کہ نبی آپؐ کا اولین تلبیہ ہے، تو جو انہوں نے دیکھا وہ روایت کر دیا۔ اس تاویل کی صحت

ہر یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ "سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہلال کے بارے میں اصحاب کا اختلاف کیسے ہوا؟ تو ابن عباسؓ نے کہا کہ "میں اسے خوب جانتا ہوں" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالخلیفہ میں دو رکعتیں پڑھیں، اور حج کا اہلال کیا، اس وقت آپؐ کی زمین کسی ناقہ در مسجد پر کھڑی تھی، اور ابن عمرؓ اس کے پاس تھے، تو جی لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد میں اہلال کرتے ہوئے دیکھا، انہوں نے کہا کہ آپؐ نے نماز کے بعد اہلال کیا، پھر آپؐ سواری پر تشریف فرما ہوئے، اور اہلال کیا۔ اور لوگ آپؐ کے پاس جماعتوں کی شکل میں آ رہے تھے تو جی لوگوں نے آپؐ کو یہاں سنا، انہوں نے کہا کہ آپؐ نے سواری پر تشریف فرما ہونے کے بعد اہلال کیا۔ پھر آپؐ بیدار ہو چرچے تو اہلال کیا، تو جی لوگوں نے یہاں سنا، انہوں نے کہا کہ آپؐ نے بیدار ہو کر چڑھتے ہوئے اہلال کیا، حالانکہ بعد آپؐ رہتی جائے نماز میں اہلال کر چکے تھے؟

جب اہلال کر چکے تو نمازوں کے بعد کثرت سے تبلیہ کہے، خواہ نمازیں فرض ہوں یا نفل اور طحاوی کہتے ہیں کہ صرف فرض نمازوں کے بعد تبلیہ کی کثرت کرے، و نفل اور نوافل شدہ نمازوں کے بعد نہیں۔ انہوں نے اس میں بکیر اہل تشریع والا حکم جاری کیا ہے اور اہل ہدایہ میں عمومی طور پر نمازوں کے بعد مذکور ہے — نیز اس لیے کہ نماز کے بعد تبلیہ کی فضیلت ہے، کیونکہ اسی طرح تبلیہ نماز سے متصل ہو جاتا ہے، جو کہ بذات خود از اول تا آخر اللہ کا ذکر ہے۔

اور جب بھی کسی بلند جگہ چڑھے یا کسی وادی میں اترے۔ یا کسی سوار جماعت سے ملے یا نیند سے بیدار ہو، اسی طرح سحری کے وقت کثرت سے تبلیہ کہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ ایسا ہی کرتے تھے۔

تبلیہ بلند آواز سے کہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "افضل الحج العج والشیخ" "افضل حج وہ ہے، جس میں بلند آواز سے تبلیہ اور قربانی ہو"۔

نیز خلا دین سائب الانصاری اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میرے پاس جبرائیل آئے اور مجھے حکم دیا کہ میں اپنے اصحابؓ کو رفقاء کو امر کروں کہ تبلیہ بلند آواز سے کہیں، کیونکہ یہ شعا رُج میں سے ہے" اس میں تبلیہ بلند آواز سے کہنے کا امر بھی ہے، اس کی وجہ کی طرف اشارہ بھی، کہ یہ شعا رُج سے ہے، اور جو اذکار شعا رُج سے ہوں۔ جیسے اذان وغیرہ، ان کے بارے میں طریقہ یہی ہے کہ انہیں خوب زور و شور سے ادا کیا جائے

مسنون ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والا تبلیہ کہے، اور وہ یہ ہے: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ "میں حاضر ہوں اے اللہ میں حاضر ہوں آپ

لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ  
وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَا شَرِيكَ  
لَكَ۔ اس میں تیرا کوئی شریک نہیں ہے۔

ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تبلیہ میں یہی الفاظ مروی ہیں پس مسنون یہ ہے کہ انہی الفاظ میں تبلیہ کہے، ان سے کچھ کم نہ کرے، ہاں اگر کچھ الفاظ زیادہ کر دیتے تو یہ ہمارے نزدیک مستحب ہے۔ شافعی کہتے ہیں کہ ”کم کرے نہ زیادہ“۔ لیکن یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ کسی کی صورت میں تو سنت میں کمی ہوتی ہے، لیکن زیادت کی صورت میں سنت مع زیادت ادا ہو رہی ہے، اس پر دلیل صحابہ کی ایک جماعت کا عمل ہے کہ یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تبلیہ پر اضافہ فرماتے تھے۔ ابن مسعودؓ یہ اضافہ فرماتے تھے!

”لَبَّيْكَ عَدَدَ التَّوَابِ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ ذَا الْمَعَارِجِ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ إِلَهَ الْحَقِّ لَبَّيْكَ“

ابن عمرؓ یہ اضافہ فرماتے تھے!

”لَبَّيْكَ وَسَعْدِيكَ وَالْخَيْرُ كُلُّهُ بِيَدَيْكَ، لَبَّيْكَ وَالرِّغْبَاءُ إِلَيْكَ“

اور ایک روایت میں ہے وَالْحَمْلُ وَالرِّغْبَاءُ إِلَيْكَ۔ نیز اس لیے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کا باب ہے، پس اس میں اضافہ مستحب ہوگا۔ مکروہ نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تبلیہ میں کلمہ ”لَبَّيْكَ اِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ الْمُخْتَصِفَ طَرَحِ رِوَايَتِ هُوَ اَبُو، بعض روایات میں کسرہ کے ساتھ ”اِنَّ“ ہے، اور بعض میں فتح کے ساتھ ”اِنَّ“ ہے، لیکن کسرہ زیادہ صحیح ہے، اور محمدؐ نے بھی ”اصل“ میں ہی کہا ہے کہ افضل کسرہ کے ساتھ بولنا ہے، وجہ یہ ہے کہ اگر فتح کے ساتھ بولا جائے تو یہ جملہ بطور تفسیر یعنی اَلْبَيِّ يَأْتِي الْحَمْدَ لَكَ۔ ہوگا، یا بطور تعلیل یعنی اَلْبَيِّ يَأْتِي الْحَمْدَ لَكَ۔ اور کسرہ کی سورت میں یہ جملہ بطور ابتداء حمد و ثنا ہوگا، نہ کہ بطور تعلیل تو یہ سورت حمد و ثنا کے باب میں بیخ تر ہے، لہذا کسرہ کے ساتھ بولنا افضل ہوگا۔

جب حرم مکہ کے قریب پہنچ جائے تو جاے مکہ میں رات کے وقت داخل ہو یا دن کے وقت اس بے گناہ روایت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں دن کے وقت داخل ہوئے اور ایک روایت میں ہے کہ رات کے وقت داخل ہوئے۔ اسی طرح عائشہؓ سے روایت ہے کہ وہ مکہ میں رات کے وقت داخل ہوئیں، حسن و حسینؓ سے روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات رات کے وقت مکہ میں داخل ہوئے۔ اور یہ جو عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رات کے وقت مکہ میں داخل ہونے سے منع کیا، تو ان کی یہ بھی بطور شفقت ہے کہ کہیں چوری نہ ہو جائے، ابراہیم نخعی نے اس کی یہی تاویل بیان کی ہے۔ نیز اگر رات کے وقت داخل ہو

اور ٹھکانے کا بھی علم نہ ہو تو ہو سکتا ہے کہ جائے نزول کے علاوہ کسی دوسری جگہ پہنچ جائے، پس دوسرے لوگوں کو بھی اذیت پہنچے اور خود بھی تکلیف اٹھائے۔  
پھر مسجد حرام میں داخل ہوا اور افضل یہ ہے کہ باب بنی شیبہ سے داخل ہوا اور یہ دعا کرے :

اللهم افتح لي ابواب رحمتك      اے اللہ! میرے لیے اپنی رحمت کے دروازے  
وأعذني من الشيطان الرجيم۔      کمول دے اور مجھے شیطان مردود سے اپنی  
پناہ میں لے لے۔

پھر جب بیت اللہ پر نظر پڑے تو آہستہ آواز میں یہ کہے !  
سبحان الله، والحمد لله ولا  
اله الا الله والله أكبر، اللهم  
هذه بيتك عظمتك وشرفك  
وكرمك، فزده تعظيماً وتشريفاً  
وتكريماً۔  
”اللہ مرعوب سے پاک ہے، سب تعریف اللہ  
کے لیے ہے، اللہ کے سوا کوئی آلہ نہیں اور  
اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ یہ میرا گھر  
ہے، جسے تو عظمت و شرافت اور عزت بخش  
ہے، اس کی عظمت و شرافت اور عزت میں اضافہ  
فرماتا رہ“

مسجد حرام کے اندرونی افعال کا آغاز حجر اسود سے ہوتا ہے، چنانچہ سب سے پہلے حجر  
اسود کے سامنے آئے اور تکبیر کہے، تکبیر کہتے ہوئے ہاتھ اٹھائے، جیسے نماز میں اٹھاتے  
جاتے ہیں، لیکن یہاں صرف کندھوں تک ہاتھ اٹھائے گا، اس تمام پردہ کیل مکوں کی میان  
کردہ روایت ہے کہ بنی سقی اللہ علیہ وسلم جب مسجد حرام میں داخل ہوئے، تو سب سے پہلے  
حجر اسود کے سامنے آئے، اور تکبیر و تمہیل کی، اور ”کتاب الصلوٰۃ“ میں یہ روایت گزر چکی ہے  
کہ ”بنی سقی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کا ترفع الا ییدی الا فی سبع مواطن“ یعنی ہاتھ صرف  
سات جگہوں میں اٹھانے جائیں۔ اور ان میں سے ایک مقام آپ نے حجر اسود کا اسلام ذکر  
فرمایا۔۔۔ پھر ہاتھ چھوڑ دے۔ اور ایذا رسانی کے بغیر اگر ممکن ہو تو حجر اسود کا اسلام دحجر  
اسود پر دو زلن ہاتھ رکھنا، کبھی چومنا بھی اس کے مضمون میں داخل ہوتا ہے، اگر سے، اور افضل یہ  
ہے کہ بوسہ دے، اس لیے کہ روایت ہے کہ عمرؓ حجر اسود سے چٹ گئے اور اسے بوسہ دیا  
اور اسے خطاب کرتے ہوئے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ تیری بہت  
عزت و اکرام کرتے تھے“ اور ایک روایت میں ہے کہ عمرؓ نے کہا ”بغدا میں خوب جانتا ہوں  
کہ تو ایک پتھر ہے۔ اور کسی قسم کا نفع و ضرر تیرے بس میں نہیں، اور اگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم کو تجھے بوسہ دیتے ہوئے نہ دیکھا ہوتا، تو میں بھی تجھے نہ چومتا“ اور ایک دوسری  
روایت میں ہے کہ ”اگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تجھے اسلام کرتے ہوئے نہ  
دیکھا ہو تو میں بھی تیرا اسلام نہ کرتا“ پھر عمرؓ نے اسلام کیا۔۔۔ اس عمرؓ سے روایت ہے

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجر اسود کے سامنے آئے۔ اس کا اسلام کیا، پھر اپنے ہونٹ مبارک اس پر رکھ کر دیر تک روتے رہے، پھر آپ مرے تو کیا دیکھتے ہیں کہ عمر بنی رو رہے ہیں، آپ نے پوچھا ”تم کیوں رو رہے ہو؟“ عمر نے جواب دیا ”یا رسول اللہ! میں نے آپ کو روتے ہوئے دیکھا، تو آپ کے رونے کی وجہ سے میں بھی رونے لگا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”ههنا تسكب العبرات: یہاں تو آنسو بہتے ہیں“

ابن عباس سے روایت ہے کہ ”حجر الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر سوار ہو کر طواف کیا، آپ اپنی خم دار پھڑپی سے رکن کا اسلام کرتے، پھر اسے منہ کی طرف لے جاتے، اور ابن عباس سے ہی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”حجر اسود قیامت کے دن اٹھایا جائے گا، اس کی دوا تمہیں چوں گی جن سے دیکھے گا، دوکان ہوں گے جی سے سنے گا، اور زبان ہو گی جس سے بولے گا، پس جن لوگوں نے اس کا اسلام کیا تھا، ان کے لیے سچی شہادت دے گا۔“ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب حجر اسود کا اسلام کرتے تھے۔ پھر اسے چومتے تھے۔“

چنانچہ ایذا رسانی کے بغیر اگر ممکن ہو تو حجر اسود سے چمٹ جائے اور بوسہ دے اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرؓ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ”اِحْضَنْ قَمِيكَ مَرْدُ قَوْمِي هُوَ تَهْمَارِي وَجِبَّ مِنْ ضَعِيفٍ كَوْنُكَ لَيْفَ يَنْجِيْكَ“ چنانچہ اگر راستہ پاؤ تو اسلام کرو، وگرنہ چھوڑ دو اور تکبر و تمہیل کرو، نیز اس لیے کہ اسلام سنت ہے اور ایذا مسلم حرام ہے، اور فعل حرام کا ارتکاب کر کے سنت پر عمل کرنے کی بجائے فعل حرام کا ترک زیادہ بہتر ہے اور حجب ایذا کے بغیر اسلام ممکن نہ ہو، تو حجر اسود کے سامنے آئے۔ تکبیر و تمہیل اور اللہ کی حمد و ثنا کرے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود دیکھے، جو کہ نماز میں پڑھا جاتا ہے۔ ہمارے اصحاب سے اس موقع میں کوئی مخصوص و معین دعا منقول نہیں ہے، کیونکہ دعاؤں کا احصاء نہیں ہو سکتا۔ تاہم مجاہد سے مروی ہے کہ وہ یہ کہتے تھے کہ جب رکن کے پاس پہنچو تو یہ دعا کرو ”اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ اِجَابَةَ دَعْوَتِكَ“ اے اللہ! میں آپ سے دعا کی قید لیتا، آپ دا بقاء رمتنا و انت دا اتباع سنۃ کی خوشنودی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع سنۃ کی بھیک مانگتا ہوں،

عطاء سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حجر اسود کے پاس سے گزرتے تو یہ دعا کرتے!

اعوذ برب هذا الحرام من الدين " میں اس حجر کے رب کی پناہ چاہتا ہوں قرض والفقر وضيق الصدور وعذاب القبر " فقر، تنگی، سینہ اور عذاب قبر سے۔ اگر حج کر رہا ہے تو اسلام حجر کے وقت تلویح ترک نہ کرے، اور

اگر عمرہ کر رہا ہے تو اسلام کے وقت تبلیغ قطع کر دے، اس کی وجہ اسے گی، انشاء اللہ  
 اسلام کے بعد طواف شروع کرے، اس طواف کو طواف لقاد، طواف تحیہ اور  
 طواف ادل عہد بالیبت یعنی طواف قدوم کہتے ہیں۔ اکثر علمائے نزدیک یہ سنت ہے  
 مالک فرماتے ہیں کہ یہ فرض ہے۔ مالک کی حجت فرمان الہی "وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ"  
 کا ظاہر ہے، کہ اس میں طواف بالیبت کا امر ہے جو وجوب و فرضیت پر دلالت کرتا ہے  
 ہماری دلیل یہ ہے کہ بالا جماع طواف قدوم اہل مکہ پر واجب نہیں ہوتا اور اگر یہ طواف رکھ  
 ہوتا تو اہل مکہ پر بھی واجب ہوتا، کیونکہ ارکان کے بارے میں اہل مکہ اور غیر اہل مکہ کا کوئی  
 فرق نہیں، جیسے طواف زیارت کا حکم ہے تو جب یہ طواف اہل مکہ پر واجب نہیں ہے  
 تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ رکعت بھی نہیں ہے۔ اور آیت میں طواف سے مراد طواف  
 زیارت ہے، وجہ یہ ہے کہ اہل تفسیر کا اس پر اجماع ہے۔ نیز آیت میں طواف بالیبت کا  
 خطاب سب کو ہے، "الَّذِينَ آمَنُوا" مراد وہ طواف ہونا چاہیے جو سب پر واجب ہوتا ہے،  
 اور سب پر جو طواف واجب ہوتا ہے وہ طواف زیارت ہے، طواف قدوم تو اہل مکہ  
 پر واجب ہی نہیں ہوتا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ آیت میں طواف زیارت مراد ہے  
 نیز بیان آیت بھی اس پر دلالت کرتا ہے، ارشاد ہے!

لْيَشْهَدُوا آمَنًا بِلِقَائِهِمْ ذِيْكَرُ الْاٰیٰتِ  
 اِنَّهُمُ فِيْ اٰیٰتِهِمْ مَّعْلُوْمَاتٌ عَلٰی  
 مَا رَزَقْنٰهُمْ مِنْ نَّبِيٍّ اَلَا تَعْلَمُوْنَ  
 فَكَلِمَاتٍ مِّنْ نَّبِيٍّ اَلَا تَعْلَمُوْنَ  
 الْفَتٰیْرَهُ ثُمَّ لِيَقْضُوْا اَلْفَتْحَةَ  
 وَلِيُوْقُوْا اَنْدَرُكَهُمْ وَلِيَطُوفُوْا  
 بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ

اس آیت میں پہلے ہدایا کے ذریعہ کا حکم ہے، اور ذریعہ کے بعد طواف بالیبت  
 کا حکم ہے، کیونکہ "ثم" کا کلمہ ترتیب مع تعقیب کے لیے ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ طواف  
 اور طواف ذریعہ پر مرتب ہوں، اور ذریعہ نص قرآن سے ایام سفر کے ساتھ مختص ہے لہذا  
 طواف اور طواف بھی ایام سفر میں ہونا چاہیے، اور ایام سفر میں جو طواف ہوتا ہے، وہ طواف  
 زیارت ہے، کیونکہ طواف قدوم تو ایام سفر سے پہلے ہو جاتا ہے، تو اس سے بھی ثابت ہوا کہ  
 آیت کریمہ میں طواف زیارت مراد ہے۔ اور اس طواف کی رکعت کے ہم بھی قائل ہیں۔  
 پھر طواف شروع کرتے اور طواف کا آغاز اپنی دائیں طرف سے کرتے، جو کہ ہاب کعبہ سے  
 مل جوتی ہوتی ہے، چنانچہ بیت اللہ کے گرد سات چکر لگائے، پہلے تین چکروں میں زحل کرے  
 اور باقی چار چکروں میں اپنی چال کے مطابق چلے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ ہر



اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کا اسلام کیا، پھر باب کعبہ سے ملی ہوئی اپنی دائیں جانب سے طواف کا آغاز کیا اور بیت اللہ کے گرد سات چکر لگائے۔ ”رہا رُکُل ! تو اس کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ ”ہر دو طواف جس کے بعد سعی ہو اس کی سنی میں سے یہ ہے کہ اس میں اضطباع اور پہلے تین چکروں میں رُکُل کیا جائے، اور جس طواف کے بعد سعی نہ ہو اس میں رُکُل نہیں ہوتا۔“ یہ اکثر صحابہ کا قول ہے، صرف ابن عباس سے مروی ہے کہ رُکُل طواف کی سنت نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بغینس نفیس اس لیے رُکُل کیا اور صحابہ کرام ”رُکُل“ کی ترغیب اس لیے دی کہ مشرکین کے سامنے اپنی قوت و شوکت کا مظاہرہ کیا جائے۔ کیونکہ روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کرام کے ساتھ (عمرۃ القضا میں) مکہ داخل ہوئے تو کفار قریش دارالندوة کے پاس صف بستہ ان کی طرف دیکھ رہے تھے اور انہیں ضعیف خیال کرتے ہوئے یہ کہہ رہے تھے کہ ”غریب کے بخارنے انہیں کمزور کر دیا۔“ پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد حرام میں داخل ہوئے تو آپ نے اپنی ردا سے اضطباع کیا اور رُکُل کیا، اور یہ فرمایا کہ ”اللہ اس شخص پر رحم فرمائے، جو اپنی دلیری کا اظہار کرے،“ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا ”اللہ اس شخص پر رحم فرمائے جو آج ان مشرکوں کو اپنی قوت و شوکت دکھلائے،“ اب چونکہ یہ وجہ زائل ہو چکی ہے اس لیے اب رُکُل مسنون نہیں رہا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ابن عباس سے اس قول کی روایت صحیح نہیں لگتی، کیونکہ صحیح روایت میں وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد بھی رُکُل کیا۔ نیز ابن عمر سے روایت ہے کہ جب بیت اللہ کا طواف کرتے تو پہلے تین چکروں میں مخصوص چال چلتے یعنی رُکُل کرتے، اور باقی چار چکروں میں عام چال کی بھٹائی چلتے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام بھی رُکُل کرتے رہے، اسی طرح تا امروز مسلمان رُکُل کرتے چلے آئے ہیں۔ پس رُکُل سنت متواترہ کے درجہ میں ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ رُکُل کی ابتداء اہل قوت و شوکت کے سبب سے تھی، پھر وہ مسبب زائل ہو گیا، لیکن اس معروف قاعدے کے مطابق سنت رُکُل باقی رہی کہ حکم باقی رہنے کے لیے سبب باقی رہنا شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ بیع، نکاح و غیرہ میں ہوتا ہے۔ اور یا اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ جب سبب کے زائل ہونے کے بعد خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رُکُل کیا، تو آپ نے از سر نو رُکُل کو سنت بنا دیا۔ چنانچہ ہم اس بارے میں صرف اتنا ہی سنت کرتے ہیں: اگرچہ اس کی وجہ تک ہماری رسائی نہیں ہے۔

عمر نے طواف میں رُکُل کرتے ہوئے اسی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ”مجھے کیا ہے کہ اپنے کندھے پر رہا ہوں، حالانکہ یہاں کوئی ایسا آدمی نہیں ہے، جسے میں یہ دکھاؤں، لیکن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کر رہا ہوں۔“ یا آپ نے فرمایا ”لیکن میں وہ کام کر رہا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔“ پھر اکثر علماء کے نزدیک رُکُل حجر اسود سے لے کر حجر اسود تک پورے چکر میں ہوتا ہے۔ اور سعید بن جبیر، عطاء، مجاہد اور طاہر دوس

کہتے ہیں کہ رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان رُمل نہ کرے، صرف دوسری جانب رُمل کرے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں رُمل مشرکین کے سامنے قوت کے اظہار کے لیے تھا، اور مشرکین صرف دوسری جانب سے دیکھ سکتے تھے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین پکڑوں میں حجر سے نہ کر حجر تک رُمل کیا، اور ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ قوت کے اظہار کے لیے رُمل صرف پہلا تھا، بعد میں یہ سبب زائل ہو گیا، لیکن حکم باقی رہا، یا یہ کہا جائے کہ اس کے بعد از سر نو رُمل کو سنت قرار دیا گیا، پہلے سبب نہیں، بلکہ کسی ایسے سبب سے جو ہماری عقل کی رسائی سے باہر ہے۔

باقی طواف میں اضطباع کی وجہ یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رواد کا اضطباع کر کے رُمل کیا کرتے تھے"، اضطباع کا مطلب یہ ہے کہ چار دہن بغل کے نیچے سے لاکر بائیں کندھے کے اوپر ڈالی جائے، جس سے دایاں کندھا کھلا رہے گا اور بایاں چھپ جائے گا۔ اسے اضطباع اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں حُنبغ یعنی بازو کھول دیا جاتا ہے۔

اگر رُمل میں بھیڑ کی وجہ سے رکاوٹ ہو تو ٹھہر جائے۔ پھر جب کشادگی پائے تو رُمل کرے، کیونکہ طواف بطریق سنت ادا کرنا ضروری ہے، لہذا جب تک ایسا ممکن نہ ہو جائے ٹھہرا رہے،

اگر ایذا رسانی کے بغیر ممکن ہو تو حجر اسود سے ہر چکر شروع کرتے ہوئے اسلام حجر کرے، اس لیے کہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی حجر اسود کے پاس گزرتے تو اسلام کرتے، نہ نیز اس لیے کہ ایک گونہ ہر چکر علیحدہ طواف ہے، لہذا پہلے چکر کی طرح ہر چکر میں اسلام حجر سنون ہو گا۔ اور اگر اسلام ممکن نہ ہو تو حجر اسود کے سامنے آکر تکبیر و تمثیل کرے۔

باقی رکن یمانی کے اسلام کے بارے میں "اصل" میں یہ تو کوئی ذکر نہیں ہے کہ یہ سنت ہے ہاں! یہ مذکور ہے کہ "ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اگر رکن یمانی کا اسلام کرنے تو اچھا ہے اور نہ کرے تو بھی کوئی نقصان نہیں" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکن یمانی کا اسلام مستحب ہے مسنون نہیں۔ اور محمد کا قول ہے "رکن یمانی کا اسلام کرے اور اسے مت چھوڑے" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سنت ہے۔ اور اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس کا بتو مناسبت نہیں ہے۔ شافعی کہتے ہیں کہ رکن یمانی کا اسلام کرے یعنی اس پر ہاتھ رکھے، پھر اپنا ہاتھ جوڑے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ روایت ہے کہ عرض نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان دو رکنوں کا اسلام کرتے ہوئے دیکھا، آپ نے ان کے علاوہ کسی رکن کا اسلام نہیں کیا"۔ اور ابن عباس سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکن یمانی کا اسلام کرتے تھے اور اپنا رخسار مبارک اس پر رکھتے تھے"۔ اور "اصل"

میں جو مذکور ہے کہ یہ مستحب ہے، مسنون نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ رکن یمانی کا چومنا مسنون نہیں ہے۔ اگر اس کا اسلام مسنون ہوتا تو اس کا چومنا بھی مسنون ہوتا، جیسے حجرِ سود ہے۔ جاہل سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ نے رکن یمانی کا اسلام تو کیا، لیکن چومنا نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ یہ مستحب ہے، سنت نہیں۔

رہے رکن عراقی اور رکن شامی! تو اکثر صحابہ کرام کے نزدیک ان کا اسلام نہیں ہے، یہی ہمارا قول ہے۔ لیکن معاویہؓ، زید بن ثابتؓ اور سوید بن غفلہؓ سے روایت ہے کہ ان کا ان رکن کا اسلام کیا جائے۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ میں معاویہؓ اور سویدؓ کو مقام ارکان کا اسلام کرتے ہوئے دیکھا، تو میں نے معاویہؓ سے کہا کہ ”صرف ان دو رکنوں کا اسلام کیا جاتا ہے“ تو معاویہؓ نے کہا کہ بیت اللہ کا کوئی حصہ مجھ پر نہیں ہے، لیکن معج الکثر علماء کا قول ہے، کیونکہ اسلام کا سنت ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے معلوم ہوا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکنوں کے علاوہ

کسی رکن کا اسلام نہیں کیا، جیسا کہ عمرہ کی روایت سے معلوم ہوا۔ نیز اس لیے کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے تو اسلام ارکان بیت کا ہے۔ اور رکن عراقی و شامی حقیقتاً ارکان نہیں ہیں، کیونکہ کسی شے کا رکن اس کا کونہ ہوتا ہے، اور رکن عراقی و شامی تو بیت اللہ کا وسط بنتے ہیں، کیونکہ اس طرف حلیم ہے اور حلیم بیت اللہ کا حصہ ہے، اسی لیے طواف حلیم سے اوپر ہوتا ہے اور اگر حلیم سے اوپر طواف نہ کیا جائے تو نامکمل رہتا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ نماز میں صرف حلیم کی طرف رخ کرنا جائز نہیں ہے، وجہ گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے۔

جب طواف سے فارغ ہو تو مقام ابراہیمؑ کے پاس یا مسجد میں جہاں سہولت ہو، دو رکعتیں پڑھے۔ ہمارے نزدیک یہ دو گناہ طواف واجب ہے اور شافعی کے نزدیک سنت ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک فرض اور واجب میں فرق نہیں، اور فرض تو ہے نہیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ ہمیشہ ادا کیا ہے۔ لہذا سنت ہو گا۔ اور ہمارے نزدیک فرض اور واجب میں فرق ہے، ہم کہتے ہیں کہ جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو، وہ فرض ہے اور جب کا ثبوت دلیل غنی غیر قطعی سے ہو وہ واجب ہے۔ اور دو گناہ طواف کے وجہ کی دلیل یہ فرمان الہی ہے!

”اتخذوا من مقام ابراہیم مصلی۔“ اور ابراہیمؑ کی جہانے قیام کر جائے نماز بناؤ۔ مقام ابراہیمؑ کی تاویل میں ایک قول یہ ہے کہ ابراہیمؑ جب باجرہؓ واسمعیلؑ سے ملنے کے لیے آئے تھے تو اونٹ سے اترنے اور چڑھنے کے لیے اس پتھر پر حکم طے ہونے لگے تو اس پتھر پر ابراہیمؑ کے قدیم شریفین کے آثار و نشان جم گئے جو ظاہراً معلوم ہوتے ہیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جگہ کو جائے نماز بنانے کا حکم فرمایا کہ اس کے قریب کعبہ رخ ہو کہ دو گناہ طواف پڑھا جائے، جیسا کہ روایت ہے کہ ”جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ تشریف لائے تو رکن یمانی کے پاس نماز پڑھنے کے لیے گھر سے جوئے، اس پر عمرہ

نے عرض کیا کہ "کیا ہم مقام ابراہیم کو جائے نماز نہ بنا لیں" اس پر یہ آیت نازل ہوئی واتخذوا من مقام ابراہیم مصلیٰ اور مطلق امر وجوب عمل کے لیے ہوتا ہے، تو اس سے ثابت ہوا دو گانہ طواف واجب ہے نیز روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب طواف سے فارغ ہوئے تو مقام ابراہیم کے پاس آئے، اور اس کے قریب دو گانہ ادا کیا اور یہ آیت تلاوت کی" واتخذوا من مقام ابراہیم مصلیٰ "عمرہ کے بارے میں یہ روایت ہے کہ وہ ایک مرتبہ دو گانہ طواف محبول گئے تو انہوں نے مقام ذی طویٰ پر قنیا کیا اس سے بھی معلوم ہوا کہ دو گانہ طواف واجب ہے۔ دو گانہ طواف سے فارغ ہو کر دوبارہ حجر اسود کے پاس آئے اور اسلام کرے تاکہ افتتاح طواف کی طرح سعی بین الصفا والمروہ کا افتتاح بھی اسلام حجر سے ہو جائے، اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جس طواف کے بعد سعی ہو اس میں دو گانہ طواف سے فارغ ہو کر حجر اسود کے پاس لوٹے اور جس کے بعد سعی نہ ہو، اس میں دو گانہ سے فارغ ہو کر حجر کے پاس نہ لوٹے۔ عمرہ، امین مکر اور امین مسعود سے ایسے ہی روایت ہے کہ مت لوٹے۔ اگرچہ طواف کے بعد سعی ہو۔ مگر بن عبد العزیز کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ لوٹے۔ اس لیے کہ جابر سے روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب طواف سے فارغ ہوئے تو آپ نے مقام ابراہیم کے پیچھے دو رکعتیں پڑھیں، اور اس میں آپ نے سورۃ بقرہ کی آیات تلاوت کیں۔ ان میں آیت و اتخذوا من مقام ابراہیم مصلیٰ بھی منیٰ، آپ بلند آواز سے تلاوت فرما رہے تھے، جبے لوگ سن رہے تھے، پھر آپ رکن کی طرف واپس آئے اور اس کا استلام کیا"

نیز اس لیے کہ ترتیب میں سعی طواف کے بعد آتی ہے، طواف سے پہلے سعی جائز نہیں اور طواف سعی کے درمیان فصل کرنا مکروہ ہے تو گو یا کہ سعی طواف کا ایک چکر ہے اور ہر دو چکروں کے درمیان اسلام سنت ہے، لہذا اس موقع میں اسلام کرے۔ یہ وجہ اس طواف میں نہیں پائی جاتی جس کے بعد سعی نہ ہو، کیونکہ وہاں چکروں کے ساتھ کوئی چیز حاجت نہیں ہوتی، لہذا حجر کی طرف لوٹنے کی بھی ضرورت نہیں۔ اسلام سے فارغ ہو کر صفا کی طرف جاتے اس لیے کہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن کا استلام کیا اور صفا کی طرف گئے اور فرمایا ہم سعی کی ابتداء وہاں سے کرتے ہیں جس کا اللہ نے ابتدا ذکر کیا اور مجھ پر آیت پڑھی" ان الصفا والحدوة من شفا یشی اللہ "الکتاب میں اس کا کوئی ذکر نہیں کرکس دروازے سے نکلے، باب صفا سے یا جمال سے سہولت ہو اور اس بارے میں جو مروی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باب صفا سے نکلے" یہ ہمارے نزدیک بطور سنت نہیں تھا، بلکہ اس لیے تھا کہ وہاں سے صفا قریب پڑتا ہے، اور ممکن ہے کہ اس کی کوئی اور وجہ ہو۔ پھر صفا پر اتنا اوپر چڑھے، جہاں سے کعبہ دکھائی دے۔ چنانچہ کعبہ رخ ہو کر تکبیر و تسبیح اور اللہ کی حمد و ثنا کرے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر درود بھیجے، اور اللہ سے حاجت روانی کی

دعا کرے۔ دعا میں اپنے ہاتھ اوپر اٹھائے۔ اور ہتھیلیوں کا پیٹ آسمان کی طرف کرے اس لیے کہ عابد سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم صفا پر چڑھے، حتیٰ کہ کعبہ نظر آنے لگا، پھر آپ نے تین مرتبہ تکبیر کہی اور یہ کلمات ادا کیے

لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحییٰ ویمیت وھو علی کل شیء قدیر لا الہ الا اللہ انجز وعدہ وضرعہ وھزم الاحزاب وحدہ

پھر اپنی عام رفتار کے مطابق پہنچا ہوا مردہ کی طرف جانے کے لیے بیٹھے اترے، یہاں تک کہ جب وادی کے درمیان میں انھیں کے پاس پہنچے تو دوڑنا شروع کرے، اور دوسرے میں انھیں دوڑے، توسعی میلین انھیں کے درمیان ہے۔ اس کی دلیل جاہل کی یہ روایت ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب (صفا پر) واپس سے فارغ ہوئے تو مردہ کی جانب چلے یہاں تک کہ بطن وادی میں جب قدم سیدھے ہو گئے (یعنی ہموار زمین آگئی) تو آپ دوڑے اور سعی کے دوران میں آپ نے یہ دعا کی!

رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انک انت الاعز الاکرام۔ اے رب! مغفرت فرما اور رحم فرما، اور ہمارے حالات ویشات سے درگزر فرما، بیشک آپ ہی غالب و کریم ہیں

اور عمرہ جب صفا و مروہ کے درمیان زحل کرتے (یعنی کندھے سے ہل ہلا کر چلتے) تو یہ دعا کرتے،

اللہم استقم لی بسنة نیک وتوکل علی ملتہ واعدائی من عذاب القبر۔ اے اللہ! مجھے اپنے نبی کی سنت کا عامل بنا دے، اور ان کی علت پر مجھے موت دے اور مجھے عذاب قبر سے بچالے

جب دوسرے میل انھیں سے گزر جائے تو اپنی رفتار کے مطابق چلے، یہاں تک کہ مردہ آجائے تو اس پر چڑھے، کعبہ رخ کرے، ہو اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور تکبیر و تسلیل کرے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجت برآری کی درخواست کرے خلاصہ یہ کہ مردہ پر بھی صفا جیسے افعال بجا لائے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی کیا تھا۔ اسی طرح صفا و مروہ کے درمیان سات چکر لگاتے، کہ صفا سے شروع کرے اور مروہ پر ختم کرے اور ہر چکر میں بطن وادی میں سعی کرے۔ اس میں صفا سے ابتداء ایک چکر اور مروہ سے صفا کی طرف نوٹینا دوسرا چکر شمار کیا جائے گا، بخلاف طحا وادی کے کہ وہ کہتے ہیں کہ ”صفا سے صفا تک ایک چکر شمار کیا جائے گا“ یہ قول ظاہر اور اہل بدعت کے خلاف ہے و جب گزر چکی ہے۔

جب سعی سے فارغ ہو چکے تو دیکھیں گے، اگر اس نے عمرو کا احرام باندھ لیا ہے اور اپنے ساتھ کوئی نہدی نہیں لایا تو اب حلق یا قصر کر دے، اسی سے حلال ہو جائے گا، کیونکہ

افعال عمرہ طواف دسوی ہی ہیں، جب یہ دونوں ادا کر چکا تو اب کوئی فعل عمرہ اس کے ذمہ باقی نہ رہا، چنانچہ اب وہ احرام سے نکلنے کا محتاج ہے۔ اور حلق یا قصر ہی سے ہو سکتا ہے، جیسا کہ نماز سے خروج سلام سے ہوتا ہے۔ اور حلق افضل ہے، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔ تو جب وہ حلق یا قصر کر دالے تو اب تمام ممنوعات احرام حلال ہو گئیں۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ اور شافعی کا قول یہ ہے عمرہ مکمل سنی ہے اور حج مکمل رنی ہے جو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ واجبات حج کے ذیل میں غرض چکا ہے۔ اور اگر عمرہ کا احرام ہے لیکن اپنے ساتھ بدی بھی لایا ہے تو سعی سے فارغ ہو کر حلق یا قصر نہ کر دے۔ بلکہ یوم نحر تک حالت احرام میں رہے، احرام سے مکمل صرف یوم نحر میں حلال ہوگا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک بدی لے جانے سے مکمل منوع نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ انشاء اللہ متفق کے ذیل میں آئے گا۔ اور اگر حج کا احرام باندھا ہوا ہے تو دیہیں گے، اگر توجہ افراد کا احرام باندھا ہے تو حالت احرام میں ہی رہے، اور حلال نہ ہو، اس لیے کہ ابھی افعال حج اس کے ذمہ باقی ہیں، لہذا یوم نحر تک اس کے لیے حلال ہونا جائز نہیں۔ اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ افعال عمرہ یعنی طواف دسوی اور عمرہ سے مکمل یعنی حلق یا قصر کر داکے احرام حج کھولنا جائز ہوتا ہے، اس لیے کہ جابر سے روایت ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کا احرام باندھا ہوا تھا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا ”طواف، سعی اور قصر کر داکے اپنا احرام کھول دو اور حلال ہو کر مقیم رہو، یہاں تک کہ جب یوم نحر یہ آئے تو حج کا احرام باندھ لو“ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے یہ جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ اور ابو ذر سے روایت ہے کہ ”میں شہادت دیتا ہوں کہ احرام کھولنے کی خصوصی اجازت صرف ان سوا دون کو تھی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے“

اور اگر حج قرآن کا احرام باندھا ہوا ہے تو دو طواف کرے اور دو سعی کرے، پہلے عمرہ کا طواف دسوی کرے اور حج کا طواف دسوی کرے۔ ادا ایک کا طریقہ پہلے بیان کر چکے ہیں۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک حج قرآن کی صورت میں حج و عمرہ کے لیے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے۔ اس اختلاف کی بناء اور منشاء یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قارن کے دو احرام ہوتے ہیں، احرام عمرہ اور احرام حج۔ اور عمرہ کا احرام حج کے احرام میں داخل نہیں سمجھا جاتا۔ اور شافعی کے نزدیک قارن کا ایک ہی احرام ہوتا ہے اور احرام عمرہ احرام حج میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”قیامت تک عمرہ حج میں داخل ہو گیا، مراد یہ ہے کہ احرام عمرہ احرام حج میں داخل ہو جاتا ہے۔“ کیونکہ نفس عمرہ حج میں داخل نہیں ہو سکتا، نیز اس لیے کہ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے کہ شافعی کے قاعدہ کے مطابق احرام رکن ہے۔ لہذا احرام افعال حج سے ہے اور افعال میں داخل جائز ہوتا ہے جیسے سجدہ تلاوت، حدود وغیرہ میں داخل ہو جاتا ہے

ہماری دلیل یہ روایت ہے جو علیؓ، عبداللہ بن مسعود اور عمرؓ بن حصین سے مروی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج اور عمرہ کو جمع کیا اور دونوں کے لیے دو طواف اور دو سعی کیں، نیز اس لیے کہ تارن کا حقیقی طور پر حج اور عمرہ کا احرام الگ الگ ہوتا ہے، کیونکہ جب وہ یہ کہتا ہے کہ "لبیک بعمرہ و حجة"، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "لبیک بعمرہ و لبیک بحجة" جیسے قول کہا جائے وجہ فی منیٰ و عمرہ" تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "جہ فی منیٰ و جہ فی عمرہ"، تو جب حج اور عمرہ کا احرام علیحدہ علیحدہ ہے تو ان کا طواف اور سعی بھی علیحدہ علیحدہ کرے۔ اسی طرح اس حج کا نام قرآن بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ قرآن کا مطلب ہے "دو چیزوں کا ملنا"، اور دو چیزوں کا ملنا بھی ہو سکتا ہے جب دو الگ الگ چیزوں کو اکٹھے کیا جائے اور قرآن کا یہ حقیقی مفہوم ہمارے قول میں تو پایا جاتا ہے، شافعی کے قول میں نہیں۔ اور حقیقت کا اعتبار کرنا ہی شریعت میں اصل ہے۔

دہی حدیث: تو اس کا مطلب یہ ہے کہ "عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہو گیا۔" اور اس فرمان کا سبب یہ ہوا کہ پہلے لوگ حج کے اوقات میں عمرہ کرنا بدترین گناہ خیال کرتے تھے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی رخصت دیتے ہوئے کہا "دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة" مطلب یہ ہے کہ عمرہ کا وقت، حج کے وقت یعنی اشرف میں داخل ہو گیا ہے، (کہ اشرف حج میں بھی عمرہ کیا جاسکتا ہے)۔ اور یا یہ حدیث ہماری تاویل کی بھی محتمل ہے اور شافعیؒ کی تاویل کی بھی، لہذا مخالف احتمال کے ہوتے ہوئے اس حدیث کو حجت نہیں بنایا جاسکتا۔

مسئلہ: اگر تارن نے پے درپے دو طواف اور پے درپے دو سعی کر لیں تو یہ کافی ہو جائے گا۔ لیکن ایسا کرنا برا ہے۔ جائز تو اس لیے ہے کہ اس نے دو طواف اور دو سعی کی اپنی ذمہ داری پوری کر دی اور برا اس لیے کہ اس نے سنت ترک کر دی۔ کیونکہ سنت یہ ہے کہ پہلے عمرہ کے افعال ادا کیے جائیں، پھر حج کے افعال۔

اگر کسی نے پہلا طواف اور سعی حج کی نیت سے کی اور دوسرا طواف اور سعی عمرہ کی نیت سے، تو اس کی نیت بے فائدہ ہے، اور اس کا پہلا طواف اور سعی عمرہ کے ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ افعال کی ادائیگی احرام باندھنے کی ترتیب کے مطابق واجب ہوتی ہے، اور احرام میں افعال عمرہ کی ادائیگی افعال حج سے مقدم واجب ہوتی ہے، لہذا اب اس کے خلاف نیت کرنا بے فائدہ ہے۔ اور تارن جب افعال عمرہ سے فارغ ہو جائے تو ملحق اور قصر نہ کر دے، کیونکہ ابھی حج کا احرام باقی ہے۔

اور اگر حج تمتع کا احرام باندھا ہوا ہے تو مکہ پہنچ کر عمرہ کا طواف و سعی کرے پھر اشرف حج میں حج کا احرام باندھے کہ ازار و رداء پہنے اور حج کا تلبیہ کہے۔ کیونکہ حج کا

احرام باندھ کر اب حج میں داخل ہو رہا ہے اور اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اندرونِ مکہ سے یا مقامِ ابط سے یا حرم کے جس حصہ سے چاہے احرام باندھے اور اسے یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ یومِ ترویہ میں صبح کی جانب نکلتے ہوئے احرام باندھے یا یومِ ترویہ سے پہلے، ہاں! ہمارے نزدیک یومِ ترویہ سے جتنا پہلے حج کا احرام باندھے گا۔ وہ افضل ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک یومِ نحر میں احرام باندھنا افضل ہے، شافعی کی دلیل یہ ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو یومِ ترویہ میں احرام باندھنے کا حکم دیا۔" تو اس سے معلوم ہوا کہ یہی افضل ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من اراد الحج فليتعجل - جو حج کا ارادہ کرے تو وہ جلدی کرے

اور اس کا کم از کم وجہ استحباب کا ہوتا ہے لہذا جلدی احرام باندھنا افضل ہے نیز اس لیے کہ احرام میں تعجیل مسألت الی العبادت کے باب سے ہے، اس لیے یہ اولیٰ ہے۔ نیز اس لیے کہ تعجیل احرام میں بدن پر مشقت زیادہ ہے، کیونکہ احرام کے بعد اسے ممنوعاتِ احرام سے اجتناب لازمی ہو جائے گا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فیضِ ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ "زیادہ سختی اور تیز عمل افضل ہوتا ہے۔" یہی حدیث تو اس میں ترویہ میں احرام حج باندھنے کی ترغیب ایک خاص وجہ سے دی گئی ہے، اور وہ یہ ہے کہ آپ نے صحابہ کے لیے افضل کی بجائے ايسر کا انتخاب فرمایا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ آپ نے انہیں احرام حج فنیق کرنے کا حکم بھی فرمایا۔ حالانکہ اب احرام فنیق نہیں کیا جاتا،

مسئلہ: متعجّل حج تمتع کرنے والا، جب حج کا احرام باندھ لے تو ابو حنیفہ و محمد کے قول کے مطابق طوافِ قدوم و سعی نہ کرے، کیونکہ طوافِ قدوم اس حاجی کے لیے ہوتا ہے جو حج کے احرام سے مکہ آئے اور متعجّل تو عمرہ کے احرام سے مکہ آیا ہے، حج کے احرام سے نہیں احرام حج تو وہ مکہ سے باندھ رہا ہے، اور طوافِ قدوم بغیر قدوم کے نہیں ہوتا اسی طرح سعی بھی نہ کرے۔ کیونکہ طواف کے بغیر سعی مشروع نہیں ہے نیز اس لیے کہ سعی کا اصلی محل طوافِ زیارت کے بعد ہے، کیونکہ سعی واجب ہے اور حج فرض ہے، اور واجب فرض کا تابع نہیں بن سکتا۔ اور طوافِ قدوم سنت ہے لہذا سعی واجب اس کا تابع نہیں بن سکتی۔ ہاں! کئی بات ہے کہ طوافِ قدوم کے بعد سعی کو اس کے عملی اہل سے مقدم کرنے کی رخصت ہے تو گو یا یہ طواف کے بعد ازراہِ رخصت واجب ہے چنانچہ جب طوافِ قدوم ہی نہ پایا جائے تو سعی کو اس کے اصلی محل میں ادایا جائے گا۔ لہذا یہ طوافِ زیارت سے پہلے جائز نہیں سوا اگر کہا جائے کہ سعی کا ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ متعجّل جب یومِ ترویہ میں یا اس سے پہلے احرام باندھ لے تو اگر چاہے فی حائے سے پہلے طواف اور سعی کر لے، اور یہ افضل ہے۔ ہشام کی محدث سے روایت ہے کہ طواف و سعی کو فی حائے میں سب سے پہلے کرنا چاہیے، کیونکہ یہ طواف واجب تو ہے نہیں، بلکہ سنت ہے



اور شرع میں سنی کا وجوب اس طواف کے بعد وارد ہوا ہے، تو جب مفرد اور قارن بطور رخصت یہ واجب اس وقت ادا کر سکتا ہے، تو متمتع کو بھی اس طواف وسیعی کی اجازت رخصت ہونی چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ٹھیک ہے کہ یہ سنت ہے، لیکن یہ اس حاجی کے لیے سنت ہے جو احرام حج سے مکہ آئے۔ اور مفتیع احرام حج سے مکہ نہیں آتا، لہذا متمتع کے حق میں یہ طواف سنت نہیں ہے۔ اور حسن بن زیاد سے روایت ہے کہ انہوں نے اس میں زوال سے پہلے اور بعد کا فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر یوم ترویہ میں زوال سے پہلے احرام باندھا ہے تو طواف سنی کرے اور اگر زوال کے بعد باندھا ہے تو پھر نہ کرے۔ وجہ یہ ہے کہ زوال کے بعد منیٰ جانا لازم ہو جاتا ہے، لہذا کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو۔ اور زوال سے پہلے منیٰ جانا لازم نہیں ہوتا، لہذا وہ اس وقت طواف وسیعی کر سکتا ہے۔ اس کا جواب وہی ہے جو ابھی اوپر گزرا۔ جب مفرد یا قارن سنی سے فائدہ ہو جائے تو احرام کی حالت میں رہے، اور یوم ترویہ تک عام رفتار سے چلتا ہوا نفل طواف کرتا رہے، کیونکہ نماز کی طرح مناسب حج میں طواف بہترین عمل ہے، تو چاہے کم طواف کرے یا زیادہ کرے۔ لیکن باہر سے آنے والوں کے لیے نفل طواف نفل نماز سے افضل ہے۔ اور اہل مکہ کے لیے نماز افضل ہے، کیونکہ باہر سے آنے والے تو پھر طواف نہیں کر سکیں گے، کیونکہ ہر جگہ تو طواف نہیں ہو سکتا اور نفل نمازیں وہ بعد میں بھی پڑھ سکتے ہیں اور اہل مکہ تو ہر وقت طواف بھی کر سکتے ہیں اور نماز بھی پڑھ سکتے ہیں، لہذا جب دونوں جمع ہو جائیں تو نماز افضل ہے۔ اسی طرح جو نمازی دارالحرب میں پھر دے رہا ہے۔ اگر وہاں کوئی ایسا آدمی ہے جو اس کی جگہ پھر داری کر سکتا ہے تو اس کے لیے نفل نماز افضل ہے، وگرنہ پھر داری افضل ہے۔

نفل طواف میں رمل نہ کرے، بلکہ اپنی رفتار کے مطابق چلتا رہے، اور نفل طواف کے بعد سعی بھی نہیں ہے، سعی صرف وہی ہے جو پہلے کر چکا ہے اور ہر طواف یعنی سات چکروں کے بعد دو گانہ طواف پڑھے۔ بشرطیکہ ایسا وقت نہ ہو جس میں نفل نماز مکروہ ہے

ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو گانہ طواف پڑھے بغیر دو یا زیادہ طوافوں کو جمع کر دینا مکروہ ہے، خواہ جفت عدد میں طواف جمع کرے یا طاق عدد میں۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر طاق عدد کے مطابق طواف جمع کر لیتا ہے، مثلاً اکیسے تین یا پانچ یا سات طواف کرتا ہے اور ان کے درمیان دو گانہ طواف نہیں پڑھتا تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ ان کی حجت یہ ہے کہ سہ "عاشۃ طوافوں کو جمع کر لیتیں اور پھر بعد میں دو گانہ طواف پڑھتیں" پھر انہوں نے ہفت اور طاق کا جو فرق کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر جفت طواف کرتا ہے تو اگر دو کرتا ہے تو اس کے کل چکر چودہ نہیں گے، اور اگر چار کرتا ہے تو کل چکر اٹھائیس نہیں گے

اور طاق طوافوں کی صورت میں چکر دوں کا مجموعہ طاق ہی رہتا ہے، اور اصل طواف میں سات چکر ہیں، جو کہ طاق عدد ہیں، لہذا پہلی صورت اصل طواف سے دور ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے، اور دوسری صورت جائز ہے۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ دو گانہ طواف کا طواف سے تعلق ایسا ہی ہے جیسا سعی کا طواف سے تعلق ہے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک طواف کے بعد واجب ہوتا ہے اور اگر کوئی دو طوافوں کو جمع کرے اور سعی کو مؤخر کر دے تو یہ مکروہ ہے، تو اسی طرح دو گانہ طواف کو مؤخر کر کے دو طوافوں کا جمع کرنا بھی مکروہ ہو گا۔ رہی حدیث عائشہ! تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے ایسا کسی ضرورت و عذر کی بنا پر کیا (اور اس میں کوئی کلام نہیں)

پھر یوم ترویہ یعنی آخر ذوالحجہ کو لوگوں کے ساتھ منیٰ جلتے۔ اور وہاں ظہر عصر مغرب عشاء اور فجر کی نمازیں پڑھے، اس لیے کہ ابن عمر سے روایت ہے کہ بنی سنیٰ اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! یوم ترویہ میں جبریلؑ ابراہیمؑ کے پاس آئے، اور انہیں منیٰ لے گئے۔ وہاں انہیں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کی نمازیں پڑھائیں۔ پھر صبح کے وقت انہیں عرفات سے گئے۔ اور جاہلہ سے روایت ہے کہ ”جب یوم ترویہ آیا تو بنی سنیٰ اللہ علیہ وسلم منیٰ کی طرف روانہ ہوئے۔ پھر آپؐ نے وہاں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کی نمازیں پڑھیں۔ فجر کی نماز کے بعد آپؐ بخوڑی دیر کے رہے۔ یہاں تک کہ سورج طلوع ہو گیا۔ پھر آپؐ عرفات کی طرف روانہ ہو گئے۔“ اگر کوئی طلوع آفتاب سے پہلے منیٰ سے چل پڑے تو بھی جائز ہے لیکن روایت مذکورہ کی بنا پر طلوع آفتاب کے بعد جانا افضل ہے۔

پس بوقت مذکور اطمینان و قدام کے ساتھ عرفات کی جانب روانہ ہوا جب عرفات پہنچ جائے تو بطن عریض کو چھوڑ کر جہاں دل چاہے فروکش ہوا، اس لیے کہ روایت ہے کہ بنی سنیٰ اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”عرفات کھڑا موقوف الّا بطنت عریضۃ“ اور یوم عرفہ میں غسل کرے۔ یہ غسل، جمد، عیدین اور احرام کے غسل کی طرح سنت ہے، اور ”اصل“ میں مذکور ہے کہ ”اگر غسل کر لے تو اچھا ہے“ اس میں اشارہ ہے کہ یہ مستحب ہے۔ غسل عریض یوم عرفہ کی وجہ سے کیا جاتا ہے یا دقت عرفات کی وجہ سے؟ ممکن ہے کہ اس میں بھی دو ہی اختلاف ہو، جو ہم غسل جمعہ کے سلسلہ میں کتاب الطہارت میں ذکر کر چکے ہیں۔ جب سورج ڈھل جائے تو امام منبر پر چڑھے اور امام کے منبر پر موجود ہونے کی حالت میں مؤذن اذان دیں، جب اذان ہو چکے تو امام کھڑا ہوا اور دو خطبے دے۔ یہ ظاہر الروایہ ہے۔ ابوداؤد سے اس بارے میں تین روایات وارد ہوئی ہیں۔ ایک روایت نو ابو حنیفہ رحمہ کے قول کی طرح ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ جب امام اپنے خطبے میں ہوا تو دس مؤذن اذان دیں۔ پھر اذان ختم ہونے کے بعد امام خطبے سے نکلے، اور منبر پر چڑھ کر خطبہ دے۔

تیسری روایت ظاہری سے باب خطبہ الحج میں ذکر کی ہے کہ امام اذان سے پہلے خطبہ شروع کرے، جب خطبہ کے ابتدائی کلمات کہہ چکے تو اذان دہی جائے پھر اذان کے بعد خطبہ پورا کرے۔

باقی نماز سے پہلے خطبہ دینا اس لیے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے خطبہ دیا تھا۔ نیز اس خطبہ سے مقصود مناسک حج کے احکام کی تعلیم ہے۔ اس لیے بھی یہ خطبہ پہلے ہونا چاہیے تاکہ احکام کا علم ہو جائے، نیز اگر خطبہ نماز سے مؤخر کر دیا جائے تو لوگ نماز پڑھتے ہی وقوف کی عبادت میں مشغول ہو جائیں گے۔ اور خطبہ نہیں سنیں گے چنانچہ مقصود حاصل نہیں ہو سکے گا۔

یہ خطبہ سنت ہے فرض نہیں، چنانچہ اگر نماز ظہر و عصر کو اکٹھے ادا تو کیا لیکن خطبہ نہیں دیا، تو جائز ہے، بخلات خطبہ جمعہ کے کہ وہاں خطبہ کے بغیر نماز جمعہ جائز نہیں ہوتی۔ فرق یہ ہے کہ خطبہ حج تعلیم مناسک کے لیے ہوتا ہے، جمعہ میں الصلاۃین کے جواز کے نہیں، جبکہ خطبہ جمعہ کی فرضیت نماز جمعہ میں کمی کی وجہ سے ہے کہ یہ دو خطبے دو رکعتوں کے قانتقام سمجھے جاتے ہیں، جیسا کہ عائشہؓ نے فرمایا ”نماز جمعہ میں کمی خطبہ کے امانہ کی وجہ سے ہوئی ہے“۔ اور نماز کا اختصار یہ ہے کہ اس کا ایک حصہ چھوڑ دیا جائے اور قاعدہ یہ ہے کہ فرض، فرض کے لیے ہی چھوڑا جاسکتا ہے۔ لہذا خطبہ جمعہ فرض ہو گا۔ اور یہاں فقرہ اختصار نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں فرض نمازیں پوری پوری ادا کی جائیں، لہذا یہ خطبہ فرض نہیں ہو گا۔ ہاں خطبہ ترک کرنے سے گنہگار ہوگا، کیونکہ اس میں ترک سنت ہے اور اگر زوال سے پہلے خطبہ دے دیا تو بھی جائز ہے، لیکن ایسا کرنا برا ہے۔ جواز تو اس لیے ہے کہ یہ خطبہ نماز کا حصہ نہیں ہے۔ لہذا اس کے لیے وقت کی شرط عائد نہیں ہوگی۔ اور ایسا کرنا برا اس لیے ہے کہ اس میں ترک سنت ہے کیونکہ سنت یہ ہے کہ یہ خطبہ زوال کے بعد ہو۔ بخلات خطبہ جمعہ کے کہ اگر یہ خطبہ زوال سے پہلے ہو جائے تو جمعہ جائز ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ خطبہ فرائض جمعہ سے۔ دیکھئے! اسی خطبہ کی وجہ سے تو جمعہ کی نمازیں اختصار ہوا ہے، اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ فرض فرض کی وجہ سے ہی چھوڑا جاسکتا ہے۔ (لہذا وقت سے پہلے ہونے کی وجہ سے فرض ادا نہیں ہوگا)

رہی یہ بات کہ امام منبر پر کب چڑھے؟ اذان سے پہلے یا بعد؟ تو اس میں ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت ظہر اور عصر کی نمازیں ادا کی جاتی ہیں۔ لہذا باقی نمازوں کی طرح، اور اس مکان و زمان کے علاوہ ظہر و عصر کی نماز کی طرح یہاں بھی ان دونوں نمازوں میں اذان امام کے نکلنے سے پہلے ہوگی۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ خطبہ نماز سے مقدم ہوتا ہے، لہذا یہ اذان خطبہ کے لیے ہوتی ہے۔ لہذا خطبہ جمعہ کی طرح امام کے منبر

پر بیٹھنے کے بعد ہوگی۔ اس سے ابو یوسف کے قول کا جواب بھی نکل آیا کہ ٹھیک ہے کہ یہ نظر و عصر کی نمازیں ہیں۔ لیکن ان سے پہلے خطبہ بھی تو ہے، لہذا خطبہ جمعہ کی طرح یہاں بھی اذان کا وقت امام کے منبر پر بیٹھنے کے بعد ہوگا۔

جب اذان ہو چکے تو امام کھڑا ہو کر دو خطبے دے، اور دونوں کے درمیان خفیف سا بیٹھے، جیسا کہ جمعہ کے دوران پیشا جاتا ہے۔ اور خطبہ میں پہلے تو اللہ کی حمد و ثنا اور تکبیر و تمغیل کرے۔ پھر لوگوں کو عظ و نصیحت کرے، کہ اللہ کے اوامر پر عمل کرنے اور نواہی سے رکنے کی ترغیب دلائے، اور مناسک حج کی تعلیم دے۔ کیونکہ اصل میں خطبہ ہوتا ہی تکبیر و تمغیل اور عظ و تذکیر کے لیے ہے، اور اس میں تعلیم مناسک کا انشا اس لیے ہے کہ یہاں اس کی ضرورت ہے، تاکہ حجاج کو دو قوت عرفات پھر عرفات سے کوچ، پھر وقوف مزدلفہ کے بارے میں احکام و مسائل کا علم ہو جائے۔

جب خطبہ ختم ہو جائے تو اقامت کہی جائے، پھر امام ظہر کی نماز پڑھائے۔ پھر عصر کی نماز کے لیے اقامت کہی جائے، اور عصر کی نماز پڑھائی جائے۔ تو گویا نظر و عصر کی نمازیں ایک اذان اور دو اقامتوں سے ادا کی جائیں گی۔

مسئلہ: ان دونوں نمازوں کے درمیان سنی و نوافل نہ پڑھے جائیں، نہ امام پڑھے، نہ لوگ، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو نمازوں کو مقام عرفات میں یوم عرفہ میں ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ اکٹھا ادا فرمایا۔ اور ان سے پہلے نہ ان کے بعد نفل پڑھے۔ باوجودیکہ آپ نوافل کا اشتیاق رکھتے تھے۔ اور اگر ان نمازوں کے درمیان نوافل وغیرہ پڑھتے جائیں تو عصر کے لیے اذان کا اعادہ کیا جائے، کیونکہ ہر فرض نماز کے لیے اذان دینا اصل ہے اور اس اصل کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نفل کی بنا پر چھوڑا گیا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان نمازوں کے درمیان نوافل وغیرہ ادا نہیں کیے، تو جب نوافل پڑھ کر ان نمازوں کے درمیان نفل کیا جائے گا تو اصل کے مطابق اذان کا اعادہ بھی ہوگا۔

مسئلہ: امام ان دونوں نمازوں میں قرأت آہستہ کرنے، بخلات جمعہ و عیدین کے کہ وہاں قرأت میں ہر کیا جاتا ہے، اس لیے کہ جمعہ و عیدین میں جہر کرنا شائریں سے ہے۔ اور شعائر میں طریقہ اور اصول یہ ہے کہ اہلین خوب واضح کر کے ادا کیا جائے اور جہ میں زیادہ وضاحت و شہرت ہے، اس لیے وہ نمازیں جہر کے ساتھ مشروع ہیں۔ لیکن یہاں نظر و عصر کی نمازیں اپنے حال پر ہیں، ان میں کوئی تہذیب نہیں، اور اس لیے کہ یہ باقی دونوں کی نظر و عصر کی طرح ہی تو ہیں۔ یہاں بھی ہر صحت لوگوں کا اجتماع ہے، اور یہ اجتماع قوت کے لیے ہوا ہے۔ نماز کے لیے نہیں۔ نماز کے لیے یہ اجتماع تو اتفاقاً ہے۔ لہذا یہ نمازیں اپنی اصل کے مطابق ادا کی جائیں گی۔

مسئلہ: اگر امام مقیم نہ کہ اہل مکہ سے نہ، تو دونوں نمازیں پوری پوری یعنی چار ہر رکعت

پڑھائے، اور لوگ بھی اقتداء میں پوری نماز پڑھیں۔ اگرچہ وہ مسافر ہوں، کیونکہ وقت نماز میں اگر مسافر، مقیم امام کی اقتداء کرے تو اسے پوری نماز پڑھنا لازم ہوتا ہے۔ کیونکہ امام کی اقتداء کر کے وہ اس نماز میں امام کا تابع ہو گیا۔ اور اگر امام مسافر ہے تو ظہر و عصر کی نمازوں میں قصر کرے یعنی دو رکعت پڑھائے، پھر حسب سلام پھیرے تو یہ کہہ دے ”اے اہل مکہ! آپ اپنی نماز پوری کر لیں۔ اس لیے کہ ہم مسافر ہیں۔“ مسئلہ: جمع بین الصلاۃین یعنی عصر کی نماز کو وقت سے پہلے ظہر کے وقت میں ظہر کیساتھ ادا کرنے کے جواز کی کچھ شرائط ہیں، بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ — متفق علیہ شرائط دو ہیں۔

۱۔ عصر کی ادائیگی ظہر کے بعد ہو، ظہر سے پہلے عصر پڑھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ اسی ترتیب سے شروع ہوتی ہے، لہذا جب تک کوئی مسقط ترتیب سبب نہ پایا جائے، ترتیب ساقط نہیں ہوتی، اور ایسا کوئی سبب نہیں پایا گیا، لہذا ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہے۔

۲۔ عصر کی نماز ظہر کی جائز اور صحیح نماز کے بعد ادا ہو، یہ شرط بطور استحسان ہے۔ چنانچہ اگر آسمان پر بادل چھائے ہوئے ہوتے اور ظہر و عصر کی نماز میں پڑھی گئیں۔ پھر واضح ہوا کہ ظہر کی نماز زوال سے پہلے ادا ہوئی اور عصر کی نماز زوال کے بعد، تو استحسان یہ ہے کہ ظہر و عصر دونوں کا اعادہ ضروری ہے۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بشرط نہیں ہوتی چاہیے اور ایسی صورت میں صرف ظہر کا اعادہ لازم ہونا چاہیے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت کا دوسرے دنوں میں پیش آنے والی ایسی صورت پر اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ باقی ایام میں اگر کوئی شخص اس خیال سے عصر کی نماز پڑھتا ہے کہ وہ ظہر کی نماز پڑھ چکا ہے، پھر ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی تھی، تو صرف ظہر کا اعادہ لازم ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ دونوں صورتوں کے درمیان جامع یہ ہے کہ وہ اس خیال سے عصر کی نماز پڑھتا ہے کہ اس کے ذمہ صرف عصر ہی لازم ہے۔ پس یہ بھولنے والے شخص کے مشابہ ہے، اور نیاں ایسا عذر ہے جس سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے۔

اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں فی الحقیقت عصر کی نماز وقت سے پہلے ادا ہوئی، اور اصل یہ ہے کہ وقت مقرر شدہ عبادت کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز نہیں ہوتی اور یہاں تقدیم عصر کا جواز نفس سے معلوم ہوا، لیکن ایسی صورت میں کہ وہ ظہر کی جائز اور صحیح نماز کے بعد ہو، تو جب ظہر کی نماز ہی جائز اور صحیح نہ ہوئی تو اس میں اصل کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ (کہ ظہر کے ساتھ عصر کا اعادہ بھی ضروری ہوگا) اب جمع بین الصلاۃین کی مختلف فیہ شرائط ذکر کی جاتی ہیں!

۱۔ ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمع بین الصلواتیں تب جائز ہوگا، جبکہ دونوں نمازیں جماعت کے ساتھ پڑھی جائیں، چنانچہ اگر کسی نے ظہر یا عصر کی نماز تنہا پڑھی تو عصر کے وقت سے پہلے ظہر کے ساتھ ملا کر پڑھنا جائز نہیں ہے۔ ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جواز جمع کے لیے جماعت شرط نہیں ہے اور تنہا پڑھنے کی صورت میں بھی عصر کو وقت سے پہلے پڑھنا جائز ہے صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تقدیم عصر کا جواز وقت عرفات کو بچانے اور مسلسل جاری رکھنے کے لیے ہے، کیونکہ اگر عصر کو اس کے وقت پر ادا کیا جائے تو وقت کا حسل باقی نہیں رہتا۔ اور یہ وجہ جماعت و افراد دونوں حالتوں میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے۔ ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ یہاں تقدیم عصر کا جواز اصل سے ہٹ کر ہے، کیونکہ یہ ایسی عبادت ہے جس کا وقت مقرر ہے اور جن عبادات کا وقت مقرر ہو، انہیں وقت سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں ہوتا مگر تقدیم عصر کا جواز نفع سے ثابت ہے اور اس کی وجہ عقل سے بالاتر ہے، لہذا اس میں ان تمام امور و حالات کا لحاظ رکھا جائے گا جن میں نفع وارد ہوئی عقل اور نفس میں عجز کا مل کی تقدیم کا جواز وارد ہوا ہے، جبکہ وہ ظہر کا مل کے بعد ہو، اور کامل نماز وہ ہوتی ہے جو جماعت کے ساتھ ادا کی جائے، کیونکہ انفرادی نماز فضیلت میں باجماعت نماز کے مساوی نہیں ہوتی، لہذا انفرادی طور پر پڑھی ہوئی نماز منصوص علیہ کے تحت داخل نہیں ہوگی۔ باقی صاحبین کا یہ کہنا کہ "تقدیم عصر کا جواز وقت بچانے کے لیے ہے، درست نہیں ہے، کیونکہ نماز وقت کے منافی نہیں اس لیے کہ نماز تو وقت کا حصہ ہے۔ اور کوئی چیز اپنی ذات کے منافی نہیں ہوتی۔ ہاں اس کی وجہ عقل سے بالاتر ہے، لہذا اس میں ان تمام حالات کا لحاظ رکھا جائے گا جن میں نفع وارد ہے۔ اور یہاں یہ صورت موجود نہیں۔

مسئلہ اگر دونوں میں سے ہر نماز کی ایک رکعت امام کے ساتھ پائی۔ ہاں طور کہ ظہر کی ایک رکعت جماعت کے ساتھ ملے، پھر امام کھڑا اور عصر کی نماز شروع ہو گئی، اور یہ آدمی اپنی ظہر کی باقی ماندہ نماز پوری کرنے لگا، جب اس سے ذرا رخ ہوا تو جماعت کے ساتھ شامل ہو گیا اور کچھ نماز جماعت کے ساتھ مل گئی تو اس صورت میں بھی بلا اختلاف عصر کی تقدیم جائز ہو گئی ہے۔ کیونکہ اس نے جماعت کی فضیلت پالی۔ لہذا عصر کی کامل نماز ظہر کی کامل نماز کے بعد ادا ہوئی۔

۲۔ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں نمازوں کی ادائیگی امام یعنی خلیفہ یا نائب خلیفہ کی اقتداء میں ہونا ضروری ہے، چنانچہ اگر کسی نے ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ تو پڑھی لیکن امام و خلیفہ کی اقتداء میں نہیں اور عصر کی نماز امام و خلیفہ کے ساتھ پڑھ لی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصر کی نماز جائز نہیں ہوئی۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ لیکن جمیع ابو حنیفہؒ کا قول ہے اس کی وجہ پہلے ہی گذر چکی ہے کہ تقدیم عصر کا جواز نفع سے ہٹ کر ثابت ہوا ہے، جبکہ وہ نماز کا مل کے بعد ہو، اور کامل نماز وہ ہے جو امام یا اس کے نائب کی اقتداء میں ادا ہو،

کیونکہ کسی دوسرے کی اقتداء میں پڑھی ہوئی نماز فضیلت میں اس نماز کے ہم پلہ نہیں ہے لہذا وہ نص کے تحت داخل نہیں ہوگی۔

**مسئلہ:** اگر خطبہ کے بعد امام کو وضو کی ضرورت پیش آئی اور امام نے کسی دوسرے آدمی کو نماز پڑھانے کا حکم دیا تو اس کے لیے دو نون نمازیں پڑھانا جائز ہے، خواہ مامور خطبہ میں شریک تھا یا نہیں، بخلاف نماز جمعہ کے، اس لیے کہ وہاں خطبہ جواز محمد کی شرائط سے ہے، اور یہاں خطبہ جمعہ بین الصلوات کے جواز کی شرط نہیں ہے۔ دو نون میں فرق کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر امام نے کسی کو نماز پڑھانے کا حکم نہیں دیا۔ اور کسی شخص نے اپنی مرضی سے اسے براہِ سر دو نون نمازیں پڑھا دیں تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق جمعہ جائز نہیں ہوا۔ کیونکہ ان کے نزدیک جمعہ کے لیے امام یا اس کا نائب ہونا شرط ہے، اور یہ شرط نہیں پائی گئی، اور اگر آگے بڑھنے والا آدمی قاضی اور کو قوال کی طرح کوئی ذی اقتدار تھا تو پھر جمعہ جائز ہے کیونکہ یہ امام کا نائب ہے۔

**مسئلہ:** اگر ظہر کی نماز پڑھاتے ہوئے امام کو وضو کی ضرورت پیش آئی، پس امام نے کسی شخص کو اپنا خلیفہ مقرر کیا تو وہ ظہر و عصر دو نون نمازیں پڑھانے لگا، کیونکہ وہ امام کا قائم مقام ہے۔ پھر اگر امام کے لوٹنے سے پہلے وہ عصر کی نماز سے فارغ ہو گیا تو اب امام عصر کی نماز عصر کے وقت ادا کرے گا۔ کیونکہ جب اس نے اپنا خلیفہ بنا دیا تو وہ خود ایک عام مقتدی کی طرح ہو گیا۔ اور اگر مقتدی ظہر کی نماز امام کے ساتھ پڑھے اور عصر کی نماز امام کے ساتھ نہ پڑھے تو پھر وہ عصر کی نماز اس کے وقت میں ادا کرتا ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی ہوگا۔

**شرط نمبر ۳:** دو نون نمازوں کی ادائیگی کی حالت میں حج کا احرام ہو۔ چنانچہ اگر اہل مکہ میں سے کسی شخص نے احرام حج کے بغیر امام کے ساتھ باجماعت ظہر کی نماز پڑھی، پھر حج کا احرام باندھا، تو اس کے لیے عصر کی نماز وقت عصر سے پہلے پڑھنا جائز نہیں ہے۔ "نادر الصلاۃ" میں یہی مذکور ہے۔ ابو حنیفہ سے اصول کے علاوہ ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں عصر کی نماز قبل از وقت پڑھنا جائز ہے۔ یہی زفر کا قول ہے۔ "صیحح النواذر" کی روایت ہے، کیونکہ عصر کی نماز اس ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے کہ وہ ظہر کے بعد ہو۔ اور کامل ظہر محرم کی ہوتی ہے۔ حلال شخص کی نظر فضیلت میں محرم کی نظر کی طرف نہیں ہوتی لہذا منصوص علیہ سے کم مرتبہ ظہر کے بعد قبل از وقت عصر کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اسی بناء پر اگر کسی شخص نے حالت احرام میں امام کے ساتھ باجماعت ظہر کی نماز پڑھی، بیس احرام عمرے کا تھا، پھر حج کے احرام کی نیت کی تو بھی عصر کی نماز قبل از وقت پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اور زفر کے نزدیک جائز ہے، جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ہے۔ "صیحح بہمارا قول ہے"

کیونکہ احرام عمرہ کے ساتھ پڑھی ہوئی ظہر فضیلت میں احرام حج کے ساتھ پڑھی ہوئی ظہر کی طرح نہیں ہے۔ پس یہاں عمر کی ادائیگی مورد نقص کے تحت داخل نہیں ہوتی اس لیے قبل از وقت پڑھنا جائز نہ ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر لوگ امام کو چھوڑ گئے۔ پس امام نے اکیلے ہی دونوں نمازیں اکٹھی پڑھ لیں تو یہ امام کے لیے جائز ہے۔ اس مسئلہ سے یہ معلوم ہوا کہ البرصیضہ کے نزدیک جمع بین الصلاہین کے لیے شرط حقیقی امام ہے، جماعت نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں جماعت کے بغیر بھی امام کیلئے دونوں نمازیں جائز ہو رہی ہیں۔ چنانچہ بہت سے مسائل اسی شرط پر مبنی ہیں اور یہ شرط صیغہ خصوص سے زیادہ قریب ہے۔ اس شرط پر گزشتہ اس مسئلہ سے اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ جب امام کو ظہر کی نماز کے دوران میں وضو کی ضرورت پیش آجائے پس وہ کسی دوسرے کو خلیفہ بنا کر خود وضو کے لیے چلا جائے، پھر خلیفہ ظہر اور عصر کی نماز پڑھائے۔ پھر امام آئے تو اس کے لیے عصر کی نماز قبل از وقت پڑھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہاں عدم جواز عدم جماعت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم امام کی وجہ سے ہے، اس لیے کہ جب وہ چلا گیا تو امام نہ رہا اور ایک عام مقتدی کی طرح ہو گیا۔ یا یہ کہا جائے کہ البرصیضہ کے نزدیک جماعت جمع بین الصلاہین کی شرط تو ہے لیکن غیر امام کے لیے امام کے حق میں یہ شرط نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

**مسئلہ:** امام مر گیا۔ پس اس کے خلیفہ نے لوگوں کو نماز پڑھائی تو جائز ہے، کیونکہ امام کی موت سے خلفاء کی ولایت باطل نہیں ہوتی۔ جیسا کہ سلطنت اور فساد کی ولایت میں ہوتا ہے۔

**نمازوں سے فارغ ہو کر کیا کیا جائے؟** نماز سے فارغ ہو کر امام اور لوگ

کیونکہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد جائے وقوف کی طرف تشریف لے گئے تھے۔ پھر دعا کے لیے ہاتھ پھیلائے۔ اور ہاتھوں کا رخ اپنے پیروں کی طرف کرے۔ جیسا کہ دعا کرنے والا کرتا ہے۔ اس لیے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو میدان عرفات میں اپنے سینہ مبارک پر یوں ہاتھ پھیلائے دعا کرتے ہوئے دیکھا ہے، جیسے مسکین کہا نا ملگتا ہے۔ امام اور لوگ مڑوب آفتاب ملک وقوف کریں، اور اس دوران میں تکبیر و تمیل، حمد و ثناء اور صلوٰۃ و سلام میں مشغول رہیں، بارگاہ الہی میں اپنی حوائج و ضروریات کے درخواست پیش کریں اور گواہی دے کر دعائیں کریں، اسلئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اہل عرفہ کی دعا افضل ترین ہے اور یوم حرفة کی شام میں نے اور مجھ سے پسے انبیاء نے جو کلمات بولے ان میں سے افضل ترین یہ کلمات ہیں "لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ، لا الہ الا اللہ"

۱۰ الحمد للہ یعنی ولایت و هو حق لا یموت بیدہ الخیر و هو علی کل شیء قدیر



اور علیؑ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یومِ عرفہ کی شام میری اور مجھ کے پہلے انبیاء کی دعا اکثر یہ رہی ہے !

لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ  
لہ المملک ولہ الحمد یحییٰ یمیت  
وہو علی کل شیء قدیر اللہم اجعل  
فی قلبی نوراً و فی سمعی نوراً و فی  
بصری نوراً، اللہم اشوح لی  
صدری و یسر لی امری و اعود  
بک من دسواس الصدور و یات  
الامور و فتنہ الفقر، اللہم انی  
اعوذ بک من شر ما یلیح فی اللیل  
و شر ما تہب بہ الریاح۔

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ یکتا ہے، اس  
کا کوئی مشرک نہیں۔ پورا ملک اسی کا ہے اور  
وہی سب تعریفوں کے لائق ہے، وہی زندہ  
کرتا ہے اور مارتا ہے اور وہی ہر چیز پر  
قادر ہے، اے اللہ! میرے دل میں نور پیدا  
فرما اور میری سماعت و بصارت کو نورانی  
بنا، اے اللہ! میرا سینہ کھول دے اور میرا  
کام آسان فرما دے، اور میں آپ کی پناہ  
چاہتا ہوں سینوں میں دوسرہ ڈالنے والے  
سے اور برے کاموں سے اور فقر کی آزمائش  
سے، اے اللہ! میں تیرا پناہ چاہتا ہوں  
اس شر سے جو رات میں داخل ہوتا ہے اور  
اس شر سے جو جوائیں اڑا لاتی ہیں،

ہمارے اصحاب سے اس موقع میں کسی دعا کی تعیین منقول نہیں ہے، اس لیے کہ  
انسان جو چاہتا ہے، دعا کرتا ہے، نیز اس لیے کہ دعا کی تعیین سے رقت جاتی رہتی ہے  
کیونکہ رٹی ہوئی دعا بلا قصد بھی زبان پر جاری رہتی ہے، پس یہ چیز ا جائز دعا سے  
بعید ہے۔

مسئلہ: جاٹے وقوف میں وقفہ وقفہ سے تلبیہ کہتا رہے، تلبیہ قطع نہ کرے۔ یہ اکثر علماء  
کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ وقوف عرفات کے وقت سے تلبیہ بند دے۔  
صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لیے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحرفہ عقبہ  
کی رمی تک تلبیہ کہتے رہے“ اور عبد اللہ بن مسعودؓ کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں  
نے یومِ عرفہ کی شام میں تلبیہ کہا تو انہیں کہا گیا کہ ”یہ تو تلبیہ کی جگہ نہیں ہے“ تو انہوں نے  
فرمایا ”کیا لوگ ناواقف ہیں یا بھول گئے ہیں؟ اس ذات کی قسم ہے جس نے محمد صلی اللہ علیہ  
وسلم کو سختی کے ساتھ مبعوث کیا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں حج کیا،  
آپ نے بحرفہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ نہیں ترک کیا۔“

ہاں یہ سچہ کہ گناہ تلبیہ اور گناہ تکیب و تسلیل کرے یا تکیب و تسلیل تلبیہ کے ساتھ ملا کر کرتا  
رہے۔ اس لیے کہ تلبیہ وہ ذکر ہے جس سے اس عبادت کا آغاز کیا جاتا ہے اور جس کا اس عبادت  
کے دوران میں تکرار کیا جاتا ہے۔ پس یہ نماز کی تکیب کے مشابہ ہے۔ مناسب تو یہ تھا کہ

تکبیر کی طرح تلبیہ بھی عبادت حج کے آخری رکن تک کہا جاتا، لیکن ہم نے اجماع کی وجہ سے متفرق عقبہ کی رمی یا قائم مقام رمی کے بعد والے ارکان میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ لہذا رمی سے پہلے ارکان میں اصل قیاس کے مطابق عمل ہوگا۔ قطع تلبیہ کا یہ حکم حج افراد، قرآن اور متع میں برابر طور پر ہے۔ ہاں جس شخص نے صرف عمرے کا احرام باندھا ہے وہ طواف عمرہ مشروع کرتے ہوئے جب اسلام حجر کرے تو تلبیہ قطع کر دے۔ اس لیے کہ طواف عمرہ کا رکن ہے، پس یہ حج کے طواف زیارت کے مشابہ ہے، اور حج میں تلبیہ طواف سے پہلے قطع کر دیا جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: افضل یہ ہے کہ جائے وقوف میں قبلہ رخ ہو اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "بہترین مجلس وہ ہے جس میں رخ قبلہ کی طرف ہو۔" اور حضرت جابر سے روایت ہے کہ: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہو کر جاتے وقوف میں تشریف لائے اور قبلہ رخ ہوئے۔ پھر آپ غروب آفتاب تک مسلسل یہاں وقوف پذیر رہے۔" لیکن اگر قبلہ سے بھٹوڑا سا انحراف بھی ہو جائے تو کوئی نقصان نہیں، کیونکہ وقوف نماز نہیں ہے۔ اسی طرح حالت حدث یا حالت جنابت میں وقوف سے بھی کوئی نقصان نہیں ہوتا کیونکہ گذر چکا ہے کہ عبادت وقوف بیت اللہ سے تعلق نہیں رکھتی۔ لہذا رمی حمار کی طرح اس کے لیے طہارت مشروط نہیں ہے۔

مسئلہ: افضل یہ ہے کہ امام اپنی سواری پر وقوف کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت رکوب میں وقوف کیا۔

مسئلہ: وقوف کے دوران میں امام سے جتنا قریب ہو افضل ہے، اس لیے کہ امام تعلیم دیتا ہے اور دعا دیتا ہے اور یہ جتنا قریب ہوگا، اتنا زیادہ سہارا ملے گا۔

مسئلہ: بطن عرنہ کو چھوڑ کر عرفات سب کا سب جانے وقوف ہے۔ بطن عرنہ میں وقوف مندرجہ ہے۔ اس کی وجہ مکان وقوف کے بیان میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ: وقوف غروب آفتاب تک ہے۔ جب آفتاب غروب ہو جائے تو امام اور لوگ وہاں سے روانہ ہوں۔ غروب آفتاب سے پہلے کوئی روانہ نہ ہو، نہ امام نہ کوئی دوسرا شخص اس لیے کہ گذر چکا ہے کہ غروب آفتاب تک وقوف واجب ہے۔ اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عرفہ کی شام یہ خطبہ ارشاد فرمایا: "اے اللہ! آج حج اکبر کا روز ہے۔ اہل باقیات یہاں سے روانہ ہو جاتے تھے، جبکہ ابھی سورج پہاڑوں کی چوٹیوں پر ملوں ہوتا تھا۔ جیسے لوگوں کے سروں پر غماٹے ہوتے ہیں، تم ان کی مخالفت کرو۔" لیکن اگر کسی کو امام باوجود یہاں رہنا ہو، تو وہ امام سے کچھ پہلے جبل پڑے، لیکن حد عرفات سے تجاوز نہ کرے۔ تو اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ جب تک وہ محدود عرفات سے تجاوز نہیں کرتا۔ اس وقت تک وہ مکان وقوف میں ہی رہا اور اس کے ساتھ اس نے اپنے آپ کو

تکلیف سے بھی بچا لیا۔ لیکن اگر اپنی جگہ پر ثابت قدم رہے اور امام کے ساتھ روانہ ہو تو یہ افضل ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے!

ثُمَّ اَفِضُوْا مِنْ حَيْثُ اَخَافُ النَّاسُ  
پھر تم وہاں سے کوچ کرو، جہاں سے دوسرے لوگ کوچ کرتے ہیں،

مسئلہ: لوگوں کو چاہیے کہ سکون و وقار کے ساتھ عرفات سے روانہ ہوں اور مزدلفہ پہنچیں۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عرفات سے نہایت پر سکون انداز میں روانہ ہوئے یہاں تک کہ آپ اپنی نانہ کی بار بار جھانک کر ٹھہراتے تھے، اور یہ بتی رزینہ ہے کہ آپ جب عرفات سے روانہ ہوئے تو آپ نے فرمایا ”اے لوگو! نیکی گنوار سے کوئی نیرہ مارنے اور ادنیٰ کو نشتر چھبھونے (یعنی تیز دوڑانے) میں نہیں ہے، بلکہ تم اپنی رفتار کے معین چلو! نیز اس لیے بھی کہ یہ نماز کے لیے روانگی ہے۔ کیونکہ مزدلفہ اس لیے آ رہے ہیں۔ نادر وہاں مغرب و عشاء کی نماز پڑھیں۔ اور بھی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”جب تم نماز کے لیے آؤ تو چلتے ہوئے آؤ، دوڑتے ہوئے مت آؤ، تم پر سکون و وقار ہونا ضروری ہے مسئلہ: اگر امام روانگی میں تاخیر کرے اور رات واضح ہو جائے تو لوگ روانہ ہو جائیں۔ کیونکہ حیب رات واقع ہو گئی تو روانگی کا وقت ہو گیا۔ اور امام تاخیر کر کے سنت ترک کر رہا ہے لہذا لوگوں کے لیے مناسب نہیں ہے کہ سنت ترک کر لیں۔

جب مزدلفہ پہنچے تو راستے کے دائیں بائیں جہاں چاہے اترے لیکن **وقف مزدلفہ** نہ تو راستے کے وسط میں ڈیرہ لگانے اور نہ ہی وادی محشر میں

وقف کرے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ ”مزدلفہ پورے کا پورا جائے وقف ہے سوائے وادی محشر کے“ اور راستے کے وسط میں اس لیے نہ اترے کہ اس سے لوگوں کی آمد و رفت میں رکاوٹ پیدا ہوگی اور انہیں تکلیف پہنچے گی۔

جب عشاء کا وقت ہو جائے تو مؤذن اذان دے اور اقامت کہے۔ پھر امام عشاء کے وقت میں ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ پہلے مغرب کی نماز پڑھائے پھر عشاء کی نماز پڑھائے۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ زفر کا قول ہے کہ ایک اذان اور دو اقامتیں کہی جائیں۔ شافعی کا قول ہے کہ اذانیں دو ہوں اور اقامت ایک ہو۔ زفر کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب و عشاء کی نماز دو اقامتوں کے ساتھ پڑھائی۔ نیز اس لیے کہ یہ بھی جن بین الصلواتین کی ایک قسم ہے لہذا اسے دوسری قسم یعنی عرفات میں جمع پر قیاس کیا جائے گا۔ اور عرفات میں بھی ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ ہوتی ہے، تو یہاں بھی ایسا ہی ہو گا۔

ہماری دلیل عبد اللہ بن عمرؓ اور خزیمہ بن ثابت کی یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ مغرب اور عشاء کی نمازیں پڑھیں۔“

اور ابو ایوبؓ انصاری سے روایت ہے کہ وہ میں نے یہ دونوں نمازیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ پڑھیں اور زفر نے جن روایت سے استدلال کیا ہے کہ اس میں "اقامتین" کا لفظ "اذان و اقامت" پر محمول ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "سنة النعمان" اور مراد ہوتا ہے ابو بکرؓ و عمرؓ کی سنت۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "بین کل اذانین صلاة لمن شاء الا المصنوب" مگر اس میں اذانیں سے مراد اذان و اقامت ہیں۔ اسی طرح حدیث مذکور میں ہے۔ باقی اسے جمع عرفات پر قیاس کرنا درست نہیں، کیونکہ وہاں دوسری نماز یعنی عصر غیر وقت میں ادا کی جا رہی ہے اس لیے وہاں دوسری اقامت کی ضرورت ہے تاکہ اس نماز کے شروع ہونے کا اعلان ہو جائے اور یہاں دوسری نماز یعنی عشاء اپنے وقت میں ادا کی جا رہی ہے اس لیے تجدید اعلان کی ضرورت نہیں، جیسا کہ عشاء کی نماز کے بعد وتر کی نماز کے لیے تجدید اقامت و اعلان کی ضرورت نہیں ہوتی۔

مسئلہ: دونوں نمازیں کے درمیان نفل وغیرہ میں مشغول نہ ہو، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں نمازوں کے درمیان نہ تو نفل نماز پڑھی اور نہ ہی کوئی دوسرا کام کیا۔ اور اگر دونوں نمازوں کے درمیان نفل یا کس دوسرے کام کی وجہ سے وقفہ ہو گیا، تو عشاء کے لئے اقامت کا اعادہ کیا جانے لگا، کیونکہ وقفہ کی وجہ سے پہلے اعلان سے تعلق منقطع ہو گیا۔ اس لئے دوسرے اعلان کی ضرورت ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے مغرب کی نماز بھی اکیلے پڑھی اور عشاء کی نماز بھی اکیلے پڑھی تو جائز ہے۔ بخلاف عرفات میں ظہر و عصر کی نماز کے، کہ وہاں ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جمع صرف جماعت کے ساتھ جائز ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ یہاں مغرب کی نماز اگرچہ وقت اداء میں ادائیگی کی جا رہی ہے، لیکن ایک ایسے وقت میں ادا کی جا رہی ہے جوئی الجملہ مغرب کا وقت ہے۔ لہذا یہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مغرب کی نماز اپنے وقت اداء سے موخر کر کے پڑھی گئی۔ اور ایسا تنہا پڑھنا بھی جائز ہے، جیسا کہ اگر کسی دوسرے سبب سے نماز مغرب موخر ہو جاتی اور اسے عشاء کے وقت میں تنہا پڑھنا تو جائز ہے اور عرفات میں عصر کی نماز کیلئے وقت میں پڑھی جا رہی ہے، جو سرے سے اس کا وقت ہے ہی نہیں۔ لہذا وہ تنہا پڑھنا جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ وقت سے پہلے نماز جائز نہیں ہوتی۔ لیکن ہمیں اس وقت میں اس کا جواز مشرعییت سے معلوم ہوا اور مشرعییت میں دونوں نمازوں کا ذکر باجماعت وارد ہوا ہے۔ اس لئے مورد شرع کا ہی اتباع کیا جائے۔ اور افضل یہ ہے کہ دونوں نمازیں امام کے ساتھ باجماعت ادا کرے۔ کیونکہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا افضل ہے۔ مسئلہ: اگر کسی نے مزدلفہ پہنچنے سے پہلے ہی عزوب آفتاب کے بعد مغرب کی نماز پڑھ لی تو اگر اس کے لیے طلوع فجر سے پہلے مزدلفہ پہنچنا ممکن ہے تو اس کی نماز جائز

نہ ہوئی۔ اور جب تک فجر طلوع نہیں ہو جاتی اس وقت تک اس پر اعادہ لازم رہے گا۔  
یہ ابو حنیفہ، محمدؒ، زفر اور حسنؒ کا قول ہے۔ اور ابو یوسف کا قول ہے کہ اگرچہ اس  
نے برا کیا لیکن یہ نماز جائز ہوگی۔ اور اگر کوئی شخص عشاء کے وقت ہونے پر رستے  
میں ہی عشاء کی نماز پڑھ لیتا ہے تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ابو یوسف کے  
قول کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے مغرب و عشاء کی نمازیں ان کے وقت میں ادا کیں،  
کیونکہ ان نمازوں کا یہ وقت کتاب اللہ اور سنن مشورہ سے ثابت ہے جن میں مکان  
کی کوئی قید نہیں، جیسا کہ کتاب العللہ میں گزر چکا ہے۔ لہذا اس کی یہ نمازیں جائز تو  
ہیں۔ جیسا کہ شبِ مزدلفہ کے علاوہ کسی دوسری شب میں پڑھتا تو جائز ہے۔ لیکن چونکہ  
ان میں تاخیر سنت ہے اس لیے انتہی پہلے پڑھنا بڑا قوی ہے، ناجائز نہیں ہے کیونکہ  
ترکِ سنت سے جواز سلب نہیں ہوتا۔

دوسرے حضرات کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب عرفات سے  
وداعہ ہوئے تو اسامہ بن زید آپ کے وداع تھے۔ اسامہ کہتے ہیں کہ درحجب آپ مزدلفہ  
سے کچھ نیچے بائیں گھاٹی پر پہنچے تو آپ نے اونٹ بٹھلایا اور پیشاب کیا، پھر آپ آئے  
تو میں نے آپ کو وضو کروایا، آپ نے ہلکا سا وضو کیا، میں نے عرض کیا ”نماز یا رسول  
اللہ“ تو آپ نے فرمایا ”نماز آگے ہے“، اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا  
”جائے نماز آگے ہے“ پھر آپ مزدلفہ آئے، وہاں آپ نے خوب وضو کیا۔  
تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اختیار و امکان کی حالت میں اس نماز کا جواز ایک خاص  
مکان اور ایک خاص زمانے کے ساتھ مخصوص ہے۔ یعنی کہ عشاء کا وقت اور مزدلفہ کا  
مقام ہونا چاہیے۔ چونکہ یہ چیز نہیں پائی گئی اس لیے یہ نماز جائز نہ ہوگی۔ اور جب  
تک وقت باقی ہے، اس وقت تک اسے اس نماز کے خاص زمان و مکان میں اعادہ کا  
حکم دیا جائے گا۔ لیکن اگر اعادہ نہ کیا یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی تو ابو حنیفہ و محمدؒ کے  
نزدیک بھی یہ نماز جائز ہو جائے گی کیونکہ کتاب اللہ اور سنن مشورہ تو جواز کا تقاضا  
کرتی ہیں، اس لیے کہ یہ وقت تو اس نماز کا ہے۔ کیونکہ ان نصوص میں جگہ کی کوئی قید  
نہیں۔ اور حدیث اسامہ کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ اور حدیث اسامہ خبر واحد  
سے۔ اور اصول ہے کہ خبر واحد پر ایسے طریقے سے عمل کرنا جائز نہیں ہوتا۔ جن سے کتاب  
اللہ اور سنت مشورہ پر عمل کرنا باطل ہو جائے۔ لہذا دونوں کو جمع کیا جائے گا، کہ طلوع فجر  
سے پہلے پہلے تو خبر واحد پر عمل ہوگا اور اعادہ کا حکم دیا جائے گا، اور طلوع فجر کے بعد کتاب  
سنن مشورہ کے مطابق عمل ہوگا، اور اعادہ کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ یہ صورت اس لیے اختیار  
کی جا رہی ہے کہ تاکہ سب دلائل پر بقدر امکان عمل ہو جائے۔ حکم مذکور اس صورت  
میں ہے جبکہ طلوع فجر سے پہلے مزدلفہ پہنچنا ممکن ہو۔ لیکن اگر آخر شب ہے، وقت تنگ ہے،

اور یہ خطرہ ہے کہ مزدلفہ پہنچنے سے پہلے ہی فجر طلوع ہو جائے گی تو بلا اختلاف عشاء کی نماز راستے میں پڑھنا جائز ہے۔

حسن کی ابو حنیفہ سے یہی روایت ہے، کیونکہ طلوع فجر سے جمع بین الصلوات کا وقت فوت ہو جائے گا تو اس صورت میں جلدی نماز پڑھ کے اسے فوت ہونے سے بچنا مقصود ہے۔ اور اگر تکلیف وقت کی وجہ سے فوت ہونے کا خطرہ تو نہیں، لیکن راستہ بھول گیا ہے۔ تو نماز نہ پڑھے بلکہ موخر کرتا رہے۔ یہاں تک کہ دیا تو مزدلفہ پہنچ جائے اور یا، نماز فوت ہونے کا خوف پیدا ہو جائے تو پھر پڑھ لے۔ وجہ گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: شب مزدلفہ، مزدلفہ میں ہی بسر کرے۔ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ رات وہیں گزار دی تھی۔ اور اگر کوئی شخص طلوع فجر کے بعد وہاں سے گزرا، اور اس نے رات کا کوئی حصہ وہاں بسر نہیں کیا تو اس پر لازم تو کچھ نہیں ہوگا، لیکن گناہ گار ہوگا۔ کچھ لازم ہونا تو اس لیے ہے کہ وہ رکن بھلا لایا ہے۔ یعنی طلوع فجر کے بعد مزدلفہ میں ہونا۔ اور گناہ گار اس لیے ہے کہ سنت یعنی مزدلفہ میں رات بسر کرنا چھوڑ دیا۔

مسئلہ: جب فجر طلوع ہو تو مہام (اس روز) نماز فجر اندھیرے میں پڑھائے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی وقت کے بغیر کوئی نماز پڑھاتا ہوا نہیں دیکھا۔ سوائے غزوات میں عصر کی نماز کے اور جمع، مزدلفہ میں مغرب کی نماز کے اور اسی روز فجر کی نماز کے کہ یہ نماز آپ نے وقت سے پہلے اندھیرے میں پڑھائی۔ حدیث میں "وقت سے پہلے" سے مراد وقت مستحب سے پہلے ہے۔ یعنی اس روز آپ نے نماز فجر اس قدر کی بجائے غلغلے میں ادا فرمائی نیز اس لیے کہ غلغلے میں نماز پڑھنے سے اسفار کی فضیلت فوت ہوتی ہے۔ اور اس کا استدراک تو ہر روز ممکن ہے، لیکن وقوف کی فضیلت اس روز کے علاوہ کسی دن ممکن نہیں ہے۔

مسئلہ: جب امام نماز پڑھا چکے تو وہ خود اور دوسرے لوگ اس کے پیچھے یا اس کے ساتھ وقوف کریں۔ افضل یہ ہے کہ وقوف قبل قزح پر ہو۔ ابن عباسؓ، "الشعر الحرام" کی یہی تفسیر کرتے ہیں کہ اس سے مراد جبل قزح اور اس کا ارد گرد ہے اور اکثر اہل تفسیر کے نزدیک الشعر الحرام سے مراد مزدلفہ ہے۔

یہ کیفیت یہاں وقوف کریں، اللہ تعالیٰ سے دعا میں کریں، اپنی حاجات کی درخواست پیش کریں۔ تکبیر و تہلیل، حمد و ثنا اور صلوٰۃ و سلام میں مشغول رہیں۔

مستی کی جانب روانگی | پھر طلوع آفتاب سے پہلے منیٰ کی جانب روانہ ہوں۔ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اہل جاہلیت اس مقام سے اس وقت کوچ کرتے تھے۔ جبکہ سورج پساڑوں کی چوٹیوں پر ہوتا تھا، تم ان کی مخالفت کرو۔" پھر آپ طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے۔ اہل جاہلیت مزدلفہ

میں یہ کہا کرتے تھے کہ ”اشد حق شیعہ کی مانند“ یعنی اسے جلی تمبیر! جب تک تاکہ ہم روانہ ہوں، ”تمبیر“ ایک بلند پہاڑی ہے جس پر سب سے پہلے سورج کی روشنی آتی ہے ہر کیفیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مخالفت کی اور مزدلفہ سے طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے۔

**مسئلہ:** اگر کوئی شخص طلوع فجر کے بعد لیکن لوگوں کے نماز فجر پڑھنے سے پہلے روانہ ہو گیا تو اس نے برا کیا، اگرچہ لازم کچھ نہیں ہوگا۔ برا تو اس لیے ہے کہ اس نے سنت ترک کی۔ اس لیے کہ سنت یہ ہے کہ نماز فجر پڑھے، وقوف کرے پھر روانہ ہو۔ اور کسی چیز کا لازم نہ ہونا اس لیے ہے کہ رکن وقوف پایا گیا۔ اگرچہ ایک گھڑی کا ہے۔

**مسئلہ:** مزدلفہ سے المینان و سکون کے ساتھ چلے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی روانہ ہوئے تھے۔

**مسئلہ:** حجرات کو مارنے کے لیے کنکریاں مزدلفہ سے یا راستے سے لے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباسؓ کو حکم دیا کہ ”کنکریاں مزدلفہ سے لے لیں“ اور اسی پر اہل اسلام کا عمل چلا آرہا ہے۔ یہ بھی اجتماع کی ایک قسم ہے

**مسئلہ:** اگر کسی نے حجرہ کے پاس سے کنکری لے کر رمی کی، تو یہ رمی ادا تو ہو جائے گی، لیکن یہ ایسا کرنا ہے برا۔ اور مالک کا قول ہے کہ رمی ادا ہی نہیں ہوگی، کیونکہ یہ استعمال شدہ کنکریاں ہیں۔ ہماری تحویل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”رمی کرو، کوئی حرج نہیں،“ مطلق ہے اس لیے کسی قید کا اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور مالکؒ نے جو علت بیان کی ہے، وہ ان کے قاعدے پر ٹھیک نہیں بیٹھتی۔ اس لیے کہ مالکؒ کے نزدیک استعمال شدہ پانی نہ صرف پاک ہے بلکہ پاک کرنے والا ہے، یہاں تک کہ اس سے وضو بھی کیا جاسکتا ہے۔ لہذا استعمال شدہ کنکریوں کا دوبارہ استعمال تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو چکا ہے۔

باقی ہمارے نزدیک کراہت اس روایت کی وجہ سے ہے کہ ”ابن عباسؓ سے سوال کیا گیا کہ عہدِ ابراہیمی سے لے کر آج تک دور جاہلیت اور دور اسلام دونوں میں رمی کرتے پہلے آ رہے ہیں اور یہاں صرف اتنی مقدار موجود ہے؟“ تو آپؐ نے فرمایا: ”کنکری مشرف قبول پاتی ہے، وہ اٹھائی جاتی ہے، اور جو رد ہوتی ہیں وہ یہاں باقی رہتی ہیں“ اور یہ ایسی چیز ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی معلوم ہو سکتی ہے چنانچہ ہمارے نزدیک ان کنکریوں کا استعمال اس لیے مکروہ ہے کہ رد شدہ کنکریاں ہیں پھر منیٰ آنے اور سب سے پہلے حجرہ عقبہ کی سات کنکریوں سے رمی کرے اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حبیب منیٰ پہنچے، تو آپؐ کسی چیز پر نہیں چڑھے، یہاں تک کہ آپؐ نے حجرہ عقبہ کو سات کنکریاں ماریں،

**مسائل رمی**

## قطع تلبیہ کے اوقات

جبرہ عقبہ کو جب پہلی کنکری مارے تو ساتھ ہی تلبیہ قطع کر دے اس لیے کہ اشام بن نیر اور فضل بن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبرہ عقبہ کو پہلی کنکری مارنے وقت تلبیہ ختم کر دیا تھا۔ اسامہ بن زید عرفات سے مزدلہ تک اور فضل بن عباس مزدلہ سے مٹی تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بدین تھے۔ مزید روایت ہے کہ ابن عباس سے اس بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ مجھے میرے بھائی فضل نے یہ خبر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبرہ عقبہ کو پہلی کنکری مارنے وقت تلبیہ ختم کر دیا تھا اور فضل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بدین تھے۔

سچ خواہ صبح ہو یا فاسد، بہر صورت پہلی کنکری کی رمی کے وقت تلبیہ ختم کر دیا جائے گا۔ اس لیے سچ صبح و فاسد کے اعمال میں کوئی اختلاف و فرق نہیں ہوتا، لہذا قطع تلبیہ کا وقت بھی عین بدلے گا۔

پہلی کنکری کی رمی کے وقت قطع تلبیہ کا یہ حکم سچ افراد، قرآن اور متبع میں برابر طور پر ہے اس لیے کہ جو شخص سچ قرآن یا متبع کر رہا ہے، سچ کا احرام تو اس نے بھی باندھا ہوا ہے۔ لہذا وہ سچ افراد کرنے والے کی مانند ہے۔

سچ قرآن کرنے والا جب طواف عمرہ شروع کرے تو تلبیہ قطع نہ کرے، اس لیے کہ اس نے احرام سچ باندھا ہوا ہے۔ قارن اس وقت تلبیہ قطع کرے گا، جس وقت سچ افراد کرنے والا تلبیہ قطع کرتا ہے، اس لیے کہ عمرہ کی ادائیگی کے بعد یہ بھی سچ افراد کرنے والے کی مانند ہے۔ لیکن صرف عمرے کا احرام باندھنے والا جب اسلام حجر کرے اور طواف شروع کرے تو تلبیہ ختم کر دے۔ باقی محرم سچ اور محرم عمرہ محض کے درمیان جو فرق ہے، وہ ہم گوشہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور مالک کا قول ہے کہ صرف عمرہ کرنے والا بیت اللہ پر نظر پڑے ہی تلبیہ قطع کر دے۔ لیکن یہ قول سدید نہیں ہے، اس لیے کہ قطع تلبیہ کا تعلق کسی ایسے فعل سے ہوتا ہے جو افعال سچ سے ہو جیسے محرم سچ کے حق کے رمی کا فعل قطع تلبیہ کے لیے مخصوص ہے۔ روایت بیت اللہ افعال سچ سے نہیں ہے۔ لہذا ہمارے نزدیک روایت کے وقت تلبیہ قطع نہیں کیا جاتے گا۔ اور اسلام حجر رمی کی طواف افعال سچ سے ہے۔ لہذا قطع تلبیہ اسلام کے وقت ہوگا، روایت کے وقت نہیں۔ مگر اس کی نظیر پیش کرتے ہوئے قویات ہیں کہ جس سے سچ فوت ہو جائے۔ وہ جب عمرہ کر کے احرام کھوتا ہے تو طواف عمرہ میں شروع ہوتے ہوئے تلبیہ قطع کرتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

قارن سے اگر سچ فوت ہو جائے تو وہ بھی طواف عمرہ شروع کرتے ہوئے تلبیہ قطع کرے گا، کیونکہ عمرہ تو فوت نہیں ہوا، اس لیے کہ عمرے کے لیے کوئی وقت معین نہیں ہے۔ پس وہ عمرہ بجالانے اور طواف دسی کرے، جیسا کہ اگر سچ فوت نہ ہوتا تو کرتا۔ اس سے صرف سچ فوت ہوا ہے، لہذا یہ دیا ہی عمل کرے گا جیسا فائیت سچ کرنا ہے کہ افعال عمرہ یعنی طواف دسی کے



ذریعے حلال ہو گا۔ جیسا کہ مقیم اس وقت تلبیہ قطع کرتا ہے، جب طواف حج مشروع کرتا ہے۔  
مختصر اس وقت تلبیہ قطع کرے، جب اس کی طرف سے اس کی ہدی ذبح کر دی جائے،  
کیونکہ جب ہدی ذبح ہو جائے تو وہ احرام سے نکل آتا ہے، اور احرام سے نکلنے کے  
بعد تلبیہ نہیں ہوتا۔

اگر کسی حاجی نے حجرہ عقبہ کی رمی سے پہلے حلق کر دیا تو تلبیہ قطع کر دے۔ اس لیے کہ حلق  
کر دیا کہ احرام سے نکل آیا، اس لیے کہ ہمیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ  
اچے نے اس شخص سے، جس نے رمی سے پہلے حلق کر دیا تھا، یہ فرمایا کہ رمی کر دو، کو فتنے  
خرج نہیں، تو اس سے ثابت ہوا کہ رمی سے پہلے حلق کر دینے سے احرام کھل جاتا ہے،  
اور احرام کھلنے کے بعد تلبیہ نہیں ہوتا۔

اگر کسی شخص نے رمی، حلق اور ذبح سے پہلے طواف زیارت کر لیا تو ابو حنیفہ کے قول  
کی مطابق تلبیہ قطع کر دے۔ ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب تک حلق نہیں کر دیتا یا یوم  
حج کا سورج نہیں ڈھل جاتا، اس وقت تک تلبیہ کھتا رہے۔ محمد سے اس بارے میں تین  
روایات ہیں۔ ایک روایت قول ابی حنیفہ کی طرح ہے۔ دوسری روایت ان سے ابی سماعہ  
کی ہے کہ جس نے رمی نہیں کی وہ یوم حج کا سورج غروب ہونے پر تلبیہ قطع کرے تیسری  
روایت ان سے ہشام کی ہے کہ جب ایام حج گزر جائیں تو تلبیہ قطع کرے۔ بہر کیف محمدؐ  
کی نظر ہر روایت ابو حنیفہ کے ساتھ ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس نے  
طواف کر لیا ہے لیکن اس کا احرام ابھی باقی ہے، اور جب تک حلق نہیں کر دیتا احرام نہیں کھلے  
گا، دلیل یہ ہے کہ ابھی اس کے لیے خوشبو اور سلا ہوا لباس مباح نہیں ہے۔ پس یہ طواف  
کا لعدم ہے۔ مگر یا اس نے طواف کیا ہی نہیں، لہذا تلبیہ قطع نہیں کرے گا۔

ہاں جب سورج ڈھل جائے تو پھر قطع کر دے۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ اس رمی کا  
وقت زوال تک ہے۔ جب سورج ڈھل گیا تو اس کا وقت فوت ہو گیا، اس کے بعد جو کرے  
گا تو وہ فتنہ ہوگی۔ تو اس کا وقت سے فوت ہونا ایسا ہے، گویا کہ وقت میں ادا چکی ہے۔ اور  
جب رمی اپنے وقت پر ادا ہو تو تلبیہ ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح جب اس کا وقت نکل جاتے  
تو بھی تلبیہ ختم ہو جائے گا۔ بخلاف جبکہ رمی سے پہلے حلق کر دالے۔ کیونکہ حلق سے احرام  
کھل جاتا ہے، حتیٰ کہ خوشبو اور سلا ہونے کا استعمال بھی حلال ہو جاتا ہے۔ اس لیے  
ان دونوں صورتوں میں فرق ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؐ کی دلیل یہ ہے کہ طواف اگرچہ رمی، حلق  
اور ذبح سے پہلے ہوا، لیکن اس سے عورتوں کے بارے میں احرام کھل گیا، دلیل اس پر  
یہ ہے کہ اگر طواف کے بعد نماز کرتا ہے تو بدعت لازم نہیں ہوگا۔ لہذا طواف سے بھی  
دیئے ہی احرام کھل جاتا ہے، جیسے حلق سے کھلتا ہے۔ تو جیسے حلق قبل رمی سے تلبیہ ختم ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی

طواف قبل الرمی سے پہلے ہو جائے گا۔ اسی سے ابو یوسف کے استدلال کے طواف کے بعد بھی اس کا احرام باقی رہتا ہے، کا جواب منکر آیا۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ احرام باقی ہے لیکن صرف خوشبو اور سٹے ہونے کی بنا پر، خوردقوں کے حق میں احرام باقی نہیں رہا، لہذا احرام مطلقاً باقی نہ رہا۔ اور تلبیہ کی مشروعیت احرام مطلق میں ہوتی ہے۔

اگر دمی سے پہلے ذبح کر لیا تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تلبیہ قطع کر دے، بشرطیکہ وہ حج قرآن یا متمتع کر رہا ہو۔ محمدؐ سے بھی یہ ایک روایت ہے۔ اور اگر حج افراد کر رہا ہے تو تلبیہ قطع نہ کرے۔ اس لیے کہ قرآن اور متمتع کے لیے ذبح حلق کی طرح احرام کھولنے والا ہے۔

اور احرام کھلنے کے بعد تلبیہ نہیں ہوتا۔ لیکن حج افراد کرنے والے کا حلال ہونا ذبح پر موقوف نہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ذبح اس پر واجب ہی نہیں ہے، لہذا مضبوط تلبیہ ذبح کے وقت قطع نہیں ہوگا۔ اور ابن سماعہ کی تلمذ سے روایت یہ ہے کہ خواہ کسی قسم کا حج ہو تلبیہ قطع نہ کرے۔ اس روایت کے مطابق ان کے نزدیک ذبح سے احرام نہیں کھٹا بلکہ احرام صرف دمی یا حلق سے کھٹتا ہے۔

### دمی کا طریقہ

ٹھیکری کی کنکریوں کی طرح سات کنکریوں کی دمی کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فضل بن عباس سے فرمایا "ٹھیکری کی کنکریوں کی طرح میرے پاس سات کنکریاں لاؤ،" وہ سات کنکریاں لے آئے تو آپ انہیں اپنے ہاتھ میں پھٹنے لگے اور یہ فرمانے لگے "انہی جیسی لو غلومت کرو، تم سے پہلے لوگ دین میں غلو کرنے سے تباہ ہو گئے،"

مسئلہ: ٹھیکری کی کنکریوں سے بڑی کنکریاں نہیں، اس لیے کہ معاذؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں منیٰ میں خیلہ دیا اور مناسک کی تعلیم دی اور فرمایا کہ "ٹھیکری کی کنکریوں کی طرح سات کنکریاں مارو،" اور اس کے ساتھ آپؐ نے اپنی انگشت شہادت اور انگشت میاں میں ایک کو دوسری پر رکھا، گویا کہ آپ کنکری پھینک رہے ہیں۔ نیز اس لیے کہ اگر کنکری زیادہ بڑی ہوگی تو ازواج کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ کسی کو لگ جائے گی اور اذیت پہنچائے گی۔

مسئلہ: دمی دومی منیٰ کے نشیبی حصہ میں کھڑا ہو کر کرے اور ہر کنکری تکبیر کہہ کر پھینکے۔ اس لیے کہ عبد اللہ بن مسعود کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے حجرہ عقبہ پر سات کنکریاں نشیب دومی سے پھینکیں اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر بھی کہتے تھے۔ کو ان سے عرض کیا گیا کہ لوگ تو فراخ دادی سے دمی کرتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ "قسم ہے اس ذات کی جس کے سوا کوئی شہود نہیں، یہ وہ مقام ہے جہاں آپؐ پر سورہ بقرہ نازل ہوئی۔" اسی طرح ابی عمارؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ حجرہ عقبہ پر سات کنکریاں پھینکتے تھے اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے، اور فرماتے تھے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا ہی کرتے تھے۔" ان کے

بیٹے سالم بن عبد اللہ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ نشیب وادی میں آئے۔ پھر حجرہ عقبہ پر سات کنکریاں پھینکیں کہ ہر کنکری کے ساتھ ان الفاظ میں تکبیر کہتے "اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہم اجعلہ حجاً مبروراً وذنباً مغفوراً وعملاً مشکوراً"

اور فرمایا کہ "مجھے میرے ابا نے بیایا کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ سے حجرہ عقبہ کی رمی کرتے تھے اور ہر کنکری کے ساتھ اس جیسے کلمات ادا فرماتے تھے" اور اگر کسی نے حجرہ عقبہ کے اد پر سے رمی کی تو بھی کافی تو ہو جائے گی، لیکن سنت وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی نے تکبیر کی جگہ تسبیح و تہلیل کیا تو بھی جائز ہے اور اس میں کوئی گناہ نہیں۔ مسئلہ فقہاء کہتے ہیں کہ حجرہ عقبہ کی رمی کرتے ہوئے کعبہ کو بائیں طرف اور منیٰ کو دائیں طرف رکھو، اور ایسی جگہ کھڑا ہو جہاں سے اپنی کنکریوں کے گرنے کی جگہ دیکھ سکے، اسلئے کہ روایت ہے کہ ابن مسعود جب حجرہ کبریٰ کے پاس پہنچے تو اپنے نے کعبہ کو بائیں طرف اور منیٰ کو دائیں طرف رکھا۔

مسئلہ: کنکریاں خواہ کسی چیز کی ہوں، پتھر کی یا مٹی یا کسی اور چیز کی، کافی ہو جائیں گی، ہاں یہ ہے کہ وہ چیز زمین کی جنس سے ہونی چاہیئے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف پتھر کی کنکریاں ہی جائز ہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو صرف مشریت کی اطلاع و بیان سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اور مشریت میں "حلی" کا لفظ وارد ہوا ہے، اور حلی چھوٹے چھوٹے پتھروں کو کہتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ "رمی کرو، کوئی حرج نہیں" دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا "آج کے روز ہمارا سب سے پہلا فعل رمی ہے، پھر ذبح ہے، پھر حلق ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا "جس نے رمی کی، اور ذبح کیا اور حلق کیا تو اس کے لئے عورتوں کے سوا ہر چیز حلال ہو گئی" ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ روایات مطلق ہیں، ان میں رمی کی کوئی صفت بیان نہیں کی گئی، باقی نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحاب نے جو پتھر کی کنکریوں سے رمی کی ہے تو یہ افضلیت پر محمول ہے، جواز پر نہیں، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے اس لیے کہ ہمارے اصحاب کا مذہب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ جہاں تک ممکن ہو مطلق کو اس کے اطلاق پر اور مقید کو اس کی تنقید پر رکھا جائے گا۔ اور یہاں یہ ممکن ہے، ہاں میں طور کہ مطلق کو اصل جواز پر محمول کیا جائے اور مقید کو افضلیت پر۔

مسئلہ: اس حجرہ کے پاس دعا کے لیے نہ ٹھہرے، بلکہ اپنی قیام گاہ کی طرف لوٹ آئے اصل اس میں یہ ہے کہ ہر وہ رمی جس کے بعد اس دن کوئی رمی نہ ہو۔ اس کے پاس و قوت نہیں کیا جاتا اور ہر وہ رمی جس کے بعد اس دن کوئی اور رمی ہو اس کے پاس و قوت کیا جاتا ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ عقبہ کے پاس نہیں ٹھہرے اور باقی دونوں حجروں کے پاس ٹھہرے ہیں۔ رمی پیدل افضل ہے یا سوار ہو کر؟ اس کے بارے میں ابو ابوسف کا علمی شغف

ابووسف سے کچھ تفصیل مروی ہے۔ حکایت ہے

کہ ابراہیم بن الحجاج ابو یوسف سے ملاقات کے لیے گئے، ابو یوسف اس وقت مرض الموت میں مبتلا تھے۔ اس حالت میں ابو یوسف نے ابراہیم سے سوال کیا کہ ”رہی کیسے افضل ہے پیدل یا سوار ہو کر؟“ ابراہیم نے جواب دیا ”پیدل“ تو ابو یوسف نے فرمایا ”آپ سے خطا ہوئی“ اس پر ابراہیم نے کہا ”سوار ہو کر“ تو بھی ابو یوسف نے فرمایا ”آپ سے خطا ہوئی“ پھر فرمایا کہ ”ہر وہ رہی جس کے بعد رہی ہو وہ پیدل افضل ہے، اور جس کے بعد کوئی رہی نہ ہو وہ سوار ہو کر افضل ہے۔“

ابراہیم کہتے ہیں کہ میں ابو یوسف کے ہاں سے اٹھا، ابھی گھر نہیں پہنچا تھا کہ ان کی موت کی خبر سنائی دی۔ ہم نے یہ حکایت اس لیے ذکر کی ہے تاکہ تعلیم دین میں ان کی حرص اور شغف کا اندازہ ہو سکے، کہ زندگی کے آخری سالوں میں بھی انہوں نے تعلیم نہیں چھوڑی۔ ان کا تعلیمی شغف لائق اقتداء ہے۔ اور وجہ اس مسئلہ یہ ہے کہ جس رہی کے بعد رہی ہو، اس میں دعا کے لیے عکثرنا سنت ہے، اور وقوف دعا پیدل شخص کے لیے زیادہ آسانی ممکن ہے، اور جس رہی کے بعد رہی نہ ہو، اس میں سنت کوٹنا ہے، اور کوٹنا سوار شخص کے لیے زیادہ آسان ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہو کر رہی نہیں کی؟ اور یہ فرمایا کہ ”مجھ سے افضل حج سیکھ لو، میں نہیں جانتا کہ شاید میں اس سال کے بعد حج نہ کر سکوں“ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اس رہی پر محمول ہے، جس کے بعد کوئی رہی نہیں تھی اور یا یہ روایت تعلیم پر محمول ہے کہ آپ اس لیے سوار ہوئے کہ لوگ آپ کو دیکھ کر مناسک حج سیکھ سکیں۔

مسئلہ، اگر کسی حجرہ کو سات کنکریاں ایک ہی دفعہ مار دیں، تو وہ ایک کنکری کی بجائے بھی جائیں گی، اور چھ کنکریاں مزید مارنا ہوں گی، اس لیے کہ روایت میں کنکریوں کا الگ الگ مارنا وارد ہوا ہے۔ لہذا اس کا اعتبار کرنا اور اس کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔ اور اس کی نوعیت استنبہ کے برعکس ہے۔ کہ اگر کوئی شخص ایک ہی پتھر یا ڈھیلے سے استنبہ کرتا ہے اور مکمل منافعت حاصل کر لیتا ہے تو اس کے لیے یہی کافی ہے، اور ہمارے نزدیک اس میں عین کے عدد کی رعایت رکھنا ضروری نہیں۔ کیونکہ وجوب استنبہ کی علت عقل ہے، یعنی تعلیم، اور جب ایک پتھر سے طہارت حاصل ہو جائے تو اسی پر اکتفا کرنا جائز ہوگا، لیکن رہی کا وجوب بندگی محض کے طور پر ہے، لہذا اس میں مورد تغیر کی رعایت رکھی جائے گی، اور روایت میں رہی متفرق وارد ہوئی ہے، لہذا اسی پر اقتداء و استنباد کیا جائے گا۔

اور اگر کسی نے سات سے زیادہ کنکریوں کی رہی کی تو اس میں کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ وہ واجب مع زیادت بجا لایا ہے۔

سنت یہ ہے کہ یوم نحر میں طہارے آفتاب کے بعد اور زوال سے پہلے رہی کرے۔ اس لیے کہ جابر سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم

رہی کا وقت

نحر میں رمی حجرہ پیاشت کے وقت کی اور باقی دونوں میں زوال کے بعد رمی کی۔ اور اگر فجر طویل ہونے کے بعد طویل آفتاب سے پہلے رمی کر لی تو بھی کافی ہو جائے گی۔ اس میں سنیان اختلاف کرتے ہیں۔ مسئلہ کی تفصیل گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ: یوم نحر میں حجرہ عقیقہ کے سوا کسی حجرہ کی رمی نہ کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں صرف حجرہ عقیقہ کی رمی فرمائی۔

مسئلہ: اس رمی سے فارغ ہو کر دو وقت نہ کرے بلکہ اپنی قیام گاہ کی طرف لوٹ جائے مسئلہ: پھر اگر حج افراد کر رہا ہے تو حلق یا قصر کروائے۔ لیکن حلق افضل ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور حج افراد میں ذبح واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر حج قرآن یا تمتع کر رہا ہے تو اس پر ذبح واجب ہے اور ضروری ہے کہ ذبح حلق سے پہلے ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي اَيَادِهِمْ مَعَلَمَاتٍ "اور اللہ کا نام لیں۔ معلوم دونوں میں اس علی ما رزقهم من بهيمة الانعام رزق پر جو اللہ نے انہیں بے زبان چرواہوں کا عطا فكلوا منها واطعموا الباش الفقیہ کیا ہے، پس ان میں سے خود بھی کھاؤ اور مصیبت ذمہ لیں۔" ثم ليعصوا انفسهم زود، محتاج کو بھی کھاؤ، پھر اپنا میل کچیل اتاریں۔"

یہاں میل کچیل اتارنے سے مراد حلق ہے اور اللہ نے اسے ترتیب میں ذبح کے بعد ذکر فرمایا ہے۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس دن ہمارا سب سے پہلا کام یہ رمی ہے، پھر ذبح اور پھر حلق" اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے رمی کی پھر قربانی کی پھر حلق کرنے والے کو بلوایا۔

اگر کسی نے بغیر احصار اور رکاوٹ کے ذبح جیسے پہلے حلق کر دیا تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے۔ ابو یوسف، محمد اور اہل علم کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ کچھ لازم نہیں ہوتا۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ اگر مختصر دوہ شخص، جس کے سفر حج میں رکاوٹ آگئی ہو، ذبح سے پہلے حلق کر والے تو اس پر ذبیہ واجب ہے۔ ابو حنیفہ سے اختلاف رکھنے والوں کی ہجت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارے میں پوچھا گیا، جس نے ذبح سے پہلے حلق کر دیا تھا، تو آپ نے فرمایا "ذبح کرو، کوئی حرج نہیں" اور اگر ترجیب واجب ہوئی تو ترک ترتیب میں حرج ہوتا۔

ابو حنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ اگر مختصر مسر کی کسی تکلیف کی وجہ سے ذبح سے پہلے حلق کر دیتا ہے تو نفق مرتکب کے مطابق اس پر ذبیہ لازم ہوتا ہے۔ تو جو شخص کسی تکلیف کے بغیر ذبح سے پہلے حلق کر والے تو اس پر بدرجہ اولیٰ ذبیہ لازم ہونا چاہیے اسی لیے ابو حنیفہ اس شخص کے حق میں جو ذبح سے پہلے کسی تکلیف کے بغیر حلق کر دیتا ہے، زیادہ سختی کے قائل ہیں اور

فرماتے ہیں کہ اسے دم کے علاوہ کوئی چیز کافی نہ ہوگی۔ اور جو کسی تکلیف کی وجہ سے پہلے حلق کروا تا ہے اسے اختیار ہے کہ دم دے یا کھانا کھائے یا دروزے رکھے، بپا کہ بھق صریح میں یہ اختیار وارد ہے۔ اور یہی معقول قول ہے۔ کیونکہ ضرورت حکم میں تخفیف و تیسیر کا سبب ہوتی ہے۔ تو عقل کا تقاضا یہ ہے کہ حالت اختیار میں تقدیم حلق کے سبب ایسی سختی ہونی چاہیے جو حالت اعتذار میں نہیں ہے۔ لیکن یہ کہ حالت عذ میں توفد یہ واجب ہو اور غیر حالت عذر میں بالکل ساقط ہو جائے، یہ متمنع ہے۔ باقی حدیث سے اس کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ حدیث میں لا حرج سے مراد ہے کہ گناہ نہیں ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ کفارہ بھی نہیں ہے۔ اور اہم کے استفاء سے کفارہ کا انتفاء لازم نہیں ہوتا دیکھئے! جو شخص کسی تکلیف کی وجہ سے حلق کروا لیتا ہے، اس پر کفارہ تو واجب ہے لیکن گناہ کوئی نہیں۔ سی طرح غامی پر کفارہ تو واجب ہو تا ہے، گناہ نہیں ہوتا۔

مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک جب حاجی حلق یا قصر کر والے تو اس کے لیے عورتوں کے سوا تمام ممنوعات احرام حلال ہو جاتی ہیں۔ وجہ گزر چکی ہے۔

مسئلہ: پھر اسی روز یا آئندہ روز یا اس سے آئندہ روز بیت اشہ کی زیارت کرے اور ان دنوں سے طواف زیارت کو موخر نہ کرے۔ اور افضل یہ ہے کہ پہلے روز طواف زیارت کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام کفر میں سے پہلے دن طواف کیا۔

طواف میں سات چکر لگائے اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ہی طواف کیا اور اسی پر اہل اسلام کا عمل چلا آ رہا ہے۔

مسئلہ: طواف زیارت میں رمل نہ کرے کیونکہ اس طواف کے بعد سعی نہیں ہے۔ اس لئے کہ طواف بقاء پہلے کر چکا ہے اور اس کے بعد سعی بھی کر چکا ہے۔ لیکن اگر کسی نے طواف بقاء اور سعی نہیں کی ہے تو وہ طواف زیارت میں رمل کرے اور طواف کے بعد صفا و روضہ کے درمیان سعی کرے۔

مسئلہ: اگر طواف زیارت ایام کفر سے موخر کر دیا تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک کچھ لازم نہیں ہوتا۔ مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔ مسئلہ: جب کوئی شخص طواف زیارت مکمل کر لے یا اکثر حصہ ادا کر لے تو اب اس کے لیے جوئی سے قربت بھی حلال ہو جاتی ہے کیونکہ اب وہ عبادت سے نکل چکا ہے اور اس کے ذمہ کوئی رکعت باقی نہیں رہا۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ حج میں دو احلال ہیں۔ پہلا احلال حلق یا قصر ہے۔ اس سے قربت ذبح کے سوا ہر چیز حلال ہو جاتی ہے۔ دوسرا احلال طواف زیارت ہے اور اس سے قربت بھی حلال ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: طواف زیارت کے بعد مثل لوٹ آئے۔ رات نہ کہ میں بسر کرے اور نہ راستے میں

یہ سنت ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا۔ ایام منیٰ میں منیٰ کے علاوہ کسی دوسری جگہ رات گزارنا مکروہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے ایسا کر لیا تو اس پر لازم کچھ نہیں ہوگا، ہاں گناہ گار ہوگا۔ کیونکہ منیٰ میں شب بسر کرنا واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ واجب ہے۔ اور ان کے نزدیک اس کے ترک سے دم لازم ہوگا۔ ان کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے۔ اور شافعیؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ آپؐ کے افعال و جواب پر دلالت کرتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عباسؓ کو بفرمان ستائیت مکہ میں رات گزارنے کی رخصت دی۔ اگر یہ واجب ہوتا تو نہ تو عباسؓ ستائیت کی وجہ سے واجب ترک کرتے اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں اس کی رخصت دیتے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل سنت پر محمول ہوگا تاکہ دونوں دلیلوں میں تطبیق ہو جائے۔

مسئلہ: منیٰ میں شب بسر کرنے کے بعد اگلے روز جو کہ ایام تشریفاتی کا پہلا اور ایام رمی کا دوسرا روز بنتا ہے۔ تینوں ہجرات کی زوال کے بعد رمی کرے۔ ان ہجرات میں سے ایک حجرہ اولیٰ کہلاتا ہے جو کہ مسجد خیف سے متصل ہے۔ یہ ابراہیمؑ کی مسجد ہے۔ اس حجرہ کو ٹھیکروں کی طرح کی سات کنکریاں مارے اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ جب اس سے فارغ ہو جائے تو اس کے پاس دو وقت کرے اور تکبیر و تسلیل، حمد و ثنا اور صلوٰۃ و سلام میں مشغول رہے اور بارگاہِ الہی میں اپنی سوانح پیش کرے۔ پھر حجرہ وسطیٰ کے پاس آئے اور یہاں بھی حجرہ اولیٰ کی طرح تمام افعال بجالائے۔ ان دونوں حجروں کے پاس پھیل کر ہاتھ اٹھائے۔ پھر حجرہ عقبہ کے پاس آئے اور یہاں بھی حسب سابق تمام افعال ادا کرے۔ سوائے اس کے کہ یہاں رمی سے فارغ ہونے کے بعد دو وقت کرے، بلکہ اپنی قیام گاہ کی طرف لوٹ جائے۔ اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام تشریفاتی میں تینوں حجروں کی رمی کی اور ابتدا اس حجرے سے کی جو مسجد خیف سے متصل ہے۔ اور دو حجروں کے پاس وقوف کیا اور تیسرے کے پاس وقوف نہیں کیا۔“ باقی رفع الیدین نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ ”ہاتھ صرف سات جگہوں پہ اٹھائے جاتے ہیں“ اور بھلا ازاں ایک مقام آپؐ نے یہ ذکر فرمایا ”اور دونوں حجروں کے پاس کھڑے ہونے کے وقت“

پھر ایام تشریفاتی کے دوسرے دن — جو کہ ایام رمی کا تیسرا دن بنتا ہے — زوال کے بعد تینوں حجروں کی رمی کرے اور گروٹھ روز کی طرح تمام افعال ادا کرے۔ رمی سے فارغ ہونے کے بعد اگر چاہے تو منیٰ سے کوچ کرے اور مکہ چلا جائے اور اس سے کچھ لازم نہیں ہوتا۔ لیکن یہ کوچ عذوب آفتاب سے پہلے ہونا چاہیے۔ اس کی دلیل یہ فرمان الہی ہے ”پس جس نے دونوں میں جلدی کی (اور کوچ کر گیا) تو اس پر کچھ گناہ نہیں“۔ اور اگر رمی کے بعد پھر ادا ہوا اور کوچ نہیں کیا حتیٰ کہ سورج عذوب ہو گیا تو اب اس کے لیے کوچ کرنا مکروہ

ہے، بلکہ وہ ٹھہرے، یہاں تک کہ ایام تشریق کے تیسرے دن۔ جو کہ ایام رمی کا چوتھا دن بنتا ہے۔ کی جڑ طوں ہو اور پھر تینوں جہرات کی رمی کرے۔ اور اگر کوئی طوں جڑ سے پہلے کوچ کر گیا، تو اس پر لازم تو کچھ نہیں ہوگا، لیکن ایسا کرنا ہے بُرا۔ جواز تو اس لیے ہے کہ وہ ایک ایسے وقت میں کوچ کر رہا ہے جس میں ابھی تک رمی واجب نہیں ہوئی۔ قرینہ اس کا یہ ہے کہ اگر اس وقت میں چوتھے دن کی جگہ رمی کی جائے تو جائز نہیں ہے، لہذا اس وقت کوچ کرنا جائز ہوا۔ جیسا کہ اگر تین دن رمی کرتا اور کوچ کر جاتا تو جائز تھا لیکن برا اس لیے ہے کہ اس میں ترک سنت ہے۔

اور اگر ایام تشریق کے تیسرے دن کی جڑ طوں ہو گئی تو تینوں جہروں کی رمی کرے۔ پھر کوچ کرے۔ (رمی کے وقت کی تفصیل گوردہ کی ہے، اور اگر کوئی رمی سے پہلے چلا گیا تو اس پر دم لازم ہے، کیونکہ اس نے واجب ترک کر دیا۔

**مسئلہ:** روانگی کا ارادہ جب بھی ہو، خواہ ۱۲ ذوالحجہ کو ہو یا ۱۳ ذوالحجہ کو۔ برکیف اپنا سامان اپنے ساتھ رکھے۔ سامان پہلے مکہ بھیج دینا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "آدمی وہاں کا ہوتا ہے جہاں اس کی قیام گاہ (اور سامان وغیرہ) ہو" اور ایک حدیث میں ہے "آدمی وہاں کا ہوتا ہے، جہاں اس کے اہل و عیال ہوں" نیز اس لیے کہ اگر سامان آگے بھیج دے گا، تو اس کا دل سامان میں اٹکا رہے گا، اور نقصان ہونے کا بھی خطرہ ہے۔ عذر کے بارے میں روایت ہے کہ وہ ایسا کرنے پر مارتے تھے۔ اور ابراہیم نخعی سے حکایت ہے کہ عذر سامان آگے بھیجنے پر سرقہ کے خطرہ کی وجہ سے مارتے تھے۔

**منیٰ سے مکہ روانگی:** منیٰ سے روانہ ہو کر مقام اُبلع میں آئے۔ اسے ٹھہر بھی کہتے ہیں اور یہ منیٰ اور مکہ کے درمیان ایک جگہ ہے۔ یہاں کچھ دیر اترے۔ یہ ہمارے نزدیک سنت ہے۔ اس لیے کہ نافع عہد راشد بن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ "بنی صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکرؓ عذرہ اور عثمانؓ مقام اُبلع میں اترتے رہے ہیں۔"

پھر مکہ میں داخل ہوا اور بیت اللہ سے رخصت ہونے کے لیے طوافِ صدر کرے۔ اسے طوافِ وداع بھی کہتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک یہ طوافِ اہل آفاق پر واجب ہے۔ اس کی وجہ گرد ہلی ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ سات چکر لگائے، ان چکروں میں رُک نہیں ہے۔ کیونکہ اس طواف کے بعد سعی نہیں ہے۔ طواف کے بعد دو رکعتیں پڑھے۔ پھر اپنے اہل و عیال کے پاس لوٹ جائے، کیونکہ اب کوئی رُکن اور واجب باقی نہیں رہا۔ اصل میں ایسا ہی مذکور ہے طحاوی اپنے مختصر میں البوصیغہ سے ذکر کرتے ہیں کہ طوافِ صدر سے فارغ ہو کر مقام ابراہیم کے پاس آئے اور دو رکعتیں پڑھے۔ پھر حجازِ زمزم کے پاس آئے اور آبِ زم زم نوش کرے اور اپنے چہرے اور سرہر ڈالے۔ پھر مَنَازِم پڑھے، جو کہ حجازِ اسود اور بابِ کعبہ کے درمیان ہے۔ یہاں اپنا سینہ اور پیشانی رکھ کر کعبہ کے پردوں



سے لپٹ جائے اور دعا کرے۔ پھر اپنے گھر لوٹے۔  
 ”عیون“ میں بھی یہی تفصیل مذکور ہے۔ سوائے اس کے کہ انہوں نے آخر میں یہ ذکر کیا ہے کہ حجر اسود کا استلام کرے اور تکبیر کہے پھر لوٹے۔  
 ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر بیت اللہ میں داخل ہونے کا موقع مل جائے تو بہت اچھا ہے۔ اور اگر داخل نہیں ہو سکا تو بھی ثواب میں کچھ کمی نہیں۔ اور گھر لوٹتے ہوئے یہ دعا کرے۔

آبِ حیاتِ تائبون عابدون لربنا  
 حامدون، صدق اللہ وعده  
 ونصر عبده وهزم الاحزاب  
 وحده۔  
 ہم گھر لوٹ رہے ہیں، ہم تو یہ کرنے والے  
 ہیں، اپنے رب کی عبادت کرنے والے ہیں،  
 حمد و ثنا کرنے والے ہیں۔ اللہ نے اپنا وعدہ  
 سچا کر دکھلایا اور اپنے بندے کی نصرت کی۔  
 اور تمام گروہوں کو ایکٹے ہی ہزیمت دی۔  
 وَاللّٰهُ الْمَوْفِقُ

## فصل

### ارکان حج کی شرائط

- ۱۔ ارکان حج کی ایک شرط اسلام ہے۔ اسلام جیسا کہ وجوب حج کی شرط ہے، ایسے ہی اداء حج کے جواز کی بھی شرط ہے۔ کیونکہ حج عبادت ہے اور کافر عبادت کی ادائیگی کا اہل نہیں۔
- ۲۔ دوسری شرط عقل ہے۔ چنانچہ مجنون اور غیر عاقل بچے کا حج جائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ان پر واجب ہی نہیں ہوتا۔ باقی برون و حریم، جواز حج کی شرائط میں داخل نہیں۔ چنانچہ ولی کی اجازت سے عاقل بچے کا اور مولیٰ کی اجازت سے بڑے غلام کا حج جائز ہے۔ لیکن یہ حج نفلی شمار ہوگا۔ فرض حج اس سے ساقط نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ابھی ان پر حج فرض ہی نہیں ہوا۔
- ۳۔ ہمارے نزدیک تیسری شرط احرام ہے۔ اور احرام کے سلسلہ میں ہماری گفتگو چند بات پر مشتمل ہے۔  
 و۔ احرام کی شرطیت کا بیان  
 ب۔ کس فعل سے آدمی محرم بنتا ہے؟  
 ج۔ وقت احرام  
 د۔ مکان احرام

- ۵۔ کس کس چیز کا احرام باندھا جاتا ہے؟  
 ۶۔ محرم کو جب احرام کے تقاضوں پر عمل سے روک دیا جائے تو کیا حکم ہے؟  
 ۷۔ احرام میں کون سے افعال ممنوع ہیں اور کون سے جائز؟  
 ۸۔ ممنوع فعل کا ارتکاب کرنے سے کیا واجب ہوتا ہے؟

**احرام کی شرطیں و دلائل** | ہمارے نزدیک احرام افعال حج کی ادائیگی کے جواز کی شرط ہے اور شافعی کے نزدیک احرام رکن حج ہے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ احرام افعال حج کا ایک جز ہے۔ یہ اختلاف تحریر صلوٰۃ میں اختلاف کی مانند ہے۔

احرام کے وقت کا بیان اسی محل میں دہرایا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک احرام باندھنے کا وقت تمام سال ہے۔ اور شافعی کے نزدیک احرام صرف حج کے مہینوں میں باندھا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک اشہر حج سے پہلے احرام باندھنا جائز ہے اگرچہ مکہ رہے اور شافعی کے نزدیک اشہر حج سے پہلے احرام باندھنا سرے سے جائز ہی نہیں۔ اور اگر کوئی شخص اشہر حج سے پہلے احرام باندھ لے تو شافعی کے نزدیک یہ عمرے کا احرام بنے گا حج کا نہیں۔ اور ہمارے نزدیک یہ حج کا ہی احرام ہوگا۔ یہ اختلاف اسی اصل پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک چونکہ احرام افعال حج کے اداء کے جواز کی شرط ہے تو افعال کی ادائیگی کے وقت سے پہلے اس شرط کا وجود ہو سکتا ہے، جیسے نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے شرط طہارت کا حصول جائز ہے۔ اور شافعی کے نزدیک چونکہ یہ رکن ہے اس لیے وقت حج سے پہلے احرام جائز نہیں ہوگا، کیونکہ جس عبادت کا وقت مقرر ہو اس کے افعال کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز نہیں ہوتی۔ جیسے نماز وغیرہ کا حکم ہے۔ اسی طرح احرام بھی وقت حج سے پہلے باندھنا جائز نہ ہوگا۔ تو اس مسئلہ میں ہماری گفتگو دو طرح سے ہے، از روئے بناء اور از روئے ابتداء۔ چنانچہ از روئے بناء شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص حج کا احرام باندھ لیتا ہے، اسے حج کے اتمام کا حکم دیا جاتا ہے۔ ابتداء حج کا نہیں۔ اسی طرح جو شخص نماز کی تحریر باندھ لیتا ہے اسے اتمام نماز کا حکم دیا جاتا ہے، ابتداء نماز کا نہیں۔ پس اگر احرام افعال حج میں سے نہ ہو تو اسے ابتداء حج کا امر ہوتا، اتمام حج کا نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ احرام فی نفسہ رکن ہے اور باقی افعال کی ادائیگی کے جواز کی شرط ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کسی شے کا رکن وہ معنی ہوتا ہے جس سے اس شے کا نام اخذ کیا جائے۔ پھر کبھی تو صرف ایک ہی معنی ہوتا ہے۔ جیسے صوم کا رکن صرف معنی 'اساک ہے' اور کبھی مختلف معانی ہوتے ہیں، جیسے صلوٰۃ کے باب میں قیام، قرات، رکوع و سجود ہیں اور بیت کے باب میں ایہاب و قبول ہیں۔ اور شرط وہ ہوتی ہے، جس پر اس شے کا اعتبار و صحت موقوف ہو، جیسے نماز کے لیے طہارت، نکاح کے لیے شہادت ہے۔ اور حج کا اسم وقف

عرف اور طواف زیارت سے عبارت ہے، احرام سے نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَلْيَبْزُقِ الْإِنْسَانُ حَبْلَ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ اور حج بیت نام ہے زیارت بیت کا۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”الحج عسقلہ“ یعنی حج وقت عرفہ ہے لیکن احرام ہر حج کا نام کہیں نہیں بولا گیا۔ ہاں یہ ہے کہ ان دونوں رکضوں کا اعتبار احرام کے ساتھ ہوتا ہے۔ لہذا احرام شرط ہے۔ دکن نہیں، اسی لیے شافعیؒ بھی باقی افعال کی ادائیگی کے لیے اسے شرط قرار دیتے ہیں۔ باقی شافعیؒ کا یہ کہنا کہ احرام کے بعد تمام کا امر ہے اور یہ قرینہ ہے کہ نیت کا، درست نہیں، اس لیے کہ محض احرام کے بعد تمام کا حکم نہیں دیا گیا، بلکہ تمام کا حکم اس وقت ہے جب احرام کے بعد کوئی فعل حج ادا کر لے گا اور از روئے ابتداء شافعیؒ کی حجت یہ فرمان الہی ہے:

”الحج اشہل معلومات“ یعنی حج کا وقت معلوم مہینے ہیں۔ کیونکہ نفس حج کو تو مہینے نہیں کہا جاسکتا، اس لیے کہ حج نفل ہے اور مہینہ زمانہ ہے۔ تو اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے معلوم مہینوں کو حج کا وقت قرار دیا اور عرف مشرق میں حج شرائط سمیت چند افعال کے مجموعہ کا نام ہے اور ان میں سے ایک احرام بھی ہے۔ لہذا احرام کو بھی وقت حج سے مقدم کرنا جائز نہیں ہو گا ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ  
یہ لوگ آپؐ سے منہ چاندوں کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ آپؐ کہہ دیجئے کہ یہ وقت کی علامتیں ہیں لوگوں کے لیے اور حج کے لیے۔

اس آیت کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ تمام مہینے حج کا وقت ہوں۔ تو تمام مہینوں میں افعال حج کی ادائیگی کا احرام جائز ہونا چاہیے۔ مگر یہ کہ ہمیں ایک دوسری دلیل سے افعال حج کی ادائیگی کے لیے کچھ مہینوں کی تعین معلوم ہو گئی اور وہ دیں ہے ”الحج اشہل معلومات“ پس دونوں نفلوں پر عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ جو آیت ہم نے تلاوت کی وہ احرام پر محمول کی جائے، جو کہ شرط ہے۔ اور جو آیت آپؐ نے تلاوت کی وہ نفس اعمال حج پر محمول کی جائے، تاکہ دونوں آیتوں پر بقدر امکان عمل ہو جائے۔ نیز اس لیے کہ حج ایک خاص مکان اور زمانہ کیساتھ مخصوص ہے۔ لیکن بالا جماع مکان حج کے علاوہ کسی دوسری جگہ سے احرام باندھنا جائز ہے۔ لہذا اذان حج کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں بھی احرام باندھنا جائز ہو گا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”یہ بات حج کی سن میں داخل ہے کہ حج کا احرام صرف حج کے مہینوں میں باندھا جائے“ اور سنت کی مخالفت مکروہ ہوتی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ کراہت وقت کی وجہ سے ہے یا کسی دوسری وجہ سے؟ بعض کہتے ہیں کہ کراہت وقت کی وجہ سے نہیں بلکہ ممنوعات احرام میں واقع ہونے کے اندیشے کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ جیسے یہ خوف نہ ہو، اس کے لیے یہ مکروہ نہیں ہے۔ اور بعض اس بات کے

قابل ہیں کہ کراہت نفس وقت کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ ابن سماعہ، محمدؒ کا یہ قول روایت کرتے ہیں کہ ”میں اشہر حج سے پہلے احرام باندھنا مکروہ سمجھتا ہوں۔ اور اگر اس حالت میں احرام باندھنا ہے کہ وہ غلوک یا کسی دوسری خوشبو میں اتنا چا بسا ہوا ہے، گویا خوشبو میں بیٹھا ہے، تو یہی جائز ہے“ اطلاق اس بات کی دلیل ہے کہ کراہت نفس وقت کی وجہ سے ہے۔ واللہ اعلم۔

**آدمی مجرم کیسے بنتا ہے؟** | اللہ تعالیٰ کی توفیق و اعانت سے ہم اس کا بیان کرتے ہیں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب کوئی شخص نیت کرے اور نیت کا کسی ایسے قول یا فعل سے اتصال ہو جائے جو احرام کے خالص یا ملاوہ علامات سے ہے، تو وہ شخص مجرم بن جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص چچ افراد کا ارادہ رکھتا ہے تو چچ کی نیت کرتے ہوئے تلخیص کرتا ہے، صرف عمرے کے ارادے کی صورت میں عمرے کی نیت کرتے ہوئے تلخیص کرتا ہے اور چچ قرآن کی صورت میں عمرے اور چچ کی نیت کرتے ہوئے تلخیص کرتا ہے تو وہ مجرم ہو گیا کیونکہ تلخیص احرام کے خالص سے ہے۔

دل کی نیت زبان پر لائے یا نہ لائے۔ کچھ فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ نیت دل کا عمل ہے زبان کا نہیں۔ لیکن مستحب یہ ہے کہ دل میں جو نیت ہے وہ زبان سے بھی دھرائے۔ پس یوں کہے ”اللہم انی اسیدکذا فیسرو لی ذلک قبلہ منی“ اس کی وجہ اور تلخیص مسنونہ ہم سننے کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص نیت کرتے ہوئے تلخیص یا تسبیح یا تحمید یا اس کے علاوہ کوئی تنفیسی کلمات ادا کرتا ہے، تو بھی مجرم بن جائے گا۔ یہ مسئلہ نماز کے بارے میں ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی اس اصل کے مطابق ہے کہ نماز کا افتتاح ہر ایسے ذکر سے ہو سکتا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی ثناء، محض اور تعظیم خالص ہو۔ اور حج کے سلسلہ میں ابو یوسف سے ظاہر روایت بھی یہی ہے۔ تو وہ اس مقام میں حج اور نماز میں فرق کرتے ہیں۔ اور ایک روایت ابو یوسفؒ سے یہ ہے کہ احرام کا افتتاح بھی صرف تلخیص سے ہو سکتا ہے، جیسا کہ نماز کا افتتاح صرف تکبیر سے ہوتا ہے۔ چنانچہ اس مسئلہ کے بارے میں ابو حنیفہ و محمدؒ نے تو اپنی اصل اپنائی ہے کہ جو ذکر افتتاح نماز کے لیے وضع کیا گیا ہے، وہ کسی خاص لغت کے ساتھ مخصوص نہیں، اور باب حج میں تو یہ چیز بدرجہ اولیٰ راست بیٹھتی ہے۔ اور ظاہر روایت کے مطابق ابو یوسفؒ کے نزدیک وجہ فرق یہ ہے کہ باب حج، باب صلوٰۃ سے وسیع تر ہے۔ اس لیے کہ نماز کے افعال ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوتے، جبکہ افعال حج ایک دوسرے کے قائم مقام ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ مخفر کے حق میں ہدی بہت سے افعال حج کے قائم مقام ہو جاتی ہیں۔

مسئلہ: تلخیص خواہ عربی میں کہے یا غیر عربی میں، اور غیر عربی میں تلخیص کہتے ہوئے خواہ وہ عربی میں انہی طرح تلخیص کہنے کی قدرت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، ہر صورت احرام مشروع ہو جائے گا

یہ بات نماز کے بارے میں ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق تو واضح ہے اور حج کے بارے میں محمدؐ سے بھی ظاہر روایت یہی ہے۔ اور ایک روایت ان سے یہ ہے کہ غیر عربی میں تلبیہ کہنا اس وقت درست شمار ہوگا جبکہ وہ عربی میں اچھی طرح نہ ادا کر سکتا ہو جیسا کہ باب صلوة میں ہے۔ پس ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ نے تو یہاں بھی اپنی اصل اپنائی ہے اور محمدؐ نے ظاہر روایت کے مطابق حج اور نماز میں فرق کیا ہے۔ اور ان کے ہاں وجہ فرق بالکل اسی طرح ہے جو ہم گذشتہ مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے لیے ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص خود تلبیہ کہنے سے عاجز ہو جائے اور اس کے امر سے کوئی دوسرا اس کی طرف سے تلبیہ کہہ دے تو یہ بلا اختلاف جائز ہے، مثلاً کوئی شخص فرض حج کے ارادے سے نکلا، اسی دوران میں وہ بے ہوش ہو گیا۔ یہاں تک کہ تلبیہ و احرام کا وقت آپہنچا، تو اس کے رفقاء نے اس کی طرف سے تلبیہ کہہ دیا جبکہ اس نے اپنے رفقاء کو اس کا امر بھی دیا ہوا تھا تو یہ بالا جماع جائز ہے۔ اور اگر اس نے تلبیہ کہنے کا صراحۃً تو امر نہیں کیا تھا، لیکن اس کے ساتھیوں نے اس کی طرف سے تلبیہ کہہ دیا تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ جائز ہے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؐ کے نزدیک جائز نہیں۔ ہر کیف اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ مجبوری صورت میں افعال حج۔ طواف، سعی اور وقوف میں بیجا جائز ہے۔ چنانچہ اگر اسے طواف، سعی، اور وقوف کرایا گیا تو یہ بالا جماع جائز ہے۔

تلبیہ کی صورت میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

”وَالَّذِينَ آمَنُوا لَا يُلَاحِظُونَ إِلَّا النَّاسَ سِوَا اللَّهِ“ اور یہ کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہے، جو اس نے کیا یا۔

اور بغیر امر تلبیہ کی صورت میں اس کی سعی نہ پائی گئی، کیونکہ دوسرے کا فعل حقیقتاً اس کا فعل تو ہے نہیں، ہاں امر کی صورت میں دوسرے کے فعل کو اس کا فعل سمجھ لیا جاتا ہے، اور امر پایا نہیں گیا، یہ خلاف طواف اور اس جیسے افعال کے، کہ وہاں فعل شرط نہیں، بلکہ اس جگہ موجود ہونا شرط ہے، جیسا کہ ہم تفصیل بیان کر چکے ہیں، اور موجودگی پائی گئی، اور یہاں شرط قول تلبیہ ہے۔ اور دوسرے کا قول امر و اجازت کے بغیر اس کا قول نہیں سمجھا جاسکتا، اور امر نہیں پایا گیا۔ اس لیے ایسی صورت میں تلبیہ درست نہ ہوگا۔

ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں امر و لائے پایا گیا۔ یہ دلالت تعلق رفاقت اور رشتہ مصاحبت کی وجہ سے ہے، کیونکہ سفر حج کے رفقاء میں سے ہر ایک کی دوسرے کو اجازت ہوتی ہے کہ جس فعل کی ادائیگی سے وہ عاجز ہو جائے، دوسرا اس کی طرف سے ادا کرے، لہذا دلالت امر پایا گیا۔ اور امر کی صورت میں دوسرے کی سعی کا اس کے حق میں اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ہمارا قول آیت کے تقاضا کے مطابق ہے۔

مسئلہ: کسی نے بدن کو قتلہ دہنایا اور اس سے اس کا ارادہ صرف حج یا صرف عمرہ یا دونوں کا ہے اور بدن کے ساتھ کعبہ کو چل پڑا ہے تو وہ محرم بن گیا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے،

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ“

پھر کچھ بعد میں ارشاد ہے ”واذا حملتہ فاصطادھا“ اور حلت احرام کے بعد ہوتی ہے، حالانکہ اس سے پہلے احرام کا ذکر نہیں، بلکہ وہاں صرف ”ولا تقلدہ“ میں قلاودہ پہنانے کا ذکر ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں روانہ ہونے کے ساتھ قلاودہ پہنانا بھی احرام ہے، بال ایک دوسری دلیل سے اس پر نیت کا اضافہ کیا گیا ہے۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت، جن میں علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ اور جابرؓ شامل ہیں، سے مروی ہے کہ جب کسی نے قلاودہ پہنا دیا تو احرام میں داخل ہو گیا۔ اسی طرح ابن عباسؓ سے بھی ان کا یہ قول مروی ہے کہ جب کوئی شخص حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوئے قلاودہ پہنائے تو وہ محرم ہو جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ روانگی کے ساتھ قلاودہ پہنانا احرام کے خصائص سے ہے۔ پس نیت کا ایسے فعل سے اقتران ہو گیا، جو احرام کے ساتھ مخصوص ہے۔ لہذا یہ تبلیغ شاہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا عائشہؓ سے روایت نہیں ہے کہ ”محرم صرف وہ شخص بنتا ہے، جو تبلیغ کئے“ تو اس کا تقاضا ہے کہ قلاودہ پہنانے سے احرام میں داخل نہیں ہوتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اس صورت پر محمول ہے، جب صرف قلاودہ پہنائے اور گھر سے حج کے لیے روانہ نہ ہو۔ یہ مطلب اس لیے اختیار کیا گیا ہے تاکہ دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ محض جانور کے گلے میں قلاودہ پہنانے سے کوئی شخص محرم نہیں بنتا۔ جیسا کہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدی بھیج دیتے تھے اور گھر میں مقیم رہتے تھے۔ لیکن کوئی چیز آپ پر حرام نہ ہوتی تھی“

قلاودہ پہنانے سے مراد یہ ہے کہ قربانی کے ادنیٰ یا گائے کی گردن میں توشہ دان کا دستہ یا جوتے کا تسمہ یا اس کے علاوہ کوئی کھال کا ٹکڑا لٹکا دینا (جس سے یہ پتہ چل جائے کہ یہ قربانی کا جانور ہے)۔

اگر کسی شخص نے قلاودہ تو پہنا دیا، لیکن سفر حج پر روانہ نہیں ہوا، اور نہ ہی کسی دوسرے کے ہاتھ جاؤر بھیجا تو وہ محرم نہیں بنے گا۔ بلکہ اکثر علماء اور صحابہ کے نزدیک اگر کسی دوسرے کے ہاتھ جاؤر بھیج بھی دے، لیکن خود روانہ نہ ہو، تو بھی محرم نہیں بنے گا۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ محض جاؤر بھیجا دینے سے بھی محرم بن جاتا ہے، اگرچہ خود نہ بھی جائے۔ صحیح اکثر علماء کا قول ہے۔ اس لیے کہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قربانی کے جاؤروں کے لیے ہار بنی، پھر آپؐ وہ جاؤر مکہ بھجوا دیتے تھے اور خود ہمارے پاس مدینہ میں حلال ہونے کی حالت میں مقیم رہتے تھے کہ محرم جن باتوں سے اجتناب کرتا ہے، آپؐ ان سے اجتناب نہیں فرماتے تھے“ نیز اس لیے کہ خود نہ جانا اور محض بھجوا دینا، ایک فعل کا صرف امر ہے، لہذا اس سے محرم نہیں بنے گا۔ جیسے کسی دوسرے کو تبلیغ کا امر کر دے (اور خود نہ جلتے تو محرم نہیں بنتا)۔

اور اگر قلاودہ پہنانے اور بھجوانے کے بعد خود روانہ ہوا تو محرم نہیں بنے گا، جب تک کہ

بدن کو پانہ لے اور اس کے ساتھ نہ چلے۔ پس جب بدن کو پانہ لے اور اس کے ساتھ چلا شروع کر دے تو اسی وقت احرام میں داخل ہو جائے گا۔ سوائے سچ متع کی ہدی کے، اگر سچ متع میں بدن کو پانہ سے قبل ہی محض روانہ ہونے سے احرام شروع ہو جاتا ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں بھی احرام شروع ہو، جب تک کہ بدن کے ساتھ لاحق ہو کر سفر نہیں کرتا، کیونکہ بدن کے بغیر محض چلنا احرام کے خصائص سے نہیں ہے۔ جبکہ اس کا کوئی قرینہ نہیں ہے کہ وہ احرام کا ارادہ رکھتا ہے۔ لہذا محرم نہیں بنے گا۔ یہی حدی متع میں ہم نے قیاس کو ترک کیا اور استحسان کو اختیار کیا، اس لیے کہ احرام کی بقا میں ہدی کا ایک خاص دخل اور اثر ہے جو کسی دوسرے فعل کو حاصل نہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سچ متع میں اپنے ساتھ ہدی لے کر جاتا ہے تو اس کے لیے عمرہ کے بعد حلال ہونا جائز نہیں ہے۔ اور اگر ہدی نہیں لے کر جاتا ہے تو حلال ہونا جائز ہے۔ تو جب بقاء احرام میں ہدی کا خاص دخل ہے، تو ابتداء احرام میں بھی ہدی کی خاص تاثیر ممکن ہے۔

فقہاء کہتے ہیں کہ ہدی متع کے بعد محض روانہ ہونے سے محرم ہو جانا، اگرچہ ہدی کی ساتھ لاحق نہ بھی ہو، اسی وقت ہے جبکہ یہ اشہر راجح میں ہو۔ اور اگر یہ صورت اشہر راجح کے علاوہ کسی دوسرے ماہ میں پیش آتی ہے تو ہدی کے ساتھ لاحق ہونے سے پیشتر محرم نہیں بنے گا۔ کیونکہ متع کے احکام اشہر راجح سے پہلے ثابت ہی نہیں ہوتے، لہذا اشہر راجح سے پہلے یہ ہدی متع کے لیے شمار نہیں ہوگی، بلکہ نفل ہدی بن جائے گی۔

مسئلہ: اگر کسی نے بدن پر جھول ڈالا اور حج کی نیت کر لی تو محرم نہیں بنے گا۔ اگرچہ بدن کے ساتھ روانہ بھی ہو جائے، کیونکہ جھول ڈالنا احرام کے خصائص سے نہیں ہے، یہ تو بدن کو گرمی سردی سے بچانے یا آرائش کے لیے ڈالا جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے بکری کو قلاوہ پہنا کر حج کی نیت کر لی اور اس کے ساتھ روانہ بھی ہو گیا، تو بھی محرم نہیں بنے گا، اگرچہ احرام کی نیت کر لے، کیونکہ بکری کو قلاوہ پہنانا ہمارے نزدیک منفع نہیں ہے، لہذا یہ احرام کے دلائل و قرائن سے بھی نہیں ہے، لہذا یہ کہ خصائص سے ہو بکری کو قلاوہ نہ پہنانے پر اللہ تعالیٰ کا فرمان "وَاللّٰهُدٰى وَالْاِقْلَاصُ" دلیل ہے کیونکہ اس میں قلاوند کا ہدی پر عطف ہے۔ اور اصل عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے۔ دوسری طرف ہدی کا اسم بکری، اونٹ، گائے، سب پر بولا جاتا ہے۔ تو اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ ہدی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جسے قلاوہ پہنایا جاتا ہے اور دوسری وہ جسے قلاوہ نہیں پہنایا جاتا۔ اور بلا حجاج اونٹ اور گائے کو قلاوہ پہنایا جاتا ہے، تو اس سے یہ متعین ہو گیا کہ بکری کو قلاوہ نہیں پہنایا جائے گا۔ تاکہ قلاوند کا ہدی پر عطف عطف علی غیر ہو۔ مسئلہ: اگر اپنے بدن کا اشارہ کیا اور اس کے ساتھ روانہ بھی ہو گیا تو بھی محرم نہیں بنے گا اس لیے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک اشارہ مکروہ ہے، کیونکہ یہ مشکہ ہے اور حیوان کو بلا ضرورت

ایذاء رسائی ہے۔ اس لیے کہ مقصود یعنی اس بات کی نشان دہی کر یہ ہدی کا جائز ہے تاکہ گم ہونے کی صورت میں کوئی اس سے تعرض نہ کرے۔ قلاوہ پسنانے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور کوئی فعل مکروہ علاماتِ احرام پسننے کے لائق نہیں۔ ابو یوسف و محمد کے قول کے پیش نظر مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر اشعار کیا اور اس کے ساتھ روانہ بھی ہو گیا تو صاحبین کے نزدیک حرم ہو جانا چاہیئے۔ کیونکہ قلاوہ ڈالنے کی طرح اشعار بھی صاحبین کے نزدیک سنت ہے۔ لہذا قلاوہ کی طرح یہ احرام کی علامت بن سکتا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں صاحبین کے نزدیک بھی حرم نہیں بنے گا، اس لیے کہ ان کے نزدیک اشعار سنت نہیں ہے بلکہ مباح ہے، پس بعبادت و قربت نہیں ہے، اس لیے احرام کی علامت نہیں بن سکتا۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اشعار ”حسن“ ہے۔ انہوں نے اسے سنت نہیں کہا، اس لیے کہ قلاوہ ڈالنے کی وجہ مشروعیت یعنی نشانہ دہی کے لحاظ سے دیکھا جلتے تو اسے سنت ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اس سے مقصدِ اعلام کی تکمیل ہوتی ہے اور مشکہ ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اسے بدعت ہونا چاہیئے۔ پس چونکہ اس کے سنت اور بدعت ہونے میں تردد ہے، اس لیے انہوں نے اسے حسن سے تعبیر کیا۔ اور شافعی کے نزدیک اشعار سنت ہے ان کی جہت سے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشعار کیا“

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتدائی دور کی بات ہے، جبکہ مشکہ مشروع تھا، پھر جب مشکہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اشعار بھی منسوخ و منسوخ ہو گیا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس لیے کیا تھا کہ گمشدگی کی صورت میں مشرکین کے تعرض کرنے کا کوئی راستہ باقی نہ رہ جائے، کیونکہ مشرکین ہدایا سے تعرض نہیں کیا کرتے تھے۔ قلاوہ ہدی ہونے پر مکمل دلالت نہیں کرتا تھا، اس لیے اشعار کی حاجت تھی تاکہ انہیں علم ہو جائے کہ یہ ہدی ہے۔ ہمارے زمانے میں یہ علت باقی نہیں رہی، اس لیے مشکہ کے منسوخ ہونے کے ساتھ اشعار بھی منسوخ ہو گیا۔ اشعار اونٹ کے کوہان کے نیچے نیزہ مارنے کو کہتے ہیں۔ اور یہ ابو یوسف کے نزدیک بائیں طرف ہونا چاہیئے اور شافعی کے نزدیک دائیں طرف ہونا چاہیئے۔ اور یہ دونوں بائیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔ آپ سرور کی جانب سے دو اونٹوں کے درمیان داخل ہوتے اور پچھلے اونٹ کو نیزہ مارتے جو آپ کے بائیں جانب ہوتا اور یہ اونٹ کے کوہان کی بائیں جانب ہوتی تھی۔ پھر آپ مڑتے اور دوسرے اونٹ کی دائیں جانب نیزہ مارتے۔ یہ اتفاقاً ہوتا تھا قصداً نہیں۔ پس بائیں جانب کا اشعار اصلی ہے اور دائیں جانب کا اتفاقی۔ اور اصل کا اعتبار کرنا وہی جو مناسب ہے۔ واللہ اعلم بہ۔

مسئلہ ۱: اوپر جو ہم نے بیان کیا ہے کہ احرام محض نیت سے ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے ساتھ کسی ایسے قول یا فعل کا اقراران نہ ہو جلتے جو احرام کے نقصان یا دفع کے لئے ہوں، یہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب ہے۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ



محض نیت سے بھی محرم بن جاتا ہے۔ اور یہی شافعی کا بھی قول ہے۔ ان کا یہ قول ان کے دوسرے قول سے متناقض رکھتا ہے کہ احرام رکھنے کے لیے نیت کی نیت ہی کو احرام قرار دیا۔ حالانکہ نیت رکھنے میں ہوا کرتی بلکہ شرط ہوتی ہے۔ کیونکہ نیت کسی فعل کے عزم کا نام ہے۔ اور کسی فعل کا عزم وہ فعل نہیں ہوتا بلکہ اس فعل کا پختہ ارادہ ہوتا ہے، کہ میں یہ کام ضرور کروں گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "فاذا سئمت فذکو کل علی اللہ" جب آپ کسی کام کا پختہ ارادہ کر لیں تو اللہ پر توکل کریں، اور حدیث میں ہے "خیر الامور عوان منھا" یعنی بہترین کام وہ ہوتا ہے جس پر رائے جم جائے اور اس میں کوئی تردد اور شک و شبہ نہ ہو۔ تو معلوم ہوا کہ نیت احرام احرام کا پختہ ارادہ ہے فعل احرام نہیں اور احرام کو رکھنے کا ارادہ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ احرام افعال حج سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لیے نیت محض کو احرام قرار دینا درست نہ ہوا، ورنہ دونوں اقوال میں تناقض پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں محض نیت کو احرام قرار دینا لغت کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ لغت میں احرام کہتے ہیں اہلال یعنی بلند آواز سے تبلیہ یا تکبیر کہنے کو کہا جاتا ہے۔ "آخر حج" یعنی اس نے حج کا تبلیہ کیا۔ اور ہمارا مذہب اس لغوی معنوم سے موافقت رکھتا ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اہلال ضروری ہے۔ خواہ خود کہے یا اس کا تمامہ کہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اہلال و تکبیر کے شرط ہونے پر دلیل یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کے موقع پر (عاشقہ کو غلین دیکھا تو فرمایا) تمہیں کیا ہوا" تو انہوں نے جواب دیا کہ "میں اپنا عمرہ تو پورا کر چکی ہوں لیکن حج کے ساتھ میرے مخصوص ایام شروع ہو گئے ہیں" تو آپ نے فرمایا "یہ چیز تو اللہ تعالیٰ نے بنائے آدم کے ساتھ لازم کی ہوئی ہے اس لیے گھبرانے کی ضرورت نہیں حج کرو اور جیسے دوسرے لوگ اپنے حج میں کلمات کہہ رہے ہیں تم بھی دیے ہی کہتی رہو" تو آپ کا یہ فرمان کہ لوگوں کی طرح تم بھی کہو اس بات کی دلیل ہے کہ تبلیہ لازم ہے۔ کیونکہ لوگ تبلیہ ہی کہہ رہے ہوتے ہیں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اجماع مسلمانین حجت ہے، اور اس کا اتباع اس لیے کہ آپ نے عاشقہ کو مسلمانین کے اتباع کا حکم دیا اور روایت ہے کہ عاشقہ "محرم وہ بنتا ہے جو تبلیہ کہے" اور کسی دوسرے سے اس کے خلاف کچھ مروی نہ مسئلہ اجماعی ہو گیا۔ نیز محض نیت کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں۔ یہ بات نص سے ثابت ہے اور عقل کا بھی یہی تقاضا ہے۔ نص تو یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے میری امت سے دل کی باتوں اور خیالات کو معاف کر دیا ہے۔ جب تک کہ زبان پر نہیں آتے اور نہیں گزرتے؟ اور عقلی طور پر اس لیے کہ عبادت میں جہت فعل کی تعیین کے لیے وضع کی گئی ہے اور معدوم کی تعیین سوائے اس لیے جب تک نیت کے ساتھ فعل کا اقرار ان میں ہوگا نیت کا کچھ اعتبار نہیں)

**مسئلہ :** کسی شخص نے حج کا احرام باندھا اور تعین نہیں کیا کہ یہ فرض حج کا احرام ہے اور ابھی اس پر فرض حج باقی ہے تو استحساناً یہ فرض حج ہی ہوگا۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک تعین نہیں کرتا، فرض حج نہ سمجھا جائے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وقت فرض اور نفل حج دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لیے نیت کے ساتھ تعین کرنا ضروری ہے۔ یہ خلاف صوم رمضان اور وہ مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ رمضان کے اوقات میں کسی دوسرے روزے کی صلاحیت ہی نہیں۔ اس لیے تعین اور نیت کی ضرورت نہیں۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص پر ابھی فرض حج باقی ہے، اس کی ظاہری حالت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ وہ احرام حج سے نفل حج کا ارادہ نہیں کر رہا۔ کہ فرض تو اپنے ذمے پھر رہا ہو اور نفل ادا کر رہا ہو۔ تو اس کی دلالت حال کی وجہ سے یہ حج فرض حج پر محمول کیا جائے گا۔ اور نیت کا اطلاقی تعین ہو جائے گا۔ جیسا کہ صوم رمضان میں ہے۔

اور اگر صراحتاً نفل حج کی نیت کرتا ہے، تو نفل حج ہی ہوگا۔ کیونکہ ہم نے اطلاقی نیت کے وقت دلالت حال کی وجہ سے فرض حج قرار دیا تھا۔ لیکن خلاف کی صراحت ہوتے ہوئے دلالت عمل نہیں کرتی۔

**مسئلہ :** اگر کوئی شخص تعبیر کہتے ہوئے صرف احرام کی نیت کرتا ہے۔ حج یا عمرہ کی نیت نہیں کرتا۔ تو جب تک بیت اللہ کے گرد ایک چکر نہیں لگایا، اس وقت تک چاہے حج کی نیت کرے۔ چاہے عمرہ کی۔ لیکن اگر نیت نہیں کی اور بیت اللہ کے گرد چکر لودا ہو گیا تو اب یہ عمرہ کا احرام سمجھا جائے گا۔ غیر متعین اور مجہول عمل کا احرام انعقاد پذیر اور صحیح ہونے کے سلسلہ میں اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر جب یمن سے لوٹے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا "تم نے کس عمل کا تعبیر کیا؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ "ہم نے تعبیر میں یہ کہا کہ جس عمل کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعبیر کیا ہے۔ ہم بھی اس کا تعبیر اور نیت کرتے ہیں" تو یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ مجہول عمل کا احرام بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ ہمارے نزدیک احرام اداء فعل کے جواز کی شرط ہے، عین اداء نہیں ہے بلکہ اداء فعل کے معاہدہ کی علامت ہے۔

تو یہ ممکن ہے کہ اجمال کی صورت میں انعقاد احرام تو صحیح ہو جائے اور تعین نفل بیان پر موقوف رہے۔ بہر کیفیت جب مذکورہ صورت میں احرام کا انعقاد ہو گیا تو اب اس کے لیے اس احرام سے حج اور عمرہ دونوں جائز ہیں اور اسے اختیار ہے کہ اپنا احرام دونوں میں جس کے لیے چاہے استعمال کرے، لیکن یہ اختیار اس وقت تک ہے، جب تک بیت اللہ کا ایک چکر نہیں لگایا۔ اور جب بیت اللہ کے گرد چکر مکمل ہو گیا تو اب یہ عمرہ کا احرام سمجھا جائے گا۔ اس لحاظ سے کہ عمرہ میں رکن ہے۔ اور طواف تمام حج میں رکن نہیں بلکہ سنت ہے۔ لہذا اس طواف کو رکن کی دہائیگی میں شمار کرنا اولیٰ ہے۔ اور عمرہ کا تعین جیسے قصد نیت سے ہوتا ہے، اسی طرح نفل سے بھی ہو جاتا

ہے۔ ”اصل“ میں ”حاکم“ کہتے ہیں کہ اسی طرح کی صورت میں اگر کسی نے طواف نہیں کیا اور طواف سے پہلے ہمارے کریمینا یا راستے میں کوئی رکاوٹ آگئی تو یہ عمرہ کا احرام سمجھا جائے گا۔ کیونکہ قضا تو لازم ہو چکی ہے اور جو عمل یقینی طور پر ذمہ میں آتا ہو، اس کی قضا کی جاتی ہے اور دو عملوں میں سے جو کم مرتبہ ہو وہ یقینی ہوتا ہے اور حج و عمرہ میں کم مرتبہ عمرہ ہے، لہذا عمرہ کی قضا واجب ہوگی۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### مکان احرام کا بیان

احرام باندھنے کی جگہ کو میقات کہتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ مواقیت اور ان سے متعلق احکام بیان کیے جائیں۔ پس اللہ تعالیٰ کی توفیق و اعانت سے اس کی تفصیل لکھن جاتی ہے۔

مختلف لوگوں کے لیے مختلف مواقیت ہیں۔ مواقیت کے حوالے سے لوگوں کی تین قسمیں ہیں۔  
۱۔ اہل آفاق یا یہ وہ لوگ ہیں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر فرمودہ پانچ مواقیت سے باہر رہتے ہیں۔ جیسا کہ حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مدینہ کے لیے ”ذوالحلیفہ“ اہل شام کے لیے ”حجہ“ اہل نجد کے لیے ”قرن“ اہل یمن کے لیے ”یلملم“ اور اہل عراق کے لیے ”ذات عرق“ بطور میقات و احرام مقرر فرمائے اور فرمایا۔ یہ مواقیت ہیں ان علاقوں میں رہنے والوں اور ان سے باہر رہنے والوں کے لیے، جن کا حج یا عمرہ کے ارادے سے ان مواقیت پر گزر ہو۔

۲۔ اہل جہاں یا یہ وہ لوگ ہیں جو مواقیت خمسہ کی حدود کے اندر اور حرم کی حدود سے باہر رہتے ہیں، جیسے بستان بنی عامر میں بسنے والے۔

۳۔ اہل حرم یا یہ اہل مکہ اور مدینہ حرم کے اندر رہنے والے ہیں۔

صنف اول کا میقات وہ ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے مقرر فرمایا ہے۔ اہل آ

### ہر صنف سے متعلق احکام

سے جو بھی حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہے، اس کے لیے اپنے میقات سے احرام کے بغیر سجاوڑ کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جب یہ مقامات بطور میقات مقرر ہیں تو لازماً وقت بھی مستثنیٰ ہونا چاہیے اور وقت کے تعیین کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ یا یہ کہ میقات سے احرام کی تقدیم ممنوع ہو۔ اور یا یہ کہ میقات سے احرام کی تاخیر ممنوع ہو۔ پہلی صورت تو مراد نہیں ہے۔ کیونکہ بالاجماع میقات سے احرام کی تقدیم جائز ہے۔ پس دوسری صورت متعلیٰ ہو گئی کہ میقات سے احرام کی تاخیر ممنوع ہے۔ اور ابن عباس سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے ان سے سوال کیا کہ میں نے میقات کے بعد احرام باندھا ہے؟ تو انہوں نے جواب

دیا امیقات پر لوٹ جاؤ، وہاں تکبیر کو، ورد تمہارا ج نہیں ہوگا، اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ کوئی شخص میقات سے احرام کے بغیر نہ گزرے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مکہ میں جانے کے لیے ان مواقیات سے گزرتا ہے، تو بھی اس کے لیے احرام کے بغیر گزرنا جائز نہیں ہے۔ خواہ اس کا مکہ جانا حج یا عمرہ کی عبادت کے لیے ہو یا تنجات کے لیے یا کسی دوسری حاجت کی وجہ سے جانا پڑا ہو، بہر صورت احرام ضروری ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ضروری ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ اگر حج یا عمرہ کے لیے مکہ جا رہا ہے تو احرام ضروری ہے اور اگر کوئی دوسرا کام ہے تو پھر مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکہ میں احرام کے بغیر سکنے کا نیت ہونا بدعت اور بدعتی جائز ہوگا، کیونکہ یہ سکنے سے کمتر ہے۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الا ان مكة حرام منذ خلقها  
اللہ تعالیٰ لم تحل لاحد قبلي ولا  
اتحل لاحد بعدى وانما الحلت لي  
ساعة من نهار شعاعه حراماً  
إلى يوم القيامة۔  
خبردار! جب سے اللہ تعالیٰ نے مکہ بنایا، ہر حرمت والا شہر رہا ہے، مجھ سے پہلے کسی کے لیے حلال نہیں ہوا، اور میرے بعد کسی کے لیے حلال نہیں ہوگا۔ اور میرے لیے بھی دن میں کچھ وقت کے لیے حلال کیا گیا تھا، پھر قیامت تک اسے حرمت والا قرار دے دیا گیا ہے۔

اس حدیث سے استدلال کی تین وجوہ ہیں، ایک تو آپؐ کا فرمانا کہ مکہ حرمت والا ہے۔ دوسرا یہ فرمانا کہ میرے بعد کسی کے لیے حلال نہیں ہوگا۔ تیسرے یہ فرمانا کہ پھر قیامت تک اس کی حرمت لوٹ آتی ہے۔ ان تینوں فقرہوں میں آپؐ نے کسی قید کے بغیر مطلقاً مکہ کو باحرمت قرار دیا ہے (للمدة ابا حرمت شہر میں ادب حرمت یعنی احرام کے بغیر دخول ممنوع ہونا چاہیے۔ خواہ یہ دخول کسی مقصد سے ہو) اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا حلال نہیں ہے۔ نیز اس لیے کہ اس مبارک خطہ ارض کی اللہ کے یہاں بڑی قدر و منزلت ہے۔ اس لیے اس میں داخل ہوتے ہوئے عبادت کا التزام کرنا چاہیے تاکہ زمین کے باقی حصوں سے اس کی فضیلت کا اظہار ہو۔ اور اہل مکہ کی طرف سے کعبہ کی تعلیم یہ ہے کہ وہ کعبہ کی آبادی، خدمت اور حفاظت و صیانت کا فریضہ انجام دیتے رہیں اور اسی مرض سے مکہ میں سکونت باری کی گئی ہے۔

**مسئلہ:** احرام مواقیات سے جتنا پہلے باندھا جائے، اتنا افضل ہے۔ اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ممنوعیت احرام سے اپنے نفس پر کنٹرول رکھ سکتا ہو۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ احرام میقات سے افضل ہے۔ اس لیے کہ احرام دیکھ نہ ہے، پس یہ انفعال حج سے ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو میقات سے احرام کی تقدیم جائز ہی نہ ہوتی۔ کیونکہ انفعال حج کی اوقات مقررہ سے تقدیم جائز نہیں ہے۔ حالانکہ احرام کی تقدیم بالا جماع جائز

ہے، جبکہ یہ اشہر حج میں ہو۔ اور اختلاف افضلیت میں ہے، جواز میں نہیں۔ ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے

واستمتعوا للحج والعمرۃ للہ۔ اور حج و عمرہ اللہ کے لیے پورا کرو۔

علیٰ و ابن مسعود سے منقول ہے کہ حج و عمرہ کا اتمام یہ ہے کہ اپنے اہل کی کوٹھڑی سے احرام باندھا جائے۔ اور ام سلمہ روایت کرتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

”جس نے مسجد اقصیٰ سے مسجد حرام کی طرف حج یا عمرے کا احرام باندھا تو اس کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور اس کے لیے جنت واجب ہو جاتی ہے

مسئلہ : گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ ان موافقت کے راستے سے مکہ جائے، لیکن اگر ایسے راستے سے سفر کر رہا ہے، جس میں موافقت راہ میں نہیں پڑتے۔ تو وہ ایسی جگہ احرام باندھے جو اس راستے میں کسی میقات کے محاذی ہو۔ کیونکہ یہ جگہ قرب مکہ کے لحاظ سے اپنے محاذی میقات کے حکم میں ہے۔

اور اگر کوئی شخص بحری سفر کرتا ہو، ایسی جگہ پہنچا کہ اگر وہاں خشکی ہوتی تو احرام کے بغیر وہاں سے گزرنا جائز نہ ہوتا۔ تو اس مقام سے احرام باندھے۔ ابو یوسف نے یہی بیان کیا ہے۔

مسئلہ : اگر کسی میقات پر کوئی ایسا شخص آگیا جو اس میقات کے علاقہ کارہنے والا نہیں ہے اور وہ حج یا عمرہ یا مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لیے وہی حکم ہوگا جو اس میقات والے کے لیے ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : یہ موافقت اپنے اہل کے لیے ہیں اور ان غیر اہل لوگوں کے لیے ہیں۔ جن کا حج یا عمرہ کے ارادے سے ان موافقت پر گزر ہو۔ نیز روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا : جن کے لیے ہم نے کوئی میقات مقرر کیا ہے، تو وہ ان کا تو ہے ہی اور ان لوگوں کا بھی وہی میقات ہے جو حج یا عمرہ کے ارادے سے اس میقات سے گزر رہے ہیں۔ نیز اس لیے کہ جب کوئی شخص کسی میقات سے گزرتا ہے تو وہ اسی میقات والا ہی جاتا ہے، لہذا اس کے لیے بھی وہی حکم ہوگا جو اس میقات والوں کے لیے ہے۔

مسئلہ : اگر کوئی شخص ایسے راستے سے سفر کر رہا ہے، جس میں دو میقات پڑتے ہیں، اور وہ پہلے میقات پر احرام نہیں باندھتا اور اگلے میقات پر چلا جاتا ہے تو وہی اس کا میقات ہے، اس کی دلیل گوشہ دونوں مدینیں ہیں۔ لیکن مستحب یہ ہے کہ پہلے میقات سے احرام باندھے۔ ابو حنیفہ سے یونہی روایت ہے کہ آپؐ نے غیر اہل مدینہ کے ہاں میں فرمایا کہ جب ان کا مدینہ پر گذر ہو۔ اور وہ مدینہ کا میقات چھوڑ کر جھنڈ چلے جائیں تو یہی کوئی حرج نہیں۔ لیکن مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ ”دوا علیہ“ سے احرام باندھیں، کیونکہ جب پہلے میقات پر پہنچ گئے تو اس کی حرمت کی رعایت لازم ہوگئی، پس ترک احرام مکروہ اور ناپسندیدہ ہے۔

مسئلہ : اگر کوئی شخص حج یا عمرے کا ارادہ رکھتا ہے اور احرام کے بغیر کسی میقات سے گذر جاتا ہے، پھر احرام باندھنے سے پہلے لوٹ آتا ہے اور میقات سے احرام باندھتا ہے پھر گذرنا

ہے تو بالاجتماع اس پر دم لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ احرام باندھنے سے پہلے میقات پر لوٹ آیا اور احرام باندھا تو پہلا تنجاذز کا لدم ہو گیا اور یہی ابتدائی احرام بن گیا۔ اگر میقات سے گزرنے کے بعد احرام باندھا لیکن کوئی فعل حج ادا کرنے سے پہلے میقات پر لوٹ آیا اور تبلیہ کیا تو دم ساقط ہو جائے گا اور اگر تبلیہ نہ کیا تو دم ساقط نہیں ہوگا۔ یہ ابوحنیفہ کا قول ہے ابو یوسف و محمد کا قول یہ ہے کہ خواہ تبلیہ کہے یا نہ کہے، ہر صورت دم ساقط ہو جائے گا۔ اور ضرر کا قول یہ ہے کہ دم کسی صورت میں ساقط نہیں ہوگا۔ خواہ تبلیہ کہے یا نہ کہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دم کا جواب میقات سے احرام کے بغیر کیا وز گزرنے کی جہالت کی وجہ سے تھا۔ اب لوٹنے سے گزشتہ واقع شدہ جنکوت محدود نہیں ہوگی۔ لہذا واجب شدہ دم ساقط نہیں ہوگا۔ صاحبین کہتے ہیں کہ میقات کا حق یہ ہے کہ اس سے احرام کی حالت میں گزرا جائے، میقات سے احرام باندھنا کوئی ضروری نہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر سے احرام باندھتا ہے اور میقات سے تبلیہ کئے بغیر گزر جاتا ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ میقات سے احرام کی حالت میں گزرنا ضروری ہے، وہاں احرام باندھنا ضروری نہیں۔ اور صورت مذکورہ جب وہ احرام کی حالت میں لوٹا تو حالت احرام میں میقات سے اس کا گزر ہو گیا۔ لہذا دم واجب نہیں ہوگا۔ ابوحنیفہ کی دلیل ابن عباس سے مروی ان کا یہ فتویٰ ہے کہ انہوں نے میقات کے بعد احرام باندھنے والے سے فرمایا: میقات کی طرف لوٹ جاؤ، وہاں تبلیہ کرو، در نہ تمہارا حج نہیں ہوگا، تو ابن عباس نے میقات پر تبلیہ کرنا ضروری قرار دیا، اس لیے اس کا اقتدار کرنا ضروری ہے۔

نیز اس لیے کہ مجاوزت سے صرف تبلیہ ہی فوت ہوا ہے، لہذا اس کا تدارک صرف تبلیہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ بہ خلاف جبکہ اپنے گھر سے احرام باندھتا ہے پھر میقات سے دوبارہ تبلیہ کئے بغیر گزر جاتا ہے، کیونکہ جب اس نے اپنے گھر احرام باندھا تو وہی اس کا میقات بن گیا اور اس نے وہاں تبلیہ کہہ لیا ہے۔ لہذا اب میقات سے گزرتے ہوئے تبلیہ کرنا لازم نہیں ہوگا۔ اور جب اپنے گھر سے احرام نہیں باندھا تو اس کا میقات وہ مقام ہے جہاں سے تبلیہ کرنا واجب ہوتا ہے اور وہ مقام میقات معمول ہے۔ (لہذا لوٹ کر یہاں تبلیہ کرنا ضروری ہے)۔ اور زفر نے جو کہا ہے کہ دم کا وجوب میقات کے مسئلہ میں جنائیت کرنے کی وجہ سے ہوا تھا۔ یہ مسلم ہے۔ لیکن جب کوئی فعل حج ادا کرنے سے پہلے لوٹ آیا تو اب صورت یہ ہو گئی کہ اس نے میقات کے حق میں جنائیت نہیں کی بلکہ فی الحال اس کے حق کی ادائیگی نہیں کی، جس کا تدارک کرنے کی حاجت کی۔ اور اس نے لوٹ کر تبلیہ کہہ کر اس کا تدارک کر دیا۔ لہذا دم لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر میقات سے احرام کے بغیر گزر جاتا ہے، پھر احرام باندھتا ہے اور میقات کی طرف نہیں لوٹتا یہاں تک کہ طواف میں ایک یا دو چکر لگا لیتا ہے یا توقف عرض کر لیتا ہے، جبکہ اس کا احرام بھی حج کا ہے۔ پھر اس کے بعد میقات کی طرف لوٹتا ہے تو دم ساقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب احرام اقبال حج کے ساتھ متصل ہو گیا تو دم کا وجوب موکد ہو گیا۔ اب وجوب موکد لوٹنے سے

ساقط نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص احرام کے بغیر ایک میقات سے گزرا۔ پھر کوئی فعل حج ادا کرنے سے پہلے کسی دوسرے میقات کی طرف لوٹا تو بھی دم ساقط ہو جائے گا۔ پہلے یا دوسرے میقات کی طرف لوٹنا برابر ہے۔ اور زفر کے قول کی تکفیل کسی صورت میں دم ساقط نہیں ہوگا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس میں کچھ تفصیل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس میقات پر لوٹا ہے۔ اگر وہ پہلے میقات کے محاذی ہے یا پہلے میقات کی نسبت حرم سے بعید تر ہے تو دم ساقط ہو جائے گا، وگرنہ نہیں۔ صحیح ظاہر الرافیہ کا حکم ہے۔ اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ان پانچ مواقیت میں سے ہر ایک اپنے اہل اور غیر اہل کیلئے میقات ہے۔ اور اس بارے میں وارد شدہ نص محاذات کی قید سے خالی ہے۔

اگر کوئی شخص صورت مذکورہ میں میقات کی طرف تو نہیں لوٹا، لیکن احرام عمرہ کی صورت میں طواف عمرہ سے پہلے اور احرام حج کی صورت میں عرفات سے پہلے اپنا احرام جماع سے فاسد کر دیا تو اس سے یہ دم ساقط ہو گیا، کیونکہ اب قضاء واجب ہو گئی ہے اور قضاء میں اس سب کی تلافی ہو جائے گی۔ جیسے کسی کو نماز میں سو ہو جائے پھر نماز فاسد ہو جائے تو وہ صرف قضاء کرتا ہے، سجدہ سو اس پر واجب نہیں رہتا

اسی طرح صورت مذکورہ میں اگر حج فوت ہو جائے تو وہ عمرہ کر کے حلال ہو جائے اور حج کی قضاء کرے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اب میقات دالام ساقط ہو گیا۔ اور زفرؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا۔

مسئلہ ۱: اگر کوئی شخص مکہ میں یا حدود حرم میں داخل ہونے کے ارادے سے سفر کرتا ہے اور میقات سے احرام کے بغیر گزر جاتا ہے تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہو جائے گا کیونکہ مکہ یا حرم میں داخل ہونے کے ارادے سے میقات پر احرام کے بغیر گزرنا جب حرام ہے، تو وہ میقات سے گزر کر دلائل احرام کا التزام کر رہا ہے۔ گویا یہ کہہ رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مجھ پر احرام باندھنا لازم ہے اور اگر وہ صراحتاً یہ کہتا تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہوتا۔ اسی طرح جب وہ ایسا فعل کرتا ہے، جو اس التزام پر دلالت کرتا ہے، تو بھی حج یا عمرہ لازم ہوگا۔ جیسے کوئی شخص نفل نماز شروع کرے، پھر اسے فاسد کر دے تو دو رکعتوں کی قضا اس پر لازم ہے جیسا کہ اگر وہ صراحتاً کہتا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مجھ پر دو رکعت نماز پڑھنا لازم ہے، تو دو رکعتیں لازم ہو جائیں۔

پھر بغیر احرام کے میقات سے سجدہ کرنے کی وجہ سے جو حج یا عمرہ واجب ہو اسے اسے پورا کرنے کے لیے حج یا عمرہ کا احرام باندھنا ہے اور میقات کی طرف نہیں لوٹنا تو اس پر دم لازم ہے۔ کیونکہ اس نے احرام کے بغیر گزر کر میقات کے حق میں جنائیت کی اور اس کا تدارک نہیں کیا۔ لہذا اس کی تلافی کے لیے اس پر دم لازم ہوگا۔

اور ایسی صورت میں اگر کوئی شخص مکہ میں مقیم رہا، یہاں تک کہ سال بدل گیا۔ پھر احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہونے کی وجہ سے جو حج یا عمرہ واجب ہوا تھا، اسے پورا کرنے کے لیے احرام باندھا تو اب اس کے لیے اہل مکہ کا میقات کافی ہو گا کہ حج کی صورت میں حرم سے احرام باندھے گا۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں مقیم رہا تو اہل مکہ کے حکم میں ہو گیا، لہذا انہی کے میقات سے احرام باندھنا کافی ہو گا۔

صورت مذکورہ میں اگر کوئی شخص مکہ میں داخل ہونے کے سال میقات کی طرف لوٹا اور وہاں جا کر اپنے اوپر واجب حج مثلاً حج اسلام یا حج نذر یا عمرہ نذر کا احرام باندھ لیتا ہے، تو اس حج یا عمرہ کے ادا کرنے سے استعنا وہ حج یا عمرہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ جو مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونے کی وجہ سے واجب ہوا تھا۔ اور قیاس یہ ہے کہ ساقط نہ ہو۔ ہاں اگر وہ مکہ میں بغیر احرام داخل ہونے کی وجہ سے واجب ہونے والے حج کی نیت بھی کر لیتا ہے تو ساقط ہو جائے گا۔ یہی زفر کا قول بھی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر سال بدل گیا، پھر میقات کی طرف لوٹا اور حج اسلام کا احرام باندھا تو یہ حج اس کے لیے دوسرے واجب ہونے والے حج سے کافی نہ ہو گا۔ ہاں اگر مراحۃ نیت کر لے تو کافی ہو جائے گا قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس پر جو حج یا عمرہ مجادزت کے سبب واجب ہوا وہ دوسرے واجب کی ادائیگی کے ساتھ ساقط نہیں ہو گا۔ جیسا کہ اگر حج کی نذر مانی ہو تو یہ حج حج اسلام کی ادائیگی کے ساتھ ساقط نہیں ہوتا۔ اور جیسا کہ سال بدلنے کے بعد حج اسلام کرتا تو بھی حج بسبب مجادزت ساقط نہ ہوتا۔ اور استعنا کی وجہ یہ ہے کہ حج یا عمرہ کا لزوم مقدس سرزمین کی تعلیم کے لیے ہوا ہے۔

اور یہ تعلیم مطلق احرام کے ساتھ واجب ہے۔ علیحدہ احرام کے ساتھ نہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس سرزمین میں محض حج اسلام کے احرام کے ساتھ داخل ہونا جائز ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص میقات سے ابتداءً حج اسلام کا احرام باندھتا ہے تو یہ احرام حج اسلام اور مکہ کے احرام دونوں کے لیے کافی ہے۔ اور یہ اس شخص کی طرح ہے جو مسجد میں داخل ہوا اور فرض نازر پڑھی، کہ یہی فرض نازر، تجتہ المسجد کے قائم مقام بھی ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ نذر مانتا ہے کہ وہ ماہ رمضان کا اعتکاف کرے گا۔ پھر وہ تمام رمضان روزے رکھتے ہوئے اعتکاف کرتا ہے تو یہ جائز ہے، اور رمضان کے روزے ہی ان روزوں کے قائم مقام ہو جائیں گے جو اعتکاف کی شرط ہیں۔ یہ خلاف جبکہ سال پلٹ جائے، کیونکہ جب سال پلٹے تک اس نے مقدس سرزمین کا حق ادا نہیں کیا تو اب وہ حق فوت ہو کر دین بن گیا اور نذرانہ اصل اور مقصود ہو گیا، لہذا کسی دوسرے حج یا عمرہ کے ساتھ ادا نہیں ہو گا۔ جیسا کہ کوئی شخص ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر مانتا لیکن ماہ رمضان میں نہ تو روزے رکھے اور نہ ہی اعتکاف کرے اور پھر رمضان کے روزوں کی اعتکاف کے ساتھ کرے تو یہ جائز ہے لیکن اگر رمضان کے روزے تو ماہ رمضان میں رکھتا ہے



لیکن اعتکاف نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ اگر رمضان آجاتا ہے اور وہ اپنے ذمے اعتکاف کو پورا کرنے کے لیے اس رمضان میں اعتکاف کرتا ہے اور روزے رکھتا ہے تو یہ اعتکاف جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اب اعتکاف والے روزے بذاتہ اصل و مقصود بن گئے ہیں۔ اب وہ رمضان کے روزوں کے ذیل میں ادا نہیں ہوں گے، اسی طرح یہاں ہے۔ ایسے ہی اگر کسی نے عمرہ نذر کا دس سال احرام باندھا تو یہ عمرہ، بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی وجہ سے واجب ہونے والے عمرہ سے (لہذا یہ عمرہ فوٹ ہو کر بذاتہ اصل و مقصود بن گیا)۔ مسئلہ: اگر کوئی شخص مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہوا، پھر اپنے گھر لوٹ گیا، پھر دوبارہ مکہ لوٹا۔ اور احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہوا۔ تو ہر مرتبہ کے لیے ایک حج یا ایک عمرہ واجب ہے، کیونکہ ہر دخول بلا احرام واجب کا سبب ہے۔

اس صورت میں اگر کوئی حج اسلام کا احرام باندھ لیتا ہے تو یہ دخول ثانی کے حج سے تو کافی ہو جائے گا۔ بشرطیکہ اسی سال ہو۔ لیکن دخول اول کی طرف سے جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ دخول ثانی سے پہلے کا واجب حج (دخول ثانی کے بعد) دین بن گیا، لہذا تیسری نیت کے بغیر وہ ساقط نہیں ہوگا۔

مسئلہ: تفصیل مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ مواقیت خمسہ سے حج یا عمرہ یا مکہ یا حرم میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتے ہوئے احرام کے بغیر تجاوز کر جائے لیکن اگر ان مقامات میں داخل ہونے کا ارادہ نہیں بلکہ وہ کسی ضرورت سے بستان بنی عامریا حدود حرم سے باہر کسی دوسری جگہ جانا چاہتا ہے تو میقات سے بلا احرام تجاوز کرنے پر کچھ نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ میقات پر گزرتے ہوئے حج یا عمرہ کا لازم میقات کی حرمت، بقعہ مبارکہ کی تعلیم اور دوسرے مقامات سے مقدس سرزمین کے شرف و فضیلت کے اظہار کے لیے ہوتا ہے، تو اس نیت سے گزرنا ہی احرام کا التزام کرنا ہے۔ لیکن جب وہ بیت اللہ جانے کا ارادہ ہی نہیں رکھتا تو احرام کا التزام نہ ہوا، اس لیے اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص بستان بنی عامریا اس سے آگے حدود حرم کے اندر اندر کسی جگہ گیا۔ پھر وہاں اسے کسی ضرورت سے مکہ جانے کی ضرورت محسوس ہوئی تو وہ احرام کے بغیر مکہ داخل ہو سکتا ہے، کیونکہ بستان بنی عامریا پہنچ کر وہ اہل بستان کے حکم میں داخل ہو چکا ہے، اور اہل بستان کسی ضرورت کی وجہ سے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہو سکتے ہیں، تو اسے بھی یہ اجازت حاصل ہوگی۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ احرام ساقط کرنے کا ایک حیلہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب تک میقات سے گزرتے ہوئے بستان بنی عامریا پندرہ یا پندرہ سے زیادہ روز ٹھہرنے کی نیت نہ ہو، اس وقت تک نہ تو احرام ساقط ہوگا اور نہ ہی اسے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونے کی اجازت ہے۔ کیونکہ اس کے لیے بستان وطن تب قرار پائے گا۔ جب کہ



اپنے گھر سے یا حرم کے جس مقام سے چاہے احرام باندھے اور عمرے کے لیے تنعیم یا حل کے کسی دوسرے مقام سے احرام باندھے۔

حج کے سلسلے میں توافقتِ عقائد کا یہ فرمان دلیل ہے کہ ”وَأَتَمُّوا نَجْعًا وَالْحَقُّ لِلَّهِ“ اور علیؑ و ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ان کا اتمام یہ ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھو، مگر اہل حرم کیلئے عمرہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے، لہذا اہل حرم کے لیے یہ حکم صرف حج کے بارے میں باقی رہا۔ اور یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صحابہ کرامؓ کو عمرہ ادا کر کے حج کا احرام فسخ کرنے کا حکم دیا تو پھر یومِ تردیہ میں یہ حکم دیا کہ مسجد حرام سے حج کا احرام باندھیں۔ اب عمرے کی ادائیگی کے ساتھ حج کا احرام فسخ کرنے کا حکم اگرچہ منسوخ ہے، لیکن مسجد حرام سے احرام باندھنے کا حکم منسوخ نہیں ہوا اور مکہ چاہے مقامِ ایلح سے احرام باندھے یا حرم میں جہاں سے چاہے باندھے لیکن مسجد سے احرام باندھنا اولیٰ ہے، اس لیے احرام عبادت ہے اور عبادت مسجد میں ادا کرنا اولیٰ ہوتا ہے، جیسے نماز کا حکم ہے

رہا عمرے کا احرام، تو اس کی وجہ یہ روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے روانگی کا ارادہ فرمایا تو آپؐ عائشہؓ کے پاس گئے، وہ دو رہی تھیں، اور سبب یہ بیان کیا کہ ”آپؐ کے تمام اذواج دو عبادتوں کے ساتھ لوٹیں اور میں ایک عبادت کے ساتھ لوٹوں اس پر آپؐ نے عائشہؓ کے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کو حکم دیا کہ انہیں تنعیم سے احرام بندھوا کر عمرہ کر دلاؤ۔ نیز اس لیے کہ احرام کی شان یہ ہے کہ اس کے افعال حل اور حرم دونوں میں پائے جائیں۔ لیکن اگر مکہ عمرے کا احرام بھی حرم سے باندھنا ہے، جبکہ عمرہ ادا بھی مکہ میں ہی کیا جاتا ہے تو عمرے کے افعال حل اور حرم میں ادا نہ ہونے، بلکہ پورے افعال عمرہ حرم میں ادا ہو گئے۔

یہ چیز طرہ میں عمل احرام کے خلاف ہے

افضل یہ ہے کہ تنعیم سے احرام باندھا جائے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں سے احرام باندھا تھا، اور صحابہ کرامؓ بھی عمرے کے لیے یہیں سے احرام باندھتے تھے جو شخص حرم کا نہ ہو، اور حرم میں آجائے، پھر حج یا عمرے کا ارادہ کرے تو اس کے لیے اہل حرم کا حکم ہو گا۔ کیونکہ اب یہ اہل حرم سے ہو گیا ہے۔ چنانچہ حج کی صورت میں اپنے گھر سے یا حرم کے جس مقام سے چاہے احرام باندھے اور جب عمرہ کے احرام کا ارادہ ہو تو تنعیم جاتے اور حل میں عمرہ کیلئے احرام باندھ مسئلہ: اگر مکہ نے اپنا میقات چھوڑ دیا، پس حج کے لیے حل سے احرام باندھا اور عمرہ کے لیے حرم سے، تو اس پر دم واجب ہے، ہاں اگر لوٹے اور تلبیہ کی تجدید کرے یا نہ کرے تو اس میں وہی تفصیل و اختلاف ہے جو آفاقی کے سلسلے میں بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص حرم سے محدود حل کی طرف نکل آیا، لیکن میقات سے تجاوز نہیں کیا۔ پھر مکہ لوٹنا چاہتا ہے، تو وہ احرام کے بغیر مکہ جاسکتا ہے، کیونکہ اہل مکہ کو یاں پہننے، لگاس، اکٹھی کرنے کے حل میں آنے کے محتاج ہیں، پس اگر ہر مرتبہ مکہ لوٹتے ہوئے احرام لازم قرار دیا جائے، تو اس میں حرج ہے۔

## فصل

### وہ افعال جن کا احرام باندھا جاتا ہے

مختص بہ افعال بنیادی طور پر تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) حرف ج (۲) حرف عمرو (۳) ج مع عمرو اور مختص بہ کی انواع کے مطابق مختصین کی بھی تین انواع ہیں (۱) مفرد بالجمع (۲) مفرد بالعمرو (۳) ج مع بین الجمع والعمرو — تفصیل یہ ہے —

مفرد بالجمع وہ ہے جو حرف ج کا احرام باندھے — مفرد بالعمرو وہ ہے جو حرف عمرو کا احرام باندھے — اور ج مع بین الجمع والعمرو کی دو قسمیں ہیں۔ تارن اور متنع — اس لیے ضروری ہے کہ تارن اور متنع کا شرعی معنی بیان کیا جائے قرآن اور متنع کے سبب کیا واجب ہوتا ہے؟ اور افراد، قرآن اور متنع میں سے کونسا طریقہ ج افضل ہے؟ ان تمام امور کی وضاحت کی جائے۔

**تارن** حرف شرع میں تارن اس آفاقی کو کہا جاتا ہے جو رکن عمرو یعنی پہلا طواف یا اکثر طواف سے پہلے عمرو کے احرام اور ج کے احرام کو جمع کرے۔ چنانچہ پہلے عمرو ادا کرے پھر طواف یا قصر کروا کر عمرو سے حلول ہونے سے پہلے ج کا احرام بجالائے۔ خواہ دونوں احراموں کی انگیخت کرے یا الگ الگ نیت کرے چنانچہ اگر کسی نے عمرو کا احرام باندھا پھر طواف عمرو سے پہلے یا طواف عمرو کے اکثر حصے سے پہلے ج کے احرام کی نیت کر لی تو وہ تارن ہی ہوگا کیونکہ قرآن کا معنی — یعنی دو احراموں کا جمع کرنا — اور قرآن کی شرط پائی گئی — اور اگر طواف عمرو کے بعد یا طواف عمرو کے اکثر حصے کے بعد ج کے احرام کی نیت کی تو تارن نہیں بنے گا بلکہ متنع ہوگا کیونکہ متنع کا معنی صادق آ رہا ہے۔ یعنی رکن عمرو — مکمل طواف سات پکر یا اکثر طواف چار پکر — کے بعد ج کے احرام کی نیت کرنا۔ جیسا کہ ہم متنع کی تفصیل میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ

اسی طرح اگر کسی نے پہلے ج کے احرام کی نیت کی پھر اس کے بعد عمرو کے احرام کی نیت کی تو وہ تارن ہی ہوگا کیونکہ قرآن کا معنی پایا گیا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ سنت یہ ہے کہ عمرو کا احرام ج کے احرام سے مقدم ہو۔ دیکھئے: فقہ عمرو ج سے پہلے ہوتا ہے تو اسی طرح قولنا بھی عمرو کا احرام پہلے ہونا چاہیے لیکن اگر کوئی ایسا کر بیٹھا تو دیکھا جائے گا۔ اگر اس نے ج کا احرام باندھا ہے لیکن ابھی تک طواف عمرو نہیں کیا تو اس پر لازم ہے کہ پہلے عمرو کا طواف و سعی کرے۔ پھر ج کا طواف و سعی کرے تاکہ فقہ ترتیب کی حاکمیت ہو سکے۔ اور اگر طواف عمرو نہیں کیا اور عرفات چوگیا اور وہاں وقوف کر لیا تو اس کا عمرو ختم ہو گیا کیونکہ حج کی وجہ سے عمرو لی اٹھلے ختم ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ عائشہؓ عمرو کے احرام سے مکہ آئیں تو ان کے مخصوص ایام شرط ہو گئے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا۔

”عمرو چھوڑ دو“ اور ج کا احرام باندھو اور ج میں وہی کچھ کرو جو دوسرے حاجی کر رہے ہیں اور صورت مذکورہ میں عمرو چھوڑنے کی دلیل وقوف عرفات — پایا گیا کیونکہ ج کے رکن اصلی کے ساتھ

اشتغال ہو گیا پس یہ اشتغال ترتیب فعلی فوت ہونے کی وجہ سے مفردہ عمرہ چھوڑنے کو متضمن ہے۔ اور کیا محض عرفات کی طرف روانگی سے عمرہ ختم ہو جائے گا؟ ”جامع صغیر“ میں مذکور ہے کہ محض روانگی سے عمرہ ختم نہیں ہوتا۔ اور کتاب المناسک میں مذکور ہے کہ اس میں ایک پہلو قیاس کا ہے۔ اور ایک استسنان کا۔ قیاس تو یہ کہتا ہے کہ عمرہ ختم ہو جائے اور استسنان کا تقاضا یہ ہے کہ ختم نہ ہو۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ بابر صلوٰۃ میں البرصیغہ کے قاعدہ پر قیاس کیا جائے تو ختم ہونا چاہیے۔ کیونکہ باب صلوٰۃ میں ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ جو شخص جمعہ کے دن ظہر کی نماز اپنے گھر پڑھے پھر جمعہ کے لیے گھر سے نکلے تو محض نکلنے سے ظہر کی نماز ختم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ختم ہونا چاہیے۔ لیکن استسنان یہ ہے کہ جب تک وقوف عرفات نہیں ہو جاتا اس وقت تک عمرہ ختم نہیں ہوگا کیونکہ عمرہ اور نماز کی حیثیت میں فرق ہے۔ وہ فرق یہ ہے کہ جمعہ کی طرف سعی ادا جمہ کی ضروریات سے ہے اور جمعہ کی ادائیگی ظہر کی بقاد کے منافی ہے۔ اسی طرح جو چیز اس کے لوازم سے ہے اس کا وجود بھی ظہر کی بقاد کے منافی ہوگا۔ کیونکہ کسی سستی کے لوازم اس کے ساتھ لاحق سمجھے جاتے ہیں۔ اور یہاں عرفات کی طرف روانگی اگرچہ وقوف عرفات کی ضروریات سے ہے لیکن وقوف عرفات صحیح عمرہ کی بقاد کے منافی نہیں اس لیے کہ تدارک اور تمتع کا عمرہ وقوف عرفات کے ساتھ صحیح باقی رہتا ہے یہاں تو صرف افعال میں ترتیب کی رعایت کی حاجت ہے۔ تو جب تک ارکان کا عمرہ سے پہلے ارکان رجب نہیں پائے جاتے، ترتیب فوت نہیں ہوگی۔ اور رکن چ وقوف عرفات ہے۔ عرفات کی طرف محض روانگی رکن رجب نہیں ہے۔ اس لیے روانگی سے افعال میں ترتیب فوت نہیں ہوتی۔

**مسئلہ:** اگر کسی نے حج کے احرام کی نیت کی۔ اور طواف بقاد کر لیا پھر عمرہ کے احرام کے نیت کی، تو مستحب یہ ہے کہ عمرہ چھوڑ دے۔ اس لیے کہ اس میں سنت کی مخالفت ہے۔ کیونکہ سنت یہ ہے کہ افعال عمرہ، افعال حج سے مقدم ہوں۔ تو جب سنت تقدیم ترک کی تو بدعت پائی گئی۔ اس لیے مستحب یہ ہے کہ عمرہ چھوڑ دے۔ لیکن عمرہ چھوڑنے کا حتمی حکم ہمیں دیا جاسکتا۔ اس لیے کہ افعال رجب سے طواف بقاد ادا ہوا ہے جو کہ رکن نہیں ہے۔ اور اگر کوئی اس صورت میں عمرہ میں مشغول رہا اور پورا کر لیا تو یہ عمرہ اس کے لیے کافی ہو جائے گا۔ اس لیے کہ وہ اصل عبادت بجا لایا ہے۔ ہاں ترتیب فعل ترک کر کے سنت کے خلاف کیا، اور ترک سنت موجب اسادات ہے۔

موجب فساد نہیں۔ اور اس صورت میں دم قرآن اس پر واجب ہوگا۔ کیونکہ احرام حج و عمرہ جمع ہونے سے قرآن ہو گیا، اور قرآن جائز اور مشروط بھی ہے۔ اور اگر عمرہ چھوڑ دیتا ہے، تو عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا۔ کیونکہ عمرہ چھوڑنا، احرام عمرہ کو فسخ کرنا ہے اور فسخ احرام احرام میں نقص داخل کرنے سے بڑی جنایت ہے۔ اور نقص سے دم واجب ہوتا ہے تو فسخ سے بدرجہ اولیٰ دم واجب ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**متمتع بہ** عرفہ شرع میں تمتع اس آفاق کو کہا جاتا ہے جو عمرے کا احرام باندھے اور عمرے کے افعال طواف اور سعی یا رکن عمرہ کا اکثر حصہ۔ یعنی طواف کے چار یا اس سے

زیادہ چکر۔ اشھر ج میں بجالائے۔ پھر اشھر ج میں ہی حج کا احرام باندھے اور اسی سال ان ایام میں اپنے گھر بار کی طرف مکل اور صبح رجوع سے پہلے حج کرے۔ اس طرح ایک سفر میں دو عبادتیں ادا ہو جائیں گی۔ خواہ عمرے کے احرام سے حلق یا قصر کے ذریعے حلال ہو یا نہ ہو۔ جبکہ تمتع کی وجہ سے صدی پیش کر رہا ہو کیونکہ صدی پیش کرنے کی صورت میں عمرہ و حج کے درمیان حلال ہونا جائز نہیں ہے اور احرام عمرہ کھولنے سے پہلے حج کا احرام باندھنا ضروری ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی فرماتے ہیں کہ صدی پیش کرنا حلال ہونے سے مانع نہیں ہوتا۔ تو تمتع کی دو قسمیں ہو گئیں۔ ایک وہ تمتع ہے جو صدی پیش نہیں کر رہا اور دوسرا وہ ہے جو صدی پیش کر رہا ہے۔ چنانچہ جو تمتع صدی پیش نہیں کر رہا۔ اس لیے کے افعال عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد بلا اختلاف حلال ہونا جائز ہے اور جب وہ احرام کھول دے تو باقی حلال ہونے والوں کی طرح یہ بھی حلال ہو گیا۔

یہاں تک کہ حج کا احرام باندھے۔ کیونکہ جب عمرے کا احرام کھول دیا تو احرام سے نکل گیا اور اس کے ذمے کچھ باقی نہ رہا پس وہ مکہ میں حلال ہو کر مقیم رہے یعنی مکہ طور پر اپنے گھر نہ لڑے کیونکہ اس طرح گھر لوٹنے سے تمتع لاسد ہو جاتا ہے۔ اور جو تمتع صدی لے کر آتا ہے۔ اس کے لیے حج سے فارغ ہونے کے بعد یوم نحر میں ہی حلال ہونا جائز ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور شافعی کہتے ہیں کہ اس کے لیے بھی عمرے کے بعد احرام کھول دینا حلال ہے اور صدی لانا حلال ہونے سے مانع نہیں ہوتا۔ صحیح ہذا قول ہے اس لیے انس سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ تشریف لائے تو آپؐ نے اصحابؓ کو حکم دیا کہ حلق کر والیں سوائے ان لوگوں کے جن کے ساتھ صدی ہے اور اسناد کی حدیث میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"جس کے ساتھ صدی ہے وہ اپنے احرام پر برقرار رہے اور جس کے ساتھ صدی نہیں ہے وہ حلق کر والے۔" اور روایت ہے کہ جب آپؐ نے اپنے اصحابؓ کو حلال ہونے کا حکم دیا تو انہوں نے دریافت کیا یا رسول اللہ! آپؐ تو حلال نہیں ہو رہے؟ اس پر آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ "میں صدی لایا ہوں اس لیے میں اپنا احرام یوم نحر تک نہیں کھولوں گا؟" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی موقع پر فرمایا "جس مسافر کا مجھے بعد میں علم ہوا اس کا اگر مجھے پہلے علم ہو جاتا تو میں صدی نہ لانا اور دوسرے لوگوں کی طرح احرام کھول دیتا۔ تو اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتو دیا کہ صدی لانا احرام کھولنے سے مانع ہے۔ نیز اس لیے کہ صدی لانے کا احرام پر اثر مرتب ہوتا ہے کہ صدی لے کر چلنے سے احرام شرعاً ہو جاتا ہے۔ لہذا کچھ بعید نہیں کہ صدی کی بقا کا احرام پر یہ اثر مرتب ہو کہ وہ حلال ہونے سے مانع ہو جائے۔

مسئلہ نہ ہمارے نزدیک حج تمتع میں عمرے کا احرام خواہ اشھر ج میں باندھے یا ان سے پہلے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ پورے افعال عمرہ یا رکن عمرہ یا رکن کا کثر حصہ اشھر ج میں بجالائے۔ اور شافعی کے نزدیک حج تمتع کے لیے یہ شرط ہے کہ عمرے کا احرام اشھر ج میں باندھے۔ چنانچہ اگر عمرے کا احرام اشھر ج سے پہلے باندھ لیا تو تمتع نہیں ہوگا اگرچہ افعال

عمرہ اشھرج میں بجائے یہ اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے جس کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک احرام رکن ہوتا ہے اس لیے یہ افعال عمرہ کا ایک حصہ ہے اور افعال عمرہ کا اشھرج میں ہونا ضروری ہے۔ اور احرام پہلے باندھنے سے پورے افعال عمرہ اشھرج میں نہ پائے گئے۔ اس لیے تمتع صحیح نہ ہوا۔ اور ہمارے نزدیک احرام رکن نہیں بلکہ شرط ہے۔ بنا بریں تمام افعال عمرہ اشھرج پائے گئے اس لیے تمتع درست ہوا۔

مسئلہ ۲۰ مکہ والوں اور موانعیت کی حدود کے اندر رہنے والوں کے لیے حج قرآن اور تمتع کی اجازت نہیں ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ لوگ بھی قرآن اور تمتع کر سکتے ہیں۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

فَمَنْ تَعَتَّرَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۖ  
پس جو شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر فائدہ اٹھائے تو جو قربانی میسر ہو (پیش کرے)

کہ اس فرمان میں اہل مکہ اور دوسرے لوگوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

ذَٰلِكَ لِمَنْ لَّحِيَكَنْ أَهْلُهَا حَاضِرٍ ۖ  
مسجد الحرام کے پاس نہ رہتے ہوں۔

کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے حج تمتع کو باہر والوں کے لیے مخصوص قرار دیا کیونکہ لام اختصاص کے لیے ہوتا ہے۔ پھر مسجد حرام کے پاس رہنے والے لوگ کون ہیں؟ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک یہ لوگ اہل مکہ اور اہل محل ہیں۔ جن کے گھر بار موانعیت غسہ کی حدود کے اندر ہوں۔ مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مصداق اہل مکہ ہیں کیونکہ حضور و قرب کا معنی انہی پر صادق آتا ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد اہل مکہ اور مکہ سے اتنی مسافت کے اندر اندر رہنے والے لوگ ہیں، جہاں تک نماز کا قصر جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ اتنی مسافت تو مکہ کے قریب سے شمار ہو سکتی ہے اس سے زیادہ نہیں۔ صحیح ہمارا قول ہے۔ کیونکہ موانعیت غسہ۔ رہنے والوں کی منازل مکہ کے قریب سے ہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ ان لوگوں کے لیے جو ضرورت مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا محال ہے۔ لہذا یہ لوگ مسجد حرام کے حاضرین میں ہیں۔

اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ اہل مکہ کو تمتع اور قرآن کی اجازت نہیں ہے نیز اس۔ کہ اشھرج میں عمرہ کی اجازت بطور رخصت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ ”الحج اشھرج معلومات“ اس کی ایک تاویل یہ بیان کی گئی ہے کہ ”الحج اشھرج معلومات“ یعنی حج کے لیے مہینے مقرر ہیں اور لام اختصاص کے لیے ہوتا ہے۔ تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مہینے لیے مخصوص ہوں، اور ان میں کوئی دوسرا ذبیت اللہ سے تعلق رکھنے والا عمل جائز نہ ہو، سین ان مہینوں میں آفاقی کو عمرہ کی رخصت دی گئی۔ اس لیے کہ رو بار سفر کرنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ تو

آفاق کی رعایت رکھتے ہوئے ایک سفر کو ساقط کر دیا گیا ذکر اب وہ عمرہ کے لیے الگ سفر کرنے کی مشقت سے بچ جائے گا۔ یہ وجہ اور علت اہل مکہ اور ان کے تابعین میں نہیں پائی جاتی اس لیے اشھر ج میں ان کے لیے عمرہ کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح صحابی مذکور سے روایت ہے کہ ہم اشھر ج میں عمرہ کرنا اگر کبار گناہوں سے بخلا کر تے تھے۔ پھر اس کی رخصت دے دی گئی؟ اور رخصت کسی ضرورت کے تحت ہوتی ہے۔ اور ضرورت اہل آفاق کو ہے۔ اہل مکہ کو نہیں۔ لہذا اہل مکہ کے لیے اشھر ج میں عمرہ کرنا معصیت ہی رہے گا۔ نیز اس کے لیے کہ تمتع کی شرط یہ ہے کہ تمتع عمرہ و حج اشھر ج میں ادا کرے۔ اور ان دونوں کے درمیان اپنے گھر اور اہل میں نہ جائے، اور مکی کے حق میں یہ شرط پائی نہیں جاسکتی، کیونکہ وہ عمرہ و حج کے درمیان لامحالہ اپنے گھر کے قریب ہوگا۔ لہذا شرط لغتوہو نہ کی وجہ سے وہ حج تمتع نہیں کر سکتا۔

**مسئلہ:** اگر مکی نے اشھر ج میں عمرہ و حج جمع کر لیے تو اس پر دم لازم ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ گناہ کے کفارہ کا دم ہے، دم نساک نہیں ہے، جو بطور شکر نعمت ہوتا ہے چنانچہ اس دم سے خود کھانا مباح نہیں ہے اور نہ تنگ دستی کی صورت میں روزہ اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور شفائی کے نزدیک یہ دم نساک ہے۔ چنانچہ اس سے خود کھا بھی سکتا ہے اور حدی کی قدرت نہ ہونے کی صورت میں روزہ اس کے قائم مقام بھی ہو سکتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر آفاق نے اشھر ج سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا پھر عمرہ کے احرام سے مکہ میں داخل ہوا، جبکہ ارادہ حج تمتع کا ہے، تو اسے چاہیے کہ حالت احرام میں ہی مکہ میں مقیم رہے پھر اشھر ج شروع ہونے پر افعال عمرہ بجالائے پھر حج کا احرام باندھے اور اسی سال حج کرے تو یہ حج تمتع ہو جائے گا۔ لیکن اگر عمرہ کے پورے افعال یا اکثر حصہ اشھر ج سے پہلے ادا کر لیے پھر اشھر ج شروع ہونے تو حج کا احرام باندھا اور اسی سال حج بھی کر لیا تو بھی تمتع نہیں ہوگا۔ کیونکہ عمرہ و حج اشھر ج میں مکمل طور پر نہیں پائے گئے۔ اور اگر اشھر ج شروع ہونے کے بعد دوسرے عمرہ سے کا احرام باندھا لیا تو بھی بالاتفاق تمتع نہیں ہوگا۔ کیونکہ مکہ میں مقیم ہونے کے بعد وہ اہل مکہ کے حکم میں ہو گیا، اس لیے کہ اب اس کا میقات وہی ہے جو اہل مکہ کا میقات ہے لہذا اب اس کے لیے تمتع درست ہی نہیں ہے۔ ہاں اگر اپنے وطن لوٹ جائے اور پھر عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ آئے تو حج تمتع ہو جائے گا۔ یہ ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبین کا قول ہے کہ اپنے وطن چلا جائے یا کسی ایسی جگہ چلا جائے جہاں کے رہنے والے تمتع اور تہران کر سکتے ہیں۔ اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ پھر عمرہ کا احرام باندھ کر آئے تو بھی تمتع ہو جائے گا۔

**مسئلہ:** اگر مکی وغیرہ کسی ایسے شخص نے عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھا جس کے لیے تمتع کرنا جائز نہیں ہے، تو اس پر لازم ہے کہ ان دونوں میں سے ایک چھوڑ دے کیونکہ اس کے لیے ان دونوں کو جمع کرنا معصیت ہے اور معصیت سے بچنا لازم ہے۔ پھر دیکھا جائے۔ اگر



عمرہ کے احرام باندھنے کے بعد حج کا احرام ایسے وقت میں باندھا، جبکہ طوافِ عمرہ بالکل نہیں کیا۔ تو وہ عمرہ چھوڑ دے۔ کیونکہ عمرہ کا عمل ظہیل ہے اور حج کا عمل کثیر ہوتا ہے، لہذا عمرہ کی مؤنت حج سے خفیف ہے اس لیے عمرہ کا چھوڑنا آسان ہے۔ نیز اس لیے کہ مصیبت کا سبب عمرہ بنا کیونکہ اسے حج کے وقت میں داخل کیا گیا، لہذا اس کا چھوڑنا اولیٰ ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں عمرہ چھوڑے اور حج کے افعال بجالائے اور عمرہ کی چھوڑنے کی وجہ سے اس پر ایک دم اور عمرہ کی قضاء لازم ہوگی۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر رہے ہیں۔ اور اگر مصیبت مذکورہ میں پورا یا اکثر طوافِ عمرہ کر لیا ہے تو پھر عمرہ نہ چھوڑے بلکہ حج چھوڑ دے کیونکہ عمرہ تو ادا ہو چکا ہے اور حج ادا نہیں ہوا۔ تو حج چھوڑنے میں فعل کی ادائیگی سے رکنا ہے اور عمرہ چھوڑنے میں ایک عمل کا ابطال ہے۔ اور کسی عمل سے رک جانا عمل کو باطل کرنے سے کمتر ہے، لہذا حج کا چھوڑنا اولیٰ ہوگا۔

اور اگر مصیبت مذکورہ میں طوافِ عمرہ کا ایک یا دو یا تین پھر لگا بیٹھے ہیں تو ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق حج چھوڑ دے۔ اور صاحبینؒ کہتے ہیں کہ عمرہ چھوڑ دے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمرہ چھوڑنے کی مؤنت کم اور ہلکی ہے، اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ اسے چھوڑنا حج کہا جاتا ہے۔ لہذا اس کا چھوڑنا اولیٰ ہے۔ اور یہاں اس کی ادا کردہ مقدار کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ یہ مقدار اقل ہے۔ اور اکثر مقدار ادا نہیں ہوئی۔ اور اکثر کے مقابلے میں اقل کو معدوم سمجھا جاتا ہے تو گویا اس نے عمرہ کا کوئی فعل ادا نہیں کیا تھا۔ واللہ اعلم۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حج چھوڑنے میں عمل سے رکنا ہے۔ اور عمرہ چھوڑنے میں عمل کا ابطال ہے اور عمل سے رکنا، عمل باطل کرنے سے کمتر ہے لہذا حج چھوڑنا اولیٰ ہوگا۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ ابھی تک حج کا کوئی عمل نہیں پایا گیا۔ کیونکہ اس وقت تک اس نے صرف احرام حج باندھا ہے اور احرام کا ادائیگی افعال سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ ہمارے نزدیک احرام شرط ہے رکن نہیں، جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں بیان کر چکے ہیں۔ لہذا حج چھوڑنے میں عمل کا ابطال نہیں ہے بلکہ ایک عمل سے صرف رکنا ہے لیکن دوسری صورت میں عمرہ کا کچھ حصہ ادا کر چکا ہے اگرچہ ظہیل ہے تو عمرہ چھوڑنے سے اتنی مقدار عمل باطل ہو جائے گی، اس لیے حج سے رکنا ہی اولیٰ ہے۔ پھر ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق جب حج چھوڑ دے تو حج چھوڑنے کی وجہ سے اس پر دم اور حج اور عمرہ کی قضاء لازم ہوگی۔ اس جنس کے مسائل میں اصل اور فاعلہ یہ ہے کہ جس شخص پر عمرہ چھوڑنا لازم ہو گیا، پس اس نے عمرہ چھوڑ دیا تو اس پر عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے دم لازم ہوگا کیونکہ وہ عمرہ کے احرام سے قبل از وقت حلال ہو گیا۔ لہذا محض کی طرہ اس پر دم لازم ہے اور متروکہ عمرہ کی جگہ ایک عمرہ بھی لازم ہے کیونکہ وہ عمرہ شروع ہونے کی وجہ سے واجب ہو چکا تھا۔ جب اسے فاسد کر دیا تو اس کی قضاء کرے۔ اور جس شخص پر حج چھوڑنا لازم ہوا اور اس نے حج چھوڑ دیا تو اس پر حج چھوڑنے کی وجہ سے دم اور ایک حج و عمرہ لازم ہیں۔ لزوم دم کی وجہ تو وہی ہے۔ جو عمرہ کے ذیل میں گزری۔ حج کا لزوم اس لیے ہے کہ حج شروع ہونے کی وجہ سے واجب ہو

گیل۔ اور عمرہ اس لیے لازم ہوتا ہے کہ احرام باندھنے کے سال میں حج کے افعال ادا نہیں ہوئے۔ لہذا یہ حج قوت کرنے والے کی طرح ہے چنانچہ اس پر بھی عمرہ لازم ہوگا، جیسا کہ حج قوت کرنے والے پر لازم ہوتا ہے۔ پس اگر اسی سال حج کا احرام باندھ لیا تو اس پر عمرہ لازم نہیں ہوگا۔

جس شخص پر حج و عمرہ سے کوئی ایک چھوڑنا لازم ہوا لیکن وہ اس میں مشغول رہا تو اس پر دم لازم ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا جمع کرنا معصیت تھا۔ تو اس نے جسے کر کے ایک میں نقص داخل کر دیا۔ لہذا اس پر دم لازم ہوگا۔ لیکن یہ دم کفارہ ہے دم تمتع نہیں، چنانچہ اس ذبیحہ سے خود کھانا جائز نہیں اور تنگ دستی کی حالت میں روزہ اس دم کے بدلے کافی نہیں ہوتا۔

مسئلہ نہ۔ ان مسائل سے ایک یہ مسئلہ بھی تعلق رکھتا ہے کہ اگر کوئی شخص دو حجوں کا اکٹھا احرام باندھ لے یا دو عمروں کا اکٹھا احرام باندھ لے تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق دونوں اس پر لازم ہو جائیں گے۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ صرف ایک لازم ہوگا۔ اور جی شافعیؒ کا بھی قول ہے — محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو عبادتوں کا احرام باندھ کر دونوں کو اکٹھا ادا کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا دونوں کا اکٹھا احرام منقہ ہی نہیں ہوتا، جیسا کہ کوئی شخص دو نمازوں یا دو روزوں کی اکٹھی نیت کر لے تو یہ درست نہیں ہے۔ برخلاف جبکہ حج اور عمرہ کا احرام باندھ کر ان دونوں کا ادا کرنا ممکن ہے لہذا ان کا احرام بھی صحیح ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی روزے اور نماز کی نیت کر لے۔ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسے عمل کا احرام باندھا ہے جس پر دو مختلف وقتوں میں قادر ہے۔ لہذا احرام صحیح ہوگا جیسا کہ حج اور عمرہ کا اکٹھا احرام صحیح ہوتا ہے۔

اس اختلاف کا نتیجہ شکار کرنے کی جہاں میں ظاہر ہوتا ہے کہ شیخین کے نزدیک ایک شکار کے دو ذبیحے لازم ہوں گے، کیونکہ احرام دو عبادتوں کا تھا۔ اور محمدؒ کے نزدیک صرف ایک ذبیحہ لازم ہوگا کیونکہ ایک عبادت کا احرام منقہ ہوا تھا۔

— پھر ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے درمیان ان دونوں میں سے ایک کے وقت ارتفاض میں اختلاف ہے۔ ابو یوسفؒ کے نزدیک احرام کے بعد بلا فصل ایک کا ارتفاض ہو جاتا ہے۔ اور ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ مکہ معظمہ کی طرف روانہ ہوتے ہی ارتفاض ہو جائے گا۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ جب طواف شروع کرے گا، تب ارتفاض ہوگا۔

مسئلہ نہ۔ اگر اتفاقی نے عمرے کا احرام باندھا اور اسے اشھر حج میں ادا کر لیا اور اس سے فارغ ہو گیا، پھر عمرے سے حلال ہونے کے بعد اپنے اہل کے پاس گھر چلا گیا پھر مکہ لوٹا اور حج کا احرام باندھا اور اسی سال حج بھی کر لیا، تو وہ تمتع نہیں ہوگا اور اس پر بعد ہی تمتع لازم نہیں ہوگی۔ بلکہ یہ افراد عمرہ اور افراد حج سمجھا جائے گا کیونکہ دونوں احراموں کے درمیان اس کا اسنے گھر میں ایام صحیح ہو گیا اور یہ چیز تمتع سے مانع ہے۔ شافعیؒ کہتے ہیں کہ میں نہیں جانتا کہ ایام کیا ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ اگر آپ اس کا نفوی معنی نہیں جانتے تو "ایام" کا نفوی معنی سے "قرب" کہا جاتا ہے "الْقَرْبُ" یعنی اس کے قریب ہوا۔۔۔ اور اگر آپ کو اس کا علم شرعی معلوم نہیں ہے تو وہ بھی عرض کیے دیتے ہیں۔ ایام صحیح کا حکم یہ ہے کہ یہ مانع

تمتع ہوتا ہے۔ اس لیے عمر اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ اگر تمتع مکہ میں مقیم رہے تو اس کا تمتع صحیح ہوتا ہے اور اگر اپنے گھر لوٹ جائے تو تمتع باطل ہو جاتا ہے۔ تابعین کی ایک جماعت سے بھی اسی طرح کی روایت ہے جس میں سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی، طاؤس اور عطاء رحمہم اللہ جیسے حضرات شامل ہیں۔ ان سب کا یہی قول ہے اور ایسا حکم اپنی رائے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہوتا۔ پس ظاہر یہ ہے کہ ان تک یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہنچی ہے۔ نیز اس لیے کہ آفاقی کو تمتع کی رخصت اس لیے دی گئی ہے کہ وہ ایک سفر میں دو عبادتیں جمع کر لے اور دونوں عبادتوں کے درمیان منافی نسک کوئی کام خلل نماز نہ ہو اور منافی نسک کام گھر سے فائدہ اندوزی ہے لیکن جب وہ اپنے گھر چلا گیا تو وطن کے فوائد اسے حاصل ہو گئے، پس اتصال باطل ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ: صورت مذکورہ میں اگر دوسرے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ آیا پھر حج بھی کیا تو یہ حج تمتع ہوگا۔ کیونکہ پہلے عمرہ کا حکم گھر جانے سے ساقط ہو گیا اور حکم کا تعلق دوسرے عمرہ سے ہو گیا، اور اب گھر لوٹے بغیر اشھر حج میں عمرہ وج جمع ہو گئے، اسی کا نام تمتع ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی طواف عمرہ کرنے کے بعد، علق یا قصر سے پہلے اپنے گھر چلا گیا پھر اپنے گھر عمرہ کے احرام سے نکلنے سے پہلے اسی سال حج کرنے آگیا تو یہ حج تمتع ہوگا۔ اس لیے کہ علق کی وجہ سے لوٹنا اس پر لازم تھا۔ اس لیے کہ جس کے نزدیک جواز علق کے لیے حرم شرط ہے یعنی ابوحنیفہؒ ان کے لغوی کے مطابق تو لوٹنا لازم ہی تھا اور جنہوں نے حرم کو شرط قرار نہیں دیا ہے، ان کے نزدیک بھی لوٹنا اگر لازم نہیں ہے تو مستحب تو ہے ہی۔ لہذا تمتع صحیح ہوگا۔

مسئلہ: حج تمتع میں غلّ الإمام صحیح سے پڑتا ہے لیکن اگر الإمام فاسد ہے تو تمتع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ الإمام فاسد یہ ہے کہ حج تمتع میں ہمدی لے کر آئے اور عمرہ سے فسخ ہو کر اپنے وطن لوٹ جائے تو اس سے تمتع باطل نہیں ہوتا۔ یہ ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ چنانچہ اگر شخص مذکور مکہ لوٹ آیا اور حج کا احرام باندھا اور اسی سال حج کر لیا تو وہ یثیینؒ کے نزدیک تمتع ہوگا۔ اور محمدؒ کے نزدیک الإمام فاسد سے بھی تمتع باطل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر اسی سال حج بھی کر لے تو بھی تمتع نہیں ہوگا۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صحت تمتع کے لیے مانع اپنے اہل میں الإمام ہے اور یہ مانع پایا گیا۔ اور لوٹنا اس پر لازم نہیں ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر اس کا تمتع ترک کرے گا خیال ہو گیا تو اس کی ہمدی حرم میں ذبح کر دینا جائز ہے۔ تو جب لوٹنا اس پر لازم نہ ہوا تو یوں ہو گیا تو ہمدی نہیں لیا۔ اور اگر ہمدی نہ لاتا تو اس صورت میں تمتع باطل ہو جاتا۔ اسی طرح صورت مذکورہ میں بھی تمتع باطل ہو جائے گا۔ یثیینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک وہ نیت تمتع پر قائم ہے، لوٹنا اس پر لازم ہے۔ لہذا یہ الإمام صحیح نہ ہوا۔ اس لیے تمتع بھی باطل نہیں ہوگا۔ جیسے قارن اپنے گھر لوٹ جائے تو قارن باطل نہیں ہوتا۔

مسئلہ: الإمام صحیح سے تمتع باطل ہونے کی جو تفصیل ذکر کی گئی ہے، یہ اپنے گھر لوٹنے کی صورت میں ہے۔ لیکن اگر کوئی یثیینؒ غیر اہل میں چلا گیا۔ بایں طور کہ بیقات سے

نکلا اور کسی ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے قرآن اور تمتع کر سکتے ہیں مثلاً بصرہ وغیرہ اور وہاں اپنا گھر بنایا یا نہیں بنایا، اور اسے اپنا وطن قرار دیا یا نہیں دیا، پھر مکہ لوٹ آیا اور اسی سال حج کر لیا تو کیا یہ حج تمتع ہوگا؟ جامع صغیر میں مذکور ہے یہ حج تمتع ہوگا اور انہوں نے اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ اور قاضی نے بھی یہی بیان کیا ہے کہ سب کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا۔ لیکن طحاویؒ نے لکھا ہے کہ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک حج تمتع ہوگا۔ اور ان کے نزدیک یہ شخص اور وہ شخص جو مکہ میں مقیم رہا اور وہاں سے نہیں نکلا دونوں برابر ہیں۔ اور صاحبینؒ کے قول میں یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔ اور اس شخص کا موضع مذکور میں چلے جانا اور اپنے گھر چلے جانا دونوں برابر ہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ میقات سے تجاوز کر کے ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے قرآن اور تمتع کر سکتے ہیں تو پہلے سفر کا حکم باطل ہو گیا اور وہ اہل مکہ کے حکم سے نکل گیا، کیونکہ مستقل دوسرا سفر پایا گیا، لہذا یہ حج تمتع نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اپنے اہل چلا جاتا تو حج تمتع نہ ہوتا۔ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موضع مذکور میں سینے سے سفر اہل باطل نہیں ہوگا، جب تک کہ اپنے گھر نہ لوٹ جائے، اس لیے مسافر جب تک اپنے سفر میں متردد رہے، تو جب تک اپنے گھر نہ پہنچ جائے، یہ تمام ایک سفر ہی شمار کیا جاتا ہے۔ اور یہاں اپنے گھر نہیں لوٹا، لہذا سفر اہل باقی ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا مکہ سے نکلا ہی نہیں لہذا یہ حج تمتع ہوگا اور حدیث تمتع اس پر لازم ہوگی۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے اشھر حج میں عمرے کا احرام باندھا، پھر اسے فاسد کر دیا، اور فساد کی حالت میں اسے پورا کیا اور اس سے حلال ہوا، پھر حج کا احرام باندھا اور عمرہ قضاء کرنے سے پہلے اسی سال حج کیا، تو یہ حج تمتع نہ ہوگا۔ کیونکہ تمتع اس وقت ہوتا ہے، جبکہ عمرہ و حج دونوں پائے جائیں۔ لیکن جب عمرہ فاسد ہو گیا تو عمرہ و حج دونوں تمتع نہ بنے اس لیے حج تمتع نہیں بنے گا۔ اور صورت مذکورہ میں اگر عمرہ کی قضاء کر کے پھر اسی سال حج کرتا ہے، تو یہ تین وجہوں سے خالی نہیں۔

۱۔ اگر عمرہ فاسد سے فارغ ہونے کے بعد احرام کھولا اور اپنے گھر چلا گیا، پھر مکہ لوٹا اور عمرہ قضاء کیا پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا تو یہ بالاجہا حج تمتع ہوگا، کیونکہ جب وہ اپنے گھر چلا گیا تو تمتع کا اہل بن گیا، لہذا اس کا یہ حج تمتع ہوگا۔

۲۔ عمرہ فاسد سے فارغ ہوا، اور احرام کھولا لیکن حرم سے نہیں نکلا یا نکلا تو بھی، لیکن میقات سے آگے نہیں بڑھا، اور اس سے پہلے عمرہ فاسد کی قضاء کر لی اور حج کا احرام باندھ لیا تو بالاجہا حج تمتع نہیں ہوگا، کیونکہ عمرہ فاسد سے حلال ہونے کے بعد اسے اہل مکہ سے ایک شمار کیا جائے گا، اور اہل مکہ کے لیے تمتع کی اجازت نہیں ہے۔ اور اس

جمع کی وجہ سے وہ گناہ گار ہے، اور اس گناہ کی وجہ سے اس پر دم بھی لازم ہے۔

۳۔ عمرہ فاسدہ سے فارغ ہو کر احرام کھولا۔ اور عمرہ فاسدہ کی قضاء سے پہلے حرم سے نکلا اور میتعت سے گزر کر ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے تمتع و قرآن کر سکتے ہیں، مثلاً بصرہ وغیرہ چلا گیا، پھر مکہ لوٹا، اور عمرہ فاسدہ کی قضاء کی، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کر لیا تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔ گویا وہ مکہ سے نکلا ہی نہیں۔ اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا۔ گویا وہ اپنے گھر جا کر واپس آیا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے تمتع اور قرآن کر سکتے ہیں، تو یہ بھی انہی میں سے ایک ہو گیا اور پہلے سفر کا حکم باطل ہو گیا، پھر جب مکہ آیا تو یہ نیا سفر ہوا۔ اور اس سفر میں اسے دونوں یعنی عمرہ و حج حاصل ہوئے لہذا وہ تمتع ہوگا، جیسا کہ وہ اگر اپنے گھر چلا جاتا پھر مکہ لوٹتا اور اشھر حج میں عمرہ کی قضاء کرتا اور حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کرتا تو تمتع ہوتا۔ اسی طرح یہاں ہے۔ بہ خلاف جبکہ مکہ کو اپنا دار بنالے، کیونکہ اس صورت میں وہ مکہ ہو گیا، اور اہل مکہ کے لیے تمتع کی اجازت نہیں ہے۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں سفر اول کا حکم باقی رہتا ہے کیونکہ انسان جب اپنے وطن سے سفر کرتا ہے تو وہ جب تک اپنے وطن لوٹ نہیں آتا، مسافر سمجھا جاتا ہے تو جب سفر اول کا حکم ابھی باقی ہے تو بصرہ آنے اور وہاں گھر بنانے کا کوئی اعتبار نہیں، تو یہ ایسے ہے، گویا مکہ میں مقیم رہا اور وہاں سے نہیں نکلا، یہاں تک کہ عمرہ فاسدہ کی قضاء کر لی۔ اور ایسی صورت میں نہ وہ تمتع سمجھا جاتا ہے۔ اور نہ اس پر دم تمتع لازم ہوتا ہے، کیونکہ جب عمرہ فاسدہ ہو گیا، تو لازم ہے کہ مکہ سے اسے قضاء کرے، یعنی عمرے کا احرام وہاں سے باندھے، جہاں سے اہل مکہ عمرے کا احرام باندھتے ہیں۔ اور یہ چیز اہل مکہ کے ساتھ لاحق ہونے کی دلیل ہے۔ لہذا اس کا حج اور عمرہ مکہ ہوئے، کیونکہ اس کے حج و عمرہ کا میتعت اہل مکہ کا میتعت قرار پایا ہے۔ لہذا تمتع نہیں ہوگا کیونکہ عمرہ سے فارغ ہونے ہی مکہ میں امام پایا گیا۔ اور یہ اس مکہ کی طرح ہو گیا، جو قریب ترین آفاقی علاقہ (یعنی میتعات سے باہر) چلا گیا اور عمرہ کا احرام باندھا، پھر مکہ آیا اور عمرہ بجالایا، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا تو یہ تمتع نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ بہ خلاف جبکہ اپنے وطن چلا جائے کیونکہ وطن لوٹنے سے پہلے سفر کا حکم ختم ہو جاتا ہے اور دوبارہ مکہ روانگی کے وقت نئے سفر کا آغاز ہوتا ہے۔ لہذا ایسے سفر سے مکہ میں سونے کا حکم منقطع ہو گیا۔ پھر اس کے بعد جب مکہ آیا اور عمرہ کی قضاء کی اور حج کیا، تو ایک سفر میں دونوں پائے گئے، لہذا تمتع ہو گیا۔

مسئلہ ۲۔ تفصیل مذکورہ اس صورت میں ہے، جبکہ اشھر حج میں عمرے کا احرام باندھ کر پھر اسے فاسد کر دے اور فساد کی حالت میں اسے پورا کرے۔ لیکن اگر اشھر حج سے پہلے

عمرہ کا احرام باندھا، پھر اسے فاسد کر دیا اور اسی حالت میں اسے پورا کیا۔ پھر اگر ابھی میقات سے نہیں نکلا تھا کہ اشھر ج شروع ہو گئے، اور اس نے اشھر ج میں عمرہ کی قضاء کی، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا تو وہ بالا جماع تمتع نہیں ہوگا۔ اور اس کا حکم وہی ہے، جو مکہ کے تمتع کرنے کا حکم ہے کیونکہ اس صورت میں وہ اہل مکہ میں سے ایک بن جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور وہ گناہ گار ہوگا، اور اس گناہ کی وجہ سے اس پر دم بھی لازم ہے۔ اور اگر اپنے گھر چلا جاتا ہے، پھر عمرے کا احرام باندھ کر مکہ آتا ہے اور اشھر ج میں عمرہ قضاء کرتا ہے، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کرتا ہے، تو وہ بالا جماع تمتع ہوگا۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے۔ اور اگر اپنے گھر تو نہیں گیا، لیکن حرم سے نکل کر ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے تمتع اور ترقان کر سکتے ہیں، پھر عمرے کا احرام باندھ کر مکہ لوٹا، اور اشھر ج میں عمرہ کی قضاء کی، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا، تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق کے دو رخ ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ یہ حج تمتع ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ ہلال شوال میقات سے باہر دیکھے، پھر احرام عمرہ باندھ کر مکہ آئے اور اشھر ج میں عمرہ قضاء کرے اور حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کرے۔ اور ایک رخ یہ ہے کہ تمتع نہیں ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے، جبکہ شوال کا ہلال میقات کے اندر دیکھے۔ ابو یوسفؒ، محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں تمتع ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ موضع مذکور میں چلے جانیوں ہے، جیسے اپنے گھر چلے جاتا، تو تمتع ہوتا، اسی طرح اس صورت میں بھی تمتع ہوگا۔ ابو حنیفہؒ پہلی صورت کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں اشھر ج ایسے وقت میں شروع ہوتے ہیں جبکہ وہ تمتع کا اہل تھا، کیونکہ میقات سے باہر ہی اشھر ج شروع ہو گئے۔ اور دوسری صورت میں اشھر ج ایسے وقت میں شروع ہوتے ہیں، جبکہ وہ تمتع کا اہل نہیں۔ کیونکہ اتنے سفر کی صورت میں تمتع اس کے لیے شرعی طور پر ممنوع ہے۔ اور جب تک گھر نہ چلا جائے، یہ تمتع زائل نہیں ہوتا۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے اشھر ج میں عمرہ شروع کیا۔ پھر عمرہ کا احرام کھولنے سے پہلے اپنے گھر چلا گیا اور حالت احرام میں اپنے گھر یا پھر اسی احرام کے ساتھ واپس مکہ آیا اور اپنا عمرہ پورا کیا۔ پھر اسی سال حج کیا تو اس کا کیا حکم ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تین صورتیں ہیں۔

- ۱:- اگر تو طواف عمرہ کے ایک یا دو یا تین پکڑ لگائے تھے، کہ اپنے گھر چلا گیا، پھر اسی احرام کے ساتھ واپس مکہ آیا اور اپنا عمرہ پورا کیا اور اسی سال حج کیا تو یہ بالا جماع تمتع ہوگا۔
- ۲:- اگر عمرہ کر لیا اور احرام عمرہ کھول دیا، پھر اسی حالت میں اپنے گھر گیا، پھر مکہ واپس آیا اور اسی سال حج کیا تو یہ بالا جماع تمتع نہیں ہوگا، اس لیے کہ اپنے اہل میں امام صحیح پایا گیا اور یہ تمتع سے مانع ہے۔

۳۔ اگر عمرے کا طواف پورا کرنے یا زیادہ حصہ بجالانے کے بعد اپنے گھر لوٹا، اور عمرہ کا احرام نہیں کھولا، اور حالت احرام میں اپنے گھر رہا، پھر واپس مکہ آیا اور باقی عمرہ پورا کیا اور اسی سال حج بھی کر لیا تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا اور محمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ تمتع نہیں ہے۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمرہ دو سفروں میں ادا ہوا، اور اکثر حصہ پہلے سفر میں پایا گیا، یہ امر تمتع سے مانع ہے۔ شیخینؒ کہتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں اپنے گھر میں امام صحیح نہ تھا، کیونکہ اس کے لیے کسی نئے احرام کے بغیر اسی احرام کے ساتھ مکہ لوٹنا مباح ہے۔ تو یہ ایسا ہے، گویا مکہ میں مقیم رہا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص نیت تمتع سے اخیر حج میں عمرہ کرتا ہے، اور اپنے ساتھ صدیٰ تمتع بھی لایا ہے، پھر عمرہ سے فارغ ہو کر حالت احرام میں اپنے گھر چلا جاتا ہے، پھر مکہ لوٹتا ہے اور اسی سال حج کرتا ہے تو شیخینؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا، کیونکہ گھر میں امام صحیح نہ پایا گیا، تو گویا یہ مکہ میں مقیم رہا ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک وجہ مذکور کی بنا پر یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔

**مسئلہ ۲۔** اگر مکی کو فدا گیا، اور وہاں سے عمرے کا احرام باندھ کر مکہ آیا اور عمرہ کیا۔ پھر مکہ میں حج کا احرام باندھا (اور حج کیا) تو یہ حج تمتع نہیں ہوگا، کیونکہ عمرہ و حج کے درمیان اپنے گھر میں امام صحیح پایا گیا۔ اور یہ مانع تمتع ہے، جیسے کوئی اپنے گھر چلا جائے (تو تمتع نہیں ہوتا) اور اس صورت میں مکی اپنے ساتھ خواہ صدیٰ تمتع لایا ہو یا نہ لایا ہو، یعنی مکی اگر کو فدا سے عمرہ کا احرام باندھ کر اپنے ساتھ صدیٰ بھی لائے تو بھی تمتع نہیں ہوگا، مکی کا صدیٰ لانا امام کی صحت سے مانع نہیں ہوتا۔ بہ خلاف جبکہ کوئی صدیٰ لائے اور عمرہ سے فارغ ہو کر اپنے گھر چلا جائے تو یہ امام صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ کوئی پر لوٹنا لازم ہے، لیکن مکی پر لوٹنا لازم نہیں ہوتا، اس لیے صدیٰ کے باوجود مکی کا امام صحیح سمجھا جائے گا۔ جیسا کہ صدیٰ نہ ہو تو امام صحیح ہوتا ہے۔

**مسئلہ ۳۔** اگر مکی کو فدا سے حج قرآن کا احرام باندھ کر آیا تو یہ صحیح ہے، کیونکہ قرآن کے لیے نفس احرام ضروری ہے، اس لیے اس میں امام کا اعتبار نہیں ہوتا۔ تو مکی کا کو فدا سے احرام قرآن باندھ کر مکہ آنا ایسے ہے، جیسے کوئی حج قرآن کے لیے مکہ آئے، پھر کو فدا چلا جائے۔ اور ابن ساعدہؒ، محمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ مکی کا کو فدا سے احرام قرآن تب صحیح ہوگا، جبکہ وہ اخیر حج سے پہلے مکہ سے نکل گیا ہو۔ لیکن اگر اخیر حج مکہ میں شروع ہونے کے بعد وہ کو فدا گیا اور وہاں سے احرام قرآن باندھ کر آیا، تو یہ قرآن صحیح نہیں ہے، کیونکہ جس وقت اخیر حج شروع ہوئے تو یہ ایسی حالت میں تھا کہ اس سال اس کا تمتع صحیح تھا، قرآن، کیونکہ یہ اہل مکہ سے ہے اور اس وقت یہ اپنے اہل میں تھا۔ اس لیے محض کو فدا جانے سے اس کی حیثیت میں تغیر نہیں ہوگا۔

نوادہ ابن سائر میں محمدؐ سے مذکور ہے کہ اگر کسی نے رمضان میں عمرے کا احرام باندھا۔ اور پھر اسی احرام پر آئندہ سال کے شوال تک قائم رہا پھر اس شوال میں طوافِ عمرہ کیا اور اسی (آئندہ) سال میں حج کر لیا تو یہ متمتع ہوگا۔ کیونکہ یہ اپنے احرام پر قائم رہا اور عمرہ و حج کے افعالِ اشھر حج میں بجا لایا، تو یوں ہو گیا، گویا اس نے اشھر حج میں عمرے کا احرام شروع کیا اور اسی سال حج کر لیا۔ اور اگر یوں ہوتا تو یہ متمتع ہوتا، اسی طرح صورت مذکورہ میں بھی ہو گا۔ اسی سے ملتا جلتا یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی شخص پر عمرے کے ذریعہ حج سے حلال ہونا واجب ہوا، اور اس نے یہ عمرہ اگلے سال تک مؤخر رکھا، پھر اگلے شوال میں عمرہ کر کے حلال ہوا اور اسی سال حج کر لیا تو یہ متمتع نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس وقت اس نے جو عمرہ ادا کیا ہے، یہ متمتع نے لیے نہیں ہے، بلکہ احرام حج سے نکلنے کے لیے ہے۔ اس لیے ان افعال کو عمرہ متمتع میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ لہذا یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔ یہ خلاف پہلی صورت کے (کہ وہاں عمرہ کسی دوسرے مقصد کے لیے نہیں تھا)

## فصل متمتع اور قارن پر تمتع اور قران کے حوالے سے کیا واجب ہوتا ہے؟

متمتع پر بالا جماع ہمدی واجب ہوتی ہے۔ ہمدی کے حوالے سے درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی (۱) ہمدی کی تفسیر (۲) وجوب ہمدی کا بیان (۳) وجوب کی شرط کا بیان (۴) واجب کی صفت کا بیان (۵) واجب کی ادائیگی کے مکان کا بیان (۶) واجب کی ادائیگی کے زمان کا بیان۔

**ہمدی کی تفسیر** آیت تمتع میں مذکور ہمدی کی تفسیر میں صحابہؓ کا اختلاف ہے۔ علیؓ، ابن عباسؓ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ اس سے مراد (شاة بھیر، بکری) ہے۔ اور ابن عمر و عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ اس سے مراد اُونٹ اور گائے ہے۔ حاصلِ کلام یہ ہے کہ ہمدی کا اسم اُونٹ، گائے اور بکری پر بولا جاتا ہے، لیکن یہاں آیت کریمہ میں اجماع فقہاء کی روشنی میں شاة مراد ہے۔ چنانچہ ہمدی تمتع میں شاة کے جواز پر سب کا اجماع ہے۔ نیز یہ دعایت بھی اس پر دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمدی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ "ادنی درجہ کی ہمدی شاة ہے؟ ہاں! اُونٹ، گائے سے افضل ہے اور گائے، بکری سے افضل ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شاة کو ادنی درجہ کی ہمدی قرار دے کر اشارہ فرما دیا کہ اُونٹ اور گائے ہمدی کا اعلیٰ



درجہ ہے۔ نیز روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جمعہ کے لیے جلدی آنے والا اونٹ کی ہدی پیش کرنے والے کی طرح ہے، پھر کچھ ٹھہر کر آنے والا، گائے کی ہدی پیش کرنے والے کی مانند ہے اور اس کے بعد آنے والا بکری کی ہدی لانے والے کی مثل ہے“ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم خود اونٹوں کی ہدی لاتے تھے اور یہ بات معلوم ہی ہے کہ آپ افضل ترین عمل اختیار فرماتے تھے۔ نیز اس لیے کہ اونٹ کا گوشت اور قیمت گائے سے زیادہ ہے اور گائے کا گوشت اور قیمت بکری سے زیادہ ہے، پس اونٹ فقراء کے لیے نفع ترین ہے، اس لیے افضل ترین ہے (پھر گائے کا درجہ ہے اور اونٹ درجہ بکری کا ہے)

**وجوب ہدی کے دلائل** | ہدی کا وجوب اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ثابت ہوتا ہے کہ۔

فمن تمتع بالعمرة الى الحج فها  
استيسر من الهدى -  
پس جو شخص عمرہ کوچ کے ساتھ ملانے  
کا غائدہ اٹھائے تو جو ہدی میسر ہو لازماً  
فزع کرے)

جیسا کہ اس فرمان میں ہے!

فمن كان منك مريضاً أو به اذى  
من رأسه فذية -  
یعنی طلق کروالے تو لازماً فدیہ دے۔ اسی طرح اس فرمان میں ہے!  
پس تم سے جو مریض ہو یا اس کے سر  
میں اذیت ہو تو فدیہ دے۔  
فمن كان منك مريضاً أو على سفر  
فدية من ايّ امر آخر -  
یعنی اگر روزے سے چھوڑ دے تو دوسرے دنوں میں روزے سے لازماً رکھے!  
نیز اجماع سے بھی ہدی کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

**وجوب ہدی کی شرط** | ہدی واجب ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کی استطاعت رکھتا ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے وہ ہدی واجب کی ہے، جو میسر ہو۔ اور وجوب اسی پر ہوتا ہے، جو استطاعت رکھتا ہو۔ اور اگر ہدی کی استطاعت نہیں رکھتا تو تین روزے ایام حج میں رکھے اور سات روزے گھر لوٹ کر رکھے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في  
الحج وسبعة اذا ساجعتهم تلك  
عشرة كاملة -  
پس جو شخص (ہدی) نہیں پاتا تو تین دن  
حج میں روزے رکھے اور سات جب تم  
لوٹ جاؤ، یہ پورے دس ہونے۔

اور یہ بلا اختلاف ناہائز ہے کہ اشھر حج میں عمرہ کا احرام باندھنے سے پہلے ہی تین روزے رکھے۔ لیکن کیا اشھر حج میں عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے یہ تین

روز سے رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ جائز ہے خواہ عمرہ کا طواف کیا ہو یا نہ کیا ہو، ہاں عمرے کا احرام باندھ چکا ہو۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ جب تک حج کا احرام نہیں باندھ لیتا، یہ روز سے رکھنا جائز نہیں ہے۔ فقیر ابو الیث نے اختلاف کا ایسا ہی بیان کیا ہے — اور امام الہدی الشیخ ابو منصور الماتریدی رحمہ اللہ یوں بیان کرتے ہیں کہ تیس یہ ہے کہ جب تک حج شروع نہ ہو جائے، یہ روز سے رکھنا جائز نہ ہو اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج“ اور حج میں تین دن تب ہوں گے، جب حج میں داخل ہو جائے۔ اور حج احرام سے شروع ہوتا ہے — نیز اس لیے کہ شافعی کی اہل کے مطابق دم تمتع، کفارہ کا دم ہوتا ہے، جو نقصان پورا کرنے کے لیے واجب ہوا ہے۔ اور جب تک حج کا احرام نہیں باندھتا، نقصان ظاہر نہیں ہوگا — ہماری دلیل یہ ہے کہ احرام عمرہ، احرام حج کے وجود کا سبب ہے۔ لہذا احرام عمرہ سے پہلے تو سبب ہی نہیں پایا جاتا، اس لیے جائز نہیں ہے — نیز اس لیے کہ تمتع کے لیے مسنون یہ ہے کہ ترویہ کی شام حج کا احرام باندھے۔ روایت بھی یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو اس کا حکم دیا تھا۔ تو جب تمتع کے لیے ترویہ کی شام احرام باندھنا سنت ہوا، تو اس کے بعد اس کے لیے تین روز سے رکھنا ممکن نہیں ہے، اس کے بعد روزے کے لیے صرف ایک دن بچتا ہے۔ کیونکہ ایام نحر و تشریق میں تو روزے منوع ہیں۔ لہذا احرام عمرہ کے بعد، حج شروع ہونے سے پہلے ان روزوں کا جواز تسلیم کرنا ضروری ہے۔ یہی آیت: تو اس کی تاویل میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد حج کا وقت ہے۔ اور یہی صحیح ہے، کیونکہ حج، صوم کا ظرف نہیں بن سکتا۔ اور وقت میں ظرفیت کی صلاحیت ہے۔ لہذا اس آیت شریفہ کی مراد یہ ہے: ”فصيام ثلثة ايام في وقت الحج“ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے: ”الحج اشھر معلومات“ یعنی ”وقت الحج اشھر معلومات“ اس بناء پر یہ آیت ہماری حجت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تمتع پر وقت حج یعنی اشھر حج میں تین روزے واجب کیے ہیں، اور جو احرام حج سے پہلے روز سے رکھتا ہے تو وہ اشھر حج میں ہی رکھتا ہے، اس لیے جائز ہے۔ ہاں احرام عمرہ سے پہلے اشھر حج کا وقت اس نص سے مخصوص ہے۔

افضل یہ ہے کہ تین دن اس طور پر روزے رکھے کہ آخری روزہ یوم عرضہ میں ہو، ہاں طود کہ ایک دن یوم ترویہ سے پہلے روزہ رکھے، ایک روزہ یوم ترویہ میں رکھے اور ایک روزہ یوم عرضہ میں ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان تین روزوں کو صدی کا بدل بنایا ہے۔ اور بدل کا افضل ترین وقت وہ ہے، جب اہل سے مایوسی ہو جائے، کیونکہ مایوسی سے پہلے اہل کے حصول کا احتمال ہوتا ہے۔ اسی لیے تیمم نماز کے آخری وقت تک مؤخر کرنا افضل ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے پانی ملنے کا احتمال ہے۔ اور یہ ایام ہمارے نزدیک ان روزوں

کا آخری وقت ہیں۔ اگر روزے در رکھے ہوں اور یہ ایام گزر جائیں، تو روزے سے فوت ہو کر ساقط ہو جاتے ہیں اور صدی کا حکم لوٹ آتا ہے، پھر اگر صدی کی استطاعت نہ ہو تو حلال ہو جائے، لیکن اس پر دودم لازم ہو جائیں گے۔ ایک دم تمتع اور دوسرا صدی سے پہلے حلال ہونے کا دم۔ اور شافعی کے نزدیک ان ایام کے گزرنے سے روزے سے فوت نہیں ہوتے۔ پھر کب روزے رکھے؟ اس میں ان کے دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ایام تشریق کے بعد روزے رکھے صحیح ہمارا قول ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج" میں ان روزوں کے لیے حج کا وقت معین کیا گیا ہے، سوائے اس کے کہ یوم نحران روزوں کا ہلا جاتا وقت نہیں بن سکتا۔ اور شافعی نے جو فرمایا ہے، وہ وقت حج نہیں ہے، اس لیے ان روزوں کا عمل نہیں ہو سکتا۔ اور روایت ہے کہ ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ "تمتنع یوم نحر سے پہلے ہی روزہ رکھے۔"

اور روایت ہے کہ ایک آدمی حضرت عمرؓ کے پاس آیا، وہ حج تمتع کر رہا تھا اور اس نے (صدی تمتع کے بدلے) روزے نہیں رکھے تھے، تو عمرؓ نے اسے کہا: "بھڑک کر دیکھو" اس نے جواب دیا: "میں اس کی استطاعت نہیں رکھتا، آپؓ نے فرمایا: اپنی قوم سے مانگ لو۔ اس نے کہا: "ان میں سے یہاں کوئی بھی نہیں ہے۔" اس پر عمرؓ نے فرمایا: "اے منیت! اے میری طرف سے ایک بھیڑ کی قیمت دے دو۔" ظاہر یہ ہے کہ آپؓ نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوگی، کیونکہ ایسا فیصلہ اپنی رائے اور اجتہاد سے نہیں کیا جاسکتا۔

دسے سات روزے: تو یہ ہلا جاتا افعال حج سے فراغت سے پہلے رکھنے جائز نہیں ہیں۔ لیکن کیا افعال حج سے فارغ ہونے کے بعد گھر لوٹنے سے پہلے مکہ میں ہی رکھ لینے جائز ہیں؟ ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ جائز ہیں، اور شافعی فرماتے ہیں یہ سات روزے گھر لوٹنے سے پہلے رکھنے جائز نہیں ہیں، ہاں اگر مکہ میں اقامت کی نیت ہو تو پھر مکہ میں رکھ سکتا ہے۔ شافعیؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔ "وسبعة اذا جمعتم" (اور سات روزے جب تم لوٹو) کہ اس سے مراد ہے "جب تم اپنے گھر لوٹو"۔ ہماری دلیل بعینہی یہی آیت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "اذا جمعتم" مطلقاً فرمایا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر مکہ سے مکہ لوٹ کر یہ روزے رکھ لیتے تو بھی جائز ہوں۔ اور بعض اہل باطل نے اس کی یہی تفسیر کی ہے کہ "اذا جمعتم من حنی" بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد ہے "جب تم افعال حج سے فارغ ہو جاؤ" اور ایک قول یہ بھی ہے کہ "جب لوٹنے کا وقت آ پہنچے۔"

مسئلہ: تین روزے رکھنے سے پہلے یا ان روزوں کے دوران میں یا روزے رکھ چکنے کے بعد، علق یا تھر سے پہلے ایام نحر میں اگر کسی شخص کو صدی کی استطاعت حاصل ہو جاتی ہے تو ہمارے نزدیک اس پر صدی لازم ہو جائے گی اور روزے کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ شافعیؒ

فرماتے ہیں کہ ہمدی لازم نہیں ہوگی اور روزے کا حکم باطل نہیں ہوگا۔ صحیح ہما قول ہے، اس لیے کہ روزہ ہمدی کا بدل ہے۔ جب اسے بدل کے ذریعے مقصود کے حصول سے پہلے اصل کی استطاعت حاصل ہوگئی تو بدل کا حکم باطل ہوگیا، جیسا کہ اگر تیمم کے بعد نماز سے پہلے یا نماز کے دوران میں پانی مل جائے تو تیمم باطل ہو جاتا ہے۔

**مسئلہ نہ** اگر کسی کو ایام ذبیح میں حلق یا قصر کرنا حلال ہونے کے بعد اور سات روزے رکھنے سے پہلے ہمدی کی استطاعت حاصل ہوگئی، تو اب ہمدی اس پر واجب نہیں ہے اور اس کے تین روزے صحیح ہیں۔ کیونکہ بدل کا مقصود یعنی احرام سے نکلنا حاصل ہو چکا ہے۔ اور مقصود کے حصول کے بعد اصل پر قادر ہونے سے بدل کا حکم باطل نہیں ہوتا، جیسے کوئی شخص تیمم کر کے نماز پڑھ لے، پھر پانی دستیاب ہو۔

اس سلسلہ کے سات روزوں کے بارے میں ابو بکر مازنی اور ابو عبداللہ الجرجانی کی آراء مختلف ہیں۔ جرجانی کہتے ہیں کہ یہ بدل نہیں ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ ہمدی کے باوجود یہ روزے رکھنا بالاجتماع جائز ہے۔ حالانکہ اصل کے ہوتے ہوئے بدل جائز نہیں ہوتا۔ جیسے پانی کے ہوتے ہوئے تیمم جائز نہیں۔ مازنی کہتے ہیں کہ یہ بدل ہیں، دلیل یہ ہے کہ یہ روزے صرف اس وقت واجب ہوتے ہیں جب آدمی اصل سے عاجز ہو جائے۔ اور اصل کی موجودگی میں ان کا جواز ان کی برکت کو ختم نہیں کرتا۔

**مسئلہ نہ** اگر کسی نے تین روزے تو رکھ لیے لیکن احرام نہیں کھولا، یہاں تک کہ ایام ذبیح گزر گئے، پھر ہمدی کی استطاعت حاصل ہوگئی تو اس کے روزے برقرار ہیں اور ہمدی اس پر واجب نہیں ہے۔ حسن بن زیاد کی ابو حنیفہؒ سے یہی روایت ہے۔ جیسا کہ کوفیؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ذبیح ایام ذبیح میں ہی ہو سکتا ہے، جب یہ ایام گزر گئے تو مقصود یعنی احرام کھولنے کی اباحت حاصل ہوگیا، تو گویا وہ حلال ہو چکا تھا پھر ہمدی کی استطاعت ملی۔

اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک ہمدی واجب کی صفت و حیثیت | تک ہے جو ایک مفرغ دونک کی توفیق نے شکر میں واجب ہوا ہے اس نے وہ جس سے کھا سکتا ہے اور دوسرے کو بھی کھا سکتا ہے، دوسرا شخص خواہ غنی ہو یا فقیر ہو۔ اور مستحب یہ ہے کہ اپنے استعمال میں لائے، اپنے صدقہ کرے، اپنے اعزہ و اقرباء اور ڀڑوسیوں کو صدقہ کرے، خواہ وہ فقیر ہوں یا غنی۔ جیسے قربانی کے دم میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے!

فکلو منها و اطعموا البائس الفقیر  
پس خود اس سے کھاؤ اور مصیبت زدہ  
محتاج کو کھاؤ۔

اور شافعی فرماتے ہیں کہ یہ دم کلمہ ہے، جو ایک سطر چھوڑنے کے نقصان کی تلافی کے

طور پر واجب ہوا ہے۔ کیونکہ شافعی کے نزدیک افراد افضل ہے۔ اور چونکہ یہ دم کفارہ ہے، اس لیے غنی کے لیے اس کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے، اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو کفلات کے ذبیحوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

**قارن** وجوب ہدی کے سلسلہ میں قارن کا وہی حکم ہے، جو تمتع کا ہے کہ اگر ہدی کی استطاعت ہے تو ہدی واجب ہوتی ہے، اور اگر استطاعت نہیں ہے تو روزے رکھنا ضروری ہیں۔ اور قارن کی ہدی کا گوشت غنی اور محتاج دونوں کے لیے مباح ہے، کیونکہ جس وجہ سے دم واجب ہوتا ہے یعنی ایک سفر میں حج و عمرہ کا جمع کرنا، اس میں تمتع اور قارن کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے، آپؐ نے اونٹ ذبح کیے اور علیؑ کو ہر اونٹ سے ایک ٹکڑا لینے کا حکم دیا۔ پھر اس گوشت کو پکایا گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ گوشت کھایا اور اس کا شوربہ نوش فرمایا۔

**ہدی ذبح کرنے کا مکان** ہدی صرف حرم میں ذبح کی جاسکتی ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

والہدی معکوف ان یبدلہ  
محلہ اور ہدی جو اپنے محل میں پہنچنے سے روک دی گئی ہو۔

محل سے مراد حرم ہے اور ہدی سے ہدی تمتع مراد ہے، اس کا قرینہ یہ فرمان ہے!

”فمن تہتہ بالعمرۃ الی الحجۃ فحما استیسر من الہدی“ اور ہدی اس جانور کو کہا جاتا ہے، جو نہانے کے طور پر بیت اللہ کی طرف بھیجا جائے۔

**ہدی ذبح کرنے کا زمانہ** ہدی صرف آیام نحر میں ذبح کی جائے، چنانچہ آیام نحر سے پہلے ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ چونکہ ہمارے نزدیک یہ دم ناک ہے، اس لیے قربانی کی طرح اس کے ذبح کے لیے بھی آیام نحر مقرر و متعین ہیں۔

**کوئسا احرام افضل ہے** ہمارے اصحاب سے ظاہر روایت یہ ہے کہ سب سے افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر افراد۔ البخاری سے روایت ہے کہ افراد تمتع سے افضل ہے۔ اور یہی شافعی کا قول ہے۔ اور مالک فرماتے ہیں کہ تمتع افضل ہے اور محمد بن ابی السرد علی اہل المدینۃ میں بکھتے ہیں کہ کوئی حج اور کوئی عمرہ افضل ہے۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے سال حج افراد فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج افراد افضل ہے۔ کیونکہ آپؐ افضل ترین عمل اختیار فرماتے تھے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مشہور روایت یہ ہے کہ آپؐ نے حج و عمرہ کے درمیان قرآن کیا، یہ بات عمر، علی، ابن عباس، جابر اور انس رضی اللہ عنہم نے روایت کی ہے۔ اور روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا۔

”میرے پاس میرے رب کی طرف سے ایک کسے والا آیا، جبکہ میں وادی میں“

اس نے کہا! کھڑے ہو جائیے، اس مبارک دادی میں دو رکعتیں پڑھیے اور کہیے! "لبیک بعمرۃ فی حجة" اس سے بھی معلوم ہوا کہ آپؐ قارن تھے۔ اور روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا! آگے پیچھے ج وعمرہ کرو، اس لیے کہ یکے بعد دیگرے ج وعمرہ کرنا عمر بڑھانا ہے اور فقر بڑھانا ہے۔ نیز اس لیے کہ قارن اور متع میں دو احراموں کے ساتھ دو عبادتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ یہ ایک احرام کے ساتھ ایک عبادت بجالانے سے افضل ہے۔ اور قارن متع سے اس لیے افضل ہے کہ قارن کا عمرہ و حج آفاقی ہوتے ہیں، کیونکہ قارن دونوں کا احرام آفاق سے باندھتا ہے اور متع کا عمرہ آفاقی ہوتا ہے اور حج مکی ہوتا ہے۔ کیونکہ متع عمرہ کا احرام آفاق سے باندھتا ہے اور حج کا احرام مکہ سے باندھتا ہے۔ اور آفاقی حج مکی حج سے افضل ہے، اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

واتموا الحج والعمرة لله۔ اور حج وعمرہ کو اللہ کے لیے پورا کرو۔

اور اتمام کی تفسیر علی بن ابی موسیٰ سے یہ مروی ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھا جائے اور ظاہر ہے کہ جو فعل اتم ہو، وہی افضل ہوگا۔ اور خافضی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہماری روایت مشہور ہے، اور مشہور پر عمل اولیٰ ہوتا ہے۔ علاوہ انہی ہماری روایت میں زیادت ہے۔ جو ان کی روایت میں تکلیف اور قاعدہ یہ ہے کہ عادل، ثقہ راوی کی زیادت مقبول ہوتی ہے۔ علاوہ انہی ہم دونوں روایتوں میں قطعی کرتے ہیں، اور اصل بھی یہی ہے کہ جب دو دلیلوں میں تعارض ہو جائے تو بقدر امکان دونوں پر عمل کیا جائے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم درحقیقت قارن تھے، لیکن کسی آپؐ تبلیہ میں عمرہ و حج دونوں کا ذکر فرماتے اور کسی ایک کا ذکر فرماتے، کیونکہ جس فعل کا احرام باندھا ہے، تبلیہ میں اس کا نام لینا تبلیہ صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے۔ تو جس شخص نے آپؐ کو تبلیہ میں صرف حج کا نام لیتے ہوئے سنا، اس نے اسی ظاہر پر بنا کرتے آپؐ کو مفرد خیال کیا اور یہی روایت کیا۔ اور جس نے دونوں کا نام تبلیہ میں سنا، وہ حقیقت حال پر مطلع ہوا۔ اور اس نے قارن کی روایت کی۔

## فصل مختصر کے احکام

احصار کے بارے میں بحث تین موضوعات پر مشتمل ہے (۱) احصار کی تفسیر کہ احصار کیا ہے اور کس سے ہوتا ہے؟ (۲) احصار کا حکم کیا ہے؟ (۳) احصار زائل ہونے کا کیا حکم ہے؟ لغت میں مختصر کا معنی ہے منقطع، احصاء کا معنی ہے منع کرنا، روکنا احصار کی تفسیر [صرف شرع میں مختصر اس شخص کو کہا جاتا ہے، جس نے احرام باندھا ہو، چہرے احرام کے تقاضوں پر عمل کرنے سے روک دیا گیا ہو۔ یہ رکاوٹ خواہ دشمن کی

طرف سے ہو، یا مرض یا قید یا عضو ٹوٹنے یا لنگڑا ہونے وغیرہ موانع کی صورت میں، جن سے احرام کے تقاضے پورے نہیں ہو سکتے، اور خواہ یہ مانع حقیقی ہو یا شرعی۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ احصار صرف دشمن سے ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ آیت احصار یعنی ”فان احصرتہ فما استیسر من الہدی“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کے بارے میں نازل ہوئی تھی، جب انہیں دشمنوں نے روک دیا تھا۔ اور اس آیت شریفہ کا آخر ”فاذا امنتہ“ بھی اسی کا قرینہ ہے، کیونکہ امان دشمن سے ہوتی ہے اور ابن عباسؓ و ابن عمرؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ ”حصر صرف دشمن سے ہوتا ہے“۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کے فرمان ”فان احصرتہ فما استیسر من الہدی“ کا عموم ہے، کیونکہ احصار رکاوٹ کو کہتے ہیں، اور رکاوٹ جیسے دشمن کی طرف سے ہوتی ہے ایسے ہی مرض وغیرہ سے بھی ہوتی ہے، اور ہمارے نزدیک عموم لفظ کا اعتبار کیا جاتا ہے، خصوصاً سبب کا نہیں۔ کیونکہ حکم لفظ کے تابع ہوتا ہے، سبب کے نہیں۔ اور کسائی و ابائی معاذ سے تو منقول ہے کہ مرض سے رکاوٹ پر احصار اور دشمن سے رکاوٹ پر حصر کا لفظ بولا جاتا ہے، اس کی روشنی میں تو یہ آیت مرض کی رکاوٹ کے ساتھ مخصوص ہونی چاہیے۔ رہا استدلال، فرمان ”فاذا امنتہ“ سے، تو اس کا جواب دو وجہوں سے ہے، ایک یہ کہ امن جیسا کہ دشمن سے ہوتا ہے، ایسے ہی مرض کے زائل ہونے سے بھی امن ہوتا ہے۔ کیونکہ جب انسان کا مرض نازل ہو جائے تو وہ موت سے امان پاتا ہے۔ اسی طرح کبھی ایک مرض دوسرے سے امان بن جاتا ہے، جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”زکام جذام سے امان ہے“ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے تو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ آیت شریفہ میں دشمن سے احصار مراد ہے اس سے مرض کا احصار مراد ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔ اور ابن عباسؓ و ابن عمرؓ سے جو روایت ذکر کی گئی ہے، اگر وہ ثابت ہو تو بھی اس روایت سے مطلق کتاب کا نسخ جائز نہیں اور تعجب اس پر ہے کہ خود شافعی سنت سے کتاب اللہ کے نسخ کے قائل نہیں۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”جس شخص کا کوئی عضو ٹوٹ گیا یا لنگڑا ہو گیا تو وہ حلال ہو گیا اور اس پر آئندہ سلا ج کرنا لازم ہے“ ”حلال ہو گیا۔“ سے مراد ہے کہ اس کے لیے دم کے بغیر حلال ہونا جائز ہو گیا۔ کیونکہ ایسے افعال سے حلال ہونے کی شرعاً اجازت نہیں ہے، اور یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی طرح ہے کہ ”جب رات یہاں سے بڑھ آئے اور دن یہاں سے سمجھے ہٹ جائے تو روزہ دار کا افطار ہو گیا“ اور مطلب اس کا یہ ہے کہ اس کے لیے افطار حلال ہو گیا۔ اسی طرح یہاں بھی معنی یہ ہے کہ اس کے لیے احرام کھولنا حلال ہو گیا۔ نیز اس لیے کہ جس علت کی بناء پر دشمن سے احصار قائل اعتبار سمجھا جاتا ہے۔ اور اس کے لوازم سے احرام کھولنے کی اہانت ہے۔ وہ علت مرض وغیرہ کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور وہ

حلت ہے آسودگی اور آسانی کی احتیاج، کیونکہ مدت مدیدہ تک احرام پر باقی رہنے میں اسے ضرر اور حرج پہنچتا ہے۔ اور آسودگی و آسانی کی حاجت مرتضیٰ کو بھی ہے، پس اس صورت میں بھی احصار پایا جائے گا، اور اس کا حکم ثابت ہوگا، بلکہ بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا، کیونکہ دشمن کا شر تو قتال وغیرہ کے ذریعے دور کیا جاسکتا ہے، تو اس صورت میں احصار پھانا ممکن ہے۔ لیکن مرض کا پھانا ممکن نہیں۔ تو جب اُس احصار کو عدد سمجھا گیا ہے تو اس احصار کو بدرجہ اولیٰ عذر ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔

**مسئلہ نہ جج کے راستے میں رکاوٹ خواہ کافر دشمن بن رہا ہو یا مسلم، اس میں کوئی فرق نہیں کیونکہ احصار کا مفہوم — احرام کے تقاضوں کو بجالانے میں رکاوٹ — دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ لہذا یہ دونوں صورتیں آیت کے عموم میں داخل ہوں گی۔**  
اسی طرح احصار پر مرتب ہونے والے اثرات و نتائج مثلاً احرام کھولنے کی اباحت، وغیرہ جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے — میں مسلم اور کافر کے احصار کی دہرے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

**مسئلہ نہ اگر زاد راہ چوری ہو جائے یا سواری ہلاک ہو جائے تو اگر وہ پیدل چلنے پر قادر نہیں ہے، تو اسے مخفف سمجھا جائے گا، کیونکہ اب وہ احرام کے تقاضے پورے نہیں کر سکتا اس لیے مخفف ہے، جیسا کہ اگر مرض آٹھے آجاتا تو مخفف ہوتا — اور اگر وہ پیدل چلنے کی قدرت رکھتا ہے تو مخفف نہیں ہے۔ کیونکہ وہ احرام کے تقاضے پورے کر سکتا ہے۔ اس لیے اسے احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر احرام حج باندھا ہوا ہے، توج کے لیے پیدل چلنا اس پر واجب ہے۔ اور یہ ممکن ہے کہ اجتہاد تو پیدل چل کر حج کرنا واجب نہیں ہے، لیکن حج میں شروعات پونے کے بعد پیدل چل کر حج کرنا واجب ہو چلتے، جیسے وہ فقیر، جس کے پاس کوئی زادہ راہ اور سواری نہیں ہے، کہ ابتداءً اس پر حج واجب نہیں ہے۔ لیکن جب وہ احرام میں داخل ہو جائے تو اب پیدل چل کر حج پورا کرنا واجب ہو گیا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے — ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر فی الحال تو چلنے پر قادر ہے، لیکن اندیشہ ہے کہ چلنے سے عاجز ہو جائے گا تو ایسی صورت میں احرام کھول دینا جائز ہے۔ کیونکہ جس قدرت مشی سے مناسک تک پہنچا دیا جائے۔ اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ لہذا یہ بھی مخفف ہے، چنانچہ اس کے لیے بھی احرام کھولنا جائز ہے۔ جیسا کہ اس شخص کے لیے جائز ہے، جو چلنے پر باطل قادر نہ ہو۔**

اسی سے اس صورت کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ ایک عورت نے احرام باندھا اور اس کا خاوند نہیں ہے۔ ہاں ایک محرم اس کے ساتھ ہے۔ تو وہ محرم مرہاتہ ہے، یا احرام باندھ لیا اور خاوند اس کا رفیق سفر ہے، لیکن اس کے علاوہ کوئی محرم اس کے ساتھ نہیں ہے۔ پھر وہ خاوند فوت ہو جاتا ہے، تو یہ بھی مخفف سمجھی جائے گی، کیونکہ ایک شرعی مانع اس کے آٹھے آگیا کہ خاوند یا محرم کے بغیر عورت حج نہیں کر سکتی۔



اسی سے اس صورت کا جواب بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ کسی عورت نے نفل حج کا احرام باندھا، اور اس کا محرم بھی ہے اور خاوند بھی، لیکن خاوند نے اسے حج پر جانے سے روک دیا، تو یہ بھی محصرہ ہے، کیونکہ خاوند اپنی بیوی کو نفل حج سے روکنے کا اختیار رکھتا ہے۔ جیسا کہ اسے نفل روزے سے روکنے کا اختیار حاصل ہے۔ پس خاوند کے روکنے سے یہ شرعی طور ممنوع ہو گئی، اس لیے محصرہ ہے، جیسا دشمن وغیرہ کا کوئی حقیقی مانع آڑے آ جاتا تو وہ محصرہ ہوتی۔

اور اگر کسی عورت نے احرام باندھا جبکہ اس کا خاوند نہیں ہے، ہاں کوئی محرم موجود ہے، تو یہ عورت محصرہ نہیں ہے، اس لیے کہ احرام کے تقاضوں کو پورا کرنے میں نہ کوئی حقیقی مانع ہے اور نہ شرعی مانع۔ اسی طرح اگر عورت کا محرم بھی ہو اور خاوند بھی، اور خاوند کی اجازت وہ حج کا احرام باندھ لے (بہر خاوند اسے روکے) تو وہ محصرہ نہیں سمجھی جائے گی، کیونکہ خاوند نے اجازت دے کر اپنا حق ساقط کر دیا۔ اگر عورت نے احرام باندھا، جبکہ اس کا محرم کوئی نہیں ہے، پھر اگر اس کا خاوند بھی نہیں ہے تو وہ محصرہ ہے۔ کیونکہ خاوند اور محرم کے بغیر وہ احرام جاری نہیں رکھ سکتی۔ اور اگر خاوند ہے، لیکن اس نے خاوند کی اجازت کے بغیر احرام باندھا ہے، تو بھی وہ محصرہ ہے، کیونکہ خاوند کی اجازت کے بغیر بھی احرام کا جاری رکھنا اس کے لیے ممنوع ہے۔ اور اگر خاوند کی اجازت سے احرام باندھا تو محصرہ نہیں ہوگی، کیونکہ اب کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ اگر عورت نے حج اسلام کا احرام باندھا، جبکہ اس کا کوئی محرم اور خاوند نہیں ہے۔ تو وہ محصرہ ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کے حق و حکم کے پیش نظر احرام جاری رکھنا اس کے لیے ممنوع ہے۔ اور اللہ کی طرف سے رکاوٹ بندوں کی پیدا کردہ رکاوٹ سے قوی تر ہے۔ اور اگر عورت کا خاوند بھی ہے اور محرم بھی ہے، اور قافلہ کی روانگی کے وقت وہ استطاعت بھی رکھتی ہے، تو اب وہ محصرہ نہیں ہے کیونکہ خاوند کو فرائض کی ادائیگی سے روکنے کا حق حاصل نہیں۔ جیسا کہ فرض نمازوں اور رمضان کے روزوں سے نہیں روک سکتا۔ اور اگر اس صورت میں خاوند تو ہے، لیکن محرم کوئی نہیں، اور خاوند اسے روکتا ہے تو ظاہر الروایہ کے مطابق وہ محصرہ ہے، کیونکہ خاوند کو نکلنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا اور تنہا وہ نکل نہیں سکتی۔

اور ایسی صورت میں خاوند کے لیے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اسے نکلنے کی اجازت دے۔ اور اگر اجازت دے بھی دے تو بھی اس کی اجازت کا اگر نہیں ہوگی، لہذا وہ محصرہ ہے۔ اور اس صورت میں کیا خاوند اس کا احرام کھلوا سکتا ہے؟ ابوضیفہ سے روایت ہے کہ اسے احرام کھلوانے کا اختیار ہے، کیونکہ جب وہ محصرہ ہو گئی اور خاوند کے منع سے اس کے لیے نکلنا اور احرام جاری رکھنا ممنوع ہو گیا تو اب یہ حج، نفل حج کی طرح ہو گیا۔ اور نفل حج میں خاوند احرام کھلوا سکتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ :- اگر غلام اور لونڈی مولیٰ کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لیں ، تو وہ محصر ہیں کیونکہ اجازت کے بغیر احرام جاری رکھنا ان کے لیے منوع ہے ۔ اور مولیٰ ان کا احرام کھلوا سکتا ہے ۔ اور اگر مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا ہے تو بھی مولیٰ انہیں روک سکتا ہے لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے ، کیونکہ یہ وعدہ خلافی ہے ۔

مسئلہ :- حاجی جب وقوف عرفہ کرے تو محصر نہیں بنتا ، ہاں طواف زیارت تک بیویوں کے قریب جانا اس کے لیے منوع ہے ۔ وقوف عرفات کے بعد احصار اس لیے نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”فان احصرتہم فعدا استیسر من الہدی“ اور مراد یہ ہے کہ اگر تمہیں حج و عمرہ کے اتمام سے روک دیا جائے کیونکہ یہ فرمان ”واستسرو الحج والعمرة لله“ کے فرمان پر مبنی ہے ۔ اور وقوف عرفات سے حج تمام ہو جاتا ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ ”حج تو عرفہ کا نام ہے ، جس نے وقوف عرفات کر لیا اس کا حج پورا ہو گیا“ اور حج پورا ہونے کے بعد احصار ثابت نہیں ہوتا ۔ نیز اس لیے کہ محصر اسے کہتے ہیں ، جس سے حج فوت ہو جائے ، اور رکن اصلی یعنی وقوف عرفات کے وجود کے بعد حج فوت ہونے کی کوئی صورت نہیں ۔ اس لئے یہ مختصر

نہیں ہوگا ۔ لیکن طواف زیارت تک بیویوں کے قریب جانے کے بارے میں احرام باقی رہتا ہے ، اس لیے کہ بیویوں کی قربت طواف زیارت سے پہلے حلال نہیں ہوتی ۔ اور اگر کسی کو وقوف عرفات کے بعد روک دیا گیا ، یہاں تک کہ ایام نحر و تشریق گزر گئے پھر اس کا راستہ چھوڑ دیا گیا ، تو وقوف مزدلفہ اور رمی جمار اس سے ساقط ہو جائیں گے ، اور اس پر ایک دم وقوف مزدلفہ کے ترک کی وجہ سے اور ایک دم رمی جمار کے ترک کی وجہ سے لازم ہے ۔ کیونکہ یہ دونوں واجب ہیں ۔ اور طواف زیارت اور طواف صدر کرنا اس پر لازم رہے گا ۔ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایام نحر سے طواف زیارت مؤخر کرنے کی وجہ سے ایک دم اس پر لازم ہوگا ۔ اسی طرح ان کے نزدیک ایام نحر سے حلق کو مؤخر کرنے کی وجہ سے بھی ایک دم اس پر لازم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا ، مسئلے کی تفصیل ، اپنے مقام پر گزرنے لگی ہے ۔

مسئلہ :- مکہ یا حرم میں آ جانے کے بعد احصار نہیں ہو سکتا ، بشرطیکہ طواف سے نہ روکا جائے ۔ اور اگر طواف سے بھی روک دیا جائے تو کیا حکم ہے ؟ ”اصل“ میں اس کے بارے میں کچھ مذکور نہیں ۔ اور جصاصؒ نے لکھا ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں پر قادر ہو ، یا دونوں میں سے کسی ایک پر قادر ہو ، تو محصر نہیں بنے گا ۔ اور اگر کسی پر بھی قادر نہیں ہے ، پھر وہ محصر ہے ۔ — ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ حرم میں داخل ہونے کے بعد آدمی محصر نہیں بنتا ، ہاں اگر مکہ پر ایسے دشمن کا غلبہ ہو جائے ، جو مکہ میں داخل نہ ہونے دے ، جیسا کہ مشرکین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آڑے آ گئے تھے ، تو ایسی صورت میں وہ محصر ہوگا ۔ ابو یوسفؒ

سے روایت ہے کہ میں نے ابوحنیفہؒ سے پوچھا، کیا اہل مکہ پر احصاء ہو سکتا ہے؟ تو انہوں نے نفی میں جواب دیا۔ میں نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو حدیبیہ میں محاصرہ ہو گئے تھے؟ تو انہوں نے کہا کہ اس وقت مکہ دارالحرب تھا، آج وہ دارالسلام ہے، اس لیے اس میں احصاء نہیں ہو سکتا۔ لیکن صحیح وہ تفصیل ہے جو جصاصؒ نے ذکر کی ہے کہ اگر وقوف یا طواف پر قادر ہے تو محاصرہ نہیں ہوگا، اور اگر کسی پر بھی قادر نہیں پھر محاصرہ ہوگا۔ وقوف پر قدرت ہونے کی صورت میں احصاء نہ ہونے کی وجہ تو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور طواف کی صورت میں احصاء اس لیے نہیں ہوتا کہ محاصرہ کو دم دے کر احرام کھولنے کی رخصت اس لیے دی گئی تھی کہ طواف دشوار تھا، اور دم، طواف کے قائم مقام اور بدل بن جاتا ہے۔ لیکن جب وہ طواف پر قادر ہے تو اصل پر قادر ہے، لہذا بدل کے ساتھ یعنی دم دے کر احرام کھولنا جائز نہیں ہوگا اور یہ بمنزلہ حج فوت کرنے والے کے ہے، کہ وہ بھی عمرہ۔ جو طواف ہی کا نام ہے۔ ادا کر کے حلال ہوتا ہے۔ لیکن جب وقوف و طواف میں سے کسی پر بھی قادر نہیں، تو وہ حلق میں محاصرہ کے حکم میں ہے، لہذا دم دے کر حلال ہونا اس کے لیے جائز ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ ۲: اکثر علماء کے نزدیک احصاء جیسا کہ حج سے ہوتا ہے، عمرہ سے بھی ہوتا ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ عمرہ سے احصاء نہیں ہوتا۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ احصاء فوت ہونے کے خوف کی وجہ سے ہوتا ہے، اور عمرہ میں فوت ہونے کا احتمال ہی نہیں، کیونکہ عمرہ سب اوقات میں ادا ہو سکتا ہے، لہذا اس کے فوت ہونے کا خوف نہیں۔ برخلاف حج کے، کہ اس میں فوت ہونے کا احتمال ہے۔ لہذا حج سے احصاء ہو سکتا ہے۔ چہاں دلیل یہ ہے کہ فرمان الہی ہے "فان احصرتہ فما استیسر من الہدی" اور یہ فرمان "اتموا الحج والعمرة لله" کے بعد ہے۔ اس لیے اس سے مراد۔ واللہ اعلم۔ یہ ہوگی کہ اگر قبضہ حج و عمرہ پورا کرنے سے روک دیا جائے، تو... اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحابؓ کو حدیبیہ میں روک دیا گیا، کفار قریش آپ کے اور بیت اللہ کے درمیان آڑے آ گئے۔ اور یہ سب حضرات عمرہ کا احرام باندھ کر آئے تھے، احصاء ہونے پر ان حضرات نے اپنی اپنی ہمدی دہج کی، اپنے سروں کا حلق کر دیا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحابؓ کے ساتھ آٹھ سال عمرہ کی قصد کی، حتیٰ کہ اس کا نام ہی عمرۃ القضاء پڑ گیا۔ نیز اس لیے کہ جس علت کی بناء پر حج میں دم دے کر احرام کھولنا مباح ہے، وہی علت عمرہ میں بھی موجود ہے۔ اور وہ علت ہے، مدت احرام کے دانا ہونے سے ضرر لاحق ہونا، جیسا کہ ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔

## فصل احصار کا حکم

احصار کے ساتھ کئی احکام متعلق ہوتے ہیں، لیکن ان میں اصل دو حکم ہیں (۱) احرام سے  
تخلل کا جواز (۲) جس فعل کا احرام باندھا تھا، تخلل کے بعد اس کی قضاء کا وجوب —  
جواز تخلل کی بحث چند موضوعات پر مشتمل ہے۔

(۱) تخلل کی تفسیر (۲) جواز تخلل کا بیان (۳) کس چیز کے ساتھ تخلل ہوتا ہے (۴) مکان پر  
تخلل کا بیان (۵) زمانہ تخلل کا بیان (۶) حکم تخلل کا بیان۔  
تخلل کی تفسیر | تخلل کا مطلب ہے احرام نسخ کرنا اور شرع کے وضع کردہ طریقے کے  
مطابق احرام سے نکلنا۔

جوازِ تخلل کی دلیل | اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”فان احصاتم فما استیسر  
من الهدی“ اور مطلب اس فرمان کا ہے — واللہ اعلم

— ”فان احصاتم عن اتمام الحبح والعمرة واددتعان تحلوا فاذا يحوا ما  
تیسر من الهدی“ یعنی جب ہمیں حج و عمرہ پورا کرنے سے روک دیا  
جائے اور تم حلال ہونا چاہو تو جو صدی میسر ہو، وہ ذبح کرو۔ اس اہمار کی ضرورت اس لیے پیش  
آئی ہے کہ نفس احصار سے صدی واجب نہیں ہوتی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ حلال نہیں ہوتا  
اور حسب سابق مانع زائل ہونے تک حالت احرام پر باقی رہتا ہے۔ پھر احرام کے تقاضے  
پورے کرتا ہے، تو اسے اس کا اختیار ہے۔ اس اہمار و تفسیر کی نظیر یہ فرمان ہے ”فمن  
كان منكم مریضاً او به اذى من ساسه فقديته“ اور مطلب  
اس کا یہ ہے کہ ”فخلق فقديته“ وگرنہ محض سر میں تکلیف ہونے سے ندیہ واجب  
نہیں ہوتا۔

اسی طرح فرمان ہے ”فمن كان منكم مریضاً او علی سفر فعدتہ من ایام احصر۔“  
کہ اس کا مطلب یہ ہے ”فاخطر فعدتہ من ایام احصر۔“ کیونکہ نفس مرض اور سفر سے  
دوسرے دنوں میں روزہ رکھنا واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح فرمان ہے ”فمن اضطر غیر باغ  
ولا عتاد فلا اثم علیہ“ اور مطلب یہ ہے کہ ”فاصل فلا اثم علیہ“ کیونکہ نفس اضطرار موجب اثم نہیں ہے۔ اسی طرح آیت مذکورہ کی تفسیر ہوگی۔ نیز اس لیے  
کہ محصر تخلل کا محتاج ہے، کیونکہ احرام جاری رکھنے یا ایسی رکاوٹ آگئی ہے، جس کا دور کرنا محصر  
کے لیے ممکن نہیں ہے۔ پس اگر تخلل اس کے لیے جائز نہ ہو، تو وہ حالت احرام پر باقی رہے  
گا اور مانع کے زائل ہونے کے بعد احرام پورا کرنے تک منوعات احرام میں سے کوئی چیز  
اس کے لیے حلال نہیں ہوگی۔ اور اس میں جو ضرر اور حرج ہے، وہ معفی نہیں ہے۔ لہذا اس

حرر اور حرق کو دُور کرنے کے لیے احرام سے نکلنے کی ضرورت ہے اور اکثر علماء کے نزدیک  
احصار خواہ حج سے ہو یا عمرہ سے ہو یا دونوں سے ہو۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں واللہ اعلم  
تخلّل کس چیز سے ہوتا ہے؟  
جس کا تخلّل صرف حدی سے ہو سکتا ہے۔ اور دوسری

قسم وہ ہے، جو حدی کے بغیر بھی احرام سے نکل سکتی ہے۔ پہلی قسم میں پردہ محرم داخل ہے جس  
کے سامنے احرام کے تقاضوں کو پورا کرنے سے حقیقی یا شرعی مانع آجائے۔ بشرطیکہ یہ مانع حق  
اللہ کی قسم ہو، حق العبد کی قسم سے نہ ہو، جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے تو ایسا آدمی صرف حدی سے  
حلال ہو سکتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ خواہ حدی حرم میں بھیج دے یا حدی کا ثمن بھیج  
دے تاکہ حدی خرید کر اس کی طرف سے ذبح کر دی جائے۔ اور جب تک حدی ذبح نہ ہوگی  
اس وقت تک یہ احرام سے نہیں نکلے گی۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ خواہ احرام باندھتے ہوئے یہ  
شرط لگائی ہو کہ اگر احصار ہو گیا تو میں بغیر ذبح کے احرام سے نکلوں گا۔ یا یہ شرط نہ لگائی ہو۔  
اور بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ محصر (بہر صورت) حدی کے بغیر احرام سے نکل سکتا ہے۔ ہاں اگر اس  
کے پاس حدی موجود ہے تو پھر اسے ذبح کرے اور احرام سے نکل آئے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ  
مالک کا قول ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ اگر احرام باندھتے ہوئے یہ قید نہ لگائی ہو کہ  
احصار کی صورت میں حدی ذبح کیے بغیر احرام سے نکلوں گا، تو پھر احرام سے نکلنے کے لیے حدی  
ذبح کرنا ضروری ہے۔ اور اگر احرام باندھتے ہوئے شرط مذکور عائد کی ہے تو حدی کے بغیر احرام  
سے نکل آئے گا۔

جن لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ حدی کے بغیر تخلّل ہو سکتا ہے، ان کی حجت یہ روایت ہے کہ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے سال احصار ہونے پر حدی کے بغیر احرام سے نکلے،  
اس لئے کہ جو حدی آپ نے ذبح کی، وہ عمرہ کی حدی تھی، جو آپ اپنے ساتھ لے گئے تھے، وہ  
احصار کی حدی نہ تھی۔ تو آپؐ وہ حدی پہلی نیت پر ہی ذبح کی، اور دم احصار کے بغیر ہی اُ  
سے نکل آئے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ محصر حدی کے بغیر احرام کھول سکتا ہے۔ ہماری اُ  
بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صلے حدیبیہ کی حدیث میں کہیں یہ مذکور نہیں کہ آپؐ نے  
دو دم ذبح کیے۔ صرف ایک دم ذبح کرنے کا ذکر ملتا ہے۔ اگر محصر دم کے بغیر احرام سے نہ  
نکل سکتا تو آپؐ دو دم ذبح فرماتے۔ اور یہ چیز کہیں منقول نہیں — ہماری دلیل اللہ تعالیٰ  
کا یہ فرمان ہے!

وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ۔

اور اپنے سروں کو نہ منڈاؤ، یہاں تک

کہ حدی اپنے مقام پر پہنچ جائے۔

مطلب یہ ہے کہ اپنے مقام پر پہنچ کر جب تک ذبح نہیں ہو جاتی، اس وقت تک حلق  
منوع ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے حرم میں حدی کے ذبح سے پہلے حلق سے مطلقاً نہی فرمائی ہے

اس نبی میں کہیں یہ قید نہیں ہے کہ احصار کے وقت اس کے پاس ہدی ہو یا نہ ہو، احرام باندھتے ہوئے اس نے کوئی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو، لہذا یہ نبی اپنے اطلاق پر رہے گی اور اسی طرح نافذ ہوگی۔ نیز اس لیے کہ تھقل کی مشروعیت ازراہ رخصت ہے۔ اس لیے کہ اس میں قبل از وقت احرام سے نکلنا ہے۔ لہذا اس کا ثبوت ایک ضرورت کی بنا پر ہوا، اور یہ ضرورت ہدی کے ساتھ تھقل سے پوری ہوتی ہے اس لیے ہدی کے بغیر تھقل کا کوئی جواز نہیں — رہی حدیث: تو اس میں کہیں کوئی ایسا قرینہ نہیں ملتا، جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے سال احصار ہونے پر ہدی کے بغیر احرام سے نکل آئے، اور اللہ تعالیٰ کے اس واضح حکم کے بعد کہ ہدی کے بغیر احرام سے نہ نکلے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اس کا وہم بھی نہیں ہو سکتا کہ آپؐ نے اس حکم کے خلاف کیا ہوگا۔ لیکن حدیث میں صرف ایک دم کے ذبح کا ذکر آنے کی وجہ یہ ہے — واللہ اعلم — کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ساتھ جو ہدی لے گئے تھے، وہ ہدی تھنتہ یا قرآن عتی، لیکن جب آپؐ کو بیت اللہ جانے سے روک دیا گیا تو دم قرآن آپؐ سے ساقط ہو گیا، تو اب آپؐ کے لیے اسے دم احصار بنانا جائز تھا (خلاصہ یہ کہ آپؐ نے وہ ہدی دم احصار کی نیت سے ذبح کیا) اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ تم یہ کیسے کہتے ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدی کو متعین کر دہ معرف سے ہٹ کر ذبح کیا، حالانکہ تم تو اس بات کے قائل ہو کہ جس نے نفل ہدی چاہی، اس نے گناہ کیا، کیونکہ ہدی کو مقرر کردہ مصرف سے ہٹا دیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں کوئی مشابہت و مناسبت نہیں۔ کیونکہ پہنے کی صورت میں ہدی سرے سے تقرب الی اللہ کے مصرف سے ہٹ جاتی ہے، لیکن زیر بحث صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدی کسی ایسے مصرف میں صرف نہیں کی، جس میں تقرب الی اللہ نہیں ہے۔ بلکہ آپؐ نے ایک ایسے مصرف میں صرف کی، جو پہلے مصرف سے بھی افضل ہے۔

یعنی آپؐ نے اسے دم احصار کے طور پر ذبح کیا، جو کہ واجب ہے — اور اس بات کا قرینہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ہدی کو دم احصار بنایا تھا، یہ روایت ہے کہ آپؐ نے اس وقت تک حلق نہیں کر دیا، جب تک کہ ہدی ذبح نہیں ہو گئی۔ اور پھر آپؐ نے فرمایا: لا ذبح کرو اور احرام کھول دو۔ واللہ اعلم و جل جلالہ۔

تو جب ہدی کے بغیر تھقل نہیں ہوتا، اور تھقل کا ارادہ ہے تو ضروری ہے کہ ہدی بھیجے یا اس کا من بھیجے، تاکہ اس سے ہدی خرید کر اس کی طرف سے ذبح کیا جائے اور یہ بھی ضروری ہے کہ ہدی ذبح کرنے سے پہلے احرام کھول دے، ان سے ذبح کے لیے ایک خاص دن طے کر لے پھر ذبح کے بعد احرام کھول دے۔ ذبح سے پہلے احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ ذبح ہونے تک اس پر وہ تمام چیزیں حرام رہیں گی، جو محرم غیر محرم پر حرام ہوتی ہیں، چنانچہ نہ تو سر منڈانے اور نہ ہی احرام کے منافی کوئی کام کرے، یہاں تک کہ طے شدہ دن آجائے

اور علم ہو جائے کہ حدی ذبح ہو گئی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ“ اور اگر اس نے حدی کے ذبح ہونے سے پہلے احرام کے منافی کوئی کام کر لیا تو اس پر وہی کچھ واجب ہوگا، جو حرم غیر محصر پر واجب ہوتا ہے اس کی تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔ چنانچہ اگر ذبح سے پہلے سرمٹا لیا تو فدیہ واجب ہے۔ خواہ کسی عذر سے سرمٹا لیا ہو یا بغیر عذر کے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

فمن کان منکم مریضاً او بہ اذی سوئم میں سے جو شخص مریض ہو یا اس  
من اسہ فقد یتعذر من کے سر میں تکلیف ہو تو فدیہ دے۔  
صیاماً او صدقۃ او نسک روزوں سے یا صدقہ سے یا (جانور کھے)  
ذبح سے۔

مطلب ہے کہ اگر حلق کر دیا تو یہ فدیہ دے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ايام اخر“ اور مراد ہے کہ اگر افطار کرے تو دوسرے دنوں میں روزے رکھے کعب بن عجرہ کہتے ہیں کہ یہ آیت میرے بارے میں نازل ہوئی، قصہ یہ ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میرے قریب سے گزرے جبکہ جوئیں میرے چہرے پر گر رہی تھیں۔ آپؐ نے پوچھا کیا تمہارے سر کے یہ موذی کیڑے تمہیں تکلیف دے رہے ہیں؟

میں نے عرض کیا، جی ہاں، یا رسول اللہ۔ اس پر آپؐ نے فرمایا! سرمٹا لو، اور چھ مسکینوں کو کھانا کھلا دو، اس طرح کہ ہر مسکین کو گندم کا نصف صاع ملے، یا تین دن روزے رکھو یا کوئی دم ذبح کرو؟ پھر یہ آیت نازل ہوئی — آیت میں ”نُسک“، ”نَسِیْکَ“ کی جمع ہے، اور نسک کا معنی ہے ذبح۔ اس سے مراد بھیڑ بکری ہے۔ کیونکہ اہل اسلام کا اجماع ہے کہ فدیہ میں بھیڑ کافی ہوتی ہے اور بعض روایات میں تو صراحت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کعب بن عجرہ سے یہ فرمایا کہ ”انک شاة“ یعنی بھیڑ ذبح کرو۔ اور جب کسی تکلیف کی وجہ سے سرمٹا لے کر پرنس کی صراحت کے مطابق فدیہ واجب ہو جاتا ہے تو اس نص کی دلالت یہ ہے کہ کسی عذر اور تکلیف کے بغیر سرمٹا لے کر بھی فدیہ واجب ہو۔ کیونکہ عذر فی الجملہ تخفیف حکم کا سبب ہوتا ہے لیکن جب ضرورت کی حالت میں بھی فدیہ واجب ہے، تو اختیار کی حالت میں بدرجہ اولیٰ فدیہ واجب ہوگا۔

مسئلہ نہ دم احصار، دم تمتع اور قرآن کی طرح دم فدیہ کا بھی حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے، باقی فدیے کا صدقہ جہاں چاہے صرف کرے اور فدیے کے روزے، جہاں چاہے رکھے، شافعی فرماتے ہیں صدقہ کا بھی۔ میں ہونا ضروری ہے، وجہ یہ ہے کہ حدی تو مکہ کے ساتھ مخصوص ہے، صدقہ بھی مکہ سے مخصوص ہونا چاہیے، علت جامعہ ان دونوں

کے درمیان یہ ہے کہ اہل حرم اس سے انتفاع کرتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ "فقدية من صيام او صدقة او نسك" کا فرمان مطلق ہے۔ اس میں مکان کی کوئی قید نہیں۔ ہاں نسک میں مکان کی قید کا اضافہ ایک دلیل کی بناء پر ہے۔ پس جو شخص صدقہ میں بھی تعصید کا دعویٰ کرتا ہے، اسے چاہیے کہ دلیل پیش کرے۔ ورنہ کہنا کہ حدی حرم کے ساتھ اس لیے مخصوص کی گئی تاکہ اہل حرم اس سے انتفاع کر سکیں۔ تو اس بناء پر صدقہ بھی حرم سے مخصوص ہونا چاہیے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس فاسد ہے۔ کیونکہ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ اگر حدی حرم سے باہر ذبح کی جائے اور اس کا گوشت حرم میں بانٹا جائے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر حرم میں ذبح کی جائے اور اس کا گوشت غیر حرم میں صدقہ کیا جائے تو یہ جائز ہے (تو معلوم ہوا کہ محض اہل حرم کا انتفاع حرم میں ذبح کے ضروری ہونے کی علت نہیں ہے، حدی اور کھانا کھانے کے فدیہ میں فرق پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ: اللہ تعالیٰ کے لیے مجھ پر حدی بھیجنا لازم ہے۔ تو اس حدی کا مکہ میں ذبح ہونا ضروری ہے۔ اور اگر کہا کہ اللہ کے لیے مجھ پر دس مسکینوں کو کھانا کھانا یا دس درہم صدقہ کرنا ضروری ہے، تو وہ جہاں چاہے کھانا کھانے اور صدقہ کرے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حدی اور صدقہ کے فدیہ میں فرق ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی محصر نے اس خیال سے احرام کھول دیا کہ حرم میں اس کی طرف سے حدی ذبح ہو چکی ہوگی، پھر معلوم ہوا کہ ذبح نہیں ہوئی ہے تو وہ حسب سابق ابھی تک حرم ہے۔ اور جب تک حدی ذبح نہیں ہو جاتی، اس کا احرام ختم نہیں ہوگا، کیونکہ احرام کھلنے کی شرط۔ حدی کا ذبح نہیں پائی گئی۔ اور احرام کھول کر اس نے منافی احرام فعل کا ارتکاب کیا۔ اس گناہ کے کفارہ کے لیے بھی اس پر دم لازم ہوگا۔

**مسئلہ:** حدی اونٹ کی بھی ہوتی ہے، گائے کی بھی اور بھیڑ بکری کی بھی۔ اور اونٹ درجہ کی حدی بھیڑ کی ہے۔ اس کی وجہ وہ روایت ہے جو پہلے گزر چکی ہے۔ نیز اس لیے کہ لغت میں حدی اس جانور کو کہتے ہیں جو حدیہ کے طور پر بھیجا جائے اور عرفہ شریعہ میں اس جانور کو حدی کہا جاتا ہے، جو حرم کی طرف حدیہ کے طور پر بھیجا جائے۔ اور مذکورہ جانوروں میں سے ہر ایک حرم کو حدیہ کیا جاتا ہے۔ اور ان میں سے افضل اونٹ ہے، پھر گائے۔ اس کی وجہ متنتع کے بیان میں گزر چکی ہے۔ نیز اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیہ میں محصر ہوئے تو آپ نے اونٹ ذبح کیے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل ترین عمل اختیار فرماتے تھے۔

**مسئلہ:** اگر محصر قارن ہے تو ہمارے نزدیک دو دم دے کر احرام کھولے گا۔ اور شافعی کے نزدیک ایک دم سے بھی احرام کھول سکتا ہے۔ یہ اختلاف دراصل ایک قاعدے پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک قارن کے دو احرام ہوتے ہیں، اس لیے وہ دو



صدیوں سے حلال ہو سکتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک قارن کا ایک ہی احرام ہوتا ہے۔ اور عمرہ کا احرام، حج کے احرام میں داخل سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے ایک دم ہی احرام کھولنے کے لیے کافی ہے۔

مسئلہ نہ اگر قارن نے دو حدیں بھیجیں اور یہ واضح نہیں کیا کہ حج کے لیے کون سی ہے اور عمرہ کے لیے کون سی، تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا، اس لیے کہ ان دونوں کا اثر — جواز تَحْلُل — ایک ہے۔ لہذا تعین قیمت ضروری نہیں، جیسے ایک رمضان کے دو روزوں کی قضاء میں نیت کا تعین ضروری نہیں۔

مسئلہ نہ اگر قارن نے حج کے احرام سے نکلنے کے لیے ایک صدی بھیجی اور عمرہ کے احرام میں باقی رہا، تو کسی احرام سے بھی تَحْلُل نہیں ہوگا۔ کیونکہ قارن کا ایک احرام سے تَحْلُل، دوسرا احرام کھولنے کے ساتھ متعلق ہے، کیونکہ صدی، طواف کا بدلہ ہے، اور طواف کے ساتھ احرام کھولنے کی صورت میں ایک طواف سے کسی احرام سے بھی تَحْلُل نہیں ہوتا، اسی طرح ایک صدی کی صورت میں بھی کسی احرام سے تَحْلُل نہیں ہوگا۔

مسئلہ نہ اگر کسی نے کسی فعل کا احرام باندھا، لیکن متعین طور پر نہ حج کی نیت کی، نہ عمرہ کی، پھر محصر ہو گیا، تو ایک صدی سے احرام کھول دے، اور استسنا اس پر عمرہ لازم ہے۔ کیونکہ بھول فعل کا احرام صحیح ہوتا ہے — وجہ گزر چکی ہے — اور بیان کا حق اُسے حاصل ہے، چاہے اسے حج کا احرام بنائے، اور چاہے تو عمرہ کا احرام قرار دے کیونکہ اجمال اسی کے کلام میں تھا، لہذا تفصیل بھی یہی کرے گا، اور اسی کی تفصیل معتبر ہوگی جیسا کہ طلاق وغیرہ میں ہوتا ہے — اور قیاس یہ ہے کہ احصار کی صورت میں عمرہ متعین نہ ہو، کیونکہ نہ تو لگاتار تعین پائی گئی اور نہ فعلاً، کہ کوئی عمل شروع کر دیتا تو فعل کے قرینہ سے وہ متعین ہو جاتا۔ لیکن استسنا یہ ہے کہ احصار سے عمرہ متعین ہو جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے عمرہ اقل درجہ رکھتا ہے۔ اور عدم تعین کی صورت میں اقل شئی کا وجود یقینی ہوتا ہے۔

مسئلہ نہ اگر کسی نے متعین فعل کا احرام باندھا، لیکن پھر بھول گیا اور احصار میں آگیا۔ تو ایک صدی سے احرام کھل جائے گا، اور ایک حج و عمرہ اس پر لازم ہوں گے، ایک صدی سے احرام کھانا تو اس لیے ہے کہ اس نے ایک ہی احرام باندھا تھا، اب وہ جو بھی تھا، بہر صورت ایک دم سے اس احرام سے تَحْلُل ہو سکتا ہے۔ باقی حج و عمرہ کا لزوم اس لیے ہے کہ احتمال ہے کہ اس نے حج کا احرام باندھا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ عمرہ کا احرام باندھا ہو۔ پس اگر اس نے حج کا احرام باندھا تھا تو عمرہ اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، اور اگر عمرہ کا احرام باندھا تھا تو حج اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اس لیے احتیاطاً دونوں کا جمع کرنا لازم ہے، تاکہ فرض یقینی طور پر ساقط ہو جائے، جیسا کہ کوئی شخص پانچ نمازوں میں کوئی ایک نماز بھول گیا تو اس پر پانچوں کا اعادہ لازم ہے تاکہ فرض یقینی

طور پر ساقط ہو جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

اور صورت مذکورہ میں اگر احصار نہیں ہوا، اور مکہ پہنچ گیا تو بھی اس پر حج و عمرہ کرنا لازم ہے، اور اس پر وہ تمام امور لازم ہیں، جو قارن پر لازم ہوتے ہیں کیونکہ اس نے ازراہ تسک حج و عمرہ کو جمع کیا ہے۔

**ہدی کے ذبح کا مکان** | ہمارے نزدیک ہدی صرف حرم میں ذبح کی جاسکتی ہے۔

شافعی کا قول ہے کہ جہاں احصار ہوا، وہاں بھی ذبح کی جاسکتی ہے۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے سال ہدی ذبح کی، اور ہم تک ایسی کوئی خبر نہیں پہنچی کہ آپؐ نے حرم ذبح کی۔ نیز اس لیے کہ ہدی کے ذریعہ شغل کی مشروعیت رخصت اور آسانی کے لیے ہوتی ہے۔ اور یہ آسانی اس صورت میں ہے کہ کسی جگہ بھی ہدی ذبح کی جاسکتی ہو۔ ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے۔

ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغا اور اپنے سر نہ منڈاؤ، یہاں تک کہ

الہدی محلہ۔ ہدی اپنے مقام پر پہنچ جائے۔

اگر ہر جگہ ہدی ذبح کی جاسکتی تو آیت میں خاص محل کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے!

ثم محلها الى البیت پھر اس (ہدی) کے محل ہونے کی جگہ

العقیق۔ بیت حقیقی سے قریب ہے۔

مراد ہے کہ اس خطہ زمین میں، جس میں بیت اللہ ہے۔ برخلاف "ولیطوفوا

بالبیت العتیق" کے۔ کہ یہاں نفس بیت اللہ مراد ہے، کیونکہ یہاں "بالبیت"

فرمایا گیا ہے، اور آیت بالا میں "الى البیت" ارشاد ہوا ہے۔ باقی شافعی نے جو حدیث

روایت کی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دوسری روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ آپؐ نے

حدیبیہ کے سال اپنی ہدی حرم میں ذبح کی۔ پس روایات میں تعارض ہوا، اس لیے روایت

بالا سے حجت پکڑنا صحیح نہیں ہے۔

اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ میں اترے،

منہر کعبہ مکہ میں داخل ہونے سے آٹھ آٹھ، پھر سہیل بن عمرو صلح کی پیش کش لے

کر آئے اور یہ کہ آپؐ اونٹ لائیں اور جہاں چاہیں ذبح کریں۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے ان سے صلح کر لی۔ اور اس بات کا احتمال ہی نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

حرم میں ذبح نہ کیا، ہونے کے باوجود اپنے اونٹ محل میں ذبح کیے ہوں، جبکہ آپؐ حرم

کے باطل قریب ہے۔ بلکہ حرم میں ہی تھے۔ اور مروان اور مسعود بن حمزہ سے رعایت

تہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں نزول تو محل میں فرمایا، لیکن آپؐ نمازیں

مردود حرم میں ادا فرماتے تھے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جہاں آپؐ حرم میں نمازیں

پڑھ سکتے تھے، وہاں آپ حرم میں اپنے اونٹ بھی ذبح کر سکتے تھے۔ اور ہم یہ سونچ بھی نہیں سکتے کہ حرم میں ذبح کی سبیل ہوتے ہوئے آپ نے حلق میں اپنے اونٹ ذبح کیے ہوں گے نیز اس لیے کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ حلق میں ہے اور کچھ حصہ حرم میں۔ اس بنا پر بھی احتمال نہیں ہو سکتا کہ آپ نے حرم میں نحر پر قادر ہوتے ہوئے حلق میں نحر کیا ہوگا۔

مسئلہ نہ اگر کسی محصر نے اس گمان پر کہ اس کی حدی حرم میں ذبح ہو چکی ہوگی، احرام کھول دیا پھر ظاہر ہوا کہ حدی غیر حرم میں ذبح ہوئی تو اس کا احرام باقی ہے، کیونکہ تحلل کی شرط یعنی حرم میں حدی کا ذبح نہیں پائی گئی، اور جب تک اس کی طرف سے حرم میں حدی ذبح نہیں ہو جاتی، وہ حسب سابق محرم ہی رہے گا۔ اور منافی احرام افعال کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے بھی اس پر دم لازم ہوگا۔ وجہ گزر چکی ہے۔

مسئلہ نہ اگر کسی محصر نے حدی بھیجی، اور لے جانے والوں سے یہ طے کر دیا کہ فلاں دن حرم میں میری طرف سے یہ حدی ذبح کر دی جائے، پھر طے کر دے دن گزر جانے پر اس خیال سے محصر نے احرام کھول دیا کہ اب وہ حدی ذبح کر دی گئی ہوگی، پھر معلوم ہوا کہ حدی ذبح نہیں ہوئی، تو اس کا احرام علی حال باقی ہے۔ وجہ بیان ہو چکی ہے۔

مسئلہ نہ اگر کسی مفرد محصر نے دو حدیں بھیج دیں، تو وہ ان میں سے پہلی حدی کے ذبح ہونے پر احرام سے نکل آئے گا۔ اور دوسری حدی نقل ہوگی، کیونکہ جب ایک حدی ذبح ہو گئی تو تحلل کی شرط پوری ہو گئی۔ اور اگر محصر قارن ہے تو جب تک دونوں حدیں ذبح نہیں ہو جاتیں، اس وقت تک احرام نہیں کھلے گا، کیونکہ قارن کے تحلل کے لیے دو دم شرط ہیں، تو جب تک یہ شرط پوری نہیں ہوتی، احرام کھولنا درست نہیں ہے۔

مسئلہ نہ اگر محصر حدی کے ذریعے احرام کھولنا چاہتا ہے۔ لیکن نہ تو حدی بھیجنے کی استطاعت رکھتا ہے اور نہ حدی کا ممن بھیجنے کی قدرت پاتا ہے۔ تو کیا روزے رکھ کر احرام کھول سکتا ہے؟ اور کیا روزے حدی کا بدلہ بن سکتے ہیں؟

ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ روزوں سے احرام نہیں کھلے گا، اور روزے حدی احصار کا بدلہ نہیں بن سکتے۔ ابو یوسفؒ کا ظاہر قول بھی یہی ہے۔ اور ایسا محصر بدستور احرام پر مقرر رہے گا، یہاں تک کہ اس کی طرف سے حرم میں حدی ذبح کی جائے یا وہ خود حرم جائے اور افعال عمرہ۔ طواف، سعی اور حلق یا قصر۔ ادا کر کے احرام کھولے، جیسا کہ وہ شخص کرتا ہے، جس سے حج فوت ہو جائے۔ اور یہ شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے۔ اور عطاء بن ابی رباحؒ ایسے محصر کے بارے میں فرماتے ہیں کہ حدی کی گندم کے ساتھ قیمت لگائی جائے پھر جتنی گندم بنے، وہ مساکین پر صدقہ کر دی جائے، اور اگر اس کے پاس گندم بھی نہ ہو تو پھر نصف صاع کے عوض ایک روزہ رکھے۔ اور یہ بات ابو یوسفؒ سے بھی مروی ہے اور شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ حدی احصار کا بدلہ ہو سکتا ہے۔ لیکن بدل کی ماہیت

ہیں ان کے اقوال مختلف ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ہدیٰ احصاء کا بدل کھانا کھانا ہے یعنی ہدی کی قیمت لگا کر اتنی گندم مساکین کو دینا پھر گندم نہ ہونے کی صورت میں کیا روزے اس کے قائم مقام ہو جائیں گے؟ اس میں بھی ان کے دو قول ہیں۔ بہر کیف جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ہدیٰ احصاء کا بدل ہو سکتا ہے۔ ان کی حجت یہ ہے کہ اس دم کے ذریعے شغل ہوتا ہے۔ لہذا دم متنع کی طرح اس کا بدل ہونا ممکن ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَخْلُقُوا سَادَةً مَحْتَجَةً یَبْلَغُ الْحَدَّی مَحْتَجَةً اس میں اللہ تعالیٰ نے اس وقت تک سر منڈانے سے منع فرمائی، جب تک ہدی حرم میں پہنچ کر ذبح نہیں ہو جاتی تو ذبح ہدی اس نہی کی غایت سے، اور جس حکم کی کوئی غایت متعین کر دی گئی ہو، وہ حکم اس غایت سے پہلے ختم نہیں ہوتا۔ پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک ہدی حرم میں ذبح نہ ہو جائے احرام نہ کھلے۔ خواہ روزے رکھے یا نہ رکھے، کھانا کھلانے یا نہ کھلائے۔ نیز اس لیے کہ احرام کے تقاضوں کے اتمام سے پہلے دم کے ذریعے احرام کھولنے کا جواز صرف نفس پر مبنی ہے اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔ لہذا قیاس و راستے سے کسی دوسری چیز کو اس کا قائم مقام بنانا درست نہیں ہے۔

مسئلہ: ابو حنیفہؒ و مائتہ کے قول کے مطابق محصر کے شغل کے لیے حلق مشروط نہیں ہے۔ محصر حلق کے بغیر محض ذبح سے احرام کھول سکتا ہے لیکن اگر حلق کروالے تو اچھا ہے۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ میری رائے ہے کہ حلق کروانا اس کے لیے ضروری ہے۔ لیکن اگر حلق نہیں کروایا تو بھی اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ اور ابو یوسفؒ کا ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ حلق ایسا واجب ہے جس کے ترک کی گہنی فتنہ میں ہے۔ اور جصاصؒ کہتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ و مائتہ کے نزدیک حلق اس صورت میں واجب نہیں ہوتا جبکہ احصاء جمل میں ہو۔ کیونکہ حلق حرم کے ساتھ مختص ہے۔ اور اگر حرم میں احصاء ہوا تو پھر ان کے نزدیک بھی حلق ضروری ہے۔ ابو یوسفؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے سال حلق کروایا اور اپنے اصحاب کو حلق کا حکم دیا اس سے معلوم ہوا کہ حلق ضروری ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ فرمان ہے: فَلَا أَحْصَاءَ ثُمَّ نَحْنَا اسْتَبَسُّوْا مِنَ الْهَدْيِ مطلب یہ ہے کہ اگر تم گنجر جاؤ اور احرام کھولنا چاہو تو جو ہدی میسر ہو ذبح کرو۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے ہدی کا ذبح محصر کے شغل کی مکمل مشروط قرار دی ہے۔ تو اس سے بعد جو حلق کو بھی واجب کہتا ہے وہ اس مشروط کو نامکمل قرار دے رہا ہے۔ اور یہ خلاف نص ہے۔ نیز اس لیے کہ حلق افعال پنج سے شغل کے لیے ہوتا ہے اور محصر تو افعال پنج اور ہی نہیں کرتا لہذا حلق اس پر لازم نہیں ہوگا۔

دی حدیث! تو جصاصؒ کی تفصیل کے مطابق اس سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ جمل میں ہے اور کچھ حرم میں۔ تو احتمال ہے کہ آپؐ کا احصاء حصہ حرم میں ہوا اور اس لیے آپؐ نے حلق کا حکم دیا۔ اور اصل کی روایت کے مطابق جواب یہ ہے کہ حلق کا یہ عمل

اور امر ندب و استیجاب پر معمول ہے۔

**حدی احصار کے ذبح کا زمان** | ہدی احصار کے ذبح کے لیے یوم نحر مخصوص نہیں ہے، بلکہ احصار کی حدی کسی وقت بھی ذبح کی جا

سکتی ہے۔ خواہ احصار حج سے ہوا ہو یا عمرہ سے، ایہ ابوحنیفہ کا قول ہے۔ ابو یوسف و محمد کہتے ہیں کہ حج سے احصار کی حدی صرف ایام نحر میں ذبح کی جاسکتی ہے، ان ایام کے علاوہ کسی وقت میں اس حدی کا ذبح جائز نہیں ہے۔ اور عمرہ سے احصار کی حدی میں تو کسی کا اختلاف نہیں، کہ یہ حدی کسی وقت بھی ذبح کی جاسکتی ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دم احرام حج سے تحلل کا سبب ہے۔ اس لیے حلق کی طرح یہ بھی زمان تحلل کے ساتھ مختص ہو گا۔ بر خلاف عمرہ کے، کہ عمرہ کے احرام سے تحلل جب حلق سے ہوتا ہے تو اس تحلل کے لیے کوئی خاص وقت متعین نہیں ہوتا۔ تو اسی طرح جب حدی کے ساتھ تحلل ہو تو اس کے ساتھ بھی کوئی وقت متعین نہیں ہو گا۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ محصر کے لیے قبل از وقت تحلل کی اباحت و رخصت اس ضرورت کی بنا پر ہے کہ احرام کی بناء و امتداد سے محرم کو مرنہ پہنچے، لہذا ہدی کا ذبح یوم نحر کے ساتھ مختص نہیں ہو گا اور نہ مقصد ہی فوت ہو جائے گا، جیسا کہ فائت حج کا تحلل کے لیے طواف ایام نحر کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اور محصر بھی فائت حج ہی تو ہے واللہ اعلم

**تحلل کا حکم** | یہ ہے کہ محرم حلال ہو جاتا ہے اور تمام ممنوعات احرام کا استعمال اس کے لیے مباح ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ مانع اٹھ گیا۔ تو اب اس کی دہی حالت لوٹ آئی جو احرام سے پہلے تھی۔

دوسری قسم کے لوگ جو حدی کے بغیر بھی احرام کھول سکتے ہیں۔ اس قسم میں ہر وہ محصر داخل ہے، جسے حق العبد کی بنا پر شرعاً احرام کے تقاضوں پر عمل کرنے سے روک دیا گیا ہو۔ جسے بیوی اور غلام، کہ ان کے لیے خاوند اور مولیٰ کی اجازت کے بغیر احرام باندھنا شرعی طور پر ممنوع ہے۔ کیونکہ اس میں خاوند اور مولیٰ کی حق تلفی ہے۔ تو ایسی صورت میں خاوند اور مولیٰ کی اجازت ہے کہ وہ حدی ذبح کئے بغیر فوراً بیوی اور غلام کا احرام کھلا دیں۔ اس بحث کے دو موضوع ہیں۔ ایک یہ کہ تحلل کی اس فوج کا جواز، دوسرے یہ کہ ایسی صورت میں کس چیز سے تحلل ہو گا؟ — تفصیل یہ ہے کہ اس تحلل کا جواز اس بنا پر ہے کہ عورت سے قربت خاندان کا حق ہے اور اسے اپنا حق وصول کرنے کی حاجت پیش آ سکتی ہے، اور احرام کے ہوتے ہوئے یہ ممکن نہیں ہے، اس لیے تحلل کی ضرورت ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ اس تحلل کو حرم میں حدی کے ذبح پر موقوف رکھا جائے۔ کیونکہ اس میں خاوند کے وقتی حق کا ابطال ہے، تو اسے یہ حق دیا گیا ہے کہ اس وقت بیوی کا احرام کھولا سکتا ہے۔ اور غلام پر لازم ہے کہ حدی یا اس کا وطن حرم بھیجے، تاکہ اس کی طرف سے ذبح کی جائے، کیونکہ یہ طواف کے بغیر حلال ہوتی ہے

اور اس پر حج و عمرہ بھی لازم ہیں۔ جیسا کہ محرم و حجب ہدی کے ساتھ حلال ہوتا ہے تو اس پر بھی یہی کچھ لازم ہوتا ہے۔ یہ خلاف جبکہ عورت حج اسلام کا احرام باندھے، اور نہ اس کا خاندان ہو، نہ کوئی محرم، یا خاندان یا محرم تھا، لیکن مرگیا۔ تو ایسی صورت میں وہ ہدی کے بغیر احرام نہیں کھول سکتی، کیونکہ یہاں رکاوٹ حق امتد کی وجہ سے ہے، حق العبد کی وجہ سے نہیں ہے۔ تو یہاں اس کا تحمل محض جائز کے درجہ میں ہے، یہ تحمل اس پر کسی کا حق واجب نہیں ہے۔ دیکھئے: اس عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ حجب تک کوئی محرم نہ لے یا شادی نہ کرے، اس وقت تک اپنے احرام پر باقی ہے تو ایسی صورت میں اس کا تحمل ایسی چیز کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے، جو تحمل کی غرض سے وضع کی گئی ہو۔ اور یہی الی و دونوں کا وجہ فرق ہے۔

اسی طرح غلام کے منافع مولیٰ کی ملکیت ہیں۔ جنہیں وہ اپنی مصالح میں صرف کرنے کا محتاج ہے۔ اور یہ احرام کے جوئے ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اسے فی الحال تحمل کی حاجت ہے۔ کیونکہ حرم میں ہدی کے ذریعہ پر تحمل موقوف رکھنے سے اس کی مصالح میں تعطل پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے مولیٰ اسی وقت غلام کا احرام کھلا سکتا ہے۔ اور غلام پر لازم ہے کہ جب آزاد ہو تو ہدی احصاء فرمایا کرے اور حج و عمرہ کی قضا کرے، اس لیے کہ خطاب کی اہلیت رکھتے ہوئے حج شریعت کرنے سے حج اس پر واجب ہو چکا تھا، لیکن مولیٰ کے حق کی وجہ سے حج کرنا اس کے لیے مستعد ہو گیا تھا، تو جب آزاد ہو گیا تو مولیٰ کا حق زائل ہو گیا۔ اس لیے اب حج کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی۔ اور عمرہ اس لیے واجب ہو گا کہ احرام باندھنے کے سال حج فوت ہو گیا تھا۔ مسئلہ: اگر غلام نے مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا تو اس کے بعد مولیٰ کے لیے احرام کھلوانا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس میں وعدہ خلافی ہے۔ لیکن اگر احرام کھلوا دیا تو بھی جائز ہے، کیونکہ غلام کے منافع مولیٰ کی ملکیت ہیں۔ اور ابو یوسف و زفر سے روایت ہے کہ مولیٰ حجب غلام کو حج کی اجازت دے دے تو پھر احرام کھلوانا جائز ہے۔ اس لیے کہ اجازت دے کر اس نے اپنا حق ساقط کر دیا۔ پس اب یہ حرام مشابہ ہے۔ لیکن صحیح ظاہر الروایت کا جواب ہے، کیونکہ جس وجہ سے احرام کھلوانا جائز ہوا تھا۔ یعنی ملکیت۔ وہ قواب بھی موجود ہے۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ وجہ غرض علی ہے۔

مسئلہ: مولیٰ حجب غلام کا احرام کھلوا دے، تو اس پر ہدی واجب نہیں، کیونکہ غلام کی وجہ سے مولیٰ پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔

مسئلہ: غلام نے مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا۔ پھر احصاء کا شکار ہو گیا تو اس بارے میں قی وہی مثل شرع مختصرتیں نکلتے ہیں کہ مولیٰ پر ہدی بھیجنا لازم نہیں ہے،

کیونکہ اگر مولیٰ لازم ہو تو حق غلام کی وجہ سے لازم ہوگی۔ اور غلام کا مولیٰ پر کوئی حق نہیں ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اگر غلام کو آزاد کر دینا ہے تو مولیٰ پر ہدی بھیجنا لازم نہ جائے گا۔ کیونکہ غلام آزاد ہو کر ان لوگوں میں شامل ہو گیا۔ جن کا حق مولیٰ پر نہایت ہو سکتا

ہے۔ پس یہ غلام اس آزاد شخص کی طرح ہے جو کسی کی طرف سے حج کرتا ہے، پھر وہ شخص محصر ہو جاتا ہے، کہ اس صورت میں حج کروانے والے پر واجب ہے کہ ہدی بھیجے۔ اور قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ پہلی صورت میں بھی امولیٰ پر لازم ہے کہ حرم میں ہدی بھیجے، تاکہ وہ غلام احرام کھول سکے۔ اس کے لیے دم جس مصیبت کی وجہ سے واجب ہوا ہے، اس میں غلام مولیٰ کی اجازت کی وجہ سے مبتلا ہوا۔ لہذا یہ دم، منزلة نفقہ ہو گیا اور نفقہ مولے پر واجب ہوتا ہے۔ تو اسی طرح دم احصار بھی مولیٰ پر واجب ہوگا۔ اور اسی لیے میت کیسٹ سے حج کرنے والا جب محصر ہو جائے، تو دم احصار مال میت سے دینا واجب ہے۔ محصر پر واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: اگر غلام یا باندی نے مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا، پھر مولیٰ نے انہیں بیچ دیا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بیع جائز ہے اور مشتری کو یہ حق ہے کہ انہیں روک دے اور ان کا احرام کھوا دے۔ اور زفر کا قول ہے کہ اُسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ہاں نیا رعیب کی وجہ سے روک سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی عورت نفل حج کا احرام باندھے پھر نکاح کر لے تو خاوند احرام کھوا سکتا ہے۔ اور زفر کے نزدیک اسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں اختلاف یونہی بیان کیا ہے۔ اور قدوری نے مختصر کنجی کی شرح میں یہ اختلاف ابو یوسف و زفر کے درمیان ذکر کیا ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کی طرف وہی اختیار منتقل ہوتا ہے جو بائع کے پاس ہو۔ اور زفر کے نزدیک بائع کو احرام کھوانے کا اختیار نہیں رہتا، کیونکہ اجازت دے کر وہ اپنا حق ماقط کر چکا تھا۔ تو اسی طرح مشتری کو بھی یہ اختیار نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ احرام مشتری کی اجازت سے نہیں باندھا گیا تھا، تو یوں ہو گیا گویا اس نے مشتری کی ملکیت میں ہی بغیر اجازت احرام باندھا گیا تھا۔ ایسا ہوتا تو مشتری احرام کھوا سکتا تھا۔ اسی طرح صورتِ خدا میں ہوگا۔ محمد فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو حج کی اجازت دے، پھر اسے بیچ دے تو میں مشتری کے لیے احرام کھوانا مکروہ نہیں سمجھتا، کیونکہ بائع کے حق میں کراہت وعدہ خلافی کی وجہ سے تھی، اور یہ چیز مشتری کی طرف سے نہیں پائی گئی۔ ابن سماعہ، محمد سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شادی شدہ باندی کا مولیٰ اسے حج کی اجازت دے، اور وہ احرام باندھے تو خاوند کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کا احرام کھوائے کیونکہ خاوند کو احرام کھوانے کا حق اس طور پر تھا کہ وہ بیوی کو سفر سے روک سکتا ہے، تاکہ اپنا حق راحت اس سے حاصل کرے۔ لیکن باندی کو سفر سے روکنے کا اختیار مولیٰ کے ہاتھ میں ہے، خاوند کے ہاتھ میں نہیں۔ دیکھیے! اگر مولیٰ باندی کو سفر میں لے جاتا چاہے تو خاوند کو روکنے کا اختیار نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اسے سفر کی اجازت دیتا ہے تو بھی منع کا اختیار نہیں ہوگا۔

رہی یہ بات کہ اس نوع کا متعل کس چیز سے ہوتا ہے؟ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ

تخلل احرام کے منافی کوئی ادنیٰ سا کام کر لینے سے ہو جاتا ہے، مثلاً خاوند یا مولیٰ بیوی یا غلام یا ندی کے ناخن کاٹ دیتے ہیں یا اعلیں خوشبو لگا دیتے ہیں یا بیوی یا غلام، خاوند یا مولیٰ کے حکم سے یہ کام کر لیتے ہیں یا بیوی خاوند کے حکم سے سر میں کٹھنی کر لیتی ہے، یا خاوند اسے چوم لیتا ہے یا اسے لیٹا لیتا ہے تو ان امور سے احرام کھل جاتے گا۔ اصل میں یہ روایت ہے کہ عمرہ کے موقع پر جب حضرت عائشہؓ کے مخصوص ایام شروع ہو گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: کٹھنی کر لو اور عمرہ کا احرام کھول دو نیز اس لیے کہ تخلل کی اجازت خاوند اور مولیٰ کے حق کی وجہ سے تھی، لہذا ان کی طرف سے کوئی ادنیٰ سا منافی احرام کام کرنے سے تخلل ہو سکتا ہے۔ لیکن محض قول سے تخلل نہیں ہوگا، مثلاً یوں کہے کہ میں نے تیرا احرام کھول دیا، کیونکہ یہ احرام باندھنا نہیں ہے بلکہ احرام کھولنا ہے، اس لیے اس میں محض قول کافی نہیں ہے جیسے آزاد شخص بھر ہو جائے تو یوں کہے کہ "میں نے اپنا احرام کھول دیا، تو یہ کافی نہیں ہوتا۔" بلکہ بدی کی ضرورت ہوتی ہے، واللہ اعلم

**تخلل کے بعد حرم بہ کی قضا کا وجوب** حاصل کلام اس میں یہ ہے کہ مھر کی چند حالتیں ہوتی ہیں۔

- ۱۔ مھر نے صرف حج کا احرام باندھا تھا۔
- ۲۔ اس نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا۔
- ۳۔ دونوں کا احرام باندھا تھا۔ بایں طور کہ قارن تھا۔

چنانچہ اگر اس نے احصار کے وقت صرف حج کا احرام باندھا ہوا تھا تو زوال احصار کے وقت اگر حج کا وقت باقی ہے اور اس سال حج کا ارادہ کر لیتا ہے تو احرام باندھے اور حج کرے اس صورت میں نہ تو قضا کی نیت اس پر لازم ہے اور نہ ہی عمرہ لازم ہوتا ہے۔ محمدؐ نے "اصل" میں بروسی ذکر کیا ہے۔ اور ابن ابی ماکت عم ابی یوسف عن ابی حنیفہ ذکر کرتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں احرام اول چھوٹنے کی وجہ سے دم بھی لازم ہوگا۔ اور اگر زوال احصار کے وقت سال بدل چکا ہے تو اس پر حج کی قضا اور ایک عمرہ لازم ہے اور یہ حج صرف اس کے ذمے قضا کی نیت سے ساکت ہوگا۔ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں اس پر حج کی قضا اور عمرہ لازم ہے اور دونوں میں قضا کی نیت کرنا بھی لازم ہے یہی زفر کا قول ہے قاضی نے مختصر لمادی کی شرٹ میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ اور یہی تفصیل اختلاف ہے اس صورت میں جبکہ عورت اپنے خاوند کی اجازت کے بغیر نفل حج کا احرام باندھ لے، پھر خاوند اسے روک دے اور اس کا احرام کھلا دے، پھر اسے احرام کی اجازت دے دے مگر وہ اسی سال احرام باندھ لے یا سال بدل چکا ہو تو احرام باندھے زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سال میں حج کرے گا وہ قضا کی حد میں داخل ہو چکا ہے کیونکہ تخلل کے ساتھ پہلا احرام منقطع ہونے کی وجہ سے یہ حج نئے احرام کے ساتھ ادا کیا جائے گا، لہذا یہ قضا سمجھا



جائے گا۔ اور اس پر حج و عمرہ لازم ہو گا جیسا کہ سال پلٹ جانا تو لازم ہوتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قضا اسے کہتے ہیں، جو وقت سے فوت ہو جائے اور حج کا وقت تو ابھی باقی ہے لہذا اس میں حج کرنا ادا سمجھا جائے گا قضا نہیں، اس لیے قضا کی نیت کی بھی حاجت نہیں ہے اور نہ ہی عمرہ لازم ہوتا ہے کیونکہ عمرہ کا لزوم احرام والے سال میں حج فوت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور حج تو فوت نہیں ہوا۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ اگرچہ سال بدل چکا ہو تو بھی صرف حج کی قضا لازم ہوتی ہے۔ شافعی کی حجت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ ”حج کے بدلے حج اور عمرہ کے بدلے عمرہ اور مسئلہ قضا فوت شدہ فعل کی مثل ہوتی ہے“ سے یہی مراد ہے۔ اور فوت صرف حج ہوا، اس لیے اس کی مثل صرف حج ہی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت گزر چکی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”جس کا کوئی عضو ٹوٹ جائے یا لنگڑا ہو جائے تو وہ احرام کھول دے اور اس پر آئندہ سال حج کرنا لازم ہے“، اس میں آپؐ نے عمرہ کا ذکر نہیں فرمایا۔ اور اگر عمرہ واجب ہوتا تو آپؐ اس کا بھی ذکر فرماتے۔

ہماری دلیل اثر اور نظر دونوں ہیں۔ اثر تو یہ ہے کہ ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا ”حج سے احصال کی صورت میں محصر پر حج و عمرہ لازم ہوتا ہے۔“ اور نظریہ ہے کہ حج شروع ہونے کی وجہ سے اس پر واجب ہو چکا تھا۔ لیکن اس نے حج پورا نہیں کیا، بلکہ اس سال حج اس سے فوت ہو گیا اور جس سے حج فوت ہو جائے وہ افعال عمرہ ادا کر کے احرام کھولتا ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ فائت حج طواف سے دم کے ذریعے احرام کھولتا ہے، دم کے ذریعے نہیں اور محصر نے دم دے کر احرام کھولا تھا، اور یہ دم اس طواف کے قائم مقام تھا جو حج فوت ہونے کی صورت میں لازم ہوتا ہے تو اب تک اور طواف اس پر کیے لازم ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس دم سے محصر نے احرام کھولا تھا وہ اس طواف کا بدل نہیں تھا۔ تاکہ یہ کہا جائے وہ دم اس طواف کا قائم مقام تھا، لہذا طواف کی ضرورت نہیں وہ دم احرام کھولنے میں صرف تعجیل کی وجہ سے واجب ہوا تھا۔ کیونکہ محصر اگر ہدی نہ بھیجتا تو مدت مدید تک احرام کی حالت میں رہتا۔ اور اس میں جو ہر اور حرج ہے وہ مخفی نہیں۔ تو اس کے بدلے یہ قرار دیا گیا کہ احرام سے جلد نکل آئے اور جو طواف اس پر لازم ہوا ہے اسے دم کے ذریعے منور کرے۔ چنانچہ دم کے ذریعے اس کا احرام کھلا ہے طواف باطل نہیں ہوا۔ وجوب دم سے طواف ختم نہیں ہوا اور دم طواف کا بدل نہیں نہیں ہے تو اس پر لازم ہے کہ نئے احرام سے یہ طواف ادا کرے اور یہی عمرہ ہے اور اس بات پر کہ دم طواف تکفل کا بدل نہیں ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر فائت حج لازم شدہ طواف کو، طواف کے بدل دم دے کر فسخ کرنا چاہے تو بالا ہمتا اس کے لیے بہ درست نہیں ہے، تو اس سے ثابت ہوا کہ دم احصار احرام کھولنے میں تعجیل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، طواف تکفل کے بدل میں نہیں۔ اب مجدّد قلے اشکال دور ہو گیا۔ رہی ابن عباسؓ کی حدیث! تو اگر یہ پایہ ثبوت کو پہنچ جائے تو بھی اس سے استدلال سکوت سے

منسک ہے۔ کیونکہ ابن عباسؓ کا یہ فرمان کہ "حج کے بدلے حج اور عمرے کے بدلے عمرہ" معروف  
 حج کے بدلے حج اور عمرہ کے بدلے عمرہ کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے، اس سے حج کے بدلے عمرہ  
 حج کے وجوب کی توثیق ہوتی ہے اور وہی اثبات لہذا یہ حدیث اس بارے میں ساکت ہے اور  
 اس کا وجوب دلیل قائم ہونے پر موقوف ہے اور یہ دلیل موجود ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے  
 ہیں۔ یہ حدیث بالکل اس فرمان الہی کی طرح ہے کہ "الحمد بالحمد والعبد بالعبد والانتفی  
 بالانتفی" کہ اس سے بالاتر غلام کے بدلے آزاد اور مرد کے بدلے عورت کے قتل کی نفی  
 نہیں ہوتی، اسی طرح اس حدیث میں ہوگا۔ اور یہ حدیث فائت حج یعنی اس شخص پر محمول ہو  
 گی، جس سے وقوف عرفات چھوٹ گیا ہو۔ کیونکہ ایسا شخص عمرہ کے افعال ادا کر کے احرام  
 کھوتا ہے اور اس پر آئندہ سال صرف حج کی قضا لازم ہوتی ہے۔ عمرہ لازم نہیں ہوتا۔  
 ۲۔ اگر صرف عمرے کا احرام باندھا تھا تو صرف عمرہ قضا کرے۔ کیونکہ شروع کرنے سے  
 عمرہ واجب ہو چکا ہے۔ اور جس وقت چاہے قضا کرے کیونکہ عمرے کے لیے کوئی  
 وقت معین نہیں ہے۔

۳۔ اور اگر حج قرآن کی صورت میں عمرہ و حج کا احرام باندھا ہوا تھا، تو ایک حج اور دو  
 عمرے قضا کرے۔ حج اور ایک عمرے کی قضا تو اس لیے ہے کہ شروع کرنے سے یہ واجب  
 ہو گئے تھے اور دوسرا عمرہ احرام والے سال حج فوت ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔  
 یہ ہماری اصل کے مطابق ہے۔ اور شافعیؒ کی اصل کے مطابق اس پر صرف حج کی قضا  
 واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک قادن کا صرف ایک احرام ہوتا ہے اور عمرہ کا  
 احرام حج کے احرام میں داخل ہو جاتا ہے۔ لہذا قادن کا حکم وہی ہے جو مفرک حکم ہوتا  
 ہے اور مفرک جب مھر ہو جائے تو ان کے نزدیک اس پر صرف حج کی قضا واجب ہوتی ہے  
 اسی طرح قادن کا حکم ہوگا۔ واللہ اعلم

**زوال احصار کا حکم!** بھیجنے سے پہلے زائل ہو تو دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا ہدی  
 بھیجنے سے پہلے زائل ہوا ہے تو اپنے احرام کو جاری رکھے اور اس سے "تفادیل کو لوراکر۔"  
 اور اگر ہدی بیچ چکا تھا، پھر احصار زائل ہوا تھا یہ چار صورتوں سے خالی نہیں۔

- ۱۔ زوال احصار کے بعد ہدی اور حج دونوں پالینے پر قادر ہے
- ۲۔ یا دونوں کے پانے پر قادر نہیں
- ۳۔ یا ہدی تو پاسکتا ہے لیکن حج نہیں
- ۴۔ یا حج پاسکتا ہے لیکن ہدی نہیں

پس اگر ہدی اور حج دونوں کے اوراک پر "اور ہے تو صحیح" میں ہے اور احرام  
 پلوراکرنا اس پر واجب ہے کیونکہ تحمل کا باعث عذر احصار کی وجہ سے تھا، اور عذر

زائل ہو چکا ہے۔ اور اگر کسی کے ادراک پر قادر نہیں ہے تو ایب احرام جاری رکھنا لازم نہیں اور متحمل جائز ہے۔ کیونکہ احرام جاری رکھنے میں اب کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لیے احصار ثابت ہو گیا۔ لہذا اس کا حکم بھی ثابت ہو گا۔ اور اگر ہدی کے ادراک پر قادر ہے لیکن حج کے ادراک پر قادر نہیں، تو بھی احرام جاری رکھنا لازم نہیں ہے کیونکہ حج کے بغیر صرف ہدی کے ادراک میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ جاننا تو حج کے لیے تھا، لیکن جب حج مل ہی نہیں سکتا تو جانے کا فائدہ نہیں۔ لہذا ہدی پانے کی قدرت و عدم قدرت۔۔۔۔۔ دونوں برابر ہیں۔ اور اگر حج کے ادراک پر قادر ہے، لیکن ہدی کے ادراک پر قادر نہیں تو کہا گیا ہے کہ یہ صورت صرف ابو حنیفہ کے مذہب میں پائی جاسکتی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک دم احصار کا ذبح ایام نحر سے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے بھی جائز ہے۔ لہذا ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق ہدی کے بغیر حج کا ادراک متصور ہے، لیکن ابو یوسف و محمد کی رائے کے مطابق یہ متصور نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے نزدیک دم احصار صرف ایام نحر میں ذبح کیا جاسکتا ہے تو جب حج کا ادراک ممکن ہے تو لازماً ہدی بھی پالے گا۔ ان کے نزدیک یہ صورت صرف عمرہ سے احصار کی صورت میں پائی جاسکتی ہے۔ کیونکہ احصار عمرہ کے دم کا ذبح بلا خلاف ایام نحر سے مخصوص نہیں ہے۔ جب یہ تفصیل معلوم ہو چکی تو ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق اس صورت میں قیاس یہ ہے کہ احرام جاری رکھنا لازم ہے اور متحمل جائز نہیں ہے، کیونکہ جب حج کے ادراک پر قادر ہے تو احرام حج جاری رکھنے سے عاجز نہیں ہوا، لہذا عذر احصار نہیں پایا گیا۔ اس لیے متحمل جائز نہیں ہے اور حج کو گزرنا لازم ہے۔ اور استحسان یہ ہے کہ احرام جاری رکھنا لازم نہیں ہے اور متحمل جائز ہے۔ اس لیے کہ جب وہ ہدی کے ادراک پر قادر نہیں ہے مثلاً احصار کے زوال اور ذبح کے لیے متعین کردہ وقت کے درمیان اتنا وقت نہیں ہے کہ وہاں پہنچ سکے، تو یوں ہو گیا گویا ہدی ذبح کرنے کے بعد احصار سے زائل ہوا۔ پس ہدی کے ذبح کے ساتھ ہی احرام کھل جائے گا نیز اس لیے کہ ہدی اپنی راہ میں جا چکی ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ ہدی لے جانے والے پر ذبح کرنے سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ تو یوں ہو گیا گویا وہ اس وقت جانے پر قادر ہو گیا جب اس کی طرف سے ہدی ذبح ہو چکی تھی۔ وائے اعظم

## فصل

حالت احرام میں کیا ممنوع اور کیا مباح ہے؟ اور فعل ممنوع کے ارتکاب سے کیا واجب ہوتا ہے؟

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ بنیادی طور پر ممنوعات احرام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم

وہ ہے جس سے حج فاسد نہیں ہوتا، اور دوسری قسم وہ ہے جس سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ پھر جن ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا ان کی چند انواع ہیں۔

- ۱۔ بعض ممنوعات کا تعلق لباس سے ہے۔
- ۲۔ بعض کا تعلق خوشبو سے استعمال اور اس کے قائم مقام میل کچیل دور کرنے سے ہے۔
- ۳۔ بعض کا تعلق جھانک کے توابع سے ہے۔
- ۴۔ اور کچھ ممنوعات مشکار سے متعلق ہیں۔

**لباس سے متعلقہ ممنوعات** | حرم سلی ہوئی کوئی چیز نہ پہنے، نہ قمیص، نہ قبائے، نہ شلوار، نہ عمامہ، نہ ٹوپی اور نہ موزے۔ ہاں اگر جو تے نہ ہوں تو کبیس سے نیچے موزے کاٹ کر پہننے میں کوئی حرج نہیں۔ اس میں اصل عبد اللہ بن عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ ”ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ ”حرم کون سے کپڑے پہننے؟“ تو آپؐ نے جواب ار ”او فرمایا ”نہ قمیص پہنے، نہ عمامہ، نہ شلواریں، نہ ٹوپیاں اور نہ موزے نہ ہاں اگر کسی کے پاس جو تے نہیں ہیں تو موزے پہن لے اور انہیں کبیس سے نیچے کاٹ لے دیباں کبیس سے مراد پاؤں کی ظاہری جانب بالکل درمیان ابھری ہوئی پٹیاں ہیں، اور کوئی ایسا کپڑا نہ پہنے جو زعفران یا ورس میں رنگا ہوا ہو۔ اور عورت نہ تو نقاب اوڑھے اور نہ دستاں پہنے۔

اگر کہا جائے کہ اس حدیث میں کچھ اشکال ہے۔ وہ یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال یہ کیا گیا تھا کہ ”حرم کیا کیا پہن سکتا ہے؟“ اور آپؐ نے جواب میں فرمایا کہ ”یہ سلی ہوئی چیزیں نہیں پہن سکتا“ تو جس بارے میں آپؐ سے سوال ہوا۔ آپؐ نے اس سے اعراض فرما کر ایسے امور کے بارے میں جواب دیا جہاں آپؐ سے سوال نہیں کیا گیا تھا، یہ چیز جواب سے پہنچتی ہے یا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فعل مذکور کے بارے میں کسی حکم کا اثبات اس بات کی دلیل ہے کہ غیر مذکور فعل کے بارے میں حکم اس کے خلاف ہے، اور یہ بھی خلاف مذہب ہے؟ اس اشکال کے مختلف جواب ہیں۔

۱۔ احتمال ہے کہ سوال ان چیزوں کے بارے میں کیا گیا ہو جو محرم نہیں پہن سکتا، لیکن سوال میں ”لا“ کا اضمار کیا گیا ہو، کیونکہ حکم میں کبھی ”لا“ کا اضافہ کیا جاتا ہے (جیسے ”لا اُتْبَحُ جِلْدَ الْبِلَدِ“ وغیرہ) اور کبھی ”لا“ حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”ببین الله لکم ان تفتلوا“ اور مراد ہے ”ان لا تفتلوا“، تو حدیث میں سوال یوں ہو گا کہ ”محرم کیا چیزیں نہ پہنے؟“ تو آپؐ نے فرمایا ”محرم یہ چیزیں نہ پہنے“ لہذا جواب سوال کے مطابق ہے۔

۲۔ یہ بھی احتمال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سائل کے حال کے قرینہ یا وحی کے ذریعے یا کسی دوسری دلیل سے یہ معلوم ہو گیا تھا کہ سائل کی غرض ان چیزوں کو دریافت کرنا ہے جو احرام کے بعد نہیں پہنی جاسکتیں تو آپؐ نے اس کے دلی مقصود کے بارے میں جواب ارشاد فرمایا

اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام نے یہ دعا کی ”رب اجعل  
 هذا بلداً آمناً وارزق اہلہ من الثمرات من امن منہم  
 باللہ والیوم الآخرہ“ تو اللہ تعالیٰ نے اس کا یہ جواب دیا ”ومن کفر فامتنعہ  
 قلیلاً ثم انقضتہ الی عذاب الناس“ تو اس میں ابراہیم نے اپنے پروردگار سے صرف یہ  
 سوال کیا تھا کہ اصل مکہ میں سے اہل ایمان کو پھلوں کا رزق عطا فرما۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے جواب  
 میں ارشاد فرمایا کہ وہ کافر کو بھی رزق دے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ ابراہیم کی  
 مراد یہ ہے کہ صرف مومن کو رزق ملے۔ کافر کو نہ ملے۔ تو اللہ تعالیٰ نے دل میں ہر شیدہ سوال کا جواب  
 دیا۔ اسی طرح اس حدیث میں بھی ہو گا۔

۳۔ محرم کے لباس کے بارے میں سوال ہونے کے بعد آپ کا خاص طور پر یہ کہنا کہ محرم سلا  
 ہوا کپڑا نہ پہنے، اس سے معلوم ہوا کہ ان سب کپڑے کا حکم اس کے خلاف ہے۔ اور نفل مذکور  
 میں کسی حکم کی تخصیص، اس نفل کے ساتھ اس حکم کی تخصیص پر اس وقت دلالت نہیں کرتی جبکہ  
 اس میں تین شرائط پائی جاتی ہوں، ایک یہ کہ تخصیص کی صورت میں کسی ایسی شخصیت کی طرف جواب  
 سے پہنچتی کی نسبت نہ ہوتی ہو جس کے لیے جواب سے پہنچتی کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر ایسی  
 نسبت ہو رہی ہو تو پھر تخصیص حکم تخصیص پر دلالت کرتی ہے۔ اور یہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف  
 یہ نسبت لازم آ رہی ہے۔ اس لیے یہاں تخصیص، تخصیص پر دلالت کرے گی تاکہ منصب نبوت  
 اس نسبت سے پاک رہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہاں یہ احتمال ہو کہ غیر مذکور کا حکم، مذکور  
 کے حکم کے خلاف ہو گا، اور یہاں یہ احتمال نہیں ہے۔

دگر نہ لازم آئے گا کہ محرم کچھ بھی نہ پہنے، اور یہ محرم کی گرمی یا سردی کے سبب موت کے منہ میں  
 ڈالنا ہے۔ جو کہ خلاف عقل ہے۔ لہذا یہاں ایک نوع یعنی سب سے ہوئے لباس سے منع، دوسری نوع  
 یعنی نفل سے لباس کی اجازت ہو گا۔

اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ”اللہ الذی جعل لکم اللیل تسکونوا فیہ“  
 اس میں رات کو سکون کے لیے قرار دینا، اس پر دلالت کرتا ہے کہ دن کو سب اور طلب معاش  
 کے لیے بنایا گیا ہے۔ کیونکہ بقائے بے خوراک عذوبی ہے۔ تو جب رات سکون کے لیے ہوئی تو  
 لازماً دن طلب معاش کے لیے متعین ہو گیا۔ تبصری بشرط یہ کہ تخصیص امر دہنی کے علاوہ کسی اور  
 چیز میں ہو۔ لیکن اگر تخصیص امر دہنی میں ہے تو یہ تخصیص پر دلالت کرے گی اس لیے کہ ہمارے  
 اصحاب کی مذہب یہ ہے کہ کسی شے کا امر، اس کی ضد سے نہیں ہوتا ہے، اور کسی شے سے نہی، اس  
 کی ضد کا امر ہوتی ہے۔ اور یہاں تخصیص محلی نہی میں ہے، لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان سب  
 کا حکم سب کے خلاف ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

نیز (سلا ہوا لباس پہننا) اس لیے ممنوع ہے کہ سلا ہوا لباس حالت اقامت کے فوائد سے  
 نفع اندوزی اور پینا دے میں آسودگی کے ذیل میں آتا ہے جبکہ محرم کی حالت اس کے منافی ہوتی  
 چاہیے۔ نیز اس لیے کہ حاجی کی حالت احرام میں اپنی بد حالی کے وسیلے سے اپنے مونی کی نظر و محنت  
 کا طلبگار ہوتا ہے، جیسے وہ غلام جس سے آقا ناراض ہو، اپنی بد حالی پیش کر کے اپنے آقا

کی توجہ چاہتا ہے۔ (اور اس کے لیے ان سلا لباس زیادہ مناسب ہے) اسی لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ محرم تو پر گندہ سرا اور عباد آلود ہوتا ہے یا

مسئلہ ۱۰ محرم کے لیے سلا ہوا لباس پہننا اس وقت ممنوع ہے جبکہ وہ مقدار معروف طریقہ کے مطابق پہنے۔ لیکن اگر سلا ہوا لباس غیر مقدار طریقہ سے پہنتا ہے مثلاً قمیض کو بٹن کے نیچے سے گزار کر کندھے پر ڈال لیتا ہے یا شلوار کو تہبند کی طرح استعمال کرتا ہے تو یہ ممنوع نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں حالت اقامت کی نفع اندوزی اور لباس میں آسودگی حاصل نہیں ہوتی نیز اس لیے کہ اس انداز میں قمیض اور شلوار کا پہننا رداء اور ارزاء کے معنی میں ہے، کیونکہ اس کے منبھالنے میں بھی ویسا ہی تکلف کرنا پڑے گا، جیسا کہ رداء اور ارزاء کے منبھالنے میں تکلف کرنا پڑتا ہے اور رداء و ارزاء کا پہننا غیر ممنوع ہے۔

مسئلہ ۱۱ اگر کسی نے قباء اس انداز میں پہنی کہ اپنے کندھے سے قباء میں داخل کر لیے لیکن ہاتھ آستینوں میں نہیں ڈالے۔ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ جائز ہے۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سے سلا ہوا کپڑا پہننا لازم آتا ہے۔ کیونکہ پہننا نام ہے اعضاء چھپانے کا۔ اور اس صورت میں اکثر اعضاء مثلاً دونوں کندھے، پیٹھ وغیرہ سٹے ہوئے کپڑے سے چھپ جاتے ہیں۔ اس لیے یہ بھی ممنوع ہے، جیسا کہ دونوں ہاتھ آستینوں میں ڈال لے، تو ممنوع ہے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے ممنوع عند مقدار۔ تاہر پہننا ہے۔ اور قباء پہننے کا مقدار طریقہ یہ ہے کہ کندھوں پر ڈالنے کے ساتھ دونوں ہاتھ آستینوں میں داخل کیے جائیں۔ نیز اس لیے کہ حالت اقامت کے فوائد سے نفع اندوزی اور لباس کی آسودگی مقدار طریقہ پر پہننے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ چیز نہیں پائی گئی، اس لیے اس طور پر پہننا ممنوع نہیں ہوگا۔ نیز اس لیے آستینوں میں ہاتھ داخل کیے بغیر قباء، کندھوں پر ڈال لینا، رداء اور ارزاء پہننے کے مشابہ ہے، کیونکہ گرے کے خطر کی وجہ اس کے منبھالنے میں بھی اتنا ہی تکلف کرنا پڑے گا جتنا رداء اور ارزاء منبھالنے کے لیے کرنا پڑتا ہے۔ اور رداء و ارزاء پہننا ممنوع نہیں ہے، اسی طرح یہ بھی ممنوع نہیں ہوگا۔ بخلاف جبکہ اپنے ہاتھ آستینوں میں داخل کر لے، کیونکہ یہ پہننے کا مقدار طریقہ ہے اور اس سے خطر کے فوائد سے انتفاع اور لباس کی آسودگی بھی حاصل ہوتی ہے اور اس طرح گرنے کا بھی خطرہ نہیں ہوتا۔ (اس لیے اس طرح پہننا ممنوع ہے)۔ اور اگر قباء کندھوں پر ڈال کر بٹن بند کر لے، تو یہ بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ جب بٹن بند کر لیے، تو سٹے ہوئے کپڑے کا لازم حاصل ہو گیا، دیکھئے اس صورت میں اسے منبھالنے کا تکلف کرنے کی بھی ضرورت نہیں رہی۔ (لہذا یہ ممنوع ہے)

مسئلہ ۱۲ اگر کسی کے پاس رداء نہیں ہے، اور قمیض ہے تو کوئی حرج نہیں ہے کہ قمیض پہن لے اور اسے رداء کے طور پر استعمال کرے کیونکہ جب قمیض پہن لے تو وہ بمنزلہ رداء کی گنتی اس طرح اگر ارزاء نہ ہو اور شلوار ہو تو کوئی حرج نہیں ہے کہ ارزاء بند کی جگہ چھوڑ کر شلوار

ادھیڑ دے اور بطور ازار استعمال کرے، اس لیے جب شلوار ادھیڑ دی تو وہ بمنزلہ ازار دیکھی گئی اسی طرح اگر کسی کے پاس جو تے نہیں ہیں اور موزے ہیں، تو اہل غریب کی حدیث کی بنا پر کوئی حرج نہیں ہے کہ انہیں کعبیے سے نیچے کاٹ کر پہن لے۔ اور ہمارے بعض متاخرین مشائخ نے کٹے ہوئے موزے پر قیلین پہنتے ہوئے مندرجہ بالا حدیث کی رخصت ہو چکا ہے، کیونکہ یہ موزے کے معنی میں ہے اور اسی وجہ سے شیعہ نامی چتر پہننے کی بھی رخصت ہے۔ لیکن جو ایسے نہ پہنے، کیونکہ یہ موزوں کے حکم میں ہیں۔

**مسئلہ:** حمام یا کسی ایسی چیز سے اپنا سر نہ دھانپنے جس سے سر چھپانا مقصود ہوتا ہے۔ کیونکہ حرم کے لیے سر چھپانے والی چیز سے سر چھپانا ممنوع ہے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ ایک محرم "اعاقین حران" میں اونٹنی سے گر کر مر گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں فرمایا "نہ تو اس کا سر چھپاؤ اور نہ ہی خوشبو اس کے قریب کرو، کیونکہ یہ قیامت کے دن تلبیہ کہتے ہوئے اٹھے گا۔" اگر سر پر کوئی چیز اٹھائی، پس اگر وہ کوئی ایسی چیز ہے، جسے لوگ سر چھپانے کے لیے استعمال کرتے ہیں، تو یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ پہننے کی طرح ہی ہے۔ اور اگر کوئی ایسی چیز ہے جس سے سر دھانپنا مقصود نہیں ہوتا، مثلاً پانی کا ٹب یا روٹی کا ٹکٹھا سر پر رکھ لیتا ہے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ اسے نہ تو پہننا سمجھا جاتا ہے اور نہ سر دھانپنا۔

**مسئلہ:** ہمارے نزدیک مرد اپنا چہرہ نہ دھانپے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ مرد کے لیے چہرہ دھانپنا جائز ہے۔ باقی عورت بھی اپنا چہرہ نہ دھانپے، بلکہ یہ جائز ہے کہ چہرے سے نور اٹھا کر کپڑا لٹکا لے۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "مرد کا احرام سر میں ہوتا ہے اور عورت کا احرام چہرے میں ہوتا ہے"۔ اہل میں آپ نے مرد و عورت کے احرام کا ایک خاص محل بیان فرمایا۔ اور اگر چہرہ منگوا رکھنے میں (دو دنوں شریک ہو جائیں تو پھر خصوصیت نہیں رہتی) اسی لیے جب عورت کا چہرہ احرام کا محل خاص قرار دیا گیا تو اس کا سر احرام میں داخل نہیں ہے، اسی طرح مرد میں جو گانہ اس لیے کہ حرم کے احوال خلاف عادت پر مبنی ہیں، اور خلاف عادت حالت ہمارے قول کے مطابق بنتی ہے۔ کیونکہ مرد عادتاً چہرہ منگوا رکھتے ہیں، لہذا چہرہ چھپانا مرد کے لیے خلاف عادت ہے۔ اور عورتیں عادتاً چہرہ چھپاتی ہیں تو ان کے لیے خلاف عادت چہرہ کھولنا ہے۔ ہمدانی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مرد کا احرام اس کے سر اور چہرے میں ہوتا ہے"۔ اور شافعی کے لیے اپنی پیش کردہ روایت میں کوئی حجت نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں صرف اتنا ہے کہ مرد کا احرام اس کے سر میں ہوتا ہے، اس سے چہرے میں احرام ہونے کی نہ تو نفی ہوتی ہے اور نہ اثبات۔ لہذا یہ مسکوت عند ہے اور کسی دلیل پر موقوف ہے اور ہم نے جو روایت بیان کی ہے، وہ چہرہ کے احرام پر دلیل ہے۔ اسی طرح ہم عورت

کے بارے میں بھی کہتے ہیں کہ ہمیں عورت کے سر میں احرام نہ ہونے کا علم اس روایت سے نہیں ہوتا کہ "عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہے" بلکہ اس کی ایک اور دلیل ہے، جسے ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

**مسئلہ:** فُرس (ایک قسم کی گھاس) جس سے کپڑے رنگے جاتے ہیں، اور زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے نہ پہننے، اگرچہ سٹے ہوئے نہ ہوں۔ اس کی دلیل ابن عمرؓ کی خبر ہے، نیز اس لیے کہ درس اور زعفران خوشبو ہیں، اور محرم کے لیے خوشبو کا استعمال ممنوع ہے۔

**مسئلہ:** ہمارے نزدیک محرم کے لیے زرد رنگ میں رنگا ہوا کپڑا پہننا بھی جائز نہیں ہے اور شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ "عائشہؓ نے حالت احرام میں زردی میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے" اور روایت ہے کہ عثمانؓ نے عبد اللہؓ بن جعفر کو حالت احرام میں زردی میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے منع فرمایا تو علیؓ نے فرمایا کہ "وہ میں نہیں دیکھتا کہ کوئی ہمیں سنت کی تعلیم دے رہا ہے۔" ہماری دلیل یہ ہے کہ عمرؓ نے طلحہؓ کو حالت احرام میں زردی میں رنگا ہوا کپڑا پہننے دیکھا تو منع فرمایا، طلحہؓ نے عرض کیا یہ تو گیرود (سرخ مٹی) سے رنگا ہوا ہے" اس پر عمرؓ نے فرمایا کہ "تم آئندہ لوگ تمہاری اقتداء کرتے ہیں۔" تو اس میں عمرؓ کا انکار اور طلحہؓ کا اعتراف اس پر دلالت کرتا ہے کہ محرم کے لیے زردی میں رنگا ہوا کپڑا پہننا ممنوع ہے۔ اور اس روایت میں یہ بھی اشارہ ہے کہ گیرود میں رنگا ہوا کپڑا بھی مکروہ ہے۔ کیونکہ آپؐ نے فرمایا "تم مقتدا ہو، لوگ تمہاری اقتداء کرتے ہیں" یعنی جو شخص یہ کپڑا دیکھے گا، جو سکتا ہے کہ وہ خیال کرے کہ یہ گیرود کے علاوہ زردی میں رنگا ہوا ہے۔ تو وہ زردی میں رنگے ہوئے کپڑے کے جواز کا قائل ہو جائے۔ تو یہ حرام میں وقوع کا سبب بن سکتا ہے، اس لیے کم از کم مکروہ ہے۔ زردی میں رنگا ہوا کپڑا اس لیے بھی ممنوع ہے کہ زردی خوشبو ہے، لہذا یہ درس اور زعفران کی طرح ہے۔ اسی عائشہؓ کے بارے میں روایت! تو ان سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے احرام میں زردی میں رنگے ہوئے کپڑے کو ناپسند کیا ہے یا یہ روایت زردی کی طرح کے رنگ مثلاً گیرود وغیرہ سے رنگے ہوئے کپڑے پر محمول ہے۔ اور علیؓ کا قول کا بھی یہی جواب ہے، علاوہ ازیں علیؓ کا قول عثمانؓ کے قول یعنی ان کے انکار سے معاف۔

لہذا تعارض کی وجہ سے اسے حجت میں بنایا جا سکتا۔  
گوشیہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جبکہ زردی یا زعفران یا درس میں رنگے ہوئے کپڑے کو دھویا نہ گیا ہو، لیکن اگر یہ کپڑا اس طرح دھویا گیا ہو کہ اس سے خوشبو نہ بھڑے تو پھر یہاں کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لیے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس میں کوئی حرج نہیں کہ آدمی درس یا زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے کا احرام باندھے جبکہ اسے دھویا گیا ہو اور اس سے نہ تو خوشبو بھڑ رہی ہو اور نہ وہ خوشبو سے متغیر ہو اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "کا ینقص" کی دو تفسیریں منقول ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا رنگ



نہ جھڑ رہا ہو، اور دوسری یہ کہ اس سے خوشبو نہ پھوٹ رہی ہو، اور اعتماد دوسری تفسیر یہ ہے۔ چنانچہ اگر رنگ تو نہیں جھڑ رہا لیکن خوشبو پھوٹ رہی ہے تو بھی ممنوع ہے۔ کیونکہ یہ خوشبو کے بقا کی دلیل ہے۔

اسی طرح جو کپڑا ہر وی رنگ میں رنگا ہوا ہو (اس کے پھیننے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے) کیونکہ یہ خفیف سازنگ ہے جس میں معمولی زردی ہوتی ہے اور اس سے کوئی بو نہیں آتی "املاء" میں ابو یوسف کہتے ہیں کہ محرم کے لیے مناسب نہیں ہے کہ زعفران یا درس سے رنگے ہوئے کپڑے سے تکیہ لگائے یا اس پر سونے کیونکہ اس میں خوشبو کا استعمال ہو جائے گا۔ لہذا یہ پھیننے کی طرح ہے۔

مسئلہ: طیلانی (سبز چادر، جو علماء و مشائخ استعمال کرتے ہیں) پھیننے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ طیلانی سلا ہوا کپڑا نہیں ہے۔ ہاں اسے ہٹن لگا کر بند نہ کرے، ابن عمرؓ سے بروہی مروی ہے۔ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔ لیکن ابن عمرؓ کا قول صحیح ہے۔ کیونکہ ہٹن ہذا بت خود سلا ہوا ہوتا ہے۔ جب ہٹن بند کیا جائے گا تو کسی ہونٹ چیز کا استعمال لازم آئے گا۔ اور یہ ممنوع ہے۔ نیز اس لیے کہ ہٹن بند کرنے سے اسے سنبھالنے میں کسی تکلف کی حاجت نہیں رہے گی۔ پس یہ سلا ہوا کپڑا پھیننے کے مشابہ ہو جائے گا۔ اور رداء و ازار کے مشابہ نہیں ہوگا۔

مسئلہ: ریٹم اور اول سے بنا ہوا کپڑا، اول کا کپڑا، اسی سے بنا ہوا کپڑا اور دھاری دار کپڑا پھیننے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگرچہ رنگیں ہوں، جیسا کہ عدنی وغیرہ کپڑے ہیں۔ کیونکہ ان کپڑوں میں زیادہ زینت نہیں ہے۔ اور زینت محرم کے لیے ممنوع نہیں ہے۔

مسئلہ: ازار کو تھکے کانٹے سے جوڑنا اور کسی چیز سے باندھنا مکروہ ہے اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک محرم کو دیکھا، جس نے اپنا کپڑا ایک رسی سے باندھا ہوا تھا، تو آپؐ نے فرمایا برباد ہو! رسی کھول دو اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ اس بات کو مکروہ سمجھتے تھے کہ محرم اپنا کپڑا باندھے۔ نیز اس لیے کہ اس صورت میں اسے سنبھالنے کے لیے کسی تکلف کی حاجت نہیں رہتی، پس یہ سلا ہونے کپڑے کے مشابہ ہو جائے گا لیکن اگر کسی نے باندھ لیا تو اس پر لازم کچھ نہیں ہوگا۔ کیونکہ حقیقتاً یہ سلا ہوا نہیں ہے۔

مسئلہ: اس میں کوئی حرج نہیں کہ عمامہ کمرے گزار کر اسے پیٹ لے، ہاں اسے گرہ نہ دے کیونکہ عمامہ کا پیٹنا ایک ایسے کپڑے کا پیٹنا ہے۔ پس یہ قمیص کو بغل سے گزار کر کندھے پر ڈالنے کے مشابہ ہے۔ لیکن اگر عمامہ کو گرہ دے گا تو یہ مکروہ ہوگا، کیونکہ اس طرح یہ سلا ہونے کپڑے کے مشابہ ہو جائے گا جیسے ازار کو کسی چیز سے باندھنا مکروہ ہے۔

مسئلہ: محرم کے لیے قمیص اور بیٹنی باندھنے میں کوئی حرج نہیں۔ خواہ قمیص میں اپنا نفقہ ہو یا کسی دوسرے کا۔ اور خواہ بیٹنی کپ سے باندھی ہو یا سٹے سے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت

ہے کہ اگر پہلی ہک سے باندھی تو مکروہ ہے، اور اگر تیسرے سے باندھی، تو مکروہ نہیں۔ اور  
تھیلی کے بارے میں مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس میں اپنا نفقہ ہو تو مکروہ نہیں۔ اور اگر کسی دوسرے  
کا نفقہ ہو تو مکروہ ہے۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تھیلی باندھنا نفقہ کی حفاظت کے لیے  
ہوتا ہے۔ جو کہ ایک ضرورت ہے اور کسی کے نفقہ کی حفاظت ضرورت میں داخل نہیں۔ ابو یوسفؒ  
سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہک سلا ہوا ہوتا ہے، تو اس سے باندھنا ازار کو بٹنی سے بند کرنے  
کی طرح ہے۔ یہ خلاف تسمہ کے۔ (مکروہ ساتھ ملا ہوا نہیں ہوتا)۔ ہماری یہ روایت ہے کہ عائشہؓ  
سے تھیلی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے کسی استفار اور قید کے بغیر مطلقاً باندھنے کی اجازت  
دی۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو اپنی کمر میں تھیلی باندھنے  
کی اجازت دی، جبکہ تھیلی میں اس کا نفقہ ہو۔ اور تابعینؒ کی ایک جماعت ہی رائے رکھتی ہے۔  
سعید بن مسیبؒ سے روایت ہے کہ تھیلی باندھنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور ہی سعید بن جبیرؒ عطاء  
اور طاؤس رحمۃ اللہ کا قول ہے۔ نیز اس لیے کہ تھیلی اور بٹنی لینا ازار لینے کی طرح ہے۔ لہذا  
ممنوع نہیں ہوگا۔

**مسئلہ** اکثر علماء کے نزدیک محرم کے لیے خیمے کے سائے میں بیٹھنا بلا کراہت جائز ہے۔ اور  
مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ ابن عمرؓ نے اسے مکروہ سمجھا ہے  
ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ عمرؓ کسی درخت پر کھڑا یا چروا ڈال بیٹھے اور اس کے سائے میں  
بیٹھے۔ اور روایت ہے کہ عثمانؓ کے لیے منی میں خیمہ کھڑا جاتا تھا، اور وہ خیمہ کے سائے میں  
بیٹھتے تھے۔ نیز اس لیے کہ کسی ایسی چیز کے سایہ میں بیٹھنا، جو اس سے مس نہیں کر رہی، حجت کے  
سایہ میں بیٹھنے کے درجہ میں ہے۔ اور یہ ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

**مسئلہ** اگر کوئی شخص کعبہ کے پردے کے نیچے داخل ہو کر چھپ گیا، تو اگر پردہ اس کے سر اور  
پرہیز سے نکرا رہا ہے، تو یہ مکروہ ہے۔ کیونکہ یہ کسی کپڑے سے سر اور چہرہ چھپانے کے مشابہ  
ہے اور اگر پردہ سر اور چہرہ سے جدا ہے تو مکروہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ سائبانی (دھڑی) کے نیچے داخل  
ہونے کے درجہ میں ہے۔

**مسئلہ** عورات حالت احرام میں بھی چلے سکتے ہیں کپڑے پہنے۔ اپنا تمام جسم ڈھانچے  
موز سے پتہ، اس میں کوئی حرج نہیں، ہاں چہرہ نہ ڈھانچے۔ جسم ڈھانچنا تو اس لیے ہے کہ عورت  
کا تمام بدن ستر ہے۔ اور ان سترے کپڑے کے ساتھ جسم چھپانا معتذر ہے، اس لیے سلا ہوا لباس  
پہننے کی ضرورت ہے۔ بالی چہرہ اس لیے ننگا رکھے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
"عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہو سکتا" اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ "ہم رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حالت احرام میں تھیں، سوار ہمارے قریب سے گزرتے تھے۔ جب وہ ہمارے  
برابر ہوتے تو ہم میں ایک اپنی چادر سر سے چہرے پر لٹکا لیتی جب وہ گزر جاتے تو چادر اٹھا  
لیتی" اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کے لیے چہرہ چھپانا ناجائز نہیں ہے اور اگر چہرے پر

کوئی چیز لٹکانے اور ہٹا کر رکھے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ نیز اس لیے کہ جب حجرے سے کپڑا دھو رہے تو وہ بول ہے جیسے قبہ میں بیٹھی ہوئی ہے، یا غصے کے سارے میں بیٹھی ہوئی ہے۔

مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک عورت حالت احرام میں ریشم سونا اور جو چاہے میوہ پہنے، اس میں کوئی حرج نہیں۔ عطاء سے روایت ہے کہ یہ مکروہ ہے۔ لیکن صحیح اکثر علماء کا قول ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ ابن عمرؓ اپنی عورتوں کو حالت احرام میں سونا اور ریشم پہنانے لگے۔ نیز اس لیے کہ یہ ان اشیاء کا پہننا باپ زینت سے ہے اور محرم کے لیے زینت ممتنع نہیں ہے۔

مسئلہ: دنگا ہوا کپڑا نہ پہننے۔ اور اس میں مانع زینت نہیں بلکہ اس میں موجود خوشبودار رنگ ہے۔ اور خوشبو کے استعمال میں عورت اور مرد برابر ہیں۔

مسئلہ: دستانے پہننا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ اور یہی علیؓ و عائشہؓ کا قول ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، ان کی حجت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔ کہ اس کے آخر میں ہے "عورت نقاب نہ اوڑھے اور دستانے نہ پہنے" نیز اس لیے کہ عادتاً عورت اپنے ہاتھ چھپاتی ہے۔ اس لیے اس کی مخالفت میں عادت کے خلاف کرتے ہوئے حجرے کی طرح ہاتھ کھولنا ضروری ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سعد بن ابی وقاصؓ اپنی بیٹیوں کو حالت احرام میں دستانے پہناتے تھے۔ نیز اس لیے کہ دستانے پہننے میں صرف سلی ہوئی چیز سے ہاتھوں کو چھپانا لازم آتا ہے۔ اور عورت کے لیے یہ ممتنع نہیں ہے۔ اس لیے کہ عورت اپنی قمیص سے بھی ہاتھ چھپا سکتی ہے۔ اگرچہ قمیص سلی ہوئی ہو۔ اسی طرح اگر کسی اور سلی ہوئی چیز سے چھپا لے، تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے۔ بخلاف حجرے کے۔ (کہ چہرہ چھپانا جائز نہیں) باقی حدیث میں یہ جو آیا ہے کہ "و عورت دستانے نہ پہنے" یہ ضعیف بطور استحباب ہے۔ اور ہم اسے استحباب پر اس لیے محمول کرتے ہیں کہ تمام دلائل۔۔۔ بقدر امکان جمع ہو جائے۔

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ بعض مواقع میں متعین طور پر صدقہ واجب ہوتا ہے اور کبھی روزوں یا صدقہ یا دم میں سے کوئی ایک چیز واجب ہوتی ہے اور اس کی تعیین اس شخص کے سپرد ہے جس پر یہ واجب ہوا ہے۔ جیسا کہ گذارہ کتب میں ہوتا ہے۔ اور اس کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر پہننے سے کامل فائدہ اٹھایا ہے تو کامل فدیہ واجب ہوگا، اور اس کے لیے دم متعین ہے۔ اس کے سوا کوئی اور چیز جائز نہیں۔ بشرطیکہ یہ کسی عذر کے بغیر نہ ہو۔ اور اگر کسی عذر سے پہننا ہے تو تین چیزوں میں سے ایک واجب ہے اور اگر سلا ہوا کپڑا پہن کر انتفاع قاصر اٹھایا ہے تو قاصر فدیہ یعنی صدقہ واجب ہے بلکہ حکم بقدر علت ثابت ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر سلا ہوا کپڑا مثلاً قمیص یا جلیبا یا شلوار یا عمامہ یا ٹوپی یا کمرے یا جرابیں کسی عذر و ضرورت کے بغیر پورا ایک دن پہنتا ہے تو اس پر دم لازم ہے۔ اس کے سوا کوئی اور چیز جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ ان مذکورہ اشیاء میں سے کوئی ایک چیز

پورا دن پہننا انتفاع کامل ہے۔ اس سے کامل کفارہ واجب ہوگا جو کہ صرف دم ہے۔ اور اس کے علاوہ کوئی اور چیز جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ کام کسی عذر کے بغیر ہوا ہے۔ اور اگر ایک دن سے کم پہننا ہے تو دم واجب نہیں صرف صدقہ واجب ہوتا ہے اور ابو حنیفہؒ پہلے یہ کہتے تھے اگر دن کے اکثر حصہ میں پہننے لکھا تو بھی دم واجب ہو جائے گا۔ ابو یوسفؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔ ابو حنیفہؒ نے پھر اس رائے سے رجوع کیا اور فرمایا کہ جب تک پورا دن نہیں پہننا دم واجب نہیں ہوگا۔ اور محمدؒ سے روایت ہے کہ دن میں جتنے حصہ میں پہننے گا، اسی حساب سے بکری کی قیمت سے واجب ہوگا، مثلاً اگر آدھا دن پہنا ہے تو بکری کی آدھی قیمت واجب ہوگی۔ و علیٰ هذا القیاس۔ حلق کے بارے میں بھی محمدؒ سے ایسی ہی روایت ہے۔ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ اگرچہ ایک ساعت پہننے لیکن پورا دم واجب ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ پہننا، اگرچہ ساعت بھر ہوا انتفاع کامل ہے، کیونکہ بدن سے ہونے پڑنے میں لپٹ گیا، اس لیے کامل فدیہ لازم ہوگا۔ محمدؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعض کو کل پر قیاس کیا جائے گا۔ ابو حنیفہؒ کے قول اول کی وجہ یہ ہے کہ دن کے اکثر حصہ میں پہننا بمنزلة تمام دن پہننے کے ہے۔ کیونکہ کبھی آدمی دن کے اکثر حصہ میں لباس پہننا ہے اور رات آنے سے پہلے نگر واپس آکر اسے اتار دیتا ہے، لیکن اسے انتفاع کامل سمجھا جاتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک دن سے کم پہننا انتفاع ناقص ہے کیونکہ پہننے سے معذور گری، سردی کا دور کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ تمام دن پہننے۔ اسی لیے لوگ عادتاً دن اور رات کے لیے الگ الگ لباس بناتے ہیں۔ اور دن کا لباس صرف رات میں ہی اتارتے ہیں۔ لہذا دن کے بعض حصہ میں پہننا انتفاع ناقص ہے اس لیے کفارہ بھی ناقص واجب ہوگا۔ جو کہ صدقہ ہے، جیسا کہ ایک ناخن کاٹ لے تو صدقہ واجب ہوتا ہے۔

**صدقہ کی مقدار** | صدقہ کی مقدار نصف صاع گندم ہے۔ ابن ساعطی نے ابو یوسفؒ سے یونہی روایت کیا ہے کہ ایک مسکین کو نصف صاع گندم دے۔ اور ہر وہ صدقہ جو احرام میں کسی ممنوع فعل کے ارتکاب سے واجب ہو، اس کی مقدار نصف صاع ہے سوائے اس صدقہ کے جو عکڑی اور جول مارنے سے واجب ہوتا ہے۔ اور ابن ساعطیؒ کی محمدؒ سے روایت یہ ہے کہ جو شخص ایک ساعت چھوڑ کر تمام دن لباس پہنے تو اس پر اتنا ہی دم واجب ہے یعنی اسی حساب سے ایک دم کی قیمت ادا کرے۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے۔ لیکن صحیح ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اس لیے کہ شریعت میں ایک مسکین کے لیے صدقہ کی جو مقدار مستقیم کی گئی ہے وہ کہیں نصف صاع کم نہیں ہے۔ جیسا کہ صدقہ فطر، کفارہ یمین، کفارہ فطر اور کفارہ نہار میں ہے۔ مسئلہ اگر قبائذ محول پر ڈالی اور ہاتھ آستینوں میں داخل نہیں کیے لیکن ہنٹ لگالیے اور پورا دن ایسے کیے لکھا تو اس پر دم لازم ہوگا۔ کیونکہ سلی ہوئی چیز سے انتفاع کامل پایا گیا۔ کیونکہ بیش لگائی ہوئی چیز سلی ہوئی چیز کے حکم میں ہوتی ہے۔

مسئلہ: اگر سر کا چوتھا حصہ ایک دن یا اس سے زیادہ ڈھانپے رکھا تو اس پر دم لازم ہے اور اگر چوتھائی سر سے کم ڈھانپا تو صدقہ لازم ہو گا۔ ”اصل“ میں ایسا ہی مذکور ہے۔ اور ابن سماعہ زہاد میں محدث سے روایت کرتے ہیں کہ ”دم لازم نہیں ہوتا، یہاں تک کہ سر کا اکثر حصہ چھپنے رکھے۔“ ابن سماعہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کم حصہ کا ڈھانپنا استغفار کا قائل نہیں ہے، لہذا اس سے کامل قدیدہ واجب نہیں ہو گا۔ اور ”اصل“ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس باب میں چوتھائی سرائل کا حکم رکھنا ہے۔ جیسے چوتھائی سر منڈانے پر دم لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر عورت چوتھائی چہرہ چھپائے رکھے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور ہمارے نزدیک اگر مرد چوتھائی چہرہ ڈھانپے رکھے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور شافعی کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اس لیے ان کے ہاں مرد کے لیے چہرہ ڈھانپنا ممنوع نہیں ہے۔ مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر عزم نہ اپنے جسم پر کوئی بیٹی بیسی، خواہ عذر سے یا بغیر عذر کے، تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ کیونکہ ان سلی چیز سے بدن چھپانا ممتنع نہیں ہے۔ لیکن بلا عذر ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ جسم پر ماند حنا سلی ہوئی چیز سننے کے مشابہ ہے۔

**مسئلہ:** مگر شدت تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ سلا ہوا کپڑا پورا دن اپنے اختیار سے باغذرا پھرنے لگیں اگر کسی غمزدہ مزدوت کی وجہ سے سلا ہوا کپڑا پہنا تو اس پر روزوں یا عمدتہ یا دم میں سے جو وہ چاہے کفارہ واجب ہو گا۔ اس بارے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے جو کہ مریض یا مسکین کی تکلیف کی وجہ سے حلق کر دینے کے کفارے کے بارے میں ہے:

پس تم میں سے جو مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو روزوں سے یا صدقہ سے یا ذبح سے قدر دے۔

اور یہ روایت گزر چکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کعب بن عجرہ سے فرمایا کہ ”کیا  
 جو تمہیں تمہیں تکلیف دے رہی ہیں؟“ انہوں نے عرض کیا ”جی ہاں“ تو آپ نے فرمایا ”سر منڈاؤ  
 اور مجھ پر فوج کرو یا میں روزے دکھو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، اس طرح کہ ہر مسکین کو گندم  
 کا نصف صاع ملے۔“ یہ نفعِ تنغیر اگرچہ سر منڈانے کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ لیکن اس  
 علتِ عذرہ ضرورت کی حالت میں تیسرے و تیسریں ہے۔ اور یہ علت یہاں بھی موجود ہے۔ اس سے جو  
 نفسِ حلق کے بارے میں وارد ہوئی ہے، وہ دلائل یہاں بھی وارد ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ شافعیؒ  
 کے نزدیک مذکورہ تین کناروں میں سے ایک کا اختیار بلا عذر پہننے کی حالت میں بھی ہے۔ لیکن  
 یہ درست نہیں، کیونکہ حالتِ عذرہ تنغیر تیسرے و تیسریں کے لیے ہے اور اپنے اختیار سے  
 جنایت کرنے والا تخفیف کا مستحق نہیں ہے۔

مسئلہ: البغیۃ والبرہۃ کے نزدیک مسکین کو طعام کی ادائیگی تنہا سے بھی ہر صاتی

ہے اور تمکین سے بھی۔ بایں صورت کہ مسکین کے لیے طعام مباح کر دیا جائے۔ اور محمدؐ کے نزدیک صرف تمکین سے ادائیگی ہو سکتی ہے۔ یہ مسئلہ ہم انشاء اللہ کتاب الکفارات میں ذکر کریں گے۔ مسئلہ: فدیہ کے روزوں میں کتابیں بھی جائز ہے اور تفرق بھی کیونکہ نص میں صوم کا اسم مطلقاً وارد ہوا ہے۔

مسئلہ: فدیہ کا ذبح صرف حرم میں جائز ہے جیسا کہ دم متنع میں ہے۔ ہاں! اگر غیر حرم میں جائز ذبح کیا گیا اور اس کا گوشت چھ مسکینوں میں تقسیم کیا گیا، اس طرح کہ ہر مسکین کو نصت صاع گندم کی قیمت کے برابر گوشت ملا تو گندم کے بدل کے طور پر بھی جائز ہے۔

مسئلہ: بالاجماع فدیہ کے روزے ہر جگہ رکھے جاسکتے ہیں۔ (اس کے لیے حرم کی تنصیص نہیں ہے) اور ہمارے نزدیک صدقہ کا بھی یہی حکم ہے اور شافعی کے نزدیک صدقہ صرف مکہ میں جائز ہو گا۔ اور اس سے مقصود اہل مکہ کی رعایت ہے۔ کیونکہ وہ اس سے فائدہ اٹھائیں گے۔ اور یہی وجہ ہے کہ دم بھی صرف مکہ میں ہی جائز ہوتا ہے۔ ہمارا دلیل یہ ہے کہ صدقہ کی نص مکان کی قید سے خالی ہے۔ لہذا اسے مطلق ہی رکھا جائے گا۔ اور اشفاق کی علت سے صدقہ کو دم پر قیاس کرنا قیاس فاسد ہے۔ اس کی وجہ ہم احصار کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔ ذبح کے جواز۔ مکہ سے اختصاص تو نص سے معلوم ہوا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "حتیٰ یبلغ الحدیٰ حذہ" لیکن صدقہ کے بارے میں ایسی کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔

مسئلہ: یہ بات پسے گزر چکی ہے کہ اگر محرم کے پاس ازارت ہو اور اس کے لیے شلوار ادھر کر اس سے جسم چھپانا ممکن ہو تو شلوار ادھر طے۔ لیکن اگر ادھر طے بغیر پورا دن شلوار پہنے رہی تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اس پر دم لازم ہے۔ اور شافعی کے نزدیک بغیر ادھر طے پہنے رکھے اور اس وجہ سے کچھ لازم نہیں ہو گا۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ ممنوع لباس پہننے سے واجب ہوتا ہے۔ اور اس حالت میں شلوار پہننا ممنوع نہیں رہا۔ کیونکہ اس کے لیے ان سلا پہنا ممکن نہیں ہے سوائے ادھر طے کے اور ادھر طے میں مال کا نقصان کرنا ہے جو کہ درست نہیں۔ ہمارے دلیل یہ ہے کہ عقد احرام سے پہلے پہنے ہوئے کپڑے کی ممنوعیت ثابت ہو چکی ہے اور اس حالت میں شلوار ادھر کر ان سے پہنے سے جسم چھپانا ممکن ہے۔ اس لیے ادھر طے واجب ہے اور ادھر طے پہنے پہنے سے جسم چھپانا بہتر ہے۔ لیکن اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو پورا دن ایک ممنوع فعل کا ارتکاب کرتا ہے۔ لہذا دم لازم ہو گا۔

باقی یہ کہنا کہ ادھر طے میں مال کا نقصان کرنا ہے۔ یہ مسلم ہے، لیکن یہ نقصان حق اللہ کی اتمامت کے لیے ہے۔ اور یہ جائز ہے۔ جیسے زکوٰۃ ہے اور جو نہ نہ ہونے کی صورت میں کبھی سے نیچے موزے کا ٹٹا ہے۔

مسئلہ: سلا ہو یا کپڑا خواہ عمد پہنے یا سہو، رخصت یا کراہ سے ہمارے نزدیک سب صورتوں میں کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک نیاں اور اکراہ کی صورت میں کفارہ

واجب نہیں ہوتا۔ نیز خواہ خود پیسنے یا اس کی لاعلمی میں کوئی اسے پسنا دے ہمارے نزدیک وجوب کفارہ میں دونوں صورتیں برابر ہیں۔ اور شافعی دونوں میں فرق کرتے ہیں۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ معمولاً احرام فعل کے ارتکاب سے واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ جتنایت ہے۔ ادریانیہ و اکراہ کی صورت میں حرمت نہیں رہتی۔ لہذا اس حالت میں صادر ہونے والے فعل کو جتنایت نہیں کہا جاسکتا۔ اس لیے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ اسی لیے باب صوم میں نسیان بالا جماعت اور اکراہ میرے نزدیک غدر سمجھا جاتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ یا د اور رضا کی حالت میں اس لیے واجب ہوتا ہے کہ اس صورت میں انتفاع کا مل پایا جاتا ہے۔ اور انتفاع کا مل اکراہ اور سمو کی حالت میں بھی ہوتا ہے۔ باقی یہ کسنا کہ نسیان و اکراہ کی حالت میں حرمت باقی نہیں رہتی، درست نہیں ہے۔ جبکہ حرمت تو اس حالت میں بھی باقی ہوتی ہے اور اس حالت میں کیا ہوا فعل جتنایت ہی ہے۔ ہاں نسیان و اکراہ کا یہ اثر مرتب ہوتا ہے کہ اس حالت کے فعل پر آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک نسیان و اکراہ کی حالت میں صادر ہونے والے فعل پر عطا مواخذہ جائز ہے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے شرعاً مواخذہ نہیں ہوگا۔ آپ کی دعا ہے کہ: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا بِإِثْمِنَا أَفْوَاحًا» نیز آپ کا ارشاد ہے کہ «میری امت سے خطا، نسیان اور حالت اکراہ کا فعل معاف ہے» اور پیسنے کو روزے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ احرام کے احوال ایسے ہیں کہ احرام یا د والے رہتے ہیں اور ان احوال میں نسیان کا وقوع انتہائی نادر ہے، اس لیے اسے کالعدم سمجھا جائے گا۔ غلات روزے کے اس لیے کہ روزے کی حالت ایسی نہیں ہے کہ اس میں روزہ یا در ہے، اس لیے روزے میں نسیان کا وقوع ایک غدر ہے تاکہ حرج واقع نہ ہو۔ اسی فرق کی بنا پر باب صلوات میں نسیان غدر نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ نماز کے احوال نماز یا د والے رہتے ہیں، اسی طرح یہاں بھی ہے مسئلہ: اگر محرم یا د لباس قمیض، عمامہ اور موڑے پہن لے تو ایک دم ہی لازم ہوگا۔ کیونکہ یہ لباس ایک مقصد کے لیے ایک ہی دفعہ پہنا گیا۔ لہذا اس کے لیے ایک کفارہ ہی کافی ہے۔ جیسے جماعت میں بار بار دخول کو الگ الگ شمار نہیں کیا جاتا بلکہ اس پر ایک جماعت کے احکام مرتب ہوتے ہیں، مسئلہ: اگر محرم ایک پیر پہننے پر مجبور ہوا، لیکن دو کپڑے پہن لیے، بایں طور کہ ایک قمیض پہننے کی احتیاج تھی، لیکن دو قمیضیں پہن لیں، یا ایک قمیض اور ایک جبہ پہن لیا یا ٹوٹی پیسنے کا اضطراب تھا لیکن ٹوٹی کے ساتھ عمامہ بھی پہن لیا تو دو بھیجیں گے۔ اگر یہ دونوں کپڑے ضرورت کی جگہ پر پہننے ہیں تو ایک کفارہ واجب ہوگا۔ جو کہ کفارہ ضرورت ہے، کیونکہ پیسنے کی وجہ ایک ہے، لہذا کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا۔ جیسا کہ قمیض پہننے کا اضطراب ہو، اور جبہ پہن لے۔ اور اگر دونوں کپڑے دو مختلف جگہوں پر پہننے، ضرورت کی جگہ بھی اور غیر ضرورت کی جگہ بھی، مثلاً عمامہ یا ٹوٹی پہننے کا اضطراب تھا، لیکن اس کے ساتھ قمیض وغیرہ بھی پہن لی تو اس پر دو کفارے واجب ہوں گے۔ ایک کفارہ ضرورت ضروری کپڑا پہننے کی وجہ سے اور دوسرا کفارہ احتیاج ضروری لباس پہننے کی وجہ سے۔

مسئلہ: اگر ضرورت کی وجہ سے کوئی کپڑا پتنا، پھر وہ ضرورت نرا مل ہو گئی لیکن اس نے یہ کپڑا

ایک دن یا دو دن پسند لکھا تو دیکھا جائے گا۔ اگر تو ضرورت ختم ہونے کے شک یک پسند لکھا تو ایک کفارہ یعنی کفارہ ضرورت واجب ہوگا اور اگر ذوال ضرورت کا یقین ہونے کے بعد تک پسند لکھا تو دو کفارے واجب ہوں گے، ایک کفارہ ضرورت، دوسرا کفارہ اختیار۔ دہر یہ ہے کہ ضرورت کا ثبوت یقینی تھا، لہذا شک کے ساتھ ضرورت زائل ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ معروف قاعدہ ہے کہ یقین کی بنیاد پر ثبات شدہ امر شک سے زائل نہیں ہوتا۔ اس تفصیل کی روشنی میں شک کی حالت میں پسندنے کا مقصد وہی ہے جو پہلی مرتبہ پسندنے کا تھا۔ لہذا یہ ایک ہی پسندنا سمجھا جائے گا۔ اس لیے کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا۔ اور اگر ذوال ضرورت کا یقین ہونے کے بعد تک پسندنا تو دوبارہ پسندنے کا مقصد وہ نہیں رہا، جو پہلی مرتبہ پسندنے کا تھا، اس لیے ایک اور کفارہ بھی واجب ہوگا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر محرم کے جسم پر پھوڑا نکل آئے یا زخم لگ جائے، اور خوشبودار دوا لگائے پر مجبور ہو جائے تو جب تک وہ پھوڑا یا زخم باقی ہے اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہو گا۔ اگرچہ اس پر دو انکئی مرتبہ لگائی گئی ہو، کیونکہ ضرورت باقی تھی۔ لہذا جب تک مرتبہ لگانے کی وجہ ایک ہی تھی۔ اور وہ پھوڑا یا زخم تو ٹیک ہو گیا لیکن ایک اور پھوڑا یا زخم نکل آیا اور اس پر خوشبودار دوا استعمال کرنا پڑی تو ایک اور کفارہ واجب ہو جائے گا کیونکہ پہلی ضرورت زائل ہو چکی تھی اور دوسری مرتبہ استعمال کی وجہ پہلی سے مختلف تھی۔ اسی طرح اگر محرم بیمار ہو گیا یا اسے بخار نہ آیا اور وہ سلا ہوا کپڑا پسندنے پر مجبور ہو گیا، لیکن کسی وقت پسندنے کی ضرورت ہے اور کسی وقت نہیں تو اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ جب تک کہ یہ غلت زائل نہیں ہو جاتی کیونکہ جتنی مرتبہ بھی پسندنا اس کی وجہ ایک تھی، اور اگر پہلا بخار تو اتر گیا اور دوبارہ پھر بخار چڑھا یا پہلا مرض ختم ہو گیا اور کوئی دوسرا مرض لاحق ہو گیا تو دو کفارے واجب ہوں گے۔ خواہ پسندنے مرض کا کفارہ ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو یا جو حنیفہ دوا یا یوسف کا قول ہے۔ اور محدث کے نزدیک اگر پہلے مرض کا کفارہ ادا نہیں کیا تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اور اگر پہلا کفارہ ادا کر چکا ہے تو پھر ایک اور کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔ اس مسئلہ کی تفصیل انشاء اللہ مضبوط معنوں یعنی جماعت کے بیان میں آئے گی کہ اگر دو مختلف مجلسوں میں جماعت پایا جاتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اور اگر پھوڑا نکلا تھا یا زخم لگ گیا تھا اور خوشبودار دوا سے اس کا علاج ہو رہا تھا کہ اسی انشاء میں ایک اور پھوڑا نکل آیا یا ایک اور زخم لگ گیا جبکہ پہلا علیٰ حالہ ہی ہے اور دوسرا بھی خوشبودار دوا سے علاج کرتا ہے تو اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا کیونکہ جب تک پہلا پھوڑا یا زخم ٹیک نہیں ہو جاتا۔ ضرورت باقی ہے، تو دوسرے علاج کی وجہ وہی ہے جو پہلے کی تھی، اس لیے ایک ہی کفارہ کافی ہوگا۔

مسئلہ ۱ اگر محرم کو دشمن نے غیر لیا اور اس نے مجبور ہو کر لباس پہن لیا، پھر دشمن پہلا گیا تو اس نے لباس ادا کیا، پھر دشمن لوٹا تو اس نے دوبارہ پہن لیا۔ یا دشمن مسلسل سوچہ بند رہا، اور محرم اس کے مقابلے کے لیے دلی کو اختیار نہیں لیتا تھا اور رات کو اتار دیتا تھا تو اس صورت میں ایک ہی کفارہ واجب ہوگا، جب تک کہ



دشمن چلا نہیں جاتا اور کوئی دوسرا دشمن نہیں آجاتا۔ کیونکہ عذر ایک ہے اور ایک عذر کی وجہ سے  
 بائیں پہننے پر صرف ایک کفارہ ہی واجب ہو جاتا ہے۔ مذکورہ اور اس شخص کے تمام مسائل میں اصل  
 یہ ہے کہ پہننے کی صورت کو نہیں بلکہ سبب اور علت کے اتحاد و اختلاف کو دیکھا جائے گا۔ چنانچہ  
 اگر عزم سلا ہو کر مسلسل کئی دن پہننا ہے، دن کو اتارنا ہے، نہ رات کو، تو بلا اختلاف اس پہننے  
 ایک ہی دم کا ہی ہوگا، کیونکہ پہننے کی وجہ ایک ہی ہے۔ اسی طرح اگر دن کو پہننا ہے اور رات کو  
 سونے کے لیے اتار دیتا ہے اور یہ عزم نہیں کرتا کہ بالکل ہی اتار رہا ہوں، تو بالا جماع اس پر  
 ایک ہی دم لازم ہوگا۔ کیونکہ جب تک وہ پہننے کو چھوڑنے کا عزم نہیں کرتا، پہننے کی وجہ ایک ہی  
 رہے گی۔ اور اگر ایک پورا دن سلا ہوا لباس پہنا، پھر اس کا عذر دے دیا، یا ایک ایک اور  
 پورا دن یہی لباس پہنتے رکھا تو بلا اختلاف اس پر ایک اور دم لازم ہوگا۔ کیونکہ پہننے پر دوام از  
 سر نو پہننے کے درجے میں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی حالت میں احرام باندھتا  
 ہے، جبکہ سلا ہوا لباس پہنتے ہوئے تھا۔ پھر یہی لباس پورا دن پہنتے رکھتا ہے تو اس پر ایک دم  
 لازم ہوگا۔ اور اگر پورا دن سلا ہوا لباس پہننے کے بعد اتار دیا اور اس کے ترک کا عزم کر لیا  
 اس کے بعد پھر پہن لیا تو اگر پہلی مرتبہ پہننے کا کفارہ دے چکا ہے تو اس پر بالا جماع ایک اور کفارہ  
 واجب ہے۔ کیونکہ جب پہلے کا کفارہ دے دیا تو وہ معدوم ہو گیا اس لیے دوسری مرتبہ پہننا از  
 سر نو شمار کیا جائے گا۔ اور اگر ابھی تک پہلے کا کفارہ نہیں دیا تو اب حلیہ و ابویہ سبب کے قول کے  
 مطابق اس پر دو کفارے لازم ہیں اور محمد کے قول کے مطابق ایک کفارہ لازم ہے۔ محمد کے  
 قول کی وجہ یہ ہے کہ جب تک پہلے کا کفارہ ادا نہیں کرتا وہ پہننا علی حالہ باقی ہے۔ اور دوسری  
 مرتبہ کا پہننا اسی کے ساتھ لاحق ہو جاتے گا۔ اس لیے ایک ہی کفارہ واجب ہوگا لیکن اگر پہلے کا  
 کفارہ ادا کر چکا ہو تو وہ باطل ہو جاتا ہے۔ اس دوسری مرتبہ کا پہننا الگ شمار کیا جائے گا، اس لیے دوسرا  
 کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ رمضان میں دو الگ الگ دنوں میں جماع کرتا ہے تو اس میں بھی یہی تفصیل ہے۔ ابو  
 حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے ترک کے عزم سے لباس اتارا تو پہلے پہننے کا حکم منقطع  
 ہو گیا، اور دوسری مرتبہ کے پہننے کو از سر نو شمار کیا جائے گا۔ اس لیے ایک اور کفارہ واجب ہوگا۔  
 شیعین کے ہاں اصل یہ ہے کہ ترک کے عزم سے اتارنا دو مرتبہ پہننے کے حکم میں اختلاف پیدا کر دیتا ہے  
 خواہ اس کے درمیان کفارہ ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اور محمد کے نزدیک عزم سے حکم نہیں بدلتا، ہاں اگر پہلی  
 مرتبہ کے بعد کفارہ ادا کر چکا ہے تو حکم بدلے گا۔  
 مسئلہ: اگر عزم دس یا اسی دن سے رنگا ہو کر دس دن پہننا ہے تو دم لازم ہوگا کیونکہ دس اور دس دن میں خوشبو  
 ہوتی ہے تو اس سے بدن پر خوشبو کا استیصال لازم آتا ہے۔ اس لیے دم لازم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر دس دن میں  
 رنگا ہو کر پہننا ہے تو اب اسے نزدیک دم لازم ہوگا کیونکہ روزی و شبو ہونے کی وجہ سے ہمارے نزدیک منشا احرام میں داخل  
 مسئلہ: جن مسوگوں میں مغز پر دم یا حد تک کا ایک کفارہ واجب ہوتا ہے، ان تمام صورتوں میں ہمارے نزدیک تارن پر  
 مرد و کفارے واجب ہوں گے کیونکہ کفارہ کے دو احرام ہوتے ہیں اور جب انھیں پیدا ہو چکے تو وہ تو ہیں۔  
 اس لئے کفارے دو لازم ہوں گے واللہ اعلم بالصواب۔

## فصل

## خوشبو سے متعلق مسائل

موم خوشبو استعمال نہ کرے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ محرم پر انگنڈہ ہوا  
منہار آلود ہوتا ہے اور خوشبو چرگندگی کے منافی ہے۔ اور روایت ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس کے ہر نعلون نامی خوشبو میں لٹری ہوئی دو چادری تھیں اس نے عرض کیا کہ  
یا رسول اللہ! میں اپنے ج میں کیا کروں؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا، یہاں تک کہ آپ پر وحی نازل  
ہوئی۔ پھر جب نزول وحی کی کیفیت آپ سے ختم ہوئی تو آپ نے پوچھا "سائل کہاں ہے؟" اس آدمی نے  
عرض کیا "میں حاضر ہوں" اس پر آپ نے فرمایا "یہ خوشبو و حودود اور حج میں ویسے ہی کرو، جو عمرے میں کرتے  
ہو" اور یہ روایت پہلے گزر چکی ہے کہ ایک محرم ناقہ سے لڑ کر شہید ہو گیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
"اس کا سر چھپاؤ اور اسے خوشبو ملاؤ۔ کیونکہ یہ قیامت کے دن تبلیہ کئے ہوئے آئے گا" تو آپ  
سزا دینے اور خوشبو لگانے کی حرمت کی علت احوال قرار دی۔

مسئلہ ۱۔ اگر محرم نے پورے عضو پر شفا سترا دان یا پٹنڈی پر خوشبو لگائی تو اس پر دم لازم ہو  
گا۔ اور اگر پورے عضو پر نہیں لگائی تو مصدقہ لازم ہوگا۔

اور محرم فرماتے ہیں کہ دم کی قیمت لگائی جائے گی، اور عضو کے لحاظ سے اتنی مقدار مصدقہ کی جائے  
گی۔ چنانچہ اگر چوتھاں کی عضو کو خوشبو لگائی تو بیڑی کی چوتھائی قیمت کے برابر مصدقہ واجب ہے اور اگر نعت  
عضو لگائی تو بیڑی کی نعت قیمت کے برابر مصدقہ واجب ہے۔ و علی ہذا انقیاس — اور محکم نے  
الفتنی میں ایک جگہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی چھوٹا یا اس کے بقدر دائرہ میں پر خوشبو لگائی تو مصدقہ لازم ہے اور اگر  
جگہ ذکر کیا ہے کہ اگر چوتھاں کی سر کے برابر خوشبو لگائی تو دم لازم ہوگا۔ اس میں چوتھاں کی سر کو پورے سر کا  
مکمل دیا گیا ہے۔ جیسا کہ حق میں ہوتا ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ خوشبو کم ہو یا زیادہ، برصورت دم لازم  
لازم ہوگا۔ کیونکہ حالت اقامت کا انتفاع پایا گیا — اور مؤلف نے بعض کوکل پر قیاس کیا ہے لیکن وہ صحیح  
وہ قول ہے جو اصل میں مذکور ہے۔ کیونکہ عضو کا کو خوشبو لگانا انتفاع کا ہے۔ تو اس میں جنابت بھی کامل  
ہے۔ لہذا کامل کفارہ واجب ہوگا۔ اور پورے عضو سے کم پر خوشبو لگانا انتفاع قاصر ہے، اس لیے کفارہ  
بھی قاصر ہی واجب ہوگا۔ کیونکہ مکمل کثرت بقدر سبب ہوتا ہے۔

مسئلہ ۱۔ اگر ہر عضو کی متفرق جگہوں پر خوشبو لگائی، تو اسے جمع کیا جائے گا۔ اگر یہ عضو کامل کے برابر  
ہو جائے تو دم واجب ہوگا۔ اور اگر عضو سے کم رہے تو مصدقہ واجب ہوگا۔ و ہر گزرجی ہے۔

مسئلہ ۱۔ اگر تمام اعضا کو خوشبو لگائی، پس اگر یہ ایک ہی مجلس میں ہو۔ تو ایک ہی دم لازم ہوگا۔  
کیونکہ جنابت کی جنس ایک ہے۔ اور مانع ایک ہی احوال ہے اور یہ جنابت ذو قیمت بھی نہیں ہے۔ اس  
لیے ایک دم ہی کافی ہوگا اور اگر وہ مختلف مجلسوں میں ہو، مثلاً ہر عضو کو میدہ مجلس میں خوشبو لگائی تو امام  
ابو حنیفہ ابو یوسف کے قول کے مطابق ہر مجلس کے لیے ایک دم لازم ہوگا۔ خواہ پہلی مجلس کے لیے ذبح



جیسے موجب دم فعل نہیں کر سکتے ایسے ہی کوئی ایسا کام بھی نہیں کر سکتے جس سے مدد واجب ہو۔ حالانکہ صاحبین کے نزدیک اس سے مدد واجب ہوتا ہے۔ لہذا حدیث میں مدد و ضرورت کی حالت ضرورہ  
 نیز حدیث میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے کفارہ نہیں دیا۔ اس لیے جو کہتا ہے کہ آپ نے یہ عمل  
 استعمال کیا جو اور ہر اس کا کفارہ ادا کر دیا ہو۔ لہذا یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔

مسئلہ :- اگر مومن نے نذرین کا تیل زخم یا پاؤں کی پشٹیوں میں بطور دوا استعمال کیا۔ تو اس سے  
 کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ نذرین کا تیل اگرچہ خوشبو کی اصل تو بن سکتا ہے، لیکن خود خوشبو نہیں ہے  
 یہ غلات جیکر خوشبو کو بطور خوشبو نہیں بلکہ بطور دوا استعمال کرے تو کفارہ واجب نہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ  
 نبات خود خوشبو ہے۔ اسی لیے اس کا استعمال عمامہ خوشبو کے لیے جو یا کسی دوسرے مقصد سے بہریت  
 کفارہ واجب ہوگا۔

حنفی اکثر کی اقتداء صحابہؓ کی ایک مثال | مرنے والے میں مذکورہ بلا مسئلہ کا بیان اس حدیث  
 سے کیا ہے: "وہن شقائق حلیہ"۔  
 دہنی حقیقی ذکر کی ہے، اس پر یہ طعن کیا گیا ہے کہ مسیح صلی علیہ وسلم سے تو حقیقتاً یہ نہ کہ  
 خود نے یہ لفظ حضرت بن النعاط کی اقتداء میں استعمال کیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے اس مسئلہ میں یہ غلط فہمی ہوا  
 ہے۔ اور ہمارے اصحاب کی سیرت اور عادت یہ ہے کہ وہ صحابہؓ کے کلام کے نہ صرف معانی بلکہ الفاظ  
 بھی اقتداء کرتے ہیں۔

مسئلہ :- اگر مومن نے اپنے جسم پر چربی یا گھی ملا تو کچھ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ چربی اور گھی تو خود  
 خوشبو میں اور خوشبو کی اصل بن سکتے ہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ خوشبو ڈالنے سے یہ خوشبو دار نہیں ہوتے  
 اور نہ کسی طریق سے خوشبو بنتے ہیں۔

ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق بدن پر استعمال ہونی والی اشیاء کی تین اقسام ہیں۔  
 قاعدہ کلیہ :- ۱۔ ایک نوع وہ ہے جو خوشبو کے محض ہے اور اسے خوشبو کے لیے ہی تیار کیا گیا ہے۔  
 جیسے خشک کاغذ و منبر و میزہ ہیں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے استعمال سے کفارہ واجب ہوتا ہے، خواہ  
 اسے کسی طور پر استعمال کیا جائے۔ حنفی کہ اگر کسی نے اپنی آنکھ کا علاج خوشبو سے کیا تو کامل کفارہ واجب  
 ہوگا۔ کیونکہ آنکھ مضموم کامل ہے۔ اور اس میں خوشبو استعمال کی گئی ہے۔ لہذا کفارہ واجب ہوگا۔

۲۔ دوسری نوع وہ ہے جو خود خوشبو سے اور اس میں خوشبو کا کوئی مضمون ہے۔ اور نہ ہی وہ کسی  
 طریق سے خوشبو بنتی ہے۔ جیسے چربی۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ خواہ اسے کھانے یا بدن پر لٹے یا پاؤں کی  
 پشٹیوں میں لگائے کسی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

۳۔ تیسری قسم وہ ہے جو خود خوشبو نہیں ہے، لیکن خوشبو کی اصل ہے خوشبو کے طور پر بھی استعمال  
 ہوتا ہے اور مائع کے طور پر بھی، جیسے نذرین اور لہو کا تیل۔ جو اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں دوا استعمال  
 کا اعتبار ہے اگر بدن پر تیل کے طور پر استعمال ہوا ہے تو خوشبو کے حکم میں ہوگا۔ اور اگر کھانے میں یا پاؤں  
 کی پشٹیوں میں استعمال ہوا ہے تو یہ چربی کی طرح سمجھا جائے گا۔

مسئلہ۔ اگر خوشبو کھانے میں ڈال کر پکائی گئی اور اس کی صورت بدل گئی تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ خواہ اس کی پڑا آتی ہو یا نہ آتی ہو۔ کیونکہ پکھانے سے خوشبو کھانے میں کمی نہ ہوتی ہے۔ اور اب وہ کھانا بھی بن گئی ہے اور اگر پکائی نہیں گئی اور اس کی خوشبو محسوس ہوتی ہے تو پھر اس کا کھانا مکروہ ہے۔ لیکن کھانے سے کچھ لازم بھی نہیں ہوگا کیونکہ کھانا غالب ہے اور خوشبو اس میں مل کر فنا ہو گئی ہے۔ اور اگر کسی نے کھانے کے ساتھ کھانے میں خوشبو کھالی تو دم لازم ہوگا، بشرطیکہ زیادہ مقدار میں نہ ہو۔ اور جس ملک میں زعفران ڈالا گیا ہو تو اس کے بارے میں فقہا کہتے ہیں کہ اگر زعفران غالب ہے۔ تو اس کے کھانے سے کفارہ لازم ہوگا۔ کیونکہ ملک زعفران کے تابع ہے، اس لیے خوشبو کے حکم سے خارج نہیں ہوگا۔ اور اگر ملک غالب ہے اور کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں خوشبو کا کوئی معنی نہیں۔ اور ابن عمر سے روایت ہے کہ وہ حالت الاطماع میں جو دھواں نکلتا تھا اسے کھاتے تھے کہ دھواں کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مسئلہ۔ اگر عرم نے کسی مرض یا علت کی بنا پر ایسی خوشبو بطور دوا استعمال کی جو کھائی نہیں جاتی یا کسی علت کی بنا پر خوشبو بطور سر استعمال کی تو اس پر تین کفاروں میں جو چاہے ایک کفارہ لازم ہوگا اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اگر عرم منوع اہرام ضل کا کسی ضرورت و عذر سے ارتکاب کرتا ہے تو اس پر تین کفاروں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ۔ عرم کے لیے خوشبو اور ریحان (خوشبودار پودا) سوگھنا منوع ہے۔ ابن عمر اور مجاہد سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ دونوں معجزات عرم کے لیے ریحان سوگھنا مکروہ سمجھتے تھے اور ابن عباس سے روایت ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر کوئی سوگھ لیتا ہے تو ہمارے نزدیک اس پر لازم کچھ نہیں ہوگا۔ اور شائع ہے کہ عرم میں کفہ یا کعبہ واجب ہوگا۔ جو کہ عرم کے لیے خوشبو کا استعمال بولے) لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ شکی ہے کہ یہ خوشبو ہے لیکن اس سے اس کے بدن یا کپڑوں کے ساتھ کچھ نہیں ہوتا۔ یوں اس نے صرف خوشبو سوگھنی ہے۔ اس سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، جیسا کہ اگر کسی معمار کے پاس بیٹھا اور عطر کی بو سوگھنی تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں حالت اقلعت کا فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اسی طرح خوشبودار جڑی بوٹی اور پھل کا بھی حکم ہے۔ کیونکہ اس میں خوشبو کا انتفاع ہے لیکن اگر کوئی سوگھنے سے کچھ لازم کچھ نہیں ہوتا۔ کیونکہ بعض سوگھنے سے بدن اور کپڑوں کے ساتھ کچھ نہیں ہوتا۔ اور کھانے کے بارے میں مشغول ہے کہ وہ اہرام میں کچھ سے معاف کو کھانے کا حکم دیتے تھے۔ لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ایسا نہیں کیا۔

اگر عرم نے وہ خوشبو سوگھنی جو اس نے اہرام سے پہلے لگائی تھی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ خوشبو کا استعمال اس وقت ہوا جب استعمال مباح تھا۔ اب صرف سوگھنا باقی رہا تو سوگھنے سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اگر معافوں کے پاس سے گزرنے کو کچھ واجب نہیں ہوتا۔ ابن سائبہ و مجاہد سے روایت کرتے ہیں کہ اگر ایک آدمی دھواں زدہ عرم میں داخل ہوا اور کائی دیر اس میں ٹھہرا رہا، اور اس کی وجہ سے اس کے

کپڑوں سے کچھ داغ آنے لگی تو کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس داغ کا تعلق کسی عین سے نہیں تھا، اور منوع راختم منوع نہیں ہے۔ اور اگر کپڑوں کو خود دھونی دی اور اس کے نتیجہ میں کپڑوں سے کافی راختم چٹ گئی تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ یہاں راختم ایک شے عین سے چھوٹ رہی تھی، جسے اس نے اپنے بدن میں استعمال کیا، لہٰذا وہیں ہو گیا، لہٰذا اس نے خوشبو استعمال کی۔

مسئلہ ۱: اینا ضرر سم، حمڈ سے نقل کر سکتے ہیں کہ اگر کسی عرم نے ایسا سرمد استعمال کیا جسے ایک یا دو مرتبہ خوشبو لگائی گئی تھی تو عمدتہ لازم ہوگا۔ اور اگر زیادہ مرتبہ خوشبو لگائی تھی تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ خوشبو جب سر سے پر غالب ہو جائے تو پھر خواہ اسے بطور دوا استعمال کریں یا بطور عطر، دوزخ برابر ہیں۔

مسئلہ ۲: اگر کسی نے خوشبو کو ہاتھ لگایا اور وہ ہاتھ سے چٹ گئی۔ تو یہ خوشبو استعمال کرنے کے درجے میں ہے۔ اگرچہ خوشبو لگانا مقصود نہیں تھا، کیونکہ ہاتھ خوشبو دار ہو گیا، اور وجوب کفارہ کے لیے قصد شرط نہیں ہے۔

مسئلہ ۳: کسی نے اشخاص چمکیا، اور عرم سے اس کے ہاتھ کو خوشبو لگ گئی تو اس پر کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ خوشبو استعمال ہوئی، اگرچہ خوشبو لگانا مقصود نہیں تھا۔ اور کفارہ کا وجوب قصد پر موقوف نہیں ہے۔

مسئلہ ۴: اگر عرم پر خوشبو دار دوا لگائی یا کسی ملت سے خوشبو استعمال کی، پھر پہلا زخم ابھی خشک نہیں ہوا تھا کہ ایک اور زخم لگ گیا (اور اس پر بھی خوشبو لگائی) تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا کیونکہ پہلا عذر ابھی باقی تھا، اس لیے استعمال کا سبب ایک ہے چنانچہ کفارہ بھی ایک ہی کافی ہوگا۔ مگر اگر سٹے ہونے پڑے کے بارے میں ہے۔

مسئلہ ۵: اس میں کوئی حرج نہیں کہ عرم پہنچنے لگوانے، قصد کھوانے، بھوڑے کو چیر کر اس پر پٹی باندھے۔ ٹوٹی ہوئی ہڈی پر جبرہ دکڑیاں، باندھے، داڑھ درد کر رہی ہو تو اسے نکھوانے، حمام میں داخل ہو کر غسل کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے اور احرام کی حالت میں باطنی دانت سے پہنچنے لگوانے، باقی قصد کھوانا، بھوڑا چیرنا اور زخم لگانا، پہنچنے لگوانے کے معنی میں ہے۔ نیز اس لیے کہ اس میں دوسری بات یہ ہے کہ عرم کے لیے یہ منوع نہیں ہے۔ نیز اس لیے کہ یہ امور استعمال دوا کے باب سے ہیں۔ اور عرم کے لیے دوا کا استعمال منوع نہیں ہے۔ اسی طرح ٹوٹی ہوئی ہڈی کا جوڑنا باب علاج سے ہے۔ جو عرم کے لیے منوع نہیں ہے۔ اسی طرح داڑھ اکھیرنا، فزرا کا انزال کرنے کے باب سے ہے۔ لہٰذا یہ ہاتھ کو کھانے والے زخم کی وجہ سے ہاتھ کاٹنے کے مشابہ ہے۔ اور وہ عرم کے لیے منوع نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی منوع نہیں ہوگا۔ دماغ غسل کرنا تو اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں غسل کیا اور فرمایا: "ہم اپنی میں کہیں کا کیا کریں گے؟"

مسئلہ ۶: اگر عرم نے اپنا سر اور وارثی غصی سے دھوئی تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر دم لازم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک عمدہ لازم ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غصی خوشبو نہیں ہے۔ یہ عورت



ہے۔ کیونکہ حلق یا قصر سے پہلے اعرام باقی ہوتا ہے تو جب تک مانع باقی ہے۔ منع باقی رہے گا بعد  
غیر کرنے والے کے لیے بھی ہی حکم ہے۔ اور اس کی وجہ بھی یہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی۔ مگر شریعت و مذاہب  
میں یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم۔

میل کیل سے متعلق احکام پرانہ گندگی کے انزال اور میل کیل دور کرنے کو خوشبودار لگانے کے حکم  
الاستقام سبھا جلت ہے۔ اور اس سے مراد دو چیزیں ہیں۔ بال ہونڈنا  
اور ناخن کاٹنا۔

بال ہونڈانے کا حکم پر حرم کے لیے یوم غر سے پہلے بال ہونڈنا ناجائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ  
تھانے کا ارشاد ہے۔

ولا تحلقوا رؤسکم حتی یمضی الہدی محلہ۔  
اور اپنے سر نہ ہونڈاؤ یہاں تک کہ حدی  
اپنی جگہ پہنچ جائے۔  
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

المحرم الا شعث الا غبر۔  
حرم پرانہ سر، خیار آلود ہوتا ہے۔

اس حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حاجی کے بارے میں سوال کی گئی تو آپ نے فرمایا: حاجی  
پرانہ سر، میلا کھینچا ہوتا ہے اور سر ہونڈانا پرانہ گندگی اور میل کیل کو دور کرتا ہے۔ نیز اس لیے  
کہ سر ہونڈانا محلات اقامت کا فائدہ اٹھانے میں داخل ہے، اور حرم کے لیے ایسا فائدہ اٹھانا منوع  
ہے۔ نیز اس لیے کہ بال ایک قسم کی نباتات ہیں، جنہیں الزام کے سبب امن لازم تھا ان سے قرض  
کرنا زام ہوگا، جیسے اس نبات سے قرض کرنا زام ہے، جسے حرم کے سبب امن لازم تھا۔ شرا درخت  
اور گھاس وغیرہ۔ اسی طرح اپنے سر پر بال صاف کرنے والا پاؤڈر بھی نہ لگائے۔ کیونکہ یہ حلق کے معنی  
میں داخل ہے۔ اسی طرح سر کے بالوں کے ایک بال بھی دور نہ کرے اور نہ ہی اسے پاؤڈر لگائے۔  
اس کی وجہ ابھی مذکور ہوئی۔

مسئلہ: اگر کسی نے اپنا سر بغیر کسی عذر کے ہونڈا یا تو اس پر دم لازم ہے۔ اور دم کے موافق  
کفارہ کافی نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ بلا ضرورت انتفاع کا ہے۔ اور اگر کسی مذکر کی وجہ سے سر ہونڈا یا تو اس  
پر تین چیزوں میں ایک لازم ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فمن کان منکم مریضا أو بہ اذی  
من دأبہ فقد بہ من صیام او صدقۃ  
او فیکل  
یعنی جو شخص تم میں مریض ہو یا اس کے سر  
پر تکلیف ہو (اور وہ سر ہونڈا لے) تو روزہ  
سے یا صدقہ سے یا فیکل سے فیکل ہے۔

نیز ضرورت کے لیے اگر کوئی شخص بن جھوٹے عذر سے اپنے سر کو کھینچے یا تو اس پر دم لازم ہوگا اور اگر جھوٹانے سے کم  
تکلیف کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ تکلیف و تمییز کے پیش نظر اسے تین چیزوں میں سے  
ایک کا اختیار دیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر کسی نے اپنا تھائی یا ہونڈا یا تو اس پر دم لازم ہوگا اور اگر جھوٹانے سے کم



تو حد تو لازم ہوگا۔ ظاہر الہیہ میں یونہی مذکور ہے اور اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا گیا۔ اور  
 علماء کا بنے اپنی "مختصر" میں اختلاف ذکر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق چوتھائی  
 سر منڈانے پر دم واجب ہوگا۔ اور ابو یوسف اور محمد کے قول کے مطابق جب تک سر کا اکثر حصہ نہیں  
 منڈاتا، دم واجب نہیں ہوگا۔ اور قدوری "مختصر حاکم" کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ابو حنیفہ کا کہنا یہ ہے  
 کہ چوتھائی سر منڈانے سے دم واجب ہوتا ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک سر کا اکثر حصہ منڈانے سے  
 دم واجب ہوتا ہے۔ اور محمد کے نزدیک ایک بال منڈانے سے بھی دم واجب ہوتا ہے۔ اور شافعی  
 کا قول ہے کہ تین بال منڈانے سے واجب ہوتا ہے۔ اور مالک دینا ہے کہ پورا سر منڈانے سے دم واجب  
 ہوتا ہے۔ واطری بھی منڈانے کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ پوری یا تہائی یا چوتھائی یا دوسری منڈانے  
 سے دم واجب ہوتا ہے۔  
 مالک کی حجت یہ فرمان الہی ہے:-

اولا تخلقوا رؤسکم حتی یمیدغ اور اپنے سر منڈاؤ، یہاں تک کہ صدمی الہدی محلہ

مگر بیخ جائے۔  
 اور سر کا اطلاق مکمل سر پر ہوتا ہے۔ (معلوم ہو کہ مکمل سر منڈانا ضروری ہے) شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے  
 کہ عین جمع صحیح ہے، لہذا اکل کے قائم مقام ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ سر کے مسح میں تین بال پورے سر کے  
 قائم مقام ہو جاتے ہیں۔ نیز اس لیے کہ بال ایک جسم کی نبات ہیں۔ جنہیں اہرام کے سبب امن لازم  
 لہذا یہ امن قلیل و کثیر بالوں کو برابر طور پر حاصل ہوگا۔ جیسے وہ نبات جسے حرم۔ کہ سبب امن حاصل  
 درخت، گھاس وغیرہ کہ ان میں قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں۔ باقی جلدے اصحاب کے کلام کی بنیاد  
 پہلے کہ خلق کثیر سے دم واجب ہوتا ہے۔ اور خلق قلیل سے حد تو واجب ہوتا ہے۔ لیکن قلیل کو  
 کی حد فاصل میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ابو حنیفہ چوتھائی سے کم کو قلیل اور چوتھائی اور اس سے زیادہ  
 کثیر قرار دیتے ہیں۔ اور علماء کا کہ روایت کے مطابق صاحبین نصف سے کم کو قلیل اور نصف سے زیادہ  
 کو کثیر قرار دیتے ہیں۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قلیل و کثیر تقابلی اسماء ہیں۔ کسی چیز کی قلت و  
 کثرت کو علم اس کے مقابل سے ہوتا ہے۔ اگر مقابل قلیل ہے تو وہ کثیر ہوگا اور اگر مقابل کثیر ہے تو وہ  
 قلیل ہوگا۔ تو اس سے لازم آتا ہے کہ چوتھائی حصہ قلیل ہو۔ کیونکہ اس کے مقابل باقی حصہ کثیر ہیں۔ لہذا یہ  
 قلیل ہوگا۔ ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سر منڈانے میں چوتھائی حصہ اکل کے درجے میں سمجھا جاتا ہے  
 اسی لیے آب دیکھتے ہیں کہ حرب کے سمت سے قبائل، ترک اور گزڈ کی یہ عادت ہے کہ وہ چوتھائی سر  
 منڈانے پر اکتفا کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی کی چار اطراف سے حرم ایک طرف رہے  
 کہ یہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں شخص کو دیکھا۔ تو اس کا یہ کہنا سچ سمجھا جاتا ہے۔ اسی لیے مسح میں بھی چوتھائی  
 سر اکل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور اہرام سے لکھنے کے لیے بھی چوتھائی سر کا مسح کافی ہو جاتا ہے۔ باقی  
 کوئی شخص اہرام سے لکھنے اور قلیل کے لیے چوتھائی سر کا مسح کر دیتا ہے تو وہ اہرام سے لکھنے کا۔  
 اور حال جو کہتا ہے۔ لہذا چوتھائی سر کا مسح انتفاع کامل ہے۔ اس لیے یہ جنایت بھی کامل ہوگی۔ اور اس کی



ہوگی۔ اور مملوق کی یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس جزا کی قیمت عاقق (موندنے والا) سے وصول کرے۔ اور قاضی ابو حازم سے روایت ہے کہ مملوق کفار سے کی قیمت عاقق سے وصول کرے گا۔ کیونکہ وہ مسلم و جبر سے اسے یہ ضمان دینی پڑی ہے۔ لہذا اسے عاقق سے اس کی قیمت وصول کرے گا۔ اس شخص کی طرح جسے مال تلف کرے پر جبر کر دیا گیا ہو، اگر وہ کھسکے اسے اس سے وصول کرے گا۔ حق رکھتا ہے) ہماری دلیل یہ ہے کہ اسے انتفاع مال عاقق ہو چکا ہے۔ لہذا وہ مملوق کی قیمت کسی سے وصول کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ کیونکہ اگر اس سے اس کا حق وصول ہو جائے تو

اور متوطن (جس کے وطن میں کوئی چیز ہو، یعنی حق) دونوں اس کے پاس سالم رہتے ہیں اور یہ جائز نہیں ہے۔ جیسے کوئی شخص دھوکے میں آکر کسی عمارت سے وٹلی کر بیٹھا اور پھر مغربی اس وطن کا تاجران اور جرمانہ دینا پڑا تو وہ یہ تاوان دھوکہ دینے والے سے وصول نہیں کرے گا۔ وجہ بیان ہو چکی ہے۔ اسی طرح بیان بھی ہے اور اگر عاقق مملال ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور مملوق کا علم ابھی مذکور ہوا مسئلہ اگر کوئی شخص موندیں تو مدقہ لازم ہوگا۔ کیونکہ موندنے والے کی تابع ہوتی ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ موندنے والے کی تابع الٹی ہے اور وارث کی تابع اسے کاٹنا ہوتا ہے۔ نیز اس لیے کہ یہ تحلیل ہوتی ہے۔ لہذا اس میں جنایت کا معنی کامل طور پر نہیں پایا جاتا۔ جامع صغیر میں ہے کہ "اگر حرم نے اپنی موندنی تو اس پر ایک عادل شخص کا فیصلہ لازم ہوگا۔ وہ یہ کہ دیکھا جائے گا کہ جتنی موندنی لی گئی ہے، وہ وارث کی کم از کم موجب دم مقدار میں چوتھائی سے کیا قیمت رکھتا ہے، تو اس کے بقدر مدقہ واجب ہوگا۔ چنانچہ اگر وہ موندنے چوتھائی وارثی کے برابر ہے، تو اس پر جبر کی چوتھائی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ موندنے والے کی تابع ہوتی ہے۔"

**موندنے کا کاٹنا سنت ہے یا مندانا؟** جامع صغیر کی مذکورہ عبارت میں "موندنے" سے لفظ کاٹنا سنت ہے، مندانا نہیں۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں ذکر کیا ہے کہ موندنے کا مندانا سنت ہے۔ اور انہوں نے اس بات کی نسبت ابو یوسف اور محمد کی طرف کی ہے لیکن سند ہے کہ اس میں کاٹنا سنت ہے۔ اس کی وجہ ابھی مذکور ہو چکی ہے کہ موندنے والے کی تابع ہوں۔ اور وارثی میں کاٹنا سنت ہے، مندانا نہیں۔ تو موندنے میں بھی یہ حکم ہوگا۔ نیز اس لیے کہ موندنے کا مندانا باعث میب ہے، اور اس سے شغل کی صورت بن جاتی ہے اسی لیے وارثی میں موندنا سنت نہیں ہے بلکہ بدعت ہے تو موندنے میں بھی ایسے ہی ہوگا۔

مسئلہ ۱۔ اگر گردن کے بالی موندے تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ گردن عضو کامل ہے ہے۔ اور اس کے بالی موندنے کا انتفاع مفسود ہوتا ہے۔ لہذا اسے موندنے کے دم واجب ہوگا۔ کفارہ واجب ہوگا۔

مسئلہ ۲۔ اگر حرم نے ایک بنوں کے بال اکیرے تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ بنوں کے بال اکیرنے سے وہ بنوں کے بال اکیرنے کے بال اکیرے تو اس کیلئے بھی ایک کفارہ ہی کافی ہے۔ یہ دم جنایت میں میب۔

ناخن ایک ہے ، اور سبب ذوقیت نہیں ہے ۔ لہذا ایک کفارہ کافی ہوگا ۔ اور اگر ایک ہنل کے اکثر بالی اکھیرنے تو حدتہ لازم ہوگا ۔ کیونکہ جس عضو کی بدن میں تغیر موجود ہو ، اس میں عضو کا اکثر حصہ کل کے قائم مقام نہیں سمجھا جاتا ۔ یہ غلات سر ، داڑھی ، گردن اور ان اعضاء کے ، جن کی بدن میں کوئی تغیر نہیں ہے ۔

”اصل“ کے مستند مذکور جن ہنلوں کے بالوں کے سلسلہ میں ”اکھیرنے“ کا لفظ ذکر کیے فائدہ ۱۔ اس بات کی طرٹ اشارہ کیا گیا ہے کہ ہنلوں کے بالوں میں سنت اکھیرنا ہے ۔ اور یہی صحیح ہے ۔ اور جامع صغیر میں جو مؤنڈے کا لفظ ذکر کیا گیا ہے ، اس سے مقصود یہ اشارہ کرنا ہے کہ مؤنڈا بھی حرام نہیں ہے ۔

مسئلہ ۲۔ اگر کسی نے پچھنے لگانے کی جگہ سے بال مؤنڈے تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے ۔ اور ابو یوسف و محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس میں حدتہ واجب ہوگا ۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پچھنے لگانے کی جگہ سے بال مؤنڈنا مقصود نہیں ہوتا ، بلکہ یہ بال تیغا مؤنڈے جاتے ہیں چنانچہ یہ بال مؤنڈنے سے دم واجب نہیں ہوگا ، جیسے نوچ کر مؤنڈنے سے واجب نہیں ہوتا ۔ کیونکہ سب مؤنڈنا مقصود نہ ہو تو حیثیت کامل نہیں ہوتی ۔ لہذا اس کی وجہ سے کامل کفارہ واجب نہیں ہوتا نیز اس لیے کہ یہ بال پچھنے لگانے کے لیے مؤنڈے گئے ہیں ، اپنی ذات کے لیے نہیں ۔ اور خود پچھنے لگانے سے دم واجب نہیں ہوتا ، کیونکہ پچھنے لگوانا منوعات احوام سے نہیں ہے ، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ۔ تو اسی طرح بحکام اس کی وجہ سے کیا جائے ، اس پر بھی دم واجب نہیں ہوگا ، نیز اس لیے کہ پچھنے لگانے کی جگہ پر حضورؐ سے بال ہوتے ہیں ۔ لہذا یہ جگہ بیسنے ، کھانی اور پینڈی کے مشابہ ہے اور ان اعضاء کے بال مؤنڈنے سے دم واجب نہیں ہوتا بلکہ حدتہ واجب ہوتا ہے ۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا ۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص مؤنڈے کا محتاج ہے ، اس کے لیے اس عضو کا مؤنڈنا مقصود ہوتا ہے کیونکہ مادہ دھویہ نکلوانے کے عادت مند کے لیے پچھنے لگوانا امر مقصود ہوتا ہے ۔ اسی لیے یہ بال سر اور گردن کے تابع نہیں مؤنڈے جاتے ۔ پس یہ بال مؤنڈنا محل اور زیر ناث بال مؤنڈنے کے مشابہ ہے ۔

مسئلہ ۳۔ بال مؤنڈنا غراہ عمدًا ہو یا سمواً ظرماً ہو یا کرعاً ، ہمارے نزدیک ہر صورت بڑا واجب ہو جاتی ہے ۔ اسی طرح وجوب بڑا میں مرد اور عورت ، مغزو اور قارن کا بھی کوئی فرق نہیں ہے ۔ ان اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک قارن پر دو جن بڑا واجب ہوتا ہے کیونکہ اس کے دو احوام ہوتے ہیں ۔ تفصیل گذر چکی ہے ۔

ناخن کاٹنے کا حکم ۱۔ ”ثم یقضوا انفسہم“ (پھر اپنی نیلیں کھینچیں اور کرکریں) اور ناخن کاٹنا سب کھینچیں اور کرکریں میں داخل ہے اور اللہ تعالیٰ نے ترتیب میں نیلیں کھینچیں اور کرکریں کے بعد کھانچے ارشاد کیا ہے ”ثم یقضوا انفسہم“ (پھر اپنی نیلیں کھینچیں اور کرکریں) اور ناخن کاٹنا سب کھینچیں اور کرکریں میں داخل ہے اور اللہ تعالیٰ نے ترتیب میں نیلیں کھینچیں اور کرکریں کے بعد کھانچے

مخافا طعمو الباس الفقير، ثم ليقضوا قنصلہ۔ اس میں سیل کچھل دور کرنے کو ذبح کے بعد لفظ  
 شحہ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اور یہ لفظ ترتیب مع الترائی کا غائدہ دیتا ہے۔ اس لیے ذبح سے  
 پہلے ناخن کاٹنا جائز نہیں ہے۔ نیز اس لیے ناخن کاٹنا حالت انابت کے فرائد و منافع میں داخل ہے  
 اور حرم کے لیے یہ فرائد اضافی منوع ہیں۔ نیز اس لیے کہ یہ بھی ایک قسم کی نبات ہے، جسے اہرام کے  
 سبب منع ہے، لہذا اس کے قرض حرام ہے، جیسا کہ نبات کی اس نوع سے قرض حرام ہے،  
 جسے حرم کے سبب منع طلب ہے۔

مسئلہ اگر حرم سے ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے ناخن بلا غدر و منہدت کاٹ دینے تو دم لازم  
 ہوگا، کیونکہ یہ استیفاء کامل ہے، چنانچہ نبات بھی کامل ہے۔ لہذا کفارہ بھی کامل واجب ہوگا۔ اور  
 اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کم ناخن کاٹے تو ہر ناخن کے عوض نصف صاع کے حساب سے صدقہ واجب  
 ہوگا۔ یہ چارہ صاع شحہ کا قول ہے اور ذکرہ کہتے ہیں کہ تین ناخن کاٹنے سے دم واجب ہو جانے  
 کا خبر ہے کہ قول کی وجہ یہ ہے کہ تین ناخن ہاتھ کے ناخنوں کا اکثر حصہ ہیں۔ اور اس باب میں اکثر کل  
 کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسا کہ سر مؤذن نے میں ہے۔ اصحاب شحہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہاتھ سے  
 کم ناخن کاٹنا استیفاء کامل نہیں ہے۔ لہذا اسی کی وجہ سے کامل کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ کفارہ  
 اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ وجوب دم میں ایک ہاتھ پہلے ہی کل اطراف یعنی دونوں  
 ہاتھ اور دونوں پاؤں کے قائم مقام سمجھا گیا ہے۔ اور جو چیز خود کل کے قائم مقام ہو، اس کا اکثر اس کا  
 قائم مقام نہیں بنتا، جیسا کہ سر میں ہے، اگر جب چھائی سر کل سر کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے تو چھائی کا  
 اکثر چھائی کا قائم مقام نہیں بن سکتا، لہذا اس کی وجہ سے کہ اگر قائم مقام چیز کا اکثر اس کا قائم مقام قرار دیا جائے تو یہ  
 اس اکثر کا اکثر اس کا قائم مقام ہوگا۔ تو یہ مسئلہ قائم مقامی سر سے قصیدہ و اندازہ ہی کا غائدہ کر دے گا  
 اور یہ جائز نہیں ہے۔

مسئلہ اگر حرم نے دونوں ہاتھ، پاؤں سے متفرق طور پر پانچ ناخن کاٹے تو ابوضیورہ اور  
 ابویساف کے قول کے مطابق اس پر ہر ناخن کے عوض نصف صاع کے حساب سے صدقہ واجب  
 ہوگا۔ اور مؤرخ فرماتے ہیں کہ دم لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر ہر ہاتھ اور پاؤں سے چار چار ناخن کاٹے  
 تو شیخین کے نزدیک صدقہ واجب ہے، اگرچہ ان ناخنوں کی جملہ تعداد سولہ ہو جاتی ہے۔ اور ہر ناخن  
 کے عوض نصف صاع گندم واجب ہوگا، لیکن اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہو جائے تو پھر اس سے  
 جو چاہے مکمل کر لے۔ اور مؤرخ کے نزدیک اس صورت میں دم لازم ہوگا۔ تو مؤرخ صرف پانچ ناخنوں کا  
 اعتبار کرتے ہیں، اور ان میں تفرق و اجتماع کا اعتبار نہیں کرتے اور شیخین پانچ ناخنوں کے ساتھ صفت  
 اجتماع کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔ بیخلاف ضروری قرار دیتے ہیں کہ پانچ ناخن ایک ہی محل سے ہوں۔ لہذا کے  
 قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے ناخن کاٹنے سے دم اس لیے واجب ہوتا ہے کہ یہ دونوں ہاتھ  
 پاؤں کا چھائی ہے۔ اور ناخن خواہ ایک محل سے کاٹے جائیں یا متفرق طور پر کاٹے جائیں، دونوں صورتوں  
 میں یہ طہت برابر پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دیت میں اجتماع و تفرق دونوں برابر ہیں۔ ایسی طور کہ پانچ

ناخن متفرق طور پر قطع کر دیئے تو بھی دیت واجب ہو جائے گی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ شیخیہ کی دلیل یہ ہے کہ دم انتفاع کامل سے واجب ہوتا ہے۔ اور انتفاع کامل متفرق طور پر کاٹنے سے حاصل نہیں ہوتا کیونکہ یہ عیب ہے اور منکح بن جاتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے کامل کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ ہر ناخن کے عوض نصف صاع گندم واجب ہوگی، ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہو جائے تو جہاں ہے، اس سے کم کرے، اس لیے کہ دم اس لیے واجب نہیں ہوا تھا کہ انتفاع کامل نہ ہونے کی وجہ سے جنایت کامل نہ تھی، لہذا مناسب عین ہے کہ گندم کی قیمت دم کی قیمت کے برابر ہو جائے لیکن اگر وہ دم دنیا ہی پسند کرے تو اسے یہ اختیار ہے، اور اس صودت میں اس پر دم کے سوا کچھ واجب نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے، ابھی ان کا کفارہ نہیں دیا تھا کہ دوسرے ہاتھ یا دوسرے پاؤں کے ناخن کاٹ، لیئے۔ تو اگر یہ فعل ایک مجلس میں ہوا تو استسنا اس پر ایک ہی دم واجب ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر ایک کے لیے عیدہ دم واجب ہو۔ اس کی وجہ ہم انتشار افتراء عنق رب ذکر کریں گے۔ اور اگر یہ فعل دو مجلسوں میں ہوا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق دو دم لازم ہوں گے، اور خود کے نزدیک اگر پہلے فعل کا کفارہ نہیں دیا ہے تو ایک ہی دم لازم ہوگا۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ اگر ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے اور چھتالی سر منڈا اور ایک عضو پر خوشبو لائی تو ہر مجلس کی جنایت کے لیے عیدہ دم واجب ہے، خواہ یہ افعال ایک مجلس میں ہوئے ہوں یا مختلف مجلس میں۔ اور اس پر بھی سب کا اجماع ہے کہ اگر ماہ رمضان میں حالت صیام میں ایک دن جماعت کا ہے، دوسرے دن کھائیتا ہے، تیسرے دن پکھالتا ہے، تو اگر پہلے فعل کا کفارہ افطار دے چکا ہے تو دوسرے فعل کا عیدہ کفارہ واجب ہے۔ اور اگر پہلے فعل کا کفارہ ادا نہیں کیا تو ایک ہی کفارہ سب کے لیے کافی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف اختلاف مجلس کو اختلاف مجلس کی طرح قرار دیتے ہیں، اور خود اتفاق جنس ہوتے ہوئے اختلاف مجلس کا اعتبار نہیں کرتے۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص دونوں ہاتھ پاؤں کے ناخن ایک مجلس میں کاٹ لیتا ہے تو استسنا ایک دم کافی ہوگا، اور قیاس یہ ہے کہ ہر ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کاٹنے سے عیدہ دم واجب ہو، اگر ہر کاٹنے کا فعل ایک ہی مجلس میں ہوا ہو، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دم انتفاع کامل کے حصول سے واجب ہوتا ہے، کیونکہ اسی سے جنایت کامل ہوتی ہے، جس کے نتیجے میں کامل کفارہ واجب ہوتا ہے اور ہر عضو کے ناخن کاٹنا عیدہ عیدہ انتفاع ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ کفارہ بھی عیدہ عیدہ واجب ہو اور استسنا کی وجہ یہ ہے کہ جنایت کی مجلس ایک ہے، مانع ایک ہی لازم ہے اور سبب دو قیمت نہیں ہے، لہذا ایک ہی دم واجب ہوگا، جس کا سر منڈانے میں ہے کہ اگر چھتالی سر منڈانے تو بھی ایک دم واجب ہوتا ہے اور اگر ہر سر منڈانے تو بھی ایک ہی دم واجب ہوتا ہے۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور ہر ناخن مختلف مجلس میں کاٹے تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق ہر مجلس کے

عیسہ کفارہ واجب ہوگا۔ خواہ پہلی مجلس کا کفارہ دیا جائے یا دوسرا اور محرم کے نزدیک اگر پہلی مجلس کا کفارہ نہیں دیا ہے تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ محرم کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ حرمت احرام کی ہنگ سے واجب ہوتا ہے۔ اور ہنگ حرمت پہلے عضو کے ناخن کاٹنے سے ہو چکی ہے۔ اور جس کی حرمت کا دامن چاک ہو چکا ہو، اس کی ہنگ کی کوئی صورت نہیں ہے۔ لہذا دوسرا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ رمضان میں دو دن روزہ توڑنے سے دو کفارے واجب نہیں ہوتے کیونکہ کفارے کا وجوب اس ماہ کی ہنگ حرمت کی وجہ سے ہوا ہے۔ تاکہ کفارہ سے ہنگ کی تلافی

ہو جائے تو جب ایک دن دفعہ فاسد کرنے سے ہنگ حرمت ہو چکی تو دوسرے اور تیسرے دن فاسد کرنے سے ہنگ کی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ یہ خلاف جبکہ پہلی جنابت کا کفارہ دے چکا ہو۔ کیونکہ اس صورت میں کفارے سے ہنگ کی تلافی ہو چکی ہے۔ اور یوں ہو گیا ہے گویا ہنگ ہوئی ہی نہیں۔ چنانچہ کفارے کے بعد احرام کی حرمت دوبارہ ٹوٹ آئی ہے تو اب جب ہنگ کرے گا تو اس کی تلافی کے لیے دوسرا کفارہ واجب ہوگا، جیسا کہ کفارہ رمضان میں ہوتا ہے۔ شیعین کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ احرام، احرام پر جنابت کرنے سے واجب ہوتا ہے اور جب تک احرام قائم ہے، اس حالت میں ہر جنابت عیسہ شمار ہوگی، لہذا کفارہ بھی عیسہ عیسہ واجب ہوگا۔ ہاں جب مجلس ایک ہو تو جنابت متعدہ کو حکماً حقیقت متعدہ سمجھا جاتا ہے، کیونکہ شرع میں مجلس کو مختلف افعال کے لیے جامع قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ غیار مغیرہ، عیسہ تلاوت، بیع کے ایجاب و قبول وغیرہ میں ہوتا ہے۔ لیکن جب مجلس مختلف ہو تو ہر جنابت کو عیسہ سمجھا جائے گا اور اس کے ساتھ متعلق حکم میں اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ خلاف کفارہ افطار کے، کیونکہ یہ کفارہ روزے پر جنابت کی وجہ سے واجب نہیں ہوا، بلکہ ماہ مبارک کی ہنگ حرمت کی تلافی کے لیے واجب ہوا ہے اور ماہ کی حرمت حقیقت واحدہ ہے، جس میں تجزیہ تقسیم نہیں ہو سکتی اور یہ ہنگ پہلے افطار ہی سے ہو چکی ہے، لہذا دوبارہ ہنگ کا احتمال نہیں۔ (اس لیے ایک کفارہ واجب ہوتا ہے)

مسئلہ:- اگر ماہ کے ناخن مہتلی میں تکلیف کی وجہ سے کاٹے تو اس پر تین چیزوں میں سے جو چاہے ایک واجب ہوگی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اگر عرم کسی منوع احرام فعل کا ارتکاب کسی مذر و ضرورت کی وجہ سے کتابت تو اس کا کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ اگر عرم کا ناخن ٹوٹ جائے اور اس سے ایک ٹکڑا الگ ہو جائے اور عرم اسے اکٹھا کر دے تو اس سے کچھ واجب نہیں ہوتا، بشرطیکہ وہ ہم نہ کٹتا ہو۔ کیونکہ یہ ٹکڑا اب زائد ہے نیز اس لیے کہ اس میں فساد کا احتمال نہیں رہا۔ پس یہ عرم کے خشک شجر سے مشابہ ہے اس وقت

کے کاٹنے سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔  
**مسئلہ ۱۔** اگر محرم نے کسی ملال یا محرم کے ناخن کاٹے، یا محل نے محرم کے ناخن کاٹے تو اس میں وہی حکم و تفصیل ہے جو حلق کے بارے میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔  
**مسئلہ ۲۔** ناخن کاٹنا خواہ عمداً ہو یا سہواً، طوعاً ہو کر یا نہ، بہر صورت ہمارے نزدیک مرتبہ مذہب ہے۔ بہ خلاف شافعی کے۔ اسی طرح اس حکم میں مرد اور عورت، مفرد اور ثقلان برابر طور پر شریک ہیں۔ ان اتنا ہے کہ ثقلان پر دوگنا مذہب واجب ہوگا۔ دہر گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل ۱۔

### توابع جماع سے متعلقہ ممنوعاتِ احرام

محرم پر واجب ہے کہ دوامی واسبابِ جماع — بوس و کنار، اذراہِ شہوت چیز بھاڑ اور فرج کے علاوہ میں جماع — سے اجتناب کرے۔ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے —  
 فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ  
 وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ  
 توبہ میں مجبوری سے۔

اس کی ایک تاویل یہ بھی ہے کہ زکات سے مراد تمام شہوانی عبادت و افعال ہیں۔ نیز مائشہ رضی اللہ عنہا سے سوال کیا گیا کہ محرم کے لیے اپنی بیوی سے کیا ملال ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ ”کلام کے سوا ہر چیز حرام ہے“

**مسئلہ ۱۔** اگر محرم نے فرج کے علاوہ میں جماع کیا انزال ہوا یا نہیں ہوا یا بوسہ لیا یا چھوڑ چھاڑ کی یا اپنے ساتھ بیٹھا یا قودم لازم ہوگا۔ لیکن حج فاسد نہیں ہوگا۔ حج کا عدم فساد تو اس لیے ہے کہ حج کے خاد کا حکم بطور تعلیل و فرج میں جماع سے متعلق ہے۔ اور وجوب دم اس لیے ہے کہ انتفاعِ کامل و مقصود حاصل ہوا ہے۔ اور روایت ہے کہ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ محرم اگر اپنی بیوی سے پچھلے بیٹھے تو اس پر دم لازم ہوگا۔ اور کسی دوسرے صحابی سے اس کے خلاف مروی نہیں ہے۔  
**مسئلہ ۲۔** دائمی جماع فعل کا ارتکاب خواہ عمداً کیا ہو یا نسیاناً، ہمارے نزدیک بہر صورت دم واجب ہوگا، بہ خلاف شافعی کے۔

**مسئلہ ۳۔** اگر محرم نے اذراہِ شہوت اپنی بیوی کی شرم گاہ پر نظر ڈالی اور اس سے منی خارج ہو گئی تو کچھ واجب نہیں ہوگا۔ بہ خلاف جبکہ شہوت سے چیز بھاڑ کرے کہ دم واجب ہو جاتا ہے خواہ منی خارج ہو یا نہ ہو۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیوی سے چیز بھاڑ کرنا استمتاع اور قضا سے شہوت کے قبیل سے ہے۔ لہذا یہ انتفاعِ کامل ہے۔ لیکن منی دیکھنا تو استمتاع کے باب سے ہے اور نہ ہی قضا سے شہوت کے قبیل سے۔ بلکہ یہ دل میں شہوت کا شت کرنے کا سبب ہے اور محرم کے لیے ایسی چیزیں ممنوع نہیں ہیں۔ جو شہوت کا بیج بوقی ہیں، مثلاً کھانا ممنوع نہیں ہے۔



فائدہ ۱۰۔ جامع صغیر میں مذکورہ بالا مسند کے بیان یوں ہے۔ ”جب شہوت سے چیز چھاڑ کر پس منی خارج ہو جائے تو دم لازم ہوگا۔“ اس میں منی کے خروج کا ذکر بطور شرط نہیں ہوا ہے، کیونکہ ”اصل“ میں انہوں نے یہی مسند یوں بیان کی ہے کہ ”اس پر دم لازم ہوگا، خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔“

فصل ۱

## شکار سے متعلق احکام

حرم کے لیے جائز نہیں ہے کہ بڑی شکار سے تعرض کرے۔ خواہ اسے کھایا جانا ہو نہ کھایا جاتا ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ — سوائے موزی جانور کے جو اکثر و بیشتر خود ایذا پہنچانے کی ابتدا کرتا ہے۔ اس فعل کی گفتگو کے درج ذیل موضوعات میں۔

۱۔ صید کے کئے ہیں؟

۲۔ صید کی انواع کا بیان۔ اور اس چیز کا بیان کہ کس نوع کا شکار حرم کے حلال ہے اور کس نوع

کا حرام؟

۳۔ جس نوع کا شکار حرام تھا اگر اس کا شکار کرے تو کیا حکم ہے؟

**صید کی تفسیر** | صید وہ جانور ہے جو فطری طور پر لوگوں سے جاننا اور وحشت کھاتا ہو اور اس کا لوگوں کے ہاتھوں سے پہنچنا خواہ ناگوں سے ہو یا پرہیز سے۔ (یعنی خواہ وہ چوپایہ ہو یا پندہ ہو) چنانچہ اونٹ، گمانے، بکری کا ذبح حرم پر حرام نہیں ہے، کیونکہ یہ صید نہیں ہیں، اس لیے کان کی فطرت میں لوگوں سے تصرف و تمسک نہیں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مرغی اور گھریلو بطن۔ جسے گھریلو بطن بھی کہتے ہیں کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ ان میں صید کی علت یعنی تصرف و تمسک نہیں پایا جاتا ہے۔ باقی وہ بطن جو لوگوں کے پاس ہوتی ہے اور اڑ جاتی ہے وہ صید ہے، کیونکہ اس میں صید کی علت پائی ہے۔ اور جہاں دار کبوتر بھی صید ہے۔ اور اکثر علماء کے نزدیک اس میں جزا واجب ہوتی ہے اور مالک کے نزدیک یہ صید نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے صید متوحش جانور کو کہتے ہیں اور جہاں دار کبوتر تو مانوس ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ صید نہیں ہوگا۔ جیسے مرغی اور گھریلو بطن صید نہیں ہوتی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ کبوتر کی جس فطرت کے اعتبار سے متوحش ہوتی ہے۔ ہاں بعض کبوتر گھر میں پیدا ہونے اور مانوس کرنے سے مانوس ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ صید رہتے ہیں جیسے مانوس کی ہوئی مرغی، شتر مرغ اور طوطی وغیرہ اگر یہ مانوس ہونے کے باوجود صید رہتے ہیں چنانچہ ان میں جزا واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح فطرتاً مانوس ہونے والے جانور بھی متوحش ہو جاتے ہیں، جیسے لکڑی کھینچتا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ صید نہیں بنتا، چنانچہ اسے مارنے سے جزا واجب نہیں ہوتی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وحشت دانس کا اصل فطرت کے لحاظ سے اعتبار کیا جائے گا۔ اور جس کبوتر اصل فطرت کے لحاظ سے متوحش ہے۔ بعض کبوتر کسی عارض کی وجہ سے مانوس ہو جاتے ہیں۔ لہذا کبوتر صید ہی رہے گا۔

ہر خلافت گھر طوطی بطن کے کیونکہ یہ متوحش بطن کی جنس سے نہیں ہے، بلکہ اس کی جنس دوسری ہے۔  
کنا صید نہیں ہے۔ کیونکہ یہ متوحش نہیں بلکہ مانوس ہونے والا جانور ہے، خواہ یہ گھر طوطی یا متوحش  
یا وحشی، کیونکہ کنا اصل فطرت کے لحاظ سے گھر طوطی جوتا ہے۔ لیکن کبھی کسی عارضی کی وجہ سے متوحش ہو  
جاتا ہے۔ پس یہ وحشی اونٹ کے مشابہ ہے۔

اسی طرح گھر لیلو اور پالتوئی بھی صید نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی طبیعت میں انس پایا جاتا ہے۔ باقی  
جنگل ہی کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ ہشامؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اس میں ہزار اویس  
ہے۔ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس میں پالتو بلی کی طرح کچھ دایب نہیں ہوتا۔ روایت  
ہشامؒ کے دوجہ یہ ہے کہ یہ متوحش ہوتی ہے۔ لہذا یہ نومری وغیرہ کے مشابہ ہے۔ اور روایت حسنؒ کی  
دوجہ یہ ہے کہ کرا۔ جنس میں اصل فطرت کے لحاظ سے انس پایا جاتا ہے۔ ان بعض جلیان کسی عارضی  
کی وجہ سے متوحش ہو جاتی ہیں۔ پس وہ وحشی اونٹ کے مشابہ ہیں۔

مسئلہ ۱۔ پستو، پھر، جیونٹی، اکھی، بڑی چوہری، چوہری اور عیدوار نے میں کوئی حرج نہیں  
ہے۔ کیونکہ متوحش و متوحش نہ ہونے کی وجہ سے یہ صید نہیں ہیں۔ بلکہ آپ دیکھتے ہیں کہ انسان ان سے  
بچتا ہے اور یہ انسان کا بیچھا کرتی ہیں۔ اور روایت ہے کہ عرفہ حالت ازار میں اپنے اونٹ کی چوہریوں  
کو مار رہے تھے۔ نیز اس لیے کہ یہ وہ موذی چیزیں ہیں، جو ایذا دینے میں غالباً خود ابتداء کرتی ہیں  
لہذا یہ مخصوص علیہ موذی جانوروں مثلاً سانپ، بچھو وغیرہ کے ساتھ لاحق ہوں گی۔

مسئلہ ۲۔ جوں نہ مارے۔ اس لیے نہیں کہ یہ صید ہے، بلکہ اس لیے کہ اس میں ازار میل ہے  
کیونکہ بال کی طرح یہ بدن سے پیدا ہوتی ہے۔ اور عرم کے لیے اپنے بدن کی میل دور کرنا ممنوع ہے۔  
اور اگر جوں مار دی تو کچھ صدمہ کرے۔ جیسا کہ کوئی بال توڑ دے تو کچھ صدمہ کیا جاتا ہے۔ اور  
غالباً الرلیہ میں صدمہ کی مقدار مذکور نہیں ہے۔ حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر عرم ایک  
جوں مارے یا اسے نکال پیچھے تو ایک ٹکڑا اٹھلا دے، اور اگر جڑیں دو یا تین ہوں تو گندم کی ایک  
مٹھی دے دے اور اگر بڑی جوں جو تو نصف صاع گندم دے۔

مسئلہ ۳۔ ٹڈی نہ مارے، کیونکہ یہ بڑی صید ہے۔ صید تو اس لیے ہے کہ یہ اصل فطرت  
کے لحاظ سے متوحش ہوتی ہے، اور بڑی اس لیے ہے کہ یہ بڑی پیدا ہوتی ہے اور بڑی ہی ہوتی ہے  
اس لیے اگر کبھی اپنی میٹھ سے توڑے تو مر جاتی ہے۔ اگر ٹڈی مار دی تو کچھ گندم صدمہ کرے۔ اور عرفہ  
سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: "نصرة خیر من جلدۃ" ایک گھبراہٹ کی ٹڈی سے بہتر ہے۔

مسئلہ ۴۔ زمین کے کڑے۔ چوہا، سانپ، پھو، گھبرا، غناض، مہلان، کلا کیرا جو  
دیواروں کی جڑ میں جوتا ہے، ام حنین، صیاح السبل، جھینگ وغیرہ۔ مارنے میں کوئی حرج نہیں۔  
کیونکہ یہ صید نہیں ہیں بلکہ سحرات الارض ہیں۔ اسی طرح صید اور نولے کا حکم ہے، کیونکہ یہ دونی  
زمینی کڑے ہیں۔ اور ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ نیولا شکاری کیرا ہے۔ اور کیرا سے صید نہیں ہوتے،  
کیونکہ یہ لوگوں سے وحشت نہیں کھاتے۔ اور صید کے مارے میں ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اسے

مارنے سے جزاء واجب ہوگی۔ کیونکہ یہ متوحش جنس ہے اور ایفاء میں ابتداء بھی نہیں کرتی۔  
فصل ۱۰

## صید کی انواع کا بیان

نیز اس فصل میں یہ بھی بیان ہوگا کہ ہر نوع سے کس کا شکار حرم کے حلال ہے اور کس کا حرام؟ اب اللہ کی توفیق سے ہم اس کی تفصیل عرض کی جاتی ہے۔

بنیادی طور پر صید کی دو قسمیں ہیں۔ بڑی اور بھری۔ بھری صید وہ ہے جو بحر میں پیدا ہوتا ہو، باقی رہتا خواہ صرت بحر میں ہو یا بحر و بر دونوں میں رہتا ہو۔ اور بڑی صید وہ ہے جو بر میں پیدا ہوتا ہو، اور رہتا خواہ صرت بحر میں ہو یا بحر و بر دونوں میں۔ خلاصہ یہ کہ اعتبار پیدا نش کا ہے۔  
بھری صید کا شکار حلال اور محرم دونوں کے لیے حلال ہے۔ خواہ وہ کھایا جاتا ہو یا نہ کھایا جاتا ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

أُجِدَ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ  
مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَارَةِ  
حلال کیا گیا ہے تمہارے لیے بحر کا شکار اور  
اس کا کھانا فائدہ مند ہے تمہارے لیے اور  
مسافروں کے لیے۔

صید سے مراد بھری چیزوں کا شکار کرنا ہے۔ کیونکہ صید مصدر ہے۔ کہا جاتا ہے۔  
"صَادَ يَصِيدُ صَيْدًا" اور شکار کی ہوئی چیز پر صید کا اطلاق مبارک آہوتا ہے۔ یہ کلام اپنے حقیقی  
مفہوم کے اعتبار سے حلال و محرم سب کے لیے بھری چیزوں کے شکار کو مباح قرار دیتا ہے۔

بڑی صید کا حکم  
بڑی صید کی دو قسمیں ہیں۔ ماکول اور غیر ماکول۔ تفصیل یہ ہے کہ  
حلال، صید بڑی ماکول کا شکار حرم کے لیے حلال نہیں ہے، جیسے ہرن، خرگوش،  
جنگلی گدھا، جنگلی گائے، اور وہ پرندے جن کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ خواہ وہ بڑی ہوں یا بھری کیونکہ  
تمام پرندے بڑی ہوتے ہیں اس لیے کہ بڑی میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان بعض پرندے خورداک کی تلاش  
میں بحر میں داخل ہوتے ہیں (اس لیے انہیں بھری کہہ دیا جاتا ہے) ان جیسے تمام بڑی صید کا شکار حرام  
ہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمَ  
حُرًّا  
اور تم پر بڑی کا شکار حرام ہے، جب تک  
تم حالت حرام میں ہو۔  
نیز ارشاد ہے۔

وَلَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ  
حُرٌّ  
صید کو مست قتل کرو۔ جبکہ تم نے اہرام باندھا  
ہو۔

ان دونوں آیتوں کا ظاہر حرم کے لیے معذور عموم یا بطور اخلاق بڑی شکار کی تحریم کا تقاضا کرتا ہے  
سوائے اس شکار کے، جو کسی دلیل کی بناء پر مخصوص یا مقید ہو۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ اللَّهُ  
بِشْيْءٍ مِّنَ الصِّدْقِ تَنَالَهُ آيِدِيكُمْ  
وَمَا حَكَمُوا۔  
اور آزمائش سے مراد نمی ہے۔ اس کا قرینہ سابق آیت میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔  
فَمَن أَعْتَذِرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَعَلَهُ  
عَذَابُ اللَّهِ۔  
اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

یعنی جس نے تحریم کے بعد شکار کر کے حد سے تجاوز کر لیا۔ اور اس آیت میں مراد بری حید ہے، کیونکہ  
بحر حید اس فرمان کی دوسری صیغہ ہے۔ "أَحْلَ تَكْمَر صِيدُ الْبَحْرِ  
مسئلہ: بحر کے لیے یہ بھی حلال نہیں ہے کہ کسی کو حید کی راہ دکھانے یا حید کی طرف اشارہ  
کر کے بتانے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "غیر کاربہنا فاعل خیر کی طرح ہوتا ہے اور شر کا  
دہنا فاعل شر کی مانند ہوتا ہے"۔ نیز دلائل و اشارہ قیق کا سبب ہے اور جب کسی چیز کی تحریم ہوئی  
ہے تو اس کے اسباب بھی ممانعت ہی حرام ہو جاتے ہیں۔

مسئلہ ۱۔ محرم کے لیے شکار مارنے میں امانت بھی حلال نہیں ہے۔ کیونکہ امانت اخذ و  
والت سے بڑھ کر ہے اور جب ادنیٰ منحل حرام ہے تو اعلیٰ بدرجہ ادنیٰ حرام ہوگا۔ جیسے والدین کے  
سامنے اف کھنے کی حرمت کے ساتھ ضرب و شتم بھی حرام قرار پائے ہیں۔

مسئلہ ۲۔ عقیدہ بڑی غیر ماکول کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو قطعیاً موزی ہے اور اکثر  
بیشتر ایذا میں ابتداء کرتی ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو ابتداء میں ابتداء نہیں کرتی۔ تفصیل یہ ہے  
کہ وہ موزی جانور جو ایذا میں غائب ابتداء کرتے ہیں موم کے لیے انہیں مارنا جائز ہے اور اس سے  
کچھ واجب نہیں ہوتا ہے جیسے شیر، بھیریا، چیتا اور تیندوا ہے کیونکہ کسی کو موجب الذیت سبب کا  
وجود الذیت سے پہلے ہی دور کرنا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے محرم کے لیے چل و حرم میں پانچ شرارتی جانوروں کا قتل سبب قرار دیا ہے۔ آپ نے فرمایا: "پانچ  
شرارتی جانوروں کو محرم حق و حرم میں مار سکتا ہے۔ سانپ، بچھو، چوہا، کتا، بادلکٹا، کتا،

اور ایک روایت میں چیل وارد ہوا ہے۔ اور ابن عمر سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:  
"ان پانچ کو حلال و حرم حق و حرم میں مار سکتا ہے۔ چیل، کتا، بچھو، چوہا اور بادلکٹا" اور عائشہ رضی  
عناہا عنہا سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پانچ شرارتی جانوروں کو حرم حق و حرم میں مارنے کا حکم دیا  
چیل، چوہا، کتا، بچھو اور بادلکٹا۔ ان پانچ فواسق کی ابتداء تہ قتل کی علت یہ ہے کہ یہ اکثر و بیشتر ایذا  
رسانی میں پہل کرتے اور لوگوں پر حملہ کرتے ہیں۔ چنانچہ چیل کی عادت یہ ہے کہ گوشت ادا دھو کر چیلٹی ہے۔  
چوہا جان بوجہ کر دستا ہے اور آہٹ کے پیچھے لگ جاتا ہے۔ اسی طرح سانپ اور کتا اور کتا کی  
پہلکے میں جبکہ اونٹ والا بھی قریب ہی ہوتا ہے۔ چوہا مال کی چوری کرتا ہے۔ اور بادلکٹا کتے

کی یہ عادت ہے کہ وہ اکثر لوگوں پر حملہ کرنے میں پہل کرتا ہے اور انہیں زخمی کر دیتا ہے۔ اور بنی آدم سے بھاگتا نہیں ہے۔ یہ علت جو مذکورہ فاسق میں پائی جاتی ہے۔ یہ شیر بھیڑنے، تیندوے اور چیتے میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہذا مذکورہ فاسق کے بارے میں وارد شدہ فقرہ دلالتان جانوروں میں بھی وارد بھیجے جائے گی۔ ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ حدیث میں جس کو تے کا ذکر کیا گیا ہے، اس سے مراد وہ کتا ہے جو مردار کھاتا ہے۔ یا مردار کے ساتھ غلط غلط کرتا ہے۔ اس لیے کہ تے کی یہ قسم ایذا رسائی میں ابتداء کرتی ہے۔ باقی قطعاً کتا اس حدیث کے مفہوم میں داخل نہیں ہے، اس لیے کہ یہ کتا نہ تو مردار کھاتا ہے اور نہ ہی ایذا میں ابتداء کرتا ہے۔

غیر ماکول حیدر بنی کی دوسری قسم وہ جانور میں جو ایذا رسائی میں ابتداء نہیں کرتے جیسے بچہ اور دھڑی وغیرہ، تو ان کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر یہ حملہ کریں تو انہیں مار دے، اور مارنے سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے اصحابؓ کا قول ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ مارنے سے جزا واجب ہو گی۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فحرم قتل یعنی احرام بدستور قائم ہے۔ اس صورت میں حرمت کا سقوط جانور کے قتل سے ہوگا اور بے زبان جانور کا قتل رائیگاں ہوتا ہے، لہذا عمرؓ قتل علیٰ عالم باقی ہے۔ جیسا کہ حملہ آور اونٹ کو اگر انسان مار ڈالے تو ضمان دینا پڑتی ہے۔ اس کی وجہ گذر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی جزا دینا پڑے گی۔ ہماری دلیل ہے کہ جب اس جانور نے حملہ میں پہل اور ایذا میں ابتداء کی تو یہ قطعاً و قطعاً موزی جانوروں کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ لہذا اس کی عصمت ماقط ہو گئی۔ اور ہدایت ہے کہ عمرؓ نے بچہ کو پہل کر کے مارا، پھر اس کی جزا ادا کی۔ اور فرمایا کہ ہم نے اسے مارنے میں پہل کی ہے۔ عمرؓ نے ادا کی جزا کی عفت ابتداء قتل بیان فرمایا کہ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر وہ حملہ میں ابتداء کرتا تو جزا لازم نہ ہوتی۔ باقی زفرؒ کا یہ کہنا کہ احرام ابھی قائم ہے، یہ ستم ہے۔ لیکن احرام کے قیام کا اثر یہ ہے کہ حیدر سے تعرض نہ کرے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اذیت برداشت کرنا اس پر واجب ہے۔ بلکہ اذیت کا دور کرنا اس پر واجب ہے۔ کیونکہ اذیت دور کرنے میں حفاظت نفس ہے، جو کہ واجب ہے۔ لہذا ایذا رسائی کی حالت میں جانور کی عصمت ماقط ہو جاتی ہے، اس لیے جزا واجب نہیں ہوگی۔ یہ خلاف حملہ آور اونٹ کے کیونکہ اونٹ کی عصمت ملک کے حق کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی، جس سے عصمت ماقط ہو جائے۔ لہذا قاتل مناسن ہوگا۔

اور اگر جانور غلط میں پہل نہیں کرتا تو پھر اسے قتل کرنے میں پہل کرنا بھی جائز نہیں ہے اور اگر اسے ابتداء قتل کر دے تو ہمارے نزدیک اس پر جزا لازم ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ابتداء قتل بھی مباح ہے اور ایسے قتل سے جزا بھی واجب نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بن یاسجہؓ کو قتل کر دیا، ان کے لیے مباح قرار دیا ہے، ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا اور بچہ اور دھڑی کا بھی گوشت نہیں کھایا جاتا لہذا مذکورہ بالا جانوروں کے بارے میں وارد شدہ فقرہ کہ یہاں بھی وارد سمجھا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ”یا ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا العیون و انتم

حرم" نیز "و حرم علیکم صید البحر ما دمتم حرماً" نیز یا ایہا الذین آمنوا یبلونکم اللہ بشئ من الصید تنالہ أبداً یکدم ما حکم" عام یا مطلق ہیں، ان فرامین میں ماکول اور مزہ ماکول کے درمیان کوئی فصل نہیں کیا گیا۔ اور شید کا اسم ماکول و مزہ ماکول دونوں پر بولا جاتا ہے، کیونکہ دونوں پر شید کی تعریف صادق آتی ہے۔ اس پر دلیل شاعر کا یہ قول ہے۔

صید الملوک اس انب و ثعالب

والا مکبت فصیدی الا بطلال

(بادشاہوں کا شکار زرگوش اور لومڑیاں ہوتی ہیں، اور جب میں سوار ہوتا ہوں تو میرا شکار بہادر مرد ہوتے ہیں۔)

اس شعر میں لومڑی پر صید کا لفظ بولا گیا ہے (تو معلوم ہوا کہ ہر قسم کا صید مذکورہ بالا حکم حرمت میں داخل ہے)، ہاں جو صید حملے میں ہل کرتا ہے وہ دلیل کی بنا پر اس عموم سے مخصوص یا اس اطلاق سے مستثنیٰ ہے۔ اب جو شخص ان کے علاوہ کسی اور صید کی تحقیق یا تنقید کا دعویٰ کرتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔ اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "بخو صید ہے اور اگر حرم اسے قتل کر دے تو بھیج لازم ہے۔" نیز عمرؓ اور ابن عباسؓ اسے مردی ہے کہ انہوں نے بخود نے کی صورت میں حرم پر چڑا کے وجہ کافرتی دیا ہے؟ اور علیؓ نے ان کا قتل مردی ہے کہ "اگر بخو حرم پر حملہ کرے تو اسے مار دے۔"

اگر حملہ کرنے سے پہلے اسے مار ڈالا تو اس پر ایک سال کی بھیڑ واجب ہوگی۔ اور شافعیؒ کے لیے حدیث ہے: "پانچ فواسق جانوروں کا قتل مباح ہے۔" میں کوئی حجت نہیں۔ کیونکہ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ ان جانوروں کا قتل اس لیے مباح ہے کہ ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا، بلکہ اس میں تو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کے قتل کی اجاحت کی علت ان جانوروں کا اکثر و بیشتر ایذا میں مبتلا کرتا ہے۔ اور یہ علت بخو اور لومڑی میں نہیں پائی جاتی۔ بلکہ ان کی عادت یہ ہے کہ وہ بنی آدم سے بھاگتے ہیں اور ایذا نہیں دیتے یہاں تک کہ انہیں چھیڑا جاتا ہے۔ چنانچہ جب ان میں اجاحت قتل کی علت ہی نہ پائی گئی تو قتل بھی مباح نہ ہوگا۔

مسئلہ ۱۔ سوسار، جنگل چوہے، سمور، بڑے گدھ، بندر، ہامی اور خنزیر میں بھی مذکورہ اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ صید ہیں، اس لیے کہ ان میں تنغیر و توحش کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور اکثر و بیشتر یہ ایذا میں مبتلا نہیں کرتے۔ لہذا یہ تلاوت کر وہ آیات کے تحت داخل ہوں گے۔ اور خنزیر کے بارے میں ذفرہ کہتے ہیں کہ اس کے مارنے سے جزا واجب نہیں ہوگی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ: "مجھے آیات لمو و لعب توڑنے اور خنزیر کے قتل کے لیے بھیجا گیا ہے۔" اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی خنزیر مارنے کی تہذیب دی ہے۔ اور تہذیب کا درجہ اجاحت سے اونچا ہے۔ لہذا خنزیر مارنے سے جزا واجب نہیں ہوگی۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث فیہ حالت احرام پر ممول ہے یا خنزیر کے ابتداء حملہ کرنے کی صورت پر ممول ہے اور یہ

تبادلہ اس لیے ضروری ہے تاکہ خبر واحد کتاب اللہ سے موافق ہو جائے۔  
مسئلہ: شکاری پرندوں میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل ۱: حرام شکار کرنے سے محرم پر کیا واجب ہوتا ہے؟

حرام شکار میں تین صورتیں پیش آسکتی ہیں (۱) صید کو قتل کرے گا (۲) یا زخمی کرے گا (۳) یا بعض کڑے لگا کر نہ مارے گا نہ زخمی کرے گا۔ پہلی صورت یعنی صید مارنے کی دو صورتیں ہیں یا بذات خود صید مارے گا یا صید کے مرنے کا سبب بنے گا۔ چنانچہ اگر بذات خود صید مارا ہے تو اس پر مارے ہوئے صید کی قیمت لازم ہے۔ یہ قیمت در صاحب عدل انسان مقرر کریں گے۔ جنہیں صید کی قیمتوں میں سمجھ بوجھ ہو۔ اگر یہ شکار کسی ایسی جگہ ہوا ہے، جہاں صید دیکھے چلتے ہیں تو اسی جگہ اس مقتول صید کی قیمت لگائیں گے اور اگر جنگل میں شکار مارا ہے تو جنگل سے قریب ترین آبادی میں اس کی قیمت لگائیں گے۔ اگر صید کی قیمت حدی کے ثمن کو پہنچ جائے تو قاتل کو اختیار ہے چاہے حدی بھیج دے، چاہے طعام صدقہ کرے، اور چاہے تو روزے رکھے۔ اور اگر صید کی قیمت حدی کے ثمن کو نہیں پہنچتی تو اسے طعام اور صیام کے درمیان اختیار ہے چاہے صدقہ کرے اور چاہے روزے رکھے۔ خواہ اس صید کی بطور قربانی ذبح کیے جانے والے جانور یا میں کوئی نظیر ہو یا نہ ہو۔ یہ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور طحاویؒ نے محمدؐ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ اختیار حکمین کو حاصل ہے، چاہیں حدی بھیجنے کا فیصلہ کریں، چاہیں طعام دیں گے فیصلہ کریں اور چاہیں تو روزے رکھنے کا فیصلہ دیں اگر انہوں نے حدی بھیجنے کا فیصلہ دیا اور اس صید کی نظیر موجود ہے تو قاتل دیکھے گا کہ کون سا جانور نعلی اور صوری اعتبار سے صید کی نظیر ہے، بس وہی جانور بطور حدی بھیجے گا۔ خواہ اس نظیر کی قیمت صید کی قیمت کے برابر ہو یا کم ہو یا زیادہ ہو۔ عذر یہ کہ قیمت کو نہیں دیکھا جائے گا، بلکہ صورت اور ہیئت کو دیکھا جائے گا۔ چنانچہ سر ہن میں بکری واجب ہوگی۔ اسی طرح بکری میں بھی بکری واجب ہوگی جنگل گدھے میں گائے واجب ہوگی۔ بضرع میں اونٹ واجب ہوگا۔ خرگوش میں بھیڑ کا بچہ اور جنگلی چوہے میں چھوٹا مینا واجب ہوگا۔ اور اگر صید کی ذبح کیے جانے والے جانوروں میں کوئی نظیر نہیں ہے، جیسے کبوتر، چڑیا اور باقی پرندے۔ تو ان کی قیمت کا اختیار کیا جائے گا۔ مہیا کہ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ نے کہا ہے۔ اور کشتی نے محمدؐ کا قول پوچھا کہ ان کے نزدیک بھی قاتل کو اختیار ہے لیکن اگر وہ حدی بھیجتا چاہے تو میرا اس پر یہ لازم ہے کہ صاحب نظیر صید میں اس کی نظیر ہی بھیجے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک صاحب نظیر صید کے شکار سے اجتناب نظری واجب ہوتا ہے۔ اور اس میں کسی کو اختیار حاصل نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صاحب نظیر صید کے قتل سے کیا واجب ہوتا ہے؟ اس بارے میں چند اختلافات ہیں۔

اختلاف علی ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق میاں قاتل پر قیمت واجب ہوتی ہے۔ اور محمدؒ و شافعیؒ کے نزدیک قیمت واجب نہیں ہوتی۔ اس بارے میں بنیادی اختلاف اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی تفسیر میں ہے!

”ومن قتلہ منکم متعمداً  
فجزاۃ مثل ما قتل  
من النعم۔“

اور جو شخص تم میں اسے جان بوجھ کر قتل کرے گا تو اس پر جزا واجب ہوگی جو مساوی ہوگی اس جانور کے جسے اس نے قتل کیا ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے صید مقتول کی مثل جزا قاتل پر واجب قرار دی ہے۔ اور اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیت شریفہ میں مذکور مثل سے کیا مراد ہے؟ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اس سے مراد مثل معنوی یعنی قیمت ہے۔ اور محمدؒ و شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس سے قیمت اور صورت کے اعتبار سے مثل مراد ہے۔ محمدؒ و شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قاتل پر چرپاؤں سے جزا واجب کی ہے، چنانچہ فرمایا ”مثل ما قتل من النعم“ (مثل اس جانور کا، جسے قتل کیا ہے، چرپاؤں سے) اس میں مثل کا ذکر فرمانے کے بعد ”من النعم“ سے مثل کی تفسیر بیان فرمائی گئی ہے۔ ”من“ یہاں تفسیر جنس کے لیے ہے۔ لہذا آیت شریفہ سے مراد یہ ہے ”ومن قتلہ منکم متعمداً“ فجزاۃ من النعم وهو مثل المقتول“ یعنی جو شخص صید کو تم میں سے جان بوجھ کر قتل کرے تو اس پر چرپاؤں سے جزا لازم ہے۔ جو کہ مقتول کی مثل ہوگی۔ یعنی خلقت اور صورت میں صید مقتول کی مثل ہوگی۔ اور صحابہؓ کی ایک جماعت۔ جن میں عمرؓ بھی شامل ہیں۔ سے روایت ہے کہ انہوں نے شرم رخ میں ادنٹ، ہرنی میں بکری اور خرگوش میں بھیر کا بچہ واجب قرار دیا۔ اور یہ حضرات کتاب اللہ کے معانی و مقاصد سے زیادہ واقف تھے۔ (لہذا صید کی جزا میں مثل خلقی و مصوری واجب ہوگی) ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ اس آیت سے کسی وجہ سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ نے اہل احرام کو قتل صید سے جوئی فرمائی ہے، یہ بھی عام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ”لا تقتلوا الصيد و انتم حرم“ میں ”الصيد“ کا ذکر الف و لام کے ساتھ فرمایا ہے۔ اور الف و لام استفراق جنس کے لیے ہوتا ہے، بالخصوص جبکہ کوئی معصوم نہ ہو۔ اس کے بعد فرمایا ”ومن قتلہ منکم متعمداً“ فجزاۃ مثل ما قتل“ اس میں ”قتلہ“ کی تاء ”لفظ“ ”الصيد“ کی طرف راجع ہے۔ جس پر لام تعریف داخل ہے۔ (اور اس بنا پر اس میں عموم پایا جاتا ہے) تو اللہ تعالیٰ نے جس صید کی جزا مثل قرار دی ہے، وہ عام ہے، خواہ وہ ذوقظیر ہو یا لا نظیر ہو۔ اور ایسی صورت میں مثل سے مراد مثل معنوی یعنی قیمت ہی ہو سکتا ہے، مثل خلقی و مصوری نہیں۔ کیونکہ مثل خلقی و مصوری لا نظیر صید میں واجب نہیں ہوتا، بلکہ لا نظیر صید میں بلا اختلاف مثل معنوی یعنی قیمت ہی واجب ہوتی ہے۔ چنانچہ العید علی العموم کی جزا میں مذکور مثل سے مثل خلقی و مصوری مراد لینا، عموم آیت میں تخصیص کرنا ہے۔ اور جہاں تک ممکن ہو، عموم نظر پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور کسی دلیل کے بغیر اس میں تخصیص جائز نہیں ہوتی۔



عقل یہاں مثل کا اسم مطلقاً ذکر کیا گیا ہے، اس لیے اس سے مراد وہ مثل ہوگا جو اصول شریعت میں معروف ہے۔ اور شریعت میں مثل سے مراد صورت اور معنی کے اعتبار سے مثل یا صرف معنی یعنی قیمت کے اعتبار سے مثل دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ تلف کردہ اشیاء کی ضمان میں ہوتا ہے، اگر کوئی شخص کسی کی گندم تلف کر دے، تو اس پر گندم دینا لازم ہے۔ اور اگر سامان تلف کر دے تو اس کی قیمت لازم ہوتی ہے لیکن مثل غنّی و مصوری کی شریعت میں کوئی تطبیق نہیں ہے۔ لہذا مثل کا لفظ جب مطلقاً بولا جائے گا تو اس سے شریعت میں مثل کا صرف متعارف مفہوم مراد لیا جائے گا۔

عقل اور یہ سبب و تعانی نے مقام اثبات میں مثل کا لفظ نکرہ استعمال فرمایا ہے، اس لیے اس سے صرف ایک ہی مفہوم مراد ہو سکتا ہے تفصیل یہ ہے کہ مثل کا اسم مشترک ہے، اس کا اطلاق مثل معنوی پر بھی ہوتا ہے اور مثل مصوری پر بھی۔ اور یہ بات قطعی ہے کہ لفظ صید میں آیت سے مراد مثل معنوی ہے۔ لہذا ذو نظیر صید کے لیے بھی یہی مثل مراد ہوگی، کیونکہ مقام اثبات میں اسم مشترک میں عموم نہیں ہوتا۔

عقل اس آیت میں ممکن کی عدالت کا ذکر بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ مثل سے مثل معنوی مراد ہے، کیونکہ یہ واضح ہے کہ عدالت و فیصلہ کی شرط وہاں ہوتی ہے، جہاں نظر اور تامل کی حاجت ہو۔ اور تامل کی ضرورت مثل معنوی یعنی قیمت میں پڑتی ہے، کیونکہ صاحب عدالت آدمی ہی کی بیشی سے ہٹ کر ٹھیک ٹھیک قیمت مقرر کر سکتے ہیں۔ باقی مثل مصوری میں تو صرف مشابہت دیکھیں جاتی ہے، اس میں عدالت کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔ رہا شافعی کا لفظ مستلک کہ "من النعم" مثل کی تفسیر ہے، تو ہم اسے تسلیم نہیں کرتے۔ اور اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "فجزاؤ مثل ما قتل" بنفس کلام تام ہے اور کسی جملہ کے بغیر بذاتہ مفید ہے۔ اس لیے کہ یہ متبدل خبر ہے۔ اور ارشاد "من النعم" مثل کی تفسیر نہیں بلکہ اس کا تعلق "یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیٰ بالغ الکعبۃ" ہے۔ کیونکہ ممکن کی ضرورت جیسا کہ تلف کردہ صید کی قیمت لگانے میں ہے، اسی طرح صید کی قیمت لگانے میں بھی ہے، جو اتنی قیمت سے مل سکتی ہے (تو اس آیت کا مفہوم یہ ہے!

فجزاؤ مثل ما قتل من النعم	پس اس صید مقتول کے مساوی جزاؤ
یحکم بہ ذوا عدل منکم	ہے، جس کا فیصلہ تم میں سے دو عدل والے
ھدیٰ بالغ الکعبۃ	شخص کر دیں، خواہ یہ جزاؤ جو پاویں سے ہو
کفارۃ طعام مساکین	بشرطیکہ نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائی جائے
او عدل ذلک صیاما۔	یا کفارے کے طور پر طعام مساکین کو دے دیا جائے یا اس کے برابر روزے رکھ لینے ہوں۔

لہذا مثل ما قتل "کا ربطہ من النعم" سے قرار نہیں دیا جائے گا، جبکہ اسے اس رابط کی ضرورت نہیں ہے۔ اور قاعدہ بھی یہی ہے، ہاں جب کوئی اضافی دلیل پائی جائے تو پھر ربط مانا جاتا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے قتلِ حید کی جزا میں چیزوں میں سے ایک قرار دیا ہے یعنی خوارِ حیدی بھیجے یا طعام سے یا روزے رکھ، کیونکہ حیدی اور طعام، اور طعام و صیام کے درمیان حرفِ تحریر کو داخل ہے۔ اس تحریر کا یہ نفاذ ہے کہ من النعم کا تعلق یہ حکم بدلہ ذوالعدل منکم حدیثاً بالغ الصعبة سے ملتا جائے، کیونکہ اگر اسے مثل کی تفسیر قرار دیا جائے تو طعام و صیام کو بھی مثل مانا پڑے گا۔ اس لیے کہ طعام و صیام اور من النعم کے درمیان حرفِ تحریر ہے۔ اور جن چیزوں کے درمیان او جو، وہاں ذکر میں کسی چیز کی تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑتا یعنی تلاوت میں کسی چیز کے مقدم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ معنی میں بھی مقدم ہو (بلکہ سب حکمِ مذکور میں برابر شریک ہوتے ہیں) تو اس تحریر کی وجہ سے آیت کی مراد یوں بھی درست ہوتی ہے۔ ”بہم“ جس جزاء لازم ہے جو مقتولِ حید کی مثل جو طعام سے یا روزوں سے یا بصورتِ حیدی چاہا جائے۔ لیکن یہ واضح ہے کہ طعام و صیام حید مقتول کی مثل نہیں ہیں، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ من النعم کا ذکر بھی یہاں مثل کی تفسیر کے طور پر نہیں ہے بلکہ یہاں سے نیا کلام شروع ہوتا ہے، جس کی مراد کا پلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور شافعی نے استدلال میں صماحہ کی ایک جماعت کا جو قول پیش کیا ہے، اس میں ہازر کے باب سے اس کی قیمت کا ایجاب مراد لیا جائے گا، تاکہ دلائل میں تطبیق ہو، علامہ ابن ابی شیبہ یہ مسئلہ صماحہ کرام کے درمیان مختلف قرار دیا ہے، چنانچہ ابن عباسؓ سے ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے مذہب کی مثل روایت کی گئی ہے۔ لہذا بعض صماحہ کے قول کو دوسرے بعض صماحہ کے خلاف قیمت نہیں بنایا جاسکتا۔ اسی اختلاف کی بنا پر ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک قیمت لگانے میں شکار کی جگہ کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک قاتل پر قیمت واجب ہوتی ہے۔ اور جگہ بدلنے سے قیمت بھی بدل جاتی ہے۔ اور محمدؒ و شافعیؒ کے نزدیک چونکہ قاتل پر نظیر واجب ہوتی ہے۔ خوارِ حکمین کے فیصلے سے یا ابتداء ہی، صماحہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔ اس لیے اس شکار کی جگہ کا اعتبار کرنا ضروری نہیں ہے۔ اور (لائظہر صید کی قیمت لگانے میں بھی) شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیمت مکہ یا منیٰ میں لگانی جائے۔ لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ شرع کے اصول کے مطابق قیمت کردہ چیز کی قیمت میں اختلاف کے مقام کا اعتبار کیا جاتا ہے، صماحہ دوسرے امثال کے خلاف کا حکم ہے۔

اختلاف ۷۔ ہزار سے نزدیک طعامِ حید کا بدلہ ہے۔ چنانچہ صید کی در اہم سے قیمت لگانی جائے گی اور ان در اہم سے طعام خریدایا جائے گا۔ اور یہی ابن عباسؓ اور تابعینؒ کی ایک جماعت کا مذہب ہے۔ اور ابن عباسؓ سے روایت یہ ہے کہ طعامِ حیدی کا بدلہ ہے۔ چنانچہ صید کی در اہم سے قیمت لگانی جائے گی پھر حیدی کی قیمت سے طعام خریدایا جائے گا۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ لیکن صحیح جارا قول ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حیدی اور طعام دونوں کو قتلِ حید کی جزا قرار دیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ”فجاء مثل ما قتل من النعم“۔ الی قولہ۔ اور کفارة طعام صماحہ۔ اور حیدی کی جزاء میں جب صید کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ خواہ قیمت کے لحاظ سے یا نظیر کے لحاظ سے،

جیسا کہ اختلاف کا بیان ہوا۔ تو طعام کی جزائیں بھی اسی طرح صید کا اعتبار کیا جائے گا۔ نیز اس لیے کہ لا نظیر صید کی صورت میں بلا اختلاف طعام صید کی قیمت کے لحاظ سے دیا جاتا ہے، تو اسی طرح ذوق نظر صید کی صورت میں بھی طعام صید کی قیمت کے اعتبار سے دیا جائے گا۔ میونسد ایہ۔

دونوں صورتوں کو شامل ہے۔  
**اختلاف عسل**۔ صید کی جزاء میں جو تین چیزیں مذکور ہوئی ہیں، ان میں اختیار ہے کہ جو چاہے دے۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے، اور عطار، حسنؓ اور ابراہیمؓ وغیرہ تابعین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے، اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ اور ابن عباسؓ سے دوسری روایت یہ ہے کہ جزائیں ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ کہ پہلے صدی بیچھے اور اگر یہ نہ ہو تو طعام دے اور اگر یہ نہ ہو تو روزے رکھے۔ چنانچہ اگر عددی کی استطاعت سے تو طعام دینا جائز نہیں، اور اگر عددی یا طعام کی استطاعت ہے تو روزے رکھنا جائز نہیں، جیسا کہ کفارہ، عمار اور انظار میں ہے کہ ان میں ترتیب ضروری ہے، ترجیح نہیں ہے۔ ترتیب کو ضروری قرار دینے والوں کی جنت یہ روایت ہے کہ صحابہؓ کی ایک جماعت نے بچہ کے قتل کی صورت میں بکری جزا دینے کا فیصلہ کیا۔ اور اس کے سوا کسی اور چیز کا ذکر نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ ترتیب ضروری ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایجاب کی ابتداء میں ہی حرم "او" ذکر فرمایا ہے۔ اور "او" جب ایجاب کی ابتداء میں مذکور ہو تو اس سے مراد ترجیح ہوتی ہے، ترتیب نہیں۔ جیسا کہ کفارہ یحییٰ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فكفارة اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم اداكسوتكم او تحرمي رقبه"،

(ترجمہ: سو اس کا کفارہ دس مساکین کو کھانا دینا ہے اوسط درجے کا، جو اپنے گھر والوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو، یا ان کو کپڑا دینا یا ایک غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا۔)  
 اور کفارہ عقی کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فقدية من صيام او صدقة او نكاح" (ترجمہ: پس فدیہ دے روزوں سے یا صدقہ سے یا قرانی سے)

یہ حرف اؤ کے استعمال کا حقیقی مفہوم ہے۔ ہاں اگر کسی بگڑاس کے خوف مفہوم پر دلیل قائم ہو تو الگ بات ہے جیسا کہ آیت کا یہی (الاضاحیۃ) ابن عیاض رحمہ اللہ درمسلہ - (الایۃ) میں ہے، اگر اس میں ذکر تو حرف "او" کیا گیا ہے، لیکن مراد "واو" کا مفہوم ہے۔ تو اب جو شخص یہاں متقی مفہوم کے خلاف کا دعویٰ کرتا ہے، تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔

**مسئلہ**۔ اگر کسی نے جزائیں عددی اعتبار کی، تو دیکھیں گے، اگر صید کی قیمت اونٹ کو پہنچتی ہے تو اونٹ ذبح کرے۔ اور اگر اونٹ کے برابر نہیں، ہاں لگائے کے برابر ہے تو لگانے ذبح کرے، اور اگر لگائے کے برابر بھی نہیں، ہاں بکری اس جتنے میں استحقاق ہے تو بکری ذبح کرے۔ اگر صید کی قیمت اونٹ یا لگائے کے برابر متقی، لیکن اس نے اونٹ یا لگائے کی بجائے سات بکریاں خرید کر ذبح کر دیں تو یہ بھی جائز ہے۔ اگر کسی نے ایک صدی پسند کی اور اسے خرید لیا۔ لیکن

صید کی قیمت کے لحاظ سے رقم بچ گئی، تو دیکھیں گے، اگر فاضل رقم سے مزید ایک یا ایک سے زیادہ صدی خریدی جا سکتی ہیں، تو صدی خریدے۔ اور اگر فاضل رقم صدی کے برابر نہیں ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے اس رقم کو کھانے میں صرف کرے۔ اور چاہے تو اس کے بدلے روزے رکھے۔ جیسا کہ اس جھوٹے شکار میں ہوتا ہے، جس کی قیمت صدی کے برابر نہ ہو۔

**جواز صید کی صدی کتنی عمر کی ہونی چاہیے؟** | ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس صدی کی کم از کم عمر

احصاء کی صدی اور قربانی جائز ہوتی ہے۔ (یعنی اس صدی کی عمر قربانی کی کم از کم عمر کے برابر ہونی چاہیے) اور ابو یوسف جو عمر کا قول ہے کہ اس صدی میں صید کی مقدار کے مطابق بکری اور بھد کا ایک سال سے کم عمر، بکیر بھی دیا جا سکتا ہے۔ صاحبین کی حجت پر روایت ہے کہ صماہ کی ایک جماعت نے جنگل چوسے ہیں بکری کا چھوٹا بچہ اور خرگوش میں بھد کا چھوٹا بچہ واجب قرار دیا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں صدی کا لفظ مطلقاً بولا گیا ہے۔ لہذا یہاں میں صدی کا وہی مفہوم مراد لیا جائے گا۔ جو قرآن مجید میں دوسرے مطلق حدایہ سے لیا جاتا ہے۔ اس لیے اس صدی کی بھی اتنی عمر جو نامزدوری ہے، جتنی عمر دوسرے حدایہ میں ضروری ہوتی ہے۔ اور صماہ کی جماعت سے جو روایت کیا گیا ہے، یہ ایک واقعہ کی حکایت ہے اور واقعہ میں عوم نہیں ہوتا۔ لہذا یہ ازراہ قیمت ایجاب پر محمول ہوگا۔ اگر بچے کے ایجاب سے مراد ہے کہ اتنے بچے کی قیمت واجب قرار دی، علاوہ انہیں ابن عباس کا قول اس کے خلاف ہے، لہذا ابھی کا قول بعض بزرگوں کے خلاف حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا، جب تک ترجیح کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ نیز یہ بات بھی غور و خفاظر رہے کہ صدی کا اسم اؤٹ لگانے اور بکری پر بولا جاتا ہے۔ تفصیل گزشتہ اور اقبال میں گزر چکی ہے۔

**صدی کی کہاں ذبح کی جائے؟** | اشد تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "ہدایا بالغ الکعبہ" اور اگر غیر حرم میں اس صدی کا ذبح کرنا جائز ہوتا تو بالغ الکعبہ کی قید ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

**فائدہ!** اس آیت میں کعبہ تک پہنچانے سے مراد عین کعبہ تک پہنچانا نہیں بلکہ کعبہ کے قریب یعنی حرم میں پہنچنا مراد ہے۔ اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ اگر کسی شخص یہ علت اسٹاپ کر دے کہ کعبہ کے دروازے یا مسجد حرام پر نہیں گزرے گا۔ پھر وہ باب کعبہ کے قریب سے گزرا، تو ممانعت ہو جائے گا۔ اور یہ اشد تعالیٰ کے اس ارشاد کی طرح ہے: "فصلکم الی البیت العتیق" اور مراد اس سے حرم ہے اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "پورا سنی مذبح ہے، اور مکہ کے تمام راستے منہج ہیں۔"

اگر کسی نے محل میں صدی ذبح کر دی تو جزا ماقط نہیں ہوگی، ہاں اگر اس کا گوشت فقراء پر اس باب سے صدقہ کرے کہ ہر فقیر کو نصف صاع گندم کی قیمت کے برابر گوشت مل جائے تو کھانا کے بدل کے طور پر جائز ہو جائے گا۔ جب صدی حرم میں ذبح ہو جائے تو صحن ذبح کرنے سے جزا

ساتھ ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر کس کے بعد صدی تلف ہو گئی یا چوری ہو گئی یا کسی دوسری وجہ سے خاتم ہو گئی اگر اس کا گوشت فطرہ کو پہنچ سکے، تو کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس کی ذمہ داری پوری ہو گئی، اس لئے کہ اس پر واجب صرف خون بہانا تھا۔

**مسئلہ** - اگر تالی مید بزمائیں طعام دینا اختیار کرے، تو صدقہ کی قیمت کے برابر طعام خریدے۔ اور ہر مسکین کو نصف صاع گندم دے اور اس سے کم دینا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ کفارہ یمین اور کفارہ مطلق میں ہے۔ ہمارے نزدیک طعام کسی بھی مقام پر صدقہ کیا جاسکتا ہے اور شافعی کے نزدیک اسے صرف حرم میں صدقہ کیا جائے۔ مگر اہل حرم کو دوست و فرائضی حاصل ہو جیسا کہ صدی کا ذبیح صرف حرم میں جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وَالْكَفَّارَةُ طَعَامٌ مَسْكِينٍ“ مقام کی قید سے خالی ہے، رہا توسع و فراخی کی علت سے طعام کو ذبیح پر قیاس کرنا، تو اس کا بطلان ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ نیز اس لئے کہ خون بہانے کا قربت و عبادت ہونا معقول المعتبر نہیں ہے۔ اس کا قربت ہونا صرف شریعت سے معلوم ہوتا ہے اور شریعت میں ذبیح کے لئے خاص مکان یا زمانہ وارد ہوا ہے۔ لہذا اس بارے میں شرع کے مورد کا اجتہاد کیا جائے گا اور اس کا قربت ہونا صرف اس مکان سے مخصوص ہوگا، جو شرع میں وارد ہوا ہے۔ اور وہ حرم ہے۔ رہا طعام کا کھلانا، تو اس کا قربت ہونا معقول المعتبر ہے، کیونکہ اہل عبادت کے ساتھ احسان کرنے کے باب سے ہے۔ لہذا اس کا قربت و عبادت ہونا کسی مکان سے مخصوص نہیں ہوگا، جیسا کہ کسی زمانہ سے مخصوص نہیں ہے۔

کفارہ طعام میں امانت و تملیک دونوں جائز ہیں۔ اس کی وجہ ہم کتاب الکفارات میں ذکر کریں گے۔

**مسئلہ** - اتفق کے لئے صدی کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے اور اگر اس نے کچھ گوشت کھایا تو اسے گوشت کی قیمت صدقہ کرنا واجب ہے۔

**مسئلہ** - صدی کا گوشت اور طعام اپنی اولاد اور سلسلہ اولاد میں بیچے ہوئے ہو، اس طرح اپنے والد اور سلسلہ آباء میں اور بیچ کسی کو دینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ انہیں زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔

**مسئلہ** - ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طعام اہل ذمہ کو دینا جائز ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس میں صدقہ فطر اور نذر کے صدقہ جیسا اختلاف ہے۔ تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں گذر چکی ہے۔

**مسئلہ** - اگر تالی مید نے کفارہ قتل میں روزے اختیار کرے تو صدقہ کی قیمت کے لحاظ سے طعام کا اندازہ لگائے اور ہر نصف صاع گندم کے حساب سے ایک روزہ رکھے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی ابن عباسؓ اور ابراہیمؓ، عطاءؓ، مجاہدؓ و دیگر تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر روز کے حساب سے ایک روزہ رکھے۔ صحیح ہمارا قول ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا ”ہر نصف صاع کی جگہ ایک روزہ رکھے“ اور ایسی بات اجتہاد سے نہیں کہی جاسکتی۔ کومتین ہو گیا کہ انہوں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے۔

اگر صدقہ کی قیمت کے لحاظ سے طعام کو نصف صاع کے حساب سے تقسیم کرنے کے بعد نصف صاع سے کم کچھ طعام بچ جاتا ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے اتنی گندم صدقہ کر دے اور چاہے تو اس کی جگہ ایک پورا روزہ رکھے، کیونکہ دن کے کچھ حصے کا روزہ جائز نہیں ہے۔

اور یہ روزے بلا اختلاف تمام جگہوں اور تمام دنوں میں رکھنا جائز ہیں اور یہ بھی جائز ہے کہ پے در پے رکھے یا الگ الگ رکھے۔ اس لیے کہ ارشاد الہی "أَوْعَدَ لَكُمْ صَيَاغَةً مَكَانَ وَرْثَانِكُمْ" قید اور متابع و تفرق کی صفت سے خالی ہے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک وجوب جزا کے لیے اس میں کوئی فرق نہیں کہ صید حلال ہے یا حرام، ہاں یہ ضروری ہے کہ اس کا شکار محرم پر حرام ہو۔ جیسے بجز روموی اور شکاری پرندے ہیں۔ اور صید کی قیمت دیکھی جائے گی۔ اگرچہ اس کا گوشت حرام ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان عام ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَدًّا فَعِزَاءُ مِثْلِ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ۔ ہاں غلام الروایہ کے مطابق اس بات کا خیال رکھا جائے کہ یہ قیمت ایک دم کی قیمت سے تجاوز نہ کرے اور کوئی فراغتے ہیں کہ ایک دم کی قیمت کے برابر نہ ہو، بلکہ اس سے کم رہے۔ یہ خلاف عدل صید کے۔ کہ اس کی پوری قیمت واجب ہوتی ہے، اگرچہ دو یا اس سے بھی زیادہ حدوں کی قیمت کے برابر ہو۔ اور زفر کا قول ہے کہ حلال صید کی طرح حرام صید کی بھی پوری قیمت واجب ہوگی خواہ جہاں تک پہنچ جائے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صید کی ضمان قیمت سے ادا کی جاتی ہے، اور جس چیز کی ضمان قیمت سے ادا کی جائے، وہاں پوری قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے، جیسا کہ حلال صید میں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حرام صید کے قتل سے جو ضمان واجب ہوتی ہے، یہ صرف اس کے صید ہونے کی حیثیت سے واجب ہوتی ہے۔ اور صید ہونے کی حیثیت سے اس کے گوشت کی قیمت کسی حال میں بھی بکری کے گوشت سے زیادہ نہیں بلکہ بکری کا گوشت اس سے کہیں بہتر ہوتا ہے۔ لہذا اس کی قیمت دم کی قیمت سے زیادہ مقرر نہ کی جائے بلکہ کوئی کے قول کے مطابق نہ رکھی جائے۔ نیز اس لیے کہ یہ ایسی جزا ہے جو فی مال کے اتلاف سے واجب ہوتی ہے، لہذا اس کی قیمت ایک دم سے زیادہ نہیں رکھی جائے گی، جیسا کہ بال مؤنث نے اور ناخن کاٹنے میں ہوتا ہے۔ اسی سے زفر کے استدلال کا جواب ہو گیا۔

مسئلہ: صید کا قتل خواہ پہلی بار ہو یا دوبارہ سہ بارہ ہو، ہر صورت ہر صید کے قتل پر طہیہ جزا واجب ہوتی ہے۔ یہ اکثر صحابہؓ اور علماء کا قول ہے۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ دوسری تیسری مرتبہ شکار کرنے پر طہیہ، جزا واجب نہیں ہوتی۔ یہی حسن شریحؒ اور ابراہیمؒ کا قول ہے۔ ان حضرات کی محبت یہ فرمان ہے۔

وَمَنْ عَادَ فَيَلْتَقِهِ الْمَنَةُ

اور جس نے دوبارہ یہ کام کیا تو اللہ اس سے انتقام لے گا۔

اس میں دوبارہ صید قتل کرنے کی سزا خودی انتقام قرار دی گئی ہے، اس سے ذہبی کفار سے کی نفی ہو گئی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ارشاد اللہ "وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَدًّا فَعِزَاءُ مِثْلِ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ" ہر مرتبہ کے قتل کو شامل ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر بار قتل صید پر جزا واجب ہو۔ جیسا کہ ارشاد اللہ "وَمَنْ قَتَلَ مَوْسَا خَطَا فَتَعْرِسْ بِقَبْضَةِ مَوْنَةٍ" وایة مسمیة بالی اھلہ (اور جو شخص کسی مومن کو خطا سے قتل

کر بیٹے تو ایک مومن گردن آزاد کرے اور اس کے اہل کو دیت ادا کرے، وغیرہ فرامین ہیں۔  
 رب الارضاء ومن عاد فینتقم اللہ منہ۔ تو اس میں صرف اتنا ہے کہ اللہ تعالیٰ عائد سے انتقام لے گا۔ اس میں یہ وضاحت نہیں ہے کہ کس طرح انتقام لے گا۔ تو احتمال ہے کہ کفار سے اس انتقام سے چنانچہ بعض اہل تاولیل نے اس آیت کے ضمن میں کہا ہے کہ فینتقم اللہ منہ بالکفاسۃ فی الدنیا و بالعبادۃ فی الآخرۃ۔ مقصد یہ ہے کہ اس میں دونوں احتمال ہیں، علاوہ ازیں اخروی وعید سے دنیوی سزا کے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اللہ و رسول سے برسر پیکار لوگوں کی حد کو صرف دنیوی جزا قرار دیا۔ فرمایا:-

انما جزاء الذین یجادون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا اذ یصلبوا اذ تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف اویسفوا من الارض۔  
 جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے برسر پیکار میں اور زمین میں فساد و فساد برپا کرنے کو روکنے پھرتے ہیں ان کی سزا صرف یہ ہے کہ انہیں قتل کیا جائے یا سولی پر لٹکایا جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا انہیں اس سرزمین سے نکال دیا جائے۔

اور پھر اس کے بعد فرمایا:-

ذلک لہم خزنی فی الدنیا و لہم فی الآخرۃ عذاب عظیم۔  
 ”یہ ان کے لئے رسوائی ہے دنیا میں اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے۔“

اور بعض حضرات نے آیت کریمہ کی تاولیل یہ کی ہے کہ اس سے مراد حلال سمجھ کر شکار کرنا ہے۔ چنانچہ ”عفا اللہ عما سلف“ کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ حلال سمجھ کر شکار کرتے رہے، انہوں نے مہلک سے توبہ کر لی تو اللہ نے اس گزشتہ جرم کو معاف کر دیا۔ ذمہ عدا۔ یعنی جس شخص نے حلال سمجھ کر دوبارہ شکار کیا۔ فینتقم اللہ منہ۔ تو اللہ اسے آخرت میں آگ کا عذاب دے کر انتقام لے گا۔ اور اس کے جرم بھی قائل ہیں۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ دوسرا اور تیسرا انکار احرام کھونے اور نرک کرنے کی نیت سے نہ ہو۔ لیکن اگر دوسری تیسری مرتبہ حلال ہونے اور احرام چھوڑنے کی نیت سے شکار کیا تو استحساناً اس پر ایک جزا واجب ہوگی۔ اور تیسری یہ ہے کہ ہر مرتبہ کے لیے علیحدہ دم واجب ہو۔ کیونکہ ابھی احرام چھوڑنے کی صحت نیت پائی تھی ہے، اور چھوڑنے کی مضمّن نیت سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس سے وہ حلال نہیں ہوگا۔ لہذا اس نیت کا وجود و عدم برابر ہے۔ لیکن فقہانے استحسان کرتے ہوئے یہ کہا کہ صرف ایک جزا واجب ہوگی۔ کیونکہ یہ تمام شکار ایک نیت اور ایک مقصد سے ہونے میں سو یہ بار بار شکار عمل جماع میں بار بار دخول کے مشابہ ہے۔

مسئلہ ۱۔ شکار خواہ عمداً ہو یا غلطاً، حالت تذکر میں ہو یا نسیان میں، اکثر صحابہ اور علما کے نزدیک سب صورتوں میں جزا واجب ہوتی ہے۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ غلطی پر کفارہ واجب

نہیں ہوتا۔ اور شافعی کا قول ہے کہ غاطی اور ناسی پر کفارہ واجب نہیں۔ اس مسئلہ میں بنا اور ابتدا دونوں لحاظ سے بحث کی گئی ہے۔ اندرون نے بنا غلامہ کلام یہ ہے کہ کفارہ احرام کے متوجع کا ارتکاب کرنے اور احرام پر جنایت کرنے سے واجب ہوتا ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ غاطی اور ناسی کے فعل کو جنایت نہیں کہا جائے گا کیونکہ غلط و نسیان سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ لہذا اسے اعتذار میں داخل سمجھا جائے گا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ غاطی اور ناسی کا فعل بھی جنایت ہے اور حرام ہے۔ کیونکہ عقلاً ان کے فعل پر مواخذہ جائز ہے۔ حظ و حرمت سے محروم ہوتے ہوئے ان کے فعل سے مواخذہ صرف شرعاً معاف ہے۔ لہذا ان کے فعل سے کفارہ کا وجوب ممکن ہے۔ اسی طرح غلط و نسیان سے بچنا بھی بالکل ممکن ہے۔ کیونکہ انسان غلط و سهو میں کچھ اپنی کوتاہی کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ لہذا اسے عذر نہیں سمجھا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ باب منکوثہ میں نسیان عذر نہیں ہے۔ اس باب صوم میں نسیان اس لیے عذر ہے کہ حالت صوم میں غائبانہ نسیان ہو جاتا ہے۔ تو اس کی وجہ سے وجوب تضامیں حرج اور تنگی ہے اور باب حج میں نسیان غالب الوجود نہیں ہے کیونکہ احرام کی حالت ایسی ہے۔ جس میں نسیان نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس حالت میں نسیان نا درالوقوع ہے (اور نا در کا عدم ہوتا ہے) علاوہ ازیں اس باب میں عذر وجوب جزا سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ سر منڈانے سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ کسی مرض یا سفر کی تکلیف کا وجہ سے سر منڈایا ہو۔ اسی طرح حج فوت ہونے کے حکم میں عذر اور عدم عذر کی بنا پر کوئی فرق نہیں ہے۔

مذکورۃ النذر مسئلہ میں اردو نے ابتدا شافعی کی جہت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "ومن قتلہ مکنتہ متعذراً فجزاۃ من قتلہ من النعم" اس میں اللہ تعالیٰ نے متعذر کا مخصوص طور پر ذکر فرما کر اس پر جزا واجب قرار دی، اگر غاطی اور ناسی پر بھی جزا واجب ہوتی تو تخصیص کا کیا فائدہ؟ — ہم اسی عذر کی تخصیص سے کئی وجہ سے استدلال کرتے ہیں

۱۔ کفارات کا وجوب جنایت کے رفع کے لیے ہوتا ہے۔ (اور حالت احرام میں شکار ایک جنایت ہے) یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس جزا کو کفارہ سے تعبیر کرتے ہوئے فرمایا: "ادکفارۃ فکفارتہا من النعم" اور یہ فعل حالت احرام میں خواہ غلطاً صادر ہو یا جو، تب بھی جنایت ہے (اور فعل غلطاً کا چنا ہونا ممکن ہے) اور یکیسے اللہ تعالیٰ نے قتل غلط کے کفارہ کو آخر آیت میں توبہ سے تعبیر فرمایا: "توبۃ جن اللہ" حالانکہ توبہ جنایت سے ہوتی ہے۔ (بہر کیف غلطی صورت میں بھی) رفع جنایت کی ضرورت پائی جاتی ہے اور یہ ضرورت کفارہ سے رفع ہو سکتی ہے۔ کیونکہ کفارہ اصل درجہ کی جنایت یعنی عدا شکار کو دفع کر دیتا ہے۔ اور جو چیز بڑے گناہ کو دفع کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے، وہ چھوٹے گناہ کو بدرجہ اولیٰ دفع کر سکتی ہے۔ یہ خلافت انسان کے عدا قتل کے کہ اس میں چارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ صرف قتل غلط کی صورت میں کفارہ واجب ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں قتل میں کفارہ کا وجوب غلطی صورت میں ہی وارد ہوا ہے۔ اور غلطاً کا گناہ، عمدہ کے گناہ سے کمتر ہوتا ہے۔ اور جو چیز اولیٰ گناہ کے رفع کی صلاحیت رکھتی ہو، وہ اعلیٰ گناہ کو دفع نہیں کر سکتی۔ لہذا ازراہ دلیل عمدہ کی



موردت میں، وجوب کفارہ متنع ہے، کیونکہ اس کے ثبوت کا کوئی طریق نہیں پایا جاتا۔  
 عطا حرم نے احرام باندھ کر شکار کو امان دی ہے، اور اس بات کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے کہ شکار  
 سے تعرض نہیں کرے گا۔ چنانچہ حرم کے لیے صید امانت کی طرح ہے، اور کوئی بھی ماسب امانت  
 اگر امانت کو تلف کر دے۔ خواہ عمدًا، خواہ غلطاً، بہر صورت اس پر جہانہ لازم ہوتا ہے۔ یہ غلات انسان  
 کے قتل عمدہ کے کیونکہ ذات انسان فی نفسہ محفوظ ہے، (کہ اس سے تعرض حرام ہے) اور تاقل کے لیے  
 اس کی نیفیت امانت کی نہیں ہے، اس لیے ذات انسان سے تعرض کے بارے میں عمدہ اور غلط کا  
 حکم مساوی نہیں ہوگا۔

عطا اللہ نقائی نے صید کو عمدًا قتل کرنے کی صورت میں تخیر کا ذکر فرمایا ہے۔ حالانکہ تخیر کا  
 معنی حالت ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ تخیر میں توسع ہوتا ہے، اور توسع کی حاجت حالت ضرورت میں  
 ہے۔ جیسا کہ مرض یا کسی تکلیف کی وجہ سے ملحق کروانے کی صورت میں تخیر دی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا ”فمن  
 كان منكرا من يعضا أو به اذى من رأسه فخذية من صيام أو صدقة أو شاة“ اور حالت ضرورت میں  
 ضرورت نہیں ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حالت عمدہ میں تخیر کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ حالت ضرورت  
 کے حکم کا اس سے اعذارہ لگایا جائے۔ اگر یہ مقصد نہ ہوتا تو تخیر ذکر ہی نہ کی جاتی۔ لہذا حالت عمدہ میں  
 جوا کا ایجاب ہی حالت غلط میں ایجاب جزا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کفارہ ذبیحہ میں حالت عمدہ میں شاة  
 نکاح کے درمیان تخیر کا ذکر ولائہ غلطاً اور جنون کی حالت میں تخیر ہے۔ کیونکہ تہیہ وضع قیض و  
 توسع کے لیے ہوتی ہے۔ (اور غلات عمدہ میں تخفیف کی ضرورت نہیں) رہی یہ بات کہ مستعد کی تحفیس کیوں  
 کی گئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک حال میں کسی حکم کا بیان دوسرے حال میں اس حکم کی نفی کی دلیل نہیں  
 ہوتا۔ جیسا کہ ہمارا معروف قاعدہ ہے۔ لہذا یہاں غلط و نسیان کے بارے میں استدلال کرنا مسکوت عنہ  
 سے تسک ہے، اور یہ صحیح نہیں ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ مستعد کا گناہ عظیم ہونے کی وجہ سے اس کی  
 تحفیس کی گئی ہو، اور اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ جن گناہ مستعد سے کمتر ہے یعنی غافل اور ناسی  
 ان کے لیے یہ کفارہ بطریق اولیٰ کافی ہے، کیونکہ جو کفارہ بڑے گناہ کا رافع کر سکتا ہے، وہ جو بڑے گناہ  
 کو بدرجہ اولیٰ رافع کرے گا۔ اس تفصیل کی روشنی میں یہ آیت خود شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر حجت ہے۔  
 قالہ اعلم۔

مسئلہ۔ صید کا قتل خواہ انفرادی طور پر ہو یا اجتماعی طور پر۔ ہمارے نزدیک دونوں صورتوں  
 میں کامل جزا واجب ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر مومنین کی ایک جماعت ایک صید کے شکار میں شریک ہوئی تو  
 ہمارے اصحاب کے نزدیک ان میں سے ہر ایک پر کامل جزا واجب ہوئی۔ اور شافعی کے نزدیک  
 ان سب پر مشترکہ طور پر ایک جزا واجب ہوئی۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقتول ایک ہے۔ لہذا  
 اس کی ضمان میں ایک جزا ہی واجب ہوگی۔ جیسا کہ اگر ایک جماعت کسی ایک آدمی کو غلط میں قتل کرے  
 تو ان سب پر ایک دیت واجب ہوتی ہے۔ اور اسی طرح اگر محال لوگوں کی ایک جماعت حرم میں ایک  
 صید قتل کر دے تو ان پر ایک صید کی قیمت ہی واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ہمارے دلیل

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ "ومن قتلہ منکم متعدداً فجر" یعنی آدمی قتل سے منع ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے۔  
 "ومن یقتل مؤمناً متعداً فجر" نیز ارشاد ہے "ومن یظلم منکم مذقہ عذابنا کثیراً" اگر  
 اس سے ہر ظالم انفرادی طور پر مراد ہے۔

نیز ارشاد ہے "ومن یحقر باللہ و ملائکنتہ و کتبہ و رسلہ و الیومہ الآخر" کہ اس میں ہر  
 کا زہر ہے۔ اور آیت بالا سے ملتا جلتا مقام اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "ومن قتل مؤمناً فاجر  
 رقبہ مؤمنۃ" (اور جو شخص کسی مؤمن کو خطا سے مار بیٹھے تو ایک مؤمن گردن آزاد کرے) چنانچہ  
 اگر یہ خطا ایک جماعت سے سرزد ہوئی ہو تو ہر فرد پر عیدہ کفارہ واجب ہوتا ہے۔ باقی  
 اس کے خلاف دیت سے استدلال نہ کیا جائے کہ قتل خطا کی صورت میں دیت تو ایک ہی واجب  
 ہوتی ہے۔ کیونکہ لفظ کا تعلق اور عزم تو یہی تھا مگر تباہی کے ہر ایک پر عیدہ دیت واجب ہو۔  
 لیکن ایک دیت کا جو بے اجماع سے معلوم ہوا، لہذا اس بارے میں لفظ کا تباہی کی دلیل  
 کی بناء پر ترک کیا گیا ہے۔ مذکورہ بالا مسئلہ میں شافعی کی نظر عقل پر ہے کہ عقل معنی مقول ہو کہ ایک  
 ہے، اس لیے ضمان بھی ایک ہی واجب ہوگی۔ اور ہمارے اصحاب کی نظر فعل پر ہے، وہ کہتے ہیں  
 چونکہ فعل متعدد ہے، اس لیے جزا میں بھی تعدد ہوگا۔ اس بارے میں ہماری نظر قوی تر ہے،  
 کیونکہ عقل صید میں جو واجب ہوتا ہے، اسے اللہ تعالیٰ نے جزا سے تعبیر فرمایا ہے، فجر، مثل ما  
 فعل من النعم، اور جزا فعل کے مقابل ہوتی ہے، محل کے نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے  
 اس واجب کو کفارہ سے تعبیر فرمایا "او کفارۃ لعلکم مسکین" اور کفارہ بنائیت کی جزا ہوتا ہے۔  
 بنکاف دیت کے کو دیت محل کا بدل ہوتی ہے۔ لہذا اصل کے اتھار سے دیت بھی متعدد ہوگی اور محل کے  
 تعدد سے دیت میں بھی تعدد ہوگا۔ اور شافعی نے صید حرم سے جو استدلال کیا ہے، اس کا بھی  
 یہی جواب ہے۔ کیونکہ صید حرم کی ضمان اموال کی ضمان سے مشابہ ہے نیز اس لیے کہ یہ قیمت حرم  
 کے بارے میں بنائیت سے واجب ہوتی ہے، اور حرم ایک ہے، لہذا ایک ہی قیمت واجب  
 ہوگی۔

مسئلہ: اگر کسی نے باز، شامین، شکرے، دورے واپس آ جانے والے کبوتر اور ان جیسے  
 سدھانے ہوئے صید کا شکار کیا تو اس پر دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت سدھانے ہوئے  
 جانور کی حیثیت سے لگائی جائے گی اور یہ اس کے مالک کو ادا کی جائے گی، خواہ جہاں تک پہنچ  
 جائے۔ اور ایک قیمت اُن سدھانے جانور کی حیثیت سے لگائی جائے گی اور یہ اللہ تعالیٰ سے  
 کا حق ہے۔ دو قیمتیں اس لیے ادا کی جائیں گی، کہ اس نے حق اللہ اور حق العبد دونوں میں بنائیت  
 کی ہے۔ مالک کے لیے قیمت لگاتے انسانی صفت کا خیال رکھا جائے گا، کیونکہ بندوں کے  
 میں جانور کا طریقہ جو مالک مظلوم و صنف ہے اس لیے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور  
 اللہ تعالیٰ کی ضمان اس سے بہت بلند و بالا ہے۔ کہ کسی چیز سے فائدہ اٹھائے۔ (اس لیے حق اللہ

کے بارے میں صرف مہید ہونے کی حیثیت سے قیمت لگائی جائے گی، نیز اس لیے کہ جو ضمان اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اس کا تعلق صرف مہید ہونے سے ہے، باقی اس کا ٹریڈ جزا ایک اضافی وصف ہے، لہذا واجب جزا میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ آواز نکالنے والے کو بوتر کے بارے میں فقہاء سے ایک روایت یہ ہے کہ آواز کی رعایت رکھتے ہوئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس وصف کی رعایت کے بغیر سادہ کو بوتر کی قیمت ادا کرے گا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ آواز کا وصف حسن و ملاحظہ کے باب سے ہے۔ اور صید کی ضمان میں اس کا خیال رکھا جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر کسی حسین و ملیح صید کو قتل کر دیا، جس کی قیمت اس وصف کی بنا پر زیادہ ہے۔ تو اس وصف کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی قیمت واجب ہوگی۔ اور جیسا کہ اگر طوق دار کو بوتر یا طوق دار فاختہ کا شکار کیا تو قیمت میں اس وصف کا خیال رکھا جاتا ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ آواز نکالنے کا وصف ایک اضافی چیز ہے۔ اس کا معنی صیدیت سے کوئی تعلق نہیں۔ لہذا محرم پر اس کی ضمان لازم نہیں ہوگی۔ لیکن اس وجہ پر طوق دار کو بوتر و فاختہ اور حسین و ملیح صید کے حوالے سے اشکال وارد ہوتا ہے۔

**مسئلہ۔** اگر صید کے انڈے اٹھا کر بھون لیے یا انہیں توڑ دیا تو لازم ہے کہ ان کی قیمت صدقہ کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ صیاد نے شتر مرغ کے انڈوں کے بارے میں ان کی قیمت کا فیصلہ فرمایا تھا، نیز اس لیے کہ انڈہ صید کی اصل ہے۔ کیونکہ صیاد سی سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا احتیاطاً اس کے بارے میں وہی حکم ہوگا۔ جو صید کے بارے میں ہے (کہ قیمت ادا کی جائے گی) اگر کسی نے انڈہ یا انڈی بھون لی، پھر اس کی ضمان ادا کر دی، تو اس کا کھانا حرام نہیں ہے۔ خود کھانے یا کوئی دوسرا کھائے، اور دوسرا شخص خواہ احرام میں ہو یا احرام کے بغیر بہر صورت اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ بہ خلاف اس صید کے، جسے محرم نے قتل کیا ہے، کہ اس کا کھانا ملال نہیں ہے۔ اور اگر شکار کرنے والے محرم نے جنا ادا کرنے کے بعد صید سے کچھ کھایا تو ابو منیظہؓ کے قول کے مطابق جتنا کھا یا ہے، اس کی قیمت ادا کرنا اس پر لازم ہے۔ کیونکہ صید کی حرمت اس لیے ہے، کہ وہ ذبح نہ ہونے کی وجہ سے مردار ہے، اور اس کا ذبح اس لیے ٹھیک نہیں ہے کہ محرم میں ذبح کرنے کی حاجت ہی نہیں، پس محرم اس بارے میں جو سی کی طرح ہوگا، کہ اگر جموسی انڈہ یا انڈی بھونے تو اس کا کھانا ملال ہے (اور اس کا ذبیحہ کھانا ملال نہیں ہے) اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اگر محرم نے انڈہ توڑا اور اس سے مردہ بچہ نکالا تو اس پر ذبح کی قیمت دینا لازم ہوگا اور قیمت لگانے میں کسی اسیر اور ثقہ آدمی کی رائے پر عمل کیا جائے گا۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ بچے کی قیمت کا نصف عشر (۱۰٪) ادا کرنا لازم ہوگا۔ وہ اسے جینن پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ جنایات کی ضمان میں داخل ہے اور جینن کی صورت میں اس کی قیمت کا نصف عشر (۱۰٪) لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح اس بچے میں بھی ہوگا۔ چاروی دلیل یہ ہے کہ یہ بچہ صید ہی ہے۔ کیونکہ اگر یہ صورت پیش نہ آتی

تو جو سکتا تھا کہ یہ پورا حید بن جاتا۔ اس میں احتمال ہے کہ یہ بچہ انڈیا توڑنے کی دہرے سے مارجا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ پہلے سے مارجا ہو۔ اور حید کی ضمان میں احتیاط پر عمل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ضمان حق اللہ کے طور پر واجب ہوتی ہے، اور حقوق اللہ کے ایجاب میں احتیاط کے پہلو پر عمل کیا جاتا ہے، لہذا ازراہ احتیاط ذمہ کی قیمت دینا لازم ہے۔ اسی طرح اگر برہمن کے بیٹ پر ضرب لگائی، جس سے اس کا جینن گزرا، پھر وہ برہمنی مرگئی تو اس پر دونوں کی قیمت ادا کرنا لازم ہے اور قیمت نکلانے میں کسی ثقہ آدمی کی رائے پر عمل کیا جائے گا۔ ہاں کی قیمت تو اس لیے لازم ہوگی کہ اسے اس نے قتل کیا ہے، اور جینن اس لیے لازم ہوگی کہ احتمال ہے کہ وہ اس کے قتل سے مارجا اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ پہلے سے مارجا ہو۔ لہذا احتیاطی ضمان کی ادائیگی کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اگر کسی عاملہ برہمنی کو قتل کیا تو اس پر سالہ کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ حسن، ملاحیت اور خیر کی طرح حمل بھی ایک صفت ہے۔ اور حید کی ضمان اس کے اوصاف کی رعایت رکھتے ہوئے دی جاتی ہے۔ اگر حید کو دو ہاتھ دو بنے سے اس میں جو کمی واقع ہو، اس کی ضمان دینا لازم ہے۔ کیونکہ درود حید کا ایک جز ہے۔ جب دو بنے سے وہ کم ہو گیا تو اس کا ضمان ہوگا، جیسا کہ اگر اس کا کوئی اور جز تلف کر دیا تو ضمان ہوتا، اور جیسا کہ علو حید میں ہے۔

**مسئلہ ۱۔** اگر حید کو کسی سبب سے قتل کیا۔ تو دیکھیں گے، اگر سبب اختیار کرنے میں اس نے حد سے تجاوز کیا ہے تو ضمان ہوگا، ورنہ نہیں۔ تفصیل یہ ہے اگر کوئی مال غصب کیا، جس میں کوئی حید الجھ کر مر گیا یا شکار کے لیے کوئی گڑھا کھودا، اور حید اس میں گر کر مر گیا تو وہ ضمان ہوگا، کیونکہ یہ سبب حد سے بڑھا ہوا ہے۔ اور اگر اپنے لیے کوئی خیمہ گڑھا تھا کہ کوئی حید اس میں الجھ کر مر گیا، یا پانی کے لیے یا روٹی کے لیے کوئی گڑھا کھودا تھا کہ کوئی حید اس میں گر کر مر گیا، تو اس سے کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ امور اس کے لیے مباح تھے، لہذا یہ حد سے بڑھا ہوا سبب نہ ہوا۔ اس کی مثال یہ ہے، جیسے کوئی آدمی راستے کے درمیان کنواں کھودے، اور کوئی انسان یا حیوان اس میں گر کر مر جائے تو ضمان لازم ہوتی ہے، اور اگر اپنے گھر میں کنواں کھودا تھا اور اس میں کوئی آدمی گر کر ہلاک ہو گیا تو ضمان نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہی صورت میں سبب اپنی حد سے بڑھا ہوا ہے، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح صورت بالائیں ہے۔

**مسئلہ ۲۔** اگر کسی غرم نے دوسرے غرم یا کسی حلال شخص کی شکار میں اعانت کی تو ضمان ہوگا۔ کیونکہ شکار میں اعانت اس کے قتل کا سبب ہے۔ اور وہ غرم اس سبب میں حد سے بڑھ گیا ہے، اس لیے کہ اشدہ دھند دان پر تعاون ہے اور ارشادِ اعلیٰ ہے "ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان" اور اگر شکار کی راہ دکھائی یا شکار کی طرف اشارہ کیا، پس اس نے بتلانے کے ساتھ ہی اسے مار ڈالا تو اگر جسے بتلایا گیا ہے، وہ پہلے سے شکار کو دیکھ رہا تھا، یا شکار کے بارے میں جانتا تھا، تو بتلانے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ خود دیکھ رہا ہے یا خود جانتا ہے تو اس کے بتلانے کا حید کے امن کی گفویت میں کوئی دخل نہ ہوا، لہذا یہ

بتلاؤ شکار کا سبب نہیں بنا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ اس میں ایک طرح کی انگیزت ہے۔ اور اگر اس کے بتلانے سے شکار دیکھا پھر اسے مارا تو ہمارے اصحاب کے نزدیک بتلانے والے پر جہاں لازم ہوگی۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ بتلانے والے پر کوئی جزا لازم نہیں۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جہاں کا وجوب صید کے قتل سے تعلق رکھتا ہے۔ اور بتلانے والے نے تو صید کو قتل نہیں کیا لہذا اس پر جو ایسی واجب نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:۔  
 ”الدائن علی الشیخ کفاملہ“ کسی چیز کی راہ دکھلانے والا، اس کے قاتل کی مانند ہے اور ایک روایت میں الفاظ یوں ہیں الدائن علی الخیر کفاملہ والدائن علی الشر کفاملہ اس حدیث کا ظاہر یہ تھا تھا کہ اس کے دلائل کے لیے وہی حکم ہونا چاہیے، جو فعل کا ہے۔ سوائے اس کے کہ کوئی چیز کسی دلیل کی بنا پر مختصر میں ہو جائے۔ اور روایت ہے کہ ابو قتادہؓ نے حلال ہونے کی حالت میں ایک جنگلی گدھے پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، ان کے رفقاء نے اہرام باندھا ہوا تھا۔ چنانچہ بعض نے اس کا گوشت کھا لیا اور بعض نے انکار کر دیا۔ پھر انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا کیا تم نے اشارہ کیا تھا کیا تم نے اعانت کی تھی؟“ صحابہ نے عرض کی ”نہیں“ اس پر آپؐ نے فرمایا ”تو کی موت اگر اعانت و اشارہ سے حکم مختلف نہ ہوتا تو یہ چھان بین کرنے کا کیا فائدہ؟“ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اعانت و اشارہ حرام ہے۔ اور اس سے جہاں واجب ہو جاتی ہے۔ اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے عرض کی خدمت میں عرض کی ”میں نے ایک برتن کی طرف اشارہ کیا اور میرے ساتھی نے اسے قتل کیا؟“ اس پر عرض نے عبد الرحمنؓ بن عوف سے پوچھا کہ آپؐ کی کیا رائے ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ میرے خیال کے مطابق اس پر جہاں لازم ہے“ عرض نے فرمایا ”میری بھی رائے اس سے۔ اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے شرمش کے اندھے کی طرف اشارہ کیا اور اس کے ساتھی نے اسے توڑ دیا۔ پھر اس نے اس کے بارے میں علیؓ اور ابن عباسؓ سے پوچھا تو دونوں نے یہ فیصلہ دیا کہ اس پر قیمت لازم ہے۔ عرض اور عبد الرحمنؓ کا حکم بھی اسی طرح قیمت پر محمول ہے۔ نیز اس لیے محرم نے اہرام باندھ کر صید کو امن دیا ہے۔ اور دلالت سے وہ امن زائل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ قدرت اور بیداری کی حالت میں صید لوگوں سے جنگ کرنا مومن ہوتا ہے۔ اور جب وہ دم کی حالت میں لوگوں سے چھپ کر امن پاتا ہے۔ اور دلالت اس کی پوشیدگی کو زائل کر دیتی ہے۔ جس سے اس کا امن زائل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ازلاہ امن میں دلالت شکار کی طرح ہے۔ نیز اس لیے کہ اعانت دلالت اور اشارہ قتل کا سبب بنتے ہیں۔ اور یہ ایسے اسباب میں جو مد سے مستحاذ ہیں کیونکہ یہ امن زائل کرتے ہیں۔ اور امن زائل کرنا احرام میں مستوع ہے۔ لہذا یہ صورت حال گائے اور اس جیسی دوسری صورتوں سے مشابہ ہے۔ نیز اس لیے کہ احرام باندھ جب اس نے شکار کو اپنی طرف سے امن دے دیا اور اس کا التزام کر لیا تو یوں ہوگی گویا صید اس کے پاس امانت ہے۔ پس یہ اس صورت سے مشابہ ہے کہ کسی کے پاس ودیعت رکھی گئی اور اس نے پور کو ودیعت چوری کرنے کی راہ بتلائی۔ (دکرا اس صورت میں اس پر ضمان لازم ہوتا ہے)

اسکی وضاحت یہ ہے کہ اس حید کا موزا ہونا اہلیت اور عقلیت نہ ہو سکی وجہ سے تھا، اور اہلیت و عقلیت کا عدم، احرام کے سبب سے  
 لہذا اس واسطے سے یہ حرمت احرام کی طرف ہی کو متعلق ہے، تو جب وہ اصل حید سے کھانا ہے  
 تو منسوخ احرام فعل کا ارتکاب کرتا ہے، اس لیے جزا اس پر لازم ہوگی۔ یہ خلاف جبکہ کوئی دوسرا  
 حرم کھانے کو اس پر جزا واجب نہیں ہوتی، کیونکہ اس نے جو کھا یا ہے اس کی حرمت اس کے  
 احرام کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ دوسرے کے احرام کی وجہ سے تھی (لہذا اس پر صرف توبہ ہی  
 لازم ہوگی)

اور جبکہ اس حید کا گوشت کھانا خود اس کے لیے حلال نہیں ہے، اسی طرح کسی دوسرے  
 کے لیے کھانا بھی حلال نہیں ہے، خواہ وہ حرم ہو یا حلال، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی  
 فرماتے ہیں کہ دوسرے کے لیے اس حید کا گوشت کھانا حلال ہے۔ شافعی نے قول کی وجہ یہ  
 ہے کہ حرمت اس کے حید ہونے کی وجہ سے تھی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَحُرْمَتِ  
 حُرْمَتِ صَيْدِ الْبَرِّ مَا وَفَّقَهُمْ حُرْمًا اور یہ اس کا حید ہے۔ کسی دوسرے کا نہیں، لہذا اس پر حرام  
 ہوگا۔ کسی دوسرے پر حرام نہیں ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کی حرمت اس کے مزار  
 ہونے کی وجہ سے ہے، کیونکہ اس کا ذبح اہل سے نہیں ہوا اور عقل میں واقع نہیں ہوا۔ لہذا  
 اس پر بھی حرام ہے اور دوسرے پر بھی حرام ہے۔ جیسا کہ جویری کا بیجہ ہوتا ہے۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جزا کی ادائیگی کے بعد اس سے کھانے لیکن اگر  
 جزا کی ادائیگی سے پہلے کھایا، تو اس کے بارے میں تافہی "محققر طہاروی" کی شرح میں ذکر کرتے  
 ہیں کہ اس پر ایک ہی جزا واجب ہوگی۔ اور کھانے ہوئے گوشت کی ضمان جزا میں داخل بھی  
 ہائے گی۔ اور تدری "محققر کوفی" کی شرح میں ذکر فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کوئی روایت وارد  
 نہیں ہوئی۔ لہذا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس پر دوسری جزا لازم ہے۔ اور یہ کہنا بھی ممکن ہے  
 کہ دونوں میں تماثل ہو جائے گا۔

مسئلہ: شکار خواہ بذات خود کرے یا کسی دوسرے خرم سے کروائے یا کسی حید کو تیر  
 سے قتل کرے یا سدھانے ہوئے کتے یا باز سے شکار کرے، ہر صورت ایسے حید کا گوشت  
 کھانا اس کے لیے حلال نہیں ہے۔ کیونکہ کسی دوسرے سے شکار کرنا اور حقیقت خود شکار کرنا ہے  
 اسی طرح کتے، باز اور تیر کے ذریعے شکار سے، کیونکہ شکار کا فعل تو اس کا ہے۔ یہ سب چیزیں  
 نہ تو شکار ہیں۔ اور فعل کی نسبت آدم کی طرف نہیں ہوتی بلکہ اگر استعمال کرنے والے کی طرف  
 ہوتی ہے۔

مسئلہ: یہ ایسے اس حید کا گوشت کھانا حلال ہے، جو کسی حلال نے اپنے لیے  
 یا جو یہ اکثر علماء کا مذہب ہے اور داؤد بن علی الصغیرانی کہتے ہیں کہ یہ بھی حلال نہیں ہے۔  
 یہ علماء صحابہ کرام کے مابین بھی مختلف تھے۔ علامہ، عبد اللہ، قتادہ، مبارزہ اور عثمان سے  
 ایک روایت یہ ہے کہ یہ حلال ہے۔ اور علی بن ابی اسحاق اور عثمان سے دوسری روایت یہ

یہ ہے کہ یہ حلال نہیں ہے۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ”وحرّم علیکم صید البہائم معہم حرماً“ اس فرمان میں جنگلی کا شکار مطلقاً حرم پر حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس میں محرم اصطلاح کے صید کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ابن عباسؓ بھی اسی طرح فرماتے ہیں کہ یہ آیت مبہم ہے تمہارے لیے نہ تو اس کا شکار حلال ہے اور نہ اسے کھانا حلال ہے۔

اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ معبث بن جنامہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مقام البواء یا دوان میں جنگلی گدھے کا گوشت بطور ہدیہ پیش کیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے رد فرمادیا۔ اس پر آپؐ نے معبث کے چہرے پر کچھ ناگواری کے آثار دیکھے تو آپؐ نے فرمایا ”ہمیں یہ رد نہیں کرنا چاہیے تھا، لیکن ہم محرم میں“ اور ایک روایت میں ہے کہ ”اگر ہم محرم نہ ہوتے تو قبول کر لیتے“ اور زید بن ارتم سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خرم کو صید کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ یہ روایت بھی مطلقاً وارد ہوئی ہے۔ ہماری دہلیں یہ ہے کہ ابو قتادہؓ نے ایک جنگلی گدھے پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، جبکہ وہ خود حلال تھے اور ان کے ساتھی محرم تھے۔

اس پر بعض ساتھیوں نے تو گوشت کھایا اور بعض نے انکار کر دیا، پھر انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ ”یہ تو ایک دعوت تھی جو خدا نے تمہیں کھلائی ہے۔ کیا تمہارے پاس اس کے گوشت سے کچھ بچا ہے؟“ اور بار بار سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بڑی صید کا گوشت حالت احرام میں کھانا تمہارے لیے حلال ہے۔ جب تک کہ تم خود اس کا شکار نہ کرو یا تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو۔“ یہ روایت اس باب میں نقص ہے۔ قاضی حوصت کے لیے آیت میں کوئی حجت نہیں ہے، کیونکہ آیت میں بڑی صید کی تحریم ہے، صید کے گوشت کی تحریم نہیں۔ اور یہ تو صید کا گوشت ہے، حقیقہً صید نہیں ہے۔ کیونکہ صید کا مفہوم یعنی لوگوں سے جہانگ اور وحشت کھانا اس پر صادق نہیں آتا۔ علاوہ ازیں صید حقیقت میں معصوم ہے۔ مصید یعنی شکار کردہ جانور پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ یہی معبث بن جنامہ کی حدیث، ابو ایمن عباسؓ سے اس حدیث کی روایت میں اختلاف ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ آپؐ کی خدمت میں جنگلی گدھے کا ہدیہ پیش کیا گیا۔ جیسا کہ مالکؓ اور سعیدؓ بن جبہؓ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ لہذا اختلاف رائے کی وجہ سے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔ اور زید بن ارتم کی حدیث اس صید پر معمول ہے جو اس نے خود شکار کیا جو یا کسی دوسرے نے اس کے امیر سے یا اس کی امانت یا ولایت یا انشاء سے شکار کیا ہو۔ اس حدیث میں یہ تاویل اس لیے کی جائے گی تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

مسئلہ:- ہمارے نزدیک حرم کے لیے حلال کا شکار کردہ صید کھانا حلال ہے خواہ حلال نے یہ صید اپنے لیے شکار کیا ہو یا محرم کے لیے۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ محرم نے اس کو امر نہ کیا ہو۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر حلال نے محرم کی نیت سے شکار کیا تو محرم کے لیے اس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ ”حالت احرام میں بڑی صید تمہارے

یہ حلال ہے، جب تک تم نے خود اسے شکار نہ کیا ہو یا تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو، لیکن یہ حدیث شافعی کی جہت نہیں بن سکتی، کیونکہ حرم کے لیے یہ حیدر اسی وقت بنتے گا، جبکہ حرم نے اس کا امر کیا ہو۔ اور اس کے ہم یہی تامل ہیں۔ واللہ اعلم۔

**حیدر کو زخمی کرنے کا حکم** اگر حیدر کو اتنا زخمی کر دیا، جس سے وہ حیدر ہی نہ رہا یعنی لوگوں سے دیا یا کسی پرندے کے پر کاٹ دیئے تو اس سے جزا لازم ہو جاتی ہے کیونکہ جب اسے حیدر ہی نہ رہے وہ تو گویا اسے تلف کر دیا، لہذا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور اگر اتنا زخمی کیا، جس سے حیدریت کا معنی فوت نہیں ہوا تو صرف اتنی ہی کا ضامن ہوگا، جو زخم سے پیدا ہوئی ہے۔ کیونکہ حیدر کی اتنی مقدار کا اتلاف پایا جائیگا پھر اگر وہ زخم مندرجہ بالا اور حیدر بالکل ٹھیک ہو جائے تو بھی جزا ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ جزا کا موجب، حیدر کا ایک جزء تلف کرنے کی وجہ سے ہر اخلا اور اندمال سے یہ لازم نہیں آتا کہ تلف نہیں ہوا۔ یہ خلاف جیکے کسی آدمی کو زخمی کیا جائے، پھر اس کا زخم مندرجہ بالا ہو جائے اور اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو ضمان لازم نہیں ہوگی۔ کہ تکہ اسی صورت میں ضمان کا موجب عیب پیدا ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، اور وہ وجہ باقی نہ رہی اگر کسی حیدر کو تیر مارا، جس سے وہ زخمی ہو گیا اور اس کا کفارہ ادا کر دیا، پھر اسے دیکھا تو اسے قتل کر دیا، تو اس کا ایک اور کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا کیونکہ جب زخم کا کفارہ ادا کر دیا تو وہ زخم مبرا گیا اور یوں ہو گیا تو یا زخم تقاضا نہیں اور اسے اب ابتدائی قتل کیا ہے، لہذا ضمان واجب ہوگی، لیکن جو روح حیدر کی ضمان ہوگی، اس زخم کی ضمان ایک مرتبہ نکال چکا ہے۔ لہذا دوبارہ واجب نہیں ہوگی۔ اور اگر زخمی کرنے کے بعد ابھی کفارہ ادا نہیں کیا تھا کہ پھر اسے دیکھا اور قتل کر دیا تو اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہوگا، اور زخم کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ زخم کا کفارہ ادا کرنے سے پہلے جب قتل کر دیا تو یوں ہو گیا تو یا اسے ایک ہی دفعہ قتل کیا ہے۔ اور حکم نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے۔ سو اس کی وجہ سے پہلے زخم سے پیدا ہوئی ہے، یعنی اس پر حیدر جو روح کی ضمان لازم ہوگی، کیونکہ اس کی ضمان ایک مرتبہ واجب ہو چکی ہے، لہذا دوبارہ واجب نہیں ہوگی۔ اگر کسی حیدر کو زخمی کیا اور اس کے مرنے سے پہلے پورے حیدر کا کفارہ ادا کر دیا پھر وہ حیدر مر گیا تو اگر وہ اس کے لیے کافی ہے۔ کیونکہ اگرچہ اس نے دو مرتبہ کفارہ سے پہلے کفارہ ادا کیا ہے، لیکن سبب وجوب کے وجود کے بعد ادا کیا ہے اسے پہاڑ ہے۔ جیسا کہ اگر کسی انسان کو خطا سے زخمی کر بیٹھا، اور اس کا کفارہ ادا کر دیا، پھر وہ مرنے والا ہو تو اسی وجہ منکر کی بنا پر ادا کر دہ کفارہ کافی ہے۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔

اگر کسی حیدر کا پر اکھڑا یا سر کا دانست اکھڑ دیا پھر وہ پر اور دانست اکھڑ گیا اور مر رہا ہو یا نہ ہو، ہمیشہ پہلے تھا یا پھر نہ کیونکہ پر ضرب لگائی جس سے وہ سنبھ ہو گیا، پھر اس کی حیدریت ختم ہوئی، تو پھر دانست کی صورت میں البوصیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ دوبارہ آب آیا تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اور دوسری صورتوں کے بارے میں ان سے کچھ مروری نہیں۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ صدقہ واجب



ہوتا ہے۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جزا کا وجوب احرام پر جنایت کرنے کی وجہ سے ہوا تھا۔ دوبارہ آگ آنے اور پہلی حالت پر لوٹ آنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جنایت نہیں ہوئی، لہذا جزا ساقط نہیں ہوگی۔ اور ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ جزا کا وجوب کسی کی وجہ سے ہوا تھا، اور کسی زانی ہو گئی ہے لہذا امان بھی زائل ہو جائیگی۔

**صید پکڑنے کا حکم** | حرم اگر صید پکڑے تو اس پر صید کا چھوڑنا واجب ہے۔ خواہ صید اس کے ہاتھ میں ہو یا پیچھے میں اس کے ساتھ ہو یا اس کے گھر میں ہو۔ کیونکہ احرام باندھ کر اس نے صید کو امن کا استحقاق دیا ہے اور پکڑ کر اس امان کی خلاف ورزی کر رہا ہے۔ لہذا اس پر واجب ہے کہ اسے امن کی حالت پر لوٹا دے، اور اس کی صورت یہی ہے کہ اسے چھوڑ دے۔ اگر کسی دوسرے حرم نے اس کے ہاتھ سے وہ صید چھڑا دیا تو چھوڑ دینے والے پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ صید پکڑنے والا صید کا مالک نہیں تھا۔ لہذا یہ صید چھڑا کر اس نے اس کی ملکیت تلف نہیں کی۔ بلکہ پکڑنے والے پر خود واجب تھا کہ اسے چھوڑ دے، تو اس نے چھڑا کر وہ کام کیا ہے جو خود اس پر واجب تھا۔

اگر حرم کے ہاتھ میں پکڑا ہوا صید دوسرا حرم قتل کر دے تو دونوں پر جزا واجب ہوگی۔ تاقل یہ تو اس لیے کہ وہ حرم تھا اور اس نے صید قتل کیا۔ اور پکڑنے والے پر اس لیے کہ اس نے پکڑ کر اس کا امن فوت کیا۔ اور پکڑنا امان کے وجوب کا سبب ہے، مگر یہ کہ چھوڑنے سے یہ ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن جب چھوڑنا ناممکن ہو گیا تو وجوب ساقط نہیں ہوگا۔ پھر ہمارے اصحاب کاٹھ کے نزدیک پکڑنے والا یہ ضمان قاتل سے لے سکتا ہے۔ اور زفر کے نزدیک نہیں لے سکتا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرم صید پکڑنے سے اس کا مالک نہیں ہوا تھا، تو تکالیف کی صورت میں بدل کا مالک کیونکر ہوگا؟ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ صید اسی کی ملکیت ہے، اگرچہ ملکیت ثبات قائم نہیں ہوئی، لیکن ثبوت ملکیت کا سبب یعنی پکڑنا اس کے حق میں پایا گیا ہے، اس لیے کہ نجی صلیٰ اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”جو پکڑنا ہے صید اسی کا ہوتا ہے“۔ لیکن چونکہ احرام کی وجہ سے، اسے عین صید کی ملکیت کا سبب بنانا معتذر ہے، لہذا پکڑنے کو بدل صید کی ملکیت کا سبب بنایا جائے گا۔ پس آفات کی صورت میں یہ بدل صید کا مالک ہوگا اور یوں سمجھا جائے گا کہ اصل اس کی ملکیت تھی، جبکہ کوئی آدمی کسی مدبر کو غضب کرے پھر کوئی دوسرا آدمی غاصب کے قبضے میں اسے قتل کر دے یا اسے غضب کرے پھر ملک غاصب سے ضمان لے کر پہلا غاصب دوسرے غاصب یا قاتل سے ضمان لے سکتا ہے۔ اگرچہ وہ مدبر کا مالک نہیں بناتا تھا۔ اور اتم ولع کے بارے میں اگر یہ صورت پیش آئے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ اس کی وہی ہے، جو اوپر مذکور ہوئی۔ اسی طرح صورت بالا میں ہوگا۔

مسئلہ۔ اگر کسی محال شخص نے صید پکڑا پھر احرام باندھا، سو اگر وہ صید اس کے ہاتھ میں ہے تو اس پر واجب ہے کہ اسے چھوڑ دے، تاکہ اسے وہ امن مل سکے، جو احرام کی وجہ سے اسے حاصل ہوا ہے۔ لیکن اگر اسے نہ چھوڑا، یہاں تک کہ اس کے ہاتھ میں بلاک ہوگا۔

تو اس کی قیمت کا مٹا سن ہوگا۔

اور اگر کسی دوسرے آدمی نے اس کے ہاتھ سے جھڑا دیا تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے صید کی قیمت کی ضمانت اور اگر نابہرگی اور صاحبین کے نزدیک پھڑانے والا مٹا سن نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بطور حق اللہ جھوڑنا حرم پر واجب تھا، تو اجنبی نے اگر جھڑا دیا ہے تو اس نے قراب کا کام کیا ہے۔ لہذا مٹا سن نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر حالت احرام میں پھڑا دیا اور کوئی دوسرا آدمی جھڑا دیتا تو ضمان واجب نہیں ہوتا۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے آدمی نے جھڑا دیا کہ اس کا نلو کر صید ہفت کیا ہے، لہذا مٹا سن ہوگا۔ جیسا کہ اگر حرام سے پہلے ہفت کر دیتا تو مٹا سن ہوتا۔ اور اس پر دلیل کہ صید اس کی ملکیت ہے۔ یہ ہے کہ اس نے یہ حالت عتق میں پھڑا ہے۔ اور حلال شخص کا صید پھڑانا عتق ملکیت کا سبب ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "الصید لمن اخذ" جو پھڑا مٹا سے صید اسی کا ہوتا ہے۔ اس حدیث میں لام براے تکیک ہے۔ باقی مٹا سن یعنی احرام کا اثر یہ ہوگا کہ صید سے قبل سن کرنا حرام ہو جانے کا یہ نہیں کہ ثابت ہونے کے بعد ملکیت داخل ہو جائے۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ جھڑا دینے والے نے قراب کا کام کیا ہے، کیونکہ جھوڑنا واجب ہی تھا۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ کس طور پر جھوڑنا واجب تھا؟ یا اس طرح کہ اس کا قبضہ ہرے سے ختم ہو جانے۔ یا اس طرح کہ وہ اس کے ہاتھ میں نہ رہے اگر صاحبین یہ کہیں کہ اس طور پر جھوڑنا واجب تھا کہ اس کا قبضہ ہرے سے ختم ہو جائے تو یہ درست نہیں ہے۔ اور اگر یہ کہیں کہ اس طور پر جھوڑنا واجب تھا کہ اس کے ہاتھ میں نہ رہے، تو یہ مسلم ہے۔ لیکن یہ مقصد اس طرح بھی حاصل ہو سکتا ہے کہ اسے اپنے گھر جھوڑ دے۔ چنانچہ اگر وہ اپنے گھر جھوڑ دیتا ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ یہ خلاف جبکہ حالت احرام میں صید پھڑا دے اور کوئی دوسرا آدمی اس کے ہاتھ سے پھڑا دے، کیونکہ اس صورت میں پھڑانے والے پر واجب تھا کہ اسے اس طور پر جھوڑے کہ اس کا امن سب سابق لوٹ آئے، جس کا وہ احرام کی وجہ سے مستحق ہوا ہے۔ اور پھر میں یا گھر میں بند کرنے سے یہ امن حاصل نہیں ہوتا۔ اور زیر بحث مسئلہ میں صید امن کا مستحق نہیں ہوا۔ بلکہ جب اس نے حالت عتق میں اسے پھڑا تو یہ اس کا مالک ہو گیا تھا۔ اس پر صرف حالت احرام میں اس سے قرض کرنا حرام ہے۔ پس قرض کا ازار واجب ہے اور یہ مقصد اس صورت میں حاصل ہو سکتا ہے کہ صید اس کے ہاتھ میں نہ رہے۔ لہذا صید گھر میں جھوڑنا یا بیٹے میں بند کرنا حرام نہیں ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق پر دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں اگر وہ شکار جھوڑ دیتا ہے پھر احرام سے حلال ہونے کے بعد کسی دوسرے کے ہاتھ میں اسے پاتا ہے تو اسے یہ حق ہے کہ اس سے واپس لے لے۔ اور دوسری صورت یعنی جب حالت احرام میں شکار پھڑا ہو، میں واپس نہیں لے سکتا۔

اگر صید اس سے ساتھ ہوئے ہیں نہ ہو یا اس کے گھر میں ہو تو ہمارے نزدیک اس صید کا جھوڑنا واجب نہیں ہے۔ اور ثنائی کے نزدیک یہ واجب ہے چنانچہ اگر کسی نے

نے نہ جھوڑا اور وہ اسی حالت میں مر گیا تو ہمارے نزدیک اس ضمان لازم نہیں ہے اور شافعی کے نزدیک اسے ضمان ادا کرنا پڑے گی۔ یہ بحث درحقیقت اس اختلاف پر مبنی ہے کہ احرام باندھتے ہوئے اگر کسی کی ملکیت میں صید ہے تو ہمارے نزدیک احرام باندھنے سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ اور شافعی کے نزدیک زائل ہو جاتی ہے۔ اور صحیح ہمارا قول ہے، درجہ پہلے بھی بیان ہو چکی کہ یہ صید اس کی ملکیت تھا اور ماضی یعنی تعرض کی حرمت سے یہ لازم نہیں آتا کہ ملکیت بھی زائل ہو جائے۔

مسئلہ ہزائے مذکورہ کا موجب مرد، عورت، مفرد اور قارن سب پر برابر طور ہو جائے۔ ہاں اختلاف ہے کہ ہمارے نزدیک قارن پر دو گنا جزا واجب ہوتی ہے، کیونکہ قارن کے دو احرام ہوتے ہیں اور دو احراموں پر جنایت کرنے کی صورت میں دو کفارے لازم ہوں گے اور شافعی کے نزدیک قارن پر بھی صرف ایک جواہی لازم ہوتی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک قارن کا ایک ہی احرام ہوتا ہے۔

نوٹ ۱۔ وہ فعل جس سے حج سرے سے فاسد ہو جاتا ہے، جماع ہے، اس لیے کہ اشد تم کا ارشاد ہے "فلا دقت ولا فسوق" ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد جماع ہے۔ باقی اس کے مضید حج ہونے کی وجہ اور اس پر مرتب ہونے والے حکم کی تفصیل عنقریب ایک مستقل فصل میں آ رہی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

نوٹ ۲۔ گزشتہ تمام قریبان ان منظورات و ممنوعات کا تھا، جن کا تعلق احرام سے ہے اور جو حرمت محرم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ آئندہ فصل میں ان منظورات کا بیان کیا رہا ہے، جن کا تعلق حرم سے ہے اور جو حرم کے حوالے سے محرم اور سلال دونوں کے لیے یکساں طور پر منعوث ہیں۔ وبالله التوفیق۔

## فصل

### ممنوعات حرم کا بیان

منظورات حرم کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم کا تعلق صید سے ہے اور دوسری قسم نبات (مروئی پھل) پودے، گھاس وغیرہ سے متعلق ہے۔

صید سے متعلق احکام | محرم اور حلال کسی کے لیے بھی حرم کا صید نہ کرنا حلال نہیں ہے، ہاں حرم کو صید جواز ایذا رسانی میں پل کرتے ہیں، وہ اس سے مستثنیٰ ہیں اس کی تفصیل صید احرام میں گزر چکی ہے۔ اس حکم کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔ ۱۔

أولہ یبہرنا جعلنا  
حرمًا آمنا۔

ترجمہ۔

نیز ارشاد ہے: "یا ایہا الذین آمنوا لا تنكحوا الفیة وانتم حرم" مزید ارشاد ہے: "وحرّم علیکم صید البیڑ ما دمتم حرماً" یہ بھی صید اہرام اور صید حرم دونوں کو شامل ہے۔ اس لیے جب کہ اہرام میں داخل ہو تو بھی "أحرام" ہو لاجائز ہے اور جب کوئی حرم میں داخل ہو تو بھی "أحرام" کہنا جاتا ہے جیسا کہ جب کوئی حرم میں داخل ہو تو کہ جاتا ہے: "أُحْجِدُ تھما میں داخل ہو تو کہنا جاتا ہے: "أُحْجِدُ عاق میں داخل ہو تو کہنا جاتا ہے: "أُحْجِدُ" اسی طرح جب کوئی اشھر حرم میں داخل ہو تو بھی "أُحْجِدُ" کہنا جاتا ہے۔ عثمان بنی کے بارے میں شاعر کا یہ قول اسی سے ہے۔

قتل ابن عفان الخليفة محرماً

ودعا فله امر مثله مخذولاً

خليفة ثالث عثمان بن عفان اشھر حرم میں قتل کئے گئے اور انہوں نے مدد مانگی، انھوں نے ان جیسا کوئی ہے یا مددگار نہیں دیکھا۔

آیات بالا میں حرم کا لفظ اگرچہ مشترک ہے، لیکن مقل نفع میں مشترک عام ہوتا ہے۔ کیونکہ تانی نہیں ہوتی۔ ہاں اشھر حرم میں داخل ہونا ان آیات میں بالاجماع مراد نہیں ہے۔ کیونکہ اشھر حرم میں شکار کرنا منوع نہیں ہے۔ تو جب اشھر حرم بالاجماع مراد نہ ہوئے تو حرم اور اہرام دونوں آیتوں کی مراد قرار پائے۔ سوائے اس تیز کے جو کسی دلیل کی وجہ سے مخصوص ہو۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

"ان ان مكة حرام حرماً الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدى وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراماً الى يوم القيمة لا يخلتلي خلالها ولا يعفد شجرها ولا ينصف صيدها"

یہ حدیث کئی وجوہ سے درج بالا حکم کی دلیل ہے۔ ۱، آپ کا فرمان ہے "مكة حرام" (۲) حرم خدا اللہ تعالیٰ (۳) ولا تحل لاحد بعدى (۴) ثم عادت حراماً الى يوم القيمة (۵) لا یخلت خلا عا ولا یعفد شجرها ولا یمنف صیدھا۔

مسئلہ۔ اگر حرم کے صید کا شکار کیا تو جزا واجب ہوگی، تاہل خواہ حرم ہو یا لال۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد ہے: "ومن قتلہ منکم متعذراً عنہم مثل ما قتل من النعم"۔ اور اس کی جزا وہی ہے جو صید اہرام کے شکار کی جزا ہے۔ یعنی صید کی قیمت واجب ہوگی، پھر اگر یہ قیمت صدی بویغ بنائے تو پانچ اس سے صدی خریدے یا طعام خریدے، ہاں صید حرم کی جزا میں

روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ ”اصل“ میں یونہی مذکور ہے۔ اور قاضی نے مختصر علی ادنیٰ کی شرح میں بھی یہی ذکر کیا ہے کہ ”صید حرم کا حکم وہی ہے جو صید احرام کا ہے، مگر یہ کہ اس میں روزے رکھنا جائز نہیں ہے“ اور قدوری کا ”مفتی“ کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ”صید حرم کی جو امیں طعام دینا جائز ہے۔ اور اصحابِ خلافت کے نزدیک روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ اور زفر کے نزدیک یہ بھی جائز ہے، اور شافعی“ کا بھی یہی قول ہے۔ اور حدی کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ زفر کے قول کے درجہ یہ ہے کہ — صید حرم کو صید احرام پر قیاس کیا جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کی ضمان حق امتہ کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ جب ایک کی ضمان میں روزے رکھنا جائز ہے تو دوسرے میں بھی جائز ہونا چاہیے۔ — ہمارے دلائل یہ ہیں کہ دونوں صیدوں اور دونوں ضمانوں میں ذوقیت وہ ہے کہ صید احرام کی ضمان کا وجہ فاعل سے تعلق رکھتا ہے، کیونکہ یہ احرام پر جنابت کرنے کی جزا ہے۔ (اور جنابت جانی کا فعل ہے) اور صید حرم کی ضمان واجب ہونے کی وجہ کا تعلق عقل سے ہے۔ وہ وجہ یہ ہے کہ حرم کی حرمت کا پاس رکھنا ضروری تھا۔ اس نے شکار کھیل کر حرم کا امن تباہ کیا ہے، اس لیے ضمان دینا ضروری ہے۔ سب سے ضمان باقی اموال کی ضمان کے درجہ میں ہے۔ اور اموال کی ضمان میں روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح میاں بھی ہوگا۔ رہی حدی! تو اس کے عدم جواز کی روایت کی وجہ تو وہی ہے، جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ ضمان اموال کی ضمان کے مشابہ ہے، کیونکہ اس کا وجہ عقل سے تعلق رکھنے والے عقل کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہذا اس میں حدی جائز نہیں ہوگی، جیسا کہ باقی اموال کی ضمان میں جائز نہیں ہے مگر یہ مذہب وجہ حدی کی قیمت صید کی قیمت کے مثل ہو تو طعام کی جگہ کافی ہو جائے گی۔ اور روایت جواز کی وجہ یہ ہے کہ صید حرم کی ضمان دو اصولوں سے مشابہت رکھتی ہے۔ ضمان اموال اور ضمان افعال سے۔ ضمان اموال سے مشابہت کی وجہ تو گورچکی ہے۔ اور ضمان افعال یعنی ضمان احرام سے مشابہت پاس طور ہے کہ یہ ضمان بھی بطور حق امتہ واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں شبہوں پر عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ اموال سے مشابہت کی رعایت رکھتے ہوئے روزے اس کی ضمان نہیں بن سکیں گے اور افعال یعنی احرام کی ضمان سے مشابہت کی رعایت رکھتے ہوئے حدی اس کی ضمان نہ سکتی ہے۔ اور ایسا اس لیے کیا جائے گا تاکہ دونوں شبہوں پر بقدر امکان عمل ہو جائے، کیونکہ اس کا اثبات ممکن ہی نہیں۔ نیز اس لیے کہ حدی مال ہے، پس یہ بمنزلہ طعام ہے۔ اور روزے نہ تو مال میں اور نہ ہی ان میں مال کا صفی پایا جاتا ہے، چنانچہ دونوں کی حیثیت مختلف ہے۔

مسئلہ ۱۔ اگر حرم نے حرم میں شکار کیا تو اس پر اتنی ہی جزا واجب ہوگی، جتنی حلال میں شکار کرنے سے واجب ہوگی۔ — یہ استحسان ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ اس پر دو گنا عذر سے واجب ہوں، کیونکہ اس نے احرام اور حرم دونوں پر جنابت کی ہے۔ پس یہ قارن سے مشابہ ہے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ صرف گناہ احرام واجب ہوگا، کیونکہ احرام کی حرمت حرم کی حرمت سے قوی تر ہے۔ چنانچہ اقویٰ اضعف کو اپنا تابع بنائے گا۔ اور رست احرام کا قوی تر نہ ہوگا، نہ وجہ

ہے۔

حکم حرمت احرام کی حرمت کا اثر محل اور حرم دونوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ حرم کے لیے محل و حرم دونوں میں شکار کرنا حرام ہے اور حرمت حرم کا اثر حرمت حرم میں ہی ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ حرم کا صید اگر حرم سے نکل کر محل میں ہلا جائے تو محال شخص کے لینے اس کا شکار مباح ہے۔ حکم احرام کی وجہ سے نہ صرف صید بلکہ دوسرے بہت سے امور حرام ہو جاتے ہیں۔ جن کا ذکر مخطورات احرام کے ذیل میں گزر چکا ہے۔ اور حرم کی وجہ سے صرف صید ہی حرام ہوتا ہے یا وہ چیزیں جن کا صید محتاج ہے۔ مثلاً لکڑی، درخت۔

حکم وجود کے اعتبار سے احرام کی حرمت حرم کی حرمت کو لازم ہے، کیونکہ حرم لا محالہ حرم میں داخل ہوتا ہے۔ اور حرم کی حرمت کا احرام کی حرمت کے ساتھ پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ احرام کی حرمت قریٰ تر ہے، لہذا وہ ادنیٰ کو اپنا تابع بنائے گی۔ یہ خلاف تقارن کے، اس لیے کہ وہاں احرام حج کی حرمت اور احرام عمرہ کی حرمت دونوں میں سے ہر ایک اصل اور مستقل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ احرام عمرہ سے بھی وہ تمام چیزیں حرام ہو جاتی ہیں جو احرام حج سے حرام ہوتی ہیں۔ پس ہر ایک اپنی جگہ مستقل ہے۔ لہذا ایک دوسرے کا تابع نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر دو محلال شخصوں نے مل کر حرم میں صید کا شکار کیا تو ہر ایک پر نصف قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر شکاریوں کی تعداد اس سے بھی زیادہ ہو تو ضمان ان سب پر تقسیم کی جائے گی۔ کیونکہ صید حرم کی ضمان معنی حرمت حرم کی وجہ سے واجب ہوتی ہے۔ لہذا شامل کے نقد سے ضمان میں قصور نہیں ہوگا۔ جیسا کہ دوسرے اموال کی ضمان میں ہوتا ہے، یہ خلاف صید احرام کی ضمان کے (کہ اس کا تعلق فاعل سے ہے)۔

مسئلہ: اگر غرم اور محلال نے مل کر شکار کیا تو غرم پر پوری قیمت اور محلال پر نصف قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ غرم پر احرام کی ضمان واجب ہوتی ہے، اور اس میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی۔ اور محلال پر محال کی ضمان واجب ہوتی ہے اور اس میں تجزی ممکن ہے۔

مسئلہ: محلال شخص کسی کے ساتھ مل کر شکار کرتا ہے، تو اس کے شریک پر خواہ جزا واجب ہوتی ہو یا نہ، محال وہ کافر ہے یا پھر ہے، ہر صورت محال شخص پر اتنی ہی قیمت واجب ہوگی، جو اس کے حصہ میں آتی ہے۔ کیونکہ اس کے فعل سے عمل کی ضمان واجب ہوتی ہے۔ اور اس فعل میں اس کا ساتھی بھی شریک ہے۔ لہذا ضمان کے حق میں ہیں دونوں برابر ہوں گے۔ خواہ شریک میں وجوب بڑا کی اہمیت ہو یا نہ ہو۔

مسئلہ: اگر ایک محلال اور تقارن نے مل کر حرم میں صید کا شکار کیا تو محلال پر نصف جزا، واجب ہوگی اور تقارن پر دو جزا واجب ہوگی۔ کیونکہ محلال پر محال کی ضمان واجب ہوتی ہے اور غرم پر جنایت کی جزا، اور تقارن کی جنایت دو احراموں پر ہوتی ہے۔ لہذا اس پر جزا بھی دو جزا واجب ہوتی۔

مسئلہ ۱۔ اگر حلال، مفرد اور قارن نے مل کر خکار کیا تو حلال پر قسمائی جزا واجب ہوگی ، مفرد پر ایک کامل جزا اور قارن پر دو گن جزا و جراحہی اوپر بیان ہوئی ۔

مسئلہ ۲۔ اگر حلال شخص نے حرم میں صید کیڑا ، ایجن صید اس کے ہاتھ میں تھا کہ دوسرے کسی حلال شخص نے اسے مار دیا ، تو کیڑے والے پر بھی کامل جزا واجب ہوگی اور قتل کرنے والے پر بھی ۔ قاتل کے بارے میں تو کوئی شبہ نہیں ، کیونکہ اس نے حرم میں حقیقتہً صید تلف کیا ہے ۔ اور صید پر اس لیے کہ اس نے صید کو کیڑا کر اس کا امن تباہ کیا ہے ۔ اور یہ وجہ ضمان کا سبب ہے ۔ ہال ہی ضمان چھوڑنے سے ساقط ہو سکتی تھی ، لیکن قتل ہونے سے چھوڑنا ناممکن ہو گیا ، اور امن کی تفویض ثابت اور مختہ ہو گئی ۔ تو یوں ہو گیا گویا اس نے خود اسے مارا ہے ۔ یہ صورت معصوب کی صورت کے خلاف ہے ، کہ اگر غاصب کے ہاتھ میں کوئی دوسرا آدمی معصوب کو تلف کر دے تو مرت ایک ہی ضمان واجب ہوتی ہے ۔ اور مالک جس سے چاہے اس کا مطالبہ کر سکتا ہے ۔ کیونکہ ضمان غصب ضمان محل ہوتی ہے ، اس میں جزا کا معنی نہیں ہوتا ، کیونکہ یہ بطور حق مالک واجب ہوتی ہے ۔ اور محل واحد کے مقابلے میں صرف ضمان واحد ہی ہوتی ہے ( لہذا ایک ہی ضمان واجب ہوگی ) اور صید حرم کی ضمان اگرچہ محل کی ضمان ہے ۔ لیکن اس میں جزا کا معنی بھی ہے ۔ کیونکہ یہ بطور حق اللہ واجب ہوتی ہے ۔ لہذا اس کا مارتے والے اور کیڑے والے دونوں پر واجب ہونا ممکن ہے ۔ پھر کیڑے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مارنے والے سے اپنی ادا کردہ ضمان لے ۔ ابو حنیفہ رحمہ کی اصل کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال ہی نہیں ، کیونکہ ان کے نزدیک صید احرام میں صید کو قاتل سے ضمان وصول کرنے کا اختیار ہے ۔ پس اسی طرح صید حرم میں بھی ضمان لے سکتا ہے ، دونوں صورتوں میں علت جامعہ یہ ہے کہ قاتل نے وہ ضمان مستاد بہ لازم کر دی ، جو وہ صید کو چھوڑ کر ساقط کر سکتا تھا ۔ اور صاحبین کی اصل کے مطابق صید احرام اور صید حرم دونوں میں فرق کیا جائے گا ، کیونکہ صاحبین کے نزدیک صید احرام میں صید کو قاتل پر رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے ۔ وجہ فرق یہ ہے کہ صید حرم میں جس وجہ سے ضمان واجب ہوتی ہے اس کا تعلق محل سے ہے ۔ اور محل کی ضمان میں دوسرے پر رجوع کا احتمال ہے ۔ جیسا کہ غصب میں ہے ۔ اور صید احرام میں جو ضمان واجب ہوتی ہے ، وہ فعل کی جزا ہے ۔ محنت کا بدلہ نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ضمان ادا کرنے سے وہ صید کا مالک نہیں ہوتا ۔ تو جب یہ فعل کی جزا ہوئی تو دوسرے پر رجوع نہیں کر سکتا ۔

مسئلہ ۳۔ اگر حلال شخص غصی دوسرے حلال یا حرم کو صید حرم کی راہ بتلائی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بتلانے والے پر کچھ واجب نہیں ہوتا ، لیکن بتلا کر اس نے برا کیا اور گناہ کیا ۔ اور دوسرے کے نزدیک بتلانے والے پر بھی جزا ہوتی ہے ۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت دسفرہ کے قول کی طرح بھی وارد ہوئی ہے ۔ اسی طرح آمر اور مشیر کے بارے میں

بھی یہی اختلاف ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرم کو احرام پر قیاس کیا جائے گا، اور یہ قیاس صحیح ہے۔ کیونکہ دونوں حرمت و حرام کا سبب ہیں۔ اور احرام میں راہ بتلانے سے جزا واجب ہوتی ہے، اسی طرح حرم میں بھی جو گناہ ہم ان دونوں میں فرق کہتے ہیں۔ وجہ فرق یہ ہے کہ صید حرم کی ضمان اموال کی ضمان کے قائم مقام ہے۔ کیونکہ یہ جس وجہ سے واجب ہوئی ہے، اس کا تعلق مملکت سے ہے، اور وہ وجہ ہے حرمت حرم اس کا وجہ ناقص سے تعلق نہیں رکھتا۔ اور اموال میں معصن دلاست سے ضمان واجب نہیں ہوتی، جب تک کہ اس پر عمل نہ ہو۔ (اور عمل اس سے نہیں کیا) باقی یہ گناہ گار اس لیے ہوگا کہ اس بارے میں دلائل اشارہ اور امر حرام ہے، کیونکہ اس میں اشد وعدہ دین پر تعاون ہے، اور اللہ تعالیٰ کا انشاء ہے: "ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان"

مسئلہ۔ اگر کوئی آدمی قتل سے اپنے ساتھ صید لے کر حرم میں داخل ہوا، تو حرم میں داخل ہو کر صید چھوڑنا واجب ہو جاتا ہے۔ اور اگر ذبح کر دیا تو اس کی جزا واجب ہوگی، اور اس صید کا بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ اس کا بیچنا جائز ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قتل میں صید اس کی ملکیت تھا۔ اور حرم میں داخل ہونے سے ملکیت داخل نہیں ہوتی۔ سو جب اس کی ملکیت باقی ہے تو اس کی بیع بھی صحیح ہے۔

ہمدی دلیل یہ ہے کہ صید جب حرم میں آجائے تو حرمت حرم کی رعایت رکھتے ہوئے اس سے قرض ترک کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ کسی آدمی کے ہاتھ میں صید ہو اور وہ احرام باندھ لے۔ اور محمد "اصل" میں فرماتے ہیں کہ "اہل مکہ نہ، مادہ پکڑ کے بارے میں جو رخصت پر عمل کرتے ہیں، یہ اچھا نہیں ہے۔ ان میں سے کوئی چیز حرم میں زندہ داخل نہ کی جائے" وجہ اس کی گزر چکی ہے کہ صید جب حرم میں آجائے تو حرمت حرم کے اظہار کے لیے اس کو چھوڑنا واجب ہو جاتا ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے اہل مکہ تو زندہ پکڑ کر خرید و فروخت کرتے ہیں، اور اس پر کوئی تکلیف نہیں کرتا۔ اگر یہ فعل حرام ہوتا تو ان پر مکلف کلامی کی بات؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تکلیف کا ترک اس لیے نہیں ہے کہ یہ فعل حلال ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ یہ فعل اجتہاد ہے کیونکہ یہ مسئلہ ضمان و ذرا علی رض کے درمیان مختلف فیہ تھا۔ اور اگر ذرا علی رض اختلاف ہو تو ضمان و تکلیف کی عدم لازم نہیں ہے۔ (بلکہ جائز ہی نہیں ہے، کیونکہ یہ امت میں شقاق و افتراق کا سبب بنتی ہے۔ اور افتراق کی حرمت نفس قطعی سے ثابت ہے) باقی ذبح کرنے سے جزا اس لیے واجب ہوتی ہے کہ اس نے ایسا صید ذبح کر دیا، جس کا چھوڑنا ضروری تھا۔ اور بیع کا فساد اس لیے ہے کہ چھوڑنا واجب تھا، اور بیع سے یہ واجب ترک ہو گا۔ اور اگر کوئی بیع دسے تو اس پر واجب ہے کہ بیع فسخ کرے اور بیع واپس لے، کیونکہ یہ بیع فاسد ہے۔ اور بیع فسخ کا فسخ بطور حق شرع واجب اور ضروری ہے۔ اور اگر بیع فسخ کرنے اور بیع واپس لینے پر قادر نہ ہو تو اس پر جزا واجب ہوگی کیونکہ اس کا چھوڑنا واجب تھا۔ لیکن جب اسے بیع دیا اور پھر



بیع کا فسخ اور بیع کی واپسی ممکن نہ رہی تو گویا اسے تلف کر دیا۔ لہذا ضمان واجب ہوگی۔  
**مسئلہ ۱۔** اسی طرح اگر کوئی آدمی شکر ایا باز لے کر حرم میں داخل ہوا، تو لازم ہے کہ اسے چھوڑ دے، اس کی وجہ وہی ہے، جو دوسرے صیود کے بارے میں بیان ہوئی سو اگر اسے چھوڑ دیا اور وہ حرم کے کبوتروں کو ہلاک کرنے لگا، تو اس کی وجہ سے چھوڑنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ چھوڑنا اس پر واجب پر تھا، اور اس نے اپنا واجب پورا کیا ہے۔ لہذا اس کے بعد اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ محل میں چھوڑتا، پھر وہ حرم میں داخل ہو کر حرم کے صیود کو قتل کرنے لگتا (تو کچھ لازم نہیں ہوتا)۔

**مسئلہ ۲۔** اگر محل کے صید پر محل میں ہی کتا چھوڑا، پس وہ کتا اس کے پیچھے لگ گیا اور اسے حرم میں چالیا اور مار ڈالا، تو چھوڑنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ لیکن اس صید کا خوشگوار کھانا نہ جانے — جزا کا عدم وجوب تو اس لیے ہے کہ وجوب ضمان میں حالت ارسال (چھوڑنا) کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ارسال ہی سے ضمان واجب ہوتی ہے۔ اور جب ارسال ہوا تھا، اس وقت مباح تھا، کیونکہ محل میں پایا گیا۔ لہذا اس ارسال کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگی۔ یہی صید کھانے کی حرمت! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کتے کا فعل صید کو ذبح کرنا ہے، اور یہ فعل حرم میں ہوا، اس لیے اس کا کمال محال نہیں ہے۔ جیسا کہ اگر آدمی ذبح کرتا تو محال نہ ہوتا۔ کیونکہ کتے کا فعل آدمی کے فعل سے اعلیٰ نہیں ہو سکتا۔

**مسئلہ ۳۔** اگر محل میں صید پر تیر چلایا، پس صید بھاگا، اور تیر اسے حرم میں باہر لگا تو تیر انداز پر جزا واجب ہوگی۔ مورد اصل "میں خزانے ہیں۔ اور میرے علم کے مطابق یہی ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ کہ تیر اس پر ہے کہ اس پر جزا واجب نہ ہو۔ جیسا کہ کتا چھوڑنے میں جزا واجب نہیں ہوتی۔ کیونکہ محل میں ہونے کی وجہ سے ہر ایک ماذون فیہ ہے۔ اور شکار پکڑنے اور تیر گھنے میں سے ہر ایک کی نسبت چھوڑنے والے اور پھینکنے والے کی طرف ہوتی ہے۔ بالخصوص ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق، اگر وہ بہت سے مسائل میں تیر پھینکنے کی حالت کا اعتبار کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی مسلم پر تیر چلایا، تیر گھنے سے پہلے وہ آدمی مرتد ہو گیا۔ پھر اسے تیر لگا، تو اس پر بدیت ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہی کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لیکن استہسان یہ ہے کہ تیر پھینکنے کی صورت میں جزا واجب ہوگی اور کتا چھوڑنے کی صورت میں واجب نہیں ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ مادۂ تیر گھنے میں تیر پھینکنا ہی موثر ہوتا ہے، کیونکہ پھینکنے اور گھنے کے درمیان کوئی ایسا اختیاری فعل مائل نہیں ہوتا۔ جس سے شرعاً اثر کی نسبت پھینکنے کے فعل سے کٹ جائے۔ لہذا شرعی احکام میں تیر گھنے کی اضاقت پھینکنے کی طرف ہی ہوتی ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا صید کے حرم میں جانے کے بعد اس نے صید پر تیر چلایا۔ اور کتے والی صورت میں کتا چھوڑنے اور صید کو پکڑنے کے درمیان فاصلہ مختار معنی کتے کا فعل مائل ہے۔ لہذا یہاں پکڑنے کی اضاقت چھوڑنے والے کی طرف نہیں کی جاسکتی۔ تو یوں ہو گیا جیسا کہ حرم میں باز چھوڑا، اس

نے حرم کے کبوتر کو کپڑا دیا اور مار ڈالا، کہ وہ فاسن نہیں ہوتا۔ وہ بزرگ پرکھی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: اگر حرم میں کسی بیزاریہ پر چھوڑا یا بیڑیہ کے لیے جال لگایا، لیکن کتے نے کسی صید کو کپڑا یا جال میں کوئی صید پھنسا لیا، تو قائل پر کوئی جزا واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ بیزاریہ پر کتا چھوڑنا اور اس کے لیے جال لگانا سباح ہے۔ اس لیے کہ بیزاریہ کا زنا قائل و حرم میں حرم و حلال دونوں کے لیے سباح ہے۔ کیونکہ یہ عادتۂ ایذا و رسانی میں پھل کرتا ہے۔ لہذا یہ سبب حد سے متبادر نہیں ہے کہ اس کا فاسن ہو، اور اگر حرم میں صید کی نیت سے جال لگایا یا کوئی گڑھا کھودا، پس اس میں کوئی صید آ پھنسا، تو اس کی جزا لازم ہوگی۔ کیونکہ صید حرم کے لیے جال لگانے یا گڑھا کھودنے کی اجازت نہیں ہے۔ لہذا یہ سبب حد سے بڑھا ہوا ہے، اس لیے فاسن ہوگا۔ اور اگر غیر نصب کیا اور کوئی صید اس میں الجھ گیا یا پانی کے گڑھا کھودا، اور حرم کا کوئی صید اس میں گر گیا تو ضمان واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس میں حد سے تجاوز نہیں ہے۔

مسئلہ: کسی شخص نے حرم سے ہرنی کو نکالا اور اس کی جزا ادا کر دی، پھر اس نے بچہ دیا۔ پھر وہ بھی مرگئی اور اس کی اولاد بھی مر گئی تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب جزا ادا کر دی تو اس کا مالک ہو گیا اور اولاد اس کی ملکیت میں پیدا ہوئی۔ اور ابن سائر محمد سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی نے حرم سے صید صلی کی طرف ہانک دیا اور پھر اسے ذبح کر کے اس کے گوشت سے انتفاع کیا تو یہ حرام نہیں ہے۔ خواہ اس کی جزا ادا کی ہو یا نہ کی ہو۔ لیکن میں ایسا کرنا مکروہ سمجھتا ہوں اور پسند کرتا ہوں کہ اس کا گوشت کھانے سے پرہیز کیا جائے۔ ذبح کا جائز ہونا تو اس لیے ہے کہ یہ صید صلی میں داخل ہو کر حلال ہو گیا، لہذا اس کا ذبح کرنا حرام نہیں ہوگا۔ اور اس فعل کی کراہت اس لیے ہے کہ اگر انتفاع کیلئے روش پھل نکلے تو صید حرم کا استعمال ہو جائے گا۔ کیونکہ جسے ضرورت ہوگی وہ صید کو صلی طرف ہانک دے گا، اور پھر اسے کچھ کر ذبح کرے گا گوشت سے فائدہ اٹھائے گا اور اس کی قیمت دیا کر دے گا۔ اگر اس کی قیمت ادا کر دی پھر اس سے انتفاع کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ کیونکہ ہماری اصل کے مطابق ضمان و ضمان ادا کر دہ چیز کی ملکیت کا سبب ہے۔ تو جب اس کی قیمت کی ضمان ادا کر دی تو اس کا مالک ہو گیا، لہذا انتفاع سے ضمان لازم نہیں ہوگی۔ اور اگر اسے بیچ دیا اور جزا کی ادائیگی میں اس کے حق سے سہارا لیا تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ کراہت صرف کھانے کے سلسلہ میں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص حرم کے درخت کاٹے اور اس کی ضمان ادا کر دے تو ان سے انتفاع مکروہ ہے، کیونکہ انتفاع کی اس مدخل سے حرم کے درختوں کا استعمال ہو جائے گا۔ جیسا کہ صیغے بار سے میں بیان کیا گیا۔ اور اگر کسی انسان نے کانٹے والے سے کٹے ہوئے درخت خریدے تو اس کے لیے ان درختوں سے انتفاع مکروہ نہیں ہے۔

کیونکہ اس نے یہ درخت اس وقت لیے ہیں، جب ان کی قوت روئیدگی ختم ہو چکی ہے۔  
واللہ الموفق۔

**نبات سے متعلق احکام** | حاصل کلام یہ ہے کہ حرم کی نباتات دو طرح کی ہیں۔ کچھ وہ ہیں جنہیں لوگ عادتاً اگاتے نہیں ہیں۔ اور کچھ وہ ہیں جنہیں لوگ عادتاً کاشت کرتے ہیں۔ پس اگر کوئی ایسی نبات جو مادہ کاشت نہیں کی جاتی جب وہ خود اُگ آئے اور وہ تر بھی ہو تو خواہ حرم ہو یا مملال، سب کے لیے اس کا کاٹنا اور اکھڑنا منوع ہے۔ جیسے تر گھاس اور تر درخت، ہاں ضروری گھاس یعنی اذخر اس سے مستثنیٰ ہے۔ سواگر کسی انسان نے منوع نبات کاٹ لیا یا اکھڑ لیا، تو بطور حق اللہ اس قیمت ادا کرنا واجب ہے۔ کاٹنے والا خواہ حرم ہو یا مملال، ہاں یہ ہے کہ وہ خطاب بشری کا اہل ہو۔ اس بارے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

أَذْكُمُ يَوْمَ أَكُنَّا جَعَلْنَا  
حَرَمًا آمِنًا۔  
کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن والا بنایا ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے حرم کو مطلقاً امن والا قرار دیا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس کے اطلاق پر عمل کیا جائے۔ سوائے اس چیز کے جو کسی دلیل سے مقید ہو جائے۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”أَلَا إِنَّ مَكَّةَ حَرَامًا“ تفصیل سے گزر چکا ہے۔ اس میں آپ نے ہر گھاس اور ہر درخت کاٹنے سے منع فرمادیا، لہذا واجب اور ضروری ہے کہ اسے اس کے عموم پر رکھا جائے۔ سوائے اس چیز کے جو کسی دلیل کی بنا پر مخصوص ہو، یعنی اذخر گھاس۔

روایت ہے کہ کرمشہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا کہ ”لَا يَخْتَلِي أَخْلَاها وَلَا يَعْصِدُ شَجَرُها“ تو عباسؓ نے عرض کیا۔ ”الَّا الْأَذْخَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّهُ مَتَاعٌ لِأَهْلِ مَكَّةَ لِيَحْتَمِلَهُمْ وَيَتَقَمَّ“ سوائے اذخر کے یا رسول اللہ، اس لیے کہ یہ زندہ، مردہ تمام اہل مکہ کے نامزدہ کی چیز ہے تو

اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انشاء فرمایا ”الَّا الْأَذْخَرُ“ اور اسے خاص کرتے کی دہر وہی ہے جس کی طرف عباسؓ نے اشارہ کیا کہ یہ حیات و ممات کے ممات میں اہل مکہ کی حاجت ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو کہہ کی گھاس کاٹنے سے عام نبی فرمائی تھی، پھر عباسؓ کے استثناء سے آپ اذخر کا استثناء کیسے فرمادیا، حالانکہ آپ کا نطق اپنی خواہش کے تحت نہیں ہوتا تھا؟ اس کا جواب دو وجوہوں سے دیا گیا ہے۔

۱۔ احتمال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک میں یہ استثناء ہو، لیکن عباسؓ نے (غیا عام دعاؤں کے اندیشہ سے) بولنے میں ملکی کی۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دل کی بات زبان مبارک سے ارشاد فرمادی۔

۲۔ احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو یہ امر دیا جو کہ ہر قسم کی گھاس کی تحریم کا معلن کریں سوائے اس گھاس کے جس کا عباسؓ نے استثناء کریں گے۔ اور ایسا ہونا منوع نہیں ہے۔

حکم یہ بھی احتمال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور عموم ہر قسم کی گھاس کی تورم نہائی اس پر عباسؓ نے اہل مکہ کی حاجت اور آسانی کے لیے آپؐ سے اذخر کے بارے میں رخصت کی درخواست کی۔ چنانچہ جبریل علیہ السلام اذخر کی رخصت لے کر آئے۔ جس پر آپؐ نے فرمایا "آذخر لا یؤکل" اس پر اگر یہ کہا جائے کہ استثناء کی صحت اور کلام اول کے ساتھ اس کے انتفاع کے لیے ضروری ہے کہ استثناء پہلی کلام کے ساتھ متصل ہو۔ اور یہاں استثناء کا پہلی کلام سے انفصال ہے۔ کیونکہ پہلی کلام کے انقطاع اور عباسؓ کے سوال کے بعد یہ استثناء کیا گئی۔ حالانکہ انفصال سے استثناء صحیح نہیں رہتا اور مستثنیٰ منہ کے ساتھ لامع نہیں ہوتا؛ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہاں میثاقہ تو استثناء کا ہے، لیکن حقیقۃً استثناء نہیں ہے۔ بلکہ یا تو یہ تخصیص ہے۔ اور ہمارے مشائخؒ کے نزدیک عام سے تراخی کے ساتھ تخصیص جائز ہے۔ اور یا یہ نسخ ہے۔ اور ہمارے نزدیک حکم کے بعد اس پر عمل سے پہلے نسخ جائز ہے۔ واللہ الموفق۔

اس تحریر میں حرم اور محلال دونوں برابر ہیں۔ اس لیے کہ جو نصوص حرم کے امن کا انتفاء کر دے ہیں، ان میں حرم اور محلال کے درمیان کوئی فصل نہیں کیا گئی۔ نیز اس لیے کہ تعرض کی حرمت حرم کی وجہ سے ہے، لہذا عموم اور محلال دونوں اس تحریم میں برابر ہوں گے۔

مسئلہ ۱۔ کاٹی یا اکھڑی ہوئی نبات کی قیمت کی ادائیگی کا طریق وہی ہے، جو صید حرم کی جوا کی ادائیگی کا ہے۔ کہ چاہے تو اس قیمت سے طعام خیرہ لے اور فی فقیر نصف صاع قندم کے حساب سے فقراء پر صدقہ کر دے، اور چاہے تو حدی خریدے، بشرطیکہ یہ قیمت حدی کو پہنچ جائے جیسا کہ اصل "اور عمار دی" کی روایت ہے۔ پھر یہ حدی حرم میں ذبح کی جائے۔ اس ضمن میں ہمارے نزدیک روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ بہ خلاف زہرا کے، جیسا کہ صید حرم میں تفصیل گزر چکی ہے۔

مسئلہ ۲۔ قیمت کی ادائیگی کے بعد کاٹی یا اکھڑی ہوئی نبات سے انتفاع مکروہ ہے۔ کیونکہ اس انتفاع تک وصول ایک خبیث سبب سے ہوا ہے۔ نیز اس لیے کہ انتفاع کی اس روش سے نبات حرم کا استیصال ہو جائے گا۔ کیونکہ جسے ضرورت پڑے گی وہ کاٹے گا، اکھڑے گا اور قیمت ادا کر دے گا۔ جیسا کہ صید کے بارے میں گزر چکا ہے۔

مسئلہ ۳۔ کاٹی یا اکھڑی ہوئی نبات کا بیونا جائز ہے۔ لیکن اس ضمن کا مدکرہ کر دے، کیونکہ یہ ایسے جمیع کاٹنے سے جو سبب خبیث سے حاصل ہوا۔

مسئلہ ۴۔ رخصت یا گھاس کاٹنے اور اس سے انتفاع کرنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ یہ مرچکے ہیں، اور ان میں روئیدگی باقی نہیں رہ گئی۔

مسئلہ ۵۔ البونہذا وغیرہ کے نزدیک موشیوں کو حرم کی گھاس چرانا جائز نہیں ہے۔ اور البونہذا فرماتے ہیں کہ چرانے میں کوئی حرج نہیں۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حدایا حرم میں لاقی جاتی ہیں اور یہ ممکن نہیں ہے کہ پرہنے سے ان کی حفاظت کی جائے۔ پس یہ ایک ضرورت ہے

ابو نعیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حرم کی گھاس سے قرض کرنا حجب منوع قرار دے دیا گیا تو اس میں بار بار بے کار خود قرض کیے یا اس پر بار بار چھوڑے، کیونکہ ہنوز کے فعل کی اضافت مالک کی طرف ہوتی ہے۔ جیسا کہ صید میں ہے، اگر جب صید سے قرض کرنا حرام سمجھا تو اس میں برابر ہے کہ خود تو قرض کرے یا اس پر کن چھوڑے یہ بھی اسی طرح ہے۔

مسئلہ ۱۔ اگر ایسی کھیتی یا درخت میں، جنہیں لوگ عادتاً کاشت کرتے ہیں، تو انہیں کاٹنے یا اکھڑنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ امت کا اس پر اجماع ہے، لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے لے کر آج تک حرم میں کاشت کرتے اور کاٹتے چلے آ رہے ہیں، اور اس پر کسی نے تکمیر نہیں کی۔

مسئلہ ۲۔ اسی طرح جو چیز لوگ عادتاً کاشت نہیں کرتے۔ لیکن کسی نے وہ کاشت کرنی، مثلاً، بھول کا درخت، اپیلو کا درخت وغیرہ، تو اس کے کاٹنے میں کوئی حرج نہیں، اور کاٹنے کی صورت میں حرم کی دہ سے صنان واجب نہیں ہوگی کیونکہ کاشت کرنے سے وہ اس کا مالک ہو گیا۔ پس وہ حرم کا درخت نہ رہا اور اس چیز کی طرح ہو گیا، جسے لوگ عادتاً کاشت کرتے ہیں۔

مسئلہ ۳۔ جس درخت کی جڑ حرم میں ہو اور شاخیں حرم میں ہوں، تو وہ حرم کا درخت ہے۔ اور اگر جڑ حرم میں ہے اور شاخیں حرم میں ہیں تو وہ حرم کا درخت ہے۔ غرض یہ کہ جڑ کو دیکھا جائے گا، شاخوں کو نہیں، کیونکہ شاخیں جڑ کے تابع ہوتی ہیں۔ لہذا اصل کی جگہ کا اعتبار کیا جائے گا تابع کی جگہ کا نہیں۔

مسئلہ ۴۔ اگر کچھ جڑ حرم میں ہے اور کچھ حرم میں تو بھی وہ حرم کا درخت کہلائے گا۔ کیونکہ اس میں منع و اباحت دونوں جمع ہوئے، لہذا احتیاطاً مانع کو ترجیح دی جائے گی۔ یہ بہ خلاف صید ہے کیونکہ صید میں اس کے پاؤں کی جگہ کا اعتبار کیا جاتا ہے، بشرطیکہ وہ جگہ پر جسے ہوسے ہوں۔ چنانچہ اگر پرندہ کسی ایسی ٹہنی پر ہے، جو حرم میں ہے۔ تو اسے شکار کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ اس درخت کی جڑ حرم میں ہو۔ اور اگر کسی ایسی ٹہنی پر ہے، جو حرم میں ہے تو اسے مارنے میں کوئی حرج نہیں، اگرچہ اس درخت کی جڑ حرم میں ہو۔ غرض یہ کہ صید میں اس کے پاؤں کی جگہ کو دیکھا جاتا ہے، اور حرج کی جڑ کو نہیں۔ کیونکہ صید کا دار و مدار اس کے پاؤں اور ٹانگوں پر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی ایسے صید پر چڑھا جائے جس کی ٹانگیں حرم میں ہوں اور سر حرم میں، تو وہ حرم کا صید ہے۔ حرم یا حلال کی کے لیے اس صید کا شکار جائز نہیں ہے۔ اور اگر کسی ایسے صید پر چڑھا جائے جس کی ٹانگیں حرم میں ہیں اور سر حرم میں، تو وہ حرم کا صید ہے، اور حلال کے لیے اسے مارنے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر صید کی بعض ٹانگیں حرم میں ہیں اور بعض حرم میں، تو احتیاطاً جانب بڑھتے کو ترجیح دیتے ہوئے اسے حرم کا صید قرار دیا جائے گا۔

نوٹ۔ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ صید کھڑا ہو، اور اگر صید سڑا ہوا ہے اور اس کی ٹانگیں حرم میں ہیں اور سر حرم میں، تو وہ حرم کا صید ہے کیونکہ ٹانگوں کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے، جب زمین پر ان کا استقرار ہو اور سر کے حالت میں اس کی ٹانگیں زمین پر مستقر نہیں ہیں، بلکہ وہ زمین پر گرا ہوا ایک دھڑ ہے۔ جب ٹانگوں کا اعتبار

نہرہ، قرآن اور بیع دونوں جمع ہو گئے، پس احتیاطاً مانع کی جانب کو ترجیح دی جائے گی۔  
مسئلہ ۲۔ حرم کی کبھی لینے میں کوئی مصلحت نہیں ہے۔ کیونکہ کبھی نجات کی بات سے نہیں ہے، بلکہ  
یہ زمین کی ودیعت ہے۔

مسئلہ ۳۔ ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حرم کے پتھر اور مٹی محل میں لانا جائز ہے۔ اس لیے کہ لوگ رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے لے کر آج تک مٹی کی بندیاں مکہ سے لاتے رہے ہیں نیز اس  
لیے کہ جب حرم میں اس کا استعمال جائز ہے، تو اس کا محل میں لانا بھی جائز ہوگا۔ لیکن ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ  
سے اس کی کراہت مروی ہے، کیونکہ ارشاد الہی ہے: "أَدْخِلُوا آلَ لَہٰثِمَہٗمَ اِنَّا جَعَلْنَاہُمْ اَشْدٰثًا" اس میں اللہ تعالیٰ  
نے نفس حرم کو امن والا قرار دیا ہے۔ نیز اس لیے کہ جب حرم دوسرے کے لیے بامشہر امن ہے، تو  
خود اس کی ذات بدرجہ اولیٰ مومن ہوگی۔

مسئلہ ۱۔ حرم پر مخطورات احرام و حرم سے اجتناب کا وجوب اور اس کے احکام کا ثبوت اس  
وقت ہوتا ہے، جبکہ وہ خطاب شریعی کی اہلیت رکھتا ہو۔ لیکن اگر اس میں یہ اہلیت نہیں ہے مثلاً غرم  
ماتل بچہ ہے، تو نہ ہی مخطورات سے اجتناب اس پر واجب ہے اور نہ ہی کوئی حکم اس پر ثابت ہوتا  
ہے۔ چنانچہ اگر وہ کوئی منوع احرام و حرم فعل کر بیٹھے تو نہ اس پر کچھ لازم ہوگا۔ اور نہ اس کے ولی پر۔  
اس لیے کہ احرام و حرم کے سبب حرمت کا ثبوت بطور حق تقاضا ہے اور بچے سے حقوق اللہ کے بارے  
میں کوئی مواخذہ نہیں ہوتا۔ لیکن ولی کے لیے مناسبت ہے کہ ادب سکھانے اور عادی بنانے کے لیے  
اسے ان چیزوں سے روکے جن سے اجتناب حرم کے لیے ضروری ہے۔ جیسا کہ اسے ناز کا حکم  
دیا جاتا ہے۔ باقی غلام نے اگر آقا کی اعازت سے احرام باندھا تو اس پر مخطورات احرام سے اجتناب  
واجب ہے۔ کیونکہ وہ خطاب شرعی کا اہل ہے۔ پس اگر اس نے کوئی منوع فعل کر لیا، تو یہ کبھی  
گئے، اگر اس کے کفارے میں روزے رکھنا جائز ہے تو روزے رکھے، اور اگر ایسا فعل ہے کہ  
اس کا کفارہ صرف نذیر یا طعام ہی ہے، تو یہ کفارہ فی الحال اس پر واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ آزادی کے  
بعد واجب ہوگا۔ اور اگر وہ غلامی کی حالت میں ادا کر دے تو جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس میں ملکیت  
کی اہلیت نہیں، اسی طرح اگر آقا یا کسی دوسرے شخص نے اس کی طرف سے ادا کر دیا تو بھی جائز نہیں  
ہوگا۔ کیونکہ اس میں ملکیت کی اہلیت ہی نہیں، لہذا اگرچہ اسے مالک بنایا جائے، وہ مالک نہیں ہوگا۔  
نوٹ ۱۔ یہاں بموافقت احرام اور اس سے متعلق احکام کا بیان ختم ہوا۔ اب ہم اصل موضوع  
یعنی ارکان حج کی شرائط کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ان شرائط میں سے اسلام، عقل، نیت اور احرام کا  
ہی ان مفصل طور پر موصوف ہے۔ اب باقی شرائط بیان کی جاتی ہیں۔

ارکان حج کی شرائط وقت ہے، چنانچہ وقت عرفات یوم عرفہ سے چلے، طواف زیارت  
یوم نحر سے چلے، اسی طرح کوئی بھی فعل حج اپنے وقت سے چلے ادا کرنا جائز نہیں، کیونکہ عبادت  
حج ایسی ہے، جس کا وقت مقرر ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ" اور من مبادی  
کلاقت مقرر ہو۔ ان کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز نہیں ہوتی، جیسے عبادت صلوٰۃ و صوم ہے۔

اسی طرح اگر وقوف عرفات، وقت مقرر سے فوت ہو جائے تو دوسرے دن وقوف کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ اس سال کا حج فوت ہو جاتا ہے۔ ہاں اشتباہ کے موقع پر استسناً جائز ہے بشا ہلال ذالحجہ کے بارے میں اشتباہ ہو گیا۔ پھر وقوف کے بعد یہ ظاہر ہوا کہ یہ وقوف یومِ غریب پڑا۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

باقی طوافِ زیارت اگر ایامِ غریب سے فوت ہو جائے تو دوسرے دنوں میں کرنا جائز ہے، لیکن ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق تاخیر کی وجہ سے دم لازم ہو گا۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اشعرج کا بیان ہے: حج کے مہینے شوال، ذوالقعدہ اور عشرہ ذی الحجہ میں۔ صحابہؓ کی ایک جماعت، جن میں عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن الزبیر شامل ہیں، سے یونہی مروی ہے۔ اسی طرح تابعین کی ایک جماعت جن میں جعفی، مجاہد اور ابراہیم شامل ہیں، سے بھی یہی روایت کیا گیا ہے۔ اشعرج حج سے یہ مسئلہ متعلق ہے کہ کیا اشعرج سے پہلے اوام بانہ صائے جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں اختلاف و دلائل ہم گوشہٴ اوراق میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

شرط علیٰ۔ اگر حج خود ادا کرنے کی قدرت و طاقت رکھتا ہے تو خود ادا کرے۔ چنانچہ حج پر خود قادر ہوتے ہوئے کسی دوسرے کو نائب بنانا جائز نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں حاصل کلام یہ ہے کہ عبادات خریعہ کی تین الزامات ہیں،

۱۔ مصلحت مالی عبادات، جیسے زکوٰۃ، صدقات، کفارات اور عشرتیں۔

۲۔ مصلحت بدنی عبادات، جیسے نماز، روزہ اور حجابیں۔

۳۔ دونوں سے مرکب عبادات۔ جیسے حج ہے۔ کہ اس میں بدن کا بھی دخل ہے اور مال کا بھی۔ چنانچہ جو عبادات مصلحت مالی میں، ان میں علی الاطلاق نیابت جائز ہے، خواہ جس پر عبادت واجب ہوئی ہے، وہ خود ادا کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اس میں مال ٹکانا واجب ہوتا ہے، اور یہ مقصد نائب کے فعل سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ اور جو عبادات مصلحت بدنی میں، ان میں علی الاطلاق نیابت جائز نہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَنْ يَلْبِسَ لِلْإِنْسَانِ الْأَمْسِي" (اور انسان کو وہی پہر ملتا ہے، جو اس نے صبح کی) ہاں اگر کسی عمل کے بارے میں کوئی دلیل وارد ہو، تو وہ مستثنیٰ ہو گا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے "اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کی طرف سے نماز پڑھنے یا روزہ رکھنے سے اس کا فرض کے ادا نہیں ہو گا۔ یہ حدیث ثواب کے بارے میں وارد نہیں ہوئی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص (نفل) روزہ رکھتا ہے یا نماز پڑھتا ہے یا صدقہ کرتا ہے اور اس کا ثواب کسی دوسرے کو بخش دیتا ہے، خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، تو اہل سنت والجماعت کے نزدیک یہ جائز ہے، اور اسے ثواب پہنچ جاتا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح روایت میں یہ وارد ہوا ہے کہ آپؐ نے سیاہ و سفید رنگ کے عسلے و دھینڈے قربان کئے، ایک اپنی طرف سے اور دوسرا امت کے ان لوگوں کی طرف سے جو اللہ کی وحدانیت اور آپؐ کی رسالت پر ایمان لائیں۔ اور روایت ہے کہ سعد بن ابی وقاصؓ نے رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! میری ماں صدقہ کرنا پسند کرتی تھیں، تو کیا میں ان کی طرف سے صدقہ کر سکتا ہوں؟ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”صدقہ کر سکتے ہو“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مہند مبارک سے بے کرا آج تک اہل اسلام کا اسی پر عمل چلا آ رہا ہے کہ قبور کی زیارت کرتے ہیں۔ اور قبور پر قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہیں۔ مردوں کو کفن پہناتے ہیں اور صدقہ دیتے ہیں، روزے رکھتے ہیں، نماز پڑھتے ہیں، اور ان عبادات کا ثواب مردوں کو بخشتے ہیں۔ اور عقلی طور پر بھی اس میں کوئی امتناع نہیں، کیونکہ کسی عمل کا ثواب ملنا خالصتاً اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہے، یہ بندے کا استحقاق نہیں ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کو یہ اختیار ہے کہ جس کے لیے کوئی عمل کیا گیا ہے، اس عمل کا ثواب اسے عطا فرما دے، جیسا کہ اسے یہ اختیار ہے کہ کسی عمل کے بغیر ہی کسی کو نواز دے۔

اور جو عبادت بدن اور مال دونوں پر مشتمل ہو۔ اور یہ حج ہے۔ اس میں اگر خود قدرت رکھتا ہے تو نیابت جائز نہیں، اور اگر عاجز ہے تو نیابت جائز ہے۔ اس سلسلہ میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

(۱) حج میں نیابت کافی الجہد جواز (۲) نیابت کی کیفیت (۳) جواز نیابت کی شرائط (۴) کس فعل سے نائب کی نیابت ختم ہو جاتی ہے اور نائب کی مخالفت کا کیا حکم ہے؟

حج بدل کا جواز اس میں نیابت کے جواز پر تشبیہ کی حدیث دہل ہے۔ روایت ہے کہ نبی خاتم کی ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ اللہ عزوجل کی یا رسول اللہ! میرے باپ ہرج خض ہے، لیکن وہ بہت لڑے سے ہیں سواری پر طہ نہیں کھتے۔ اور ایک روایت میں ہے۔ سواری پر تم کر بیٹھ نہیں کھتے۔ تو کیا یہ کافی ہے کہ میں ان کی طرف سے حج کروں؟ تو آپ نے فرمایا ”اپنے باپ کی طرف سے حج کرو اور عمرہ کرو“ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے اسے یوں فرمایا ”مجھے بتلاؤ کہ اگر تمہارے باپ پر تم ہی ہو اور تم وہ ادا کرو تو کیا تم سے قبول نہیں کیا جائے گا؟“ اس نے عرض کیا ”کیوں نہیں؟ تو آپ نے فرمایا ”پس اللہ کا دین قبولیت کے زیادہ لائق ہے۔“ نیز اس لیے کہ حج ایسی عبادت ہے، جو بدن اور مال دونوں سے ادا کی جاتی ہے۔ لہذا دونوں کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ اور ایک حالت میں دونوں کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ دونوں کے احکام میں تفریق ہے۔ لہذا ہم ان کا دو حالتوں میں اعتبار کریں گے، چنانچہ قدرت کی حالت میں بدن کا اعتبار کیا جائے گا، اور نیابت جائز نہیں ہوگی، اور عمرہ کی حالت میں مال کا اعتبار کیا جائے گا، اور نیابت جائز ہوگی۔ اس طرح دو الگ الگ حالتوں میں دونوں حیثیتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔

حج بدل کی کیفیت اس میں مذکور ہے کہ حج بدل اس کی طرف سے واقع ہوتا ہے، جس کی طرف سے حج کیا گیا ہو۔ اور عمرہ سے روایت ہے کہ نفس حج تو حاجی کی طرف سے واقع ہوتا ہے، اور جس کی طرف سے کیا گیا ہے، اسے صرف نفقہ کا ثواب ملتا ہے۔ عمرہ کی روایت کی دہر ہے کہ یہ بدنی اور مالی عبادت ہے۔ اس میں بدن حاجی کعبہ اور مال اس کا، جس کی طرف سے حج کیا گیا ہے۔



پس جو افعال بدن سے ادا کئے گئے ہیں، وہ صاحب بدن کے ہوں گے اور جو کچھ مال کے سبب سے حاصل ہوا ہے، وہ صاحب مال کو ملے گا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ کسی ممنوعہ احرام فعل کا ارتکاب کر لے تو اس کا کفہہ خود اپنے مال سے ادا کرے گا، حج کرانے والے کے مال سے نہیں، اسی طرح اگر حج ناسد ہو جائے تو نقصا اسی پر واجب ہوتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ نفس حج تو اسی کے لیے واقع ہوتا ہے، اہل شرع نے عاجز پر نظر رحمت کرتے ہوئے حج کے نفقہ کا ثواب حج کے قائم مقام قرار دیا ہے۔

اور اصل کی روایت کی وجہ تشبیہ کی حدیث ہے، کہ اس میں آپ نے اس عورت کو اپنے باپ کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا۔ اگر اس کا حج باپ کی طرف سے واقع نہ ہوتا تو آپ اسے باپ کی طرف سے حج کرنے کا حکم نہ دیتے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اللہ کے دین کو بندوں کے دین پر قیاس کیا ہے۔

جیسا کہ روایت بالا میں گزر چکا ہے۔ اور بندوں کے دین میں نیابت جائز ہے مگر نائب کا فعل منسوب عنہ کے فعل کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے، یہ بھی اسی طرح ہوگا۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ احرام کے وقت حاجی کے لیے ضروری ہے کہ جس کی طرف سے حج کر رہا ہے، اس کی طرف سے حج کی نیت کرے۔ اگر نفس حج، حج پر بھیجے والے کی طرف سے واقع نہ ہوتا، تو اس نیت کی حاجت نہ تھی۔ واللہ اعلم۔

**حج بدل کے جواز کی شرائط** <sup>۱</sup>۔ مجموعہ عنہ (جس کی طرف سے حج کیا جا رہا ہے) بذات خود حج ادا کرنے پر قادر ہے یا اس طور پر قادر ہے کہ وہ خود ادا لگے پر قادر ہو اور مالدار بھی ہو، تو دوسرے کا حج اس کی طرف سے جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ خود ادا لگے پر قادر ہو اور مالدار بھی ہو، تو فرض کا تعلق بدن سے ہوتا ہے، مال سے نہیں۔ بلکہ مال شرط کے درجہ میں ہوتا ہے۔ اور جب فرض کا تعلق بدن سے ہو، تو اس میں نیابت جائز نہیں ہوتی۔ جیسا کہ خالص بدنی عبادات میں ہے۔ اسی طرح اگر تندرست تو ہے، لیکن فقیر ہے، تو بھی اسی کی طرف حج جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ مال واجب حج کی شرط ہے۔ جب اس کے پاس مال ہی نہیں، تو اس پر حج واجب ہی نہیں۔ لہذا ایسی عبادت میں نیابت جائز نہیں ہوگی، جو واجب ہی نہیں ہوتی۔

<sup>۲</sup>۔ دوسری شرط یہ ہے کہ حج کروانے سے بے کسوت تک حج کروانے والے کا عجز دائم رہے۔ اگر کسوت سے پہلے عجز زائل ہو گیا تو دوسرے کا حج اس کی طرف سے جائز نہ ہوگا کیونکہ حج بدل کا جواز فلاں قیاس ایسے عجز کی وجہ سے ثابت ہوا ہے، جس کے نفاذ کی امید نہ ہو۔ لہذا جواز اس عجز کے ساتھ مقید ہوگا۔ چنانچہ اگر مریض یا مہسوس کسی شخص کو اپنی طرف سے حج کروانا ہے، تو اس حج کا جواز موقوف رہے گا۔ عائدہ مرض یا جس میں کسوت واقع ہو گئی تو جائز ہو جائے گا۔ اور اگر کسوت سے پہلے مرض یا جس زائل ہو گیا تو جائز نہیں ہوگا۔

(بلکہ پھر خود حج کرنا پڑے گا)

— اگر کوئی ایسا بینا کسی کوچ کروائیں تو ابوحنیفہ رحمہ کی اصل کے مطابق یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ کوڑھ اور نابینائی ایسے مرض ہیں، جن کے زائل ہونے کی عادت امید نہیں ہوتی۔ لہذا شرط — یعنی موت تک عجز کا دائم ہونا — پائی گئی۔

**حج بدل کے حوالہ کی میسر کی شرط یہ ہے کہ مجموعہ حج و عمرہ کا امر کرے۔** لہذا کسی دوسرے کی طرف سے اس کے امر کے بغیر حج جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس حج کا جواز اذراہ نیابت ہے۔ اور نیابت امر سے ثابت ہوتی ہے۔ ہاں وارث اپنے مورث کی طرف سے بغیر امر کے حج کر سکتا ہے۔ یہ انشاء اللہ تقائی جائز ہوگا، ایک توضیح کی وجہ سے اور دوسرے اس لیے کہ یہاں دلالت امر پایا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل ہم ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

**حج بدل کے جواز کی چوتھی شرط یہ ہے کہ احوال باندھتے ہوئے خروج منہ کی نیت کرے** کیونکہ نائب اس کی طرف سے حج کر رہا ہے، اپنی طرف سے نہیں، لہذا اس کی نیت کرنا ضروری ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ اپنا زبان سے کہے "لبیک عن فلان" جیسا کہ اگر اپنی طرف سے حج کرتا تو کہتا۔

**حج پانچویں شرط یہ ہے کہ مامور و نائب کا حج مجموعہ عمرہ کے مال سے ہو،** اگر حاجی نے اپنا مال خرچ کر کے اس کی طرف سے حج کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے وصیت کی کہ میرے مال سے میری طرف سے حج کروایا جائے، پھر وہ مر گیا، اور وارث نے اپنے مال سے اس کی طرف سے حج کیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ فرض کا شعلق اس کے مال سے ہے۔ جب حج میں اس کا مال خرچ نہیں ہوا، تو فرض ساقط نہیں ہوا۔ نیز اس لیے کہ عمدہ کا تو مذہب ہی یہ ہے کہ نفقہ حج حاجی کی طرف سے واقع ہوتا ہے، مجموعہ منہ کو تو صرف نفقہ کا ثواب ملے گا۔ اور جب اس کے مال سے کچھ خرچ ہی نہ ہو تو اسے کچھ نہیں ملے گا۔

**حج چھٹی شرط یہ ہے کہ سوار ہو کر حج کرے،** چنانچہ اگر کسی کوچ کا امر دیا، اور اس نے پیدل حج کیا تو وہ نفقہ کا ماضن ہوگا۔ اور اس کی طرف سے سوار ہو کر حج کرے گا۔ کیونکہ حج کروانے والے پر سوار ہو کر حج کرنا فرض ہوا تھا، لہذا مطلق امر سے یہی مراد لی جائے گی کہ اس نے سواری کے ساتھ حج کرنے کا حکم دیا ہے۔ لیکن جب اس نے پیدل حج کیا تو اس حکم کی مخالفت کی، لہذا نفقہ کا ماضن ہوگا۔

**مسئلہ۔** حج بدل کرنے والے نے خواہ اپنا حج کیا ہو یا نہ کیا ہو، دونوں صورتوں میں اس کے لیے حج بدل کرنا جائز ہے۔ لیکن افضل یہ ہے کہ وہ اپنا حج کر چکا ہو۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ کہیں نے اپنا حج نہ کیا ہو اس کے لیے دوسرے کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر کرے گا تو یہ اس کا اپنا حج واقع ہوگا، اور نفقہ کی ضمان اس پر لازم ہوگی۔ خاضی کی جہت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو سنا کہ وہ شہرہ کی طرف سے تہجد کر رہا ہے۔ آپ نے پوچھا "شہرہ کون ہے؟" اس نے جواب دیا

کثیر الباعی ہے یا کمہ کہ میرا دوست ہے تو آپ نے فرمایا کہ کیا تم اپنی طرف سے حج کر چکے ہو؟ اس نے کہا "نہیں" اس پر آپ نے فرمایا پہلے اپنی طرف سے حج کرو پھر خبر مرگی طرف سے" اس حدیث سے استدلال دو وجہوں سے ہے۔ ایک یہ کہ آپ نے اس سے اس کے حج کے بارے میں پوچھا، اگر دونوں صورتوں کا حکم مختلف نہ ہوتا تو سوال کا کیا مطلب؟ دوسرے یہ کہ آپ نے اسے پہلے اپنی طرف سے پھر خبر مرگی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوا کہ اپنی طرف سے حج کرنے سے پہلے دوسرے کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں ہے۔ نیز اپنی طرف سے حج کرنا اس پر فرض ہے، دوسرے کی طرف سے حج کرنا فرض نہیں ہے۔ لہذا غیر فرض کی وجہ سے فرض کا ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ ہمارا دلیل خفیہ کی حدیث ہے۔ کہ آپ نے اس حدیث کے سوال کے جواب میں یہ فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کرو اور یہ استفسار نہیں فرمایا کہ کیا تم اپنی طرف سے حج کر چکی ہو یا نہیں، اگر دونوں صورتوں کا حکم مختلف ہوتا تو آپ پہلے استفسار فرماتے۔ نیز اس لیے کہ اپنی طرف سے حج کی ادائیگی کے لیے کوئی وقت معین نہیں ہے اور یہ وقت یہاں کہ اس کے حج کا وقت بن سکتا تھا، اسی طرح دوسرے حج کا وقت بھی بن سکتا تھا لیکن جب اس نے اس وقت کو دوسرے کے حج کے لئے معین کر دیا تو اب اس وقت میں اسی کی طرف سے حج واجب ہوگا۔ اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس نے حج نہ کیا ہو، اگر وہ نفل حج کی نیت کرے تو وہ نفل حج ہی واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ وقت صرف فرض حج کے لیے متعین نہیں تھا بلکہ اس میں فرض اور نفل دونوں حج ہو سکتے تھے، لیکن جب نفل کی نیت کر لی، تو نفل حج ہی واجب ہوگا۔ ہاں اگر نیت میں اطلاق ہے تو پھر فرض حج واجب ہوگا۔ کیونکہ دلالت حال یہ ہے کہ وہ فرض حج کر رہا ہے، اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ فرض نہ فی میں باقی ہوتے ہوئے کوئی نفل کا قصد نہیں کرتا۔ لہذا ایسی صورت میں دلالت حال کی بنا پر مطلق کو مقید کی طرف راجع کیا جائے گا۔ لیکن دلالت کا اس وقت اعتبار ہوتا ہے، جب اس کے خلاف پرنقص نہ ہو۔ لیکن جب نفل کی نیت کر لی تو خلاف پرنقص پائی گئی، لہذا اس صورت میں دلالت کا اعتبار نہیں ہوگا۔

لیکن مذکورۃ العبد مسئلہ میں افضل یہ ہے کہ اپنی طرف سے حج کر چکا ہو، کیونکہ دوسرے کی طرف سے حج کرنے میں اپنے فرض کی ادائیگی فی الحال ترک ہو رہی ہے۔ لہذا ایسے شخص کو حج کرانے میں ایک قسم کی کراہت ہے۔ نیز اس لیے کہ اگر ایک مرتبہ پہلے حج کر چکا ہے تو وہ مناسک سے زیادہ واقف ہوگا۔ اسی طرح اس صورت میں اختلاف بھی نہیں رہتا، اس لیے یہ افضل ہے۔ باقی شافعی نے جو حدیث ذکر کی ہے، وہ افضلیت پر محمول کی جائے گی، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق و توفیق ہو جائے۔

مسئلہ۔ جسے حج بدل پر بھیجا جا رہا ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، جائز ہے۔ ہاں عورت کو بھیجا نہ رہا ہے۔ لیکن بے جائز۔ جواز تو حدیث غشیہ کی وجہ سے ہے۔ اور کراہت اس لیے کہ عورت کے حج میں ایک طرح کی کمی ہوتی ہے۔ کیونکہ عورت حج کی چوری سنسن ادا نہیں کر پاتی۔ چنانچہ نہ تو وہ طواف میں مکمل کرتی ہے۔ نہ صفا، مردہ کے درمیان سعی اور نہ ہی مطلق کر داتی ہے۔

**مسئلہ :** حج بدل پر خواہ آزاد کو بھیجے یا آٹا کی اجازت سے غلام کو، دونوں جائز ہیں۔ لیکن غلام کو بھیجنا مکروہ ہے۔ جواز تو اس لئے ہے کہ یہ حج نیابت میں کیا جا رہا ہے۔ اور جس غلام میں نیابت جائز ہے اس میں آزاد اور غلام برابر ہیں۔ کہ خواہ آزاد کو نائب بنائے یا غلام کو۔ جیسا کہ رکوع وغیرہ میں ہے۔ اور کراہت اس لئے ہے کہ غلام اپنی طرف سے فرض کی ادائیگی کا اہل نہیں۔ لہذا دوسرے کی طرف سے اس کی ادائیگی مکروہ ہوئی۔ واللہ الموفق۔

**مامور کس فعل کی بنیاد پر آمر کا مخالف بنتا ہے؟ اور مخالفت کا کیا حکم ہے؟**

خرچ کی ضمان اس پر لازم ہوگی۔ ابویوسف و محمد کہتے ہیں کہ مامور کا یہ عمل آمر کی طرف سے کافی ہو جائے گا۔ اس میں ہم استعسان کو لیتے ہیں اور قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ اور ضمان بھی لازم نہیں ہوگی۔ اہل دم قرآن حاجی پر لازم ہو گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مامور نے مامور بہ فعل، ایک خیر کے اضافہ کے ساتھ ادا کیا۔ لہذا دلالت وہ اس اضافہ خیر میں ماذون ہے۔ اس لئے یہ مخالفت نہ ہوگی۔ جیسا کہ اگر کسی آدمی کو کہا کہ میرے لئے یہ غلام ایک ہزار درہم کا خریدو۔ اس نے پانچ سو میں خرید لیا۔ یا کہا کہ یہ غلام ایک ہزار درہم میں بیچ دو۔ اس نے ڈیڑھ ہزار میں بیچ دیا۔ تو یہ جائز ہے۔ اور یہ بیع آمر کے نفق میں نافذ ہوگی، وجہ ابھی گزری۔ مذکورہ بالا صورت میں بھی ایسا ہی ہو گا۔ اور دم قرآن حاجی پر اس نے واجب ہے۔ کہ اگر وہ مجموعہ غنہ کے امر سے قرآن کرنا تو بھی دم قرآن اسی پر واجب ہوتا۔ اور اس کی وجہ عنقریب ذکر کی جائے گی۔ اور ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ مامور بہ نہیں بجالایا۔ کیونکہ اسے یہ تھا کہ وہ یہ سفر صرف حج کے لئے وقف رکھے، جب اس نے ایسا نہیں کیا تو آمر کے امر کے مخالفت ہوئی۔ لہذا ضمان ہو گا۔

اور اگر اسے یہ امر دیا کہ میری طرف سے حج کرو۔ اور اس نے عمرہ کر لیا تو بھی ضمان ہو گا۔ کیونکہ امر کی مخالفت کی۔ اور اگر عمرہ کرنے کے بعد مکہ سے حج کا احرام باندھا اور حج کیا تو سب کے نزدیک نفقہ کا ضمان ہو گا۔ کیونکہ اسے سفر کے ساتھ حج کا حکم دیا گیا تھا۔ اور اس نے سفر کے بغیر حج کیا۔ کیونکہ پہلا سفر تو عمرہ کے لئے واقع ہوا۔ لہذا امر کی مخالفت پائی گئی اسلئے ضمان ہو گا۔ اگر کسی کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا، اس نے حج اور عمرہ کے احرام کو حج کر لیا۔ کہ اس کی طرف سے حج کا احرام باندھا اور اپنی طرف سے عمرہ کا احرام باندھ لیا۔ پھر آمر کی طرف سے حج کیا اور اپنی طرف سے عمرہ کیا۔ اور ابویوسف سے ظاہر الروایہ یہ ہے کہ یہ مخالفت امر ہے۔ اور ابویوسف سے روایت ہے کہ نفقہ کو حج اور عمرہ پر تقسیم کیا جائے گا۔ عمرہ کا خرچ حج کے خرچ سے نکال لیا جائے گا۔ اور حج پر قبضہ خرچ ہوا اسے جائز قرار دیا جائے گا۔ اور باقی کی ضمان دینا پڑے گی) ابویوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مامور نے نہ صرف مامور بہ فعل یعنی آمر کی طرف سے حج ادا کیا ہے۔ بلکہ آمر کے ساتھ احسان بھی کیا ہے۔ کہ اس کا کچھ خرچ کم کر دیا۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اسے امر یہ تھا کہ پورا سفر حج

میں ہوت ہو۔ اور وہ یہ امر نہیں بجالایا، کیونکہ اس سفر میں امر کی طرف سے حج اور اپنی طرف سے عمرہ ادا کیا گیا۔ لہذا یہ مخالفت ہے۔ اور اسی سے واضح ہو جاتا ہے کہ مامور ہم بجالانے کا قول کتنا وزن رکھتا ہے۔ بانی یہ کہنا کہ اس نے احسان کیا ہے۔ کہ خرچہ میں کمی کر دی۔ یہ بھی درست نہیں۔ کیونکہ دوسرے کو حج کروانے سے امر کی مرضی یہ ہے کہ اسے نفع کا ثواب ملے۔ تو اس نفع کا کم کرنا اس کے ساتھ اچھلی اور بھٹلی نہیں بلکہ برائی ہے۔

اگر کسی کو امر کیا کہ میری طرف سے عمرہ کرو۔ چنانچہ اس نے عمرہ کا احرام باندھا اور عمرہ کیا۔ اس کے بعد اس نے حج کا احرام باندھا اور اپنی طرف سے حج کیا تو اس میں امر کی مخالفت نہیں ہے۔ کیونکہ مامور یہ یعنی سفر کے ساتھ عمرہ کی ادائیگی پائی گئی۔ حج اس نے مامور کی ادائیگی کے بعد کیا۔ تو اس کا حج میں مشغول ہونا ایسا ہے جیسا کہ عمرہ کے بعد کسی دوسرے عمل مثلاً تجارت وغیرہ میں مشغول ہو جائے۔ ہاں حج کے لئے قیام کے دوران میں جتنا خرچہ ہوا۔ وہ اپنے مال سے ادا کرے۔ کیونکہ یہ اس کا ذاتی عمل ہے۔ اور ابن ساعر "ریات" میں محدث سے روایت کرتے ہیں کہ اگر میت کی طرف سے حج کیا اور حج کا طواف اور سعی کرنے کے بعد اپنی طرف سے عمرہ کا اضافہ کیا۔ تو یہ مخالفت امر نہ ہوگی۔ کیونکہ خلاف سنت واقع ہونے کی وجہ سے عمرہ واجب الشریک ہے۔ جیسا کہ ہم قرآن کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔ لہذا اس عمرہ کا وجود عدم برابر ہے۔ اور اگر اس نے حج و عمرہ دونوں کا اکٹھا احرام باندھا، پھر طواف نہیں کیا۔ یہاں تک کہ وقوف عرفہ کر لیا اور عمرہ چھوڑ دیا۔ تو اس سے کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔ اور اس کے باوجود اسے مخالفت امر سمجھا جائے گا۔ کیونکہ جب اکٹھا احرام باندھا تو اس کے ساتھ ہی مخالفت ہو گئی۔ جیسا کہ ظاہر الروایہ گندہ علی ہے۔ پس یہ حج اس کی اپنی طرف سے واقع ہوا۔ چنانچہ اس کے بعد عمرہ چھوڑنے سے اس میں تغیر کا احتمال نہیں۔ وکاب وہ میت کی طرف سے ہو جائے اگر کسی آدمی کو ایک شخص نے امر کیا کہ میری طرف سے حج کرو۔ اور اسی کو ایک دوسرے شخص نے بھی امر کیا کہ میری طرف سے حج کرو۔ چنانچہ اس نے احرام باندھ لیا۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ یا اس نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھا۔ یا کسی ایک کی طرف سے احرام باندھا۔ پس اگر اس نے دونوں کی طرف سے احرام باندھا تو یہ مخالفت امر ہے۔ اور یہ حج خود اسی کی طرف سے واقع ہوگا۔ اور دونوں کو نفع کی ضمان دینا پڑے گی، بشرطیکہ دونوں کے مال سے خرچ کیا ہو۔ کیونکہ ان میں ہر ایک نے اسے حج تمام کا امر کیا تھا۔ اور یہ اس نے کیا نہیں۔ لہذا دونوں کے امر کی مخالفت ہوگی۔ اور کسی کی طرف سے حج واقع نہ ہوا۔ لہذا دونوں کے لئے ضمان ہوگا۔ کیونکہ کوئی بھی اس طرح اپنا مال خرچ کرنے پر راضی نہیں تھا۔ اور یہ حج خود حاجی کی طرف سے اس لئے واقع ہوگا، کہ اصل یہ ہے کہ ہر فعل اپنے فاعل کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔ دوسرے کی طرف سے اس لئے واقع ہوگا، کہ اصل یہ ہے کہ ہر فعل اپنے فاعل کا ہے۔ لیکن جب مخالفت کی تو دوسرے کے لئے نہ بنا۔ اور اس کا فعل اسی کے لئے رہا۔ اور اگر وہ یہ حج کسی ایک کے نام کرنا چاہتا ہے، تو اسے اس کا اختیار نہیں۔ بہ خلاف جیکہ پیشاوال الدین کی طرف سے حج کا احرام باندھتا ہے، تو اس کے لئے جائز ہے کہ کسی ایک کے نام کر دے، کیونکہ پیشاوال الدین کی طرف سے مامور نہیں ہے۔ لہذا اس میں امر کی مخالفت نہ ہوگی۔ اس میں تو حج فی الحقیقتہ اس کی طرف سے واقع

ہوتا ہے، اس کا ثواب والدین کو دیا جاتا ہے۔ اور پہلے اس کا ارادہ یہ تھا کہ اس حج کا ثواب ماں باپ دونوں کے نام کرے۔ پھر اس کا ارادہ بدل گیا، اور اس نے یہ ثواب کسی ایک کے نام کر دیا۔ لیکن یہاں صورت اس کے خلاف ہے، کیونکہ یہاں حاجی آمر کے حکم سے نفرت کرتا ہے۔ اور جب اس نے دونوں کے امر کو مخالفت کی تو اس کا حج نہ دونوں کے لئے واقع ہوگا، اور نہ کسی ایک کے لئے۔

اور اگر ایک کی طرف سے حج کا احرام باندھا، اور اس ایک کو معین کر دیا۔ تو جسے متعین کیا ہے، حج اس کی طرف سے واقع ہوگا، اور دوسرے کو نفقہ کی ضمان دینا پڑے گی۔ یہ ظاہر ہے۔ اور اگر غیر معین طور پر کسی ایک کے لئے احرام باندھا تو اسے امتیاز ہے کہ جب تک احرام کے ساتھ کسی فعل کی ادائیگی کا اتصال نہیں ہوتا، یہ احرام کسی ایک کے لئے معین کر دے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کا استحسانا قول ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو۔ اور یہ حج خود اس کی طرف سے واقع ہو۔ اور دونوں کے لئے نفقہ کا ضامن ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے امر کی مخالفت کی، کیونکہ اسے معین کے لئے حج کا امر دیا گیا تھا۔ اور اس نے مبہم کے لئے حج کیا، اور مبہم معین کا غیر ہے۔ لہذا امر کی مخالفت پائی گئی۔ اس لئے نفقہ کا ضامن ہوگا، اور حج خود اسی کی طرف سے واقع ہوگا۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے۔ یہ خلاف جبکہ پیش

والدین میں سے کسی ایک کے لئے حج کا احرام باندھے تو یہ صحیح ہے، اگرچہ تعیین نہ کی ہو۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ پیشا والدین کے لئے حج کر رہا ہے۔ یہ کس امر کے تحت نہیں ہے، کہ عدم تعیین سے امر کی مخالفت ہو جائے گی۔ بلکہ حج تو وہ اپنی طرف سے کر رہا ہے، پھر اپنے حج کا ثواب کسی ایک کے نام کر دیتا ہے۔ اور یہ جائز ہے۔ اور یہاں صورت اس کے خلاف ہے (کہ یہاں امر کے تحت حج کیا جا رہا ہے)۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ چارے اصحاب سے یہ اصل پایہ ثبوت کو بھیجی ہے کہ احرام ادا کا مصدق نہیں ہے بلکہ افعال حج کی ادائیگی کے جواز کی شرط ہے۔ پس احرام تقاضا کرتا ہے ادائیگی افعال کی واقعی صورت کا۔ اور ادائیگی افعال کی علی صورت بواسطہ تعیین ہوتی ہے۔ چنانچہ احرام کے ساتھ کسی فعل حج کا اتصال سے پہلے اگر اس نے احرام کسی ایک کے لئے متعین کر دیا تو متعین ہو جائے گا۔ اور حج اسی کی طرف سے واقع ہوگا۔ اور اگر کسی کے لئے متعین نہ کیا۔ یہاں تک کہ طواف کا ایک پکر پورا ہو گیا پھر اس کا ارادہ ہوا کہ کسی ایک کے لئے متعین کر دے تو یہ کسی کی طرف سے بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ احرام کے ساتھ جب ادا کا اتصال ہو گیا۔ تو ادا شدہ مقدار کی تعیین مستند ہو گئی۔ کیونکہ جتنا فعل ادا ہو چکا ہے۔ وہ تو باقی سے نکل گیا۔ اب اس کی تعیین کی کوئی صورت نہیں۔ لہذا یہ احرام اور حج خود اس کی اپنی طرف سے واقع ہوگا۔ کیونکہ افعال کی ادائیگی کا اتصال اس کے احرام کے ساتھ ہوا ہے۔

اگر ایک آدمی نے حج کا حکم دیا اور دوسرے نے اسے عمرہ کا امر کیا۔ پس اگر دونوں نے اسے جمع کرنے یعنی قرآن کی اجازت دی، تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ یہ اہازت ایسے سفر کا امر ہے، جو حج کے لئے ہے اور عمرہ کے لئے۔ اور اس نے ایسا ہی کیا ہے۔ لہذا یہ امر کی مخالفت نہ ہوئی۔ اور اگر ان کی طرف سے حج کی اجازت نہ تھی، لیکن اس نے حج کر لیا تو کفری کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اور قدوری فقیر کفری کی شرح میں کہتے ہیں کہ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ امر کی مخالفت پائی گئی۔ اس

لئے کہ اسے ایسے سفر کا امر تھا جو مکمل طور پر حج کے لئے ہو۔ اور اس نے یہ سفر حج اور عمرہ دونوں کے لئے کر دیا۔ لہذا یہ امر کی مخالفت ہے۔ ہاں یہ ابو یوسف کی روایت کے مطابق صحیح ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ دوسرے کی طرف سے حج کرنے والا اگر اپنی طرف سے عمرہ کر لیتا ہے تو یہ جائز ہے۔ اگر کسی کو امر کیا کہ میری طرف سے حج کر دو۔ چنانچہ مامور نے اس کی طرف سے حج کیا لیکن پیدل۔ تو وہ ضائع ہوگا۔ کیونکہ اس میں امر کی مخالفت ہے۔ اس لئے کہ حج کا امر دیا جائے تو اس میں شریعت میں متعارف حج مراد ہوتا ہے۔ اور متعارف حج یہ ہے کہ سوار ہو کر کیا جائے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سواری ہی ہتھیا ہونے کی صورت میں حج کا امر فرمایا ہے۔ لہذا مطلقاً امر سے مراد سواری پر حج لیا جائے گا۔ لیکن جب اس نے پیدل حج کیا تو ضمان دینا پڑے گی۔ وجہ گنہ چکی ہے۔ نیز اس لئے کہ اگر حج سے نفقہ کا ثواب حاصل ہوتا ہے۔ اور نفقہ سواری کی صورت میں زیادہ ہے۔ لہذا اس صورت میں ثواب بھی وافر ہوگا۔ اسی لئے محمدؐ فرماتے ہیں کہ اگر گدھے پر حج کرتا ہے تو میں اسے ناپسند کرتا ہوں۔ ہاں اونٹ افضل ہے۔ کیونکہ اونٹ کی سواری میں خرچہ زیادہ ہے۔ لہذا اس صورت میں مقصود کا حصول زیادہ کامل طور پر ہوتا ہے۔ سو یہ صورت افضل ہوگی۔

اگر مامور نے حج میں کوئی ایسا فعل کر لیا، جس سے دم یا کوئی اور کفارہ وغیرہ واجب ہوتا ہے۔ تو یہ حاجی کو اپنی گروہ سے ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر امر کی طرف سے قرآن کیا، اگر حج اس کے امر سے ہو، تو بھی دم قرآن حاجی پر واجب ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تمام دم جو احرام سے تعلق رکھتے ہوں۔ حاجی کے اپنے مال سے ادا کرے گا۔ ہاں دم احصار اس سے مستثنیٰ ہے، کہ یہ مخجوج غنہ کے مال سے ادا کیا جائے گا۔ تمدنی نے فہرست کوفی کی شرح میں یونہی ذکر کیا ہے اور اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ قاضی نے بھی فہرست حمادی کی شرح میں بغیر کسی اختلاف کے یہی ذکر کیا ہے۔ اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک دم احصار بھی حاجی پر واجب ہے۔

مذکورہ بالا حکم کی وجہ یہ ہے کہ جو دم جنایت کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں، تو چونکہ جنایت اس نے خود کی ہے لہذا جزا بھی اسی پر واجب ہوگی۔ نیز اس لئے کہ اسے ایسے حج کا امر تھا، جس میں جنایت نہ ہو، تو اس نے جنایت کا ارتکاب کر کے امر کی مخالفت کی۔ لہذا ضمان اسی پر واجب ہوگی۔ اور دم قرآن حاجی پر اس لئے واجب ہے کہ یہ دم نسیک ہے، کیونکہ بطور تشکر واجب ہوتا ہے۔ اور جیسا کہ باقی تمام مناسک حاجی پر واجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح یہ نسیک پر بھی حاجی پر واجب ہوگا۔ رہا دم احصار! تو اس کا استثنائے لئے ہے کہ اس ضمان کا بوجھ اس کے کندھوں پر مخجوج غنہ کی طرف سے پڑا ہے۔ لہذا یہ نفقہ اور منونہ کی مجلس سے ہے۔ اور نفقہ مخجوج غنہ پر واجب ہے۔ اسی طرح دم احصار بھی مخجوج غنہ کے کھاتے میں ڈالا جائے گا۔

اگر حج بدل کرنے والا دقوت غرض سے پہلے جامع کر بیٹھے تو حج فاسد ہو گیا۔ لیکن مناسک بہ دستور ادا کرتا رہے۔ خرچہ اپنے مال سے کرے۔ اور اس سے پہلے مخجوج غنہ کے مال سے جتنا خرچہ کر چکا ہے اس کی ضمان ادا کرے۔ اور اس پر لازم ہے کہ اپنے مال سے اس حج کی فضا کرے۔ حج کا فساد تو اس لئے ہے کہ دقوت غرض سے پہلے جامع کرنے سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ اپنے مقام پر آئے گی۔

انشاء اللہ — اور حج ناسد کا جاری رکھنا بھی واجب ہوتا ہے — اور اس نفل سے پہلے  
محبوج غنہ کے مال سے جتنا خرچہ کیا ہے۔ اس کی ضمان اس نے واجب سے کس نے محبوب غنہ کے ہر کی  
مخالفت کی۔ کیونکہ اسے امر یہ تھا وہ حج صحیح کرے، جس میں منافی حج کوئی کلمہ نہ ہو۔ چونکہ اس نے یہ امر پورا  
نہیں کیا، اس نے مخالفت کا ارتکاب کیا۔ لہذا جو کچھ خرچ کر چکا ہے، اس کا ضامن ہوگا۔ اور باقی مدت  
میں اپنے مال سے خرچ کرے، کیونکہ اب یہ حج اس کا ہو گیا۔ اور آئندہ سال اس پر واجب ہے کہ اپنے  
مال سے اس کی قضا کرے۔ کیونکہ حج جو ناسد کرتا ہے، نقصا اس پر لازم ہوتی ہے۔

اگر حج بدل کرنے والے سے حج فوت ہو جائے، تو وہی کچھ کرے، جو فائت حج کرتا ہے۔ اس کی تفصیل  
عنقریب اپنے مقام پر آئے گی، انشاء اللہ۔ اور اس صورت میں وہ نفقہ کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے  
انتخاب کے بغیر حج فوت ہو جائے۔ لہذا مخالفت امر نہ پائی گئی۔ اس نے ضمان بھی واجب نہیں ہوئی — اور  
اس پر واجب ہے کہ آئندہ سال اپنی طرت سے حج کرے۔ کیونکہ شروع کرنے سے حج اس پر واجب ہو چکا  
تھا۔ جب فوت ہو گیا تو قضا بھی اس پر واجب ہوئی۔ اور غم کے قول کے مطابق تو یہ باطل واضح ہے، کیونکہ  
ان کے نزدیک حج بدل ناجی کی طرت سے واجب ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص میت کی طرت سے حج پر بھیجا گیا۔ سودہ راستے میں بیمار ہو گیا، تو اس کے لئے یہ  
جائز نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے آدمی کو فقہ دے کر میت کی طرت سے حج کروائے۔ ہاں اگر اسے اس کی  
اجازت دی گئی ہو تو پھر جائز ہے۔ کیونکہ اسے حج کرنے کا حکم دیا گیا ہے، حج کروائے گا نہیں۔  
حج بدل کرنے والے کو جو مال دیا گیا۔ اور اس سے نفقہ پورا نہ ہوا۔ سو اس نے آمر کے مال کے ساتھ  
ساتھ اپنا مال بھی خرچ کیا۔ تو دیکھا جائے گا، اگر آمر کے مال سے کرایہ اور اکثر خرچہ پورا ہوتا ہے تو یہ حج میت  
کی طرت سے سمجھا جائے گا۔ اور اپنا کچھ مال خرچ کرنے سے امر کی مخالفت نہیں ہوگی۔ اور اگر آمر کے مال سے  
کرایہ اور اکثر خرچہ پورا نہیں ہوتا تھا (پھر اس نے اپنا مال خرچ کیا) تو یہ حج اس کا اپنا ہوگا۔ نفقہ کی ضمان دینا  
پڑے گی۔ اور مال لوٹانے کا — اصل اس میں یہ ہے کہ اکثر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اقل کو اکثر کے تابع  
سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ اپنی رو سے معمولی خرچہ تو کرنا ہی پڑتا ہے، مثلاً کبھی کچھ پانی یا معمولی زاد کی ضرورت  
پڑتی تو اپنا مال خرچ کیا۔ اگر تلیل خرچ کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ اس کی وجہ سے آمر کی طرت سے  
حج واجب نہیں ہوگا۔ تو اس سے حج کرانے کا دروازہ ہی بند ہو جاتا ہے۔ لہذا تلیل کا اعتبار نہیں کیا جائے  
گا اور اکثر کا اعتبار ہوگا۔

اگر کسی ایسے آدمی کو حج کر دیا جو حج ادا کر کے مکہ میں مقیم ہو جائے تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ افعال حج  
سے فراغت نے ساتھ حج کا فریضہ ادا ہو گیا۔ اور افضل یہ ہے کہ کوئی ایسا آدمی بھیجے جو حج کرے اور  
لوٹ آئے۔ کیونکہ آمر کو نفقہ کا ذاب حاصل ہوتا ہے۔ تو مبتلا نفقہ زیادہ ہوگا، امتنا بھی ثواب وافر  
ہوگا۔

**مسئلہ:** حج پر مامور شخص حج سے فارغ ہوا تو اس نے چندہ یا اس سے زیادہ دن وہاں مقبرے کی  
نیت کر لی تو اس مدت میں اپنا مال خرچ کرے۔ کیونکہ اقامت کی نیت درست ہے۔ لہذا وہ سفر کا تدارک



ہوا۔ اس لئے اب اسے آمر کے مال سے خرچ کی اجازت نہ رہی۔ اور اگر خرچ کرے گا تو ضامن ہوگا۔ کیونکہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر خرچ کیا۔

اور اگر اقامت کی نیت کے بغیر مکہ میں مقیم رہا تو اس کے بارے میں ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ اگر معتاد مدت مقیم رہا تو نفقہ خروج غنہ سے مال سے ہوگا۔ اور اگر اقامت معتاد مدت سے زیادہ ہو تو اپنے مال سے خرچ کرے۔ چنانچہ حج سے فراغت کے بعد اگر تین دن مقیم رہا تو آمر کے مال سے خرچ کرے۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو تو اپنے مال سے خرچ کرے۔ ”فتاویٰ خراسانی“ میں ہے کہ اگر کوئی آدمی حج بدل کے لئے آیا، اس اثنا میں ”بنداد“ میں داخل ہوا۔ اور اثنا عشر صوبہاں مقیم رہا۔ بتنا عادتاً لوگ رہتے ہیں تو خرچ مجبور غنہ کے مال سے ہوگا۔ اور اگر اس سے زیادہ عرصہ ٹھہرا رہا تو اپنے مال سے خرچ کرے گا۔ لیکن یہ اس زمانے کی بات ہے جب ہر طرف امن و امان تھا۔ حاجی مکہ سے اکیلا یا معمولی جماعت کے ساتھ نکل سکتا تھا۔ تو اسلاف نے حج سے فراغت کے بعد مکہ میں مدت اقامت کا اعتبار کیا، جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاجر کو مکہ میں اقامت کی اجازت دی (یعنی اجازت سے معلوم ہوا کہ حج کے بعد بتنا عرصہ مکہ میں رہے گا وہ اقامت کہلائے گا۔) لیکن ہمارے زمانے میں تنہا یا قلیل جماعت کے ساتھ مکہ سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ جب تک کہ قافلہ ساتھ نہ ہو۔ سو جب تک وہ قافلہ کے انتظار میں بنداد میں مقیم رہا۔ اس کا خرچ آمر کے مال سے ہوگا۔ کیونکہ قافلہ سے پہلے نکلنا اس کے لئے ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ پہلے نکلنا جان و مال کو ہلاکت میں ڈالنا ہے۔ سو جانے۔ آنے میں قافلہ کے جانے نہ آنے پر اعتماد کیا جائے گا۔

اگر پندرہ یا اس سے زیادہ روز ٹھہرنے کی نیت کی اور (اسلاف کے فتویٰ کے مطابق) آمر کے مال سے خرچ کی اجازت نہ رہی، پھر اس کے بعد وطن واپسی کے لئے روانہ ہوا، تو کیا اب آمر کے مال سے خرچ کرنے کی دوبارہ اجازت ہوگی؟ قدوسی مختصر کرنی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ سابقہ اجازت پھر لوٹ آئے گی۔ اور انہوں نے اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ اور قاضی فخر محمدی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ محمد کے قول کے مطابق خرچ کرنے کی اجازت دوبارہ حاصل ہو جائے گی۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک دوبارہ اجازت حاصل نہیں ہوگی۔ لیکن یہ اختلاف اس وقت ہے۔ جبکہ اس نے مکہ کو دار نہ بنایا ہو۔ لیکن اگر اس نے مکہ کو دار بنالیا۔ اور پھر لوٹا، تو بلا اختلاف آمر کے مال سے خرچ کرنے کی دوبارہ اجازت حاصل ہوگی۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پندرہ یا زیادہ دن اقامت کی نیت کرنے سے سفر کا حکم منقطع ہو چکا ہے۔ لہذا اب دوبارہ نفقہ کی اجازت حاصل نہ ہوگی۔ جیسا کہ اگر مکہ کو دار بنائے تو اجازت عود میں کرنی۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اقامت سے ترک سفر ہو جاتا ہے۔ قطع سفر نہیں۔ اور متروک کا عود ممکن ہے۔ لیکن مکہ کو اپنا دار اور وطن بنائے سے سفر قطع ہو جاتا ہے۔ اور انقطاع کے بعد عود نہیں ہوتا۔ اگر حج کے لئے مامور شخص نے ماہ رمضان مکہ میں پانے کے لئے جلدی کی اور ماہ رمضان میں احرام باندھ کر مکہ چلا آیا، یا شخص مذکور ذوالحجہ میں مکہ پہنچ جاتا ہے تو مشرود النہی تک اپنے مال سے خرچ کرے گا۔ پھر عشرہ النہی شروع ہونے کے بعد آمر کے مال سے خرچ کرے گا۔ ہشام نے محمد سے

یونہی روایت کیا ہے۔ کیونکہ مناسک کی ادائیگی کے سلسلہ میں وقت معتاد سے پہلے مکہ میں قیام کرنے کی غالباً حاجت نہیں ہوتی۔ لہذا یہ اقامت اجازت میں داخل نہیں ہے۔ جیسا کہ حج سے فراغت کے بعد معتاد مدت سے زیادہ قیام اجازت میں داخل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ تعمیل امر کی مخالفت نہیں سمجھی جائے گی۔ کیونکہ آخر اس کے لئے کوئی وقت معین نہیں کیا تھا۔

**حج کے دوران میں تجارت جائز ہے** | تجارت اور اجارہ حجاز حج کے لئے مانع نہیں ہیں۔ تاہم اخیر اور کرایہ کا کاروبار کرنے والے کا حج جائز ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

”یس میکم جناح ان یتبعوا  
فصلاً من ربکم“  
تم پر اس میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ تم اپنے رب کا فضل طلب کرو۔

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ فضل سے مراد تجارت (کے ذریعے رزق کا حصول) ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل جاہلیت عشرہ ذوالحجہ میں تجارت کو گناہ سمجھتے تھے۔ جب اسلام کا درد آیا تو اہل اسلام ان ایام میں تجارت سے بچا کھائے۔ تاکہ کہیں حج میں نقصان نہ ہو۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں حج کے ایام میں طلب رزق کی رخصت عنایت فرمائی۔ اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے ابن عمرؓ سے عرض کیا ”ہم لوگ کرایہ کا کاروبار کرتے ہیں، ہمارا خیال ہے کہ ہمارا حج نہیں ہوتا“ ابن عمرؓ نے فرمایا ”کیا تم احرام نہیں باندھتے؟“ اس نے عرض کیا ”کیوں نہیں؟“ تو آپؓ نے فرمایا ”پھر تم جاتی ہو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھی ایک آدمی آیا تھا، اور اس نے بھی یہی سوال کیا تھا۔ پھر آپؓ نے یہ آیت پڑھی ”یس میکم جناح ان یتبعوا فصلاً من ربکم“ نیز اس لئے کہ تجارت اور اجارہ ارکان حج اور ان کی شرائط میں رکاوٹ نہیں بنتے۔ لہذا حجاز حج سے مانع نہیں ہوں گے۔ واللہ اعلم۔

## فصل حج کس فعل سے فاسد ہوتا ہے؟

جماع سے حج فاسد ہو جاتا ہے، لیکن جبکہ اس کی شرط پائی جائے۔ سو اس بارے میں دو باتیں بحث طلب ہیں۔ ایک یہ کہ جماع فی الجملہ مفسد حج ہے۔ دوسری یہ کہ اس کے مفسد ہونے کی شرط کیا ہے؟ چنانچہ جماع کے مفسد حج ہونے پر دلیل یہ روایت ہے جو صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے فتویٰ دیا کہ اگر حالت احرام میں سیان ہوئی جماع کر بیٹھیں تو وہ احرام کے مطابق اپنے مناسک جاری رکھیں۔ ان پر بعدی لازم ہے۔ اور آئندہ سال حج کی قضا کریں۔ اور حج کے دوران میں الگ الگ رہیں۔ نیز اس لئے کہ جماع حالت اقامت کے فوائد میں سے انتہاء درجہ کا فائدہ ہے۔ لہذا اس صورت میں احرام پر جنابت بھی انتہاء درجہ کی پائی گئی۔ اس لئے یہ مفسد احرام ہوگا۔

باقی جماع کے مفسد ہونے کی شرط دو چیزیں ہیں۔ ایک یہ جماع صحیح و کامل ہو، چنانچہ اگر ماہون الفرج

میں جماع کیا، یا شہوت سے ہاتھ لگایا یا ممانعت کیا یا چوما چٹایا یا پٹیا پٹایا تو اس سے حج ناسد نہیں ہوگا کیونکہ استغفار کا دل نہ پایا گیا۔ لیکن اس سے کفارہ لازم ہو جاتا ہے۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اس میں استمتاع مقصود پایا گیا۔ جیسا کہ ہم گذشتہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اس میں ہم نے شہوت سے چھوئے اور کھینے میں بھی فرق بیان کیا ہے۔

اور اگر کسی جانور سے دلی کی توجہ ناسد نہیں ہوگا، وجہ گذر چکی ہے۔ اور کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ سوائے اس کے کہ انزال ہو جائے۔ کیونکہ یہ ایسا استمتاع اور طریقہ لطف اندوزی ہے جس کا عام طور پر قصد نہیں کیا جاتا۔ یہ خلافت مودن الفرج میں جماع کے (کہ یہ طریقہ عام طور پر اپنایا جاتا ہے)

اور اگر گندے مقام میں دلی کی توصائین کی اصل کے مطابق حج ناسد ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ شرمگاہ میں جماع کا معنی رکھتا ہے۔ چنانچہ صائین کے نزدیک اس سے حد واجب ہو جاتی ہے۔ اور ابو حنیفہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ حج ناسد ہو جائے گا۔ کیونکہ قضائے شہوت اور انزال کے بغیر خلل واجب ہونے میں، یہ فرج میں دلی کی مثل ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ ناسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ کمال استغفار نہیں پایا جاتا۔ اس لئے کہ سوء خلل کی وجہ سے قضائے شہوت قاصر رہتی ہے۔ لہذا یہ مودن الفرج میں جماع کے مشابہ ہے۔ اسی لئے محمد فرماتے ہیں کہ اس سے حد واجب نہیں ہوتی۔

جماع کے مفسد حج ہونے کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ جماع وقوف عرفہ سے پہلے ہو۔ چنانچہ اگر وقوف عرفہ کے بعد جماع ہوا تو ہمارے نزدیک اس سے حج ناسد نہیں ہوگا۔ اور شافعی کے ہاں یہ شرط نہیں ہے۔ ان کے نزدیک جماع سے بہر صورت حج ناسد ہو جاتا ہے۔ خواہ وقوف سے پہلے ہو یا بعد میں شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع کا مفسد حج ہونا اس لئے ہے کہ یہ مفسد حرام ہے۔ اور احرام وقوف کے بعد بھی باقی ہوتا ہے۔ کیونکہ رکن حج یعنی طواف زیارت ابھی باقی ہے، اور احرام کے بغیر رکن کی بقاء کی کوئی صورت نہیں۔ لہذا وقوف کے بعد جماع کرنا، وقوف سے پہلے جماع کرنے کی مثل ہے۔ ہمارے دلیل یہ ہے کہ حج کا رکن اصلی وقوف عرفہ ہے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

”الحج عرفة فمن وقف بعرفة حج توعرفہ کا نام ہے، سو جس نے وقوف عرفہ کر لیا اس خقد تم جہ“

اس میں آپ نے وقوف عرفات کے ساتھ حج تمام ہونے کی خبر دی۔ اور یہ واضح ہے کہ اس سے مراد وہ تمام نہیں ہے، جو نقصان کی صند ہے، کیونکہ وہ تمام نفس وقوف سے ثابت نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ یہاں تمام سے مراد یہ ہے کہ وقوف عرفات کے بعد حج کے فساد و فوات کا احتمال نہیں رہا۔ نیز اس لئے کہ وقوف وجود و صحت کے اعتبار سے اپنی ذات میں ایک مستقل رکن ہے۔ وقوف کا وجود اور صحیح ہونا کسی دوسرے رکن پر موقوف نہیں ہے۔ تو جو رکن وجود میں آچکا ہے۔ اور صحیح طور پر ادا ہو چکا ہے، وہ باطل اور ضائع نہیں ہو سکتا۔ سوائے اس کے کہ ارتداد (والعیاذ باللہ) پایا جائے۔ اور ارتداد پایا نہیں گیا۔ جب رکن ماضی ناسد نہیں ہوا تو باقی حج بھی ناسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ باقی کافساد ماضی کے فساد سے متعلق ہے۔ لیکن اس

صورت میں بد نہ لازم ہوگا۔ وجہ آ رہی ہے۔

**مسئلہ ۵:** جماع کی وجہ سے مرد اور عورت دونوں کا حج برابر طور پر فاسد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ موجب فساد علت میں دونوں برابر کے شریک ہیں۔ علت کا بیان ہو چکا ہے۔ نیز یہ روایت بھی گزر چکی ہے کہ جماع کی صورت میں صحابہ کی جماعت نے دونوں کے فساد حج کا فتویٰ دیا تھا کہ دونوں پر حج کی قضاء واجب قرار دی تھی۔

**مسئلہ ۶:** جماع خواہ غدا ہو یا فحشاء، حالت تذکر میں ہو یا حالت نسیان میں۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک بہر صورت حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک فحشاء اور نسیان کی صورت میں حج فاسد نہیں ہوتا۔ یہ اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، جس کا کئی مرتبہ ذکر آچکا ہے۔ وہ یہ کہ حج کا فساد فعل محظور کے ارتکاب سے ہوتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک فحشاء اور نسیان کی صورت میں فحشاء نہیں رہتا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ محظور تو رہتا ہے۔ لیکن ایسے فعل پر اخروی مواخذہ نہیں ہوتا۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

**مسئلہ ۷:** جماع خواہ طوعاً ہو یا کرہاً، بہر صورت حج فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر اہل علم سے غلط زانی نہیں ہوتا۔ اور اگر اہل علم سے حج فاسد ہونے کی صورت میں عورت پر جو کچھ لازم ہوتا ہے۔ وہ اسے مکروہ سے وصول نہیں کرے گی۔ کیونکہ جماع سے اسے بھی استمتاع حاصل ہوا ہے۔ لہذا وہ کسی پر رجوع نہیں کرے گی۔ ۲۔ عیساک فریب خوردہ شخص اگر جاریہ سے وطی کرے اور اس پر تاوان لازم ہو جائے گا۔ تو یہ تاوان غریب و ھنہ سے وصول نہیں کرے گا۔ یہاں بھی اسی طرح ہوگا۔

**مسئلہ ۸:** جماع سے غمزدہ عورت کا حج فاسد ہو جاتا ہے۔ خواہ جماع حالت بیداری میں ہو یا حالت نوم میں۔ اور اس سے جماع کرنے والا خواہ غمزدہ ہو یا علیل۔ کیونکہ سونے والی، بھولنے والی کے درجہ میں ہے۔ اور حالت نسیان میں اس فعل سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح حالت نوم میں بھی اس فعل سے فاسد ہو جاتا ہے۔

**فساد حج کا حکم** | حج کے فساد سے کئی انکام متعلق ہیں۔ حکم علی ہمارے نزدیک حج فاسد ہونے سے بکری واجب ہوتی ہے اور شافعی فرماتے ہیں کہ بد نہ واجب ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقوف کے بعد جماع سے بد نہ اس لئے واجب ہوتا ہے کہ یہ جنایت بھاری ہے۔ اور وقوف سے پہلے جماع اس سے بھی بھاری جنایت ہے۔ کیونکہ یہ اہرم مطلق کے قیام کی حالت میں پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ وقوف سے پہلے حج کے دونوں رکن باقی ہوتے ہیں، اور وقوف کے بعد صرف ایک رکن باقی رہ جاتا ہے۔ جب وقوف کے بعد جماع سے بد نہ واجب ہوتا ہے، تو وقوف سے پہلے جماع سے بد نہ اہل بد نہ واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ ابن عباس نے فرمایا ”حج میں بد نہ دو موقعوں پر واجب ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ حالت ہنابت میں طواف زیارت کرے۔ اور اپنے گھر لوٹ جائے اور دہ بارہ آئے۔ اور دوسرے یہ کہ وقوف کے بعد جماع کرے۔ نیز صحابہ کی ایک جماعت سے یہ روایت گذر چکی ہے کہ انہوں نے فتویٰ کیا کہ ”جماع کرنے والے میاں بیوی پر ھدی واجب ہے۔“ ھدی کا ام اگر یہ بکری اونٹ اور گائے پر لولا جاتا ہے۔ بیل بکری کم درجہ کی ھدی ہے۔ اور اونٹ درجہ اعلیٰ ہوتا ہے۔ لہذا اسے

بکری پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ علاوہ انہی یہ روایت بھی بیان ہو چکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا ”حدی کا اپنی درجہ بکری ہے۔“

اس حدی میں بکری کی جگہ اونٹ یا گائے میں حد ڈالنا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حد پیسہ کے سال صحابہ کے درمیان بدلوں میں شرکت قائم فرمائی، چنانچہ ایک ایک اونٹ اور گائے سات سات افراد کی طرف سے ذبح کئے گئے۔ باقی شافعی کا اسے وقوف سے پہلے جماع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وقوف سے پہلے کی جنایت وقوف سے بعد کردہ جنایت سے ملتی ہے۔ کیونکہ وقوف سے پہلے جماع سے حج کی قضا واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ حج فاسد ہو جاتا ہے، اور قضا فوت شدہ فعل کا نایب ہوتا ہے۔ چنانچہ قضا حج سے جنایت کی تلافی ہو جاتی ہے۔ سو اس صورت میں جنایت میں تخفیف ہوئی۔ لہذا کفارہ بھی ہلکا واجب ہوگا۔ اور وقوف کے بعد جماع سے ہمارے نزدیک حج فاسد نہیں ہوتا۔ لہذا اس صورت میں قضا واجب نہ ہوئی۔ سو جنایت کی تلافی کوہ کوئی دوسری صورت نہ پائی گئی۔ اور جنایت اپنی شدت و غلظت کے ساتھ باقی رہی۔ اس لئے کفارہ بھی شدید واجب ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر وقوف غرض سے پہلے ایک مرتبہ جماع کیا، پھر دوبارہ جماع کیا، تو اگر ایسا ایک ہی مجلس میں ہوا ہے تو اس پر استحساناً ایک ہی دم واجب ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ ہر مرتبہ کے لئے علیحدہ دم واجب ہو۔ کیونکہ دو جب دم کے سبب میں تکرار ہے۔ لہذا دم میں بھی تکرار ہونا چاہیے۔ لیکن استحسان کے تحت ایک ہی دم واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ اسباب و ثبوت ایک ہی مجلس میں جمع ہو گئے۔ اور ان کی منس بھی ایک ہی ہے۔ لہذا ایک ہی کفارہ پر اکتفا کیا جائے گا۔ کیونکہ ایک مجلس متفرق اقوال کی طرح متفرق افعال کو بھی جمع کر لیتی ہے اور متفرق کو حکم کے لحاظ سے ایک بنا دیتی ہے۔ جیسا کہ ایک جماع میں کئی مرتبہ دخول سے ایک ہی کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اگرچہ ہر دخول اگر علیحدہ علیحدہ پایا جائے تو موجب کفارہ ہے۔ اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

اگر دو مختلف مجلسوں میں جماع کیا تو ابو حنیفہ والیوسف کے قول کے مطابق دو دم واجب ہوں گے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ ایک ہی دم واجب ہوگا۔ ہاں اگر پہلے جماع کا کفارہ دے چکا ہے تو پھر دوبارہ کفارہ دینا ہوگا۔ جیسا کہ ماہ رمضان میں روزہ توڑنے کے کفارہ کے بارے میں ہے۔ مذ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع اول سے کفارہ حرمت احرام کی ہتک کی جزائے طور پر واجب ہوا ہے۔ اور حرمت تو ایک ہی ہے۔ ایک مرتبہ جب ہتک حرمت ہوگئی تو دوبارہ اس کے ہتک کی کوئی صورت نہیں۔ جیسا کہ ماہ رمضان کے روزے میں ہے۔ اور جیسا کہ ایک مجلس میں دو مرتبہ جماع کرنے کی صورت میں ہے۔ لیکن اگر جماع اول کا کفارہ دے چکا ہے تو ہتک کی تلافی ہوگئی ہے۔ اور یوں ہو گیا ہے گویا ہتک ہوئی ہی نہیں۔ اس کے بعد اگر پھر جماع کیا تو دوبارہ ہتک احرام پائی گئی، اس لئے دوبارہ کفارہ دینا پڑے گا۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ احرام پر جنایت سے واجب ہوتا ہے۔ اور جنایت متعدد ہے۔ لہذا اس کا حکم بھی متعدد ہوگا۔ اصل یہ ہے ہاں اگر کوئی دلیل ایسی پائی جائے جو جنایات متعددہ کو حقیقت متحدہ کے حکم میں کر دے تو ایک بات ہے۔

وہ دلیل اتحاد مجلس ہے۔ اور وہ یہاں نہیں پائی گئی۔ بہ خلاف ردزے کے، کہ یہ ردزے پر جنابت سے واجب نہیں ہوتا، بلکہ ماہ رمضان کی ہتک حرمت کی تلافی کے لئے واجب ہوتا ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل فرم چکی ہے۔

دوسرے جماع سے حرمت ایک ہی بکری واجب ہوگی۔ کیونکہ جب پہلے جماع سے ایک بکری واجب ہوتی ہے، تو دوسرے سے درجہ اولیٰ ایک ہی واجب ہوگی۔ حالانکہ پہلا جماع احرام صحیح کی حالت میں ہوا اور دوسرا جماع احرام مجروح کی حالت میں۔ تو دوسرے جماع کا کفارہ پہلے سے بھاری کیسے ہو سکتا ہے؟ مسئلہ: اگر دو قوت عرض کے بعد ایک مرتبہ جماع کیا۔ پھر دوبارہ جماع کیا۔ اگر ایسا ایک ہی مجلس میں ہوا تو ایک ہی بدن واجب ہوگا۔ اور اگر دو مجلسوں میں ہوا تو پہلے جماع کی وجہ سے ایک بدن اور دوسرے جماع کی وجہ سے ایک بکری واجب ہوگی، یہ ابوحنیفہ والیوں سے کافول ہے۔ اور محمد کے قول کے مطابق اگر پہلے جماع کے لئے بدن ذبح کر چکا ہے، تو دوسرے کے لئے بکری واجب ہوگی، ردزے ہیں۔ یہ اختلاف اسی نوعیت کا ہے جو دو قوت سے پہلے جماع کی صورت میں ہوا۔ تفصیل ابھی گذری۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ جماع کے بعد جماع کرنے سے احرام ترک کرنے کا ارادہ نہ ہو۔ لیکن اگر اس سے احرام ترک کرنے اور طلال ہونے کا ارادہ رکھتا ہے تو سب کے نزدیک ایک ہی کفارہ واجب ہوگا خواہ ایک مجلس میں ہو یا مختلف مجالس میں۔ کیونکہ ان سب کا سبب ایک ہے۔ لہذا کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا۔ جیسا کہ جماع واحد میں کئی مرتبہ دخول کا حکم ہے۔

حکم ۲:۔ فساد حج کا دوسرا حکم یہ ہے کہ فساد حج کے تمام افعال و اعمال کا بدستور جاری رکھنا واجب ہے۔ اس لئے کہ صحابہ کی ایک جماعت کا فتویٰ ہے کہ اگر میاں بیوی کا حج فاسد ہو گیا ہے تو بھی وہ اپنا احرام جاری رکھیں۔ نیز اس لئے کہ احرام ایک عقد لازم ہے، جس سے نکلنے کی حرمت دو صورتیں ہیں۔ افعال حج کی ادائیگی کر دینا ہو یا احصار کی مجبوری ہو۔ (اور جب مقصد حج فعل پایا گیا، اس وقت تک ان میں سے کوئی بھی چیز نہیں پائی گئی۔ اس لئے احرام سے نہیں نکل سکتا) لہذا احرام جاری رکھے، اور وہ تمام افعال بجا لانے میں کمر ناز صحیح میں مزدوری ہے۔ اور ان تمام امور سے بچے، جن سے بچنا حج صحیح میں مزدوری ہے۔ یہاں تک کہ جب افعال حج ادا ہو جائیں گے۔ تو احرام سے نکل آئے گا۔

مسئلہ: گذشتہ تمام تفصیل حج افراد کی صورت میں ہے۔ حج قرآن کا حکم اس سے کچھ مختلف ہے۔ تمام ان اگر جماع کر بیٹھا، تو اگر یہ فعل دو قوت عرفات سے اور طواف عمرہ سے پہلے یا طواف عمرہ کا اکثر حصہ ادا کرنے سے پہلے ہوا تو اس کا عمرہ وحج دونوں فاسد ہو گئے۔ اب اس پر دو دم لازم ہیں، اگر عمرہ وحج ہر ایک کے لئے ایک بکری دے گا۔ اور فساد کے باوجود اس پر لازم ہے کہ عمرہ وحج کے اعمال جاری رکھے اور انہیں پورا کرے۔ اور آئندہ سال عمرہ وحج دونوں کی فضا کرے۔ ہاں، قرآن ساقط ہو جائے گا۔ مذکورہ احکام کے خلاف کی تفصیل یہ ہے کہ عمرہ اس لئے فاسد ہو جائے گا کہ طواف عمرہ سے پہلے جماع پایا گیا۔ اور اس سے عمرہ فاسد ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ حالت افراد میں ہے۔ اور حج کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ دو قوت عرفہ سے پہلے تمام افعال پایا گیا۔ اور یہ مقصد حج ہے۔ جیسا کہ حالت افراد میں ہے۔ اور دونوں کا وجوب

اس لئے ہے کہ ہمارے نزدیک تہران کے دو احرام ہوتے ہیں۔ سو جہاں سے دو احراموں پر جنابت ہوئی اور دو عبادتوں میں نقص پیدا ہوا۔ اس لئے کفارے بھی دو واجب ہوں گے۔ جیسا کہ مقیم شخص اگر رمضان میں۔ جہاں کے لئے — غرہ و حج کو باری رکھنا اس لئے ضروری ہے کہ احرام عقد لازم ہے۔ (جس سے ان افعال کو ادا کئے بغیر نہیں نکلا جاسکتا) تفصیل گذر چکی ہے — قضا اس لئے واجب ہے کہ دونوں کو فاسد کیا سو غرہ کی جگہ غرہ اور حج کی جگہ حج قضا کرے۔ دم تہران کا سقوط اس لئے ہے کہ حج و غرہ دونوں کو فاسد کیا۔ اس کے بارے میں اصل یہ ہے کہ تہران اگر حج و غرہ دونوں کو یا کسی ایک کو فاسد کر دے تو دم تہران فاسد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ دم تہران کا وجوب اس نعمت کے شکرانے میں ہے کہ دو عبادتوں کو جمع کرنے کی اجازت مرحمت ہوئی۔ اور فساد سے عبادت و قربت کا معنی باقی نہ رہا۔ اس لئے شکرانہ بھی ساتھ ہو جائے گا۔

حج تہران کی صورت میں اگر مکمل طواف غرہ کا اکثر حصہ ادا کرنے یعنی چار چکر لگانے کے بعد یا غرہ کا طواف دم سعی کرنے کے بعد اور وقوف عرفات سے پہلے جہاں کیا تو حج فاسد ہو جائے گا۔ اور غرہ فاسد نہیں ہوگا۔ حج کے فساد کی وجہ تو گذر چکی ہے۔ اور غرہ کے عدم فساد کی وجہ یہ ہے کہ رکن غرہ سے فراغت کے بعد جہاں ہوا۔ اس لئے غرہ فاسد نہیں ہوگا۔ جیسا کہ افراد غرہ کی صورت میں ہے — لیکن اس صورت میں بھی دو دم واجب ہوں گے۔ ایک جہاں کے ساتھ حج فاسد ہونے کی وجہ سے۔ اور دوسرا احرام غرہ میں جہاں ہونے کی وجہ سے کیونکہ احرام غرہ تو ابھی باقی تھا — اور لازم ہے کہ غرہ و حج کے انحال کو جاری رکھے اور پورا کرے وجہ گذر چکی ہے — اور اس صورت میں حج کی قضا واجب ہے، غرہ کی نہیں، کیونکہ حج فاسد ہوا ہے، غرہ نہیں — اور دم تہران ساقط ہو جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ایک یعنی حج فاسد ہو گیا۔ (اس لئے تہران نہ رہا)

اور اگر طواف غرہ اور وقوف عرفہ کے بعد جہاں کیا تو حج فاسد ہوگا نہ غرہ۔ حج کا عدم فساد اس لئے ہے کہ جہاں وقوف عرفہ کے بعد پایا گیا، اور اس سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ اور غرہ اس لئے فاسد نہیں ہوتا کہ رکن غرہ سے فراغت کے بعد جہاں ہوا — اور اس پر لازم ہے کہ دونوں کو پورا کرے۔ کیونکہ فساد کی صورت میں جب پورا کرنا واجب ہے تو صحت و جوار کی صورت میں بدرجہ اولیٰ پورا کرنا ضروری ہوگا — اور لازم ہے کہ بدنہ (ادنیٰ یا گائے) اور بکری پیش کرے۔ بدنہ تو اس لئے کہ وقوف کے بعد جہاں کیا۔ اور بکری اس لئے کہ غرہ کا احرام ابھی باقی تھا۔ اور احرام غرہ میں جہاں سے بکری واجب ہوتی ہے — اس صورت میں دم تہران ساقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ حج فاسد ہوا نہ غرہ۔ اس لئے بطور شکر دم کا ایجاد ممکن ہے۔

مسئلہ: حج تہران کی صورت میں اگر دوبارہ، سہ بارہ جہاں کیا تو اس میں وہی تفصیل ہے، جو حج افراد کی صورت میں گذر چکی ہے۔ کہ اگر ایک مجلس میں ہوا تو اس پر ایک مرتبہ جہاں کا دم واجب ہوگا۔ اور اگر دو مجلسوں میں ہوا، تو انہیں علیحدہ علیحدہ شمار کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں اختلاف کا بیان بھی ہو چکا ہے۔

مسئلہ: اگر حلق کے بعد اور طواف زیارت سے پہلے جہاں کیا تو اس پر ایک بدنہ اور بکری لازم ہو گی۔ کیونکہ تہران دونوں احراموں سے بیک وقت حلال ہوتا ہے۔ اور حلق کے بعد ابھی تک اس کے لئے

جماع حلال نہیں ہوا۔ کیونکہ رجم کا احرام ابھی باقی ہے۔ تو اسی طرح عمرے کا احرام بھی باقی ہے۔ (رج قرآن میں عمرہ و رجم کے احرام ساتھ چلتے ہیں) جیسا کہ حلق کرانے سے جماع کے علاوہ باقی تمام ممنوعہ امور بیک وقت حلال ہو جاتے ہیں۔

مسئلہ: اگر مکمل یا اکثر طواف زیارت ادا کرنے کے بعد جماع کیا تو کچھ لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اب جماع بھی حلال ہو چکا تھا، اور احرام بالکل نہیں رہا تھا۔ ہاں اگر طواف زیارت حلق یا قصر سے پہلے کیا اور طواف کے بعد جماع کر لیا تو دوبارہ لازم ہوں گی۔ کیونکہ ابھی دو نفل احرام باقی ہیں۔

مسئلہ: ابن سماعہ "رقیات" میں محمدؐ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے حالت جنابت میں یا وضو کے بغیر طواف زیارت کیا یا حالت جنابت میں چار پیکر نگلے، پھر اس طواف کا اعادہ کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو محمدؐ فرماتے ہیں کہ قیاس کے مطابق اس میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔ لیکن اس صورت میں کہ حالت جنابت میں طواف زیارت کیا۔ پھر جماع کیا۔ پھر حالت طہارت میں طواف کا اعادہ کیا، تو اس بارے میں ابو حنیفہ کا استحسان یہ ہے کہ اس سے دم واجب ہو جائے گا۔ اور ابو یوسف کا قول بھی یہی ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کے مذہب کے مطابق طواف صحیح ہوا، کیونکہ حوازی طواف کے لئے طہارت شرط نہیں ہے۔ لہذا طواف سے احرام کھل گیا اور احرام کھلنے کے بعد جماع سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حالت طہارت میں جب طواف کا اعادہ کیا تو پہلا طواف صحیح ہو گیا۔ جیسا کہ بعض مشائخ عراق کا طریق ہے۔ اور دوسرا طواف معتبر ہو گیا۔ کیونکہ جنابت سے نقصان ناست ہو تا ہے۔ تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جماع طواف سے پہلے واقع ہوا۔ اس سے کفارہ واجب ہوگا۔ یہ خلاف جگہ وضو کے بغیر طواف کرے، کہ اس صورت میں نقصان معمولی ہوتا ہے۔ لہذا پہلا طواف صحیح نہیں ہوتا۔ اور جماع کا وقوع احرام کھلنے کے بعد ہوتا ہے۔ اس لئے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

مسئلہ: ابن سماعہ "رقیات" میں محمدؐ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی نے طواف زیارت میں عظیم کے اندر ہو کر چار پیکر نگلے یا طواف عمرہ میں اسی طرح پیکر نگلے۔ پھر جماع کر لیا تو عمرہ فاسد ہو جائے گا۔ اور اس کی جگہ ایک اور عمرہ کرنا لازم ہوگا۔ اور حج کی صورت میں بدہ لازم ہوگا۔ کیونکہ اکثر چکر یعنی چار طواف کا رکن ہیں۔ لیکن جب عظیم کے اندر سے طواف کیا تو اکثر پیکر ادا نہ ہوئے۔ لہذا طواف سے پہلے جماع پایا گیا۔

مسئلہ: ابن سماعہ، محمدؐ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر حج فوت ہو گیا، پس اس نے جماع کر لیا تو وہ احرام کو جاری رکھے۔ اور جماع کی وجہ سے اس پر دم لازم ہے۔ اور نوات کی وجہ قضا۔ (یعنی مرتجع کی قضا کیے گا)

احرام کا جاری رکھنا تو اس لئے واجب ہے کہ احرام باقی ہے۔ اور دم کا وجوب اس لئے ہے کہ احرام میں تباہ پایا گیا اور موجودہ افعال کے دوران میں جماع کی وجہ سے، عمرہ کی قضا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ اس وقت یہ افعال عمرہ کی مانند افعال ادا کر کے احرام کھول رہا ہے۔ یہ تعینتہ عمرہ نہیں ہے بلکہ افعال رجم کا نتیجہ ہے۔ اور ان افعال کی قضا واجب ہو چکی ہے۔ یہ نفلات جبکہ حقیقتہً عمرہ ہوتا اور اس میں جماع پایا



جاتا تو عمرہ کی قضا لازم ہوتی ہے۔

**مسئلہ :** حج تمتع کی صورت میں اگر جمارع کیا تو دیکھیں گے کہ عمرہ کے احکام میں اس فعل کا ارتکاب کیا یا حج کے احکام میں۔ پھر اس کے مطابق اس کا حکم ہوگا کہ حج افراد اور عمرہ افراد کے احکام کی روشنی میں اس کا فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ حج تمتع میں حج اور عمرہ کا احکام الگ الگ ہوتا ہے۔ حج افراد کے احکام گذر چکے ہیں۔ اور عمرہ افراد کے احکام انشاء اللہ عنقریب اپنے مقام میں آ رہے ہیں۔

**حکم ۳ :-** مناد حج کا تیسرا حکم یہ ہے کہ اس حج کی قضا واجب ہو جاتی ہے۔ اس نے کہ صحابہ نے حج فاسد کرنے والے میاں بیوی کے بارے میں فتویٰ دیا تھا کہ دونوں آئندہ سال حج کی قضا کریں "نیز اس لئے کہ اس شخص کو حکم یہ تھا کہ اس طہر پر حج کرے۔ جس میں جمارع نہ پایا جائے۔ اور اس نے یہ حکم پورا نہ کیا۔

لہذا واجب اس کے ذمہ میں باقی رہا۔ سو اس پر لازم ہے کہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو۔ اور قضا حج کرتے ہوئے اس پر عمرہ کرنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ یہ فائت حج نہیں ہے۔ اسی لئے آپ دیکھتے ہیں کہ اس سے افعال حج ساقط نہیں ہوتے۔ یہ خلاف فہم کے۔ کہ جب وہ حدی ذبح کر کے اپنے احرام سے حلال

ہو جائے تو اس پر حج و عمرہ کی قضا واجب ہوتی ہے۔ حج کی قضا تو ظاہر ہے۔ اور عمرہ کی قضا اس لئے واجب ہوتی ہے کہ اس سال حج فوت ہو گیا۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ میاں بیوی جب قضا حج کریں تو حج کے دوران میں کیا ان پر لازم ہے کہ جدا جدا رہیں؟ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ لازم نہیں ہے۔ لیکن

اگر انہیں دوبارہ اس فعل میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو پھر جدا جدا رہنا مستحب ہے۔ اور زفر مالک اور شافعی فرماتے ہیں کہ جدا جدا رہیں۔ ان حضرات کی حجت یہ روایت ہے کہ صحابہ کرام نے ایسی صورت میں یہ فتویٰ دیا کہ میاں بیوی قضا میں جدا جدا رہیں۔ نیز اس لئے کہ انکفار بننے میں یہ خوف ہے کہ دوبارہ جمارع نہ کر

بیٹھیں۔ لہذا واجب ہے کہ جدا رہ کر اس خطرے سے بچیں۔ پھر ان حضرات کا مقام افریق میں اختلاف ہے۔ مالک فرماتے ہیں اپنے شہر سے نکلے ہی جدا ہو جائیں۔ تاکہ خطرے کی جڑ ہی کٹ جائے۔ شافعی فرماتے ہیں کہ جب اس مقام پر پہنچیں، جہاں گذشتہ سال اس فعل میں مبتلا ہوئے تھے، تو جدا ہو جائیں۔ اس لئے

وہ مقام دیکھ کر اپنا فعل یاد کریں گے، تو ہو سکتا ہے کہ دوبارہ وہ فعل کر بیٹھیں۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ احرام باندھنے کے وقت جدا ہوں۔ کیونکہ احرام کی وجہ سے جمارع حرام ہوا تھا۔ اور اس سے پہلے تو یہ مباح تھا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں رشتہ ازدواج ہے، اور زوجیت اجماع کی علت ہے نہ کہ افریق کی۔

باقی ان حضرات نے یہ جو فرمایا ہے کہ جمارع میں واقعہ ہونے کا اندیشہ ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اندیشہ تو ابتداء حج میں بھی تھا۔ لیکن اس اندیشہ کے باوجود ابتداء فاسد شدہ حج میں افریق واجب نہیں ہوا۔ اسی طرح قضا حج میں بھی واجب نہیں ہوگا۔ اور شافعی کا یہ کہنا کہ اس خاص مقام پر پہنچ کر وہ اپنا فعل یاد کریں گے درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نہ یاد کریں۔ اس لئے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ اگر کسی نے کسی مقام پر

کوئی کام کیا ہے، تو اس مقام پر پہنچ کر وہ اپنا کام یاد کرے۔ نیز اگر وہ اپنا فعل یاد کریں گے تو اس کے ساتھ اس فعل کا وبال بھی تو یاد آئے گا۔ چنانچہ دوبارہ اس فعل کا ارتکاب کرنے سے رک جائیں گے۔ نیز افریق کی دلیل مذکور سلاہو لباس پہننے اور خوشبو کا استعمال کرنے سے بھی باطل ہو جاتی ہے۔ کہ اگر کسی نے

سلاہوا لباس پہننا یا خوشبو استعمال کی۔ حتیٰ کہ اس پر دم لازم ہو گیا۔ تو بھی سلاہوا لباس اور خوشبو اپنے پاس رکھنا سباح ہے۔ اگرچہ پاس رکھنے سے سلاہوا لباس پہننا اور خوشبو لگانا یاد آتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ انفراتق لازم نہیں ہے۔ ہاں اگر دوبارہ اس فعل میں وقوع کا اندیشہ ہو تو مستحب و مندوب ہے۔ اور صحابہ کا فتویٰ انفراتق اسی استحباب پر محمول ہے۔ واللہ الموفق۔

## فصل: شروع کرنے کے بعد حج کس چیز سے فوت ہو جاتا ہے؟

شروع کرنے کے بعد حج کے فوت ہونے کی صورت ایک ہی صورت ہے۔ وہ یہ کہ قوت عرفات فوت ہو جائے، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ ”حج تو عرفہ کا نام ہے۔ سو جس نے قوت عرفات کر لیا، اس کا حج تام ہو گیا۔“ اس حدیث سے استدلال دروجہوں سے ہے۔ ایک یہ کہ آپ نے قوت عرفہ کو حج قرار دیا، چنانچہ جب قوت ہو جائے تو حج ہو گیا۔ اور یہ نہیں ہو سکتا ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں موجود بھی ہو اور ناست بھی۔ (لہذا جب حج موجود ہو چکا تو اب کسی اور چیز کے فوت ہونے سے ناست نہیں ہوگا) دوسرے یہ کہ آپ نے قوت عرفات کو تمام حج قرار دیا ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہاں تمام سے نقصان کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تمام صورت قوت سے ثابت نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہو گیا کہ یہاں تمام سے مراد یہ ہے کہ اب فوت ہونے کا احتمال نہیں رہا۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ”جس نے رات میں عرفہ پالیا، اس نے حج پالیا۔ اور جس سے رات میں عرفہ فوت ہو گیا تو اس سے حج فوت ہو گیا۔“ اس میں آپ نے قوت عرفات پانے والے کو حج پانے والا قرار دیا، اور جو کسی چیز کو پانے والا ہو، وہ اسے کھونے والا نہیں ہوتا یعنی جو چیز ہاتھ میں ہو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کھو گئی ہے۔

**شروع کے بعد حج فوت ہونے کے احکام** | حج شروع ہونے کے بعد فوت ہو جائے۔ تو اس سے کئی احکام متعلق ہوتے ہیں۔

۱۔ اس حج کے احرام سے عمرے کے اٹال — طواف، سعی اور حلق یا قصر — ادا کر کے حلال ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے۔ جبکہ حج افراد کو رہا ہو۔ اور یہ چیز اس پر واجب ہے۔ اس لئے کہ دارقطنی اپنی سند سے عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جس سے رات میں عرفہ فوت ہو گیا تو اس سے حج فوت ہو گیا، سو اسے چاہیے کہ عمرہ کر کے حلال ہو۔ اور آئندہ سال اس پر حج لازم ہے۔“ اور عمر، زید بن ثابت اور عبداللہ بن عباس کا فتویٰ ہے کہ جس سے حج فوت ہو جائے، وہ ہمدی کے بغیر عمرہ کا اٹال ادا کر کے احرام کھول دے۔ اور آئندہ سال اس پر حج لازم ہے۔ پھر ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے کہ ناست حج جس طواف سے حلال ہوتا ہے، یہ طواف احرام ناست کرنا لازم ہے یا احرام عمرہ سے؟ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ احرام حج سے۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ احرام عمرہ سے۔ اور ناست حج کا احرام خود بخود احرام عمرہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ ابو یوسف کی محبت یہ ہے

کردار قطعی کی حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”سوائے چاہیے کہ غمرہ کر کے حلال ہو“ آپ نے اسے غمرہ کا نام دیا۔ اور غمرہ احرام غمرہ سے ہو سکتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا احرام خود بخود احرام غمرہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ نیز اس لئے کہ جو افعال ادا کئے جا رہے ہیں۔ یہ غمرہ کے افعال ہیں۔ لہذا یہ غمرہ ہی ہوگا۔ طریقین کی دلیل صحابہ کا یہ قول ہے کہ ”غمرہ کا قتل ادا کر کے حلال ہو“ اس میں قتل کی غمرے کی طرف اضافت کی گئی ہے۔ اور کسی چیز کی اپنی ذات کی طرف اضافت نہیں ہوتی (یعنی مضافات، مضافات علیہ میں یہ تغیر ضروری ہوتا ہے)۔ اصل یہی ہے۔ نیز اس لئے اس نے حقیقت میں حج کا احرام باندھا تھا، غمرہ کا نہیں۔ اور شرع میں حقیقت کا اعتبار کرنا اصل ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ حج کا احرام، غمرے کے احرام میں تبدیل ہو گیا ہے۔ یہ بغیر کسی دلیل کے حقیقت کو بدلنا ہے۔ علاوہ ازیں احرام عقد لازم ہوتا ہے۔ جس میں نسخہ کا احتمال نہیں۔ اور تبدیلی نسخہ ہے۔ لہذا یہ جائز نہیں۔ ہمارے اس قول کی صحت پر دلیل یہ ہے کہ فائت حج اگر کی ہو، تو وہ آفاقی کی طرح طواف کر کے احرام کھولتا ہے۔ اور اس کے لئے قتل کی طرف تعلق لازم نہیں ہے۔ اگر اس کا احرام، غمرے کے احرام میں بدل گیا ہوتا اور اس کے یہ افعال حقیقت غمرے کے ہوتے تو اس کے لئے قتل یعنی نسیج وغیرہ جاکر وہاں سے احرام باندھ کر آنا لازم ہوتا۔ اسی طرح فائت حج اگر جاری کیے تو اس پر غمرہ کی قضاء لازم نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ غمرہ ہوتا تو غمرہ کی قضا واجب ہوتی۔ جیسا کہ حقیقت غمرہ میں واجب ہوتی ہے۔ تو ان دلائل سے یہ ثابت ہوا کہ احرام حج، احرام غمرہ میں نہیں بدلتا۔ اور اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جو افعال ادا کئے جاتے ہیں، یہ افعال غمرہ نہیں ہوتے بلکہ افعال غمرہ کی مثل ہوتے ہیں، جو احرام حج سے ادا کئے جاتے ہیں۔ اور دار قطعی کی حدیث غمرہ کے قتل پر مطلق کی جائے گی۔ تاکہ دونوں دلیلوں میں تطبیق ہو جائے۔

علاؤ دوسرا حکم یہ ہے کہ فائت حج پر آئندہ سال حج کرنا واجب ہے۔ اس کی دلیل دار قطعی کی حدیث مذکور اور صحابہ کا فتویٰ مذکور ہے۔ نیز اس لئے کہ اس سال شروع کرنے کے بعد جب حج فائت ہو گیا تو واجب اس کے ذمے علیٰ عالم باقی رہا تو لازم ہے کہ اسے بجالائے۔

**مسئلہ ۴:** ہمارے نزدیک فائت حج پر دم واجب نہیں ہوتا۔ اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ دم واجب ہے۔ شافعی نے بھی یہی اختیار فرمایا ہے۔ حسن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے وقت سے پہلے احرام کھول دیا۔ لہذا دم لازم ہوگا۔ جیسا کہ عمر پر لازم ہوتا ہے۔ ہماری دلیل وہ فتویٰ ہے، جو صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ ”فائت حج غمرہ کا قتل ادا کر کے بغیر حدیث کے احرام کھول دے“۔ اسی طرح دار قطعی کی حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غمرہ کے ساتھ تحمل اور آئندہ سال حج کی قضا، فائت حج کے لئے مکمل حکم قرار دیا۔ مسطور بالا میں روایت گند چکی ہے۔ تو اب جو اس حکم میں دم کی زیادت کا دعویٰ کرتا ہے۔ وہ اس حکم کی کلیت کو بعضیت میں بدل رہا ہے۔ اور ایسا کرنا نسخہ ہے یا تغیر۔ اور اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہے۔ (اور دلیل موجود نہیں)۔ باقی حسن کا یہ کہنا کہ قبل از وقت تحمل ہے، مسلم ہے۔ لیکن یہ تحمل افعال غمرہ سے ہو رہا ہے۔ اور وہ فائت حج ہے۔ اور فائت حج کے لئے افعال غمرہ، غمرہ کے لئے حدیث کی مانند ہیں۔

**مسئلہ:** فائت حج پر طواف صدر (طواف دواغ) واجب نہیں۔ کیونکہ شرع نے یہ طواف حج سے فراغت کے بعد واجب قرار دیا ہے۔ جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو اس بیت کا حج کرے تو اس کی اس بیت سے آخری ملاقات طواف ہوئی چاہیے" اور اس کا توجہ ہی نہیں ہوا، لہذا اس پر طواف صدر واجب نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** فائت حج اگر تھارن ہے تو وہ طواف غدہ اور سعی کرے۔ پھر حج کے نوات کی وجہ سے ایک اور طواف اور سعی کرے۔ پھر حلق یا قصر کرے۔ اور دم قرآن اس پر لازم نہیں رہا۔ غرض کہ طواف اور سعی تو اس لئے لازم ہے کہ تھارن نے غرہ اور حج دونوں کا احرام باندھا ہوتا ہے۔ اور غرہ فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ غرہ کے لئے کوئی خاص وقت معین نہیں۔ لہذا غدہ تو ادا کرے گا۔ جیسا کہ اگر حج پالیتا تو ادا کرتا۔ اور حج کی وجہ سے طواف و سعی اس لئے واجب ہے کہ اس سال شروع کرنے کے بعد حج فوت ہو گیا۔ اور جس سے شرب یا کرنے کے بعد حج فوت ہو جائے وہ صرف افعال غرہ ادا کر کے احرام کھول سکتا ہے۔ لہذا ایک طواف اور سعی حج کی وجہ سے کرے۔ اور حلق یا قصر کرے۔ و دم قرآن کا سقوط؛ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دم قرآن کا وجوب ثمرہ و حج میں جمع کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور جمع ہوا نہیں۔ اس لئے دم قرآن واجب نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** فائت حج اس طواف کے آغاز میں تعلیمہ قطع کرے۔ جس سے احرام کھول رہا ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں گذرا۔

**مسئلہ:** فائت حج اگر ایسا متمتع ہے کہ صدی لے کر گیا ہے، تو اس کا متمتع باطل ہو گیا۔ ایسا متمتع وہی کچھ کرے جو تھارن کرتا ہے۔ کیونکہ دم متع غرہ و حج جمع کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اور حج فوت ہونے کی وجہ سے جمع ہوا نہیں۔ اس لئے دم متع واجب نہ رہا۔

## فصل: اگر موت کی وجہ سے حج فوت ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ایک شخص پر حج فرض ہوا۔ ابھی ادا نہیں ہوا تھا کہ مر گیا۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ حج کر دینے کی وصیت کرنے والا یا بی وصیت کے۔ صورت اول اگر وصیت کے بغیر مرا۔ تو بلا اختلاف گذر جائے۔ جو لوگ وجہ علی القور کے قائل ہیں، ان کے قول کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں، اور جو فقہاء وجوب علی الشراعی کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ آخر عمر میں جب اتنا وقت رہ جائے کہ جس میں حج ادا ہو سکے، تو وجوب کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے، اور اس وقت سے حج کی تاخیر حرام ہو جاتی ہے۔ اور اس پر واجب ہے کہ اگر قدرت ہے تو بذات خود ادا کرے۔ اور اگر خود عاجز ہے اور عجز بھی ایسا ہے کہ اس لئے ادا ہونے کی امید نہیں۔ اور یہ ممکن ہو کہ اپنے مال سے ادائیگی کرے۔ یا یہ ہو کہ کسی کو اپنا تمام مقام بنانے کی وصیت کرے۔ تو ایسی صورت میں وصیت کرنا واجب ہے۔ چنانچہ جب وصیت نہیں

کی اور مر گیا تو گناہ گار ہوا۔ کیونکہ خرمن کو اپنے وقت سے فوت کیا، باوجودیکہ ادائیگی کافی الجملہ اس تھا۔ اس لئے گناہ گار ہے۔ لیکن احکام دنیا کے حق میں حج اس سے ساقط ہو جائے گا۔ چنانچہ وارث کو لازم نہیں ہے کہ اس کے ترکہ سے حج کرے۔ کیونکہ حج عبادت ہے۔ اور عبادات خواد بدنی ہوں نہ مالی احکام دنیا کے حق میں موت سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ (یعنی اخروی مواخذہ تو ہوگا، لیکن دنیوی قسم میں واجب نہیں رہتیں۔) یہ ہمارے نزدیک ہے۔ — شافعی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا اور اس کے ترکہ سے استنا مال لیا جائے گا، جس سے حج ہو سکے۔ اور یہ مال پورے ترکہ سے لیا جائے گا۔ — زکوٰۃ صوم عشر، اندر، کفارات وغیرہ کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ — اور اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں گزر چکی ہے۔

**مسئلہ:** اگر وارث اس کی طرف سے حج کرنا چاہے، تو کرے، اور مجھے امید ہے کہ انشاء اللہ یہ اس کے لئے کافی ہوگا۔ — ابو حنیفہ کا قول ہے۔ جواز تو اس لئے ہے کہ روایت ہے کہ "ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! میری والدہ کا انتقال گیا ہے اور وہ حج نہیں کر سکیں۔ تو کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتا ہوں؟ تو آپ نے فرمایا "ہاں" تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی کو ماں کی طرف سے حج کرنے کی اجازت دی۔ اور یہ استفسار یہ نہ فرمایا کہ اس نے وصیت کی تھی یا نہیں۔ اگر وصیت کرنے یا نہ کرنے سے حکم مختلف ہوتا۔ آپ حضور راہب فرماتے۔ رہی جواز کی مشیت الہی کے ساتھ تعلیق، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مشیت پر حج کا وجوب قطعی تھا۔ اور جو چیز انسان پر قطعی طور پر واجب ہو، اس کا اسقاط قطعی دلیل سے ہی ہو سکتا ہے۔ اور یہاں مشیت کے اس کے بغیر وارث کے حج کرنے سے مشیت سے حج کا سقوط خبر واحد سے ثابت ہوا ہے۔ خبر واحد سے علم عمل تو ثابت ہوتا ہے۔ علم شہادت نہیں، کیونکہ عدم ثبوت کا انحال ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ احتمال مرجوح ہوتا ہے، لیکن علم شہادت میں احتمال مرجوح کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور علم عمل میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔ لہذا وارث کے حج کی کفایت اور مشیت سے حج کا سقوط اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ثابت ہوگا۔ — ہاں اگر علم قطعی کے بغیر اللہ پر شہادت نہ بن جائے۔ اور یہ اللہ کے دین کے بارے میں کمال درجہ ۱۰ بارہ ما ہے۔ — نیز اس لئے کہ جس پر حج واجب ہو، تو اس کا ظاہری حال یہ ہے کہ جب ۱۰ سے موت تک۔ — اگر حج کرنے سے عجز کا گمان غالب ہو جائے اور اس کے پاس مال بھی ہو تو، وارث کو اپنی طرف سے حج کرنا چاہیے، تاکہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو کر دنیا سے رخصت ہو۔ لیکن اگر کسی وجہ سے حج کرنا نہیں کر سکا، تو بھی دلالت حال کی بنا پر وصیت پائی گئی۔ اور جو چیز دلالت ثابت ہو، اسے مراعات دینی مانتہ سمجھا جاتا ہے۔ — لیکن اس کے باوجود تعلیق اس لئے کی گئی ہے کہ عدم کا بھی احتمال ہے۔ —

اخر میں کیا جائے کہ اگر معاملہ یونی ہو تا تو پھر ہر اس عمل کے ساتھ تعلیق کیوں نہیں لایا کی جاتی۔ خبر واحد سے ثابت ہو؟ (یعنی خبر واحد سے ثابت شدہ ہر عمل کے بارے میں یہ کیوں نہیں کہا جاتا کہ انشاء اللہ یہ عمل کافی ہوگا؟) اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس بعید ہے۔ اس لئے کہ ہر خبر میں اس میں حکم — یعنی سقوط فرض کا حکم — وارد نہیں ہوتا۔ اور تعلیق کے طوق کا عمل ایسی ہی ہوتا ہے۔ اور اگر ایسے کسی مقام

میں تعلیق کی تصریح کے بغیر ابو حنیفہ سے اطلاق ثابت بھی ہو، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حج کے سلسلہ میں وہ اس کی مراعات کر چکے ہیں۔ اس نے ہر مقام پر تصریح کی حاجت نہیں رہی۔

صورت ۱۰۔ اور اگر وصیت کر کے مراکب میری طرف سے حج کیا جائے۔ تو حج ساقط نہیں ہوگا۔ اور واجب ہے کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے، کیونکہ حج کی وصیت صحیح ہے۔ اور اس حج بدل کے جواز کے لئے ضروری ہے کہ تمام شرائط جواز پائی جائیں، یعنی میت کی طرف سے حج کی نیت ہو۔ حج کا تمام یا اکثر خرچہ مومن کے مال سے ہو۔ ہاں اگر نفل حج ہے تو اپنے مال سے بھی ہو سکتا ہے۔ اور یہ حج سواری پر ہو پیدل نہ ہو۔ اس کی وجہ گذشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ ۱۰۔ حج میت کے تہائی مال سے کیا جائے۔ خواہ میت نے وصیت میں تہائی مال سے حج کرانے کی تید کفائی ہو یا نہ کفائی ہو۔ تید نکالنے کی صورت میں تو ظاہر ہے کہ کوئی اشکال نہیں۔ اطلاق کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ وصیت تہائی مال سے ہی نافذ ہوتی ہے۔

مسئلہ ۱۱۔ میت کی طرف سے حج اس شہر سے کرایا جائے، جہاں وہ رہتا تھا۔ کیونکہ اس پر اپنے شہر سے حج کرنا فرض تھا۔ لہذا اگر وصیت میں اطلاق ہے تو بھی یہی مراد لیا جائے گا۔ اسی لئے محدث فرماتے ہیں۔ جہاں مالک ابن یسلم نے ان سے روایت کیا ہے۔ کہ اگر ایک خراسانی مکہ میں مرتا ہے، اور اس نے وصیت کی تھی کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے۔ تو اس کی طرف سے خراسان سے حج کرایا جائے گا۔ اور شام، ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ اگر ایک مکی سے آیا، اور وہاں اسے موت نے آلیا۔ اور اس نے وصیت کی تھی کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے، تو اس کی طرف سے مکہ سے حج کرایا جائے گا۔ اور اگر مکی نے وصیت کی تھی کہ میری طرف سے حج قرآن کیا جائے، تو پھر اسے حج قرآن کرایا جائے گا، کیونکہ اہل مکہ نے قرآن نہیں ہے۔ لہذا اس کی وصیت ایسی صورت پر محمول کی جائے گی کہ صحیح رہے، اور وہ یہی ہے کہ اس کے مقام وفات سے حج قرآن کرایا جائے۔

حکم نہ کورا اس صورت میں ہے، جبکہ تہائی مال اتنا ہو کہ اس کے مقام سکونت سے حج کروانے کے لئے کفایت کرے۔ اور اگر تہائی مال اتنا نہیں ہے، تو پھر تہائی مال میں جہاں سے حج کرایا جاسکتا ہے، کرایا جائے۔ یہ استحسان ہے۔ اسی طرح اگر وصیت کی کہ میری طرف سے اتنے مال میں حج کرایا جائے۔ تو دیکھیں گے، اگر اتنے مال میں اس کے مقام سکونت سے حج ہو سکتا ہے۔ تو مقام سکونت سے حج کرایا جائے گا۔ ورنہ جہاں سے ہو سکتا ہے، وہاں سے کرایا جائے گا۔ یہ استحسان ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ ایسی صورت میں وصیت باطل ہو جائے کیونکہ مومن کی مرضی کے مطابق وصیت کی تغذیہ مستعد رہے، اور جب تغذیہ مستعد نہ ہو جائے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اگر وصیت کی کہ میری طرف سے ایک غلام آزاد کیا جائے۔ اور مالک قیمت تہائی مال سے زیادہ ہو، تو وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حج کی وصیت سے مومن کی مرضی یہ تھی کہ اس کے ذمہ واجب باقی نہ رہے۔ یہ غرض بھی پوری ہو سکتی ہے کہ وصیت کی تصدیق کی صورت تلاش کی جائے نہ کہ ابطال کی۔ اور وصیت کو مقام سکونت سے حج پر محمول کرنے سے نہایت منع رہتی ہے۔ لہذا تصحیح وصیت کی غرض سے اسی صورت پر محمول کیا جائے گا۔ اور غلام آزاد

کرنے کی وصیت کے بارے میں تصحیح کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں۔ اس لئے وصیت باطل ہوتی ہے۔  
**مسئلہ:** اگر کوئی آدمی مکہ سے قریب ترین کسی شہر میں گیا اور وہاں جا کر مر گیا۔ اور اس نے حج کی وصیت کی ہوئی تھی۔ تو دیکھیں گے۔ اگر اپنے شہر سے حج کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے نکلا تھا، تو سب کے نزدیک اس کے مقام سکونت سے حج کر دیا جائے گا۔ اور اگر حج کے لئے نکلا تھا کر اسے میں مر گیا اور اپنی طرف سے حج کی وصیت کر گیا تھا، تو بھی ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے مقام سکونت سے حج کر دیا جائے گا۔ اور ابوحنیفہ و محمدؑ کے نزدیک جہاں تک پہنچ گیا تھا۔ وہاں سے حج کر دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج کی نیت سے جتنی مسافت قطع کر چکا تھا۔ اسے حج سے شمار کیا جائے گا۔ اور موت سے یہ مسافت باطل نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”جو شخص اپنے گھر سے اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کر کے نکلتا ہے۔ پھر راستے میں اسے موت آتی ہے، تو اس کا اجر اللہ پر ثابت ہو چکا۔“ لہذا فرض حج کے سفر کی اتنی مقدار اس کے ذمہ سے ساقط ہو گئی تھی۔ اور اتمام اس کے ذمے باقی تھا۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سفر کی اتنی مقدار کا اعتبار تو ہے لیکن احکام آخرت یعنی ثواب کے حق میں، احکام دنیا کے حق میں اس کا اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ سفر کا تعلق حج کی ادائیگی سے ہے۔ اور ادائیگی کا سفر سے اتصال نہیں ہوا۔ لہذا موت کی وجہ سے یہ سفر دنیوی احکام کے حق میں باطل قرار پایا۔ اگرچہ آخری احکام کے حق میں باطل نہیں ہے اور ہماری گفتگو احکام دنیا کے بارے میں ہے۔

اور اگر اپنے شہر سے حج کی نیت سے نکلا۔ لیکن کہیں جا کر مقیم ہو گیا۔ حتیٰ کہ سال پلٹ گیا۔ پھر اس کو انتقال ہو گیا، اور اس سے پہلے وہ اپنی طرف سے حج کی وصیت کر گیا تھا۔ تو بلا اختلاف اس کے ثواب شہر سے حج کر دیا جائے گا۔ ابوحنیفہ کے نزدیک تو یہ ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ اس نے نکلا اس حج سے اتصال نہیں ہوا، جس کے لئے سفر کیا تھا (بلکہ اس دوران میں اقامت طویل کی وجہ سے سفر قطع ہو گیا، اس لئے اس سفر کو حج سے شمار نہیں کیا جائے گا۔

**مسئلہ:** اگر میت کا تہائی مال اتنا ہے کہ اس سے صرف پیدل حج کیا جاسکتا ہے۔ اس پر ایک شخص کہتا ہے کہ میں میت کی طرف سے اس کی جائے سکونت سے پیدل حج کر دوں گا۔ تو ہشام محمدؑ سے اس بارے میں روایت کرتے ہیں کہ یہ حج کافی نہیں ہوگا۔ بلکہ ضروری ہے کہ جہاں سے سواری کا خرچ پورا ہو سکتا ہے وہاں سے سواری پر حج کر دیا جائے۔ اور حسن ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر میت کی جائے سکونت سے کسی نے پیدل حج کیا تو بھی جائز ہے۔ اور اگر جہاں سے سواری کا خرچ پورا ہوتا ہے۔ وہاں سے سواری پر حج کیا تو بھی جائز ہے۔ اس مسئلہ کی بنیاد یہ مسئلہ ہے کہ اگر وصیت کرنے والے کا مال اتنا ہے کہ اس سے سواری پر حج کیا جاسکتا تھا لیکن اس کے باوجود کسی نے اس کی طرف سے پیدل حج کیا۔ تو یہ حج جائز نہیں ہے کیونکہ فرض سواری پر حج کرنا تھا۔ لہذا وصیت کے اطلاق سے یہی مراد لیا جائے گا۔ گویا میت نے اس کی مراد وصیت کی تھی اور کہا تھا کہ میری طرف سے سواری پر حج کر دیا جائے۔ اور اگر وصیت میں یہ مراد ہوئی تو پیدل حج جائز نہ ہوتا، اسی طرح صورت مذکورہ میں ہوگا۔ حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ فرض حج کا ایک تعلق سواری سے ہے۔ اور دوسرا شہر سکونت سے۔ اور ہیک وقت دونوں کی رعایت۔

رکھنا (تہائی مال میں) ممکن نہیں ہے۔ اور دونوں صورتوں میں من و چر کمال ہے۔ اور من و چر نقصان، لہذا جو صورت بھی اختیار کی جائے گی، جائز ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر تہائی مال آستانہ تھا کہ اس میں سوار ہو کر بیچ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ چنانچہ میت کی طرف سے ایک جگہ سے سوار پر بیچ کر لیا گیا۔ لیکن تہائی مال سے کچھ بیچ گیا۔ اور ظاہر ہو کہ تہائی مال میں اس جگہ سے بعید تر جگہ سے بیچ ہو سکتا تھا تو وہی مال کا ضامن ہوگا، اور جہاں سے بیچ ہو سکتا ہے، وہاں سے بیچ کر لیا جائے گا، کیونکہ واضح ہو گیا کہ وہی نے وہی کی مخالفت کی۔ ہاں اگر بچنے والا سامان یا لباس معمولی مقدار میں ہے، تو اس میں نہ وصیت کی مخالفت ہوگی اور نہ وہی ضامن ہوگا۔ اور یہ فاضل مال ورثہ کو لوٹایا جائے گا۔ کیونکہ ان کی ملکیت ہے۔

**مسئلہ:** اگر وہی کے دو وطن ہوں۔ اور اس نے (کسی تصریح کے بغیر) بیچ کر دانے کی وصیت کی تو مکہ سے قریب ترین وطن سے بیچ کر لیا جائے گا۔ کیونکہ قریب ترین وطن وصیت میں یقینی طور پر داخل ہے۔ اور بعید ترین وطن کے داخل ہونے میں شک ہے۔ لہذا یقینی صورت پر عمل کیا جائے گا۔

**مسئلہ:** گذشتہ جن صورتوں میں میت کی جائے سکونت سے بیچ کر دانا واجب ہے۔ اگر وہی نے اس جائے سکونت سے علاوہ کسی اور جگہ سے بیچ کر دایا تو سال کا ضامن ہوگا۔ اور یہ بیچ خود اسی کے لئے سمجھا جائے گا۔ اور میت کی طرف سے دوبارہ بیچ کر دانا ہوگا۔ کیونکہ وہی نے وصیت کی مخالفت کی۔ ہاں اگر جس جگہ سے بیچ کر دایا ہے۔ وہ جگہ اور میت کی جائے سکونت اتنی قریب ہیں کہ جائے سکونت سے بیچ جا کر رات سے پہلے وہاں سے واپس آیا جاسکتا ہے۔ تو ایسی صورت میں نہ تو وصیت کی مخالفت ہے اور نہ ہی مال کی ضمان لازم ہوتی ہے۔ اور جگہ کا آستانہ اختلاف محلے کے اختلاف کی طرح سمجھا جائے گا۔ جیسے ایک محلے میں انتقال ہوتا ہے اور اس کی طرف سے بیچ پر دوسرے محلے سے آدمی بھیجا جاتا ہے، تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح یہ بحث صورت میں ہوگا۔

**مسئلہ:** میت نے وصیت کی کہ میرے تہائی مال سے بیچ کر دایا جائے۔ اور اس کا تہائی مال آستانہ ہے کہ اس میں کوئی بیچ ہو سکتے ہیں، تو جتنے بیچ ہو سکتے ہیں اتنے کر دانے جائیں گے۔ تدوری نے مختصر کرنی کی شرہ میں یونہی روایت کیا ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ملاحظہ کر اگر وصیت کی کہ میرے تہائی مال سے بیچ کر دایا جائے۔ اور اس کے تہائی مال میں کوئی بیچ ہو سکتے ہیں۔ تو اس کے وطن سے ایک ہی بیچ کر دایا جائے گا۔ جو کہ اس پر فرض تھا۔ ہاں اگر یوں کہا کہ میرے تمام تہائی مال سے بیچ کر دایا جائے تو پھر پورے تہائی مال سے جتنے بیچ ہو سکتے ہیں کر دانے جائیں گے۔ اس بارے میں تدوری کی روایت زیادہ دقیق ہے۔ کیونکہ تہائی یا پوری تہائی کی وصیت ایک ہی چیز ہے۔ اس لئے کہ تہائی پورے حصہ کا نام ہے۔ (تو پھر لے کا لفظ ذکر کرنے یا نہ کرنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا)۔ پھر اس صورت میں وہی کو اختیار ہے چاہے ایک ہی سال میں تمام بیچ کر دے۔ اور چاہے تو ہر سال ایک ایک بیچ کر دے۔ اور افضل یہ ہے کہ ایک ہی سال میں تمام بیچ کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں تنفیذ وصیت میں تعہیل ہے۔ اور اس مقام میں تاخیر سے تعہیل افضل ہے۔



**مسئلہ:** اگر وصیت میں اپنی جائے سکونت کے علاوہ کسی جگہ کو متعین کر دیا کہ فلاں جگہ سے حج کروایا جائے، تو لازم ہے کہ تہائی مال سے اسی جگہ سے حج کروایا جائے، جو اس نے متعین کر دی ہے، خواہ وہ جگہ مکہ سے قریب ہو یا بعید، کیونکہ حج کروانا موسمی کے امر سے جائز ہوا تھا، لہذا جتنا اس نے امر دیا ہے، اسی کے مطابق حج کروایا جائے گا۔

**مسئلہ:** میت کی طرف سے حج بدل کرنے والے کے پاس آمدورفت کے خرچ کے بعد چنانچہ حج جائے اسے ورثہ کو لوٹانا ضروری ہے۔ حاجی کے لئے گنجائش نہیں ہے کہ بچے ہوئے مال سے خود کچھ لے۔ کیونکہ حج کروانے سے لفظ حج حاجی کی ملک نہیں بنتا بلکہ میت کی ملک رہتا ہے۔ اور حاجی کو آمدورفت میں ہر بقدر حاجت خرچ کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حاجی کے مالک ہونے کی طرف ایک ہی صورت ہے کہ یوں سمجھا جائے کہ حاجی نے بطور اچیر حج کیا اور یہ مال اس کی اجرت ہے۔ اور ہمارے نزدیک اجرت پر طاعات کروانا جائز نہیں ہے۔ لہذا فاضل مال ورثہ کی ملکیت ہے۔ اس لئے واجب ہے کہ انہیں لوٹایا جائے۔

**مسئلہ:** ورثانے ترکہ کے حصے کئے۔ لفظ حج کے بقدر مال الگ کر کے باقی ترکہ ورثہ میں بانٹ دیا گیا۔ پھر عبد کردہ مال حج سے پہلے وصی یا حاجی کے قبضہ میں تباہ ہو گیا۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ترکہ کی تقسیم باطل ہو گئی۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ عبد کردہ حصہ پورے مال سے تباہ ہوا ہے۔ وصیت کو باطل قرار نہیں دیا جائے گا۔ اور باقی مال کی تہائی سے میت کے لئے حج کروایا جائے گا۔ یہاں تک کہ حج ہو جائے یا مال کم تر جائے یا تباہ ہو جائے۔

ابو حنیفہ حج کو موسمی لہذا غائب کے حصہ کے بمنزلہ قرار دیتے ہیں۔ اور موسمی لہذا کی عدم موجودگی میں۔ وصی کی ورثہ کے ساتھ مل کر ترکہ کی تقسیم جائز نہیں ہے چنانچہ اگر وصی نے ورثہ کے ساتھ مسل کر ترکہ کے حصے کئے۔ اور موسمی لہذا کا حصہ الگ کر دیا گیا۔ پھر موسمی لہذا غائب تک پہنچنے سے پہلے وہ حصہ وصی کے قبضہ میں تباہ ہو گیا۔ تو تباہ شدہ کو تمام مال سے شمار کیا جاتا ہے۔ اور موسمی لہذا باقی تمام مال کا ثلث لیتا ہے، اسی طرح حج میں ہو گا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر تہائی مال سے کچھ باقی ہے تو اس باقی مال کے ساتھ جہاں سے ممکن ہو حج کروایا جائے۔ اور اگر تہائی سے کچھ نہیں بچا تو وصیت باطل ہو گئی۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ ترکہ کی تقسیم جائز رہے گی۔ اور عبد کردہ مال کے تباہ ہونے سے وصیت باطل ہو جائے گی۔ خواہ تہائی مال سے کچھ بچا ہو یا نہ بچا ہو۔

**مسئلہ:** اگر عبد کردہ مال تو تباہ نہیں ہوا، لیکن جس شخص کو تیار کر کے بھیجا گیا تھا، وہ مکہ کے راستے میں مر گیا، تو موت تک شخص مذکور نے دستور کے مطابق جو خرچ کیا ہے، اس کی ضمان وصی پر لازم نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس نے یہ مال وصیت کے خلاف نہیں بلکہ عین اس کے مطابق خرچ کیا ہے۔ اور باقی جو مال بچ گیا ہے، قیاس یہ ہے کہ اسے موسمی کے مال کے ساتھ ملایا جائے گا۔ پھر اس مال کی تہائی عبد کردہ میت کے وطن سے حج کروایا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور استحسان یہ ہے کہ باقی مال کے ساتھ تہاں سے ہو کے حج کروایا جائے۔ یہ صاحبین کا قول ہے۔

## فصل: حج کی نذر ماننے کے احکام

حج جیسا کہ ابتداء اللہ تعالیٰ کی ایجاب سے واجب ہوتا ہے — یعنی جس شخص میں شرائط و ثوب جمع ہو جائیں اس پر حج فرض ہو جاتا ہے — اسی طرح کبھی واجب تو ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے ایجاب سے۔ لیکن ایجاب کی بنائندہ کی طرف سے سبب و وجوب پائے جانے پر ہوتی ہے۔ یعنی بندہ نذر مان لیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر حج لازم ہے — کیونکہ عبادات اور قربت مقصودہ کی نذر اس عبادت کے وجوب کا سبب ہوتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: "جس نے اللہ کی اطاعت و بندگی کی نذر مانی تو اس کی اطاعت بجالائے۔" اسی طرح اگر یوں کہا کہ "مجھ پر حج لازم ہے" تو بھی حج واجب ہو جائے گا۔ جیسا کہ یوں کہتے کہ "اللہ کے لئے مجھ پر حج لازم ہے" تو واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حج ہوتا ہی اللہ کے لئے ہے۔ لہذا ان دونوں میں کوئی فرق نہیں — اور خواہ نذر مطلق ہو یا کسی شرط سے متعلق ہو۔ مثلاً یوں کہا کہ "اگر میں نے یہ کام کیا تو اللہ کے لئے مجھ پر حج لازم ہے" تو شرط پائے جانے کی صورت میں نذر پوری کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر وہ دے کہ اس نذر سے نہیں نکل سکے گا۔ یہ ابو صیف سے ظاہر الروایہ ہے۔ اور انشاء اللہ ہم یہ مسئلہ کتاب النذر میں ذکر کریں گے۔

**مسئلہ:** اگر کہا "اللہ کے لئے مجھ پر احرام لازم ہے" یا کہا کہ "مجھ پر احرام لازم ہے" تو یہ نذر صحیح ہے۔ اور حج یا عمرہ اس پر لازم ہوگا۔ تعین اس کے سپرد ہے — اسی طرح اگر کوئی لفظ ایسا ذکر کیا جو احرام احرام پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً کہا "اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر بیت اللہ کی طرف، یا کعبہ کی طرف یا طائف کی طرف چلنا لازم ہے" تو یہ نذر صحیح ہے۔ اور اس پر حج یا عمرہ لازم ہے — اور اگر کہا کہ "حرم کی طرف یا مسجد حرام کی طرف" تو یہ نذر صحیح نہیں ہے۔ اور ابو صیف کے نزدیک اس سے کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور صامیہ کے نزدیک نذر صحیح ہے، اور حج یا عمرہ اس پر لازم ہے — اور اگر کہا مفاد مردہ کی طرف تو کسی کے نزدیک نہ نذر صحیح نہیں ہے — اور اگر یوں کہا کہ "مجھ پر بیت اللہ کی طرف جانا یا ٹکنا یا سفر کرنا یا بیت اللہ میں آنا لازم ہے" تو سب کے نزدیک یہ نذر صحیح نہیں ہے — ان مسائل کے دلائل انشاء اللہ کتاب النذر میں ذکر کئے جائیں گے۔ نذر کے مسائل کے لئے یہ مستقل کتاب ہے۔ یہاں صرف حج سے متعلق کچھ مسائل ذکر کئے جا رہے ہیں۔

**مسئلہ:** اگر کہا "اللہ کے لئے مجھ پر ہدی لازم ہے" یا کہا "مجھ پر ہدی لازم ہے" تو اسے اختیار ہے چاہے بکری ذبح کرے۔ چاہے اونٹ چاہے تو کائے — اس لئے کہ ہدی کا اسم ان تینوں میں سے ہر ایک پر ہوتا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فما استیسروا احصاہم" اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد بکری ہے۔ تو جب بکری کو آسان ہدی قرار دیا گیا ہے۔ تو لازم ہے کہ کوئی ایسی ہدی بھی ہے جو آسان نہیں ہے۔ اور وہ اونٹ اور گائے ہے — نیز یہ روایت گذر چکی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "ادنی درجہ کی

صدی بکری ہے۔“ تو جب بکری اونٹنی درجہ کی صدی ہوئی تو لازمی بات ہے کہ کوئی اسے درجہ کی صدی ہو۔ اور وہ اونٹ اور گائے ہے۔ اور علیؑ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”صدی تین قسم کے جانوروں سے ہوتی ہے اور بد نہ دو قسم کے جانوروں سے“ نیز اس لئے کہ اسم صدی کا ماخذ بھی اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ صدی اس جانور کا نام ہے جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جایا جائے۔ اور یہ مفہوم جیسا کہ بکری پر صادق آتا ہے، اسی طرح اونٹ اور گائے پر بھی صادق آتا ہے۔ اور بکری کی جگہ بد نہ کا ساتواں حصہ دینا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”بد نہ سات سے کافی ہے اور گائے سات سے کافی ہے۔“

**مسئلہ:** اگر کہا ”اللہ کے لئے ٹھہر پر بد نہ لازم ہے“ تو ہمارے نزدیک چاہے اونٹ کا خر کرے اور چاہے تو گائے ذبح کرے۔ اور شافعی کے نزدیک اس صورت میں صرف اونٹ ہی جائز ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ”بد نہ“ لغت میں اونٹ کے لئے بولا جاتا ہے۔ اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ:-

”وَالْبَدَن جِلْدًا هَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ“ اور ”بدن“ کو ہم نے تمہارے لئے اللہ کی نشانیوں سے قرار دیا ہے۔

پھر اللہ تعالیٰ نے خود ہی بدن کی تفسیر اونٹ سے فرمائی چنانچہ ارشاد ہے :  
 ”فَاذْكُوا شَحْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ“ ”سو تم ان کی صفیں بنا کر ان پر اللہ کا نام لو“  
 یعنی ذبح کرو۔ اور کھرا کر کے اونٹوں کو ذبح کیا جاتا ہے۔ گائیوں کو تو لٹا کر ذبح کیا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ بد نہ سے مراد اونٹ ہوتا ہے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”بد نہ سات سے کافی ہوتا ہے۔ اور گائے سات سے کافی ہوتی ہے۔“ اور جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بد نہ سات آدمیوں کی طرف سے اور گائے سات آدمیوں کی طرف سے ذبح کرتے رہے۔ ان احادیث میں بد نہ اور گائے کو الگ الگ ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں الگ الگ جانور ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ علیؑ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”صدی تین قسم کے جانوروں سے ہوتی ہے اور بد نہ دو قسم کے جانوروں سے“ یہ اس بارے میں نص ہے۔ نیز روایت ہے کہ ایک شخص نے ابن عباس سے سوال کیا کہ ”ہمارے ایک ساتھی نے اپنے اوپر بد نہ واجب کر لیا ہے، تو کیا گائے اس کے لئے کافی ہے۔ اس پر ابن عباس نے پوچھا ”تمہارا ساتھی کس قبیلہ کا ہے؟ اس نے کہا ”بنو براح کا“ اس پر آپؐ نے فرمایا ”بنو براح نے کب سے گائے کو خاص کر لیا ہے؟ گائے تو قبیلہ ازد کے ہاں مردادی جاتی ہے۔ تمہارے ساتھی کا خیال اونٹ ہی کا تھا۔“ اگر بد نہ کا اسم گائے پر بولنا درست نہ ہوتا تو آپؐ کے سوال کا کوئی مقصد نہیں آپ کا سوال ہی اس بات کی دلیل ہے کہ بد نہ کا اسم اونٹ اور گائے دونوں پر بولا جاتا ہے۔ لیکن آپؐ نے اس شخص کے لئے اونٹ اس لئے واجب قرار دیا کہ اس کا ظاہری ارادہ یہی تھا۔ نیز اس نے بد نہ کا لفظ مانوڑ ہے ”بد نہ“ ہے۔ اس کا مفہوم ہے ضخامت اور فرہی۔ اور ضخامت اونٹ اور گائے دونوں میں پائی جاتی

ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ سات آدمیوں کی طرف سے کفایت کرنے میں دونوں برابر ہیں۔ باقی شافعی نے جو ایت ذکر کی ہے، ان کی حجت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ بد مذکاسم اونٹ پر بولنا درست ہے۔ اور اس کا ہم انکار نہیں کرتے۔ راجع حدیث میں دونوں کا الگ الگ ذکر ہونے سے استدلال اتویہ درست نہیں۔ کیونکہ حدیث میں گائے کا ذکر تمیز کے طور پر نہیں ہوا، بلکہ تاکید کے طور پر ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے۔ "وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَوَعَدْنَا نَحْنُ وَابْنُ وَهْبٍ وَأَصْحَبُوهُمْ وَمَا كُنَّا بِمُعْظِمْهُمْ فَصَدَّقْنَا" اور جیسا کہ اس قول میں ہے کہ "میرے پاس اہل قرۃ آئے اور غلال اور نخل"۔

علاوہ ازیں اگر عطف دونوں میں ظاہری تغیر پر دلالت کرتا ہے۔ تو دوسری طرف دونوں میں سے ہر ایک کا برابر طور پر سات سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہونا، ان کے معنوی اتحاد پر دلالت کرتا ہے۔ اس تعارض کے چوتھے ہوئے اس حدیث کو حجت نہیں بنایا جاسکتا۔  
**مسئلہ:** اگر کہا کہ "لَقَدْ عَلَىٰ جِزْدٍ" اللہ کے لئے مجھ پر اونٹ لازم ہے، تو اس پر لازم ہے کہ اونٹ ہی ذبح کرے۔ اس لئے کہ جزد کا اسم صرف اونٹ پر ہی بولا جاتا ہے۔

**مسئلہ:** معدی کی نذر میں اطلاق اور تعلیق دونوں جائز ہیں۔ مثلاً یوں کہے کہ "اگر میں نے یہ کام کیا تو اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر معدی لازم ہے۔" (تو شرط پائے جانے پر معدی لازم ہو جائے گی۔)  
**مسئلہ:** اگر بیت اللہ یا کعبہ یا مکہ یا حرم یا مسجد حرام یا صفا و مردہ کی طرف بکری ہدی کرنے کی نذر مانی۔ تو اس میں اتفاق و اختلاف کے ساتھ وہی جواب ہے جو بیت اللہ یا حرم یا صفا و مردہ کی طرف چلنے کی نذر ماننے کی صورت میں ہے۔

**مسئلہ:** اگر اپنے اوپر واجب کیا کہ جانوروں کے علاوہ کوئی معین مال، کپڑے وغیرہ معدی کرے گا۔ تو یہ نذر جائز ہے۔ اور اس پر لازم ہو گا کہ بعینہ وہ چیز یا اس کی قیمت صدقہ کرے۔ اور افضل یہ ہے کہ فقراء مکہ پر صدقہ کرے۔ اور اگر کسی دوسرے شہر کے فقراء پر صدقہ کیا تو بھی جائز ہے۔ باقی اونٹ، گائے، بکری کی نذر ماننے کی صورت میں لازم ہے کہ حرم میں ذبح کرے۔ حرم سے باہر ذبح جائز نہیں ہوگی۔ اور گوشت کی تقسیم افضل یہ ہے کہ فقراء مکہ پر کرے، اور اگر کسی دوسرے شہر کے فقراء پر تقسیم کیا تو بھی جائز ہے۔ "اصل میں یہی مذکور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑوں وغیرہ کے عین کے بارے میں عبادت و قربت ہے کہ انہیں صدقہ کر دیا جائے۔ اور صدقہ کسی مکان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ جیسا کہ دوسرے صدقات میں ہے لیکن جانوروں کی معدی میں قربت و عبادت کا مفہوم یہ ہے کہ شرعی طور پر ان کا خون بہایا جائے۔ اور شرع میں خون بہانے کا قربت ہونا مخصوص زمان یا مخصوص مکان کی قید کے ساتھ معروف ہے۔ اور اس مقام میں شرعاً حرم میں خون بہانے کو واجب قرار دیا ہے، ارشاد ہے "هَذَا يَابِلُغُ الْاِسْكَبَةِ" چنانچہ معدی کے ذبح نے بعد جائز ہے کہ اس کا گوشت مکہ کے علاوہ دوسرے علاقوں کے فقراء پر تقسیم کیا جائے۔ یہی وجہ کہ وہ گوشت بن گیا تو دوسرے اموال کی طرح اب اس میں قربت کا مفہوم یہ ہو گیا کہ اسے صدقہ کیا جائے۔

**مسئلہ:** بکری کو ہدی بنانے کی نذر مانی تو ابو سلیمان کی روایت کے مطابق بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا جائز ہے۔ اور ابو حفص رحمہ کی روایت یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔ ابو سلیمان کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نذر کو امر پر قیاس کیا جائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ نے جہاں زکوٰۃ میں بکری نکالنے کا امر کیا ہے۔ وہاں قیمت نکالنا جائز ہے۔ اسی طرح نذر میں ہوگا۔ اور ابو حفص کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہدی میں قربت کا تعلق دو چیزوں سے ہے، خون پینے اور گوشت صدقہ کرنے سے۔ اور قیمت میں صرف ایک ہی چیز پانی جاتی ہے۔ یعنی صدقہ۔ (اس لئے ہدی کی جگہ قیمت صدقہ کرنا جائز نہیں ہے)

**مسئلہ:** ہدایا کا حرم کی حدود میں ہر جگہ ذبح کرنا جائز ہے۔ اس میں منی کی تخصیص نہیں۔ اور بعض لوگ اس کے قائل ہیں کہ منی کے سوا کسی اور جگہ ہدایا کا ذبح جائز نہیں ہے۔ صحیح ہمارا قول ہے اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا ”منی پورے کا پورا جائے خربہ۔ مکہ کے راستے سب کے سب جائے ذبح ہیں“۔ اور ابن عمر سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا ”پورا احرام جائے خربہ ہے“۔ اور گندشتہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ فرمان الہی ”ثمّ حملها الى البيت الحقيق“ سے مراد حرم ہے۔

اور اگر بدنہ کی نذر مانی ہے تو اسے بھی حرم میں جہاں چاہے ذبح کرے۔ ہاں اگر مکہ میں ذبح کرنے کی نیت کی ہے تو حجر مکہ میں ہی ذبح کرنا ضروری ہے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ میری رائے ہے کہ بدنوں کو مکہ میں ہی ذبح کیا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”ثمّ حملها الى البيت الحقيق“ طریقہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ بدنہ میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ جس سے بدنہ کے لئے کسی مکان کی خصوصیت مفہوم ہوتی ہو۔ کیونکہ بدن کا لفظ بدنا سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے خفا۔ کہا جاتا ہے ”بدن الدجبل“ یعنی وہ آدمی فریب ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ کے فرمان ”ومن يعظم شعثا واللّٰه“ کی ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ تنظیم سے مراد ہے کہ ان جانوروں کو قربان کیا جائے۔

**مسئلہ:** اگر ایک حصہ کی نذر مانی تو اونٹ سے ایک حصہ دینا واجب ہوگا۔ اور یہ اونٹ خواہ حرم میں ذبح کیا جائے یا غیر حرم میں، اور گوشت صدقہ کر دیا جائے۔

**مسئلہ:** ہدایا کا ایام خمر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ دم نذر، دم کفارہ اور ہدی تطوع کا ذبح ایام خمر سے پہلے جائز ہے۔ دم نکتہ، دم قرآن اور قربانی کا ذبح ایام خمر سے پہلے جائز نہیں۔ اور دم احصاء کو ابو حنیفہ کے نزدیک ایام خمر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

**مسئلہ:** ہدی کے جانور کی کم از کم عمر جواز وہی ہے، جو قربانی کے جانور کی ہے۔ یعنی اونٹ، گائے اور بکری میں شنی (دو جانور جس نے سامنے کے دانت گر گئے ہوں) ہو نا چاہیے۔ اور بھڑکا جند (چھ ماہ کا بچہ) اگر برا معلوم ہوتا ہے، تو وہ بھی جائز ہے۔ باقی ان جانوروں کی شرائط جواز کی مکمل تفصیل کتاب الاضاحیۃ میں آئے گی۔



اس کا گوشت نہ خود کھائے، نہ کسی غنی کو کھلائے۔ واجب اور نفل ہدی میں فرق کی وجہ سے ہے کہ ہدی واجب سے مقصود اسقاط واجب ہوتا ہے، جب وہ اپنے مصرف میں صرف ہی نہ ہوئی، تو اسے اختیار ہے کہ اسے جیسے چاہے، استعمال کرے۔ اور اس کی جگہ ایک اور ہدی دینا اس لئے واجب ہے کہ پہلی ہدی سے جب واجب اسقاط ہی نہیں ہوا تو وہ کالعدم ہو گئی۔ اور واجب اس کے ذمہ باقی رہا۔ یہ خلاف نفل ہدی کے ذکر وہ ذمہ میں واجب ہی نہ تھی، نیز اس لئے کہ قربت اس سے آدا ہو چکی اور اس کے علاوہ اس کا ہدیہ واجب نہیں۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ ہدی موصوف کو ذبح کرے اور پھر اس کے ساتھ مذکورہ برتاؤ کرے۔ اس کی ایک وجہ تو اوپر گزر چکی ہے۔ اور دوسری وجہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ بن جندب الاسلمی کے بدست ہدی بھیجی۔ انہوں نے سوال کیا "یا رسول اللہ! اگر یہ تھک ہار کر چلنے سے عاجز ہو جائے؟ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ انہوں نے پوچھا "ایسی صورت میں میری کیا ذمہ داری ہے؟ تو آپ نے فرمایا "اسے ذبح کر دینا۔ اور اس کے پاؤں کو اس کے خون میں ڈبو کر اس کے کوبان کی ایک طرف لٹکا دینا، اور پھر اسے فقراء کے لئے چھوڑ دینا۔ اس سے نہ خود کھانا نہ اپنے ساتھیوں کو کھلانا" (ساقی سے مراد اغنیاء ہیں) خود کھانے اور اغنیاء کو کھلانے کی حرمت اس لئے ہے، کہ اگر وہ اپنی منزل پر پہنچ جاتی تو قربت یہ تھی کہ اسے ذبح کیا جاتا، لیکن جب وہ اپنی منزل پر نہیں پہنچی، تو اب قربت یہ ہے کہ اسے صدقہ کر دیا جائے۔ نفل ہدی کی جگہ اور ہدی دینا اس لئے واجب نہیں کہ یہ خود واجب نہیں تھی۔ اس ہدی سے متعلق سب اشیاء جھول، ہمارے وغیرہ کا بھی صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علیؑ سے فرمایا تھا "اس کی جھول اور ہمارا صدقہ کر دینا اور قصاب کو بطور اجرت اس میں سے کچھ نہ دینا۔"

**مسئلہ:** دم نذر سے خود کھانا جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ دیا، دم کی جمع کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کا کھانا صاحب دم کے لئے جائز ہوتا ہے۔ یہ دم نفع، دم قرآن، قربانی اور اس نفل ہدی کا گوشت ہے۔ جو اپنی منزل پر پہنچ گئی ہو۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا گوشت کھانا صاحب دم کے لئے جائز نہیں ہوتا، یہ دم نذر، دم کفارات، ہدی احصار اور اس نفل ہدی کا گوشت ہے جو اپنی منزل پر نہ پہنچی ہو۔ کیونکہ پہلی قسم کا دم، دم شکر ہے، سو یہ نیک و عبادت ہے۔ اس لئے صاحب دم کو اس کا گوشت کھانا جائز ہے۔ اور دم نذر، دم صدقہ ہوتا ہے، اسی طرح دم کفارہ بھی صدقہ کے معنی میں ہے۔ کیونکہ یہ گناہ مٹانے کی غرض سے واجب ہوتا ہے۔ دم احصار بھی ایسا ہی ہے کیونکہ اس کے ذریعے قبل از وقت احرام کھولا جاتا ہے، اور جو نفل ہدی اپنی منزل پر نہ پہنچی ہو، اس میں قربت یہ ہوتی ہے کہ اسے صدقہ کیا جائے، لہذا یہ بھی دم صدقہ ہے۔ اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ جس دم کا گوشت خود کھانا جائز ہو۔ ذبح کے بعد اس کے گوشت کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس کا صدقہ کرنا واجب ہو تو خود اس کے لئے اس گوشت کا کھانا جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ اس سے فقراء کے حق کا ابطال ہوتا ہے۔ اور جس دم کا گوشت کھانا صاحب دم کے لئے جائز نہ ہو۔ ذبح کے بعد اس کا گوشت صدقہ کرنا واجب ہے کیونکہ جب خود کھانا جائز نہ ہو اور صدقہ کرنا بھی ضروری نہ ہو۔ تو اس کا نتیجہ مال کی اضعاف کی صورت میں ظاہر ہو گا۔

**مسئلہ :-** اگر ذبح کے بعد مذبح پر صاحب دم کے دخل کے بغیر ضائع ہو جاتا ہے۔ تو مذکورہ دونوں نوعوں میں سے کسی دم کی ضمان لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ منیاع میں اس کا کوئی دخل نہیں۔ اور اگر ذبح کے بعد اسے خود ضائع کیا، تو دیکھا جائے گا، اگر اس کا صدقہ کرنا واجب تھا۔ تو اس کی قیمت کا ضمان ہوگا۔ اور قیمت صدقہ کرے گا۔ کیونکہ اس دم سے فقراء کا حق متعلق ہو چکا تھا۔ ضائع کرنے سے فقراء کی حق تلفی ہوئی ہے۔ لہذا قیمت کا ضمان ہوگا۔ اور قیمت کو صدقہ کرے گا۔ کیونکہ یہ قیمت ایسی اصل کا بدلہ ہے، جس کا صدقہ کرنا واجب تھا۔ (لہذا اصل کی طرح بدل کا صدقہ کرنا بھی واجب ہوگا) اور اگر وہ ایسا دم تھا کہ اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں تھا۔ تو ضائع کرنے سے کچھ ضمان لازم نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس میں فقراء کی حق تلفی نہیں ہوئی اس لئے کہ ایسے دم سے ان کا حق متعلق نہیں ہوتا۔

**مسئلہ :-** اگر مذکورہ دونوں نوعوں میں سے کسی دم کا گوشت بیچا، تو بیع جائز ہے۔ کیونکہ اس کی ملکیت ابھی قائم ہے۔ لیکن اتنا ہے کہ جس دم کا گوشت کھانا جائز نہیں تھا۔ اور اس کا صدقہ کرنا واجب تھا۔ اس گوشت کے من کا بھی صدقہ کرے۔ کیونکہ یہ ایسے بیع کا من ہے، جس کا صدقہ کرنا فقراء کے حق کی وجہ سے واجب تھا۔ سو اس من میں بھی ایک گونہ ناپاکی سرایت کئے ہوئے ہے۔ اس لئے اس سے بچنے کی راہ مرثیٰ ہی ہے کہ اسے صدقہ کر دیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل :

## عمرہ کے احکام

عمرہ کے سلسلہ میں درج ذیل مومنوعات پر گفتگو ہوگی۔

(۱) عمرہ واجب ہے یا نہیں ؟

(ب) اگر واجب ہے تو شرائط و وجوب کیا ہیں ؟

(ج) عمرہ کے رکن کا بیان

(د) واجبات عمرہ کا بیان

(ه) سنن عمرہ کا بیان

(و) مفسدات عمرہ کا بیان

(ز) عمرہ فاسد ہو جانے تو کیا حکم ہے ؟

عمرہ کی کیا حیثیت ہے ؟ واجب ہے۔ بیسے صدقہ نذر، قربانی اور وتر واجب ہیں۔ ان نغزات



ہے بعض نے عمرہ کے لئے سنت کا لفظ بولا ہے، لیکن یہ اطلاق وجوب کے منافی نہیں ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ عمرہ فرض ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ عمرہ نفل ہے۔ تاہم نفل کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”حج فرض ہے اور عمرہ نفل ہے“ یہ مرجح نفل ہے۔ اور جابر سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے عرض کیا ”یا رسول اللہ! کیا عمرہ واجب ہے؟“ تو آپ نے فرمایا نہیں۔ ہاں عمرہ کر لینا تمہارے لئے بہتر ہے۔ اور شافعی کی حجت یہ آیت ہے ”وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ“ اور حج و عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو۔ اس میں عمرہ کا حکم ہے۔ اور حکم فرضیت کے لئے ہوتا ہے۔ نیز روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”عمرہ چھوٹا حج ہے“ اور برے حج کی فرضیت کتاب اللہ کی نفل سے ثابت ہے (لہذا چھوٹا حج بھی فرض ہوگا)۔ شافعی کے عقائد ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ اس میں عمرہ کا ذکر نہیں ہے۔ اور حج کا مطلق اسم عمرہ کو شامل نہیں ہوتا۔ سو جو شخص عمرہ کو فریضہ قرار دے رہا ہے، وہ نفل پر زیادت کر رہا ہے۔ اور نفل پر زیادت کسی دلیل کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح حدیث اعرابی بھی ہماری دلیل ہے کہ اس میں اعرابی نے ایمان اور شرائع کے بارے میں سوال کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان اور شرائع کی وضاحت کی۔ اس وضاحت کے بعد اعرابی نے سوال کیا ”کیا مجھ پر اس کے علاوہ بھی کچھ لازم ہے؟“ تو آپ نے فرمایا ”نہیں! ہاں مگر یہ تم ازراہ نفل کوئی عبادت کرو“۔ اس فرمان کا ظاہر تقاضا ہے کہ عمرہ فرض نہیں ہے۔ باقی شافعی نے جو آیت کریمہ پیش کی ہے، اس میں عمرہ کی فرضیت پر کوئی دلالت نہیں، اس کی دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ اس آیت میں ایک قرات العمرہ کے رفع کے ساتھ ہے یعنی ”ذَاقُوا الْحُكْمَ وَالْمَكْرَةَ لِلَّهِ“ اس قرات کے مطابق العمرہ کا نام ہے، اور اس کا الحج پر عطف نہیں ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کفار کے عقیدہ کا رد فرما رہے ہیں کہ عمرہ احکام کے لئے کیا کرتے تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ عمرہ صرف اللہ کا حق ہے، اور احکام کی عبادت شرک ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر عام قرات کے مطابق العمرہ پر نصب بھی پڑھا جائے تو بھی یہ شافعی کی حجت نہیں بن سکتی، کیونکہ اس میں عمرہ کے اتمام کا امر ہے اور کسی چیز کا اتمام اسے شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس کے ہم بھی شامل ہیں کہ شروع کرنے سے عمرہ کا اتمام فرض ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ علی اور ابن مسعود سے اس آیت کی یہ تاویل منقول ہے کہ حج و عمرہ کا اتمام یہ ہے کہ گھر سے ان کا احرام باندھا جائے۔ علاوہ ازیں اگر یہ مان لیا جائے کہ اس میں عمرہ کرنے کا حکم ہے، تو اس پر کیا دلیل ہے کہ مطلق امر سے فرضیت ثابت ہوتی ہے۔ بلکہ ہمارے نزدیک فرضیت کے ثبوت کے لئے نفس امر کے علاوہ ایک دائرہ دلیل چاہیے۔ ہاں نفس امر کو احتیاطاً وجہ پر محمول کیا جاتا ہے، اور اس کے ہم بھی تاکن ہیں کہ عمرہ واجب ہے، لیکن فرض نہیں ہے۔ رہا حدیث میں عمرہ کو چھوٹے حج سے تعبیر کرنا، تو احتمال ہے کہ ثواب کے لحاظ سے اسے چھوٹا حج کہا گیا ہو، کیونکہ عمرہ حقیقتہً حج نہیں ہے۔ دیکھیے آیت بالا میں عمرہ کا حج پر عطف ہے۔ اور قاعدے کے مطابق کسی شئی کا اپنی ذات پر عطف نہیں ہوتا، یعنی معطوف اور معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے تو اس سے

معلوم ہوا کہ حج اور عمرہ دو الگ الگ چیزیں ہیں، نیز کہا جاتا ہے ”حج خلافت و ماعتد“  
 نفلوں نے حج کیا اور عمرہ نہیں کیا۔ علاوہ ازیں عمرہ کو چھوٹائی کے ساتھ موصوف کرنا اس بات کی دلیل  
 ہے کہ عمرہ کا مرتبہ حج سے کم ہے۔ اور یہ متعین ہے کہ حج فرض ہے، اس لئے لازم ہے کہ عمرہ کو واجب  
 قرار دیا جائے، تاکہ مرتبہ کا انحطاط ظاہر ہو۔ کیونکہ واجب کا مرتبہ فرض سے کمتر ہے۔ باقی حدیث میں عمرہ  
 کو تطوع قرار دینا شافعی کے خلاف توجہ بن سکتا ہے، ہمارے خلاف نہیں، کیونکہ شافعی عمرہ کی فرضیت  
 کے قائل ہیں، اور فرض میں تطوع ہونے کا احتمال نہیں۔ اور عمرہ عمرہ کے وجوب کے قائل ہیں اور واجب  
 میں جیسا کہ فرض ہونے کا احتمال ہوتا ہے، اسی طرح تطوع ہونے کا بھی احتمال ہوتا ہے، لہذا ایک  
 احتمال کے مطابق واجب پر اتم تطوع کا اطلاق صحیح ہے، اور فرض میں یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا،  
 لہذا فرض پر اتم تطوع کا اطلاق کسی صورت میں صحیح نہیں۔ حدیث سابق میں سائل کا یہ کہنا کہ ”کیا  
 عمرہ واجب ہے؟“ یہاں واجب سے مراد فرض ہے۔ کیونکہ سوال میں واجب کا لفظ مطلقاً بولا  
 گیا ہے، اور علی الاطلاق یعنی عملاً اور اعتقاداً واجب فرض ہوتا ہے۔ جبکہ واجب میں صرف وجوب  
 عملی ہوتا ہے، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ”لا“ فرما کر عمرہ کے علی الاطلاق وجوب کی نفی کی ہے۔ اور اس  
 کے اتم بھی قائل ہیں۔

**وجوب عمرہ کی شرائط** عمرہ کے وجوب کی بھی وہی شرائط ہیں، جو حج کے وجوب کی ہیں، کیونکہ احکام  
 حج کی فصل میں گنہر چکی ہے۔

**رکن عمرہ:** عمرہ کا رکن طواف ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **و لیسطو فوا**  
**بالبيت العتيق** ”نیز امت کا اس پر اجماع ہے۔

**رکن عمرہ کی شرائط** یہ شرائط بالکل وہی ہیں جو حج کے لئے ہیں، سوائے وقت کے کہ عمرہ کا وقت  
 تمام سال ہے۔ عمرہ اشہر حج کے علاوہ تمام مہینوں میں اور خود اشہر حج میں  
 بھی جائز ہے، ہاں یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق میں عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ تمام اوقات میں حجاز تو اس  
 کے لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد **وانتمو الحج والعمدة فلتہ**۔ میں وقت کی قید نہیں ہے۔  
 اور روایت ہے کہ عائشہ فرماتی ہیں ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ نہیں کیا، جس میں میں  
 حاضر نہ ہوں، اور آپ کا ہر عمرہ ذوالقعدہ میں ہوا۔ نیز عمران بن حصین سے روایت ہے کہ رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل کی ایک جماعت کے ساتھ عشرہ ذی الحجہ میں عمرہ کیا، ان دونوں حدیثوں  
 سے اشہر حج میں عمرہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ اور عمرہ سے جو روایت ہے کہ آپ اشہر حج میں عمرہ سے منع  
 کرتے تھے، تو یہ اہل حرم کے لئے شہادت کے طور پر تھا۔ تاکہ لوگ سال میں صرف ایک ہی وقت  
 میں نہ آئیں بلکہ مختلف اوقات میں آتے رہیں، اور اہل حرم کی معیشت میں فحاشی نہ رہے۔ ہاں ظاہر الروایہ  
 کے مطابق ہمارے نزدیک پانچ ایام میں عمرہ مکروہ ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ یوم عرفہ  
 میں زوال سے پہلے مکروہ نہیں۔ شافعی فرماتے ہیں کہ ان ایام میں بھی مکروہ نہیں۔ شافعی کی محبت آیت

بالا اور گزشتہ دونوں حدیثیں ہیں کہ ان میں یوم عرفہ اور یوم نحر بھی داخل ہو جاتے ہیں۔ ابو یوسفؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یوم عرفہ میں زواں سے پہلے وقوف کا وقت نہیں ہوتا، لہذا زوال سے پہلے عمرہ کرنے سے وقوف میں کوئی حرج واقع نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ عائشہؓ نے فرمایا: عمرہ کا وقت تمام سال ہے سوائے یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق کے اور ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کر کہی ہے، کیونکہ اس باب میں اجتہاد کا کوئی دخل نہیں۔ نیز ان ایام میں حاجی حج کی ادائیگی میں مشغول ہوتا ہے۔ انہی ایام میں عمرہ کرنے سے حج میں حرج واقع ہوگا اور علیٰ ممکن ہے کہ عمرہ کی مصروفیت کی وجہ سے حج میں غلط پیدا ہو جائے۔ اس لئے ان ایام میں مکہ مکرمہ ہے۔ شافعیؒ نے جن دلائل سے استدلال کیا ہے، ان سے ان ایام میں عمرے کا صرف جواز معلوم ہوتا ہے، اور جواز کے ہم بھی قائل ہیں۔ بحکم صرف کراہت میں ہے، اور کسی چیز کے جائز ہونے سے اس کے مکروہ ہونے کی نفی نہیں ہوتی، جبکہ کراہت پر دلیل بھی موجود ہو۔ جس کا بیان مطہر بالا میں گذرا۔ مسئلہ: اہل مکہ کے لئے حج و عمرہ کا میقات مختلف ہے۔ اہل مکہ کے لئے حج کا میقات ان کا گھر ہے، اور عمرے کا میقات حلت ہے کہ تنعیم یا کسی دوسری جگہ سے عمرہ کا احرام باندھ کر آئیں۔ مسئلہ: عمرے کی مخطورات وہی ہیں جو حج کی مخطورات ہیں۔ اور دورانِ عمرہ میں ان مخطورات کے ارتکاب کا حکم بھی وہی ہے، جو دورانِ حج میں ارتکاب کا ہے۔ اس کی مکمل تفصیل حج کے بیان میں ہو چکی ہے۔

**واجباتِ عمرہ:** عمرہ میں دو چیزیں واجب ہیں، صفا و روضہ کے درمیان سعی اور طواف یا قصر یا فی طواف صدر عمرہ میں واجب نہیں جس بن زیاد کا قول ہے، عمرہ میں طوافِ صدر بھی واجب ہے، جیسا کہ کرخیؒ نے ذکر کیا۔ جن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طوافِ صدر طوافِ دواغ ہوتا ہے، اور حاجی کی طوافِ معبر کو بھی دواغ کی حاجت ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شریعت نے طوافِ صدر کو حج سے متعلق کیا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”جو شخص اس گھر کا حج کرے تو اس کے اس گھر سے آخری ملاقات طواف ہوئی چاہیے“

**سننِ عمرہ:** عمرہ کی سنن وہی ہیں، جو حج کی ہیں۔ ہاں اتنا فرق ہے کہ عمرہ میں طوافِ عمرہ کے پہلے چکر کے وقت جب استلامِ حجر کرے تو تلبیہ بند کر دے۔ یہ آخر علماء کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر عمرے کا احرام مدینہ سے باندھ کر آیا ہے، تو حرم میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ قطع کرے اور مکہ سے احرام باندھ لے تو جب بیت اللہ پر نظر پڑے، اس وقت تلبیہ قطع کرے۔ لیکن صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لئے ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ میں تلبیہ کہتے رہتے، یہاں تک کہ استلامِ حجر کرتے“ اور عمرہ بن شعیب عن ایہ عن جده سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عین عمرے ذوالقعدہ میں کئے۔ اور ہر عمرے میں استلامِ حجر تک تلبیہ کہا، نہ اس لئے کہ استلامِ حجر تک ہے، اور حرم میں داخل ہونا اور بیت اللہ پر نگاہ نہ کرنا تک نہیں ہے، لہذا ایسے فعل کے وقت تلبیہ قطع کرنا ادنیٰ ہے، جو تک ہے۔ اسی لئے حج میں رمی کے وقت تلبیہ قطع

کیا جاتا ہے، کیونکہ وہی نیک ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ واللہ اعلم۔

عمرہ کس فعل سے فاسد ہوتا ہے؟ اور فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ عمرہ فعل جماع سے

فاسد ہوتا ہے۔ بشرطیکہ اس میں دو چیزیں باقی جائیں۔ جماع خراج میں ہوا ہو۔ اس کی وجہ حج میں گزر چکی ہے۔ ۲۔ مکمل طواف یا اکثر طواف یعنی چار چکروں سے پہلے ہو۔ کیونکہ عمرے کا رکن طواف ہے۔ تو ادائیگی رکن سے پہلے جماع کرنے سے عمرہ فاسد ہو جائے گا۔

جب عمرہ فاسد ہو جائے تو اسے جاری رکھے۔ اور پھر اس کی قضا کرے اور فساد کی وجہ سے ہرگز نزدیک ایک بمسوی لازم ہوگی۔ اور شافعی فرماتے ہیں مکہ حج کی طرح ایک بد نہ لازم ہوگا۔

مسئلہ: اگر طواف عمرہ کے چار چکروں کے بعد یا مکمل طواف کے بعد اور سعی سے پہلے یا طواف سعی کے بعد اور طعن سے پہلے جماع کیا تو عمرہ فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ ادائیگی رکن کے بعد جماع ہوا۔ ہاں حالت احرام میں کرکے کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔ اور اگر طعن کے بعد جماع کیا تو کچھ لازم نہیں ہوگا کیونکہ طعن پر احرام ختم ہو جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر دوبارہ دوبارہ جماع کیا تو اس میں اتفاق واختلاف سمیت بعینہ وہی تفصیل ہے جو شے کے سلسلہ میں گذر چکی ہے۔ واللہ المتوفق۔

# کتاب النکاح

۔ اس کتاب میں گفتگو کے چار بنیادی موضوعات ہیں ۔

(۱) نکاح شرعی کی حیثیت

(ب) رکن نکاح کا بیان

(ج) شرائط رکن کا بیان

(د) نکاح کے حکم کا بیان

## فصل نکاح شرعی کی حیثیت

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ غلبہ شہوت کی حالت میں نکاح فرض ہے ۔ چنانچہ جو شخص نفسانی خواہش سے اتنا مغلوب ہے کہ اس کے لئے صبر کرنا ممکن نہیں ہے ، اور اس کے ساتھ وہ مہر اور نذرانہ نفقہ کی ذمہ داری کی قدرت رکھتا ہے ، پھر نکاح نہیں کرتا تو گناہ کا ہے ۔

اور عدم غلبہ شہوت کی حالت میں نکاح کی کیا حیثیت ہے ؟ اس میں اختلاف ہے ۔ علامہ منکر بن قیس ، داؤد بن علی اصفہانی وغیرہ اصحاب ظاہر کا قول ہے کہ ناز ، روزہ وغیرہ فرض عین کی طرح نکاح بھی فرض عین ہے ۔ چنانچہ جو شخص مہر ، نفقہ اور دینی پر قدرت کے باوجود اسے ترک کرتا ، وہ گناہ کا ہے ۔

علامہ شافعی فرماتے ہیں کہ خرید و فروخت کی طرح نکاح بھی ایسا امر مباح ہے (یعنی دوسرے معاملات کی طرح اس معاملہ کا درجہ بھی ایسا ہے)۔

۳۔ ہمارے اصحاب کا تعین حیثیت میں اختلاف ہے ۔ (۱) بعض کہتے ہیں کہ نکاح مذہب و مستحب ہے ۔ کمرہ فی میلان اسی طرف ہے ۔ (ب) بعض کہتے ہیں کہ یہ فرض گناہ ہے ۔ جیسے جہاد اور نماز جنازہ ہے ۔ کہ کچھ افراد کے ادا کر لینے سے باقی لوگوں کو دوسرے ساقط ہو جاتا ہے ۔ (ج) اور بعض کہتے ہیں کہ یہ واجب ہے

بہر تاملین وجوب کا کیفیت وجوب میں اختلاف ہے۔ عا بعض کے نزدیک یہ واجب کفایہ ہے۔ جیسے سلام کا جواب دینا واجب کفایہ ہے۔ عا بعض کے نزدیک یہ واجب عین ہے، لیکن صرف غلّا، اس وجوب کا قطعی اور یقینی اعتقاد رکھنا واجب نہیں ہے۔ جیسے صدقہ فطر، قربانی اور نماز وتر کی حیثیت ہے۔ اصحاب غلو اور غلو پر انصاف سے استدلال کرتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

”فَاتَّخِذُوا مِطَاطَبَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ“ ”سو نکاح کرو اپنی پسند کی عورتوں سے“

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :

”وَاتَّخِذُوا الْاِیَّامَ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِیْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَائِكُمْ“ نیک غلاموں اور باندیوں کا۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”نکاح کرو اور طلاق نہ دو“ اس لئے کہ طلاق سے رٹن کا عرش مل جاتا ہے۔ ”فرید ارشاد نبوی ہے ”نکاح کرو، (امت میں) اضافہ کرو، اس لئے کہ قیامت کے دن دوسری امتوں کے قدیے میں تمہاری کثرت میرے لئے باعث فخر ہوگی“ — مذکورہ آیات (اور احادیث) میں نکاح کا مطلقاً حکم دیا گیا ہے۔ اور مطلقاً فرضیت اور وجوب قطعی کے لئے ہوتا ہے مگر یہ کہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم ہو۔ نیز اس لئے کہ زمانے استنار واجب ہے، اور یہ امتناع نکاح کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور ترجیح واجب تک وصول کا ذریعہ ہو وہ واجب ہوتی ہے۔ (لہذا نکاح واجب قطعی ہے)

شائع کی قیمت درج ذیل آیت ہے۔

”وَاَحِلَّ لَكُمْ مَا دَرَاٰ لَكُمْ اَنْ تَذُبُّوا بِاَمَدِ الْکَمِ“ اور ان مذکورہ عورتوں کے سوا باقی عورتیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں یہ کہ اپنے اموال کے ذریعے انہیں چاہو۔

اس آیت میں ایک تو حلال کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اور حلال کا لفظ مباح کا مترادف ہے۔ دوسرا لکم ذرا گیا۔ جبکہ لکم استعمال مباحات میں ہوتا ہے۔ نیز اس لئے کہ نکاح قضاے شہوت کا ایک سبب ہے لہذا بغیر منہ بانہ فرید کے کی طرح مباح ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ قضاے شہوت میں اپنی ذات کو ایصال نفع ہے اور انسان پر اپنی ذات کے لئے ایصال نفع واجب نہیں ہے۔ بلکہ کھانے پینے کی طرح بنیادی طور پر مباح ہے۔ جب نکاح کا مباح ہونا ثابت ہوا تو یہ واجب نہیں ہو سکتا، کیونکہ مباح اور واجب میں منافات ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان نکاح کے عدم وجوب پر دلیل ہے۔

”وَسَبَّحْ بِحَمْدِ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“

اور مقتدا ہوں گے اور اپنے نفس کو بہت روکنے والے ہوں گے اور نبی بھی ہوں گے۔ اور اعلیٰ درجہ کے شائستہ ہوں گے۔

الصالحین۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مقام درج میں بھٹی کی صفت ”مصور“ بیان فرمائی ہے۔ اور ”مصور“ اس

شخص کو کہتا ہے، جو تدریس کا جو نکاح نہ کرے۔ اگر نکاح واجب ہوتا تو ترک واجب پر ان کی درج نہ

کی جاتی، کیونکہ ترک واجب قابل مذمت ہے نہ کہ قابل مدحت۔

ہمارے اصحاب میں سے جو حضرات نکاح کے مذہب و استحباب کے قائل ہیں ان کی قیمت یہ روایت ہے

کربی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

من استطاع مسكها البائة قليلا تزوج  
ومن لم يستطع فليصم فان  
الصوم له وجاء۔  
”تم میں سے جو شادی کی استطاعت رکھتا ہے، اسے  
چاہیے کہ شادی کرے، اور جو استطاعت نہیں رکھتا  
وہ روزے رکھے۔ اس لئے کہ روزہ اس کی قوت (شہوانیہ)  
کا چور کر دے گا۔“

اس حدیث میں آپ نے روزے کو نکاح کا قائم مقام قرار دیا ہے۔ اور روزہ رکھنا واجب نہیں ہے۔ اس  
سے معلوم ہوا کہ نکاح کرنا بھی واجب نہیں ہے، کیونکہ غیر واجب، واجب کا قائم مقام نہیں ہوتا۔ نیز صحابہ  
کرام میں کچھ ایسے حضرات بھی تھے۔ جنہوں نے نکاح نہیں کیا تھا، اور یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے  
علم میں تھی، اس کے باوجود آپ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکاح کرنا واجب  
نہیں ہے۔

اور جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ نکاح فرضی کفایہ یا واجب کفایہ ہے۔ ان کی قیمت دواؤں میں جو  
باب نکاح میں وارد ہوئے ہیں، کیونکہ امر مطلق فرضیت اور وجوب قطعی کے لئے ہوتا ہے۔ اور نکاح کے بارے  
میں یقینی اور قطعی طور پر یہ بات نہیں کہی جاسکتی، کیونکہ انفرادی طور پر اگر کوئی آدمی اسے ترک کرتا ہے، تو گنہگار  
نہیں ہے۔ لہذا اس امر سے فرضیت و وجوب بطور کفایہ مراد لیا جائے گا، سو نکاح، جہاد، نماز جنازہ اور اسلام کے  
جواب سے مشابہ ہے۔

اور جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ نکاح واجب عین توبہ ہے، لیکن صرف غلطی طور پر، یقینی و قطعی اعتقاد  
کے طور پر نہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جو صیغہ امر غالی از قریہ ہو، اس میں فرضیت کا احتمال بھی ہوتا ہے اور  
مذہب کا بھی۔ کیونکہ امر میں مانگ اور طلب ہوتی ہے۔ اور طلب کا معنی مذہب اور فرضیت دونوں پایا جاتا ہے۔  
لہذا اس فعل پر عمل تو لازم کیا جائے گا۔ اور یہی وجوب عمل کا مفہوم ہے۔ اور ابہام کے  
ساتھ یہ اعتقاد رکھا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی اس صیغہ میں جو بھی مراد ہے۔ وجوب قطعی یا مذہب  
وہ حق ہے۔ کیونکہ یہ فعل اگر اللہ کے یہاں واجب ہے تو وہ اس امر پر عمل کر کے اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے  
گا، اور عذاب سے بچ جائے گا۔ اور اگر مذہب ہے تو عمل کر کے ثواب پائے گا۔ لہذا بقدر امکان احتیاط کرتے  
ہوئے اور غرض سے احتراز کرتے ہوئے بایں طور وجوب کا قول اختیار کیا جائے۔ اور راہ احتیاط اپنا ناسرِ عاو  
عقل واجب ہے۔

ہمارے اصحاب میں ہے جو حضرات نکاح کی فرضیت اور وجوب کے قائل ہیں۔ انہوں نے اسی اصل کی بنا پر  
کہا ہے کہ فرائض و سنن کی ادائیگی کے ساتھ معاملہ نکاح میں مشغولیت، نکاح چھوڑ کر اپنے آپ کو فضل عبادات کے  
لئے کیسو کر لینے سے بہتر ہے۔ اور یہ اصحاب ظاہر کا قول ہے۔ ہمارے قول کی وجہ ظاہر ہے  
کیونکہ فرض و واجب کی ادائیگی میں اشتغال بہر صورت نفل میں اشتغال سے بہتر ہے۔ اور جو حضرات نکاح  
کے مذہب و استحباب کے قائل ہیں، وہ اسے دوسرے نواصل پر بعض دیگر وجہ سے ترجیح دیتے ہیں۔ علی نکاح  
سنت ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”نکاح میری سنت ہے۔ اور بالا جماع سنت کا درجہ نواصل پر

مقدم ہے۔ نیز اس لئے آپ نے ترک سنت پر ڈرایا ہے۔ ارشاد ہے۔ ”جس نے میری سنت سے اعراض کیا وہ فحش سے نہیں ہے“ اور ترک نوافل پر وعید نہیں ہوئی (اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کا مرتبہ دوسرے نوافل سے بلند ہے) عتبہ بنی سلعہ اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف یہ کہ نکاح کیا، بلکہ اس پر ایسی مداومت فرمائی کہ آپ کے ایام میں اس سے غالی نہیں رہے۔ مزید برآں آپ اللہ کی عطا کردہ اباحت کے مطابق اس میں امتداد فرماتے رہے۔ اور متعدد نکاح کئے۔ اور اگر نوافل کے لئے یکسوئی افضل ہوتی تو آپ ایسا نہ کرتے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام جہاں تک ممکن ہو، افضل عمل ترک نہیں کرتے۔ کیونکہ بقدر امکان افضل عمل کا ترک، ان حضرات کے شان رابع کے لحاظ سے لغزش شمار کیا جاتا ہے۔ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں نکاح کی افضلیت ثابت ہو چکی تو اس کے لئے بھی یہی عمل افضل قرار پائے گا۔ کیونکہ شریعت میں اصل غوم ہے۔ خصوصاً کسی خاص دلیل کی بنا پر ہوتا ہے۔ عتک نکاح ایک ایسے مقصود تک وصول کا ذریعہ ہے، جو نوافل سے افضل ہے۔ اور وہ مقصود ہے اپنے نفس کو بیکاری سے بچانا، عورت کو ہلاکت سے بچانا، کیونکہ عورت گمانے سے عاجز ہے، تو مرد نکاح کر کے عورت کے لباس، رہائش اور خوراک کا ذمہ لیتا ہے۔ اسی طرح نکاح صاحب ایمان و توحید بچے کے حصول کا ذریعہ ہے۔ مذکورہ مقاصد میں سے ہر ایک مقصد نوافل پر فضیلت رکھتا ہے۔ سو ان مقاصد تک وصول کا جو سبب اور ذریعہ ہے، وہ بھی نوافل سے افضل ہو گا۔ جیسے جہاد اور قضا ہے۔

اور شافعی کے نزدیک نکاح ترک کر کے عبادت نافذ کرنے کیسے ہونا افضل ہے۔ ان کی اصل کے مطابق اس مسئلہ کی تخریج ظاہر ہے کہ مندوب مباح سے مقدم ہوتا ہے۔ شافعی نے نکاح کی اباحت اور حلت پر جو دلائل ذکر کئے ہیں ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ فی نفسہ نکاح مباح اور حلال ہے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ یہ زنا سے بچنے کا سبب ہے وغیرہ۔ یہ واجب لغیرہ یا مندوب و مستحب لغیرہ ہے۔ اور ایک ہی فعل کا ایک بہت سے مباح ہونا اور دوسری بہت سے واجب یا مندوب ہونا ممکن ہے، کیونکہ جب قہات مختلف ہوں تو منافات نہیں رہتی۔ ————— ربا مقام مدح میں صفت ”مستور“ سے استدلال؛ اور احتمال ہے کہ ان کی شریعت میں نوافل کے لئے یکسوئی نکاح میں اشتغال سے افضل ہو۔ پھر ہماری شریعت میں مذکورہ بالا دلائل کی بنا پر یہ افضلیت منسوخ ہو گئی ہو۔ واللہ اعلم۔

## فصل رکن نکاح کا بیان

نکاح کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ یہ رکن مخصوص الفاظ کے ساتھ ادا ہوتا ہے۔ یہ ایسی علامات کے ساتھ جو الفاظ کے تاثر مقام ہوں۔ ————— سو یہ فصل چار صباث پر مشتمل ہے !  
 ۱) اس لفظ کا بیان جس کے حدوث و ماخذ سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔  
 ۲) اس لفظ کے صیغہ کا بیان۔

(ج) نکاح کیا ایک عاقد سے منعقد ہو جاتا ہے؟ یا اس کے لئے دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے؟



(د) ایجاب و قبول کا بیان ۔

اب ہم اللہ کی توفیق و اعانت سے ان کا بیان شروع کرتے ہیں ۔

**العقدانکاح کے لئے ضروری الفاظ کا بیان** | انکاح اور تزویج کے الفاظ سے نکاح کے انعقاد میں اور تمکین کے الفاظ سے بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے ؛ اس میں اختلاف نہیں ہے ۔ لیکن کیا بیع ، ہبہ ، صدقہ جاتا ہے ، اور شافعی فرماتے ہیں کہ انکاح اور تزویج کے الفاظ کے سوا کسی لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

اتقوا الله في النساء فانهن عند  
كدمعوان اتخذنكم بامانة  
الله واستحلتم فروجهن  
بكلمة الله۔  
عورتوں کے ہارے اللہ سے ڈرو ، اس لئے کہ وہ تمہارے  
پاس قیدی ہیں ، تم نے انہیں اللہ کی امانت سے لیا  
ہے ، اور اللہ کے کلمہ سے وہ تمہارے لئے حلال  
ہوئی ہیں ۔

اور قرآن کریم میں اللہ کا یہ کلمہ لفظ انکاح اور تزویج ہے ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے : ” وَانْكَحُوا  
الایامی مِمَّنْکُمْ نِیز ارشاد ہے ” نَرٰکُمْ جُنَاکُمْہَا “ نیز اس لئے کہ نکاح کا حکم اصلی ازدواج ہے  
اور ملک ازدواج کا ذریعہ نہیں ہے ۔ لہذا ضروری ہے کہ عقدانکاح کے لئے کوئی ایسا لفظ ہو جس میں اللہ کا  
کلمہ ہی پایا جائے ۔ اور ایسا لفظ صرف انکاح اور تزویج ہی ہے ۔ ہماری دلیل ہے کہ لفظ ہبہ کے  
ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح منعقد ہوا ہے ، لہذا آپ کی امت کے نکاح بھی اس لفظ سے  
منعقد ہو جانے چاہئیں ۔ اس پر دلیل ہے کہ اللہ نے سورۃ الاحزاب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب  
کرتے ہوئے فرمایا :

یا ایہا النبی انا احللنا لک ازواجک  
التي اتیت اجورھن۔  
اے نبی ! میں نے آپ کے لئے آپ کی یہ بیبیاں حلال  
کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں ۔

اور پھر اسی سلسلہ کلام کے ذیل میں ارشاد ہوتا ہے ۔  
” وَاَمَّا اُوْمَةُ مَدَنَہُ اَنْ دَہَبَتْ لِلنَّبِیِّ  
اَنْ اَرَادَ النَّبِیُّ اَنْ یَسْتَنْکَحَہَا۔  
خالصۃً مِّنْ دُونِ الْمُؤْمِنِیْنَ... “  
اور اس مسلمان عورت کو بھی جو اپنے کو نبی کے لئے مہر  
کرے ۔ بشرطیکہ نبی اسے نکاح میں لانا چاہیں ، یہ مہر  
آپ کے لئے مخصوص ہے نہ کہ دوسرے مؤمنین  
کے لئے ۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے یہ واضح فرما دیا کہ اگر ایک مؤمن عورت اپنی ذات نبی کے لئے مہر کرے اور  
نبی اسے قبول فرمائیں تو یہ آپ کے لئے حلال ہے ۔ اور اصل یہ ہے کہ جو چیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں  
مشرع ہو ، وہ امت کے لئے بھی مشروع ہوتی ہے ، سوائے اس کے کہ خصوصیت کی کوئی دلیل موجود ہو ۔  
اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے اور کہا جائے کہ یہاں خصوصیت کی دلیل موجود ہے ۔  
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس اجازت کے ساتھ یہ وضاحت فرمادی کہ ” خَالِصَۃً لَّکَ مِنْ دُونِ  
الْمُؤْمِنِیْنَ “ (لہذا کسی امتی کا نکاح لفظ ہبہ کے ساتھ جائز نہ ہوگا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس فرمان کا مطلب

ہے کہ صہ کی صورت میں اجرو مہر کے بغیر نکاح کا جواز صرف آپ کے لئے ہے، مومنین کے لئے نہیں۔ تو یہاں خصوصیت مہر اور مہر کے بغیر جواز نکاح میں ہے۔ لفظ صہ کے استعمال میں نہیں۔ اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔  
 علی اللہ تعالیٰ نے اس کے معا بعد یہ ذکر فرمایا

”وَمَنْ مَلَامَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ  
 فِي زَوَاجِهِمْ“

تو اس سے معلوم ہوا کہ اپنی ذات صہ کرنے والی عورت کا آپ کے لئے خاص ہونا یہ ہے کہ اس نکاح میں اللہ کی طرف سے مہر فرض نہیں ہے۔ ۲۔ پھر اس کے بعد ارشاد ہے۔

لِكَيْ لَا يَكُونَ مِثْلَ بَعْضِ حُرُجِ

اور یہ واضح ہے کہ نفس عبارت (یعنی لفظ صہ کے استعمال) سے کوئی تنگی واقع نہیں ہوتی۔ تنگی تو بطل اور مہر دینے میں ہے۔ (لہذا خلاصہ کا تعلق مہر سے ہے، لفظ صہ سے نہیں)

۳۔ اللہ تعالیٰ یہ بات لفظ صہ کے استعمال میں، آپ کے لئے ایک خصوصی امتیاز یا احسان کے طور پر فرما رہے ہیں جو لفظ ترویج کے استعمال میں نہیں ہے۔ اور امتیاز کی صورت یہی ہے کہ مہر دینا ضروری نہ رہے، لہذا خلاصہ دلالت میں غلوں کا تعلق مہر سے ہوگا۔ (خلاصہ یہ کہ صہ کے استعمال سے نکاح منع نہ ہو جاتا ہے۔ خواہ غبی کا ہو یا مہر کا۔ البتہ نبی کے ساتھ نکاح کرتے ہوئے جب یہ لفظ استعمال کیا جائے گا تو مہر دینا ضروری نہیں ہوگا، جبکہ امتی کے لئے عام قانون کے مطابق مہر دینا ضروری ہوگا۔)

نیز اس لئے کہ لفظ نکاح و ترویج کے ساتھ انفرادی نکاح اس لئے ہو جاتا ہے کہ یہ الفاظ شرعاً نکاح کے حکم اصلی یعنی ازدواج کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اور یہ حکم ملک کے بغیر مشروع نہیں۔ سو یہ الفاظ بولنے سے ازدواج کو لفظاً ثابت ہوتا ہے، اور اس کا لازم، ملک شرعاً ثابت ہوتا ہے۔ اور لفظ ملک ایک دوسرے حکم یعنی ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے اور نکاح کے سلسلہ میں ملک بغیر ازدواج کے مشروع نہیں ہے۔ سو نکاح کے لئے جب لفظ ملک کا استعمال کیا تو ضروری ہے کہ اس لفظ کا معنی مقتضی یعنی ملک قیامت ہو۔ اور اس کے ساتھ ساتھ اس کا لازم شرعی یعنی ازدواج ثابت ہو۔ یہ ایک لفظ سے دوسرے پر استدلال ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دونوں حکموں میں شرائط لازم ہے، اگر ایک، دوسرے کے بغیر مشروع نہیں ہے۔ سو جب ایک ثابت ہوگا تو لازماً دوسرا بھی ثابت ہوگا۔ اور کسی ایک کے لئے رضا کا اظہار دوسرے کے لئے رضا مند تصور کیا جائے گا۔ — رہی حدیث: تو ہم بھی اس کے مقتضائے قائل ہیں، لیکن آپ یہ کیسے کہتے ہیں کہ ان الفاظ (صہ و تملیک وغیرہ) سے استعمال نکاح غیر کلمۃ اللہ سے استعمال ہے؟ سو اب بات حدیث میں مذکور لفظ کلمۃ اللہ کی تفسیر پر آئیں۔ ہم کہتے ہیں کہ احتمال ہے کہ کلمہ سے مراد حکم ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے، میں فرمان میں ہے: ”وَلَا تَلَاكُمُ سَبَقَتْ مِنْ دِيَلِك“ لہذا یہ کہنا کیسے درست ہو کہ ان الفاظ سے جواز نکاح اللہ کا حکم نہیں ہے۔ بلکہ اس کے اللہ کا حکم ہونے پر مذکورہ دلائل و دلیل ہیں۔ علاوہ ازیں جو لفظ بھی کسی حکم شرعی کی علامت ہو۔ وہ اللہ کا حکم ہوتا ہے۔ اور حدیث میں حکم کی اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت اس اعتبار سے ہے کہ اس کا شارع اللہ تعالیٰ ہے۔ وہی اس لفظ کو حکم شرعی کے ثبوت کا سبب بنانے والا ہے۔ اس لحاظ سے یہ اللہ کا کلمہ ہے۔ سو اس وضاحت کی روشنی میں کلمۃ اللہ سے استعمال کا ذکر غیر کلمۃ اللہ سے استعمال کی نفی نہیں کرتا۔ بلکہ غیر کلمۃ اللہ مسکوت ماند کے درج میں ہے۔ لہذا اس حدیث

سے اجتماع صحیح نہیں ہے۔  
**مسئلہ:** ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک لفظ اجارہ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ فقہاء کے ہاں اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ نکاح صرف اس لفظ سے منعقد ہوتا ہے، جو تملیک عین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ ابن رستم نے فقہ سے ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ ”ہر وہ لفظ جو لغت میں تملیک رقبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ حرہ (آزاد عورت) کے بارے میں اسے نکاح سمجھا جائے گا۔“ اور کرنی سے حکایت ہے کہ لفظ اجارہ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”خاتوھن اجروھن۔“ (سو انہیں ان کے اجروں)۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر کو اجر سے تعبیر فرمایا ہے۔ اور اجر صرف اجارہ میں ہوتا ہے۔ پس اگر لفظ اجارہ سے نکاح منعقد نہ ہوتا ہو۔ تو مہر کو اجر کیساتھ درست نہیں ہے۔ اکثر علماء کے قول کی وجہ یہ ہے اجارہ ایسا عقد ہے، جس میں وقت کا تقرر ضروری ہوتا ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اجارہ میں دوام کی قید لگائی جائے تو اجارہ باطل ہو جاتا ہے۔ جبکہ نکاح عقد دائمی ہوتا ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ عقد نکاح میں تقرر وقت سے نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ (تو معلوم ہوا کہ ان دونوں کی حقیقت جدا جدا ہے) لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ مانع انعقاد لفظ کے استعمال سے عقد انعقاد پذیر ہو؟ نیز اس لئے کہ اجارہ میں تملیک منفعت ہوتی ہے۔ اور بضع (فرج) کے مانع، اجزاء اور اعیان کا حکم رکھتے ہیں۔ سو تملیک منفعت سے عین کی تملیک کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟

**مسئلہ:** لفظ اعارہ کے استعمال سے بھی نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ اعارہ کو اگر اباحت منفعت کے معنی میں لیا جائے تو لفظ اباحت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اباحت میں تملیک کا مفہوم بالکل معدوم ہے، اور اگر اسے تملیک منفعت کے معنی میں لیں تو بھی نکاح درست نہیں۔ کیونکہ نکاح کا انعقاد ایسے لفظ سے ہو سکتا ہے، جو تملیک رقبہ کے لئے وضع کیا گیا ہو، اور یہ مفہوم اس لفظ میں موجود نہیں۔

**مسئلہ:** مشائخ کا لفظ قرض کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ لفظ قرض سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ قرض، اعارہ کے معنی میں ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ منعقد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ قرض سے عین کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ قرض لی ہوئی چیز قرض لینے والے کی ملک ہو جاتی ہے۔

**مسئلہ:** لفظ سلم کے بارے میں بھی مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ لفظ سلم سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ حیوان میں بیع سلم کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ منعقد ہو جاتا ہے کیونکہ سلم سے ملک رقبہ ثابت ہو جاتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک حیوان میں بیع سلم منعقد ہو جاتی ہے چنانچہ اس بیع میں اگر منبع پر قبضہ ہو جائے تو اسے ملک فاسد شمار کیا جاتا ہے، لیکن یہ قرض کیسے نہیں چیز سے بیع فاسد ہو اس سے نکاح بھی فاسد ہو جائے۔

**مسئلہ:** اسی طرح لفظ حرف کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ لفظ دراہم و دنانیر میں ملکیت کے اثبات کے لئے وضع کیا گیا ہے، جو کہ تعین سے متعین نہیں ہوتے اور نکاح میں معقود علیہ تعین سے متعین ہو جاتا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس سے عین کی فی الجملہ ملکیت ثابت ہوتی ہے۔

**مسئلہ :** ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک لفظ وصیت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ وصیت میں تملیک کی اضافت بالبعد الموت کی طرف ہوتی ہے، جبکہ نکاح میں اگر زمانہ مستقبل کی طرف اضافت کی جائے تو نکاح صحیح نہیں ہوتا۔ اور طحاوی سے حکایت ہے کہ لفظ وصیت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے کیونکہ وصیت سے رقبہ کی فی الجملہ ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور ابو عبد اللہ عمری حکایت کرتے ہیں کہ کرنی نے فرمایا "اگر وصیت کو حال سے مقید کر دیا۔ مثلاً یوں کہا کہ "میں نے تمہارے لئے اپنا جس بیٹی کی ابھی وصیت کی" تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ وصیت میں جب حال کی قید لگا دی تو یہ تملیک سے مجاز ہو گیا۔

**مسئلہ :** لفظ احوال (کسی چیز کا احوال کر دینا) اور اباحت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ لفظ ملکیت پر بالکل دلالت نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ جس کے لئے طعام مبارک کیا گیا ہو۔ اس کے لئے کھانا پینا تو جائز ہو جاتا ہے۔ لیکن طعام میں ملکیت زیلعی کی رہتی ہے۔ چنانچہ بیع کو روکنے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے۔

**مسئلہ :** لفظ متعہ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ لفظ تملیک کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے نیز اس لئے کہ متعہ عقد منسوخ ہے۔ اس کی وجہ انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔

**مسئلہ :** اگر نوذری کی طرف عہد کی اضافت کی، مثلاً ایک آدمی نے دوسرے کو کہا کہ "میں نے اپنی یہ نوذری تجھے عہد کی" تو یہاں اس حال کو دیکھا جائے گا۔ جس میں یہ بات کہی گئی ہے۔ اگر حال نکاح پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً اس وقت گواہ موجود تھے، اور مہر موعبل یا معجل مقرر کیا گیا تھا۔ وغیرہ۔ تو عہد سے نکاح مراد لیا جائے گا۔ اور اگر حال نکاح پر دلالت نہیں کرتا تو وہ عہد کی نیت پر فیصد ہو گا۔ اگر وہاب کی نیت نکاح کی تھی اور موعوب لڑنے اس کی تصدیق کی تو اسے نکاح ہی سمجھا جائے گا۔ اور اگر نکاح کی نیت نہیں تھی تو اسے تملیک رقبہ سمجھا جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

**مسئلہ :** الفاظ مذکورہ سے جیساکہ بہ طریق اصالت نکاح منعقد ہوتا ہے۔ اسی طرح بہ طریق نیابت بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی کو اپنا وکیل بناتا ہے۔ یا اپنا قاصد بھیجتا ہے۔ اور وہ الفاظ مذکورہ استعمال کرتے ہیں۔ کیونکہ وکیل کا تصرف موکل کا تصرف سمجھا جاتا ہے۔ اور رسول کا کلام ہر سب کا کلام تصور کیا جاتا ہے۔ باب نکاح میں تو از وکالت کے لئے اصل یہ روایت ہے کہ نجاشی نے ام مہدیہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نکاح کر دیا۔ نجاشی کا یہ اقدام دو صورتوں سے خالی نہیں، یا انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم سے ایسا کیا یا بغیر امر کے۔ سو اگر انہوں نے امر کے مطابق ایسا کیا تو وہ وکیل قرار پاتے ہیں۔ اور اگر بغیر امر کے یہ قدم اٹھایا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں اس عقد کی اجازت دی۔ اور اجازت لاحقہ وکالت سابقہ کی طرح بھی جاتی ہے۔

**مسئلہ :** نکاح جیسا کہ عبارت سے منعقد ہوتا ہے۔ اسی طرح گوگے کے اشارے سے بھی منعقد ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس کا اشارہ معلوم و مفہوم ہو۔

**مسئلہ :** نکاح تحریر سے بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ غائب کی تحریر اس کے خطاب کی طرح ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جس لفظ سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔ ایکاب وقبول کے الفاظ اگر صیغہ ماضی میں ہوں تو ان سے نکاح منعقد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ شذ نکاح کہتا ہے "میں نے نکاح کر لیا" یا "میں نے نکاح کیا"

(اور دوسرا کہتا ہے "میں نے قبول کیا") اسی طرح دوسرے الفاظ مذکور کا حکم ہے۔ لیکن ایسے دو الفاظ ہیں جن میں سے ایک ماضی ہوا اور دوسرا مستقبل ہو۔ مثلاً ایک آدمی دوسرے کو کہتا ہے "مجھ سے اپنی بیٹی کا نکاح کر دو" یا "میں تمہارے پاس تمہاری بیٹی سے منگنی کرنے آیا ہوں" یا "میں تمہارے پاس اس نے آیا ہوں کہ تم اپنی بیٹی کا مجھ سے نکاح کر دو" تو باپ نے کہا "میں نے تجھ سے نکاح کر دیا" یا مرنے کسی عورت سے کہا "میں ایک ہزار درہم پر تجھ سے نکاح کرتا ہوں" تو عورت نے کہا کہ "میں نے اس پر تجھ سے نکاح کیا" یا عورت سے کہا "مجھے اپنا زوج بننے" یا "اپنے سے میرا نکاح کر دے" تو عورت نے کہا۔ "میں نے تجھے اپنا زوج بنایا" یا "میں نے تجھ سے نکاح کیا" تو ان تمام صورتوں میں استحساناً نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ نکاح منعقد ہو۔ کیونکہ صیغہ استقبال وعدہ ہے، اور امر بھی استقبال کی ایک فرع ہے۔ تو چونکہ ابھی استقبال نہیں پایا گیا، اس لئے ایکاب بھی نہیں پایا گیا (اور نکاح کے انعقاد کے لئے ایکاب وقبول دونوں ضروری ہوتے ہیں) لیکن فقہاء نے اس مقام میں قیاس ترک کر دیا، کیونکہ روایت ہے کہ بلالؓ نے کسی انصاری گھرانے میں نکاح کا پیغام دیا۔ انہوں نے نکاح کرنے سے انکار کیا۔ بلالؓ نے کہا "اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے تمہارے ہاں پیغام نکاح دینے کا امر نہ فرماتے تو میں ایسا نہ کرتا۔ اس پر انہوں نے کہا کہ "تو مالک ہوا" اور روایت میں یہ منقول نہیں ہے کہ بلالؓ نے اپنا پیغام لٹوایا۔ اور اگر انہوں نے دوبارہ پیغام دیا ہو تو یہ منقول ہوتا۔ نیز اس لئے کہ جو صیغہ استقبال استعمال کر رہا ہے اس کا مقصد ایکاب ہی ہے۔ کیونکہ نکاح میں عادتاً جاؤ تاؤ نہیں ہوتا۔ لہذا اسے ایکاب پر محمول کیا جائے گا۔ یہ غلط سیح کے۔ کہ اس میں جاؤ تاؤ معتاد ہے۔ لہذا سیح میں صیغہ استقبال جاؤ تاؤ پر محمول کیا جائے گا، اور ایکاب کے لئے کسی اور لفظ کا ہونا ضروری ہوگا۔ واللہ موثق۔

نکاح کیا ایک عاقد سے منعقد ہو جاتا ہے کہ ایک عاقد سے نکاح منعقد ہو جائے۔ بشرطیکہ اس سے یا دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے؟ جان نہیں سے ولایت حاصل ہو۔ خواہ ولایت اسلیہ ہو۔

مثلاً ملک اور قرابت سے حاصل ہونے والی ولایت، اور خواہ ولایت ذیلہ ہو، جیسے وکالت سے حاصل ہونے والی ولایت ——— ازراہ ملک ولایت کی مثال :- جیسے مولیٰ اپنی باندی کا اپنے غلام سے نکاح کرے۔ ازراہ قرابت ولایت کی مثال :- جیسے دادا اپنے نابالغ پوتے کا اپنی نابالغ پوتی سے نکاح کرے۔ اور چھائی اپنی نابالغ بھینجی کا اپنے نابالغ بھتیجے سے نکاح کرے ——— یا عاقد اصل بھی ہو اور دلی بھی۔ مثلاً کوئی شخص اپنے چچا کی بیٹی کا اپنے سے نکاح کرے ——— یا عاقد جانین سے وکیل ہو یا جانین سے پیغام ہو، یا ایک جانب سے وکیل ہو اور دوسری جانب سے دلی ہو۔ یا عورت کسی آدمی کو وکیل بنائے کہ ٹوکلا کا نکاح اپنی ذات سے کرے۔ یا مرد کسی عورت کو وکیل بنائے کہ موکل کا نکاح اپنی ذات سے کرے۔ (ان تمام صورتوں

میں عائد ایک ہے، اور نکاح صحیح ہے)۔ ہمارے اصحاب شواہد کا مذہب ہے۔ زفر کا قول ہے کہ ایک عائد سے نکاح باطل مستفاد نہیں ہوتا۔ اور شافعی کے نزدیک بھی ایک عائد سے نکاح مستفاد نہیں ہوتا، لیکن اگر وہ عائد جائزین کا ولی ہے، تو مستفاد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ کیا ایک شخص کا جائزین کی طرف موانعہ نکاح انجام دینا جائز ہے یا نہیں؟

زفر اور شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کن نکاح یعنی ایجاب و قبول کے دونوں اجزاء باہم مختلف ہیں لہذا وہ مختلف حصوں کی انجام دہی کے لئے دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے۔ پیسے بیچ کے دونوں حصوں کے لئے عاقدین لازم ہیں۔ اور شافعی ولی کو ایک ضرورت کی بنا پر اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں۔ کیونکہ نکاح ولی کے بغیر مستفاد نہیں ہوتا، سو اگر ولی کو ایک جانب کے لئے متعین کر دیا جائے تو دوسری جانب کا نکاح مستفاد نہیں ہو سکے گا، یا مخصوص لڑکی کا نکاح تو ممتنع ہو جائے گا۔ اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن وکالت وغیرہ کی صورت میں یہ ضرورت نہیں پائی جاتی، اس لئے وہاں دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

”وَلْيَسْتَقْتِ نَكَاحُ فِي النِّسَاءِ قُلُوبُ اللَّهِ  
بِفَتْحِكَ فِيهِمْ وَ مَا يَتْلِي عَلَيْكُمْ  
فِي الْكِتَابِ فِي يَتَاهِي النِّسَاءِ لِلَّهِ  
لَا تَوْ تَوْ فِيهِمْ مَا كَتَبَ لَهُمْ وَ  
تَوْ فِيهِمْ اِنْ تَكُونُ هُنَّ“

اور تم سے نصرت مانگتے ہیں عورتوں کے نکاح کی۔  
کہہ دے کہ اللہ تم کو اجازت دیتا ہے ان کی، اور وہ  
جو تم کو سنایا جاتا ہے قرآن میں، سو مکم ہے ان تیم  
عورتوں کا۔ جن کو تم نہیں دیتے جو ان کے لئے مقرر  
کیا گیا ہے۔ اور چاہتے ہو کہ انہیں نکاح میں  
لے آؤ۔“

کہا گیا ہے کہ یہ آیت اس تیم لڑکی کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو اپنے ولی کے زیر تربیت ہے اور مال دار ہے۔ اس آیت کریمہ سے استدلال بایں طور ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد لا تَوْ تَوْ فِيهِمْ مَا كَتَبَ لَهُمْ دلائل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولی اپنی زیر کفالت لڑکی کا معاملہ نکاح تنہا انجام دے سکتا ہے، کیونکہ اگر ولی کے لئے تنہا یہ معاملہ انجام دینا جائز نہ ہو تو پھر اس پر عتاب کا کیا مطلب۔ اس طرح تو بلاوجہ عتاب ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَلْيَسْتَقْتِ نَكَاحُ فِي النِّسَاءِ قُلُوبُ اللَّهِ“ اس میں مطلقاً نکاح کرانے کا حکم ہے، خواہ دوسرے سے نکاح کرائے یا خود نکاح میں لے آئے۔ نیز اس لئے کہ باب نکاح میں وکیل عائد کی طرف سے سفیر اور مجتہد ہوتا ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ نکاح اور عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع نہیں ہوتے، تو وکیل وکیل محض سفیر اور سفیر ہے اور اسے زوجین پر ولایت حاصل ہے، اور وکیل کی عبارت مطلق کی عبارت بھی جاتی ہے، تو وکیل کا کلام ”وَمَنْ مِّنْكُمْ يَتَاهِي النِّسَاءَ“ اس میں مطلقاً نکاح کرانے کا حکم ہے، گویا عورت نے یہ کہا کہ ”میں اپنے آپ کو نکاح میں دیا“ اور وکیل کا قبول مرد کا کلام سمجھا جائے گا۔ گویا مرد نے یہ کہا کہ ”میں نے قبول کیا“۔ چنانچہ حکماء نے عقد دو شخصوں کے ساتھ انجام پایا۔ اور ثبوت علمی ثبوت عقلی کے ساتھ لاحق



ہوگا۔ کیونکہ انعقاد نکاح عبارت ہے ایک خیر کے دوسرے کے ساتھ ارتباط سے۔ اور قیاس یہ ہے کہ دونوں جز ایک ہی مکان اور جگہ میں پائے جائیں۔ لیکن اس قدر اتحاد مکان کے اعتبار سے عقود کا سد باب ہو جاتا ہے لہذا اس نزدیکی بنا پر ایک مجلس میں پائے جانے والے ایجاب و قبول کو حکماً جمیع صحیحہ جائے گا، اگر یہ حقیقت متفق ہوں اور یہ ضرورت اتحاد مجلس کی شرط سے پوری ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جہاں ایجاب و قبول حقیقتہً و حکماً مختلف ہوں، وہاں رکن وجود میں ہی نہیں آتا۔

**نوٹ:** ایجاب کے جواب میں خودی قبول ہمارے نزدیک انعقاد نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اور شافعی کے ہاں یہ بھی شرط ہے۔ یہ مسئلہ عنقریب کتاب البیوع میں آئے گا۔ اور وہاں ہم فرق ذکر کریں گے۔ اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ عاتدین پیدل چلتے ہوئے یا جانور پر سواری کرتے ہوئے یا جاری کشتی پر بیٹھے ہوئے نکاح کرتے ہیں تو اس کا کیا حکم ہے؟ ان تمام صورتوں کی تفصیل اور ان میں فرق الشافعیہ کتاب البیوع میں مذکور ہوگا۔

گذشتہ تفصیل اس صورت حال میں ہے، جبکہ عاتدین حاضر ہوں، اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک غائب ہے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں یہ کہا کہ ”میں نے اپنے آپ کو فلاں کے نکاح میں دیا۔“ اور وہ شخص وہاں موجود نہیں تھا۔ پھر اسے خبر پہنچی تو اس نے کہا ”میں نے قبول کیا“ یا کسی مرد نے دو گواہوں کی موجودگی میں کہا۔ ”میں نے فلاں کو اپنے نکاح میں لیا۔“ وہ عورت وہاں موجود نہیں تھی، جب اسے خبر پہنچی تو اس نے کہا ”میں نے اسے قبول کیا“ تو یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ اگر یہ قبول ابھی گواہوں کے سامنے ہو۔ جن کی موجودگی میں ایجاب ہوا تھا۔ یہ ابو حنیفہ و قاضی کا قول ہے۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ نکاح منعقد تو ہو جائے گا۔ لیکن غائب کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باب نکاح میں شخص واحد کا کلام عقد بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس باب میں ایک شخص جانبین سے عقد انجام دے سکتا ہے۔ جیسا کہ اگر جانبین کا مالک یا ولی یا وکیل ہو۔ تو صورت ہذا میں اس کا کلام عقد ہے، ایک خیر نہیں۔ سو اس میں توقع کا احتمال ہے۔ جیسا کہ فلع، طلاق اور ال لے کر آزاد کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فی الحقیقت اس کا ایجاب عقد کا ایک قصد ہے، کل عقد نہیں ہے۔ کیونکہ ولایت نہ ہونے کی وجہ سے اسے کل عقد کا اختیار ہی نہیں۔ اور عقد کا ایک قصد مجلس سے غائب شخص پر موقوف نہیں رہتا، جیسا کہ بیع میں ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے ایک خیر اور بشرط توقع کا احتمال نہیں رکھتا۔ کیونکہ توقع بنیاد طوری حقیقت کے خلاف ہے، (اور ولی یا مالک یا وکیل کا کلام عقد اس نے نہیں جانتا ہے) کہ اسے جانبین سے ولایت حاصل ہوتی ہے۔ تو ایک کلام دو کلاموں اور ایک شخص دو شخصوں کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور زیر بحث صورت میں جبکہ ولایت بھی نہیں ہے، اور تغیر حقیقت کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ اس لئے یہ اجازت پر موقوف نہ بننے کی بجائے سرے سے انعقاد پذیر ہی نہیں ہوگا۔ یہ خلاف صلیح اس لئے کہ فلع زوج کی جانب سے عین ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں عورت کے قبول سے طلاق کی تعلیق ہوتی ہے۔ اور یہ عین ہے۔ اور عورت کہ جانب سے فلع معاوضہ ہوتا ہے۔ سو فلع (بر دو جانب سے) عقد تام ہے۔ اس لئے بیع کی طرح اس میں



توقف کا احتمال ہے۔ — طلاق اور بشرط مال اعتاق میں بھی یہی تفصیل ہے۔

**مسئلہ :** اگر مرد نے عورت کی جانب پیغام بھجوا یا تحریری طور پر پیغام نکاح دیا۔ اور عورت نے (پیغام پہنچنے کی مجلس میں) ایسے دو گواہوں کی موجودگی میں اسے قبول کر لیا۔ جنہوں نے پیغام کی بات سنی یا ان کے سامنے مکتوب پڑھا گیا۔ تو یہ جائز ہے، نکاح منعقد ہو جائے گا، کیونکہ من حیث المعنی مجلس متحدہ ہے کیونکہ رسول کا کلام مرسل کا کلام ہوتا ہے۔ اس نے وہ مرسل کی عبارت ہی نقل کرتا ہے۔ اسی طرح تحریر بمنزل خطاب ہوتی ہے۔ رسول کی بات اور تحریر کی سماعت درحقیقت مرسل اور کتاب کے ذیل کی سماعت ہے۔ — اور اگر گواہوں نے یہ پیغام اپنے گاتوں سے نہیں سنا۔ (تو اگرچہ عورت قبول کرے) نکاح جائز نہیں ہوگا۔ یہ طرہین کا قول ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر عورت نے اتنا کہہ دیا کہ ”میں اپنے آپ کو اس کے نکاح میں دیا“ تو نکاح جائز ہو گیا، اگرچہ گواہوں نے پیغام نہ سنا ہو۔ — اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ طرہین کے نزدیک عورت کا قبول، عقد کا ایک جزو ہے۔ جبکہ عقد کے دونوں حصوں (شہادت ضروری ہے، کیونکہ عقد کے لئے شہادت شرط ہے۔ اور عقد دونوں حصوں سے قرار پاتا ہے۔ تو جب گواہوں نے پیغام نہیں سنا۔ تو مکمل عقد پر (ایک مجلس میں) شہادت نہ پائی گئی۔ لہذا عقد صحیح نہیں۔ اور ابو یوسف کے نزدیک صرف نزع کا قول بھی عقد ہے۔ اور اس موقع پر گواہ موجود تھے (تو گویا عقد کے وقت گواہ موجود ہوئے، لہذا عقد صحیح ہے)

**مسئلہ :** فضولی جانبین کے بارے میں بھی اختلاف مذکور ہے (فضولی وہ شخص ہے جو بیخبر کے وکیل بن جائے) مثلاً ایک آدمی (اپنی طرف سے کہتا ہے کہ) ”میں نے فلاں کو فلاں کے نکاح میں دیا“ جبکہ وہ دونوں غائب ہیں۔ تو طرہین کے نزدیک نکاح منعقد نہیں ہوگا، حتیٰ کہ اگر انہیں خبر پہنچے۔ ابو یوسف نے اجازت بھی دے دی تو بھی نکاح جائز نہیں ہوگا۔ — اور ابو یوسف کے نزدیک نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اجازت سے جائز قرار پائے گا۔ اور اگر ایک فضولی نے کہا ”میں نے فلاں کو فلاں کے نکاح میں دیا“ جبکہ دونوں غیر موجود ہیں۔ اس پر ایک دوسرے فضولی نے زوج کی طرف سے یہوں کر لیا۔ تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کا کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ جب انہیں خبر پہنچے اور وہ اس کی اجازت دے دیں تو نکاح جائز ہو جائے گا۔

**مسئلہ :** اگر فضولی نے اس فریق کی اجازت سے پہلے عقد فسخ کر دیا۔ جس کی اجازت پر عقد موقوف تھا۔ تو یہ فسخ صحیح ہے۔ یہ ابو یوسف کا قول ہے۔ اور عقد کے نزدیک فسخ صحیح نہیں ہے۔ — عقد کے ٹول کے جب یہ ہے کہ یہاں فضولی کا فسخ کرنا غیر کے حق میں تصرف ہے، لہذا صحیح نہیں۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ عقد متعاقبین کے حق میں منعقد ہو چکا ہے۔ اور اب اس کے ساتھ اس فریق کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ جس کی اجازت پر عقد موقوف تھا۔ کیونکہ جب اجازت ہوتی ہے تو اس عقد کے تمام احکام اس وقت سے شمار کئے جاتے ہیں۔ جب فضولی کی طرف سے اس کا انعقاد ہوا تھا۔ لہذا فسخ کر کے وہ ایسے عمل میں تصرف کر رہا ہے، جس کے ساتھ غیر کا حق وابستہ ہے۔ اس نے فسخ صحیح نہیں ہوگا، یہ خلاف بیع کے، کہ اگر اجازت ملنے سے پہلے فضولی نے بیع فسخ کر دی تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ بیع کا فسخ درحقیقت اپنے آپ کو حق کی ذمہ داری سے بچانا

ہے۔ کیونکہ اجازت کی صورت میں عقد بیع کے تمام حقوق وکیل کے ساتھ وابستہ ہو جاتے ہیں۔ سو یہاں منفعہ کرنا اپنے حق میں تصرف ہے۔ اس لئے صحیح ہے۔ جیسے مالک بذات خود اگر نکاح یا بیع کا ایک بار کرے، تو اسے دوسرے کے قبول سے پہلے جرج کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔ اور ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجازت سے پہلے بیع عقد مرتب متعاقبین کے حق میں منعقد ہے۔ حکم شرعی کے حق میں منعقد نہیں ہے۔ لہذا اجازت سے پہلے بیع کا منفعہ اپنے ہی کلام میں تصرف ہے کہ اسے توڑ رہا ہے۔ سو جائز ہے۔ جیسا کہ بیع میں جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

## جواز و نفاذ نکاح کی شرائط کا بیان

یہ شرائط انواع کی ہیں۔ عاقل بالغ ہو۔ اس لئے کہ نابالغ مگر عاقل بچے کا نکاح، اگرچہ ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق منعقد تو ہو جاتا ہے، لیکن نافذ نہیں ہوتا۔ بلکہ نفاذ نکاح ولی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔

کیونکہ نفاذ تصرف میں مصلحت کی رعایت رکھی جاتی ہے۔ جبکہ بچے کی رخصت لہو و لعب کی طرف زیادہ ہوتی ہے، وہ تامل اور تفکر کا عادی نہیں ہوتا، لہذا بچہ مصلحت کی رعایت نہیں رکھ سکتا۔ اس لئے اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا، بلکہ ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ بشری کہ اگر ولی کی اجازت سے پہلے وہ بالغ ہو گیا، تو بھی محض بلوغ سے نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ نکاح ایسے حال میں منعقد ہوا تھا کہ ولی کی اجازت درضا پر موقوف تھا، کیونکہ بچے کی رضا شرعاً ساقط الا اعتبار ہے۔ ہاں البتہ بلوغت کے ساتھ ولی کی ولایت بھی زائل ہو جاتی ہے، لہذا اب جب تک وہ خود اجازت نہیں دے گا، نکاح نافذ نہیں ہوگا۔

اور شافعی کے نزدیک نابالغ بچے کے تصرفات سرے سے انعقاد پذیر ہی نہیں ہوتے، بلکہ باطل ہوتے ہیں۔ مسند کی تفصیل کتاب الما ذون میں گزر چکی ہے۔ عاقل عاقد ہو۔ چنانچہ مملوک کا نکاح مالک کے اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ مملوک بالغ عاقل ہو۔ اور اصل اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ ”جس غلام نے اپنے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کیا تو وہ زانی ہے“۔ اسی شرط کے بارے میں گفتگو درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے۔ ۱، اس بات کا بیان کہ آقا کا اذن غلام کے جواز نکاح کی شرط ہے۔ آقا کے اذن یا اجازت کے بغیر غلام کا نکاح جائز ہی نہیں ہوتا۔ ۲، اجازت کیسے حاصل ہوتی ہے؟ (۱) اذن کے مطابق کئے گئے نکاح سے کیا اختیار حاصل ہوتا ہے؟ (۲) نکاح مملوک میں مہر کا بیان۔

اب ترتیب مذکور کے مطابق مضامین کی تفصیل پیش خدمت ہے۔

۱، کسی مملوک کا نکاح اس کے آقا کے اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا، اگرچہ وہ عاقل بالغ ہو، خواہ وہ قن (۱) غلام ہو یا بچہ مہی غلام ہو، ہو یا پدر ہو یا پدر ہو یا ام ولد ہو یا مکتوب ہو یا مکتوبہ ہو۔ قن تو اس لئے نہ کہ اگر وہ باغی ہے تو غلام اختلاف آقا کے اذن کے بغیر اس کا نکاح جائز نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی بضع کے تمام منافع اس نے آقا کی ملکیت میں۔ اور غیر کی ملکیت میں اس کے اذن کے بغیر تصرف جائز نہیں ہوتا

میرہ اور ام ولد کا بھی یہی حکم ہے، اور وجہ بھی بعینہ یہی ہے۔ اور مکاتبہ کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ رقبہ کے اعتبار سے آفاقی ملکیت ہوتی ہے۔ اور ملک متفق ملک رقبہ کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن حالت کتابت میں مکاتبہ سے استمتاع اس لئے ممنوع ہے کہ ملک ید نہیں رہا، اور استمتاع میں ملک ید کا اثبات ہے نیز عین ممکن ہے کہ وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے، اور حسب سابق دوبارہ حالت رقیت میں لوٹ آئے۔ اس لئے بھی مکاتبہ کا نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آقا کے حق میں تصرف پایا گیا۔ اور اگر حق مذکور ہے تو بھی اکثر علماء کے نزدیک اس کا نکاح جائز نہیں ہے۔ اور مالک فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی بضع کے منافع آفاقی ملکیت میں داخل نہیں ہوتے۔ سو اس سلسلہ میں غلام کی اصل حریت قائم ہے۔ اور آقا کا ان منافع سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لہذا حرکی طرح غلام بھی نکاح کر سکتا ہے۔ یہ خلاف باندی کے۔ کہ اس کی بضع کے منافع آفاقی ملکیت ہوتے ہیں، لہذا اس کے لئے آقا کے اذن کے بغیر تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام اپنے تمام اجزاء سمیت آفاقی ملکیت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

”صَدَبْ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ  
هَلْ لَكُمْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ  
مَنْ شَكَاهُ فَیَدْرِؤْكُمْ عَنْهُ فَإِنَّهُ  
فِیْهِ سَوَاءٌ“

”اللہ تعالیٰ تمہارے لئے خود تمہی سے ایک مثال بیان فرماتا ہے۔ بتاؤ کیا تمہارے ممالیک میں سے کوئی تمہارے شریک ہیں اس رزق میں جو ہم نے تمہیں عطا کیا ہے۔ کہ تم سب اس میں برابر ہو۔“

اللہ تعالیٰ کی بیان فرمودہ مثال سے معلوم ہوا کہ ممالیک سادات کے رزق میں نہ تو شریک ہیں اور نہ ہی اس میں برابر ہیں۔ اور یہ واضح ہے کہ منافع میں شرکت مراد نہیں۔ کیونکہ منافع میں تو اشتراک ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ مراد حقیقت ملکیت ہے۔ نیز حق تعالیٰ کا ارشاد ہے:

صَدَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا  
لَا یَقْدِرُ عَلٰی شَیْءٍ

”اللہ مثال بیان فرماتا ہے کہ ایک غلام ہے مملوک کہ کسی چیز کا اختیار نہیں رکھتا۔“

اور عہد تمام اجزاء سمیت ایک ذات کا اسم ہے۔ (لہذا عبد اپنے کسی جز بدن کے بارے میں اختیار نہیں رکھتا)۔ نیز اس لئے کہ سبب ملک کی اصناف کل کی طرف ہوتی ہے۔ لہذا کل غلام میں ملک ثابت ہوگی۔ وہ غلام کے کسی جز بدن سے آقا کے لئے استفاع ممنوع ہونا؛ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جزو آفاقی ملکیت بھی نہیں ہے۔ (یعنی عین ممکن ہے کہ ایک جزو ملکیت میں تو ہو لیکن اس سے استفاع ممنوع ہو) جیسے مجوسی باندی وغیرہ کا حکم ہے۔

اسی طرح وہ غلام جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہے، آفاقی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ مملوک غلام ہے، نیز اس لئے کہ تجارت کی اجازت ملنے سے پہلے وہ مجبور تھا، (اور اب اسے تجارت کی اجازت ملی ہے) اور نکاح تجارت نہیں ہے۔ کیونکہ تجارت میں مال کے عوض مال ہوتا ہے۔ اور نکاح میں بضع کے عوض مال ہوتا ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی عورت غلام کو مہر عطا کر اپنے آپ کو نکاح میں دیتی ہے۔ اور نیت یہ کرتی ہے کہ یہ غلام تجارت کے لئے ہے، تو یہ تجارت کے لئے نہیں ہوگا۔ اور اگر نکاح تجارت ہوتا، تو بضع کا بدلہ تجارت کے لئے سمجھا جاتا۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ سو غلام مذکور نکاح کر کے اپنے آفاقی ملک میں تصرف کر رہا ہے، لہذا جائز نہیں ہوگا۔ جیسا کہ باندی کا نکاح آفاقی اجازت

کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ اور اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ”لایقعد علی شیء“ ہے، کہ عبد مملوک کی صفت یہ بیان فرمائی کہ وہ کسی چیز پر قدرت نہیں رکھتا، اور یہ واضح ہے کہ قدرت تعقیبہ مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قدرت تو غلام کو حاصل ہوتی ہے، تو متعین ہو گیا کہ قدرت شرعیہ مراد ہے یعنی شرع کا اذن و اطلاق، تو قدرت شرعیہ کی نفی شرعی اذن و اطلاق کی نفی ہے، اور تعریف شرعی کا اثبات اذن شرعی کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔

اسی طرح مذکور بھی آقا کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ عبد مملوک ہے۔ اور مکتب کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ نبی آخر الزمان کی زبان فیضِ ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ: ”مکتب غلام رہتا ہے جب تک کہ اس پر ایک درجہ بھی باقی ہے“ نیز اس لئے کہ کتابت سے پہلے یہ نکاح سے شہور تھا، اور کتابت سے اسے حق تجارت کی اجازت ملی ہے۔ اور نکاح تجارت نہیں ہے۔ اس کی دلیل و تفصیل ابھی چند سطور پہلے مرقوم ہوئی۔

ربا وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد کیا گیا ہو، تو ابو حنیفہ کے نزدیک آقا کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح بھی جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ بمنزلہ مکتب ہے۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک غلام مذکور کا نکاح جائز ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک یہ غلام اس قدر کے درجہ میں ہے، جس پر دین ہو۔ مسئلہ: مذکورہ افراد، جن کے بارے میں ہم نے بیان کیا کہ ان کا نکاح آقا کے اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا ان میں سے اگر کسی نے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا۔ اور پھر آقا نے اس نکاح کی اجازت دے دی، تو یہ نکاح جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ عقد ایک اہل نکاح سے بر محل صادر ہوا تھا۔ لیکن آقا کے حق کی وجہ سے اس کا نفاذ متنع ہو گیا تھا۔ سو جب اس نے اجازت دے دی تو مانع زائل ہو گیا۔

مسئلہ: غلام کے لئے کسی کو اپنی لونڈی بنانا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ آقا نے اس کا اذن دیا ہو، کیونکہ علی کی ملت ملکیت کے دو سببوں میں سے ایک سبب پائے جانے سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”والذین ہم لہم وجہہم محافظون“ اور جو لوگ اپنی شریکوں کی حفاظت کرنے والے ہیں الا علی اذواجہم اذوا ملکیت ایماہم فانہم فیہم مملو ملین: میں ان پر کوئی علامت نہیں۔

اور زیر بحث صورت میں ان میں سے کوئی بھی سبب نہیں پایا جا رہا۔ کیونکہ نکاح نہیں ہوا۔ اور ملک کی اہلیت نہیں رکھتا، اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”غلام لونڈی نہیں رکھ سکتا، اور نہ آقا سے لونڈی رکھنے کی اجازت دے سکتا ہے، اور غلام اور مکتب کسی چیز کا اختیار نہیں رکھتے، سوائے طلاق کے“۔ یہ روایت اس بارے میں نص ہے۔

اجازت کیسے حاصل ہوتی ہے؟ اجازت کبھی نص سے ثابت ہوتی ہے، کبھی دلالت سے۔ کبھی نص سے اور کبھی ضرورت سے۔ نص یہ کہ مریض کا اجازت دی جائے بیسے لوں کہے کہ ”میں نے اجازت دی“ یا ”میں ماضی ہوا“ یا ”میں نے اذن دیا“ اور اس جیسے دوسرے الفاظ جو اجازت کے مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں۔ اور دلالت یہ کہ کوئی ایسی بات کہے یا کوئی ایسا کام کرے، جس سے اجازت معلوم ہوتی ہو۔ مثلاً آقا کو سبب نکاح کی خبر دی گئی تو اس نے کہا ”اچھا“ یا ”تھیک“ یا ”کوئی بات نہیں“ اور اس جیسے الفاظ، یا غلام کے نکاح کی صورت میں عورت کو پورا یا کچھ مہر صبح

دے۔ یا اس میں کوئی کام، جس سے رضا مندی معلوم ہوتی ہو۔ اور اگر آقا نے غلام سے کہا ”طلقھا“ ۱۲ سے طلاق دے) یا کہا ”فارقتها“ (۱۳ سے چھوڑ دے) تو یہ اجازت نہیں ہوگی۔ کیونکہ طلقھا یا فارقتها میں طلاق اور مفارقت کے حقیقی مفہوم کا بھی احتمال ہے۔ اور شارت کا بھی احتمال ہے۔ خیال رہے کہ نکاح فاسد اور نکاح موقوف کو طلاق اور مفارقت بھی کہا جاتا ہے۔ سو اجازت کے ثبوت میں شک احتمال پیدا ہو گیا۔ اور شک و احتمال سے اجازت ثابت نہیں ہوتی۔ اور اگر یوں کہا کہ ”ایسی طلاق دے جس میں تجھے رجوع کا اختیار ہو“ تو یہ اجازت ہے۔ کیونکہ تردد نہ رہا۔ اس لئے نکاح موقوف کی شارت اور فرج کی صورت میں رجوع نہیں ہوتا۔

اور ضرورت ہے کہ مثلاً آقا غلام یا باندی کو (عقد نکاح کر لینے کے بعد) آزاد کر دے۔ تو یہ آزاد کرنا نکاح کی اجازت ہوگا۔ اور اگر (نکاح کر لینے کے بعد) نکاح کا اذن دیا۔ تو یہ اذن نکاح اجازت نہیں ہوگا۔ مذکورہ صورتوں میں فرق کی دو وجہیں ہیں۔ ۱۔ اگر اعتاق کو اجازت نہ سمجھا جائے تو یہ دو صورتوں سے خالی ہیں۔ یا تو نکاح موقوف کو باطل کر دے اور یا نکاح اجازت پر موقوف رہے۔ باطل کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔ کیونکہ عقد نکاح اہل سے بر محل صادر ہوا ہے۔ لہذا صرف اسی کے ابطال سے باطل ہو سکتا ہے جسے ابطال کا اختیار ہے۔ اسی طرح موقوف رکھنے کی بھی کوئی سبیل نہیں، کیونکہ اگر موقوف رکھا جائے تو آقا کی اجازت پر موقوف رکھا جائے گا یا غلام کی اجازت پر۔ پہلی صورت کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ اجازت کی ولایت ملک سے حاصل ہوتی ہے۔ اور ملک اعتاق سے زائل ہو چکا ہے۔ اسی طرح دوسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ عقد خود غلام نے کیا ہے۔ تو ایک انسان کا اپنا عقد خود اسی کی اجازت پر کیسے موقوف رہ سکتا ہے؟ جب یہ تمام صورتیں باطل ہیں، اور یہاں کوئی اور صورت بھی نہیں ہے، تو لازم ہے کہ آزاد کرنا ضرورت اعتاق کو اجازت قرار دیا جائے۔ اور اذن نکاح کی صورت میں یہ ضرورت نہیں پائی جاتی۔ عقد نکاح اہل سے بر محل صادر ہونے کے باوجود اس لئے نافذ نہیں ہو رہا تھا کہ آقا کا حق یعنی ملک باقی تھا۔ اور اس استناع لفظ سے آقا کے حق کی رعایت اور اسے ضرر سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔ اب اعتاق سے اس کی ملک زائل ہو گئی اور اس کے ساتھ مانع نفاذ بھی زائل ہو گیا۔ اور اذن نکاح سے مانع یعنی ملک زائل نہیں ہوا۔ اہل اذن دے کر اس نے غلام کو نکاح کے سلسلہ میں اپنا قائم مقام بنا دیا۔ گویا وہ خود یہ عقد انجام دے رہا ہے۔ اور آقا کو جو اجازت کی ولایت حاصل ہے، یہ اجازت نہیں بنتی، جب تک کہ خود اجازت نہ دے۔ سو غلام کا بھی یہی حکم ہوگا کہ اذن نکاح کے بعد انعقاد نکاح کے لئے آقا کی اجازت کی ضرورت ہوگی)۔

زیر بحث صورت میں اگر غلام نے اجازت دے دی تو استعنا یا جائز ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ یہ عقد جائز ہو۔ اگرچہ غلام اجازت دے دے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ غلام کو صرف عقد کا اذن تھا۔ اور اجازت اور عقد ایک دوسرے سے اسما، صورت اور شرطاً متغایر ہیں۔ اسما و صورت تغایر میں تو کوئی شک ہی نہیں۔ اور شرطاً تغایر بائیں طور ہے کہ عقد کا محل وہ خود ہے۔ اور اجازت کا محل نفس عقد ہے۔ اسی طرح شہاد عقد کی شرط ہے، اجازت کی نہیں۔ اور ایک متغایر کے لئے اذن دوسرے متغایر کے لئے اذن نہیں ہوگا۔ اور استعنا کی وجہ یہ ہے کہ غلام کا یہ عمل کسی قدر ماذون فیہ ہے، سو اس کا یہ تصرف بعد اذن ہے، اس لئے جائز ہوگا۔ اور اس کے ماذون فیہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ آقا نے اسے عقد نافذ کا اذن کیا تھا، تو اسے

اصل عقد مع وصف نفاذ کی تحصیل کا اذن ہوا تھا۔ تو اب اس کی اجازت سے عقد کا نفاذ درحقیقت امر ماذون فیہ کی تحصیل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر فضولی نے آقا کے اذن کے بغیر اس غلام کا کسی عورت سے نکاح کر لیا، اور غلام نے اس کی اجازت دے دی، تو عقد نافذ ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اجازت سے عقد کی تفسیر آقا کی طرف سے ماذون فیہ ہے۔ سو غلام کی اجازت سے نافذ ہو جائے گا۔

**مسئلہ:** سطور بالا میں گزر چکا ہے کہ اعتناق سے ضرورۃً نکاح نافذ ہو جاتا ہے۔ اگر اس صورت میں صاحب معاملہ باندی ہو تو اسے خیال عشق نہیں ملے گا۔ کیونکہ نکاح کا نفاذ عشق کے بعد ہوا، لہذا اعتناق حالت نکاح میں نہیں پایا گیا۔ اور اس صورت میں اگر اعتناق پہلے دخول نہیں ہوا، تو بہر آزاد شدہ باندی کو ملے گا، اور اگر اعتناق سے پہلے دخول ہو چکا تھا، تو بہر آقا کا حق ہے۔ صورت مذکورہ میں اعتناق کو اجازت نکاح اس وقت سمجھا جائے گا، جبکہ حالت بلوغت میں باندی کو آزاد کیا ہو۔ اور اگر حالت صغر میں آزاد کیا تو یہ آزادی بالاتفاق اجازت نہیں ہوگی۔ پھر زفر کے نزدیک تو یہ عقد ہی باطل ہو جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک باطل تو نہیں ہوگا۔ ہاں آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ بشرطیکہ اس باندی کے عصب نہ ہوں۔ اور اگر اس کا کوئی عصب موجود ہے تو عصب کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور عصب کی اجازت سے جائز ہو جائے گا۔ پھر اگر مخیر باپ یا دادا کے علاوہ کوئی اور ہے۔ تو اسے خیال بلوغ ملے گا۔ کیونکہ حالت صغر میں جب اس پر عقد نافذ ہوا، اس وقت وہ آزاد تھی۔ اور اگر مخیر باپ یا دادا ہے تو خیال بلوغ نہیں ملے گا۔

**مسئلہ:** باندی نے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا اور آقا اجازت دینے سے پہلے مر گیا، تو دیکھیں گے کہ باندی کا وارث کون ہے؟ اگر وارث ایسا شخص ہوا، جس کے لئے اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔ تو نکاح موقوف باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ سبب حل یعنی ملک پائے جانے کی وجہ سے حل نکاح موقوف پر طاری ہو گیا ہے، اور سبب حل کے وجود کی دلیل یہ فرمان الہی ہے: "والذین ہم لحد وجہم حافظون الا علی ازواجہم اذامملکت ایماہم فہما عقد غیر ملکیں اور نکاح موقوف کا ارتفاع وارث کے لئے ثبوت علت کا لازمہ ہے۔ اور اگر وارث ایسا شخص ہوا، جس کے لئے اس باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ مثلاً وارث میت کا بیٹا ہے، اور باندی اس کے باپ کی موطودہ ہے، یا باندی وارث کی رضاعی بہن ہے یا ایک جماعت باندی کی وارث ہوئی ہے۔ تو اس صورت میں وارث کو اجازت دینے کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ علت کا طریقان نہیں پایا گیا اور نکاح موقوف علی مالہ باقی ہے۔

اسی طرح صورت بالا میں اگر آقا اجازت دینے سے پہلے بیچ دے۔ تو اس میں بھی وہی فیصلہ ہے، وجہ ابھی وارث کے سلسلہ میں بیان ہوئی۔ اور اسی بنا پر فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی دوسرے آدمی کی باندی سے اس کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا اور وطی بھی کر لی، پھر آقا نے اس باندی کو کسی آدمی کے ہاں بیچ دیا۔ تو مشتری کو اجازت دینے کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ زوج کی وطی سے مشتری کے لئے وطی حلال نہ رہی۔ اور اگر غلام آقا کے اذن کے بغیر نکاح کر لیتا ہے اور آقا اجازت دینے سے پہلے مر جاتا ہے یا اسے بیچ دیتا ہے۔ تو یہاں وارث اور مشتری کو اجازت دینے کا حق حاصل رہتا ہے۔ کیونکہ یہاں وطی کی علت غیر منقوض ہے۔ لہذا علت وطی کا طریقان نہ پایا گیا اور نکاح موقوف علی حالہ باقی رہا۔ اور یہ جو ہم نے ذکر کیا ہے

یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زفرؒ کہتے ہیں کہ نکاح موقوف وارث یا مشتری کی اجازت سے جائز نہیں ہوتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جو عقد کسی انسان کی اجازت پر موقوف ہو، اس میں دوسرے کی اجازت کا احتمال ہوتا ہے۔ اور زفرؒ کے نزدیک اس کا احتمال نہیں ہوتا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجازت تو موقوف سے لائق ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ موقوف کی تنفیذ کا نام ہے۔ سو اس کا طوق اسی حالت پر ہوگا۔ جس پر نکاح موقوف ہوا تھا۔ اور نکاح کا وقوف اول پر ہوا تھا، ثانی پر نہیں، لہذا ثانی اس موقوف کی تنفیذ کا اختیار نہیں رکھتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اول کی اجازت پر نکاح اس لئے موقوف تھا کہ اس وقت ملک اس کی تھی۔ اب یہ دوسرے کی ملک ہو گئی ہے۔ تو اجازت بھی دوسرے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مالک اصل عقد و وصف نفاذ سمیت انشاء نکاح کا اختیار رکھتا ہے، تو نکاح موقوف کی تنفیذ کا بدرجہ اولیٰ اختیار ہوگا۔ کیونکہ اس میں تو صرف وصف نفاذ کا اثبات ہے۔

**مسئلہ:** اگر مکاتبہ نے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا اور بات آقا کی اجازت پر آٹھ مہینے ہوئے تھے اسے آزاد کر دیا تو عقد نافذ ہو جائے گا۔ اس میں تمام تفصیل دی ہے جو ہم مملوکہ نوذی کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گئی تو بھی عقد نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گئی، تو دیکھا جائے گا۔ اگر آقا کے لئے اس کے ساتھ جامع حلال ہے تو عقد باطل ہو جائے گا۔ اور اگر حلال نہیں ہے، مثلاً آقا کی رضائی بہن ہے یا مجوسہ ہے تو عقد آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور اگر آقا نے مکاتبہ کی رضامندی کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بات مکاتبہ کی اجازت پر آٹھ مہینے ہوئے، سو اس نے اجازت دے دی تو عقد جائز ہو جائے گا۔ اور اگر وہ بدل کتابت آزاد کر کے آزاد ہو گئی یا آقا نے اسے آزاد کر دیا تو بھی عقد اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ بشرطیکہ وہ باذہب ہو۔ اور اگر وہ نابالغہ ہے تو اس میں وہی تفصیل ہے جو ہم مملوکہ بانڈی کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ نکاح آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا، بشرطیکہ آقا کے سوا اس کا کوئی عصمہ نہ ہو۔ اور اگر کوئی اس کا عصمہ ہے اور وہ اجازت دے دیتا ہے تو عقد جائز ہو جائے گا۔ اور طبرغ کے بعد اسے نیلر بلوغ دے گا۔ جبکہ مجیز یا پاداد کے علاوہ کوئی اور ہو۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ اور اگر آقا نے مذکورہ مکاتبہ کو آزاد نہ کیا۔ یہاں تک کہ وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گئی تو عقد باطل ہو جائے گا، بشرطیکہ وہ آقا کے لئے حلال ہو۔ اور اگر آقا کے لئے حرام ہے، تو پھر آقا کی اجازت کے بغیر عقد جائز نہیں ہوگا۔

جب آقا غلام کو نکاح کا اذن دے، تو دیکھا جائے کہ یہ اذن خاص ہے یا عام۔ اگر اذن خاص ہے مثلاً کہا کہ

اذن کے بعد غلام نکاح کے سلسلہ میں کیا اختیار رکھتا ہے؟

”نکاح کر لو“ تو اس صورت میں حرم ایک ہی عورت سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ امر مطلق ٹکرا کا مقتضی نہیں ہوتا۔ ایسے ہی اگر یوں کہا کہ ”کسی عورت سے نکاح کر لو“ تو بھی صرف ایک ہی عورت سے نکاح جائز ہوگا۔ کیونکہ اسم ”عورت“ کا اطلاق اس جنس کے

ایک فرد پر ہوتا ہے۔ اور اگر اذن عام ہے۔ مثلاً کہا کہ ”جبئی عورتوں سے چاہو نکاح کرو“ تو اس صورت میں صرف دو عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ دو عورتوں سے زیادہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اسے لفظ جمع کے ساتھ نکاح کا اذن دیا گیا ہے۔ سو اس سے اتنی عورتیں مراد لی جائیں گی جتنی عورتوں سے غلام نکاح کا اختیار لکھا ہے۔ اور غلام کو صرف دو عورتوں سے نکاح کا اختیار ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”غلام دو سے زیادہ عورتوں سے نکاح نہ کرے“ اور اسی پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے کہ غلام دو سے زیادہ عورتوں کو جمع نہ کرے۔ نیز اس لئے کہ نکاح کا اختیار کمال حال کی علامت ہوتا ہے۔ کیونکہ نکاح باب ولایت سے ہے۔ اور غلام کا حال حر سے ناقص ہے۔ سو اس نقصان کا اثر اختیار نکاح کے عدد میں ظاہر ہوگا۔ جیسا کہ باری، طلاق، عدت، حدود وغیرہ دوسرے احکام میں ظاہر ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** آیا اذن تزوج کے تحت نکاح فاسد بھی داخل ہے یا نہیں؟ ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ داخل ہے۔ چنانچہ اگر کسی غلام نے کسی عورت سے نکاح فاسد کیا اور دخول بھی کر لیا تو آقا کوئی احمال مہر دینا لازم ہو جائے گا۔ اور ابو یوسف و محمدؒ فرماتے ہیں کہ نکاح فاسد اذن کے تحت داخل نہیں ہے، چنانچہ صورت بالاصل (آما پر مہر کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی، بلکہ غلام سے آزادی کے بعد وصول کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اذن نکاح سے آقا کی مرضی یہ ہے کہ غلام کے لئے جماع حلال ہو جائے تاکہ وہ زنا سے بچا رہے۔ اور یہ مقصد نکاح فاسد سے حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ نکاح فاسد سے جماع حلال نہیں ہوتا۔ لہذا اذن نکاح سے نکاح فاسد مراد نہیں ہوگا۔ اسی لئے اگر کوئی شخص حلف اٹھائے کہ نکاح نہیں کرے گا۔ تو اس سے مراد نکاح صحیح لیا جائے گا۔ چنانچہ اگر حالف نکاح فاسد کرے، تو حاشا نہیں ہوگا۔ یہاں بھی ایسا ہی ہے۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کرنے کا اذن مطلق ہے، سو نکاح صحیح اور فاسد دونوں اس اذن میں داخل ہوں گے۔ جیسا کہ بیح کا اذن مطلق ہو، تو بیح صحیح و فاسد دونوں اذن میں داخل بھی جاتی ہیں۔ رہا مسئلہ یمین! تو اس میں لفظ نکاح سے فاسد قرینہ عرف کی بنا پر مراد نہیں لیا جانا، کیونکہ قصیدہ عرف و عادت پر مشمول ہوتی ہیں۔ اور نکاح نہ کرنے کی قسم سے عادت نکاح صحیح مراد ہوتا ہے۔ نکاح فاسد نہیں کیونکہ مخلوق علیہ کافساد بذات خود اس پر اتمام کرنے سے ملنے ہے، اس کے لئے حلف اٹھانے کی حاجت ہی نہیں۔ اس طرح صحیح کے صحیح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس صورت میں حالف فعل ماضی پر حلف اٹھاتا ہے تو اس میں نکاح صحیح و فاسد دونوں داخل ہوں گے۔ اس اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی عورت سے نکاح فاسد کر لیا، پھر چاہا کہ کسی دوسری عورت کو نکاح صحیح سے اپنے جہالہ عقد میں لائے تو ابوحنیفہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کرنے سے — اگرچہ وہ فاسد ہے — اذن پورا ہو چکا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اسے یہ اختیار حاصل ہے، کیونکہ اذن ابھی باقی ہے۔

اور اگر آقا مہر سے نکاح فاسد کا اذن دیتا ہے۔ اور اس صورت میں دخول بھی ہو جاتا ہے، تو سب کے نزدیک آقا کوئی احمال مہر کی ادائیگی لازم ہو جائے گی۔ ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق تو یہ ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ اذن سے نکاح صحیح ولایت موجبہ کی وجہ سے مراد لیا گیا تھا۔ جب تک ضرورت



اس کے خلاف آگئی تو دلالت باطل ہو گئی۔ والدہ عزوجل الموفق۔

**نکاح مملوک میں مہر کا حکم** اگر باندی کے ساتھ جوار سے پہلے آتا ہے نکاح کی اجازت مل گئی تو زوج پر صرف ایک ہی مہر لازم ہوگا۔ اور اگر دخول کے بعد اجازت ملی تو قیاس یہ ہے کہ اس پر دو مہر لازم ہوں، ایک مہر اجازت سے پہلے دخول کی وجہ سے اور ایک مہر اجازت کی وجہ سے (اور استحسان یہ ہے کہ ایک ہی مہر لازم ہوگا) قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دو مہروں کے وجوب کے سبب پائے گئے۔ ایک سبب تو دخول ہے۔ کیونکہ نکاح موقوف میں دخول، نکاح فاسد میں دخول کے بمنزلہ ہے۔ اور نکاح فاسد میں دخول سے مہر واجب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ اور دوسرا سبب نکاح صحیح ہے، کیونکہ اجازت سے اب نکاح صحیح ہو گیا ہے۔ (اور نکاح صحیح سے مہر واجب ہوتا ہے) — استحسان کی دودھیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ نکاح، نکاح فضولی کی طرح مالک کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور عقد موقوف میں جب اجازت حاصل ہو جائے تو یہ اجازت وقت عقد سے صحیح جاتی ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا یہ عقد مالک کے اذن سے ہوا، کیونکہ اجازت لاحقہ اذن سابق کی طرح ہے۔ لہذا ایک ہی مہر واجب ہوگا۔ دوسری وجہ یہ کہ اگر مہر مثل واجب ہو، تو اس کا وجوب، عقد سے متعلق ہوگا۔ کیونکہ اگر عقد نہ ہوتا تو یہ فعل زنا ہوتا۔ اور مرد واجب ہوتی۔ مہر واجب نہ ہوتا۔ اور اس عقد میں جب مقرر کردہ مہر واجب ہو چکا ہے، اب اگر مہر مثل بھی واجب ہو تو ایک عقد سے دو مہروں کا وجوب لازم آتا ہے، اور یہ منسوخ ہے۔

**مسئلہ:** باندی کے لئے جو بھی مہر واجب ہوا ہو، وہ آقا کا حق ہے۔ خواہ یہ مہر عقد کی وجہ سے واجب ہوا ہو یا دخول کی وجہ سے۔ اور خواہ یہ مہر مقرر کردہ ہو یا مہر مثل، اور باندی خواہ خالص مملوک ہو یا مدبرہ ہو یا ام ولد ہو، سوائے مکاتبہ اور اس باندی کے، جس کا کچھ حصہ آزاد ہو چکا ہے۔ کہ ان دونوں کا مہر انہی کو ملے گا۔ حکم مذکور کی وجہ یہ ہے کہ مہر بضع سے منفعت اندوزی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اگر اس منفعت کو اجراء دے اعیان کے ساتھ ملحق کیا جائے تو اجراء و اعیان کا عوض آقا کو ملتا ہے، جیسے تادان میں ہوتا ہے۔ اور اگر اس منفعت کو حقیقت پر رکھا جائے تو منفعت کا عوض بھی آقا کا حق ہوتا ہے۔ جیسا کہ اجرت میں ہے۔ بخلاف مکاتبہ (اور جزوی آزاد باندی) کے۔ کہ تادان اور اجرت ان دونوں کو ملتی ہے۔ سو مہر بھی ان ہی کو ملے گا۔

**مسئلہ:** جب غلام پر مہر واجب ہو جائے تو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ خاص غلام (رقی) ہے۔ اور نکاح آقا کے اذن سے ہوا ہے۔ تو یہ مہر غلام کی کمائی سے ادا کیا جائے گا، اور اگر وہ کوئی کمائی نہیں کرتا، تو اسے بیچ کر مہر ادا کیا جائے گا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے، کیونکہ مہر ایسا دین ہے جو ثابت تو غلام کے حق میں ہوتا ہے، اور ظاہر آقا کے حق میں ہوتا ہے، اور ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق ایسا دین غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ عنقریب کتاب المآذین میں آئے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور اگر غلام مدبر یا مکاتبہ ہے، تو یہ دونوں اپنے مہر کی ادائیگی کے لئے سعی کریں گے۔ اور مہران کی کمائی سے پورا کیا جائے گا، کیونکہ انہیں بیچ کر مہر لوہا کرنا تو مستعذر ہے، اس لئے کہ تدبیر اور کتابت کی وجہ سے بیچنے کا احتمال نہ رہا۔ اور جو مہر آقا کے اذن کے بغیر کئے گئے نکاح سے واجب ہو، یہ مہران غلام محل سے آزادی

کے بعد وصول کیا جائے گا، کیونکہ اس دین کا تعلق ایسے سبب سے ہے، جو آمانہ کے حق میں ظاہر نہیں ہوا۔  
 (کیونکہ نکاح آمانہ کے اذن سے نہیں ہوا) سو اس دین سے مشابہ ہے، جو مجبور غلام کے اقرار سے ثابت ہو کر یہ دین فی الحال غلام پر لازم نہیں ہوتا، بلکہ اس دین کا غلام سے آزمائی کے بعد مطالبہ کیا جاتا ہے۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔ واللہ اعلم۔  
 شرط عمل جو از رو نفاذ نکاح کی تیسری شرط نکاح کی ولایت (اختیار) ہے، چنانچہ جسے ولایت حاصل نہیں ہے، اس کا کر دیا ہوا نکاح انعقاد پذیر نہیں ہوگا۔ اس شرط کی وضاحت کے ضمن میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

(ا) انواع ولایت کا بیان۔ اسی کے ذیل میں ہر نوع کے ثبوت کا سبب بھی بیان کیا جائے گا۔

(ب) ہر نوع ولایت کے ثبوت کی شرط کا بیان، اور اس کے مصلقات۔

(الف) باب نکاح میں ولایت و اختیار کی چار انواع ہیں ع۔ ولایت ملک ع۔ ولایت قرابت ع۔ ولایت ولہ ع۔ ولایت امامت۔ اب ہر ایک کی تفصیل کی جاتی ہے۔

ع۔ ولایت ملک کے ثبوت کا سبب ملک ہے۔ (یعنی ملک سے اختیار و ولایت حاصل ہوتی ہے) کیونکہ نکاح کر دینے کا اختیار ازراہ شفقت و رعایت دیا گیا ہے۔ اور تعلق ملک، مملوک کے حق میں شفقت و رعایت کا داعی ہے، لہذا یہ تعلق ثبوت ولایت کا سبب ہوگا۔ اور مملوک کو ولایت حاصل نہیں، اس لئے، اگر اس کے پاس اختیار ملک نہیں ہے، کیونکہ وہ تو خود مملوک ہے، لہذا وہ ملک نہیں ہوگا۔

رہیں اس ولایت کے ثبوت کی شرائط اتوان میں سے ایک شرط ملک کا عاقل ہونا اور دوسری شرط بالغ ہونا ہے۔ سو خبیثوں اور نابالغ بچے کا کر دیا ہوا نکاح جائز نہیں ہے، بچہ خواہ عاقل ہو یا غیر عاقل۔ ہر صورت میں حکم ہے، کیونکہ یہ لوگ ولایت کی اہلیت نہیں رکھتے، اس لئے کہ ولایت کی اہلیت مولیٰ علیہ (جس پر اختیار و ولایت حاصل ہے) کے حق میں بہ معاملہ کرنے کی قدرت سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کا تعلق کمال عقل و رائے سے ہے، جو کہ یہاں مفقود ہے۔ لہذا ان لوگوں کو ولایت حاصل نہیں ہوگی، ذرا دیکھئے کہ یہ لوگ خود اپنے آپ پر ولایت نہیں رکھتے، تو دوسروں پر انہیں ولایت کیسے حاصل ہوگی؟

اور تیسری شرط یہ ہے کہ ملک کو ملک مطلق حاصل ہو۔ یعنی مولیٰ علیہ ملک کا مملوک ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے قبضہ میں بھی ہو۔ اس اصل پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اپنی باندی یا اپنی مدبرہ یا اپنی ام ولد یا اپنے غلام یا اپنے مدبر کا کر دیا ہوا نکاح جائز ہے، خواہ مملوک اس سے راضی ہو یا نہ ہو۔ اور کتاب اور کتابہ کا کر دیا ہوا نکاح ان کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں ہوتا، باندی، مدبرہ اور ام ولد کے نکاح کے حوازی میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ یہ مصغرہ ہوں یا کبیرہ۔ ہر صورت ان کا نکاح جائز ہوگا۔ باقی غلام کا نکاح، اگر کوئی مصغرہ ہے تو جائز ہے، اور اگر کبیرہ ہے تو ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اس کی رضا کے بغیر بھی جائز ہے۔ اور ابوحنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کی رضا کے بغیر جائز نہیں ہوگا۔ اور یہی شافعی کا مسلک ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی بیعت کے منافع آمانہ کی ملک میں داخل نہیں ہیں، بلکہ آمانہ منافع کے بارے میں ایک انتہائی درجہ میں ہے، اور انسان دوسری ملک میں اس کی رضامندی کے بغیر تصرف نہیں کر سکتا، یہی وجہ ہے

کرتا تو مکاتب اور مکاتبہ کا نکاح کروانے کا اختیار نہیں ہے، یہ خلافت باندی کے، کہ اس کی بضع کے منافع آقا کی ملکیت میں ہوتے ہیں نیز اس لئے کہ یہ جبر و اکراہ کردائے ہوئے نکاح سے مطلوبہ مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ان مقاصد کا حصول تب ہو سکتا ہے کہ نکاح برقرار رہے، اور مکروہ کا نکاح قائم نہیں رہے گا۔ کیونکہ غلام اطلاق دے کر اسے ختم کر دے گا، لہذا اس نکاح کا کوئی فائدہ نہیں — ظاہر الروایہ کی وجہ یہ فرمان الہی ہے :-

والتکدوا لایامی منکم دالصالحین اور نکاح کراؤ بے شوہر عورتوں کا اپنے میں سے اور من عبادکم دالما تنکح۔ اپنے نیک غلاموں اور باندیوں کا

اس میں اللہ تعالیٰ نے صاحبان اختیار کو غلاموں اور باندیوں کا نکاح کرنے کا مطلقاً حکم دیا ہے، اور اس میں کسی کی رضامندی کی شرط عاید نہیں کی۔ سو جو شخص یہ شرط عاید کرتا ہے، اسے چاہئے کہ دلیل پیش کرے۔ نیز اس لئے کہ غلام کا نکاح کرنا نا درحقیقت خود آقا کی اپنی ذات کے لئے تصرف ہے۔ کیونکہ نکاح کے تمام مقاصد و فوائد اسی کی طرف راجع ہوں گے۔ مثلاً اپنی باندی کا نکاح کرانے اور اسی طرح باندی کا اپنے غلام سے نکاح کرانے کی صورت میں بچہ اس کا ہوگا۔ اسی طرح پاکدامنی اور عفت کی منفعت بھی اسے حاصل ہوگی۔ کیونکہ زنا میں مبتلا ہونے سے ملوک کی ملکیت کم ہو جاتی ہے۔ خصوصاً یہ کہ یہ نکاح کرنا خود اپنی ذات کے لئے تصرف ہے اور اپنی ملک میں اپنی ذات کے لئے تصرف نا ذرا لازم ہوتا ہے۔ اس میں تصرف فیہ ملوک کی رضا شرط نہیں ہے جیسا کہ بیع، اجارہ اور دوسرے تصرفات کا حکم ہے۔ نیز اس لئے کہ غلام اپنے تمام اجزاء سمیت مطلقاً آقا کا ملوک ہے۔ اس پر دلائل گذشتہ صفحات میں گذر چکے ہیں۔ اور ہر مالک کو اپنی ملک میں اپنی مصلحت کے مطابق تصرف کا اختیار ہے۔ اور غلام کا نکاح کرنا آقا کے حق میں مصلحت ہے۔ کیونکہ نکاح کرانے سے غلام زنا سے بچ جائے گا، اور یوں اس کے ملوک کی قیمت کم نہیں ہوگی۔ رہا یہ کہنا کہ غلام کی بضع کے منافع آقا کی ملک نہیں ہیں؛ درست نہیں، بلکہ یہ منافع بھی آقا کی ملک ہیں۔

ہاں عورت ہونے کی صورت میں؛ بلکہ کے لئے ان منافع کی تحصیل ممنوع ہے، کیونکہ اس سے فساد اور خرابی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن یہ ممنوعیت ثبوت ملکیت میں تادرج نہیں ہے۔ جیسا کہ مخوسی باندی اور رضاعی بہن سے آقا کے لئے جوارح حرام ہے، باوجودیکہ ملکیت قائم ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور مکاتب میں ملکیت مطلقہ نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ کتابت کی وجہ سے قبضہ نہ رہا۔ چنانچہ کتابت کے بعد مکاتب اپنی کمائی کا زیادہ مقدار ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اگر آقا مطلقاً یوں کہتا ہے کہ ”جو بھی میرا ملوک ہے، وہ آزاد ہے“ تو اس میں مکاتب شامل نہیں ہوگا، جب تک کہ مکاتب کے شمول کی نیت نہ کرے۔ سو اگر ذات مکاتب میں ملکیت کا قیام، ثبوت ولایت کا تقاضا کرتا ہے تو ملک قبضہ کا انعدام، ثبوت ولایت سے مانع ہے۔ لہذا شک پیدا ہونے کی وجہ سے مکاتب کے بارے میں ولایت ثابت نہیں ہوگی۔ نیز اس لئے کہ مکاتب کی رضا کے بغیر اس کا نکاح کرانے میں ضرر ہے۔ کیونکہ عقد کتابت سے آقا نے اسے اپنی کمائی کا زیادہ مقدار بنادیا ہے۔ تاکہ وہ کمائی کر کے شرف حریت پلے سکے۔ اب اگر اس کی رضا کے بغیر اس کا نکاح کرنا جائز ہو، تو اس سے اس کی کمائی میں مہر و نفقہ بھی لازم ہو جائے گا۔ جس کے نتیجہ میں وہ حریت سے ہمکنار نہیں

ہو سکے گا، تو اس میں سکا تب کا مضر اور نقصان ہے۔ لہذا سکا تب کی رضا کو شرط طہ لیا جائے گا، تاکہ اسے مضر نہ سمجھیں۔ اور یہ کہنا کہ اس نکاح میں کوئی فائدہ نہیں، درست نہیں ہے، کیونکہ ہر نرکی طبیعت میں عورت کی طرف میلان ہوتا ہے، تو قصائے شہوت اس کا ظاہری فائدہ ہے۔ بالخصوص جبکہ کوئی مانع یعنی حرمت نہ ہو۔ اسی طرح غلام کی ظاہری حالت کا اعتناء یہ ہے کہ وہ آقا کے احکام میں طلاق دینے سے باز رہے گا۔ سو نکاح باقی رہے گا۔ پس اس سے فائدہ تامہ حاصل ہو گا۔ واللہ الموفق۔

علاقہ ولایت قرابت کے ثبوت کا سبب نفس قرابت ہے، کمال قرابت نہیں، کمال قرابت، اہل قرابت میں باہمی تقدیم و ترجیح کی شرط ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ اور یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے۔ شافعی کے ہاں ولایت قرابت کے ثبوت کا سبب قرابت قریبہ ہے۔ یعنی وہ قرابت جو تعلق ولادت کی وجہ سے قائم ہوتی ہے۔ اس اختلاف کا یہ فرق ہے کہ ہمارے نزدیک باپ، دادا کے غیر مشا عباتی، چچا نکاح کرانے کا اختیار ولایت رکھتے ہیں، اور شافعی کے نزدیک باپ دادا کے علاوہ کسی کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے، شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

لا تنكح البیتة حتی تستأمر یتیمہ کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اسے پوچھ لیا جائے۔

اور لغت میں اسم "یتیمہ" کا حقیقی اطلاق صغیر و نابالغ پر ہوتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لا یتیم بعد الحلق۔ بلوغت کے بعد یتیمی نہیں رہتی۔

تو حدیث بالا میں آپ نے یتیمہ کا نکاح کرانے سے منع کیا، اور نکاح کے لئے اس کی اجازت کو مضر ہی قرار دیا۔ اور دوسری طرف یہ مسلم ہے کہ اجازت دینے کی اہلیت بلوغت کے بعد پیدا ہوتی ہے، تو گویا یتیمی پر آپ یہ فرماتے ہیں کہ بلوغت سے پہلے یتیمہ کا نکاح نہ کیا جائے (تو ثابت ہوا کہ حالت یتیمی یعنی باپ دادا کی عدم موجودگی میں عباتی، چچا نکاح کرانے کی ولایت نہیں رکھتے، وگرنہ معاملہ نکاح کو یتیمہ کی بلوغت پر موقوف نہ رکھا جاتا) نیز اس لئے کہ نکاح ایسا معاملہ ہے جس میں عورت کا ایک طرح سے مضر اور نقصان ہے اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ بالغ لڑکی کے نکاح کے ذیل میں ذکر کریں گے۔ اور ایسا تعارف جس میں مولیٰ غیب کا مضر ہو، ولی کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ جیسے طلاق، عتاق، حب و غیرہ معاملات میں۔ البتہ باپ اور دادا کی ولایت کمال شفقت کی بنا پر نفس اور اجار کی رو سے اس ضابطے سے مستثنیٰ ہے۔ اور باپ، دادا کے علاوہ دوسرے لوگوں کی شفقت کم ہوتی ہے۔ اس کی شفقت یہ اثر تو بالا جاع مسلم ہے کہ باپ، دادا کے علاوہ ولی مال میں تصرف کرنے کی ولایت نہیں رکھتا، اور اتنا اثر خود ہمارے ہاں بھی مسلم ہے کہ ایسے ولی کا کارایا ہو انکاح لازم نہیں ہوتا (بلکہ بلوغ کے بعد اختیار ملتا ہے) لہذا باپ، دادا کے خارجی ولایت کو باپ، دادا کی ولایت کے ساتھ لاق کرنا، متغیر ہے۔ ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے تو انکھو الا یاہمی مسکھ اس میں عام و ذہین کو خطاب ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے یہ فرمان ہے، "و تدبوا لی اللہ جمیعہ لہما اندمونا لعلکم تعلقوا"۔ ہر ایک خاص دلیل کی بنا پر اجانب اس قوم سے مخصوص ہو گئے۔ تو صرف آثار باہمی کے

تحت داخل رہے۔ اور انارباب میں کوئی تخصیص نہیں۔ ہاں اگر کسی کے بارے میں کوئی خاص دلیل آجائے تو الگ بات ہے۔ نیز اس لئے کہ باپ، دادا کو جو ولایت تنفیذ حاصل ہے، وہ مطلق قرابت کی وجہ سے ہے۔ قرابت قریبہ کی وجہ سے نہیں، قرابت قریبہ تو زیادت ولایت کا سبب ہے۔ کہ ایسے قریبی کو ولایت الزام حاصل ہوتی ہے (یعنی ایسے قریبی کا کرایا ہوا نکاح لازم ہوتا ہے، اور اس میں اختیار نہیں ملتا) نیز اس لئے کہ نفس شفقت تو قرابت مطلق میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس سے ہماری مراد وہ شفقت ہے، جو تعلق انسانیت اور تعلق اسلام کے علاوہ تعلق قرابت کی بنا پر ہوتی ہے۔ اور یہ شفقت اس بات کہ متقاضی ہے کہ ولی، مولیٰ علیہ کے حق میں سوچ بچار کر فیصلہ کرے گا۔ نیز حصول ولایت کی شرط یہ ہے کہ مولیٰ علیہ اپنے بارے میں صحیح اور درست فیصلہ کرنے سے عاجز ہو۔ باوجودیکہ حالات فیصلہ کا تقاضا کرتے ہوں۔ کیونکہ نکاح کی مصالح کفایت کے تحت حاصل ہوتی ہیں۔ اور کفو کا ملنا بنائیت دشوار ہوتا ہے۔ لہذا اگر کبھی کفول رہا ہو تو ضرورت ہوتی ہے کہ اس سے فی الحال نکاح کر لیا جائے۔ تاکہ بلوغ کے بعد نکاح کی مصالح حاصل ہو سکیں۔ اور اس ولایت کا فائدہ یہ ہے کہ اس ذریعہ سے نکاح کا مقصود اور موضوع لا حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ تمام فوائد بھائی اور چچا کے نکاح کرانے میں بھی موجود ہیں۔ سو یہ نکاح نائد ہوگا۔ ہاں البتہ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ لزوم کی شرط۔ قرابت قریبہ۔ نہیں پائی گئی۔ باقی بھائی چچا کو مال میں تصرف کی ولایت اس لئے حاصل نہیں ہے کہ اگر یہ حاصل بھی ہو تو بھی کوئی فائدہ نہیں۔ کیونکہ اس تصرف کو لازم کہنا تو ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ قرابت قریبہ سے کسی معاملہ کو لازم کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اور لزوم کے بغیر عرض نفاذ تصرف کی ولایت حاصل ہونے کا کوئی فائدہ نہیں۔ کیونکہ مال میں تصرف کرنے سے مقصود یہ ہے کہ نفع حاصل ہو، اور یہ مقصود تب حاصل ہو سکتا ہے کہ بار بار خرید و فروخت کی جائے۔ اور تصرف کے عدم لزوم کے ساتھ بار بار خرید و فروخت ممکن نہیں ہے، کیونکہ عیب کوئی چیز خریدے گا تو اس کے لئے ضروری ہوگا کہ وقت بلوغ تک اس چیز کو روکے رکھے۔ (یہاں تک کہ صاحب مال بالغ ہو جائے۔ اور اجازت دے۔ پھر معاملہ تمام ولایم ہوگا) تو اس تصرف سے مقصود حاصل نہیں ہوتا۔ اس مجبوری و ضرورت کی بنا پر ولی غیر قریب کو مال میں تصرف کی ولایت نہیں دی گئی۔ اور نکاح کرانے کی صورت میں یہ مجبوری عامل نہیں ہوتی (بلکہ مقصود حاصل ہوتا ہے) اس لئے نکاح کرانے کی ولایت دی جائے گی۔ ربی شافعی کی پیش کردہ حدیث! تو اس میں بدالائت استنارہ تمیمیہ بالغہ مراد ہے۔ یہ اگرچہ مجاز ہے، لیکن شافعی نے جو کچھ فرمایا ہے اس میں بھی انصاف ہے، سو اس معارضہ کی وجہ سے اس حدیث سے احتجاج درست نہیں ہے۔ یا اس حدیث کو ہماری تاویل پر محمول کیا جائے تاکہ دونوں دلیلوں میں تطبیق و توفیق ہو جائے۔ اور تناقض نہ رہے۔

پھر جب بھائی یا چچا نابالغ بنے یا بچی کا نکاح کرادیں تو ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک بلوغ کے بعد انہیں اختیار ملے گا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک شیخ نکاح کا اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ ہم انشاء اللہ شریفاً لزوم میں ذکر کریں گے۔

**ولایت قرابت کے ثبوت کی شرائط** | یہ شرائط بنیادی طور پر دو قسم کی ہیں، ایک قسم کا تعلق اس ولایت کے ثبوت سے ہے اور دوسری قسم اولیا میں

یا بھی تقدم و ترجیح سے تعلق رکھتی ہے۔ پھر قسم اول کی شرائط کی کئی انواع ہیں۔ شرائط کی ایک نوع کا تعلق دلی سے ہے۔ دوسری کا مولیٰ علیہ سے اور تیسری کا نفس تعریف سے۔ اب ہر نوع کا مفصل بیان کیا جاتا ہے۔

**دلی سے متعلقہ شرائط** ثبوت ولایت کے لئے متعدد شرائط ہیں۔ عدا دلی عاقل ہو عدا بالغ ہو۔ چنانچہ جنہوں اور نابالغ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں، کیونکہ یہ ولایت مکمل اہلیت ہی نہیں رکھتے۔ اس کی وجہ ولایت ملک کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جنہوں اور نابالغ کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں، باوجودیکہ وہ اپنی ذات سے ہر کسی کی نسبت قریب تر ہیں۔ سو کسی دوسرے زبان کی ولایت بدرجہ اولیٰ ثابت نہیں ہوگی۔ عدا دلی وہ ہو سکتا ہے جو بقیہ ترکہ کا وارث ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ولایت اور وراثت کے ثبوت کا سبب ایک ہی ہے یعنی قرابت۔ تو جو شخص کسی کا وارث بن سکتا ہے وہ اس کا ولی بھی بن سکتا ہے۔ اور جو کسی کا وارث نہیں بن سکتا۔ وہ اس کا ولی بھی نہیں بن سکتا۔ اس کلیہ کا اطلاق صرف ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق ہے۔ اور عکس پر سب کا اتفاق ہے۔ اس کلیہ پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

**مسئلہ:** مملوک کو کسی پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ کسی کا وارث نہیں بن سکتا۔ نیز اس لئے کہ مملوک میں ولایت کی اہلیت ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے اسے خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں۔ نیز اس لئے کہ ولایت سے مالکیت کا اشارہ ملتا ہے۔ اور ایک شخص ایک ہی وقت میں مالک اور مملوک کیسے ہو سکتا ہے؟ نیز اس لئے نکاح کرانے کی ولایت غور و فکر اور رعایت صحت کی بنا پر دی گئی ہے اور صالح ملاح سے واقفیت حاصل و تدبیر سے ہو سکتی ہے۔ اور مملوک کو آقا کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے حامل ذہن پر کافی فرست نہیں ملتی۔ لہذا مملوک نکاح کرانے میں صحت کی رعایت نہیں رکھ سکے گا۔ واللہ اعزوجل العالی۔

**مسئلہ:** مرتد کو کسی پر ولایت حاصل نہیں، نہ مسلم پر، نہ کافر پر اور نہ اپنے جیسے مرتد پر۔ کیونکہ مرتد کسی کا وارث نہیں بنتا۔ نیز اس لئے کہ مرتد کو خود اپنے اوپر بھی ولایت حاصل نہیں، چنانچہ مرتد کا نکاح کسی سے بھی ناجائز نہیں ہوتا۔ نہ مسلم سے، نہ کافر سے اور نہ اپنے جیسے مرتد سے۔

**مسئلہ:** کافر کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں، کیونکہ کافر و مسلم میں وراثت نہیں ملتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اشارتاً ہے: "وہ امتعات بنوں والے کسی چیز میں ایک دوسرے کے وارث نہیں بنتے" نیز اس لئے کہ کافر مسلم پر ولایت قابل ہی نہیں۔ کیونکہ شرع کے اہل اسلام پر کافر کی ولایت روا نہیں رہی۔ حق تعالیٰ

فرماتا ہے: "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هُمْ يَدْعُونَ لَا يَرَوْنَ الْعَذَابَ وَالَّذِينَ ذَلَعُوا" اللہ نے کافروں کے لئے مومنوں پر کوئی رافض نہیں رکھی۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرماتا ہے:۔

اسلام غالب ہوتا ہے، مملوب نہیں ہوتا۔

اللہ اعزوجل العالی۔

اس لئے کہ مسلم پر کافر کی ولایت کلاشبہات ایک طرح سے کافر کا مسلم کو اطاعت گزار اور فرمان

بردار بنانا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمہ کو کافر کے نکاح سے محفوظ و مصنون رکھا گیا ہے اسی طرح اگر دلی مسلم ہے اور مولیٰ علیہ کافر ہے تو مسلم کو بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ کیونکہ مسلم کافر کا وارث نہیں بنتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لا یدث المؤمن الکافر ولا الکافر المؤمن مومن کافر کا وارث نہیں ہوتا۔ اور نہ کافر المؤمن۔

ہاں مرد کا بیٹا اگر مومن ہو، تو وہ اس نص سے مخصوص ہے۔

باقی دلی کا مسلم ہونا فی الجملہ ثبوت ولایت کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ کافر، کافر کا ولی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کفر تو اس شفقت و محبت میں رکاوٹ بنتا ہے، جس کی وجہ سے انسان مولیٰ علیہ کے بارے میں غور و فکر سے کام لیتا ہے۔ اور نہ ولایت کے لئے مانع ہوتا ہے۔ چنانچہ کافر، کافر کا وارث بنتا ہے۔ نیز کافر کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ لہذا دوسرے پر بھی اسے ولایت حاصل ہو سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

الذین کفروا ببعضہم اولیاء کافر آپس میں ایک دوسرے کے ولی بعض۔ ہوتے ہیں۔

**مسئلہ:** ہمارے اصحاب کے نزدیک عدالت اور دینداری ثبوت ولایت کی شرط نہیں ہے، چنانچہ فاسق کو اپنے نابالغ بیٹے، بیٹی کا نکاح کرانے کا اختیار ہے۔ اور شافعی کے نزدیک عدالت شرط ہے۔ اور فاسق نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

”لا نکاح الا بولی ہو شد“ نکاح کرانے کا اختیار صرف ولی مرشد کو ہے۔

اس حدیث میں ”مرشد“ بمعنی رشید ہے۔ جیسے ”مصلح“ بمعنی ”سالم“ ہوتا ہے۔ اور فاسق رشید (دیندار) نہیں ہوتا۔ لہذا اسے نکاح کرانے کا اختیار نہیں۔ نیز نکاح کرانے کی ولایت، عزت و کرامت ہے جبکہ فسق اہانت کا داعی ہے۔ (لہذا فاسق کو یہ عزت حاصل نہیں ہوگی) اور یہی وجہ ہے کہ میں (شافعی) فاسق کی شہادت قبول نہیں کرتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”انکوا الذیامی صلہ“ عام ہے، اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کافر مان ہے ”اپنی بیٹیوں کا نکاح کفو سے کراؤ“ اس خطاب میں بھی فاسق و عادل کی تفریق نہیں کی گئی۔ نیز اجماع امت بھی ہماری دلیل ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور مبارک سے لے کر آج تک تمام خاص و عام خود ہی اپنی بیٹیوں کا نکاح کرتے چکے آئے ہیں، بافصوص و عراب، کرو اور ترک، اور اس پر کسی نے تکریر نہیں کی۔ نیز اس لئے کہ ولایت معاملہ نکاح کے بارے میں سوچ بچار کیلئے دی گئی ہے۔ اور فسق نہ تو سوچ بچار کی کئے حصول میں مانع ہے اور نہ ہی سوچ بچار کے داعی۔ شفقت کے لئے رکاوٹ ہے، اسی طرح فسق، ولایت میں بھی قاذب نہیں ہوتا۔ لہذا ولایت میں بھی قاذب نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے کہ فاسق کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل ہے۔ لہذا اسے دوسرے پر بھی ولایت حاصل ہو سکتی ہے یہی وجہ ہے کہ ہم (امانت) فاسق کی شہادت قبول کرتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ فاسق کو ولایت کی ایک قسم ولایت ملک حاصل ہے۔ چنانچہ فاسق اپنی باندی کا نکاح کر سکتا ہے۔ تو اسی طرح اسے ولایت کی

دوسری قسم — ولایت قربت — حاصل ہو سکتی ہے — رہی شافعی کی پیش کردہ حدیث! تو کیا گیا ہے کہ یہ حدیث زیادہ تر شہدائے کفر بھی ثابت نہیں، تو اس زیادہ کے ساتھ یہ کیسے ثابت ہوئی؟ اور اگر ہم اس زیادہ کو صحیح مان بھی لیں، تو اس کے مفہوم و معنی کے ہم قائل ہیں، کیونکہ فاسق بھی مرشد ہے، کہ وہ دوسرے کو رائے دے سکتا ہے، اس لئے وہ آثار ارشاد — عقل — رکھتا ہے۔ لہذا اس حدیث میں مجنون کی ولایت کی نفی ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ مجنون کو ولایت حاصل نہیں ہوتی —

**مسئلہ:** جس شخص پر حد قذف جاری ہوتی ہو، جب وہ توبہ کرے۔ تو بلا اختلاف اسے نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب اس نے توبہ کر لی، تو وہ عادل ہو گیا۔ اور اگر اس نے توبہ نہ کی تو پھر اس کی ولایت کے بارے میں اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ فاسق کی تعریف کے تحت داخل ہے۔ واللہ العلیق۔

**مسئلہ:** ولی کا منصب ہونا کیا ثبوت ولایت کی شرط ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے — واللہ العلیق — اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ باپ دادا کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ ہاں صرف عثمان غنی اور ابن عمر سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ باپ دادا کو بھی نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ ان حضرات کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حکم نکاح بچپن کی حالت تک محدود نہیں رہتا۔ بلکہ بلوغ کے بعد بھی باقی رہتا ہے، اور اس وقت تک باقی رہتا ہے، جب تک کوئی ایسا امر نہ پایا جائے، جس سے نکاح باطل ہو جائے۔ تو اس صورت میں بالغ پر ولایت ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ بلوغ کے بعد گویا از سر نو نکاح کر دیا گیا ہے۔ اور بالغ پر ولایت نہیں ہوتی — ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "و اندکھوا لایامی منکم" اس میں "ایامی" اتم کی جمع ہے۔ اور اتم برہ بنت آدم ہے جس کا نفقہ نہ ہو۔ خواہ وہ کبرہ ہو یا صغیرہ — اس میں کلمہ من اگر تعیض کے لئے ہو تو یہ آباء کے لئے خطاب ہو گا، اور اگر تعیض کے لئے ہو تو یہ جنس مونثین کو خطاب ہو گا۔ اور یہ خطاب عام ہے، باپ، دادا کو بھی شامل ہے۔ لہذا باپ، دادا کو نکاح کرانے کی ولایت ہوگی) نیز ابو بکر صدیقؓ نے اپنی صاحبزادی سیدہ عائشہؓ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چھ سال کی عمر میں نکاح کیا۔ اور آنحضرتؐ نے آپ کو اپنے عقد میں لیا۔ اسی طرح علیؓ نے اپنی صاحبزادی ام کلثومؓ کا بچپن کی حالت میں عمر بن الخطابؓ سے نکاح کیا۔ اسی طرح عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی صاحبزادی کا بچپن کی حالت میں عروہ بن الزبیرؓ سے نکاح کیا — رضی اللہ تعالیٰ عنہم — اس سے واضح ہو گیا کہ مذکورہ ہر دو حضرات کا قول اجماع صحابہ کے خلاف ہے، اس لئے قابل رد ہے۔ رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ حکم نکاح بلوغ کے بعد بھی جاری رہتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن یہ عقد سابق ہی سے باقی رہتا ہے۔ اس کے لئے بلوغ کے بعد کوئی نیا نکاح کرانے کی ضرورت نہیں، اور ایسا ہونا ممکن ہے، مگر اگر بیعت میں ہے کہ باپ دادا کو نابالغ بچے کے مال میں خرید و فروخت کی ولایت حاصل ہے، اگرچہ اس معاملہ بیعت کا حکم یعنی ملک، بلوغ کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے — اسی طرح یہاں بھی ہے۔

باپ کو اپنی یا کمرہ بیٹی کا مہر وصول کرنے کا اختیار ہے، خواہ وہ بالغ ہو یا نابالغ، اور باپ سے وصول کرنے سے زوجہ ادائیگی مہر سے ہری ہو جانے کا — نابالغ کے بارے میں تو کوئی شک ہی نہیں، کیونکہ باپ کو نابالغ کے مال میں تصرف کی ولایت حاصل ہے۔ رہی بالغ! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بالغ بذات خود مہر کا



مطالبہ کرنے سے شرماتی ہے، جیسا کہ نکاح کے بارے میں کلام کرنے سے شرماتی ہے۔ سواس موقع پر اس کی خاموشی اس بات کی علامت ہے کہ وہ باپ کے وصول کرنے پر راضی ہے۔ جیسا کہ نکاح کے بارے میں اس کا سکوت رضائی علامت ہے۔ نیز ظاہر یہ ہے کہ وہ باپ کے وصول کرنے پر راضی ہوگی۔ کیونکہ باپ اس کا مہر وصول کر کے اس کے ساتھ کئی گنا مال اپنی طرف سے شامل کرے گا۔ اور اسے رخصتی کے لئے تیار کرے گا۔ ظاہر یہی ہے۔ سو دلالتِ بیانی کی طرف سے باپ کو مہر وصول کرنے کی اجازت ہے۔ اور اگر بیٹی نے مراعت باپ کو مہر وصول کرنے سے روک دیا تو پھر اسے اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ اور نہ ہی باپ کو نہ پھر دکنے سے زودج ہری ہوگا۔ اور باپ کی عدم موجودگی میں دادا باپ کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور اگر بیٹی شیبہ ہے اور عاقلہ بھی ہے۔ تو مہر وصول کرنے کا اختیار اسی کو ہے، باپ کو نہیں، اور زودج صرف اسی کو مہر سونپنے سے بری الذمہ ہوگا، باپ کو پھر دکنے سے نہیں۔ اور باپ، دادا کے سوا جزا دلایا، ہیں انہیں مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ خواہ لڑکی بالغ ہو یا نابالغ۔ ہاں اگر ولی وصی بھی ہے تو اسے مہر وصول کرنے کا اختیار ہے، بشرطیکہ لڑکی نابالغ ہو۔ جیسا کہ اسے اس لڑکی کے باقی دیون وصول کرنے کا اختیار ہے۔ اور باقی دیون وصول کرنے کا اختیار وصی کو صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ لڑکی نابالغ ہو۔

اگر ولی مہر کا ضامن بنے، تو ضمان صحیح ہے۔ کیونکہ عقد کے متعلق ولی سے متعلق نہیں ہوتا۔ سواس بارے میں وہ اجنبی کی مثل ہے۔ یہ خلاف وکیل بیع کے، کہ یہ مشتری کی طرف سے ضمان کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ اور اس صورت میں عورت کو اختیار ہے، چاہے زودج سے مہر کا مطالبہ کرے یا ولی سے، کیونکہ نزع سے عقد کا تعلق ہے، اور ولی ضامن ہے، اور عقد و ضمان دونوں سے مطالبہ کا حق حاصل ہوتا ہے۔

ہمارے اصحاب کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ باپ، دادا کے علاوہ دوسرے عصبات بھی نکاح کرنے کی ولایت رکھتے ہیں۔ اور اس میں میراث میں عصبات کی ترتیب کے مطابق الاقرب فالقرب کے اصول کا خیال رکھا جائے گا (یعنی جو جتنا قریبی ہے وہ اتنا مقدار ہے) جس کی قربت زیادہ ہے، اس کا حق مقدم ہے۔ اور غیر عصبات کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابو یوسف و محمد کا قول ہے کہ غیر عصبہ کا کرایا ہوا نکاح جائز نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس نکاح کے زوہبین ایک دوسرے کے وارث نہیں بنیں گے۔ اور یہ نکاح عصبہ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ ابو حنیفہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ یہ اختلاف دراصل اس اختلاف سے تعلق رکھتا ہے کہ ولی کا عصبہ ہونا کیا ثبوت ولایت کی شرط ہے یا نہیں؟ جب کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عصبوت حق ولایت میں تقدیم و ترجیح کی شرط ہے۔ تو صاحبین کے ہاں عصبوت اصل ولایت کے ثبوت کی شرط نہیں ہے۔ یہ صرف قربت، رحم سے تقدیم کی شرط ہے۔ چنانچہ جب عصبہ موجود ہو۔ تو غیر عصبہ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہوگی، اور اگر کوئی عصبہ موجود نہیں ہے، تو غیر عصبہ قربت دار کو، خواہ مرد ہو یا عورت جیسے ماں، بہن، خالہ ہیں۔ الاقرب فالقرب کے مطابق نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے، بشرطیکہ نکاح کرانے والا قریبی وارث بن سکتا ہو۔ اور یہی ابو حنیفہ سے مشہور روایت ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ علی سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "النکاح الی العصبات" (معاملہ نکاح عصبات کے سپرد ہے)، آپ نے ہر نکاح کا معاملہ ہر عصبہ کے سپرد کیا۔ کیونکہ جس نکاح کو جنس

عصبات کے مقابلے میں یا جمع کے مقابلے میں لایا گیا ہے، اور یہ منہ نکاح کے ہر فرد کا منہ عصبات کے ہر فرد سے مقابلہ کا اتفاق کرتا ہے۔ نیز اس لئے کہ باب ولایت میں اصل، عصبات ہیں، کیونکہ امور قبیلہ کے بارے میں انہی کی رائے اور تدبیر معتبر ہوتی ہے۔ اور یہی لوگ قبیلہ کو ننگ و عار سے بچانے کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ لہذا امر نکاح کے بارے میں یہ لوگ نظر و تامل سے کام لیں گے۔ اس لئے یہی لوگ ولایت کے حقدار ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ بالاجماع قرابت عصوبت، قرابت رحم سے مقدم ہوتی ہے۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان دانکہ والا یا محی منکھ عام ہے۔ اس میں عصبات وغیر عصبات کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ لہذا نکاح کرانے کی ولایت سب کو علی العموم حاصل ہے۔ سوئے ان لوگوں کے، جو کسی دلیل کے ساتھ اس غلطی سے خارج ہوں۔ نیز اس لئے کہ ثبوت ولایت کا سبب مطلق قرابت ہے۔ اس کی مزید بیان ہو چکی ہے کہ تعلق قرابت، قرابت دار کو قریب کے حق میں شفقت و مہربانی پر اجازت ہے، تو جہاں قرابت پائی گئی۔ وہاں ثبوت ولایت کا سبب پایا گیا۔ لہذا ولایت حاصل ہوتی چاہئے، اور یہاں تو ثبوت ولایت کی شرط ——— مولیٰ علیہ کا بذات خود معاملہ انجام دینے سے عاجز ہونا ——— بھی موجود ہے۔ عصوبت اور قرب قرابت تو تقدم کی شرط ہے، اصل ولایت کے ثبوت کی شرط نہیں۔ اور اس میں کسی شک نہیں کہ عصبہ، ذونم سے مقدم ہوتا ہے۔ اور غیر عصبہ میں بھی اقرب، البعد بر تقدم رکھتا ہے۔ نیز اس لئے کہ نکاح کرانے کی ولایت، استحقاق میراث پر مرتب ہوتی ہے، کیونکہ دونوں کے ثبوت کا سبب ایک ہے۔ یعنی قرابت۔ تو جو میراث کا حقدار بن سکتا ہے، وہ ولایت کا بھی حقدار بن سکتا ہے۔ یہاں وجہ ہے کہ اگر باپ غلام ہو، تو اس سے ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ غلام کسی کا وارث نہیں ہوتا۔ اسی طرح کافر کو مسلم پر، ولایت حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ کافر مسلم کا وارث نہیں ہوتا۔ اسی طرح مسلم کافر پر ولایت نہیں رکھتا۔ کیونکہ مسلم کافر کی وراثت کا حقدار نہیں ہوتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ حق ولایت، استحقاق میراث کے ساتھ دائر ہے۔ تو جو قرابت دار وارث ہو سکتا ہے، وہ نکاح کرانے کی ولایت بھی رکھتا ہے۔ اس قاعدہ پر یہ اعتراض نہ کیا جائے گا کہ اتفاقاً نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے، حالانکہ وہ وراثت میں حق نہیں رکھتا۔ اسی طرح امام نکاح کروانے کا حق رکھتا ہے حالانکہ وارث نہیں ہوتا؛ کیونکہ یہ علت کا عکس ہے۔ ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کا رد یہ ہے کہ ”جو حق وراثت رکھتا ہے، وہ نکاح کرانے کی ولایت رکھتا ہے“ اور ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق یہ درست ہے۔ اس کے عکس یہ ہے کہ ”جو حق وراثت نہیں رکھتا، وہ نکاح کرانے کی ولایت نہیں رکھتا“ اور عقل شرعی میں طرد شرط ہے۔ عکس نہیں۔ کیونکہ حکم شرعی کا اثبات عقل سے ممکن ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں ہم ایک درجہ نیچے اتر کر یہ کہتے ہیں کہ اصل کا عکس بھی ثابت ہے؛ دیکھئے! اتفاقاً اپنے مملوک کی دلاطنتی ہے۔ اور یہ وراثت کی ایک نوع ہے۔ رہا امام و سربراہ مملکت؛ تو وہ جماعت مسلمین کا نائب ہے۔ اور جماعت مسلمین ہر اس شخص کی وارث ہوتی ہے جس کا از روئے ملک قرابت اور دلائل دینی نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے شخص کی میراث بیت المال میں داخل کی جاتی ہے۔ اور بیت المال اہل اسلام کا مال ہے۔ تو فی الحقیقت، ولایت اہل اسلام کی ہوتی۔ امام و سربراہ کو ان کا نائب ہے۔ اور اہل اسلام نکاح کرانے کی ولایت رکھتے ہیں۔ اور وراثت بھی ہوتے ہیں۔ تم عبد اللہ تعالیٰ اس قاعدہ کا غرض بھی ثابت

ہے اور عکس بھی۔ راہی کا یہ قول کہ ”انکح الی العصبات“ تو اس سے مراد یہ ہے کہ جب عصبات موجود ہوں۔ کیونکہ عصب کی عدم موجودگی کی صورت میں عصب کو معاملہ نکاح کی تفویض نہیں محال ہے۔ اور اس کے ہم بھی تامل ہیں۔ کہ عصب کے موجود ہوتے ہوئے معاملہ نکاح عصب ہی انجام دے گا۔ اس میں کوئی کلام نہیں۔ واللہ اعلم۔

**مولیٰ علیہ سے متعلقہ شرائط** | مولیٰ علیہ (جس پر ولایت حاصل ہے) کی نسبت سے ولایت کی دو قسمیں ہیں ہتھی و ایجابی ولایت اور استنبہانی ولایت۔ یہ

ابو صفیہ کی اصل کے مطابق ہے۔ اور ابو یوسف کا قول اول بھی یہی ہے۔ اور محمد کی اصل کے مطابق بھی ولایت کی دو قسمیں ہیں، استبدادی ولایت اور شرکعتی ولایت۔ یہ ابو یوسف کا قول آخر ہے۔ شافعی بھی اسی کے قائل ہیں۔ البتہ ان دونوں کے درمیان کیفیت شرکت میں اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

ہتھی و ایجابی یا استبدادی ولایت کے ثبوت کی شرط ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق مولیٰ علیہ کی عدم بلوغ یا جنون ہے۔ چنانچہ نابالغ، لڑکا ہو یا لڑکی، اور لڑکی یا لڑکا ہو یا شہید، اور جنون خواہ لڑکا ہو یا لڑکی، نابالغ ہو یا بالغ، ولی کو ان پر ایجابی و استبدادی ولایت حاصل ہے۔ (یعنی ولی کو ان کا نکاح کرانے کا ہتھی اختیار ہے۔ اس کا معارضہ نہیں کیا جاسکتا)۔ اور بالغ، عاقل پر، اسی طرح بالغ عاقلہ پر یہ ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اور شافعی کی اصل کے مطابق ولایت استبداد کے ثبوت کی شرط اگر مولیٰ علیہ لڑکا ہے تو صغر اور عدم بلوغ ہے اور اگر لڑکی ہے تو بکارت ہے۔ لڑکی خواہ بالغ ہو یا نابالغ۔ چنانچہ ان کے نزدیک، اگر مولیٰ علیہ شہید ہے تو وہ بالغ ہو یا نابالغ، ولی ان کا نکاح کرانے کی ولایت استبداد نہیں رکھتا۔ تو ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق یہ ولایت وجوداً و عدماً، لڑکا ہو یا لڑکی، عدم بلوغ کے ساتھ دائر ہے۔ اور شافعی کے نزدیک لڑکے کے بارے میں تو یہی شرط ہے۔ البتہ لڑکی کے بارے میں ثبوت ولایت کی شرط بکارت ہے کہ اگرچہ بہر صورت ولایت حاصل ہے، اور شہید پر ولایت استبداد حاصل ہیں۔ اور اگر لڑکا یا لڑکی بالغ ہیں تو ان پر ایجابی و ہتھی ولایت صرف جنون کی صورت میں حاصل ہوتی ہے، خواہ جنون اصلی ہو۔ بایں طور کہ بالغ ہی حالت جنون میں ہوا، یا جنون عارض ہو، بایں طور کہ بلوغ کے بعد جنون طاری ہوا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور فرخ کے نزدیک اگر جنون عارض ہو تو ولی کو نکاح کرانے کا اختیار نہیں ہے۔ تفصیل مذکور کے مطابق ہمارے نزدیک باپ دادا بالغ یا لڑکی یا اس کی رضا کے بغیر نکاح کر سکتے ہیں۔ اور شافعی کے نزدیک انہیں یہ اختیار حاصل ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ شہید بالغ کو نکاح اس کی مرضی کے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باکرہ، اگر چہ عاقل، بالغ ہو، لیکن مصالح نکاح سے آگاہ نہیں کیونکہ ان مصالح کا علم تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور تجربہ حاصل ہوتا ہے شیابت (ملاپ) سے، اور ملاپ ہوا نہیں۔ لہذا باکرہ لڑکی نکاح کے سلسلہ میں صغیر و نابالغ کے ساتھ لاحق ہوگی۔ سو اس پر ولایت استبداد حاصل رہے گی۔ یہی وجہ ہے کہ باپ باکرہ کی رضا کے بغیر بھی اس کا ہر وصول کرے گا اختیار رکھتا ہے۔ بخلاف شہید

بالغ کے کہ وہ تجرہ و عاشرت سے مصالح نکاح سے آگاہ ہے، لہذا اس پر ولایت استبداد نہیں رہتی۔  
 ہماری دلیل یہ ہے کہ جیسا کہ غیبہ بالغ کا نکاح اس کی مرضی کے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح بکرہ بالغ کا نکاح  
 کرانے میں بھی اس کی رضا ضروری ہے۔ ان دونوں کے درمیان علت جامع کا بیان دو وجہوں سے ہے، ایک  
 طریق ابوحنیفہ کا ہے، اور یہ ابو یوسف کا قول اول ہے، اور دوسرا طریق محمد کا ہے، جو کہ ابو یوسف کا قول آخر ہے  
 ابوحنیفہ کے طریق سے اس کا بیان یہ ہے کہ عدم بلوغ کی حالت میں قسمتی و ایجابی ولایت نابالغ کی نیابت کے  
 طور پر حاصل ہوتی ہے، کیونکہ وہ خود مصلحت کی رعایت رکھتے ہوئے معاملہ کرنے سے عاجز ہے۔ اور جب بلوغ  
 ہو گیا اور عقل بھی موجود ہے تو عاجز نہ رہا، اور حقیقتہً قدرت حاصل ہو گئی۔ اسی لئے اب وہ احکام شرع کی مخاطب  
 بن گئی۔ ہاں البتہ سمجھ بوجھ ہوتے ہوئے بھی وہ بذات خود معاملہ انجام دینے سے عاجز ہے۔ اور یہ غفر  
 دھیمی نہیں بلکہ عاشری، عرفی اور استنباطی ہے۔ کیونکہ اس کام کے لئے مہدوں کی محفل میں آنے جانے کی ضرورت  
 پیش آئے گی، جبکہ عورت پردہ نشین اور مستور ہوتی ہے۔ اور عورت کامروں کی محفل میں آنا عادتاً و عرفاً  
 باعث عیب ہے۔ سو بالغ کا یہ غفر استنباطی ہے، حقیقی نہیں۔ لہذا بالغ پر ولایت بھی حسب غر حاصل ہو  
 گی یعنی استنباطی ولایت، نہ کہ ایجابی ولایت۔ کیونکہ حکم بقدر علت ثابت ہوتا ہے۔ اور محمد کے  
 طریق سے اس کا بیان یہ ہے کہ بلوغ کے بعد ولی کو ولایت شرکت ملتی ہے، ولایت استبداد نہیں۔ لہذا غیبہ  
 بالغ کی طرح بکرہ بالغ کی رضا کا حصول بھی ضروری ہے۔ اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ "ولی کے لئے نکاح"  
 کے ذیل میں بیان کریں گے۔ رہی یہ بات کہ باپ کو اس کا ہر موصول کرنے کا اختیار ہے، تو اس کی  
 وجہ یہ ہے کہ وہ دلائقہ اس پر راضی ہے۔ کیونکہ عادتاً باپ ہر کے ساتھ اپنا مال ملا کر بیٹی کے لئے سامان  
 تیار کرتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ مراۃ باپ کو ہر موصول کرنے سے روک دے تو باپ کو اس کا اختیار نہیں رہتا۔  
 پنہاں ثبوت کے، عادتاً اس کیسے دوبارہ سامان تیار نہیں کیا جاتا۔

جب بالغ کے نکاح کے جواز کے لئے اس کی رضا شرط ٹھہری، تو اگر اس کی مرضی اور اجازت کے بغیر اس  
 کا نکاح کیا گیا تو یہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر وہ راضی ہو گئی تو جائز ہو گا۔ اور اگر اس نے رد کر دیا  
 تو باطل ہو جائے گا۔

**مسئلہ:** شیبہ لڑکی کی رضا کا حکم کبھی قول سے ہوتا ہے، کبھی فعل سے۔ قول تو یہ کہ مراۃ رضا کا اظہار کر  
 "مثلاً کہے کہ" میں راضی ہوں۔ "میں نے اجازت دی" یا ان سے ملتے جلتے الفاظ استعمال کرے۔  
 اس بارے میں اصل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ "الشیبہ تشاد"۔ "شیبہ سے مشورہ لیا جائے"  
 اور ایک دوسری حدیث میں ہے کہ "شیبہ اپنے بارے میں اپنی زبان سے اظہار کرے" نیز روایت ہے کہ آپ  
 نے فرمایا "مردوں سے ان کے نکاح کے بارے میں اجازت لی جائے" نیز یہ روایت گندھکی ہے کہ "میمہ کا  
 نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس سے مشورہ کر لیا جائے" اس میں میمہ سے مراد بالغ ہے۔ اور فعل  
 اظہار رضا کی صورت یہ ہے کہ مثلاً اپنے آپ کو سپرد کر دے، یا ہر دفعہ کا مطالبہ کرے، یا اس جیسا کوئی  
 کام کرے۔ ایسے کو ولایت رضا ہے۔ اور رضا بھی نصاً ثابت ہوتی ہے اور کبھی دلالتاً۔ اس کے لئے اصل  
 یہ دعایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرگز سے فرمایا تھا کہ "اگر تیرے زوج نے تجھ سے ہم بستری کر لی

تو ہجر تجھے اختیار نہیں رہے گا۔“

**مسئلہ :** باکرہ کے لئے اظہار رضا کا مذکورہ دو طریقوں کے علاوہ ایک تیسرا طریق بھی ہے۔ اور وہ ہے سکوت۔ یہ استعسان ہے۔ قیاس یہ ہے کہ سکوت کو رمضان تکجا جائے، کیونکہ سکوت میں رضا و عدم رضا دونوں کا احتمال ہے۔ لہذا شک و احتمال ہوتے ہوئے یہ رضا کی دلیل نہیں بن سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر نکاح کرانے والا اجنبی ہو، یا ایسا ولی ہو کہ اس سے قریبی ولی بھی موجود ہے، تو ایسی صورت میں سکوت رضا کی علامت نہیں ہوتی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا ہے کہ ”عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں مشورہ کیا جائے“، تو عائشہ نے عرض کیا کہ ”یا رسول اللہ! باکرہ کو حیا کرے گی؟ تو آپ نے فرمایا کہ ”اس کا اذن، اس کی خاموشی ہے“ اور ایک روایت میں یہ ہے کہ ”اس کا سکوت اس کی رضا ہے“ اور ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ ”اس کا سکوت، اس کا اقرار ہے“۔ یہ تمام روایات اس سلسلہ میں نفس ہیں۔ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ ”باکرہ سے اس کی بات کے بارے میں مشورہ لیا جائے۔ اگر وہ خاموش رہے تو سمجھ لو کہ وہ راضی ہے۔“ یہ بھی نفس ہے۔ نیز اس لئے کہ باکرہ اپنی زبان سے نکاح کی اجازت دیتے ہوئے شرماتی ہے۔ کیونکہ اس سے مردوں کی طرف رغبت کا اظہار ہوتا ہے، اور بے حیائی کا الزام لگتا ہے۔ تو اگر اس کے سکوت کو دلائلہ نکاح کا اذن و رضا قرار نہ دیا جائے، اور زبان سے اظہار کو شرط ٹھہرایا جائے۔ جب کہ عادتاً باکرہ اپنی زبان سے اظہار نہیں کرتی۔ تو باکرہ کا نکاح ہی نہ ہو سکے۔ باوجودیکہ اس کی حاجت ہے۔ لہذا زبان سے اظہار کو شرط ٹھہرانا جائز نہیں ہے۔

ربا یہ کہنا کہ سکوت میں دونوں کا احتمال ہے، درست ہے۔ لیکن رضا کا پہلو عدم رضا سے باجماع ہے، اس کا قرینہ یہ ہے کہ اگر وہ راضی نہ ہوتی تو رد کر دیتی۔ کیونکہ اجازت دینے میں تو حیا مانع ہے۔ لیکن رد کرنے میں حیا مانع نہیں ہوتی۔ تو جب وہ چپ رہی اور رد نہ کیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ وہ راضی ہے۔ یہ خلاف جبکہ کوئی اجنبی یا ولی بعید اس کا نکاح کرائے۔ کیونکہ اس صورت میں عدم رضا کا احتمال زیادہ ہے۔ اس لئے کہ احتمال ہے کہ رد کی قدرت رکھنے کے باوجود وہ اس لئے چپ رہی ہو کہ وہ اسے حقیر سمجھتی ہے۔ اور اس کی بات کی پرواہ نہیں کرتی۔ اور یہ ایک واضح امر ہے۔ لہذا اس صورت میں رضا کا پہلو راجح نہیں ہے۔ نیز اس لئے کہ کیا اولیاء سے آتی ہے، اجانب سے نہیں، اور ولی قریب کے ہوتے ہوئے ولی بعید اجنبی ہی ہوتا ہے، تو اجانب کے حق میں وہ تنبیہ کی طرح ہے۔ اس لئے کہ کوئی ایسا قول یا فعل ہونا چاہیے جس سے رضا معلوم ہو۔ نیز اس لئے کہ نکاح کرانے والا اگر اجنبی یا ولی البعد ہو تو نکاح کا تہا از ارادہ و کالت ہوگا، از ارادہ ولایت ہیں، کیونکہ یہ لوگ ولایت نہیں رکھتے۔ اور وکالت مرتب قول سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور جب نکاح کرانے والا ولی ہو تو وہاں نکاح کا تہا از ارادہ ولایت ہے۔ لہذا وہاں مرتب اقرار کی ضرورت نہیں۔

**مسئلہ :** باکرہ کو نکاح کی خبر ملی تو وہ ہنس پڑی تو یہ اجازت سمجھی جائے گی۔ کیونکہ انسان اس بات سے ہنستا ہے، جو اسے اچھی لگے۔ سو یہ رضا کی دلیل ہے۔ اور اگر خبر سن کر رو پڑی تو البوسیف سے روایت ہے کہ یہ بھی اجازت ہے۔ اور انہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ اجازت نہیں بلکہ رد ہے۔ اور یہی عمدہ کا قول

ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ روئے کبھی غم سے ہوتا ہے اور کبھی شدت فرح سے۔ سو تعارض کی وجہ سے  
 نہ اسے رد قرار دے سکتے ہیں۔ اور نہ اجازت۔ تو یوں ہو گیا، کو یہ خاموش رہی۔ پس یہ مضامین۔ دوسری روایت  
 اور قول ثنید — کی وجہ یہ ہے عام طور پر روئے غم کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پس یہ ناراضی اور غصہ کی دلیل ہے  
 اجازت اور نہ اس کی دلیل نہیں۔

مسئلہ: اگر ایک لڑکی کا نکاح دو دولوں نے دو الگ الگ مردوں سے کر دیا، پھر جب اسے خبر ملی تو اس  
 نے ان میں سے ایک عقد کی اجازت دے دی، تو جس عقد کی اس نے اجازت دی وہ ناجائز ہوگا اور دوسرا باطل  
 ہو جائے گا۔ اور اگر دولوں کی اجازت دے دی تو دونوں باطل ہو جائیں گے۔ کیونکہ اس کی اجازت بمنزلہ انشاء  
 نکاح ہے۔ تو گویا اس نے دومردوں سے نکاح کیا، اور یہ باطل ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور اگر  
 صورت بالالین وہ خاموش رہی تو عقد سے روایت ہے کہ یہ نہ رہا ہوگا نہ اجازت، یہاں تک کہ وہ قولاً یا فعلاً  
 کسی ایک عقد کی اجازت دے دے۔ اور محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر خاموش رہی تو دونوں عقد  
 باطل ہو جائیں گے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ باکرہ کا سکوت ایک طرح سے  
 اجازت ہوتا ہے۔ تو گویا اس نے دولوں عقدوں کی اجازت دے دی اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہاں  
 سکوت کو اجازت قرار دینا ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر اسے اجازت قرار دیا جائے تو یہ دو عقدوں کی اجازت ہو  
 گی یا کسی ایک عقد کی۔ پہلی صورت ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ بیک وقت دو عقد کرنا متنع ہے۔ اور دوسری  
 صورت امتیاز کرنا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ کوئی ایک عقد دوسرے سے ترجیح نہیں رکھتا۔ (اور رد  
 قرار دینا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ مریح روئے یا یا گیا) پس یہ سکوت کالعدم قرار دیا جائے گا اور  
 معاملہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، کہ قولاً یا فعلاً کسی ایک عقد کی اجازت دے دے۔

اسی طرح اگر باکرہ نے مشورہ لیا کیا اور وہ خاموش رہی تو اسے اجازت سمجھا جائے گا، بشرطیکہ پوچھنے والا وہی  
 ہو۔ اس کی ایک وجہ تو گندہ علی ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی  
 صاحبزادی کے لئے بیخیا نکاح آتا تو آپ ان صاحبزادی کے پردے کے قریب ہو کر فرماتے کہ ”فلان، فلانہ کا  
 ذکر کرتا ہے“ پھر اس کا نکاح کر دیتے“ اس سے معلوم ہوا کہ ولی کے مشورہ طلب کرنے کے وقت سکوت  
 اختیار کرنا دلالتہا اجازت ہے۔

مسئلہ: فقہاء کہتے ہیں کہ اگر ولی نے باکرہ لڑکی سے کہا میں تمہارا غلام سے نکاح کرنا چاہتا ہوں، اور  
 یہ سن کر لڑکی نے کہا کہ ”غلان اس سے بہتر ہے“ تو یہ اجازت نہیں ہے۔ اور اگر ولی نے اس کا نکاح کر دیا  
 پھر اسے بہتر سے بہتر خواہش ہوئی تو اس نے کہا کہ ”غلان اس سے بہتر تھا“ تو اسے اجازت سمجھا جائے گا۔ کیونکہ پہلی صورت میں  
 اس کا قول رد قرار دیا جاتا ہے، نکاح پر عدم رضا کا اظہار ہے۔ اور دوسری صورت میں اس کا قول اظہار رضا  
 ہے۔ یا کم از کم رد سے سکوت ہے۔ اور باکرہ کا رد سے سکوت کرنا رضا ہوتا ہے۔ اور اگر ولی نے  
 کہا کہ میں تمہارا کسی آدمی سے نکاح کرنا چاہتا ہوں، اور اس آدمی کا نام نہیں لیا۔ اس پر وہ خاموش رہی تو  
 یہ رضا نہیں ہوگی۔ محمد سے یونہی روایت ہے۔ کیونکہ کسی چیز کے جانے بغیر اس پر رضی ہونا ممکن  
 نہیں اور رضی نہیں رکھتا۔ اور ولی نے یوں کہا کہ میں تمہارا غلام یا غلام اس سے نکاح کرنا چاہتا  
 ہوں۔ اگر کئی آدمیوں کے نام اس کے سامنے لئے، وہ خاموش رہی، تو وہ کر وہ آدمیوں میں سے جس سے بھی

نکاح کر دے گا، جائز ہوگا۔ اور اگر کسی آدمیوں کا ذکر اچھا لگیا۔ مثلاً کہا کہ ”میں اپنے ہمسایوں میں یا اپنے چھپرہوں میں تمہارا نکاح کرنا چاہتا ہوں“ وہ چپ دہی، تو اگر وہ معلوم و متعین ہیں تو اس سکوت کو رخصت سمجھا جائے گا، ورنہ نہیں۔ کیونکہ معلوم و متعین کے بارے میں تو رخصت منصوص و عین ہے، اور غیر متعین کے بارے میں راضی ہونے کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ واللہ تعالیٰ العلیق۔

فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر دی نے مرد کا نام تو ذکر کیا، لیکن ہم نہیں بتلایا کہ کتنا ہوگا؟ اور وہ خاموش رہی، تو یہ خاموشی رضا نہیں ہوگی۔ کیونکہ پوری رضا تب ہوتی ہے، جب کہ مرد اور ہم دونوں کا ذکر کیا جائے۔ مسئلہ: دلالت اجازت کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ یہ اجازت نکاح کا علم ہونے کے بعد دی گئی ہو۔ کیونکہ نکاح کا علم ہونے سے پہلے اس پر راضی ہونے کی کوئی صورت نہیں ہوگی۔

مسئلہ: غیبہ بالغ کا ولی نے نکاح کرایا تو اس نے کہا کہ میں راضی نہیں تھی۔ یا میں نے اجازت نہیں دی تھی، اور زوج نے کہا کہ تم نے اجازت دی تھی، تو اس میں عورت کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ زوج اس پر ایک ایسے ام۔ یعنی اجازت و رضا۔ کا دعویٰ کر رہا ہے، جو پہلے موجود نہیں تھا۔ اور وہ انکار کر رہی ہے، لہذا ”الیمین علی من اذکر“ کے مطابق عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر باکرہ کا نکاح کیا گیا اور اختلاف کی صورت میں، زوج نے کہا کہ تمہیں عقد کا علم ہو گیا تھا اور تم خاموش رہیں۔ اس پر عورت نے کہا کہ میں نے رد کر دیا تھا۔ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور زفر کہتے ہیں کہ اس میں زوج کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ایک ام حادث یعنی رد کا دعویٰ کر رہی ہے، اور زوج اس کا انکار کر رہا ہے، لہذا منکر کا قول معتبر ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں عورت اگرچہ ظاہراً مدعیہ ہے، لیکن فی الحقیقت منکرہ ہے، کیونکہ زوج از راہ سکوت حجاز عقد کا دعویٰ کر رہا ہے، اور وہ انکار کر رہی ہے، لہذا اس کا قول معتبر ہوگا۔ جیسا کہ موردع (جس کے پاس ولیعت کبھی گئی ہو) اگر یہ کہے کہ میں نے ولیعت کو مادی تھی، تو اس کا قول مانا جاتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ وہ ظاہراً دعویٰ رد کر رہا ہے، لیکن فی الحقیقت ضمان کا انکار کر رہا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ پھر مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں ابوحنیفہ کے قول کے مطابق عورت پر یقین لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس یقین پر لازم ہے۔ اصحاب ثلاثہ کا یہ اختلاف معروف و مشہور ہے۔ کہ ابوحنیفہ کے نزدیک چھپرہوں میں آستان جاری نہیں ہوتا۔ اور صاحبین کے نزدیک جاری ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ ہم انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں ذکر کریں گے۔

**بکارت و شہادت کی شرعی حقیقت اور متعلقہ مسائل**  
 سطور بالا میں یہ بات آچکی ہے کہ باکرہ بالغہ اور شہیدہ بالغہ کے احکام میں اختلاف ہے۔ چنانچہ باکرہ کا سکوت رضا کی علامت ہے۔ جبکہ شہیدہ سے صریح اقرار سے ضرورت ہے۔ باکرہ کا مہر باپ و مول کر سکتا ہے۔ جبکہ شہیدہ کا مہر لینے کے لئے اس کی اجازت چاہیے۔ تو اب ضروری ہے کہ اگر بکارت و شہادت سے آگاہی حاصل کی جائے۔ واضح رہے کہ شرعی احکام میں بکارت و شہادت کی لغوی حقیقت مراد نہیں ہے کیونکہ بکارت کی لغوی حقیقت کنوار پن ہے، اور شہادت کا لغوی مفہوم کنوار پن اور دشمنی کا زائل ہونا

ہے۔ جبکہ شرعی احکام بالا جماع اس حقیقت پر مبنی نہیں ہیں، چنانچہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس رنگ کا کھد کو دئے، پھلائے یا کثرت بعض یا زیادتی شرکی وجہ سے زائل ہوگئی ہو۔ وہ بارگہ اور کنواری کے حکم میں ہی ہے اس کے نکاح کے احکام وہی ہیں، جو بارگہ کے ہیں۔ اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ جس لڑکی کی بکارت ایسی دلی سے زائل ہوئی ہو، جس دلی سے نسب ثابت ہو جاتا ہے، تو اس لڑکی کے نکاح کے احکام وہی ہیں، جو ثیبہ کے نکاح کے ہیں۔ ثبوت نسب اس دلی سے ہوتا ہے جو عقد جائز یا فاسد یا شبہ عقد کی بنا پر ہوئی ہو اور اس دلی سے ہر واجب ہوتا ہو۔

**مسئلہ ۱:** اگر بکارت زنا سے زائل ہوئی ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہؒ کے نزدیک منزہ لانکاح شبہ کی طرح کیا جائے گا۔ ان حضرات کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بارگہ سے اس کی ذات کے بارے میں مشورہ لیا جائے اور ثیبہ سے مشورہ لیا جائے" نیز فرمایا۔ "ثیبہ اپنے بارے میں اپنی زبان سے اظہار کرے"۔ اور منزہ حقیقتہً ثیبہ ہے۔ کیونکہ ثیبہ وہ ہے جس کی بکارت زائل ہوگئی ہو۔ اور منزہ کی بکارت زائل ہوگئی ہے۔ لہذا اس پر ثیبہ کے احکام جاری ہوں گے۔ اور ثیبہ کا ایک حکم یہ ہے کہ اس کا نکاح اس کے مزاج اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ منزہ ثیبہ کے سکوت پر بھی اتقائیں کیا جائے گا۔ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے کنواری کے لئے نفقہ مزدوری نہ ہونے اور بارگہ کے سکوت کو نفقہ کا قائم مقام ہونے کی علت، حیا قرار دی ہے۔ اس کی دلیل اشارۃً انفس اور منقول ہے۔ اشارۃً انفس کا بیان یہ ہے کہ روایت سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (جب) فرمایا کہ "عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں پوچھا جائے" تو عائشہؓ نے عرض کیا کہ "یا رسول اللہ! بارگہ تو حیا کرتی ہے" تو آپؐ نے فرمایا "اس کا اذن اس کی خاموشی ہے" اس روایت سے استدلال ہاں طور ہے کہ آپ کا فرمان "اس کی خاموشی اجازت ہے" عائشہؓ کے اس سوال کے جواب میں ہے کہ "بارگہ تو حیا کرتی ہے" یعنی اپنی زبان سے مزاج اجازت دینے سے حیا کرتی ہے۔ اور جواب سوال کے مطابق ہوتا ہے۔ تو گویا آپؐ نے یہ فرمایا "چونکہ بارگہ مزاج اجازت دینے سے حیا کرتی ہے، اس لئے اس کی خاموشی، اس کی اجازت ہے" تو یہ اشارہ ہے کہ نفقہ کے غیر مزدوری ہونے اور سکوت کو نفقہ کا قائم مقام ٹھہرانے کی علت حیا ہے۔ اور یہ علت نفس میں وارد شدہ ہے۔ اور نفس کی علت محل نفس میں محدود نہیں ہوتی۔ حیا کہ جلی کا جو ٹھکانا پاک ہونے کی علت، اس کا بار بار مضرول میں آتا جاتا، نفس میں وارد ہوا ہے۔ (تو اب یہ حکم صرف جلی تک محدود نہیں رہے گا، بلکہ جہاں یہ علت پائی جائے گی، وہاں یہ حکم بھی پایا جائے گا)۔ حیا کے علت ہونے پر عقلی دلیل یہ ہے کہ بارگہ نکاح کا مزاج اذن دینے سے اس لئے خرقہ ہے کہ اس میں مرد کی طرف رغبت میلان کا اظہار ہے۔ اور عورت میں بارگہ کی طرف سے اس اظہار کو بیخ مچا جاتا ہے۔ اور ایسی لڑکی کو بے حیائی کے طعنے ملتے ہیں۔ تو ایک طرف مزاج اجازت دینے سے یہ مانع ہے۔ اور دوسری طرف اسے نکاح کی محبت بھی ہے۔ سو اگر اس کے لسانی اقرار کو شرط ٹھہرایا جائے تو اس کا بھی نکاح ہی نہ ہو سکے۔ باوجودیکہ اس کی مذمت ہے۔ لہذا ایسی شرط ٹھہرا کر ناجائز نہیں ہے۔ جب بارگہ کے لئے لسانی اقرار مزدوری نہ ہونے کی علت حیا ٹھہری۔ تو یہ علت منزہ میں بھی موجود ہے۔ اگرچہ منزہ حقیقتہً ثیبہ ہے۔ کیونکہ منزہ کی



بکارت کا زائل ہونا لوگوں میں ظاہر و مشہور نہیں۔ لہذا اس کی مخرج اجازت کو قبیح سمجھا جائے گا۔ اور اسے بے حیائی شمار کیا جائے گا۔ اور یہ علت اس وقت تک رہتی ہے، جب تک کہ نکاح نہیں ہو جاتا یا زنا مشہور نہیں ہو جاتا۔ اور جب نکاح ہو جائے یا زنا مشہور ہو جائے تو مخرج اجازت کو قبیح اور باعث عیب نہیں سمجھا جاتا۔ بلکہ اب ولی کے مشورہ طلب کرنے کے وقت اقرار و اظہار سے گزر کر ناروغت سمجھا جائے گا۔ کیونکہ مرد کی طرف اس کے میلان و رغبت کا علم ہو چکا ہے۔ رہی حدیث! تو اس میں شبہ متخافہ مراد ہے۔ کیونکہ مطلق کلام سے اس معترت مراد لیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس لڑکی کی بکارت، کو دینے، بھانکنے یا کثرت جنس وغیرہ کی وجہ زائل ہو گئی ہو۔ وہ اس حدیث میں داخل نہیں ہے، اگرچہ وہ بھی لغوی حقیقت کے اعتبار سے شبہ ہے، واللہ اعلم۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ ہمارے نزدیک باپ، دادا کو شبہ نابالغہ کا نکاح کرانے کا اختیار ہے۔ اور شافعی کے نزدیک فی الحال اس کا نکاح کرنا ناجائز نہیں ہے، بلکہ اس کا معاملہ نکاح بوجہ تک متاخر کیا جائے گا۔ اور بلوغ کے بعد اس کی مخرج اجازت سے — نہ کہ سکوت سے — ولی اس کا نکاح کر لے گا۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”یتیمہ کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس سے پوچھ لیا جائے“۔ اور یتیمہ کا اطلاق لغوی طور پر نابالغہ پر ہوتا ہے۔ نیز شیابہ مصالح نکاح سے آگاہی کی دلیل ہے۔ نیز شیابہ کا حدوث عام طور پر عقل و تمیز کے بعد ہوتا ہے۔ اور اب اسے تجربہ بھی حاصل ہو چکا ہے۔ ان امور سے اگر خود اسے ولایت حاصل نہیں ہوتی تو کم از کم فی الحال اس کی وجہ سے ولی کی ولایت بلوغ کے بعد تک متاخر ہو سکتی ہے۔ یہ خلاف باکرہ بالغہ کے، کہ بکارت نکاح کے نفع و نقصان سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ اس لئے اس کی عقل بھی کالعدم سمجھی جائے گی۔ جیسا کہ گذر چکا ہے۔ نیز نکاح میں عورتوں کے لئے لازمی و قطعی ضرر ہے — اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے — سو عورت کے لئے نکاح میں کوئی مصلحت نہیں۔ سوائے اس کے کہ قضاءِ شہوت کی حاجت ہو تو نکاح کیا جائے، کیونکہ نکاح کی تمام مصالح اسی پر موقوف ہیں۔ اور شبہ نابالغہ میں یہ مصلحت نہیں پائی جاتی، لہذا اس کا نکاح کرنا ناجائز نہیں ہے۔ اور باکرہ نابالغہ کے نکاح کا جواز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور صحابہ کرام کے اجماع سے ثابت ہوا ہے — اس کی تفصیل گذشتہ اوراق میں گزر چکی ہے — ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”والتکدوا الا یا حیٰ منکم“ اور ”ایم“ اس عورت کو کہا جاتا ہے جس کا زوج نہ ہو، خواہ وہ بالغ ہو یا نابالغہ، تو اس فرمان سے بطور عموم سب پر ولایت حاصل ہوتی ہے، سوائے ان کے جن کے بارے میں کوئی خاص دلیل وارد ہوئی ہو۔ نیز اس لئے کہ بکارت زائل ہونے سے پہلے ولایت اس لئے حاصل تھی کہ شہوت ولایت کا سبب — قربت کاملہ اور شفقت و افرہ — اور شہوت ولایت کی شرط — نابالغہ کافی الحال نکاح کا محتاج ہونا تاکہ بعد از بلوغ مصالح نکاح حاصل کر سکے، اور احتیاج کے باوجود خود عاجز ہو نا اور ولی کا اس معاملہ پر تدارک ہونا — پایا جاتا تھا۔ اصراب جو امراض ہوا ہے، وہ صرف شیابہ ہے۔ اور شیابہ کا اثر تو یہ ہے کہ اب اس کا نکاح کرانے کی حاجت زیادہ ہے۔ کیونکہ وہ مرد کی قربت سے آشنا ہو چکی ہے۔

اور آشنائی سے اشتیاق برعصا ہے، تو جب باکرہ نابالغہ پر ولایت حاصل تھی، تو شبیہ نابالغہ پر بدرجہ اولیٰ باقی رہے گی۔ اور آپ نے جو حدیث نقل کی، اس میں بالغہ مراد ہے۔ وجہ گذر چکی ہے۔

**مسئلہ:** بالغ مجنون اور مجنونہ کے نکاح کے احکام وہی ہیں جو نابالغ بچے اور بچی کے نکاح کے ہیں خواہ جنون اصلی ہو یا بلوغ کے بعد طاری ہوا ہو۔ اور دفعہ فرماتے ہیں کہ جنون طاری کی صورت میں دلی کو نکاح کرانے کا اختیار نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حالت عقل میں بلوغ سے دلی کی ولایت ختم ہو چکی ہے سو جنون طاری ہونے سے دوبارہ حاصل نہیں ہوگی جیسا کہ اگر پہلے ہوش کی حالت میں بالغ ہو، پھر پہلے ہوش زائل ہو جائے۔

ہمارے دلیل یہ ہے کہ ثبوت ولایت کے سبب — قربت — اور شرط — اعتیاج کے باوجود مولیٰ علیہ کا غرض موجود ہے۔ اور ثبوت ولایت میں فائدہ بھی ہے۔ لہذا ولایت حاصل ہو گی۔ جنون اصلی میں بھی اسی وجہ سے ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح جنون طاری میں بھی حاصل ہو گی۔ نیز مجنون عارضی کے مال میں جب تصرف کی ولایت حاصل ہے تو اس کی ذات کے بارے میں بھی ولایت حاصل ہوگی۔ واللہ اعلم۔

**نفس تصرف سے متعلقہ شرائط** | تصرف دلی کے مجاز کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ تصرف موتی

علیہ کے حق میں نافع ہو۔ ضار نہ ہو۔ چنانچہ باپ، دادا اور بھی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ نابالغ بچے اور بچی کے غلام کا کسی آزاد عورت یا کسی غیری کی باندگی نکاح کریں۔ کیونکہ یہ تصرف موتی علیہ کے حق میں نقصان دہ ہے، اس لئے کہ مہر اور نفقہ تو غلام کی گردن پر لازم ہو جائیں گے۔ اور اس کے عوضی و مقابلہ میں نابالغ مولیٰ علیہ کو کچھ مال حاصل نہیں ہوگا۔ اور ضرر رساں تصرف دلی کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہے۔ جیسا کہ طلاق، عتاق، تبرعات پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہر وہ شخص جو اپنے تصرف میں اذن کا محتاج ہو، وہ بھی غلام کا نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ جیسا کہ مکاتب، شریک، مضارب اور ماذون ہیں۔ کیونکہ ان سب کو تصرف کی جو اجازت حاصل ہے، وہ نظر رعایت کے ساتھ مقید ہے۔ (یعنی یہ صرف ایسا تصرف کر سکتے ہیں، جس فریق شائی کے مفاد کا خیال رکھا گیا ہو)

نابالغ بچے یا بچی کی باندگی کا کسی آزاد شخص یا کسی دوسرے غلام کے ساتھ نکاح کرنا؛ تو باپ، دادا، دبی، مکاتب، مفادوں، تاسمی اور تاسمی کا سیکرٹری یہ اختیار رکھتے ہیں، کیونکہ اس میں نفع محض ہے اس لئے کہ مال دینے بغیر مال حاصل ہوگا۔ لہذا مذکورہ سب افراد یہ اختیار رکھتے ہیں۔ دیکھئے! مذکورہ افراد بیع کا اختیار رکھتے ہیں، باوجودیکہ اس میں مال کے عوضی مال ہوتا ہے، سو معاملہ مذکور کا انہیں بدرجہ اولیٰ اختیار ہوگا۔ باقی شریک، عتاق، مضارب اور ماذون ابو مضطر و غیرہ کے قول کے مطابق باندگی کا نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک انہیں یہ اختیار حاصل ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ تصرف نافع ہے، کیونکہ اس میں مال دینے بغیر مال حاصل ہو رہا ہے، لہذا شریک مفادہ کی طرح مذکورہ افراد کو بھی یہ اختیار حاصل ہوگا۔ طرین کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں کو تصرف

کی جو اجازت حاصل ہے، یہ صرف تجارت سے مخصوص ہے، اور نکاح تجارت نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ ماخذہ اپنا نکاح نہیں کر سکتی، اگر نکاح تجارت ہوتا، تو اسے یہ اختیار بھی حاصل ہوتا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ تجارت میں مال کے عوض مال ہوتا ہے، جبکہ نکاح میں بضع کے عوض مال ہے۔ سو نکاح تجارت نہیں ہے۔ اس لئے ان لوگوں کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہوگا۔ یہ خلاف مفاد میں ہے۔ کہ اس کا نفقہ نفع سے مختص ہے، تجارت سے نہیں۔ اور یہ تعریف نافع ہے۔

**مسئلہ:** اگر اپنی باندی کا اپنے نابالغ بیٹے کے غلام سے نکاح کیا، تو ابو یوسف فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ اور زفر کا قول ہے کہ جائز نہیں ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نابالغ بچے کے غلام کا نکاح باپ کی ولایت کے تحت داخل نہیں۔ سو اس بارے میں باپ ایک اجنبی شخص کی مانند ہے۔ اور اس میں عذر کا احتمال موجود ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی باندی کو بیچ دے۔ جس کے نتیجہ میں مہر و نفقہ غلام پر لازم ہو جائے گا۔ اور نابالغ مولیٰ علیہ کو اس سے نقصان ہوگا۔ تو یوں ہے، گویا باپ نے غلام کا نکاح کسی دوسرے کی باندی سے کیا (اور یہ جائز نہیں۔ اسی طرح مذکورہ صورت بھی جائز نہیں ہوگی) ہماری دلیل یہ ہے کہ باپ کو ولایت و اختیار تو شرعاً حاصل ہے۔ صرف اس معاملہ میں اختیار نہیں ہوتا۔ جس میں ضرر پہنچتا ہو۔ اور اس معاملہ میں نفع ہے، ضرر نہیں۔ کیونکہ اولاد بچے کی ملوک ہوگی۔ اور غلام پر مہر و نفقہ بھی لازم نہیں ہوگا۔ سو اس معاملہ میں نفع محض ہے۔ اس لئے باپ کا اس کا اختیار ہوگا۔ رہا یہ کہنا کہ ہو سکتا ہے کہ اسے بیچ دے، اجم کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ نہ بیچے۔ لہذا فی الحال حاصل ولایت کو محض ایک احتمال کی وجہ سے معطل کرنا جائز نہیں ہے۔

**مسئلہ:** اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر باپ، دادا نے نابالغ بچی کا نکاح کسی ہم پلہ (کفو) سے کر دیا۔ لیکن مہر مثل کے بغیر کیا (یعنی مہر کم رکھا) یا باپ، دادا نے نابالغ بچے کا نکاح کسی عورت سے اس کے مہر مثل سے زیادہ کے ساتھ کیا (یعنی مہر زیادہ رکھا) تو دیکھا جائے گا، اگر یہ کمی بیشی اتنی ہے جتنی کہ لوگ معاملات میں عموماً نظر انداز کرتے ہیں، تو بالا جماع یہ نکاح جائز ہے۔ اور اگر کمی بیشی اس قدر ہے کہ لوگ عموماً احتیاطاً ہر داشت نہیں کرتے۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق پھر بھی نکاح جائز ہے۔ اور صاحبین کہتے ہیں کہ اس صورت میں نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور حشام صاحبین سے روایت کرتے ہیں کہ نکاح باطل ہوگا۔ اور اگر باپ، دادا نے نابالغ بچی کا نکاح مہر مثل کے ساتھ تو کیا، لیکن ہم پلہ سے نہیں کیا، تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ نوٹ: اگر مذکورہ کوئی معاملہ باپ، دادا کے علاوہ کسی شخص نے انجام دیا تو بالاتفاق نکاح جائز نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرانے کی ولایت مولیٰ علیہ کے مفاد کے لئے دی گئی ہے۔ اور نابالغ کے نکاح میں مہر مثل سے کمی کرنے میں اور نابالغ بچے کے نکاح میں مہر مثل سے بیشی کرنے میں کوئی مفاد نہیں ہے، بلکہ ضرر ہے۔ اور کوئی بھی ضرر در سال معاملہ ولایت کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر باپ، دادا کے علاوہ کوئی اور شخص ایسا معاملہ انجام دے، تو جائز نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ ابو بکر صدیقؓ نے عائشہؓ کا نکاح صغریٰ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ سو درہم پر کیا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

عائشہ کو مہر مذکور پر اپنے نکاح میں قبول فرمایا۔ اور یہ واضح ہے کہ عائشہ کا مہر مثل اس سے کئی گنا زیادہ تھا نیز اس لئے کہ باپ کی اپنی اولاد پر شفقت بے پناہ ہوتی ہے۔ وہ اپنی اولاد کے لئے ان فوائد و سہولیات کا خیال رکھتا ہے۔ جن کا اپنی ذات کے لئے بھی خیال نہیں رکھتا۔ تو ظاہر یہ ہے کہ باپ نے یہ معاملہ بچے یا بچی کے لئے بہتر سمجھتے ہوئے ہی کیا ہے۔ کیونکہ نکاح میں مہر معصومین میں ہوتا۔ بلکہ طبیعت کی موافقت، حسن اخلاق، صفات ستھرا رہن بہن وغیرہ سمیت کسی چیز دل کا خیال رکھا جاتا ہے جو مال سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ تو شفقت ابوت کے پیش نظر یہ معاملہ بچے، بچی کے مفاد میں ہے، نہ کہ نقصان میں۔ اور باپ، دادا کے علاوہ کسی خیر کے معاملہ میں مزرگی و جہ ظاہر ہے۔ اور کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے کسی غلطی مصلحت کی رعایت معلوم ہوتی ہو۔ اور اس کی وجہ سے مزر ظاہر کو نظر انداز کیا جائے۔ کیونکہ باریک دینی مصالح کی رعایت و نور شفقت کے باعث ہوتی ہے۔ جو غرض میں نہیں پائی جاتی۔ بہ خلاف جبکہ باپ نابالغ بچے یا بچی کی باندی کو اتنی کم قیمت پر بیچ دے، جتنی کسی لوگ معاملات میں برداشت نہیں کرتے، تو یہ بیچ جائز نہیں ہوگی کیونکہ مالی معاملات میں مقصود، مال حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ مقصود یہاں حاصل نہیں ہوا۔

**مسئلہ:** توکیل میں بھی یہی اختلاف ہے۔ بایں طور کہ ایک آدمی دوسرے کو وکیل بناتا ہے کہ اس کا کسی عورت سے نکاح کرادے۔ وکیل اس کا نکاح تو کراتا ہے۔ لیکن اس عورت کے مہر مثل سے اتنا زیادہ مہر رکھتا ہے، جتنی زیادت کا خسارہ لوگ عام طور پر برداشت نہیں کرتے۔ یا عورت نے کسی آدمی کو وکیل بنایا کہ اس کا کسی سے نکاح کرادے، وکیل نے مہر کے بغیر اس کا نکاح کرادیا۔ یا فکھو کا خیال نہیں رکھا۔ تو اس میں وہی اختلاف ہے، جو بیع مطلق کے وکیل کے بارے میں ہے۔ اسی طرح ایک شخص مرد یا عورت کی طرف سے نکاح کرانے کا وکیل تھا۔ اس نے موکل کا نکاح ایسے شخص سے کرادیا۔ جس کے بارے میں وکیل کی شہادت شرعاً قبول نہیں کی جاتی۔ تو اس میں بھی بیع کی طرح کا اختلاف ہے۔ اس کی پوری تفصیل ہم انشاء اللہ کتاب الوکالتہ میں ذکر کریں گے۔

اسی طرح ایک شخص مرد کی طرف سے نکاح کرانے کا وکیل تھا، اس نے موکل کا نکاح کسی کی باندی سے کرادیا۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ جائز ہے، اس لئے کہ الفاظ میں اطلاق تھا۔ نیز اس لئے کہ عورت کی جانب کفایت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ (یعنی عورت کے لئے مرضی نہیں ہے کہ وہ مرد کے ہم پل ہو،) اور صاحبین کے نزدیک یہ نکاح جائز نہیں۔ کیونکہ مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے نیز صاحبین کے نزدیک ایسے مقام میں عورت کی بنا پر جانین کا ہم پل ہونا موزوں ہے۔ — استحسان ہے — تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام میں آنے کی۔

**مسئلہ:** اگر باپ نے اپنی نابالغ بچی یا بچے کے خلاف نکاح کا اقرار کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے اقرار کی اس وقت تک تصدیق نہیں کی جائے گی، جب تک کہ دو گواہ نفسی نکاح پر گواہی نہیں دیتے۔ اور صاحبین کے نزدیک کسی گواہی کے بغیر بھی اس کے اقرار کو سچا مانا جائے گا۔ — صورت مشدود طرح پر ہے۔ — ایک یہ کہ کسی عورت نے نابالغ کے ساتھ نکاح کا دعویٰ کیا۔ یا کسی مرد نے نابالغ بچی کے ساتھ

نکاح کا دعویٰ کیا، باپ اس کا انکار کرتا ہے۔ مدعی قینہ قائم کر دیتا ہے کہ باپ نے نکاح کا اقرار کیا تھا تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ شہادت اور قینہ قبول نہیں کی جائے گی۔ یہاں تک کہ دو گواہ نفس عقد پر گواہی دیں۔ اور صاحبین کے نزدیک شہادت قبول کی جائے گی بغیر نکاح ظاہر ہو جائے گا۔ دوسری یہ کہ ایک مرد کسی بالغ لڑکی پر یا ایک عورت کسی بالغ لڑکے پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کی صغر سنی میں ہمارا ان کے ساتھ نکاح ہوا تھا، لڑکی یا لڑکا اس کا انکار کرتے ہیں۔ مدعی قینہ قائم کر دیتے ہیں کہ باپ نے حالت صغر میں نکاح کا اقرار کیا تھا۔ دلیل نکاح جب اپنے مول یا مولہ کے خلوت نکاح کا اقرار کرے۔ تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ آتا اگر اپنے غلام کے خلاف نکاح کا اقرار کرے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک اسے قبول کیا جائے گا۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ اگر آقا اپنی باندی کے خلاف نکاح کا اقرار کرے تو بغیر کسی شہادت کے اس کی تصدیق کی جائے گی۔ صورت بالا کے بارے میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اقرار کسی ایسے عقد کے بارے میں ہو، جس عقد کا وجود میں لانا صاحب اقرار کے اپنے اختیار میں ہو تو ایسے اقرار کی بغیر کسی شہادت کے تصدیق کی جاتی ہے۔ جیسا کہ آقا اپنی باندی کے نکاح کا اقرار کرے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں صاحب اقرار نے ایسے عقد کا اقرار کیا ہے، جس عقد کا ایجاد اس کے اختیار میں ہے۔ کیونکہ باپ اپنی نابالغ بیٹی یا نابالغ بچے اور آقا اپنے غلام کے نکاح کا اختیار رکھتا ہے۔ تو جب یہ ایسا عقد ہے، جس کی ایجاد کا انہیں اختیار ہے تو ایسے عقد کے اقرار میں ان پر تہمت کا اندیشہ نہیں۔ لہذا اس اقرار کی تصدیق کی جائے گی۔ جیسا کہ ایلا کرنے والا اگر مدت ایلا میں رجوع کا اقرار کرے یا معتدہ کا شوہر حالت عدت میں کہے کہ میں نے تیری طرف رجوع کیا تھا تو اس اقرار کی تصدیق کی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی تصدیق کی جائے گی۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے :

لا نکاح الا بشہد۔ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

اس میں آپ نے انعقاد نکاح اور ظہور نکاح کے درمیان فرق کئے بغیر گواہوں کے بغیر نکاح کی نفی فرمائی۔ بلکہ اس فرمان کو ظہور نکاح پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اسم شہادۃ کے حقیقی مفہوم پر عمل ہے۔ اس لئے کہ شاہد "شہادت" سے اسم ناعل ہے جس کا مطلب ہے شہادت ادا کرنے والا۔ اور ادا بہ شہادت کی حاجت ظہور نکاح کے وقت ہوتی ہے۔ انعقاد نکاح کے وقت نہیں۔ نیز اس لئے کہ اس میں غیر کے خلاف ایسے عقد کا اقرار ہے، جو تنہا صاحب اقرار سے پورا نہیں ہوتا۔ بلکہ عقد پورا ہونے کے لئے اس کی اور دوسرے دو گواہوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا نکاح اور بیع میں بین و کیلوں کی صورت پر قیاس کرتے ہوئے دو گواہوں کی مساعدت کے بغیر اس اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ مزید یہ کہ اس اقرار کی حیثیت کے پیش نظر بھی اس اقرار کی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ یہ نکاح کا اقرار ہے۔ اور نکاح کا اقرار منافع بیع (کی ملکیت) کا اقرار ہوتا ہے۔ جبکہ منافع بیع صاحب اقرار کی ملکیت نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس لڑکی سے شہ میں دہی ہو جائے تو مہر لڑکی کو ملتا ہے، باپ کو نہیں۔ بہ خلاف باندی کے۔ کہ باندی کی بیع کے منافع آقا کی ملکیت ہوتے ہیں، تو اس صورت میں اپنی ملکیت کا اقرار کیا گیا (اور

یہ درست ہے، تو ابوحنیفہ عقد کی ولایت اور منعقد علیہ کی حکایت دونوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور مہین صرف ولایت عقد کا اعتبار کرتے ہیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل

## استحبابی ولایت کا بیان

مرہ، بالغ، عاقلہ پر، خواہ بکرہ ہو یا ثیبہ، ولی کو استحباً بآ ولایت حاصل ہوتی ہے۔ یہ ابوحنیفہ و زفر اور ابو یوسف کا قول اول ہے۔ محمد کا قول یہ ہے۔ اور یہی ابو یوسف کا دوسرا قول ہے۔ کہ مذکورۃ الصدر لڑکی پر ولی کو ولایت مشترکہ حاصل ہوتی ہے۔ اور شافعی کے نزدیک بھی ولایت مشترکہ ہی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن عبارت نکاح حاصل ہوتی ہے۔ اور شافعی کے نزدیک بھی ولایت مشترکہ ہی حاصل ہوتی ہے۔ (مذکورۃ الصدر لڑکی کی اپنی تعبیر سے نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا)۔ اس ولایت کے ثبوت کی شرط ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق صرف مولیٰ علیہ کی رضا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک مولیٰ علیہ کی رضا کے ساتھ ولی کی عیبات بھی شرط ہے۔

اختلاف مذکور کی بنا پر اگر ایک مرہ، عاقلہ، بالغ کسی مرد سے خود نکاح کر لیتی ہے، یا کسی آدمی کو کوکسل بناتی ہے اور وہ اس کا نکاح کر دیتا ہے، یا کوئی فضولی اس کا نکاح کر دیتا ہے اور یہ اجازت دے دیتی ہے تو ابوحنیفہ و زفر اور ابو یوسف کے قول اول کے مطابق یہ نکاح جائز ہے۔ خواہ اس نے یہ نکاح کفو سے کیا ہو یا غیر کفو سے، مگر کم رکھا ہو یا زیادہ۔ ہاں اگر اس نے غیر کفو سے خود نکاح کر لیا تو اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اگر کم مہر کے ساتھ نکاح کر لیا تو بھی ابوحنیفہ کے نزدیک اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔ اور اس میں صاحبین اور ابوحنیفہ سے اختلاف رکھتے ہیں۔ تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔ اور محمد کے نزدیک نکاح مذکور جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ولی یا عاقلہ اس نکاح کی اجازت دے دے یا پھر اجازت سے پہلے شوہر کے لئے قرینت محلول نہیں ہے۔ اور اگر قرینت ہوئی تو فعل حرام ہوا۔ اس نکاح سے نمازند کو عطلاق، ظہار اور ایلا کا حق نہیں ملتا۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک مہر جائے تو دوسرا اس کا وارث نہیں ہو سکا۔ لڑکی نے نکاح کفو سے کیا ہو یا غیر کفو سے، دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے۔ اور یہی ابو یوسف کا قول ہے، جو کہ حسن بن زیاد نے ان سے روایت کیا ہے۔ اور ابو یوسف سے ایک اور بھی روایت ہے کہ اگر لڑکی نے کفو سے نکاح کیا ہو تو چرناذہ ہو گا۔ اور متعلقہ تمام احکام ثابت ہوں گے۔ اور محمد سے روایت ہے کہ اگر لڑکی کا ولی موجود ہے تو ولی کی اجازت کے بغیر لڑکی کا نکاح جائز نہیں ہو گا۔ اور اگر ولی نہیں ہے تو پھر لڑکی کا خود نکاح کر لینا جائز ہے۔ روایت ہے کہ محمد نے ابوحنیفہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ شافعی کا قول بھی محمد کے ظاہر الروایہ میں منقول قول کی طرح ہے، کہ مذکورۃ الصدر لڑکی کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ لیکن دونوں میں متوازاں اختلاف ہے۔ محمد کہتے ہیں کہ لڑکی کا

عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ جبکہ نفاذ ولی کی اجازت سے ہوگا۔ اسی طرح ولی کی عبارت سے بھی نکاح انعقاد پذیر ہو جاتا ہے، جبکہ نفاذ نکاح کے لئے لڑکی کی اجازت ضروری ہوتی ہے۔ اور شافعی کے نزدیک باب نکاح میں عورتوں کی عبارت قطعاً معتبر نہیں۔ حتیٰ کہ اگر کوئی عورت کسی عورت کے نکاح کی، اس کے ولی کی اجازت سے وکیل بنی، اور اس نے نکاح کرا دیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی عورت نے قاضی کی اجازت سے اپنی بیٹی کا نکاح کیا تو جائز نہیں ہوگا۔ شافعی کی تحت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔ **وَاِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلِيٌّ فَاُولَئِكَ هُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ** اور اللہ تعالیٰ نے اس فرمان میں اولیاء کو ایامی کا نکاح کرانے کا حکم دیا ہے جب عورت کا نکاح کرانے کی ولایت ولی کو دے دی گئی تو عورت کے لئے مولیٰ علیہا کا مقام متین ہو گیا لہذا عورت خود ولیہ نہیں ہو سکتی۔ نیز ارشاد نبوی ہے۔

لا یرزوج النساء الا اولیاء  
مزید ارشاد ہے۔

لانکاح الا بولی۔  
نیز اس لئے کہ نکاح اپنی حقیقت، اپنے حکم اور نتیجہ کے لحاظ سے عورت کے حق میں ضرر رساں ہے حقیقت کے لحاظ سے اس طرح کہ نکاح، غلامی اور قید ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔  
”النکاح دق فلینظر احدکم“ نکاح غلامی ہے۔ (سو نکاح سے پہلے) سورج سمجھ لو کہ اپنی متاع عزیز (بیٹی) کہاں رکھ رہے ہو؟“

نیز ارشاد ہے کہ۔  
اتقوا اللہ فی النساء فانھن عندکم عوان۔  
عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو۔ اس لئے کہ وہ تمہارے پاس قیدی ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ غلامی اور قید ضرر اور نقصان ہے۔ علم کے لحاظ سے اس طرح کہ نکاح کا حکم ملک ہے۔ نکاح سے زوج بیوی کے منافع بضع میں تعریف کا مالک ہو جاتا ہے کہ قربت و طلاق۔ دونوں کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اسے باہر نکلنے اور کسی اور کے ساتھ نکاح کرنے سے روک سکتا ہے۔ اور نتیجہ کے لحاظ سے اس طرح کہ جبراً بھی بیوی سے جماع کر سکتا ہے۔ ان تمام امور کے مضر ہونے میں کوئی شک نہیں۔ ہاں اگر نکاح مصالح ظاہرہ و باطنہ کا وسیلہ بن جائے، تو اس مضر نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے۔ لیکن ان مصالح کا ادراک رائے کامل سے ہوتا ہے۔ جبکہ عقل کی کمی و جبر سے عورت کی رائے ناقص ہوتی ہے، لہذا عورت کا اپنا کیا ہوا نکاح مضرت ہی مضرت ہے، اس لئے عورت کو نکاح کرنے کے اختیار نہیں ہے۔ اور محمد کی دلیل یہ ہے کہ عائشہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا۔

ابما امداء تزوجت بغیر اذن جس عورت نے اپنے ولی کے اذن کے بغیر نکاح کیا

اذن و بیہوشی کا حکم باطل

تو اس کا نکاح باطل ہے۔

اور تقریبات شرعیہ میں باطل اسے کہا جاتا ہے، جس کا شریعت میں کوئی اعتبار نہ ہو (یعنی وہ بنیادی طور پر ہی غلط ہو۔ جیسا کہ بیع باطل وغیرہ ہوتی ہے)۔ نیز اس لئے کہ اولیاء کو نکاح میں حق حاصل ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اولیاء اعتراض اور فسخ کرانے کا حق رکھتے ہیں۔ اور اگر اولیاء کو نکاح میں حق حاصل نہ ہوتا تو وہ فسخ کرانے کے کیسے مختار ہوتے؟ تو عورت کا خود نکاح کرنا اولیاء کے حق میں تصرف ہوا۔ اور کسی انسان کے حق میں تصرف کا جواز صاحب حق کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسا کہ باغی اگر آتما کی اجازت کے بغیر خود نکاح کر لے، (تو یہ نکاح آتما کی اجازت پر موقوف رہتا ہے) اور اس بارے میں ابو یوسف سے جو روایت کیا گیا ہے۔ کہ اگر عورت نے کفو سے نکاح کیا تو نافذ ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اولیاء کو نکاح میں حق اس لئے ملتا ہے، کہ ان کے خاندان پر مزید کفو کے ساتھ نکاح کا بڑھ سکے۔ کیونکہ غیر کفو کے ساتھ نکاح باعث عار سمجھا جاتا ہے۔ لیکن جب عورت نے کفو کے ساتھ نکاح کیا ہے تو اب اعتراض کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر عورت کو کوئی کفول گیا اور اس نے ولی سے مطالبہ کیا کہ اس سے میرا نکاح کرادو۔ تو ولی کے لئے اس میں رکاوٹ ڈالنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے اس سے پس و پیش کیا تو اسے مانع نکاح سمجھا جائے گا۔ اور اس حالت میں عورت کا خود نکاح کرنا یوں ہوگا، گویا ولی نے خود نکاح کر لیا ہے۔ اور محمدؐ سے جو مروی ہے کہ وہ ولی کے وجود و عدم کی حالت میں فسخ کرتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد کا ولی کے اذن پر موقوف ہونا، ولی کے حق کی وجہ سے تھا، نہ کہ عورت کے حق کی وجہ سے۔ لیکن جب ولی موجود نہیں ہے تو اس کا حق بھی نہیں ہے۔ اب نکاح کا پورا حق عورت کو حاصل ہے۔ تو ایسی صورت میں اس کا خود عقد کرنا، خالص اپنا حق استعمال کرنا ہے۔ لہذا نکاح نافذ ہو جائے گا۔

نوٹ: اور اگر عورت نے کفو کے ساتھ نکاح کیا اور بات ولی تک پہنچی، اس نے اجازت دینے سے پس و پیش کیا، عورت معاملہ حاکم کے پاس لے گئی تو ابو یوسف کے قول کے مطابق حاکم اس نکاح کی اجازت دے گا اور عقد فرماتے ہیں کہ از سر نو نکاح کر لے گا۔ محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد ولی کی اجازت پر موقوف تھا، اور ولی کا اجازت سے گزر کرنا، عقد کو رد کرنا ہے۔ اس لئے کہ یہ عقد سرے سے باطل ہو چکا ہے۔ سو از سر نو عقد کرنے کی ضرورت ہے۔ اور ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی اجازت نہ دے کر مانع نکاح ہو گیا ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں ولی کے لئے اجازت نہ دینا حلال نہیں ہے۔ اور بلا وجہ رکاوٹ ڈالنے سے اس کی ولایت باقی نہ رہی، اور یہ روایت حاکم کو حاصل ہوئی۔ (لہذا حاکم کی اجازت سے عقد نافذ ہو جائے گا)

مذکورۃ الصد مسئلہ کے بارے میں ابو حنیفہ کتاب اللہ، سنت اور عقل سے استدلال کرتے ہیں کتاب اللہ سے، دلیل یہ فرمان ہے۔

(نہی کے حلال ہے) وہ مومنہ عورت، جو اپنے آپ کو نبی کے لئے حبیہ کر دے، بشرطیکہ نبی اسے

”وَمَا مِنْ مَّوْمِنَةٍ اِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ اِنْ اَرَادَ النَّبِيُّ اَنْ يَسْتَكْبِهَا“



نکاح میں لانا چاہیں۔

یہ آیت شریفہ عورت کی عبارت اور لفظ صبیہ سے انعقاد نکاح پر نفی ہے۔ اور ان دونوں مسئلوں میں مخالف پر مجتہد ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فان طلقها فلا تعل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ۔  
 "پھر اگر اس نے عورت کو (دوسری طلاق دے دی تو اس کے بعد وہ اس کے لئے حلال نہ رہے گی۔ یہاں تک کہ اس کے سوا ایک اور خاوند سے نکاح کرے۔"

اس آیت سے استدلال دو وجہوں سے ہے، ایک یہ کہ عورت کی طرف نکاح کی اضافت کی گئی ہے (تکلیف) اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ عورت کا نکاح کرنا مشروع ہے۔ دوسرے یہ کہ عورت کے نکاح کو حرمت کی غایت قرار دیا گیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ جب عورت خود نکاح کرے تو حرمت کی انتہا ہو جاتی ہے۔ اور شافعی کے قول کے مطابق حرمت کی انتہا نہیں ہوتی۔ (یہ مدلل غایت کے خلاف ہے) نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

فان طلقها فلا جناح علیہما ان یتراجعا۔  
 "پھر اگر یہ (دوسرا خاوند) اسے طلاق دے دے تو ان دونوں (سابق میاں بیوی) پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ ایک دوسرے کی طرف رجوع کر لیں (یعنی پھر نکاح کر لیں)۔"

اس آیت میں مرد اور عورت دونوں کی طرف رجوع و نکاح کی اضافت کی گئی ہے۔ اور ولی کا کسی حوالے سے بھی ذکر نہیں کیا گیا۔ مزید ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

واذا طلقت النساء قبل ان یصلوا فلیجن اجلھن فلا یفصلوھن ان ینکحن اذا وجھن۔  
 "اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دی ہو۔ پھر وہ اپنی (عدت کی) مدت پوری کر چکیں تو انہیں اپنے شوہر دل سے نکاح کرنے سے مت روکو۔"

اس آیت سے استدلال دو وجہوں سے ہے۔ ایک یہ کہ عورتوں کی طرف نکاح کی اضافت کی گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ عورتوں کی عبارت سے نکاح منع نہیں ہوتا ہے، انعقاد نکاح کے لئے ولی کی عبارت شرط نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس آیت میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ اگر طلاق دادہ عورتیں اپنے سابق شوہروں سے نکاح کرنا چاہیں۔ اور فریقین راضی بھی ہوں تو انہیں نکاح سے مت روکو۔ اور کسی کام سے روکنا اتفاقاً کرتا ہے کہ وہ کام ممکن الوقوع اور مشروع ہو۔ (کیونکہ اگر وہ ممکن الوقوع ہی نہیں ہے تو اس سے روکنے کا کیا فائدہ؟)

سنت سے استدلال بایں طور ہے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس للولی مع النیب امر۔  
 "ولی کو نیب کے معاملہ میں کوئی امتیاز نہیں ہے۔  
 اور ابن عباس ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الایمہ الحق بنفسہا من دلیہا و "ایم" اپنی ذات کی اپنے دلی سے زیادہ قہر سے اور ایم اس عورت کو کہا جا رہے جس کا زوج نہ ہو۔ ان احادیث سے معلوم ہوا کہ عورت کو اپنا نکاح کرنے کا اختیار ہے۔

زیر بحث مسئلہ پر عقلی دلیل یہ ہے کہ لڑکی جب حالت عقل و حریت میں بالغ ہوئی تو نکاح کے بارے میں وہ اپنی دلی خود ہو گئی، اور مولیٰ علیہا نہ رہی۔ جیسے عاقل بچہ جب بالغ ہو جائے تو وہ اپنا دلی خود ہوتا ہے اور مولیٰ علیہ نہیں رہتا۔ ان دونوں کے درمیان علت و معلول یہ ہے کہ باپ کو نا بالغ بچی کا نکاح کرانے کی ولایت شرعی کی نیابت کے طور پر حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ نکاح ایک تصرف نافع ہے کہ اس میں دینی و دنیوی فوائد پائے جاتے ہیں۔ اور لڑکی کی حالا اور مالا کی حاجت بھی ہے۔ لیکن بچی ان تمام مصالح کو رعایت رکھنے سے عاجز ہے۔ جبکہ باپ اس پر قادر ہے۔ (اس لئے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے) اور جب بچی بالغ ہو جائے اور سمجھ بوجھ بھی رکھتی ہو، تو بجز حقیقتہً نازل ہو گیا۔ اور اسے اپنے بارے میں شرف کی حقیقی قدرت حاصل ہو گئی، تو اب میری ولایت اس پر نہ رہے گی بلکہ خود اسے ولایت حاصل ہوگی کیونکہ نیابت شرعیہ ازراہ ضرورت ثابت ہوتی ہے۔ جب ضرورت ختم ہو جائے تو نیابت بھی ختم ہو جاتی ہے۔ علوہ ازیں حریت اس بات کے منافی ہے کہ ایک آزاد شخص پر کسی کو ولایت و اختیار حاصل ہو۔ لیکن منافی کے باوجود ایک چیز کا ثبوت ظاہر ہے کہ ازراہ ضرورت ہی ہوگا۔ (لہذا بقدر ضرورت یہ اختیار حاصل ہوگا)۔ جب وجہ ہے کہ نا بالغ، عاقل بچہ جب بالغ ہو جائے تو اس کا نکاح کرانے کی ولایت بھی ختم ہو جاتی ہے، اور یہ ولایت خود اسے حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ علت فرع میں بھی موجود ہے۔ لہذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اسی بنا پر بلوغ کے بعد باپ کو لڑکی کے مال میں تصرف کی ولایت نہیں رہتی۔ اور یہ ولایت خود لڑکی کو حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نکاح میں ہوگا۔

باقی شافعی نے آیت سے جو استدلال کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولیاء کو نکاح کرانے کا خطاب اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ولی جواز نکاح کی شرط ہے۔ بلکہ یہ خطاب لوگوں کے مابین ایک معرفت و معنادار لفظ کی رعایت سے کیا گیا ہے۔ کیونکہ عادتاً عورتیں نکاح کا معاملہ خود اپنے ہاتھ میں نہیں لیتیں۔ اس لئے کہ اس میں مردوں کی محافل میں جانا پڑتا ہے۔ نیز از خود نکاح کرنے سے عورت کو بے حیائی کا طعن دیا جاتا ہے۔ اس لئے عورتوں کی رضامندی سے اولیاء کا معاملہ انجام دیتے ہیں۔ تو اس میں اولیاء کو نکاح کرانے کی ولایت بطور استحباب دی گئی ہے، بطور ایجاب نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "وانکحوا الا یاہی منکم" سے معاہدہ فرمایا ہے والصلحین من۔ یاد رکھو! ہاں منکم۔ جبکہ یہ بات واضح ہے کہ صلح جواز نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

"فکاتبہ ان علمتہ فیہم خیراً۔" پس انہیں مکاتب بنا دو، اگر ان میں خیر پاؤ۔

حالانکہ معاملہ کتابت کے لئے یہ ضروری شرط نہیں ہے۔ (تو ان قرآن سے معلوم ہوا کہ مکاتب کا خطاب

ازراہ استحباب ہے) یا یہ آیت کریمہ نابالغ بچوں کے نکاح پر محمول کی جائے گی، تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔ اور شافعی نے جو احادیث پیش کی ہیں کہ لا ینزوج المسلم الا الا ولہیاء اور لا نکاح الا بولي۔ یہ بھی عدل و استحباب پر محمول ہیں۔ علاوہ ازیں بعض ماہرین حدیث سے منقول ہے کہ تین احادیث کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت پایہ صحت کو نہیں پہنچتی۔ اور ان تین احادیث میں دو احادیث یہی ہیں۔ جو ابھی اوپر مسطور ہوئیں۔ یہی وجہ ہے کہ صحیحین میں ان احادیث کی تخریج نہیں کی گئی۔ اور علی سبیل التسلیم ان احادیث کے مقتضی کے ہم قائل ہیں۔ کیونکہ عورت اپنی ذات کی خود ولیہ ہے۔ اس لئے عورت کے خود کئے ہوئے نکاح کو ولی کے بغیر نکاح قرار نہیں دیا جائے گا۔ اور عورت کے ولیہ ہونے پر دلائل ہم ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔

رد شافعی کا یہ کہنا کہ نکاح عورت کے حق میں ایک عقد صائر ہے، یہ درست نہیں۔ بلکہ یہ عورت کے لئے عقد نافع ہے۔ کہ اس سے عورت کو رہائش، نان و نفقہ، پیار، محبت، اولاد اور غنیمت و نعمت جیسے دینی و دنیوی فوائد حاصل ہوتے ہیں، لیکن عورت کو یہ مصالح و فوائد اس وقت حاصل ہوں گے، جب خاوند کو اس پر ایک گونہ ملکیت دی جائے، کیونکہ اگر خاوند کو اس پر ملکیت و اختیار حاصل نہ ہو تو وہ اسے باہر نکلے اور اغیار زمینت کرنے سے نہیں روک سکے گا، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خاوند کا دل بیوی کی طرف سے مطمئن نہیں رہے گا۔ اسی طرح کسی اور مرد سے نکاح کرنے سے بھی نہیں روک سکے گا۔ اور اس کے نتیجہ میں اولاد کا نسب مشکوک و شبہ ہو جائے گا۔ تو شریعت نے عورت کی مصالح و فوائد کی رعایت رکھتے ہوئے خاوند کو اس پر ایک گونہ ملکیت عطا کی۔ تو یہ ملکیت و اختیار ان مصالح کا وسیلہ ہے۔ اور جو چیز کسی مصلحت کا وسیلہ ہو۔ وہ خود بھی مصلحت ہوتی ہے۔ (لہذا یہ ملکیت نکاح کی مصلحت ہے) اور حدیث میں نکاح کو غلامی فرمانا ازراہ تمثیل ہے، نہ کہ ازراہ حقیقت۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ نکاح سے بیوی حقیقی باندی نہیں نہیں (بلکہ حر و رہتی ہے) اور اسے حریت کے تمام حقوق حاصل رہتے ہیں۔

**عورت کی کمی عقل کی حدود** اور شافعی کا یہ کہنا کہ عورت کی عقل ناقص ہوتی ہے، اس مقام میں قابل استعجاب نہیں۔ کیونکہ عورت کی عقل کو جس معنی میں ناقص کہا گیا ہے، وہ مصالح نکاح سے آگاہی کی وہ میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ لہذا اس کمی کی وجہ سے عورت سے نکاح کی اہلیت سلب نہیں ہوگی۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نقصان عقل کی بنا پر معاملات و دیانات کے باقی تصرفات کی اہلیت عورت سے سلب نہیں ہوتی۔ چنانچہ وہ اپنے مال میں تصرف کرنے کا مکمل اختیار رکھتی ہے۔ اگرچہ مالی معاملات میں ایسی یا ریک بنیادیں ہوتی ہیں جن کا ادراک بڑے غور و تامل کے بعد ہوتا ہے۔ اسی طرح عورت کا حدود و قصاص میں اقرار و جمع تسلیم کیا جاتا ہے۔ نیز ایمان لانے اور دیگر شرائط و احکام کی پابندی کرنے کا حکم جیسا کہ مرد کو ہے، ایسا بھی عورت کو بھی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کو بتنی عقل دی گئی ہے وہ ان معاملات کے لئے کافی ہے۔ اس کی تائید فرید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اپنا زوج پسند کرنے میں عورت کی عقل کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ اگر اس نے مطالبہ کیا کہ میرا فلاں گھو سے نکاح کرادو، تو ولی پر نکاح کرنا فرض ہے۔ اور اگر اس نے نکاح کرنے سے

گزر گیا، تو اسے مانع نکاح سمجھا جائے گا، اور اس سے ولایت منقطع ہو کر قاضی کو حاصل ہو جائے گی، اور قاضی اس کا نکاح کر لے گا۔ رہی حدیث عائشہ: تو کہا گیا ہے کہ اس حدیث کا مدار زہری پر ہے۔ اور یہ حدیث جب زہری کے پاس پیش کی گئی تو انہوں نے اس کا انکار کیا۔ اس سے حدیث کا پایہ ثبوت ضعیف ہو جاتا ہے۔ اس ضعیف کی مزید تائید اس سے ہوتی ہے کہ اس حدیث کی راویہ عائشہ ہیں۔ اور عائشہ کا اپنا مذہب یہ ہے کہ دلی کے بغیر نکاح جائز ہے۔ ان کے مذہب کا علم اس روایت سے ہوتا ہے کہ خود انہوں نے اپنے بھائی عبدالرحمن کی بیٹی کا نکاح منذر بن الزبیر سے کیا، "تو جب ان کا اپنا مذہب یہ ہے تو وہ ایک ایسی حدیث کیسے روایت کرتی ہیں، جس سے خود ان کا اپنا عمل نہیں ہے؟ (راوی کا اپنی روایت کے غلطی غل کرنا منصف روایت کی دلیل ہوتا ہے) اور اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو، تو ہم اسے باندی پر محمول کرتے ہیں۔ کیونکہ بعض روایات میں الفاظ یوں ہیں کہ ایما امراة نکحت بنیو اذ ن موالیہا اس میں موالی کے ذکر سے معلوم ہوا کہ حدیث میں "امراة" سے مراد باندی ہے۔ تو اس صورت میں تمام دلائل پر عمل ہو جاتا ہے۔

اور فقہ کا یہ کہنا کہ دلی کو نکاح میں حق حاصل ہے، ہم کہتے ہیں کہ نکاح میں عورت کو دلی پر حق حاصل ہے، نہ کہ دلی کو عورت پر۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دلی لاپتہ ہو تو وہ خود نکاح کر سکتی ہے۔ اور اگر موجود ہو تو انکار کی صورت میں دلی کو بیہوش کیا جاسکتا ہے کہ عورت کی مرضی کے مطابق نکاح کر لے۔ جبکہ عورت اگر انکار کر دے تو اسے دلی نکاح پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کا دلی پر حق ہے۔ اور صاحب حق اگر کسی عقد میں دوسرے کی طرف اپنا حق چھوڑ دے تو اس سے اس کا حق سرے سے ختم نہیں ہو جاتا۔

علاوہ ازیں اگر دلی کا پتہ حق ہے بھی تو اس کا اثر صرف یہ ہے کہ اگر عورت غیر کفو سے نکاح کر لیتی ہے تو وہ نکاح کے لزوم کو تک سکتا ہے، نفاذ و جواز نکاح کو روکنے کا اسے اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ اولیاء کو نکاح میں جو فی حق حاصل ہے۔ وہ صرف اس لئے ہے کہ غیر کفو کا سسرال بننے کا عار انہیں لاحق نہ ہو۔ لیکن اگر لڑکی نے کفو سے نکاح کیا ہے تو اب لزوم نکاح کا کوئی مانع نہ رہا۔ اس لئے نکاح لازم ہو جائے گا۔ غیر کفو کے ساتھ کئے ہوئے نکاح کے نفاذ میں خود لڑکی کا ضرر ہے، کہ اس کی اہلیت کا ابطال لگتا آتا ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ جب کسی چیز میں دو مزاج ہو جائیں تو جہاں تک ممکن ہو، انہیں دور کیا جائے اور یہاں دونوں کا دور کرنا ممکن ہے۔ باقی طور کہ نکاح کو نافذ تو قرار دیا جائے، تاکہ لڑکی کو مزہ نہ پہنچے، لیکن لازم نہ کہا جائے اور اولیاء کے لئے اعتراض لاحق رکھا جائے تاکہ اولیاء کو نفقت کا مزہ نہ پہنچے۔ اور اسی کی شریعت میں فطری ہے۔ کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، ایک مالک اپنے عرصہ میں اسے کباب بنا، دینا ہے تو یہ صحیح ہے۔ کیونکہ (اس نے اپنے حق میں تصرف کیا، اور) اپنے حق کو دور کیا۔ چنانچہ اگر نام بدل کتابت اور اگر دے تو آزاد ہو جائے گا۔ لیکن (جب تک بدل کتابت اور انہیں کرتا، عقد کتابت لازم نہیں ہوگا اور دوسرے شریک کو حق حاصل ہے کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے عقد کتابت کو نسخہ کر دے، تاکہ اسے مزہ نہ پہنچے۔ اسی طرح اگر غلام حج یا عمرہ کا احرام باندھا ہے تو بیع ہے۔ چنانچہ اگر اسی حالت میں اسے آزادی مل جائے تو احرام جاری رکھے گا۔ لیکن غلام کا احرام لازم نہیں جتنا، چنانچہ آقا کو یہ حق ہے کہ اس کا احرام کھلا دے، تاکہ اسے مزہ نہ پہنچے۔ اسی طرح ضعیف دینے والے کو یہ حق ہے کہ وہ قریبی وار کو شفعہ کے ذریعہ حاصل کرے۔ پھر اگر مشتری دھار دے کر دیتا ہے، تو اس کا

صعبہ نافذ تو ہوگا۔ تاکہ اسے مقرر نہ کیجئے۔ لیکن لازم نہیں ہوگا۔ چنانچہ شفیع کو یہ حق حاصل ہے کہ اس پر دعویٰ شفعہ کرے اور لے لے۔ تاکہ شفیع کو بھی مقرر نہ کیجئے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

## فصل

### ولایت میں تقدم کی شرائط کا بیان

متعدد اولیاء کی موجودگی میں کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے دو شرطیں ہیں اعلیٰ عصوبیت۔ چنانچہ عصبہ کا حق، ذوی الرحم پر فائق ہے، خواہ عصبہ قریب کا ہو یا دور کا۔ یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک عصوبیت اصل ولایت کی شرط ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ اعلیٰ قرب قربت چنانچہ قریب تر کا حق (بہ نسبت خود) بعد سے مقدم ہے۔ اور ابوحنیفہ کے قاعدہ کے مطابق اس شرط کی رعایت عصبیت وغیر عصبیت دونوں میں رکھی جائے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ تقدم حق کی شرط تو ہے لیکن صرف عصبیت میں، کیونکہ صاحبین کے ہاں عصوبیت ثبوت ولایت کی بنیادی شرط ہے۔ جبکہ ابوحنیفہ کے نزدیک عصوبیت دوسرے قربت داروں سے تقدم و تفوق کی شرط ہے۔ توجیب تک عصبیت موجود ہیں، ولایت انہیں حاصل ہوگی، اور ان میں بھی اقرب، البعد سے مقدم ہوگا۔ اور جب عصبیت نہ ہوں تو ولایت، ذوی الرحم کو حاصل ہوگی۔ اور ان میں بھی اقرب کا حق، البعد پر فائق ہوگا۔ ولایت کے سلسلہ میں، الاقرب فالاقرب (جو یقیناً قریب ہے، استنا زیادہ مقدار سے) کے اصول کا اس لئے اعتبار کیا گیا ہے کہ یہ ولایت نظر و تامل اور غور و فکر کے ساتھ فیصلہ کرنے کے لئے دی گئی ہے۔ اور اقرب کا فیصلہ اور لے کر وہ معاملہ مولیٰ علیہ کے حق میں زیادہ بہتر ہوگا، کیونکہ اقرب زیادہ مہربان ہوتا ہے۔ اس لئے اقرب کا حق، البعد سے فائق ہے۔ نیز اس لئے کہ ولایت کا استحقاق اگر عصوبیت کی بنا پر ہو، جیسا کہ صاحبین کہتے ہیں۔ تو اقرب کے ہوتے ہوئے البعد عصبہ نہیں بنتا۔ اسی طرح اقرب کی موجودگی میں ولی بھی نہیں ہو سکے گا۔ اور اگر ولایت کا استحقاق وراثت کی بنا پر ہو۔ جیسا کہ ابوحنیفہ کہتے ہیں۔ تو بھی اقرب کی موجودگی میں البعد ولی نہیں ہو سکتا، کیونکہ اسی صورت میں وہ وارث بھی نہیں بنتا۔ اب شرائط مذکورہ پر متفرع ہونے والے مسائل ذکر کئے جاتے ہیں۔

مسئلہ: نابالغ بچہ اور بچی، بالغ عینون اور مجنون کے اولیاء میں اگر باپ اور دادا دونوں موجود ہوں۔ تو دادا کی نسبت باپ نکاح کرانے کی زیادہ ولایت رکھتا ہے۔ کیونکہ باپ میں عصوبیت اور قرب قربت دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں۔ اور دادا، پر دادا۔ اسی طرح سلسلہ ابوت کا اور پر کا کوئی بھی فرد۔ حقیقی بھائی کی نسبت نکاح کرانے کا زیادہ مقدار ہے۔ اور حقیقی بھائی چچا سے اولیٰ ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دادا اور بھائی ولایت میں برابر ہیں۔ جیسا کہ میراث میں برابر ہوتے ہیں۔ کیونکہ ابوحنیفہ کے نزدیک دادا کے ہوتے ہوئے بھائی وارث نہیں بنتا، بلکہ ایسی صورت میں وہ بمنزلہ اہل بیہوش (لہذا ان کے نزدیک ولایت میں بھی یہی حکم ہوگا) جبکہ صاحبین کے ہاں دادا اور بھائی دونوں میراث میں شریک ہوتے ہیں۔ سو

اس معاملہ میں بھی دونوں شریک ہوں گے، جیسا کہ دو بھائی شریک ہوتے ہیں۔

**مسئلہ:** ایک بھینہ عورت ہے، اولیاء میں باپ اور بیٹا دونوں ہیں۔ تو ابو یوسف کے نزدیک بیٹا نکاح کرانے کا زیادہ مقدار ہے۔ تھامنی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ابو حنیفہ کا قول ابو یوسف کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اور معلیٰ کی ابو یوسف سے روایت ہے کہ "دونوں میں سے جو بھی نکاح کر دے جائز ہوگا۔ اور اگر دونوں جمع ہو جائیں تو میں باپ کو کہوں گا کہ نکاح کر اڑے۔ اور محمد کا قول ہے کہ باپ زیادہ مقدار ہے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ولایت مولیٰ علیہ کی بہتری کے لئے دی گئی ہے۔ سو باپ کا طے کردہ معاملہ زیادہ بہتر ہوگا۔ کیونکہ باپ بیٹے سے زیادہ مہربان ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ بھینہ کے مال میں تصرف کرنے کا باپ کو زیادہ حق ہے۔ نیز اس لئے باپ، اس بھینہ عورت کی قوم سے ہے۔ اور بیٹا اس قوم سے نہیں ہے۔ کیونکہ بیٹے کی نسبت باپ کی حرث ہوتی ہے۔ لہذا قرابت قوم کی وجہ سے بھی باپ زیادہ ولایت رکھتا ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرانے کی ولایت عصوت کی بنا پر حاصل ہوتی ہے۔ اور جہاں باپ، بیٹا جمع ہو جائیں تو بیٹا غصب ہوتا ہے۔ اور باپ صاحب فرض ہوتا ہے۔ (یعنی باپ کو حصہ مقرر ملتا ہے) پس یوں ہو گیا، گویا انبیائی بھائی، یعنی سہائی کے ساتھ جمع ہو گیا (کہ ایسی صورت میں یعنی بھائی کو ولایت حاصل ہوتی ہے) اور معلیٰ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باپ بیٹے میں سے ہر ایک میں سبب تقدم پایا جاتا ہے۔ باپ میں اس لیے کہ وہ مولیٰ علیہا کا ہم قوم ہے۔ اور باپ میں بیٹی کے لیے مہربانی کا جذبہ زیادہ پایا جاتا ہے۔ اور بیٹے میں اس لیے کہ وہ عصوت کی بنا پر ماں کا وارث ہے۔ اور یہ دونوں سبب تقدم میں اس لیے دونوں میں سے جس نے بھی نکاح کر دیا جائز ہوگا۔ اور اگر مجلس نکاح میں دونوں جمع ہو جائیں تو ازراہ تعظیم و احترام باپ کو ترجیح دی جائے گی۔ اس طرح اولیاء میں اگر باپ اور پوتا، پڑپوتا، نیچے تک۔ جمع ہو جائیں، تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ اور مذکورہ دونوں مسئلوں میں افضل یہ ہے کہ بیٹا خود نکاح کر لے کی ولایت باپ کو تفویض کر دے۔ تاکہ اس کا احترام بھی باقی رہے اور کوئی اختلاف بھی نہ رہے۔ اور اگر کسی صورت میں دادا اور بیٹا جمع ہو جائیں تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ بیٹا اولیٰ ہے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ دادا اولیٰ ہے۔ چنانچہ کے اقوال کی وجہ بالکل ویسی ہیں، جو ابھی درج بالا مسئلہ کے ذیل میں مذکور ہوئیں بھائی اور دادا کے جمع ہونے کی صورت میں وہی اختلاف ہے، جو ہم ابو حنیفہ اور معاویہ کے درمیان ذکر کر چکے ہیں۔

رہنہ خیر، نصابت! تو ان میں سے ہر وہ شخص جو دراشت میں حق رکھتا ہے، وہ نکاح کرانے کی ولایت بھی رکھتا ہے، اور جو وارث نہیں ہے، وہ ولی بھی نہیں ہو سکتا۔ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ باقی کون ارشاد کرتا ہے اور کون نہیں اس کا بیان کتاب الفرائض میں آئے گا۔

**مسئلہ:** اقرب کا حق اہل براس وقت مقدم ہوتا ہے، جب کہ اقرب وہاں موجود ہو یا غیر موجود ہو یا کہ اس کا اتر پتہ ہو کہ نہ وقت ضرورت اس سے رابطہ ہو سکتا ہو، لیکن اگر اقرب غائب متقطع البینی اتنی دور ہو کہ بروقت اس سے رابطہ نہ ہو سکتا ہو، تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اہل

کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہوگی۔ اور زفرؒ کے نزدیک اقرب کہے ہوتے ہوئے ابد کو ولایت حاصل نہیں ہوتی، خواہ اقرب وہاں موجود ہو یا غائب منقطع ہو۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح کرانے کی ولایت سلطان کو حاصل ہو جاتی ہے۔ نوٹ! ہمارے مشائخؒ کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ مضبوط منقطع سے اقرب کی ولایت ختم ہو جاتی ہے یا باقی رہتی ہے بعض کہتے ہیں کہ اقرب کی ولایت بھی باقی رہتی ہے اور غائب ہونے کی وجہ سے ابد کو بھی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو یوں ہو جاتا ہے گویا اس لڑکی کے برابر درجہ کے دو ولی ہیں، جیسا کہ دو بیٹائی یا دو چچا ہوں۔ اگر دونوں کو برابر درجہ کی ولایت حاصل ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ غائب اقرب سے ولایت زائل ہو کر ابد کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ قول صحیح تر ہے۔ زیر بحث مسئلہ میں زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقرب ولایت ابھی قائم ہے، اگرچہ وہ غائب ہے، کیونکہ ثبوت ولایت کا سبب۔ قربت قریبہ۔ قائم ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ جہاں وہ خود ہے، اگر وہاں مولیٰ علیہا کا نکاح کر دیتا ہے، تو یہ نکاح جائز ہوگا۔ تو چونکہ ابھی اقرب کی ولایت قائم ہے، اس لیے کسی دوسرے کو ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اقرب کی ولایت تو باقی ہے جیسا کہ زفرؒ کہتے ہیں لیکن غائب ہونے کے سبب اقرب مولیٰ علیہا کی حاجت و ضرورت پوری نہیں کر سکتا۔ اس لیے اب یہ ولایت سلطان کو حاصل ہوگی جیسا کہ جب کوئی کفو لڑکی کے لیے پیغام نکاح دے (اور لڑکی بھی راضی ہو) لیکن ولی نکاح نہ کرانے تو قاضی کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور دونوں صورتوں کے درمیان علت جامدہ "نا بالغ بچی کو ضرر سے بچانا" ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں ابد کو ولایت دینا، عاجز کے حق میں زیادہ بہتر ہے۔ لہذا ابد کو ولایت حاصل ہوگی جیسا کہ باپ اور دادا اگر دونوں حاضر ہوں (تو باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے، اگر مولیٰ علیہا کے حق میں زیادہ بہتر ہے، اور اس بات کی دلیل کہ ابد بھی عاجز کے حق میں بہتر معاملہ طے کرنے پر قادر ہے، یہ ہے کہ نکاح کی اکثر و بیشتر مصالح کفارت اور مہر سے تعلق رکھتی ہیں اگر ان دو باتوں کی رعایت رکھنے سے مصالح نکاح حاصل ہو جاتی ہیں) اور اس بات میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ غائب اقرب کی بجائے ولی ابد کو حاضر سے بہتر طور پر معاملہ طے کر سکتا ہے۔ اور ولی ابد کے بارے میں غالب امکان یہ ہے کہ کفو حاضر سے معاملہ طے کرنے کا کوئی موقع اس کے ہاتھ سے نہیں چھوٹے گا۔ جب کہ غائب اقرب کے لیے کوئی ایسا موقع فراہم ہونا بہت مشکل ہے، کیونکہ کفو حاضر غائب اقرب کے آنے تک انتظار نہیں کرے گا۔ اور کفو مطلق کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے، کیونکہ عادیہ چہاں عورت ہو، وہیں پیغام نکاح دیا جاتا ہے :

وجہ مذکورہ کی بنا پر اس مقام میں ولی ابد کو ولایت دینا اولیٰ ہے۔ کیونکہ رائج کے مقابلے میں مرجوح کو کالعدم سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ باپ کی موجودگی میں دادا کا حق کالعدم ہوتا ہے۔ اور زفرؒ کا یہ کہنا کہ "ابھی اقرب کی ولایت قائم ہے" درست نہیں۔ اور ہم اسے بھی تسلیم نہیں کرتے کہ غائب اقرب کا نکاح کرنا ناجائز ہے، بلکہ یہ ناجائز ہے۔ سو غائب اقرب کی ولایت سرے سے منقطع ہو جاتی ہے۔ اور ہمارے اصحاب سے ایک روایت بھی اسی کی تائید کرتی ہے۔ روایت یہ ہے کہ اگر نابالغ بچے کا جنازہ ہو، ولی

اقرب خود موجود نہ ہو، اور اس کی طرف سے ولی ابد کو یہ مکتوب ملے کہ امامت کے لیے فلاں شخص آگے کیا جائے۔ تو ولی ابد کے لیے اس پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے۔ اگر غیر موجود کی میں بھی اقرار کی ولایت قائم رہتی تو ابد کے لیے اس ہدایت سے گریز کی گنجائش نہ ہوتی۔ جیسا کہ اقرار اگر خود حاضر ہو اور کسی دوسرے شخص کو آگے کرتے تو ولی ابد کو روکنے کا اختیار نہیں ہے۔ اور عقل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ ولی کو ولایت مولیٰ علیہ کی حاجت برآی کے لیے دی جاتی ہے۔ اور جب ولی اقرار غائب ہو تو وہ مولیٰ علیہ کی حاجت پوری نہیں کر سکتا، اور نہ ہی اس کی رائے حاصل کی جاسکتی ہے۔ لہذا اسے کالعدم سمجھا جائے گا۔ سو غائب اقرار یوں ہے، گویا عجز ہو گیا یا مر گیا، کیونکہ ناقابل انتفاع موجود اور معدوم اصلی برابر ہوتے ہیں۔ نیز اقرار کی ولایت برقرار رکھتے ہوئے ابد کے لیے ولایت کا اثبات موجب فساد ہے، کیونکہ ہم بھی سمجھتے ہیں کہ غائب اقرار جہاں موجود ہے، وہاں کسی انسان سے مولیٰ علیہ کا نکاح کر دے۔ ولی ابد کو اس کا علم نہ ہو، اور وہ یہاں کسی دوسرے سے اس کا نکاح کر دے سو دوسرے خاندان کے ساتھ اس کی قربت ہو جائے۔ اولاد بھی ہو جائے، پھر پتہ چلے کہ یہ تو فلاں کی بیوی ہے۔ اس صورت میں جو خرابی اور فساد ہے وہ کسی پڑھتی نہیں اور اگر بعض مشائخ کے قول کے مطابق اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی دونوں کی ولایت میں کوئی تنافی نہیں۔ کیونکہ دونوں کو برابر درجہ کی ولایت حاصل ہے، تو دونوں میں سے جس نے بھی نکاح کر دیا۔ جائز ہوگا جیسا کہ اگر مولیٰ علیہ کے برابر درجہ میں دو جانی کے چاہوں، تو جو بھی نکاح کر لے جائز ہوتا ہے اور اس میں عاجز کے حق میں کمال شفقت و رعایت ہے کیونکہ اگر ابد کو کفول گیا، تو وہ نکاح کر لے گا، اور اگر اقرار کو میسر ہو گیا تو وہ نکاح کر دے گا۔ تو اس میں کمال رعایت ہے لیکن اگر اقرار حاضر ہو تو اسے ترجیح حاصل ہوگی، کیونکہ زیادت قربت کی وجہ سے وہ زیادہ مہربان ہوگا اسی سے واضح ہو گیا کہ ایسی صورت میں سلطان کی طرف دعویت کے انتقال کا قول باطل ہے کیونکہ سلطان اس کا ولی ہوتا ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو، اور یہاں تو اختلاف اقوال کے مطابق، اس کے ایک یا دو ولی موجود ہیں۔ لہذا سلطان کو ولایت حاصل نہیں ہوگی ہاں اگر ولی نکاح میں رکاوٹ ڈالے تو پھر سلطان کو ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور یہ صورت یہاں نہیں پائی گئی۔ واللہ الموفق۔

مسئلہ: ولی اقرار کو غائب کب قرار دیا جائے گا؟ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ ابوحنیفہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ اگر ولی بنما اور رے کے مابین مسافت کے فاصلے پر ہو تو یہ حدیث منقطعہ ہے (یعنی ریاتنی دوری ہے کہ مسب سے تعلق ٹوٹ جاتا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ ایک ماہ یا اس سے زیادہ مسافت کے فاصلے پر ہو۔ تو غائب منقطع قرار دیا جائے گا۔ اور اس سے کم فاصلے پر جو تعلق ولایت منقطع نہیں ہوگا۔ اور محمدؐ سے بھی دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں کو فترت سے تھک اور دوسری روایت میں رقر سے بصرہ تک کی مسافت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ابن شجاع کہتے ہیں کہ اگر غائب کسی ایسی جگہ ہے جہاں قلعہ اور پیغام رسال میں ایک مرتبہ بھی جاتے ہیں تو یہ حدیث منقطعہ ہے۔



اور اگر ایسی جگہ ہے، جہاں قافلہ سال میں کئی مرتبہ آتے جاتے ہیں تو یہ غیر متقطع نہیں ہوگی۔ اور ایضاً الامام ابو بکر محمد بن الفضل البزاری سے منقول ہے کہ اگر اقرب کسی ایسی جگہ ہے، جہاں سے اس کی رائے حاصل کرتے کرتے، پیغام نکاح دینے والا کفو ہاتھ سے نکل جائے گا، تو یہ غیر متقطع ہے۔ اور اگر ایسی جگہ ہے، جہاں اس سے جلد رابطہ ہو سکتا ہے تو یہ غیر متقطع نہیں ہے۔ یہ قول فقہ سے قریب تر ہے، کیونکہ ولایت سے مقصود مولیٰ علیہ کی رعایت اور اسے نقصان سے بچانا ہوتا ہے۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جب کہ نابالغ بچے، بچی اور نابالغ بخون اور مجنون کے دو دلی ہوں، ایک اقرب ہو، دوسرا البعد لیکن اگر دو دلی ایک ہی درجہ میں ہوں، مثلاً دو بھائی یا دو چچا ہیں، تو ان میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے، خواہ دوسرا رضی ہو یا نا رضی مان رہا ہو۔ یہ ضروری ہے کہ یہ نکاح کفو کے ساتھ نہ ہو وافر سے کرایا گیا ہو۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ اولیاء میں سے انفرادی طور پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہے جب تک کہ سب جمع ہو کر نکاح نہیں کر لیتے، نکاح درست نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ مالکؒ کے نزدیک یہ ولایت، ولایت شرکت ہے اور اکثر علماء کے نزدیک یہ ولایت استبداد و انفرادہ ہے۔ مالکؒ اسے ولایت مشترکہ اس لیے قرار دیتے ہیں کہ یہاں سبب ولایت یعنی قرابت سبب کے درمیان مشترک ہے۔ لہذا ولایت بھی سبب کے درمیان مشترک ہوگی۔ کیونکہ حکم علت کے موافق ہوتا ہے۔ سو یہ ولایت، ولایت ملک کی طرح ہوگئی، کہ اگر ایک باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کا نکاح کرادے تو یہ نکاح دوسرے کی رضا کے بغیر جائز نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ وہی ہے، جو ابھی مذکور ہوئی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ولایت میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جس سبب سے ولایت حاصل ہوتی ہے یعنی قرابت اس میں تجزی کا احتمال نہیں ہے۔ اور ناقابل تجزی چیز کا سبب بیک وقت کئی آدمیوں کے لیے ثبوت ہو، تو وہ ہر ایک کے لیے کامل طور پر ثابت ہوتی ہے۔ گویا وہ اکیلا ہے۔ اور یہ چیز صرف اسی کے حصہ میں آئی ہے۔ جیسا کہ ولایت امان جماعت کے ہر فرد کو مکمل طور پر حاصل ہوتی ہے۔ برخلاف ولایت ملک کے کہ یہ ملک کے سبب حاصل ہوتی ہے۔ اور ملک میں تجزی ہو سکتی ہے، لہذا یہ ولایت بقدر سبب حاصل ہوگی۔

مسئلہ: اگر دو ولیوں میں سے ہر ایک نے الگ الگ مرد سے لڑکی کا نکاح کر دیا۔ تو دیکھا جائے گا، اگر دونوں عقد بیک وقت واقع ہوئے تو دونوں باطل ہیں کیونکہ دونوں کو جمع کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔ اور کوئی ایک دوسرے سے بہتر نہیں ہے۔ ادا اگر آگے پیچھے واقع ہوئے لیکن یہ معلوم نہیں کہ پہلے کون سا نکاح ہوا، تو اس کے لیے بھی حکم مذکور ہے۔ اس کی ایک وجہ تو وہی ہے، جو ابھی مذکور ہوئی، دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ نکاح جائز قرار دیا جائے تو تجزی کے ساتھ جائز ہوگا، اور نکاح کے معاملہ میں تجزی پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر تعیناً طور پر معلوم ہو جائے کہ فلاں کے ساتھ نکاح پہلے ہوا تھا، اور فلاں کے ساتھ بعد میں، تو پہلا نکاح جائز ہوگا اور دوسرا ناجائز۔ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے فرمایا: "حبیب و دودی نکاح گراویں تو پہلا نکاح استحقاق جواز رکھتا ہے۔"  
نوٹ: اگر اولیاء میں سے کوئی ایک، باقیوں کی رضا کے بغیر حرہ بالغہ کا قلعہ بڑکی کا نکاح اس کی  
رضا مندی کے کسی غیر کفو سے کر دے تو اس کا حکم انشاء اللہ شرائط لزوم میں ذکر کیا جائے گا۔

## فصل

## ولایت النکاح کی تیسری قسم کا بیان

باب نکاح میں تیسری قسم کی ولایت، ولایت ولادہ ہے (۱) جو کہ ولادہ کے سبب سے حاصل ہوتی  
ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مولا بھی نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے اور نسب ثبوت  
ولایت کا سبب ہے، تو اسی طرح ولادہ بھی ثبوت ولایت کا سبب ہوگا پھر ولادہ کی دو قسمیں ہیں ولادہ  
عناقہ و ولادہ موالات پھر ولادہ عناقہ کے سبب حاصل ہونے والی ولایت کی دو قسمیں ہیں  
عاجی و ایجابی ولایت عا احتجابی ولایت۔ یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، اور محمد کے نزدیک  
ولایت کی دو قسمیں ہیں، ولایت استبداد اور ولایت شرکت۔ اس اختلاف کا تفصیلی بیان ماضی  
ولایت قرابت کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔ ولایت ولادہ کے ثبوت کی شرط وہی ہے، جو ولایت قرابت  
کے ثبوت کی ہے، ہاں البتہ اس ولایت کے ثبوت کے لیے ایک خاص شرط یہ ہے کہ آزاد کردہ  
شخص کا کوئی عصبہ قریبی نہ ہو، اور اگر اس کا کوئی عصبہ قریبی موجود ہے تو پھر آزاد کنندہ کو ولایت  
حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ اس صورت میں اسے ولادہ بھی حاصل نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ مولیٰ عناقہ قری  
درجہ کا عصبہ ہوتا ہے۔ اور اگر اس کا کوئی عصبہ قریبی موجود نہیں ہے تو پھر اسے نکاح کی ولایت  
حاصل ہے آزاد کردہ خواہ مذکر ہو یا مؤنث۔

رہا مولیٰ موالات، تو ابوحنیفہ کے نزدیک حبیب تمام شرائط موجود ہوں اور کوئی دوسرا وارث  
نہ ہو تو اسے نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک مولیٰ موالات کو کسی صورت  
میں ولایت حاصل نہیں ہوتی۔  
کیونکہ ان کے نزدیک ثبوت ولایت کے لیے عصوبت شرط ہے، اور مولیٰ موالات میں یہ  
شرط نہیں پائی جاتی۔

۱۰۰۰۔ میراث ہے، کسی شخص کو آزاد کرنا کسی کے ساتھ عقد موالات کرنے سے حاصل ہوتی ہے تفصیل کے لیے عطف  
باب کی طرف رجوع کیجیے

فصل:

## ولایت نکاح کی چوتھی قسم کا بیان

باب نکاح میں چوتھی قسم کی ولایت، ولایت امامت ہے، جو کہ امامت و سربراہی کے سبب حاصل ہوتی ہے۔ پھر ولایت قربت کی طرح ولایت امامت کی بھی دو قسمیں ہیں، اور اس ولایت کے ثبوت کے لیے وہی شرط ہے، جو ولایت قربت کی دونوں قسموں سمیت ثبوت کی شرط ہے۔ ہاں اس ولایت کے ثبوت کے لیے، دو شرطیں اور ہیں، ایک شرط تو دونوں قسموں کے لیے ضروری ہے، وہ یہ کہ مولیٰ علیہ کا قلعاً کوئی دلی موجود نہ ہو، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "اس کا ولی ہے جس کا کوئی دلی نہ ہو" اور دوسری شرط ولایت استجابی یا ولایت شرکت کے ساتھ مخصوص ہے، وہ یہ کہ ولی نکاح سے روک دے کیونکہ ترہ بالغہ عاقلہ حبیب ولی سے مطالبہ کرے کہ فلاں کھو سے نکاح کرادو، تو ولی پر لازم ہے کہ اس سے نکاح کر لے، کیونکہ ایسی صورت میں ولی کو نکاح میں رکاوٹ ڈالنے سے روکا گیا ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی چیز سے نبی، اس کی ضد کا امر ہوتی ہے، تو ولی نکاح میں یہ رکاوٹ ڈال کر لڑکی کو ضرر پہنچایا ہے، اور امام دوسرے راہ کا منصبی فریضہ ہے کہ اسے ضرر سے بچائے۔ لہذا نکاح کرانے کی ولایت امام کو منتقل ہو جائے گی۔

وصی کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے، کیونکہ وصی کا تصرف امر کا محتاج ہے۔ لہذا وکیل کی طرح وصی کا اختیار فعل مامور سے متنازع نہیں ہوگا۔ اور اگر وصیت نے اسے وصیت کی ہوتو بھی اسے نکاح کرانے کا اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ وصیت کرنے سے میت کی مراد اسے نکاح کرانے کی ولایت منتقل کرنا ہے جبکہ ولایت نکاح حالت حیات میں احتمال انتقال نہیں رکھتی، اسی طرح موت کے بعد بھی اس ولایت کا انتقال نہیں ہوگا۔

فضولی کو بھی نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے، کیونکہ اس میں تو ثبوت ولایت کا سبب فضولی کو بھی نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ اور اگر فضولی نے نکاح کرادیا تو ہمارے نزدیک منقہ تو ہو جائے گا، لیکن اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور شافعی کے نزدیک سرے سے منقہ ہی نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ عنقریب کتاب البیوع میں آ رہا ہے۔

فصل:

## نکاح میں شہادت کا بیان

جواز و نفاذ نکاح کی چوتھی شرط شہادت ہے، یعنی نکاح گواہوں کے روبرو ہو۔ اس شرط کا بیان درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے۔

(۱) اس بات کا بیان کہ اصل شہادت جواز نکاح کی شرط ہے۔

دب، جس شہاد کے سامنے نکاح منع ہو رہا ہو، اس کی صفات کا بیان۔

ج۔ وقت شہادت کا بیان۔

**شہادت جواز نکاح کی شرط ہے** | اس بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ اکثر علماء تو اسی کے

قائل ہیں کہ شہادت جواز نکاح کی شرط ہے، لیکن مالک فرماتے ہیں کہ جواز نکاح کی لیے شہادت شرط نہیں بلکہ اعلان شرط ہے۔ چنانچہ اگر نکاح ہوا، اور اس کا اعلان کر دیا گیا۔ تو نکاح جائز ہے، اگرچہ مجلس نکاح میں گواہ موجود نہ ہوں۔ اور اگر کسی مجلس نکاح میں گواہ تو موجود تھے، لیکن ان پر کتمان نکاح کی شرط عائد کر دی گئی تو یہ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ دیگر تمام معاملات میں گواہ بنانا شرط نہیں ہے، ہاں مندوب و مستحب ہے۔

لین دین کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔  
یا ایہا الذین آمنوا إذا تداینتم  
بدين الى اجل مسمى فاکتبوه۔  
اسے ایمان والو! جب تم ایک میعاد معین  
تک ادھار کا کوئی معاہدہ کرنے لگو، تو اسے  
لکھ لیا کرو۔

اور یہ واضح ہے کہ کتابت بذات خود مقصود نہیں، بلکہ مقصود گواہ بنانا ہے، چنانچہ آیت مذکورہ  
میں آگے چل کر صراحت ہے۔

”واستشهدوا شہیدین من  
رجالکم“  
اور دو شخص کو اپنے مردوں میں سے گواہ  
(یعنی) کر لیا کرو۔

اور رجعت کے باب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔  
واشہدوا ذوی عدل منکم۔  
اور اپنے میں سے دو عادل مردوں کو گواہ  
بناؤ۔

زیر بحث مسئلہ کے بارے میں مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح اور سفاح میں وجہ اطمینان اعلان ہے۔ کیونکہ زنا پوشیدہ طور پر ہوتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ نکاح علانیہ طور پر ہو، نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح ستر سے بھی فرمائی، اور ستر سے بھی درحقیقت اعلان نکاح کا امر ہے کیونکہ کسی چیز سے شہادت اس کی منکر امر ہوتی ہے۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”نکاح کا اعلان کرو اگرچہ دف کے ساتھ ہو“ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

”لا نکاح الا بشہود“  
گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا ”نکاح کے لیے دو گواہ ضروری ہیں۔“

اور عبد اللہ بن عباس روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الانابة التي منکح نفسها بغير  
مجلس۔

زانیہ وہ عورت ہے جو گواہوں کے بغیر اپنا  
نکاح کر لے۔

اثر کمان کے لیے شہادت شرط نہ ہوتی تو شہادت کے بغیر نکاح کرنے والی عورت زانیہ نہ کہلاتی

نیز اس لیے کہ جہت زنا کا دور کرنا ضروری ہے، اور یہ ضرورت و حاجت صرف خہود کے ذریعہ پوری ہو سکتی ہے، کیونکہ جہت دور ہوتی ہے نکاح کی شہرت سے، اور نکاح کی شہرت خہود کے قول سے ہوتی ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ نکاح میں شہادت کی شرط وجود انکار کا احتمال ختم کرنے کی وجہ سے نہیں نکلی گئی، کیونکہ وجود انکار کا احتمال تو نکاح کے ظہور و شہرت سے ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ عاقدین (اور شاہین، سے اور غیر ایک دوسرے سے سنی سنار نکاح کے بہت سے گواہ پیدا ہو جاتے ہیں) اور انکار کی گنجائش نہیں رہتی۔ اس سے نکاح اور دوسرے معاملات کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے، کیونکہ دوسرے معاملات میں شہادت کی حاجت اس لیے ہے کہ نسیان یا بعد میں وجود انکار کا احتمال نہ رہے، کیونکہ یہاں کوئی ایسا سبب نہیں پایا جاتا، جس سے معاملہ طے ہونے کے بعد اسے شہرت ملے اور انکار کی گنجائش نہ رہے۔ سو اس احتمال کو دور کرنے کے لیے شہادت کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس لیے شہادت کی ترغیب دی گئی (اور اس احتمال کا دور کرنا مستحب ہے، اس لیے یہاں شہادت مندوب و مستحب ہے۔ جب کہ نکاح میں جہت سے بچنا ضروری ہے، اس لیے یہاں شہادت بھی ضروری ہے)۔ اور مالک نے اپنے موقف کے اثبات میں یہ جو روایت بیان کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح سر سے منع فرمایا“ تو ہم بھی اس کے قائل ہیں لیکن نکاح رستہ ہے جس میں دو گواہ بھی موجود نہ ہوں اور جس نکاح میں دو گواہ موجود ہوں، وہ نکاح رستہ میں رہتا، بلکہ نکاح علانیہ ہو جاتا ہے، کیونکہ جو بات دوسے تجاوز کر جائے، وہ ستر نہیں رہتی۔ شاعر کہتا ہے۔

دستارک ساکن عند اموی و ستر الشلاثة غیل الخفی  
 ”تیرا سر اور راز وہ ہے جو ایک آدمی کے پاس رہے، اور جو سترین کو معلوم ہو جائے وہ ستر نہیں رہتا“

اسی طرح فرمان نبویؐ نکاح کا اعلان کرو۔ پر ہم بھی عمل پیرا ہیں، کیونکہ نکاح کے وقت دو گواہوں کا حاضر ہونا، نکاح کا (کم از کم) اعلان ہے۔ اور جو فرمایا کہ ”اگرچہ دف کے ساتھ ہو اس میں زیادت اعلان کی ترغیب ہے اور (بقدر امکان) نکاح میں زیادت اعلان واقعی مندوب و مستحب ہے۔ واللہ الموفق۔“

## فصل:

### نکاح کے گواہ کی صفات

نکاح کی شہادت کا کامل وہ شخص ہو سکتا ہے جس میں درج ذیل شرائط پائی جائیں علیٰ عقل بلوغ علیٰ حریت چنانچہ مجنون، بچہ اور غلاموں کی موجودگی میں نکاح منعقد نہیں ہوتا غلام خواہ تین ہو یا مدبر یا مکتوب، سب کا یہی حکم ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس کے لیے یہ قاعدہ

بیان کیا ہے کہ ”ہر وہ شخص جو نکاح کرانے کی ذاتی ولایت رکھتا ہے، وہ نکاح کی شہادت کا بھی اہل ہے، وگرنہ نہیں“ یہ صحیح کلیہ ہے، کیونکہ شہادت کا تعلق ولایت سے ہے، اس لیے کہ شہادت میں غیر پر اپنے قول کی تکفیل ہوتی ہے، اور ولایت بھی نفاذ مشیت سے عبارت ہے۔ اور اگر اندک وہ نکاح کرانے کی ولایت نہیں رکھتے، کیونکہ انہیں خود اپنے اور ولایت حاصل نہیں ہے، سو دوسرے پر کیا ولایت حاصل ہوگی؟ (اسی بنا پر روگ شہادت کے بھی اہل نہیں، ہاں اس کلیہ پر مصکاتب کے حوالے سے اشکال ہو سکتا ہے، کہ اسے تو اپنی باندی کا نکاح کرانے کی ولایت ہے (لیکن وہ شہادت کا اہل نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی ذاتی ولایت نہیں ہے، بلکہ یہ ولایت اسے عقد کے ذریعے آقا سے حاصل ہوئی ہے جو ختم بھی ہو سکتی ہے، تو درحقیقت یہاں بھی نکاح کرانے والا آقا ہی ہوتا ہے۔ لہذا مصکاتب بھی شاہدینے کا اہل نہیں ہے۔ اور بعض حضرات نے اس کے لیے یہ قاعدہ بیان کیا کہ ”ہر وہ شخص جو بذاتہ عقد قبول کرنے کا اختیار رکھتا ہے، وہ عقد اس کی موجودگی میں منعقد بھی ہو سکتا ہے، وگرنہ نہیں“ یہ بھی صحیح کلیہ ہے، کیونکہ شہادت رکن عقد یعنی ایک باب و قبول کی شرائط سے ہے۔ اور قبول کے بغیر رکن عقد وجود پذیر ہی نہیں ہوتا۔ تو جیسا کہ قبول کے بغیر رکن نکاح حقیقتہً وجود میں نہیں آتا، اسی طرح شہادت کی نظر میں شہادت کے بغیر رکن کا وجود مستر نہیں ہے، (تو خود قبول کی اہلیت رکھتا ہے وہی شہادت کی بھی اہلیت رکھتا ہے) اور اگر اندک وہ بذات خود عقد قبول کرنے کا اختیار نہیں رکھتے، لہذا صرف ایسے لوگوں کی موجودگی میں نکاح انعقاد پذیر نہیں ہوگا۔ اور اس بات پر کہ یہ روگ شہادت کی اہلیت نہیں رکھتے، دلیل یہ ہے کہ اگر کسی قاضی نے ان لوگوں کی شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کیا، تو یہ فیصلہ خود اس کے خلاف فسخ ہو جائے گا۔ اور ابویوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے اس کے لیے یہ قاعدہ بیان کیا کہ ”ہر وہ شخص جس کی شہادت کی بناء پر کسی بھی فقیہ کے قول کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہو۔ ایسے شخص کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور جس شخص کی شہادت سے کسی کے نزدیک بھی فیصلہ کرنا جائز نہ ہو، انعقاد نکاح کے لئے ایسے شخص کی موجودگی کچھ مفید نہیں۔“ یہ بھی صحیح کلیہ ہے، کیونکہ موجودگی کا فائدہ یہ ہے کہ وقت ضرورت اس کی شہادت کی بنا پر فیصلہ کیا جاسکے۔ اور جس شخص کی شہادت سے کسی کے نزدیک بھی فیصلہ کرنا فیصلہ کرنا فی الجملہ جائز ہو۔ اس کی موجودگی کا فائدہ مندرجہ ہے۔ اور اگر اندک وہ کی شہادت سے کسی فقیہ کے نزدیک بھی فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ ابھی یہ بات گزر چکی ہے کہ اگر قاضی نے ان لوگوں کی شہادت کی بنیاد پر کوئی فیصلہ کیا تو وہ فیصلہ خود اس کے خلاف فسخ ہو جائے گا۔

## فصل

### شاہد کے لیے ایک خصوصی شرط

مسلم مرد کے مسلم عورت کے ساتھ نکاح میں شاہد کا مسلم ہونا شرط ہے چنانچہ کفار کی شہادت سے مسلم کا مسلمہ کے ساتھ نکاح منعقد نہیں ہوتا کیونکہ کافر مسلم پر ولایت کا اہل نہیں، ارشاد ربانی ہے۔  
 وَلَنْ يَدْعُوا مَلِكًا نَسُوا آلَ اللَّهِ وَلِأَنفُسِهِمْ أَلِفًا حَبِيبَةً  
 اور اللہ کے فراموشی کے لیے، مومنوں پر ہرگز کوئی راہ نہیں رکھی۔

العدۃ وہیں صبیلاً

اسی طرح کافر، مسلم، کلمح قبول کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ نیز اگر قاضی کافر کی شہادت کی بنیاد پر مسلم کے خلاف فیصلہ دے۔ تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا اور گواہ دوزخی ہیں تو ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق یہ نکاح جائز ہوگا، وہ گواہ بے ایمان میں خواہ ذمہ منکوہ کے موافق ہوں یا مخالف۔ اور محمدؒ، زفرؒ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ ذمیوں کی شہادت سے مسلم کا ذمہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوتا۔ شافعیؒ کا اس بارے میں اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک اہل ذمہ کی ایک دوسرے کے لئے شہادت مقبول ہے اور شافعیؒ کے نزدیک مقبول نہیں ہے۔ اور محمدؒ و زفرؒ کے موقف کی بنیاد یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :  
لأنکاح الاہبوی وشاہد عدلی۔ ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

یہاں عدالت سے دینی عدالت مراد ہے، لیکن دین کی عدالت مراد نہیں، کیونکہ ہمارا اجماع ہے کہ دین میں فسق انکاح سے مانع نہیں ہے، اور معاشرتی فاسق شاہد بن سکتا ہے، نیز اس لیے کہ شہادت بوجہ عقد کی شرط ہے، اور عقد، طرفین یعنی مرد اور عورت کے تعلق سے وجود پاتا ہے، (یعنی عقد کا تعلق زوجین سے ہے، اور یہاں طرفین کے لیے شہادت نہیں پائی گئی، کیونکہ کافر کی شہادت کافر کے حق میں توجہت ہو سکتی ہے، لیکن مسلم کے حق میں توجہت نہیں ہو سکتی۔ سو مسلم کے حق میں کافر کی شہادت کا عدم ہے، لہذا اجماع زوجین شہادت نہ پائی گئی، تو یوں ہو گیا، گواہ گواہوں نے عورت کی بات تو سنی ہے، لیکن مرد کی بات نہیں سنی، اور اگر فی الواقع ایسی صورت ہو تو نکاح جائز نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کتاب و سنت میں حکم نکاح کے علوم سے استدلال کرتے ہیں۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔  
فانکحوا ما طاب لکم من النساء۔  
نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔  
واحل لکم ما وراءکم ان یبتغوا  
بأموالکم۔  
اور ان عورتوں کے سوا اور عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئیں یعنی یہ کہ اپنے اموال کے ذریعہ حاصل کرو۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔  
تزوجوا ولا تطلقوا! نکاح کرو اور طلاق نہ دو۔  
ایک دوسرے مقام پر ارشاد ہے ”نکاح کرو“ یہ اور اس طرح کے دوسرے بہت سے ارشادات ہیں، جو کسی شرط کے بغیر وارد ہوئے ہیں۔ ہاں شہادت کی اہلیت اور شہاد کا اسلام زوجین مسلمین کے نکاح میں اجماع کی بنیاد پر شرط قرار دیا گیا ہے۔ سو جو شخص مسلم کے ذمہ کے ساتھ نکاح میں اس شرط کا مدعی ہے، اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لأنکاح الاہبہود۔ اور دوسری روایت میں یوں ہے: لأنکاح الاہبہودین

اور نفی سے استثناء ظاہر اثبات ہوتا ہے۔ (تو گویا آپ یہ فرما رہے ہیں کہ یہ نکاح گواہوں کی موجودگی میں کروا اور زیر بحث صورت نکاح میں گواہ موجود ہیں، کیونکہ لغت میں شہادت عبارت ہے اعلام اور بیان سے اور اعلام ویان کی اہمیت کا قرہی رکھتا ہے، اس لیے کہ یہ موقوف ہے عقل زبان اور مشہورہ کے علم پر، اور یہ چیزیں کا قرہیں بھی پائی جاتی ہیں، لہذا زیر بحث صورت میں شہادت صحیح ہے، اس لیے نکاح بھی صحیح ہوگا، باقی مسلم کے خلاف کا قرہی شہادت ایک خاص دلیل کی بنا پر اس حدیث کے عموم سے مخصوص ہے، سو مسلم کے حق میں کا قرہی شہادت اس عموم کے تحت داخل رہی۔ نیز گذشتہ سطور میں یہ بات مسطور ہو چکی ہے کہ شہادت کا تعلق باب ولایت سے ہے۔ اور کا قرہ عقد نکاح میں ذاتی ولایت کی اہمیت رکھتا ہے، اور عقد نکاح کو بذاتہ قبول کرنے کا اعتبار بھی رکھتا ہے۔ لہذا وہ عقد نکاح میں شاہد بننے کا بھی اہل ہے۔ اسی طرح قاضی کے لیے کا قرہی اس شہادت کی بنا پر مسلم کے حق میں فیصلہ کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ عمل اجتہاد ہے۔ وجہ آرہی ہے۔ اور اگر قاضی اس شہادت کی بنا پر فیصلہ کر دے تو اس فیصلہ کو توڑا نہیں جاسکتا۔ سو ایسے شاہد کی موجودگی میں کیا ہو انکاح نافذ ہوگا۔ رہی محمد و زفر کی پیش کردہ حدیث! تو کہا گیا ہے کہ یہ ضعیف ہے، اور اگر ثابت بھی ہو تو ہم اسے مذہب و استحباب پر محمول کرتے ہیں، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ رہا یہ کہنا کہ یہ عقد جانب زوج میں شہادت سے خالی رہا، کیونکہ کا قرہی شہادت مسلم کے حق میں محبت نہیں ہے؛ تو ہم کہتے ہیں کہ کا قرہی شہادت اگرچہ مسلم کے خلاف کا قرہی کے حق میں محبت نہیں بن سکتی، لیکن مسلم کے حق میں کا قرہی کے خلاف تو محبت بن سکتی ہے۔ اور کا قرہی شہادت مسلم کے خلاف اس لیے محبت نہیں بن سکتی ہے کہ شہادت باب ولایت سے ہے، اور کا قرہی شہادت کا مسلم کے خلاف محبت تسلیم کرنا کا قرہی کو مسلم پر ولایت دینا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے، اور زیر بحث صورت میں یہ علت نہیں پائی جاتی، کیونکہ مسلم کے حق میں اسے محبت قرار دینے سے کا قرہی کے لیے ولایت کا اثبات نہیں ہوتا۔ اور یہ جائز ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ کا قرہی کا قول مسلم کے حق میں محبت نہیں ہے، لیکن اس کی موجودگی تو محبت ہے۔ اور انعقاد نکاح کے لیے قول شرط نہیں ہے، بلکہ موجودگی شرط ہے۔ اور نکاح ایسے شخص کی موجود

ست بھی منعقد ہو جاتا ہے جس کی شہادت مقبول نہ ہو تفصیل انشاء اللہ آرہی ہے۔ مسئلہ: کیا دو ذمیوں کی شہادت سے دعویٰ کی صورت میں مسلم کا ذمہ کے ساتھ نکاح ظاہر اثبات ہو جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ اس کے بارے میں دیکھا جائے گا، اگر تو عورت مسلم مرد پر نکاح کی مدعیہ ہے اور مسلم انکار کر رہا ہے، تو بالا جماع یہ نکاح ظاہر نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کا قرہی مسلم کے خلاف شہادت ہے، جو قابل قبول نہیں۔ اور اگر مسلم مرد نکاح کا مدعی ہے اور ذمیہ عورت انکار کر رہی ہے تو ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق نکاح ظاہر ہو جائے گا۔ خواہ دو گواہ یہ کہیں کہ ہر وقت عقد دو مسلم مرد بھی ہمارے ساتھ تھے یا نہ کہیں۔ اور محمدؐ کی اصل کے مطابق مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ظاہر ہو جائے گا، جیسا کہ حمینؒ کے کہا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ظاہر نہیں ہوگا، خواہ وہ دو مسلم مردوں کی موجودگی کا کہیں یا نہ کہیں محمدؐ کے مذہب کے مطابق یہ قول صحیح ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ شہادت ایک تو نکاح فاسد پر قائم ہوتی ہے اور دوسرا اس شہادت سے فعل مسلم کا اثبات



ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ صرف یہ شہادت دیں کہ ہم بوقت نکاح موجود تھے، تو یہ شہادت مقبول نہیں کیونکہ محمدؐ کے نزدیک یہ نکاح فاسد پر شہادت ہے۔ اور اگر یہ شہادت دیں کہ بوقت نکاح ہم بھی موجود تھے اور ہمارے ساتھ دو مسلم بھی تھے۔ تو یہی یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ اگر یہ ایک کافر کے خلاف شہادت ہے، لیکن اس میں فعل مسلم کا اثبات بھی ہے۔ سو یہ مسلم کے خلاف شہادت ہے، اس لیے قبول نہیں کی جائے گی، جیسا کہ اگر کسی مسلم نے دعویٰ کیا کہ میرا غلام فلاں ذمی کے قبضہ میں ہے اور اس ذمی نے مسلم کے دعویٰ کا انکار کر دیا اور کیا کرے تو میرا غلام ہے۔ اس پر مسلم نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں دو ذمیوں کی شہادت پیش کر دی۔ اور قاضی کے ذمی کے خلاف فیصلہ کا طلب کیا ہو۔ تو ان ذمیوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اگر یہ ذمی کی ذمی کے خلاف شہادت ہے، لیکن چونکہ اس میں ایک کافر کی شہادت پر فعل مسلم یعنی قاضی کے فیصلہ کا اثبات ہے، اس لیے یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال بالکل ویسا ہے، جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ شہادت باب ولایت ہے۔ اور کافر کو کافر پر ولایت حاصل ہے۔

مسئلہ: اگر دونوں شاہد تحمل شہادت کے وقت توکا فر تھے، لیکن ادار شہادت کے وقت وہ اسلام قبول کر چکے تھے، پھر انہوں نے نزع کے حق میں شہادت دی تو یہ صحیح کی اصل کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں کہ ان کی شہادت قبول کی جائے گی، کیونکہ اگر وہ دونوں نکاح بوقت بھی کافر ہوتے تو ان کی شہادت مقبول ہوتی، سو اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ مقبول ہوگی۔ اور محمدؐ کی اصل کے مطابق اس صورت کا کیا حکم ہوگا اس میں مشاع کا اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ شہادت قبول کی جائے گی اور بعض کا قول ہے کہ رد کی جائے گی جو قبول کے قائل ہیں، ان کی نظر ادار شہادت کے وقت پر ہے اور جو عدم قبول کے قائل ہیں۔ ان کے پیش نظر تحمل شہادت کا وقت ہے۔

فصل: شہادت نکاح کے صحیح ہونے کے لیے پانچویں شرط یہ ہے کہ دونوں شاہدوں نے دونوں حالتوں کا کلام سنا ہو چنانچہ اگر شاہدین نے ایک کی بات سنی اور دوسرے کی جیس سنی، یا ایک شاہد نے ایک کی بات سنی اور دوسرے نے دوسرے کی بات سنی تو نکاح جائز نہیں ہوگا، کیونکہ شہادت یعنی شاہدین کی موجودگی رکھتی حقد کی شرط ہے۔ اور رکھتی حقد ایجاب و قبول سے عبارت ہے۔ تو جب تک دونوں شاہد دونوں کی بات نہیں سنیں گے، رکھتی حقد کے وقت شہادت نہیں پائی جائے گی اور شرط نہ پاسے جانے کی وجہ سے رکھتی حقد بھی نہیں ہوگا چنانچہ نکاح جائز نہیں ہوگا، واللہ اعلم۔

فصل: شہادت صحیح ہونے کی چھٹی شرط گواہوں کی تعداد ہے، یعنی دو گواہ ہونا ضروری ہے، چنانچہ ایک گواہ کی موجودگی میں نکاح منقہ نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ اور ایک دوسری روایت میں یوں ہے کہ دو گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک انعقاد نکاح کے لیے گواہوں کی عدالت شرط نہیں ہے چنانچہ دو فاسق گواہوں کی موجودگی میں بھی نکاح منقہ ہو جاتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک گواہوں کی عدالت صحت شہادت کی شرط ہے، اور صرف ان گواہوں کی موجودگی میں بھی نکاح انعقاد پذیر ہو سکتا ہے، جو ظاہر

عادل اور دیندار ہوں شافعیؒ کی محبت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:  
لأنکاح الابدلی وشاهدی عدل۔ دلی اور د عادل گواہوں کے بغیر نکاح  
منقہ نہیں ہوتا۔

نیز اس لیے کہ شہادت ایک خبر ہے، جس میں جانب صدق کو جانب کذب پر ترجیح دی جاتی  
ہے۔ اور ترجیح ثابت ہوتی ہے عدالت سے (لہذا گواہوں کی عدالت و دینداری صحت شہادت  
کے لیے شرط ہے)۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح کے احکام میں عموم ہے، اور وہ اس شرط سے خالی  
ہیں۔ نیز شرط شہادت اور شہادت سے متعلقہ مجمع علیہا شرائط تو دلیل سے ثابت ہوئی ہیں۔ سو جو شخص  
عدالت کی شرط کا دعویٰ کرتا ہے، اس پر لازم ہے کہ دلیل بیان کرے نیز اس لیے کہ فسخ نکاح کرانے  
کی ذاتی ولایت قاصر نہیں ہے یعنی فاسق بھی دلی ہو سکتا ہے، اس کی وجہ شرائط ولایت میں گذر  
چکی ہے (لہذا فاسق شاہد بھی ہو سکتا ہے) اسی طرح حاکم کے لیے فاسق کی شہادت سے فیصلہ کرنا فی الجملہ  
جائز ہے۔ اور اگر وہ فیصلہ کر دے تو اس پر قبضہ وار د نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ عمل اجتہاد ہے۔ لہذا فاسق بھی  
بار شہادت اٹھانے کا اہل ہے فسخ تحمل شہادت کی اہلیت میں قاصر نہیں ہے صرف اداء شہادت  
میں قاصر ہے۔ لہذا فاسق کا اثر اداء شہادت کے وقت تو ظاہر ہو گا۔ انتقاد نکاح کے وقت نہیں ہوتا  
گواہوں کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح منقہ ہو گیا۔ چنانچہ فاسق کی شہادت سے قاضی پر فیصلہ کرنا واجب  
نہیں ہوتا اور جائز بھی نہیں ہے، ہاں اگر قاضی کو قرائن اور سوچ بچار سے اس کی شہادت میں سچائی  
مل جائے تو فیصلہ کر سکتا ہے۔

اسی طرح انتقاد نکاح کے لیے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ گواہوں پر عقد قن جاری نہ ہوئی ہو۔ چنانچہ  
ایسے گواہوں کی موجودگی میں نکاح منقہ ہو جاتا ہے، جن پر حد تہ جاری ہو چکی ہو۔ ہاں اگر حد جاری  
ہونے کے بعد وہ تو رہ کر بھیکے میں تو بالا جہاں نکاح منقہ ہو جائے گا۔ اور اگر انہوں نے تو رہ نہیں کی تو  
ہمارے نزدیک ان کی شہادت کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ برخلاف شافعیؒ کے، لیکن پیشہ کے لیے  
مردود الشہادۃ ہونا اداء شہادت میں تو قاصر ہے، تحمل شہادت میں نہیں۔ نیز اس لیے کہ عمدہ دینی اللہ  
کو باب نکاح میں دلی بننے کی ذاتی ولایت حاصل ہے، اسی طرح اس کا۔ ہذا یہ عقد قبول کرنا بھی صحیح  
ہے۔ اور اس کی شہادت سے فیصلہ کرنا بھی فی الجملہ جائز ہے، لہذا اس کی موجودگی میں نکاح انتقاد  
پذیر ہو سکتا ہے۔ اور اگر عمدہ دینی القذف پر حد جاری ہو چکی ہے، لیکن اس نے تو رہ نہیں کی ہے، یا  
ذوقہ رکھی ہے اور نہ حد جاری ہوئی ہے۔ تو بھی ہمارے نزدیک اس کی موجودگی میں نکاح منقہ ہو جائے  
گا۔ برخلاف شافعیؒ کے اور اس مسئلہ کا تعلق شہادت فاسق کے مسئلہ سے ہے۔

مسئلہ: شاہد کا جانا ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ نابینا گواہوں کی موجودگی میں نکاح منقہ ہو  
جاتا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو گندہ رکھی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اندھا ہونا صرف اداء شہادت میں  
قاصر ہے، کہ شوہر علیہ اور مشہدہ کے درمیان جہیز نہ ہو سکے گی (تحمل شہادت میں قاصر نہیں ہے)  
یہ وجہ ہے کہ نابینائی نہ تو نکاح کرانے کی ولایت میں قاصر ہے اور نہ نہایت خود قبول عقد میں اسی

طرح نایمان کی شہادت سے فیصلہ کرنا فی الجملہ جائز ہے، لہذا نایمان بات کا اہل ہے کہ اس کی موجودگی میں نکاح انعقاد پذیر ہو سکے۔

**مسئلہ:** ہمارے نزدیک گواہوں کا مذکر ہونا بھی شرط نہیں ہے، چنانچہ ایک مرد اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور شافعی کے نزدیک گواہوں کا مذکر ہونا شرط ہے، چنانچہ جب تک دو مرد و گواہ موجود نہیں ہوں گے، نکاح منعقد نہیں ہوگا تفصیل انشاء اللہ کتاب الشہادت میں آئے گی۔

**مسئلہ:** کافروں کے نکاح میں گواہوں کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ کافر و جہین کا نکاح کافر گواہوں کی شہادت سے منعقد ہو جائے گا۔ اسی طرح اہل ذمہ کی ایک دوسرے کے خلاف شہادت قابل قبول ہے، خواہ وہ ایک ملت سے تعلق رکھتے ہوں یا مختلف ملتوں سے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک گواہوں کا مسلمان ہونا شرط ہے۔ چنانچہ کافر کا نکاح کافر کی شہادت سے منعقد نہیں ہوگا۔ اور کافروں کی شہادت بھی قابل قبول نہیں ہے۔ قبول شہادت کے بارے میں تو ہم کتاب الشہادت میں گفتگو کریں گے، یہاں ہم صرف کافر کی شہادت سے انعقاد نکاح کے بارے میں کلام کرتے ہیں۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "دلی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا۔" اور کفر کے ساتھ عدالت جمع نہیں ہو سکتی، کیونکہ کفر عظیم ترین اور گھناؤنا ظلم ہے، لہذا کافر بھی عادل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کافر کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح منعقد نہیں ہوگا ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کافر مان ہے۔ لانکاح الا لشہود۔" اور "لانکاح الا بشہودین" اور قاعدہ یہ ہے کہ نفی سے استثناء ظاہری طور پر اثبات ہوتا ہے اور یہاں کسی قسم کی کوئی قید نہیں لگائی گئی، نیز کفر شہادہ بننے میں مانع نہیں ہے، اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح کفر نکاح کے انحصار کی ذاتی ولایت میں بھی رکاوٹ نہیں ہے۔ اور نہ ہی بذات خود قبول عقد سے مانع ہے۔ نیز کافر کی شہادت سے فیصلہ کرنا فی الجملہ جائز ہے۔ لہذا کافر گواہوں کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح بھی جائز ہوگا۔

**مسئلہ:** گواہوں کا اس نکاح کے بارے میں مقبول الشہادۃ ہونا بھی شرط نہیں ہے (جس نکاح پر انہیں گواہ بنایا جا رہا ہے) چنانچہ ایسے گواہوں کی موجودگی میں بھی نکاح منعقد ہو جائے گا، جن کی شہادت اس نکاح پر سرے سے ناقابل قبول ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی کسی عورت سے نکاح کرے اور اس عورت کے بطن سے اپنے دو بیٹوں گواہ بنائے تو ہمارے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ (مثلاً مطلقہ سے دوبارہ نکاح کرتا ہے۔ اور بیٹوں کو گواہ بناتا ہے) اور شافعی کے نزدیک یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باب نکاح میں شہادت اس لیے ضروری قرار دی گئی ہے، تاکہ بعد میں اس سے انکار نہ ہو سکے، اور یہ مقصد صرف شاہدوں کی موجودگی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن جب وہ مقبول الشہادۃ ہی نہیں ہیں تو اس شہادت کا فائدہ؟۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں شہادت انکار کے خطرے کے پیش نظر نہیں رکھی گئی بلکہ تہمت زنا سے بچانے کے لیے رکھی گئی ہے۔ اور تہمت سے بچاؤ غیر مقبول الشہادۃ گواہوں کی موجودگی سے بھی ہو جاتا ہے، لہذا ان کا منعقد ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں ان گواہوں کی شہادت اگرچہ مقبول نہیں ہے لیکن خطرۃ وجود و انکار سے یہاں انتہائی لوگوں سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ ان لوگوں کی موجودگی

سے نکاح ظاہر اور مشہور ہو گا۔ اور جب نکاح ظاہر و مشہور ہو جائے تو اس میں سماع کی بنیاد پر دی گئی شہادت بھی مقبول ہوتی ہے۔ تو اس طرح عجز و انکار کا خطہ درہے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور اپنے دو میٹوں کو گواہ بناتا ہے، جو اس عورت کے بطن سے نہیں ہیں یا اس عورت کے دو میٹوں کو گواہ بناتا ہے جو اس کی صلب سے نہیں ہیں تو یہ نکاح جائز ہے۔ وجہ گزر چکی ہے پھر اس صورت میں اگر عجز و انکار پایا جائے تو دیکھیں گے، اگر ان میٹوں کی شہادت ماں باپ میں سے کسی کے حق میں ہے تو یہ قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر ان کے خلاف ہے تو مقبول ہوگی، کیونکہ بیٹے کی شہادت ماں باپ کے حق میں مقبول نہیں ہوتی اور خلاف قبول ہوتی ہے۔

مسئلہ: اگر باپ نے اپنی بیٹی کا نکاح کیا، اور اپنے دو بیٹے گواہ بنائے ہو کہ منکوحہ کے بھائی ہیں، تو بلا شک و شبہ یہ نکاح جائز ہے۔ پھر اگر زویین کے درمیان عجز و انکار واقع ہو تو دیکھا جائے گا، اگر باپ جاحد کے ساتھ ہے۔ اور جاحد زویین میں سے خواہ کوئی ہو گواہوں کی شہادت قبول کی جائے گی، کیونکہ باپ کے خلاف شہادت ہے۔ اور اگر باپ مدعی کے ساتھ ہے۔ اور مدعی خواہ میاں ہو یا بیوی۔ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے، اور محمد کے نزدیک صورت مذکور میں میٹوں کی شہادت مقبول ہے۔ تو ابو یوسف کی نظر دعویٰ و انکار پر ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر باپ مدعی کے ساتھ ہے تو میٹوں کی شہادت باپ کے خلاف واقع ہوگی، اس لیے قبول کی جائے گی اور اگر مدعی کے ساتھ ہے تو میٹوں کی شہادت باپ کے حق میں واقع ہوگی، کیونکہ یہ نکاح باپ نے کیا تھا، اس لیے یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اور محمد کے پیش نظر منفعت اور عدم منفعت ہے خواہ باپ مدعی ہو یا منکر اور اگر باپ کی کوئی منفعت نہیں ہے تو شہادت قبول کی جائے گی۔ اور زیر بحث صورت میں باپ کی کوئی منفعت نہیں ہے، اس لئے یہ شہادت مقبول ہوگی۔ محمد کا قول صحیح ہے، کیونکہ قبول شہادت سے مانع اندیشہ ہوتا

ہے، اور یہ اندیشہ منفعت کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے۔ جب کوئی شخص اپنے غلام سے یوں کہے کہ: اگر تجھ سے زید نے بات کی تو تو آزاد ہے، پھر غلام نے دعویٰ کیا کہ زید نے مجھ سے بات کی ہے، لیکن آقا انکار کرتا ہے، چنانچہ زید کے دو بیٹے غلام کی حق میں شہادت دیتے ہیں کہ ہمارے باپ نے اس سے بات کی ہے، تو محمد کے قول کے مطابق ان میٹوں کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ زید بات ہونے کا دعویٰ کرے یا نہ کرے، کیونکہ اس میں زید کی کوئی منفعت نہیں۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر زید بات ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور اگر انکار کرتا ہے تو قبول کی جائے گی۔

اور وکالت کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہے، کہ ایک شخص کسی کی طرف سے کسی عقد کے صلہ میں وکیل بنا۔ پھر وکیل کے دو میٹوں نے معاملہ و قرض پذیر ہونے پر شہادت دی، سو اگر حقوق عقد کا فائدہ عاقدہ وکیل کو حاصل نہیں ہوتا تو محمد کے نزدیک میٹوں کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ وہ وکیل، دعویٰ کرے یا نہ کرے، کیونکہ اس میں وکیل کی کوئی منفعت نہیں۔ اور ابو یوسف کے نزدیک

اگر کوئی دعویٰ کرتا ہے تو شہادت قبول نہیں ہوگی اور اگر عقد کا انکار کرتا ہے، تو شہادت قبول کی جائے گی۔

## فصل تحمل شہادت کا وقت

شہادت یعنی گواہوں کی موجودگی اس وقت ضروری ہے جب رکن عقد یعنی ایجاب و قبول وجود پورا ہو، اجازت عقد کے وقت موجودگی ضروری نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی عقد اجازت پر موقوف ہو، اور اجازت کے وقت گواہ حاضر ہو جائیں، جب کہ ایجاب و قبول کے وقت موجود نہیں تھے۔ تو یہ عقد جائز نہیں ہوگا کیونکہ شہادت رکن عقد کی شرط ہے۔ اس لیے رکن طے ہونے کے وقت شہادت ہونا شرط ہے، اجازت رکن عقد نہیں ہے، بلکہ یہ تو عقد موقوف کے نفاذ کی شرط ہے، اور اجازت ہونے میں صورت میں نکاح کا نفاذ اس وقت سے ہوتا ہے، جب ایجاب و قبول ہوا تھا، لہذا گواہوں کی موجودگی بھی اسی وقت ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

## فصل ہواز نکاح کی پانچویں شرط

نکاح کے جواز و نفاذ کی پانچویں شرط یہ ہے کہ جس عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہے، وہ اس کے لیے حلال بھی ہو۔ اور حلال وہ عورت ہوتی ہے جس سے نکاح ابداً حرام نہ ہو۔ اور جس عورت سے نکاح ابداً حرام ہے، اس سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ نکاح تو حلال کرنے کا نام ہے، اور جو ابدی حرام ہو، اس کا حلال کرنا محال ہے۔

آبدی محرمات کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ محرمات ازراہ قرابت۔

۲۔ محرمات ازراہ مصاہرت۔

۳۔ محرمات ازراہ رضاعت۔ اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

**محرمات ازراہ قرابت** : یہ سات قسم کی عورتیں ہیں جن کا بیان درج ذیل بات میں ہے۔

حرمیت علیکم ماہاتکم و بناتکم و اخواتکم و ماہاتکم و بناتکم و بنات الاخ و بنات

حرام کی گئی ہیں تم پر تمہاری ماہیں و تمہاری بیٹیاں و تمہاری بہنیں و تمہاری بیویاں و تمہاری بیٹیوں

الاخت:

عہ مجاہدین ۵

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذکورہ عورتوں کی صریح حرمت بیان فرمائی۔ یہاں فعل تحریم کی اضافت ذوات کی طرف ہو رہی ہے، اس کی اضافت کی حیثیت کے بارے میں دو صورتیں ہیں، اضافت حقیقی مراد لی جائے، جیسا کہ اہل السنۃ والجماعہ کا مذہب ہے۔ مگر جہاں تک ہو سکے کلام کو حقیقی معنی پر محمول کیا جائے، تو مطلب یہ ہو گا کہ یہ ذوات داعیان حرام ہیں۔ کہ یہ داعیان اس تصرف کا شرعاً عمل نہیں بن سکتیں جو ان کی جنسوں میں عادتاً کیا جاتا ہے۔ یعنی تصرف استمتاع و نکاح اور یہ اضافت مجازی مراد لی جائے اور استمتاع یا نکاح کا لفظ مستعمل نہ بلکہ دونوں میں کوئی سالفظ مضمحل مانا جائے، دوسرے فعل کی تحریم لازم ہو جائے گی۔ کیونکہ اگر استمتاع حرام ہو تو نکاح بھی حرام ہو گا۔ اس لیے نکاح سے مقصود استمتاع ہے، اگر وہ حرام ہے، تو نکاح کا کیا فائدہ اور نکاح کا لفظ مضمحل ماننے سے استمتاع بھی حرام ہو جاتا ہے۔ کیونکہ نکاح وسیلہ ہے استمتاع کا جب وسیلہ ہی حرام ہے تو مقصود بدیدہ اولیٰ حرام ہو گا فعل تحریم کی اضافت کی اس وضاحت کے بعد مذکورۃ الصدراست اصناف کے بارے میں فرداً فرداً تفصیل عرض کی جاتی ہے۔

نمبر ۱۔ حقیقی ماں کی حرمت کتاب اللہ کی صریح نص سے ثابت ہوتی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: حد مت علیکم امہاتکم: اور اچڑک دادیوں، نانیوں کی حرمت دلائل النص سے ثابت ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پھوپھیوں اور خالائوں کو حرام قرار دیا ہے، جو کہ دادیوں اور نانیوں کی اولاد ہیں، حالانکہ دادیوں، نانیوں کا رشتہ قریب تر ہے تو پھوپھیوں اور خالائوں کی تحریم سے دادیوں اور نانیوں کی بدرجہ اولیٰ تحریم ہو جاتی ہے، جیسا کہ والدین کو افس کہنے کی حرمت تو صریح نص میں وارد ہوئی ہے، اور دلائل اس سے مارپیٹ اور گالی گلوچ کی حرمت ہو جاتی ہے۔

ع۔ سیٹوں سے نکاح حرام ہے، اور یہ حرمت صراحتہ النص سے ثابت ہے ارشاد الہی ہے: ذینانکم اور خواہ وہ بیٹی نکاح سے ہو یا سفاح (زنا) سے، کیونکہ نص عام ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سفاح سے پیدا شدہ بیٹی سے نکاح حرام نہیں، کیونکہ اس کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا ایسی بیٹی کی شرماء بھی اس کی طرف نسبت نہیں ہوگی یہی وجہ ہے کہ یہ بیٹی درشت اور نفقہ کی نص سے تحت داخل نہیں ہوتی۔ وراثت کے بارے میں ارشاد ہے: لیومیکم اللہ فی اولادکم والایۃ اور نفقہ کے بارے میں فرمان ہے: علی المدلولہ ذرقہن" (ان آیات میں اگر یہ عموم ہے، لیکن سفاحی بیٹی کے لیے میراث اور نفقہ کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ہے، اسی طرح بیان بھی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ کسی شخص کی بیٹی باعتبار حقیقت اس مؤنث ذات کو کہا جاتا ہے، جو اس شخص کے پانی سے پیدا ہوئی ہے۔ اور ہمارے گنگو اسی کے بارے میں ہے۔ لہذا ازراہ سفاح پیدا ہونے والی لڑکی بھی حقیقتہً بیٹی ہی ہے۔ ہاں اس شخص کی طرف اس بیٹی کی اضافت کرنا شرعاً اس لیے جائز نہیں ہے کہ اس سے برائی و بدکاری کی اشاعت ہوتی ہے، اور برائی کی طرح برائی کی اشاعت بھی حرام ہے۔ لیکن اس سے حقیقی نسبت کی نفی نہیں ہوتی، کیونکہ حقائق کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ یہ میراث اور نفقہ کے حوالے سے دلیل و اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت حقیقی تو اگرچہ ثابت ہے، لیکن شرع نے ایک خاص علت

کی بنا پر وراثت اور نفقہ کا محتاق کے لیے نسب کے شرعی ثبوت کا اعتبار کیا ہے، اور جو شخص یہاں اس کا مدعی ہو، بیان اس کے ذمہ ہے۔

اور دلالت النص سے نیچے تک پوتوں اور نواسیوں کی حرمت ثابت ہوتی ہے، اس لیے کہ پوتیاں اور نواسیاں، بیعتیوں، بھائیوں بلکہ بیٹوں سے بھی قریب تر ہیں کیونکہ بنیں تو باپ کی اولاد ہیں اور پوتیاں نواسیاں اپنی اولاد کی اولاد ہیں تو بیعتیوں بھائیوں اور بیٹوں کی تحریم سے دلالت پوتیوں اور نواسیوں کی بھی تحریم ہو جاتی ہے۔ اور اس پر اجماع امت بھی ہے۔

م. ر. و. نص صریح "واخوانکم و عمتکم و خالاتکم" کی بنا پر بنیں، بھوپیاں اور خالاتیں انسان پر حرام ہے، خواہ یہ یعنی ہوں یا علاقائی یا خیائی کیونکہ بن، بھوپھی اور خالہ کا طلاق ان سب پر ہوتا ہے۔

اسی طرح انسان پر اپنے باپ اور ماں کی بھوپھی اور خالہ یعنی ہوں یا علاقائی یا خیائی، حرام ہیں اور اس پر اجماع ہے۔

اسی طرح اپنے دادا پانا کی بھوپھی اور خالہ اور اپنی خالہ کی بھوپھی اور خالہ یعنی ہوں یا علاقائی یا خیائی حرام ہیں، اس پر اجماع ہے۔

یہ رہے نص صریح و نہایت اخی ذبائات الاخت "سہ حصیوں اور بھائیوں سے نکاح کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اور بھویوں، بھائیوں کی بیٹیوں سے نیچے تک نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔ نوٹ، بعض علماء اس بات کے قائل ہیں کہ دادیوں، نانیوں، پوتیوں اور نواسیوں وغیرہ کی حرمت بھی صراحتہ النص سے ثابت ہے۔ کیونکہ نص میں مذکورہ اسماء کا ان پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دادی نانی کو ماں اور پوتی، نواسی کو بیٹی کہہ دیا جاتا ہے، لہذا ان کی حرمت بھی عین نص سے ثابت ہوتی۔ لیکن یہ قول ان قول کی رائے کے مطابق صحیح نہیں ہے۔ جو ایک ہی لفظ سے حقیقت اور مجاز مراد لینے کو جائز قرار دیتے ہیں، جب کہ دونوں کے حکم میں کوئی تنافی نہ ہو۔ کیونکہ دادی، نانی پر ماں کا اطلاق اور پوتی، نواسی پر بیٹی کا اطلاق بطریق مجاز ہے، یہی وجہ ہے کہ جو ان کے ماں اور بیٹی ہونے کی نفی کرے۔ وہ نفی میں صادق سمجھا جائے گا۔ یہ حقیقت و مجاز میں فرق کرنے کی ایک علامت ہے۔ اور اس فرق کا اثر شرعی احکام میں بھی ظاہر ہوتا ہے چنانچہ جو شخص کسی خود داد کے حوالے سے کہے کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے، تو اسے قذف نہیں سمجھا جائے گا، اور اسے حد میں نہیں پکڑا جائے گا۔

آیت میں مذکورہ بالا محدثوں سے نکاح کی حرمت اس وجہ سے بھی ہے کہ یہ نکاح قطع رحمی کی طرف مضئی ہو جائے گا، کیونکہ عام طور پر زوجین میں شکر و خیاں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اور یہی ذبائت کلمنی و مکنی تک بھی پہنچ جاتی ہے۔ جس سے قطع رحمی کا مرحلہ بھی آسکتا ہے۔ تو یہ نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا۔ اور قطع رحمی حرام ہے، اور جو چیز حرام کا وسیلہ ہو، وہ بھی حرام ہوتی ہے۔ یہ علت مذکورہ سات اصناف کے لیے عام ہے، کیونکہ ان سب کی قربت محرمۃ التقطع اور واجبۃ الوصل ہے، البتہ نصف امہات کے لیے ایک خصوصی علت بھی ہے، وہ یہ کہ ماں کا احترام و تعظیم واجب ہے۔ اسی لیے اولاد کو والدین کے ساتھ حسن

سلوک رکھنے، ان کی فرمان برداری کرنے اور ان کے ساتھ ادب سے بات کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جب تک کہ کہنے سے روکا گیا ہے سو اگر مال سے نکاح جائز ہو، جب کہ بیوی خاوند کے ماتحت ہوتی ہے، اور خاوند کی اطاعت و خدمت بیوی پر لازم ہے، تو یہ سب باتیں ماں پر بھی لازم ہوتیں حالانکہ یہ احترام کے معنی ہیں، تو اس اجازت سے تناقض پیدا ہوتا ہے۔ لہذا ایک طرف احترام کا اعلیٰ مقام دیا گیا ہے، اور دوسری طرف نکاح اجازت دی گئی ہے، یہ دونوں ایک دوسرے کے معنی ہیں۔

مسئلہ: بیوی، خالہ، چچا، ماموں کی بیٹی سے نکاح حلال ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت تحریم میں محرمات کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا دَرَأَ ذَٰلِكُمْ ۖ وَأُورِثَ لَكُمْ ۖ وَأُورِثَ لَكُمْ ۖ وَأُورِثَ لَكُمْ ۖ

اور ان کے علاوہ باقی تمہارے لئے حلال ہیں اور محرمات مذکورہ میں بیوی، خالہ، چچا اور ماموں کی بیٹیوں کا ذکر نہیں ہے، لہذا یہ سب حلال ہوں گی۔ اسی طرح احکام نکاح کے عموم میں تو سب عورتیں شامل ہیں، لیکن آیت تحریم میں مذکورہ عورتوں کو اس عموم سے خاص کر لیا گیا۔ تو باقی سب عورتیں عموم کے تحت داخل رہیں، اس لیے ان سے نکاح حلال ہے اور اس بارے میں خاص نص بھی وارد ہے! ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ  
الَّتِي آتَيْتَ اجْوَازَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ  
يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ دِيَارَ  
عَمَلِكَ وَبَنَاتِ عَمَلِكَ وَبَنَاتِ  
خَالَتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ الَّتِي  
هَاجَرْنَ مَعَكَ ۖ

اے نبی! ہم نے حلال کی ہیں آپ کے لیے  
آپ کی وہ بیویاں، جنہیں آپ جبر سے چکے  
ہیں، اور وہ عورتیں جن کے آپ مالک ہوں  
اللہ کے مالک بنانے سے اور آپ کے چچا  
کی بیٹیاں اور آپ کی بیویوں کی بیٹیاں اور  
آپ کے ماموں کی بیٹیاں اور آپ کی خالوں کی بیٹیاں  
جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی۔

اور اصل یہ ہے کہ جو حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہوتا ہے، وہ آپ کی امت کے لیے بھی ہوتا ہے  
جب تک کہ قصص کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ واللہ الموفق۔

۲۔ حریمات ازلام مصاہر: تنقیح از دواج اور رشتہ سسوال سے چار قسم کی عورتوں سے نکاح حرام ہو جاتا ہے:

پہلی قسم: بیوی کی ماں یعنی ساس اور بیوی کی دلدلی اور نانی ساتھ نواح حرام ہے ساس کے ساتھ نکاح کی حرمت تو نص صریح سے ثابت ہے۔ ارشاد ہے:

وَأَقْرَبَاتُ نِسَائِكُمْ ۖ

اور قہاری بیویوں کی مائیں (حرام ہیں)۔

اور اکثر علماء کے نزدیک بیوی کا ہواہ مدخول ہو یا غیر مدخول، بہر صورت ساس سے نکاح حرام ہے  
۱۔ مالک ۲۔ داؤد و حنفی، محمد بن شجاع حنفی اور بشر مہدی کہتے ہیں کہ نفس عقد سے ساس کے ساتھ نکاح حرام نہیں ہوتا۔ جب تک کہ مکہ سے قربت نہ ہو جائے۔ چنانچہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور  
۱۰۔ نول سنہ پہلے ہی اس سے طلاق دے دی یا وہ مر گئی تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی ماں سے نکاح کرنا جائز



نہیں ہے۔ اور مالک وغیرہ کے نزدیک جائز ہے۔ اس مسئلہ میں صحابہ کرام کے باہمی بھی اختلاف ہوا۔  
 عمرؓ، علیؓ ابن عباسؓ زید بن ثابتؓ اور عمران بن حصیبؓ سے وہی روایت ہے، ابو اکر عمار کا قول ہے  
 اور عبداللہ بن مسعود اور جابر سے روایت کو مالک وغیرہ نے اپنایا۔ اور علیؓ اور زید بن ثابتؓ سے بھی  
 ایک روایت یہی ہے۔ اور زید بن ثابتؓ سے ایک روایت یہ ہے طلاق اور موت کی صورت میں  
 فرق ہے۔ قبل از دخول طلاق ہونے کی صورت میں تو اس سے نکاح جائز ہے لیکن موت کی صورت  
 میں نکاح جائز نہیں۔ موت کو وہ دخول کی مثل قرار دیتے ہیں، کیونکہ حق مہر میں موت بمنزلہ دخول ہے  
 تو حق تحریم میں بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ ان حضرات کی محبت یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وامہات نسا نکمہ ودیا نکمہ اور قہاری بیویوں کی مائیں اور تہاری بیویوں  
 اللاتی فی حدودکم من نسا نکمہ کی بیٹیاں، جو کہ تہاری پرورش میں رہتی ہوں،  
 اللاتی و خلعتہم بہمن۔ ان بیویوں سے جن کے ساتھ تہاری محبت

ہو چکی ہو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے پہلے بیویوں کی ماؤں کا ذکر فرمایا، پھر حرف عطف کے ذریعے بیویوں کی بیٹیوں  
 کو ان پر مطوف فرمایا اور پھر دونوں جملوں کے بعد دخول کی شرط ذکر فرمائی۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ حرف  
 عطف کے ذریعے ایک دوسرے پر مطوف جملوں جن میں سے ہر جملہ ابتدا و خبر ہو۔ کے بعد جو شرط اور  
 مشیت الہی کے ساتھ متعلقہ استثناء ذکر کیا جائے، اس کا تعلق تمام جملوں سے ہوتا ہے، صرف  
 شرط اور استثناء ذکر کیا جائے، اس کا تعلق تمام جملوں سے ہوتا ہے، صرف شرط اور استثناء کے  
 ساتھ متصل جملے کے ساتھ نہیں۔ مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کہ ”میرا غلام آزاد ہو اور میری  
 بیوی کو طلاق ہو اور مجھ پر حج لازم ہو، اگر میں نے ایسا کام کیا“ یا ”اگر اللہ نے چاہا“ یہاں شرط و استثناء  
 کا تعلق تمام جملوں سے ہے۔ آیت مذکورہ میں بھی ایسی ہی صورت ہے، لہذا دخول کی شرط دونوں  
 جملوں کی طرف راجع ہوگی، اور دخول کے بغیر حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ امہات  
 نسا نکمہ: بناتہ کلام تام ہے۔ اور ما بعد سے منفصل ہے کیونکہ یہ ابتدا و خبر ہے، اس لیے کہ اس کا آیت  
 کے شروع میں امہات نکمہ پر عطف ہے۔ اور مطوف، مطوف علیہ کی خبر میں شریک ہوتا ہے،  
 یعنی مطوف علیہ کی جو خبر ہوتی ہے، وہی مطوف کی بھی خبر ہوتی ہے جیسا کہ ”جاءنی زید وعمرو  
 میں مطوف کا مطلب ہے کہ دو جہاز عمود“ تو اسی طرح یہاں بھی ”وامہات نسا نکمہ“ کا  
 مطلب ہے ”وحرمت حلیہ کما امہات نسا نکمہ“ اور دخول کی شرط ہے خالی ہے۔ تو اب  
 جو دعویٰ کرتا ہے کہ ان جملوں کے آخر میں مذکور شرط دخول کا تعلق تمام جملوں سے ہے تو اس پر لازم ہے  
 کہ دلیل پیش کرے۔

نیز عبداللہ بن عمر روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا نکح الرجل امرأة ثم طلقها ”جب مرد کسی عورت سے نکاح کر لے،  
 قبل ان یدخل بها فله ان پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دے  
 یتزوج ابنتها وليس له ان تو اس کے لیے اس کی بیٹی سے نکاح کرنا جائز

ہے، اس کی ماں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

یہ روایت ان دونوں مسئلوں کے بارے میں نص ہے۔ اور عمر و بن شعیب عن ابیہ عن جدم روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جو آدمی کسی عورت سے نکاح کرے، پھر دخول سے پہلے ہی اسے طلاق دے دے یا وہ مرد جائے تو اس کے لیے اس کی بیٹی سے نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور جس آدمی نے کسی عورت سے نکاح کیا، پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دے یا وہ مرد گئی تو اس کی ماں سے نکاح کرنا اس کے لیے حلال نہیں ہے،“ یہ روایت بھی دونوں مسئلوں کے بارے میں نص ہے۔ اور عبد اللہ بن عباس سے منقول ہے کہ انہوں نے اس آیت کریمہ کے بارے میں فرمایا: ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ، یعنی جسے اللہ نے مطلق رکھا ہے، تم بھی اسے مطلق رکھو۔ اسی طرح عمران بن حصیب سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ: ”الایۃ مبہمۃ“ یعنی یہ آیت (وامہات نسائکم) مطلق ہے، اس میں دخول اور عدم دخول کا کوئی فرق نہیں۔ اور ابی مسودہ سے جو روایت ہے تو اس سے رجوع بھی مروی ہے۔ روایت ہے کہ انہوں نے کوثر میں ایک شخص کو یہ فتویٰ دیا پھر جب مرد آنا ہوا اور صحابہ کرامؓ سے ملاقات ہوئی، مذاکرہ ہوا تو انہوں نے بھی حرمت کے قول کی طرف رجوع کر لیا پھر جب کوثر واپسی ہوئی، تو انہوں نے جس شخص کو یہ فتویٰ دیا تھا، اسے روک دیا، اس پر عرض کیا گیا کہ ابس سے تو اولاد بھی ہو چکی ہے تو آپ نے فرمایا: ہاں اگرچہ اولاد بھی ہو چکی ہے، تب بھی حرام ہے۔ نیز اس لیے کہ یہ نکاح قطع رحمی پر منتج ہو گا کیونکہ جب بیٹی کو طلاق دے کر اس کی ماں سے نکاح کیا تو اس سے بیٹی کے دل میں کینہ پیدا ہو گا جو دونوں میں جدائی کا سبب بنے گا۔ جب کہ قطع رحمی حرام ہے، تو جو چیز اس کا سبب ہو، وہ بھی حرام ہوگی عورت اور اس کی ماں عورت اور اس کی بیٹی عورت اور اس کی چھوٹی، غار کو بیک وقت ایک مرد کے نکاح میں جمع کرنا بھی اسی وجہ سے حرام ہے تفصیل انشاء اللہ آ رہی ہے۔ بطلان جب کہ کسی عورت سے نکاح کیا اور دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی یا وہ مرد گئی تو محض عقد سے اس کی بیٹی کے ساتھ نکاح حلال نہیں ہوتا کیونکہ یہاں اہمیت نکاح قطع رحمی کی طرف مضمی نہیں ہوگی اس لیے کہ عادیۃً ماں خطوط و حقوق میں بیٹی کو اپنے اوپر ترجیح دیتی ہے، جب کہ بیٹی ماں کو اپنے اوپر ترجیح نہیں دیتی، اور یہ بات عادات کے مشاہدہ سے واضح ہے۔ لیکن جب دخول ہو چکا ہو تو پھر اس کی بیٹی سے نکاح حرام قطعی ہے۔ کیونکہ قربت ہو جانے کے بعد اس کی مودت بکتہ ہو چکی ہے۔ اب اگر اسے چھوڑ کر اس کی بیٹی سے نکاح کرے گا، تو اس کے دل میں کینہ و کد و دردت پیدا ہوگی، جس کا نتیجہ قطع رحمی کی صورت میں ظاہر ہو گا۔ نیز اس لیے دخول کے ساتھ بالاجماع حرمت ثابت ہو جاتی ہے، اور عقد نکاح دخول کا سبب ہے، اور مقام امتیاء میں سبب کو سبب کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔ (اس لیے کسی عورت کے ساتھ محض عقد نکاح سے بھی اس کی ماں کے ساتھ نکاح حرام ہو جائے گا، اور باپ کی منکوحہ اور حنفی بیٹے کی منکوحہ کے ساتھ اسی وجہ سے محض عقد ہونے سے بھی نکاح حرام ہو جاتا ہے۔ اس تفصیل کی مطابقت

کسی عورت کے ساتھ محض عقد ہو جانے سے اس کی بیٹی کے ساتھ نکاح حرام ہونا چاہیے لیکن اس صورت میں دخول کی شرط نص صریح میں وارد ہوئی ہے، اس لیے یہاں قیاس ترک کیا جائے گا، چنانچہ آیت میں مذکورہ صورت کا حکم اصل قیاس کے مطابق ہے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ ایک دوسرے پر معصوف جملوں کے لیے میں مذکور شرط اور استثناء بہ مشیت الہی کا تعلق سب کے ساتھ ہوتا ہے؛ تو کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ استثناء بہ مشیت الہی اور اس شرط میں تو جمع ہے، جس میں سب کے ساتھ تعلق کی تصریح کر دی گئی ہو، لیکن اس صفت کے بارے میں جو کلام کے آخری لفظ کے ساتھ مذکور ہو، یہ قاعدہ نہیں چلتا، بلکہ اس صورت میں صفت کا تعلق صرف آخری لفظ کے ساتھ ہوتا ہے، جیسا کہ یہ کہا جائے کہ: جاء فی ذیہ و محمد العالم: یہاں صفت علم کا تعلق صرف محمد سے ہوگا، زید سے نہیں اور آیت مذکورہ میں: اللاتی دخلتہ بہن۔ صفت ہے، شرط نہیں۔ اور جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ صفت شرط کے ساتھ لاحق ہوتی ہے، تو دلیل اس کے ذمہ ہے۔ علاوہ ازیں احتمال ہے کہ صفت بمعنی شرط نہ ہو۔ اور صرف متصل جملے سے اس کا تعلق ہو۔ چنانچہ شک و احتمال کی وجہ سے شرط کے ساتھ لاحق نہیں ہوگی۔ اور اس بارے میں شک و شبہ پیدا ہونے کی وجہ سے احتیاطاً حرمت کا قول اپنانا اولیٰ ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ صفت شرط کے معنی میں بھی ہو تو بھی استدلال درست نہیں، کیونکہ جب لفظ کے ساتھ کوئی شرط یا صفت کسی حکم کے اثبات کے لیے مقرر نہ ہو، تو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس حکم کا وجود شرط کے وجود کے وقت ہوگا، یہ تقاضا نہیں ہوتا کہ اس کا حکم کا عدم عدم شرط سے مخصوص ہے، بلکہ عدم شرط و صفت کی صورت میں اس حکم کا وجود و عدم الگ دلیل پر موقوف ہوتا ہے اور خود آیت کریمہ میں اس کا قرینہ موجود ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: و رہا بکم اللاتی فی حجب و کم من لسانکم اللاتی دخلتہ بہن فان لم تکنوا دخلتہ بہن فلا جناح علیکم۔ اگر محض صفت کے ساتھ تعلیل سے غیر موصوف میں حکم کی نفی ہو جاتی تو صرف صفت کا ذکر کرنا کافی ہوتا اور فان لم تکنوا... ذکر نہ کیا جاتا، اور اس آیت کریمہ کے ظاہر کے مطابق ہم بھی اس بات کا قائل ہیں کہ مدخول کی ماں اور بیٹی سے نکاح حرام ہے، لیکن عدم دخول کی صورت میں محض منکوحہ کی ماں اور بیٹی سے نہ تو نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت ہوتی ہے اور رحلت، بلکہ یہ معاملہ ایک الگ دلیل پر موقوف ہے۔ اور منکوحہ غیر مدخولہ کی ماں سے نکاح کی حرمت پر دلیل قائم ہے جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ لہذا یہاں نکاح حرام ہوگا۔ اور منکوحہ غیر مدخولہ کی بیٹی سے نکاح کی حرمت پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی۔ لہذا یہاں نکاح حرام نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مسئلہ: زوجہ کی دادیوں، نانیوں سے نکاح کی حرمت کی ایک وجہ تو اجماع ہے اور دوسری وجہ وہی ہے، جو ہم امیات کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اس نکاح کی حرمت عین نص سے ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں جو لوگ ایک لفظ سے یک وقت حقیقت و مجاز مراد ہونے کے قائل ہیں، بشرطیکہ دونوں کے حکم میں تنافی نہ ہو، تو ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہو سکتی ہے۔

مسئلہ: انص عقد سے منکوحہ کی ماں اور دادی، نانی کی حرمت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب کہ نکاح صحیح ہوا ہو۔ اور اگر نکاح فاسد ہے، تو محض نکاح سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ ایسی صورت میں حرمت کے لیے دہلی یا کوئی ایسا فعل پایا جانا ضروری ہے، جو دہلی کے قائم مقام ہو مثلاً شہوت سے ہاتھ لگانا یا شرمگاہ کی طرف شہوت سے دیکھنا۔ تفصیل آ رہی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں زوجہ کی زوجہ کی طرف اضافت کرتے ہوئے۔ اس کی ماں کی حرمت بیان فرمائی۔ اور اسکا صرف عقد صحیح کی صورت میں صحیح ہوتی ہے۔ (یعنی عقد صحیح کے بغیر اسے زوجہ نہیں کہا جاتا گا، لہذا عقد صحیح کے بغیر محض عقد فاسد سے منکوحہ کی ماں، دادی نانی سے نکاح حرام نہیں ہوگا۔ واللہ العلیق۔

## فصل دوسری قسم

رشتہ از دواج سے حرام ہونے والی عورتوں کی دوسری صنف میں زوجہ کی بیٹی اور اس کی بیٹیاں، ربیبہ کی نوایاں اور پوتیاں نیچے نمک داخل ہیں۔ زوجہ کی بیٹی سے نکاح کی حرمت تو نص میں صریح سے ثابت ہے۔ بشرطیکہ زوجہ سے قربت ہو چکی ہو، اور اگر زوجہ سے قربت نہیں ہوئی تو چھ اس کی بیٹی سے نکاح حرام نہیں۔ ارشاد الہی ہے:

وَرَبَاثِكُمُ اللَّائِقِي فِي حَبْوَدِكُمْ " اور حرام ہیں تمہاری مدخولہ بیویوں کی  
مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِقِي دَخَلْتُمْ کی بیٹیاں جو کہ تمہارے زیر پرورش رہتی  
بِهِنَّ فَإِنَّ لَكُمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ ہیں۔ اور اگر تمہاری ان بیویوں سے صحبت  
بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ نہیں ہوئی تو ان کی بیٹیوں سے نکاح کرنے  
میں اثم کو کوئی گناہ نہیں؟

مسئلہ: بیوی کی بیٹی خواہ اس کے زیر پرورش ہو یا نہ ہو، اکثر علماء کے نزدیک بہر صورت اس سے نکاح حرام ہے۔ اور بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اگر قریبی اس کے زیر پرورش ہے۔ تو نکاح حرام ہے، وگرنہ نہیں۔ اور یہ علی بن ابی طالب سے بھی مروی ہے۔ یہ حضرات ارشاد الہی "وَرَبَاثِكُمْ" الَّتِي فِي حَبْوَدِكُمْ کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے زوجہ کی بیٹی کی حرمت بیان کرتے ہوئے اس کے ساتھ زوجہ کے زیر پرورش ہونے کی قید لگائی ہے۔ لہذا یہ تخم اس صفت کے ساتھ مفید ہوگی۔ جیسا کہ زوجہ کی طرف اضافت کرنے کی وجہ سے صرف زوجہ کی بیٹی سے نکاح حرام ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر زوجہ کے "وہ" کی اور کی بیٹی اس کے زیر پرورش ہو تو اس سے نکاح حرام نہیں ہے۔ لہذا اگر عید اضافت کی طرح قید تربیت کی "وہ" کی دہلی دلیل یہ سہہ گئی۔ موصوف کے حکم کی تفصیل اس بات کی دلیل نہیں ہوتی کہ غیر موصودہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ تفصیل شخصیت پر دلالت نہیں کرتی۔ لہذا نہ زوجہ مدخولہ کی زیر تربیت بیٹی کی حرمت تو اس بات کی ثابت ہوئی۔ اور جو تربیت نہ ہو اس کی حرمت

اور دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ زوجہ کی بیٹی سے نکاح قطع رحمی کا سبب ہو گا۔ خواہ وہ زیر تربیت نہ بھی ہو تفصیل گذر چکی ہے۔ باقی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس صفت کا ذکر اس بنا پر کیا ہے کہ لوگوں میں معروف طریقہ یہی ہے کہ زوجہ کی بیٹی زوجہ کے زیر تربیت ہوتی ہے۔ سو یہ کلام برہنہ سے عرف و عادت ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”ولا تقتلوا اولادکم خشية املاق“ اور ”فان خفتما ن لا تعدوا واحدة“ وغیرہ میں قید ذکر نیکاء مشاء عرف و عادت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اس کے معاً بعد علت کی صورت ذکر کرتے ہوئے ”فان لم تکنوا دخلتم بھن“ میں صرف عدم دخول کا اعتبار کیا گیا ہے (عدم تربیت کا نہیں)، باقی ریمبر کی نیچے ایک نواسیوں اور پوتیوں کی حرمت ایک تو اجماع سے ثابت ہے۔ اور دوسری وجہ عقلی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ یہ حرمت عین نص ہے ثابت نہیں ہے۔ ہاں جو لوگ ایک لفظ میں حقیقت و محجاز کے جمع ہو سکنے کی رائے رکھتے ہیں جب کہ دونوں پر عمل ممکن ہو ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہے۔

## فصل

### تیسری قسم

رشتہ ازدواج سے حرام ہونے والی عورتوں کی تیسری صنف یہ ہے؛ صلبی بیٹے کی بیوی صلبی پوتے کی بیوی، صلبی نواسے کی بیوی، اور اس صلبی تعلق کا نیچے تک اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ آدمی پر صلبی بیٹے کی بیوی سے نکاح حرام ہے۔ اور یہ حرمت نص صریح سے ثابت ہے۔ ارشاد الہی ہے۔  
 وحلا مثل ابنائکم الذین من اور (حرام ہیں تم پر، تمہارے ان بیٹوں کی اصلاً بکم۔  
 بیویاں، جو تمہاری صلب سے ہیں؛

اس آیت میں صلب کا ذکر، ممکن ہے کہ بیان خاصیت کے لیے ہو۔ کیونکہ میثا و بی ہوتا ہے جو صلب سے ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے؛ ولا طامثو یطیرو بجناحیہ“ کہ اس میں پروں کے ساتھ اڑنے کا ذکر بیان خاصیت ہے، کیونکہ واضح ہے کہ پرندہ پروں سے ہی اڑتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ صلب کا ذکر بیان قسمت و تنوع کے لیے ہو، کیونکہ جیسا کہ صلبی بیٹے کو نکاح ہوتا ہے، ایسے ہی رضاعی بیٹے کو بھی میثا کہہ دیا جاتا ہے، اور منہ بولے بیٹے کو بھی میثا کہہ دیتے ہیں۔ جیسا کہ اس آیت کے سبب نزول کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے، روایت یہ ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے منہ بولے بیٹے زید بن حارثہ کی طلاق دادہ دی وہ بیوی سے نکاح کیا تو منافقین نے اس پر تنگدستی اور طعن زنی کی کہ انہوں نے اپنے بیٹے کی بیوی سے نکاح کر لیا ہے۔ اس پر روایت نازل ہوئی ”وحلا مثل ابنائکم الذین من اصلاً بکم۔ اسی طرح یہ آیت بھی اسی

موقعہ پر نازل ہوئے، فلما قضی زید منها وطأاً زوجناکھا لکیلا یکون علی المؤمنین حد ج فی ازدواج ادعیائھما اذ اقضوا، منھن وطأاً۔ نیز اس لیے کہ بیٹے کی بیٹی سے نکاح اگر باپ کے لیے حرام نہ ہو۔ تو ہو سکتا ہے کہ طلاق دینے کے بعد بیٹا اس پر نادم ہو، اور پھر اسی کی طرف رجوع کرنا چاہے لیکن جب وہ دیکھے گا کہ اس سے تو باپ نے نکاح کر لیا ہے تو اس سے ان کے درمیان کینہ و کدورت پیدا ہوگی، اور کینہ سے قطع رحمی جنم لیتی ہے۔ اور قطع رحمی حرام ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ یہ نکاح حرام ہو تاکہ حرام کا سبب نہ بنے۔ باپ کی منکوحہ سے بیٹے کے لیے نکاح کی حرمت اسی وجہ سے ہے، اسی طرح بیٹا بھی نکاح حرام ہوگا اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ بیٹے نے اپنی بیوی سے محبت کی ہو یا نہ کی ہو، بہر صورت اس سے نکاح حرام ہے۔ کیونکہ نص میں محبت کی قید وارد نہیں ہوئی۔ نیز عقلی وجہ بھی دونوں کے درمیان فرق نہیں کرتی تفصیل گذر چکی ہے نیز اس لیے کہ عقد دخول کا سبب ہے۔ اور مقام احتیاط میں سبب مسبب کے قائم مقام ہوتا ہے۔

مسئلہ: بیٹے تک پوتے اور نواسے کی بیوی کی حرمت ایک تو اجماع سے ثابت ہے، اور دوسری وجہ عقلی دلیل ہے جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے۔ یہ حرمت عین نص سے ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ پوتے کو میٹھا مازا کہا جاتا ہے، حقیقتہً نہیں، جب حقیقت مراد ملے لی گئی، تو اب مجاز کی گنجائش باقی نہ رہی۔ ہاں جو لوگ ایک لفظ سے یک وقت حقیقت و مجاز مراد لینے کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہے۔ واللہ العرفی۔

## فصل

### پوتھی قسم

رشتہ ازدواج سے حرام ہونے والی عورتوں کی پوتھی صنف میں باپ، واداء، پرداء اور تک۔ کی منکوحہ عورتیں شامل ہیں۔ باپ کی منکوحہ کی حرمت تو صریح نص سے ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من ان عورتوں سے نکاح نہ کرو جن سے تمہارے النساء۔ آباؤ نے نکاح کیا ہے۔

یہاں نکاح سے مراد عقد ہے۔ کیونکہ اسم نکاح کا اطلاق عقد اور وطنی دونوں پر ہوتا ہے، لہذا خواہ قربت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ بہر صورت باپ کی منکوحہ سے نکاح حرام ہے۔ نیز اس لیے کہ باپ کی منکوحہ سے نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ طلاق و فراق کے بعد باپ نادم ہو۔ اور اس کی طرف رجوع کرنا چاہے لیکن جب دیکھے گا کہ اس سے بیٹے نے نکاح کر لیا ہے، تو اس سے دل میں کینہ پیدا ہوگا۔ اور کینہ باجی دوری کا سبب بنتا ہے، اور یہی قطع رحمی ہے۔ اور قطع رحمی حرام ہے۔ تو یہ نکاح

ایک حرام کا سبب بنا، اس سے تناقض لازم آتا ہے۔ اور تناقض اگر ہوتا ہے منابت وجہات کا، اور اللہ تعالیٰ کی شان مقدسہ و جہل کے شائبہ سے بھی پاک ہے، اس لیے بھی یہ نکاح حرام ہوگا۔ اور دادا پر دادا کی منکوحہ سے نکاح کی حرمت ایک تو اجماع سے ثابت ہے۔ اور دوسرا عقل کا بھی یہی تقاضا ہے یہ حرمت میں نص سے ثابت نہیں ہے۔ ہاں جو لوگ عدم تنافی کی صورت میں ایک لفظ میں حقیقت و مجاز کے اکٹھے ہونے کی رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہے۔

**مسئلہ:** حرمت مصاہرت جیسا کہ عقیدہ صحیح سے ثابت ہوتی ہے، اسی طرح مملوکہ باندی سے وطی حلال کے ذریعے بھی ثابت ہو جاتی ہے، چنانچہ اپنی مملوکہ باندی کے ساتھ وطی کرنے سے اس کی ماں، اس کی بیٹی اور اوپر تک اس کی دادیاں، نانیاں اور اس کی بیٹیوں کی بیٹیاں نیچے تک حرام ہو جاتی ہیں، اسی طرح وہ باندی، واطی کے باپ، بیٹے، اور اوپر تک دادا، پردادا اور نیچے تک پوتوں، پڑپوتوں کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نکاح فاسد میں وطی سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے نیز شہر میں وطی ہو جانے سے بھی بالاجماع حرمت مذکورہ ثابت ہو جاتی ہے، نیز نکاح فاسد اور شہر کی صورت میں شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے اور عورت کی شرمگاہ کی طرف شہوت کی نظر کے ساتھ دیکھنے سے بھی ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور بلا اختلاف اگر شہوت کے بغیر باقی اعضاء پر نظر ڈالی یا بلا شہوت ہاتھ لگایا تو اس سے حرمت واقع نہیں ہوتی۔ اور شہوت یہ ہے کہ اپنے دل سے چاہے۔ اور اس کا علم اس کے اقرار سے ہوگا۔ کیونکہ یہ ایک پوشیدہ امر ہے جس پر کوئی دوسرا مطلع نہیں ہو سکتا۔ رہی یہ بات کہ اختار آکر کیا شہوت کی شرط ہے یا نہیں؟ تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ شرط ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے کیونکہ شہوت دیکھنا اور چھونا اختار کے بغیر بھی ممکن ہے، جیسا کہ نامرد اور مقطوع الالہ وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ دیکھنے سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی۔ اور چھونے کے بارے میں ان کے دو قول ہیں۔

**مسئلہ:** ہمارے نزدیک زنا سے اور نکاح، ملک اور شہر ملک کے بغیر بھی دیکھنے اور چھونے سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور شافعی کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی، لہذا ملک کے بغیر دیکھنے یا چھونے سے بدرجہ اولیٰ ثابت نہیں ہوگی۔ شافعی کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ورجا منکدہ اللاتی فی حبو دکم من نسائکم اللاتی دخلتہن میں ان ربائب کو حرام قرار دیا ہے، جو ہماری مدخلہ عورتوں سے ہوں۔ یعنی اس میں نساء کی ازواج کی طرف اضافت ہے، اور عورت کی زوج کی طرف اضافت نکاح سے ہوتی ہے۔ لہذا حرمت بریبہ کے لیے دخول بالنکاح شرط ہوئی، اور زنا میں دخول بالنکاح ہوتا ہے، لہذا زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی۔ اسی طرح دیکھنے سے بھی حرمت مذکورہ ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ نظر دخول کے معنی میں نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نظر سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، اور دہی احرام میں اس کی وجہ سے کچھ واجب ہوتا ہے۔ اور ایک قول میں ہاتھ لگانے کا بھی یہی حکم ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہاتھ لگانے سے حرمت

واقع ہو جائے گی، کیونکہ یہ ایک گونا گونا گونے کا استعمال ہے۔ لہذا یہ وحی کے معنی میں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ احرام کے سبب جیسا کہ وحی حرام ہو جاتی ہے، اسی طرح ہاتھ لگانا بھی حرام ہو جاتا ہے۔ اور روایت ہے کہ عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا گیا، جو کسی عورت کا حرام بھیجا کرتا ہے تو کیا اس کی بیٹی سے یا اس کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ فعل حرام، حلال کو حرام نہیں کر سکتا، یہ حرمت صرف نکاح حلال سے واقع ہوتی ہے اور نہ اسے حرمت مصابرت کا اثبات فعل حرام سے حلال کو حرام قرار دینا ہے۔ اس لیے اگر روئے حدیث درست نہیں ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ مَنْ  
اَدْرَاٰنَ عَوْرَتُوْنَ سَے نِكَاحَ ذَكَرُوْا، جن سے  
النساء۔ تمہارے آباء نے نیکاح کیا ہو۔

نکاح کا لفظ عقد اور وحی دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ موصوفاں بلفظ یا تو دونوں میں استعمال کے لیے بطور اشتراک حقیقی مفہوم میں استعمال ہوا ہے اور یا ایک معنی کے لیے بطور حقیقت اور دوسرے کے لیے بطور مجاز استعمال ہوا ہے۔ بہر کیف دونوں صورتوں میں عقد و وحی دونوں کی حریم ثابت ہوتی ہے، کیونکہ دونوں میں کوئی تلافی نہیں ہے، گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے کہ جن عورتوں سے تمہارے آباء، نے عقد یا وحی کی ہو، ان سے نکاح نہ کرو۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس نے کسی عورت کی شرمگاہ کی طرف دیکھا تو اس کی ماں اور بیٹی اس کے لیے حلال نہیں رہیں اور ایک روایت میں یوں ہے کہ ”اس کی ماں اور بیٹی اس پر حرام ہو گئیں“ یہ روایت اس بارے میں نص ہے، کیونکہ اس میں نکاح کا ذکر نہیں ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا، ”وہ شخص ملعون ہے، جو کسی عورت اور اس کی بیٹی کی شرمگاہ کی طرف دیکھتا ہے“ اگر سہلی کی طرف دیکھنا اور دوسرے کے لیے باعث تحریم نہ ہوتا تو اسے ملعون قرار نہ دیا جاتا اور ظاہر ہے کہ کوئی شخص جو شرمگاہ کی طرف دیکھنا مبارک ہے، اور وہاں بیٹی کی حرمت نکاح سے ثابت ہو چکی ہے، لہذا یہاں بلا نکاح دیکھنا مباح ہے۔ اور کسی فعل کا باعث لعنت ہونا، اس کی حرمت کی علامت ہے، (سوجب بلا نکاح) دیکھنے سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ تو بلا نکاح دخول سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔ اسی طرح چھونے سے بھی حرمت ثابت ہو جاتی ہے، کیونکہ احکام کے حوالے سے دیکھنا، چھونے سے کمتر ہے، دیکھنے، چھونے سے انزال ہو جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے، لیکن دیکھنے سے انزال ہو جائے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا اور چھونے سے دم لازم ہوتا ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو لیکن شہوة شرمگاہ کی طرف دیکھنے سے دم لازم نہیں ہوتا، خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ تو سوجب دیکھنے سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے تو چھونے سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔ نیز اس لیے کہ نکاح سے حرمت اس لیے ثابت ہوتی ہے کہ نکاح ہمارے سبب داعی ہے اور مقام احتیاط میں سبب مسبب کے قائم مقام ہوتا ہے۔ جیسا کہ غار کے بارے میں احتیاط کے پیش نظر عینہ حدیث کے قائم مقام ہے، اور پورے لینے، ہاتھ لگانے میں سببیت حرمت نکاح کی نسبت طبع تر ہے، لہذا اس سے بدرجہ اولیٰ حرمت



ثابت ہوگی۔ نیز اس لیے کہ جس وجہ سے وطی حلال سے موطہ کی بیٹی حرام ہو جاتی ہے۔ وہ وجہ یہاں بھی موجود ہے، اور وہ وجہ یہ ہے کہ سکن کی صورت میں من حیث المعنی عورت اور اس کی بیٹی کو وطی میں اکٹھا کرنا ہو جائے گا، کیونکہ ایک کے ساتھ وطی سے دوسری کے ساتھ وطی یاد آئے گی تو یوں ہو جائے گا، گویا اس نے ماں بیٹی دونوں سے اکٹھے ہی اپنی خواہش پوری کی۔ اور ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”ملعون ہے وہ شخص جو عورت اور اس کی بیٹی کی شرمگاہ کی طرف دیکھتا ہے“ مصداق یہی ہو۔ اور یہ وجہ وطی حرام میں بھی پائی جاتی ہے، (لہذا وطی حرام سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی)۔

رہا آیت کریمہ سے شافعی کا استدلال! تو عرض یہ ہے کہ یہ آیت ان کے حق میں حجت نہیں ہے بلکہ ان کے خلاف حجت ہے، کیونکہ یہ آیت مدخلہ کی بیٹی سے حرمت نکاح کا مطلقاً اٹھا مناکرتی ہے کہ خواہ بعد از نکاح دخول ہوا ہو یا قبل از نکاح اس لیے کہ اسم دخول کا حلال و حرام دونوں پر اطلاق ہوتا ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ آیت میں بعد از نکاح دخول کا بھی احتمال ہے اور قبل از نکاح دخول کا بھی لہذا احتیاط حرمت کا قول اختیار کرنے میں ہے۔ نیز احتمال ثانی کے ہوتے ہوئے آیت سے استدلال بھی درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں آیت میں دخول با نکاح سے حرمت کا صرف اثبات ہے، اسی کو اگر دخول بلا نکاح سے وقوع حرمت کی نفی قرار دیا جائے تو یہ مسکوت عن سے احتجاج ہے جو کریم صحیح نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس آیت میں ہمارے لیے جیسے سے حرمت ثابت ہونے پر حجت ہے، کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ دخول کا ذکر ہے اور کسی چیز کے ساتھ دخول سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اسے اپنی پناہ گاہ میں داخل کر لیا جائے اور یہ داخل کرنا اس کا ہاتھ یا جسم کا کوئی اور حصہ پکڑ کر ہوگا۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو پھر عورت خود داخل ہونے والی ہوتی، یہ داخل کرنے والا نہ ہوا۔ تو معلوم ہوا کہ مس بھی موجب حرمت ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ اس میں وطی کا بھی احتمال ہے اور چھپنے کا بھی لہذا ازراہ احتیاط حرمت کا قول اختیار کیا جائے۔

باقی حدیث سے استدلال! تو کہا گیا ہے کہ یہ ضعیف ہے۔ پھر یہ خبر واحد ہے، جو کہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔ (اس لیے قابل احتجاج نہیں) اور اگر ثابت بھی ہو تو ہم بھی اس کے مقتضی کے قائل ہیں، کیونکہ اس میں کچھ گٹنے کا ذکر ہے، وطی کا نہیں۔ اور کچھ لگنا یہ ہے کہ اسے پہلائے پھیلانے بغیر دلائے، یا اگر چہ فعل حرام ہے لیکن اس سے ہمارے نزدیک بھی حرمت ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ سبب تحریم وطی ہے، اور اس کا حدیث میں ذکر نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۳۔ محرمات ازراہ رضاعت: ان محرمات کا تفصیلی بیان تو کتاب الرضاع میں آئے گا۔ مختصر یہ کہ وہ سات اقسام ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ازراہ قرابت محرمات قرار دیا ہے، وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتی ہیں۔ البتہ محرمات قرابت کا بیان تو اللہ تعالیٰ نے رضاعت سے فرمایا، لیکن محرمات رضاعت میں سے رضاعی ماؤں اور سنوں رد امہاتکم اللاتی ارصعنکم و اخواتکم من الموصاعۃ کے سوا کسی صنف کی حرمت رضاعت سے بیان نہیں فرمائی، تا کہ غیر مذکور۔

کا حکم ازراہ اجتہاد استدلال کے ساتھ معلوم کیا جائے۔ اور استدلال کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الرضا میں ذکر کریں گے۔ اس بارے میں اصل تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ: **بیحد من الرضا ما یحدہ** جو رشتہ نسب کے حرام قرار دیے گئے ہیں من النسب۔ وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتے ہیں۔

اور اس پر اجماع امت بھی ہے۔ اسی طرح ازراہ مصابرت عمرات کی چاروں اصناف رضاعت سبھی حرام ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ بیوی کی رضاعتی ماں اور رضاعتی بیٹی سے نکاح حرام ہے، البتہ ماں سے نکاح کی حرمت تو محض عقد صحیح سے ہی ثابت ہو جاتی ہے، لیکن بیٹی سے نکاح کی حرمت بیوی سے صحبت ہونے پر ثابت ہوگی۔ اسی طرح بیوی کی رضاعتی دادی، نانی اور چچک اور رضاعتی ذی پوتی، چچہ یک سے رشتہ نزوجیت حرام ہے۔ اسی طرح رضاعتی بیٹے، رضاعتی پوتے، نیچے یک کی بیوی نکاحی باپ اور رضاعتی دادے پر حرام ہے۔ اسی طرح رضاعتی باپ اور رضاعتی دادا۔ اور چچک کی منکوحہ سے نکاح کرنا رضاعتی بیٹے اور رضاعتی پوتے نیچے یک تک کے لیے حرام ہے۔ اسی طرح دہلی سے موطوہ کی رضاعتی ماں، رضاعتی بیٹی، رضاعتی دادی نانی، رضاعتی ذی پوتی سب واطی پر حرام ہو جاتی ہیں۔ اور موطوہ واطی کے رضاعتی باپ، رضاعتی بیٹے، رضاعتی دادا، نانا، اور چچک۔ اور رضاعتی پوتے، نواسے۔ نیچے یک۔ پر حرام ہو جاتی ہے۔ خواہ یہ واطی سلال ہو، یا بس طور کہ ملک میں کیسا کتہ ہوئی ہو، یا نکاح فاسد یا شریعہ نکاح کی صورت میں ہوئی ہو، یا واطی حرام بصورت زنا ہو، بہر صورت حرمت واقع ہو جائے گی۔ قاعدہ اس بارے میں یہ ہے کہ رضاعت کے سبب وہ تمام رشتے حرام ہوتے ہیں، جو قرابت یا مصابرت کے سبب سے حرام ہوتے ہیں، یا دو مسئلوں میں مصابرت اور رضاعت کا حکم مختلف ہے۔ اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ کتاب الرضا میں ذکر کریں گے۔

## فصل جواز و نفاذ نکاح کی چھٹی شرط

جواز نکاح کی چھٹی شرط یہ ہے کہ جو نکاح کر رہا ہے، اس سے ناکح کے جالہ عقد میں ذوات الارحام کے درمیان جمع نہ ہوتا ہو اور نہ ہی اس سے چار سے زائد عورتوں کے درمیان جمع ہوتا ہو۔ جمع کے بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ نیا دی طور پر جمع کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ ذوات الارحام کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا۔ ۲۔ باہم غیر ذی رحم عورتوں کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا۔ پھر ذوات الارحام کے جمع کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ نکاح میں جمع کیا جائے۔ دوسری یہ کہ ملک میں کے ساتھ دہلی اور اس کے دواعی میں جمع کیا جائے۔ اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

۱۔ ذوات الارحام کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دو بہنوں کا ایک مرد کے نکاح میں یک وقت جمع ہونا حرام ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

وان تجمعو امین الاختین" اس کا عطف ہے "امہاتکم" پر، مطلب ہے کہ دو  
 بنوں کو جمع کرنا تم پر حرام ہے۔ نیز اس لیے کہ دو بنوں سے بیک وقت نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا۔ کیونکہ  
 دو سونوں کے درمیان عداوت محتاج بیان نہیں، اس عداوت کا نتیجہ قطع رحمی کی صورت میں نکلے گا  
 اور قطع رحمی حرام ہے تو جو اس کا ذریعہ بن رہا ہو، وہ بھی حرام ہے۔ اسی طرح عداوت اور اس کی مٹی کا  
 جمع ہونا بھی حرام ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے، جو اوپر مذکور ہوئی، بلکہ یہ بدرجہ اولیٰ حرام ہے، اس کی  
 کریمان تعلق ولادت ہے جس کا وصل بلا اختلاف فرض ہے۔ مذکورہ دو صورتوں کے علاوہ باہم  
 ذی رحم دو ایسی عورتوں کے جمع کرنے میں اختلاف ہے جن میں سے کسی ایک کو اگر مرد فرض کیا جائے  
 تو اس کا دوسری سے نکاح جائز نہ ہو، جیسے پھوپھی اور اس کی بہتی خالہ اور اس کی بھانجی، وغیرہ کا جمع  
 کرنا۔ اکثر علماء فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اور عثمانؓ البتی فرماتے ہیں کہ دو بنوں اور عورت اور اس  
 کی بیٹی کی صورت کے سوا جمع کی باقی تمام صورتیں جائز ہیں۔ ان کی محبت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے حرمت  
 کا ذکر فرمایا، اور اسی میں دو بنوں کو جمع کرنے کی حرمت بیان فرمائی، پھر فرمایا:

واحل لکم ما دواؤ لکم۔ اور ان عورتوں کے سوا اور عورتیں تمہارے لیے حلال کی  
 گئی ہیں۔ اور بنوں کو جمع کرنے کے علاوہ کوئی صورت آیت میں بیان نہیں ہوئی، لہذا باقی تمام صورتیں  
 حلال ہوں گی، ہاں عورت اور اس کی بیٹی کو جمع کرنا دلالت الفس سے حرام ہے، کیونکہ تعلق ولادت کو ہی تر  
 ہوتا ہے، لہذا جو فہم وہاں وارد ہوئی ہے، وہ یہاں بطریق اولیٰ وارد ہوگی۔ ہماری دلیل حدیث مشہور  
 ہے۔ ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نکاح ذکیا جائے عورت  
 سے اس کی پھوپھی پر، ذاس کی خالہ پر، ذاس کی بہتی پر اور ذاس کی بھانجی پر۔ اور بعض روایات میں یہ بھی  
 اضافہ ہے کہ نہ پھوپھی سے بڑی پر اور نہ بڑی سے چھوٹی پر۔ اس حدیث میں پہلے تو یہ بتلایا کہ پھوپھی کے عقد  
 میں ہوتے ہوئے اس کی بہتی کے ساتھ اور خالہ کے ہوتے ہوئے اس کی بھانجی کے ساتھ نکاح جائز  
 نہیں ہے، پھر بتلایا کہ بہتی کے ساتھ نکاح ہوتے ہوئے اس کی پھوپھی کے ساتھ اور بھانجی کے ساتھ  
 نکاح ہوتے ہوئے اس کی خالہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے۔ تاکہ کہیں یہ اشکال نہ ہو کہ جمع کی حرمت  
 ایک طرف سے ہے۔ دوسری طرف سے نہیں، جیسا کہ حرہ کے ساتھ نکاح کی موجودگی میں باندی کے  
 ساتھ نکاح جائز نہیں ہے لیکن باندی کے ساتھ نکاح کی موجودگی میں حرہ کے ساتھ نکاح جائز ہے۔ نیز  
 نکاح مذکور اس لئے بھی حرام ہے کہ باہم ذی رحم عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا  
 قطع رحمی کا سبب ہے۔ کیونکہ عام طور پر سوتیلی آپس میں لڑتی جھگڑاتی رہتی ہیں، ان میں باہمی الفت  
 پیدا نہیں ہوتی، اور اس کا نتیجہ قطع رحمی کی صورت میں برآمد ہوگا، اور قطع رحمی حرام ہے۔ لہذا اس حرام  
 کا سبب یعنی نکاح مذکور بھی حرام ہوگا۔ ایک روایت کے مطابق اس حدیث کے آخر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ السلام  
 نے اس وجہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: "اگر تم نے یہ نکاح کیا تو قرآن میں قطع رحمی کرو گے۔"

دوسری روایت میں الفاظ یوں ہیں کہ "وہ باہمی قطع رحمی کریں گی۔" اور ایک روایت میں یوں ہے  
 کہ اس نکاح کا نتیجہ قطع رحمی نکلے گا۔ نیز اس سے روایت ہے کہ صحابہ کرام باہم ذی قرابت عورتوں  
 کو نکاح میں اکٹھا کرنے کو مکروہ جانتے تھے اور کہتے تھے کہ اس سے کینے اور مکروہیں پیدا ہوتی

ہیں۔ اور عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ وہ چار ذہبوں کو نکاح میں جمع کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں اور فرماتے تھے کہ میں اسے حرام نہیں کہتا لیکن مکروہ سمجھتا ہوں۔ گراہت تو اس لیے کہ قطع رحمی کا امکان ہے۔ اور عدم حرمت اس لیے کہ ان کے درمیان ایسی قرابت نہیں ہے جس کا دھل فرض ہے ربی آیت! تو احتمال ہے کہ مرد احل لکھ ما و داء لکھ کا مطلب یہ ہو کہ ”تھارے لیے ان عورتوں کے سوا جنہیں اللہ نے حرام قرار دیا ہے۔ باقی سب عورتیں حلال ہیں، اور جو بھی بھتیجی، خالہ بھائی کو ایک نکاح میں جمع کرنے کی حرمت اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لسان سے ارشاد فرمائی، کیونکہ آپ کے ارشادات وحی غیر متلو ہیں۔ علاوہ ازیں دو ذہبوں کو جمع کرنے کی علت قطع رحمی ہے۔ اور علت یہاں بھی پائی جاتی ہے، لہذا یہ دلالت النص حرمت یہاں بھی ثابت ہوگی۔ سو صرف آیت تحریم میں بیان کردہ محرمات ہی ”ما و داء لکھ“ سے مراد نہیں ہیں۔

**مسئلہ:** ایک بیوہ عورت اور اس کے متوفی خاوند کی بیٹی کا جو کسی دوسری بیوی سے ہے ہاں طرح ایک عورت اور اس کے باپ کی منکوحہ کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا جائز ہے، کیونکہ ان دونوں کے درمیان رشتہ رحم نہیں ہے۔ لہذا یہ باہم ذی رحم کا جمع نہ ہوگا۔ زفرؒ اور ابن ابی سیئی فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، کیونکہ اس صورت میں اگر بیٹی کو مرد فرض کیا جائے تو اس کے لیے دوسری سے نکاح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ دوسری اس کے باپ کی منکوحہ ہے۔ (اور باپ کی منکوحہ سے نکاح جائز نہیں ہوتا، لہذا ان کا جمع جائز نہیں ہے جیسا کہ دو ذہبوں کا جمع جائز نہیں ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ عدم جواز کی شرط یہ ہے کہ حرمت نکاح جانین سے ہو یعنی دونوں میں ہر ایک کو اگر مرد فرض کیا جائے تو اس کا دوسری کے ساتھ نکاح جائز نہ ہو۔ اور یہاں یہ شرط نہیں پائی جاتی، کیونکہ ان میں سے بیوہ کو اگر مرد فرض کیا جائے تو اس کے لیے دوسری سے نکاح جائز ہے۔ کیونکہ وہ خاوند کی بیٹی نہیں ہوگی (بلکہ ایک اجنبی مرد کی بیٹی ہوگی) سو یہاں حرمت جانین سے نہیں، اس لیے ان دونوں کے درمیان جمع جائز ہے۔

**مسئلہ:** اگر بیک وقت دو ذہبوں سے نکاح کیا، تو دونوں سے نکاح فاسد ہوگا، کیونکہ اس نکاح سے دو ذہبوں کا ایک مرد کے عقد میں جمع ہونا لازم آتا ہے، اور خدا میں کسی ایک کے نکاح کو دوسری سے ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ لہذا مرد اور دو ذہبوں عورتوں کے درمیان تفریق کی جائے گی پھر اگر تفریق دخول سے پہلے ہوگئی ہو تو ان عورتوں کے لیے نہ تو مہر لازم ہے۔ اور نہ ہی ان پر عدت لازم ہے۔ لہذا اگر نکاح فاسد سے قبل از دخول کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔ اور اگر بعد از دخول تفریق ہو جائے تو دونوں کو عقربے کا اور دونوں پر عدت گذارنا بھی لازم ہوگا کیونکہ نکاح فاسد میں دخول ہو کر یہ حکم مرتب ہوتا ہے یقیناً انشاء اللہ اپنے مقام پر آئیگی۔ اور اگر دو ذہبوں سے آگے چلے نکاح کیا تو پہلی کا نکاح جائز ہوگا اور دوسری کا فاسد ہوگا۔ اور دوسری کا نکاح فاسد ہوئیگی وجہ یہ کہ پہلی کا نکاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ نکاح فاسد دوسری کے ساتھ نکاح سے پیدا ہوتا ہے، لہذا فاسد صرف اسی تک محدود رہے گا۔ سو مرد اور دوسری منکوحہ کے درمیان تفریق کی جائے گی، پھر اگر دخول نہیں ہوا تو اسے نہ مہر ملے گا اور نہ ہی اس پر عدت گذارنا لازم ہوگا۔ اور اگر دوسری کے ساتھ محبت ہوگئی ہے تو پھر اسے عقربے

گاہ اور عدت گزارنا اس پر لازم ہوگا۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اور اس صورت میں حجب تک دوسری کی عدت پوری نہیں ہو جاتی، پہلے کے ساتھ صحبت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کریں گے۔ اور اگر دو بہنوں سے نکاح کیا اور دو الگ الگ عقدوں میں کیا، لیکن یہ معلوم نہیں ہو رہا کہ پہلی کون سی ہے؟ تو اس صورت میں بخیری پر فیصلہ چھوڑنا جائز نہیں ہے، بلکہ مرد اور دونوں عورتوں کے درمیان تفریق کی جائے گی۔ کیونکہ دونوں میں سے کسی ایک کا نکاح تو یقیناً فاسد ہے۔ اور وہ معلوم نہیں؛ اور نہ معلوم عورت سے مقاصد نکاح کے حصول کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا تفریق ضروری ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کر دیا کہ مجھ سے نکاح پہلے ہوا تھا اور گواہ اس کے پاس موجود ہیں، تو اس کے لیے نصف مہر کا فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ایک کا نکاح تو بایقین صحیح ہے، اور دخول سے پہلے عورت کے دخل کے بغیر فرقت بھی ہو چکی ہے، لہذا نصف مہر واجب ہوگا۔ اور یہ دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا کیونکہ وجہ ترجیح کوئی نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ کوئی ایک، دوسری سے اولیٰ نہیں ہے۔ اور اب یہ سے روایت ہے کہ اس صورت میں خاوند پر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ اور محمدؐ سے روایت ہے کہ خاوند پر کامل مہر کی ادائیگی واجب ہو جاتی ہے۔ اور اگر دونوں نے کہا کہ ہمیں معلوم نہیں کہ ہم میں سے پہلی کون ہے؟ تو کسی کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ مدعیہ بغیر معلوم ہے۔ ہاں اگر وہ کسی خاص مرد پر رضا و رغبت صلح کر لیتی ہے، تو پھر اتنی مقدار مال کا اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ ان طرح گذشتہ تمام صورتوں کی تفصیل کے مطابق چھوٹی، یعنی، خالہ، بھانجی کا جمع کرنا بھی جائز نہیں ہے اور جیسا کہ مرد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کسی عورت کی بہن کے عقد نکاح میں موجود ہو۔ تیسرے اس کے ساتھ نکاح کرے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ مطلقہ کی عدت کے دوران میں اس کی بہن سے نکاح کرے۔ اسی طرح مطلقہ کی عدت کے دوران میں اس کی زنی رحم عورت سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جن باہم ذی رحم خوردوں کا بین نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کے نکاح میں چار عورتیں ہیں، اور وہ ان میں سے کسی کو طلاق دے دیتا ہے، تو حجب تک مطلقہ کی عدت پوری نہیں ہو جاتی۔ اس کے لیے نکاح کرنا جائز نہیں ہے خواہ یہ عدت طلاق رجعی کی ہو یا بائن کی یا تین طلاقیں کی، اور خواہ دخول کے بعد محرمیت طاری ہونے سے ہوئی ہو یا نکاح فاسد یا شیعہ نکاح میں صحبت۔ اور عدت نکاح جائز نہیں ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ طلاق رجعی یا عدت کے سوا ہر عدت میں نکاح ہو سکتا ہے۔ صحابہؓ کی ایک جماعت، جن میں علیؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور زید بن ثابتؓ داخل ہیں سے ہمارے قول کی طرح روایت وارد ہوئی ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں سبب حرمت دو بہنوں کا نکاح میں جمع کرنا ہے۔ اور نکاح بہرہ وجہ زائل ہو چکا ہے۔ کیونکہ مکرمل نکاح یعنی طلاق ثلاثاً مطلق بائن پایا گیا ہے۔ جب ہے کہ اگر حرمت کا علم ہوتے ہوئے طلاق ثلاثاً کے بعد مطلقہ سے وطی کر لے، تو اس پر حد لازم ہوتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ نکاح

بہر طور ختم ہو چکا ہے۔ لہذا نکاح میں جمع نہیں ہوگا۔ اس لیے عدت کے دوران میں مطلقہ کی بنیادی ذی رحم سے نکاح کرنا جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت کی مدت میں خاوند کا کچھ اختیار باقی ہوتا ہے۔ کہ وہ عورت کو باہر نکلتے اور نمایاں ہونے سے روک سکتا ہے۔ اسی طرح عدت کے دوران میں عورت کے لیے کسی دوسرے مرد سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ نیز ابھی تک خاوند کا فراش قائم ہے، چنانچہ وقت طلاق سے لے کر دو سال کی مدت میں اگر اس عورت کے یہاں کوئی بچہ پیدا ہوا، جب کہ سابق خاوند سے اس کی صحبت ہو چکی ہو، تو یہ بچہ اسی خاوند کا سمجھا جائے گا۔ نسب ثابت ہوگا۔ سو اگر اس مدت کے دوران میں نکاح جائز ہو تو ان تمام احکام میں یہ نکاح دوہنوں کو جمع کرنا ہوگا۔ لہذا یہ صورت بھی نص کے تحت داخل ہے۔ نیز اس لیے کہ مذکورہ احکام نکاح کے احکام ہیں۔ کیونکہ یہ احکام نکاح کا وسیلہ مشروع ہونے میں سو بعض احکام کے لحاظ سے نکاح من وجہ باقی ہے۔ اور جو چیز من وجہ ثابت ہو، وہ باب حرمت میں اعتیاداً من کل وجہ ثابت کے ساتھ حق قرار دی جاتی ہے، دیکھیے، صرف ایک وجہ یعنی رضاعت کے اعتبار سے ماں اور بیٹی کو تمام احکام میں ہر اعتباراً باہر میں بیٹی کی حق ماں اور بیٹی کے ساتھ لاحق قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح من وجہ منکوحہ یعنی معتدہ حرمت نکاح میں من کل وجہ منکوحہ کے ساتھ لاحق ہے۔ اسی طرح زریحہ صورت میں بھی ہوگا۔ نیز اس لیے کہ طلاق سے پہلے جمع اس لیے حرام تھا کہ اس سے قطع رحمی ہوگی۔ کیونکہ نکاح میں کینہ پیدا ہوگا۔ جو کہ قطع رحمی کا سبب ہے۔ اور عدت کے دوران میں نکاح ہونے سے کینہ پیدا ہونے کا اندیشہ زیادہ شدید ہے۔ کیونکہ معتدہ کے لیے قضاائے شہوت کی کوئی صورت باقی نہیں اور وہ فوری طور پر نعمت و زوجیت سے محروم ہوگئی اور ابھی تک اس کے کسی اور سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ تو اس مدت میں جب وہ اپنی جگہ اپنی بہن (یا ذی رحم) کو اپنے سابق خاوند کے قریب دیکھے گی تو اس کے دل میں شدید کینہ پیدا ہوگا۔ جو کہ قطع رحمی کا سبب ہے بخلاف عدت پوری ہونے کے بعد اس کی بہن سے نکاح جائز ہے، کیونکہ اب اس کا پہلے خاوند سے کوئی تعلق باقی نہ رہا اب وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر کے نعمت و زوجیت سے لطف اندوز ہو سکتی ہے اب اس کے دل میں کینہ پیدا نہیں ہوگا، اور اگر ہوگا بھی تو قیام عدت کی حالت میں نکاح کی نسبت سے کمتر ہوگا۔ سوشائے کا استدلال درست نہیں۔

مسئلہ: اگر خلوت مجھ ہو کینے کے بعد طلاق دی تو بھی عدت ختم ہونے سے پہلے مطلقہ کی بنیادی رحم سے نکاح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جب خلوت سے عدت واجب ہوگئی تو اس کی بہن سے نکاح بھی ممنوع ہوگا۔ جیسا کہ صحبت سے عدت واجب ہو تو نکاح ممنوع ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

عذات الارحام اگر ملکیت میں آجائیں تو انہیں وطی میں جمع کرنا مثلاً دو حقیقی بہنیں یا چھو بھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کسی شخص کی ملکیت میں ہوں تو اس کا دونوں سے تعلق صحبت قائم کرنا، یا کفر صحابہ کے نزدیک جن میں عمرؓ علیؓ عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ بن عمرؓ شامل ہیں، جائز نہیں ہے۔ اور عثمان سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ ”ہر وہ رشتہ جو اللہ نے آراء و خورقوں سے حرام قرار دیا ہے وہ باندیوں سے بھی حرام ہے، سوائے جمع کے“، یعنی ملوک ذی رحم باندیوں کو وطی میں جمع کرنا جائز ہے اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے عثمانؓ سے اس بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا: میں تو اسے حلال نہیں کہنا چاہتا، لیکن ایک آیت نے اسے حلال قرار دیا ہے اھد دوسری نے حرام، باقی ذاتی طور پر میں یہ نہیں کرتا، وہ شخص عثمانؓ کے یہاں سے نکلا تو راستے میں اس کی علیؓ سے ملاقات ہو گئی، اس نے یہ بات ان سے ذکر کی تو انہوں نے فرمایا: اگر میرے پاس کچھ اختیار ہوتا تو میں ایسا کرنے والے کے لیے سزا مقرر کر دیتا۔

اس روایت میں عثمانؓ کی کثرت تحلیل سے مراد یہ آیت ہے:

الاحلیٰ اذواجہم ادماء ملکات  
ایما بقہ فانبہم غیر مملوہیں  
اور آیت تحریم سے مراد یہ آیت ہے۔

وان تجمعوا بین الاختین  
الا ما قد سلف۔  
اور یہ کہ تم دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح  
میں رکھو، ہاں جو پہلے ہو چکا۔

اس میں دو حقیقت عثمانؓ نے یہ ایشامہ کیا ہے کہ اس بارے میں حلت و حرمت کی دلیلوں میں تعارض ہے۔ سو تعارض کے ہوتے ہوئے قطعی طور پر حرمت کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور صحابہ کثرت اپنی رائے کے لیے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استدلال کرتے تھے کتاب اللہ سے یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وان تجمعوا بین الاختین“ اور رسول بنوں کو وطی میں جمع کرنا بھی جمع ہی ہے، لہذا یہ بھی حرام ہوگا۔ اور سنت سے یہ کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے، وہ اپنا پانی ہرگز دو بہنوں کے رحم میں جمع نہ کرے“ رہا عثمانؓ حکم کیا کہ ایک آیت سے حلت معلوم ہوتی ہے اور دوسری سے حرمت! تو جواب یہ ہے کہ تعارض کی صورت میں تحریم کو اختیار کرنا اولیٰ ہوتا ہے، کیونکہ حرام کے ارتکاب سے تو گناہ ہوگا، لیکن مباح کے ترک سے کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ نیز تعلق صحبت میں اصل حرمت ہے اور اباحت کسی دلیل سے ہوتی ہے تو جب حلت و حرمت کی دلیل میں تعارض آجائے تو دونوں کو چھوڑ کر اصل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ پھر ذوات الارحام باندیوں

کو جیسا کہ دہلی میں جمع کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح جماع کے دواعی۔ بوس و کنار اور اس کی شرمگاہ کو برہ نظر شہوت و مکینا۔ میں جمع کرنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ حرام کے دواعی بھی حرام ہوتے ہیں تفصیل مذکور کی روشنی میں اب چند مسائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

**مسئلہ ۱:** کوئی شخص دو بہنوں کا مالک ہو تو اسے اختیار ہے کہ جسے چاہے دہلی کے لیے منتخب کرے، کیونکہ باندی محض ملکیت سے فراش نہیں بنتی۔ لیکن حب ایک سے دہلی کر چکا تو پھر دوسری سے دہلی کرنا جائز نہیں رہا، کیونکہ اس طرح دونوں کے درمیان دہلی میں حقیقتہً جمع ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر باندی خریدی اور اس سے دہلی کر چکا، پھر اس کی بہن ملکیت میں آئی تو اس کے لیے صرف پہلی سے دہلی کرنا جائز ہے، دوسری سے نہیں۔ اس کی وجہ ابھی مذکور ہوئی۔ اور دوسری سے دہلی اس وقت جائز ہوگی، جب پہلی سے دہلی اس کے لیے حرام ہو جائے۔ یا اس طور کہ اس کا کسی دوسرے سے نکاح کر دے یا اسے آزاد کر دے یا بیچ دے، یا سب کر دے، کیونکہ اگر پہلی کے ساتھ تعلق صحبت ہوئے تو پھر دوسری سے دہلی کی تو اس سے دو بہنوں کو حقیقتہً دہلی میں جمع کرنا لازم آتا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔

**مسئلہ ۲:** اگر پہلی کو مکہ تہ بنادیا تو پھر دوسری کے ساتھ دہلی کرنا حلال ہے۔ یہ ظاہر الروایۃ ہے۔ اور ابو یوسف سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ اس صورت میں دہلی حلال نہیں ہے، کیونکہ عقد کتابت سے اس نے کسی دوسرے کو اس کے ساتھ صحبت کا مالک نہیں بنایا۔ اور اس روایت میں ان کا یہ قول بھی مروی ہے کہ اگر اس نے پہلی کے ساتھ صحبت کا کسی دوسرے کو مالک بھی بنایا تو بھی دوسری کے ساتھ اس وقت دہلی حلال نہیں ہے، جب تک پہلی کو دہلی کے بعد ایک حیض نہ آجائے، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ حاملہ ہو، تو اس طرح اس کا پانی دو بہنوں کی رحم میں جمع ہو جائے گا، لہذا حیض سے اس کا استبراء ضروری ہے، تاکہ معلوم ہو جائے کہ وہ حاملہ نہیں ہے۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ کتابت سے آقائے اس کی ساتھ صحبت کو اپنے اوپر حرام کر لیا، یہی وجہ ہے کہ اب اگر وہ اس سے دہلی کرے گا تو اسے عقرب لازم ہوگا۔ اور حالت کتابت میں اگر شبہا نکاح سے اس کے ساتھ دہلی ہو جائے تو پھر مکاترہ کو ملے گا۔ آقا کو نہیں، لہذا عقد کتابت کے بعد دوسری بہن سے دہلی کرنا۔ دونوں کو دہلی میں جمع کرنا نہیں ہوگا۔

**مسئلہ ۳:** اگر کسی باندی سے نکاح کیا، ابھی اس سے صحبت نہیں ہوئی تھی کہ اس منکوحہ کی بہن اس کی ملکیت میں آگئی، تو نبیؐ کے دہلی کرنا حلال نہیں ہے، کیونکہ فراش نفس نکاح سے ثابت ہو جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ ملک نکاح سے معصوم دہلی اور ولد ہوتا ہے تو منکوحہ حکماً موطوء ہی ہو جاتی ہے، سو اگر اب اس نے منکوحہ بہن سے دہلی کی تو یہ دونوں کو دہلی میں جمع کرنا ہوگا۔

**مسئلہ ۴:** اگر کسی کی ملکیت میں باندی تھی اور اس سے صحبت کر چکا تھا۔ پھر اس کی بہن سے نکاح کیا یا اپنی ام و ولد کی بہن سے نکاح کیا تو اگر علماء کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے، لیکن جب تک منکوحہ باندی یا ام و ولد سے صحبت کو حرام نہیں کر لیتا، اس وقت تک زوجہ سے دہلی



حلال نہیں ہوگی۔ اور مالک فرماتے ہیں کہ یہ نکاح بھی جائز نہیں۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح بمنزلہ دہلی ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جیسا کہ دہلی سے نسب ثابت ہوتا ہے، اسی طرح نکاح سے بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ نیز دلیل یہ ہے کہ بیان بھی مملوک کی بہن سے نکاح کے بعد مملوک سے دہلی حلال نہیں ہے، اگر نکاح بمنزلہ دہلی نہ ہوتا تو دہلی جائز ہوتی، لیکن جب نکاح بمنزلہ دہلی منہا تو اب نکاح سے دونوں کو دہلی میں جمع کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح نہ تو حقیقہ دہلی ہے اور نہ ہی بمنزلہ دہلی ہے۔ کیونکہ نکاح اجنبیہ سے ہوتا ہے، حالانکہ اجنبیہ سے دہلی جائز نہیں ہے۔ لہذا اس نکاح سے دونوں کے درمیان دہلی میں جمع نہیں ہوگا۔ ہاں نکاح جب منعقد ہو جائے تو دہلی کو ملگا موجود قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ نکاح کا خاص حکم دہلی ہے، اور نکاح سے مطلوب ولد ہوتا ہے۔ اور ولد کا حصول عادیہ دہلی کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس لیے شرع نے انتقاد نکاح کے بعد دہلی کو ملگا موجود قرار دیا ہے، اور ولد کو فراش کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ سو اگر مملوک سے دہلی کرے گا تو دو بہنوں کو دہلی میں جمع کرنا لازم آئے گا۔ نیز اس لیے کہ ہمارے نزدیک باندی نفس عقد سے فراش میں بنتی، چنانچہ نفس عقد سے بچے کا نسب دعویٰ کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا مملوک کی بہن سے نکاح، دونوں کو فراش میں جمع کرنا نہیں ہوگا۔ اس لیے یہ نکاح ممنوع نہیں ہے۔ رہی ام ولد! تو اس کا فراش ضعیف ہوتا ہے، چنانچہ اس سے ولد کے نسب کی نفی محض قول سے ہو جاتی ہے، یعنی صرف یہ انکار کرنا کافی ہے کہ یہ میرا بچہ نہیں ہے، تو لعان کے بغیر اس کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح یہ نسب، بغیر کی طرف نقل کا احتمال رکھتا ہے۔ چنانچہ محض انکار کر دینے سے لعان کے بغیر ہی ولد کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوگی۔ لہذا اس نکاح سے مطلقاً فراش میں جمع نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ نکاح جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

**مسئلہ:** ام ولد کو آزاد کر دیا جائے تو اس پر عدت گزارنا واجب ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر ام ولد عدت گزار رہی ہو تو اس مدت میں اس کی بہن سے نکاح جائز نہیں ہے۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ہاں عدت کی مدت میں چار نکاح کر سکتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں ام جائز ہیں۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ کوئی بھی جائز نہیں۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ معتدہ ہے، لہذا ان ایام میں تو اس کی بہن سے نکاح جائز ہے اور نہ ہی اس کے سوا چار عورتوں سے نکاح جائز ہوگا، جیسا کہ حرہ عدت گزار رہی ہو تو اس کا حکم ہوتا ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرہ کے ایام عدت میں حرمت اس لیے تھی کہ اس سے دونوں بہنوں کے درمیان من وجہ نکاح میں جمع ہو جاتا ہے۔ اور ام ولد کی عدت میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، کیونکہ یہاں سرے سے نکاح ہی نہیں پایا جاتا۔ نیز اس لیے کہ ام ولد کی عدت، فراش ملک کا ایک اثر ہے۔ اگر ام ولد کا حقیقی فراش باقی ہوتا تو بھی نکاح ممنوع نہ ہوتا، چنانچہ اگر ام ولد کو آزاد کرنے سے پہلے اس کی بہن سے نکاح کر کے چار حرید عورتوں سے نکاح کر لے تو یہ جائز ہے۔ توحیب حقیقی فراش مانع نکاح نہیں ہے تو اس کا اثر بدرجہ اولیٰ مانع نہیں ہوگا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آزادہ سے پہلے ام ولد کی بہن

سے نکاح کا جواز ام و لدہ کا فراش ضعیف ہونے کی وجہ سے تھا تفصیل گذر چکی ہے۔ لیکن آزادی کے بعد اس کا فراش قوی ہو گیا ہے۔ تو اب اگر ایام عدت میں نکاح کرتا ہے تو اس سے فراش میں دونوں بیٹوں کے درمیان جمع ہو جائے گا، فراش سے مراد دونوں کے ولد کے نسب کا استحقاق ہے، اور ایک زمان میں دو بیٹوں کے ولد کے نسب کا استحقاق جائز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر وہ ام و لدہ کی بہن سے نکاح کر بھی لے تو بھی منکوحہ سے وطی حلال نہیں ہوتی، جب تک کہ ام و لدہ کا فراش راسل نہ ہو جائے۔ باقی ایام عدت میں ام و لدہ کے سوا چار عورتوں سے نکاح فراش میں جمع ہونے کے باوجود اس لیے جائز ہے کہ فراش کا یہ جمع فی نفسہ جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر وہ ام و لدہ کو آزاد کرنے سے پہلے چار عورتوں سے نکاح کر لے تو ان عورتوں سے اوام و لدہ سے وطی کرنا اس کے لیے حلال ہے۔ سو آزاد کرنے کے بعد بھی یہی حکم ہو گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل

جمع کی دوسری قسم اجنبی عورتوں کو جمع کرنا ہے۔ یعنی ان عورتوں کو جن کے درمیان رشتہ قرابت و رحم نہ ہو اس کی بھی دو قسمیں ہیں پہلی یہ کہ انہیں نکاح میں جمع کیا جائے، دوسری یہ کہ ملک میں کے ساتھ وطی اور اس کے داعی میں جمع کیا جائے۔ نکاح میں جمع سے متعلق مسائل درج ذیل ہیں۔

مسئلہ: آزاد مرد کے لیے جائز نہیں ہے کہ ایک وقت میں چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرے، خواہ وہ آزاد ہوں یا باندیاں۔ یہ اکثر علماء کا مذہب ہے۔ اور بعض کے نزدیک بیک وقت نو عورتوں سے نکاح کرنا مباح ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ ایک وقت میں اٹار عورتوں تک نکاح کرنا مباح ہے۔ یہ حضرات اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرمان کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں کہ:

فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً  
اَوْ ثَلَاثًا مَوْجِبًا  
تو اپنی پسند کی عورتوں سے نکاح کر لو دو دو  
اور تین تین اور چار چار سے۔

جو حضرات نو کے قائل ہیں، ان کا طرز استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اعداد کو حرف واؤ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، اور حرف واؤ جمع کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ تو مجھو جو اس میں داؤ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، ایک وقت میں نکاح کرنا مباح ہوا۔ نیز یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ کہ آپ کے چھ نکاح میں ایک وقت میں نو ازواج رہیں۔ اور آپ امت کے مقتدا پیشوا ہیں۔ لہذا امت کے لیے بھی ایک وقت میں نو عورتوں

سے نکاح جائز ٹھہرا، اور اشارہ کے قائلین کا طرز استدلال یہ ہے کہ لغت میں منیٰ کا اطلاق دو کے دوگنا ( $2 \times 2 = 4$ )، پر ثلاث کا اطلاق تین کے دوگنا ( $2 \times 3 = 6$ )، پر اور رباع کا اطلاق چار کے دوگنا ( $2 \times 4 = 8$ ) پر ہوتا ہے۔ تو مجموعہ اشارہ ہونے ( $2 + 4 + 6 = 12$ ) لہذا اشارہ عورتوں سے بیک وقت نکاح جائز ہوا۔ ہماری دلیل ہے کہ ایک روایت میں وارد ہوا ہے کہ ایک آدمی نے اسلام قبول کیا، اس کے عقد میں اس وقت آٹھ عورتیں تھیں، انہوں نے بھی اسلام قبول کر لیا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صاحب سے فرمایا کہ ان میں چار منتخب کر لو اور باقی کو جدا کر دو۔ اگر چار سے زیادہ بیویاں حلال ہوتیں تو آپ جدا کرنے کا حکم نہ دیتے۔ تو معلوم ہوا کہ چار آخری صدر ہے، نیز اس لیے کہ اگر چار سے زیادہ بیویاں رکھنے کا تو اس میں نا انصافی اور جور کا اندیشہ ہے کہ ان کے حقوق ادا نہیں کر سکے گا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ سب کے حقوق پورے پورے ادا کرنے کی قدرت نہیں ہوتی اور اللہ تعالیٰ نے "فانخفضت منات لا تعد لھا واحد" میں اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر تم دو میں چار بیویوں سے باری، جماع اور نفقہ کے بارے میں انصاف نہیں کر سکتے تو ایک ہی سے نکاح کر دو۔ برخلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کے، کہ آپ کے بارے میں جو رکاوٹ بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ آپ کو ازواج کے حقوق کی ادائیگی کے لیے اللہ تعالیٰ کی خاص تائید حاصل تھی۔ تو ایک لحاظ سے آپ کا اتنے گھروں کو سنبھالنا، آپ کی نبوت کی دلیل ہے۔ کیونکہ آپ غنا پر فقر کو فرائی پڑتے کی کو۔ اور عبادات وغیرہ میں بھاری اور پر شقت طریقے کو اپنے لیے اختیار فرمایا۔ حالانکہ یہ تمام امور نکاح کی طرف رنجیت و میلان کو ختم کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود آپ ازواج کے تمام حقوق بطریق احسن ادا فرماتے رہے تو اس سے معلوم ہوا کہ آپ کو اس بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خاص قدر عطا کی گئی تھی۔ رہا آیت سے استدلال؛ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کے ظاہر پر تو عمل کرنا ممکن ہی نہیں کیونکہ منیٰ دو سے، ثلاث تین سے اور رباع چار سے عبارت نہیں ہوتا، بلکہ منیٰ سے کم از کم مراد دوم تہ دو ثلاث سے تین مرتبہ تین اور رباع سے چار مرتبہ چار ہوتا ہے۔ اور یہ تعدد تو اشارہ سے بھی کہیں زیادہ ہو جاتی ہے۔ ( $2 + 4 + 6 + 8 = 20$ ) اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں اس سے معلوم ہوا کہ ظاہر آیت پر تو عمل متعذر ہے، سو اس کے لیے کوئی تاویل ضروری ہے، تو اس کی دو تاویلیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ یہاں دو تہ تین اور چار سے نکاح کے درمیان تخفیف ہے، گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا "منیٰ" ثلاث اور رباع "اور" کی جگہ واؤ کا استعمال ہو جاتا ہے۔ دوسری یہ کہ ان اعداد کا ذکر بطور داخل ہے یعنی ثلاث میں منیٰ داخل ہے اور رباع میں ثلاث داخل ہے (الک الگ الگ اعداد نہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے۔

استکذرون بالذی خلق الارض کیا تم ایسے خدا کا انکار کرتے جس نے زمین کو دو روز میں پیدا فرمایا؟

فی یومین؟

پھر فرمایا:

و جعل فیہا رداسی من فوقہا اور اس نے زمین میں اس کے اوپر پار  
و بارک فیہا و قدر فیہا اقواتہا فی بلیغیۃ اور اس میں برکت ڈال دی اور اس  
ادبۃ ایامہ میں غذائیں مقدار فرمادیں چار دنوں میں۔

کراس میں چار دنوں و دو دن ملا کریں، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو تمام تخلیق چھ دن میں ہوئی۔ اور پھر  
ارشاد ہے کہ آسمانوں کو دو دن میں پیدا کیا، فقضاہن سبع سماءات فی یومین، تو اس  
طرح پوری کائنات کی تخلیق آٹھ دنوں میں ہوتی ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے واضح طور پر ارشاد فرمایا ہے  
کہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق چھ دنوں میں ہوئی۔ تو اس سے ایسی ذات کی خبریں غلط لازم آتا ہے  
جس کے بارے میں غلط محال ہے۔ تو لامحالہ اسے متاثر نہ رہا جائے گا۔ تو اسی طرح نزوح  
مقام میں مذکور... و ملا کر تین، اور مذکورہ تین ملا کر چار مراد ہیں، تو ایک سے صرف چار یوں تھنے  
کی اجازت ثابت ہوئی۔

مسئلہ: غلام کو ایک وقت میں دو سے زیادہ نکاح کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ اس کی  
نقلی دلیل اور عقلی وجہ گندہ صفحت میں گزر چکی ہے۔

## فصل

مملوکہ باندیوں کو جو باہم اجنبی ہوں، وطنی اور دواعی وطنی میں جمع کرنا جائز ہے، اگرچہ وہ کثیر تعداد  
میں ہوں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فان خفتن لانتد لواحدة او ماملکت ایمانکتم یعنی اگر تمہیں یہ اندیشہ ہو  
کہ تم دو تین یا چار بیویوں سے عدل نہیں کر سکو گے تو صرف ایک سے نکاح کر دیا مملوکہ باندیوں سے  
اجازت پوری کر دو اللہ تعالیٰ نے دونوں کا اختیار دیا یعنی چار تک نکاح کی اجازت اس وقت  
ہے، جب عدل کی قدرت ہو، اور اگر اس بارے میں بھی جو رکاز اندیشہ ہے تو صرف ایک حرج سے  
نکاح کی اجازت ہے، اور اگر ایک حرج کے بارے میں بھی اندیشہ رکھتا ہے تو باندیاں خرید کر حاجت پوری  
کرے۔ اور باندیوں میں عدل کوئی قید نہیں، کیونکہ ”او ماملکت ایمانکتم“ مطلقاً وار دہوا ہے  
اسی طرح ”الا علیٰ اذ اجہد او ماملکت ایمانکھد فانہم غیر ملومین“ نیز المخصنات  
من النساء الا ماملکت ایمانکھد میں بھی عدل کوئی قید مذکور نہیں ہوئی۔ نیز حراز  
میں چار سے زیادہ بیویوں کی نرمت اس لیے تھی کہ باری اور جماع کے بارے میں جو رکاز اندیشہ  
تھا، اور یہ وجہ باندیوں کے بارے میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ باری اور جماع میں باندیوں کا آفاقی کوئی  
حق نہیں ہے۔

**جواز نکاح کی ساتویں شرط** نکاح کے جواز کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کے ساتھ نکاح کے جواز کی ہے چنانچہ حرہ کے نکاح میں موجود ہوتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں اصل حضرت علیؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”حرہ پر باندی سے نکاح نہ کیا جائیگا اور علیؓ فرماتے ہیں کہ ”باندی پر حرہ سے نکاح ہو سکتا ہے، اور اس صورت میں (بیوی کے حصہ سے) حرہ کو دو غلٹ اور باندی کو ایک غلٹ ملے گا۔“ نیز اس لیے حریت شرف و عزت اور کمال حال کی علامت ہے تو حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ایک ایسی عورت کو حرہ پر لانا ہے جو حقوق باری وغیرہ میں اس کے مساوی نہیں ہے۔ یہ امر حرہ کی توہین، عیب زدگی اور نقصان حال کا مشعر ہے۔ اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

**مسئلہ :** ہمارے نزدیک نکاح کرنے والا خواہ آزاد ہو یا غلام، دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے، کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی اور جو وجہ ذکر کی۔ وہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کرتی۔ اور شافعی کے نزدیک غلام کے لیے حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے وجہ یہ ہے کہ باندی سے نکاح کے جواز کی شرط یہ ہے کہ حرہ سے نکاح کی قدرت نہ ہو۔ اور شافعی کے یہاں یہ شرط صرف آزاد مرد کے لیے ہے، غلام کے لیے نہیں؛ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اسی طرح ابو حنیفہ کے نزدیک باندی سے نکاح کے جواز کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی طلاق دادہ حرہ کی عدت مکمل ہو چکی ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک جس حرہ کو طلاق بائن دی ہے یاہین طلاقیں دی ہیں، اسی کی عدت کے دوران بھی باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل حرام حرہ اور باندی کو جمع کرنا نہیں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کسی باندی سے نکاح کیا، پھر کسی حرہ سے نکاح کیا تو یہ جائز ہے حالانکہ جمع پایا گیا بلکہ اصل حرام حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ”حرہ پر باندی سے نکاح نہ کیا جائے“ اور منوہیت کے بعد باندی سے نکاح کرنے میں یہ صورت محقق نہیں ہوتی۔ دیکھئے! اگر کوئی شخص رقم افتخا لیتا ہے کہ اپنی بیوی کے ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا پھر اپنی بیوی کو طلاق بائن دینے کے بعد اس کی عدت کے دوران میں کسی دوسری عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو یہ حاشا نہیں ہوگا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرہ کی عدت کے دوران میں باندی سے نکاح ایک گونہ حرہ پر نکاح ہے، کیونکہ نکاح کے بعض آثار بھی باقی ہیں۔ لہذا ایک گونہ ابھی نکاح باقی ہیں۔ لہذا یہ من وجہ حرہ پر نکاح ہے۔ اور باب حرمت میں جو چیز من وجہ ثابت ہو اسے احتیاطاً من کل وجہ ثابت کے ساتھ طعن قرار دیا جاتا ہے۔ جیسے عدت کے دوران میں مطلقہ کی ہن سے نکاح کرنا حرام ہے؛ وغیرہ ذلک۔ لہذا یہ نکاح بھی حرام ہوگا۔ باقی حرہ سے نکاح کی عدم مقدرت، یعنی حرہ کے صبر کی استطاعت نہ ہونا اور زنا میں مبتلا ہونے کا خوف ہونا ہمارے اصحاب کے نزدیک باندی سے نکاح کے جواز کے لیے ضروری ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ

ابوحنیفہ کے نزدیک باندی سے نکاح کے جواز کے لیے ضروری ہے کہ معتز زوج کے نکاح میں کوئی حرم نہ ہو اور نہ ہی کوئی حرم اس کی طرف سے عدت گزار رہی ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک مطلقہ باندی کی عدت نہ ہونا باندی سے جواز نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اور شافعی کے نزدیک باندی سے جواز نکاح کے لیے ضروری ہے کہ اس کے نکاح میں کوئی حرم نہ ہو، اور نہ ہی وہ حرم کا سر ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہو اور زنا کا خوف ہو۔ چنانچہ اگر کسی آدمی کی ملکیت میں باندی ہے، اور وہ اس سے جماع کا تعلق رکھتا ہے۔ تو ہمارے نزدیک اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اور اور شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے، کیونکہ زنا کا خوف نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک آزاد مرد کے لیے جائز ہے کہ ایک سے زیادہ باندیوں سے نکاح کرے۔ اور شافعی کے نزدیک اگر ایک باندی سے نکاح کر چکا۔ بہت تو بیکسی اور باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ زنا کا خوف نہیں رہا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حرم کی مقدرت غلام کو باندی کے ساتھ نکاح کرنے سے مانع نہیں ہے شافعی کی حجت یہ فرمان الہی ہے۔

ومن لم يستطع منك مطلقاً ان يسك  
المحضات المؤمنات فمما ملك  
ایمانكم من فتياتكم المؤمنات۔  
اور جو شخص آزاد مومنہ عورتوں سے نکاح  
کرنے کی وسعت نہ رکھتا ہو، تو وہ آپس  
کی مومنہ عورتوں سے نکاح کرے۔

اس میں ”من“ کلمہ شرط ہے، تو اللہ تعالیٰ نے باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کے لیے حرم کی عدم استطاعت و مقدرت کو شرط قرار دیا ہے، لہذا جواز نکاح کے لیے اس شرط کی رعایت ضروری ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”فمن لم يستطع فاطعام ستین مسکیناً وغیرہ میں ہے۔ اور پھر اسی آیت میں آگے مذکور ہے۔

ذلك لمن خشي العنت منكم۔  
یا اس شخص کے لیے ہے، جو زنا کا اندیشہ  
رکھتا ہو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے زنا کے اندیشہ کو باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کی شرط قرار دیا ہے لہذا اس نکاح میں یہ شرط بھی ملحوظ رکھی جائے گی۔ نیز اس لیے کہ باندیوں کے ساتھ نکاح کا جواز ایک ضرورت کی وجہ سے ہے۔ اس لیے کہ باندیوں کے ساتھ نکاح میں آزاد کو غلام بنانا ہے، کیونکہ آزاد کو پانی آزاد بنانا ہے، اور اگر آزاد کے نکاح میں باندی ہو تو اس کا ایک جز غلام بن جائے گا۔ جو غرض کسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”حسن آزاد کے کسی باندی سے نکاح کیا تو اس نے اپنا نصف غلام بنایا اور جس غلام نے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا تو اس نے اپنا نصف آزاد کیا۔“ اور بلا ضرورت اپنا جز و بدل غلام بنانا جائز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب اس کے نکاح میں کوئی آزاد عورت ہو تو باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اور یہ اس لیے کہ غلام بنانا ہلاک کرنا ہے، کیونکہ غلام کو اپنی ذات کے بارے میں حق انتفاع نہیں رہتا اور وہ بہائم کے ساتھ لائق ہو جاتا ہے۔ اور بلا ضرورت اپنا کوئی جز و بدل ہلاک کرنا جائز نہیں ہے، جیسے اپنا ہاتھ کاٹنا وغیرہ جائز نہیں ہے۔ اور جب آزاد عورت

سے نکاح کی مقدرت ہو، تو باندی سے نکاح کی کوئی ضرورت نہیں۔ لہذا ایسی صورت میں اس سے نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح اسی وجہ سے جائز نہیں ہے کہ حرہ سے ضرورت پوری ہو رہی ہے۔ بخلاف حبیب کہ نکاح کرنے والا غلام ہی ہے، کمزور جائز ہے، کیونکہ اس میں آزاد کا غلام بنانا لازم نہیں آتا کیونکہ غلام کا پانی غلام ہوتا ہے، اور غلام کا غلام بنانا غیر مقصور ہے۔

ہماری دلیل حکم نکاح کے عموماً ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَانكحُوا الایامی منكم و الصالحین اور تم میں جو بے نکاح ہوں، ان کا نکاح  
من عبادكم و اما نكم۔ کر دیا کرو، اور اپنے غلاموں اور باندیوں  
میں سے جو اس کے لائق ہو، اس کا بھی

نیز ارشاد ہے:

فَانكحُوھن باذن اھلھن۔ پس ان سے نکاح کرو، ان کے اہل کی  
اجازت سے۔

نیز ارشاد ہے۔

واحل لكم ما واداء لكم۔ اور ان کے سوا اور عورتیں تمہارے لیے حلال  
کی گئی ہیں۔

کہ ان تمام ارشادات میں حرہ سے نکاح کی مقدرت اور عدم مقدرت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز اس لیے کہ بنیادی طور پر نکاح ایک عقد مصلحت ہے کہ دینی اور دنیوی مصالح پر مشتمل ہے لہذا نکاح میں اصل جواز ہے، جب کہ عاقل اہل ہوا اور عقد بر محل ہو۔ رہا شافعی کا آیت سے استدلال اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف حرہ کی مقدرت نہ ہونے کے وقت باندی سے نکاح کی اباحت کی نفی نہیں ہوتی۔ ہمارے نزدیک کسی چیز کی کسی شرط سے تعلق صرف یہ تقاضا کرتی ہے کہ جب شرط پائی جائے تو مشروط پایا جائے گا، یہ ضروری نہیں کہ جب شرط نہ ہو تو مشروط بھی نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فان خفت من ان لا تعدوا واحدة۔ لیکن اگر کوئی شخص دو یا تین عورتوں کے ساتھ نکاح میں ظلم و جور کا اندیشہ نہیں رکھتا، پھر بھی ایک عورت سے نکاح پر اکتفا کرتا ہے تو یہ جائز ہے۔ نیز باندیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فاذا حصن فان انین بمفاحشة پھر جب لونڈیاں منکوحہ بن جائیں۔ پھر وہ  
نعلیھن نصف ما علی المصنات وہ بے حیائی کا کام کریں تو ان پر آزاد  
من عذاب۔ عورتوں کی سزا۔ سے نصف سزا ہوگی۔

اس سے عدم احسان یعنی عدم نکاح کی صورت میں ارتکاب فاحشہ سے حد کی نفی نہیں ہوتی۔ اور یہی جواب ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد و ذلك لمن خشی العنت منكم۔ سے استدلال کہ غلام

ازیں ” عنت “ سے مراد ضیق بھی لیا جاتا ہے ، ارشاد باری تعالیٰ ہے ” و دلو شاء اللہ لا عنکدہ “  
 اور اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو تمہیں ضیق میں مبتلا کر دے ، تو آیت میں مراد یہ ہے کہ جسے نقد و کٹائی کی تنگی  
 کا اندیشہ ہو ، وہ حرہ کو چھوڑ دے اور باندی سے نکاح کر لے ۔ سو آیت میں مذکور طولاً “ سے احتمال  
 ہے کہ مہر کی قدرت مراد ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہی بر قدرت مراد ہو ، کیونکہ نکاح کا لفظ ذکر کیا جاتا ہے  
 اور مراد اس سے وہی ہوتا ہے ، بلکہ نکاح کا تحقیقی معنوم وہی ہی ہے ، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے تو آیت کا  
 معنی یہ ہوا کہ جو تم میں سے محسنات یعنی آزاد عورتوں سے وہی کی قدرت نہیں پاتا ، اور حرہ سے وہی کی  
 قدرت صرف نکاح میں ہوتی ہے ۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ جو حرہ سے وہی کی قدرت نہیں پاتا ۔  
 بایں طور کہ اس کے نکاح میں کوئی حرہ نہ ہو تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے ۔ اور جو  
 اس پر قادر ہے ۔ بایں طور کہ اس کے نکاح میں حرہ ہے تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز  
 نہیں ہے ۔ یہ تاویل علیٰ شے منقول ہے سو احتمال کے ہوتے ہوئے آیت کو محبت بنانا درست نہیں  
 ہے ۔ علاوہ ازیں اس میں حرہ کی مقدرت نہ ہونے کے وقت باندی سے نکاح کی صرف اباحت  
 ہے ۔ یہ تو آیت سے استدلال کا جواب تھا ۔ رہا ضعیف کا یہ کہنا کہ باندی سے نکاح حر کو غلام بنانے کو  
 متضمن ہے ، کیونکہ حر کا پانی حرم ہوتا ہے ۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر تو اس سے ان کی مراد حقیقی غلامی  
 کا اثبات ہے تو یہ منظور نہیں ہو سکتی ، کیونکہ پانی غیر ذی روح شے ہے ۔ اسے حریت اور رقیقیت کے  
 موصوف نہیں کیا جاسکتا ۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ یہ بچے کے غلام بننے کا سبب ہوگا ، تو یہ مسلم ہے ۔  
 لیکن اس کا اثر یہ ہے کہ یہ نکاح مکروہ ہوگا ۔ مذکورہ حرہ کی مقدرت ہونے ہوئے غلام کے  
 لیے باندی سے نکاح کرنا بالاجماع جائز ہے اگرچہ ہمارے نزدیک باندی سے نکاح غلامی کے حدیث  
 کا سبب ہے ۔ سو حرہ کی مقدرت ہوتے ہوئے باندی سے نکاح مکروہ ہے ۔

مسئلہ : اگر حرہ اور باندی سے ایک ہی عقد میں نکاح کیا تو حرہ سے نکاح جائز ہوگا اور باندی  
 سے نکاح باطل ہوگا کیونکہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک اپنی صاحبہ پر داخل کی گئی ہے ۔  
 لہذا حالت اجتماع کا حالت انفراد سے اعتبار کیا جائے گا ، سو حرہ سے نکاح جائز ہوگا ، کیونکہ حالت  
 انفراد میں اگر باندی پر حرہ سے نکاح کیا جاتا تو جائز ہوتا ۔ تو اجتماع کی صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا اور بقیدی  
 سے نکاح جائز نہیں ہے ۔ سو حالت اجتماع میں بھی حکم ہوگا ۔ برخلاف جب کہ دونوں سے ایک ہی  
 عقد میں نکاح کرے ۔ کہ دونوں سے نکاح باطل ہے ، کیونکہ اس صورت میں حرام بہنوں کو جمع کرنا ہے  
 اور جمع پایا گیا ، لہذا دونوں سے نکاح باطل ہوگا ۔ اور مذکورہ بالا صورت میں اصل حرام حرہ پر باندی لانا  
 ہے ، جمع نہیں ۔ دیکھیے ! اگر باندی کے ہوتے ہوئے حرہ سے نکاح کرے تو جائز ہے ۔ اگرچہ جمع پایا  
 گیا ۔ سو جب ایک عقد میں دونوں کا اقتران ہو جائے تو اس میں بھی حکم ہوگا ۔ واللہ اعلم  
 مسئلہ : کسی اجنبیہ اور محرم عورت سے ایک عقد میں نکاح کرنا ہے ۔ تو اجنبیہ سے نکاح جائز  
 ہوگا ، محرم سے باطل ہو جائے گا ۔ یہاں بھی حالت اجتماع کو حالت انفراد پر قیاس کیا جائے گا ۔ اور  
 اس صورت میں کیا مہرہ دونوں پر تقسیم ہوگا ؟ اوصیغہ کے قول کے مطابق تقسیم نہیں کیا جائے گا ۔ اور



پلرا مہر اجنبیہ کو ملے گا۔ اور صامیہ کے نزدیک مہر مسکٰی کو مہر مثل کی مقدار کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### جواز نکاح کی آٹھویں شرط

جس عورت سے نکاح کر رہا ہے، وہ کسی دوسرے کی منکوحہ نہ ہو۔ اس لیے کہ سلسلہ محرمات کے ذیل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”وَالْمَحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ“ اور (حرام ہیں) محصنہ عورتیں:

اور محصنہ خاوند والی عورت کو کہتے ہیں۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ خاوند مسلمان ہے یا کافر، بہر صورت منکوحہ دوسرے کے لیے حرام ہے۔ ہاں جو خاوند والی عورت ایک ہی قید ہو کر آئی ہو، وہ حلال ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ”وَالْمَحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ“ کے عموم سے الامامہ ملک ایملہ نکدہ ”فرمایا مملوکات کو مستثنیٰ فرمایا، اور یہاں مملوکات سے خاوند والی قیدی عورتیں مراد ہیں۔ اور یہ مراد اس لیے کہ جاری ہے تاکہ مستثنیٰ امۃ کی جنس سے ہو جائے۔ سو اس کا آیت کا تقاضا یہ ہے کہ خاوند والی ہر عورت سے نکاح حرام ہے، سوائے قیدی عورت کے اس آیت کے بارے میں ابن عباس کا یہ قول مردی ہے کہ خاوند والی ہر عورت کے پاس جانا زنا ہے، سوائے قیدی عورت کے مراد وہ قیدی عورت ہے، جو تنہا قید ہوئی ہو اور دار الاسلام میں لائی گئی ہو، کیونکہ ہمارے نزدیک فرقت تباہی و داریں سے واقع ہوتی ہے، نفس قید سے نہیں، تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ آئیگی اور عورت ذمیر کے حکم میں ہوگی۔

نیز اس لیے کہ ایک عورت میں دو مردوں کے اجتماع سے فراش فاسد ہو جائے گا، کیونکہ نسب مشتبہ ہو جائے گا، اور بچہ ضائع ہو جائے گا۔ سکون اور الفت و مودت باقی نہیں رہے گا۔ سو نکاح کے مقاصد فوت ہو جائیں گے۔ اس لیے کسی دوسرے کی منکوحہ سے نکاح جائز نہیں ہے۔

## فصل

### جواز نکاح کی نویں شرط

جس عورت سے نکاح کر رہا ہے۔ وہ کسی دوسرے سے عدت نہ گزار رہی ہو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَقْرَبُوا عِدَّةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ:

اور تعلق نکاح کا ارادہ بھی مت کرو، یہاں تک کہ عدت مقررہ اپنے ختم کو پہنچ



لیکتی ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ دارالاسلام میں آجانبہ الی مسلمہ پر حربی کا کوئی حق باقی رہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ قیدی عورت کیلئے عدت لازم نہیں ہوتی۔ اگر یہ وہ کہ فرمے لیکن وہ ذمہ نہیں ہے کہ احکام اسلام اس پر جاری ہونگے مگر اس کے باوجود کا فساد کا حق اس سے منقطع ہو جاتا ہے۔ تو جو عورت حقیقی مسلمان ہو کر دارالاسلام میں کامائے کہ فساد کا حق بدرجہ اولیٰ اس سے منقطع ہو جائے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ہمارے ظاہر میں ہو۔ اور اگر وہ حاملہ ہے تو اس میں ابوحنیفہ سے مختلف روایتیں ہیں، تفصیل انشاء اللہ مذکور کریں گے۔

**جواز نکاح کی دسویں شرط** جس عورت سے نکاح کر لیا جائے، اسے ایسا حمل نہ ہو جس کا نسب کسی دوسرے سے ثابت ہے۔ اور اگر وہ مذکورہ عورت سے نکاح جائز نہیں ہوگا، اگرچہ وہ عورت مقدمہ نہ ہو۔ جیسے کہ

کوئی آدمی کسی کی ام ولد سے اس حالت میں نکاح کرے جبکہ وہ اپنے اس کا نسب معلوم ہے تو یہ نکاح جائز نہیں ہے اگرچہ ام ولد بعد از عدت لازم نہیں ہے، لیکن چونکہ اس حمل کا نسب ثابت ہے تو یہ نکاح جائز نہیں ہوگا، اگرچہ ام ولد کیلئے عدت گزرا نہ ضروری نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ جب حمل کا نسب کسی سے ثابت ہو جبکہ اس آدمی کا پانی قابل حرمت ہو تو اس پانی کی حرمت کی حفاظت کرنا لازم ہے۔ اس لیے حاملہ عورت سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اسی سے مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس سے حاملہ عورت سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اور یہی فرق کا قول ہے وضع حمل تک و علی نہ کرے یہ ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ یہ نکاح جائز نہیں ہے۔ اور یہی فرق کا قول ہے ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حمل مانع و علی ہے، لہذا مانع عقد بھی ہوگا جیسا کہ کتابت النسب حمل مانع عقد ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نکاح سے مقصود و علی کا حلال ہونا ہے لیکن جب و علی حلال ہی نہیں ہوتی، تو نکاح کا کیا فائدہ؟ لہذا نکاح جائز ہی نہیں ہوگا جیسا کہ کتابت النسب حمل کے ہوتے ہوئے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ کتابت النسب حمل تو اس لیے مانع نکاح ہے کہ اس پانی کی حرمت کا احترام ضروری ہے۔ اور زنا کے پانی کی کوئی حرمت نہیں، اس کا قرینہ یہ ہے کہ اس پانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ نہ زنا کی صورت میں بچہ فراش کے لیے ہے (یعنی جس کے نکاح میں ہے، بچہ اس کا سمجھا جائے گا) اور زانی کیلئے پتھر میں نہ توجہ۔ نا کے پانی کی کوئی حرمت ہی نہیں ہے تو یہ مانع نکاح بھی نہیں ہوگا۔ ہاں وضع حمل تک و علی کن اس لیے جائز نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ ”جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے۔ وہ ہرگز اپنا پانی دوسرے کی کھدائی میں نہ ڈھکائے“ اور روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے کے دوسروں کے لیے جائز نہیں ہے کہ ایک طرف میں ایک عورت پر رجم ہوں۔ باقی عمل ظہری ہونیوالے ایک عارض کے سبب و علی حرام ہونے سے نکاح حرام نہیں ہوتا۔ بقا کا ثبوت اہل بیت، جیسا کہ فیض و فاس کی صورت میں ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** مہاجرہ اگر حاملہ ہو تو اس کے ساتھ نکاح کے بارے میں ابوحنیفہ سے دور روایتیں ہیں محمد کی روایت یہ ہے کہ اس سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اور یہی ابو یوسف کی بھی ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے اور ابو یوسف کی ابوحنیفہ سے دوسری روایت ہے کہ نکاح تو جائز ہے۔ لیکن وضع حمل تک و علی کرنا جائز نہیں ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ حربی کے پانی کی کوئی حرمت نہیں، سو یہ زانی کے پانی کے بہتر ہے اور زنا کا پانی حلالہ نکاح سے مانع نہیں ہے۔ اسی طرح حسنی کا پانی بھی جواز نکاح سے مانع نہیں ہوگا۔ باقی وضع حمل تک و علی نہ کرنے کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ حمل ثابت النسب ہے، کیونکہ اہل حرب کے اسباب کو ثابت مانا جاتا ہے۔ سو دوسرے ثابت النسب حملوں کی طرح یہ حمل بھی جواز نکاح سے مانع ہوگا۔ علماء نے ابو یوسف کی روایت پر اور کئی ائمہ محمد کی روایت پر اتفاق کیا ہے۔ اور محمد کی روایت متقدمہ ملیح ہے۔ کیونکہ حاملہ سے نکاح کی حرمت یقیناً عدت کی وجہ سے تو نہیں ہے

کیونکہ جہاں عدت نہ ہو، وہاں بھی یہ حرمت پائی جاتی ہے۔ جیسا کہ آم ولد میں ہے، جبکہ وہ اپنے آقا سے حاملہ ہو۔ بلکہ یہ حرمت حمل کے ثابت النجب ہونے کی وجہ سے ہے۔ جیسا کہ آم ولد میں ہے۔ اور یہاں حمل ثابت النجب ہے۔ لہذا نکاح منوع ہوگا۔

بنابریں وہ قیدی عورت جو خاوند کے بغیر ہو، اور وہ حاملہ ہو۔ اور دارالاسلام لائی گئی ہو ضروری ہے کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہو۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وضع حمل سے پہلے دلی کرنا حلال نہیں ہے۔ اور اگر خالی پیٹ ہے تو ایک حیض آنے سے پہلے دلی کرنا حلال نہیں ہے، تاکہ صفائی معلوم ہو جلتے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اطاس کی قیدی عورتوں کے بارے میں فرمایا ”خبردار! وضع حمل سے پہلے حاملہ عورتوں سے دلی نہ کی جائے۔ اور نہ ہی خالی پیٹ عورتوں سے، جب تک کہ وہ ایک حیض کے ساتھ صاف نہیں ہوئیں“؟

## فصل

### جواز نکاح کی گیارہویں شرط

زوجین ایک ملت پر قائم ہیں اور اگر ایسا نہیں ہے، بایں طور کہ ان میں سے ایک مرتد ہو، تو اس مرتد کا نکاح دوسرے سے جائز ہی نہیں ہوتا، و مسلم سے ”غیر مرتد“ کا فاسد اور نہ ہی اپنے جیسے مرتد سے۔ کیونکہ اس نے ملت اسلام کو ترک کیا، اور عالت اہلداد پر اسے چھوڑنا نہیں جائے گا، بلکہ اسے اسلام پر مجبور کیا جائے گا، قتل کے ذریعے بشرطیکہ وہ مرد ہو۔ اور یہ بلا جہاں ہے۔ اور یا صں و ضرب کے ذریعے، اگر وہ عورت ہے، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ یہاں تک کہ وہ مر جائے یا اسلام قبول کرے۔ سو اہلداد موت کے معنی رکھتا ہے، کیونکہ یہ موت کا سبب ہے۔ اور میت محل نکاح نہیں ہوتی نیز اس لئے کہ ایک نکاح ایک لائق محنت ملک ہے۔ اور مردہ کے ساتھ عصمت کے برتاؤ کی گنجائش نہیں۔ نیز اس لئے کہ مرتد کے نکاح سے نکاح کے مطلوبہ فوائد حاصل نہیں ہوتے، کیونکہ اسے اسلام پر مجبور کیا جائے گا، (اور اہلداد اہلداد معلوم کیا ہو) سو اس نکاح کا کوئی فائدہ نہیں، اس لئے یہ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اہلداد نکاح کے بعد پیش آئے تو نکاح اٹھ جاتا ہے۔ تو جب نکاح کے ساتھ ہی اہلداد ہو رہا ہے، تو بدھرا دلی مانع نکاح ہوگا، کیونکہ منع رفع کی نسبت زیادہ ہل ہوتا ہے۔

## فصل

### جواز نکاح کی بارہویں شرط

اگر مرد مسلم ہے تو عورت مشرک نہ ہو۔ چنانچہ مسلم کے لئے مشرک سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،

اور مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو، یہاں تک کہ وہ ایمانی لے آئیں۔

۱۔ لا تنکحوا المشرکات حتی ینہمن ۲

کتاب یہ عورتوں سے نکاح جائز ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،  
والمحصنات من الغین ادقوا "اور آزاد عورتیں اس قوم کی جنہیں تم سے پہلے  
الکتاب من قبلکم

اصل وجہ یہ ہے کہ مسلم کے لئے کافروں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ عداوت و دینیت کے ہوتے ہوئے  
کافروں کے ساتھ ازدواج و مخالفت سے سکون و مودت حاصل نہیں ہوگا، جو کہ مقاصد نکاح کا مدار ہے۔ باقی  
کتابیہ کے ساتھ نکاح کی اجازت اس کی ہدایت کے پیش نظر دی گئی ہے، کیونکہ وہ انبیاء و رسل کی  
کتب پر فی الجملہ ایمان رکھتی ہے۔ ہاں تفصیل میں بعض کا انکار کرتی ہے، اور اس کی وجہ بھی یہ ہے کہ اسے  
حقیقت سے بے خبر رکھا گیا ہے۔ تو جب اسے حقیقت پر مطلع کیا جائے گا تو وہ تفصیل کے ساتھ ایمان

لے آئے گی۔ ظاہر یہی ہے، لیکن یہ اس عورت کے بارے میں ہے، جو کسی دلیل کی وجہ سے ایمان نہ لائی ہو،  
وہ عورت مراد نہیں جو محض خواہش و طبیعت کی باندی ہو۔ تو مذکورہ عورت کے ساتھ نکاح میں امید  
ہے کہ وہ اسلام قبول کرے گی۔ تو اس تک مقصد کے لئے یہ نکاح جائز رکھا گیا ہے۔ یہ خلاف مشرک کے  
کہ وہ مشرک کے معاملہ میں کسی محبت پر قائم نہیں ہے، بلکہ سراسر آباد کی تقلید کر رہی ہے۔ اور آباد کے اس  
عمل کا سلسلہ کسی ایسی شخصیت تک نہیں پہنچتا جس کی بات قبول کرنا اور جس کا اتباع کرنا واجب ہو،  
مراد رسول ہے۔ تو اس کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ اسے جیب دعوت دی جائے گی تو یہ محبت کی طرف  
کوئی التفات نہیں کرے گی۔ لہذا یہ نکاح اچھے انجام سے ہی ہونے کی بنا پر جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک کتابیہ خواہ آزاد ہو یا باندی، بہر صورت نکاح جائز ہے اور شافعی کے نزدیک  
کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ ہاں ملوکہ ہونے کی صورت میں اس سے وطی حلال ہے شافعی  
کی محبت یہ فرمان الہی ہے: "ولا تتکھوا المشرکات حتی یؤمنن" اور کتابیہ بھی فی الحقیقت  
مشرکہ ہی ہے کیونکہ مشرک وہ ہے، جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ الوہیت میں شریک ٹھہرائے اور اہل کتاب  
ایسا کرتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے "وقالت الیہود عدید ابن اللہ و قالت  
النصارى المسیح ابن اللہ یعنی یہودیوں نے کہا کہ عزیر اللہ کے بیٹے ہیں اور نصاریٰ نے کہا کہ مسیح اللہ کے بیٹے  
ہیں، نیز نصاریٰ کا یہ قول اللہ تعالیٰ نے نقل کیا کہ "ان اللہ ثالث فلا شقة" یہ اقوال صریح  
شُرک ہیں۔ تو عموم نص تمام مشرکات سے حرمت نکاح کو مقتضی ہے۔ لیکن آزاد کتابی عورتیں اس عموم سے  
ایک دوسری نص کی بنا پر مخصوص ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"والمحصنات من الذین ادقوا لکتاب من قبلکم" محصنات سے مراد آزاد  
عورتیں ہیں۔ لہذا باندیاں ظاہر عموم کی بنا پر حرمت نکاح کے حکم میں داخل رہیں۔ نیز باندیوں سے نکاح  
کا جواز ازراء ضرورت ہے، وجہ گذشتہ اوراق میں بیان ہو چکی ہے۔ اور ضرورت مومنہ باندی کے ساتھ نکاح  
سے پوری ہو جاتی ہے۔ ہم نکاح کے عمومی احکام سے استدلال کرتے ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:  
"داخل لکم ما وداہ ذلکم" نیز ارشاد ہے "فانکحوا من باذن اہلہن" نیز  
"فانکحوا ما طاب لکم من النساء" کہ ان تمام احکام میں مومنہ اور  
کتابیہ باندی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ہاں کسی کے بارے میں کوئی خاص دلیل وارد ہو تو رنگ بات ہے  
رہی شافعی کی پیش کردہ اہمیت (تو اس میں غیر کتابیہ مشرک عورتیں مراد ہیں۔ کیونکہ اہل کتاب اگرچہ فی الحقیقت

مشرک ہیں، لیکن اہم مشرک کا اطلاق عرف میں اہل کتاب کے علاوہ دوسرے مشرکین پر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”ما یؤد الذین کفروا من اهل الکتاب ولا المشرکین“ نیز ارشاد ہے:

ان الذین کفروا من اهل الکتاب والمشرکین فی نار جہنم ان اکابرہم  
میں دونوں فریقوں کے لئے الگ الگ اہم ذکر کئے گئے ہیں۔ علاوہ انہیں کتابی عورتیں اگرچہ ظاہر لفظ کے مطابق  
اہم مشرکات کے عموم میں داخل ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے دوسرے ارشاد ”والمحصنات من الذین  
او تو الکتاب من قبلکم“ کے مطابق اس عموم سے مخصوص ہو جاتی ہیں۔ باقی کتابی  
باندیاں اگر پاکدامن ہوں، تو وہ اہم محسنات کا استحقاق رکھتی ہیں کیونکہ کلام عرب میں اخصان عبارت  
بے منع سے اور منع کا مفہوم غفلت و صلاح کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے، جیسا کہ حریت، اسلام  
اور نکاح سے حاصل ہوتا ہے۔ لہذا اہم محسنات کا عموم کتابی باندیوں کو بھی شامل ہے۔ اور یہ کہ بنیادی  
طور پر باندیوں سے نکاح فاسد ہے، درست نہیں، بلکہ نکاح میں اصل حراز ہے، غماز وہ حرہ سے ہو  
یا باندی سے، مسلمہ ہو یا کتابیہ سے۔ وجہ گذر چکی ہے کہ نکاح ایک عقد مصلحت ہے اور  
مصلحت میں اصل اخلاق ہے۔ اور منع کے لئے کوئی خاص وجہ چاہئے۔

۳۔ ثلثہ: مسلم کے لئے بوجہ عورت سے نکاح کرنا بائز نہیں ہے، کیونکہ محسوس اہل کتاب نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ  
کا ارشاد ہے: ”وہذا کتاب انزلنا، مباد الی قولہ: ان یقولوا انما انزل الکتاب  
علی طائفین من قبلنا“ اس کا مطلب یہ ہے۔ واللہ اعلم کہ تم پر کتاب اس لئے نازل  
کی گئی ہے تاکہ تم یہ نہ کہو کہ کتاب تو مجھ سے پہلے ہو کر وہوں پر نازل کی گئی ہے (لہذا ہم اسے کیوں نہیں)  
اگر مجھ سے بھی اہل کتاب ہوں تو اہل کتاب کے دو نہیں بلکہ تین گروہ  
ہونے چکے آیت میں اہل کتاب کے صرف دو گروہ ذکر کر کے گئے ہیں۔ سو اس سے اللہ تعالیٰ کی خبریں قطع  
لازم آتھیں اور یہ محال ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ تو قول مشرکین کی حکایت ہے تو بھی یہ ہماری دلیل ہے  
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کا قول نقل کیا اور اس پر انکار نہیں کیا۔ ان کی تکذیب نہیں کی حالانکہ ہم جب کسی  
منکر سے حکایت کرتا ہے تو اسے بدل دیتا ہے۔ اور اصل اس بارے میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”مجھ سے اہل کتاب کا سا سلوک کرو۔ ہاں ان کی عورتوں سے نکاح مت کرو  
اور ان کے ذباغ مت کھاؤ“ آپ کا یہ فرمایا کہ ”مجھ سے اہل کتاب کا سا سلوک کرو“ اس کی دلیل ہے کہ  
مجھ سے اہل کتاب نہیں ہیں۔ اسی طرح مجھ سے باندی سے بھی وطی حلال نہیں ہے، اس بارے میں اصل یہ  
ہے کہ اگر قرہ سے وطی حلال نہیں ہے۔ نہ نکاح سے اور نہ ہی بیک مین سے۔ صرف کتابیہ اس سے مخصوص  
ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”ولا تنکحوا المشرکات حتی یدین“ اور اہم نکاح کا  
اطلاق، قد اور ذلی دونوں پر ہوتا ہے، اس لئے دونوں حرام ہیں جس کے والدین میں سے ایک اہل کتاب  
ہو۔ دوسرا مجوسی، تو اس سے اہل کتاب سا معاملہ کیا جائے گا، کیونکہ اگر والدین میں سے ایک مسلم ہو  
تو اولاد کو مسلم کے تابع قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ ”اسلام غالب ہوتا ہے، مغلوب نہیں“ سو اسی طرح اگر والدین  
میں سے ایک کتابی ہو تو والد کو اہل کتاب قرار دیا جائے گا، کیونکہ اہل کتاب کے لئے بعض احکام اہل اسلام  
سے ہیں یعنی اہل کتاب سے نہ نکاح جائز ہے، ان کا ذبح کھانا جائز ہے۔ اور اسلام خود بھی غالب ہوتا ہے

اور اس کے احکام بھی جہاں پائے جائیں غالب ہوتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ کتابی سے اسلام کی امید زیادہ ہے  
لہذا کتابی کو کائنات حقیقت قرار دیا جائے گا۔

مسئلہ: صابہ عورتوں کے بارے میں ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ مسلم کے لئے ان سے نکاح جائز ہے،  
ابو یوسف و محمد فرماتے ہیں کہ جائز نہیں۔ دراصل یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف کی وجہ ان  
کے مذہب میں اشتباہ ہے، ابو حنیفہ کے نزدیک صابی کتاب پر ایمان رکھتے ہیں، زبور پر شہتے ہیں۔ کواکب کی  
عبادت نہیں کرتے۔ بلکہ محض ان کی ایسی تعظیم کرتے ہیں، جیسا کہ مسلمان استقبال کعبہ کے لیے کی تعظیم کرتے  
ہیں۔ ہاں بعض معاملات میں وہ وضو پھر سے اہل کتاب سے مختلف ہیں۔ اور اس سے نکاح حرام نہیں ہوتا،  
جیسا کہ یہودی کا بصر اسی سے ساتھ نکاح ہو سکتا ہے، اور صاحبین کے نزدیک صابی کواکب کی عبادت  
کرتے ہیں۔ اور کواکب کی عبادت ایسے ہی ہے، جیسے توں کی عبادت۔ اس لئے اہل اسلام کا صابہ  
عورت سے نکاح جائز نہیں ہے۔

**جواز نکاح کی تیرہویں شرط** اگر عورت مسلم ہے تو مرد کا مسلمان ہونا، چنانچہ مومنہ کا کافر سے  
نکاح جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے،

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا  
ایمان لے آئیں۔

نیز اس لئے کہ مومنہ اور کافر کے باہمی نکاح میں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں مومنہ کفر میں مبتلا نہ ہو جائے کیونکہ  
خاندان سے اپنے دین کی دعوت دے گا، اور عورتیں عادتاً افعال و اعمال میں اپنے مردوں کا اتباع کرتی ہیں  
اور دینی کے معاملہ میں انہی کی تقلید کرتی ہیں۔ بہت مذکورہ کے آخر میں اسی طرف ارشاد ہے:

اُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى الْمُنَارِ۔  
یہ لوگ دان عورتوں کو ہگ کی طرف بلائیں گے۔

مطلب یہ کہ انہیں کفر کی دعوت دیں گے، اور کفر کی طرف بلانا آگ کی طرف بلانا ہے۔ کیونکہ کھنڈ کا  
احتمال آگ ہے، سو مسلمہ کا کافر کے ساتھ نکاح حرام میں پڑنے کا سبب ہے، لہذا یہ حرام ہو گا۔ نص اگرچہ صرف  
مشرکین کے بارے میں وارد ہوئی ہے، لیکن اس کی علت ہگ کی طرف بلانا تمام کافروں کو شامل ہے،  
سو عموم علت کی وجہ سے حکم بھی عام ہو گا۔ لہذا مسلمہ کا کافر کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے، جیسا کہ بہت پرست  
اور مجوسی کے ساتھ جائز نہیں ہے کیونکہ شرع نے اہل ایمان پر کفار کی ولایت قطع کی ہے، ولین یبغوا  
اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً، سو اگر مومنہ کا کافر کے ساتھ  
جائز ہو تو اس پر کافر کی ولایت ثابت ہوگی، اور یہ جائز نہیں۔

مسئلہ: رہے غیر مزید کفار کے آپس میں ایک دوسرے سے نکاح! قویہ اکثر علماء کے نزدیک فی  
الجملہ جائز ہیں۔ اور مانگ فرماتے ہیں کہ تمام کفار کے نکاح فاسد ہیں کیونکہ اسلام میں نکاح کی کچھ شرائط ہیں  
جن کی وہ عایت نہیں کرتے۔ لہذا ان کے نکاح غیر صحیح ہیں یقیناً درست نہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ  
نہا لبیب کی بیوی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے، "وَأَمْرًا تَحْمِلُ الْعَطْبَ" اس میں اللہ تعالیٰ  
نے اس عورت کا ذکر لبیب کی بیوی کے عنوان سے فرمایا، اور اگر ان کے نکاح فاسد ہوتے تو اس  
عورت کا یوں ذکر نہ کیا جاتا۔ نیز اس لئے کہ نکاح آدم علیہ السلام کی سنت ہے، سو اس باب میں کفار  
آدم کی شریعت پر ہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے، میں نکاح سے پیدا ہوا، سفاح سے پیدا نہیں

ہوا۔ مالکؒ پید کے والدین کا فرستے۔ نیز مالکؒ کا قول اپنانے سے بہت سے انبیاءؑ کے نسب میں طعن لازم آتا ہے۔ اور اس کی قباحت مخفی نہیں، کیونکہ بہت سے انبیاءؑ کے والدین کا فرستے، اور مذہب کو رہنمایانِ مذہب کے حوالے سے جانچا جاتا ہے۔ تو ایسی صورت میں فسادِ نکاح کا قول انتہا کرنے کی قباحت واضح ہے۔

مسئلہ: اہل ذمہ کے باہمی نکاح جائز ہیں، اگرچہ ان کی شریعت مختلف ہو۔ کیونکہ کفر سب کا سبب یک ہی علت ہے۔ اس لئے کہ یہ سب انبیاءؑ کا انکار کرنے میں متفق ہیں۔ ارشاد باری ہے: ”کم دینکم دلی دین“ کہ ان سب کے دین کو ایک ہی دین قرار دیا۔ اور ان کا شریعت کے بارے میں اختلاف مختلف گروہوں کے باہمی اختلاف کے بمنزل ہے۔ اور اگر وہی اختلاف سے باہمی نکاح منوع نہیں ہوتا، تو اسی طرح شریعت کے اختلاف سے بھی منوع نہیں ہوگا۔

**جوازِ نکاح کی چودھویں شرط** | زوجین میں سے کوئی اپنے صاحب کا مالک نہ ہو، اور نہ ہی دوسرے کا اختیارِ ملکیت اپنے اختیار سے کم ہو، چنانچہ مرد کے لئے اپنی باندی سے اور مشترکہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اسی طرح عورت کے لئے اپنے غلام یا مشترک غلام سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِينَ هُمْ لِغُورِهِمْ  
حَافِظُونَ الْأَعْلَىٰ ۖ وَاجْتَنِبُوا  
مَمْلُکَتِ الْإِیمَانِہُمْ

اور جو لوگ اپنی شریک گاہوں کی حفاظت  
کرتے ہیں سوائے اپنی ازواج کے یا اپنی  
مملوکہ عورتوں کے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے دو چیزوں سے ایک کام کو ملت و طہی کا سبب قرار دیا ہے۔ کیونکہ لفظ ”و“ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے، لہذا ان دونوں کے ساتھ استباحۃِ نکاح جائز نہ ہوگی۔ نیز اس لئے کہ نکاح سے زوجین کے ایک دوسرے پر حقوق ثابت ہو جاتے ہیں، ان میں سے ایک حق یہ بھی ہے کہ عورت خاوند سے و طہی کا مطالبہ کر سکتی ہے اور خاوند عورت سے تمکینِ نفس کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ لیکن ملکیت حقوقِ مشترک سے مانع ہے۔ تو جب ملکیت کے ہونے ہوئے نکاح کرنے سے نکاح کے ثمرات حاصل نہیں ہوتے، تو اس نکاح کا فائدہ؟ اس لئے یہ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے نکاح سے جو حقوق حاصل ہوتے ہیں، وہ باندی کو اپنے آقا پر اور غلام کو اپنی سیدہ پر حاصل نہیں ہو سکتے، کیونکہ ملکیت رقبہ تقاضا کرتی ہے کہ ولایت مالک کو حاصل ہو، اور مملوک مولیٰ علیہ ہو، جبکہ ملک نکاح میں مملوک کو مالک پر ولایت حاصل ہوتی ہے، تو اس سے لازم آتا ہے کہ ایک ہی شخص ایک ہی زمان میں ایک ہی شئی میں والی بھی ہو اور مولیٰ علیہ بھی ہو، اور یہ محال ہے۔ نیز اس لئے کہ ہمارے نزدیک نکاح مہر کے بغیر جائز نہیں ہوتا، اور جب تک ادا نہ کرے اس کے زمرہ دین رہتا ہے، لیکن تعلق ملکیت کی صورت میں آقا کا غلام پر اور نہ غلام کا آقا پر دین واجب ہوتا ہے۔ (سو نکاح اور ملکیت کی مقتضیات میں تضاد ہے) اس لئے ایک عمل میں دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

اسی طرح اپنی مدبرہ اور مکتاہ سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ دونوں آفاقی مملوکہ ہوتی ہیں۔ اسی طرح نکاح کے بعد اگر ملک مبین طاری ہو جائے یا اس طور کہ زوجین میں کوئی ایک اپنے صاحب کا مکمل طور پر یا جزئی طور پر مالک ہو جائے تو نکاح باطل ہو جائے گا۔ اس کی وجہ الٹا مشر اپنے مقام میں آئے گی۔



## جواز نکاح کی پندرہویں شرط

نکاح دائمی اور ابدی ہو۔ چنانچہ نکاح موقت یعنی نکاح متعہ جائز نہیں ہے۔ نکاح متعہ کی دو قسمیں ہیں، ایک کہ لفظ متعہ سے ہو، اور دوسری یہ کہ لفظ نکاح و تزویج یا ان کے قائم مقام کسی لفظ سے ہو، اور اس میں وقت کی قید لگا دی جائے۔ پہلی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً یوں کہتا ہے کہ ”میں تجھے اتنی رقم یا اتنی مالیت کی یہ چیز اس شرط پر دے رہا ہوں کہ میں تجھ سے ایک دن یا ایک ماہ یا ایک سال یا اتنی مدت متعہ کروں گا“ (یعنی لطف اندوز ہوں گا)۔ اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے۔ صرف بعض لوگ اس کے حوالے کے قائل ہیں۔ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔

فَمَا اسْتَمْعْتَهُ مِنْهُمْ  
فَأَنذَرْتَهُمْ أَجْرًا دُونَ فَرِيضَةٍ  
پھر جس طریق سے تم ان عورتوں سے متعہ  
ہوئے ہو، سواں کمان کے اجور دے دو جو کہ  
مقرر ہو چکے ہیں۔

اس آیت سے استدلال تین وجہ سے ہے، ۱۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے امتناع کا لفظ ذکر فرمایا ہے نکاح کا نہیں، اور امتناع و منع (متعہ) ایک ہی چیز ہے، ۲۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے اجرت دینے کا حکم دیا ہے۔ اور حقیقت اجارہ متعہ کی صورت میں مستحق ہوتی ہے، کیونکہ عقد متعہ یہی ہے کہ بضع کی منفعت پر اجارہ کیا جائے۔ ۳۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے امتناع کے بعد اجرت دینے کا حکم دیا ہے، اور یہ بھی عقد متعہ میں ہی صادق آتا ہے۔ کیونکہ نکاح میں نفوس عقد سے مہر لازم ہو جاتا ہے، اور اقلا غاوند سے مہر لیا جاتا ہے پھر اسے قربت کی اجازت دی جاتی ہے۔ تو اس آیت کریمہ سے عقد متعہ کا جواز معلوم ہوا۔ ہم عدم جواز پر کتاب سنّت، اجماع اور قیاس سے استدلال کرتے ہیں۔

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَقْدَرِهِمْ مَحَافِظُونَ الْأَعْلَىٰ أَوْ أَجْهَدُ أَوْ مَا  
مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ اس میں اللہ تعالیٰ نے ملتِ جماع کے صرف دو طریقے بیان کئے ہیں۔ اور متعہ تو نکاح ہے اور نہ ہی ملکِ یمین، لہذا احرام رہے گا۔ متعہ کے نکاح نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ متعہ طلاق و فرقت کے بغیر ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اور متعہ سے توارث جاری نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ متعہ نکاح نہیں ہے، لہذا متعہ عاس کی زوجہ نہ ہوئی۔ ۱۔ اور اس آیت کے آخر میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فَمَنْ ابْتَغَىٰ ذَا ذِلَّةٍ فَذَلِيلٌ هُمُ الْعَادُونَ (پس جو اس کے علاوہ کے طلب گار ہوں، سو ہی لوگ حد سے تجاوز کرنے والے ہیں) اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ دو طریقوں کے علاوہ ہر راہ سے طہی حرام ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَكْدِرُوا فِتْنًا تَكْمُلُ عَلَى الْبَغَاءِ ”اور اپنی لوثیڈوں کو زنا پر مجبور نہ کرو۔“

اس کی صورت یہی ہوتی تھی کہ وہ لڑکیوں کو اجارہ پر دے دیتے تھے۔ تو اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمادیا، تو معلوم ہوا کہ دلی کی یہ صورت حرام ہے۔

۲۔ سنت سے استدلال باس طوس ہے کہ علیؑ سے روایت ہے کہ یوم خیر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے اور گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کر دیا۔ نیز عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن عورتوں سے متعہ کرنے سے بھی فرمائی۔ عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم خیر میں عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے اور گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکن اور مقام کے درمیان کھڑے تھے اور یہ فرمایا ہے ”تھے کہ“ میں نے تمہیں متعہ کی اجازت دی تھی، سو اب جسک پاس عتقہ عورت ہو، اسے چھوڑ دے، اور جو کچھ انہیں دے چکے ہو، وہ مت لو، اللہ تعالیٰ نے قیامت تک متعہ کو حرام کر دیا ہے۔“

۳۔ اجماع یہ ہے کہ پوری امت نے باوجود حاجت پیش آنے کے متعہ پر عمل نہیں کیا۔

۴۔ قیاس یہ کہ نکاح کی شریعت سے محض شہوت پورا کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ شریعت کی کچھ خاص اغراض ہیں، اور نکاح ان کا وسیلہ ہے۔ متعہ کے ذریعہ شہوت پوری کرنا ان مقاصد کا دیا نہیں بنتا لہذا متعہ مشروع نہیں ہوگا۔ یہی آیت کریمہ ”فما استمتعتم به منهن“ تو اس میں نکاح کے ساتھ استمتاع مراد ہے۔ کیونکہ آیت کے اول اور آخر میں نکاح کا ذکر ہو رہا ہے شروع آیت میں ان عورتوں کا ذکر ہے، جن سے نکاح حرام ہے۔ پھر فرمایا کہ ان کے علاوہ عورتوں سے نکاح حلال ہے پھر فرمایا ”محصنین غیر مصافحین“ یعنی نکاح میں لانے والے ہر شخص مستی نکالنے والے نہ ہو۔ پھر اسی آیت کے سابق میں فرمایا ”ومن لم يستطع متعہ طوطاً ان يکحل المحدثات“ اس میں بھی صرف نکاح کا ذکر ہے، اجارہ اور متعہ کا ذکر نہیں۔ تو ان قرائن کی روشنی میں ”فما استمتعتم به“ میں ازراہ نکاح استمتاع مراد ہوگا۔ رہا یہ کہنا کہ اس میں واجب شدہ مال کو اجسے تعبیر کیا گیا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ نکاح کے ہر کو بھی اجر کہا جاتا ہے۔ ارشاد الہی ہے، ”فانکحوا من باذن اهلہن واکتوھن اجورھن“ نیز ارشاد ہے۔ یا ایہا النبی انا احللمنا لك ازواجک اللاتی اجورھن ان آیتوں میں لڑکے مراد مرے۔

باقی یہ کہنا کہ اس آیت میں استمتاع کے بعد اجر دینے کا حکم ہے، جبکہ نکاح میں نفس مختص ہے ہر واجب ہو جاتا ہے، اور استمتاع سے پہلے لیا جاتا ہے۔

یہ ہے کہ آیت کریمہ میں تقدیم و تاخیر ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یہاں فرمایا ہے، فانوھن اجورھن اذا استمتعتم به منهن ”یعنی جب“ استمتاع کا ارادہ کرو تو ان کے اجداد کو دو جبکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے یا ایہا النبی اذا طلقتمہ النساء فطلقوھن لعدہن ”اور مراد یہ ہے کہ جب تم طلاق دینے کا ارادہ کرو۔ علاوہ ازیں اگر آیت مذکورہ میں اجارہ و متعہ

ہی مراد ہو تو بھی یہ آیت ہماری تلاوت کردہ آیات اور روایت کردہ احادیث سے منسوخ ہو چکی ہے، ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ”فما استمتعتم“ دوسرے فرمان : ”یا ایہا الذین اذا طلقتم النساء“ سے منسوخ ہے۔ اور ابن سعوطی سے روایت ہے کہ غور توں کے ساتھ متعہ کی اجازت منسوخ ہے۔ اور اس کی ناسخ آیات طلاق، صداق عدت و موارد میں ہیں۔ اسی طرح نکاح سے واجب ہونے والے حقوق کے احکام بھی اس کے لئے مانع ہیں مطلب یہ ہے کہ مذکورہ تمام امور نکاح سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور ان میں سے کوئی چیز متعہ سے ثابت نہیں ہوتی۔ لہذا متعہ جائز نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

۲۔ دوسری صورت یہ کہ یوں کہے ”میں تجھ سے دس دنوں یا اتنی مدت کے لئے نکاح کرتا ہوں ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ نکاح بھی فاسد ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ نکاح جائز ہے اور یہ ابدی ہوگا، شرط باطل ہے، اور حسن بن زیاد ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر انہوں نے اتنی مدت ذکر کی ہے، یعنی مدت ان دنوں کے زندہ رہنے کا ظاہر امکان ہے، تو نکاح باطل ہے۔ اور اگر اتنی مدت ذکر کی ہے جہاں تک غالب امکان یہ ہے کہ زندہ نہیں رہیں گے تو نکاح جائز ہے، گویا انہوں نے پوری زندگی کے لئے نکاح کیا ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد میں نکاح کا ذکر ہوا، اور شرط فاسد لگائی گئی اور نکاح شروط فاسد سے باطل نہیں ہوتا۔ بلکہ نکاح صحیح ہو جاتا ہے اور شرط فاسد خود باطل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اگر یوں کہے کہ ”میں تجھ سے نکاح کرتا ہوں اس شرط پر کہ دس دنوں تک تجھے طلاق دے دوں گا۔“ ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر یہ عقد جائز ہو تو دوسروں سے خالی نہیں۔ یا تو مدت مذکورہ تک کے لئے ہوگا اور باہمیہ کے لئے۔ پہلی صورت بھی ممکن نہیں، کیونکہ یہ بعینہ نکاح متعہ بن جاتا ہے۔ صرف اتنا ہے کہ اسے نکاح کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور عقود میں معافی کا اعتبار ہوتا ہے، الفاظ کا نہیں، جیسے ہسٹل کی برات کی شرط کے ساتھ کفالت کے لئے محالہ کے احکام ہوں گے، کیونکہ یہ معنی محالہ ہی ہے، اگرچہ لفظ محالہ ذکر نہیں کیا گیا۔ اور متعہ منسوخ ہے اور دوسری صورت بھی ممکن نہیں، کیونکہ اس میں عدت کی رضا کے بغیر اس پر استحقاق ثابت ہوتا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ رہا یہ کہنا کہ ”اس نے نکاح کیا، پھر اس پر شرط فاسد داخل کی ہے“ درست نہیں، کیونکہ اس لئے شرط، بع ہی سے نکاح مؤقت کیسے ہے۔ اور نکاح مؤقت نکاح متعہ ہی ہے۔ اور متعہ منسوخ ہے۔ یہ نکاح نکاح مصناف کی طرح ہو گیا، کردہ بھی صحیح نہیں ہوتا۔ اور یہ نہیں کہا جاتا کہ نکاح صحیح ہے اور اضافت باطل ہے، کیونکہ اس نے کیا ہی نکاح مصناف ہے، اور نکاح مصناف صحیح نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ بہ خلاف جبکہ یوں کہے کہ ”میں نے تجھ سے نکاح کیا اس شرط پر کہ تجھے دس دنوں تک طلاق دے دوں گا۔“ کیونکہ یہاں اس نے پہلے نکاح کو ابدی رکھا، پھر نکاح مؤبد میں طلاق کی شرط ذکر کر کے تبدیل و دام کو قطع کیا۔ اور اصول یہ ہے کہ نکاح مؤبد شروط فاسد سے باطل نہیں ہوتا بلکہ شروط خود باطل ہو جاتی ہیں اور نکاح صحیح رہتا ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل:

## جواز نکاح کی سولہویں شرط

نکاح کے جواز کے لئے مہر ضروری ہے۔ چنانچہ مہر کے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اس شرط کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی:

- ۱۔ مہر کیا جواز نکاح کی شرط ہے یا نہیں؟
- ۲۔ مہر کی کم از کم مقدار کیا ہے؟
- ۳۔ کوئی چیزیں مہر میں مقرر کی جاسکتی ہیں اور کوئی نہیں؟ اور مہر صحیح یا فاسد مہرنے کی صورت میں کیا حکم ہے؟
- ۴۔ مہر کس چیز سے واجب ہوتا ہے؟
- ۵۔ کس وقت واجب ہوتا ہے، وجوب کی کیفیت کیا ہے اور اس سے متعلق احکام۔
- ۶۔ کس چیز سے پورا مہر واجب ہو جاتا ہے؟
- ۷۔ کس چیز سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے؟
- ۸۔ کس چیز سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے؟
- ۹۔ مہر کے بارے میں زوجین کا اختلاف ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

**جواز نکاح کے لئے مہر شرط ہے یا نہیں؟** اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک مہر مسلم کے نکاح کے جواز کے لئے شرط ہے۔ اور شافعی کے نزدیک مہر شرط نہیں ہے ان کے نزدیک مہر کے بغیر بھی نکاح ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر مقرر نہ کیا، ہاں طور کہ مہر کا ذکر ہی نہ کیا یا اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ اور عورت اس پر راضی بھی ہو گئی تو ہمارے نزدیک نفس عقد سے مہر مثل واجب ہو جائے گا۔ چنانچہ عورت کو اختیار ہے کہ خاوند سے مہر کا مطالبہ کرے۔ اور اس صورت میں اگر عورت قربت سے پہلے مر گئی تو خاوند سے مہر مثل لیا جائے گا۔ اور اگر قربت سے پہلے خاوند مر گیا تو اس کے ترکہ سے عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی۔ لیکن شافعی کے نزدیک نفس عقد سے مہر مثل واجب نہیں ہوتا۔ مہر کے وجوب کی صرف دو صورتیں ہیں۔ مہر مقرر کیا جائے یا قربت ہو جائے۔ چنانچہ اگر مہر مقرر کرنے سے پہلے قربت ہو گئی تو مہر مثل واجب ہوگا۔ اور اگر قربت سے پہلے اور مہر مقرر کرنے سے پہلے اسے طلاق دے دی تو بلا اختلاف مہر مثل واجب نہیں ہوگا۔ اس صورت میں صرف طلاق واجب ہوتا ہے۔ اگر مہر مثل مقرر نہیں ہوا تھا کہ میاں بیوی دونوں مر گئے تو ابو حنیفہ کے نزدیک بیوی کے ورثاء کو کچھ نہیں ملے گا اور صاحبین کے نزدیک خاوند کے ترکہ سے مہر مثل بیوی کے ورثاء کو دیا جائے گا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر نکاح کرتے ہوئے مہر کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ مہر کی نفی بھی کی گئی ہو تو بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لا جناح عليك ان طلقتہ  
النساء مالم تمسوهن أو  
تفردنوا لهن فريضۃ۔  
تم پر کچھ مؤاخذہ نہیں اگر بیویوں کو اس بات  
میں طلاق دے دو کہ تم نے انہیں ہاتھ  
لگایا ہے اور نہ ان کے لئے کچھ مہر مقرر کیا

ہے۔  
اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس شخص سے مؤاخذہ کی نفی فرمائی، جو مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دیتا  
ہے، اور ظاہر ہے کہ طلاق نکاح کے بعد ہوتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ مہر مقرر کیے بغیر بھی نکاح ہو جاتا ہے۔  
نیز ارشاد ہے:

يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتہ  
المومنات ثم طلقتوهن  
من قبل ان تمسوهن۔  
اے ایمان والو! جب تم مومنہ عورتوں سے  
نکاح کرو پھر انہیں ہاتھ لگالے سے پہلے  
طلاق دے دو۔

اس میں بھی اس نکاح میں طلاق دینا مراد ہے، جس میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، کیونکہ اسی آیت میں  
”فتمتعوهن“ اسے اس صورت میں تمتعہ طلاق واجب قرار دیا گیا ہے۔ اور تمتعہ طلاق اس نکاح  
میں واجب ہوتا ہے، جس میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، تو معلوم ہوا کہ مہر مقرر نہ کیے بغیر بھی نکاح ہو جاتا ہے۔  
نیز اس لئے کہ جب دلیل قائم ہو چکی ہے کہ مہر کے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا، تو نکاح کرنے میں مہر عہد بخود با  
ہے، اگرچہ اس کا ذکر نہ کیا جائے۔ شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کرتے ہیں:  
”وأتوا النساء صدقاتهن“ اور تم لوگ عورتوں کے مہر خوش دلی سے دے  
دیا کرو۔

نخلۃ  
اس میں مہر کو ”نخلۃ“ کہا گیا ہے، اور نخلۃ عطیہ کو کہتے ہیں، اور عطیہ صلہ ہوتا ہے اس  
سے معلوم ہوا کہ مہر بابت نکاح میں ایک زائد عطیہ ہے، لہذا نفس عقد سے واجب نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے  
کہ نکاح ازدواج کا نام ہے، کیونکہ یہ لفظ ہی ازدواج کا مفہوم رکھتا ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے، کہ  
دونوں کے درمیان زوجیت ثابت ہو، اور زوجین میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے سے استعمال  
حلال ہو، تاکہ مقاصد نکاح حاصل ہو سکیں۔ ہاں البتہ ان مقاصد کے حصول کے لئے خاوند کو منافع بضع  
میں ایک گونہ ملکیت عطا کی گئی ہے، لیکن عورت کے لئے خاوند پر مہر کی ملکیت کے اثبات کی کوئی ضرورت  
نہیں۔ لہذا خاوند کے حق میں مہر ایک زائد ذمہ داری ہے، جو عورت کو بطور صلہ و بطور نفی دیا جاتا ہے، سو  
مقرر کے بغیر مہر عوض نہیں بنے گا۔ اور مہر کے بغیر جائز نکاح پر دلیل یہ ہے کہ آما اگر اپنی باندی کا اپنے  
غلام سے نکاح کرے تو نکاح صحیح ہوتا ہے اور مہر واجب نہیں ہوتا، کیونکہ اگر مہر واجب ہو تو آقا پر  
واجب ہوگا، اور غلام کے لئے آقا پر کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر کوئی ذمی کسی ذمیہ سے  
مہر کے بغیر نکاح کرے تو نکاح جائز ہوتا ہے اور مہر واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح صورت مذکورہ میں اگر مہر  
مقرر کرنے سے پہلے میاں بیوی دونوں مر گئے تو برصغیر کے نزدیک کچھ واجب نہیں ہوتا، تو معلوم ہوا  
کہ مہر کے بغیر بھی نکاح جائز ہے، ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے: واصل لکم ما داراء لکم

ان تبتعدوا ما موالکم۔ اس میں حلال عورتوں کو مال خرچ کر کے حاصل کرنے کی شرط لگائی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مال خرچ کیے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اگر اس پر یا اعتراض کیا جائے کہ علت کے بیان میں مال خرچ کرنے کے ذکر سے بغیر خرچ کئے علت کی نفی نہیں ہوتی، خصوصاً تہا ہی اصل کے مطابق کر کسی حکم کی کسی شرط کے ساتھ تعلیق سے عدم شرط کے وقت اس حکم کے وجود کی نفی نہیں ہوتی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نفوس اور ابضاع میں اصل حرمت ہے۔ باہت کے ثبوت کے لئے یہ شرط ضروری ہے۔ اور اس شرط کے عدم کی صورت میں حرمت کا ثبوت اصل کی بنا پر ہے۔ عدم شرط کی بنا پر نہیں۔ تو بحمد اللہ ہماری اصل میں تناقض نہ ہوا۔ اور علم سے روایت ہے کہ ایک آدمی ایک مادہ تک عبد اللہ بن مسعود کے پاس آتا رہا۔ اس کا سوال یہ تھا کہ ایک عورت کا خاوند مر گیا ہے، اور مہر مقرر نہیں ہوا، تو اب اس کا کیا حکم ہے؟ ابن مسعود کو جواب میں تردد رہا، جب ایک ماہ پورا ہو گیا تو انہوں نے سائل سے کہا کہ اس کا جواب نہ تو مجھے کتاب اللہ میں ملا ہے، اور نہ ہی ان احادیث میں جہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہیں، اب میں اجتہاد کرتا ہوں، اگر صواب ہوا تو اللہ کی طرف سے ہے۔ اور اگر خطا ہوا تو ابن ام عبد کی طرف سے ہے۔ اور ایک روایت میں افلاطیلوں میں۔ اگر صواب ہوا تو اللہ کی طرف سے ہے، اور اگر خطا ہوا تو مجھ سے اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اللہ دراصل اس سے بری ہیں۔ وہ یہ کہ اس عورت کو مہر مثل ملے گا، حکم نہ زیادہ۔ یہ سن کر ایک صاحب کھڑے ہوئے، جن کا نام مقفل بن سنان تھا، انہوں نے فرمایا میں گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق اشجعیہ کے بارے میں بالکل ایسا ہی فیصلہ فرمایا تھا۔ اس کے بعد قبیلہ اشجعیہ کے کچھ لوگ کھڑے ہوئے اور انہوں نے بھی یہی شہادت دی۔ اس پر ابن مسعود کو اتنی خوشی ہوئی کہ اس سے پہلے انہیں اسلام میں کبھی اتنی خوشی نہیں ہوئی تھی کیونکہ ان کا اجتہاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے موافق پڑا۔ نیز اس لئے کہ ایک نکاح بھنا ہوا مقصود نہیں ہے، بلکہ اس سے کچھ اور مقاصد کا حصول مقصود ہے۔ اور وہ مقاصد دوام نکاح سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اور دوام حاصل ہو گا نفس عقد کے ساتھ ہر واجب ہونے سے کیونکہ زوجین کے مابین ایسے اسباب پیدا ہو جائے ہیں جن سے خاوند طلاق پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ سو اگر نفس عقد سے ہر واجب مست ہو تو خاوند معمولی ناراضگی کی صورت میں بھی اس تعلق کو توڑنے کی پروا نہیں کرے گا کیونکہ ہر لازم نہ ہونے کی وجہ سے تعلق توڑنا اس پر شاق نہیں ہوگا، تو اس طرح نکاح سے مقاصد مطلوبہ حاصل نہیں ہوتے نیز اس لئے کہ نکاح کی مصالحت اور مقاصد زوجین کے درمیان موافقت سے حاصل ہوتے ہیں، اور موافقت تب ہوگی جب بیوی خاوند کی نظروں میں معزز و مکرم ہو، اور وہ اس کی قد ہو۔ اور قد رتب ہوگی جب اس کے حصول کے لئے خاوند کو خاطر خواہ مال خرچ کرنا پڑے، کیونکہ جس چیز کا حصول مشکل ہو، اس کی قدر زیادہ ہوتی ہے، اور جو چیز آسانی سے حاصل ہو جائے، اس کی قدر نہیں ہوتی۔ تو جب رتب کی بیوی ملے گی تو خاوند کی نظروں میں اس کی قدر نہیں ہوگی، اور بات بات پر اس سے غلی کھائے گا، تو باہمی موافقت نہ ہو جائے گی، جتنا نکاح کے مقاصد حاصل نہیں ہو سکیں گے۔ لہذا نکاح میں

مہر ہونا ضروری ہے کہ نیز اس لئے کہ نکاح سے عورت کے بارے میں ایک گود بلک ثابت ہوتی ہے خواہ اس کی ذات کے بارے میں ہواور یا اس سے جمع کے بارے میں، ہر صورت حرہ کی ملکیت میں ایک گود نہ اس کی ذلت و اہانت ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس کے مقابل میں خاطر خواہ مال ہو جس سے اس ذلت کا تدارک ہو سکے کہ ہمارے قول کی صحت اور شافعی کے قول کے فساد پر دلیل یہ ہے کہ اگر بیوی فاہمہ سے مہر مقرر کرنے کا مطالبہ کرے تو مہر مقرر کرنا اس پر واجب ہے جتنی کہ اگر اس نے مال مثول سے کام لیا تو قاضی اسے میسر کرے گا کہ مہر مقرر کرے۔ پھر بھی اگر اس نے مہر مقرر نہ کیا تو اس کی طرف سے قاضی مقرر کر دے گا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مقرر کرنے سے پہلے بھی مہر واجب ہوتا ہے کیونکہ اگر مہر واجب نہ ہوتا تو اسے مقرر کرنا ضروری نہ ہوتا۔ اس لئے کہ غیر ضروری چیز کا ضروری مہر یا مال ہے۔ اسی طرح عورت کو اختیار ہے کہ جب تک مہر مقرر نہیں کرتا، اور پھر سپرد نہیں کر دیتا خاندان کو اپنے قریب نہ آنے دے۔ یہ سب اس بات کی دلیل ہے کہ نفس عقد سے مہر واجب ہو جاتا ہے۔ رہا آیت سے استدلال "اتو نخلتہ" جیسا کہ معنی عطیہ آتا ہے، بمعنی دین بھی آتا ہے۔ کہا جاتا ہے "ما نخلتک" یعنی تہلک دین کیا ہے؟ تو آیت کا مفہوم یہ ہوا کہ "عورتوں کے مہر دین سمجھ کر ادا کرو" اس طرح یہ آیت شافعی کے خلاف حجت ہے، کیونکہ اس کا اقتضا یہ ہے کہ نکاح میں مہر دین کے طور پر واجب ہوتا ہے تو آیت کی مراد میں احتمال واقع ہو گیا، لہذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ باقی یہ کہنا کہ نکاح کا مفہوم صرف ازدواج ہے، تو یہ ٹھیک ہے، لیکن نکاح کی مشروعیت جن مصالح کی بنا پر ہوئی وہ صرف مہر سے حاصل ہو سکتے ہیں، اس لئے مہر واجب ہو گا۔ دیکھئے! نکاح میں ملک کا مفہوم نہیں پایا جاتا، لیکن چونکہ نکاح کی مصالح ملک کے بغیر حاصل نہیں ہوتیں، اس لئے ملک کو تسلیم کیا گیا ہے، اسی طرح مہر ہے۔ رہی باندی کی غلامی کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت، تو کہا گیا ہے کہ مہر واجب ہو کر ساقط ہو گیا ہے۔ اور وجوب کا فائدہ نکاح کا حجاز ہے۔ باقی ذمی اگر کسی دمیر سے مہر کے بغیر نکاح کئے تو صاحبین کے قول کے مطابق مہر واجب ہوتا ہے۔ اور ابو حنیفہ کے قول کے مطابق واجب تو ہوتا ہے، لیکن ہم ان سے تعرض نہیں کریں گے کیونکہ یہ ان کا دین ہے۔ اور ہمیں ان کے دینی معاملات میں مداخلت کی اجازت نہیں چنانچہ اگر انہوں نے قاضی کی طرف مراءفہ کا تو قاضی عورت کے لئے مہر مقرر کرے گا۔ اسی طرح اگر میاں بیوی دونوں مراءفہ تو صاحبین کے نزدیک عورت کے ورثہ کو اس کا مہر مثل ملے گا۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک مہر مثل کا فیصلہ اس لئے نہیں کہا جائے گا، کہ دلائل متینہ پایا گیا ہے۔ کیونکہ میاں بیوی کا اٹھا ایک ہی وقت میں مرنا نادر ہے۔ غالب یہ ہے کہ آگے پیچھے موت ہوتی ہے، لیکن خاندان کی موت کے بعد جب عورت نے مہر کا مطالبہ نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پورا مہر یا کچھ مہر وصول کر چکی ہے، اور کچھ معاف کر دیا ہے۔ علاوہ ان یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابو حنیفہ کا قول "تادم جہدیر معمول ہے، یعنی رات نازمانہ گزر گیا ہے کہ اس صبح کوئی عورت باقی نہیں رہی، جس کے مہر کا اعازہ کیا جائے تو اسی صورت میں مہر مثل کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ فیصلہ کرنا مستند ہے۔ ابو الحسن رحمہ اللہ اور ابو بکر راجی نے یوحی ذکر کیا ہے۔ اور محمد نے ابو حنیفہ کے موقف کی وضاحت

میں ماسی طرف اشارہ کیا ہے، فرماتے ہیں کہ یہ بتلائیے کہ آج علیؑ کے ورثاء عمر کے ورثاء پر ام کوٹھم کے مہر کا دعویٰ کریں تو کیا میں اس کا فیصلہ کروں گا؟ اور یہاں جو بی بی سے ایک کے مرنے میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، لہذا اس صورت میں مہر شل واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### مہر کی کم از کم مقدار

کم از کم مہر دس درہم یا اس کے مساوی بایست کی کوئی چیز ہونی چاہیے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔ کوئی بھی چیز، طویل ہو یا کثیر، مہر میں دی جا سکتی ہے حتیٰ کہ دانت اور جڑ بھی مہر میں سکتے ہیں۔ شافعیؒ کی محبت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا ”جس نے نکاح میں مٹھی جھر گندم، آٹا یا ستو (بطور مہر) دیا، تو اس کا نکاح حلال ہے۔“ انسؓ سے روایت ہے کہ عبدالرحمن بن عوف نے ایک عورت سے بقدر فواہ سوئے پر نکاح کیا۔ اور یہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مہر میں کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے۔ نیز مہر حق العبد ہے، یعنی عورت کا حق ہے۔ کیونکہ عورت کو اس میں مکمل تصرف کا اختیار حاصل ہے، چاہے لے چلے چھوڑے۔ لہذا اس کی تعیین عاقدین کے پرہوگی (جیسا کہ دوسرے حقوق العباد میں ہے)۔ ہماری دلیل یرقان الہی ہے، ”داخل لکھ ما و دامد لکھ ان تلتعوا باموالکم۔“ اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر کا مال ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ اور حجت، دانت وغیرہ مال نہیں سمجھے جاتے۔ لہذا یہ مہر نہیں بن سکتے۔ اور جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا ”دس درہم سے کم مہر نہیں ہوتا۔“ نیز علیؓ، عمرؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے ان کا قول مروی ہے کہ دس درہم سے کم مہر نہیں ہوتا، اور زابرؓ سے کہ ان کا یہ قول سماعی ہے۔ اس لئے کہ اس باب میں اجتہاد و قیاس نہیں چلتا۔ نیز جب تعیین مقدار میں اختلاف ہو گیا تو ضروری ہے کہ مقدار متعین یعنی دس درہم کو اختیار کیا جائے۔ یہی حدیث انور اس سے صحت آتی بات ثابت ہوتی ہے کہ جب عقد میں دس درہم سے کم قیمت کا مال بطور مہر رکھا جائے تو نکاح حلال ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ہم بھی قابل ہیں کہ ایسی صورت میں نکاح صحیح ہے، بلکہ اگر سرے سے مہر کا ذکر ہی نہ کیا جائے۔ تو بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔ تو جب کچھ مہر رکھا گیا ہو تو بدرجہ اولیٰ نکاح حلال ہوگا۔ لیکن اس حدیث میں مذکورہ مقدار سے مہر زیادہ ہونے کی نفی نہیں ہے، جبکہ دوسری حدیث میں ہے کہ کم از کم مقدار دس درہم ثابت ہے۔ لہذا ایسی صورت میں نکاح تو صحیح ہو جاتا ہے، لیکن مہر کی کم از کم مقدار مہر کی کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور عبدالرحمنؓ، بن عوف کے اثر سے بھی استدلال درست نہیں۔ لہذا بقدر فواہ کا وزن کبھی دینار کے برابر بلکہ عاۃً اس سے بھی زیادہ ہوتا ہے، اگر اس پر یہ اعتراض



کیا جائے کہ روایت ہے کہ فوۃ کی قیمت تین درہم تھی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیمت لگانے والا کوئی غیر معلوم شخص ہے، لہذا اس کا عمل دوسرے پر عجت نہیں بن سکتا۔ علاوہ ازیں ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ بقدر فوۃ سونے کی قیمت دس درہم تھی۔ یہ ابراہیم النخعی کا قول ہے۔ علاوہ ازیں خبر ادا نہیں مذکورہ متعارف ہو سکتا ہے کہ مہر محل کے طور پر ہو، پورا مہر نہ ہو، جیسا کہ معروف طریقہ ہے کہ مہر کی کچھ مقدار قربت سے پہلے دے دیتے ہیں۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واقعہ مہر کے بغیر حجاز نکاح کی حالت میں واقع ہوا ہو، چنانچہ ایک قول یہ بھی ہے کہ پہلے مہر کے بغیر نکاح جائز تھا۔ یہاں تک کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح شغار سے منع فرمادیا باقی شافعی کا یہ کہنا کہ مہر حتیٰ العبد ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ بٹائی حالت میں تو یہ خاصاً عورت کا حق ہے لیکن ثبوت کی حالت میں شرعاً کا حق بھی اس سے متعلق ہو جاتا ہے کہ شریعت عورت کی عزت نفس اور احترام کے لئے اتنا مال واجب کرتی ہے جو شریعت کی نظر میں معتد ہے، جیسا کہ نصاب مرقوم ہے۔

اگر بوقت عقد دس درہم سے کم مہر مقرر کیا گیا تو اصحاب ثلاثہ کے نزدیک دس درہم پورے کئے جائیں گے۔ اور زفر کہتے ہیں کہ اس صورت میں عورت کو مہر ملے گا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دس درہم سے کم مال کو مہر قرار نہیں دیا جاسکتا سو یہ مقرر کرنا فاسد ہے، اور فساد کی صورت میں مہر مل واجب ہوتا ہے جیسا کہ غمر و خنیزہ کو مہر بنا یا جائے تو ہرجل واجب ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب شریعت نے مہر کی کم از کم مقدار دس درہم مقرر کر دی تو کچھ مہر کا ذکر کرنا کم از کم پوری مقدار کا ذکر سمجھا جائے گا کیونکہ مہر کے طور پر دس درہم میں تجزی و تقسیم عین ہو سکتی (یعنی مہر کے سلسلہ میں دس درہم ایک وحدت ہیں) اور جو چیزوں میں شیعیں نہ ہو سکے، ان میں بعض کا ذکر کرنا کلی کا ذکر کرنا سمجھا جاتا ہے۔ جیسا کہ طلاق اور عفو قصاص میں سبک آدمی یا پونی طلاق پوری طلاق سمجھی جائے گی، اور آدھا یا پونا قصاص معاف کرنا پورا قصاص معاف کرنا سمجھا جائے گا۔ اسی طرح مہر میں بھی ہوگا، رہا زفر کا یہ کہنا کہ دس سے کم مہر بننے کے لائق ہی نہیں، لہذا یہ مقرر کرنا فاسد ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ مقرر کرنا فاسد اس وقت ہوتا ہے جب مقرر کردہ چیز مال نہ ہو یا مجعول ہو۔ اور یہاں مقرر کردہ چیز مال ہے، اگرچہ قلیل ہے تو یہ مہر معلوم ہے۔ یہاں فی ذاتہ اتنی مقدار مہر نہیں بن سکتی، جب تک اس کے ساتھ کچھ اور مال نہ مل جائے۔ سوائے مقدار کا ذکر کرنا ایک ایسی چیز کی ادنیٰ مقدار کا ذکر کرنا ہے، جس میں فی نفسہ مہر بننے کی صلاحیت ہے۔ اس توجیح کے مطابق ایک شخص کا صرف بقدر امکان صحیح رہتا ہے، لہذا انصراف کو کالعدم کرنے کی بجائے یہ توجیح اپنانا اول ہے۔ نیز اس توجیح کے مطابق ایک یقینی امر پر عمل ہو جاتا ہے، اس لئے بھی اسے اختیار کرنا بہتر ہے۔ بغلاف حکم عقد میں غم و خنیزہ کا ذکر کیا جائے، تو یہ مہر فاسد ہے، کیونکہ یہ چیزیں مالی نہیں ہیں۔ لہذا یہ یہ خود مہر بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور نہ کسی دوسری چیز کے ساتھ مل کر مہر بن سکتی ہیں۔ اس لئے ان چیزوں کا مقرر کرنا فاسد ہوتا ہے۔ اصل واجب یعنی مہر مل واجب ہوتا ہے۔

مسلک: اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں کوئی معین چیز یا کوئی خاص قسم کا کپڑا یا کوئی کیلی یا دوزنی چیز معین کر کے رکھی، تو یہی مہر ہوگا، بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم ہو۔ اور قیمت کا اعتبار عقد کے

روز کیا جلسے گا۔ یہ دگی کے روز کا جس میں چنانچہ اگر اس کی قیمت عقد کے روز دس درہم تھی، لیکن وہ اس کے سپرد نہیں کی یہاں تک کہ اس کی قیمت گر کر آٹھ درہم رہ گئی تو اسے بس سی طے شدہ چیز ہی ملے گی۔ اور اگر عقد کے روز اس کی قیمت آٹھ درہم تھی۔ لیکن سپرد نہیں کی تھی قیمت چڑھ کر دس درہم ہو گئی، تو اسے وہ طے شدہ چیز اور دو درہم ہمارے دینے ہوں گے۔ اور حسین، ابو جہیفہ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے کپڑے اور کیلی و وزنی چیز کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ کپڑے میں تو سپردگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہو گا اور کیلی و وزنی چیز میں عقد کے دن کی قیمت کا۔ لیکن اگر طے شدہ چیز معین کر دی گئی ہو تو وہاں اس فرق کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ تعین کے بعد خاندان معین چیز دینے کا پابند ہے، خواہ وہ کپڑا ہو یا کیلی و وزنی کوئی چیز۔ ہاں وصف بیان کرنے کی صورت میں وجہ فرق یہ ہے کہ کیلی و وزنی چیز جبکہ موصوف ہو کر ذمہ میں واجب ہو تو خاندان وہی چیز دینے کا پابند ہے اور یہی کی رضا کے بغیر کوئی اور چیز نہیں دے سکتا۔ لہذا اس کے ذمہ میں یہی چیز بطور مہر ثابت و لازم ہے، سو استقرار مہر یعنی عقد کے دن کا اعتبار ہو گا۔ لیکن موصوف کپڑا، جنبہ ذمہ میں واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ خاندان کو اختیار ہوتا ہے، چاہے وہ کپڑا دے، چاہے اس کی قیمت دے دے۔ جیسا کہ ایک روایت یہ بھی ہے تفصیل انشاء اللہ آئے گی۔ کپڑا بطور مہر سپردگی کے دن واجب و ثابت ہوتا ہے، لہذا سپردگی کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ظاہر اس روایہ کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز مہر میں مقرر کی گئی ہے اس میں فی نفسہ تغیر نہیں ہوا، تغیر تو لوگوں کی رغبت میں ہوتا ہے کہ کبھی ایک چیز کی مانگ بڑھ جاتی ہے کبھی گھٹ جاتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے قیمت پر اثر پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی چیز غصب کی، جھک جیت دس درہم ہے۔ پھر اس کی قیمت گر کر پانچ درہم رہ گئی تو مالک کو واپس کرتے ہوئے کچھ ضمان نہیں دے گا، بلکہ صرف وہی چیز واپس کرے گا۔ نیز اس لئے کہ جب کوئی ایسی چیز مہر میں مقرر کی جائے، جس کی مالیت دس درہم سے کم ہے، تو یہ دس درہم کا مقرر کرنا ہی ہوتا ہے، کیونکہ جس چیز میں کمی نہ ہوتی ہو، اس میں بعض کا ذکر کرنا مکمل کا ذکر کرنا سمجھا جاتا ہے۔ تو یوں ہو گیا کہ اس نے دو درہم کی چیز کا مہر مقرر کیا تھا، پھر اس کی قیمت بڑھ گئی۔ واللہ عزوجل اعلم۔

### فصلہ:

کیا چیز مہر میں مقرر کی جاسکتی ہے اور کیا نہیں؟ اور دونوں صورتوں کے احکام کی تفصیل مقرر کردہ مہر کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط ہیں:

**شرط اول:** مقرر کردہ چیز ذوقیت الٰہیہ ہو۔ یہ شرط ہر اے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے۔ ان کے ہاں کوئی بھی چیز مقرر کی جاسکتی ہے، تو صحیح ہے، خواہ وہ مال ہو یا نہ ہو، بس اتنا جو ناچاہئے کہ اس چیز کا عوض لینا جائز ہو۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: یا رسول اللہ! میں اپنی ذات آپ کے لئے بیہ کرتی ہوں، آپ نے فرمایا مجھے

عورتوں کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اس پر ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! اسے میرے نکاح میں دے دیجئے۔ آپ نے فرمایا: ترے پاس کیا ہے؟ اس نے کہا: میرے پاس کوئی چیز نہیں ہے جو میں اسے دوں۔ آپ نے فرمایا: کچھ دیکھ تو دینا جو کچھ اگرچہ بڑے کی ایک انگوٹھی ہو، اس نے کہا: میرے پاس یہ بھی نہیں ہے۔ آپ نے پوچھا: کیا تمہیں کچھ قرآن یاد ہے؟ اس نے کہا: جی ہاں! ایسوتہ آتی ہے۔ اس پر آپ نے فرمایا: تمہیں یاد قرآن کے عوض یہ عورت میں نے تمہارے نکاح میں دی۔ یہ واضح ہے کہ یہاں مقرر کردہ چیز یعنی قرآن مجید کی سورۃ کوئی مال نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ مہر جمع ہونے کیلئے مقرر کردہ چیز کا مال ہونا ضروری نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے:

واحلّ اللہ ما دبروا ذلک ان یتبتوا اور مذکورہ عورتوں کے سوا باقی عورتیں ہاموالکمہ۔ تمہارے لئے حلال ہیں، یہ کہ اپنے اموال سے انہیں حاصل کرو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر کا مال ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ سو جو چیز مال نہ ہو، اسے مہر میں مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مہر میں ہی نہیں سکتی۔ نیز ارشاد الہی ہے: "فَنَصَفَ مَا دَخَلَتْهُ" یعنی قبل از خلوت صحیحہ طلاق ہو جانے کی صورت میں مقرر کردہ مہر کا نصف دینا ضروری ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مقرر کردہ چیز خفیہ کا احتمال بھی رکھتی ہو۔ اور وہ مال ہے۔ رہا شافعی کا حدیث سے استدلال! تو یہ ضرور واحد ہے، اور نص کتاب اللہ کو خبر واحد کی وجہ سے ترک نہیں جاسکتا۔ علاوہ ازیں اس حدیث کا ظاہر مقرر کردہ ہے کیونکہ قرآن کی صورت بالا جماع مہر نہیں بن سکتی۔ اور تعلیم قرآن کا حدیث میں نہ تو صراحت ذکر ہے، اور نہ ہی کسی قرینے سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ نیز اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تمہیں جو قرآن یاد ہے، اس کی برکت و حرمت کے سبب یہ عورت میں نے تمہارے نکاح میں دی۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ نکاح ذوقیمت مہر دیے بغیر صحیح ہو گیا۔ اس اصل پر کئی مسائل منفرع ہوتے ہیں، مثلاً اگر تعلیم قرآن تعلیم احکام شریعت یا حج وغیرہ طاعات پر نکاح کرنا ہے تو ہمارے نزدیک ان چیزوں کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ مال نہیں ہیں۔

مسئلہ: اگر مہر جمع مقرر کیا گیا ہو تو مقرر کردہ چیز واجب ہوگی۔ پھر دیکھا جائے گا، اگر مقرر کردہ مہر دس درہم یا اس سے زیادہ ہے، تو عورت کو صرف ہی ملے گا، اور اگر دس سے کم ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک دس درہم جو بے کئے جائیں گے۔ اس میں زفر اختلاف کرتے ہیں۔ مسئلہ گزر چکا ہے۔ اور اگر مہر فاسد مقرر کیا گیا ہے یا مہر میں گڑبڑ ہے تو مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ اس باب میں اصل عوض مہر مثل ہے، مہر مثل فی بجائے مقرر کردہ مہر کو اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب وہ مہر صحیح ہو گیا۔ اگر مہر جمع مقرر نہیں ہوا یا اس میں گڑبڑ ہے تو عوض اصلی کو اختیار کرنا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تزئین فاسد میں اگر بیع ذوات انیم ہے تو اس کی ضمان قیمت سے دی جاتی ہے، جن سے نہیں، اسی طرح یہاں بھی ہے لیکن نکاح جائز ہو گا کہ مذکورہ نکاح کا جواز

مہر مقرر کرنے پر موقوف نہیں ہے، اگر سرے سے مہر مقرر ہی نہ کیا جائے تو بھی نکاح جائز ہو جاتا ہے تو جب مہر مقرر تو ہو لیکن فاسد ہو تو بدرجہ اولیٰ جواز نکاح سے مانع نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے مہر کا مقرر کرنا جب فاسد ہو تو وہ کالعدم ہوگا، اس صورت یوں ہوئی کہ نکاح کیا اور مہر مقرر نہیں کیا، اور اس صورت میں نکاح صحیح ہو جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ نیز اس لئے کہ غیر مال کو مہر بنانا شرط فاسد ہے، اور نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا، یہ خلاف مع کے، کہ وہ شرط فاسد سے فاسد ہو جاتی ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ باسبہ بیوع میں فساد با واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور نکاح میں رہا متحقق نہیں ہوتا، لہذا شرط باطل ہو جاتی ہے اور نکاح درست ہو کر باقی رہتا ہے۔

اور شافعی کے نزدیک مسئلہ مذکورہ میں مذکور مہر مقرر کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ شافعی کے نزدیک بطور اجرت اس کا عوض لینا جائز ہے۔ سو اس کا مہر مقرر کرنا بھی صحیح ہے۔ اسی طرح اگر کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ دوسری عورت کو طلاق دے گا یا قصاص معاف کرے گا، تو ہمارے نزدیک یہ ہر صحیح نہیں ہے، کیونکہ طلاق مال نہیں ہے، ایسے ہی قصاص بھی مال نہیں ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ ہر صحیح ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں طلاق و قصاص کا عوض لینا جائز ہے۔ اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت کو ایک مہینے شہرے نہیں نکالے گا یا اس کے اوپر دوسرا نکاح نہیں کرے گا، تو اس میں اختلاف مذکور ہے۔ اگر کسی مسلم نے مسلمہ سے نکاح کیا اور مردار یا خون یا خمر یا خنزیر مہر ٹھہرایا تو یہ ہر صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مردار یا خون کسی کے حق میں بھی مال نہیں ہیں۔ اور خمر و خنزیر مسلم کے حق میں ذوقیت مال نہیں ہیں۔ لہذا ان میں سے کسی چیز کو مہر میں مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اسی سے نکاح شغار کا حکم معلوم ہو جاتا ہے۔ نکاح شغار یہ کہ ایک شخص دوسرے سے اپنی بہن کا نکاح اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنی بہن یا بیٹی یا باندی کا نکاح اس سے کرے گا۔ یہ مہر فاسد ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک البضع کو مہر ٹھہرا رہا ہے۔ اور بضع کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ مال نہیں ہے۔ اور ایسی صورت میں ہر منکوحہ کو مہر مثل ملے گا، وجہ گذر چکی ہے۔ ہمارے نزدیک نکاح مذکور صحیح ہے۔ شافعی کے نزدیک فاسد ہے۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح شغار سے نہی فرمائی ہے۔ اور نہی، نہی منہ کے فعل کا موجب ہوتی ہے۔ نیز اس لئے کہ دونوں میں ہر ایک، ہر عورت کی بضع کو نکاح اور ہر دونوں طور پر استعلا کر رہا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نکاح ایسی ہے، جس میں شرط فاسد داخل کی گئی ہے اور نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اس شرط پر نکاح کر کے اس سے طلاق نہیں دے گا۔ یا اسے اس کے

گھر سے منتقل نہیں کرے گا، وغیرہ ذلک۔ اسی سے واضح ہو گیا کہ مذکورہ صورت میں نکاح اور ہر ایک ہی بضع یاں جمع نہیں ہوئے۔ کیونکہ بضع کو مہر بنانا صحیح ہی نہیں۔ رہی نکاح شغار سے نہی! تو نکاح شغار وہ نکاح ہے جو عوض سے خالی ہو جیسا کہ جب شہر سلطان سے خالی ہو تو کہتے ہیں "شغور البلد" اور جب کتا اپنی ایک ٹانگ اٹلاتے تو کہتے ہیں: "شغور اذکلب" اور نکاح کی مذکورہ صورت میں ہمارے نزدیک نکاح پر عوض ہوا ہے، کہ مہر مثل واجب ہوگا، سو یہ نکاح شغار نہ ہوا علاوہ انہیں میں نہی میں نکاح سے نہیں ہے، کیونکہ نکاح تو ایک مشروع تصرف ہے جو دینی

ودنیوی مصالح پر مشتمل ہے، سو عین نکاح ہی کا احتمال نہیں رکھتا، بلکہ نہی اس بات سے ہے کہ نکاح مہر سے خالی رکھا جائے۔ اس پر دلیل عبداللہ بن عمر کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس

سے نہی فرمائی مگر عورت سے عورت کو نفی نکاح کیا جائے اور کسی کے لئے بھی مہر نہ ہو، اس میں بات کی طرف اشارہ ہے کہ نہی مہر نہ رکھنے سے ہے، عین نکاح سے نہیں۔ لہذا نکاح صحیح ہو جائے گا اور مہر شرط واجب ہو گا۔

مسئلہ: اگر کسی آزاد مرد نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کی ایک سال خدمت کرے گا، تو یہ مہر فاسد ہے۔ اور ابو حنیفہؒ والو یوسفؒ کے نزدیک اسے مہر مثل ملے گا۔ اور محمدؒ کے نزدیک یہ مہر مقرر کرنا صحیح ہے۔ اور عورت کو ایک سال خدمت کی قیمت ملے گا اور شافعیؒ کے نزدیک یہ مہر صحیح ہے۔ اور وہ ایک سال خدمت کرے گا۔ ابن سماءؒ نوادر میں ذکر کرتے ہیں کہ اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ ایک سال اس کی بکریاں چرائے گا تو یہ مہر صحیح ہے۔ اور وہ ایک سال بکریاں چرائے گا۔ لیکن ”اصل“ کی روایت کے الفاظ سے مفہوم ہوتا ہے کہ جیسا کہ ایک سال فانی خدمت کی شرط صحیح نہیں ہے، اسی طرح بکریاں چرانے کی شرط بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی بکریاں چرانا اسی کی خدمت ہے۔ ہمارے شائع میں سے بعض بکریاں چرانے میں دو روایتیں بیان کرتے ہیں اور بعض یہ کہتے ہیں کہ بکریاں چرانے کی شرط بالاجماع صحیح ہے۔ اختلاف صرف اس کی ذاتی خدمت کی صورت میں ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر غلام آقا کی اجازت سے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کر لے کہ ایک سال اس کی خدمت کرے گا تو یہ مہر صحیح ہے۔ اور ایک سال

خدمت ہی اس کا مہر ہوگی۔ اس بار سے میں شافعیؒ نے تو اپنے قاعدہ کی مطابق جواب دیا ہے کہ بروہ چیز جس کا عوض لینا جائز ہے، اسے مہر ٹھہرانا بھی صحیح ہے۔ اور آزاد شخص کے منافع کا عوض جائز ہے کیونکہ ملا اختلاف آزاد شخص کا اجارہ جائز ہے، لہذا اس کے منافع کو مہر ٹھہرانا صحیح ہے، جیسا کہ غلام کے منافع کو مہر ٹھہرانا صحیح ہے، رہا ہمارے اصحاب کے کا باہمی اختلاف ابو محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حزر کے منافع مال میں کیونکہ تمام عقود میں انہیں مال تسلیم کیا جاتا ہے، اور ان کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔ تو اسی طرح نکاح میں بھی انہیں مال مانا جائے گا۔ تو عجب یہ مال ہونے تو ان کا مہر ٹھہرانا صحیح ہوا۔ لیکن اس مال کی پیردگی متعذر ہے کیونکہ اس پیردگی میں زور حجرت سے استہدام پایا جاتا ہے، اور یہ حرام ہے۔ وجہ بھی آرحی ہے۔ لہذا خدمت کی قیمت کی طرف رجوع ضروری ہوا۔ جیسا کہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا، اور کسی غلام کو مہر ٹھہرایا۔ پھر اس غلام کا کوئی مستحق نکال آیا تو اسی صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوتی ہے کیونکہ غلام کو مہر ٹھہرانا مال ہونے کی وجہ سے صحیح ہے لیکن استحقاق کی وجہ سے اس کا پیرد کرنا متعذر ہو گیا ہے، لہذا اس کی قیمت واجب ہوگی، مہر مثل واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ طہیسن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منافع ذو قیمت مال نہیں ہیں جیسا کہ ہمارے اصحاب کی معروف اصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غضب اودا طاف کی صورت میں ان کی علیحدہ ضمان واجب نہیں ہوتی۔ یہاں باقی عقود میں ضرورت کی بنا پر منافع کو خرقہ ذو قیمت قرار دیا گیا ہے، تاکہ ان منافع کے ساتھ حاجت پوری ہو سکے۔ اور زیر بحث

صورت میں ان منافع سے حاجت پوری کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ حاجت پوری ہوتی ہے منافع کو  
 پروا کرنے سے۔ اور یہاں منافع کی پروا کی شرعا ممنوع ہے کیونکہ حرۃ عورت کا اپنے حرم زوج سے خدمت  
 لینا حرام ہے۔ اس لئے کہ اس میں خاوند کی توہین و تذلیل ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بیٹے  
 کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے باپ کو خدمت کے لئے اجارہ پر لے۔ سو منافع خدمت کا پروا  
 کرنا شرعا ممکن نہیں ہے چنانچہ ان منافع سے حاجت پوری نہیں ہو سکتی، لہذا ان کی یہاں کوئی  
 قیمت نہیں ہوگی۔ تو اب صورت یوں ہو گئی، گویا کوئی ایسی چیز مہر مہر ہائی، جس کی کوئی قیمت نہیں ہے  
 جیسا کہ عمر و مختار کو مہر مہر لایا جائے۔ اور ایسی صورت میں قاعدہ کے مطابق مہر لایا جوا صحیح نہیں  
 ہوتا، اور میر محل واجب ہو جائے کی طرف سے یہاں بھی ہوگا۔

چنانچہ اگر مقرر کردہ عمل ایسا ہے، جس میں خاوند کی توہین و تذلیل نہیں ہے  
 مثلاً بیوی کے جانور چرانا، اس کی زمین کا شت کرنا اور گھر سے باہر کے کام کرنا، تو اس کا مہر مہر لایا جاسکتا ہے  
 کیونکہ یہ کام بیوی کی ذمہ داری اٹھانے اور کفالت کرنے کے باب سے ہیں، خدمت کے باب سے نہیں۔  
 یہ خلاف غلام کے، کہ اس سے بیوی کا خدمت لینا حرام نہیں ہے کیونکہ غلام خدمت لینے اور گھر کو  
 کاموں میں استعمال کے لئے ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ ملکوت ہونے کی وجہ سے اسے بہائم کے ساتھ تعلق  
 سمجھا جاتا ہے۔ نیز اس لئے کہ نکاح کا منہجی مصالح معاش کی ذمہ داری میں اشتراک پر ہے، ذکر نکاح ہوتا  
 ہی اس لئے ہے کہ میاں بیوی مل جل کر ایک گھر کا نظام چلائیں گے، لہذا خاوند کا بیوی کو سمجھانا، دلس  
 کی خدمت کرنا بیوی کا حق ہے۔ لیکن جب خدمت کو مہر مہر لایا تو گویا اس نے بیوی کے حق کو اس کا مہر  
 بنا دیا اور یہ جائز نہیں ہے۔ یہ خلاف غلام کے، کہ اس کی خدمت غالص آتا کا حق ہے۔ لہذا اسے مہر  
 مہر لایا جاسکتا ہے۔

مسئلہ: اگر دوسرے اعیان کے منافع کو مہر مہر لایا، مثلاً اپنے گھر کے رہائشی حقوق، اپنے غلاموں کی  
 خدمت کے حقوق، اپنی سواری کے استعمال کے حقوق، اپنی زمین کے ذرا حق حقوق ایک خاص مدت  
 تک بطور مہر منکوحہ کے پروا کر دیا تو یہ صحیح ہے، کیونکہ یہ منافع مال ہیں یا شرعا انہیں دوسرے حقوق میں  
 اموال کے ساتھ لاحق قرار دیا گیا ہے، کیونکہ یہ لوگوں کی حاجت ہے۔ اور حاجت نکاح میں بھی پائی جاتی  
 ہے۔ اور پھر پروا کی بھی ممکن ہے کہ ان منافع کے اعیان پروا کر دیئے جائیں۔ اور اس میں خاوند سے  
 خدمت لینے کا معاملہ بھی نہیں ہے۔ سو یہ منافع اموال ہیں اور اعیان کے ساتھ لاحق ہیں اس لئے انہیں  
 مہر مہر لایا جاسکتا ہے۔

مسئلہ ۱۰: اسی سے اس صورت کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ ایک شخص نے یوں کہا کہ ”میں نے اس غلام پر  
تجربہ سے نکاح کیا“ لیکن وہ آزاد نکلا، حاصل کلام یہ ہے کہ یہ معاملہ دو صورتوں سے خالی نہیں، علامہ شرابی  
ہوئے کسی ایسی چیز کا نام لیا جو مہر بن سکتی ہے لیکن مشارعہ بھی ایسی چیز کی طرف کیا، جو مہر نہیں بن سکتی علامہ  
تو ایسی چیز کا لیا جو مہر نہیں بن سکتی لیکن مشارعہ ایسی چیز کی طرف کیا جو مہر بن سکتی ہے۔ سو اگر پہلی صورت ہے  
کہ یوں کہا کہ ”میں نے تجربہ سے اس غلام پر نکاح کیا“ لیکن وہ آزاد نکلا، یا اس مذکورہ بکری پر نکاح کیا لیکن  
مردار نکلا، یا سرکے کے اسی منگلے پر نکاح کیا، لیکن وہ شراب منگلی تو ایسی صورت میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک  
مہر ظہر انا فاسد ہو جاتا ہے، اور مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ ابو یوسفؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں  
میں مہر صبح ہے، ہاں البتہ آزاد منگلے کی صورت میں اس شخص کو غلام فرض کر کے اس کی قیمت لگائی جائے  
گی بکری کی صورت میں مذکورہ بکری کی قیمت لگائی اور شراب کی صورت میں اتنا مشکا درمیاں درجہ کے حکم  
کی قیمت لگائی جائے گی۔ اور محمدؒ فرق کرتے ہیں۔ آزاد شخص اور مردار کی صورت میں آپ کا قول ابو حنیفہؒ  
کے قول جیسا ہے۔ اور شراب کی صورت میں آپ ابو یوسفؒ کا قول اپناتے ہیں۔ ابو یوسفؒ کے قول کی  
وجہ یہ ہے کہ مقرر کردہ چیز مال ہے کیونکہ مقرر تو غلام، مذکورہ بکری اور مردار ہوا تھا، اور ان میں ہر چیز مال ہے  
لہذا یہ مہر صحیح ہوا۔ لیکن جب ظاہر ہو گیا کہ مشارعہ مہر بننے کی صلاحیت میں مقرر کردہ کی مجلس کے خلاف  
ہے تو پھر دل متغیر ہو گئی، لہذا آزاد شخص اور مردار بکری کی صورت میں قیمت واجب ہو گی، کیونکہ یہ مثلیات  
سے نہیں ہیں۔ اور شراب کی صورت میں اتنا سرکہ واجب ہو گا، کیونکہ یہ مثلی چیز ہے۔ اور یہ بالکل ایسے ہی  
ہے، جیسے اگر مقرر کردہ مہر تاجہ ہو جائے یا وہ کسی کا حق نکل آئے تو اس صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی  
زیر نظر صورت میں ہو گا، اور محمدؒ وجہ فرق یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر عقود میں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہو  
جائیں تو دیکھا جاتا ہے، اگر مشارعہ مہر بننے کی مجلس سے ہے تو عقد کا تعلق مشارعہ چیز سے ہوتا ہے، اور اگر  
اس کی خلاف مجلس ہے، تو عقد مہر سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ بیع کے بارے میں مجمع علیہ قاعدہ ہے۔ تفصیل  
اپنے مقام پر آئے گی۔ اور زیر نظر صورت میں آزاد شخص اور غلام کی جنس ایک ہے، کیونکہ ان کی منفعت  
کی جنس ایک ہے، اسی طرح مردار بکری، مذکورہ بکری کی جنس سے ہے۔ لہذا ان میں اعتبار اشارہ کا ہو گا۔  
اور تسمیہ کا عدم ہو گا۔ اور مشارعہ مہر بن نہیں سکتا، سو یوں ہو گا، گویا اس نے صرف اشارہ کیا تھا۔  
نام میں بابت اشارہ مثلاً یوں کہا تھا کہ ”میں نے تجربہ سے اس پر نکاح کیا“ اور خاموش ہو گیا لیکن سرکہ  
شراب دو مختلف جنس میں کیونکہ ان کی منفعت کی جنس مختلف ہے۔ سو یہاں عقد کا تعلق مہر سے ہوا لیکن  
اس کی سہولت متغیر ہے۔ اور یہ ہے مثلی چیز، لہذا اس کی مثل سرکہ واجب ہو گا ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ  
اشارہ اور تسمیہ میں سے ہر ایک تعریف کے لئے وضع کیا گیا ہے، ہاں اتنا ہے کہ اشارہ تعریف میں ابلغ  
ہے۔ کیونکہ اس سے عین متعین ہو جاتا ہے، اور شرکت کا احتمال نہیں رہتا۔ جبکہ تسمیہ سے عین متعین  
نہیں ہوتا اور شرکت کا احتمال رہتا ہے۔ سو اشارہ کے ہوتے ہوئے تسمیہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔  
چنانچہ یہاں صرف اشارہ باقی رہا جبکہ مشارعہ مہر بن نہیں سکتا، کیونکہ وہ مال نہیں ہے۔ لہذا مہر مثل  
واجب ہو گا۔ جیسا کہ اگر مردار، خون، عطر اور خمر کی طرف اشارہ کرے اور منہ سے کچھ نہ بولے تو

مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ کے نزدیک اصل وجہ یہ ہے کہ یہاں آزاد شخص کو غلام کہا گیا جبکہ آزاد کو غلام کہنا باطل ہے، کیونکہ جھوٹ ہے، سو یہاں منہ سے مقرر کرنا اور نام لینا لو کا عدم ہوا، اور صرف اشارہ باقی رہا۔ جبکہ مشار الیہ مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ وہ مال نہیں ہے، سوا شاربگی عدم کے ساتھ لاحق ہوا۔ سو یوں ہو گیا، گویا نکاح کیا اور مہر مقرر نہیں کیا (اور ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے) اور یہ تو جیسے بعد اللہ تعالیٰ بالکل واضح ہے۔

گزشتہ تفسیر یا اس صورت میں ہے جب نام کسی ایسی چیز کا ملے، جو مہر بن سکتی ہے، اور اشارہ کسی ایسی چیز کی طرف کرے، جو مہر نہیں بن سکتی۔ لیکن اگر صورت اس کے برعکس ہو مثلاً یوں کہا کہ میں نے تجھ سے اس آزاد شخص پر نکاح کیا، لیکن وہ غلام نکلا یا اس مرد پر نکاح کیا، اور وہ مذکور نکلا، یا شراب کے کلاس شکر پر نکاح کیا، لیکن وہ سرکہ تھا اس واسطے میں ابو یوسف کی روایت ابو حنیفہ سے یہ ہے کہ تسمیہ فاسد ہے، اور مشار الیہ مہر ہو گا۔ اور محمد کی روایت ابو حنیفہ سے یہ ہے کہ اس صورت میں مہر مثل ملے گا۔ لیکن ابو یوسف کی روایت صحیح تر ہے، کیونکہ ابو حنیفہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اب نکاح میں اشارہ کے ہوتے ہوئے تسمیہ کی کوئی حیثیت نہیں، صرف اشارہ کا اعتبار ہوتا ہے، اور یہاں مشار الیہ مہر بن سکتا ہے، کیونکہ وہ مال ہے، لہذا مشار الیہ ہی بطور مہر ملے گا۔ اور محمد کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے نام ایسی چیز کا لیا۔ جو مہر بننے کے قابل نہیں اور اشارہ ایسی چیز کی طرف کیا، جو مہر بن سکتی ہے، تو اس نے تسمیہ میں ہزل کیا، اور باطل کے تسمیہ سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا۔ لہذا صحیح سے یہ کلام ہی انوار باطل ہے۔

مسئلہ: اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر شراب سے بھرا ہوا مشکا بھرا یا، جبکہ مٹکے کی قیمت دس درہم یا اس سے زیادہ ہے۔ تو اب سنا کہ اس مسئلہ کے بارے میں محمد سے دو روایتیں ذکر کرتے ہیں ایک روایت یہ ہے کہ مہر میں عورت کو صرف مشکا ملے گا۔ دوسری روایت یہ ہے کہ مہر مثل ملے گا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسا مہر بھرا یا ہے، جس کا ایک حصہ یعنی مشکا مہر بن سکتا ہے اور دوسرا حصہ یعنی شراب مہر نہیں بن سکتا، لہذا جو چیز مہر بننے کے قابل ہی نہیں، اس کا مقرر کرنا لغو ہوا، اور باقی مہر رہے گا۔ جبکہ اگر شراب اور سرکہ مہر بھرا یا، جبکہ سرکہ کی قیمت دس درہم ہے، تو عورت کو مہر میں صرف سرکہ ملتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ عقد میں عادتاً ظرف مقصود نہیں ہوتا بلکہ تابع ہوتا۔ مقصود مظروف ہوتا ہے، زیر نظر صورت میں جب مقصود کا مہر بھرا یا باطل ہے، تو تابع خود بخود باطل ہو گیا۔ (تو یوں ہے گویا مہر بھرا یا ہی نہیں لہذا مہر مثل واجب ہو گا) واللہ اعلم۔

مسئلہ: اگر یوں کہا کہ "ان دو غلاموں پر نکاح کرتا ہوں" لیکن ان میں سے ایک آزاد نکلا، تو اب حنیفہ کے قول کے مطابق عورت کو دوسرا غلام ہی ملے گا، بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم ہو اور اگر فرماتے ہیں کہ مشکوٰۃ کو ایک غلام ملے گا اور غلام فرض کر کے اس آزاد شخص کی قیمت ملے گی۔ محمد فرماتے ہیں کہ غلام کو دیکھا جائے گا، اگر اس کی قیمت مہر مثل کو پہنچ جاتی ہے تو صرف یہ غلام ہی مہر ہو گا، اور



اگر اس کی قیمت مہر مثل سے کم ہے تو مہر مثل کے ثمن تک پہنچائی جائے گی۔ اور یہی زلف کا قول ہے۔ یہ اختلاف دراصل اصولی اختلاف ہے جس کی تفصیل سطور بالا میں آچکی ہے۔ اگر ابو یوسفؒ کی اصل یہ ہے کہ آزاد کو مہر بنانا صحیح ہوتا ہے، جبکہ اس نے نام غلام کا لیا ہو، پھر ہوتا ہے کہ اس آزاد کو غلام فرض کر کے مبنی قیمت بنتی ہے، وہ مہر قرار پاتی ہے۔ تو زیر بحث صورت میں جہاں تک ممکن ہوگا، عقد کا تعلق ذکر کردہ اشخاص سے ہوگا۔ چنانچہ غلام سے بعد یہ عقد متعلق ہوگا، کیونکہ یہ ممکن ہے۔ اور آزاد کو غلام فرض کر کے اس کی قیمت سے عقد متعلق ہوگا۔ کیونکہ عین آزاد شخص سے تعلق ممکن نہیں ہے۔ اور محمدؐ کی اصل یہ ہے کہ مٹا را یہ اگر کسی کی جنس سے ہو تو عقد کا تعلق مٹا را سے ہوتا ہے، اور آزاد شخص غلام کی جنس سے ہے، کیونکہ دونوں کی جنس منفعت ایک ہے۔ لہذا یہاں بھی عقد کا تعلق دونوں سے ہے، لیکن سبھی اور مہر مثل کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے مہر مثل واجب ہوگا، دیکھئے بافرض اگر دونوں آزاد ہوتے تو مہر مثل واجب ہوتا۔ لہذا یہاں بھی مہر مثل واجب ہوگا۔ اور جب مہر مثل واجب ہوگا تو سبھی واجب نہ رہا کیونکہ دونوں کا طبع ہونا منقطع ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کی اس بات سے میں دو اہلیں ہیں۔ ایک تو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مہر ٹھہراتے ہوئے جب اشارہ حر کی طرف کیا جائے اور نام غلام کا لیا جائے تو تسمیہ کے کچھ متعلق نہیں ہوتا، بلکہ اسکا ذکر ہم ذکر کے برابر ہوتا ہے۔ دوسری اصل یہ ہے کہ جب عقد کی اضافت دو چیزوں کی طرف کی جائے جن میں سے ایک مہر بن سکتی ہو اور دوسری مہر نہ بن سکتی ہو تو غیر صالح مہر کا ذکر لغو ہو جاتا ہے اور صالح مہر چیز مہر قرار پاتی ہے۔ جیسا کہ ایک عقد میں دو عورتوں سے نکاح کرے جن میں سے ایک سے نکاح حلال ہو اور دوسری سے حلال نہ ہو تو بقنا مہر مقرر کیا گیا ہوگا، وہ سب اس عورت کو ملے گا، جس سے نکاح حلال ہے۔ اور اسی سے نکاح منقطع ہوگا۔ اور ایسا اس لئے کہا جاتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو، عقد و تسمیہ صحیح رہے اور لغو نہ ہو۔ اور زیر نظر صورت میں غلام مہر بننے کے لائق ہے۔ لہذا اس کا تسمیہ صحیح ہوگا، اور یہی مہر بننے کا بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم یا اسکی زیادہ ہو۔ اور اگر ایک گھرا و خدام کو مہر ٹھہرایا، اور خدام آزاد نکلا تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔

**مسئلہ:** اگر مہر ٹھہراتے ہوئے یوں کہا کہ سر کے ان دو ٹکوں پر نکاح کرتا ہوں، لیکن ان میں سے ایک شراب کا مشکا نکلا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کو صرف دوسرا مشکا ملے گا بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم کے مساوی ہو، جیسا کہ دو غلام مہر ٹھہرانے کی صورت میں ہے، اور صاحبین کے نزدیک ذکر کردہ مشکا کا اور اس جیسا سر کے کا ایک اور مشکا عورت کو ملے گا۔ اصل ہم ذکر کر چکے ہیں۔

**مسئلہ:** اگر مہر میں مال مقرر کیا اور اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز بھی ضم کر دی، جو مال تو نہیں ہے، لیکن عورت کی اس میں منفعت ہے، مثلاً دوسری بیوی کو طلاق دے سکایا اسے اس کے مہر میں ہی رکھے گایا قصاص معاف کر دے گا، تو ایسی صورت میں اگر وہ منفعت پوری کر دیتا ہے تو عورت کو صرف مقرر کردہ مال ہی ملے گا، بشرطیکہ وہ جس درہم یا اس سے زیادہ مالیت کے

مسادی ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز مقرر کی، جو بذاج مہر ہی ہو سکتی ہے، اور عورت کی منفعت کو شرط نہیں کیا  
 تو اگر وہ شرط پوری کر دیتا ہے تو قسمیہ مہر صحیح ہوا اور دس درہم اس کا مہر قرار پایا۔ اور اگر اس نے شرط  
 منفعت پوری نہیں کی تو اسے مہر مثل ملے گا۔ پھر دیکھا جائے گا، اگر مقرر کردہ مال مہر مثل کی شکل ہے  
 یا اس سے زیادہ ہے تو صرف وہی ملے گا، اور اگر وہ مہر مثل سے کم ہے تو ہمارے نزدیک مہر  
 مثل پورا کیا جائے گا۔ زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر شرط کردہ چیز بھی مال ہی ہے، مثلاً مہر کے ساتھ یہ  
 شرط لگا دی کہ: سے کوئی ٹخفہ دے گا، پھر وہ شرط پوری نہیں کی، تو مہر مثل پورا کیا جائے گا، اور  
 اگر شرط کردہ چیز غیر مال ہے، مثلاً دوسری عورت کی طلاق یا اس کے شہر سے نہ نکالنا تو ایسی صورت  
 میں اسے صرف مقرر کردہ مال ہی ملے گا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز مال نہ ہو اس کی  
 قیمت نہیں ہوتی، چنانچہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کی ضمانت نہیں دی جاتی۔ اور مال دو قیمت  
 ہوتا ہے۔ توجیب اس نے مال عورت کو نہیں دیا تو اس کے لئے جائز ہے کہ پورا عوض وصول  
 کرے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں اصل واجب تو مہر مثل ہے۔ اور مہر مثل سے  
 عدول صرف اسی صورت میں ہوتا ہے، جبکہ قسمیہ مستحکم ہو۔ تو اگر منفعت کی شرط پوری کر دیتا ہے  
 تو قسمیہ قرار پکڑ گیا، لہذا قسمیہ ہی واجب ہوگا، اور اگر شرط منفعت پوری نہیں کی تو قسمیہ مقرر نہ ہوا  
 کیونکہ وہ عورت صرف اتنے مال پر راضی نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ دوسری منفعت ملانے سے  
 راضی ہو چکی تھی۔ اور وہ منفعت ایسی ہے، جو مدت استیفاء کے دوران میں شرفاً مرغوب اور  
 درست ہے۔ توجیب اس نے منفعت ادا نہیں کی تو قسمیہ مقرر نہ ہوا۔ لہذا اس کا حق عوض اصل یعنی  
 مہر مثل میں باقی رہا۔ اور اگر مقرر کردہ مال مہر مثل کی یا اس سے زیادہ ہے تو صرف وہی ملے گا، کیونکہ اس  
 کا حق اتنا ہی ہے، اور اگر وہ مہر مثل سے کم ہے تو مہر مثل پورا جائے گا۔

اسی سے ملتی جلتی ایک صورت یہ ہے کہ نکاح کیا اور مہر صحیح کے ساتھ شراب کے کچھ رطل بھی مقرر  
 مقبرہ کئے، تو اسے صرف مہر منہی ہی ملے گا، بشرطیکہ وہ دس درہم یا اس سے زیادہ ہو۔ اور حرام باطل  
 ہو جائے گا، اس صورت میں مہر مثل پورا نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کا حق اسے مل گیا۔ اور اگر مہر  
 دس درہم سے کم مقرر کیا تھا تو بھی مہر مثل پورا نہیں کیا جائیگا (بلکہ صرف دس درہم دیے جائیں  
 گے، کیونکہ مسلم کے حق میں شراب کا مہر مقرر کرنا بیع ہی نہیں ہے، کیونکہ مسلم کے لئے شراب سے اعتقاد  
 حلال ہے۔ لہذا بلکہ شراب مہر کا عوض جائز ہی نہیں۔ سو شراب کا مہر مقرر کرنا کالعدم ہوگا یا اس  
 نے صرف مہر صحیح ہی مقرر کیا تھا، لہذا وہی عورت کو ملے گا۔ یہ غلط پہلے مسئلہ کے۔

مسئلہ تاسی سے یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ اگر انبی باندی کو اس معاہدہ پر آزاد کیا کہ مجھ سے نکاح کرو  
 گی، اور اس نے قبول کر لیا، تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے عوض کے بدلے اسے آزاد کیا ہے  
 سو اس عوض کو قبول کرتے ہی مالک کی ملکیت داخل ہو جائے گی، جیسا کہ معاملہ بیع میں ملکیت ختم  
 ہو جاتی ہے۔ اور جیسا کہ اگر لوں کے لئے تم ہزار درہم پر آزاد ہو“ اور وہ قبول کرنے کو فوراً آزاد ہی مل  
 جاتی ہے، یہ غلط جبکہ غلام کو یہ کہا کہ اگر تم نے ایک ہزار درہم مجھے ادا کر دیے تو تم آزاد ہو، کہ اس

صورت میں محض قبول کرنے سے آزاد نہیں ہوگا، جب تک کہ ادا نہیں کر دیتا۔ کیونکہ اس میں حریت کا معاوضہ ملے نہیں کیا جا رہا، بلکہ حریت کو ایک شرط کے ساتھ معلق کیا جا رہا ہے، اور ابھی تک وہ شرط نہیں پائی گئی۔ پھر مذکورہ بالا صورت میں جب آقا کا قول قبول کرنے سے وہ باندی آزاد ہو گئی تو اس کے بعد دو صورتیں ہیں، یا تو اس سے نکاح کرے گی یا نکاح سے انکار کر دے گی۔ اگر اس سے نکاح کر لیا تو دیکھا جائے گا، اگر اتنے اعتناق کے علاوہ کوئی مہر مالی مقرر کیا ہے، تو اسے وہی مہر ملے گا، بشرطیکہ وہ دس درہم یا اس سے زیادہ ہو۔ اور اگر دس درہم سے کم مہر مقرر کیا تھا تو دس درہم دیئے جائیں گے، اور اگر بالکل مہر مقرر نہیں کیا تھا تو ابو حنیفہ و محمدؓ کے قول کے مطابق اسے مہر مثل ملے گا، اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اعتناق ہی اس کا مہر ہے، اس کے سوا اسے کچھ نہیں ملے گا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عتیق میں مالیت پائی جاتی ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اس کے عوض مال لینا جائز ہے، مثلاً اپنا غلام مال کی کچھ مقدار رکازاد کرنا ہے تو یہ جائز ہے۔ لہذا عتیق کا مہر بننا بھی درست ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ عتیق مال حقیقی نہیں ہے کیونکہ اعتناق ابطال مالکیت کا نام ہے لہذا عتیق مال کیسے ہو سکتا ہے؟ ہاں! اس کے عوض مال لینا جائز ہے، لیکن یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ عتیق ہمارا مال ہے۔ دیکھئے! طلاق مال نہیں ہے، لیکن اس کے عوض مال لینا جائز ہے۔ اسی طرح قصاص کا بدل لینا جائز ہے، حالانکہ آزاد شخص مال نہیں ہوتا۔ اور اگر اس باندی نے آقا کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کر دیا تو اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ آزاد اور خود مختار ہے، لہذا اس سے جبری نکاح نہیں ہو سکتا۔ ہاں البتہ ہمارے اصحاب ملاط کے نزدیک وہ لگا لگا پنہی قیمت آقا کو ادا کرے گی۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ سعا یہ اس پر ضروری نہیں ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سعا یہ گردن چھڑانے کے لئے واجب ہوتی ہے۔ اور یہ عورت تو پہلے ہی آزاد ہے، لہذا اس پر سعا یہ واجب نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ آقا کسی منفعت کے بغیر اسے آزاد کرنے پر راضی نہیں ہوا تھا، بلکہ اس کے سامنے یہ منفعت تھی کہ یہ اس سے نکاح کرے گی۔ اور یہ ایسی منفعت ہے جو مرغوب فیہا ہے لیکن اب اس کے انکار کی وجہ سے اس منفعت کا حصول متعذر ہو گیا، لہذا قیمت کو باندی کا قائم مقام بٹھرایا جائیگا، تاکہ اُسے نقصان نہ ہو۔ باقی سعا یہ کے حوالے سے زفرؒ نے جو کچھ کہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ سعا یہ کبھی گردن چھڑانے کے لئے ہوتی ہے، اور ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق یہ مستغنی مکاتب کے حکم میں ہوتا ہے، اور کبھی سعا یہ گردن چھڑانے کے لئے نہیں بلکہ گردن پر لازم شدہ کوئی حق ادا کرنے کے لئے ہوتی ہے، جیسے مہر ہون غلام کو اگر ماہی آزاد کر دے اور وہ تنگ حال ہو، تو اس پر سعا یہ واجب ہے۔ اور جیسا کہ آقا اگر اپنے غلام کو کہے کہ تو اپنے گردن کی قیمت پر آزاد ہے، اور وہ قبول کرے کہ آزاد ہو جائے تو اس پر سعا یہ واجب ہوتی ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے۔

مشکل: اگر کسی عورت سے اس کے باپ یا اس کے کسی ذی رحم محرم یا کسی غلام، جو اس سے کوئی عینی تعلق نہیں رکھتا، کے عتیق پر نکاح کرنا ہے (اور عورت قبول کر لیتی ہے، تو محض قبول کرنے سے غلام کو آزاد کر دی جلا جائے گا، پھر دیکھا جائے گا، مگر اس نے اس عورت کی طرف سے آزادی کا ذکر کیا

ہے یا نہیں۔ اگر عورت کی طرف سے آنادہ کل کر نہیں ہے، اور وہ عورت اسے قبول کر لیتی ہے، تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولادہ خاندان کو ملے گی، عورت کو نہیں کیونکہ آزاد کرنے والا خاندان ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق ولادہ آزاد کنندہ کو ملتی ہے۔ اور اگر اس کے سوا کوئی اور مہر مقرر نہیں کیا تھا تو عورت کو مہر مثل ملے گا۔

اور اگر کوئی اور مال مقرر کیا ہے تو مقرر کردہ ہی ملے گا، کیونکہ اس نے عین کو پیغام نکاح کے قبول سے متعلق کیا تھا۔ جب اس نے قبول کر لیا تو غلام آزاد ہو گیا لیکن غلام کی آزادی مہر نہیں بن سکتی، کیونکہ مال نہیں ہے۔ سوا اگر آزادی کے علاوہ مال بھی مہر ٹھہرایا تھا تو وہی مال ہے، کیونکہ مہر ٹھہرایا صحیح ہوا تھا، لہذا سستی واجب ہوگا، اور اگر آزادی کے علاوہ کوئی مہر ذکر نہیں کیا تھا تو مہر مثل واجب۔ بگا۔ اور اگر عورت سے قول و قرار کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ تھری طرف سے آزادی ہوگی، اور اس نے اسے قبول کیا تھا، تو وہ غلام عورت کی طرف سے آزاد ہوگا، اور ولادہ کو ملے گی۔ اور یہی غلام اس کا مہر ہوگا، کیونکہ دوسرے کی طرف سے آزاد کرنا بھی ہو سکتا ہے، جبکہ پہلے اس کی ملکیت میں سے دیا جائے، تو وہ غلام بیٹے عورت کی ملکیت میں آیا پھر اس کی طرف سے آزاد ہوا۔ جیسا کہ اگر ایک آدمی دوسرے سے کہے کہ تم اپنا غلام میرے کنارہ زمین میں میری طرف سے ہزار درہم پر آزاد کرو، تو یہ جانتے ہے۔ اور یہ عین امر کی طرف سے ہوتا ہے۔ اور زیر بحث صورت میں جب عورت غلام کی مالک ہوئی، تو وہ مال تھا، اور مہر بن سکتا تھا، لہذا وہی مہر سمجھا جائیگا۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ عین پر نکاح کیا ہو۔ اور اگر اعتاقی پر نکاح کیا، مثلاً بوں کیا کہ یہ غلام آزاد کروں گا۔ اور عورت قبول کر لیتی ہے، تو نکاح صحیح ہو گیا، لیکن یہاں محض قبول کر لینے سے غلام آزاد نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے آزاد کرنے کا وعدہ کیا ہے، اور عین وعدہ اعتاق سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اعتاق سے ثابت ہوتا ہے، تو جب تک وہ آزاد نہیں کرے گا، آزاد نہیں ہوگا۔ یہ خلاف پہلے مسئلہ کے، کہ وہاں نکاح عین پر ٹھہرا تھا، اعتاق پر نہیں۔ پھر جب اسے آزاد کر دیا اور وہ آزاد ہو گیا، تو دیکھیں گے، کہ قول و قرار میں عورت کی طرف سے آزاد کرے گا ذکر ہوا تھا یا نہیں۔ اگر یہ ذکر نہیں ہوا تھا تو ولادہ خاندان کو ملے گی، عورت کو نہیں کیونکہ ولادہ عین کو ملتی ہے، عورت کو مہر مثل ملے گا، بشرطیکہ اس کے علاوہ کوئی مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ اور اگر اس کے علاوہ کوئی مال بھی مہر میں ٹھہرایا گیا ہے تو پھر وہی ملے گا، کیونکہ اعتاقی مال نہیں ہے، بلکہ ابطالی مالکیت کا نام ہے۔ غلام خواہ اجنبی ہو یا عورت کا محرم ہو، ہر صورت یہی حکم ہے۔ اور اگر عورت کی طرف سے آزاد کرنے کا ذکر کیا تھا، تو ولا، عورت کو ملے گی، کیونکہ غلام اس کی ملکیت میں داخل ہو کر اس کی طرف سے آزاد ہوا۔ پھر اگر وہ غلام عورت کا محرم تھا، تو اس کی ملکیت میں داخل ہونے پر آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اجنبی تھا تو خاندان حسب وعدہ جب بھی آزاد کرے گا، اسے آزاد کرنے کے مل میں عورت کی طرف سے وکیل ہوا جائے گا۔ اور اگر صورت مذکورہ میں خاندان نے آزاد کرنے سے انکار کر دیا، تو اسے مجبوراً رہا کر دیا جائے گا، کیونکہ وہ آزاد اور خود مختار ہے، ہاں البتہ دیکھا جائے

گا، اگر اس کے علاوہ کوئی مال مہر میں مقرر نہیں کیا گیا تو اسے مہر مثل ملے گا، کیونکہ عتاق کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے، اور کوئی دوسری چیز بھی مہر نہیں بنتی تھی، لہذا مہر مثل ہی واجب ہوگا، اور اگر کچھ اور مال بھی مقرر کیا تھا تو اگر وہ مہر مثل کی مثل ہے اس سے زیادہ ہے، تو وہی ملے گا، کیونکہ خاوند خیراہ دینے پر راضی تھا۔ اور اگر وہ مہر مثل سے کم ہے اور غلام عورت سے کوئی کسی تعلق بھی نہیں رکھتا تو جتنا مقرر کیا ہے، اتنا ہی ملے گا، کیونکہ یہ ایک ایسی شرط تھی جس میں عورت کی کوئی ظاہری منفعت نہیں ہے، لہذا شرط پوری نہ کر کے اس نے عورت کو کوئی دھوکا نہیں دیا۔ اور اگر وہ غلام عورت کا محرم ہے، تو پھر مہر مثل پورا کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس شرط پر مہر مثل چھوڑنے پر راضی ہوئی تھی۔ اس کے بغیر راضی نہ تھی اور اس میں اس کی منفعت بھی ہے، لہذا وعدہ پورا نہ کر کے اس نے دھوکا دیا ہے۔ تفصیل مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ عورت کی طرف سے آزاد کرنے کا ذکر نہ ہو۔ لیکن اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ یہ غلام تمہاری طرف سے آزاد کر دے گا، اور عورت اسے قبول کر لیتی ہے، تو نکاح صحیح ہوگا اور غلام عورت کی ملک بن گیا۔ پھر اگر وہ غلام عورت کا ذی رحم محرم ہے، تو ملکیت میں داخل ہوتے ہی آزاد ہو جائے گا، کیونکہ ذی رحم کو ملکیت میں لینے کا یہی حکم ہے۔ اور یہ غلام ہی اس کا مہر ہوگا، کیونکہ غلام پہلے اس کی ملکیت میں داخل ہوا، پھر آزاد ہوا۔ اور اگر وہ غلام عورت سے اجنبی ہے تو خاوند عورت کی طرف سے آزاد کرنے کا ذکیل ہوگا۔ پھر اگر خاوند نے منصب وکالت سے معزول ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تو آزادی عورت کی طرف سے واقع ہوگی اور اگر اس اثنا میں عورت نے اسے منصب وکالت سے معزول کر دیا تو یہ عزل صحیح ہوگا۔ واللہ اعلم۔

## فصل: صحیح ہونے کی دوسری شرط

مقرر کردہ مہر کی جہالت اور عدم تعین مہر مثل کی جہالت اور عدم تعین سے بڑھ کر نہ ہو۔ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ بنیادی طور پر مہر مطلق سے خالی نہیں یا وہ معین و مشاریہ ہوگا اور یا غیر معین ہوگا۔ سو اگر وہ معین و مشاریہ ہے تو اس کا تسبیہ و تقریر صحیح ہے، خواہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جو عقود معاوضہ میں تعین سے متعین ہو جاتی ہے، مثلاً کوئی سامان زمین، حیوان اور دراہم و دنانیر کے علاوہ کیلی و وزنی اشیاء، یا کوئی ایسی چیز ہو، جو عقود معاوضہ میں متعین نہیں ہوتی۔ جیسے دراجم و دنانیر لکھا بہر صورت ان کا مقرر کرنا صحیح ہے، کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں کوئی جہالت نہیں ہے، ہاں اتنا ہے کہ اگر وہ ایسی چیز ہے، جو تعین سے متعین ہو جاتی ہے تو اس میں خاوند کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ عورت کی رضا کے بغیر عین کو روک لے اور اس کی بجائے کوئی اور دے دے، کیونکہ مشاریہ عقد میں متعین ہو چکا ہے، جس کی وجہ سے وہ چیز بعینہ عورت کا حق بن گئی ہے۔ لہذا اس پر واجب ہے کہ بعینہ وہی چیز عورت کو سپرد کر دے۔ اور اگر وہ کوئی ایسی چیز ہے، جو تعین سے متعین نہیں ہوتی تو خاوند کے لئے جائز ہے، کہ اگر وہ چیز کی بجائے جس نوع، قدر اور وصف میں اس کی ہم مثل چیز دے دے۔ کیونکہ

جب وہ چوبیسین سے متعین نہیں ہوتی، تو اس کے ذکر کرنے سے مجازاً جنس، نوع، قدر اور وصفتیں اس کی ہم مثل چیز دینا مراد ہوتا ہے۔ اور اگر مجھے یا جانندی کی ذلی مہر نظر پائی ہے۔ تو ایک روایت کے مطابق بعینہ متعین ذلی دینا واجب ہے، کیونکہ یہ شان کی طرح تعین سے متعین ہوجاتی ہے۔ اور دوسری روایت کے مطابق بعینہ ہی ذلی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ ذوالے ہونے سزا یا جانندی کی طرح ذلی بھی تعین سے متعین نہیں ہوتی۔ اور اگر ذکر کردہ مہر غیر متعین ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ یا وہ بالکل ہی مجہول ہوگا کہ جنس، نوع، قدر اور صفت سب کچھ غیر معلوم ہوگا اور یا جنس و نوع معلوم ہوگی اور قدر و صفت مجہول ہوگی۔ سو اگر مہر بالکل ہی مجہول ہے، مثلاً گھس حیوان یا کسی مویشی یا کسی پرکڑے یا کسی گھر کو مہر نظر آیا اور متعین نہیں کیا، تو یہ صحیح نہیں ہوگا عورت کو مہر مثل نے لگا جتنا بھی ہو۔ کیونکہ جنس کی حیثیت ناقابل برداشت ہے۔ اس لئے کہ ”عیوان“ اسم جنس ہے جس کے تحت مختلف انواع داخل ہیں، پھر ہر نوع کے نیچے مختلف اشخاص ہیں۔ اسی طرح مویشی اور کڑے۔ کیونکہ پرکڑے کے اسم کا اطلاق سوئی، ریشی، اونی، برقم کے پرکڑے پر ہوتا ہے اور پھر ہر ایک کے تحت مختلف انواع ہیں۔ اسی طرح گھر کا لفظ ہے، کیونکہ گھر بھی چھوٹا بڑا ہوتا ہے، اس کی ہیئت اور عدد اور میں بھی اختلاف ہوتا ہے، محل وقوع کے لحاظ سے اس کی قیمت میں بھی بے انتہا تفاوت ہوتا ہے لہذا یہ حیثیت ناقابل برداشت ہے، اور جنس کی حیثیت کے ساتھ لاحق ہے۔ اس واسطے میں قاعدہ ہے کہ عوض اگر مجہول ہو تو معاملہ صحیح نہیں ہوتا۔ جیسا کہ بیع و اجارہ میں ہے۔ کیونکہ اس حیثیت کا اتمام منازعت ہے۔ لیکن مہر کے باب میں کچھ حیثیت لگائی جاتی ہے، اور اس پر اجارہ ہے۔ کیونکہ مہر مثل نکاح صحیح میں واجب ہوتا ہے، اور یہ واضح ہے کہ مہر مثل میں ایک گونہ حیثیت پائی جاتی ہے۔ سو جس چیز کی حیثیت مہر مثل میں حیثیت کی مثل ہو یا اس سے کم ہو تو وہ قابل برداشت ہے۔ اور مہر مثل کے حوالے سے اس کا مقرر کرنا صحیح ہے۔ اور میں نے مہر مثل کی حیثیت کے بڑھ کر تو اس کے ساتھ اصولی معادلہ وار کھا جائے گا اور اس کا مقرر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ جیسا کہ باقی اعراض میں ہوتا ہے۔ اس قاعدے کی روشنی میں غور کیجئے۔ تو واضح ہو جاتا ہے کہ حیوان، پرکڑے اور گھر کی حیثیت مہر مثل کی حیثیت سے بڑھ کر ہے۔ یہ کہہ جب دو عورتیں مال، ہمال، عمر، عقل، دین، شہر اور عفت میں مساوی ہوں تو پھر ان میں اتنا تفاوت باقی نہیں رہتا۔ تو اس طرح مہر مثل میں ہیئت کہ حیثیت پائی جاتی ہے، لیکن جنس اور نوع کی حیثیت نامذہبہ اور مہر مثل کی نسبت اس میں کہیں زیادہ حیثیت پائی جاتی ہے، لہذا مجہول الفنس و النوع چیز کا مہر مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔ لہذا اگر مقرر کردہ چیز کی جنس اور نوع تو معلوم ہے لیکن قدر اور صفت معلوم نہیں، جیسا کہ کسی غلام یا باندی یا گھوڑے یا اونٹ یا گدھے یا مروی پرکڑے یا ہری پرکڑے کو مہر نظر آئے تو یہ صحیح ہے۔ اور اس صورت میں عورت کو درمیانہ درجہ کی مقرر کردہ چیز ملے گی۔ اور فائدہ کو اختیار ہے، کہ عورت کو درمیانہ درجہ کی وہ چیز دے دے یا اس کی قیمت دے دے۔ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ ایسی چیز کا بھی مہر نظر کرنا صحیح نہیں ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر مثل کا وصف مجہول ہے۔ لہذا اس کا مقرر کرنا درست نہیں ہے۔ جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے۔ جب کہ وصف کی حیثیت بھی جنس کی حیثیت کے طرح سبب منازعت بن سکتی ہے اور حیثیت جس مانع صفت، ہے اسی طرح حیثیت وصف بھی مانع صفت مہر ہو، ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح

میں غیر مال کے عوض مال ہوتا ہے۔ اور جس حیوان کی جنس اور نوع تو معلوم ہو، لیکن صفت معلوم نہ ہو، وہ غیر مال کا بدل ہو کر۔ بطور ذہن دے میں واجب ہو سکتا ہے، جیسا کہ دیت میں ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ: ”مومن جان کے عوض سوا دسٹ میں“ اور یہاں بیض بھی مال نہیں ہے، اس لئے اس کے بدل میں حیوان کا بطور ذہن دے میں واجب ہونا ممکن ہے۔

میرا اس لئے کہ ان اوصاف میں سے درمیانہ درجہ کی کسی چیز کی جہالت مہر مثل کی جہالت کے مثل نکلاں سے بھی کم تر ہے۔ اور مہر مثل کی جہالت جب مانع صحت نہیں ہے تو یہ بھی مانع نہ ہوگی۔ ہاں معمولی الوصف چیز کا بیع میں شمن ٹھہرانا اس لئے صحیح نہیں ہے، کہ بیع میں بدل کی جہالت بالکل ناقابل جہالت ہے خواہ کم ہو یا زیادہ، جبکہ نکاح میں معمولی جہالت گوارا کی جاتی ہے۔ جیسا کہ مہر مثل کی جہالت قابل برداشت ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں کس کس کا معاملہ کہا جاتا ہے اور ایک دوسرے کی غلطی سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جاتی ہے، لہذا اس میں معمولی سی جہالت کا انجام منازعت ہو سکتا ہے، جبکہ نکاح میں مباحمت اور مروت برتی جاتی ہے، اس لئے اس میں مہر مثل یا اتنی جہالت درگزر کی جاتی ہے۔ باقی مذکورہ بالا صورت میں درمیانہ درجہ کی چیز اس لئے واجب ہوتی ہے کہ اس میں جانین کی رعایت ہے کیونکہ عمدہ واجب ٹھہرانے میں فائدہ کا نقصان ہے، اور گھٹیا دینے میں عورت کا گھٹانا ہے، لہذا عدل یہ ہے کہ درمیانہ درجہ کی چیز واجب قرار دی جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”خیروا ثمنوسا دسا طھما“ کا یہی مطلب ہے۔ اس باب میں درمیانہ چیز کے اعتبار کرنے میں اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس عورت نے اپنے موالی کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا تو اس کا نکاح باطل ہے، اور اگر اس نکاح کے بعد غاندے سے قربت ہو گئی ہو تو عورت کو مہر مثل ملے گا، کم از زیادہ“ عبداللہ بن مسعود نے مفسر کے بارے میں فرمایا کہ ”میرے خیال میں اسے مہر مثل دیا جائے گا، اس میں ذمہ کی جائے گی نہ بیشمی“ اس کی وجہ اور حکمت اوپر مذکور ہو چکی ہے۔ رہی درمیانہ چیز اور اس کی قیمت کے درمیان اختیار (توا) اس کی وجہ یہ ہے کہ حیوان دے میں مطلقاً ثابت نہیں ہوتا۔ دیکھئے مال کے عوض مال کی صورت میں حیوان بطور ذہن دے میں ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح اطلاق کی ضمان کی صورت میں بھی ذمہ میں واجب نہیں ہوتا چنانچہ اگر حیوان ہلاک کر دیا تو اس کی ضمان اس جیسے حیوان سے نہیں بلکہ قیمت سے دی جاتی ہے۔ تو فی الجملہ ذمہ میں واجب ہونے کی حیثیت سے ہم نے درمیانہ درجہ کی چیز کو واجب قرار دیا، اور مطلقاً ثابت نہ ہونے کی حیثیت سے بعینہ وہی چیز یا اس کی قیمت دینے کا اختیار رکھا، تاکہ دونوں شعبوں پر عمل ہو جائے نیز اس لئے کہ درمیانہ چیز کا علم بواسطہ قیمت ہی ہو سکتا ہے، تو استحقاق میں اصل قیمت ہوئی، لہذا تسلیم میں بھی اصل ہوگی۔ باقی اس میں اختیار غاندہ کو ہے، عورت کو نہیں کیونکہ دعویٰ حق تو غاندہ پر ہے، لہذا اختیار بھی اسے ملے گا۔

مسئلہ: اگر گھرا اور خادم مہر ٹھہرا یا تو درمیانہ گھر دیا جائے گا۔ جو عام طور پر عورتوں کو شادی کے موقع پر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ اہل خبر کے ہاں اینٹ اور پتھر کا مکان مراد لیا جائے گا اور ہل بادی کے یہاں اس سے مراد بالوں کا گھر ہوگا۔ اور خادم بھی درمیانہ گھر دیا جائے گا، کیونکہ ان اوصاف میں سے جب کہ چیز کا مطلقاً ذکر کیا جائے تو عادتا متوسط مراد ہوتا ہے۔ اور متوسط کی جہالت مہر مثل کی جہالت

کی مثل بلکہ کچھ ہے لہذا یہ صحت مہر میں مانع نہیں ہوگا جیسا کہ اگر متوسط کی صراحت نہ کر دیتا تو صحیح ہوتا۔ اور اگر عمدہ، متوسط یا رومی کی وضاحت کر دی تو پھر وہی سٹے گا جس کی وضاحت کی ہے مگر اس شے کی جگہ قیمت ادا کرنا چاہتا ہے، تو عورت کو قیمت قبول کرنا پڑے گی، کیونکہ اصل قیمت ہی ہے۔ دیکھئے! اٹھیا، بڑھیا اور درمیانہ کا پتہ قیمت ہی سے ملتا ہے، تو قیمت ان صفات کی معرفت اور بیان ہوئی۔ لہذا اصل واجب قیمت ہی ہوتی ہے، تو ادائیگی میں بھی یہی اصل ہوگی۔ چنانچہ اگر غلام قیمت ادا کر رہا ہے تو عورت کو قبول کرنا ہوگی۔

**مسئلہ:** اگر غلام مہر مٹھرا یا تو صحیح ہے۔ اور درمیانہ غلام دیا جائے گا۔ اور اگر سفید غلام مہر مٹھرا یا تو بھی بلا تک صحیح ہے، کیونکہ حبیب بلا وصف اس کو مہر بنا نا صحیح ہے، تو وصف بیان کر کے کے بعد مہر بنا نا بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا۔ اور اس صورت میں عمدہ غلام عورت کو ملے گا۔ کیونکہ سفید سے مراد عرف میں عمدہ غلام لیا جاتا ہے۔ ان کے عرف میں جید سے رومی غلام، متوسط سے سندھی غلام اور رومی سے ہندی غلام مراد ہوتا ہے۔ اور مہار سے عرف میں جید سے ترکی، متوسط سے رومی اور رومی سے ہندی غلام مراد ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ جید خادم کی قیمت پچاس دینار، متوسط کی چالیس دینار اور رومی کی بیس دینار ہے۔ اور درمیانہ گھر کی قیمت چالیس دینار ہے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کا فیصلہ ریٹ چرنے اور گرنے کے مطابق کیا جائے گا۔ اور یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ ابو حنیفہ کے زمانے میں ریٹ ایک جگہ پر مٹھرا ہوا تھا، تو انہوں نے مذکورہ فیصلہ فرمایا، صاحبین کے دور میں قیمت میں تغیر شروع ہو گیا تو انہوں نے اسے حالات پر چھوڑ دیا۔ سو ہر ایک نے اپنے زمانے کے عرف کے مطابق جواب دیا۔ بہر کیف قیمت میں معتبر عرف ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ ساگر گھر اور غلام مہر مٹھرا اور درمیانہ گھر اور خادم واجب ہو گیا۔ پھر عورت نے خادم سے درمیانہ کی قیمت چھوڑ کر کم پر صلح کر لی مثلاً ساٹھ یا ستر دینار مان گئی، جبکہ ان کی کل قیمت اسی دینار بنتی ہے، تو یہ جائز ہے، کیونکہ وہ صاحب حق ہے اور حقدار جتنا چاہے اپنا حق چھوڑ دے۔ اور جتنا چاہے لے لے۔ اور اس کی ادائیگی نقد، ادھار دونوں طرح جائز ہے، کیونکہ صلح عین پر واقع ہوئی ہے کہ اس کا کچھ حصہ ساقط کر دیا گیا ہے، لہذا باقی بھی عین واجب ہی ہے، اس لئے اس میں تاخیر یا جیل جائز ہے۔ اور اگر سود دینار پر صلح کی تو زیادت باطل ہے، کیونکہ مقرر کردہ چیز کا اگر ریٹ مقرر نہ ہو تو قیمت عقد سے ملے ہوتی ہے، اور جب ملے شدہ قیمت اس کا حق بن چکی ہے تو اس حق سے زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔

**مسئلہ:** اگر مقرر کردہ مہر کی جنس انواع و اقسام سے ہر چیز معلوم ہے، مثلاً درابم و دنانیر کے سوا کسی وصف کردہ کیل یا ذرئی کو مہر مٹھرا تا ہے تو یہ صحیح ہے، کیونکہ یہ مال معلوم ہے، اس میں کچھ جہالت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسی چیز بطور دین و زمین مطلقاً ثابت ہو جاتی ہے، چنانچہ اس کی بیع اور تسلیم جائز ہے۔ اور اس کی ضمانت خلق سے ہوتی ہے۔ لہذا خداوند کو یہی چیز دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور عورت کی رضا کے بغیر اس کے حوض کوئی اور چیز دینا جائز نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر کسی کیل یا ذرئی کو مہر مٹھرا یا، لیکن اس کا وصف بیان نہ کیا تو بھی صحیح ہے، کیونکہ اس مال کی جنس اور نوع معلوم ہے، لہذا اس کا مقرر کرنا صحیح ہے۔ پھر اگر خداوند چاہے تو درمیانہ درج کی وہ چیز دے دے اور چاہے تو اس کی قیمت دے دے، مگر جس نے اپنی جامع میں یہی ذکر کیا ہے۔ اور من کی چیز دے دے۔ روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں درمیانہ چیز دینے۔ مجبور کیا جائے گا۔ کرنی کی روایت کی



وجہ یہ ہے کہ قیمت اصل ہے، کیونکہ کسی چیز کے درمیان ہونے کا پتہ چلتا ہے، لہذا ادائیگی میں قیمت اصل ہوگی۔ جیسا کہ غلام میں ہے۔ اور حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں درمیانہ چیز شرع کی طرف سے واجب ہوتی ہے، لہذا اس میں شرع کی طرف سے تعیین پائی گئی۔ تو یوں ہو گیا، گویا درمیانہ چیز خود متعین کی تھی، اور اگر صراحتہ ایسا کرتا، تو وہی چیز دینا لازم ہوتی، تو یہاں بھی ایسا ہوگا۔ یہ خلاف غلام کے، کہ اگر صراحتہ درمیانہ درجہ کا غلام دینے کا ذکر کرتا، تو بھی وہی دینا لازم نہ ہوتا۔ تو محض شرع کی طرف سے تعیین کی صورت میں بھی یہ لازم نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: رہے کپڑے، تو اس کے بارے میں "اصل" میں مذکور ہے کہ اگر موصوفہ کپڑوں کو ہبہ یا تواریخ اختیار ہے، چاہے وہی کپڑے دے، اور چاہے تو ان کی قیمت دے دے، "اصل" میں وقت مقرر کرنے یا نہ کرنے کی کوئی تفصیل مذکور نہیں۔ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کپڑے دینے کا وقت طے نہ ہو، تو وہی کپڑے دینا ضروری ہوں گے، اور اگر کوئی وقت مقرر نہیں کیا تھا تو عورت کو قیمت ملے گی۔ اور ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ مقرر کردہ کپڑے دینا ضروری ہیں۔ اس روایت میں وقت کی کوئی تفصیل بیان نہیں ہوئی۔ اور یہی زفر کا قول ہے۔ "اصل" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے ذمہ میں مطلقاً ثابت نہیں ہوتے، کیونکہ یہ ذوات الاشیاء نہیں ہیں۔ اختلاف کی صورت میں ان کی ضمان قیمت سے ہوتی ہے، مثل سے نہیں۔ اور عقود معاوضہ میں بھی بذاتھا ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے، بلکہ بواسطہ تعیین وقت ثابت ہوتے ہیں، لہذا یہ غلاموں کی طرح ہیں۔ اور غلام کی صورت میں بعینہ غلام دینا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ قیمت دینا بھی جائز ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وقت مقرر کرنے سے یہ ذمہ میں مطلقاً ثابت ہونے کے لائق ہو گئے، دیکھئے! بیع سلم میں کپڑے ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں۔ لہذا کپڑے دینا ہی ضروری ہوگا۔ بلکہ اولیٰ یہی ہے، کیونکہ بیع میں ہل جہالت کا ذرا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ اور مہر میں معمولی جہالت گوارا ہوتی ہے، توجب بیع سلم میں کپڑے ذمہ میں ثابت ہو سکتے ہیں، تو نکاح میں بدرجہ اولیٰ ذمہ میں ثابت ہو سکیں گے۔ ابو حنیفہؒ سے دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ ذمہ میں کپڑوں کے ثبوت سے مانع جہالت تھی، وصفت بیان کرنے سے جہالت داخل ہو گئی۔ لہذا کپڑے بطور مہر بھی ذمہ میں ثابت ہو سکتے ہیں۔ باقی بیع سلم میں ان کا تاویل کے بغیر صحیح نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان کا علم تاویل پر موقوف ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ بیع سلم مشروع ہی جوہل ہوئی ہے، جبکہ میں اہل و وقت شرط نہیں ہے۔ موان کا مہر میں تاویل کے بغیر ثابت ہونا یوں ہے، جیسے بیع سلم میں تاویل کے ساتھ ثابت ہونا، لہذا بہر صورت کپڑے دینا ہی ضروری ہوں گے۔

مسئلہ: اگر یوں کہنا کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار یا دو ہزار دراجم پر نکاح کیا، تو یہ تسمیہ ناسر ہے۔ اور عورت کو ہر مثل۔ یا سحاح۔ یہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ ہ اگر ہر مثل ذکر کردہ دو رقموں میں سے کمتر کی مثل ہے یا اس سے بھی کم ہے تو اسے کمتر رقم ملے گی، ہاں اگر ماخذہ زیادہ تر رقم دینے پر راضی ہو جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اور اگر ہر مثل زیادہ تر رقم کی مثل ہے تو اسے زیادہ تر رقم ملے گی، مگر یہ وہ کمتر رقم لینے پر راضی ہو جائے۔ اور اگر اس کا ہر مثل کم تر سے ادھر

اور زیادہ ترسے نیچے ہے تو اس صورت میں عورت کو ہر مثل ملے گا۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ مذکورہ تمام صورتوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ تسمیہ صحیح ہے، اور ہر صورت عورت کو کمتر رقم ملے گی معاجین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر مثل اس وقت اختیار کیا جاتا ہے، جب سخی کا ایجاب متعذر ہو جائے۔ اور یہاں کوئی تعذر نہیں ہے، کیونکہ کمتر کا ایجاب ممکن ہے۔ اس لئے کہ یہ متعین ہے، اور زیادت میں شک ہے، لہذا متعین رقم واجب ہوگی۔ جیسا کہ اگرنا غلام ایک ہزار یا دو ہزار پر آزاد کرے یا اپنی بیوی سے ایک ہزار یا دو ہزار پر طلع کرے تسمیہ صحیح ہے، اور ایک ہزار واجب ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہو گا بوضیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو غیر متعین طور پر مہر فقہر یا گیا ہے کیونکہ لفظ ”رأو“ (دیا) سے دو چیزوں میں سے ایک چیز غیر متعین طور پر ملو ہوتی ہے۔ اور وہ غیر متعین چیز مجہول ہے۔ لہذا مہر مسخی مجہول ہوا۔ اور یہ جمالت مہر مثل کی جمالت سے بڑھ کر ہے۔ دیکھئے لفظ ”یا“ کمتر اور زیادہ ترکے درمیان داخل ہو رہا ہے۔ لہذا یہ تسمیہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے مہر مثل واجب ہو گا، کیونکہ اس باب میں اصل واجب مہر مثل ہی ہے۔ اور مہر مثل سے مدلول اس وقت ہوتا ہے، جب تسمیہ صحیح ہو۔ اور تسمیہ صحیح ہوتا ہے تعین مسخی سے، اور تعین نہیں پائی گئی، لہذا مہر مثل واجب ہو گا۔ ہاں یہ خیال رکھا جائے کہ مہر مثل کمتر رقم سے کم نہ کیا جائے، کیونکہ خادما تادینے پر راضی ہے۔ اور زیادہ ترسے زیادہ نہ کیا جائے، کیونکہ اتنی مقدار پر عورت بھی راضی تھی۔ اس پر اس صورت کے حوالے سے اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور یوں کہتا ہے کہ یہ غلام یا یہ غلام جو میں چاہوں مہر میں دوں گا، یا ان دو میں سے جو تم چاہو، تمہارا مہر ہو گا، تو یہ تسمیہ صحیح ہے، اگرچہ مسخی مجہول ہے، کیونکہ اس جمالت کا رفع ممکن ہے۔ دیکھئے! یہ جمالت صاحب اختیار کے اختیار سے ختم ہو سکتی ہے۔ لہذا یہ جمالت بہت معمولی ہے اور مہر مثل کی جمالت کی مثل یا اس سے بھی کم ہے، سو یہ تسمیہ سے مانع نہیں ہوگی۔ یہ خلاف پہلی صورت کے کہ وہاں جمالت کا انالہ ممکن ہی نہیں ہے، کیونکہ جب کسی کو اختیار ہی نہیں ہے، تو ہر ایک، دوسرے کی پسند کے خلاف کوئی چیز پسند کرے گا، لہذا یہاں مد سے زیادہ جمالت ہے، اس لئے یہ تسمیہ صحیح نہ ہو گا۔ اور برخلاف اعتناق اور طلع کی صورت کے، کہ وہاں کوئی اصل واجب مقرر نہیں ہے، جیسے شک کی صورت میں اختیار کیا جاتا ہو۔ لہذا وہاں ذکر کردہ دو چیزوں میں سے متعین واجب ہو گا، کیونکہ متعین کا ایجاب بالکل مفت اعتناق و طلع سے اولیٰ ہے، کیونکہ اس پر خادما تادینے پر راضی نہیں ہیں۔ اور زیر بحث باب میں اصل واجب مقرر ہے، اور اس سے مدول تعین مسخی کے وقت ہوتا ہے، اور جب کمتر شک داخل کیا تو تعین نہ رہا، سو یہ تسمیہ صحیح ہوا، اور واجب اصلی کا اپنانا واجب ہوا۔

مشکلہ: اگر مہر یوں مقرر کیا کہ ”اگر میری کوئی اور عورت نہ ہوئی تو مہر ایک ہزار اور اگر کوئی اور عورت نہ ہوئی تو مہر دو ہزار“ یا ”اگر عورت کو اس کے شہر سے دوسری جگہ نہ لے گیا تو مہر ایک ہزار اور اگر لے گیا

تو ہر دو دن ہزار یا اگر یہ عورت باندی ہوئی تو ہر ایک ہزار اور اگر آزاد ہوئی تو ہر دو ہزار یا اسی طرح کی کوئی شرط لگا کر مہر مقرر کرنا ہے، تو بلا شک یہ نکاح تو جائز ہے، کیونکہ نکاح مؤید جس میں توقیت نہ ہو، شرط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا کیونکہ ہم بتلائے ہیں کہ یہ شرط زیادہ سے زیادہ ہر ایک ہزار ہوگی کہ تسمیہ مہر فاسدہ ہے۔ اور فاسدہ تسمیہ عدم تسمیہ سے جھگڑ نہیں ہے اور عدم تسمیہ سے نکاح فاسد نہیں ہوتا، تو فاسدہ تسمیہ سے بدرجہ اولیٰ فاسد نہیں ہوگا۔ رہا اس صورت میں مہر کا معاملہ تو شرط اول یا ثانیہ جائز نہیں ہے گی۔ سو اگر اس نے شرط پوری کر دی تو اس شرط کے مطابق طے شدہ مہر ملے گا۔ اور اگر شرط پوری نہیں ہوئی۔ بایں طور کہ جو کہا تھا، اس کے خلاف پایا گیا یا اس کے خلاف عمل کیا تو عورت کو مہر مثل ملے گا۔ ہاں یہ خیال رکھنا ہے کہ مہر مثل کمتر رقم سے کم نہ ہو اور زیادہ تر سے زیادہ نہ ہو۔ یہ ابوحنیفہ کا قول تھا۔ ابو یوسف و محمد کا قول ہے کہ اس صورت میں دونوں شرطیں جائز نہیں ہیں۔ زفر کا قول ہے کہ دونوں شرطیں فاسد ہوں گی۔ یہ مسئلہ ابوابات کے ایک مشہور مسئلہ کی فرع ہے وہ یہ کہ آدمی کوئی پکڑا غیاط کو دے اور یہ کہے کہ اگر تو نے آج ہی دیا تو ایک درہم ملے گا اور اگر کل سیا تو نصف درہم ملے گا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر شرط دوسری کے خلاف ہے، سو یہ جہالت تسمیہ کا موجب ہے، اس لئے دونوں تسمیہ فاسد ہوں گے، جیسا کہ اگر غیاط کو کہا کہ اگر رومی مسائل میں سیا تو ایک درہم اور اگر فارسی مسائل میں سیا تو نصف درہم ملے گا تو یہ تسمیہ فاسد ہے، ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شرط اول بالاجماع صحیح واقع ہوتی ہے، اھل اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر شرط پوری نہ ہو تو مہر مثل واجب ہو۔ سو اگر شرط ثانی کو بھی صحیح مانا جائے تو شرط اول اور تسمیہ اولیٰ کے مقتضی کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور تسمیہ جب صحیح ہو تو پھر اس کے مقتضی کی نفی کرنا جائز نہیں ہے، لہذا لامحالہ شرط ثانی باطل ہوگی۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ خاوند نے جو دوسری عورت کو طلاق دینے یا شہر سے نہ نکالنے کی شرط لگائی ہے، کوئی لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ محض وعدہ ہے، سو اس کے پورا نہ کرنے سے مہر و نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے گا۔

مسئلہ اسی سے اس صورت کا حکم بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر یوں کر کہ میں تم سے نکاح کرتا ہوں اور مہر کا فیصلہ اپنی رائے پر یا تمہاری رائے پر یا کسی اجنبی کی رائے پر چھوڑتا ہوں تو یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ محکوم بے جہالت ہے، اور اس کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہے، لہذا تسمیہ صحیح نہیں ہوگا۔ پھر اگر مہر کا معاملہ اپنی رائے پر چھوڑتا تھا تو دیکھا جائے گا، اگر اس عورت کے مہر مثل یا اس سے زیادہ کا فیصلہ کیا تو یہی اسے ملے گا، کیونکہ وہ زیادہ دینے پر راضی ہے۔ اور اگر مہر مثل سے کم کا فیصلہ کیا تو عورت کو مہر مثل ہی ملے گا، مگر یہ کہ وہ کم پر راضی ہو جائے۔ اور اگر عورت کی رائے پر معاطہ چھوڑتا تھا اور اس نے مہر مثل یا اس سے کم کا فیصلہ کیا تو شک ہے، یہی ملے گا، کیونکہ وہ خود اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہے۔ اور اگر مہر مثل سے زیادہ کا فیصلہ کیا تو جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کا حق صرف مہر مثل بنتا ہے، مگر یہ کہ خاوند زیادہ دینے پر راضی ہو۔ اور اگر معاملہ یعنی ہر کے فیصلے پر موقوف تھا اس نے مہر مثل کا فیصلہ دیا تو یہ جائز ہے، اور اگر مہر مثل سے زیادہ کا فیصلہ دیا تو یہ خاوند کی رضا پر موقوف

رہے گا۔ اور اگر مہر مثل سے کم کا فیصلہ دیا تو یہ عورت کی رضا پر موقوف ہوگا۔ کیونکہ اصل حق تو مہر مثل ہے، خاوند زیادہ دینے اور عورت کم لینے پر راضی نہیں ہوگی، لہذا زیادت اور نقصان کی صورت میں معاملہ ان کی رضا پر موقوف رہے گا۔

**مسئلہ:** اگر یوں کہا کہ "اس سال میں جو کماؤں یا جتنے مال کا وارث بنوں، وہ تمہارا ہے" تو یہ قسمیہ فاسد ہے، کیونکہ اس کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہے، اور پھر اس کے ساتھ ساتھ اندیشہ بھی ہے، کیونکہ ہو سکتا کہ کافی نہ ہو یا دراخت نہ ملے، محض جہالت صحیفہ قسمیہ سے مانع ہوتی ہے تو اندیشہ و امکان کے ساتھ بدرجہ اولی مانع ہوگی۔

**مسئلہ:** اگر دو عورتوں سے ایک مہر پر نکاح کیا، مثلاً کہا کہ میں نے تم دونوں سے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا "اور ان دونوں نے قبول کر لیا، تو نکاح بلا شک جائز ہے۔ ایک ہزار درہم ان دونوں میں ان کے مہر مثل کے حساب سے تقسیم کیے جائیں گے۔ کیونکہ ایک ہزار درہم ان کی بیع کا بدلہ ہے، اور بدل، مبادل کی قیمت کے مطابق تقسیم ہوتا ہے۔ یہاں مبادل تقض ہے، لہذا بدل اس کی قیمت کے مطابق تقسیم ہوگا، اور اس کی قیمت مہر مثل ہے۔ جیسا کہ اگر دو غلام ایک ہزار درہم میں خریدے تو شمن انکی قیمت کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ پھر اگر ایک نے قبول کیا اور دوسری نے قبول نہیں کیا، تو جس نے قبول کیا، اس کا نکاح جائز ہوگا، یہ خلاف بیع کے، کہ اگر بیع میں یوں کہتا ہے کہ یہ غلام میں نے تم دونوں کو فروخت کیا، اور ایک نے قبول کیا، دوسرے نے قبول نہیں کیا، تو بیع بالکل جائز نہیں ہوتی۔ وجر فرق یہ ہے کہ جب یہ کہا کہ "میں نے تم دونوں سے نکاح کیا" تو ہر ایک کے قبول کو دوسری کے قبول کی شرط بنایا۔ اور نکاح میں شرط کے ساتھ تعلیق درست نہیں ہوتی تو اس شرط کا داخل کرنا فاسد ہوا۔ اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا، بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں ایک ہزار درہم دونوں کے مہر مثل کے مطابق تقسیم کئے جائیں، جس نے قبول کیا ہے، اسے اس کا حصہ دے دیا جائے باقی خاوند کے پاس رہے گا۔ ربر بحث صورت میں اگر ایک عورت پہلے سے شادی شدہ ہے یا کسی کی عدت میں ہے یا اس سے نکاح ہی جائز نہیں ہے، تو ایک ہزار درہم اس عورت کو ملیں گے جس سے نکاح صحیح ہے، یہ اونیضہ کا قول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک ایک ہزار درہم ان دونوں کے مہر مثل کے مطابق تقسیم کئے جائیں، جس کے ساتھ نکاح صحیح ہے، اس کا حصہ اسے دیدیا جائے باقی خاوند کا مال ہے۔ اسی کے پاس رہے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ ہے کہ ایک ہزار درہم کو دونوں کا مہر بنایا گیا تھا اور دونوں میں سے ہر ایک بنیادی طور پر نکاح کے قابل ہے۔ لیکن ایک شرعی مانع سے ایک کے ساتھ نکاح نہیں ہو سکتا۔ تو تعلیق حقیقہ کا اثر یہ ظاہر ہوگا کہ مہر تقسیم ہو جائے گا۔

ابونیضہ کی دلیل یہ ہے کہ مرد ملی و مہاج کے مقابل ہوتا ہے اور عمر سے مہاج ممکن نہیں کیونکہ شرعاً وہ عقد کا محل نہیں رہی۔ اور جو موجود ناقابل انتفاع ہو، وہ معدوم اصلی کی طرح ہی ہوتا ہے۔ تہوں سمجھا جائے گا کہ یہ مہر کسی ایسی ذات کے مقابل رکھا گیا ہے جس سے نکاح ممکن ہی نہیں ہے، مثلاً عورت اور

گدھی کو اکٹھا کر کے کہے کہ میں نے تم دونوں سے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا (تو ایک ہزار درہم عورت کو ملیں گے)۔ زیر بحث عورت میں اگر اس عورت سے ہم بستری ہوئی، جس سے نکاح حرام تھا ابو حنیفہ کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ اسے مہر مثل ملے گا، جتنا بھی ہو، کیونکہ آپ اس عورت کے حق میں تسمیہ کا اعتبار ہی نہیں کرتے، تو اگر اس کے لیے مہر مقرر ہی نہیں ہوا۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق قیاس، یہ ہے کہ اس عورت کو مہر مثل تو ملے گا، لیکن یہ رقم ایک ہزار سے اس کے حصہ سے تجاوز نہ کرنے پائے کیونکہ صاحبین تقسیم کے سلسلے میں اس عورت کے حق کا اعتبار کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

**ناماموری اور ریاکاری کے مہر کا حکم**  
 جو مہر محض شہرت اور دکھلاوے کے لیے باندھا گیا ہو، اس میں صحیح اور غیر صحیح کی تفصیل یہ ہے کہ دکھلا دیا تو قدر مہر میں ہوگا اور یا جنس مہر میں۔ اگر دکھلا دیا تو قدر مہر میں ہے، مثلاً علیحدگی میں تو بے طے کرتے ہیں کہ مہر ایک ہزار درہم ہوگا، لیکن مجلس عقد میں یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مرد دو ہزار درہم ہے، تو اگر وہ مجلس میں یہ نہیں کہتے کہ ایک ہزار محض دکھلاوے کے لیے ہے۔ تو مرد ہی ہوگا، جس کا مجلس میں شمار کیا گیا، یعنی دو ہزار۔ کیونکہ مرد وہ ہوتا ہے، جو عقد میں مذکور ہو۔ اور مجلس عقد میں دو ہزار ذکر کیے گئے ہیں۔ اور اگر انہوں نے مجلس میں وضاحت کر دی کہ ایک ہزار محض دکھلاوے کے لیے ہے تو پھر ایک ہزار مہر ہوگا، جو انہوں نے علیحدگی میں طے کیا تھا۔ یہ ابو حنیفہ سے ظاہر الروایۃ ہے۔ اور یہی ابو یوسف و محمد کا قول ہے۔ ابو حنیفہ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ ہر عورت مردہ ہوگا، جو وہ مجلس عقد میں ظاہر کرتے ہیں، یعنی دو ہزار۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مہر اس مال کو کہتے ہیں، جس سے انسان بضع کا مالک ہو، اور بضع کی ملکیت اس مال سے حاصل ہوتی ہے، جو مجلس عقد میں ذکر کیا جائے۔ اور یہاں مجلس عقد میں بطور مہر مال ذکر کیا گیا ہے، وہ مہر بضع کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا یہ تسمیہ صحیح ہے، اور یہی مرد ہوگا، علیحدگی میں طے شدہ بات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ جب مجلس عقد میں وضاحت کر دی گئی کہ ایک ہزار درہم محض دکھلاوے کے لیے ہے، تو مہر ایک ہزار درہم رہا، ایک ہزار کا تسمیہ فاسد ہو کر کالعدم ہوا۔ کیونکہ مہر ایسا معاملہ ہے، جس میں مذاق اور ہزل چلتا ہے۔ اور اگر دکھلاوا جنس مہر میں ہے، مثلاً علیحدگی میں مہر ایک ہزار درہم طے کیا، لیکن مجلس عقد میں سودینار ظاہر کیا۔ تو اگر وہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ سودینار کا ذکر محض دکھلاوے کے لیے ہے، تو مرد ہی ہے، جو مجلس عقد میں ذکر کیا گیا ہے۔ لہذا اگر دکھلاوے کی وضاحت کرتے ہیں تو ابو حنیفہ سے ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ عورت کو مہر مثل ملے گا۔ اور ایک دوسری روایت یہ ہے، وہ مہر ملے گا، جو مجلس میں ذکر کیا گیا ہے، یعنی سودینار۔ اس روایت کی وجہ اس لیے ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ کہ مرد وہ ہوتا ہے۔ جو مجلس عقد میں ذکر کیا جائے، اور مجلس میں سودینار ذکر کئے گئے ہیں۔ لہذا مہر یہی ہوگا اور علیحدگی میں طے کردہ بات کا اعتبار نہیں ہوگا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ علیحدگی میں جو بات طے ہوئی۔ اس کا مجلس میں ذکر نہیں کیا گیا، اور جو مجلس میں ذکر کیا گیا ہے، وہ طے نہیں ہوا۔ لہذا مہر مقرر ہی نہیں ہوا۔ اس لیے مہر مثل واجب ہوگا، جیسا کہ اگر سرے سے مہر کا ذکر ہی نہ کیا جائے تو مہر مثل واجب ہوتا ہے۔

گذشتہ تفسیل اس صورت میں ہے، 'کیونکہ علیحدگی میں مہر کی اصل مقدار اور جنس وضاحت کے ساتھ ملے نہ کی گئی ہو، لیکن اگر وہ علیحدگی میں ملے کر لیتے ہیں کہ مہر کی اصل مقدار اور جنس تو یہ ہے لیکن مجلس میں ہم اس سے زیادہ یا کوئی اور جنس ظاہر کریں گے۔ تو دیکھا جائے گا۔ اگر انہوں نے علیحدگی میں وضاحت کے ساتھ یہ ملے نہیں کیا کہ مجلس میں ہم جو کچھ کہیں گے، وہ محض دکھلاوا ہوگا، تو ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک مہر وہ ہوگا جو مجلس میں ذکر کیا جائے گا، اور اسے مہر اول میں اضافہ سمجھا جائے گا، خواہ یہ اضافہ مہر اول کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے ہو۔ اگر خلاف جنس سے ہوگا تو یہ تمام کا تمام مہر اول پر اضافہ سمجھا جائے گا اور اگر مہر اول کی جنس سے ہوگا تو مہر اول سمیت مجلس میں ذکر کردہ اضافہ مہر قسار دیا جائے گا۔ اور ابو یوسف سے روایت یہ ہے کہ ہر وہ ہے، جو علیحدگی میں ملے کیا گیا ہے۔

ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر وہ ہوتا ہے، جو مجلس عقد میں ملے کیا گیا ہو۔ اور عقد وہ ہے، جو علیحدگی میں ہو چکا ہے۔ کیونکہ نکاح میں فسخ و اقالہ کا احتمال نہیں ہوتا، لہذا دوسرے عقد سے پہلا عقد ختم نہیں ہوگا۔ لہذا دو سوا عقد فی الحقیقت عقد ہی نہ ہوا۔ تو اس عقد کی مجلس میں جو مہر ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا بھی اعتبار نہیں ہوگا۔ سو مہر وہی رہا، جو عقد اول میں ذکر کیا گیا ہے۔ ابوحنیفہ و محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد ثانی کے وقت مقصود دو چیزیں ہیں، استیفاف عقد اور مہر میں اضافہ۔ استیفاف عقد تو میس نہیں ہے، کیونکہ نکاح میں فسخ کا احتمال نہیں۔ البتہ اضافہ میس سے۔ تو یوں ہے گویا اس نے مہر میں ایک ہزار درہم یا سو درہم کا اضافہ کر دیا ہے۔ اور اگر علیحدگی میں یہ وضاحت کر دی ہے کہ اصل مہر تو یہ ہے، باقی مجلس میں جو مہر ذکر کریں گے، وہ دکھلاوا ہوگا، تو مہر مہر وہ ہے، جو علیحدگی میں ملے پایا اور عقد ثانی کے وقت مجلس میں جو ذکر کیا گیا ہے، وہ لغو ہے، کیونکہ یہ محض دکھلاوے کے لیے کیا گیا ہے۔ اور باب مہر میں مذاق اور ہزل چلتا ہے، لہذا یہ باطل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### مہر صحیح ہونے کی تیسری شرط

مہر صحیح ہوتا ہے کہ نکاح بھی صحیح ہو۔ چنانچہ نکاح فاسد میں مقرر کیا ہوا مہر صحیح لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ نکاح ہی نہیں ہے، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ ہاں اگر نکاح فاسد کی صحت میں شبہ تری ہو جائے تو مہر مثل واجب ہو جائے گا، لیکن یہ وجوب دہلی کی وجہ سے ہوتا ہے، عقد کی وجہ سے نہیں۔ بلکہ تفسیل انشاء اللہ اپنے مقام پر کہے گی۔

مسئلہ کسی صورت سے نکاح کیا اور کوئی باندی مہر عثمائی، لیکن یوں کہ اس کی پیٹ میں جو بچہ ہے، وہ مہر میں داخل نہیں ہے، تو یہ استثنا صحیح نہیں ہے، باندی سے جنین منکوحہ کو مہر میں ملے گی۔ گر نفی اور قیادی غیر کسی اشکاف کے اسے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ باندی کو مہر میں مقرر کرنا صحیح ہے، اس لیے کہ باندی مال معلوم ہے، اور جنین کا استثنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ جنین اس کا ایک جز ہے، مال کے ساتھ وہ بھی عقد میں داخل ہے۔ سو جنین کا اشکاف بجز شرط فاسد ہے۔ اور نکاح شرط

فاسد کا اجتناب نہیں رکھتا، لہذا استثناء لغو اور کالعدم ہوگا، گویا کما استثناء کیا ہی نہیں۔ اسی طرح اگر کسی کو باندی ہوگی، یا غلطی میں یا دم خیر کی غلطی میں باندی ٹھہرائی۔ اور جنین کو مستثنیٰ کر دیا، تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے، باندی مع جنین دنیا ہوگی۔ اور یہ معاملہ میں متصور ہوگا، کیونکہ یہ تصرقات شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتے۔

**مسئلہ**، باندی مہر ٹھہرائی، لیکن سپردگی سے پہلے کسی نے اس پر اپنا دعویٰ ملکیت کر دیا یا وہ ہلاک ہو گئی، تو اس کی قیمت دنیا واجب ہو گئی۔ کیونکہ ذوق قیمت اور مال معلوم ہونے کی وجہ سے اس کا مہر ٹھہرنا قریح تھا اور غلطی کرنے سے اس کا سپرد کرنا واجب ہوگا، کیونکہ کسی کے دعویٰ استحقاق اور ہلاکت کی وجہ سے

اس کا سپرد کرنا ممکن نہ رہا، اس لیے اس کی قیمت واجب ہوگی۔ برخلاف بیع کے، اگر اگر بیع مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے تباہ ہو جائے، تو بائع پر اس کی قیمت دینا لازم نہیں ہے، صرف ضمنی ساقط ہوگا۔ کیونکہ بیع کے تباہ ہونے سے بیع ختم ہو جاتی ہے، اور حجب بیع ختم ہو جائے تو سپردگی واجب نہیں رہتی۔ لہذا قیمت واجب نہیں ہوگی۔

**مہر مثل کی تفسیر**، مہر مثل یہ ہے کہ عورت کی حقیقی بہنوں، علاقائی بہنوں، پھوپھیوں اور چچا زاد بہنوں، جمال، عمر، عقل اور دینداری میں اس کی مثل ہو تو جو اس کا مہر ہوگا۔ وہی اس کا مہر ہوگا۔ مذکورہ امور کی رعایت اس لیے ضروری ہے کہ شہر، عصر، مال، جمال، عمر، عقل اور دینداری کی صفات میں کسی بیشی سے مہر میں کمی بیشی ہو جاتی ہے اس لیے دونوں عورتوں کا ان صفات میں مماثل ہونا ضروری ہے، ان صفات میں مماثلت کے بغیر مہر مثل مقرر نہیں کیا جاسکتا۔

کسی عورت کے مہر کا اس کی ماں یا خالہ کے مہر سے اندازہ نہیں لگایا جائے گا، مگر یہ کہ وہ اسکے قبیلہ سے اس کے چچاؤں کے خاندان سے تعلق رکھتی ہوں۔ کیونکہ نسب کی شرافت سے مہر میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ اور نسب باپ سے چلتا ہے، ماں سے نہیں۔ عورت کو شرافت نسب باپ اور اس کے قبیلہ کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، ماں اور اس کے خاندان کی طرف سے نہیں واللہ اعلم۔

## فصل

**مہر کس سے واجب ہوتا ہے؟ کس وقت واجب ہوتا ہے؟ وجوب کی کیفیت کیا ہے؟ اور دوسرے متعلقہ احکام۔**

نکاح صحیح میں مہر عقد سے واجب ہوتا ہے، کیونکہ عقد ملک کا سبب ہے، اور مہر ملک کے متقابل میں واجب ہوتا ہے۔ نیز اس لیے کہ نکاح عقد معاوضہ ہے کہ اس میں بیع کے عوض مہر ہوتا

ہے۔ تو اس عقد کا تقاضا ہے کہ عوض واجب ہو، جیسا کہ بیع میں ہے۔ ہمارے نزدیک خواہ عقد میں مقرر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو، ہر صورت عقد صحیح سے مبرا واجب ہو جاتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک نفس عقد سے مبرا واجب نہیں ہوتا، بلکہ مقرر کرنے سے یا دخول سے واجب ہوتا ہے۔ تفصیل گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

اور نکاح فاسد میں نفس عقد سے مبرا واجب نہیں ہوتا، بلکہ دخول سے واجب ہوتا ہے کیونکہ دخول سے پہلے تو ملکیت مائل پائی ہی نہیں جاتی۔ اور دخول کے بعد بھی علی العموم ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ نیز اس لیے کہ دخول سے پہلے معاوضہ بالکل واجب نہیں ہوتا۔ اور دخول کے بعد بھی علی العموم واجب نہیں ہوتا۔ تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

مہر عقد کے فوراً بعد واجب ہو جاتا ہے کیونکہ یہ ملکیت کے سبب واجب ہوتا ہے۔ اور ملکیت عقد کے فوراً بعد بلا فصل پائی جاتی ہے۔ نیز اس لیے کہ معاوضہ مطلقہ تقاضا کرتا ہے کہ عوضین کی ملکیت ایک ہی وقت میں پائی جاتی ہے۔ ایک عوض یعنی بضع کی ملکیت تو عقد کے فوراً بعد ثابت ہو جاتی ہے، اس لیے دوسرے عوض یعنی مہر کی ملکیت بھی عقد کے فوراً بعد ثابت ہونی چاہیے تاکہ معاوضہ مطلقہ ٹھیک ہے۔ ہاں اتنا ہے کہ وجوب کے بعد اس کی ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہے، صرف مطالبہ مہر کی صورت میں تاخیر کی گنجائش نہیں رہتی۔ جیسا کہ باب بیع میں شن ہے کہ واجب تو نفس بیع سے ہو جاتا ہے، لیکن ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہوتی ہے۔ صرف مطالبہ بالغ کے وقت دنیا ضروری ہو جاتا ہے۔ اگر عورت مہر کا مطالبہ کرے تو خاوند پر واجب ہے کہ پہلے مہر ادا کرے۔ کیونکہ خاوند کا عورت میں حق تو عقد سے متعین ہو چکا ہے۔ لیکن عورت کا مہر نفس عقد سے متعین نہیں ہوتا، بلکہ قبضہ سے متعین ہوتا ہے۔ تو بصورت مطالبہ خاوند پر واجب ہے کہ ادا کرے تاکہ وہ متعین ہو جائے۔ جیسا کہ بیع میں پہلے مشتری شن دیتا ہے، پھر بالغ بیع حوالے کرتا ہے۔ لیکن باب بیع میں شن اگر ذہین ہو، تو بیع سے پہلے اس کی سپردگی کی جاتی ہے تاکہ وہ متعین ہو جائے۔ اور اگر عین ہو تو شن اور بیع اکٹھے ایک دوسرے کو سپرد کیے جاتے ہیں لیکن باب مہر میں مہر کی سپردگی ہر حال پہلے ہوتی ہے، خواہ وہ ذہین ہو یا عین ہو کیونکہ یہاں دونوں کی ایک دوسرے کو انھی سپردگی متعذر ہے۔ جبکہ باب بیع میں یہ تعدد نہیں ہے۔

تفصیل بالائی روشنی میں عورت کو یہ حق ہے کہ جب تک خاوند مہر ادا نہ کرے۔ اسے اپنے قریب نہ آنے دے، اگرچہ وہ خاوند کے گھر منتقل ہو گئی ہو۔ کیونکہ عورت کا حق مہر ادائیگی سے متعین ہوتا ہے۔ لہذا سپردگی مہر کے عوض سپردگی ذات ہو گئی۔ نیز مہر بضع کا عوض ہوتا ہے۔ جیسا کہ شن بیع کا عوض ہوتا ہے۔ اور بالغ کو حق حاصل ہے کہ شن وصول کرنے کے لیے بیع، اکٹھے۔ اسی طرح عورت کو بھی حق ہے کہ مہر وصول کرنے کے لیے خاوند کو اپنے قریب نہ آنے دے۔ مہر کی ادائیگی سے پہلے خاوند کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ عورت سفر سے یا گھر سے نکلنے سے روکے، جب کہ وہ اپنے اہل سے ملنے کے لیے جان پارتی ہے کیونکہ وہ اپنے حق ہر وقت حاصل ہوگا۔ جب اس کا حق ادا کر لگا۔ یہ عورت پہلا بھی اپنا آپ سپرد کرنا



ہی واجب نہیں ہوا۔ تو خاوند کو اسے روکنے کا حق بھی نہیں دیا جائے گا۔ ہاں حجب مہر ادا کرنے۔  
تو پھر اسے ان تمام باتوں سے روکنے کا حق ہے سوائے سفر حج کے، کہ حجب اس پر حج فرض ہو اور  
محرم کی رفاقت بھی میسر ہو، تو پھر اسے جنیں روک سکتا۔ اور حجب پورا پورا مہر ادا کر دے تو پھر اسے  
قربت کا مکمل حق حاصل ہے۔ کیونکہ حجب اس کا حق ادا کر دیا تو اب معتقد و علیہ وصول کرنے کا حق کھٹا  
ہے۔ اگر مہر ادا کر دیا، لیکن ایک درہم ادا نہیں کیا۔ تو بھی عورت خاوند کو قربت کا موقع نہ دینے اور شہر  
سے نکلنے کا حق رکھتی ہے، حجب تک کہ وہ پورا مہر وصول نہیں کر لیتی، اسے یہ حق حاصل رہے گا، کیونکہ  
اپنی ذات کو سپرد کرنے کے حق میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی۔ تو حجب تک خاوند پورا بدل ادا نہیں  
کر دیتا، اس کا حق باطل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ مع میں ہے۔ اور اگر عورت شہر سے نکلی، تو خاوند کو یہ حق نہیں  
ہے کہ جو مہر دے چکا ہے، اسے واپس لے، کیونکہ جو مہر اس نے لے لیا ہے، وہ اس کا حق ہے اور  
حق میں نقص کا احتمال نہیں۔

گذشتہ تمام تفصیل مہر محل کی صورت میں تھی۔ مثلاً نکاح کرتے ہوئے مہر کے محل ہونے کی  
وضاحت کی گئی تھی یا قبیل و تاجیل کے بارے میں سکوت برتا گیا تھا، کیونکہ سکوت محل کا حکم رکھتا ہے،  
اس لیے کہ عقد معاوند ہے جو جائین سے مساوات کا مقتضی ہے۔ عورت تو خاوند کا حق میں رکھی ہے  
لہذا خاوند پر بھی واجب ہے کہ عورت کا حق مہر معین کرے اور مہر ادا کیلئے سے معین ہوتا ہے۔ اس  
لیے اصل تو مہر محل ہے، لیکن اگر مہر محل رکھا گیا ہو، تو دیکھا جائے گا، اگر بعض مہر کے لیے بھی وقت کا  
بالکل تعین نہیں کیا مثلاً صرف تھا کہا کہ ”میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم غنیمت پر نکاح کیا“ یا وقت  
کا ذکر تو کیا، لیکن ایسا کہ اس میں ناقابل برداشت جہالت اور عدم تعین ہے، مثلاً بولے کہ ”میں نے  
تجھ سے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا، جو میرے خراج و غوث مالی یا ہواؤں کے چلنے یا بارش برسنے کے وقت  
ادا کروں گا“ اگر یہ تاجیل نہ ہونے کے برابر ہے۔ تو یہ جائز نہیں ہے۔

اور اگر بولے کہ ”میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا، اور نصف مہر محل جیسا کہ ہمارے ہاں مروج ہے۔ اور  
مہر محل کا وقت ذکر نہیں کیا، تو اس میں مشاخ کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ تاجیل جائز نہیں ہے  
اور مہر فوراً ادا کرنا واجب ہے جیسا کہ اگر بولے کہ ”میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم مہر محل  
پر نکاح کیا۔ تو فوراً ادا کرنا واجب تھا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اور اس کا اطلاق، طلاق یا  
موت سے فرقت کے وقت چر ہوگا۔ ابو یوسف کی ایک مسئلہ کے بارے میں رائے اس  
قول کی تائید کرتی ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت کا اس کے خاوند کی طرف سے پورے  
ماہ کے نفقہ کا کفیل ہوا۔ تو کتاب النکاح میں مذکور ہے کہ استحسان کے مطابق اس پر صرف ایک ماہ کا  
نفقہ دینا لازم ہے۔ اور ابو یوسف سے منقول ہے کہ حجب تک ان کے درمیان نکاح قائم ہے۔ لے  
پورے ماہ کا نفقہ دینا لازم ہوگا۔ سو یہاں بھی اسی طرح ہے۔

اگر مہر محل ہے۔ لیکن اس کا وقت متعین و معلوم ہے، تو ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک عورت  
کو یہ حق نہیں رہتا کہ خاوند کو قریب دکانے دے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اس صورت میں بھی



پورا مہر ادا کرنے سے پہلے اسے قربت کا موقع فراہم کرنا ہوگا، تو ابو یوسف کے نزدیک بھی اسے قربت کا حق حاصل ہے، کیونکہ شرط دخول کا مطلب یہی ہے کہ وہ اپنے حق استمتاع میں تاخیر پر راضی نہیں ہے۔ اگر مہر موصول ہو، اور وقت مقرر کیا جائے تو بھی ابو حنیفہؒ و محمدؐ کے نزدیک عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مہر وصول کرنے کے لیے سپرد کی ذات سے انکار کرے کیونکہ انکار کا حق بائیل سے ساقط ہو چکا ہے۔ اور ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی جیسا کہ بیع کے ٹن میں تاخیر کا حکم ہے اور ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق عورت کو انکار کا حق ہے کیونکہ وقت مقرر کرنے سے پہلے جب اسے یہ حق حاصل ہے تو وقت مقرر کرنے پر اسے یہ حق بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگا۔

اگر مہر جاری تھا، اور ادائیگی میں ایک ماہ کی تاخیر ہو گئی تو ابو حنیفہؒ و محمدؐ کے نزدیک اسے انکار کا حق نہیں ہے، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل ہے۔ کیونکہ یہ تاخیر غلامی ہے۔ اس کا وہی حکم ہے، جو بائیل مقارن کا ہے۔ جانبدار کے دلائل گزر چکے ہیں۔

**مسئلہ:** عورت عاقل بالغ تھی، اور اس کی رضا سے خاوند نے اس سے مہربندی کی، ابھی مہر کی ادائیگی نہیں ہوئی تھی۔ تو اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ خاوند کو دوبارہ جماع سے روک دے۔ اور سفر میں ساتھ جانے سے انکار کر دے۔ یہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اب اسے یہ اختیار نہیں رہا۔ عورت موصوفہ کے ساتھ غفلت صحیحہ کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اپنی رضا کے ساتھ ایک مرتبہ کی قربت یا غفلت سے اس نے تمام معقود علیہ خاوند کو سونپ دیا۔ اور وہ تسلیم کی اہلیت بھی رکھتی ہے۔ لہذا انکار کا اختیار باطل ہو گیا۔ جیسا کہ بائیل بیع مشتری کے سوائے کہ اسے تو پھر اس کا کوئی اختیار باقی نہیں رہتا۔ عورت کی رضا اور اہلیت تسلیم میں تو کوئی شک ہی نہیں۔ اور معقود علیہ اس باب میں عین کا حکم اور درجہ رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک باریکی قربت سے پورا مہر لازم ہو جاتا ہے، حالانکہ یہ افصح ہے کہ کچھ معقود علیہ سوچنے سے پورا بدل لازم نہیں ہوتا۔ (جب پورا مہر لازم ہو گیا تو معلوم ہوا کہ اس نے معقود علیہ کی مکمل ادائیگی کر دی ہے، پہلی مرتبہ کے بعد ہر مرتبہ کا جماع اختتام کے ساتھ لائق ہے لہذا اس کے مقابل میں کچھ مہر لازم نہیں ہوتا)

ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نہ صرف پہلے جماع کے مقابل نہیں ہوتا۔ بلکہ دوران نکاح میں جتنے جماع پائے جائیں، سب کے مقابل ہوتا ہے۔ کیونکہ بیع کی حرّت شان کا تقاضا ہے کہ اس کی کوئی منفعت بدل سے خالی نہ ہو۔ تو اس کا انکار دراصل بدل کا اصرار ہے۔ اور اسے جب پہلے جماع میں یہ حق حاصل ہے، تو دوسرے اور تیسرے جماع میں بھی یہ حق حاصل ہوگا کہ جب تک نہ نہیں مل جاتا، سپرد کی ذات سے انکار کر دے۔ ہاں البتہ ایک مرتبہ و طہی سے مہر لازم ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ معقود علیہ تو نفسی طور پر وجود پذیر ہو چکا ہے، اور باقی ابھی تک معدوم و مجہول ہے۔ سو انقسام مہر میں معدوم ہو جو دے کے تراجم نہیں ہوگا۔ اور پھر ہوں ہوں معقود علیہ عدم سے وجود میں آتا رہے گا۔ بدل یعنی مہر ہے اپنا حصہ لیتا رہے گا۔ جیسا کہ غلام اگر غایت کرے، تو اس کی وجہ سے غلام پر کرنا واجب تو ہو جاتا

ہے۔ اور اگر وہ کوئی اور جنایت بھی کر لے تو وہ عیب و دفع میں دوسری جنایت پہلی جنایت کے مزاحم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح عیسیٰ، چوتھی الی آخرہ جنایات کا حکم ہے۔ اگر وہ ایک غلام یا اس کی قیمت ان تمام جنایات کے عوض بھیجے جائے گی۔ اور خلاف حبیب کہ بائیں شہن پر قبضہ کرنے سے پہلے کچھ قبضہ کرنے کے بعد بیع سوئپ دے، اور پھر واپس لینا چاہے تو اسے یہ اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مکمل بیع سپرد کر چکا ہے، لہذا اب رجوع کا اختیار نہیں۔ ملے گا۔ اور زیر بحث صورت میں مقنن طریقہ نہیں سونپا گیا بلکہ کچھ مقنن علیہ سونپا گیا ہے، کیونکہ مقنن علیہ بیع کے منافع ہیں، اور تمام منافع ایک ہی مرتبہ میں نہیں سونپے گئے، لہذا اس کا انکار دراصل ان منافع کی سپردگی سے انکار ہے۔ اور اسے یہ حق حاصل ہے۔ جیسا کہ بائیں شہن وصول کرنے سے پہلے کچھ بیع دے دے تو من و وصول کرنے کے لیے اسے باقی بیع روک لینے کا حق ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابوالقاسم الصغار سپردگی ذات کے بارے میں تو ابویوسف و محمد کے قول کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے اور سفر کے بارے میں ابویوسف و محمد کو اپنا تھے۔

مہر کی ادائیگی کے بعد خاوند کو حق ہے کہ جہاں چاہے، عورت کو لے جائے، فقیر ابو حنیفہ اہلندہانی محمد بن مسلمہ کے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ وہ یہ فتویٰ دیا کرتے تھے کہ مہر دینے کے بعد بھی خاوند کو یہ حق نہیں ہے کہ اسے زبردستی اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔

ابویوسف فرماتے ہیں کہ اگر مہر کے درجہ کوٹنے، ٹکے، اور عورت نے واپس کر دینے یا عورت نے مہر کے عوض خاوند سے کوئی سامان خریدا، اور قبضہ کرنے کے بعد اس پر کسی نے دعویٰ کر دیا، اور میاں بیوی کی آپس میں قربت ہو چکی ہے تو پھر عورت کو انکار کا حق نہیں رہتا۔ صاحبین کی اصل کے مطابق تو یہ بالکل واضح ہے۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ مہر پر قبضہ کیے بغیر تسلیم نفس سے حق انکار باطل ہو جاتا ہے۔ اور یہاں یہی صورت ہے، کیونکہ رد و احتیاق سے قبضہ ٹوٹ کر کالعدم ہو گیا، اور بول ہو گیا، اور اس نے قبضہ کیا ہی نہیں، لیکن ابویوسف کی اصل کے مطابق عورت کو حق انکار ملنا چاہیے پھر ابویوسف اس صورت اور بیع کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ شہن کی ادائیگی کے بعد اگر کسی نے اس پر دعویٰ کر دیا اور بائیں کو شہن واپس کرنا پڑا یا من کھوٹا نکلا اور بائیں نے واپس کر دیا۔ تو اسے حق ہے کہ بیع واپس لے لے۔ اور اپنے پاس روک لے۔ کیونکہ استرداد کے بعد بیع کا اسی حالت پر روکنا ممکن ہے جس کا وہ استرداد سے پہلے تھا۔ لیکن یہاں یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ خاوند کے منافع بیع حاصل کر چکا ہے۔ لہذا بیع تسلیم نفس پہلے کی طرح نہیں ہے۔ اس لیے اسے دوبارہ حق انکار حاصل نہیں ہوگا۔

یہ مسئلہ بھی اسی فصل سے تعلق رکھتا ہے کہ عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنا مہر خاوند کو بہرہ کر دے خواہ قربت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ اس لیے کہ ارشاد الہی ہے،

فَإِنْ حَبِنَ نَكَحَهُ عَنْ شَوْءٍ مِنْهُ نَفْسًا

ہاں اگر بویاں خوشدلی سے تمہارے لیے کچھ مہر دے

فَلَہُ هُنَّ مَرِئَاتُ ۖ

دیں تو پھر اسے مزید از خوشگوار سمجھ کر کھاؤ

اولیاء میں سے کسی کو اس پر حق اعتراض نہیں ہے، خواہ وہ باپ ہو یا کوئی اور کیونکہ عورت

نے خالص اپنا حق مہر کیا ہے۔ عین مہر کسی کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس لیے یہ مہر جائز اور لازم ہے۔  
 برخلاف حبیب کہ عورت خود نکاح کر لے اور اپنے مہر مثل سے کم مہر مقرر کرے۔ تو ابو حنیفہ کے  
 قول کے مطابق اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق حاصل ہے، کیونکہ مہر مقرر کرنا اولیاء کا حق ہے۔  
 تو اس نے خالص ان کے حق میں تصرف کیا ہے۔ نیز اس کے پاس فیصلہ سے اولیاء کی عزت و  
 شرافت پر حرف آیا ہے۔ تو انہیں یہ حق حاصل ہے کہ وہ اعتراض و فسخ سے اپنی عزت بحال کریں۔  
 اکثر علماء کے نزدیک باپ کو اپنی بیٹی کا مہر مہر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اور بعض کا قول ہے، کہ  
 باپ کو یہ حق حاصل ہے۔ ان حضرات کا استدلال اس فرمان الہی سے ہے۔

ادیعوا الذی بیدہ عقدہ النکاح۔ یا معاف کر دے وہ شخص جس کے ہاتھ  
 میں نکاح کا عقدہ ہے۔

اور عن عقدہ نکاح باپ کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مہر عورت کی ملکیت اور  
 خالص اسی کا حق ہے، کیونکہ یہ اس کی بیعت کا بدلہ ہے۔ اور بیعت اس کی ملکیت ہے۔ اس پر دلیل اللہ  
 تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

”وَأُولَئِكَ مَالُهُمْ مِمَّا ذَلَّلَ اللَّهُ لَكُمْ يَوْمَ تَوُودُ الْوَادِئِينَ إِذْ يَقُولُ حَتَّىٰ يَمُوتُوا“  
 اور تم لوگ بیویوں کو ان کے مہر خوشدلی سے  
 دے دیا کرو۔

اس میں مہر کی اضافت عورت کو طرف کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ مہر عورت کی ملکیت اور اسی کا حق  
 ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”فَإِنْ طَبِقَ لَكُمْ مِنْ شَيْءٍ مِنْهُ فَنُفِصِلْهُ عَنْهُنَّ“  
 بھی اسی بات کی دلیل ہے کہ مہر خالص عورت کا حق اور ملکیت ہے۔ کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر  
 لینے کی اجازت کو عورتوں کی اپنی رضا اور خوشی کے ساتھ دی ہوئی اجازت سے معلق کیا ہے۔ اور  
 کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ دوسرے کی چیز اس کی اجازت کے بغیر ہبہ کرے۔ یہی وجہ ہے  
 کہ ولی عورت کے اموال میں کسی کو کچھ بھی ہبہ نہیں کر سکتا۔ سو مہر میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ — رہی  
 آیت شریفہ! تو کہا گیا ہے کہ عقدہ نکاح کے مختار سے مراد خاوند ہے۔ علی بن ابی طالب سے یونہی مراد ہے۔  
 اور ابن عباس سے بھی یہ ایک روایت ہے۔ اور اگر یہاں ولی مراد ہو تو اسے نزول آیت کے  
 وقت حالت وداقعہ کے بیان پر محمول کرنا ممکن ہے۔ جیسا کہ ایک قول ہے کہ جب یہ آیت نازل  
 ہوئی۔ اس وقت مہر اولیاء کا حق ہوتا تھا۔ اس کی دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ شعیبؑ نے موسیٰؑ سے  
 فرمایا تھا۔

إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تاجرني  
 میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو لڑکیوں میں سے ایک  
 کو تمہارے ساتھ بیاہ دوں۔ اس شرط پر کہ تم آٹھ  
 سال میری نوکری کرو گے۔

اس میں شعیبؑ نے مہر کی شرط اپنے لیے لگائی، بیٹی کے لیے نہیں۔ لیکن پھر یہ طریقہ اوپر  
 ذکر کردہ آیات سے منسوخ ہو گیا۔



بغلاف بیج، اجارہ اور مال پر بدل صلح کئے، کہ یہاں عیب قلیل ہو یا کثیر، اختیار عیب تھا ہے۔ کیونکہ یہ عقود روزے فتح ہو جانے ہیں، جب کہ نکاح وغیرہ عقود روزے فتح نہیں ہوتے، چنانچہ یہ ہوگا کہ روکے بعد اس جیسا کوئی اور غلام یا کوئی چیز لے گی۔ اور بہت ممکن ہے کہ اس میں بھی کوئی مستحق کو عیب نکل آئے، کیونکہ ایسا معمولی عیب سے بہت کم خالی ہوتے ہیں، پھر اسے واپس کر کے کوئی اور چیز لے گی اس میں عیب نکلنے پر واپس کرے گی، پھر اور لے گی۔ تو اس طرح ایک غیر متناہی سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ لہذا یہاں رد کرنا سود مند نہیں ہے، لیکن بیج اور اجارہ میں یہ علت جہیں پائی جاتی، کیونکہ یہ عقود روزے فتح ہو جاتے ہیں۔ لہذا یہاں رد سود مند ہے۔ نیز اس لیے کہ عیب کی وجہ سے حق رد فوت شدہ صفت سلامت کے استدراک کے لیے ہوتا ہے، لیکن جب عیب معمولی ہو تو اس کا فوات یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتا، کیونکہ معمولی عیب کو قیمت لگانے والے بھی نظر انداز کر دیتے ہیں، ایک قیمت لگانے والا عیب کے بغیر اس چیز کی قیمت ایک ہزار لگاتا ہے، اور دوسرا عیب سمیت اس کی ایک ہزار قیمت لگاتا ہے۔ لہذا صفت سلامت کا فوات یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتا سو یہاں رد کر کے استدراک کی حاجت نہیں ہے۔ بغلاف غیر معمولی عیب کے کرائے پر سے عیب کو کوئی بھی قیمت لگانے والا نظر انداز نہیں کرتا۔ لہذا یہاں صفت سلامت کا فوات یقینی طور پر معلوم ہو سکتا ہے، سو یہاں فوات کے استدراک کی حاجت ہے، لیکن یہ وجہ بیج، اجارہ وغیرہ میں موجب اشکال ہے، کیونکہ ان عقود میں معمولی عیب سے بھی حق رد مل جاتا ہے، اگرچہ یہ وجہ ان عقود میں بھی موجود ہے لہذا پہلی وجہ ہی مانع ہے۔

**مسئلہ:** مہر میں شفعہ نہیں چلتا، کیونکہ حق شفعہ کے ثبوت کی ایک شرط یہ ہے کہ مال کے عوض مال ہو اس کی وجہ ہر کتاب الشفعہ میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ اور نکاح میں نفع کے عوض مال ہوتا ہے۔ لہذا اس میں حق شفعہ ثابت نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

## فصل مہر کس چیز سے لازم ہو جاتا ہے؟

مہر میں چیزوں میں کوئی ایک پائے جانے سے لازم ہو جاتا ہے۔ عا۔ دخول عا غلوت صحیحہ عا زمین میں سے کسی ایک کی موت۔ خواہ مہر مٹی ہو یا مہر شل ہو۔ چنانچہ ان میں سے کوئی چیز پائے جانے کے بعد صاحب حق کے معاف کرنے کے بغیر معمولی سا مہر بھی ساقط نہیں ہوتا۔ عا دخول سے مہر کا لازم ہونا متفق علیہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد سے مہر واجب ہو کر غاوند کے ذمے دین ہو گیا ہے۔ اور دخول مہر ساقط نہیں کرتا کیونکہ دخول معقود علیہ کا استيفاء صہل، اور استيفاء صہل، بدل کو ثابت کرتا ہے۔ ساقط نہیں کرتا۔ جیسا کہ اباء میں ہے۔ نیز اس لیے کہ مہر استيفاء کے بغیر مبدل کے محض تسلیم سے بھی لازم ہو جاتا ہے، تو جہاں تسلیم کے ساتھ استيفاء بھی پایا گیا، وہاں بد رجہ ادائی لازم ہوگا۔

عا غلوت صحیحہ سے مہر کا لازم ہونا مہر ہر مالہ مہر ہے شافعی کے نزدیک غلوت سے مہر لازم نہیں ہوتا چنانچہ

اگر عورت کے ساتھ غلوت صحیح ہوئی اور پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی، جب کہ نکاح میں مہر مقرر ہو چکا تھا، تو ہمارے نزدیک مقرر کردہ مکمل مہر لازم ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک نصف مسلم واجب ہوگا۔ اور اگر نکاح میں مہر مقرر نہیں ہوا تھا تو ہمارے نزدیک مکمل مہر مثل واجب ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک صرف متعہ طلاق واجب ہوگا۔ غلوت کے بعد دخول سے پہلے طلاق ہونے سے عدت کے وجوب میں بھی یہی اختلاف ہے کہ ہمارے نزدیک عدت واجب ہو جاتی ہے۔ اور شافعی کے نزدیک واجب نہیں ہوتی۔ شافعی کی حجت یہ فرمان الہی ہے۔

وان طلقتموهن من قبل ان  
تقسوهن وقد خرصتموهن  
خريصة نصف ما خرصتموهن۔  
اور اگر تم بیویوں کو ہاتھ لگانے سے پہلے  
طلاق دے دو۔ جب کہ تم ان کے لیے کچھ  
مہر بھی مقرر کر چکے تھے، تو جتنا مقرر کیا ہے  
اس کا نصف واجب ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر مقرر کردہ نکاح میں دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں مہر مقرر کا نصف واجب قرار دیا ہے۔ آیت میں اس سے مراد جماع ہے۔ اس میں غلوت اور عدم غلوت کا کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا۔ لہذا جو شخص پر امر واجب قرار دیتا ہے، وہ نص کی مخالفت کرتا ہے۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔  
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء  
ما لم تقسوهن او خرصتموهن  
خريصة و متوهن۔  
تم پر کچھ گناہ نہیں، اگر تم بیویوں کو ایسی حالت  
میں طلاق دے دو کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا  
ہے اور ان کے لیے کچھ مہر مقرر کیا ہے۔  
اور انہیں صرف ایک جوڑا دے دو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے جب نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، طلاق ہونے کی صورت میں صرف متعہ طلاق ایک جوڑا واجب قرار دیا ہے، اور اس میں غلوت و عدم غلوت کا کوئی فرق بیان نہیں ہوا۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم  
النساء فامتنعوا من  
قبل ان تقسوهن فمألكم عليهن  
من عتة نعدن لها فمتوهن۔  
اے ایمان والو! جب تم مومن عورتوں سے  
نکاح کرو، پھر انہیں ہاتھ لگانے سے قبل  
طلاق دے دو تو تمہارے لیے ان پر کوئی  
عدت گزارنا ضروری نہیں ہے۔ جو انہیں  
ایک جوڑا دے کر رخصت کروؤ۔

اس آیت میں بھی دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں عدت کی نفی اور متعہ طلاق کا وجوب بیان کیا گیا ہے۔ اور اس میں غلوت اور عدم غلوت کے مابین کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ نیز اس لیے کہ مہر لازم ہونا سب منافع ایجن کے استیفاء، تادیب، متاع ہوتا ہے، وحلی سے، اور وحلی ہوئی نہیں۔ اس لیے مہر لازم نہیں، اور استیفاء، منافع پر مہر کے تواف میں عورت کا کوئی نقصان نہیں، کیونکہ خاندان یا تو یہ منافع حاصل کر



گیا طلاق دے گا، اگر منافع حاصل کر لے تو عورت کا حق مہر نکا ہو گیا اور اگر طلاق دے دی تو اگرچہ نصف مہر فوت ہوا، لیکن اس کا بہرہ عوض مل گیا کہ معقود علیہ صحیح سلامت واپس ہوا اور نصف مہر ساتھ لایا۔ یہ خلاف اجارہ کے، کہ اجارہ میں معقود علیہ شخص عوائے کرنے سے اجرت کی ہوجاتی ہے۔ استیفاء منافع پر موقوف نہیں ہوتی کیونکہ یہاں توقف میں اجارہ کا نقصان ہے، کیونکہ اجارہ ایک خاص مدت کے لیے ہوتا ہے، تو یہیں ممکن ہے کہ مستاجر چیز تو اپنے قبضے میں لے لے اور اس سے فائدہ نہ اٹھائے، سو اجرت کا لزوم اگر فائدہ اٹھانے پر موقوف رکھا جائے تو اجارے کے منافع مفت میں گئے، اس میں اجارہ کا نقصان ہے۔ لہذا اجارہ میں استیفاء پر ممکن کو استیفاء منفعت کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے، تاکہ اگر کا نقصان نہ ہو۔ اور باب مہر میں توقف سے عورت کوئی نقصان نہیں۔ اس لیے یہاں لزوم مہر حقیقت استیفاء پر موقوف رکھا گیا ہے۔ اور استیفاء حقیقی نہیں پایا گیا، اس لیے مہر لازم نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے۔

”وان اردو تمنا استبدال زوج مکان  
زوج و آئیت واحدھن قسطاً  
فلا تاخذوا منه شیئاً اتاخذوہ  
یہتاناد اثمہامبیئاً و کیف تلغذوہ  
وقد افضلی بعضکم الی بعض“ الآية

اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی کرنا چاہو  
اور تم اس ایک کو ڈھیر سا مال دے چکے ہو،  
تو تم اس میں سے کچھ بھی مت لو، کیا تم اسے  
لیتے ہو بتان رکھ کر اور صریح گناہ کے مرتکب  
ہو کر۔ اور تم اسے کیسے لیتے ہو، حالانکہ تم  
باہم ایک دوسرے سے بے حجابانہ مل چکے

ہو الآية:

اس میں اللہ تعالیٰ نے طلاق کی صورت میں خاوند کو عورت سے مہر واپس لینے سے منع فرمایا۔ اور نبی کی علت وجود خلوت قرار دی۔ ماہرین قرآن کا فرمان یہی ہے کہ: ”افضاء سے مراد خلوت ہے“ خواہ دخول ہو یا نہ ہو۔ علاوہ انہیں اس لفظ کا مانع بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ اس سے مراد خلوت صحیح ہے، کیونکہ ”افضاء“ مانع ہے ”فضا“ سے اور فضلاء اس خطبہ میں کو کہتے ہیں جس میں کوئی پورا ہونہ عملات، نگاہ، بلا کر کاٹ اس پر پڑے، سو مقتضائے لفظ کے عیش نظر افضاء سے ایسی خلوت مراد لی جائے گی جس میں استیفاء سے کوئی حائل اور مانع نہ ہو۔ سو ظاہر نص کا تقاضا یہ ہے کہ طلاق سے معمولی سا مہر بھی ساقط نہ ہو، لیکن جس نکاح میں مہر مقرر کیا گیا ہو۔ اس میں دخول و خلوت سے پہلے طلاق کی صورت میں نصف مہر کا سقوط اور جس نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ اس میں مذکورہ صورت میں شفعہ طلاق کو مہر مثل کے نصف کا قائم مقام قرار دینا ایک اور دلیل سے ثابت ہوا ہے لہذا اغلوت کے بعد کا حکم ظاہر نص کے مطابق رہے گا۔ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کا گھر گھٹن اٹھا کر اسے دیکھ لیا تو مہر واجب ہو گیا، خواہ دخول ہو یا نہ ہو، یہ اس بات میں نص ہے۔ اور زلزلہ طہی ابی اونی: ۱ سے روایت ہے کہ علقارہ راشدین مہدیین نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ تعجب پر دے گا دیشے جائیں اور دروازہ بند کر دیا جائے تو عورت کے لئے مہر کامل لازم ہو جاتا ہے، اور (طلاق کی صورت میں، اس پر عدت بھی لازم ہوجاتی ہے، دخول ہو یا نہ ہو، اور طہار دی نے اس مسئلہ

میں غلغلہ راشدین وغیرہم صحابہ کرام کا اجماع نقل کیا۔ نیز اس لیے کہ ہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے، جس نکاح میں ہر مقرر ہو، اس میں کوئی شک ہی نہیں، اور جس میں مقرر نہیں ہوا۔ اس میں وجوب کی وجہ ہم مسئلہ مفوض میں ذکر کر چکے ہیں۔ ہاں نفس عقد سے واجب ہونے کے بعد ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش رہتی ہے، اور عندا الطلب اور انکی ضرورت ہی ہو جاتی ہے۔ نیز اس لیے کہ نفس عقد سے ہر عورت کی ملک بن گیا ہے۔ اور کسی انسان کی اپنی ملک کو چیز سے ملکیت اس وقت تک ختم نہیں ہوتی جب تک وہ خود اسے ختم نہ کرے یا خود اس میں یا حمل میں کوئی ایسی وجہ پیدا نہ ہو جائے جس کی بنا پر ملک سے انتفاع حقیقہً محال ہو جائے۔ اور یہاں ان میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی۔ لہذا ہر ساقط نہیں ہوگا۔ ہاں دخل دخلوت سے پہلے طلاق کی صورت میں نصف مہر کا سقوط محض شرعی حکم ہے۔ اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔ کیونکہ طلاق غاوند کا فعل ہے، اور ہر عورت کی ملک ہے۔ اور کوئی شخص دوسرے کا حق جو اس کے ذمہ لازم ہو، ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ نیز اس لیے کہ عورت نے مہل غاوند کے مہر ذکر دیا تو اب غاوند پر بھی واجب ہے کہ وہ بدل عورت کو سوئے جیسا کرایع و اجارہ میں ہوتا ہے۔ اور تسلیم مہل پر دلیل یہ ہے کہ یہاں مہل منافع یعنی میں، لیکن منافع کوئی خارجی اور مادی چیز نہیں ہیں، اس لیے بعینہ منافع کی تسلیم غیر متصور ہے۔ ہاں البتہ ان منافع کا عمل موجود ہے یعنی عین یعنی، اور اس کی تسلیم متصور ہے۔ لہذا تسلیم میں کوئی تسلیم منفعت کا قائم مقام قرار پایا ہے۔ جیسا کہ اجارہ میں ہے۔ اور یہاں تسلیم میں پائی گئی ہے، کیونکہ تسلیم کسی کا نام ہے کہ کسی اس کو مہر تسلیم کر دیا جائے اس کے لیے انتفاع میں کوئی مانع باقی نہ رہے۔ اور خلوت صحیح کی صورت میں تسلیم کامل پائی جاتی ہے۔ لہذا غاوند پر واجب ہو جاتا ہے کہ اس کا بدلہ ادا کرے۔ کیونکہ یہ عقد معاوندہ ہے۔ اس کا قضا منسلک ہے تسلیم کے مقابلے میں تسلیم ہو، جیسا کہ ملک کے مقابلے میں ملک حکم معاوندہ کا اقتدار ہے، اور اس کی نوعیت بالکل بیع و اجارہ کی کی ہے۔ یہی آیت! تو اس کے بارے میں بعض اہل تاویل کا یہ قول ہے کہ اس میں "میس" سے مراد خلوت ہے لہذا یہ آیت شافعی کے لیے حجت نہیں بن سکتی۔ علاوہ ازیں اس آیت میں نصف مفروض کے ایجاب کا ذکر ہے، نصف باقی کے انتقاط کا نہیں۔ دیکھیے! جس شخص کے ہاتھ میں کوئی غلام ہو۔ اور وہ یہ کہے کہ "اس غلام کا نصف فلان کے لیے ہے، تو یہ کہنا باقی نصف کی نفی نہیں ہوتا۔ بلکہ باقی نصف کا حکم مسکوت عنہ ہوتا ہے، اور کسی ایک دلیل کا محتاج ہوتا ہے اور خلوت کی صورت میں نصف باقی کے بغیر بدلیل قائم ہے، جو کہ اور گندہ کی ہے۔ اس لیے خلوت کے بعد مکمل مہر واجب ہو جائے گا۔ رہا شافعی کا یہ کہنا کہ مہر کا زوم معقود علیہ کے استیفاء سے ثابت ہوتا ہے۔ درست نہیں بلکہ جیسا کہ معقود علیہ کے استیفاء سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح معقود علیہ کی تسلیم سے بھی ثابت ہوتا ہے جیسا کہ اجارہ میں ہے۔ اور معقود علیہ کی تسلیم اس کے عمل کی تسلیم سے کامل ہو جاتی ہے۔ اور خلوت صحیح تسلیم کامل ہی کا، و سرانام ہے۔ لہذا خلوت صحیح سے مکمل مہر واجب ہوگا۔

خلوت صحیحہ کی تفسیر: مانع حقیقی کہ میاں و بیوی میں سے کوئی ایک اتنا مرخص ہے کہ جماع کر ہی نہیں

سکتا یا اتنا کم عمر ہے کہ اس سے جماع نہیں کیا جائے یا عورت مرض رتق یا قرن میں مبتلا ہے، کریمہ دونوں مرض و طی سے ملنے ہوئے ہیں۔ (رتق) اس مرض میں فرج پر ایک جھلی سی، آجاتی ہے، جس سے مقام جماع بند ہو جاتا ہے۔ قرن، اس مرض میں فرج کے اندر دانست جیسی کوئی بڑی نکل آتی ہے جس سے جماع ممکن نہیں رہتا۔

نوٹ: خاوند اگر نام و یا خبی ہے، اور غلوت ہوگئی تو اسے غلوت صحیحہ سمجھا جائے گا، کیونکہ نامردی اور خبی میں ملنے و طی نہیں ہیں۔ لہذا ان کی غلوت ایک نامرد مل شخص کی غلوت کی طرح معتبر ہوگی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک محبوب (مقطع الذکر) کی غلوت، صحیحہ شمار کی جائے گی، اور ابو یوسف و محمدؒ فرماتے ہیں کہ صحیحہ نہیں سمجھی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قطع ذکر ملنے و طی ہے، لہذا قرن و رتق کی طرح یہ بھی غلوت صحیحہ میں رکاوٹ شمار کیا جائے گا۔ اور ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محبوب سے حق (گھساٹا) منظور ہے۔ اور اس طریقہ سے یہ عمل بھی معتبر اسکتا ہے۔ دیکھئے! اگر اس کی بوجی کے ہاں بچہ ہو تو بلا جہاں بچے کا نسب سے ثابت ہوگا اور اگر طلاق دے دے تو عورت نہ کامل کی حقدار ہوگی۔ اس لیے کہ اگرچہ یہ و طی مطلق پر قادر نہیں ہے، لیکن و طی جیسا عمل اس سے بھی منظور ہے اور جب اس میں کوئی رکاوٹ نہ رہی ہو تو اسے غلوت صحیحہ ہی سمجھا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں عورت پر عدت بھی واجب ہوگی۔ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال ہی نہیں۔ کیونکہ غلوت صحیحہ لزوم مہر کے بارے میں و طی کے قائم مقام قرار دی گئی ہے۔ تو عدت کے حق میں بذراولی و طی کے قائم مقام ہوگی، کیونکہ عدت کے ایجاب میں احتیاط برتی جاتی ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک بھی کرخی کے بیان کے مطابق، عدت واجب ہوگی۔ ابو یوسف کا ایک قول یہ ہے کہ اگر محبوب کو ازال ہوتا ہو تو عدت واجب ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کسی وقت محبوب کا پانی نکل کر رحم تک پہنچ جائے، اور ایسی صورت میں بچے کا نسب اسی سے ثابت ہوگا، سو احتیاطاً عدت بھی واجب ہوگی۔ اگر عدت سے گئے تو کچھ سال کے درمیان اسے بچہ ہو گیا تو یہ خاوند کا ہوگا۔ اور عورت کو تمام مہر دینا پڑے گا۔ کیونکہ ثبوت نسب کا حکم لگانا دراصل ثبوت دخول ہی کا حکم ہے، لہذا صاحبین کے قول کے مطابق بھی مہر لازم ہوگا۔ اور اگر محبوب کو ازال نہیں ہوتا تو عدت لازم نہیں ہے۔ ایسی صورت میں اگر عدت سے لے کر کچھ ماہ سے کم مدت میں اسے بچہ ہو گیا، تو اس کا نسب خاوند سے ثابت ہوگا۔ مگر نہ نہیں۔ اور یہ دخل سے پہلے طلاق یا عورت کی طرف سے ہے، اور اس معتدہ کی طرح ہے جو عدت ختم ہونے کا اقرار کر لے۔

مانع طبعی: یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی نے رمضان کا روزہ رکھا ہو یا عیاد یا غرض یا نفل حج یا عمرے کا احرام باندھا ہو یا عورت حیض یا نفاس میں ہو۔ کریمہ تمام امور محرم و طی ہیں۔ تو یہ و طی سے شرعی مانع ہونے، حیض و نفاس تو طبعاً بھی مانع ہے، کیونکہ یہ گندگی ہے۔ اور طبعاً حکیم گندگی کے استعمال سے نفرت کرتی ہے۔ رہا رمضان کے علاوہ کوئی اور روزہ! تو اس کے بارے میں مبشر، ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ نفل، قضاء رمضان، کفارات اور زکوٰۃ کے روزے غلوت صحیحہ سے مانع نہیں ہیں۔ اور حاکم جلیل اپنی ”مختصر“ میں روایت کرتے ہیں کہ نفل روزے کا حکم فرض روزے کی طرح ہے۔ تو اس مسئلہ میں دو روایتیں

ہوئیں۔ روایت مختصر کی وجہ یہ ہے کہ بلا غدر نفل روزہ توڑنا بھی حرام ہے، لہذا یہ نفل حج کی طرح ہو گیا۔ اور نفل حج غلوٹ سمجھ سے مانع ہے۔ اسی طرح یہ بھی مانع ہوگا۔ روایت بشری کی وجہ یہ ہے کہ غیر رمضان کا روزہ توڑنے کی ضمان صرف قضا ہے، لہذا یہ مانع قوی نہیں ہے، بخلاف موم رمضان کے کہ اس میں قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح نفل حج بھی قوی مانع ہے۔ موم رمضان اور موم نفل میں فرق کی ایک دوسری وجہ یہ ہے کہ بلا غدر نفل روزہ توڑنے کی تحریم قطعی نہیں ہے، کیونکہ یہ عمل اجنباد ہے، اسی طرح نفل روزے کی قضا کا لزوم بھی عمل اجنباد ہے، سو یہ قطعی مانع نہ ہوا۔ اور بلا غدر رمضان کا روزہ توڑنے کی حرمت قطعی ہے۔ اسی طرح رمضان کے روزے کی قضا بھی قطعی اور یقینی ہے۔ لہذا رمضان کا روزہ قطعی اور یقینی مانع ہے۔

مانع طبعی۔ رہے کہ غلوٹ گاہ میں کوئی میسر بھی ہو۔ کیونکہ انسان کسی میسر سے کی موجودگی میں جماع سے حیا کرتا ہے۔ سو کسی غیر متعلق کی موجودگی وطی سے انقباض طبع کا باعث ہے۔ وہ میسر شخص خواہ بیانا ہو یا ناینا، بیدار ہو یا نام۔ بالغ ہو یا نابالغ لیکن عاقل ہو، مرد ہو یا عورت، اور عورت اجنبیہ ہو یا منکوحہ کیونکہ ناینا اگر دیکھ نہیں سکتا، عموماً ٹکر سکتا ہے۔ نام کے بارے میں دھڑکا لگا رہے گا کہ وہ بیدار نہ ہو جائے نا مانع عاقل بچہ بمنزل مرد ہوتا ہے۔ اور اس سے بھی انسان مرد کی طرح حیا کرتا ہے۔ ہاں اگر وہ بچہ عاقل نہ ہو تو اس کا کوئی حرج نہیں وہ ہائٹ کے ساتھ ملحق ہے اس کی موجودگی مانع وطی نہیں ہوتی۔ اسی طرح اجنبی عورت کی موجودگی میں جماع کرنے سے انسان شرماتا ہے۔ اور یہ خود اس اجنبی عورت کے لیے بھی ان دونوں کو دیکھنا حلال نہیں ہے۔ تو اجنبیہ کی موجودگی انقباض طبع کا باعث ہوتی ہے۔ اور اگر غلوٹ گاہ میں اس کی کوئی اور بیوی موجود ہو یا اس نے دو عورتوں سے ایک وقت میں نکاح کیا اور دونوں سے غلوٹ کرتا ہے، تو غلوٹ سمجھ نہیں ہے، کیونکہ دوسری کے لیے اس حالت میں ان دونوں کو دیکھنا حلال نہیں ہے۔ سو یہ بھی انقباض کا سبب ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ ایک کی موجودگی میں دوسری بیوی سے جماع کرنا حلال نہیں ہے۔ اور اگر غلوٹ گاہ میں اس کی باندی موجود ہو تو روایت ہے کہ محمد پہلے فرماتے تھے کہ یہ غلوٹ سمجھ ہے، پھر انہیں نے اس سے رجوع کیا اور فرمایا کہ باندی کی موجودگی میں غلوٹ سمجھ نہیں ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ تھی کہ باندی کو ترہ کا احترام حاصل نہیں ہے، لہذا اس کی موجودگی آقا کے لیے باعث انقباض نہیں ہوگی۔ یہی وجہ یہ ہے کہ باندی کے لیے آقا کو دیکھنا جائز ہے۔ لہذا باندی کی موجودگی مانع وطی نہیں ہوگی۔ اور آخری قول کی وجہ یہ ہے کہ باندی کے لیے آقا کو دیکھنا اگر نہ حلال ہے، لیکن دوسری عورت کو دیکھنا تو حلال نہیں ہے، چنانچہ فقہاء فرمایا بھی یہی ہے کہ جیسا کہ ایک بیوی کے سامنے دوسری سے جماع حلال نہیں ہے، اسی طرح باندی کے سامنے بھی بیوی سے جماع حلال نہیں ہے۔

مسئلہ: مسجد، مہرا میں اور بے پردہ حیت پر غلوٹ، سمجھ نہیں بھی جانے گی۔ کیونکہ مسجد میں لوگ نماز کے لیے آتے جاتے رہتے ہیں۔ لہذا ہر وقت کسی کے آنے کا دھڑکا لگا رہے گا۔ اور پھر مسجد میں وطی حرام بھی ہے۔

اذا وباری تعالیٰ ہے۔

ولا تباشروہن دانتہما کفون  
 فی المساجد۔  
 ”اصحاب بیروں سے مباشرت نہ کرو۔ دواں  
 حالیکہ تم مساجد میں احکاف میں بیٹھے ہو۔“

راستہ گذرگاہ ہوتا ہے۔ کوئی نہ کوئی آتا جاتا رہتا ہے۔ اسی طرح محراب اور بے پردہ چھت ہے، کیونکہ یہ دھڑک دھڑک رہے گا کوئی تیسرا آدمی نہ آجائے یا کوئی دیکھ نہ رہا ہو۔ اور حیز انقباض کا باعث ہوتی ہے۔ مسئلہ: اگر کسی جملہ یا کسی قبہ پر پردے لٹکا دیئے گئے اور اس میں خلوت ہوئی۔ تو یہ خلوت صحیح ہے۔ مسئلہ: نکاح فاسد میں خلوت صحیح نہیں ہوتی، کیونکہ وطی حرام رہتی ہے، سو مانع شرعی قائم ہے نیز اس لئے کہ خلوت سے مہر لازم ہو جاتا ہے۔ اور مہر کا لزوم، وجوب مہر کے بعد ہوتا ہے۔ جبکہ نکاح فاسد سے مہر واجب ہی نہیں ہوتا، لہذا مہر لازم ہونے کی کوئی صورت نہیں، سو نکاح فاسد کے نتیجہ میں ہونے والی خلوت، صحیح نہیں سمجھی جائے گی۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ: جہاں خلوت صحیح ہو کر مہر لازم ہوا ہو، وہاں عدت بھی واجب ہے، کیونکہ خلوت صحیح سے جب مہر کامل لازم ہو جاتا ہے، تو عدت بدرجہ اولیٰ لازم ہوگی۔ کیونکہ خلوت صحیح عین العبد ہے، اور عدت میں حق اللہ تعالیٰ بھی ہے۔ لہذا عدت کے بارے میں احتیاط سے کام لیا جائے گا۔ اور جہاں خلوت فاسد ہو، وہاں مہر کامل تو واجب نہیں ہوتا، لیکن کیا عدت واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟ تو دیکھا جائے گا۔ اگر فساد خلوت مانع حقیقی کی وجہ سے ہے۔ تو عدت واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ ممانع حقیقی کے ہوتے ہوئے وطی کی کوئی صورت نہیں۔ اور اگر مانع شرعی یا طبعی ہے تو عدت واجب ہوگی۔ کیونکہ اس قسم کے مانع شرعی یا طبعی ہے تو عدت واجب ہوگی، کیونکہ اس قسم کے مانع کے باوجود وطی ممکن ہے۔ تو وطی کے بارے میں انہیں متمم کیا جائے گا۔ لہذا اطلاق کی صورت میں احتیاطاً عدت واجب ہے۔ واللہ عزوجل الموفق۔

غسل اب لزوم مہر کے تیسرے سبب زوجین میں سے کسی ایک کی موت کے بارے میں احکام ذکر کیے جاتے ہیں۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ زوجین میں سے کوئی ایک اگر دخول سے پہلے اپنی موت مر گیا، اور نکاح میں مہر مقرر ہو نہ تھا، تو مقرر کردہ مہر لازم ہو جائے گا، عورت خواہ آزاد ہو یا باندی کیونکہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے، اور موت سے عقد فسخ نہیں ہوتا، بلکہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے، اور موت سے عقد فسخ نہیں ہوتا، بلکہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے، اس لیے کہ عقد نکاح عمر بھر کے لئے باندھا جاتا ہے۔ تو عمر کی انتہا پر عقد کی بھی انتہا ہو جاتی ہے۔ جب عقد کی انتہا ہو گئی تو گذشتہ مدت کا عقد لازم و ثابت ہو گیا۔ جیسا کہ رات اٹنے سے روزہ ذمے میں لازم ہو جاتا ہے، لہذا عقد میں طے کردہ مہر بھی لازم ہو جائے گا نیز اس لیے کہ نفس عقد سے پورا مہر واجب ہو کر اس کے ذمہ دین رہتا ہے۔ اور اصول شریعت میں موت کو مسقط دین قرار دیا گیا۔ لہذا دوسرے دیون کی طرح دین مہر بھی موت سے ساقط نہیں ہوگا۔

اسی طرح زوجین میں سے کوئی ایک قتل ہو جائے، قاتل خواہ اجنبی ہو یا زوجین میں سے کوئی ہوا غاوند خود کشی کرے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ مہر لازم ہو جائے گا۔ اور اگر عورت نے خود کشی کی جب کہ وہ آزاد ہے۔ تو معمولی سامان بھی ساقط نہیں ہوگا بلکہ ہمارے نزدیک لازم ہو جائے گا۔ اور زفر شافعیؒ

کے نزدیک مہر ساقط ہو جائے گا۔ زفرہ و شافعی کے قول کو جو یہ ہے کہ (دخول سے پہلے عورت نے خود کو شے کر کے خاوند کا حق فوت کر دیا، لہذا اس کا بھی حق مہر ساقط ہو جائے گا جیسا کہ دخول سے پہلے اگر وہ مہر نہ ہو جائے یا خاوند کے بیٹے یا باپ سے بوس و کنار کر لے تو ساقط ہو جاتا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل خاوند کے حق کا تحقق پر واز روح کے وقت بتلا ہے، جب کہ اس حالت میں مہر و شہاء کی ملکیت ہو جاتا ہے، لہذا عورت کے فعل سے وراثت کی ملکیت ساقط نہیں ہوگی۔ جیسا کہ اگر اسے خود خاوند قتل کرے یا کوئی اجنبی شخص قتل کرے، تو مہر ساقط نہیں ہوتا۔ یہ خلاف امتداد ادبوس و کنار کے، کہ امتداد ادبوس و کنار کے وقت مہر عورت کی ملکیت ہے۔ سو عورت کے فعل سے سقوط کا احتمال رکھتی ہے۔

مسئلہ: اگر آقا نے اپنی باندی کو قتل کر دیا تو اس کا مہر ساقط ہو جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ لازم ہو جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موت مہر کو لازم اور بیکار دیتی ہے۔ اور موت پانی گئی ہے، کیونکہ مقتول کی موت اپنے وقت پر ہی ہوتی ہے۔ (مقتل سے یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ مقتول قبل از وقت مر گیا ہے) لہذا موت کی وجہ سے اس کا مہر بیکار ہو جائے گا جیسا کہ اگر کوئی اجنبی اسے قتل کر دیتا یا اس کا خاوند اسے قتل کر دیتا جیسے وہ خود کو شے کر لے تو مہر بیکار ہو جاتا ہے۔ اور کوئی شے حب اپنی انتہا کو پہنچ جائے تو لازم ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ وجہ قتل کی صورت میں بھی پانی جاتی ہے، کیونکہ قتل سے بھی شکار اپنی انتہا کو پہنچ گیا اور مبدل ثابت لازم ہو گیا۔ اور مبدل کے وجوب و ثبوت سے بدل واجب و ثابت ہو جاتا ہے، لہذا مہر لازم ہوگا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بدل جس کا حق ہے، اس نے خود مبدل کے مالک ہے اس کا حق فوت کیا، اور مبدل کے مقدار کو دینے کی جگہ مبدل منافع کرنے سے بدل ساقط ہو جاتا ہے، جیسا کہ اگر بائع مشتری کے قبضے سے پہلے بیع محف کر دے تو ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں سقوت بدل اپنی آقا نے خود مبدل کو خاوند کا مملوک بننے سے نکالا۔ اور اس اقدام سے سقوط بدل ضروری ہونے پر دلیل یہ ہے کہ خاوند بھی اس بات کو پسند نہیں کرے گا کہ مبدل کے حاصل نہ ہونے کے باوجود بدل کی ادائیگی اس پر لازم رہے، کیونکہ اس میں اس کا نقصان ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ کس کو ضرر اور نقصان نہ ہو۔ تو آقا کا اس حالت میں یہ اقدام دلائل امتقاط بدل ہے، تو جیسا کہ اگر وہ مراعات بدل معاف کر دیتا تو بدل ساقط ہو جاتا اسی طرح یہاں بھی ساقط ہو جائے گا۔ یہ خلاف حب کہ وہ خود کو شے کرے، کیونکہ مبدل کے فوت ہونے کے وقت وہ مستحق بدل نہیں رہی تھی، اس لیے کہ اس حالت میں وہ وراثت کی ملکیت میں منتقل ہو چکا تھا اور انسان کی دوسرے کا حق ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ جب کہ زبر بحث صورت اس کے خلاف ہے۔ نیز اس لیے کہ لغویت مبدل کے وقت، بدل آقا کی ملکیت اور اس کا حق تھا۔ اور انسان اپنی ملکیت میں استیفاء و استقاط جیسے چاہے تصرف کرے، لہذا اس بدل میں لغویت مبدل کی دلالت سے سقوط کا احتمال ہے، جیسا کہ مراعات امتقاط سے ساقط ہو سکتا ہے۔ یہ خلاف حب کہ خاوند یا کوئی اجنبی قتل کرے کہ اجنبی اور خاوند کا اس کے مہر میں کوئی حق نہیں۔ اگر یہ مراعات بھی اس کا مہر ساقط کرے تو ساقط نہیں ہوگا تو ان کے کسی اقدام سے دلائل کیسے ساقط ہو سکتا ہے۔ ان صورتوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ وہ

کی خودکشی پر احکام دینا سے کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔ خودکشی کرنے والی عورت یوں ہے، گویا اپنی موت مری۔ حتیٰ کہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے غسل دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جیسا کہ اگر اپنی موت مری تو ہوتا لیکن اگر آقاؐ اپنی باندی کو قتل کرے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے، اور اگر کوئی اجنبی اسے عمدًا قتل کر دے تو قصاص واجب ہو جاتا ہے، اور اگر خطائے قتل کر دے تو دیت اور کفارہ واجب ہوتا ہے، لہذا باندی کا قتل اپنی موت کے بمنزلہ نہ ہوا۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی جب کہ آقاؐ باندی کو قتل کر دے لیکن اگر باندی خودکشی کر لے تو ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں ابو یوسفؒ روایت کرتے ہیں کہ اس کا حق مہر ساقط ہو جائے گا۔ اور محمدؒ روایت کرتے ہیں کہ اسے مہر ملے گا۔ اور یہی صاحبینؒ کا قول ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باندی کی خودکشی آقاؐ کے قتل کرنے کے درجہ میں سے۔ کیونکہ باب جنایت میں باندی کی جنایت آقاؐ کی جنایت سمجھی جاتی ہے، اس لیے کہ اس کی ضمان آقاؐ کے مال سے ارا کی جاتی ہے، اگر آقاؐ اسے قتل کر دیتا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا مہر ساقط ہو جاتا، اسی طرح خودکشی سے بھی ساقط ہو جائے گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ بدل آقاؐ کی ملکیت اور حق ہے، تو باندی کی تقفیت مبدل سے آقاؐ کا حق باطل نہیں ہوگا۔ برخلاف جب کہ آقاؐ خود جنایت کرے کہ اس سے مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ دونوں جنایتوں کی درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ باندی کی خودکشی کی جنایت تو بدرجہ۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ خودکشی پر کوئی مرنوی حکم مرتب نہیں ہوتا لہذا اسے کالعدم قرار دے کر یوں سمجھا جائے گا، گویا وہ اپنی موت مری ہے۔ برخلاف آقاؐ کی جنایت قتل کے، کہ اس فعل پر کفارہ کا حکم مرتب ہوتا ہے، جو کہ احکام دینا سے تعلق رکھتا ہے۔ لہذا اس جنایت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اسے بمنزلہ موت قرار نہیں دیا جائے گا۔ واللہ عز وجل الموفق۔

نوٹ: مذکورہ اسباب میں سے کسی ایک سبب کے پائے جانے سے جب مہر لازم اور پکا ہو جائے تو پھر اس سے بعد ساقط نہیں ہوتا، اگرچہ فرقت عورت کی طرف سے ہو۔ کیونکہ پکا ہونے کے بعد بدل میں سقوط کا احتمال نہیں رہتا، جیسا کہ بیع پر قبضہ کے بعد ثمن لازم ہو جاتا ہے۔ اور سقوط کا احتمال نہیں رہتا الا یہ کہ مالک خود مصاف کر دے۔

مسئلہ: جس نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا، اس میں زوجین میں سے کوئی ایک اگر مر جائے تو ہمارے نزدیک مہر مثل لازم ہو جاتا ہے۔ اور یہی عبد اللہ بن مسعود کا مذہب ہے۔ اور علیؑ غرضے روایت ہے کہ اس صورت میں عورت کو متعہ ملے گا۔ شافعیؒ نے بھی یہی قول انایا ہے۔ ہاں البتہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا مہر بسود ہی ہے، جو اس کا حصہ میراث ہے۔ وجوب متعہ قصے قائلین کی محبت پر آیت ہے: لا جناح علیکم ان تطلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرغوا لهن فريضة و متعوهن۔ نیز یا ایہا الذین آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لکم علیہن من عدة تعتد و نہا فاحتوهن۔ (ترمذی بطور بالائین گذر چکا ہے)۔ ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے فرقت کی صورت میں متعہ دینے کا حکم دیا ہے۔ فرقت خواہ طلاق سے ہو یا موت سے، آیت میں ان کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں ہوا

نفس اگر یہ طلاق کی صورت میں وارد ہوئی ہے لیکن موت کی صورت میں داخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نفس میں اگر یہ مرجع طلاق کا حکم مذکور ہوا ہے لیکن طلاق ازراہ کنایات قیضاً اس میں داخل ہے نہ بیث صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ ہماری دلیل مقتول بن سنان کی روایت ہے کہ یروع بنت واثق کا خاوند قربت سے پہلے مر گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے مہر مثل کا فیصلہ فرمایا۔ نیز اس لیے کہ جس وجہ کی بناء پر مہر طے کر دہ نکاح میں زوجین میں سے کسی ایک کی موت سے پورا مہر واجب و لازم ہو جاتا ہے۔ وہی وجہ اس نکاح میں بھی پائی جاتی ہے۔ جس میں مہر طے نہیں ہوا، لہذا یہاں بھی پورا مہر لازم ہوگا باقی خافعی کا آیت سے استدلال درست نہیں، کیونکہ آیت میں طلاق کی صورت میں یا حیاب متعہ کا حکم ہے۔ موت کی صورت میں نہیں۔ سو جو بھی موت کو طلاق کے ساتھ لاقی کرنے کا دعویٰ کرتا ہے، اسے چاہیے کہ اس پر کوئی اور دلیل پیش کرے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### پورا مہر ساقط ہونے کے اسباب

چار اسباب سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ ۱۔ دخول و غلوت سے پہلے طلاق دیے بغیر فرقت سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ ۲۔ فرقت خواہ عورت کی طرف سے ہو یا مرد کی طرف سے۔ ۳۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فرقت بغیر طلاق فسخ عقد ہوتا ہے۔ اور دخول سے پہلے عقد فسخ کرنے سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ فسخ عقد کا ہمارے نزدیک مطلب ہے، عقد کا مہر سے رفع کر دینا۔ گو یا عقد ہوا ہی نہیں تھا۔ باقی فرقت بغیر طلاق اور فرقت بطلان کی تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔ ۴۔ قبل از دخول یا بعد از دخول پورا مہر منافی کر دینا، بشرطیکہ مہر دین ہو، کیونکہ منافی کر دینا اسقاط ہے، اور جب اہل اسقاط سے مقابلہ مقول محل میں میں اسقاط پایا جائے تو سقوط واجب ہو جاتا ہے۔ ۵۔ قبل از دخول یا بعد از دخول مہر بخل کرنا۔ پھر اگر مہر پر ابھی قبضہ نہیں کیا تو خاوند سے ساقط ہو جائے گا اور اگر قبضہ کر چکی ہے۔ تو خاوند کو واپس کرے گی۔ اور اگر مہر کے علاوہ کسی مال پر بخل کیا ہے، تو وہ مال عورت پر لازم ہو جائے گا۔ اور خاوند نکاح کے سبب اپنے اور واجب شدہ ہر حق مثلاً مہر اور گندہ شدت کا عقد سے بری ہو جائے گا۔ یہاں ضیفہ کا قول ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک بخل اگر یہ طلاق بعوض ہے، لیکن اس میں برادرت کا معنی بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ کتاب الطلاق میں آئے گی۔ ۶۔ قبضے سے پہلے پورا مہر بر کرنا، خواہ وہ عین ہو یا توکین، اور قبضے کے بعد پورا مہر بر کر دینا، جب کہ وہ عین ہو۔ ہر جہر کے بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ مہر یا عین ہوگا، یعنی عین و مشارالہ ہوگا، جس کی عین ہر سکتی ہے۔ اور یا دین ہوگا یعنی مہر اس کے فسخ ہوگا، مثلاً دھم و دنا نیز خواہ عین ہوں یا غیر عین یا مکملات و موزون جائیں سے کوئی چیز یا غلام یا حیوان یا سامان بطور مہر اس کے فسخ ہوگا۔ پھر ہر قبضے سے پہلے ہوا ہے یا بعد میں، اور پورا مہر بر کیا ہے کہ مہر کا کچھ حصہ۔ اب ان تمام صورتوں کی تفصیل بیان نہ کجائی



**مسئلہ:** اگر عورت نے قبضے سے پہلے پورا مہر بہہ کر دیا پھر خاوند نے قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو خاوند کے لیے عورت کے ذمے کچھ واجب نہیں رہا۔ خواہ مہر عین ہوا دین۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر مہر دین ہو تو خاوند عورت سے نصف مہر کا مطالبہ کر سکتا اور شافعیؒ نے بھی یہی رائے اپنائی ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے مہر کے مہر میں تصرف اسقاط کیا ہے۔ اور دین کا اسقاط بھی خیر کی ایک صورت ہے۔ اور مال کا خرچ کرنا قبضے کے بعد ہوتا ہے۔ تو گویا عورت نے پہلے مہر پر قبضہ کیا، پھر اسے بہہ کیا۔ اگر فی الواقع ایسا ہوتا تو خاوند نصف مہر عورت سے وصول کرتا۔ لہذا یہاں بھی وصول کرے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ خاوند قبل از دخول طلاق سے پہلے جس چیز کا حقدار تھا۔ وہ چیز عورت کی طرف سے ایک ایسے سبب کے ساتھ اس کے پاس واپس آگئی ہے، جو موجب ضمان نہیں ہے۔ خاوند اس صورت میں نصف مہر کا حقدار تھا۔ اور نصف مہر بہہ کے ساتھ اسے واپس مل گیا ہے۔ اور بہہ ایسا عقد ہے جس سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ لہذا اسے عورت سے نصف مہر کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ عورت کے حصہ کا نصف مہر لینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

**مسئلہ:** اگر قبضہ کرنے کے بعد عورت نے مہر بہہ کیا تو دیکھا جائے گا۔ اگر مہر بہہ عین ہے۔ اس پر قبضہ کرنے کے بعد خاوند کو بہہ کیا تو خاوند عورت سے مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ خاوند قبل از دخول طلاق سے نصف مہر بہہ کا بیعہ حقدار تھا، اور وہ چیز بیعہ اسے مل چکی ہے۔ اور ایک ایسے عقد سے ملی ہے جس سے ضمان واجب نہیں ہوتی، لہذا خاوند عورت سے مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اور اگر مہر بہہ خاوند کے ذمہ دین تھا۔ تو دیکھیں گے، اگر وہ حیوان یا سامان ہے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ جو اس کا حق تھا، وہ بیعہ اسے مل چکا ہے۔ اور اگر وہ دین دار ہم و دنیا ہے، خواہ معینہ ہوں یا غیر معینہ۔ یا دار ہم و دنیا کے علاوہ کوئی اور کیلی یا ذریعہ چیز ہے، عورت نے اس پر قبضہ کیا، پھر خاوند کو بہہ کر دیا، اس کے بعد خاوند نے اسے طلاق دے دی تو وہ مثل نصف عورت سے وصول کر سکتا ہے کیونکہ طلاق کی وجہ سے وہ جس چیز کا حقدار ہوا ہے، وہ بیعہ وہ چیز نہیں ہے، جو عورت نے اسے بہہ کی ہے۔ بلکہ اس کی مثل ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ عورت کو اس میں اختیار ہے، یا ہے بیعہ وہ چیز دے دے یا اس کی مثل دے۔ جیسا کہ خاوند کو بھی اختیار ہے۔ کہ عقد میں ملے کرنے کے بعد چاہے بیعہ وہ چیز دے یا اس کی مثل دے۔ لہذا خاوند جو چیز واپس منجی ہے۔ وہ بیعہ نہیں ہے، جس کا وہ قبل از دخول طلاق کی وجہ سے مستحق ہوا ہے، سو یوں ہے تو گویا اس نے کوئی اور مال اسے بہہ کیا ہے۔ اور اگر فی الواقع ایسا ہوتا۔ تو وہ نصف مہر کی مثل عورت سے وصول کرنے کا اختیار رکھتا تھا، یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر دار ہم و دنیا زمین تھے، اور عورت نے قبضہ کرنے کے بعد انہیں بہہ کیا، پھر خاوند نے اسے طلاق دی، تو خاوند عورت سے مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ دار ہم و دنیا نیز زفرؒ کے نزدیک عقد سے متعین ہو جاتے ہیں۔ لہذا نسخ سے بھی وہ متعین ہو جائیں گے۔ جیسا کہ سامان کا حکم ہے۔

اور ہمارے نزدیک وراثت و نازہ عقد سے متعین نہیں ہوتے، لہذا نازہ سے بھی متعین نہیں ہوں گے۔ انشاء اللہ کتاب الیوم میں کہے گی۔

**مسئلہ:** اگر مہر میں عداوت ہے تو پورے مہر پر قبضہ کرنے کے بعد اس میں سے کچھ مہر بچ کر دیا تو نازہ کو اختیار ہے کہ نصف قیمت عورت سے وصول کرے کیونکہ ایسی صورت میں پورا مہر بچ کر کے کے بعد بھی اسے مطالبہ کا حق حاصل ہے، تو کچھ مہر بچ کر کے کے بعد بد رجحان اولیٰ اسے یہ حق حاصل ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر عورت نے نصف مہر پر قبضہ کیا، پھر باقی نصف یا کل مہر بچ کر دیا، پھر خاوند نے قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ خاوند اس سے کچھ بھی مطالبہ نہیں کر سکتا، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ جو رضائی مہر اس سے وصول کرے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قبل از دخول طلاق کی وجہ سے خاوند نصف مہر کا حقدار تھا، جب عورت نے نصف پر قبضہ کر لیا اور نصف چھوڑ دیا، تو اب خاوند عورت کے قبضہ کردہ نصف مہر کے نصف کا حقدار ہے، جو کہ کل مہر کا چوتھائی بنتا ہے۔ ہاں اگر عورت نصف مہر بچ نہ کرتی اور طلاق جو باقی تو پھر کچھ نہ لے سکتا، کیونکہ جتنا لینے کا حق بنتا، اتنا دینا اس کے ذمے ہوتا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قبل از دخول طلاق دینے سے خاوند صرف اتنا مہر واپس لینے کا حقدار تھا۔ جو اس کے ذمے تھا، اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ مہر نہ کرتی تو کچھ بھی نہ لے سکتا۔ اب تقدیر حق، مہر ایک ایسے سبب سے اسے واپس مل چکا ہے۔ جس سے ضمان واجب نہیں ہوتی یعنی بذریعہ مہر۔ لہذا یہ مزید کچھ بھی مطالبہ نہیں کر سکتا۔

**مسئلہ:** اگر مہر میں باندی ملے گی تو عورت کے قبضہ کرنے کے بعد اس نے بچ کر دیا، یا خاوند نے اس پر ایسی جنائیت کی، جس سے ویت واجب ہوگئی۔ یا مہر میں کوئی دشت مقرر ہوا تھا، قبضہ کے بعد وہ پھل لایا یا اس میں کوئی عیب پیدا ہو گیا۔ پھر عورت نے وہ مہر خاوند کو بچ کر دیا، اور خاوند نے قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو خاوند عورت سے نصف قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ ان عوارض نامذہ کے پیدا ہونے سے خاوند کا عین شئی سے حق منقطع ہو گیا۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ خاوند کے لئے زیادت سمیت وہ چیز لینا جائز نہیں ہے۔ جب عین شئی سے خاوند کا حق منقطع ہو چکا تھا، تو مہر سے اسے وہ چیز نہیں ملی جس کا وہ طلاق کی وجہ سے حقدار ہے۔ لہذا اس شئی کی نصف قیمت وصول کرے گا۔ اور مہر میں عیب پیدا ہونے کی صورت میں اگرچہ عین سے حق منقطع نہیں ہوتا، لیکن عیب کی وجہ سے عین چھوڑنا اس کے لئے جائز ہے۔ لہذا عین شئی سے اس کا حق لازمی طور پر متعلق نہیں ہوا، اور مہر سے اسے بعینہ وہ چیز نہیں ملی جس کا طلاق کی وجہ سے حقدار ہے۔ اور اگر اس باندی کے بدن میں کوئی نامذہ چیز پیدا ہوگئی تھی، پھر عورت نے وہ باندی خاوند کو مہر بچ کر دی، اس کے بعد اس نے طلاق دے دی تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق وہ عورت سے اس کی ضمان لے گا۔ اور محمد کا قول اس کے خلاف ہے۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ شیعہ کے نزدیک زیادت متصل مانع تنصیف نہیں ہے۔ اور محمد کے نزدیک مانع تنصیف ہے۔

**مسئلہ:** اگر عورت نے مہر خاوند کو بچ دیا یا کسی چیز کے عوض مہر بچ کر دیا، پھر طلاق ہوگئی، تو اگر وہ شئی بچ رہے، تو اس کے نصف کا مثل اور اگر شئی نہیں ہے، تو اس کی نصف قیمت عورت سے وصول کر سکتا

ہے کیونکہ مہر خاوند کو ایک ایسے سبب سے واپس پتیا ہے جس سے ضمان متعلق ہوتی ہے، لہذا اسے مہر کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے، اور اسی بنا پر وہ ضمان بھی لے سکتا ہے۔ جیسا کہ اگر وہ کسی اجنبی کو بچتی پھر اس اجنبی سے خاوند خریدتا۔

صورت مذکورہ میں اگر عورت نے مہر قبضہ سے پہلے بیچا ہے تو اس پر رد بیع کی نصف قیمت واجب ہوگی، کیونکہ وہ اس کی ضمان میں بیع سے داخل ہوا۔ اور اگر قبضہ کرنے کے بعد بیچا تو رد قبضہ کی نصف قیمت واجب ہوگی کیونکہ یہاں ضمان میں داخل ہونے کا سبب قبضہ ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### نصف مہر ساقط ہونے کے اسباب

نصف مہر ساقط ہونے کے اسباب کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس سے صورت معنی نصف مہر ساقط ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس سے معنی نصف مہر ساقط ہوتا ہے، اور صورت پورا مہر ساقط ہوتا ہے۔

پہلی قسم یہ ہے کہ نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اور قبل از دخول طلاق دے دی جائے، جبکہ مہر دین ہوا اور عورت نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو۔ اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ جس نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اس میں قبل از دخول طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے کبھی تو بعد از نصف خاوند کو واپس مل جاتا ہے، اور کبھی نصف کا صورت معنی مثل اور کبھی صرف معنی مثل واپس ملتا ہے۔ صورت نہیں، ان تمام صورتوں کی تفصیل یہ ہے کہ مہر سخی دین ہوگا یا عین، پھر ان میں ہر ایک مقبوض ہوگا یا غیر مقبوض۔ اگر مہر دین ہے، عورت نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا اگر اسے قبل از دخول طلاق دے دی، تو طلاق سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے، اور نصف باقی رہتا ہے۔ یہ توضیح اکثر مشائخ کے طریق کے مطابق ہے۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ قبل از دخول طلاق سے کل مہر سخی ساقط ہو جاتا ہے۔ اور عورت جسے لئے جو نصف مہر واجب ہے، یہ از سر نو واجب ہوتا ہے، اور از راہ متعہ واجب ہوتا ہے، از راہ عقد نہیں۔ ہاں البتہ اس متعہ کا اندازہ اور تخمینہ نصف مہر سخی سے لگایا جاتا ہے۔ جبکہ جس نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، اس میں قبل از دخول طلاق سے جو متعہ واجب ہوتا ہے، اس کا تخمینہ مہر مثل کے نصف سے نہیں لگایا جاتا۔

کرتی اور رازی نے اس مسئلہ میں یہ طریق اپنایا ہے۔ اور ابراہیم النخعی سے بھی اس بارے میں ایسی ہی روایت وارد ہوتی ہے، اگر انہوں نے قبل از دخول طلاق کی صورت میں، جبکہ مہر مقرر ہو چکا ہو، فرمایا ہے کہ عورت کو مقرر شدہ مہر کا نصف ملے گا۔ اور اس کا متعہ ہے۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: یا ایہا الذین آمنوا اذا نکلتم النساء المؤمنات ثمنن طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لکم علیہن من تعدۃ تعدوا نجا فتمتوهن وصرحوا ان اس آیت

میں حق تعالیٰ نے قبل از دخول طلاق کی صورت میں متعہ واجب قرار دیا ہے۔ بغیر اس تفصیل کے کہ نکاح میں مہر مقرر ہوا تھا یا نہیں ہوا تھا۔ ہاں اس متعہ کا نصف مہر مٹی کے ساتھ تخمینہ ایک دوسری دلیل سے لگایا گیا ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "نصف ما خرصتم" نیز اس لئے کہ قبل از دخول طلاق سے نکاح منع ہو گیا، کیونکہ معقود علیہ صحیح سلامت عورت کو واپس مل گیا، اور متاع نکاح میں سے ایک کو مبدل کا صحیح سالم مل جانا، اس بات کا متقاضی ہے کہ دوسرے کو بدل صحیح سالم ملے۔ جیسا کہ باب بیع میں قبضے سے پہلے اقالہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب عورت کو مبدل صحیح سالم مل گیا، اب اگر غاوند کو بدل صحیح سالم ملے تو عقد معاوضہ میں بدل اور مبدل ایک ہی ملک میں جمع ہو جائیں گے، اور یہ جائز نہیں ہے، قبضے سے پہلے اقالہ کی صورت میں شری سے ثمن اسی وجہ سے ساقط ہوتا ہے، چنانچہ مہر میں بھی ایسا ہی ہو گا۔ اکثر مشائخ اپنے موقف کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا لایزالہ بٹلنے میں، وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد خرصتم لهن خريصة نصف ما خرصتم۔ اس میں حق تعالیٰ نے نصف مفرض کو واجب قرار دیا ہے، سوا زراہ متعہ دوسرے نصف کو بھی واجب قرار دینا غیر مفرض کا ایجاب ہے، اور یہ نفلات نقص ہے۔ نیز اس لئے کہ طلاق اپنی وضع کے اعتبار سے ابطال ملک کا تصرف ہے، کیونکہ طلاق قبضہ کے رفع کے لئے وضع کی کئی ہے، لہذا طلاق اپنی ملک میں تصرف ہے، اور اس تصرف کا اثر یہ ہے کہ مستقبل میں نکاح باقی نہیں رہتا، کیونکہ نکاح کوئی فائدہ نہیں ہے، اور طلاق سے پہلے تمام مدت میں نکاح کا اثبات ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ تصدیق اعتناق قبل انقبض ہے، کہ اس میں بھی اسقاط ملک ہوتا ہے، اور اس کا اثر مستقبل میں یہ ظاہر ہوتا ہے ملکیت باقی نہیں رہتی اور ماضی میں ملکیت کا اثبات ہو جاتا ہے، سو طلاق کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اس صورت میں طلاق سے کچھ بھی مہر ساقط نہ ہوتا، جیسا کہ موت سے ساقط نہیں ہوتا، لیکن نصف مہر کا سقوط دلیل سے ثابت ہے، اس لئے نقص کے مقابلے میں قیاس مشرک ہے۔ نیز اس لئے کہ مہر اصل واجب ہوتا ہے کہ ملکیت کے احوال سے عورت کو جو ایک گونہ ذلت لاحق ہوئی ہے، بقدر امکان اس کی تلافی ہو جائے۔ اور طلاق سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ ملکیت ہوئی، ہی نہ تھی (یعنی قبل از دخول طلاق سے ملک نکاح منع نہیں ہوتا، اس لئے مہر بالکل ساقط نہیں ہونا چاہیے)، لیکن نصف مہر کا سقوط نص سے ثابت ہے۔ رہا اختلاف رکھنے والوں کا نص سے استدلال! تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نص سورۃ بقرہ کی نص "وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن" سے منسوخ ہے۔ یا اس نص میں منع کا امر مذکور ہے۔ ایجاب پر معمول ہے۔ یا اس نکاح میں طلاق پر معمول ہے، جس میں مہر مقرر نہ ہوا ہو۔ اس طرح تمام دلائل میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ طلاق منع نکاح ہے، درست نہیں، بلکہ طلاق ملک نکاح کا ابطال ہے، سو اس کا اثر مستقبل میں ظاہر ہوتا ہے، جیسا کہ اعتناق ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ معقود علیہ عورت کو واپس نہیں ملا، کیونکہ معقود علیہ ملک منع ہے، عورت کو یہ ملک واپس نہیں ملی، بلکہ طلاق کی وجہ سے غاوند کی ملک ملل ہو کر مستقبل میں عورت کی ہو گئی ہے۔ نہ کہ اسے واپس ملی ہے یا یوں کہا جائے کہ قبل از دخول طلاق کو ایک گونہ منع سے مشابہت ہے۔ جیسا کہ انہوں نے کہا۔ اور ایک

گود ابطال سے مشابہت ہے جیسا کہ ہم نے کہا۔ شہر خیر سے بدل کے سقوط کا تقاضا کرتا ہے جیسا کہ قبضے سے پہلے اقالہ کی صورت میں ہے۔ اور خیر ابطال تعضی ہے کہ کچھ بھی بدل ساقط نہ ہو۔ جیسا کہ قبضے سے پہلے اعتاق کی صورت میں ہے۔ لہذا نصف مہر کے سقوط اور نصف مہر کی بقا کا فیصلہ کیا جائے گا، تاکہ دونوں شعبوں پر نقد امکان عمل ہو جائے۔ ہمارے طریق کی صحت پر ہمارے اہمائی کا بیان کر دہ یہ مسئلہ ایک واضح دلیل ہے کہ اگر کسی نے نکاح کیا اور پانچ ساٹھ اونٹ مہر بٹھرائے انہیں عورت کے پاس رکھ دیا اور ایک سال پورا ہو گیا۔ پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو عورت سے نصف زکوٰۃ ساقط ہوگی۔ اگر قبل از دخول طلاق سے پورا مہر سنی ساقط ہو کر ایک دوسرے سبب سے نصف واجب ہوتا تو پوری زکوٰۃ ساقط ہو جاتی۔ نیز پہلے پورا مہر ساقط کرنا، پھر نصف واجب قرار دینا ایک غیر مفید اور عبث فعل ہے۔ اور شریعت کبھی بے فائدہ اور عبث طریق نہیں اپناتی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مسئلہ: مہر مالی کے ساتھ کوئی غیر مالی شرط بٹھرائی، مثلاً ایک ہزار درہم پر اس شرط پر نکاح کیا کہ دوسری بیوی کو طلاق دے گا یا منکوحہ کو اس کے خہر سے باہر نہیں لے گا۔ پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو اسے صرف نصف مہر ملے گا، شرط ساقط ہو جائے گی، کیونکہ شرط ایسی ہے کہ اگر پوری نہ ہو تو مہر مثل واجب ہو جاتا ہے، اور قبل از دخول طلاق میں مہر مثل ثابت نہیں۔ سو اس کا معاملہ تو نعم ہوا۔ گنا مہر سنی! تو اس کی تنصیف کی جائے گی۔

اسی طرح اگر مہر سنی کے ساتھ کوئی مجہول وغیرہ متعین چیز شرط بٹھرائی، مثلاً یوں کہ ایک ہزار درہم دوں گا اور اس کا اعزاز و اکرام کروں گا یا ایک ہزار درہم دوں گا اور اسے کوئی ہدیہ پیش کروں گا۔ پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو اسے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ اکرام و ہدیہ کی شرط پوری نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے، اور قبل از دخول طلاق میں مہر مثل ہوتا نہیں۔ لہذا یہ شرط ساقط الاعتبار ہوئی۔

مسئلہ: اگر مہر مقرر کرتے ہوئے یوں کہا تھا کہ ایک ہزار یا دو ہزار دوں گا، اور پھر ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق مہر مثل واجب ہوا تھا اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق کمتر رقم واجب ہوئی تھی تفصیل گذر چکی ہے۔ پھر قبل از دخول طلاق دے دی تو اسے بلاجماع نصف ہزار ملے گا۔ ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ مہر مثل واجب ہوا تھا۔ اور قبل از دخول طلاق میں مہر مثل ثابت نہیں۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ کمتر واجب ہوا تھا، سو اس کا نصف کر لیا جائے گا۔

مسئلہ: مہر یوں بٹھرایا تھا کہ اگر کوئی اور بیوی نہ ہوئی تو ایک ہزار اور اگر ہوئی تو دو ہزار، پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے نصف اول ملے گا، کیونکہ یہ شرط فاسد تھا اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ یہ دونوں شرطیں جائز ہیں، لہذا ان میں سے جو بھی شرط پائی گئی، اس کے مطابق نصف ملے گا۔

مسئلہ: دس درہم سے کم مہر بٹھرایا، پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو اسے پانچ درہم ملیں گے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک دس درہم سے کم مہر بٹھرانے دس درہم ہی سمجھا جاتا ہے، تو گویا اس نے دس درہم

ہی مہر مقرر کیا تھا، سو قبل از دخول طلاق ہونے کی وجہ سے صلح مانگ کر دم اسے ملیں گے۔  
**مسئلہ:** اگر مہر عورت کے قبضہ میں آچکا ہو تو دیکھا جائے گا، اگر وہ دراجم و دنانیر میں، خواہ معین  
 ہوں یا غیر معین یا کوئی کیلی یا ذرنی چیز فنا و دم کے ذمہ تھی، اور اب عورت کے قبضہ میں آچکی ہے اور  
 ابھی وہ مہر اس کے ہاتھ میں ہے کہ اسے طلاق ہو گئی تو اس پر قبضہ کردہ چیز کا نصف لوٹنا واجب  
 ہے، اگر مہر کا مثل جسے دے، عین مقبوض لوٹنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ عین مقبوض عقد میں ہی  
 واجب نہیں ہوتا، نسخ میں یہ بدرجہ اولیٰ واجب نہیں ہوگا۔ باقی زعفر کی اصل کے مطابق چونکہ دو دم  
 و دنانیر عقد سے متعین ہو جاتے ہیں، لہذا نسخ میں بھی متعین ہوں گے، سو اگر وہ مہر ابھی اس کے ہاتھ میں  
 ہے، تو اس کا عین نصف لوٹنا واجب ہے۔

اگر مہر درمیان غلام یا درمیان کپڑا تھا، خاوند نے وہ عورت کے حوالے کر دیا تھا، پھر اسے  
 طلاق قبل از دخول دے دی تو عورت پر عین نصف مقبوض لوٹنا واجب ہے، کیونکہ غلام لامثل  
 چیز ہے۔ اور لامثل چیزوں میں اصل یہ ہے کہ جب وہ ذمہ میں واجب ہوتی ہیں تو درمیان چیز  
 مراد ہوتی ہے۔ اور اتنی جہالت ان میں گوارا کر لی جاتی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ لیکن جب وہ قبضے  
 سے متعین ہو گئی تو اب عین نصف کا ایجاب، مثل یا قیمت کے ایجاب سے بہتر ہے۔ لہذا عین مقبوض کا  
 نصف لوٹنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ ضرور میں ہی معین ہوتا اور پھر عورت کے قبضے میں آجاتا تو عین  
 نصف لوٹنا واجب ہوتا۔

**نوٹ:** خاوند واجب الرتو نصف کا نفس طلاق سے مالک نہیں بنتا تفصیل آ رہی ہے۔  
**مسئلہ:** گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جبکہ مردین تھا، اور عورت کے قبضہ کرنے کے بعد یا  
 قبضہ کرنے سے پہلے قبل از دخول طلاق ہو گئی۔ لیکن اگر مہر عین ہو، یا اس طور کہ معین و مشارکہ ہو اور اس  
 میں تعین بھی ہو سکتی ہو، جیسا کہ غلام، باندی اور دوسرے اعیان میں، تو یہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو  
 وہ علی حال ہوگا کہ اس میں نہ کمی ہوئی ہوگی اور نہ زیادتی، اور یا اس میں کمی یا زیادتی ہو چکی ہوگی۔ سو اگر وہ مہر  
 علی حال ہے اور اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوئی ہے، اور عورت نے ابھی اس پر قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ قبل از  
 دخول طلاق ہو گئی تو نصف مہر نفس طلاق سے خاوند کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی ملکیت کے لئے  
 نسخ اور عورت کی طرف سے تسلیم کی حاجت نہیں ہے چنانچہ اگر وہ مہر باندی تھی اور خاوند نے نسخ و تسلیم  
 سے پہلے اسے آزاد کر دیا۔ تو بلا اختلاف باندی کا نصف آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر مہر عورت کے قبضے میں  
 آچکا تھا تو نفس طلاق سے خاوند واجب الرتو نصف کا مالک نہیں بنے گا۔ اور نہ ہی اس نصف میں عورت  
 کی ملکیت نسخ ہوگی، جب تک کہ حاکم اسے نسخ نہیں کر دیتا یا عورت اسے خود پسرد نہیں کر دیتی۔ اور یا نکاح  
 میں اس پر مزید اضافہ بھی مذکور ہے کہ یا جب تک خاوند یہ نہیں کہتا کہ "میں نے نسخ کیا"۔ یہ تو عاہر  
 الروائہ ہے۔ اور ابو یوسف سے یہ روایت ہے کہ واجب الرتو نصف میں نفس طلاق سے عورت کی  
 ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ یہی زعفر کا قول ہے۔ چنانچہ اگر وہ مہر باندی تھی، اور نسخ و تسلیم سے پہلے عورت  
 نے اسے آزاد کر دیا تو پوری باندی آزاد ہو جائے گی، اور نسخ و تسلیم سے پہلے خاوند کا اسے آزاد کرنا باطل نہیں

ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق طلاق اور فسخ و تسلیم سے پہلے غور و تمکین کا اعتنا صرف نصف میں نافذ ہوگا۔ اور نصف کا خفا و مذکر کی طرف سے اعتنا جائز ہوگا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عود نصف کا موجب طلاق قبل از دخول ہے، اور طلاق ہو چکی ہے، لہذا نفس طلاق سے نصف مہر نازد کی ملکیت میں دوبارہ داخل ہو جائے گا۔ جیسا کہ بیع اگر قبضے سے پہلے فسخ ہو جائے تو نفس فسخ سے بائع کی ملکیت لوٹ آتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ابو یوسفؒ و محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد اگر طلاق کی وجہ سے فسخ ہو چکا ہے، لیکن عقد کے نتیجے میں حاصل ہونے والا قبضہ ابھی باقی ہے، اور ہمارے نزدیک قبضہ بھی اسباب ملکیت میں سے ہے۔ لہذا سبب ملکیت ابھی تک قائم ہونے کی وجہ سے ملکیت باقی ہے، لہذا جب تک فسخی فسخ نہیں کرتا یا عورت خود سپرد نہیں کرتی یا زیادات کی روایت کے مطابق خاوند فسخ نہیں کرتا، ملکیت خاوند میں ہوگی کیونکہ فسخی کے فسخ سے سبب ملکیت ختم ہو جاتا ہے۔ اور عورت کی تسلیم قبضے کیلئے ناقصہ حقیقی ہے۔ اور خاوند کو فسخ کا اس لئے اختیار ہے کہ یہ ہر عقد فاسد کے نتیجے میں مقبوض کی حیثیت رکھتا ہے اور عقد فاسد میں عاقدین میں سے ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہوتا ہے۔ اس کی صورت کچھ یوں ہے، جیسے کسی نے باندی کے عوض غلام خریدا، غلام پر قبضہ کر لیا لیکن ابھی باندی سپرد نہیں کی تھی کہ اس کے پاس ہی ہلاک ہو گئی، تو اس سے باندی میں عقد فسخ ہو جائے گا، اور غلام میں باقی رہے گا، جب تک کہ اسے واپس نہیں لے لیتا، اگر یا یہ عقد فاسد کے نتیجے میں مقبوض ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ نیز اس لئے کہ ہر ایک تبدل ہے جس پر عقد کی وجہ سے ملک مطلق حاصل ہوتی ہے، لہذا ایک عاقد کے فعل سے یہ ملکیت فسخ نہیں ہوگی جیسا کہ باب بیع میں ثمن کا حکم ہے۔ یہ خلاف جبکہ مہر پر قبضہ نہ ہوا ہو، کیونکہ قبضہ سے پہلے وہ مملوک مطلق نہیں ہوتا۔ مسئلہ گذشتہ تمام تفصیل میں صورت میں تھی، جبکہ مہر علی حالہ ہوا، اس میں کوئی کمی بیشی نہ ہوتی ہو لیکن اگر مہر میں کچھ زیادت ہو گئی ہے، تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یہ اضافہ میں ہوا ہوگا یا مہر پر ہوا ہوگا۔ اگر اضافہ مہر پر ہوا ہے مثلاً مہر ایک ہزار مقرر ہوا تھا، پھر خاوند نے عقد کے بعد اس پر ایک سوا درہ بڑھائی ہے اس کے بعد دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی تو اس صورت ایک ہزار کا نصف ملے گا۔ اضافہ باطل ہو جائے گا۔ یہ ظاہر الروایہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ نصف ہزار کے ساتھ اضافہ کا نصف بھی ملے گا۔ ابو یوسفؒ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: **وَانِ طَلَقْتُمْوهن** من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن ذریعۃ نصف ما فرضتم

یہ اضافہ بھی مقروض ہے، لہذا طلاق قبل از دخول کی صورت میں اس کی تنصیف بھی واجب ہے، نیز ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوتا ہے۔ جیسا کہ باب بیع میں ثمن میں اضافہ کا حکم ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے، اگر یا عقد اصل اور اضافہ پر اکٹھا ہی وارد ہے۔ لہذا طلاق کی صورت میں اصل کے ساتھ اضافہ کی بھی تنصیف کی جائے گی۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ یہ اضافہ عقد میں حقیقہ مقرر نہیں ہوا تھا۔ یہ واضح ہے اور جو چیز عقد میں مقرر نہ ہوتی ہو۔ طلاق قبل از دخول سے باطل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ مہر مثل کا حکم ہے۔ رہا ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ اضافہ اصل کے ساتھ لاحق ہوتا ہے، ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مہر پر اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق نہیں ہوتا کیونکہ یہ یقینی طور پر عقد سے متاخر ہے۔ اور متاخر کو اصل عقد کے ساتھ لاحق کرنا خلاف حقیقت ہے۔ بلاخر

و حاجت ایسا نہیں کیا جاتا، اور باب بیع میں اس کی حاجت ہوتی ہے، کیونکہ بیع عقد معاہدہ ہوتا ہے، اس میں مال کا مال سے مبادلہ ہوتا ہے۔ لہذا یہاں خسارے کو دور کرنے کے لئے اضافہ کی حاجت پیش آتی ہے۔ لیکن نکاح عقد معاہدہ نہیں ہے، اس میں مال کا مال سے مبادلہ نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس میں خسارے سے بچنا مقصود ہوتا ہے۔ لہذا یہاں بغیر حقیقت کی کوئی ضرورت نہیں، رہی نص، البتہ یہاں عقد میں مفروض مراد ہے، کیونکہ متعارف یہ ہے، لہذا مطلق سے متعارف ہی مراد لیا جائے گا۔ ارشاد الہی "ولا جناح علیکم فیما اتوا صلیتہ اس پر دلیل ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اضافہ فریضہ میں داخل نہیں ہے۔

اور اگر اضافہ مہر میں ہوا ہے، تو اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ مہر دو مال سے خالی نہیں، خاؤں کے ہاتھ میں ہوگا، یا عورت کے ہاتھ میں۔ اگر مہر خاؤں کے پاس

ہے تو پھر اضافہ دو مال سے خالی نہیں۔ یہ اصل کے ساتھ متصل ہوگا یا منفصل ہوگا۔ اگر اضافہ اصل کے ساتھ متصل ہے تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں، اصل سے متولد ہوگا، جیسے مونا ہونا، خوبصورت ہونا، ننگہ کا ٹھیک ہونا، ننگہ پر بن ختم ہونا، درخت پر پھل آنا، زمین میں فصل اُگنا وغیرہ۔ یا اضافہ اصل سے متولد نہیں ہوگا، جیسے کپڑے کا رنگ دینا، زمین پر عمارت بنانا وغیرہ۔ اسی طرح اضافہ اگر متصل ہے تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں۔ یہ اضافہ اصل سے متولد ہوگا، جیسے بچہ، اونٹ، بھیڑ کی مونڈی ہوئی اونٹ، کٹے ہوئے بال، اتارے ہوئے پھل۔ کٹائی ہوئی فصل وغیرہ، یا اصل سے متولد کے حکم میں ہوگا جیسے دانہ، عطر، اور یاد متولد ہوگا، نہ متولد کے حکم میں ہوگا، جیسے ہیرا، در کب ہے۔ سو اگر اضافہ اصل سے متولد سے یا متولد کے حکم میں ہے تو وہ بھی مہر میں داخل ہے۔ خواہ اضافہ متصل ہو یا منفصل۔ چنانچہ اگر قبل از دخول طلاق ہو جاتی ہے، تو بالا جماع اضافہ اور اصل دونوں کا نصف کیا جائے گا، کیونکہ یہ اضافہ اصل کے تابع ہے۔ اس لئے کہ یہ اصل کی نماد اور بڑھوتری ہے۔ تاہم ان جزو مہر کا بدلہ ہے اس لئے مہر کے قائم مقام ہوگا۔ اور عقر بھی ایسی چیز کا بدلہ ہے، جو جزو کا حکم رکھتی ہے۔ لہذا یہ بھی بمنزلہ متولد ہے۔ تو جب یہ اضافہ قبضہ سے پہلے ہوئے جبکہ قبضہ عقد کا مشابہ ہے۔ تو بوقت قبضہ ان اضافوں کا لیا جانا ایسا ہے، جیسا کہ یہ اضافہ عقد کے وقت موجود تھے، لہذا فتح ان اضافوں پر بھی وارد ہوگا۔

مسئلہ: اگر زیادت اور اضافہ اصل سے متولد نہ ہو، تو دیکھا جائے گا، اگر وہ اصل کے ساتھ متصل ہے تو مانع تخصیف ہوگا اور عورت پر اصل کی نصف قیمت دینا واجب ہوگا، کیونکہ یہ زیادت مہر نہیں ہے، نہ مقصوداً نہ تبعاً، کیونکہ مہر سے متولد نہیں ہوئی، سو اس کی تخصیف تو ہوگی نہیں، اور اصل کی تخصیف زیادت کی تخصیف کے بغیر ممکن نہیں۔ لہذا تخصیف متعین ہوئی۔ اس لئے جس دن یہ زیادت ہوئی ہے، اس دن کے لحاظ سے اصل کی نصف قیمت دینا واجب ہے۔ اور یہ زیادت کا اقباس اس سے کیا جاتا ہے کہ اس کی وجہ سے عورت کو اصل کا قبضہ ملا ہے۔ اور اگر وہ زیادت اصل سے متصل ہے تو یہ زیادت مہر کا حصہ نہیں ہوگی، اور ابو حنیفہ کے نزدیک یہ پوری کی پوری عورت کی ہے، اس کی تخصیف نہیں



ہوگی، صرف اصل کی تنصیف ہوگی۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بھی مہر کا حصہ ہے، لہذا اصل کے ساتھ زیادت کی بھی تنصیف ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس زیادت کی ملکیت اصل کی ملکیت کے ساتھ حاصل ہوئی ہے۔ لہذا یہ اصل کے تابع ہے۔ اس لئے اصل کے ساتھ اس کی بھی تنصیف ہوگی، جیسا کہ زیادت متصل مثلاً مونا یا اور زیادت منفصلہ جو کہ اصل سے متولہ ہو، مثلاً بچہ، کا حکم ہے۔ ابو حنیفہؒ نقلی دلیل یہ ہے کہ یہ زیادت نہ مقصوداً مہر ہے اور نہ ہی ترقیاً مقصوداً توغابہ ہے، کیونکہ عقد میں یہ مقصود نہیں تھی، اسی طرح اگر باندی ہیہ کی جائے تو اس میں بھی یہ زیادت مقصود نہیں ہوتی۔ نیز یہ جفا بھی مہر نہیں ہے کیونکہ اصل سے متولہ نہیں ہے۔ الغرض یہ کسی طور پر مہر نہیں ہے۔ یہ صرف عورت کا مال ہے۔ اور اس کے دوسرے اموال کے مشابہ ہے۔ یہ خلاف زیادت متصل متولہ، اور منفصل متولہ کے کہ وہ مہر کا نام ہے، اس لئے مہر کا ایک جز ہے۔ چنانچہ اصل کے ساتھ اس کی بھی تنصیف کی جاتی ہے۔ اگر خاوند نے عورت کی اجازت کے بغیر مہر اجرت پر دے دیا تو اجرت خاوند کو ہی ملے گی، کیونکہ ہمارے نزدیک منافع ہذا تمام اموال متقوم نہیں ہیں ان میں مالیت اور تقویم عقد کے ذریعہ پیدا ہوتی ہے، اور عقد خاوند سے صادر ہوا ہے، لہذا اجرت بھی اسی کو ملے گی۔ جیسا کہ غاصب اگر مقصوب کو اجرت پر دے دے تو اجرت اسے ہی ملتی ہے لیکن اسے چاہئے کہ اجرت کا صدقہ کر دے، کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو ایک سبب حرام یعنی غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف سے حاصل ہوا۔ تو اس میں خباثت اور غش کی سرایت کئے ہوئے ہے۔ اس لئے اس سے چھٹکارا پانے کی صورت یہی ہے کہ اسے صدقہ کر دیا جائے۔

**مسئلہ:** گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ مہر خاوند کے ہاتھ میں تھا۔ اور اس میں کوئی زیادت رونا ہو گئی تھی اور اگر مہر عورت کے ہاتھ میں ہو یعنی فرقت سے پہلے۔ تو دیکھا جائے گا۔ اگر زیادت متصل ہے اور اصل سے متولہ ہے تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مانع تنصیف ہوگی۔ اور جس دن خاوند نے یہ مہر عورت کو سپرد کیا تھا، اس دن کے بعد کے مطابق عورت اصل کی نصف قیمت خاوند کو ادا کرے گی۔ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ یہ مانع تنصیف نہیں ہوگی، بلکہ اصل کے ساتھ اسے بھی نصف کیا جائے گا۔ محمدؐ کی حجت یہ فرمان الہی ہے: **وَان طَلَقْتُمُوھنْ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوھنْ وَفَدَّ فَرْصَتھنْ لِمَنْ**

**فَرِیْضَتھنْ فَنِّصْفھَا** خضعتہا اس میں اللہ تعالیٰ نے قبل از دخول طلاق کی صورت میں نصف مفروض مقرر فرمایا ہے۔ سو مفروض کی قیمت کا نصف مقرر کرنا خلاف نص ہے۔ جب اصل مفروض کی تنصیف واجب ہے۔ اور اس کی تنصیف زیادت کی تنصیف کے بغیر ممکن نہیں۔ تو لامحالہ زیادت کی تنصیف بھی واجب ہے۔ نیز یہ زیادت ہر وجہ سے اصل کے تابع ہے کیونکہ اس کے ساتھ قائم ہے، اور اصل مہر ہے لہذا زیادت بھی مہر ہی ہوگی۔ یہ خلاف زیادت منفصل متولہ کے کہ وہ تابع محض نہیں ہوتی۔

بلکہ انصال سے وہ بذاتہ اصل بن جاتی ہے۔ اس لئے وہ مہر نہیں بنتی۔ اور برخلاف یہ میں زیادت متصل کے کہ وہ رجوع و استرداد سے مانع ہوتی ہے، کیونکہ یہ میں رجوع کا حق مکمل اجتہاد ہے، کوئی قطعی

نہیں ہے۔ لہذا حالت عقد میں اس زیادت کا اطلاق ممکن نہیں ہوتا۔ اس لئے فسخ کا اس پر وارد کرنا بھی متعذر ہوگا۔ اسی بنا پر یہ میں زیادت مانع رجوع ہوتی ہے۔ ابو حنیفہ و ابویوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ زیادت بوقت عقد موجود نہیں تھی اور نہ ہی شہ عقد یعنی قبضہ کے وقت موجود تھی۔ لہذا یہ مہر کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے قبل از دخول طلاق کی صورت میں فسخ عقد میں بھی داخل نہیں ہوگی۔ کیونکہ فسخ صرف انہی چیزوں پر وارد ہوتا ہے جن پر عقد وارد ہوا ہو، اور عقد اس پر وارد نہیں ہوا تھا، اس لئے فسخ بھی اس پر وارد نہیں ہوگا۔ جیسا کہ زیادت منفصلہ متولہ کا حکم ہے۔ نیز نفقہ عقد نصف اصل ربع نصف زیادت وار د ہوگا یا زیادت کے بغیر وار د ہوگا۔ دوسری صورت ممکن نہیں کیونکہ بیان اصل زیادت متصلہ کے بغیر تصور نہیں ہے۔ اور پہلی صورت بھی ممکن نہیں، کیونکہ اس میں ربا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ زیادت عدم و رد عقد کی وجہ سے جب مہر فسخ ہی نہیں ہے، تو زیادت لینا عقد معاوضہ میں بلا عوض مال لینا ہوگا۔ یہی ربا ہے۔ اور مفروض کی نصف قیمت واجب ہوتی ہے نصف مفروض نہیں، اس لئے کہ مفروض ضائع اور تباہ شدہ چیز کے درجہ میں ہو چکا ہے۔ نہ ہی آیت کریمہ اتوا اس میں محمد کے لئے کوئی نکتہ نہیں ہے، اس لئے کہ مطلق مفروض سے مراد مفروض متعلق یعنی اٹھان ہوتا ہے، سامان نہیں۔ اور اٹھان مقررہ میں زیادت و نقصان کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور ربع میں زیادت متصل پیدا ہونے کی صورت میں بصورت اختلاف ہی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ و ابویوسف کے نزدیک یہ زیادت خاوند کے قبضہ ہی میں ضائع ہوگئی، اور پھر طلاق دی تو عورت کو اصل کا نصف ہی ملے گا، کیونکہ مانع تنصیف اٹھ چکا ہے۔ اگر یہ زیادت متصل غیر متولہ ہو، تو مانع تنصیف ہوگا۔ اور عورت پر اصل کی نصف قیمت و بنا واجب ہوگا۔ اس کی وجہ گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔ اور اگر زیادت منفصلہ اصل سے متولہ ہو، تو ہمارے اصحاب طلاق کے نزدیک مانع تنصیف ہوگی۔ اور عورت پر اصل کی نصف قیمت خاوند کو لوٹانا واجب ہوگا۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ مانع تنصیف نہیں ہوگی اور اصل کی ربع زیادت تنصیف ہوگی۔ اور اگر زیادت منفصلہ غیر متولہ ہو تو وہ صرف عورت کی ہے۔ اور اصل مرد و نون کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ اس پر اجماع ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زیادت مذکورہ اصل کے تابع ہے، کیونکہ اصل سے متولہ ہے، لہذا اصل کے ساتھ اس کی بھی تنصیف ہوگی، جیسا کہ وہ زیادت جو قبضہ سے پہلے پیدا ہوتی ہو، اس کی تنصیف کی جاتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ زیادت نہ تو عقد کے وقت موجود تھی اور نہ ہی عقد کے وقت، لہذا یہ مہر میں داخل نہیں اور نہ اس چیز پر وارد ہوتا ہے، جس پر عقد وارد ہوا ہو۔ لہذا اس کی تنصیف نہیں کی جائے گی اور یہ عورت کی ملکیت رہے گی، جیسا کہ طلاق سے پہلے عورت کی ملکیت تھی۔ اور زیادت کے بغیر اصل کی تنصیف ممکن نہیں ہے۔ یعنی ولد کے بغیر نصف باندی کا زوجہ ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ فسخ عقد کی صورت میں باندی میں پیدا شدہ زیادت، کا لوٹانا بھی ضروری ہوگا، جبکہ اصل عقد میں یہ زیادت موجود نہ تھی۔ اور عقد معاوضہ میں کسی چیز کا بلا بدل حاصل کرنا ربا ہے، جو کہ حرام ہے۔

ب۔ ربا کی وجہ سے مفروض کی تنصیف متعذر ہوتی، تو اسے مل سبھا جائے گا، گویا وہ ہلاک شدہ

ہے، کیونکہ جب اس کی سپردگی ممکن ہی نہیں ہے، تو خاوند کے لئے گویا وہ ہلاک ہو چکی ہے۔ اس لئے نصف قیمت واجب ہوگی، تاکہ رہا پیدا نہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اسی طرح اگر عورت قبل از دخول مرد ہو جائے یا اپنے خاوند کے بیٹے سے بوس و کنار کر لے، جبکلاس کے قبضہ میں ہوئے مہر میں زیادت ہو چکی ہے، تو وہ تمام (مہر مع زیادت)، اسی کا ہے، اور دوسرے قبضہ کے بھاؤ کے مطابق پورے اصل کی قیمت لوٹانا اس پر واجب ہے۔ ابو یوسفؒ نے "اصل" میں یونہی ذکر کیا ہے، اور یہی محمدؐ کا قول ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اصل مع زیادت لوٹائے گی۔ تو اس روایت کے مطابق ابو یوسفؒ ارشاد دو تفصیل اور طلاق کی صورتوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ کہ طلاق کی صورت میں اصل کی نصف قیمت لوٹانا واجب ہے، اور ارشاد دو تفصیل کی صورت میں اصل و زیادت دونوں کا لوٹانا واجب ہے۔ ورنہ فرق یہ ہے کہ ارشاد دو تفصیل سے عقد سرے سے فسخ ہو جاتا ہے، گویا ہوا ہی نہیں تھا۔ جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی باندی کے عوض غلام بیچے، باندی لے لی ہو، لیکن غلام ابھی نہ دیا ہو کہ باندی بچے بنے پھر غلام مر جائے۔ تو مشتری باندی اور بچہ دونوں واپس لے گا، کیونکہ بائع کے قبضہ میں غلام کے مرنے سے عقد سرے سے فسخ ہو گیا، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ یہ خلاف طلاق کے کہ یہ عقد نکاح کا کھولنا ہے، فسخ نہیں ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ اس میں نکاح طلاق کے وقت سے ختم ہوا ہے، سرے سے نہیں۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں معقود علیہ عورت کو صحیح سالم واپس ملتا ہے، لیکن طلاق قبل از دخول ایک گونہ طلاق ہے اور ایک گونہ فسخ ہے، اس لئے اس صورت میں دونوں چیزوں کی رعایت رکھتے ہوئے نصف بدل لوٹانا واجب ہے جبکہ ارشاد دو تفصیل ہر لحاظ سے فسخ ہے۔ اس لئے اس صورت میں پورا بدل لوٹانا واجب ہو گا۔

گذشتہ تفصیل قبل از طلاق زیادت رونما ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر طلاق دینے کے بعد زیادت رونما ہوئی تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یا یہ زیادت خاوند کے لئے نصف کا فیصلہ ہونے کے بعد رونما ہوئی ہوگی اور یا فیصلہ ہونے سے پہلے پیدا ہوتی ہوگی، پھر ان میں سے ہر ایک صورت (مہر و عورت کے قبضہ سے پہلے یا پائی جائے گی یا قبضہ کے بعد سو اگر زیادت قبضہ سے پہلے پیدا ہوئی ہے تو اصل اور زیادت دونوں کے درمیان نصف نصف ہوں گے خواہ فیصلہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، کیونکہ جیسے ہی طلاق پائی گئی، نصف مہر نفس طلاق سے خاوند کی ملک میں داخل ہو جاتا ہے، اور مہر دونوں کے درمیان نصف نصف ہو جاتا ہے تو یہ زیادت دونوں کی ملک میں پیدا ہوئی ہے۔ اس لئے دونوں کے درمیان آدھی آدھی ہوگی۔ اور اگر زیادت قبضہ کے بعد پیدا ہوئی ہے تو دیکھا جائے گا، اگر خاوند کے لئے نصف مہر کا فیصلہ بھی ہو چکا تھا تو اس صورت کا حکم وہی ہے، جابھی اوپر مذکور ہوا۔ کیونکہ فیصلہ ہونے کے بعد نصف مہر خاوند کی ملکیت میں داخل ہو چکا ہے۔ سو یہ زیادت دونوں کی ملکیت میں پیدا ہوئی، اس لئے دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور اگر خاوند کے لئے نصف مہر کا فیصلہ ہونے سے پہلے زیادت پیدا ہوئی ہے، تو اس وقت مہر پر عورت کے قبضہ کی نوعیت یوں ہے، جیسے عقد فاسد

سے کسی چیز پر قبضہ ہو، کیونکہ ملکیت عورت کی تھی، اور طلاق سے نصف مہر میں عورت کی ملکیت فرج ہو چکی ہے، چنانچہ اگر مہر غلام ہو، اور عورت، طلاق کے بعد، خاوند کے لئے نصف کا فیصلہ ہونے سے پہلے اسے آزاد کر دے تو یہ اعتناق درست ہے۔ اور اگر ایسی حالت میں خاوند آزاد کرے تو حلق نافذ نہیں ہوگا اگرچہ اس کے بعد قاضی اس کے لئے فیصلہ بھی کر دے، جیسا کہ بائع بیع فاسد کی صورت میں غلام بیع کو آزاد کرے تو غلام آزاد نہیں ہوتا، اگرچہ وہ غلام بعد میں بائع کو مل بھی جائے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

گذشتہ تمام تفصیل مہر میں زیادت رونما ہونے کی صورت میں تھی۔

**مہر میں نقصان ہونے کا حکم:** مہر میں کمی اور نقصان ہونے کی ابتداء دو صورتیں ہیں۔

- ۱۔ یہ نقصان خاوند کے ہاتھ میں ہوا ہوگا۔
- ۲۔ یا عورت کے ہاتھ میں پھر اگر نقصان خاوند کے ہاتھ میں ہوا ہے، تو اس میں پانچ حالتیں ہیں۔
  - ۱۔ یہ نقصان کسی اجنبی (تیسرے شخص) کے فعل سے ہوا ہوگا۔
  - ۲۔ یا کسی آفت سداوی سے ہوا ہوگا۔
  - ۳۔ یا زور و جبر کے فعل سے ہوا ہوگا۔
  - ۴۔ یا خود مہر کے فعل سے ہوا ہوگا۔
  - ۵۔ یا عورت کے فعل سے ہوا ہوگا۔ پھر ان میں سے ہر صورت مہر پر عورت کے قبضہ سے پہلے پیش آتی ہوگی یا قبضہ کے بعد، اور نقصان غیر معمولی ہوا ہوگا یا معمولی۔ اب ان تمام صورتوں کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

۱۔ اگر نقصان کسی اجنبی کے فعل سے ہوا ہے اور مہر پر قبضہ سے پہلے ہوا ہے، اور ہے بھی غیر معمولی تو اس میں عورت کو اختیار ہے، چاہے ناقص غلام لے لے اور آرش (نقصان کی ضمان) بانی (جنایت کرنے والا) سے وصول کر لے، اور اگر چاہے تو غلام چھوڑ دے اور زور و جبر سے قبضہ کے مطابق غلام کی قیمت وصول کر لے، پھر خاوند اس جانی سے آرش وصول کر لے گا، عورت کو اختیار اس لئے ہے گا کہ مقنود علیہ یعنی مہر میں قبضہ سے پہلے تغیر آیا، کیونکہ اس کے کچھ حصہ کی قیمت واجب ہو چکی ہے، اصل حصہ باقی نہیں رہا۔ اور قبضہ سے پہلے مقنود علیہ کے تغیر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہذا اختیار دیا جائے گا۔ جیسا کہ قبضہ سے پہلے بیع میں تغیر ہو جائے تو اختیار ملتا ہے۔ پھر اگر عورت نے غلام لینا پسند کیا تو جانی سے آرش وصول کرے گی، کیونکہ جنایت اس کی ملکیت میں ہوئی ہے۔ اور اگر اس نے قیمت لینا پسند کیا تو خاوند جانی سے آرش وصول کرے گا۔ کیونکہ ضمان ادا کر کے وہ عین کا مالک ہو چکا ہے۔ سوارش کی وصولی میں وہ عورت کا قائم مقام ہوگا۔ اس صورت میں عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ناقص غلام لے کر نقصان کی ضمان خاوند

سے وصول کرے۔ کیوں کہ جب اس نے غلام لینا پسند کر لیا تو خاوند کو ضمان سے بری کر دیا۔  
 ۲۔ اگر نقصان آفت سماوی سے ہوا ہے تو عورت کو اختیار ہے، چاہے غلام ناقص لے لے، اس صورت میں اسے اور کچھ نہیں ملے گا۔ اور چاہے روزِ عقد کے حساب سے اس کی قیمت لے لے، کیونکہ عقد کی وجہ سے مہر کی ضمان خاوند پر واجب ہے۔ اور اوصاف عقد کی وجہ سے ضمان میں داخل نہیں ہوتے، کیونکہ عقد اوصاف پر وارد نہیں ہوا۔ لہذا اوصاف کی ضمان بھی واجب نہیں ہوگی۔ صرف اصل کی ضمان واجب ہوگی، کیونکہ عقد اصل پر وارد ہوا ہے۔  
 باقی عورت کو اختیار اس لئے ملے گا، کہ معقود علیہ یعنی مہر کی حالت میں تغیر ہو چکا ہے، اور تغیر باعث اختیار ہوتا ہے۔ جیسا کہ بائع کے ہاتھ میں اگر مبیع میں نقصان ہو جائے تو مشتری کو اختیار مناسب، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

۳۔ اگر نقصان خاوند کے فعل سے ہوا ہے، تو ظاہر الروایہ میں مذکور ہے کہ عورت کو اختیار ملے گا چاہے اسے ناقص حالت میں لے لے اور اس کے ساتھ نقصان کی ضمان لے لے۔ اور چاہے تو روزِ عقد کے حساب سے اس کی قیمت لے لے۔ ظاہر الروایہ کے مطابق مہر اور مبیع کی صورت میں فرق ہے، کہ بائع اگر مبیع پر قبضہ سے پہلے جنایت کرے تو مشتری کو نقصان کی ضمان لینے کا اختیار نہیں ہوتا، اور ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ زوج اگر مہر جنایت کرے تو عورت کو اختیار ہے چاہے اسے ناقص حالت میں لے لے، جبکہ اسے نقصان کی ضمان نہیں ملے گی، اور چاہے تو اس کی قیمت لے لے۔ اس روایت کے مطابق مہر اور مبیع دونوں برابر ہیں۔ اس قسویہ کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے مہر کی ضمان خاوند پر واجب ہے، اور ابھی عورت کی ملکیت اس میں پختہ نہیں ہوئی۔ جیسے کہ مبیع بائع کے ہاتھ میں ہو، اور ایسی صورت پیش آجائے، اور بیع میں وہی حکم ہے، جو اوپر مذکور ہوا، سو نکاح میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق وجہ فرق یہ ہے کہ اوصاف تبعیہ عقد کی وجہ سے اگرچہ قابل ضمان نہیں بنتے، لیکن اتلاف سے ان کی ضمان واجب ہو جاتی ہے، کیونکہ اتلاف کی صورت میں وہ اوصاف، مقصودہ بن جاتے ہیں۔ ہاں البتہ مبیع کو مضمون بالقیمۃ بنانا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ نقصان سے اس کی ایک اور ضمان یعنی ضمان، واجب ہو چکی ہے۔ اور ایک مثل دو ضمانوں کے وجوب کے قابل نہیں ہوتا۔ اور مہر کی ضمان خاوند پر ملک نکاح کی صورت میں واجب نہیں ہوتی، بلکہ قیمت کی صورت میں واجب ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر خاوند مہر کو تلف کر دے تو ملک نکاح باطل نہیں ہوتی، البتہ قیمت واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح جزو کے اتلاف کی صورت میں بھی قیمت واجب ہوگی۔

۴۔ اگر نقصان مہر کے اپنے فعل سے ہوا ہے، مثلاً مہر نے خود اپنے اوپر جنایت کر

لی، تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق اس نقصان کا حکم وہی ہے، جو آفت سمدی سے نقصان ہونے کا حکم ہے۔ کیوں کہ انسان کی اپنے اپر جنایت ہر ہوتی ہے۔ سو یہ جنایت کا عدم سمجھی جائے گی، پس یہ جنایت آفت سمدی کی طرح ہے۔ دوسری روایت کے مطابق اس جنایت کا حکم وہ ہے جو زوج کی جنایت کا حکم ہے، کیونکہ ضامن یعنی زوج کے ہاتھ میں مہر، مضمون (واجب انسان) ہوتا ہے۔ اور ضامن کے ہاتھ میں مضمون کی جنایت ضامن کی جنایت کی طرح ہی ہوتی ہے۔ جیسا کہ مفعوب غلام اگر غاصب کے ہاتھ میں اپنے اوپر جنایت کرے، تو یہ غاصب کی جنایت سمجھی جاتی ہے۔

۵۔ اور اگر نقصان عورت کے فعل سے ہوا ہے، تو جنایت سے عورت کا مہر پر قبضہ ثابت ہو گیا۔ سو یوں ہے، گویا یہ نقصان عورت کے ہاتھ میں ہوا ہے۔ جیسا کہ بائع کے ہاتھ میں مشتری کی مین پر جنایت اس کا قبضہ سمجھی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔

گذشتہ تفصیل غیر معمولی نقصان کی صورت میں تھی۔ اور اگر معمولی نقصان ہوا ہے، تو عورت کو اختیار نہیں ملے گا۔ اور اسے یوں سمجھا جائے گا، جیسے یہ عیب روز عقد میں ہی موجود تھا۔ پھر اگر یہ معمولی نقصان کسی آفت سمدی یا عورت کے فعل یا مہر کے فعل سے ہوا ہے، تو عورت کو کچھ ضمان نہیں ملے گی۔ اور اگر کسی ایسی چیز کے فعل سے ہوا ہے یا غافلہ کے فعل سے ہوا ہے، تو عورت نصف نقصان کی ضمان وصول کرے گی۔

گذشتہ تمام تفصیل غافلہ کے ہاتھ میں نقصان ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر عورت کے ہاتھ میں نقصان ہوا ہے، تو اس میں بھی مذکورہ پانچ صورتیں ہیں۔

۱۔ اگر نقصان کسی ایسی چیز کے فعل سے ہوا ہے، اور غیر معمولی ہے اور طلاق سے پہلے ہوا ہے، تو ارش عورت کو ملے گا۔ پھر اگر زوج نے اسے طلاق دے دی، تو اسے (زوج) روز قبضہ کے حساب سے نصف قیمت ملے گی، عین مہر غافلہ کا کوئی حق نہیں ہوگا کیونکہ ارش بمنزلہ ولد ہوتی ہے۔ اس لئے مالہ تنصیف ہوگی جیسا کہ ولد مانع تنصیف ہوتا ہے۔ اگر ایسی نے طلاق کے بعد مہر پر جنایت کی ہے تو زوجہ کو غلام کا نصف ملے گا۔ اور ارش کے بارے میں غافلہ کو اختیار ہے، چاہے عورت سے نصف ارش ملے لے۔ اور اس میں روز قبضہ کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اور چاہے تو جانی سے نصف ارش وصول کرے کیوں کہ قرض کا حق اور نصف مہر کی واپسی طلاق سے ثابت ہوتی ہے، اور قاضی کے فیصلے یا باہمی رضامندی پر موقوف رہتی ہے۔ تو ایسی حالت میں مہر عورت کے قبضہ میں یوں ہے، جیسے بیع فاسد میں قبضہ کی ہوئی چیز ہوتی ہے۔ لہذا اس کی ضمان عورت پر واجب ہے۔

۲۔ اگر نقصان زوج کے فعل سے ہوا ہے تو اس کا حکم وہی ہے، جو اجنبی کی جنایت کا حکم ہے۔ کیوں کہ جب مہر پر عورت کا قبضہ ہے، تو اس کا مہر سے کوئی تعلق باقی نہ رہا۔ اب اس کی جنایت، غیر کی ملکیت میں جنایت متصور ہوگی۔ اور اجنبی کی جنایت کا حکم اوپر مذکور ہو چکا ہے۔

۳۔ اگر نقصان کسی آفتِ سماوی سے ہوا ہے اور طلاق سے پہلے ہوا ہے۔ تو خاوند کو اختیار ہے کہ چاہے ناقص حالت میں مہر لے لے، جبکہ اس کے سوا اسے کچھ نہیں ملے گا۔ اور چاہے تو روز قبضہ کے حساب سے نصف قیمت لے لے۔ کیونکہ عورت کی معیت میں فرسخ کی صورت میں خاوند کا ویسا ہی حق بنتا ہے، جیسا کہ عقد کی صورت میں عورت کا حق بنتا تھا، اور اگر خاوند کے قبضہ میں مہر کو کسی آفتِ سماوی سے نقصان پہنچا، تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہوتا کہ اسے ناقص حالت میں لے لے یا اس کی قیمت لے لے۔ لہذا فرسخ کی صورت میں خاوند کو بھی ایسا ہی حق ملے گا۔ اور اگر یہ نقصان طلاق کے بعد ہوا ہے تو خاوند کو اختیار ہے کہ نصف مہر اور نصف ارش لے لے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طلاق کے بعد مہر عورت کے قبضہ میں، بیع فاسد میں قبضہ کردہ چیز کی طرح ہوتا ہے، کیونکہ اس کی ملکیت میں ہے، اور غیر کا حق فرسخ ثابت ہو چکا ہے، سو یہ بیع فاسد میں قبضہ کردہ شے کے درجہ میں ہے۔ اور اگر چاہے تو روز قبضہ کے حساب سے اس کی قیمت لے لے۔

۴۔ اگر نقصان عورت کے فعل سے رونما ہوا ہے تو خاوند کو اختیار ہے، چاہے اس کا نصف لے لے جبکہ اسے ضمان کچھ نہیں ملے گی، اور اگر چاہے تو اس کی قیمت لے لے۔ یہ ہمارے اصحابِ علماء کے نزدیک ہے۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ خاوند عورت سے نقصان کی ضمان لے سکتا ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت پر مہر کی ضمان قبضہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، اور اوصافِ تبعیہ قبضہ سے قابلِ ضمان ہو جاتے ہیں، جبکہ محض عقد سے ان کی ضمان واجب نہیں ہوتی۔ زفر عورت کے فعل کے بغیر نقصان پیدا ہو جائے اس کے متعلق بھی۔ یہی فرماتے ہیں۔ اور وجہ یہی بیان کرتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت نے اپنی ملکیت پر جنایت کی ہے، اور اپنی ملکیت پر جنایت سے انسان پر ضمان واجب نہیں ہوتی بخلاف جبکہ خاوند کے فعل سے نقصان ہوا ہو، کہ روایت مشہورہ کے مطابق ضمان واجب ہو جاتی ہے، کیونکہ اس صورت میں خاوند غیر کی ملکیت میں جنایت کر رہا ہے۔ اور غیر کی ملکیت میں جنایت سے ضمان واجب ہو جاتی ہے۔ اسی سے زفر کے استدلال کا جواب نکل آیا کہ عورت کا قبضہ اپنی ملکیت پر ہوا ہے، اور اپنی ملکیت پر قبضہ موجب ضمان نہیں ہوا کرتا اور اگر یہ نقصان طلاق کے بعد ہوا ہے تو عورت پر نصف ارش کی ادائیگی واجب ہے، کیونکہ طلاق کی وجہ سے حق نسخ ثابت ہو چکا ہے، تفصیل اہم گندری۔

۵۔ اور اگر نقصان مہر کے فعل سے ہوا ہے تو دونوں روایتوں کے مطابق خاوند کو اختیار ہے۔

چاہے ناقص حالت میں نصف لے لے اور چاہے تو اس کی نصف قیمت لے لے۔ کیونکہ اگر ہم مہر کی جنایت کو آفتِ سماویہ کی طرح قرار دیں، تو ہر ضمان واجب نہیں ہوتی، اور اگر عورت کی جنایت کی طرح قرار دیں، تو بھی ضمان واجب نہیں ہوتی سو دونوں روایتوں کی مطابقت ضمان واجب نہیں ہوگی۔

گذشتہ تفصیل عورت کے ہاتھ میں مہر میں غیر معمولی نقصان رونما ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر معمولی نقصان ہو اسے تو دیکھا جائے گا۔ اگر کسی اجنبی کے فعل یا خاوند کے فعل سے ہوا ہے تو تنصیف نہیں ہوگی کیونکہ ارش مائع تنصیف ہے۔ اور اگر کسی آفتِ سماوی یا عورت کے فعل یا مہر کے فعل سے رونما ہوا ہے تو خاوند کو نصف ملے گا۔ اور اس میں اسے کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**نصف مہر کے استقاط میں نوع ثانی کی تفصیل:** نوع ثانی۔ یعنی جس سے معنی نصف مہر ساقط ہوتا ہے اور صورتہ مکمل مہر ساقط ہوتا ہے۔

یہ ہر وہ طلاق ہے جس میں متعدد دینا واجب ہوتا ہے۔ اس سلسلہ درج ذیل امور زیر بحث آئیں گے! (۱) اس طلاق کا بیان، جس میں متعدد دینا واجب ہے اور جس میں مستحب ہے۔ (ب) متعد کی تفسیر۔ (ج) کس کے حال سے متعد کا اعتبار ہوگا؟

عاجس طلاق میں متعدد دینا واجب ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ طلاق قبل از دخول ہوئی ہو اور نہ تو نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو اور نہ ہی بعد میں مقرر کیا گیا ہو۔ یا یہ کہ نکاح میں مہر کا قسمیہ فاسد ہو۔ اس صورت میں وجوب متعد اکثر علماء کا قول ہے۔ اور مالکث لگاتے ہیں کہ متعد دینا واجب نہیں ہوتا، بس مستحب ہے۔ تو مالکث وجوب متعد کے سب سے قائل ہی نہیں ہیں ان کی بحث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیان متعد میں حقا علی المحسنین، اور حقا علی المتعینین: فرما کر متعد کو متقی اور محسن کے ساتھ مقید فرمادیا۔ جبکہ امر واجب میں متقی، محسن اور غیر متقی، غیر محسن کا فرق روا نہیں رکھا جاتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ متعد دینا واجب نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

لا جناح علیکم ان تطلقتم النساء ما لم یفسوھن او تفرضوا لھن فریضۃ  
اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے یا ان کا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو تو تم پر کوئی گناہ نہیں دیتا۔

اس میں متعد دینے کا امر ہے اور مطلق امر وجوب مکمل کے لئے ہوتا ہے۔ اس آیت میں "او تفرضوا" سے مراد ہے "و لیس تفرضوا" اس کا قرینہ یہ ہے کہ ان پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان معطوف ہے: وان تفرضوا لھن من قبل۔ وہن وقد صند لھن فریضۃ نصف ما فرضتہ اگر پہلی مالکث مفسوھن، وقد فرضتہ لھن اولیٰ تفرضوا: تو مرفوض کا ان پر مطلب نہ ہوتا اور کبھی او یعنی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے۔ ولا تقطع منھما اثماً الا کھو دا: کہ مراد ہے: ولا کفورا۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:



حلی المومس قدردہ وحلی  
معدور والا اپنے معدور کے مطابق دے  
المعتقدہ وہ۔ اور نگہ ست اپنی حیثیت کے مطابق۔  
اس میں حلی کلمہ ایجاب ہے۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

حقاً حلی المحسین۔

تک لوگوں پر یہ ایک طرح کا حق ہے۔  
الفاظ ایجاب میں حق علیہ سے بڑھ کر کوئی کلمہ تاکید کا مفہوم ادا نہیں کرتا، کیونکہ حقیقت ثبوت کا  
تعاقد کرتی ہیں تو حلی الزام و ایجاب کا کلمہ ہے۔ اور ان دونوں کا جمع کرنا تاکید شدید کا موجب ہے۔ باقی  
مالک نے جو استدلال ذکر فرمایا ہے، یہ جیسے ہم پر لازم ہوتا ہے، ایسے ہی عروان پر بھی لازم ہوتا ہے۔ کیونکہ  
معدوب و مستحب میں بھی متقی اور غیر متقی، عمن اور غیر عمن کا کوئی فرق نہیں ہے، جو غیر مستحب ہے۔ وہ سب  
کے لیے مستحب ہے۔ علاوہ ازیں متقی اور عمن پر ایجاب سے غیر متقی اور غیر عمن پر ایجاب کی نفی نہیں ہوتی  
دیکھیے! ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ قرآن مجید مودھ لئی للمتقین ہے۔ اس سے باقی لوگوں کے لیے تیار  
کی نفی نہیں ہوتی بلکہ دوسری جگہ اسے "ہدی للناس" بھی فرمایا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور  
زیر بحث صورت میں متعد کے وجوب کی دلیل یہ ہے کہ متعد واجب یعنی نصف مهر مثل کا بدل ہے۔ اور واجب  
کا بدل واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ واجب کا قائم مقام ہوتا ہے۔ دیکھیے تیم چونکہ مودع کا بدل ہے۔ اور مودع  
واجب ہے، اس لیے تیم بھی واجب ہے۔ اور اس بات کا بدل کہ متعد نصف مهر مثل کے بدل کے طور پر  
واجب ہوتا ہے، یہ ہے کہ کسی شے کا بدل وہ ہوتا ہے، جو اصل کے سبب سے، اس کے عدم کی صورت میں  
واجب ہو۔ جیسا کہ تیم اور مودع وغیرہ کا معاملہ ہے۔ اور متعد کے وجوب کا سبب وہی ہے، جو مهر مثل کے  
وجوب کا ہے، یعنی نکاح، ذکر طلاق، کیونکہ طلاق مسقط حقوق ہے۔ موجب حقوق نہیں۔ ہاں طلاق سے  
نصف مهر مثل ساقط ہو جاتا ہے، لہذا باقی متعد باقی نصف کے بدل کے طور پر واجب ہوگا۔ یہ محمد کا  
طرز استدلال ہے۔ محمد کے نزدیک مهر مثل کارہن متعد کا رہن بکھا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر مهر مثل تباہ ہو جائے  
تو ان کے نزدیک متعد بھی ضائع ہو جاتا ہے۔ لیکن ابویوسف مهر مثل کے رہن کا متعد کارہن قرار نہیں دیتے  
چنانچہ ان کے نزدیک اگر مهر مثل تباہ ہو جائے تو صرف وہی تباہ ہوتا ہے۔ متعد باقی رہتا ہے۔ سو ابویوسف  
انراہ بدل وجوب متعد کے قائل نہیں ہیں، بلکہ نصوص مذکورہ کے ظواہر کی بنا پر استقلالاً متعد واجب  
قرار دیتے ہیں۔ یا مہر مقرر کردہ نکاح میں نصف کسی سے استدلال کر کے ہونے بضع کے بدل کے طور  
معد واجب قرار دیتے ہیں۔

(ب) دوسرے یہ کہ ایسے نکاح میں قبل از دخول طلاق ہو گئی ہو، جس میں بوقت نکاح تو مہر مقرر نہیں ہوا  
تھا، لیکن بعد میں مقرر کر لیا گیا تھا، کہ ایسی صورت میں بھی متعد رہنا واجب ہے۔ یہ ابوحنیفہ و محمد قول ہے  
اور ابویوسف کا آخری قول بھی یہی ہے۔ ابویوسف اولاً یہ فرماتے تھے کہ ایسی صورت میں نصف مفروض  
واجب ہوگا، جیسا کہ اگر بوقت عقد مہر مقرر کیا ہو، تو نصف مفروض واجب ہوتا ہے۔ مالک اور شافعی کا  
قول یہی ہے۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن اور اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے سے

وقد فرضتہ لهن فريضۃ  
نصف ما فرضتہ۔  
پہلے طلاق دے دو لیکن مہر مقرر کر کے ہو تو  
اوصافہ دینا ہوگا۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے طلاق قبل از دخول کی صورت میں مطلقاً نصف مومن واجب قرار دیا ہے بغیر  
اس تفصیل کے کہ مقرر کرنا عقد میں ہوا تھا یا بعد میں۔ نیز اس لیے کہ عقد کے بعد مقرر کرنا ایسا ہی ہے جیسا  
کہ عقد میں مقرر کرنا۔ اور اگر عقد میں مہر مقرر کیا جاتا تو اس کی تنصیف ہوتی۔ اسی طرح بعد میں مقرر کیے گئے مہر کی  
بھی تنصیف ہوگی۔ ابو حنیفہ و محمدؑ کی حجت یہ فرمان الہی ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا اذا انکحتم  
المومنات شد طلقتموهن من  
قبل ان تمسفن فما لکم علیہن من  
عدة تعتدوہا۔ فتمتعوهن۔  
”مومنو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح  
کر کے ان کو بابتہ لگانے سے پہلے طلاق دے  
دو تو تم کو کچھ اختیار نہیں کر ان سے عدت پوری  
کراؤ۔ ہاں ان کو کچھ خرچ دے دو“

اس میں اللہ تعالیٰ نے قبل از دخول مطلقات کے لیے متعدد دینا بطور عموم واجب قرار دیا۔ پھر دوسری  
آیت میں اس مطلقہ کی اس عموم سے تخصیص فرمادی۔ جس کے نکاح میں مہر مقرر ہوا تھا اور پھر اسے قبل از دخول  
طلاق ہو گئی۔ سو وہ مطلقہ جس کے نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو۔ اور قبل از دخول طلاق ہو گئی ہو۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”لا جناح علیکم ان طلقتم  
النساء ما لم تمسوهن او تقرضوا  
لہن فريضۃ و متوهن۔  
اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے یا ان کا مہر  
مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو تو تم پر کچھ  
گناہ نہیں۔ ہاں ان کو کچھ خرچ ضرور دو۔“

اس آیت میں بوقت عقد مقرر کرنا مہر واجب ہے۔ کیونکہ خطاب میں متعارف نام ہوتا ہے اور متعارف بوقت  
عقد مہر مقرر کرنا ہے۔ بعد میں نہیں۔ اس سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”وان طلقتموهن  
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتہ لهن فريضۃ“ میں بوقت عقد مہر مقرر کرنا مہر واجب ہے۔ کیونکہ متعارف ہی  
ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ بوقت عقد مقرر کردہ مہر کی طلاق قبل از دخول کی صورت میں تنصیف ہوتی  
ہے۔ نیز اس لئے کہ مہر مثل نفس عقد سے واجب ہوتا ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ سو بعد  
میں نہ مقرر کرنا درحقیقت نفس عقد سے واجب ہونے پر۔ یعنی مہر مثل۔ کی تقدیر تخمین ہی ہے۔ اور  
مہر مثل طلاق قبل از دخول سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور متعدد دینا واجب ہو جاتا ہے۔ لہذا جو چیز اصل واجب کا بیان  
و آئندہ ہے۔ طلاق قبل از دخول سے وہ بھی ساقط ہو جائے گی۔ اور متعدد دینا واجب نہیں ہوگا۔

مسئلہ: ایما، لعان، قطع عین اور نامزدی کے سبب ہونے والی فرقت کا بھی یہی حکم ہے۔ الغرض ہر وہ  
فرقت جو نادند کی طرف سے قبل از دخول ہوئی ہو۔ جب کہ نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ تو اس سے معاہدہ دینا  
واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر مہر مقرر ہوتا تو ایسی فرقت سے نصف مٹتی۔ واجب ہوتا۔ اور متعدد مہر کا عوض  
اور بدلہ ہے۔ چنانچہ جب مہر مقرر نہ ہو تو اس کا نصف واجب ہے۔ اسی طرح اگر عاقد معاہدہ ہو جائے  
اور اسلام کا اظہار کرے۔ تو اس کے سبب ہونے والی فرقت میں، بشرطہ عدم تمیز مہر، متعدد دینا واجب  
ہے۔

مسئلہ: جو فرقت عورت کی طرف سے ہوئی ہو۔ اس میں عورت کو متعدد دینا واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ

ایسی فرقت سے سرے سے مہر بھی واجب نہیں ہوتا، لہذا متعہ دنیا بھی واجب نہیں ہوگا۔  
**مسئلہ:** مخیرہ (وہ عورت جسے خاوند نے طلاق لینے کا اختیار دیا ہو) اگر قبل از دخول طلاق جاسے اور نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، تو اسے متعہ ملے گا، کیونکہ یہ فرقت درحقیقت خاوند کی طرف سے ہے۔ اس لیے کہ اس منزلت کی اضافت امانت سابقہ کی طرف ہوتی ہے۔ اور وہ خاوند کا فعل ہے۔  
 گذشتہ تفصیل وجوب متعہ کے بارے میں تھی۔ اب ان صورتوں کا بیان کیا جاتا ہے۔ جن میں متعہ دنیا مستحب ہے۔

اگر طلاق بعد از دخول ہوئی ہے یا قبل از دخول طلاق ہوئی ہے، جب کہ نکاح میں مہر مقرر کیا گیا تھا تو اس میں متعہ دنیا مستحب ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بعد از دخول طلاق کی صورت میں متعہ دنیا واجب ہے۔ حجت یہ پیش فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔  
 وَلِلَّهِ طُلُقَاتٌ مِّمَّا عَنِ الْمَعْرُوفِ وَأَنْفَقَ دِينَارًا یُسَبِّحُ بِحَمْدِ رَبِّهِ رُحُومًا مُّطَهَّرَةً  
 حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ۔

حق ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے عموم کے ساتھ تمام مطلقات کے لیے، لام تکلیف ذکر کرتے ہوئے متعہ واجب قرار دیا۔ ہاں دوسری آیت میں قبل از دخول مطلقہ کو، جس کا نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، اس عموم سے مخصوص فرمایا لہذا قبل از دخول مطلقہ، جس کا نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، اور بعد از دخول مطلقہ اس عموم میں داخل رہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ متعہ دنیا نکاح سے واجب ہوتا ہے، بیع کے بدل کے طور پر، خواہ نصف مہر کا بدلہ بن کر واجب ہو یا استقلالاً واجب ہو۔ بہر صورت جب وہ عورت دخول کے بعد مقرر کردہ مہر یا مہر مثل کی مستحق ہو چکی ہے۔ اب اگر اس کے لیے متعہ بھی واجب ہو تو ملک کے دو بدل ہونا اور ایک ہی حالت میں اصل اور بدل کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔ اور یہ محتج ہے۔ نیز اس لیے کہ قبل از دخول مطلقہ کے لیے، جس کا نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، بالاجماع متعہ واجب نہیں ہوتا۔ تو بعد از دخول مطلقہ کے لیے بدرجہ اولیٰ متعہ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اول الذکر بعض مہر کی مستحق ہوتی ہے اور ثانی الذکر کل مہر کی مستحق ہوتی ہے، جب بعض مہر کا استحقاق، استحقاق متعہ سے مانع ہے تو کل مہر کا استحقاق بدرجہ اولیٰ مانع ہوگا۔ رہا شافعیؒ کا آیت کریمہ سے استدلال اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "متاع" کا ذکر مذہب و استیباب کے طور پر ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ خاوند کے لیے متعہ دنیا مستحب ہے، جیسا کہ غیر مدخولہ کو مکمل مہر دنیا مستحب ہے۔ یا اس میں متاع سے حدت کی مدت میں، مطلقہ کی خوراک، پوشاک مراد ہے۔ کیونکہ یہ سب جزئی متاع میں داخل ہیں۔ اس لیے کہ متاع ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے فائدہ اٹھایا جائے۔ یہ تاویل اس لیے کی جائے گی۔ تاکہ بعد از امکان تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

**مسئلہ:** بہرہ فرقت، جو خاوند کی طرف سے بعد از دخول ہوئی ہو، اس میں متعہ دنیا مستحب ہے۔ ہاں اگر وہ مرتد ہو جائے یا اسلام کا انکار کر دے تو پھر مستحب نہیں رہتا، کیونکہ استیباب عبارت ہے طلب فضیلت سے۔ اور کافراہل فضیلت سے نہیں ہے۔

**متعد واجبہ کی تفسیر:** ہمارے اصحاب کے نزدیک متعد واجبہ تین چیز سے ہیں: قیمیں اللہ صنی اور جسم پر لپٹنے والی بڑی چادر حسن، سعید بن المسیب، عطاء اور تنبی سے یہی مروی ہے۔ عبد اللہ بن عباس سے منقول ہے کہ سب سے عمدہ متعد خادم ہے، اس سے کم لباس ہے اور اس سے کم نفقہ ہے۔ شافعی فرماتے ہیں کہ متعد تیس درجہ ہیں۔ شافعی کی دلیل یہ روایت ہے کہ ابو جہل فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عمر سے پوچھا: مجھے متعد اور اس کی مقدار بتلائیے۔ میں مانی طور پر خوشحال ہوں۔ تو انہوں نے فرمایا: یہ پیناؤ۔ یہ پیناؤ۔ یہ پیناؤ۔ میں نے ان کا حساب لگایا تو یہیں درجہ کے جتنے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ متعد کی مقدار تیس درجہ ہے۔ ہماری دلیل متعد کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ۔  
متاع دینا وعدے اور دستور کے موافق لازم ہے خوش معاملہ لوگوں پر۔

اور متاع کا لفظ عرف میں سامان پر بولا جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ کپڑوں کے ایجاب کی اصول شرع میں نظیر موجود ہے، کتیا م نکاح اور عدت کی حالت میں عورت کا لباس مرد کی ذمہ داری ہے۔ اور باہر نکلتے ہوئے عورت کم از کم لباس جو سنیتی ہے اور جن کپڑوں سے چھپنا جسم ڈھانپتی ہے، وہ تین کپڑے ہوتے ہیں لیکن تیس درجہ کے ایجاب کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ملتی، لہذا ایسی چیز کا ایجاب، جس کی شریعت میں نظیر موجود ہے۔ اولیٰ ہے۔ باقی ابن عمر کا قول ہماری دلیل ہے، اس لیے کہ آپ نے سائل کو لباس پہنانے کا امر دیا تھا، درجہ دینے کا نہیں۔ ہاں اتفاقاً ایسا ہوا کہ اس لباس کی قیمت تیس درجہ تھی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں متعد واجبہ کا اندازہ جی نہیں درجہ مقرر کر لیا جائے۔

مسئلہ: اگر مرد عورت کو کپڑوں کی بجائے ان کی قیمت درجہ یا دانیہ کی صورت میں دیتا ہے، تو عورت کو یہ قبول کرنا درست ہے کیونکہ کپڑے بعینہا واجب نہیں ہیں، بلکہ مال ہونے کی حیثیت سے واجب ہیں جیسا کہ باب زکوٰۃ میں پانچ اونٹوں میں ایک بکری مال ہونے کی حیثیت سے واجب ہے۔

متعد میں کس کے حال کا اعتبار ہوگا؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ فراخی و تنگی میں مرد کے حال کا لحاظ کرتے ہوئے متعد کی مقدار متعین کی جائے گی۔ اور ابو یوسف کا قول بعض کہتے ہیں کہ فراخی و تنگی میں عورت کے حال کا اعتبار کیا جائے گا۔ بعض کہتے ہیں کہ دونوں کے حال کا اعتبار ہوگا اور متعد مستحب میں مرد کے حال کا جو لوگ عورت کے حال کا اعتبار کرتے ہیں کہ اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ متعد عورت کی بیعت کا بدلہ ہے۔ لہذا اسی کے حال کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جو لوگ متعد واجبہ میں عورت کے حال کا اعتبار کرتے ہیں وہ بھی یہی وجہ بیان کرتے ہیں۔ باقی ان کے قول کے مطابق متعد مستحب میں مرد کے حال کا اعتبار کرنے کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ مقدار کا اندازہ تو واجب میں متعین کیا جاتا ہے، مستحب میں نہیں۔ اور جو لوگ دونوں کے حال کا اعتبار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے متعد میں دو چیزوں کا اعتبار فرمایا ہے۔ اول فراخی و تنگی میں مرد کا حال پیش نظر رکھا چنانچہ فرمایا، ”عَلَى الْمَعْرُوفِ“ یعنی خوشحال پر اس کے مقدور کے موافق اور نگہداشت پر اس کی بساط

کے مطابق، دوسرے یہ کہ یہ دستور اور قاعدے کے مطابق ہو، فرمایا "متاعاً بالمعروف" سو اگر ہم صرف مرد کے حال کا اعتبار کریں تو عین ممکن ہے کہ یہ متعہ دستور کے مطابق نہ ہو، کیونکہ اس کا خاتمہ تو یہ ہے کہ اگر ایک مرد دو عورتوں سے نکاح کرتا ہے، ان میں سے ایک خریف اور معزز خاندان سے تعلق رکھتی ہے اور دوسری باندی ہے اور عام خاندان کی ہے پھر قبل از دخول دونوں کو طلاق دے دیتا ہے، جب کہ ان کے لیے مہر مقرر نہیں کیا تھا، تو مرد کے حال کے مطابق یہ دونوں متعہ میں برابر ہوں، حالانکہ یہ بات لوگوں کے رواج اور دستور میں منکر ہے، معروف جنہیں۔ لہذا یہ خلاف نص ہوگا۔

**مسئلہ:** متعہ واجب کی مقدار واجب نصف مہر مثل سے زیادہ نہیں ہے، بلکہ یہ انتہائی مقدار ہے کیونکہ مہر مقرر کرنے کی نسبت سے مہر مقرر کرنے کی صورت میں ثبوت حق زیادہ مؤکد ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ کے بارے میں تو زوج کی مالی حیثیت کا خیال رکھا ہے کہ فرمایا "على الموصح قد دہ" یعنی مقرر کردہ مہر کا نصف مہر صورت واجب قرار دیا ہے، خواہ زوج کی مالی حیثیت اسے برداشت کر سکتی ہو یا نہ کر سکتی ہو۔ اسی طرح جس نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا اور زوجین میں سے کوئی ایک موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کامل مہر مثل کے وجوب و سقوط اور متعہ کے وجوب میں تو علمائے درمیان اختلاف ہے لیکن جس نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اس میں مکمل مقرر کردہ مہر کے وجوب میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مقرر کرنے کی صورت میں ثبوت حق زیادہ مؤکد ہوتا ہے۔ اور جب مقرر کرنے کی صورت میں نصف مہر سے زیادہ واجب نہیں ہوتا، تو مقرر نہ کرنے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ نصف مہر مثل سے زیادہ واجب نہیں ہوگا۔ نیز اس سے "متعہ نصف مہر مثل کا بدلہ ہے، اور بدل اصل سے زیادہ نہیں ہوتا"

دوسری طرف متعہ کی مقدار پانچ درہم سے کم نہ ہو، کیونکہ متعہ بطریق عوض واجب ہوتا ہے۔ اور کم از کم عوض، جو نکاح میں ثابت ہے، دس کا نصف ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل مہر کے بارے میں زوجین کے اختلاف کا حکم

اس بارے میں ماحصل کلام یہ ہے کہ یہ اختلاف زوجین کی زندگی میں ہوا ہوگا یا کسی ایک کے مرنے کے بعد، زندہ رہنے والے اور میت کے درمیان ہوا ہوگا۔ یا دونوں کے مرنے کے بعد ان کے ورثاء کے باہین ہوا ہوگا۔ سو اگر یہ اختلاف زوجین کی زندگی میں ان کے درمیان پیدا ہو تو دیکھا جاسکے گا کہ طلاق سے پہلے ہوا ہے، یا طلاق کے بعد۔ اگر طلاق سے پہلے ہوا ہے۔ تو اختلاف کی نوعیت دیکھی جاسکتی گی، اگر مہر مقرر کرنے یا ذکر کرنے میں اختلاف ہے تو ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔ کیونکہ باب نکاح میں اصلی واجب مہر مثل ہے، کیونکہ مہر بیع کی قیمت ہے، اور کسی شے کی اصل قیمت وہ ہوتی ہے، جو بیع سے اس کی مثل ہو، سو عدل مہر مثل میں ہے۔ مقرر نہ کرنا تو مہر مثل کا اندازہ اور تخمینہ ہوتا ہے۔ جب اختلاف

پیدا ہونے کی وجہ سے تسمیہ مہر ثابت نہ ہوا۔ تو واجب اصلی کا اعتبار کرنا واجب ہوگا۔ اور اگر اختلاف مہر  
 قسمی کی مقدار یا جنس یا نوع یا صفت میں ہے تو دیکھا جائے گا کہ مہر کیسا ہے۔ مہر دین ہوگا یا عین، اگر مہر دین  
 ہے تو اثنان مطلقہ یعنی دراجم و دناہر کے قبیل سے ہوگا یا نکحلات، موقوفات اور مذہبات کے قبیل سے  
 ہوگا یا ان مہر سے متعین ہو کر ذمہ میں واجب ہو جاتی ہیں۔ سو اگر مہر دین ہے۔ اور اثنان مطلقہ کی قبیل  
 سے ہے اور اختلاف اس کی مقدار میں ہو اسے۔ یا بل طور کر مہر کہتا ہے۔ مہر ایک ہزار درجہ مقرر ہوا تھا۔ اور  
 عورت کہتی کہ ”وہ ہزار درجہ ہوا تھا۔ یا غاوند کہتا ہے ”مہر ایک سو دینار تھا۔ اور عورت کہتی ہے کہ ”دوسو  
 دینار تھا۔ تو ایسی صورت میں دونوں حلف اٹھائیں گے اور ابتدا غاوند کی قسم سے کی جائے گی۔ پس اگر  
 غاوند قسم اٹھائے سے پس وہ پیش کرے تو عورت کو (اس کے دعویٰ کے مطابق)، دو ہزار درجہ (یا دوسو  
 دینار) دے گا۔ اور اگر وہ قسم اٹھائے تو پھر عورت سے قسم لی جائے گی۔ اگر عورت پیچھے ہٹے تو ہر کے  
 دعویٰ کے مطابق، ایک ہزار درجہ (یا ایک سو دینار) کی مقدار ہوگی۔ اور اگر حلف اٹھائے تو پھر مہر مثل کا  
 فیصلہ کیا جائے گا۔ پھر دیکھیں گے کہ اس کا مہر مثل کتنا ہے؟ اگر اس کا مہر مثل اتنا ہی ہے، متنازعہ دعویٰ  
 کر رہی ہے یا اس سے زیادہ ہے تو اسے اس کے دعویٰ کے مطابق مہر ملے گا۔ اور اگر مہر مثل غاوند کے  
 دعویٰ کے مطابق یا اس سے کم ہے تو پھر غاوند کے قول کے مطابق اسے مہر دیا جائے گا۔ اور اگر مہر مثل عورت  
 کے دعویٰ سے کم اور دس کے دعویٰ سے زیادہ ہے تو ایسی صورت میں مہر مثل ہی دیا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ  
 و محمد کا قول ہے۔ ابو یوسف فرماتے ہیں کہ دونوں سے حلف نہیں اٹھوایا جائے گا، بلکہ ان تمام صورتوں میں  
 غاوند کا قول معتبر ہوگا۔ الا یہ کہ وہ بہت ہی مستنکر دعویٰ کرے۔ یہ حاصل یہ کہ ابو حنیفہ و محمد مہر مثل کا فیصلہ کرتے  
 ہیں ان کے نزدیک آخری بات مہر مثل پر ختم ہوتی ہے۔ اور ابو یوسف مہر مثل کا فیصلہ نہیں کرتے، بلکہ قسم کے  
 ساتھ غاوند کے قول کا اعتبار کرتے ہیں۔ سو اسے اس کے کہ وہ کوئی مستنکر دعویٰ کرے مستنکر کی قسم میں  
 اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ دس درجہ سے کم مہر کا دعویٰ کرے۔ یہ تفسیر ابو یوسف سے مروی ہے۔ کیونکہ  
 مہر کی اتنی مقدار شامہ مستنکر ہے۔ کیونکہ شرع میں دس درجہ سے کم مہر نہیں ہوتا۔ بعض کہتے ہیں کہ اتنے کم مہر کا  
 دعویٰ کرے کہ اس میں عورت کا عادتہ اتنا مہر مقرر نہیں کیا جاتا۔ یہ تفسیر ابو الحسن سے مروی ہے۔ اور یہ صحیح  
 ہے۔ کیونکہ یہ خلاف مستنکر ہے۔ اس لیے کہ ان کا اختلاف مقرر کردہ مہر کی مقدار میں ہے۔ اس کا مطلب یہ  
 ہے کہ وہ دنیا، بل طور پر مہر مقرر ہونے پر متفق ہیں۔ اور دس درجہ سے کم مقدار شرع میں مہر کے طور پر معروف  
 نہیں ہے۔ اگر تاہم مقرر کیا ہی نہیں جاتا۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔  
 اور ابو یوسف نے اسے ثابت ہے کہ اگر بائع اور مشتری میں اس کی مقدار میں اختلاف کریں۔ جب کہ سلمان تباہ ہو  
 چکا ہو تو مشتری کے قول کا اعتبار ہوگا۔ بشرطیکہ اس کا قول مستنکر نہ ہو۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ  
 شرع میں مستنکر کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور بیان مستنکر زوج ہے۔ کیونکہ عورت اس پر زیادہ مہر کا دعویٰ  
 کر رہی ہے۔ اور اس کا اعتبار نہ رہا ہے۔ ابتدا قسم کے ساتھ اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسکہ  
 وہ بیان میں ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ باب ابارہ میں اگر متاقدین مقدار رسمی میں اختلاف  
 کیا تو اس کا فیصلہ نہیں کیا جاتا، بلکہ میں کے ساتھ مستنکر کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ وجہ وہی

ہے، جو ادھر مذکور ہوئی۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ شرعاً اور عقلاً اس شخص کا قول معتبر ہوتا ہے۔ ظاہر حال جس کی شہادت دے رہا ہو۔ اور ظاہر اس شخص کے قول کی شہادت دے رہا ہے، جس کا قول مہر مثل کے موافق ہے۔ کیونکہ عام رواج کے مطابق لوگ مہر مثل کے انداز سے مہر مقرر کرتے ہیں، خاوند مہر مثل سے زیادہ دینے پر راضی نہیں ہوتا، اور عورت اور اس کے اولیاء مہر مثل سے کم پر راضی نہیں ہوتے۔ لہذا مقرر کرنا، مثل کا اندازہ لگانا ہی ہوتا ہے۔ سو ظاہر حال اس شخص کا شاید جو مہر مثل کے مطابق دعویٰ کر رہا ہے۔ اس لیے مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا، مگر مہر مثل دو ہزار ہو۔ تو عورت کو یہ ملے گا کیونکہ ظاہر عورت کی شہادت دے رہا ہے اور اگر دو ہزار سے زیادہ ہو، تو بھی صرف دو ہزار ملے گا، کیونکہ عورت دو ہزار کا دعویٰ کر کے کم پر راضی ہو چکی ہے۔ اور اگر مہر مثل ایک ہزار ہے تو ایک ہزار ملے گا، کیونکہ ظاہر خاوند کا شاید ہے۔ اور اگر ایک ہزار سے کم ہے تو بھی ایک ہزار ہی دیا جائے گا، کیونکہ خاوند زیادہ دینے پر راضی ہے۔ اور اگر مہر مثل مرد کے قول سے زیادہ اور عورت کے قول سے کم ہے تو عورت کو مہر مثل ہی ملے گا، کیونکہ واجب اصل یہی ہے۔ مقرر کرنا تو اس کا اندازہ لگانا ہوتا ہے۔ لہذا واجب تک مقرر کرنا صحیح طور پر ثابت نہ ہو۔ واجب اصلی سے عدول نہیں کیا جائے گا۔ اور زیر بحث صورت میں اختلاف کی وجہ سے ہر کا مقرر کرنا ثابت نہیں ہو سکا، اس لیے واجب اصلی کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔ دونوں سے تلف اس لیے اٹھوایا جائے گا کہ ان میں ہر ایک من وجہ مدعی ہے اور من وجہ منکر ہے۔ خاوند اس لیے کہ عورت اس پر ایک ہزار سے زیادہ کا دعویٰ کر رہی ہے۔ اور وہ انکار کر رہا ہے۔ اور عورت اس لیے کہ خاوند اس پر ایک ہزار لے کر تسلیم نفس کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہی ہے۔ لہذا ہر ایک من وجہ مدعی بھی ہے اور من وجہ منکر بھی ہے۔ اس لیے دونوں سے حلف اٹھوایا جائے گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے، ”منکر پر یمن لازم ہے“ اور قسم اٹھوانے میں پہلے مرد سے قسم اٹھوائی جائے گی، کیونکہ اس کا انکار شدید تر ہے، یا اس لیے کہ اس کا انکار عورت سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ یہ تسلیم نفس سے پہلے بھی منکر ہے اور بعد میں بھی۔ جبکہ عورت کی طرف سے تسلیم نفس کے بعد انکار نہیں ہوتا۔ اور تسلیم سے پہلے بھی خاوند کا انکار عورت کے انکار سے سابق ہوتا ہے کیونکہ عورت اولاً منکر پر قیہ کرتی ہے، پھر اپنا آپ میر کرتی ہے، تو تسلیم سے پہلے عورت نے اراغی مہر کا مطالبہ کیا اور خاوند نے انکار کیا، لہذا خاوند کا انکار عورت کے انکار سے پہلے ہوا، اس لیے بہتر یہ ہے کہ پہلے اسی سے قسم اٹھوائی جائے۔ وجہ ہم باخ مستتری کے اختلاف میں بیان کر چکے ہیں۔

نوٹ: کرنخی نے مذکورہ تینوں صورتوں میں مخالف کا ذکر کیا ہے۔ اور جصاص نے صرف ایک صورت۔ جب کہ مہر مثل دونوں کے دعویٰ کی تصدیق نہ کرے، یاں طور کہ مرد کے قول سے زیادہ ہو اور عورت کے قول سے کم ہو۔ کو چھوڑ کر باقی صورتوں میں مخالف کا انکار کیا ہے۔ اور جامع وغیرہ بھی صرف اسی صورت میں مخالف کا مذکور ہے۔ جہاں اس کی یہ ہے کہ مخالف کی حاجت وہاں پیش آتی ہے، جہاں ظاہر کی شہادت نہ ہو۔ اور جب مہر مثل دونوں میں سے کسی ایک کے دعویٰ کی تصدیق کر رہا ہے۔ تو ظاہر اس کا شاید ہے لہذا وہاں مخالف کی حاجت نہیں ہے۔ اور تیسری صورت میں ظاہر کسی کی شہادت نہیں دے رہا اس لیے وہاں مخالف کی حاجت ہے۔ اور کرنخی نے جو ذکر کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مہر مثل سمیہ کا اعتبار ساقط ہونے کے بعد ثابت ہوتا ہے۔ اور سمیہ کا اعتبار ماقط ہوتا ہے مخالف سے، کیونکہ ظاہر غیر پر رعبت

نہیں ہوتا۔ اس لئے مخالف کی ضرورت ہے۔

**مسئلہ :** جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مخالف واجب ہے اور ابتدا زوج کے حلف سے ہوتی ہے سو اگر زوج حلف اٹھانے سے پس و پیش کر لے تو اس کے خلاف دو ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ پس و پیش کرنا ایک محبت ہے جس کی بنیاد پر باب اموال میں فیصلہ کیا جاتا ہے، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اس میں خاوند کو دراجم کی جگہ دنا نیز دینے کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ دو ہزار درجہ فہم اٹھانے میں پس و پیش کرنے کی وجہ سے ثابت ہو چکے ہیں۔ اس لیے کہ یہ گرد و مہر نہ اقرار ہوتا ہے۔ اور مقرر کردہ مہر کی شان یہ ہے کہ عورت کی رضا کے بغیر مرد اسے چھوڑ کر اس کی جگہ کوئی اور اختیار نہیں کر سکتا۔

**مسئلہ :** اگر مرد نے حلف اٹھا لیا تو عورت سے حلف لیا جائے گا، اگر اس نے حلف سے گریز کیا، تو خاوند کے خلاف ایک ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اور اس میں اسے کوئی اختیار نہیں ملے گا۔ اس کی وجہ مرد کے گریز کے ذیل میں گزری ہے، اور اگر عورت حلف اٹھائے تو پھر مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ سو اگر اس کا مہر مثل ایک ہزار ہے، تو خاوند کو ایک ہزار دینا پڑیں گے۔ اور اس میں اسے کوئی اختیار نہیں ہوگا کیونکہ ایک ہزار کا ثبوت دونوں کی تصدیق سے ہوا ہے۔ لہذا اختیار نہیں ملے گا۔ اور اگر مہر مثل دو ہزار ہے تو عورت کو دو ہزار ملیں گے اور اس صورت میں مرد کو دو ہزار میں سے ایک ہزار کے بارے میں اختیار حاصل ہوگا، کیونکہ ایک ہزار کے تسمیہ کا ثبوت دونوں کی تصدیق سے ہوا ہے۔ اور اگر مہر مثل ایک ہزار پانچ سو ہے تو عورت کے حق میں ایک ہزار پانچ سو کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اور اس صورت میں ایک ہزار کے بارے میں تو دونوں کی تصدیق کی وجہ سے مرد کو اختیار نہیں ملے گا۔ ہاں البتہ پانچ سو کے بارے میں اسے اختیار ہوگا، کیونکہ اتنی مقدار کا تسمیہ پایہ ثبوت کو نہیں پہنچا۔ لہذا اتنی مقدار کے بارے میں مہر مثل کا معاملہ روا کیا جائے گا۔ اور اس میں اسے اختیار حاصل ہوگا۔

**مسئلہ :** اکثر علماء کے قول کے مطابق مخالف کے بعد عقد فسخ نہیں ہوتا۔ اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ فسخ ہو جاتا ہے جیسا کہ بیع میں ہے۔ دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں ہر ایک ایسا عقد ہے جو بدل کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں کہ بیع اور نکاح میں فرق ہے، وہ یہ کہ باب بیع میں جب تسمیہ کا اعتبار ساقط ہوتا ہے، تو بیع باطل نہیں رہ جاتا ہے۔ اور بلا مشن بیع، بیع فاسد ہوتی ہے۔ اور فساد کو فسخ کہنے کے لیے اس کا رفع باب ہوتا ہے۔ اور رفع ہوتا ہے فسخ سے۔ اس لیے مخالف کے بعد بیع کا فسخ ضروری ہے۔ بخلاف نکاح ازواج میں اگر کسی سے جہر مقرر ہی نہ کیا جائے، تو بھی نکاح فاسد نہیں ہوتا، سو قاض کی وجہ سے جہات تسمیہ پیدا ہونے پر اس کا اعتبار ساقط ہونے سے بدرجہ اولیٰ نکاح سے نہیں ہوگا۔ لہذا بیعان فسخ کی حاجت نہیں ہے۔ بیع از نکاح میں یہی وجہ فرق ہے۔

**مسئلہ :** جگہ شدہ تفعیل اس صورت میں ہے، جب کہ کسی کے پاس مینہ نہ ہو لیکن اگر ان میں سے کسی سے کے پاس مینہ ہے۔ تو پھر مینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ مینہ ایک ایسے امر پر قائم ہوتی ہے جو ہائز الودہ ہے۔ اور مینہ کا کوئی معارض نہیں ہے۔ لہذا اسے قبول کیا جائے گا۔ اور مہر مثل کا فیصلہ نہیں ہوگا کیونکہ مہر مثل کا فیصلہ ازراہ ضرورت ہوتا ہے۔ اور مینہ کے ہوتے ہوئے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔



اور اس صورت میں زوج کو اختیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ تسمیہ مہر مقرر کرنا، مینہ سے ثابت ہوا ہے۔ اور یہ مانع اختیار ہے۔ اور اگر دونوں مینہ قائم کریں، تو دیکھا جائے گا کہ ہر مثل کیا ہے، اگر ہر مثل ایک ہزار ہے تو عورت کی مینہ کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ یہ مینہ ایک ہزار کی زیادت ظاہر کر رہی ہے، لہذا یہ مینہ مظہرہ ہے۔ جب کہ زوج کی مینہ کچھ بھی ظاہر نہیں کر رہی، کیونکہ وہ ایک ہزار پر قائم ہوئی ہے، اور ایک ہزار دونوں کے تصادق سے پہلے ہی ظاہر ہے۔ یا تو کہا جائے کہ عورت کی مینہ میں اظہار زیادہ ہے، اس لیے اس کے مطابق فیصلہ کرنا اولیٰ ہے۔ پھر اس صورت میں دو ہزار کے بارے میں زوج کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ ایک ہزار کا تسمیہ دونوں کے تصادق سے ثابت ہوا، دوسرے ہزار کا تسمیہ مینہ سے ثابت ہوا۔ اور تسمیہ مانع اختیار ہوتا ہے۔

زیر بحث صورت میں اگر ہر مثل دو ہزار ہو اور دونوں مینہ قائم کریں، تو اس میں مشاک کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی عورت کی مینہ کے مطابق فیصلہ ہوگا، کیونکہ وہ ایک ایسے ہزار کی زیادت ظاہر کر رہی ہے جو دونوں کے تصادق سے ظاہر نہیں ہوتی تھی۔ اگر ہر مثل کی شہادت سے ظاہر تھی، لیکن یہ ظاہر بغیر رجحیت نہیں بن سکتا۔ دیکھیے بعض اس ظاہر کی بنیاد پر مینہ کے بغیر فیصلہ نہیں کیا جاتا۔ جب کہ دونوں کا تصادق بذاتہ محبت ہے۔ لہذا عورت کی مینہ مظہرہ ہے یا توں کہا جائے کہ اس میں اظہار زیادہ تر ہے۔ اور زوج کی مینہ مظہرہ نہیں ہے۔ کیونکہ ایک ہزار تو دونوں کے تصادق سے ظاہر تھا۔ یا توں کہا جائے کہ زوج کی مینہ میں اظہار کم تر ہے۔ لہذا عورت کی مینہ کے مطابق فیصلہ کرنا اولیٰ ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ زوج کی مینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ زوج کی مینہ ہر مثل دو ہزار سے ایک ہزار کا حط ظاہر کر رہی ہے۔ اس لئے کہ دو ہزار کا ثبوت تو ہر مثل کی شہادت سے ثابت ہوا تھا۔ جبکہ مرد کی مینہ ہر مثل سے ایک ہزار کا حط ظاہر کر رہی ہے۔ اور عورت کی مینہ کچھ بھی ظاہر نہیں کر رہی، کیونکہ ایک ہزار تو دونوں کے تصادق سے ظاہر تھا اور دوسرا ہزار ہر مثل کی شہادت سے ظاہر ہو گیا سو عورت کی مینہ سے کچھ ظاہر نہیں کیا۔ یا محض دو ہزار کی صفت تعیین کی ہے، کیونکہ اصل مہر تو ہر مثل کی شہادت سے ثابت تھا۔ مینہ نے اس کی تعیین کر دی۔

جب کہ مرد کی مینہ اصل کی مظہرہ ہے، لہذا اس کی مینہ کے مطابق فیصلہ کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ اور اگر ہر مثل ایک ہزار پانچ سو ہے۔ تو تعارض کی وجہ سے دونوں کی مینہ باطل ہو جائیں گی، کیونکہ ہر مثل ان میں سے کسی کی شہادت نہیں دے رہا۔ سو ہر ایک مینہ مظہرہ ہے۔ اور کسی ایک کی مینہ دوسری سے اولیٰ نہیں ہے۔ اس لیے دونوں کی مینہ باطل ہو جائیں گی۔ اور ہر مثل کا فیصلہ ہوگا۔ اس صورت میں زوج کو ایک ہزار کے بارے میں کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کی مینہ تعارض کی وجہ سے کالعدم ہوں گی۔ اور اتنی مقدار کا تسمیہ دونوں کے تصادق سے ہوا۔ ہاں البتہ پانچ سو کے بارے میں اسے اختیار ملے گا، کیونکہ اس مقدار کا ثبوت ہر مثل کے طور پر ہوا ہے،

مسئلہ: اگر مہر ایسا دیں ہے، جو میان اوصاف سے متعین ہو کہ ذمہ میں واجب ہوا ہے، یا اس طور کہ اس نے کسی کی یا زنی یا زنی زانی جانے والی چیز کو ہبٹھرا لیا تھا، اور اس کے اوصاف بیان

کر دیے تھے پھر دونوں میں کسل یا وزن یا ناپ کی مقدار میں اختلاف ہو گیا، تو یہ اختلاف دراجم اور ذانیہ کی مقدار میں اختلاف کی طرح سمجھا جائے گا، لہذا دونوں سے حلف اٹھوایا جائے گا، اور مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے کیونکہ کسلی اور وزنی چیز میں مقدار معقودہ علیہ ہوتی ہے۔ اسی طرح ذری چیز جب کہ ذمہ میں واجب ہو تو اس میں مقدار معقودہ علیہ ہوتی ہے۔ اگرچہ عین ہونے کی صورت میں ذری چیز کی مقدار معقودہ علیہ نہیں ہوتی، بلکہ ایک صفت کی حیثیت رکھتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ذمہ میں واجب شدہ چیز ایسی ہے جو عیناً غائب ہے، محض قول و قرار میں مذکور ہے، اور وصف کے اختلاف سے اصل مختلف ہو جاتی ہے۔ اس لیے ذمہ میں واجب شدہ چیز میں وصف اصل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم فیہ کی صفت میں اختلاف موجب تحالف ہوتا ہے لہذا وصف میں دونوں کا اختلاف اصل میں اختلاف کے مندرجہ ہے۔ اور اصل میں اختلاف سے تحالف واجب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک حلف نہیں اٹھوائے جائیں گے بلکہ عین کے ساتھ زوج کے قول کا اعتبار ہوگا۔

مسئلہ: اگر اختلاف مستحی کی جنس میں ہے، مثلاً زوج کہتا ہے کہ ”میں نے تجھ سے ایک غلام پر نکاح کیا تھا“ اور یہی کہتی ہے کہ ”ایک باندی پر کیا تھا“ یا زوج کہتا ہے کہ ”میرا ایک من ہو تھے“ اور یہی کہتی ہے کہ ”ایک من گندم تھی“ یا ”برہی کی پٹری تھی“ یا وہ کہتا ہے کہ ”ایک ہزار درہم میرا تھا“ اور وہ کہتی ہے کہ ”سودینا تھا“ یا نوع میں اختلاف ہوتا ہے، مثلاً ایک ترکی چیز کا دعویٰ کرتا ہے تو دوسرا روٹی کا، یا مصری دنانیر کہتا ہے تو دوسرا شامی دنانیر کا دعویٰ ہے۔ یا پھر کی صفت میں اختلاف ہے۔ مثلاً ایک بڑھیا چیز کا دعویٰ کرتا ہے تو دوسرا گھٹیا چیز کا دعویٰ کرتا ہے۔ تو یہ اختلاف عین میں اختلاف کی طرح سمجھا جائے گا، سوائے دراجم و ذانیہ کی صورت کے کہ ان کے بارے میں اختلاف، ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی طرح ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جنہیں، نوعین اور موصوفین میں سے ہر ایک میں تملیک کے لیے باہمی رضا کی ضرورت ہے۔ بظلاف دراجم اور ذانیہ کے، کہ یہ دونوں اگرچہ مختلف جنس ہیں لیکن مہر مثل دراجم اور ذانیہ کی جنس سے ادا کیا جاتا ہے، چنانچہ یہ ممکن ہے کہ عورت کو ایک سودینا کا مستحق قرار دیا جائے۔ یا ہے باہمی رضا ہو۔ بظلاف غلام کے مہر مثل غلام کی جنس سے نہیں دیا جاتا چنانچہ باہمی رضا کے بغیر غلام کی تملیک ممکن نہیں ہے۔ اس لیے یہاں غلام کی قیمت کے بقدر مہر دیے کا فیصلہ کیا جائے گا۔

نکدہ: تمام تفصیل مہر کے ذمہ ہونے کی صورت میں تھی۔

اگر مہر عین ہے اور دونوں میں اس کی مقدار میں اختلاف ہو جاتا ہے، تو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ کوئی ایسی چیز ہے جس میں عقد کا تعلق مقدار سے ہوتا ہے، مثلاً کسی معین طعام کو مہر ٹھہرا تھا، پھر اس کی مقدار میں اختلاف ہو گیا، خاوند کہتا ہے کہ میں نے اس طعام پر تجھ سے نکاح کیا تھا، اس شرط پر کہ یہ طعام دو من ہے۔ تو یہ اختلاف ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی طرح ہے۔ اس کا وہی حکم ہے جو اختلاف بالا کا تھا۔ اور اگر کوئی ایسی چیز ہے جس میں عقد مقدار سے متعلق نہیں ہوتا، مثلاً کسی کپڑے

کپڑے پر نکاح کیا تھا، جس کا ہر ذراع دس درہم کے مساوی ہے، پھر اختلاف ہو جاتا ہے، غاوند کہتا تھا کہ میں نے اس شرط پر یہ کپڑا مہر لیا تھا کہ یہ کپڑا ذراع ہے، عورت کہتی ہے کہ نہیں، بلکہ میں نے اس شرط پر یہ کپڑا بطور مہر قبول کیا تھا کہ یہ دس ذراع ہے، تو اس صورت میں بالا جماع حلف نہیں اٹھایا جائے گا، اور نہ ہی مہر مثل کا فیصلہ دیا جائے گا، بلکہ غاوند کے قول کا اعتبار ہوگا۔ طعام اور کپڑے کے درمیان وجہ فرقیہ یہ ہے کہ طعام میں مقدار حقیقہ و شرعاً معقود علیہ ہوتی ہے حقیقہ تو اس لیے کہ معقود علیہ فی حقیقتہ ایک عین اور ذات ہے۔ اور شرعاً اس لیے کہ اگر کوئی شخص طعام خرید لانا ہے کہ یہ دس فیض نہیں، لیکن وہ گیارہ فیض لکھتے ہیں۔ تو زائد فیض اس کے لیے حلال نہیں ہے۔ الغرض یہاں مقدار معقود علیہ ہے۔ اور معقود علیہ میں اختلاف سے تحالف واجب ہو جاتا ہے۔ باقی کپڑے میں مقدار اگرچہ حقیقہ تو کپڑے کے اجزاء میں سے ایک جز ہے، لیکن شرعاً یہ صفت جو مدت کے قائم مقام ہے۔ کیونکہ یہ دوسرے اجزاء کے لیے صفت جو مدت ثابت کرتی ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کپڑا خریدتا ہے کہ یہ دس ذراع ہے، لیکن وہ گیارہ ذراع نکلتا ہے تو زائد ذراع اس کے لیے حلال ہے۔ چنانچہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ کپڑے میں مقدار، صفت کی حیثیت رکھتی ہے، تو معقود علیہ جب عین ہو، تو اس کی صفت میں اختلاف سے تحالف واجب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ عین کی صفت جو مدت میں اختلاف، موجب تحالف نہیں ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جس چیز کے کچھ فوت ہونے سے باقی میں کمی اور نقصان پیدا ہوتا ہو، وہ چیز صفت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اور جس چیز کا بعض حصہ فوت ہونے سے بقیہ میں کمی اور نقصان نہ ہوتا ہو، وہ صفت کے قائم مقام نہیں ہوتی۔

**مسئلہ** اگر مہر کی جنس اور عین میں اختلاف ہو جائے، جیسے غلام اور باندی کا اختلاف ہے کہ غاوند کہتا ہے کہ میں نے یہ غلام مہر ٹھہرایا تھا۔ اور عورت کہتی ہے کہ میں نے اس باندی پر نکاح قبول کیا تھا تو یہ اختلاف ایک ہزار اور دو ہزار میں اختلاف کی طرح ہے، سوائے ایک صورت کے، وہ یہ کہ جب عورت کا مہر مثل باندی کی قیمت کا مثل یا اس سے زیادہ ہو تو عورت کو باندی کی قیمت ملے گی، عین باندی نہیں ملے گی، کیونکہ باندی کی تمکیک باہمی رضامندی ہی سے ہو سکتی ہے۔ جب کہ دونوں اس پر حلق نہیں ہیں۔ تو باندی کے مالک کی رضامند مومنہ کی وجہ سے باندی کی تمکیک و تسلیم متعذر ہے۔ لہذا اس کی قیمت کا فیصلہ کیا جائے گا۔ یہ خلاف جیکہ درہم و دنانیر میں اختلاف ہو، کہ زور و کبھے میں لے لیک ہزار درہم پر نکاح کیا۔ اور عورت کہے "ایک سو دینار پر نکاح ہوا" کہ یہ اختلاف ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی طرح ہے۔ بایں معنی کہ اگر عورت کا مہر مثل سو دینار یا اس سے زیادہ ہے تو اسے سو دینار ملیں گے۔ وجہ گذر چکی ہے کہ درہم و دنانیر میں مہر مثل ان کی جنس سے دیا جاتا ہے لہذا اس میں طریقین کی رضا شرط نہیں ہے۔ یہ خلاف کلام کے، کہ مہر مثل غلام کی جنس سے نہیں دیا جاتا، لہذا طرفین کی رضا کے بغیر غلام کی تمکیک ممکن نہیں ہے۔

صورت مذکورہ میں عورت کو باندی کی قیمت سے زیادہ نہیں ملے گا، اگرچہ اس کا مہر مثل باندی کی قیمت سے زیادہ ہو۔ کیونکہ وہ خود اتنی مقدار پر راضی ہوتی ہے۔

مسئلہ جس عین کے بارے میں زوج کے قول کا اعتبار ہوتا ہے، اگر وہ ضائع ہو جائے پھر دونوں میں اس کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس میں بھی زوج کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ کسی پر کوئی وظا کا اتفاق ہے۔ اور ضائع ہونے سے اس کی قیمت زوج پر دس ہو گئی، اور مقدار دین میں جب اختلاف ہو جائے تو دیوں کے قول کا اعتبار ہوتا ہے، جیسا کہ دوسرے دیوں میں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ گذشتہ تمام تفصیل قبل از طلاق اختلاف رونما ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر طلاق کے بعد اختلاف ہوا، تو اگر یہ اختلاف دخول کے بعد یا دخول سے پہلے اور غلوت کے بعد ہوا سبہ تو ان تمام صورتوں کا وہی جواب ہے، توقیم نکاح کی حالت میں اختلاف ہونے کا جواب ہے۔ کیونکہ دخول کے بعد یا دخول سے پہلے اور غلوت کے بعد طلاق ہونے سے مسئلہ ساقط نہیں ہوتا۔

اور اگر اختلاف دخول اور غلوت سے پہلے ہوا ہے، تو ہم دو صورتیں ہیں۔

- ۱۔ اگر مردین ہے۔ اور ایک ہزار اور دو ہزار میں اختلاف ہو جاتا ہے، تو اس میں زوج کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جو کچھ زوج کہتا ہے، اس کا نصف واجب ہوگا۔ کتاب النکاح والطلاق میں یروشی مذکور ہے۔ اور اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا گیا۔ اور کوفی نے اس مسئلہ پر اجماع نقل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سب کے قول کے مطابق عورت کو نصف ہزار ملے گا۔ اور محمد جامع مغیرہ میں فرماتے ہیں کہ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ متعہ مثل تک عورت کے قول کا اعتبار کیا جائے اور زیادت میں مرد کے قول کا اعتبار کیا جائے و نیز یہ ہے کہ اختلاف ہونے کی وجہ سے صحیحی تو ثابت نہیں ہوا۔ اور جن نکاح میں ہر مقررہ کیا گیا ہو۔ اس میں قبل از دخول طلاق سے متعہ دینا واجب ہوتا ہے۔ اور اس میں عورت کے متعہ مثل کو حکم بنایا جاتا ہے، کیونکہ عورت اس پر راضی ہوتی ہے۔ اور خداوند زیادت پر راضی نہیں ہوتا۔ پس جب وہ خود زیادت کا اقرار کر رہا ہے، تو زیادت میں اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔ لیکن صحیح پہلا قول ہے۔ کیونکہ یہاں ہر مثل کی حکیم کی کوئی صورت نہیں۔ اس لیے طلاق قبل از دخول میں ہر مثل ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا اس کی حکیم متعہ رہے۔ اور یقیناً یعنی نصف ہزار کا اثبات واجب ہے۔ پھر عورت کا متعہ مثل عاۃً اتنا نہیں ہوتا۔ چنانچہ خداوند کے اقرار زیادت کے باوجود متعہ کی حکیم کا کوئی مطلب نہیں۔ بعض حضرات نے اس پر محاکم کرتے ہوئے کہا ہے کہ دونوں روایتوں میں فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور جواب میں جو اختلاف نظر آتا ہے۔ وہ اس وجہ سے ہے کہ وضع مسئلہ میں اختلاف ہے، یعنی یہ دو جواب دو الگ الگ صورتوں کے جواب ہیں کتاب النکاح میں ایک ہزار اور دو ہزار کی صورت بنا کر مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں متعہ کی حکیم کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ نرون خود اس کے لیے پانچ سو کا اقرار کر رہا ہے جو کہ عاۃً متعہ مثل زیادہ ہے۔ تو جب وہ خود اسے متعہ مثل مع زیادت دے رہا ہے۔ تو پھر اس حکیم کا فائدہ۔ اور جامع کبیرہ میں مسئلہ کی صورت دس اور سو کی بنائی گئی ہے۔ بایں طور کہ زوج کہتا ہے کہ میں نے قبضہ دس درہم پر نکاح کیا، اور عورت کہتی ہے کہ سو درہم پر کیا۔

کہ اس کا متعہ مثل میں درج ہیں۔ تو اس میں زوج اس کے لیے یارخ و دم کا اقرار کر رہا ہے۔ اور یہ اس کے متعہ مثل سے عادیہ بہت کم ہے اس لیے اسے متعہ مثل ملے گا۔

(۲) اور اگر مہر عین ہے، جیسا کہ غلام اور باندی کی صورت ہے، تو اس میں عورت کو متعہ ملے گا، الا یہ کہ خاندان باندی کا نصف لینے پر راضی ہو جائے۔ بخلاف حب کہ ایک ہزار اور دو ہزار میں اختلاف ہو۔ کہ وہاں نصف ہزار عیناً ثابت ہے۔ کیونکہ ایک ہزار کے تسمیہ پر تو دونوں متفق ہیں۔ لہذا وہاں نصف باندی کی ملکیت یقینی طور پر ثابت شدہ امر کا فیصلہ ہے۔ اور یہاں نصف باندی کی ملکیت یقینی طور پر ثابت نہیں ہے، کیونکہ دونوں غلام یا باندی میں سے کسی ایک کے تسمیہ پر متفق نہیں ہیں۔ لہذا نصف باندی کا فیصلہ کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک دونوں باندی پر متفق نہیں ہو جاتے۔ اور زربحث صورت میں چونکہ اتفاق نہیں پایا گیا۔ اس لیے دونوں بل ماقط ہو جائیں گے اور متعہ کی طرف رجوع کرنا واجب ہو گا۔ گذشتہ تفصیل زوجین کی حیات میں اختلاف ہونے کی صورت میں تھی سا اور اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا اور دوسرا زندہ ہے، اور اس کے اور میت کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہو جائے تو اس میں بھی یہی جواب ہے کہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مہر مثل تک عورت اور اس کے ورثاء کا قول مقبول ہو گا اور زیادت میں زوج اور اس کے ورثاء کا قول معتبر ہو گا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک زوج اور اس کے ورثاء کے قول کا اعتبار کیا جائے۔ الا یہ کہ وہ کوئی بہت ہی مستنکر دعویٰ کریں۔ اور اگر اختلاف زوجین کے ورثاء کے درمیان ہے۔ تو اگر یہ اختلاف اصل تسمیہ میں ہے تو اس کے بارے میں ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ”میں کچھ فیصلہ نہیں کروں گا یہاں تک کہ اصل تسمیہ پر مدینہ قائم ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ اگر حیات میں یہ اختلاف ہو تا تو مہر مثل کا فیصلہ کیا جاتا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اختلاف کی وجہ سے تسمیہ پایہ ثبوت کو نیچے تو عہد کی بنا پر مہر مثل واجب ہو جاتا ہے سو یہ حکم زوجین کی موت کے بعد بھی باقی رہے گا۔ جیسا کہ مہر مسمی موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اور یہ صورت یوں ہو گئی گویا مہر مقرر کئے بغیر نکاح ہوا۔ پھر زوجین کا انتقال ہو گیا۔ اور ابو حنیفہ کا اس صورت کے بارے میں جواب ہے کہ جب تک تسمیہ پر مدینہ قائم نہیں ہو جاتی۔ کچھ فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ عدم تسمیہ کی صورت میں عہد کی وجہ سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے تو اس کے دو جواب ہیں۔ ایک یہ کہ مہر مثل واجب تو ہوا، لیکن ناتی نہیں رہا، کیونکہ تسمیہ کی موت کے بعد عادیہ مہر باقی نہیں ہوتا تو ابو حنیفہ کا اس مسئلہ کے بارے میں قول ہے۔ ”بلکہ خاب“

یہ ہے کہ مہر لے لیا جاتا ہے۔ اور بری کر دیا جاتا ہے۔ یہ لوگوں کے درمیان معروف اور مفتاح دستہ۔ لہذا مہر کی جابجائے کے بغیر ثابت نہیں ہوگی۔ دوسرا یہ کہ اگر ہم تسلیم بھی کریں کہ مہر مثل باقی ہے تو اس کا فیصلہ کرنا معتذر ہے۔ کیونکہ یہ فیصلہ اس کے حال کے انداز سے ہو سکتا ہے۔ اور اب حدت اتنی گزر چکی ہے کہ اس کی حالت کا اندازہ لگانا ممکن نہیں رہا۔ لہذا مہر مثل کا فیصلہ کرنا معتذر ہے۔ علاوہ انہی مہر مثل کا مطلب ہے کہ اس کے خاندان میں سے اس جیسی عورتوں کے مہر جیسا مہر مقرر کیا جائے

محب وہ دونوں مرتبے ہیں تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے خاندان کی عورتیں بھی مرتبی ہوں گی۔ لہذا مہر مثل کا اندازہ لگانا ممکن نہیں ہے۔ اس مسئلہ کے بارے میں ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ قابل اشکال ہے۔ اور اگر وراثہ کے مابین مقدار مہر میں اختلاف ہو اسے، تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک زوج کے ورثہ کا قول معتبر ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی زوج کے ورثہ کا قول مقبول ہوگا، الا یہ کہ وہ کوئی بہت ہی مستنکر دعویٰ کریں۔ اور محمدؒ کے نزدیک مہر مثل تک عورت کے ورثہ کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ حالت حیات میں اس صورت کا حکم ہے۔

**مسئلہ:** خاندان نے اپنی بیوی کو کوئی چیز بھیجی۔ پھر ان کا اختلاف ہو گیا، عورت کہتی ہے کہ یہ بطور تحفہ تھی خاندان کہتا ہے کہ بطور مہر تھی۔ تو اس بارے میں خاندان کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ مالک بن انسؒ والا خاندان ہے اس لیے حجت تملیک سے وہ خوب واقف ہے۔ سو اس کی بات مانی جائے گی۔ ہاں اگر کوئی ایسا طامع بھیجنا چاہتا ہو کہ یا جاتا ہے تو اس کے بارے میں خاندان کی بات کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا طامع عارۃً بطور مہر نہیں بھیجا جاتا۔ لہذا ظاہر حال اس کے قول کی تکذیب کر رہا ہے۔

## فصل زوجین کے درمیان گھر کے سامان میں اختلاف ہو جائے اور کسی کے پاس گناہ نہ ہو؟

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ گھر کے سامان میں اختلاف زوجین کے درمیان ان کی اپنی زندگی میں ہوا ہوگا یا ان کی وفات کے بعد ان کے ورثہ کے درمیان ہوا ہوگا، یا ایک کی حیات اور دوسرے کی موت کی حالت میں ہوگا۔ سو اگر ان کی حاجت حیات میں ہو اسے تو حالت نکاح میں ہوا ہوگا، یا طلاق کے بعد ہوا ہوگا۔ اب ان تمام صورتوں کا تفصیلی حکم بیان کیا جاتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر حالت نکاح میں یہ اختلاف ہو اسے، تو جو چیزیں مردوں کے کام کی ہیں، مثلاً غلام، ٹوپی، جھیکار وغیرہ، ان کے بارے میں زوج کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ ظاہر اس کی شہادت دے رہا ہے۔ اور جو چیزیں عورتوں کے کام کی ہیں، مثلاً اوزنی، چادر، چرخہ وغیرہ، ان کے بارے میں زوج کا قول مقبول ہوگا کیونکہ ظاہر اس کی شہادت دے رہا ہے۔ اور جو چیزیں دونوں کے زیر استعمال رہتی ہیں مثلاً دراجہ، دنائیر، سامان، بیوتہ، غلہ وغیرہ، اور کے بارے میں زوج کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ اور ابو یوسفؒ نے فرماتے ہیں کہ تمام سامان میں چیز مثل کی مقدار تک تو عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور باقی کے بارے میں مرد کے قول کا اعتبار ہوگا۔ زفرؒ ایک قول میں فرماتے ہیں کہ مشکل چیز دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور ان کا وہ قول اور سی مالکؒ اور شافعیؒ کا قول ہے۔ یہ ہے کہ تمام سامان آدھا آدھا ہوگا۔ ابن ابی یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تمام سامان کے بارے میں مرد کے قول کا اعتبار ہوگا۔ صرف عورت کے بدن کے کپڑے اس سے مستثنیٰ ہیں۔ حسنؒ فرماتے ہیں کہ مرد کے بدن کے کپڑوں کو چھوڑ کر باقی تمام سامان میں عورت کا قول

معتبر ہوگا۔ حسن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھر کی اندرونی چیزوں پر عورت کا قبضہ مرد کے قبضہ سے زیادہ ظاہر ہے۔ لہذا ظاہر اس کی شہادت دے رہا ہے۔ ہاں، مرد کے کپڑوں کے بارے میں ظاہر اس کی تکذیب کر رہا ہے اور زندگی کی تصدیق کر رہا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھر کی سامان میں تصرف کا زیادہ حق مرد کو حاصل ہے، اس لیے ظاہر اس کا شاید ہے۔ اور عورت کے بدن کے کپڑوں کے بارے میں ظاہر عورت کی تصدیق کر رہا ہے اور مرد کی تکذیب کر رہا ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ میاں بیوی حبیب دونوں آزاد ہوں۔ تو گھر کی سامان پر دونوں کا قبضہ ہوتا ہے۔ لہذا پورا سامان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے لیکن دوسرے قول میں انہوں نے یہی حکم ناقابل فیصلہ پنیز کے ساتھ اس لیے مخصوص فرمایا کہ ایسی چیز کے بارے میں ظاہر کسی کی شہادت نہیں دے رہا۔ لہذا وہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور باقی میں ظاہر کے مطابق فیصلہ ہوگا۔) ابویوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جہیز مثل کی مقدار تک ظاہر عورت کے لیے شہادت دے رہا ہے، کیونکہ عورت عام طور پر اتنے جہیز سے خالی نہیں ہوتی۔ لہذا اتنی مقدار میں عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور باقی میں ظاہر مرد کی شہادت دے رہا ہے، لہذا باقی میں مرد کا قول معتبر ہوگا۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھر کی سامان پر مرد کا قبضہ عورت کے قبضہ سے قوی تر ہوتا ہے، کیونکہ مرد کا قبضہ، قبضہ تصرف ہوتا ہے، اور عورت کا قبضہ، قبضہ حفاظت ہوتا ہے۔ اور قبضہ تصرف، قبضہ مخالفت سے قوی تر ہے۔ جیسا کہ دو آدمی ایک سواری میں بھگڑ رہے ہوں، ایک اس پر سوار ہے، اور دوسرے نے لگام پکڑی ہوئی ہے، تو اس صورت میں سوار کا قبضہ اولیٰ اور قوی ہے۔ ہاں جو چیزیں عورت کے کام میں، ان میں اس ظاہر کے مقابل اظہر آگیا۔ اس لیے ان چیزوں میں ظاہر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

**مسئلہ:** اگر طلاق ثلاثاً یا طلاق بائن کے بعد اختلاف ہو اسے تو اس صورت میں غاوند کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ طلاق سے وہ اجنبی ہو گئی ہے اور اس کا قبضہ زائل ہو گیا ہے۔ لہذا اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو دوسرے غیر متعلقہ لوگوں کا ہے۔

**مسئلہ:** گذشتہ تفصیل حالت حیات میں زوجین کے باہمی اختلاف کی صورت میں تھی لیکن اگر دونوں کا انتقال ہو گیا ہو اور ان کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہو اور ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک زوج کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا۔ ابویوسف کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کے ورثاء کا قول مساناً جائز ہے گا۔ اور باقی میں مرد کی ورثاء کے قول کا اعتبار ہوگا، کیونکہ وارث، مورث کے قائم مقام ہوتا ہے پس یوں ہے گویا دونوں صورتوں کے درمیان حالت حیات میں اختلاف ہو گیا ہے۔

**مسئلہ:** اگر دونوں میں ایک مر گیا، اور زندہ اور میت کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہوگا، تو دیکھا جائے گا۔ اگر میت عورت ہے تو ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک زوج کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اگر وہ زندہ ہوتی، تو یہی مرد کے قول کا اعتبار ہوگا۔ ابویوسف کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کے ورثاء

کا قول مانا جائے گا۔ اور باقی میں زوج کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر میت زوج ہے تو ناقابل فیصلہ چیز میں ابوحنیفہ کے نزدیک عدوت کی بات مافی جائے گی۔ ابو یوسف کے نزدیک جینے کے درثناء کے قول کا موجب ہوگا اور محمد کے نزدیک نوح کے درثناء کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ وارث، مہر کا قائم مقام ہوتا ہے۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کھرا سامان زوجین کی حیات میں ان دونوں کے قبضہ میں تھا، کیونکہ آزاد و عورت بھی ملکیت اور قبضہ کی ملکیت رکھتی ہے، لہذا ہونا چاہیے کہ بعد از سامان دونوں کے درمیان نصف نصف ہو، پھر اگر زفر خٹنے کا ہے، لیکن جب زوج مر چکا ہے، تو وہ مانع داخل ہو گیا، لہذا سامانی پر عورت کا قبضہ ظاہر حیثیت رکھتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر خاندانہ من الموت میں عورت کو طلاق ثلاثہ باطلاق بائن دی، پھر وہ مر گیا، اس کے بعد عورت اور خاندانہ کے درمیان اختلاف ہو گیا، تو اگر اس کا استقال عدت ختم ہونے کے بعد بولے تو اس صورت میں زوج کے درثناء کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ طلاق کے بعد حالت حیات میں شکل صورت میں خاندانہ کا قول معتبر ہے، لہذا عدت ختم ہونے کے بعد اس کے درثناء کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر عدت ختم ہونے سے پہلے استقال ہوا ہے تو ابوحنیفہ کے نزدیک ناقابل فیصلہ صورت میں عورت کا قول مانا جائے گا۔ ابو یوسف کے نزدیک جینے پر مثل تک عورت کی بات معتبر ہوگا، اور محمد کے نزدیک نوح کے درثناء کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ جب تک عدت قائم ہو من و مہر نکاح بھی قائم ہے، سو یہ ہے جیسا کہ اگر طلاق سے پہلے خاندانہ مر جائے اور عورت زندہ رہی تو وہاں ابوحنیفہ کے نزدیک ناقابل فیصلہ صورت میں عورت کا قول معتبر ہوتا، ابو یوسف کے نزدیک جینے پر مثل تک عورت کا قول تسلیم کیا جائے اور محمد کے نزدیک زوج کے درثناء کی بات مافی ہوتی، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

**مسئلہ:** گزندہ تفصیل میاں بیوی دونوں کے آزاد یا مملوک یا مکاتب ہونے کی صورت میں جہی، لیکن اگر میاں بیوی میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا مملوک یا مکاتب ہو تو ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد کا قول معتبر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اگر مملوک مجبور ہے تو جہی حکم ہے، اور اگر مازون یا مکاتب ہے تو اس صورت کا اور میاں بیوی دونوں آزاد ہونے کی صورت کا حکم ایک ہے، صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اختیار قبضہ میں مکاتب بمنزلہ مجبور ہوتا ہے بلکہ وہ قبضہ کے سلسلہ میں مجبور ہوتا ہے، بی وجہ ہے کہ وہ اپنی کفائی کا زیادہ قادر ہے۔ اور مازون بھی اسی حیثیت کا حامل ہے۔ یہ صورت یوں ہے، جیسے میاں بیوی دونوں آزاد ہوں اور ان میں اختلاف ہو جائے۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب اور مازون۔ دونوں میں سے ایک مملوک ہے، مازون کے بارے میں تو کوئی شک ہی نہیں اور مکاتب بھی مملوک ہوتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مکاتب عبد ہے، جب تک کہ اس پر ایبہ و جیم باقی ہے۔ اور عبد مذکور کو کہتے ہیں۔ اور مملوک مانگ لینے کا اہل نہیں ہے۔ لہذا مملوک کا قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں بن سکتا، اس لیے قبضہ آزاد کے قبضہ کے معارض نہیں ہے، چنانچہ اس صورت میں آزاد کا قبضہ بغیر کسی معارضہ کے ملکیت کی دلیل ہے۔ یہ خلاف جب کہ میاں بیوی دونوں آزاد ہوں۔

**مسئلہ:** اگر خاندانہ آزاد ہے اور عورت باندی یا مکاتبہ یا عہدہ بامامہ و دست، عورت کو آزادی مل گئی۔ اس کے بعد وہاں یہ کہ سامان کے بارے میں اختلاف ہو گیا، تو جہ سامان عورت کی آزادی سے پہلے وازہ ملکیت میں، داخل ہوا تھا، ۱۰۰ تمام قنود کا ہے۔ کیونکہ وہ ایک ایسے وقت میں ملکیت میں آیا۔ جب عورت میں ملکیت کی اہلیت ہی تھی، اور جو سامان آزادی کے بعد گھرا، اس صورت میں اختلاف کا اور میاں بیوی دونوں آزاد ہونے کی صورت میں اختلاف کا حکم برابر ہے۔

**مسئلہ:** اگر خاندانہ سلطان ہے اور عورت مذہبیہ ہے، تو اس صورت کا وہی حکم ہے، جو زوجین مسلمین کا حکم ہے، کیونکہ کفر



اہلیت بلک کے منافی نہیں ہے، بخلاف غلامی کے، کہ کلام میں ملکیت کی اہلیت ہی نہیں ہوتی۔  
**مسئلہ:** اگر گھر میاں بیوی میں سے کسی ایک کی ملکیت ہو، تو اس کا بھی وہی حکم ہے، جو صورت بلا میں مذکور ہوا، کیونکہ اعتبار قصہ کا ہوتا ہے، ملکیت کا نہیں۔  
**مسئلہ:** گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ عورت یہ اقرار نہ کرے کہ یہ سامان خاوند نے میرے لئے خریدا ہے۔ اور اگر عورت خود یہ اقرار کرتی ہے تو پھر اس کی بات نہیں مانی جائے گی، کیونکہ اس نے اولاً خاوند کی ملکیت کا اقرار کیا، پھر انتقال ملکیت کا دعویٰ کیا، اور دعویٰ استحال دلیل کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ مسئلہ گذر چکا ہے۔

## جواز نکاح کی شرائط سے متعلق چند مسائل

- ۱۔ اگر نابالغ بچے، بچی کا نکاح باپ، دادا کے علاوہ بھائی، چچا وغیرہ کرائیں، تو اس کے جواز کے لئے کفارت دہم پلہ ہونا، شرط ہے۔ اور اگر باپ، دادا نکاح کر دائیں، تو کیا اس میں بھی کفارت شرط ہے؟ اس میں ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے۔
- ۲۔ رضا مندی ہمارے نزدیک جواز نکاح کی شرط نہیں ہے۔ شافعی اس میں اختلاف فرماتے ہیں۔ چنانچہ نکاح مکہ ہمارے نزدیک جائز ہے، اور شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ کتاب الاکراہ سے تعلق رکھتا ہے۔
- ۳۔ اسی طرح سنجیدگی بھی جواز نکاح کی شرط نہیں ہے، چنانچہ مذاق مذاق میں کیا ہوا نکاح جائز ہو جاتا ہے، کیونکہ شرع نے باب نکاح میں سنجیدگی اور مذاق کو برابر قرار دیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا پرچہ تو بچ ہے ہی، ان کا مذاق بھی کچھ بڑا ہے، (وہ یہ ہیں، طلاق، عتاق اور نکاح)۔"
- ۴۔ ہمارے نزدیک عہد بھی جواز نکاح کے لئے ضروری نہیں ہے، چنانچہ خاطر یہی وہ شخص جس کی زبان سے بلا قصد کلمہ نکاح نکل جائے، اگر نکاح جائز ہے۔ اور شافعی کے نزدیک عہد جواز نکاح کی شرط ہے۔ لیکن صحیح ہمارا قول ہے، کیونکہ اگر عہد عطا نہ ہونے والے فعل میں صرف قصد ہی کی کمی ہوتی ہے، اور قصد و عہد جواز نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اس پر دلیل مذاق کا نکاح ہے۔
- ۵۔ عودت یا مرد کا حلال ہونا یعنی حالت احرام سے باہر ہونا ہمارے نزدیک جواز نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ شرط ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک محرم اور محرّم کا نکاح جائز ہو جاتا ہے۔ ہاں البتہ حالت احرام میں وطی حلال نہیں ہوتی۔ اور شافعی کے نزدیک یہ نکاح جائز ہی نہیں ہوتا۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے محظورات احرام سے ہے،

اس لئے نکاح بھی ممنوع ہونا چاہئے، کیونکہ نکاح جماع کا سبب داعی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محرم پر جماع کی طرح دواعی جماع بھی حرام ہوتے ہیں۔ ہماری دلیل عبد اللہ بن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہؓ سے حالت احرام میں نکاح کیا“ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے کم از کم جو چیز ثابت ہوتی ہے، وہ اس فعل کا جائز ہے۔ اس استدلال پر اگر اعتراض کیا جائے کہ زید بن الاسلم کی یہ روایت اس کے معارض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہؓ سے مقام سرف میں طہال ہونے کی حالت میں نکاح کیا، جبکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ میمونہؓ سے صرف ایک ہی مرتبہ نکاح ہوا۔ لہذا روایات میں تعارض ہے، جواب یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت اخذ کرنا دو وجہوں کی بنا پر اولیٰ ہے۔ ایک یہ کہ ابن عباسؓ کی روایت ایک امر عارض یعنی احرام ثابث کر رہی ہے۔ کیوں کہ حل اصل ہے اور احرام عارض ہوتا ہے۔ لہذا دونوں روایتوں کے بارے میں حسن ظن سے کام لیتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ زید بن الاسلم کی روایت میں اصل کا لحاظ رکھتے ہوئے ظاہر حال کے مطابق معاملہ بیان کیا گیا ہے۔ جبکہ ابن عباسؓ کی روایت حقیقت حال بیان کر رہی ہے۔ لہذا ابن عباسؓ کی روایت پر اعتماد کرنا اولیٰ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم مزی کی پر جماع کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عبد اللہ بن عباسؓ، زیدؓ سے فقیر تر اور صائب الرائے ہیں، اور راوی کے فقہ و اتقان کی بنا پر کسی روایت کو ترجیح دینا اصل صحیح ہے تفصیل اصول فقہ میں مذکور ہے۔ نیز اس لئے کہ جن معافی کی وجہ سے حالت احرام سے باہر نکاح کو اچھا عمل قرار دیا گیا ہے، وہ معافی مالت احرام میں بھی پائے جاتے ہیں۔ لہذا علت جامدہ کے ہوتے ہوئے دونوں حالتوں کے درمیان حکم میں فرق کرنا باعث تناقض ہے۔ باقی شافعیؒ نے عدم جواز کی وجہ بیان کی ہے، وہ حیض و نفاس والی عورت کے نکاح سے قبل ہو جاتی ہے، کیونکہ ہالا جماع یہ نکاح جائز ہے، حالانکہ نکاح جماع کا سبب داعی ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

### فصل،

## اہل ذمہ کے نکاح کے احکام

جو نکاح اہل اسلام کے درمیان جائز ہے، یعنی جس میں مذکورہ بالا تمام شرائط جواز پائی جائیں، تو وہ نکاح اہل ذمہ کے درمیان بھی جائز ہے۔ اور جو نکاح مسلمانوں کے ہاں فاسد ہیں، اہل ذمہ کے حق میں ان میں سے بعض صحیح ہیں اور بعض فاسد۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زائد فرماتے ہیں کہ جو نکاح اہل اسلام کے لئے فاسد ہے، وہ نکاح اہل ذمہ کے لئے بھی فاسد ہے۔ چنانچہ اگر وہ گناہوں کے بغیر نکاح کرتے ہوں، تو ان پر اعتراض کیا جائے گا، اور انہیں اس بارے میں احکام

اسلام ماننے پر مجبور کیا جائے گا۔ اگرچہ وہ عدالت اسلامیہ میں مداخلت نہ بھی کریں، اور اگر ایسے نکاح والے میان بیوی اسلام قبول کر لیں، تو ان کے درمیان تفریق کی جائے گی۔ یہ زفر کے نزدیک ہے۔ اور جیسے نزدیک ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، اگرچہ وہ مداخلت کریں یا اسلام لے آئیں، بلکہ انہیں نکاح پر برقرار رکھا جائے گا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد ذمہ کو قبول کرنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ ہم اسلام کے احکام کا التزام کریں گے اور انہیں مانیں گے۔ اور احکام اسلام سے یہ ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ حکومت اسلامیہ میں اہل ذمہ کا محارم سے نکاح جائز نہیں ہے نیز اس لئے کہ ہماری شریعت میں گواہوں کے بغیر نکاح کی تحریم کا خطاب علی العموم وارد ہوا ہے، ارشاد نبوی ہے: گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ اور صحیح قول کے مطابق احکام حرمت کے نگار بھی مخاطب ہیں۔ لہذا گواہوں کے بغیر نکاح کی حرمت اہل ذمہ کے حق میں بھی ثابت ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ گفتگو اس صورت میں ہے، جبکہ وہ گواہوں کے بغیر نکاح کا دین رکھتے ہوں۔ کیونکہ ہمیں حکم ہے کہ ہم اہل ذمہ کے دینی معاملات میں مداخلت نہ کریں۔ ہاں اہل ذمہ کے جو معاملات اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً زنا، تو ایسے کام میں مداخلت کی جائے گی لیکن نکاح کا معاملہ اس حکم سے مستثنیٰ نہیں ہے، لہذا گواہوں کے بغیر نکاح اہل ذمہ کے حق میں صحیح ہے، جیسا کہ ان کا آپس میں ایک دوسرے سے غمخیز رہنا لینا دینا صحیح ہے۔ اور جیسا کہ غمخیز رہنے کے معاملہ میں اعتراض نہیں کیا جاتا، اسی طرح نکاح کے معاملہ میں بھی اعتراض نہیں کیا جائے گا۔ نیز اس لئے کہ شہادت بقاء نکاح کی شرط نہیں ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ گواہوں کی موت سے نکاح باطل نہیں ہوتا، لہذا کافر کے حق میں شہادت کو بقاء نکاح کی شرط قرار دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ شہادت میں عبادت کا معنی بھی پایا جاتا ہے:

ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”وَأَقِمُوا الشَّاهِدَةَ لِلَّهِ“ لہذا عقد میں اس شرط کی رعایت نہ رکھنے پر کافر سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔ نیز اس لئے کہ کتاب اللہ کی نصوص شرط شہادت سے خالی ہیں۔ نکاح مسلم میں شہادت کی قید تو ایک دلیل سے ثابت ہے، کافر کے حق میں جو اس قید کا دعویٰ کرتا ہے، اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔ باز ذمہ کا یہ کہنا کہ انہوں نے عقد ذمہ قبول کر کے احکام اسلام کا التزام کیا ہے، یہ ٹھیک ہے، لیکن گواہوں کے بغیر ان کے نکاح کا جواز احکام اسلام سے ہے۔ اور یہ کہنا کہ شہادت کے بغیر نکاح کی تحریم عام ہے، درست نہیں، بلکہ یہ تحریم صرف مسلمین کے لئے خاص ہے۔ کیونکہ شخص موجود ہے۔ اور عموماً کتاب جو کہ شہادت کی شرط سے خالی ہیں۔ اہل ذمہ کے نکاح کو شامل ہیں۔

مسئلہ: ایک ذمہ کسی ذمی سے طلاق کے بعد عدت گزار رہی ہو، اور اسی عدت کے دوران میں کوئی دوسرا آدمی اس سے نکاح کرے تو باوجود حلیہ کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ اس نکاح اور گواہوں کے بغیر نکاح کی صورت ہمارے نزدیک برابر ہے۔ چنانچہ اگر وہ مداخلت کریں تو ان پر اعتراض نہیں کیا جائے گا اور اگر اسلام قبول کر لیں تو تفریق نہیں کی جائے گا، بلکہ اسی نکاح پر برقرار رکھا جائے گا۔ ابو یوسف، حمزہ، زفر اور شافعی فرماتے ہیں کہ یہ نکاح ناسد ہے، ان کے درمیان تفریق کی جائے گی،

ان حضرات کے قول کی وجہ وہی ہے جو گواہوں کے بغیر نکاح کی صورت میں زفر کے قول کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں کہ اہل ذمہ نے عقد ذمہ قبول کر کے احکام اسلام کا التزام کر لیا ہے، اور مقدمہ سے نکاح کا تشاد اسلام کے مجمع علیہ احکام سے ہے۔ نیز مقدمہ سے نکاح کی تحریم کا خطاب عام ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولا تنفذوا عقد النکاح حتی يبلغ الكتاب اجله  
اور جب تک عدت پوری نہ ہوئے نکاح کا بخلتہ ارادہ نہ کرنا

اور حرمت کا خطاب کفار کو بھی ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ کا استدلال بھی وہی ہے کہ جو اوپر مذکور ہوا کہ گفتگو اہل ذمہ کے دین کے حوالے سے ہے۔ اور اگر ان کے اختیار کردہ معاشرتی قوانین میں عدت واجب ہی نہ ہو، تو ان کے اعتقاد کے مطابق یہ مقدمہ سے نکاح بنتا ہی نہیں۔ اور ہمیں ان کے پرسل معاملات میں مداخلت نہ کرنے کا حکم ہے۔ اسی طرح کتاب اللہ اور سنت میں احکام نکاح مطلقاً وارد ہوئے ہیں، کہ ان میں نکاح کے لئے عدت ختم ہونے کی شرط مذکور نہیں۔ باقی اہل اسلام کے نکاحوں میں یہ شرط اجماع سے ثابت ہوتی ہے۔ اور ارشاد باری تعالیٰ۔  
ولا تنفذوا عقد النکاح حتی يبلغ الكتاب اجله میں اہل اسلام کو خطاب ہے، یا اسے اہل اسلام نے خطاب پر محمول کیا جائے گا، تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے، اور ان میں تناقض نہ رہے۔ نیز اس لئے کہ عدت میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے، اور یہ من وجہ خاندان کا حق بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فما لکم علیہن من عدة تعتد و نہا تو عبادت ہونے کی حیثیت سے کافرہ پر عدت کا ایجاب ممکن نہیں ہے، کیونکہ کفار ان شرائع کے مخاطب نہیں ہیں، جو عبادات یا قربات کے قبیل سے ہیں۔ اسی طرح خاندان کا حق ہونے کی حیثیت سے بھی کافرہ پر عدت کا ایجاب ممکن نہیں ہے، کیونکہ کافر اسے اپنا حق تصور ہی نہیں کرتا، بر غلاف جبکہ کوئی مسلم کسی مسلم کی طلاق وادہ کنائی عورت سے عدت کے دوران میں نکاح کرے، تو یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ مسلم عدت کو حق واجب سمجھتا ہے۔ لہذا اس کے حق کی بنا پر کتنا یہ پر عدت کا ایجاب ممکن ہے، اگر عبادت ہونے کی حیثیت سے ممکن نہ ہو۔ اور اسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ زوج مسلم کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی کافرہ بیوی کو جنابت، حیض اور نفاس سے غسل کرنے پر مجبور کرے کیونکہ غسل باب قربت ہے۔ اور کافرہ قربات کی مخاطب ہی نہیں ہے۔ ہاں اسے یہ اختیار ہے کہ وہ بیوی کو گھر سے نکلنے سے روکے، کیونکہ گھر میں ٹھہرنا اس کا حق ہے۔

**مسئلہ:** محرم سے نکاح، پانچ عورتوں سے ایک وقت نکاح اور دو بہنوں سے ایک وقت نکاح، کفری کے بیان کے مطابق، یہ تمام نکاح حکومست اسلام میں بالاجماع ناسد ہیں کیونکہ ان نکاح کا تشاد مسلمانوں کے حق میں، قطع رحمی اور ادائے حقوق، رہائش، خوراک، پوشاک وغیرہ میں ظلم سمجھنے کی وجہ سے ہے۔ اور یہ وجہ کافر کے ایسا نکاح کرنے میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن حرمت و نفاذ کے باوجود مراعات اسلام سے پہلے اس باب میں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس کا اعتقاد

رکھتے ہیں۔ اور ہمیں ان کے پرسنل معاملات میں مداخلت کی اجازت نہیں ہے۔ جیسا کہ غیر اللہ کی عبادت کے باب میں ان سے تعرض نہیں کیا جاتا، اگرچہ یہ حرام قطعی ہے۔ ہاں اگر وہ قاضی کی طرف مرافعہ کریں تو قاضی ان میں تفریق کر دے گا، جیسا کہ اسلام قبول کرنے کے بعد ایسے مباح ہویں میں تفریق کی جاتی ہے۔ کیونکہ جب انہوں نے مرافعہ کیا تو اپنا دین چھوڑ دیا۔ اور اسلام کے فیصلے پر راضی ہو گئے ہیں۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے: فان جاءك فاحكم بینهما ”پس اگر وہ آپ کے پاس آئیں تو ان کے درمیان فیصلہ کیجئے“۔ اور اگر انہوں نے مرافعہ نہیں کیا اور اسلام بھی قبول نہیں کیا تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ انہیں ان کے نکاح پر برقرار رکھا جائے گا۔ ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی۔ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مالک کو جب ایسے نکاح کا علم ہو جائے تو تفریق کر دے، خواہ وہ مرافعہ کریں یا نہ کریں۔ ۲۔ اگر ایک نے مرافعہ کیا، دوسرے نے نہیں، تو ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب تک دونوں آتشے مرافعہ نہیں کرتے، تفریق نہیں کی جائے گی۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایک بھی مرافعہ کرے تو تفریق کی جائے گی۔ پہلے مسئلہ کے بارے میں ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا ظاہر ہے:

”وان احکم بینهما بجا انزل اللہ اور ان کے درمیان اللہ کے نازل کردہ  
ولا تتبع اھواؤھم۔ فرمان کے مطابق فیصلہ کیجئے اور ان کی خواہشات

کی پروری مت کیجئے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے فیصلہ کرنے کے لئے مرافعہ کی شرط نہیں لگائی۔ نیز اللہ تعالیٰ نے ان نکاحوں کو حرام قرار دیا ہے، لہذا بلا کسی شرط کے اس کا فیصلہ کرنا لازم ہوگا۔ نیز شرائع میں اصل، عموم ہے، یعنی یہ شرائع تمام لوگوں کے لئے ہوتی ہیں۔ لیکن دلائل میں عدم اختیار کی وجہ سے ان کی تنفیذ متعذر ہے، اور دارالاسلام میں ممکن ہے۔ اس لئے دارالاسلام میں ان شرائع کی تنفیذ بہر صحت لازم ہوگی۔ اور جبکہ یہ نکاح فاسد ہے۔ اور نکاح فاسد میں جہاں من وجہ زنا ہوتا ہے۔ لہذا جیسا کہ اہل ذمہ کو دارالاسلام میں زنا کی چھوٹ نہیں دی جاسکتی، اسی طرح انہیں نکاح فاسد کی اجازت بھی نہیں دی جاسکتی۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال اس آیت سے ہے:-

فان جاءك فاحكم بینهما ”پس اگر وہ آپ کے پاس آئیں تو ان کے  
اد اعرض عنہم۔ درمیان فیصلہ کیجئے یا ان سے اعراض کیجئے“۔

یہ آیت ابو حنیفہؒ کے لئے دونوں مسئلوں میں حجت بنتی ہے۔ پہلے مسئلہ میں اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فیصلہ دینے کے لئے ان کے آنے کو شرط قرار دیا، اور پھر فیصلہ کرنے اور اعراض کرنے میں اختیار دیا۔ مالا یہ کہ تخمینہ کے نسخ پر تو دلیل موجود ہے، لیکن آنے کی شرط کے نسخ پر کوئی دلیل قائم نہیں، لہذا اس شرط کا حکم باقی ہے اور ابو یوسفؒ نے جس آیت سے استدلال کیا ہے، وہ مطلق ہے اور ہمارا استدلال متعذر ہے، چونکہ دونوں آیتوں پر عمل کرنا متعذر ہے اور متعذر کو مطلق کا بیان بنانا ممکن ہے، اس لئے مطلق کو متعذر پر معمول کیا جائے گا۔ دوسرے مسئلہ میں اس آیت سے استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صیغہ مجمع کے ساتھ

ان کے آنے کو فیصلہ کرنے کی شرط قرار دیا، سو اگر ایک آیا، دوسرا نہ آیا تو شرط نہ پائی گئی، لہذا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محروسہ جگر کی جانب یہ مکتوب لکھایا تو رہا چھوڑ دیا اور یا اللہ! اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ قبول کرو، اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے نکاحوں کے بارے میں کچھ تحریر نہیں فرمایا، اگر مراحہ سے پہلے تفریق ضروری ہوتی، تو آپ یہ بھی تحریر فرماتے، جیسا کہ آپ نے رہا چھوڑنے کے بارے میں تحریر فرمایا۔ نیز روایت ہے کہ مسلمانوں نے جب بلاد فارس کو فتح کیا تو ان سے ان کے نکاحوں کے بارے میں کوئی تعرض نہیں کیا۔ اور یہ جو مروی ہے کہ عمرؓ نے یہ مکتوب بھیجا تھا کہ "ماؤں کے ساتھ کئے گئے نکاحوں میں تفریق کر دی جائے" یہ پابندی ثبوت کو نہیں پہنچتا کیونکہ اگر یہ صحیح ہوتا تو بہ طریق استفاضہ منقول ہوتا، کیونکہ نقل کے دعویٰ دافر تھے۔ لیکن جب اس طور پر منقول نہیں ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثابت ہی نہیں ہے۔ یا اسے اس تاویل پر محمول کیا جائے گا کہ آپؐ نے لکھا تھا، پھر اس سے رجوع کر لیا اور اس پر عمل نہیں کیا۔ نیز اس لئے کہ ہماری طرف سے ترک تعرض ان دونوں کا حق ہے۔ جب ایک نے مراحہ کیا تو اس نے صرف اپنا حق ساقط کیا، لیکن دوسرے کا حق تو باقی ہے۔ اس لئے اس صورت میں تفریق کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ مجملہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب ایک نے مراحہ کیا تو وہ حکم اسلام پر راضی ہو گیا، اس لئے اس کے حق میں حکم اسلام جاری کرنا لازم ہے، سو اس کا اثر دوسرے تک متعدی ہو گا۔ جیسا کہ اگر دونوں میں سے اسلام لے آئے تو تفریق ہی جاتی ہے۔ اور ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حکم اسلام پر راضی ہونا، اسلام قبول کرنے کی نظیر نہیں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر اس نے اظہار رضا کے بعد فیصلے سے پہلے رجوع کر لیا۔ تو فیصلہ جاری نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اسلام قبول کرنے کے بعد یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ احکام اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے۔ جب اظہار رضا سے فیصلہ جاری کرنا ضروری نہیں ہوتا، تو اس کی رضا کا اثر دوسرے تک متعدی نہیں ہو گا، بلکہ دوسرے کے حق میں اس کی رضا کا عدم قرار دی جائے گی۔ برخلاف اسلام کے، کہ اس میں یہ ممکن نہیں ہے۔ تاضی امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اہل ذمہ کے باہر مہارم سے نکاح صحیح منظور کیا جائے گا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر ایک ذمی اپنے مہارم سے نکاح کر لے، دخول بھی ہو جائے، تو اس سے ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس ذمی کی صفت احسان ساقط نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اس ذمی کے اسلام قبول کرنے کے بعد اگر کسی شخص نے نکاح سابق کی بنیاد پر اسے زانی کہا، تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ اگر یہ نکاح فاسد ہوتا تو اس سے صفت احسان ساقط ہو جاتی، کیونکہ نکاح فاسد میں دخول سے احسان ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر دونوں نے مراحہ کیا، اور عورت نے نفقہ کا مطالبہ کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک تاضی نفقہ کی ادائیگی کا فیصلہ دے گا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ اہل ذمہ کا آپس میں مہارم سے نکاح اسلام میں صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اگر ایک عربی ایک ہی عقد میں بائیکہ بعد و تحبے دو بیٹوں سے نکاح کر لیتا ہے، پھر قبول اسلام سے پہلے ان میں سے ایک کو جدا کر دیتا ہے، پھر اسلام قبول کر لیتا ہے، تو باقیہ عورت سے نکاح صحیح ہے۔ اور یہ واضح ہے کہ باقی ثابت کا معین ہے۔ اگر باقیہ سے نکاح حالت وقوع میں ہی فاسد ہوتا تو اسلام

کے بعد اس نکاح کو برقرار رکھا جاتا۔ دیکھو از سر نو نکاح ہو جاتا۔ اسی طرح اگر علیحدہ علیحدہ مجالس میں پانچ عورتوں سے نکاح کیا، پھر ان میں سے پہلی کو جدا کر دیا، اس کے بعد اسلام قبول کر لیا، تو باقی چاروں سے نکاح صحیح رہے ہیں، اور اگر یہ نکاح سرے سے فاسد ہوئے، تو اسلام لانے سے صحیح نہ بنے، بلکہ ان کا فساد مزید بچنے ہو جاتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ اہل ذمہ کے حق میں یہ نکاح اسلام کی نظر میں صحیح ہیں۔ ہاں اسلام لانے کے بعد ایسی عورتوں میں تفریق کر دی جائے گی، کیونکہ اہل اسلام کے حق میں یہ نکاح صحیح نہیں ہیں۔

**مسئلہ:** اگر ذمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں یا اس سے طلاق کر لیا، پھر اس کے بعد بھی اُس سے ازدواجی تعلقات قائم رکھے، تو ایسی صورت میں ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اگرچہ وہ مرفوعہ ذمی کریں۔ کیونکہ تین طلاقیں یا طلع سے عقد باطل ہو گیا، اس لیے کہ اس کے وہ بھی قائل ہیں۔ اور عقد باطل ہونے کے بعد ازدواجی تعلقات برقرار رکھنا زنا ہے۔ اور یہ کسی صورت میں جائز نہیں۔

**مسئلہ:** اگر ایک ذمی نے کسی ذمیہ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اسے ہر نہیں ملے گا اور ایسا معاملہ ان کے دین میں جائز بھی ہو، تو ابومینہ کے نزدیک یہ نکاح صحیح ہوگا۔ اور عورت کو کچھ نہیں ملے گا۔ خواہ دخول ہو یا نہ ہو اسے طلاق دے یا اسے چھوڑ کر مر جائے دونوں اسلام قبول کر لیں یا ان میں سے ایک اسلام قبول کر لے اور ابویوسف و محمد کے نزدیک اس صورت میں عورت کو ہر مثل ملے گا۔ پھر اگر دخول یا غلوت ہو چکے ہو اس کے بعد اسے طلاق دے دی یا اسے چھوڑ کر مر گیا تو ہر مثل لازم ہو جائے گا۔ اور مستند دینا لازم ہوگا۔ جیسا کہ مسئلہ کا حکم ہے۔ اگلی کسی حربی نے حریہ سے دار الحرب میں اس شرط پر نکاح کیا کہ اسے ہر نہیں ملے گا تو یہ جائز ہے۔ اور بالاتفاق اسے کچھ نہیں ملے گا۔ جانیبن کا استدلال وہی ہے جو گذشتہ مسائل میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صاحبین کے نزدیک چونکہ اہل ذمہ نے ہمارے احکام کا التزام کیا ہے، اس لیے حکم اسلام ان پر جاری ہوگا۔ اور ہمارے احکام سے یہ سچے کر بغیر مال کے نکاح جائز نہیں ہو جاتا۔ بخلاف اہل حرب کے کہ انہوں نے ہمارے احکام کا التزام نہیں کیا۔ اور ابومینہ فرماتے ہیں کہ ان کے دین میں بلا ہر نکاح جائز ہے اور ہمیں حکم ہے کہ ان کے ذمی معاملات میں مداخلت نہ کریں۔ سوائے ربا جیسے معاملات کے جو اس امت سے متعلق ہیں۔ اور نکاح کا معاملہ مستثنیات میں داخل نہیں ہے، لہذا اس بارے میں ہم ان سے کوئی تفریق نہیں کریں گے اور یہ نکاح ان کے حق میں اسلام کے حکم کے مطابق جائز ہوگا۔ جیسا کہ اسلام کے حکم کے مطابق ان کے لیے آپس میں ضرورت پر کی شریعہ و فروعیت جائز ہے۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ بوقت نکاح مہر کی نفی کی ہو لیکن اگر بوقت نکاح مہر کے بارے میں سکوت اختیار کیا تو اصل کی ظاہر روایت کے مطابق اسے ہر مثل ملے گا۔ اصل میں مذکور ہے ۱۳۔  
الذمی اذا تزوج ذمیة بیعتة او مراء بغیر نفی ان النکاح جائز ولھا مہر  
مثلاھا اس میں ”بغیر نفی“ کا ظاہر ہی منہوم یہ ہے کہ مہر کے معاملہ میں سکوت بڑا گیا ہو۔ دیگر کہ نفی

کی گئی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ سکوت کی صورت میں مہر مثل واجب ہے۔ تو ابوحنیفہؒ سکوت اور نفی کی صورتوں میں فرق کرتے ہیں۔ اور کفری سے اُن کا یہ قول منقول ہے کہ ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ سکوت اور نفی کی صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، جب یہ ہے کہ جب ان کے دین میں مہر کے ساتھ اور بلا مہر دونوں صورتوں میں نکاح جائز ہے اور نفی عقد میں کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جو التزام مہر پر دلالت کرتی ہو، تو وجوب مہر کے لئے دلیل یعنی تسمیہ مہر ہونا ضروری ہے، اور تسمیہ پایا نہیں گیا، لہذا مہر واجب نہیں ہوگا۔ یہ خلاف مسلمانوں کے نکاح کے، کہ ان کا نکاح مہر کے بغیر جائز نہیں ہوتا، لہذا مسلمان کا عقد کرنا ہی التزام مہر کی دلیل ہے۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق سکوت اور نفی میں وجہ فرق یہ ہے کہ جب وہ مہر کے بارے میں خاموش رہا تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ نکاح بلا مہر کے بارے میں اپنا دین نہیں جانتا، سو اس کے اقدام نکاح کو حرام مہر کی دلیل قرار دیا جائے گا۔ جیسا کہ اہل اسلام کے حق میں ہے۔ اور جب وہ صراحت مہر کی نفی کرے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نکاح بلا مہر کے حجاز کا اعتقاد رکھتا ہے۔ لہذا اہل اسلام کے نکاح کا حکم اس پر لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ اسے اس کے مال پر چھوڑ دیا جائے گا۔

**مسئلہ:** جو چیز اہل اسلام کے نکاح میں مہر بن سکتی ہے، وہ اہل ذمہ کے نکاح میں بھی مہر بن سکتی ہے۔ یہ ایک واضح بات ہے، کیونکہ جس چیز پر ہمارا نکاح جائز ہوتا ہو، اس پر اہل ذمہ کا نکاح بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہیے۔ اور جو چیز اہل اسلام کے نکاح میں مہر نہیں بن سکتی، وہ اہل ذمہ کے نکاح میں بھی مہر نہیں بن سکتی۔ اہل غمر اور خنزیر اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ اہل ذمہ کے یہاں غمر و خنزیر دیسے ہی ذوقیت مال میں، جیسا کہ اہل اسلام کے نزدیک بکری اور سرکہ ذوقیت ہیں۔ سو اسلام کے حکم کے مطابق اہل ذمہ کا غمر و خنزیر کو مہر مٹھانا جائز ہے۔ اگر کسی ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور خنزیر یا خنزیر کو مہر مٹھایا، پھر وہ دونوں مسلمان ہو گئے یا ان میں سے ایک نے اسلام قبول کر لیا۔ تو دیکھا جائے گا۔ اگر مہر میں غمر و خنزیر تھا، اور ابھی اس پر قبضہ نہیں ہوا تھا، تو اسے عین ہی ملے گا۔ اور اگر مہر غیر میں ہو، یا اس طور پر اس کے ذمے واجب ہو، تو یہاں غمر کی بجائے قیمت ملے گی اور خنزیر کی بجائے مہر مثل ملے گا۔ یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ ہر صورت مہر مثل ملے گا، خواہ مہر عین ہو یا غیر عین۔ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ ہر صورت قیمت ملے گی، خواہ مہر عین ہو یا غیر عین تو اس میں کوئی اختلاف نہ ہوا کہ غمر و خنزیر اگر ذمہ میں دین ہیں۔ تو عین خنزیر، خنزیر کی صورت میں اس کی ادائیگی نہیں ہوگی دیکھ

قیمت یا مہر مثل ادا کیا جاتے ہیں۔ عین غمر و خنزیر موجود ہونے کی صورت میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عین میں عورت کی ملکیت اگرچہ اسلام سے پہلے ثابت ہو چکی ہے۔ لیکن ابھی تک قبضہ نہیں ہوا۔ اور قبضہ میں معنی ملکیت پایا جاتا ہے۔ کیونکہ قبضہ ملکیت کو پختہ کرتا ہے، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے ملکیت کا ثبوت نہایت ضعیف اور کمزور ہوتا ہے۔ دیکھئے قبضہ سے پہلے اگر مہر خاوند کے پاس تباہ ہو جائے یا عیب دار ہو جائے تو یہ سب خاوند کے کھاتے میں جاتا ہے۔ اور اگر قبضہ کے بعد منیاع یا عیب پایا جائے، تو یہ سب عورت کے ذمے ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ



قبضہ سے پہلے ملکیت پہنچے نہیں ہوتی۔ لہذا قبضہ ملکیت کا مؤکد ہوا، اور تاکید من و صراحتات ہوتی ہے، لہذا قبضہ من و وجہ تملیک ہوا۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر کی تملیک منہی عنہ ہے۔ چنی دھبہ ہے کہ اگر کوئی ذمی کسی ذمی سے خمر خریدے۔ پھر قبضہ سے پہلے وہ دونوں یا ان میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو بیع ٹوٹ جاتی ہے۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت قبضہ سے پہلے ہی مہر کی مکمل مالک ہو جاتی ہے، کیونکہ ملکیت کی دو قسمیں ہیں، ملکیت رقبہ اور ملکیت ید یعنی ملکیت تصرف۔ یہ واضح ہے کہ ملکیت رقبہ عورت کو قبضہ سے پہلے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور ملکیت تصرف بھی عورت کو قبضہ سے پہلے حاصل ہوتی ہے، کیونکہ عورت قبضہ سے پہلے مہر میں ہر طرح سے تصرف کرنے کا اختیار رکھتی ہے۔ لہذا صرف صورت قبضہ باقی رہ جاتی ہے۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر پر قبضہ کرنے اور قبضہ کرانے کی صورت منی عنہ نہیں ہے۔ جیسا کہ اگر کوئی مسلم کسی مسلم سے خمر غصب کر لے تو غاصب کو تسلیم کام ہوگا اور مغبوب منہ کو قبضہ کی اجازت ہوگی۔ اسی طرح اگر ذمی کسی مسلم سے خمر غصب کر لے پھر اسلام قبول کر لے، اور جیسے کسی مسلم کے پاس کوئی ذمی خمر بطور ودیعت رکھے، پھر ذمی مسلمان ہو جائے تو اسے مودع سے خریدنے کی اجازت ہے (اور سہلی صورت میں مغبوب منہ کو خریدنے کا حکم ہے) ہاں اتنی بات رہ جاتی ہے کہ مہر عورت کی ضمان میں قبضہ سے داخل ہوتا ہے، لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ ثبوت ملکیت بھی قبضہ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم پہلے جلاچکے ہیں کہ عورت کو قبضہ سے پہلے ہی ملکیت تامہ حاصل ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں مہر کا عورت کی ضمان میں داخل ہونا تو اس کے خلاف جاتا ہے۔ لہذا یہ اس کی ملکیت کا سبب کیسے ہو سکتا ہے۔ برخلاف بیع کی صورت کے، کہ بیع میں ملک رقبہ تو اگر قبضہ سے پہلے ثابت ہو جاتی ہے، لیکن ملک تصرف ثابت نہیں ہوتی، ملک تصرف قبضہ سے ثابت ہوتی ہے۔ اور اس میں تملیک و تمکک کا معنی پایا جاتا ہے۔ جب کہ اسلام اس سے منع کرتا ہے۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ مہر عین خمر و خنزیر کی صورت میں ہو، لیکن اگر خنزیر بطور مہر مرد کے ذمے دین میں، تو اس صورت میں بالامناع اسے عین خمر و خنزیر نہیں ملے گا، کیونکہ اس صورت میں عورت کو جو عین ملے گا، اس کی ملکیت عورت کے لئے عقد سے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو مرد کے ذمے دین تھا۔ اس عین میں عورت کی ملکیت قبضہ سے ثابت ہوتی ہے۔ اور قبضہ من و وجہ تملیک ہے۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر کا تمکک ممنوع ہے۔ اور متبادل کے بارے میں ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اسلام جب قبضہ سے منع کرتا ہے، حالانکہ قبضہ عقد کا لازمی تقاضا ہے تو یوں سمجھا جائے گا، گویا یہ منع بوقت عقد ہی موجود تھا، لہذا مہر مثل واجب ہوگا، جیسا کہ اگر بوقت عقد دونوں مسلمان ہوتے تو اس صورت میں مہر مثل واجب ہوتا۔ مجملہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد صحیح واقع ہونا کسی بھی صحیح تھا، لیکن اسلام قبول کرنے کے سبب اپنا تسلیم منہ بہت۔ کیونکہ تسلیم من و وجہ تملیک پائی جاتی ہے۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر کی تملیک ممنوع ہے، اس لئے قیمت واجب ہوگی جیسا کہ اگر قبضہ سے پہلے سہلی ضائع ہو جائے تو خمر و خنزیر۔ ابو حنیفہ و غیر کی

صورت میں قیمت کے وجہ کی وجہ دی بیان کرتے ہیں، جو محمدؐ نے بیان کی ہے۔ خنزیر کی صورت میں بھی تجاس قومی ہے کہ قیمت واجب ہو۔ لیکن یہاں ابوحنیفہؒ حسان کے پیش نظر مہر مثل واجب قرار دیتے ہیں کہ مہر خنزیر حیران ہے۔ اور جو شخص کسی عورت سے نکاح کرے، اور مہر میں کوئی حیوان اپنے ذمہ لے لے، تو اسے اختیار ہوتا ہے کہ وہی حیوان دے یا اس مہر سے درمیانہ درجہ کے حیوان کی قیمت دے بلکہ باب تسلیم میں قیمت اصل ہے، کیونکہ اسی سے اس کا درجہ اور قیمت متعین ہوتی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ لہذا اسلام قبول کرنے کے بعد خنزیر کی قیمت دینا، مہر خنزیر دینا ہی ہے۔ اور اسلام کے بعد خنزیر دینے کی کوئی سبیل نہیں، لہذا خنزیر کی قیمت دینے کی بھی کوئی صورت نہیں ہوگی اس لئے مہر مثل واجب ہوگا، بہ ثلث غنم کے، کہ اسلام سے پہلے اس کی قیمت واجب نہیں ہوتی، دیکھئے اگر خازنہ غنم کی جگہ اس کی قیمت دینا چاہیے۔ تو عورت کو قبول پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا غنم کی قیمت، مہر خنزیر کے حکم میں نہیں ہے اس لئے غنم کی صورت میں قیمت دینا واجب ہوگا۔ غنم و خنزیر میں یہی وجہ فرق ہے۔ گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ اسلام قبول کرنے سے پہلے مہر پر قبضہ نہ ہوا ہو۔ اور اگر مسلمان ہونے سے پہلے مہر پر قبضہ ہو چکا ہے تو پھر عورت کے لیے کوئی پریشانی نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام قبول کرتے ہوئے جو حرام قبضہ میں ہو، وہ معاف ہوتا ہے۔ کیونکہ ملک کامل حد سے ثابت ہو چکی اور قبضہ حالت کفر میں ہو چکا۔ اب اسلام کے بعد ملکیت ثابت نہیں ہوگی، بلکہ دوام ملکیت پایا جائے گا اور اسلام دوام ملکیت کے منافی نہیں جیسا کہ کسی مسلم کا عیسٰی اگر خمر بن جائے تو اسے خمر میں ملکیت ختم کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور جیسا کہ تحریم رباعی کے نزول کے وقت ہوا۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ میں داخل ہوئے تو آپؐ نے اس رباعی کا ابطال فرمایا، جس پر ابھی قبضہ نہیں ہوا تھا۔ اور جس رباعی پر قبضہ ہو چکا تھا، اس کے بارے میں کوئی تعرض نہیں فرمایا یعنی اسے فتح کرنے کا حکم نہیں دیا۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا** ان کتبتہ فی سینہ

میں ایک تاویل یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے باقی ماندہ رباعی ترک کرنے کا حکم فرمایا، اور باقی ماندہ رباعی ترک کرنے کا امر اس پر قبضہ کرنے سے نہیں ہے۔ (معلوم ہوا کہ اسلام سے پہلے جو چوچکا، وہ معاف ہے) واللہ اعلم بالصواب

**مسئلہ:** اگر ذمی کے نکاح میں مرد یا خنک کو مہر دیا، تو اصل میں مذکور ہے کہ اس کی بجائے عورت کو مہر مثل ملے گا۔ اور "جامع صغیر" میں مذکور ہے کہ عورت کو اس صورت میں کچھ نہیں ملے گا۔ بعض حضرات نے دونوں روایتوں میں تطبیق کی ہے۔ "اصل" کی روایت کو ذمیوں پر محمول کیا ہے اور "جامع" کی روایت کا "صدقات حربی" قرار دیا ہے۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس بارے میں فی الواقع دو روایتیں ہیں۔ اصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرد یا خنک کو مہر مہر دانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ بطن کا استحقاق بدل سے حاصل کرنا چاہتا ہے، لیکن جو چیز مقرر کی ہے، اس کی تسلیم متغیر ہے۔ کیونکہ وہ کسی کے نزدیک بھی مال نہیں ہے، لہذا عورت کو مہر مثل ملے گا۔ جیسا کہ اگر مسئلہ کے ساتھ یہ صورت پیش آتی تو مہر مثل واجب ہوتا۔ اور "جامع" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال نہ ہونے کے باوجود عورت کا

مرد یا خون پر ماضی ہو جانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ بلا عوض اپنے آپ کو پر کرنے پر ماضی ہے۔ لہذا یہ جائز ہوگا، جیسا کہ اگر ذمی نکاح ہی اس شرط پر کرے کہ مہر نہیں دوں گا، تو جائز ہوتا ہے۔ واللہ عز وجل اعلم۔

## اہل حرب کے نکاح کے احکام

جو عقد ذمی کے حق میں فاسد ہے، وہ حربی کے حق میں بھی فاسد ہوگا۔ کیونکہ وہ فاسد میں دونوں برابر ہیں تفصیل گندھکی ہے۔

**مسئلہ:** اگر کافر نے پانچ عورتوں یا دو بہنوں سے نکاح کیا، پھر اسلام قبول کر لیا۔ تو دیکھا جائے گا اگر ان سے نکاح ایک ہی دفعہ ہوا ہے، تو مرد اور تمام منکوحات کے درمیان تفریق کی جائے گی۔ اور اگر سب سے علیحدہ علیحدہ نکاح ہوا ہے تو پہلی چار سے نکاح صحیح رہے گا اور پانچویں سے باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح بہنوں کی صورت میں پہلی سے نکاح صحیح رہے گا، اور دوسری سے باطل ہو جائے گا۔ یہ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ اسے اختیار دیا جائے گا کہ پانچ میں سے کوئی سی چار چن لے اور بہنوں میں سے کوئی سی ایک رکھ لے خواہ ان سے نکاح یکبارگی ہوا ہو یا یکے بعد دیگرے ہوا ہو۔ یہ امتحان ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا بھی قول ہے۔ محمدؐ کی محبت یہ روایت ہے کہ غیلانؓ اسلام لائے تو ان کے نکاح میں دس عورتیں تھیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غم دیا کہ ان میں سے چار چن لو، اور روایت ہے کہ "قیس بن حارث جب اسلام لائے تو ان کے نکاح میں آٹھ عورتیں تھیں۔ انہیں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میں سے چار منتخب کر کے کا حکم دیا۔" نیز روایت ہے کہ "نیر وزر ویلی جب اسلام لائے تو ان کے نکاح میں دو بہنیں تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بھی کوئی ایک دیکھنے کا حکم دیا۔" ان تمام صورتوں میں آپؐ نے یہ استفسار نہیں فرمایا کہ یہ نکاح یکبارگی ہوئے یا یکے بعد دیگرے ہوئے۔ اگر اس وجہ سے حکم مختلف ہوتا، تو آپؐ ضرور استفسار فرماتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بارے میں شریعت مطلقاً اختیار دیتی ہے۔ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ چار سے زائد عورتوں اور دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا مسلم اور کافر دونوں پر حرام ہے۔ کیونکہ اس حرمت کی وجہ عقلی ہے۔ یعنی ادائیگی حقوق میں ظلم کا اندیشہ اور ظلمی رجحان کا خوف، جیسا کہ گذشتہ وراق میں تفصیل گزر چکی ہے۔ اور اس علت میں مسلم اور کافر دونوں برابر ہیں۔ ہاں! اس حرمت کے باوجود اہل ذمہ سے اس لئے تعرض نہیں کیا جاتا کہ یہ ان کا دین ہے۔ اور ہم نے ذمہ دے کر ان سے ان کے دینی معاملات میں مداخلت نہ کرنے عہد کر لیا ہے۔ اور اہل حرب سے اس لئے تعرض نہیں کیا جاتا کہ ہمیں ان پر ولایت و اختیار حاصل نہیں ہے۔ لیکن جب ایسا شخص اسلام قبول کرے تو اب تابع تعرض زائل ہو گیا، اب جمع ممکن نہیں رہا۔ پھر چار سے زائد عورتوں اور دو بہنوں سے یکبارگی نکاح کی صورت میں مرد

اور تمام منکوحات کے درمیان تفریق اس لئے ضروری ہو جاتی ہے کہ جمع حرام ہے، مانع تعرض محض چکا ہے۔ اور نکاح میں برابر ہونے کی وجہ سے کوئی ایک، دوسری سے اولیٰ نہیں ہے۔ لہٰذا اس صحت میں جس کا نکاح بھی باطل قرار دیا جائے گا، اس کی حق تلفی ہوگی، لیکن یکے بعد دیگرے نکاح کی صورت میں پہلی چار سے نکاح صحیح واقع ہوا۔ کیونکہ آزاد مرد مسلم ہو یا کافر۔ چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے اور پانچویں سے نکاح صحیح نہیں ہوا۔ کیونکہ جمع حرام اسی کی وجہ سے ہوا۔ لہٰذا اسلام کے بعد مرد اور اس پانچویں عورت میں کفر یا کی جائے گی۔ اسی طرح جب دو مہنوں سے یکے بعد دیگرے نکاح کیا ہو تو پہلی سے نکاح صحیح واقع ہوا کیونکہ مانع صحت کوئی نہیں ہے۔ اور دوسری سے نکاح باطل تھا، کیونکہ جمع اسی کی وجہ سے ہوا لہٰذا اسلام کے بعد ان میں تفریق ضروری ہے۔ باقی جن احادیث سے مؤرخ نے استدلال کیا ہے، ان سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ زوج مسلم کو اختیار ملے گا، لیکن ان میں یہ تفصیل نہیں ہے کہ یہ اختیار نکاح سابق کی بنیاد پر ملے گا یا نکاح جدید کی صورت میں یہ اختیار حاصل ہوگا تو احتمال ہے کہ آپؐ نے انہیں یہ اختیار دیا ہو، کہ ان میں جس سے جماع ہوا، اس پر صرف نکاح کر لو، اور یہ بھی احتمال کہ نکاح سابق کی بنیاد پر انہیں یہ اختیار دیا ہو۔ سو دوسرا احتمال ہوتا ہے کہ ان احادیث سے استدلال کرنا درست نہیں۔ علاوہ ازیں روایت ہے کہ یہ واقعہ تحریم جمع سے پہلے پیش آیا۔ ایک روایت میں ہے کہ ”غیلان“ اسلام لائے، انہوں نے دورِ جاہلیت میں (دس عورتوں سے) نکاح کر رکھا تھا، ”محول“ سے منقول ہے کہ یہ واقعہ نزولِ قرآن سے پہلے پیش آیا، اور تحریم جمع سورۃ نساء سے ہوتی ہے، جو کہ مدینہ ہے۔ اور روایت ہے کہ فیروز جب ہجرت کر کے آئے تو انہوں نے خدمت نبویؐ میں عرض کیا کہ میرے نکاح میں دو نہیں ہیں۔ تو آپؐ نے فرمایا ”واپس جاؤ اور ان میں سے ایک کو طلاق دو“ اور یہ ایک واضح امر ہے کہ غلطی نکاح جمع میں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنیادی طور پر یہ عقیدہ صحیح واقع ہوا تھا۔ اور یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ واقعہ تحریم جمع سے پہلے پیش آیا۔ اور اس میں کوئی کلام نہیں۔

مسئلہ کسی عورتی نے چار عورتوں سے نکاح کیا، پھر وہ خود اور چاروں بیویاں مسلمانوں کی قید میں آ گئیں۔ تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ ابوہریرہؓ جو ابوہریرہؓ کے نزدیک اس کے اور تمام بیویوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، خواہ کیا گیا، ان سے نکاح ہوا ہو یا یکے بعد دیگرے۔ کیونکہ چاروں سے اس کا نکاح صحیح تھا۔ اس لئے کہ بوقت نکاح یہ حشر تھا۔ اور حشر خواہ مسلم ہو یا کافر، چار عورتوں سے نکاح کا اختیار دیتا ہے۔ لیکن اب استنفاق کے بعد چاروں کا متینا، متعذر ہے، کیونکہ اس سے غلام کی زوجیت میں دو سے زیادہ عورتوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔ جبکہ غلام سے زیادہ عورتیں رکھنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور چونکہ کل کے درمیان جمع ہو رہا ہے، اس لئے تمام منکوحات سے تفریق کی جانے لگا، اور اس میں اسے اختیار نہیں ملے گا۔ جیسا کہ کوئی آدمی دو شیر خوار بچیوں سے نکاح کرے پھر کوئی ایک عورت ان دونوں کو دو دھ ملا دے، تو دونوں بچے نکاح باطل ہو جاتا ہے، اور اختیار نہیں ملتا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور محمدؐ کے نزدیک اسے اختیار ملے گا، کہ ان میں دو بچے

لے۔ جیسا کہ آنسو مرد کو زیادہ بیویوں میں چار منتخب کرنے کا اختیار ملتا ہے۔

**مسئلہ:** کسی عورتی نے ماں اور بیٹی سے نکاح کیا، پھر اسلام قبول کر لیا۔ تو اگر دونوں سے یکبارگی نکاح ہوا ہے، تو دونوں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ اور اگر ملتحدہ علیحدہ علیحدہ نکاح ہوا ہے۔ تو ابوحنیفہؒ و ابوسعفؒ کے نزدیک پہلی سے نکاح جائز رہے گا اور دوسری سے باطل ہو جائے گا۔ جیسا کہ پانچ عورتوں اور دو بیٹیوں کو جمع کرنے میں میں ان قول ہے۔ اور محدث فرماتے ہیں کہ بیٹی سے نکاح جائز ہے گا، خواہ یکبارگی نکاح ہوا ہو یا یکے بعد دیگرے۔ اور ماں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ ماں کے ساتھ مجروح عقد ہونے سے بیٹی حرام نہیں ہوتی۔

تفصیل مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ کسی کے ساتھ دخول نہیں ہوا۔ اور اگر دونوں کے ساتھ دخول ہو چکا ہے، تو بالا جماع دونوں کے ساتھ نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ تحریم مجروح دخول سے ثابت ہو جاتی ہے۔ اور اگر جس کے ساتھ پہلے نکاح ہوا، اس کے ساتھ تو دخول نہیں ہوا، لیکن دوسری کے ساتھ دخول ہو چکا ہے۔ تو اگر پہلی بیٹی ہے، اور دوسری ماں ہے، تو بالا جماع دونوں سے نکاح باطل ہے۔ کیونکہ بیٹی کے ساتھ نکاح سے ماں حرام ہو گئی اور ماں کے ساتھ دخول گئی۔ اور اگر پہلی کے ساتھ دخول کے بعد دوسری سے نکاح کیا تو پہلی کا نکاح جائز رہے گا، اور دوسری کا نکاح بالا جماع باطل ہو جائے گا۔ اگر پہلے ماں سے نکاح کیا، لیکن دخول نہیں ہوا۔ پھر اس کی بیٹی سے نکاح کر لیا، اور اس کے ساتھ دخول ہو گیا، تو ابوحنیفہؒ و ابوسعفؒ کے نزدیک دونوں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ ہاں اس کے بعد بیٹی کے ساتھ نکاح کرنا اس کے لئے حلال ہے۔ اور ماں کے ساتھ نکاح حلال نہیں ہوگا۔ اور محدث کے نزدیک بیٹی سے نکاح جائز رہے گا۔ جبکہ اس کے ساتھ دخول کر چکا ہے اب وہی اس کی بیوی ہے۔ ماں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

## نجوم نکاح کی شرائط

نجوم نکاح کی شرائط کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں۔

- (۱)۔ پہلی قسم ان شرائط کی ہے، جو بطور نجوم وقوع نکاح سے تعلق رکھتی ہیں۔
- (۲)۔ دوسری قسم ان شرائط کی ہے، جن کا تعلق بطور نجوم بقاء نکاح سے ہے۔

### نکاح کے لازمی وقوع کی شرائط:

ولی ہونا، اگر باپ یا دادا کے علاوہ بھائی یا چچا وغیرہ ولی ہیں۔ تو نکاح لازم نہیں ہوگا۔ اور نابالغ بچے بچی کو بونگ کے بعد اختیار ملے گا۔ یہ ابوحنیفہؒ و محمدؐ کا قول ہے۔ ابوسعفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک باپ، دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی کا کر دیا ہوا نکاح بھی لازم ہوتا ہے



**مسئلہ:** جب یہ ثابت ہو گیا کہ نابالغ بچے اور بچی کو نکاح برقرار رکھنے اور ختم کرنے دونوں کا اختیار ہوتا ہے، تو اب دو وضاحت طلب باتیں باقی رہ گئی ہیں۔ ایک یہ کہ یہ اختیار حاصل کب ہوتا ہے؟ دوسری یہ کہ یہ اختیار کس چیز سے باطل ہو جاتا ہے؟

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ اختیار بلوغ کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ بلوغ سے پہلے نہیں۔ چنانچہ اگر کوئی لڑکی بلوغ سے پہلے نکاح پر راضی ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور بلوغ کے بعد اسے اختیار ملے گا۔ کیونکہ رضا کی اہلیت بلوغ کے بعد حاصل ہوتی ہے، پہلے نہیں، لہذا اختیار بھی بلوغ کے بعد حاصل ہوگا، پہلے نہیں۔ دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اختیار نکاح پر راضی ہونے سے باطل ہوتا ہے، البتہ اظہار رضا کبھی نصاً ہوتا ہے اور کبھی دلائل۔ نصاً تو یہ کہ صراحتاً اظہار رضا کرے، مثلاً یوں کہے کہ میں نکاح سے راضی ہوں یا میں نے نکاح اختیار کیا یا میں نے اس کی اجازت دی وغیرہ۔ اس سے فرقت کا اختیار باطل ہو جائیگا اور نکاح لازم ہو جائے گا۔ اور دلائل یہ کہ مثلاً باکرہ ہے اور بلوغ کے بعد خاموش رہتی ہے۔ کیونکہ بالرہ کا سکوت رضا کی دلیل ہے۔ اس لئے باکرہ لڑکی غلبہ حیا کی وجہ سے صراحتاً اظہار رضا نہیں کر پاتی۔ ہاں اگر لڑکی یتیمہ ہے، مثلاً بلوغ سے پہلے اس کے ساتھ جماع کر چکا تھا، اور وہ شہادت کی حالت میں بالغ ہوئی، اور بلوغ کے بعد چپ رہی تو اس سے اختیار باطل نہیں ہوگا کیونکہ عاقل یتیمہ اظہار رضا سے حیا نہیں کرتی، اس لئے کہ شہادت سے حیا کم ہو جاتی ہے۔ لہذا یتیمہ کا سکوت رضا کی دلیل نہیں سمجھا جائے گا۔ اور جب تک وہ صراحتاً رضا کا اظہار نہیں کر دیتی یا اس سے کوئی ایسا فعل یا قول صادر نہیں ہوتا، جو رضا پر دلالت کرتا ہو مثلاً جماع کا موقعہ دینا، مہر اور نفقہ مانگنا وغیرہ، اس وقت تک اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ بلوغ کے بعد لڑکے کے سکوت کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ لڑکا اظہار رضا سے حیا نہیں کرتا، اس لئے کہ یہ توجرت کی دلیل ہے۔ لہذا جب تک وہ صراحتاً نہ کر دے یا اس سے کوئی ایسا فعل یا قول صادر نہ ہو، جو رضا پر دلالت کرتا ہے، مثلاً جماع کرنا، اسے جماع کے لئے بلانا، اس پر خرچ کرنا وغیرہ، اس وقت تک لڑکے کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** نکاح کا علم ہونا ازراہ دلالت بطلان اختیار کی شرط ہے۔ چنانچہ اگر اسے نکاح کا علم ہی نہیں ہے۔ تو اختیار باطل نہیں ہوگا کیونکہ اختیار اس وقت باطل ہوتا ہے جب لڑکی سے کم از کم دلالت نکاح پر رضا پائی جائے۔ اور کسی چیز کے علم سے پہلے اس پر راضی ہونا متصور نہیں ہے۔ کیونکہ رضا کا مطلب تو کسی چیز کو پسند کرنا ہے۔ اور جسے اس چیز کا علم نہیں ہے، وہ اسے پسند کیسے کر سکتا ہے۔ ہاں جب تک اس کا علم ہو، اور رضا کی دلیل پائی جائے تو اختیار باطل ہو جائے گا۔ اور جب تک نکاح کا علم نہیں ہوتا اس وقت تک اختیار باقی رہے گا۔

**مسئلہ:** خیابار بلوغ آخر میں تک معتد نہیں ہوتا۔ بلکہ باکرہ کے خاموش رہنے سے باطل ہو جاتا ہے بہ خلاف خیابار غیرہ اور خیابار عتقی کے، اس لئے کہ وہاں تخیر بند سے یعنی ترویج اور آفاقی طرف سے پائی گئی ہے، ترویج کا معاملہ تو بالکل واضح ہے۔ اور آفاقی صورت میں اس طرح کہ یہ خیابار، حق سے

حاصل ہوتا ہے اور عتق حاصل ہوتا ہے آقا کے اعتناق سے۔ سو وہاں خمیر بندے کی طرف سے ہوتی ہے۔ اور بندے کی طرف سے خمیر نیک ہوتی ہے، جو مجلس میں جواب کا تقاضا کرتی ہے، اس لئے وہ خمیر آخر مجلس تک ممتد ہوتا ہے، جیسا کہ بیع کی صورت میں خمیر قبول کا حکم ہے۔ بہ خلاف خمیر بلوغ کے کہ اس کے اثبات میں بندے کا کوئی دخل نہیں، بلکہ یہ شریعت کے اثبات سے ثابت ہوا ہے، لہذا یہ تمیک نہیں ہے، اس لئے آخر مجلس تک ممتد نہیں ہوگا۔

**مسئلہ ۱:** خمیر بلوغ لڑکے اور لڑکی دونوں کو حاصل ہوتا ہے، جبکہ خمیر عتق صرف معتقد آزاد کردہ باندی کو ملتا ہے، کیونکہ خمیر بلوغ ملنے کی وجہ قصور ولایت ہے، اور اس میں ذکرورت و انوثت کا کوئی فرق نہیں، جبکہ خمیر عتق، عتق کے بعد عورت پر زیادت ملکیت نکاح کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور یہ وجہ صرف عودت کے ساتھ مخصوص ہے۔

اسی طرح لڑکے اور لڑکی کو حاصل شدہ خمیر بلوغ، بشرطیکہ لڑکی شیبہ ہو مجلس سے اٹھنے سے باطل نہیں ہوتا، جبکہ خمیر عتق اور خمیر خمیرہ باطل ہو جاتا ہے۔ ان کے درمیان وجہ فرق تقریباً ویسی ہے جو ہم بارہ کے خمیر بلوغ اور خمیر عتق وغیرہ میں ذکر کر چکے ہیں کہ پہلا خمیر سکوت سے باطل ہو جاتا ہے اور دوسرا باطل نہیں ہوتا۔

**مسئلہ ۲:** خمیر بلوغ کا علم بطلان اختیار کی شرط نہیں ہے۔ اس باسے میں جہالت کوئی عذر نہیں ہے، کیونکہ دارالاسلام علم شرع کا دار ہے، اس میں احکام کا تعلم ممکن ہے۔ لہذا خمیر بلوغ کے باسے میں جہالت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اسی بنا پر دارالاسلام میں عوام کی شرائع سے جہالت کو عذر قرار نہیں دیا جاتا۔ ہاں اختیار عتق میں علم ہونا شرط ہے۔ اس میں جہالت کو عذر سمجھا جائے گا۔ اگرچہ وہ دارالاسلام میں ہو، کیونکہ احکام کا علم خود بخود حاصل نہیں ہو جاتا، بلکہ حاصل کرنا پڑتا ہے۔ اور باندی کو آقا کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے تعلم کی فرصت ہی نہیں ملتی، جبکہ حرہ کو یہ فرصت حاصل ہوتی ہے۔

**مسئلہ ۳:** خمیر بلوغ کی صورت میں اگر دونوں میں سے ایک نے فرقت کو اختیار کیا تو یہ فرقت صرف قاضی کے فیصلے سے واقع ہوگی۔ بہ خلاف خمیر عتق کے، اگر معتقد نے فرقت پسند کی تو یہ قاضی کے فیصلے کے بغیر واقع ہوتا ہے۔ ان کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ خمیر بلوغ کی صورت میں اصل نکاح موجود ہوتا ہے اور حکم نکاح نافذ ہوتا ہے۔ اس میں کی صرف وصفت کمال یعنی صفت لزوم کی ہوتی ہے، لہذا زوجین میں سے کسی ایک کی طرف سے فسخ، فوات و صفت کی بنا پر اصل کا رافع ہوگا حالانکہ فوات و صفت سے اصل کا رافع واجب نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس میں اصل کو وصفت کا تابع بنانا لازم آتا ہے۔ تو ایک طرف زوجین میں سے کسی کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے۔ اور دوسری طرف اسے اس کی مابیت بھی ہے، لہذا ضروری ہے کہ یہ معاملہ قاضی کے حضور پیش کیا جائے۔ وجہ ولایت مآثر حاصل ہوتی ہے، تا کہ وہ بائع ہونے والے بچے کی ضرورت کو پورا کرے، ہونے نکاح کا رافع کر دے بہ خلاف خمیر عتق کے، کہ اس صورت میں عتق کے بعد نکاح برقرار رہنے سے عورت پر ملکیت کا



اضافہ ہو جاتا ہے۔ اور عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس زیادت پر راضی نہ ہو۔ لہذا اسے یہ زیادت ہٹانے کا اختیار دیا جائے گا، اور یہ ہٹانا اس وقت تک ممکن نہیں ہے، جب تک کہ ثابت شدہ نکاح ہٹ نہ جائے۔ سو اس ضرورت کے پیش نظر یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ اگر معتقد فرقت پسند کہے تو فرقت واقع ہو جائے گی۔ اور یہ ممکن بھی ہے، کیونکہ اس میں بعض حکمت بعض کی تابع نہیں ہے۔ لہذا اس کے لئے قاضی کے فیصلے کی ضرورت پیش ہی نہیں آتی۔ ان دونوں صورتوں کی نظیر، عیب کی وجہ سے، قبضے سے پہلے اور قبضے کے بعد شئی کا رد کرنا ہے، کہ پہلی صورت میں قاضی کے فیصلے کے بغیر رد ہو جاتا ہے، اور دوسری صورت میں اگر دونوں رد پر راضی نہ ہوں، تو قاضی کے فیصلے کے بغیر رد نہیں ہوتا۔ واللہ اعزوجل اعلم۔

**مسئلہ:** اگر اپنی نابالغ بیٹی کا اپنے نابالغ بھتیجے سے نکاح کیا تو بالا جماع لڑکی کو خیار بلوغ نہیں ملے گا، کیونکہ باپ نے نکاح کر دیا ہے۔ رہا بھتیجا، تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق اسے خیار بلوغ ملے گا۔ کیونکہ یہ نکاح چچا سے صادر ہوا ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے خیار بلوغ نہیں ملے گا۔ مسئلے کی تفصیل گزر چکی ہے۔

**مسئلہ:** اگر اپنی باندی کو آزاد کیا۔ پھر اس کا نکاح کر دیا۔ جبکہ وہ نابالغ تھی، تو اسے خیار بلوغ ملے گا، کیونکہ ولایتِ ولاد و ولایتِ قرابت سے کتر ہے، جب ولایتِ قرابت کی صورت میں اختیار ملتا ہے، تو یہاں بدرجہ اولیٰ ملے گا۔ اور اگر نابالغ باندی کا نکاح کر دینے کے بعد آزاد کیا۔ تو اس صورت میں اسے خیارِ علق ملے گا، خیارِ بلوغ نہیں کیونکہ جب نکاح ہوا، اس وقت وہ باندی تھی۔

## فصل

**شرط ۲:** اگر حترہ، بالغہ، عاقلہ اپنے اولیاء کی رضا کے بغیر، ہر مثل کے عوض خود نکاح کر لیتی ہے، تو اس صورت میں زوج کا کفو اور ہم پلہ ہونا ضروری ہے۔

اس شرط کے بارے میں گفتگو درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے:

۱۔ برابر ہونا کیا لزوم نکاح کی فی الجملہ شرط ہے یا نہیں؟

۲۔ برابر ہونا کس نکاح کے لزوم کی شرط ہے۔

۳۔ کن چیزوں میں ہمابری کا اعتبار کیا جاتا ہے؟

۴۔ کس کے لئے ہمابری کا اعتبار کرنا ضروری ہے؟

**زوجین کی ہمابری کیا لزوم نکاح کی شرط ہے؟** اکثر علماء کہتے ہیں کہ یہ شرط

شرط نہیں ہے۔ اور یہی مالکؒ، سفیانؒ، ثوریؒ اور حسن بصریؒ کا بھی قول ہے۔ ان حضرات کی حجت

یہ روایت ہے کہ "ابو طیب نے نبویہ صمد کو پیغام نکاح دیا، انہوں نے انکار کر دیا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ابو طیب کا نکاح کرو۔ اگر تم ایسا نہیں کرو گے، تو زمین میں مقتلہ اور فساد کبیر ہوگا۔" نیز روایت ہے کہ بلالؓ نے ایک انصاری گھرانے میں پیغام نکاح دیا، انہوں نے انکار کر دیا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ سے فرمایا "انہیں جا کر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں نکاح دیتے ہیں کہ میرا پیغام نکاح قبول کرو۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے برابری نہ ہونے کے باوجود انہیں تزویج کا حکم دیا، اگر برابری کا اعتبار ہوتا تو آپؐ انہیں یہ حکم ہی نہ دیتے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ "کسی عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے، سوائے تقویٰ کے یہ اس باب میں نص ہے۔ نیز برابری کا اگر شریعت میں اعتبار ہوتا، تو قصاص و دباہ کے باب میں اس کا سب سے زیادہ اعتبار ہونا چاہیے تھا، کیونکہ معنی احتیاط قصاص کے باب میں کی جاتی ہے، اتنی کسی باب میں نہیں کی جاتی۔ لیکن اس کے باوجود قصاص میں برابری کا کوئی اعتبار نہیں ہے، چنانچہ شریعت کو وضع کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے۔ سو باب نکاح میں بدرجہ اولیٰ برابری کی شرط کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس پر مزید دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب برابری کی شرط نہیں ہے، لہذا مرد کی جانب بھی برابری کی شرط نہیں ہوگی، ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا یزوج النساء الا الادلہاء عورتوں کا نکاح صرف اولیاء کرنا ہیں۔

ولا یزوجن الا الاکفاء ولا مہر اور عورتیں صرف ہم پلہ لوگوں سے نکاح

اقل من عشرة دراهم۔ کریں، اور دس درہم سے کم نہیں ہے۔

نیز اس لئے کہ برابری نہ ہونے کی صورت میں مصالح نکاح ٹلپٹ ہو جائیں گے، کیونکہ مصالح نکاح حاصل ہوتے ہیں استغناء سے، اور عورت غیر کفو کے استغناء سے ناکم ہونے چڑھاتی ہے، اور اسے مار سمجھتی ہے۔ نیز زوجین کے درمیان شکر و تحیات ہوتی رہتی ہیں۔ اور انہیں برداشت کئے بغیر نکاح باقی نہیں رہ سکتا۔ اور غیر کفو کی ایسی باتوں کی سہار نہایت دشوار ہوتی ہے، اور طبیعت سلیمہ چٹراں گزرتی ہے۔ لہذا برابری نہ ہونے کی صورت میں نکاح برقرار نہیں رہ سکے گا، اس لئے برابری کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ باقی اس موقف کے خلاف جن احادیث سے استدلال کیا گیا ہے، ان میں سے سبلی دودھ میں ان کی محبت نہیں بن سکتیں، کیونکہ احتمال ہے کہ اس میں امر تزویج افضل یعنی دین کو اختیار کرنے کی ترغیب کے طور پر ہو۔ اور یہ چیز جواز امتناع سے مانع نہیں ہے، جبکہ دین کا اعتبار کرنا ہمارے نزدیک بھی افضل ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ امر ایجاب ہو، اور یہ ان کے لئے خصوصی حکم ہو۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو طیبؓ کو دم بھری پیچھے کی خصوصی اجازت مرحمت فرمائی، اور اکیسے خزیمہ کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت کے برابر ٹھہرایا، وغیرہ۔ اور خصوصیت سے استدلال درست نہیں ہوتا۔ ہم نے دودھ شیوں میں یہ تاویل اس لئے اختیار کی، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ رہی میسری حدیث، تو اس میں احکام آخرت کے

محافظ سے مساوات کا بیان ہے۔ کیونکہ بہت سے احکام دنیا میں عورت کی غمی پر فضیلت محتاج ہیں۔ لہذا اس حدیث کو احکام آخرت پر معمول کیا جائے گا، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ باقی نکاح کو قصاص پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ قصاص کی مشروعیت کی حکمت و مصلحت بقائے حیات ہے۔ اور اگر اس میں برابری کا لحاظ رکھا جائے تو یہ مصلحت ہی فوت ہو جائے گی، کیونکہ ہر شخص اپنے سے کم مرتبہ دشمن کو قتل کرنے کے درپے ہو جائے گا۔ جبکہ باب نکاح میں اس شرط کی رعایت سے نکاح کی مصلحت مطلوبہ حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ مطلقہ یا لایں گندہ چکا ہے۔ لہذا انکا کو قصاص پر قیاس کرنا باطل ہے۔ اسی طرح عورت کی جانب برابری کی شرط نہ ہونے پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ مرد و کم مرتبہ عورت کے استغفار سے استنکاف نہیں کرتا۔ کیونکہ نفرت و مار پیٹنے والے کو آتی ہے، لٹانے والے کو نہیں، اور زوج تو لٹانے والا ہے، وہ بڑی جھلی دونوں کو لٹا سکتا ہے۔

## برابری کس نکاح کے لزوم کی شرط ہے؟

زوج کا ہم پلہ ہونا اس وقت ضروری ہے، جب عورت اولیاء کی رضا کے بغیر خود اپنا نکاح کسے چنانچہ ایسا نکاح لازم نہیں ہوتا۔ اور اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ زوج کی برابری میں اولیاء کا حق ہے، اس لئے کہ اس میں ان کا بھی نفع ہے۔ دیکھئے ادا مادہ کے متناسب پر اولیاء کو نفع کسے ہیں، اور اس کی دنا رت نسبت عام محسوس کرتے ہیں، تو اگر زوج ہم پلہ نہ ہو، تو اس سے ان کی فائدہ عورت و وقار کو ضرر پہنچتا ہے۔ لہذا انہیں حق حاصل ہو گا کہ وہ اعتراض کر کے اپنے فائدہ ان کو اس ضرر سے بچائیں۔ جیسا کہ مشنری اگر حصہ مشغور کو بیچ دے، پھر شیعہ آئے تو اسے حق حاصل ہے کہ وہ اپنے آپ کو ضرر سے بچانے کے لئے بیع فسخ کر دے اور شفعہ کے ذریعے بیع لے لے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور اگر اولیاء کی رضا سے غیر کفو کے ساتھ نکاح ہو، تو لازم ہو گا، اور پھر انہیں حق اعتراض حاصل نہیں رہے گا، کیونکہ عورت کا خود نکاح کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو باطل تصرف کا خالص اپنے حق میں فائق ہوا ہے۔ اس کے لزوم کا اختلاف برابری میں اولیاء کے حق کی وجہ سے تھا، جب وہ خود راضی ہیں تو انہوں نے اپنا حق ساقط کر دیا، جبکہ وہ اہل اسقاط میں اور محل قابل سقوط ہے۔ لہذا یہ حق ساقط ہو جائے گا اور نکاح لازم ہو گا۔

اور اگر بعض اولیاء نکاح پر راضی ہو جائیں، تو اس سے، ابو حنیفہ و محمدؐ کے قول کے مطابق باقی اولیاء کا حق بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہو گا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ برابری میں اولیاء کا حق، سب کے لئے بطور اشتراک ثابت ہے۔ اگر ایک راضی ہوا، تو اس نے صرف اپنا حق ساقط کیا۔ اس سے باقیوں کا حق ساقط نہیں

ہوگا، جیسا کہ اگر ایک گروپ کا ذمہ ادا کرنا ہو، ان میں سے بعض معاف کر دیں، تو باتوں کا حق ساقط نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ نیز اولیاء میں سے کسی ایک، کچھ رضا عورت کی رضا سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اگر عورت کی رضا سے اولیاء کا حق ساقط نہیں ہوتا تو ان میں سے کسی ایک کی رضا سے دوسرے اولی ساقط نہیں ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ حق واحد ہے، جس میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی، اور ایک ایسے سبب یعنی قرابت سے ثابت ہوا ہے، کہ وہ بھی تجزی قبول نہیں کرتا۔ اور ایسی چیز جس میں تجزی و تقسیم نہ ہوتی ہو، اس کے بعض کا اسقاط کل کا اسقاط سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس کا بعض ہے ہی نہیں۔ توجیب اولیاء میں سے ایک نے اپنا حق ساقط کر دیا، تو باقیوں کا بھی ساقط ہو گیا، جیسا کہ قصاص، اگر ایک جماعت کے لئے ثابت ہو۔ اودان میں سے ایک معاف کر دے تو اس سے باقیوں کا حق بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ نیز برابری میں اولیاء کے حق کا ثبوت بعینہ نہیں ہے، بلکہ دفع ضرر کے لئے ہے، اگر غیر کفو کے ساتھ نکاح سے اولیاء کو ظاہر اندیشہ ہے، کہ خاندانی عورت پر حرف آتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ایک دل کی رضا سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ اس کے پیش نظر کوئی ایسی حقیقی مصلحت ہے، جو برابری کی مصلحت سے عقیم تر ہے، یہ تو اس مصلحت سے واقف ہے۔ لیکن دوسروں کا اس کا علم نہیں اور اگر مصلحت نہ ہوتی تو یہ بھی ماضی نہ ہوتا، مثلاً اگر نکاح فسخ کر دیا جائے تو زنا میں واقع ہونے کا اندیشہ ہے، اس لئے ایک کے اسقاط سے کل کا حق اعتراض ساقط ہو جائے گا۔ رہا ابرو سٹ کا یہ کہنا کہ یہ اولیاء کا مشترک حق ہے! اولاً تو یہ درست ہی نہیں، کیونکہ نہ ہر ایک کو کامل طور پر حاصل ہوتا ہے، گویا اس کے ساتھ کوئی اور ہے ہی نہیں۔ کیونکہ جس چیز میں تجزی و تقسیم نہ ہوتی ہو، اس میں شرکت نہیں ہو سکتی، جیسا کہ حق قصاص و امان ہے۔ بغلات، کے، کہ اس میں تجزی ہوتی ہے، لہذا اس میں شرکت بھی ہو سکتی ہے۔ اور بہ خلاف کہ لڑکی اولیاء کی رضا کے بغیر، غیر کفو سے خود نکاح کرے، کیونکہ اس صورت میں لڑکی لیاہ کے حق کچھ بے وقعت جدا جدا ہے، اس لئے کہ لڑکی کا حق تو اپنی ذات اور نفس عقد ہائے میں ہے، جب کہ اولیاء کو لڑکی کی ذات اور نفس عقد کے بارے میں کوئی حق نہیں ہوتا، ان کا حق اپنے خاندان کو صرف عار سے بچانے کا ہے، توجیب دونوں کے حق کی جس ہی ایک الگ ہے، تو ایک کے سقوط سے دوسرے کا سقوط ضروری نہیں ہوتا۔ ثانیاً ہم تھوڑی دیر کے لئے تسلیم کر لیتے ہیں کہ یہ مشترک حق ہے۔ لیکن اس حق کا ثبوت بعینہ نہیں ہے۔ بلکہ دفع ضرر کے لئے ہے۔ اور اس کے باقی رکھنے میں بدترین ضرر لازم آتا ہے، اس ضرورت کی بنا پر ایک کے اسقاط سے کل کا حق ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر اولیاء لڑکی کی رضا سے غیر کفو کے ساتھ اس کا نکاح کر دیں تو لازم ہوگا، وہ گندہ بچی ہے۔

مسئلہ اگر کوئی ایک ولی، دوسرے اولیاء سے پرچھے بغیر، لاکھوں کی رضا سے، اس کا غیر کفو نکاح کر دے تو اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ اس میں مالک اختلاف فرماتے ہیں۔ وجہ اختلاف یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اولیاء میں سے ہر ایک کو نکاح کرنے کی ولایت مستقل طور پر حاصل ہے، اور مالک کے نزدیک یہ ولایت مشترک طور پر حاصل ہوتی ہے مسئلہ شرائط جواز میں مذکور ہو چکا ہے۔ لیکن کیا یہ لازم ہوگا؟ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک لازم ہوگا۔ اور ابو یوسف، زفر اور شافعی کے نزدیک لازم نہیں ہوگا، ان حضرات کے قول کی وجہ وہی ہے، جو پہلے ہی مذکور ہو چکی، کہ برابری، تمام اولیاء کا حق مشترک ہے، اور ایک شریک اگر اپنا حق ساقط کر دے تو اس سے دوسروں کا حق ساقط نہیں ہوتا، جیسا کہ دین شریک میں ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ حق واحد ہے، جس میں تجزی نہیں ہو سکتی اور ایک ایسے سبب سے حاصل ہوا ہے، کہ اس میں بھی تجزی نہیں ہو سکتی، اور ایسا حق اگر چند افراد کو حاصل ہو، تو ہر ایک کے لئے علی الکل مال حاصل ہوتا ہے، گویا اس کے ساتھ کوئی اور ہے ہی نہیں، صرف ایک ہی فرد موجود ہے۔ جیسا کہ حق تصاض و امان کا حکم ہے بغیر ایک فرد کا اقدام نکاح، جب کہ وہ کامل الراشع ہے، لڑکی بھی راضی ہے، اور برابر کا داماد نہ ہونے سے خود اس کے اور خاندان کے نام پر جو بڑ لگتا ہے، وہ بھی اُسے معلوم ہے، لیکن اس کے باوجود اس کا یہ قدم اٹھانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے سامنے ضرور کوئی ایسی خفیہ مصلحت ہے، کہ اگر اس کی رعایت نہ رکھی گئی تو اس کا نقصان، برابری نہ ہونے کے نقصان سے عظیم تر ہوگا۔ لہذا یہ نکاح لازم ہوگا۔

مسئلہ اگر باپ، دادا یا بیٹے، پتی کا نکاح کرائیں تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس صورت میں، برابری لازم نکاح کی شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ ان کے نزدیک یہ جواز نکاح کی بھی شرط نہیں ہے۔ سو یہ نکاح جائز اور لازم ہے، کیوں کہ یہ ایک ایسے مرد کا طے کردہ معاملہ ہے، جو کمال شفقت کی بنا پر ہر پہلو پر چوری نظر رکھتا ہے۔ یہ خلاف جب کہ بھائی، چچا غیر کفو سے نکاح کرائیں کہ بالا جماع یہ نکاح جائز نہیں ہوگا، کیونکہ یہ جزر محض ہے۔ تفصیل شرائط جواز میں بیان ہو چکی ہے۔ ہاں اگر بھائی، چچا کفو سے نکاح کرائیں تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ جائز ہے، اگرچہ لازم نہیں ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک جائز ہی نہیں ہے جبکہ ابو یوسف کے نزدیک لازم بھی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔

## فصل کن امور میں برابری ہونی چاہیے؟

مرد کو درج ذیل امور میں عورت کا ہم پلہ ہونا چاہیے ۔

۱۔ نسب: اس کی بنیاد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ ”قریش ایک دوسرے کے ہم پلہ ہیں، اور عرب باہم ایک دوسرے کے برابر ہیں، برادری برادری اور قبیلہ بر قبیلہ، اور موالی باہم ایک دوسرے کے برابر ہیں۔ مرد بہ مرد۔“

نیز اس لئے کہ مخدومار کا تعلق نسب سے ہوتا ہے، اور دناوت نسب کو باعث تنگ خیال کیا جاتا ہے۔ لہذا نسب میں برابری کا اعتبار کیا جائے گا۔ سو قریش اختلاف قبائل کے باوجود ایک دوسرے کے ہم پلہ ہیں، چنانچہ جو قرشی، ہاشمی نہیں ہے، مثلاً نجی، اموی یا عدوی وغیرہ وہ ہاشمی کے برابر سمجھا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے ”قریش باہم برابر ہیں“ اور قریش میں بنو ہاشم بھی آجاتے ہیں۔ اور بعض مذکور کے مطابق عرب باہم برابر ہیں لیکن قریش کے علاوہ عرب قریش کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ کیوں کہ قریش کو باقی عرب پر فضیلت حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے امامت و خلافت قریش کے لئے مخصوص فرمائی۔ ارشاد نبوی ہے ۔

”الا شئ من قریش۔“  
”اللہ دوسرے قریش سے ہوں گے۔“

ہاں عام قریشی، ہاشمی کے ہم پلہ ہے، اگرچہ ہاشمی کو ایک گونہ فضیلت حاصل ہے، لیکن شرعاً باب نکاح میں اس فضیلت کا اعتبار نہیں کیا۔ اور یہ امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل عام صریح سے ثابت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دو صاحبزادیوں کا نکاح اپنے سے کیا، حالانکہ عثمان اموی تھے، ہاشمی نہ تھے۔ اور علیؓ نے اپنی صاحبزادی کا نکاح عمرؓ سے کیا، حالانکہ عمرؓ ہاشمی نہیں تھے، بلکہ عدوی تھے، اس سے معلوم ہوا کہ قریش باہم برابر ہیں۔ باب نکاح میں ایک شاخ کو دوسری شاخ سے افضل قرار نہیں دیا جائے گا۔ ہاں البتہ محمدؐ نے جنت کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک جو قریشی، ہاشمی نہیں ہے، وہ بھی کے برابر نہیں ہوگا۔ موالی، عرب کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ کیونکہ عرب کو مجموعہ پر فضیلت حاصل ہے۔ ہاں موالی آپس میں ایک دوسرے کے ہم پلہ ہیں۔ کیونکہ نص سے ثابت ہے، اور موالی عرب موالی قریش کے ہم پلہ ہیں۔ کیونکہ ارشاد نبوی ”موالی باہم برابر ہیں، مرد بہ مرد۔“

حکمہ: ہم کے مابین سبب مفاہرت اسلام ہے، نسب نہیں۔ چنانچہ جس شخص کے باپ نے اسلام قبول کیا ہو، وہ اس شخص کا ہم پلہ نہیں ہے جس کے

میاں دادا اسے اسلام چلا آ رہا ہو، ہاں جس شخص کا دادا مسلمان ہو ا ہو۔ وہ اس خاندان کا ہم پلہ ہے۔ جو کئی پشتوں سے مسلمان چلا آ رہا ہو۔ کیونکہ کسی شخص کی تعریف دادا سے مکمل ہو جاتی ہے۔ اور اس سے زائد کا سلسلہ لاقتنا ہی ہو جائے گا۔ اور بعض حضرات نے اس کی وضاحت میں کہا ہے کہ یہ اعتبار اس مقام میں کیا جائے گا۔ جہاں اسلام ایک طویل عرصہ سے موجود ہو، لیکن اگر کوئی ایسی جگہ ہے۔ جہاں اسلام کی مدت کچھ زیادہ نہیں ہے۔ اور وہاں نو مسلم ہونے کو باعث عار نہیں سمجھا جاتا تو وہاں سب ایک دوسرے کے برابر قرار دیے جائیں گے، کیونکہ اس صورت میں ضرر کا کوئی احتمال نہیں۔

۲۔ حریت: اس میں برابری اس لیے ضروری ہے کہ غلامی کا عیب، نسب کے عیب سے بدتر ہے۔ چنانچہ غلام، مدبر، مکاتب کسی حال میں نسلاً آزاد عورت کا ہم پلہ نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ہی مولیٰ عتادہ نسلاً آزاد عورت کا کفو ہو سکتا ہے۔ ہاں وہ اپنے مغل کا کفو ہو سکتا ہے۔ کیونکہ حریت، اعلیٰ باعث تفاخر ہوتی ہے۔ اور احتیاق کے ذریعے حاصل ہونے والی حریت پر غلظت زنی اور حرف گیری کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

مسئلہ: جس شخص کا باپ آزاد ہو ا ہو، وہ اس شخص کا ہم پلہ نہیں ہے۔ جس کے دادا کو آزادی حاصل ہوئی ہو۔ ہاں جس خاندان میں دادا سے آزادی پہلی ہو، وہ اس خاندان کا ہم پلہ سمجھا جائے گا، جو کئی پشتوں سے آزاد چلا آ رہا ہو، جیسا کہ اسلام کی صورت میں بیان ہوا۔ کیونکہ اصل تعریف تو باپ سے ہوتی ہے۔ اور تمام تعریف دادا سے ہوتی ہے۔ اور جب کوئی چیز تمام اور مکمل ہو جائے، تو پھر اس کے بعد کسی مرتبے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

مسئلہ: کسی معمولی خاندان کا آزاد کردہ غلام، کسی معزز خاندان کا آزاد کردہ باندی کا ہم پلہ نہیں ہے۔ چنانچہ عرب کا آزاد کردہ غلام، بنو ہاشم کی آزاد کردہ باندی کا کفو نہیں ہے اور اگر بنو ہاشم کی آزاد کردہ باندی نے اپنی مرضی سے عرب کے آزاد کردہ غلام سے نکاح کر لیا تو اس کے آزاد کنندہ کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ دلاء بمنزل نسب ہے۔ ارشاد نبوی ہے۔

الولاء لحمۃ کلحمۃ النسب۔ دلاء بھی نسب کی قربت کی طرح ایک

قربت ہے۔

۳۔ مال: چنانچہ مغل غنیہ کا کفو نہیں ہوگا۔ کیونکہ مال کے حوالے سے تفاخر کسی دوسری چیز کی نسبت سے زیادہ ہوتا ہے۔ خصوصاً ہمارے زمانہ میں تو یہ بہت ہے۔ نیز نکاح کا مہر اور نفقہ سے ایک لازمی تعلق ہے، کہ تنہا میں مہر ضروری ہے اور نفقہ بھی لازمی ہے۔ جب کہ نسب اور حریت سے نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن جب نسب اور حریت میں کفایت کا اعتبار کیا گیا ہے، تو یہاں بدرجہ اولیٰ اس کا اعتبار کیا جائے گا

**مسئلہ:** مال میں کفارت معتبرہ یہ ہے کہ مرد مہر مثل اور نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہو۔ اس سے زیادہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مرد مہر مثل اور نفقہ دینے کی قدرت رکھتا ہے۔ تو وہ مستثنیٰ مالدار عورت کا ہم بدمسبھا جائے گا۔ ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ سے ظاہر الروایات میں یونہی مروی ہے اور اصولی کے علاوہ ایک روایت میں مذکور ہے کہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک، بر خلاف ابو یوسفؒ کے کفارت کے غنائیں مساوات بھی شرط ہے۔ کیونکہ عداۃ غنائیں تفاخر ہوتا ہے۔ لیکن صحیح پہلی روایت ہے۔ کیونکہ عداۃ ناپیدا رہتا ہے۔ اس لئے کہ مال آنے والے چیز ہے۔ لہذا غنائیں مساوات کا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

پس جو شخص مہر اور نفقہ کی ادائیگی کی بھی قدرت نہیں رکھتا وہ فنیہ کا کفو نہیں ہوگا، کیونکہ اس معاملہ کا عوض ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی استطاعت ضروری ہے، اور ازدواجی زندگی کی بقا نفقہ سے ہوتی ہے، اس لئے نفقہ پر قدرت ہونا بھی ضروری ہے۔ نیز جس شخص کو مہر و نفقہ کی طاقت مل نہ ہو، اسے عداۃ صحیر سمجھا جاتا ہے۔ مگر معمولی نسب والے کو یہ نظر حقارت دیکھا جاتا ہے۔ لہذا اس قدر مفلسی سے مصالحت کا حکم ہی ٹھیک ہو جائیگا، جیسا کہ ذلت و نسب کی صورت میں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ استطاعت مہر سے مراد اتنا مہر ہے کہ جو عرفاً عداۃ پہلے ادا کیا جاتا ہے۔ مہر مؤجل مراد نہیں۔ کیونکہ مہر مؤجل میں خوشحالی حاصل ہونے تک مسامحت برتی جاتی ہے، اور عداۃ فی الحال طلب نہیں کیا جاتا، اور پھر جبکہ مال صاحب چاؤں کی مانند ہوتا ہے بنا پر یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر مرد نفقہ برداشت کرنے کی قدرت رکھتا ہے، مہر کی استطاعت نہیں رکھتا تو وہ فنیہ کا کفو ہوگا۔ چنانچہ حسن بن ابی مالک روایت کرتے ہیں کہ میں نے ابو یوسفؒ سے کفو کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ ”جو مہر اور نفقہ کی استطاعت رکھتا ہے۔ میں نے کہا“ اور اگر صرف نفقہ برداشت کر سکتا ہو“ تو فرمایا ”یہ کفو ہوگا“ وجہ اس کی یہ ہے کہ آدمی کو اپنے باپ کے مال کے لحاظ سے مہر ادا کرنے پر قادر سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غنی کے نابالغ بچے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ اگرچہ فی نفسہ وہ فقیر ہو، کیونکہ اسے باپ کے غنا کے اعتبار سے معنی شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن نابالغ کی مال داری کو کسی شخص کی نفقہ پر قدرت نہیں سمجھا جاتا۔ کیونکہ عداۃ باپ اپنے بیٹے پر واجب شدہ مہر تو برداشت کرتا ہے، لیکن اس کی بیوی کا نفقہ برداشت نہیں کرتا۔

بعض کا قول ہے کہ اگر مرد صاحب مہر اور ذی جاہ ہو۔ مثلاً سلطان یا عالم ہو، یہ فنیہ کا ہم بدمسبھا ہوگا، اگرچہ صرف بقدر نفقہ مال رکھتا ہو۔ کیونکہ مہر میں آسودہ حاصل ہونے تک عموماً مسامحت سے کام لیا جاتا ہے۔ مال بیع کو اسے تو شام کو چلا جاتا ہے، اور قدر ضرورت خرچے سے گزر رہا ہوتا ہے۔ لہذا جاہ و مرتبہ کی رعایت کرتے ہوئے اسے فنیہ کا کفو قرار دیا جائے گا۔

۴۔ دین۔ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مہر کو دینداری میں بھی عورت کا ہم بدمسبھا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر دیندار گھر لے کر لڑکی لے کر خود کسی ناسخ سے نکاح کر لیا تو غنیمت کے نزدیک اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا، کیونکہ نسب، حریت اور مال کی نسبت، دینداری زیادہ باعث تفاخر ہے۔ اور فسق و فحش



ٹنگ و عار ہے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ دینداری میں کفالت ضروری نہیں ہے، کیونکہ دینداری کا تعلق امور آخرت سے ہے۔ اور کفالت کا تعلق احکام دنیا سے ہے۔ لہذا حق کفالت میں قادر نہیں ہوگا۔ ہاں اگر حق فاقش ہے، یا اس طرح کہ لوگ اس کا مذاق اڑاتے ہیں، اس پر ہنستے ہیں تاہاں پیشتے ہیں اور اسے تحقیر کرتے ہیں، تو ایسا شخص بنے ٹنگ کفو نہیں ہوگا لیکن اگر فاقش تو ہے، مگر باعرب اور پرہیزگارتہ ہے، مثلاً کھجور اور شکر امیر ہے، تو یہ کفو ہوگا، کیونکہ اس شخص کو عازنا عجیب نہیں سمجھا جاتا، لہذا یہ کفالت میں قادر نہیں ہوگا۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر کلم کفلا فاقش ہے، تو یہ کفو نہیں ہوگا اور اگر ڈھکا جیسا فاقش ہے، تو اسے کفو سمجھا جائے گا۔

کیا مرد کے خاندان کا قیم پیشہ ہونا ضروری ہے؟ کرنی مکتے ہیں کہ ابو یوسف کے نزدیک صحت و حرمت میں بھی کفالت ضروری ہے۔ لہذا جولاہا غامان، جو بری اور روپے کے تاجر خاندان کا ہم پل نہیں ہوگا کرنی مزید مکتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ نے جو اسے ضروری قرار نہیں دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس معاملے میں عرب کے طور طریقوں کو بنیاد بنایا ہے۔ اور عرب کے یہاں ان کے موالی یہ کام کرتے تھے، اور ان کاموں کو وہ بطور پیشہ نہیں اپناتے تھے۔ لہذا پیشہ کوئی باعث عار جز نہیں ہے۔ اور ابو یوسف نے اہل بلاد کی عادات کو بنیاد بنایا ہے۔ کہ ان کے یہاں یہ کام بطور پیشہ اختیار کیے جاتے ہیں اور کھلیا پیشہ کو باعث عار خیال کیا جاتا ہے۔ لہذا فی الحقیقت دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے تاہی نے بھی مختصر طواری کی شرح میں حرمت میں کفالت کا ضروری ہونا ذکر کیا ہے۔ اور اس میں انہوں نے کوئی اختلاف بیان نہیں کیا۔ سو ایک ہی پیشہ سے ٹنگ و غامان ہم پل قرار دیے جائیں گے، مثلاً پارچہ فروش پارچہ فروش کے اور جولاہا، جولاہے کے ہم پل ہے۔ اور اگر بالکل ایک پیشہ تو نہیں ہے۔ لیکن جتنے جتنے پیشے ہیں۔ مثلاً پارچہ فروش اور زرگر زرگر اور عطر فروش جولاہا اور حمام اور باغ آپس میں ہم پل قرار دیے جائیں گے۔ لیکن جن پیشوں میں بہت تفاوت ہو، مثلاً عطر فروش اور سالوتری، پارچہ فروش اور کش دوڑنیا ایک دوسرے کا کفو نہیں ہوں گے۔ اور جاس حنفیہ کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک حرمت میں کفالت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک یہ بغیر متبر ہے۔ ہاں اگر بہت سی تفاوت ہو، مثلاً وہ جولاہا، حمام یا دباغ وغیرہ ہے۔ تو وہ اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ حرمت کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جو لازم التوجہ ہو۔ کیونکہ وہ شخص اسے ترک بھی کر سکتا ہے لیکن اس قول پر جولاہا یا وغیرہ پیشوں کے حوالے سے اشکال لازم ہو گئے کہ ان پیشوں کو قصور ناجی ممکن ہے لیکن اس کے باوجود یہ کفالت میں قادر ہیں۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

**مسئلہ:** اہل کفر باجم ہم پل ہیں۔ کیونکہ کفالت کا اعتبار تو عجیب و عار کو دور کرنے کے لیے کیا جاتا ہے اور کفر سے بڑھ کر کوئی عجیب اور باعث عار نہیں ہے۔

## فصل برابری کا اعتبار کس کیلئے کیا جائے گا؟

برابری کا اعتبار عورتوں کے لیے کیا جاتا ہے مردوں کے لیے نہیں یعنی مرد کو عورت کا ہم پلہ ہونا ضروری ہے، عورت کے لئے مرد کا ہم پلہ ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ نصوص میں اسی طرح وارد ہوا ہے، اگر صرف مردوں کی جانب کفایت کا ذکر کیا گیا ہے۔ نیز جس وجہ سے کفایت مشروع ہوتی ہے، اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مرد کو عورت کے برابر ہونا چاہیئے، کیونکہ ناک بھون عورت چڑھاتی ہے، مرد نہیں، اس لئے کہ عورت لیٹنے والی ہے، مرد بیٹنے والا ہے، لہذا مرد کو عورت کی طرف سے کوئی مالاختی نہیں ہوتا۔

اور ہمارے بعض مشائخ اس بات کے قائل ہیں کہ ابویوسف و محمد کے نزدیک عورت کو بھی مرد کے برابر ہونا چاہیئے۔ یہ حضرات اس بارے میں ایک مسئلہ سے استدلال کرتے ہیں، جو جامع مغیر، باب الوکالت میں مذکور ہے۔ وہ یہ کہ ایک امیر نے کسی شخص کو کہا کہ میرا کسی عورت سے نکاح کراؤ، اس نے کسی کی ہڈی سے اس نکاح کروایا۔ تو ابویوسف کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن اس مسئلہ سے ان حضرات کے خیال کی تائید نہیں ہوتی کیونکہ احتمال ہے کہ یہاں صاحبین کے نزدیک عدم ہوا کسی اور وجہ سے ہو۔ وہ یہ کہ صاحبین کا قاعدہ ہے کہ توکیل مطلق صرف و عادت سے مقید ہوتی ہے۔ لہذا یہ امر طریق متعارف کی طرف راجع ہوگا۔ جیسا کہ یہ مطلق کے کویل کے بارے میں ہے۔ اور ابویوسف کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر ضرورت یا تنہمت کا مقام نہیں ہے۔ تو توکیل مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتی ہے۔ اور یہی احتمال ہے کہ صاحبین خاص اس صورت میں مطلق کو متعارف پر محمول کرتے ہوئے کفایت کا اعتبار کرتے ہوں جیسا کہ ان کا اصول ہے۔ اور متعارف، ہم پلہ کے ساتھ نکاح کر دانا ہے۔ لہذا انہوں نے اس صبی صورت میں عرف و عادت کی رعایت سے استحسان کرتے ہوئے عورت کی جانب میں بھی کفایت کو ضروری قرار دیا ہے۔ اور محمد نے تو اصل کے باب الوکالت میں اس مسئلہ کے ذیل میں قیاس و استحسان کی صراحت فرمائی ہے۔ لہذا یہ مسئلہ تو اس بات کی دلیل ہے کہ صاحبین عورتوں کی جانب کفایت کا بالکل اعتبار نہیں کرتے اور نہ ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ علی الاطلاق کفایت کا اعتبار کرتے ہیں۔ بلکہ اس سے صرف اتنا مفہوم ہوتا ہے کہ وہ خاص اس صورت میں عرف کی بناء پر استحسان کرتے ہوئے کفایت کا اعتبار کرتے ہیں۔

مسئلہ: اگر ایک آدمی نے کسی عورت کے سامنے اپنا نسب بیان کیا، اور اس نے اس کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے اس سے نکاح کر لیا۔ پھر ظاہر ہو کہ اس کا نسب بیان کے خلاف ہے۔ تو اس میں ہند صورتیں ہیں نسب مکتوم بیان کردہ نسب کی مثل ہو گیا یا اس سے اعلیٰ ہو گیا اس سے ادنیٰ ہو گیا۔ سو اگر وہ ان کردہ نسب کی مثل ہے، مثلاً اس نے بیان کیا تھا کہ وہ نجی ہے۔ پھر ظاہر ہوا کہ وہ عدوی ہے، تو اس میں عورت کو خیانت نہیں ملے گی۔ کیونکہ کسی چیز پر رضا، اس کی مثل پر بھی رضا بھی جاتی ہے۔ اور اگر نسب مکتوم بیان کردہ سے ادنیٰ ہے، مثلاً بیان کیا تھا کہ وہ حرلی ہے، پھر ظاہر ہو کہ وہ قرعی ہے، تو اس صورت میں بھی عورت کو خیانت نہیں ملے گی کیونکہ ادنیٰ پر رضا اعلیٰ پر بدرجہ ادنیٰ رضا ہوگی، حسن بن زیاد سے ایک

روایت یہ ہے کہ اس صورت میں عورت کو خیار ملے گا، کیونکہ اعلیٰ نسب کا حامل اس کے اتنے ناز و تحفظ برداشت نہیں کرے گا۔ جتنے کہ نسبتاً اوٹی برداشت کر سکتا ہے۔ لہذا بیان کردہ نسب پر رضا نسبتاً اعلیٰ نسب پر رضا نہیں سمجھی جائے گا لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ عورت کو پر راضی ہوتی ہے۔ حالانکہ کفو اتنے تحفظ برداشت نہیں کرتا جتنے غیر کفو کرتا ہے، لیکن چونکہ غیر کفو کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہے اس لیے عورت کفو کو پسند کرتی ہے۔ لہذا بیان کردہ نسب پر رضا بدرجہ اوٹی اعلیٰ نسب پر رضا سمجھی جائے گی۔ اور اگر نسب کم تو میان کردہ سے اوٹی ہے مثلاً بیان کیا کہ وہ قرشی ہے، اور پھر ظاہر ہوا کہ وہ عربی ہے۔ تو اس صورت میں عورت کو اختیار ملے گا، اگرچہ وہ اس کا کفو ہو، مثلاً عورت خود بھی عربی ہو، کیونکہ عورت اس علو نسب کی زیادتی کو وجہ سے راضی ہوتی تھی، اور یہ ایسی زیادتی ہے، جس میں لوگ رغبت رکھتے ہیں۔ سو جب اس کی شرط پوری نہ ہوئی تو رضا کا سبب نہ پایا گیا، لہذا اسے اختیار ملے گا۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں عورت کو اختیار نہیں ملے گا، کیونکہ اختیار دیا جاتا ہے دفع عار کے لیے۔ اور بیان یا عیث عار جز کوئی نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کا کفو ہے۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مرد غلط بیانی کرے لیکن اگر عورت نے غلط بیانی کی ہو، مثلاً عورت نے اپنا نسب بیان کیا، مرد نے اس سے نکاح کر لیا، پھر ظاہر ہوا کہ اس کا نسب یہ نہیں ہے۔ تو اس صورت میں خاندان کو اختیار نہیں ملے گا۔ خواہ وہ آزاد ہو یا باندی۔ کیونکہ عورت کی جانب کفایت کا اعتبار ہی نہیں ہوتا۔

**مسئلہ ۲:** اسی سے ملتا جلتا یہ مسئلہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی عورت سے اس بنا پر نکاح کیا کہ وہ آزاد عورت ہے۔ پھر بھی ہو گیا پھر کسی شخص نے گواہ پیش کر دیے کہ یہ تو میری باندی ہے۔ تو اس صورت میں آقا کو اختیار ہے چاہے نکاح برقرار رکھے اور چاہے تو باطل کر دے، کیونکہ یہ نکاح آقا کے اذن کے بغیر ہوا۔ لہذا اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اور خاندان آقا کو حق دے گا، کیونکہ اس نے ایک ایسی باندی سے وطی کی ہے، جو فی الحقیقت اس کی ملک نہیں تھی۔ لہذا اس کی سزا واجب ہوتی چاہیے یا تادان، سزا کے ایجاب کی تو کوئی صورت نہیں، کیونکہ شرع کی بنا پر یہ کام ہوا۔ لہذا تادان واجب ہوگا۔ بچے: تو اگر غریب خوردہ خود آزاد ہے۔ تو یہ بچہ قیمت کے ساتھ آزاد ہوگا یعنی آقا کو قیمت دے دی جائے گی اور بچہ آزاد ہوگا، اس لیے کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہے روایت ہے کہ عمرؓ نے ایسی ہی صورت میں صحابہ کی موجودگی میں مذکورہ فیصلہ دیا۔ اور اس پر کسی صحابی کا انکار منقول نہیں ہے۔ لہذا یہ اجماعی فیصلہ ہوگا نیز اس لیے کہ اس بچے کی ولادت ظاہر نکاح کی بنا پر ہوئی ہے، کیونکہ باپ کو حقیقت حال کا علم نہیں تھا، لہذا باپ نظر و توجہ کا مستحق ہے۔ اور باندی کا مدعی بھی توجہ کا مستحق ہے، کیونکہ اس کی ملک باندی سے یہ بچہ پیدا ہوا۔ لہذا بقدر امکان جائین کی رعایت واجب ہے۔ تو صورت اولاد میں ہم نے باپ کی رعایت رکھی اور معنی اولاد میں آقا کا خیال رکھا۔ چنانچہ بچہ آزاد ہو گیا، لیکن اس کی قیمت آقا کو دی جائے گی۔ اور یہ قیمت یوم خصومت کے حساب سے لگائی جائے گی، کیونکہ وجوب نمان کے سبب۔ یعنی مدعی سے بچے کو روکے۔ کا وقت یہی ہے۔ اس لیے کہ آقا کے حق میں توجہ غلام پیدا ہوا تھا، لیکن اسے

قبضہ سے وضو سے وضو کے دن روکا گیا ہے۔ لہذا اس کا قیامت کا اعتبار ہوگا۔ اور اگر کچھ خصوصیت سے پہلے ہی مر گیا تو والدہ پر اس کی قیمت کی ضمانت واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ ضمانت روکنے سے واجب ہوتی ہے۔ اور والدہ کی طرف سے روکنے میں پابندی نہیں ہے۔ نیز اس لیے کہ بچے کی موت میں والدہ کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اگر وہ بچہ مال چھوڑ کر مرا، تو وہ باپ کا ہوگا، کیونکہ مرنے والا اس کا بیٹا تھا اور آزادی کی حالت میں مرا۔ لہذا باپ اس کا وارث ہوگا۔ اور اس میں سے مدعی آقا کو کچھ بھی دینا ضروری نہیں ہے، کیونکہ میراث منیت کا بدل نہیں ہوتی۔ اور اگر اس بچے کو کسی نے قتل کر دیا، اور باپ نے دیت وصول کی تو اس صورت میں آقا کو بچے کی قیمت دینا پڑے گی کیونکہ دیت مقتول کا بدل ہوتی ہے تو یوں بھی ہائے گائیہ یا بچہ زندہ ہے۔ اگر مذکورہ باندی کے پیٹ پر کسی آدمی نے ضرب لگائی، جس سے مردہ جنین ماقط ہوا، تو ضارب بائخ سودر ہم کے غلام کا ضمانت ہوگا۔ اور والدہ آقا کو ضمانت ادا کرے گا۔ اگر جنین بچہ تھا، تو اس کی قیمت کا نصف عشر دے گا اور اگر بچی تھی تو اس کی قیمت کا عشر آقا کو ادا کرے گا۔

اور اگر فریب خوردہ خود بھی غلام ہے تو ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک تمام اولاد مدعی آقا کی غلام ہوگی۔ اور محمد کے نزدیک یہ اولاد آزاد ہوگی۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فریب خوردہ کا حقیقی بچہ ہے کیونکہ اس کے پانی سے پیدا ہوا ہے۔ اور فریب خوردہ کا حقیقی بچہ ہے۔ کیونکہ اس کے پانی سے پیدا ہوا ہے۔ بیشیوں کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کے مطابق یہ بچہ مدعی آقا کی ملک ہونا چاہیے۔ کیونکہ باندی اس کی ملکیت تھی۔ اور بچہ اس کی ملک ہو کر باندی سے پیدا ہوا ہے۔ اور آزادی و غلامی میں بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن ہم نے اجماع صحابہ کے مقابلے میں قیاس چھوڑ دیا۔ اور صحابہ نے یہ فیصلہ اس فریب دادہ کے بچے کے بارے میں کیا تھا، جو خود آزاد تھا۔ لہذا فریب دادہ اگر غلام ہے، تو اس صورت میں اصل قیاس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فریب دادہ نے جو ضمانت ادا کیا ہے۔ کیا وہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فریب دادہ نے جو ضمانت ادا کیا ہے۔ کیا وہ فریب دھندہ سے وصول کرے گا؟ جواب یہ ہے کہ فریب دھندہ کی چند صورتیں ہیں: فریب دھندہ اجنبی ہوگا یا باندی کا آقا ہوگا یا خود باندی ہوگی۔ تو اگر فریب دھندہ اجنبی ہے اور آزاد ہے اور اس نے اسے دھوکہ دیا اور کہا اس عورت سے نکاح کر لو، یہ آزاد ہے یا نکاح کرنے کا مشورہ تو نہیں دیا لیکن اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت آزاد ہے یا اس کا کہ یہ آزاد ہے، اور نکاح کر دیا۔ تو اس صورت میں فریب خوردہ فریب دھندہ سے اولاد کی قیمت وصول کرے گا، کیونکہ اس صورت میں درحقیقت وہ اس بات کا ضمانت بنا ہے کہ اس نکاح میں اگر اسے کوئی نادان لاحق ہوا، تو وہ میں ادا کروں گا۔ لہذا فریب دادہ ضمانت اس سے وصول کرے گا۔ ماں "عقر" اس سے نہیں لے گا۔ کیونکہ یہ خود اس کے فعل کا نتیجہ ہے واجب ہوا ہے۔ لہذا یہ کسی سے وصول نہیں کرے گا۔ اور اگر اس نے صرف اس کا کہ یہ آزاد ہے تو اسے نکاح کا مشورہ دیا اور نہ ہی نکاح کر لیا، تو یہ محض خیر کاذب ہے۔ اس کی بنا پر مجتہدین کچھ وصول نہیں کر سکتا، کیونکہ اس کا کہنے سے وہ ضمانت نہیں بنتا۔ اور اگر فریب دھندہ کسی کا غلام ہے، تو اگر آقا نے اسے ایسا کرنے کا حکم نہیں دیا تھا، اس نے اپنی مرضی سے ایسا کیا، تو غلام کے آقا ہونے کے بعد اس سے ضمانت وصول کرے گا۔ اور اگر آقا نے

نے اسے ایسا کرنے کا حکم دیا تھا تو پھر فی الحال رجوع کر سکتا ہے۔ ہاں اگر وہ مکاتیب یا مکاتیبہ ہے تو پھر آزادی کے بعد ان سے وصول کرے گا کیونکہ انہیں آقا کا حکم دینا صحیح ہی نہیں ہے۔ اور اگر باندی کے آقا نے اسے فریب دیا ہو، تو فریب خود وہ آقا کو اولاد کی کچھ بھی قیمت بطور ضمان ادا نہیں کرے گا، کیونکہ اگر آقا کو ضمان ادا کرے گا، تو پھر اسی سے وصول بھی کرے گا۔ لہذا وجوب ضمان کا کوئی فائدہ نہیں۔ اور اگر یہ فریب خود اس کی منکوحہ باندی نے دیا ہو، تو اگر آقا نے اسے ایسا کرنے نہیں کہا۔ بلکہ خود اس نے اپنی مرضی سے ایسا کیا ہے تو اس سے فوراً ضمان وصول نہیں کرے گا، بلکہ آزادی کا انتظار کرے گا کیونکہ یہ دین آقا کے حق میں ظاہر نہیں ہوا۔ اور اگر آقا نے اسے ایسا کرنے کا کہا تھا تو اسی وقت باندی پر رجوع کر سکتا ہے، کیونکہ یہ دین درحقیقت آقا کے حق میں واجب ہو رہے گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ کسی نے اسے دھوکہ دیا ہو لیکن اگر کسی نے اسے دھوکہ نہیں دیا بلکہ اس نے خود گمان کیا کہ یہ آزاد عورت ہے، اور اس سے نکاح کر لیا، لیکن وہ باندی تھی۔ تو اس کی ضمان وہ کسی سے وصول نہیں کرے گا۔ وجہ گندہ چکی ہے۔ اور اس صورت میں تمام اولاد باندی کے آقا کی غلام ہوگی کیونکہ باندی اس کی ملکوت ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### لزوم نکاح کی تیسری شرط

حرہ، عاقلہ، بالغہ اگر اولیاء کی رضا کے بغیر، خود کسی غیر کفو سے نکاح کر لیتی ہے، تو ابوحنیفہ کے نزدیک مہر مثل کامل ہونا چاہیئے۔ حتیٰ کہ اگر کفو سے بھی نکاح کرے، جب کہ اولیاء کی رضا شامل ہو، اور مہر مثل سے اتنا کم مہر ملے کرے کہ عام طور پر لوگ معاملات میں اتنی کمی سے صرف نظر نہیں کرتے تو بھی اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا۔ زوج یا تو اس کا مہر مثل پورا کرے گا اور یا ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، نکاح اس کے بغیر بھی لازم ہوتا ہے۔ چنانچہ اولیاء کو حق اعتراض حاصل نہیں ہوگا۔

نوٹ: یہ مسئلہ اور اس سے پہلا مسئلہ یعنی جب عورت اولیاء کی رضا کے بغیر غیر کفو سے نکاح کر لے ابوحنیفہ و زفر کی اصل، ابو یوسف کی ایک روایت اور محمد کی روایت مروجہ پر متفرع ہوتے ہیں، کیونکہ بنیادی طور پر نکاح جائز ہے، لیکن ظاہر الروایۃ میں محمد کی اصل اور ابو یوسف کی دوسری روایت کے مطابق یہ نکاح جائز ہی نہیں ہے۔ لہذا تفریق قابل اشکال ہے۔ بناء بریں صورت مسئلہ کے بارے میں یہ وضاحت پیش نظر رہے کہ یہ تفریع اس صورت میں بیشک بیہقی ہے، جب ولی نے عورت کو نکاح کرنے کی اجازت دی ہو، پھر وہ غیر کفو یا کفو سے مہر مثل سے کم مہر پر نکاح کر لے۔ اور ”اصل“ میں ایک اور صورت بھی ذکر کی گئی ہے، وہ یہ کہ ولی اور عورت کو غیر کفو یا کفو کے ساتھ مہر مثل سے کمتر

مہر پر نکاح کرنے پر مجبور کیا گیا ہو، پھر اگر وہ زائل ہو جائے تو غیر کفو کی صورت میں ولی اور عورت دونوں کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر ایک راضی بھی ہو جائے تو دوسرے کا حق باطل نہیں ہوتا اور کفو والی صورت میں ولی کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ سو اگر عورت نکاح اور مہر پر راضی ہو جائے تو بھی ولی اسے فسخ کر سکتا ہے۔ یہ ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اور محمد کے نزدیک اور ابو یوسف کے آخری قول کے مطابق ولی کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اور شافعی کی اصل کے مطابق صورت مسئلہ بنتی ہے کہ ولی کسی آدمی کو عورت کا نکاح کرانے کا حکم دے اور وہ شخص عورت کی رضا سے غیر کفو یا کفو کے ساتھ کتر مہر پر نکاح کر دے۔

**دلائل:** ابو یوسف و محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر خالصتاً عورت کا حق ہے۔ بیع میں ثمن اور اجارہ میں اجرت کی مانند ہوتا ہے۔ سو عورت نے کسی کر کے خالص اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ لہذا نکاح صحیح اور لازم ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ مہر باطل معاف کر دے تو بھی نکاح جائز ہے۔ باب بیع میں اسی وجہ سے ثمن معاف کرنا یا معمولی فسخ ملے کرنا۔ جائز ہے۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مہر میں اولیاء کا حق ہوتا ہے۔ کیونکہ زیادتی مہر باعث فخر اور نقصان مہر باعث عار ہوتا ہے۔ لہذا انہیں حق حاصل ہے کہ وہ اعتراض کر کے اپنے خاندان سے عار دور کریں عدم کفارت کی صورت میں اسی بنا پر انہیں حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ لہذا یہاں بھی انہیں یہ حق حاصل ہوگا۔ نیز اس لیے کہ اس نے اپنا مہر گر کر اپنے خاندان کی عورتوں کو نقصان پہنچایا ہے۔ کیونکہ مدت گزرنے کے بعد خاندان کی لڑکیوں کے مہر کا تین اس کے مہر سے ہوگا۔ سو اس کا موجودہ اقدام خاندان کے لیے مستقبل میں ضرر رساں ثابت ہوگا۔ اس لیے انہیں حق حاصل ہوگا کہ وہ نکاح فسخ کر کے اپنے خاندان کو ضرر سے بچائیں۔ واللہ اعلم۔

## فصل لزوم نکاح کی شرط منبہ

لزم نکاح کے لیے ضروری ہے کہ نذاند میں قطع عضو اور نامردی کا عیب نہ پایا جاتا ہو، بشرطیکہ عورت بھی ایسی حالت میں غاوند سے راضی نہ ہو۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ نامردی کا عیب لزوم نکاح سے مانع نہیں ہے۔ ان کی محبت پر روایت ہے کہ قوفہ کہ یوسفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور عرض کیا کہ: یا رسول اللہ! میں رفاعہ کے نکاح میں تھی۔ انہوں نے مجھے تین غلافیں دے دیں۔ میں نے عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کر لیا، تو بعد ازیں نے ان کے پاس پہنچا دیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور فرمایا: "شاید کہ تم رفاعہ کی طرف رجوع کرنا چاہتی ہو،" نہیں یہاں تک کہ تم اس کی سٹاس لکھ لو اور وہ تمہاری سٹاس لکھ لے۔" اس روایت سے استدلال یہ ہے کہ عورت نے اپنے غاوند پر نامردی کا دعویٰ کیا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے اسے خیار نہیں دیا۔ اور اگر ایسی صورت میں نکاح لازم ہی نہ ہو تو آپ ضرور اسے  
 خیار دیتے۔ نیز اس عیب سے مقصود عقد یقینی طور پر فوت نہیں ہوتا۔ لہذا خیار نہیں ملے گا۔ جیسا  
 کہ دوسرے عیوب کی وجہ سے خیار نہیں ملتا۔ برخلاف قطع عضو کے۔ کہ اس صورت میں مقصود کا فوت  
 یقینی ہے۔ لہذا وہاں اختیار حاصل ہوگا۔ بیماری دلیل اجماع صحابہ ہے۔ روایت ہے کہ عمرؓ نے نامرد  
 کے بارے میں فیصلہ دیا کہ اسے ایک سال کی مہلت دی جائے، اگر اس عرصہ میں اسے ذلیقہ نہ پیت  
 ادا کرنے کی قدرت حاصل ہو جائے تو ٹھیک، وگرنہ تفریق کر دی جائے۔ اور عورت پر عدت گزارنا  
 لازم ہوگا۔ ابی مسعودؓ سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔ اور علیؓ سے مروی ہے کہ عین کو ایک سال کی عدت  
 دی جائے، اگر وصل پر قادر ہو جائے تو ٹھیک، وگرنہ دونوں میں تفریق کر دی جائے۔ ان حضرات کا  
 یہ فیصلہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا۔ اور اس پر کسی کا انکار متقول نہیں ہے۔ لہذا یہ اجماعی فیصلہ ہوگا۔ نیز اس  
 لیے کہ عقد کی بنا پر کم از کم ایک مہر دہلی عورت کا خاوند پر حق ہے۔ اور عجز ثابت ہونے کے باوجود  
 عقد کو لازم قرار دینا عورت کی حق تلفی اور اس پر ظلم ہے۔ جب کہ فرمان الہی ہے: وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ  
 أَحَدًا تیز آواز کسی پر ظلم نہیں کرتا، اور فرمان نبوی ہے: ”حق تلفی ضرر رسانی اسلام میں نہیں ہے،“  
 سو اس صورت میں لزوم عقد کا قول باعث تناقض ہے۔ اور یہ محال ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے خاوند پر  
 لازم کیا ہے کہ اگر بیوی کو رکھنا ہے تو دستور کے موافق رکھے وگرنہ آچھے طریقے سے چھوڑ دے، ارشاد ہے  
 فَمَا سَاكِنًا مَعَهُ وَلَا تَسْرِحْ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَا تُمْسِكْ بِغِلْظٍ وَلَا تَنْفَكْ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَا تُمْسِكْ بِغِلْظٍ وَلَا تَنْفَكْ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ  
 کو نکاح میں رکھنا کسی لحاظ سے بھی امساك بالمعروف نہیں ہے۔ لہذا ایسی صورت میں اس پر  
 تسريح بالمعروف واجب ہے۔ اگر خود چھوڑ دے تو بہتر وگرنہ قاضی چھڑوادے گا۔ نیز اس لیے کہ  
 مہر عقد نکاح میں عوض ہوتا ہے۔ اور وصل پر قادر نہ ہونے سے عوض میں عیب پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ  
 اس سے مہر کا ثبوت یقینی نہیں رہتا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ کسی ایسے قاضی کی عدالت میں بھگڑا  
 لے جائیں، جو غلو سے تروم مہر کی رائے نہ رکھتا ہو۔ چنانچہ وہ طلاق کا فیصلہ دے گا اور نصف مہر  
 دلوائے گا۔ سو اس عجز سے مہر میں یہ عیب پیدا ہو گیا کہ اس کا ثبوت یقینی نہ رہا۔ اور جب عوض میں عیب  
 پیدا ہو جائے تو خیار فنا ہے۔ جیسا کہ یحییٰ میں ہے۔ اس کے خلاف رائے رکھنے والے حضرات  
 نے جو مدعی پیش کی ہے، وہ ان کی محبت نہیں ہی سکتی، کیونکہ اس میں عورت نے نامردی کا دعویٰ  
 نہیں کیا، بلکہ اس کا یہ قول قضیب کی باریکی سے کنایہ ہے۔ نیز اس عیب کو دوسرے عیوب پر قیاس کرنا  
 بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ دوسرے عیوب سے مقصود عقد فوت نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ اپنے مقام  
 پر انشاء اللہ بیان ہوگی جب کہ ایک سال کی مدت تک جماع پر قادر نہ ہونے سے مقصود عقد کا  
 فوت ہونا ایک امر ظاہر ہے۔ لہذا اس عیب کو دوسرے عیوب پر قیاس کرنا درست  
 نہیں ہے۔

مسئلہ: گزشتہ تفصیل کی روشنی میں اگر عورت مراءفہ کرے اور دعویٰ کرے کہ میرا خاوند عین ہے  
 لہذا مجھے طلاق دلوائی جائے، تو قاضی خاوند سے پوچھے گا کہ کیا تمہارا اس سے وصل ہوا ہے یا نہیں ہاں

اس نے اقرار کر لیا کہ وصل نہیں ہو سکا تو قاضی اسے ایک سال کی مہلت دے گا، عورت خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ اور اگر اس نے وصل کا دعوٰی کیا۔ اور عورت ثیبہ ہے تو میں کے ساتھ اس کا یہ قول تسلیم کیا جائے گا کہ وصل ہو چکا ہے، کیونکہ ثبابت فی الجملہ وصل کی دلیل ہے۔ اور مانع وصل ایک عارض ہے۔ کیونکہ اصل عیب نہ ہونا ہے۔ لہذا ظاہر مرد کا شہد ہے۔ ہاں البتہ دفعِ حمت کے لیے اس سے عطف لیا جائے گا۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں باکرہ ہوں، تو عورتوں سے اس کا معائنہ کروایا جائے گا۔ اور اس لیے ایک عورت کا معائنہ بھی کافی سمجھا جائے گا، کیونکہ بکارت ایسا باب ہے جس پر مرد تو مطلع نہیں ہو سکتے۔ لہذا اس باب میں ضرورت کی بنا پر تنہا عورتوں کی شہادت قبول کی جاتی ہے اور اس میں ایک عورت کی شہادت بھی مقبول ہوگی، جیسا کہ ولادت کے باب میں صرف دایہ کی شہادت مقبول ہوتی ہے۔ نیز اس لیے کہ اصل یہ ہے کہ شرمگاہ کو دیکھنا حرام ہے، اور عزیمت بھی یہی ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَقُلْ لِلَّهِ مَنَاتٌ يُفْضِلُ مِنْ أَنْبَارِهِنَّ .  
اور مومنہ عورتوں سے کہہ دیجیے کاپنی نگاہوں کو جھکا ئے رکھیں ۔

دیکھنے شخصت ہے، اور یہ رضعت ایک کے معائنہ سے پوری ہو جاتی ہے، نیز قاعدہ یہ ہے کہ جن معاملات میں تنہا عورتوں کا قول مقبول ہے، ان میں عدد کی شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ روایت حدیث میں یہ شرط نہیں ہے۔ ہاں دو عورتوں کا معائنہ زیادہ موثوق ہوگا، کیونکہ دو کی خبر سے غلبہ ظن زیادہ قوی ہو جائے گا۔ سو اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ ثیبہ ہے، تو میں کے ساتھ مرد کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اور اگر انہوں نے کہا کہ یہ باکرہ ہے۔ تو عورت کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ قاضی مختصر طحاوی کی شرت میں لکھتے ہیں کہ اس صورت میں میں کے بغیر عورت کا قول تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ عورت میں بکارت اصل ہے۔ اور اصل کی شہادت سے عورتوں کی شہادت میں قوت پیدا ہو گئی ہے۔ لہذا میں نہیں لی جائے گی۔

مسئلہ: جب یہ ثابت ہو جائے کہ عورت سے مرد کا وصل نہیں ہو سکا۔ یہ بات خواہ مرد کے اقرار سے ثابت ہو یا ظہور بکارت سے۔ تو قاضی مرد کو ایک سال کی مہلت دے گا، کیونکہ اس کی نامردی ثابت ہو چکی ہے۔ اور نامرد کو ایک سال کی مہلت دی جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر صابغ کا اجماع ہو رہا ہے۔ نیز اس لیے کہ احتمال ہے کہ اب تک عدم وصل غز کی بنا پر ہو، اور یہی ممکن ہے کہ وصل پہنچا۔ ہوا لیکن اس سے نفی اور نفرت ہو۔ لہذا اسے اتنی ملت دی جائے گی کہ اگر نفی نفی کی وجہ سے وصل نہیں ہوا، تو اپنے نام سے نامردی کا دھبہ دھونے کے لیے اتنی مدت میں اس سے محبت کر سکے۔ اور اگر ایک سال کی مدت گزرتی اور وصل نہ ہوا تو اب یہ بات متعین ہو گئی کہ عدم وصل غز کی وجہ سے ہے۔

نوٹ: ایک سال کی مدت اس لیے رکھی گئی ہے کہ یہ غز حقیقی ہووے یہ بھی احتمال ہے کہ کسی بیماری سے البتہ مدت پر نہایت بارودت یا موطوبت یا بیہوشی کے غائب آگئے کی وجہ سے ہو۔ اور سال



میں چار موسم پائے جاتے ہیں، اور چار موسم چار طبائع پر مشتمل ہوتے ہیں لہذا اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ جو کہتا ہے کہ کوئی موسم اس کی طبیعت کے موافق پڑ جائے، مانع اٹھ جائے اور وصل ہو سکے۔ اور فقہاء اللہ بن نوفل سے مروی ہے کہ دس ماہ کی مہلت دی جائے گی، لیکن یہ قول اجماع صحابہ کے خلاف ہے۔ اور پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ عبد اللہ بن نوفل صحابی میں یا تابعی، لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ اختلافی رائے اجماع کو مجروح نہیں کر سکتی۔ نیز اس لیے کہ مہلت اس لیے دی جاتی ہے کہ وہ چار موسموں میں سے کسی موسم میں وصل پر قادر ہو سکے۔ اور چار موسم پورے سال میں پورے ہوتے ہیں۔ یہاں یہ بات بحث طلب ہے کہ شمسی سال کا اعتبار کیا جائے گا یا قمری سال کا بقاضی مختصر علماء کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ”ظاہر الروایۃ کے مطابق قمری سال کی مہلت دی جائے گی اور انہوں نے اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ شمسی سال کے قول کی وجہ یہ ہے کہ چار موسم شمسی سال میں پورے ہوتے ہیں، کیونکہ شمسی سال قمری سال سے کچھ دن زیادہ ہوتا ہے سو اس زائد مدت میں عارض من زائل ہونے کا احتمال ہے۔ لہذا شمسی سال کی مہلت دینا ادلی ہے ظاہر الروایۃ کا مستدل کتاب و سنت ہے۔ کتاب اللہ میں ارشاد ہے۔

”يَسْتَلِذُّكَ مِنَ الْاَهْلِهِ قُلُوبُ  
لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
هِيَ مَوَاقِيتُ النَّاسِ  
وَالْحَجَّ  
لوگ آپ سے منہ چاند کے بارے میں  
دریافت کرتے ہیں، کہہ دیجیے کہ وہ لوگوں  
کے (کاموں کی) میعادیں، الحج کے وقت  
معلوم ہونے کا ذریعہ ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مدت، اوقات اور وقت حج کی پہچان کے لیے ہلال کو علامت قرار دیا۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کا فضل و رحمت ہے۔ اگر اوقات کا تعین، ایام یعنی شمسی سال کے حساب سے فرض قرار دیا جاتا تو یہ عوام الناس کے لیے مشکل ہوتا۔ اور سنت سے استدلال یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موسم حج میں خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا ”اگاہ رہو! زمانہ اپنی اسی بیعت پر گھوم گیا ہے جو کائنات کی تخلیق کے دن اس کی تھی۔ سال بارہ ماہ کا ہے، ان میں سے چار ماہ حرمت والے ہیں جن میں پیے در پیے، ذوالقعدہ، ذوالحجہ اور محرم اور ایک رجب مضر جو جمادی اور شعبان کے درمیان ہوتا ہے۔ جن میں شہر اور ایک تنہا مصر علی میں ماہ کو ”شہر“ کہتے ہیں، اور شہر لغوی اعتبار سے ہلال کا نام ہے کہا جاتا ہے۔ رایت الشہد ”مراد ہوتی ہے: رایت المہلال۔ اور ایک قول یہ ہے کہ شہر کو شہرت کی بنا پر شہر کہا جاتا ہے۔ اور شہرت ہلال کی ہوتی ہے تو صحابہ کرام کا عین کو ایک سال کی مہلت دینا جب کہ سال بارہ شہر کا ہوتا ہے۔ اور شہر ہلال کو کہتے ہیں۔ درحقیقت قمری سال ہی کی مہلت دینا ہے۔

مسئلہ: سال کا آغاز مراقد کے روز سے کیا جائے گا۔ اور اس سے پہلے مدت سال میں شمار نہیں کی جائے گی، اس لیے کہ روایت ہے کہ عمرؓ نے شہر کو یہ مکتوب بھیجا کہ ”عین کو روز مراقد سے ایک سال کی مہلت دی جائے۔ نیز ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مراقد سے پہلے اس کا عدم وصل ممکن ہے کہ

عجز کی بنا پر، اور ممکن ہے کہ قادر ہوئے کے باوجود ناپسندیدگی کی وجہ سے ہو۔ سو جب حاکم اس مہلت دے گا تو ظاہر یہ ہے کہ وہ نامردی کی عار سے بچنے کے لیے ضرور وطنی کرے گا۔ اور اگر پھر بھی اس نے صحبت نہ کی تو اب اسی کا عجز متعین ہو جائے گا۔

**مسئلہ:** ماہ رمضان اور ایام حیض سال میں شمار کئے جائیں گے۔ ان کی بجائے مزید مدت نہیں ملے گی۔ اس لیے کہ صحابہ کرام نے عین کے لیے ایک سال کی مدت مقرر کی، باوجود مکہ وہ یہ جانتے تھے کہ سال میں ماہ رمضان بھی ہوتا ہے ایام حیض بھی آتے ہیں۔ اگر یہ ایام سال میں محسوب نہ ہوتے تو وہ ایک سال سے زیادہ مدت مقرر فرماتے۔

**مسئلہ:** اگر اس مدت کے دوران میں غاوند یا یوسی اتنا بیمار ہو گئے کہ جماع ممکن نہ رہا، سو اگر یہ مرض پورا سال رہا، تو غاوند کو مزید ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اور اگر تمام سال نہیں رہا تو اس کے بارے میں ابن سماعہ ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ اگر نصف ماہ یا اس سے کم عرصہ مرض رہا تو یہ مدت سال سے شمار کی جائے گی۔ اور اگر نصف ماہ سے زیادہ رہا تو یہ عرصہ سال سے شمار نہیں کیا جائے گا، اور سال

کے بعد بعدہ ایام مرض مزید مہلت ملے گی۔ خداوند کے غائب ہونے کا بھی یہی حکم ہے۔ ابن سماعہ ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کرتے ہیں کہ اگر مرد یا عورت سال میں ایک دن یا دو دن بھی عیثیک رہے تو اسی سال کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسے مزید مہلت نہیں ملے گا۔ اور ابن سماعہ محمد سے روایت کرتے ہیں کہ اگر مرض کا دورانیہ ایک ماہ سے کم ہے، تو یہ سال میں شمار کیا جائے گا۔ اور اگر ایک ماہ یا اس سے زیادہ ہے، تو پھر ایام مرض کو سال میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ اور اتنی مدت مزید مہلت دی جائے گی۔ اس بارے میں اصل یہ ہے کہ قلیل ایام مرض کو سال سے خارج کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ انسان سال میں عام طور پر اتنا بیمار ہو جاتا ہے۔ اور کثیر ایام کا اعتبار کرنا ممکن ہے۔ تو ابو یوسف نے ایک روایت کے مطابق، جو کہ ان سے صحیح تر روایت ہے۔ نصف ماہ اور اس سے کم مدت کو قلیل شمار کیا ہے۔

اور نصف ماہ سے زیادہ مدت کو کثیر قرار دیا ہے۔ اور اس بارے میں وہ کم رمضان سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ یہ واضح ہے کہ ماہ رمضان کو سال سے محسوب کیا جاتا ہے۔ حالانکہ ماہ رمضان میں رات میں وطنی ہو سکتی ہے۔ دن میں نہیں۔ اور ایک ماہ کی مجموعی مدت میں راتیں، نصف ماہ ہوتی ہیں، تو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر مطلق جماع نصف ماہ یا اس سے کم مدت رہا ہو، تو یہ مدت سال میں شمار کی جائے گی۔ اس استدلال سے نصف ماہ اور اس سے کم مدت کا اعتقاد تو ثابت ہوتا ہے، لیکن اس سے زیادہ مدت کے اعتقاد کی نفی نہیں ہوتی۔ ابو یوسف سے دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ سال کے دوران میں جب استہنا موقع ملا، جس میں وطنی ممکن تھی، لیکن اس نے وطنی نہیں کی۔ تو کو تاہی اس کی طرف سے ہوئی ہے لہذا یوں سمجھا جائے گا، کہ زیادہ تمام سال عیثیک اور صحت مند رہا۔ بخلاف جب کہ تمام سال بیمار رہے اور اتنی مہلت بھی نہ پانے کہ وطنی کر سکے تو پھر اس کے حق میں سال شمار نہ ہوتا۔ لہذا مزید ایک سال کی مہلت ملے گی۔ اور محمد ایک ماہ سے کم مدت کو

قلیل اور ایک ماہ اور اس سے زیادہ مدت کو کثیر قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ مدت کے پیمانوں میں جلد ختم ہونے والا آخری پیمانہ ماہ ہے، لہذا ایک ماہ کثیر مدت کا حکم رکھتا ہے اور اس سے کم، قلیل مدت کے حکم میں ہے۔

**مسئلہ:** ابووسف فرماتے ہیں کہ سال کی مہلت مٹنے کے بعد اگر عورت فرض حج کے لیے چلی گئی، تو مدت حج سال سے شمار نہیں کی جائے گی، کیونکہ فرض حج سے روکنا شرعاً ممکن نہیں ہے۔ تو ان ایام میں وہ شرعاً وطی پر قادر نہیں رہا، لہذا اتنے ایام اسے مزید مہلت ملے گی۔ اور اگر خاندن حج کے لیے چلا جائے۔ تو یہ ایام سال سے شمار ہوں گے کیونکہ وہ عورت کو اپنے ساتھ لے جاسکتا ہے، یا حج کو موخر کر سکتا ہے، کیونکہ مدت العمر حج کا وقت رہتا ہے۔ محمد فرماتے ہیں کہ اگر احرام بند ہونے کے بعد عورت نے اس سے خصومت کی، تو احوال کے بعد اسے ایک سال کی مہلت ملے گی، کیونکہ احرام کی حالت میں وطی شرعاً ممکن نہیں ہے۔ لہذا اس مدت کی ابتداء اس وقت سے شمار کی جائے گی، جب سے وطی کرنا اس کے لیے ممکن ہوا ہو۔ اور اگر مدت ظہار میں عورت نے خصومت کی، تو اگر یہ اعتقاد ہے تو گویا وطی پر قادر ہے، غلطی آ کر اذکر سے اور وطی کر لے، جیسا کہ محدث تقدیم ظہار کے ساتھ نماز پر قادر ہوتا ہے کہ ظہار کا مصلیٰ کہے اور نماز پڑھ لے۔ اور اگر وہ اعتقاد نہیں ہے، تو پھر اسے چودہ ماہ کی مہلت دی جائے گی، کیونکہ اس صورت میں اسے کفارہ ظہار دو ماہ کے رد و زوں کی صورت میں ادا کرنا ہوگا اور ان دو ماہ میں وطی شرعاً حرام ہے۔ لہذا ان دو ماہ کو سال میں شمار نہیں کیا جائے گا، اور ان کے علاوہ ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اور اگر اس نے سال کی مہلت کے دوران میں ظہار کیا تو اس سے مہلت میں کچھ اضافہ نہیں ہوگا کیونکہ وہ ترک ظہار پر قادر تھا۔ لیکن اس کے باوجود جب اس نے ظہار کیا تو اس نے اپنے اختیار سے وطی اپنے لیے ممنوع کر لی، لہذا اس کے اقدام کی وجہ سے عورت کا حق ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر عین کی بیوی رتقاء یا قرناء ہو پھر رتقاء وہ عورت جس کی شرمگاہ پر صلی ہو، جس کی وجہ سے جماع ممکن ہو۔ قرناء وہ عورت جس کی شرمگاہ میں بی بی امبری ہوئی ہو، تو ایسی صورت میں ایک سال کی مہلت نہیں دی جائے گی، کیونکہ ایسی عورت کا وطی میں کوئی حق نہیں ہے۔ اس لیے کہ مانع وطی خود اس میں موجود ہے۔ لہذا مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

**مسئلہ:** اگر خاندن اتنا کم عمر ہے کہ عام طور پر اتنی میں وطی نہیں ہوتی عورت بالغ ہے۔ اور اسے بطور نہیں ہے۔ اور وہ مہلت دینے کا مطالبہ کر دیتی ہے۔ تو مہلت نہیں دی جائے گی، بلکہ اس کے بطور کا انتظار کیا جائے گی۔ جب وہ بالغ ہو جائے۔ تو پھر اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی کیونکہ جب وہ جماع کرنے کی عمر میں ہی نہیں ہے۔ تو اسے مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں۔ نیز اس لیے کہ اس مہلت کا حکم یہ ہے کہ اگر اس مدت میں بھی وہ جماع نہ کر سکا تو پھر فرقت کا اختیار ملتا ہے۔ اور عین کی فرقت طلاق ہوتی ہے جب کہ بچہ طلاق کا اختیار نہیں رکھتا۔ نیز اس لیے کہ بچے میں جماع کی خواہش عام طور پر بلوغت کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ لہذا فی الحال مہلت نہیں دی جائے گی۔

**مسئلہ:** اگر خاندان باطل، مجنون ہو، اور عورت اسے عین پائے، تو فقہاء کے نزدیک اس صورت میں مہلت دین دی جائے گی۔ لہذا اذکو الکو حنفی کیونکہ مہلت کا حکم یہ ہے کہ اگر دخول نہ ہو سکے تو تفریق کر دی جائے۔ اور عین کی فرقت طلاق ہوتی ہے۔ جب کہ مجنون طلاق کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور قاضی مختص طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ایک سال انتظار کیا جائے گا۔ برخلاف نابالغ بچے کی صورت کے کہ وہاں کچھ جملع سے ملنے ہے۔ لہذا عین کے ختم ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔ پھر ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ صیح وہ ہے جو کفری نے بیان کیا ہے، کہ مجنون کی حالت میں بالکل مہلت نہیں دی جائے گی ورنہ اوپر بیان ہو چکی ہے۔

**مسئلہ:** ایک سال کی مہلت گزرنے کے بعد اگر میاں بیوی دونوں محتق ہوں کہ وصل ہوا ہے تو وہ اس کی بیوی رہے گی۔ اور اسے اختیار نہیں ملے گا۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو جائے، بیوی دعویٰ کرے کہ وصل ہوا ہے۔ تو اگر وہ عورت غیبی تھی۔ تو عین کے ساتھ مرد کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ ورنہ رکھی ہے۔ اور اگر وہ باکرہ تھی، تو اس کا معائنہ کیا جائے گا۔ اگر معائنہ سے معلوم ہو کہ وہ ابھی تک باکرہ ہے۔ تو عورت کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر معائنہ کا نتیجہ ملا کہ وہ غیب ہے تو مرد کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ ورنہ رکھی ہے۔ اور اگر معائنے سے کوئی حتمی نتیجہ برآمد نہ ہو تو پھر اسے جانچا جائے گا۔ اور جارج کے طریق کے بارے میں مشائخ کے مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ اسے کہاجائے گا کہ دیوار پر پشاب کرے، اگر اس کا پشاب دیوار پر گرے، تو وہ باکرہ ہے۔ ورنہ غیب ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مرنے کے انڈے سے جانچا جائے گا، اگر اس کے مقام مخصوص میں انڈا سما جائے تو وہ غیب ہے، ورنہ باکرہ ہے۔

**مسئلہ:** اگر ثابت ہو جائے کہ وہی نہیں ہوئی۔ یہ بات خواہ مرد کے اعتراف سے ثابت ہو یا ظہور بکارت سے۔ تو قاضی عورت کو خیار دے گا۔ کیونکہ صحابہ کرام نے عین کی بیوی کو خیار دیا ہے۔ اور وہ ہمارے راہنما ہیں پھر چاہے تو عورت فرقت اختیار کرے اور چاہے نکاح میں رہے۔ لیکن اعتبار اس وقت دیا جاتا ہے۔ جب ثبوت خیار کی شرائط پائی جائیں۔ سو اس خیار کے بارے میں گفتگو پسند مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ ثبوت خیار کی شرائط کا بیان۔

ب۔ حکم خیار کا بیان۔

ج۔ کس چیز سے خیار باطل ہو جاتا ہے؟

**شرائط خیار:** ۱۔ اس نکاح میں اس عورت سے باطل وصل و صحبت نہ ہوئی ہو۔ چنانچہ اگر ایک مرتبہ بھی وصل ہوا ہو۔ تو اختیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ ایک مرتبہ باطلی ہونے سے عورت کو اس کا حق مل گیا اور خیار اس وقت حاصل ہو جاتا ہے۔ جب عقد سے ذریعہ حاصل ہونے والا اس کا حق واجب فوت ہوتا ہو۔ اور یہ چیز نہیں پائی گئی۔ اور اگر میں عورت کے لیے مہلت دی گئی ہے۔ اس کے سوا کسی اور بیوی سے صحبت کی یا مرنے سے پہلے کسی دوسری بیوی سے صحبت کر چکا تھا۔ تو اس سے مزاحمت کرنے والی بیوی کا حق تاخیر و خیار باطل نہیں ہوگا، کیونکہ اسے اس کا حق نہیں ملا۔ سو وہ تاخیر و خیار

کافی کھتی ہے۔

۲۔ بوقت نکاح عورت کو اس عیب کا علم نہ ہو۔ چنانچہ اگر اس عورت نے یہ علم ہوتے ہوئے کر یہ عین ہے، اس نے نکاح کر لیا۔ تو اسے اختیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ علم کے باوجود اس سے نکاح کرنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس عیب کو قبول کرتی ہے۔ جیسا کہ مشتری کو اگر بوقت بیع عیب کا علم ہو، تو خیار عیب نہیں ملتا، اور عیب پر رضا سے رد ممنوع ہو جاتا ہے، جیسا کہ بیع وغیرہ میں ہے۔ اور اگر بوقت نکاح عورت کو اس عیب کا علم نہیں تھا، نکاح کے بعد ایک مرتبہ وصل بھی ہوا، لیکن پھر اس کی یہ طاقت جاتی رہی، اس کے بعد فرقت ہو گئی، اب اگر اسی عورت سے دوبارہ نکاح ہو، اور وصل نہ ہو سکے، تو عورت کو خیار ملے گا، کیونکہ عجز متحقق نہیں ہوا تھا۔ لہذا دوبارہ اس سے نکاح کرنا عیب پر رضا نہیں سمجھی جائے گی۔ اور ایک عقد میں وصل ہونے سے دوسرے عقد میں عورت کا حق وصل باطل نہیں ہوتا۔ اور اگر قاضی نے عین کو جہلت دی، لیکن وصل نہ ہو سکا، چنانچہ تفریق کر دی گئی اس کے بعد پھر دونوں نے نکاح کر لیا تو عورت کو خیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ اس صورت میں عورت کو عیب کا یقینی علم تھا۔ اس کے باوجود نکاح قبول کرنا عیب پر رضائی دلیل ہے، لہذا اب اختیار نہیں ملے گا۔ واللہ اعلم۔

حکم خیار: اس خیار کا حکم یہ ہے کہ عورت کو فرقت اور نکاح کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔ پھر چاہے وہ فرقت اختیار کرے یا نکاح میں رہنا پسند کرے۔ اگر اس نے نکاح میں رہنا پسند کیا تو اس کا حق وصل باطل ہو جائے گا، اور اس نکاح کے دوران میں اسے کبھی حق خصومت حاصل نہیں ہوگا۔ وجہ گذر چکی ہے کہ علم کے باوجود نکاح اختیار کرنا عیب پر رضائی دلیل ہے۔ اور اگر اس نے فرقت اختیار کی تو قاضی ان کے درمیان تفریق کر دے گا۔ کفری نے یہ نوخی بیان کیا ہے۔ اور اس میں انہوں نے کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ اس کلام کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ نفس اختیار سے فرقت واقع نہیں ہوتی، اور قاضی مختصر طرہادی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ:

ظاہر الروایۃ کے مطابق نفس اختیار سے فرقت واقع ہو جاتی ہے، اور اس کے فیصلے کی حاجت نہیں ہے۔ جیسا کہ خیار متفقہ اور خیار غیرہ کی صورت میں ہوتا ہے اور مصر سے روایت یہ ہے کہ جب تک قاضی یہ نہیں کہتا کہ میں نے تم دونوں کی درمیان تفریق کی۔ تب تک فرقت واقع نہیں ہوتی۔ اس روایت کے مطابق یہ خیار اختیار بطور کے بمنزلہ ہے۔ یہ تو قاضی کا بیان تھا۔ اور بعض مواضع میں مذکور ہے کہ ابو حنیفہ کا قول وہ ہے جو حسن نے روایت کیا۔ اور ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے۔ وہ صاحبین کا قول ہے۔

حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت، فرقت بطلان ہے۔ اور اس میں ہمارے کام کے مابین کوئی اختلاف نہیں، صرف شافعی اس میں اختلاف فرماتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ اختیار مختص یہ مسئلہ انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گا۔ اور عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی، یہ اختیار

صرف خاوند کے پاس ہے۔ آلائیہ کہ قاضی خاوند کے قائم مقام ہو کر تفریق کرتا ہے۔ نیز اس لیے کہ اس فرقت کا سبب یعنی تاخیر، قاضی کے ساتھ مخصوص ہے، نیز کہ محلت صرف قاضی ہی دیتا ہے۔ سو اس سبب سے متعلقہ فرقت بھی قاضی کے ساتھ مخصوص ہوگی، جیسا کہ فرقت لعان میں ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں جو مذکور ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کی طرف سے عورت کو تحنیر اختیار طلاق کی تفویض ہے۔ لہذا عورت کا فرقت اختیار کرنا من حیث المعنی قاضی کی طرف سے تفریق ہے۔ عورت کی طرف سے نہیں۔ اور قاضی زوج کا قائم مقام ہونے کی وجہ سے یہ اختیار رکھتا ہے کہ اختیار طلاق تفویض کر دے۔

**مسئلہ:** اس فرقت کو طلاق بائن تصور کیا جائے گا، کیونکہ اس تفریق سے غرض یہ ہے کہ عورت کو ایک ایسے خاوند سے چھڑایا جائے، جس سے عورت کا حق پورا کرنے کی توقع نہیں ہے۔ تاکہ عورت کے ساتھ ظلم اور نا انصافی نہ ہو، اور یہ مقصود طلاق بائن سے حاصل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر اسے طلاق رجعی قرار دیا جائے تو خاوند، عورت کی رضا کے بغیر پھر اس سے رجوع کرے گا، اور اس کے بعد دوبارہ تفریق کی حاجت پیش آئے گی۔ سو ایسی تفریق غیر مفید ہے۔

**مسئلہ:** اس فرقت کی صورت میں عورت کو مہر کامل ملے گا۔ اور اس پر عدت گزارنا واجب ہوگا، بشرطیکہ خلوت صحیح ہو چکی ہو۔ اس پر اجماع ہے۔ اور اگر خلوت نہیں ہوئی، تو عدت واجب نہیں ہوگی۔ ہاں اگر مہر منقر ہو اتھا تو نصف مہر ملے گا۔ اور اگر مقرر نہیں ہوا تھا تو متعہ ملے گا۔

**مسئلہ:** قاضی نے نامردی کی وجہ سے تفریق کر دی، عدت واجب ہو گئی، عدت کے آغاز سے لے کر دو سال کے دوران میں اگر بچہ پیدا ہوا۔ تو یہ خاوند کا بچہ سمجھا جائے گا۔ کیونکہ مقننہ اگر فرقت طلاق سے لے کر دو سال کی مدت کے درمیان بچہ جنمتی ہے۔ تو اس بچے کا نسب خاوند سے ثابت ہوگا۔ کیونکہ عدت کا وجوب حمل و فراغ کو پرکھنے کے لیے ہوا ہے، اور حمل کی مدت ہمارے نزدیک دو سال تک دراز ہو سکتی ہے۔ سو دو سال تک پیدا ہونے والے بچے کا نسب خاوند سے ملے گا۔ نیز اگر خاوند نے کہا کہ میں نے اس کے ساتھ صحبت کی تھی۔ تو ابویوسف فرماتے ہیں کہ "حاکم فرقت کو باطل کر دے گا۔ اور اس کے لیے بچہ کافی وافی شاہد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نسب کے ثبوت سے دخول ثابت ہوا۔ اور ثبوت دخول ابطال فرقت ضروری ہو جاتا ہے۔ نیز اگر قاضی کی تفریق کے بعد دو شاہد دخول پر شہادت دیں، تو فرقت باطل ہو جاتی ہے۔ سو جب نسب ثابت ہو جائے تو بھی فرقت باطل ہوئی چاہیے۔ کیونکہ دخول پر نسب کی شہادت دو گواہوں کی شہادت سے قوی تر ہے۔

**مسئلہ:** ای طرح اگر قاضی نے بموجب (عقار) اس کی بیوی کے درمیان تفریق کی آغاز مدت سے لے کر دو سال کے دوران میں عورت نے بچہ جنم دیا، تو اس کا نسب ثابت و صحیح سمجھا جائے گا، کیونکہ بموجب کی خلوت سے عدت واجب ہو جاتی ہے، اور نسب بموجب سے

ثابت ہوتا ہے۔ الّا یہ کہ یہاں فرقت باطل نہیں ہوگی۔ کیونکہ محبوب سے نسب کا ثبوت دخول کی دلیل نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے دخول حقیقی غیر متصور ہے۔ اس سے صرف پانی خارج ہوتا ہے۔ اور یہاں استقرار محل پانی خارج ہونے سے ہوا ہے۔ سو جب دخول ثابت نہیں ہوا۔ تو فرقت برقرار رہے گی۔

**مسئلہ:** قاضی نے نامردی کی وجہ سے تفریق کر دی، اس کے بعد خاوند نے شہادت قائم کی کہ عورت نے فرقت سے پہلے اقرار کیا تھا کہ ہمارا وصل ہوا ہے۔ تو قاضی فرقت کو باطل کر دے گا کیونکہ عورت کے اقرار پر شہادت یوں ہے، گویا اس نے قاضی کے پاس خود اقرار کیا ہے۔ اور اگر وہ تفریق سے پہلے اقرار کر لیتی تو فرقت واقع نہ ہوتی۔ اور اگر خاوند نے یہ شہادت قائم کی کہ عورت نے فرقت کے بعد اقرار کیا ہے کہ فرقت سے پہلے ہمارا وصل ہوا تھا۔ تو اس سے فرقت باطل نہیں ہوگی کیونکہ اس وقت عورت کے اقرار کا مطلب یہ ہے کہ وہ قاضی کے فیصلے کو باطل کرنا چاہتی ہے۔ لہذا قاضی کے خلاف اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اس کے اقرار کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

**مسئلہ:** اگر باندی کا خاوند غنیم ہو، تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس بارے میں تمام اختیار آقا کے ہاتھ میں ہے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ باندی کو اختیار حاصل ہوگا۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ اختیار حق و طہ کے فوت ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور طہ باندی کا حق ہے لہذا یہ اختیار بھی اس کو حاصل ہوگا، جیسا کہ آزاد عورت کی صورت میں ہے۔ حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ طہ سے مقصود ولد ہوتا ہے، اور ولد تنہا آقا کی ملکیت ہوتا ہے۔ نیز فرقت اور نکاح میں سے کوئی ایک اختیار کرنا باندی کا اپنی ذات پر تصرف ہے۔ جب کہ باندی کی ذات مکمل طور پر آقا کی ملکیت ہے، لہذا اس بارے میں تصرف کا اختیار آقا کو حاصل ہوگا۔

یہ اختیار کیسے باطل ہوتا ہے؟ یہ اختیار دو طرح سے باطل ہوتا ہے۔ ہنس سے اور ولایت سے۔ نص تو یہ کہ اسقاط اختیار یا اس کے قائم مقام کسی مفہوم کی صراحت کر دے، مثلاً یوں کہے کہ ”میں نے حق اختیار ساقط کیا“ یا ”میں نکاح پر راضی ہوں“ یا ”میں نے خاوند کو پسند کیا“ وغیرہ۔ یہ صراحت قاضی کی تجویز سے خواہ پہلے ہو یا بعد میں دو قول میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور ولایت یہ کہ کوئی ایسا کام کرے، جو عقد نکاح میں رہنے کی خواہش کو ظاہر کرتا ہو۔ مثلاً قاضی نے اسے اختیار دیا۔ اس کے بعد وہ خاوند کے ساتھ رہی اور ہم کنار ہوئی رہی۔ وغیرہ اس سے خیار باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ خاوند کے ساتھ راضی ہے۔ اور اگر اس نے کوئی ایسا کام مہلت گزرے کے بعد، قاضی کی تجویز سے پہلے کیا، تو اسے رضا نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ مہلت گزرنے کے بعد عورت کا خاوند کے ساتھ رہنا، ممکن ہے کہ خاوند کو پسند کرنے کی وجہ سے ہو، اور ممکن ہے کہ اس کی مالی حالت پسند کرنے کی وجہ سے ہو لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے اسے رضائی دلیل نہیں سمجھا جائے گا۔

**مسئلہ:** کیا مجلسِ تحییر سے اٹھنے کے ساتھ خیار باطل ہو جاتا ہے؟ کرنفی ذکر کرتے ہیں کہ ابنِ سلاو اور شہر ابویوسف سے روایت کرتے ہیں کہ "جب حاکمِ تحییر دس سال اور عورت اختیار کا فیصلہ کرنے سے پہلے مجلس سے اٹھ جائے یا حاکم خود ہی مجلس سے چلا جائے یا کوئی سپاہی اسے مجلس سے اٹھائے اور وہ کچھ نہ بولے، تو اس سے خیار باقی نہیں رہتا۔" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خیار مجلسِ تحییر تک محدود رہتا ہے، اور کرنفی نے اس بارے میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا۔ قاضی تمحصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ خیار مجلس تک محدود نہیں ہے۔ اور ابویوسف و محمد سے روایت ہے کہ خیار تحیرہ کی طرح یہ خیار بھی مجلس تک محدود ہوتا ہے۔ صاحبین سے مروی کی وجہ یہ ہے کہ یہاں قاضی کی تحیر زوج کی تحیر کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اور جس عورت کو خاوند اختیار دے، وہ مجلس سے اٹھنے کے ساتھ باطل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عورت کے بیٹے پر پہنچنے سے پہلے جب حاکم مجلس سے اٹھ گیا کیونکہ حاکم کے اٹھنے سے مجلس تحیر ختم ہو گئی۔ اور اسی طرح جب کسی سپاہی نے اسے مجلس سے اٹھایا اور وہ کچھ نہ بولی، کیونکہ اٹھانے والے سے پہلے وہ اختیار پر قادر تھی، لیکن قدرت کے باوجود اس کا اکتلا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ نکاح پر راضی ہے ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے۔ اور یہی اس خیار اور خیار تحیرہ کے درمیان وجہ فرق ہے۔ کہ خیار تحیرہ مجلس تک اس لیے محدود رہتا ہے، جو اپنے اختیار اور مشیت سے اس میں تصرف کرے، جو خاوند کی کسی شے کا مالک وہ ہوتا ہے، جو اپنے اختیار اور مشیت سے اس میں تصرف کرے، جو خاوند کی طرف سے تحیرہ طلاق کی تملیک ہوتی ہے۔ اور جو اب تملیک مجلس تک محدود ہوتا ہے، کیونکہ تملیک کرنے والا عاۃ مجلس کے اندر جواب کا طلبگار ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں کی صورت میں خیار قبول مجلس تک محدود ہوتا ہے۔ اسی طرح خیار تحیرہ میں بھی ہے۔ اور قاضی کی طرف سے تحیرہ طلاق کی توثیق ہوتی ہے، تملیک نہیں۔ کیونکہ قاضی بذاتِ خود طلاق کا مالک نہیں ہے اس لیے کہ خاوند نے اسے اختیار طلاق کا مالک نہیں بنایا۔ خاوند نے اسے طلاق صرف توثیق کی ہے، سو جب وہ قیو طلاق کا مالک نہیں ہے۔ تو دوسرے کو کیسے مالک بنا سکتا ہے۔ دونوں تھیں محمد بن ابی بکرؓ۔ واللہ اعلم۔

**مسئلہ:** بحرِ زندہ اور خضیٰ مذکورۃ الصدور تمام صورتوں میں غینین کی طرح کچھ جائیں گے۔ کیونکہ ان دونوں کے پاس آلاتِ تسلسل کا وجود غینین کی طرح ہے، لہذا احکام میں بھی غینین کی مانند ہوں گے۔ اور غنّی کا بھی یہی حکم ہے۔ رہا عضو کٹا! سو جب یہ چہرہ ہو کہ یہ محبوب ہے، خواہ اس کے اپنے اقراء سے یہ چہرہ لگا ہو یا کپڑوں کے اور سے ٹٹلنے سے۔ تو اگر بوقتِ نکاح عورت کو اس کا علم تھا تو اسے اختیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ وہ اس پر راضی ہو چکی ہو۔ اور اگر اسے علم نہیں تھا۔ تو اسے فی الحال اختیار دیا جائے گا۔ اور اس میں ایک سال کی مہلت دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ مصلحتِ امید وصل کے تحت دی جاتی ہے۔ جب کہ محبوب سے وصل کی کوئی امید نہیں ہے۔ لہذا یہاں مہلت دینا سود مند نہیں ہے۔ اس لیے مہلت نہیں دی جائے گی۔ سوا عورت



نے فرقت اختیار کی اور قاضی نے ان کے درمیان تفریق کر دی یا خود بخود تفریق ہو گئی۔ اختلاف کی تفصیل گذر چکی ہے تو عورت کو کامل مہر ملے گا اور اس پر کامل عدت گزارنا واجب ہوگا۔ بشرطیکہ خلوت ہو چکی ہو۔ یہ ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نصف مہر ملے گا۔ اور عدت کامل واجب ہوگی۔ اور اگر خلوت نہیں ہوئی تو بالاجماع نصف مہر ملے گا، اور عدت گزارنا واجب نہیں ہوگا تفصیل گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

**فصل :** مذکورہ پانچ عیوب قطع عضو، نامردی، بکھڑوگی، خضی پن اور سیمچڑاپن کے علاوہ دوسرے عیوب سے خاوند کا خالی ہونا کیا لزوم نکاح کی شرط ہے یا نہیں؟ ابوحنیفہ و ابو یوسف فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے۔ اور ایسے کسی عیب کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ ہر ایسے عیب، جس کی موجودگی میں خاوند کے ساتھ زندگی گزارنا تکلیف و ضرر کا موجب ہو۔ سحلاً جنون، جذام، برص سے خاوند کا خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط ہے۔ چنانچہ ایسے کسی عیب کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے۔ ہاں ان کے علاوہ باقی عیوب سے خالی ہونا شرط نہیں ہے۔ اور یہی شافعی کا مذہب ہے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے۔ کہ عیوب خمسہ میں عورت کو خیار طلعنے کی وجہ دفع ضرر ہے۔ اور یہ عیوب الحاق ضرر میں عیوب خمسہ سے کہیں بڑھ کر ہیں۔ کیونکہ عادتاً یہ متعدی بیماریاں ہیں۔ سو جب عیوب خمسہ کی وجہ سے اختیار حاصل ہوتا ہے تو ان عیوب کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ اختیار حاصل ہونا چاہیئے۔ برخلاف جب کہ یہ عیوب عورت میں ہوں۔ کیونکہ یہ عیوب اگر پر خاوند کے لیے حضرت رساں ہیں۔ لیکن خاوند کے لیے طلاق دے کر اپنے آپ کو اس مضرت سے بچانا ممکن ہے۔ اور عورت کے لیے یہ ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی، لہذا عورت کے لیے ضرر سے بچنے کی ایک ہی راہ یعنی فسخ رہ جاتی ہے۔ شیعین کی دلیل یہ ہے کہ عیوب خمسہ میں اختیار اس ضرر سے بچانے کے لیے حاصل ہوا تھا کہ ان عیوب کی وجہ سے عورت کو عقد کے ذریعے حاصل ہونے والا حق وطی فوت ہو جاتا ہے۔ جب کہ عیوب مذکورہ کی وجہ سے حق وطی فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان عیوب کے ہوتے ہوئے خاوند وطی کر سکتا ہے۔ لہذا اس صورت میں اختیار نہیں ملے گا۔

باقی عورت کا عیوب مذکورہ سے خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط نہیں ہے اور اس میں جاریے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ عورت میں ان عیوب کی موجودگی سے نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ عورت کا پانچ عیوب۔ جنون، جذام، برص، رتق اور قرن سے خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط ہے۔ اور ان کی وجہ سے نکاح فسخ ہو جائے گا۔ شافعی اس روایت سے احتجاج کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فرومن المجددہ فدارك من مجذوم سے یوں بھاگو، جیسے شجر سے بھاگتے  
الاصدہ

اور فسخ ہر امری کی ایک صورت ہے۔ اور اگر جذام کے ہوتے ہوئے نکاح لازم ہوتا تو آپ

فرار کا حکم نہ دیے۔ نیز روایت ہے کہ آپ نے ایک عورت سے نکاح کیا، تو اس کے پہلو میں کچھ سفیدی پائی۔ تو آپ نے اسے رد فرمایا اور فرمایا کہ اپنے اہل کے پاس چلی جاؤ۔ اگر اسی صورت میں نکاح لازم ہوتا تو آپ رد فرماتے۔ نیز ان عیوب کی موجودگی میں مصالح نکاح حاصل نہیں ہو سکتیں یا کم از کم ان میں خلل تو ضرور واقع ہوگا۔ کیونکہ ان میں سے بعض عیوب۔ جنون، جذام، برص، خیرے میں کہ حیثیت سلیمان سے نفرت کرتی ہے لہذا موافقت نہیں ہو پاتے گی۔ اور بعض عیوب رقی اہل قرن دہی سے

مانع ہیں۔ جب کہ اکثر مصالح نکاح کا حصول وظلی پر موقوف ہے مثلاً زنا سے عفت، سکون نفس اور اولاد کی مصالح وظلی سے حاصل ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جنون، جذام وغیرہ اگر عاقلہ میں پائے جائیں تو عورت کو اختیار حاصل ہوتا ہے۔ سو عورت میں یہ عیوب ہونے کی وجہ سے بھی نکاح لازم نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ دوسرے عیوب کی وجہ سے نکاح منع نہیں ہوتا۔ لہذا ان عیوب کی وجہ سے بھی قسح نہیں ہوگا۔ علت جامعہ یہ ہے کہ عورت میں ان عیوب کی موجودگی سے حکم عقد یعنی ازدواج حکمی اور ملک استمتاع فوت نہیں ہوتا۔ صرف بعض ثمرات عقد میں خلل پڑتا ہے۔ اور اگر اس عقد کے تمام ثمرات فوت ہو جائیں، بایں طور کہ عقد کے فوراً بعد زوجین میں سے کوئی ایک مر جائے، تو مجھے کمال ہر تو واجب ہوتا ہے، لیکن حق فسخ ثابت نہیں ہوتا۔ تو بعض ثمرات کے فوت ہونے سے بدرجہ اولیٰ حق فسخ ثابت نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ نکاح کا حکم اصلی ازدواج حکمی ہے، ملک استمتاع اسی کی تاکید کے لیے مشروع ہوا ہے۔ اور ہر اس ملک کے احداث کے مقابل جو چیز ہے۔ جب کہ فسخ سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ احداث ملک نہیں ہوا تھا۔ لہذا اس کے مقابل جو چیز واجب ہوئی ہے یعنی مہر، وہ بھی مرتفع نہیں ہوگی، لہذا فسخ جائز نہیں ہوگا۔ اور اس میں کوئی ملک نہیں کہ یہ عیوب استمتاع سے مانع نہیں ہیں۔ جنون، جذام اور برص کی صورت میں تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ رقی اور قرن بھی ایسے ہی ہیں، کیونکہ گوشت کاٹا جاسکتا ہے۔ اور قرن تو ڈالبا سکتا ہے۔ لہذا استمتاع ممکن ہے۔ اور باقی عیوب میں اسی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوتا، لہذا فسخ بھی فسخ نہیں ہوگا۔

شافعی نے اپنے استدلال میں جو سہلی حدیث پیش کی ہے۔ اس کے مضموم کے ہم بھی قائل ہیں کہ مخدوم سے اجتناب ضروری ہے لیکن یہ فرار ازراہ طلاق بھی ممکن ہے، فسخ ضروری نہیں۔ جب کہ حدیث میں راہ فرار کی کوئی تصریح نہیں ہے۔ رہی دوسری حدیث، تو اس کی صحیح روایت میں صرف اتنا وارد ہوا ہے کہ آپ نے اسے فرمایا، اپنے اہل کے پاس چلی جاؤ اور یہ ہمارے نزدیک کنایات طلاق سے ہے۔ جب کہ گفتگو فسخ کی صورت میں ہو رہی ہے۔ اور شافعی کی بیان کردہ روایت میں جو رد کا ذکر آیا ہے، یہ راوی کا قول ہے، لہذا حجت نہیں ہوگا۔ یا کہ ہم اس حدیث کو طلاق کے ساتھ رد کرنے پر محمول کرتے ہیں۔ تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے، اور تاقض

نہر ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

**مسئلہ:** نکاح کا خیار رویت سے خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور اسے دیکھا نہیں۔ تو دیکھنے پر اسے خیال نہیں ملے گا برخلاف بیع کے کہ بیع میں خیال رویت حاصل ہوتا ہے۔

اسی طرح خیال شرط سے خالی ہونا بھی لزوم نکاح کی شرط نہیں ہے۔ خواہ خیال زود رج کے لیے ہو یا زود رج کے لیے یا دونوں کے لیے۔ ہمیں دن کا ہو یا کم یا زیادہ کا۔ چنانچہ اگر خیال شرط کے ساتھ نکاح کیا تو شرط باطل ہوگی اور نکاح جائز ہوگا۔

## فصل لزوم نکاح کی دوسری قسم بقائے نکاح کے لزوم کی شرائط

یہ شرائط بھی دو طرح کی ہیں: بعض وہ ہیں جن کا تعلق زوج کے ساتھ اپنی زوجہ کے نکاح کی بقا لازم ہونے کے بارے میں ہے۔ اور بعض شرائط کا تعلق باندی کی بقائے نکاح لازم ہونے کے سلسلہ میں آقا کے ساتھ ہے۔

سو زوجہ کے نکاح کی بقا اس وقت لازم ہوتی ہے، جب زوج نے اسے یا اس کے علاوہ کسی دوسرے کو طلاق کا مالک نہ بنایا ہو۔ مثلاً زوجہ کو طلاق کی نیت سے یوں دکھا کہ تمہیں اپنی ذات پر اختیار ہے۔ یا تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے۔ یا صراحتہ کہہ دیا ہو کہ ”اپنے آپ کو طلاق دے لو“ یا ”اگر تم چاہو تو تم طلاق دو“ یا کسی آدمی کو کہہ دیا ہو کہ ”اگر تم چاہو تو میری زوجہ کو طلاق دے دو“ اسی طرح کسی شرط کے ساتھ تعلیق اور کسی وقت کی طرف اضافت بھی نہ ہو، ورنہ نکاح کی بقا لازم نہیں رہے گی۔ کیونکہ طلاق کی تملیک سے نکاح کی پوزیشن یہ ہو جاتی ہے کہ اس کا زوال زوج کے اختیار پر موقوف نہیں رہا۔ اور تعلیق و اضافت سے بھی معاملے کی نوعیت یہی بنتی ہے۔ اور نکاح کی بقا لازم نہ ہونے کا مطلب یہی ہے، کہ اس کا زوال زوج کے اختیار میں نہ ہو۔ اور باندی کے نکاح کی بقا اس وقت لازم ہوتی ہے۔ جب آقا نکاح میں دی ہوئی اپنی باندی کو آزاد نہ کرے۔ چنانچہ اگر آقا نے اپنی باندی کو آزاد کر دیا تو عقد کی بقا لازم نہیں رہے گی، بلکہ باندی کو خیال ملے گا۔ اسے خیال عطا کہتے ہیں۔ اس بارے میں گھٹو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ اس خیال کے ثبوت کی شرائط کا بیان۔

۲۔ وقت ثبوت کا بیان۔

۳۔ کس جنس سے یہ خیال باطل ہو جاتا ہے؟

خیال عطا کے ثبوت کی شرائط: ۱۔ بوقت عطا نکاح موجود ہو، چنانچہ اگر پہلے آزاد کیا پھر کسی سے اس کا نکاح کیا تو خیال نہیں ملے گا، کیونکہ بوقت عطا نکاح موجود نہیں تھا۔ اور اگر آزاد

کیا۔ پھر اس کا نکاح کر دیا، جب کہ وہ نابالغ ہے، تو اسے خیار بلوغ ملے گا، خیار حق نہیں ملے گا۔ وجہ گذر چکی ہے۔

۲۔ باندی کا نکاح نافذ بھی ہو۔ چنانچہ اگر باندی نے آقا کی اجازت کے بغیر بچی مرنے سے کسی انسان سے نکاح کر لیا، پھر آقا نے اسے آزاد کر دیا۔ تو اس صورت میں اسے خیار نہیں ملے گا۔

**مسئلہ:** باندی کو خیار حق ملنے کے لیے کیا ضروری ہے کہ بوقت احقاق اس کا زوج غلام ہو۔ ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں ہے۔ بوقت احقاق باندی کا زوج آزاد ہو یا غلام، بہر صورت اسے خیار حق حاصل ہو گا۔ شافعی فرماتے ہیں یہ شرط ہے۔ اور اگر بوقت احقاق اس کا زوج آزاد ہے تو خیار حق حاصل نہیں ہو گا۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ عائشہ نے فرمایا: ”بریرہؓ کا خاوند غلام تھا۔ اس لیے آپؐ نے بریرہؓ کو اختیار دیا، اور اگر وہ آزاد ہوتا تو آپؐ اسے خیار دیتے۔ یہ اس باب میں نص ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ عائشہ نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہی ہے۔ نیز زوج جب غلام ہو تو خیار اس لیے دیا جاتا ہے کہ باندی کو عدم کفارت، نفقہ اولاد کے لزوم اور آقا کی خدمت میں مشغول رہنے کی وجہ سے نقصان معاشرت کا ضرر نہ پہنچے لیکن اگر زوج آزاد ہے تو ان میں سے کوئی ضرر بھی نہیں پایا جاتا۔ لہذا خیار میں ملے گا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ بریرہ کو جب آزاد کیا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا:

”مملکت بضعک فاختاری“ ”اگر آپ تم اپنی بیعت کی مالک ہو چکی ہو، سو تمہیں اختیار ہے“

ایک روایت میں: ”مملکت امرک“ اور ایک اور روایت میں: ”مملکت نفسک“ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ اس روایت سے استدلال دو وجہوں سے ہے۔ ایک تو نص سے اور دوسرا طے النص سے۔ نص سے استدلال یوں ہے کہ جب بریرہ کو آزادی ملی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اختیار دیا۔ اور روایت ہے کہ اس وقت ان کا خاوند آزاد تھا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ ہم عائشہ سے روایت کر چکے ہیں کہ بریرہ کا خاوند غلام تھا۔ سو دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔ لہذا ان سے احتجاج نہیں ہو سکتا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری روایت میں حریت کا اثبات ہے۔ اور ہماری روایت میں رقیقہ کی بقا کا بیان ہے۔ اور اثبات اولیٰ ہوتا ہے۔ کیونکہ بقا کا بیان بھی اختلاف حال کے پیش نظر کر دیا جاتا ہے۔ جب کہ اثبات کی بنیاد لا محالہ کسی دلیل پر ہوتی ہے۔ سو سب سے یہ روایت کیا کہ وہ غلام تھا۔ تو احتمال ہے کہ اس نے مستصحب حال پر اعتماد کرتے ہوئے ۱۰ روایت کیا ہو۔ اور جو یہ روایت کر دیا ہے کہ وہ آزاد تھا، تو لا محالہ وہ کسی دلیل کی بنیاد پر یہ روایت کر رہا ہے۔ سو یہ دو مزکیوں کی طرح ہو گئے، مگر ان میں سے ایک شاہد پر جرح کرتا ہو اور دوسرا تزکیہ کرتا ہو تو جرح کے قول پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ اسی مفسر ح یہاں بھی ہو گا۔ نیز ہماری روایت قیاس کے موافق ہے، اور ہماری روایت قیاس کے مخالف۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ اور قیاس سے موافق روایت اولیٰ ہوتی ہے۔ طے النص سے استدلال یوں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات کی حکیت کو بریرہ کے لیے ثبوت کیا۔ کیا کی علت بنایا، کیونکہ پتہ آپؐ نے فرمایا: ”مملکت بضعک“ یا ”نفسک“ پھر اس

کے بعد حرف تفتیب کے ساتھ ”ناختاری“ فرما کر برزخ کے لیے خیار کا اثبات فرمایا اور ملکیت ذات رفق ولایت میں فی الجملہ مؤثر ہے۔ کیونکہ ملکیت میں اختصاص ہوتا ہے۔ اور غیر کی ولایت ہوتے ہوئے اختصاص نہیں ہو سکتا۔ اور جب کوئی حکم کسی ایسے وصف کے بعد ذکر کیا جائے جو شرعی طور پر اس حکم کی تطبیق ہوتی ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ”والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما“ اور الزانية والذانی فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة“ میں ہے۔ اور جیسا کہ روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سہا فجد“ اور ان ماعدا زنا فجد“ وغیرہ میں ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ حکم عموماً علت سے عام ہو جاتا ہے، خصوصی محل کے ساتھ مخصوص نہیں رہتا جیسا کہ دوسری علت شرعیہ عقلیہ میں ہے۔ زیر بحث مقام میں برزخ کا زوج اگرچہ غلام تھا، لیکن چونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کی بنیاد ایک عام معنی یعنی ملکیت ذات پر رکھی ہے۔ اس لیے عموم معنی کا اعتبار کیا جائے گا خصوص محل کا نہیں۔ واللہ اعلم فی تیز احتیاق کی وجہ سے عورت پر ملک نکاح میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ احتیاق کی وجہ سے خاوند کو عورت پر ایک زائد عقدہ کا اختیار مل جاتا ہے، جو کہ احتیاق سے پہلے اسے حاصل نہیں تھا۔ اس لیے کہ ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق طلاق بنا کے مطابق ہوتی ہے۔ اور یہ مسئلہ اسی اصل کی فرع ہے، یعنی باندی کی تخلیظ کے لیے دو طلاقیں کافی ہیں، جب کہ آزاد عورت میں طلاقیں سے منعظ ہوتی ہے۔ تو احتیاق سے خاوند کو مزید ایک طلاق کا اختیار مل گیا، اور عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس زیادت پر راضی نہ ہو۔ کیونکہ اس میں اس کا نقصان ہے اور اسے اپنے آپ کو ضرر ہے بچانے کی ولایت حاصل ہے۔ اور رفق زیادت اسی وقت ممکن ہے، جب کہ اصل نکاح کا رفق ہو لہذا رفق زیادت کی ضرورت کی بنا پر اسے رفق و فسخ نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اسی سے اس بات کا جواب بھی نکل آیا کہ اگر خاوند آزاد ہو، تو عورت کے لیے کوئی ضرر اور نقصان نہیں ہے۔ لہذا اس صورت میں اسے خیار نہیں ملے گا، کیونکہ اس صورت میں بھی ضرر کی ایک وجہ موجود ہے۔ نیز اگر باندی کو خیار حقیقی نہ ملے اور نکاح کی بقا لازم رہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ زوج آزاد عورت کی بضع کے منافع ایک ایسے بدل کے عوض حاصل کر رہا ہے جو عقد میں آقا کا حق بن چکا تھا۔ یہ جبر ہے، جو کسی صورت میں جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ اگر زوج غلام ہوتا، تو یہ جبر جائز نہ ہوتا۔ سو اگر آزاد ہے تو بھی جائز نہ ہوگا۔ نیز اگر اس نکاح کی بقا کو لازم کہا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ آزاد عورت کی بضع کے منافع کا بغیر کسی بدل کے استیفاء ہو، اور یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ بدل عورت کا حق ہے۔ وہ بدل کے بغیر منافع کے استیفاء پر راضی نہیں ہے۔ سو اگر اسے خیار حقیقی نہ دیا جائے تو لازم آئے گا کہ زوج ایک آزاد عورت کی بضع کے منافع اس کی رضا کے بغیر ایک ایسے بدل کے عوض حاصل کر رہا ہے جو اس کے آقا کا حق بن چکا تھا۔ یہ جبر ہے، اور یہ جائز نہیں ہے۔ اگر زوج غلام ہو تو عورت کو خیار حقیقی اسی وجہ سے ملتا ہے سو اگر وہ آزاد ہے، تو بھی اسے خیار حقیقی ملے گا۔

مسئلہ: اسی طرح اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ عورت کا بوقت نکاح باندی ہونا خیار حقیقی کے حصول کی شرط ہے یا نہیں؟ ابویوسف فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے اسے بہر صورت خیار حقیقی حاصل

ہوگا۔ خواہ وہ بوقت نکاح باندی تھی اور پھر اسے آزادی ملی، یا بوقت نکاح وہ آزاد تھی، پھر اس پر غلامی طاری ہوئی، اور اس کے بعد آزادی حاصل ہوئی۔ چنانچہ اگر حرمیہ نے دارالحرب میں نکاح کیا۔ پھر میاں بیوی دونوں قید ہو کر دارالاسلام آ گئے۔ اس کے بعد عورت کو آزاد کر دیا گیا تو ابیوسف کے نزدیک اسے خیارِ حق حاصل ہوگا۔ اور محمد کے نزدیک بوقت نکاح اس کا باندی ہونا شرط ہے لہذا اسے خیار نہیں ملے گا۔ اسی طرح اگر کسی مسلمہ نے کسی مسلم سے نکاح کیا۔ پھر دونوں مرتد ہو کر دارالحرب چلے گئے۔ اس کے بعد دونوں قیدی بنا کر دارالاسلام لائے گئے، یہاں دونوں نے پھر اسلام قبول کر لیا۔ اس کے بعد باندی کو آزاد کر دیا گیا، تو اس صورت میں بھی اختلاف مذکور ہے تو محمد نکاح کے بعد طاری ہونے والی غلامی اور نکاح کے وقت موجود غلامی میں فرق کرتے ہیں اور ابیوسف دونوں صورتوں کو ایک درجہ میں رکھتے ہیں۔ محمد وجہ فرق یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ بوقت نکاح باندی ہو، تو یہ نکاح بصورتِ احقاق موجب خیار کے طور پر منقذ ہوتا ہے۔ اور اگر وہ بوقت نکاح آزاد ہو، تو آزاد عورت کا نکاح موجب خیار کے طور پر انتقاد پذیر نہیں ہوتا۔ لہذا اس کے بعد غلامی طاری ہونے سے خیار حاصل نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ رضائیں قتل کا موجب ہوگا۔ اور ابیوسف فرماتے ہیں کہ خیارِ احقاق کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ زیادتِ ملک احقاق کے سبب حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے کہ زیادتِ ملک نتیجہ ہے حق کا اور حق نتیجہ ہے احقاق کا۔ یہ زیادت نکاح کے سبب حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ نکاح سابق کا انتقاد موجب زیادت کے طور پر نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ جب یہ نکاح ہوا تھا۔ اس وقت وہ باندی تھی۔ اور باندی کا نکاح زیادتِ ملک کا موجب نہیں ہوتا حاصل یہ ہے ابیوسف زیادتِ ملک کو احقاق کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ اور محمد اس زیادت کو احقاق کے چلے پائے جانے والے عقد کا حکم مقرر کرتے ہیں۔

اسی اصل کی بنا پر ابیوسف فرماتے ہیں کہ خیارِ حق دوبارہ، سربارہ بھی حاصل ہو سکتا ہے اور محمد فرماتے ہیں کہ خیارِ حق صرف ایک ہی مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی باندی کو آزادی ملی۔ اس نے زوج کو اختیار کیا، اس کے بعد میاں بیوی دونوں مرتد ہو کر دارالحرب چلے گئے پھر دونوں قیدی بنا کر دارالاسلام لائے گئے۔ اس کے بعد عورت کو آزاد کر دیا گیا، تو ابیوسف کے نزدیک اسے بھی خیارِ حق ملے گا۔ اور محمد کے نزدیک اب اسے خیارِ حق حاصل نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ ابیوسف کے نزدیک یہ خیار، احقاق سے حاصل ہوگا۔ اور محمد نے نزدیک یہ خیار، عقد سے حاصل ہوتا ہے۔ اور عقد شکریہ نہیں ہوا۔ لہذا خیارِ حق بھی دوبارہ حاصل نہیں ہوگا۔

۲۔ خیارِ عتاق کس وقت حاصل ہوتا ہے؟ خیارِ حق اس وقت حاصل ہوتا ہے۔ جب اسے حق، خیارِ حق اور اطمینان اختیار کا علم حاصل ہو۔ سو جس مجلس میں اسے اپنی آزادی کا علم ہو اور اسے یہی معلوم ہو کہ اب مجھے نکاح برقرار رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ تو اس مجلس میں اسے خیارِ حق حاصل ہوگا نکاح برقرار رکھے یا فسخ کر دے، اور اگر اس مجلس میں خیارِ استئمان دیا گیا تو وہ فسخ ہو جائے اور اگر اسے آزاد کر دیا گیا۔ لیکن اسے آزادی کا علم نہیں، یا آزادی کا تو علم ہے لیکن

یہ معلوم نہیں کہ اب مجھے خیار حاصل ہے۔ اب میں اہل اختیار ہوں، چنانچہ وہ کوئی فیصلہ نہیں کرتی، تو اس سے اس کا خیار باطل نہیں ہوگا۔ اور جس مجلس میں اسے ان دونوں باتوں کا علم ہوگا۔ اس مجلس میں اسے خیار عتیق ملے گا۔ بخلاف خیار بلوغ کے، کہ اس میں خیار کا علم ہونا شرط نہیں ہے۔ دونوں کے درمیان وجہ فرق بیان ہو چکی ہے۔ اسی طرح اگر باندی کو اس وقت آزاد کیا گیا، جب وہ نابالغ تھی۔ تو بلوغت کے بعد اسے خیار عتیق ملے گا، کیونکہ وقت اعتاق وہ اہل اختیار نہیں تھی۔ اور اس صورت میں اسے خیار بلوغ نہیں ملے گا، کیونکہ نکاح غلامی کی حالت میں ہوا تھا اور شرائط علم۔

**مسئلہ:** اگر مکاتبہ نے آقا کے اذن سے نکاح کیا، پھر آقا کے اسے آزاد کر دیا۔ تو ہمارے اصحاب نکاح کے نزدیک اسے خیار عتیق ملے گا۔ اور زفر کے نزدیک خیار نہیں ملے گا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مکاتبہ کو کوئی ضرر نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح اس نے خود کیا ہے۔ اور تمام ہمارے کو ملا ہے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہریرہ کو خیار دیا، اور وہ مکاتبہ تھیں۔

نیز اس لیے کہ علماء النص عام ہے تفصیل گذر چکی ہے۔ نیز جیسا کہ باندی کے آزاد ہونے سے اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہو جاتا ہے، اسی طرح مکاتبہ کے آزاد ہونے سے بھی اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہوتا ہے، لہذا مکاتبہ کو بھی خیار عتیق حاصل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

۳۔ خیار عتیق کیسے باطل ہوتا ہے: خیار عتیق ابطال سے باطل ہوتا ہے۔ یہ ابطال خواہ نصاً ہو یا دلالتاً یا بس طہر کہ کوئی ایسی بات کہے یا کوئی ایسا کام کرے جس سے نکاح پر رضا جھکتی ہو جیسا کہ ہم خیار بلوغ کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔ نیز یہ خیار مجلس سے اٹھنے سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ مجلس سے اٹھنا اعراض کی دلیل ہے جیسا کہ خیار بخیرہ میں ہے۔ البتہ سکوت سے باطل نہیں ہوتا، بلکہ آخر مجلس تک باقی رہتا ہے۔ بشرطیکہ اس دوران میں کوئی دلیل اعراض نہ پائی جائے، جیسا کہ خیار بخیرہ میں ہے۔ کیونکہ سکوت میں احتمال ہے کہ نکاح برقرار رکھنے پر رضا کی وجہ سے ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ تامل کی وجہ سے ہو۔ کیونکہ حق کے بعد اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہوا ہے۔ اس لیے تامل کی حاجت ہے اور ظاہر ہے کہ تامل کے لیے کچھ وقت چاہیے۔ اس لیے آخر مجلس تک اسے وقت دیا جائے گا، جیسا کہ خیار بخیرہ اور خیار قبول کے باب میں ہے۔ یہ خلاف خیار بلوغ کے، کہ خیار بلوغ کے سکوت سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ بلوغ سے ملکیت نکاح میں تو کچھ اضافہ نہیں ہوا لہذا یہاں تامل کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ سو بارہ کا سکوت تامل کے لیے تو ہے نہیں، لہذا رضا کی دلیل سمجھا جائے گا۔ اور خیار بخیرہ میں مجلس کا ثبوت اجماع صحابہ سے ہوا ہے، اور یہ مستقول احسن ہے۔ نیز چونکہ آزادی سے اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہوا ہے، اس لیے اس اضافہ کے حق میں عقد سابق کو بمنزلہ انشاء نکاح قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ یہ اختیار مجلس تک محدود ہوگا۔

خیار عتیق ملنے کے بعد اگر اس نے فرقت اختیار کی تو یہ فرقت بغیر طلاق ہوگی۔ اس کی وجہ ہم انشاء ذکر کریں گے۔ لہذا اس فرقت میں قاضی کے فیصلے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ بخلاف اس فرقت کے:

جو خیار طرغ سے واقع ہوتی ہے۔ کہ اس میں قاضی کے فیصلے کی بھی ضرورت بنتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان حجتہ فقیہ ہم گذشتہ سطور میں ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔

**مسئلہ:** زوج کا نان و نفقہ کی ادائیگی پر قادر رہنا، بقائے نکاح کے لزوم کی شرط نہیں ہے چنانچہ اگر وہ نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے تو عورت کو تفریق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ شرط ہے۔ اور ایسی صورت میں عورت کو مطالبہ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔ شافعی کی "بیت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: فامساك بمعرف أو تسريحاً بلا حرج" اس میں اللہ تعالیٰ نے معروف و طریقہ کے مطابق امساك کا امر فرمایا ہے۔ اور جب وہ نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے تو اب اس کا امساك معروف طریقہ کے مطابق نہیں ہوگا۔ کیونکہ امساك کا معروف طریقہ یہ ہے کہ عورت کا حق و طلی اور حق نفقہ ادا کیا جائے۔ عوجب امساك بالمعروف نہ رہا، تو دوسرا راستہ یعنی اچھے طریقے سے چھوڑنا، متعین ہو گیا۔ اگر خود چھوڑ دے تو تسريحاً، وگرنہ قاضی اس کا قائم مقام ہو کر تسريح یعنی تفریق کر دے گا۔ نیز اس لیے کہ نفقہ ملک نکاح کا عوض ہوتا ہے زوج کے مجز سے یہ عوض فوت ہو گیا، لہذا متعوض یعنی ملک نکاح کی بقا بھی لازم نہیں رہے گی۔ جیسا کہ مستفزی اگر بیع کو عیب دار یا بے توبہ لازم نہیں رہتی۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ قطع عضو اور نامردی کے سبب متعوض یعنی وحی کے فوت ہونے سے نکاح کی بقا لازم نہیں رہتی، سو ایسے ہی متعوض کے فوت سے بھی نکاح کی بقا لازم نہیں رہے گی۔ کیونکہ نکاح عقد معاہدہ ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ تفریق کی صورت میں زوج کی رضا کے بغیر ملک نکاح کا ابطال ہوتا ہے۔ اور اس کا ضرر نفقہ سے عاجز ہونے کی صورت میں عورت کے ضرر سے بڑھ کر ہے، کیونکہ اگر عورت مطالبہ کرے تو قاضی زوج پر نفقہ فرض اور مقرر کر سکتا ہے، اور عورت کو حکم دے سکتا ہے، اگر جب تک زوج کو فراخی حاصل نہیں ہو جاتی، اگر تبار سے پاس مال ہے تو اپنے مال سے خرچ کرتی رہو، وگرنہ قرض لے کر اپنا خرچ چلاتی رہو۔ سو یہ نفقہ قاضی کے فیصلے سے زوج کے ذمے دین بتا رہا ہے گا۔ اور جب اسے فراخی حاصل ہو جائے گی۔ تو عورت اس سے وصول کر لے گی۔ سو عورت کا حق خوشحالی تک مؤخر ہوگا۔ باطل نہیں ہوگا۔ اور ابطال نکاح کا ضرر تاخیر کے ضرر سے کہیں بڑھ کر ہے۔ برخلاف قطع عضو اور نامردی کے سبب تفریق سے، کیونکہ وہاں جائیداد سے ابطال حق کا ضرر ہے، کیونکہ اس صورت میں عورت کا بھی حق و طلی فوت ہوتا ہے۔ اور یہاں عورت کا ضرر قوی تر ہے، کیونکہ تفریق سے زوج کو تو زیادہ ضرر نہیں پہنچے گا۔ اس لیے کہ وہ وحی سے عاجز ہے، نکاح پر رقرار رکھنے میں عورت کا ضرر زیادہ ہے، کیونکہ وہ وحی کی صلاحیت رکھتی ہے، لیکن اپنا حق و طلی اس زوج سے وصول کر سکتی ہے، کیونکہ یہ عاجز ہے، اور نہ ہی کسی اور زوج سے، کیونکہ اس کے نکاح میں ہے لہذا عورت کا ضرر قوی تر ہے، اس نے وہاں عورت کو ضرر نہ پہنچا تا وہی ہے۔ رہا آیت کریمہ سے استدلال تو اس کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ امساك بالمعروف سے مدارجعت ہے، یعنی امساك کے قصد سے مراجعت کرے۔ اور تسريح بالامساك یہ ہے کہ اسے چھوڑ نہ رکھے، یہاں تک کہ اس کی حدت پوری ہو جائے۔ علاوہ انہیں زوج کی مالیت کے اختلاف سے امساك بالمعروف مختلف ہوتا رہتا ہے جیسے



اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، علی المومنین قہرہ و علی المعتز قد وہ موفی الحال نفقہ دینے سے عاجز کیجئے۔ اس کا یہ معنی ہے کہ وہ نفقہ کا اپنے اوپر التزام کرے۔ علاوہ ازیں جب زوج اس کا بالمعروف سے عاجز ہو جائے تو تسریح بالا احسان اس پر اس وقت واجب ہوتی ہے، جب وہ اس پر قادر ہو۔ اور زیر بحث صورت میں وہ تسریح بالا احسان کی قدرت نہیں رکھتا۔ کیونکہ تسریح بالا احسان یہ ہے کہ طلاق دے کر عدت کے دوران میں اس کا نفقہ برداشت کرے، جب کہ نفقہ محال سے عاجز ہے، تو نفقہ عدت کیسے ادا کرے گا؟ علاوہ ازیں لفظ تسریح محمل ہے۔ احتمال ہے کہ اس سے مراد ابطال نکاح کے ساتھ تفریق ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے من حیث المسکاتہ تفریق مراد ہو، یعنی اس کا راستہ چھوڑ دیا جائے اور اسے گم میں رکھ کر مجبور کر دیا جائے۔ اس لیے کہ لفظ تسریح کا حقیقی مفہوم مخفیہ یعنی راستہ کھلا چھوڑنا ہے۔ اور یہ تحلیہ کسی عین کے اثر سے ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس صورت میں زوج کو عین کی ولایت حاصل نہیں رہتی۔ لہذا احتمال ہوتے ہوئے اس آیت کو حجت نہیں بنایا جاسکتا۔ رہا شافعی کا یہ کہنا کہ نفقہ ملک نکاح کا عوض ہوتا ہے! درست نہیں ہے کیونکہ عوض وہ ہوتا ہے، جو عقد میں ہونے سے ذکر کیا جائے، جب کہ بوقت عقد نفقہ مخصوص نہیں ہوتا۔ لہذا یہ عوض نہیں ہوگا۔ ہاں نفقہ انتقباس کے مقابلے میں واجب ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک عجز کی صورت میں ولایت اختیار باقی نہیں رہتی۔ اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ یہ عوض ہے۔ تو موضوع کی بقا کا لازم ہونا عوض کے فی الجملہ استحقاق پر موقوف ہوتا ہے، فی الحال وصول عوض پر نہیں۔ اور یہاں نفقہ کا استحقاق فی الجملہ ثابت ہے، اگرچہ فی الحال اسے نفقہ وصول نہیں ہو رہا۔ لہذا امعوض یعنی نکاح پر زوج کا استحقاق باقی رہے گا۔ واللہ عز وجل اعلم۔

## فصل: حکم نکاح کا بیان

اس بارے میں بنیادی مباحث دو ہیں (۱) حکم نکاح کا بیان۔ (ب) اس چیز سے اس حکم کا رفع ہوتا ہے؟ (۲) نکاح صحیح کا حکم (ب) نکاح فاسد کا حکم۔ پھر حکم نکاح کا بیان دو حصوں پر مشتمل ہے۔ (۱) نکاح صحیح کا حکم (ب) نکاح فاسد کا حکم۔ پھر نکاح صحیح کے بعض احکام اصلیہ میں اور بعض تبعیہ۔ اب تفصیل کے ساتھ یہ احکام ذکر کیے جاتے ہیں۔

نکاح صحیح کے احکام اصلیہ: ۱۔ حیض و نفاس، حرام اور ادائے کفارہ سے پہلے ظہار کی حالت چھوڑ کر باقی تمام حالات میں محبت حلال ہونا۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ ذُرِّيَّتِهِمْ مَخْطُوعَاتٍ ۚ وَأُولَٰئِكَ فِي عَذَابٍ ۚ

اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے

الاحلیٰ از واجہہ ادما ملکات ایماہم  
 فانہم غیر مہلومین۔  
 میں مگر اپنی بیویوں سے اپنی عمو کو بائیںوں  
 سے، اگر انہیں کچھ علامت نہیں۔  
 اس آیت میں ان لوگوں سے طاعت کی نفی کی گئی ہے، جو اپنی بھوپے اپنی شرمگاہ کو بچا کر نہیں رکھتے  
 تو معلوم ہوا کہ زوجہ سے محبت حلال ہے۔ ہاں حیض کی حالت اس حالت سے مستثنیٰ ہے۔ اس لیے کہ  
 اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

و یسلو نك عن المحيض، قل  
 هو اذی فاعتزوا النساء فی  
 المحيض ولا تقربوهن حتی  
 یطہرن۔  
 اور آپ اسے حیض کے بارے میں دریافت  
 کرتے ہیں، کہہ دیجیے کہ وہ تو نجاست  
 ہے، سو امام حیض میں عورتوں سے کناکشی  
 رہو اور جب تک پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت  
 نہ کرو۔

اور نفاس حیض کا ہم جنس ہے، سو اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو حیض کا ہے نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔  
 نساؤ کدہ حدث لکم فانواحرثکم  
 ان شئتم۔  
 تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں تو اپنی کھیتی  
 میں جس طرح چاہو بہاؤ۔

اس میں ایک توجہ کو کہتی قرار دیا۔ اور انسان کو اپنی کھیتی میں نہ صرف کا اختیار حاصل ہوتا ہے، بلکہ  
 صراحت کھیتی میں آنے کی اباحت بیان فرمائی۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ فرمان مردی ہے کہ عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو، وہ تمہاری  
 مددگار اور خدایا ہیں ہیں جو جو کچھ اختیار نہیں رکھتیں۔ تم نے انہیں الٹکی امانت کے طور پر لیا ہے، اور ان کی  
 فروج کو اللہ کے کلمہ کے ساتھ حلال کیا ہے۔ اس میں اللہ کے کلمہ سے مراد لفظ الکاح اور تزویج ہے  
 جو کتاب اللہ میں مذکور ہے۔ تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ لفظ الکاح و تزویج اور اس مفہوم کے دوسرے  
 الفاظ سے محبت حلال ہو جاتی ہے۔

نیز نکاح کا لغوی مفہوم ضم و تزویج ہے۔ یہ انضمام کا زوجہ کا تقاضا کرتا ہے۔ اور انضمام جمعی ہو سکتا ہے،  
 جب وظی و اجتماع حلال ہو، کیونکہ حرمت وظی سے تو انضمام ممنوع ہو جاتا ہے۔  
 مسئلہ طاعت محبت کا حکم زوجین کے درمیان مشترک ہے۔ سو جیسا کہ عورت اپنے زوج کے لیے  
 حلال ہے، اسی طرح زوج بھی اپنی زوجہ کے لیے حلال ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

لاهن حل لہم ولا ہمدیلولت  
 زوجہ عورتیں ان مردوں کے لیے حلال ہیں اور  
 مرد مردان عورتوں کے لیے حلال ہیں۔

اور مخصوص حالات مذکورہ کو چھوڑ کر زوج حسب چاہے زوجہ سے محبت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اسی طرح  
 زوجہ بھی زوج سے وظی کا مطالبہ کر سکتی ہے کیونکہ دونوں ایک دوسرے کے لیے حلال ہیں، اور محبت دونوں کا حق ہے اگرچہ  
 عورت محبت کا مطالبہ کرے تو خداوند نے کبھی ضروری ہو جاتا ہے کہ اس کا مطالبہ پورا کرے۔ اور کم از کم ایک مرتبہ محبت  
 پرات کما مبرکرایا جائیگا۔ اور ایک سے زیادہ مرتبہ محبت کا مطالبہ پورا کرنا من ممانعت کے باب سے تعلق رکھتا ہے

۲۔ نکاح صحیح سے حالت حیات میں زوجہ کو سر سے لے کر پاؤں تک دیکھنا اور چھونا حلال ہو جاتا ہے، کیونکہ محبت، دیکھنے، چھونے سے بڑھ کر ہے، جب محبت حلال ہو گئی ہے، تو دیکھنا، چھونا بدرجہ اولیٰ حلال ہوگا

لیکن کیا حالت حیض و نفاس میں مادون الفرج سے استمتاع حلال ہے؟ اس میں اختلاف ہے جو ہم کتاب الاستحسان میں ذکر کر چکے ہیں۔ باقی موت کے بعد ہمارے نزدیک خاندند کے لئے بیوی کو دیکھنا، چھونا حلال نہیں ہے۔ اور اس میں شافعی اختلاف فرماتے ہیں۔ تفصیل کتاب الصلاة میں گذر چکی ہے۔

۳۔ نکاح صحیح سے تنوع کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ یعنی شامع کے اختلاف کے مطابق اس کی بضع اور باقی تمام اعضاء کے منافع سے استمتاع خاندند کے لئے مختص ہو جاتا ہے، یا تمتع کے حق میں خاندان اس کی ذات کا مالک بن جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نکاح کے مقاصد اس کے بغیر پورے نہیں ہوتے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو خاندند کا اس کی طرف میلان قلب نہیں ہوگا، اسے زوجہ سے سکون نفس حاصل نہیں ہوگا۔ اور اشتہاء نسب کی وجہ سے فراش فاسد ہو جائے گا۔ نیز اس لئے کہ مہر نکاح میں لازمی امر ہے اور یہ ملک کے عوض میں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا کہ نکاح میں ملک بھی لازمی امر ہے۔ وگرنہ معاوضہ کا مفہوم صادق نہیں آتا۔

**مسئلہ:** از سر تا پا ملک تمتع صرف زوج کو زوجہ پر حاصل ہے، کیونکہ یہ مہر کا عوض ہے۔ اور مہر مرد پر واجب ہوتا ہے۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ: وَلِلرَّجَالِ عَلَيْهَا دَ جِثَّةٌ۔ کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے، کہ یہاں درجہ سے مراد ملک ہے۔

۴۔ نکاح صحیح سے خاندند کو یہ اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ بیوی کو گھر میں رکھے اور باہر نہ نکلے دے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،

اسكنوهن ان عورتوں کو ٹھہراؤ۔

اس میں اسکان کا امر ہے، جس سے خروج و بروز اور اخراج کی بھی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کسی نعل کا امر اس کی ضد سے بھی ہوتا ہے۔ نیز ارشاد الہی ہے۔

وَقَدَرْنَا فَنِيَبِيْتَكُنَّ: اور اپنے گھروں میں ٹھہری رہو۔

مزید ارشاد ہوتا ہے۔

وَلَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ: اور نہ وہ خود نکلیں۔

نیز اس لئے کہ اگر بیوی کو باہر نکلنے سے روکنے کا اختیار حاصل نہ ہو تو اس سے سکون و نسب میں خلل واقع ہو جائے گا، کیونکہ اس سے خاندند شک و شبہ میں مبتلا ہوگا اور اسے نسب کی نفی پر انگیزت ملے گی۔

۵۔ نکاح صحیح سے خاندند پر مہر واجب ہو جاتا ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک نکاح کا مکمل اصلی ہے جس

کے بغیر شرنا نکاح کا وجود ہی نہیں ہوتا تفصیل گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔ نیز اس لئے کہ ہر نکاح کا عوض ہوتا ہے کیونکہ احداث ملک کے مقابلے میں واجب ہوتا ہے۔ جب عوض موجود ہو تو اس کا عوض بھی واجب و ثابت ہونا چاہیے۔

۶۔ نکاح صحیح سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ ثبوت نسب اگرچہ فی الحقیقت دخول کا حکم ہے، لیکن اس کا سبب ظاہر نکاح ہی ہے کیونکہ دخول تو ایک امر باطن ہے۔ لہذا اثبات نسب میں نکاح کو دخول کا قائم مقام قرار دیا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بعضہم بعض فرائض کا ہو گا اور نہ ان کے لئے پھر میں۔“ اسی طرح اگر کوئی مشرق میں بیٹھے والا مغرب میں رہنے والی کسی عورت سے نکاح کرے۔ اور وہ بچہ جنم دے، تو اس کا نسب اسی خاوند سے چلے گا۔ اگرچہ فی الحقیقت دخول نہیں ہوا کیونکہ نسب کا سبب ظاہر یعنی نکاح موجود ہے۔

۷۔ نکاح صحیح سے بڑی کا نفقہ و کفلی واجب ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ ارشاد الہی ہے۔

وعلی المولود لہ زکوة  
وکسوة من یمعہ

”اور دودھ پلانے والی ماؤں کا کھانا اور کپڑا  
دستور کے مطابق باپ کے ذمے ہو گا۔“

مزید ارشاد الہی ہے؛

لیینق ذو سعة من سعة ومن  
قد ر علیہ رزقہ فلینق مما  
اتاہ اللہ

صاحب وسعت کو اپنی وسعت کے مطابق  
خرچ کرنا چاہیے، اور جس کے رزق میں تنگی  
ہو وہ جتنا خدا نے اسے دیا ہے، اس کے  
موافق خرچ کرے۔

مزید ارشاد ہوتا ہے۔

اسکنوہن من حیث سکنتہ  
من وجدکم

(معلقہ) عورتوں کو (ایام عدت میں) اپنے مقعد  
کے مطابق وہیں رکھو، جہاں خود رہتے ہو۔

اور اسکان کا امر درحقیقت اس پر اتفاق کا امر بھی ہے کیونکہ عورت اپنی اصل تعلقت کے اعتبار سے  
کرا، را اور نازک ہونے کی بنا پر کمائی کے لئے باہر نہیں نکل سکتی۔ باقی اس نفقہ کے سبب وجوب شرط  
وجوب اور مقدار واجب کے بارے میں تفصیل گفتگو ہم انشاء اللہ کتاب النفقہ میں کریں گے۔

۸۔ نکاح صحیح سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔ یعنی مخصوص رشتوں سے نکاح حرام ہو  
جاتا ہے تفصیل گذشتہ طور میں بیان ہو چکی ہے۔ اور وہاں ہم دلیل حرمت بھی بیان کر چکے ہیں، اور تفصیل  
بھی اپنے مقام پر گذر چکی ہے کہ بعض رشتوں سے نکاح نفس نکاح سے حرام ہو جاتا ہے اور بعض کی حرمت  
دخول سے شرط ہے۔

۹۔ نکاح صحیح سے میاں بیوی ایک دوسرے کے وارث بن جاتے ہیں۔ اس کی دلیل سورۃ النساء کی  
آیت ہے۔

۱۰۔ نکاح صحیح سے بیویوں کے درمیان عدل واجب ہوتا ہے۔ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر کسی مرد کی ایک سے زیادہ بیویاں ہیں، تو اس پر واجب ہے کہ ان کے درمیان قسم (شبہ باشی)، نفقہ اور لباس کے حقوق میں عدل کرے، یعنی ان حقوق میں سب سے برابر کا سلوک رکھے۔ چنانچہ اگر کسی کے نکاح میں دو عورتیں ہوں، آزاد ہوں یا بائندیاں، تو اس پر واجب ہے کہ ان کے درمیان ماکول، مشروب، بکری رہائش اور شبہ باشی میں برابر کرے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ  
مِثْنًا وَثَلَاثًا وَرَبَاعًا، فَاِنْ خِفْتُمْ  
اَنْ لَا تَعْدِلُوا فَاُولَٰئِكَ

سو جو عورتیں تم کو پسند ہوں، دو دو یا تین تین یا چار چار ان سے نکاح کر لو اور اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ کیاں سلوک نہ کر سکو گے تو ایک عورت (کافی ہے)

۴

اس میں اللہ تعالیٰ نے زیادہ بیویوں میں ترک عدل کے خوف کی صورت میں ایک بیوی رکھنے کا حکم دیا، اور خوف ترک واجب پر ہوتا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک سے زائد بیویوں کے درمیان قسم اور نفقہ میں عدل کرنا واجب ہے۔ اور آخر آیت میں بھی اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

ذلِكَ اَدْنٰى اَنْ لَا تَعْدِلُوْا۔ اس سے تم بے انصافی سے بچ جاؤ گے۔

اور جو حرام ہے، تو لا محالہ عدل واجب ہے۔ نیز عدل مامور بہ ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے۔  
اِنَّ اللّٰهَ يَآمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ۔ شے شک اللہ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے

ہے

اس میں اللہ تعالیٰ نے عموم و اطلاق کے ساتھ عدل کا حکم دیا ہے، لہذا ہر مقام پر عدل کرنا واجب ہے، سوائے ان صورتوں کے، جو کسی دلیل کی بنا پر مخصوص یا مقتضی ہیں۔ نیز ابو قتادہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی زوجہؓ کے درمیان تقسیم میں برابری فرماتے تھے اور ارشاد فرماتے تھے کہ ”اے اللہ! جن باتوں کا میں اختیار رکھتا ہوں، ان میں میری یہ تقسیم ہے۔ سو مجھ سے ان باتوں میں مواخذہ نہ فرمائیے گا، جو میرے اختیار میں ہیں، اور میرے اختیار میں نہیں ہیں۔“ اور ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، ”جس شخص کی دوسو ماں ہوں، اور وہ ان میں سے ایک کی طرف محبت جائے، تو وہ قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ ایک پہلو جھکا ہوا ہوگا۔“

مسئلہ: شبہ باشی میں باکرہ اور ثیہ، جوان اور بوڑھی، نبی اور رافی، مسلمہ اور کفارہ کے درمیان باری ضروری ہے، اس لئے کہ دلائل بالا میں ایسا کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا۔ نیز اس لئے کہ وجوب قسم کے سبب یعنی نکاح میں سبب برابر ہیں، لہذا وجوب قسم میں بھی برابر ہوں گی۔

مسئلہ: ملوکہ باندیوں کے لئے حق قسم نہیں ہے، یعنی ان کے پاس شبہ باشی ضروری نہیں ہے، اگرچہ زیادہ تعداد میں ہوں۔ کیونکہ ارشاد الہی ہے:-

فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَا تَعْدِلُوا فَاُولَٰئِكَ  
اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ۔

سو اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ کیاں سلوک کر سکو گے تو ایک عورت یا تمہاری ملوکہ باندی

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے پہلے ایک مخصوص عدد تک عورتوں سے نکاح کی باعزت بیان فرمائی، کیونکہ اس سے زیادہ بیویوں کے درمیان عدل انسان کے بس سے باہر ہے، اور جو رکاوٹوں کا تقاضا یعنی ہے اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اس مخصوص تعداد تک عورتوں کے درمیان جو رکاوٹوں کے خوف کی صورت میں ایک بیوی رکھنے کا حکم دیا اور کسی عدد کے ذکر کے بغیر باندیوں کو مباح فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ باندیوں کے درمیان جو رکاوٹ نہیں ہے۔ اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے، جب ان کے لئے حق قسم دہو۔ کیونکہ اگر باندیوں کو بھی یہ حق حاصل ہو، تو ان میں بھی جو رکاوٹ ہوگا، جیسا کہ منکوحات میں ہوتا ہے نیز اس لئے کہ باندیوں میں وجوب قسم کا سبب یعنی نکاح نہیں پایا گیا۔

**مسئلہ ۱:** اگر کسی کے پاس دو عورتیں ہیں۔ ایک آزاد ہے، دوسری باندی پہلے جو کسی دوسرے کی باندی ہے، اور اس کے نکاح میں ہے، تو آزاد کو دو دن ملیں گے اور باندی کو ایک دن ملے گا۔ اس لئے کہ علیٰ شے موقوفہ و مرفوعہ مردی ہے کہ "قسم سے حرہ کے لئے دو ثلث ہیں اور باندی کے لئے ایک ثلث ہے" نیز اس لئے کہ یہ دونوں سبب وجوب یعنی نکاح میں برابر نہیں ہیں، کیونکہ حرہ سے نکاح کے بعد یا اس سے نکاح کے ساتھ باندی سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح غلام کے لئے دو سے زیادہ عورتوں سے نکاح جائز نہیں ہے، جبکہ آزاد مرد کے لئے چار عورتوں سے نکاح جائز ہے، تو معلوم ہوا کہ دونوں سبب وجوب قسم میں برابر نہیں ہیں، لہذا اس کے حکم میں بھی برابر نہیں ہوں گی۔ بہ خلاف جبکہ مسئلہ اور کتاب یہ نکاح میں ہوں، کہ ان کے درمیان برابری ضروری ہے، کیونکہ یہ دونوں سبب وجوب قسم میں برابر ہیں۔ اس لئے کہ کتاب سے نکاح مسئلہ کے ساتھ نکاح سے پہلے، بعد اور اس کے ساتھ ہو سکتا ہے، اسی طرح حرہ مسلم کی مانند وہی چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے، سو مسلما اور حرہ یہ وجوب قسم کے سبب میں برابر نہیں، لہذا حکم میں بھی برابر ہوں گی۔ نیز حرہ بنت کمالی حال کی علامت ہے۔ اور رقیقت نقصان حال کی مظہر ہے۔ اور شرط اس نقصان حال کا اثبات، علی حلیت، عدت، حد وغیرہ میں ظاہر ہوتا ہے، لہذا رقیقت قسم پر بھی اثر انداز ہوگی۔

حرہ اور باندی کے درمیان یہ تفاوت صرف شبہ ہاشی میں ہے، کہ حرہ کے ساتھ دوران میں گزارے گا اور باندی کے ساتھ ایک رات، باقی ناکول، مشروب اور طبوس میں دونوں کے درمیان برابری ضروری ہے، کیونکہ یہ انسان کی حاجات اصلہ و لازمہ ہیں۔ اور انسان ہونے میں حرہ اور باندی دونوں برابر ہیں۔

**مسئلہ ۲:** اگر غاوند بیمار ہو جائے، تب بھی قسم اس پر واجب رہتا ہے۔ جیسا کہ تندرست پر واجب ہے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض الموت میں اپنی انگلی سے بیتہ مانٹ نہیں رہنے کی اجازت چاہی تھی۔ اگر مرض سے قسم ساقط ہو جاتا ہو، تو اس استیلائی کا کیا مطلب؟

**مسئلہ ۳:** ایام سفر کا قسم غاوند پر واجب نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی ایک بیوی کو سفر میں اپنے ساتھ لے گیا۔ تو سفر سے واپسی پر دوسری بیوی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ ایام سفر کے بعد ایام اپنے پاس

گزارنے کا مطالبہ کرے۔ کیونکہ مدت سفر شار میں نہیں آتی۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ خاوند اپنی مرضی سے کسی ایک بیوی کو سفر میں لے جاسکتا، باقی بیویاں اس پر اعتراض کا حق نہیں رکھیں۔ ہاں البتہ افضل یہ ہے کہ قرعہ اندازی کرے جس کا قرعہ نکلے، اسے ساتھ لے جائے۔ تاکہ سب کا دل خوش رہے۔ اور کسی ایک کی طرف میلان کی تہمت نہ لگے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر پر روانہ ہوتے تو پہلی قرعہ اندازی کیا کرتے تھے۔ شافعی کے نزدیک اگر قرعہ ڈال کر ایک بیوی کو ساتھ لے گیا تھا تو یہی حکم ہے، اور اگر قرعہ کے بغیر ساتھ لے گیا تو پھر واپسی پر باقی بیویوں کے لئے ایام سفر کا قسم کرے گا۔ لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ قرعہ سے یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ سفر میں واقعی اسی بیوی کے جانے کا حق تھا، جس کا قرعہ نکلا ہے، یا کسی دوسری بیوی کا قرعہ سے کبھی بھی حق ظاہر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قرعہ کا عمل فی لفظ مختلف ہوتا ہے، قرعہ کبھی بھی ایک ہی طرح نہیں نکلتا۔ بلکہ کبھی ایک کے نام نکلے گا تو کبھی دوسرے کے نام ہو جس چیز میں بذات خود اتنا اختلاف ہو، وہ کسی دوسری چیز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

**مسئلہ:** اگر ایک بیوی نے اپنی باری دوسری بیوی کو بہ کر دی یا اپنی خوشی سے اپنی باری چھوڑ دی تو یہ جائز ہے، کیونکہ یہ اس کا ذاتی حق ہے، چاہے وصول کرے، چاہے چھوڑ دے۔ روایت ہے کہ جب سودہ بنت زمعہ بہت بوڑھی ہو گئیں اور انہیں اندیشہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں طلاق دے دیں گے تو انہوں نے اپنی باری عائشہؓ کو دے دی۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یہ آیت اسی بارے میں نازل ہوئی:

دَانِ امْعَاةٍ خَافَتْ مِنْ بَعْضِهَا  
نَشَوزًا اَوْ اَعْوَامًا فَلَاحِجَ عَلَيْهِمَا  
اَنْ يَصْلَحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا، وَالصُّلْحُ  
خَيْرٌ

اور اگر کسی عورت کو اپنے خاوند سے زیادتی  
یا بے وفائی کا اندیشہ ہو تو میاں بیوی پر کچھ  
گناہ نہیں کر آپس میں کسی قرار داد پر صلح کر لیں  
اور صلح خوب چیز ہے۔

اس میں صلح سے مراد اس معاملہ میں سودہؓ کا طرز عمل ہے۔ یہ ابن عباسؓ کی تفسیر ہے۔ اور اگر بعد میں وہ اپنے فیصلے سے رجوع کرے اور اپنی باری کا مطالبہ کرے تو اسے یہ حق حاصل ہے۔ اس لئے کہ یہ سب اس کی طرف سے بطور اباحت ہے۔ اباحت لازم نہیں ہوتی۔ جیسا کہ طعام اگر کسی کے لئے مباح کر دیا جائے۔ تو بیع اباحت سے رجوع کر کے اسے روک بھی سکتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر ایک بیوی خاوند پر اس لئے مال خرچ کرتی ہے کہ وہ اس کیلئے حق سے زیادہ باری مقرر کرے تو خاوند کے لئے ایسا کر نا طلال نہیں ہے۔ اور لازم ہے کہ اس غرض سے جتنا مال دیا ہے، واپس کرے، کیونکہ یہ رشوت ہے، اس لئے کہ اس نے صاحب حق کا حق روکنے کے لئے مال لیا ہے۔ اسی طرح اگر خاوند ایک بیوی کو مال دے کہ وہ اپنی باری دوسری کے لئے چھوڑ دے یا ایک بیوی دوسری کو مال دے کہ وہ اپنی باری اس کے لئے چھوڑ دے۔ تو ان میں سے کوئی بھی صورت جائز نہیں ہے۔ اور مال واپس کرنا ہوگا۔ کیونکہ اس میں باری کے عوض مال دیا جا رہا ہے۔ لہذا بیع کے معنی میں ہے۔ اور باری کی بیع جائز نہیں ہے لہذا یہ صورت بھی جائز نہیں ہوگی۔

**مسئلہ:** گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جب کسی شخص کی دویا اس سے زیادہ ہو جائے۔ اور اگر کسی کی ایک بیوی ہے۔ اور وہ اوقات میں اپنے حق کا مطالبہ کرتی ہے تو اسے کتنا وقت دیا جائے گا؟ اس بارے میں قدوریؒ نے روایت حسنؒ، ابو یوسفؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو چھوڑ کر روزوں میں یا نماز میں یا خیرہ کردہ یا باندی میں مشغول رہتا ہو، تو اسے کہا جائے گا کہ ہر چار دنوں میں ایک دن اور ہر چار راتوں میں ایک رات اپنی بیوی کے لئے مخصوص کرو، اور باقی اوقات حسب منشار روزوں میں یا باندی کے ساتھ صرف کرو۔ محمد و علیؑ بھی پوچھی فرماتے ہیں کہ ہر چار رات دنوں میں ایک رات، دن بیوی کے پاس رہے اور باقی تین دن رات عبادت اور دوسرے اشغال میں مشغول رہ سکتا ہے۔ اس قول کی وجہ وہ روایت ہے جو محمدؐ نے کتاب النکاح میں ذکر کی ہے کہ "ایک عورت اپنے خاوند کو لے کر عمرہ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ "میرا خاوند دن بھر روزے سے رہتا ہے اور رات بھر عبادت میں مصروف رہتا ہے۔ یہ سن کر عمرہؓ نے فرمایا "واہ! یہ اپنے خاوند کی کتنی تعریف کر رہی ہے!" اس پر کعبؓ نے کہا کہ "اے میرا مومن! یہ اپنے خاوند کی شکایت کر رہی ہے" عمرہؓ نے پوچھا "وہ کیسے؟" تو کعبؓ نے جواب دیا کہ "جب وہ ہر دن روزہ رکھتا ہے۔ اور راتیں عبادت میں بسر کرتا ہے۔ تو اس کے لئے کب فارغ ہوگا ہوگا؟" اس پر عمرہؓ نے کعب سے فرمایا کہ "ان کے درمیان فیصلہ کرو" تو کعبؓ نے یہ فیصلہ دیا کہ "یہ چار بیویوں میں سے ایک ہے، لہذا ایک دن افطار کرے اور تین دن روزے رکھے" عمرہؓ نے یہ فیصلہ بہت پسند کیا اور کعبؓ کو ابصرے کا قاضی بنا دیا۔ محمدؐ نے کتاب النکاح میں یہ روایت کو نوذکر کی ہے، لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ ہم اس قول کو اپناتے ہیں۔ اور جیسا کہ کہتے ہیں کہ "یہ جہان مذہب نہیں ہے۔ بلکہ باری میں مزارحمت تب ہوئی ہے، جب کئی زوجات کی اس میں مشارکت ہو۔ لیکن جب بیوی ایک ہے، تو مشارکت نہ ہوئی، لہذا اس میں باری مقرر کرنے اور وقت مخصوص کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ بس اتنا یہ کہا جائے گا کہ ہمیشہ روزے نہ رکھو، بلکہ عورت کا حق بھی ادا کرو۔" قاضی عسقلانیؒ نے کہا کہ "یہ شریعت میں کھتے ہیں کہ ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ اگر زوج چاہتا تو اس کے علاوہ مزید تین عورتوں سے نکاح کر لیتا اور اسے چوتھائی وقت ہی ملتا۔ لیکن جب اس نے مزید تین بیویاں نہیں لیں۔ تو ان پر صرف چار دن والا وقت اپنے لئے مخصوص کر لیا، لہذا اس وقت کے بارے میں اسے اختیار نہ تھا کہ جیسے چاہے صرف کرے۔ لیکن بعد میں انہوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ یہ کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ چار عورتوں سے نکاح کرے اور چاروں اپنے حق کا مطالبہ کریں، تو ہر ایک کے حصہ میں ایک رات آئے گی۔ سو اگر ہر رات کسی بیوی کا حق ہو تو وہ اپنے کاموں کے لئے تو فارغ نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس کے لئے کچھ خاص وقت مقرر کرنا درست نہیں ہے۔ (بلکہ دیانت داری سے جب ضرورت ہوگی کا حق ادا کرے، اور اگر اس کی بیوی یا باندی ہے۔ تو ابو یوسفؒ کے آخری قول کے مطابق اس کے لئے کوئی باری مقرر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جب آزاد بیوی کے لئے کوئی خاص وقت متعین نہیں ہے، تو باندی کے لئے



بدو اولی نہیں ہوگا۔ اور پہلے قول کے مطابق جو کہ طحاوی کا مختار ہے۔ مہر سات راتوں میں ایک رات اس کے لئے مخصوص ہوگی۔ کیونکہ خاوند اس کے اوپر تین آزاد عورتوں سے نکاح کر کے چھ دن کے بارے میں اس کا حق ساقط کر سکتا ہے، اور صرف ساتواں دن اسے دے سکتا ہے، کیونکہ آزاد عورت کے لئے دو راتیں اور باندی کے لئے ایک رات ہوتی ہے۔ لیکن اس نے مزید تین آزاد عورتوں سے نکاح نہ کر کے ان پر صرف ہونے والا اپنے لئے مخصوص کر لیا ہے، لہذا اس وقت کو جیسے چاہے صرف کرے۔ لیکن اس پر وہی اشکال ہے، جو ابو حنیفہ سے منقول ہوا اور جو جصاص نے بھی ذکر کیا ہے۔ واللہ عزوجل الموفق۔

۱۱۔ نکاح صحیح سے زوجہ پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ جب زواج اسے اپنے پاس بلا لے تو اس کی بات مانے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَلَمَّا مَلَاحَتْ أَلْوَانُ عَلَىٰ مَوَازٍ وَعَلَىٰ مَوَازٍ  
بِالْمَعْرُوفِ

اور عورتوں کا حق (مردوں پر) ویسا ہی ہے  
جیسا دستور کے مطابق (مردوں کا حق) عورتوں

پر ہے۔

اس کی تفسیر میں ایک قول یہی ہے کہ عورتوں کے حق سے مرد مرد اور نفقہ ہے اور زمرہ داری سے مراد یہ ہے کہ اپنے نفس کے بارے میں خاوند کی بات مانے اور اس کی قبولیت میں اپنے نفس کی حفاظت کرے۔ نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے عدم طاعت کی صورت میں الگ تنگ کرنے اور مارنے کے ساتھ تادیب کا حکم دیا اور طاعت کی صورت میں اس سے نہیں فرمائی فرمایا،

فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ  
وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ هُمْ يُعْتَقُونَ

دیے کا کوئی بہادمت نہ ہو۔

سبیل۔

اس سے معلوم ہوا کہ تادیب ترک طاعت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ لہذا خاوند کی طاعت لازم ہوئی۔ ۱۲۔ نکاح صحیح سے خاوند کو تادیب کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی جن امور میں خاوند کی اطاعت لازم ہے۔ اگر وہ ان میں خاوند کی اطاعت نہیں کرتی اور نافرمانی کرتی ہے تو خاوند کو تادیب کا حق حاصل ہے۔ لیکن تادیب میں ترمیم کا خیال رکھے۔ چنانچہ پہلے اسے پیار محبت اور نرمی سے سمجھائے کہ دیکھو! ایک اور پاکیزہ عورتوں کے نقش قدم پر چلو، ایسا رویہ مت اپناؤ۔ ہو سکتا ہے کہ وہ موعظت اور نصیحت قبول کرے اور نافرمانی چھوڑ دے۔ سو اگر ایسا ہو جائے تو شک ہے، ورنہ اسے الگ تنگ کر دے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ پہلے اسے صرف دھمکی دے کہ میں تم سے کنارہ کش ہو جاؤں گا، تم سے پیار نہیں کروں گا، اگر دھمکی سے باز آجائے تو شک ہے، ورنہ اس سے کنارہ کش ہو جائے۔

پھر اس پر اگر کنارہ کشی کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے بایں طور کنارہ کش ہو کر اس سے ہمبستر نہ ہو۔ بعض کہتے ہیں کہ بایں طور اس سے کنارہ کش ہو کر ہمبستری کے دوران میں اس سے بات چیت نہ کرے، نہ یہ کہ وظیفہ زوجیت اور رضا جعت ہی چھوڑ دے، کیونکہ یہ تو دونوں کا حق مشترک ہے، لہذا اس میں جتنا ضرر اسے پہنچے گا، اتنا اسے خود بھی پہنچے گا۔ سو ایسی تادیب نہ ہوئی

چاہیے، جس میں اپنے آپ کو ضرر پہنچے اور اپنا حق کھوٹا ہو جائے بعض کہتے ہیں کہ اس کی خواہ گاہ جدا کر دے اور اس کی باری میں دوسری کے ساتھ مضامعت کرے، کیونکہ باری کا حق موانعت اور اللہ کی حدود کی حفاظت کی حالت میں ہوتا ہے، حدود کی تیض اور نافرمانی اور مجھڑے کی حالت میں نہیں ہوتا۔ بعض کہتے ہیں کہ اپنی حاجت کے وقت نہیں بلکہ جب اس پر قبضہ شہوت ہو تو اس وقت مضامعت اور جماع نہ کرے کیونکہ یہ ہجرتا دیب و فوجہ کے لئے ہے۔ لہذا ایسا طریقہ اپنانا چاہیے، جس میں اس کی تادیب ہوتی ہو، نہ کہ اپنی۔

پھر اگر وہ ہجر سے باز آجائے تو خشک ہے، وگرنہ تیسرا قدم یہ ہے کہ اسے معمولی سامانے جس سے نہ تو اسے شدید تکلیف پہنچے اور نہ ہی اس میں کوئی عیب اور نقص پیدا ہو۔ اس پر سے طریقہ کار کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

وَاللّٰی تَخَافُوْنَ نَشْوَ زَهْنَ  
فَعَطَّوْهُنَّ وَاهْجَرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِ  
وَاصْبِرُوْهُنَّ۔

جس عورتوں کے بارے میں تمہیں معلوم ہو کہ سرکشی اور بدخوئی کرنے لگی ہیں تو انہیں سمجھاؤ۔ پھر ان کے ساتھ سونا ترک کر دو۔

آیت میں حرف عطف اگرچہ واؤ ہے، جو جمع مطلق کے لئے موضوع ہے، لیکن یہاں مراد جمع علی سبیل الترتیب ہے۔ اور واؤ میں اس کا بھی احتمال ہے۔

اگر مار فائدہ مند ثابت ہو تو خشک، وگرنہ معاملہ قاضی کے پاس لے جائے، وہ دو حکم مقرر کر دے گا، ایک فائدہ کے خاندان سے اور ایک بیوی کے اہل سے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا  
فَابْشِرُوا حُكْمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحُكْمًا  
مِّنْ أَهْلِهَانِ يَرْبِذُ الْإِصْلَاحَ  
يُوفِقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا:

اور اگر تمہیں معلوم ہو کہ میاں بیوی میں لڑائی ہے تو ایک نصف مرد کے خاندان سے اور ایک نصف عورت کے خاندان سے مقرر کرو، وہ اگر صلح کر دینا چاہیں گے تو خدا ان کے درمیان موانعت پیدا کر دے گا۔

اور حکیم کا یہ کام محض امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ہے، اس سے زیادہ انہیں کوئی اختیار حاصل نہیں ہے (جب تک کہ یہاں بیوی کی طرف سے کسی فیصلے کا صراحتاً اختیار حاصل نہ ہو، چنانچہ ابتداء میں نرمی اور شفقت کے ساتھ نصیحت کریں۔ اگر وہ نصیحت قبول کر لے تو خشک، وگرنہ ذرا سختی کے ساتھ سمجھائیں پھر بھی سمجھ نہ آئے تو اپنا ہاتھ بچھ لیں۔

اسی طرح نافرمانی کے سوا اگر وہ کسی اہم مفسد کا ارتکاب کرتی ہے جس میں کوئی حد مقرر نہیں ہے، تو فائدہ بطور تادیب اسے تعزیر دے سکتا ہے۔ کیونکہ فائدہ کو تعزیر کا ایسا ہی حق حاصل ہے، جیسا کہ آنا کو حق حاصل ہے کہ اپنے مملوک کو تعزیر دے۔

۱۲۔ جب نکاح منع ہو جائے تو پھر مندوب و مستحب یہ ہے کہ بیوی کے ساتھ حسن سلوک کا معاملہ

مکے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وعاشروهن بالمعروف۔ اور ان کے ساتھ معروف کے مطابق رہیں  
سہیں رکھو۔

معاشرت بالمعروف کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ اس کے ساتھ قول، فعل اور خلق میں فضل و احسان کا برتاؤ کرے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”تم میں بہتر وہ ہے جو اپنے اہل کے لئے بہتر ہو اور میں تم سب میں اپنے اہل کے لئے بہتر ہوں۔“ اس کی تفسیر میں دوسرا قول یہ ہے کہ بیوی کے ساتھ ایسا معاملہ رکھو کہ اگر وہ ایسا ہی معاملہ تمہارے ساتھ کیا جائے، تو تمہیں برائے لگے، بلکہ تم خوشی سے اسے قبول کرو۔

اسی طرح عورت کے لئے بھی یہ مستحب ہے کہ وہ اپنے خاوند کے ساتھ حسن معاشرت کا برتاؤ مکے نرمی، شائستگی، پیارا اور محبت کے ساتھ اس سے گفتگو کرے اور اس کا دل جیتنے کی کوشش کرے۔ ارشاد باری تعالیٰ ”ولہن مثل الذی علیہن بالمعروف“ کی تفسیر میں ایک قول یہی ہے کہ عورت پر فضل و احسان اور حسن معاشرت کے اعتبار سے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے خاوندوں کے ساتھ شائستگی اور نرمی کے ساتھ بات کریں۔ واللہ اعزوجل اعلم۔

عزل کا حکم : آزاد بیوی کی رضا کے بغیر خاوند کے لئے عزل کرنا مکروہ ہے کیونکہ وطی میں انزال ہو جاتا، بچہ ہونے کا سبب ہوتا ہے۔ اور بچے میں بیوی کا بھی حق ہے، جبکہ عزل سے بچہ نہیں ہوگا۔ تو اگر یا عزل بیوی کے حق کے ضیاع کا سبب ہے۔ ہاں اگر وہ خود عزل پر راضی ہے، تو پھر مکروہ نہیں ہے کیونکہ وہ خود اپنا حق چھوڑنے پر راضی ہے۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”عزل کرو یا ذکرہ جب اللہ تعالیٰ کسی روح کو پیدا کرنے کا ارادہ فرمائیں تو وہ پیدا ہو کر رہتی ہے۔“ ہاں بیوی کی رضا مندی کی صورت اس حکم سے مخصوص ہے۔

اسی طرح اگر بیوی کسی کی باندی ہے، تو رضا کے بغیر عزل مکروہ ہے، لیکن اس میں کس کی رضا کی ضرورت ہے، باندی کی یا آقا کی؟ ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کی اجازت کا حق آقا کو حاصل ہے۔ اور ابو یوسف و محمدؒ فرماتے ہیں کہ باندی کی رضا طلب کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فضل شہوت باندی کا حق ہے، اور عزل سے شہوت پوری نہیں ہوتی، لہذا باندی سے پوچھا جائے گا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عزل کی کراہت بچے کی صیانت کے لئے ہے۔ اور بچہ آقا کا حق ہے، باندی کا نہیں۔ لہذا آقا سے اجازت طلب کی جائے گی۔ واللہ اعلم۔

## فصل: نکاح فاسد کے احکام

نکاح فاسد میں دخول سے پہلے تو کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ دخول سے چند احکام ثابت

ہو جاتے ہیں۔

- ۱۔ نسب ثابت ہو جاتا ہے۔
- ۲۔ عدت واجب ہو جاتی ہے۔ یہ دونوں فی الحقیقت دخول کے احکام ہیں۔
- ۳۔ مہر واجب ہو جاتا ہے۔

اس بارے میں اصل یہ ہے کہ نکاح فاسد کوئی حقیقی نکاح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا محل یعنی نکاح کے حکم، ملک، کامل موجود نہیں ہے۔ اس لئے کہ ملک ہوتی ہے منافع میں، اور بضع کے منافع اجزاء کے ساتھ ملحق ہیں جبکہ حراپنے تمام اجزاء کے ساتھ مکمل طور پر آزاد ہوتا ہے اور ملک کا محل نہیں ہوتا کیونکہ حریت خود مختاری کا نام ہے، اور ملک خود مختاری کے منافی ہے۔ نیز اس لئے کہ آدمی میں ملکیت رقیقت سے حاصل ہوتی ہے جبکہ حریت، رقیقت کے منافی ہے۔ الا یہ کہ شرع نے نکاح صحیح میں اس منافی کو ساقط الا اعتبار قرار دیا ہے، کیونکہ نکاح انسان کی حاجت ہے۔ اور نکاح فاسد میں دخول کے بعد اس منافی کا اعتبار نہیں کیا، کیونکہ ناکح سے حد ذکر کرنے اور اس کے پانی کو ضیاع سے بچانے کی حاجت ہے۔ سو نسب کو ثابت اور عدت کو واجب قرار دیا، اور واجب الحدیث بضع کی حرمت، کے پیش نظر مہر واجب ٹھہرایا، تاکہ اس کا استعمال کوئی نادان اور سزا نہ ہونے سے بے بقار نہ رہے، لہذا نکاح فاسد میں اس ضرورت کی بنا پر صرف وصول کردہ منافع کے حق میں اس نکاح کو معتقد سمجھا جائے گا۔ اور استفادہ منافع سے پہلے یعنی دخول سے پہلے پہلے ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے لہذا قبل از دخول نکاح فاسد کو انعقاد پذیر نہیں سمجھا جائے گا۔ اور بعد از دخول مہر مثل کے وجوب پر دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس عورت نے اپنے سر پر شش کی اجازت کے بغیر خود نکاح کر لیا، تو اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر دخول ہو گیا ہو تو اسے مہر مثل لے گا۔ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسی صورت میں، جو نکاح فاسد کا مکمل رکھتی ہے، مہر مثل واجب قرار دیا اور اسے دخول سے متعلق فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح فاسد میں مہر مثل کا وجوب دخول سے متعلق ہے۔

مسئلہ نکاح فاسد میں واجب ہونے والے مہر جسے عققر کہا جاتا ہے اس کے تخمینہ میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک مہر مثل اور مہر منہی میں سے جو کتر ہو، وہ واجب ہوگا۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ مہر مثل واجب ہر گاہ خواہ وہ کتنا ہی ہو۔ امارہ فاسدہ میں بھی ایسا ہی استکلات ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منافع عقد صحیح اور فاسد دونوں سے ذوق قیمت ہو جاتے ہیں۔ جیساکہ اعیان میں ہے۔ لہذا ذوق قیمت ہونے کے اثر کا اظہار لازماً ہے، اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ مہر مثل واجب قرار دیا جائے، خواہ کتنا ہی ہو، کیونکہ یہ بضع کے منافع کی قیمت ہے۔ مہر مثل سے مہر منہی کی طرف عدول اس وقت ہوتا ہے۔ جب تسمیہ صحیح ہو، اور یہاں تسمیہ صحیح نہیں ہے۔ عقد فاسد میں ہم اسی بنا پر مکمل قیمت واجب قرار دیتے ہیں، سو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مہر مثل اور منہی دونوں میں منہی کتر ہونے کی صورت میں مہر منہی واجب ہوگا، اس لئے

کہ عاقدین نے خود منافع کی قسمی سے زیادہ قیمت نہیں لگائی۔ لہذا ان منافع کو قسمی سے زیادہ قیمت قرار نہیں دیا جائے گا۔ الغرض چونکہ یہ زیادہ عقد کے بغیر حاصل ہوئی ہے، اس لئے اس کی کوئی قیمت نہیں ہوگی۔ اور اگر مهر مثل، مہیسی سے کتر ہے۔ تو قسمی پر انہیں کیا جائے گا، بلکہ مهر مثل ہی دیا جائے گا۔ کیونکہ مهر مثل عورت کی عمومی رضا کے مطابق ہوتا ہے۔ سو وہ اس پر راضی ہوگی۔

**مسئلہ ۱۰** اسی طرح نکاح فاسد سے وجوب عدت کے وقت کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ یہ عدت کب سے شمار کی جائے گی؟ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ عدت فیصلہ تفریق کے وقت سے واجب ہوتی ہے۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ آخری مرتبہ صحبت سے ایام عدت شمار کئے جائیں گے۔ چنانچہ اگر کسی عورت کو آخری دفعہ جماع کے بعد تفریق سے پہلے میں حیض آگئے ہوں تو زفر کے نزدیک اس کی عدت پوری ہوگئی۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عدت وطی کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، کیونکہ اس کا مقصد استبراء رحم ہوتا ہے، جو کہ وطی کا حکم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وطی سے پہلے عدت واجب نہیں ہوتی۔ اور جب اس کا وجوب وطی کی وجہ سے ہے، تو وطی کے بعد بلا فصل واجب ہوگی، جیسا کہ باقی حمل کے احکام میں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد فراموشی کے حق میں وطی کے بعد منقذ ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ اور مراحض تفریق سے پہلے نازل نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ تفریق سے پہلے وطی کرے تو عدت واجب نہیں ہوتی، اور نکاح وطی سے صرف ایک ہی وجہ واجب ہوتا ہے جبکہ اگر تفریق کے بعد وطی کی تو عدت واجب ہو جاتی ہے۔ اور اگر کسی شبہ کی بنا پر وطی ہوئی ہو، تو اگرچہ عدت واجب نہیں ہوگی، لیکن ایک مزید ضرورت لازم ہو جاتی ہے۔ لہذا نکاح فاسد میں تفریق، نکاح صحیح میں طلاق کے مترادف ہے۔ لہذا ایام عدت کی ابتداء تفریق سے ہوگی، جیسا کہ نکاح صحیح میں طلاق سے ہوتی ہے۔

**مسئلہ ۱۱** نکاح فاسد میں غلطی سے عدت واجب نہیں ہوتی، کیونکہ یہ کوئی حقیقی نکاح نہیں ہے، اسے تو صرف نام کی ضرورت اور مجبوری کی بنا پر وصول کردہ منافع کے حق میں نکاح کے ساتھ جتنی قرار دیا گیا ہے۔ سبب منافع وصول نہیں کئے، ان کے حق میں اسے اصل کے مطابق معدوم سمجھا جائے گا، اور محض غلطی سے منافع کا استیفاء حقیقی نہیں پایا جاتا، نیز عدت کا حقیقی موجب وطی ہے، کیونکہ یہ رحم کی صفائی اور فراخ معلوم کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے، اور حقیقی وطی نہیں ہوتی، لہذا عدت بھی واجب نہیں ہوگی۔ ہاں انکاح صحیح میں وطی پر قدرت کو ایک واجب الاحتیاط حکم۔ عدت کے حق میں وطی کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہاں ممکن اور رسائی کی دلیل ملک مطلق موجود ہے۔ اور یہاں یہ دلیل نہیں پائی جاتی۔ بخلاف نکاح صحیح میں غلطی فاسدہ کے۔ جب وطی پر ممکن حقیقی حاصل ہو چکے، حیض، احرام، روزہ وغیرہ کسی غلطی کی بنا پر شرعاً وطی ممنوع ہو۔ کہ ایسی غلطی سے عدت واجب ہو جاتی ہے۔ کیونکہ دلیل اطلاقی یعنی ملک مطلق شرعاً موجود ہے۔ صرف ایک عارض کی بنا پر وطی ممنوع ہے۔ سو غلطی فاسدہ میں ممکن ثابت ہے اور دلیل ممکن موجود ہے۔ لہذا وہاں جائے تصدیق میں دلیل کو مدلول کے قائم مقام قرار دیا جائے گا جبکہ نکاح فاسد میں صورت حال اس سے مختلف ہے۔

**مسئلہ:** نکاح فاسد میں علوت سے مہر بھی واجب نہیں ہوتا، کیونکہ حبب عدت واجب نہیں ہوتی، تو مہر بدرجہ اولیٰ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ حبشی احتیاط عدت کے وجوب میں کی جاتی ہے، اتنی مہر کے وجوب میں نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

## حکم نکاح کے اسباب رافعه کا بیان

یعنی ان امور کا بیان جن سے زوجین کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے۔ زوجین کے درمیان وقوع فرقت کے کئی اسباب ہیں لیکن بعض اسباب فرقت بطلاق واقع ہوتی ہے اور بعض سے فرقت بغیر طلاق، اور بعض صورتوں میں قاضی کے فیصلے کے بغیر فرقت واقع ہو جاتی ہے اور بعض میں قاضی کے فیصلے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اب ان تمام اسباب کا ذکر کیا جاتا ہے۔ وباللہ التوفیق۔

۱۔ طلاق صریح اور طلاق کنایات : اس کی تفصیل ایک مستقل باب میں آرہی ہے۔  
۲۔ لعان : اور اس صورت میں ہمارے اصحاب کے نزدیک قاضی کی تفریق کے بغیر فرقت واقع نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس فرقت کی کیفیت میں بھی ہمارے اصحاب کے مابین اختلاف ہے۔ اس کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب لعان میں کریں گے۔

۳۔ خیار بلوغ : یعنی نابالغ بچے؛ بچی کا بلوغ کے بعد خیار بلوغ ملنے پر فرقت اختیار کرنا۔ یہ فرقت قاضی کی تفریق سے ہی واقع ہوتی ہے۔ برخلاف اُس فرقت کے جو خیار عتیق ملنے پر عورت اختیار کرتی ہے، اگر وہ نفس اختیار سے واقع ہو جاتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان وجہ فرقی گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔

**نوٹ:** خیار بلوغ اور خیار عتیق دونوں میں فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوتی ہے، بلکہ یہ نسخ ہی ہوتا ہے، چنانچہ اگر دخول نہ ہوا ہو، تو عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ خیار عتیق کی صورت میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے، کیونکہ یہ فرقت ایک ایسے سبب سے واقع ہوتی ہے، جو عورت کی طرف سے پایا جاتا ہے۔ یعنی وہ خود فرقت اختیار کرتی ہے، اور عورت کے اس اختیار کو طلاق قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی، جب تک کہ اسے یہ اختیار سونپا نہ جائے۔ جیسا کہ مزید کو طلاق کا اختیار دے دیا جاتا ہے۔ لہذا یہ فرقت نسخ ہے۔ اور عقد کا نسخ سرے سے اس کا رفع ہوتا ہے۔ اور اسے یوں سمجھا جاتا ہے، گویا یہ عقد ہوا ہی نہیں تھا۔ اور اگر فی الواقع عقد ہوا ہی نہ ہوتا، تو عورت کو مہر نہ ملتا، لہذا اس صورت میں بھی مہر نہیں ملے گا، جو معدوم حقیقی کے ساتھ لاحق قرار دی جائے۔ یہی حال خیار بلوغ کا ہے کہ اگر صاحبہ خیار لوکی ہے اور وہ قبل از دخول خیال ملنے پر فرقت اختیار کرتی ہے۔ تو اسے نسخ سمجھا جائے گا۔ اور اسے مہر نہیں ملے گا۔ وجہ ابھی مذکور ہوئی۔ اور اگر صاحبہ خیار لوکا ہے۔ اور وہ دخول کرنے سے پہلے خیار بلوغ ملنے پر فرقت اختیار کرتا ہے تو بھی لوکی کو مہر نہیں ملے گا۔ اس میں کچھ مصل

ہے۔ چونکہ یہ فرقت خاوند کی طرف سے ہوئی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اسے فرقت بطلاق قرار دیا جائے اور نصف مہر واجب ہو۔ اس اشکال کا انصاف یہ ہے کہ شرع نے لڑکے کو اختیار دیا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس میں اس کا کچھ فائدہ ہو۔ اگر اسے طلاق ہی قرار دیا جائے اور مہر واجب ہو تو اسے اختیار دینے کا کیا مطلب؟ کیونکہ طلاق کا اختیار تو اسے پہلے ہی حاصل ہے۔ سو لڑکے کو اختیار دینے کا صرف یہی فائدہ ہے کہ اس سے مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اگر اختیار بلوغ اور خیار عتیق ملنے سے پہلے دخول ہو چکا ہو تو پھر مہر ساقط نہیں ہوتا کیونکہ دخول سے مہر مؤکد ہو جاتا ہے۔ اور اس میں فرقت کی وجہ سے سقوط کا احتمال نہیں رہتا، جیسا کہ دخول کے بعد موت سے ساقط نہیں ہوتا۔ کیونکہ دخول منافع بعض کے استیفاء سے عبارت ہے۔ جو کہ ایک پوشیدہ امر ہے۔ اس لئے اس میں بنیاد سے ارتقاء نہیں ہو سکتا۔ جسے فرغ کہتے ہیں۔ جبکہ عقد ایک شرعی امر ہے۔ اور یہ فرغ کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز اگر دخول کے بعد فرغ نکاح ممکن ہو، تو وصول کردہ منافع کا رد بھی واجب ہوگا۔ کیونکہ جب اسے بدل واپس مل گیا ہے، تو واجب ہے کہ بدل بھی لوٹائے۔ اور بدل کا لوٹانا ممکن نہیں ہے۔ لہذا دخول کے بعد فرغ نکاح بھی ممکن نہیں ہے۔ اور جب منافع کا رد ممکن نہیں رہا تو ان کی قیمت مہر میں ہی ہے۔ لہذا اسقاط مہر کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ نیز اس لئے کہ جب اس نے منافع حاصل کر لئے تو معقودہ مہر رل کر لیا۔ جو کہ مہل ہے۔ اب اس کے بعد بدل ساقط نہیں ہو سکتا۔

۴۔ خاوند میں قطع عضو، نامردی، پھیپھڑیں یا مخزرجہ کی وجہ سے عورت کا فرقت اختیار کرنا۔ یہ فرقت خواہ قاضی کی تفریق سے واقع ہو یا نفس اختیار سے۔ جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے، بہر صورت یہ فرقت بطلاق ہوگی۔ کیونکہ اس فرقت کا سبب خاوند کی طرف سے پایا گیا ہے، کیونکہ وہ عورت کے اس حق کے ایفاء پر قادر نہیں ہے، جس کی وہ از روئے نکاح حقدار ہے۔ اور یہ اس کے حق میں ظلم اور ضرر ہے۔ لہذا یہ کہ قاضی دفع ظلم میں خاوند کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر فرقت کا سبب خاوند کی طرف سے پایا جائے اور وہ سبب نکاح سے مختص ہو، تو یہ فرقت بطلاق ہوتی ہے، چنانچہ اگر یہ سبب دخول اور غلوٹ سے پہلے پایا گیا، اور نکاح میں مہر مقرر تھا، تو عورت کو مقرر کردہ مہر کا نصف ملے گا، اور اگر مہر مقرر نہیں تھا تو اسے متعہ دینا واجب ہوگا۔

۵۔ عدم کفالت یا نقصان مہر کے سبب کی جانے والی تفریق۔ اور اس کے نتیجے میں واقع ہونے والی فرقت، فرقت بفرط طلاق ہوگی۔ کیونکہ اس فرقت کا سبب خاوند کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ لہذا اسے طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ خاوند کے علاوہ کسی کو طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہے۔ لہذا اسے فرغ قرار دیا جائے گا۔ اور یہ فرقت قاضی کے یہاں ہی ہو سکتی ہے، اس کی وجہ ہم اختیار بلوغ کے سبب واقع ہونے والی فرقت کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔

۶۔ دارالاسلام میں بیوی کے قبول اسلام کے بعد خاوند کا اسلام قبول کرنے سے انکار کرنا۔

۷۔ دارالاسلام میں مشرک یا مجوسی خاوند کے قبول اسلام کے بعد بیوی کا قبول اسلام سے انکار کرنا۔

کافر زوجین میں سے کوئی ایک اگر دارالاسلام میں اسلام قبول کرے تو اس صورت کے احکام میں حامل کلام یہ ہے کہ اگر وہ دونوں کثانی ہیں اور خاوند مسلمان ہو جاتا ہے تو نکاح علی حاکم رہے گا۔ کیونکہ مسلمان کے لئے کثانی عورت سے اجتناء نکاح کرنا جائز ہے، تو اس نکاح کی بقا ہر دو اولی جائز ہوگی۔ اور اگر عورت مسلمان ہوتی ہے تو ہمارے نزدیک نفس اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کے خاوند کو اسلام کی دعوت دی جائے گی، اگر وہ یہ دعوت قبول کرے تو نکاح برقرار رہے گا۔ اور اگر انکار کر دے تو پھر قاضی ان کے درمیان تفریق کر دے گا۔ کیونکہ مسلمان عورت کا کافر کے نکاح میں ہونا جائز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتداء کافر مرد اور مسلمان عورت کا نکاح جائز نہیں ہوتا۔ لہذا اس نکاح کی بقا بھی جائز نہیں ہوگی۔ اور اگر زوجین مشرک یا مجوسی ہیں ان میں سے ایک اسلام قبول کر لیتا ہے، تو دوسرے کو دعوت اسلام دی جائے گی۔ اور محض ایک کے اسلام قبول کرنے سے ہمارے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اگر دوسرا بھی اسلام قبول کرے تو نکاح برقرار رہے گا۔ اور اگر انکار کر دے تو پھر قاضی ان کے درمیان تفریق کر دے گا۔ کیونکہ مسلم مرد کا کافر عورت سے نکاح نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر یہ انکار عورت کی طرف سے ہے تو یہ فرقت بغیر طلاق ہوگی کیونکہ اس فرقت کا سبب یعنی اسلام سے انکار عورت کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اور عورت کی طرف سے واقع ہونے والی فرقت کو طلاق قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی لہذا اسے فسخ قرار دیا جائے گا۔ اور اگر یہ انکار مرد کی طرف سے ہے تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ فرقت بطلان ہوگی۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فرقت بغیر طلاق ہوگی۔ گندہ شتہ تمام تفصیل ہم نے اصحاب کے مذہب کی تھی۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ جب زوجین میں سے ایک اسلام قبول کرے تو محض قبول اسلام سے فرقت واقع ہو جاتی ہے، ہاں اگر قبول اسلام دخول سے پہلے ہوا ہے، تو فرار فرقت واقع ہو جائے گی، اور اگر دخول کے بعد اسلام قبول کیا ہے تو جب تک تین حیض نہیں گذر جاتے۔ فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اگر اس دوران میں دوسرا بھی اسلام قبول کرے تو نکاح علی مالہ رہے گا۔ اور اگر قبول مذکر ہے تو یہ مدت پوری ہونے پر فرقت ہو جائے گی۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرد کا کفر مسلم کے ساتھ نکاح سے ابتداء ہی مانع ہے، چنانچہ کافر مرد کا مسلمان عورت سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح عورت کا مشرک یا مجوسی ہونا مسلم مرد کے ساتھ نکاح سے ابتداء ہی مانع ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مسلم مرد کے لئے مشرک یا مجوسی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ سو یہ مانع جب نکاح پر طاری ہو جائے تو اسے ہل کر دے گا۔ پس یہ مانع طلاق سے مشابہ ہے۔ ہماری دلیل اجماع صحابہ ہے۔ روایت ہے کہ ”ایک غلبی شخص کی بیوی مسلمان ہو گئی تو غلبہ نے اسے اسلام کی دعوت دی۔ اس نے انکار کر دیا۔ تو آپ نے ان کے درمیان تفریق کر دی“ اگر نفس



اسلام سے فرقت واقع ہو جاتی ہو، تو تفریق کی حاجت نہیں تھی۔ اور یہ واقعہ صحابہؓ کی موجودگی میں ہوا، اور اس پر کسی کا انکار متحمل نہیں ہے۔ لہذا اسے اجماعی فیصلہ سمجھا جائے گا۔ نیز قبول اسلام کی بنا پر ابطال نکاح کا فیصلہ کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اسلام تو طلاق کی حفاظت کرتا ہے۔ لہذا اسے ملک نکاح کے لئے مبطل کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ اور کفر کی بنا پر بھی نکاح کو باطل قرار دینا درست نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا کفر تو پہلے بھی موجود تھا، جب وہ اجنادہ نکاح سے مانع نہیں ہوا، تو بقائے نکاح سے بدرجہ اولیٰ مانع نہیں ہوگا، کیونکہ بقاۃ اہل اسلام کی نسبت سہل تر ہے۔ لیکن اگر ہم کفر کی صورت میں نکاح کو برقرار رکھیں تو مقاصد نکاح حاصل نہیں ہوتے۔ کیونکہ مقاصد نکاح حاصل ہوتے ہیں استفراش سے، اور کافر کے لئے مسئلہ کا استفراش ممکن نہیں ہے۔ اور مسلم کے لئے مشرک اور مجوسی کا استفراش ان کی خیانت کی بنا پر حلال نہیں ہے۔ لہذا اس نکاح کی بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے قاضی، اسلام سے انکار کی صورت میں دونوں کے درمیان تفریق کر دے، کیونکہ اب مقاصد نکاح کے حصول کی امید نہیں رہی۔ باقی مشرک یا مجوسی یا کافر بیوی کے مسلمان ہونے کے بعد اگر ناسلام نکاح قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے، تو اس کے نتیجے میں واقع ہونے والی فرقت کو ابو حنیفہؒ فرقت بطلاق قرار دیتے ہیں اور ابویوسفؒ فرقت بغیر طلاق۔ ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت ایک ایسے سبب سے حاصل ہوتی ہے جس میں زوجین برابر طور پر شریک ہیں۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک کا انکار فرقت کا سبب ہے۔ اور اگر انکار عورت کی طرف سے ہو، تو بالاتفاق اس کے نتیجے میں فرقت بغیر طلاق واقع ہوتی ہے۔ سومرد کے انکار سے بھی فرقت بغیر طلاق واقع ہوگی کیونکہ اس سببیت میں دونوں برابر ہیں جیسا کہ دونوں میں سے ایک اگر دوسرے کا مالک ہو جائے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؓ کی دلیل یہ ہے مرد کے انکار کی صورت میں تفریق کی ضرورت اس لئے ہے کہ مقاصد نکاح حاصل نہیں ہوتے کیونکہ جب مقاصد نکاح حاصل نہ ہو سکیں تو بقاۃ نکاح کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے تفریق ضروری ہو جاتی ہے۔ اور تفریق کا اصل حق خادوم کو حاصل ہے، کیونکہ نکاح اس کی ملک ہوتا ہے۔ قاضی تو اس کا قائم مقام ہو کر تفریق کرنا ہے۔ جیسا کہ قطع عضو اور نامردی کے سبب ہونے والی فرقت میں ہے۔ سو فرقت میں اصل فرقت بطلاق ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہو، اسے طلاق قرار دیا جائے گا۔ اور عورت کے انکار کی صورت میں اسے طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی، اس لئے وہاں اسے فرغ قرار دیا جائیگا۔

۸۔ ارتماد زوجین میں سے کسی ایک کے ارتماد سے فرقت واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ارتماد بترک موت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ارتماد کا انجام موت ہے۔ اور مصیبت سے نکاح نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ مرتد کا نکاح ابتداء بھی کسی کے ساتھ جائز نہیں ہوتا۔ سو ارتماد کے بعد نکاح کی بقا بھی جائز نہیں ہوگی۔ نیز ارتماد کی وجہ سے شرعاً اسے عصمت جان حاصل نہیں رہی۔ اور جب شرعاً عصمت و حفاظت باقی نہ رہے تو ملک نکاح بھی باقی نہیں رہتا۔

البنی مہورت کے ارتداد سے بلا اختلاف فرقت بغیر طلاق واقع ہوتی ہے۔ اور مرد کے ارتداد سے ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک فرقت بغیر طلاق واقع ہوگی اور محمد کے نزدیک فرقت بطلاق واقع ہوگی۔ محمد کے قول کی وجہ ظاہر ہے۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ اگر فرقت غاوند کی طرف سے کسی سبب کے رد و ماہونہ سے ہوتی ہے اور اسے طلاق قرار دینا ممکن ہے۔ تو اسے طلاق ہی قرار دیا جائے گا، کیونکہ فرقت میں اصل، فرقت طلاق ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ ان کا اپنا مابطلہ۔ یہ کہ فرقت ایک ایسے سبب سے ہوتی ہے جو زوجین میں برابر طور پر مشترک ہے، کیونکہ زوجین میں سے ہر ایک کا ارتداد و قرح فرقت کا سبب ہے۔ پھر عورت کے ارتداد سے فرقت بغیر طلاق واقع ہوتی ہے۔ لہذا غاوند کے ارتداد سے بھی فرقت بغیر طلاق واقع ہوگی۔ ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فرقت اگرچہ ایک ایسے سبب سے ہوتی ہے، جو غاوند کی طرف سے پایا گیا ہے، لیکن ارتداد کو طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ارتداد بمنزل موت ہوتا ہے اور موت کے نتیجے میں ہونے والی فرقت، طلاق نہیں ہوتی، کیونکہ طلاق ایسا تصرف ہے، جو نکاح کے مستفاد سے متعلق ہے، اور ارتداد کے نتیجے میں ہونے والی فرقت، ازراہ منافات واقع ہوتی ہے، کیونکہ ارتداد اور صحت ملک ایک دوسرے کے متنافی ہیں، اگر جہاں ارتداد آجائے۔ وہاں صحت ملک باقی نہیں رہتی۔ اور جو فرقت ازراہ منافات حاصل ہوئی ہو۔ وہ ملک نکاح کا مستفاد نہیں ہو سکتی لہذا اس فرقت کو طلاق قرار نہیں دیا جائے گا۔ بخلاف اس فرقت کے، جو غاوند کے قبول اسلام سے انکار کے نتیجے میں واقع ہوتی ہے، کہ وہ فرقت بطلاق ہوتی ہے، کیونکہ اس کا وجہ مقاصد و ثمرات نکاح فوت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کی اضافت غاوند کی طرف ہوتی ہے، کیونکہ غاوند پر امساک بالعرف و اگر نہ تسریع بالا لسان لازم ہوتا ہے۔ جب وہ امساک بالعرف نہیں کرتا تو قاضی ان کے درمیان تسریع کر دیتا ہے جس سے تسریع بالا لسان ہو جاتا ہے۔ تو گویا اس صورت میں وہ خود طلاق دیتا ہے۔ ان دونوں فرقتوں کے درمیان فرق یہ دلیل ہے کہ یہ سبب انکار فرقت قاضی کے فیصلے کے بغیر واقع نہیں ہوتی۔ اور یہ سبب ارتداد فرقت نفس ارتداد سے واقع ہو جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ارتداد کے نتیجے میں ہونے والی فرقت ازراہ منافات ہوتی ہے۔ مسئلہ: ہمارے نزدیک ارتداد کی بنا پر ہونے والی فرقت، نفس ارتداد سے فوراً واقع ہو جاتی ہے اور شافعی کے نزدیک اگر ارتداد و دخول سے پہلے ہوا ہے۔ تو اس کا یہی حکم ہے۔ اور اگر دخول کے بعد ہوا ہے۔ تو تو قرح فرقت تین حیض گزرنے تک مؤخر رہے گا۔ یہ بالکل وہی اختلاف ہے، جو زوجین میں سے ایک کے مسلمان ہونے کی صورت میں تھا تفصیل مذکور ہو چکی ہے۔ گزشتہ تمام تفصیل زوجین میں سے ایک کے مرتد ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر زوجین میں سے ایک مرتد ہوئے ہیں تو اوستمانا ان کے درمیان فرقت واقع نہیں ہوگی۔ چنانچہ اس کے بعد اگر وہ اٹھے ہی اسلام قبول کر لیں تو ان کا نکاح باقرار رہے گی۔ جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس صورت میں بھی فرقت واقع ہو جائے۔ اور یہی زفر کا قول ہے۔ وہ قیاس یہ ہے کہ اگر ایک کا ارتداد باعث فرقت ہے۔ تو

دو دنوں کا ارتداد بدرجہ اولیٰ باعث فرقت ہونا چاہیے کیونکہ دونوں کے ارتداد میں سبب فرقت مع زیادت پایا جاتا ہے۔ اور استحسان کی وجہ اجماع صحابہؓ ہے۔ کیونکہ ابوبکر صدیقؓ کے دور میں سبب عرب متہم ہو گئے، اور پھر اسلام قبول کیا تو آپؓ نے متہم اور ان کی ازدواج کے درمیان تفریق نہیں کی۔ اور یہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس واقعہ میں کہیں یہ مذکور نہیں ہے۔ کہ یہ لوگ اکٹھے متہم ہوئے تھے اور انھیں مسلمان ہونے تھے۔ لہذا اس واقعہ سے زوجین کے اکٹھے متہم ہونے اور انھیں مسلمان ہونے کا حکم کیسے معلوم ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپؐ نے ان صورتوں میں جہاں زوجین کے اکٹھے ارتداد و اسلام کا یقینی علم نہیں تھا، بلکہ ارتداد و اسلام میں تقدم و تاخر کا احتمال تھا۔ تفریق نہیں فرمائی، تو جہاں انھیں ارتداد و اسلام کا یقینی علم ہوگا، وہاں بدرجہ اولیٰ تفریق نہیں کی ہوگی۔ علاوہ انہیں ضابطہ یہ ہے کہ جن دو واقعات کے وقوع کے درمیان وقفے کا یقینی علم نہ ہو، تو ان کے بارے میں انھیں وقوع کا فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ غرق ہونے والوں، بل جانے والوں اور دب کر ہلاک ہو جانے کا حکم ہے۔ اگر ان سب کی موت کا وقت ایک ہی قرار دیا جاتا ہے۔ اگرچہ فی الواقع ہر ایک کی موت میں کچھ وقفہ ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اس وقفہ کا یقینی علم نہیں ہے۔

**مسئلہ** اگر ایک مسلم نے کسی کتابیر سے نکاح کیا، یہودی تھی یا نصرانیہ پھر وہ مجوسہ ہو گئی تو فرقت ہو جائے گی۔ کیونکہ مجوسہ سے مسلم کا نکاح نہیں ہو سکتا۔ دیکھیے! مسلم کے لیے ابتداً بھی مجوسہ سے نکاح جائز نہیں ہے پھر اگر یہ واقعہ دخول سے پہلے پیش آیا، تو عورت کو کھڑے گا نہ نفقہ، کیونکہ اس صورت میں یہ فرقت بغیر طلاق ہے۔ لہذا نسخ نکاح ہے۔ اور اگر دخول ہو چکا تھا، تو پھر عورت کو مہر تو ملے گا البتہ نفقہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ عورت کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر فرقت کا سبب عورت کی طرف سے پایا جائے۔ تو اگر یہ دخول سے پہلے پایا گیا ہے تو عورت کو نفقہ ملے گا نہ مہر۔ اور اگر دخول کے بعد پایا گیا ہے تو صرف مہر ملے گا، نفقہ نہیں۔ اور اگر فرقت کا سبب مرد کی طرف سے پایا جائے تو اگر یہ دخول سے پہلے پایا گیا ہے۔ تو مہر مسمیٰ کا نصف دینا واجب ہوگا۔ بشرطیکہ مہر مقرر ہوا ہو، اور اگر مقرر نہیں ہوا تو متعہ دینا واجب ہوگا۔ اور اگر دخول ہو چکا ہے تو مہر اور نفقہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔

اور اگر یہودیہ سے نکاح کیا تھا، پھر وہ نصرانیہ ہو گئی یا نصرانیہ سے نکاح کیا تھا۔ پھر وہ یہودیہ ہو گئی۔ تو ہمارے نزدیک اس سے فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اور نہ ہی اس پر اعتراض کیا جائے گا۔ شافعی فرماتے ہیں کہ اسے اس حالت پر چھوڑنا ممکن نہیں ہے عورت کو مجبور کیا جائے گا کہ یا تو اسلام قبول کرے اور یا اپنے پہلے دین کی طرف لوٹ جائے۔ اگر اس نے ایسا نہ کیا۔ یہاں تک کہ جن ایض گزر گئے تو فرقت واقع ہو جائے گی۔ جیسا کہ متہم میں ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اب جو دین اختیار کیا ہے، وہ اس کے باطل ہونے کی قائل تھی سو اس پر اعتراض نہ کرنا، اسے باطل پر برقرار رکھنا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ جاری دلیل یہ ہے کہ وہ ایک باطل سے

دوسرے باطل کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ اور باطل کی طرف لوٹنے پر مجبور کرنا باطل ہے۔  
 اور اگر وہ یہودیہ یا نصرانیہ تھی۔ پھر صابیر ہو گئی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی۔  
 اور صاحبین کے نزدیک فرقت واقع ہو جائے گی۔ یہ اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ابو حنیفہؒ  
 کے نزدیک مسلم کے لیے صابیر سے نکاح جائز ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے مسئلہ  
 بیان ہو چکا ہے۔

۹۔ دارالحرب میں زواجین میں سے ایک کا اسلام قبول کرنا : لیکن اس سے فوراً  
 فرقت واقع نہیں ہوتی۔ بلکہ تین بیض آنے تک موقوف رہتی ہے۔ بشرطیکہ اسے حیض آتا ہو۔ اور اگر  
 اسے حیض نہیں آتا، تو تین ماہ تک موقوف رہتی ہے۔ اگر اس مدت کے دوران میں دوسری کسی اسلام قبول کرے تو انکا  
 نکاح برقرار رہے گا۔ اور اگر دوسرا اسلام قبول نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ یہ مدت گزر جاتی ہے۔ تو  
 فرقت واقع ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اسلام کو ثبوت فرقت کا سبب بنانا درست نہیں ہے۔ اور نفس  
 منہ ہی فرقت کا سبب نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ گزشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔ بلکہ ایسی صورت میں دوسرے  
 کو اسلام کی دعوت دی جاتی، اگر وہ انکار کر دے تو تفریق کی جاتی ہے۔ تو یہ فرقت دراصل اسلام  
 قبول کرنے سے نہیں بلکہ اسلام سے انکار کی وجہ سے واقع ہوتی ہے۔ لیکن اس انکار کا علم اسلام  
 کی دعوت دینے سے ہوتا ہے۔ جب کہ باں دعوت دینا متعین ہے، کیونکہ دارالحرب میں ولایت  
 حاصل نہیں ہوتی۔ دوسری طرف تفریق کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ مشرک اور مسلمہ کا نکاح نہیں ہو  
 سکتا۔ اس لیے ہم نے شرط بیعت نہ تھی حیض گذر گئے کو علت کے قائم مقام قرار دیا۔ تین حیض گذرنا  
 طلاق رہی میں شرط بیعت نہ تھی۔ اور ہاں علت کا اعتبار کرنا متقدر ہو۔ وہاں شرط کو علت کا مقام  
 نظیر انا اصول شرع میں جائز ہے۔ سو جب مدت عدت یعنی تین حیض گذر جائیں گے۔ تو اس مدت کا  
 گزرنا قاضی کی تقریق کے مندرجہ ہو جائے گا۔

ابو حنیفہ و محمد کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ یہ فرقت بطلاق ہوگی۔ اور ابو یوسف کے قول  
 کے مطابق قیاس یہ ہے کہ یہ فرقت بغیر طلاق ہوگی۔ کیونکہ اصل میں یہ فرقت اسلام سے انکار کے  
 سبب واقع ہوتی ہے۔

اس مدت کے گزرنے سے جب فرقت واقع ہو جائے تو اس کے بعد کیا عورت پر عدت  
 گزرتا واجب ہے؟ مثلاً دارالحرب میں اسلام عورت نے قبول کیا تھا۔ پھر وہ دارالاسلام چلی  
 آئی تھی۔ اور دارالاسلام میں اس کے تین حیض پورے ہوئے۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر عدت  
 واجب نہیں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک عدت واجب ہے۔ مسئلہ گزشتہ اوراق میں گذر  
 چکا ہے۔ اور اگر دارالحرب میں مسلمان ہونے والا مرد تھا تو بالاجماع عورت پر عدت واجب نہیں  
 ہوتی۔ کیونکہ وہ حریہ ہے۔

۱۰۔ اختلاف دارین : مثلاً زوجین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر یا ذمی کی حیثیت میں دارالاسلام  
 چلا آتا ہے۔ اور دوسرے کو دارالحرب میں حالت کفر پر چھوڑ آتا ہے تو ہمارے نزدیک اس سے فرقت

واقع ہو جاتی ہے۔ اور اگر زوہدین میں سے کوئی ایک متأسن کی حیثیت میں دارالاسلام آیا اور وہ سرِ حالت کفر پر دارالحرب میں رہا تو اس سے بالاجملہ فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ اختلاف دارین سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ یہ اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک ثبوت فرقت کی علت اختلاف ہوا رہا ہے، اور شافعی کے نزدیک ثبوت فرقت کی علت اختلاف دارین نہیں، بلکہ قید ہونا ہے۔ شافعی کی محبت یہ روایت ہے، کہ زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے مدینہ ہجرت کر آئیں اور اپنے خاوند ابوالعاص کو حالت کفر پر کچھوڑ آئیں بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نکاح اول کی بنا پر بھی زوہدین کی حیثیت سے رہنے کی اجازت دی، اور اگر اختلاف دارین سے فرقت واقع ہو جاتی ہو، تو آپ نکاح اول کی بنا پر زوہدیت پر قرار نہ رکھتے بلکہ نکاح کی تجدید کر دیتے۔ نیز اختلاف دارین کا زیادہ سے زیادہ اثر ہے کہ ولایت منقطع ہو جاتی ہے، جبکہ انقطاع ولایت انقطاع نکاح کا موجب نہیں ہے۔ دیکھیے! اہل عدل اور اہل بغاوت کے درمیان نکاح پر قرار رہتا ہے۔ حالانکہ ولایت منقطع ہوتی ہے۔ ہمارے دلیل یہ ہے کہ اختلاف دارین سے ملک نکاح منقطع نہیں رہتا، کیونکہ اسی صورت میں عادتہ انتفاع کی قدرت حاصل نہیں ہوتی، لہذا اس نکاح کی بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لیے شامل ہو جائے گا جیسا کہ مسلم اگر تہہ ہو کر دارالحرب چلا جائے تو اس کے اموال اس کی ملکیت سے منسلک جاتے ہیں اور اس کی اثبات اولاد اور مدبرین آزاد ہو جاتے ہیں، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ دو دونوں کی ایک جیسی ہے اہل بغاوت اور اہل اسلام کے حوالے سے استدلال! قویہ درست نہیں ہے، کیونکہ اہل بغاوت اہل اسلام سے ہیں اور خود بھی مسلمان ہوتے ہیں، اس لیے ان کا اہل عدل کے ساتھ خلط مضر رہتا ہے لہذا دلائل انتفاع کا امکان ثابت ہے۔ اس لیے نکاح باقی رہتا ہے۔ جب کہ یہاں صورت حال اس کے خلاف ہے۔

راہِ حدریث سے استدلال! تو ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے نکاح جدید کے ساتھ زینبؓ کو دوبارہ زوہدیت میں دیا تھا۔ سو دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔ لہذا ایک روایت سے احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔ علاوہ انہیں نکاح جدید والی روایت پر عمل کرنا وافی ہے، کیونکہ اس میں ایک امرِ لازم کا اثبات ہے۔ سو نکاح سابق کے راوی نے استصحابِ حال کے پیش نظر یہ گمان کیا کہ دوبارہ تعلق زوہدیت نکاح اول کی بنیاد پر ہوا۔ اور اس نے یونہی روایت کو دیا، جب کہ نکاح جدید کا راوی حقیقت حال پر مطلع ہے، لہذا اس کی روایت زیادہ قابلِ اعتماد ہے۔ سو یہ معاملہ جرح و تعدیل کی مانند ہو گیا۔ کہ جرح رائج ہوتی ہے۔

پھر اگر خاوند مسلمان ہو کر دارالاسلام آجاتا ہے۔ اور اس کی بیوی حالت کفر پر دارالحرب میں رہ جاتی ہے۔ تو بلا اختلاف اس پر عدت واجب نہیں ہوتی، کیونکہ وہ حریر ہے۔ اور اگر عدت مسلمان ہو کر دارالاسلام چلی آتی ہے۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر عدت لازم نہیں ہوتی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کے لیے عدت گذرنا ضروری ہے۔

اسی طرح اگر زوجین میں سے کوئی ایک ذمی کی حیثیت میں دارالاسلام چلا آتا ہے، تو بھی فرقت واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اب وہ اہل دارالاسلام سے ہو گیا ہے، سو اس کا وہی حکم ہوگا جو مسلمان ہو کر آنے والے کا ہے۔

برخلاف جب کہ زوجین میں سے کوئی ایک امان لے کر دارالاسلام آئے کہ اس سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ کیونکہ حربی مستان اہل دارالحرب سے ہے۔ یہ تو دارالاسلام میں عارضی طور پر کسی ضرورت کے تحت آیا ہے، تو وطن کے لیے نہیں آیا۔ لہذا اس کے حق میں دارالحرب کا حکم باطل نہیں ہوگا جیسا کہ کوئی مسلم امان لے کر دارالحرب جائے تو اس سے وہ اہل دارالحرب سے نہیں ہوگا اسی طرح یہاں بھی ہے۔

مسئلہ: اگر زوجین دارالحرب میں مسلمان ہو کر آئے دارالاسلام میں آئے، یا ذمی کی حیثیت قبول کر کے آئے، یا اجازت لے کر آئے، تو سب کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا کیونکہ ہمارے نزدیک اختلاف دارین نہیں ہوا۔ اور شافعی کے نزدیک گر قاری نہیں ہوتی۔

اسی سے اس صورت کا حکم بھی نکل آیا کہ زوجین میں سے ایک مگر قار ہو اور دارالاسلام میں لا کر رکھ گیا، کہ بالاجماع فرقت واقع ہو جائے گی، لیکن ہمارے نزدیک اختلاف دارین کی وجہ سے اور شافعی کے نزدیک گر قاری کی وجہ سے اور ہمارے نزدیک دارالاسلام میں لانے سے پہلے فرقت واقع نہیں ہوگی۔

اور اگر زوجین کو اکٹھا کر قاری کیا گیا اور دارالاسلام میں لایا گیا تو ہمارے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اختلاف دارین نہیں ہوا۔ اور شافعی کے نزدیک فرقت ہو جائے گی، کیونکہ گر قاری پائی گئی شافعی کی محبت یہ آیت ہے:

”والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم“ یہ معطوف ہے: حرمت علیکم امھانکم۔ ”پر تو اس آیت میں محصنات یعنی منکوحات کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ اور منکوحات کو اس سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ اور نظر سے اشتناء اباحت ہوتا ہے۔ تو منکوحات مطلقاً مباح ہوئیں۔ خواہ وہ اکیلی مگر قار ہوئی ہوں یا اپنے ازواج کے ساتھ۔ نیز اس لیے کہ گر قاری، گرفتار

کرنے والے کیلئے ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے کیونکہ یہ شرعاً غیر معصوم محل پر استیلاء اور غلبہ ہے۔ اور ایسے استیلاء سے ملک رقبہ حاصل ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ گرفتار شدہ عورت بالاجماع ہوتی ہے ملوک اور ملک رقبہ سے ملک متعہ حاصل ہوتی ہے اور جب گرفتار کنندہ کو ملک متعہ حاصل ہوتی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ زوج کی ملک ذائل ہو جائے گی۔

برخلاف جب کہ کوئی شخص باندی خریدے، جو کسی دوسرے کی ملک ہو، کہ اس سے مشتری؟ ملک متعہ حاصل نہیں ہوتی۔ اگرچہ ملک رقبہ حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ باندی میں زوج کی ملک، ملک معصوم ہے۔ اور محل معصوم پر قبضہ اختیار ثبوت ملک متعہ کا سبب نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زوج کی ملک نکاح ثبوت ملک کی دلیل کے ساتھ مطلقاً ثابت ہے۔ اور ملک نکاح اس وقت تک زائل نہیں ہوتا جب تک کہ اس کا خود ازالہ نہ کیا جائے یا اس کی بقاء کا فائدہ نہ رہے۔ اور بقا کا فائدہ منعذ ہونا یا اس صورت ہے کہ حیضہ محل نکاح باقی نہ رہے، یعنی نہ منکوحہ وفات پا جائے یا کلاً باقی نہ رہے کہ مالک کے لیے اس سے استناع ناممکن ہو جائے یا خود مالک کو حاجت ہی نہ رہے کہ مالک کے لیے اس سے استناع ناممکن ہو جائے یا خود مالک کو حاجت ہی نہ رہے کہ وہ اس دنیا سے رخصت ہو جائے لیکن یہاں زوج کی طرف سے ازالہ نکاح نہیں پایا گیا، جب کہ محل نکاح بھی ٹھیک ہے اور مالک بھی ٹھیک ہے۔ زندہ ہے، ملک کی احتیاج نہ گھٹتا ہے، اور جب دونوں اکٹھے قید ہوں تو استناع ظاہراً و غالباً ممکن ہوتا ہے۔ نادر نہیں ہوتا۔ سو جب ہر لحاظ سے ملک نکاح ثابت تو ایسی حالت میں نروال نکاح کا فیصلہ دینا باعث تناقض ہے۔ اور شرع میں تناقض سے منترہ و مبرا ہے۔

اسی طرح اگر زوجین میں سے ایک گرفتار ہوا، لیکن ابھی وہ دارالحرب میں ہے تو ہمارے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ کافروں کے واپس لینے یا غازیوں سے زبردستی چھڑا لینے کا احتمال کوئی نادر نہیں ہے، اگرچہ غالباً ایسا نہیں ہوتا۔

بغلاف حبب کہ دونوں میں سے ایک کو گرفتار کر کے دارالاسلام لے آئیں، اس لیے یہاں ملک نکاح کی بقاء میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اختلاف دارین کی وجہ سے ظاہراً و غالباً مصالح نکاح کی اقامت ممکن نہیں رہی۔ رہا شافعی کا یہ کہنا کہ یہاں محل غیر معصوم پر استیلاء ہوا ہے، ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن محل غیر معصوم پر استیلاء اس وقت ثبوت ملک کا سبب ہوتا ہے، جب وہ کسی دوسرے کا محلوک نہ ہو۔ اور یہاں زوج کی ملک قائم ہے۔ وجوہ گذر چکی ہیں۔ لہذا یہاں پر گرفتاری، گرفتار کنندہ کے لیے ثبوت ملک کا سبب نہیں ہوگی، چنانچہ زوج کی ملک نکاح قائم رہے گی۔ رہا آیت سے استدلال تو مذکورہ دلائل کی روشنی میں یہ آیت اس صورت پر ممول ہے، جب عورت اکیلی گرفتار ہوئی ہو۔ ۱۱۔ ملک طہاری: ہاں طور کہ نکاح کے بعد زوجین میں سے کوئی ایک اپنے ساتھی کا مکمل طور پر یا اس کے ایک حصے کا مالک ہو جائے۔ تو اس سے فرقت واقع ہو جاتی ہے، کیونکہ بوقت نکاح پائی جانے والی ملک، انقطاع نکاح سے مانع ہوتی ہے، تو نکاح پر طہاری ہونے والی ملک سے بھی نکاح باطل ہو جائے گا۔ ملک طہاری کے نتیجے میں واقع ہونے والی فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوگی، کیونکہ یہ ایک ایسی فرقت ہے جس کا سبب خاوند کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ لہذا اسے طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے، اس لیے اسے فسخ قرار دیا جائے گا۔ اور اس فرقت کے لیے قاضی کی تفریق کی حاجت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ فرقت ازراہ منافات واقع ہوتی ہے۔ اس کی وجہ گذشتہ مسائل میں گذر چکی ہے۔ کہ نکاح سے جو حقوق حاصل ہوتے ہیں، مالک اور محلوک کے درمیان ان کا اثبات جو ہی نہیں سکتا۔ لہذا ان خود بخود فرقت واقع ہو جائے گی، فیصلے کی حاجت نہیں ہے۔ جبکہ زوجین میں سے ایک کے ارتداد سے خود بخود فرقت واقع ہو جاتی ہے۔

اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں کہ اگر غلام اور مدبر اپنی بیویوں کو خرید لیں، تو نکاح باطل نہیں ہوگا، کیونکہ اس خرید سے انہیں ملک مستحقانہ حاصل نہیں ہوتا، لہذا یہ خرید بطلان نکاح کی موجب نہیں ہوگی۔

نیز مکاتب اگر اپنی بیوی کو خرید لے۔ تو نکاح باطل نہیں ہوگا کیونکہ وہ بیوی کا مالک نہیں ہوا، اسے بیوی میں صرف حق ملک حاصل ہوا ہے۔ اور حق ملک عدت کی طرح ابتداء نکاح سے تو مانع ہوتا ہے۔ لیکن بقائے نکاح سے مانع نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ حق ملک، من وجہ ملک ہوتا ہے۔ اس سے ایک گونہ ملک حاصل ہوتی ہے۔ اور ایک گونہ نہیں۔ سو جو نکاح پہلے منقذ نہ ہوا اور اس کے انقضاء میں شک ہو، تو اسے شک کی بنا پر منقذ قرار نہیں دیا جائے گا۔ اور جو نکاح منقذ ہو چکا ہو۔ اب اس کے زوال میں شک ہو تو محض شک کی وجہ سے اسے زائل قرار نہیں دیا جائے گا۔

بیمار کو معروف قاعدہ ہے کہ جو نیکہ یعنی طور پر ثابت ہو، وہ شک کی بنا پر ثابت نہیں ہوتی۔ اور جو غیر یقینی طور پر ثابت ہو۔ وہ شک کی بنا پر زائل نہیں ہوتی۔ بالکل یہی وجہ ہے کہ عدت ابتداء نکاح سے تو مانع ہوتی ہے، لیکن بقاء نکاح سے مانع نہیں ہوتی۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

اسی پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کا نکاح اپنے مکاتب سے کر دیا پھر وہ خود اس دنیا سے کوچ کر گیا تو یہ نکاح باطل نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ نکاح فسخ ہو جائے گا۔ یہ اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک مکاتب میراث اور ترکہ میں داخل نہیں ہوتا، لہذا وارث بیٹی کی مکاتب میں حقیقی ملک ثابت نہیں ہوتی۔ اسے صرف حق ملک حاصل ہوتا ہے۔ اور حق ملک بقائے نکاح سے مانع نہیں ہوتا۔ اور شافعی کے نزدیک مکاتب ترکہ میں داخل ہوتا ہے۔ لہذا وارث بیٹی اپنے زوج کی مالک بن جاتی ہے۔ اس لیے نکاح باطل ہو جائے گا۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وارث مورث کی تمام املاک میں اس کا قائم مقام ہوتا ہے، اور مورث کی تمام املاک وارث کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں۔ مکاتب بھی مورث کی ملک تھا، لہذا دوسری املاک کے ساتھ اس کی ملک بھی وارث کی طرف منتقل ہو گئی۔ چنانچہ یہ اپنی بیوی کا مملوک ہو گیا، اس لیے نکاح باطل ہو جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب میں میت کی ملک باقی رکھنا ضروری ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے مکاتب کو فی الحال ایسے طور پر حق حریت حاصل ہو چکا تھا کہ وہ بدل کتابت ادا کر دے گا۔ یہ حق حقیقت کا روپ دھارے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی ولادت مورث کو حاصل ہوگی، اب اگر ہم اس کی ملک وارث کی طرف منتقل کر دیں تو بدل کتابت کی ادائیگی کی صورت میں بھی حقیقت حریت کا اثبات منقذ اور نامکن ہو جائے گا۔ کیونکہ معاہدہ کتابت وارث کے ساتھ نہیں ہوا تھا، سو مکاتب کے اس حق کے پیش نظر ضروری ہے کہ مکاتب میں میت کی ملک کو برقرار رکھا جائے۔ اس لیے مکاتب میں وارث کی حقیقی ملک تو ثابت نہیں ہوگی، اس حق ملک اسے حاصل ہو جائے گا، کیونکہ ثبوت ملک کا سبب میتی قرابت اور ثبوت ملک کی شرط یعنی موت دونوں موجود ہیں، لیکن حق ملک ابتداء



نکاح سے تو مانع ہوتا ہے، بقا نکاح سے مانع نہیں ہوتا۔ ہاں اگر وہ بدل کتابت اور اگر مے سے عاجز ہو جائے تو نکاح منع ہو جائے گا، کیونکہ اس صورت میں وارث بیٹی اس کی حقیقی مالک بن جاتی ہے۔ مسئلہ: متق البعض (جس کا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو) اگر اپنی بیوی خرید لے تو ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح باطل نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک باطل ہو جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ متق البعض ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزل مکاتب ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک متق البعض حرم دیون کی حیثیت رکھتا ہے واللہ اعلم۔

۱۲۔ رضاع طاری، نکاح پر طاری ہونے والے رضاع سے بھی نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے شیر خوار بچی سے نکاح کیا، پھر ناکح کی ماں نے اس بچی کو دودھ پلا دیا تو نکاح ٹوٹ جائے گا کیونکہ اب وہ اس کی رضاعی بن گئی ہے۔ اسی طرح اگر دو شیر خوار بچیوں سے نکاح کیا۔ اور کسی ایک عورت کے انہیں دو دھ پلا دیا تو دونوں بائند ہو جائیں گی۔ کیونکہ دونوں آپس میں رضاعی بن گئی ہیں اور رضاعی بن سے نکاح حرام ہے، خواہ نکاح سے پہلے رضاع پایا گیا ہے یا نکاح کے بعد اسی طرح دو رضاعی بہنوں سے بیک وقت نکاح کرنا حرام ہے۔ خواہ وہ نکاح سے پہلے رضاعی بنیں بنی ہوں یا نکاح کے بعد ان میں رشتہ رضاعت قائم ہوا ہو۔ رضاع مقارن اور رضاع طاری سے متعلق مسائل ہم انشاء اللہ کتاب الرضاع میں ذکر کریں گے۔

۱۳۔ مصاہرت طاریہ: نکاح کے بعد علاقہ مصاہرت قائم ہونے سے بھی نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر بی ساس یا اپنی بیوی کی بیٹی سے صحبت کی، تو نکاح ٹوٹ جائے گا۔ اور یہ فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوگی، کیونکہ حرمت رضاع کی طرح حرمت مصاہرت بھی ابدی اور دائمی ہے۔

نوٹ: مذکورہ بالا تمام صورتوں میں واقع ہونے والی فرقتیں، بائند ہیں۔ کیونکہ بعض صورتوں میں مقصور خلاص ہوتا ہے۔ اور یہ مقصور فرقت بائند کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اور بعض صورتوں میں محل بائند نکاح کے قابل نہیں رہتا۔ **فاخضہ واللہ الموفق**۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## کتاب الایمان

### قسموں کا بیان

اس کتاب میں حسب ذیل چار عنوانات پر روشنی ہوئی۔

- ۱۔ یحییٰ (قسم) کی اقسام
- ۲۔ ہر قسم کے رکن کا بیان
- ۳۔ رکن کی شرائط اور احکام
- ۴۔ آیا قسم کے احکام کا مدار قسم کھانے والے کی نیت پر ہوتا ہے یا قسم لینے والے کی نیت پر۔

### یحییٰ (قسم) کی اقسام کا بیان:

قسم (یحییٰ) کی ابتداء دو اقسام ہیں: قسم اپنی پہلی تقسیم میں دو اقسام پر منقسم ہوتی ہے یعنی اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے نام پر قسم کھانا۔ لغوی اور شرعی اعتبار سے اسی کو قسم کہا جاتا ہے۔

ثانیاً: اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور شے پر قسم کھانا۔ یحییٰ بطور علماء کا مطلب ہے طر اصحاب نواہر کہتے ہیں۔ قسم کی ایک ہی قسم یعنی "اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے نام کی قسم" کھانا ہی قسم ہے جبکہ اللہ تعالیٰ سے دوسری قسم کھانا حقیقی قسم نہیں ہے بلکہ اسے تو مجازاً یہ نام دیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی۔ "اللہ قسم ہے" کھائے گا۔ پھر اس نے "اپنی بیوی کو طلاق دینے" یا "غلام کو آزاد کرنے" پر قسم کھائی تو وہ مائت ہو جائے گا اور جسور علماء کے نزدیک حادث نہ ہوگا۔ اصحاب نواہر کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا اصل مقصد مقسم بہ (زبان) قسم کھائی جائے کی تعظیم و تکریم ہے اسی لئے اہل عرب ان اشیاء کی قسمیں کھاتے تھے جن کی مخلوق سے بڑا زیادہ قدر و منزلت، نیز جن میں مخلوق کو نقصان پہنچانے اور نفع رسانی کا وصف زیادہ ہوتا تھا جیسے آسمان، زمین، سورج، چاند، رات اور دن وغیرہ اور چونکہ اس طریقے سے تعظیم و تکریم کی اصل مستحق فقط اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اسی لئے اس طریقے سے اس کی تعظیم و تکریم کرنا عبادت ہے اور عبادت کی مستحق فقط اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ (مذاہب قسم اسی کے نام پر کہانی چاہئے)۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

من حلف بطلاق او عتاق و استثنى فلا حنث عليه  
جس شخص نے طلاق یا عتاق کی قسم کھائی اور استثناء  
(اللہ تعالیٰ) بھی کہہ دیا تو وہ مائت نہ ہوگا۔

کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حلف (قسم) قرار دیا اور حلف اور یحیٰ (قسم) کے دونوں الفاظ باہم مترادف ہیں جو ایک ہی مسمیٰ پر دلالت کرتے ہیں۔ اصولاً اگر کوئی لفظ مطلق استعمال ہو تو اس سے اس کا حقیقی مفہوم ہی مراد ہوتا ہے جس سے ثابت ہوا کہ "طلاق" اور "عتاق" (آزادی) کی قسم کھانا بھی حقیقی معنوں میں یحیٰ ہی ہے۔ اسی طرح لفظ یحیٰ کا ماخذ (Root = مادہ) بھی اس بات کی دلیل ہے کیونکہ یہ مادہ "قوة" (طاقت) سے ماخوذ ہے۔ قرآن مجید میں ہے:-

لَا تَخْذَنْا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (ای بالقوة) (الحاقۃ: ۲۵) تو ہم اسے طاقت کے ساتھ پکڑتے ہیں

اسی لے دائیں ہاتھ کو بھی یحیٰ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ عادتاً "قوت و طاقت میں بائیں ہاتھ پر فوقیت رکھتا ہے۔ ایک شاعر نے کہا ہے:

دایت عروبة الاوس یسمو الی الخیرات منقطع القرین  
انا ما رابئة رفعت لمجد تلقاها عدیبة بالیعین

اور قوت کا یہ مفہوم دونوں اقسام میں ہی پایا جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ حالف (قسم کھانے والا) کسی مرحوب (خوفناک) شے کے چھوڑنے یا مرغوب (پسندیدہ شے) کے حاصل کرنے پر "قسم" کے ذریعے چلتی اور قوت حاصل کرتا ہے۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ انسان کو جب اس کی طبیعت کسی ایسے فعل کی دعوت دیتی ہے جس کے ساتھ "وقتی یا فوری لذت" متعلق ہوتی ہے تو چونکہ اس کا انجام رسوا کن ہوتا ہے لہذا "عتل" اسے اس بات پر ڈانٹتی اور اس سے باز رکھنے کی کوشش کرتی ہے مگر کسی کبھار اس کی طبیعت اس پر ثابت قدم نہیں رہتی لہذا اسے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اپنی عقل و خرد کے مطابق چلے کیلئے طاقت اور قوت حاصل کرے۔ لہذا وہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھا لیتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام کی عزت و حرمت کو پامال کرنے کی قیاحت کا ہر ایک کو علم ہوتا ہے اسی طرح جب اس کی عقل اس کو کسی ایسے فعل کی طرف بلاتی ہے جس کا "انجام" "اتچھا" ہوتا ہے لیکن اس کی طبیعت اس کو کراں سمجھتی ہے اور اس سے اسے روکتی ہے لہذا اسے اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانے کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ اسے اس فعل کے حصول اس بابرکت نام کے ذریعے قوت و طاقت حاصل ہو جائے اور یہ مفہوم طلاق و عتاق میں بھی بخوبی پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ قسم کھانے والا مذکورہ شے سے اپنے کیلئے طلاق اور عتاق (آزادی بخانا) کے ذریعے جو انسانی طبیعت پر براں ہیں، قوت و طاقت حاصل کر لیتا ہے جس سے ثابت ہوا کہ یحیٰ یعنی قسم سنانے کا مفہوم دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے لہذا ان دونوں میں فرق کرنے کے کوئی معنی نہیں۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے ابواب الایمان (قسموں کے

ابواب) میں طلاق اور عتاق کی قسم کھانے کو الاصل (۱) اور الجائع (۲) دونوں میں "عتیق" قرار دیا ہے۔ اور غصت کے معاملے میں ان کا قول حجت ہے۔

پھر شریعت میں قسم تین اقسام پر منقسم ہے: (۱) یحییٰ نفوس (۲) یعمین للعدو اور (۳) عتیق۔  
 محمد رحمہ اللہ نے الاصل کی "کتاب الایمان" میں قسموں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قسمیں تین طرح کی ہیں۔  
 (۱) یعمین مکفوفہ (کفارہ والی قسم) (۲) یعمین لانتکفر (ایسی قسمیں جن میں کفارہ لازم نہیں ہے) (۳) یعمین نرجوا لا ینواخذ بها صاحبها (ایسی قسمیں جن کے بارے میں ہمیں امید ہے کہ ان سے حاصل ہوگا۔  
 اس تیسری قسم کی تفسیر امام محمد رحمہ اللہ نے "یحییٰ نفوس" سے لی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے اس قول سے مراد کہ "قسمیں (الایمان) تین طرح کی ہیں" "اللہ تعالیٰ نے نام کی قسمیں" ہیں نہ کہ "بغض ایمان" (قسموں کی جنس) اس لئے کہ ان کی تعداد تو بے شمار ہے۔

پھر اگر یہ سوال کیا جائے کہ امام محمد نے "یحییٰ نفوس" پر عدم مواخذہ لکھنے لکھ "ایمانی" (امید واقع استعمال کیا ہے حالانکہ یحییٰ نفوس پر مواخذہ نہ ہونا نص قرآن سے قطعی طور پر ثابت ہے یہ عدم مواخذہ ہمارے قول ہے۔  
 لا ینواخذکم اللہ باللفظ فی ایمانیکم البقرہ: ۲۲۵  
 اللہ تعالیٰ تم پر تمہاری قوم (یعنی قسموں) سے مواخذہ نہ فرماتا ہے۔

اس شبہ کا جواب دو طرح دیا جاسکتا ہے۔ اولاً اس طرح کہ "عتیق" سے مراد "عتیق ہذا" (ایمانی قسم) ہے لیکن ایسی مجموعی قسم جو قصد کے بغیر یعنی بھول چوٹ یا غلطی سے صلی کی ہو ہو، نہ ہم انشاء اللہ قسموں کی تشریح کریں گے اور چونکہ فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) ایسی قسموں سے ارتکاب ہوا ہے اس لئے آپ کو اس سے بچنا ممکن اور انسانی قدرت میں ہے لہذا اس پر مواخذہ کرنا چاہئے لیکن اللہ تعالیٰ نے فضل اپنے فضل و کرم سے اس پر سے مواخذہ اٹھالیا ہے۔  
 عرجو نہ خطا اور نسیان (جس پر ہے) سے عدم مواخذہ انصاف پر بھی توجہ و استغفار ضروری ہے لہذا امام محمد رحمہ اللہ نے یہاں لفظ رباع (امید) استعمال کیا ہے تاکہ یہ عدم مواخذہ ہو سکے کہ گو اللہ تعالیٰ نے ایسی قسموں پر محض اپنے فضل سے مواخذہ اٹھالیا ہے تاہم ان پر مواخذہ کا درست تھا (لہذا ان سے بھی انتہاب کی کوشش کی جائے)۔

ثانیاً اس طرح کہ اگرچہ ایسی قسموں پر مواخذہ یقینی طور پر رفع کیا جاچکا ہے لیکن ہمیں اس بارے میں کہ آیا اس آیت سے مراد واقعی مذکورہ یحییٰ نفوس ہے قطعی یقین نہیں ہے بلکہ یہ مسدود اختلاف ہے۔  
 ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ اس کا ذکر کریں گے اور جو ہم غالب رائے یا قویٰ گمان سے حاصل ہو وہ صرف قطعی اور

(۱) یہ امام محمد کی سب سے پہلی تصنیف ہے اور اسی زبان اس کا نام "الاصل" رکھا گیا ہے۔ ان کتاب و صحیحین اور نثرانی عظیم یہ کہ کہ سلطان بن ابی قحاک ہذا کتاب محمد کم الاصح فکیف کتاب محمد کم الاصح یہ کتاب ہے امام محمد کی کتاب ہے تو شمار۔ یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب دیا گیا ہے اور یہی وہ کتاب ہے جسے امام محمد نے حفظ کیا تھا اور پھر اسی نسخ پر اپنی کتاب "الاصل" کو تالیف فرمایا۔

(۲) صحیح ابی حنیفہ کا حنفیت ہے۔ امام ابو حنیفہ کے وہ مسائل جو امام ابو حنیفہ کے واسطے سے امام محمد رحمہ اللہ نے بیان کیے۔ ان مسائل کو امام محمد نے اس میں لکھا ہے۔

یعنی نہیں ہوتا۔ لہذا امام محمد رحمہ اللہ نے یہاں لفظ رجاء (امید) استعمال کیا ہے کیونکہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد یہاں وہ ”یمین لغو“ نہ ہو جو امام محمد رحمہ اللہ نے اپنے اجتہاد سے سمجھی ہے لہذا لفظ رجاء (امید) کا استعمال بر محل ہے۔

امام کوفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قسمیں دو اقسام کی ہیں: (۱) مشتمل بر ماضی یا (۲) مشتمل بر مستقبل لیکن کوفی رحمہ اللہ کی یہ تقسیم درست نہیں ہے اس لئے کہ تقسیم (Division) کی صحت کیلئے شرط ہے کہ وہ ”مقسم بہ“ کی تمام اقسام پر محیط ہو۔ مگر یہاں یہ شرط مفقود ہے اس لئے کہ اس تقسیم سے ”زمانہ حال“ (Present) پر مشتمل قسمیں خارج ہو گئی ہیں۔ حالانکہ زمانہ حال کی قسمیں بھی ”یمین غموس“ اور ”یمین لغو“ میں داخل ہیں۔ جیسا کہ ہم آئندہ ان کی تشریح کریں گے۔ لہذا یہ تقسیم ناقص ہوئی اور تقسیم میں نقصان کا ہونا اس میں ”اضافہ“ کی مانند بڑا عیب ہے لہذا صحیح تقسیم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے کیونکہ وہ قسموں کی تمام اقسام کو اس طرح حاوی ہے کہ اس کا کوئی جزء بھی اس سے خارج نہیں رہتا۔ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے جس تقسیم کا ذکر کیا ہے وہ بھی درست ہے الایہ کہ انہوں نے ہر ”نوع“ (Kind) اور اس کا حکم فوراً ہی ایک ساتھ بیان کر دیا ہے جبکہ ہم نے اقسام کے ذکر سے ان کے احکام کے بیان کو منور کر دیا ہے تاکہ جو ترتیب ہمارے ذہن میں ہے اس لے مطابق بحث کو آگے چلا سکیں (تفصیل حسب ذیل ہے):

### یمین غموس:

”یمین غموس“ سے مراد وہ جھوٹی قسم ہے جو زمانہ ماضی یا زمانہ حال سے متعلق قصداً و ارادۃً کھائی جائے۔ خواہ وہ قسم مثبت ہو یا منفی۔ یعنی ہر ایسی خبر جو قسم ”زمانہ ماضی (Past) یا زمانہ حال (Present)“ سے متعلق ہو جو دانستہ جھوٹ پر مبنی ہو اور وہ اللہ تعالیٰ کے نام سے مقرون (متصل) ہو جیسے وہ کہے ”واللہ ما فعلت کذا“ (بخدا میں نے ایسا نہیں کیا) حالانکہ وہ جانتا ہو کہ اس نے ایسا کیا ہے یا پھر وہ یوں کہے ”واللہ لقد فعلت کذا“ (بخدا میں نے ایسے ہی کیا ہے) حالانکہ اسے علم ہو کہ اس نے ایسے نہیں کیا، یا مثلاً وہ کہے ”واللہ ما لہنا علی دین“ (خدا کی قسم اس کا مجھ پر کوئی قرض نہیں) حالانکہ وہ جانتا ہو کہ اس کا اس پر قرض ہے، تو یہ یمین غموس کی تشریح ہے۔

### یمین لغو:

اس کی تشریح میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اس سے مراد زمانہ ماضی یا حال کے متعلق خطا یا غلطی سے اٹھائی ہوئی کوئی جھوٹی قسم ہے یعنی زمانہ ماضی یا زمانہ حال کے بارے میں اس گمان سے کوئی خبر بیان کرے کہ وہ بات اسی طرح ہے جیسے اس نے بیان کی ہے حالانکہ حقیقت حال اس سے مختلف ہو خواہ وہ خبر مثبت ہو یا منفی مثلاً وہ یہ کہے کہ ”واللہ ما کلمت زیداً“ (بخدا میں نے زید سے کلام نہیں کیا) اور اس کا گمان بھی یہی ہو کہ اس نے اس سے کلام نہیں کیا حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہو یا مثلاً وہ کہے ”واللہ یہ آنے والا شخص ضرور زید ہے“ یا ”یہ پرندہ کوا ہی ہے“ اور اس کا گمان بھی یہی ہو کہ فی الحقیقت ایسا ہی ہے

لیکن بعد میں پتہ چلے کہ اس کی خبر غلط تھی۔ امام محمد رحمہ اللہ سے ابن رستم (۱) نے بھی یہی روایت نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ”یہیں لغو یہ ہے کہ کوئی شخص کسی شے کے بارے میں یہ سمجھ کر قسم کھائے کہ وہی حق ہے حالانکہ حق کچھ اور ہی ہو۔“ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ در یہیں لغو سے مراد ایسی قسمیں ہیں جن کا قسم کھانے والا قصد و ارادہ نہ کرے یعنی ایسی قسمیں جو عوام الناس کی زبان پر قصد و ارادہ سے بغیر چٹھی ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر لوگ کہتے ہیں لا واللہ (نہیں بخدا نہیں) یا واللہ (ہاں بخدا ہاں)۔ خواہ وہ زمانہ ماضی سے متعلق ہوں یا حال سے یا مستقبل سے۔ جبکہ ہمارے نزدیک مستقبل کے تحت آتے والی قسم ”لغو“ ہے۔ زمرہ میں شامل نہیں ہوتی بلکہ وہ ”یہیں معقودہ“ کے تحت آتی ہے جس پر کفارہ لازم ہوتا ہے بشرطیکہ وہ حادث ہو جائے خواہ قسم کھانے کا اس کا ارادہ ہو یا نہ ہو جبکہ یہیں لغو فقط زمانہ ماضی یا حال سے متعلق ہوتی ہے۔ اور وہ جو امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”یہیں لغو“ وہ ہے جو لوگوں کے مابین لا واللہ (نہیں بخدا نہیں) یا واللہ (ہاں بخدا ہاں) وغیرہ قسم سے جس کی صورت میں متداول ہے تو ان کا یہ قول ہمارے نزدیک زمانہ ماضی یا زمانہ حال پر بھی محمول ہے جو کفارہ نزدیک لغو ہوتی ہے لہذا شرا اختلاف ہمارے اور امام شافعی کے مابین فقط ایسی قسموں میں ظاہر ہوتا ہے جنہیں قسم کھانے والا قصد و ارادہ کے کھانے اور وہ قسم مستقبل کے متعلق ہو کہ ہمارے نزدیک ایسی قسم لغو نہیں ہے بعد اس پر کفارہ لازم آتا ہے مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بھی لغو نہیں ہے اور اس پر کفارہ لازم نہیں۔

بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ ”یہیں لغو“ وہ ہے جو معاصی (گناہوں) سے متعلق ہو مثلاً وہ یہ ہے ”اللہ میں نماز ظہر نہ پڑھوں گا“ اور ”میں رمضان المبارک کے روزے نہ رکھوں گا“ یا ”میں اپنے والدین سے مائدہ نہ کروں گا“ یا کہ ”واللہ میں شہر شراب پیوں گا“ یا ”میں بدکاری کروں گا“ یا ”میں فلاں شخص سے نکاح کروں گا“۔ پھر ان میں سے بعض فقہاء تو مذکورہ بالا صورتوں میں خلاف ورزی کی صورت میں کفارہ لازم قرار دیتے ہیں مگر بعض کفارہ بھی لازم نہیں سمجھتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لغوی طور پر ”لغو“ سے مراد ہوا ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:-

وَأَنَّا سَمِعُومُ اللَّغْوِ أَعْرَضُوا عَنْهُ الْقَصَص: ۵۵

اور جب انہی لغو بات سنتے ہیں تو اس (بغی) کو جان بچتے ہیں۔

یہاں لغو سے مراد ایسا کام ہے جو گناہ آمیز ہو لہذا ان کے نزدیک آیت قرآنیہ:-

لَا يَأْتِيُوا خِدْمَتُ اللَّهِ بِاللَّغْوِ فَرِيعًا نَكَمُ الْبَقَرَة: ۲۵۵

اللہ تعالیٰ تمہارا تمہاری لغو (بیوقوفی) قسموں پر موقوف نہ فرمائے گا۔

سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہاری ان قسموں پر جو معاصی کے بارے میں ہوں اور تم ان قسموں کو توڑ دو اور

(۱) ابن ابی عمیر رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ امام محمد نے کہا: ”یہی روایت ہے اور علم حدیث امام اعظم ابوحنیفہ کے شاگردوں سے حاصل کیا۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے آپ سے حدیث کی روایت کی ہے۔ نیشاپور میں ۳۲۱ھ میں وفات ہوئی۔ (حدائق الحنفیہ ص: ۳۵)۔

ان کی خلاف ورزی کے مرتکب ہو جاؤ، تمہارا مواخذہ نہیں کرے گا۔ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورہ البقرہ کی آیت ”لَا يَذِخُّكُمُ اللَّهُ بِالْفُحْشِ إِيْمَانُكُمْ“ کو سابقہ آیت

وَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ عُرْضَةً لِإِيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا اور اللہ تعالیٰ کو اپنی قسموں کے ذریعہ سے ان امور کا حجاب مت بناؤ تاکہ تم نیکی، تقویٰ اور اصلاح فی مابین و تَصْلَحُوا وَابَيِّنَ النَّاسِ (البقرہ: ۲۲۲)

خلق کے کام کرو۔

کے ”صلے“ کے طور پر ذکر کیا ہے اور اس کے قصے (شان نزول) میں بیان کیا جاتا ہے کہ (ابتدائی زمانہ اسلام میں) کوئی شخص قسم کھا لیتا تھا کہ وہ نیک کام نہیں کرے گا، نہ اپنے رشتہ داروں سے نیکی اور صلہ رحمی کرے گا اور نہ ہی لوگوں کے مابین صلح کرائے گا تو جب اسے ان باتوں کیلئے کہا جاتا تو وہ اپنی مندوری ظاہر کر دیتا اور کہتا کہ میں تو اس بات پر خدا کی قسم کھا چکا ہوں تو اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم:

لَا يَذِخُّكُمُ اللَّهُ بِالْفُحْشِ إِيْمَانُكُمْ (الایۃ) کے ذریعے بیان کر دیا ہے کہ اس پر اس قسم کے توڑنے اور اس کی خلاف ورزی کرنے کا کوئی گناہ نہیں اس کے بجائے اگر اس نے اس قسم کی حفاظت کر کے گناہ کا ارتکاب کیا اور اس پر اصرار کیا تو اس کا مواخذہ ہوگا۔ جیسا کہ فرمایا:۔

وَلَكِنْ يَذِخُّكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ اور لیکن (اس قسم پر) جس میں تمہارے دلوں نے (جھوٹ بولنے کا) ارادہ کیا، تمہارا مواخذہ کرے گا۔

وَلَكِنْ يَذِخُّكُم بِمَا كَسَبْتُمْ بِالْإِيْمَانِ (العنائد: ۸۱) نیز اور لیکن اس پر مواخذہ کرے گا جن قسموں کو تم نے مضبوط باندھا۔

بہر ان میں سے بعض فقہاء تو اسی آیت کے حکم:

مَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ اور اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا دینا ہے۔ اوسط درجہ کا جو اپنے گمراہوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو، یا ان کو کپڑا دینا، یا ایک گردن (یعنی غلام یا لونڈی) آزاد کرنا اور جس کو مقدور نہ ہو، تو تین دن کے روزے ہیں۔ یہ کفارہ ہے تمہاری قسموں کا جب کہ تم قسم کھاؤ (یعنی پھر توڑ دو)۔

اور بعض فقہاء تو اصلاً اس پر کفارہ لازم قرار نہیں دیتے جیسا کہ ہم ”قسموں کے حکم کے تحت اس کی تفصیل بیان کریں گے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت ہے کہ ان سے ”بیمین افو“ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ ”کوئی شخص اپنی بات چیت میں لا واللہ (نہیں بخدا نہیں) یا





نیز اللہ تعالیٰ کفار کے متعلق فرماتے ہیں۔

وَالْفَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ (حم سجدہ: ۲۷)  
اور اس کے بیچ میں غل مچا دیا کرو شاید (اس تدبیر) سے تم ہی غالب رہو۔

اور یہ مفہوم ہمارے مسلک کے مطابق ہی پایا جاتا ہے یعنی کہ ایسی بات پر قسم کھانا جس کی کوئی حقیقت نہ ہو بلکہ قسم کھانے والا اپنے گمان کے مطابق یہ سمجھے کہ معاملہ ایسے ہی ہے حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہو۔ اسی طرح وہ قسمیں جو بلا قصد و ارادہ زبان پر آجاتی ہیں بشرطیکہ وہ زمانہ ماضی یا حال سے متعلق ہوں تو چونکہ ان کی بھی کوئی حقیقت نہیں ہوتی لہذا ایسی قسمیں بھی لغو ہی شمار ہوں گی۔ نیز اس لئے بھی کہ جس کسی شے کی کوئی حقیقت نہ ہو تو وہ شے باطل اور اس کا کوئی حکم نہیں ہوتا لہذا وہ ”بیمین معقودہ“ (ہرگز) نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے باقاعدہ احکام ہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس میں مواخذہ ثابت ہے اور کفارہ بھی ”نص“ سے ثابت ہے اس سے معلوم ہوا کہ ”لغو“ سے مراد وہی ہے جو ہمارا مسلک ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی بیمین لغو کی یہی تشریح مروی ہے کہ نہ۔

”بیمین لغو وہ ہے جس میں کوئی شخص کسی بات پر جھوٹی قسم یہ سمجھ کر کھالے کہ وہ سچا ہے۔“

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اور نبی اکرمؐ کی روایات میں مذکورہ الفاظ ”نہیں بخدا نہیں“ اور ”ہاں بخدا ہاں“ سے مراد ایسی قسم ہی ہے جو ماضی سے متعلق ہو نہ کہ مستقبل سے جس کی دلیل یہ ہے کہ ام المؤمنینؓ نے بعض روایات میں اس کی تشریح ”سینہ ماضی“ سے کی ہے۔ نیز حضرت مطر (تابعی) کے ذریعے ایک شخص سے روایت ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ”وہ اور عبداللہ بن عمر ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے پاس گئے اور ان سے بیمین لغو کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ بیمین لغو یہ ہے کہ کوئی شخص کے ”فعلنا واللہ کنا (واللہ ہم نے ایسے کیا) وصنعنا واللہ کنا (اور واللہ ہم نے یہ بنایا)۔“ لہذا سابقہ روایت کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں کے مابین موافقت پیدا کی جاسکے کیونکہ ”محمل“ (روایت) کو ”مفسر“ پر ہی محمول کیا جاتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ حق تعالیٰ سبحانہ نے قرآن مجید میں ”بیمین لغو“ کا تقابل (Comparison) ”بیمین مکسوبہ“ (قصد و ارادے والی قسم) سے کیا ہے تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ایک مقام پر اس کا تقابل ”بیمین مکسوبہ“ سے کیا ہے اور دوسرے مقام پر ”بیمین معقودہ“ کے ساتھ۔ لہذا بجائے اس کے کہ ہم ان دو آیات کو باہمی تعارض و تقابل پر محمول کریں، انہیں باہمی توافق و تطابق پر محمول کرنا بہتر ہوگا۔ لہذا ہم دونوں آیات کو جمع کریں گے اور یہ کہیں گے کہ ”بیمین لغو“ وہ ہے جو نہ تو ”مکسوبہ“ ہو اور نہ ہی ”معقودہ“ جبکہ ہمارے اس مخالف نے دو میں سے ایک آیت کو مکمل طور پر معطل کر دیا ہے لہذا ہمارا یہ موقف اس سے (بدترجہا) بہتر ہے۔ رہا ان کا قرآنی ”ولا تجعلوا اللہ عرضہ لایمانکم ان تدبروا الا یفاسد استدلال“ تو اس صورت میں اس کا مفہوم یہ ہوگا نہ۔

”اور تم اپنی قسموں کو نیک کام کرنے سے ڈھال نہ بناؤ“ یعنی یہ کہ تم اس بات پر قسم نہ کھاؤ کہ تم نیک کام نہ کرو گے۔

اور ”موقع قسم“ میں حرف لا کو ”مضمر“ (غنی) رکھنا جائز ہے۔ جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

لَوْ كُنَّا بِمِثْلِ أُولَئِكَ لَفُتِلَ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُوتُوا أُولَئِ  
 الْقُرْبَى (النور: ۲۲)  
 اور جو لوگ تم میں سے دینی بزرگی اور دنیاوی دولت  
 والے ہیں وہ اہل قربات کو..... دینے سے قسم نہ لیں  
 بیٹھیں۔

جس کا مفہوم ہے لایوتوا (کہ تم نہ دو) پھر یہاں یہ احتمال بھی ہے کہ مذکورہ آیت کا علم عام نہ تو مفہوم  
 یہ ہو گا کہ تم نیک کام کرنے سے قسم نہ کھاؤ کہ پھر تم اس کی خلاف ورزی (حلف) کیلئے اللہ تعالیٰ کو قسم نہ  
 یعنی تم اپنی قسم پوری نہ کر کے اللہ تعالیٰ کیلئے مناسب تعظیم و تکریم چھوڑ دو۔ جیسا کہ بخاری میں ہے۔ معین عرصہ  
 للناس (قال) فخص لوگوں کیلئے (احال ہے) یعنی لوگ اس کی تنظیم نہیں کرتے اور اس سے متعلق نہ باتیں  
 کرتے ہیں۔ لہذا اس مفہوم کے مطابق مذکورہ آیت میں ایسی بات پر قسم کھانے سے منع کیا گیا ہے جس سے  
 متعلق مخالف کو اپنی قسم کے مطابق اس کام کے نیک ہونے کی بنا پر اس پر متعدد اہل تحقیق یا اہل علم نے ہر  
 واللہ تعالیٰ علم۔

بیمین معقودہ:

اس سے مراد وہ قسم ہے جو مستقبل کے بارے میں کھائی جائے خواہ وہ مثبت ہو۔ مثلاً ”واللہ میں ایسا  
 نہیں کروں گا“ یا ”واللہ میں ایسا ضرور کروں گا“۔

## رکنِ قسم کا بیان

خدا کے نام پر جو قسم کھائی جائے اس کا رکن وہ "لفظ" ہے جو قسم کیلئے استعمال ہوتا ہے اور جو "مقسم عنہ" (جس پر قسم کھائے جائے) اور "مقسم بہ" (جس کی قسم کھائی جائے) سے مرکب ہوتا ہے:

پھر "مقسم بہ" (جس کی قسم کھائی جائے) کبھی تو اسم ہوتا ہے اور کبھی صفت۔ پھر اگر اسم ہو تو کبھی تو وہ صریح ہوتا ہے اور کبھی محذوف (غیر مذکور)۔ پھر مذکور کبھی تو "صریح" ہوتا ہے اور کبھی "کفایہ"۔ "صریح اسم" سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے کسی بھی اسم کا ذکر کیا جائے خواہ وہ "اسم خاص" ہو یعنی جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہو جیسے "اللہ" اور "الرحمن" یا کوئی ایسا اسم ہو جو اللہ تعالیٰ اور دوسرے افراد کیلئے (یکساں طور پر) بولا جاتا ہو۔ مثلاً "علیم، حکیم، کریم، علیم وغیرہ۔ اس لئے کہ گو یہ اسماء مخلوق کیلئے بھی بولے جاتے ہیں لیکن "قسم" کی بنا پر ان اسماء کا مفہوم ذات باری تعالیٰ کیلئے متعین ہو جاتا ہے اس لئے کہ "غیر اللہ" کی قسم کھانا جائز نہیں۔ لہذا اس کے کلام کو ظاہری صحت کیلئے اس "اسم" سے اللہ تعالیٰ کی ذات مراد لی جائے گی۔

الایہ کہ وہ اس اسم سے غیر اللہ کی نیت کر لے۔ تاہم اس صورت میں اس کا یہ کلام "قسمیہ" نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال موجود ہے لہذا وہ اپنے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا سمجھا جائے گا۔

والرحمن واللہ باللہ کہنے کا حکم:

بشر المرہبی (۱) سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے "والرحمن" (رحمن کی قسم) کہا، اگر تو اس کی نیت اللہ تعالیٰ کی ذات کی ہو تو وہ حالف سمجھا جائے گا اور اگر اس کی نیت سورۃ رحمان کی ہو تو وہ حالف نہ ہوگا اور یوں سمجھا جائے گا گویا اس نے قرآن حکیم کی قسم کھائی ہے پھر خواہ وہ قسم حرف الباء (ب) کے ساتھ ہو یا حرف واو (و) کے ساتھ یا حرف تا (ت) کے ساتھ۔ مثلاً وہ یہ کہے "باللہ" یا "واللہ" یا "تاللہ" اس لئے کہ ان تینوں حروف کے ساتھ قسم کھانا اہل عرب کی عادت رہی ہے اور شریعت نے بھی اس کی اجازت دی ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں ہے:

(۱) بشر بن غیاث بن عبد الرحمن المرہبی المتوفی ۵۱۸ھ۔ عالم، فاضل، لفظی، شکر، صاحب درجہ و ذہن، کچھ عرصہ امام اعظم لی صبت میں رہے۔ پھر امام ابو یوسفؒ کی خدمت میں رہ کر فقہ و حدیث کو حاصل کیا۔ تاریخ ابن خلکان میں ہے کہ آپ مرتی تھے۔ چنانچہ فرقہ مرجیہ مروسیہ آپ ہی کی طرف منسوب ہے۔ اور طلق قرآن کے بھی قائل تھے۔ حقائق الحنفیہ: الدوائر العضدیہ ص: ۱۳۴، بلدالہ۔

قسم اللہ اپنے پروردگار کی ہم مشرک نہ تھے۔  
اور خدا کی قسم میں تمہارے ان بتوں کی گت بناؤں  
گا۔

وَاللّٰهُ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ ۝ (الانعام: ۶۲)  
وَكَا اللّٰهُ لَا كِيْنَ لَّكُمْ اَنْتُمْ اَنْتُمْ (الانبیاء: ۵۵)

اسی طرح برادران یوسف کی طرف سے قرآن مجید میں یہ نقل کیا گیا ہے:

اللہ کی قسم (معلوم ہوتا ہے) تم سدا کے سدا یوسف  
کی یاد میں لگے رہو گے۔

يَا اِلٰهَ رَبِّكَ تَقْتَنُوْا تَذْكُرْ يُوْسُفَ (یوسف: ۸۵)

نیز فرمایا:

اللہ کی قسم آپ سے پہلی امتوں کے پاس بھی ہم نے  
(رسولوں کو) بھیجا۔

يَا اِلٰهَ لَقَدْ اَرْسَلْنَا اِلَیْكَ اُمَمٍ مِّنْ قَبْلِكَ (النحل: ۶۳)

نیز ارشاد ہے:

اور وہ اللہ کی قسم کھاتے ہیں۔

وَاَقْسَمُوا بِاللّٰهِ (النحل: ۸۸)

نیز فرمایا:

اور یہ (منافق) لوگ اللہ کی قسمیں کھاتے ہیں۔

وَيَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ (التوبہ: ۷۷)

نیز فرمان نبوی ہے:

تم اپنے آباء کے نام کی قسم کھاؤ اور نہ شیاطین کے  
نام کی، تم میں سے جسے قسم کھانا ہو وہ یا تو خدا کے نام  
کی کھائے یا نہ کھائے۔

لَا تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ وَلَا بِالطَّوَاغِیْتِ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ  
حَآلِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللّٰهِ اَوْ لِيَدَعِ

البتہ مذکورہ حروف میں سے حرف "با" اس سلسلے میں اصل اور باقی حروف ذیل اور اس کے قائم مقام  
ہیں سو قسم کھانے والے کے قول "ہائے" کا مفہوم یہ ہوگا کہ "اے اللہ" (میں اللہ کے نام کی قسم کھاتا ہوں)  
کیونکہ حرف با الصاق (اتصال) کیلئے آتا ہے۔ (بالفاظ دیگر) وہ فعل اور اسم میں اتصال اور ربط پیدا کرتا ہے  
اسی لئے اہل نحو حرف با (ب) کو "حرف الصاق" "حرف ربط" "حرف آلہ" اور "حرف سبب" (سببیہ) کہتے  
ہیں کیونکہ جب تم نے کہا ہے "کُتِبَ بِالْقَلَمِ" (میں نے قلم کے ساتھ لکھا) تو گویا تو نے ان میں سے فعل  
(کتابت) کو اسم (قلم) کے ساتھ مروط کر دیا۔ پس قلم کتابت کا آلہ اور اس کا ایسا سبب نصرہ جس کے ذریعے اس  
تک پہنچا جاتا ہے۔ سو جب کوئی شخص کہتا ہے "ہائے" (اللہ کے ساتھ) تو اس نے فعل مذکور (غیر مذکور) یعنی  
"اعلف" کو اسم (اللہ) کے ساتھ ملا دیا اور اس نے اللہ کے نام کو "حلف" اٹھانے کا آلہ اور سبب نصرہ یا ہے  
جس کے ذریعے وہ اس (حلف) تک پہنچنا چاہتا ہے۔ لیکن جب اس نے استعمال پر دعا تو لفظ "اعلف" (میں قسم  
کھاتا ہوں) گرا دیا گیا اور فقط ہائے (تخدا) پر اکتفا کیا جائے گا جیسے کہ بعض الفاظ کو حذف کرنے اور بعض کو

برقرار رکھنے میں اہل عرب کی عادت (اسی طرح رہی) ہے بشرطیکہ موجود الفاظ سے محذوف (ساقط شدہ) لفظ پر کوئی دلیل قائم ہوتی ہو جیسے اہل عرب کا قول ”بسم اللہ“ وغیرہ۔

پھر (باللہ) میں لفظ اللہ محسور ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حرف با (ب) حروف چارہ میں سے ہے اور حرف واؤ (و) اس کا قائم مقام ہے۔ گویا حرف با ہی یہاں مذکور ہے۔ اسی طرح ”حرف الٹا“ حرف واؤ کا قائم مقام ہے گویا (یہاں بھی) حرف واؤ ہی مذکور ہے الایہ کہ ان میں سے حرف با اور اسی طرح حرف واؤ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات دونوں کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں جبکہ حرف الٹا (ت) لفظ اللہ تعالیٰ کے نام (اللہ) ہی کے ساتھ مختص ہے۔ مثلاً ”تَاللّٰہ“ (خدا کی قسم) تو کہنا درست ہے مگر ”تَاالرحمن“ اور ”تَعُوذُ اللّٰہ تعالیٰ“ کہنا درست نہیں۔ وجہ کتب نحو میں مذکور ہے۔ اور اگر ان حروف (علامات) میں سے کوئی حرف بھی مذکور نہ ہو مثلاً وہ یہ کہے کہ ”اللہ لا افعل کذا“ (اللہ میں ایسے نہیں کروں گا) تو وہ بھی قسم ہی ہوگی جیسا کہ مروی ہے کہ رکانہ بن زید یا زید بن رکانہ نے جب اپنی بیوی کو طلاق بائن دی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قسم دیکر اس کی نیت کے متعلق پوچھا تو اس نے کہا ”اللہ ما ادرت بالابت الا واحدہ“ (اللہ میں نے طلاق بائن سے فقط ایک طلاق کا ارادہ کیا تھا) جس سے ثابت ہوا کہ صحیح بات وہی ہے جو اہل کوفہ نے کہی ہے کہ اس صورت میں لفظ اللہ (کی با) پر زیر ہونی چاہئے۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے (لفظ) اللہ کو محسور ذکر کیا ہے اور آپ ”افصح العوب“ تھے (آپ کی بات فصاحت و بلاغت کے معانی میں ہو سکتی)۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرو وغیرہ صحابہ کرام سے مروی ہے کہ ان میں سے ایک نے دوسرے سے پوچھا۔

کیف اصبحت قال خیر عافاک اللہ  
آپ کا کیا حال ہے، انہوں نے کہا ٹھیک ہے، اللہ تعالیٰ آپ کو عافیت سے رکھے۔

کہ انہوں نے یہاں لفظ اللہ کا آخری حرف (با) کو محسور ذکر کیا ہے۔

”لنہ“ کہنے کا حکم:

اور اگر اس نے کہا اللہ (اللہ کیلئے) تو کیا یہ قسم ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلے کا (امام محمدؒ کی کتاب) الاصل میں کوئی ذکر نہیں۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ بھی قسم ہی ہوگی۔ اس لئے کہ حرف با کی جگہ ”حرف لام“ لایا جاسکتا ہے جیسے ”مثنوی طور پر“ ”امن ہے“ (وہ اس پر ایمان لے آیا) کہنا درست ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فرعون کے قتلے میں:

قَالَ اَمْنٌ لَّكَ اَطْعَمَ۔۔۔ (فرعون نے کہا) تم اس پر ایمان لے آئے ہو؟

اور دوسری جگہ ”اَمْنٌ لَّہ“ (تم اس پر ایمان لے آئے ہو) فرمایا۔ حالانکہ واقعہ ایک ہی ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”وَدِیْ وِوَبِ الْعُوشِ“ (میرے رب یا عرش کے رب کی قسم) یا کہا ”وَوَبِ الْعَالَمِیْنَ“ (رب العالمین کی قسم) تو وہ مخالف ہو جائے گا کیونکہ یہ اسماء اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے خاص ہیں، دوسروں کیلئے استعمال نہیں ہوتے۔

## اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کے ساتھ قسم کھانا

- ربا (صفات باری تعالیٰ میں سے) کسی صفت کے ساتھ قسم کھانا تو اللہ تعالیٰ کی صفات باوجود اس کے کہ وہ سب خدا کی ذاتی صفات ہیں، تین اقسام میں منقسم ہیں:
- اول:** ان میں سے بعض تو ایسی صفات ہیں جو عوام الناس کے ہاں عام طور پر اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفت کے سوا کسی اور مقصد کیلئے استعمال نہیں ہوتیں۔ ایسی صفات کے ساتھ قسم کھانا قسم (بیمین) ہی ہوگا۔
- دوم:** بعض صفات ایسی ہیں جو صفات کے علاوہ کسی اور مفہوم کیلئے بھی استعمال ہوتی ہیں، ایسی صفات کے ساتھ قسم کھانا بھی قسم ہی ہوگا۔
- سوم:** بعض صفات ایسی ہیں جو صفت باری تعالیٰ کے علاوہ غیر صفت باری تعالیٰ میں بھی مستعمل ہیں اور غیر صفت باری تعالیٰ میں ان کا استعمال زیادہ ہو تو ان کے ساتھ قسم کھانا قسم نہ ہوگا۔
- ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں (کہ اس کا مدار عوام کی عرف و عادت پر ہے) کہ جس (شے) کو لوگ قسم سمجھیں وہ قسم ہوگا۔ الا یہ کہ شریعت میں اس لفظ کے ساتھ قسم کھانے کی ممانعت وارد ہوئی ہو اور جس (شے) لفظ کو لوگ قسم نہ سمجھیں وہ قسم نہ ہوگا۔

## اللہ تعالیٰ کی بزرگی، عظمت، رحمت، قدرت، غصے اور ناراضی کی قسم کھانا:

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس نے کہا وعزة الله وعظمة الله وجلاله وکبریائه (اللہ تعالیٰ کی بزرگی، اس کی عظمت، اس کے جلال و کبریائی کی قسم) تو وہ قسم اٹھانے والا ہی ہوگا۔ اس لئے کہ جب بھی یہ صفات مذکور ہوتی ہیں تو ان سے عرف و عادت میں ذات باری تعالیٰ کے سوا کچھ اور مراد نہیں ہوتا۔ لہذا ان صفات کے ساتھ قسم کھانے والے کی مراد اللہ کے نام سے ہی حلف اٹھانا ہوگا۔ اسی طرح سے ان صفات کے ساتھ قسم اٹھانا لوگوں میں معروف و متداول بھی ہے اور شریعت میں ان صفات کے ساتھ قسم کھانے کی ممانعت بھی وارد نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر اس نے اللہ تعالیٰ کی قدرت، اس کی قوت، اس کے ارادے، اس کی مشیت، اس کی رضا، اس کی محبت اور اس کے کلام کی قسم کھائی تو اس کی قسم صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ اگرچہ ان الفاظ کا استعمال صفت باری تعالیٰ اور غیر صفت باری تعالیٰ میں یکساں ہے لیکن قسم کی مناسبت سے ان کا مفہوم صفت باری تعالیٰ کیلئے متعین ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام اور اس کی صفات کے سوا کسی اور شے کی قسم کھانا جائز نہیں ہے۔ لہذا قسم کے قرینہ سے ان الفاظ کا ظاہری مفہوم بطور صفت الہی متعین ہو گیا۔ اسی طرح عوام الناس کے ہاں بھی ایسی قسمیں متداول و متعارف ہیں۔ لہذا اس سے بیمین (قسم) ہی مراد ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "ورحمة الله او غصبه او سخطه (خدا کی رحمت یا اس کے غصے یا اس کی ناراضگی کی قسم) تو یہ قسم نہ ہوگی۔ اسی لئے کہ ان صفات کے ذکر سے عام طور پر ان کے آثار و نتائج مراد ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر رحمت سے مراد جنت ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

مَغْفِرَةً رَحْمَةً اللّٰهُ لَمْ يَبْهَأْ خَالِدُونَ (آل عمران ۱۰) وہ اللہ کی رحمت (بنت) میں ہمیشہ رہیں گے۔

اور لفظ غضب اور سخط (غصے اور ناراضگی) سے عادتاً مراد ان کے اثرات یعنی سزا اور عقوبت ہوتے ہیں نہ کہ بذات خود صفات باری تعالیٰ۔ لہذا ان الفاظ سے وہ عادتاً حائف نہ ہوگا۔ الا یہ کہ اس کی مراد ان الفاظ سے صفات الہی ہوں (تو تب قسم سمجھی جائے گی)۔ اسی طرح ان الفاظ سے قسم اٹھانا اہل عرب کی عادت بھی نہیں ہے لہذا یہ قسم نہ ہوگی۔

اسی طرح "وعلم اللہ" (خدا کے علم کی قسم) بھی استحسان کی رو سے قسم شمار نہ ہوگی اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ قسم ہو، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اس کی عزت و عظمت کی طرح کی ایک صفت ہے۔ ہمارا استدلال ہے کہ عرف عام میں علم سے معلوم (شے) مراد لی جاتی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے:۔ اللہم اغفر لنا علمک فینا (یعنی اے اللہ تجھے ہمارے بارے میں جن غلطیوں اور لغزشوں کا علم ہے تو انہیں معاف فرما)۔ نیز کہا جاتا ہے "ہذا علم ابن حنیفہ" یہ امام ابو حنیفہ کا علم (معلوم) ہے اس لئے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کا علم ابو حنیفہ کے ساتھ قائم و دائم ہے اسی لئے معلوم اللہ (اللہ تعالیٰ کی معلوم شے) بعض اوقات اللہ کا غیر بھی شے ہو سکتی ہے۔ مثلاً کائنات کے جوہر اور اس کی اعراض کا علم۔ اسی طرح تمام معدوم اشیاء وغیرہ کا علم کیونکہ اللہ تعالیٰ کو معدوم اشیاء کا بھی علم ہے اس لئے اس لفظ (علم) سے انصافی معنی قسم "قسم" شمار نہ ہوگی۔ الا یہ کہ اس کی مراد صفت باری تعالیٰ ہو۔ اسی طرح عربوں کے ہاں بھی اللہ تعالیٰ کے علم کی قسم متداول و متعارف نہیں ہے لہذا وہ نیت کے بغیر قسم نہ ہوگی۔

امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے "وسلطان اللہ" (اس کے قبضہ قدرت کی قسم) کہا تو انہوں نے فرمایا کہ مجھے علم نہیں کہ کوئی اس طرح حلف اٹھاتا بھی ہے (یا نہیں) یعنی کہ اس لفظ سے انصافی معنی قسم "قسم" نہ ہوگی۔ قدوری (۱) فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے "سلطان" سے مراد اللہ کی قدرت لی تو وہ حائف ہو جائے گا جیسے کہ اگر وہ کتا "وقدرۃ اللہ" (خدا کی قدرت کی قسم) (تو قسم ہو جاتی) اور اگر اس کی مراد "مقدور" (شے) ہو تو وہ حائف نہ ہوگا کیونکہ اندر میں صورت اس نے غیر اللہ کے نام کی قسم کھائی ہے اور اگر اس نے وامانۃ اللہ (خدا کی امانت کی قسم) کہا تو الاصل میں مذکور ہے کہ وہ قسم ہوگی اور ابن سہم (۲) نے امام

(۱) امام بن محمد بن جعفر المعروف بہ قدوری ۵۲۳ھ میں پیدا ہوئے۔ ابوالحسن کنیت تھی۔ چوتھے طبقہ کے فقہائے کبار اور انصافائے نامدار میں سے ہیں۔ فقہ حنفی میں ایک مشہور "مختصر القدوری" کے نام سے مرتب فرمایا جو متون اربعہ میں شامل ہے۔ اس کی متعدد اکابر نے متعدد شرحیں لکھیں۔ بغداد کے ایک محدث "قدورہ" کی طرف انتساب کے باعث یا "قدور" یعنی ہانڈیوں کے بنانے اور بیچنے کے باعث ان کو قدوری کہا جاتا ہے۔ وفات رجب ۵۴۸ھ۔

(۲) محمد بن سہم بن عبد اللہ بن ہلال بن وکیع نعیمی کوئی ولادت ۳۱۰ھ کنیت ابو عبد اللہ تھی۔ آپ فقہ میں امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ اور حسن بن زیاد کے شاگرد تھے۔ بغداد کے قاضی بھی رہے۔ دن رات میں دو سو رکعات نفل نماز پڑھتے تھے۔ خود فرماتے تھے چالیس سال میں جماعت کے ساتھ بخیر ادائی فوت نہیں ہوئی مگر صرف ایک روز جبکہ والدہ ماجدہ فوت ہوئی تھیں۔ وفات ۵۲۳ھ۔ حلائق المصنفین ۱۷۵-۱۷۶ھ۔

ابو یوسفؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ قسم نہ ہوگی۔ امام طحاویؒ (۱) نے ہمارے تمام ائمہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ قسم نہ ہوگی۔ امام طحاویؒ کی بیان کردہ روایت کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی امانت سے مراد وہ فرائض ہیں جن کے ذریعے اس کی عبادت کی جاتی ہے۔ مثلاً روزہ وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:-

لَا تَرْكُضُوا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّيِّئِينَ وَالْفَاسِقِينَ وَالْمُجْرِمِينَ  
فَأَبِينُ أَنْ يَحْمِلُونَهَا وَأَشْفَقُونَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ

ہم نے یہ امانت (یعنی احکام) تو بمعزلہ امانت کے  
(ہیں) آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش  
کی، سو انہوں نے اس کی ذمہ داری اٹھانے سے انکار  
کر دیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اپنے  
ذمہ لے لیا۔

لہذا یہ غیر اسماعیلہ النہیہ سے قسم کھانا ہوگا لہذا یہ قسم نہ ہوگی جبکہ الاصل میں جو مسلک نقل کیا گیا ہے  
اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر قسم میں "امانت" اللہ کی طرف منیاف ہو تو اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی صفت ہی  
ہوتی ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ "الامین" اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے جو امانت سے مشتق ہے  
لہذا اس کے مطلق ذکر خصوصاً "قسم" کی مناسبت سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہی ہوگی۔

اللہ تعالیٰ کے عہد اور اس کے چہرہ کی قسم کھانا:

اور اگر اس نے کہا "وعدہ اللہ" (خدا کے عہد وعدہ کی قسم) تو وہ قسم ہوگی جیسا کہ ذکر کیا جاتا ہے۔  
عہد ایک قسم ہی ہوتا ہے تو یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے اس نے کہا "خدا کی قسم" جو صریحاً قسم ہے تو اسی  
طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا "باسم اللہ لا افعل کذا" (خدا کے نام کی قسم میں ایسا نہیں  
کروں گا) تو وہ قسم ہوگی۔ امام محمدؒ سے یہی روایت ہے اس لئے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اسم اور صبی  
دونوں ایک ہی ہوتے ہیں لہذا اللہ کے نام سے قسم کھانا اس کی ذات قدسہ سے قسم کھانا ہے کو یا اس نے ہالندہ  
(اللہ کی قسم) کہا ہے۔

(۱) احمد بن محمد بن سلامہ بن عبد الملک الازدی طحاوی المصنف ۳۲۱ھ۔ آپ نے فقہ و حدیث میں بلیل اقدار عظیم  
الشان امام تھے۔ ابن عبد البر سے منقول ہے کہ آپ کوئی العصب اور یحییٰ مذهب فقہ کے عالم تھے۔ بعض نے چوتھی  
صدی ہجری کا آپ کو مجدد بھی قرار دیا ہے۔ ائمہ میں آپ شافعی المذهب تھے اور اپنے ماموں مزنی شافعی سے پرما  
کرتے تھے۔ شافعی مذہب کو چھوڑنے کا سبب یہ ہے کہ آپ ایک دن اپنے ماموں سے چار رہنے کے آپ کے سبق میں یہ  
مسئلہ آیا کہ اگر کوئی حاملہ عورت مر جائے اور اس کے بیٹ میں بچہ زندہ ہو تو شافعی مسلک میں عورت کا بیٹ چاک  
کر کے بچہ نکالنا جائز نہیں (جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے)۔ آپ اس مسئلہ کو پڑھتے ہی اٹھ کھڑے ہوئے اور کہنے  
لگے کہ میں اس شخص کی بیوی ہرگز نہیں کرتا جو مجھ جیسے آدمی کی چاکت کی کچھ پروا نہ کرے۔ کیونکہ آپ اپنی والدہ کے  
بیٹ میں تھے کہ آپ کی والدہ ماجدہ فوت ہو گئیں اور آپ کو بیٹ چر کر نکالا گیا تھا۔ یہ حال دیکھ کر آپ کے ماموں نے  
آپ سے کہا کہ خدا کی قسم تو ہرگز قہر نہیں ہوگا۔ پس جب آپ خدا کے فضل سے فقہ و حدیث میں امام بنے اور  
فاضل بنے مثل ہوئے تو اکثر فرمایا کرتے تھے کہ میرے ماموں پر خدا کی رحمت نازل ہو کہ اگر وہ آج زندہ ہوتے تو اپنے  
مذہب شافعی کے بموجب ضرور اپنی قسم کا کفارہ ادا کرتے۔ طحاوی مصر کے ایک قہیبہ طحاوی کی طرف منسوب ہے۔ حدائق  
الحنفیہ ص: ۱۹۰۔



اور اگر اس نے کہا "ووجه اللہ" (اللہ تعالیٰ کے چہرے کی قسم) تو وہ بھی قسم ہی ہوگی ابن سماعہ رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے واسطے سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے اس لئے کہ اگر وجہ (چہرہ) خدا کی طرف منصف ہو تو اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

لَمْ يَشْرِكْ بِاللَّهِ إِلَٰهٌ وَجْهَهُ الْقَصَصُ: ۸۸)

ہر شے فنا ہو جانے والی ہے سوا اس کی ذات کے

کہ یہاں وجہ سے مراد اس کی ذات ہے اسی طرح دوسری جگہ فرمایا:

وَبِشْفَىٰ وَجْهِ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (الرَّحْمٰن: ۳) اور صرف آپ کے پروردگار کی ذات جو کہ عظمت والی) اور احسان والی ہے باقی رہ جائے گی۔

کہ یہاں بھی وجہ سے مراد ذات باری ہے۔ حسن (۱) بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "وجه اللہ لا فعل کننا" (خدا کے چہرے کی قسم میں ایسا نہیں کروں گا) پھر اگر اس نے وہ کام کر دیا تو وہ قسم نہ ہوگی۔ ابن شجاع (۲) فرماتے ہیں کہ ایسی قسم لوگوں کی قسموں میں شامل نہیں وہ تو بیوقوف لوگوں کی قسم ہے۔

لا الہ الا اللہ، اللہ اکبر کی قسم کھانا:

اور معلیٰ (۳) امام محمد رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا لا الہ الا اللہ لا فعل کننا (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں میں ایسے نہیں کروں گا) تو اس کا یہ کلام قسمیہ نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اس سے قسم کی نیت کرے اسی طرح اگر کسی نے کہا سبحان اللہ، اللہ اکبر میں ایسے نہیں کروں گا تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ ان الفاظ کے مناسبت قسم کھانے کا (اہل عرب میں) رواج نہیں ہے۔ یہ الفاظ تو عام طور پر کسی خبر سے پہلے بطور تعجب کے کہے جاتے ہیں لہذا یہ قسم نہ ہوگی۔ الا یہ کہ اس نے قسم کھانے کی نیت کی تو الگ بات ہے، تو اس صورت میں اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ گویا اس نے قسمیہ حرف حذف کر دیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص

(۱) حسن بن زیاد کوئی امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں۔ آپ نے امام ابو حنیفہؒ سے بکثرت روایات حفظ کیں۔ ۱۸۴ھ میں آپ کوفہ کے قاضی بنے مگر جلد ہی مستعفی ہو گئے۔ بعضوں نے آپ کو تیسری صدی کا مجدد قرار دیا ہے۔ آپ کی تصنیفات میں سے "کتاب مجزؤ" اور "المالی" مشہور ہیں۔ وفات ۲۰۳ھ میں ہوئی۔

(۲) محمد بن شجاع لجنس، بغدادی، ولادت ۱۸۱ھ، آپ کی کنیت ابو عبد اللہ تھی۔ اپنے وقت کے فقیہ، اہل عراق کے محدث متورع، عابد، قادری اور بحر العلوم تھے۔ نقد حسن بن مالک اور حسن بن زیاد سے حاصل کی۔ مدت تک آپ بغداد کے قاضی رہے۔ آپ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ پچاس سال کی عمر میں ۲۲۶ھ میں نماز عصر پڑھتے ہوئے بحالت مجہدہ ہاں جہن تسلیم ہوئے۔ حدائق الحنفیہ ص ۱۸۲۔

(۳) معلیٰ بن منصور رازنی المعتوفی ۲۲۸ھ، امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے اصحاب کبار میں سے بڑے حافظ حدیث، نقد فقیہ نبیل، صاحب درع تھے۔ کنیت ابو یحییٰ تھی، حدیث کو مالک ولفیث و حمار اور ابن عیینہ سے روایت کیا ہے اور آپ سے ابن مدینی و ابو بکر شیبہ اور امام بخاری نے غیر جامع میں اور ابو داؤد و ترمذی، ابن ماجہ نے اپنی اپنی سنن میں روایت کی، حدائق الحنفیہ ص ۱۸۵۔

کے بارے میں مروی ہے جو کہ ”وعلوت اللہ“ (خدا کی علوت کی قسم) اور ”وجہوت اللہ“ (اللہ کے جہوت کی قسم) تو وہ قسم ہی ہوگی اس لئے یہ قسم ایسے الفاظ پر مشتمل ہے جو صفت کے علاوہ کسی اور مفہوم میں استعمال ہی نہیں ہوتے۔ لہذا ان الفاظ کے ساتھ قسم اللہ تعالیٰ کی عظمت، جلالت اور کبریائی کی قسم کھانے ہی کی طرح درست شمار ہوگی۔

### اللہ تعالیٰ کی عمر کی قسم کھانا:

اور اگر اس نے کہا ”وعمرا اللہ“ (خدا کی عمر کی قسم) میں ایسے نہیں کروں گا تو وہ قسم ہی ہوگی اس لئے کہ وہ اللہ کے باقی رہنے کی قسم ہے جو صفت کے علاوہ کسی اور مفہوم میں مستعمل نہیں۔ اسی طرح ان الفاظ کے ساتھ قسم کھانا عربوں کے ہاں معروف و متداول ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ (الحجۃ: ۴۷) آپ کی جان کی قسم وہ اپنی مستی میں مدہوش تھے۔

اور طرفہ (بن العبد) کہتا ہے:

لعمرك ان العموت ما اخطاء الفتن لك الطول العرجى وتبيناه باليد  
(تیری عمر کی قسم موت نے کسی نوجوان پر آنے میں غلطی نہیں کی۔ خدا کرے تجھے تیری توقع کے مطابق اور ہاتھ سے کھانے/خرچہ کرنے کا موقع ملے۔)

اور اگر اس نے کہا ”وايم الله“ (خدا کی قسم) میں ایسا نہیں کروں گا تو وہ قسم ہی ہوگی اس لئے کہ اہل بصرہ کے نزدیک وہ (لفظ ایم) قسم کے صلوں میں سے ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت زید بن حارثہؓ کو ”جنگ موتہ“ میں لشکر کی قیادت سونپی اور آپ کو لوگوں کا ان کے متعلق اعتراض کرنا موعوم ہوا تو آپ نے ان کے بارے میں فرمایا تھا:

وايم الله لخليق للامارة  
خدا کی قسم وہ امارت کے اہل ہیں۔

جبکہ اہل کوفہ کے نزدیک وہ یحییٰ کی جمع ہے اس صورت میں اصل جملہ ”وايمن الله“ ہوگا مگر کثرت استعمال کے باعث تخفیف کیلئے آخر سے نون حذف ہو گیا جیسے کہ قرآن مجید کی آیت:

”حَنِيفًا وَكَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ الْفِتْنَةُ“ (حضرت ابراہیم) بالکل ایک طرف کے ہو رہے تھے اور وہ مشرکین میں سے نہ تھے۔

میں (ولم یک کے آخر سے نون حذف ہو گیا ہے) اور ایمن یحییٰ کی جمع ہے گویا اس نے یہ کہا ”ایمن اللہ“ (خدا کی قسم) جو اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ حلف اٹھانا ہے اسی لئے اہل عرب کے ہاں بھی یہ طریقہ متعارف و متداول ہے۔ شاعر امرؤ القیس کہتا ہے:

فقلت يمين الله ابرح قاعنا وان قطعت راسي لديك وواصلني  
حلفت لها بالله حلقة فاجر لنا موا فمنا ان من حديث ولا صالي  
(میں نے کہا خدا کی قسم میں اسی طرح بیٹھا رہوں گا اگرچہ میرا سر اور میرے جوڑ تیرے پاس کاٹ دیئے جائیں،  
میں نے اس کے ساتھ ایک قاسق و قاجر شخص کی سی قسم کھائی اٹھایا تاکہ وہ سو جائیں۔)

اور عنبرہ کا شعر ہے:

فقلت يمين الله مالک حيلة وما ان اراى عنك الغواية تنجلي  
اس نے کہا خدا کی قسم تیرا کوئی حیلہ نہیں (چلے گا) اور نہ ہی میں یہ دیکھتی ہوں کہ تجھ سے گمراہی دور ہوگی۔

کہ امرئوالقیس نے جملہ ”یمنین اللہ“ (اللہ کی قسم) کہا اور اسے اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ حلف اٹھانا  
قرار دیا۔

**وحن اللہ، والحق اور حقا کے الفاظ سے قسم کھانا:**

اور اگر اس نے کہا ”حن اللہ“ (خدا کے حن کی قسم) تو وہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کی  
دو روایات میں سے ایک روایت کے مطابق حلف نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت ہے کہ وہ قسم  
ہوگی جس کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ ”حن اللہ“ میں لفظ حن اللہ کی طرف مضاف ہے لیکن چونکہ کبھی کبھار کوئی  
شے اپنی ذات کی جانب بھی مضاف ہوتی ہے اور حن اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے لہذا یوں سمجھا جائے گا گویا  
اس نے یہ کہا ہے ”واللہ الحق“ (اور اللہ جو حق ہے کی قسم) اور امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ  
اصولاً کوئی شے اپنی ذات کی طرف مضاف نہیں ہوتی بلکہ اپنے غیر کی طرف ہوتی ہے سو یہ ”غیر اللہ“ کے ساتھ  
حلف اٹھانا ہوگا لہذا وہ قسم نہ ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر لفظ ”حن“ اللہ کی طرف مضاف ہو تو اس  
سے مراد عرف شریعت میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور عبادت ہوتی ہے۔ چنانچہ جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ کا بندوں پر کیا حق ہے تو آپ نے فرمایا کہ بندوں پر خدا کا حق یہ ہے:

ان يعبدوه ولا يشركو به شيئا  
کہ وہ اسی کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو  
شریک نہ ٹھہرائیں

اور اللہ کی اطاعت اور عبادت کی قسم کھانا قسم نہیں ہوتا اور اگر اس نے کہا ”والحق“ (حق کی قسم) تو وہ  
قسم ہوگی اس لئے کہ حق اسے باری تعالیٰ میں سے ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ (النور: ۲۵)  
اور ان کو معلوم ہوگا کہ اللہ ہی حق ہے واضح اور  
روشن۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر تو اس سے اس نے قسم کھانے کی نیت کی تو وہ قسم ہوگی ورنہ نہیں۔ اس لئے  
کہ لفظ ”حن“ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے مستعمل ہوتا ہے اسی طرح غیر اللہ کیلئے بھی مستعمل ہے۔ لہذا

اس کا مدار نیت پر ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا ”حقاً“ سو اس کے بارے میں کوئی روایت نہیں ملتی اسی لئے مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ محمد بن سلہ (۱) کا قول ہے کہ وہ قسم نہ ہوگا اس لئے کہ ”حقاً“ صدقہ“ کہنے کے مشابہ ہے اور ابو مطیع (۲) کہتے ہیں کہ وہ قسم ہوگی اس لئے کہ حق اسمائے النہیہ میں سے ہے لہذا اس کا ”حقاً“ سن ”والحقی“ (حق کی قسم) کہنے کی طرح ہوگا۔

اور اگر اس نے ”میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں“ یا ”اللہ کے نام پر حلف اٹھاتا ہوں“ یا ”میں اللہ کو دینا بناتا ہوں“ یا ”اللہ کے نام پر قسم کھاتا ہوں“ کہا تو وہ ہمارے نزدیک قسم اور امام شافعی کے نزدیک قسم نہ ہوں۔ یہ کہ اس کی نیت قسم کی ہو اس لئے کہ اس میں حال کا بھی احتمال ہے اور مستقبل کا بھی۔ لہذا نیت ضروری ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ صیغہ ”افعل“ حقیقی طور پر حال کیلئے ہوتا ہے البتہ اگر حرف ”س“ اور ”موصوف“ ہا قرینہ ہو تو اس سے مستقبل مراد لیا جاتا ہے اور یہی قول صحیح ہے لہذا اس طرح یہ اس سے زیادہ مان میں قسم اٹھانے کی خبر ہوگی۔

یہ حکم تو اس وقت ہے جب اس نے ”مقسم بہ“ (جس کے نام کی قسم کھائی گئی ہو) کا اظہار کر دیا ہو اور اگر اس نے اس کا اظہار نہ کیا مثلاً اس نے کہا میں ”قسم کھاتا ہوں“ ”میں حلف اٹھاتا ہوں“ ”میں گواہ بناتا ہوں“ یا ”میں قسم کھاتا ہوں“ تو اس صورت میں ہمارے تین ائمہ کرام کے نزدیک وہ قسم اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک قسم حلف نہ ہوگی۔ انکی دلیل یہ ہے کہ چونکہ اس نے ”مقسم بہ“ کا اظہار نہیں کیا اس لئے اس میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ اس نے خدا کے نام کی قسم کھائی ہے اور دوسرا یہ کہ اس نے غیر اللہ کی قسم کھائی ہے لہذا اس شک کی بنا پر اسے قسم نہ سمجھا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ چونکہ قسم اللہ تعالیٰ کے نام سے بغیر کھل نہیں ہوتی لہذا ان الفاظ سے اس معذوف لفظ کا از خود اظہار ہو جاتا ہے جس کے بغیر قسم اٹھانا ہی درست نہیں جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَسَّ لِلْقُورِيَةِ الْفَسْ كُنَّا فِيهَا (سورۃ یوسف: ۸۲) اور اس ہستی والوں سے پوچھ لیجئے جہاں ہم (اس وقت) موجود تھے۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ عربوں کی اس طرح کی قسمیں کھانے کی عادت رہی ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يُخْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ (التوبہ: ۹۴) یہ (مناہق) اس لئے قسمیں کھاویں گے کہ تم ان سے راضی ہو جاؤ۔

(۱) محمد بن سلہ بخاری فقیہ کافل اور متجدد عالم تھے۔ کنیت ابو عبد اللہ حمی، بغداد میں محمد بن شجاع کی خدمت میں ۱۳ سال رہ کر علم فقہ کو حاصل کیا۔ ستاسی سال کی عمر میں ۲۷۸ھ میں فوت ہوئے۔ حدائق میں ۱۸۳۔

(۲) حکم بن عبد اللہ بن سلہ بن عبد الرحمن بخاری، آپ کی کنیت ابو مطیع حمی، امام ابو حنیفہ کی کتاب ”فتاویٰ اکبر“ کے آپ ہی راوی ہیں، حدیث کو امام ابو حنیفہ، امام مالک، ابن عثمان وغیرہ سے سنا اور روایت کیا۔ عبد اللہ بن مبارک آپ کے علم کے سبب آپ کی بڑی تعظیم و تحکیم کرتے تھے۔ وفات ۱۹۹ھ میں ہوئی، حقائق الحنفیہ ص: ۱۶۰۔

اور اللہ تعالیٰ نے یہاں یحلفون کے بعد ہاشم (اللہ کی) کا اضافہ نہیں فرمایا۔ اسی طرح دوسری جگہ فرمایا:

إِذَا جَاءَكَ الْمُتُفِقُونَ قَالُوا ائْتِ شَهِدًا إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ

ہم (دل سے) گواہی دیتے ہیں کہ آپ بیک اللہ کے (النافقون:۲)

رسول ہیں۔

کہ حق تعالیٰ نے اس کو حلف قرار دیا ہے کیونکہ آگے ارشاد ہے:

إِتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ دُجَّةً (النافقون:۳)

انہوں نے اپنی قسموں کو اپنی جان و مال کیلئے دھما بنا رکھا ہے۔

نیز فرمایا:

إِذْ أَسْعَمُوا لِیَصْرِمْنَهَا مُصْبِحِينَ (القلم:۷)

جبکہ ان لوگوں نے قسم کھائی کہ وہ اس باغ کا پھل ضرور صبح مل کر توڑیں گے۔

اور یہاں بھی باللہ (اللہ کے نام کے ساتھ) کا ذکر نہیں ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کو قسم کہا اور عرف شریعت میں قسم اللہ کے نام کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس آیت میں لفظ ولا یستثنون (کہ انہوں نے استثناء یعنی انشاء اللہ نہیں کہا) سے بھی استدلال کیا کہ استثناء (انشاء اللہ کہنا) تو فقط قسم ہی میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ استدلال محل نظر ہے اس لئے کہ استثناء کا ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس سے پہلے یحین (قسم) کا ذکر یقیناً آچکا ہے اس کے بجائے یہ ایسے معاملے کو ظاہر کرتا ہے جس کا وقوع مستقبل میں ہونے والا ہو جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ یَرِئُكَ فَاعِلٌ إِلَّا أَنْ یَشَاءَ اللَّهُ (الکہف:۲۳)

اور آپ کسی کام کی نسبت یوں نہ کہا کیجئے کہ میں اس کو کل کروں گا گریہ کہ اگر خدا چاہے۔

اسی طرح "اعزم" کا مفہوم ہے میں خود پر واجب (لازم) کرتا ہوں لہذا یہ بھی فعل کے وجود سے عبارت ہوگی اور قسم کا بھی یہی مفہوم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "عزمت لا افعل کذا" (میں نے عزم کیا کہ میں ایسا نہیں کروں گا) تو بھی وہ حالف ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "الیت لا افعل کذا" (میں قسم کھاتا ہوں کہ میں ایسے نہیں کروں گا) تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ الیہ قسم ہی ہے۔

”تکلی نذر“ کہہ کر قسم اٹھانا:

اسی طرح اگر اس نے کہا ”علی نذر“ (مجھ پر یہ نذر ہے) یا ”نذر اللہ“ (یا مجھ پر اللہ کیلئے یہ نذر ہے) تو وہ بھی یحین (قسم) ہوگی۔ اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من نذر وسمی فعلیہ التوفاء ومن نذر ولم یسم فعلیہ کفارۃ یمین  
جس شخص نے نذر مانی اور اسے متعین کیا تو اس پر اس کی ادائیگی لازم ہے اور جس شخص نے نذر مانی مگر اسے متعین نہ کیا تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔

اسی طرح آپ نے فرمایا:

النذر یمین و کفارۃ کفارۃ یمین نذر ایک قسم ہے اور اس کا کفارہ قسم والا کفارہ ہے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک دفعہ کہا کہ ”یا ام العنومنین حضرت عائشہؓ گھر (رباع) بیچنے سے رک جائیں ورنہ میں ان کو مجبور (تصرف سے منع) کروں گا۔“ جب ان کی یہ بات ام العنومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے کانوں تک پہنچی تو انہوں نے کہا کہ ”کیا واقعی انہوں نے یہ بات کہی ہے؟“ تو لوگوں نے اثبات میں جواب دیا اس پر ام العنومنینؓ نے فرمایا کہ ”مجھ پر اللہ کیلئے یہ نذر ہے کہ میں اس کے ساتھ کبھی کام کروں۔“ بعد میں انہوں نے اپنی قسم کی وجہ سے ایک غلام آزاد کیا۔

مجھ پر قسم ہے، اللہ کی قسم، مجھ پر خدا کا عہد یا ذمہ ہے، کے الفاظ کے ساتھ قسم اٹھانا:

اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ ”تعلیٰ یمین“ (مجھ پر قسم ہے) یا ”یمین اللہ“ (اللہ کی قسم) تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک یہ قسم ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ”تعلیٰ یمین“ (اس کیلئے مجھ پر قسم ہے) قسم نہ ہوگی۔ ان کی دلیل وہی ہے جو ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں کہ قسم کبھی تو خدا کے نام کی ہوتی ہے اور کبھی غیر اللہ کے نام کی لہذا محض شک کی بنا پر یہ قسم نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ”تعلیٰ یمین“ (مجھ پر قسم) سے مراد ”اللہ کی قسم“ ہے اس لئے کہ غیر اللہ کے نام کی قسم کھانا جائز نہیں اور اس کا محض ”یمین اللہ“ (اللہ کی قسم) کہنا (جو امام زفرؒ کے نزدیک قسم ہے) نہ کہ ”تعلیٰ یمین“ (مجھ پر قسم) کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اس سے اس کی معیت کیسے ثابت ہوگی۔ یا پھر یہ کہا جاتا ہے کہ ”تعلیٰ یمین“ (مجھ پر قسم) یا ”یمین اللہ“ کا مفہوم یہ ہے کہ ”مجھ پر قسم“ یا ”اللہ کی قسم کے بموجب“ (فلاں شی ضروری ہے) الا یہ کہ یہاں مضاف حذف کر دیا گیا اور مضاف الیہ کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا کیونکہ کثرت استعمال کے باعث اس میں تخفیف (آسانی) ضروری تھی۔

اور اگر اس نے کہا ”عَلَّیَّ عہد اللہ“ (مجھ پر خدا کا عہد) یا ”نعة اللہ“ (اللہ کا ذمہ) یا ميثاق اللہ (اللہ کا پختہ عہد) تو وہ قسم ہی ہوگی اس لئے کہ ”اللہ تعالیٰ کی قسم“ اللہ تعالیٰ سے ثبت یا حثی عہد ہی ہے جیسے کہ قرآن مجید میں ہے:

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِنَّا تَعَاهَدُكُمْ (النحل: ۹۱) اور جب تم اللہ سے عہد کرو تو اسے پورا کرو۔

پھر فرمایا:

وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا (النحل: ۹۲) اور قسموں کو ان کے مستحکم کرنے کے بعد مت توڑو۔

کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے عہد کو قسم قرار دیا ہے اور ”ذمہ“ سے مراد عہد ہی ہے اور اسی سے ”اہل الذمۃ“

کا لفظ ہے جس کا مطلب ہے ”اہل العہد“ (عہد والے) اور ”عہد و میثاق“ باہم مترادف الفاظ ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ جب بھی کوئی لشکر روانہ فرماتے تو بطور وصیت کے آپ ان سے فرماتے:

وان ارادکم ان تعطوہم ذمۃ اللہ وذمۃ رسولہ فلا  
عہد ما تملکین تو تم مت دو۔

اور اگر اس نے کہا کہ ”اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا اسلام سے بری یا کافر ہوگا“ یا وہ غیر اللہ کی یا صلیب کی عبادت کرے یا اسی طرح کا کوئی ایسا عمل یا عقیدہ جس کے بارے میں اس کا عقیدہ ہو کہ وہ کفر ہے تو استحسان کی رو سے یہ بھی قسم ہی ہوگی گو قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ قسم نہ ہو، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مخلوف علیہ فعل کو ایسے عمل یا عقیدے کے ساتھ معلق کیا ہے جو صریحاً معصیت ہے، لہذا ایسی قسم عرف و عادت کے مطابق قسم نہ ہوگی جیسے کہ اگر وہ یہ کہتا کہ اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ شرابی یا مرودار خور ہو (تو یہ بلا اتفاق قسم نہ ہوگی)۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ حلف اٹھانا عوام الناس میں متعارف و متداول ہے اس لئے کہ لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لیکر ہمارے اس دور تک اس طرح حلف اٹھاتے آئے ہیں اور اس پر کسی فقیہ نے کوئی روک ٹوک نہیں کی اور اگر اس طرح حلف اٹھانا معصیت ہوتا تو لوگ اس طرح حلف نہ اٹھاتے اس لئے کہ غیر اللہ کے ساتھ حلف اٹھانا گناہ ہے تو لوگوں کے اس عرف سے یہ ثابت ہوا کہ ان کے پاس یہ الفاظ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ حلف اٹھانے کا کنایہ ہیں گو مذکورہ بالا الفاظ سے یہ بات مفہوم نہیں ہوتی۔ کنایہ ہونے کی وجہ وہی ہے جیسے کہ اہل عرب کا محاورہ ”ان اضرب ثوبی حطیم الکعبۃ“ (لفظی معنی: میں اپنا کپڑا حطیم کعبہ سے مار دوں)۔ ان کے پاس صدقہ کرنے سے کنایہ ہے اگرچہ وہاں الفاظ سے یہ بات واضح نہیں ہوتی تو کنایہ کی جو وجہ وہاں پائی جاتی ہے وہی یہاں بھی موجود ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ قسم کو مستقبل (Future) کی جانب منسوب (منسوب) کرے اور اگر اس نے قسم کی انسانیت ماضی کی جانب کی مثلاً اس نے کہا ”اگر اس نے یہ کام کیا ہو تو وہ یہودی یا عیسائی ہو“ حالانکہ اس نے وہ کام کیا ہو تو یہ قسم ”بیمین غموس“ ہوگی جس میں کفارہ لازم نہیں ہوتا۔ البتہ کیا اس سے وہ کافر ہو جائے گا؟ اس مسئلے کا ”الاصل“ میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ محمد بن مقاتل رازی (۱) سے مروی ہے کہ وہ واقعی کافر ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے کفر کو ایسی شے سے مشروط کیا ہے جو اس کے علم کے مطابق موجود ہے تو یہ گویا ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے یہ کہا ہو کہ وہ ”اللہ تعالیٰ کا منکر ہے“ مگر نصر بن کحیل (۲) نے ابن شجاع سے لکھ کر اس بارے میں استفسار کیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ کافر نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت ہے کہ وہ کافر

(۱) امام محمد کے اصحاب میں سے فقیہ اور محدث تھے۔ حدیث کو مطبع اور وکیع اور ان کے طبقہ سے سنا اور روایت کیا۔

مدت تک شریعت کے قاضی رہے۔ وفات ۲۲۲ھ حدائق الحنفیہ ص ۱۸۷۔

(۲) نصر بن کحیل مثنیٰ ثنی فقیہ میں امام محمد اور ابو سلیمان جوزجانی کے شاگرد ہیں۔ وفات ۲۶۸ھ الجوہر المصنوع ص ۲۰۰/۲۔

نہ ہوگا۔ اور یہی قول صحیح ہے اس لئے کہ اس نے نہ تو کفر کا قصد کیا ہے اور نہ ہی اس کا عقیدہ بدلا ہے اس کا مقصد تو محض گفتگو کو بڑھانا اور اس کی تصدیق تھا۔

اور اگر اس نے کہا ”میں نے خدا کی نافرمانی کی اگر میں نے ایسے کیا ہو“ یا ”میں خدا تعالیٰ کے ہر فرض کی نافرمانی کروں“ تو یہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ لوگ ان الفاظ کے ساتھ قسم اٹھانے کے عادی نہیں ہیں اور اگر اس نے کہا ”اگر اس نے یہ کام کیا تو وہ مردار کھائے یا خون یا خنزیر کے گوشت کو حلال سمجھے“ یا ”وہ نماز یا زکوہ چھوڑ دے گا“ تو یہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ کسی شے کا اپنے اوپر واجب کرنا نہیں بلکہ یہ تو مستقبل کے زمانے میں کسی معصیت والے کام کی خبر دینا ہے بخلاف مذکورہ بالا اس کے اس قول کے کہ ”وہ یہودی ہو“ وغیرہ ذالک ”کیونکہ وہ تو فوری ایجاب (خود پر کسی شے کا لازم کرنا) ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اپنے آپ کیلئے موت کی یا نار (جہنم) کی دعا کی مثال کے طور پر وہ کہے ”اگر اس نے فلاں کام کیا تو اس پر خدا کا عذاب“ یا خدا اس کو موت دیدے“ تو تب بھی وہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ بھی ایجاب (اس کا خود پر کوئی شے واجب کرنا) نہیں بلکہ اپنے خلاف بددعا ہے۔

### آباء اجداد اور بیٹوں کے نام کی قسم کھانا:

اپنے آباء، اپنی ماؤں اور اپنے بیٹوں کے نام کی قسم نہ کھائی جائے اور اگر اس نے ان کی قسم کھائی تو وہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ غیر اللہ کے نام کی قسم ہے گو ایسی قسمیں لوگوں میں متعارف ہیں لیکن چونکہ شریعت نے ان سے منع کیا ہے (اس لئے ان کا اعتبار نہ ہوگا)۔ فرمان نبوی (علی صاحبہا التحیۃ والسلام) ہے:

لا تحلفوا بآبائکم ولا بالاطراف فمَن کان حالفاً قسم نہ تو اپنے آباء کی قسم کھاؤ اور نہ شیاطین کی پھر تر فیحلف باللہ اولیٰ ذر نیز آپ نے فرمایا: نہ کھائے۔ میں سے سنت کوئی قسم کھانا ہو وہ اللہ کی قسم کھائے یا من حلف بغیر اللہ فقد اشْرک جس نے غیر اللہ کی قسم کھائی اس نے یقیناً شرک کیا۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ قسم کی یہ نوع ”مقسم بہ“ کی تقسیم و تکریم کیلئے ہے جس کا مستحق اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا۔

دین، اطاعت انبیاء، عرش، بیت اللہ، حجر اسود، نماز روزہ وغیرہ یعنی غیر اللہ کی قسم کھانا:

اسی طرح اگر اس نے اللہ کے دین، اس کی اطاعت، اس کی شریعتوں، اس کے نبیوں اور اس کے عرش کی قسم کھائی تو وہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ بھی غیر اللہ کی قسم کھانا ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ پیغمبروں کے نام کی قسم کھانا قسم ہے لیکن یہ قول مذکورہ حدیث کی بنا پر درست نہیں نیز اس لئے بھی کہ یہ غیر اللہ کے نام کی قسم کھانا ہے، لہذا یہ قسم جائز نہ ہوگی جیسے ”محبۃ اللہ“ کی قسم کھانے کا یہی حکم ہے مثلاً اس نے کہا مجھے بیت اللہ یا کعبہ یا مشعر حرام یا صفا و مروہ یا نماز یا روزے یا حج کی قسم کیونکہ یہ بھی غیر اللہ کی قسم



ہی ہے۔ اسی طرح حجر اسود، روضہ نبوی اور منبر نبوی کی قسم کھانا بھی اسی زمرے میں شامل ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

علیٰ ہذا القیاس کوئی شخص آسمان کی قسم کھائے نہ زمین، سورج، چاند اور ستاروں کی اور نہ ہی اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے سوا کسی اور شے کی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک لہ کی اخلاص کے ساتھ قسم کھانے کے سوا کسی کی قسم نہ کھائے اور اگر اس نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اس کی حمد کی قسم کھائی تو وہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ غیر اللہ کی قسم کھانا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ عبادت اور حمد تیرا اپنا فعل ہے۔ اور اگر اس نے قرآن مجید یا قرآن مجید کی کسی سورہ کی قسم کھائی تو وہ بھی قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ بھی غیر اللہ کے نام کی قسم کھانا ہے۔ مصحف کے متعلق تو کوئی شک نہیں رہا قرآن اور اس کی کسی سورہ کی قسم کھانا تو وہ اس لئے کہ قرآن مجید سے عرف عام میں وہ کلام مراد ہوتا ہے جو مرتب و منظم حروف اور باہم دگر جدا جدا آوازوں کا تفتیح خاص کے ساتھ مجموعہ ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کا وہ کلام جو اس کی ازلی صفت ہے جو ہمیشہ سے اس کے ساتھ قائم و دائم ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”اللہ تعالیٰ کی حدود (جمع حد) کی قسم“ تو وہ بھی قسم نہ ہوگی ”الاصل“ میں یہی مذکور ہے تاہم اس امر میں اختلاف ہے کہ حدود اللہ سے مراد کیا ہے؟ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ حدود اللہ سے مراد وہ حدود ہیں جو زنا، چوری، شراب پینے اور کسی پر جھوٹی تہمت لگانے وغیرہ کیلئے بطور سزا قرآن مجید میں مذکور ہیں مگر بعض فقہاء کے نزدیک اس سے مراد فرائض مثلاً روزہ اور نماز وغیرہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک غیر اللہ کے نام پر قسم اٹھانا ہے لہذا یہ قسم نہ ہوگی جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

لا تحلفوا بآبائکم ولا بالطواغیت ولا بحد من حدود اللہ ولا تحلفوا الا باللہ ومن حلف له باللہ فلیرض ومن لم یرض فلیس منا

تم نہ تو اپنے آباء کی قسم کھاؤ اور نہ ہی شیاطین کی اور نہ ہی اللہ کی حدود میں سے کسی حد کی اور قسم اللہ کے سوا کسی کی نہ کھاؤ اور جو کوئی اللہ کی قسم کھائے تو اس سے راضی ہو جانا چاہئے اور جو راضی نہ ہو وہ ہم میں سے نہیں۔

اور اگر کوئی شخص کہے کہ ”اگر اس نے ظلم کا کام کیا تو اس پر خدا کا غضب“ یا اس کی ناراضگی، یا اس کی لعنت ہو“ تو یہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تو اس کی اپنے خلاف خدا کے غضب یا اس کی طرف سے سزا یا رحمت سے دوری کی بددعا ہے لہذا وہ حلف نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے کہا ”اس پر اللہ تعالیٰ کا عذاب ہو“ اسے سزا ملے اور وہ اس کی رحمت سے دور کر دیا جائے“ تو یہ بھی قسم نہیں ہے۔

ہمارے بعض عراقی مشائخ قسموں کی تخریج، صفات کی اقسام سے کرتے ہیں کہ صفات دو قسم کی ہیں: اول ذاتی اور ثانی ”فعلی بعد ازاں انہوں نے ان کے مابین نفی و اثبات سے فرق کیا ہے وہ اس طرح کہ جس صفت کا اللہ تعالیٰ کی طرف اثبات تو کیا جاتا ہو مگر نفی نہ کی جاتی ہو وہ (اللہ تعالیٰ کی) ذاتی صفت ہے جیسے مثلاً علم، قدرت وغیرہ اور جس صفت کا اثبات بھی کیا جاتا ہو اور نفی بھی وہ فعلی صفت ہے جیسے نکوین، احیاء (زندہ کرنا) اور

روزی دینا وغیرہ پھر انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفت رحمت اور غضب کو اس کی فعلی صفات میں سے شمار کیا ہے بعد ازاں انہوں نے ذاتی صفت کو قدیم اور فعلی صفت کو حادث قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفت کی قسم کھانا خود اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا ہے مگر اس کی کسی فعلی صفت کے ساتھ قسم کھانا غیر اللہ کی قسم کھانا ہوگا لہذا ایسی قسم قابل اعتبار نہ ہوگی۔ صفات الہیہ کے حادث ہونے کا قول معتزلہ اور اشاعرہ کا مسلک ہے الا یہ کہ دونوں کے مابین ان صفات کی حد فاصل میں اختلاف ہے معتزلہ نے ان کے مابین وہی فرق بیان کیا ہے جو مذکورہ قائل (فقیر) نے نفی و اثبات کے ساتھ بیان کیا ہے۔ جبکہ اشاعرہ نے ان کے مابین لزوم نقصیہ اور عدم لزوم کا فرق بیان کیا ہے وہ اس طرح کہ جس صفت کی نفی سے ذات باری تعالیٰ کی تنقیص لازم آجائے وہ اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے اور جس کی نفی سے اس کا لزوم نہ ہو وہ اس کی فعلی صفت ہے۔ اہلست فریقین کے مابین فعلی صفات کے حدوث (حادث ہونے) پر اتفاق ہے پھر ان کی عبارتوں میں جو اختلاف ہے وہ خدا تعالیٰ کی صفت کلام کی وجہ سے ہے کہ معتزلہ کے ہاں خدا تعالیٰ کی صفت کلام حادث ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ کی طرف اس کی نفی بھی کی جاسکتی ہے اور اثبات بھی۔ لہذا وہ اللہ تعالیٰ کی فعلی صفات میں سے ہونے کی بنا پر وہ حادث ہوگی اور اشاعرہ کے ہاں وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ سے اس کی نفی سے اس کی تنقیص لازم آتی ہے لہذا وہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیم ہوگی اور ہمارا (۱) اہلست والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ازلی ہیں اور اللہ تعالیٰ روزازل سے ہی ان کے ساتھ موصوف (متصف) ہیں خواہ اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتی ہوں یا فعلی بنا بریں مذکورہ تخریج اہلست والجماعت کے مسلک کے خلاف ہوگی اسی لئے اس نوع کے مسائل میں صحیح طریقہ اور حجت مستقیمہ وہی ہے جو ہم نے اختیار کی ہے اللہ تعالیٰ ہی سیدھے راستے کی توفیق بخشنے والے اور ہدایت و ارشاد کے طریقہ کی ہدایت دینے والے ہیں۔

یہ حکم اسوقت ہے جب قسم میں اللہ تعالیٰ کا نام ایک ہی مرتبہ لیا جائے اور اگر ایک سے زیادہ مرتبہ دہرایا جائے تو اس پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو مقسم بہ (جس کی قسم کھائی گئی ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کا نام) مذکور ہوگا اور مقسم علیہ (کس پر قسم کھائی جائے) مذکور نہ ہوگا اور اس کی جگہ اللہ تعالیٰ کے نام (مقسم بہ) ہی کو دوسری مرتبہ دہرا دیا گیا ہوگا یا پھر ان دونوں کا ذکر ہو اور ان دونوں کا ہی اعادہ کیا گیا ہو پھر ان میں سے ہر ایک صورت یا تو حرف عطف (واو) کے ساتھ ہوگی یا اس کے بغیر۔ اگر تو اللہ تعالیٰ کا نام مذکور ہو اور مقسم علیہ (جس پر قسم کھائی جائے) مذکور نہ ہو تا آنکہ اللہ تعالیٰ کا نام دوسری مرتبہ دہرا دیا گیا ہو بعد ازاں مقسم علیہ مذکور ہو تو پھر اگر دونوں اسمائے الہیہ کے مابین حرف عطف (مثلاً حرف واو) اردو میں (اور) نہ ہو تو بغیر اختلاف کے ایک ہی قسم ہوگی خواہ وہ دونوں اسمائے الہیہ علیحدہ علیحدہ ہوں یا ایک ہی۔ دونوں کے علیحدہ علیحدہ ہونے کی مثال یہ ہے جیسے اس نے کہا ”واللہ الرحمن مانعہ کذا وکذا (اللہ رحمان کی قسم میں نے ایسے ایسے نہیں کیا) کہ یہاں دونوں کے درمیان حرف عطف مذکور نہیں اور پھر چونکہ دوسرا اسم پہلے اسم کی

(۱) مصنف نے یہاں خود کہ اشاعرہ میں شامل نہیں کیا بلکہ اپنا مسلک ”ہمارا مسلک“ کہہ کر بعد میں بیان کیا ہے۔ اس سے ظاہر آپ کی مراد ”مذہب ماتریدیہ“ سے ہے جو حنفی مسلک کی ترجمانی کرتا ہے۔ جسے امام ابو منصور ماتریدیؒ نے مدون فرمایا ہے۔

صفت ہونے کی اہلیت رکھتا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ارادہ پہلے اسم کی صفت لانا ہی تھا لہذا وہ اللہ تعالیٰ کی ذات باریع صفت کا ذکر کر کے قسم اٹھانے والا شمار ہوگا نہ کہ اللہ کے اسم اور صفت سے علیحدہ علیحدہ قسم کھانے والا۔ دونوں کے ایک ہونے کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی کہے ”اللہ واللہ ما فعلت کذا“ (اللہ اور اللہ کی قسم میں نے ایسے نہیں کیا) اور چونکہ یہاں دوسرا اسم پہلے اسم کی صفت ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا بلکہ اس کے اعادے اور تاکید ہونے کی اہلیت رکھتا ہے لہذا وہ ایک ہی قسم ہوگی الا یہ کہ وہ اس سے دو قسموں کی نیت کرے تو اس صورت میں پہلا لفظ اللہ حرف قسم کے حذف کے ساتھ ایک قسم ہوگا کیونکہ تھا لفظ اللہ بھی قسم ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ اور اگر اس نے ان دونوں اسموں کے درمیان حرف عطف داخل کیا مثلاً وہ کہے ”واللہ والرحمن لا تفعل کذا“ (اللہ اور رحمن کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا)۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الجامع میں لکھا ہے کہ یہ دو قسمیں ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ و ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے۔ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ وہ ایک ہی قسم ہوگی۔ یہ قول امام زفر (۱) رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے غیر روایت الاصول میں مذکور دو اقوال میں سے ایک ہے۔ ”الجامع“ میں مذکور قول کی دلیل یہ ہے کہ جب دو اسماء میں سے ایک کو دوسرے پر عطف کیا گیا تو دوسرا اسم پہلے اسم سے مخفف ہوگا اس لئے کہ معطوف معطوف الیہ کا غیر ہوتا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ قسم ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے ایک کو دوسرے پر عطف نہ کیا ہو اس لئے کہ اگر دوسرا اسم پہلے اسم پر معطوف نہ ہو تو دوسرے کو پہلے کی صفت سمجھا جائے گا اور وہ صفت ہونے کی اہلیت بھی رکھتا ہے کیونکہ وہ دونوں باہم مختلف اسمائے الہیہ ہیں اسی لئے قاضی (Judge) اللہ تعالیٰ کے مختلف اسماء و صفات سے انہیں ایک دوسرے پر عطف کے بغیر قسم لیتا ہے اور کہتا ہے: واللہ الرحمن الرحیم الطالب المدبر (قسم ہے اللہ تعالیٰ کی جو رحمن رحیم ہر ایک کو ڈھونڈ نکالنے والا، اور ہر ایک ایک کو پانے والا ہے) اور اس کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ حرف عطف کیساتھ ان اسماء سے قسم لے اس لئے کہ مدعی علیہ (Defendant) پر ایک یہ قسم ضروری ہے۔ حسن بن زیاد کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ حرف عطف کبھی تو استغناء (کلام از سر نو شروع کرنے) کیلئے ہوتا ہے اور کبھی صفت کیلئے جیسا کہ کہا جاتا ہے: ”لاں العالم والزاہد والجواد والشجاع“ (ظلال جو عالم زاہد بخا اور بہادر ہے) اور چونکہ اس میں مغایرت کا بھی احتمال ہے اور ایک دوسرے کی صفت ہونے کا بھی لہذا محض شک کی بنا پر دوسری قسم ثابت نہ ہوگی۔

حاصل کام یہ ہے کہ اہل لغت کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ ایک ہی قسم ہوگی یا دو قسمیں اس مسئلے کا عنوان ”ادخال القسم علی القسم قبل تعام الکلام“ (کلام مکمل ہونے سے قبل قسم کو قسم میں داخل کرنا) ہے کہ آیا وہ درست ہے یا نہیں؟ بعض اقویٰ لکھتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے اور یہی ابو علی القسوی اور خلیل ہا بھی قول ہے، یہاں تک کہ سیبویہ نے خلیل سے نقل کیا ہے کہ قرآن مجید کی آیت:

(۱) امام زفر بن ہذیل بن قیس بن سلیم العنبردی المصروی (ولادت ۱۱۰ھ، وفات ۱۵۸ھ)۔ امام ابو حنیفہ کے ان دس اصحاب میں سے تھے۔ انہوں نے امام کو کتب اللہ کی تدوین میں مدد دی۔ امام صاحب نے ہی آپ کا نکاح پڑھایا اور خطبہ عقیقہ فرمایا: ”هذا زفر امام من ائمة المصلحين و علم من اعلامهم من شرفه وحسبه ونسبه“۔ امام بن ابو حنیفہ کے اصحاب میں امام ابو یوسف کے بعد ان سے بڑا کوئی فقیہ نہ تھا۔ (حاشیہ الحنفیہ ص ۱۳۵)

وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ۚ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۚ

(سورة الليل: ۲-۳)

اور قسم ہے رات کی جب وہ ہر شے پر چھا جائے اور  
قسم ہے دن کی جب وہ خوب روشن ہو جائے۔

میں ایک ہی قسم ہے مگر بعض کہتے ہیں کہ ایسا درست ہے اور یہی قول زبان اور فراء کا بھی ہے حتیٰ کہ  
زبان کہتے ہیں کہ ارشاد باری تعالیٰ "ص" ایک اور "والقرآن ذی الذکر" (قسم ہے قرآن مجید کی جو ذکر پر مشتمل  
ہے) دوسری قسم ہے۔ ان دونوں اقوال کے دلائل اور ان کی تعریف اور ہر ایک قول کی دوسرے پر ترجیح کی  
تفصیل کتب نحو میں مذکور ہے پہلے قول کی دوسرے قول پر ترجیح کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ہمارا دونوں کو ایک ہی  
قسم قرار دینے سے کسی جواب کے اضافے کی ضرورت پیش نہیں رہتی بلکہ اس کا قول "لا افضل" (میں ایسا نہیں  
کروں گا) دونوں اسماء کے ساتھ مل کر ایک ہی قسم بن جاتا ہے۔ اور اگر ان کو دو علیحدہ علیحدہ قسمیں شمار کیا جائے  
تو ہمیں دو اسماء (مقسم بہ) میں سے ایک کے ساتھ مقسم علیہ (جس پر اس نے قسم کھائی ہو) کا اضافہ کرنا پڑے گا  
ہوگا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے یہ کہا ہو "واللہ" واللہ" (خدا کی قسم) خدا کی قسم) میں ایسے نہیں کروں  
گا۔ لہذا امام محمد رحمہ اللہ کے اس قول پر قیاس کے مطابق جو انہوں نے "الجامع الصغیر" میں نقل کیا ہے یہ دو  
قسمیں ہوں گی۔ امام محمد رحمہ اللہ سے "النوادر" میں مروی ہے کہ وہ ایک ہی قسم ہوگی گویا یہاں انہوں نے  
استحسان کیا ہے اور اسے تکرار پر محمول کیا ہے جیسا کہ لوگوں میں یہ بات متعارف ہے اور "المعتق" میں بھی  
امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ "واللہ" واللہ" واللہ" میں ایسے نہیں کروں گا" کہ  
تو اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ تین قسمیں ہوں گی جیسے گویا اس نے یہ کہا ہو واللہ" والرحمن" والرحیم" اللہ  
کی قسم" رحمان کی قسم اور رحیم کی قسم) مگر اس میں قباحت ہے اور مناسب یہ ہے کہ استحسان کی رو سے وہ ایک  
ہی قسم ہو (المعتق میں) یہ بات اسی طرح بیان کی گئی ہے اور اگر اس نے کہا "واللہ" واللہ" واللہ" میں ایسے نہیں  
کروں گا" امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے متعلق لکھا ہے کہ "قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر دو کفارے لازم ہوتے  
لیکن میں استحسان (قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی) کی رو سے اس پر ایک ہی کفارہ لازم قرار دیتا ہوں۔" یہ  
حکم فقط اس صورت میں ہے جب دونوں اسماء ایک ہی ہوں کہ یہاں امام محمد رحمہ اللہ نے قیاس چھوڑ دیا ہے اور  
عرف و عادت کی بنا پر استحسان پر عمل کیا ہے کیونکہ ان کا گمان ہے کہ انگوں کے کلام کا مقصود عرف و عادت پر ہی  
بنی ہوتا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مقسم بہ تو مذکور ہو مگر مقسم علیہ مذکور نہ ہو تا آنکہ اللہ تعالیٰ کا نام دوسری  
مرتبہ مذکور نہ ہو اور اگر ان دونوں ہی کا دوبار ذکر کیا گیا ہو پھر اگر ان کے درمیان حرف عطف ہو مثلاً اس نے  
کہا "واللہ لا افعل کذا والرحمن لا افعل کذا" (اللہ کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا، الرحمن کی قسم میں ایسے نہیں  
کروں گا) یا اس نے کہا ہو "واللہ لا افعل کذا واللہ لا افعل کذا" (اللہ کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا، اللہ کی قسم  
میں ایسے نہیں کروں گا) تو اس میں کوئی شک نہیں کہ دو قسمیں ہوں گی، خواہ اس نے یہ بات دو مجلسوں میں کسی  
ہو یا ایک مجلس میں حتیٰ کہ اگر اس نے مذکورہ کام کیا تو اس پر دو کفارے لازم ہوں گے۔ اسی طرح اگر اس نے  
بغیر حرف عطف کے اعادہ کیا مثلاً اس نے کہا "واللہ لا افعل کذا" پھر کہا "واللہ لا افعل کذا" (اللہ کی قسم میں  
ایسے نہیں کروں گا، اللہ کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا) تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ جب اس نے مقسم

علیہ کو دوسرے اسم کے ساتھ دہرایا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس نے ایک اور قسم کھانے کا ارادہ کیا ہے اور اگر اس کا ارادہ تاکید یا صفت لانے کا ہوتا تو وہ مقسم علیہ کا اعادہ نہ کرتا۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ لا افعل کھنا“ (بخدا میں ایسے نہیں کروں گا) اور پھر اس نے کہا میرا دوسری دفعہ دہرانے کا مقصد پہلی قسم کی خبر دینا تھا تو کرفی (۱) رحمہ اللہ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس بارے میں اس کو سچا سمجھا جائے گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم سے جو حکم متعلق ہے وہ واجب کفارہ کا ہے جو اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین ہے اور اس کے الفاظ اسکا احتمال رکھتے ہیں تو اگرچہ یہ بات ظاہر کے خلاف ہی ہے لیکن اللہ تعالیٰ اور بندے کے مابین معاملے میں اس کی تصدیق کی جائیگی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس بارے میں اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ معلیٰ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اسے اس شخص کے متعلق فرمایا جو ایک مجلس میں چارپا اس سے زیادہ یا کم تھیں کھالے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے اس کے متعلق پوچھا تو جس پر انہوں نے فرمایا کہ ہر قسم کیلئے الگ الگ کفارہ ہوگا اور مجلس کا ایک یا زیادہ ہونا یکساں ہوگا۔ اگر اس نے کہا کہ میری نیت دوسری قسم سے پہلی قسم کی تاکید تھی تو اللہ تعالیٰ کی قسم میں اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا البتہ اگر اس نے حج و عمرہ اور فدیہ کی قسم کھائی تو اس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح ہر وہ قسم جس میں وہ کہے کہ ”مجھ پر فلاں چیز واجب ہے“ وہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ دونوں میں فرق ہے کہ مذکورہ یحیٰن سے حالف پر اس کے الفاظ کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی عبادت لازم ہوتی اس لئے کہ اس کے ناظر و موجب پر دلالت کرتے ہیں یعنی اس کا یہ کہنا کہ ”مجھ پر فلاں چیز واجب ہے“ اور یہ جملہ خبریہ ہے تو اگر نے دوسرے جملے سے پہلے جملے کی خبر بیان کرنے کی نیت کی تو اس کی نیت ٹھیک ہوگی بخلاف اللہ تعالیٰ کی کمانے کے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے والے پر جو شے واجب ہوتی ہے وہ اس کے الفاظ میں موجود ہے۔ کیونکہ اس کے الفاظ کسی شے کے وجوب پر دلالت نہیں کرتے یہ کفارہ تو اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت و کی بناء پر اس پر واجب ہوتا ہے اور جو قسم اللہ تعالیٰ سے نام کے ساتھ منفرد (ایکلی علیحدہ) ہوگی تو اس کا حکم منفرد (علیحدہ) ہوگا لہذا اس بارے میں کہ اس کا مقصد دوسری قسم سے پہلی قسم (کی تاکید) ہی ہے اس کا اثر نہ ہوگا۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جو یہ کہے کہ ”اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ دودی ہوگا“ یا ”اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ نصرانی ہوگا“۔ ”اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ مجوسی ہوگا“۔ ”اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ مشرک ہوگا“ کہ ان سب کا ایک ہی حکم ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک قسم ہے اور اگر اس نے کہا ”اگر اس نے یہ کام کیا تو وہ یودی“ نصرانی، مجوسی، مشرک ہو“ تو وہ ایک ہی قسم

(۱) معروف کرفی بن فیروز اپنے زمانہ کے متذہب طریقت، رضائے راہ حقیقت، عارف اسرار الہی اور قلب وقت تھے۔ امام علی بن موسیٰ رضا کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے۔ بعد ازاں ان کے والدین بھی مسلمان ہوئے۔ ناچھو باطنی علوم کیلئے آپ نے امام ابو حنیفہ کے شاگرد داؤد طائی کے پاس زانوئے تلمذ طے کئے۔ آپ سے سری سقطیؒ نے غابری و باطنی مذہب اور مشائخ کبار میں سے آپ مستجاب الدعوات ہیں۔ آپ کی وفات ۲۴۰ھ میں ہوئی۔ حدائق م۔ ۱۱

ہوگی۔ یہ بات بھی اسی اصول کے مطابق ہے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے کہ اگر ”مقسم بہ“ کا ذکر ”مقسم علیہ“ کے ساتھ کیا گیا ہو اور پھر اس کا اعادہ کیا جائے تو دوسری قسم پہلی قسم سے مختلف ہوگی۔ یہ تمام فقہاء کا مسلک ہے اور اگر مقسم بہ کا ذکر کیا جائے اور پھر اس کا بغیر حرف عطف کے اعادہ کیا جائے تو سب کے نزدیک وہ ایک ہی قسم ہوگی۔

## فصل دوم

### رکن قسم کی شرائط

قسم کے رکن کی شرائط متعدد ہیں ان میں سے بعض کا تعلق حالف ”قسم کھانے والے“ سے ہے اور بعض کا مخلوف علیہ (جس کی قسم کھائی جائے) سے اور بعض کا خود رکن سے ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

### حالف کی شرائط: عاقل، بالغ، مسلمان ہونا

قسم کھانے والے (حالف) کی شرائط متعدد ہیں: (۱) اس کا عاقل ہونا

- (۲) بالغ ہونا۔ اس لئے اگر بچہ اور دیوانہ سمجھ دار نہ بھی ہوں تو ان کی قسم صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ یہ معاملہ خود پر ”کچھ واجب کرنے“ کا ہے اور وہ اس کے اہل نہیں اسی لئے ان کی نذر بھی صحیح نہیں ہوتی۔
- (۳) اس کا مسلمان ہونا، لہذا کسی کافر کی قسم صحیح نہ ہوگی یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کافر کسی بات پر قسم کھائے پھر وہ مسلمان ہو جائے اور پھر وہ اپنی قسم کی خلاف ورزی کر بیٹھے تو ہمارے نزدیک اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہوگا الا یہ کہ اگر وہ حالف کفر میں حاث ہو جائے تو اس پر روزوں سے کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ ہائی کفارہ ضروری ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کافر بھی اللہ تعالیٰ کی قسم اٹھانے کا اہل ہے اسی لئے اس کے خلاف مقدمات اور اس کے اپنے دعووں میں اس سے قسم لی جاتی ہے۔ اسی طرح اس کا ایلا (اپنی بیوی سے دور رہنے کی قسم کھانا) بھی صحیح ہے اور اگر وہ اس کا اہل نہ ہوتا تو ایلاء کیسے درست ہو سکتا تھا جیسے کہ بچے اور دیوانے کا ایلاء درست نہیں ہے۔ اسی طرح وہ طلاق اور عتاق (غلام کی آزادی) کی قسم کھانے کا بھی اہل ہے لہذا وہ مسلمان کی طرح اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کا بھی اہل ہوگا بخلاف بچے اور دیوانے کے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ کفارہ ایک عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے اور اس بات کی دلیل کہ کفارہ ایک عبادت ہے یہ ہے کہ اس کی ادائیگی نیت کے بغیر درست نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر کوئی دوسرا اس کی جانب سے ادا کر دے تو وہ ادا نہیں ہوتا اور یہ دونوں باتیں عبادات کے ساتھ مخصوص ہیں اس لئے کہ غیر عبادت میں نہ تو نیت شرط ہے اور نہ ہی اس کی ادائیگی ”صاحب

حق“ ہی سے ضروری ہے جیسے مثلاً قرضہ جات اور غصب شدہ شے کی واپسی وغیرہ (کہ انہیں جس طرح بھی واپس کر دیا جائے واپس ہو جاتی ہیں) جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اس (کفارہ) میں روزوں کا بھی بطریق بدل عمل دخل ہے اور کسی عبادت کا بدل بھی عبادت ہی ہوتا ہے جبکہ کافر عبادت کی اہلیت ہی نہیں رکھتا۔ لہذا ان کی قسم پر کفارہ ضروری نہ ہوگا اور بچے اور دیوانے کی طرح اس کی قسم بھی درست (منعقد) نہ ہوگی۔ اور اس سے مقدمات میں جو قسم لی جاتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں قسم لینے کا مقصد اسے جھوٹ بولنے سے پہچانا ہوتا ہے لہذا وہ اور مسلمان دونوں اس حکم میں مساوی ہیں اس کا مسلمان سے فرق تو عبادت ہی میں واضح ہوتا ہے اور ایلاء (بیوی سے دور رہنے کی قسم) کے متعلق بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ یہ ایلاء ”ذہب کفارہ“ کیلئے درست نہیں اس لئے کہ ایلاء دو حکموں کو متضمن ہوتا ہے خلاف ورزی (بیوی کے قریب جانے کی صورت میں) کفارہ کا اور بدت (چار ماہ تک) میں قریب نہ جانے کی صورت میں طلاق کا۔ پھر چونکہ کفارہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہذا اس معاملے میں کافر کا مواخذہ نہ ہوگا البتہ طلاق بندے (بیوی) کا حق ہے لہذا اس معاملے میں اس کا (عدالتی ذریعہ سے) مواخذہ ہوگا۔“

### قسم کے انعقاد کیلئے آزادی شرط نہیں:

رہی آزادی تو وہ قسم کی درستی کیلئے ضروری نہیں اسی لئے غلام کی قسم بھی صحیح ہے البتہ یہ کہ حنفی (خلاف ورزی) کی صورت میں اس پر مالی کفارہ اس وقت واجب نہیں ہوتا اس لئے کہ اس وقت کوئی شے اس کی ملکیت میں نہیں ہوتی اس پر تو فقط روزوں کے ساتھ کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا اور اس کا آقا اس کو روزے رکھنے سے منع کر سکتا ہے، یہی حکم ہر اس روزے کا ہے جو غلام کے اپنے پیدا کردہ کسی سبب کی بنا پر اس پر لازم ہو، مثلاً نذر کے روزے وغیرہ۔ اس لئے کہ آقا کو غلام کے روزہ رکھنے سے نقصان پہنچ سکتا ہے اور غلام کو یہ اجازت نہیں کہ وہ اپنے مالک کو نقصان پہنچائے اور اگر وہ روزے رکھنے سے پہلے ہی آزاد کر دیا گیا تو اس پر مالی کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ اس میں آزادی کے ساتھ ہی ملکیت کی اہلیت پیدا ہوگئی ہے۔

### انعقاد قسم کیلئے دل کی رضامندی اور سنجیدگی شرط نہیں:

اسی طرح دل کی رضامندی بھی ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے اسی لئے کمرہ (بٹے) اس پر مجبور کیا گیا ہو) کی قسم بھی درست ہوتی ہے کیونکہ یہ ایسا معاملہ ہے جس میں فتح کا کوئی امکان نہیں لہذا عورت کو طلاق دینے اور غلام کو آزاد کرنے کی قسم کی نذر ماننے اور اسی طرح ہر اس معاملے کی طرح جس کے فتح ہونے کا احتمال نہ ہو اس میں بھی جبر و اکراہ مؤثر نہ ہوگا۔ امام شافعی کے ہاں دل کی رضامندی شرط ہے۔ ان مسائل کو ”مسائل اکراہ“ کہا جاتا ہے۔

اسی طرح سنجیدگی اور دانستگی بھی شرط نہیں لہذا غلامی اور معاذل (مذاق کرنے والے) کی قسم بھی معتبر ہوگی، امام شافعی کے نزدیک معتبر نہیں ہوگی۔

## مخلاف علیہ (جس شے پر قسم کھائی جائے) کی شرائط:

(۱) پہلی شرط: یہ ہے کہ وہ جس شے پر قسم کھا رہا ہے وہ قسم کھانے کے وقت حقیقتاً متصور الوجود ہو (یعنی اس وقت اس کے وجود کا حقیقی طور پر تصور کیا جاسکتا ہو) اور مستقبل (Future) کے متعلق قسم کے صحیح (منعقد) ہونے کی بھی یہی شرط ہے اور قسم کھالینے کے بعد مستقبل میں اس شے کے وجود کا حقیقتاً تصور ممکن نہ ہو تو قسم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر قسم کھالینے کے بعد اس کے وجود کا تصور ناممکن ہو جائے تو تب بھی قسم باقی نہ رہے گی یہی امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ تو یہ قسم کے منعقد ہونے کی شرط ہے نہ باقی رہنے کی۔ اس کی شرط تو فقط یہ ہے کہ وہ قسم مستقبل کے متعلق ہو۔ رہا یہ مسئلہ کہ آیا علوتاً اس کا متصور الوجود ہونا قسم کے انعقاد کیلئے شرط ہے یا نہیں؟ تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک وہ شرط نہیں ہے لہذا اگر کوئی شے حقیقتاً متصور الوجود ہو مگر علوتاً مشکل الوجود ہو تو اس کے باوجود قسم ہو جائے گی البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وہ شرط ہے اس کے بغیر قسم منعقد نہیں ہوتی۔

مسائل: اس اہمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "اللہ میں وہ پانی ضرور پیوں گا جو اس کوزہ میں ہے" مگر جب دیکھا گیا تو کوزہ میں پانی نہ تھا تو امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک یہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ انعقاد کی شرط یعنی اس پانی کے پینے کا تصور ہی جس پر قسم کھائی گئی ہے ممکن نہیں۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے ہاں چونکہ شرط یعنی قسم کا زمانہ مستقبل کے بارے میں ہونا پایا گیا ہے لہذا یہ قسم درست ہوگی تاہم اگر اسے سمجھ ہو کہ اس میں پانی نہیں ہے تو ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہم اللہ کے نزدیک قسم درست مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک درست نہ ہوگی اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی روایت ہے کہ اس صورت میں قسم درست نہ ہوگی خواہ اسے کوزے میں پانی کی موجودگی کا علم ہو یا نہ ہو۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے وقت متعین کر دیا ہو مثلاً اس نے کہا "واللہ میں آج ہی وہ پانی جو اس کوزہ میں ہے بالضرور پیوں گا" حالانکہ کوزے میں پانی موجود نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفر رحمہم اللہ کے نزدیک قسم نہ ہوگی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا "واللہ میں فلاں کو بالضرور قتل کروں گا" حالانکہ وہ پہلے ہی مرد کا ہو مگر اس کی موت کا اسے علم نہ ہو تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ تین ائمہ کے نزدیک یہ قسم ہو جائے گی، مگر امام ابو یوسفؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ اور اگر اسے اسکی موت کا علم ہو تو امام زفر رحمہ اللہ کے سوا باقی تینوں ائمہ کرام کے ہاں قسم ہو جائے گی اور اگر اس نے کہا "واللہ میں بالضرور آسمان کو چھوؤں گا" یا "آسمان میں چڑھ جاؤں گا" یا "میں حجر کو سونے کا بنا دوں گا" تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ قسم منعقد ہو جائے گی مگر امام زفر رحمہ اللہ کے ہاں منعقد نہ ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ کے ساتھ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں حالف نے اپنے حادث نہ ہونے کیلئے قتل یا مطلق پانی پینے یا کسی خاص وقت میں پانی پینے کو شرط ٹھہرایا ہے اور چونکہ ان باتوں کا نہ ہونا تاکید ثابت ہو گیا ہے لہذا حلف کی شرط ثابت ہو جانے کے باعث وہ حادث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا جیسے کہ اس کا یہ قول کہ



"واللہ میں آسمان کو بالضرور چھوؤں گا" یا "میں اس پتھر کو سونے میں بدل دوں گا" امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم پورا کرنے کیلئے اٹھائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس کو پورا کرنا ہی قسم کا موجب اور وہی قسم کا مقصد اصلی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم اٹھانے والا اپنی قسم کے ذریعے اپنے کئے ہوئے عہد کو پورا کرنے اور اپنے عہد کو بھانے کا ارادہ کرتا ہے۔ پھر اس کے عدم ایفاء یعنی حنث (خلاف ورزی) کی بنا پر حاصل ہونے والے گناہ کے ازالے کیلئے کفارہ لازم ہوا تو جب اس قسم کا پورا کرنا حقیقی طور پر متصور الوجود نہ ہو تو قسم کے انعقاد کا کوئی فائدہ نہ ہوگا لہذا ایسی قسم سرے سے ہی متعقد نہ ہوگی۔ اور اس کی دلیل کہ مذکورہ قسم میں حقیقتاً اس کی تکمیل متصور الوجود نہیں، یہ ہے کہ اگر اسے علم ہو کہ اس کوڑے میں پانی ہے یا مذکورہ شخص زندہ ہے تو اس کی قسم اس پانی پر ثابت ہو جائے گی جو قسم کھانے کے وقت کوڑے میں موجود تھا یا اس زندگی کے خاتمے پر جو قسم کھانے کے وقت قائم تھی اور اللہ تعالیٰ اگرچہ کوڑے میں پانی پیدا کرنے پر قادر ہیں لیکن یہ پیدا شدہ پانی وہ پانی ہوگا۔ جس پر اس کی قسم ہوئی تھی اور قتل کی صورت میں زندگی اس طرح ختم ہو چکی ہے کہ اس کے واپس آنے کا کوئی احتمال نہیں۔ بخلاف اس صورت کے، جب اسے اس کا علم ہو کہ اس صورت میں اس کی قسم اس پانی پر جو اللہ تعالیٰ اس کوڑے میں پیدا کر سکتا ہے اور اس زندگی پر جو اللہ تعالیٰ اس مردہ جسم میں لوٹا سکتا ہے ہوگا۔ نہ گی الا یہ کہ ایسا ہونا قانون عادت کے خلاف ہے لہذا قسم کی تکمیل سے وہ قانون عادت کی بناء پر عاجز ہونے کے سبب وہ حادث ہو جائے گا بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا کہ "واللہ میں آسمان کو چھوؤں گا" وغیرہ کیونکہ وہاں قسم کی تکمیل حقیقتاً متصور الوجود ہے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے جیسے فرشتوں اور انبیاء علیہم السلام وغیرہ کو اس کی قدرت عطا فرمادی ہے اسی طرح اسے بھی یہ قدرت عطا فرمادیں گے الا یہ کہ وہ عادتاً اس کی تکمیل سے قاصر ہے لہذا حقیقتاً اس کے متصور الوجود ہونے کی بنا پر قسم ہو جائے گی مگر عادتاً اس کے عاجز ہونے کے باعث وہ حادث ہو جائے گا اور اس پر کفارہ لازم ہوگا۔

رہی امام زفر سے آسمان کو چھونے وغیرہ کی قسم کھانے پر ہماری بحث تو امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس شے کا قانون عادت کے تحت ہونا مشکل ہو وہ حکم میں محال شے ہی کی طرح ہوتی ہے تو جیسے حقیقتاً ناممکن الوجود شے قسم نہیں ہوتی تو اسی طرح جو شے عادتاً ناممکن الوجود ہو اس پر بھی قسم نہ ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو حقیقت اور عادت کا اعتبار کرنا ضروری ہے اور ہمارے مذکورہ مسلک میں دونوں کا الگ الگ لحاظ کیا جاتا ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے مسلک میں عادت کا تو اعتبار کیا جاتا ہے مگر حقیقت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، لہذا ہمارا مسلک ہی بصر ہو۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ میں آج بالضرور آسمان کو ہاتھ لگاؤں گا" تو وہ دن کے آخری وقت میں حادث ہو جائے گا یہ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کا قول ہے مگر امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کے مطابق وہ اسی وقت حادث ہو جائے گا۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ سے ایسی روایت ملتی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ انہوں نے اس شخص کے متعلق کہا جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ "وہ آج دجلہ کے تمام پانی کو ضرور پی لے گا" کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ پورا دن گزرنے تک حادث نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ اسی وقت حادث ہو جائے گا اور اگر اس نے آج کے بجائے کل کہہ دیا تو تب بھی امام صاحب کے نزدیک پورا دن گزرنے تک حادث نہ ہوگا اس لئے کہ ان کے نزدیک قسم کا انعقاد دن کے آخری وقت کے آنے سے مشروط

ہے مگر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ اگلے دن کی ابتدائی گھڑی (جزء) میں ہی حائض ہو جائے گا اس لئے کہ قسم پوری کرنے کی شرط کا انتظار نہیں کیا جاسکتا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اپنی بیوی سے کہا ہو کہ تجھے کل طلاق ہے، واللہ علم۔

### مقید بالوقت اور غیر مقید بالوقت قسم کا حکم:

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب مخلوف علیہ قسم کے وقت حیثیتاً یا عادتاً ناممکن الوجود ہو تاہم اگر کوئی قسم بالاتفاق سب کے نزدیک منعقد ہو جائے مگر بعد ازاں وہ شے فوت ہو جائے تو اس طرح کی قسم دو سال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ وقت کے بغیر یعنی مطلق ہوگی یا پھر وہ وقت کے ساتھ موقت اور مشروط ہوگی پھر ان میں سے ہر ایک یا تو مثبت ہوگی یا منفی پھر اگر وہ مطلق اور مثبت ہو مثلاً اس نے کہا ”واللہ میں اس چپاتی (رغیف) کو ضرور کھاؤں گا“ یا ”میں وہ پانی ضرور پیوں گا جو اس کوزہ میں ہے“ یا ”میں اس مکان میں بالضرور داخل ہوں گا“ یا ”میں بھرہ ضرور جاؤں گا“ تو جب تک قسم (حلف) اور مقسم علیہ دونوں قائم رہیں گے اور وقت برقرار رہے گا وہ حائض نہ ہوگا اس لئے کہ ابھی وقت میں گنجائش ہے جس میں قسم کے پورا کرنے کی امید کی جاسکتی ہے لہذا قسم برقرار رہے گی اور اگر حالف اور مخلوف علیہ (مقسم بہ) دونوں قائم ہوں مگر وقت گزر جائے تو تمام امر کے نزدیک وہ حائض ہو جائے گا۔ اس لئے کہ قسم وقت کے ساتھ مشروط تھی تو جب اس نے مقسم علیہ عمل کو وقت گزرنے تک نہ کیا تو چونکہ وقت کے اندر اس فعل سے اب ناامیدی ہو گئی ہے لہذا اس وقت سے اس کی تکمیل کے فوت ہو جانے کی بنا پر وہ حائض ہو جائے گا اور اگر حالف وقت کے اندر اندر فوت ہو گیا اور مخلوف علیہ موجود رہے اور پھر وقت گزر جائے تو وہ بالاجماع حائض نہ ہوگا اس لئے کہ وقت کے ساتھ مشروط قسم وقت کے اجزاء میں سے کسی ایک جزء میں ادا کی جاسکتی ہے اور وہ اس وقت کے اندر فوت ہو گیا اور میت حنث (خلاف ورزی) کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی اور اگر مخلوف علیہ (مقسم بہ) ہلاک ہو جائے اور حالف (قسم اٹھانے والا) قائم رہے اور وقت ابھی باقی ہو تو امام ابو حنیفہؒ و محمد و زفر کے نزدیک اس کی قسم باطل ہو جائے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ باطل نہ ہوگی اور وہ حائض ہو جائے گا البتہ حنث کے وقت میں ان سے مختلف روایات ملتی ہیں کہ آیا وہ اسی وقت حائض ہوگا یا غروب آفتاب کے وقت۔ ایک روایت کے مطابق وہ غروب آفتاب کے وقت حائض ہوگا اور دوسری روایت کی رو سے وہ اسی وقت حائض ہو جائے گا اور یہی ان کا صحیح مسلک ہے۔

اور اگر قسم منفی ہو اور وقت گزر جائے اور مقسم اور مقسم علیہ دونوں سلامت ہوں تو اس نے اپنی قسم پوری کر لی کیونکہ قسم کے پورا کرنے کی شرط پائی گئی ہے اسی طرح اگر قسم اٹھانے والا اور جس پر قسم اٹھائی ہو (مقسم علیہ) وہ دونوں وقت کے اندر اندر ہلاک ہو جائیں تو تب بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے ”مقسم علیہ“ فعل کے وقت کے اندر کر لیا تو حنث کی شرط پائے جانے کی بنا پر وہ حائض ہو جائے گا۔ واللہ علم۔

یہی وہ قسم جو دلائل ”موقت“ (یعنی جو کسی اور دلیل سے مشروط ہوقت) ہو جسے فوری قسم کہا جاتا ہے اور پہلے وہ فقیہ جن کا ذہن اس کے جواب کی طرف منتقل ہوا وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تھے پھر جس نے بھی آپ کے

اس جواب کو سنا اس نے اس کو اچھا سمجھا۔ اور قاعدہ ہے کہ جس بات کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہوتی ہے۔ وہ جواب یہ ہے کہ جو قسم از روئے نص (فوائے کلام) مطلق ہو مگر دلائل حال اس شرط کی فوری ادائیگی کی قید پر دلالت کرتی ہو مثلاً یہ کہ وہ کسی کلام کے جواب میں واقع ہو یا وہ کسی اور معاملے پر مبنی ہو مثال کے طور پر ایک شخص دوسرے سے کہے ”تو میرے ساتھ بیٹھ کے (دوپہر کا) کھانا کھاؤ“ اور وہ یہ کہے ”واللہ میں تمہارے ساتھ (دوپہر کا) کھانا نہیں کھاؤں گا“ پھر وہ اس کے ساتھ گھر میں چلا جائے اور وہاں اس کے ساتھ بیٹھ کے کھانا کھالے تو تو وہ حائث نہ ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حائث ہو جائے اور یہی امام زفر کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اپنے آپ کو اس کے ساتھ کھانا کھانے سے روکنا عام ہے لہذا اسے کسی ایک کھانے پر محمول کرنا عام کو خاص کرنا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس نے یہ بات اس کے سوال کے جواب میں کہی ہے لہذا اسے فقط اسی کھانے پر محمول کیا جائے گا جس کی جانب اس نے اسے بلایا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی بیوی گھر سے نکلنے کیلئے کھڑی ہو جائے تو اس نے کہا ”اگر تو نکلی تو تجھے طلاق“ اس پر وہ بیٹھ گئی اور پھر کچھ دیر کے بعد نکل کر چلی گئی تو وہ استحسان کی رو سے حائث نہ ہوگا اس لئے کہ دلالت حال سے اس کی قسم کی تخصیص اسی وقت کے خروج کے ساتھ ثابت ہوتی ہے، گویا اس نے اسے یہ کہا تھا ”اگر نہ اسی وقت باہر نکلی تو تجھے طلاق“ اور اگر اس نے اس سے کہا کہ ”اگر تو اس وقت فوراً آج گھر سے باہر نکلی تو تجھے طلاق“ تو اس صورت میں فوری نکلنے کا اعتبار نہ کیا جائے گا اس لئے اس نے ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا مقصد صرف اسی وقت نکلنے سے روکنا نہیں بلکہ اس نے اس دن گھر سے مطلقاً ”باہر نکلنے سے منع کرنے کا ارادہ کیا ہے جیسا کہ اس نے اس پر اضافہ کر کے یہ ثابت بھی کیا ہے۔

**مسئلہ:** اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی استنباط کیا جاتا ہے کہ کسی شخص کو یہ کہا گیا کہ ”تو آج رات اس گھر میں غسل جنابت کرے گا“ تو اس نے جواباً کہا کہ ”اگر میں نے غسل کیا تو میرا غلام آزاد“ پھر اس نے غسل کیا مگر جنابت سے نہیں۔ بعد ازاں اس نے کہا میں نے تو غسل جنابت نہ کرنے کی قسم کھائی تھی تو اس بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ اس کا یہ کلام جواب کی جگہ وارد ہوا ہے اور اس سے کوئی ایسی بات صادر نہیں ہوئی جو نہ کورہ جواب سے اس کے اعراض پر دلالت کرے لہذا اسے سابق کلام کے ساتھ ہی مقید کیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا گویا اس نے اسی بات کا اعادہ کیا ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے آج رات غسل جنابت کیا تو آزاد“ یا کہا ”اگر میں نے آج رات اس گھر میں غسل کیا تو میرا غلام آزاد“ پھر اس نے کہا کہ میں نے غسل جنابت مراد لیا تھا تو قضاء (عدالت) میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اس لئے کہ اس نے اس پر ایسا اضافہ کیا ہے جس کی جواب میں احتیاج ہے کیونکہ وہ ایسا مفید کلام لایا ہے جو مفہم نفسہ مستقل ہے لہذا اس کا یہ کلام حد جواب سے نکل گیا اور وہ فیصلہ کلام بن جائے گا لہذا قضاء (عدالت میں) اس کی تصدیق نہ کی جائے گی لیکن جہاں تک اس کے اور اس کے خدا کے مابین معاملے کا تعلق ہے تو اس میں اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ اس کا کلام اس کا احتمال رکھتا ہے کہ شاید اس نے اس کا جواب دیا ہو اور اس کے ساتھ اس نے اس کے مطابق اس پر اضافہ بھی کیا ہو (ماصل کلام یہ ہے کہ) یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس کا کام ظاہری طور پر کسی نہ کسی درجہ میں اس کا احتمال رکھتا ہو گویا پھر وہ اس کے خلاف ہی ہے۔

**مسئلہ:** اسی اصول پر اس مسئلے کا بھی استخراج کیا جاتا ہے جس کا محمد بن سنان رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ کو اس شخص کے متعلق یہ کہتے ہوئے سنا جس نے دوسرے سے کہا کہ "ان ضوابط و لم اضربک" (اگر تو نے مجھے مارا اور میں نے تجھے نہ مارا) یا اس کے مشابہہ کوئی جملہ کہا کہ یہ کلام فوری مار پر عمر ہوگا۔ امام نے کہا کہ اس میں حرف "لم" دو قسم کا ہوتا ہے اولاً یہ کہ وہ قبل پر محمول ہو اور ثانیاً یہ کہ وہ بعد پر محمول ہو اگر وہ بعد پر محمول ہو تو وہ فوری طور پر مؤثر ہوگا اور اگر اس نے کہا "ان کلعتن فلم اجبک" (اگر تو مجھ سے بولے پھر میں تجھے جواب نہ دوں) تو یہ جواب اس کے بعد کے زمانے پر محمول ہوگا جبکہ ثابت ہوا کہ فی الفور زمانے پر محمول تھا اور اگر اس نے کہا "ان ضوابط و لم اضربک" (اگر تو نے مجھے مارا اور میں نے تجھے نہ مارا) تو اس سے ہمارے نزدیک حائل کا کُلوف علیہ کے مارنے سے پہلے اسے مارنا ضروری ہوگا اور اگر اس نے اس جملہ سے بعد کے زمانہ کا ارادہ یا نیت کی تو وہ علی الفور مار پر محمول ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی یہی مروی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حرف "لم" (داخل تو حرف مضارع پر ہوتا ہے مگر اسے) کبھی تو فعل ماضی بنا دیا۔ اور کبھی مستقبل۔ سو جیسا استعمال ہو لوگوں کے کلام کو مطلق ہونے کی صورت میں کلام کو اس کے معنی میں پر محمول کیا جائے گا اور اگر وہ کسی جگہ دونوں معانی میں یکساں طور پر استعمال ہوتا ہو تو نیت سے ان دونوں میں سے کسی ایک کو متعین سمجھا جائیگا لہذا اگر اس نے کہا "ان ضوابط و لم اضربک" (اگر تو نے مجھے مارا اور میں نے تجھے نہ مارا) تو امام محمد رحمہ اللہ نے اسے ماضی کے زمانے پر محمول کیا ہے کیونکہ انہوں نے یہ دیکھا کہ اس نے مطلق ہونے کی صورت میں لوگ اس سے یہی مراد لیتے ہیں تو اس نے یہ کہا اگر تو نے بغیر کسی بدعت (پچھوڑا) یعنی بغیر میری طرف سے تجھے مارنے کی نوبت آنے کے مجھے مارا تو میرا غلام آزاد اور چونکہ اس میں مستقبل کا احتمال بھی ہے لہذا اگر تو اس نے اس کی نیت کی تو اسے اس پر محمول کیا جائے گا اور اس کا سنا "ان کلعتن ولم اجبک" (اگر تو نے مجھ سے گفتگو کی اور میں نے تجھے جواب نہ دیا) مستقبل پر ہی محمول ہوگا اس لئے کہ جواب دینا گفتگو میں پہل کرنے سے مقدم نہیں ہو سکتا لہذا اسے مستقبل پر ہی محمول کیا جائے گا اور اس سے حق انور جواب دینا مراد ہوگا کیونکہ اس سے عادتاً "فوری جواب ہی مراد ہوتا ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت ہے جس نے کہا "جو باندی وہ خریدے تو اس کے ساتھ وہ بتلاع نہ کرے تو وہ آزاد" کہ اسے خریدنے کے فوراً بعد اس کے ساتھ جماع کرنا ہوگا اور اگر اس نے ایسے نہ کیا تو وہ آزاد ہو جائے گی اس لئے کہ اس میں موجود حرف "فا" (اردو=تو) شرط کی فوری تعقیب کا تقاضا کرتا ہے اور اگر اس نے غافل لم پٹھا (تو اگر اس نے اس سے جماع نہ کیا) کی جگہ ان لم پٹھا (اگر اس نے اس کے ساتھ جماع نہ کیا) کہا تو پھر اس قسم کا زمانہ خریدنے کے وقت سے لے کر موت تک شمار ہوگا۔ سو جب بھی اس نے اس کے ساتھ جماع کر لیا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اس لئے کہ "ان" حرف شرط ہے جو فوری جمیل کا تقاضا نہیں کرتا۔ ہشام امام ابو یوسف سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا "ان لم تلتن حتی اضربک فانت حر" (اگر تو میرے پاس نہ آیا یہاں تک میں تجھے نہ ماروں تو تو آزاد) اور پھر وہ اسی وقت اس کے پاس آگیا مگر اس نے اسے نہ مارا امام نے فرمایا کہ جب بھی وہ اس کو مارے اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور وہ غلام آزاد نہ ہوگا۔ الا یہ کہ وہ فوری

عمل کی نیت کرے وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ حرف ”ان“ شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے جو فوری قبیل کا تقاضا نہیں کرتا بشرطیکہ اس کے کلام میں کوئی ایسا اشارہ موجود نہ ہو جو فوری قبیل کا تقاضا ہو اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے آج کوئی غلام نہ خریدا اور اسے آزاد نہ کیا تو مجھ پر فلاں چیز ضروری ہوگی“ پھر اس نے غلام خریدا اور اسے برہ کر دیا پھر ایک اور غلام خریدا اور اسے آزاد کر دیا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی قسم پہلے غلام کے متعلق ہوگی تو جب وہ دن گزر گیا اور اس نے اسے آزاد نہیں کیا تو وہ حادث ہو جائیگا۔ اس لئے کہ اس کے کلام کی اصل عبارت یوں تھی ”اگر میں نے غلام خریدا تو مجھ پر اس کو آزاد کرنا لازم ہوگا اور اگر میں نے اسے آزاد نہ کیا تو مجھ پر جت ہو“ اور اس بات کا مستحق پہلا غلام تھا لہذا دوسرا غلام مذکورہ قسم میں شامل نہ ہوگا۔

○ ہشام (۱) امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے یہ کہا کہ ”اگر میں مر گیا اور میں نے تجھے نہ مارا تو میرے سارے غلام آزاد“ پھر مذکورہ شخص کو مارنے سے قبل یہ حالف مر گیا تو اس کے غلام آزاد نہ ہو گئے اس لئے کہ حنث کی شرط یہ تھی کہ ان کی آزادی موت کے بعد ہو اور چونکہ اس وقت اس کی کوئی شے ملکیت میں نہیں رہی لہذا وہ آزاد نہ ہو گئے اور اگر اس نے کہا ”ان لم تضرب فکل مملوک لہ حر“ (اگر میں نہ تجھے نہ مارا تو میرے سارے غلام آزاد) تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہوگا جب تک اس کا آخری سانس باقی ہے۔ البتہ وہ اپنی زندگی کے آخری جز یعنی آخری سانس کے وقت حادث ہو جائے گا جس سے اسی وقت اس کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اس لئے کہ اس کے حادث ہونے کی شرط مذکورہ شخص کو نہ مارنا تھا اور یہ شرط اسی وقت متحقق ہوئی ہے اور اگر اس نے کہا ”ان لم ادخل الدار حتی اموت فغلامہ حر“ (اگر میں فلاں گھر میں داخل نہ ہوا تاکہ میں مراؤں تو اس کا غلام آزاد) پھر وہ اس مکان میں داخل ہونے سے پہلے ہی مر گیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ اسی طرح امام محمد اس شخص کے بارے میں فرماتے ہیں جس نے کہا ”ان لم تضرب فیمعا بینی و بین الموت فعبدی حر“ (اگر میں نے تجھے اپنے اور موت کے درمیان عرصے میں نہ مارا تو میرا غلام آزاد) پھر اس نے موت تک اسے نہ مارا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ اول الذکر صورت میں وہ موت کے بعد حادث ہوتا ہے۔

○ اسی طرح امام محمد زیادات میں اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے کسی شخص سے کہا ”میری بیوی کو طلاق اگر تو نے فلاں کو نہ بتایا جو کچھ تو نے کیا ہے تاکہ وہ تجھے نہ مارے تو میرا غلام آزاد“ پھر اس نے اسے بتایا دیا مگر اس نے اسے نہیں مارا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اس لئے کہ اس نے حادث ہونے کی شرط ”خبرتنا“ قرار دیا تھا اس لئے کہ وہ بدلے کے طور پر اس کو مارنے کا مناسب سبب ہے اور خبر دینا ایسا معاملہ ہے جو دراز نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی کوئی مدت بیان کی جاسکتی ہے اور چونکہ اسے قسم کی غایت (اتناء) بنانا مشکل ہے لہذا اسے جزاء (بدلے) کی غایت بنایا جائے گا اور اس کا یہ کہنا کہ تاکہ وہ تجھے نہ مارے فرض یعنی مقصد کا

(۱) ہشام بن عبد اللہ رازی نقیہ فاضل محدث تھے۔ فقہ امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ سے حاصل کی اور حدیث کو امام مالک سے روایت کیا۔ ”نوار“ اور ”علاء الاثر“ دو کتابیں تصنیف کیں۔ وفات ۲۲۱ھ میں ہوئی۔ حقائق الصنفیہ ص ۱۸۷۔

بیان ہے مطلب یہ ہوا کہ تاکہ وہ تجھے مارے بنا بریں اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ ”اگر میں تجھے مارنے کا سبب پیدا نہ کروں (ان لم اتسبب لضریک) تو جب اس نے اس کے کئے کرائے سے اسے آگاہ کر دیا تو اس نے اس کو مارنے کا سبب پیدا کر دیا لہذا وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا۔

○ اسی طرح اگر اس نے کہا ”ان لم اتک حق تغضینی“ (اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھے (دوپہر کا) کھانا نہ کھائے) یا اس نے کہا ”ان لم اضریک حق تضربی فعبدی حق“ (اگر میں نے تجھے نہ مارا تاکہ تو مجھے نہ مارے تو میرا غلام آزاد) اور پھر وہ اس کے پاس آیا مگر اس نے اسے کھانا نہ کھلایا یا اس نے اسے مارا مگر اس نے جواباً اسے نہ مارا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا اس لئے کہ کھانا کھانا آنے کی غایت نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ تو اتنا آنے کا زیادہ قوی سبب ہے۔ اسی طرح مار تو اسے اور زیادہ مار پر اکتااتی ہے نہ کہ اس کے ترک پر لہذا وہ اس کی غایت (انشاء) نہیں ہو سکتی اور اسے اس کی شرط کے پائے جانے کی بنا پر اس کی جزا قرار دیا جاتا ہے اور اگر اس نے کہا ”ان لم للزمک حق تغضینی حق“ (اگر میں تجھے لازم نہ پکڑوں تاکہ تو میرا حق دیدے) یا ”اگر میں تجھے نہ ماروں تاکہ رات آجائے“ یا ”میرا ہاتھ درد کرنے لگے“ یا ”تاکہ تو چیخے“ یا ”تیرے حق میں فلاں آدمی سفارش نہ کرے“ یا ”تاکہ مجھے فلاں شخص نہ روکے“۔ پھر اس نے اس کو اس کا حق ملنے سے پہلے ہی چھوڑ دیا یا متعلقہ اسباب کے پورا ہونے سے پہلے ہی اس نے اسے مارنا ترک کر دیا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں حرف ”حق“ (تاکہ) غایت کیلئے ہے کیونکہ معنوی علیہ (جس پر قسم کھائی ہے) یعنی اس کو لازم پکڑے رکھنا ایک دراز طلب فعل ہے اور ادائیگی قرض وغیرہ کیلئے متعلقہ شخص کو مارنا اس کو لازم پکڑے رکھنے کے اختتام کیلئے مؤثر ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ کسی کو لازم پکڑنے یا سفارش کرانے یا چیخے پر مجبور کرنے اور روکنے وغیرہ اسے مارنے سے روکنے اور اسے ختم کرنے میں مؤثر ہو سکتے ہیں۔ سو شرط پائے جانے کی بنا پر یہ افعال فعل مذکور کی غایت ہوں گے اور اس نے اس جملہ سے جزاء (بدلے) کی نیت کی تو دانتا (خدا اور اس کے مابین) اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس کا کام اس کا احتمال رکھتا ہے مگر قضاء (عدالت میں) اس کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسی بات کا ارادہ کیا ہے جس میں اس کیلئے نرمی پائی جاتی ہے لہذا اس کی حالت متهم بالکذب کی ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا ”اگر میں آج تیرے پاس نہ آیا تاکہ میں نے تیرے پاس آکر کھانا نہ کھایا“۔ یا ”اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ میں تجھے نہ ماروں تو میرا غلام آزاد“ پھر وہ اس کے پاس آیا مگر اس نے اس کے پاس کھانا نہ کھلایا اسے نہ مارا تاکہ وہ دن گزر گیا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ حرف ”حق“ (تاکہ) یہاں برائے حرف عطف ہے کیونکہ یہاں دونوں افعال ایک ہی جانب سے یعنی حائف کی جانب سے ہیں پس یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے یہ کہا ہو کہ ”اگر میں نے تیرے پاس آکر تجھے نہ مارا یا تیرے پاس آکر کھانا نہ کھلایا لہذا جب تک یہ دونوں افعال نہیں پائے جاتے اس وقت تک وہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا نہ ہوگا بخلاف سابقہ صورت میں لفظ ”حق تغضینی“ (تاکہ تو مجھے کھانا نہ کھائے) کے کیونکہ وہاں دو میں سے ایک فعل دوسرے فرد کی جانب سے ہے جو اس کے فعل کا عوض (معاوضہ) ہے لہذا وہ اس کے معدوم ہونے پر حادث نہ ہوگا اور اگر اس نے ”آج“ کا دن کہہ کر وقت کی تعیین نہ کی ہو اور پھر وہ اس کے پاس آیا مگر اس نے کھانا نہ کھلایا تو وہ حادث نہ

اس لئے کہ یہاں قسم کا پورا ہونا بائیں طور پر پایا گیا ہے کہ وہ اس کے پاس آئے اور کھانا کھائے یا اس کے پاس آئے کے بغیر ہی کھانا کھالے اور قسم (بکلی) کے وقت میں بھی گنجائش ہے لہذا وہ حادث نہ ہوگا جیسے کہ اگر وہ اس کی صراحت کرتا اور کہتا "اگر میں تیرے پاس نہ آیا تو تیرے پاس کھانا نہ کھایا" تو ایسی صورت میں وہ جب نسب زندہ ہے حادث نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بشام امام محمد سے اس شخص کے بارے میں روایت کرتے ہیں جو اپنی باندی کو کہے "اگر تو آج میرے پاس نہ آئی تا آنکہ میں تجھ سے دوسرے جناح نہ کروں تو تیرا زنا ہے" تو وہ اس کے پاس آگئی مگر اس نے اس سے ایک مرتبہ جماع کیا اور صبح ہوگئی تو وہ اپنی قسم میں حادث ہو جائے گا اور اس کا یہ جملہ اور یہ جملہ کہ "اگر آج رات میرے پاس نہ آئی پھر میں تجھ سے دوبارہ جماع کروں" حکم میں برابر ہیں لہذا باندی کا آنا اور اس کا دوسرے جناح کرنا قسم پورا ہونے کی شرط ہوگا تو جب مذکورہ شرط پوری نہ ہوئی تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے "آج رات" کہہ کر وقت کی تعین نہ کی ہو تو وہ حادث نہ ہوگا اور اس کو اجازت ہے کہ وہ جس وقت چاہے اس کے ساتھ جماعت کرے۔ اس لئے کہ وقت کی تعین نہ ہونے کے باعث قسم کے پورا کرنے کیلئے وقت میں بڑی وسعت ہے۔

○ ابن سلع امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کہے کہ "ان رکبت ماہنک فلم اعطک ماہنک فعبدی حر" (اگر تو اپنی سواری پر سوار ہوا تو میں نے تجھے اپنی سواری نہ دی تو میرا غلام آزاد) تو یہ قسم علی الانور جواب پر مھول ہوگی کہ جیسے ہی اپنی سواری پر سوار ہو تو اسے فوراً اپنی سواری دے دینی چاہئے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر میں تیرے گھر میں داخل ہوا پھر میں اس میں نہ بیٹھا" تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ حرف "ف" "تعمیق" (Follow Up) کیلئے ہوتا ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس پر وہ داخل ہو وہ شرط کے بعد فوراً موجود ہو جائے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "اگر اس نے کہا اگر میں نے فلاں شخص کو دیکھا پھر میں اسے تیرے پاس نہ لایا تو میرا غلام آزاد" پھر اس نے اسے پہلی مرتبہ اسی شخص کے ہمراہ دیکھا جس نے اس لائے کی اس نے قسم کھائی تھی تو حالف اسی وقت حادث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کی قسم اس کے پہلی مرتبہ دیکھنے پر ہی تھی اور یہ بات ناممکن ہے کہ وہ اس شخص کو اس کے پاس لانا جو پہلے ہی اس کے پاس موجود ہے۔ قدوری فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک ضروری ہے کہ وہ حادث نہ ہو جیسے کہ وہ دونوں اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے کہا "اگر میں نے فلاں شخص کو دیکھا اور میں نے تجھے یہ بات نہ بتائی تو میرا غلام آزاد" پھر اس نے اسے پہلی بار اسی شخص کے ہمراہ دیکھا جس کو خبر دینے کی اس نے قسم کھائی تھی تو امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ کسی ایسی بات کا بتا دینا جو اسے پہلے ہی سے معلوم ہو، محال ہے اسی طرح کسی کو اسی کے پاس لانا جس کے پاس وہ پہلے ہی سے موجود ہو محال ہے لہذا یہ ایسے ہی نہ کہ جیسے کوئی شخص کے میں یا ضرور وہ پانی پیوں گا جو اس کوڑے میں ہے جبکہ کوڑے میں پانی موجود نہ ہو۔

○ اور اگر کسی شخص نے کہا "اگر میں تجھے ملا اور میں نے تجھے سلام نہ کیا" تو اگر اس نے ملاقات نہ کی تو اس کو سلام کر دیا تو فیہا ورنہ وہ حادث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر میں نے تجھ سے نیوی سواری کا جانور عاریتاً مانگا پھر تو نے مجھے عاریتاً نہ دیا" تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ قسم تو ہمہ وقت بدست چالے (مجازاً) پر ہے اور یہ جملہ اس کے اس نیت کی طرح نہ ہوگا کہ "اگر میں ملاں گھر میں

داخل ہوا پھر اگر میں نے فلاں سے کلام نہ کیا" کیونکہ یہ قسم اس وقت پوری ہوگی جب وہ اس کے ساتھ کلام کرے گا۔ یہاں اصولی بات ہے کہ اس باب میں کئی نیتیں معنا "ان لم" سے شروع ہونے والے جملوں کے مشابہ ہیں جو مفہوم میں فلم (پس نہ) کے مماثل ہیں۔ ان تمام جملوں کو عوام الناس کے ہاں ان کے طالب استدلال پر ہی محمول کیا جائے گا اور اگر اس نے کہا "اگر تو میرے پاس آیا تو میں تیرے پاس نہ آیا" یا "اگر تو نے مجھ سے ملاقات کی تو میں نے تجھ سے ملاقات نہ کی" یا "اگر تو نے میرا اکرام کیا تو میں نے تیرا اکرام نہ کیا" تو یہ قسم ہمیشہ کیلئے ہوگی اور یہ جملہ اس صورت میں "ان لم" (وگرنہ) سے شروع ہونے والے جملوں کی مانند ہوگا اس لئے کہ زیارت کرنا، گھر میں جا کر ملنا علوتاً دوسرے فرقہ کی زیارت کے فوراً بعد نہیں ہوتا اس لئے اس کا جبر محض وہی فعل ہوگا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ جملہ "تقیض فلم اتک" (تو میرے پاس آیا تو میرے پاس نہ آیا) کا معامد مشتبہ ہے کیونکہ کبھی تو یہ جملہ "ان لم اتک قبل اتیانک" (اگر میں تیرے آنے سے قبل تیرے پاس نہ آیا) کے مفہوم میں لیا جاتا ہے اور کبھی "ان لم اتک بعد اتیانک" (اگر میں تیرے آنے کے بعد نہ آیا) کے معنی میں سمجھا جاتا ہے لہذا یہ جملہ دو معانی کا احتمال رکھتا ہے لہذا اسے اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا جس پر عوام الناس میں اس کا زیادہ تر استعمال ہوتا ہو اور اگر عوام الناس کے ہاں بھی دونوں میں سے کوئی مفہوم بھی رائج نہ ہو تو تب اس کا حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا خواہ اس نے پہلے (قبل) کی نیت کی ہو یا (بعد) کی۔ ہر صورت اسے اس کی نیت پر محمول کیا جائے گا اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اسے ایسے مشتبہ جملوں کے ساتھ شامل کریں گے جس کا جس کے معانی معلوم نہیں۔ پھر ایسے جملے جن کے معانی معلوم ہیں کہ ان سے پہلے عمل کرنا مراد ہے یا بعد میں تو یہ وہی جملے ہیں جو قضاء (عدالت) کے ذریعے پہچانے جاتے ہیں۔ اور اسی طرح اس کے اور اللہ تعالیٰ نے مابین معاملے میں بھی بشرطیکہ اس کی کوئی نیت نہ ہو اور اگر اس نے متعارف مفہوم کے خلاف نیت کر لی تو عدالت اس کی بات کا اعتبار نہ کرے گی البتہ اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین معاملے میں اس کی نیت قابل اعتبار ہوگی۔ پھر وہ نیتیں جن کا ظاہری مفہوم قبل (پہلے) کا ہے وہ اس طرح کے نیتیں ہیں مثلاً "ان خرجت من باب العار ولم اضربک" (اگر میں گھر کے دروازے سے باہر نکل گیا اور میں نے تجھے نہ مارا) اور وہ نیتیں جن کا ظاہری مفہوم بعد کا ہے وہ اس طرح کے ہوتے ہیں مثلاً "ان اعطیتنی کذا ولم اکافک بمعقلہ" (اگر تو نے مجھے فلاں شے دی اور میں نے اس کے مطابق تجھے بدلہ نہ دیا) اور وہ جملے جن کے مفہوم میں دو احتمال ہوتے ہیں وہ اس طرح کے ہوتے ہیں مثلاً "ان کلمتک ولم تکلمنی" (اگر میں نے تجھے سے کلام کیا اور تو نے مجھ سے کلام نہ کیا) کہ یہاں قبل (پہلے) اور بعد دونوں کا احتمال ہے تو اس جگہ اس نے جس صورت پر بھی اس نے عمل کیا اس سے حائل حادث نہ ہوگا اور اگر اس نے دو میں سے ایک فعل کی نیت کی تو اس کی جو نیت ہوگی اسی کا اعتبار ہوگا اور اگر اس نے قبل کی نیت کی پھر اس نے اس کے جواب ہونے پر صادر کیا تو یہ قسم اس کے جواب ہی پر محمول ہوگی۔ واللہ الموفق۔

### نفسِ رکن سے متعلق شرط:

میں پہلی شرط یہ ہے کہ وہ استثناء (Exception) سے خالی ہو مثلاً وہ کہے "ان شاء اللہ تعالیٰ" (اگر اللہ



تعالیٰ نے چاہا) یا "الا ینشاء اللہ" (مگر یہ کہ اللہ چاہے) یا "الا ان یدولس غیبر هذا" (الا یہ کہ میرے لئے اس کے علاوہ کوئی اور معاملہ ظاہر ہو جائے) یا "الا یہ کہ میں اس کے علاوہ کچھ اور دیکھوں" یا "الا یہ کہ میں اس کے علاوہ کسی اور شے کو چاہوں" یا وہ یہ کہ "اگر اللہ تعالیٰ نے میری مدد کی" یا "اللہ تعالیٰ مجھے اسکی توفیق دے" یا "اللہ تعالیٰ کی مدد یا توفیق کے ساتھ" وغیرہ ذالک پھر اگر اس نے مذکورہ بالا جملوں میں سے کوئی جملہ اس سے متعلق کہہ دیا تو وہ قسم نہ ہوگی تاہم اگر اس نے کچھ وقفہ کر کے اس جملے کو کہا تو قسم ثابت ہو جائے گی۔ اس عنوان پر مفصل بحث کتاب الطلاق میں "الاستثناء" اور اس کی شرائط کے تحت ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا "الا یہ کہ مجھے اس کی استطاعت نہ ہو" تو اگر اس سے اسکی مراد اسی فعل کی استطاعت ہو جس کا اس نے قصد و ارادہ کیا ہے تو وہ کبھی بھی حادث نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ مقارن (متصل) ہے لہذا جب تک فعل نہ پایا جائے اس وقت تک شرط نہ پائی جائے گی اور اگر اس سے اس کی مراد "استطاعت اسباب" ہو یعنی آلات، اسباب اور اعضاء و جوارح وغیرہ کا صحیح و سالم ہونا۔ پھر اگر اس کو یہ استطاعت اسباب حاصل ہو جائے مگر وہ مذکورہ کام نہ کرے تو وہ حادث ہوگا ورنہ نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ استطاعت مذکورہ دونوں معانی میں سے ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ معلوم ہے کہ یہ لفظ دونوں معانی میں ہی استعمال ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ (سورۃ حود: ۲۰) اور وہ سننے کی استطاعت نہ رکھتے تھے۔

دوسری جگہ فرمایا:

إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (الکہف: ۷) بلاشبہ تو ہرگز میرے ساتھ صبر کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا۔

جس سے مراد فعلی استطاعت ہے۔ دوسری جگہ فرمایا:

كُلِّبْتُ عَلَى النَّاسِ حِجَّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا اور اللہ کے واسطے لوگوں کے ذمہ بیت اللہ شریف کا حج کرنا ہے جو کہ وہاں تک کے راستے کی استطاعت رکھے۔ (آل عمران: ۹۷)

نیز فرمایا:

فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ يَتِيمَيْنِ مَسْكِينًا (المجادلہ: ۴) مسکینوں کو کھانا کھانا ہے۔

جس سے مراد اسباب و آلات کی سلامتی کی استطاعت ہے لہذا ان میں سے اس نے جو بھی نیت کی اس کی وہ نیت درست ہوگی اور اگر اس نے کوئی نیت نہ کی تو اسے استطاعت کی استطاعت پر محمول کیا جائے گا جس سے مراد یہ ہے کہ اسے عوارض اور مشاغل میں سے کوئی شے اس فعل سے مانع نہ ہو اس لئے کہ عادت اور عرف میں استطاعت کا مفہوم یہی ہے۔ لہذا مطلق ہونے کی صورت میں اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ عز و جل اعلم۔

## یمین (قسم) کی اقسام اور ان کے احکام

قسم کے احکام قسم کے مختلف ہو جانے سے مختلف ہو جاتے ہیں۔

### ۱۔ یمین غموس کا حکم:

یمین غموس کا حکم کفارے کا وجوب ہے لیکن یہ کفارہ توبہ استغفار کی صورت میں ہونا چاہیے اس لئے کہ یہ قسم بندے کی بہت بڑی جرات ہے حتیٰ کہ شیخ ابو منصور الماتریدی (۱) فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ دانستہ جھوٹی قسم کھانے والا کافر ہو جائے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کا مقصد ان کی تعظیم و تکریم ہے اور جھوٹی قسم (یمین غموس) اٹھانے والا اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں اس کی ذات کو کمتر سمجھتے ہوئے بہت بڑی جرات کرتا ہے۔ اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپؐ اجداد اور شیاطین کی قسم کھانے کی ممانعت کی ہے کیونکہ ان کی قسمیں کھانے سے ان کی تعظیم و تکریم ظاہر ہوتی ہے اس پس منظر میں اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں اس کی اس جرات کا گناہ تو بہت زیادہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دانستہ یہ سمجھتے ہوئے بھی کہ اللہ تعالیٰ اس کی بات کو سن رہے ہیں اللہ کے نام کی گواہی اور شہادت پیش کرنا اللہ تعالیٰ کے سامنے بڑی جرات کا اظہار اور ذات باری کا استخفاف (کمتر جاننا) ہے۔ حالانکہ دوسرا شخص یہی سمجھ رہا ہوتا ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کا ذکر تعظیم کے طور پر کیا ہے اور یہ تو منافقوں کا شیوہ ہے کیونکہ ان کا اللہ تعالیٰ کی ذات پر ایمان کا اظہار درحقیقت اللہ تعالیٰ کی ذات کا استخفاف ہے اس لئے کہ ان کا عقیدہ اس کے خلاف ہوتا ہے تو باوجود اس بات کے کہ غر نفسہ یہ قرب ولی تعظیم اور قلبی سچائی کا مظہر ہے۔ اس پر عقوبت (سزا) واجب ہو جاتی ہے کیونکہ ان کا یہ ایمان اللہ تعالیٰ کی ذات کا استخفاف ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا لیکن ہم کہتے ہیں کہ وہ اس کی بناء پر کافر تو نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا یہ فعل ظاہری طور پر اگرچہ اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں جرات اور اس کی ذات کے استخفاف کا آئینہ دار ہے لیکن اس کا مقصد اپنے مقصد اور اپنی خطا کا حصول ہے نہ کہ مذکورہ بالا مقصد۔ اسی اصول پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول بھی استخراج کیا جاسکتا ہے جو آپؐ نے ایک سائل کے جواب میں فرمایا تھا جس نے پوچھا تھا کہ گناہ گار شخص شیطان کی اطاعت کرتا ہے اور جو شخص شیطان کی اطاعت کرے وہ کافر ہے تو پھر گناہ گار شخص کافر کیوں نہیں ہوتا۔ امام صاحب نے جواب دیا کہ اس کا یہ فعل (گناہ) اگرچہ شیطان کی اطاعت کے طور پر

(۱) محمد بن محمد بن محمود ماتریدی مشائخ کبار میں سے بڑے متقی و مدقق متکلمین کے امام ابو منصور کیت تھی۔ ماتریدی سلف

میں ایک محلہ کا نام ہے جس میں آپؐ رہا کرتے تھے۔ وفات ۳۲۳ھ۔ حوالہ: ص ۸۳۔

صادر ہوا ہے مگر اس نے یہ کام قصداً شیطان کی اطاعت کیلئے نہیں کیا۔ جبکہ قصداً ایسا کرنے سے انسان کافر ہوتا ہے۔ اس لئے کہ انسان دلی عقیدے سے کافر ہوتا ہے نہ کہ ظاہری طور پر صادر ہونے والے عمل سے۔ تو اسی طرح اول الذکر مسئلے کا بھی یہی حکم ہوگا۔

رہا اس صورت میں مقررہ مالی کفارہ، تو ہمارے نزدیک اس صورت میں وہ واجب نہیں البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

لَا يَزِيدُكُمْ اللَّهُ بِمَا لَكُمْ مِنَ الْغَفْرِ إِلَّا إِيمَانَكُمْ وَلَكِنْ يَزِيدُكُمْ بِمَا كُتِبَتْ قُلُوبُكُمْ

ہے کہ اس آیت میں یقین غفور سے مواخذہ کی نفی کی گئی ہے اور اسے فقط ایسی قسموں کیلئے ثابت کیا گیا ہے جس کا دل اکساب کرے اور ”یقین غفور“ بھی دل کا کسب ہے لہذا اس پر مواخذہ ثابت ہوگا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مواخذہ مبہم رکھا ہے کہ آیا اس پر گناہ ہے یا مقررہ کفارہ۔ لیکن دوسری آیت میں اس کی تشریح کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ مواخذہ سے مراد مقررہ کفارہ ہے۔ ارشاد ہے۔

وَلَكِنْ يَزِيدُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُمْ عَشْرَةٌ مِثْلَ ذَلِكَ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝

کہ اس آیت میں یقین معقودہ کیلئے مقررہ کفارہ ثابت کیا گیا ہے اور یقین غفور بھی یقین معقودہ ہی ہے اس لئے کہ اس کا مادہ عقد ہے اور عقد سے مراد عقد قلب یعنی دلی عزم و ارادہ ہے اور یہ مضمون مذکورہ آیت کے آخر میں بالصراحت بھی ملتا ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ذَلِكَ كَفَّارَةُ الْيَمَانِ ۚ إِنَّا خَلَقْنَاهُ (المائدہ: ۸۹)

کہ اس جگہ مقررہ کفارہ علی العموم ہر قسم کی قسموں کیلئے ثابت کیا گیا ہے البتہ اس سے یقین غفور کو خود ہی مستثنیٰ کر کے خاص کیا گیا ہے لہذا جو شخص مذکورہ عام کی تخصیص کا مدعی ہے اس کو اس پر دلیل پیش کرنی چاہئے۔ علاوہ ازیں مذکورہ آیت میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یقین غفور ہی مراد ہے اس لئے کہ اس مقام پر کفارے کو محض حلف (قسم) کے ساتھ مشروط (معلق) کیا گیا ہے نہ کہ حنث (اس کی خلاف ورزی) سے اور یہی یقین غفور ہے۔ اس لئے کہ دوسری اقسام میں کفارہ حنث (خلاف ورزی) کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال اس آیت مبارکہ سے ہے۔

إِنَّ الَّذِينَ يُشْرِكُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَآيَمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي مَا أَوْفَدُوا ۖ..... الآية  
یقیناً جو لوگ معاوضہ حقیر لے لیتے ہیں بمقابلہ اس عہد کے جو اللہ سے (انہوں نے) کیا اور بمقابلہ اپنی قسموں کے، ان لوگوں کو کچھ حصہ آخرت میں نہ ملے گا۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من حلف على يمين وهو فيها فاجر ليقطع بها مالا  
لحق الله وهو عليه غضبان  
جس شخص نے سچھ مال حاصل کرنے کیلئے جھوٹی قسم کھائی تو وہ قیامت کے دن خدا سے اس حال میں ملے گا کہ وہ اس پر غضبناک ہوگا۔

اسی طرح حضرت جابر بن عبداللہؓ آنحضرتؐ سے نقل فرماتے ہیں کہ:

من حلف علی منیری هذا یبیین اثمہ تدوا مقعده من جس شخص نے میرے اس منہ کے پاس جھوٹی قسم  
الغائی وہ نامہ میں اپنا لٹکات سمجھے۔

ان نصوص سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے یحییٰ بن خویس پر نحرہ کا کفارہ (سزا) واجب کیا ہے لہذا ہر  
شخص دنیا میں اس پر کفارہ ثابت کرتا ہے وہ نصوص قرآنی پر اضافہ کر رہا ہے حالانکہ یہ اضافہ اسی جیسی نص  
(آیت) سے ہی ممکن ہے۔ اسی طرح نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے مُنْذِلًا عَلَیْہِ (ایک  
دوسرے پر لعان!) کرنے والوں کو لعان سے فراغت کے بعد فرمایا تھا:

ان الله یعلم ان احدكما کاذب فہل منكما تائب بلا شہدہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم میں سے کوئی ایک  
جھوٹا ہے تو کیا تم میں سے کوئی توبہ کرنے والا ہے؟

آپ نے اس موقع پر انہیں توبہ کی تو دعوت دی مگر مقررہ کفارہ کی دعوت نہ دی اور یہ بات بخوبی ظاہر  
ہے کہ اگر ان پر کفارہ واجب ہوتا تو ان کے جھوٹ کے بیان کرنے اور انہیں توبہ کی دعوت دینے کی نسبت یہ  
بات زیادہ ضروری تھی کہ انہیں کفارہ کے وجوب سے آگاہ کیا جاتا اس لئے کہ توبہ سے کفارہ کی معافی کا حکم تو  
زمت سماعت کے بغیر بھی ہر شخص کو محض اپنی عقل و فکر کے ذریعے بھی ہو جاتا ہے جبکہ مقررہ کفارہ کے  
وجوب کا علم سماعت کے بغیر ہونا ممکن نہیں۔ تو جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود وقت کی ضرورت و  
اہمیت کے اس کا ذکر نہیں فرمایا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ یہاں واجب نہیں۔ اسی طرح ایک دوسری  
حدیث میں جہاں یہ مذکور ہے کہ آپ نے مقدمہ کے فریقین میں سے ایک کے حق میں فیصلہ دیا تھا یہ بیان کیا گیا  
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ دیتے ہوئے اس شخص کیلئے شدید وعید کا ذکر فرمایا جو نہ حق  
دوسرے کی چیز لے لے پھر آپ نے دونوں کو قرعہ اندازی (استہام) کا حکم دیا اور یہ بھی فرمایا کہ ان میں سے ہر  
ایک شخص دوسرے کو اپنی شے حلال اور جائز کر دے۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہاں کفارہ ضروری نہیں، اس لئے  
"جو اس بات کے یہاں اس کے بیان کی ضرورت تھی آپ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا جس سے پتہ چلا کہ کہ  
۱۰۔ جب نہیں ہے کیونکہ مقررہ کفارہ کا وجوب ایک شرعی حکم ہے لہذا دلیل شرعی یعنی (نفس، اجماع، یا قیاس)  
بغیر اس کا اثبات نہیں ہو سکتا جو یہاں موجود نہیں ہے۔ رہے قوی ترین دلائل سو وہ اس کی نفی کے حق میں  
ہیں۔ اجماع سے تو اس کی نفی کا ہونا ظاہر ہی ہے۔ اسی طرح نفس قطعی سے بھی اسی موقف کا اثبات ہوتا ہے اور  
طل دیانت یکھی بھی کسی ایسے مسئلے میں اختلاف نہیں کرتے جس میں کوئی نفس قطعی پائی جاتی ہو اور ظاہر نفس پر  
نی عمل کرنا ضروری ہے گو اس پر قطعی عقیدہ رکھنا ضروری نہیں لہذا ظاہر اس میں اختلاف بھی پیدا نہیں  
سکتا پھر مخالف (امام شافعیؒ) نے یحییٰ بن مقفودہ سے ہمارے استدلال کی جو ظاہر نفی کی ہے (وہ درست نہیں)  
یونکہ اس مقصد کیلئے ضروری ہے کہ دونوں میں یکسانیت ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے اس لئے کہ یحییٰ بن خویس

(۱) لعان فقہ اسلامی کی ایک خاص اصطلاح ہے جس کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب میاں کو اپنی بیوی سے تار  
پر شہد ہو جائے مگر اس کے پاس گواہ نہ ہوں تو شرعی قانون کے مطابق اسے عدالت میں چار بار گواہی دینا پڑتی ہے کہ  
وہ سچا ہے اور اگر جھوٹا ہو تو اس پر خدا کی لعنت۔ اس کے جواب میں عورت بھی چار مرتبہ گواہی دیتی ہے کہ وہ سچی ہے  
اور پانچویں بار کہتی ہے کہ اگر وہ جھوٹی ہو تو اس پر خدا کی لعنت نازل ہو۔ اس کے بعد قاضی دونوں میں تفریق کرا دیتا ہے

سے حاصل ہونے والا گناہ بڑا ہے۔ ضروری نہیں کہ جو شے چھوٹے گناہ کا ازالہ کر سکتی ہو وہ اس سے بڑی شے کی اصلاح و تلافی بھی کر سکے اسی لئے اسحاق (۱) کا یمن غوس کے متعلق قول ہے کہ مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ اس میں کفارہ واجب نہیں ہے اور جس شخص نے سب سے پہلے اس کو واجب قرار دیا اس نے گویا مخلوق پر اپنی طرف سے ایک حکم بنا کر نافذ کر دیا اور اس کے اس مسلک میں کوئی دوسرا شخص اس کا شریک نہیں ہے پھر اس کیلئے آیت مبارکہ:

وَلَئِنْ يَدْعُوا إِلَىٰ خُفْيَاكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَلْمِزُهُمْ (البقرہ: ۲۲۵)

میں کوئی جہت نہیں ہے اس لئے کہ افعال گناہ میں مطلق مفاخذے سے مراد آخرت کا مفاخذہ ہوتا ہے اس لئے کہ وہی مفاخذہ حقیقی اور اصل مفاخذہ ہے۔ رہا دنیا کا مفاخذہ تو وہ تو کسی بھلائی کا کام کرنے اور کفارہ ادا کرنے کی صورت میں ہوتا ہے جو یقینی طور پر معنوی اور حقیقی مفاخذہ نہیں ہے اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یمن غوس میں آخرت کا کفارہ ثابت ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ارشاد باری تعالیٰ ”یَدْعُوا خُفْيَا“ اس بات کی خبر اور اطلاع دیتا ہے کہ اس کا مفاخذہ ہوگا البتہ اس مفاخذے کی نوعیت کیا ہوگی وہ یہاں مذکور نہیں ہے جس کا مفہوم ہے کہ اس سے مفاخذہ کی کوئی نہ کوئی قسم مراد ہوگی اور چونکہ یہاں لفظ مفاخذہ مذکور ہے لہذا یہاں وہی مراد ہونا کوئی اور شے نہیں۔ پھر جہاں تک ارشاد باری تعالیٰ:

وَلَئِنْ يَدْعُوا إِلَىٰ خُفْيَاكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَلْمِزُهُمْ (البقرہ: ۲۲۵)

کا تعلق ہے تو اس سے مراد مستقبل کے کسی کام پر قسم کھانا ہے اس لئے کہ اس میں عقد کا لفظ مستعمل ہوا ہے اور عقد کے لغوی معنی پابند ہونے اور جوڑنے کے ہیں اسی سے عقدا الحیل (رسی کو گرہ لگانا) عقدا الحمل (بوجھ کو پابند ہونا) اور انعقاد الوق (کمال یا باریک کاندھ کو پابند ہونا) ہے جو ایک شے کو دوسری شے سے جوڑنے سے عبارت ہے پھر کبھی کبھار اس کے ذکر سے عہد بھی مراد ہوتا ہے اور ان میں سے ہر ایک شے مستقبل میں متحقق ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس آیت کی دو قرات ہیں: ایک تشدید کے ساتھ اور دوسری تخفیف کے ساتھ۔ تشدید والی قرات فقط زبانی عقد یعنی قولی عہد پر ہی محمول کی جاسکتی ہے جبکہ جزم والی قرات سے مراد زبانی یا قلبی عہد ہے۔ مؤخر الذکر سے مراد دلی عزم و ارادہ ہے لہذا تشدید والی قرات زبانی عہد کیلئے محکم ہے مگر شد کے بغیر جزم (تخفیف) والی قرات دو معانی کا احتمال رکھتی ہے۔ چنانچہ محتمل (دو احتمال رکھنے والی) قرات کو محکم (ایک ہی مفہوم والی) قرات پر ہی محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں قراتوں پر باہمی توافق کے ذریعے عمل کیا جاسکے اور اس بات کی دلیل کہ آیت کریمہ سے مراد مستقبل کے کسی معاملے پر قسم کھانا ہے یہ ہے کہ اس آیت میں کفارہ کو حلف (قسم کھانے) اور حنث (خلاف ورزی کرنے) کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے۔ ہمیں یہ بات حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرات سے معلوم ہوئی جس میں ”انما حلفتم“

(۱) اسحاق بن ہبلول بن مرقق فقیر، محدث، حافظ حدیث تھے۔ فقہ کو امام ابو یوسفؒ کے شاگردوں سے حاصل کیا اور حدیث کو اپنے والد سفیان بن عیینہ اور وکیع بن جراح وغیرہ سے روایت کیا۔ آپ نے ایک کتاب فقہ میں، ایک کتاب علم قراءۃ میں اور ایک مسند تعریف فرمائی۔ وفات ۲۵۲ھ میں ہوئی۔ حقائق الحنفیہ ص ۱۸۰۔

(کے بعد) ”واحنثتم“ ہے (جب تم قسم کھاؤ اور حنث ہو جاؤ) اور حنث ہونا فقط مستقبل کے کسی معاملے پر کھائی ہوئی قسم ہی کی صورت میں ممکن ہے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ”واحفظوا ایمانکم“ (اپنی قسموں کی حفاظت کرو) سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کیونکہ حفاظت کسی آئندہ کام ہی کی کی جاسکتی ہے اس لئے کہ حفاظت کرنا اپنی قسم کو پورا کرنے اور اپنے عہد کو وفا کرنے کا نام ہے اور یہ بات نہ تو زمانہ ماضی میں ممکن ہے اور نہ ہی زمانہ حال میں، واللہ الموفق۔

## ۲۔ یٰمِیْنُ لَعْنُواکَ اَکْھَرُہُ

ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یٰمِیْنُ لَعْنُواکَ اَکْھَرُہُ سے تو مالی کفارہ ہے اور نہ ہی توبہ۔ اس لئے کہ ارشاد قرآنی:

لَا یُؤْخِذُکُمُ اللّٰهُ بِالْعَهْدِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ

میں جو حرف نفی (لا) لفظ مؤاخذہ (بِیَاخِذْکُمْ) پر داخل ہے وہ مذکورہ قسم کی صورت میں عہد اور مالی نذر، دونوں کی نفی کرتا ہے البتہ ہمارے اور ان کے مابین اس کی تفسیر (تشریح) میں اختلاف ہے اسی طرح (ہمارا) ان لوگوں سے بھی اختلاف ہے جو کسی گناہ پر قسم کھانے کی صورت میں وجوب کفارہ کے قائل ہیں۔ تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔

پھر یہ عدم مؤاخذہ کا حکم فقط اس شخص کیلئے ہے جو اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے اور اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اپنے غلام کی آزادی کی قسم کھائی تو اس کا (بیوی) مؤاخذہ ہوگا یہاں تک کہ اس سے طلاق اور غلام کی آزادی واقع ہو جاتی ہے۔ اس بارے میں قرآن مجید کی مذکورہ آیت تو اگرچہ عام ہے البتہ ہمیں یہ حکم احادیث نبویہ اور نظر (قیاس) کے ذریعے معلوم ہوا ہے: حدیث نبوی سے مراد یہ فرمان نبوی ہے:

ثَلَاثٌ جَعَلَنَ جِدَّ وَهَزْلَهُنَّ جِدًّا وَلِکَرِّ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ      تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا سنجیدگی یا مذاق میں کھانا  
دونوں برابر ہیں۔ آپؐ نے ان میں طلاق اور عتاق  
(آزادی غلام) کو بھی شمار فرمایا۔

اور ”قسم کھانے والا“ ان دونوں صورتوں سے خارج نہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ یٰمِیْنُ لَعْنُواکَ مذکورہ بالا قرآنی حکم طلاق اور عتاق پر اٹھائی گئی لفظ قسموں کو شامل نہیں۔ رہا قیاس تو وہ اس طرح ہے کہ طلاق اور عتاق ایسی اشیاء ہیں جو فوری طور پر بھی واقع ہوتی ہیں اور معلق (مشروط) بھی۔ پھر اگر اس نے ان کو کسی ایسی شرط کے ساتھ معلق کر دیا جو قسم ہو اور یٰمِیْنُ لَعْنُواکَ ہونے کی صورت میں زیادہ سے زیادہ وہ قسم کے منعقد ہونے اور جزاء کو شرط کے ساتھ ماننے سے روک سکتی ہے۔ سو اس کے پیچھے محض طلاق اور عتاق (آزادی) کے الفاظ بغیر کسی شرط کے رہ گئے لہذا ان کے افتادہ حکم وجوب کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ بخلاف اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کے اس لئے کہ مقسم علیہ کے لغو قرار پانے کے بعد پیچھے لفظ واللہ رہ جاتا ہے جس سے کوئی شے ثابت نہیں ہوتی۔ اس تفصیل سے ثابت ہوا مذکورہ آیت سے مراد اللہ تعالیٰ کی قسموں میں لغو قسم ہے نہ کہ غیر اللہ

مثلاً طلاق اور طلاق اور تمام اجزاء پر مشتمل قسموں میں لغو قسمیں کھانا۔

### ۳۔ یحییٰ معقودہ کی مختلف صورتیں اور ان کے احکام:

یحییٰ معقودہ سے مراد مستقبل کے کسی کام پر قسم کھانا ہے۔ ایسی قسم چار حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو وہ کسی واجب عمل پر ہوگی یا کسی مستحب (مندوب) فعل کے ترک پر یا کسی مباح کو ترک کرنے یا اس پر عمل کرنے پر۔

**پہلی صورت:** اگر تو وہ کسی واجب فعل پر ہو مثلاً وہ کہے "واللہ میں آج کی نماز ظہر بالضرور پڑھوں گا" یا "میں بالضرور رمضان المبارک کے روزے رکھوں گا" تو اس پر اس قسم کا پورا کرنا لازم ہوگا۔ اور اسے اس سے رکنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ فرمان نبویؐ ہے:

من حلف ان يقطع الله فليطعه  
جو شخص اس بات پر قسم کھائے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرے گا تو اسے چاہئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ضرور اطاعت کرے۔

اور اگر اس کام سے وہ رک گیا تو وہ جنگار ہوگا اور حائث ہو جائے گا اور اس پر کفارہ بھی لازم ہوگا۔

دوسری صورت: اور اگر وہ قسم کسی واجب فعل کے ترک پر یا کسی گناہ کے کام پر ہو مثلاً وہ کہے "واللہ میں آج خمس نماز نہ پڑھوں گا" یا میں رمضان المبارک کے روزے نہ رکھوں گا" یا اس نے کہا "واللہ میں بالضرور شراب پیوں گا" یا "میں بالضرور زنا کروں گا" یا "میں بالضرور فلاں شخص کو قتل کروں گا" یا "میں اپنے والد سے کلام نہ کروں گا" وغیرہ۔ تو اس پر اسی وقت توبہ و استغفار (کفارہ ادا) کرنا واجب ہوگا۔ اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ اپنی قسم توڑ دے اور مالی کفارہ ادا کر دے۔ اس لئے کہ اس قسم کی قسم کھانا "گناہ" ہے لہذا ان گناہوں کی طرح جن میں کوئی مقررہ کفارہ نہیں ہے اسے فوری طور پر توبہ و استغفار کے ساتھ اس گناہ کی معافی مانگنا لازم رہ جاتا ہے۔ اور نبی اکرمؐ سے جو مروی ہے کہ:

من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكنفر  
عن يمينه ثم ليات الذي هو خير  
جو شخص کوئی قسم کھا بیٹھے پھر دوسری صورت کو اس سے بہتر پائے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے اور وہ کام کرے جو بہتر ہو۔

تو اس سے بھی یہی مراد ہے کہ اس پر ضروری ہے کہ وہ اپنی اس قسم کو توڑ دے اور اس کا کفارہ ادا کرے۔ جیسا کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من حلف ان يعصى الله تعالى فلا يعصيه  
جس شخص نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی قسم کھالی تو وہ ایسا نہ کرے۔

اور چونکہ ایسے کام میں اپنی قسم کو توڑنا ہی گناہ کو چھوڑنا ہے لہذا وہ اپنی قسم کو توڑ دے اور اس پر کفارہ

(بصورت توبہ و استغفار) ادا کر دے اور مالی کفارہ بھی دے۔ یہی اکثر علمائے کرام کا مسلک ہے۔ امام شمس (۱) رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی گناہ پر قسم کھائے تو اس پر مقررہ کفارہ نہیں اگرچہ وہ اپنی قسم توڑی دے۔ اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا:

من حلف احکم علی یمن فردای بملہو خیر منہا تم میں سے جو شخص کوئی قسم کھائے پھر وہ دوسری غلیبانہ فائزہ لاکفارۃ بہا صورت کو اس سے بہتر پائے تو وہ اسے چرا کرے اس لئے کہ اس پر کوئی کفارہ نہیں۔

علاوہ ازیں کفارہ کا حکم تو گناہ کو ختم کرنے کیلئے ہے جبکہ یہاں قسم توڑ دینا کوئی گناہ نہیں۔ بلکہ وہ واجب ہے لہذا کفارہ جو گناہ کا اثر دور کرنے کیلئے لازم ہوتا ہے یہاں واجب نہ ہوگا کیونکہ یہاں تو سر سے اسے اندہ نہیں ہوا۔ ہماری دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

وَلٰكِنْ يَنْوٰجِدْكُمْ يَمَّا عَقَّدْتُمُ الْاَيْمَانَ تَذَكَّرْتُمْ اِلٰطْعَامَ سَكْرَةٍ سَوَآءٍ مِّنْ نَّوَسْتُمْ مَّا تَلْعَبُوْنَ اَوْ لَعَلَّيْكُمْ اَوْ يَكْسِرُ رُءُوسَكُمْ تَحْذِرُوْهُ رَقَبَةً ذٰلِكَ تَذَكُّرًا لَّيْمًا كُنْتُمْ اِذَا حَضَرْتُمْ

سے ہے۔ جس میں گناہ کی قسموں اور دوسری قسموں کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا جبکہ قرآن میں ہے: ”جو شخص تم میں سے کسی بات پر قسم کھائے پھر وہ دوسری صورت کو اس سے بہتر پائے تو وہ اسی صورت پر عمل کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔“

ہی حضرت ابوہریرہؓ کی مذکورہ بالا روایت تو وہ اس لئے قابل حجت نہیں کیونکہ خود اسی نے اس ... خلاف روایت مروی ہے جیسا کہ انہی سے روایت ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا:

انا حلف احکم بیمنی ثم رای خیرا مما حلف علیہ جب تم میں سے کوئی شخص کوئی قسم کھائے پھر وہ فلیکفر عن یمینہ ولیفعل الذی ہو خیر مقسم علیہ سے کوئی بہتر صورت پائے تو وہ اسی قسم کا کفارہ ادا کرے اور وہی کرے جو بہتر ہے۔

اور چونکہ ان سے مروی دونوں روایات کے مابین تضاد ہے لہذا ہماری مذکورہ بالا روایت کا تضاد کے رہ گئی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی ایسی بات پر سے سنت (قسم توڑنے) کی صورت میں بھی کفارہ کی ادائیگی اور اس کے وجوب پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ اس کا تعلق تو مطلقاً سنت سے ہے۔ خواہ وہ بھول کر اسے توڑ لے یا غلطی سے یا وہ نیند یا بے ہوشی کی حالت میں ایسا کرے یا جبر کی حالت میں۔ لہذا اس امر کے صحیحیت ہونے سے بھی کفارہ پر اثر نہیں پڑے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ کفارہ تو ”امور مباح“ پر کھائی گئی قسموں میں واجب ہوا ہے کیونکہ ان میں قسم توڑنے سے وعدے کی خلاف ورزی اور نقض عمد ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حالف وعدہ کرتا ہے کہ وہ ایسا کرے گا اور اس پر اللہ کو گواہ بناتا ہے تو جب وہ

(۱) آپ کا نام عامر بن شریل ہے۔ کوفہ کے جلیل القدر تابعی ہیں۔ آپ نے پانچ صد صحابہ سے ملاقات کی اور فیض حاصل کیا۔ حدیث فقہ کے امامؒ بے نظیر حنفیہ کے مالکؒ مختلف علوم میں بحرانیہ افکار تھے۔ آپ کا شمار امام ابو حنیفہؒ کے استاد میں ہوتا ہے۔ تفصیل کیلئے دیکھئے: تذکرۃ الحفاظ جلد اول اردو



حالت ہو گیا تو اس نے اپنے وعدے کی خلاف ورزی کی اور ”نقض عہد“ کیا تو اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا تاکہ اس کی قسم اس طرح مخفی ہو جائے گویا کہ وہ حقیقی ہی نہیں۔ یا اس لئے کہ جب اس کی قسم توڑنے کے اس معاملے کا اس کے سابق عہد سے تقابل کیا جائے تو ظاہری طور پر یہ اللہ تعالیٰ کے نام سے استہشاد کے بعد اس کے استخفاف (کتر جاننے) کے مترادف ہے۔ حقیقتاً اس لئے نہیں کہ کوئی مسلمان بھی حقیقی طور پر اللہ تعالیٰ کی مخالفت کے ارادے سے معصیت کا ارتکاب نہیں کرتا اور نہ ہی وہ اللہ تعالیٰ کے کسی مثبت یا منفی حکم کے استخفاف کا متحمل ہو سکتا ہے لہذا ظاہری طور پر اللہ تعالیٰ کے نام کی اس سے جو بے حرمتی ہوئی ہے گو حقیقی اور مخفی طور پر نہ ہوئی ہو۔ اس کا ازالہ کرنے کیلئے اس پر کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا۔ اور یہاں مذکورہ بالا دونوں وجوہ میں سے ہر ایک وجہ موجود ہے لہذا اس پر کفارہ ضروری ہوگا۔ رہا ان کا یہ خیال کہ کفارہ تو یہاں ازالہ گناہ کیلئے مشروع ہوا ہے۔ بجائے، لیکن تم نے یہ کیوں کہا کہ یہاں تو گناہ ہی نہیں؟ اسی طرح ان کا یہ کہنا کہ یہاں حنث (قسم توڑنا) واجب ہے ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ حنث اس لئے ہے کہ اس نے ایک گناہ چھوڑ دیا ہے نہ اس لئے کہ اس نے وہ قسم توڑ دی ہے جو درحقیقت اللہ تعالیٰ سے ایک عہد ہوتا ہے کیونکہ اس جہت سے قسم توڑنا گناہ ہے جس پر اسے مالی کفارہ ادا کرنے کی ضرورت ہوگی۔

**تیسری صورت:** اور اگر وہ قسم کسی مستحب (مندوب) عمل کو چھوڑنے پر ہو مثلاً وہ یہ کہ ”واللہ میں نفل نماز نہیں پڑھوں گا“ اور ”میں نفل روزے نہ رکھوں گا“ اور ”میں مریض کی عیادت نہ کروں گا“ اور ”میں کسی جنازے کے پیچھے پیچھے نہ چلوں گا“ وغیرہ۔ تو اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ اس مستحب فعل کو کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔ یہ مضمون اسی حدیث سے ثابت ہوتا ہے جو ہم اوپر روایت کر آئے ہیں۔

**چوتھی صورت:** اور اگر وہ قسم کسی مباح عمل کے چھوڑنے یا ادا کرنے پر ہو مثلاً گھر میں داخل ہونے وغیرہ پر تو اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ اپنی قسم کو پورا کرے تاہم اس کو اجازت ہے کہ وہ اگر چاہے تو قسم توڑ دے اور کفارہ ادا کرے۔

پھر کفارہ ہمارے نزدیک فقط ایسی یحیمن معقودہ (دائستہ اٹھائی گئی قسم) پر واجب ہوتا ہے جو مستقبل کے کسی کام پر کھائی گئی ہو خواہ اس نے قسم کھانے کا قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو بشرطیکہ وہ کسی مستقبل کے فعل پر ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب کفارہ کیلئے قسم کھانے کا قصد و ارادہ ضروری ہے ان کا استدلال نبی اکرمؐ سے مروی ایک روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثَلَاثُ جَمْعٍ جَدْوْهُنَّ جَدَا طَلَاقُ وَالْعَتَاقُ وَالنِّكَاحُ  
تَمِينَ أَشْيَاءُ أَيْمَى هِيَ أَنَّ جَنْبِينَ خَوَاهُ سَجْدَةٍ سَ كَمَا  
جَاءَ بِأَذَاقٍ سَ وَهُوَ قَائِمٌ هُوَ جَائِزٌ هِيَ لَيْسَ طَلَاقٌ  
عَتَاقٌ (آزادی غلام) اور نکاح۔

کہ اس حدیث نبویؐ میں ان تین اشیاء کے ذکر میں سجدگی اور مذاق میں مساوات رکھی گئی ہے جو ان بات کی دلیل ہے کہ ان تین مقامات کے علاوہ سجدگی اور مذاق کے احکام باہم دگر مختلف ہوتے ہیں جیسی مذکورہ بالا امور کی تینہیں مذکور ہو سکتی ہیں۔ ہماری دلیل ارشاد باری تعالیٰ ”وَلَكِنْ يَتَوَخَّئُكُمْ بِمَا عَقَّبْتُمُ الْاِيْمَانَ فَكُفَّارَتُهُ..... الْاِيْمَ

ہے کہ اس آیت میں یحیٰی معقودہ پر قصد و ارادے کی شرط کے بغیر مطلقاً مواخذہ بصورت کفارہ بیان ہوا ہے اس لئے کہ عقد کے معنی پابند ہونے اور پابند ہونے کے ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر ارشاد باری تعالیٰ:

ذالک کفارة ايمانكم اذا حلفتم (ای حلفتم و حنثتم) یہ کفارہ ہے تمہاری قسموں کا جب تم قسم کھاؤ، یعنی قسم کھا کر توڑو۔

میں حلف اور حنث کی صورت میں علی العموم قسموں کے تین متبادل کفاروں کا ذکر آیا ہے اور زیر بحث صورت میں یہ دونوں باتیں (جلف و حنث) موجود ہیں۔ رہی حدیث، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثلاث جعلن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والیعمین تین امور ایسے ہیں خواہ انہیں تنجیدی سے کیا جائے یا مذاق سے وہ واقع ہو جاتے ہیں، وہ نکاح، طلاق اور حیم ہیں۔

جبکہ تمہاری روایت کردہ حدیث مذکورہ تین امور کے علاوہ باقی امور میں خاموش ہے کیونکہ اس میں باقی امور کے ساتھ مثبت یا منفی طریقے سے تعرض نہیں کیا گیا لہذا اس کے ساتھ حجت پکڑنا درست نہیں ہو سکتا، واللہ عز و جل اعلم۔

### یحیٰی معقودہ میں وجوب کفارہ کا وقت:

پھر مستقبل کے متعلق کھائی جانے والی یحیٰی معقودہ میں کفارے کا وجوب حنث (قسم نوٹنے کے) پائے جانے کے وقت سے ہوتا ہے لہذا جمہور علماء کے نزدیک کفارہ حنث کے بعد ہی واجب ہوتا ہے جبکہ (فقہاء کی) ایک جماعت کا کہنا ہے کہ اس کا وجوب قسم اٹھانے کے وقت سے ہی ہو جاتا ہے لہذا ان لوگوں کے نزدیک قسم اٹھانے سے حنث کے بغیر ہی کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ ان کا استدلال، ارشاد باری تعالیٰ: "ولکن ینذواخضکم بما عقدتم الایمان" اور "ذالک کفارة ايمانکم اذا حلفتم" سے ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فکفارتہ" میں ضمیر "ہ" کا مرجع ما عقدتم الایمان (جو تم اپنی قسموں کو مستحکم کرو) ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ "کفارة ما عقدتم الایمان" (تمہاری مستحکم کی ہوئی قسموں کا کفارہ) کیونکہ اشیائے کا اقتضا ہے کہ اس کا مرجع پہلے مذکور ہو چکا ہو اور اس سے پہلے اس عقد (قسم) کے سوا کچھ اور مذکور نہیں ہے لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ اسی طرح "کفارة ايمانکم" (تمہاری قسموں کا کفارہ) میں بھی کفارہ کی اضافت "ایمان" (قسموں) کی طرف کی گئی ہے اسی لئے اسے کفارہ یحیٰی کہنا جاتا ہے اور اضافت دراصل اس کے سبب ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح ارشاد نبویؐ ہے:

من حلف علی یعین فرای غیرها خیرا منها فلیکفر  
عن یمینہ ثم لیات الذی ہو خیر  
جس شخص نے کسی بات پر قسم کھالی پھر اس نے دیکھا  
کہ بھلائی تو اس کی برعکس صورت میں ہے تو اسے  
چاہئے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے اور اس پر  
عمل کرے جو اس سے بہتر ہو۔

اس حدیث نبویؐ سے استدلال دو طرح سے ہے اولاً اس طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم  
انہما کے بعد اس کے نوٹنے سے قبل کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا اور مطلق امر واجب کیلئے ہوتا ہے۔ ثانیاً اس  
طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”وہ اپنی قسموں کا کفارہ ادا کرے“ کہ یہاں اپنے کفارے کی  
اضافہ یمین کی طرف کی ہے۔ اسی طرح دوسری روایت میں ہے کہ ”وہ اس پر عمل کرے جو اس سے بہتر ہو  
اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے“ کہ یہاں بھی آپ نے قسم کا کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے حنفی کا نہیں جو اس  
بات کی دلیل ہے کہ کفارہ محض قسم پر ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد مبارک:

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ یَرِئُ أَنْ یُقَابِلَ ذَٰلِکَ عُذًّا إِلَّا ابْنَ بَشَاشٍ ۚ اللَّهُ  
کو کھلی کروں گا مگر یہ کہ خدا چاہے۔  
(الکہف: ۲۳)

کے ذریعے اشتاء (انشاء اللہ) کے بغیر وعدہ کرنے سے منع کیا ہے اور یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ یمین  
میں تو یہ ممانعت اور بھی زیادہ سخت ہے۔ لہذا جس شخص نے (انشاء اللہ) کے بغیر کسی بات پر قسم کھالی تو وہ اس  
ممنوع بات پر عمل کرنے کی وجہ سے گناہ کار ہو گیا جس کی بنا پر اس پر گناہ کے ازالے کیلئے کفارہ ادا کرنا لازم  
ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ یہاں واجب شے کفارہ ہے اور کفارہ ہمیشہ گناہوں پر واجب ہوتا ہے اس  
لئے کہ خود نیکیوں کا کفارہ دینا (ان کو محو کرنا) ناممکن ہے کیونکہ گناہوں کا ازالہ (تخلیف) نیکیوں سے ہوتا ہے۔ اللہ  
تعالیٰ فرماتے ہیں:

إِنَّ الْحَسَنَاتِ یُغْفِرُ بِہِنَّ السَّیِّئَاتِ (صود: ۲۴)  
”چنگ نیک کام برے کاموں کو مٹا دیتے ہیں۔“

اور قسم انہما بذات خود شریعت میں جائز ہے۔ جو سنا کہ ”معلوم ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک  
سے زیادہ موقعوں پر قسم کھائی ہے اسی طرح انبیاء سابقین علیہم السلام نے بھی قسمیں کھائی ہیں۔ قرآن مجید میں  
حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قصہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

وَمَا إِلَٰهُنَّ إِلَّا الَّذِیْنَ آمَنَّا مَعَهُمْ (الانبیاء: ۵)  
”اور خدا کی قسم میں تمہارے ان بتوں کی ضرورت  
نہاؤں گا۔“

اسی طرح حضرت یحییٰ علیہ السلام کی اولاد کی خبر دیتے ہوئے کہا گیا ہے:

وَاللّٰهُ تَعَالٰی تَذْکُرُ یُوسُفَ (یوسف: ۸۵)  
”خدا (معلوم ہوتا ہے) تم سدا کے سدا یوسفؑ کی یاد  
میں لگے رہو گے۔“

اسی طرح حضرت ابوب علیہ السلام نے یہ قسم کھائی تھی کہ وہ اپنی بیوی کو مار دیں گے اس پر اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنی قسم پوری کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

وَحُذِّ بِكُمُ صُغْنًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ (سورۃ) اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکڑوں کا لو اور اس سے مارو اور قسم نہ توڑو۔ (ص: ۳۳)

حالانکہ انبیاء علیہم السلام کبیرہ گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض قسم کھانا گناہ نہیں ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

اِنْ جَلَعْتُمْ فَاَحْلَفُوا بِاللّٰهِ جب تم قسم کھاؤ تو فقط اللہ تعالیٰ کی قسم کھاؤ۔

نیز فرمایا:

لَا تَحْلِفُوا بِبَنَاتِكُمْ وَلَا بِالطَّوْأفِيتِ فَمَنْ كَانَ حَالِفًا قسم نہ تو اپنے آباء کے نام کی قسم کھاؤ اور نہ ہی شیاطین کی جسے قسم کھانا ہو وہ یا تو اللہ کے نام کی قسم کھائے یا باطل نہ کھائے۔

اس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھانے کا حکم دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض قسم کھانا گناہ نہیں۔ لہذا ان پر کفارہ ادا کرنا لازم نہ ہوگا۔ کفارہ تو قسم نوٹنے پر واجب ہوتا ہے اس لئے کہ حقیقت میں وہی گناہ ہے اور اس میں گناہ اس طرح ہے کہ اس نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے یہ عہد کیا تھا کہ وہ یہ کام کرے گا مگر اس نے وہ کام نہ کیا تو گویا قسم توڑنا اس کی جانب سے نقض عہد ہے لہذا وہ عہد کرنے کی وجہ سے نہیں بلکہ نقض عہد کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِنَّا نَعْمَ أَتَمَّةٌ وَلَا تُنْفِضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا (النحل: ۹۰) اور تم اللہ کے عہد کو پورا کرو جبکہ تم اس کو اپنے ذمہ کرو اور قسموں کو بعد ان کے مستحکم کرنے کے مت توڑو اور تم اللہ کو گواہ بھی بنا چکے ہو۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ قسم اٹھانا (عہد یمن) اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم کے مترادف ہے اور قسم کھانے والے نے اللہ تعالیٰ کی ذات کو اس کی خلاف ورزی کے خلاف اپنا ماویٰ و پلا اور اپنا "مامن" (بائے امن) بنایا ہے اور یہ بات ممنوع ہے کہ اسے محو کرنے اور چھپانے کیلئے کفارہ لازم ہو۔ ان کے اس دعوے کا بطلان اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان کا کہنا ہے کہ قسم اٹھانے والا اپنی قسم میں استثناء (انشاء اللہ تعالیٰ) نہ کہنے کی وجہ سے گنہگار ہوتا ہے حالانکہ انبیاء علیہم السلام نے بھی اپنی قسموں میں استثناء کو چھوڑا ہے۔ بایں ہمہ ان کو گناہ کے ساتھ متصف کرنا ممکن نہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ اپنی قسموں میں استثناء چھوڑ دینا حرام نہیں ہے۔

وعدہ کرتے وقت انشاء اللہ نہ کہنا مکروہ ہے:

اگرچہ عام طور پر وعدوں میں اس کا ترک کرنا ممنوع بکراہت ہے۔ اس کی (واللہ اعلم) یہ دو وجوہ ہیں:

**اولاً:** یہ کہ وعدہ درحقیقت فعل کی اپنی جانب اضافت ہے مثلاً یوں کہ ”میں کل یہ کام کروں گا“ پھر چونکہ اس کا ہر فعل اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت ہوتا ہے اور بندے کا کوئی فعل اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک اللہ تعالیٰ کی اسے توفیق حاصل نہ ہو نیز انسان کی جانب سے کوئی فعل اس وقت تک کسب (حاصل) نہیں ہو سکتا جب تک اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے قدرت حاصل نہ ہو لہذا اس کیلئے اپنے وعدے سے استثناء (انشاء اللہ) کو متصل کرنا مستحب ہے تاکہ اس کی ادائیگی میں توفیق الہی اس کے شامل حال ہو اور وہ اس وعدے کی خلاف ورزی سے بچا رہے جبکہ قسم میں اللہ تعالیٰ کا نام اس کی قسم کھانے کیلئے پہلے ہی بطور تعظیم موجود ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ اللہ تعالیٰ سے حصول عہد کا طالب ہوتا ہے اور اسی سے اس کی وادری ہوتی ہے لہذا استثناء سے تعظیم کا جو مقصد حاصل ہوتا ہے وہ یہاں پہلے ہی سے اضافی طور پر موجود ہے۔ لہذا دوبارہ استثناء (انشاء اللہ کہنے) کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ قسم کے شروع ہونے کی حکمت مخلوق علیہ خصوصاً ”خرید و فروخت کے معاملات کی تائید و توثیق ہے اور اگر اس نے اس کے ساتھ انشاء اللہ کا اضافہ کر دیا تو اس سے وہ مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے جس کیلئے یہ عقد (معاملہ) وضع کیا گیا ہے۔ بخلاف مطلق وعدہ کے:

ربی آیت مبارکہ تو اس کی تاویل (تفسیر) دو طرح کی جاسکتی ہے: اولاً اس طرح کہ یہاں اصل عبارت یوں تھی:

يُنَٰوِذُكُمُ اللّٰهُ بِمَحَافِظَةٍ مَّا عَقَبْتُمُ الْاِيْمَانَ وَالْوَفَاءَ      اللّٰهُ تَعَالٰی تمہاری قسموں کی حفاظت اور ان کو پوری کرے گا (حکم دیکر) تمہارا منواذہ کرے گا۔

جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا (النحل: ۹۱)

جبکہ آجے اصل عبارت یوں ہے: ”فان تركتم ذالك فكمفارتہ“ (اگر تم نے اس عہد کو ترک کر دیا تو اس کا کفارہ یہ ہے) اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ: ذالك كفارة ايمانكم اذا حلفتم کے بعد فتركتم المحافظة (اور تم نے ان کی حفاظت نہ کی) ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے واحفظوا ايمانكم (تم اپنی قسموں کی حفاظت کرو) اور حفاظت قسم کو پورا کر کے ہی کی جاسکتی ہے۔

**ثانیاً:** اس طرح کہ یہاں حنث کو مضمّر (مخفی) سمجھا جائے یعنی اصل عبارت یوں ہوگی:

”اور لیکن اگر تم نے قسمیں توڑ دیں تو اللہ تعالیٰ تمہارا منواذہ کرے گا“ اسی طرح اذا حلفتم (جب تم قسم کھاؤ) کے بعد واحشنتم (اور تم قسم توڑ دو) کے الفاظ مضمّر (مخفی) ہیں جیسے کہ قرآن مجید میں ہے:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِطْرَتُهُ مِنْ  
 صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ (البقرہ: ۱۸۵)  
 ”پس جو کوئی تم میں سے مریض ہو یا اس کے سر میں  
 کوئی تکلیف ہو تو اس کا فدیہ روزے یا صدقہ یا  
 قربانی ہے۔“

جس کا مضموم یہ ہے کہ ”اگر وہ سرمنڈ والے تو روزے رکھ کر فدیہ ادا کرے۔“ اسی طرح فرمان باری  
 تعالیٰ:

فَلِإِنْ أَحْرَضْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ (البقرہ: ۱۹۷)  
 ”پس اگر تم محصور کر لے جاؤ تو جو قربانی تمہیں میر  
 ہو وہ ادا کرو۔“

کا مضموم یہ ہے کہ وہ احرام کھول دے (تو اس پر ہدی ضروری ہے)۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ  
 أَحَقَّ (البقرہ: ۱۸۳)  
 ”پس جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا حالت سفر میں ہو تو  
 وہ دوسرے ایام شمار کرے (ان میں روزہ) رکھے۔“

سے مراد ہے فافطر فعدة من ایام اخر (پھر وہ انتظار کرے تو وہ دوسرے دنوں میں کتنی پوری کرے)  
 اس لئے کہ ظاہری لفظ یعنی وہ سب جو تخفیف کا باعث ہے وجوب کا سبب نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہاں لفظ  
 ”رخصت“ کو مضموم سمجھا جائے گا تو اسی طرح زیر بحث صورت میں بھی یحییٰ جو اللہ رب العزت کی تعظیم و تکریم کا  
 سبب ہے وجوب کفارہ کا سبب نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہاں بھی کسی ایسے لفظ کو مضموم سمجھنا جو وجوب کی اہلیت رکھتا  
 ہو ضروری ہے اور وہ لفظ حنفی (قسم توڑ دینا) ہے۔ ری کفارے کی یحییٰ کی طرف اضافت تو اس کے وجوب کی  
 بنا پر نہیں بلکہ یہ اضافت تو حنفی مراد ہونے کی بنا پر ہے جیسے کہ کفارہ فطر کی روزوں کی طرف اور خون (قربانی)  
 کی حج کی طرف اور سجدے کی سو کی جانب اضافت کا یہی حکم ہے۔ اگرچہ جن کی طرف مذکورہ احکام کی نسبت کی  
 گئی ہے وہ ان احکام کے سبب نہیں ہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ری حدیث تو اسے کئی طرح سے  
 روایت کیا گیا ہے۔ ایک روایت ہے:

فلیات الذی ہو خیر ولیکفر یعیینہ وہ اسی پر عمل کرے جو بہتر ہے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔

دوسری روایت میں ہے فلیکفر یعیینہ ولیات الذی ہو خیر ”وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے اور اسی پر  
 عمل کرے جو بہتر ہے۔“ ایک اور روایت میں ہے فلیات الذی ہو خیر ثم فلیکفر یعیینہ ”پھر وہ اسی پر عمل کرے  
 جو بہتر ہے بعد ازاں وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔“ بہر حال یہ حدیث اپنی تمام روایتوں میں مخالفین کے خلاف  
 ہماری جہت ہے نہ ہمارے خلاف ان کی۔ اس لئے کہ اگر کفارہ نفس قسم سے واجب ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ  
 علیہ وسلم اس کے اچھے یا برے ہونے کی بحث میں پڑے بغیر فرماتے ہیں:

من حلف علی یعین فلیکفر جو شخص قسم کھائے وہ اس کا کفارہ ادا کرے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس بحث میں نہ پڑتے کہ وہ قسم کس بات پر کھائی گئی ہے کہ اگر متعذّب

ہو تو کیسے اور کیوں اس پر اس کا حنث (خلاف ورزی) اور پھر اس کا کفارہ ادا کرنا واجب ہے۔ پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسموں میں سے بعض قسموں کو خاص کر کے ان کے توڑنے اور کفارہ ادا کرنے کو ان پر عمل کرنے سے بہتر قرار دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کفارے کا وجوب حنث کی بنا پر ہوتا ہے۔ محض قسم اٹھانے سے نہیں اور یہ کہ قسم کے بعد حنث کے بغیر اس کا وجوب نہیں ہوتا۔

### کیا قسم توڑنے سے قبل کفارہ کی ادائیگی جائز ہے؟

پھر قسم توڑنے سے قبل کفارہ کا جواز مختلف فیہ ہے۔ ہمارے ائمہ کے نزدیک وہ جائز نہیں۔ مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں قسم توڑنے سے قبل بھی مالی کفارہ ادا کرنا جائز ہے۔ البتہ حاث ہونے سے قبل روزوں سے کفارہ ادا کرنا بلاجماع جائز نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے سب وجوب پیدا ہونے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے، جیسے کہ زخمی ہونے کے بعد موت سے قبل اس کا خود ہی مالی کفارہ ادا کرنا جائز ہے اور اس بات کی دلیل کہ اس نے کفارہ اس کا سبب پیدا ہونے کے بعد ادا کیا یہ ہے کہ قسم ہی وجوب کفارہ کا سبب ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ قسم کی طرف ہی مضاف ہوتا ہے اور اسے کفارۃ یمین کہا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے بھی اسے ”کفارة ایما نکم اذا حللتم“ (تمہاری قسموں کا کفارہ جب تم قسم کھالو) کہہ کر اسی طرف اسے مضاف کیا ہے اور اصولاً حکم ہی کی اس کے سبب کی طرف اضافت ہوتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ قسم وجوب کفارہ کا سبب ہے اور چونکہ زیر نظر صورت میں اس نے کفارہ اس کا سبب پیدا ہونے کے بعد ادا کیا ہے لہذا وہ جائز ہوگا جیسے کہ اجماع کے موقع پر ایسا کرنا جائز ہے۔ اور حاث ہونے سے قبل مالی کفارہ کے جواز کی دلیل و روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنث سے قبل کفارہ ادا کیا تھا۔ اس کا قصہ یوں ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سید الشهداء حضرت حمزہؓ کی فحش مبارک کو دیکھا کہ اس کا مثلہ کیا گیا ہے اور اس کو بہت ہی زیادہ زخم پہنچائے گئے ہیں تو یہ بات آپ پر بہت ہی گراں گزری تو اس پر آپ نے قسم کھائی کہ میں اس کے بدلے اتنے قریشیوں کے ساتھ یہی معاملہ کروں گا مگر اسی وقت اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس قسم کو پورا کرنے کی ممانعت نازل ہو گئی، جس پر آپ نے اپنی قسم کا کفارہ ادا فرما دیا اور یہ کفارہ قسم سے قبل ادا کیا گیا تھا اس لئے کہ اس قسم کی قسموں میں حنث اسی وقت ثابت ہوتا ہے کہ جب متعلقہ شخص اپنی قسم کو حقیقتاً پورا کرنے کے قابل نہ رہے اور ایسا وفات کے وقت ہی ممکن تھا لہذا اس سے امت کیلئے بھی حنث سے قبل کفارہ ادا کرنے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مقتدی ہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہر سبب اپنے سبب تک موصول (پہنچانے والا) ہوتا ہے کیونکہ لغوی طور پر سب اس شے کو کہتے ہیں جو کسی دوسری شے تک پہنچنے کا ذریعہ بنے اور قسم تو حنث سے مانع ہوتی ہے اس لئے کہ حنث وعدے کی خلاف ورزی اور نقص عمد سے عبارت ہے جبکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيفِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ مَا تَفْعَلُونَ ۚ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلُهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْتُمْ كَانُوا (النحل: ۹۱-۹۲)

اور اللہ سے کئے ہوئے عہد پورے کرو اور اپنی قسموں کو ان کے مستحکم کرنے کے بعد مت توڑو اور تم اللہ کو گواہ بھی بنا چکے ہو بیشک اللہ کو خوب معلوم ہے جو کچھ تم کرتے ہو اور تم اس عورت کی طرح نہ ہو جاؤ جس نے اپنا سوت کاٹا، پیچھے پوٹی پوٹی کر کے اسے فوج ڈالا۔

اس لئے بھی کہ یہ صورت اللہ تعالیٰ کے پابرجا نام کی تحقیر (استخفاف) ہے اور ان میں سے ہر ایک شے حنث سے مانع ہے لہذا قسم (بذات خود) حنث سے مانع ہوگی جس کی بنا پر وہ وجوب کفارہ سے بھی مانع ہوگی اس لئے کہ ہمارے نزدیک بالاتفاق قسم کا وجوب حنث کی شرط ہے سو وہ حنث کے وجوب کا سبب ہو سکتا ہے اس لئے روزے کی صورت میں کفارہ کی قبل از وقت ادائیگی جائز نہیں ہے لہذا اسی طرح مالی کفارہ کی ادائیگی بھی (قبل از حنث) درست نہ ہوگی، بخلاف زخم کٹنے کے بعد مگر موت واقع ہونے سے قبل کفارہ کی ادائیگی کے کیونکہ وہاں وہی زخم موت کا سبب ہے اس لئے کہ وہ عادتاً انسان کا رشتہ حیات منقطع کرنے کا ذریعہ بنتا ہے اور چونکہ وہاں سبب پائے جانے کے بعد کفارہ کی ادائیگی ہوئی ہے لہذا وہ جائز ہوگی۔ رہی کفارے کی عین کی طرف اضافت تو وہ یہاں لفظ حنث کو مضمر (مقدر) سمجھے جانے کی بنا پر ہے لہذا حنث قسم کے بعد کفارے کا سبب ہوگا اس سے پہلے نہیں اور حنث ہی اس کا سبب ہوگا۔ جس کی مزید دلیل یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ”ذَالِكْ كُفَّارَةٌ لِّعِمَانِكُمْ“ میں اسے کفارہ کہا گیا ہے اور کفارہ وہ عمل ہے جو گناہ کو محو کر دے اور یہاں حنث کے سوا کوئی اور گناہ ہے ہی نہیں۔ لہذا مذکورہ آیت سے مراد یہی ہوگا کہ ”لِذَا حَلَفْتُمْ وَحَنَثْتُمْ“ (جب تم قسم کھاؤ اور پھر اس کو توڑ دو)۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اس آیت کو اسی طرح پڑھتے ہیں۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ کفارے کا اصل وجوب تو قسم کھانے سے ہوتا ہے البتہ اس کی ادائیگی حنث کے بعد واجب ہوتی ہے جیسے زکوٰۃ جو واجب تو نصاب پر ہوتی ہے مگر اس کی ادائیگی سال گزرنے کے بعد ضروری ہے۔ ارشاد نبویؐ ہے:

لَا زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ  
کسی مال پر اس وقت تک زکوٰۃ نہیں جب تک اس پر سال نہ گزر جائے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں ”لَا زَكَاةَ“ کہہ کر ادائیگی کے وجوب کی نفی فرمائی ہے۔ اصل وجوب کی نہیں۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وجوب تو فقط فعلی وجوب سے عبارت ہے رہا غیر فعلی وجوب تو یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو قسم سے بالاتر ہے جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں اگر ایسا ہوتا تو کفارہ کی بصورت روزہ ادائیگی بھی جائز ہوتی جبکہ روزے وجوب کے بعد ہی رکھے جاسکتے ہیں۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں تو وجوب سرے سے ہی ثابت نہیں ہوتا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ وجوب سے پہلے بھی کفارہ کو کفارہ کہا جاسکتا ہے جس طرح کہ سال مکمل ہونے سے قبل دی جانے والی زکوٰۃ زکوٰۃ ہوتی ہے اور زخم



گئے پر مرنے سے قبل ادا کردہ کفارہ کفارہ ہی ہے سو یہاں اس کے جواز میں حنفی کی قید لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مذکورہ بالا آیت مبارکہ میں کفارہ سے مراد حقیقی یعنی وہ کفارہ ہے جو حنفی کے بعد واجب الادا ہوتا ہے لہذا اس سے وہ کفارہ مراد لینا جو مجازاً کفارہ کہلاتا ہو ناممکن ہے کیونکہ ایک ہی لفظ حقیقی اور مجازی دونوں معانی کا حامل نہیں ہو سکتا۔ رہا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قبل از حنفی کفارہ ادا کرنا تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ وہ معنوی طور پر حنفی کے بعد ہی تھا کیونکہ کسی قسم کو پورا کرنے سے عاجز ہونے کے بعد کفارہ ادا کرنا گویا معنوی طور پر حنفی (قسم ٹوٹنے) کے بعد کفارہ ادا کرنا ہے جیسے مثلاً اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں بالعموم بصرہ آؤں گا مگر پھر وہ مر جائے تو اس پر کفارہ لازم ہو جائے گا کیونکہ موت کی وجہ سے اس کا عاجز ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ اس کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر غلطی اور خطا سے معصوم تھے اور اس قسم کو پورا کرنا معصیت تھا کیونکہ اس سے شریعت میں منع کیا گیا ہے اور چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ قسم اس وقت کھائی تھی جب اس کی ممانعت باطل نہ ہوئی تھی اور وہ فعل صحیح تھا لہذا آپ کی مذکورہ قسم ہو گئی تھی۔ پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے روکا گیا اور وہ فعل معصیت بن گیا تو یہ ایک نامعاملہ بن گیا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس نفل کی ادائیگی سے عاجز ہو گئے جس سے آپ حادث ہو گئے پھر چونکہ اس وقت یہ فعل فہرہ نفسہ ممکن الوجود تھا لہذا اس سے ناسمندی اور مایوسی کا وقت ممانعت کا وقت ہو گا نہ کہ آپ کے وصال کا وقت البتہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسروں کے حق میں مصطفیٰ بجزیعین موت کا وقت ہی وجوب کا وقت شمار ہو گا اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ باقی لوگ گناہوں سے معصوم نہیں ہیں لہذا وہاں عجز ثابت نہ ہو گا کیونکہ معصیت کی وصف کے باوجود قسم کو پوری کرنے کا تصور موجود ہے تو ان دونوں میں یہی فرق ہے۔

## فصل چہارم

### قسم میں قسم کھانے والے کی نیت معتبر ہوگی یا قسم لینے والے کی؟

رہا یہ مسئلہ کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کی صورت میں قسم کھانے والے (حالف) کی نیت کا اعتبار ہوگا یا قسم لینے والے (مستحلف) کی نیت کا؟ اس ضمن میں امام ابو یوسفؒ، امام ابو حنیفہؒ اپنے استاد حماد کی وساطت سے ابراہیمؒ (1) (ذابعد) سے نقل کرتے ہیں کہ اگر تو قسم کھائے والا مظلوم ہو تو قسم کھانے والے (حالف) کی نیت کا اعتبار ہوگا اور اگر وہ ظالم ہو تو پھر قسم لینے والے (مستحلف) کی نیت معتبر ہوگی۔ کرنیٰ قراتے ہیں کہ ہمارے تمام ائمہ کرام کا یہی مسلک ہے۔ ہمدردی قراتے ہیں کہ اگر تو اس نے ماضی کے بارے میں

(1) ابو حنیفہؒ نے ابراہیمؒ سے "نیت" اور "عراق" لقب۔ آپ کوذ کے ممتاز فقیہ اور مجتہد القدر محدث ہیں۔ ام المومنین حضرت عائشہؓ کی بیچن میں زیارت سے بھی شرف ہوئے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے استاد حماد بن ابی علیسان کے استاد ہیں۔

قسم کھائی ہو تو مذکورہ قول صحیح ہے اس لئے کہ ماضی کے زمانے کے متعلق قسم کھانے کی صورت میں مواخذہ بصورت گناہ ہوتا ہے تو اگر قسم کھانے والا ظالم ہو تو اگرچہ اس نے جس بات پر قسم کھائی ہو اس نے اس کے برخلاف نیت کی ہو وہ اپنی قسم کھانے میں گنہگار ہوگا اس لئے کہ وہ اپنی قسم کے ذریعے دوسرے شخص پر ظلم کرنا چاہتا ہے اور حضرت ابوامامہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

من اقتطع حق امری و مسلم بیعینہ حرم اللہ علیہ الجنة و اوجب علیہ النار قالوا وان کان شیئا یسیرا قال ملن اللہ علیہ وسلم وان کان قضیبا من اراک قالہا ثلاثا

جس شخص نے اپنی قسم کے ذریعے کسی مسلمان کا حق ناجائز طور پر حاصل کیا اللہ تعالیٰ اس پر جنت حرام کرے گا پوچھا گیا کہ آیا اگر وہ پھول ہی شے ہو آپؐ نے فرمایا کہ خولہ وہ پیلو کے درخت کی کٹی ہوئی شاخ ہی ہو آپؐ نے یہ بات تین دفعہ ارشاد فرمائی۔

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک نقل کیا ہے کہ:

من حلف علی یمن و هو فیہا فاجر لیقطع بہا مال امری و مسلم لقرن اللہ تعالیٰ و هو علیہ غضبان

”جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی حالانکہ وہ اس میں جھوٹا ہو تاکہ وہ اس کے ذریعے کسی مسلمان کا مال حاصل کرے تو حق تعالیٰ قیامت کے دن اس سے غضبناک حالت میں ملیں گے۔“

اور اگر وہ مظلوم ہو تو چونکہ وہ اپنی قسم کے ساتھ کسی مسلمان کا حق حاصل نہیں کرنا چاہتا لہذا وہ گنہگار نہ ہوگا اگرچہ اس نے ظاہر کے خلاف ہی قسم کھائی ہو۔ اگر وہ مستقبل کے متعلق کوئی قسم ہو تو اگر حالف نے الفاظ قسم کے معانی میں سے کسی ایک مفہوم کی نیت کی ہو تو اسی کی نیت کا اعتبار ہوگا نہ کہ قسم لینے والے کی نیت کا اس لئے کہ وہ ایک عقد (معاملہ) ہے اور وہ اس کا عائد (معاملہ کنندہ) ہے لہذا وہ اسی کے ارادے کے مطابق واقع ہوگا۔

## فصل پنجم

### غیر اللہ کے نام کی قسم کھانے کا بیان

غیر اللہ کی قسمیں بنیادی طور پر دو اقسام میں منقسم ہیں۔ (۱) قسم اول ایسی قسموں پر مشتمل ہے جن کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں یعنی اپنے آباء، اپنے بیٹوں، بیویوں، فرشتوں، روزے، نماز، تمام شرعی احکام، کعبہ معلیٰ، حرم شریف، زمزم، روضہ نبوی اور منبر نبوی وغیرہ کی قسمیں کھانا۔ ان کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے کسی شے کی بھی قسم کھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے:

انا حلفتہ ما حلفوا باللہ اگر تم قسم کھائے لگو تو فقط اللہ تعالیٰ کی قسم کھاؤ۔

- اور اگر اس نے ان میں سے کسی کی قسم کھائی تو اس کا نہ کوئی اعتبار ہوگا اور نہ ہی کوئی حکم ہوگا۔  
 (۲) دوسری قسم ایسی قسموں کی ہے جو شرط اور جزاء کی صورت میں کھائی جائیں اس کی آگے پھر دو قسمیں ہیں  
 (۱) کسی عبادت کی قسم، (ب) کسی غیر عبادت کی قسم۔

### کسی عبادت کی قسم کھانا:

اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اس طرح قسم کھائے اور کہے "اگر میں نے فلاں کام کیا تو مجھ پر نماز یا روزہ یا حج یا عمرہ کی ادائیگی، بدنہ (اونٹ) یا ہدیٰ کی قربانی یا غلام کی آزادی یا صدقہ وغیرہ لازم ہو"۔ اس قسم کے حکم میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے کہ مذکورہ قسم کھانے کی صورت میں آیا اس پر اپنی قسم کو پورا کرنا لازم ہے۔ بایں طور کہ وہ مذکورہ عبادت بجالائے یا پھر اس پر کفارہ لازم قرار دیا جائے، تاہم اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ ایک حقیقی قسم ہے حتیٰ کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ کوئی قسم نہ کھائے گا اور پھر وہ مذکورہ قسم کھائے تو وہ بالاتفاق حاکم ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں قسم (یعین) کا ایک رکن جس کا اس نے ذکر کیا ہے پایا گیا ہے اور پھر اس میں قسم کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے اس طرح کہ یہ قسم متعلقہ شخص کو مذکورہ شے کے لزوم کے خوف سے متعلقہ شرط کے حصول سے باز رکھ سکتی ہے۔ ہم اس قسم کے احکام و مسائل کا "مکتبہ النذر" میں تذکرہ کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ)۔ کیونکہ اس نوع کو شرط کے ساتھ "نذر معلق" بھی کہتے ہیں اس لئے کہ یہاں نذر کا مفہوم بھی موجود ہے یعنی شرط کی موجودگی میں اس پر عبادت کا لزوم و وجوب۔

### کسی غیر عبادت کی قسم کھانا:

کسی غیر عبادت کی قسموں سے مراد یہ ہے کہ مثلاً بیوی کو طلاق دینے، یا غلام کی آزادی وغیرہ کی قسم کھانا۔ اس کو سمجھنے کیلئے (۱) اس کے رکن، (۲) رکن کی شرائط، (۳) اس کے احکام، (۴) اور کن باتوں سے اس کا رکن باطل ہو جاتا ہے، وغیرہ کا بیان کرنا ضروری ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

### غیر عبادت والی قسموں کا رکن

ایسی قسموں کے رکن سے مراد قسم میں شرط اور اس کی جزاء کا اس انداز میں ذکر کرنا کہ جزاء شرط کے ساتھ مربوط اور اس کے ساتھ معلق ہو۔ یہاں شرط اور جزاء کے الفاظ اور ان سے مراد معانی (مسی) کو سمجھنا ضروری ہے۔

### ۱۔ شرط کا مفہوم:

اسطلاح فقہاء میں شرط سے مراد وہ الفاظ ہیں جن پر حروف شرط یعنی حرف ان (اگر)، اذا (جب)، اذا ما (جب بھی)، متى (اب)، متى ما (جب بھی)، مما (جب جو) اور اسی طرح کے دوسرے حروف جن کا اہل نحو

ولفت نے ذکر کیا ہے، داخل ہوں۔ ان میں سے حرف 'ن' (مخفف) تو اصل حرف شرط ہے جو محض جملہ شرطیہ پر داخل ہوتا ہے جبکہ دوسرے حروف اس پر اور دوسرے جملوں یعنی وقت بتانے والے جملوں میں بھی استعمال ہوتے ہیں اور یہی ان حروف میں سے اصلی اور تابع ہونے کی علامت ہے۔ کرنی نے ان حروف کے ساتھ لفظ کلا (جب کبھی بھی) کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کو بھی حروف شرط میں شمار کیا ہے لیکن وہ فی الحقیقت حرف شرط نہیں ہے اس لئے کہ اہل لغت نے اس کو حروف شرط میں شمار نہیں کیا اگرچہ اس میں شرط کا مفہوم یعنی دوسرے لفظ کے مفہوم کا اس کے داخل شدہ کلمے پر موقوف ہونا پایا جاتا ہے اس لئے کرنی رحمہ اللہ نے اسے بھی شرط قرار دیا ہے اور اگر کوئی شخص یہ کہے "کل امواتہ انتزوجھا فہم طالق" (جس عورت سے بھی میں نکاح کروں اس پر طلاق) یا "کل عبد اشتریتہ فہو حر" (جو غلام بھی میں خریدوں وہ آزاد) تو اس نے طلاق اور عتاق (آزادی غلام) کو نکاح کرنے اور خریداری غلام پر موقوف کیا لیکن بطریق تعلیق (شرط کے ساتھ معلق کرنے کی صورت میں) نہیں بلکہ اس طریقے سے کہ اس نے طلاق اور آزادی غلام کا حکم ہر اس عورت پر واقع کر دیا جو اس کے نکاح کرنے اور (غلام ہونے کی صورت میں) اس کے خرید کردہ ہونے کی وصف کے ساتھ متعین ہو اور ان صفات کے ساتھ ان کا انصاف (موصوف ہونا) نکاح کرنے اور خریداری کے وقت ہوگا جبکہ شرط کے معنی تو علامت (sign) کے ہیں اسی سے اشراف السامع یعنی علامات قیامت کا لفظ ماخوذ ہے اور اسی سے شرطی (پولیس وانا) الشرط (رسی) اور الشرط (نشر) کا لفظ ماخوذ ہے۔ پھر قسم کھانے والا اپنی قسم کی جزا نازل ہونے کیلئے جو علامت مقرر کر دے اسے شرط کہا جائے گا حتیٰ کہ اگر اس نے اس کا ذکر کسی اور ہی متعین کیلئے کیا ہو تو اس کو شرط نہیں کہا جاتا جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔ (انشاء اللہ)

### (ب) جزاء کا معنی و مفہوم:

جزا سے مراد وہ کلمہ ہے جس پر حرف تعلیق یعنی حرف "ف" (تو) داخل ہو بشرطیکہ جزا ذکر میں شرط سے متاخر ہو جیسے کوئی شخص کہے "ان دخلت الدار فانت طالق" (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) اگر جزاء شرط سے مقدم ہو تو اس پر حرف "ف" لانے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وہ جزاء تو شرط ساتھ حرف تعلیق کے بغیر بھی معلق ہو جاتی ہے اس لئے کہ بعض اوقات نکتہ "انت طالق" سے قبل کوئی ایسا جملہ / کلمہ ہوتا ہے جو اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ ایک عین ہے جس کی بناء پر ایک عام طلاق ہونے کے بجائے اسے قسم اور تعلیق (طلاق معلق) بتا دیتا ہے لہذا ایسی صورت میں حرف تعلیق (ف) کے اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی بخلاف حروف شرط کے کیونکہ وہ تو شرط کے لوازم میں سے ہیں خواہ شرط کا ذکر جزاء سے مقدم ہو یا متاخر۔ پھر جزاء پر داخل ہونے کیلئے حرف "ف" کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ وہ واحد ایسا حرف ہے جو بغیر تاخیر کے شرط کی تعقیب (پیچھے آنے) کا تقاضا کرتا ہے مثلاً کوئی شخص کہے "جاء من زید فعمرو" (میرے پاس زید تو عمر آیا) جبکہ جزاء کا بھی یہی مفہوم ہے یعنی شرط کے بعد بلا تاخیر آئے۔

شرط کی جزاء وہ ہے جسے کسی شرط کے ساتھ معلق کہا جائے پھر وہ کبھی تو حصول شرط سے مانع ہوتی ہے جبکہ شرط اپنے انجام تک کی وجہ سے قابل حصول نہ ہو لہذا ہر وہ متعلقہ فرد کو تحصیل شرط پر اس کے حسن انجام کے باعث آمادہ کرنے والی ہوتی ہے لیکن اس کا مخصوص مقاصد و اغراض پر اہتمام یا ان سے روکنا اس کے

مطلوبہ مقاصد اور فوائد و ثمرات میں سے ہے جیسے کہ بیع سے منافع کا اور نکاح سے اولاد کا حصول۔ تاہم ان دونوں (نیکی پر ابھارنے اور برائی سے روکنے) کا نہ ہونا اس کو اس کے قسم ہونے سے خارج نہیں کرتا جیسے کہ بیع سے نفع کا نہ ہونا یا نکاح سے اولاد کا نہ ہونا وغیرہ کا یہی حکم ہے کیونکہ کسی امر کا وجود اس کے رکن کے وجود کا مرتبہ منت ہوتا ہے نہ کہ اس لئے کہ اس سے مطلوبہ مقصد حاصل ہوتا ہے جیسے بیع اور نکاح کے معاملات وغیرہ اور چونکہ قسم کے ارکان ”شرط اور جزاء“ ہیں تو جب یہ دونوں ارکان پائے جائیں گے تو وہاں قسم از خود موجود ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مختلف اشیاء کے ناموں کو دریافت کرنے کا ذریعہ اہل لغت ہیں اور وہ روکنے اور ابھارنے کا خیال کے بغیر شرط جزاء کو یقین قرار دیتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ معاملہ قسم کی صحت کیلئے مذکورہ دونوں باتیں (حمل و منع) شرط نہیں ہیں۔

### مسائل:

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ یا اس نے اپنے غلام سے کہا ”اگر تو مکان میں داخل ہوا تو تو آزاد“ یا اس نے یہاں اگر (ان) کی جگہ ازا (جب) ازا (جب) ازا (جب) کبھی (یا متی) (کب) یا متی (یا جب کبھی) یا حیثی (جہاں کہیں بھی) یا مہما (جب بھی) استعمال کیا تو وہ بھی قسم ہی ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں شرط و جزاء دونوں موجود ہیں حتیٰ کہ اگر اس نے قسم کھالی کہ وہ قسم نہ کھائے گا پھر اس نے مذکورہ بالا جملہ کہہ دیا تو وہ حانت ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا تجھے کل طلاق ہے یا اس مہینے کے اختتام پر تجھے طلاق تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ یہاں حروف شرط موجود نہیں ہیں بلکہ وہ تو کل یا مہینے کی طرف طلاق کی اضافت ہے اس لئے کہ اس نے لفظ کل اور مہینے کو وقوع طلاق کا ظرف (مقام درود) بنایا ہے جیسا کہ اس کا مطلب ہے کل میں اور مہینے میں اور وقوع طلاق کیلئے یہ الفاظ اس وقت تک ظرف (مقام درود) نہیں ہو سکتے جب تک ان میں طلاق واقع نہ کی جائے۔

اور اگر اس نے کہا ”جب کل آجائے گی تو تجھے طلاق“ یا اس نے کہا جب کل گزر جائے گی یا جب رمضان المبارک آجائے یا جب رمضان المبارک گزر جائے یا جب سورج طلوع ہو جائے یا جب سورج غروب ہو جائے (تو تجھ پر طلاق)۔ ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک یہ قسم اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہاں قسم کا مفعول (یعنی روکنا اور ابھارنا) منع و حمل) موجود نہیں ہے کیونکہ یہاں قسم کھانے والا نہ تو کل کو آنے سے روک سکتا ہے اور نہ ہی اس کے لانے پر قادر ہے لہذا یہ قسم نہ ہوگی۔ بخلاف مکان میں داخل ہونے اور زید سے کلام کرنے کے۔ نیز اس لئے بھی کہ شرط وہ ہے جس کا مستقبل میں پایا جانا مشکوک ہو یعنی اس کا موجود ہونا بھی ممکن ہو اور نہ ہونا بھی جبکہ کل تو لازمی طور پر آئے گی لہذا وہ شرط نہ ہوگی اور شرط نہ ہونے کی بنا پر وہ قسم نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ یہاں ایک شرط کا ذکر پایا گیا ہے اور ایک ایسی جزا موجود ہے جو شرط سے متعلق اور مشروط ہے لہذا وہ قسم ہی ہوگی جبکہ منع و حمل (روکنا اور ابھارنا) تو قسم کے مقاصد و ثمرات میں سے ہے اور اشیاء کے حقائق ان کی ذات کے تابع ہوتے ہیں اور یہ بات قسم کے ارکان سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ ان مقاصد سے جو اس سے مطلوب و مقصود ہوتے ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ واللہ الموفق۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شرط وہ ہے جس کا مستقبل میں ہونا یقینی نہ ہو اور جو کبھی تو ہو اور کبھی نہ ہو جبکہ کل تو لازمی طور پر آئے گی تو اس کا جواب دو طرح سے دیا جاتا ہے اولاً اس طرح کہ شرط ہونے کی جو شرط آپ نے بیان کی ہے وہ درست نہیں ہے بلکہ شرط کے شرط ہونے کیلئے محض یہ بات ضروری ہے کہ وہ مستقبل میں ممکن الوجود ہو جس سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ ناممکن الوجود نہ ہو اور یہاں یہ بات پائی جاتی ہے لہذا یہاں یہ تصرف (معاملہ) قسم کا ہی تصرف ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر شرط کے عدم امکان کو ہی شرط قرار دیا جائے تو وہ شرط بھی یہاں موجود ہے وہ اس طرح کہ کل وغیرہ کا معدوم ہونا ناممکن نہیں ہے اس لئے کہ ہر گھڑی قیامت قائم ہونے کا امکان موجود ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَا أَكْمُرُ السَّاعَةَ إِلَّا كَمَا يَنْصُبُ الرُّؤُوسُ ۚ  
اور قیامت کا معاملہ تو بس ایسا (جھٹ پٹ) ہوگا جیسے آنکھ جھپکانا اس سے بھی جلدی۔  
(النحل: ۷۷)

وجہ یہ ہے کہ اگرچہ قیامت کی بعض علامات ہیں اور قیامت ان کے بغیر قائم نہ ہوگی اور ہمارے اس (زیر بحث) دن میں ان میں سے کوئی علامت بھی نہیں پائی جاتی جس کی بنا پر اس پہلو سے کل وغیرہ تک وقوع قیامت سے امن کی توقع ہے۔ لیکن مذکورہ دلیل قیام قیامت سے تو امن دیتی ہے مگر یہ فہم نفسہ اس کے تصور سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ اگر کوئی سچا آدمی کسی معاملے کی خبر دے اور کہے کہ وہ نہ ہوگا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ واقعی نہ ہو مگر وہ فہم نفسہ اس کے تصور سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ ہم نے کہا ہے کہ جو شے ہماری معلومات کے برعکس ہو وہ انسان کے بس میں ہے یہاں تک کہ اس کے ساتھ مکلف ہونے کا بھی تعلق ہوتا ہے گو وہ شے حقیقتاً نہ پائی جاتی ہو۔ اس پس منظر میں کل کا آنا فہم نفسہ امکان عدم تو رکھتا ہے عدم امکان عدم نہیں۔ لہذا اس کے شرط ہونے کی شرط یعنی حقیقی طور پر امکان عدم موجود ہوگا لہذا وہ قسم ہوگی۔

اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا تو اگر چاہے یا ارادہ کرے یا تو پسند کرے یا تو راضی ہو یا تیری خواہش ہو تو تجھے طلاق تو یہ قسم نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے قسم کھالی کہ وہ قسم کھائے گا پھر اس نے یہ مذکورہ بات کہ دی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ جیسا ہم نے بیان کیا کہ شرط کے معنی علامت کے ہیں اور اس سے مراد وہ علامت ہے جو حالف نے جزاء کے وقوع کیلئے مقرر کی ہو اور یہاں قسم اٹھانے والے نے اپنی بات ان نشئت (تو اگر چاہے) کو وقوع طلاق کیلئے علم (بفتح لام) یعنی نشان نہیں بنایا بلکہ اس کے ذریعے تو اس نے تنبیہ طلاق کا اظہار کیا ہے گویا کہ اس نے یوں کہا ہے ”میں نے تجھے تیری طلاق کا مالک بنا دیا ہے“ یا اس نے یہ کہا کہ ”تجھے اختیار ہے یا تیرے معاملے کا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے“ چنانچہ یہ اختیار مجلس تک محدود ہوتا ہے اور وہ وقوع طلاق کیلئے ایسا نشان نہیں ہوتا جو مجلس تک محدود نہ ہو۔ مثلاً اس کا یہ کہنا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق یا اگر تو نے فلاں شخص سے بات کی“۔ وجہ یہ ہے کہ کسی شے کا محض علامت ہونا جو حصول طلاق پر دلالت کرتا ہو اس کا حکم اس کے مطابق ہی ہوتا ہے پھر جس کا وجود اس کے ساتھ متعلق ہو تو وہ نشان (علم) نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کے حصول کی علت (وجہ) ہوتا ہے اور مشیئت (عورت کا چاہنا) ان امور میں سے ہے جن کے ساتھ اسے طلاق حاصل ہوتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر خاوند اپنی بیوی سے کہے کہ اگر تو چاہے تو

خود طلاق دے لے اور جب شرط کا مضمون نہ پایا جائے تو مذکورہ مشیئت شرط نہ ہوگی تو چونکہ قسم کے دو ارکان میں سے ایک رکن یعنی ”رکن شرط“ نہیں پایا گیا لہذا قسم نہ پائی مگر اسی لئے وہ حائل نہ ہوگا اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا اگر میں چاہوں تو تجھے طلاق تو یہ بھی قسم نہ ہوگی اس لئے کہ قسم کھانے والے نے اس شرط کو وقوع جزا کیلئے نشان نہیں بنایا بلکہ اسے مسنون طریقے کے مطابق طلاق دینے کا نشان قرار دیا ہے کیونکہ اس طرح کے موقع پر اسی طرح کی عام طور پر گفتگو کی جاتی ہے گویا کہ اس نے یہ کہا ہے کہ تجھے سنت طریقے کے مطابق طلاق ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر تجھے حیض آجائے تو تجھے طلاق“ اس لئے کہ حیض ایک مکمل شے کا نام ہے تو یہ جملہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو ”جب تجھے حیض آئے اور تو پاک ہو جائے تو تجھے طلاق“۔ اس کی تفصیل الجامع میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ قسم نہیں کھائے گا پھر اس نے کہا کل امرۃ لی تمخل هذه الدار فہی طالق (و میری بیوی اس گھر میں داخل ہوئی اسے طلاق) یا اس نے اپنی بیوی سے کہا کلما دخلت هذه الدار فانت طالق (جب بھی تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) تو وہ حائل نہ ہو جائے گا۔ یہاں اس کا حائل ہونا اس لئے نہیں کہ اس نے طلاق کو گھر میں داخل ہونے سے مشروط کیا ہے کیونکہ یہاں کوئی حرف تعلیق نہیں پایا گیا بلکہ اس لئے کہ یہاں اس کا صفت کے ساتھ موصوف ہونا پایا گیا جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اور گھر میں داخل ہونے کے ساتھ طلاق کو مشروط کرنا حلف ہے جو موصوف ہونے کی صورت میں پایا گیا ہے گویا اس نے اس کے ساتھ طلاق کو موصوف ہونے کے واسطے سے معلق کیا ہے جو شرط کے مشابہ ہے اس لئے نہیں کہ وہ شرط ہے پھر حرف ”کل“ استعمال کرنے کی صورت میں جب بھی وہ پہلی دفعہ کسی گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہو جائے گی لیکن جب وہ دوسری دفعہ داخل ہوگی تو طلاق نہ ہوگی لیکن حرف کما (جب کبھی بھی) استعمال کرنے کی صورت میں وہ جتنی مرتبہ گھر میں داخل ہوگی اتنی مرتبہ ہی اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ حرف کل حرف عموم ہے اور یہ جس پر داخل ہو اس کا احاطہ کر لیتا ہے اور چونکہ یہ پہلے مسئلے میں ایک فرد یعنی عورت پر داخل ہوا ہے کسی فعل پر نہیں لہذا جب عورت پہلی دفعہ گھر میں داخل ہوگی تو قسم پوری ہو جائے گی لہذا دوسری بار عورت کے گھر میں داخل ہونے سے وہ حائل نہ ہوگا جبکہ دوسرے مسئلے میں حرف کل فعل یعنی داخل ہونے کے فعل پر داخل ہوا ہے اس لئے کہ حرف ما اپنے بعد والے فعل کو انہی طور پر مصدر بنا دیتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ بلغنی ما قلت واعجبنی ما صنعت (مجھے تیری بات پہنچی اور تیرے کام نے مجھے تعجب میں ڈالا) یعنی تیرے قول اور تیرے عمل نے لہذا یوں سمجھا جائے گا جیسے وہ (حرف کل) مصدر پر داخل ہوا ہے نہ کہ اس شخص پر جس پر مصدر واقع ہوا ہے جس کا تقاضا مصدر کا عموم ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

كَلِمَةً نَّبِيحَةً جَلَدُوا نَفْسَهُمْ بِلُغْنَاهُمْ جَلَدُوا غَيْرَهَا  
 (النساء ۷۷)

جب ان کی کمالیں گل (اور جل) جائیں گی تو ہم اور کمالیں بدل دیں گے۔

یعنی جب بھی کمالیں جلیں گی ان کی تبدیلی کا عمل دہرایا جائے گا۔ اگرچہ جگہ ایک ہی ہے لیکن طلاق ہر

داخلے کے ساتھ مطلق ہو جائے گی اور چونکہ دوسری اور تیسری دفعہ داخلہ پایا گیا ہے لہذا اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی پھر اگر اس عورت نے کسی اور خاوند سے نکاح کر لیا اور اس کے بعد وہ پھر پہلے خاوند کے نکاح میں آگئی اور پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ امام زفر رحمہ اللہ کو اس رائے سے اختلاف ہے ہم عنقریب اس مسئلے کا ذکر ”کتاب الطلاق“ میں کریں گے (انشاء اللہ)۔

اور اگر اس نے حرف کلمہ (جب کبھی بھی) کے ساتھ نکاح کرنے پر طلاق کی قسم کھالی پھر اس کو اس سے نکاح پر تین طلاقیں ہو گئیں بعد ازاں وہ عورت کسی اور خاوند سے نکاح کرنے اور طلاق لینے کے بعد اسی پہلے خاوند کے نکاح میں آگئی تو پھر اس کو تین طلاقیں ہو جائیں گی اس لئے کہ اس نے طلاق کی انصاف اپنی ملکیت کی طرف کی ہے اور جو طلاق اس کی ملکیت کی طرف منصف ہو وہ اس ملکیت کے وجود کے ساتھ متعلق ہوئی بخلاف (مکان میں) داخلے کے۔

اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی“ (فت حاطق ابو دخمت الدار) تو یہ قسم ہوئی جیسے کہ اگر وہ حرف ان کے ساتھ یہی بات کہتا کہ ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ یا جب تو داخل ہوئی اس لئے کہ حرف لو (اگر) جس کلمے پر داخل ہو اس پر دوسری شے کا وجود موقوف ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَبِطَ الْقَلْبُ لِأَنْفَعُضُوا مِنْهُ  
اور اگر تو بدخو اور سخت دل ہوتا تو یہ تمہارے پاس  
مخولیک (آل عمران ۱۵۷) بھاگ کھڑے ہوتے۔

دوسری جگہ فرمایا:

وَلَوْ رَدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ (الانعام ۲۸)  
اور اگر یہ (دنیا میں) لوٹائے جائیں تو جن کاموں سے  
ان کو منع کیا گیا تھا وہی پھر کرنے لگیں۔

لہذا یہ حرف بھی شرط کا مفسوم رکھتا ہے اس لئے کہ جزاء شرط کے وجود پر موقوف ہوتی ہے اگرچہ وہ حقیقتاً شرط نہ بھی ہو اور اگر وہ کہتا ”تجھے طلاق ہے اگر (لو) تیرا اخلاق اچھا ہوا تو میں جلد ہی تجھے سے رجوع کر لوں گا“ تو یہ قسم نہ ہوگی اور اسی وقت اسے طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ حرف ”لو“ (اگر) طلاق پر داخل نہیں بلکہ وہ تو رجوع کرنے پر داخل ہوا ہے لہذا اسے اسی وقت طلاق ہو جائے گی جیسے کہ اگر وہ کہتا ”تجھے طلاق ہے اگر (ان) تیرا اخلاق اچھا ہوا تو میں تجھ سے رجوع کر لوں گا“۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”تجھے طلاق ہے اگر تیرے والد آگئے تو میں تجھ سے رجوع کر لوں گا“ تو اس کا بھی یہی حکم ہے جیسے کہ اگر وہ کہتا ”تجھے طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ سے رجوع کر لوں گا“ تو یہ ساری صورتیں قسم نہیں بلکہ وعدہ ہیں۔

ابن سلع رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو میں تجھے ضرور طلاق دے دوں گا“ کہ اس صورت میں اس وقت اس پر طلاق نہ ہوگی اور اگر وہ گھر میں بھی داخل ہوگئی تب بھی اس پر طلاق نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ خود اس کو طلاق نہ دے۔ تاہم اگر اس نے اسے طلاق نہ دی تو اس پر خاوند کی یا اس کی اپنی وفات کے متصل بعد طلاق ہو جائے



گی۔ اس لئے کہ اس شخص نے اپنی بیوی کو ضرور طلاق دینے کی قسم کھائی ہے بشرطیکہ وہ گھر میں داخل ہوئی پھر اس نے اسے طلاق نہ دی تو وہ اس پر خود ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ”جب تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے میں بالضرور طلاق دے دوں گا پھر اگر تو گھر میں داخل نہ ہوئی اور میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے طلاق“ کہ اگر اس نے یہی بات کہی ہوئی تو اس پر نہ اس وقت طلاق ہوگی اور نہ ہی گھر میں داخل ہو جائے میں، پھر اگر اس نے طلاق نہ دی تو وہ اپنی یا اپنے خاوند کی زندگی کے آخری لمحے میں مطلق ہو جائے گی اس لئے کہ قسم پوری کرنے کی شرط اسی وقت فوت ہوئی ہے لہذا اسی وقت اس پر طلاق ہوگی۔ جیسے اگر اس نے کہا ”اگر میں بصرہ نہ آیا تو تجھے طلاق“ اور پھر وہ بصرہ آنے سے قبل فوت ہو گیا تو جو حکم وہاں ہے وہی یہاں بھی ہوگا۔ اس کی نظیر (مثال) یہ ہے کہ اگر اس نے کہا ”میرا غلام آزاد اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو میں تجھے بالضرور ماروں گا“ اس لئے کہ اس جملے کا مفہوم ہے کہ ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو میں تجھے ضرور ماروں گا اور اگر میں نے تجھے نہ مارا تو میرا غلام آزاد“۔ واللہ عز وجل الموفق۔

معلیٰ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تیرا گھر میں داخل ہوتا نہ پایا گیا تو تجھے طلاق“ یا ”اگر تیرا میرے ذمہ نہ ہوا تو تجھے طلاق“ یا ”اگر تیرا شرف ظاہر نہ ہوا تو تجھے طلاق“ کہ یہ تمام صورتیں استثناء (Exception) کی ہیں اور اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس سے امام محمد رحمہ اللہ کی مراد یہ ہے کہ یہ جملہ استثناء کے مفہوم میں ہے اس لئے کہ یہ ویسے ہی وقوع طلاق سے مانع ہے۔ جیسے استثناء مستثنیٰ (Except) میں ثبوت حکم سے مانع ہوتا ہے یہاں اصول یہ ہے کہ یہ حرف لولا (اگر نہ) کسی اور شے کی وجہ سے حکم کو روکنے کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَوْلَا اَنْ يَكُوْنَ النَّاسُ اُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُيُوتِهِمْ شُفَعًا مِّنْ فَصْصَةٍ وَ  
مُعَارِجٍ عَلَيْهِمْ يُظَاهَرُونَ..... (الآیۃ (الرّحۃ: ۳۳)  
اور اگر یہ (خیال) نہ ہوتا کہ یہ سب لوگ ایک ہی  
جماعت ہو جائیں گے تو جو لوگ خدا سے انکار کرتے  
ہیں ہم ان کے گھروں کی چھتیں چاندی کی بنا دیتے اور  
بیڑھیاں بھی جن پر وہ چڑھتے۔

نیز دوسری جگہ ہے:

وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَعْتَاكَ (حدود: ۹۵)  
اور اگر تمہاری برادری نہ ہوتی تو ہم تم کو سنگسار  
کرویتے۔

اسی طرح غزالی بول چال میں کہا جاتا ہے:

لولا المطر لجشك  
اگر بارش نہ ہوتی تو میں تیرے پاس آتا

لہذا اس پس منظر میں مذکورہ بالا جملے کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر تیرا گھر میں داخل نہ ہوتا تو میں تجھے طلاق دے  
چکا ہوتا، لہذا اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”میں تجھے طلاق دے دیتا اگر تیرا گھر میں داخل  
نہ ہوتا“۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر تو گھر میں داخل نہ ہوئی تو میں تجھے کل طلاق دے دیتا“ اسی

طرح ان تمام جملوں میں اگر حرف "قد" کی جگہ اللہ (البتہ) ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہتا  
انت طالق امس لولا دخولک الدار (تجھے کل طلاق تھی اگر میرا گھر میں داخلہ نہ ہو چکا ہوتا)۔ یعنی اگر تو  
کل گھر میں نہ آتی تو میں تجھے بالضرور طلاق دے دیتا۔

ابن سلعہؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اس شخص کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سنا  
ہے جو اپنی بیوی سے کہے انت طالق ان دخلت الدار (اگر میں گھر میں داخل ہوا تو تجھے طلاق) کہ وہ اسے خبر  
دے رہا ہے کہ وہ گھر میں داخل ہو چکا ہے اور اس نے یہ کہ کر اپنی قسم کو مزید منکد کر دیا ہے گویا اسے یوں کہا  
ہے "اگر میں گھر میں داخل نہ ہو گیا ہوتا تو تجھے طلاق تھی" پھر اگر وہ گھر میں داخل ہو گیا ہو تو اسے طلاق ہو جائے  
گی اور اگر داخل نہ ہوا تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ جملہ شرط نہیں ہے بلکہ وہ تہا منی کے متعلق خبر ہے  
جسے اس نے قسم کی صورت میں لاکر منکد کر دیا ہے۔ لہذا اگر تو وہ جھوٹا ہو تو اسے طلاق ہو جائے گی اور اگر وہ سچا  
ہو تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ اور اگر وہ اپنی بیوی سے کہے انت طالق لا دخلت الدار (تجھے طلاق تو نہ داخل  
ہوئی گھر میں) تو یہ جملہ تو ایسے ہی ہے جیسے اس نے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہو چکی ہو تو تجھے طلاق"۔ لہذا اس  
پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہو کیونکہ "لا" حرف نفی ہے جسے حلف نے مزید نہ  
کر دیا ہے۔ گویا کہ اس نے اس کے داخلے کی نفی کی ہے اور اس کے داخلے کے ساتھ طلاق کو معلق اور مشروط  
کر کے اسے منکد کر دیا ہے۔

اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہو گئی ہے تو تجھے طلاق" تو اس سے ایک طلاق تو  
فورا ہو جائے گی اس لئے کہ اس کا کما دخلت (تو داخل ہو چکی ہے) تعلیق نہیں بلکہ یہ تو اس کے گھر میں داخل  
ہونے کی خبر دیتا ہے گویا اس نے اس حکم کیلئے گھر میں داخل ہونے کو علت بنایا ہے تاہم اس نے حرف علت  
کو حذف کر دیا پھر خواہ وہ گھر میں داخل ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو اس پر طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ اگر بطور علت کے  
کوئی شے بیان کی جائے تو اس کی عدم موجودگی وقوع طلاق سے مانع نہیں ہوتی اس لئے کہ اس کے ساتھ علت بیان  
کرنا درست نہیں ہے البتہ اس کا طلاق واقع کرنا درست ہے۔

ابن سلعہؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا انت  
طالق وان دخلت الدار (تجھے طلاق اگرچہ تو گھر میں داخل ہوئی) کہ اس پر طلاق فورا واقع ہو جائے گی جیسا کہ  
ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اور اگر اس نے کہا انت طالق الساعہ وان دخلت الدار (تجھے اسی وقت طلاق ہے  
اگرچہ تو گھر میں داخل ہوئی ہو) تو ایک طلاق تو اس پر فورا واقع ہو جائے گی اور اگر وہ گھر میں داخل ہوئی تو اس پر  
دوسری طلاق بھی ہو جائے گی اس لئے کہ اس نے ایک طلاق تو اسی وقت دے دی ہے اور اسی پر شرط کو بغیر جزاء  
کے عطف کیا ہے لہذا اس میں اس شرط کی جزا مضمر (مخفی) ہوگی گویا اس نے یوں کہا ہے "تجھے اسی وقت ایک  
طلاق اور اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے (پھر) طلاق"۔ لہذا ایک طلاق تو اسی وقت ہو جائے گی اور گھر میں داخلے  
کے بعد دوسری بھی واقع ہو جائے گی۔

اور اگر اس نے کہا انت طالق لدخولک الدار (تجھے طلاق میرے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے)  
تو اس صورت میں ایک طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی کیونکہ اس نے پہلے طلاق دی ہے اور پھر طلاق دینے کی

ایسی وجہ بیان کی ہے جو اس سے پہلے وقوع میں آچکی ہے اور جو شخص طلاق دینے کیسے کوئی ایسی وجہ (علف) بیان کرے جو زمانہ ماضی میں وقوع میں آچکی ہو تو خواہ وہ وجہ وقوع میں پائی جائے یا نہ بہر صورت اس کو طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا ”تجھے طلاق ہے تیرے حیض آنے کی وجہ سے“ تو اس کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے لحیضتک (تیرے حیض کی وجہ سے) کی جگہ بحیضتک (تیرے ایام کے ساتھ) یا فہی حیضتک (تیرے ایام میں) یا بدخولک الدار (تیرے گھر میں داخلے کے ساتھ) یا لدخولک الدار (تیرے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے) تو اسے اس وقت تک طلاق نہ ہوگی تا آنکہ اسے حیض نہ آجائے یا وہ گھر میں داخل نہ ہو جائے۔ اس لئے کہ حرف ب، کلمہ الصاق (داتصال) ہے لہذا اس کا اقتضاء یہ ہوگا کہ طلاق حیض اور داخلے کے ساتھ متصل ہو لہذا طلاق ان کے ساتھ مطلق (مشروط) ہو جائے گی اور حرف ”فی“ حرف ظرف ہے وہ ایسی اشیاء پر داخل ہوا ہے جو ظرف بننے کی اہل نہیں ہے لہذا اسے وہ اس حکم کی شرط بنا دے گا کیونکہ ان دونوں کے مابین مناسبت ہے جیسا کہ ہم کتاب الطلاق میں بیان کریں گے (انشاء اللہ)۔

### گھر میں داخلہ سے مشروط طلاق کی مختلف صورتیں اور ان کا حکم:

امام محمد رحمہ اللہ اپنی کتاب الجامع میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ (ان دخلت الدار فانت طالق) تو اگر وہ اس پر عدالت میں داعی کر دے تو قاضی طلاق کا فیصلہ جاری کر دے گا۔ اس احتمال کی تفصیل یہ ہے کہ اس کا معاملہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس نے شرط کو مقدم کیا ہوگا یا مؤخر۔ اگر اس نے مقدم کیا ہو تو اس کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو اس نے کہا ہوگا: (۱) ان دخلت الدار فانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) یا (۲) ان دخلت الدار وانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) یا (۳) ان دخلت الدار وانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھے طلاق) (۴) وان دخلت الدار انت طالق (اگرچہ تو گھر میں داخل ہوئی تجھے طلاق) اور اگر اس نے شرط کو مؤخر کیا تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو اس نے کہا ہوگا (۱) انت طالق ان دخلت الدار (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی) یا (۲) انت طالق وان دخلت الدار (تجھے طلاق اگرچہ تو گھر میں داخل ہوئی) یا (۳) انت طالق فان دخلت الدار (تجھے طلاق تو اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو ان تمام صورتوں کا حکم وہی ہے جو امام نے بیان کیا ہے کہ اگر وہ داعی واز کرے تو عدالت (قاضی) اس پر طلاق کا فیصلہ کر دے۔ اس لئے کہ یہاں حرف تعلیق یعنی حرف ”ف“ کی عدم موجودگی کے باعث اس کا طلاق کو مطلق (مشروط) کرنا ثابت نہیں ہوتا لہذا یہ صورت فوری نفاذ کی ہوتی۔ حکم کو مطلق کرنے کی نہیں اور اگر اس نے یہاں طلاق کو مطلق کرنے کی نیت کی ہو تو چونکہ اس نے اپنے کام نے ایک احتمالی مفہوم کی نیت کی ہے اس لئے اسے اس کے اور خدا کے مابین سچا سمجھا جائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے حرف ”ف“ کی بطور حرف مضمر (مخفی) کی نیت کی ہو جیسے شاعر کہتا ہے:

من يفعل الحسنات الله يشكرها      ترمذہ: جو شخص نیک کام کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی  
والشیر بالشیر عند الله مثلاً      قدر دانی کرتا ہے جبکہ برائی کے مقابلے میں برائی کرنا  
خدا کے نزدیک دونوں ایک ہی جیسے ہیں۔

کہ اللہ بیشک رہا دراصل فاللہ بیشکرہا (پس اللہ تعالیٰ اس کی قدر دانی کریگا) ہے۔ مگر اسے عدالت میں دیانتدار تصور نہ کیا جائے گا اس لئے کہ یہ خلاف ظاہر ہے اور یہی ظاہر روایت کا مفہوم ہے۔ ابن سلیم امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کو اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں شرط کو درست کرنے کیلئے ضروری ہوگا کہ حرف جزاء یعنی "ف" کو محذوف تصور کیا جائے اس لئے کہ اگر وہ محذوف نہ سمجھا جائے تو یہ شرط ہی لغو ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھے طلاق" تو اسے فوراً طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ یہاں حرف تعلیق، (معلق کرنے والا حرف) موجود نہیں ہے کیونکہ حرف واؤ تو تعلیق کیلئے نہیں وضع کیا گیا۔ اور اگر اس نے اس جملے سے تعلیق کا ارادہ کیا تو نہ تو عدالت میں سچا سمجھا جائے گا اور نہ ہی اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال نہیں کیونکہ حرف واؤ تعلیق کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور اگر اس میں حرف فا کو داخل کر دیا جائے تو تب اس کے کلام کی صورت یہ ہوگی:

انت دخلت الدار فواقت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو اور تجھے طلاق ہے) ایک لغو کلام ہے اور اگر وہ ان جملوں کو آگے پیچھے بھی کرے تب بھی یہ کلام درست نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں گویا عبارت یوں ہوگی "اور تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی" حالانکہ حرف واؤ (اور) سے کلام کا آغاز نہیں کیا جاتا۔ اور یہ جو اہل لغت نے لکھا ہے کہ حرف واؤ کبھی کبھار "حرف استئناف" (برائے ابتداء) ہوتا ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ کسی مفید جملے کے بعد کوئی کلام اس حرف سے شروع کیا جاسکتا ہے بغیر اس بات کے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کے ساتھ شریک ہو۔ رہی یہ صورت کہ کسی مقدم جملے سے پہلے حرف واؤ (اور) سے کلام شروع کیا جائے تو یہ بات اہل عرب کے کلام میں موجود ہے اور نہ ہی اس کی اجازت ہے۔

اور اگر اس نے کہا اور اگر تو گھر میں داخل ہوئی تجھے طلاق (وان دخلت الدار انت طالق) تو اسے فوراً طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہاں تعلیق کی کوئی دلیل اور کوئی حرف موجود نہیں ہے جبکہ اس طرح کے جملوں میں حرف واؤ کو تحقیق کیلئے لایا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے لانسافرون وان كان الطریق مخوفاً (راست خوفناک ہے اس لئے تو اس پر ہرگز سفر نہ کر) اور اگر اس نے اس سے تعلیق کی نیت کی تو قاضی اسے سچا نہ جانے کیونکہ اس نے ظاہر سے انحراف کیا ہے البتہ اسے خدا تعالیٰ اور اس کے مابین ضرور سچا مانا جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال موجود ہے کیونکہ اس نے حرف "ف" کو مضر کرنے کی نیت کی تو گویا یہ ایسے ہوگا جیسے اس نے کہا ہو وان دخلت الدار فانت طالق (اور اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) کہ اس صورت میں حرف واؤ لغو ہوگا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس نے شرط کو مقدم کیا اور اگر اس نے اسے مؤخر کیا اور کما انت طالق ان دخلت الدار (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہو اس وقت تک اسے طلاق نہ ہوگی اس لئے کہ اس نے ایسے دو جملے جملے کو کلام میں شامل کر دیا ہے جس کی بنا پر اس کا کلام فوری نائذ ہونے کی بجائے قسم ہو جائے گا لہذا ایسی صورت میں حرف "ف" کی کوئی ضرورت نہ ہوگی اور اگر اس نے کما انت طالق وان دخلت الدار (تجھے طلاق اگر تو

گھر میں داخل ہو گئی) تو اس سے اسی وقت اس کو طلاق ہو جائے گی جب اس نے یہ بات کسی ہو اس لئے کہ اس سے تاکید ثابت ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا جس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک دلالت کرتا ہے کہ:

من قال لا اله الا الله دخل الجنة وإن زنا وإن  
سرق خواہ اس نے زنا اور چوری کی ہو۔

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس سے طلاق کو مشروط کرنے کی نیت کی تھی تو اسے نہ عدالت میں سچا سمجھا جائے اور نہ اس کے اور اللہ کے مابین کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا حرف واؤ تعلیق کا احتمال ہی نہیں رکھتا البتہ کثرتیٰ فرماتے ہیں کہ اسے اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین سچا مانا جائے گا اس لئے کہ اس نے حرف واؤ کو زائدہ بنا کر استعمال کیا ہے جیسے قرآن مجید میں ہے:

حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ  
حَدَبٍ يَسْلُونَ ۖ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ  
(الانبیاء: ۹۶)

یہاں تک کہ یاجوج اور ماجوج کھول دیئے جائیں گے اور وہ ہر بلندی سے دوڑ رہے ہوں گے اور قیامت کا سچا وعدہ قریب آجائے گا۔

کہ بعض لوگوں کا قول ہے کہ اس جگہ "واقترَب الوعد" سے مراد ہے اقترَب الوعد (سچا وعدہ قریب آگیا) اور اس میں حرف واؤ زائدہ ہے کیونکہ اس مقام پر اقترَب کا جملہ حتیٰ اذا (یہاں تک کہ جب) کے جواب میں آیا ہے۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب کی بات چیت میں حرف واؤ کسی ایسی جگہ زائدہ نہیں ہو سکتا جو جگہ عطف یا تحقیق میں سے کسی ایک کی اہلیت رکھتی ہو۔ لہذا اسے اس مقام پر زائدہ بنا ناممکن نہیں۔ علاوہ ازیں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ بہت سے محقق اہل لغت نے کسی کسی جگہ حرف واؤ کو زائدہ بھی تسلیم کیا ہے جبکہ مذکورہ بالا آیت کے متعلق ان کا کہنا یہ ہے کہ اس کی اصل عبارت یوں تھی

حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ  
حَدَبٍ يَسْلُونَ ۖ فَتُفْتَحُ الْوَعْدُ الْحَقُّ  
کہ جب یاجوج و ماجوج کو کھول دیا جائے گا اور وہ ہر اونچائی سے اتر رہے ہوں گے انہیں کھول دیا جائے گا اور سچا وعدہ قریب آجائے گا۔

لہذا اس جگہ بھی حرف واؤ ایک مضر (مغنی) جواب پر عطف کیلئے ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا انت طالق فان دخلت الدار (تجھے طلاق تو اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی البتہ کوئی شخص اس بارے میں یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کی بیوی پر فوری طور پر طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ حرف "ف" اس سے دور ہے کیونکہ وہ افو ہے اور جو کلام افو ہو وہ بمنزلہ سکوت کے ہوتا ہے۔ اور کوئی دوسرا شخص یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ اس صورت میں طلاق داخلے کے ساتھ مشروط ہو جائے گی اس لئے کہ حرف "ف" سے اگرچہ فی الوقت یہ ہلکا مستغنی ہے لیکن بہر حال وہ ایک حرف تعلیق تو ہے لہذا اسے تعلق میں تعلیق سے مانع اور انفصال (تائید کی) کا موجب قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اور اگر اس نے کہا انت طالق ان (تجھے طلاق ہے اگر) اور اس کے بعد اس نے کسی فعل کا ذکر نہیں کیا

تو آیا اس سے طلاق معلق ہوگی یا نہیں اس مسئلے کا ظاہر روایت میں ذکر موجود نہیں اور ”اللوادر“ میں ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر اسے اسی وقت طلاق ہو جائے گی، اس لئے کہ اس نے اس جملے میں کسی ایسے فعل کا ذکر نہیں کیا جس سے وہ مشروط ہو سکے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر فوری طور پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس نے جب حرف شرط ذکر کیا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ اس کا فوری طلاق دینے کا ارادہ نہیں۔ وہ تو اس کے ذریعے فقط قسم اٹھانے اور تعلیق (معلق کرنے) کا ارادہ رکھتا تھا، واللہ اعلم۔

### ”تجھے گھر میں طلاق“ کہنے کا حکم:

اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے گھر میں یا مکہ مکرمہ میں طلاق“ (انت طالق فی الدار أو فی مکہ) تو اس بارے میں اصول یہ ہے کہ حرف ”فی“ (میں) حرف ظرف ہے اگر تو یہ کسی ایسے لفظ پر داخل ہو جو ظرف ہونے کی اہلیت رکھتا ہو تو ایسی صورت میں حقیقی مفہوم ہی پر عمل کیا جائے گا اور اگر یہ کسی ایسے کلمے پر داخل ہو جو ظرف بننے کی اہلیت نہ رکھتا ہو تو اسے شرط سے مجاز تصور کیا جائے گا کیونکہ شرط اور ظرف کے درمیان ایک معنوی مناسبت پائی جاتی ہے۔ پھر ظرف کی دو اقسام ہیں: ظرف مکان اور ظرف زمان۔ اگر تو ”فی“ ظرف مکان پر داخل ہو تو اس سے اس جگہ میں بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے اور دوسری جگہوں میں بھی جیسے کہ اگر وہ کہے ”تجھے گھر میں یا مکہ مکرمہ میں طلاق“ تو اس صورت میں خواہ عورت اس گھر میں ہو یا نہ ہو مکہ مکرمہ میں ہو یا کسی اور جگہ، ہر صورت اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ طلاق کسی جگہ یا مقام کے ساتھ مختص نہیں ہوتی جب طلاق ایک جگہ ہو جائے تو تمام جگہوں اور مقامات میں ہو جاتی ہے اور اگر حرف ”فی“ ظرف زمان پر داخل ہو پھر اگر وہ ماضی کا مینہ ہو تو اس پر اسی وقت طلاق ہو جائے گی مثلاً وہ کہے انت طالق فی الامس (تجھے کل میں طلاق) یا کز شہ سال میں، اس لئے کہ زمانہ ماضی میں از سر نو طلاق دینے کا تصور ممکن نہیں لہذا اس کے اس کلام کو زمانہ ماضی کے معلق خبر سمجھا جائے گا یا پھر ماضی کی جانب طلاق کی اضافت لغو ہو جائے گی اور اس کا یہ جملہ ”تجھے طلاق“ باقی رہ جائے گا۔ لہذا یہ طلاق اسی وقت مؤثر ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے یہ طلاق زمانہ حال (Present) میں دی ہو مثلاً کہا ”تجھے اسی وقت میں طلاق“ یا ”اسی گھڑی میں“ تو طلاق فوراً ہو جائے گی اور اگر وہ زمانہ مستقبل (Future) ہو تو اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ وقت نہ آجائے مثلاً وہ کہے ”تجھے کل میں طلاق“ یا ”آئندہ آنے والے مینہ میں طلاق“ اس لئے کہ طلاق وقت کے ساتھ اختصاص رکھتی ہے یعنی یہ کہ کسی وقت طلاق ہو اور کسی وقت نہ ہو لہذا جب اس نے آنے والی کل کو اس کا ظرف بنا دیا تو طلاق اس سے قفل نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا انت طالق فی دخولک الدار (تجھے گھر میں داخلے کے وقت میں طلاق) یا فی قیامک (تیرے کھڑے ہونے کے وقت میں) یا فی قعودک (تیرے بیٹھنے کے وقت میں) تو طلاق ان مذکورہ افعال کے ساتھ معلق ہو جائیگی۔ اس لئے کہ کوئی فعل ظرف نہیں ہو سکتا البتہ شرط ہو سکتا ہے لہذا یہاں اس جملے میں اس لفظ کو مجاز ہونے پر محمول کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا ”تجھے تیرے مکہ جانے کے وقت میں طلاق“ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ جانا (ذحاب) ایک فعل ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یہاں فی کی جگہ حرف با استعمال کیا (بذحابک) تیرے مکہ جانے کے ساتھ) تو اس کا بھی یہی حکم ہے

کیونکہ حرف با برائے (اتصال) ہوتا ہے جس کا تقاضا ہے کہ طلاق اس کے جانے کے ساتھ متصل ہو اور یہ صورت چونکہ تعلیق والی ہے لہذا وہ اس کے ساتھ مطلق ہو جائے گی اور اگر اس نے کہا ”تجھے دھوپ (الشمس) میں طلاق“ جبکہ اس وقت وہ سائے میں ہو تو اسے طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ دھوپ (سورج) نہ تو طلاق کا ظرف ہو سکتی ہے اور نہ ہی شرط کا۔ لہذا یا تو یہاں یہ حرف فی لغو ہوگا اور شمس (سورج) سے مراد سورج کی جگہ (دھوپ والی جگہ) ہوگی مگر چونکہ طلاق کسی خاص جگہ کے ساتھ مختص نہیں ہوتی لہذا اس پر طلاق ہو جائے گی۔

**تجھے تیرے روزے، نماز میں طلاق، کہنے کا حکم:**

اور اگر اس نے کہا ”تجھے تیرے روزے میں طلاق“ (فی صومک) تو جب اس کی بیوی روزے کی نیت کرے گی تو نماز فجر کے وقت سے اس کو طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ روزہ ایک فعل ہے جس کا مفہوم روکنا ہے جو ظرف ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا لہذا اس لفظ کو شرط سے مجاز سمجھا جائے گا کیونکہ فعل شرط ہو سکتا ہے لہذا جب روزے کی اہلیت رکھنے والے کسی شخص کی جانب سے نیت کے ساتھ روزے کا پہلا جز پایا جائے گا تو شرعی روزہ پایا جائے گا اور روزہ پائے جانے سے شرط پائی جائے گی لہذا اس پر طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا ”تجھے تیری نماز میں طلاق“ تو اس کو اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ رکوع کر کے سجدہ نہ کرے اس لئے کہ نماز بھی ایک فعل ہے لہذا وہ روزے کی طرح ظرف ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ الا یہ کہ وہ مختلف افعال یعنی قیام، قرات، رکوع اور سجدہ کا مجموعہ ہے اور جو شے مختلف اشیاء سے مرکب ہو تو اس کے بعض اجزاء کے پائے جانے سے اس پر اس کا نام نہیں بولا جاسکتا جیسے کہ ابلق (ٹینگوں رنگ) جو سیاہی اور سفیدی سے مرکب ہوتا ہے اسی طرح سکنجبین جو چینی اور سرکے وغیرہ سے مرکب ہوتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ لہذا جب تک وہ افعال نہ پائے جائیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے اس فعل پر لفظ صلوا کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا لہذا محض نماز شروع کر دینے سے وہ حادث نہ ہوگا بخلاف روزہ کے اس لئے کہ روزہ ایک جیسے اجزاء سے عبارت ہے یعنی روکنے اور رکنے کے افعال اور جو شے ہم بعض اجزاء سے مرکب ہو تو لغوی طور پر اس کے بعض اجزاء پر کل کا نام استعمال کیا جاسکتا ہے مثلاً ماء سمندر کے پانی پر بولا جاسکتا ہے اور اس کے ایک قطرے پر بھی لہذا شروع دن میں اس کا کھانے پینے سے رکنا (امساک) حقیقی امساک (رکنا) روزہ) ہوگا بنا بریں یہاں روزہ کے شروع ہو جانے سے طلاق ہو جائے گی تو دونوں میں یہ فرق ہے۔

**تجھے تیرے حیض/تیرے طہر میں طلاق، کہنے کا حکم:**

اور اگر اس نے کہا ”تجھے تیرے حیض میں یا تیرے طہر میں طلاق“ تو اگر اس وقت اس کی یہی حالت ہو تو اس کو طلاق ہو جائے گی ورنہ نہ ہوگی اور مذکورہ حالتوں کے آنے پر موقوف ہو جائے گی اس لئے کہ اس سے اس کی مراد حیض یا طہر کا وقت ہے یعنی اس وقت میں جب تو حالت حیض یا حالت طہر میں ہو۔ ان مسائل کی مثال وہ ہے نت امام محمد رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ”تجھے تین دن میں طلاق“ تو اس پر اسی وقت طلاق ہو جائے گی جب اس نے یہ بات کہی ہو اور اگر اس نے کہا ”تجھے اس چپاتی (رغیف) کے

کھانے میں طلاق" تو اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ تمام چپاتی کھانے سے فارغ نہ ہو جائے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر مسئلے میں حرف طرف زمانے پر داخل ہوا ہے جو اس کے ظرف بننے کی اہلیت رکھتا ہے اور چونکہ اس نے اس کی طلاق کیلئے پورے وقت کو ظرف بنایا ہے۔ لہذا یہ بات اس وقت تک درست نہ ہوگی جب تک کہ طلاق اس کے پہلے وقت میں واقع نہ ہو جائے، جبکہ دوسرے مسئلے میں اس نے طلاق کو کھانے کے فعل کے ساتھ مطلق کیا ہے جو ظرف نہیں ہو سکتا البتہ شرط ہو سکتا ہے لہذا وہ طلاق کو کھانے کے فعل کے ساتھ مطلق کرنے والا قرار پائے گا۔ اور اگر کوئی شے کسی شرط کے ساتھ مطلق ہو تو اس کی جزاء اس وقت تک واقع نہیں ہو سکتی جب تک شرط کا وجود مکمل طور پر نہ پایا جائے۔ اور وہ جو ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر طلاق کو ایک طویل وقت کی طرف منسوب کر دیا جائے تو طلاق اس کے ابتدائی وقت میں واقع ہو جائے گی اور اگر اسے کسی طویل فعل کی جانب منسوب کر دیا جائے تو وہ اس فعل کے آخر میں واقع ہوگی تو اس کی یہی صورت اور یہی وجہ (علت) ہے۔

○ اور اگر اس نے کہا "تجھے تین دن کے آنے میں طلاق" تو اگر اس نے یہ بات رات کو کسی ہو تو چھپے ہی تیسرے دن کا سورج طلوع ہوگا اس کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس نے طلاق کو تین دنوں کے ساتھ مطلق کیا ہے اور یہ بات اس وقت تک ممکن نہ ہوگی جب تک ان میں سے ہر ایک دن نہ آجائے اور دن کا آغاز فجر کے وقت سے ہوتا ہے اور اگر اس نے یہ بات چاشت کے وقت کسی ہو تو اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک چوتھے دن کا سورج طلوع نہ ہو جائے کیونکہ جس دن اس نے یہ قسم کھائی ہے وہ دن چونکہ اس (شرط) سے قبل آپکا تھا لہذا وہ دن معتبر نہ ہوگا۔ اور بیشہ شے اسی شے سے متعلق ہوتی ہے جو آنے والی ہو نہ کہ اس سے جو گزر چکی ہو اور اگر اس نے کہا "تجھے تین دن کے گزرنے میں طلاق"۔ اگر تو اس نے یہ بات رات کے وقت کسی ہو تو اسے اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک تیسرے دن کا سورج غروب نہ ہو جائے اس لئے کہ کسی شے کا جانا اس کے آخری جز کے جانے کے بعد ثابت ہوتا ہے اور دن کا گزرنہ اس کے آخری جز کے گزرنے کے بعد ہی ہوتا ہے اور یہ بات اسی آخری گھڑی میں پائی جاتی ہے۔ اور اگر اس نے دن چڑھے یہ بات کسی ہو تو جب تک چوتھے دن کی یہی گھڑی نہ آجائے گی اسے طلاق نہ ہوگی اس لئے کہ گھڑیوں کے اعتبار سے تین دن کا گزرنہ اسی وقت متحقق ہوتا ہے اور دنوں کے گزرنے میں اسی کا اعتبار ہوگا نہ کہ پورے دنوں کا اور دنوں کے آنے میں ان کے ابتدائی وقت کا اعتبار ہوگا اور یہی بات عوام الناس کے پاس متعارف و متداول ہے۔

○ اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی ہو تو میرا غلام آزاد" تو اس صورت میں گالی دینے والے کا مسجد میں ہونے کا اعتبار ہوگا نہ کہ جس کو گالی دی گئی ہو اس کے مسجد میں ہونے کا۔ لہذا وہ حادث ہو جائے گا خواہ جس کو گالی دی گئی ہو وہ مسجد میں ہو یا کسی اور جگہ میں اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے مسجد میں مارا یا قتل کیا ہو" تو اس میں مسنوب اور مقتول کی جگہ کا لحاظ ہوگا کہ اگر وہ مسجد میں ہو تو وہ حادث ہو جائے گا ورنہ نہ ہوگا اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جس کے مفعول (Object) پر اثر پڑتا ہو تو اس کے ضمن میں مفعول کی جگہ کا اعتبار ہوگا اور جس فعل کا اثر مفعول میں ظاہر نہ ہوتا ہو تو اس میں اس کی جگہ کا نہیں بلکہ فاعل (Doer) کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے اس اصول کی وجہ الجابح میں ہونے کا ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ



## رکن قسم کی شرائط کا بیان

قسم کے رکن کی شرائط کی کئی اقسام ہیں ان میں سے بعض کا تعلق خالف سے ہے بعض کا مخلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہو) سے۔ نئے شرط کہتے ہیں۔ اور بعض کا اس فرد سے جس کے متعلق طلاق اور آزادی کی قسم کھائی گئی ہو اور ان میں سے بعض کا تعلق نفس رکن سے ہوتا ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

### ۱۔ خالف کی شرائط:

خالف کے ساتھ جز۔ شرائط کا تعلق ہوتا ہے یہ وہی شرائط ہیں جن کا ہم طلاق اور عتاق میں ذکر کر آئے ہیں اور ہر وہ شے جو طلاق اور عتاق (آزادی غلام) کے جواز کی شرط ہے وہی ان میں سے ہر ایک کی قسم کے انعقاد کی بھی شرط ہے اور جو ان کی شرط نہیں وہ یہاں بھی شرط نہیں ہے ہم ان سب شرائط کا ذکر کتاب الطلاق اور کتاب العتاق میں کریں گے۔

### ۲۔ مخلوف علیہ کی شرائط:

مخلوف علیہ (جس پر قسم کھائی جائے) کی متعدد شرائط ہیں۔

پہلی شرط: یہ ہے کہ وہ مستقبل میں پیش آنے والا معاملہ (امر) ہو لہذا کسی ایسے امر کے ساتھ جو اس وقت موجود ہو کسی حکم کو معلق کر دینا قسم نہ ہوگا بلکہ وہ تو فوری نفاذ کا مقتضی ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر آسمان ہمارے سر پر ہو تو تجھے طلاق“ تو اس پر فوراً طلاق ہو جائے گی اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مستنبط کیا جاسکتا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے اس وقت جب اس کی بیوی حالت حیض میں یا حالت مرض میں ہو یہ کہا کہ ”جب تجھے حیض آئے یا تو بیمار ہو تو تجھے طلاق“ تو یہ معاملہ آئندہ حیض یا آئندہ مرض سے متعلق ہوگا جو آئندہ کسی زمانے میں پیش آئے نہ کہ موجودہ حیض یا مرض سے اور اگر اس نے اسی حیض کے جاری رہنے یا اسی مرض میں اضافے کی نیت کی تو اس کا حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا۔ اس لئے کہ حیض متعدد اجزاء پر مشتمل ہوتا جو گھڑی گھڑی نکلتا ہے اسی طرح بیماری بھی لمبہ بلمبہ ہوتی رہتی ہے لہذا یہ اضافہ شدہ حیض یا مرض بھی اس تعلیق کا مصداق ہو سکتا ہے تو اگر اس نے اس کی نیت کر لی تو چونکہ اس نے اس بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کام میں احتمال ہے لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر تجھے کل حیض آیا تو تجھے طلاق“ اور اسے اس بات کا علم ہو کہ وہ عورت اس وقت بھی حالت میں حیض میں ہے تو اس صورت میں اگر یہی حیض اگلے روز تک جاری رہا تو یہی مراد ہوگا اور اگلے روز جب صبح ہوتی تو اسے طلاق ہو جائے گی بشرطیکہ اس گھڑی تک وہ حیض تین دن یا اس سے زیادہ دیر تک جاری رہا ہو اس لئے کہ

اگر اسے اس کے حیض کے آنے کا علم ہو تو یہ بات ناممکن ہے کہ وہ اپنی قسم سے کل تک کسی اور حیض کے آنے کی نیت کرے لہذا اس سے یہ بات متعین ہو جائے گی کہ اس کی نیت اس حیض کے اگلے روز تک جاری اور برقرار رہنے کی ہے۔ اور اس بارے میں تیسرے یا اس سے زیادہ دنوں کی تکمیل کیلئے اسی گھڑی (وقت) کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے کیونکہ اگر حیض تین دن سے کم وقت میں بند ہو جائے تو وہ حیض نہیں ہوتا جس سے قسم کی شرط نہ پائی جائے گی اور اگر اسے اس کے حیض کے آنے کا علم نہ ہو تو اس سے آئندہ حیض مراد ہوگا اور اسے اس بارے میں عدالت میں بھی دیانت دار تصور کیا جائے گا اس لئے کہ جب اسے اس کے حیض کے آنے کا علم نہ تھا تو اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ اس کی نیت حیض جاری ہونے کی تھی۔ اور (حکم کی یہی صورت) حالت مرض میں بھی ہے اسی طرح اگر بخار کا مریض بکے اگر مجھے بخار ہو گیا یا کسی سر درد والے نے یہ کہا اگر میرے سر میں درد ہو گیا، اسی طرح نکسیر والا بھی بات کہے یا پھر اگر وہ تندرست ہو تو کہے اگر میں تندرست ہو گیا تو میری بیوی پر طلاق جب وہ یہ کہہ کر خاموش ہوا تو اس وقت وہ تندرست تھا تو اس کی عورت پر طلاق ہو چکے گی۔ اور وہ کسی بیٹا کی طرح ہوگا جو یہ کہے اگر میں بیٹا ہو گیا یا سننے کی صلاحیت رکھنے والے شخص کی طرح جو کہے اگر میں سننے لگ گیا۔ اس لئے کہ صحت بھی ایسی حالت ہے جو لمعہ بلمعہ طاری ہوتی ہے لہذا جو صحت دوسری گھڑی میں ہے وہ پہلی گھڑی میں نہ تھی لہذا جب وہ اس گفتگو سے فارغ ہوا اس وقت اس کو صحت حاصل ہو گئی ہے لہذا اس کے حاثث ہونے کی شرط پائی گئی اور یہ ممکن نہیں کہ اسے حیض اور بیماری کی طرح مستقبل میں کسی اور صحت و تندرستی کے حصول پر محمول کیا جائے جو اس کی گفتگو کے بعد پیدا ہو۔

اسی سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”جب تو گھڑی ہو یا تو بیٹھے یا تو سوار ہو یا تو لباس پہنے تو تجھے طلاق“ حالانکہ وہ اس وقت گھڑی ہو یا بیٹھی ہو یا سوار ہو یا لباس پہنے ہوئے ہو تو اگر وہ قسم کے بعد اتنی دیر بیٹھی رہے جتنی مقدار میں وہ اس کے ترک کرنے پر قادر ہو تو وہ حاثث ہو جائے گا اسی طرح سکنی (رہنے کی جگہ) کا بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ وہ اسی گھڑی وہاں سے نقل مکانی شروع نہ کرے اس لئے کہ ان افعال کی مداومت سے وہ حاثث ہو جائے گا مداومت سے مراد پیدا ہونے والے ایسے افعال ہیں جنہیں اسی نام سے یاد کیا جائے اور چونکہ قسم کے بعد ایسا فعل پایا گیا ہے جس پر وہی نام صادق آتا ہے لہذا وہ حاثث ہو جائے گا۔

ربا داخلہ مثلاً وہ کہے ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے“ طلاق جبکہ وہ اس گھر میں پہلے سے موجود ہو تو اس سے یقیناً آئندہ زمانے کا داخلہ مراد ہوگا اور اگر اس نے اسی داخلے کی نیت کی تو تب بھی وہ حاثث نہ ہوگا اس لئے کہ داخلہ سے مراد باہر سے علیحدہ ہو کر گھر کے اندر آنا ہے جس میں تجدید (اسی عمل کی جدت) کا امکان نہیں لہذا اسی عمل پر برقرار رہنے کی صورت میں یعنی اسی عمل کے دوسرے لمحے میں اس فعل کا نام برقرار نہیں رہتا۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب اس نے کہا ”جب تو گھر سے نکلی“ اور وہ اس وقت بھی گھر سے باہر ہی ہو کیونکہ باہر نکلنا داخل ہونے کی ضد (Opposit) ہے جس سے مراد کسی کا اندر سے باہر نکل جانا ہے اور یہ عمل اس کے پائے جانے کے دوسرے لمحے میں منجبد (نیا) نہیں ہوتا لہذا یہاں اس پر مذکورہ عنوان (اسم) کا اطلاق درست نہ ہوگا، بخلاف گھڑے ہونے، سوار ہونے اور لباس پہننے وغیرہ کے۔ ان کے بائین اس سے مزید فرق واضح

ہوتا ہے کہ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ تو دن میں کھڑا ہوا، ایک دن سوار ہوا، اور ایک دن لباس پہنا، اور یہ نہیں کہا جاتا کہ تو ایک دن داخل رہا اور نہ یہ کہ تو ایک دن باہر رہا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ کچھ دیر اندر یا باہر رہا ہے۔ یہی حکم حمل کا بھی ہے کہ اگر حاملہ عورت سے کہا کہ ”جب تو حاملہ ہو جائے تو تجھے طلاق“ تو اس سے مراد مستقل کا حمل ہوگا اس لئے کہ اس سے عرفاً اور عادتاً حمل کی ابتداء ہونا مراد ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر تو نے کھایا یا مارا“ تو اس سے اس قسم کے بعد کھانے کا کوئی لقمہ کھانا یا مارنا مراد ہوگا کہ اگر یہ فعل پایا گیا تو وہ حائض ہو جائے گا اس لئے کہ ضرب ایک تجدید پذیر عمل ہے۔

اور ”الاصل“ میں ہے کہ اگر وہ اپنی بیوی سے کہے ”جب تک تجھے حیض نہ آئے تو تجھے طلاق“ یا ”جب تک تجھے حمل نہ ہو“ جبکہ وہ اس وقت بھی حالت حمل میں یا حالت حیض میں ہو تو جیسے ہی وہ خاموش ہوگا اسے طلاق ہو جائے گی الا یہ کہ اس کی یہ حالت اس وقت ہوگی جو جب وہ یہ کہہ کر خاموش ہوا ہو اس لئے کہ اس نے حیض اور حمل کے ہونے کو اپنی قسم کے پورا ہونے کی شرط ٹھہرایا ہے لہذا جب تک قسم کے بعد اس پر یہ حالت طاری نہ ہو وہ حائض ہو جائے گا اور اگر اس نے اس کا وہی حیض مراد لیا جو جاری ہے تو اسے اس کے اور خدا تعالیٰ کے ماہین دیانت وار تصور کیا جائے گا، البتہ حمل کے معاملے میں اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ حیض مختلف اجزاء کا نام ہے لہذا اس کے سلسلے میں اگر قسم کے بعد جو اجزاء خارج ہوں گے ان پر اس کے اسی نام کا اطلاق کر دیا جائے جو ابتداء اس پر مستعمل ہو تو اس کی گنجائش ہے جبکہ حمل تو مختلف اجزاء پر مشتمل نہیں ہوتا اس لئے حیض میں اضافہ ہوتا ہے جبکہ معنوی طور پر حمل میں اضافہ نہیں ہوتا لہذا اس بارے میں قطعاً اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا۔

## (۲) مخلوف علیہ کی دوسری شرط:

یہ ہے کہ وہ حیض یا متصور الوجود ہو عادتاً اس کے وجود کا تصور ہونا ضروری نہیں قسم کے منعقد ہونے کی بھی یہی شرط ہے پھر اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جس کے پائے جانے کا حقیقی طور پر تصور کرنا ممکن نہ ہو تو یہ قسم منعقد ہی نہ ہوگی جیسے اگر وہ اپنی بیوی سے کہے ”اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل ہو گیا تو تجھے طلاق“۔ ”اگر دو ضد میں بیع ہوئیں تو تجھے طلاق“ کیونکہ اس قسم کی بات اس وقت کی جاتی ہے جب نلی کی تاکید کرنا مقصود ہو یعنی یہ کہ تیری طلاق کا معاملہ اصلاً اور قطعاً نہ ہوگا جیسے کہ اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل نہیں ہو سکتا اور دو ضد میں باہم بیع نہیں ہو سکتیں۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

وَلَا يَدْخُلُونِ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْبِغَ الْجَحْمَ فِیْہِمْ  
سَمِ الْجَحْمِ (الاعراف: ۴۰)

اور وہ جنت میں داخل نہ ہو سکتے تاوقتیکہ اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل نہ ہو۔

یعنی وہ قطعاً داخل نہ ہوں گے۔

اسی اصول پر اس مسئلے کا حکم بھی دریافت ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کہا ”اگر میں نے وہ پانی نہ پیا جو اس کو زہ میں ہے تو اس کی بیوی پر طلاق یا اس کا غلام آزاد“ یا اس نے کہا ”اگر میں نے فلاں کو قتل نہ

کیا" حالانکہ اس کوزے میں پانی موجود نہ ہو اور مذکورہ شخص پہلے ہی مر چکا ہو خواہ اسے اس بات کا علم ہو یا نہ ہو ہم اس نوع کے جملے مسائل، اختلاف و اتفاق کی تفصیل اور اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے میں دوسرے متعلقہ مسائل اور بیان کر آئے ہیں۔

(۳) وہ شرائط جن کا تعلق خاص اس محل (فرد) کے ساتھ ہے جس کی طلاق یا آزادی (کلام) کے حکم کھائی گئی ہو تو ان کی تفصیل یہ ہے کہ اس وقت اس کا اس پر ملکیت کا ہونا ضروری ہے اور ملکیت کی اضافت کا بھی اسی کی جانب یا سبب ملک کی جانب ہونا ضروری ہے۔ ہم عنقریب کتاب الطلاق اور کتاب اتفاق میں ان کی تمام تفصیل بیان کریں گے۔

### ۴۔ نفس رکن کی شرائط:

نفس رکن کی شرائط بعینہ وہی ہیں جو ہم اور اللہ تعالیٰ کی قسم کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں یعنی یہ کہ اس جملے میں استثناء (Exception) داخل نہ کیا جائے اگر اس پر استثناء داخل کر دیا جائے تو اس سے اس جملے کا قسم ہونا باطل ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر وہ یہ کہے "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے انشاء اللہ طلاق" یا اس نے انشاء اللہ کی جگہ ماشاء اللہ یا بمشيئة اللہ (اللہ کی مشیت کے ساتھ) کہہ دیا یا اس نے کہا الایہ کہ اللہ تعالیٰ چاہے یا اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے فیصلے یا اس کی قدرت کے ساتھ اور اگر اس نے کہا اگر اللہ تعالیٰ نے میری مدد کی یا اللہ تعالیٰ کی مدد کے ساتھ اور ان سے اس نے استثناء کا ارادہ کیا تو یہ الفاظ خدا اور اس کے بامین تو استثناء تصور ہوں گے مگر عدالت میں انہیں استثناء نہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ کسی شے کے موجود ہو جانے کے بعد اس پر اعانت (مدد کرنے) کا امکان نہیں رہتا لہذا اسے شرط کے ساتھ معلق کرنا درست نہ ہوگا کہ اسے استثناء سے مجاز سمجھا جائے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر اسے اللہ تعالیٰ نے میرا کیا یا اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ" اور اس سے اس نے استثناء کی نیت کی۔ اور ہم عنقریب کتاب الطلاق میں استثناء کی صحت کے مسائل بیان کریں گے ان میں سے بعض کی تفصیل حسب ذیل ہے:

### صحت استثناء (انشاء اللہ کہنا) کی شرائط:

پہلی شرط: استثناء کی صحت کیلئے ضروری ہے کہ وہ ماقبل کی کلام کے ساتھ متصل ہو یعنی یہ کہ اس میں اور سابق کلام میں فاصلہ نہ ہو۔ الایہ کہ یہ فاصلہ کسی ضرورت کی بنا پر ہو اور وہ جو ابن سائد رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے وہ بھی اسی اصول پر محمول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "اگر تو اس گھر سے نکلی تو تجھے تین طلاقیں سوتو اس کو جان لے" اگر میری اجازت کے ساتھ۔ یا وہ کہے "اگر عطفہ تعالیٰ نے چاہا" تو اس کا یہ استثناء درست ہوگا لہذا اس سے اس پر طلاق نہ ہوگی اگرچہ وہ گھر سے باہر نکل جائے۔ اس لئے حرف فاء ایک حرف عطف ہے جو آنے والے جملے کو ماقبل کے جملے کے ساتھ متعلق کر دیتا ہے لہذا اس سے پورا کلام ایک ہو جائے گا اور اس کے اور سابق کلام کے بامین فاصلہ نہ ہوگا اور اگر اس نے فقہ یہ کہا "تو اس بات کو خوب جان لے" یا "چلی جا" تو استثناء درست نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں پایا گیا جو سابق کلام کو

متاخر کلام کے ساتھ ملا دے۔ لہذا یہ جملہ نیا کلام شمار ہوگا جس سے کلام میں فاصلہ ہو جائے گا جو استثناء کو سابق کلام سے منقطع کر دیتا ہے۔ لہذا طلاق بدستور اس کے خروج سے معلق رہے گی۔ (صاحب) قدوری فرماتے ہیں کہ مناسب ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر مذکورہ دونوں صورتوں میں استثناء صحیح نہ ہو اور اس پر طلاق واقع ہو جائے اس کی بنیاد امام صاحب کے اس قول پر ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا تجھے تین اور تین طلاق اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا۔

دوسری شرط: شرط اور جزاء کے مابین کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ اور اگر کوئی شے دونوں کے مابین حائل ہو جائے تو وہ قسم اور تعلیق نہ ہوگی بلکہ وہ طلاق کا فوری نفاذ ہوگا۔ اسی اصول پر دونوں جملوں کے درمیان حرف ندا داخل کرنے کا حکم دریافت کیا جاسکتا ہے کہ وہ (حرف نداء) دونوں کے مابین فاصلہ شمار ہوتا ہے جو کلام کے معلق ہونے سے مانع ہوگا۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ نداء کی تین قسمیں ہیں: (۱) کسی کو الزامی لقب (تذف) کے ساتھ پکارنا مثلاً کسی کو کہنا یا زانیہ (اے بدکار عورت) یا (۲) کسی کو طلاق کے عنوان سے پکارنا مثلاً کہنا یا طالق (اے مطلقہ) یا (۳) کسی کو اس کے نام سے بلانا مثلاً یا زینب یا عمرو۔ پھر ان میں سے ہر ایک قسم کی تین صورتیں ہیں یا تو اس نے یہ حرف نداء کلام کے آغاز میں شامل کیا ہوگا یا پھر اس کے وسط میں یا اس کے آخر میں۔ ان میں سے ہر ایک کی آگے پھر دو دو اقسام ہیں یا تو اس نے گھر میں داخل ہونے وغیرہ کی شرط کے ساتھ اسے معلق کیا ہوگا یا اس نے اس حکم کا فوری نفاذ کیا ہوگا اور اس میں اس نے حرف استثناء یعنی انشاء اللہ تعالیٰ داخل کیا ہوگا۔

**مسائل:** اگر تو اس نے اسے کسی شرط کے ساتھ معلق کرنے والے جملہ کے شروع میں اسے کسی الزامی لقب (تذف، تہمت) کے ساتھ پکارا ہو تو یہ نداء اس کے حکم کو معلق کرنے سے مانع نہ ہوگی اور وہ تہمت صحیح ہوگی جیسے مثلاً اس نے اپنی بیوی سے کہا "اے زانیہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" اس لئے کہ اس جملہ میں اس کا اسے یا زانیہ کہنا اگرچہ نداء کیلئے ہے لیکن یہاں اس نے اس کا ذکر کر کے معنوی طور پر اس کی برائی اس صفت کے ساتھ کی ہے اس لئے کہ یہ لفظ (زانیہ) معنوی طور پر لفظ زنا سے مشتق ہے اور جو لفظ کسی خاص مفہوم سے مشتق ہو وہ یقینی طور پر اس مفہوم کے وجود کا تقاضا کرتا ہے جیسے کہ دوسرے اسماء جو مختلف معانی سے مشتق ہوتے ہیں مثلاً متحرک ساکن وغیرہ خواہ یہ لفظ نداء کیلئے وضع کیا گیا ہو یا نہ لہذا وہ اس کو زنا کے ساتھ موصوف کر کے اور اس کی جانب زنا کی نسبت کر کے اس پر زنا کی تہمت لگانے والا ہوا حالانکہ وہ اس کی بیوی ہے اور اگر خاوند بیوی پر الزام لگائے تو لعان کی شرائط کی موجودگی میں۔ اس سے لعان ضروری ہو جاتا ہے۔ پھر اس نے یہ کہہ کر اس کی طلاق کو گھر میں داخلے کے ساتھ معلق کر دیا ہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق لہذا طلاق اس کے ساتھ معلق ہو جائے گی وجہ یہ ہے کہ اس نے پہلے اسے ایسے لفظ کے ساتھ آواز دی ہے تاکہ وہ اس کی بات سننے کیلئے متوجہ اور خبردار ہو جائے پھر جب وہ متوجہ اور خبردار ہو گئی تو اس نے اسے گھر میں داخلے کے ساتھ طلاق کو معلق کرنے کے ساتھ اسے مخاطب کیا۔

(۱) اسی طرح اگر اس نے کہا "اے زانیہ تجھے انشاء اللہ طلاق ہے" تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ اس

صورت میں بھی وہ اپنی بیوی پر حسرت لگانے والا ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اور چونکہ اس نے کلام میں استثناء کو شامل کر دیا ہے لہذا اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

(۲) اور اگر اس نے کلام کے شروع میں لفظ طلاق کے ساتھ اسے آواز دی اور کہا ”اے طلاق پانے والی اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ تو اسے اس کے قول ”یا طالق“ کے ساتھ ہی طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس نے اسے طلاق کے ساتھ موصوف کیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے اس نام سے پکارنے سے قبل طلاق مل چکی ہو تاکہ اس نے جو وصف بیان کیا ہے اس کی درحقی ثابت ہو سکے۔ اور پھر گھر میں داخل ہونے سے اسے دوسری طلاق ہو جائے گی جیسا کہ ہم فصل اول میں بیان کر آئے ہیں اسی طرح اگر اس نے کہا ”اے طلاق (مطلقہ) تو اگر خدا نے چاہا تو تجھے طلاق“ تو اس کو ”یا طالق“ کے لفظ سے ہی ایک طلاق ہو جائے گی مگر چونکہ دوسری طلاق پر استثناء آگیا ہے لہذا وہ واقع نہ ہوگی۔

(۳) اور اگر اس نے کلام کے شروع میں اس کو اس کے نام کے ساتھ آواز دی اور کہا ”اے عمرو اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ تو اس پر فی الوقت کوئی طلاق واقع نہ ہوگی البتہ یہ طلاق گھر میں داخلے کے ساتھ معلق ہو جائے گی کیونکہ اس نے یہاں اس کو اس کے نام کے ساتھ بلا کر اپنی بات سننے پر متوجہ کیا پھر اس نے اس کی طلاق کو داخلے کے ساتھ مشروط کر دیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اے عمرو تجھے طلاق اے عمرو استثناء اللہ تعالیٰ“ تو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اس سے کوئی طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔

(۴) یہ حکم تو اس وقت ہے جب اس نے اس پر حسرت لگا کر یا طلاق پانے والی کہہ کر یا اس کا نام لیکر منگھو کا آغاز کیا ہو لیکن اگر اس نے کسی شرط کے ساتھ طلاق کو معلق کرنے کی صورت میں وسط کلام میں نداء کو شامل کیا اور کہا ”تجھے طلاق اے زانیہ“ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو اس کے متعلق ابن سائد رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ یہ نداء کلام میں فاصلہ پیدا نہ کر سکے گی اور طلاق گھر میں داخلے کے ساتھ معلق ہو جائے گی اور وہ اپنی بیوی پر حسرت لگانے والا ہوگا اور اس پر لعان ضروری ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی ابتدا یہی قول تھا مگر بعد ازاں انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ مسلک اختیار کیا کہ اس صورت میں طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور وہ قاذف (حسرت لگانے والا) نہ ہوگا اسی لئے اس پر لعان بھی ضروری نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی ”الجامع“ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق گھر میں داخلے کے ساتھ معلق ہوگی اور یہ نداء شرط اور جزاء میں ایسا فاصلہ پیدا نہ کر سکے گی جس سے تعلیق (معلق کرنے) میں رکاوٹ پیدا ہو اور وہ اپنی بیوی پر حسرت لگانے والا نہ ہوگا اور نہ ہی اس پر لعان ضروری ہوگا۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ ابن سائد رحمہ اللہ نے جس قول کا ذکر کیا ہے وہ امام محمد رحمہ اللہ کا آخری قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے الجامع میں جس قول کا ذکر کیا ہے وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے تو اس طرح اس مسئلے میں تین اقوال ہو گئے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر حسرت (قذف) اس کے ساتھ معلق مگر باطل ہوگی البتہ طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق معلق ہو جائے گی مگر حسرت معلق نہ ہوگی بلکہ وہ اسی وقت ثابت ہو جائے گی۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہاں یہ اس کا قذف (حسرت) کو معلق کرنا ہوگا۔ جو فی نفسہ باطل ہے جبکہ طلاق سرے سے معلق نہ ہوگی بلکہ اسی وقت نافذ اصل ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ

اس نے جب یا زانیہ کے بعد شرط ”لن دخلت الدار“ کہا تو اس نے گویا قذف کو بڑے کے ساتھ مطلق کر دیا ہے جبکہ قذف کسی شرط کے ساتھ مطلق نہیں ہوتی اس لئے کہ کسی شخص کو زنا کے وصف سے موصوف کرنا ایسے ہی ہے جیسے کسی کو قیام یا جلوس کے وصف سے موصوف کرنا گویا اس نے اس کو کھڑے ہونے یا بیٹھنے کے وصف کے ساتھ موصوف کیا ہے اور کسی شے کا کوئی وصف بیان کرنا اس شے میں اس وصف کی موجودگی کی خبر دینا ہے اور خبر دینا کسی شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر وہ وصف اس کے اندر موجود ہو تو وہ سچا ورنہ جھوٹا ہوگا۔ یا بالفاظ دیگر وہ اس کے وجود کے وقت اس کی خبر دینے والا اور غیر موجودگی کے وقت خبر نہ دینے والا ہوگا تو جب وہ خبر متعلق نہ ہوگی تو وہ لغو ہوگی جس کی بنا پر وہ شرط اور جزاء کے درمیان حائل ہو جائے گی۔ جس سے جزاء واقع ہو جائے گی لیکن اس کے باوجود وہ اس پر تمت لگانے والا بھی نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے تمت کو شرط کے ساتھ مطلق کرنے کا ارادہ کیا تھا، اور جو شخص کسی شے کو کسی شرط کے ساتھ متعلق کر دے تو وہ اسے فی الوقت ثابت کرنے والا نہیں ہوتا لہذا وہ اس پر تمت لگانے والا نہ ہوگا اور اگر اس کی مقرر کردہ شرط بھی پائی جائے تو تب بھی وہ ”تممت لگانے والا“ نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے اس کے ساتھ مطلق نہیں کیا کہ اس کی موجودگی سے وہ واقع ہو جائے۔ جو روایت ابن ساعد رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ اس کا جملہ (اے زانیہ) اس کے ساتھ متعلق نہیں ہے لیکن اس کے باوجود وہ لغو نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا جملہ اسے طلاق موجودہ خطاب کی تاکید، توثیق کیلئے ہے لہذا یہ جملہ خطاب کے نقطہ نگاہ سے اس کی تاکید رنے والا ہوگا جس کی بنا پر وہ اس کے ساتھ مل جائے گا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے گویا اس نے یوں کہا ”تو اے زانی عورت اگر گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ لہذا طلاق داخلہ مکان کے ساتھ مطلق ہو جائے گی اور قذف بدستور ثابت رہے گی۔ چنانچہ اگر وہ یہ کہتا ”تو اے عمو اگر گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ تو اس سے شرط کی تعلیق درست ہوتی اور اس کا قول (یا عمو) درمیان میں حائل نہ ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کو شرط کے ساتھ اس کا مطلق کرنا درست ہے جیسا کہ اوپر امام محمد رحمہ اللہ کے دلائل کے ضمن میں بیان ہوا مگر قذف ثابت نہیں ہوئی اس لئے کہ اس نے اس کے بعد شرط کا ذکر کیا ہے اور اگر کوئی شے کسی تمت کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کر دے تو تمت لگانے والا اسی وقت اس کی تحقیق و اثبات کا ارادہ نہیں رکھتا اور نہ ہی شرط کے موجود ہو جانے کے بعد جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ قاضی جلیل فرمایا کرتے تھے کہ اگر کسی قذف (تممت) کو کسی شرط کے ساتھ مطلق کر دیا جائے تو اس سے تمت کا التزام اس سے دور ہو جاتا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے کہا ہو ”اگر اس نے ایسے کیا ہو تو اس کی بیوی زانیہ ہو یا اس کی ماں زانیہ ہو“ جس سے اس کا مقصد اس فعل کا بعید ہونا ہوتا ہے اور اس فعل کا بعید ہونا اس وقت تک متحقق نہیں ہوتا جب تک کہ اس کی ماں اور اس کی بیوی سے بدکاری کے وصف کو بعید نہ سمجھا جائے اور یہ متمم صفت ادمان (افت و پاک دامن) سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ بدکاری اور اس کو اس قابل نفرت کام سے موصوف کرنے سے ”واللہ عزوجل واعلم۔“

اسی طرح اگر اس نے کہا ”تجھے اے بدکار عورت طلاق اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا“ میں بھی یہ مذکورہ بالا اختلاف ہے اور اگر اس نے لفظ طلاق کے ساتھ اسے ندا (آواز) دی اور کہا انت حذرنا طالق لن

دخلت الدار (تجھے طلاق اے طلاق) اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو اس کے متعلق بھی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے مابین اختلاف ہے البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ لفظ طلاق کے ساتھ اسے پکارنے اور وصف زنا کے ساتھ "اے زانیہ" کہہ کر ندامت دینے میں فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یا طلاق کے ساتھ مذکورہ جملہ کہا تو طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور وہ "گھر میں داخلہ سے" متعلق نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے وہ دونوں میں فاصلہ کر کے اسے یا طلاق (اے طلاق) کہہ دے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس کا یا طلاق (اے طلاق) کہنا اگرچہ ندامت ہے مگر درحقیقت یہ طلاق کو واقع کرتا ہے لہذا اس کا قول انت طالق یا مطلق (تجھے طلاق اے طلاق) درحقیقت عطف کے بغیر طلاق کے بعد طلاق دینا ہے جبکہ ان میں سے منوالہ ذکر طلاق کے ساتھ شرط متصل ہے نہ کہ ان میں سے پہلی کے ساتھ۔ لہذا ان میں سے پہلی طلاق فوری نافذ ہو جائے گی بخلاف یا زانیہ کہنے کے کیونکہ وہ تو ندامت ہے اور اس سے متقدم تائید و توثیق ہے نہ کہ طلاق کا واقع کرنا۔ لہذا یہ اس کے ساتھ متعلق نہ ہوگی لہذا یہ جملہ دونوں جملوں کے مابین حائل نہ ہونے کی بنا پر جزا کے ساتھ شرط کے تعلق سے مانع نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا "تجھے طلاق اے طلاق انشاء اللہ تعالیٰ" تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ اسی طرح اس میں اور اس کے قول انت طالق یا زانیہ انشاء اللہ (تجھے طلاق اے بدکار عورت انشاء اللہ تعالیٰ) میں بھی امام ابو حنیفہ رحمہ ان کے نزدیک مذکورہ فرق ہے اور اگر اس نے اسے نام لیکر ندامت طلاقوں کہا "تجھے اے عمرہ طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی" تو اس صورت میں بالاتفاق طلاق شرط کے ساتھ متعلق ہو جائے گی البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اس میں اور یا زانیہ کہنے میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی جو یہ ہے کہ جملہ "یا عمرہ" وہی مشرود دیتا ہے جو لفظ انت (تو) سے حاصل ہوتا ہے لہذا یہ حرف انت کی تاکید ہوگا جس کی بنا پر وہ دونوں لفظوں کے مابین حائل نہ ہوگا جبکہ یا زانیہ میں ایک ایسا اضافی مفہوم پایا جاتا ہے جو تا (حرف) خطاب میں موجود نہیں وہ یہ کہ اس سے عورت میں بدکاری کا وصف ثابت ہوتا ہے جس کے ساتھ شرعی طور پر یا تو "حد" کا حکم ثابت ہوتا ہے یا لعان کا لہذا یہ ممکن نہیں کہ اسے حرف تا (برائے خطاب) کی تاکید تصور کیا جائے جس کی بنا پر فی نفسہ اس کا اعتبار ہوگا اور وہ تا برائے خطاب کے ساتھ متعلق نہ ہوگا لہذا وہ دونوں کے مابین حائل رہے گا جبکہ زیر بحث صورت میں صورت حال اس کے برعکس ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس نے کہا "تجھے اے عمرہ انشاء اللہ طلاق" تو اس سے طلاق نہ ہوگی جیسا کہ پہلے گذرا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ ندامت جملہ گفتگو کے آغاز یا اس کے وسط میں آیا ہو لیکن اگر اس نے اسے اپنی گفتگو کے آخر میں شامل کیا زنا کے ساتھ پکارنے کی صورت میں مثلاً یوں کہا بولت طالق ان دخلت الدار یا زانیہ (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی اے بدکار عورت) تو اس صورت میں طلاق اس کے داخلے کے ساتھ مشروط ہوگی کیونکہ اس نے اسی کے ساتھ اسے متعلق کیا ہے اور پھر اس صحت کے ساتھ اس نے پایا ہے لہذا وہ اس پر صحت لگائے والا ہوگا اور چونکہ اس صحت کے بعد کوئی ایسی شرط بھی نہیں پائی گئی جس کی بنا پر یہ کہا جاسکے کہ اس نے اس کی تحقیق کے بعد صحت کو اس کے ساتھ متعلق کیا ہے یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ "تجھے طلاق انشاء اللہ تعالیٰ اے زانیہ" کے ساتھ اسے مخاطب کر کے اس صورت میں طلاق کا حکم تو باطل ہو جائے گا البتہ صحت ثابت ہوگی۔



یہ حکم اس وقت ہے جب وہ نہایت جملہ گفتگو کے آغاز یا اس کے وسط میں لایا ہو، لیکن اگر اس نے اسے اپنی گفتگو کے آخر میں شامل کیا زنا کے ساتھ پکارنے کی صورت میں مثلاً یوں کہا ہو انت طالق ان دخلت الدار یا زانیہ (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی اے بدکار عورت) تو اس صورت میں طلاق اس کے داخلے کے ساتھ شرط ہوگی کیونکہ اس نے اسی کے ساتھ اسے مطلق کیا ہے اور پھر اس تحت کے ساتھ اس نے بلایا ہے لہذا وہ اس پر تحت لگانے والا ہوگا اور چونکہ اس تحت کے بعد کوئی ایسی شرط بھی نہیں پائی گئی جس کی بنا پر یہ کہا جاسکے کہ اس نے اس کی تحقیق کے بعد تحت کو اس کے ساتھ مطلق کیا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ ”تجھے طلاق انشاء اللہ تعالیٰ اے زانیہ“ کے ساتھ اسے مخاطب کرے کہ اس صورت میں طلاق کا حکم تو باطل ہو جائے گا البتہ تحت ثابت ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا انت طالق ان دخلت الدار یا طالق (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی اے طالق) تو اس نے پہلی طلاق کو داخلے کے ساتھ مطلق کر دیا ہے اور پھر اس کے قول ”یا طالق“ کے ساتھ اسے ایک اور طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ اول طلاق کے ساتھ تو شرط متعلق ہے مگر دوسری کے ساتھ نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”تجھے طلاق انشاء اللہ تعالیٰ اے طالق“ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق اے عمرو“ تو اس نے طلاق کو گھر میں داخل ہونے کے ساتھ مطلق کر دیا ہے اور پھر اسے آواز دی ہے اور اسے مخاطب کر کے قسم کے ساتھ آواز دیکر متنبہ کیا ہے تو اس کا طلاق کو مطلق کرنا درست ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا انت طالق ان شاء اللہ یا عمرہ (تجھے طلاق انشاء اللہ تعالیٰ اے عمرو) تو اس پر کوئی شے واقع نہ ہوگی جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں اگر کسی نے اپنی غیرہ خولہ بیوی سے کہا ”انت طالق یا زانیہ ثلاثاً“ (تجھے اے زانیہ تین طلاقیں) تو اس پر تینوں طلاقیں ہو جائیں گی اور اس پر نہ حد ہوگی اور نہ ہی لعان۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے فقط ایک ہی طلاق ہوگی اور اس پر حد جاری ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ دخول اور غیرہ خولہ بیوی میں کوئی فرق نہیں کرتے اس لئے کہ اس کا قول یا زانیہ نداء ہے لہذا اس کی بنا پر طلاقوں یعنی تین کی تعداد میں اور اصل ایک طلاق یعنی یا طالق میں فرق نہ کیا جائے گا اور جب اس نے دونوں کے مابین فاصلہ نہیں کیا تو وقوع آخری حصہ کلام یعنی تین کے عدد پر موقوف ہوگا جس سے وہ عورت اس سے جدا ہو جائے گی اور جدائی ہو جانے کی وجہ سے اس کے ساتھ لعان کا الحاق نہ ہوگا۔ مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا قول ”یا زانیہ“ طلاق واقع کرنے والے اور عدد کے مابین فاصلہ ہوگا لہذا وہ انت طالق کہنے سے ہی ماس سے جدا ہو جائے گی۔ جس کی بنا پر اس کا جملہ ”یا زانیہ“ اس وقت صادر شدہ شمار ہوگا جب وہ عورت اس کیلئے اجنبی ہو چکی تھی لہذا اس پر حد واجب ہوگی اور اس کا قول ثلاثاً لغو ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ صورت حال بدخول ہما سے مشابہ نہ ہوگی کہ اگر اسے یہی جملہ انت طالق یا زانیہ ثلاثاً (تجھے طلاق اے زانیہ تین) کہا تو اس صورت میں وہ تین طلاقوں کی وجہ سے غلام سے الگ ہو جائے گی اور اس پر نہ حد ہوگی اور نہ ہی لعان۔ اس لئے کہ اگرچہ ہم نے اس کے نیت یا زانیہ کو دونوں کے مابین فاصلہ تسلیم کیا ہے لیکن اس کے باوجود وہ تین طلاقوں کے اس کے ساتھ الحاق و اتصال سے مانع نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس نے اسے کہا تجھے طلاق اور پھر غاموش ہو گیا پھر اس سے پوچھا

کیا سکتی تو اس نے کہا تین تو جس طرح وہاں تین طلاقیں ہو جاتی ہیں اسی طرح جب وہ یا زانیہ کا فاسلہ پیدا کر کے یہی بات کرے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اپنی مدخل بہا بیوی سے یہ کہا ”تجھے تین طلاقیں“ یا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ پر طلاق“ پھر اگر ”تجھ پر طلاق“ کے بعد اور ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی“ کہنے سے قبل بیوی فوت ہو جائے تو یہ حکم باطل ہے کیونکہ اس سے اس پر کوئی طلاق واقع نہ ہوئی۔ اس لئے کہ اگر کوئی عدو کسی طلاق کے ساتھ متصل ہو جائے تو وہی عدو واقع ہو گا اور اس وقت وقوع طلاق کا محل نہی رہی، کیونکہ اس پر طلاق پڑ چکی ہے۔ اور اگر شرط کلام کے آخری حصے کے ساتھ معلق ہو تو اس کلام کا ابتدائی حصہ آخری حصے پر موقوف ہو جاتا ہے اور کلام کے آخری حصے کو ابتدائی حصے سے الگ نہیں کیا جاسکتا اور یہاں کلام کا آخری حصہ اس وقت کہا گیا ہے جب وہ عورت اس کیلئے اجنبی ہو گئی تھی اور اگر اس نے کہا ”تجھ پر تین طلاقیں اے عمرو“ مگر اس کی بیوی یا عمرو کہنے سے قبل فوت ہو گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس کا قول ”یا عمرو“ نداء ہے، وہ نہ تو شرط ہے اور نہ ہی عدد کہ اس پر وہ کلام موقوف ہو۔ لہذا اس کا کلام اس پر موقوف نہ ہوگا واللہ اعلم۔

## فصل ہفتم

### مشروط و معلق قسموں کا حکم

اس نوع کی قسموں کا حکم ایک ہی ہے جو شرط کے پائے جانے کی صورت میں طلاق یا عتاق (آزادی) کا واقع ہو جانا ہے جس سے واضح ہوا کہ اس قسم کی قسموں کا حکم یہ ہے کہ ان سے وہ طلاق یا عتاق جو شرط کے ساتھ معلق کی گئی ہو واقع ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں ان شرائط کے اعیان کی بالتفصیل وضاحت کرنا چاہیں گے جن کے ساتھ طلاق یا آزادی غلام کا تعلق ہوتا ہے اور ان اعیان (ذبح عین، ذات، شے اور امر وغیرہ) میں سے ہر ایک کا مفہوم بھی واضح کریں گے حتیٰ کہ اگر ان میں سے کوئی ایک مفہوم و معنی پایا جائے تو شرط بھی پائی جائے گی جس سے طلاق اور آزادی غلام ثابت ہو سکے گی ورنہ نہیں۔

پہلا حکم اس لئے کہ طلاق او عتاق کی قسم کھانا درحقیقت انہیں کسی شرط کے ساتھ معلق اور مشروط کرنا ہے اور انہیں کسی شرط کے ساتھ معلق کر دینے کا مفہوم انہیں وقوع شرط کے بعد کے زمانے میں واقع کرنا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسرا مفہوم واضح نہیں ہوتا تو جب طلاق اور عتاق واقع کرنے کا کوئی ایک رکن اپنی شرائط کے ساتھ پایا جائے تو شرط کے وقوع کے ساتھ ان کا بھی وقوع ضروری ہو جاتا ہے جبکہ شرط کی عدم موجودگی میں ان کا عدم وقوع ہمارے نزدیک تعلیق کے احکام میں سے نہیں ہے بلکہ وہ عدم اصلی کا حکم ہے۔ اس لئے کہ یہاں بنیادی طور پر اس حکم کا وقوع ثابت شدہ نہیں تھا اور کسی حکم کا اثبات تو حسب اثبات ہوتا ہے نہ ذہن نے اسے شرط کے بعد ہی ثابت کیا ہے۔ لہذا اس کا حکم بدستور اصل عدم پر ہی برقرار رہے گا نہ کہ یہ

ایجابی صورت شرط کے ساتھ مطلق ہونے کی وجہ سے ہوگی بلکہ شرط کا تقاضا تو فقط موجودگی شرط کے وقت اس کا وقوع ہے۔  
**شرط واحد سے مشروط اور دو شرطوں کے مابین کلمہ تخییر داخل کر کے قسم انشائیہ:**

پھر اگر شرط ایک ہی شے ہے تو اس کی موجودگی سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ مثلاً اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ یا ”تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی۔“ خواہ شرط کا ذکر اس نے پہلے کیا ہو یا بعد میں۔ پھر خواہ شرط متعین ہو یا مبہم۔ مثال کے طور پر اس نے کہا ”اگر تو اس گھر میں“ یا ”اس میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ یا اس نے کہا ”تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں“ یا ”اس میں داخل ہوئی۔“ اس لئے کہ یہاں حرف ”او“ (یا) اختیار دینے کیلئے ہے، لہذا ان میں سے ہر فعل اپنی اپنی حالت میں شرط ہوگا اور ان میں سے جو شرط بھی پائی جائے گی اسے طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کسی دوسرے فعل کے ساتھ اس فعل کا امادہ کیا، مثال کے طور پر اس نے کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی“ یا ”اس میں داخل ہوئی“ پھر خواہ شرط کو وہ پہلے لے آئے یا جملہ کے آخر میں یا اس کے وسط میں سب کا حکم برابر ہے۔ ابن سماء امام محمد سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو اس گھر میں یا اس گھر میں داخل ہوئی اور اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو میرا غلام آزاد“ تو اس کی قسم دونوں پہلے گھروں میں سے کسی ایک اور آخری گھر میں داخل ہونے پر ہوگی۔ پھر اگر وہ پہلے دو گھروں میں سے کسی ایک گھر اور تیسرے نامزد کردہ گھر میں داخل ہوگئی تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ اس نے ابتدائی دو گھروں میں سے کسی ایک اور تیسرے گھر میں اس کے داخلے کو اپنے حاث ہونے کی شرط قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ اس نے ابتدائی دونوں گھروں کا ذکر حرف ”او“ (یا) کے ساتھ کیا ہے، لہذا وہ ان میں سے کسی ایک کو شامل ہوگی۔ پھر اس نے اس کے ساتھ تیسرے گھر میں داخل ہونے کو بھی جمع کر دیا ہے، وہ اس طرح کہ یہاں اس نے حرف تبع یعنی ”واو“ (اور) کے ساتھ ”وہ“ دخلت ہذا کہہ کر اسے اس کے ساتھ جمع کر دیا ہے لہذا اول الذکر دونوں میں سے کسی ایک میں داخل ہونا مع تیسرے گھر میں داخلہ کے ایک ہی شرط ہوگا تو جب یہ شرط پائی گئی تو وہ حاث ہو جائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب ایک ہی قسم کی دو شرطوں کے مابین حرف ”او“ (یا) داخل ہو۔ لیکن اگر اس نے اسے ایک وقوعی جملے اور ایک قسم میں یا دو قسموں کے مابین داخل کیا جیسا کہ ابن سماء اور بشر (۱) امام ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے تین طلاقیں یا پھر اللہ میں آج اس خادم کو بالفرض ماروں گا“۔ پھر اس نے اسی دن اپنے خادم کو مارا تو اس کی قسم پوری ہوگئی اور طلاق کا حکم باطل ہو گیا۔ اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو بیوی کی طلاق اور خادم کے مارنے کے مابین اختیار دیا تھا، تو جب ان میں سے کوئی ایک فعل پایا گیا تو اس سے خود بخود دوسرے فعل کی نفی ہوگئی، لیکن اگر دن گزر گیا اور اس

(۱) بشر بن ابی اذھر بنیہ نیشاپوری، کنز کے مشہور فقہ عالم فاضل اور محدث تھے۔ فقہ میں امام ابو یوسفؒ کے اور حدیث میں عبداللہ بن مبارکؒ اور ابن عیینہؒ کے شاگرد ہیں۔ مدت تک نیشاپور کے قاضی رہے۔ ۲۱۳ھ میں فوت ہوئے۔

نے اپنے خادم کو نہ مارا تو وہ اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا اور اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو وہ بیوی کو طلاق دے دے یا پھر اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔ اس لئے کہ وہ دو میں سے کسی ایک معاملے میں حاث ہوا ہے، جو معاملہ فی نفسہ مبہم (غیر متعین) ہے لہذا اس کی تعین کرنا اسی کے ذمہ ہوگا اور اگر اس نے دن گزرنے سے قبل یہ کہا کہ میں نے طلاق دینے کو اختیار کر لیا ہے تو اب اس پر اس کی پابندی لازم ہوگی اور اس کی قسم باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس نے خود کو طلاق دینے اور قسم پوری کرنے میں اختیار دیا تھا۔ تو جب اس نے طلاق دے دی تو اس سے قسم ساقط ہو گئی، اور اگر اس نے اپنی قسم کو اختیار کرنے اور طلاق کے باطل کرنے کا اعلان کر دیا تو اس سے طلاق باطل نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر خادم کو مارنے سے قبل دن گزر گیا تو وہ اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ خود پر قسم لازم قرار دینے سے قسم واجب نہیں ہوتی کہ وہ اس کے اختیار کرنے سے باطل ہو جائے۔ لہذا قسم بدستور اپنی حالت پر برقرار رہے گی۔

اور اگر اس نے کہا ”تجھے تین طلاقیں یا پھر اللہ میں فلاں عورت کو بالضرور ماروں گا“ لیکن مذکورہ عورت اس کو مارنے سے قبل مر گئی ہو تو وہ اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا۔ وہ چاہے تو اپنے آپ پر طلاق دینا لازم کر لے یا چاہے تو کفارہ ادا کرے۔ اس لئے کہ قسم پوری کرنے کی شرط تو مذکورہ عورت کے وفات پہنچنے سے ختم ہو گئی، لہذا وہ دو قسموں میں سے ایک میں حاث ہو جائے گا اور اگر وہ آدمی خود مر جائے اور جس کو مارنے کی اس نے قسم کھائی تھی وہ زندہ ہو تو اس صورت میں مرنے والے پر حاث اور طلاق دینا ثابت ہو جائے گا لیکن چونکہ وہ آدمی تعین سے قبل مر چکا ہے لہذا عورت پر طلاق نہ ہوگی اور اس کو اس کے ترکے سے حصہ دیا جائے گا۔ اس لئے کہ جب اسے طلاق دینے اور ادائیگی کفارہ میں سے کسی کو منتخب کرنے کا اختیار حاصل ہے تو محض شک کی بنا پر اس پر طلاق نہ ہوگی اور حاکم اس کو اس کی تعین پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ ان میں سے ایک شے یعنی کفارہ (عدالتی) حکم کے تحت نہیں آتے۔ لہذا حاکم اس کے لازم کرنے کی طاقت نہیں رکھتا۔ لیکن وہ (کفارہ) اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین اس پر واجب ہوگا اور اگر کفارہ کے بدلے میں کوئی اور طلاق ہو مثلاً وہ کہے ”تجھے تین طلاق یا یہ“ تو اس صورت میں حاکم اس پر جبر کر سکتا ہے تاکہ وہ اس مبہم شے کی تفصیل بیان کرے۔ اس لئے کہ یہاں واقع ہونے والی شے طلاق ہے جو عدالت حکم کے تحت آتی ہے۔

اور اگر اس نے کہا ”تجھے طلاق یا مجھ پر ج یا عمرو“ تو حاکم ان میں سے کسی کو اختیار کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ البتہ وقوع میں وہ فتویٰ دے سکتا ہے کہ ان میں سے وہ جس کو چاہے واقع کر دے اور دوسرے امور کو باطل کر دے۔ اور اگر اس نے کہا ”تجھ پر تین طلاقیں یا مجھ پر فلاں عورت حرام“ تو اسے ان میں سے کسی ایک کو بطور فتویٰ اختیار کرنے کو کہا جاسکتا ہے اور جب تک اسے بیوی کے قریب گئے ہوئے چار مہینے نہ گزر جائیں قاضی اسے مجبور نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ وہ اس قسم کو کفارہ کے ذریعے اپنے آپ سے ساقط کرنے پر قادر نہیں ہے۔ مگر جب اسے عورت کے قریب گئے ہوئے چار ماہ گزر جائیں تو وہ اس بیوی کو ایلاء (قسم کمانے) کی طلاق دے، جس کے قریب نہ جانے کی اس نے قسم کھائی تھی یا پھر اپنی بیوی کو طلاق دے دے جس سے طلاق دینے کی اس نے بات کی تھی، کیونکہ اب یہ ضروری ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو طلاق دی جائے تو اسے حاکم

کی طرف سے دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کو کہا جائے گا۔

امام محمدؒ اپنی کتاب ”الطامع“ میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا ”واللہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یا اس گھر میں داخل نہ ہوں گا“ پھر جب وہ ان میں سے کسی ایک میں داخل ہو گیا تو وہ حائث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ حرف ”او“ (۱) جب دو اشیاء کے مابین آجائے تو وہ دونوں میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر حکم میں شامل کر دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَا تَقْلِعْ مِنْهُمْ آثِمًا قُفُورًا (الدھرہ: ۲۳) اور آپ ان میں سے کسی بد عمل یا ناشکرے کا کمانہ مانیں۔

اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں اس گھر میں کبھی داخل نہ ہوں گا یا اس دوسرے گھر میں آج ہائشور داخل ہو جاؤں گا“ پھر اگر وہ پہلے گھر میں چلا گیا تو حائث ہو جائے گا اور اگر وہ دن ختم ہونے تک دوسرے گھر میں نہ گیا تو بھی وہ حائث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی قسم میں اپنے آپ کو یہ اختیار دیا ہے کہ یا تو وہ اس گھر میں داخل نہ ہوگا یا پھر آج ہی اس دوسرے گھر میں داخل ہو جائے گا اور اگر وہ اسی دن دوسرے گھر میں داخل ہو گیا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور اگر دن یونہی گزر گیا تو وہ دو قسموں میں سے کسی ایک میں ضرور حائث ہو جائے گا۔ ابن سماءؒ اپنی نوادر میں فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے یہ سنا ہے کہ اگر کسی نے کہا ”اگر وہ آج ہی اس گھر میں داخل نہ ہوا تو اس کا غلام آزاد“ پھر اگر وہ اس دن اس گھر میں داخل نہ ہوا تو اس میں کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ استثناء درست نہیں اور قسم اپنی جگہ برقرار رہے گی اور میرے نزدیک اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا خواہ اس نے یہ بات پہلی بات سے متصل کہی ہو یا کچھ وقفہ کے بعد۔ لہذا اگر وہ اسی دن پہلے گھر میں داخل نہ ہوا تو وہ حائث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا یہ کہنا ”پھر اگر وہ اس میں داخل نہ ہوا“ کلمہ نخبیر (برائے اختیار) نہیں ہے جس کی بنا پر قسم اپنی جگہ بحال رہے گی۔ یہ حکم اس وقت ہے جب شرط ایک ہی چیز ہو ”واللہ اعلم۔“

دو شرطوں کے مابین حرف عطف داخل کر کے قسم اٹھانا:

اور اگر شرطیں دو ہوں اس طرح کہ اس نے کسی حرف عطف کے ساتھ ایک کو دوسری پر عطف کیا ہو تو حکم اس وقت تک متحقق نہ ہوگا جب تک کہ وہ دونوں اشیاء نہ پائی جائیں کیونکہ اس نے اسے ان دونوں کے ساتھ ہی مشروط کیا ہے تو اگر اس کا حکم ان میں سے کسی ایک کی موجودگی سے ثابت ہو جائے تو گویا یہ حکم اس کے عمل کے بغیر ہی ثابت ہو گیا ہے جو جائز نہیں ہے۔ پھر خواہ اس نے دونوں شرطوں کو جزاء سے مقدم ذکر کیا ہو یا منوخر یا جزاء کے وسط میں۔

مسائل: مثلاً اس نے کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ یا ”تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی“ یا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق اور اس گھر میں“ تو ان تمام صورتوں میں جب تک وہ دونوں گھر میں داخل نہ ہو اس پر طلاق نہ ہوگی۔ دونوں شرائط کو جزاء سے مقدم یا

مؤخر ذکر کرنے کی صورت میں اس لئے کہ اس نے دو شرائط کو حرف جمع کے ساتھ باہم جمع کر دیا ہے اور اگر کسی شے کو حرف جمع "واؤ" (اور) کے ساتھ جمع کر دیا جائے تو وہ ایسے ہی ہے جیسے انہیں لفظ جمع کہہ کر جمع کیا گیا ہو، اور اگر اس نے الفاظ میں دونوں کو جمع کیا ہوتا اور یہ کہا ہوتا "اگر تو ان دونوں گھروں میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" یا "تجھے طلاق اگر تو ان دونوں گھروں میں داخل ہوئی"۔ تو طلاق فقط اسی صورت میں واقع ہوتی ہے جب وہ ان دونوں گھروں میں داخل ہو جائے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر اس میں دونوں شرائط کی تہمید و تاخیر کا حکم اس لئے یکساں ہے کیونکہ جزاء ہمیشہ شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے۔ خواہ شرط کیسی بھی ہو لہذا اس میں تہمید اور تاخیر برابر ہوگی اور اگر وہ وسط جزاء میں ہو تو وہ اس لئے کہ بعض اوقات شے اپنی ہی جنس پر عطف ہوتی ہے نہ کہ غیر جنس پر لہذا شرط کا عطف جزاء پر درست نہیں ہوتا اور اگر شرط پر ہی موقوف کیا جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب عطف حرف فا کے ساتھ مذکور ہو، مثلاً اگر اس نے کہا "اگر تو اس گھر میں سو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" یا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر سو اس گھر میں داخل ہوئی" یا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق سو اس گھر میں" کہ یہ سب صورتیں برابر ہیں اور اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ ان دونوں گھروں میں داخل نہ ہو جائے۔ جیسے کہ ازیں قبل حرف واؤ کے ساتھ عطف کے ضمن میں بیان ہوا۔ الا یہ کہ سبقت صورت میں دونوں گھروں میں داخل کیلئے ترتیب ضروری نہ تھی۔ مگر یہاں پر ترتیب ضروری ہوگی۔ وہ اس طرح کہ وہ دوسرے گھر میں پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد داخل ہو ورنہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ حرف واؤ اور حرف فا اگرچہ حروف عطف اور حروف جمع ہیں لیکن ان میں سے حرف واؤ جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے، جبکہ حرف فا جمع متعید کیلئے یعنی جمع حسب ترتیب کیلئے۔ اسی لئے دوسرے حرف (فا) کی صورت میں ترتیب ضروری ہے نہ کہ اول الذکر صورت میں۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر یہ عطف حرف ثم (پھر) کے ساتھ مذکور ہو۔ مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی، پھر اس گھر میں تو تجھے طلاق" یا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی، پھر اس گھر میں" یا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر اس گھر میں"۔ لہذا اس حرف "ثم" اور حرف فا کی صورت میں یکساں طور پر ان میں سے ہر ایک میں داخل کیلئے ترتیب ضروری ہوگی البتہ یہاں (ثم کی صورت میں) یہ ضروری ہے کہ اس کا دوسرے گھر میں داخل ہونا پہلے گھر میں داخل ہونے کی نسبت قدرے تاخیر سے ہو۔

○ یہ حکم تو اس وقت ہے جب حرف عطف فعل کے بغیر دہرایا جائے اور اگر فعل کے ساتھ اس کا اعادہ کیا جائے، پھر اگر وہ حرف "واؤ" کے ساتھ مذکور ہو مثلاً اس نے کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" یا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس گھر میں داخل ہوئی"۔ تو اس صورت کا اور اس صورت کا جس میں فقط حرف عطف کا اعادہ کیا گیا ہو حکم یکساں ہے کیونکہ واؤ (اور) جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے جو دونوں شرطوں کو جمع کرنے کا اقتضا کرتا ہے جس میں فعل کا اعادہ اور عدم اعادہ دونوں یکساں ہیں اور اگر یہ اعادہ فعل حرف فا کے ساتھ ہو مثلاً اس نے کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو اس دوسرے میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" یا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو اس دوسرے گھر میں داخل ہوئی"۔ ابن سنانہ امام ابو یوسفؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے ان صورتوں میں حرف فا (تو) اور حرف واؤ (اور)

کے مابین فرق کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اول الذکر (حرف فا 'تو') کی صورت میں طلاق دونوں گھروں پر ترتیب کی رعایت کے بغیر داخل ہونے کی صورت میں واقع ہوگی مگر دوسری صورت میں طلاق نہ ہوگی۔ الا یہ کہ حرف فا کے ساتھ جو شرط مذکور ہے وہ 'آخر میں ہو' حتیٰ کہ اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے گھر سے قبل داخل ہو جائے پھر وہ پہلے میں داخل ہو جائے تو وہ حادث نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں یعنی یہ کہ حرف واؤ (اور) دونوں کے مابین ترتیب کی رعایت کے بغیر جمع مطلق کا تقاضا کرتا ہے جبکہ حرف فا دونوں کے مابین ترتیب کا تقاضا کرتا ہے۔ جس کے مطابق دوسرا فعل پہلے فعل کے بعد ہونا چاہئے۔ ابن سائبہؒ نے امام محمدؒ سے اس مسئلہ کی اس سے زیادہ تفصیل نقل کی ہے۔ وہ اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جو اپنی غیر مذلولہ بیوی سے کہے "اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" پھر اس نے اسے طلاق دے دی پھر وہ مذکورہ شخص کے گھر میں داخل ہوگئی پھر اس نے اس سے نکاح کر لیا پھر وہ اسی گھر میں دوسری مرتبہ داخل ہوگئی تو اس کو طلاق نہ ہوگی گویا کہ انہوں نے مذکورہ شخص کے گھر میں داخلے کو قسم کے منعقد ہونے کی بشرط قرار دیا ہے اور وہ مذکورہ شخص کے گھر میں پہلی مرتبہ اس وقت داخل ہوئی جب اسے اس پر ملک نکاح حاصل نہ تھی۔ لہذا وہ اس شخص کی طرح ہوگا جو کسی ایسی عورت کو طلاق دینے کی قسم کھائے جو اس کے نکاح میں نہ ہو جس کی بنا پر وہ مطلقہ نہ ہوگی اور جب وہ دوسری مرتبہ گھر میں داخل ہوئی اس وقت وہ اگرچہ اس کی بیوی تھی لیکن اس کی قسم منعقد نہ ہو سکی تھی۔ امام ابو یوسفؒ سے یہی حکم ایک دوسرے مسئلے میں بھی مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اپنی دو بیویوں سے کہا "جب میں اس کے ساتھ ہم بستری کروں پھر جب میں اس دوسری سے بھی ہم بستری کروں تو میرا غلام آزاد" تو قسم ان میں سے پہلی بیوی پر نہیں بلکہ قسم تو دوسری بیوی سے جماعت کرنے پر ہے اور وہ دوسری بیوی سے ایلاء کی قسم کھانے والا شمار ہوگا بشرطیکہ وہ پہلی بیوی سے ہم بستری کرچکا ہو۔ اور ان مقامات میں حرف فا حرف واؤ کے مشابہ نہیں ہے۔ جس سے ثابت ہوا کہ انہوں نے پہلی بیوی سے ہم بستری ہونے کو دوسری بیوی کے حق میں قسم منعقد ہونے کیلئے شرط قرار دیا ہے۔

اور اگر اس نے اپنی بیوی سے ہم بستری کرنے سے قبل کہا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اگر اس گھر میں داخل ہوئی" یا جزاء کو وسط میں لاتے ہوئے یوں کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق اور اگر اس گھر میں داخل ہوئی"۔ تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمد رحمہما اللہ دونوں فرماتے ہیں کہ ان میں سے جس گھر میں بھی وہ داخل ہوگی تو اسے طلاق ہو جائے گی اور قسم ساتھ ہو جائے گی اور اسے دوسرے گھر میں داخل ہونے سے طلاق نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جب اس نے فعل کا حرف عطف سمیت اعادہ کیا ہے تو یہ شرط پہلے فعل پر عطف نہ ہوگی بلکہ یہ دوسری قسم ہوگی جس کی جزاء محذوف ہوگی۔ لہذا ان میں سے جو شرط بھی پائی گئی قسم کی جزاء واقع ہو جائے گی اور قسم ختم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ دوسری شرط کی جزاء باقی نہیں رہی اور اگر اس نے دونوں شرطوں کو جزاء سے مقدم کیا اور کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اگر اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" تو اس صورت میں اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو جائے اور یہی ابن سائبہؒ اور امام محمدؒ سے روایت ہے۔ امام محمدؒ نے "الجامع" میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے بھی دو روایات میں سے ایک روایت یہی ہے۔ ابن سائبہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ وہ ان

دونوں کو یکساں سمجھتے ہیں کہ وہ ان میں سے جس گھر میں بھی داخل ہو گئی اسے طلاق ہو جائے گی جیسے کہ پہلی صورت میں یہی حکم ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے جِزَاء سے قبل جب شرط کو شرط پر عطف کیا ہے تو وہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ایک ہی قسم ہے۔ اس لئے کہ اس کا پہلا جملہ یعنی ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی“ جملہ تام نہیں ہے کیونکہ وہ جِزَاء کے بغیر ہے۔ پھر اس کا کنا ”اور اگر اس گھر میں داخل ہوئی“ علیحدہ شرط ہو گا الا یہ کہ اس نے اس کے ساتھ کسی جِزَاء کا ذکر نہیں کیا۔ لہذا جو جِزَاء پہلے جملے کی ہوگی وہی دوسرے جملے کی ہوگی۔ لہذا ان دو شرطوں میں سے جو شرط بھی پائی گئی جِزَاء واقع ہو جائے گی اور دوسری قسم باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کی کوئی جِزَاء باقی نہ رہی بخلاف سابقہ صورت کے کیونکہ وہاں جِزَاء کے مذکور ہونے کی وجہ سے قسم مکمل ہو گئی ہے۔ پھر جب اس نے فعل کا حرف شرط (ان=اگر) سمیت اعادہ کیا وہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ایک نیا کلام ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قسم کے باب میں شرط کا جِزَاء سے پہلے ذکر کرنا یا بعد میں دونوں برابر ہیں تو اگر وہ اسے اس سے مقدم کرتا تو یہی جواب ہوتا۔ لہذا مؤخر کرنے کی صورت میں بھی یہی حکم ہو گا، واللہ اعلم۔

○ اور اگر اس نے شرط کا اعادہ کیا اور اس کے ساتھ ایک جِزَاء کا ذکر کیا، پھر اگر اس نے بلا حرف عطف اس کا اعادہ کیا مثلاً یوں کہا ”اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں، اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق“ تو اس کی قسم دوسرے جملے سے مکمل ہوگی اور اس کا پہلا جملہ لغو ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے حرف شرط ”ان“ کی جگہ ”اذا“ (جب) ”متی“ (جب) ”وان“ (اگرچہ) ”اذا“ (جب) ”وان متی“ (اگرچہ جب) کا بھی یہی حکم ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر اس نے پہلے جملے کا آغاز ”اذا“ (جب) سے کیا ہو اور دوسرا جملہ ”ان“ (اگر) سے شروع کیا ہو یا پھر اس نے پہلے ”اذا“ (جب) استعمال کیا ہو یا پھر لفظ ”متی“ (جب) استعمال کیا ہو کیونکہ شرط کے ساتھ اس وقت تک کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے ساتھ جِزَاء کو نہ ملایا جائے اور اس نے جِزَاء دوسری شرط کے ساتھ ملا دی ہے اور وہ تو حقیقتاً بھی اسی سے متصل ہے لہذا وہ جِزَاء پہلے جملے سے منقطع (علیحدہ) ہو جائے گی۔ یوں پہلا جملہ بغیر جِزَاء کے رہ جائے گا۔ جس کی بنا پر وہ لغو ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے جِزَاء کو مقدم کیا اور یوں کہا ”تجھے طلاق اگر میں تجھ سے شادی کروں“ تو اس صورت میں قسم پہلے جملے پر مکمل ہو جائے گی اور دوسرا جملہ لغو قرار پائے گا کیونکہ جِزَاء پہلی شرط کے ساتھ متعلق ہو گئی ہے اور دوسرا جملہ پہلے جملے پر عطف کے بغیر ہے لہذا وہ ایسی شرط کے طور پر باقی رہا جس کی کوئی جِزَاء نہیں، جس کی بنا پر وہ لغو ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا ”جب میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا“ تو اس صورت میں قسم آخری جملے کے ساتھ مکمل ہوگی اور پہلا جملہ لغو ہوگا۔ اس لئے کہ حرف ”ان“ (اگر) خالصتاً شرطیہ ہے۔ چنانچہ اس کا استعمال صرف اور صرف شرط کیلئے ہوتا ہے جبکہ ”اذا“ (جب) تو وقت کیلئے بھی استعمال ہو جاتا ہے اور چونکہ طلاق کو ان دو جملوں میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق کرنا ضروری ہے لہذا اسے جملہ شرطیہ کے ساتھ متعلق کرنا زیادہ بہتر ہے۔ امام محمدؒ نے اپنی کتاب ”الایمانع“ میں ذکر کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے ایک ہی گھر میں کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو میرا غلام آزاد“ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی“ پھر وہ اس میں ایک ہی بار داخل ہوئی تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حادث نہ ہوتا آئندہ اس میں دوبارہ داخل نہ ہو



جائے لیکن ہم استفساناً پہلی مرتبہ داخل ہونے پر حائل قرار دیتے ہیں۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شرط کی تکرار کو کسی ممکنہ فائدے پر محمول کیا جاتا ہے وہ یہ کہ اس کا ارادہ اس پر عطف کرنے کا تھا الا یہ کہ اس نے حرف عطف کو حذف کر دیا ہے۔ لہذا اس میں دو مرتبہ داخل ہونا شرط ٹھہرا جبکہ استفسان کی دلیل یہ ہے کہ جیسے کا اعادہ پہلے جیسے کی تردید کے مترادف ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کا مقصد اسے گھر میں داخل ہونے سے روکنا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ انسان ایک ہی بار کے منع کرنے سے داخل ہونے سے منع ہو سکتا ہے نہ کہ اس کے اعادہ سے الا یہ کہ اس کا ارادہ دوبار داخل ہو جانے سے ہو تو اس صورت میں جو اس کی نیت ہو وہی مراد ہوگا۔ اس لئے کہ ظاہراً کوئی انسان بے فائدہ بات نہیں کرتا تو چونکہ اس نے ظاہری کلام کے مطابق نیت کی ہے لہذا اس بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اور اگر اس نے حرف عطف سمیت کلام کا اعادہ کیا اور کہا ”اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا اور اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا“ یا کہا ”اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا“ پس میں نے تجھ سے نکاح کیا“ یا ”جب میں نے تجھ سے نکاح کیا اور تب میں نے تجھ سے نکاح (تو تجھے طلاق)“ تو اس صورت میں اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ اس سے دوبار نکاح نہ کرے کیونکہ جب دو شرائط میں سے ایک شرط کو دوسری پر عطف کیا گیا ہے تو اس نے ان دونوں کے ساتھ جزاء کو متعلق کر دیا ہے۔ اور اگر اس نے طلاق کا ذکر پہلے کیا ہو اور کہا ”تجھے طلاق اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا“ پس میں نے تجھ سے نکاح کیا“ تو اس میں یہ طلاق ایک ہی نکاح سے متعلق ہوگی اور یہ صورت سابقہ صورت کے برعکس ہے کیونکہ سابق جملہ جزاء اور شرط کے ساتھ مکمل ہو گیا ہے۔ پھر جب اس نے کلام مکمل ہو جانے کے بعد شرط کا اعادہ کیا تو اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق“ اور اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا“ تو اسے دو نکاحوں میں سے ہر ایک پر طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس نے نکاح کا عطف جزاء پر کیا ہے تو اس میں بھی جزاء مضمر (مخفی) ہوگی۔ گویا کہ اس نے دوبارہ کہا ہے ”اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق“ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

○ اور اگر اس نے کہا ”تو جب بھی اس گھر میں داخل ہوئی اور فلاں شخص سے بات کی تو میرے غلاموں میں سے ایک غلام آزاد“ پھر وہ اس گھر میں کئی بار داخل ہوئی مگر اس نے مذکورہ شخص سے ایک ہی مرتبہ بات چیت کی تو اس کا فقط ایک غلام ہی آزاد ہوگا۔ کیونکہ اس نے غلام کی آزادی کیلئے گھر میں داخل ہونے سے اور فلاں شخص سے بات چیت کرنے، دونوں کو شرط قرار دیا ہے۔ پھر جب دو شرائط میں سے ایک شرط کئی دفعہ پائی گئی مگر دوسری شرط فقط ایک ہی مرتبہ پائی گئی تو اس کی ایک ہی قسم کی شرط پائی گئی ہے مگر قسم کی دوسری شرط فقط ایک ہی مرتبہ پائی گئی ہے لہذا اس کا ایک ہی غلام آزاد ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا ”جب کبھی بھی تو اس گھر میں داخل ہوئی“ پس اگر تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق“ پھر وہ اس گھر میں تین مرتبہ داخل ہوئی مگر اس نے مذکورہ شخص سے فقط ایک ہی مرتبہ بات چیت کی تو اس کی بیوی کو تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ اس نے مذکورہ جملے میں حرف تا (تو) پس کے بعد شرط کا ذکر کیا ہے اور اس کی جزاء گھر میں داخل ہونا قرار دی ہے اور اگر شرط حرف کما (جب کبھی) کے ساتھ مذکور ہو تو جب بھی دہرائی جائے گی تو جزاء (حکم) کا بھی اتنی ہی بار اعادہ ہوگا۔ اور یوں سمجھا جائے گا گویا اس نے اس کے ہر بار کے داخلے پر طلاق کو مذکورہ شخص

سے بات چیت کرنے کے ساتھ مطلق کیا ہے تو جب وہ مذکورہ شخص سے ایک مرتبہ بات چیت کرے گی تو اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ ایک ہی فعل کئی قسموں میں شرط ہونے کی اہلیت رکھتا ہے لہذا وہ ان سب قسموں میں حائث ہو جائے گا۔

**مسئلہ:** ابن سہم "امام ابو یوسف" سے ایک اور مسئلہ روایت کرتے ہیں جو سابق مسئلے کی شرح و توضیح کا قائم مقام ہے۔ وہ فرماتے ہیں اگر اس نے کہا "تو جب بھی اس گھر میں داخل ہوئی اور تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق" تو یہ طلاق دونوں باتوں پر موقوف ہوگی۔ چنانچہ اگر وہ مذکورہ گھر میں تین مرتبہ داخل ہوئی مگر اس نے مذکورہ شخص سے فقط ایک مرتبہ بات چیت کی تو اسے ایک ہی طلاق ہوگی کیونکہ یہاں حرف واؤ (اور) منع کیلئے ہے تو داخل ہونا اور بات چیت کرنا دونوں ایک ہی شرط ہوں گی اور اگر کئی شرائط میں سے ایک شرط کا اعادہ ہو جائے تو اس سے حنث ثابت نہیں ہوتا۔ پھر اگر وہ لوٹ آئی اور اس نے چوتھی بار گھر میں داخل ہونے سے قبل مذکورہ شخص سے بات چیت کر لی تو اسے ایک اور طلاق ہو جائے گی کیونکہ دوسری قسم کی شرط بھی پوری ہو گئی ہے اور اگر پھر وہ لوٹ آئی اور اس نے مذکورہ شخص سے تیسری مرتبہ بات چیت کر لی تو اس پر تیسری طلاق ہو جائے گی کیونکہ تیسری قسم کی شرط پوری ہو گئی ہے۔ امام فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ جب اس نے گھر میں داخل ہونے کے بجائے تین مرتبہ مذکورہ شخص کے ساتھ پہلے بات چیت کی، پھر وہ گھر میں داخل ہوئی تو اسے ایک طلاق ہو جائے گی اور اگر وہ دوسری مرتبہ داخل ہوئی تو اسے دوسری اور اگر وہ تیسری بار داخل ہو گئی تو اسے تیسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی کیونکہ اس میں ترتیب کی رعایت ضروری نہیں اور یہ کہ دو شرائط میں سے کسی بھی شرط کو پہلے یا بعد میں بیان کرنے میں بھی کوئی فرق نہیں۔

**مسئلہ:** ابن سہم "امام ابو یوسف" سے ایک اور مسئلہ بھی روایت کیا ہے جو دوسرے مسئلے کی توضیح و تشریح کے مترادف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا "جب کبھی بھی تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اگر تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق" تو اس تمام جملے کے ذریعے طلاق گھر میں داخلے پر ہی ہوگی تو جب بھی وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو قسم ہو جائے گی۔ پھر اگر اس نے مذکورہ شخص سے بات چیت کی تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ پھر اگر وہ لوٹ آئی اور گھر میں داخل ہو گئی پر اس نے مذکورہ شخص سے بات چیت کی تو اسے دوسری طلاق ہو جائے گی۔ پھر اگر وہ لوٹ آئی اور پھر گھر میں داخل ہوگی اور پھر اس نے مذکورہ شخص سے بات چیت کر لی تو اس پر ایک اور طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر وہ ابتداء میں تین مرتبہ گھر میں داخل ہو گئی پھر اس نے ایک مرتبہ مذکورہ شخص سے بات چیت کر لی تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ اس نے گھر میں داخل ہونے کو انعقاد یمین کی شرط قرار دیا ہے تو جتنی مرتبہ بھی وہ گھر میں داخل ہوگی اتنی ہی بار قسم ہو جائے گی کیونکہ اس نے یہاں حرف "کہا" (جب کبھی بھی) استعمال کیا ہے تو چونکہ اس پر تین قسمیں ہو چکی ہیں لہذا وہ ایک ہی شرط کے پائے جانے سے مکمل جائیں گی تو جب تک وہ داخل نہ ہوگی شخص اس سے بات چیت کرنے سے قسم نہ ہوگی۔ ابن سہم کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف "سے سنا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ یہ کہتا "جب کبھی بھی (کہا) تو اس گھر میں داخل ہوئی، پس جب کبھی بھی تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق" تو اس

صورت میں یہ قسم ان دونوں پر ہوگی اور یہاں حرف فا (پس) تو جزاء کی علامت ہوگا۔ پھر اگر وہ ابتداء تین مرتبہ گھر میں داخل ہوگئی پھر اس نے ایک مرتبہ مذکورہ شخص سے بات چیت کی تو اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی اور اگر وہ گھر میں (ایک مرتبہ) داخل ہوئی اور اس نے مذکورہ شخص کے ساتھ تین مرتبہ بات چیت کی تو تب بھی اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ گھر میں داخل ہو جانے سے قسم منعقد ہو چکی ہے تو جب اس کی طرف کا اعادہ ہوگا تو اس کے حنث کا بھی اعادہ ہوگا واللہ اعلم۔

○ اور اگر اس نے کہا "جس عورت سے بھی میں نے نکاح کیا تو اسے طلاق اور اس کی فلاں بیوی پر بھی" تو اسے فوراً طلاق ہو جائے گی اور اس کے ساتھ نکاح کا انتظار نہ کیا جائے گا اس لئے کہ حرف "نکل" اگرچہ حرف شرط نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا لیکن اس میں شرط کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اس کے ذریعے اس کی جزاء کا وقوع ایک ایسی عورت پر موقوف ہوتا ہے جو اس کی زوجہ ہونے سے متصف ہو اور فلاں عورت اس کی بیوی ہونے کی وصف سے متصف نہیں ہے لہذا اس کی طلاق اس (نکاح) پر موقوف نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "میری بیویوں میں سے جو بیوی بھی اس گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق اور فلاں بیوی پر بھی" یعنی اس نے اپنی بیوی میں سے کسی کا نام لے کر کہا کہ اس پر بھی تو اس پر تو اسی وقت گھر میں داخل ہونے سے قبل طلاق ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر اگر وہ گھر میں دوران عدت داخل ہوگئی تو اس پر دوسری طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ عورت اس کے الفاظ "میری بیویوں میں سے جو بیوی بھی گھر میں داخل ہوئی" کے عموم میں بھی شامل ہے۔ اور اگر اس نے کہا "تو اور جو میری بیویوں میں سے اس گھر میں داخل ہوئی اسے طلاق" تو جیسے ہی وہ مذکورہ جملہ کہہ کر خاموش ہوا اسے طلاق ہو جائے گی کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ اس نے یہ طلاق ایک خاص وصف کے ساتھ موصوف بیویوں پر وارد کی ہے اور یہ اس صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہے۔ اور اگر وہ اثنا عشر عدت میں گھر میں داخل ہوگئی تو اسے دوسری طلاق ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا "تجھے طلاق اور فلاں عورت پر بھی اگر میں اس سے نکاح کروں" تو اس کی بیوی پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ مذکورہ عورت سے نکاح نہ کرے کیونکہ اس نے اس کی طلاق کو ایک شرط یعنی دوسری عورت سے نکاح کے ساتھ معلق کیا ہے کیونکہ اس نے بطور نص حرف شرط استعمال کیا ہے لہذا یہ طلاق اسی کے ساتھ معلق ہوگی بخلاف سابقہ صورت کے۔

○ اور اگر اس نے اپنے غلام سے کہا "تو آزاد ہے اور ہر وہ شخص بھی جو میرے غلاموں میں سے اس گھر میں داخل ہوا" تو پھر غلام تو اسی وقت آزاد ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر اس نے یہ نیت کی کہ اس کی آزادی بھی گھر میں داخلے کے ساتھ معلق تھی تو خلاف ظاہر ہونے کی بنا پر عدالت میں اس کی بات کا اعتبار نہ کیا جائے گا کیونکہ حقیقی طور پر یہاں شرط کے ساتھ تعلق موجود نہیں ہے اور وہ اس شرط میں بھی ان کے ساتھ شریک نہ کیونکہ ایسا کرنے میں اس کیلئے آسانی اور تخفیف ہے لہذا قاضی اس کی اس بات کی تصدیق نہ کرے واللہ الموفق للصواب۔

امام محمدؒ نے "البايع" میں ایک ایسے شخص کا ذکر کیا ہے جس کی دو بیویاں ہوں اور اس نے ایک بیوی سے کہا "تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی" نہیں بلکہ اس کو "پھر اگر ان میں سے پہلی گھر میں داخل ہوگئی تو

دونوں پر طلاق ہو جائے گی اور دوسری بیوی پر اس سے قبل طلاق نہ ہوگی کیونکہ شوہر کا ان میں سے ایک بیوی سے یہ کہنا ”تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی“ اس کی طلاق کو گھر میں داخلے کے ساتھ مشروط کرنا ہے۔ پھر اس کا ”لا“ (نہیں) کہنا طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے سے رجوع کرنا ہے مگر اس کا قول ”بل“ (بلکہ) طلاق کو اس کی سابقہ شرط کے ساتھ معلق قرار دینا ہے۔ لہذا اس سے رجوع تو درست نہیں البتہ اثبات (بل) بلکہ درست ہے۔ لہذا اس کی طلاق اسی شرط کے ساتھ معلق رہے گی اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق نہیں بلکہ میرا فلاں غلام آزاد“ تو اس کا وہ غلام تو فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا قول ”نہیں بلکہ میرا غلام آزاد“ ایک مکمل جملہ ہے کیونکہ وہ یا تو مبتداء ہے اور یا پھر خبر۔ لہذا اسے اس سے قبل مذکورہ شرط کی کوئی احتیاج نہیں۔ لہذا وہ اس کے ساتھ متعلق نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا ”اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق“ نہیں بلکہ فلاں عورت پر“ اور وہ عورت اس کی بیوی ہو تو اس کی بیوی کو اسی وقت طلاق نہ ہوگی کیونکہ اس کا یہ کہنا ”نہیں بلکہ فلاں عورت پر“ غیر مستقل (ناکتم) جملہ ہے اور وہ اپنے سے پہلے بتلے کا محتاج ہے اور سابقہ جملہ ایک شرط کے ساتھ متعلق ہے۔ لہذا یہ جملہ بھی اس کے ساتھ متعلق ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے اپنے غلام سے کہا ”تو آزاد ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوا“ نہیں بلکہ میرا فلاں غلام“ تو وہ دوسرا اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ وہ گھر میں داخل نہ ہو جائے کیونکہ اس نے سابقہ کلام کی تصحیح ایک غیر مکمل بتلے کے ساتھ کی ہے لہذا وہ بھی اسی کے ساتھ متعلق ہوگا۔ ابن سائبہؒ امام ابو یوسفؒ سے اپنی نوادر میں نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق اور طلاق اور طلاق“ نہیں بلکہ اس پر ”پھر پہلی بیوی گھر میں داخل ہوگئی تو اس پر تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ اس کا کہنا ”نہیں بلکہ اس پر“ ناکمل ہے۔ لہذا اس میں شرط مخفی ہوگی۔ لہذا پہلی بیوی کی طلاق کی طرح دوسری بیوی کی طلاق کی شرط بھی گھر میں داخل ہوگی اور چونکہ پہلی بیوی کے حق میں شرط کی جزاء تین طلاقیں تھیں۔ تو اسی طرح دوسری بیوی کی جزاء بھی یہی ہوگی اور اگر اس نے کہا ”تجھے طلاق اور طلاق اور طلاق نہیں بلکہ اس پر“ تو دوسری پر ایک طلاق اور پہلی بیوی پر تین طلاقیں ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ دوسری کیلئے فقط اتنی بات مخفی ہوگی جس سے وہ کلام مستقل (مکمل) ہو جائے اور یہ کلام ایک طلاق کو مضربان لینے سے مکمل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ حمیس علم نہیں کہ یہاں طلاقیں موقوف ہیں۔ پس یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے یوں کہا ہو ”نہیں بلکہ اس پر طلاق“ بخلاف سابقہ صورت کے کیونکہ اس نے وہاں تین طلاقیں کو یکبار گھر میں داخلے کے ساتھ متعلق کیا ہے لہذا اس کا ایک ہی بتلے کے طور پر اعتبار کرنا ضروری ہے جیسے کہ اس نے انہیں معلق کیا ہے۔ لہذا یہ جملہ دوسری بیوی کے حق میں تصحیح کنندہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے طلاق اگر تو نے فلاں شخص سے کلام کیا نہیں بلکہ اس پر“ تو یہاں یہ استدراک (تصحیح) کلام پر ہوگا نہ کہ طلاق پر اور یہ حکم امام محمدؒ کی ”الجامع“ میں بیان کردہ حکم کے خلاف ہے اور ممکن ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول اس بنیاد پر ہو کہ انہوں نے اس کے سابق کلام پر مبنی کیا ہو کیونکہ اس نے اس کی طلاق کو فلاں شخص سے بات کرنے کے ساتھ متعلق کیا ہے۔ پھر اگر اس نے کہا ”اگر تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق نہیں بلکہ اس پر“ تو اس کا قول ”نہیں

بلکہ اس پر "طلاق کی تعلیق ہے کیونکہ اس نے اسے جزاء پر جہن کیا ہے لہذا اس کی طلاق بھی اسی کے ساتھ متعلق ہوگی جس کے ساتھ دوسری بیوی کی طلاق متعلق تھی۔

○ بزرگ امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے کہا "جس عورت سے بھی میں نے نکاح کیا اسے طلاق، اگر میں اس گھر میں داخل ہوا" پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا اور پھر وہ گھر میں داخل ہو گیا۔ بعد ازاں اس نے دوسری عورت سے نکاح کیا تو طلاق اس بیوی پر ہوگی جس سے اس نے گھر میں داخل ہونے سے قبل نکاح کیا تھا اور جس عورت سے اس نے گھر میں داخلے کے بعد نکاح کیا اس پر طلاق نہ ہوگی۔ امام محمدؒ نے بھی "الجامع" میں اس مسئلے کا یہی حکم بیان کیا ہے کیونکہ اس نے طلاق ایسی عورت پر واقع کی ہے جو اس کے گھر میں داخل ہونے سے قبل اس کی بیوی ہونے کی صفت سے متصف ہو اور اس معیار پر وہی عورت پورا اترتی ہے جس سے اس نے گھر میں داخل ہونے سے قبل نکاح کیا تھا نہ کہ داخل ہونے کے بعد جس سے نکاح کیا ہے۔ لہذا جس عورت سے اس نے داخل ہونے کے بعد نکاح کیا ہے اس پر طلاق نہ ہوگی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "میری جو اندھی بیوی ہو اسے طلاق، اگر وہ اس گھر میں داخل ہوگی" پھر اس کی کوئی بیوی اس میں داخل ہوگئی اور بعد میں وہ اندھی ہوگئی تو اس پر طلاق نہ ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے قبل میں داخل ہونے کا ذکر پہلے کیا اور کہا "اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو ہر وہ عورت جس سے میں نے نکاح کیا تو اسے طلاق" پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر وہ گھر میں داخل ہوا، پھر اس نے دوسری عورت سے نکاح کیا تو یہاں اس عورت پر طلاق ہوگی جس سے اس نے مکان میں داخل ہونے کے بعد نکاح کیا ہے اور جس عورت سے اس نے داخل ہونے سے قبل نکاح کیا تھا اس پر طلاق نہ ہوگی کیونکہ اس نے مکان میں داخلے کو دوسری قسم کے انتقال کی شرط بنا دیا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے داخلے کے وقت کہا ہو "ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں اسے طلاق" تو اس میں وہ بیوی داخل نہ ہوگی جس سے اس نے داخلے مکان سے قبل نکاح کیا تھا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے ان دونوں مسائل میں یہ نیت کی کہ میں جس سے بھی اس سے پہلے یا بعد میں نکاح کروں تو اس کے باوجود جس کے متعلق اس نے نیت کی ہو اس پر طلاق نہ ہوگی اور نہ ہی اس پر اس کی نیت کی پابندی لازم ہوگی کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے اندھا احتمال نہیں رکھتے۔ بزرگ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کہا "جس عورت سے بھی میں نکاح کروں تو اسے طلاق اگر میں گھر میں داخل ہوا" پھر وہ گھر میں داخل ہوا پھر اس نے نکاح کیا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگر وہ گھر میں دوسری مرتبہ داخل ہوا تو اس پر طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس کی قسم شادی کے بعد داخلے مکان پر منعقد ہوئی ہے نہ کہ ان سے قبل داخلے پر اور چونکہ نکاح سے قبل کے داخلے پر قسم منعقد ہی نہ ہوئی تھی لہذا اس سے قسم نہ کھلی۔ پھر جب اس کا دوسری مرتبہ داخلے پایا گیا اور چونکہ اس پر قسم کھائی ہوئی تھی لہذا اس پر طلاق ہو جائے گی۔

○ اور اگر اس نے کہا "جس عورت سے بھی میں ایک سال تک نکاح کروں تو اسے طلاق اگر میں نے فلاں شخص سے بات چیت کی" تو یہ قسم اس بیوی کے متعلق ہوگی جس سے وہ اس وقت نکاح کر رہا ہو خواہ نکاح مذکورہ شخص سے کام لرنے سے قبل ہو یا بعد میں۔ امام محمدؒ نے "الجامع" میں یہی بیان کیا ہے۔ اس لئے کہ جب اس

نے کہا ”جس عورت سے میں سال تک نکاح کروں“ تو ضروری ہوگا کہ وقت کی اس تعبیین کا کوئی فائدہ ہو۔ چونکہ اگر قسم کو اس بیوی سے مختص کر دیا جائے جس سے اس نے کلام کرنے سے قبل نکاح کیا ہو تو اس سے وقت کی تعبیین کا کوئی فائدہ نہ رہے گا۔ لہذا کلام کرنا نکاح کے ساتھ مطلق طلاق کی شرط ہوگا۔ اور اگر اس نے پہلے کی ابتداء کلام سے کی اور کہا ”اگر میں نے فلاں شخص سے کلام کیا تو ہر وہ عورت جس سے میں ایک سال تک نکاح کروں اس پر طلاق“ تو یہ طلاق کلام کے بعد کے زمانے پر مشتمل ہوگی اور اس کے بارے میں وقت کی تعبیین و عدم تعبیین دونوں کا حکم برابر ہوگا کیونکہ جب اس نے پہلے کا آئاز کلام سے کیا ہے تو اس نے اس سے بات چیت کرنے کو قسم کے منقذ ہونے کی شرط قرار دیا ہے لہذا وہ عورت جس سے اس نے کلام کرنے سے قبل نکاح کیا ہو اس حکم میں داخل نہ ہوگی اور یہاں تعبیین وقت کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس سے اس مدت کے دوران کئے جانے والے عقد کی تخصیص ہو جائے گی نہ کہ اس کی جس سے وہ بعد از مدت نکاح کرے“ واللہ اعلم بالصواب۔

○ اور اگر حالف نے اپنی قسم پر سکوت کے بعد کسی اور پہلے کو عطف کیا تو اس کے متعلق امام ابو یوسفؒ سے بطور اصول مروی ہے کہ اگر اس نے سکوت کے بعد اپنی قسم پر کسی ایسی بات کا عطف کیا جس سے اس نے اپنے لئے وسعت پیدا ہوئی ہو تو اس کی بات قبول نہ کی جائے گی۔ جیسے کہ سکوت کے بعد استثناء قبول نہیں ہوگا۔ اور اگر اس نے عطف کے ذریعے کسی ایسی بات کا اضافہ کیا جس سے اس کی ذات پر سختی ثابت ہوتی ہو تو اس (اضافے) کو قبول کیا جائے گا۔ جب یہ بات اصولی طور پر ثابت ہوگئی تو ابن سلاّمؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے متعلق یہ سنا ہے جو کہ ”اگر فلاں عورت گھر میں داخل ہوگئی تو اسے طلاق“ بعد ازاں وہ خاموش ہو گیا اور پھر اس نے کہا ”اور اس پر بھی“ یعنی اس کی دوسری بیوی پر بھی تو یہاں اس کی دوسری بیوی بھی قسم میں داخل ہو جائے گی کیونکہ حرف ”واو“ (اور) جمع کیلئے ہوتا ہے گویا اس نے یہ کہا ہے کہ ”اور اس پر بھی طلاق اگر یہ اس گھر میں داخل ہوگی“ اور اس میں خود اس کے خلاف سختی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر وہ اس گھر میں داخل ہوگی“ کیونکہ یہ شرطیہ پہلے پر عطف ہے اور اس میں بھی خود اسی پر سختی اور شدت ہے۔ اس لئے کہ اس کا تائنا یہ ہے کہ پہلی بیوی کو دونوں گھروں میں سے کسی ایک میں داخل ہونے سے طلاق ہو جائے جس میں خود اسی پر حکم میں سختی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے طلاق کا فوری نذر کیا اور کہا ”اس پر طلاق“ پھر وہ خاموش ہو گیا اور پھر اس نے کہا ”اور اس پر بھی“ تو دوسری پر بھی طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس نے وقوع طلاق کے اس حکم میں دونوں کو جمع کر دیا ہے اور اس میں خود بھی اس پر حکم کی سختی ہے۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوگی“ بعد ازاں وہ خاموش ہو گیا اور پھر اس نے کہا ”اور اس میں“ یعنی اس کے دوسرے گھر میں تو اسے اس کا حق حاصل نہ ہوگا۔ لہذا اگر وہ پہلے گھر میں داخل ہوگئی تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس کا کما ”اور اس میں“ (یعنی دوسرے گھر میں) یہ پہلی قسم کی شرط میں اضافہ ہے کیونکہ اس طرح اس نے قسم کو دونوں گھروں میں داخلے کے ساتھ مطلق کر دیا ہے جس سے اس پر طلاق اس وقت تک نہ ہوگی جب تک وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو۔ اور ان میں سے کسی ایک میں داخل ہونے سے پہلے طلاق نہ ہوگی حالانکہ سکوت کے بعد قسم کی شرط میں اسے اضافے کا حق حاصل نہیں

تھا۔ علاوہ ازیں یہ تو اس کی اپنے حق میں توسیع ہے، لہذا استثناء کی طرح یہ بھی جائز نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

ان اعیان کا بیان جن سے طلاق اور عتاق معلق کئے جاتے ہیں:

رہے وہ اعیان (شروط) جن کے ساتھ طلاق اور عتاق کو معلق کیا جاتا ہے تو ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اس لئے ان سب کو جمع کرنا ممکن نہیں کیونکہ انہیں اختیار کرنا خود قائل کی مرضی پر موقوف ہوتا ہے لہذا ہم انہی اعیان کے ذکر پر اکتفا کریں گے جنہیں ہمارے ائمہ کرام نے اپنی کتب میں بیان کیا ہے۔  
ان کتابوں میں مذکور اعیان (واحد، عین، شے، ذات وغیرہ) کی دو اقسام ہیں: اولاً حسی امور، ثانیاً شرعی امور۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

۱- حسی امور: ان حسی امور میں کسی جگہ میں داخل ہونا، ٹکنا، بات چیت کرنا، کسی بات کو ظاہر کرنا، کسی راز کو فاش کرنا، اعلان کرنا، چھپانا، افشاء نہ کرنا، اخفاء کرنا، بشارت دینا، پڑھنا، کھانا، پینا، پکھنا، دوپہر کا کھانا، رات کا کھانا، کپڑے پہننا، رہنا، ٹھہرنا، پناہ دینا، شب باشی کرنا، کسی سے خدمت لینا، کسی کی شفا دینا، حق پر قبضہ کرنا، قضا کرنا، کسی شے کو منہدم کرنا، کسی کو مارنا اور کسی کو قتل کرنا وغیرہ شامل ہیں۔

۲- شرعی امور: دوسری قسم یعنی شرعی امور پر قسم کھانا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ یا تو ان کے صحیح اور فاسد ہونے پر قسم کھانا یا ان کے فطری صحیح ہونے پر نہ کہ فاسد ہونے پر۔ مثلاً کسی کو کوئی شے عطیہ دینا، سپرد کرنا، پوشاک پہننا، سوار ہونا، بیٹھنا، صدقہ کرنا، کوئی شے عاریتاً دینا، قرض دینا، بیٹنا اور کرایہ پر لینا، خریدنا، نکاح کرنا، پڑھنا، روزہ رکھنا اور دوسری متفرق اشیاء وغیرہ شامل ہیں جنہیں ہم اس کتاب کے آخر میں فصل میں جمع کریں گے۔

ان شروط میں اصول یہ ہے کہ ان میں قسم کھانے والے کے الفاظ ان کی لغوی ولات کے حوالے سے دیکھے جاتے ہیں نیز یہ کہ تنقید (متد کرنے) تقسیم (عام کرنے) اور تخصیص میں ان کے تقاضے کیا ہیں؟ الا یہ کہ عوام الناس کے ہاں ان الفاظ کے معانی اس لغوی استعمال سے مختلف ہوں تو اس صورت میں اس لفظ کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور اس صورت میں یہ مفہوم اس کی حقیقت عرفی ہوگا اور جو حقیقت وضعیہ (جس کیلئے اسے وضع کیا گیا ہے) پر ہی مبنی ہوتا ہے۔ ہمارے اس اصول کی بنیاد یہ روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس آیا اور کہا کہ ہمارا ایک رفیق مرگیا ہے اور اس نے یہ ایک بدنہ (اونٹ) صدقہ کرنے کی وصیت کی ہے، تو کیا اس کی طرف سے گائے کافی ہوگی؟ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا تمہارا یہ ساتھی کون تھا؟ تو سائل نے کہا کہ وہ بنو براج میں سے تھا۔ اس پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا بنو براج کب گائے کی قربانی کرتے ہیں؟ گائے تو بنو براج کے ہاں ہوتی ہے اور تمہارے ساتھی کا خیال اونٹ ہی کی طرف گیا تھا۔ یہ حدیث اس اصول کی بنیاد ہے کہ مطلق کلام کو اسی پر محمول کیا جانا چاہئے جس کی طرف عوام الناس کے ذہن اس سے سر مبذول ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ عرف، وضع اصلی (جس مقصد کیلئے کلام وضع کیا گیا ہے) پر طاری ہونے والی ایک حالت ہے اور اصطلاح اہل لغت کی جانب سے ہی جاری ہوتی ہے تو اس سے ظاہر یہی ہے کہ محکم کا متعمد اس کلام سے یہی تھا لہذا اسی پر مطلق لفظ کو محمول کیا جائے گا۔ اس تفصیل سے امام

شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول باطل ٹھہرتا ہے کہ قسمیں ان کے اصل حقیقی معانی پر محمول ہوتی ہیں۔ ہمارے منہ قاف کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اگر قرض خواہ اپنے مقروض سے کہے ”واللہ میں تجھے بالشرہر ٹانے میں گھسیٹوں گا“ تو اس سے مراد ڈھیل (مطل) کی تختی ہوتی ہے نہ کہ اس کا حقیقی مفہوم۔

اسی طرح امام مالک رحمہ اللہ کا یہ قول بھی کہ قسموں کے الفاظ قرآنی الفاظ پر محمول ہوتے ہیں صحیح نہیں اس لئے کہ جس شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ چراغ (سراج) کی روشنی میں نہیں بیٹھے گا، پھر وہ سورج کی روشنی میں بیٹھ گیا تو وہ حادث نہ ہوگا اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد مبارک:

وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا (نوح: ۳۳) اور اس نے سورج کو چراغ بنایا۔

میں سورج کو چراغ قرار دیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ ”وہ بچھوٹے پر نہ بیٹھے گا“ پھر وہ زمین پر بیٹھ گیا تو وہ حادث نہ ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاحًا (نوح: ۳۴) وہ خدا جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھوٹا بنایا۔

کے ذریعے زمین کو بچھوٹا قرار دیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ کسی وادہ (خیاب) کو ہاتھ نہیں لگائے گا، پھر اس نے پہاڑوں کو ہاتھ لگا دیا تو وہ حادث نہ ہوگا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان مبارک:

وَالْحِجَابُ أَوْتَانَا (النبا: ۱۸) اور اس نے پہاڑوں کو میٹھیں بنایا۔

کے ذریعے پہاڑوں کو میٹھیں قرار دیا ہے تو اس سے ثابت ہوا ہے کہ امام مالک کا قول درست نہیں ہے۔

## فصل ہشتم

### کسی مکان وغیرہ میں داخل ہونے پر قسم کھانا:

داخل ہونے پر قسم کھانے کی مزید تفصیل یہ ہے کہ دخول کملی جگہ سے علیحدہ ہو کر محفوظ یعنی مسقف جگہ میں آنے سے عبارت ہے لہذا اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ فلاں گھر میں داخل نہ ہوگا“ حالانکہ وہ اس وقت اسی گھر میں موجود ہو اور قسم کھالینے کے بعد بھی وہ کچھ دیر اسی گھر میں ٹھہرا رہا تو وہ استہساناً حادث نہ ہوگا اور قیاس کے مطابق وہ حادث ہو جائے گا۔ (کتاب) الاصل میں قیاس اور استہسان دونوں کے دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ کسی فعل پر دوام، اس فعل کو از سر نو کرنے کے مترادف ہے۔ جیسے سواری، لباس پہننے وغیرہ کا یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سوار نہ ہوگا اور نہ وہ لباس پہنے گا اور وہ اس وقت بھی سوار ہو یا لباس پہنے ہوئے ہو تو اگر وہ قسم کھانے کے بعد چند لمحے بھی اس حالت میں رہا تو وہ حادث ہو جائے گا بیساکہ ہم نے بیان کیا۔ استہسان کی وجہ (دلیل) بھی یہی ہے مگر استہسان میں دونوں باتوں میں فرق کیا گیا ہے کہ فعل پر دوام حقیقی طور پر تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ دوام سے مراد سہایتہ حالت کا برقرار رہنا ہے اور جو فعل ابھی



پیدا ہوا ہے وہ عرض ہے اور کسی عرض (جمع عوارض) کا باقی رہنا محال ہے۔ لہذا اس کا دوام بھی امر محال ہوگا جس کی بنا پر دوام سے مراد اسی جیسے عوارض کا تہجد ہے اور یہ بات سواہ ہونے اور لباس پہننے میں پائی جاتی ہے مگر داخل ہونے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ داخل ہونا کھلی جگہ سے کسی محفوظ یعنی مسقف جگہ میں آنے کا ہم ہے جبکہ گھر میں داخل رہنا اپنی حالت پر برقرار رہنا ہے۔ لہذا یہ بات ناممکن ہے کہ یہاں کسی قسم کا انتقال پایا گیا ہو جس کو یہ بات ثابت کرتی ہے کہ انتقال نام ہے حرکت کا اور مکث (نہرنا) سکون کا نام ہے اور یہ دونوں باہم متضاد ہیں۔ ان دونوں عوارض کے بائین فرق کی وجہ یہ ہے کہ یہ کہا جاتا ہے ”میں کل اور آج سوار رہا“ اور ”میں نے کل اور آج لباس پہنا“ بغیر ازسرنو سوار ہونے یا لباس پہننے کے ”مگر یہ نہیں کہا جاتا ہے میں کل اور آج داخل رہا“ جب تک کہ وہ ازسرنو داخل نہ ہو۔ اسی طرح جو شخص کسی مکان میں جھرت کو داخل ہوا اور اس میں جمعۃ المبارک تک نہر رہا اور پھر اس نے کہا ”واللہ میں اس گھر میں جمعہ کے دن داخل نہیں ہوا“ تو اسے اپنی قسم میں سچا سمجھا جائے گا۔ اس طرح دونوں میں فرق واضح ہو گیا۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ سوار نہ ہوگا اور نہ لباس پہنے گا“ حالانکہ وہ اس وقت بھی سوار ہو اور لباس پہنے ہوئے ہو اور وہ اسی وقت سواری سے اتر جائے یا اسی وقت اپنا لباس اتار دے تو وہ ہمارے نزدیک حادث نہ ہوگا مگر امام زفر رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے حادث ہونے کی شرط سوار ہونا اور لباس پہننا ہے اور قسم کے بعد یہ دونوں باتیں پائی گئی ہیں اگرچہ ان کا وقت کم ہی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حالف اپنی قسم سے جتنی مقدار میں عمل کو روکنے پر قادر نہ ہو اتنا عمل دلائل اس کی قسم سے مستثنیٰ ہوتا ہے اس لئے کہ قسم کھانے والے کا مقصد اپنی قسم کھانے سے قسم کو پورا کرنا ہے اور اس کی قسم کو پورا کرنا اس اشتاء کے بغیر ممکن نہیں ہے پھر خواہ وہ اس گھر میں پیدل چل کر یا سواری پر سوار ہو کر داخل ہوا ہو دونوں کا حکم یکساں ہے اس لئے کہ داخل ہونے کا لفظ ان تمام صورتوں پر بولا جاتا ہے۔ کیا تمہیں علم نہیں کہ کہا جاتا ہے ”میں گھر میں پیدل داخل ہوا“ اور ”میں گھر میں سوار ہو کر داخل ہوا“ اور اگر اس نے کسی دوسرے شخص کو کہا اور اس نے اسے اٹھا کر گھر میں داخل کر دیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ دخول ایک فعل ہے جس کے کوئی حقوق نہیں ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص دوسرے کو حکم دے کر کوئی کام کرائے تو وہ فعل اسی کی جانب منسوب ہو جاتا ہے مثلاً جانور کو ذبح کرنا اور کسی شخص کو مارنا وغیرہ جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس نکتے کو اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

۱۔ یاد رکھو اگر اسے کسی دوسرے شخص نے اٹھایا اور اس کے حکم کے بغیر اسے گھر میں داخل کر دیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ یہ تو ادخال (زبردستی داخل کرنا) ہے دخول (خود داخل ہونا) نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ داخل ہونا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا ہے جبکہ داخل کرنا اس کو منتقل کرنا ہے اور یہاں وہ فعل نہیں پایا گیا جو اس کی طرف منسوب ہو سکے پھر اس کے زبردستی منتقل کرنے پر وہ دل میں خوش ہو یا ناراض۔ اس لئے کہ محض اس کی رضامندی اس فعل کو اس کی جانب منسوب نہیں کرتی لہذا اس سے ایسا فعل نہیں پایا گیا جو اس کی جانب منسوب کیا جاسکے جس کی بنا پر شرط یعنی اس کا داخل ہونا نہیں پایا گیا۔ پھر خواہ وہ انہیں روکنے پر قادر ہو یا نہ ہو۔ دور علماء کا قول ہے۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر وہ انہیں روکنے پر قادر ہو اور اس نے انہیں نہ روکا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ جب اس نے قدرت کے باوجود انہیں نہیں روکا تو وہ فعل اب اسی کی جانب

منسوب ہوگا لیکن جسور علماء کا قول ہی صحیح ہے کیونکہ اس کی جانب سے حقیقی طور پر داخلہ نہیں پایا گیا اور قدرت کے باوجود نہ روکنے سے زیادہ سے زیادہ داخلہ کیلئے اس کی رضامندی ثابت ہوتی ہے اور رضامندی تو وہ معتبر ہوتی ہے جو اس کے اپنے حکم سے ہو اور جو رضامندی اس کے حکم کے بغیر ہو وہ فعل کے اس کی جانب امتساب کیلئے کافی نہیں ہوتی لہذا اس سے حقیقی اور معنوی طور پر اس کا داخلہ نہیں پایا جاتا پھر خواہ وہ مکان کے دروازے سے داخل ہو یا دروازے کے بغیر کسی اور جگہ سے دونوں کا حکم یکساں ہے اس لئے کہ اس نے حنث کی شرط مطلق داخلہ کو قرار دیا ہے جو یہاں موجود ہے۔ اور اگر وہ اس کی چھت پر اتر جائے تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ مکان کی چھت مکان کا حصہ ہوتی ہے کیونکہ مکان اس چار دیواری کا نام ہے جسے اس کا دائرہ محیط ہو اور یہ دائرہ اس کی چھت کے ذریعے ہی اسے محیط ہوتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر وہ اس کی دیواروں میں سے کسی ایک دیوار پر کھڑا ہو جائے کیونکہ دیوار بھی اس دائرہ میں شامل ہے نہ مکان محیط ہوتا ہے لہذا اس کا حکم بھی چھت ہی کی مانند ہوگا۔ اور اگر وہ کسی سائبان پر جس کا دروازہ ہو یا پر وہ نما دروازہ ہو کھڑا ہو جائے تو اگر وہ مکان کی جانب کھلتا ہو تو وہ حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں اس لئے کہ جب وہ مکان کی طرف کھتا ہو تو اس کا داخلہ مکان کی جانب منسوب ہوگا لہذا وہ مکان ہی کا حصہ ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر وہ دروازے کی دلیز پر آکر کھڑا ہو جائے تو اگر دروازہ بند کیا جائے تو وہ دلیز دروازے سے باہر رہ جاتی ہو تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ وہ مکان سے خارج ہے اور اگر دروازے کو بند کیا جائے تو وہ دلیز دروازے کے اندر آجائے تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ گھر کے اندر داخل ہونے والا ہو گیا ہے اس لئے کہ دروازہ گھر میں موجود حصہ کو بند کرتا ہے نہ کہ باہر والے حصہ کو۔ اور اگر قسم کھانے والے نے دو پاؤں میں سے ایک پاؤں داخل کر دیا مگر دوسرا پاؤں داخل نہ کیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ وہ اپنے پورے جسم کے ساتھ اندر منتقل نہیں ہوا بلکہ اپنے جسم کے بعض حصہ کے ساتھ داخل ہوا ہے اور حضرت بریدہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”میں ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسجد میں تھا تو آپؐ نے فرمایا کہ میں ایسی آیت جانتا ہوں جو میرے سوا حضرت سلیمان علیہ السلام کے بعد کسی اور نبی پر نازل نہیں ہوئی۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہؐ وہ آیت کونسی ہے تو آپؐ نے فرمایا میں اس وقت تک مسجد میں سے نہ نکلوں گا جب تک تجھے وہ آیت نہ سکھاؤں۔ پھر جب آپؐ نے اپنا ایک پاؤں مسجد سے نکالا تو میں نے اپنے دل میں کہا شاید آپؐ بھول گئے ہیں، آپؐ نے فرمایا ہم قرأت کس آیت کے ساتھ شروع کرتے ہیں، میں نے کہا ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کے ساتھ، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ آیت یہی ہے۔“

اور اگر اس مقدار میں باہر نکلتا، باہر نکلتا ہوتا تو آیت سکھانے میں یہ تاخیر ہوتی جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے وعدہ خلافی کی نسبت کا باعث ہوتی حالانکہ انبیاء علیہم السلام سے ایسا گمان بھی نہیں کیا جاسکتا، اور یہ حدیث اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ تسبیہ قرآن مجید کی آیت ہے اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے آیت قرار دیا ہے۔ ہمارے بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کا عنوان ایسے مکان میں داخل ہونا ہے جس کی اندرونی اور بیرونی سطح ایک جیسی ہو کیونکہ اگر مکان نیچے ہو پھر اس میں کوئی شخص اپنا ایک پاؤں

داخل کرے تو وہ حائل ہو جائے گا اس لئے اس کے جسم کا اکثر حصہ مکان میں داخل ہو چکا ہے اور اکثر کیلئے کل کا حکم ہوتا ہے۔ پھر اگر اس نے اپنا سر داخل کیا اور اپنے پاؤں داخل نہ کئے یا اس نے اس مکان میں سے کوئی شے وصول کی تو وہ حائل نہ ہوگا اس لئے کہ یہ دخول نہیں ہے۔ چنانچہ کیا تمہیں علم نہیں کہ اگر چور نے یہ کام کیا ہو تو اس کے ہاتھ قطع نہیں کئے جاتے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گھر میں داخل نہ ہوگا پھر وہ کسی ویران گھر میں داخل ہو گیا جو کسی زمانے میں گھر تھا مگر اب اس کی عمارت گر چکی ہو تو وہ حائل نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی دیواریں کھڑی ہوں تو وہ حائل ہو جائے گا اور اگر اس نے تعین کر کے کہا کہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا مگر اس کی بنیادیں گر گئی ہوں تو وہ حائل نہ ہوگا اور اگر اس کی دیواریں کھڑی ہوں اور وہ اس میں داخل ہو جائے تو وہ حائل ہو جائے گا اور اگر اس نے متعین کر کے کہا کہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا پھر اس کے قسم اٹھانے کے بعد اس کی بنیادیں گر جائیں پھر وہ اس میں داخل ہو جائے تو وہ حائل نہ ہوگا اور اگر اس کی بنیادیں کھڑی ہوں اور وہ اس میں داخل ہو جائے تو وہ فضاء کے قول کے مطابق حائل ہو جائے گا اس لئے کہ اس کا لفظ ”گھر“ اگرچہ مطلق ہے لیکن مطلق لفظ کو متعارف مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے اور اس کا متعارف مفہوم وہ مکان ہے جو تعمیر شدہ ہو لہذا اس میں اس کے نام اور اس کے وصف دونوں کا اعتبار کیا جائے گا جس سے مراد اس کی عمارت ہے کیونکہ یہ اس کی صفت کے قائم مقام ہے۔ تو جب تک وہ صفت نہ پائی جائے گی وہ حائل نہ ہوگا اور اس کا قول (یہ گھر) ایک متعین و حاضر مکان کی طرف اشارہ ہے۔ لہذا اس میں اس کی متعین ذات بغیر کسی وصف کے مراد ہوگی کیونکہ کسی شے کا وصف اس کی تعریف و توصیف کیلئے ہوتا ہے اور تعریف کیلئے اشارہ کافی ہے اور انضمام کے بعد بھی گھر موجود ہوتا ہے کیونکہ عربی زبان میں دار قطعہ زمین (یا صحن) سے عبارت ہے اور یہ قطعہ زمین اس وقت بھی قائم ہے اور اس بات کی دلیل کہ دار سے مراد گھر کی جگہ ہے نہ کہ اس کی عمارت ’نابغہ کا یہ قول ہے:

یا دار مہ بالعلیا فالسند ترجمہ: اے میہ کے گھر علیا پھر سند میں واقع جہاں  
اقوت فطال علیہا سالف الابد میں بمشکل گزارہ کرتا رہا ایک طویل زمانے تک اور  
الاولاری لا۔ یامانا بینہا حال یہ تھا کہ بھوک جہاں چلچلاتے دنوں کی گرمی اور  
والنوی کالحوض بالمظلومہ الجلد اندھیری زمین پر کسی گڑھے کی طرح کی بھوک کے سوا  
کچھ نہ تھا۔

کہ شاعر نے یہاں محبوبہ کے مکان کو باوجود اس کے کہ وہ کینوں سے خالی اور ویران تھا اور اس میں گرمی اور بھوک کے سوا کچھ نہ تھا ”دار“ قرار دیا ہے اور اگر اس کی بنیادیں دوبارہ کھڑی کردی گئیں اور پھر وہ اس میں داخل ہو گیا تو وہ حائل ہو جائے گا۔ متعین گھر ہونے کی صورت میں تو حائل ہونے میں کوئی شک ہی نہیں اس لئے کہ اگر وہ وہاں بغیر بنیادوں کے داخل ہوتا تو وہ حائل ہو جاتا۔ لہذا عمارت کے ساتھ تو بدرجہ و ادنیٰ حائل ہو جائے گا اور اگر اس کی تعین نہ ہو تو اس لئے کہ یہاں ”دار“ کا نام اور اس کا وصف یعنی اس کی عمارت موجود ہے۔

اور اگر اس جگہ مسجد یا حمام یا باغ بنا دیا جائے اور وہ اس میں داخل ہو جائے تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اس جگہ سے دار کا نام باطل ہو چکا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اب اسے گھر نہیں کہا جاتا لہذا اس سے قسم باطل ہو جائے گی اور اگر اس جگہ دوبارہ گھر بنا دیا گیا اور وہ اس میں داخل ہو گیا تو حادث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ مکان سابقہ مکان سے مختلف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا ”واللہ میں اس مسجد میں داخل نہ ہوں گا“ پھر وہ مسجد شہید ہو گئی اور وہاں صحرا بن گیا پھر وہ اس میں داخل ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اگرچہ اس کی عمارت نہ رہی مگر اس کے باوجود وہ مسجد ہی ہے۔ علاوہ انہیں اس لئے بھی کہ مسجد سجدہ گاہ سے عبارت ہے اور یہ مفہوم دیران شدہ مسجد میں بھی موجود ہے۔ اسی لئے امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسجد دیران ہو جائے اور لوگوں کو اس کی ضرورت نہ رہے تو تب بھی وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گھر یا کسی گھر میں داخل نہ ہوگا“ پھر وہ اس کے منہم اور عمارت ختم ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ لفظ بیت ”بیت“ (شب بھری کرنے) سے مشتق ہے اور اسے بیت (House) اسی لئے کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں رات گزاری جاتی ہے اور رات صرف عمارت میں ہی گزاری جاتی ہے۔ اسی لئے اہل عرب غیموں کو بھی بیت کہتے ہیں، لہذا یہاں عمارات کا ہونا مسمیٰ (بیت) کی ذات کے ساتھ ملحق ہو گیا جیسے کھانے کا نام دسترخوان کیلئے اور شراب کا نام جام و سبو سے اور جگہ عروسی دمن کیلئے۔ لہذا اس کے نہ ہونے سے اس کا نام بھی نہ رہے گا۔ اور اگر اس نے کوئی اور گھر بنایا جس میں وہ داخل ہو گیا تو وہ معین مکان کی قسم ہونے کی صورت میں حادث نہ ہوگا اس لئے کہ معاد (انجام) نے پہلے کے بجائے دوسرے مکان کو معین کر دیا ہے لہذا وہ اس میں داخل ہونے کی بنا پر حادث نہ ہوگا، لیکن اگر قسم غیر متعین گھر پر ہو تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ یہاں شرط یعنی گھر میں داخلہ پایا گیا ہے اور اگر چست گر گئی مگر اس کی دیواریں کھڑی رہیں اور وہ اس میں داخل ہو گیا تو قسم میں متعین گھر ہونے کی صورت میں اس میں چست کا ہونا بمنزلہ گھر کی صفت کے ہے۔ لہذا یہ بات حاضر مکان میں نفو مگر غائب گھر ہونے کی صورت میں قابل اعتبار ہوگی۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس خیمہ میں داخل نہ ہوگا اور وہ خیمہ اس وقت کسی جگہ نصب ہو پھر اسے اکھڑ دیا گیا اور دوسری جگہ گاڑ دیا گیا اور پھر وہ اس میں داخل ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اسی طرح ککڑیوں و فیوہ سے بنائے گئے گھر (Dome) کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح ککڑیوں سے بنی ہوئی گھر کی میڑھی یا منبر کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ ان اشیاء کا نام ان کے ایک مقام سے دوسری جگہ منتقل ہو جانے سے تبدیل نہیں ہوتا۔

معنی طور پر یہ مسئلہ بھی اسی نوع سے ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس ستون یا دیوار کے ساتھ ٹیک لگا کر نہیں بیٹھے گا“ پھر اسے منہم کر دیا گیا پھر اسی سالن سے دوبارہ بنایا گیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ جب کوئی دیوار گر جائے تو اس کا نام جاتا رہتا ہے اسی طرح ستون کا بھی یہی حکم ہے لہذا اس سے اس کی قسم باطل ہو جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اس قلم کے ساتھ نہیں بیکھے گا پھر اس نے اسے توڑ دیا بعد ازاں اس نے اسے دوبارہ گڑھا اور اس سے لکھا تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ غیر مرمت شدہ کو قلم نہیں کہا جاتا، قلم تو اسے کہا جاتا ہے جس کی نب تراشی ہوئی ہو لہذا جب اس کی نب

نوٹ گئی تو اس سے اس کا نام جاتا رہا جس سے قسم باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کسی قبیلے پر قسم کھائی پھر اس کو توڑ دیا بعد ازاں اس نے اسی سے دوسری قبیلے بنائی تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ اس کے ٹوٹنے سے اس کا نام زائل ہو گیا ہے۔ یہی حکم ہر اس چھری، تلوار اور ہنڈیا کا بھی ہے جو نوٹ جائے اور پھر اس کی اصلاح کر کے اسے دوبارہ بنالیا جائے اور اگر اس نے قبیلے کی کوئی کیل نکالی اور اس کو توڑا نہیں، پھر اس میں اس نے وہی کیل ٹھونک دی تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ کیل کے اتار لینے سے اس کا نام ختم نہیں ہوتا، اسی طرح اگر اس نے چھری کا دستہ اتار کر اس پر دوسرا دستہ چڑھا دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ چھری لوہے کا نام ہے، اور اگر اس نے کسی قبیلے کو نہ پہننے کی یا کسی حاشیہ دار یا استردار قبا یا استردار یا حاشیہ دار بننے یا ٹوپی یا بوتوں کو نہ پہننے کی قسم کھائی اور ان سب کو ادھیڑ دیا (یعنی ان کی کڑھائی یا استر علیحدہ کر دیا) اور پھر اس نے انہیں پہن لیا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ ان کے ادھیڑنے کے بعد بھی ان کا نام باقی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ادھیڑی ہوئی قبیلے، ادھیڑا ہوا بہ اور جو قسم کسی خاص شے کے متعلق ہو تو اگر اس شے کا نام باقی رہے اور اس کی حالت بدل جائے تو اس سے وہ قسم باطل نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس زین پر سوار نہ ہوگا“ پھر اس نے اس کو ادھیڑ دیا اور پھر جانور پر ڈال دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس کشتی میں سوار نہ ہوگا“ پھر اس نے اس کو توڑ دیا اور پھر اس نے اسی لکڑی سے اسے از سر نو بنایا، بعد ازاں وہ اس پر سوار ہو گیا تو اس سے وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ ٹوٹنے کے بعد اسے کشتی نہیں کہا جاتا اور کسی شے کے نام کا زائل ہونا قسم کو باطل کر دیتا ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس بچھونے پر نہیں سوئے گا“ پھر اس نے اس بچھونے کو ادھیڑ دیا اور اسے دھو دیا بعد ازاں اس نے اس پر کوئی غلاف چڑھا کر اسے سی دیا اور پھر وہ اس پر سو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ بچھونے کو ادھیڑنے سے اس کا نام ختم نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ خز (ریشم) کے اس خاص ٹکڑے کو نہیں پہنے گا، پھر اس نے اس کو ادھیڑ دیا اور پھر اسی کو دوبارہ بن دیا جس سے وہ خز (ریشم) کا دوسرا ٹکڑا بن گیا تو اس سے وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ جب اس نے اس کو ادھیڑ دیا اور اس کے دھاگے علیحدہ علیحدہ ہو گئے اس سے وہ نام جاتا رہا جس پر اس نے قسم کھائی تھی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ قبیلے نہیں پہنے گا پھر اس نے اسے کاٹ کر کھلے بازوؤں والا بہ بنالیا پھر اس نے اسے پہن لیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اب اس کا نام تبدیل ہو چکا ہے لہذا اس سے اس کی قسم بھی زائل ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس مصحف قرآنی سے نہیں پڑھے گا“ پھر اس کی جلد اکھیر دی، بعد ازاں دوبارہ اس کے اوراق جمع کئے اور انہیں دوسری جلد میں سی دیا اور پھر اس نے اسے پڑھا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے ابھی مصحف قرآن کا نام باقی ہے گو کچھ تغیر آیا ہے۔

اور اگر اس نے ایک خاص جوتے کو نہ پہننے کی قسم کھائی پھر اس نے اس کے تسوں (شراک) کو کاٹ دیا اور اس کی جگہ دوسرا تسبہ لگا دیا اور پھر اس نے اسے پہن لیا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ تسوں کے کاٹ دینے سے بازو بہی اس پر جوتے (نعل) کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر کسی عورت نے یہ قسم کھائی کہ وہ ملاحفہ (ادپر اوڑھنے کی چادر) نہیں پہنے گی پھر اس نے اسے دونوں اطراف سے سی دیا اور اسے قبیلے بنالیا اور اس میں سے اس نے گٹا بھی نکال لیا پھر اس کو پہنا تو وہ حادث نہ ہوگی اس لئے کہ اب وہ اس کی قبیلے ہے

اوڑھنے کی چادر نہیں ہے، پھر اگر اس نے دوبارہ اسے چادر بنا لیا اور پہن لیا تو وہ حادث ہو جائے گی کیونکہ اسی اور شے کے ساتھ جوڑے، کچھ اس میں سے گھٹائے اور بڑھائے بغیر اسے دوبارہ اوڑھنے کی چادر بنایا گیا ہے لہذا اس کا وہی حکم ہو گا جو اس سے ازیں قبل تھا۔

### مسجد وغیرہ میں داخل ہونے کی قسم کھانا:

محمد بن حاتم رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس مسجد میں داخل نہ ہوگا“ پھر اس میں کچھ اضافہ کر دیا گیا، پھر وہ اس حصہ میں داخل ہو گیا تو وہ حادث نہ ہوگا، اس لئے کہ قسم ایک خاص جگہ کے متعلق اٹھائی گئی ہے لہذا اس کے بغیر وہ حادث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں فلاں قبیلہ کی مسجد میں داخل نہ ہوں گا پھر اس مسجد میں توسیع ہو گئی پھر وہ اسی توسیع شدہ حصے میں داخل ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا اسی طرح دار (گھر) کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ اس کی قسم ایک خاص نسبت سے ہے اور یہ نسبت اس توسیع شدہ حصے کو بھی شامل ہے۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کسی بیت کو، گھر کو، مکان کو داخل نہ ہوگا، پھر وہ مسجد، یودیوں کے، عہد، مسائیں کے، کسبہ، آتش پرستوں کے، آتش کد، عہد، معنی، تلمذ، دلہن یا کسی مکان کے دروازے کے ساتھ داخل نہ ہو گیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ عرفا اور عادتاً اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں کعبہ، مہلی کو بیت (گھر) قرار دیا ہے اور فرمایا ہے:

رَبِّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِبَنَاتِنَا لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ (آل عمران: ۹۶)

بے شک پہلا گھر جو لوگوں (نے عبادت کرنے) کے لئے مقرر کیا گیا وہی ہے جو مکہ مکرمہ میں ہے۔

اسی طرح قرآن مجید میں مساجد کو بھی خدا تعالیٰ کے گھر قرار دیا گیا ہے۔

فَمِنْ مَّيْمُونٍ اِنَّ اللّٰهَ لَءِ مُبْدِئُ خَلْقٍ وَّيُعِيدُہٗ فِیْہَا الشَّعۡرَ (روہ قدیل) ان گھروں میں ہے جن نے بارگاہ میں خدا نے ارشاد فرمایا ہے کہ بلند لیا ہے اور وہاں خدا کا نام لیا جائے۔

مگر اس کے باوجود انہیں علی الاطلاق عرفا اور عادتاً نہیں کہا جاتا اور چونکہ قسموں نے الفاظ کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کے نفس الطلاق پر اسی لئے یہاں وہ حادث نہ ہوگا۔ جیسا کہ یہ بات سبھی کو معلوم ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ گوشت نہ کھائے گا پھر اس نے مچھلی کا گوشت کھایا تو باوجود اس بات کے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اسے بھی گوشت ہی کہا ہے:

لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ یَذْكُرْ (النحل: ۱۵)

تاکہ اس (مسند) میں سے تم تازہ گوشت کھاؤ۔

لیکن چونکہ اس عرف و عادت میں گوشت نہیں کہا جاتا اس لئے اس سے وہ حادث نہ ہوگا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ ذبح رومی (دلہن) وغیرہ کی صورتوں میں اصل جواب یہ ہے کہ ذبح رومی عام طور پر گھر سے باہر ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں شب ببری نہیں کی جاتی لیکن اگر وہ گھر کے اندر ہو

اور اس میں شب ببری کی جاتی ہو تو اس میں داخل ہونے سے وہ حائل ہو جائے گا مگر صحیح جواب وہی ہے جس کا کتاب میں (انہیں قبل) ذکر آیا ہے۔ اس لئے کہ ڈیو ڈھی میں عام طور پر شب ببری نہیں کی جاتی خواہ وہ مکان کے اندر ہو یا باہر اور اگر وہ عرف و عادت میں بطور وصف گھر میں داخل سمجھا جائے تو وہ حائل ہو جائے گا۔ الکتاب میں یہی بیان کیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس مسئلے کی بنیاد اہل کوفہ کے عرف و عادت پر ہے اس لئے کہ ان کی عادت یہ تھی کہ وہ ڈیو ڈھی کے باہر والے دروازے سے مکان کو بند کرتے تھے تو چونکہ اس صورت میں اس میں بیت (گھر) کے معنی یعنی وہ جگہ جہاں شب ببری کی جاتی ہو پائے جاتے ہیں۔ لہذا ڈیو ڈھی بھی مکان میں شامل ہوگی اسی لئے انہوں نے اس کو عرفاً و عادتاً بیت (گھر) قرار دیا ہے جبکہ ہمارے علاقے والوں کے عرف و عادت کے مطابق اس میں داخل ہونے سے وہ حائل نہ ہوگا اس لئے کہ اس میں گھر (بیت) کے معنی اور عرفاً و عادتاً گھر کا مفہوم اور گھر کا نام موجود نہیں ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گھر کے دروازے سے داخل نہ ہوگا“ پھر وہ دروازے کے علاوہ کسی اور طریقے سے اس گھر میں داخل ہو گیا تو وہ حائل نہ ہوگا کیونکہ دروازے میں سے داخل ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور اگر اس نے گھر میں نقب کے ذریعے کوئی اور دروازہ کھولا اور اس کے ذریعے وہ اس میں داخل ہوا تو وہ حائل ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے گھر میں داخلے کیلئے ایسے دروازے سے داخل ہونے کی قسم کھائی تھی جو اس گھر کی طرف منسوب ہو اور یہ بات یہاں موجود ہے اور جو دروازہ کھولا گیا ہے اس کا بھی یہی حکم ہے لہذا وہ حائل ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے پہلے دروازے کی نیت کی تو اسے خدا تعالیٰ اور اس کے مابین سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے الفاظ اس کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اسے عدالت میں سچا نہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ وہ ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ اس نے اپنے مطلق لفظ کے ذریعے متعین (مخصوص) مفہوم کی نیت کی ہے۔ اور اگر اس نے کوئی دروازہ متعین کر دیا اور کہا کہ وہ اس دروازے کے ذریعے داخل نہ ہوگا پھر وہ کسی اور دروازے سے داخل ہو گیا تو وہ حائل نہ ہوگا اور یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی شک ہی نہیں کیونکہ یہاں مطلوبہ شرط نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر (دار) میں داخل نہ ہوگا پھر وہ اس کے اس مکان میں داخل ہو گیا جس میں وہ رہائش پذیر ہو خواہ وہ مکان اس کی ملکیت میں ہو یا کرائے پر یا عاریتاً اس کے پاس ہو تو ان تمام صورتوں میں وہ حائل ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس مسئلے کا اسی طرح ذکر کیا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ نے بھی الاصل میں یہ مسئلہ ستاجر (کرائے پر حاصل کردہ مکان) کی بحث میں بیان کیا ہے۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حائل نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے قول ”فلاں کے گھر میں“ اس میں اضافت ملکیت کی اضافت ہے جبکہ کرائے کے مکان کی صورت میں ملکیت اصل مالک کی ہوتی ہے اور کرایہ دار کو تو فقط اس سے استفادے کا حق حاصل ہوتا ہے لہذا اس کو قسم میں شامل نہ کیا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ عرفاً و عادتاً ”کرائے اور عاریت پر لئے ہوئے مکان کی نسبت اس میں رہائش پذیر شخص کی طرف ہوتی ہے جس کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ:

”ممنوع صلی اللہ علیہ وسلم ایک دیوار کے پاس سے گزرے جو آپ کو اچھی لگی، پوچھا کہ یہ کس کی ہے؟ اس پر رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے کہا یا رسول اللہ وہ میری ہے“ میں نے اسے کرائے پر

حاصل کیا ہوا ہے۔“

کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے دیوار کی نسبت اپنی طرف کی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کی اس بات کی تردید نہیں فرمائی جس سے ایسے مکانات کی عرفاً اور شرعاً نسبت رہائش پذیر لوگوں کی طرف ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے مکان (دارالفلان) میں داخل نہ ہوگا، پھر وہ اس کے کسی ایسے گھر میں داخل ہوا جسے کسی اور شخص نے کرایہ پر حاصل کیا ہوا ہو تو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس پر حائث ہو جائے گا کیونکہ اس نے یہ قسم کھائی تھی کہ وہ اس مکان میں داخل نہ ہوگا جو فلاں کا مملوک ہے اور خواہ وہ اس میں رہائش پذیر ہو یا نہ ہو ملکیت کا حکم یکساں رہتا ہے اور ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حائث نہ ہوگا اس لئے کہ مکان کا استیسا رہائش پذیر شخص کی طرف ہوتا ہے تو چونکہ وہ اس میں رہائش پذیر نہیں ہے لہذا اس کی جانب اس کی ملکیت کی نسبت باطل ہو جائے گی۔ رہا یہ اعتراض کہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی مکان کی نسبت بطور ملکیت مالک کی جانب بھی ہو اور رہائش کی مناسبت سے کرایہ دار کی طرف بھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہات (پہلوؤں) کے مختلف ہو جانے سے اس کا محال ہونا ختم ہو جاتا ہے۔

پھر اگر کسی نے کہا کہ ”میں فلاں کی دکان (حانوت) میں داخل نہ ہوں گا“ پھر وہ اس کی ایسی دکان میں داخل ہو گیا جسے اس نے کرائے پر دے رکھا تھا پھر اگر تو مذکورہ شخص وہی ہو جس کی وہ دکان ہو، وہ اس میں سکونت پذیر ہو تو اس صورت میں وہ اس میں داخل ہونے سے حائث نہ ہوگا کیونکہ دکان کی نسبت سکونت پذیر کی جانب کی جاتی ہے اس کے مالک کی طرف نہیں اور اگر جس شخص کے متعلق قسم کھائی ہو وہ دکان اس کی سکونت کی معرفت سے نہ پہچانی جاتی ہو تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں ہمیں معلوم ہے کہ اس نے ملکیت کی نسبت سے بات کی تھی نہ کہ رہائش کی نسبت سے، جیسے کہا جاتا ہے حانوت الامیر (امیر کی دکان) اگرچہ اس میں امیر کی سکونت بھی نہ ہو۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے مکان میں داخل نہ ہوگا پھر وہ ایک ایسے گھر میں داخل ہو گیا جو مذکورہ شخص اور کسی اور شخص کا مشترک ہو تو اگر وہ مذکورہ شخص اس میں رہائش پذیر ہو تو وہ حائث ہو جائے گا اور اگر وہ اس میں سکونت پذیر نہ ہو تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ اگر وہ اس میں سکونت پذیر ہو تو اس کی سکونت کی مناسبت سے وہ گھر اس کی جانب منسوب ہو جائے گا خواہ وہ اس کے کسی حصے کا بھی مالک نہ ہوتا تو جب وہ اس کے نصف حصہ کا مالک ہے تو تب تو بدرجہ اولیٰ وہ حائث ہو جائے گا اور اگر وہ اس میں رہائش پذیر نہ ہو تو پھر نسبت ملکیت کی مناسبت سے ہوگی اور ملکیت کی نسبت سے پورا مکان اس کی جانب منسوب نہیں۔

مذکورہ صورت اور اس صورت میں جب وہ یہ قسم کھالے کہ وہ فلاں کی زمین میں کاشت کاری نہیں کرے گا پھر وہ اس کی اور کسی اور شخص کی مشترک زمین میں کاشت کاری کرے تو وہ حائث ہو جاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ زمین کے ہر جز (قطعه) کو زمین کہا جاتا ہے مگر مکان کے کچھ حصے کو مکان نہیں کہا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر (بیت) میں داخل نہ ہوگا اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر وہ مذکورہ شخص کی مسکنہ خولیٰ میں داخل ہو گیا تو وہ اس وقت تک حائث نہ ہوگا جب تک کہ وہ اس کے اس گھر (بیت، کمرہ) میں داخل نہ ہو جائے جس میں وہ شب بھری کرتا ہو اس لئے کہ بیت (گھر) اس مقام کا نام ہے جس



میں عادتاً "شب بصری کی جاتی ہو اور چونکہ صحن میں رات نہیں گزاری جاتی اس لئے وہ یہاں آنے سے حائل نہ ہوگا لیکن اگر اس نے قسم کھاتے وقت اس کی بھی نیت کی ہو تو پھر اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے آپ پر خود سختی کی ہے۔ ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں (معین) شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا، مثلاً عمرو بن حبیب کے گھر، جو خاص طور پر اپنے مالکوں کے نام سے مشہور ہوتے ہیں پھر وہ اس گھر میں اس وقت داخل ہو گیا جب عمرو بن حبیب نے یا جس کی جانب وہ مکان مشہور ہو اس نے وہ مکان فروخت کر دیا تو وہ حائل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مشہور و معروف مکانوں کی ان کے مالکوں کی جانب نسبت بطریق شہرت کی جاتی ہے بطریق ملکیت نہیں۔ لہذا اس کی ملکیت کے زائل ہو جانے سے اس کی قسم ختم نہ ہوگی اور اگر وہ قسم کسی ایسے مکان سے متعلق ہو جو اپنے مالکوں کی نسبت سے معروف نہ ہوں پھر مذکورہ شخص انہیں فروخت کر دے، پھر وہ اس میں داخل ہو جائے تو وہ حائل نہ ہوگا کیونکہ اس کی نیت اس کی ملکیت کی نسبت سے تھی اس کی عینی نسبت سے نہیں پھر جب اس کی ملکیت نہ رہی تو اس کی نسبت بھی نہ رہے گی۔ ابن رستم امام محمد سے اس شخص کے بارے میں نقل کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس حجرے (کمرہ) میں داخل نہ ہوگا پھر وہ حجرہ منہدم کر دیا گیا اور مذکورہ شخص اس کے منہدم ہوجانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو وہ حائل نہ ہوگا اور حجرہ دار (مکان) کی طرح نہیں ہے اس لئے کہ حجرہ سے مراد وہ کمرہ ہے جس کو بنانے کیلئے اجار (پتھر) استعمال کئے جائیں لہذا اس کا حکم گھر (بیت) کی طرح ہوگا کہ اگر وہ منہدم ہو جائے تو اس کا نام جاتا رہتا ہے۔ ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا پھر وہ گھر کی چھت (سج) پر چڑھ گیا تو وہ حائل ہو جائے گا اس لئے کہ مکان کی چھت مکان کا حصہ ہوتی ہے الا یہ کہ اس کی نیت گھر کے صحن میں داخل نہ ہونے کی ہو، تو اس صورت میں وہ دیانا حائل نہ ہوگا کیونکہ لوگ گھر (دار) بول کر اس سے فقط گھر کا صحن مراد لیتے ہیں تو چونکہ اس نے اس احتمالی معنی کی نیت کی ہے لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ "وہ اس مسجد میں داخل نہ ہوگا" پھر وہ اس کے اوپر چڑھ گیا تو وہ حائل ہو جائے گا اس لئے کہ مسجد کی چھت مسجد کا حصہ ہے۔ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اگر معتكف اپنے احتکاف کے دوران میں وہاں منتقل ہو جائے تو اس کا احتکاف باطل نہیں ہوتا۔ اور اگر مسجد کے اوپر کسی کی رہائش ہو تو وہ حائل نہ ہوگا اس لئے کہ وہ مسجد نہیں ہے اور اگر معتكف اس طرف منتقل ہو جائے تو اس کا احتکاف باطل ہو جائے گا۔

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ "وہ اس گھر میں سوائے گزرنے کے داخل نہ ہوگا" ابن سماء امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس کے متعلق نقل کرتے ہیں کہ اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا اور اس میں بیٹھنے کی نیت نہ کی تو وہ حائل نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے اس گھر میں ہر طرح کے داخلے کی قسم سے ایک خاص صفت کے ساتھ یعنی راستہ گزرنے کیلئے داخل کو مستثنیٰ کیا ہے اور وہ اسی استثناء کردہ صورت کے مطابق ہی گھر میں داخل ہوا ہے، لہذا وہ حائل نہ ہوگا۔ اور اگر وہ کسی مریض کی عیادت کیلئے داخل ہوا اور اس کا ارادہ اس کے پاس بیٹھنے کا ہو تو وہ حائل ہو جائے گا کیونکہ وہ مستثنیٰ شدہ صفت کے برخلاف گھر میں داخل ہوا ہے اور اگر وہ بیٹھنے کی نیت کے بغیر

داخل ہوا پھر اس میں داخل ہونے کے بعد اس پر کوئی معاملہ واضح ہوا تو وہ حالت نہ ہوگا کیونکہ جب وہ داخل ہوا تھا تو چونکہ وہ مستفی شدہ صورت کے مطابق داخل ہوا تھا اور اس کے بعد اس جگہ میں اس کا داخل ہونا نہیں پایا گیا۔ کیونکہ نصرنا (مکت) داخلہ نہیں ہے لہذا وہ حالت نہ ہوگا۔ ”الاصل“ میں ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ ”وہ راستہ گزرنے کے سوا اس گھر میں داخل نہ ہوگا“ پھر وہ اس میں بیٹھنے یا اس میں موجود کسی مریض کی عیادت یا اس میں کچھ کھانے کیلئے داخل ہوا اور قسم کے وقت ان باتوں کی نیت نہ ہو تو وہ حادث ہو جائے گا۔ لیکن اگر وہ راستہ گزرنے کیلئے داخل ہوا پھر اسے کوئی بات پیش آگئی اور وہ بیٹھ گیا تو وہ حادث نہ ہوگا۔ اس لئے کہ راستہ چلنے والا ہی راستہ گزرنے والا ہے۔ تو اگر وہ بغیر راستہ گزرنے داخل ہوا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ امام فرماتے ہیں کہ ماسوائے اس صورت کے جب اس نے اس میں داخل نہ ہونے سے اس میں اتنا مراد لیا ہو تو اگر اس نے اس کی نیت کر لی تو اس کی گنجائش ہے کیونکہ کہاجاتا ہے دخلت عاب۔ سبیل (میں اس میں راستہ گزرنے کیلئے داخل ہوا) جس سے مراد یہ ہے کہ میں وہاں داخل ہونے کے بعد تاخیر وہاں نہیں رہا۔ لہذا اس نے ایسی بات کی نیت کی جس کا اس کے کلام میں اشغال ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس مکان کو اپنے قدموں سے نہ روندے گا“ پھر وہ اس میں سوار ہو کر داخل ہوا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ دخول سے مراد عرفی دخول ہے نہ حیثیتنا اس کے قدموں کا زمین سے مس ہونا۔ چنانچہ اگر اس کے پاؤں میں جوتے ہوتے تو تب بھی وہ حادث ہو جاتا جس سے معلوم ہوا کہ اس سے مراد اس کا داخل ہونا تھا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گھر میں قدم نہیں رکھے گا“ پھر وہ اس میں سوار ہو کر داخل ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ عرفی طور پر قدم رکھنے سے مراد داخل ہونا ہی ہوتا ہے اور اگر اس کی نیت یہ ہو کہ وہاں پیدل قدموں سے چل کر نہیں جائے گا تو اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مضمون کی نیت کی لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ اس گھر میں پیدل چلتے ہوئے داخل ہوا اور اس کے پاؤں میں جوتا ہو جس کے نیچے سم گئے ہوئے ہوں تو اس کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس مکان میں داخل نہ ہوگا“ پھر وہ کسی ایسی دکان (حانوت) میں داخل ہو گیا جو اس مکان سے راستہ کی طرف ہو اور اس مکان کا کوئی اور دروازہ نہ ہو تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ یہ جگہ بھی اسی دائرہ میں واقع ہے جس کو لفظ مکان (دار) محیط ہوتا ہے۔ ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جو زیر نظر صورت میں مکان کے اندر واقع کسی باغ میں داخل ہو گیا تو امام نے فرمایا کہ وہ حادث نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول اس صورت پر محمول ہے جو مکان سے متصل ہو اور اگر وہ مکان کے وسط میں ہو تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ مکان کا دائرہ اس کو بھی محیط ہوتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا“ پھر اس نے ایک سرنگ اس کے مکان تک کھودی جسے اس نے مذکورہ شخص کے مکان کے نیچے سے گزارا پھر اس سرنگ میں داخل ہو کر مذکورہ شخص کے مکان کے نیچے سے گزر گیا تو وہ حادث نہ ہوگا۔ الا یہ کہ

وہ کاریز (زمین دوز سر) ہو جس میں اس مکان کی طرف کوئی سوراخ ہو جس میں سے وہ مکان والے پانی لیتے ہوں پھر قسم کھانے والا اس کاریز میں داخل ہوا اور اس کھلی جگہ میں داخل ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر وہ وہاں نہ پہنچا تو حادث نہ ہوگا۔ اور اگر کھلا حصہ اتنا کم ہو کہ اس سے گھر والے افراد فائدہ نہ اٹھاتے ہوں، وہ تو فقط روشنی وغیرہ کیلئے ہو، پھر قسم کھانے والا اس کاریز میں داخل ہو کر اس کھلی جگہ تک پہنچ گیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ کاریز مکان کے نیچے ہے بشرطیکہ اس میں سے مکان تک جانے کا کوئی راستہ نہ ہو تو چونکہ مکان میں داخل ہونے کے دو مقاصد ہوتے ہیں یا تو اس کی تعلیم و تکریم یا پھر اس کی اہانت و تحذیل اور اگر اس مکان کی طرف کوئی راستہ نہ ہو تو یہ دونوں مقاصد ہی حاصل نہیں ہوتے۔ اور اگر اس کاریز میں کوئی ایسی کھلی جگہ ہو جس میں سے لوگ پانی پی لیتے ہوں تو اسے کنوئیں کی طرح مکان کو سولت پہنچانے والے عوامل میں شامل سمجھا جاتا ہے لہذا اس صورت میں ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے وہ مکان کے کنوئیں میں داخل ہو گیا اور اگر وہ سوراخ بہت چھوٹا ہو کہ اس سے روشنی وغیرہ کے سوا استفادہ نہ کیا جاسکتا ہو تو وہ مکان کے متعلقات میں سے نہ ہوگا لہذا وہاں داخل ہونے سے وہ گھر میں داخل ہونے والا شمار نہ ہوگا جس سے وہ حادث نہ ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص اس کے مکان کے نیچے سرنگ میں داخل ہو جائے اور نیچے سرنگ میں گھر بنائے جس میں راستے کی جانب دروازے ہوں (یعنی تہ خانہ کی صورت ہو جائے) پھر اس میں وہ شخص جس نے اس کے مکان میں داخل نہ ہونے کی قسم کھائی ہوئی ہو اس میں داخل ہو جائے تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ گھر کے نیچے سرنگ (تہ خانہ) مکان کے کمروں ہی کے حکم میں ہے۔

اور اگر کسی نے اسکے مکان کے ایک کمرے یا دو کمروں کے نیچے ستون کھڑے کئے، پھر اس نے ان کے دروازے اپنے گھر کی جانب سے بند کر دیئے اور ان کے دروازے حالف (قسم اٹھانے والے) کے گھر کی جانب کھول دیئے، پھر قسم اٹھانے والا ان دو کمروں (گھروں) میں داخل ہو گیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ جب ان کے دروازے قسم کھانے والے کے گھر کی جانب کھول دیئے گئے تو وہ دوسرے گھر کی جانب منسوب ہو گئے۔ ابن سماء سرنگ کے مسئلے میں فرماتے ہیں کہ اگر اس کا دروازہ ایک مکان کی طرف اور اس کا کھودا ہوا گڑھا دوسرے مکان کی جانب ہو تو وہ اسی مکان کی طرف منسوب سمجھا جائے گا، جس کی طرف اس کے داخل ہونے والا دروازہ ہو، کیونکہ اب وہ اسی کے گھروں میں سے ایک گھر ہے۔

ابن سماء امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ بغداد میں داخل نہ ہوگا پھر وہ موصل کی جانب سے کشتی میں بیٹھا جو دجلہ میں سے ہو کر گزری تو وہ حادث نہ ہوگا لیکن اگر وہ اس میں سے نکل کر چلا اور اس نے دجلہ کا پل عبور کیا تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر وہ کنارے کی جانب بیڑھا مگر باہر نہ نکلا تو وہ حادث نہ ہوگا بشرطیکہ وہ وہاں مقسم نہ ہو اور اگر اس کے اہل و عیال بغداد میں ہوں اور وہ کنارے کی جانب نکل آیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ ابن سماء امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر وہ کشتی میں سوار ہو کر دجلہ میں موصل سے بعصرہ کی جانب نیچے چلا تو وہ دجلہ کے کنارے سے ہو کر گزرا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ تو اس طرح یہ مسئلہ ان کے مابین مختلف فیہ ہو گیا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دجلہ بھی شر کا حصہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس پر پل بنادیا جائے تو وہ شر کا حصہ ہوگا تو اس طرح اگر وہ اس مقام پر

کشتی کے ذریعے پہنچا ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دہلہ نہ ہونے اور قیام کرنے کا مقام نہیں، لہذا اگر اس نے اس میں داخل نہ ہونے کی قسم کھائی ہو تو اس قسم سے مقصود دریائے دہلہ نہیں ہو سکتا لہذا اس کی قسم اس پر محمول نہ ہوگی۔

بشرِ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تُو اس مکان میں داخل ہوئی اور (حالات) تُو نے مجھے فلاں کپڑا لا کر نہ دیا تو تجھے طلاق“ پھر وہ اس مکان میں داخل ہو گئی۔ بعد ازاں اس نے اسے وہ کپڑا دے دیا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے اس میں داخل ہونے سے پہلے اسے کپڑا دے دیا تو اس پر طلاق نہ ہوگی کیونکہ اس نے اس کی طلاق کی شرط اس کے مکان میں داخل ہونے کو قرار دیا ہے بلا کسی کپڑے دینے کی وصف کے جس کی صورت یہ ہوگی کہ جب وہ اس گھر میں داخل ہو تو اس وقت خاوند کو کپڑا دیا جارہا ہو کیونکہ یہاں حرف واؤ (اور) حالیہ ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو ”اگر تُو اس گھر میں داخل ہوئی اس حال میں کہ تُو سوار ہو“ تو داخل ہوتے وقت اس کا سوار ہونا معتبر ہوگا اور داخل ہوجانے کے بعد سوار ہونا معتبر نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر تُو نکلی اس حال میں کہ تُو نے کچھ نہ کھایا“ یا ”تُو اس حال میں نکلی کہ تجھ پر ازار (تہ بند، شلوار) نہ ہو“ یا ”تُو باہر نکلی اس حال میں کہ تُو نے دوپٹہ نہ اوڑھ رکھا ہو“ تو ان سب کا یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

اور اگر اس نے کہا ”اگر تُو نے مجھے یہ کپڑا نہ دیا اور تُو اس گھر میں داخل ہو گئی تو تجھے طلاق“ اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو تو اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک دونوں باتیں جمع نہ ہو جائیں جس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ اسے اس وقت تک وہ کپڑا نہ دے جب تک ان دونوں میں سے کوئی ایک فوت نہ ہو جائے یا وہ کپڑا ہی فنا ہو جائے اور پھر وہ اسی وقت گھر میں داخل ہو جائے تو جب یہ دونوں باتیں کسی میں جمع ہو جائیں گی تو اس کو طلاق ہو جائے گی، ورنہ نہیں۔ اس لئے کہ اس نے کپڑا نہ دینے اور داخل ہونے کی دونوں باتوں کو وقوع طلاق کی شرط قرار دیا ہے اس لئے کہ اس کا قول ”و دخلت الدار“ (اور تُو گھر میں داخل ہو گئی) عطیہ نہ دینے پر معطوف ہے۔ اس کا وصف (Objectiv) نہیں، لہذا وقوع طلاق کا حکم ان دونوں امور پر منحصر ہوگا پھر پزیرے کا نہ دینا اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک ان میں سے ایک فرد ہلاک نہ ہو جائے یا وہ کپڑا ہی فنا نہ ہو جائے۔ پھر جب ان دونوں میں سے کوئی ایک فرد ہلاک ہو جائے یا وہ کپڑا فنا ہو جائے اور گھر میں داخل ہو جائے تو دونوں شرائط پائی جانے کے باعث وہ حادث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ تُو اس گھر میں بالضرور داخل نہ ہوگی اور مجھے یہ کپڑا نہ دے گی“ تو ان میں سے جو امر بھی پایا گیا وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ حرف نفی (لا) دونوں میں سے ہر ایک پہلے پر منقوض داخل ہوا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ قسم دونوں کو علیحدہ علیحدہ روکنے کا باعث ہو جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا رِحَالٌ فِي الْحَجِّ  
تَوَجَّعَ فِي مَعْرُوفٍ مِنْ عَمَلٍ كَرِهَ نَ كَوْنِي بِرِ  
(البقرہ ۱۹)

وہ مسائل بھی اسی نوع سے متعلق ہیں جنہیں ابن سائبہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق

نقل کیا ہے جو کہ ”واللہ میں اس درہم سے گوشت کے علاوہ کوئی شے نہ خریدوں گا“ پھر اس نے نصف درہم کا گوشت لے لیا اور نصف درہم کی روٹی خریدی تو وہ اتھان کی رو سے حائث ہو جائے گا مگر قیاس کی رو سے حائث نہ ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے حائث ہونے کی یہ شرط رکھی ہے کہ وہ تمام درہم سے گوشت کے علاوہ کوئی اور شے خریدے گا اور چونکہ اس نے گوشت پورے درہم کے بدلے نہیں بلکہ اس کے نصف کے عوض خریدا ہے جس سے اس کے حائث ہونے کی شرط نہیں پائی گئی لہذا وہ حائث نہ ہوگا۔ اتھان کی دلیل یہ ہے کہ قسموں کے معافی کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے اور عوام الناس کے ہاں یہ بات متعارف ہے کہ وہ اس طرح کے کلام سے یہ مراد لیتے ہیں کہ قسم اٹھانے والا شخص تمام درہم سے گوشت خریدے گا اور چونکہ اس نے پورے درہم کے عوض گوشت نہیں خریدا لہذا وہ حائث ہو جائے گا اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ وہ اس پورے درہم کے عوض گوشت کے علاوہ کوئی اور شے نہ خریدے گا تو وہ حائث نہ ہوگا اور عدالت میں اسے دیندار تسلیم کیا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے ظاہری مفہوم کی نیت کی ہے لہذا اسے سچا سمجھا جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں اس درہم کے عوض گوشت کے سوا اور کچھ نہ خریدوں گا“ تو وہ اس وقت تک حائث نہ ہوگا جب تک وہ اس پورے درہم کے عوض گوشت کے علاوہ کوئی اور شے نہ خریدے۔ اس حکم سے سابق مسئلے میں قیاس کو تقویت ملتی ہے اس لئے کہ الا (مگر) اور غیر (سوائے) علاوہ) دونوں الفاظ اشتہار کیلئے ہوتے ہیں اور سابقہ مسئلے میں ہم کہتے ہیں کہ یہی قیاس کا تقاضا ہے۔ چنانچہ اگر اس نے یہ نیت کی کہ وہ اس پورے درہم سے گوشت کے علاوہ اور اشیاء خریدے گا تو اسے عدالت میں بھی سچا سمجھا جائے گا لیکن ہم نے وہاں قیاس کو عرف و عادت کی بنا پر چھوڑ دیا ہے جبکہ یہاں خلاف قیاس کوئی ایسا عرف نہیں ہے۔ لہذا یہاں ہم نے قیاس پر ہی اعتماد کیا ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں اس سے تین رطل گوشت کے سوا کچھ نہ خریدوں گا“۔ پھر اس نے درہم کے کچھ حصے سے تین رطل سے کم گوشت خریدا اور باقی درہم سے اس نے گوشت کے علاوہ کوئی اور شے خریدی تو وہ حائث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا قول ”واللہ میں اس درہم کے ساتھ نہ خریدوں گا“ اس درہم کے ساتھ ہر شے کے خریدنے پر حاوی ہے۔ بعد ازاں اس نے ان تمام اشیاء میں سے ایک خاص شے کے خریدنے کو مستثنیٰ کر لیا ہے جو یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ تین رطل گوشت خریدے گا اور چونکہ یہاں یہ مستثنیٰ شدہ شے کی خریداری کی صورت نہیں پائی گئی ہے لہذا جو کچھ اس نے خریدا ہے وہ بدستور قسم میں شامل رہے گا جس سے وہ حائث ہو جائے گا۔ اس نوع سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر اس نے دو آدمیوں کو کہا ”واللہ تم دونوں ہاضور ایک ہی گھر میں رات گزارو گے“ پھر ان میں سے ایک نے ایک گھر میں اور دوسرے نے دوسرے گھر میں رات بسر کی تو وہ حائث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے اپنے حائث ہونے کی شرط یہ رکھی تھی کہ وہ دونوں ایک سے زیادہ گھر میں رات گزاریں گے اور چونکہ ان دونوں نے ایک سے زیادہ گھروں میں رات بسر کی ہے لہذا اس کے حائث ہونے کی شرط پائی گئی تو ان دونوں میں یہ فرق ہوا۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی کتاب الجائع میں اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جو یہ کہے ”اگر میں نے ان دونوں کو ٹاٹاں شخص کے مکان کے علاوہ مارا ہو تو میرا غلام آزاد“ اور اس نے ان میں سے ایک شخص کو مذکورہ

غرض کے مکان میں مارا اور دوسرے کو کسی اور کے مکان میں تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنے حادث ہونے کی شرط ان دونوں کو غرض مذکورہ کے علاوہ کسی اور کے مکان میں مارنا قرار دیا تھا اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے اسے یہ دونوں کوڑے فلاں غرض کے گھر میں نہ مارے ہوں تو میرا نلام آزاد“ اور صورت حال ویسے ہی ہو جیسے کہ اوپر بیان ہوئی تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کے حادث ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں شرائط مذکورہ غرض کے مکان میں جمع ہوں اور وہ دونوں باتیں نہیں پائی گئیں، لہذا وہ حادث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کے پاس نہ جائے گا“ پھر وہ اس کے گھر میں داخل ہو گیا تو اگر وہ اس سے ملنے کا قصد کر کے وہاں آیا ہو تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر اس سے ملنے کا قصد نہ ہو تو حادث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ اس سے کسی اور کے مکان پر مل لیا تو تب بھی یہی حکم ہے اور یہاں جو ملاقات کے قصد کا اعتبار کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ خاص اسی سے ملنے کیلئے آنے والا ثابت ہو، اس لئے کہ بعض اوقات انسان کسی شخص کو حقیر جانتے ہوئے یا اس کے اکرام کے باعث صفت اٹھاتا ہے کہ وہ اس پر داخل نہ ہوگا۔ لہذا یہ بات اس وقت تک ممکن نہ ہوگی جب تک اس کا یہاں آنے میں قصد و ارادہ شامل نہ ہو اور ”کرفی“ نے ابن سمانہ کی نوادر کے حوالے سے اس کا حکم اس کے خلاف بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر کسی نے کہا ”واللہ میں فلاں سے ملنے کسی گھر میں نہیں جاؤں گا“ پھر وہ ایک گھر میں گیا جس میں مذکورہ غرض اور دوسرے لوگ بھی تھے مگر قسم کھانے والے کو اس کا علم نہ ہو تو وہ اس گھر میں داخل ہونے سے باعث حادث ہو جائے گا تو گویا انہوں نے اس کے قصد و ارادے کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ جب اسے معلوم ہی نہ ہوگا تو قصد کیسے ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس کے حادث ہونے کی شرط مذکورہ غرض پر داخل ہونے کو قرار دیا ہے اور کسی شے کا علم ہونا حادث ہونے کیلئے شرط نہیں ہے جیسے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ زید سے کلام نہیں کرے گا“ پھر اس نے زید سے کلام کیا مگر اس کو علم نہ تھا کہ یہ زید ہے ان میں ظاہر مذہب وہی ہے جو اوپر بیان ہوا۔

اور اگر اسے علم ہو کہ مذکورہ غرض ان کے اندر موجود ہے، پھر وہ دوسرے لوگوں کو ملنے کے ارادے سے نہ کہ مذکورہ غرض کے ملنے کے ارادے سے ان کے پاس چلا گیا تو وہ اس کے اور خدا کے مابین حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے کسی ایسے شخص کی ملاقات کا قصد کیا ہے جو اس کی قسم میں شامل نہ تھا تاہم قاضی کے ہاں اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ ظاہر وہ ان تمام لوگوں کے پاس آیا ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ اس کی نیت کیا ہے؟ اسے قاضی نہیں جانتا۔ اگر وہ اس سے کسی مسجد یا سائبان یا ڈیوڑھی (سفید) یا مکان کی ڈیوڑھی میں ملا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ یہ تو عادتاً دخول پر محمول ہے، اور عادتاً دخول سے مراد ہے کہ جہاں لوگ ایک دوسرے کے پاس آتے ہیں اور اصل ملنا تو گھروں میں ہی ہوتا ہے۔ اگر وہ اس کے پاس کسی اونٹنی خیمے (مسطاب) یا کسی عام خیمے یا پلوں سے بیٹے ہوئے گھر میں داخل ہو گیا تو وہ حادث نہ ہوگا الا یہ کہ قسم اٹھنے والا کوئی دیرماتی شخص ہو تو چونکہ وہ ان مذکورہ بالا مقامات کو گھر قرار دیتے ہیں اور اس باب میں چونکہ معلوم کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے لہذا اس صورت میں وہ حادث ہو جائے گا۔

ابن سمانہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گھر کے

فلاں شخص پر داخل نہ ہوگا“ پھر وہ اس مکان میں اس وقت گیا جب وہ اس مکان کے ایک کمرے میں موجود تھا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر وہ مکان کے صحن میں موجود ہو تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ وہ اس وقت تک اس پر داخل ہونے والا نہیں ہو سکتا جب تک وہ اس کو دیکھ نہ لے چنانچہ ماشکی (مقا) امیر کے گھر میں داخل ہوتا ہے لیکن اس کو یہ نہیں کما جاتا کہ وہ امیر پر داخل ہوا اور پہلی صورت میں اس نے اس کا مشاہدہ کیا ہے اور دوسری صورت میں اس نے اس کو نہیں دیکھا۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس بستی کے فلاں شخص کے پاس نہ جائے گا“ تو وہ اس وقت تک اس کے پاس جانے والا قرار نہ پائے گا جب تک کہ وہ اس کے گھر میں داخل نہ ہو اور قرعہ کی تخصیص کسی اور جگہ میں اس کے جانے اور داخل ہونے پر حانث ہونے سے مانع ہے۔ ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ نے نقل کرتے ہیں کہ اگر اس نے کہا ”واللہ میں فلاں شخص کے پاس نہ جاؤں گا“ اور اس نے گھر وغیرہ کا ذکر نہ کیا پھر وہ اس سے کسی ادنیٰ خیمے یا کسی گھر میں ملا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ یہ حکم اس پر محمول ہے کہ غام لوگوں کی عادت ہے کہ ادنیٰ خیموں میں ملنے کو ملنا کہا جاتا ہے۔ اور اگر وہ اس سے مسجد یا کعبہ یا حمام میں ملا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس قسم سے اصل مقصد ایسے مقامات میں داخل ہونے اور اس سے ملنے سے روکنا ہے جہاں داخل ہو کر ملاقات کرنے سے لوگوں کی عزت و تحکیم ہوتی ہے اور یہ بات حمام، کعبہ، مغلّیٰ اور مسجد میں ملاقات کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر مذکورہ شخص کے گھر میں کسی اور شخص سے ملاقات کے ارادے سے داخل ہوا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ اس سے ملنے کیلئے اس کے پاس نہیں آیا اس لئے کہ اس کا یہ ارادہ نہیں تھا اور اگر اس کی یہ نیت نہ ہو تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ وہ ہر اس شخص پر داخل ہونے والا قرار پائے گا جو گھر میں موجود ہیں۔ لہذا وہ حانث ہو جائے گا۔ جیسے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کو سلام نہیں کرے گا“ پھر اس نے لوگوں کی ایک جماعت کو سلام کیا جس میں مذکورہ شخص بھی موجود تھا بشرطیکہ اس کی اسے سلام کرنے کی نیت نہ ہو تو وہاں بھی حکم ہے۔

بشرکتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے سنا ہے کہ وہ اس شخص کے متعلق فرما رہے تھے جو اپنی بیوی سے کہے ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس سے باہر نکلی تو تجھے طلاق“ تو کسی شخص نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اسے ان کا اس گھر میں داخل کر دیا پھر وہ از خود اس میں سے باہر نکل آئی پھر وہ اس میں داخل ہوئی مگر باہر نہ نکلی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ حرف ”و“ (اور) باتوں کے مابین ترتیب کا تقاضا نہیں کرتا کیونکہ وہ جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے اور دونوں شرائط میں سے کسی ایک شرط کی دوسری شرط پر تقدیم کے بارے میں کوئی عادت نہیں پائی جاتی لہذا ترتیب کا لحاظ کئے بغیر طلاق ان کے ساتھ متعلق ہو جائے گی۔ اسی طرح قیام کرنے، بیٹھنے، خاموش ہونے، کلام کرنے، روزہ رکھنے، روزہ کھولنے، وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر تجھے حیض آیا اور تو پاک ہو گئی تو تجھے طلاق“ پھر وہ اس حیض سے پاک ہو گئی، پھر اسے حیض آگیا، تو اسے طلاق نہ ہوگی تا آنکہ وہ پاک نہ ہو جائے اور اس صورت میں اسے طلاق اس وقت تک نہ ہوگی جب تک کہ حیض سے پہلے نہ ہو۔ اسی طرح اگر اس نے اسے کہا ”اگر تو حاملہ ہو جائے اور بچہ پیدا کرے“ اور وہ اس وقت حاملہ ہو اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر تو کاشت کرے اور فصل کاٹ لے“ تو اس صورت میں کاشت کاری کا کٹائی سے اور حمل کا ولادت سے اور حیض کا طہر سے مقدم ہونا ضروری ہے کیونکہ

ان میں سے ایک معاملہ عادتاً دوسرے کے بعد ہوتا ہے لہذا عادت کے مطابق ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا اور تجھے طلاق دی تو میرا غلام آزاد“ اور اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر اس نے اسے طلاق باندھ دے دی پھر اس نے اس سے نکاح کر لیا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس وقت اس کی بیوی ہونے کی وجہ سے اس سے نکاح کا امکان نہیں تھا البتہ طلاق کا احتمال موجود ہے لہذا اس صورت میں ”جمع“ ”مطلق جمع“ کی رعایت رکھی جائے گی نہ کہ ترتیب کی۔ لہذا جب اس نے بیوی کو طلاق دے دی، اس سے نکاح کر لیا، تو گویا اس نے دونوں باتوں کو جمع کر لیا، تو شرط پائی گئی۔

## فصل نہم

### خروج پر قسم کھانا

#### خروج کا مفہوم:

خروج سے مراد کسی محفوظ جگہ (قلعہ، حصن) سے کھلی جگہ کی طرف اٹھنا (الفعلی معنی = جدا ہونا) ہے جو دخول کی ضد (Opposite) ہے لہذا باہر نکلنے کے بعد اسی حالت میں نہرے رہنا خروج نہیں جیسے کہ داخل ہونا کے بعد کچھ دیر اندر رہنا، داخل ہونا نہیں ہوتا اس لئے کہ اس صورت میں اس کی تعریف اور اس کا حقیقی مفہوم دونوں معدوم ہیں، پھر باہر اٹھنا جس طرح شہروں، منزلوں اور گھروں سے ہوتا ہے اسی طرح چڑے کے خیموں، اونٹنیوں، عام خیموں اور کشتیوں سے اٹھنا بھی خروج ہوتا ہے کیونکہ رہائش والے گھروں کی طرح یہاں بھی خروج کی تعریف پائی جاتی ہے کہ قسم کھانے والا ان سے خود نکلے، اپنے اہل و عیال یا اپنے سامان کو نکالے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اگر وہ قسم کھالے کہ وہ مذکورہ بالا مقامات میں نہیں نہرے گا۔

اسی طرح اٹھنا شہروں سے بھی ہوتا ہے اور دیہاتوں سے بھی، کہ قسم کھانے والا اپنے بدن کے ساتھ باہر نکلنے کی قسم کھالے۔ اس سے ہمارے ان ائمہ کے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھالی کہ ”وہ کسی شہر میں نہیں رہے گا“ پھر وہ خود اس میں سے باہر نکل آیا مگر اہل و عیال کو نہ نکالا تو وہ حادث نہ ہوگا اس قسم کے مقامات میں الفاظ کے معانی کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے لیکن اگر کوئی شخص کسی مکان (دار) سے خود نکل جائے، مگر اس کے اہل و عیال اور اس کا مال و متاع اس مکان کے اندر ہی ہو، تو وہ گھر سے نکلنے والا شمار نہ ہوگا۔ اسی لئے اگر کسی کے اہل و عیال اور اس کا مال و متاع کسی مکان (دار) میں ہو تو کہا جاتا ہے فلاں شخص مکان سے نہیں نکلا، پھر جو شخص شہر سے نکل جائے تو خواہ اس کے ہاں بیٹے اور ساز و سامان کسی گھر میں ہو تو تب بھی اسے گھر سے نکل جانے والا شمار کیا جاتا ہے۔

مسائل: ہشامؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اگر اس نے کہا ”واللہ میں نہیں نکلوں گا“ جبکہ اس وقت وہ کسی کمرے میں موجود ہو پھر وہ مکان کے صحن کی جانب نکل آیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ مکان اور گھر (یا کمرہ) ایک ہی قطعہ زمین کے حکم میں ہوتے ہیں لہذا اگر مطلق باہر نکلنے کی



قسم کھائی ہو تو اس کا قضا یہ ہے کہ ان دونوں مقامات سے اسکا خروج ہو تو جب تک یہ بات نہیں پائی جائے گی وہ حائض نہ ہوگا۔ الا یہ کہ اس کی نیت یہ ہو کہ گھر (کمرے) سے نہ نکلے گا لہذا اس صورت میں اگر وہ صحن میں نکل آیا تو وہ حائض ہوگا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال رکھتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ کمرے کے اندر سے کمرے کے باہر نکلتا ہے اور اس میں خود اس پر سختی اور شدت ہے۔ پھر اگر اس نے کہا کہ میری نیت تو مکہ مکرمہ یا کسی دوسرے شہر سے باہر نکلنے کی تھی تو اسے نہ تو عدالت میں سچا سمجھا جائے گا اور نہ ہی اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسی جگہ کی تخصیص کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ میں کوئی ذکر نہیں ہے اور جو شے مذکور نہ ہو اس میں تخصیص کی نیت کا کوئی احتمال نہیں ہوتا۔

○ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ ”الطامع“ میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا ”اگر میں باہر نکلا تو میرا غلام آزاد“ پھر اس نے کہا میری مراد فقط بغداد کی جانب سفر کرنا تھا کسی اور طرف نہیں تو اسے بھی نہ تو عدالت میں اور نہ ہی دیانتاً سچا سمجھا جائے گا۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ ”وہ ”رے“ سے ”کوفہ“ کی طرف نہیں نکلے گا“ پھر وہ ”رے“ سے مکہ مکرمہ جانے کیلئے نکلا اور اس کا راستہ کوفہ میں سے ہو کر جاتا ہو؟ امام محمد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اگر تو وہ جب ”رے“ سے باہر نکلا ہو اس وقت اس کی نیت ہو کہ وہ کوفہ میں سے ہو کر جائے گا تو وہ حائض ہو جائے گا لیکن اگر اس کی ”رے“ سے باہر نکلنے وقت تو کوفہ میں سے ہو کر گزرنے کی نیت نہ ہو لیکن راستہ میں کسی ایسی جگہ پہنچنے کے بعد جہاں اس کی قصر نماز شروع ہو جاتی ہو اس کے سامنے کوئی ایسا معاملہ پیش آگیا جس کی وجہ سے اسے راستہ تبدیل کرنا پڑا تو اس صورت میں اگر وہ وہاں سے گزرا تو وہ حائض نہ ہوگا اس لئے کہ نیت کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب وہ کسی جگہ سے نکلتا ہے۔ اور پہلی صورت میں اس کی کوفہ کی طرف نکلنے کی نیت پائی گئی ہے کیونکہ جب اس نے یہ نیت کی کہ وہ مکہ مکرمہ کی طرف نکلے گا اور وہ کوفہ میں سے ہو کر گزرے گا تو گویا اس کی نیت پائی گئی تو چونکہ کوفہ اور دوسرے شہر کی جانب نکلنے کی نیت پائی گئی ہے لہذا وہ حائض ہو جائے گا جبکہ دوسری صورت میں نکلنے کے وقت نیت نہیں پائی گئی لہذا وہ حائض نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی نیت یہ ہو کہ وہ خاص طور پر کوفہ کیلئے نہیں نکلے گا نہ کہ کسی اور شہر کیلئے۔ پھر اسے حج کیلئے جانا پڑا اور وہ نکلا تو کوفہ سے ہو کر گزرا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ دیانتاً حائض نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے الفاظ کی تخصیص کی نیت کی ہے۔ ابن سہمۃ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو اس گھر سے نکلی الا یہ کہ تو مسجد میں جانے کیلئے نکلی تو تجھے طلاق“ تو وہ عورت مسجد میں جانے کیلئے نکلی، پھر راستہ میں اسے کوئی اور کام پیش آیا اور وہ مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ چلی گئی تو اسے طلاق نہ ہوگی اس لئے کہ اس نے مسجد کیلئے اس کے نکلنے کو اپنی قسم سے مستثنیٰ کر دیا ہے تو جب وہ گھر سے مسجد میں جانے کیلئے نکلی تو اس کا مسجد کیلئے نکلتا ثابت ہو گیا لہذا اس کا یہ خروج مستثنیٰ شدہ خروج ہوگا اس کے بعد اگرچہ اس نے مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ جانے کا ارادہ کر لیا ہے لیکن اس نے ارادے سے اس کا خروج نہیں ہوا بلکہ اس کا باہر نکلنا ہوا ہے جو بہر حال خروج نہیں ہے کیونکہ اس پر خروج کی تعریف صادق نہیں آتی لہذا اس سے وہ حائض نہ

ہوگا۔

○ عمر بن اسد فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ ”وہ بالظہور شر سے نکلے گا“ کہ اس جگہ خروج سے کیا مراد ہے؟ تو امام نے فرمایا کہ یہ نکلنا اس وقت ہوگا جب وہ شرکی عمارتوں کو اپنی پشت کے پیچھے کر لے، اس لئے کہ جب وہ اس جگہ تک پہنچ جائے گا تو اسے قصر کی اجازت مل جائے گی اور قصر کی اجازت اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ شر سے باہر نہ نکل آئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ شر سے باہر نکل آیا ہے۔ عمر فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا جو اپنی بیوی سے کہے ”اگر تو ناحق گھر سے باہر نکلی تو تجھے طلاق“ پھر وہ اپنے والد یا بھائی کے جنازے کیلئے نکلی تو (اس کا کیا حکم ہے؟) امام نے فرمایا کہ اسے طلاق نہ ہوگی۔ اسی طرح ہر بی محرم کے جنازے کیلئے نکلنے کا حکم ہے۔ اسی طرح اس کا شادی کیلئے نکلنا یا کسی واجب عمل کیلئے نکلنا بھی اسی حکم میں ہے۔ اس لئے کہ عادتاً ”مذکورہ بلا قسم کے الفاظ سے حقیقی واجب امر مراد نہیں ہوتا“ اس سے مراد ایسا مباح معاملہ ہوتا ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو، اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو اس گھر سے باہر نکلی تو تجھے طلاق“ پھر وہ اس کے کسی ایک دروازے سے باہر نکلی خواہ وہ دروازہ دیوار کے اوپر سے ہو یا چھت کے اوپر سے یا دیوار میں نقب کے ذریعے بنایا گیا ہو تو وہ حائل ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں حائل ہونے کی شرط پائی گئی ہے، یعنی اس کا گھر سے باہر نکلنا۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر تو اس گھر کے دروازے سے باہر نکلی“ پھر وہ کسی بھی دروازے سے خواہ وہ پرانا ہو یا نیا جو قسم کے بعد نکلا گیا ہو باہر نکلی تو وہ حائل ہو جائے گا کیونکہ اس کے حائل ہونے کی شرط پائی گئی ہے اور وہ گھر کے دروازے سے باہر نکلنا ہے لیکن اگر وہ دیوار کے اوپر سے یا چھت سے یا نقب کے ذریعے باہر نکلی تو چونکہ مذکورہ شرط نہیں پائی گئی لہذا وہ حائل نہ ہوگا۔ اور اگر وہ قسم میں کسی خاص دروازے کی تعبیین کرے تو اس کی تعبیین ہو جائے گی اور اس صورت میں وہ کسی اور دروازے سے باہر نکلنے کی صورت میں حائل نہ ہوگا کیونکہ فی الجملہ یہ تعبیین اس کو مقید اور مخصوص کر دیتی ہے لہذا اس کا اعتبار ہوگا اور اگر اس نے کہا ”اگر تو اس گھر سے سوائے فلاں کام کے باہر نکلی“ تو اس صورت اور اس صورت کا جب وہ یہ کہے کہ ”اسو میری اجازت کے“ حکم برابر ہے اور عنقریب ہم انشاء اللہ اس کا ذکر کریں گے۔

○ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو اس گھر سے فلاں شخص کے ساتھ نکلی تو تجھے طلاق“ تو پھر اگر وہ گھر سے اکیلی نکلی یا کسی اور شخص کے ساتھ نکلی، پھر راستے میں مذکورہ شخص اس کے ساتھ مل گیا تو وہ حائل نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں حرف مع معیت کیلئے ہے جس کا تقاضا ہے کہ وہ نکلنے میں مذکورہ شخص کے ہمراہ نکلے جو یہاں نہیں پایا گیا جبکہ باہر ٹھہرے رہنا خروج نہیں ہے کیونکہ یہاں اس کی تعریف نہیں پائی گئی اور اگر اس نے کہا ”اگر تو اس گھر سے نکلی تو تجھے طلاق“ پھر وہ کسی اونچے مکان کی طرف سے اوپر خالی جگہ میں چڑھ گئی یا بڑی شاہراہ کی طرف کسی دروازے کے کسی پیچھے پر چڑھ گئی تو وہ حائل نہ ہوگی کیونکہ اسے عرف عام میں گھر سے نکلنا نہیں کہا جاتا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گھر سے نہیں نکلے گا“ پھر وہ اس سے پیدل چلتے ہوئے یا سواری کی حالت میں باہر نکل آیا یا اسے کسی دوسرے شخص نے اس کے کہنے پر یا اس کے کہے بغیر گھر سے نکال دیا یا اس نے گھر سے اپنی ایک ٹانگ باہر نکال دی، تو ان سب کا وہی حکم ہے جو ان تمام صورتوں میں داخل

ہونے کا ہے جو ہم اوپر بیان کرتے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ مکہ مکرمہ کیلئے نہیں نکلتے گا“ پھر وہ اپنے شہر سے مکہ مکرمہ جانے کے ارادے سے باہر نکل آیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس کا اپنے گھر سے باہر نکلتا یعنی شہر کے اندر سے اس کے خارج کی طرف منتقل ہونا حج کی نیت سے ہے اور یہ بات یہاں پائی گئی ہے۔ اور ہم بطور بلا میں شہر سے باہر نکلنے کی تعریف بیان کرتے ہیں، یعنی اس کے شہر کے مکانات اس کے پیچھے رہ جائیں اور اگر اس نے کہا کہ ”میں مکہ مکرمہ نہیں آؤں گا“ پھر وہ وہاں جانے کے ارادے سے نکلا تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہوگا جب تک کہ وہ مکہ مکرمہ میں داخل نہ ہو جائے اس لئے کہ کسی شے کے پاس آنے سے مراد اس شے تک پہنچنا ہے اور اگر اس نے کہا ”وہ مکہ مکرمہ نہیں جائے گا“ تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی اور مشائخ کے ماہرین اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ اس کا اور خروج کے الفاظ کا حکم یکساں ہے، بعض کہتے ہیں کہ اس کا اور آنے کے الفاظ کا مفہوم ایک جیسا ہے۔

○ اور اگر اس نے کہا ”اگر تو اس مکان سے میری اجازت یا میرے حکم یا میری رضامندی یا میرے علم کے بغیر باہر نکلی.....“ یا اس نے کہا ”اگر تو اس گھر سے میری اجازت یا میرے حکم یا میری رضامندی یا میرے علم کے بغیر نکلی.....“ تو فقہاء کے نزدیک اس سے ہر مرتبہ باہر نکلتا مراد ہوگا یہاں تین مسائل ہیں ان میں سے ایک تو یہی ہے اور دوسرا یہ ہے کہ وہ کسے تجھے طلاق اگر تو گھر سے نکلی حتیٰ کہ میں تجھے اجازت دوں یا حکم دوں، یا راضی ہوں، یا مجھے علم ہو، سوم یہ کہ وہ یہ کسے تجھے طلاق اگر تو گھر سے نکلی الا یہ کہ میں تجھے اس کی اجازت دوں یا حکم دوں یا مجھے علم ہو یا میں اس پر راضی ہوں۔

مسئلہ اول: اس کا حکم تو وہی ہے جو ہم نے بیان کیا کہ اس سے مراد ہر مرتبہ اجازت لینا ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اسے ایک مرتبہ اجازت دیدی پھر وہ نکلی اور پھر لوٹ آئی اور پھر وہ اس کی اجازت کے بغیر باہر نکل آئی تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے اسے ایک مرتبہ باہر نکلنے کی اجازت دے دی مگر قبل اس کے کہ وہ باہر نکلتی اس نے اسے باہر جانے سے روک دیا مگر وہ اس کے بعد باہر نکلی تو وہ حادث ہو جائے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ہر خروج کو طلاق کی شرط قرار دیا ہے اور صرف اس خروج کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے جو اس کی اجازت سے متصل ہو اس لئے کہ بائنی (میری اجازت سے) میں حرف ”تبعہ“ حرف اتصال ہے۔ اہل لغت یہی کہتے ہیں اور ”الذہ اتصال“ کے عمل کیلئے دو اشیاء کا ہونا ضروری ہے جیسے کہ کسی کا کتا ”کنت بالعلم“ وضررت بالسيف“ (میں نے قلم کے ساتھ لکھا اور تلوار کے ساتھ مارا) کہ یہاں ضرب کا تلوار کے ساتھ اور نکلنے کا قلم کے ساتھ اتصال ہوا ہے جبکہ یہاں ایسی کوئی ظاہری شے نہیں جو اس اذن کے عمل کے ساتھ متصل ہو لہذا ضروری ہے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ مقدم سمجھا جائے جیسے کہ بسم اللہ میں اَبْتَدُ (میں شروع کرتا ہوں) کا لفظ اور قسم کیلئے باللہ لا فعلن کنالہ اللہ کی قسم میں ایسے ضرور کروں گا) میں اَقْسِمُ (میں قسم کھاتا ہوں) کا لفظ محذوف تصور کیا جاتا ہے تاکہ حرف تبع (ساتھ) اول الذکر صورت میں اللہ تعالیٰ کے نام کو ”اَبْتَدُ“ کے ساتھ اور مؤخر الذکر میں اَقْسِمُ کو اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ملا دے تاہم یہ ضروری ہے کہ اس مقدم حرف پر کوئی قرینہ ضرور ہو، خواہ وہ دلالت حال سے ہو یا کوئی مذکور لفظ سے اس لئے کہ کسی مخفی شے تک پہنچنا دلالت حال کے واسطے کے بغیر ممکن نہیں جبکہ یہاں کوئی ایسی دلالت حال نہیں پائی جاتی جو کسی شے کے مخفی ہونے پر دلالت کرے۔ لہذا ہم نے

وہ بات یہاں مقدر سمجھی ہے جس پر صدر کلام (ابتداء جملہ) میں مذکور الفاظ دلالت کرتے ہیں اور وہ اس کا ہملہ "ان خبر جت" ہے جس سے مراد خروج کے سوا اور کچھ نہیں لہذا یہاں پوری بات یوں ہوگی "اگر غائب شخص اس گھر سے اسی طرح نکلا کہ جو نکلتا میری اجازت کے بغیر ہو" اور صدر اول نفی کی جگہ میں "بے جس سے وہ عام ہو جائے گا لہذا اس کی جانب سے دوسرا استثناء درست ہوگا اس لئے کہ بعض مستثنیٰ اس میں سے ثابت ہے اور وہ اس کی اجازت کی وصف کے ساتھ متصل نکلتا ہے گویا اس نے ہر قسم کے نکلنے کی نفی کر کے اس میں سے ایسے خروج کو مستثنیٰ کر لیا ہے جو اس کی جانب سے صفت اذن کے ساتھ متصل ہو لہذا جو نکلتا اس صفت سے متصف نہ ہو وہ مستثنیٰ منہ کے تحت بدستور داخل رہے گا جس سے مراد ایسا عمومی خروج ہے جو وقوع طلاق کی شرط ہے لہذا جب کوئی ایسا خروج پایا جائے جو صفت اذن کے ساتھ متصل ہو تو وہ وقوع طلاق کی شرط نہ ہوگا اور اگر کوئی ایسا خروج پایا گیا جو صفت اذن کے ساتھ متصل نہ ہو تو وہ وقوع طلاق کی شرط ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اسے کہا "تجھے طلاق اگر تو اس گھر سے بڑی چادر (ملحفہ) کے بغیر نکلی" لہذا ہر وہ خروج جو اس صفت یعنی بڑی چادر کے ساتھ متصل ہو وہ اس قسم سے مستثنیٰ ہوگا اور وہ اس پر حائث نہ ہوگا اور ہر وہ خروج جو اس صفت کے ساتھ موصوف نہ ہو وہ بدستور نکلنے کی ممانعت کے عموم کے تحت رہے گا جس سے وہ حائث ہو جائے گا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور اگر اس نے مذکورہ الفاظ سے فقط ایک ہی بار نکلنے کی نیت کی تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے مائین اور عدالت دونوں میں سچا تصور کیا جائے گا۔ یہی امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی دو روایات میں سے ایک روایت ہے۔ اور انہیں سے دوسری روایت ہے کہ اسے عدالت میں سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے غائب ظاہر بات کی نیت کی ہے اس لئے کہ اس نیت کے ظاہری الفاظ ہر مرتبہ اذن کی تکرار کا تقاضا کرتے ہیں۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ اجازت کا تکرار الفاظ کے ظاہر سے ثابت نہیں ہوتا۔ وہ خروج کے الفاظ کو مضمر (مخفی) تصور کرنے سے ثابت ہوتا ہے تو سب اس نے ان الفاظ سے ایک مرتبہ باہر نکلنے کی نیت کی تو اس نے وہی نیت کی ہے جو اس کے الفاظ کے ظاہر کا تقاضا ہے لہذا اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔

○ اور اگر اس نے باہر نکلنے کا ارادہ کیا تو وہ حائث نہ ہوگا اور عورت ہر وقت بغیر حائث ہونے کے باہر نکل سکتی ہے اس کیلئے حیلہ یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی سے کہے "میں نے تجھے ہمیشہ کیلئے اجازت دی" یا "میں نے تجھے ہر زمانے میں نکلنے کی اجازت دی" یا "تو جب بھی نکلتا چاہے تو میں نے تجھے اجازت دیدی ہے"۔ اس طرح اگر اس نے کہا میں نے تجھے دس دن تک اجازت دیدی ہے پھر اگر وہ ان دس دنوں میں کئی بار مکان سے نکلی تو وہ حائث نہ ہوگا۔ اگر اس نے اسے نکلنے کی عام اجازت دی مگر پھر اس نے اسے باہر نکلنے سے روک دیا تو آیا اس کے اس روکنے کے حکم پر عمل کیا جائے یا نہیں؟ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے روکنے پر عمل کیا جائے گا اور اس سے اس کا دیا ہوا اذن ختم ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر وہ اس کے بعد خاوند کی اجازت کے بغیر کسی گھر سے نکلی تو وہ حائث ہو جائے گی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے روکنے اور اجازت منسوخ کرنے کے حکم پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ ایک مرتبہ اس کو اجازت دیتا ہے تو اس کا روکنا درست تھا حتیٰ کہ اگر اس کے روکنے کے بعد وہ دوبارہ نکلی تو وہ حائث ہو جائے گا۔

طرح اگر وہ ہر مرتبہ باہر نکلنے کی اجازت دے دے اور پھر اسے روک دے تو اس کے اس روکنے کے عمل پر عمل کرنا ضروری ہے اور اس حکم سے اس کی دی ہوئی اجازت منسوخ ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی جانب سے اسے ہر مرتبہ نکلنے کی اجازت سے اس کی مقرر کردہ شرط باطل ہو جاتی ہے اس لئے کہ وقوع طلاق کی شرط ایسا خروج ہے جو اس کی اجازت سے متصل ہونے کے وصف سے موصوف نہ ہو اور اس کی جانب سے اذن عام دینے جانے کے بعد اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ اس اجازت عام کے بعد اس کا جو خروج بھی ہوگا وہ اس کی اجازت سے متصل ہونے کے وصف سے موصوف ہوگا لہذا اجازت سے مذکورہ شرط (ممكن الوجود) نہ رہی اور شرط کے بغیر قسم کے باقی رہنے کا کوئی امکان نہیں جیسے جزاء کے بغیر اس کے باقی رہنے کا تصور ممکن نہیں ہوتا کیونکہ قسم جزاء اور شرط دونوں سے مرکب ہوتی ہے لہذا اس سے قسم باقی نہ رہے گی لہذا اب اسے روکنے کی صورت میں روکنا تو ہوگا مگر قسم موجود نہ ہوگی۔ لہذا اس نئی پر عمل نہ کیا جائے گا بخلاف ایک مرتبہ کی خصوصی اجازت کے۔ پھر اس سے روکنے کی وجہ یہ ہے کہ وہاں فقط ایک ہی مرتبہ اسے باہر نکلنے کی اجازت دی گئی تھی جس سے قسم ختم نہیں ہوئی۔ پھر اس کی جانب سے اسے روک دیا گیا جبکہ ابھی قسم باقی ہے لہذا اس کی جانب سے روکنا درست ہے۔

مسئلہ دوم: اس کا حکم یہ ہے کہ یہ تو ایک مرتبہ کی اجازت پر مشتمل ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اسے ایک مرتبہ اجازت دے دی پھر وہ نکلی پھر لوٹ آئی پھر بغیر اجازت کے وہ باہر نکلی تو وہ حادث نہ ہوگا اسی طرح اگر اس نے ایک مرتبہ اسے اجازت دے دی، پھر اس نے اسے نکلنے سے قبل روک دیا، پھر وہ اس کے بعد باہر نکلی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ لفظ حتیٰ (یہاں تک کہ) ایک حرف غایت (انشاء کیلئے) ہے اور یہ حرف "الی" کے مضموم میں مستعمل ہوتا ہے جبکہ حرف الی (تک) کسی مدت کے اختتام کیلئے استعمال کیا جاتا ہے تو اسی طرح لفظ حتیٰ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کے جملے "حتیٰ اذن لک" (حتیٰ کہ میں تجھے اجازت نہ دوں) اور الیٰ ان اذن لک (تا آنکہ میں تجھے اجازت نہ دوں) میں کوئی فرق نہیں، اور یہاں "حتیٰ اذن لک" میں حرف ان یعنی "حتیٰ ان اذن لک" (حتیٰ کہ میں تجھے اس کی اجازت نہ دوں) مضر ہوتا ہے اس لئے کہ حرف حتیٰ عوامل اسماء میں سے ہے اور جو حرف اسمائے عالمہ میں سے ہو وہ یقینی طور پر افعال (Verbs) پر داخل نہیں ہو سکتے لہذا حرف "ان" کو یہاں مضر سمجھے بغیر یہاں چارہ نہیں تاکہ وہ اس فعل کو جو اس کا صلہ (Connection) ہے۔ بمنزلہ مصدر (Root) بنا دے۔ کہا جاتا ہے احب ان تقوم (میں چاہتا ہوں تیرا کھڑا ہونا) یعنی میں تیرے قیام کو پسند کرتا ہوں، لہذا یہاں جملہ "حتیٰ اذن" سے مراد "حتیٰ اذنی" (یہاں تک کہ میری اجازت سے) ہوگا اور "الیٰ اذنی" (میری اجازت تک) کا مضموم بھی یہی ہے اسی لئے اہل عرب "الی" کے بعد حرف "ان" کو بالظور داخل کرتے ہیں اور کہتے ہیں "الیٰ ان اذن لک" (یہاں تک کہ میں تجھے اس کی اجازت دوں) مگر ان کی عادت یہ بھی ہے کہ وہ حرف "الی" کے ساتھ حرف "ان" کا اظہار کرتے ہیں جبکہ لفظ "حتیٰ" کے ساتھ "ان" کی علت حرف "ان" کے اخفاء کی ہے، اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس کی جانب سے اجازت کا ملنا اس کے باہر نکلنے کی آخری حد ہوگی اور جس شے کی کوئی انشاء مقرر کر دی جائے وہ اس غایت (حد) کے پہنچنے پر ختم ہو جاتی ہے لہذا یہاں اس کے نکلنے کی اس کی قسم کے ذریعے ممانعت، اس کی جانب سے ایک بار اجازت دینے جانے سے ختم ہو جائے گی

بخلاف پہلی صورت کے۔ اور اگر اس نے "حتیٰ اذن" (یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں) سے ہر بار باہر نکلنے کی نیت کی ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک اس کی نیت کا اعتبار ہوگا اور حرف "حتیٰ" کو استثناء کے مفہوم کیلئے حرف الی سے مجاز تصور کیا جائے گا اس سے استثناء میں انتہائی مدت کا اختتام ثابت ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور چونکہ اس صورت میں اسی کی اپنی ذات پر سختی ہے اس لئے اس کی تصدیق کی جائے گی۔

مسئلہ سوم: رہا تیسرا مسئلہ تو اس میں اکثر علماء کے نزدیک وہی حکم ہے جو "حتیٰ اذن" کا ہے۔ الفراء کہتے ہیں کہ اس کا حکم وہی ہے جو "الا باذن" (مگر میری اجازت سے) کا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حرف "ان" کلمہ استثناء ہے لہذا ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ (Excepted from) کو اس پر مقدم کیا جائے اور مستثنیٰ کو مؤخر کیا جائے اور حرف ان فعل مستقبل کے ساتھ بجزلہ مصدر کے ہے جیسا کہ پیچھے گزرا لہذا اصل عبارت یوں ہوگی "ان خرجت من الدار الا خروجاً باذنی" (اگر تو گھر سے نکلی بجز اس کے کہ تو میری اجازت سے نکلے) مگر یہ جملہ درست نہیں، لہذا کلام میں کچھ اضافہ کرنا ضروری ہے تاکہ کلام درست ہو سکے لہذا یہاں ہم حرف باء کا درمیان میں اضافہ کرتے ہیں اور اس کا مفہوم یوں بیان کریں گے الا خروجاً باذنی (مگر جو خروج میری اجازت کے ساتھ ہو) اور اگر اس کے محذوف ہونے پر کوئی لفظی دلیل موجود ہو تو لغت میں حرف باء کو ساقط کرنا جائز ہوتا ہے جیسے کہ روئے بن الحجاج سے مروی ہے کہ ان سے پوچھا گیا آپ کا کیا حال ہے تو انہوں نے کہا خیر (ہے) عافاک اللہ (اللہ تجھے عافیت سے رکھے) یعنی بخیر (میں خیریت سے ہوں) اسی طرح اہل عرف قسم میں بھی حرف باء کو حذف کر دیتے ہیں اور باللہ کی جگہ اللہ بولتے ہیں البتہ لفظ اللہ میں ان کے مابین زبر یا جر (زیر) ہونے کے متعلق اختلاف ہے۔ تو جب یہاں یہ بات جائز ہے تو تصحیح کلام کیلئے اس کا اضافہ دوسری جگہوں پر بھی درست ہے جس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُدْعِيَكُمْ إِلَىٰ كَلِمَاتٍ (الاحزاب: ۵۳)

اے اہل ایمان پیغمبر کے گھروں میں نہ جایا کرو مگر جس وقت تم کو کھانے کیلئے اجازت دی جائے۔

یعنی باذن لکم (تمہارے لئے آنحضور کی اجازت کے ساتھ) جس کی بنا پر صحابہ کرام کو ہر بار داخلے کیلئے اذن (اجازت) کی ضرورت تھی تو اسی طرح ہماری زیر بحث صورت کا بھی یہی حکم ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ اگر یہ کلام جیسا کہ الفراء نے کہا ہے صحیح نہ ہو اور اس کی تصحیح کی ضرورت ہو تو یہ ضروری نہیں کہ تصحیح فقط اسی طریقے سے ہو سکتی ہو جس طریقے کا الفراء نے ذکر کیا ہے بلکہ اس کی تصحیح اس طرح بھی ممکن ہے کہ یہاں ہم حرف "الا" کو بمعنی حتیٰ اور الی قرار دیں کیونکہ حرف "الا" حرف استثناء ہے اور حرف استثناء سے جو حصہ پہلے ہوتا ہے وہ مستثنیٰ منہ ہوتا ہے جو اس وقت اختتام کو پہنچ جاتا ہے جب استثناء اور مستثنیٰ پایا جائے لہذا اس صورت میں حرف استثناء غایت کیلئے ہوگا لہذا اسے غایت (حد نہایت) کا قائم مقام تصور کیا جائے گا تو یوں سمجھا جائے گا جیسے اس نے کہا ہو اگر تو گھر سے نکلی میری اجازت تک (الی اذن) اور اس طریقے سے جملے کی تصحیح کرنا الفراء نے بتائے ہوئے طریقے سے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ ایک جملے کو دوسرے جملے کا قائم مقام بنانا جملے میں کوئی حرف مضمر (مخفی) قرار دینے سے افضل اور بہتر ہے کیونکہ کسی کلمہ کو دوسرے کا قائم مقام قرار دینے میں گو جملے کے

مفہوم میں قدرے تغیر تو ہوتا ہے لیکن یہ تغیر فقط وصف کی حد تک ہوتا ہے جبکہ اس میں کوئی لفظ پوشیدہ سمجھنا اصل میں تبدیلی ہے لہذا اصل جملے میں تبدیلی کی نسبت اس کے وصف میں تبدیلی اور تغیر یقیناً بہتر ہے لہذا یہی صورت زیادہ افضل ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ القراء کے بیان کے مطابق دو باتوں کا مضمر ماننا ضروری ہے اولاً حرف **ب** کا اور ثانیاً "جانب **ب**" (حرف **ب** کے متعلق) یعنی "لا خروجا" (مگر جو نکلتا) کا جبکہ ہمارے بیان کردہ موقف کے مطابق کسی حرف کا اضافہ نہیں کرنا پڑتا بلکہ اس میں فقط غایت کے مفہوم کو غایت (حد حکم) کے قاسم مقام خیال کیا جاتا ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ یہ طریقہ آسمان ہے لہذا اسی کے ساتھ جملے کی صحیح کرنا بہتر ہوگا۔ اسی لئے ارشاد خداوندی:

لَا يَزَالُ يُبْنِي لَهُمُ الْغُرُبَاتُ رِيبَةً فَوَيْ قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ (التوبہ ۹-۱۱)

یہ عمارت جو انہوں نے بنائی ہے ہمیشہ ان کے دلوں میں موجب غلبان رہے گی اور ان کو متروک رکھے گی مگر یہ کہ ان کے دل پاش پاش ہو جائیں۔

جس سے مراد ہے الی ان تقطع قلوبہم (یہاں تک کہ ان کے دل کٹ جائیں) اور اللہ تعالیٰ ہی ان کے حالات کو جانتے ہیں۔ مذکورہ جملے سے مراد یہ ہے کہ جس وقت ان کے دل کٹ جائیں گے یعنی موت کے وقت جبکہ ارشاد باری تعالیٰ: اَلَا اِنْ يَبْذُوكُمْ لَكُمْ (مگر یہ کہ تمہیں اجازت ہو جائے) سے جو ہر مرتبہ اجازت لینے کا اثبات ہوتا ہے وہ اس جملے کے الفاظ سے نہیں بلکہ ایک اور دلیل سے جو یہ ہے کہ دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہونا حرام ہے کیا انہیں علم نہیں کہ اس حکم کے آخر میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

رَبِّ ذَالِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ (الاحزاب ۲=۵۳) اس سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف ہوتی ہے۔

اور اذیت کا یہ مفہوم ہر گھڑی میں موجود ہے لہذا ہر مرتبہ اجازت لینا شرط نحر۔ واللہ عز وجل اعلم۔ اور اگر اس نے کہا مگر فلاں کی اجازت سے، پھر مذکورہ شخص اجازت دینے سے قبل فوت ہو گیا تو اس سے امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک قسم باطل ہو جائے گی مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قسم برقرار رہے گی یہ مسئلہ ان کے مابین ایک اور مسئلہ میں اختلاف کی فرع ہے جو یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ "وہ بالضرور وہ پانی پیئے گا جو اس کوڑے میں ہے" جبکہ اس کوڑے میں پانی کا ایک قطرہ بھی نہ ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی قسم نہ ہوگی مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قسم ہو جائے گی۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے جس کا طور بالا میں ہم ذکر کر آئے کہ جس عمل پر قسم کھائی گئی اس کے باقی رہنے کا حقیقی طور پر ممکن الوجود ہونا امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک قسم کے انعقاد کی شرط ہے مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک شرط نہیں ہے اور اگر اس نے اس طرح اجازت دی جو اس نے سنی نہیں، پھر وہ بغیر اجازت نکل گئی تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وہ حائل ہو جائے گا مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حائل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اذن کا تعلق اس کی اجازت سے ہے کیونکہ وہ اس کا کلام ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔ رہا اس کی بات کو سننا تو اس کا

تعلق ملازوں (اجازت یافتہ فرد) سے ہوتا ہے لہذا اذن پائے جانے کی وجہ سے اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا جیسے کہ اگر اس کی جانب سے اجازت اونچی آواز سے دی جاتی جو اس کو سنائی دیتی مگر وہ اس وقت حالت نیند میں ہوتی تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ اس کا کلام ہے نیز اس لئے بھی کہ اس کے حادث ہونے کی شرط ایسا خروج ہے جو اس کی مطلقاً اجازت کے بغیر ہو اور اس صورت میں ایک پہلو سے اسے اجازت مل چکی ہے کیونکہ اذن پر مشتمل اس کا کلام پایا گیا۔ علاوہ ازیں اذن سے اصل مقصد یہ ہے کہ وہ اس کی ناپسندیدگی کی حالت میں گھر سے باہر نہ نکلے اور اس کی یہ کراہت اس کے قول اذن (میں نے اجازت دی) سے زائل ہو چکی ہے گو اس نے اس کی اس اجازت کو نہیں سنا۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اجازت ایک طرح کا اعلان ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَأَنَّ مِنَ اللَّهِ دَرَسُوهُ (التوبہ: ۳)

یعنی اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے اعلان ہے اسی لئے اس کی یہ بات کہ میں نے تجھے اجازت دی طرح کہتا ہے کہ اس کو سنائی نہ دے تو وہ اعلان نہ ہوا لہذا یہاں ایسا خروج جس میں اس کی اجازت شامل ہو نہیں پایا گیا جس سے مستثنیٰ کردہ خروج نہیں پایا گیا جس کی بنا پر وہ حادث ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ قسم ایک اعتبار سے روکنے اور دوسرے پہلو سے اس کو اس کی اجازت دینے پر چھوڑنے پر مشتمل ہے اس لئے کہ اس کا جملہ ”اگر تو اس گھر سے نکلی“ روکنے پر مشتمل ہے اور ”مگر میری اجازت کے ساتھ“ اس کو اس کی اجازت دینے کے قاسم ہے اور کسی کو روکنا اور اجازت دینا شارع کی جانب سے ہوتا ہے اور وہ شرعی امور کا اثبات متعلقہ فرد تک ابلاغ (حکم پہنچانے) (Communication) کے بغیر ممکن نہیں۔ اسی طرح حالف (قسم کھانے والے) کی طرف سے بھی کسی معاملے کا یہی حکم ہو گا چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ:

لَيْسَ عَلَيْكَ لَذِيئَةُ امْنُوتَا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
جَنَاحٍ فِيمَا طَعِمُوا اِنْ اَمْنُوتَا وَعَمِلُوا  
الصلوات (المائدہ: ۹۳)

کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی ہے جنہوں نے حرمت شراب کا حکم نازل ہونے کے بعد اس کا علم ہونے سے قبل شراب پی لی تھی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے ”الزوائد“ میں لکھا ہے کہ وکیل اپنی وکالت کا علم ہونے سے قبل وکیل نہیں ہوتا حتیٰ کہ اس اثناء میں اس کا کیا ہوا تصرف اس کے موکل کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے جبکہ وکیل بھی ایک اجازت دینا ہے لہذا زیر نظر صورت میں بھی علم کے بغیر اس کی جانب سے اذن نہ ہو گا لہذا وہ خروج جو مستثنیٰ ہے نہیں پایا گیا جس کی بنا پر وہ حادث ہو جائے گا مزید برآں اس لئے بھی کہ یہاں خروج کا ذکر موقع نفی میں ہے لہذا وہ نفی ہر نکلنے کو عام ہوگی ماسوائے استثناء کردہ (Excepted) خروج کے اور یہ وہ خروج ہے جو اس کی جانب مطلقاً ”اجازت یافتہ“ ہو یعنی جس میں اسے ہر پہلو اجازت حاصل ہو اور یہ صورت یہاں نہیں پائی گئی تو چونکہ یہ ایسا نکلنا نہ ہوا جسے مستثنیٰ کیا گیا ہے لہذا یہ نکلنا روکنے کے عمومی حکم کے تحت شامل رہے گا جس کی بنا پر وہ حادث ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ سوئی ہوئی ہو اور



اس نے اسے اجازت دی مگر اس طرح کہ وہ سن سکتی ہو کہ وہاں وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اسے عرفاً اور عادتاً سماع ہی کہا جاتا ہے جیسے کہ اگر اس نے اسے اجازت دی جبکہ وہ اس کی آواز سن رہی ہو مگر زیر نظر صورت میں وہ غافل ہو اور ہمارا یہ مسئلہ اس صورت سے متعلق فرض کیا گیا ہے جب اس نے اسے اس کی اجازت دی مگر اس وقت جب وہ عادتاً اس کی آواز نہ سن سکی ہو اور اس طرح کے سماع کو عرفاً سماع نہیں کہتے تو ان دونوں مسائل میں یہ فرق ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ سونے والا شخص آواز سنتا ہے کیونکہ اس کے باوجود آواز اس کے کانوں کے سوراخ (سوراخ) تک پہنچتی ہے اور سونا مانع نہیں وہ تو فقط مسموع الفاظ کے سننے سے مانع ہے لہذا یہ ایسے ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اس سے گفتگو کی جبکہ وہ جاگ رہا ہو لیکن وہ غافل ہو اور ابن شجاع نے نقل کیا ہے کہ اس مسئلہ میں بلا کسی اختلاف کے وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے خود کو اجازت دینے کا پابند کر لیا ہے اور وہ اجازت دے چکا ہے البتہ ان کے مابین اختلاف ایک (اور) معاملے میں ہے اور نصربن یحییٰ ابو مطیع سے اور وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے وہی نقل کرتے ہیں جو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے الا یہ کہ ابو سلیمان اجازت کے مسئلے میں ان سے اختلاف نقل کرتے ہیں، واللہ اعلم۔

○ ابن سائبہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں نقل کرتے ہیں جو اپنے غلام سے کہے "اگر تُو اس گھر سے میری اجازت کے بغیر باہر نکلا تو تُو آزاد ہے" پھر اس نے اپنے غلام سے کہا تو ہر کام میں فلاں شخص کی اتباع کر، پھر اسی مذکورہ شخص نے اسے مکان سے باہر نکلنے کو کہا تو وہ باہر نکل آیا تو حنث کی شرط یعنی آقا کی اجازت کے بغیر غلام کے باہر نکل آنے کی بنا پر حادث ہو جائے گا کیونکہ اس کے آقا نے اسے باہر نکلنے کی اجازت نہ دی تھی اس نے تو اسے فلاں شخص کی اطاعت اور اتباع کرنے کا حکم دیا تھا اسی طرح اگر آقا نے کسی اور شخص سے کہا کہ "تُو اسے باہر نکلنے کی اجازت دے دے" پھر اس مذکورہ شخص نے اسے اجازت دے دی جس سے وہ باہر نکل آیا تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ اس نے اسے اجازت نہ دی تھی اس نے تو مذکورہ شخص کو اجازت دینے کے متعلق کہا تھا، اسی طرح اس صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ اگر اس نے کسی اور شخص سے کہا "اے فلاں تو کہہ کہ تیرے آقا نے تجھے باہر نکلنے کی اجازت دے دی ہے" پھر اس شخص نے وہ بات اسے کہہ دی، پھر وہ باہر نکلا تو اس کا آقا حادث ہو جائے گا کیونکہ آقا نے اسے اجازت نہ دی تھی اس نے تو فلاں شخص سے کہا تھا کہ اسے اجازت دے دے اور اگر آقا نے اپنے غلام سے قسم کھانے کے بعد کہا "تجھے فلاں شخص جو حکم دے وہی میرا تجھے حکم ہے" پھر اس شخص نے اسے باہر نکلنے کا حکم دیا تو وہ نکل آیا تو آقا حادث ہو جائے گا اس لئے کہ اس قسم کھانے سے آقا کا مقصد یہ تھا کہ وہ اس کی اجازت اور مرضی کے بغیر گھر سے نہ نکلے لہذا جب اس نے اسے کہا تھا کہ "تجھے فلاں شخص جو حکم دے وہی میرا تجھے حکم ہے" تو وہ نہیں جانتا کہ مذکورہ شخص اسے نکلنے کا حکم دے گا اور چونکہ علم کے بغیر ارادہ و مشیت نہیں ہو سکتی لہذا یہ خروج اس کی مرضی رضا کے مطابق نہ ہوگا جس کی بنا پر وہ استثناء کردہ خروج کے تحت نہ آئے گا بلکہ ممنوع خروج میں شامل نہ۔ اور اگر آقا نے کسی شخص سے کہا میں نے اسے نکلنے کی اجازت دے دی ہے پھر اس شخص نے یہ بات غلام کو پہنچا دی تو اس صورت میں غلام کے باہر نکلنے کی صورت میں آقا حادث نہ ہوگا کیونکہ اجازت کی شرط انہی جانب سے ہے جو حاصل ہو چکی ہے الا یہ کہ اس نے غلام تک یہ بات نہیں پہنچائی تو جب اس نے اسے موسیٰ بن سلیمان جریر جانی کہنیت ابو سلیمان م ۲۷۰

اس کی خبر کدی تو اس نے اس تک یہ بات پہنچا دی لہذا وہ حادث نہ ہوگا اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو میری اجازت کے بغیر نکلی“ پھر اس نے کہا ”اگر تو اپنے خادم (غلام) کو پہنچا چاہے تو میری جانب سے اجازت ہے“ تو یہ اس کی جانب سے باہر نکلنے کی اجازت نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تو ایک معاملہ (مظاہرہ) ہے اور عورت کو اجازت ہے چاہے وہ بیچے اور چاہے وہ نہ بیچے لہذا یہ اس کی طرف سے رضائے ہوگی۔ ابن ساعد امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر اس نے اسے کہا ”اگر تو میرے حکم کے بغیر باہر نکلی“ (ان خرجت الا بامرئ) تو اس کی اجازت کی صورت یہ ہوگی کہ وہ خود اسے باہر نکلنے کا حکم دے اور اس کو سنا کر اجازت دے یا اس کی جانب اپنا کوئی قاصد ارسال کرے اور اگر لوگوں کی جماعت اس بات کی گواہی دے کہ اس نے اسے اجازت دے دی ہے جس پر وہ باہر نکل آئی تو وہ حادث نہ ہو جائے گا۔ تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے حکم دینے اور اجازت دینے میں فرق کیا ہے کیونکہ اجازت دینے میں انہوں نے عورت کے سنانے اور اس کی جانب کسی قاصد کے بھیجنے کو شرط قرار نہیں دیا مگر حکم کی صورت میں اسے فرض قرار دیا ہے وجہ یہ ہے کہ کسی کام کو کرنے کا حکم اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک مامور کو اس کا علم اور اس کی اطلاع نہ ہو۔ جیسا کہ شرعی امور کے متعلق یہی حکم ہے۔ جبکہ اجازت سے مقصد اس کی رضامندی اور خوشنودی ہے جس کا مضموم یہ ہے کہ عورت اس کی ناپسندیدگی کی حالت میں گھر سے باہر نہ نکلے اور یہ بات نفس اجازت سے حاصل ہو سکتی ہے بخلاف لڑنے اطلاع ہو یا نہ ہو۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت غصہ میں ہو اور نکلنے کا تہیہ کر چکی ہو تو انہوں نے کہا چھوڑ دو اسے نکلے دو“ (ودعها تحزن) اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو ان الفاظ سے اس کی جانب سے اذن نہ ہوگا الا یہ کہ وہ ان الفاظ کے ذریعے اجازت کی نیت کرے اس لئے کہ اس کا کما حقہ نیتو لیسے نکلنے دو“ اس کی جانب سے صریحاً باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ وہ تو اس سے تعرض نہ کرے نہ حکم ہے جس کا مضموم یہ ہے کہ اسے باہر نکلنے یا اپنا راستہ لینے سے نہ روکا جائے لہذا نیت کے بغیر اس کی جانب سے نیت لیاقت تصور نہ ہوگا اور اگر اس نے اسے غصے میں کہا تو نکل، مگر یہ الفاظ کہتے ہوئے اس کی نیت اجازت دینے کی نہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ اگرچہ یہ زیر بحث معاملہ پر نص ہے الا یہ کہ وہ یہ نیت کرنے کہ وہ باہر نکلے تاکہ اسے طلاق ہو جائے تو اس صورت میں یہ کہنا اس کیلئے وعید ہوگا یا پھر ان مفاد میں موعیت کا احتمال ہے جیسا کہ شرعی امور میں ایسا ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

وَعَمَلُوا مَا شِئْتُمْ (حم السجدة: ۴۰) تم جو چاہو کرو۔

تو اگر اس نے مذکورہ جملہ کہتے ہوئے اسے دھکائے کی نیت کئی جس میں کہ اس کے خلاف شہادت اور عین ہے تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا ”اس کا غلام آزاد اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا الا یہ کہ وہ بھول جائے پھر وہ پہلے بھول کر داخل ہوا اور بعد ازاں دانستہ داخل ہو گیا تو وہ حادث نہ ہوگا۔ اور اگر غلام کا یہ قول بھی اسی اصول پر مبنی ہے کہ اگر اس نے کہا ”تجھے طلاق اگر تو اس مکان سے باہر نکلی الا یہ کہ تہیہ تجھے اجازت دوں“ (کہ یہاں الا یہ) (الایہ کہ) حد ممانعت کے اختتام کیلئے ویسے ہی ہے جیسے حرف ”حتی“ تو جب وہ مکان میں بھول کر داخل ہو گیا تو

اس سے وہ قسم اختتام کو پہنچ گئی لہذا دوبارہ دانستہ داخل ہونے کی صورت میں اس کے قسم کے برقرار رہنے کی صورت میں اس کے حاث ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا الا یہ کہ وہ بھول کر داخل ہو“ پھر وہ بھول کر داخل ہو جائے بعد ازاں وہ دانستہ داخل ہوا تو وہ حاث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے اپنی قسم کو ہر داخلہ کیلئے منعقد کیا ہے اور اس نے خود سختی کی ہے البتہ اس نے ایک خاص صفت یعنی نسیان کے ساتھ داخلہ کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے لہذا اس کے علاوہ ہر قسم کا داخلہ اس کے تحت شامل رہے گا جس کی بنا پر وہ حاث ہو جائے گا۔ ابن سہم ”امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے کہا ”میرا غلام آزاد اگر میں ایک مرتبہ بھی اس گھر میں داخل ہوا الا یہ کہ مجھے فلاں اس کا حکم دے۔“ پھر مذکورہ شخص نے اسے ایک مرتبہ داخل ہونے کی اجازت دے دی تو اگر وہ اس میں ایک مرتبہ یا اس کے بعد داخل ہوا تو وہ حاث نہ ہوگا اور اس سے قسم ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر میں اس گھر میں کبھی ایک مرتبہ بھی داخل ہوا الا یہ کہ مجھے فلاں شخص اس کا حکم دے“ پھر اس نے اسے اجازت دے دی اور وہ مکان میں داخل ہو گیا بعد ازاں وہ اس کی اجازت کے بغیر ہی داخل ہو گیا تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ یہاں ہر مرتبہ داخل ہونے کیلئے اس کی جانب سے حکم کا ہونا ضروری ہوگا اس لئے کہ یہاں اس نے ایک مرتبہ داخل ہونے کو حرف وصل یعنی حرف مبدیہ کے ذریعے سے حکم کے ساتھ ملایا ہے لہذا اس میں ہر مرتبہ داخل ہونے کیلئے ایسی کی جانب سے حکم کا ہونا ضروری ہوگا جیسے کہ اگر وہ کتنا مگر فلاں کے حکم کے ساتھ تو اس وقت یہی حکم ہوتا ہے۔

○ ہشام ”امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ ”اس کی بیوی ایس کے علم کے بغیر باہر نہ نکلے گی“ پھر اس نے اسے باہر نکلنے کی اجازت دے دی پھر وہ ایسے وقت نکلے جب باہر سے اس کے نکلنے کا علم نہ تھا تو یہ صورت جائز ہے کیونکہ اس کے قول مگر میرے علم کے ساتھ سے مراد مگر میری اجازت کے ساتھ ہے اور وہ اس کی اجازت سے ہی نکلے ہے لہذا اس کا یہ نکلنا مستثنیٰ شدہ خروج ہوگا جس کی بنا پر یہ حاث نہ ہوگا۔

○ ۱۰۔ ابو زہرہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی یا آقا نے اپنے غلام کے متعلق یہ قسم کھائی کہ ”اس کے مکان سے اس کی اجازت کے بغیر نہ نکلے گا“ یا بادشاہ نے کسی شخص کو یہ قسم دلائی کہ ”وہ اس کی مملکت سے اس کی اجازت کے بغیر نہ نکلے گا“ پھر وہ عورت اس خاوند سے طلاق بائن پالے یا غلام آقا کی ملکیت سے نکل جائے یا سلطان اس حکومت سے معزول ہو جائے پھر ان میں سے ہر ایک کی اجازت کے بغیر متعلقہ فرد کا خروج ہو جائے تو حالف پر کوئی قسم نہ ہوگی اور یہ قسم اس حالت پر محمول ہوگی جب قسم کھانے والا متعلقہ حقوق کا مالک ہو تو اگر وہ حالت فاقہ ہو جائے تو اس لئے کہ اس قسم ساقط ہو جائے گی اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ قسم لینے والے شخص کا اصل مقصد یہ تھا کہ وہ اپنے اختیارات کا فائدہ کرے یعنی یہ کہ جس شخص پر اسے خصوصی حقوق حاصل ہیں وہ اس کی مرضی کے بغیر نہ نکلے۔ لہذا یہ قسم اس کی ولایت (حقوق و اختیارات) تک محدود اور مقید رہے گی جب اس کی ولایت و اقتدار ختم ہو جائے لہذا تو قسم بھی از خود رفع ہو جائے گی۔ پھر اگر وہ عورت دوبارہ اسی خاوند کے نکاح میں اور غلام اسی ملکیت میں یا بادشاہ کے اقتدار میں لوٹ آئے تو تب بھی وہ قسم قابل اعتبار نہ ہوگی۔

کیونکہ وہ قسم ساقط ہوگئی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا لہذا اس کے واپس لوٹ آنے کا احتمال نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر قرض خواہ مقروض کو یہ قسم دے کہ ”وہ اس شر سے اس کی اجازت کے بغیر باہر نہ نکلے“ تو اس کی یہ قسم بھی قرض کے برقرار رہنے تک برقرار رہے گی اگر مقروض نے قرض ادا کر دیا یا قرض خواہ نے اسے قرض معاف کر دیا تو قسم ساقط ہو جائے گی پھر اس پر اس کا یا کسی اور شخص کا قرض لوٹ آئے تو اس کی قسم کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ قسم دینے والے کا مقصد یہ تھا کہ وہ اس قرض کی بنا پر جو قسم کھانے کے وقت اس پر واجب الادا تھا شر سے باہر نہ نکلے جب وہ قرض ادا کر دیا تو قسم باطل ہوگئی جس کی واپسی کا کوئی احتمال نہ ہوگا۔ اسی لئے فقہاء اس عامل (حاکم) کے متعلق کہتے ہیں جس نے کسی شخص کو یہ قسم دلائی کہ ”وہ اسے ہر اس شخص کے متعلق بتائے جو اس کے محلے میں اس کے علم کے مطابق قاص، عیب دار، اور چور اچکے ہوں“ اور اسے ان افراد کے متعلق علم نہ ہوا تا آنکہ وہ عامل معزول ہو گیا“ پھر اسے معلوم ہوا تو اس پر یہ لازم نہ ہوگا کہ وہ اسے حاکم بالا تک پہنچائے اور وہ اپنی قسم سے باہر ہو جائے گا اور اس کی قسم باطل ہو جائے گی کیونکہ دلائل غرض کی بنا پر اس کی یہ قسم اس کے عامل رہنے تک محدود اور متعید رہے گی کیونکہ حاکم کی غرض یہ تھی کہ اسے ان افراد کے متعلق اس وقت تک بتایا جائے جب تک وہ اس جگہ کا حاکم ہے تو جب وہاں سے اس کی حکومت جاتی رہی تو اس کی قسم باطل ہوگئی تو اگر مذکورہ حاکم اپنے معزول ہو جانے کے بعد دوبارہ حاکم ہو جائے تو مذکورہ شخص پر یہ لازم نہ ہوگا کہ اس تک یہ اطلاعات پہنچائے کیونکہ قسم باطل ہوگئی ہے جو دوبارہ واپس نہ ہوگی خواہ وہی عامل دوبارہ حاکم بن جائے یا نہ بنے۔ اور اگر قسم کھانے والے شخص کو ان باتوں میں سے کوئی بات معلوم ہو جس پر اس نے قسم کھائی تھی مگر اس نے اس کی اطلاع دینے میں تاخیر کر دی یہاں تک کہ متعلقہ حاکم معزول کر دیا گیا تو وہ اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا اور اس کے معزول ہو جانے کے بعد اس تک اطلاع پہنچانا اس کیلئے قطعاً ”سود مند نہ ہوگا اس لئے کہ اطلاع پہنچانا اس کی حکومت اور عدلے پر بحال رہنے تک متعید ہے تو جب اس کی ولایت ختم ہوگئی تو قسم پوری کرنے کی شرط بھی ختم ہوگئی۔ امام محمد رحمہ اللہ ”الزیادات“ میں فرماتے ہیں کہ یہ حکم اسی طرح ہے الا یہ کہ وہ یہ نیت کرے کہ وہ اسے اس کی حکومت کے دوران اور اس کے بعد اس کی اطلاع دے گا“ اس صورت میں اسے خدا تعالیٰ اور اس کے مابین اور عدالت میں سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے ظاہری الفاظ کے مطابق یعنی عموم کی نیت کی ہے لہذا اسے دیانت اور عدالت دونوں میں سچا تصور کیا جائے گا۔

○ امام محمد رحمہ اللہ الزیادات میں فرماتے ہیں کہ اگر وہ یہ قسم کھائے کہ ”اس کی بیوی اس مکان سے نہ نکلے گی اور نہ اس کا غلام“ پھر وہ عورت اس کی جانب سے طلاق یا نکلے پالے یا غلام اس کی ملکیت سے نکل جائے پھر وہ عورت مکان سے باہر نکلی تو وہ حاث ہو جائے گا اور یہ قسم اس کی زوجیت میں رہنے یا اس کی ملک تک محدود نہ ہوگی کیونکہ یہاں متعید کرنے کی کوئی دلیل اس کے قول ”مگر اس کی اجازت کے ساتھ“ موجود نہیں ہے جس کی بنا پر اس کے الفاظ کے عموم پر عمل کیا جائے گا اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ جب تک وہ اس کی بیوی رہے تو اسے دیانتاً سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے وہی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال رکھتے ہیں مگر اسے عدالت میں سچا نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے عام لفظ کو خاص کرنے کی نیت کی ہے جو خلاف ظاہر ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص سے کسی حق کا مقابلہ کیا گیا جس پر اس نے قسم کھائی کہ وہ مقابلہ کرنے والے کے گھر سے

نہ نکلے گا تو وہ باہر نکلنے پر حائل ہو جائے گا خواہ اس نے اس کا حق ادا کر دیا یا ادا نہ کیا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اور اگر عورت نے باہر نکلنے کا ارادہ کیا اور وہ نکلنے پر تیار ہو گئی یا کسی شخص نے اپنے غلام کو مارنے کا ارادہ کیا اور وہ اس کیلئے اٹھ گیا تو اس نے کہا تجھے طلاق اگر تو گھر سے نکلی یا آقا نے کہا تو آزاد اگر تو نکلا یا مذکورہ شخص نے مارنے والے سے کہا میرا غلام آزاد اگر تو نے اسے مارا، پھر یہ تمام لوگ ان اعمال سے رک گئے تو یہ قسم سناؤ ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر جس پر قسم کھائی گئی ہو وہ شخص اس کے بعد نکل جائے یا مذکورہ شخص اپنے غلام کو مارے تو قسم کھانے والا حائل نہ ہوگا کیونکہ اس قسم سے اس کا مقصد اسے فی الوقت باہر جانے یا اسے مارنے سے روکنا ہے تو چونکہ یہاں دلائل غرض کی بنا پر یہ قسم حال کے ساتھ متید ہوگی لہذا حائل کے وہاں سے چلے جانے سے اس کی قسم بھی ختم ہو جائے گی لہذا اس کے بعد اس کا باہر نکلنا موجب حائل نہ ہوگا۔ یہ مسائل فوری قسم سے متعلق ہیں اور اس کی مثالیں اپنے موقع پر آئیں گی، انشاء اللہ۔

## فصل دہم

### گفتگو کرنے یا نہ کرنے پر قسم کھانا

کلام پر قسم کھانے کی صورت میں بھی تو مخلوف علیہ (جس کی قسم کھائی جائے) یعنی کلام ابدی ہوتا ہے اور کبھی مطلق اور کبھی وقت کے ساتھ محدود۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

#### ہمیشہ کیلئے گفتگو نہ کرنے کی قسم کھانا:

ہمیشہ کیلئے بات چیت نہ کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں کے ساتھ ہمیشہ یعنی کبھی بھی گفتگو نہ کرے گا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ قسم ہمیشہ کیلئے ہوگی کیونکہ یہ قسم بھنگی پر نص صریح ہے۔

#### مطلق گفتگو نہ کرنے کی قسم کھانا:

رہی مطلق قسم تو اس کی صورت یہ ہے کہ وہ یہ قسم کھائے کہ فلاں سے کلام (نہیں) کرے گا اور وہ قسم میں ہمیشہ کا ذکر نہ کرے یہ قسم بھی سابقہ قسم کی طرح ہمیشہ کیلئے ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے کسی بھی وقت خواہ رات یا دن میں یا کسی بھی جگہ اور کسی بھی حال میں گفتگو کر لی تو وہ حائل ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے خود کو فلاں شخص کے ساتھ بات چیت کرنے سے روکا اور منع کیا ہے۔

مقصد یہ تھا کہ یہ بات چیت اس کی جانب سے معدوم رہے اور اس کا یہ معدوم رہنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک وہ ساری زندگی اس سے بات چیت کرنے سے باز نہ رہے اگر اس نے اس میں سے کچھ وقت کی نیت کی مثلاً ایک دن یا ایک وقت یا ایک شہر یا ایک پڑاؤ (منزل) کی نیت کی تو اسے نہ تو قاضی کے ہاں سچا سمجھا جائے گا اور نہ ہی اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین اس لئے کہ اس نے ایسی شخصیت کی نیت کی ہے جو اس سے الفاظ میں مودود نہیں ہے لہذا اس کی بالکل تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اندریں صورت وہ اس وقت تک حائل

نہ ہوگا جب تک وہ قسم کھانے کے بعد اس کے ساتھ ازسرنو بات نہ کرے جو سابقہ گفتگو سے علیحدہ ہو اور اگر اس کی گفتگو اسی سے متصل اور ملی ہوئی ہو تو وہ حادث نہ ہوگا مثلاً اگر اس نے عورت سے کہا ”مگر میں نے تجھ سے کلام کیا تو تجھے طلاق چاہی جا“ یا ”جہاٹھ جا“ تو وہ ”جاچلی جا“ اور ”اٹھ جا“ کہنے سے حادث نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے اس لئے کہ یہ جملہ اس کی قسم کے ساتھ متصل اور ملا ہوا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قول ”میں کلام نہیں کروں گا“ یا ”اگر میں نے تجھ سے کلام کیا“ ایسے کلام پر محمول ہوگا جو اس کی قسم سے اصل مقصود اور مراد ہو جس کی بنا پر وہ اس کی وجہ سے حادث نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ جب اس نے اسے حرف عطف (”و“) اور کے ساتھ ذکر کیا ہے تو وہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ایک کلام نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اسے کہا اور جاچلی جا“ (تو اس کا بھی یہی حکم ہے) جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے ان الفاظ سے نئے کلام کا ارادہ کیا تو اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ وہ حقیقت میں کلام ہے اور اس میں خود اس کے اپنے خلاف سختی ہے، اور اگر اس نے اپنے قول ”جاچلی جا“ (فاز ہی) سے اس کو طلاق دینے کی نیت کی تو اسے کہنے سے طلاق ہو جائے گی کیونکہ یہ الفاظ طلاق کے کلاموں میں سے ہے اور قسم کی وجہ سے اس پر دوسری طلاق بھی ہو جائے گی کیونکہ جب اس نے اس لفظ سے طلاق دینے کی نیت کی تو وہ ایک نیا کلام ہو گیا جس سے وہ حادث ہو جائے گا اور اگر وہ ایسی حالت میں ہو جو قسم کی تخصیص پر دلالت کرتی ہو تو وہ قسم خاص ہو جائے گی مثلاً اگر کسی نے کہا ”تو آج میرے لئے زید سے فلاں مسئلے پر گفتگو کر“ اس پر وہ جوابا کہے واللہ میں اس سے گفتگو نہ کروں گا“ تو یہ قسم دلالت حال کی بنا پر فقط اسی دن پر محمول ہوگی نہ کہ کسی اور دن پر۔ اسی بنا پر فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا ”تو آج میرے پاس آ“ اس پر وہ کہے میری بیوی کو طلاق اگر میں تیرے پاس آؤں“ تو یہ قسم بھی صرف اسی دن پر محمول ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا ”تو میرے پاس میرے گھر آ“ تو اس نے طلاق کی قسم کھالی کہ وہ اس کے پاس نہ آئے گا تو اس سے مراد اس کے گھر پر آنا ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب تخصیص کی دلیل اور قسم کے مابین زیادہ وقت نہ گزرا ہو لیکن اگر دونوں کے مابین وقت زیادہ ہو گیا تو وہ قسم بیش کیلئے ہوگی لہذا اگر اس نے کہا ”تم مجھ سے میرے گھر آ کر کیوں نہیں ملے اور مجھے تمہارا مجھ سے نہ ملنا بہت برا لگتا ہے اور میں تمہارے پاس کئی مرتبہ آیا ہوں مگر تو مجھ سے نہیں ملا“ دوسرا شخص کہے ”اس کی بیوی کو طلاق اگر وہ اس کے پاس آیا“ تو یہ قسم بیش کیلئے اور ہر جگہ کیلئے ہوگی کیونکہ اس کی قسم اور منحل (مکمل) کے ذکر کے مابین فاصلہ زیادہ ہو گیا ہے لہذا اس سے یہ قسم منقطع ہو جائے گی اور مذکورہ قسم ایک مستقل قسم ہوگی لیکن اگر اس نے اس قسم سے گھر میں آنے کی نیت کی تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین دیانت دار سمجھا جائے گا مگر عدالت میں نہیں کیونکہ گو اس کے کلام میں اس کا احتمال موجود ہے مگر وہ خلاف ظاہر ہے۔

اور اگر قسم کھانے والے نے مخلوف علیہ کے پیچھے نماز پڑھی جس میں وہ بھول گیا جس پر قسم کھانے والے نے سبحان اللہ کہا یا اس نے امام کو لقمہ دے دیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اس عمل کو عرفاً ”کلام کرنا نہیں کہا جاتا“ اگرچہ وہ حقیقی طور پر کلام ہی ہے چنانچہ عرفی کلام سے تو نماز باطل ہو جاتی ہے مگر اس سے باطل نہیں

ہوتی اور فقہاء اس شخص کے متعلق یہ کہہ چکے ہیں کہ جو یہ قسم کھالے کہ ”وہ کوئی کلام نہیں کرے گا“ پھر اس نے نماز پڑھی تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حائض ہو جائے اس لئے کہ تکبیر اور قرات حقیقی کلام ہیں مگر استحسان کی رو سے وہ حائض نہ ہوگا اس لئے کہ اسے عینی طور پر کلام نہیں کہا جاتا چنانچہ لوگ کہتے ہیں کہ فلاں شخص نماز میں کلام نہیں کرتا اگرچہ اس نے نماز میں قرات کی ہو اور اگر اس نے نماز سے باہر قرآن مجید کی تلاوت کی تو وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ اس نے حقیقی طور پر کلام کیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب قسم کھانے والا اہل عرب ہو لیکن اگر وہ عجمی ہو یا اس کی زبان عربی کے علاوہ کوئی اور ہو تو وہ حائض نہ ہوگا خواہ اس نے قرآن مجید نماز کے اندر پڑھ لیا اس سے باہر اس لئے کہ قاری قرآن کو مستحکم نہیں کہا جاتا اور اگر اس نے نماز سے باہر کوئی تسبیح پڑھی یا کوئی تکبیر کسی یا اس نے اللہ اکبر کہا تو وہ ہمارے نزدیک حائض ہو جائے گا مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حائض نہ ہوگا۔ مگر صحیح قول ہمارا ہی ہے اس لئے کہ یہاں حقیقی طور پر کلام پایا گیا ہے لیکن عرف و عادت کی بنا پر ہم نے نماز کی حالت میں حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے مگر نماز سے باہر ایسا کوئی عرف نہیں۔ بعض کے نزدیک یہ (اہل عرب) کے عرف کے مطابق ہے جبکہ ہمارے عرف میں وہ نماز سے باہر بھی حائض نہ ہوگا کیونکہ تلاوت قرآن کو دونوں حالتوں میں کلام نہیں کہا جاتا اور اگر اس نے نماز سے باہر کسی کو لقمہ دے دیا تو وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ وہ حقیقی طور پر کلام ہے الا یہ کہ ہم نے عرف کی بنا پر حالت نماز میں حقیقت کو چھوڑ دیا ہے۔ اور اگر قسم کھانے والا امام ہو اور جس سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی وہ اس کا مقتدی ہو پھر امام نے سلام کہا تو امام پہلے سلام پر حائض نہ ہوگا اگرچہ مقتدی اس کی دائیں جانب ہو اور سلام کہتے ہوئے اس نے اس مقتدی کو سلام کرنے کی نیت کی ہو کیونکہ وہ اس وقت نماز میں ہے اور نماز کے سلام کو کلام نہیں سمجھا جاتا جیسے کہ اس کی تکبیریں اور نماز میں قرات کلام نہیں ہے چنانچہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ عوام الناس کی بات چیت میں سے ہوتی تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی اور اگر وہ امام کے بائیں طرف ہو اور وہ اسے سلام کہنے کی نیت کرے تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ وہ حائض ہو جائے گا اور بعض فرماتے ہیں کہ وہ حائض نہ ہوگا۔ اور اگر مقتدی قسم کھانے والا ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے ان کے اس حکم کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان دونوں کے نزدیک مقتدی امام کے سلام سے نماز سے خارج نہیں ہوتا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ وہ امام کے سلام سے نماز سے خارج ہو جاتا ہے لہذا وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ اس نے نماز سے باہر کلام کیا ہے جس سے وہ حائض ہو جائے گا۔

○ اور اگر حالف کسی جماعت پر سے گزرا جن میں وہ شخص بھی تھا جس سے اس نے کلام نہ کرنے کی قسم کھائی ہو تو اس نے ان پر سلام کیا تو وہ حائض ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے پوری جماعت سے اپنے سلام کے ساتھ گفتگو کی ہے اور اگر اس نے اس کے علاوہ باقی لوگوں کی نیت کی ہو تو وہ اس کے اور خدا کے مابین معاملے میں حائض نہ ہوگا اس لئے کہ سب کا ذکر بعض کی نیت کے ساتھ کرنا جائز ہے مگر قاضی کے ہاں اس کو سچا نہ سمجھا جائے گا کیونکہ یہ خلاف ظاہر ہے اور اگر حالف نے مخلوف علیہ کو نیند سے جگایا تو وہ حائض ہو جائے گا۔ مگر وہ اس سے نہ جاگا ہو کیونکہ آواز سونے والے کے کانوں تک پہنچتی ہے لیکن وہ اسے نہیں سمجھتا اور یہ

ایسے ہی ہوگا جیسا کہ اس نے اس سے کلام کیا ہو جبکہ وہ غافل ہو، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اسے عرف میں کلام کہا جاتا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی نے غافل سے کلام کیا ہو لہذا وہ حادث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے دروازہ کھٹکھٹایا جس پر اس نے کہا کون؟ یا کہا تو کون ہے؟ تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے اس سے استفسار کیا ہے اور اگر وہ دونوں علیحدہ علیحدہ دو جگہوں میں ہوں پھر اس نے اسے بلایا یا اس نے اس سے گفتگو کی تو اگر تو اس کا کلام اس نوعیت کا ہو کہ اگر وہ کان لگا کر سنتا تو اسے سنائی دیتا تو وہ حادث ہو جائے گا خواہ اس نے سنا بھی نہ۔ لیکن اگر دونوں کے مابین اتنا بعد ہو کہ عادتاً اگر کان لگا کر وہاں سے اس کی بات سنی جاتی تو سنائی نہ دیتی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اگر جگہ اتنی قریب ہو کہ جہاں سے عادتاً بات سنائی دیتی ہو تو اسے اس سے کلام کرنے والا کہا جاتا ہے خواہ کسی رکاوٹ کی بنا پر اسے اس کی بات سنائی نہ دے لیکن اگر اس کی جگہ دور ہو تو جب یہ حکم نہیں ہوتا نیز اس لئے بھی کہ اگر جگہ قریب ہو تو اسی کی توازن کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس کی آواز اس کے کانوں تک پہنچی ہے مگر اسے سمجھ نہیں آتی تو اس کی حالت بھی غافل سے مشابہ ہوگی اور اگر وہ اس سے دور ہو تو اس کی آواز اس تک بالکل ہی نہ پہنچے گی۔

○ فقہاء اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص سے کلام نہیں کرے گا“ پھر اس نے کسی اور شخص سے اس کو سنانے کیلئے کوئی بات کی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ جب اس کے ساتھ بات کرنے کا قصد نہ ہو تو اسے اس سے بات چیت کرنے والا نہیں کہا جاتا۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کلام نہ کرنے کی قسم کھائی پھر وہ اپنے گھر میں داخل ہوا جبکہ اس میں اس کی بیوی کے علاوہ کوئی اور شخص موجود نہ ہو تو اس نے اس سے کہا ”کس نے یہ یہاں رکھا ہے؟“ یا ”یہ کہاں ہے؟“ تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے بیوی سے اس طرح بات چیت کی ہے جس میں اس نے استفسار کیا ہے اور وہاں اس کے سوا کوئی اور شخص بھی موجود نہیں تاکہ اس کی یہ بات چیت لغو نہ ہو لیکن اگر مکان میں اس کے علاوہ کوئی اور شخص بھی موجود ہو تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس نے بیوی کے علاوہ دوسرے شخص سے پوچھا ہو۔ اور اگر اس نے کہا ”ہائے افسوس یہ کس نے یہاں رکھا ہے؟“ تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ کسی دوسرے شخص سے کلام نہیں بلکہ یہ تو خود اپنے آپ سے کلام ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص سے کلام نہیں کرے گا“ پھر اس نے اس کو کوئی خط لکھا اور اسے خط دے دیا یا اس نے قاصد بھیجا جس نے پیغام اسے پہنچا دیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ خط لکھنے یا پیغام بھیجنے کو کلام کرنا نہیں کہا جاتا۔

**محدود وقت تک گفتگو نہ کرنے کی قسم کھانا:**

رہا محدود وقت کے ساتھ قسم کھانا تو اس کی دو اقسام ہیں: (۱) معین وقت کے ساتھ اور (۲) مبہم صورت میں۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ معین وقت سے مراد یہ ہے کہ مثلاً کسی شخص نے رات کے وقت قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص سے ایک دن تک بات چیت نہیں کرے گا“ تو وہ وقت قسم سے اگلے دن غروب آفتاب کے وقت کے درمیان بات چیت کرنے سے حادث ہو جائے گا۔ تو اس کی قسم میں بقیہ رات بھی شامل ہو جائے گی لہذا اگر اس نے بقیہ رات میں



یا اگلے دن اس سے بات چیت کی تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ اس کے قول ”میں فلاں شخص سے کلام نہیں کروں گا“ کے ساتھ اگر ایک دن تک کا جملہ نہ ہوتا تو وہ قسم ہمیشہ تک زمانے پر محمول ہوتی جس کا تقاضا یہ ہوتا کہ اس نے خود کو فلاں شخص سے بات چیت کرنے سے ہمیشہ کیلئے روک دیا ہے لہذا ایک دن کا لفظ باقی مدت کو نکالنے کیلئے ہوگا لہذا قسم کے متصل بعد کا زمانے اس کی قسم میں داخل رہے گا جس کے نتیجے میں بقیہ رات شامل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے دن کے وقت قسم کھائی کہ وہ اس سے ایک رات تک کلام نہ کرے گا تو وہ وقت قسم سے طلوع آفتاب تک بات چیت کرنے پر حادث ہو جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر کچھ دن چڑھے اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص سے ایک دن کیلئے نہیں بولے گا“ تو اس کی یہ قسم اس دن اگلی رات اور آنے والے دن کی اسی گھڑی تک معتد ہوگی جس میں اس نے قسم کھائی تھی کیونکہ اس نے نامکمل دن کے وقت قسم کھائی ہے لہذا اس کو پورا کرنا لازم ہے اور اس کو پورا کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ دوسرے دن کو ساتھ ملا کر اسے مکمل نہ کیا جائے لہذا تابع ہونے کی بنا پر رات بھی اس میں شامل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے رات کے وقت یہ قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص سے ایک رات تک نہیں بولے گا“ تو اس کی قسم اسی گھڑی سے آنے والی رات کی اسی گھڑی تک ہوگی اور جو دن دونوں راتوں کے مابین ہے وہ بھی اس میں داخل ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے ادھوری رات کے وقت قسم کھائی ہے لہذا اس کو تکمیل کرنا ضروری ہوگا اور اس کی تکمیل کی وہی صورت ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔

○ اذر اگر اس نے کچھ دن چڑھے کہا ”واللہ آج میں تجھ سے کلام نہیں کروں گا“ تو اس کی یہ قسم بقیہ دن کیلئے ہوگی تو جب سورج ڈوب جائے گا تو اس کی قسم ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے رات کے وقت یہ قسم کھائی ”واللہ میں آج رات تجھ سے نہیں بولوں گا“ تو جب سورج نکل آئے گا تو اس کی قسم ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس نے یوم (دن) اور لیلہ (رات) پر الف لام داخل کر کے اس کو ایک متعین وقت یعنی وہی دن اور وہی رات بنا دیا ہے لہذا اس دن اور اس رات کے علاوہ کسی اور وقت کو یہ قسم شامل نہ ہوگی، بخلاف اس کے کہ وہ یوما (کوئی دن) کہے کیونکہ یہاں اس نے یوم کو نکرہ ذکر کیا ہے۔ لہذا اگلے دن کو ساتھ ملا کر اس کی تکمیل ضروری ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے ایک ماہ تک کلام نہیں کرے گا“ تو یہ قسم تیس دنوں کیلئے ہوگی اور اگر اس نے الشہر (اس مہینے) کہا تو اس کی یہ قسم باقی مہینے کیلئے ہوگی اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے اس سال تک کلام نہیں کرے گا“ تو اس سے مراد بقیہ سال ہوگا اور اگر کسی نے کہا ”واللہ میں تجھ سے نہ آج اور نہ کل بولوں گا“ تو اس کی قسم آج کے بقیہ دن اور آنے والے دن پر مشتمل ہوگی اور وہ رات جو ان کے مابین ہے اس قسم میں شامل نہ ہوگی۔ ابن سائبہؒ نے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے اس لئے کہ اس نے دونوں کا ذکر علیحدہ علیحدہ حرف نفی (لا) کے ساتھ کیا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ نفی تصور ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد قرآن مجید کی اس آیت مبارکہ پر ہے:

فَلَا رَهْصَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِحَالًا فِی الْحَبِیْجِ ہ پس نہ عورتوں سے اختلاط کرے نہ کوئی برے کام کرے اور نہ کسی سے جھگڑے۔ (البقرہ: ۱۹)

لہذا درمیان میں آنے والی رات قسم میں شامل نہ ہوگی اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں آج اور کل تجھ

سے کلام نہیں کروں گا۔ تو آج اور کل کے درمیان والی رات قسم میں داخل ہو جائے گی کیونکہ یہاں اس نے دوسرے اور پہلے وقت کو حرف جمع (و-اور) کے ساتھ جمع لیا ہے جس کی بنا پر وہ ایک وقت ہو جائے گا لہذا وہ رات ہو ان کے مابین ہے اس میں شامل ہو جائے گی اور بشرط نام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ درمیان والی رات داخل نہ ہوگی اس لئے کہ اس نے قسم کو دن کیلئے منعقد کیا ہے اور رات کو ان کے مابین داخل کرنے کی ضرورت نہیں لہذا رات اس کی قسم میں داخل نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے دو دنوں تک کلام نہیں کرے گا“ تو اس قسم میں رات شامل ہو جائے گی خواہ وہ قسم اس نے طلوع فجر سے پہلے کھائی ہو یا اس نے بعد۔ اسی طرح رات کے متعلق بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے کہا ”واحد میں تجھ سے نہ ایک دن اور نہ دو دن کلام کروں گا“ تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جملہ ایسا ہی ہے جیسے اس نے کہا ”واحد میں تجھ سے تین دنوں تک کلام نہیں کروں گا“ حتیٰ کہ اگر اس نے پہلے دوسرے یا تیسرے دن میں اس سے گفتگو کر لی تو وہ حائث ہو جائے گا۔ بشرط امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت ہے جیسا کہ انگریزی نے اپنی مختصر میں یہی روایت بیان کی ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ ”الجامع“ میں فرماتے ہیں کہ اس کی قسم دو دنوں کیلئے ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے پہلے یا دوسرے دن اس سے بات چیت کر لی تو وہ حائث ہو جائے گا اور اگر تیسرے دن بات چیت کی تو وہ حائث نہ ہوگا۔ کرفی نے جو روایت بیان کی ہے اس کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ اس نے یومین (دو دن) کو ایک یوم پر عطف کیا ہے اور عام طور پر ”مطوف علیہ“ مطوف سے مختلف شے ہوتی ہے جس کا اقتضا یہ ہے کہ یہاں دو دن پہلے دن کے علاوہ ہوں تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو ”واحد میں فلاں شخص کے ساتھ ایک دن اور دو دن“ یا اس نے کہا تین دن نہیں بولوں گا۔ اور جو روایت امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی ”الجامع“ میں بیان کی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک قسم حرف نفی (لا) کے ساتھ علیحدہ علیحدہ قسم ہے اور حرف واؤ (اور) نے دونوں قسموں کو جمع کر دیا ہے تو اب پوری عبارت یوں ہوگی: ”میں فلاں شخص کے ساتھ ایک دن کلام نہیں کروں گا اور میں اس سے دو دن کلام نہیں کروں گا“ متعہد یہ ہے کہ اس کا حرف نفی (لا) لغو نہ ہو لہذا ہر قسم کی مدت علیحدہ علیحدہ ہوگی چنانچہ پہلے دن میں دو قسمیں اور دوسرے دن میں ایک قسم ہوگی بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا ”واحد میں فلاں شخص کے ساتھ ایک دن اور دو دن کلام نہیں کروں گا“ پھر اس نے تیسرے دن اس سے کلام کر لیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اس نے یہاں حرف نفی (لا) کا اعادہ نہیں کیا جس سے ایسا کوئی ثبوت نہیں ملتا جس سے ثابت ہو کہ اس کا متعہد دونوں کی علیحدہ علیحدہ نفی ہو جس کی بنا پر وہ دو قسمیں ہو جائیں گی اور پیچھے فقط ایک قسم رہ جائے گی اور حرف واؤ (اور) دونوں مدتوں کو باہم جمع کرنے کیلئے ہے جیسے اگر اس نے دونوں مدتوں کو لفظ جمع کے ساتھ باہم جمع کیا اور کہا ”واحد میں فلاں شخص کے ساتھ تین دنوں تک نہیں بولوں گا“ اور ان کے مابین تفریق کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ کہتا ”واحد میں نہ زید سے کلام کروں گا اور نہ عمر سے“ تو اگر وہ ان میں سے کسی ایک سے کلام کرے گا تو وہ حائث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا ”واحد میں زید اور عمر سے کلام نہیں کروں گا“ تو جب تک وہ ان دونوں سے کلام نہ کرے حائث نہ ہوگا۔ بشرط امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر اس نے کہا ”واحد میں اس کو ایک دن اور ایک دن (ایک دن و ایک دن) داخل نہ ہوں گا“ کہ اس نے ایک زمانے کو بصورت نمرہ دوسرے نمرہ زمانے پر

مطلب کیا ہے چونکہ یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کا دو دن کما، لہذا درمیان والی رات قسم میں شامل ہوگی جبکہ اس کا قول آج اور کل (الیوم وغدا) ایک متعین زمانے کا ایک متعین زمانے پر عطف ہے اور اس میں رات کو شامل کرنے کی قطعاً ضرورت نہ ہوگی۔ لہذا رات اس میں شامل نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں ذیہ سے ایک دن کلام نہیں کروں گا“ واللہ میں اس سے دو دن تک نہیں بولوں گا“ واللہ میں اس سے تین دن تک کلام نہیں کروں گا“ تو پہلا دن اس وقت سے شروع ہوگا جب وہ تیسری قسم سے فارغ ہوا ہے اور اس دن کے متعلق تین قسمیں ہوں گی اور دوسرے دن پر دو دوسری اور تیسری قسم ہوگی جبکہ تیسرے دن کے متعلق ایک ہی قسم یعنی تیسری قسم ہوگی اس لئے کہ ہر وہ قسم جس کا اس نے ذکر کیا ہے بعد میں آنے والی قسموں کی نسبت سے خاص ہے، لہذا پہلی قسم اس سے کنتھو یعنی قسم کے متصل بعد شروع ہو جائے گی، اور دوسری قسم، قسم کے بعد دو دنوں کیلئے اور تیسری قسم کے بعد تین دنوں کیلئے ہوگی، لہذا مذکورہ شخص سے بات نہ کرنے پر پہلے دن میں تین قسمیں اور دوسرے دن میں دو اور تیسرے دن میں ایک قسم ہوگی اور ان مسائل کی مثال (ظہیر) وہ ہے جو داؤد بن رشید (۱) رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کی ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ ”واللہ میں تجھ سے آج ایک سال تک کلام نہ کروں گا“ یا ”ایک مہینے تک کلام نہ کروں گا“ تو اس پر لازم ہوگا کہ اس دن مہینہ بھر تک یا ایک سال تک اس سے بات چیت نہ کرے تا آنکہ وہ مہینہ یا سال پورا ہو جائے یعنی جب بھی اس مہینے یا سال میں وہ دن آئے تو وہ اس سے کلام نہ کرے اس لئے کہ ایک دن کیلئے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ ایک مہینہ یا ایک سال ہو جائے لہذا قسم کمانے والے کی یہ مراد نہ ہوگی بلکہ اس کی مراد یہ ہوگی کہ وہ ایک مہینے یا ایک سال تک اسی جیسے دن میں اس سے کنتھو نہیں کرے گا اور اگر اس نے کہا ”میں آج کے دن دس دنوں تک تجھ سے کلام نہیں کروں گا“ جبکہ وہ ہفتہ کا دن ہو تو یہ قسم دو ہفتہ کیلئے ہوگی اس لئے کہ کوئی ایک دن دس دنوں کا نہیں ہو سکتا لہذا یہ اس کی مراد نہ ہوگی کہ اس کی قسم دس دنوں تک محیط ہو، اس لئے کہ دس دنوں میں ہفتہ کا دن ایک (دو) سے زیادہ بار نہیں آتا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”واللہ میں تجھ سے ہفتہ کے دن دوبار کلام نہیں کروں گا“ تو یہ قسم بھی دو ہفتہ کے دنوں کیلئے ہوگی، لہذا دو مرتبہ سے اس کی یہی مراد ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”واللہ میں تجھ سے ہفتہ کے دن“ تین دن کلام نہیں کروں گا“ تو اس کی یہ قسم ہفتہ کے دن کے متعلق ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کہا ”میں تجھ سے کسی ایک دن کلام نہیں کروں گا“ یا ”میں تجھ سے ہفتہ کے دن ایک دن کلام نہیں کروں گا“ تو اسے اجازت ہے کہ وہ اس سے جو دن چاہے مراد فہمائے کیونکہ اس نے ایسے دن پر قسم کمانی ہے جو متعدد ایام میں شامل ہے لہذا اسے اس کی تعیین کا حق حاصل ہوگا۔ اور ابن سماعہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے کہا ”میں دو دنوں میں سے ایک دن تجھ سے نہ بولوں گا“ اور اس وقت اس کے ذہن میں کوئی خاص دن نہ ہو تو ہر دو دنوں میں ایک دن مراد ہوگا اور یہ قول میرے نزدیک ایسے ہی ہے جیسے اس کا کما ”میں تجھ سے ایک دن نہ بولوں گا“ لہذا اس سے قسم کمانے سے لیکر ایک دن کی مدت مراد ہوگی واللہ اعلم۔

(۱) رشید نواز زمی امام محمد اور حفص بن غیاث نے شاردن میں محدث اور فقیہ کا قتل کیا۔ امام مسلم اور ابن ابی نجر اور امام نسائی نے ان سے روایت حدیث کی ہے۔ امام بخاری نے بھی ان سے ایک حدیث بالواسطہ روایت کی ہے۔ وفات ۲۳۹ھ بمطابق ۸۵۷ء۔

## بسم وقت کی قسم کھانا:

رہا بسم (وقت کی) قسم تو اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص سے ایک زمانے یا ایک وقت یا خاص زمانے (الزمان) یا خاص وقت (الحين) تک نہیں پوسے گا تو اگر لفظ "عین" سے اس کی کوئی خاص نیت ہو تو یہ قسم چھ ماہ تک ہوگی اس لئے کہ عام طور پر "عین" بدل کر تھوڑا سا وقت مراد لیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

فَصَبِّحْ لِلَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ۚ سَوَاءٌ لِّلَّهِ تَسْبِيحٌ ۚ وَحِينَ تَبْتَغِي السَّكَنَ ۚ وَحِينَ تَقُولُ لَئِنْ رَأَيْتُكَ فَتَدْبِرُ ۚ ۝ (الروم: ۱۷)

کھا جاتا ہے کہ عین تمسون (دب تم شام کرتے ہو) سے مراد نماز مغرب اور نماز مشاء ہیں اور حین نصبحون (دب تم صبح کرتے ہو) سے نماز فجر لیکن کبھی کبھار اس سے طویل وقت بھی مراد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ۝ (الھرہ: ۱)

کھا جاتا ہے کہ یہاں اس سے مراد چالیس سال ہیں اور کبھی کبھار اس سے اوسط وقت بھی مراد لیا جاتا ہے۔ جیت اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

تَنُوبِي أَكْلَهَا كَمُلْ حِينَ يَأْتِيَنَّكَ (ابراہیم: ۲۵) اپنے پروردگار کے حکم سے ہر وقت پھل لاتا اور میوے دیتا ہے۔

کھا جاتا ہے کہ اس آیت میں لفظ "عین" سے مراد چھ مہینے ہیں یعنی اس کی پونہل لفظ سے لیکر اس کے پوسے ہونے اور پھل دینے تک۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں درشت سے مراد سمجھو کا درشت ہے۔ پھر اگر یہ لفظ (عین) مطلق استعمال ہو تو اس سے تھوڑا وقت مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ قسم روکنے اور باز رکھنے کیلئے کھائی جاتی ہے اور اتنی کم مدت سے روکنے کیلئے قسم کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اتنی کم مدت میں تو انسان قسم کے بغیر بھی رک سکتا ہے۔ اسی طرح مطلق ہونے کی صورت میں اسے لمبی مدت پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا کیونکہ عادتاً اس سے طویل مدت مراد نہیں ہوتی اور یہ مفہوم تو لفظ ابد (یوشہ) کے ساتھ مراد ہوتا ہے لہذا اوسط مدت مقرر ہوگئی۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے بھی اس سے یہی اوسط مدت مراد لی ہے۔ ملاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ان دونوں مدتوں (تھیل و کشہ) میں سے ہر ایک دوسری سے بہت فاصلے پر ہے جبکہ اوسط مدت دونوں میں سے ہر ایک کے قریب ہے لہذا اس لفظ کو اسی پر محمول کیا جائے گا تو دب یہ بات لفظ "عین" میں ثابت ہوتی تو لفظ (الزمان) نہ جی یہی مفہوم ہوگا کیونکہ

یہ دونوں الفاظ باہم مترادف ہیں۔ امام ثعلب (۱) (امام لغت) سے مروی ہے کہ لفظ الزمان سے اہل عرب کی مراد صرف چھ مہینے ہوتی ہے تاہم اگر قسم کھانے والے نے مذکورہ بالا معانی میں سے کوئی ایک مفہوم مراد لیا تو اس کا حکم اس کی نیت اور ارادے کے مطابق ہی ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال رکھتے ہیں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ البتہ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ کم وقت کی نیت کی صورت میں اگر لفظ ”صحن“ استعمال ہوا ہو تو اس کو سچا سمجھا جائے گا لیکن اگر اس نے لفظ ”الزمان“ استعمال کیا ہو تو اسے سچا نہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ کم وقت کیلئے لفظ صحن کا استعمال تو ثابت ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَصَبِّحُوا لِلَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿۱﴾

مگر اس مفہوم میں لفظ ”الزمان“ کا استعمال ثابت نہیں اور کثرتی نے اپنی الجامع میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں الفاظ یعنی ”صحن“ اور ”الزمان“ میں اس نے کم یا زیادہ وقت کی جو بھی نیت کی اس کی تصدیق کی جائے گی اور یہی قول صحیح ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ چھ ماہ سے کم مدت کیلئے عدالت میں اس کو سچا نہ سمجھا جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا ”میں اس سے زمانے (دھرا الدھر) تک کلام نہیں کروں گا“ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو ان الفاظ سے اس کی کوئی خاص نیت ہو تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو میں نہیں جانتا کہ الدھر (زمانہ) کیا ہے؟ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے دھرا (نگرہ) کہا ہو تو اس سے مراد چھ ماہ ہوں گے اور اگر اس نے الف لام کے ساتھ الدھر کہا ہو تو اس سے مراد بیش ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں کہ الدھر کا متعارف مفہوم ”بیش“ ہی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے لفظ دھر کے بصورت نگرہ استعمال ہونے پر توقف کیا ہے کیونکہ انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ اگر وہ کے دھرا (زمانہ تک) تو وہ نہیں جانتے کہ ”دھر“ کیا ہے اور الجامع الکبیر میں مروی ہے کہ الدھر کا لفظ تمام عمر پر محمول ہوگا اور اس جگہ اس بارے میں نہ تو اختلاف مروی اور نہ ہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول کہ وہ دھرا کی تفسیر نہیں جانتے اور الجامع الصغیر میں لفظ الدھر (بصورت معرفہ) کی صورت میں بھی توقف کرنے کا اشارہ کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہاں مذکور ہے کہ اور ”الدھر“ میں نہیں جانتا کہ وہ کیا ہے اور بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے توسط سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ لفظ دھر اور الدھر دونوں کا حکم یکساں ہے تو یہاں ان دونوں ائمہ کرام نے لفظ دھر کو لفظ ”الحین“ اور ”الزمان“ کی طرح ہی سمجھا ہے اس لئے کہ وہ لفظ حین اور الزمان کی طرح ہی استعمال ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے ”مارئینک من دھر (میں نے تجھے ایک عرصہ سے نہیں دیکھا) و مارئینک من حین (میں نے تجھے ایک وقت سے نہیں دیکھا)“

(۱) ابو العباس احمد بن یحییٰ بن زید، کنز کے مشہور نحوی ہیں۔ ولادت ۳۰۰ھ میں اہل اعمالی اور زہیر بن یحیٰ بن یحیٰ کے شیوخ میں سے ہیں۔ ابو بکر بن الانباری اور ابو مرزبان ان کے مشہور ترین شاگرد ہیں۔ مثالی المذہب تھے۔ متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ صرف دو کتابیں مطلوبہ ہیں۔ تفصیل کیلئے دیکھئے: اردو، انگریزی، معارف، ۱۰۰، ص ۱۰۹، ج ۶، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

کہ ان دونوں کا حکم یکساں ہے اور جب اس پر الف اور لام (The Definite Article) داخل ہو جائے تو اس سے تمام زمانہ مراد ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہ بھی روایت ہے کہ لفظ الدھر سے چھ ماہ مراد ہوتے ہیں لیکن یہ قول صاحبین کے ظاہر روایت کے خلاف ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ان کا استعمال مختلف طرح سے دیکھا ہے اور چونکہ اگر ان کو مطلق استعمال کیا گیا ہو تو اس سے شکم کی مراد کا علم نہیں ہوتا لہذا (ان کے ہاں) اس کے حکم میں توقف کیا جائے گا اور امام صاحب نے جو ”لاادری“ فرمایا ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ نہیں جانتے کہ اس سے کتنا زمانہ مراد لیں، اس لئے کہ اہل لغت سے اس بارے میں کوئی صراحت نہیں ملتی بخلاف لفظ ”صین“ اور ”زمانہ“ کے کیونکہ ان کے متعلق حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ ”تَنَوَّنِي أَكَلَهَا كُلَّ حَسِينٍ بَاذَنَ رَبِّهَا“ میں لفظ صین کی تفسیر چھ ماہ سے کی ہے اور لفظ زمانہ اور صین دونوں ایک ہی مفہوم کی ترمیمی کرتے ہیں۔ یہ حکم ان مشائخ کے قول کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ امام صاحب نے کمرہ ہونے کی صورت میں توقف کیا ہے معروف ہونے کی صورت میں نہیں یا پھر اس لئے کہ حیثیت لغوی طور پر اس کا مفہوم معروف نہیں ہے لہذا اس بارے میں امام صاحب نے توقف کیا ہے اور معروف ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہونے، دلائل کے مابین تعارض ہو جانے اور کسی ایک جہت کو دوسری پر ترجیح نہ دیئے جانے کی صورت میں توقف کرنا (امام صاحب کے) کمال علمی اور غایت درجے کے ورع و اتقویٰ کی علامت ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کسی چیز کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا ”لاادری“ (میں نہیں جانتا) اور مروی ہے کہ نبی اکرمؐ سے زمین کے افضل ترین قلعہ کے متعلق پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا ”لاادری“ (میں نہیں جانتا)۔ پھر جب حضرت جبریل علیہ السلام تشریف لائے تو آپؐ نے ان سے یہی سوال کیا جسے سن کر وہ آسمان پر چلے گئے۔ پھر جب واپس آئے تو فرمایا کہ میں نے اپنے خداوند عزوجل سے زمین کے افضل ترین قلعہ کے بارے میں پوچھا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ مساجد ہیں اور اس میں نماز پڑھنے والوں میں سے افضل وہ ہے جو اس میں سب سے پہلے آئے اور سب سے آخر میں لوٹے اور سب سے برا وہ ہے جو سب سے بعد آئے اور سب سے پہلے واپس ہو۔

اور اگر اس نے کہا ”جس روز میں نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو اس کی بیوی کو طلاق“ اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے اس شخص سے رات کے وقت یا دن کے وقت کلام کیا تو وہ حادث ہو جائے گا یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا ”جس دن میں اس گھر میں داخل ہوا“ اس لئے کہ جب لفظ یوم جب کسی ایسے فعل سے متعلق ہو جو زیادہ دیر تک جاری رہے والا نہ ہو تو اس سے اہل زبان کے ہاں مطلق وقت مراد ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَنْ يَوْمَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمِيزُ الْإِنَّمَا مَنَحَرًا لِّعَنَالِ كُو  
مَنْحَرًا إِلَى وَتَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِعَصَبٍ مِنَ اللَّهِ  
(الأنفال: ۱۶)

اور جو شخص ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا  
سوا اس کے کہ پتلا بدل رہا ہو لڑائی کیلئے یا اپنی  
جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو تو وہ اللہ کے غضب  
میں آجائے گا۔

تو جس طرح دن کے وقت پینہ پھیرنے والا اس وعید کا مستحق ہے اسی طرح رات کے وقت پینہ پھیرنے

۱۱۱) شخص بھی اس وعید کا موجب ہے اور اگر اس نے خاص طور پر رات کی نیت کی تو اسے عدالت میں سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس کو دینا تدار تصور نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ عرف میں مذکورہ لفظ سے مطلق وقت ہی مراد لیا جاتا ہے اور اگر وہ اس سے اعراض کرے گا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر اس نے کہا ”جس رات میں نے فلاں شخص سے منگوائی یا جس رات فلاں شخص آیا تو تجھے طلاق“ پھر اس نے اس سے دن کے وقت بات چیت کی یا مذکورہ شخص دن کے وقت آیا تو اس کو طلاق نہ ہوگی کیونکہ ”لیلۃ“ لغوی طور پر رات کی تاریکی کا نام ہے اسی لئے تاریک رات کو لیلۃ لیلۃ اور لیل لیل کہا جاتا ہے اور یہاں ایسا کوئی عرف نہیں جس کی بنا پر اس لفظ کو اس کے لغوی مفہوم سے دوسرے مفہوم میں لیا جائے حتیٰ کہ اگر اس نے لیلیٰ (راتوں) کا ذکر کیا تو اس سے مطلق وقت مراد ہوگا اس لئے کہ اہل عرب کے یہاں یہ لفظ لغوی طور پر اسی مفہوم میں متداول ہے جیسا کہ ان کے اشعار سے ظاہر ہوتا ہے۔

جس وقت ہم جذام اور حیر سے بھڑ گئے۔

لیالی لاقتنا جذاہم و حمیرا

اسی طرح اگر اس نے کہا ”جس دن فلاں شخص آیا تو تجھے خود کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا“ اور مذکورہ شخص رات کے وقت آیا تو عورت کو طلاق دینے کا حق حاصل نہ رہے گا کیونکہ یہاں لفظ یوم طلاق کے معاملہ میں استعمال ہوا ہے جس سے معین وقت ہی مراد لیا جاتا ہے کیونکہ طلاق کا معاملہ خصوصی وقت کا متقاضی ہوتا ہے جسے مجلس کہتے ہیں۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ نے مخبرہ عورت کے اختیار کو اسی مجلس تک محدود رکھا ہے تو گویا انہوں نے طلاق کے معاملہ کیلئے ایک خاص وقت مقرر کیا ہے تو جب معاملہ ایسا ہو تو مذکورہ لفظ مطلق وقت سے مستثنیٰ ہو جائے گا لہذا یوم کا ذکر دن کی سفیدی کیلئے مستعمل ہوگا اور جب دن کے وقت وہ آئے گا تو خواہ عورت کو معلوم ہو یا نہ ہو اسے خود کو طلاق دینے کا اختیار حاصل ہو جائے گا اور یہ اختیار وقت گزرنے سے ختم ہو جائے گا اس لئے کہ یہ تو ایک وقت کے ساتھ مشروط معاملہ ہے لہذا وقت گزرنے کے ساتھ یہ اختیار باطل ہو جائے گا۔ اور اس کیلئے علم شرط نہیں ہے جیسے کہ اس وقت بھی یہی حکم ہے جب وہ کہے ”تجھے آج اپنے معاملے کا اختیار ہے“ تو جب وہ دن گزر جائے گا تو اختیار اس کے ہاتھ سے جاتا رہے گا جبکہ مطلق امر مذکور ہونے کی صورت میں اختیار اسی مجلس تک محدود ہوگا جس میں اسے اس اختیار کا علم ہوا ہو۔

اور اگر اس نے کہا ”جس رات فلاں شخص آیا تو تجھے اپنے معاملے کا اختیار ہوگا“ پھر مذکورہ شخص دن کے وقت آیا تو اس عورت کو مذکورہ اختیار نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ رات (لیلۃ) سے مراد رات کی تاریکی ہے اور الجائع میں مذکور ہے کہ اگر وہ کہے ”واللہ میں تجھ سے جہد کو کلام نہیں کروں گا“ تو اسے جہد سے ماورہ دوسرے دنوں میں مذکورہ شخص سے بات چیت کی اجازت ہوگی اس لئے کہ جہد ایک خاص دن کا نام ہے تو یہ ایسے ہی ہونا چاہیے اس نے کہا ”میں تجھ سے جہد کے دن کلام نہیں کروں گا“۔ اسی طرح اگر اس نے تن (نہ رت تن) کہا تو اس کو جہد کے سوا دوسرے ایام میں بات چیت کی اجازت ہوگی اس لئے کہ لفظ ”جمع“ جہد کی تن ہے جس سے جہد کا دن ہی مراد ہوتا ہے لہذا یہ لفظ اس کے علاوہ کسی اور دن کو شامل نہ ہوگا بخلاف

اس صورت کے جب اس نے کہا میں اس سے کئی دنوں (ایام) تک نہ کھنگھٹا، نہیں کروں گا کہ اس میں راتیں بھی شامل ہوں گی اس لئے کہ اس کا علم عربی استعمال کی بنا پر ہوا ہے قرآن مجید میں حضرت زکریا علیہ السلام کے قصہ کے ضمن میں مذکور ہے:

تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (آل عمران: ۴)

تین دن تک سوائے رمز و اشارہ کے۔

نیز دوسری جگہ ارشاد باری ہے:

تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (مریم: ۱۰)

تین راتیں برابر۔

حالانکہ دونوں جگہ قصہ ایک ہی مذکور ہے جبکہ جمع (جمع کی جمع) کی صورت میں اس قسم کا عرف موجود ہے۔ پھر اگر اس نے کہا میں تجھ سے کئی جمعوں تک نہیں بولوں گا تو اس سے مراد تین جمعے ہوں گے کیونکہ ہمارے نزدیک دو جمع اقل ہے۔ لہذا یقینی ہونے کی بنا پر اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور اگر اس نے الف لام کے ساتھ الجمع کہا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس سے دس جمعے مراد ہوں گے اسی طرح امام (دوں) 'ازمنہ (زمانوں) 'احابیین (وقتوں) 'شور (میںوں) اور السنین (سالوں) کا بھی یہی حکم ہے کہ الف لام کے ساتھ ان سے (طی الترتیب) دس دن، دس صین (وقت) دس زائے، دس مینے اور دس سال مراد ہوں گے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ الجمع (جمعوں) اور السنین (سالوں) کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ہمیشہ کی مدت ہوگی اور احابیین (اوقات) اور ازمنہ اور الایام سے مراد سات کی تعداد ہوگی اور الشور (میںے) بارہ میںوں سے عبارت ہوں گے۔ اس ضمن میں صاحبین کا اصول یہ ہے کہ اگر اسمائے جمع میں سے کسی پر الف لام برائے تعریف داخل ہو جائے تو اگر اس سے کوئی متعین شے مراد ہو تو اسے اس پر محمول کر لیا جائے تو چونکہ دنوں (الایام) کی صورت میں سات اور میںوں (الشور) کی صورت میں بارہ کی تعداد متعین ہے تاہم اگر وہاں ایسی کوئی تعین و تخصیص موجود نہ ہو تو اسے اس کی تمام جنس پر محمول کیا جائے گا اور یہاں ایسی صورت میں یہ قسم تمام عمر کو حاوی ہو جائے گی۔ مثلاً لفظ السنین (سالوں) اور الاحابیین (زمانوں) اور الازمنہ کا یہی حکم ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ اس کو اس آخری حد پر محمول کیا جائے گا جس کیلئے یہ لفظ بصورت جمع اس وقت استعمال ہوتا ہو جب اسے انداد (بندوں) کے ساتھ ملا کر استعمال کیا جائے اور یہ تعداد دس ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ معروف یعنی معرف (حرف تعریف والے) لفظ کو جب جنس کی طرف پھینکا نہیں ہو تو اسے یا تو اس کی محدود و متعارف حد پر محمول سمجھا جائے گا یا پھر اس سے جنس کے کچھ افراد مراد لئے جائیں گے ان دونوں صورتوں میں سے متعارف و متداول تعداد پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں کسی لفظ کے اضافے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اگر اس سے جنس کے کچھ افراد مراد لئے جائیں تو لفظ جنس کے اضافے کی ضرورت ہوتی ہے لہذا متداول و متعارف مفہوم پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور الایام (دنوں) کی صورت میں متعارف و متداول تعداد سات (ہفت) ہے جس سے مبینہ تفسیل پتہ چلتی ہے اور جس کا آغاز ہفتہ اور اختتام جمعہ پر ہوتا ہے اور میںوں (الشور) کی صورت میں متعارف تعداد بارہ مقرر ہے جس سے سال بنتا ہے۔ اور اگر وہاں اس لفظ کا کوئی ایسا متداول اور متعارف مفہوم موجود نہ ہو تو اسے



جنس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے، لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل اہل لغت کے ہاں الفاظ جمع کا استعمال ہے کیونکہ اعداد سے متصل ہونے کی صورت میں جمع کے استعمال کی آخری حد دس ہے۔ کہا جاتا ہے ”ثلاثہ رجال“ تین آدمی، ”اربعہ رجال“ چار آدمی، ”عشرہ رجال“ دس آدمی۔ پھر جب اس سے تعداد بڑھ جائے تو کہتے ہیں ”اخذ عشر رجلا“ گیارہ آدمی، ”عشرون رجلا“ بیس آدمی، ”مائتہ رجل“ سو آدمی، ”الف رجل“ ہزار آدمی۔ نیز اس لئے بھی کہ لفظ جمع مسمی یا متعین دونوں طرح استعمال ہونے کی صورت میں ہماری فہم بلا مقداروں میں سے ہر ایک پر بولا جاتا ہے اور جب کسی شے کا نام دونوں حالتوں میں ثابت ہو تو اس کا اس حالت کیلئے بھی وہی نام ہو گا جو اس کی ایک حالت میں ہو اور دوسری میں نہ ہو بلکہ وہ اول الذکر مفسوم سے حقیقی مفسوم کی جگہ مجازی مفسوم کے طور پر مستعمل ہو گا لہذا اس لفظ کو اس مفسوم پر محمول کرنا جو دونوں حالتوں میں مستعمل ہو زیادہ بہتر ہے اس لئے ہم نے یہاں دس پر اکتفا کیا ہے۔

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس سے کئی دن (ایام) نہیں بولے گا تو ”الاصل“ میں مذکور ہے کہ اس سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دس دن مراد ہوں گے۔ اور ”الجامع“ میں مذکور ہے کہ اس سے تین دن مراد ہوں گے مگر الجامع میں ائمہ کے مابین کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا گیا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہاں اس نے لفظ جمع کو نکرہ استعمال کیا ہے لہذا اس سے جمع صحیح کی کم از کم تعداد مراد ہوگی اور وہ تعداد ہمارے نزدیک تین ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”میں تجھ سے کئی سال تک نہیں بولوں گا“ تو اس سے مراد ہمارے تمام ائمہ ”کے نزدیک تین سال ہوں گے۔ جیسا کہ ہم الاہام کی بحث میں اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی اور کہا کہ ”وہ اس سے تمام عمر (العمر) نہیں بولے گا“ تو اگر اس کی کوئی خاص نیت ہو نہ تو اس سے تمام عمری مراد ہوگی اور اگر اس نے عرا (عمر تک، بصورت نکرہ) کہا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں ایک روایت کے مطابق یہ قسم ایک دن کیلئے اور دوسری روایت کی رو سے لفظ ”عین“ کی طرح اس سے چھ ماہ مراد ہوں گے اور یہی قول زیادہ واضح ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے ایک حقب تک نہیں بولے گا“ تو اس سے مراد اسی (۸۰) برس ہوں گے کیونکہ وہ اسی کا نام ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے کئی دن نہیں بولے گا“ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق یہ قسم دس دنوں کیلئے ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی یہی قول مروی ہے کیونکہ اس نے اسم جمع پر کثرت کو داخل کیا ہے تو یہ ایسے ہو گا جیسے گویا اس نے لام جنس کے ساتھ (مثلاً الاہام) اس کا ذکر کیا ہو اور الجامع الصغیر میں ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق یہ قسم سات دنوں کیلئے ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا میں تجھ سے اتنے اور اتنے دن (کذا وکذا یوما) نہیں بولوں گا تو اس سے اکیس دن مراد ہوں گے اس لئے کہ یہ ایسی کم از کم مقدار ہے جو کسی عدد پر حرف عطف کے ساتھ عطف کی جاتی ہے اور اگر اس نے کہا ”اتنے اتنے دن“ (کذا کذا یوما) تو اس سے گیارہ دن مراد ہوں گے اور اگر اس نے کہا ”میں نضعہ ع۔۔۔ (دس سے زائد) دنوں تک تجھ سے کلام نہیں کروں گا“ تو اس سے تیرہ دن مراد ہوں گے اس لئے کہ حرف ”نضعہ“ کا استعمال تین سے لیکر نو کی تعداد تک ہوتا ہے لہذا اس سے اس کی کم از کم مقدار مراد ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے دور (بعید) کی مدت تک کلام نہیں کرے گا“ تو یہ قسم ایک مہینے

یا اس سے زیادہ دنوں کیلئے ہوگی اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے قریب (زمانے) تک نہیں بولے گا۔“ اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو تو اس سے ایک ماہ سے کم مدت مراد ہوگی اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”پندرہ بہار (یعنی) اس سے نہیں بولے گا“ اور اس وقت اس کا کوئی خاص ارادہ نہ ہو تو اس سے بھی مہینہ سے کم مدت مراد ہوگی کیونکہ مہینہ کثیر (مدت) کے حکم میں ہے کیونکہ قرضوں (دیون کی ادائیگی) کیلئے اس کو حد بتایا جاتا ہے۔ لہذا یہ دور اور تاخیر (اجل) کی مدت ہوگی اور اس مدت سے کم مدت عاقل (جلدی) ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے کچھ دیر (مہینا) کیلئے کلام نہیں کرے گا“ تو یہ قسم لفظ بعید (دور) کی طرح ایک مہینہ کیلئے ہوگی الا یہ کہ اس کی مراد کوئی اور ہو اور اگر خفی نے ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے کہا ”وائتہ میں تجھے کچھ دیر کیلئے چھوڑ دوں گا“ تو یہ قسم ایک ماہ یا اس سے زیادہ مدت تک کیلئے ہوگی اور اگر اس نے اس سے کم مدت کی نیت کی تو اسے عدالت میں دیانت دار تصور نہ کیا جائے گا اس لئے کہ قرآن مجید کی آیت

وَالْحُجْرَةُ مِنْكَ (مریم ۳۳) اور تو ہمیشہ کیلئے مجھ سے دور ہو جا۔

کی تفسیر میں بیان کیا جاتا ہے کہ اس سے مراد طویل زمانہ ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ قسم ایک ماہ سے زیادہ تک کیلئے ہو۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس سے سردی میں گفتگو نہیں کرے گا“ تو اس کی تاویل یہ کی جائے گی کہ جب لوگ اضافی لباس اور گرم کپڑے پہننے لگ جائیں اور اس قسم کا اختتام اس وقت ہوگا جب اس شر کے لوگ جس میں اس نے قسم کھائی ہو یہ لباس اتار دیں جبکہ گرمی (صیف) کی قسم کا حکم اس کے برعکس ہوگا یعنی جب لوگ اضافی لباس جسم سے اتار دیں اور الربیع (موسم بہار) سے مراد سردی کے اختتام اور گرمی کے آنے کا وقت ہوگا یہاں تک کہ گھاس خشک ہو جائے جبکہ الخریف (خزاں) کا زمانہ سردی اور گرمی کے مابین حد قائل ہے ان تمام الفاظ کا مافد لغوی تحقیقات ہیں اور حلف بن ایوب<sup>(۱)</sup> کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص سے موسم تک بات نہیں کرے گا۔ تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ یوم النحر (دسویں ذی الحجہ) کو اس سے کلام کر سکتا ہے اس لئے کہ وہ موسم کا اولین حصہ ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ اس سے اس وقت بات چیت کرے جب یوم عرفہ (نو ذی الحجہ) کو سورج ڈھل جائے اس لئے کہ وہی اصلی رکن یعنی وقوف عرفہ کا وقت ہے۔

عمر و امام محمد<sup>ؒ</sup> سے نقل کرتے ہیں کہ غرة الشهر اور راس الشهر سے مراد مہینہ کی پہلی رات اور پہلا دن اور لول الشهر سے مراد نصف ماہ سے کم اور مہینے کے آخر سے پندرہ یوم گزرنے کے بعد کا وقت مراد ہوتا ہے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے کہا ”اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں مہینہ کے شروع سے لیکر اس کے آخر تک روزے رکھوں“ یا ”مہینے کے آخر تک اس کے شروع سے لیکر“ تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ پندرہویں اور سولہویں تاریخ کا روزہ رکھے اس لئے کہ پندرہویں تاریخ اس ابتدائی

(۱) حلف بن ایوب بخاری، امام زکریا اور امام محمد<sup>ؒ</sup> کے اصحاب میں سے فقہ ”محدث“ عابد، زاہد تھے۔ فقہ میں امام ابویوسف<sup>ؒ</sup> کے شاگرد ہیں، آپ سے ترمذی میں ایک حدیث مروی ہے۔ حضرت ابراہیم بن اوسم کے پاس رہ کر تصوف و سلوک کی تخیل کی اور آپ حدیث میں امام احمد بن حنبل کے استاد ہیں۔ وفات ۲۲۵ھ، تفسیل کیلئے دیکھئے: الاحوال، ص ۲۳۵۔

حصے کی آخری اور سولہویں تاریخ اس کے آخری حصے کی پہلی تاریخ ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں تجھ سے دو میں سے ایک دن میں نہیں بولوں گا“ یا ”البتہ میں بالضرور دو دنوں میں سے ایک دن میں باہر نکلوں گا“ یا اس نے احد یومین کی جگہ احد الیومین (دو میں سے ایک دن) کہا یا اس نے احد ایامی (متعدد دنوں میں سے ایک دن) کہا تو یہ تمام الفاظ دس دنوں سے کم تعداد کیلئے ہوں گے کہ اگر وہ دس دنوں سے قبل اس سے بول پڑا یا دس دنوں سے قبل باہر نکل گیا تو وہ حادث نہ ہوگا اور اس میں رات اور دن دونوں داخل ہوں گے کیونکہ اس طرح کے جملوں میں دو دن ہی مراد نہیں ہوتے بلکہ ان کا ذکر تو دس یا دس سے کم دنوں کے ذکر کی طرح فقط زمانہ حاضر کے تقریبی زمانے کیلئے کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”ان دو دنوں میں سے ایک دن“ تو یہ قسم اسی دن اور آنے والی کل پر مشتمل ہوگی کیونکہ اس نے دو دنوں کی طرف اشارہ کیا ہے اور اشارہ ہمیشہ متعین و مقرر شدہ کی طرف ہی ہوتا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں اور فلاں سے اس سال ایک دن کے سوا گفتگو نہیں کرے گا“ پھر اگر اس نے اس مستثنیٰ کردہ دن میں دو دنوں سے بات چیت کر لی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ وہ دن جس میں وہ ان دونوں سے ہم کلام ہو رہا ہے وہ دن تو قسم سے مستثنیٰ شدہ ہے لیکن اگر اس نے ایک سے ایک دن اور دوسرے سے دوسرے دن گفتگو کی تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے وہ دن مستثنیٰ کیا ہے جس میں ۱۰ ان دونوں سے کلام کرے“ وہ صورت یہاں نہیں پائی گئی۔ لہذا ثابت ہوا کہ اس نے جن دو دنوں میں ان دونوں سے گفتگو کی ہے وہ اس کی قسم سے مستثنیٰ نہیں ہیں لہذا وہ حادث ہو جائے گا۔ پھر اگر اس نے ان میں سے ایک سے کلام کیا بعد ازاں دونوں سے اسی دن گفتگو کی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ وہ دن جس میں اس نے ان دونوں سے گفتگو کی ہے وہ تو قسم سے مستثنیٰ ہے جبکہ دوسرے ایام میں حادث ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ ان دونوں سے کلام کرے نہ کہ ان میں سے کسی ایک سے اور اگر اس نے ان دونوں سے کسی اور دن میں گفتگو کی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اس کی قسم ایسے غیر متعین (مکرہ) دن کے متعلق ہے جس دن وہ ان دونوں سے ہم کلام ہو گیا کہ اس نے یوں کہا ہے الا یوم اکلمہما فیہ (سوائے اس دن کے جس دن میں ان دونوں سے بات چیت کروں) اور اگر اس نے کسی معروف دن کو قسم سے مستثنیٰ کیا پھر اس نے ان میں سے ایک سے اس دن اور دوسرے سے اگلے روز گفتگو کی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے حادث ہونے کی شرط کسی ایسے دن ان دونوں سے گفتگو کرنا تھی جو اس کی قسم سے مستثنیٰ نہ ہو اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی لہذا یہاں حادث ہونے کی پوری شرط کے بجائے صرف اس کا کچھ حصہ پایا گیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا ”میں ان دونوں سے بجز (ایک دن) کے کلام نہیں کروں گا“ تو وہ ایک ہی دن ان دونوں سے کلام کرنے میں حادث نہ ہوگا اور اگر ان دونوں سے اس نے کسی اور دن میں کلام کیا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے ایک دن کے سوا کوئی دن مستثنیٰ نہیں کیا اور یہاں یہ ایک دن پایا گیا ہے لہذا اس کے بعد اس کی قسم مطلق ہو جائے گی اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ اگر اس نے کہا ”میں تجھ سے ایک ماہ تک ماسوائے ایک دن کے نہیں بولوں گا“ یا اس نے بجز ایک دن (غیر یوم) کہا تو اس کا حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا اور اگر اس کی ایک دن سے کوئی خاص دن کی نیت نہ ہو تو اسے چاہئے کہ تحریر (غور و فکر) کرے جو دن چاہے مستثنیٰ قرار دے لے اس لئے کہ اس نے عام دن (یوم مکرہ) کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے اور مینہ میں سے ہر ایک دن

مستثنیٰ ہونے کی اہلیت رکھتا ہے پھر اگر اس نے کہا ایک دن کم تو اس سے مہینہ کے ۲۹ دن مراد ہوں گے اس لئے کہ مہینہ میں کسی بیشہ اس کے آخر سے ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے حلف اٹھایا کہ ”وہ فلاں یا فلاں سے کام نہیں کرے گا“ پھر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک سے کام کر لیا تو وہ حاث ہو جائے گا اس لئے کہ حرف او (یا) جب نفی (لا) کے بعد مذکور ہو تو اس سے اس جملے میں مذکور دونوں جملوں کی علیحدہ علیحدہ نفی مراد ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَا تُطِيعُ مِنْهُمْ آتِمَاؤُكَ كُفُورًا (الدھرہ: ۲۴) اور آپ ان میں سے کسی بد عمل اور ناشکرے کا کمانہ مانیں۔

کہ یہاں (او کفورا) سے مراد و کفورا ہے۔ یہی حکم اس وقت کا ہے جب وہ حرف او (یا) کے بجائے واؤ (اور) (اور نہ فلاں سے) کہے اس لئے کہ حرف نفی (لا) کا جب اعادہ کیا جائے تو وہ دونوں مذکور جملوں میں سے ہر ایک جملے کو علیحدہ علیحدہ شامل ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَلَا رَفْعَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِلْدَ فِي الْحَجِّ پس نہ تو عورتوں سے اختلاط کرے نہ کوئی برا کام کرے اور نہ حج کے دنوں میں کسی سے جھگڑے۔ (البقرہ: ۱۹)

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں اور فلاں شخص سے نہیں بولے گا“ تو وہ اس وقت تک حاث نہ ہوگا جب تک وہ ان دونوں سے گفتگو نہ کرے اس لئے کہ حرف واؤ (اور) جمع کیلئے ہوتا ہے اور دو اشیاء کو حرف جمع کے ساتھ جمع کرنا ایسا ہی ہے جیسے کسی لفظ جمع کے ساتھ ان کا ذکر کرنا گویا اس نے یہ قسم کھائی ہے کہ وہ ان دونوں سے کام نہیں کرے گا اور یہاں اس نے حکم (جزاء) کو دو شرائط کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا اگر ان میں سے ایک جزاء پائی جائے دوسری نہ پائی جائے تو اس سے وہ حاث نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص اور فلاں شخص یا فلاں شخص سے بات چیت نہیں کرے گا“ تو اگر اس نے اول الذکر دونوں میں سے ایک سے گفتگو کی تو وہ حاث نہ ہوگا تا آنکہ وہ ان دونوں سے کام نہ کرے اور اگر اس نے تیسرے سے کام کیا تو وہ حاث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے حاث ہونے کی شرط یہ رکھی ہے کہ وہ اول الذکر دونوں سے یا تیسرے سے کام کرے تو ان میں سے جو شرط بھی پائی گئی وہ حاث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا ”وہ اس سے یا اس سے اور اس شخص سے نہیں بولے گا“ تو اگر اس نے اول الذکر کے ساتھ بات چیت کی تو وہ حاث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے مؤخر الذکر دونوں میں سے کسی ایک سے گفتگو کی تو وہ حاث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے حاث ہونے کی شرط یہ بیان کی ہے کہ وہ اول الذکر سے پہلے اور مؤخر الذکر دونوں سے اس سے بعد کام کرے گا۔ لہذا اس کی شرط کی رعایت رکھنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ لوگوں سے یا اولاد آدم سے گفتگو نہیں کرے گا“ پھر اس نے ان میں سے کسی ایک سے بات چیت کر لی تو وہ حاث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کے قول کو کل جنس بنی قوم اور عموم پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ قسم کھانے والا اس بات سے خود کو روکتا ہے جو اس کے بس میں ہو اور تمام لوگوں سے بات چیت کرنا اس کے بس سے باہر ہے لہذا یہ اس کی مراد نہ ہوگی۔ اسی بات کی طرف امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب المجامع میں اشارہ کیا ہے اور کہا ہے کہ

کیا تجھے علم نہیں کہ وہ کل اولاد آدم سے بات چیت نہیں کر سکتا اور یہاں اس کا کوئی ایسا معبود و متعارف مفسوم بھی نہیں ہے جس پر اس لفظ کو محمول کیا جاسکے لہذا اسے جنس کے بعض افراد پر ہی متعین طور پر محمول کیا جائے گا اور اس میں لفظ بعض پوشیدہ ہوگا اور اگر اس کی نیت کل اولاد آدم سے کلام کرنے کی ہو تو وہ کبھی بھی حانت نہ ہوگا اور اسے دینا بھی اور عدالت میں بھی سچا تصور کیا جائے گا اس لئے کہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مفسوم یعنی کل جنس کی نیت کی ہے۔ مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسے عدالت میں سچا تصور نہ کیا جائے گا کیونکہ اس قسم کے کلام سے کل جنس مراد نہیں ہوتی تو اس نے گویا خلاف ظاہر کی نیت کی ہے لہذا اسے عدالت میں صادق نہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ وہ عورتوں سے کلام نہیں کرے یا غلام نہیں خریدے گا تو اس کا بھی حکم ہے۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کے ساتھ بات چیت کی ابتداء نہیں کرے گا“ پھر دونوں نے ایک دوسرے کو ایک ساتھ سلام کیا تو قسم کھانے والا حانت نہ ہوگا اس لئے کہ حانت ہونے کی شرط یعنی مذکورہ شخص کے ساتھ گفتگو کا آغاز کرنا نہیں پایا گیا اور یہ بات اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب وہ اپنے ساتھی سے پہلے گفتگو شروع کرے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے یہ کہا ”اگر میں نے تجھ سے پہلے، تجھ سے گفتگو کی“ کیونکہ جب دونوں کا کلام ایک ساتھ ہوا ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ قسم کھانے والے نے اپنے رفیق سے اس سے پہلے بات چیت نہیں کی لہذا اس سے حانت ہونے کی شرط نہ پائی جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے تجھ سے کلام کیا تا آنکہ تو نے مجھ سے کلام نہ کیا“ پھر وہ دونوں ایک ساتھ ایک دوسرے سے ہم کلام ہوں تو وہ حانت نہ ہوگا“ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حانت ہو جائے گا ان کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے اپنے جملے ”اگر میں نے تجھ سے کلام کیا“ کے ذریعے اپنے آپ کو دوسرے شخص کے ساتھ گفتگو کرنے سے مطلقاً روکا ہے اور اپنے دوسرے ساتھی کی جانب سے گفتگو کرنے کو اپنی قسم کی انتہاء اور غایت مقرر کیا ہے تو جب اس نے غایت اور انتہاء کے پائے جانے سے قبل اس سے بات چیت کر لی تو وہ حانت ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قسم کھانے والے کی غرض اس جملے سے یہ ہے کہ وہ مخلوف علیہ (مذکورہ شخص) کے ساتھ گفتگو سے اس کی گفتگو سے قبل خود کو روکے اور باز رکھے اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی تو یہ گویا ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے یہ کہا ہو اگر میں نے تجھ سے بات چیت شروع کی۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی جنی ہے کہ اگر اس نے کہا ”میں تجھ سے کلام نہیں کروں گا“ الا یہ کہ تو مجھ سے کلام کرے اس لئے کہ حرف الا اور (الا یہ کہ) جب کسی موقت (وقت کے ساتھ متعلق) شے پر داخل ہو جائے تو وہ ”حتی“ کے مفسوم ہی میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

لَا يَرْبِي بَنِيَهُمُ الَّذِينَ يَسْؤِرُونَ فَرْقًا قُلُوبُهُمْ إِلَّا لِيُحْكَمَ فِيهِمْ (التوبة: ۱۱۰)  
یہ عمارت جو انہوں نے بنائی ہے بیشک ان کے دلوں میں موجب خلجان رہے گی اور ان کو مغرور رکھے گی،  
حتی کہ ان کے دل پاش پاش ہو جائیں۔

اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس گھر میں داخل نہ ہوگا تا آنکہ فلاں شخص داخل نہ ہو“ اور

دوسرے شخص نے بھی اس طرح کی قسم کھائی پھر وہ دونوں ہی یکبارگی مکان میں داخل ہو گئے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حادثہ نہ ہوں گے مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حادثہ ہو جائیں گے۔

## فصل یازدہم

### اظہار، افشاء، اعلان، کتمان، اسرار، اخفاء اخبار، بشارت اور قرأت وغیرہ پر قسم کھانا

رہا کسی شے کے اظہار، افشاء، اعلان، کتمان (چھپانے)، اسرار، اخفاء، اخبار، بشارت اور قرأت وغیرہ پر قسم کھانا تو اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ ”میں تیرے بھید کو فلاں پر ظاہر یا افشاء نہیں کروں گا“ یا اس نے قسم کھائی کہ ”وہ بالخصوص اس کے راز کو چھپائے گا“ یا اس کو مستور اور مخفی رکھے گا۔ پھر اس نے مذکورہ شخص کو اس کا راز بتا دیا یا اس کو خط لکھ دیا جو اس تک پہنچ گیا یا اس نے کوئی قاصد پیغام دیکر بھیج دیا اور اسے پیغام پہنچ گیا یا مذکورہ شخص نے اس سے خود پوچھا اور کہا کیا یہ معاملہ ہوا ہے؟ تو قسم کھانے والے نے سربلا کر اثبات میں جواب دے دیا تو حنت کی شرط پائے جانے یعنی راز کو ظاہر کر دینے کی بنا پر وہ حادثہ ہو جائے گا اس لئے کہ بھید کو ظاہر کر دینے سے مراد ظاہر ہونے کا ثبوت ہے اور یہ بات عبارت پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ یہ تو دلالت (Indication) اور اشارے وغیرہ سے بھی حاصل ہو جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ”میرے سامنے فلاں کا یہ عقیدہ ظاہر ہوا ہے“ اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ کوئی ایسا عمل کرے جو اس کے عقیدے کا غماز ہو اسی طرح سوال کے بعد سر کے اشارے سے اشاریہ کا اظہار ہو جاتا ہے لہذا یہ بھی اظہار ہوگا۔ اور اگر اس نے اس قسم سے گفتگو کرنا یا خط لکھنا وغیرہ مراد لیا ہو نہ کہ سر کا اشارہ تو اسے سچا سمجھا جائے گا اس لئے کہ اس نے اپنے الفاظ سے عموم کی بجائے تخصیص کی نیت کی ہے لہذا اسے اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین دیانت دار تصور کیا جائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ یہ قسم کھائے کہ ”وہ فلاں شخص کو فلاں شخص کی جگہ (مکان) نہیں بتائے گا“۔ پھر مذکورہ شخص (مخلف علیہ) نے پوچھا ”کیا فلاں شخص فلاں فلاں جگہ میں ہے؟ تو اس نے سر کے اشارے سے اثبات میں جواب دیا تو حنت کی شرط یعنی اعلان پائے جانے کی بنا پر وہ حادثہ ہو جائے گا اس لئے کہ یہ بھی علم کو ثابت اور ظاہر کرنا ہے جیسا کہ علم کی صفت یہ بیان کی جاتی ہے کہ جس سے متعلقہ شخص پر مذکورہ شے روشن ہو جائے اور اگر اس نے اس سے کلام یا خط کے ذریعے اطلاع دینے کا ارادہ کیا تو اسے خدا تعالیٰ اور اس کے مابین سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ اس نے عموم سے تخصیص کی نیت کی ہے جو جائز ہے اگرچہ وہ خلاف ظاہر ہی ہو لہذا اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین اسے دیانت سچا سمجھا جائے گا اور عدالت میں اسے سچا نہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ خلاف ظاہر ہے۔

اور اگر اس نے اعلان (بتلانے) کی جگہ اخبار (بال) استعمال کیا مثلاً اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں کو فلاں

کی جگہ کی خبر نہیں بتائے گا" تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہوگا جب تک وہ اپنی زبان یا کسی خط یا کسی پیغام کے ذریعے اسے اس کی خبر نہ دے اور اگر اس نے شخص سر سے (تفصیل بالا) اشارہ کر دیا تو وہ حادث نہ ہوگا اسی طرح اگر وہ مذکورہ شخص کو اپنے ہمراہ لے گیا اور اسے مذکورہ شخص کے سر پر پہنچا دیا تو تب بھی وہ حادث نہ ہوگا۔ حادث ہونے کی شرط خبر دینا ہے جبکہ شخص سر کا اشارہ یا سر پر لے جا کر کھڑا کر دینا خبر دینے کے ضمن میں نہیں آتا کیونکہ خبر تو کلام کی اقسام میں سے ہے۔ کیا ہمیں علم نہیں کہ اہل لغت کے مطابق کلام کی چار اقسام ہیں: "مرئی" (خبر اور استخبار) (خبر معلوم کرنا) اس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ ایسا کلام ہے جو دوسرے کو "تشیف" (محکمہ نحرانے) کے مفہوم سے غالی ہو اور اشارہ کرنا کلام نہیں ہے لہذا وہ خبر نہ ہوگا اور کسی کو اس کے سر پر لے جا کر کھڑا کرنا باب اہلام (آگاہ کرنا) سے ہے باب خبر سے نہیں۔ اور خبر ہر اہلام (دوسرے کو بتانا) ہوتی ہے مگر ہر اہلام کا خبر ہونا ضروری نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی خط کسی شخص کے سامنے پڑھا جائے اور پھر اس سے پوچھا جائے کہ کیا اس خط کی تحریر ایسے ہی ہے جس کے جواب میں وہ سر سے ہاں کا اشارہ کرے تو وہ اقرار کرنے والا نہ ہوگا اور ہر اقرار انہار ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کیلئے مال کا اقرار نہیں کرے گا پھر اس سے پوچھا گیا کہ کیا فلاں شخص کے اس کے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں تو اس نے سر کے اشارے سے ہاں میں جواب دیا تو یہ اس کی جانب سے اقرار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے ماتم خبر پر مشتمل خط پڑھا کیا تو پھر اس سے پوچھا گیا کہ کیا یہ خط ایسے ہی ہے جیسے تیرے سامنے پڑھا گیا ہے؟ تو اس نے سر سے اشارہ کر کے ہاں کہا تو سننے والے کو یہ حق نہ ہوگا کہ لفظ حدیثاً (اس نے ہمیں بیان کیا) اور لفظ اخیراً (اس نے ہمیں خبر دی) کے ساتھ اسے آگے روایت کرنے جس سے معلوم ہوا کہ سر کا اشارہ خبر دینے کے ضمن میں نہیں آتا۔ اور اگر اس نے لفظ اخبار سے اہلام و اہلام کی نیت کی تو مذکورہ صورت میں وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے اس لفظ اور لفظ اہلام میں باہمی مناسبت کی بنا پر اسے لفظ اہلام سے مجاز نہ لیا ہے جس میں خود اس کی اپنے اوپر سختی کا اہتمام ہوتا ہے لہذا اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔

پھر اہلام اور اہلام کے لفظوں سے کھائی گئی قسموں میں اگر قسم کھانے والا یہ چاہے کہ وہ حادث نہ ہو اور وہ مخالفت شخص کو بتا بھی دے اور ظاہر بھی کر دے تو اسے چاہئے کہ وہ کہے کہ ہم تیرے سامنے مقامات یا مخفی اشیاء کا ذکر کرتے ہیں، اگر تو وہ جبکہ فلاں شخص یا اس کے خاندان کی نہ ہو تو تو ہمیں بتادے کہ یہ وہ جگہ نہیں ہے جو تم کہتے ہو اور اگر وہ جگہ وہی مخفی جگہ ہو تو خاموش رہنا، پھر اگر اس نے ایسے ہی کیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ یہاں حادث ہونے کی شرط یعنی اہلام و اہلام معدوم ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اہلام سے مراد ظاہر کرنا اور اہلام سے اثبات علم ہے جو یہاں نہیں پایا گیا اس لئے کہ یہاں اس خبر کا ظہور اور علم اس کے کسی عمل کے بغیر حاصل ہوا ہے یہ جلیلہ خود امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے جو ایک مشہور قصہ (۱) ہے۔

(۱) اس قصہ کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے وہ یوں ہے کہ ایک شخص کے گھر میں چور داخل ہوئے اور اس کے گھر کا تمام قیمتی سامان پر اسے تھے کہ مالک مکان بیاد ہو گیا تو چوروں نے اسے پکڑ کر اسے تین طلاؤں کا حلف لینے پر مجبور کر دیا کہ وہ کسی کو نہیں بتائے گا۔ یعنی اس بات پر حلف لیا کہ اگر اس نے کسی کو چوروں کا نام بتلایا تو اس کی ہوی کو تین طلاؤں۔ یہ حلف لے کر چور اس کا تمام مال چرا کر لے گئے۔ صبح وہ شخص جب بازار گیا تو دیکھا کہ چور اس کا مال فروخت کر رہے ہیں۔ مگر وہ حلف کی وجہ سے مجبور تھا کسی کو بتا بھی نہیں سکتا تھا کہ یہ چور ہیں (تبدیلے اگلے صفحہ پر)۔

اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ انہیں نہیں بتائے گا“ پھر اس نے ایسے ہی کیا تو یہ ولایت (تظانا) نہیں اس لئے کہ قسم کھانے والے نے اپنے ذاتی فعل یعنی ولایت پر قسم کھائی ہے نہ کہ ان کے کسی فعل یعنی استدلال پر اور یہاں ان کا عمل پایا گیا ہے اس کا نہیں لہذا حث کی شرط نہ پائے جانے کے باعث وہ حادث نہ ہوگا اور اگر اس نے سر کے ساتھ اشارہ کیا یا ان کی طرف کسی اور عضو سے اشارہ کیا تو یہ ولایت ہوگا الا یہ کہ وہ ولایت بسے زبان یا تحریر کے ذریعے بتلانا مراد لے، تو اس صورت میں یہ قسم اس کی نیت کے مطابق ہوئی کیونکہ ولایت (indication) کا لفظ فعل اور قول دونوں کیلئے مشتمل ہوتا ہے جیسا کہ اس کا مضمون ان دونوں میں پایا جاتا ہے تو جب اس نے ان دونوں میں سے ایک کی نیت کی تو اس نے گویا اپنے الفاظ سے تنہا نیت کی لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔

### لفظ بشارت اور لفظ اقرار سے قسم کھانا

لفظ بشارت (سے قسم کھانے) کا وہی حکم ہے جو لفظ خبر سے قسم کھانے کا ہے کہ ایسی قسم کا ہم اور تجربہ دونوں پر مشتمل ہوتی ہے اس لئے کہ وہ ایک خبر ہے الا یہ کہ وہ خاص قسم کی خبر ہے یعنی ایسی خبر جو متعلقہ شخص کے چہرے کے بشرہ (کھال) کو متاثر کرتی ہے کہ اس پر خوشی اور مسرت کا اظہار ہو جاتا ہے تاہم کبھی کبہر مجازاً اسے ایسی خبر کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جسے سن کر متعلقہ فرد کے چہرے پر غم و حزن کی کیفیت نمودار ہو جائے جیسے کہ قرآن مجید میں ہے:

فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (التوبہ: ۳۴) پس آپ انہیں دردناک عذاب کی بشارت (خبر) سنا دیں۔

لیکن اگر یہ لفظ مطلق استعمال ہو تو اس سے اول الذکر صورت ہی مراد ہوتی ہے جبکہ دوسری صورت کا پتہ کسی قرینے سے لگتا ہے۔ اسی طرح لفظ اقرار کا بھی یہی حکم ہے۔ مثال کے طور پر اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کے حق کا اقرار نہیں کرے گا“ تو اس کا بھی وہ حکم ہوگا جو لفظ خبر کا ہے اور محض اشارے سے وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اقرار درحقیقت ماضی کے متعلق خبر دیتا ہے۔

(بقیہ صفحہ سابق) اور یہ مال میرا ہے لیکن اپنا سامان فروخت ہوتے دیکھ کر اس کا کلیجہ منہ کو آ رہا تھا آخر سوچ بچار کے بعد سوائے اس کے اسے کوئی حل نظر نہ آیا کہ سیدنا امام اعظم ابوحنیفہؒ کے پاس جا کر اپنی مشکل حل کرائے۔ امام صاحب کے پاس حجاز میں تمام قصبہ خانا تو امام صاحب نے فرمایا کہ اپنے محلہ کے امام مسجد اور چند دیگر ہاڈ لوگوں کو میرے پاس لاؤ۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ جب سب امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے تو امام صاحب نے فرمایا تم لوگ چاہتے ہو کہ اس غریب کا تمام مال و متاع اللہ کریم اسے واپس دلا دے اور اس لی پیوی کو طلاق بھی نہ ہو۔ سب نے انہماک میں جواب دیا ”تو امام صاحب نے اس کا یہ حل تجویز کیا کہ تم لوگ اپنے علاقے کے تمام مشغوک افراد یعنی بد چلن اور بدنام قسم کے لوگوں کو ایک گھریا کسی مسجد میں جمع کرو۔ دو آدمی دروازہ پر کھڑے ہو جائیں اور مالک مکان کو بھی ساتھ کھڑا کریں۔“ پھر گھر سے باہر پاری سب کو باہر نکالیں اور اس شخص سے ہر ایک کے ہارسے میں دریافت کریں ”کیا یہ میرا چور ہے؟“ اگر وہ شخص اس کا چور نہ ہو تو کہہ دے یہ میرا چور نہیں ہے اور جب اس کا چور آئے تو یہ خاموش رہے۔ اور تم اسے پکڑ لو کہ وہی شخص اس کا چور ہوگا۔ اس طرح چور بھی پکڑا جائے گا اور اس کی پیوی پر طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ (منقولہ احسان ص ۷۰۔ ترجمہ الامام ابوحنیفہؒ ص ۲۴۸) مطلوبہ حیرت آمیز واقعہ۔



پھر لفظ بشارت، اعلام اور اخبار میں فرق کیا جاتا ہے وہ اس طرح کہ اعلام اور بشارت دونوں کیلئے سچ ہونا شرط ہے لہذا خبر کے مجموعاً ہونے کی صورت میں ان الفاظ کا مفہوم ثابت نہ ہوگا اور نہ ہی اس صورت میں کہ جب مخاطب کو اعلام (بتائے) اور بشارت دینے سے قبل ہی اس بات کا علم ہو، پھر یہ حکم دونوں صورتوں میں یکساں ہے خواہ اس نے اس لفظ کو حرف "قبیہ" کے ساتھ موصول کیا ہو یا حرف "ان" کے ساتھ۔ مثال کے طور پر اس نے کہا ان اعلمتہ ان فلانا قدم یا ان اعلمتہ ان فلانا بقدم فلان (اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے سے پہلے بتا دیا کہ ان دونوں صورتوں میں اگر اس نے اسے جھوٹی خبر دی تو وہ حائل نہ ہوگا اس لئے کہ اعلام اثبات علم ہے، بشارت ہے اور کذب علم نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر مخاطب پہلے سے اس کے آنے سے آگاہ ہو تو تب بھی یہ حکم سچ رہتا ہے کیونکہ ثابت شدہ شے کو ثابت کرنا امر محال ہے یہی حکم لفظ بشارت کا بھی ہے، اس لئے کہ وہ اس کی خبر کا نام ہے اور جھوٹی خبر مسرور کن نہیں ہوتی اور اگر وہ اس کے آنے سے پہلے ہی آگاہ ہو تو اس صورت میں اس سے یہ خوشی پہلے ہی سے حاصل ہوتی ہے اور حاصل شدہ شے کو دوبارہ حاصل کرنا محال ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس نے فقہ غیر استعمال کیا اور اسے حرف "قبیہ" کے ساتھ موصول کیا ہو مثلاً اس نے ان اخبارتہ بنی بصرہ (اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے سے خبر دی) کہا تو اس صورت میں اس کا اور اعلام اور بشارت کے امتداد میں استعمال ہوگا تاہم اگر اس نے اسے حرف "ان" کے ساتھ موصول کیا ہو مثلاً ان اخبارتہ بنی بصرہ (اگر تو نے مجھے خبر دی کہ فلاں آگیا ہے) پھر اس نے اسے جھوٹی خبر پہنچا دی یا اس نے اس کے علم کے بعد جانکر خبر کر دی تو وہ حائل ہو جائے گا۔ ان دونوں میں یہ فرق الجامع الکبیر میں بیان کیا گیا ہے۔

مسائل: اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں کے بعید اور اس کی جگہ کے متعلق گفتگو نہیں کرے گا" پھر اس نے اسے لکھ کر یا اشارے سے مطلع کر دیا تو وہ حائل نہ ہوگا اس لئے کہ لکھنا اور اشارہ کرنا کلام میں شامل نہیں البتہ یہ اس کے قانعاً ہوجاتے ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے اوپر کتاب نازل کی ہے مگر ہم عرفاً یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم سے کلام کیا ہے پھر اگر اس نے پوچھا گیا اور اس نے جواباً "ہاں" کہہ دیا تو اس نے گفتگو کر لی کیونکہ اس کا لفظ ہاں (نعم) فی نفسہ مستقل کلام نہیں ہے بلکہ اس میں سوال مضمر ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:-

فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا كَعَمٍ  
 (الاعراف: ۴۴)  
 اسے بھی سچا پایا؟ تو وہ کہیں گے ہاں۔

کہ یہاں "نعم" سے مراد یہ ہے کہ ہم نے اپنے رب کے وعدوں کو سچا پایا ہے تو گویا اس نے یہاں اسی کلام کو استعمال کیا ہے جو اس کی مراد کو ظاہر کرتا ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں عورت سے خدمت نہیں لے گا" پھر اس نے خود کہہ کر اس سے خدمت لی یا اسے خدمت سے متعلقہ کسی شے کا حکم دیا تو اس نے اس سے خدمت لے لی لہذا وہ حائل ہو جائے گا کیونکہ استخداً سے مراد طلب خدمت ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے اور اگر بوقت قسم وہ صحیح تھا پھر وہ گونا گونا گویا تو مذکورہ بالا تمام الفاظ سے اس کی تمام قسمیں اشاروں اور تحریر سے متعلق ہوں گی۔ جز اس صورت کے جب اس نے یہ کہہ کر قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص کے

بھید کے متعلق کسی سے گفتگو نہیں کرے گا" تو یہاں جب تک وہ کسی سے کلام نہ کرے گا مانت نہ ہوگا اس لئے کہ کلام ان منظم و مرتب حروف کا نام ہے جو کسی خاص معنی اور مفہوم پر دلالت کرتے ہوں اور یہ بات اشارے میں نہیں پائی جاتی جبکہ کسی گونگے شخص کی جانب سے خبر افشاء اور اظہار فظ اشارے سے ہی ہو سکتا ہے لہذا وہ ان دونوں باتوں سے حادث ہو جائے گا پھر اگر وہ مذکورہ بالا صورتوں میں اشارے کرنے کی بنا پر حادث ہو جائے اور پھر وہ کہے کہ میں نے اشارہ کیا ہے لیکن میرا ارادہ اس بات کو بیان کرنے کا نہیں تھا جس پر میں نے قسم کھائی ہے پھر اگر اس نے یہ اشارہ کسی ایسے سوال کے جواب میں کیا ہو جو اس سے پوچھا گیا تھا تو اس صورت میں عدالت میں اس کی بات کی تائید و تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اشارے میں مذکورہ امر کا احتمال ہے تو اگر وہاں اس احتمال کی کوئی دلیل (دلائل) موجود ہو تو یہ احتمال جاتا رہے گا خواہ اس کی نیت ہو یا نہ ہو۔

ابن سہم نے اپنی نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر وہ کہے "واللہ میں فلاں کو یہ بات نہیں کہوں گا" تو میرے نزدیک یہاں قول کا مفہوم خبر اور بشارت کے الفاظ جیسا ہی ہے۔ انہیں معلوم نہیں کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "واللہ میں فلاں شخص کو صبحک اللہ بخیر" (خدا تعالیٰ تمہیں خیریت سے رکھے) نہیں کہوں گا" پھر وہ اس کی جانب کوئی قاصد یہ پیغام دیکر بھیج دے کہ خدا تعالیٰ تجھے خیریت سے رکھے، تو وہ حادث ہو جائے گا۔ ابن سہم کہتے ہیں کہ کیا تجھے علم نہیں کہ یہاں کہنے والا قاصد ہے اور قاصد مذکورہ شخص کو مذکورہ بات کہنے والا ہے تو اگرچہ یہ وہی بات ہو جس پر اس نے قسم کھائی ہو مگر اس کے باوجود وہ حادث نہ ہوگا جیسے کہ کوئی شخص کہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن مجید میں ہمارے لئے ایسے ہی فرمایا ہے۔

اور اگر اس نے حلف اٹھایا کہ "وہ فلاں شخص کے ساتھ اس معاملے میں گفتگو نہیں کرے گا" تو یہ حلف بلاشبہ اس کی گفتگو سے متعلق ہوگا لہذا اس صورت میں خط یا قاصد کے بھیجنے سے وہ حادث نہ ہوگا اور یہ بات کے معلوم نہیں کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے ساتھ اس طرح کلام کیا ہے، رہی حدیث تو وہ بالشافع کلام پر محمول ہوتی ہے اس لئے کہ کلام کے سوا حدیث نہیں ہوتی اور اگر اس نے کہا "جو غلام مجھے فلاں بات کی بشارت دے گا تو وہ آزاد" پھر اس کے تمام غلاموں نے اسے وہ بشارت دی تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے، کیونکہ ان سب کی طرف سے بشارت اپنی تعریف کے ساتھ پائی گئی ہے اور بشارت کی تعریف وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اور اگر اس کو انہوں نے یکے بعد دیگرے خوشخبری سنائی تو دوسرا غلام آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ وہ خوشخبری دینے والا نہیں ہے، وہ تو صرف خبر دینے والا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ دوسرے شخص کی خبر متعلقہ فرد کے چہرے پر خوش کن اثر نہیں ڈالتی اسی لئے مروی ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول:

من لراد ان یقرء القرآن غضا طرما کما انزل  
فلیقرء بقرء ابن ام عبد  
جو شخص یہ چاہتا ہے کہ قرآن مجید کو اسی طرح تازہ اور نرم حالت میں پڑھے جیسا کہ نازل ہوا ہے تو اسے چاہئے کہ وہ ابن ام عبد (حضرت عبداللہ بن مسعود) کی قرات کے مطابق پڑھے۔

کا پتہ چلا اور انہیں اس کی خبر پہلے حضرت ابو بکرؓ پھر حضرت عمرؓ نے دی، تو اس پر انہوں نے فرمایا:

بشرنی بہ ابو بکرؓ ثم اخبرنی بہ عمرؓ مجھے ابو بکرؓ نے بشارت دی، پھر عمرؓ نے خبر سنائی۔

پھر اگر ان میں سے کسی ایک نے اپنا کوئی قاصد اس کی جانب بھیج دیا تو اگر تو اس قاصد نے اس خبر کو بھیجنے والے کی جانب منسوب کیا اور کہا ”ہیرا فلاں غلام تجھے فلاں بات کی خبر دیتا ہے“ تو اس صورت میں وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا بھیجنے والا ہی خوشخبری سنائے والا ہے اور اگر قاصد نے خبر تو دی مگر اسے اس غلام کی طرف منسوب نہ کیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اب یہ بشارت اسی کی جانب سے ہے بھیجنے والے کی طرف سے نہیں ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”فلاں شخص کی طرف کوئی خط نہیں لکھے گا“ پھر اس نے دوسرے شخص کو حکم دیا جس نے اسے خط لکھ دیا تو ہشامؓ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے امیر المؤمنین خلیفہ ہارون الرشید نے یہ مسئلہ پوچھا تو میں نے کہا بادشاہ تو ہمیشہ ہی دوسرے شخص سے خط لکھواتا ہے اور خود بہت کم لکھتا ہے لہذا وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ عادتاً خود نہ لکھتا ہو بلکہ دوسرے شخص سے لکھواتا ہو تو اس صورت میں اس کی قسم عادت کے مطابق یعنی اس کے لکھواتے پر ہوگی۔ ہشامؓ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمدؓ سے پوچھا کہ آپ اس شخص کے متعلق کیا کہتے ہیں جس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کا خط نہیں پڑھے گا“ پھر اس نے اس کا خط اول سے لیکر آخر تک دیکھا اور سے سمجھ لیا مگر وہ زبان سے کچھ نہ بولا تو امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے اس کے متعلق ابو یوسف رحمہ اللہ سے پوچھا تھا اور وہ خود بھی اس قسم کے واقعات سے دوچار ہو چکے تھے تو انہوں نے فرمایا کہ وہ حادث نہ ہوگا لیکن میری یہ رائے نہیں چنانچہ خلف بن ایوب واذہ بن رشید اور ابن رستمؓ نے بھی امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت کی ہے کہ وہ حادث ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے یہاں حقیقی مفہوم کا اعتبار کیا ہے کیونکہ اس نے حقیقی طور پر اس کی تحریر کو پڑھا نہیں کیونکہ قرات تو اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ حروف کے ساتھ زبان کو حرکت نہ دی جائے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی کیا تجھے علم نہیں کہ ایسا نمازی جو قرات قرآن مجید پر قادر ہو مگر وہ اس کے حروف کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دے تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم کھائی ہو کہ ”وہ قرآن مجید کی کوئی سورۃ نہیں پڑھے گا“ پھر اس نے اس سورۃ پر نظر ڈالی اور اسے سمجھ لیا مگر اس نے اپنی زبان کو حروف کے ساتھ حرکت نہ دی تو وہ حادث نہ ہوگا جبکہ امام محمد رحمہ اللہ نے عرف و عادت اور لوگوں کے کلام کے معانی کا اعتبار کیا ہے کیونکہ لوگ اس قسم کی قسموں کا مفہوم کسی کے خط میں موجود مفہوم پر مطلع ہونے سے رکھنے کا سمجھتے ہیں اور چونکہ وہ اس کے خط میں موجود معانی پر مطلع ہو چکا ہے لہذا وہ حادث ہو جائے گا۔ ہشامؓ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر اس نے ایک سطر چھوڑ کر اس کا باقی سارا خط پڑھ لیا تو گویا اس نے اس کا پورا خط پڑھ لیا۔ میں نے پوچھا کہ اگر اس نے نصف خط پڑھ لیا تو؟ تو انہوں نے فرمایا کہ تب نہیں یعنی اس صورت میں اس نے اس کو نہیں پڑھا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کا کچھ خط پڑھ لیا تو اگر اس نے اس کے پورے مفہوم کو سمجھ لیا تو گویا اس نے پورے خط کو ہی پڑھ لیا ہے کیونکہ اس خط سے یہی معانی اصل مقصود تھے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی سورۃ نہیں پڑھے گا پھر اس نے اس میں سے ایک حرف چھوڑ دیا تو تب بھی وہ حادث ہو جائے گا اور اگر اس نے کوئی بھی لمبی آیت چھوڑ دی تو وہ حادث نہ ہوگا

اس لئے کہ اگر اس نے ایک حرف چھوڑا ہو تو اس کے باوجود اسے اس سورۃ کا پڑھنے والا کہا جاتا ہے لیکن بڑی آیت چھوڑنے کی صورت میں اسے سورہ کا پڑھنے والا نہیں کہا جاتا۔ اور ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ جملہ "لا ابلغک" (میں (ظلال بات) تجھ تک نہیں پہنچاؤں گا) دیے ہی ہے جیسے جملہ "لا اخرجک" (میں تجھ کو خیر نہیں دوں گا) اسی طرح اس کا "اذکرک بشیء" (میں تجھ سے کسی شے کا ذکر کروں گا) یا "لا اذکرک بشیء" (میں تجھ سے کسی شے کا ذکر نہیں کروں گا) کا بھی یہی حکم ہے کہ وہ خط کی صورت میں بھی حاث ہو جائے گا۔

رہا تحریر پر قسم کھانے کی صورت میں ذکر اخبار (خبر دینے) امام (آگاہ کرنے) ابلاغ (پہنچانے) وغیرہ سے اطلاع پہنچانا تو اس کا بھی یہی حکم ہے اسی طرح تحریر پر قسم کھانے کی صورت میں قول اور کلام کے ذریعے اطراح دینا بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ عموماً کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ "وہ کوئی شعر نہیں کہے گا" پھر اس نے نصف بیت کہا تو وہ حاث نہ ہوگا وہ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ کسی اور شعر کا نصف بیت کہہ دیا تو تب؟ تو انہوں نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا یہ کیا ہے وہ حاث نہ ہوگا اس لئے کہ شعر وہ ہے جس میں الفاظ کے مابین نظم و ترتیب ہو اور یہ بات ایک بیت میں حاصل ہونا ممکن نہیں۔ عموماً کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس فارسی شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ سورۃ الحمد عربی زبان میں پڑھے گا پھر اس نے عربی زبان میں پڑھا مگر لہجے یا ادائیگی میں غلطی ہوئی تو امام فرماتے ہیں کہ وہ حاث نہ ہوگا اور اگر کسی فصیح و بلیغ شخص نے یہ قسم کھائی مگر اس سے کہ وہ سورہ فاتحہ عربی میں پڑھے گا۔ پھر اس سے لہجے میں غلطی ہوگئی تو وہ حاث ہو جائے گا جبکہ ان دونوں کی کوئی نیت نہ ہو اس لئے کہ عربی شخص نے اپنی قسم کے ذریعے قرآن مجید کو عربی وضع میں پڑھنے کا ارادہ ظاہر کیا ہے اور یہ بات خاص عربی لب و لہجے میں ممکن ہو سکتی ہے نہ کہ لہجہ والے لہجے میں جبکہ عجمی شخص کی نیت عجمی زبان کے بجائے عربی زبان میں پڑھنے کی تھی اور لہجہ والے لہجے کو عربی ہی سمجھا جاتا ہے واللہ اعلم۔

## فصل دوازدهم

کھانے، پینے، چکھنے، دوپہر اور رات کے کھانے  
سحری وغیرہ کی قسم کھانے کا حکم

مذکورہ اشیاء کی قسم کھانے کی صورت میں ان کے معانی کا سمجھنا ضروری ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ کھانے کا مفہوم:

اکل (کھانے) سے مراد یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کو جس کا کھانا ممکن ہو اپنے منہ کے ذریعے اپنے پیٹ تک پہنچانا خواہ چاکر یا بغیر چبائے مثلاً روٹی، گوشت، پھل وغیرہ۔

## ۲- شرب کا مفہوم:

شرب (پینے) کا مفہوم یہ ہے کہ مائع میں سے کسی ایسی شے کو جسے چابنا ممکن نہ ہو پیٹ تک پہنچانا مثلاً پانی، نیب، دودھ، شہد اور پانی ملے ہوئے ستو وغیرہ کہ اگر یہ بات پائی گئی تو وہ حادث ہو جائے گا ورنہ نہیں الا یہ کہ اسے عرف و عادت میں کھانا یا شرب کہا جائے اس صورت میں وہ حادث ہو جائے گا۔

مسائل: جب اس اصولی بات کا پتہ چل گیا تو ہم کہتے ہیں کہ "اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شے نہیں کھائے گا، اور فلاں شے نہیں پیئے گا" پھر اس نے اس شے کو منہ میں ڈال کر چبایا پھر اس کو باہر نکال دیا تو وہ حادث نہ ہوگا تا آنکہ وہ اسے پیٹ میں داخل نہ کرے کیونکہ اس کے بغیر اس کا یہ عمل اکل و شرب نہ ہوگا بلکہ محض چمکنا ہوگا، جیسا کہ ہم آئندہ پیکھنے کے معنی و مفہوم کا اپنے موقع پر انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ "وہ یہ انڈا نہیں کھائے گا" یا "وہ اخروٹ نہیں کھائے گا" پھر اس نے اسے نگل لیا تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اس پر کھانے کی تعریف صادق آتی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ انگور یا انار نہیں کھائے گا" پھر وہ اسے چبا چبا کر اس کے ٹھوس حصے کو باہر پھینکا اور اس کے رس کو نگلتا رہا تو وہ نہ تو کھانے پر قسم کھانے کی صورت میں حادث ہوگا اور نہ ہی اس کے پینے کی قسم کی صورت میں۔ اس لئے کہ نہ تو یہ اسے کھانا ہے اور نہ ہی پینا بلکہ یہ تو اسے چوستا ہے اور اگر انگور کا پانی نچوڑا گیا مگر اس نے اسے نہ پیا اور اس کے چھلکے اور ٹھوس حصے کو کھایا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ اس میں سے فقط پانی نکلا ہے اور اس میں سے پانی کا نکلتا اس کے اکل (کھانے) سے مانع نہیں ہوتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اسے چبائے اور اس کا پانی نگل لے تو محض پانی نگلنے سے وہ اسے کھانے والا نہیں ہوتا جب تک وہ اس کا ٹھوس حصہ نہ نگلے، تو ثابت ہوا کہ چھلکے اور ٹھوس حصے کا کھانا، انگور کا کھانا ہے، جو یہاں پایا گیا ہے لہذا وہ حادث ہو جائے گا۔ ہشام امام محمد سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ سر (چینی میٹھا) نہیں کھائے گا، پھر اس نے گڑ کا : اور مصری لی اور اسے منہ میں رکھ لیا اور اس کا پانی اپنے پیٹ پہنچانا شروع کر دیا تا آنکہ وہ پچھل گیا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس نے اسے نہیں کھایا کیونکہ جب اس نے اسے اپنے منہ میں ڈالا تھا تو وہ خود ہی پیٹ میں پہنچ گیا اور چبانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ اسی طرح امام ابو یوسف سے بھی اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے قسم کھائی کہ "وہ انار نہیں کھائے گا" پھر اس نے انار کو چوسا کہ اس سے وہ حادث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس دودھ کو نہیں کھائے گا" پھر اس نے اسے روٹی کے ساتھ یا سمجور کے ساتھ کھایا یا اس نے قسم کھائی کہ وہ اس سرکہ کو نہیں کھائے گا، پھر اس نے اسے روٹی کے ساتھ کھایا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ دودھ کو اسی طرح کھایا جاتا ہے اور یہی حکم سرکہ کا بھی ہے اس لئے کہ وہ من جملہ سائل (ادام) کے ہے لہذا روٹی کے ساتھ اسے کھانا ایسے ہی ہوگا جیسے دودھ کے ساتھ روٹی تناول کرنا، لیکن اگر اس نے اسے علیحدہ کھایا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ یہ تو اسے پینا ہے، کھانا نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے اس میں پانی ملا دیا اور پھر اسے نوش کر لیا تو وہ اسے میں نہیں کھاؤں گا" کہنے کی صورت میں حادث نہ ہوگا لیکن اگر اس نے کہا ہو کہ "میں

اسے نہیں پیوں گا" تو تب وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ یہاں شرب پلایا گیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس روٹی کو نہیں کھائے گا پھر اس نے اسے خشک کیا، اسے کوٹا اور اس میں پانی ڈال دیا اور پھر اسے پی لیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ وہ شرب ہے، کھانا نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نے اسے تریا خشک حالت میں کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ عام طور پر روٹی کو اسی طرح کھایا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے ستوپانی کے ساتھ ملا کر پی لئے تو وہ ان کا پینے والا ہوگا کھانے والا نہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کھانا نہیں کھائے گا، تو یہ قسم روٹی، گوشت اور ماسوائے سبجور وغیرہ کے پھل سے متعلق ہوگی اور یہ قسم ایسی اشیاء کے بارے میں ہوگی جنہیں عادتاً روٹی کے ساتھ بطور سالن کے کھایا جاتا ہے اس لئے کہ کھانا (طعام) لغوی طور پر اس شے کا نام ہے جو کھائی جائے والا یہ کہ عرفاً یہ ان اشیاء کے ساتھ مخصوص ہے جنہیں فی نفسہ یا کسی دوسری شے کے ساتھ ملا کر بطور سالن کھایا جاتا ہے اور یہ قسم پر (ہلہلیج) اور ستونیا (ایک دوا) سے متعلق نہ ہوگی اگرچہ انہیں بھی مستقل طور پر کھایا جاتا ہے کیونکہ انہیں عادتاً نہیں کھایا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے کھانے میں سے کچھ نہ کھائے گا پھر اس نے اس کے سرکے، گھی، سالن (یا سرکے کی چٹنی) یا نمک میں سے کچھ لے لیا اور اسے اپنے کھانے کے ساتھ ملا کر کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ ان اشیاء کو روٹی کے ساتھ بطور سالن استعمال کرتے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

نعم الاہام الخلل

سرکہ کیا ہی اچھا سالن ہے۔

لہذا یہ عرفی طور پر کھانا ہوگا جس کی بنا پر وہ حادث ہو جائے گا۔ اگر اس نے مذکورہ شخص کے نمیز یا پانی میں سے کچھ لیا اور اس کے ساتھ اس نے اپنی روٹی کھائی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ عام طور پر انہیں روٹی کے ساتھ نہیں کھایا جاتا لہذا اسے طعام نہیں کھاتا۔ اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ سرکہ کھانا ہے اور نمیز اور پانی مشروبیت ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سرکہ اور نمک کھانا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا عام طور پر سرکہ اور نمک کو دوسری اشیاء کے ساتھ بطور سالن کھایا جاتا ہے مگر نمیز اور پانی کو عادتاً نہیں کھایا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ کھانا نہیں خریدے گا" تو یہ قسم گندم اور اس کے آنے کے بارے میں ہوگی اور قیاس تو یہ ہے کہ یہ قسم تمام مطعومات (کھائی جانے والی اشیاء) کے بارے میں ہوگی جیسے کہ اکل پر قسم کھانے کا یہی حکم ہے الا یہ کہ استحسان کی رو سے یہ قسم فقط گندم اور اس کے آنے کے متعلق ہوگی اس لئے کہ بیع فی نفسہ مکمل نہیں ہو سکتی جب تک کہ بائع (فروخت کرنے والا) نہ ہو اور گندم کا بیچنے والا ہی عرفاً (طعام) کا بیچنے والا کہلاتا ہے جبکہ کھانا (اکل) فی نفسہ مکمل ہو جاتا ہے لہذا یہاں نفس اکل (کھانے) کا اعتبار ہوگا نہ کہ کسی اور شے کا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے قسم کھائی کہ وہ "توبہ" نہیں خریدے گا۔ پھر اس نے کھوار خرید لی تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ کھوار فروش کو حداد (توبہ) نہیں کہتے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ لوہے کو ہاتھ نہیں لگائے گا پھر اس نے کھوار کو چھو لیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ چھونا ایسا فعل ہے جو فی نفسہ مکمل ہو جاتا ہے۔ باب الزیادات بھی اسی اصول پر جاتی ہے۔

قسموں کے احکام کا دار و مدار عوام الناس کے عرف پر ہوتا ہے:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ کھانا نہیں کھائے گا، پھر اسے حالت اضطراب میں مردار کھانا پڑا تو وہ حائل نہ ہوگا۔ اور کرفیٰ فرماتے ہیں کہ یہی امام محمدؒ سے مروی دو روایتوں میں سے ایک ہے اور ابن رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حائل ہو جائے گا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ شدید بھوک کی حالت میں مردار کھانا مجبور شخص کے حق میں ایسے ہی ہے جیسے عام حالتوں میں مباح کھانا اور چونکہ حائل ہونے کی شرط پائی گئی ہے لہذا وہ حائل ہو جائے گا جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے دو اقوال میں سے ایک قول کی دلیل یہ ہے کہ مطلق کھانے کا لفظ مردار کو شامل نہیں ہوتا کیونکہ اسے عرفاً اور عادتاً کھانا نہیں کہا جاتا اس لئے کہ عادتاً اسے نہیں کھایا جاتا جبکہ قسموں کے احکام کا دار و مدار عوام الناس کے ہاں ان کے معانی پر ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ حرام نہیں کھائے گا، پھر اسے مجبوری کی حالت میں مردار کھانا پڑا تو وہ حائل نہ ہوگا، اور انہی سے دوسری روایت ہے کہ وہ حائل ہو جائے گا البتہ اس پر اس کا گناہ نہیں ہوگا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ مردار حرام ہے اور اس کو کھانے کی جو اجازت ہے اس کا اثر اس کے منافع میں حکم کی تبدیلی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے نہ کہ اس فعل کی وصف یعنی اس کی حرمت کی تبدیلی کی صورت میں جیسے اگر کسی شخص کو دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کر دیا جائے تو اس کا یہی حکم ہے۔ جبکہ پہلی روایت کی جو صحیح ہے، دلیل یہ ہے کہ شدید بھوک کی حالت میں مردار کا کھانا مطلقاً مباح ہے اور مضطر کے حق میں کسی پہلو سے بھی ممانعت کا کوئی پہلو نہیں پایا جاتا اور یہ جو رخصت ہے اس کا اثر حکم اور وصف دونوں کی تبدیلی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسے کھانے سے وہ مجتنب رہا تا آنکہ وہ مر گیا تو اس کا منافع دیا جائے گا اور اگر حرمت باقی ہو تو منافع ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ شدید بھوک اور اکراہ کی حالت میں دوسرے کا مال کھانے سے اجتناب کرنا۔

خلف بن ایوبؒ کہتے ہیں کہ میں نے اسد بن عمرو سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی بھوک وہ حرام نہیں کھائے گا، پھر اس نے بندر یا کتے یا چیل یا کوسے کا گوشت کھایا تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ وہ حائل نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی یہی نیت ہو جس کی بنا پر وہ حائل ہو جائے گا کیونکہ مطلق حرام وہ ہوتا ہے جس کی حرمت قطعی دلیل سے ثابت ہو جبکہ مذکورہ اشیاء کی حرمت کا مسئلہ اجتہادی ہے۔ خلف بن ایوبؒ کہتے ہیں کہ میں نے حسن (بن زیاد) سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ تمام اشیاء حرام ہیں کیونکہ ان کی حرمت پر دلیل قائم ہو چکی ہے گو وہ دلیل قطعی نہیں۔

معلیٰ نے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ سے اس شخص کے بارے میں یہ نقل کیا ہے جو یہ قسم کھائے کہ وہ کسی حرام شے پر سوھر نہ ہوگا کہ اس سے مراد "زنا" ہے کیونکہ حرام مطلق کو ایسی صورت پر محمول کیا جاتا ہے جو فی نفسہ حرام ہو اور یہاں حرام شے "زنا" ہے نیز اس لئے بھی کہ عرفاً اس سے زنا ہی مراد لیا جاتا ہے لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا خفی یا کئے ہوئے قسم والا ہو تو اس سے حرام بوسہ اور اس کے مشابہ افعال مراد ہوں گے۔ ابن سائد نے امام ابو یوسف

رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں نقل کیا ہے جو قسم کھائے کہ ”وہ کسی عورت کے ساتھ حرام دہلی نہیں کرے گا“ پھر اس نے اپنی بیوی سے محاممت کی جبکہ اس نے اپنی بیوی سے ٹکڑا کیا ہوا تھا یا وہ حالت حیض میں ہو کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حادث نہ ہوگا“ الا یہ کہ اس کی یہی نیت ہو کہ کیونکہ یہاں محاممت کی حرمت عارضہ حیض یا ٹکڑا کی بنا پر ثابت ہوئی ہے اور مطلق حرمت کا حکم عارضی حرمت پر لاگو نہیں ہوتا۔ ابن رحمہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی ہو کہ ”وہ حرام نہیں کھائے گا“ پھر اس نے ایک درہم سے جو اس نے کسی انسان سے غصب کیا ہو کھانا خریدا اور کھا لیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ مطلق حرام کا نام اس شے کیلئے استعمال ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کی بنا پر حرام ہو جبکہ مذکورہ شے کی حرمت بندے کے حق کی بنا پر ہے اور اگر اس نے روٹی یا گوشت غصب کر کے کھانا تو عرف عام کی بنا پر وہ حادث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس کھانے کو نہیں کھائے گا جو فلاں شخص نے خریدا ہو“ پھر اس نے وہ کھانا کھالیا جو مذکورہ شخص نے کسی اور کے ساتھ مل کر خریدا ہو تو وہ حادث ہو جائے گا الا یہ کہ اس کی نیت یہ ہو کہ اس نے اکیلے ہی خریدا ہو۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ایسا کھانا نہیں کھائے گا جو فلاں شخص کی ملکیت ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ کچھ کھانا بھی حقیقی طور پر کھانا ہی ہوتا ہے۔ اور اسے عرفی طور پر کھانا ہی کہا جاتا ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے مکان میں داخل نہ ہوگا پھر وہ ایک ایسے مکان میں جو اس کے اور کسی اور شخص کے مابین مشترک تھا داخل ہو گیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ مکان کے کچھ حصے کو مکان نہیں کہتے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ ایسا لباس جو فلاں شخص کی ملکیت ہو نہیں پہنے گا“ یا جسے فلاں نے خریدا ہو“ پھر اس نے ایسا لباس پہن لیا جو مذکورہ شخص نے کسی اور شخص کے ساتھ مل کر خریدا ہو کیونکہ لباس کے کچھ حصے کو لباس (پوشاک) نہیں کہا جاتا۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ سالن نہیں کھائے گا“ تو اس صورت میں اوام (سالن) سے مراد ہر وہ شے ہوگی جسے عام طور پر روٹی کے ساتھ (بطور سالن) پکایا جاتا ہے جیسے مثلاً دودھ، تھی، شوربا، سرکہ اور شہد وغیرہ اور جو شے اس کے ساتھ نہ پکائی جاتی ہو وہ سالن (اوام) نہ ہوگی جیسے مثلاً گوشت، بھنا ہوا گوشت، پیڑ اور انڈے وغیرہ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں اور یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے کہ ہر وہ چیز جو روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہو مثلاً گوشت، بھنا ہوا گوشت، انڈے اور پیڑ وغیرہ وہ سالن (اوام) ہے۔ ابن سائد امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ شنگ اخروٹ بھی سالن (اوام) ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے کہ:

سید اہل الجنة اللحم وسید ربا حبین اہل جنت کے تمام سالنوں کا سردار گوشت ہے اور اہل الجنة الفاغیہ اہل جنت کی تمام خوشبوؤں کا سردار مندی کا پھول ہے

—

کہ یہ روایت نص ہے نیز اس لئے بھی کہ اوام کا لفظ انضمام سے ہے جس کے معنی موافقت کے ہیں۔ نبی



اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ سے جب انہوں نے ایک عورت سے شادی کرنے کا ارادہ کیا، فرمایا تھا:

لو نظرت البہا لکان احمری ان ینودم بینکما اگر تو اسے ایک نظر دیکھ لے، تو اس سے تمہارے درمیان موافقت پیدا ہوگی۔

اور یہاں روٹی اور مذکورہ اشیاء کے مابین کھانے میں جو موافقت ہوتی ہے وہ ظاہر ہے لہذا مذکورہ تمام اشیاء سالن (اوام) ہوں گی۔ نیز اس لئے بھی کہ لوگ مذکورہ بالا اشیاء کو عرفاً اور عادتاً بطور سالن استعمال کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اوام کے معنی مطلقاً موافقت کے ہیں اور اس کا مکمل مفہوم ان اشیاء میں ہی پایا جاتا ہے جنہیں مستقل طور پر علیحدہ نہ کھایا جاتا ہو بلکہ انہیں فقط طبعی اور ضمنی طور پر کھایا جاتا ہو اور جو اشیاء علیحدہ اور مستقل طور پر کھائی جاتی ہیں ان میں موافقت کا یہ مفہوم ثابت نہیں ہوتا اور جو اشیاء کے ضمنی نہ ہوں انہیں مستقل طور پر کھایا جاتا ہے لہذا ان میں سالن ہونے کا مفہوم واضح نہیں اور گوشت وغیرہ کو مستقل مقصود بالذات کے طور پر کھایا جاتا ہے جیسا کہ صحراؤں کے رہنے والے گوشت کے سوا کوئی اور غذا نہیں کھاتے جس سے ظاہر ہوا کہ حدیث نبوی میں گوشت پر لفظ سالن (اوام) کا اطلاق مجازی ہے اور تربوز (بلخج) تمام فقاء کے نزدیک اوام نہیں ہے کیونکہ نہ ہی اس کو ضمنی طور پر کھایا جاتا ہے اور نہ ہی عادتاً اسے روٹی کے ساتھ کھایا جاتا ہے اسی طرح سبزی (بقل) (شاید کچی سبزی) بھی تمام فقاء کے نزدیک اوام نہیں ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اس کے کھانے والے کو سالن کھانے والا نہیں کہتے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا گیا جس نے قسم کھائی کہ سالن کی طرح پکائی ہوئی روٹی (خبز اما حوما) نہیں کھائے گا تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے مراد وہ روٹی ہے جسے شوربے اور سرکے وغیرہ میں ڈال کر شریہ بنایا جائے۔ ان سے پوچھا گیا کہ اگر وہ پانی یا نمک پانی ملا کر اس کا شریہ بنالے تو؟ تو انہوں نے اسے شریہ قرار نہ دیا اس لئے کہ پانی کے ساتھ روٹی کھانے کو عرفاً سالن کے ساتھ روٹی کھانا نہیں کہتے۔ ابن سمانہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ ان اشیاء کا یہ نام ان علاقوں کے عرف و عادت کی بنا پر ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ روٹی نہیں کھائے گا“ اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو یہ قسم گندم اور جو کے متعلق ہوگی الا یہ کہ قسم کھانے والا کسی ایسے علاقے کا رہنے والا ہو جہاں گندم کی روٹی کے سوا اور کوئی روٹی نہ کھائی جاتی ہو تو اس صورت میں اس کی قسم فقط گندم کی روٹی کے بارے میں ہوگی۔ اور اگر اس نے لوزینہ (لوزنج) (ایک قسم کا طوطا) وغیرہ کی روٹی کھائی تو اگر تو اس علاقے میں ہو جہاں اس قسم کی عام طور پر روٹی نہ کھائی جاتی ہو تو وہ حائل (الذره) اور چاول کی روٹی کھائی تو اگر تو اس علاقے میں یہ روٹی کھائی جاتی ہو تو وہ حائل ہو جائے گا اور اگر وہ کوفہ وغیرہ کے کسی ایسے علاقے کا رہنے والا ہو جہاں اس قسم کی عام طور پر روٹی نہ کھائی جاتی ہو تو وہ حائل نہ ہوگا الا یہ کہ اس نے یہ نیت کی ہو کیونکہ روٹی کا نام گندم اور جو کی روٹی پر ہی بولا جاتا ہے اور مطلق ہونے کی صورت میں اس سے تھائف (ایک قسم کا کھانا جو آنے کی روٹی سے تیار کیا جاتا ہے) کی روٹی مراد نہ ہوگی لہذا اسے اس پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح چاول کی روٹی ایسے علاقوں میں عادتاً اسے نہ کھایا

جاتا ہو بھی مراد نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ گوشت نہیں کھائے گا“ تو اگر اس نے مچھلی کے سوا کسی بھی جانور کا گوشت کھالیا تو وہ حائث ہو جائے گا پھر اس میں حرام اور غیر حرام کا پکا ہوا بھنا ہوا اور کمزور وغیرہ کی تمام صورتیں یکساں ہوں گی کیونکہ گوشت ایسے جانور کے اجزاء کا نام ہے جو جانور خشکی میں زندگی بسر کرتا ہو لہذا اگر اس نے کسی مردار جانور یا خنزیر یا کسی انسان یا ایسی بکری جس پر بسم اللہ دانست چھوڑ دی گئی ہو کا گوشت کھالیا یا بھوس یا مرتد کا ذبیحہ یا اس شکار کا گوشت جسے احرام والے شخص نے ذبح کیا ہو کھالیا پھر اس میں بکری گائے اور اونٹ وغیرہ کا گوشت یکساں ہے کیونکہ لفظ ”لحم“ ان تمام صورتوں پر مشتمل ہوتا ہے اور اگر اس نے مچھلی کھائی تو وہ حائث نہ ہوگا اگرچہ قرآن مجید میں اس کو لحمًا طریبا (تازہ گوشت) کہہ کر گوشت ہی قرار دیا گیا ہے وجہ یہ ہے کہ اگر مطلقاً لحم کا لفظ بولا جائے تو اس سے مچھلی کا گوشت مراد نہیں ہوتا جیسا کہ کوئی شخص کہتا ہے ”میں نے فلاں فلاں دن گوشت نہیں کھایا“ گو ان ایام میں اس نے مچھلی کھائی ہو کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ کسی جانور پر سوار نہ ہوگا“ پھر وہ کسی کافر پر سوار ہو گیا تو وہ حائث نہ ہوگا حالانکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

لَنْ يَسَّرَ اللَّهُ لَكَ الْبُلُوعَ عِنْدَ الذِّمِّ كَفَرُوا (الانفال: ۵۵) اللہ کے نزدیک تمام جانوروں سے بدتر جانور کافر ہیں۔

اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی کا گھر برباد نہیں کرے گا پھر اس نے کھڑی کے جالے کو برباد کر دیا تو وہ حائث نہ ہوگا حالانکہ قرآن مجید میں حق تعالیٰ نے اسے بیت (گھر) قرار دیا ہے:

وَلَنْ أَوْفَىٰ الْوَعْدَ لُبَيْتٍ الْعَنُكْبُوتِ كُؤُكُؤَا اور بے شک گھروں میں کمزور ترین گھر کھڑی کا ہے  
يُعْلَمُونَ (العنکبوت: ۲۵) کاش وہ جانتے۔

اسی طرح ہر وہ شے جو پانی میں رہتی ہو مچھلی ہی کے حکم میں ہے۔ اور اگر اس نے پیٹ کی انتڑیوں مثلاً اوجھ، بگر، دل، گردہ، پھیپھڑیاں، آنتیں اور تلی کو کھالیا تو (امام) کھڑی فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں وہ حائث ہو جائے گا سوائے پیٹ کی چربی کے یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے زمانے میں اہل کوفہ اور ان علاقوں کی عادت پر مبنی ہے جہاں مذکورہ اشیاء کو گوشت کے ساتھ فروخت کیا جاتا ہے جبکہ ایسے علاقوں میں جہاں مندرجہ بالا اشیاء گوشت کے ہمراہ نہیں بیچی جاتیں وہاں انہیں کھانے سے وہ حائث نہ ہوگا۔ رہی پیٹ کی چربی تو نہ تو وہ گوشت ہے اور نہ ہی اس سے وہ کلام لیا جاتا ہے جو گوشت سے لیا جاتا ہے اور نہ ہی اسے گوشت کے ساتھ فروخت کیا جاتا ہے اگر اس نے اس کی نیت کر لی تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔ اسی طرح دہنے کی چکنی (الہ) کے کھانے سے بھی وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ وہ گوشت نہیں ہے اور اگر اس نے پشت کی چربی یا جو چربی گوشت پر ہو اسے کھایا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ وہ تو پلا ہوا (موٹا) گوشت ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اسے چربی والا گوشت کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس سے وہی کلام لیا جاتا ہے جو گوشت سے لیا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے مچھلی کے سوا دوسرے جانوروں کے سروں کا گوشت کھایا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ سر جانور کے اعضاء میں سے ایک عضو ہے لہذا اس کا گوشت باقی اعضاء کے گوشت کی طرح ہوگا بخلاف

اس صورت کے جب اس نے قسم کھائی کہ ”وہ گوشت نہیں خریدے گا“ پھر اس نے کسی جانور کا سر خرید لیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ سر کے خریدار کو گوشت کا خریدار نہیں کہا جاتا اس کے بجائے کہا جاتا ہے کہ اس نے سر خریدا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ چربی نہیں کھائے گا پھر اس نے پشت کی چربی خریدی تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حادث نہ ہوگا مگر ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وہ حادث ہو جائے گا اور ابوسعید الخدریؓ میں اس شخص کے متعلق مذکور ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ چربی نہیں خریدے گا تو وہ جو چربی بھی خریدے حادث نہ ہوگا ماسوائے پیٹ کی چربی کے یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے چربی نہ کھانے کی قسم کھائی ہو صاحبینؒ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمَ مَنَّا عَلَيْهِمْ شَحْوُ مَهْمَا إِلَّا  
مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا (الانعام: ۱۳)

سوا اس کے جو ان کی پیٹھ پر ہو

اور مستثنیٰ ہے ”مستثنیٰ منہ“ میں شامل ہوتی ہے جس سے ثابت ہوا کہ پشت کی چربی ہی حقیقی چربی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے عرفاً اور علاناً ”چربی نہیں کہا جاتا بلکہ اسے چربی والا گوشت کہا جاتا ہے لہذا اس کے مطلق بولے جانے کی صورت میں اس پر چربی کا الحاق نہیں ہوگا اور قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے اسے چربی کہا جانا اس کے قسم میں داخل ہونے کی دلیل نہیں بشرطیکہ وہ اس معنی میں متعارف نہ ہو کیونکہ عام گفتگو میں مطلق الفاظ کو عوام الناس کے ہاں متعارف و متداول معانی پر محمول کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے مچھلی کے گوشت پر بحث کے ضمن میں مختلف مثالیں بیان کی ہیں۔ نیز جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا (نوح: ۱۳)

اور اس نے سورج کو چراغ بنایا۔

نیز فرمایا:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بَسَاطَةً (نوح: ۱۴)

اور اللہ نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔

لیکن اگر چراغ اور بستر پر قسم کھائی گئی ہو تو سورج اور زمین اس میں شامل نہیں ہوتے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ فقہاء اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں کہ جس نے قسم کھائی کہ ”وہ چربی اور گوشت نہیں خریدے گا“ پھر اس نے دنبے کی چکنی خریدی تو اس سے وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ وہ چربی اور گوشت نہیں ہے۔ عمروؓ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے کسی شخص کو حکم دیا کہ وہ اس کیلئے گوشت خریدے پھر اس نے پشت کا گوشت خرید لیا تو یہ معاملہ درست نہ ہوگا اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ چربی کا لفظ پشت کی چربی پر نہیں بولا جاتا جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے لہذا یہ امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہوگی۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ مرغی کا گوشت نہیں کھائے گا“ پھر اس نے مرغ کا گوشت کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ دجاج (مرغی) کا لفظ مادہ اور زردنوں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ جریر شاعر کہتا ہے،

ما مررت بدیر الہند لرقنی صوت الدجاج و ضرب بالنواقیس  
پس دیر الہند کے پاس سے گزرا تو مرغ اور ناقوس بجائے جانے کی توازنے مجھ پر رقت طاری کر دی۔

جبکہ لفظ دجاجة فقط مرغی کیلئے اور لفظ الدیک فقط مرغ (نر) کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ اسی طرح اہل  
سنّت کا لفظ بھی مذکر اور مؤنث دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:  
خمس من الابل السائمة شاة . . . پانچ چرنے والے اونٹوں پر ایک بکری (بطور زکوٰۃ)  
واجب ہے۔

اور یہاں آپ نے دونوں (نر اور مادہ) میں سے کسی ایک نوع کی صراحت نہیں فرمائی۔ اسی طرح لفظ  
جمل البعیر، الجوزور (سب بمعنی اونٹ) کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح یہ چاروں نام شری اور ہدی  
یوں طرح کے اونٹوں کیلئے استعمال ہوئے جبکہ بنتی اونٹ کا نام عربی اونٹ کیلئے مستعمل نہیں ہوتا اسی طرح عربی  
سنّت سے بنتی اونٹ مراد نہیں لیا جاتا اور البقر (گائے تیل) کا نام بھی مذکر و مؤنث دونوں کیلئے ہوتا ہے۔ ارشاد  
ی ہے:

ثلاثین من البقر لو تبع نبیعة  
تیس گایوں/بیلوں پر ایک سال کا بچہ (بطور زکوٰۃ)  
واجب ہے۔

کہ یہاں البقر میں نر و مادہ دونوں شامل ہیں۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اللہ یأمُرُکُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بَقَرَةً (البقرہ ۶۷)  
اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم گائے ذبح کرو۔

کما جاتا ہے کہ بنی اسرائیل کے اس بقعہ سے مراد نر تیل تھا اور قرآن مجید کی آیت:

الْوَادِعُ لَنَا رَبُّکُمْ یُبَیِّنُ لَنَا مَا بَی (البقرہ ۶۸)  
(وہ بولے کہ آپ اپنے رب سے ہمیں دریافت کر  
دیجئے کہ وہ ہمیں بتائے کہ وہ گائے کیسی ہے)۔

پس اس کو نر کے بجائے مادہ بیان کرنے کی وجہ محض بیان یہ ہے، معنی نہیں۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ (آل عمران: ۷۳)  
اور اہل کتاب کی ایک جماعت نے کہا۔

نیز فرمایا:

وَالَّذِیْنَ مِنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِیْہَا نَذِیْرٌ (فاطر: ۲۳)  
اور کوئی امت ایسی نہیں جس میں سے کوئی ڈرانت  
والا نہ گزرا ہو۔

اسی طرح لفظ "شاة" (بکری، بکرا) نر اور مادہ دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ فرمان نبویؐ ہے:

چالیس بکریوں/بکروں میں (بطور ذکوہ) ایک بکری/بکرا واجب ہے۔

کہ یہاں ز و مادہ دونوں مراد ہیں۔ اسی طرح لفظ الغنم (بکریاں) اسم جنس ہے۔ البتہ النعجم (بھیر) مؤنث کا اور الکیش (مینڈھا، چھترا) نر کا نام ہے۔

اسی طرح لفظ "الفرس" عربی نر مادہ گھوڑے کیلئے اور "البرزون" غیر عربی مثلاً لھاریہ وغیرہ قسم کے نر مادہ گھوڑوں کیلئے مستعمل ہے۔ بعض (اہل لغت) کے نزدیک "البرزون" ترکی گھوڑے/رگھوڑی کا عنوان ہے جبکہ لفظ الخیل (گھوڑے) اسم جنس ہے جو عربی اور برازین دونوں قسم کے گھوڑوں کو شامل ہے۔ البتہ حمار (گدھا) نر کیلئے ہے جبکہ حمارۃ اور اتان (گدھی) مادہ کیلئے اور البغل اور البغلۃ (چمڑ) دونوں الفاظ نر و مادہ دونوں کیلئے استعمال ہوتے ہیں۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی سر نہیں کھائے گا، پھر اگر تو اس نے مچھلی اور بکروں سمیت تمام جانوروں کے سر کی نیت کی تو پھر جس جانور کا سر بھی اس نے کھایا وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اس (سر) کا لفظ ان تمام جانوروں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے بکریوں اور گایوں کے سر ہی مراد ہوں گے مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قسم فقط بکریوں (نر و مادہ) کے سروں کو ہی شامل ہوگی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں کوئی سر نہیں کھاؤں گا، تو ظاہری طور پر اس جملے میں تمام جانوروں کے سر شامل ہو جاتے ہیں لیکن چونکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اس جگہ عموم مراد نہیں ہے کیونکہ اس کا لفظ تو چڑیا اور مڈی کے سر کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ قسم کھانے والے شخص کی یہ مراد نہیں ہے لہذا قسم کھانے والے کے ذہن میں اس لفظ سے بعض جانداروں کے سر مراد ہوں گے اور یہ وہ سر ہیں جنہیں بھی میں پکایا اور بازار میں فروخت کیا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مذکورہ رائے کی بنیاد اہل کوفہ کی عادت پر ہے کہ وہ بکروں، گایوں اور اونٹوں کے سر فراہم کرتے اور انہیں بازار میں لے جا کر فروخت کرتے تھے۔ لہذا انہوں نے اس قسم کو اسی پر محمول کیا ہے جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ بغداد چلے آئے تھے جہاں لوگوں نے گائے کے سروں کا کھانا ترک کر دیا تھا اور فقط بکروں کے سروں کو کھاتے تھے لہذا انہوں نے اس قسم کو اسی پر محمول کیا۔ لہذا حقیقی طور پر ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی انڈہ نہیں کھائے گا پھر اگر اس نے مچھلی سمیت ہر جانور کے انڈے کی نیت کی تو اس نے جو انڈا بھی کھایا وہ حائث ہو جائے گا اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس صورت میں اس سے مراد بطخ، مرغابی اور مرغی وغیرہ قسم کے فقط پرندوں کے انڈے ہی مراد ہوں گے۔ اور اگر اس نے مچھلی کا انڈا کھالیا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ لفظ بیض (انڈہ) تمام جانوروں کے انڈوں کو شامل ہے اگر تو اس نے یہی نیت کی تو چونکہ اس کے لفظ میں اس کا احتمال موجود ہے لہذا اس کی یہ نیت درست ہوگی اور اگر اس کی نیت نہ ہو تو اس صورت میں انڈے سے مراد وہ انڈا ہوگا جس کا چھلکا ہو یعنی پرندوں کا انڈا کیونکہ اگر یہ لفظ مطلق ہو تو اس سے عام طور پر یہی انڈا مراد ہوتا ہے لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ کوئی پکی ہوئی (مطبوغ) شے نہیں کھائے گا“ تو قیاس تو یہ ہے کہ اس مراد ہر وہ شے ہے جسے آگ پر پکایا جائے مثلاً گوشت وغیرہ کیونکہ وہ حقیقی طور پر مطبوغ (پکی ہوئی) ہے۔ الا اس کو عرفاً فقط گوشت پر محمول کیا جائے گا یعنی وہ گوشت جس میں پانی ڈالا جاتا ہے اور پھر اس کو پکایا جاتا ہے تاکہ اس کا کھانا آسان ہو سکے کیا تجھے علم نہیں کہ جس شخص نے سبزیاں کھائی ہوں اسے نہیں کہا جاتا کہ اس نے پکی ہوئی شے کھائی ہے حالانکہ وہ بھی حقیقی طور پر مطبوغ ہی ہیں۔ اور اگر اس نے پکی ہوئی مچھلی کھائی تو وہ شے نہ ہوگا کیونکہ عرف میں اسے مطبوغ نہیں کہتے تاہم اگر اس نے اپنے قول ”میں مطبوغ شے نہیں کھاؤں“ سے گوشت اور دوسری اشیاء کی نیت کی تو اس صورت میں حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا کیونکہ باقی اشیاء حقیقی طور پر مطبوغ ہوتی ہیں اور پھر اس میں اس کے اپنے خلاف سختی ہے۔

اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کوئی بجنی ہوئی (Rosted) شے نہیں کھائے گا اور اس کی نیت ہر شے کی ہو جو بھونی جاتی ہے تو پھر ان میں سے جو شے بھی کھائی جائے گی اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس صورت میں اس کی قسم سے خاص طور پر گوشت ہی مراد ہوگا کیونکہ انشاء (بھونے) کی حقیقی صورت یہ ہے کہ اس شے کو آگ پر بھونا جائے تاکہ اس کو کھانے میں سولت ہو الا یہ کہ اس کے اطلاق کے وقت عرف و سنت کی بنا پر اسے فقط بھنے ہوئے گوشت پر محمول کیا جائے گا نہ کہ کسی اور صورت پر۔ چنانچہ یہ جو کہا جاتا ہے فلاں شخص بجنی ہوئی شے نہیں کھاتا اگرچہ وہ بجنی ہوئی باذنجان (بجنی) اور جوار (الجزر) کھاتا ہو تو یہ کھانا سنت ہوتا ہے اسی طرح بھنے ہوئے گوشت کے پیچنے والے کو شادی (بھونے والا) کہتے ہیں لہذا اگر اس نے ہوئی (Rosted) مچھلی کھائی تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اس کے مطلق استعمال کے وقت اس سے مچھلی کا بھنا ہوا سنت مراد نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے تھوڑا سا خشک یا اس کی اقسام میں سے کوئی ایسی قسم کا گوشت کھالیا جس میں شوربانہ ہو تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اسے مطبوغ نہیں کہا جاتا اسے تو لحم مقلی (ابلا ہوا گوشت) کہا ہے اور مطبوغ تو فقط وہ گوشت ہوتا ہے جسے پانی میں ڈال کر پکایا جائے پھر اگر گوشت میں شوربا ڈال کر اسے جائے اور مذکورہ شخص اس گوشت یا شوربے میں سے کچھ کھالے تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ کہا جاتا ہے کہ مطبوغ کھایا ہے، اگرچہ اس نے گوشت نہ بھی کھایا ہو کیونکہ شوربے میں بھی گوشت کے اجزاء ہوتے

ابن سائدؒ فرماتے ہیں کہ مطبوغ پر قسم کھانے کی صورت میں مناسب یہ ہے کہ یہ قسم چربی پر بھی سحبی کے کیونکہ علوٰیؒ ”کبھی کبھار اسے بھی پکایا جاتا ہے“ پھر اگر ساہودانہ پکایا گیا تو وہ بھی (مطبوغ) ہوگا۔ اسی طرح اسے چربی یا دنبے کی چکتی کے ساتھ پکایا گیا تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر اسے تیل کے ساتھ پکایا گیا مطبوغ نہ ہوگا۔ اسی طرح چاول مطبوغ کے ضمن میں نہیں آتے اسی طرح طباج (فارسی کھانا Persian Dish) مطبوغ نہیں ہوتا اور نہ ہی بریانی مطبوغ ہوتی ہے اور ان تمام باتوں کا مدار عرف پر ہے۔

داؤد بن رشید امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کے دل کی پکی ہوئی چیز نہیں کھائے گا، پھر اس نے ہڈیا تیار کی جسے اس کے علاوہ کسی اور شخص نے پکایا تو وہ حادث ہوگا کیونکہ طبیبخ (بارہ) طبیح (پکانے) سے برونن فعیل ہے اور اس سے مراد ایسا فعل ہے جس سے

گوشت کے کھانے میں آسانی ہو اور یہ بات دوسرے شخص کی طرف سے پائی گئی ہے اس کی جانب سے نہیں۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ملوہ (کوئی مٹی کی شے) نہیں کھائے گا تو اس بارے میں اصول یہ ہے کہ عربوں کے ہاں ہر وہ شے ملوہ ہے جس کی جنس سے کوئی شے کھئی نہ ہوتی ہو اور جس کی جنس سے کوئی شے کڑوی/تمکین ہو وہ شے ملو (مٹی) نہ ہوگی اس حکم کا مدار عرف پر ہے لہذا وہ حبیبص (کھجور اور گھی کے ملوہ) "شہد" "شکر" "ریوڑی" "گنہ" (ناطف) پتلون کے گاڑے شیرے، تازہ اور خشک کھجوروں وغیرہ کے کھانے سے حائث ہو جائے گا مصلیٰ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر اس نے تر یا خشک انجیر کھائی تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اس قسم سے کوئی شے کڑوی نہیں ہوتی لہذا اس میں حلاوت کے معنی خالص طور پر پائے جاتے ہیں۔ اور اگر اس نے میٹھے انگور، یا میٹھا تربوز، یا میٹھے انار یا میٹھا آلو بخارا کھایا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ ان پتلون کی بعض قسمیں ایسی ہیں جو مٹی نہیں ہوتیں، لہذا اس میں مکمل طور پر حلاوت کا مفہوم نہیں پایا جاتا اسی طرح کشمش بھی مٹی اشیاء میں سے نہیں کیونکہ اس کی بعض اقسام کھئی ہوتی ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ مٹھاس نہیں کھائے گا۔ تو یہ قسم ملوای کی قسم کی طرح ہی ہوگی۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ خشک کھجور (تمر) نہیں کھائے گا اور اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو، پھر اس نے کچی کھجور (قضب) کھائی تو وہ حائث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے پکائی ہوئی گدر کھجور یا تازہ کھجور کھائی تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان تمام کو عرف میں تمر/خشک کھجور نہیں کہا جاتا اسی لئے ان میں سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ نام ہے الا یہ کہ اس سے اس کی یہی نیت ہو کیونکہ وہ حقیقی طور پر کھجور ہے اور اس نے یہ نیت کر کے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔ اور اگر اس نے حبیس (کھجوروں سے بنایا ہوا ملوہ) کھایا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ حبیس ایسی کھجوروں کا نام ہے جسے دودھ میں صاف کیا جاتا ہے اور جس میں دودھ مل جاتا اور جذب ہو جاتا ہے تو چونکہ کھجوروں کی ذات باقی ہے لہذا اس کا نام بھی اس پر برقرار رہے گا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ایسا کھانا ہے جو تمر (خشک کھجور) سے بنایا جاتا ہے اور اس میں گھی وغیرہ بھی ملایا جاتا ہے مگر اس میں زیادہ مقدار تمر (خشک کھجور) ہی کی ہوتی ہے لہذا تمر (خشک کھجور) کے اجزاء اپنی حالت پر ہوں گے۔ لہذا ان پر کھجور کا نام بھی حسب سابق برقرار رہے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گدر کھجور (بسر) نہیں کھائے گا پھر اس نے دمدار گدر کھجور (بسرغذب) کھائی تو یہاں چار مسائل ہیں جن میں سے دو متعلق علیہ ہیں اور دو مختلف فیہ ہیں اول الذکر دو یہ ہیں کہ جو شخص یہ قسم کھائے کہ "وہ گدر کھجور نہیں کھائے گا" یا اس نے قسم کھائی کہ "وہ تازہ کھجور نہ کھائے گا" پھر اس نے تازہ کھجور کھائی جس میں کچھ گدر کھجور (بسر) بھی تھی تو دونوں صورتوں میں تمام ائمہ کے نزدیک وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ مذہب سے مراد وہ گدر کھجور ہے جس کی دم پک گئی ہو تو چونکہ اس پر اس کھجور کی وصف کا غلبہ ہے جس کی اس نے قسم کھائی ہے لہذا اس کا نام باقی رہے گا ری دو آخری صورتیں تو ان کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ "وہ تازہ کھجور نہ کھائے گا" پھر وہ دمدار گدر کھجور (بسرغذب) کھائے یا اس نے قسم کھائی ہو کہ "وہ گدر کھجور نہیں کھائے گا" پھر اس نے ایسی کھجور کھائی جس میں کچھ غصہ گدر کھجور کا بھی تھا تو ان دونوں صورتوں کے متعلق امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حائث ہو جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حائث نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عرفی طور پر نام اسی

کاہوتا ہے جو قسم غالب ہو جبکہ مغلوب (غضر) معدوم کے حکم میں ہوتا ہے۔ اسی طرح کھانے میں بھی بالذات اسی کو کھانا مقصود ہوتا ہے جس کا غلبہ ہو جبکہ قسم اول میں گد ر کھجور کا اور قسم ثانی میں تازہ کھجور کا غلبہ ہوتا ہے لہذا وہ حانت نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وہ شے بھی کھائی ہے جس پر اس نے قسم کھائی تھی اور دوسری شے بھی کیونکہ وہ ان میں علیحدہ نظر آتی ہے اور اس کو اس کے نام سے پکارا جاتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے ایک کو دوسری سے تمیز کر دیا پھر اس نے اسے دو حصوں میں قطع کر دیا اور وہ ان دونوں حصوں کو کھایا رہا ان کا یہ کہنا کہ ان میں سے ایک غضر غالب ہے ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن مغلوب غضر کا فنا ہونا فقط ایسی صورت میں ہوتا ہے جب ان کا اختلاط باہمی ممازجت (ملاوٹ) پر جنی ہو اور اگر ان کا اختلاط مجاورۃ (قرب) کی صورت میں ہو تو تب ایسا نہیں ہوتا کیونکہ اس کا وہ غضر صاف نظر آتا ہے لہذا وہ فنا نہ ہوگا۔ جیسے اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ستویا کھی نہ کھائے گا پھر اس نے ایسے ستو کھائے جو کھی میں اس طرح ملائے گئے ہوں کہ کھی میں ستو کے اجزاء صاف علیحدہ نظر آتے ہوں تو وہ حانت ہو جائے گا کیونکہ اختلاط کے باوجود ان میں سے ہر ایک شے بینہ بھال ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ بچ نہ کھائے گا پھر اس نے جو بچ بھی کھایا مثلاً سمس (Samsam) وغیرہ جسے لوگ عاداتاً کھاتے ہوں تو وہ حانت ہو جائے گا کیونکہ اس کی مطلق قسم اس پر واقع ہوگی۔ پھر اگر اس نے اس میں سے کسی خاص شے کی بینہ نیت کی یا اس کا نام لیا تو وہ فقط اسی کو کھانے سے حانت ہوگا کسی اور سے نہیں کیونکہ اس نے اپنے بولے ہوئے لفظ کی تخصیص کی نیت کی ہے لہذا دیکھتا تو اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن عدالت میں نہیں کیونکہ وہ خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر اس نے موتی (لوء لوء) کو نگل لیا تو اس سے وہ حانت نہ ہوگا کیونکہ اگر لفظ حب (بچ) بولا جائے تو اس سے سننے والے کے ذہن میں موتی کا خیال نہیں آتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ انگور نہ کھائے گا پھر اس نے کشش کھائی تو وہ حانت نہ ہوگا کیونکہ انگور (عنب) کا لفظ اس کو محیط نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اخروٹ نہ کھائے گا پھر اس نے اسے تریا خشک حالت میں کھالیا تو وہ حانت ہو جائے گا۔ اسی طرح کھو بخارا پست (فستق) اور انجیر وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان کے یہ نام خشک اور تر دونوں صورتوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ پھل نہ کھائے گا پھر اس نے سیب یا بھی کھالیا یا ناشپاتی یا شفتالو یا انجیر یا آڑو مشمش (زرد آلو) یا تربوز کھائے تو وہ حانت ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے گزلی (قشام) یا کھیرا یا گاجر کھائی تو وہ حانت نہ ہوگا اور اگر اس نے انگور یا انار یا تازہ کھجور کھائی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حانت نہ ہوگا مگر صاحبین کے نزدیک وہ حانت ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کشش یا انار کے بچ یا کھجور کھائی تو وہ بالا جماع حانت نہ ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک شے پھل ہے بلکہ انہیں پھلوں کے سردار سمجھا جاتا ہے نیز اس لئے بھی کہ پھل (فاک) ان اشیاء کا نام ہے جنہیں بطور پھل کھایا جاتا ہے اور لوگوں کا ان اشیاء کو بطور پھل کھانا ظاہر ہے لہذا یہ پھل ہی ہوں گے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ:



فَاَنْتَبَهَتْ فِيْمَها حَبَلَةٌ وَعَبْتًا وَقَصَبًا ۝ وَرَبُّنَا ۝  
 نَحْلًا ۝ وَحَدَائِقُ غُلَبًا ۝ وَفَاكِهَةٌ وَّابِلًا ۝  
 (عبس: ۲۷-۳۱) اور میوے اور چارہ۔  
 پھر ہم ہی نے اس میں اناج اگایا اور انگور اور  
 ترکاری اور زیتون اور کھجوریں اور گھنے گھنے باغ

سے ہے کہ اس آیت میں فاکھہ (پھل) کا عطف انگور (عنب) پر کیا گیا ہے اسی طرح دوسری جگہ فرمایا:  
 فِيْمَها فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ (رحمن: ۶۸) اس میں پھل کھجوریں اور انار ہیں۔

کہ اس آیت میں رمان (انار) کو فاکھہ (پھل) پر معطوف کیا گیا ہے اور اصولاً معطوف معطوف علیہ سے  
 مختلف ہوتا ہے کیونکہ فاکھہ وہ ہے جس کے کھانے سے تنفکہ یعنی تنعم اور تلذذ مقصود ہو نہ کہ شکم پری۔  
 جبکہ طعام وہ ہوتا ہے جس کے کھانے سے غذا حاصل کرنا اور شکم پری کرنا مطلب ہوتا ہے اور خشک کھجور (تمر)  
 عربوں کے ہاں بطور غذا یعنی برائے شکم پری کھائی جاتی ہے، حتیٰ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے  
 کہ بیت لا نمر فیہ جیاع اھلہ جس گھر میں کھجور نہ ہو اس گھر والے بھوکے رہتے ہیں۔ نیز نبی اکرم صلی  
 اللہ علیہ وسلم نے عید الفطر کے دن فرمایا کہ ان کو اس جیسے دن میں سوال سے بے نیاز کردو پھر آپ نے ان اشیاء  
 کا ذکر فرمایا جن سے غذا حاصل ہوتی ہے جن میں سے آپ نے خشک کھجور (تمر) کو اور دوسری روایت کے مطابق  
 کشمش کو بھی شمار کیا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ پھلوں میں سے کسی پھل کے خشک یا تازہ ہونے سے کوئی فرق  
 نہیں پڑتا جس کی بنا پر تازہ بھی پھل ہوتا ہے اور خشک بھی۔ جیسے مثلاً مشمش، آلو بخارا وغیرہ۔ مگر خشک ہونے  
 کی صورت میں مذکورہ اشیاء بالآ جماع پھل (فاکھہ) نہیں رہتیں بلکہ انہیں کشمش، چھوڑا (تمر) اور انار دانہ کہا  
 جاتا ہے، تو اسی طرح مذکورہ تر پھلوں کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اور صاحبین نے جس عرف کا ذکر کیا ہے وہ درست  
 نہیں بلکہ لوگوں کے بائین جاری عرف تو یہ ہے کہ لوگ کہتے ہیں کہ فلاں کے باغ (کرم) میں پھل نہیں ہیں بلکہ  
 اس میں تو انگور ہیں اس کے درست نہ ہونے کیلئے یہی دلیل کافی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک  
 تمام درخت پھل ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کھجور کا درخت، انگور کی تیل اور انار کا درخت اس کلیہ  
 سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ تمام پھل مثلاً سیب، بی، آلو بخارا وغیرہ سے کھانے والے کا مقصد محض حصول لذت ہوتا  
 ہے نہ کہ شکم پری، اسی طرح ان پھلوں کی خشک صورتیں بھی پھل ہیں اور تازہ بھی۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شہرت بھی پھل ہے کیونکہ اس سے بھی تلذذ حاصل کیا جاتا ہے جبکہ  
 نکری، کھیرا اور گاجر اور تازہ ہنریاں سالن (ادام) ہیں، پھل نہیں ہیں۔ کیا اسے علم نہیں کہ انہیں حصول تلذذ  
 کیلئے نہیں کھایا جاتا اور اگر اس کے اپنے قول "میں پھل نہیں کھاؤں گا" سے نیت یہ ہو کہ وہ انگور، کھجور اور  
 انار نہیں کھائے گا اور پھر اگر اس نے ان میں سے کوئی پھل کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا الاصل میں یہی حکم  
 مذکور ہے کیونکہ ان اشیاء سے بہر حال لذت حاصل کی جاتی ہے گوکہ ان کیلئے فاکہ (پھل) کا لفظ نہیں بولا جاتا۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مٹھی خشک گدڑ کھجور اور سرخ گدڑ کھجور پھل ہے کیونکہ اس سے بھی  
 لذت حاصل کی جاتی ہے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ آڑو اور عتاب بھی پھل ہیں اور ان کے تازہ ہونے کی  
 صورت میں تازہ پھلوں میں اور خشک ہونے کی صورت میں خشک پھلوں میں شمار کیا جاتا ہے کیونکہ انہیں بھی

حصول لذت کیلئے کھایا جاتا ہے۔ وہ مزید فرماتے ہیں کہ اخروٹ اگر تر ہو تو وہ بھی پھل ہے اور خشک ہو تو سائیں (ادام) ہے۔ امام محمدؒ "الأصل" میں فرماتے ہیں کہ اور خشک پھلوں کا بھی یہی حکم ہے لہذا اس حکم میں اخروٹ اور آژو وغیرہ بھی داخل ہیں۔ معلیٰ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ خشک اخروٹ پھل نہیں ہے کیونکہ اس کو اکثر روٹی کے ساتھ کھایا جاتا ہے۔ رہا اس کی تر صورت تو اسے تو تلمذ کیلئے کھایا جاتا ہے۔ "الأصل" میں جو روایت مذکور ہے کہ وہ پھل ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ان کی تازہ اور خشک دونوں اقسام سے حکم پری مقصود نہیں ہوتا، لہذا وہ بھی تمام پھلوں کے حکم میں ہوں گی۔ معلیٰ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کی ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی پھل نہ کھائے گا اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو تو اس سے تازہ اور خشک دونوں اقسام مراد ہوں گی۔ لہذا اگر اس نے خشک انجیر یا خشک آژو کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ امام محمدؒ نے پھلوں، میوؤں کو فواکہ کی طرح سمجھا ہے کیونکہ اس کے دو ناموں میں ایک دوسرے نام کی طرح ہے۔ معلیٰ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے پوچھا کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس سال کے پھل یا ثمار (میوے) نہیں کھائے گا اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تو وہ موسم تازہ پھل کے آنے کا ہو تو اس سے تازہ پھل مراد ہوگا لہذا اگر اس نے اس سال کوئی خشک پھل کھالیا تو وہ حادث نہ ہوگا۔ اسی طرح لفظ میوہ (ثمرہ) کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس وقت قسم کھائی جب تازہ پھل کا موسم نہ ہو تو اس کی قسم اس سال کے خشک پھل کے بارے میں ہوگی اور قیاس تو یہ تھا کہ اگر اس پھل کے آنے کا موسم ہو تو خواہ وہ تر پھل کھائے یا خشک وہ حادث ہو جائے گا۔ کیونکہ لفظ فاکہ (پھل) ان دونوں اقسام کو محیط ہوتا ہے الا یہ کہ انہوں نے امتحان سے کام لیا ہے کیونکہ جب لوگ اس سال کا پھل کھاتے ہیں تو اگر یہ تازہ پھل کے آنے کا وقت ہو تو اس سے تازہ پھل مراد ہوتا ہے نہ کہ خشک اور اگر تازہ پھل کا موسم گزر جائے تو اس سے خشک پھل مراد ہوتا ہے لہذا قسم کو اسی عرف و عادت پر ہی محمول کیا جائے گا واللہ اعلم۔

### گندم، آٹا یا جو کھانے کی قسم کھانا:

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا" یا "یہ گندم نہیں کھائے گا" تو اگر اس سے اس کی نیت یہ ہو کہ وہ اس کے بیج کو بیج کی حالت میں نہیں کھائے گا پھر اس نے اس کی روٹی یا اس سے بنا ہوا ستو کھالیا تو وہ حادث نہ ہوگا وہ اس وقت حادث ہوگا جب اسے دانوں سے کٹ کر کھائے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے مگر امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ حادث ہو جائے گا۔ تو کیا اگر اس نے اسے بینہ کھالیا ہو تو وہ صاحبین کے نزدیک حادث ہو جائے گا؟ امام محمدؒ نے "الأصل" میں ایسی عبارت لکھی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ وہ وہاں فرماتے ہیں: "قسم ان صورتوں پر واقع ہوتی جن پر لوگ عمل کرتے ہیں" اور صاحبین سے الجامع الصغیر میں ایسی عبارت منقول ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ وہاں مذکور ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر اس نے اسے بطور روٹی کھالیا تو تب بھی وہ حادث ہو جائے گا یہ عبارت

اس بات کی دلیل ہے کہ اگر اس نے اسے دانٹوں سے کاٹا تو تب بھی وہ حادث ہو جائے گا جیسے کہ اسے بطور روٹی کھانے کی صورت میں وہ حادث ہو جاتا ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عرف عام میں لفظ گندم بول کر اس سے ماخوذ شے یعنی روٹی مراد لی جاتی ہے نہ کہ بنفسہ گندم کے دانوں کا کھانا۔ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص اتنی گندم یعنی روٹی کھاتا ہے اور مطلق کلام کو متعارف و متداول معانی پر محمول کیا جاتا ہے خصوصاً قسموں کے ابواب میں۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی طور پر گندم کا اطلاق اس کی روٹی پر نہیں ہوتا کیونکہ روٹی ایک ایسی مخصوص شے کا نام ہے جو مختلف اجزاء سے مرکب ہوتی ہے لہذا جب اس کی یہ ترکیب (دیگر عناصر کے ساتھ اس کی ملاوٹ) ہوگئی تو اس سے یہ نام حقیقی طور پر ختم ہو جائے گا اور چونکہ اس لفظ کو روٹی پر محمول کرنا اس کو مجاز پر محمول کرنا ہے لہذا اس کے کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ رہا ان کا یہ قول کہ مطلق کلام کو عرفی مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے تو یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن وہ عرفی مفہوم جو اہل زبان کے ہاں متعارف ہو اور اس سے مراد وہ عرفی مفہوم ہوتا ہے جو لغوی استعمال سے ظاہر ہوتا ہے جیسے کہ مشائخ عراق کا مسلک ہے نہ کہ فعلی اور عملی طور پر اس کے متعارف مفہوم پر جیسا کہ مشائخ بلخ کا قول ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے انسان یا خنزیر کا گوشت کھایا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ گوشت یہاں گوشت کا کھانا عرفی طور پر نہیں پایا گیا تاہم لغوی طور پر اس لفظ کا اطلاق موجود ہے اور گندم کے نام کا اطلاق اس کے اسی مفہوم میں اہل زبان کے ہاں متداول و متعارف ہے الا یہ کہ اس مفہوم میں اس کا استعمال کم ہوتا ہے اور چونکہ اس مفہوم میں اس کا کم استعمال حقیقی موقع و محل کی کم پائی کی بنا پر ہے لہذا اس سے اس لفظ کا مجاز پر اطلاق ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ انسان اور خنزیر وغیرہ کے گوشت کے سلسلے میں یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں کسی نہ کسی درجے میں اس کا استعمال فعلی اور عملی طور پر بھی ثابت ہے کیونکہ گندم پکائی جاتی ہے اور اس کو ابلایا جاتا ہے پھر اس کو پکا کر یا اہل کر کھایا جاتا ہے اگرچہ ایسا زیادہ نہیں ہوتا۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ جو نہیں کھائے گا پھر اس نے ایسی گندم کھائی جس میں جو کے دانے بھی تھے تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر یہ قسم اس کی خریداری کے متعلق ہو تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ جو شخص ایسی گندم خریدے جس میں جو کے دانے ہوں تو اسے گندم کا خریدار کہتے ہیں نہ کہ جو کا خریدار اور کسی لفظ کو اس کے ایسے حقیقی مفہوم پر محمول کرنا جو فی الجملہ مستعمل ہو مجازی مفہوم پر محمول کرنے سے زیادہ بہتر ہے اگرچہ مجازی مفہوم میں اس کا استعمال زیادہ ہی ہو کیونکہ حقیقی مفہوم مجازی مفہوم کے ساتھ اصل استعمال میں شریک ہوتا ہے لیکن مجازی مفہوم لفظ کے وصفی مفہوم میں قطعاً شامل نہیں ہوتا لہذا حقیقی مفہوم پر محمول کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ آٹا نہیں کھائے گا پھر اس نے اس کی روٹی کھائی اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ عادتاً ”آٹے کو اسی طرح کھایا جاتا ہے اور آٹے (کو بھون کر) شاذ و نادر ہی کھایا جاتا ہے اور شاذ و نادر معدوم ہی کے حکم میں ہوتا ہے تو چونکہ اس کا حقیقی مفہوم مستعمل نہیں بلکہ مجازی مفہوم مستعمل ہے جو ہمیشہ اس سے بنایا جاتا ہے لہذا اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ وہ بیہوش آتا نہیں کھائے گا تو وہ اس سے بٹائی گئی روٹی کے کھانے سے  
حادث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے کام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی ہے۔

وصف کے تبدیل ہو جانے سے حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے:

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کھجور کے شکوے میں (کفری) سے کچھ نہ کھائے گا پھر وہ گدر کھجور  
(بہر) ہوگئی یا اس نے کہا کہ وہ گدر کھجور سے کچھ نہیں کھائے گا پھر وہ تازہ کھجور ہوگئی یا اس نے کہا کہ وہ اس  
تازہ کھجور (رطب) سے کچھ نہیں کھائے گا پھر وہ خشک کھجور (تمر) ہوگئی یا اس نے کہا کہ وہ اس انگور سے کچھ  
نہیں کھائے گا۔ پھر وہ انگور کشش بن گیا پھر اس نے اسے کھالیا یا اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس دودھ میں سے  
کچھ نہ کھائے گا“ پھر اس نے اس سے بنائے گئے پیر کو کھالیا یا دودھ کے ٹپکے ہوئے پانی یا پیر کے کسی نکلے یا  
پانی نکالے ہوئے دہی کو کھالیا یا اس نے قسم کھائی کہ وہ اس انڈے سے کچھ نہیں کھائے گا پھر اس انڈے سے  
چوزہ بن گیا اور اس نے اس چوزے (کے گوشت) میں سے کچھ کھالیا یا اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس شراب کو  
نہیں پیئے گا“ پھر وہ شراب سرکہ بن گئی تو ان تمام صورتوں میں وہ حادث نہ ہوگا۔ اس ضمن میں اصول یہ ہے  
کہ اگر قسم کسی خاص شے (میں) کے ساتھ متعلق ہو تو جب تک اس شے پر اس کا نام باقی ہے قسم بھی باقی  
رہے گی اور نام کے ختم ہو جانے سے قسم بھی ختم ہو جائے گی۔ اور مشارالہ کا وصف غیر معتبر ہوتا ہے کیونکہ  
صفت تو موصوف کو دوسری اشیاء سے میسر کرنے کیلئے ہوتی ہے جبکہ اشارہ (تھا) بھی تعریف کیلئے کافی ہے لہذا  
یہاں صفت کی ضرورت نہ رہی جبکہ غیر معین شے میں اشارہ کا احتمال ہی نہیں ہوتا لہذا اس کی تعریف وصف کے  
ساتھ کی جاتی ہے۔ جب یہ بات بطور اصول کے ذہن نشین ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ ان تمام مقامات میں  
مذکورہ شے کی ذات بدل گئی ہے لہذا وہ قسم جو پہلی شے (ذات) پر متعلق ہوئی تھی وہ باقی نہ رہے گی اور تازہ کھجور  
کی صورت میں ذات (میں) اگرچہ تبدیل نہیں ہوئی لیکن اس کا کچھ حصہ زائل ہو گیا ہے کیونکہ اس کا پانی خشک  
ہو گیا ہے کیونکہ تازہ کھجور کا نام کھجور اور اس میں موجود پانی دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ تو جب اس کا پانی  
خشک ہو گیا تو گویا اس نے مشارالہ کا کچھ حصہ کھالیا ہے لہذا وہ حادث نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ  
”وہ اس چپاتی کو نہیں کھائے گا“ تو اس نے اس کا کچھ حصہ کھالیا تو اس کا یہی حکم ہے بخلاف اس صورت کے  
جب اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس نوجوان سے ہم کلام نہ ہوگا“ پھر اس نے اس سے اس کے بوڑھا ہونے  
کے بعد کلام کیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ وہاں ذات (میں) قائم ہے اور اس کی فقط وصف (جوانی) فوت ہوئی  
ہے نہ کہ اس کی بعض شخصیت۔ لہذا چونکہ مخلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی تھی) وہ تمام کا تمام باقی ہے جس کی  
بنیاد پر قسم باقی رہے گی اور دوسرا فرق یہ ہے کہ وہ صفات جو ان ذات (اعیان) میں ہیں قسم کھانے کی صورت میں  
ان سے روکنے یا ان کے کھانے پر ابھارنے کا باعث ہوتی ہیں جیسے مثلاً کھجور اور انگور میں تازگی اور قسم سے یہی  
صفات مقصود ہوتی ہیں اس لئے کہ مرطوب (تازہ شے) وہ ہے جس میں رطوبات ہوں لہذا قسم جس کے ساتھ  
متعلق ہو جائے گی جبکہ بچپن اور جوانی ایسی صفات میں سے نہیں جو روکنے کا باعث ہوں بلکہ یہاں اس کی ذات  
ہی مقصود ہوتی ہے لہذا یہاں قسم اس کی ذات سے متعلق ہوگی نہ کہ ان دو مذکورہ صفات کے ساتھ جیسے کہ اگر

اس نے قسم کھائی کہ اس افترقی ٹوپی (طبلستان) والے سے کلام نہ کرے گا پھر اس نے اس ٹوپی کو فروخت کر دیا اور پھر اس نے اس سے کلام کیا تو وہ حاث ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس بھیڑ کے بچے کا گوشت نہیں کھائے گا“ پھر اس نے اس کے میزبانا ہو جانے کے بعد اس کا گوشت کھایا یا اس نے بکری کے بچے کا گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی پھر جب وہ بکرا بن گیا تو اس نے اس کا گوشت کھالیا تو وہ حاث ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس بچی کے ساتھ جماعت نہیں کرے گا پھر اس نے اس کے پوری عورت ہو جانے کے بعد اس سے جماعت کر لی تو وہ حاث ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے مذکورہ بالا صورتوں میں بھی ان کی آئندہ صورتوں کی نیت کی تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس تربوز کی تیل سے کوئی ایک دانہ بھی نہ کھائے گا پھر اس کے تربوز ہو جانے کے بعد اس نے اس میں سے کچھ کھالیا تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی اور مشائخ کا اس کے متعلق اختلاف ہے، واللہ اعلم۔

### مخلوف علیہ کے کسی غیر جنس کے ساتھ مخلوط ہو جانے کا حکم:

بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس دودھ کو ”نہیں پئے گا“ یا اسے ”نہیں پئے گا“ پھر اس میں پانی ڈال دیا گیا اور اس نے اسے کچھ لیا یا اس کو پی لیا تو اگر اس میں دودھ غالب ہو تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ اس کے غالب ہونے کی بنا پر اس کو بدستور دودھ ہی کہتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے نبیز پر قسم کھائی پھر اس میں سرکہ یا نمکین پانی ملا دیا گیا بعد ازاں اس میں میٹھا پانی ملا دیا گیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر مخلوف علیہ اپنی غیر جنس کے ساتھ مخلوط ہو جائے تو اس میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے مابین بلا کسی اختلاف کے غلبہ کا اعتبار ہوتا ہے الا یہ کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے رنگ یا ذائقے میں غلبہ کا اعتبار کیا ہے نہ کہ اجزاء میں اور یہ کما ہے۔ اگر تو مخلوف ملیے کی حالت ایسی ہو کہ اس میں اس کا رنگ یا ذائقہ نمایاں ہو تو اس کے کھانے سے وہ حاث ہو جائے گا اور اگر اس میں اس کا رنگ اور ذائقہ دونوں ہی ظاہر نہ ہوں تو وہ حاث نہ ہوگا خواہ اس کے اجزاء زیادہ ہوں یا کم جبکہ امام محمد رحمہ اللہ نے اجزاء کے غلبہ کا اعتبار کیا ہے اور کما ہے کہ اگر تو مخلوف علیہ کے اجزاء زیادہ ہوں تو وہ حاث ہو جائے گا اور اگر کم ہوں تو وہ حاث نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حکم کا تعلق کثرت سے ہے لہذا اقل مقدار اکثر مقدار کے تابع ہوگی لہذا اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو رنگ اور ذائقہ باقی ہو تو اس پر اس کا نام باقی رہے گا کیا تجھے علم نہیں کہ کما جاتا ہے ملاوٹ والا دودھ، ملاوٹ والا سرکہ، اور اگر اس کا رنگ اور ذائقہ باقی نہ رہا ہو تو اس کا نام باقی نہیں رہتا اور کما جاتا ہے کہ پانی میں کچھ دودھ ہے یا پانی میں سرکہ ہے لہذا وہ حاث نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ان دونوں کا رنگ یا ان کا ذائقہ ایک ہی جیسا ہو اور اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہو تو اس صورت میں البتہ اس

کے اجزاء کا لحاظ کیا جائے گا۔ اگر تو یہ ثابت ہو کہ مخلوط علیہ کے اجزاء غائب ہیں تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر یہ معلوم ہو کہ دوسری جلی ہوئی شے کے اجزاء کا غلبہ ہے تو وہ حادث نہ ہوگا۔ اور اگر اس میں شک پیدا ہو جائے اور اسے تحقیقی بات کا حکم نہ ہو تو قیاس کا اقتضا تو یہ ہے کہ وہ حادث نہ ہو کیونکہ حادث ہونے کے حکم میں شک پیدا ہو گیا ہے لہذا شک کی بنا پر یہ حکم ثابت نہ ہوگا مگر احتمالی کی رو سے وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ یہاں وجود و عدم دونوں کا احتمال یکساں ہے لہذا اس کی موجودگی کا قول احتیاطاً زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں اس ذمہ داری سے پورے یقین کے ساتھ عہدہ براء ہونا ثابت ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ اثنائی حقی قسموں میں یہی بات زیادہ درست ہے اس لئے کہ کفارہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہذا اس کے وہاب میں احتیاط سے کام لینا جائے گا جبکہ طلاق اور عتاق (تزاوی غلام) کی قسموں میں البتہ یہ بات درست نہ ہوئی کیونکہ یہ بندے کا حق ہے اور حقوق العباد میں تعارض کی بنا پر احتیاط پر عمل کرنا درست نہیں ہوتا لہذا وہاں قیاس پر ہی عمل کیا جائے گا۔

### کسی مخلوط شے کے کھانے یا پینے کی قسم کھانا:

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کبھی نہ کھائے گا پھر اس نے ایسے ستون کھائے جنہیں کبھی میں بھونٹا تھا اور اس کی نیت کوئی نہ ہو تو امام محمد رحمہ اللہ نے "الاصل" میں بیان کیا ہے کہ اگر تو سچی کے اجزاء ستون میں نمایاں نظر آئیں اور اس کا ذائقہ محسوس ہو تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر اس کا ذائقہ کبھی محسوس نہ ہو اور خود کبھی بھی نظر نہ آئے تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ جب وہ نظر آتا ہوگا تو وہ اس میں فنا نہ ہوا ہوگا تو یہ ایمانی ہوگا جیسے گویا اس نے کبھی کو علیحدہ طور پر کھایا ہو اور جب وہ کبھی نمایاں نظر نہ آئے گا تو گویا وہ فنا اور معدوم ہو جائے گا لہذا اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور جعلی امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر تو کبھی ستونوں میں نمایاں نظر آئے اور اس حالت میں ہو کہ اگر اسے چھوڑا جائے تو کبھی بہرے ہو تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر یہ حالت نہ ہو تو وہ حادث نہ ہوگا۔ اس تفصیل سے دونوں روایتوں کے درمیان اختلاف ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دونوں اقوال میں تحقیق ممکن ہے کیونکہ وہ اس وقت حادث ہوگا جب کبھی اس حال میں ہو کہ اگر اس کو چھوڑا جائے اور وہ بہرے ہو جس سے ثابت ہوگا کہ کبھی معدوم نہیں ہوا اور اگر وہ نہ بنے تو گویا وہ معدوم ہو گیا۔ اور اگر مخلوط علیہ اپنی ہی جنس کے ساتھ مخلوط ہو جائے مثلاً جس دودھ پر قسم کھائی تھی دودھ اور دودھ کے ساتھ مل جائے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ صورت اور سہایت صورت دونوں یکساں ہیں اور اس میں بھی غلبہ کا اعتبار ہوگا اور اگر غلبہ دوسرے دودھ کا ہو جس پر قسم نہ کھائی تھی ہو تو وہ حادث نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خواہ مغلوب (کم) ہی ہو تب بھی وہ حادث ہو جائے گا۔ گویا امام محمد رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ کوئی شے اپنی ہم جنس کے ساتھ ملنے سے معدوم اور فنا نہیں ہوتی وہ تو اسی وقت معدوم ہوتی ہے جب اس کا اس کی غیر جنس کے ساتھ اختلاط ہو اور پھر جب وہ اپنی ہم جنس کے ساتھ ملنے سے معدوم نہ ہوگی تو گویا وہ مغلوب نہ ہوگی۔ جعلی امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس شراب (خمر) کو نہیں پئے گا پھر اس میں پانی ڈال دیا جو شراب پر غالب آ گیا تا آنکہ اس کا رنگ اور اس کا ذائقہ فنا ہو گیا پھر اس نے اسے پی لیا تو وہ حادث نہ ہوگا۔ گویا امام محمد رحمہ اللہ نے بھی وہی کہا ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے۔

کا قول ہے۔ اور اگر اس نے زمزم کے پانی کے متعلق قسم کھائی کہ وہ اس میں سے کچھ بھی نہ پیئے گا پھر اس میں بہت زیادہ مقدار میں اور پانی ملا دیا تاکہ وہ مغلوب ہو گیا پھر اس نے اسے پی لیا تو وہ حادث ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ امام محمد رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ کوئی شے اپنی ہم جنس کے ساتھ مل کر معدوم اور فنا نہیں ہوتی اور اگر اس نے اسے کنوئیں یا بڑے حوض میں ڈال دیا تو وہ حادث نہ ہوگا۔ انہوں نے فرمایا اس کی وجہ میں نہیں جانتا شاید کہ کنوئیں کے چٹھے اس بمائے ہوئے پانی کو اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں اور یا شاید میں نہیں جانتا اس لئے کہ اگر تھوڑا پانی بہت بڑے حوض میں ڈال دیا جائے تو وہ اس کے پورے پانی کے ساتھ مختلط نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ یہ شے پانی نہ پیئے گا“ پھر اس میں حکمین کھاری پانی ملا دیا گیا جس میں سوخا ذکر پانی کا غلبہ ہو گیا پھر اس نے یہ پانی پی لیا تو وہ حادث نہ ہوگا تو گویا یہاں پانی اپنے جنس کے ساتھ مل کر مگر وہ اس سے مختلف ہی ہے معدوم اور فنا ہو جاتا ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس وقت ہے کہ جب اس نے قسم کھائی کہ بھیڑ (نشان) کا دودھ نہ پیئے گا، پھر اس نے بکری (معز) کا دودھ اس میں ملا دیا کیونکہ یہاں بھی غلبے کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ دو علیحدہ علیحدہ اقسام ہیں لہذا وہ مختلف جنسوں کی طرح ہوں گی۔ (امام) ”کفری“ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا کہ وہ اس بکری کا وہ خواہ وہ بکری ہو یا بھیڑ دودھ نہ پیئے گا، پھر اسی دودھ میں دوسری بکری یا بھیڑ کا دودھ ملا دیا گیا تو اگر اس نے اسے پی لیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اور یہاں کثرت اور غلبے کا اعتبار نہ ہوگا انہوں نے وجہ یہ بیان کی کہ چونکہ اس کی قسم میں بھیڑ یا بکری کا ذکر نہیں ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی قسم دودھ سے متعلق ہے اور اس دودھ کا دوسرے دودھ کے ساتھ اختلاط اسے دودھ ہونے سے خارج نہیں کرتا جبکہ سابق مسئلے میں قسم بھیڑ کے دودھ پر اٹھائی گئی تھی تو جب اس پر بکری کا دودھ غالب آگیا تو گویا اس کی وصف فنا ہو گئی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے دونوں مسائل میں فرق کیلئے استشاد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر اس نے بکری (شاة) کو متعین کر کے اس کے دودھ پر قسم کھائی تو اس صورت میں بکری اس کے ساتھ مشابہ نہ ہوگی کیا انہیں علم نہیں کہ اگر وہ کتا ”واللہ میں تازہ کجور نہ خریدوں گا“ پھر اس نے گدر کجور کا کچھا خریدا جس میں دو یا تین تازہ کجوریں بھی ہوں تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ ان میں سابقہ قسم غالب ہے اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں اس تازہ کجور کو نہیں خریدوں گا جو اس گجھے میں موجود ہے“ پھر اس نے وہی کچھا خریدا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اس مسئلے کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس کو ابن سائبہؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے یہ کہا ہو کہ واللہ جو کچھ فلاں شخص لیکر آئے گا میں اسے نہیں کھاؤں گا، یعنی فلاں شخص جو کھانا یا گوشت وغیرہ یا کوئی ایسی شے جو کھائی جاتی ہے لیکر آئے گا، پھر مذکورہ شخص نے قسم کھانے والے کو کچھ گوشت پکانے کیلئے دیا پھر اس نے اس گوشت کو پکا یا بعد ازاں اس نے اس میں گائے کے قہر (کرش) میں سے ایک ٹکڑا ڈال دیا اور پھر اسے ہڈیاں میں ڈال کر پکایا بعد ازاں قسم کھانے والے نے اس کے شوربے کو کھالیا، امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرا خیال نہیں کہ وہ حادث ہو، جب اس نے اس میں اتنا اور گوشت ڈالا ہو جو اپنی قلت کی بنا پر علیحدہ طور پر نہ پکایا جاسکتا ہو اور اس کا شوربہ نہ بنایا جاسکتا ہو اور اگر وہ گوشت اتنی مقدار میں ہو کہ اسے علیحدہ پکایا جاسکتا ہو اور اس کا شوربہ بنایا جاسکتا ہو تو اس صورت میں وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ قسم اس نے اس گوشت کے متعلق کھائی ہے جو فلاں

مض لیکر آئے گا اور اس کے شوربہ کے متعلق اور شوربہ اس گوشت کی چربی کے بغیر نہیں بن سکتا جسے وہ لیکر آیا ہے پھر جب اس کے ساتھ اور گوشت مل جائے تو اس کی قلت کی بنا پر اس کا شوربہ نہیں ہو سکتا لہذا اس نے وہ گوشت نہیں کھایا جو مذکورہ مض لیکر آیا ہے اور اگر وہ اتنی مقدار میں ہو کہ اس کو علیحدہ پکایا اور اس کا شوربہ بنایا جاسکتا ہو تو چونکہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے لہذا اس میں غلبے کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ حادث ہو جائے گا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ اس مض کے متعلق فرما چکے ہیں جو یہ کہے کہ ”میں وہ نہیں کھاؤں گا جو فلاں مض لیکر آئے گا“ پھر مذکورہ مض گوشت لے آیا جسے اس نے بھونا اور اس کے نیچے قسم کھانے والے مض کیلئے چاول ڈال دیئے پھر قسم کھانے والے مض نے اس کے اطراف سے کھایا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر مذکورہ مض خشک گوشت لے آیا جسے اس نے پکایا پھر قسم کھانے والے نے اس کا شوربہ کھالیا جس میں خشک گوشت کا ذائقہ تھا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ تازہ سمجور لیکر آیا جس میں سے کچھ شیرہ بر پڑا جسے اس نے کھالیا یا وہ زیتون لے آیا جسے اس نے نچوڑا“ پھر اس کا تیل اس نے کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔

ابن سہم“ امام محمد رحمہ اللہ سے اس مض کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا واللہ میں اس باغ کے میوہ میں سے کچھ نہیں کھاؤں گا“ اور اس کے اندر سمجور کے متعدد درخت ہوں یا اس نے کہا میں اس سمجور کے پھل میں سے نہیں کھاؤں گا“ اور وہیں دس یا تین سمجوریں ہوں یا اس نے کہا میں ان دو سمجوروں کے درختوں کا پھل نہیں کھاؤں گا یا میں دو تازہ سمجوریں یا تین سیبوں یا یہ دو چپاتیوں میں سے نہیں کھاؤں گا“ یا میں ان دو بکریوں کے دودھ میں سے نہیں پیوں گا پھر اس نے اس میں سے کچھ کھالیا یا کچھ پیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے مذکورہ اشیاء کے بعض حصے کو کھانے سے خود کو روکا ہے اور پھر اس نے اس کا کچھ حصہ تناول کر لیا ہے کیونکہ صرف من نبعیض (کچھ حصے کو بیان کرنے) کیلئے ہوتا ہے لہذا جب اس نے کچھ حصہ کھا“ یا پی لیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں ان دو بکریوں کا دودھ نہیں پیوں گا“ اور اس نے (لفظ) ”من“ (سے) نہ کہا تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہوگا جب تک وہ ان دونوں کا دودھ نہ پیئے گا کیونکہ اس نے ان دونوں کے دودھ پینے کے متعلق قسم کھائی ہے لہذا ان میں سے مض ایک بکری کا دودھ پینے سے حادث نہ ہوگا پھر جب وہ دونوں بکریوں کے دودھ میں سے کچھ کچھ پچالے تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ انسان کیلئے بکری کا تمام دودھ پینا تو ممکن نہیں تو چونکہ قسم سے اس کے تمام دودھ پینے سے روکنا تو مقصود نہیں ہو سکتا لہذا اس کی قسم کچھ دودھ کے متعلق ہی ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ سمندر کا پانی نہ پیئے گا“ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ان میں سے ہر ایک کا دودھ وہ لیا گیا ہو پھر وہ اس متعین دودھ کی طرف اشارہ کر کے ”واللہ میں ان دو بکریوں کا دودھ نہیں پیوں گا“ پھر اگر وہ دودھ اتنی مقدار میں ہو کہ اسے ایک ہی بار پیا جاسکتا ہو تو وہ اس کا کچھ حصہ پینے سے حادث نہ ہوگا۔ اور اگر وہ دودھ اتنا ہو کہ اسے ایک مرتبہ پینا ممکن نہ ہو تو وہ اس کا کچھ حصہ پینے سے حادث ہو جائے گا کیونکہ اس کی قسم حقیقی طور پر پورے دودھ کو پینے کے متعلق تھی تو اگر تو اس دودھ کو ایک ہی مرتبہ پینا ممکن ہو تو حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا اور اگر ایک مرتبہ اس کو پینا ممکن نہ ہو تو اسے اس کے جزء پر محمول کیا جائے گا جیسے سمندر کے پانی کا یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”واللہ میں یہ کھانا نہیں کھاؤں گا“ اور وہ اس کو ایک ہی بار کھانے پر قادر نہ



ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو فقہاء رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی شخص سے قرض وصول کیا جس میں اس نے دو درہم کھوئے پائے تو اس نے کہا ”واللہ میں ان میں سے کچھ نہ لوں گا“ پھر اس نے ان دو میں سے ایک درہم لے لیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ حرف ”من“ تبعیض (بعض) کیلئے ہوتا ہے۔ ابن رحمہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ وائدہ میں ان بکری کے بچوں کا گوشت نہیں کھاؤں گا، تو یہ قسم بھی ان کے کچھ حصے کے متعلق ہوگی کیونکہ عادتاً ان کو ایک ہی مرتبہ کھانا ممکن نہیں ہے۔ اور الاصل میں اس شخص کے متعلق مقتول ہے جو یہ کہے میں یہ انار نہیں کھاؤں گا پھر اس نے اس میں سے ایک یا دو دانوں کے سوا تمام انار کھالیا تو وہ اختتام کی رو سے حائث ہو جائے گا کیونکہ اس مقدار کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ عرفاً ”اگر کسی نے پورا انار کھالیا اور ایک دو دانے چھوڑ دیئے ہوں تو یہی کہا جاتا ہے کہ اس نے انار کھالیا۔ اور اگر اس نے اس کے نصف یا ایک تہائی یا اتنی مقدار میں دانے نہ کھائے جتنے عادتاً انار کھاتے ہوئے دانے بیچے نہ گرتے ہوں تو وہ حائث نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ اس کے پورے حصے کا کھانے والا نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا واللہ میں ان بکری کے بچوں کا گوشت نہیں چسوں گا یا تیل نکالتے ہوئے متعلقہ شے کا چمکلا بھوسا نہ بیچے گا پھر اس نے اس کا کچھ حصہ بیچ دیا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ یہاں اس قسم کو حقیقی مفہوم پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ اس کے پورے اجزاء کا فروخت کرنا ممکن ہے۔ اور ابن سہم نے اس شخص کے متعلق یہ کہہ چکے ہیں جو یہ کہے کہ ”میں ان دو افراد سے کچھ نہیں خریدوں گا“ تو وہ اس وقت تک حائث نہ ہوگا جب تک وہ ان دونوں سے خریداری نہ کر لے اور یہاں اس کا یہ قول اس کے اس قول ”میں یہ دو چپائیاں نہیں کھاؤں گا“ کے مشابہ نہ ہوگا کیونکہ حرف ”من“ تبعیض کیلئے ہے اور کھانے کے ضمن میں اس تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے مگر خریداری کے ضمن میں نہیں کیونکہ فروخت کی تبعیض نہیں ہوتی، لہذا اسے ابتدائے غایت (مدت) انتظام پر محمول کیا جائے گا۔

اور ”الاصل“ اور ”الجامع“ میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ عورتوں سے نکاح نہیں کرے گا یا وہ اولاد آدم سے منکھو نہیں کرے گا تو یہ قسم کسی ایک فرد کے متعلق ہوگی کیونکہ ان کے تمام افراد کو منع کرنا ممکن نہیں لہذا اسے جنس کے بعض افراد پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ ہم ازیں قبل اس کا ذکر کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کی کھائی میں سے نہ کھائے گا“ تو یہاں کسب سے مراد ہر وہ عمل ہے جو انسان کیلئے کرنا ممکن اور میر ہو مثلاً ایجاب و قبول، بیع، اجارہ، ہبہ، صدقہ، وصیت، قبول کرنا اور مباح اشیاء کو لینا یا کھانا وغیرہ جبکہ وراثت وارث کیلئے کسب نہیں ہے کیونکہ انسان اس کو بغیر منت اور عمل کے حاصل کر لیتا ہے اور اگر جس شخص کے بارے میں اس نے قسم کھائی ہو وہ مر جائے اور اس سے پہلے اس نے کوئی شے کھائی ہوگی جو جس کا کوئی شخص وارث ہوا جس سے قسم کھانے والے نے کچھ کھالیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ وارث کے قبضے میں جو سامان آتا ہے اسے عرفاً ”مرنے والے کی کھائی ہی کہا جاتا ہے۔ پھر اگر وہ اس سے کسی دوسرے شخص کی جانب میراث کے علاوہ کسی اور طریقے سے منتقل ہو جائے تو قسم کھانے والا حائث نہ ہوگا کیونکہ اب یہ مال دوسرے شخص کی ملکیت میں اس کے کسی فعل کی بنا پر منتقل ہوا ہے جس سے پہلے شخص کی جانب اس کی نسبت باطل ہو جاتی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح اگر اس نے کہا ”میں

اس میں سے نہ کھائیں گا جو فلاں شخص کی ملکیت ہے یا جس کا فلاں شخص مالک ہے۔ پھر اگر وہ شے مخلوف ملے کی ملکیت سے نکل کر کسی اور شخص کی ملکیت میں منتقل ہو جائے جس سے حائف کھائے تو وہ حائف نہ ہوگا کیونکہ جب دوسرا شخص اس کا مالک ہو گیا تو پہلا شخص اس کا مالک نہ رہے گا لہذا اس کی جانب ملکیت کا انتساب بھی باقی نہ رہے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں اسی طرح اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص کی خرید کردہ شے میں سے نہ کھائے گا پھر مذکورہ شخص نے کوئی شے اپنے یا کسی اور کیلئے خریدی اور اس میں سے حائف نے بھی کچھ کھالیا تو وہ حائف ہو جائے گا اگر کسی اور شخص کے حکم سے مذکورہ شخص (مخلوف ملے) نے کسی اور شخص سے کوئی شے خریدی پھر اس میں سے حائف نے کچھ کھالیا تو وہ حائف نہ ہوگا کیونکہ جب خریداری (اشارہ) پر کوئی اور خریدار طاری ہو جائے تو اس کی پہلی نسبت باطل ہو جاتی ہے اور اس کو نئی نسبت حاصل ہو جاتی ہے جس کو قسم شامل نہیں ہے۔ اور اپنے اور غیر کیلئے خریداری اس لئے یکساں حکم رکھتی ہے کیونکہ معاہدہ ہے حقوق مشتری کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں لہذا نسبت اسی کی جانب ہوگی نہ کہ مشتری لہ (جس کیلئے وہ شے خریدی جاری ہے) کی جانب۔ امام فرماتے ہیں اور یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص کی وراثت (میراث) میں سے کچھ نہ کھائے گا۔ پھر مذکورہ شخص مر گیا تو اس نے اس کے چھوٹے ہوئے ترکہ میں سے کچھ کھالیا تو وہ حائف ہو جائے گا پھر اگر اس کا وارث مر جائے اور اس کی وراثت کا کوئی اور شخص مالک ہو جائے پھر اس میں سے قسم کھانے والے نے کچھ کھالیا تو وہ حائف نہ ہوگا کیونکہ دوسری وراثت نے پہلی وراثت (کے حکم) کو منسوخ اور باطل کر دیا ہے یہ حکم اسی طرح مذکور ہے کیونکہ جب میراث پر کوئی اور میراث طاری ہو جائے تو اس کا پہلا انتساب باطل ہو جاتا ہے اسی نوع سے وہ صورت ہے جس کے متعلق فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں کی کاشت کی ہوئی شے میں سے نہ کھائے گا پھر مذکورہ شخص (فلاں) نے اپنی مزدورہ جنس کو فروخت کر دیا اور اس میں سے خریدار کے پاس سے حائف نے کچھ کھالیا تو وہ حائف ہو جائے گا کیونکہ کاشت کرنے کا انتساب فروخت کرنے سے ختم نہیں ہوتا پھر اگر اس بیج کو خریدار نے کھیت میں بکھیر کر اسے کاشت کر دیا اور اس میں سے قسم کھانے والے نے کچھ کھالیا تو وہ حائف نہ ہوگا کیونکہ یہاں زراعت کی نسبت دوسرے شخص کی جانب ہوگی نہ کہ پہلے شخص کی جانب۔ یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو یہ قسم کھائے کہ اگر وہ یہ قسم کھائے کہ "ایسا کھانا جسے فلاں شخص نے پکایا ہو" یا "یہی روٹی جسے فلاں نے بنایا ہو نہیں کھائے گا" تو اگر اسے خریدنے والے نے آگے فروخت کر دیا اور اس میں سے حائف نے کچھ کھالیا تو وہ حائف ہو جائے گا کیونکہ اس کے فروخت کر دینے کے باوجود یہ کہا جاتا ہے کہ یہ فلاں شخص کی بنائی ہوئی روٹی ہے یاں فلاں شخص کا پکایا ہوا کھانا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص کے بنے ہوئے کپڑے کو نہ پہنے گا" پھر مذکورہ شخص نے کوئی کپڑا بنا اور اسے فروخت کر دیا پھر اسے قسم کھانے والے نے پہن لیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ بیع نسبت کو باطل نہیں کرتی اور اگر وہ ریشم یا اون خز کا کپڑا ہو پھر اس نے اسے ادھیر دیا اور کسی اور شخص نے اسے بنا تو وہ حائف نہ ہوگا کیونکہ اس دوسری بنائی سے پہلی بنائی کی نسبت باطل اور منسوخ ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ ایسا کپڑا جسے فلاں شخص نے چھو ہوا نہیں پہنے گا" پھر اس کپڑے کو اس نے آگے فروخت کر دیا (اور وہ اسے پہن لے) تو اگر اس نے اسے خریدا ہو تو وہ حائف ہو جائے گا کیونکہ چھونے

اور ہاتھ لگانے کی نسبت فروخت کرنے سے باطل نہیں ہوتی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ ایسے کپڑے کو نہ خریدے گا جسے فلاں شخص نے ہاتھ لگایا ہو۔

بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ ان دراہم سے کچھ نہ کھائے گا پھر اس نے ان کے عوض کھانا خریدا اور اسے کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ان درہموں کو اور درہموں سے بدل لیا اور ان بدلے ہوئے درہموں سے اس نے کھانا خرید کر کھالیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ درہموں کو بنفسہ کھانے کا احتمال نہیں ہے۔ ان کے کھانے کا حکم عرف عام پر مبنی ہوگا جس کے مطابق اس سے ان کے عوض خریدی ہوئی شے کا کھانا مراد ہوتا ہے اور جب اس نے ان درہموں کا اور درہموں سے تبادلہ کر لیا اور ان درہموں سے کھانا خریدا تو یہاں ان درہموں سے خریدی ہوئی شے کا کھانا نہیں پایا گیا لہذا وہ حادث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس غلام کی قیمت (شمن) نہیں کھائے گا پھر اس نے اس کی قیمت کے ساتھ کھانا خرید کر کھالیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے والد کی میراث میں سے کچھ نہ کھائے گا اور اس وقت اس کا والد زندہ ہو پھر اس کا والد مر گیا اور وہ اس کے ترکے کا وارث ہو گیا جس سے اس نے کھانا خریدا اور اسے کھالیا تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ حادث نہ ہو کیونکہ خرید کیا ہوا کھانا اس کے باپ کی میراث نہیں مگر استحسان کی رو سے وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ وراثت کے مال کو اسی طرح کھالیا جاتا ہے اور اسے عرفاً اور عادتاً وراثت کا کھانا ہی کہا جاتا ہے۔ پھر اگر مال وراثت سے اس نے کوئی شے خریدی پھر اس نے اس شے کے عوض کھانا خریدا اور اسے کھالیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے اپنے فعل کسب کے عوض خریدا ہے مال وراثت کے عوض نہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ مال وراثت پر قسم کھانے اور اس کو تبدیل کرنے اور اس مال سے کچھ خریدنے کی صورت میں فرماتے ہیں کہ وہ حادث نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ امام فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا کہ "وہ ایسی وراثت میں سے نہ کھائے گا جو فلاں کیلئے ہو" پھر وہ اسے خواہ کسی طرح بھی بدل لے تو وہ حادث ہو جائے گا کہ اگر اس نے اسے کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ مطلق قسم میں عرف و عادت کا اعتبار ہوتا ہے اور لوگوں کی عادت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کے ترکے کا وارث ہو تو لوگ کہتے ہیں کہ وہ میراث ہے خواہ اس نے اسے تبدیل کر دیا ہو۔ حعلی امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو اس مال میں سے جو اس کے والد کی وراثت میں سے اس کے پاس آئے گا نہیں کھائے گا لیکن اگر اس نے اس کھانے کے عوض اور کھانا خرید لیا اور اس میں سے مذکورہ شخص کو کھلا دیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ قسم اس کھانے سے متعلق تھی جس کا وہ وارث ہوگا لہذا اگر اس نے اسے دوسرے کھانے کے عوض فروخت کر دیا تو دوسرا کھانا مال موروث نہیں ہے اور یہاں اس قسم کو حقیقت پر محمول کرنا ممکن ہے لہذا اسے مجاز پر محمول کرنا درست نہ ہوگا اور اگر وہ دراہم (نقدی) کا وارث ہوا پھر اس نے اس کے عوض کھانا خرید لیا اور اس میں سے اس نے مذکورہ فرد کو کھلادیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ یہاں اسے حقیقت پر محمول کرنا ممکن نہیں لہذا اسے مجازی منہوم پر محمول کیا جائے گا۔

ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ کو اس شخص کے متعلق کہتے ہوئے سنا جس کے پاس دراہم

ہوں اور وہ قسم کھائے کہ وہ انہیں نہیں کھائے گا، پھر اس نے ان کے عوض دینار حاصل کر لے یا پیسے حاصل کر لے، پھر اس نے دیناروں یا نقدی کے عوض کھانا خرید کر کھالیا تو وہ حائث نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ درہم نہیں کھائے گا، پھر اس نے ان کے عوض کچھ سالن خرید لیا بعد ازاں اس سالن کے عوض اس نے کھانا خرید لیا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ اگر کوئی شخص یہ کہے میں "ان درہم کے عوض کچھ نہیں خریدوں گا" تو اس قول سے لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ اس سے کھانے میں خرچ کرنے سے خود کو باز رکھنا مراد لینے ہیں اور یہ خرچ کرنا بھی تو براہ راست متعلقہ شے کی خریداری کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی ان کے بدلے میں اور نقدی کے حصول کی صورت میں لہذا اس قسم کو عرف و عادت پر محمول کیا جائے گا جبکہ درہم کے بدلے میں اسباب کا خریدنا عرف و عادت کے مطابق کھانے پر خرچ کرنا نہیں ہے لہذا اس قسم کو اسی پر محمول نہ کیا جائے گا یہ حکم اس حکم کے برعکس ہے جو ابن رستم نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جو یہ کہے "واللہ میں حیرے کھانے میں سے کچھ نہ کھاؤں گا" جبکہ مذکورہ شخص کھانا بیچتا ہو پھر اس نے اس سے کھانا خرید کر کھالیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اس طرح کی قسموں سے مذکورہ شخص سے نہ خریدنا مراد لیا جاتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا واللہ میں تیرا یہ کھانا نہیں کھاؤں گا اور اس نے وہاں پر موجود کھانے کی طرف اشارہ کیا جو اس نے اسے دیا پھر اس نے اسے کھالیا تو وہ امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق حائث نہ ہوگا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق وہ حائث ہو جائے گا یہ مسئلہ ان ائمہ کے اس شخص کے بارے میں اختلاف کی فرع ہے جس نے کہا "میں فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوں گا پھر مذکورہ شخص نے اس مکان کو فروخت کر دیا پھر وہ اس میں داخل ہو گیا۔ یہ مسئلہ بہت جلد آگے بیان کیا جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس کا کھانا نہ کھائے گا" پھر اس نے ایسا کھانا جو اس کے اور کسی اور شخص کے مابین مشترک ہو کھالیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ کھانے کا ہر جزء کھانا ہی ہے اور اس نے "مخلوف علیہ" کھانا کھالیا ہے۔ علی بن الجعد (۱) اور ابن سائد امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی زمین کا غلہ نہیں کھائے گا اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے اس کے غلہ کی قیمت کو کھالیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ عرف و عادت کے مطابق اس قسم سے زمین سے غلے کا حصول مراد ہوتا ہے۔ پھر اگر اس نے معین زمین سے حاصل کردہ غلہ کو کھانے کی نیت کی پھر اس نے غلہ کی قیمت کے عوض کچھ کھالیا تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین دیانت دار تصور کیا جائے گا مگر قاضی کے ہاں نہیں۔ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اس اصول کے مطابق ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی ہو کہ "وہ پانی نہیں پیئے گا" اور اس نے جس ماء مراد لی تو وہ عدالت میں سچا تصور نہ کیا جائے گا جبکہ روایت الظاہر کے مطابق اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے

(۱) علی بن الجعد عہد جوہری بغدادی، امام ابو یوسف کے اصحاب میں سے حافظہ حدیث، ثقہ و صدوق تھے۔ ابوالحسن کنیت تھی، بنی ہاشم کے آزاد کردہ غلام تھے، آپ نے حدیث جریر بن عثمان، شعبہ، ثوری، امام مالک وغیرہم سے روایت کی اور آپ سے امام بخاری، ابوداؤد، ابوبکر بن ابی شیبہ اور یحییٰ بن یحییٰ بن معین وغیرہم نے روایت کی۔ وفات ۲۳۲ھ، حدائق ص: ۱۷۳، جواہر المضئیہ ص: ۲۵۵، ج لولہ۔

اپنے کلام کا حقیقی مفہوم مراد لیا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ الجامع میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس کھجور سے کچھ نہ کھائے گا“ پھر اس نے اس کے پھل، اس کے گوند یا اس کے گامبھے یا اس کی گدر (کھجور) یا اس کے اس گازسے شیرہ میں سے کچھ کھلایا جو اس کی رطوبت سے نکلتا ہے تو وہ حائث ہو جائے گا، کیونکہ بذات خود کھجور کے درخت کو کھانا ممکن نہیں۔ اس لئے اس کی قسم کو اس سے پیدا شدہ اشیاء پر محمول کیا جائے گا اور الدبس (شیرہ) سے مراد وہ شیرہ ہے جو تازہ کھجور سے ہوتا ہے نہ کہ اس کو پکانے کی صورت میں نکلا ہو۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ انگور کی تیل میں سے نہ کھائے گا“ پھر اس نے اس سے انگور یا کشمش کھائی یا اس کا رس پی لیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ انگور کی تیل سے مراد اس سے پیدا ہونے والی اشیاء ہیں کیونکہ فی نفسہ انگور کی تیل کا کھانا ممکن نہیں جیسے کہ کھجور کے درخت کی صورت میں ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے انگور کو دیکھا اور کہا ”اگر اس نے یہ انگور کھلایا تو اس کا غلام آزاد“ پھر اس نے اس کی کشمش کھائی یا اس کا رس پی لیا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ انگور ایسی شے ہے جو بعینہ کھلایا جاتا ہے لہذا اسے اس کی پیداوار پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس بکری سے کچھ نہ کھائے گا پھر اس نے اس کا دودھ، کھن یا سگی کھلایا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ بکری کو فی نفسہ کھلایا جاتا ہے لہذا اس قسم کو اس کے اجزا پر محمول کیا جائے گا نہ کہ اس سے پیدا ہونے والی اشیاء پر۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے ایسی ریوی/ گتہ (ناطف) کھائی جو کھجور یا کھجور کے نمیز سے بنائی گئی ہو تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ حرف من ابتدائی غایت کیلئے ہے اور ابتدائی حالت سے صیغہ کے محذوف ہونے کی بنا پر وہ خارج ہو چکا ہے لہذا اس کو قسم شامل نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ دودھ نہیں کھائے گا پھر اس نے اس دودھ کا کھن یا سگی کھلایا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ دودھ کو بذات خود کھلایا (پیا) جاتا ہے لہذا اس قسم کو بعینہ اسی پر محمول کیا جائے گا نہ کہ اس کی پیداوار پر، واللہ اعلم۔

### کسی شے کے پینے (شرب) پر قسم کھانا:

جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں پینے کا مفہوم یہ ہے کہ مائع میں سے جن کو چبانا ممکن نہ ہو پیٹ میں ڈال لینا حتیٰ کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ نہ کھائے گا، پھر اس نے اسے پی لیا تو وہ حائث نہیں ہوتا کیونکہ اکل و شرب (خور و نوش) دو مختلف افعال ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَكُلُوا وَشَرُّوا حَتَّىٰ يَبْلُغَ لَكُمْ الْحَبْطُ لَا يُبْغِضُ مِنْ  
 الْحَبْطِ الْأَسْوَدُ مِنَ الْفَجْرِ (البقرہ: ۱۸)

(پیدہٗ صبح) رات کی سیاہ دھاری سے واضح نہ ہو جائے۔

کہ یہاں ”اکل“ کا ”شرب“ پر عطف کیا گیا ہے اور معطوف شے معطوف علیہ سے مختلف ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ نہ پئے گا، اور اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر اگر اس نے کوئی مشروب پی لیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اس نے عام الفاظ کے ساتھ خود کو پینے سے روکا ہے پھر خواہ تھوڑا مشروب پئے یا زیادہ کیونکہ مشروب کا کچھ حصہ بھی مشروب ہی کہلاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کھانا نہ کھائے گا،

پھر اس نے کوئی بھی شے معمولی مقدار میں کھائی تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ تھوڑا کھانا بھی کھانا ہی ہوتا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نمیذ نہیں پیئے گا، پھر اس نے جتنا بھی نمیذ پیا وہ اپنے الفاظ کے عموم کی وجہ سے حادث ہو جائے گا اور اگر اس نے نشہ آور نمیذ پیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ نشہ آور نمیذ، نمیذ نہیں کھاتا، اس لئے کہ وہ تو سبجور کی شراب ہے اور یہ سبجور کا وہ پانی ہے جو گاڑھا اور سخت ہو جائے خواہ حسب اختلاف جہاں چھوڑنے لگے یا نہ۔ اسی طرح اگر اس نے سبجور کی شراب پی تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اسے بھی نمیذ نہیں کھانا کیونکہ وہ تو اس مثلاً (تمانی) کا نام ہے جس میں دو حصے پانی ڈال دیا جائے اور ایک حصہ سبجور کا شیرہ ہو۔ اسی طرح اگر اس نے رس پیا تو جب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اسے بھی نمیذ نہیں کھانا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کے ساتھ کوئی مشروب نہیں پیئے گا“ پھر اگر اس نے مذکورہ شخص کے ساتھ ایک ہی مجلس میں بیٹھ کر کوئی مشروب پیا تو وہ حادث ہو جائے گا اگرچہ دونوں کے برتن مختلف ہوں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی مشروب اور مذکورہ شخص نے کوئی اور مشروب پیا البتہ دونوں کی مجلس ایک ہی ہو کیونکہ کسی کے ہمراہ مشروب پیئے کا عرفاً مفہوم یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ ایک ہی مجلس میں بیٹھ کر مشروب پیئے۔ خواہ دونوں کے برتن ایک ہی ہوں یا مختلف بشرطیکہ دونوں کی مجلس ایک ہی ہو۔ کھانا ہے کہ ہم نے فلاں کے ساتھ بیٹھ کر پیا، ہم نے بادشاہ کے ساتھ بیٹھ کر پیا، گو بادشاہ کسی علیحدہ برتن میں پی رہا ہو۔ اور اگر اس نے ایک ہی مشروب پیا، ایک ہی برتن کی نیت کی تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال رکھتے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دجلہ اور فرات میں سے نہ پیئے گا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب تک وہ کس کے طریقے پر ان کا پانی نہ پیئے گا وہ حادث نہ ہوگا، کس کی صورت یہ ہے کہ وہ پانی کو منہ لگا کر پیئے اور اگر اس نے ہاتھ یا برتن میں لیکر پیا تو وہ حادث نہ ہوگا، جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک خواہ وہ کس کے طریقے پر پیئے یا برتن کے ساتھ یا ہاتھ سے چلو بھر کر بہر صورت وہ حادث ہو جائے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مطلق لفظ کو اہل زبان کے ہاں متعارف و متداول مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے اور اہل زبان کے نزدیک جو شخص بھی فرات سے ہاتھ یا برتن سے پانی اٹھا کر پیئے تو اسے فرات سے پانی پیئے والا ہی کہا جاتا ہے لہذا اس کے اس مطلق لفظ کو مجاز ہونے کے باوجود اس کے متعارف مفہوم پر ہی محمول کیا جائے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس درخت یا اس ہنڈیا سے نہ کھائے گا، تو اس کو درخت سے کھانے کے متعارف مفہوم یعنی اس کے پھل کھانے پر اور ہنڈیا سے کھانے کے متعارف مفہوم یعنی اس میں کچے ہوئے کھانے پر محمول کیا جاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مطلق کلام کو اس کے حقیقی مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے اور فرات سے پانی پیئے کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ وہ اس سے منہ لگا کر پیئے کیونکہ یہاں حرف من بلا اختلاف ابتدائے غایت کیلئے ہے کیونکہ یہاں اسے تبعیض (بعض جزاء) پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ فرات ایک مشہور دریا کا نام ہے اور دریا اس پانی کا نام ہے جو وادی کے دونوں کناروں کے مابین ہو نہ کہ اس پانی کا جو اس میں رواں دواں لہذا یہاں حرف من ابتدائے غایت کیلئے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے پیئے کی ابتداء اس جگہ سے ہو اور اس (دریا) سے اس کے پانی پیئے کی صورت فقط یہ ہو سکتی ہے کہ وہ اس سے منہ لگا کر پیئے اور یہی لفظ کس کی تشریح ہے جیسے کہ

اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس برتن سے نہ کھائے گا تو اس کا یہی حکم ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ فرات سے کسی برتن میں پانی لے اور اس پانی کو پیئے تو وہ اس برتن سے حقیقی طور پر پانی پینے والا ہوگا نہ کہ فرات سے اور ایک ہی پانی دو مقامات سے حقیقی طور پر نہیں پیا جاسکتا۔ اسی لئے اگر اس نے کہا کہ میں نے برتن سے پانی پیا ہے نہ کہ فرات سے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر اس نے برعکس کیا تو اس کی تکذیب کی جائے گی جس سے پتہ چلا کہ فرات سے پینے کا مضموم یہ ہے کہ وہ اس سے منہ لگا کر پیئے جو ممکن ہے اور کسی نہ کسی حد تک اس مضموم میں مستعمل بھی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

آپ نے کچھ لوگوں کو دیکھا اور پوچھا کہ تمہارے پاس چھوٹے مشکیزہ میں پانی ہے ورنہ ہم منہ لگا کر پی لیتے۔

اور ہمارے زمانے میں بھی بہت سے دہشتی اسے اسی مضموم میں استعمال کرتے ہیں باوجود اس کے کہ یہ فعل مستعمل نہیں ہے مگر اس سے اس نام کا حقیقی مضموم سے منتقل ہونا لازم نہیں آتا جبکہ وہ لفظ نام رکھنے اور بولنے کے اعتبار سے اس مضموم میں مستعمل بھی ہو چکے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے خنزیر کا گوشت کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا اگرچہ اسے عادتاً نہیں کھایا جاتا کیونکہ ازروئے لفظ اور ازروئے استعمال اس مضموم پر یہ لفظ حقیقی طور پر راست آتا ہے اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ اگر حقیقی مضموم میں کسی لفظ کا استعمال کم ہو تو اس سے اس کا حقیقی مضموم سے ختم ہو جانا لازم نہیں آتا بخلاف اس صورت کے جب وہ یہ قسم کھائے کہ وہ اس درخت (پودے) سے نہیں کھائے گا یا اس ہڈیا سے نہیں کھائے گا کیونکہ وہاں اس حرف (من) کو داخل شدہ لفظ کی تبعیض (بعض اجزاء) پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ درخت اور ہڈیا فی نفسہ کھائے جانے والی اشیاء سے خارج ہیں اسی لئے وہاں حرف ”من“ کو اکل کی ابتداء غایت پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ یہاں اس کو کھانا اس جگہ سے نہیں ہوتا بلکہ کھانا تو ہاتھ سے ہوتا ہے کیونکہ کھائی جانے والی شے کو پکڑنا ہوتا ہے اور اکل کسی شے کو چبا کر نگلنے سے عبارت ہے اور مذکورہ صورتوں میں چبانا ممکن نہیں لہذا یہاں حرف من کو ابتداء غایت پر محمول کرنا ممکن نہیں لہذا یہاں اس سے حاصل ہونے والی شے مراد ہوگی جو درخت کی صورت میں اس کا پھل اور ہڈیا کی صورت میں اس میں پکی ہوئی شے ہے لہذا یہاں حرف ”من“ برائے تبعیض ہوگا جبکہ یہاں اس کو ابتداء غایت پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ پانی لازماً کسی نہ کسی جگہ سے پیا جاتا ہے کیونکہ فی نفسہ پانی کو ہاتھ میں تھامنا اور پکڑنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ شرب کسی شے کو چبائے بغیر نگلنے کا نام ہے اور جسے بغیر چبائے نگلنا ممکن ہو اس کو فی نفسہ پکڑنا ممکن نہیں ہوتا لہذا لازمی طور پر اسے اس برتن پر محمول کیا جائے گا جو اس پانی کو اٹھانے والا ہو، واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے فرات سے نگلنے والی کسی نھر سے پانی پیا تو ان تمام ائمہ کے نزدیک وہ حادث نہ ہوگا، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا حکم سمجھنا تو مشکل نہیں کیونکہ یہ ضروریاً دريائے فرات نہیں ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے کسی برتن میں پانی لیکر پیا ہو صاحبین کے نزدیک اس بنا پر کیونکہ ان کے ہاں عرف و عادت کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور جس نے کسی ایسی نھر سے پانی پیا جو دريائے فرات سے نکلتی ہو تو اسے عرفاً دريائے فرات سے پینے والا نہیں کہا جاتا کیونکہ ان کے نزدیک فرات سے پانی پینے کا مضموم یہ ہے کہ پانی اس طرح لیکر

چنا جو دریائے فرات ہی سے لیا گیا ہو اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دریائے فرات کے پانی میں سے نہیں پیئے گا۔ پھر اس نے ایسی سر سے پانی پیا جو دریائے فرات سے نکلی ہو پھر خواہ اس نے برتن میں پانی لیکر پیا ہو یا کسی مشکیزہ میں لیکر تو وہ ایک روایت کے مطابق بالا جماع حادث ہو جائے گا اور اگر اس نے اس سے منہ لگا کر پانی پیا تو وہ ظاہر روایت کی رو سے حادث ہو جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ حادث نہ ہوگا جس کی دلیل یہ ہے کہ جب اس سر کا پانی دریائے فرات سے لیکر اس میں ڈال دیا گیا تو اب اس پانی کی نسبت اسی کی طرف ہوگی اور دریائے فرات کی طرف اس کی نسبت منقطع ہو جائے گی جبکہ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے خود کو دریائے فرات کے کسی ایک جز (حصے) کے پینے سے خود کو روکا ہے کیونکہ یہاں حرف ”من“ پانی پر شرب (پینے) کے صلہ کے طور پر داخل ہوا ہے اور وہ عمل شرب کی اہلیت رکھتا ہے لہذا اس پانی کے جز ہونے اور اس کے اس سر میں داخل ہونے کے باعث جو دریائے فرات سے نکلی ہے اس کی دریائے فرات کی طرف نسبت منقطع نہ ہوگی جیسے برتن یا مشکیزہ میں پانی بھرنے سے اس کا انتساب ختم نہیں ہو جاتا کیا تجھے علم نہیں کہ زمزم کا پانی ہمارے لئے تحرک کے طور پر لایا جاتا ہے جسے پی کر ہم کہتے ہیں کہ ہم نے زمزم سے پانی پیا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ دریائے دجلہ کے پانی سے نہیں پیئے گا“ تو یہ جملہ اور یہ کہ وہ دجلہ سے نہیں پیئے گا برابر ہیں کیونکہ اس نے دریا سے پینے کا ذکر کیا ہے لہذا اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہوگا۔

معلیٰ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس سر کا پانی نہ پیئے گا جو دریائے دجلہ میں جا کر گرتی ہو بعد ازاں اس نے دریائے دجلہ میں سے اسی سر کا پانی لے کر پیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اب اس کا پانی دریائے دجلہ میں شامل ہو چکا ہے تو چونکہ دریائے دجلہ میں شامل ہو جانے سے سابق دریا کی طرف اس کا انتساب ختم ہو چکا ہے، لہذا یہ پانی اس دریا کا نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گڑھے کا پانی نہ پیئے گا“ تو اس کے متعلق اختلاف ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کے پانی کو کسی دوسرے برتن میں ڈال کر پی لیا تو وہ حادث نہ ہوگا تا آنکہ وہ اس گڑھے پر منہ رکھ کر پانی نہ پیئے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ حادث ہو جائے گا۔ ہمارے بعض مشائخ نے گڑھے کے متعلق حکم کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر تو وہ گڑھا پانی سے بھرا ہوا ہو تو اس کے متعلق مذکورہ اختلاف ہے کیونکہ اس صورت میں حقیقی مضموم تصور الوجود ہے اور اگر وہ پانی سے بھرا ہوا نہ ہو اور پھر اس میں سے وہ پانی کسی برتن میں لیکر پی لے تو بالا جماع وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس کے حقیقی مضموم کا تصور کرنا ممکن نہیں لہذا اس کی قسم کو مجازی مضموم پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس کوزے سے پانی نہ پیئے گا“ تو اس کی یہ قسم بالا جماع حقیقی مضموم پر محمول ہوگی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک اس کے حقیقی مضموم کا تصور کرنا ممکن ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ اس کا عرفی مضموم ہے اور اگر اس نے پانی ایک کوزے سے لے کر دوسرے کوزے میں ڈالا اور اس دوسرے کوزے سے اس نے پیا تو اسے پہلے کوزے سے پینے والا نہیں کہا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ اس گڑھے کے پانی سے نہ پیئے گا، پھر اس نے اس گڑھے سے کسی برتن میں ڈال کر پانی باہر نکالا اور پیا تو وہ بالا جماع حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے قسم گڑھے



کے پانی کے متعلق کھائی ہے اور اس نے اس کا پانی پی لیا ہے۔ اور اگر اس نے اس گڑھے کا پانی دوسرے گڑھے میں ڈال دیا اور اس دوسرے گڑھے سے اس نے پانی پی لیا۔ تو اس کے متعلق تمام بحث ویسے ہی ہے جیسے اس شخص کے متعلق ہے جس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ دریائے فرات کا پانی نہ پیئے گا“ پھر اس نے ایسی سر سے پانی پیا جو دریائے فرات سے نکالی گئی ہو۔ تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس کنوئیں سے یا اس کے پانی سے نہیں پیئے گا“ پھر اس نے اس سے مشکیزہ بھرا اور اس سے پیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ یہاں حقیقی مفہوم کا تصور کرنا ممکن نہیں لہذا اس قسم کو اس کے مجازی مفہوم پر محمول کیا جائے گا“ فقہاء کرام اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس بارش کے پانی سے نہ پیئے گا“ پھر وہ بارش کا پانی دریائے دجلہ میں جا کر مل گیا پھر اس نے وہ پانی پیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ جب وہ پانی دریائے دجلہ میں داخل ہو گیا تو اس پانی کی بارش کی طرف نسبت ختم ہو گئی۔ اور اگر اس نے کسی ایسی وادی سے پانی پیا جس میں بارش کا پانی جمع ہو اور اس میں اس سے قبل پانی موجود نہ ہو یا موسلا دھار بارش کا پانی کسی چنیل میدان میں گرنے کا جمع ہو گیا ہو اور اس میں سے لیکر اس نے پانی پیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ جب اس پانی کی نسبت دریا کی طرف نہ ہوگی تو اس کی نسبت بدستور بارش کی جانب رہے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فرات کے پانی سے نہ پیئے گا“ پھر اس نے دریائے دجلہ یا کسی اور دریا یا کسی ٹھیسے پانی کے کنوئیں سے پانی پیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود کو ٹھیسے پانی کے پینے سے روکا ہے کیونکہ ”فرات“ دراصل ٹھیسے پانی کا نام ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

وَلَا تَسْقُوا مِنْهُ مَاءً كَاثِرًا (مرسلات ۷۷)

اور ہم نے تم کو ٹھیسے پانی پایا۔

اور جب کہ اس نے پانی کا لفظ مطلق بولا ہے اور اسے دریائے فرات کی جانب منسوب نہیں کیا تو اس نے گویا یہاں فرات کو بطور صفت استعمال کیا ہے اور اس نے اسی وصف سے متصف پانی پیا ہے لہذا وہ حادث ہو جائے گا جبکہ سابقہ صورت میں اس نے پانی کا دریائے فرات کی جانب انتساب کیا تھا اور اس نے حرف تعریف (الف لام) داخل کر کے اسے معرف بنایا ہے لہذا اس سے مشورہ دریائے فرات مراد ہوگا۔

کسی شے کے پچکنے پر قسم کھالینے کا حکم:

پچکنے کسی شے کو منہ میں رکھنے کا نام ہے خواہ وہ اسے نگے یا نہ نگے بشرطیکہ اسے اس کا ذائقہ محسوس ہو جائے کیونکہ پچکنے بھی حصول علم کے ان پانچ حواس میں شامل ہے جن میں سنا، دیکنا، سو گھنا اور چمونا وغیرہ شامل ہیں اور سنی ہوئی، دیکھی ہوئی اور چموی ہوئی اشیاء علم کے ذرائع ہیں اور کسی شے کا پچکنے کے ذریعے علم اس شے کو فقط منہ میں ڈال کر پچکنے سے حاصل ہو جاتا ہے خواہ وہ اسے نگے یا نہ نگے اسی طرح ہر کھانے میں پچنا شامل ہوتا ہے مگر ہر پچکنے میں کھانا شامل نہیں۔ جب اس اصول کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ کسی کھانے یا مشروب کو نہیں پچکے گا“ پھر اس نے اس شے کو منہ میں ڈال لیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس کا مفہوم پائے جانے کے باعث یہاں پچکنے پایا گیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے کہا میری مراد اس کے پچکنے سے یہ قسمی کہ میں نے اسے کھاؤں گا اور نہ ہی اسے پیوں گا تو اسے

اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین تو دیانت دار تصور کیا جائے گا مگر عدالت میں نہیں کیونکہ بعض اوقات چکھنے سے اس کی مراد کھانا اور پینا لیا جاتا ہے۔ عرفاً کہا جاتا ہے میں نے آج کوئی شے نہیں چکھی، اور میں نے آج پانی کے سوا کچھ اور نہیں چکھا، اور اس سے کھانا اور پینا مراد ہوتا ہے۔ لہذا اگر اس کی یہی نیت ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں حائل نہ ہو گا تا آنکہ وہ اس شے کو کھایا یا پی نہ لے کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے مگر اسے قاضی کے ہاں سچا تصور نہ کیا جائے گا کیونکہ اس نے ظاہری مفہوم سے اعراض کیا ہے۔ ہشامؒ کہتے ہیں اور میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں نہ کھانا چکھے گا اور نہ ہی کوئی مشروب، پھر اس نے وہاں کوئی ایسی شے منہ میں ڈال کر کچھ لی مگر اسے پیٹ تک نہ پہنچایا تو امام محمد نے کہا کہ یہ قسم چکھنے کے متعلق ہوگی الا یہ کہ اس سے پہلے اس نے کوئی اور بات کی ہو میں نے ان سے پوچھا کہ اگر مخلوف علیہ نے اس سے کہا تو آج میرے ہاں دوپہر کا کھانا کھائے، اس پر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس کے گھر میں نہ کھانا چکھے گا اور نہ ہی کوئی مشروب“ تو امام محمد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اس صورت میں یہ قسم کھانے کے متعلق ہوگی نہ کہ چکھنے کے متعلق جس کی وجہ وہی ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں کہ چکھنے کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ اسے چکھی ہوئی شے (ذوق) کے ذریعے علم کے سبب کا حصول ہو، مگر کبھی کبھار اس کا استعمال کھانے اور پینے کے متعلق بھی ہوتا ہے تو اگر وہاں کوئی ایسی دلالت حال موجود ہو جس سے اس کا کلام حقیقی مفہوم سے نکل جائے تو اسے اسی پر محمول کیا جائے گا ورنہ لفظ کے حقیقی مفہوم پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ پانی کو نہ چکھے گا“ پھر اس نے نماز کیلئے پانی کے ساتھ کلی کی تو وہ حائل نہ ہوگا، اگرچہ اسے پانی کے چکھنے سے علم حاصل ہوا ہے کیونکہ اسے عرف و عادت میں پانی کا چکھنا نہیں کہا جاتا کیونکہ اس کا مقصد تغذیہ ہے نہ کہ چکھنا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ کوئی کھانا نہیں کھائے گا“ یا ”کوئی مشروب نہ پیے گا“ یا ”وہ کوئی شے نہیں چکھے گا“ اور اس کی نیت باقی کھانے کو چھوڑ کر کسی ایک کھانے اور کسی ایک مشروب کی ہو تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے یا تو اپنے ملحوظ الفاظ کی تخصیص کی نیت کی ہوگی، یا جو الفاظ مذکور نہیں ان کی تخصیص کی نیت کی ہوگی اگر تو اس نے مذکور الفاظ کی تخصیص کی نیت کی مثلاً اس نے کوئی عام لفظ کہا اور اس سے اس کے تحت آنے والے کوئی ظاہری افراد میں سے چند خاص افراد مراد لئے تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا مگر عدالت میں نہیں کیونکہ خاص مفہوم کی نیت سے کسی عام لفظ کا ذکر کرنا جائز ہے مگر یہ خلاف ظاہر ہے کیونکہ یہ لفظ عام مفہوم کیلئے وضع کیا گیا اور ظاہری طور پر لغتاً اس لفظ کی دلالت عام مفہوم پر ہی ہے لہذا اس میں خاص مفہوم کی نیت خلاف ظاہر ہوگی لہذا اس کی عدالت میں تصدیق نہ کی جائے گا۔ اور اگر اس نے ایسی بات کی تخصیص کی نیت کی جو مذکور نہ ہو تو اس کی نہ دیانتاً تصدیق کی جائے گی اور نہ قضاء خواہ وہ تخصیص ذات کی طرف راجع ہو یا اس کے کسی وصف کی طرف یا حال کی طرف اس لئے کہ خصوص اور عموم الفاظ کی صفات ہیں نہ کہ معانی کی اور چونکہ جو لفظ بولا ہی نہ گیا ہو وہ تہسیم، تخصیص اور تنقیید کا احتمال نہیں رکھتا لہذا جب اس نے تخصیص کی نیت کی تو اس نے گویا ایسی بات کی نیت کی جس کا اس کے کلام میں احتمال نہیں جس کی بنا پر اس کی نیت سرے سے درست نہ ہوگی۔

جب یہ اصولی بحث ذہن نشین ہوگئی تو اس پر متعدد مسائل کا استخراج کیا جاسکتا ہے۔

**مسائل:** اگر کسی نے کہا ”اگر میں نے کوئی کھانے والی شے کھائی یا پینے والی شے پی یا کسی کھانے یا پینے والی شے کو چکھا تو میرا غلام آزاد“ پھر اس نے کہا میری نیت تو فقط گوشت اور روٹی نہ کھانے کی تھی تو قاضی کے ہاں اس کو سچا تصور نہ کیا جائے گا البتہ اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین وہ سچا ہوگا کیونکہ اس نے عام لفظ بول کر عام کی جگہ خاص شے کی نیت کی ہے۔ جیسا کہ ہم ازس قبل بیان کرتے ہیں کہ اس کا جملہ اگر میں نے کوئی کھانے والی شے کھائی ”لا اکل ماعدہ“ (میں کوئی کھانے والی شے نہ کھاؤں گا) کے مضموم میں ہے۔ لہذا وہ بظاہر ہر کھانے والی شے کو محیط ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کی بعض اقسام چھوڑ کر بعض اقسام کی نیت کی تو اس نے عام لفظ سے خاص مضموم کی نیت کی ہے جس کا وہ لفظ احتمال رکھتا ہے لیکن چونکہ وہ خلاف ظاہر ہے لہذا قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی البتہ خدا تعالیٰ اور اس کے مابین وہ دیانت دار تصور ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا اگر میں نے کوئی شے کھائی یا چکھی یا پی تو میرا غلام آزاد اور اس کی نیت کسی خاص کھانے کے متعلق نہ ہو پھر اس نے کسی دوسرے کھانے کو کھایا یا پی تو قاضی کے ہاں اور دیانت دونوں طرح اس کا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے ایسے لفظ کو خاص کرنے کی نیت کی ہے جو اس کے کلام میں مذکور نہیں بلکہ ان کا اثبات بطریق اقتضاء النص ہوا ہے اور جو شے اقتضائے عبارت سے ثابت ہو اس میں تعمیم و تخصیص کا امکان نہیں ہوتا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اپنے اور اللہ تعالیٰ کے مابین دیانت دار تصور ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا خیال ہے کہ اقتضاء النص سے ثابت شدہ لفظ کا بھی عموم و خصوص ہوتا ہے لیکن اس بارے میں ہمارا مسلک ہی صحیح ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا عموم و خصوص مذکور لفظ کی صفات ہیں نہ کہ غیر موجود لفظ کی کیونکہ جو لفظ معدوم ہو وہ حقیقی طور پر کسی صفت سے موصوف ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا الایہ کہ اسے تو ضرورت کی بنا پر کلام کو درست رکھنے کیلئے موجود سمجھا جاتا ہے۔ لہذا اس ضرورت کو پورا کرنے کے سوا یہاں اس کو بدستور غیر موجود ہی تصور کیا جائے گا۔ رہی وہ تخصیص جو مذکور لفظ کی صفت یا اقتضائے حال کی طرف راجع ہو جیسے کہ بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے کہا ”واللہ میں اس شخص کے ساتھ کلام نہ کروں گا اور وہ اس وقت کھڑا ہو اور اس کی نیت یہ ہو کہ جب تک وہ کھڑا ہے اس وقت تک وہ اس سے کلام نہ کرے گا لیکن اس نے قیام کا لفظ نہ بولا ہو تو اس کی نیت باطل ہوگی اور اگر اس نے اس سے کلام کر لیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ حال اور صفت دونوں ہی لفظ میں مذکور نہیں ہوتے لہذا اس میں تخصیص کا کوئی احتمال نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس کھڑے ہوئے شخص سے کلام نہیں کرے گا“ یعنی تا وقتیکہ وہ کھڑا ہے تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین تو سچا سمجھا جائے گا کیونکہ یہاں بولے ہوئے لفظ سے خاص نیت کی گئی ہے۔ یہی حکم اس شخص کا ہے جس نے کہا ”واللہ میں فلاں شخص کو بالضرور بچاس ماروں گا“ اور اس کی نیت کسی خاص کوڑے سے مارنے کی ہو لہذا وہ جس کوڑے پر چابک سے بھی اسے مارے وہ اپنی قسم سے باہر ہو جائے گا اور اس کی یہ نیت باطل ہوگی کیونکہ یہاں مارنے کا آئہ مذکور نہیں لہذا اس کی تخصیص کی نیت باطل ہوگی۔ اس کی مثال وہ ہے جو ابن ساعد نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا جس نے کہا ”واللہ میں کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا“ اور اس کی نیت کوئی یا بھری عورت کی ہو تو

امام محمد رحمہ اللہ نے کہا اس میں اس کی یہ نیت معتبر نہ ہوگی، لہذا نہ تو اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین اس کو سچا تصور کیا جائے گا اور نہ ہی قاضی کے ہاں۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا“ اور اس کی نیت یہ ہو نہ وہ ایسی عورت سے جس کا والد نکاح قسم کا کام کرتا ہو نکاح نہ کرے گا، تو ان تمام صورتوں میں اس کی نیت جائز نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا“ اور اس کی مراد عربی یا حبشی عورت ہو تو امام محمدؒ نے کہا کہ یہاں نیت جائز ہوگی اور اسے اس کی اس نیت میں سچا سمجھا جائے گا تو گویا انہوں نے عربی یا حبشی عورت کو بیان نوع قرار دیا ہے جبکہ کوئی اور بھری ہونے کو وصف سمجھا ہے۔ تو انہوں نے نوع کی تخصیص کو تو جائز قرار دیا ہے مگر وصف کی تخصیص کو نہیں کیونکہ صفت مذکور نہیں ہے جبکہ جنس مذکور ہے یعنی لفظ عورت (امراۃ) کیونکہ یہ لفظ ہر عورت کو شامل ہے اس لئے یہ مقام نفی میں ہے لہذا اس کی نیت باقی انواع کو چھوڑ کر ایک نوع کے متعلق قابل قبول ہوگی کیونکہ اسم جنس تو بہت سی انواع پر مشتمل ہوتا ہے۔ ابن سائدؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے کہا ”واللہ میں روئے زمین پر سے کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا“ اور اس کی نیت کسی خاص عورت سے نکاح نہ کرنے کی ہو تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسے اس کے اور خداوند تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ یہ لفظ عام ہے اور جنس کے عام افراد کے مابین تخصیص کا احتمال رکھتا ہے لیکن وہ خلاف ظاہر ہے لہذا قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں کوئی باندی نہ خریدوں گا“ اور اس کی نیت مولودہ (پیدائشی باندی) کی ہو تو اس کی یہ نیت باطل ہوگی کیونکہ یہ جنس کے افراد میں سے بعض افراد کی تخصیص نہیں ہے وہ تو وصف کی تخصیص ہے لہذا یہ وصف کوئی اور بھری ہونے کی نیت کے مشابہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا واللہ میں کہنا نہ کھاؤں گایا پانی نہ پیوں گا یا میں عورتوں سے نکاح نہ کروں گا تو اس کی قسم جنس کے بعض افراد کے متعلق ہوگی جیسا کہ ہم نے انہیں قبل بیان کیا۔ اور اگر اس نے مذکورہ الفاظ سے جنس کی نیت کی تو اسے سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی ہے۔

اور اگر اس نے عداء (صبح کے کھانے) اور العشاء (بفتح العین) (شام کے کھانے) کی قسم کھائی تو اس کا حکم سمجھنے کیلئے عداء اور العشاء کے معنی اور ان کے وقت کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ عداء اور عشاء (صبح اور شام کے کھانے) سے مراد وہ کھانا ہے جو انسان عادتاً پیٹ بھرنے کیلئے کھاتا ہے لہذا اس کے متعلق ہر علاقے کی عادت کا اعتبار ہوگا تو ان کے ہاں جو بھی عداء (صبح کا کھانا) ہوگا اس قسم کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر شری یہ قسم کھائیں کہ وہ عداء نہ کھائیں گے، پھر انہوں نے دودھ پی لیا تو وہ حائل نہ ہوں گے کیونکہ وہ اسے عادتاً پیٹ بھرنے کیلئے تناول نہیں کرتے۔ اور اگر کسی دیمائی نے یہی قسم کھائی پھر اس نے دودھ پی لیا تو وہ حائل ہو جائے گا کیونکہ دیمائی میں یہ صبح کا کھانا ہوتا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ عداء نہ کھائے گا۔ پھر اس نے روٹی کے علاوہ چاول یا کھجور وغیرہ اتنی مقدار میں کھائی کہ وہ حکم سیر ہو گیا تو وہ حائل نہ ہوگا اور یہ عداء نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے گوشت روٹی کے بغیر کھالیا تو وہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک حائل نہ ہوگا۔ (امام) کرنی نے یہی فرمایا ہے۔ **وہ** فرماتے ہیں کہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کوثر اور بصرہ میں صبح کا کھانا روٹی کے علاوہ نہیں ہوتا اور اس بارے میں حکم کا مدار عرف و عادت

پر ہوتا ہے۔ لہذا قسم کھانے والے کے یہاں جو معروف اور عادی خدائہ ہو اسی کے کھانے سے وہ حائث ہوگا اور جو ایسا نہ ہوگا اس پر وہ حائث نہ ہوگا۔ اور ہشامؒ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کی ہے جس نے ہر روز اور چاول کھائے کہ اس سے وہ حائث ہو جائے گا اور امام ابو یوسفؒ سے ہر روز خالوہ اور خبیص (بکھور کا حلوہ) کے متعلق مروی ہے کہ وہ ان کے کھانے سے حائث نہ ہوگا الا یہ کہ وہی اس کیلئے صبح کا کھانا (خداء) ہو اور اصول یہ ہے کہ ہر شرم میں خدائہ وہی ہوگا جو اس شرم میں خعارف و متداول ہو لہذا اس بارے میں قسم کھانے والے کی عادت کا اعتبار ہوگا۔ پھر اگر قسم کھانے والا کوئی ہو تو اس کی یہ قسم گندم اور جو کے متعلق ہوگی۔ دودھ اور ستو سے متعلق نہ ہوگی اور اگر وہ بدو ہو تو اس کی یہ قسم دودھ اور ستو کے بارے میں ہوگی اور جازی ہونے کی صورت میں اس سے ستو مراد ہوں گے اور ہمارے ان علاقوں (سرقند) میں اس سے گندم کی روٹی مراد ہوگی۔

ربا خدائہ کا وقت: تو اس کا وقت طلوع فجر سے لیکر زوال تک ہے کیونکہ خدائہ کا کھانا صبح کے وقت کے کھانے سے عبارت ہے اور نصف النہار کے بعد صبح کا وقت نہیں رہتا۔ اور عشاء (شام کے کھانے) کا وقت زوال سے لیکر نصف شب تک ہے کیونکہ لفظ "العشاء" (شام کے وقت کھانے) سے عبارت ہے اور شام کا وقت زوال سے شروع ہو جاتا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے العشاء کی دو رکعتیں پڑھیں اس سے راوی کی مراد نماز ظہر و عصر ہے اور ہمارے ان علاقوں میں العشاء سے مراد عصر کی نماز سے بعد کا وقت ہوتا ہے۔ جبکہ محرمی (حور) نصف شب سے لیکر طلوع صبح صادق تک کے وقت سے عبارت ہے۔ ابن سلعہؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے اپنی باندی سے کہا "اگر تو رات کو مجھے شام کا کھانا نہ کھائے تو میرا غلام آزاد" پھر اگر اس نے صرف ایک لقمہ کھایا اور مزید نہ کھایا تو یہ شام کا کھانا نہ ہوگا اور وہ اس وقت تک حائث نہ ہوگا جب تک وہ نصف شکم سیری تک نہ کھالے کیونکہ جو شخص ایک لقمہ کھالے تو عادتاً وہ کتا ہے میں نے نہ صبح کا کھانا کھایا اور نہ ہی شام کا۔ پھر جب وہ اکثر کھانا کھالے تو اسے عادتاً صبح کا کھانا کھانے والا کہا جاتا ہے۔ محلیؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ "وہ بالضرور اس کے پاس صبح کے وقت آجائے گا" کہ اگر وہ طلوع فجر سے لیکر نصف النہار تک اس کے پاس آجائے تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور وہی صبح کا وقت ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ صبح کے کھانے کا وقت یہی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ "وہ اس کے پاس بالضرور چاشت کے وقت آئے گا" تو اس سے مراد طلوع آفتاب کے بعد اس وقت سے لیکر جب صبح کی نماز پڑھنا جائز ہوتا ہے نصف النہار تک کا وقت مراد ہوتا ہے کیونکہ یہی وقت چاشت کی نماز کا وقت ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ صبح نہیں کرے گا" (یا صبح کا کھانا نہ کھائے گا) تو صبح کرنے (نصبیح) سے میرے نزدیک مراد طلوع آفتاب سے لیکر بڑی چاشت (مغنی الاکبر) تک کا وقت ہے اور جب بڑی چاشت کا وقت ہو جائے تو صبح کا وقت جاتا رہتا ہے کیونکہ نصبیح کا مادہ اصباح (صبح کرنے) سے باب نفعیل ہے جس میں کثرت اور زیادتی کے معنی پائے جاتے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں ایسی زیادتی ہو جو اصباح سے زیادہ ہو۔ محلیؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس سے صبح تک کلام نہ کریگا۔ امامؒ فرماتے

ہیں کہ جب رات کا آخری ایک تہائی حصہ رہ جائے تو وہ اس سے کلام کرے کیونکہ سحری کا وقت وہ ہے جو فجر سے قریب تر ہوتا ہے۔ "شام" امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ عشاء (شام) سے دو شامیں مراد ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک اس وقت سے شروع ہوتی ہے جب سورج ڈھلتا ہے کیا تو قیسیں جانتا کہ جب سورج ڈھل جائے تو تم کہتے ہو "کیف المسیت" (تو نے کیسے شام کی) اور شام کا آخری وقت وہ ہے جب سورج غروب ہو جائے۔ لہذا اگر اس نے زوال کے بعد یہ قسم کھائی کہ وہ شام ہونے تک ایسا نہیں کرے گا تو اس سے سورج کا ڈوب جانا مراد ہوگا کیونکہ اس قسم کو ابتدائی شام پر محمول کرنا ممکن نہیں لہذا اسے دوسری شام پر ہی محمول کیا جائے گا، واللہ اعلم۔

## فصل سیزدہم

### لباس اور پوشاک پر قسم کھانے کا بیان

اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ قیسی یا شلوار یا چادر نہ پہنے گا پھر اس نے قیسی یا شلوار یا (اوپر لینے کی) چادر کو بطور ازار بند باندھ لیا تو وہ حائث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے مذکورہ اشیاء کو بطور عمامہ باندھ لیا تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ مطلق لفظ میں عادت کا اعتبار ہوتا ہے اور ان اشیاء کو بطور ازار بند پہننا اور بطور عمامہ باندھنا لوگوں کی عادت نہیں ہے لہذا وہ حائث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ قیسی یا یہ چادر نہیں پہنے گا پھر وہ اسے جس طرح بھی پہنے حائث ہو جائے گا اور اگر اس نے چادر کو تہہ بند بنا لیا اور قیسی کو اوپر سے پن لیا یا اس نے غسل کیا تو قیسی کو اپنے سر پر لپیٹ لیا۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ اس عمامہ کو نہ پہنے گا" پھر اس نے اسے اپنے کندھے پر ڈال لیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اگر کوئی قسم کسی خاص چیز کے ساتھ متعلق ہو جائے تو اس میں اس کے نام کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ اس کے بارے میں عادی وصف اور طریقے کا، اس لئے کہ حاضرے میں صفت معتبر نہیں ہوتی اور یہاں نام باقی ہے گو اس کے پہننے کا یہ طریقہ لوگوں کی عادت کے مطابق نہیں ہے لہذا وہ اس سے حائث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ریشم نہ پہنے گا پھر اس نے ٹھوس (مصمت، یعنی جس کا تہہ ریشمی ہو) کپڑا پہن لیا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ کپڑا اپنے بانے کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ تانے (السداء) کی طرف۔ اس لئے کہ وہی اس کا ظاہری حصہ ہوتا ہے اور تہہ ظاہری حصہ نہیں ہوتا اور اس باب کے مسائل کی مثال تو وہ ہے جو الجائع میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ دو قیسیں نہیں پہنے گا پھر اس نے ایک قیسی پہنی اور پھر اس کو اتار دیا، پھر اس نے دوسری قیسی پہنی پھر اسے اتار دیا تو وہ اس وقت تک حائث نہ ہوگا جب تک کہ وہ ان دونوں کو ایک ساتھ نہ پہنے، اس لئے کہ دو قیصوں کے پہننے کا عرفاً "مفوم" یہ ہے کہ وہ ان دونوں کو ایک ساتھ پہنے۔ اور اگر اس نے کہا "واللہ میں ان دونوں قیصوں کو نہ پہنوں گا" پھر اس نے ان میں سے ایک کو پہنا اور پھر اتار دیا پھر اس نے دوسری قیسی پہنی تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ یہاں قسم دو خاص اشیاء سے متعلق تھی لہذا یہاں نام کا اعتبار ہوگا

اس کے عادتاً" پہننے کا نہیں۔ فقہاء اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کوئی شے نہ پہنے گا، اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر اس نے لوہے کی زرہ یا عورت کی اوڑھنی یا موزے یا ٹوپی پہن لی تو وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ ان تمام پر پہننے کا لفظ صادق آتا ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی اسلحہ نہ پہنے گا، پھر اس نے تلوار لٹکائی یا اس نے تیر کمان کندھے پر ڈالی یا ڈھال اٹھائی تو وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ اس تمام کو ان کا پہننا نہیں کہا جاتا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے تلوار لٹکائی اور یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے تلوار پہنی۔ اور اگر اس نے لوہے وغیرہ کی زرہ پہنی تو وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ اسلحہ اسی طرح پہنا جاتا ہے۔ اور فقہاء اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ روٹی نہ پہنے گا پھر اس نے سوتی (Cotton) والا کپڑا پہن لیا تو وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ روٹی کو حقیقتاً پہننا ممکن نہیں لہذا اسے ایسے لباس پر محمول کیا جائے گا جو اس سے بنایا جاتا ہے۔ اور اگر اس نے ایسی قبا پہنی جو سوت سے بنی ہوئی تو نہ ہو مگر اس کا حاشیہ سوت کا ہو تو وہ حائض نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی نیت حاشیے والی قبا کی ہو کیونکہ حاشیہ لباس نہیں ہے لہذا اس کو قسم شامل نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس نے سوت اور کتان (Cotton) سے بنی ہوئی قبا پہنی تو وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ روٹی کے بارے میں کھائی گئی قسم اس سے تیار کردہ لباس پر محمول ہوگی اور مذکورہ لباس کا کچھ حصہ سوت سے بنایا گیا ہے۔

اور بشرط امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ بالضرور اس کپڑے سے قمیص اور شلوار کاٹے گا، بعد ازاں اس نے اس سے قمیص کاٹ کر بنالی اور اسے جتنا چاہا پہنا، پھر اس نے وہی قمیص کاٹ کر شلوار بنادی پھر اسے بھی پہنا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ قمیص کپڑا بھی ہے جس سے کاٹ کر اس نے شلوار بنالی ہے اور چونکہ ابھی اس پر کپڑے کا عنوان باقی ہے لہذا وہ حائض نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے ایک قمیص کے متعلق یہ قسم کھائی کہ وہ اس سے بالضرور قبا اور شلوار بنائے گا پھر اس نے اس سے قبا کاٹی اور اسے پہنا یا نہ پہنا بعد ازاں اس نے اس سے شلوار کاٹی تو جیسے ہی اس نے اسے کاٹ کر قبا بنائی وہ اپنی قسم میں حائض ہو جائے گا کیونکہ اس نے شلوار ایسے کپڑے سے کاٹی ہے جو قمیص نہیں کہلاتی حالانکہ اس کی قسم کا تقاضا یہ تھا کہ قمیص سے شلوار کاٹی جاتی نہ کہ قباء سے۔ الزیادات میں ہے کہ اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے اس کپڑے سے قبا اور شلوار نہ کاٹی، اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے اس تمام کپڑے کو قبا بنا دیا اور اسے ہی دیا بعد ازاں اس نے قبا کو اوچھڑ دیا اور اس کو شلوار بنا دیا، تو اس سے وہ حائض نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی نیت یہ ہو کہ وہ کچھ اس سے اور کچھ اس سے کپڑا لیکر اسے بنائے گا اور وہ سبقت حالت پر ہی ہو۔

عمرو امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ اس کپڑے کو نہ پہنے گا پھر اس نے اسے کاٹ کر دو شلواریں بنالیں پھر اس نے یکے بعد دیگرے انہیں پہنا تو وہ حائض نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس کی دو شلواریں ہو گئیں تو وہ کپڑا نہ رہا کیونکہ مشارالہ کپڑے کو پہننے سے مراد یہ تھا کہ اسے ایک ہی مرتبہ پہنا جائے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق سنا ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ اس کپڑے کو نہ پہنے

گا، پھر اس نے اس سے کئی نویں بنائیں، پھر اس نے انہیں پسنا تو وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ جب اس کپڑے کو کٹ کر نویں بنائی گئیں تو اس پر کپڑے کے نام کا اطلاق درست نہ رہا کیونکہ ٹوپی کو کپڑا نہیں کہا جاتا اور اگر اس نے اس سے کٹ کر قیص بنائی پھر اس میں سے اتنا تھوڑا سا کپڑا بچ رہا جس سے کرتے کی کلی یا اسی قسم کی کوئی شے بنائی جاسکتی ہو تو وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ اتنی مقدار کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ لہذا وہ اس کپڑے کا پسینے والا ہوگا جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ اتار نہ کھائے گا پھر اس نے اس کے چند دانے کھائے تو اس کا یہی حکم ہے اسی طرح اگر اس نے اس کپڑے سے جرابیں بنائیں پھر اس نے انہیں پہن لیا تو وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے اس کو کٹ کر جرابیں بنائیں، تو اس پر کپڑے کا نام باقی نہ رہا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت کا بنا ہوا کپڑا نہ پہنے گا، پھر اس نے اس میں سے کچھ حصہ کٹ دیا پھر اس کو پہن لیا پھر اگر جو حصہ اس نے کاٹا ہو اس سے تہہ بند یا چادر نہ بنائی جاسکتی ہو تو وہ حائض نہ ہوگا اگر وہ اتنا کپڑا ہو کہ اس سے مذکورہ کپڑے بنائے جاسکتے ہوں تو وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ کپڑے کا نام ایسے کپڑے پر بولا جاتا ہے جس سے ستر چھپایا جاسکتا ہو جس کی کم از کم مقدار تہہ بند ہے۔ تو جو کپڑا اس سے کم ہو وہ کپڑا (ٹوپ) نہیں ہے۔ اسی طرح اگر عورت نے قسم کھائی کہ وہ کپڑے نہ پہنے گی، پھر اس نے اوڑھنی یا بڑی چادر پہن لی تو وہ حائض نہ ہوگی۔ یہاں اس سے مراد ایسی اوڑھنی ہے جو تہہ بند کی مقدار میں کپڑے پر مشتمل نہ ہو اگر اس کی اوڑھنی اتنے کپڑے پر مشتمل ہو تو وہ حائض ہو جائے گا، بشرطیکہ اس نے اسے پہن لیا اگرچہ اس سے اس کا ستر نہ چھپایا جاسکتا ہو۔ اسی طرح اگر حالف نے اس کپڑے کا علمہ پسنا تو تب بھی وہ حائض نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اسے سر پر لیٹ لے اور وہ کپڑا تہہ بند یا بڑی چادر کی مقدار میں ہو یا اس سے قیص یا بنیان یا شلوار بنائی جاسکتی ہو کیونکہ اگر علمہ تہہ بند کی مقدار میں نہ ہو تو اسے کپڑا پسینے والا نہیں کہا جاسکتا لہذا وہ اس سے حائض نہ ہوگا اور جب وہ کپڑا تہہ بند یا چادر کی مقدار میں ہو تو گویا اس نے ایسا لباس پہن لیا ہے جو کپڑا کہلاتا ہے الا یہ کہ اس نے یہ لباس اپنے جسم کے ایک خاص حصے میں پسنا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے قیص اپنے سر پر پہنی ہو، اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت کے بنے ہوئے کپڑے میں سے نہ پہنے گا اور اس نے کوئی کپڑا نہ کما تو وہ ازار بند نہیں کاج اور کلی وغیرہ پسینے سے حائض نہ ہوگا۔ یہ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کیونکہ عرف و عادت کے مطابق ان اشیاء کے استعمال کو کپڑا پہننا نہیں کہا جاتا اور جس نے یہ اشیاء پہنی ہوں اسے کپڑا پسینے والا نہیں قرار دیا جاتا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس نے اپنے کپڑے میں اس کپڑے سے ایک باشت مرہ کپڑے کا پوند لگا کر پسنا تو وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک اتنی مقدار میں کپڑا پہننا کپڑے کے حکم میں ہے لہذا وہ اس کپڑے کا پسینے والا ہو جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کپڑا نہ پہنے گا تو وہ علمہ یا سر پر ڈالنے والی اوڑھنی استعمال کرنے سے حائض نہ ہوگا البتہ شلوار پسینے سے وہ حائض ہو جائے گا اور قضاء اس شخص کے متعلق یہ فرما چکے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس عورت کے بنے ہوئے کپڑے میں سے نہ پہنے گا، پھر اس نے اس عورت کا بنا ہوا ریشمی کپڑا پہن لیا تو وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ اس کا یہ وصف کپڑے کی طرف منسوب ہوتا ہے لیکن اگر وہ اس کا بنا ہوا کپڑا (کساء) ہو جس میں تہا سوئی ہو، تو اگر اسے کپڑا (ٹوپ) کہا جاتا ہو تو وہ حائض ہو جائے گا ورنہ وہ حائض نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ "فلاں" کا (کھدی پر) بنا ہوا



کپڑا نہ پہنے گا، پھر اسے اس کے غلاموں نے بتا، پھر اگر وہ مذکورہ شخص خود بھی اپنے ہاتھ سے کام کرتا ہو تو وہ حادث نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اس کے بے ہوئے کپڑے کو پہنے۔ اور اگر وہ شخص ہاتھ سے کام نہ کرتا ہو تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ ”نسیج“ بننے کی حقیقت یہ ہے کہ انسان اسے خود اپنے ہاتھ سے بنے۔ پھر اگر اسے حقیقی مفہوم پر محمول کرنا ممکن ہو تو اس پر محمول کیا جائے گا ورنہ اس کے مجازی مفہوم پر ہی محمول سمجھا جائے گا۔ پھر اگر مذکورہ شخص اپنے ہاتھ سے کام نہ کرتا ہو تو اس کی قسم سے حقیقی مفہوم مراد نہ ہوگا لہذا اس کی اس قسم کو مجاز پر محمول کیا جائے گا اس کی جانب سے دوسرے کو پہنے کا حکم دینا ہے۔

بشرِ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ کالا لباس نہ پہنے گا، تو امامؒ نے فرمایا کہ اس سے مراد ایسا کالا لباس ہوگا جو پہنا جاتا ہو لہذا ازار بند، بنن اور کاج وغیرہ کے استعمال کی صورت میں حادث نہ ہوگا کیونکہ یہ کپڑا پہننا نہیں ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو کوئی شے نہ پہنائے گا، اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر اس نے اسے ٹوپی یا سوزے یا جرابیں پہنا دیں تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ کسوت (لباس) اس کا نام ہے جو پہنا جاتا ہے اور یہ بات قلیل و کثیر دونوں صورتوں میں پائی جاتی ہے۔ اور عمرو امام محمد رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی عورت کو کپڑا نہ پہنائے گا، پھر اس نے اسے سر پر اوڑھنے والی اوڑھنی بھیج دی، تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ حادث نہ ہوگا تو گویا انہوں نے کسوت (پوشاک) سے مراد ایسا لباس لیا ہے جو قسم کے کفارہ میں جائز اور کافی ہوتا ہے اور اس کا یہ قول لا الیس ثوباً (میں کوئی کپڑا نہ پہنوں گا) کے قانع مقام ٹھہرایا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو کپڑا نہ پہنائے گا، پھر اس نے اسے چند درہم دے دیئے جن سے اس نے کپڑا خرید لیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے کپڑا نہیں پہنایا اس نے چند درہم دیئے تھے اور اجازت دی تھی کہ وہ ان سے جو چاہے خرید لے اور اگر اس نے اس کے پاس کسی پوشاک کا کپڑا بھیج دیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ حقوق کا تعلق قاصد سے نہیں بلکہ مرسل کی جانب سے ہوتا ہے۔

## فصل چہارم

### سواری پر سوار ہونے کی قسم کھانا

اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ کسی جانور پر سوار نہ ہوگا تو اس سے ایسے جانور پر سواری مراد ہوگی جس پر لوگ اپنی اقامت گاہوں میں اپنی ضروریات کیلئے سواری کرتے ہیں۔ اگر وہ اونٹ یا گائے پر سوار ہوا تو وہ حادث نہ ہوگا اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ہر جانور پر سوار ہونے سے حادث ہو جائے کیونکہ دابہ (جانور) ہر اس جانور کا نام ہے جو زمین پر چلا ہو۔ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا (مور: ۶۰)  
اور زمین پر کوئی چلنے پھرنے والا نہیں مگر اس کا رزق خدا کے ذمہ ہے۔

نیز فرمایا:

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الذِّينَ كَفَرُوا (الانفال: ۵۵)  
جانداروں میں سب سے بدتر خدا کے نزدیک وہ لوگ ہیں جو کافر ہیں۔

مگر یہاں فقہاء نے استحسان سے کام لیا ہے اور قسم کو ایسے سواری کے جانوروں پر محمول سمجھا ہے جن پر لوگ شہروں میں اور اپنی ضروریات کیلئے سوار ہوتے ہیں مثلاً گھوڑا، ٹیگر اور گدھا۔ یہ عرف و عادت کی بنا پر عام لفظ کی تخصیص ہے کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ اس کا ارادہ ہر جانور پر سوار ہونے کا نہ تھا اور یہ بات سبھی کو معلوم ہے کہ شہروں میں ضروریات کیلئے لوگ عادتاً ”ہاتھی“ اونٹ اور گائے پر سوار نہیں ہوتے اگر اس نے خاص طور پر گھوڑے کی نیت کی تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ الفاظ اس کا احتمال رکھتے ہیں مگر ظاہری عموم کے خلاف ہونے کی بنا پر فیصلہ کرتے ہوئے اسے سچا نہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گھوڑے پر سوار نہ ہوگا، پھر وہ ٹیگر ہو گیا یا اس نے قسم کھائی کہ وہ ٹیگر پر سوار نہ ہوگا پھر وہ گھوڑے پر سوار ہو گیا تو ان دونوں صورتوں میں وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ ”الفرس“ عربی گھوڑے کا اور ”البرؤن“ (ٹیگر) شری (پارسی) گھوڑے کا نام ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ کسی عربی شخص سے کام نہ کرے گا، پھر اس نے کسی عجمی شخص سے بات کر لی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ سوار نہ ہوگا اور اس نے کہا کہ میری نیت گھوڑے پر سوار ہونے کی تھی تو اسے نہ تو عدالت میں سچا سمجھا جائے گا اور نہ ہی اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین کیونکہ یہاں سواری کا جانور مذکور نہیں ہے لیکن اس کی تخصیص کا کوئی احتمال اور امکان نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گھوڑے (خیل) پر سوار نہ ہوگا، پھر وہ ٹیگر ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ لفظ الخیل (گھوڑا) اسم جنس (Generic Noun) ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً (النحل: ۸۱)  
اور اسی نے گھوڑے، ٹیگر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور وہ تمہارے لئے باعث زینت ہیں۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الخيل في نواصيها الخير الى يوم القيامة  
قیامت کے دن تک اللہ تعالیٰ نے گھوڑے کی پیشانی میں خیر رکھ دی ہے۔

لہذا یہ لفظ اپنے تمام افراد کو عام اور شامل ہوگا۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کسی جانور پر سوار نہ ہوگا، اور وہ اس وقت کسی جانور پر سوار ہو اور وہ اسی حالت میں کچھ دیر اور رہے تو خواہ وہ جانور چل رہا ہو یا نہ وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا سوار ہونا آغاز کا احتمال رکھتا ہے اور یہ حالت ہر آن متجدد رہتی

ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ کپڑا نہ پہنے گا، اور وہ اس وقت کپڑا پہنے ہوئے ہو یا اس نے کہا کہ وہ اس فرش پر نہ بیٹھے گا، اور وہ اس وقت فرش پر بیٹھا ہوا ہو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اگر وہ اپنی قسم کے فوراً بعد سواری سے نیچے اتر آیا یا اس نے لباس اتار دیا یا وہ اپنی مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک وہ حادثہ نہ ہوگا مگر امام زفر رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ہم اس مسئلے کا قبل ازیں ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی سواری پر سوار نہ ہوگا، پھر وہ مذکورہ شخص کے غلام کی سواری پر سوار ہو گیا خواہ اس پر قرضہ ہو یا نہ ہو وہ حادثہ نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حادثہ ہو جائے گا اگر اس پر قرضہ ہو تو۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وہ اس کا مالک نہ ہوگا اور اس کی ملکیت آقا کی طرف منسوب ہوگی نہ کہ اس کے غلام کی طرف اور اگر اس پر قرضہ نہ ہو تو اس کی ملکیت غلام کی طرف منسوب ہوگی لہذا وہ حادثہ نہ ہوگا جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حقیقتاً وہ مالک ہی کی ملکیت ہے لہذا وہ اس پر سوار ہونے کی بنا پر حادثہ ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی مرکب (سوار ہونے کی شے) پر سوار نہ ہوگا اور اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر وہ کشتی یا محمل (کباوے) یا کسی پالان (اکاف) یا زین والے جانور پر سوار ہو گیا تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ سوار ہونا پایا گیا ہے زین اور پالان (اکاف) والے جانور کی صورت میں تو کوئی شک ہی نہیں جبکہ کشتی میں سوار ہونے کی بنا پر اس لئے کہ قرآن مجید میں اسے سوار ہونا قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے:

وقال اركبوا فيها بسم الله مجربها ومرسها اور کہا (نوحؑ نے) کہ خدا کا نام لے کر اس میں سوار ہو جاؤ (کہ اسی کے ہاتھ میں ہے) اس کا چلنا اور  
(محرر: ۳)

ٹھہرنا۔

واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل پنجم

### زمین، بچھونے یا چارپائی وغیرہ پر بیٹھنے کی قسم کھانا

اگر اس نے زمین پر بیٹھنے کی قسم کھائی تو وہ اس وقت تک حادثہ نہ ہوگا جب تک وہ زمین پر نہ بیٹھے اور اس کے اور زمین کے درمیان کپڑے کے سوا کوئی شے نہ ہو اور اگر اس کے اور زمین کے درمیان چٹائی، بوریا، بستر، کرسی یا کوئی ایسی شے ہو جسے اس نے نیچے بچھا دیا ہو تو وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ زمین پر بیٹھنے والا وہ ہوتا ہے جو تنگی زمین پر بیٹھے اور اس کے اور زمین کے درمیان کوئی شے حائل نہ ہو اسی کو حقیقتاً زمین پر بیٹھنا کہا جاتا ہے الا یہ کہ ایسا بیٹھنا جو زمین سے متصل کسی کپڑے پر ہو اسے بھی عرفاً "زمین پر بیٹھنا" کہا جاتا ہے اور جب اس کے اور زمین کے درمیان کوئی ایسی شے حائل ہو جائے جو منفصل ہو مثلاً بستر یا چٹائی تو اسے زمین پر بیٹھنا نہیں

کما جاتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ کما جاتا ہے کہ وہ بستر یا چٹائی پر بیٹھا نہ کہ زمین پر۔ پھر جب اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس فرش پر نہ بیٹھے گا یا اس چٹائی پر یا اس بستر پر نہ بیٹھے گا پھر اس جگہ ویسی ہی کوئی اور شے رکھ دی جائے اور وہ اس پر بیٹھ جائے تو حائث نہ ہوگا کیونکہ بیٹھنا اسی دوسری شے کی جانب منسوب ہوگا نہ کہ پہلی شے کی طرف۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر چٹائی (مٹفہ) کو بوریے پر بچھا دیا جائے تو یہ نہیں کما جاتا کہ وہ بوریے پر بیٹھا ہے بلکہ یہ کہ وہ چٹائی پر بیٹھا ہے۔ اسی طرح اگر بچھونے کے اوپر کوئی اور بچھونا یا بستر پر کوئی اور بستر بچھا دیا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ البتہ بچھونے کی صورت میں خاص طور پر امام ابو یوسف رحمہ اللہ مذکورہ حکم کے خلاف ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس بچھونے پر نہ سوئے گا پھر اس نے اس پر کوئی اور بچھونا بچھا دیا اور وہ اس پر سو گیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ سونے میں یہ دونوں بچھونے ہی مقصود ہوتے ہیں اور یہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس میں آرام دہی کی خاصیت بڑھ جائے اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس بچھونے پر نہ سوئے گا پھر اس نے اس کے اوپر باریک پردہ (قراں) یا پلنگ پوش ڈال دیا اور پھر وہ اس پر سو گیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ ان کے ہونے سے بچھونے پر سونے کا عنوان نہیں بدلتا۔

اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس چارپائی پر یا اس چوڑے پر نہ لیٹے گا یا وہ اس چھت پر نہ سوئے گا پھر وہ اس کے اوپر مصلیٰ یا بچھونا یا بستر بچھا دے پھر اس پر بیٹھ گیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ کما جاتا ہے امیر تخت پر بیٹھا اگرچہ اس پر کوئی بچھونا ہی ہو۔ اور کما جاتا ہے وہ چھت پر سویا خواہ وہ بچھونا بچھا کر ہی سویا ہو۔ اور اگر اس نے تخت پر کوئی اور تخت بچھا دیا یا چوڑے پر کوئی اور چوڑا بنا دیا یا چھت پر کوئی اور چھت ڈال دی تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ اب بیٹھنا دوسری شے کی طرف منسوب ہوگا پہلی کی طرف نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی نیت برہنہ تخت وغیرہ پر بیٹھنے کی ہو تو قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی، یعنی کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ تخت پر نہ سوئے گا پھر وہ تخت پر بچھونا بچھا کر سو گیا۔ کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جو اس کے کلام سے ظاہر نہیں ہوتی۔ اور اگر اس نے کہا واللہ میں اس تخت کے تختوں یا اس کشتی کے تختوں پر نہیں سوؤں گا پھر اس نے ان پر کوئی بچھونا بچھا لیا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ وہ اس کے تختوں پر نہیں سویا۔ اور ”الاصل“ میں مذکور ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ زمین پر نہ چلے گا پھر وہ اس طرح چلا کہ اس کے پاؤں میں موزے یا جوتے ہوں تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ عادتاً زمین پر اسی طرح چلا جاتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اس نے اس کے اور زمین کے درمیان کوئی ایسی شے نہیں بچھائی جو اس سے علیحدہ ہو اور اگر وہ بستر پر چلا تو حیث نہ ہوگا کیونکہ کما جاتا ہے کہ وہ بستر پر چلا ہے۔ اور شعر میں بھی وارد ہے:

نحن بنات طارق نمشی علی المنارق

ترجمہ: ہم ستارہ شب کی بیٹیاں ہیں، قالینوں پر چلتی ہیں۔

اور اگر وہ چھت پر چلا تو حائث ہو جائے گا کیونکہ کما جاتا ہے کہ یہ چھت کی زمین ہے اور جو شخص چھت پر ہو اسے زمین پر ہی کما جاتا ہے۔

## رہائش، رہائشی مکانات، ٹھکانہ پکڑنے اور رات گزارنے وغیرہ پر قسم کھانا

سکئی یعنی رہائش پر قسم کھانے کی صورت یہ ہے کہ وہ قسم کھائے کہ وہ اس مکان میں نہ رہے گا، خواہ وہ اس میں رہائش پذیر ہو یا نہ ہو۔ اگر تو وہ اس میں رہائش پذیر نہ ہو تو اس کے سکونت پذیر ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ بذات خود اس میں رہائش اختیار کرے اور اس میں ضرورت کا سامان منتقل کرے اور اس کو اپنا گھر بنالے جب اس نے ایسا کر لیا تو وہ اس مکان کا ساکن ہو گیا اور اپنی قسم میں حاث ہو گیا کیونکہ سکئی سے مراد یہ ہے کہ وہ مستقل طور پر اس مکان میں منتقل ہو جائے کیونکہ اگر کوئی شخص کسی مسجد میں بیٹھ جائے اور وہاں رات گزارے تو اسے مسجد کا رہائشی نہیں کہا جاتا اور اگر وہ اپنی ضرورت کا سامان لیکر وہاں مقیم ہو جائے تو تب اسے ساکن، قرار دیا جاتا ہے جس سے ثابت ہوا کہ سکونت کی صورت وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے اور یہ بات اسی صورت میں پوری ہوتی ہے جس صورت میں لوگ سکونت اختیار کرتے ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر وہ اس میں پہلے سے ہی مقیم ہو پھر وہ قسم کھالے کہ وہ اس میں نہ رہے گا تو وہ اپنی قسم کو اس وقت تک پورا کرنے والا نہ ہوگا جب تک وہ خود اس کے بیوی بچے اور اس کے ساتھ رہنے والے لوگ ان کا ساز و سامان اور اس کے خدام اور ماتحت لوگوں سمیت وہاں سے منتقل نہ ہو جائے۔ اگر اس نے ایسا نہ کیا اور اسی وقت سے اس نے منتقل ہونا شروع نہ کیا جبکہ اس کیلئے ایسا کرنا ممکن بھی ہو تو وہ حاث ہو جائے گا۔ یہاں تین صورتیں ہوں گی۔

(۱) جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اس میں رہائش نہ رکھے گا، تو وہ فوراً اپنے بال بچوں اور سامان سمیت وہاں سے نقل مکانی کر گیا تو وہ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک حاث نہ ہوگا البتہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حاث ہو جائے گا یہ ویسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ اگر کوئی شخص سوار ہو اور یہ قسم کھائے کہ وہ سوار نہ ہوگا یا کپڑا پہنے ہوئے ہو اور یہ قسم کھالے کہ وہ کپڑا نہ پہنے گا پھر وہ فوراً سواری سے اتر گیا اور اس نے قبضہ اتار دی تو وہ حاث نہیں ہوگا۔ ہم اس مسئلے کو ازیں قبل ذکر کرتے ہیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ وہ خود تو فوراً نقل مکانی کر گیا لیکن اس کے اہل و عیال وہاں سے منتقل نہ ہوئے تو ہمارے ائمہ فرماتے ہیں کہ وہ حاث ہو جائے گا مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ حاث نہ ہوگا کیونکہ دلیل یہ ہے کہ اس کے حاث ہونے کی شرط اس کی وہاں اپنی رہائش ہے اور وہ اب وہاں ساکن نہیں ہے لہذا وہ حاث نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ شرمیں نہیں رہے گا پھر وہ خود وہاں سے چلا گیا اور اس کے اہل و عیال وہیں رہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ ہمارے خلاف حجت قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر میں خود مکہ سے چلا جاؤں اور وہاں اپنے کچھ کاغذات چھوڑ جاؤں تو کیا میں مکہ مکرمہ کا ساکن رہوں گا؟ ہمارا استدلال یہ ہے کہ کسی گھر میں رہنا عرف و عادت کے مطابق ہوتا ہے اور وہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا مستقل طور پر رہنے

کی نیت سے کسی جگہ رہنے کا نام ہے اور اس طریقے پر رہتا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کوئی شخص ویسے نہ رہے جیسے لوگ عادتاً رہتے ہیں جب اس نے قسم کھالی کہ وہ اس میں نہ رہے گا اور وہ اس وقت اس میں رہائش پذیر ہو تو قسم پورا کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ وہاں سے اپنی سکونت منتقل کر دے تو جب اس نے ایسا نہ کیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے قول ”میں اس گھر میں سکونت اختیار نہ کروں گا“ کے ذریعے خود کو اس گھر میں رہنے سے روکا ہے اور اس میں رہائش رکھنے کو اس گھر میں موجود کسی سبب کی بنا پر ناپسند کیا ہے اور انسان عادتاً جس چیز کو ناپسند کرے خود کو اس سے روکتا ہے اسی سے وہ اپنے اہل و عیال کو بھی بچاتا ہے لہذا اس کی یہ قسم رہائش پر اور اسی اشیاء پر جن کے ساتھ عادتاً سکونت اختیار کی جاتی ہے واقع ہوگی پھر جب وہ خود وہاں سے چلا گیا اور اس نے اپنے اہل و عیال کو اس میں چھوڑ دیا تو قسم پورا کرنے کی شرط نہ پائی گئی۔ لہذا وہ حادث ہو جائے گا اور عادتاً کائنات کے رجسٹروں کے ساتھ گھروں میں رہائش نہیں رکھی جاتی لہذا ان کے باقی رہنے سے اس کی سکونت اور رہائش کا باقی رہنا لازم نہیں آتا لہذا اس کا حوالہ بے موقعہ ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جس نے قسم کھالی کہ وہ اس گھر میں سکونت نہ رکھے گا پھر وہ خود اس میں سے چلا جائے اور اس کے گھر والے اور ساز و سامان ابھی اسی گھر میں ہو تو اسے عرف و عادت میں اسی گھر میں رہنے والا کہا جاتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ جب اسے کہا جائے اور وہ بازار میں ہو تو کہاں رہتا ہے؟ تو وہ کتا ہے فلاں جگہ حالانکہ وہ اس وقت وہاں نہیں ہوتا۔ اسی تفصیل سے اس میں اور شہر میں فرق ثابت ہوتا ہے وہ اس طرح کہ جو شخص بصرہ میں ہو اسے کوفہ کا رہنے والا نہیں کہا جاتا۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ وہ خود بھی وہاں سے منتقل ہو گیا اور اہل و عیال اور ساز و سامان کو بھی وہاں سے لے گیا البتہ اس نے وہاں تھوڑا سا اثاثہ چھوڑ دیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حادث ہو جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر چھوڑا ہوا سامان اتنا کم ہو جس سے نہ تو پورا گھر بھرتا ہو اور نہ ہی گھر کا کچھ تو وہ حادث نہ ہوگا اور میرے نزدیک اس کی کوئی واضح حد نہیں ہے اس کا تعلق تو استحسان اور لوگوں کے تعامل و برتاؤ سے ہے۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول ”اس نے تھوڑا سا سامان چھوڑ دیا“ سے مراد وہ سامان ہے جو پختل افتاء نہ ہو اور اس جیسا سامان چھوڑا جاسکتا ہو۔ اور اگر اس نے وہاں کھوئی یا جھاڑو چھوڑ دیا تو وہ حادث نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلیل اثاثے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ عموماً ایسی اشیاء رہنے دی جاتی ہیں جیسے کھوئی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی قسم پوری کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ وہاں سے اپنی سکونت کا ازالہ کر دے جب اس کی اشیاء میں سے کوئی شے پیچھے رہ جائے تو اس کیلئے قسم پوری کرنے کی شرط کھل طور پر نہیں پائی گئی لہذا وہ حادث ہو جائے گا۔ اگر اسے نکلنے اور وہاں سے خود منتقل ہونے اور سامان منتقل کرنے سے روک دیا گیا یا لوگ اس پر چڑھائی کرتے ہوں یا اس کو مجبور کرتے ہوں کہ وہ مکان خالی نہ کرے تو وہ حادث نہ ہوگا اگرچہ وہ وہاں اسی حالت میں کئی دن رہا ہو کیونکہ وہ خود اس میں مقیم نہیں رہا بلکہ اس کو مقیم رکھا گیا ہے لہذا وہ حادث نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ رہائش جاری رکھنا شروع کرنے ہی کی طرح ہے۔ اور جس نے قسم کھالی کہ وہ اس گھر میں سکونت نہ رکھے گا اور وہ اس وقت شہر سے باہر ہو پھر اس کو اٹھا کر وہاں زبردستی لے جایا گیا تو وہ حادث نہ ہوگا تو اسی طرح رہائش جاری رکھنے

کا بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ کہ وہ اکراہ و جبر کے ساتھ ہو۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اسی وقت وہاں سے نکل جائے اور اس نے اپنا پورا سامان مکان میں چھوڑ دیا پھر اس نے تین دن مکان کی تلاش میں گزار دیئے اور اسے کرائے پر مکان نہ ملا اور اس کیلئے فقط یہ بات ممکن تھی کہ وہ خود اس مکان سے نکل جائے اور اپنا سامان گھر سے باہر رکھ دے تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ یہ سب کچھ منتقل ہونے کے سلسلے میں ہی ہے اس لئے کہ منتقل ہونا عرف و عادت پر محمول ہوتا ہے اور لوگوں کی عام عادت یہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف ہی منتقل ہوتے ہیں نیز اس لئے بھی جب تک وہ مکان کی تلاش میں ہو اس وقت تک وہ منتقل ہونے میں مشغول ہوتا ہے۔ جیسے کہ اگر وہ گھر سے ایسے شخص کی تلاش میں نکلا جو سامان اٹھا سکے تو اس کا یہی حکم ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر رہنے والا خوشحال ہو اور اس کا ساز و سامان بہت زیادہ ہو اور وہ اس بات کی استطاعت رکھتا ہو کہ کسی ایسے فرد سے اجرت پر معاملہ طے کرے جو ایک ہی دن میں سامان منتقل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور پھر اس نے ایسے نہ کیا اور وہ خود ایک ایک کر کے سامان منتقل کرنے میں لگ گیا اور اس طرح اسے ایک سال لگ گیا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نقل مکانی میں وقفہ نہ آیا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ حائث ہونے کی صورت یہ ہے کہ وہ اس مکان میں جم کر بیٹھ رہے اور جو شخص نقل مکانی میں مشغول ہو در جم کر بیٹھنے والا نہیں ہوتا نیز اس لئے بھی کہ اس پر جلدی جلدی منتقل ہونا لازمی نہیں کیا اسے یہ علم نہیں کہ اگر وہ لوگوں کی عادت کے مطابق نقل مکانی کرے تو وہ حائث نہ ہوگا گو کوئی اور شخص اس کی نسبت جلدی نقل مکانی کر سکتا ہو پھر اگر وہ خود وہاں سے منتقل ہو گیا اور اس نے کہا کہ میں نے اسی کا ارادہ کیا تھا تو اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں نہ ٹھہرے گا اور وہ اس وقت اس میں ساکن ہو تو اسے عدالت میں سچا نہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ خلاف ظاہر ہے البتہ اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے بایں سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے اور اگر اس نے اس وقت قسم کھائی جب وہ اس میں ساکن نہ ہو اور اس نے کہا میرا ارادہ اپنے جسم کے ساتھ وہاں نقل مکانی کرنے کا تھا تو اسے سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے اور اس میں خود اس کے خلاف سختی ہے۔

کسی کے ساتھ رہنے کی قسم کھانا:

اگر کوئی شخص کسی اور شخص کے ساتھ کسی مکان میں رہائش پذیر ہو پھر ان میں سے ایک نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس ساتھی کے ہمراہ وہاں نہ رہے گا“ اگر تو اس نے فوراً نقل ہونا شروع کر دیا اور یہ اس کیلئے ممکن بھی ہو تو صحیح ورنہ وہ حائث ہو جائے گا۔ اور منتقل ہونے کی صورت وہی ہوگی جو ہم نے اوپر بیان کی ہے کہ جب وہ گھر میں ساکن ہو اور یہ قسم کھائے کہ وہ اس میں نہ رہے گا کیونکہ باہم اکٹھے رہنے کی صورت وہی ہو سکتی ہے جو ان دونوں کو ایک ہی جگہ میں جمع کر دے لہذا جب وہ اسی وقت وہاں سے منتقل نہ ہوگا تو باہم اکٹھے رہنے کی صورت میں رہائش جاری رکھنا گویا دوسرے رفیق کے ساتھ رہائش اختیار کرنا ہے لہذا وہ حائث ہو جائے گا۔ پھر اگر قسم کھانے والے نے اپنا سامان مخلوف علیہ (جس کے متعلق قسم کھائی ہو) کے پاس امانت ”رکھوا دیا یا اس کو

عاریتاً دے دیا پھر وہ مکان کی تلاش میں نکلا مگر اسے کوئی مکان نہ ملا اور وہ اس مکان میں اپنے ساتھی کے پاس واپس نہ آیا، امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے اس کو اپنا سالن چھہ کر دیا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا اور وہ اسی وقت وہاں سے نکل گیا تو وہ اس کے ہمراہ رہنے والا نہ رہے گا، لہذا حائث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کے پاس سالن ودیعت رکھوا دیا اور پھر وہ وہاں سے چلا گیا پھر اس میں عدم واپسی کے خیال سے اس میں سے نکل گیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح عاریتاً سالن دینے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ جب اس نے اس شے کو چھہ کر دیا اور اسے دوسرے کے قبضہ میں دے دیا اور وہ بذات خود اس میں سے نکل کر چلا گیا تو وہ بذات خود اس کا رہنے والا نہ رہا اور نہ ہی وہاں اس کا مال رہا۔ اسی طرح جب اس نے اپنے سالن کو اس کے پاس ودیعت رکھوا دیا تو وہ اس کا ساکن نہ رہا جس کی بنا پر وہ حائث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے سالن کو اس کے پاس امانت رکھوا دیا پھر اس میں سے خود چلا گیا وہ تو فقط دوسرے شخص کے پاس امانت ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اسی کو وہ سالن عاریتاً دے دیا تو تب بھی وہ حائث نہ ہوگا۔ اور اگر مکان میں اس کی بیوی ہو، اس نے اسے نکلنے پر آمادہ کیا مگر وہ آمادہ نہ ہوئی اور اس نے نکلنے سے انکار کر دیا اور وہ اس میں سے نہ نکلے اور خانہ نے اس کو وہاں سے نکلنے پر آمادہ کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا اور پوری محنت کی مگر وہ وہاں سے جانے پر آمادہ نہ ہوئی تو اگر وہ اس کے باوجود وہاں سے نہ نکلی تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ اگر وہ خود بھی حالت اکراہ (مجبوری) میں وہاں رہ جاتا تو تب بھی وہ حائث نہ ہوتا اس لئے کہ اس صورت میں اسے وہاں ٹھہرنے اور نہ ٹھہرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کے ساتھ رہنے والے افراد میں سے کوئی فرد اپنے اختیار سے باہر ہو کر وہاں رہ جائے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ نہ رہے گا پھر اس نے اسے اپنے مکان یا گھر کے صحن یا کسی کمرے یا بلا خانے میں ٹھہرا لیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اکٹھے ٹھہرنے سے مراد قرب و اختلاط ہے تو جب اس نے اسے ایسی جگہ ٹھہرایا جو جگہ سکونت کے قائل ہو تو گویا مخلوف علیہ فعل (جس پر قسم کھائی گئی ہے) پایا گیا لہذا وہ حائث ہو جائے گا اور اگر ان میں سے ایک مکان کے اس حجرے میں اور دوسرا دوسرے حجرے میں ٹھہرا یا ایک اس گھر (منزل) میں اور دوسرا دوسرے گھر (منزل) میں ٹھہرا تو تب بھی وہ حائث ہو جائے گا الا یہ کہ وہ مکان بہت بڑا ہو۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں جیسے غلاموں کا گھر ہوتا ہے وغیرہ یا کوفہ میں دارالولید ہے تو اس صورت میں وہ حائث نہ ہوگا۔ اسی طرح ہر وہ گھر جس میں مقصورے (کمرے) اور منزلیں ہوں تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ ہشامؒ امام محمد رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ ایک جگہ نہ ٹھہرے گا، اور اس نے کسی خاص جگہ کا نام نہیں لیا پھر ان میں سے ایک شخص ایک حجرہ میں اور دوسرا شخص دوسرے حجرہ میں ٹھہر گیا تو وہ حائث نہ ہوگا تا آنکہ وہ اس کے ساتھ ایک ہی کمرے میں نہ ٹھہرے۔ ہشامؒ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کے ساتھ اس مکان میں نہ ٹھہرے گا، پھر ایک شخص ایک کمرہ میں اور دوسرا دوسرے کمرے میں ٹھہر گیا تو؟ امام محمد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ وہ حائث ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ گھر کے دو حجرے دو مختلف گھروں کی مانند ہیں جس کا ثبوت یہ کہ اگر چور سالن چوری کر کے ان میں سے ایک کمرے سے دوسرے کمرے میں چلا جائے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔



لیکن اگر وہ یہ قسم کھائے کہ وہ اس کے ہمراہ کسی ایک گھر میں نہ رہے گا تو اس کا یہ حکم نہیں کیونکہ اس نے یہ قسم کھائی ہے کہ وہ اس کے ساتھ ایک ہی گھر میں اکٹھا نہ رہے گا پھر اس جگہ نے ان دونوں کو باہم جمع کر دیا۔ اور اگر وہ دونوں گھر کے دو جہروں میں بھی ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مساکنہ (باہم رہنے) سے مراد قرب و اختلاط ہے اگر تو وہ چھوٹے گھر کے دو کمروں میں ٹھہرے ہوں تو ان کے باہم قرب و اختلاط پایا جائیگا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ایک گھر کے دو بیت (Portion) ہوں لیکن اگر وہ بڑے گھر کے دو کمروں میں ٹھہرے تو اس صورت میں ان کے درمیان قرب نہ پایا جائے گا اور وہ ایسے ہی ہوگا جیسے ایک محلہ میں دو گھر ہوں اور اگر ان میں سے ایک ایک بیت میں اور دوسرا دوسرے بیت میں ٹھہرا ہو اور اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ اس کے ہمراہ نہ ٹھہرے گا اور اس نے کسی گھر کا نام نہ لیا تو وہ ان سب کے نزدیک حادث ہو جائے گا کیونکہ ایک ہی گھر کے کئی بیت (کمرے، حصے) ایک ہی گھر کی طرح ہوتے ہیں کیا تجھے علم نہیں کہ اگر چور ان میں سے ایک سے چوری کر کے مسلمان دوسرے بیت (کمرے، حصے) میں منتقل کر دے تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جاتے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اس کے ساتھ بازار کی کسی ایسی دکان میں ٹھہرا جس میں کہ دونوں کوئی کام (پیشہ گیری) یا کوئی تجارت کرتے ہوں تو وہ حادث نہ ہوگا قسم تو ایسے مقامات (منازل) سے متعلق ہوتی ہے جو رہنے کی جگہ اور رہنے کا ٹھکانہ ہو اور جس میں اس کے اہل و عیال ہوں جبکہ خرید و فروخت اور محنت کی دکانوں پر اس کی قسم واقع نہیں ہوتی۔ الا یہ کہ وہ اس کی نیت کرے یا ان دونوں کے باہم قسم سے قبل کوئی ایسی بات ہوئی ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو تو ایسی صورت میں اس کی قسم اس کے ساتھ کلام اور معافی پر مشتمل ہوگی کیونکہ ”سکتی“ اس جگہ سے عبارت ہے جس میں لوگ عادتاً پناہ لیتے ہوں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ یہ نہیں کہا جاتا کہ فلاں شخص بازار میں رہتا ہے اگرچہ وہ وہاں تجارت کرتا ہو کیونکہ اگر اس نے بازار کو اپنا دای (ٹھکانہ) بنایا ہو تو لوگ کہتے کہ وہ بازار میں رہتا ہے۔ تاہم اگر اس نے کوئی ایسا اشارہ (دلالت) کیا جو اس بات پر دلالت کرے کہ اس نے بازار میں سکونت چھوڑنے کی نیت کی ہے تو قسم کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور اگر وہاں کوئی ایسی دلالت نہ ہو اور وہ کہے کہ میں نے بازار کی سکونت کی بھی نیت کی ہے تو اس نے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ کوفہ میں نہ ٹھہرے گا اور اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر ان میں سے ایک ایک گھر میں اور دوسرا دوسرے گھر میں ٹھہر گیا مگر وہ دونوں ایک ہی قبیلے یا ایک ہی محلہ میں یا ایک ہی گلی میں ٹھہرے ہوں تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہوگا جب تک وہ دونوں ایک ہی گھر میں سکونت اختیار نہ کر لیں کیونکہ سکونت سے مراد قرب و اختلاط ہے اور یہ بات دو گھروں میں رہنے میں نہیں پائی جاسکتی اور کوفہ کا ذکر اس کے ساتھ قسم کی تخصیص کیلئے ہے۔ حتیٰ کہ کسی دوسرے شہر میں وہ ایک مکان میں رہتے ہوئے بھی حادث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے پورے کوفہ میں اس کے ساتھ نہ ٹھہرنے کی نیت کی ہے اور مخلوف علیہ (جس کے متعلق قسم کھائی ہو) بھی کوفہ میں ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے خود پر سختی کی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کے ساتھ گھر میں نہ ٹھہرے گا تو اس صورت میں قسم ایک گھر میں رہنے کے متعلق ہوگی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ ایک کشتی میں نہ ٹھہرے گا اور ان میں سے ہر شخص کے

ساتھ اس کے اہل و عیال بھی ہوں اور اس نے اس کو اپنا گھر بنا رکھا ہو تو وہ حادث ہو جائے گا اسی طرح اگر خانہ بدوش لوگ ایک ہی خیمہ میں جمع ہو جائیں تو ان کا بھی یہی حکم ہے اور اگر ان کے خیمے الگ الگ ہو جائیں تو وہ حادث نہ ہوں گے اگرچہ ان کے خیمے ایک دوسرے کے قریب قریب ہی ہوں کیونکہ لوگوں کی سکونت عرف و عادت پر محمول ہوتی ہے اور ملاحوں کی عادت یہ ہے کہ وہ کشتیوں پر سکونت رکھتے ہیں اور خانہ بدوش لوگ اپنے اپنے خیموں میں رہتے ہیں ان کی قسموں کو ان کی عادات پر محمول کیا جائے گا۔

### کسی شخص کے ہاں پناہ لینے کی قسم کھانا:

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے پاس پناہ نہ لے گا یا وہ کسی جگہ یا مکان یا گھر میں ٹھکانہ نہ پکڑے گا تو ایواء (پناہ لینے، ٹھکانہ پکڑنے) کے معنی ایک جگہ ساکن ہو جانے اور ٹھہرانے کے ہیں لہذا اس کا مذکورہ شخص کے پاس ٹھہرنا خواہ تھوڑی دیر کیلئے ہو یا زیادہ وقت کیلئے رات کے وقت ہو یا دن کے وقت وہ شخص حادث ہو جائے گا اور یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری اور امام محمد رحمہ اللہ کا ایک قول ہے الا یہ کہ وہ اس سے زیادہ دیر ٹھہرنے کی نیت کرے۔ یعنی ایک مکمل دن کی یا اس سے زیادہ کی تو اس صورت میں جو اس نے نیت کی وہی مراد ہوگی۔ ابن رستم اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے اس بات پر طلاق کی قسم کھائی کہ اگر اس نے اور فلاں شخص نے ایک ہی گھر میں پناہ لی، اس لئے کہ (ٹھکانہ پکڑنا) کسی جگہ میں ہونے سے عبارت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

سَاوِيْ لِيْ جَبَلٍ يَّغْصِيْنِيْ مِنَ الْمَاءِ (حدود: ۴۳) میں عنقریب پناہ لوں گا ایسے پہاڑ کی جو مجھے پانی (سیلاب) سے بچائے گا۔

یعنی میں اس پر پناہ پکڑوں گا اور یہ بات کم اور زیادہ دونوں طرح کے اوقات میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول اول یہ تھا کہ ایواء (پناہ پکڑنا) بیہوش (شب بستی) کے مفہوم میں ہے لہذا جب تک وہ اس جگہ رات کے اکثر حصے تک قیام نہ کرے وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اہل عرب پناہ لینے کو اسی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں جو کہ بیہوش (شب بستی) کا ہے اور لوگ کہتے ہیں فلاں شخص اس گھر میں ٹھکانہ پکڑے ہوئے ہے جیسے کہ لوگ کہتے ہیں ”وہ اسی میں رات گزارتا ہے“ اور اگر اس نے اس سے زیادہ کی نیت کی تو حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا کیونکہ یہ لفظ تو اس کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لوگوں کے ہاں ایواء (ٹھکانہ پکڑنے) کا ذکر کر کے سنی اور مقام رہائش مراد لیا جاتا ہے۔

ابن رستم نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے یہ کہا کہ ”اگر میں نے اور تو نے ایک گھر میں پناہ لی“ تو یہ قسم امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے آخری قول اور ہمارے مسلک کے مطابق پاک جھپکنے کے برابر وقت پر ہمیشہ کیلئے ہوگی الا یہ کہ وہ ایک دن یا اس سے زیادہ کی نیت کرے تو اس صورت میں اس کا حکم اس کی نیت پر محمول ہوگا یعنی دن یا اس سے زیادہ کا وقت مراد ہوگا۔ ابن سلیم امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو ٹھکانہ نہ دے گا اور جس کے بارے میں اس نے قسم کھائی ہو وہ حالف کے اہل و عیال میں شامل ہو اور اسی گھر میں رہتا ہو تو وہ حادث نہ ہوگا الا یہ کہ

جس شخص کے متعلق اس نے قسم کھائی وہ اسی حالت میں لوٹ جائے جس پر وہ ازیں قبل ہوا اور اگر مخلوف علیہ اس کے اہل و عیال میں شامل نہ ہو تو یہ قسم حالف کی نیت پر محمول ہوگی اگر اس کی نیت یہ ہو کہ وہ اس کو زیر کفالت نہ رکھے گا تو اس کا حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب اس نے یہ نیت کی کہ وہ اس پر اس کے گھر میں داخل نہ ہوگا اس لئے کہ جملہ لایاویہ (وہ اس کو ٹھکانہ نہ دے گا) بول کر اس کو اپنے آپ اور اپنے گھر سے ملا دینا مراد لیا جاتا ہے اور کبھی کبھار اس سے مراد اس کی کفالت ہوتی ہے۔ پھر اگر اس لفظ میں ان میں سے کسی ایک کی دلیل پائی جاتی ہو تو فیہا ورنہ اس کی نیت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ پھر اگر مخلوف علیہ اس کے پاس اس کی اجازت کے بغیر چلا آیا اور وہ اسے دیکھ کر خاموش ہو گیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے ایک ذاتی فعل پر قسم کھائی تھی پھر جب اس نے اسے اس کا حکم نہ دیا تو اس کا اپنا فعل نہ ہوا۔ عمرو امام محمد رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ ایواء (ٹھکانہ دینا) بیعت (شب بری) اور سنی کے الفاظ قریب قریب مفہوم رکھتے ہیں۔ اور اگر اس نے رات بسر کرنے کی نیت کی تو اس سے رات کا اکثر حصہ مراد ہوگا اور اگر اس نے کوئی نیت نہ کی ہو تو اس سے ایک ساعت (گھڑی) کا گزرنا مراد ہوگا۔

### کسی کے ہاں رات گزارنے کی قسم کھانا:

اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ رات بسر نہیں کرے گا فلاں جگہ رات نہیں گزارے گا تو اس سے رات گزارنا اور بسر کرنا مراد ہوگا تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہوگا جب تک وہ اس میں نصف سے زائد رات نہ گزار لے اور اگر اس نے نصف سے کم رات گزاری تو وہ حادث نہ ہوگا خواہ وہ کسی جگہ میں سویا ہو یا نہ سویا ہو۔ اس لئے کہ بیعت (شب بری) نصف سے زیادہ رات کسی جگہ میں گزارنے سے عبارت ہے کیا اسے علم نہیں کہ بعض اوقات کوئی شخص رات کے کسی حصہ میں کسی کے پاس آتا ہے اور اس کے پاس کچھ وقت گزارتا ہے مگر یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے فلاں شخص کے پاس رات گزاری اور اگر وہ رات کا بیشتر حصہ وہاں مقیم رہے تو کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں شخص کے پاس رات بسر کی ہے اور کہا جاتا ہے فلاں شخص اپنے گھر میں رات گزارنے والا ہے اگرچہ وہ رات کے ابتدائی حصہ میں کسی اور جگہ رہا ہو اور اس جگہ سونے کا اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ لغوی طور پر یہ لفظ سونے کا متقاضی نہیں جس طرح جاگنے کا بھی متقاضی نہیں لہذا یہ دونوں باتیں اس میں شرط نہ ہوں گی اور ابن رحمہ امام محمدؒ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں آج کی رات بسر نہیں کرے گا اور اس وقت دو تہائی رات گزر چکی ہو پھر وہ ایک تہائی رات اس نے وہیں گزار دی تو امام فرماتے ہیں کہ وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ بیعت کا لفظ رات کا اکثر حصہ گزارنے پر بولا جاتا ہے لہذا اس نے ایسی بات کی قسم کھائی جو متصور الوجود نہیں لہذا اس کی قسم ہی درست نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

## کسی سے خدمت لینے پر قسم کھانا

اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ ”وہ اپنی اس خادمہ سے جو اس سے پہلے اس کی خدمت کرتی تھی خدمت نہ لے گا“ اور اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر وہ خادمہ اس کے حکم کے بغیر اس کی خدمت کرنے لگ گئی تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ جب اس نے اسے خدمت کا موقعہ دے دیا تو اس نے خدمت لینے کا سابق عمل جاری رکھا نیز اس لئے بھی کہ جب اس نے اسے منع نہیں کیا تو گویا اس نے اس سے دلائل ”خود کہہ کر خدمت لی ہے اگرچہ صریح لفظوں میں اس نے اسے نہیں کہا۔ اور اگر اس نے کسی ایسی خادمہ کے متعلق قسم کھائی جس کا وہ مالک نہ ہو پھر خادمہ نے اس کے کے بغیر اس کی خدمت کر دی تو حادث نہ ہوگا کیونکہ یہاں پہلے سے حصول خدمت کا عمل موجود نہ تھا کہ اسے خدمت کا موقعہ دینا اسے خدمت پر بحال رکھنا سمجھا جائے نیز یہاں خدمت کا موقعہ دینے کو خدمت لینے کی ولایت کا سمجھنا بھی مشکل ہے کیونکہ کسی کی باندی/خادمہ سے مالک کی مرضی کے بغیر خدمت لینا ممنوع ہے لہذا یہاں ولایت کی رو سے اجازت نہ ہوگی تو دونوں میں یہ فرق ہوا حتیٰ کہ اگر اس نے اپنی اس خادمہ کو جو ازیں قبل اس کی خدمت کرتی تھی خدمت کرنے سے روک دیا اور پھر اس نے اس کے حکم کے بغیر اس کی کوئی خدمت کر دی تو کہا جاتا ہے کہ وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے روک کر اس کی سابقہ خدمت کے سلسلے کو منقطع کر دیا ہے اور پھر خادمہ سے خدمت کا عمل اس کے مالک کی اجازت کے بغیر پایا گیا لہذا وہ حادث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ فلاں عورت اس کی خدمت نہ کرے گی۔ پھر اس نے اس کے حکم کے بغیر یا اس کے حکم سے اس کی کوئی خدمت کر دی تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس خادمہ کے فعل یعنی اس کی خدمت کرنے پر قسم کھائی ہے نہ کہ اس کے اپنے فعل یعنی اس سے خدمت لینے پر اور وہ اس کی خدمت کر چکی ہے پھر گھر کا ہر کام اس (مالک) کی خدمت ہے کیونکہ خدمت گھر کے ہر اس عمل سے عبارت ہے جس کی اکثر اوقات اسے ضرورت اور احتیاج ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی خادمہ سے کوئی خدمت نہ لے گا پھر اس نے اس سے وضو کا پانی یا پینے کا پانی طلب کیا یا اس کی طرف کوئی اشارہ کیا اور قسم کے وقت اس کی کوئی نیت نہ تھی تو خواہ اس نے وہ کام کیا ہو یا نہ کیا ہو بہر صورت وہ حادث ہو جائے گا الا یہ کہ قسم کھاتے وقت نیت کرے کہ وہ اس سے مدد نہ لے گا۔ پھر اگر اس نے اس کی کوئی مدد کر دی تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہوگا تا آنکہ وہ اس کی مدد نہ کر لے کیونکہ اس نے اس کے فعل پر قسم کھائی ہے جو اس سے خدمت لینا ہے نہ کہ اپنے فعل یعنی اس سے خدمت طلب کرنے پر تو چونکہ اس نے اس کی خدمت کر دی ہے اگرچہ اس نے اس سے خدمت لینے کا ارادہ نہ کیا تھا پھر اگر اس نے یہ نیت کی کہ وہ خود ہی اس کی خدمت کرے تو اس نے گویا ایسی بات کی نیت کی جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے لہذا اس کی خدا تعالیٰ اور اس کے درمیان تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کا خادمہ اس کی خدمت نہ کرے تو اس سے خادمہ اور خادم مراد ہوں گے خواہ وہ چھوٹے افراد ہوں جو خدمت کرتے ہوں یا بڑے افراد کیونکہ لفظ خادم

مرد و عورت بڑے اور چھوٹے سب کیلئے استعمال ہوتا ہے بشرطیکہ چھوٹا فرد دوسرے کی خدمت کی اہلیت رکھتا ہو‘  
واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل ہشدم

### کسی شخص کی شناخت پر قسم کھانا

اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ فلاں شخص کو نہیں جانتا‘ حالانکہ وہ اس کو چہرہ سے جانتا ہو مگر اسے  
اس کا نام معلوم نہ ہو تو اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا اور حاث نہ ہوگا کیونکہ جب اسے اس کا نام معلوم نہیں تو  
گویا وہ اس کو جانتا ہی نہیں جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

”آپؐ نے ایک شخص سے دوسرے کے متعلق پوچھا اور آپؐ نے اس سے پوچھا کیا تو اسے پہچانتا  
ہے؟ تو اس نے جواب دیا کہ ہاں میں اسے جانتا ہوں‘ تو آپؐ نے فرمایا کیا تجھے اس کے نام کا پتہ  
ہے؟ تو اس نے کہا نہیں‘ اس پر آپؐ نے فرمایا تو اس کو نہیں جانتا۔“

نیز اس لئے بھی کہ اگر وہ اس کا چہرہ تو جانتا ہو مگر اس کا نام اسے معلوم نہ ہو تو گو وہ اس کو مطلقاً نہیں  
جانتا بلکہ وہ ایک پملو سے اسے جانتا ہے دوسرے پملو سے نہیں جبکہ حاث ہونے کی شرط یہ تھی کہ وہ اسے مطلقاً  
جانتا ہو اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی لہذا وہ حاث نہ ہوگا۔

خلف بن ابوبہؓ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کسی عورت سے  
کلیح کیا اور اس کے ساتھ مجامعت کی مگر اسے اس کے نام کا علم نہ تھا‘ پھر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کو نہیں  
جانتا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حاث نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر کسی کے ہاں کوئی  
بچہ پیدا ہو اور وہ اسے اپنے کسی ہمسائے کے پاس لے کر آیا اور ابھی تک اس کا کوئی نام نہ رکھا ہو پھر اس کے  
اس ہمسائے نے قسم کھائی کہ وہ اس بچے کو نہیں جانتا تو وہ حاث نہ ہوگا کیونکہ اس کی شناخت اس کے نام ہی  
کے ساتھ ہو سکتی ہے لہذا اس کے نام رکھنے سے قبل اس کو نہیں جانا جاسکتا۔

## فصل نزدہم

حق لینے‘ اس پر قبضہ کرنے‘ اس کا فیصلہ کرنے  
اور اس کے مقتضی پر قسم کھانے کا بیان

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص سے بالضرور اپنا حق لے گا یا فلاں شخص سے بالضرور اپنا حق

وصول کرے گا، پھر اس نے خود یا اس کے وکیل نے حق لے لیا یا اس نے مطلوبہ شخص کے ضامن یا اس کے قتال (سرپرست) سے اس کے حکم سے اپنا حق وصول کر لیا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ قضا کے حقوق فاعل کی طرف نہیں بلکہ حکم دینے والے شخص کی جانب سے ہی ہوتے ہیں لہذا طالب (مدعی) کے وکیل کا اس کی جانب سے اس کے حق پر قبضہ کرنا درحقیقت اس کا بذات خود قبضہ کرنا ہے اسی طرح مدعی علیہ (مطلوب) کے وکیل یا کفیل یا اس کے سرپرست سے اس کے حق کی وصولی معنوی طور پر خود اس سے حق کی وصولی ہے۔ اور اگر اس نے مطلوبہ شخص کے حکم کے بغیر کسی اور شخص سے اس کا حق وصول کیا یا کفالت اور حوالہ (قرض کا دوسرے شخص سے متعلق ہو جانا) اس کی اجازت کے بغیر ہو تو وہ اپنی قسم میں حائل ہو جائے گا اور اسے پورا کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اس نے حیثیتاً مدعی علیہ سے دونوں صورتوں میں اپنا حق وصول نہیں کیا الا یہ کہ جس مدعی علیہ کا کوئی حکم پایا جاتا ہو وہاں تو معناً اس کی جانب سے وہ اس پر قبضہ کرنے والا قرار پائے گا اور دوسرے شخص (غیر) سے اس حق کا وصول کرنا (قبضہ کرنا) خود اسی سے حق وصول کرنا ہوتا ہے۔ پھر جب وہ اس کے حکم سے نہ ہو تو اس کی طرف اس کی نسبت نہ ہوگی، اسی طرح جو کچھ اس نے دیا ہو اس کا دافع الیہ (جس کو وہ حق دیا گیا ہو) سے تعلق نہیں ہوتا لہذا اس کی جانب سے اس پر قبضہ نہ پایا گیا جس کی بنا پر اس کی قسم پوری نہ ہوگی، اسی طرح اگر قسم کھانے والا وہی شخص ہو جس پر حق یعنی مال کی ادائیگی واجب ہو پھر اس نے قسم کھائی کہ میں بالضرور فلاں شخص کو اس کا حق ادا کروں گا یا اسے دے دوں گا پھر اس نے اس کا حق خود اس کو یا اس کے فرستادہ کو ادا کر دیا یا بذریعہ احوالہ اس کی ادائیگی کر دی یا اس نے اس شخص کو حکم دیا جو اس کا ضامن تھا پھر اس سے مدعی نے اپنا حق وصول کر لیا تو قسم کھانے والے کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ قضا (ادائیگی) کے حقوق کا خود ادا کرنے والے (فاعل) سے تعلق ہونا لازمی نہیں بلکہ حکم دینے والے سے اس کا تعلق ہوتا ہے تو گویا معنوی طور پر وہی اس کا ادا کنندہ ہوگا۔ اور اگر یہ اس کے حکم کے بغیر ہو تو اس صورت میں قسم کھانے والا حائل ہو جائے گا کیونکہ اس نے نہ تو سرے سے اس کا حق ادا کیا ہے اور نہ مال اس کو دیا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ یہ ادائیگی جس کیلئے کی گئی ہو اس کی جانب سے شمار نہیں ہوتی اور اگر قسم کھانے والے نے ان دونوں صورتوں میں یہ کہا کہ میری نیت خود حق وصول کرنے یا ادا کرنے کی تھی تو اس کا حکم اس کے کہنے کے مطابق ہی ہوگا لہذا اگر وہ یہ کام بذات خود نہ کرے تو وہ حائل ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔ اور اگر مدعی علیہ (مطلوب) نے قسم کھائی کہ وہ اس کو (حق) نہیں دے گا پھر اس نے مذکورہ صورتوں میں سے کسی ایک صورت سے اس کی ادائیگی کر دی تو وہ حائل ہو جائے گا اور اگر اس نے کہا میری نیت تھی کہ میں بذات خود اس کی ادائیگی نہ کروں گا تو عدالت میں اس کی بات کی تصدیق نہ کی جائے گا البتہ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا سمجھا جائے گا کیونکہ حق کی خود یا کسی دوسرے شخص کے ذریعے ادائیگی کرنا قصد و ارادے میں یکساں ہے لہذا اس کی قسم اس کو بھی شامل ہوگی۔ پھر جب اس نے یہ نیت کی کہ وہ اس کو بذات خود نہ دے گا تو اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جو خلاف ظاہر ہے اور اس نے اپنی جان پر تخفیف کا ارادہ کیا لہذا اس کی عدالت میں تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور اگر اس کا کسی کپڑے یا کسی سامان میں مواخذہ کیا گیا پھر اس نے سامان پر قبضہ کر لیا تو وہ بمنزلہ مال پر قبضہ کرنے کے ہے کیونکہ وہ اس کا عوض لیکر اس حق کو وصول کرنے والا ہو گیا جیسے گویا اس نے وہ فی

نفسہ اسی حق کو وصول کر لیا ہو۔

اور اگر مدعی نے قسم کھائی کہ وہ اس سے بالضرور اپنا مال لے گا یا بالضرور اس پر قبضہ کرے گا یا بالضرور اس کو پورا پورا وصول کرے گا، مگر اس نے اس کا کوئی وقت مقرر نہ کیا پھر اس نے اس کو اپنے حق سے بری کر دیا یا اس کو اپنا مال بہہ کر دیا تو وہ اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا کیونکہ کسی کو قرض سے بری کر دینا نہ تو اپنے حق پر قبضہ کرنا ہے اور نہ ہی اسے وصول کرنا ہے اور چونکہ اس سے قسم پورا کرنے کی شرط فوت ہو گئی ہے اس لئے وہ حاث ہو جائے گا اور اگر اس نے اس کا کوئی وقت مقرر کیا اور اس نے کہا آج یا فلاں دن تک، پھر اس نے اس دن کے آنے سے قبل اس کو اپنا حق معاف کر دیا یا اس کو بہہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مدت گزرنے سے وہ حاث نہ ہوگا مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حاث ہو جائے گا۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ایسی قسم جو کسی خاص وقت کے ساتھ معلق ہو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اس کے منقض ہونے کا تعلق آخری وقت کے ساتھ ہوتا ہے گویا اس نے یہ کہا کہ میں اس وقت کے آخر تک اپنا قرضہ وصول کر لوں گا حالانکہ جب وہ وقت آیا تو اس پر کوئی قرضہ نہیں تھا لہذا ان دونوں ائمہ کے نزدیک تو سرے سے ہی قسم نہ ہوگی۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قسم ہو جائے گی جس کی بنا پر وہ حاث ہو جائے گا۔ اس مسئلے کی اصل یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ یہ قسم کھالے کہ وہ آج بالضرور وہ پانی پیئے گا جو اس کو زہ میں ہے مگر دن پورا ہونے سے قبل اس پانی کو بہا دیا گیا، ہم اس مسئلے کا زیر قبل ذکر کرتے ہیں۔

اور اگر اس نے قرض وصول کیا مگر سکے کھوئے یا گھسے ہوئے تھے تو یہ قبضہ درست ہوگا اور وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا خواہ اس نے قبضہ دین پر قسم کھائی ہو یا حق ادا کرنے پر کیونکہ بنیادی طور پر وہ اس کا حق ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اسے ”صرف“ کی قیمت کے طور پر وصول کرنا بھی جائز ہے لہذا ان دونوں صورتوں میں اقتضاء قبضہ پایا گیا ہے اور اگر وہ ستوتہ (ایسا کھوٹا چاندی کا درہم جس پر چاندی کا طبع ہو) ہو تو ایسی صورت میں قبضہ درست نہ ہوگا کیونکہ یہ سکہ درہموں کی جنس سے نہیں ہے اسی لئے اس کو ”شمن صرف“ کی صورت میں معاوضہ میں دینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اس نے وہ کپڑا بوجہ عیب لوٹا دیا جو اس نے قرض میں وصول کیا تھا یا وہ اس کا مستحق تھا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا کیونکہ عیب کی وجہ سے قبضہ کی درستی متاثر نہیں ہوتی۔ اسی طرح لوٹانے کے مستحق کپڑے وغیرہ کی وصولی بھی درست ہوتی ہے پھر اس کی جانب سے اجازت نہ ہونے کے باعث اس پر قبضہ باطل ہو جائے گا جس سے قسم اٹھ جائے گی جس کے بعد حاث ہونے کا امکان نہ رہے گا۔ فقہاء اس شخص کے متعلق کہہ چکے ہیں جس نے اپنے قرض کے بدلے میں بیع فاسد کے طور پر کوئی شے وصول کر لی اور اس پر قبضہ کر لیا کہ اگر وہ شے اس کی قیمت کے مطابق ہو اور اس کے حق کا بدلہ ہو تو اس سے وہ اپنا قرضہ وصول کرنے والا ہوگا اور حاث نہ ہوگا اور اگر وہ اس کے مساوی نہ ہو تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ بیع فاسد کی صورت میں قابل ضمانت قیمت ضروری ہوتی ہے اصل شے نہیں۔ اور اگر قسم کھانے والے نے اس کے قرض کے مساوی کوئی مال غصب کر لیا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا کیونکہ اقتضاء اس کا قبضہ ہو گیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کے دینار یا اس کا سامان توڑ پھوڑ دیا تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس کے ذمہ اس کی قیمت و اذنب الادا ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ اس کے قرض کا مساوی بدلہ ہو جائے گا۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے فلاں شخص سے قول کر اپنا مال وصول نہ کیا یا میں نے ماپ کر اپنے مال پر قبضہ نہ کیا یا اس نے کہا اگر میں نے تجھ سے اپنا مال درہموں یا وزن کے ساتھ وصول نہ کیا یا اس نے کہا اگر میں نے وہ درہم وصول نہ کئے جو ان درہموں کے عوض ہوں جو میری طرف سے تجھ پر واجب الادا ہیں، پھر اس نے اس کے بدلے میں کوئی سامان یا کوئی ایسی شے جس کا وزن کیا جاتا ہو مثلاً زعفران وغیرہ وصول کر لیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اس نے تولے، ماپنے اور درہموں کا ذکر کیا ہے تو اس کی قسم اس کے حق کی جنس پر ہوگئی لہذا جب وہ اس کا کوئی عوض لے لے گا تو وہ حائث ہو جائے گا۔

## فصل بستم

### کسی شے کو توڑنے، منہدم کرنے کی قسم کھانے کا بیان

ابن سائہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اس شخص کے متعلق یہ کہتے ہوئے سنا ہے جو کہے کہ "واللہ میں بالضرور اس گھر کو گرا دوں گا" تو اگر اس نے اس کی چست گرا دی تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ وہ اسے گرا کر اس سے گھر کا عنوان نہیں بدل سکتا اس لئے کہ اگر اس نے اس کی بنیادوں سمیت اسے گرا دیا تو اس کے باوجود اسے مکان ہی کہا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ الدار (مکان، گھر) قطعہ زمین (عرصہ) کا نام ہے لہذا اس کی قسم کو چست توڑنے پر محمول کیا جائے گا۔ امام محمدؒ کہتے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ بالضرور اس دیوار کو توڑ دے گا یا آج ہی اس کو گرا دے گا، پھر اس نے اس کا کچھ حصہ توڑ دیا یا اس کا کچھ حصہ گرا دیا اور دن گزرنے تک باقی حصہ نہ گرایا تو وہ حائث ہو جائے گا۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ہدم سے مراد یہ ہے کہ اس کو اس طرح گرا دیا جائے کہ اس کا کوئی ایسا حصہ بھی باقی نہ رہے جس کو دیوار کہا جاسکتا ہو اس لئے کہ دیوار کو اس طرح گرا نا ممکن ہے کہ اس سے اس کا عنوان ختم ہو جائے لہذا یہ قسم اسی پر محمول ہوگی بخلاف "گھر" کے۔ پھر اگر اس نے کچھ حصہ گرانے کی نیت کی ہو تو اسے دینا سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ ہدم سے کسر (توڑنا) بھی مراد لیا جاتا ہے۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ بالضرور اس دیوار کو گرا دے گا، پھر اس نے اس کا کچھ حصہ توڑ دیا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہو گا کیونکہ کہا جاتا ہے کہ اس کی ایک ٹوٹی ہوئی دیوار ہے لہذا اس پر گرانے میں اتنا حصہ گرا نا ضروری نہ ہو گا جس سے اس کا یہ عنوان ختم ہو جائے۔ اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں تین الفاظ ہیں، ہدم (گرا دینا)، کسر (توڑنا) اور نقض (عمارت ڈھانا) اور ان کے بارے میں مسائل ان میں سے ہر ایک لفظ کے معانی کی شناخت پر منحصر ہے۔ "الہدم" سے مراد ہے عمارت کو اس طرح گرا دینا جس سے عمارت کا عنوان ہی ختم ہو جائے کیونکہ وہ بنا (تغیر کرنے) کی ضد ہے اور اگر دیوار کو گرانے کا کچھ کام انجام دیا گیا ہو تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس پر دیوار کا لفظ بولا جاسکتا ہو تو وہ حائث ہو جائے گا اس لئے کہ اگر کسی شے کی ضد پائی جائے تو اس سے اس شے کا وجود باقی نہیں رہ سکتا۔ اور اگر اس کا اتنا حصہ موجود ہو جس پر عمارت کا لفظ نہ بولا جاسکتا ہو تو اس کی قسم



پوری ہو جائے گی کیونکہ وہ فی نفسہ متحقق ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

وَلَوْ مَلَأْنَا دَفْعَ اللَّهِ لِلنَّاسِ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهِتَ بِهَا وَلَوْ أَمَرْتُمُ النَّاسَ بِطَوَافٍ مِنْ مَوَاقِدِ الْوَحِّينِ لَفُتِحَتْ كُلُّ دُورٍ وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا ضَلَالًا

اور اگر خدا لوگوں کو ایک دوسرے سے نہ ہٹاتا رہتا تو  
(راہبوں کے) صومعے اور (عیسائیوں کے) گرچے  
(یودیوں کے) عبادت خانے اور مسلمانوں کی  
مسجیدیں..... گرائی جا چکی ہوتیں۔

الحج ۲۲ = ۲۰

اور اس جگہ اس سے مراد اس کو جڑ سے ختم کرنا ہے نہ کہ اس کی بنیاد میں کوئی دراڑ یا کمزوری پیدا کر دینا۔ اسی طرح لفظ نقص (عمارت گرا دینے) کا بھی یہی مفہوم ہے۔ کہا جاتا ہے فلاں شخص نے اپنا گھر گرا دیا یعنی اس کو ڈھا دیا اور اگر اس نے دیوار کا کچھ حصہ گرا یا ڈھا دیا اور اس نے کہا کہ میں نے اس کا کچھ حصہ گرا دینے کی نیت کی تھی تو اس کی اللہ تعالیٰ اور اس کا مابین تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایک عام لفظ سے تخصیص کی نیت کی ہے جس کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے البتہ عدالت میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ وہ ظاہر کے خلاف ہے۔ اور الکسر (ٹوڑ دینا) سے اس میں کوئی سوراخ یا کمزوری وغیرہ پیدا کرنا مراد ہے یا ٹھوس جسموں کا شق کرنا جیسے کہ نرم جسم والے اجسام کیلئے لفظ خرق (پھٹنا) استعمال ہوتا ہے تو جب اس میں یہ بات پائی جائے گی تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی، اگرچہ اس کے باوجود عمارت کے درمیان ترکیب باقی رہے۔

## فصل بست و یک کسی کو مارنے اور قتل کرنے کی قسم کھانا

معلیٰ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے اپنی بیوی کی طلاق اٹھا کر یہ قسم کھائی کہ وہ اس کو بالضرور مارے گا تاکہ وہ اس کو قتل کر دے یا تاکہ اس کی مرزہ لاش نہ اٹھائی جائے، اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر اس نے اس کو بہت سخت مارا تو اس سے اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ عام طور پر اس لفظ کو بول کر اس سے سخت مار مراد لی جاتی ہے نہ کہ موت۔ امام فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کو بالضرور مارے گا تاکہ اس پر غشی طاری ہو جائے یا تاکہ اس کا پیٹاب خارج نہ ہو جائے، تو جب تک یہ باتیں نہ پائی جائیں گی اس کی قسم پوری نہ ہوگی کیونکہ اکثر اوقات یہ جملہ سخت مار کیلئے استعمال کیا جاتا ہے لہذا اس کے وجود کی رعایت رکھنا ازہم ضروری ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ بالضرور اپنے غلام کو ہر حق اور باطل کے معاملے میں مارے گا، تو اس سے مراد یہ ہوگا کہ وہ اس کو ہر شکایت پر خواہ شکایت حق ہو یا باطل ہو ضرور مارے گا کیونکہ اس کو حقیقی مفہوم یعنی ہر حق و باطل پر مارنے پر تو محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ غلام ان دو حالتوں میں سے کسی ایک سے کسی وقت بھی خالی نہیں ہوتا اور اول الذکر صورت میں اس کو مارنا فقط شکایت کے موقع پر ہوگا جبکہ دوسری صورت میں آقا اس کو بیش مارنے ہی میں لگا رہے گا لہذا عرف کی بنا پر اس کی قسم کو شکایت پر محمول کیا جائے گا اور شکایت کے

وقت اس طرح کی ضرب نہیں ہوتی یعنی اس کی مار کو فوری شکایت پر محمول نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ وہ قسم جو کسی ایسے فعل کے متعلق ہو جو وقت کی قید سے آزاد ہو وہ کسی ایک زمانے اور وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی بلکہ وہ تو پوری عمر پر محمول ہوتی ہے۔ الا یہ کہ وہ فوری عمل کا ارادہ کرے تو اس صورت میں اس نے خود اپنے آپ پر سختی کی ہے۔ پھر اگر کسی نے اس کو شکایت کی تو آقا نے اسے مارا پھر اس نے اسی چیز کی دوبارہ شکایت کی اور آقا کو علم ہو کہ یہ شکایت اسی مسئلے میں ہے یا اس کو علم نہ ہو تو دونوں کا حکم یکساں ہے اور اس پر اس کو مارنا ضروری نہ ہوگا کیونکہ وہ اسے اس کے متعلق ایک مرتبہ مار چکا ہے اور اس قسم سے اس فعل پر جس کی اس نے شکایت کی ہو ایک دفعہ سے زیادہ دفعہ مارنا ضروری نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے کہا اگر تو نے مجھے فلاں خبر سنائی تو تجھے ایک درہم، پھر اس نے اسے یکے بعد دیگرے کئی خبریں سنائیں تو اس پر ایک درہم ہی ضروری ہوگا اگرچہ دوسری مرتبہ بھی وہ پہلی مرتبہ کی طرح خبر دینے والا ہی ہے۔ تو اسی طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

معلیٰ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو بالضرور ایک ہزار مرتبہ قتل کرے گا، پھر اس نے اسے قتل کر دیا پھر اس نے کہا میں نے نیت کی تھی کہ میں اس کو قتل کروں گا، تو امامؒ نے فرمایا کہ اسے عدالت میں سچا سمجھا جائے گا اس لئے کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ لوگ اس سے سختی کے ساتھ قتل کرنا مراد لیتے ہیں نہ کہ قتل کا تکرار کیونکہ اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ابن سہمؒ امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا اگر میں نے تجھے اتنا نہ مارا کہ تو نہ زندہ رہے اور نہ مردہ..... تو یہ قسم ایسی سخت مار پر محمول ہوگی جو اس کو درد میں مبتلا کر دے تو جب وہ اس طرح کر دے گا تو اس نے اپنی قسم پوری کر دی کیونکہ اس کی مراد یہ تھی کہ وہ اس کو اتنا مارتے گا کہ وہ اس کو صحیح و سالم زندہ نہ چھوڑے اور نہ ہی اسے جان سے مارے گا اور یہ بات سخت قسم کی ماری میں پائی جاتی ہے لہذا اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ امام محمدؒ اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے طلاق کی قسم کھائی بشرطیکہ اس نے فلاں شخص کو سنا کہ وہ اپنی بیوی کو ایک ہزار بار طلاق دے چکا ہے، پھر اس نے اس کو سن لیا تو اس پر تین طلاقیں ہو گئیں تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا سمجھا جائے گا کیونکہ وقوع کے لحاظ سے تین طلاقیں ایک ہزار طلاق ہی کے حکم میں ہیں نیز اس لئے بھی کہ اس نوع کی منکوثی سے عادت کے مطابق طلاقیں کی سب سے بڑی تعداد مراد ہوتی ہے اور یہ بڑی تعداد تین ہے۔

اور اگر اس نے کہا کہ اس کی بیوی کو طلاق اگر وہ فلاں کو ایک ہزار بار نہ ملے، اور وہ اس کو کئی بار مل لے کیونکہ اس سے حقیقتاً ایک ہزار بار ملنا مراد نہیں ہے اس سے توقف کثرت مراد ہے اور اس نے تعداد کا ارادہ نہ کیا تھا تو میں اس کو دیانت دار تصور کروں گا کیونکہ عرف و عادت کے مطابق اس طرح کے الفاظ بول کر اس سے خاص مقدار مراد نہیں ہوتی بلکہ اس سے کثرت مراد ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

اِسْتَعْفِرْ لَهُمْ ۖ لَوْلَا اَسْتَعْفِرُ لَهُمْ لَ اِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ ۖ اِسْتَعْفِرُ لَهُمْ ۚ (التوبہ: ۸۰)  
 تو ان کیلئے بخشش مانگ یا نہ مانگ (بات ایک ہی ہے)  
 اگر تو ان کیلئے ستر مرتبہ بھی بخشش مانگے گا تو بھی خدا  
 ان کو نہ بخشے گا۔

کہ اس جگہ ستر (۷۰) کی تعداد مراد نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں ستر کا عدد بولی کر اس سے کثرت مراد لی ہے تو اس لئے یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں فلاں شخص کو کوفہ میں بالضرور قتل کروں گا“ یا اس نے کہا ”میں واللہ فلاں عورت سے بالضرور کوفہ میں نکاح کروں گا“ پھر قسم کھانے والے نے اسے بغداد میں قتل کیا اور وہ کوفہ میں آکر مرا یا بالغ عورت کے دلی نے اس کا بغداد میں نکاح کر دیا مگر اسے کوفہ میں خبر پہنچی تو اس نے اجازت دے دی تو ان دونوں صورتوں میں وہ حادث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں کام جمعہ کے دن نہیں کرے گا“ پھر وہ جمعہ کے روز فوت ہو گیا یا اس نے جمعہ کے دن نکاح کی اجازت دے دی تو قسم کھانے والا حادث ہو جائے گا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کام بالضرور کوفہ میں کرے گا یا جمعہ کے دن کرے گا تو مذکورہ دونوں صورتوں میں اس کی قسم پوری ہو جائے گی جس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کا فعل یعنی قتل کرنا تو بغداد میں ہفتہ کے دن ہی پایا گیا ہے لیکن چونکہ قتل تو ایک مخاطب کی ایک صفت کے ساتھ موصوف ہے لہذا اس کی طرف اس کی نسبت اسی وقت درست ہوگی جب اس کا نشان یعنی روح کا لکنا ثابت ہو اور یہ بات کوفہ میں جمعہ کے دن پائی گئی ہے لہذا وہ اپنی قسم میں حادث ہو جائے گا۔ اور اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے فلاں کے ہاں اسی سال کوئی بیٹا پیدا کیا تو میرا غلام آزاد، پھر اس کا اسی سال بیٹا ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اگرچہ خدا کی تخلیق ازلی ہے لیکن یہاں اس کی نسبت مخلوق کی طرف ہے اور یہ نسبت اس کا نشان یعنی بچے کی موجودگی کی صورت میں ثابت ہوتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور نکاح شرع میں عورت کی حلت کا نام ہے اور یہ بات عورت کی اجازت کے بعد ہی پائی جاتی ہے۔ اس طرح اگر کسی غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر کوئی غلام خرید لیا پھر اس کے آقا کو اس کی اطلاع مل گئی اور اس نے اس بچ کو جائز قرار دے دیا تو وہ اس دن اس کا خریدار ثابت ہوگا جس روز اس کے آقا نے اس کو اجازت دی ہے کیونکہ وہی دن ملکیت کے ثبوت کا دن ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ بیع موقوف اور بیع قاسد کی صورت میں فرماتے ہیں کہ اس کی بیع اسی دن سے ہوگی جس دن اس نے وہ شے فروخت کی ہو اور اسکی خریداری بھی اسی دن سے ہوگی جس دن اس نے اسکو خریدا ہو اور قتل میں ان کا قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مطابق ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اجازت ہوجانے کے بعد ملکیت عقد (معاملہ بیع) کے ساتھ متعلق ہوجاتی ہے جیسے کہ اگر کسی کو خیار حاصل ہو اور وہ اسکو قسم کرے تو بیع کا تعلق ابتداء سے ہی ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احکام ”عقد موقوف“ کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے وہ تو اس کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں اور اگر اس کو مارنے کا واقعہ قسم سے پہلے کا ہو اور وہ کوفہ میں یا جمعہ کے دن مرتبے تو وہ اپنی قسم میں حادث نہ ہوگا اگرچہ مخاطب کی طرف قتل کی نسبت جمعہ کے روز ہی ہوتی ہے کیونکہ یہ قتل کا عمل اس سے قسم سے قبل واقع ہوا ہے لہذا اس صورت میں اس کی نیت کا وصف کے ساتھ متصف نہ ہونا ناقابل تصور ہوگا اور انسان خود کو اس بات سے نہیں روک سکتا جس سے رکنا اس کے بس میں نہ کیونکہ قسم کھانے والے کا مقصد قسم کھانے سے اس کو پورا کرنا ہوتا ہے نہ کہ قسم توڑنا اسی لئے اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں نہ ٹھہرے گا، حالانکہ وہ اس وقت اس میں رہائش پذیر ہو پھر اس نے فوراً وہاں سے منتقل ہونا شروع کر دیا تو وہ حادث نہ ہوگا اگرچہ یہاں رہائش پائی گئی ہے اور حال کی دلالت سے پتہ چلا کہ اس نے خود کو اس قتل سے روکا تھا جو مخاطب

کی طرف منسوب ہو جس کا اس نے قسم کے بعد انکاب کیا ہو۔ اس کی مثال (ظہیر) وہ مسئلہ ہے جس کا امام محمد نے ذکر کیا ہے وہ یہ کہ اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا تجھے کل طلاق پھر اس نے کہا اگر میں نے تجھے طلاق دی تو میرا غلام آزاد پھر جب کل آئے گی تو اس کو طلاق ہو جائے گی لیکن اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر اس نے پہلے کہا اگر میں نے تجھے طلاق دی تو میرا غلام آزاد اور پھر کہا جب کل آئے گی تو تجھے طلاق تو جب کل آئے گی تو اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

## فصل بست و دوم

### مفارقت (جدائی) اور وزن وغیرہ پر قسم کھانا

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے مقروض سے اس وقت تک جدا نہ ہوگا جب تک وہ اس پر واجب الادا قرض کو وصول نہ کر لے گا اور اس نے اس سے اس شرط پر کوئی شے خریدی کہ بائع کو اختیار ہوگا پھر وہ اس سے جدا ہو گیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ قیمت تو وہ ہوتی ہے جو خریدار پر واجب ہو لہذا وہ اپنے حق کا وصول کرنے والا نہ ہوا۔ اور اگر اس نے اسے رہن رکھ لیا یا ”مکفول عنہ“ کو بری قرار دیئے بغیر اس نے کوئی کفیل مقرر کر دیا پھر وہ اس سے الگ ہو گیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ ان تمام صورتوں میں قرض بدستور مقروض پر واجب الادا ہے اور اسے ابھی وصول نہیں کیا گیا اور اگر مرہون شے اس کے الگ ہونے سے قبل تلف ہو گئی تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ وہ اپنے حق کو پورا پورا وصول کرنے والا ہو گیا اور اگر اس سے جدا ہونے کے بعد وہ شے ہلاک ہوئی تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ وہ اس سے حق وصول کرنے سے قبل اس سے الگ ہو گیا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس کا کسی عورت پر قرض ہو پھر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس سے اس وقت تک الگ نہ ہوگا جب تک اس سے اپنا حق وصول نہ کر لے گا پھر اس نے اس سے شادی کر لی اور پھر اس سے الگ ہوا اور نکاح کا یہ معاملہ صحیح ہو تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ نکاح کی وجہ سے عورت کا مہر اس کے ذمہ واجب الادا ہو گیا ہے لہذا یہ معاملہ اس معاملے کا قصاص (بدل) ہوگا جس کی بنا پر وہ اپنا حق وصول کرنے والا ہو جائے گا اور اگر اس کے ساتھ اس کا نکاح فاسد ہو اور اس نے اس کے ساتھ مجامعت نہ کی ہو تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ نکاح فاسد سے مہر واجب نہیں ہوتا جس کی بنا پر وہ اپنا حق وصول کرنے والا نہ ہوگا اور اگر اس کے ساتھ اس کا نکاح فاسد ہو مگر وہ اس سے جدا ہونے سے قبل مجامعت کرے اور اس پر قرضہ کی طرح مرشل واجب ہو جائے یا اس کی مقدار اس سے بھی زیادہ ہو تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ اس سے مجامعت کے باعث اس پر مرشل واجب ہو گیا ہے جس کی بنا پر وہ اپنا حق وصول کرنے والا ہو گیا پھر اگر یہ معاملہ درست ہو اور پھر عورت کی جنت سے پیدا ہونے والے کسی سبب کے باعث دونوں میں تفریق ہو جائے اور عورت کا مہر ساقط ہو جائے اور وہ اس سے الگ ہو جائے تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ مہر انجان سے واجب ہونے والا اس کا حق اس پر سے ساقط ہو گیا ہے اور اس تفرق کے باعث اس کا سابقہ قرض حل

ہو گیا ہے مگر یہ واقعہ قسم کے اٹھ جانے کے بعد ہوا ہے جس کی بنا پر وہ حادث نہ ہوگا۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس پر واجب الادا حق کو بالظہور قول کر دے گا پھر اس نے من کر اسے ادا کر دیا یوں وہ حق کا وزن کندہ نہ ہوگا جس کی بنا پر وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے وزن پر قسم کھائی ہے اور وزن کرنا اس کا اپنا فعل ہے مگر اس نے یہ نہیں کیا۔ اور ابن سمانہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ جب اس نے کہا "واللہ میں اپنا وہ مال جو میں نے تجھ سے لیتا ہے اکٹھا وصول کروں گا" اور اس وقت اس کے دس درہم واجب الاداء ہوں اور مدی پر کسی اور شخص کے پانچ درہم واجب الاداء ہوں اور اس شخص نے قسم کھانے والے شخص سے کہا کہ اس کی طرف سے اس پر واجب الادا پانچ درہم اس کے حق میں محسوب کر لے جائیں اور اس نے اسے اس پر واجب الاداء پانچ درہم کا بدل بنا دیا اور باقی کے پانچ درہم مدی علیہ نے ادا کر دیئے تو یہ صورت درست ہوگی۔ گویا کہ امامؒ نے یہ کہا ہے کہ جب اس کی رقم پوری ہو گئی تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ ایک ہی مرتبہ حق کی وصولی ایک ہی مرتبہ قبضہ کے معنی میں ہے اگرچہ عرف وزن ہی کا ہو کیا تجھے علم نہیں کہ اگر قرضہ زیادہ مال کی صورت میں ہو تو اسے ایک ہی مرتبہ تول کر دینا ممکن نہ ہوگا اور وہ پانچ درہم حقیقی طور پر وصول کر چکا ہے اور پانچ درہم تبادلے میں وصول کر چکا ہے۔ اور ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا "واللہ میں تجھ سے اپنا مال ایک ہی مرتبہ وصول کروں گا" پھر اس نے پانچ سو درہم تولے اور وہ اس نے لے لیے پھر اس نے پانچ سو درہم کا وزن کیا تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس نے اس سے ایک ہی مرتبہ اپنا حق وصول کر لیا ہے کیونکہ اس کو علیحدہ علیحدہ شمار نہیں کیا جاتا۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح اگر اس نے ایک ایک درہم کا وزن کرنا شروع کیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الجاحظ میں بیان فرمایا ہے کہ اگر اس پر ایک ہزار درہم واجب الادا ہوں تو اس نے کہا "اس کا غلام آزاد" اگر اس نے آج تجھ سے ایک درہم چھوڑ کر ایک درہم وصول کیا" پھر اس نے اس سے پانچ درہم وصول کئے تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اس نے ایک ہزار درہم ایک ہی دن میں متفرق طور پر وصول کرنے کی قسم کھائی تھی اور اس نے پورے ہزار درہم وصول نہیں کئے بلکہ کچھ درہم وصول کئے ہیں۔ اور اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے آج اس میں سے ایک درہم کے بعد ایک درہم وصول نہ کیا۔ پھر اس نے اس سے پانچ درہم وصول کئے اور بقیہ درہم غروب آفتاب تک وصول نہ کئے تو جیسے ہی اس نے پانچ درہم وصول کئے وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے تمام رقم کو متفرق طور پر وصول کرنے کیلئے قسم نہیں کھائی تھی بلکہ اس میں سے بعض رقم وصول کرنے پر کھائی تھی کیونکہ حرف "من" (سے) تبعیض کیلئے ہے۔ اور اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے آج ایک درہم کے بعد ایک درہم وصول نہ کیا" پھر اس نے دن کے آغاز میں اس کا کچھ حصہ وصول کیا اور دن کے آخر میں باقی رقم وصول کی تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے وصولی (اخذ) کی کل مال کی طرف نسبت کی تھی اور وہ کل قرض ایک ہی دن میں متفرق طور پر وصول کر چکا ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس سے علیحدہ نہ ہوگا جب تک وہ اس سے اپنا حق وصول نہ کر لے گا۔ پھر وہ بھاگ گیا یا اس نے اس پر غلبہ پایا یا اسے اس سے کسی اور انسان نے روکے رکھا تا آنکہ وہ چلا گیا تو قسم کھانے والا حادث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے ذاتی فعل پر قسم کھائی ہے جو اس سے جدا ہونا ہے اور اس کی

جانب سے جدائی دے عمل نہیں پایا گیا۔ اور اگر اس نے کہا ”تو مجھ سے جدا نہ ہونا تاکہ میں تجھ سے تجھ پر واجب الادا حق وصول نہ کر لوں“ تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے مقروض کے فضل پر قسم کھائی ہے اور اس کا فضل پایا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## فصل بست و موم

کسی ایسی بات (ملکیت وغیرہ) کی قسم کھانا  
جس کا تعلق حالف کے غیر کے ساتھ ہو

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے یا تو محض اضافت (نسبت) پر اکتفا کیا ہو گا یا پھر اس نے نسبت اور اشارہ دونوں کو جمع کیا ہو گا۔ پھر یہ اضافت (نسبت) یا تو ملکیت کی بنا پر ہوگی یا بغیر ملکیت کے، پھر اگر اس نے اپنی قسم میں نسبت پر اکتفا کیا اور نسبت بھی ملکیت کی ہو تو اس کی قسم ہر شے کے متعلق ہونی جو قسم کھانے کے دن مذکورہ شخص کی ملکیت ہو، حتیٰ کہ وہ حادث ہو جائے گا، پھر خواہ جس شے کے متعلق قسم کھائی ہو قسم کھانے کے دن وہ اس کی ملکیت ہو یا نہ ہو، مثلاً اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کا کھانا نہ کھائے گا یا وہ فلاں شخص کا مشروب نہ پیئے گا یا وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہو گا یا وہ فلاں شخص کی سواری پر سوار نہ ہو گا یا وہ فلاں شخص کی پوشاک نہ پیئے گا یا فلاں شخص کے غلام کے ساتھ نہ بولے گا اور ان میں سے کوئی شے بھی مذکورہ شخص کی ملکیت نہ ہو پھر ان میں سے اس کی ملکیت پیدا ہو جائے یہی ”الاصل“ اور ”الزیادات“ میں ظاہر روایت ہے۔ اور یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دو روایتوں میں سے ایک ہے اور ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر تو اضافت ایسی ہو جو اسی وقت عرف و عادت کے مطابق تھوڑی تھوڑی کر کے اس میں پیدا ہوئی ہو تو اس کی قسم اس کے فعل کے دن کی مملوکہ شے پر ہوگی جیسے کھانا (طعام) مشروب، تل وغیرہ اور اگر وہ اضافت (نسبت) ایسی اشیاء سے متعلق ہو جن میں ملکیت ہمیشہ رہتی ہو اور عادتاً گھڑی گھڑی پیدا نہ ہوتی ہو تو اس کی قسم، قسم کے دن کی اس کی مملوکہ شے پر ہوگی مثلاً گھر، غلام اور کپڑا وغیرہ۔

ابن سائبہؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں روایت کی ہے کہ اس کی قسم اس تمام ذخیرے پر ہوگی جو قسم کھانے کے دن اس کی ملکیت میں تھا اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی بیوی یا فلاں کی عورت یا فلاں کے دوست یا فلاں کے بیٹے یا فلاں کے بھائی سے نہیں بولے گا، اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو یہ قسم ان افراد کے متعلق ہوگی جو قسم کھانے کے دن مذکورہ نسبت کے حامل تھے اور بعد میں اس کی اگر کوئی بیوی اور دوست بنے اور بیٹا پیدا ہو تو ان کے بارے میں نہ ہوگی تو ظاہر روایت میں دونوں صورتوں میں فرق کیا گیا ہے جبکہ نوادر کی روایت میں دونوں کے حکم میں یکسانیت ہے۔ انوار کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ نسبت حقیقی طور پر موجودگی کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ نسبت کسی موجود شے کی کی جاتی ہے

معدوم شے کی نہیں۔ اس لئے اس کی قسم، قسم کھانے کے روز کی موجود شے پر ہوگی اسی لئے دو نسبتوں میں ایک یعنی اضافت نسبت میں موجود شے کی طرف ہی اضافت ہوتی ہے تو اسی طرح دوسری صورت کے متعلق بھی یہی حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی جس کے مطابق دونوں میں فرق ہے دلیل یہ ہے کہ اضافت ملکیت کی صورت میں اس نے اپنی قسم کو اس مذکور شے پر منعقد کیا ہے جو مذکورہ شخص کی جہت سے علی الاطلاق مضاف (منسوب) ہو علی الاطلاق مضاف ہونے سے مراد یہ ہے کہ خواہ قسم کھانے کے وقت وہ شے اس کی ملکیت ہو یا اسے یہ ملکیت بعد میں حاصل ہوئی لہذا اس مطلق کو کسی دلیل کے بغیر متقید کرنا درست نہ ہوگا اور چونکہ فعل کے وقت اس کو ملکیت حاصل ہو چکی ہے لہذا وہ حادث ہو جائے گا اور اضافت نسبت کی صورت میں مطلق کو متقید کرنے کی دلیل موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ قسم سے ان کی ذوات ہی عرف و عادت کے تحت ان کیلئے ان کی وجہ سے مقصود بالذات ہوتی ہیں جیسا کہ واضح ہے لہذا اس کی قسم موجود شے کے متعلق ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اگر اس نے ان کا نام لیکر ان کا ذکر کیا ہو یا ان کی طرف اشارہ کیا ہو۔ رہی ملکیت تو وہ بالذات مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس کے مالک کی وجہ سے مقصود ہوتی ہے۔ اسی لئے ملکیت کے زائل ہونے سے اضافت زائل ہو جاتی ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے مذکورہ روایت کی رو سے عرف کی بنیاد پر مطلق کو متقید کرنے کا دعویٰ کیا ہے اور کہا ہے کہ دکان وغیرہ میں ملکیت کا استحکام (آہستہ آہستہ پیدا ہوتا) عرف نہیں ہے بلکہ وہ تو بہت ہی نادر الوقوع معاملہ ہے اسی لئے کہا جاتا ہے گھر وہ شے ہے جسے سب سے پہلے خرید ا اور سب سے آخر میں بیچا جاتا ہے اور مطلق کو عرف کی بنا پر متقید کرنا درست ہے لہذا قسم کو اس میں قسم کھانے کے وقت موجود شے کے ساتھ متقید کرنا عرف پر مبنی ہے بخلاف کھانے پینے کی کسی شے وغیرہ کے کیونکہ ان میں نئی نئی ملکیت کا پیدا ہونا عادت کے مطابق ہے لہذا متقید کرنے کی دلیل نہ پائی گئی اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ وجہ پر عرف کا دعویٰ درست نہیں بلکہ عرف تو مشترک ہے لہذا کسی مطلق کو عادت مشترکہ کی بنا پر متقید کرنا درست نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا تو اس کے متعلق صحیح قول یہ ہے کہ اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہے اس لئے کہ ہر وہ اضافت جس میں لام مقدر ہو لہذا کھانا اور غلام وغیرہ کی دونوں صورتیں مذکورہ اختلاف پر مبنی ہوں گی۔

پھر اضافت ملک کی صورت میں اگر مخلوق علیہ (جس کے متعلق قسم کھائی گئی ہو) قسم کھانے کے وقت حالف کی ملکیت میں ہو پھر وہ اس کی ملکیت سے نکل جائے پھر وہ مذکورہ فعل کرے تو وہ بالا جماع حادث نہ ہوگا۔ (ب) نکاح اور دوستی وغیرہ کی طرح اضافت (نسبت) کی صورت میں اگر خاوند نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور وہ اس سے بائن ہو گئی یا اس کے دوست کی اس کے ساتھ دشمنی ہو گئی پھر اس نے اس کے ساتھ کلام کیا تو الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ وہ حادث نہ ہوگا اور الزیادات میں ہے کہ وہ حادث ہو جائے گا کہا جاتا ہے کہ الجامع میں مذکورہ مسلک امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا ہے اور الزیادات میں امام محمد رحمہ اللہ کا مسلک مذکورہ ہے جو النوادر میں بھی مذکور ہے۔ الزیادات میں مذکور قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کی قسم، قسم کے وقت موجود شے کے متعلق واقع ہوئی ہے جس سے موجود اضافت کے ساتھ اس کی تعریف/پہچان ہوئی ہے لہذا یہاں حکم کا مدار عرف پر ہوگا اضافت پر نہیں۔ الجامع الصغیر میں جو قول مذکور ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان بعض

اوقات اپنے آپ کو اپنی بیوی کے ساتھ بولنے سے روکتا ہے جس کی وجہ بیوی میں کسی سبب کی موجودگی ہوتی ہے لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے اضافت کا اعتبار ختم نہ ہوگا۔

اور اگر اس نے ملکیت اور اشارہ دونوں کو جمع کیا مثلاً کما میں فلاں شخص کے اس غلام سے نہیں بولوں گا یا میں فلاں شخص کے اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یا میں فلاں شخص کے اس جانور پر سوار نہ ہوں گا یا میں فلاں شخص کا یہ کپڑا نہ پہنوں گا پھر مذکورہ شخص نے اپنے غلام یا مکان یا جانور یا کپڑے کو فروخت کر دیا پھر اس نے اس کے ساتھ کلام کیا یا وہ مکان میں داخل ہوا یا سواری پر سوار ہوا تو وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حائث نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی اس خاص شے کے علاوہ کوئی اور نیت ہو اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حائث ہو جائے گا الا یہ کہ وہ یہ نیت کرے کہ جب تک وہ شے فلاں شخص کی ملکیت رہے گی۔ تو دونوں امر حائث ہونے کیلئے مذکورہ فعل کے وقت اشارہ اور اضافت دونوں کا اعتبار کرتے ہیں اور چونکہ یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہیں لہذا وہ حائث نہ ہوگا (ورنہ وہ حائث ہو جائے گا) جبکہ اضافت نسبت کی صورت میں بالاجماع حائث ہونے کیلئے مذکورہ فعل کے وقت اضافت کا قائم ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی بیوی یا فلاں شخص کے دوست سے کلام نہ کرے گا پھر اس کی بیوی اس سے جدا ہو گئی یا اسکا دوست اس کا دشمن ہو گیا بعد ازاں اس نے اس کے ساتھ کلام کیا تو وہ حائث ہو جائے گا۔ اختلافی مسئلہ میں امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اشارہ اور اضافت دونوں میں سے ہر ایک تعریف (معرف بنائے) کیلئے ہے مگر اشارہ میں تعریف کا پہلو زیادہ موثر طور پر پایا جاتا ہے کیونکہ اس سے ذات کی تعبیر ہو جاتی ہے اور شرکت ختم ہو جاتی ہے جس کی بنا پر اضافت لغو ہو جاتی ہے جیسا کہ اضافت نسبت کا یہی حکم ہے۔ اور جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نوجوان سے نہیں بولے گا پھر اس نے اس کے بوڑھا ہونے کے بعد اس سے کلام کیا تو وہ حائث ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ شبخین کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے جب اضافت اور اشارے دونوں کو جمع کیا تو جہاں تک ممکن ہوگا دونوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگی کیونکہ جہاں تک ممکن ہو عاقل شخص کا تصرف واجب الاعتبار ہوتا ہے اور یہاں اشارے سمیت اضافت کا اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس نے اپنی قسم کے ساتھ خود کو مخلوف شخص کے ساتھ اپنا تعلق قائم کرنے سے خود کو روکا اور منع کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی عقلمند شخص بھی قسم کے ذریعے خود کو ناپیدی طور پر کسی فعل سے اس وقت تک نہیں روک سکتا جب تک کہ اس کیلئے اس مقصد کا کوئی داعیہ موجود نہ ہو اور مذکورہ ذوات (اعیان) میں کوئی ذاتی سبب ایسا نہیں پایا جاتا جو ان سے ارتباط سے مانع ہو بلکہ ان کے مالک کی وجہ سے اس نے خود کو ان سے ربط و تعلق قائم کرنے سے روکا ہے۔ مگر دنیو میں تو اس بارے میں کوئی شک ہی نہیں اسی طرح غلام سے بات چیت کرنے سے انسان اس کی حسرت کی بنا پر نہیں روکتا بلکہ اس کے مالک میں کسی سبب کے پائے جانے کے باعث ایسا ہوتا ہے اور یہ بات مالک کی ملکیت ختم ہونے سے ختم ہو گئی اور یہ ایسے ہی ہو گیا جیسا اس نے کہا ہو جب تک وہ فلاں شخص کی ملکیت میں رہے گا بخلاف بیوی اور دوست کے کیونکہ ان سے انسان ذاتی طور پر خود کو روکتا اور منع کرتا ہے لہذا مذکورہ قسم ان کی ذات سے متعلق ہوگی اور ذوات میں جدا ہونے اور باہمی عداوت سے تبدیلی نہیں ہوتی لہذا وہ حائث ہو جائے گا جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس نوجوان سے نہیں بولے گا پھر اس نے اس کے بوڑھے



ہوجانے کے بعد اس سے کلام کیا۔

**مسائل:** اور اگر اس نے قسم کھائی کہ اس افریقی نوپی (طبلستان) والے سے نہیں بولے گا۔ پھر اس نے اس نوپی کوچ دیا، پھر اس نے اس سے کلام کیا تو وہ حادث ہوجائے گا کیونکہ طبلستان (افریقی نوپی) کی وجہ سے اس سے روکنا مقصود نہیں بلکہ اس نوپی والے کی ذات مقصود بالذات ہے اور وہ باقی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الزیادات میں ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے (سواری کے) جانوروں پر سوار نہ ہوگا، یا فلاں شخص کے کپڑے نہ پہنے گا یا اس کے غلاموں سے نہ بولے گا تو یہ قسم تین کی تعداد تک ہوگی کیونکہ کم از کم جمع کے افراد تین ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا کہ میں فلاں شخص کے کھانے نہیں کھاؤں گا یا میں فلاں شخص کے مشروبات نہیں پیوں گا۔ تو یہ قسم بھی تین کھانوں اور تین مشروبات پر ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اور ظاہر روایت کی رو سے ان میں فعل کے وقت مذکورہ شخص کی ملکیت کا قیام معتبر ہوگا نہ کہ قسم کھانے کے وقت جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر اس نے کہا میں نے اس کی ملکیت میں موجود تمام کھانوں کی نیت کی تھی تو دانتا اس کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ اس کی یہ بات کلام کے خلاف ہے۔ قدوریؒ نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے۔ اور الزیادات میں مذکور ہے کہ عدالت میں اسے سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے الفاظ کے حقیقی مفہوم کی نیت کی ہے لہذا عدالت میں اسے سچا تسلیم کیا جائے گا جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ عورتوں سے نکاح نہ کرے گا یا وہ پانی نہ پیئے گا یا وہ لوگوں سے نہ بولے گا وغیرہ ذالک اور اس نے تمام لوگوں کی نیت کی ہو۔ اور اگر اس نے مذکورہ شخص کے بھائیوں، بیٹوں اور عورتوں سے کلام نہ کرنے کی قسم کھائی ہو تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہوگا جب تک وہ ان سب سے عملاً گفتگو نہ کر لے تاکہ لفظ کے حقیقی مفہوم پر عمل ہو سکے اور یہ قسم ان تمام لوگوں کو شامل ہوگی جو قسم کھانے کے وقت وہاں موجود تھے کیونکہ یہ اضافت نسبت ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو ان سب کو گنا ممکن ہو تو اس کی قسم اس کی ملکیت میں موجود تمام افراد یا اشیاء کے بارے میں ہوگی کیونکہ وہ سب اضافت کے باعث معرف ہو گئے ہیں اور ان کا استیعاب (احاطہ کرنا) بھی ممکن ہے لہذا اس کا یہ معرف ہونا ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی لفظ الف لام کے ساتھ معرف ہو اور اگر ان کی تعداد اتنی ہو کہ لکھے بغیر ان سب کا گنا ممکن نہ ہو تو وہ ان میں سے ایک کے ساتھ گفتگو کر کے حادث ہوجائے گا کیونکہ یہاں پوری جنس کا احاطہ کرنا ممکن نہیں لہذا اس قسم کو جنس کے اپنی افراد (کم از کم ایک) پر محمول کیا جائے گا جیسے کہ اگر وہ یہ کہے میں عورتوں سے نکاح نہ کروں گا۔

فصل اول کے مسائل کی جنس ہی سے وہ مسائل ہیں جن کا خلف بن ایوبؒ نے ذکر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اسد (بن عمر البجلی کوئی م ۸۸ھ) سے اس شخص کے متعلق پوچھا جو یہ قسم کھالے کہ وہ فلاں شخص کی بیٹی یا دو بیٹیوں سے نکاح نہیں کرے گا پھر اس کے گھر میں بیٹی پیدا ہوگئی پھر اس نے اس سے نکاح کر لیا یا اس نے کہا "واللہ میں فلاں شخص کی بیٹیوں سے نکاح نہ کروں گا" حالانکہ مذکورہ شخص کی کوئی بیٹی نہ ہو اور پھر اس کے ہاں بیٹی ہوگئی یا اس نے کہا "واللہ میں فلاں شخص کی گائے کے دودھ میں سے نہ پیوں گا" مگر اس وقت اس کے ہاں کوئی گائے نہ ہو بعد ازاں اس نے گائے خرید لی اور پھر اس نے اس کا دودھ پی لیا یا اس نے چموتے پینے سے کہا "واللہ میں تیری بیٹیوں سے نکاح نہ کروں گا" پھر وہ بچہ بالغ ہو گیا اور اس کے ہاں بیٹی پیدا

ہوگئی جس سے اس نے نکاح کر لیا تو کیا ان تمام صورتوں میں وہ حائض ہو جائے گا یا نہیں؟ یا اس نے کہا "میں فلاں شخص کے درخت سے کچھ نہ کھاؤں گا" حالانکہ اس وقت اس کے پاس کوئی درخت نہ ہو پھر اس نے کوئی درخت خرید لیا جس کا پھل مذکورہ شخص نے کھالیا تو انہوں نے کہا کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص کی بیٹی سے نکاح نہیں کرے گا اور فلاں شخص کی گائے کا دودھ نہیں پیئے گا اور فلاں شخص کے درخت کا پھل نہیں کھائے گا" تو وہ ان تمام صورتوں میں حائض نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ فلاں شخص کی بیٹی یا دو بیٹیوں سے نکاح نہ کرے گا تو اس صورت میں وہ حائض ہو جائے گا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر اسے قسم لازم ہو جائے گی جبکہ میں کہتا ہوں کہ وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ اس نے ایسی بات کی قسم کھائی ہے جو قسم کھانے کے وقت ابھی تک پیدا ہی نہیں ہوئی تھی اور میں نے حسن (بن زیاد م ۴۰۳ھ) سے پوچھا انہوں نے بھی اس کا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق جواب دیا۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس کا قول "میں فلاں شخص کی بیٹی سے نکاح نہ کروں گا" قاطعاً کرتا ہے کہ مذکورہ شخص کی کوئی بیٹی اس وقت موجود ہو لہذا مذکورہ اضافت کے مطابق اس کی قسم سرے سے ہی منعقد نہ ہوگی اور اگر اس نے فلاں شخص کی دو بیٹیوں کے بارے میں یہی بات کہی تو اس نے قسم اضافت پر کھائی ہے لہذا حلف کے وقت اس کا وجود (ہونا) معتبر ہوگا جیسے کہ اس کا فلاں شخص کا غلام کہنا معتبر ہوتا ہے جبکہ اسد (بن عمر) نے قسم کے وقت مخلوف علیہ کے وجود کا اعتبار کیا ہے تو جو شے اس وقت معدوم ہو اس کی طرف اضافت درست نہ ہوگی لہذا وہ حائض نہ ہوگا۔ اور ظلف کہتے ہیں کہ میں نے اسد سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر کی عورتوں میں سے کسی ایک عورت سے نکاح نہ کرے گا اور اس وقت اس گھر میں کوئی شخص بھی نہ رہتا ہو بعد ازاں اس میں لوگوں نے سکونت اختیار کر لی اور اس نے ان میں نکاح کر لیا تو اسد نے کہا کہ وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر حائض ہو جائے گا لیکن میرے نزدیک وہ حائض نہ ہوگا اور یہ حکم ہماری مذکورہ بیان کردہ تفصیل یعنی اعتبار اضافت کے مطابق ہے۔

## فصل بست و چہار

ایسی اشیاء کی قسم کھانا جن سے قسم کھانے والا خود داخل ہو یا خارج

اگر اس نے کہا اگر میرے اس گھر میں کوئی شخص داخل ہوا یا میری سواری پر سوار ہوا یا میرے غلام کو کسی نے مارا پھر خود حالف نے یہ کام کر دیا تو وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ یہاں لفظ احد (کوئی) کمرہ ہے جبکہ حالف یا نے اضافت (واحد تکلم) کی بنا پر معرف ہو گیا ہے اور معرف کمرہ کے تحت داخل نہیں ہوتا کیونکہ معرف اس کے ابنائے جنس میں سے حتمیز ہوتا ہے اور کمرہ وہ ہوتا ہے جو ابنائے جنس سے حتمیز نہ ہو بلکہ اس کا مصداق ابنائے جنس یا نوع میں متفق ہو اور یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی شے اپنی ذات میں حتمیز بھی ہو اور غیر حتمیز بھی۔ اور اسی طرح اگر اس نے کسی شخص سے کہا "اگر میرے اس گھر میں کوئی شخص داخل ہوا یا میرا لباس پہنا یا تیرے

غلام کو مارا۔ پھر جس کے متعلق اس نے قسم کھائی اس نے ہی ایسے کیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ کاف خطاب (ک) کے ساتھ مخلوف علیہ معرف ہو گیا ہے لہذا وہ نکرہ کے تحت داخل نہ ہوگا۔ اور اگر خود قسم کھانے والے نے ایسے کیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ کسی معرف بنانے والے لفظ کی عدم موجودگی کے باعث وہ معرف نہیں ہوا جس کی بنا پر وہ نکرہ کے تحت داخل رہے گا اور اگر اس نے کہا ”اگر یہ قیص تم نے کسی کو پسائی“ پھر مخلوف علیہ نے وہ خود قیص پس لی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ آئے خطاب کے ساتھ وہ معرف ہو گیا ہے اور اگر مخلوف علیہ نے حالف کو یہ قیص پسادی تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ یہاں حالف بدستور نکرہ ہے لہذا وہ نکرہ کے تحت داخل رہے گا اور اگر اس نے کہا ”اگر کسی نے اس سر کو چسوا“ اور اس نے اس کے سر کی طرف اشارہ کیا تو اس قسم میں قسم کھانے والا داخل نہ ہوگا اگرچہ اس نے اسے ”یائے اضافت“ کے ساتھ اس کی طرف منسوب کیا ہو کیونکہ اس کا سر پیدائشی طور پر اس کے جسم کے ساتھ متصل ہے لہذا یہ اشارہ حرف یاء کے اپنی طرف اضافت کرنے سے زیادہ قوی اور مؤثر ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا اگر عبد اللہ بن محمد کے غلام نے کسی سے کلام کیا تو میرا غلام آزاد، پھر خود قسم کھانے والے یعنی عبد اللہ بن محمد نے ہی اپنے غلام سے خود بات چیت کی تو وہ حادث ہو جائے گا اور قاضی ابو حازم عبد الحمید العراقی (۱) نے اس مسئلے میں الجامع میں اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ مناسب یہ تھا کہ وہ حادث نہ ہوتا کیونکہ یہاں حلف اسم علم کے تحت اٹھایا گیا ہے اور اعلام (Nouns Proper) معرف ہوتے ہیں اور اہل نحو کے نزدیک اسم علم معرف بنانے میں اشارہ سے بھی زیادہ مؤثر ہے اور معرف نکرہ کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس کی مزید پہچان اس کے نام کے ساتھ یعنی بن محمد کے ساتھ کرائی ہے لہذا اس کا نکرہ کے تحت داخل ہونا ممنوع ہوگا۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ حرف علم کو حرف نکرہ کی جگہ استعمال کرنا جائز ہے کیونکہ اعلام اگرچہ معرف ہوتے ہیں لیکن معرف کا شکلم اور سامع کے ہاں سابق ہونا ضروری ہے تاکہ اس لفظ کو اس کے نزدیک اور معرف کے مقدم و سابق ہونے کی صورت میں اسے اس کے ساتھ اسم علم بنایا جاسکے یا مسمی (Named) کو اس کے نام کے ساتھ متعین کر کے معرف کیا جائے جبکہ کوئی اور شے اس سے مزاحم نہ ہو اور یہاں علم اور مزاحمت کا احتمال موجود ہے تو جب اسم علم کو نکرہ کی جگہ استعمال کرنا جائز فہمرا اور یہاں ”نام“ کے غیر حالف کیلئے پھیرنے پر دلیل پائی جا چکی ہے جو یہ ہے کہ انسان عرف ظاہر میں اہل زبان ہے اور وہ اپنا ذکر اپنا نام لیکر نہیں کرتا بلکہ وہ اس کی طرف علامات شکلم میں سے کوئی ایک علامت استعمال کرتا ہے مثلاً کتا ہے غلامی (میر غلام) تو ظاہر یہ ہے کہ اس نے اپنے آپ کا ارادہ نہیں کیا اور وہ اس اسم علم کے تحت داخل نہیں ہے جو معرف ہے لہذا خود قسم کھانے والا عموم نکرہ سے خارج نہ ہوگا۔

(۱) عبد الحمید بن عبد العزیز عراقی۔ شام، کوفہ اور کرخ کے قاضی رہے ہیں۔ امام محمدؒ کے شاگرد کے شاگرد اور امام طحاویؒ کے استاد ہیں۔ عالم فاضل اور کتاب ادب القاضی، کتاب القرائن وغیرہ کے مصنف ہیں۔ کنیت ابو حازم حمی۔ وفات ۲۴۲ھ۔ ۱-۲-۳۹۹ھ۔ ۱-۲-۳۹۹ھ۔ جلد اول۔

## امور شرعیہ پر قسم کھانے اور ان کی صحیح و فاسد اقسام کا بیان

قسموں کی دوسری قسم امور شرعیہ پر قسم کھانا ہے ان میں سے بعض امور صحیحہ پر اور امور فاسدہ پر ہوتی ہیں اور بعض امور صحیحہ پر نہ کہ فاسدہ پر مثلاً بیع، و شراء، بیہ، و عاوضہ، ماریہ، نحلہ (دل کی خوشی سے کوئی چیز دینا) عطیہ، صدقہ، قرض، نکاح، نماز، روزہ وغیرہ پر۔ اگر وہ قسم کھائے کہ وہ سونا اور چاندی نہ خریدے گا، پھر اس نے درہم اور دینار یا (چاندی) کے برتن یا خالص ٹھوس شکل میں یا ان سے بنے ہوئے زیورات وغیرہ خرید لئے تو خواہ وہ سونا ہو یا چاندی وہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حائث ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ درہموں اور دیناروں کو خریدنے کی صورت میں حائث نہ ہوگا اس قسم کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ حقیقت کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ عرف کا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب سونا اور چاندی کے الفاظ بولے جاتے ہیں تو اس سے عرفاً درہم اور دینار (سکے) مراد نہیں ہوتے کیا تجھے علم نہیں کہ انہیں طیبہ ناموں کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے لہذا سونے اور چاندی کا مطلق لفظ ان کو شامل نہ ہوگا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا استدلال یہ ہے کہ سونے اور چاندی کے الفاظ مذکورہ بالا تمام انواع و اقسام کو شامل ہوتے ہیں کیونکہ یہ اسم جنس (Generic Name) ہیں جبکہ انکا مضروب یا ذوالا ہو سونا یا خالص سونے چاندی کا ڈالا ہونا اس کی انواع ہیں جیسے کہ آدمی کا نام۔ اس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ آيَاتِنَا وَعِلْمَنَا وَلَا يَتَّبِعُونَ سَبِيلَ  
 آيَاتِنَا فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ عَظِيمٍ (التوبہ: ۳۴)  
 اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اسے  
 خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انہیں دردناک  
 عذاب کی خبر سنا دیجئے۔

کہ اس وعید کے تحت درہم اور دیناروں کی صورت میں ذوالی ہوئی چاندی اور سونا بھی شامل ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ لوہا نہ خریدے گا تو اس سے لوہے کی بنی ہوئی ہر چیز مراد ہوگی اور خالص لوہا پھر خواہ وہ اسلحہ جنگ ہو یا غیر اسلحہ بشرطیکہ وہ لوہا ہو تو اسے خریدنے کی صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حائث ہو جائے گا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کوئی ایسی شے خریدی کہ جس کے بیچنے والے کو لوہار (حداد) کہا جاتا ہو تو وہ حائث ہوگا اور اگر اس کے بیچنے والے کو حداد نہ کہا جاتا ہو تو تب وہ حائث نہ ہوگا اور خالص لوہا بیچنے والے کو لوہار (حداد) نہیں کہا جاتا لہذا یہ قسم مطلق لوہے کو شامل نہ ہوگی کیونکہ اس کا اپنا علیحدہ ایک نام ہے لہذا وہ لفظ الحدید (لوہے) کی قسم کے تحت نہ آئے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لوہے کا لفظ اسم جنس (Generic Name) ہے لہذا یہ معمول اور غیر معمول دونوں کو شامل ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سونے اور چاندی کی صورت میں کہ اگر اس کی مذکورہ نیت ہو تو اسے دیا جاتا سچا تصور کیا جائے گا اور اس بارے میں نیت میں بڑی وسعت ہے کیونکہ اس سے مذکورہ لفظ کی تخصیص ہوتی ہے

اور لوہے کے باب میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا میں نے خالص لوہے کی نیت کی تھی پھر اس نے کوئی برتن خرید لیا تو وہ حائل نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا میں نے تو قمعقم (تانبے/لوہے کا پانی گرم کرنے کا برتن) کی نیت کی تھی پھر اس نے تلواریں یا سوئی یا چھریاں یا کوئی ہتھیار خرید لیا تو وہ حائل نہ ہوگا اور اسے قاضی کے ہاں بھی سچا تصور کیا جائے گا اس بات کا امام محمد رحمہ اللہ کے مسلک پر سمجھنا مشکل ہے کیونکہ ان کے نزدیک لوہے کا لفظ عام ہے لہذا اگر اس نے اس میں سے متعین طور پر کسی کی نیت کر لی تو اس نے ظاہر سے عدول (انحراف) کیا لہذا مناسب تھا کہ عدالت میں اس کی بات کی تصدیق نہ کی جائے البتہ وہ اس کے اور خدا کے درمیان سچا ہوگا۔

امام محمد رحمہ اللہ زیادات میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ لوہا نہ خریدے گا اور اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے لوہے کی بنی ہوئی زرہ یا تلواریں یا چھری یا لوہے کے دو بازو یا سر پر رکھنے والا خود یا سوئی یا پر تالہ خرید لیا تو وہ حائل نہ ہوگا اور اگر کوئی ایسی شے خریدی جو مضروب (ٹھٹھی ہوئی) نہ ہو یا لوہے کا کوئی برتن یا کوئی کیل یا کوئی تالہ یا لوہے کا چولہا خرید لیا تو وہ حائل ہو جائے گا۔ امام فرماتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص اسلحہ سوئی اور پر تالہ بیچتا ہے تو اسے لوہار (حداد) نہیں کہتے اور جو دوسری اشیاء بیچتے اسے لوہار کہتے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے لوہے سے بنا ہوا دروازہ یا لوہے کا چولہا (کانون) یا لوہے کا ٹوٹا ہوا برتن یا ٹوٹی ہوئی تلواریں یا پھل خرید لیا تو وہ حائل ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے حقیقی مفسوم کا اعتبار کیا ہے جو یہ ہے کہ یہ تمام اشیاء حقیقتاً لوہا ہیں لہذا ان کو قسم شامل ہوگی۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے عرف کا اعتبار کیا ہے کہ ان اشیاء کو عرف میں لوہا نہیں کہا جاتا حتیٰ کہ ان کا خریدار لوہار نہیں کہلاتا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ پیتل نہیں خریدے گا پھر اس نے پیتل کا بنا ہوا تھال یا کوزہ یا چھوٹا برتن خرید لیا تو وہ حائل ہو جائے گا یہی حکم امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے تو یہاں حقیقت کا اعتبار کیا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس لئے کہ اس کے خریدار کو صفار (ٹھنڈھیرا) کہتے ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے فلوس (تانبے کا پیسہ) خرید لیا تو وہ حائل نہ ہوگا کیونکہ عوام کے ہاں اس کو تانبا نہیں کہا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ صوف (پشم) نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی بھیڑ خریدی جس کی پشت پر اون ہو تو وہ حائل نہ ہوگا اور اصول یہ ہے کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی شے نہ خریدے گا پھر کسی دوسرے شخص نے کوئی شے خریدی اور متعلقہ شخص ضمنی اور تبعی طور پر اس کی اس بیع میں داخل ہو گیا تو وہ حائل نہ ہوگا اور اگر وہ مقصود بالذات کے طور پر اس بیع میں داخل ہو گیا تو وہ حائل ہو جائے گا اور یہاں پر صوف معاملہ بیع میں مقصود اصلی کے طور پر داخل نہیں کیونکہ بھیڑ کا نام صوف کو شامل نہیں وہ تو بھیڑ کے نام کے تحت ضمنی اور تبعی طور پر داخل ہوا ہے اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کبھی یا کبھی انیشکر یا نیشکر (قصص) نہ خریدے گا پھر اس نے کوئی بنا بنا یا گھر خرید لیا تو وہ حائل نہ ہوگا کیونکہ عمارت تو اس معاملہ بیع میں تبعی طور پر داخل ہوئی ہے کیونکہ وہ اس معاملے میں نام لئے بغیر شامل ہوئے ہیں لہذا یہ اشیاء اس سے مقصود بالذات نہ ہوں گی وہ تو اس میں ضمنی اور تبعی طور پر داخل ہوئی ہیں۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ سمجور والے درخت کا پھل (سمجور) نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی زمین

خریدی جس میں کھجور کے پھل دار درخت تھے اور خریدار نے شرط رکھی کہ کھجور پھل دار ہو تو وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ پھل تو اس معاملے میں اصلی طور پر داخل ہوئے ہیں تبعی اور ضمنی طور پر نہیں، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اس کا نام نہ لیتا تو وہ اس بیج میں داخل نہ ہوتے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ سبزی نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی زمین خرید لی جس میں سبزیں تھیں اور بحیثیت خریدار اس نے سبزی ہونے کی شرط رکھی تو وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ سبزی معاملہ بیج میں مقصود اصلی کے طور پر داخل ہوئی ہے تبعی اور ضمنی طور پر نہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہ خریدے گا پھر اس نے زندہ بھیڑ بکری خریدی تو وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد (معاملہ) گوشت کو شامل نہیں اس لئے کہ زندہ بھیڑ بکری کا گوشت کاٹنا حرام ہے جس کو بچنا اور خریدنا جائز نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ تیل نہیں خریدے گا پھر اس نے زیتون خرید لیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ عقد تیل پر نہیں ہوا کیا تجھے علم نہیں کہ وہ فروخت کنندہ کی ملکیت نہیں۔ اسی طرح فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ زکھل اور کھجور کے پتے نہیں خریدے گا پھر اس نے پوریا یا زنبیل خریدی جو زکھل سے بنی ہوئی تھی تو وہ حائض نہ ہوگا اس لئے کہ یہ نام مذکورہ اشیاء کو شامل نہیں۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے قسم کھائی کہ وہ جدی (بکری کا بچہ) نہیں خریدے گا پھر اس نے ایسی بکری خریدی جو حاملہ تھی۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دودھ نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی بکری خریدی جس کے تھن میں دودھ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی چھوٹے غلام کو نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی باندی خریدی جو حاملہ تھی تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ستونہ خریدے گا پھر اس نے ایسی گندم خریدی جس میں جو کے دانے بھی تھے تو وہ حائض نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں جو کے دانے معاملے کا اصل مقصود بالذات نہ تھے وہ تو اس معاملے میں تبعاً شامل ہوئے ہیں بخلاف اس صورت کے اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ جو نہ کھائے گا پھر ایسی گندم (کی روٹی) کھائی جس میں جو کے دانے تھے تو وہ حائض ہو جائے گا اس لئے کہ کھانا ایک فعل ہے تو اگر یہ فعل دو اشیاء کے متعلق واقع ہوا ہو تو ان میں سے کوئی شے بھی دوسری کے تابع نہ ہوگی جبکہ خریدنا ایک عقد (معاملہ) ہے اور ایک چیز تو اس معاملے میں مقصود بالذات ہے اور دوسری شے غیر مقصود بالذات ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا پہلا قول یہ تھا کہ اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ صوف نہ خریدے گا پھر اگر اس نے ایسی بھیڑ خریدی جس کی پشت پر اون ہو تو وہ حائض ہو جائے گا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دودھ نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی بکری خریدی جس کے تھن میں دودھ ہو تو وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ صوف تو ظاہر ہے لہذا معاملہ بیج اس کو شامل ہوگا جبکہ دودھ تو باطنی شے ہوتا ہے لہذا یہ معاملہ اس کو شامل نہ ہوگا مگر بعد ازاں انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا اور دونوں کے مابین برابری قائم کی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دھن (تیل) نہ خریدے گا تو یہ قسم ایسے تیل کے متعلق ہوگی جس کے متعلق لوگوں کی عادت ہو کہ وہ اسے بطور دھن (تیل) استعمال کرتے ہوں اور اگر وہ تیل ایسا ہو کہ نئے بطور تیل استعمال کرنا لوگوں کی عادت نہ ہو مثلاً زیتون کا تیل، بیج کا تیل، جانور کی پڈلی کا تیل (اکارح) وغیرہ خرید لیا تو وہ حائض نہ ہوگا اس لئے کہ دھن (تیل) اس شے سے عبارت ہے جس کے ساتھ لوگ تری حاصل کرتے ہوں

اور چونکہ قسمیں عرف و عادت پر محمول ہوتی ہیں لہذا اس قسم کو عمدہ اور پاکیزہ تیاوں (واحد تیل) پر محمول کیا جائے گا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی الدھن (تیل) کو بطور دھن (تری) استعمال نہ کرے گا اور اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے بطور تیل روغن زیتون کا استعمال کر لیا تو وہ حائث ہو جائے گا اور اگر اس نے کبھی بطور تیل استعمال کیا تو وہ حائث نہ ہوگا اس لئے کہ اگر روغن زیتون کو خوشبو (الطیب) کے ساتھ پکایا جائے تو وہ تیل ہو جاتا ہے لہذا وہ ایک پہلو سے تیل کا قائم مقام ہے اور ایک پہلو سے ایسا نہیں ہے لہذا وہ حائث ہو جائے گا۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ خریداری کے صورت میں حائث نہ ہوگا مگر بطور تیل استعمال کی صورت میں حائث ہو جائے گا جبکہ کبھی کو دونوں میں سے کسی ایک صورت میں بھی بطور تیل (تری) استعمال نہیں کیا جاتا لہذا اس سے وہ حائث نہ ہوگا۔ اسی طرح روغنی (کسراکل) اور بیجوں کے تیل کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے پکا ہوا روغن زیتون خرید لیا اور جب اس نے قسم کھائی تھی تو اس وقت اس کی کوئی نیت نہ تھی تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اگر روغن زیتون کو آگ پر پکایا جائے تو یہ دوسرے تیاوں کی طرح کا ایک تیل ہو جاتا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گل بنفشہ یا مندی نہ خریدے گا یا اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کو نہ چکے گا تو اس سے تیل (دھن) اور پتے دونوں ہی مراد ہوں گے۔

اور اصل میں مذکور ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ بنفشہ نہ خریدے گا تو اس سے تیل مراد ہوگا نہ کہ اس کے پتے اور یہ بات اہل کوفہ کی عادت پر مبنی ہے کیونکہ جب وہ بنفشہ کا لفظ علی الاطلاق بولتے ہیں تو اس سے وہ تیل مراد لیتے ہیں جبکہ کوفہ کے علاوہ یہ نام اس کے بیجوں کیلئے استعمال ہوتا ہے لہذا اسے قسم کی صورت میں اسی پر محمول کیا جائے گا جبکہ امام کوفی رحمہ اللہ نے اسے دونوں پر ہی محمول کیا ہے اور یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے جبکہ مندی اور گلاب کی قسم بیجوں پر محمول ہوگی ان کے تیل (عرق) پر نہیں الا یہ کہ وہ تیل کی نیت کرے تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین بھی اور عدالت میں بھی سچا تصور کیا جائے گا اس لئے کہ جب لفظ حنا (مندی) اور گلاب - طلتا استعمال کئے جائیں تو اس سے مراد پتے ہوتے ہیں نہ کہ تیل۔ اور الجائع الصغیر میں مذکور ہے کہ بنفشہ کی قسم تیل پر اور گلاب کی قسم بیجوں پر محمول ہوتی ہے۔ اور الاصل میں ایلیٰ (ایک قسم کی پھولوں والی نبات) کو گلاب اور حنا کی طرح قرار دیا گیا ہے جس سے امام نے اسے بیجوں پر محمول کیا ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ بیج (غالباً سرسوں کا) نہ خریدے گا پھر اس نے بیج کا تیل خرید لیا تو وہ حائث ہو جائے گا اور اگر اس نے جب (دان) خرید لیا تو وہ حائث نہ ہوگا اس لئے کہ البذر (بیج) کا لفظ تیل پر واقع ہوتا ہے نہیں۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی شے نہ بیچے گا یا نہ خریدے گا پھر اس نے کسی دوسرے شخص کو حکم دیا اور اس نے یہ کلام کر دیا تو اس پر بحث کا خاتمہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی فعل پر قسم کھائی پھر اس نے کسی دوسرے شخص کو اسی فعل کا حکم دیا اور اس نے اس کے حکم سے وہ کام کر دیا تو اب یہ مخلوف علیہ فعل دوامال سے نکالی نہ ہوگا یا تو اس کے حقوق ہوں گے یا اس کے حقوق نہ ہوں گے پھر اگر اس کے حقوق ہوں تو وہ یا تو فاعل سے متعلق ہوں گے یا پھر حکم دینے والے سے یا کسی کی طرف بھی نہیں۔ اگر تو وہ حقوق اس فعل کے فاعل کی طرف لوتے ہوں مثلاً خرید و فروخت کسی شے کو اجرت دینا اور تقسیم کرنا وغیرہ تو اس صورت میں تو وہ

حادث نہ ہوگا کیونکہ جب ان معاملات کے حقوق ان کے فاعل (کرنے والے) سے متعلق ہوئے نہ کہ حکم دینے والے سے، تو پھر یہ معاملات بھی فاعل کی طرف منسوب ہوں گے نہ کہ حکم دینے والے کی طرف۔ باوجود اس بات کے کہ حقیقت میں اس فعل کا سرانجام دینے والا اس کا فاعل ہی ہے کیونکہ معاملہ تو اس کا فعل ہے جبکہ حکم دینے والے کا کام تو شخص اسے حکم دیتا ہے نہ کہ اس کا فعل۔ اور ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک پہلے معاملہ اسی سے متعلق ہوتا ہے اور پھر اس سے حکم دینے والے کی طرف لوٹ جاتا ہے جس کی بنا پر اس سے مخلوف علیہ فعل نہیں پایا گیا لہذا وہ حادث نہ ہوگا الا یہ کہ قسم کھانے والا کوئی ایسا شخص ہو جو اپنے معاملات کا خود متولی نہ ہو جس کی بنا پر وہ حکم دینے سے بھی حادث ہو جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں اسے اس فعل سے رکنا چاہئے جو عادتاً اس سے پایا جاتا ہو اور وہ حکم دیتا ہے نہ کہ خود اس پر عمل کرنا۔ اور اگر وہ کسی ہی قسم کھانے والا ہو تو فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ حادث ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اس کے حقوق اسی کی طرف لوٹتے ہیں اور حقیقت میں وہی معاملہ کسندہ ہے نہ کہ حکم دینے والا اور اگر اس کے حقوق حکم دینے والے سے متعلق ہوتے ہوں یا وہ معاملہ ایسا ہے جس میں سرے سے حقوق ہی نہیں ہوتے جیسے مثلاً نکاح، طلاق، زادی غلام، کتابت غلام، ہبہ، صدقہ، پوشاک، پستانا، اقتضا، قضا، حقوق، خصومت اور شراکت وغیرہ ہیں۔ مثال کے طور پر اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی شخص کے ساتھ شراکت نہیں کرے گا، پھر اس نے کسی دوسرے شخص کو حکم دیا پھر اس نے شراکت، ذبح، مارنے، قتل کرنے، عمارت بنانے، سلاخی اور نقد وغیرہ کا کوئی معاملہ طے کیا پھر اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ مذکورہ اشیاء میں سے کوئی شے نہ کرے گا، پھر اس نے اسے خود انجام دیا یا کسی اور شخص کو حکم دیا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ وہ معاملات جن کے کوئی حقوق نہیں یا جن کے حقوق حکم دینے والے کی جانب لوٹتے ہیں نہ کہ ان کے فاعل کی طرف تو ایسے معاملات آمر (حکم دینے والے) ہی کی جانب منسوب ہوتے ہیں کیا تو نہیں جانتا کہ وکیل نکاح یہ نہیں کرتا کہ میں نے نکاح کیا بلکہ کہتا ہے میں نے فلاں شخص کا نکاح کیا ہے اور طلاق کا دلیل کہتا ہے میں نے فلاں شخص کی بیوی کو طلاق دی لہذا ہمارے بعض کا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے صلح کے متعلق روایت مختلف ہیں۔ بشر بن الولید (۱) نے ان سے روایت کی ہے کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ مصالحت نہیں کرے گا، پھر اس نے صلح کا کوئی دلیل بنا دیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ صلح بیع کی طرح ایک باہمی معاوضہ کا معاملہ ہے۔ ابن سہلؒ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ صلح کسی کو بری کرنے کی طرح اپنے حق سے دستبردار ہونے کا نام ہے۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کسی ایسے معاملے میں قسم کھائی جس کے حقوق فاعل کی طرف نہیں لوٹتے بلکہ حکم دینے والے کی جانب لوٹتے ہیں جیسے مثلاً نکاح، طلاق، زادی، غلام وغیرہ اور کہا میں نے یہ نیت کی تھی کہ میں ان امور کو خود انجام نہ دوں گا تو اسے اس نے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا خدا تعالیٰ میں سچا تصور نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ معاملات حکم دینے والے شخص کی طرف لوٹتے ہیں لہذا ان کے حقوق بھی

(۱) بشر بن الولید کندي! نقد میں امام ابو یوسفؒ اور حدیث میں امام مالکؒ کے شاگرد ہیں۔ منصف۔ رحمہ اللہ کے عہد میں بغداد اور منصور کے عہد میں مدین اور غلیف مامون کے عہد میں مکہ معظمہ کے قاضی رہے۔ کتب میں کے ایک مشہور قبیلہ کا نام ہے جس کی طرف آپ منسوب تھے۔ وفات ۲۲۸ھ۔ حداثۃ ص ۱۷۷۔



اسی سے متعلق ہوتے ہیں نہ کہ ان کے فاعل کی طرف اور اس نے اس ظاہر امر کے خلاف نیت کی ہے لہذا عدالت میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی البتہ احتمال ہونے کی بنا پر اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین اسے سچا سمجھا جائے گا اگرچہ یہ بات خلاف ظاہر ہی ہے۔ اور اگر اس نے کسی ایسے معاملے میں جس کے کوئی حقوق نہ ہوں مثلاً کسی کو مارنے اور ذبح کرنے وغیرہ میں یہ کہا کہ میں نے یہ نیت کی تھی کہ میں بذات خود اسے انجام دوں گا تو اس کی بات کی دیانت اور قضاء (عدالت میں) دونوں طرح تصدیق کی جائے گی کیونکہ مارنا اور ذبح کرنا وغیرہ افعال حقیقیہ ہیں اور یہ افعال حقیقی طور پر ان کے فاعل سے پائے گئے ہیں اور یہ ایسا حکمی تصرف نہیں ہے جس کے وقوع میں غیر فاعل کی طرف حکماً تبدیلی کا امکان نہیں ہے۔ لہذا اس میں اصل اعتبار عمل اور فعل کا ہوگا تو جب اس نے یہ نیت کی کہ وہ خود اس عمل کو انجام دے گا تو اس نے گویا حقیقی مفہوم کی نیت کی لہذا قضاء اور دیانت دونوں طرح اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو کوئی شے فروخت نہ کرے گا پھر اس نے اس سے بیع کا ایجاب کیا تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہوگا جب تک خریدار اس کو قبول نہ کرے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو کوئی شے بہرہ نہ کرے گا یا اس پر کوئی شے صدقہ نہ کرے گا یا اس کو عاریتاً نہ دے گا یا اس کو بطور نحدہ (دلی خوشی) یا بطور عطیہ نہ دے گا پھر اس نے وہ شے اس کو بہرہ کردی یا اس پر صدقہ کردی یا اس کو عاریتاً دے دی یا بطور نحدہ یا بطور عطیہ دے دی مگر مخلوف علیہ نے قبول نہ کی تو ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک وہ حادث ہو جائے گا اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حادث نہ ہوگا اور ہم اس مسئلے کا اور بہرہ اور اس کے قریب قریب الفاظ اور بیع کے مابین جو فرق ہے اسے کتاب الہیہ میں انشاء اللہ بیان کریں گے۔ رہا قرض دینے کا معاملہ تو امام محمد رحمہ اللہ سے مروی روایت کے مطابق جب تک دوسرا شخص اسے قبول نہ کرے وہ حادث نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو روایات مروی ہیں ایک روایت امام محمد رحمہ اللہ کی تائید میں ہے جبکہ دوسری روایت کی رو سے وہ قبول کئے بغیر ہی حادث ہو جائے گا اس روایت کی رو سے دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ قرض کی صحت کیلئے معاوضے/بدل کا نام لینا ضروری نہیں لہذا قرض بہرہ کے مشابہ ہوگا دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ قرض بیع کے مشابہ ہے کیونکہ وہ ایک عوض کے بدلے میں دوسرے کو قرض کا مالک بناتا ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اس روایت کے مطابق یہ کہہ چکے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص سے قرض نہیں لے گا پھر اس نے اس سے قرض مانگا مگر اس نے نہ دیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ یوں انہوں نے قرض دینے اور قرض مانگنے میں فرق کیا ہے کیونکہ قرض مانگنا قرض دینا نہیں بلکہ قرض کا سوال کرنا ہے جیسے کہ باب البیع میں کسی شے کا بھاء لگانا وغیرہ۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی شے کو نہ بیچے گا پھر اس نے کوئی بیع فاسد کا معاملہ کیا اور خریدار نے اس کو قبول کر لیا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ بیع کا نام صحیح اور فاسد دونوں طرح کے معاملات کو محیط ہے۔ جو کسی مرغوب شے کا مرغوب شے کے بدلے تبادلہ سے عبارت ہے نیز اس لئے بھی کہ بیع کا اصل مقصد اس کے معاوضے کا وصول ہے اور یہ بات قبضہ متصل ہو جانے کے باعث بیع فاسد سے بھی حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ اس سے قبضہ ہو جانے کے بعد حصول ملکیت کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے کوئی شے مراد اور خون کے بدلے میں فروخت کردی تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ بیع کا مفہوم نہ پائے جانے کے باعث یہ

صورت بیع نہیں ہے نیز اس لئے بھی کہ اس سے اصل مقصد یعنی ملکیت حاصل کرنا نہیں ہوتا کیونکہ اس بیع میں ملکیت کی صلاحیت نہیں ہے اور اگر اس نے بیع کا کوئی ایسا معاملہ کیا جس میں فروخت کنندہ یا خریدار کو خیار بیع ہو تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حائل نہ ہوگا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر وہ حائل ہو جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا نام جس طرح بیع ثابت کیلئے بولا جاتا ہے اسی طرح ایسی بیع کیلئے بھی بولا جاتا ہے جس میں کسی ایک فریق کو اختیار رجوع ہو کیونکہ عرف کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک صورت کو بیع کہتے ہیں الا یہ کہ ملکیت کا منتقل ہونا ایک زائد شے پر موقوف ہوتا ہے جو اجازت ہے یا اختیار۔ ساتھ کر دینا ہے لہذا یہ معاملہ بیع قاسد کے مشابہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "اختیار موقوفہ" کی شرط حکم بیع کے معاملے میں انعقاد بیع سے مانع ہے لہذا یہ قول کے بغیر انتہای ہے مشابہ موقوفہ۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق سنا ہے جس نے کہا "اگر میں نے اس غلام کو خرید لیا تو وہ آزاد" پھر اس نے اس غلام کو اس شرط پر خرید لیا کہ فروخت کنندہ کو تین دن تک رجوع کرنے کا حق حاصل رہے گا پھر وہ تین روزہ مدت گزر گئی اور اس کی بیع چکی ہو گئی تو آزاد ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول ان کے اصول کے مطابق صحیح ہے کیونکہ بیع کا نام ان کے نزدیک ایسی بیع کو ہوتا ہے جس میں فروخت کنندہ کو اختیار ہو لہذا محض قبول کر لینے سے ہی وہ اس کا خریدار نہ ہوگا بلکہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کا اختیار عود ختم ہو جائے اور اس وقت غلام اس کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو جائے گا اور قاضی (۱) نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں بیان کیا ہے کہ بیع کی صورت میں خواہ اختیار فروخت کنندہ کیلئے ہو یا خریدار کیلئے ہر صورت وہ حائل ہو جائے گا اور انہوں نے اختلاف کا ذکر نہیں کیا اور اس بارے میں ایک اصول کا ذکر کیا ہے وہ یہ کہ ہر وہ بیع جس سے ملکیت ثابت ہو جائے یا اس سے اجازت ملے ہو اس سے ساتھ قسم کھانے والا حائل ہو جائے گا اور جس میں مذکورہ دونوں باتیں نہ ہو اس میں وہ حائل نہ ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے خرید و فروخت پر اپنی بیوی کی طلاق یا غلام کی آزادی کی قسم کھائی ہو مثال کے طور پر اس نے اپنی بیوی سے کہا تجھے طلاق یا اس کا غلام آزاد لیکن اگر اس کے ساتھ اس نے خریدار یا فروخت کنندہ کے غلام کی آزادی کی قسم کھائی ہو پھر اگر قسم خریدنے پر ہو مثال کے طور پر اس نے کہا اگر میں نے یہ غلام خرید لیا تو وہ آزاد" پھر اس نے اس کو خرید لیا پھر اس نے اس جائز بیع کے ذریعے خرید لیا تو وہ بلا کسی شک کے آزاد ہو جائے گا اسی طرح اگر خریدار کو اس میں اختیار ہو تو تب بھی حکم بنے صاحبین کے قول پر تو اس کا سمجھنا کچھ مشکل نہیں کیونکہ خریدار کا اختیار اس پر اس کی جائز ملکیت ہونے سے مانع نہیں جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس طرح جو شے شرط کے ساتھ معلق ہو وہ ایسا ہی ہے جیسے اس نے شرط کے وقت اسے اپنی زبان سے بولا ہو جس کی بنا پر یوں ہوگا جیسے گویا اس نے اس کو شرط خیار پر خرید لیا ہے بعد آزاد کیا ہو اور اگر وہ اسے آزاد کر دے تو وہ ضرور آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا اسے آزاد کرنا بیع میں اختیار کیلئے منع ہوگا اور اگر اس نے اسے اس شرط پر خرید لیا کہ فروخت کنندہ کو اختیار موقوف ہوگا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔

(۱) قاضی ابو نصر احمد اسبججانی اپنے زمانہ کے امام قاضی اور جعفر قاضی تھے۔ اسبججانی شہر کی طرف نہایت کی وجہ سے اسبججانی مشہور ہوئے۔ وفات ۳۸۰ھ۔ حوالہ: مضبوط جلد اول ص ۱۴۷

اس لئے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوا اس لئے کہ بائع کا اختیار بلا کسی اختلاف کے فروخت کردہ شے کی ملکیت کے منتقل اور زائل ہونے سے مانع ہوتا ہے خواہ فروخت کنندہ نے بیع کو جائز قرار دے دیا ہو یا نہ دیا ہو کیونکہ اس کی ملکیت اجازت کے ساتھ زائل ہوتی ہے عقد (معاملہ) کے ساتھ نہیں اور طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ اگر فروخت کنندہ نے بیع کی اجازت دے دی (اختیار فسخ کرنے کا اعلان کر دیا) تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اجازت سے ملکیت عقد کے وقت سے ثابت ہوتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ آزادی کے بعد اجازت سے قبل اس میں اضافہ پیدا ہوا ہو وہ اس معاملے میں شامل ہوتا ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ اس کو صحیح شرائط کے ساتھ خریدے لیکن اگر اس نے اس کو فاسد شرائط کے ساتھ خریدا پھر اگر وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں ہو تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے بعد بھی وہ بائع ہی کی ملکیت میں رہتا ہے اور اگر وہ خریدار کے قبضے میں ہو اور وہ معاملے کے وقت اس کے پاس موجود ہو تو چونکہ اس معاملے کے بعد ہی وہ اس پر قابض ہوا ہے لہذا وہ اس کی ملکیت ہوگا اور اگر وہ اس کے گھر وغیرہ میں ہو اور وہاں غیر موجود ہو پھر اگر وہ ایسی شے ہو جو اسی جیسی شے کی صورت میں قابل ضمان ہو جیسے غصب شدہ چیز تو وہ آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ محض خریدتے ہی وہ اس کا مالک ہو گیا ہے اور اگر وہ شے اس کے پاس امانت ہو یا اس کی ضمان کسی اور شے کی صورت میں واجب الادا ہو مثلاً رہن رکھی ہوئی شے تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ معاملہ بیع کے بعد وہ اس پر قابض نہیں ہوتا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے قسم خریداری کی کھائی ہو لیکن اگر اس نے کسی شے کے فروخت کرنے کی قسم کھائی ہو اور کما کہ اگر میں نے تجھے فروخت کر دیا تو تو آزاد پھر اس نے اس کو جائز بیع کی صورت میں بیع دیا یا خریدار کو اختیار کو اختیار ہو تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ معاملہ ہوتے ہی اس کی ملکیت اس سے ختم ہو گئی اور ملکیت کے بغیر معاملہ بیع درست ہی نہیں ہوتا اور اگر فروخت کنندہ کو اختیار ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ اس کی ملکیت میں ہے اور اس کی شرط بھی پائی جا چکی ہے لہذا وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اس کو بیع فاسد کی صورت میں فروخت کر دیا پھر اگر وہ فروخت کنندہ کے قبضے میں ہو یا خریدار کے قبضے میں اس سے دور ہو مثلاً امانت رکھوائی ہو یا کسی جگہ رہن رکھوائی ہوئی ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ خریدار کے قبضے میں ہو خواہ وہ وہاں موجود ہو یا غائب بشرطیکہ وہ فی نفسہ قابل ضمان ہو تو وہ آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ معاملہ ہوتے ہی اس سے اس کی ملکیت ختم ہو گئی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس عورت سے نکاح نہ کرے گا تو یہ قسم صحیح نکاح سے متعلق ہوگی نہ کہ فاسد نکاح سے حتیٰ کہ اگر اس نے اس عورت سے نکاح فاسد کیا تو وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ نکاح کا اصل مقصد عورت کی ملت ہے اور یہ بات نکاح فاسد سے حاصل نہیں ہوتی کیونکہ اس کی بنا پر اس کا سبب یعنی ملک (بضع) حاصل نہیں ہوتی بخلاف بیع کے کیونکہ اس کا اصل مقصد حصول ملکیت ہے اور یہ بات بیع فاسد سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا اور روزہ نہیں رکھے گا تو یہ قسم بھی صحیح نماز اور صحیح روزہ کے متعلق ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے بغیر طہارت کے نماز پڑھی یا نیت کے بغیر روزہ رکھا تو وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ اس سے اصل مقصد اللہ تعالیٰ کا حصول قرب ہے اور یہ بات فاسد نماز روزہ سے حاصل نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ قسم مکمل طور پر ماضی کے متعلق ہو مثلاً اس نے کہا ہو اگر میں نے نماز پڑھی ہو یا میں نے روزہ رکھا ہو یا میں نے نکاح کیا ہو تو یہ قسم صحیح اور فاسد دونوں طرح کے افعال پر ہوگی

کیونکہ زمانہ ماضی میں صادر شدہ افعال کا متعدد نہ طلت ہوتا ہے اور نہ ہی قرب خداوندی اس کا متعدد تو ایسے عمل سے متعلق نہ دیتا ہوتا ہے جس کا مذکورہ عنوان ہو اور نام تو صحیح اور فاسد دونوں صورتوں پہ بولا جاتا ہے اور اگر اس کی نیت صحیح کی ہو تو اسے عدالت میں (بھی) چٹا سمجھا جائے گا کیونکہ حقیقی نکاح تو وہی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا پھر اس نے تکبیر تحریرہ کئی اور وہ نماز میں داخل ہو گیا تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہو گا تا آنکہ وہ رکوع اور ایک سجدہ نہ کرے۔ یہ استحسان ہے۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نماز شروع کرتے ہی حادث ہو جائے کیونکہ جیسے ہی اس نے نماز شروع تو اس پر ”مضلی“ (نماز پڑھنے والا) کا لفظ بولا جاسکتا ہے لہذا وہ حادث ہو جائے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ روزہ نہ رکھے گا۔ پھر اس نے روزہ کی نیت کی اور روزہ شروع کر دیا جبکہ استحسان کی رو سے نماز اور روزہ کے مابین فرق ہے وہ یہ کہ قسم کھانے والے نے اپنے حادث ہونے کی شرط فعل نماز کو قرار دیا ہے اور نماز عرف شریعت میں اس عبادت کا نام ہے جو مختلف افعال مثلاً قیام، قرات، رکوع اور سجدہ سے مرکب ہو اور جو شے مختلف اجزاء سے مرکب ہو اس کا نام اس کے کسی ایک جز پر نہیں بولا جاسکتا جیسے مثلاً سکنجبین وغیرہ تو جب تک مذکورہ افعال نہیں پائے جائیں گے نماز کا عمل نہ پایا جائے گا بخلاف روزہ کے کیونکہ ایک لمحہ کے روزہ سے نعل روزہ کا عمل حاصل ہوتا ہے کیونکہ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو ایک ہی جیسے اجزاء سے مرکب ہے اور یہ اجزاء رکنے پر مشتمل ہیں اور اس نے جوئی روزہ رکھا تو اس کے بعض اجزاء پر اس کا پورا نام بولا جاسکے گا جیسے کہ پانی کا نام جس طرح سمندر کے پانی پر بولا جاتا ہے اسی طرح یہ نام اس کے ایک قطرے پر بھی مستعمل ہوتا ہے اور کسی سرکہ سے بھرے ہوئے تنگے سے لے ہوئے قطرے پر بھی حیثیتاً سرکہ کا نام ہی مستعمل ہوتا ہے تو جیسے ہی اس نے ایک لمحہ کا روزہ رکھا اس کی جانب سے روزے کا وہ فعل پایا گیا جس سے اس نے خود کو روکا اور منع کیا تھا لہذا وہ حادث ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کوئی نماز نہ پڑھے گا تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہو گا جب تک وہ دو رکعات نہ پڑھے کیونکہ جب اس نے نماز کا (اضائی) ذکر کیا ہے تو اس نے اپنے حادث ہونے کی شرط یہ رکھی ہے کہ وہ ایسی نماز ہو جو شرعاً درست ہو اور شریعت میں کم از کم وہ نماز جو قابل اعتبار ہوتی ہے دو رکعات ہیں۔ بخلاف اول الذکر صورت کے کیونکہ وہاں اس نے اپنے حادث ہونے کی شرط محض فعل نماز کو قرار دیا تھا اور نماز کا فعل مذکورہ افعال کے پائے جانے سے پایا جاتا ہے اور اس کے بعد شرعی طور پر متر و معتبر عبادت ہونے تک جو کچھ پایا جاتا ہے وہ تو محض اضی افعال کا تکرار ہے لہذا فعل نماز کا عنوان ان کے پائے جانے پر موقوف نہ ہو گا اور یہ سب کچھ قرآن مجید کی ایک آیت مبارکہ میں مذکور ہے جہاں ارشاد ہے:

وَمَا كُنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَذِقْتُمْ لَهُمْ مَقْسُورَةً (نساء: ۱۰۲) اور جب تو ان میں ہو اور تو ان کو نماز پڑھانے لگے۔

کہ یہاں نماز سے مراد دو رکعتیں ہیں کیونکہ وہی سفر کی نماز ہے۔ پھر فرمایا:

وَلْيَتْلُو ذُرِّيَّتُكَ مِصْرًا رَبِّكَ يَسْأَلُ عَنْ مِصْرًا فَيَقُولُ مَا كُنْتَ أَتْلُو (قرآن مجید) پھر دوسری جماعت آجائے جس نے نماز نہ پڑھی ہو پھر وہ آپ کے ہمراہ نماز پڑھے۔ (عمران)

کہ اس سے مراد ایک رکعت ہے کیونکہ دوسری جماعت فقہاء ایک رکعت پر حقیقی ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی ایک دن کا روزہ نہ رکھے گا تو وہ اس وقت تک حائض نہ ہوگا جب تک وہ ایک نفل دن کا روزہ نہ رکھ لے کیونکہ اس نے اپنے حائض ہونے کی شرط یہ رکھی ہے کہ وہ ایک دن کی مقدار میں روزہ رکھے اور الیوم (ایک دن) یہاں طرف ہے اور پورا دن اس وقت تک اس کا ظرف نہیں ہو سکتا جب تک کہ روزہ پورے دن کو محیط نہ ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی روزہ نہیں رکھے گا کہ یہاں اس نے مصدر (صوم) کا ذکر کیا ہے اور صوم ایک ایسی عبادت ہے جس کیلئے شرعا ایک دن کی مقدار مقرر ہے لہذا اس قسم کو شریعت میں معروف و معتاد پر محمول کیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ روزہ نہ رکھے گا اس لئے کہ اس نے اپنے حائض ہونے کیلئے روزہ کے نفل کو شرط قرار دیا ہے اور روزہ رکھنے کا نفل ایک لمحہ کے روزہ سے معرض وجود میں آجاتا ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نماز ظہر نہ پڑھے گا تو جب تک وہ چاروں رکعات پڑھ کر تشدد نہ پڑھ لے حائض نہ ہوگا اس لئے کہ ہر چار رکعات پر مشتمل ہے تو جب تک چاروں رکعات نہ پائی جائیں گی ظہر نہ پائی جائے گی لہذا وہ حائض نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے نماز ظہر میں امام کے ساتھ شمولیت اختیار کی پھر اس نے امام کو آخری قعدہ میں پایا تو وہ حائض ہو جائے گا اس لئے کہ کسی شے کا ادراک (پانا) اس کے آخری حصہ میں ملنے سے بھی ہو جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے فلاں شخص نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا ہے اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وہ آپ کے آخری زمانہ میں آپ سے ملا تھا اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ:

من ادرك الامام يوم الجمعة في التشهد فقد جس نے امام کو بعد کے آخری قعدہ میں پایا اس نے ادرك الجمعة بعد پایا۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ:

”انہوں نے ایک روز امام کو تشدد میں پایا تو کہا اللہ اکبر ادركنا معه الصلوة اللہ بہت بڑا ہے ہم نے نماز امام کے ساتھ پالی ہے۔“

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ امام کے ساتھ مل کر نماز جمعہ نہ پڑھے گا بعد ازاں اس نے امام کے ساتھ ایک رکعت پالی پھر امام نے سلام پھیر دیا اور اس نے کھڑے ہو کر اپنی ایک رکعت مکمل کر لی تو وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ اس نے امام کے ساتھ جمعہ کی نماز نہیں پڑھی کیونکہ جمعہ پوری نماز کا نام ہے اور اس نے امام کے ساتھ پوری نماز ادا نہیں کی اور اگر اس نے امام کے ساتھ مل کر نماز شروع کی پھر وہ سو گیا یا اس کا وضو باطل ہو گیا پھر وہ وہاں سے چلا آیا اور اس نے جاکر وضو کیا پھر واپس آیا اس وقت تک امام سلام پھیر چکا تھا پھر اس نے نماز میں امام کی اتباع کی تو وہ حائض ہو جائے گا باوجود اس بات کے کہ اس نے امام کے ہمراہ مل کر نماز ادا نہیں کی اس لئے کہ یہاں لفظ مع (ساتھ مل کر) سے حقیقی طور پر مل کر نماز ادا کرنا مراد نہیں ہے بلکہ بحیثیت مقتدی اس سے تابع ہونا مراد ہے کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس کے افعال اور ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا امام سے متصل پائے جانے کے بجائے اس کے بعد پایا جائے تو اس کے باوجود عرفاً اسے امام کے ساتھ نماز پڑھنے والا ہی کہا جاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور یہاں وہ مقتدی ہونے کی بنا پر بدستور امام کا

تابع رہا اور اگر اس نے حقیقی طور پر امام کے ساتھ عقارت یعنی معیت کی نیت کی تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے بامین نیز عدالت میں سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ وہ کوئی حج نہیں کرے گا یا اس نے کہا وہ حج نہیں کرے گا اور کوئی حج (حجۃ) نہ کیا تو وہ اس وقت تک حائض نہ ہوگا جب تک وہ اکثر طواف زیارت نہ کر لے اس لئے کہ حج بھی نماز کی طرح ایسے افعال سے مرکب عبادت کا نام ہے جو مختلف الجنس ہیں مثلاً وقوف عرفات اور طواف زیارت وغیرہ۔ تو جب تک کل طواف یا اس کا اکثر حصہ نہ پایا جائے گا اس وقت تک حج نہ پایا جائے گا۔ اور اگر اس نے اس کے دوران میں جماع کر لیا تو وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ حج ایک عبارت ہے لہذا اس سے مراد ایسا حج ہوگا جو صبح ہو جیسے نماز کا حکم ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ عمرہ نہیں کرے گا پھر اس نے احرام باندھ لیا اور طواف کے چار پکر لگا لئے تو وہ حائض ہو جائے گا اس لئے کہ عمرہ کا واحد رکن طواف ہے جو یہاں پایا نہ چکا ہے کیونکہ اکثر شے کل شے کے حکم میں ہوتی ہے۔

اور ابن ساعدہ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اس شخص کے متعلق یہ کہتے ہوئے سنا کہ اگر میں نے ایک عورت کے بعد کسی عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا بعد ازاں اس نے بیک وقت دو عورتوں سے عقد کر لیا تو طلاق آخری دو میں سے کسی ایک پر ہوئی کیونکہ یہاں ایک عورت کے بعد دوسری سے نکاح کرنے کی صورت پائی گئی ہے اگرچہ اس کے ساتھ دوسری عورت بھی ہے۔ لہذا ان دو میں سے ایک پر طلاق واقع ہو جائے گی اور تعین کا اختیار خود اسے حاصل ہوگا اور اگر اس نے ایک ہی وقت ایک ہی عقد میں دو عورتوں سے نکاح کیا پھر ایک اور عورت سے کیا تو یہ آخری بیوی حائض نہ رہے گی کیونکہ اس سے اس نے ایک عورت سے نکاح کرنے کے بعد نکاح کیا ہے جبکہ اول الذکر دونوں میں سے کوئی سی بھی دوسری کے بعد نکاح کئے جانے کے وصف سے موصوف نہیں ہو سکتی لہذا آخری عورت ہی شرط کی حقدار ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا اگر میں نے کسی عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق پھر اس نے کسی بیوی سے نکاح کر لیا تو اسے طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس قسم سے اس کا مقصد خود کو نکاح سے باز رکھنا تھا لہذا اس کی یہ قسم بیوی اور بالغ دونوں قسم کی عورتوں سے متعلق ہوگی لہذا اس کا یہاں کوئی عورت کہتا ایسے ہوگا جیسے اس نے کوئی منوث کہا ہو۔ ابن ساعدہ انہی سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے ایک ہی عقد میں دو عورتوں سے نکاح کیا تو ان دونوں پر طلاق پھر اس نے ایک ہی عقد میں تین عورتوں سے نکاح کر لیا تو اس سے اس کی دو بیویوں پر طلاق ہوگی یعنی تین میں سے دو مطلق ہو جائیں گی کیونکہ یہاں دو عورتوں سے نکاح کرنے کا عمل بدلتا ہے اگرچہ ان کے ساتھ ایک تیسری عورت بھی ہے اور ان میں سے کوئی ایک بھی دوسری کی نسبت طلاق کی زیادہ حقدار نہ ہوگی لہذا دو کی تعین کا اسے خود حق حاصل ہوگا۔

ابن ساعدہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا واللہ میں اپنی چھوٹی بیٹی کا نکاح نہ کروں گا پھر اس نے اس کی اجازت کے بغیر کسی مرد سے نکاح کر لیا بعد ازاں اس نے بھی اجازت دے دی تو امام نے فرمایا کہ وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ عقد (معاہدہ) کے حقوق معاہدہ کنندہ سے متعلق نہیں ہوتے لہذا اجازت دینے والے سے متعلق ہوں گے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے

بڑے بیٹے کا کسی سے نکاح نہیں کرے گا، پھر اس نے کسی شخص کو حکم دیا اور اس نے اس کا نکاح کر دیا جب یہ خبر اس کے بڑے بیٹے کو پہنچی تو اس نے اجازت دے دی یا اس کا نکاح کسی اور شخص نے کیا مگر باپ نے اجازت دے دی اور بیٹا بھی اس پر راضی ہو گیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ عقد (معاہدہ) کے حقوق جب معاملہ کرنے والے سے متعلق نہ ہوں تو اجازت دینے والے سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ لہذا یہ معاملہ اسی (بیٹے) کی طرف منسوب ہوگا۔

بشام امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق اپنی نوادر میں نقل فرماتے ہیں جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کی قسم کھائی کہ وہ اپنی چھوٹی بیٹی کا کسی سے نکاح نہ کرے گا، پھر اس نے اپنے خاندان میں سے کسی شخص سے یا کسی اجنبی سے خود نکاح کر لیا اور اس کا باپ بھی مجلس نکاح میں موجود تھا البتہ وہ خاموش تھا پھر اس شخص نے جس نے اس کا نکاح کا اہتمام کیا تھا منگیت سے کہا میں نے تیرا اس سے نکاح کر دیا اور دوسرے شخص نے کہا میں نے قبول کر لیا اور باپ خاموش رہا، پھر اس نے نکاح کا معاملہ ہو جانے کے بعد اسی مجلس نکاح میں کہا میں اس نکاح کی اجازت دیتا ہوں تو امام محمد رحمہ اللہ کا گمان ہے کہ وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ جس نے اس کا نکاح کیا ہے وہ اس کے علاوہ کوئی اور شخص ہے اس نے تو فقط اس کی اجازت دی ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب اس نے اپنی باندی کے متعلق یہی قسم کھائی کیونکہ اس نے نکاح کرنے پر قسم کھائی ہے اور اجازت کو نکاح اور ترویج (نکاح کرنا) کہا جاتا ہے تو اس نے وہ کام کیا جس کو وہ لفظ شامل ہی نہیں لہذا وہ حادث نہ ہوگا۔ اور ابن ساعد امام محمد رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں روایت فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے اس کے حکم کے بغیر نکاح کر لیا، اس سے اس کے ولی (سرپرست) نے نکاح کیا پھر نکاح کیے جانے والے شخص نے کہا کہ وہ اس سے کبھی بھی نکاح نہ کرے گا، بعد ازاں عورت کو نکاح کی خبر پہنچی اور وہ اس پر راضی ہو گئی یا کوئی اور شخص ہو جس نے اس عورت کا اس مرد سے نکاح کیا ہو اور وہ نہ جانتا ہو پھر اس نے اس کے بعد یہ قسم کھائی کہ وہ اس عورت سے نکاح نہ کرے گا بعد ازاں جب اس عورت کو خبر پہنچی تو اس نے اس کی اجازت دے دی تو وہ ان دو صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی حادث نہ ہوگا کیونکہ اس نے قسم کھانے کے بعد اس عورت سے نکاح نہیں کیا اس نے تو قسم سے پہلے ہوئے والے نکاح کی اجازت دی ہے یا دوسری صورت میں اس کی بیوی نے اجازت دی ہے۔

ابن ساعد امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا کہ میں فلاں عورت سے کوفہ میں نکاح نہ کروں گا، پھر خاتون کے والد نے اس کا نکاح اسی کے ساتھ کوفہ میں کر دیا مگر اس نے بغداد میں اس کی اجازت دی تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس وقت جس نکاح کی اجازت دی ہے یہ وہی نکاح ہے جو کوفہ میں ہوا تھا اور الجائع میں بھی امام محمد رحمہ اللہ نے یہی فرمایا ہے وجہ وی ہے جو ہم ذکر کر آئے ہیں کہ اجازت دینا نکاح نہیں ہے نکاح تو ایجاب و قبول کا نام ہے تو اگر ایجاب و قبول کے ساتھ اس کی اجازت متحمل ہو جائے تو نکاح کوفہ ہی میں منعقد سمجھا جائے گا تو چونکہ حادث ہونے کی شرط پائی گئی ہے لہذا وہ حادث نہ ہوگا۔ اور ابن ساعد امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق پھر اس کی مثل جاتی رہی اور اس کے باپ نے اس کا اسی عورت سے

نکاح کر دیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ نکاح کے معاملہ کے حقوق معقولہ (جس کیلئے معاملہ نکاح کیا گیا ہو) سے ہی متعلق ہوتے ہیں لہذا حقیقت میں وہی نکاح کرنے والا ہوگا جس کی بنا پر وہ حادث ہو جائے گا۔ جعلی کہتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے اس عورت کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ نکاح نہ کرے گی، پھر اس کے حکم سے کسی شخص نے اس کا نکاح اس کے ساتھ کر دیا تو وہ حادث ہو جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس کا کسی شخص نے اس کے ساتھ نکاح کر دیا اور وہ اس نکاح پر راضی ہو گئی۔ اسی طرح اگر وہ باکرہ ہو پھر اس کے والد نے اس کا کسی سے نکاح کر دیا اور وہ خاموش رہی تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ عقد نکاح جب اس کی رضامندی سے ہوا ہے اور اس کے حقوق اسی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں تو یہ گویا ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے اس نے اپنا خود اس سے نکاح کیا ہو۔ یہ روایت ہماری اوپر ذکر کردہ ہشامؒ کی روایت کے مخالف ہے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے غلام کو تجارت کی اجازت نہ دے گا، پھر اس نے اسے اشیاء فروخت کرتے اور خریدتے دیکھا اور اسے دیکھ کر وہ خاموش ہو گیا تو تب بھی وہ اپنی قسم میں حادث ہو جائے گا کیونکہ اس کا سکوت اس کی جانب سے اجازت ہے۔ لہذا یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے خود بول کر اسے اجازت دی ہے۔ اور بشر بن الولیدؒ اور علی بن الجعدؒ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ وہ حادث نہ ہوگا اسلئے کہ اس کی طرف سے سکوت اجازت نہیں ہے وہ تو غلام کو تصرف کرنے سے روکنے کے اپنے حق کا اسقاط ہے۔ پھر حجر (ممانعت) ختم ہو جانے کے بعد غلام اپنی ذاتی حیثیت میں کام کر سکتا ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو اپنا شفعہ نہ دے گا، پھر اس نے کوئی ایسا گھر خریدا جس کا وہ صاحب شفعہ ہو جسے سن کر وہ خاموش ہو گیا تو اس سے وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ خاموش ہو جانا اس کو اپنا حق سپرد کر دینا نہیں ہے وہ تو اس سے اعراض کر کے اس کو لینے کا اپنا حق ساقط کرنا ہے۔ عمرو امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے غلام کا نکاح نہ کرے گا، پھر اس کے غلام نے خود نکاح کر لیا اور اس کے آقا نے اس کی اجازت دے دی تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر باپ نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیٹی کا کسی سے نکاح نہیں کرے گا، پھر اس لڑکی کا اس کے چچا نے نکاح کر دیا اور باپ نے اجازت دے دی تو باپ حادث نہ ہوگا کیونکہ آقا کے قسم کھانے کا مقصد یہ تھا کہ اس کے غلام کے ساتھ نکاح کے حقوق متعلق نہ ہوں اور اس نے اجازت دیکر ان حقوق کو خود متعلق کر دیا ہے جبکہ والد کا مقصد یہ تھا کہ وہ کوئی ایسا معاملہ نہیں کرے گا جسے نکاح کہا جاسکے اور اجازت دینا تو نکاح نہیں ہے۔

اور علی بن الجعدؒ اور بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص سے اپنا حق وصول کرنے میں ایک ماہ کی تاخیر بھی گوارہ نہیں کرے گا، مگر ایک ماہ گزرنے تک اس نے اپنے حق کا نقصان نہ کیا تو وہ حادث نہ ہوگا۔ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ تاخیر کرنا درحقیقت تاخیل (مدت مقرر کرنا) ہے اور نقصان نہ کرنا تاخیل نہیں ہے۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کنواری عورت نے قسم کھائی کہ وہ اپنے نکاح کی اجازت نہ دے گی پھر اس کے باپ نے اس کا نکاح کر دیا مگر وہ چپ رہی تو وہ حادث نہ ہوگی اور اس کا یہ نکاح پختہ ہو جائے گا کیونکہ خاموشی تو حقیقت میں کوئی اجازت نہیں اسے تو ایک حدیث کی بنا پر اجازت کے قائم مقام سمجھا گیا ہے۔



اور بشراً امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنا کپڑا نہیں بیچے گا مگر دس درہم کے ساتھ، پھر اس نے پانچ دینار میں بیچ دیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود کو ہر بیع سے روکا ہے اور فقط اس بیع کی اجازت دی ہے جو ایک خاص وصف یعنی دس درہموں کے بدلے میں ہو اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی لہذا وہ مستثنیٰ منہ (Excepted From) کے تحت باقی رہا۔ اور اگر اس نے اسے دس دینار کے عوض بیچ ڈالا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے دس اور اس کے علاوہ کے عوض فروخت کیا اور دس کا عدد مستثنیٰ (Excepted) ہے اور ہشامؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے قسم کھائی کہ ”واللہ میں تجھے دس پر یہ کپڑا نہیں بیچوں گا حتیٰ کہ تو اس سے زیادہ مجھے قیمت نہ دے“ پھر اس نے نو پر اسے فروخت کر دیا تو وہ قیاس کے مطابق حائث نہ ہوگا اور استحسان میں حائث ہو جائے گا اور میں قیاس پر عمل کرتا ہوں۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے حائث ہونے کی شرط دس پر فروخت کرنا ہے اور اس نے اسے دس پر فروخت نہیں کیا بلکہ نو پر بیچا ہے جبکہ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ عام طور پر اس قسم کے کلام سے عرف میں مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ اسے دس سے زیادہ رقم کے عوض فروخت کرے گا لیکن اس نے دس سے بھی کم تعداد پر اسے فروخت کر دیا ہے لہذا وہ حائث ہو جائے گا۔ اور معلیٰ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کپڑے کو دس پر نہ بیچے گا مگر اس سے زیادہ قیمت پر۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اسے اس یا اس سے کم قیمت پر فروخت کیا تو وہ حائث ہو جائے گا اور اس کا یہ قول ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو ”میں اس کو نہیں بیچوں گا مگر اس سے زیادہ رقم کے عوض“ کیونکہ اس نے خود کو ہر بیع سے روکا ہے اور فقط ایک بیع کو مستثنیٰ کیا ہے اور یہ وہ بیع ہے جس کے ذریعے اس کی قسم اس سے بڑھ جائے گی کیونکہ اس کے قول ”میں اس کپڑے کو دس پر نہ بیچوں گا مگر اس سے زیادہ رقم کے عوض“ کا مطلب یہ ہے کہ میں اسے دس سے زیادہ قیمت کے سوا فروخت نہ کروں گا تاکہ اس کا کیا ہوا استثناء درست ہو اور چونکہ اس نے اسے دس سے زیادہ رقم پر نہیں بیچا لہذا وہ حائث ہو جائے گا اور اگر اس نے کہا حتیٰ کہ وہ اس سے بڑھ جائے، پھر اس نے دس پر اسے بیچ دیا تو وہ حائث ہو جائے گا اور اگر اس نے اس سے زیادہ یا کم قیمت پر اسے فروخت کر دیا تو وہ حائث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے ایک خاص وصف کے ساتھ اسے فروخت کرنے پر قسم کھائی ہے اور وہ یہ ہے کہ قیمت دس ہو اور اگر قیمت نو ہو گئی تو مخلوف علیہ بیع نہ پائی گئی۔

اور اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے اسے بارہ پر خریدا، پھر اس نے اسی شے کو تیرہ دینار پر خرید لیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اس نے اسے مخلوف علیہ قیمت پر خرید لیا ہے اگرچہ اس پر کچھ اضافہ بھی ہے۔ اور اگر اس نے کہا جو پہلا غلام میں نے خریدا تو وہ آزاد یا آخری یا درمیان والا غلام آزاد، تو ان میں سے اول اس فرد کا نام ہے جو سب سے پہلے ہو اور آخری اس فرد کا نام ہے جو سب سے آخر میں ہو اور درمیان والا (وسط) اس فرد کا نام ہے جس کی دونوں اطراف یکساں ہو تو جب اس بات کا پتہ چل گیا تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کہا جو پہلا غلام میں نے خریدا تو وہ آزاد، پھر اس نے قسم کھانے کے بعد ایک غلام خریدا تو وہ آزاد کیونکہ وہ پہلا غلام ہے جسے اس نے خریدا ہے اس لئے کہ وہ ایسا فرد ہے جس سے خریداری میں کوئی غلام مقدم نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے ایک غلام پورا اور دوسرا آدھا خریدا تو فقط پورا خریدا ہوا غلام آزاد ہوگا دوسرا

نہیں۔ اس لئے کہ نصف خریدے ہوئے غلام کو غلام نہیں کہتے لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اگر اس نے کوئی غلام خریدا اور کپڑا خریدا ہو، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا جو پہلی رسی میں نے خریدی وہ صدقہ، پھر اس نے ایک پوری رسی اور ایک آدھی خریدی تو اس میں سے کچھ بھی صدقہ نہ ہوگا اس لئے کہ یہ کر (رسی) اول نہیں ہے اس لئے کہ اگر ہم پوری رسی (کر) کو ایک طرف کر دیں تو وہ نصف باقی اور نصف معذول مل کر بھی کر (رسی) بن سکتے ہیں لہذا یہ پہلی رسی (کر) نہ ہوگی جسے اس نے خریدا ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”جو پہلے پہل میں نے دو غلام خریدے“ تو ان میں سے کوئی غلام آزاد نہ ہوگا اور جو غلام ان کے بعد وہ خریدے گا وہ بھی آزاد نہ ہوں گے کیونکہ ان میں منفرد ہونے کا مفہوم نہیں پایا گیا نیز بعد والوں کی نسبت اس میں سبقت کا مفہوم بھی موجود نہیں ہے۔

اور اگر اس نے کہا جو آخری غلام میں نے خریدا وہ آزاد تو یہ قسم اس بات پر محمول ہوگی کہ وہ ایک غلام کے بعد دوسرا غلام خریدے یا پھر آقا مر جائے اس لئے کہ اسی وقت یہ معلوم ہوگا کہ وہ دوسرا یا آخری غلام ہے کیونکہ جب تک وہ زندہ ہے یہ امکان موجود ہے کہ وہ شاید کوئی اور غلام خریدے اور اس کی آزادی کے وقت میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے قول کے مطابق وہ اسی روز آزاد ہو جائے گا جس روز اسے اس نے خریدا ہو حتیٰ کہ وہ اس کے تمام مال سے آزاد کیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک وہ اس کی زندگی کے آخری لمحے میں آزاد ہوگا اور وہ اس کے ایک تہائی مال میں سے آزاد ہوگا ہم یہ مسائل ”کتاب العتاق“ میں بیان کریں گے، انشاء اللہ۔

اور اگر اس نے کہا جو درمیان والا (اوسط) غلام میں نے خریدا تو وہ آزاد، تو ہر وہ فرد جس کی اطراف مساوی ہوں اپنے ماتل اور اپنے مابعد کی نسبت سے وہ اوسط (درمیان والا) ہے اور پہلا اور آخری غلام کبھی بھی اوسط نہیں ہو سکتا اور اوسط بیش طاق تعداد میں ہوگا جفت میں نہیں لہذا اگر اس نے پہلے ایک غلام پھر ایک غلام اور پھر ایک غلام خریدا تو دوسرا غلام ہی اوسط ہوگا، پھر اگر اس نے چوتھا غلام خریدا لیا تو دوسرا غلام اوسط ہونے سے خارج ہو جائے گا اور پھر اگر اس نے پانچواں غلام خریدا لیا تو تیسرا غلام اوسط ہو جائے گا پھر اگر اس نے چھٹا غلام خریدا لیا تو وہ بھی اوسط ہونے سے خارج ہو جائے گا۔ اسی طرح جب بھی عدد جفت ہوگا تو اس کا وسط نہ رہے گا اور ان میں سے جو فرد نصف اول میں چلا جائے وہ وسط ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

## فصل بست و ششم

### متفرق امور پر قسم کھانا

اگر اس نے کہا اگر یہ سب گندم ہو تو اس کی بیوی پر تین طلاق، جب دیکھا گیا تو وہ گندم اور کھجور کا مجموعہ تھا تو وہ حائث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنے حائث ہونے کی شرط یہ رکھی تھی کہ وہ سب مجموعہ گندم ہو حالانکہ وہ سب گندم نہیں ہے لہذا شرط نہ پائی گئی۔ اور اگر اس نے کہا اگر یہ سب نہ ہو مگر گندم ہو تو اس کی بیوی کو تین طلاقیں، پھر دیکھا گیا تو وہ گندم اور کھجوریں تھیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر وہ حائث

ہو جائے گا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حائض نہ ہوگا اور اگر وہ تمام گندم ہی ہو تو بالاتفاق حائض نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسکے کلام کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ سب گندم کے علاوہ کچھ اور ہو تو اس کی بیوی کو تین طلاقیں "اور یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اس مجموعہ میں گندم کے علاوہ بھی کچھ ہے تو چونکہ حائض ہونے کی شرط پائی جا چکی ہے لہذا وہ حائض ہو جائے گا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مستثنیٰ کا وجود غیر معتبر ہے کیونکہ وہ تو قسم کے تحت سرے سے داخل ہی نہیں اس قسم کے تحت تو مستثنیٰ منہ داخل ہے لہذا اس کا پایا جانا معتبر ہوگا، مستثنیٰ کا پایا جانا نہیں تو جب اس کا پایا جانا معتبر ہوگا تو یہ علم نہیں ہوگا کہ آیا مستثنیٰ منہ پایا گیا ہے یا کہ نہیں وہ حائض نہ ہوگا اور اس مسئلے کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس کا الجامع میں ذکر ہے وہ یہ کہ "اگر اس کے پاس نہ ہوں مگر دس درہم تو اس کی بیوی کو طلاق" پھر اس کے پاس دس سے کم درہم ہوئے تو وہ حائض نہ ہوگا اس لئے کہ دس درہم تو مستثنیٰ ہیں لہذا ان کا پایا جانا معتبر نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایک اور روایت ہے کہ اگر قسم طلاق، غلام کی آزادی یا حج یا عمرہ کی ہو یا اس نے کہا کہ مجھ پر اللہ کیلئے اتنا ضروری ہو تو اس صورت میں وہ حائض ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھائی ہو تو اس صورت میں اس پر کذب لازم نہ آئے گا اور نہ ہی اس پر کفارہ لازم ہوگا اس لئے کہ یہ قسم اٹھانا ایک امر موجود پر قسم اٹھانا ہے پھر اگر یہ قسم طلاق یا آزادی غلام کی ہو یا نذر کی ہو تو اس کو یہ قسم لازم ہو جائے گی اور اگر اللہ تعالیٰ کے نام کی ہو تو اس کی قسم ہی سرے سے منقذ نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا اگر یہ سب کچھ گندم کے سوا یا گندم سے غیر ہو تو وہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے گندم کے علاوہ (الاحنطہ) کہا ہو اس لئے کہ غیر اور سوا کے الفاظ بھی حروف اشتہاء میں سے ہیں۔ اور بڑا امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا "واللہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوا" پھر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر وہ اس میں داخل نہ ہوا ہو تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ کی قسم پر اسے کوئی کفارہ لازم نہ ہوگا اور یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے بعد ازاں امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا۔ اللہ تعالیٰ کے نام پر اٹھائی گئی قسموں پر کفارہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ اپنے اس قول میں کہ "واللہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوا" سچا ہو تو اس پر کفارہ نہیں ہوگا اور اگر وہ جھوٹا ہو اور اسے علم ہو تو جب بھی اس پر کفارہ لازم نہیں اس لئے کہ وہ یحیٰ بن غنوس ہے اور اگر اسے علم نہ ہو تو وہ یحیٰ بن غنوس ہے جس پر کفارہ نہیں ہوتا۔ رہا غلام کا آزاد نہ ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی قسم پر حائض ہونے کا معاملہ ایسا ہے جس پر کوئی حاکم بھی فیصلہ نہیں کر سکتا کہ اس کے جھوٹے ہونے کی بناء پر دوسری قسم ثابت ہو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر اٹھائی ہوئی قسم ہے جو کسی حاکم کے حکم فیصلے کے تحت نہیں آتی لہذا وہ حکم میں پہلی قسم کی وجہ سے دوسری قسم میں جھوٹ بولنے والا نہ ہوگا جس کی بناء پر غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر پہلی قسم طلاق یا آزادی غلام کی ہو تو وہ امام محمد کے نزدیک دونوں قسموں میں حائض ہو جائے گا اور یہی امام ابو یوسف کا قول ہے۔ پھر انہوں نے اس سے رجوع کر لیا اور کہا کہ اگر اس نے پہلی قسم کے بعد کہا یا میں نے وہم کیا یا مجھے بھول ہو گئی یا اس نے دوسری طلاق پر قسم اٹھائی یا آزادی غلام پر قسم کھائی کہ وہ گھر میں داخل ہوا ہے تو اسے پہلی قسم لازم ہو جائے گی دوسری نہیں پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ہر دو قسموں میں سے ہر ایک کے ذریعے اپنے بارے میں دوسری قسم کو جھٹلایا ہے اور اس نے خود مخلوف علیہ کے وقوع کا

اعتراف کر لیا ہے لہذا وہ حادث ہو جائے گا۔ ان کے آخری قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دوسری قسم کے ذریعے اپنی پہلی قسم کی خود ہی تکذیب کر دی ہے اور دوسری قسم منعقد ہونے کے بعد اس کی تکذیب نہیں کی اور اس قسم کے منعقد ہونے سے قبل اس کی تکذیب کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا لہذا وہ اس میں حادث نہ ہوگا۔ پھر اگر اس نے اس سے رجوع کر لیا پھر اس نے تیسری قسم کھالی تو تیسرا غلام آزاد نہ ہوگا اور دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے قسم کھا لینے کے بعد دوسری قسم کے ذریعے اپنی تکذیب خود ہی کر دی ہے، واللہ اعلم۔

اور اگر کسی شخص نے اپنی باندی کا نکاح کیا پھر اس نے کہا جب تیرا آقا مر جائے تو تجھے دو طلاقیں، پھر اس کا آقا مر گیا اور وہی (عورت کا خاوند) اسکا وارث ہو اور اس کے علاوہ کوئی اور اس کا وارث نہ ہو تو اس پر دو طلاقیں ہو جائیں گی اور وہ اس پر حرام ہو جائے گی۔ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر طلاق نہ ہوگی اور نہ ہی وہ اس پر حرام ہوگی اور اگر اس کے خاوند نے کہا جب تیرا آقا مر جائے تو آزاد، پھر اس کا آقا مر گیا اور وہی شخص اس کا وارث ہوا تو دونوں ائمہ کے قول پر وہ آزاد نہ ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گی۔ ان مسائل میں تمام تر بحث کا مدار اس بات پر ہے کہ وارث کیلئے ثبوت ملک کا وقت کون سا ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وارث کیلئے ثبوت ملک کا وقت آقا کے مرنے کے متصل بعد ہے تو جیسے ہی مورث وفات پائے گا اس کی ملکیت وارث کیلئے ثابت ہو جائے گی تو انہوں نے عورت کی آزادی کو ملکیت کے وقت کی طرف منسوب کیا ہے لہذا اس کی طرف اس کی اضافت درست ہوگی مگر طلاق کی اضافت درست نہ ہوگی اس لئے کہ جب اس کی ملکیت ثابت ہوئی ہے اس وقت اسکا نکاح باطل ہوا ہے لہذا وقوع طلاق درست نہ ہوگی جیسے کہ اگر اس نے کہا ”جب میں تیرا مالک ہوا تو تجھے طلاق“ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وارث کیلئے ملک مورث کی ملکیت کے ختم ہونے کے بعد ثابت ہوئی ہے لہذا مرنے کے بعد پہلے مورث کی ملکیت ختم ہوگی پھر وارث کیلئے اس کی ملکیت ثابت ہوگی اور طلاق اور آزادی غلام موت سے متصل بعد منسوب ہیں تو جب وارث کیلئے ثبوت ملک کا یہ وقت نہ ہوا آزادی کا اس کی طرف انتساب بھی درست نہ ہوگا اس لئے کہ آزادی اس وقت تک درست نہیں ہوتی جب تک کہ وہ اس کی ملک میں نہ ہو یا اس کی ملک کی طرف منسوب اور مضاف نہ ہو اور طلاق کی نسبت کا درست ہونا اسلئے ہے کہ نکاح کے ختم ہونے کی حالت کی طرف وہ مضاف نہیں ہے لہذا اس کی اضافت درست ہوگی اور یوں طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ اس پر حرام ہو جائے گی۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیاس تو وہی ہے جس کا امام زفر رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ متروکہ مال کی ملکیت مورث کی وفات سے متصل بعد وارث کیلئے ثابت ہو جاتی ہے تو چونکہ اس نے طلاق کا انتساب ایک ایسے زمانے کی طرف کیا ہے جو نکاح کے ختم ہو جانے کا وقت ہے لہذا وہ صحیح نہ ہوگا تاہم مناسب ہے کہ اس کی طرف آزادی کا انتساب درست ہو الا یہ کہ میں نے استحسان کیا ہے وہ اس طرح کہ وہ بھی درست نہ ہوگی اس لئے کہ آزادی غلام ازار کی ملکیت ہے اور ازار کی ملکیت کا تقاضا ہے کہ اس سے قبل اس کیلئے ملکیت ثابت ہو اور آزادی اور ملکیت دونوں ایک ہی مقام (محل) میں ایک ہی وقت میں جمع نہیں ہو سکتیں پھر اس کا آقا مر جائے اور باندی کا غلام اس کا مالک ہو جائے تو وہ آزاد ہو جائے گی اس لئے کہ اس

نے اس کی آزادی کو اپنی ملکیت کی طرف مضاف کیا ہے۔ اور اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا جب فلاں شخص مر جائے تو تو آزاد پھر اس نے مذکورہ شخص سے خرید لیا اور اس سے نکاح کر لیا پھر اس کو کہا جب میرا آقا مر جائے تو تجھے دو طلاقیں پھر اس کا آقا مر گیا اور وہی اس کا وارث ہو گیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور آزادی واقع نہ ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ دونوں ہی واقع نہ ہوں گی۔ اور امام زفر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ آزادی واقع ہو جائے گی مگر طلاق واقع نہ ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر طلاق کا واقع ہونا اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر آزادی کا واقع نہ ہونا اور دونوں کے اقوال پر آزادی کا ثابت نہ ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی ملک میں قسم منعقد ہو گئی ہے اور شرط اس کی ملکیت ہی تھی لہذا اس کے مابین جو وقت ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا جیسے کہ کسی نے اپنی باندی سے کہا ہو اگر گھر میں داخل ہوئی تو تو آزاد پھر اس نے اسے فروخت کر دیا اور پھر اس کو خرید لیا پھر وہ گھر میں داخل ہو گئی، واللہ اعلم۔

## کتاب الطلاق

مصنف فرماتے ہیں کہ اس کتاب میں حسب ذیل پانچ عنوانات پر گفتگو ہوگی۔

- (۱) صفت طلاق کا بیان
- (۲) مقدار طلاق کا بیان
- (۳) رکن طلاق کا بیان
- (۴) شرائط رکن کا بیان
- (۵) حکم طلاق کا بیان

### صفت طلاق کا بیان:

صفت کے اعتبار سے طلاق کی دو قسمیں ہیں۔ طلاق سنت اور طلاق بدعت۔ اگر چاہیں تو ان کو طلاق مسنون اور طلاق مکروہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ طلاق سنت میں گفتگو دو عنوان پر ہوگی۔ طلاق سنت کی تعریف کہ طلاق سنت کیا ہے دوسرے ان الفاظ کا بیان جن سے طلاق سنت واقع ہوتی ہے۔ پھر طلاق سنت کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم وقتی اور دوسری عددی۔ ان دونوں کی پھر دو قسمیں ہیں حسن اور احسن۔ ان تمام کی معرفت عورتوں کی انواع کو جان لینے کے بعد ہی ممکن ہے اور عورتوں کی دراصل دو قسمیں ہیں۔ آزاد عورتیں اور غلام عورتیں۔ ان دونوں کی پھر دو قسمیں ہیں حاملہ اور غیر حاملہ۔ غیر حاملہ کی بھی دو قسمیں ہیں حیض والیاں اور غیر حیض والیاں۔

### طلاق احسن:

اب ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے بیان کرتے ہیں کہ حیض والی عورتوں میں طلاق احسن یہ ہے کہ ان کو ایک طلاق رجعی ایسے طرہ میں دی جائے جس میں نہ تو جماع کیا ہو اور نہ کوئی اور طلاق دی ہو اور نہ ہی حالت حیض میں طلاق دی ہو اور نہ جماع کیا ہو۔ پھر شوہر اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کی عدت اگر آزاد عورت ہے تو تین حیض اور اگر باندی ہے تو دو حیض پوری ہو جائے اور اس کی دلیل ابراہیم نخعیؒ کی روایت ہے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ اس کو مستحسن سمجھتے تھے کہ سنت کی وجہ سے صرف ایک طلاق دیں اور عدت پوری ہونے تک اس کے علاوہ کوئی اور طلاق نہ دیں۔

ابراہیم نخعیؒ ایک دوسری روایت میں صحابہ کے بارے میں بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ صورت (کہ ایک طہر میں فقط ایک طلاق دینا اور پھر عدت گزرنے تک اور طلاق نہ دینا) زیادہ بہتر تھی یہ نسبت اس صورت کے آدمی تین طہروں (پاک کے دنوں) میں تین طلاقیں دے اور یہ اس باب میں صریح نص ہے اور ابراہیم نخعیؒ جیسے لوگ جھوٹ بیان نہیں کرتے۔ نیز (طلاق دینے میں) کراہت اس احتمال کی بنا پر ہے کہ شاید شوہر طلاق دینے کے بعد نام ہو لیکن جب طلاق ایسے طہر میں دی جائے جس میں جماع نہ ہوا ہو تو یہ دلیل ہے اس بات پر کہ شوہر کو ندامت نہیں ہے اس لئے کہ وہ طہر جس میں جماع نہ ہوا ہو، یہ کمال رغبت اور شہوت کا زمانہ ہوتا ہے اور کمال رغبت و شہوت کے ہوتے ہوئے کوئی مرد طلاق نہیں دیتا ہے۔ اس کا طلاق دینا کسی ضرورت کے ماتحت ہے، لہذا یہ طلاق مستنون ہے۔ اور اگر شوہر کو اپنے اس فعل پر ندامت ہو جائے تو شوہر تین طہروں میں تین طلاقیں کے مقابلے میں اس صورت (یعنی ایک طہر میں فقط ایک طلاق اور پھر عدت گزرنے دے) میں تدارک بھی ہو سکتا ہے، لہذا طلاق کی یہ صورت احسن ہے۔

ہم نے جو یہ شرط رکھی ہے کہ طلاق اس طہر میں دے جس میں کوئی اور طلاق نہ دی ہو تو وہ اس وجہ سے کہ ہمارے نزدیک ایک طہر میں دو طلاقیں یا تین طلاقیں کو جمع کرنا مکروہ ہے اور ہم نے جو یہ شرط رکھی ہے کہ یہ طلاق اس حیض میں نہ ہو جس میں جماع اور طلاق کا وقوع ہوا ہو کیونکہ اگر شوہر نے اس طہر کے حیض میں جماع کیا تو احتمال ہے کہ حمل ٹھہر جائے اور حمل ظاہر ہو جائے اور شوہر اپنے فعل (طلاق) پر نام ہو پس ظاہر ہوگا کہ اس نے طلاق بلا ضرورت دی ہے اور جب شوہر نے حالت حیض میں طلاق دی تو یہ اس طلاق کی مانند ہوگی جو بعد میں آنے والے طہر میں دی ہو کیونکہ اس حیض کو شمار نہیں کیا جاتا اور جیسے اگر شوہر طہر میں طلاق دے تو اسے اسی طہر میں دوسری طلاق دینا مکروہ ہوتا ہے اسی طرح یہاں پر جب شوہر نے حالت حیض میں طلاق دی پھر یہ عورت پاک ہوگئی تو اب اس طہر میں بھی دوسری طلاق دینا مکروہ ہے۔

### حاملہ کو طلاق دینے کا طریقہ:

اور حاملہ کو طلاق دینے کا طریقہ یہ ہے کہ جب اس کا حمل ظاہر ہو جائے تو احسن طریقہ یہ ہے کہ شوہر اس کو ایک طلاق رجعی دے اگرچہ شوہر نے اس سے جماع کیا ہو اور جماع کے بعد طلاق دی ہو کیونکہ حیض والی عورتوں میں کراہت ندامت کے احتمال کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ حمل کے احتمال کی وجہ سے لہذا جب شوہر نے حمل کو جانتے ہوئے طلاق دی تو ظاہر ہے کہ اس کو (اپنے اس فعل پر) ندامت نہیں ہے۔

اسی طرح وہ عورتیں جو مینوں سے حساب رکھنے والی ہوں مثلاً آنیسہ (جن کے حیض بڑھاپے کی وجہ سے بند ہو چکے ہوں) یا صفیر الحسن (کسن) ہوں تو احسن طلاق یہ ہے کہ شوہر ان کو ایک طلاق رجعی دے اگرچہ یہ طلاق اس طہر کے بعد ہو جس میں جماع ہو چکا ہو۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ آنیسہ (جس کا حیض بڑھاپے کی وجہ سے بند ہو چکا ہو) اور صفیرہ (نابالغ) کی طلاق اور جماع کے

درمیان ایک ماہ کا فاصلہ رکھے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ آنیسہ اور صفیہ کے حق میں مینہ حیض والی عورتوں کے حیض کے قائم مقام ہوتا ہے۔ پھر جیسے طلاق سنت میں جماع اور طلاق کے درمیان ایک حیض کا فاصلہ رکھا جاتا ہے۔ اسی طرح جن عورتوں کو حیض نہیں آتا ان کی طلاق اور جماع کے درمیان بھی ایک ماہ کا فاصلہ رکھا جائے گا جیسا کہ دو طلاقیوں کے مابین فاصلہ رکھا جاتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حیض والی عورتوں کو اس طہر میں جس میں جماع ہو چکا ہو طلاق دینا اس لئے مکروہ ہے کہ شاید اس جماع سے یہ حاملہ ہو جائے اور پھر شوہر کو (طلاق دینے کے بعد) ندامت اٹھانی پڑے اور یہ بات آنیسہ (مایوس الحیض) اور صفیہ (کسن) میں نہیں پائی جاتی اگرچہ جماع ہوا کیونکہ حیض سے مایوسی اور صغریٰ دونوں رحم کی فراغت (خالی ہونے) پر دلالت کرنے میں بہ نسبت حیض والی عورتوں میں رحم کی فراغت پر حیض کے دلالت کرنے میں فائق ہیں۔ لہذا جب وہاں حیض کے بعد طلاق دینا جائز ہے تو یہاں جماع کے بعد طلاق دینا تو بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

### طلاق حسن کی تعریف:

حیض والی آزاد عورت کے حق میں طلاق حسن یہ ہے کہ تین طلاقیں ایسے تین طہروں میں دی جائیں جن میں جماع نہ ہوا ہو اس طرح کہ شوہر بیوی کو جماع سے خالی طہر میں ایک طلاق دے پھر جب دوسرا حیض مکمل ہو جائے اور عورت پاک ہو جائے تو دوسری طلاق دے پھر جب اس کے بعد حیض آکر پاک ہو جائے تو پھر ایک اور طلاق دے۔ اور اگر باندی ہو تو (اولاً) اس کو ایک طلاق دے پھر جب اسے دوسرا حیض آئے اور پاک ہو جائے تو دوسری طلاق دے۔ یہ جمور علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں طلاق سنت تو صرف اسے سمجھتا ہوں کہ بیوی کو ایک طلاق دے اور پھر اسے چھوڑ دے۔ یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو جائے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق مستون وہ طلاق ہے جو ضرورت کے تحت دی جائے اور ضرورت ایک طلاق سے پوری ہو جاتی ہے لہذا دوسری اور تیسری طلاق دوسرے اور تیسرے طہر میں بلا کسی حاجت و ضرورت کے ہے لہذا یہ مکروہ ہے۔ اور اسی وجہ سے جیسے یکبارگی دو طلاقیوں کو دینا مکروہ ہے اسی طرح ان دو طلاقیوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے دینا بھی مکروہ ہے کیونکہ ہر صورت میں یہ طلاق بلا ضرورت ہے۔ اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ”فَطْلَقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ“۔ یعنی تین طلاقیں تین طہروں میں دو۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر ایسے بھی فرمائی ہے کیونکہ روایت ہے کہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی پھر انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم نے سنت کے خلاف کیا ہے تمہارے رب نے تمہیں اس طرح حکم نہیں دیا۔

”ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فطلقها لكل طهر تطليقة فنلك العدة التي امر الله تعالى ان يطلق لها النساء۔“

سنت طریقہ یہ ہے کہ تم طہر کو سامنے رکھ کر ہر طہر میں ایک طلاق دیتے۔ پس یہ وہ عدت ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔

لہذا طلاق للعدۃ کی تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طہروں میں تین طلاقیں کے ساتھ کی



اور اللہ تعالیٰ عزوجل نے اسی کا امر کیا اور امر کا اولیٰ درجہ عذاب کا ہے اور مندوب (مستحب) حسن ہوتا ہے۔  
 دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس (طلاق) کے سنت ہونے کی تصریح کی ہے۔  
 جبکہ آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ "ان من السنة ان نستقبل الطهر استقبالا فنطلقها لكل طهر تطليقة"  
 اور اس کی دلیل وہ روایت ہے جو ایرامیم نخعیؒ سے صحابہؓ کے متعلق منقول ہے کہ صحابہ کرامؓ کے نزدیک یہ  
 طریقہ (یعنی ایک طہر میں ایک طلاق دینا اور پھر عدت گزرنے تک اور طلاق نہ دینا) بہ نسبت اس کے کہ آدمی  
 اپنی بیوی کو تین طہروں میں تین طلاقیں دے احسن (زیادہ بہتر) تھا اور جب وہ اس کی بہ نسبت احسن ہے تو یہ  
 از روئے ضرورت فی نفسہ حسن تو ہوا۔

البتہ امام مالک رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ دوسری اور تیسری طلاق دینا بغیر کسی ضرورت کے ہے تو ان کا یہ  
 قول قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ بعض اوقات انسان اپنے اوپر اپنی بیوی کے نکاح کے دروازے کو بند کرنا چاہتا  
 ہے جب اسے معلوم ہو جائے کہ اس کے ساتھ نکاح اس کیلئے کسی دینی یا فنی مصلحت کا سبب نہیں ہے لیکن  
 بیوی کے ظاہری حسن کی وجہ سے اس کا دل بیوی کی طرف مائل بھی رہتا ہے لہذا اسے ضرورت ہوتی ہے کہ یہ  
 قطع تعلق اس طرح سے ہو کہ پھر اس کی طرف پہنچنے کا دروازہ بند ہو جائے اور اسے ندامت بھی اٹھانی نہ پڑے  
 اور یکبارگی تین طلاقیں دینے سے اس ضرورت کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ  
 اسے ندامت ہو اور پھر تدارک بھی ممکن نہ رہے اور زنا میں مبتلا ہو جائے لہذا ضرورت ہوگی کہ تین طہروں میں  
 تین طلاقیں (اس طرح دے) کہ وہ اپنی بیوی کو ایک طلاق رجعی ایسے طہر دے جس میں جماع نہ کیا ہو اور  
 اپنے آپ کو آزمائے کہ کیا اس کیلئے بیوی سے صبر کرنا ممکن ہے؟ اور اگر ممکن نہ ہو تو اس سے رجوع کر لے اور  
 اگر ممکن ہو تو (دوسرے طہر میں) دوسری طلاق دے اور پھر اپنے آپ کو آزمائے۔ بعد ازاں پھر تیسرے طہر میں  
 تیسری طلاق دے دے تو اس طرح اس شخص پر نکاح کا دروازہ بند ہو جائے گا اور اس کو ظاہر اور غالباً ندامت  
 بھی نہیں اٹھانی پڑے گی۔ لہذا دوسرے اور تیسرے طہر میں دوسری اور تیسری طلاق دینا حاجت و ضرورت کے  
 تحت ہوگا لہذا طلاق دینے کا یہ مسنون طریقہ ہوگا۔

علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ حکم کا تعلق حاجت کی دلیل کے ساتھ ہے نہ کہ حاجت کی حقیقت کے  
 ساتھ کیونکہ حاجت ایک باطنی امر ہے جس پر بغیر دلیل کے مطلع نہیں ہوا جاسکتا۔ لہذا اس طہر کو جو جماع سے  
 خالی ہو طلاق کی حاجت و ضرورت کے قائم مقام کر لیا گیا ہے پس طہر کا مکرر ہونا ضرورت کے تجدید کی دلیل ہوگا  
 اور حکم اس (دلیل حاجت) پر مبنی ہوگا۔

پھر جب بیوی پر تین طہروں میں تین طلاقیں واقع ہو گئیں تو اگر وہ آزاد عورت ہے تو (اس وقت تک)  
 اس کی عدت کے دو حیض گزر چکے ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک عدت حیض کے اعتبار سے ہے اور صرف ایک حیض  
 باقی رہ گیا پھر جب ایک اور یعنی تیسرا حیض آئے گا تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی اور اگر باندی ہے تو جب  
 دو طلاقیں دو طہروں میں دی جائیں گی تو اس کی عدت کا ایک حیض گزر چکا ہوگا اور صرف ایک حیض باقی رہے گا  
 پھر جب دوسرا حیض آجائے گا تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ اور اگر بیوی مہینوں سے حساب رکھنے والی ہے  
 (یعنی جس کو حیض نہیں آتا) تو شوہر اسے ایک طلاق رجعی دے اور جب ایک ماہ گزر جائے تو دوسری طلاق دے

پھر جب ایک اور ماہ گزر جائے تو تیسری طلاق دے اگر تو یہ عورت آزاد عورت ہے تو جب تین طلاقیں پڑیں گی تو اس کی عدت کے دو ماہ گزر چکے ہوں گے اور عدت کا ایک ماہ باقی رہے گا پھر جب تیسرا ماہ گزرے گا تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ اور اگر باندی ہے اور اس پر دو طلاقیں واقع ہوئیں تو (اس کی عدت کا) ایک مہینہ گزر چکا ہوگا اور اس کی عدت کا نصف ماہ باقی ہوگا پس جب نصف ماہ گزر جائے گا تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔

### حاملہ کو طلاق دینے کا مسنون طریقہ:

اگر عورت (بیوی) حاملہ ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق سنت یہ ہوگی کہ اس کو تین طلاق دی جائیں اور ہر دو طلاقوں کے درمیان ایک ماہ کا فاصلہ رکھا جائے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ حاملہ کو سنت (طریقے) کیلئے صرف ایک طلاق دی جائے۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا ہے کہ ہمیں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما اور حسن بصری رحمہ اللہ سے یہی خبر پہنچی ہے۔

وہ عورت جس کا طہر مہند (دراز) ہو گیا ہو اس کے بارے میں اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس کو سنت (طریقے) کیلئے صرف ایک طلاق دی جائے۔ امام محمد اور زفر رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں تفریق (زوجین) کی اہانت کا تعلق عدت کے مختلف موسموں کے تہجد کے ساتھ ہے کیونکہ حیض والیوں میں ہر حیض عدت کے موسموں میں سے ایک موسم ہے اور آئینہ اور صفیرہ (کمن، نابالغ) میں ہر مہینہ عدت کے موسموں میں سے ایک موسم ہے اور چونکہ حاملہ کے حق میں مہینے کے ساتھ استبراء رحم (رحم کی فراغت) محال ہونے کی وجہ سے پوری عدت حمل مدت کا ایک موسم ہے لہذا یہ شریعت جس صورت میں وارد ہوئی ہے اس کے معنی کے مطابق نہیں ہے۔ لہذا مہینے کے ساتھ فرق نہیں کیا جائے گا اور اسی بنا پر وہ عورت جس کا طہر مہند (طویل) ہو اس میں بھی مہینے کے ساتھ فرق نہیں کیا جاتا تو ایسے ہی حاملہ میں بھی ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِنْ سَاقَتْ بِمَعْرِوفٍ أَوْ تَسْرِجْ  
بِإِحْسَانٍ (بقراءۃ)

طلاق تو دو ہی بار کی ہے اس کے بعد یا تو قاعدے کے موافق رکھ لینا ہے یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔

اس آیت میں حاملہ اور غیر حاملہ کے فرق کے بغیر تین متفق طلاقوں کو مشروع کیا۔

جہاں تک ایک اور ایک طلاق کی مشروعیت کا تعلق ہے تو یہ ان الفاظ قرآنیہ سے ثابت ہے "الطَّلَاقِ مَرَّتَانٍ" کیونکہ اس کا مطلب ہے دو دفعہ جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ دہی تیسری طلاق کی مشروعیت تو وہ ان الفاظ قرآنیہ سے ثابت ہے "أَوْ تَسْرِجْ بِإِحْسَانٍ" یا اللہ عزوجل کے اس ارشاد سے:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ  
رَوْجًا غَيْرَهُ  
پھر اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو وہ عورت اس  
کیلئے اس کے بعد حلال نہیں رہے گی یہاں تک کہ وہ  
کسی اور شوہر سے نکاح کرے۔

جبکہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ (حالمہ اور غیر حالمہ کے درمیان) فرق نہیں کیا ہے۔

نیز چونکہ حالمہ کو حیض نہیں آیا کرتا لہذا اس میں بھی آنکسرہ اور صفیرہ کی طرح دو طلاقوں کے درمیان  
مہینے کے ساتھ فرق کیا جائے گا۔ اور دونوں (یعنی حالمہ اور آنکسرہ و صفیرہ) کے درمیان وجہ جامع (قدر مشترک) یہ  
ہے کہ آنکسرہ وغیرہ میں مہینے کے ساتھ فرق اس لئے ہے کہ عام طور پر ایک مہینہ (بیوی میں) رغبت کے تہجد کا  
زمانہ ہوتا ہے لہذا یہ حاجت کے تہجد کا زمانہ ہے اور چونکہ یہ بات حالمہ میں بھی پائی جاتی ہے لہذا اس میں بھی  
مہینے کے ساتھ فصل و فرق کیا جائے گا۔

جہاں تک امام محمدؒ اور زفرؒ کے نزدیک مہینے کا عدت کے موسموں میں سے ایک موسم ہونے کا تعلق ہے تو  
اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا کچھ اثر تو ہوتا نہیں لہذا یہ وہ وصف تو ہے جس کا وجود ہوتا ہے لیکن وہ وصف  
نہیں ہے جس میں تاثیر ہوتی ہے (وصف) موثر تو بس وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا (یعنی یہ کہ ایک مہینہ رغبت و  
حاجت کے تہجد کا زمانہ ہوتا ہے) لہذا حکم اس پر جہی ہوگا۔

اور امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں جو ذکر کیا ہے اس میں ان کیلئے دلیل نہیں بنتی کیونکہ حدیث  
کے الفاظ یہ ہیں کہ حالمہ میں افضل طلاق یہ ہے کہ اسے ایک طلاق (رجعی) دے پھر اسے چھوڑ دے یہاں تک  
وہ بچہ کو جنم دے لے اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ افضل ہے لیکن (یہاں) کلام افضل ہونے میں نہیں ہے۔  
البتہ وہ عورت جس کا طہر دراز ہو جائے اس کیلئے طلاق سنت یہی ہے کہ اسے ایک طلاق رجعی دی جائے  
کیونکہ یہ حیض والی ہے اس لئے کہ اس کو حیض کا خون آیا ہے اور وہ جوان بھی ہے۔ ابھی حد ایسا (جس عمر  
میں حیض نہیں آتا) کو نہیں پہنچی۔ البتہ اتنی بات ہے کہ اس کا طہر کسی مرض کی وجہ سے دراز ہو گیا ہے جس  
میں احتمال ہے کہ وہ کسی وقت بھی زائل ہو جائے لہذا اس کیلئے حیض والی عورتوں کے احکام ہی باقی رہیں گے اور  
حیض والی عورتوں کیلئے جماع سے خالی طہر میں طلاق سنت ایک طلاق دینا ہی ہے "واللہ عزوجل اعلم۔"

مسائل:

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ایک طلاق ایسے طہر میں دی جس میں جماع نہ کیا ہو پھر اسی طہر میں زہابی  
رجوع کر لیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ طلاق سنت کیلئے اس طہر میں (دوسری)  
طلاق نہ دے۔ یہی قول حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول میں اضطراب ہے۔ ابو جعفر  
طحاوی رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے موافق ذکر کیا ہے جبکہ فقیر  
ابوالیث (۱) نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کے موافق ذکر کیا ہے۔

(۱) نضر بن محمد بن احمد بن ابراہیم ابوالیث فقیہ سرحدی المشہور بہ امام الہدائی علماء بلخ میں سے امام کبیر فاضل ہے  
فقیر 'نہ سب مشیل اور جلیل القدر محدث تھے جنہیں ایک لاکھ احادیث زہابی یاد تھیں۔ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔  
وفات ۳۰۳ھ۔ حدائق ص ۲۰۷۔

○ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو جماع سے خالی طہر میں طلاق بائن دی پھر شوہر نے (دوبارہ) نکاح کر لیا تو شوہر کو بالاتفاق اسی طہر میں (طلاق سنت کیلئے) دوسری طلاق دینے کا حق ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ طہر تو ایک ہی ہے اور ایک طہر میں دو طلاقیں کو جمع کرنا سنت نہیں ہے۔ جس طرح رجوع سے قبل شوہر کو ایک طہر میں دو طلاقیں دینا سنت نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے بیوی سے رجوع کر لیا تو شوہر نے حکم طلاق کو باطل کر دیا اور طلاق کو ایسے کر دیا گویا کہ وہ طلاق نکلا۔ واقع ہی نہیں ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ شوہر کی جانب سے سبب (یعنی رجوع) کے پائے جانے کی وجہ سے بیوی پہلی حالت پر لوٹ آئی ہے لہذا شوہر کو دوسری طلاق دینے کا حق ہے۔ اسی طرح سے جیسے شوہر نے بیوی کو طلاق بائن ایسے طہر میں دی جس میں جماع نہیں کیا تھا پھر اس سے نکاح کر لیا (تو اس کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہے)۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب شوہر نے بوسہ لیکر یا شہوت کے ساتھ چھونے سے یا بیوی کی شرم گاہ کو شہوت سے دیکھ کر رجوع کیا نیز یہی اختلاف اس وقت بھی ہے جب شوہر نے اپنی بیوی کو شہوت سے پکڑا پھر شہوت کے ساتھ چھونے کی حالت میں ہی اس طرح کہ اس کا ہاتھ شہوت سے پکڑا ہوا تھا کہ اس کو کہا ”تجھ کو تین مسنون طلاقیں ہیں“ اور یہ طلاقیں شوہر نے ایسے طہر میں دیں جس میں شوہر نے جماع نہیں کیا تھا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں سنت پڑ جائیں گی“ اور پہلی طلاق بھی ساتھ ہی واقع ہو گئی اور شوہر رجوع کرنے والا بھی شہوت کے ساتھ پکڑے رہنے کی وجہ سے ہو گیا۔ پھر دوسری طلاق واقع ہوئی اور شوہر شہوت کے ساتھ پکڑے رہنے کی وجہ سے اس طلاق بائن سے بھی رجوع کرنے والا ہو گیا۔ پھر تیسری طلاق واقع ہو گئی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صرف ایک طلاق ہی واقع ہوگی اور باقی دو طلاقیں باقی دو طہروں میں واقع ہوں گی۔ یہ اس وقت تک ہے جب شوہر نے رجوع، زبانی یا شہوت کے ساتھ چھو کر کیا ہو۔ اور اس صورت میں جب شوہر نے رجوع جماع کے ذریعے کیا ہو اس طرح کہ شوہر نے جماع سے خالی طہر میں طلاق دی پھر جماع کر لیا حتیٰ کہ اس جماع کی وجہ سے شوہر رجوع کرنے والا ہو گیا پھر شوہر نے اسی طہر میں دوسری طلاق دینے کا بھی ارادہ کیا تو شوہر کیلئے بالاتفاق دوسری طلاق دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ حکم طلاق تو رجوع کی وجہ سے یقیناً باطل ہو گیا ہے لہذا یہ طہر وہ طہر بن گیا ہے جس میں شوہر نے جماع کیا ہے لہذا اس میں شوہر کو طلاق دینا جائز نہیں ہے اور یہ اس صورت میں ہے جب شوہر نے رجوع جماع کے ساتھ کیا ہو اور بیوی حاملہ نہ ہوگی ہو اور اگر بیوی حاملہ ہو گئی ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر کو اسی طہر میں دوسری طلاق دینا جائز ہے۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس وقت تک دوسری طلاق دینا جائز نہیں ہوگا جب تک پہلی طلاق کو ایک ماہ نہ گزر جائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ہی طہر ہے لہذا اس میں دو طلاقیں کو جمع کرنا جائز نہیں ہے جیسے پہلے مسئلہ میں جائز نہیں تھا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا استدلال یہ ہے کہ رجعت نے حکم طلاق کو باطل اور معدوم کر دیا اور جماع والے طہر میں طلاق دینے کی کراہت اس احتمال کی بنا پر ہے کہ حمل کی وجہ سے ندامت لاحق ہو لیکن جب شوہر نے حمل کے معلوم ہونے کے باوجود طلاق دی تو معلوم ہوا کہ شوہر کو ندامت نہیں ہے (بالکل) اسی طرح جیسے

اگر شوہر نے اس طہر میں طلاق نہ دی ہو لیکن جماع کر لیا ہو اور بیوی اس جماع سے حاملہ ہو گئی ہو تو شوہر کیلئے طلاق دینا جائز ہے۔ اسی وجہ کی بنا پر جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اسی طرح یہاں بھی ہے۔

○ اگر صغیرہ (نابالغ) کو ایک طلاق دی پھر اس کو حیض آگیا اور ایک ماہ پورا ہونے سے قبل پاک ہو گئی تو بالاتفاق شوہر دوسری طلاق دینے کا مجاز ہے۔ کیونکہ جب اس کو حیض آگیا تو مینے والا حکم باطل ہو گیا کیونکہ صغیرہ کے حق میں مینہ حیض کا بدل تھا اور مہل کے ہوتے ہوئے بدل کا کوئی حکم نہیں رہتا اور جب شوہر نے حیض والی بیوی کو طلاق دی پھر وہ آئیسہ ہو گئی (یعنی زیادتی عمر کی وجہ سے حیض آنے بند ہو گئے) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر دوسری طلاق دینے کا اس کے ہاتھ ہونے کی وجہ سے مجاز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ایک ماہ گزرنے پر طلاق دینے کا مجاز ہوگا۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک طہر ہے لہذا اس میں دو طلاقوں کی گنجائش نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ (حیض سے) مایوسی نے حکم حیض کو باطل کر دیا ہے اور عورت حیض والی عدت کی حالت سے فسخ ہو کر مینے والی عدت کی حالت میں آگئی ہے اور یہی انتقال دو طلاقوں کے درمیان فاصل بن جاتا ہے جیسے صغیرہ کے حق میں ہوتا ہے کہ جب وہ مینے والی عدت سے فسخ ہو کر حیض والی عدت میں آجاتی ہے تو دوسری طلاق دینا جائز ہوتا ہے اور یہ تفریق اس روایت کے مطابق متصور ہوگی جس میں ایسا کیلئے (عمر کی) ایک معین حد مقرر کی گئی ہے مثلاً پچاس سال یا ساٹھ سال لہذا جب طلاق دینے کے بعد جو نسبی یہ مدت پوری ہو گئی تو مذکورہ وجہ کی بنا پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر دوسری طلاق دینے کا مجاز ہوگا۔ اور وہ روایت جس میں ایسا کیلئے عمر کی کوئی معین حد مقرر نہیں کی گئی بلکہ اس کو عادت کے ساتھ معلق کیا گیا ہے تو اس کے مطابق یہ تفریق جاری نہیں ہوگی۔

○ اگر بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی پھر اس سے رجوع کر لیا پھر اس کو طلاق دینے کا ارادہ کیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب یہ پاک ہو جائے پھر حائضہ ہو جائے پھر پاک ہو تو (اس وقت) شوہر اگر چاہے تو طلاق دے سکتا ہے۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اس حیض سے متصل طہر میں طلاق دے سکتا ہے۔ اور امام کرخی رحمہ اللہ کا بھی وہی مسلک ہے جو امام طحاوی رحمہ اللہ کا ہے، یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور جو کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ کتاب الاصل میں جو مذکور ہے اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ کے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے ارشاد فرمایا کہ:

”اے عمر اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ رجوع کر لے پھر اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کو حیض آئے پھر پاک ہو جائے پھر حیض آئے اور پھر پاک ہو جائے پھر (اس وقت) اگر چاہے تو اس کو پاکی کی حالت میں جماع کئے بغیر طلاق دے۔“ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر ثانی تک طلاق نہ دینے کا حکم دیا۔ جس سے معلوم ہوا کہ طلاق سنت کا وقت طہر ثانی ہے نہ کہ طہر اول۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ حیض جس میں طلاق دی ہے وہ عدت میں شمار نہیں ہوگا لہذا حیض میں طلاق دینا اس طہر میں طلاق دینے کی مانند ہے جو اس حیض سے متصل ہے اور اگر شوہر اس طہر میں طلاق دیتا جو اس (حیض) سے متصل ہے تو شوہر اسی طہر میں دوسری طلاق دینے کا مجاز نہ ہوتا اسی طرح یہاں بھی ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا طہر ہے جس میں حیض نہ جماع پایا گیا ہے اور نہ ہی طلاق پائی گئی ہے لہذا شوہر کو اس طہر میں طلاق دینے کا اسی طرح اختیار ہوگا جس طرح کہ طہر طہائی میں ہوتا ہے۔ یہی حدیث تو ہمیں یہ روایت ملتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو ارشاد فرمایا تھا ”تم نے سنت کے خلاف کیا“ اس طرح اللہ تعالیٰ نے تم کو حکم نہیں دیا سنت طریقہ یہ تھا کہ تم طہر کا انتظار کرتے پھر ہر طہر میں ایک طلاق دیتے۔“ (اس میں) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر طہر میں ایک طلاق دینے کو طلاق سنت قرار دیا اور وہ طہر جو حیض سے متصل ہے وہ بھی طہر ہے لہذا اس میں طلاق دینا بھی طلاق سنت ہے۔ اسی طرح دونوں روایتوں کو جمع بھی کیا جاسکے گا کہ اس روایت کو طلاق احسن پر محمول کیا جائے گا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طہر میں جس میں جماع نہ ہوا ہو ایک طلاق دینے کا حکم دیا ہے اور یہ (واقعی) احسن طلاق ہے اور یہ روایت طلاق حسن پر محمول ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کا حکم دیا ہے اس طرح سے دونوں روایتوں کو جہاں تک ممکن ہو عمل میں جمع کیا گیا ہے۔

## فصل ۱

### ان الفاظ کا بیان جن سے طلاق سنت واقع ہوتی ہے

جن الفاظ سے طلاق سنت واقع ہوتی ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ وہ الفاظ جو صریح ہوں ۲۔ وہ الفاظ جن سے ازروئے ولایت طلاق واقع ہوتی ہے۔

### قسم اول:

وہ الفاظ جو صریح ہیں مثلاً شوہر کا یہ کلمات طلاق للمبہنة (تجھے طلاق سنت ہے) اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ شوہر جب اپنی مدخول بہا (جس سے مباشرت ہو چکی ہو) بیوی کو انت طالق للمبہنة کے (یعنی تجھے مسنون طلاق ہے) اور نیت کوئی نہ کرے تو اگر بیوی حیض والیوں میں سے ہے اور ایسے طہر میں ہے جس میں مباشرت نہیں ہوئی تو ایک طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی۔ اور اگر بیوی حالت حیض میں ہے یا ایسے طہر میں ہے جس میں مباشرت ہو چکی ہے تو ابھی طلاق نہ پڑے گی بلکہ جب اس کو حیض آکر پھر پائی حاصل ہوگی تو اس وقت ایک طلاق پڑے گی۔ کیونکہ شوہر کا انت طالق للمبہنة کلمات طلاق کو اس سنت کے ساتھ واقع کرنا ہے جو معروف باللام ہے اور چونکہ پہلا لام اختصام کیلئے ہے لہذا شوہر کے قول کا مقناہ یہ ہے کہ طلاق سنت کے ساتھ مختص ہو پھر جب لام تعریف کو سنت پر داخل کیا تو اس کا تقاضا سنت کے استغراق کا ہوا جو موجب ہے خالص سنت کا کہ جس میں بدعت کے معنی کا شائبہ بھی نہ ہو یا پھر اس سے مراد وہ سنت ہوگی جو لوگوں میں متعارف ہو اور طلاق کے باب میں متعارف سنت وہ ہے جس میں بدعت کے معنی کا شائبہ نہ ہو اور یہ صرف وہ طلاق ہے جو

ایسے طہر میں واقع ہوگی جو جس میں جماع نہ ہوا ہو۔ اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تینوں واقع ہو جائیں گی کیونکہ وہ طلاق جو معروف باللام سنت کے ساتھ مختص ہو اس کی دو قسمیں ہیں حسن اور احسن۔ احسن طلاق تو یہ ہے کہ جماع سے خالی طہر میں ایک طلاق دے اور حسن طلاق یہ ہے کہ تین طلاقیں تین طہروں میں دے۔ لہذا جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو سنت کے ساتھ مختص طلاق دینے کی دو قسموں میں سے ایک کی اس نے نیت کی لہذا شوہر کی نیت صحیح ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کے انت طالق ثلاثا للسنۃ (تجھے تین طلاق سنت ہیں)۔ اور اگر شوہر نے (انت طلاق للسنۃ کہہ کر اس سے) ایک طلاق بائن مراد لی تو طلاق بائن نہ ہوگی کیونکہ نہ تو طلاق کا لفظ بیونت (بائن ہونے) پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی سنت کا لفظ بلکہ سنت کا لفظ تو بیونت کے ثبوت کیلئے مانع ہے کیونکہ ظاہر الروایت کے مطابق طلاق بائن دینا مسنون نہیں ہے اور یہ محال ہے کہ لفظ سے وہ امر ثابت ہو کہ لفظ جس کے ثبوت سے مانع ہو۔ اور اگر شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو دو طلاقیں واقع نہیں ہوں گی کیونکہ دو کا عدد محض عدد ہے برخلاف تین کے کیونکہ وہ فرد (بھی) ہے اس حیثیت سے کہ وہ کل جنس طلاق ہے۔

اور اگر شوہر نے لفظ طالق سے ایک طلاق مراد لی اور لفظ سنت سے دوسری طلاق تو (دوسری) طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ لفظ سنت الفاظ طلاق میں سے نہیں ہے اس لئے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت للسنۃ اور نیت طلاق کی کی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگر شوہر نے (بیوی سے) کہا انت طالق ثنتين للسنۃ (تجھے دو سنی طلاقیں ہیں) تو جماع سے خالی ہر طہر میں ایک طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ طلاق مختص ہے اس (لفظ) سنت کے ساتھ جس پر لام تعریف داخل ہے۔

○ اگر شوہر نے کہا تجھے تین سنی طلاقیں ہیں اور فوراً تینوں کے وقوع کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور کہتے ہیں فوراً تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی۔ یہ ہمارے اصحاب خلاصہ کے نزدیک ہے۔ بلکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شوہر کی نیت صحیح نہ ہوگی اور یہ تینوں طلاقیں تین طہروں میں تقسیم ہوں گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے ایسے معنی کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے الفاظ میں نہیں ہے لہذا شوہر کی نیت باطل ہوگی۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ انت طالق ثلاثا للسنۃ (تجھے تین سنی طلاقیں ہیں) درحقیقت تین طلاقوں کو تین طہروں میں واقع کرنا ہے کیونکہ یہ تینوں طلاقیں مختص ہیں لفظ سنت کے ساتھ جو معروف باللام تعریف ہے تو گویا شوہر نے یوں کہا ہے کہ تجھے تین طہروں میں تین طلاقیں ہیں۔ اور اگر شوہر صراحۃً اس طرح کہتا اور تینوں طلاقوں کے فوری وقوع کی نیت کرتا تو اس کی نیت صحیح نہ ہوتی تو ایسے ہی یہاں زبر بحث مسئلہ میں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق دینا ایسا تصرف ہے جو فی ذاتہ مشروع ہے اور اس میں ممنوعیت و حرمت اس کی ذات کے علاوہ اور معنی کی وجہ سے ہے جس کی وجہ بیان ہو چکی ہے لہذا ہر طلاق خواہ وہ کسی وقت میں بھی ہو سنت ہی ہوگی پس تین طلاقوں کو فوری طور پر واقع کرنا بھی درحقیقت سنت طریقے پر ہی واقع کرنا ہے البتہ جب سنت مطلقاً کہتے ہیں تو عرف و عادت کی بنا پر اس سے مراد وہ سنت لیتے ہیں جس میں بدعت کے معنی کہ جس کو حرام لازم ہے کا شائبہ نہ ہو۔ لہذا جب شوہر نے فوری وقوع کی نیت کی تو اس نے ایسے معنی کی نیت ہے کہ جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے اور اس میں خود اپنی ہی جان پر سختی کرنا ہے

لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت ایقاع (واقع کرنا) اور دوسری سنت وقوع کیونکہ انہی تین طلاقوں کا وقوع جیسا کہ واضح ہو چکا ہے سنت سے معلوم ہے لہذا جب شوہر نے (تین طلاقوں کے) فوری وقوع کی نیت کی تو اس نے سنت کی دو قسموں میں سے ایک قسم کی نیت کی۔ اور اس (ایک قسم) کی نیت شوہر کی نیت کو محضمل ہے۔ لہذا شوہر کی نیت صحیح ہوگی۔

○ اگر بیوی آنیسہ یا صفیرہ ہو اور شوہر اس سے کہے انت طالق للمسنۃ (تجھے طلاق سنت ہے) اور کچھ نیت نہ ہو تو بیوی کو فوری طور پر ایک طلاق ہو جائے گی۔ اگرچہ شوہر اس سے جماع بھی کر چکا ہو۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی حاملہ ہو اور حمل ظاہر ہو چکا ہو۔

اور اگر شوہر نے آنیسہ اور صفیرہ بیوی کو انت طالق ثلاثا للمسنۃ (تجھے تین طلاق سنت ہیں) کہتے ہوئے تین طلاقوں کی نیت کی تو فوری طور پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور ایک مہینے کے بعد دوسری طلاق پڑے گی اور ایک اور مہینے بعد ایک اور (یعنی تیسری) طلاق پڑ جائے گی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حاملہ میں بھی یہی حکم ہوگا جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ شیخین (امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف) کے نزدیک حاملہ پر تین طلاق سنت واقع ہو جاتی ہیں جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر صرف ایک طلاق سنت واقع ہوتی ہے۔ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق تطلیقۃ للمسنۃ تو اس کا حکم وہی ہے جو انت طالق للمسنۃ کہنے کا ہے اور اسی طرح انت طالق طلاق للمسنۃ کہنے کا بھی یہی حکم ہے۔

**دوسری قسم:** وہ الفاظ جن سے ازروئے ولالت طلاق سنت واقع ہوتی ہے:

مثلاً شوہر کا بیوی کو کہنا کہ تجھے طلاق عدت ہے یا طلاق عدل ہے یا طلاق دین ہے یا طلاق اسلام ہے یا طلاق حق ہے یا طلاق قرآن ہے یا طلاق کتاب ہے جہاں تک طلاق عدت کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جماع سے خالی طہریں طلاق ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ (سورۃ الطلاق)

تو تم ان کو ان کی عدت میں طلاق دو۔

**طلاق عدل: طلاق دین، طلاق اسلام، طلاق قرآن، طلاق کتاب**

وہ طلاق ہے جو باطل سے حق کی طرف مائل ہو کیونکہ جب لفظ عدل مطلق بولا جائے تو اس سے یہی مراد ہوتا ہے اگرچہ لغت میں یہ مطلق میلان پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ لفظ جور (ظلم) کے مثل کہ جب وہ مطلق بولا جائے تو اس سے مراد حق سے باطل کی طرف میلان ہوتا ہے اگرچہ لغت میں وہ مطلق میلان پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلاق جو باطل سے حق کی طرف مائل ہو وہ طلاق سنت ہے۔

طلاق دین، طلاق اسلام، طلاق قرآن، طلاق کتاب جیسے الفاظ سے ازروئے ولالت طلاق سنت ہی واقع ہوگی، وجہ یہ ہے کہ یہ وہ طلاق ہے جس کا دین، اسلام، قرآن اور کتاب تقاضا کرتے ہیں اور یہی طلاق سنت ہے۔ اسی طرح طلاق حق، وہ طلاق ہے جس کا دین حق تقاضا کرتا ہے اور وہ طلاق سنت ہے۔



اسی طرح شوہر کا بیوی کو یہ کہنا کہ انت طالق احسن الطلاق او اجمل الطلاق لو اعدل الطلاق (تجھے احسن طلاق ہے یا اتمل طلاق ہے یا اعدل طلاق ہے) سے ازروئے ولایت طلاق سنت واقع ہوتی ہے کیونکہ شوہر نے الف تفضیل کا استعمال کیا ہے اور اس کی اضافت معرف باللام طلاق کی طرف کی جو حسن وغیرہ کے ساتھ واقع ہے۔ لہذا یہ ایسی طلاق کے وقوع کا تقاضا کرتے ہیں جس کو طلاق کی دوسری تمام قسموں پر حسن و جمال اور عدالت میں فضیلت حاصل ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ فلاں اعلم الناس ہے اس کے معنی ہیں کہ اس شخص کو لوگوں کے تمام طبقات پر علم کے اعتبار سے فضیلت حاصل ہے اور یہی طلاق سنت کی تعریف ہے۔ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق تطلیقة حسنة لو جميلة تو فوراً طلاق پڑ جائے گی۔ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق تطلیقة عدلة لو عدلية اور عادلة او سنية (یعنی تجھ کو ایک طلاق عدل ہے یا عدل والی طلاق ہے یا طلاق سنی ہے) تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق سنت واقع ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے ان الفاظ اور شوہر کے ان کلمات کہ انت طالق للسنة (تجھے طلاق سنت ہے) کہنے کو یکساں قرار دیا ہے۔ جبکہ انہوں نے مذکورہ کلمات کے اور اس قول کہ ”انت طالق تطلیقة حسنة لو جميلة“ کے درمیان فرق کیا ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ ایک طلاق رجبی فوراً پڑ جائے گی خواہ بیوی حالت حیض میں ہو یا نہ ہو اور اس طہر میں مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے مذکورہ کلمات (یعنی انت طالق تطلیقة وغیرہ) اور انت طالق تطلیقة حسنة کو یکساں قرار دیا ہے جبکہ مذکورہ کلمات اور انت طالق للسنة کے درمیان فرق کیا ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے قول انت طالق تطلیقة سنية میں طلاق کو مستنون ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہے جبکہ طلاق جس وقت بھی دی جائے تو وہ سنی ہی ہوتی ہے اس لئے کہ یہ ایک مشروع عمل ہے اور صفت و وصف کے اس کے ساتھ لگنے کی وجہ سے وہ مشروعیت سے خارج نہیں ہو جاتا اور اتنی بات ہی اس کے سنی ہونے کے ساتھ متصف ہونے کیلئے کافی ہے اور اس کے کمال درجہ کا ہونا شرط نہیں ہے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اگر شوہر نے بیوی کو انت بائن کہا تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور کمال درجہ جو کہ تین طلاقیں سے حاصل ہونے والی جدائی ہے مراد نہیں لیں گے۔ تو اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور اسی وجہ سے فوراً ایک طلاق انت طالق تطلیقة حسنة یا انت طالق تطلیقة جميلة کہنے میں پڑ جائے گی۔ اس کے برعکس انت طالق للسنة میں اسی طلاق کو واقع کیا ہے جو السنة کے ساتھ مختص ہے کیونکہ السنة میں پہلا لام (سنت کے ساتھ) اختصاص کیلئے ہے جیسے کہا جاتا ہے ہذا لجام للفرس یعنی یہ لجام گھوڑے ہی کیلئے ہے اور کہا جاتا ہے ہذا الاکاف للبغلة یہ پالان خچر ہی کیلئے ہے اور کہا جاتا ہے ہذا الففل لہذا الباب یہ تالا اسی دروازہ کا ہے اور للسنة میں دوسرا لام تعریف کیلئے ہے۔ پھر اگر یہ لام تعریف جنس کیلئے ہے جو جنس سنت ہے تو یہ سنت کیلئے خالص ہونے کی صفت کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ سنت میں بدعت کا شائبہ بھی نہ ہو۔ اور اگر لام تعریف عمد کیلئے ہے تو طلاق کے باب میں معبود و معلوم سنت وہ ہے جس میں بدعت کے معنی کا شائبہ نہ ہو اور یہ جماع سے خالی طہر میں طلاق ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی طلاق کو واقع کرنا ہے جو مطلق ہوئے کے ساتھ موصوف ہے لہذا طلاق مطلق سنت کے

طریقہ پر ہی پڑے گی اور مطلق سنی طلاق سنت کے اوقات میں ہی پڑتی ہے۔ اس لئے تو انت طالق للسنۃ کہنے سے (طلاق) سنت کے وقت میں طلاق واقع ہوتی ہے۔ لہذا زیر بحث کلمات میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے سنیۃ حسنۃ جمعیۃ کے الفاظ کے مابین فرق کیا ہے۔ بائیں طور کہ جس کلمہ میں غالب یہ کہ اس کو طلاق کی صفت بنایا جاتا ہو تو اس کو طلاق کی صفت ہی بنایا جائے گا مثلاً لفظ سنۃ اور عدلیۃ اور جس کلمہ میں غالب یہ ہو کہ اس کو عورت کی صفت بنایا جاتا ہو تو اس کو عورت کی صفت ہی بنایا جائے گا مثلاً حسنۃ اور جمعیۃ کیونکہ کلام میں عورت کا ذکر انت (تو) کے لفظ میں ہے اور تطلیقۃ (طلاق) بھی مذکور ہے لہذا جس میں جس لفظ کا استعمال غالب ہے اسی پر محمول کریں گے۔

اگر شوہر نے اپنی حیض والی بیوی کو کما انت طالق للمحیض (تجھے طلاق حیض یعنی حیض کی طلاق ہے) تو ہر حیض کے بعد طہر میں ایک طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ وہ حیض جس کی طرف طلاق کی اضافت کی گئی ہے اس سے مراد عدت کے طہری چن اور اگر بیوی حیض والی نہ تھی اور اس کو کما انت طالق للمحیض تو اس پر کوئی طلاق نہیں پڑے گی اس لئے کہ شوہر نے طلاق کی ایسی چیز کی طرف اضافت کی ہے جو موجود ہی نہیں، یہ تو ایسا ہو گیا کہ گویا شوہر نے طلاق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا جو پائی نہیں جاتی۔ اور اگر شوہر نے ایسی بیوی جس کو حیض نہ آتا ہو، کو کما انت طالق للشہور (یعنی تجھے مہینوں والی طلاق ہے) تو فوراً ایک طلاق پڑ جائے گی اور دوسرے ماہ میں دوسری اور تیسرے ماہ میں تیسری طلاق پڑ جائے گی کیونکہ وہ مہینے جن کی طرف اضافت کی گئی ہے یہی عدت کے مہینے ہیں۔ اور ایسے ہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق حاملہ کا معاملہ ہے (یعنی اگر شوہر نے حاملہ بیوی کو بائیں الفاظ طلاق دی کہ انت طالق للشہور کہ تجھے مہینوں والی طلاق ہے..... تو تین طلاقیں تین ماہ میں پڑ جائیں گی)۔

اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ان الفاظ سے طلاق دی جن سے طلاق سنت واقع ہوتی ہے (اور یہ وہ طلاق ہے جو جماع سے خالی طہر میں ہو) اور فوری طلاق کے وقوع کی نیت کی تو شوہر کی نیت صحیح ہوگی اور شوہر نے جو نیت کی وہ مراد ہوگا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے۔

جہاں تک احسن، اچھل اور اعدل کے الفاظ کا تعلق ہے (انت طالق احسن الطلاق یا اچھل الطلاق یا اعدل الطلاق میں) تو ان میں وجہ یہ ہے کہ کبھی الف تفضیل کا ذکر کیا جاتا ہے (یعنی صیغہ افضل تفضیل کا آتا ہے) لیکن اس سے مراد مطلق صفت ہوتی ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے وهو اھون علیہ (سورۃ الروم ۲۷) (ای ہین علیہ) یعنی اھون، ہین کے معنی میں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اعتبار سے اشیاء میں تفاوت نہیں ہے بلکہ وہ سب یکساں ہیں (مطلب یہ ہے کہ تمام اشیاء خواہ وہ بڑی ہوں یا چھوٹی عظیم ہوں یا حقیر ان سب پر اللہ تعالیٰ کی قدرت یکساں ہے) اور شوہر نے ایسے معنی کی نیت کی ہے جس کا لفظ میں احتمال ہے اور چونکہ یہ مراد لینے سے شوہر خود اپنے اوپر سختی کو اختیار کر رہا ہے لہذا ظاہر معنی سے عدول و انحراف میں اس پر حسرت بھی نہیں آتی۔ لہذا اس کو سچا سمجھا جائے گا۔ ایسا ہی حکم و دیگر الفاظ کا ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طلاق دینا فی ذاتہ ایک جائز تصرف ہے، لہذا کسی بھی وقت میں طلاق دینا سنت ہے یا اس وجہ سے کہ اس کا وقوع سنت سے معلوم ہوا ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

بشر رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس قسم کے الفاظ کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: جن سے دینا "فہ ما بینہ و بین اللہ تعالیٰ" اور عدالت میں دونوں صورتوں میں طلاق سنت ہی واقع ہوتی ہے خواہ شوہر نے نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

دوسری قسم: وہ الفاظ جن سے عند اللہ طلاق سنت واقع ہو جاتی ہے اور اگر شوہر نے طلاق سنت کی نیت بھی کی تو قانوناً "و قضاء" بھی طلاق سنت ہی سمجھی جائے گی اور اگر شوہر نے یہ نیت نہ کی ہو تو طلاق سنت نہیں ہوگی بلکہ فی الحال ایک طلاق پڑے گی۔

تیسری قسم: وہ الفاظ جن میں شوہر کی دینا "یعنی فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ" تصدیق کی جائے گی اگر شوہر نے کہا کہ اس نے طلاق سنت کی نیت کی تھی (اس صورت میں) طلاق اپنے اوقات میں پڑے گی لیکن از روئے قضاء (یعنی عدالتی کارروائی میں) شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ طلاق فوراً ہی واقع ہو جائے گی۔ تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

### قسم اول کے الفاظ:

یہ ہیں کہ شوہر کا یہی کو کہنا کہ انت طالق للعدۃ (تجھے طلاق عدت ہے یا تو مطلقہ ہے عدت کیلئے) یا انت طالق طلاق العدل (تجھے طلاق عدل ہے) یا طلاق الدین (تجھے طلاق دین ہے) یا طلاق اسلام ہے یا شوہر نے کہا انت طالق طلاقاً عدلاً (تجھے عارلاً نہ طلاق ہے) یا کہا انت طالق طلاق عدۃ (تو طلاق عدت سے مطلقہ ہے) یا کہا انت طالق اجمل الطلاق (تجھے سب سے خوبصورت طلاق ہے) یا کہا تجھے طلاق حسن ہے یا طلاق قرآن ہے یا طلاق کتاب ہے یا کہا انت طالق للسنة (تجھے سنت کیلئے یا سنت والی طلاق ہے) یا انت فی السنة (تجھے سنت میں طلاق ہے) یا انت طالق بالسنة (تجھے سنت کے ساتھ طلاق ہے) یا طالق مع السنة (تجھے سنت کی معیت میں طلاق ہے) یا انت طالق عند السنة (تجھے سنت کے نزدیک طلاق ہے) یا انت طالق علی السنة (تجھے سنت پر طلاق ہے)۔

### قسم دوم کے الفاظ:

مثلاً شوہر کا کہنا کہ انت طالق فی کتاب اللہ عزوجل (تو اللہ عزوجل کی کتاب میں مطلقہ ہے) یا انت طالق بکتاب اللہ عزوجل (تو اللہ عزوجل کے ساتھ مطلقہ ہے) یا انت طالق مع کتاب اللہ عزوجل (تو اللہ عزوجل کی معیت میں مطلقہ ہے) کیونکہ اللہ عزوجل کی کتاب میں طلاق سنت اور طلاق بدعت کے وقوع کی دلیل موجود ہے اور وہ اس طرح کہ کتاب اللہ میں مطلق طلاق کی مشروعیت کا ذکر ہے لہذا (طلاق ایسا تصرف ہے جو فی ذاتہ ایک جائز تصرف ہے) لہذا شوہر کے کلام میں دونوں قسموں کا احتمال ہے اور (اس کا کلام) اس کی نیت پر موقوف ہوگا۔

## قسم سوم کے الفاظ:

یہ ہیں کہ شوہر بیوی سے کہے انت طالق علی الكتاب (تجھے کتاب پر طلاق ہے) یا انت طالق بالكتاب (تجھے کتاب کے ساتھ طلاق ہے) یا انت طالق علی قول القضاة (تو قاضیوں کے قول پر مطلق ہے) یا انت طالق علی قول الفقهاء (تو فقہاء کے قول پر مطلق ہے)۔ یا انت طالق طلاق القضاة (تو قاضیوں کی طلاق سے مطلق ہے) یا انت طالق طلاق الفقهاء (تو فقہاء کی طلاق سے مطلق ہے) کیونکہ قاضی اور فقہاء اللہ کی کتاب ہی کی بات کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِی كِتَابٍ مُّبِیْنٍ ۝ اور نہ کوئی تر یا خشک چیز مگر (یہ سب) روشن کتاب میں موجود ہیں۔

اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اللہ عزوجل کی کتاب میں دونوں امور (طلاق سنت اور طلاق بدعت) کی دلیل موجود ہے لہذا شوہر کے کلام میں دونوں احتمال ممکن ہیں اس لئے شوہر کی دیانتاً (یعنی فیما بینہ و بین اللہ عزوجل) تصدیق کی جائے گی اور طلاق سنی کے وقت طلاق پڑے گی لیکن قانونی کارروائی یا عدالتی کارروائی میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ (مرا) خلاف ظاہر ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

## تحریری طلاق دینے کا طریقہ:

اگر شوہر (بیوی کے قریب) موجود نہ ہو اور وہ ایک طلاق سنت دینے کا ارادہ کر لے تو وہ بیوی کو ایسے لکھے گا "جب تیرے پاس میری یہ تحریر پہنچے اس کے بعد جب تجھے حیض آئے اور بعد ازاں تو پاک ہو جائے تو تجھے ایک طلاق ہے۔" اور اگر شوہر کا ارادہ اس کو تین طلاقیں دینے کا ہو تو یہ لکھے "جب تیرے پاس میری یہ تحریر پہنچے پھر جب تجھے حیض آئے اور بعد ازاں تو پاک ہو جائے تو تجھے طلاق ہے، پھر جب تجھے (دوسرا) حیض آئے اور بعد ازاں تو پاک ہو جائے تو تجھے (تیسری) طلاق ہے، پھر جب تجھے (تیسرا) حیض آئے اور بعد ازاں تو پاک ہو جائے تو تجھے (تیسری) طلاق ہے۔" امام محمد رحمہ اللہ نے رقیات (۱) میں ذکر کیا ہے کہ شوہریوں لکھے کہ جب تیرے پاس میری یہ تحریر پہنچے اور تو اس کے مضمون کو سمجھ لے پھر تجھے حیض آئے اور بعد ازاں تو پاک ہو جائے تو تجھے طلاق ہے۔ اس روایت میں زیادہ احتیاط ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

(۱) یہ امام محمدؒ کے ان فتاویٰ کا مجموعہ ہے جو انہوں نے الرق کی قضا کے زمانے میں صادر فرمائے۔ اسے امام محمدؒ سے محمد بن سالم الکوفیؒ نے روایت کیا ہے۔

## طلاق بدعت کی تعریف اور اقسام

اس فصل میں تین عنوانات پر گفتگو ہوگی:

- ۱۔ طلاق بدعت کی تفسیر
- ۲۔ ان الفاظ کا بیان جن سے طلاق بدعت واقع ہوتی ہے
- ۳۔ طلاق بدعت کے حکم کا بیان

### طلاق بدعت کی اقسام

طلاق بدعت کی دو قسمیں ہیں: طلاق بدعت وقتی، طلاق بدعت عددی۔ طلاق بدعت وقتی کی پھر دو قسمیں ہیں: پہلی قسم حالت حیض میں ایک رجعی طلاق جبکہ بیوی مدخول بہا (جس سے مباشرت ہو چکی ہو) ہو خواہ آزاد ہو یا باندی کیونکہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم نے سنت کے خلاف کیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں عدت کو بیوی پر لہا کرنا ہے کیونکہ وہ حیض جس میں شوہر نے طلاق دی ہے عدت میں شمار نہیں ہوگا لہذا بیوی پر عدت طویل ہوگی اور یہ اس کو نقصان پہنچاتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حاجت و ضرورت کیلئے طلاق وہ ہوتی ہے جو کمال رغبت کے زمانے میں دی جائے جبکہ حیض کا زمانہ نفرت کا زمانہ ہوتا ہے لہذا ایسے زمانہ میں طلاق دینے کا اقدام کرنا طلاق کی حاجت ہونے پر دلیل نہیں ہوگا پس حیض کے زمانہ میں طلاق دینا سنت نہیں ہوگا بلکہ بیوقوفی ہوگا لیکن اس پر اپنی غیر مدخول بہا (جس سے مباشرت نہ ہوئی ہو) بیوی کو طلاق دینے کا اشکال پیش آتا ہے (کہ وہ تو بدعت نہیں ہے) لہذا صحیح وجہ پہلی ہی ہے اور جب حالت حیض میں طلاق دی ہو تو افضل یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے رجوع کر لے کیونکہ روایت ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمر کو اپنی بیوی سے رجوع کر لینے کا حکم دیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب شوہر بیوی سے رجوع کر لے گا تو پھر اس کیلئے بیوی کو طلاق سنت دینا ممکن ہوگا اور اس طرح یہ عورت شوہر سے غیر مکروہ (مسنون) طلاق سے جدا ہو سکے گی لہذا شوہر کیلئے رجوع کر لینا اولیٰ و بہتر ہے۔ اور اگر شوہر رجوع نہ کرے تو اس کو رجعت پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ عیون میں مذکور ہے کہ باندی جب آزاد ہو جائے تو حالت حیض ہی میں اسے اپنے نفس کو اختیار کرنے کا حق ہوگا۔ اسی طرح صغیرہ جب بالغ ہو جائے تو حالت حیض میں اسے بھی اختیار عتق اور خیال بلوغ ہے۔

طلاق بدعت وقتی کی دوسری قسم وہ ایک طلاق رجعی ہے جو حیض والی عورتوں کو ایسے طہر میں دی جائے جس میں مباشرت ہو چکی ہو خواہ عورت آزاد ہو یا باندی ہو۔ یہ طلاق بدعت اس لئے ہے کہ شاید اس مباشرت سے حمل ٹھہر جائے اور حمل کا علم ہونے پر اس شخص کو ندامت ہو پھر اس وقت ظاہر ہوگا کہ شوہر نے بلا کسی حاجت اور ضرورت کے طلاق دی ہے لہذا شوہر کا یہ فعل بیوقوفی ہے سنت طریقہ نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ

جب شوہر نے اس طہر میں جماع کر لیا تو شوہر کی بیوی میں رغبت کم ہو گئی لہذا اس طہر میں طلاق دینا علی الاطلاق کسی ضرورت کے ماتحت نہیں ہے اسی لئے یہ طلاق طلاق سنت نہیں۔

### طلاق بدعت عددی کا بیان:

طلاق بدعت عددی یہ ہے کہ انکشی دو یا تین طلاقیں جماع سے خالی طہر میں دی جائیں خواہ انکشی دی جائیں یا بائیں طور کہ تین طلاقیں یکبارگی دی ہوں یا الگ الگ یکے بعد دیگرے لیکن سب ایک ہی طہر میں ہوں۔ یہ ہمارے اصحاب (احناف) کا قول ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں طلاق کے عدد میں سنت و بدعت کو نہیں مانتا بلکہ یہ مباح ہے اور سنت و بدعت تو فقط وقت میں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کتاب و سنت میں طلاق کی عموماً (یعنی وہ نصوص جن میں عموم پایا جاتا ہے) سے استدلال کیا ہے جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو (ان کی دلیل کیلئے) آیات ہیں فطَلَقُوْهُنَّ لَعَدْنَهُنَّ (پس ان کو ان کی عدت میں طلاق دو) اور ارشاد ہے:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوْهُنَّ (البقرہ ۲۳۶) تم پر کوئی گناہ نہیں ہے اگر تم ان عورتوں کو طلاق دے دو جنہیں تم نے ابھی ہاتھ نہیں لگایا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد الطلاق مرنان ہے ان آیات میں ایک اور زائد، متفرق اور مجتمع کے درمیان فرق کے بغیر طلاق کو مشروع کیا گیا ہے۔ جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر طلاق جائز ہے سوائے پاگل اور بچہ کی طلاق کے۔ نیز ایک طہر میں کئی طلاقوں کے مشروع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ بلا اختلاف تمام فقہاء کے نزدیک حکم کے حق میں ان کا اعتبار کیا جاتا ہے جبکہ جو چیز مشروع نہ ہو اس کا حکم کے حق میں اعتبار نہیں کیا جاتا، کیا دیکھتے نہیں کہ سرکہ اور سونے یا پیتل کی بیچ اور اجنبی (غیر محرم) سے نکاح کرنا جب مشروع ہے تو حکم کے حق میں یہ معتبر بھی ہے اور جبکہ مردار، خون، شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت اور محارم سے نکاح جب شریعت میں جائز نہیں ہیں تو حکم کے حق میں یہ معتبر نہیں ہے اور یہاں جب ان کے حکم کے حق میں ان کا اعتبار کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ مشروع (جائز) ہیں اور اسی سے معلوم ہو گیا کہ جس طرح ایک طہر میں ایک طلاق دینا اور تین طہروں میں تین طلاقیں دینا مشروع ہے اسی طرح ایک طہر میں انکشی دو یا تین طلاقیں دینا مشروع اور جائز ہے۔

احناف کا استدلال: قرآن و سنت اور عقلی دلائل سے ہے۔

### قرآن پاک سے دلائل:

(۱) فَطَلَقُوْهُنَّ لَعَدَّتِهِنَّ (ان کو ان کی عدت میں طلاق دو) کا مطلب ہے کہ ان کی عدت کے طہروں میں طلاق دو (یعنی) تین طہروں میں تین طلاقیں دو اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی یہی تفسیر بیان کی ہے جس کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں (اس آیت میں) اللہ تعالیٰ نے تفریق یعنی طلاقوں کو الگ الگ

دینے کا حکم دیا ہے اور طلاقوں کو الگ الگ دینے کے حکم کا مطلب ہے کہ جمع (یعنی انکسی طلاقیں دینے) سے نفی ہے پھر اگر یہ امر (یعنی تفریق کا) وجوب کیلئے ہے تو یہ تفریق کی ضد یعنی جمع سے نفی تحریم کیلئے ہوگی۔ اور اگر یہ امر نذیب و استحباب کیلئے ہے تو وہ تفریق کی ضد یعنی جمع سے نفی مذہب ہوگا۔ اور یہ دونوں ہی صورتیں مختلف (شوافع) کے خلاف حجت و دلیل ہیں کیونکہ پہلی صورت تحریم پر دلالت کرتی ہے اور دوسری صورت کراہت پر جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ ان (دو باتوں) میں سے کسی کے بھی قائل نہیں ہیں۔

(۲) ارشاد الہی الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (طلاق تو دو بار ہی کی ہے) کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے دوسرے کو دو درہم دے تو اس کے بارے میں یہ کتنا صحیح نہیں ہوگا کہ اعطاء مرتین (اس نے دوسرے کو دو مرتبہ دیا) جب تک وہ اس کو دو مرتبہ نہ دے۔ ان کلمات قرآن سے استدلال اس طرح ہے کہ یہ کلمات اگرچہ ظاہر میں خبر ہیں لیکن ان کا معنی امر کا ہے کیونکہ ان کے ظاہر پر محمول کرنے سے ایسی ذات کی خبر میں خلف لازم آتا ہے جس کی خبر میں خلف کا احتمال ہی نہیں ہوتا کیونکہ کبھی انکسی طلاقیں بھی پائی جاتی ہیں اور کبھی کلام کی ادائیگی خبر کی صورت میں کی جاتی ہے حالانکہ مراد امر ہوتا ہے۔ ارشاد الہی ہے: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَضَّعْنَ بِلَاغِيَّتِهِنَّ یعنی لیسریصن نیز ارشاد الہی ہے: وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ لِيَرْضَعْنَ مِنْهُنَّ بِرِضْعٍ أَيْسَرٍ اس قول میں ہے گویا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا کہ جب تمہارا طلاق دینے کا ارادہ ہو تو عورتوں کو دو مرتبہ کر کے طلاق دو اور تفریق کا امر جمع سے نفی ہوگی کیونکہ جمع تفریق کی ضد ہے پس یہ جمع کے حرام یا مکروہ ہونے پر دلیل ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ آیت تو تمہارے ہی خلاف حجت ہے کیونکہ اس میں جنس طلاق کا ذکر ہے اور جنس طلاق تین ہوتی ہے اور تین طلاقیں جب دو مرتبہ میں واقع ہوں گی تو ایک مرتبہ میں تو دو طلاقیں واقع ہوں گی لہذا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ ایک دفعہ میں دو طلاقیں مسنون ہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ تین میں سے دو طلاقوں کی تفریق کا امر ہے تین طلاقوں کی تفریق کا نہیں کیونکہ دو مرتبہ طلاق کے ذکر کے بعد اللہ تعالیٰ نے رجعت (رجوع کرنے) کا حکم اپنے اس ارشاد سے دیا فَلَا مَنَاسَكَ بَعْدَ رُفُوفٍ اس سے مراد رجعت ہے جبکہ تین طلاقوں کی تفریق یعنی ان کو دو مرتبہ میں دینے کے بعد رجوع نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ تین میں سے دو طلاقوں کی تفریق کا امر ہے کل جنس طلاق جو کہ تین طلاقیں ہیں کی تفریق کا حکم نہیں ہے اور تین میں سے دو طلاقوں کی تفریق کا امر دونوں کو جمع کرنے سے نفی ہے۔ لہذا آیت سے استدلال کی وجہ بحمد اللہ واضح ہو گئی۔

سنت سے دلائل:

روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

نَزَوْا وَلَا تَطْلُقُوا فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَهْتَزِلُ لَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ  
تم نکاح کرو اور طلاق مت دو کیونکہ طلاق کی وجہ سے  
الرحمن کا عرش لرز جاتا ہے۔

اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق دینے سے منع کیا۔ یہ تو ممکن نہیں کہ طلاق

سے نہی خود طلاق کی ذات کی وجہ سے ہو کیونکہ وہ نہی کے بعد بھی حکم کے حق میں از روئے شریعت معتبر ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہاں ایک اور حقیقی معنی ہے جو طلاق کے ساتھ لازم ہے اور جو منہی عنہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہذا یہ نہی اس معنی سے ہوگی نہ کہ طلاق سے۔ اور یہ بھی جائز نہیں کہ مشروع سے اس کے ساتھ حرام لازم کی وجہ سے منع کیا جائے جیسا کہ حالت حیض میں طلاق اور اذان جمعہ کے بعد بیع اور ارض مغصوبہ میں نماز وغیرہ میں پایا جاتا ہے۔ نیز مذکور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جو شخص بھی ایسا لایا جاتا تھا جس نے اپنی بیوی کو انکھی تین طلاقیں دی ہوتی تھیں تو آپ اس کو تعزیر (کوڑے مارنا) کرتے تھے اور اس پر اپنی طلاقیں کو جاری کر دیتے تھے۔ اور چونکہ ایسا صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ہوتا تھا لہذا اس پر صحابہ کا اجماع ہو گیا۔

### احناف کے عقلی دلائل:

پہلی دلیل: نکاح دین و دنیا کی مصلحتوں کے لئے ذریعہ و وسیلہ ہونے کی بنا پر عقد مصلحت ہے اور طلاق اس عقد کو باطل کرنے والی ہے اور کسی مصلحت کو باطل کرنا فساد ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفٰسَادَ (نور: ۲۰) اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتے اور ہمارے (احناف) کے نزدیک شرعی کراہت کے یہی معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو پسند نہیں فرماتے اور اس سے راضی نہیں ہوتے ہیں لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زوجین کے مابین اخلاقی موافقت نہ ہونے یا طبعی تضادات پائے جانے کی وجہ سے یا کسی ایسے فساد کی وجہ سے جس کا تعلق اس عورت کے ساتھ نکاح سے ہے یا اس طور کہ شوہر سمجھتا ہو کہ اس عورت کے ساتھ نکاح سے اس کو مصلحتیں حاصل نہیں ہو رہی ہیں یا یہ کہ اس عورت کے ساتھ رہنا دینی یا دنیاوی فساد کا سبب ہے۔ تو ان صورتوں میں مصلحت طلاق میں بدل جاتی ہے تاکہ مقاصد نکاح دوسری عورت سے پورے کئے جاسکیں مگر اس میں احتمال ہے کہ شاید شوہر نے پورے سوچ و پیمار سے کام نہ لیا ہو اور انجام پر اچھی طرح نظر نہ کی ہو لہذا شریعت اور عقل شوہر کو غور و فکر کی دعوت دیتی ہیں (اور غور و فکر، تدبر و عقل کا شریعت نے یہ طریقہ مقرر کیا ہے) کہ شوہر بیوی کو ایک طلاق رجعی دے تاکہ اگر اختلاف اور فساد عورت کی طرف سے ہے تو عورت جدائی کا ذائقہ چکھنے کے بعد تائب ہو جائے اور اصلاح احوال کی طرف لوٹ آئے اور اگر عورت تائب نہ ہو تو شوہر اپنے حال پر نظر کر لے کہ کیا وہ اس بیوی کے بغیر صبر کر سکے گا؟ اگر وہ جان لے کہ بیوی کے بغیر صبر ممکن نہیں ہے تو شوہر کو چاہئے کہ وہ اس سے رجوع کر لے اور اگر وہ بیوی کے بغیر صبر کر سکتا ہے تو دوسرے طہر میں دوسری طلاق دے اور اپنے آپ کو آزمائے اور پھر طلاق دے۔ پس اس عورت کے ساتھ نکاح ظاہر و غالب کے اعتبار سے مصلحت ہونے سے نکل جائے گا کیونکہ غالب یہی ہے کہ (اس صورت میں) شوہر کو ندامت لاحق نہ ہوگی۔ لہذا اس عورت کے ساتھ نکاح کے مصلحت نہ رہنے اور طلاق میں مصلحت ہونے کی صورت میں ایک طلاق یا تین طہروں میں تین طلاقیں مباح کی گئیں ہیں۔ لیکن اگر غصہ کی حالت میں یکبارگی تین طلاقیں دیں جبکہ غصہ کی حالت غور و فکر کی حالت نہیں ہے تو نکاح کے مصلحت نہ رہنے کا علم نہیں ہوا لہذا ظاہر کے اعتبار سے طلاق دینا مصلحت کو باطل کرنا ہوا جو کہ باعث فساد ہے۔



دوسری دلیل: نکاح عقد مسنون ہی نہیں بلکہ واجب ہے جس کی وجہ ہم کتاب النکاح میں ذکر کرچکے ہیں (بدائع جلد دوم ملاحظہ فرمائیں)۔ لہذا طلاق دینا سنت کو قطع کرنا اور واجب کو فوت کرنا ہوا لہذا طلاق میں اصل تو حرمت اور کراہت ہی ہے لیکن اس مکروہ کی اجازت صرف بیوی کی تادیب یا اپنے آپ کو اس سے چھڑانے کیلئے ہے اور تادیب ایک رجعی طلاق سے حاصل ہوجاتی ہے کیونکہ اختلاف اور فساد اگر عورت کی جانب سے ہوگا تو جب وہ چھڑائی کا مزہ چکے گی تو ظاہر ہے کہ وہ صحیح ہوجائے گی اور تادیب ہوکر موافقت اور اصلاح احوال کی طرف متوجہ ہوگی۔ اور اگر شوہر کا مقصد بیوی سے جان چھڑانا ہی ہو تو وہ تین طہروں میں تین طلاقیں دے کر بیوی سے جان چھڑا سکتا ہے اور جو بات رخصت کی بنا پر ثابت ہو تو اس کا ثبوت ضرورت کے طریقے پر ہوتا ہے اور ضرورت کے حق (ہونے کی) جو صورت ہم نے بیان کی اس سے پورا ہوجاتا ہے پس تین طلاقیں کو ایک طہر میں جمع کرنے کی ضرورت نہ رہی اور یہ جمع اصل حرمت پر باقی رہی۔

تیسری دلیل: جب شوہر نے ایک طہر میں تین طلاقیں دیں تو ممکن ہے کہ بعد میں شوہر کو اپنے اس فعل پر ندامت ہو اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے لَا تَنْدِرُجِی لَعَلَّ اللّٰہُ یُخَدِّثُ بَعْدَ ذٰلِکَ اَمْرًا (شاید کہ اللہ تعالیٰ اس کے بعد کوئی نئی بات پیدا کرے) مفسرین نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ اپنے گزشتہ فعل پر ندامت یا پھر اس عمل میں مزید رغبہ پیدا ہوجائے اور اب نکاح کے ذریعہ تدارک بھی ممکن نہیں رہا لہذا شوہر کا زنا اور بدکاری میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔ لہذا اکٹھی تین طلاقیں دینے کی صورت میں شوہر کا فعل حرام میں پڑنے کا خطرہ ہے اور تین طلاق نہ دینے کی صورت میں یہ احتمال نہیں ہے اور حرام سے بچنا شرعاً و عقلاً واجب ہے۔ برخلاف ایک طلاق رجعی کے، کیونکہ ایک طلاق رجوع کے ذریعہ تدارک کرنے سے مانع نہیں ہے اور برخلاف تین طہروں میں تین طلاقیں کے کیونکہ اس صورت میں شوہر کو ندامت نہیں ہوگی کیونکہ وہ تین طہروں میں اپنے آپ کو آزما چکا ہوگا۔ اس طرح سے مخالف نے جو دلائل ذکر کئے تھے ان کا جواب ہو گیا کیونکہ ہمارے نزدیک طلاق بذات خود ایک جائز تصرف ہے، البتہ ممنوع لغیرہ ہے جیسا کہ ہم دلائل سے ذکر کرچکے ہیں۔

دو یا تین طلاقیں کو جمع کرنے کی کراہت تمام عورتوں کے حق میں برابر ہے خواہ وہ آزاد ہوں یا باندی، مسلمان ہوں یا کتابیہ کیونکہ کراہت کا موجب ان کے درمیان فرق کا موجب نہیں ہے اور اس (موجب) کو ہم باطل کرچکے ہیں۔ جماع سے خالی طہر میں خلع کرنا بالاجماع مکروہ نہیں ہے جبکہ ایسے طہر میں ایک طلاق بائن کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ کتاب الطلاق میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ ہے اور زیادات الزیادات میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔ زیادات الزیادات کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ طلاق بائن طلاق رجعی سے صرف بیہوشی (بائن ہونا) میں مختلف ہے اور بیہوشی صفت سنت کے منافی نہیں، کیا دیکھتے نہیں کہ غیر مدخول ہوا (جس سے ہم بستی نہ ہوئی ہو) بیوی کو ایک طلاق دینا طلاق بائن ہوتی ہے اور یہ (طلاق) سنت ہے اسی طرح خلع کرنا ایسے طہر میں جس میں صحبت نہ ہوئی ہو طلاق بائن ہے اور یہ سنت ہے۔ اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کی مشروعیت دراصل ضرورت و حاجت کیلئے رخصت کے طور پر ہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں اور طلاق بائن کی ضرورت نہیں کیونکہ ضرورت طلاق رجعی سے پوری ہوجاتی ہے لہذا طلاق بائن ایسی طلاق

ہوگی جو بلا ضرورت ہوگی۔ لہذا یہ (طلاق بائن) سنت نہیں ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عداوت کے احتمال کی بنا پر اس میں حرام میں پڑنے کا اندیشہ ہے اور رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اور بعض اوقات اس شوہر کے ساتھ دوبارہ نکاح پر بیوی راضی نہیں ہوتی تو شوہر اس کا پیچھا حرام طریقہ پر کرتا ہے جبکہ طلاق بائن سے باز رہنے کی صورت میں حرام میں پڑنے کا اندیشہ نہیں ہوتا لہذا اس سے بچنا اور پرہیز کرنا ہی واجب ہے۔ بخلاف غیر مدخل ہما کی طلاق کے کیونکہ یہ طلاق ضرورت کے تحت ہے اس لئے کہ بعض اوقات قبل الدخول (یعنی مباشرت سے قبل) طلاق دینے کی ضرورت پیش آجاتی ہے اور یہاں (غیر مدخل ہما) میں طلاق رجعی سے ضرورت پوری کرنا ممکن نہیں ہے نیز دخول (مباشرت) سے پیشتر بائن کے علاوہ کسی اور طلاق کو واقع کرنا ممکن ہی نہیں لہذا یہ طلاق ضرورت کے تحت ہوئی اس لئے یہ مسنون ہے۔ یہی معاملہ خلع کا ہے کیونکہ (کبھی) خلع کرنے کی ضرورت پیش آجاتی ہے اور خلع ابانت (بیوی کو نکاح سے جدا کرنے) کے بغیر متصور ہی نہیں ہوتا کیا تم دیکھتے نہیں کہ خلع کا طلاق رجعی ہونا متصور ہی نہیں ہے۔ نیز اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے خلع پر سے گناہ کو مطلقاً اٹھا لیا ہے۔ ارشاد فرمایا:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ  
دوئوں پر کچھ گناہ نہیں اس بارے میں کہ عورت بدلہ دے کر چھوٹ جائے۔

پس یہ آیت خلع کے مباح مطلق ہونے پر دلالت کر رہی ہے۔ پھر طلاق بدعت وقتی (جس میں کراہت باعتبار وقت کے ہو) میں مدخل ہما اور غیر مدخل ہما (جس بیوی سے مباشرت نہ ہوئی ہو) بیوی کا فرق ہے یعنی مدخل ہما کو حالت حیض میں طلاق دینا مکروہ ہے جبکہ غیر مدخل ہما کو حالت حیض میں طلاق دینا مکروہ نہیں اس لئے کہ حالت حیض میں (طلاق دینے کی) کراہت کی وجہ عدت کا طویل ہونا ہے اور جبکہ غیر مدخل ہما میں یہ وجہ پائی نہیں جاتی (کیونکہ غیر مدخل ہما کی عدت نہیں ہوتی) رہا بیوی کا ایسے طہر میں ہونا جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تو یہ غیر مدخل ہما میں متصور نہیں ہے۔ البتہ طلاق بدعت عدد کے اعتبار سے تو اس میں مدخل ہما اور غیر مدخل ہما دونوں برابر ہیں اس لئے کہ جو دلائل ہم ذکر کر چکے ہیں وہ دونوں قسم کی عورتوں کے حق میں مساوی ہیں۔ اور اسی طرح طلاق کے سنت اور بدعت ہونے میں مسلمان بیوی اور کتابیہ (عیسائی یا یہودی) بیوی اور آزاد بیوی اور (دوسرے کی) باندی (جو اپنی بیوی ہو) سب برابر ہیں کیونکہ مذکورہ دلائل ان کے مابین فرق نہیں کرتے ہیں۔

### فصل ۳

## ان الفاظ کا بیان جن سے طلاق بدعت واقع ہوتی ہے

مثلاً شوہر کا بیوی سے کما انت طالق للبدعة (تجھے طلاق بدعت ہے) یا انت طالق طلاق البدعة (تو طلاق بدعت سے مطلق ہے) یا انت طالق طلاق الجور (تجھے ظلم کی طلاق ہے) یا انت طالق طلاق المعصية (تجھے طلاق معصیت ہے) یا انت طالق طلاق الشیطان (تجھے طلاق شیطان ہے) ان الفاظ سے اگر

شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ جماع سے خالی طہر میں تین طلاقیں دینا اور جس طہر میں جماع کیا ہو اس میں ایک طلاق دینا اور حالت حیض میں طلاق دینا بدعت ہے لہذا جب شوہر نے ان الفاظ سے تین طلاقیں مراد لیں تو اس نے ایسی نیت کی جس کا کلام میں احتمال ہے لہذا یہ نیت صحیح ہوگی۔ اور ہشامؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ (ان الفاظ سے) ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ طلاق بدعت کی ابتداء کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا تاکہ (طلاق بدعت کی) اضافت (نسبت) اس کی طرف ہو سکے لہذا شوہر کا قول للبدعہ لغو ہو جائے گا اور صرف یہ الفاظ کہ انت طالق (تجھے طلاق ہے) باقی رہ جائیں گے اور ان سے ایک طلاق رجعی پڑے گی اور اسی طرح جب شوہر نے کما انت طالق طلاق الجور (تو طلاق ظلم سے مطلق ہے) یا انت طالق طلاق المعصیۃ (تو طلاق معصیت سے مطلق ہے) یا انت طالق طلاق الشیطان (تو طلاق شیطان سے مطلق ہے) اور نیت تین کی تو تب بھی یہی حکم ہے یعنی ایک طلاق رجعی ہوگی اور اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو پھر اگر طلاق ایسے طہر میں ہو جس میں شوہر جماع کر چکا ہو، یا حالت حیض میں ہو تو اسی وقت فوراً ایک طلاق پڑ جائے گی اور اگر ان دونوں میں سے کوئی بات نہ ہو تو جب تک بیوی کو حیض نہ آجائے یا اس طہر میں بیوی سے جماع نہ کر لے طلاق نہ پڑے گی، واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل ۴

### طلاق بدعت کا حکم

طلاق بدعت کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک طلاق بدعت واقع ہو جاتی ہے جبکہ دیگر بعض لوگوں کے نزدیک طلاق بدعت واقع نہیں ہوتی۔ یہی قول روانض کا بھی ہے۔ ان لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ ایسی طلاق دینے سے منع کیا گیا ہے جس کے دلائل ہم ذکر کر چکے ہیں۔ لہذا طلاق کی یہ قسم مشروع نہیں اور غیر مشروع کا کام حکم کے حق میں معتبر نہیں ہوتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایک مخصوص طریقے پر طلاق دینے کا اختیار دیا ہے (یعنی سنت کے مطابق طلاق دینا) اور جس شخص کو تصرف کا اختیار کسی مخصوص طریقے پر دیا گیا ہو تو وہ شخص اس مخصوص طریقے کو چھوڑ کر کسی دوسرے طریقے پر اس کو کرنے کا اختیار نہیں رکھتا مثلاً سنت کے مطابق طلاق دینے کا وکیل جب طلاق بدعت دے تو مذکورہ وجہ کی بنا پر طلاق بدعت واقع نہیں ہوتی، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ایسے ہی یہاں پر ہے۔ (یعنی اگر طلاق بدعت جو کہ ناجائز ہے کسی نے دیدی تو وہ طلاق واقع نہیں ہوگی)۔

ہماری دلیل عبادہ ابن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ان کے کسی بزرگ نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں تو جب اس کا تذکرہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ تین طلاقیں سے بیوی جدا ہو گئی اور باقی نو صد ستانوے کا وہ مالک ہی نہیں ہے..... اور حضرت ابن عباس رضی اللہ

عہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم میں سے ایک شخص حماقت سے کام لیتا ہے کہ اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دے بیٹھتا ہے پھر میرے پاس اے ابن عباس، اے ابن عباس کہتا ہوا آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَمَنْ يَسِرْ إِلَيْهِ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا  
(الطلاق = ۲)

اور جو کوئی ڈرتا ہے اللہ سے تو اللہ اس کیلئے چھٹکارے کی کوئی صورت پیدا کر دیتا ہے۔

اور تو نے تو اللہ کا خوف کیا نہیں لہذا میں تیرے لئے کوئی سبیل اور راستہ نہیں پاتا۔ تیری بیوی تجھ سے جدا ہوگئی اور تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ان کے پاس ایسا آدمی لایا جاتا جو اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے چکا ہوتا تو حضرت عمر اس کو (جسمانی) سزا دیتے اور ان تین طلاقوں کو اس پر نافذ کر دیتے جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ہوتے تھے لہذا یہ صحابہ کرام کی طرف سے اجتماع ہوتا تھا۔ البتہ مخالفین کا یہ قول کہ ناجائز امر حکم کے حق میں معتبر نہیں ہوتا تو ہمیں یہ تسلیم ہے لیکن طلاق ہمارے نزدیک فی نفسہ ایک مشروع امر ہے جس میں کوئی ممانعت نہیں ہے (بلکہ) ممانعت اور حرمت تو طلاق کے علاوہ میں ہے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی فساد اور زنا میں پڑنے کا اندیشہ اور بیوقوفی اور عدت کو طویل کرنا اور جب طلاق اپنی ذات کے اعتبار سے ایک جائز امر ہے تو حکم کے حق میں اس کا اعتبار کرنا جائز ہے اگرچہ اس کے فیر کی بنا پر اس سے منع کیا گیا ہے جیسے اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا اور غصب شدہ زمین پر نماز پڑھنا وغیرہ۔ اسی سے مخالفین کی دوسری دلیل یعنی یہ کہ جس شخص کو کسی جائز تصرف کا اختیار دیا گیا ہو تو وہ شخص صرف اسی طریقہ پر تصرف کر سکتا ہے جس طریقہ پر اس کو تصرف کرنے کا اختیار دیا گیا ہو، کا جواب بھی نکل آیا کیونکہ طلاق دینے والے نے صرف اسی طریقہ پر طلاق دی ہے جس طریقہ پر اس کو طلاق دینے کا اختیار دیا گیا کیونکہ طلاق دینا بذات خود ایک جائز امر ہے اور اس کا فیر مشروع طریقہ پر دینے کا تصور ممکن نہیں ہے۔ صرف اتنا ہوا کہ اس شخص نے طلاق بدعت میں ایک مشروع امر کے ساتھ ایک ممنوع امر کا بھی ارتکاب کیا لہذا وہ اس امر ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے گناہ گار ہو گا نہ کہ مشروع کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے جیسا کہ اذان جمعہ کے وقت میں بیچ کرنے کی صورت، اور اس طرح کی دیگر صورتوں میں ہوتا ہے۔ وکیل کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ سنت کے مطابق طلاق دینے کا وکیل بنانا درحقیقت مشروع طریق پر طلاق دینے کا وکیل بنانا ہے اس طرح کہ اس میں کسی بھی طور پر حرام کا ارتکاب نہ ہو۔ پس جب وکیل نے طلاق بدعت دی تو اس نے ایسی طلاق مشروع دی جس کے ساتھ حرام بھی لگا ہوا ہے لہذا اسے جس کا حکم دیا گیا تھا اس نے وہ نہیں کیا اس لئے طلاق نہیں پڑے گی۔ یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

## طلاق کی مقدار اور عدد کا بیان

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ زوجین یا تو دونوں آزاد ہوں گے یا دونوں غلام یا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہوگا۔ اور اگر میاں بیوی دونوں آزاد ہوں تو بلا اختلاف آزاد شوہر اپنی آزاد بیوی کو تین طلاقیں دے سکتا ہے اور اگر زوجین غلام ہوں تو غلام شوہر اپنی باندی بیوی کو بلا اختلاف صرف دو طلاقیں دے سکتا ہے اور جب زوجین میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے کہ طلاق کی تعداد کا اعتبار شوہر کی غلامی یا آزادی کی حالت سے ہوگا یا بیوی (کی آزادی یا غلامی) کی حالت پر ہوگا۔ ہمارے اصحاب (احناف رحمہم اللہ) کے نزدیک بیوی کی حالت کا اعتبار ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر غلام کے عقد نکاح میں آزاد عورت ہو تو ہمارے نزدیک یہ غلام اپنی آزاد بیوی کو تین طلاقیں دینے کا اختیار رکھتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ غلام اپنی آزادی بیوی کو صرف دو طلاقیں دینے کا اختیار رکھتا ہے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک اگر آزاد شخص کے عقد نکاح میں غلام بیوی (باندی) ہو تو یہ شخص اپنی غلام بیوی کو صرف دو طلاقیں دینے کا اختیار رکھتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو تین طلاقیں دینے کا اختیار ہوگا اور یہ مسئلہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مابین بھی مختلف فیہ تھا۔ حضرت علی اور حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے ہمارے قول کی مثل روایات مروی ہیں جبکہ حضرت عثمان اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی مثل روایات منقول ہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ زوجین میں سے جو بھی غلام ہوتا تھا اس کی حالت کا اعتبار کرتے تھے اور عدت کے مسئلہ میں بالاتفاق عورت کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔

### امام شافعیؒ کا استدلال:

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے آپ نے فرمایا الطلاق بالرجال والعدة بالنساء (طلاق کا اعتبار مردوں سے ہوگا اور عدت کا اعتبار عورتوں سے کیا جائے گا) اور اس سے مراد طلاق کی تعداد اور مقدار کا اعتبار ہے نہ کہ اس کو واقع کرنا کیونکہ اس میں تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے۔ نیز رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے ارشاد فرمایا:

یطلق العبد ثنتين وتعد الامعة بحیضتین غلام دو طلاقیں دے سکتا ہے اور باندی دو ماہواریوں سے عدت گزارے گی۔

اور غلام کے نکاح میں باندی یا آزاد عورت کے ہونے کے درمیان فرق نہیں کیا۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ غلامی محض ملت (یعنی شوہر کیلئے بیوی کا حلال ہونا) کی کمی میں موثر ہوتی ہے کیونکہ ملت ایک نعمت ہے اور

یہ مرد کے حق میں نفعت ہے نہ کہ عورت کے حق میں کیونکہ وہ تو مملوک اور باندی ہوتی ہے لہذا عورت کی غلامی حلت کی کمی میں موثر نہیں ہوگی۔

### احناف کا استدلال:

اور ہمارا (احناف کا) استدلال کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عقلی دلائل سے ہے۔ کتاب اللہ سے ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

الطَّلَاقُ مَرْنَانٌ اِلٰى اَنْ قَالَ عَزَّوَجَلَّ 'فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدِ حَتٰى تَنْكِحَ رَوْجًا غَيْرَهٗ' (بقرہ: ۲۲۹-۲۳۰)  
 طلاق تو دو ہی بار کی ہے۔ پھر اگر کوئی اپنی بیوی کو طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کیلئے اس کے بعد جائز نہیں رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کر لے۔

یہ نص آزاد عورت کے متعلق ہے اس میں اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ آزاد عورت کی (شوہر کیلئے) حلت تین طلاقوں سے ختم ہو جاتی ہے۔ یہ تفریق کئے بغیر کہ آزاد عورت آزاد مرد کے عقد نکاح میں ہو یا غلام کے عقد نکاح میں۔ لہذا اس نص کے اطلاق پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ نص آزاد عورت کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس آیت کریمہ کے قرائن ہیں۔ پہلا قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (بقرہ: ۲۲۹) تو دونوں پر اس (مال) کے باب میں کوئی گناہ نہ ہو گا جو عورت معاوضہ میں دے۔

اور باندی اپنے مالک کی اجازت کے بغیر مال نہیں دے سکتی۔ دوسرا قرینہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد حَتٰى تَنْكِحَ رَوْجًا غَيْرَهٗ ہے (یعنی یہاں تک کہ وہ عورت کسی اور شوہر سے نکاح کر لے) جبکہ باندی اپنے مالک کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح نہیں کر سکتی۔ تیسرا قرینہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اَنْ يَنْتَزِجَا" (تو کچھ گناہ نہیں ان دونوں پر کہ پھر باہم مل جائیں) یعنی زوج ثانی کے طلاق دینے کے بعد دونوں آپس میں نکاح کر سکتے ہیں ایسا صرف آزاد مرد اور آزاد عورت ہی میں ہو سکتا ہے۔

### احناف کا حدیث سے استدلال:

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

طَلَاَقُ الْاِمَةِ نَتْنَانٌ وَعَدْنَهَا حَيْضَتَانِ بَانْدِي كِي طَلَاقِيْنِ دُوْهُنِ اُوْر اِس كِي عَدَّتِ دُوْ حَيْضِ هِيْن۔

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنس باندی کیلئے دو طلاق بیان کی ہیں کیونکہ آپ نے

جنس کا لام تعریف لفظ امۃ پر استعمال فرمایا ہے گویا آپ نے یوں فرمایا کہ ہر باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کے درمیان فرق نہیں کیا کہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام۔

احناف کے عقلی دلائل:

پہلی دلیل: طلاق میں اصل ممانعت ہے جس کے دلائل ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں لیکن اخلاق و طبائع مخالف ہونے کی صورت میں چھٹکارے کی ضرورت کے تحت ایک طلاق مباح کی گئی ہے کیونکہ اس وقت مصلحت طلاق دینے ہی میں ہوتی ہے تاکہ زوجین میں سے ہر ایک اپنے موافق طبع سے نکاح کر سکے اور اس طرح مقاصد نکاح حاصل ہو سکیں لیکن طلاق کے بعد جانبین سے نادم ہونے کا احتمال موجود ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے۔

لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا      تم کو خبر نہیں شاید اللہ پیدا کرے اس طلاق کے بعد  
(الطلاق:۹)

کوئی نئی صورت۔

پس اگر حرمت صرف ایک طلاق سے ہی ثابت ہو جائے اور دوسری طلاق مشروع نہ ہو تاکہ اس میں شوہر غور و فکر کر سکے تو بعض اوقات شوہر کو اپنے کئے پر ندامت ہو لیکن رجعت کے ساتھ اس کیلئے تدارک ممکن نہ ہو اور دوبارہ نکاح کرنے پر عورت بھی راضی نہ ہو اور شوہر کیلئے اس کے بغیر صبر کرنا بھی ممکن نہ ہو تو اس حالت میں شوہر زنا میں مبتلا ہوگا۔ پس اسی حاجت و ضرورت کی خاطر دوسری طلاق مباح کی گئی ہے لہٰذا تیسری طلاق کی حاجت (تو) نہیں ہے لیکن آزاد عورت میں جبکہ وہ آزاد مرد یا غلام کے نکاح میں ہو شریعت میں اس کی مشروعیت نکاح کی اہمیت اور اس کے شرف کے اعتبار کیلئے کی گئی ہے اور باندی میں ملک نکاح شرف و اہمیت کے اعتبار سے آزاد عورت میں ملک نکاح کے مقابلہ میں کمتر ہوتی ہے کیونکہ نکاح کا شرف اور اس کی اہمیت ان دینی و دنیوی مقاصد کی وجہ سے ہوتی ہے جن کا تعلق نکاح سے ہوتا ہے اور ان مقاصد میں سے اولاد کا حصول اور سکون نفس ہیں اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ باندی سے نکاح میں یہ دونوں مقصود آزاد عورت سے نکاح کے مقابلے میں کمتر ہوتے ہیں کیونکہ آزاد عورت کا بچہ آزاد ہوتا ہے جبکہ باندی کا بچہ غلام ہوتا ہے اور اولاد سے مقصود دنیا میں انس اور مدد اور آخرت میں نیک دعا حاصل کرنا ہوتا ہے لیکن آزاد بچے سے جتنا یہ مقصود حاصل ہوتا ہے اتنا غلام کے مالک کی خدمت میں مشغول رہنے کی بناء پر غلام بچے سے حاصل نہیں ہوتا۔ اسی طرح شوہر کو اپنی غلام بیوی سے جو سکون نفس حاصل ہوتا ہے وہ اس کی مانند نہیں ہوتا جو اسے اپنی آزاد بیوی سے حاصل ہوتا ہے پس (تیسری طلاق) اس معنی میں نہیں ہے جس میں شریعت وارد ہوئی ہے لہٰذا یہ (تیسری طلاق) اصل ممنوعیت پر باقی ہے۔

دوسری دلیل: طلاق کا حکم حلت کا زوال ہے اور وہ حلت محل (یعنی بیو) کی ہوتی ہے۔ پس حلت کا زوال حلت کے بقدر ہوگا اور باندی کی حلت آزاد عورت کے مقابلے میں کمتر ہوتی ہے کیونکہ غلامی حلت کو کم کر دیتی ہے اس لئے کہ حلت ایک نعمت ہے۔ اور اس کے نعمت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ مقاصد نکاح جو کہ نعمت ہیں کیلئے وسیلہ و ذریعہ ہے اور نعمت کیلئے وسیلہ خود نعمت ہوتا ہے۔ اور غلامی کا اثر نعمت میں کمی ہوتا ہے اسی بنا پر غلامی کا اثر ملکیت میں کمی کی صورت میں بھی ظاہر ہوتا ہے یہاں تک کہ آزاد مرد کو چار عورتوں سے نکاح کرنے کا

اختیار ہوتا ہے جبکہ غلام کو صرف دو عورتوں سے نکاح کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

### امام شافعی رحمہ اللہ کے دلائل کا جواب:

جہاں تک دو مذکورہ حدیثوں کا تعلق ہے تو ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ غریب ہیں پھر وہ اخبار آحاد میں سے بھی ہیں جبکہ کتاب اللہ کی مطلق نص کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اور نہ خبر مشہور کا خبر واحد کے ساتھ معارضہ جائز ہے۔

مزید ہم کہتے ہیں کہ یہ دو حدیثیں اس بارے میں دلیل بھی نہیں بن سکتیں کیونکہ پہلی حدیث کے الفاظ الطلاق بالرجال میں اسم کا اسم کے ساتھ الصاق ہے دو محذوف مخلص کا مقتضی ہے اور محذوف موصوف کے بارے میں ایک احتمال یہ ہے کہ وہ ایقاع (واقع کرنا) ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہ اعتبار ہو لہذا دیگر احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ ایقاع (واقع کرنے) میں تو کوئی اشکال ہی نہیں تو یہ بات قابل تسلیم نہیں بلکہ اس میں اشکال ہے اور اس اشکال کا بیان دو طریقوں پہ ہے۔

پہلا طریقہ: نکاح منعقد ہونے کے اعتبار سے زوجین میں مشترک ہوتا ہے اور ہر وہ عقد جس کا انعقاد دو عاقدین سے ہو اس میں قاعدہ ہے کہ اس کا ارتقاء (یعنی اس عقد کو ختم کرنا) بھی دونوں ہی سے ہو سکتا ہے حج و اجارہ وغیرہ کے مثل۔

دوسرا طریقہ: نکاح (اپنے) احکام و مقاصد میں زوجین کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔ اب اشکال یہ پیش آیا کہ آیا طلاق کا ایقاع بھی دونوں کی طرف سے مشترک طور پر ہوگا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اشکال کا حل اپنے ان الفاظ سے بتایا کہ الطلاق بالرجال۔

دوسری حدیث تو اس کے یہ الفاظ ہیں ان العبد یطلق ثنتين جو تیسری طلاق کی نفی نہیں کرتے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہا جاتا ہے فلان یملك درہمین (فلاں دو درہم کا مالک ہے) جبکہ نبی کریم صلی اللہ وسلم کا ارشاد طلاق الامة ثننان میں طلاق کی اضافت باندی کی طرف ہے اور اضافت انتخاص کیلئے ہوتی ہے لہذا یہ ارشاد اس معنی کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ طلاق جو باندی کے ساتھ مختص ہے وہ دو ہیں۔ اب اگر شوہر کو اس پر تیسری طلاق کا اختیار ہو تو وہ انتخاص باطل ہو جاتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کے مال فلان درہمان (فلاں کا مال دو درہم ہیں) تو یہ قول وجہ مذکور کی بنا پر زائد کی نفی کرتا ہے۔ پس ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہے۔

مذکورہ بالا گفتگو سے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کہ ”حلت عورت کی جانب میں نعت نہیں ہے“ کا جواب بھی نکل آیا، کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ نعت کے وسیلہ ہونے کی بنا پر یہ عورت کے حق میں بھی نعت ہے اور نکاح کے باب میں خود ملک اصل مقصود نہیں ہے بلکہ وہ تو مقاصد جو کہ اصل نعمتیں ہیں ان کیلئے وسیلہ ہوتا ہے اور نعت کیلئے وسیلہ خود نعت ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔



## رکن طلاق کا حکم

رکن طلاق وہ لفظ ہے جو معنی طلاق پر ازروئے لغت دلیل بنایا گیا ہو اور صریح طلاق میں لفظ طلاق کا لغوی معنی تخلیک کرنا اور چھوڑ دینا اور قید (بندی، بیڑی) کو ختم کرنا ہے جبکہ طلاق کنایہ میں اس کا معنی قطع تعلق وغیرہ ہے۔ یا وہ لفظ ہے جو معنی طلاق پر دلیل بنایا گیا ہو ازروئے شرع کے اور طلاق کا شرعی معنی دونوں قسموں میں محل کی حلت کو زائد کرنا ہے یا (پھر رکن طلاق) وہ امر ہے جو لفظ کے قائم مقام ہے۔ جہاں تک لفظ کا تعلق ہے تو کی اس مثال طلاق کنایہ میں یہ ہے کہ شوہر کے انت بائن (تو بائن یعنی جدا ہے) یا ابنسک (میں نے تجھے جدا کر دیا) اور طلاق صریح میں یہ ہے کہ شوہر کے انت طالق (تجھے طلاق ہے) یا کے طلقسک (میں نے تجھے طلاق دی) اور ان کی طرح کے اور الفاظ 'ابنت لفظ "تطليق" (طلاق دینا) اور طلاق دونوں عرف میں خاص عورت کیلئے ہی استعمال ہوتے ہیں جبکہ لفظ الطلاق کا استعمال عورت کے علاوہ میں ہوتا ہے پس عورت کیلئے تو کہا جاتا ہے طلق یطلق (لام کی تشدید کے ساتھ) تطليقا و طلاقا جبکہ اوٹ اور قیدی وغیرہ کیلئے کہا جاتا ہے اطلق یطلق (لام کی تخفیف کے ساتھ) اطلاقا اگرچہ دونوں لفظوں کا لغوی معنی ایک ہے مختلف نہیں اور اس جیسی بات جائز ہے جیسا کہ حصان (بالطح) اور حصان (بالکسر) اور عدیل اور عدل کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں اور حاکی فتح (زیر) کے ساتھ حصان عورت کیلئے استعمال ہوتا ہے اور حاء کی کسرو (زیر) کے ساتھ گھوڑے کیلئے اگرچہ دونوں لفظ ایک ہی لغوی معنی یعنی منع (روک) پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی طرح عدیل کا لفظ آدمی کیلئے مستعمل ہے جبکہ عدل کا لفظ آدمی کے غیر کیلئے استعمال ہوتا ہے حالانکہ ازروئے لغت لفظ معاولہ آدمی اور غیر آدمی دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔

اسی وجہ سے فقہاء کا کہنا ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت مطلقة (غیر تشدید کے) تو اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ عرف میں الطلاق کا لفظ حقیقی قید اور جس سے رہائی کے اثبات کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے لہذا قید حکمی (یعنی قید نکاح) پر صرف اس صورت میں محمول کریں گے جب ایسی نیت ہوگی۔ رکن طلاق میں پوری طلاق کو اور طلاق کے کچھ حصے کو ذکر کرنا برابر ہے اس لئے اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق بعض تطليقة (تجھے کچھ طلاق ہے) یا ربع تطليقة (چوتھائی طلاق ہے) یا تمام طلاق ہے یا نصف طلاق ہے یا طلاق کا ہزار واں حصہ ہے تو پوری طلاق پڑے گی۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے جبکہ ربیعہ الرائی رحمہ اللہ (۱) کا قول ہے کہ بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ نصف طلاق حیثیتاً پوری طلاق نہیں ہے بلکہ طلاق کا ایک حصہ ہے اور کسی چیز کا بعض حصہ بیضہ وہی (پوری) چیز نہیں ہوا کرتا۔

(۱) ابو ثمان ربيع بن ابی عبدالرحمن نيسحي، حیدر منورہ کے فقیر، ممتاز حافظ حدیث اور صاحب بصیرت مجتہد تھے۔ رائے و قیاس میں بہت ماہر تھے۔ اسی وجہ سے ربیعہ الرائی کہلاتے تھے۔ آپ ائمہ حدیث مثلاً سفیان ثوری، امام مالک اور ازدلی وغیرہ کے استاذ ہیں۔ وفات ۱۳۶ھ "تذکرۃ الحفاظ" حرم ص ۱۳۵ء جلد ۱۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق منجزی (قابل تقسیم) نہیں ہے یعنی اس کے اجزاء نہیں ہوتے اور غیر منجزی میں ایک حصہ کو ذکر کرنا کل کو ذکر کرنے کے مترادف ہے جس طرح بعض قصاص کو معاف کر دینا درحقیقت کل قصاص کو معاف کرنا ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھے ڈیڑھ طلاق ہے یا کہا ایک اور تہائی طلاق ہے تو اسے دو طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ طلاق کا کچھ حصہ پوری طلاق ہی ہوتی ہے گویا شوہر نے بیوی سے کہا کہ تجھے دو طلاقیں ہیں اس کے برعکس اگر شوہر نے یوں کہا "تجھے ایک طلاق ہے اور اس طلاق کا نصف بھی یا تہائی حصہ بھی" تو طلاق صرف ایک ہی پڑے گی کیونکہ یہاں شوہر نے نصف طلاق (یا تہائی طلاق) کی نسبت اسی ایک واقع شدہ طلاق کی طرف کی ہے اور واقع شدہ کا دوبارہ وقوع متصور نہیں ہے جبکہ پہلی صورت میں شوہر نے نصف کو نکرہ اور واقع شدہ طلاق کی طرف اضافت کے بغیر ذکر کیا لہذا یہ ایک اور طلاق ہوگی۔

### مسائل:

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا "تجھے طلاق کا چھٹا حصہ ہے اور طلاق کا تہائی حصہ ہے اور نصف طلاق ہے یا دو تہائی طلاقیں ہیں" تو تین طلاقیں ہی پڑیں گی کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طلاق کا ہر جزء کامل طلاق ہے یہ تین طلاقیں اسی وقت ہوں گی جب بیوی مدخل با (جس سے مباشرت ہو چکی ہو) ہو اور اگر بیوی غیر مدخل با ہو (جس سے مباشرت ابھی نہ ہوئی ہو) تو صرف ایک طلاق ہی پڑے گی کیونکہ غیر مدخل با بیوی پہلی طلاق سے بائن ہو جاتی ہے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب شوہر غیر مدخل با بیوی کو کہے کہ تجھے طلاق ہے طلاق ہے طلاق ہے۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا "تجھے طلاق کا چھٹا حصہ ہے اور اس کا تہائی حصہ ہے اور اس کا نصف حصہ ہے" تو اگر ان تمام کا مجموعہ ایک سے زائد نہ ہو تو ایک طلاق ہی ہوگی اور اگر ان کا مجموعہ ایک سے زائد ہو جائے مثلاً شوہر بیوی سے یوں کہے "تجھے طلاق کا چھٹا حصہ ہے اور اس کا چوتھائی حصہ اور اس کا تہائی حصہ ہے اور اس کا نصف حصہ ہے" تو ظاہر الروایت میں اس کا ذکر نہیں ہے اور مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ دو طلاقیں پڑیں گی اور بعض کا قول ہے کہ ایک طلاق پڑے گی۔

○ اگر شوہر نے (بیوی سے) کہا "تو دو طلاقوں کے تین نصفوں کے ساتھ مطلق ہے" تو بیوی کو تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ دو طلاقوں کا نصف ایک طلاق ہے تو دو طلاقوں کے تین نصف تین طلاقیں ہوئیں تو یہ ایسے ہوا گویا شوہر نے یوں کہا تو تین طلاقوں سے مطلق ہے۔ اگر شوہر کی چار بیویاں تھیں اور شوہر نے کہا بینکن نطلبقة (تہمارے درمیان ایک طلاق ہے) تو ہر ایک کو ایک طلاق پڑ جائے گی کیونکہ جب ایک طلاق کو چار پر تقسیم کیا گیا تو ہر ایک کے حصہ میں طلاق کا چوتھائی حصہ آیا اور طلاق کا چوتھائی حصہ پوری ایک طلاق ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر اپنی چار بیویوں کو کہے کہ تمہارے درمیان دو طلاقیں ہیں یا تین طلاقیں ہیں یا چار طلاقیں ہیں (تو ہر ایک کو ایک طلاق ہوگی) کیونکہ جب دو طلاقوں کو چار کے مابین تقسیم کیا جائے گا تو ہر ایک کے حصہ میں نصف طلاق آئے گی اور نصف طلاق پوری طلاق ہے۔ اور یہ اعتراض کہ ہر طلاق کو علیحدہ علیحدہ

چاروں پر تقسیم کیوں نہیں کیا جاتا تاکہ ہر ایک پر دو طلاقیں پڑیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوہر نے ایسا نہیں کیا ہے بلکہ انہی دو طلاقیں کو چار بیویوں پر تقسیم کیا ہے کیونکہ جس ایک ہے جس میں تفاوت نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ اس ایک جس کی تقسیم جس میں تفاوت نہ ہو کل جس پر واقع ہوتی ہے اور جب شی تفاوت ہو تو آحاد و افراد کو تقسیم کیا جاتا ہے۔ لہذا اگر شوہر نے یہ نیت کی کہ بیویوں کے درمیان ہر طلاق علیحدہ علیحدہ واقع ہو تو اس کی نیت کے مطابق ہوگا اور ہر بیوی پر دو طلاقیں ہوں گی کیونکہ شوہر نے ایسی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے اور اس میں شوہر پر کوئی اہتمام بھی نہیں ہے کیونکہ شوہر نے اپنے اوپر تشدد سے کام لیا ہے لہذا شوہر کی تصدیق کی جائے گی۔

○ اگر شوہر نے اپنی چار بیویوں کو کما کہ بینکن خمس تطلیقات (تمہارے درمیان پانچ طلاقیں ہیں) تو ہر ایک پر دو طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ جب پانچ طلاقیں کو چار پر تقسیم کیا جائے گا تو ہر ایک بیوی کے حصہ میں ایک طلاق اور چوتھائی طلاق آئے گی جبکہ چوتھائی طلاق ایک پوری طلاق شمار ہوتی ہے لہذا ہر بیوی کو دو طلاقیں ہو جائیں گی اور یہی حکم اس وقت ہوگا جب شوہر پانچ سے زائد کر کے اٹھ تک کہے۔ اور اگر شوہر نے (اپنی چار بیویوں سے) کما کہ تمہارے درمیان نو (۹) طلاقیں ہیں تو ہر بیوی کو تین طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ جب نو (۹) کو چار پر تقسیم کیا جائے گا تو ہر بیوی کے حصہ میں دو طلاقیں اور چوتھائی طلاق آئے گی اور چوتھائی طلاق بذات خود ایک مکمل طلاق ہے۔ اس طرح ہر ایک کو تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اسی بنا پر فقہاء نے کما کہ اگر شوہر یوں کہے "اشرکت بینکن فی تطلیقتین" (تمہارے درمیان میں نے شرکت کی دو طلاقیں میں) یا تین طلاقیں میں یا چار یا پانچ یا چھ یا سات یا آٹھ یا نو طلاقیں میں تو ان الفاظ کا اور یہ الفاظ کہ تمہارے درمیان (طلاق کی) کا حکم یکساں ہے کیونکہ بین (مابین) درمیان کا لفظ بھی شرکت کی خبر دیتا ہے لہذا شوہر کا یہ کما بینکن کذا (تمہارے درمیان اتنی طلاقیں ہیں) اس کا منعی ہے اشرکت بینکن کذا (میں نے تمہارے درمیان شرکت کی اتنی طلاقیں میں) اس کے برخلاف اگر شوہر اپنی ایک بیوی کو دو طلاقیں دے پھر دوسری بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے اس کی طلاق میں شریک کیا (اشرکت فی طلاقہا) تو دوسری بیوی پر بھی دو طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ شوہر کا قول اشرکت فی طلاقہا یہ واقع ہونے والی طلاق میں شرکت کا اثبات ہے اور واقع (ہونے والی طلاق) میں شرکت صرف اس وقت ثابت ہوتی ہے جب دونوں میں سے ہر ایک طلاق میں شرکت ثابت ہو کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ پہلی بیوی سے اس پر واقع شدہ ایک طلاق اٹھا کر دوسری بیوی پر واقع کر دی جائے۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک طلاق میں انفرادی طور پر شرکت لازم آئے گی اور یہ (شرکت) دوسری بیوی پر بھی دو طلاقیں کے وقوع کی موجب ہے۔

رکن طلاق کا ارتکاب یعنی طلاق کے لفظ کی ادائیگی خواہ شوہر نے اسات کی ہو یا اس کے علاوہ کسی نے اس کی طرف سے بطور وکالت یا پیغام رسانی کے نیا بتا" کی ہو برابر ہے (یعنی دونوں کا ایک حکم ہے) کیونکہ طلاق ان امور میں سے ہے جن میں نیابت چلتی ہے لہذا نائب کا فعل اصل ہی کا فعل ثابت ہوگا۔

وہ امور جو الفاظ کے (ملفوظ کے) قائم مقام ہیں تو وہ کتابت (تحریر) اور اشارہ ہیں جیسا کہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

## شرائطِ رکن کا بیان

شرائطِ رکن (طلاق) کی چند اقسام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق شوہر سے ہے بعض کا بیوی سے، بعض کا نفس رکن سے اور بعض کا وقت سے۔

### شوہر سے متعلق شرائط کا بیان

پہلی شرط: شوہر کا عاقل ہونا:

شوہر عاقل ہو خواہ حیثیتاً ہو یا تقدیراً لہذا نا سمجھ بچہ اور دیوانہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی کیونکہ تصرف کی اہلیت کیلئے عقل شرط ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کے مصلحت ہونے کی معرفت عقل ہی سے ہوتی ہے جبکہ یہ تصرفات بندوں کی مصلحتوں ہی کیلئے مشروع کئے گئے ہیں اور جب نشہ میں مدہوش آدمی اپنی بیوی کو طلاق دے تو اگر اس کا نشہ کسی حرام چیز کے سبب سے ہے مثلاً اس نے اپنی مرضی سے شراب (خمر) یا میڈ پی میاں تک کہ اس پر نشہ طاری ہو گیا اور اس کی عقل زائل ہو گئی تو جسور علماء اور جسور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک اس کی طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی قول کو امام طحاوی اور امام کرخی رحمہما اللہ نے اختیار کیا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ایک قول ہے۔ ان (امام طحاوی، امام شافعی وغیرہ) کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نشہ میں مست آدمی کی عقل زائل ہو چکی ہے اور طلاق کے اہل ہونے کیلئے عقل شرط ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اسی وجہ سے دیوانہ اور نا سمجھ بچہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح اس شخص کی بھی طلاق واقع نہیں ہوتی جس کی عقل اجوائن خراسانی یا کوئی دوا استعمال کرنے سے زائل ہو جائے اسی طرح یہاں بھی شراب کے نشہ میں مست آدمی کی طلاق نہیں پڑتی اس کی دلیل یہ ہے کہ نشہ میں آدمی کا ارتداد (مرتد ہونا) بھی صحیح نہیں ہوتا ہے تو اس کا طلاق دینا بھی بطریق اولیٰ صحیح نہیں ہوگا۔

احتناف کے دلائل:

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد الطَّلَاقُ مَثْرَتَانِ اِلٰی اِنْ قَالَ عَزَّوَجَلَّ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدِ حَتٰی تَنْكِحَ رَوْحًا غَیْرَہٗ کے عموم سے ہے اس میں نشہ والے اور اس کے غیر کی طلاق کے مابین فرق نہیں کیا گیا سوائے اس شخص کے جس کی تخصیص دلیل سے کی گئی ہو۔

۲۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کل طلاق جائز الاطلاق الصبی والمعنوہ (ہر طلاق جائز

ہے سوائے بچہ کی طلاق اور ناقص عقل کی طلاق کے) کا عموم ہے۔

۳۔ نشہ والے کی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی ہے جو معصیت ہے لہذا اس پر سزا کے طور پر اور ارتکاب معصیت سے روکنے کیلئے اس کی عقل کو قائم اور باقی سمجھا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر نشہ والے نے کسی انسان پر زنا کی ہمت لگائی یا کسی کو قتل کیا تو اس پر حد اور قصاص دونوں واجب ہوتے ہیں حالانکہ حد اور قصاص غیر عاقل پر واجب نہیں ہوتے تو یہ دلیل ہے کہ نشہ میں آدمی کی عقل کو قائم تصور کیا گیا ہے اور کبھی حقیقتاً زائل شدہ چیز کو جبکہ اس کا زوال ایسے سبب سے ہوا ہو جو معصیت ہو تو زجر و توبیخ کی خاطر فرضی طور پر قائم کا حکم دیا جاتا ہے جیسے کوئی شخص اگر اپنے مورث کو قتل کر دے تو وہ میراث سے محروم ہو جاتا ہے اور قاتل کو زجر کیلئے اور اس پر سزا کے طور پر مورث کو زندہ فرض کر لیا جاتا ہے برخلاف اس صورت کے جب عقل کا زوال اجوائن خراسانی اور دوا کے استعمال سے ہو کیونکہ اس صورت میں عقل کا زوال کسی ایسے سبب سے نہیں ہوا جو معصیت ہو البتہ نشہ والے کا ارتداد از روئے استحسان اس کی رعایت کی خاطر صحیح نہیں ہوتا کیونکہ عقل کے حقیقی زوال کے بعد اس کی فرضی بقاء زجر وغیرہ کیلئے ہوتی ہے اور زاجر کی حاجت ایسے امر میں ہوتی ہے جس کا وجود غالب ہو کیونکہ ایسے (غالب الوجود) امر کی طرف طبعی داعی (یعنی میلان) موجود ہوتا ہے جبکہ ارتداد کی طرف داعی (میلان) کے انعدام کی وجہ سے ارتداد کا وجود غالب نہیں ہوتا (لہذا زاجر کی حاجت نہیں ہوتی اور نتیجتاً عقل کے فرض ہٹا کی ضرورت نہیں ہوتی)۔

### عقلی دلیل:

عقل کے حقیقی زوال کی بدلتاء اسلام کا تقاضا کرتی ہے جبکہ عقل کے فرضی ہٹا کی بدلتاء اسلام کے زوال کا تقاضا کرتی ہے لہذا بقا اسلام والی جانب کو ترجیح ہوگی کیونکہ اسلام غالب ہوتا ہے مغلوب نہیں۔ اسی بنا پر جب کافر کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے اور مسلمان کو جب کلمہ کفر زبان سے کہنے پر مجبور کیا گیا ہو اور اس نے وہ کلمہ زبان سے کہ دیا اور یہ بھی بتایا کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن تھا تو اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جاتا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر کسی آدمی کو کسی مباح سبب سے نشہ ہوا لیکن اس کی وجہ سے اس کو لذت بھی حاصل ہوئی اس طرح کہ کسی کو شراب پینے پر مجبور کیا گیا یہاں تک کہ نشہ چڑھ گیا یا اس نے پیاس کی مجبوری کی وجہ سے شراب پی اور نشہ چڑھ گیا تو فقہاء کا قول ہے کہ اس کی طلاق بھی واقع ہوگی کیونکہ اس کی عقل اگرچہ زائل ہو چکی تھی لیکن اس کی عقل کا زوال لذت کے سبب سے ہے لہذا عقل کو قائم تصور کیا جائے گا اور اضطراب و اکراہ کو معدوم سمجھا جائے گا کیونکہ گویا اس نے اپنی رضامندی سے شراب پی اور نشہ چڑھ گیا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس شخص کے متعلق ذکر کیا ہے جس نے نیز پی، عقل تو اس کی زائل نہیں ہوئی لیکن سر میں درد ہوا اور درد سر کی وجہ سے عقل زائل ہو گئی تو ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اس شخص کی عقل کسی معصیت اور لذت کی وجہ سے زائل نہیں ہوئی لہذا اس کی عقل حقیقتاً اور تقدیراً زائل ہو چکی ہے۔

اسی طرح جب کسی شخص نے اجوائن خراسانی یا کوئی نشہ آور دوا پی لی اور عقل زائل ہو گئی تو مذکورہ وجہ

کے سبب ایسے شخص کی بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

### دوسری شرط: شوہر کا دیوانہ اور پاگل نہ ہونا:

شوہر دیوانہ اور پاگل نہ ہو، ناقص العقل نہ ہو، برسام کی بیماری میں مبتلا نہ ہو، بے ہوش نہ ہو، سویا ہوا نہ ہو لہذا ان صفات کے حامل لوگوں کی طلاق واقع نہیں ہوگی اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم مجنون کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: ”کُلُّ طَلَاقٍ جَائِزٌ إِلَّا طَلَاقَ الصَّبِيِّ وَالْمَعْنُوءِ“ (ہر طلاق جائز ہے سوائے بچہ اور دیوانہ کی طلاق کے)۔

### تیسری شرط: شوہر کا بالغ ہونا:

شوہر بالغ ہو لہذا بچہ کی طلاق اگرچہ وہ سمجھ دار ہو واقع نہیں ہوگی کیونکہ طلاق کی مشروعیت محض اس وقت ہے جب نکاح میں مصلحت نہ رہے اور یہ چیز صرف غور و فکر سے ہی معلوم کی جاسکتی ہے جبکہ بچہ کھیل کود میں مشغولیت کی وجہ سے غور و فکر نہیں کرتا لہذا وہ نکاح کی مصلحتوں کے باقی نہ رہنے کو نہیں جان سکتا۔

### عدی شرائط: شوہر کا راضی ہونا شرط نہیں:

رہا شوہر کا رضامند ہونا تو ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرط ہے۔ حتیٰ کہ کمرہ (مجبور کئے ہوئے) شخص کی طلاق ہمارے نزدیک واقع ہو جائے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس مسئلہ کو انشاء اللہ تعالیٰ ہم کتاب الاکراہ میں ذکر کریں گے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی سند سے ذکر کیا ہے کہ ایک عورت اپنے شوہر کو بچھاڑ کر اس کے سینہ پر چڑھ گئی اور اس کے پاس خنجر تھا جو اس نے اپنے شوہر کے گلے پہ رکھ کر اس کو کہا تو مجھے ضرور طلاق دے ورنہ میں اس خنجر کو چلا دوں گی شوہر نے اسے اللہ کی قسم دی کہ تو ایسا نہ کر اس نے انکار کر دیا تو شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دیں اس واقعہ کا تذکرہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا گیا تو آپ نے فرمایا لا قیلولة فی الطلاق (طلاق میں اقالہ یعنی واپسی نہیں ہے)۔

### شوہر کا سنجیدہ ہونا شرط نہیں:

اسی طرح شوہر کا سنجیدہ ہونا بھی شرط نہیں لہذا نبی مذاق میں طلاق دینے والے کی بھی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے ارشاد فرمایا:

ثلاث جدهن جد و هزلهن جد النکاح      تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی بھی سنجیدگی اور جن کا مذاق بھی سنجیدگی ہے (یعنی جن کا قصد بھی قصد والطلاق والعتاق)  
اور بے قصد بھی قصد ہے) اور وہ ہیں نکاح طلاق

اور عتاق۔

دوسری روایت میں عتاق کی جگہ لفظ رجعت ہے۔ اور حضرت ابو ورواء رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا:

من لعب بطلاق او عتاق لزمه  
جس شخص نے مزاح میں طلاق دی یا غلام کو آزاد کیا  
تو طلاق واقع ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

وَلَا تَجْعَلُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا (البقرہ ۲۳۰)  
اللہ کے احکام کو ہنسی کھیل نہ سمجھو۔

اسی بارے میں نازل ہوئی ہے۔ زمانہ جاہلیت میں کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دتا، پھر رجوع کر لیتا اور کہتا کہ میں نے تو مذاق میں طلاق دی تھی، اور (اسی طرح) کوئی شخص اپنے غلام کو آزاد کر دیتا، بعد ازاں یہ کہتے ہوئے رجوع کر لیتا کہ میں نے تو مذاق سے کہا تھا تب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی اور آپ نے ارشاد فرمایا:

من طلق او حرر او نکح فقال انی كنت لا عباً  
جس شخص نے طلاق دی یا غلام کو آزاد کیا یا نکاح کیا  
بعد ازاں اس نے کہا کہ میں تو مذاق کر رہا تھا تو طلاق  
عتاق اور نکاح ہو جائیں گے۔

لفظ طلاق کو زبان سے ادا کرنا شرط نہیں:

اسی طرح لفظ طلاق کو زبان سے ادا کرنا بھی شرط نہیں لہذا لفظ طلاق کو واضح تحریر سے اور گوشت کے مخصوص اشارہ سے بھی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ واضح تحریر (جو پڑھی اور سمجھی جاسکے) الفاظ کے قائم مقام اور مخصوص اشارہ عبارت کے قائم مقام ہوتا ہے۔

شرطِ خیار سے خالی ہونا شرط نہیں:

اسی طرح شرطِ خیار سے خالی ہونا بھی شرط نہیں ہے لہذا بلا عوض طلاق کے باب میں شرطِ خیار کرنے والے کی طلاق واقع ہوتی ہے کیونکہ شرطِ خیار تو اس لئے ہوتی ہے کہ ضرورت کے وقت (جس معاملہ میں شرطِ خیار کی ہو اس کو) فسخ کر سکے۔ جب یہ معاملہ ہو کہ طلاق ہے جب شوہر کی جانب سے ہو تو اس میں فسخ کا احتمال ہی نہیں ہوتا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لا قبولة فی الطلاق  
طلاق میں اقالہ نہیں ہے۔

بہی طلاق بیعوض میں عورت کیلئے شرطِ خیار سے خالی ہونا تو یہ شرط ہے کیونکہ عورت کی جانب سے مال ہوتا ہے لہذا شوہر کی جانب سے (طلاق) مال کا معاوضہ ہوگی اور چونکہ معاوضہ میں فسخ کا احتمال ہوتا ہے لہذا اس

(یعنی معاوضہ) میں شرط خیار صحیح ہے اور یہ شرط خیار سبب کے انعقاد سے مانع ہوگی جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے خیار کے حکم کے تحت رد کر دیا تو عقد باطل ہو جائے گا اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔

**شوہر کا صحت مند اور مسلمان ہونا شرط نہیں:**

اسی طرح شوہر کا صحت مند ہونا بھی شرط نہیں اسی طرح شوہر کا مسلمان ہونا بھی شرط نہیں لہذا بیمار اور کافر کی طلاق بھی واقع ہوگی کیونکہ بیماری اور کفر دونوں طلاق دینے کی اہلیت کے منافی نہیں۔

**طلاق میں شوہر کا قصد و ارادہ شرط نہیں:**

اسی طرح شوہر کا عدا طلاق دینا بھی شرط نہیں لہذا خطا سے طلاق دینے والے کی بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے اور خطا کرنے والے سے مراد وہ شخص ہے جو طلاق کے علاوہ دوسرے لفظ کو بولنا چاہتا تھا لیکن سبقت لسانی سے لفظ طلاق زبان پر آگیا کیونکہ خطا سے جو بات فوت ہوئی وہ قصد و ارادہ ہے جو وقوع طلاق کیلئے شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ حازل (مراد نہ لینے والا) اور بنی کھیل کرنے والی کی طلاق میں ہوتا ہے۔ عتاق (غلام آزاد کرنے) کا بھی یہی حکم ہے یعنی خطا سے بھی واقع ہو جاتا ہے۔

امام کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ عتاق میں دو روایتیں ہیں کیونکہ ہشامؒ نے امام محمد رحمہ اللہ کے واسطے سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو اسقینسی ماء (مجھے پانی پلاؤ) کہنے کا ارادہ کیا لیکن زبان سے نکلا انت طالق (تو مطلق ہے) تو طلاق پڑ جائے گی اور اگر غلام کو اسقینسی ماء کہنے کا ارادہ کیا لیکن زبان سے نکلا انت حر (تو آزاد ہے) تو وہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ اور بشر بن ولید کندی نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے واسطے سے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا کہ دونوں جملے مساوی ہیں (یعنی طلاق بھی پڑ جائے گی اور غلام بھی آزاد ہو جائے گا) یہی قول صحیح ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ہشامؒ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ ملک بضع (بیوی سے جنسی نفع اٹھانے کی ملکیت) ایسے سبب سے ثابت ہوا ہے جس میں قصد اور عدم قصد دونوں برابر ہیں اور وہ سبب نکاح ہے لہذا زوال نکاح کیلئے بھی قصد اور ارادہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔ غلام میں ملکیت اس کے برعکس ہے کیونکہ غلام میں ملکیت ایسے سبب سے ثابت ہوتی ہے جس میں قصد اور عدم قصد دونوں مختلف ہوتے ہیں۔ اور یہ سبب بیع و شراء ہے (کیونکہ بیع و شراء میں نیت اور قصد کا ہونا ضروری ہے ورنہ بیع نہیں ہوگی) لہذا غلام میں ملکیت کے زوال میں بھی نیت کے وجود و عدم سے فرق واقع ہوگا لیکن یہ دلیل درست نہیں ہے کیونکہ ثبوت حکم کیلئے (بعض اوقات) ایسی شرائط ضروری ہوتی ہیں جو زوال حکم کیلئے ضروری نہیں ہوتی ہیں لہذا ثبوت حکم سے زوال حکم پر استدلال کرنا استدلال قاسد ہے۔



## طلاقِ صریح کے احکام

ان میں سے شرط طلاق کی ایک قسم یعنی کنایہ میں نیت کا ہونا ہے اس شرط کے بارے میں جملہ کلام دو عنوانات کے تحت ہے اول ان الفاظ کے بیان میں جن سے شریعت میں طلاق واقع ہوتی ہے اور دوم ان الفاظ سے واقع ہونے والی طلاق کی صفت۔

اول: وہ الفاظ جن سے شریعت میں طلاق واقع ہوتی ہے۔ یہ الفاظ دو قسم کے ہیں، صریح اور کنایہ

صریح: وہ لفظ ہے جو صرف نکاح کی بندش کو کھولنے کیلئے استعمال ہوتا ہے اور وہ لفظ، لفظ طلاق یا لفظ تطلیق ہے مثلاً شوہر کا کہنا انت طالق (تو طلاق والی ہے) انت الطلاق (تو طلاق ہے) یا طلقک (میں نے تجھے طلاق دی) انت مطلقۃ (ل کی تشدید کے ساتھ) (تو مطلقہ ہے) اس قسم کو صریح اس لئے کہتے ہیں کہ لفظ صریح لغت میں اس لفظ کا نام ہے جس کے معنی و مراد سامع کیلئے ظاہر اور واضح ہوں۔ عرب جب کہتے ہیں صرح فلان بالامر، تو اس کے معنی ہیں معاملہ کو اس نے کھول دیا اور واضح کر دیا اور بلند عمارت کو صرح کہتے کی وجہ بھی یہ ہے کہ وہ دیگر تمام عمارتوں میں واضح اور ظاہر ہوتی ہے۔ اور ان تمام الفاظ کی مراد بھی ظاہر ہوتی ہے اس لئے کہ یہ الفاظ صرف طلاق ہی کیلئے استعمال ہوتے ہیں لہذا ان سے وقوع طلاق کیلئے بھی نیت ضروری نہیں کیونکہ نیت کا عمل تو ہم کی تعمین کیلئے ہوتا ہے جبکہ ان الفاظ میں ابہام ہی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نیت کی شرط کے بغیر طلاق کو مشروع کیا ہے نیز اللہ تعالیٰ نے الطلاق مرتنان (کہ طلاقیں دو ہیں) کو مطلق ارشاد فرمایا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ  
رُجُوعاً غَيْرَهُ  
پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے دی دے تو  
وہ عورت اس کیلئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں  
تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے۔

اس آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے نیت کی شرط کے بغیر علت کے زوال کا مطلق حکم لگایا ہے۔ نیز حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جب انہوں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رجوع کر لینے کا حکم دیا اور آپ نے یہ سوال نہیں کیا کہ کیا طلاق کی نیت کی تھی یا نہیں؟ حالانکہ اگر نیت شرط ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور دریافت فرماتے، پھر بیوی سے رجوع تو طلاق واقع ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ طلاق بغیر نیت کے بھی واقع ہو جاتی ہے۔

مسائل:

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھے طلاق ہے بعد ازاں شوہر نے کہا کہ میں نے تو ارادہ کیا تھا کہ وہ

بندش اور بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہے تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس کلام کا ظاہر نکاح کی بندش سے چھوٹا ہے لہذا قاضی کلام کو ظاہر سے پھرنے میں شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا۔ اسی طرح بیوی کیلئے بھی مناسب نہیں ہے کہ وہ شوہر کی تصدیق کرے کیونکہ یہ خلاف ظاہر ہے اور فیما بینہ وبينہ اللہ تعالیٰ (یعنی دیانتاً) اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ شوہر نے اس معنی کی نیت کی ہے جو اس کے کلام میں پائے جانے کا کافی الجملہ احتمال رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ شوہر کے دل (کی نیت) پر مطلع ہے۔

○ اگر شوہر نے کما انت طالق (بعد ازاں) شوہر نے کہا کہ میں نے تو ارادہ کیا تھا کہ وہ عمل سے چھوٹی ہوئی ہے تو نہ قضا اس کی تصدیق کی جائے گی اور نہ ہی دیانتاً کیونکہ (دول چال میں) یہ لفظ عمل سے چھٹا ہوا ہونے کے معنی میں استعمال میں نہیں ہوتا لہذا شوہر نے ایسے معنی کی نیت کی ہے کہ اس کے کلام میں جس کا سرے سے احتمال ہی نہیں ہے۔ لہذا شوہر کی تصدیق بالکل نہیں کی جائے گی۔ امام حسن رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق جس نے انت طالق کہا (بعد ازاں) اس نے کہا کہ میں نے تو کام سے اور بیڑیوں سے رہائی کی نیت کی تھی روایت کیا کہ دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ ان دونوں معاملوں سے بیوی حیثیتاً چھٹی ہوئی ہے پس شوہر نے اس معنی کی نیت کی ہے جس کا احتمال شوہر کے کلام کی حقیقت میں ہے پس جائز ہے کہ اس کی تصدیق دیانتاً کر دی جائے۔

○ اگر شوہر نے تصریح کر دی اور یوں کما انت طالق من وثائق (توقید سے رہا ہے) تو ازروئے قضا بھی طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ عورت کیلئے بھی کبھی یہ وصف بیان کیا جاتا ہے کہ وہ بندش سے آزاد ہے (طالق من وثائق) اگرچہ لفظ "طالق" کا لفظ اس معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا لیکن جب شوہر نے تصریح کر دی تو اس کے کلام کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا۔

○ اگر شوہر نے صراحۃً کما انت طالق من هذا العمل (تو اس عمل سے آزاد ہے) تو قضا "طلاق" واقع ہو جائے گی کیونکہ یہ لفظ (یعنی طالق) عمل سے آزاد ہونے کے معنی میں نہ حیثیتاً استعمال ہوتا ہے اور نہ مجازاً لیکن دیانتاً طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ شوہر کا کلام اس معنی کا احتمال تو رکھتا ہے اگرچہ ظاہر کے خلاف ہے۔ اور حسن رحمہ اللہ کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے تو ازروئے قضا بھی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اگر شوہر نے کما انت اطلق من امرأة فلان (تو فلاں کی عورت سے زیادہ طلاق والی ہے) اور وہ عورت مطلقہ ہو تو شوہر کی نیت پر منحصر ہوگا الا یہ کہ طلاق کے مطالبہ پر شوہر نے جواباً یہ کہا ہو کیونکہ لفظ افضل گفتگو میں صراحت کیلئے استعمال نہیں ہوتا۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے دوسرے سے کما انت ارنی من فلان (تو فلاں سے برا زانی ہے) تو یہ صریح حسرت نہیں یہاں تک کہ حد بھی واجب نہیں ہوتی ہے حالانکہ صریح حسرت پر حد واجب ہو جاتی ہے اور جب یہ صریح نہیں تو نیت پر موقوف ہوگا الا یہ کہ کسی طلاق کے مطالبہ پر شوہر نے جواباً کہا ہو تو اس صورت میں مطالبہ کے قرینہ کی وجہ سے طلاق پر محمول کیا جائے گا۔

○ اسی طرح جب شوہر نے کما انت مطلقة (لام کی تخفیف کے ساتھ) تو بھی شوہر کی نیت پر موقوف ہوگا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ (لفظ) نکاح کی بندش (سے آزاد ہونے) میں استعمال نہیں ہوتا بلکہ حقیقی بیڑیوں اور جس وقید سے آزاد ہونے کیلئے مستعمل ہوتا ہے لہذا یہ لفظ بھی طلاق میں صریح نہیں پس نیت پر

موقوف ہوگا۔ ابن ساعد نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق جس نے اپنی بیوی سے کہا کوئی طلاقا (تو طلاق والی ہوگا) کہا یا اطلقہ (تو طلاق لے لے) روایت کیا کہ میرے خیال میں طلاق ہو جائے گی کیونکہ شوہر کا قول کوئی (ہوگا) اگرچہ صیغہ امر ہے لیکن امر حقیقی نہیں بلکہ یہ عبارت ہے اس کے مطلقہ ہونے کے اثبات سے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول کن فیکون کہ اس میں لفظ کن اگرچہ صیغہ امر ہے لیکن امر حقیقی نہیں بلکہ یہ کنایہ ہے نکوین سے اور عورت کا مطلقہ ہونا صرف طلاق سے ہوتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا کوئی حرۃ (تو آزاد ہوگا) یا کہا اعتقی (اپنے آپ کو آزاد کر لے)۔

○ اور اگر شوہر نے کہا ”اے مطلقہ“ تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کو مطلقہ ہونے سے موصوف کیا اور وہ صرف طلاق دینے سے ہی مطلقہ ہوتی ہے۔ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے گلی کا ارادہ کیا تھا تو عدالت میں شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ خلاف ظاہر ہے نیز اس وجہ سے بھی کہ شوہر وصف کے متعلق نیت کر رہا ہے کہ وہ وصف نہ ہو تو یہ ظاہر سے عدول و انحراف ہوا لہذا قاضی شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا البتہ دینا شوہر کی تصدیق ہوگی کیونکہ بعض اوقات اس جیسے الفاظ سے گلی دینا بھی مراد ہوتا ہے اور اگر بیوی کا اس شوہر سے پہلے بھی کوئی شوہر تھا (یعنی یہ بیوی سابقہ شوہر سے مطلقہ تھی) اور شوہر نے کہا کہ میں نے پہلے شوہر سے مطلقہ ہونے کی نیت کی تھی تو قاضی شوہر کی تصدیق کرے گا کیونکہ شوہر نے اس معنی کی نیت کی ہے جس کا احتمال شوہر کے الفاظ میں موجود ہے نیز شوہر نے بیوی کو صرف مطلقہ کہا ہے اس میں اپنی طرف اضافت نہیں کی ہے (کہ وہ مجھ سے مطلقہ ہے) اور عورت بھی اپنی مطلقہ ہوتی ہے اور بھی اس کے شوہر اول کی۔ پس شوہر کی نیت اپنے عمل میں پائی گئی لہذا عدالت میں شوہر کی تصدیق ہوگی لیکن اگر بیوی کا اس سے پہلے کوئی شوہر نہ ہو تو پھر اس کا تو احتمال نہیں کہ وہ (اس شوہر کے) غیر کی مطلقہ ہو لہذا (بیوی کے مطلقہ ہونے کا) وصف اس طرف لوٹنے کا کہ یہ اپنے اسی شوہر سے مطلقہ ہے۔

اگر شوہر نے کہا انت طالق طالق (تجھے طلاق ہے، طلاق ہے) یا کہا انت طالق، انت طالق (تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے) یا کہا قد طلقنتک، قد طلقنتک (میں نے تجھے طلاق دیدی ہے میں نے تجھے طلاق دے دی ہے) یا کہا انت طالق قد طلقنتک (تجھے طلاق ہے میں نے تجھے طلاق دے دی ہے) تو اگر بیوی ایسی ہے جس سے صحبت ہو چکی ہے تو دو طلاقیں پڑیں گی کیونکہ شوہر نے دو جملے ذکر کئے ہیں اور ہر جملہ مکمل طور پر طلاق واقع کرنے والا ہے کیونکہ وہ مبتداء و خبر پر مشتمل ہے اور عمل (یعنی بیوی) بھی وقوع طلاق کا عمل ہے۔ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے دوسرے لفظ طلاق سے پہلی طلاق کی خبر دینا مراد لیا تھا تو قاضی شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ الفاظ لغت اور شرع دونوں کے عرف میں انشاء طلاق کیلئے استعمال ہوتے ہیں پس ان کو اخبار (خبر دینے) کیلئے استعمال کرنا ظاہر سے اعراض کرنے کے مترادف ہوگا لہذا عدالت میں شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دینا تصدیق کی جائے گی کیونکہ یہ صیغہ اخبار (خبر دینے) کا صیغہ ہے۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق (تجھے طلاق ہے) تو کسی نے شوہر سے پوچھا ”تو نے کیا کہا“ شوہر نے جواب دیا ”میں نے اسے طلاق دے دی ہے“ یا شوہر نے کہا ”میں نے بیوی سے کہا ہے کہ وہ مطلقہ ہے“ تو قاضی کے ہاں ایک طلاق ہی تصور ہوگی کیونکہ سوال کے ترمیم کی وجہ سے شوہر کے (سوال کے

جواب میں) کلام کو اخبار پر محمول کریں گے۔

## فارسی الفاظ میں طلاق دینے کا بیان

رہا فارسی الفاظ میں طلاق دینا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا جس شخص نے فارسی میں کہا ”بہشتم آن زن“ (میں نے اس بیوی کو چھوڑ دیا) یا کہا ”ان زن بہشتم“ یا صرف بہشتم کہا تو جب تک طلاق کی نیت نہیں ہوگی طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اس لفظ کے عربی معنی ہیں خلیت یعنی میں نے چھوڑ دیا، آزاد کر دیا اور لفظ خلیت عربی میں طلاق کے الفاظ کنایہ میں سے ہے تو اسی طرح لفظ بہشتم ہے (یعنی الفاظ کنایہ میں سے ہے) البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے دونوں الفاظ (بہشتم، خلیت) میں دو قسم کا فرق بیان کیا ہے۔

پہلا فرق یہ ہے کہ جب شوہر نے لفظ خلیت سے طلاق کی نیت کی تو طلاق بائن واقع ہوگی اور جب لفظ بہشتم سے طلاق کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ اس لفظ (بہشتم) میں احتمال ہے کہ اہل فارس کی لغت میں یہ (طلاق کیلئے) صریح ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ کنایہ ہو لہذا شک کی وجہ سے طلاق بائن ثابت نہیں ہوگی۔

دوسرا فرق اگر غضب و غصہ کی حالت میں یا مذاکرہ طلاق کے وقت شوہر نے بیوی کو خلیت کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے کہا میری مراد لفظ خلیت سے طلاق نہیں تھی تو شوہر کا قول دیا نہ ”معتبر نہیں ہوگا جبکہ لفظ بہشتم سے دونوں حالتوں (مذاکرہ طلاق کی حالت اور غصہ کی حالت) میں طلاق واقع نہیں ہوگی حتیٰ کہ اگر شوہر نے کہہ دیا کہ میری مراد اس سے طلاق نہیں تھی تو قاضی کے ہاں شوہر کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ لفظ تحلیہ کے قائم مقام ہے۔ لہذا یہ تجلہ سے کمزور تر ہے اور دلالت حال کا اس میں اثر نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ان دونوں کے مابین ان دو کے علاوہ اور کوئی فرق نہیں کیا حتیٰ کہ کہا کہ اگر شوہر نے طلاق بائن کی نیت کی تو طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر دو طلاقیں کی نیت کی تو ایک طلاق واقع ہوگی جیسا کہ خلیت میں ہوتا ہے البتہ بہشتم میں ایک طلاق کے بعد رجوع کا اختیار ہوگا جبکہ وجہ مذکورہ کی بنا پر خلیت میں نہیں ہوتا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب شوہر نے ”بہشتم آن زن“ یا کہا ”آن زن بہشتم“ کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی، خواہ طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو اور یہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اصل عجم کے ساتھ جرجان میں رہے ہیں۔ جس سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو معلوم ہو گیا کہ یہ لفظ ان کی لغت میں طلاق کیلئے صریح ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر شوہر نے صرف بہشتم کہا اور آن زن نہ کہا تو اگر یہ لفظ شوہر نے طلاق کے مطالبہ کے جواب میں یا غصہ کی حالت میں کہا تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور اگر شوہر کے کہہ میں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اگر شوہر نے مذاکرہ طلاق کے وقت یا غصہ کی حالت میں نہیں کہا بلکہ عام حالت میں کہا ہے تو عدالت

میں شوہر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ بہشتم کا معنی خلیت ہے اور خلیت میں اضافت نہ تو نکاح کی طرف ہے اور نہ ہی بیوی کی طرف ہے لہذا نیت کے قہینہ اور ولات حال کے بغیر طلاق پر محمول نہیں کیا جائے گا اور چونکہ غصہ کی حالت اور مذاکرۂ طلاق ظاہری طور پر طلاق کے ارادہ پر دلیل ہوتے ہیں لہذا اب ظاہر سے اعراض کرنے پر شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر شوہر نے لفظ بہشتم سے طلاق بائن کی نیت کی تو طلاق بائن ہی واقع ہوگی۔ اور اگر تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ یہ لفظ اگرچہ فارسی میں صریح ہے لیکن اس کے معنی عربی میں تخلیک کے ہیں لہذا لفظ تخلیک کی طرح اس میں بیہوشی اور تین طلاقیں کا بھی احتمال ہے لہذا نیت کی وجہ سے ان پر محمول کرنا جائز ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شوہر کا قول بہشتم آن زن یا آن زن بہشتم صریح طلاق ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تھا لفظ بہشتم اگر مذاکرۂ طلاق کے وقت بولا گیا تب تو ہی حکم ہے اور شوہر کا یہ کہنا قابل اعتبار نہ ہوگا کہ میں نے اس سے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا اور اگر یہ مذاکرۂ طلاق کے وقت نہ ہو تو پھر غضب و اخبار دونوں حالتوں میں شوہر کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ عربی میں اس لفظ کا معنی انت مخللا (تو آزاد شدہ ہے) ہے یا قد خلیتک (میں نے تجھے چھوڑ دیا ہے یا آزاد کر دیا ہے)۔

امام زفر کا قول ہے کہ جب شوہر نے بہشتم کہا اور نیت طلاق بائن کی یا فیہ بائن کی تو طلاق بائن ہی واقع ہوگی اور اگر تین طلاقیں کی نیت کی تو تین اور اگر دو کی نیت کی تو دو طلاقیں ہی واقع ہوں گی۔ امام زفر نے اس لفظ کو لفظ خلیت کے قائم مقام کیا ہے اور اگر شوہر کے خلیتک اور طلاق کی نیت کرے تو ایک طلاق بائن ہوتی ہے خواہ اس نے بائن کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اگر شوہر تین کی نیت کہے تو تین اور اگر دو کی نیت کرے تو دو طلاقیں امام زفر رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق واقع ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح لفظ بہشتم میں ہوگا۔ اور یہ وہ (تفصیل) ہے جو فارسی میں طلاق کے متعلق ہمارے اصحاب سے منقول ہے۔

### غیر عربی الفاظ میں طلاق کا حکم:

اور جس اصول پر ہمارے اس زمانہ میں فارسی (یعنی غیر عربی) میں طلاق دینے کے متعلق فتویٰ ہے وہ یہ ہے کہ اگر فارسی میں کوئی ایسا لفظ ہے جو صرف طلاق ہی کیلئے مستعمل ہوتا ہے تو وہ لفظ صریح ہے اور جب اضافت عورت کی طرف ہو تو اس سے نیت کے بغیر بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ مثلاً ہمارے علاقوں کے عرف میں شوہر کا کہنا ”رباکنم“ اور عراق اور خراسان کے عرف میں شوہر کا کہنا بہشتم کیونکہ اختلاف لغات کی وجہ سے صریح میں فرق نہیں ہوتا۔ اور جو الفاظ فارسی میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کیلئے استعمال ہوتے ہیں وہ فارسی کے الفاظ کنایہ میں سے ہیں لہذا تمام احکام میں ان کا حکم بھی وہ ہے جو عربی کے الفاظ کنایہ کا ہے، واللہ اعلم۔

### مسائل:

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو انت طالق کہا اور نیت اس سے طلاق بائن کی کی تو اس کی یہ نیت باطل

ہوگی کیونکہ شوہر نے شریعت کو بدلنے کی نیت کی ہے اس لئے کہ شریعت نے اس لفظ سے تاخیر کے ساتھ یعنی عدت کے پورا ہونے کے بعد طلاق بائن کو ثابت کیا ہے پس اگر شوہر نے فی الفور اور فی الحال اس لفظ سے طلاق بائن دینے کی نیت کی تو یقیناً اس نے شریعت کے حکم کو بدلنے کی نیت کی ہے جس کا اسے اختیار نہیں ہے۔ لہذا شوہر کی نیت نفو و باطل ہوگی اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو بھی ظاہر الروایت کے مطابق شوہر کی نیت نفو اور بے کار ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ شوہر کی نیت صحیح ہوگی۔ یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا قول طالق طلاق سے مشتق ہے جس طرح ضارب (ضرب سے مشتق ہے) وغیرہ لہذا یہ لفظ مشتقاق کے ماخذ یعنی طلاق کے ثبوت پر دلالت کر رہا ہے۔ ان دیگر الفاظ کی طرح جو معانی (مصادر) سے مشتق ہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ضارب کا تصور بغیر ضرب کے ہو ہی نہیں سکتا اور قاتل کا تصور بغیر قتل کے ممکن نہیں لہذا طالق کا تصور بھی بغیر طلاق کے ممکن نہیں۔ پس (بائے کی نیت کرنے کی صورت میں) طلاق بائن ہوگی اور تین طلاقوں کی نیت بھی صحیح ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ طلاق کے لفظ کی تصریح کر دے اور کہے انت طالق طلاقا۔ اور جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب شوہر انت بائن کے اور تین طلاقوں کی نیت کرے تو مذکورہ وجہ کے سبب تین طلاقوں کی نیت صحیح ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

اور ظاہر الروایت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وَلَا تَلَاقُكُمُ الْيَسَاءُ قَبْلَ أَنْ يَجْلِهِنَّ فَأَنْسِبْ كَوْهَنَّ  
بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّ حَوْهَنَّ بِمَعْرُوفٍ (البقرة: ۲۲۱)

اور جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو اور اپنی مدت گزرنے پر پہنچ جائیں تو (اب یا تو) انہیں عزت کے ساتھ روکے رکھو اور یا عزت کے ساتھ رہائی دے

—۳۰—

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے طلاق دینے والے کیلئے عدت کے دوران میں رجوع کے حق کو مطلقاً ثابت کیا ہے یہ فرق کے بغیر کہ اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تھی یا نہیں لہذا ضروری ہے کہ مطلق طلاق دینے کے وقت رجعت کے حق کو تسلیم کیا جائے سوائے اس وقت کے جب کسی دلیل سے (طلاق کو) متعید کر دیا گیا ہو۔ نیز اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ میں احتمال ہی نہیں ہے لہذا اس کی نیت صحیح نہ ہوگی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب شوہر بیوی سے کہے مجھے پانی پلا اور نیت طلاق کی کر لے۔ نیز وصف (طالق) کی دلالت بھی ظاہر روایت کیلئے دلیل ہے کیونکہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہے جبکہ شوہر کے قول طالق میں دو وجہوں سے تین طلاقوں کے ہونے کا احتمال ہی نہیں۔

اول وجہ تو یہ ہے کہ طلاق ذات کیلئے اسم ہے اور بیوی کی ذات ایک ہے اور ایک میں عدو کا احتمال نہیں ہوتا البتہ طلاق جو ثابت ہوئی تو (لفظ) طالق کے تقاضے سے ہوئی تاکہ بیوی کو طالق کہنا صحیح ہو جائے کیونکہ بغیر طلاق کے طالق کا تصور نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ بغیر ضرب کے ضارب تصور نہیں ہوتا۔ اور یہ تقاضا فی نفسہ مشتمل نہیں ہے لہذا نام کے صحیح ہونے کے علاوہ یہ تقاضا معدوم ہوگا۔ یہ بات معروف قاعدے کے مطابق

ہے کہ اثبات ضرورۃً نہ یشقہ بقدر الضرورۃ (جس شے کا ثبوت ضرورت کی بنا پر ہو وہ ضرورت کے بقدر ہوتی ہے) اور چونکہ تین طلاقوں کی نیت کو قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہے لہذا اس (تین) میں طلاق کا ثبوت نہ ہوگا۔ اس کے برعکس اگر بیوی کو کمانت طالق طلاقاً تو چونکہ اس میں طلاق کی تصریح کی گئی ہے لہذا (اس) میں طلاق تمام وجوہ سے ثابت ہوگی اور نیت کو قبول کرنے کے حق میں بھی ثابت ہوگی۔ نیز اسی کے برعکس اگر بیوی کو کمانت بائن تو چونکہ بائن متعین ہوتا ہے بیونت کا اور بیونت متعین ہوتی ہے کہ غلیظہ اور خفیہ اس کی انواع ہیں لہذا محل اشتقاق یعنی بیونت کے متعین ہونے کی بنا پر بائن کا اسم بمنزلہ اسم مشترک ہے مثل جالس کے اسم کے کہ کہا جاتا ہے جلس جبکہ معنی ہوتا ہے وہ بیٹھا اور کہا جاتا ہے جلس جبکہ معنی ہوتا ہے بلند زمین کی طرف آیا۔ پس عمل اشتقاق یعنی جلوس کے متعین ہونے کی بنا پر جالس اسم مشترک ہے۔ ایسے ہی بائن کا اسم بھی ہے۔ اور اسم مشترک سے مراد کی تعیین کسی تعیین کرنے والے سے ہوتی ہے تو جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے بیونت کی دو قسموں میں سے ایک کی تعیین کی لہذا اس کی نیت صحیح ہوئی اور جب اس کی کچھ نیت نہ ہو تو معین (تعیین کرنے والے امر) کے معدوم ہونے کی بنا پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ برخلاف طالق کے کیونکہ یہ طلاق سے ماخوذ ہے اور طلاق فی نفسہ متعین نہیں ہے کیونکہ طلاق نام ہی رفع قید (باندی اٹھانے) کا ہے اور قید کی صرف ایک ہی نوع ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ طلاق علی الاطلاق مذکور ہو گئی ہے لیکن چونکہ لغت و شرع میں طلاق نام سے قید نکاح کو رفع کرنے اور اٹھانے کا اور ایک نکاح میں قید فقط ایک ہے لہذا ضروری ہے کہ طلاق بھی ایک ہو تو جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے ایسے میں عدد کی نیت کی جس میں عدد ہی نہیں لہذا اس کی نیت باطل ہوگی اور ضروری ہوگا کہ تین طلاقیں سرے سے واقع نہ ہوں کیونکہ طلاق کا وقوع از روئے شرع خلاف قیاس ثابت ہوا ہے لہذا جتنے کے بارے میں شرع وارد ہوئی ہے اسی میں محدود ہوگا۔ شوہر نے کمانت طالق طلاقاً تو اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر تین کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور ہے جبکہ جامع صغیر میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ (جامع صغیر) اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مصدر کا ذکر تاکید کیلئے ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ شوہر کا قول طالق ہے جو طلاق کا تقاضا کرتا ہے لہذا شوہر کا قول طلاقاً اس مصدر کی تصریح ہے جس کا تقاضا طالق کا لفظ کرتا ہے۔ پس یہ تاکید ہے جیسا کہ قسمت قیاماً اور اکلت اکلاً میں ہوتا ہے اور اس سے فقط اتنا ہی قائم حاصل ہوگا جتنا کہ مؤکد یعنی طالق سے حاصل ہوتا ہے لہذا صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر "انت طالق" کہے اور تین طلاقوں کی نیت کرے۔ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا قول طلاقاً مصدر ہے اور اس میں کل جنس طلاق کا احتمال ہے کیونکہ مصدر ایک کیلئے ہوتا ہے لیکن اس میں کل کا احتمال بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لَا تَدْعُوا أَلْفِیْمَ مَبْرُورًا وَاحِیًا وَادْعُوا مَبْرُورًا کَثِیْرًا      آج ایک ہی موت کو نہ پکارو، بہت سی موتوں کو  
○ (فرقان: ۳)

یہاں اللہ تعالیٰ نے شور کو جو کہ مصدر ہے کثرت کے ساتھ موصوف کیا ہے۔ اور چونکہ ایک عقد میں

تین کل جنس طلاق ہے تو جب شوہر نے تین کی نیت کی تو اس نے اس معنی کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں ہے۔ لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ اور جب اس کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک پر محمول کریں گے کیونکہ وہ یقینی ہے اسی سے گزشتہ دلیل کا جواب بھی حاصل ہو گیا کیونکہ تاکید پر صرف اسی صورت میں محمول کریں گے جب اس کو کسی جدید فائدہ پر محمول کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں یہ ممکن ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر شوہر نے اپنے قول ”طلاق طلاقاً“ سے بلا تقسیم (یعنی طالق اور طلاقا سے علیحدہ علیحدہ ایک ایک طلاق مراد نہیں لی بلکہ اسٹھ دونوں لفظوں سے) دو طلاقیں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ مصدر کا لفظ واحد ہے لہذا اس میں وحدت کا معنی ثابت کرنا ضروری ہے۔ پھر شے کبھی ذات کے اعتبار سے واحد ہوتی ہے یعنی یہ کہ نوع میں سے اس کی ذات ایک ہوتی ہے جیسے انسان میں زید اور کبھی من حیث النوع (نوع کے اعتبار سے) واحد ہوتی ہے جیسے حیوان میں انسان جبکہ دو میں وحدت نہ تو من حیث الذات پائی جاتی ہے اور نہ ہی من حیث النوع پائی جاتی ہے لہذا ”دو“ عدد محض ہے جس کا واحد کے لفظ میں احتمال نہیں ہے برخلاف تین کے کہ وہ من حیث الجنس واحد ہے کیونکہ شوہر کو اس نکاح میں جتنی طلاق کا اختیار ہے تین اس کی کل جنس ہے اور افعال میں کل جنس جنس واحد ہوتی ہے کیا دیکھتے نہیں کہ جب تم اجناس (جنس کی جمع) کو شمار کرتے ہو تو تم اس کو اجناس میں سے ایک جنس شمار کرتے ہو جیسے کہ افعال کی تمام اجناس میں ضرب ایک جنس ہے اور اسی طرح اکل و شرب وغیرہ اور اگر علی التقسیم دو طلاقیں کی نیت کی تو نیت صحیح ہوگی اس کی وجہ ہم انشاء اللہ آگے ذکر کریں گے۔

مسئلہ: اگر شوہر نے کہا انت الطلاق اور تین طلاقیں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ فعل کبھی مفعول کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے هذا الدرهم ضرب الامیر اور مراد ہوتی ہے مضروب امیر۔ اسی طرح کہا جاتا ہے هذا علم فی حنیفہ اور مراد ہوتی ہیں ان کی معلومات۔ اب اگر ہم لفظ ”الطلاق“ کو مصدر پر محمول کریں تو شوہر کا کلام لغو اور بیکار ہوتا ہے اور اگر مفعول کے معنی پر محمول کریں تو کلام صحیح ہو جاتا ہے لہذا مفعول کے معنی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہوگا اور شوہر کا تین طلاقیں کی نیت کرنا بھی صحیح ہوگا کیونکہ نیت مذکور کے تابع ہوتی ہے اور مذکور جنس کو لازم ہے۔

مسئلہ: اگر شوہر نے انت طلاق بغیر ”الف لام“ کے کہا تو امام طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی ہو اور انہوں نے انت طلاق اور انت الطلاق کے مابین فرق کیا ہے جبکہ امام جصاص رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اس فرق کی وجہ صرف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی اس روایت کے مطابق معلوم ہوتی ہے کہ شوہر جب انت طلاق طلاقا کے تو اگرچہ اس نے تین طلاقیں کی نیت کی ہو پھر بھی فقط ایک طلاق واقع ہوگی۔ دہی وہ مشہور روایت جس کے مطابق انت طلاق الطلاق اور انت طلاق طلاقا دونوں اقوال کا ایک ہی حکم بیان کیا گیا ہے تو اس کی رو سے شوہر کے قول انت طلاق اور اس کے قول انت الطلاق کے مابین فرق کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہوتی۔ دیکھتے ہیں کہ امام محمد بن حسن رحمہ اللہ سے امام کسائی رحمہ اللہ نے اس شعر کے بارے میں پوچھا۔



فان ترفقی یا ہند فالرفق ایمن وان تخرقی یا ہند فالخرق اشام  
فانت طلاق والطلاق عزيمة ثلاث ومن یخرق اعق واطلم

تو امام محمد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اگر شوہر نے یوں کہا والطلاق عزيمة ثلاث تو انت طلاق کے الفاظ سے بیوی کو ایک طلاق ہو جائے گی اور اس کے الفاظ والطلاق عزيمة ثلاث مبتدا خبر ہو کر گزشتہ کلام (یعنی انت طالق) سے غیر متعلق ہو جائے گا۔ اور اگر شوہر نے یوں کہا والطلاق عزيمة ثلاثا تو بیوی کو تین طلاقیں ہو جائیں گی گویا کہ شوہر نے یوں کہا انت طالق ثلاثا والطلاق عزيمة کیونکہ (لفظ) ثلاث اس وقت واقع کی گئی طلاق کی تفسیر ہے۔ امام کسائی نے امام محمد کے اس جواب کو پسند فرمایا۔

مسئلہ: اسی طرح اگر شوہر نے انت طالق الطلاق کہا اور نیت تین طلاقیں کی کی (تو اس کی نیت صحیح ہوگی) کیونکہ اس نے مصدر کو ذکر کیا اور اس کے ساتھ لام تعریف لگایا لہذا اس ملک نکاح میں جتنی طلاقیں مشروع ہیں ان کی کل جنس یعنی تین کو یہ شامل ہوگا۔ پس جب شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی تو اس نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ البتہ الطلاق کے وقت (یعنی جبکہ تین کی نیت نہ ہو) کلام تین طلاقیں کی طرف نہیں پھرے گا کیونکہ یہاں ایسا قرینہ ہے جو آئندہ ذکر کی جانے والی وجہ کی بنا پر کلام کے اس طرف پھرنے سے مانع ہے۔ اگر شوہر نے بلا تقسیم دو طلاقیں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طلاق مصدر ہے اور مصدر کا مینہ واحد کا مینہ ہے لہذا اس میں وحدت کے معنی پائے جانے ضروری ہیں جبکہ دو کا عدد عدد محض ہے جس میں وحدت کسی طور پر بھی نہیں پائی جاتی۔ لہذا وہ لفظ جو وحدت کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو اس میں دو کا احتمال نہیں ہو سکتا۔ تین کا احتمال بھی محض وحدت کے اعتبار سے ہوتا ہے کیونکہ اس ملک (یعنی نکاح) میں جتنی طلاق کا اختیار ہے تین ان کا کل جنس ہے اور کل جنس دیگر اجناس کے اعتبار سے ایک ہی جنس ہوتی ہے لہذا اس میں وحدت کا معنی ثابت ہو سکتا ہے۔ اور اگر شوہر کی نیت نہ ہو تو فقط ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ اگرچہ اس نے مصدر کے ساتھ دو لام تعریف لگایا ہے جو استفراق جنس کیلئے ہے لیکن دلالت حال کی بنا پر اس سے ایک طلاق مراد ہوگی کیونکہ اکسمی تین طلاقیں دینا ممنوع ہے اور مسلمان کی شان سے ظاہر یہی ہے کہ وہ ممنوع کلام کا ارتکاب نہیں کرتا پس اس قرینہ کی بنا پر صرف ایک طلاق مراد ہوگی اور یہ اس کی مانند ہوا کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیئے گا یا عورتوں سے نکاح نہیں کرے گا یا بی بی آدم سے کلام نہیں کرے گا تو اگر اس نے ان اجناس کی کل جنس کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اگر اس نے کچھ نیت نہ کی تو دلالت حال کی بنا پر کل جنس کا ایک (فرد) مراد ہوگا ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے اپنے قول "انت طالق" کے بارے میں کہا کہ اس سے میری مراد ایک طلاق تھی اور اپنے قول الطلاق یا طلاقا سے دوسری طلاق مراد تھی تو اس کو سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے دو لفظ ذکر کیے کہ ان میں سے ہر ایک سے پورے طور پر طلاق واقع کی جاسکتی ہے کیا دیکھتے نہیں کہ جب شوہر اپنی بیوی کو انت طالق کے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اور اگر انت الطلاق یا انت طلاق کے تو تب بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ تو جب شوہر نے یہ مراد لی تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق و طالق۔

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلعی نفسک (تو اپنے آپ کو طلاق دے) اور تین طلاقیں کی نیت کی

تو اس کی نیت صحیح ہوگی حتیٰ کہ اگر بیوی نے جواب میں کہا طلاق نفسی ثلاثاً (میں نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں) تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ امر میں مصدر مذکور ہو جاتا ہے اس لئے معنی یہ ہوا کہ تو طلاق حاصل کر لے (حاصلی طلاقاً) اور مصدر جہاں واحد پر صادق آتا ہے وہیں اس میں کل کا احتمال بھی ہوتا ہے تو جب شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی تو اس نے اس معنی کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے۔ اور اگر شوہر نے کچھ نیت نہ کی تو ایک طلاق مراد ہوگی۔ کیونکہ وہ یقینی ہے اور اگر دو کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ دو عدد محض ہے اور اس میں وحدت کا معنی سرے سے معدوم ہے لہذا واحد کے صیغہ میں اس کا احتمال نہیں ہے۔

○ اگر بیوی کو ایک طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہوتا ہے پھر عدت ختم ہونے سے پیشتر اس سے کہا کہ وہ طلاق جو میں نے تجھ پر واقع کی تھی اس کو میں نے تین کر دیا ہے یا کہا کہ میں نے اس کو بائن کر دیا ہے تو اس بارے میں ہمارے اصحاب خلافت کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ (پہلی صورت میں) تین طلاقیں ہوں گی اور (دوسری صورت میں نے) طلاق بائن ہوگی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نہ تین ہوں گی اور نہ بائن ہوگی اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ (دوسری صورت میں یعنی بائن کر دیا میں) طلاق بائن ہوگی لیکن پہلی صورت میں تین طلاقیں نہ ہوں گی۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی صفت پر طلاق کے شرعاً وقوع کے بعد اس صفت سے تبدیلی ممکن نہیں کیونکہ اس کی تبدیلی شریعت میں تبدیلی ہوگی جس کا اختیار نہیں کیا دیکھتے نہیں کہ اگر بیوی کو تین طلاقیں دے پھر اس کو ایک کر دے تو وہ ایک نہیں ہو جائیں اور اسی طرح اگر بیوی کو طلاق بائن دی پھر اس کو رجعی کرنے کی نیت کی تو وہ بوجہ مذکورہ رجعی نہیں ہوتی۔ پس ایسے ہی یہاں دو جگہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی میں فی الجملہ یہ احتمال موجود ہے کہ اس کو بیونت لاحق ہو جائے کیا دیکھا نہیں جاتا کہ طلاق رجعی دینے کے بعد بیوی کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے تو وہ بائن ہو جاتی ہے لہذا دوران رجعت اسے بائن کر دینا بھی جائز ہے۔ رہی ایک تو اس میں یہ احتمال نہیں کہ وہ کبھی بھی تین بن جائیں۔ لہذا شوہر کا قول کہ میں نے اس کو تین کر دیا، لغو ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اس طلاق کو ابتداء ہی سے بائن واقع کر سکے تو اس کو یہ بھی اختیار ہوگا کہ وہ اس کا الحاق بائن کے ساتھ کر سکے کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ وہ اس جملہ میں بیونت کا انشاء کر سکے جیسا کہ اس کو ابتداء میں اختیار تھا اور ایک کو تین کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے دو اور طلاقیں کا اس کے ساتھ الحاق کر دیا ہے یہ نہیں کہ ایک کو تین بنا دیا۔

## فصل ۹

### طلاق کنایہ اور اس کی اقسام

طلاق کنایہ کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم سے مراد وہ الفاظ ہیں جو از روئے وضع کے خود کنایہ ہوں اور

دوسری قسم سے مراد وہ الفاظ ہیں جو نیت کے حق میں از روئے شرع پہلی قسم کے ساتھ ملحق ہیں۔

### طلاق کنایہ کی پہلی قسم:

ہر وہ لفظ ہے جو طلاق اور غیر طلاق دونوں کیلئے مستعمل ہو مثلاً شوہر کا بیوی سے کنا انت بائن (تو جدا ہے) انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) انت خلیہ (تو خالی ہے) انت بربہ (تو بری ہے) انت بنتہ (تو منقطع ہے) امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) اختاری (تو اختیار کرلے) اعتدی (تو شمار کر) اسنبیری (رحمک) (تو اپنے رحم کو پاک کر) انت واحفہ (تو یکتا ہے) خلیت سبیلک (میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا) سرحتک (میں نے تجھے آزاد کر دیا) حبک علی غاریک (تیری رسی تیرے کندھے پر ہے) فارقتک (میں تجھ سے جدا ہو گیا) خالعتک (میں نے تجھ سے خلع کر لیا) اور شوہر نے خلع کے معاوضہ کا ذکر نہ کیا ہو۔ لا سبیل لی علیک (میری تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے) لا ملک لی علیک (مجھے تجھ پر کوئی ملکیت حاصل نہیں) لا نکاح لی علیک (میرا تجھ سے کوئی نکاح نہیں) انت حرہ (تو آزاد ہے) قومی (کھڑی ہو جا) اخرجی (نکل جا) اغربی (دور چلی جا) انطقی (چلی جا) انتقلی (نقل ہو جا) تقعی (نقاب ڈال لے) استنری (پردہ کر لے) نزوجی (نکاح کر لے) ابتغی الارواح (شوہروں کو تلاش کر لے) الحقی باھلک (اپنے گمراہوں کے ساتھ مل جا) وغیرہ ذالک۔

اس قسم کے الفاظ کو کنایہ کہا جاتا ہے کیونکہ لغت میں کنایہ اس لفظ کا نام ہے جس کی مراد سننے والے پر پوشیدہ رہے اور ان (مندرجہ بالا الفاظ) کی مراد سننے والے پر پوشیدہ رہتی ہے کیونکہ شوہر کے قول بائن (جدا) میں نکاح سے بیعت (جدائی) کا بھی احتمال ہے اور خیر یا شر سے جدائی کا بھی۔ اور شوہر کے قول حرام میں استمناع (بیوی سے جنسی نفع حاصل کرنے) کی حرمت کا احتمال بھی ہے اور بیوی کی بیع و قتل اور اس کو کھانے وغیرہ کی حرمت کا احتمال بھی ہے۔ اور شوہر کا لفظ ”خلیہ“ ظلو سے ماخوذ ہے جس میں شوہر اور نکاح سے خالی ہونے کا بھی احتمال ہے اور خیر یا شر سے خالی ہونے کا بھی۔ اور شوہر کا قول ”بربہ“ برنات سے مشتق ہے لہذا اس میں نکاح سے بری ہونا اور خیر یا شر سے بری ہونا دونوں احتمال ہیں۔ اور شوہر کا قول ”بنتہ“ بت سے مشتق ہے جس کے معنی قطع کرنے کے ہیں لہذا اس میں نکاح سے قطع کرنا اور خیر یا شر سے قطع کرنا دونوں احتمال موجود ہیں۔ اور شوہر کا کنا امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) اس کے طلاق میں ہونے کا احتمال بھی ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسرے معاملہ مثلاً گھر سے نکلنے یا گھر سے نکلنے کا احتمال بھی ہے۔ اور شوہر کا قول ”اختنباری“ (تو اختیار کر لے) میں طلاق کو اختیار کرنے اور بقا نکاح کو اختیار کرنے دونوں احتمال ہیں۔ اور شوہر کا قول ”اعتدی“ اعتداء سے امر کا مینہ ہے اور اس میں احتمال ہے کہ یہ وہ اعتداء ہو جو عدت سے ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ وہ اعتداء ہو جو عدو سے ہے یعنی میری ان نعمتوں کو شمار کر جو میں نے تجھ پر کیں اور شوہر کا قول اسنبیری رحمک (اپنے رحم کو پاک کر لے) رحم کی برات (یعنی اس کے خالی ہونے) کو جان لینے کے بارے میں امر ہے اور وہ رحم کا مادہ منویہ سے خالی و پاک ہونا ہے اور یہ کنایہ ہے اعتداء سے جو عدت سے ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مراد ہو کہ تو اپنے رحم کو پاک کر لے تاکہ میں تجھے طلاق دوں۔ اور شوہر کے قول

انت واحدة میں یہ بھی احتال ہے کہ لفظ "واحدة" صفت ہو (لفظ) طلاقہ کی یعنی انت طالق طلاقہ واحدة اور یہ بھی احتال ہے کہ اس کے معنی ہوں کہ تو شرافت و عزت میں یکساں و منفرد ہے۔ اور شوہر کے قول خلیت سبیلک (میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا) میں نکاح کے راستہ کا بھی احتال ہے اور والدین سے ملاقات وغیرہ کیلئے گھر سے نکلنے کے راستہ کا بھی احتال ہے۔ اور شوہر کا قول سرحتک خلیت کے معنی میں ہے۔ سرحت ابلہ اور خلیت ابلہ ایک ہی معنی (میں نے اونٹ کو) چرنے کیلئے) چھوڑ دیا) میں بولے جاتے ہیں اور شوہر کا قول جبلیک علی غاریک یہ استعارہ ہے تھکد سے کیونکہ جب اونٹ کی رسی اس کی گوبان پر ڈال دی جاتی ہے تو گویا اس کا راستہ چھوڑ دیا جاتا ہے کہ وہ جہاں چاہے چلا جائے اور شوہر کے قول فارقتک (میں تجھ سے الگ ہو گیا) کے معنی میں نکاح سے مفارقت کا بھی احتال ہے اور جگہ سے یا بستر سے یا دوستی سے مفارقت کا بھی احتال ہے۔ اور شوہر نے خالعتک کہا اور معاوضہ کا ذکر نہ کیا تو یہ بھی احتال ہے کہ شوہر نے اپنے آپ کو طلاق کے ذریعہ چھڑانے یا آزاد کرنے کے معنی مراد لئے ہوں اور یہ بھی احتال ہے کہ بستر سے دور ہونے کے معنی مراد لئے ہوں۔ اور شوہر کا کہنا کہ لاسبیل لی علیک (میری تھپہ پر کوئی راہ نہیں ہے) اس میں نکاح کی راہ کا بھی احتال ہے اور بیع و قتل وغیرہ کی راہ کا بھی احتال ہے۔ اسی طرح شوہر کا قول لا ملک لی علیک (تجھ پر مجھے کوئی ملکیت حاصل نہیں) اس میں ملکیت نکاح بھی مراد ہو سکتی ہے اور ملکیت بیع وغیرہ بھی۔ اور شوہر کا قول لا نکاح لی علیک (میرا تجھ سے نکاح نہیں ہے) اس میں یہ احتال بھی ہے کہ میں تجھے طلاق دے چکا ہوں اور یہ بھی احتال ہے کہ اس کے معنی ہوں اگر میں نے تجھے طلاق دیدی تو (دوبارہ) تجھ سے نکاح نہیں کروں گا اور یہ بھی احتال ہے کہ اس سے مراد ہو کہ میں تجھ سے جماع نہیں کروں گا کیونکہ نکاح کا لفظ جماع کے معنی میں بھی ذکر ہوتا ہے اسی طرح شوہر کا قول "انت حرام" میں ملک نکاح سے چھٹکارے کا احتال بھی ہے اور ملکیت ذات سے چھٹکارے کا بھی۔ (اسی طرح) شوہر کے قول قومی (کھڑی ہو جا) اور انحر جی (نکل جا) اور انھبی (چلی جا) میں اس معنی کا احتال بھی ہے کہ تو ایسا کر کیونکہ تجھے طلاق ہو چکی ہے اور (عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے کہ) جب عورت کو شوہر سے طلاق مل جاتی ہے تو وہ کھڑی ہو جاتی ہے اور شوہر کے گھر سے نکل کر جہاں چاہتی ہے چلی جاتی ہے اور یہ بھی احتال ہے کہ بٹائے نکاح کے باوجود وہ اپنے سے دور کرنا چاہتا ہو۔ اسی طرح شوہر کا قول اغربی ہے جو کہ بعد اور دوری کے معنی میں ہے جس کا مطلب ہے دور ہو جا لہذا اس میں نکاح سے بعد اور دوری بھی مراد ہو سکتی ہے اور بستر سے دور ہونا بھی مراد ہو سکتا ہے۔ اسی طرح شوہر کا کہنا انتقلی و انتقلی (چلی جا اور منتقل ہو جا) اس میں طلاق بھی مراد ہو سکتی ہے کیونکہ جب عورت کو طلاق ہو جائے تو وہ اپنے شوہر کے گھر سے چلی جاتی ہے اور اس میں والدین سے ملاقات کیلئے جانا بھی مراد ہو سکتا ہے۔ (اسی طرح) شوہر کا قول نقمنی و استنری (غائب اوڑھ لے اور پردہ کر لے) یہ دونوں امر کے صیغے ہیں اس میں طلاق کے معنی بھی مراد ہو سکتے ہیں کیونکہ جب عورت مطلقہ ہو جاتی ہے تو عورت کو شوہر کے سامنے اپنے سر کو دوپٹے سے ڈھانپنا اور اپنے اعضاء کو کپڑے سے ڈھانپنا لازم ہو جاتا ہے اور ان الفاظ کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ پردہ میں ہو جا یا چھپ جانا کہ انہی کی نظر تجھ پر نہ پڑے۔ (اسی طرح) شوہر کا قول نزوجی (نکاح کر لے) میں طلاق کا احتال بھی ہے کیونکہ بیوی کیلئے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرنا صرف طلاق کے بعد ہی حلال ہو سکتا ہے اور یہ

احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد ہو کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو دوسرا نکاح کر لیتا۔ یہی معنی لبنغی الارواج (اپنا شوہر تلاش کر لے) کے ہیں۔ (اسی طرح) شوہر کا کرنا الحقی باہلک (اپنے گھر والوں کے ساتھ مل جا) شوہر کے اس قول میں طلاق کا بھی احتمال ہے کیونکہ عورت جب مطلقہ ہو جاتی ہے تو اپنے گھر والوں کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے، اسی طرح یہ احتمال بھی ہے کہ بتائے نکاح کے ہوتے ہوئے اپنے سے دور کرنا مراد ہو۔

### الفاظ کنایہ کا حکم:

اور جب ان الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں احتمالات موجود ہیں تو سامع کے نزدیک ان الفاظ سے شوہر کی مراد واضح نہیں ہوتی اس لئے مراد کی تعین کیلئے شوہر کی نیت معلوم کرنے کی ضرورت ہوگی۔ مندرجہ بالا تمام الفاظ میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں لیکن صرف تین جملوں سرحنک و فارقتک اور انت واحدة میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ سرحنک اور فارقتک بھی الفاظ کنایہ ہیں کہ دیگر کنایات کی طرح نیت کے بغیر ان سے طلاق واقع نہیں ہوگی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ دونوں الفاظ صریح ہیں اور دیگر الفاظ صریح کی طرح ان میں بھی نیت معلوم کرنے کی حاجت نہیں ہوگی۔ اور لفظ انت واحدة ہمارے (احناف کے) نزدیک کنایات میں سے ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ الفاظ طلاق میں سے ہی نہیں ہے یہاں تک کہ (ان کے نزدیک) اس قول سے طلاق واقع نہیں ہوتی اگرچہ طلاق کی نیت بھی کی ہو۔ سرحنک اور فارقتک کے متعلق امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے۔

فَإِنْ سَأَلَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيعٍ بِإِحْسَانٍ (یا تو) رکھ لینا ہے قاعدہ کے مطابق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔ (البقرہ ۲۲۹)

اس آیت میں تسریع سے مراد طلاق دینا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَأَمْسِكُوا هُزْنًا مَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوا هُزْنًا مَعْرُوفٍ (یا تو قاعدہ کے مطابق (نکاح میں) رہنے دو یا انہیں قاعدہ کے مطابق رہائی دو۔ (الطلاق ۲۵)

اور مفارقت کے معنی طلاق دینا ہے گویا اللہ تعالیٰ نے طلاق کے تین نام رکھے ہیں طلاق، سراح اور فراق۔ اگر شوہر نے بیوی سے کہا طلقنک تو یہ صریح طلاق ہوگی اسی طرح جب شوہر بیوی سے کہے سرحنک یا فارقتک تو یہ بھی طلاق صریح ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ صریح طلاق وہ لفظ ہے جو صرف قید نکاح سے چھوٹنے کیلئے استعمال ہوتا ہے کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ لغت میں صریح وہ لفظ ہے جس کا معنی و مراد سننے والے کیلئے واضح ہو اور جو لفظ طلاق اور غیر طلاق دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہو اس کی مراد واضح نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے اور لفظ سراح اور فراق قید نکاح کے علاوہ دوسرے معنی کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے سرحت لہلی (میں نے اپنے اونٹ کو نکلا چھوڑ دیا) اور کہا جاتا ہے فارت صلیقی (میں نے اپنے دوست سے جدائی اختیار کر لی) لہذا یہ الفاظ کنایہ ہیں صریح نہیں۔ لہذا ان میں طلاق کیلئے نیت کی ضرورت ہوگی۔ (امام شافعی کے استدلال کا جواب)۔ امام

شافعی رحمہ اللہ کیلئے مذکورہ بالا آیتوں میں کوئی دلیل نہیں بنتی کیونکہ ان کے موجب (مقتضی) کے ہم بھی قائل ہیں کہ لفظ سراج اور فراق دونوں طلاق تو ہیں لیکن طلاق کنایہ میں طلاق صریح نہیں۔ اس لئے کہ جیسا ہم بیان کر چکے ہیں کہ صریح کے معنی ان میں معدوم ہیں۔ رہا دوسرا مسئلہ تو امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ انت قائم اور انت قاعدة وغیرہ کی طرح انت واحدة میں ”واحدة“ عورت کی صفت ہے لہذا طلاق کا احتمال ہی نہیں۔ ہماری (اختلاف کی) دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے انت واحدة میں طلاق کی نیت کر لی تو شوہر نے واحدة کو مصدر محذوف کی صفت بنا دیا یعنی طلقة واحدة (ایک طلاق) اور لغت میں یہ طرز رائج ہے مثلاً کہا جاتا ہے اربلینہ جزیرلا اور ضربتہ وجیعا یعنی اعطیتہ عطاء جزیرلا و ضربتہ ضربا وجیعا (ان مثالوں میں جزیرلا اور وجیعا دونوں بطور صفت واقع ہیں اور ان کے موصوف یعنی عطاء اور ضربا دونوں محذوف ہیں) لہذا ہمارے نزدیک طلاق رجعی واقع ہوگی طلاق بائن نہیں۔

ہمارے مشائخ کا محل نزاع میں اختلاف ہے بعض کا تو قول ہے کہ اختلاف اس وقت ہے جب شوہر نے واحدة کو ساکن کیا ہو اور کوئی اعراب نہ پڑھا ہو اور اگر واحدة پر اعراب پڑھا ہو تو پھر کوئی اختلاف نہیں کیونکہ اگر واحدة کو ضمہ (پیش) کے ساتھ کہا تو بالافتاق طلاق نہیں پڑے گی اس لئے کہ اس وقت واحدة شخص کی صفت ہوگی اور اگر شوہر نے واحدة کو منصوب (زر کے ساتھ) کہا تو بالافتاق طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ واحدة مصدر محذوف کی صفت ہوگی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں لہذا اختلاف اس صورت میں ہے جب واحدة کو ساکن کیا ہو اور کوئی اعراب نہ پڑھا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ضمہ کے ساتھ پڑھنے میں بھی اختلاف ہو کیونکہ انت واحدة کے معنی ہیں انت منفردة عن النکاح (تو نکاح سے الگ ہے)۔ اکثر مشائخ کا قول ہے کہ اختلاف سب صورتوں میں ہے کیونکہ عوام کو اس بات کی سمجھ نہیں ہوتی اور وہ مختلف اعرابوں کے درمیان تیز نہیں کرتے۔

اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کسی لفظ کنایہ سے بغیر نیت کے طلاق نہیں پڑتی، لہذا اگر شوہر نے (الفاظ کنایہ سے) طلاق کی نیت کی تو عند اللہ پڑ جائے گی اور اگر شوہر نے طلاق کی نیت نہیں کی تو عند اللہ بھی طلاق نہیں پڑے گی۔

اگر شوہر نے کوئی لفظ کنایہ بولا اور پھر کہا کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو فیما بینہ وبين اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کے راز سے واقف ہیں لیکن کیا عدالت میں بھی اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی؟ تو (اس سلسلہ میں کلام یہ ہے کہ) یہ یا تو حالت رضا ہوگی اور شوہر نے لفظ طلاق سے ابتداء کی یا طلاق کے مذاکرہ اور مطالبہ کی حالت ہوگی یا غصہ اور لڑائی کی حالت ہوگی۔ پس اگر حالت رضا تھی اور شوہر نے طلاق سے ابتداء کی تو قانوناً شوہر کی تصدیق تمام الفاظ میں کی جائے گی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کنایہ کے تمام الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں احتمال موجود ہیں اور حالت دونوں میں سے کسی ایک معنی پر دلالت نہیں کرتی، لہذا شوہر سے اس کی نیت کے بارے میں دریافت کیا جائے گا اور قانونی کارروائی میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر طلاق کے مذاکرہ و مطالبہ کی حالت تھی یا غصہ و لڑائی کی حالت تھی تو پھر فقہاء کا کہنا ہے کہ کنایات کی تین قسمیں ہیں جن میں سے ایک قسم میں تو شوہر کی دونوں ہی حالتوں میں یعنی طلاق کے مذاکرہ و مطالبہ کی حالت میں بھی اور غصہ و لڑائی کی حالت میں بھی اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ اس سے

اس کی مراد طلاق نہیں تھی اور ایک قسم یعنی غصہ و لڑائی کی حالت میں شوہر کی تصدیق کی جائے گی لیکن طلاق کے مذاکرہ و مطالبہ کی حالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور ایک قسم میں دونوں حالتوں میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔

### الفاظ کنایہ کی اقسام:

پہلی قسم: یہ پانچ الفاظ ہیں: (۱) امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) (۲) اختاری (تو اپنے آپ کو اختیار کرلے) (۳) اعتدی (تو شاکر) (۴) استنبری رحمک (اپنے رحم کو پاک کرلے) (۵) انت واحدہ (تو اکیلی ہے) کیونکہ ان الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں معنی کا احتمال ہے اور حالت (شوہر کے) ارادۂ طلاق پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ غصہ و لڑائی کی حالت کے مناسب گلی دینا اور پرے ہٹانا ہے جیسا کہ طلاق بھی ہے جبکہ مذاکرۂ طلاق کی حالت کے مناسب پرے ہٹانا اور طلاق دینا ہے لیکن یہ الفاظ گلی دینے اور پرے ہٹانے کے مناسب نہیں ہیں لہذا گلی دینے اور پرے ہٹانے کا احتمال زائل ہو گیا پس حالت ارادۂ طلاق پر دلالت کرنے میں متعین ہے اور دلالت حال کی بنا پر طلاق کی جانب کو ترجیح حاصل ہوئی پس شوہر کے کلام میں ارادۂ طلاق ظاہر ثابت ہوا لہذا ظاہری معنی سے لفظ کو پھیرنے میں شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جیسا کہ صریح طلاق میں نہیں کی جاتی مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق" بعد ازاں شوہر نے کہا میں نے بندش اور بیڑی سے آزاد کرنے کے معنی مراد لئے تھے تو شوہر کی قانوناً (عدالتی کارروائی میں) تصدیق نہیں کی جائے گی۔

دوسری قسم: یہ بھی پانچ الفاظ ہیں: خلیۃ (فارغ ہونا) برینۃ (بری یا خلاص یافتہ ہونا) بنۃ (منقطع ہونا) بانن (جدا ہونا) حرام (حرام ہونا)۔ کیونکہ یہ الفاظ جس طرح طلاق کے معنی کی صلاحیت رکھتے ہیں اسی طرح گلی کے معنی کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں کیونکہ آدمی بیوی کو (برا بھلا کہتے یا کوستے ہوئے) کہہ سکتا ہے انت خلیۃ من الخیر تو خیر و بھلائی سے خالی ہے، برینۃ من الاسلام (تو اسلام سے بری ہے) بانن من الدین (تو دین سے جدا ہے) بنۃ من المعروۃ (تو مروت سے کٹی ہوئی ہے) حرام (تیرے ساتھ رہنا اور زندگی گزارنا نجیٹ و حرام ہے) یہ الفاظ غصہ و لڑائی کی حالت کے مناسب گلی بھی بن سکتے ہیں اور طلاق بھی، لہذا یہ الفاظ فی نفسہ طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال رکھتے ہیں پس جب شوہر نے ان الفاظ سے غیر طلاق کی نیت کی تو اس نے اس معنی ہی کی ہے نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے اور ظاہر حال بھی شوہر کی تکذیب نہیں کرتا لہذا عدالتی کارروائی میں اس کی بات کو تسلیم کر لیا جائے گا لیکن مذاکرۂ طلاق کی حالت میں اس کی بات کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ حالت صرف طلاق ہی کے مناسب ہے کیونکہ یہ الفاظ پرے ہٹانے کیلئے نہیں ہیں اور حالت گلی کے مناسب ہے اور صرف ارادۂ طلاق پر دلالت کرتی ہے جبکہ پرے ہٹانے اور گلی پر دلالت نہیں کرتی۔ پس دلالت حال کی بنا پر طلاق کی جہت کو ترجیح حاصل ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ان پانچ الفاظ پر مزید پانچ الفاظ کا اضافہ کیا ہے یعنی (۱) لاسبیل لی علیک (مجھے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے) (۲) فارقتک (میں تجھ سے جدا ہو گیا) (۳) خلیت سبیلک (میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا) (۴) لا ملک لی علیک (میری تجھ پر کچھ ملکیت نہیں ہے)

(۵) بنت منی (تو مجھ سے جدا ہوگئی) کیونکہ یہ الفاظ جس طرح طلاق کے معنی کی صلاحیت رکھتے ہیں اسی طرح گالی کے معنی کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں اسی لئے شوہر کہتا ہے لاسبیل لسی علیک بشرک (تیرے شرکی وجہ سے مجھے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے) 'فارتکت فی المکان لکراہۃ اجتماعی معک' (میں مکان میں تجھ سے جدا ہو گیا ہوں کیونکہ میرا تیرے ساتھ اٹھنا رہنا پسندیدہ ہے) خلیت سبیلک وما انت علیہ (میں نے تیرا راستہ و طریقہ جس پر تو ہے چھوڑ دیا ہے) اور لا ملک لسی علیک لانک اقل من ان املکک (میری تجھ پر کچھ ملکیت نہیں ہے کیونکہ تو اس سے کمتر و حقیر ہے کہ میں تیرا مالک بنوں) و بنت منی لانک بائن من الدین والخیبر (تو مجھ سے جدا ہے کیونکہ تو دین یا خیر و بھلائی سے جدا و محروم ہے) غصہ کی حالت ان دونوں (یعنی گالی اور طلاق) کے مناسب ہے جبکہ مذکر طلاق کی حالت مذکورہ وجہ کی بنا پر صرف طلاق کے مناسب ہے لہذا یہ پانچ الفاظ گزشتہ پانچ الفاظ کے ساتھ لاحق ہوں گے۔

الفاظ کنایہ کی تیسری قسم: اس میں بقیہ مذکورہ الفاظ شامل ہیں کیونکہ وہ تمام الفاظ گالی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے البتہ پرے ہٹانے اور طلاق کی صلاحیت رکھتے ہیں کیونکہ بعض اوقات انسان اپنی بیوی کو غصہ کی حالت میں بغیر طلاق کے ہی اپنے سے دور کردیتا ہے ایسا ہی مطالبہ طلاق کے وقت بھی ہوتا ہے۔ پس حالت مذکورہ ان دونوں میں سے کسی ایک معنی کے مراد ہونے پر دلیل نہیں ہے۔ لہذا جب شوہر نے کہا کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو اس نے اس معنی ہی کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے اور ظاہری حالت بھی شوہر کی نیت کے مخالف نہیں لہذا شوہر کی نیت کی از روئے قضاء تصدیق ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا "میں نے تجھے تیرے گھروالوں کو بہہ کیا" خواہ انہوں نے اس کو قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ شوہر کے یہ الفاظ طلاق کا احتمال رکھتے ہیں اس لئے کہ عورت طلاق کے بعد اپنے گھروالوں کو لوٹا دی جاتی ہے۔ نیز اس کلام میں یہ بھی احتمال ہے کہ نکاح کو باقی رکھتے ہوئے محض بیوی کو اپنے سے دور کرنا اور اس کو اس کے گھروالوں کی طرف بھیجنا مراد ہو اور حالت ان میں سے کسی ایک معنی کے مراد ہونے پر دلالت بھی نہیں کر رہی لہذا اس کلام میں دونوں احتمال باقی ہیں اور گھروالوں کا بیوی کو قبول کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہیں اس لئے کہ شریعت میں ایک تصرف کا بہہ بن جانا موصوب لہ (جس کو بہہ کیا گیا ہو) کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتا۔ قبول کی حاجت تو محض (بہہ کے) حکم کے حاجت ہونے کیلئے ہوتی ہے لہذا (موصوب لہ کا) قبول کرنا جو کہ (موصوب لہ کیلئے) ملکیت ہے کی شرط ہے۔ اور چونکہ عورت کے گھروالے اس کی طلاق کے مالک نہیں بننے لہذا قبول کرنے کی حاجت بھی نہیں ہے۔

نیز یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر کہے "میں نے تجھے تیرے باپ کو بہہ کیا" یا تیری ماں کو بہہ کیا" یا شوہروں کو بہہ کیا" کیونکہ عام طور پر بیوی طلاق کے بعد ماں باپ کو لوٹا دی جاتی ہے اور ان کے سپرد کر دی جاتی ہے اور (دوسرے) شوہر (طلاق کی عدت کے بعد) اس کے مالک ہو جاتے ہیں۔ اور اگر شوہر نے کہا "میں نے تجھے تیرے بھائی کو بہہ کیا" یا تیری بہن کو بہہ کیا" یا تیری خالہ کو بہہ کیا" یا تیری پھوپھی کو بہہ کیا" یا فلاں اجنبی کو بہہ کیا" تو یہ طلاق نہیں ہوگی کیونکہ عام طور پر عورت طلاق کے بعد ان لوگوں کو نہیں لوٹائی جاتی۔ اگر شوہر نے



اپنی بیوی سے کہا "تو میری بیوی نہیں ہے" یا کہا "میں تیرا شوہر نہیں ہوں" یا شوہر سے بطور سوال کہا گیا کہ کیا تیری بیوی ہے؟ تو شوہر نے جواب کیا کہ "نہیں"۔ اب شوہر کے کہ میری نیت جھوٹ کی تھی تو رضا اور غصہ دونوں حالتوں میں شوہر کی بات کی تصدیق کی جائے گی اور طلاق نہیں پڑے گی اور اگر شوہر کے کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اگرچہ طلاق کی نیت کی ہو طلاق نہیں پڑے گی۔ اور اگر شوہر نے کہا "میں نے تجھ سے نکاح نہیں کیا اور طلاق کی نیت کی تو بالاتفاق طلاق نہیں پڑے گی۔ ایسے ہی جب کہا "اللہ کی قسم تو میری بیوی نہیں ہے" یا کہا "میرے پاس اس کا ثبوت ہے کہ تو میری بیوی نہیں ہے" تو اگرچہ طلاق کی نیت کی ہو بالاتفاق طلاق نہیں پڑے گی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ "تو میری بیوی نہیں ہے" یا یہ کہ میری کوئی بیوی نہیں ہے" یا یہ کہ میں تیرا شوہر نہیں ہوں" جھوٹ ہے کیونکہ یہ زوجیت کے قیام کے باوجود اس کی نفی کی خبر دیتا ہے لہذا یہ جھوٹ ہے لہذا اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ جیسا کہ اس وقت واقع نہیں ہوتی جب شوہر بیوی سے کہے کہ میں نے تجھ سے نکاح نہیں کیا یا کہے "اللہ کی قسم تو میری بیوی نہیں ہے"۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ الفاظ طلاق کا بھی احتمال رکھتے ہیں کیونکہ شوہر کہہ رہا ہے کہ تو میری بیوی نہیں، اس لئے کہ میں تجھے طلاق دے چکا ہوں پس یہ الفاظ طلاق کا بھی احتمال رکھتے ہیں اور ہر وہ لفظ جو طلاق کا احتمال رکھتا ہو اس میں جب شوہر نے طلاق کی نیت کی تو طلاق ہو جاتی ہے جیسا کہ اس کے قول انت بآن وغیرہ میں ہو جاتی ہے۔ شوہر کا یہ قول کہ میں نے تجھ سے نکاح نہیں کیا مختلف ہے کیونکہ یہ لفظ طلاق کا احتمال نہیں رکھتا ہے بلکہ اس میں سرے سے ہی فعل تزوج کی نفی ہے پس جب یہ لفظ طلاق کا احتمال نہیں رکھتا تو اس سے طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ اور اسی طرح یہ قول کہ اللہ کی قسم تو میری بیوی نہیں ہے، بھی مختلف ہے کیونکہ نفی ہر قسم زمانہ ماضی کو شامل ہوتی ہے اور اس میں شوہر جھوٹا ہے لہذا اس سے کچھ طلاق واقع نہ ہوگی۔

**مسئلہ ۱۷** اور اگر شوہر نے کہا کہ "مجھے تیری کوئی حاجت نہیں" تو اگرچہ طلاق کی نیت کی ہو تو بھی طلاق نہیں پڑے گی اس لئے کہ عدم حاجت عدم زوجیت پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ کبھی انسان ایسے سے نکاح کر لیتا ہے جس کے ساتھ نکاح کرنے کی اسے حاجت نہیں ہوتی لہذا یہ شوہر کا قول نکاح کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ پس اس میں طلاق کا احتمال نہیں ہے۔ (اور جب اس قول میں طلاق کا احتمال نہیں ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی)۔

○ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا (افلحی اور اس سے طلاق کا ارادہ کیا تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ افلحی انذھبی (چلی جا) کے معنی میں ہے کیونکہ اہل عرب کا مألوف ہے کہ افلح بنخبیر یعنی خیر سے چلا جا۔ اگر شوہر نے کہا انذھبی (چلی جا) اور ارادہ طلاق کا کیا تو طلاق واقع ہو جاتی ہے تو ایسے ہی افلحی میں ہوگا۔ اور شوہر کے قول (افلحی) میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ تو اپنی مراد میں کامیاب ہو جا۔ (اس لئے کہ) جب آدمی اپنی مراد میں کامیاب ہو جاتا ہے تو کہا جاتا ہے افلح الرجل (وہ کامیاب ہو گیا) اور کبھی عورت کی مراد طلاق بھی ہوتی ہے لہذا اس قول میں طلاق کا احتمال بھی ہے پس جب شوہر نے اس سے طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔ (اور طلاق واقع ہو جائے گی) اور اگر شوہر نے کہا "میں نے اپنے اور تیرے درمیان نکاح فسخ کر دیا" اور نیت طلاق کی کی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ فسخ نکاح کا

مطلب نکاح کو توڑنا اور ختم کر دینا ہے لہذا یہ اہانت (زوجیت سے خارج کرنے) کے معنی میں ہے۔

○ اور اگر شوہر نے کہا ”میں نے تجھے طلاق بہہ کی“ اور پھر کہا میرا اس سے ارادہ یہ تھا کہ طلاق میرے اختیار میں ہو جائے تو قانوناً شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ بہہ (واجب کی) ملکیت کے زوال کا تقاضا کرتا ہے اور بیوی کو طلاق بہہ کر دینا تقاضا کرتا ہے طلاق سے شوہر کی ملکیت کے زوال کا اور یہ زوال طلاق کے واقع ہونے سے ہوتا ہے جبکہ طلاق کو بیوی کے اختیار میں دینا اس کو طلاق کا مالک بنانا ہے لہذا اس کا احتمال اس لفظ میں نہیں ہوگا جو ازالہ ملکیت پر دلالت کرنے کیلئے وضع ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایک اور روایت بھی ہے کہ اس قول سے کچھ بھی واقع نہ ہوگا۔ کیونکہ بہہ (کی حقیقت) مالک بنانا ہے اور بیوی کو طلاق کا مالک بنانے کا مطلب ہے کہ بیوی کو طلاق دینے کا اختیار دینا اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہبت لک طلاق کا مطلب یہ ہو کہ میں نے طلاق دینے سے اعراض کیا ہے لہذا کوئی طلاق نہیں پڑے گی۔ شوہر نے طلاق دینے کا ارادہ کیا تو بیوی نے کہا مجھے میری طلاق بہہ کر دے اور اس سے اس (یعنی بیوی) کی مراد ہو کہ تو طلاق دینے سے اعراض کر اس پر شوہر نے کہا میں نے تجھے تیری طلاق بہہ کر دی ہے۔ تو شوہر کی قانوناً تصدیق ہوگی کیونکہ ظاہری ہے کہ شوہر نے اس سے طلاق نہ دینے کا ارادہ کیا ہے کیونکہ بیوی کی جانب سے اسی کا مطالبہ ہوا ہے پس جواب کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا تیری طلاق میں نے چھوڑ دی یا میں نے تیری طلاق کا راستہ چھوڑ دیا ہے اور اس کا ارادہ طلاق کا ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ طلاق چھوڑنا اور طلاق کا راستہ چھوڑنا کبھی تو طلاق سے اعراض کے ساتھ ہوتا اور کبھی اپنی ملکیت سے خارج کرنے کے ساتھ ہوتا ہے اور طلاق کو اپنے ملک سے نکالنا صرف طلاق دینے سے ہوتا ہے لہذا یہ قول طلاق اور غیر طلاق دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اس لئے شوہر کی نیت صحیح ہوگی (یعنی طلاق پڑ جائے گی)۔

اگر شوہر نے کہا اعرضت عن طلاقک (میں نے تیری طلاق سے اعراض کیا) یا کہا صفحت عن طلاقک (میں نے تیری طلاق سے منہ موڑا) اور اپنے اس قول سے طلاق کی نیت کی تو طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ طلاق سے اعراض کرنا طلاق میں تصرف نہ کرنے کا تقاضا ہے اور صفحہ کا مطلب بھی اعراض کرنا ہے لہذا اس میں بھی طلاق کے معنی کا احتمال نہیں ہے اور شوہر کی نیت بھی صحیح نہ ہوگی۔ اسی طرح ہر وہ لفظ جو طلاق کے معنی کا احتمال نہ رکھتا ہو اس سے طلاق نہیں پڑتی ہے خواہ طلاق کی نیت بھی کی ہو جیسے شوہر کا کہنا باریک اللہ علیک (اللہ تجھے برکت دے) یا شوہر کا کہنا اطمعینی (مجھے کھانا کھا) یا اسقینی (مجھے پانی پلا) وغیرہ ذالک (ان الفاظ سے اگر شوہر طلاق کی نیت کرے گا تو بھی طلاق واقع نہیں ہوگی)۔

اگر شوہر نے ان الفاظ کو جو طلاق بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور ان الفاظ کو جو طلاق بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے دونوں کو جمع کیا اس طرح کہ شوہر نے بیوی سے کہا اذهبی وکلی (چلی جا اور کھانا کھا) یا شوہر نے کہا اذهبی بیعی الشوب (چلی جا اور کپڑے بیچ) اور لفظ چلی جا سے طلاق کی نیت کی تو امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اختلافات کے ضمن میں ذکر کیا گیا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق نہیں ہوگی اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق طلاق ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے دو لفظ ذکر کئے ہیں

جن میں سے ایک طلاق کا احتمال رکھتا ہے جبکہ دوسرا طلاق کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا جو لفظ طلاق کا احتمال نہیں رکھتا وہ لغو اور بے کار ہو جائے گا اور جو لفظ طلاق کا احتمال رکھتا ہے وہ صحیح ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اذہبی (جلی جا) اس حال میں کہ وہ کلی (تو کھا) یا بیعی (تو فروخت کر) کے ساتھ ملا ہوا ہے، طلاق کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس کا مطلب ہے اذہبی لتاکلی الطعام (تو جلی جائے گا کہ تو چاکر کھانا کھائے) اور اذہبی لتببیع الثوب (تو جلی جائے گا کہ تو چاکر کپڑا بیچے) اور کھانے اور فروخت کرنے کیلئے جانا طلاق کا احتمال نہیں رکھتا پس شوہر کی نیت کارگر نہ ہوگی۔

○ اگر شوہر نے ان الفاظ کناہیہ سے جن سے طلاق بائنہ ہوتی ہے تین طلاقیں کی نیت کی مثلاً شوہر نے کما انت بائن (تو جدا ہے) یا کما انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) یا اسی قسم کا کوئی اور لفظ کہا تو تین طلاقیں ہو جائیں گی البتہ لفظ اختاری (تو اختیار کرلے) میں ایسا نہیں ہے کیونکہ بیونت (جدائی) کی دو قسمیں ہیں غلیظہ (یعنی شدید) اور خفیہہ۔ بیونت خفیہہ وہ جدائی ہے جس کے بعد شوہر کیلئے بیوی دوسرے شوہر سے نکاح کئے بغیر صرف نکاح جدید سے حلال ہو جاتی ہے اور بیونت غلیظہ وہ جدائی ہے جس کے بعد بیوی کسی دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد ہی اس سابق شوہر کیلئے نکاح جدید سے حلال ہو سکتی ہے۔ لہذا شوہر نے جب تین طلاقیں کی نیت کی تو اس نے اسی معنی کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں ہے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو رکانہ بن زید یا زید بن رکانہ سے مروی ہے کہ جب انہوں نے اپنی بیوی کو طلاق بتے دی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قسم دے کر پوچھا کہ تم نے تین طلاقیں کی نیت نہیں کی تھی اور اگر یہ لفظ تین طلاقیں کا احتمال نہیں رکھتا تھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قسم لینے کا کوئی معنی نہیں بنتا ہے۔

اسی طرح لفظ انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) بھی حرمت غلیظہ اور حرمت خفیہہ کا احتمال رکھتا ہے تو جب شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی تو اس نے حرمت کی ان دونوں قسموں میں سے ایک کی نیت کی۔ لہذا اس کی نیت صحیح ہے۔ اور اگر شوہر نے ان الفاظ سے دو طلاقیں کی نیت کی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ایک طلاق پڑے گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر جتنی طلاقیں کی نیت کرے گا اتنی ہی طلاقیں پڑیں گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت اور بیونت کی تین قسمیں ہیں غلیظہ، خفیہہ اور ان دونوں کے درمیان متوسطہ۔ اگر شوہر دو قسموں (غلیظہ اور خفیہہ) میں سے کسی ایک کی نیت کرے تو جس طرح اس کی یہ نیت صحیح ہوتی ہے اسی طرح جب وہ تیسری (یعنی متوسطہ) کی نیت کرے گا تو وہ بھی صحیح ہوگی کیونکہ یہ الفاظ تینوں کا یکساں طور پر احتمال رکھتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن اور حرام (جیسے الفاظ) یہ ذات کیلئے اسم ہیں اور ذات ایک ہی ہے لہذا یہاں عدد کا احتمال نہیں ہے اور تین کا جو احتمال ہے تو وہ وحدت کے اعتبار سے ہے جیسا کہ ہم صریح طلاق کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں جبکہ دو میں وحدت کا سرے سے احتمال نہیں ہے بلکہ وہ تعدد محض ہے لہذا اس کا احتمال اس اسم میں نہیں ہوگا جو واحد (ایک) کیلئے وضع ہوا ہو۔ علاوہ ازیں دو طلاقیں اور ایک طلاق کا حاصل تو یکساں ہے کیونکہ بیونت (جدائی) و حرمت میں دونوں کا اثر برابر ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ دونوں ہی صورتوں میں کسی دوسرے شوہر سے نکاح کے بغیر ہی بیوی اس شوہر کیلئے محض نکاح جدید سے حلال ہو جاتی ہے۔ لہذا دونوں ہی سے وہی بیونت خفیہہ اور حرمت خفیہہ ثابت ہوتی ہے جو کہ ایک طلاق (بائن) سے

ثابت ہوتی ہے۔ پس یہاں معنی میں تیسری قسم کا احتمال نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب کا قول ہے جب شوہر اپنی باندی بیوی کو انت بائن (تو بائن ہے) یا انت حرام (تو حرام ہے) کے اور دو طلاقوں کی نیت کرے تو اس کی نیت کے مطابق دو طلاقات پڑ جائیں گی اس لئے کہ دو طلاقات باندی کے حق میں کل جنس طلاق ہیں۔ پس دو طلاقات باندی کے حق میں ایسے ہی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقات۔ فقہا کرام کا قول ہے کہ اگر شوہر نے اپنی آزاد بیوی کو ایک طلاق دی بعد ازاں اس سے کہا کہ تو بائن ہے یا تو حرام ہے اور دو طلاقوں کی نیت کی تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی کیونکہ سابقہ طلاق کو مائے بغیر خود دو طلاقات آزاد عورت کی کل جنس طلاق نہیں ہیں کیا دیکھتے نہیں کہ بغیر تیسری طلاق کے فقط دو طلاقوں سے حیض غلیظ ثابت نہیں ہوتی۔

اگر شوہر اپنے اقوال اعتدی (تو شمار کر) اور استبرائی رحمک (تو اپنے رحم کو فارغ کر لے) اور انت واحده (تو یکتا ہے) میں تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ الفاظ صریح کے حکم میں ہیں کیا دیکھتے نہیں کہ ان سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر انت حلالی (تجھے طلاق ہے) کے اور نیت تین طلاقوں کی کرے۔ نیز چونکہ قول انت واحده میں یہ احتمال ہی نہیں کہ اس کی تفسیر تین کے ساتھ کی جاسکے لہذا اس میں تین کی نیت کا احتمال نہیں ہے۔ یہی حال اعتدی اور استبرائی رحمک کا ہے کیونکہ ان دو میں سے ہر ایک سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے تو یہ ایسے ہی ہوا جیسے کہ شوہر کا کہنا انت واحده اسی طرح اگر ان اقوال میں شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو مذکورہ وجہ کی بنا پر دو صحیح نہ ہوگی بلکہ بطریق اولیٰ صحیح نہ ہوگی کیونکہ دو تو عدد محض ہے، واللہ اعلم۔

## فصل ۱۰

### تحریری طلاق دینے کا بیان

کنایہ کی دوسری قسم کہ شوہر کا بغیر خطاب کے کاند پر، کسی حنفی پر، زمین پر، یا دیوار پر واضح اور پڑھنے کے قابل تحریر میں لکھنا ”میری بیوی کو طلاق ہے“۔ اس پر شوہر سے اس کی نیت معلوم کی جائے گی۔ اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو طلاق پڑ جائے گی اور اگر اس نے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی تو قانوناً شوہر کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس قسم کی کتابت بمنزلہ کنایہ کے ہوتی ہے اس لئے کہ بعض اوقات انسان کا مقصد اس طرح لکھنے سے طلاق دینا ہوتا ہے لہذا کبھی اس طرح لکھنے سے مقصد خوش خطی کی مشق کرنا ہوتا ہے لہذا نیت معلوم کیے بغیر اسے طلاق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر شوہر نے غیر واضح (جس کے حروف واضح نہ ہوں اور پڑھی و سجھی نہ جاسکے) بائیں طور کہ پانی پر یا ہوا پر لکھا تو یہ کچھ بھی نہیں ہے یہاں تک کہ اس سے طلاق بھی واقع نہیں ہوگی اگرچہ طلاق کی نیت بھی کی ہو کیونکہ جس کتابت میں حروف واضح نہ ہوں وہ کتابت شمار نہیں ہوتی۔ لہذا یہ کالعدم ہوگی۔ اور اگر شوہر نے کوئی باضابطہ تحریر، خط یا خطاب اور پیغام کے انداز میں لکھی خطا اس نے لکھا ”اما بعد اے فلانی تجھے طلاق ہے“ یا یہ کہ ”جب تجھے میرا یہ خط ملے تو اس

وقت تجھے طلاق ہے۔ تو اس سے طلاق ہو جائے گی اور اگر شوہر نے کہا میں نے اس سے سرے سے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا تو شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی لیکن اگر شوہر نے کہا میں نے اس سے بندش سے آزاد کرنے کا معنی مراد لیا تھا تو پھر فیما بینہ و بین اللہ یعنی دیناً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ بانسابط تحریر خطاب کے قاسمقام ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی تو تبلیغ خطاب کے ذریعہ فرماتے تھے اور کبھی خطوط کے ذریعے اور کبھی قاصد و پیغامبر کے ذریعہ۔ خط قاصد اور پیغامبر کے ذریعہ تبلیغ بھی خطاب کے ذریعہ تبلیغ ہی کی مانند ہوتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ بانسابط تحریر بھی بمنزلہ خطاب کے ہے۔ لہذا یہ یہ ایسے ہو گیا جیسے شوہر نے بیوی کی موجودگی میں اسے مخاطب کر کے انت طالق کہا ہو یا یہ کہ بیوی کی غیر موجودگی میں اس کے پاس طلاق کا پیغام دیکر قاصد روانہ کیا ہو۔ اب اگر شوہر کہے کہ میں نے تو طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا تو یقیناً شوہر اپنے کلام کو اس کے ظاہر سے بدلنا چاہتا ہے لہذا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

پھر اگر شوہر نے بانسابط تحریر لکھی اور اس تحریر کو کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں کیا مثلاً اس نے لکھا "اما بعد یا فلاحۃ فانت" (حمد و ثناء کے بعد اے فلاحی تجھے.....) تو اس کے بعد جوں ہی وہ طالق (طلاق ہے) لکھے گا تو بغیر وقفہ کے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ انت طالق کو خطاب کے طرز پر لکھنا اس کو زبان سے ادا کرنے کے مترادف ہے۔ اور اگر شوہر نے اس تحریر کو بیوی کو موصول ہونے کے ساتھ مشروط کیا مثلاً اس نے لکھا "جب میرا یہ خط تمہیں ملے تو تمہیں طلاق ہے" تو جب تک یہ خط بیوی کو موصول نہیں ہوگا وہ مطلقہ نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے طلاق کے وقوع کو خط کے موصول ہونے کے ساتھ مشروط کیا ہے لہذا خط ملنے سے قبل طلاق نہیں پڑے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کسی اور شرط کے ساتھ طلاق کو معلق کرے۔ اور علماء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جس نے بیوی کو پیغام کے انداز میں تحریر لکھی کہ "جب تمہیں میرا یہ خط ملے تو تمہیں طلاق ہے" بعد ازاں شوہر نے طلاق کے لفظ کو اس میں سے منادیا اور خط روانہ کر دیا اور اس خط میں اتنی تحریر باقی رہی جسے عرف میں خط یا پیغام کہا جاتا ہو تو شرط جو کہ بیوی تک تحریر کا پہنچنا ہے پائے جانے کی بنا پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر تحریر میں سے اتنا کچھ منادیا کہ اتنی بات باقی نہ رہی جو پیغام بن سکے تو وصول ہونے کے باوجود طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شرط تو خط کا ملنا تھا اور خط موجود نہیں اس لئے کہ اس باقی تحریر کو خط نہیں کہتے تو شرط نہیں پائی گئی۔ لہذا طلاق واقع نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

اور یہ سب کچھ جو ہم نے ذکر کیا ہے یہ ان الفاظ کا بیان ہے جن سے شریعت میں طلاق واقع ہوتی ہے۔

## صریح اور کنایہ سے واقع ہونے والی طلاق کی صفت کا بیان

طلاق کی جن دو قسموں یعنی طلاق صریح اور طلاق کنایہ کو ہم ذکر کر چکے ہیں ان دونوں کی پھر دو قسمیں ہیں۔ طلاق رجعی اور طلاق بائن۔

### طلاق صریح رجعی کی تعریف:

طلاق صریح رجعی وہ طلاق ہے جو حقیقتاً مباشرت کے بعد ہو اور نہ کسی معاوضہ کا اس میں ذکر ہو اور نہ ہی تین کے عدد کے ساتھ صراحۃً یا اشارۃً "مقرون (ملی ہوئی) ہو اور نہ کسی ایسی صفت کے ساتھ موصوف ہو جس میں بیہوشی (جدائی) کے معنی ہوں یا جو حرف عطف کے بغیر بیہوشی پر دلالت کرتی ہو اور نہ کسی ایسے عدد یا وصف کے ساتھ تشبیہ ذی گئی ہو جو بیہوشی پر دلالت کرتا ہو۔

### طلاق صریح بائن کی تعریف:

طلاق صریح بائن وہ طلاق ہے جو طلاق صریح رجعی کے خلاف ہو اور یہ وہ طلاق ہے جو اہانت کے الفاظ کے ساتھ یا طلاق کے الفاظ کے ساتھ ہو لیکن حقیقتاً مباشرت سے قبل ہو یا مباشرت کے بعد، لیکن اس میں تین کا عدد صراحۃً یا اشارۃً "مذکور ہو یا کسی ایسی صفت کے ساتھ متصف ہو جو بیہوشی پر دلالت کرتی ہو۔ جب یہ (تعریفیں) معلوم ہو گئیں تو وہ صریح طلاق جو حقیقتاً مباشرت سے قبل دی گئی ہو وہ طلاق بائن ہوتی ہے کیونکہ وہ لفظ جو شرط سے خالی ہو اس میں اصل و قاعدہ یہی ہے کہ جس معنی و حکم کیلئے وہ لفظ وضع ہوا ہے اس کا قاعدہ فوری طور پر حاصل ہو جبکہ مباشرت کے بعد طلاق کہنے سے بیہوشی و جدائی کا عدت کے ختم ہونے تک مؤخر ہونا مذکورہ قاعدہ کے خلاف شریعت سے ثابت ہوا ہے۔ پس جس موقع میں شریعت وارد ہوئی ہے یہ خلاف اصل اسی موقع میں محدود رہے گا۔ اور مباشرت سے قبل طلاق میں حکم اصل قاعدہ پر باقی رہے گا۔

### مسائل:

○ اور اگر شوہر نے بیوی کے ساتھ خلوت صحیحہ کی پھر صریح طلاق دی اور کہا کہ میں نے بیوی کے ساتھ مباشرت نہیں کی تو طلاق بائن ہوگی اور وہ رجوع کرنے کا بھی اہل نہیں رہے گا اگرچہ خلوت مباشرت کے حکم میں ہے لیکن یہ حقیقت میں مباشرت نہیں ہے لہذا یہ حقیقت میں مباشرت سے قبل دی گئی طلاق متصور ہوگی اسی لئے یہ طلاق بائن ہوگی اور یہی حکم اس وقت ہے جب طلاق کسی معاوضہ کے ساتھ مقرون (ملی ہوئی) ہو کہ عوض کے بدلہ میں خلع ہو یا مال پر طلاق ہو اور عوض کے بدلہ میں خلع بھی ہمارے نزدیک مال پر طلاق

ہوتی ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اور مال پر طلاق یہ مال کا نفس کے بدلے میں معاوضہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ شوہر محض قبول کرنے سے ایک عوض جو کہ عورت کا مال ہے کا مالک بن جاتا ہے لہذا عورت دوسرے عوض جو کہ خود اس کا نفس ہے کی مالک بن جائے گی تاکہ معاوضہ مطلق ثابت ہو سکے اور چونکہ عورت صرف طلاق بائن کی مالک بنتی ہے لہذا واقع ہونے والی طلاق بھی بائن ہوگی۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب طلاق صراحۃً تین کے عدد کے ساتھ ملی ہوئی ہو اس طرح کہ شوہر نے بیوی سے کما انت طالق ثلاثا (تجھے تین طلاقیں ہیں) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدِ حَتٰى يَنْكِحَ  
رُجُوًا غَيْرَهٗ ۝  
اس کے بعد یہ بیوی اس شوہر کیلئے حلال نہیں ہوگی  
یہاں تک وہ (بیوی) کسی دوسرے شوہر سے نکاح  
کر لے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے تین کے عدد کی طرف اشارہ کیا اس طرح کہ شوہر نے اپنے انگوٹھے اور انگوٹھے، شہادت اور درمیانی انگلی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انت طالق ہکنا (تجھے طلاق ہے اس طرح) کہا۔ اور اگر شوہر نے ایک انگلی سے اشارہ کیا تو ایک طلاق ہوگی جس کے بعد رجوع کر سکے گا اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو دو طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ جب اشارہ کے ساتھ عبارت کا تعلق ہو جائے تو اشارہ کلام کے قائم مقام ہو جاتا ہے کیونکہ کلام جس غرض کیلئے وضع ہوا ہے یعنی اعلام (دوسرے کو معلوم کرنا) وہ اشارہ سے حاصل ہو رہا ہے اور اس پر عرف (رواج) و شرع دونوں ہی دلیل ہیں۔ جہاں تک عرف کا تعلق ہے تو وہ تو ظاہر و باہر ہے۔ یہی شرع تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

الشہر ہکنا وھکنا وھکنا ۝  
میں نے اس طرح اور اس طرح اور اس طرح ہے۔

اور آپ نے یہ فرماتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھوں کی تمام انگلیوں سے اشارہ کیا جس کا مطلب تھا کہ میں  
تین دن کا ہوتا ہے بعد ازاں آپ نے پھر ارشاد فرمایا:

الشہر ہکنا وھکنا وھکنا ۝  
میں نے اس طرح اور اس طرح اور اس طرح ہے۔

تیسری مرتبہ ہکنا کہتے ہوئے آپ نے اپنے انگوٹھے کو بند فرمایا جس کا مطلب تھا کہ میں نے (۳۹) انہیں دن کا ہوتا ہے اور جب اشارہ اپنے ساتھ عبارت کے تعلق کی معیت میں کلام کے قائم مقام ہوا تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے یوں کما انت طالق ثلاثا (تجھے تین طلاقیں ہیں) اور اشارہ میں کھلی ہوئی انگلیوں کا اعتبار ہوگا نہ کہ بند انگلیوں کا۔ اس لئے کہ عرف و رواج میں ایسا ہی ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں نے اتا اور اتا اور اتا ہے اور آپ نے تیسری مرتبہ اپنے انگوٹھے کو بند فرمایا تو اس سے انہیں دن سمجھے گئے حالانکہ اگر بند انگلی کا اعتبار ہوتا تو اس سے انہیں دن سمجھے جاتے۔ اس لئے معلوم ہوا کہ اشارہ میں کھلی ہوئی انگلیوں کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ بند انگلیوں کا۔ اسی طرح اگر طلاق کسی ایسی

صفت کے ساتھ متصف ہو جو بیہوشی ہو یا حرف عطف کے بغیر بیہوشی پر دلالت کرتی ہو مثلاً انت طالق بائن (تو طلاق یافتہ بائن ہے) یا انت طالق حرام (تو طلاق یافتہ حرام ہے) یا انت طالق البتہ (تو طلاق یافتہ بہتہ ہے) تو ہمارے نزدیک یہ طلاق بائن ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے ایک رجعی طلاق پڑے گی۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے جب انت طالق کہا تو اس نے صریح طلاق دی اور صریح طلاق کے پیچھے رجعت ہوتی ہے پس جب شوہر نے بائن کہا تو اس نے ایک مشروع امر کو تبدیل کرنے کا ارادہ کیا لہذا یہ لفظ اسی پر لوٹا دیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص کے اعتراف عاریۃً لارڈ فیہا (میں نے تجھے یہ شے عاریتاً دی اس میں لوٹانا نہیں ہے) نیز جب کوئی کے انت طالق (تو طلاق یافتہ ہے) اور کہ اس سے میری مراد بیہوشی ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے پہلے لفظ طلاق کے ذریعہ ہی بیوی کو بیہوشی کے ساتھ متصف کیا ہے اور لفظ طلاق بیہوشی کے معنی کا احتمال بھی رکھتا ہے کیا دیکھتے نہیں کہ مباشرت سے قبل طلاق میں اس لفظ طلاق سے بیہوشی حاصل ہو جاتی ہے اور مباشرت کے بعد طلاق سے عدت پوری ہونے کے بعد بیہوشی ثابت ہو جاتی ہے لہذا شوہر کا بائن کہنا قرینہ مہینہ یعنی ایسا قرینہ ہے جو وضاحت کرنے والا ہے قرینہ مفید یعنی ایسا قرینہ نہیں ہے جو تغیر کرنے والا ہو۔ پھر اگر شوہر کی نیت نہ ہو تو ایسا نہیں ہوگا کہ لفظ طلاق (طلاق یافتہ) سے ایک طلاق پڑ جائے اور لفظ بائن وغیرہ سے دوسری طلاق واقع ہو جائے کیونکہ لفظ بائن وغیرہ اول طلاق کی وجہ سے عورت کیلئے وصف بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہذا ایک ہی طلاق کا متعینا ثابت ہوگا اس کا ثبوت ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے۔ لہذا اس میں ادنیٰ کو لیا جائے گا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر بیوی سے کہے انت طالق نطليقة قوية (تجھے قوی طلاق ہے) یا کہا تجھے شدید طلاق ہے کیونکہ شدت بھی قوت کے معنی میں ہے اور قوی طلاق بائن ہوتی ہے۔ یہی حکم (دفع طلاق بائن کا) اس وقت بھی ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق نطليقة طويلة (تجھے لمبی طلاق ہے) یا کہا انت طالق نطليقة عريضة (تجھے چوڑی طلاق ہے) کیونکہ طول و عرض قوت کا تقاضا کرتے ہیں۔

○ اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے یہاں سے فلاں جگہ تک طلاق ہے“ تو ہمارے اصحاب علماء کے نزدیک طلاق رجعی ہوگی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق بائن ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو لمبائی کے ساتھ متصف کیا ہے یہ تو ایسے ہوا جیسے شوہر نے کہا ہو انت طالق نطليقة طويلة (تجھے طویل طلاق ہے)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو صورت کے اعتبار سے لمبائی کے ساتھ اور معنی کے اعتبار سے قصر (چھوٹے پن) کے ساتھ موصوف کیا ہے اس لئے کہ طلاق جب ایک جگہ واقع ہوتی ہے تو حقیقت میں تمام جگہوں میں واقع ہوتی ہے لہذا شوہر کا طلاق کو بعض جگہوں میں قصر (مختصر) کرنا حقیقت میں طلاق کو قصر کے ساتھ موصوف کرنا ہے اور قصر (چھوٹی) طلاق طلاق رجعی ہوتی ہے۔

○ اور اگر کسی نے کہا انت طالق اشد الطلاق (تجھے شدید ترین طلاق ہے) تو اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو یا ایک طلاق کی نیت کی ہو تو ایک طلاق بائن ہوگی کیونکہ طلاق بائن کا حکم طلاق رجعی سے شدید تر ہوتا ہے



لہذا طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور اگر تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اس لئے کہ اسم تفضیل کبھی تو اصل تفاوت یعنی مطلق تفاوت کو بیان کرنے کیلئے آتا ہے اور یہ ایک طلاق بائنہ میں موجود ہے کیونکہ ایک طلاق بائنہ طلاق رجعی سے حکم میں شدید تر ہے اور کبھی اسم تفضیل کا صیغہ تفاوت کے انتہائی درجہ کو بیان کرنے کیلئے آتا ہے اور انتہائی تفاوت تین طلاقیں میں پایا جاتا ہے لہذا جب شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی تو اس نے اپنے کام کے محتمل کی نیت کی ہے لہذا اس کی نیت صحیح ہوئی۔ اور اگر شوہر نے کچھ نیت نہیں کی تھی تو اس سے ادنیٰ (کثرین) مراد لیں گے کیونکہ وہ یقینی ہے۔

○ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کما انت طالق ملء البیت (تجھے گھر بھر کے طلاق ہے) اگر تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں ہوں گی اور اگر کوئی نیت نہ کی تو ایک طلاق بائنہ ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر کے قول ”گھر بھر کے“ میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اس سے کثرت اور عدد کی نیت کی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر نے اس سے مراد صفت یعنی بڑا اور قوی ہونا مراد لیا ہو۔ لہذا شوہر نے جو بھی نیت کی اپنے الفاظ کے محتمل کی نیت کی ہے اور نیت نہ ہونے کی صورت میں ایک طلاق بائنہ پڑ محمول کیا جائے گا کیونکہ وہ یقینی ہے۔

○ اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کما انت طالق اقبیح الطلاق (تجھے سب سے بری طلاق ہے) تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ طلاق رجعی ہوگی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق بائنہ ہوگی۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو قبح و برائی کے ساتھ متصف کیا ہے اور قبح طلاق وہ طلاق ہے جس سے شریعت نے روکا اور منع کیا ہو اور یہ طلاق بائنہ ہے لہذا طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ممکن ہے کہ شوہر نے اقبیح الطلاق سے مراد شرعی قبح یعنی شرعی کراہت مراد لی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ طبعی قبح یعنی کراہت طبعیہ مراد لی ہو اور کراہت طبعیہ سے مراد شوہر کا ایسے وقت میں طلاق دینا ہے جس میں طبعاً طلاق دینا ناپسندیدہ ہوتا ہے لہذا شک کی وجہ سے بینونت ثابت نہیں ہوگی۔ نیز شوہر کے اقبیح الطلاق کہنے میں احتمال ہے کہ قبح بائنہ کرنے کی وجہ سے ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ قبح زمانہ حیض میں یا جماع والے طہر میں طلاق دینے کی وجہ سے ہو لہذا شک کی وجہ سے بینونت واقع نہیں ہوگی۔

○ اور اگر شوہر نے کما انت طالق للبدعة (تجھے طلاق بدعت ہے) تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اس لئے کہ (طلاق کا) بدعت ہونا کبھی تو ہوتا ہے طلاق بائنہ میں اور کبھی ہوتا ہے حالت حیض میں طلاق دینے سے۔ پس بینونت کے ثبوت میں شک واقع ہوا لہذا شک کی وجہ سے بینونت ثابت نہیں ہوگی۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے کما انت طالق طلاق الشیطان (تجھے طلاق شیطان ہے) تو اس کا یہ قول اس کے انت طالق للبدعة کہنے کے مترادف ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق جس نے اپنی بیوی کو انت طالق للبدعة (تجھے طلاق بدعت ہے) کہا اور نیت ایک طلاق بائنہ کی کی۔ روایت ہے کہ ایک طلاق بائنہ پڑے گی کیونکہ ان الفاظ میں طلاق بائنہ کا احتمال ہے لہذا شوہر کی نیت صحیح ہوگی۔

## صریح طلاق کو کسی عدد کے ساتھ تشبیہ دینے کا بیان

اگر شوہر نے طلاق صریح کو عدد کے ساتھ تشبیہ دی تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو عدد کے ساتھ ایسی چیز میں تشبیہ دی ہوگی جس میں تعدد ہوتا ہے یا پھر عدد کے ساتھ ایسی چیز میں تشبیہ دی ہوگی جس میں تعدد نہیں ہوتا۔ پس اگر طلاق کو عدد کے ساتھ ایسی چیز میں تشبیہ دی جس میں تعدد ہوتا ہے مثلاً کمانت طالق کالف لومثل الف (تجھے ہزار کے مثل طلاق ہے یا تجھے ہزار کے مانند طلاق ہے) تو اس میں تین صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: یہی جو بیان ہوئی (یعنی انت طالق کالف تجھے ہزار کے مثل طلاق ہے)

دوسری صورت: مثلاً شوہر کا بیوی کو کمانت طالق واحدة کالف لومثل الف (تجھے ہزار کے مانند ایک طلاق ہے)۔

تیسری صورت: مثلاً شوہر کا بیوی کو کمانت طالق کعدد الف (تجھے ہزار کے عدد کے مانند طلاق ہے)۔

پہلی صورت کا یہ حکم ہے کہ اگر شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر ایک طلاق کی نیت کی یا کچھ نیت نہ کی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک طلاق بائد پڑے گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ لیکن اگر شوہر کے کہ میں نے اس سے ایک طلاق کی نیت کی تو فیما بینہ و بین اللہ تو میں اس کی تصدیق کروں گا لیکن قضاء میں اس کی تصدیق نہیں کروں گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کے قول کالف (ہزار کی طرح) میں عدد کے ساتھ تشبیہ ہے کیونکہ ہزار اسماء اعداد میں سے ہے تو یہ ایسے ہوا گویا اس نے عدد کی تصریح کی ہے اور کمانت طالق کعدد الف (تجھے ہزار کے عدد کے مانند طلاق ہے) اور اگر شوہر نے اس طرح کہا ہو تو تین طلاقیں پڑتی ہیں لہذا یہاں بھی ایسے ہی ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ الف (ہزار) کے ساتھ تشبیہ دینے میں دو احتمال ہیں۔ ہزار کے ساتھ باعتبار عدد کے تشبیہ اور ہزار کے ساتھ باعتبار صفت کے تشبیہ اور وہ صفت قوت و شدت کی صفت ہے کیونکہ کبھی ایک مرد کو قوت و شجاعت میں ہزار مردوں کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے۔ لہذا جب شوہر کے کلام میں یہ دونوں احتمال ہیں تو بغیر نیت کے عدد ثابت نہیں ہوگا اور جب شوہر نے عدد کی نیت کی تو اس نے اپنے کلام کے محتمل کی نیت کی اور نیت نہ ہونے کی صورت میں ادنیٰ پر محمول کیا جائے گا اس لئے کہ یہ تو یقینی ہے اور شک کی وجہ سے عدد پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

دوسری صورت یعنی جب شوہر کے انت طالق واحدة کالف (تجھے ایک طلاق ہے ہزار کی طرح) تو اس کا یہ حکم ہے کہ سب کے نزدیک ایک طلاق بائد پڑے گی اس لئے کہ جب شوہر نے ایک کی تصریح کر دی تو معلوم ہوا کہ اس نے باعتبار عدد کے تشبیہ کا ارادہ نہیں کیا۔ لہذا قوت و شدت میں تشبیہ متعین ہو گئی۔ اور یہ چونکہ بائن میں پائی جاتی ہے لہذا ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

دہی تیسری صورت یعنی شوہر کا اپنی بیوی کو کمانت طالق کعدد الف لو کعدد ثلاث لو مثل عدد ثلاث (تجھے طلاق ہے ہزار کے عدد کے مانند یا تین کے عدد کے مانند) تو اس کا حکم ہے کہ عدالت میں اور

فیما بینہ وسین اللہ تین طلاقیں ہوں گی اور اگر شوہر نے اس کے علاوہ کی نیت کی تو اس کی یہ نیت باطل ہوگی۔ اس لئے کہ عدد پر تصریح ایک طلاق کے ارادہ کے منافی ہے لہذا شوہر کے اس قول کہ ”اس نے تین کی نیت نہیں کی تھی“ کی سرے سے تصدیق نہیں کی جائے گی جس طرح اس وقت تصدیق نہیں کی جاتی جب شوہر زبان سے کہے کہ تجھے تین طلاقیں ہیں اور نیت ایک کی کرے۔

اگر طلاق کو عدد کے ساتھ ایسی چیز میں تشبیہ دی جس میں تعدد نہیں ہوتا مثلاً شوہروں کے انت طالق مثل عدد کذا او کعدد کذا (تجھے فلاں شے کی عدد کے مثل طلاق ہے) اور اس شے میں تعدد نہ ہو جیسے سورج اور چاند وغیرہ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق ایک طلاق بائند ہوگی جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی شے میں عدد کے ساتھ تشبیہ جس میں تعدد نہ ہو لغو ہے لہذا تشبیہ باطل ہوگی اور انت طالق کا قول باقی رہا (جس سے طلاق رجعی پڑے گی)۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تشبیہ کی یہ قسم لامحالہ کسی نہ کسی قسم کی زیادتی کا تقاضا کرتی ہے اور عدد کے اعتبار سے زیادت پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے پس اس کو صفت کے اعتبار سے زیادت پر محمول کیا جائے گا۔  
○ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے میری ہتھیلی کے بالوں کی تعداد کی مثل طلاق ہے“ یا کہا ”جتنے بال میری ہتھیلی کی پشت پر ہیں ان کی مثل“ جبکہ وہ اپنی ہتھیلی مونڈ چکا تھا تو ایک طلاق پڑے گی اس لئے کہ شوہر نے ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس میں تعدد ہے کیونکہ اس ہتھیلی پر یا فی الحال ہتھیلی کی پشت پر بالوں کے وجود کے ساتھ طلاق کو معلق کیا ہے جبکہ بال نہ ہتھیلی پر موجود ہیں اور نہ فی الحال ہتھیلی کی پشت پر موجود ہیں لہذا عدد کے ساتھ تشبیہ نہیں پائی گئی اس لئے یہ تشبیہ لغو اور باطل ہو گئی اور صرف انت طالق باقی رہ گیا لہذا ایک طلاق رجعی پڑے گی۔

○ اور اگر شوہر نے کہا ”تجھے میرے سر کے بالوں کی تعداد کی مثل اور میری ہتھیلی کی پشت کے بالوں کی تعداد کی مثل طلاق ہے“ جبکہ شوہر اپنے سر کو مونڈ چکا ہے تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ شوہر نے طلاق کو ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس میں تعدد ہے کیونکہ سر کے بال متعدد ہوتے ہیں اگرچہ یہ فی الحال موجود نہیں ہیں لہذا یہ سر کے بالوں کے ساتھ ان کے وجود کی حالت میں تشبیہ ہے اور وجود کے وقت میں متعدد ہوتے ہیں بخلاف پہلے مسئلے کے کیونکہ اس میں تشبیہ مطلق تھی بالوں کے فی الحال وجود کے ساتھ۔ اور وہ (مونڈے ہوئے کی بنا پر) فی الحال موجود نہیں ہیں لہذا تشبیہ لغو ہوئی۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”تجھے پہاڑ کی مانند طلاق ہے یا رائی کے دانہ کی مانند طلاق ہے“ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق بائند ہوگی جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کے قول ”پہاڑ کی مانند“ یا ”رائی کے دانہ کی مانند“ میں احتمال ہے کہ تشبیہ توحید و اکائی میں ہو کیونکہ پہاڑ اپنے تمام اجزاء سمیت شے واحد ہی ہے متعدد نہیں ہے لہذا شک کی وجہ سے بیونہ ثابت نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ تشبیہ لامحالہ کسی زیادتی کا تقاضا کر رہی ہے اور عددی زیادت کا یہاں احتمال نہیں ہے کیونکہ (پہاڑ یا رائی کا دانہ) ذات میں ایک ہونے کی بنا پر متعدد نہیں ہے لہذا اس قول کو اس زیادت پر محمول کریں گے جس کا تعلق صفت کے ساتھ

ہے اور وہ بیہوش ہو اس لئے ایک طلاق باندہ پر محمول کیا جائے گا کیونکہ وہ یقینی ہے۔

○ اور اگر شوہر نے کہا ”تجھے پہاڑ کی بڑائی کی طلاق ہے“ یا کما غلاں کی بڑائی کی مثل طلاق ہے“ اور کسی بڑی یا چھوٹی چیز کی طرف اضافت و نسبت کی تو ایک طلاق باندہ پڑے گی اگرچہ شوہر نے لفظ ایک کا ذکر نہ کیا ہو۔ اور اگر تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ شوہر نے پہاڑ کے ساتھ بڑائی میں تشبیہ کی تصریح کر دی ہے۔ پس یہ قول لاحالہ اس سے زائد کا تقاضا کرتا ہے جتنا کہ صریح طلاق تقاضا کرتی ہے۔ پھر اگر شوہر نے ایک کو ذکر کیا تھا تو ایک طلاق باندہ متعین ہوگی کیونکہ اس میں زیادت بیہوشی کی وجہ سے ہوتی ہے اور اگر شوہر نے ایک کے لفظ کو ذکر نہیں کیا تو زیادت باعتبار صفت کے ہوگی جو بیہوشی ہے یا تو ایک طلاق کے ساتھ یا تین طلاقیں کے ساتھ۔ پس اگر شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ اس نے وہ نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے۔ اور اگر شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو ایک طلاق پر محمول کیا جائے گا اس لئے کہ وہ ادنیٰ ہے جو کہ یقینی ہے جبکہ ادنیٰ درجہ کی طلاق کا پایا جانا تو یقینی ہے جبکہ اس سے زائد میں شک ہے۔

○ اور اگر شوہر نے کہا ”تجھے اس کے اور اس کے اور اس کے مثل طلاق ہے“ اور اپنی تین انگلیوں سے اشارہ کیا پس اگر شوہر نے اس سے تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں ہوں گی اور اگر ایک باندہ طلاق کی نیت کی تو ایک باندہ طلاق ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے طلاق کو اس چیز سے تشبیہ دی ہے جو متعدد ہے لہذا اس میں عدد کے اعتبار سے بھی تشبیہ کا احتمال ہے اور صفت میں بھی تشبیہ کا احتمال ہے جو کہ شدت و خفیت ہے۔ لہذا جب شوہر نے اس سے تین طلاقیں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ اس نے وہ نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے جیسے انت طالق کالف (تجھے ہزار کے مثل طلاق ہے) میں ہوتا ہے۔ اور جب شوہر نے ایک طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق ہوگی کیونکہ اس نے صفت میں تشبیہ کا ارادہ کیا ہے اور اسی طرح جب شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو صفت میں تشبیہ پر محمول کیا جائے گا (اور ایک طلاق واقع ہوگی) کیونکہ یہ ادنیٰ ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل ۱۲

### الفاظ کنایہ کا حکم

وہ الفاظ کنایہ جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے:

کنایہ کے تین الفاظ سے بلاشک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور وہ یہ ہیں اعتدی (تو شمار کر لے)، استبرئی رحمکم (اپنے رحم کو پاک کر لے) اور انت واحلہ (تو یکتا ہے)۔

جہاں تک شوہر کے اعتدی کا تعلق ہے تو وہ اس وجہ سے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس سے طلاق بائن واقع ہو لیکن ہم نے حدیث پر عمل کیا ہے۔

اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ طلاق بائن ہو لیکن ہم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا اعتدی تو حضرت سودہ رضی اللہ عنہا نے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قسم دی کہ آپ ان سے رجوع کر لیں اور وہ اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دیں گی تاکہ (قیامت کے دن) ان کا حشر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواج کے زمرہ میں ہو۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے رجوع فرمایا اور ان کی باری کو ان پر لوٹا دیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کا قول "اعتدی" اعتداد کا امر ہے اور اعتداد (عدت گزارنا) تقاضا کرتا ہے کہ پہلے طلاق واقع ہو چکی ہو اور متقضا (یعنی جس کا تقاضا ہوا ہو) کا ثبوت بطریق ضرورت ہوتا ہے لہذا اس کی مقدار بھی ضرورت کے بقدر ہوگی اور ضرورت کم سے کم میں پوری ہو جاتی ہے جو کہ ایک طلاق رجعی ہے لہذا اس کے ماسوا ثابت نہیں ہوگی۔ پھر لفظ اعتدی کو محض مدخل بایوی کیلئے طلاق کا تقاضا کرنے والا بنایا جاتا ہے۔ وہی غیر مدخل بایوی تو اس میں اس کو طلاق سے استعارہ شمار کیا جاتا ہے۔ اور استنبہی رحمہ اللہ کے قول اعتدی کی تفسیر ہے اس لئے کہ عدت گزارنا استبراء رحمہ اللہ کیلئے مشروع ہے لہذا اس کے بھی وہی احکام ہیں جو قول "اعتدی" کے ہیں۔ انت واحدة میں یہ وجہ ہے کہ جب شوہر نے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو اس نے واحدة کو محذوف مصدر جو کہ طلقہ ہے کی صفت بنایا گویا کہ شوہر نے یوں کہا انت طالق طلقہ واحدة جیسا کہ کہا جاتا ہے اعطیتہ جزایلا اور اس کا مطلب ہوتا ہے اعطیتہ عطاء جزایلا۔

## وہ الفاظ کنایہ جن سے طلاق واقع ہوتی ہے

ان کے علاوہ باقی کنایات میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ان سے طلاق بائن پڑتی ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان سے طلاق رجعی ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ الفاظ کنایہ طلاق ہیں لہذا یہ طلاق سے مجاز ہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ طلاق کی نیت کے بغیر ان کا عمل نہیں ہوتا۔ تو اصل عامل تو حقیقت ہے جو کہ مکنی عنہ (جس سے کنایہ کیا گیا ہے) ہے نہ کہ مجاز جو کہ کنایہ ہے۔ اور اسی وجہ سے گزشتہ تین الفاظ سے بھی طلاق رجعی ہوتی ہے۔ پس باقی بھی ایسے ہی ہوں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شریعت میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں اور یہ الفاظ بیونت کو ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور محل یعنی بیوی میں بھی بیونت کی قابلیت ہے تو جب یہ الفاظ کسی (طلاق دینے کے) اہل شخص سے پائے جائیں گے تو دخول (تماع و خلوت صحیحہ) سے قبل سے استدلال کرتے ہوئے بیونت ثابت ہو جائے گی۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ الفاظ بیونت کو ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں کیونکہ ان الفاظ کے ذریعہ دخول سے پیشتر اور عدت کے ختم ہونے پر بیونت ثابت ہوتی ہے اور اسی سے محل کی قابلیت بھی ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ ایسے محل میں بیونت کا ثبوت جو کہ اس کا محتمل ہی نہیں ہے محال ہے۔ اور اس بابت کی دلیل کہ شریعت میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَامَشَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِعَ بِرِجْسَانٍ ۝  
(الاحزاب: ۲۸)  
(طلاق کے بعد) یا تو رکھ لینا ہے قاعدہ کے مطابق یا  
پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَتُعَالِمِينَ اَمْتِعْكَسْ وَاَسْرَحْكَسْ سَرَاْحًا جَوْدًا ۝  
(سورۃ الطلاق: ۲)  
تو آؤ میں تمہیں کچھ متاع (دنوی) دے دلا کر خوبی  
کے ساتھ رخصت کر دوں۔

اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَامْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۝  
تو انہیں (یا تو) قاعدہ کے مطابق (نکاح میں) رہنے دو  
یا انہیں قاعدہ کے مطابق رہائی دو۔

ان آیات میں لفظ تسرع اور لفظ مفارقت دونوں طلاق کے کنایات میں سے ہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ (نیز) مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت سے نکاح کیا تو آپ نے اس کے پہلو میں سفید داغ دیکھے تو آپ نے ارشاد فرمایا الحقی باہلک (اپنے گھروالوں کے ساتھ مل جا) اور یہ الفاظ کنایہ میں سے ہے۔ (نیز) رکانہ بن زید یا زید بن رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاق بتے دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے حلف لیا کہ انہوں نے اس سے تین طلاقیں کی نیت نہیں کی تھی اور لفظ بتے خود کنایات میں سے ہے۔ پس جب ثابت ہو گیا کہ یہ تصرف مشروع ہے اور تصرف کا وجود حقیقی اس کے رکن کے وجود سے ہوتا ہے، جبکہ اس کا وجود شرعی اس وقت ہوتا ہے جب اس کا صدور اس تصرف کے اہل شخص سے ہو اور اپنے محل میں ہو اور چونکہ یہ بات موجود ہے لہذا بیعت ثابت ہو گئی۔ اور جب بیعت ثابت ہو گئی تو ملکیت زائل ہو گئی لہذا شوہر کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ طلاق کی مشروعیت اصل میں مصلحت کی وجہ سے ہے اس لئے کہ بعض اوقات زوجین کی طبیعتوں میں اختلاف ہوتا ہے اور اختلاف طابع کے وقت نکاح میں مصلحت نہیں رہتی کیونکہ وہ مقاصد نکاح کے حصول کا ذریعہ و وسیلہ نہیں رہا لہذا اب مصلحت طلاق میں ہے تاکہ دونوں میں سے ہر ایک اپنے موافق طبع سے نکاح کر کے مصالح نکاح کو حاصل کر سکے۔ البتہ کبھی تو اختلاف شوہر کی طرف سے ہوتا ہے اور کبھی بیوی کی جانب سے لہذا شریعت نے طلاق کو مشروع کیا اور اختلاف کو ختم کرنے اور موافقت کی طرف لوٹ آنے کی راہ شوہر کو تفویض کی کیونکہ اس میں عقل اور غور و فکر کا کمال درجہ ہوتا ہے تاکہ وہ اپنی حالت پر غور کرے اور اگر اختلاف اس کی اپنی طرف سے ہو تو وہ بیوی کو ایک طلاق رجعی دے یا پھر تین طہروں میں تین طلاقیں دے اور اس دوران اپنے آپ کو آزمائے۔ اگر اس کیلئے بیوی کے بغیر رہنا ممکن ہو اور اس کا دل بیوی کی طرف مائل نہ ہو تو بیوی کو چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو جائے اور اگر بیوی کے بغیر رہنا اس کیلئے ممکن نہ ہو تو اس سے رجوع کر لے اور اگر اختلاف بیوی کی جانب سے ہو تو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ بیوی اختلاف سے توبہ کر لے اور دوبارہ موافقت کو اختیار کر لے اور یہ بات طلاق رجعی سے حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ جب بیوی کو علم ہوگا کہ ان کے مابین نکاح قائم ہے تو وہ توبہ نہیں کرے گی لہذا ضرورت ایسی جدائی کی ہے جس سے شوہر کیلئے بیوی میں حلت اور ملکیت ختم ہو جائے تاکہ بیوی جدائی کا کڑوا

مزہ چکھ لے اور موافقت کی طرف لوٹ آئے۔ اور جب ان دونوں طریقوں سے طلاق میں مصلحت ہوتی ہے تو معجل (فوری) اور مؤخر بیونت کی مشروعیت کی حاجت ہوئی تاکہ نکاح کی مصلحتیں جہاں تک ممکن ہو ثابت ہو سکیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ یہ الفاظ طلاق سے مجاز ہیں قابل تسلیم نہیں بلکہ یہ تو حقیقت (مجاز کے مقابل) ہیں جو خود عمل کرتے ہیں کیونکہ جیسا ہم نے بیان کیا ان میں خود عمل کرنے کی صلاحیت ہے۔ لہذا بیونت کا وقوع خود انہی کی وجہ سے ہے مکنی عنہ کی وجہ سے نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم تسلیم کر بھی لیں کہ یہ طلاق سے مجاز ہیں تو مجاز کا لفظ بھی تو حقیقت کے لفظ کی طرح خود بذاتہ عامل ہوتا ہے کیونکہ مجاز بھی کلام کی دو انواع میں سے ایک نوع ہے پس وہ حقیقت کی طرح خود عمل کرتا ہے۔ اور اسی وجہ سے ہمارا قول ہے کہ مجاز کیلئے حقیقت کی طرح عموم ہوتا ہے البتہ چونکہ بیونت و حرمت کی دو انواع خفیفہ و غلیظہ ہیں اس لئے نیت شرط ہے۔ پس شرط در حقیقت تمیز اور دو انواع میں سے ایک کی تعیین کی نیت ہے طلاق کی نیت نہیں، واللہ اعلم۔

ہم نے جو صریح کنایہ 'رجعی اور بائن کو ذکر کیا ہے تو ان میں خواہ شوہر نے یہ خود اصل ہو کر دی ہوں یا اپنی اجازت اور اپنے حکم کے ذریعہ سے دوسرے سے دلوائی ہوں دونوں کا حکم یکساں ہے۔ دوسرے سے دلوانے کی دو صورتیں ہیں توکیل اور تفویض۔ تفویض یہ ہے کہ شوہر بیوی کو کئے امرک ببیدک (تیرا معاملہ تیرے اختیار میں ہے) اور اختیاری (تو اختیار کر لے) اور انت طالق ان شئت (اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے) اور اس قسم کے دیگر الفاظ اور طلقی نفسک (تو اپنے کو طلاق دے لے)۔

### فصل ۱۳

## تفویض طلاق یعنی بیوی کو طلاق سپرد کر دینے کا بیان

جہاں تک شوہر کا امرک ببیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) کہنے کا معاملہ ہے تو اس بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- (۱) تفویض یعنی معاملہ طلاق کو بیوی کے ہاتھ میں دینے کی صفت کا بیان
- (۲) تفویض طلاق کے حکم کا بیان
- (۳) ثبوت حکم کی شرط کا بیان
- (۴) بقاء حکم کی شرط کا بیان
- (۵) حکم کو باطل کرنے والے اور باطل نہ کرنے والے امور کا بیان
- (۶) ثابت شدہ حکم کی صفت کا بیان

(۷) ان الفاظ کا بیان جو امر بالید (تفویض) کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں

(۸) جواب بن سکنے والے الفاظ جب پائے جائیں تو ان کا حکم

### (۱) تفویض کی صفت کا بیان:

شوہر کے امرک بیدک کہنے سے اس پر اس کا قول لازم ہو جاتا ہے حتیٰ کہ وہ نہ تو اب اپنے اس قول سے رجوع کر سکتا ہے اور نہ ہی بیوی کو جو اختیار دیا ہے اس سے اس کو منع کر سکتا ہے اور نہ ہی اس تفویض کو فتح کر سکتا ہے اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو طلاق کا مالک بنایا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص کسی دوسرے کو کسی چیز کا مالک بنا دے تو اس کا اپنا اختیار و ملک زائل ہو جاتا ہے پس اس کو اختیار نہیں ہوتا کہ اس تئیک کو رجوع نہی اور فتح سے باطل کر سکے برخلاف بیع کے کیونکہ بائع کا ایجاب تئیک نہیں ہوتا بلکہ وہ تو بیع کے دو رکٹوں میں سے ایک رکٹ کا پایا جاتا ہے لہذا بیع میں رجوع کا احتمال باقی رہتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق کے وجود کے بعد اس سے رجوع اور اس کے فتح کا احتمال نہیں ہوتا پس ایسے ہی طلاق کے ایجاب (یعنی اس کی تفویض) کے بعد ہوگا بخلاف بیع کے کہ اس کے مکمل ہو جانے کے بعد بھی وہ فتح ہو سکتی ہے لہذا بیع کے ایجاب کے بعد بھی فتح اور رجوع کا احتمال رہے گا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ تئیک کی اس قسم میں تعلیق کے معنی پائے جاتے ہیں تو جس طرح تعلیقات مطلقہ میں فتح اور رجوع نہیں ہو سکتا تو اسی طرح یہاں بھی فتح اور رجوع نہیں ہو سکتا اس کے برعکس بیع میں تعلیق کے معنی سرے سے نہیں ہوتے۔ اسی طرح اگر شوہر (بیوی کو امرک بیدک کہہ کر) مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا تو یہ تفویض باطل نہیں ہوگی باوجودیکہ مجلس سے قیام اعراض پر دلیل ہونے کی بنا پر ابطال کی دلیل ہے کیونکہ جب یہ تفویض صریح ابطال (یعنی صراحۃً باطل کرنے) سے باطل نہیں ہوتا تو محض ابطال کی دلیل سے کیونکر باطل ہو سکے گا۔ اس کے برخلاف بیع میں جب بائع ایجاب کرے پھر مشتری کے قبول کرنے سے پیشتر مجلس سے کھڑا ہو جائے تو ایجاب باطل ہو جاتا ہے کیونکہ بیع صریح ابطال سے بھی باطل ہو جاتی ہے تو جائز ہے کہ وہ دلیل ابطال سے بھی باطل ہو جائے۔ البتہ عورت کی جانب میں یہ تفویض غیر لازم ہے کیونکہ جب شوہر نے معاملہ اس کے ہاتھ میں دیا تو اس نے اس کو طلاق دے کر اپنے نفس کو اختیار کرنے اور اپنے شوہر کو اختیار کرنے میں تخییر دی اور تخییر لزوم کے منافی ہے۔

### (۲) تفویض طلاق کے حکم کا بیان:

تفویض طلاق کا حکم یہ ہے کہ طلاق کا اختیار بیوی کے ہاتھ میں آ جاتا ہے اس لئے کہ شوہر نے طلاق کے معاملہ کو بیوی کے سپرد کر دیا ہے جبکہ شوہر تفویض کرنے کا اہل ہے اور محل یعنی بیوی اس اختیار کو قبول کر لینے کی اہل ہے لہذا طلاق کا معاملہ بیوی کے اختیار میں ہو جائے گا۔



## پہلی شرط: طلاق کی نیت کرنا:

اس لئے کہ امریکہ بیدک کتنا کثایات طلاق میں ہے ہے لہذا طلاق کی نیت کے بغیر یہ صحیح نہ ہوگا کیا تم دیکھتے نہیں کہ شوہر بذات خود بھی ان الفاظ سے طلاق کی نیت کے بغیر طلاق واقع نہیں کر سکتا تو نیت طلاق کے بغیر دوسرے کو (الفاظ کثایہ سے) طلاق کی تفویض کیسے کر سکتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور طلاق کا اختیار بیوی کو نہیں ملے گا۔ اس لئے کہ یہ تصرف طلاق کا احتمال بھی رکھتا ہے اور غیر طلاق کا بھی۔ البتہ جب حالت غصہ کی یا جھگڑے کی ہو یا مذاکرہ طلاق کی ہو تو عدالت میں شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ ظاہری حالت ارادہ طلاق پر دلالت کر رہی ہے لہذا ظاہر سے عدول و اعراض کرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور اگر عورت دعویٰ کرے کہ شوہر نے اس قول سے طلاق کی نیت کی تھی یا یہ دعویٰ کرے کہ یہ قول غصہ کی حالت میں یا مذاکرہ طلاق کی حالت میں کیا گیا تھا اور شوہر اس سے منکر ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ بیوی شوہر کے خلاف طلاق کا دعویٰ کر رہی ہے جبکہ شوہر اس دعویٰ سے انکار کر رہا ہے۔ اگر بیوی نے غصہ کی حالت میں یا مذاکرہ طلاق کی حالت میں ہونے پر گواہ پیش کئے تو بیوی کے گواہوں کو قبول کیا جائے گا اس لئے کہ گواہ غصہ اور مذاکرہ طلاق کی حالت پر مطلع ہو سکتے ہیں اور ان کو اس کا علم ہو سکتا ہے لہذا گواہوں کی شہادت مشہود بہ (جس کے متعلق گواہی دی جا رہی ہے) کو معلوم کر کے ہے اور (اسی لئے) قبول بھی کی جائے گی۔ اور اگر بیوی نے اس پر گواہ پیش کئے کہ شوہر نے طلاق کی نیت کی تھی تو بیوی کے ان گواہوں کو قبول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ گواہ شوہر کی نیت پر مطلع نہیں ہو سکتے کیونکہ نیت ایک قلبی معاملہ ہے پس یہ شہادت مشہود بہ کے علم کے بغیر ہوگی لہذا قبول نہیں کی جائے گی۔

## معاملہ طلاق کے بیوی کے اختیار میں ہو جانے کی شرائط:

دوسری شرط: بیوی کو تفویض طلاق کا علم ہو :

عورت کا جان لینا کہ اس کا معاملہ طلاق اس کے ہاتھ میں کر دیا گیا ہے۔ اگر بیوی موجود نہ تھی یا موجود تو تھی لیکن اس نے سنا نہیں تھا تو جب تک بیوی سن نہ لے یا اسے خبر نہ مل جائے تو طلاق کا معاملہ بیوی کے ہاتھ میں نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ معاملہ طلاق کا بیوی کے ہاتھ میں ہونے کا مطلب بیوی کیلئے اختیار کا ثابت ہونا ہے اور وہ ہے بیوی کا طلاق کے ساتھ اپنے نفس کو اختیار کرنا یا طلاق کو ترک کر کے اپنے شوہر کو اختیار کرنا یعنی شوہر کو ترجیح دینے کو اختیار کرنا۔ اور یہ اختیار اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اختیار دیئے جانے کا علم نہ ہو تو جب عورت کو اختیار دیئے جانے کا علم ہو جائے تو اگر یہ تفویض غیر موت تھی تو جس وقت بھی بیوی کو اس کا علم ہوگا تو طلاق کا معاملہ بیوی کے ہاتھ میں ہو جائے گا اور اگر یہ تفویض کسی وقت کے ساتھ موت (مخصوص) تھی اور بیوی کو اسی وقت کے دوران تفویض کا علم ہو گیا تو معاملہ طلاق بیوی کے ہاتھ میں ہو جائے گا اور اگر وہ

تمام وقت گزرنے کے بعد بیوی کو علم ہوا تو اس تفویض کے ذریعہ معاملہ اس کے ہاتھ میں کبھی نہیں آسکتا اس لئے کہ اس جانے کا فائدہ کوئی نہیں کیونکہ جو تفویض وقت کے ساتھ مخصوص ہو وہ وقت گزرنے پر ختم ہو جاتی ہے اور اگر وقت گزرنے کے بعد بھی طلاق کا معاملہ بیوی کے ہاتھ میں ہو جائے تو یہ بغیر تفویض کے ہوگا جو کہ ناجائز ہے۔

اس حکم کے بقا کی شرط کا بیان اور جن امور سے یہ حکم باطل ہوتا ہے  
اور جن سے باطل نہیں ہوتا، ان کا بیان:

اس کی معرفت معاملہ ہاتھ میں دینے کی اقسام کی معرفت کے بعد ہی ممکن ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ معاملہ ہاتھ میں دینا یا تو منجز (فوری) ہوگا یا کسی شرط کے ساتھ مطلق ہوگا یا کسی وقت کی طرف منسوب ہوگا اور منجز (فوری) یا تو مطلق ہوگا یا منقوت ہوگا۔

تفویض مطلق کے احکام:

پس اگر تفویض مطلق ہو ہاں طور پر کہ شوہر نے کہا امریکہ بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) تو اس کے حکم کے باقی رہنے کی شرط مجلس کا باقی رہنا ہے اور اس سے مراد وہ مجلس ہے جس میں بیوی کو اس تفویض کا علم ہوا ہو۔ لہذا جب تک بیوی اسی مجلس میں رہے گی تو معاملہ اس کے ہاتھ میں رہے گا اس لئے کہ معاملہ بیوی کے ہاتھ میں دینا درحقیقت اس کو طلاق کا مالک بنانا ہے کیونکہ شوہر نے معاملہ طلاق کو بیوی کے ہاتھ میں دے دیا ہے کہ وہ اپنی رائے اور تدبیر سے جیسا چاہے تصرف کرے۔ یہی مالک ہونے کا معنی ہے یعنی جیسا چاہے تصرف کرے۔ اور جبکہ شوہر بذات خود طلاق دینے کا مالک ہے تو وہ دوسرے کو اس کا مالک بنا سکتا ہے پس شوہر کے مالک بنادینے کی وجہ سے بیوی طلاق کی مالک ہوگئی اور تمیزک (مالک بنانے) کا جواب مجلس کے ساتھ مختصر ہے اس لئے کہ شوہر خطاب (گفتگو) کرنے کا مالک ہے اور ہر وہ آدمی جو دوسرے سے مخاطب ہو وہ اپنی بات کے جواب کا اسی مجلس میں طلب گار ہوتا ہے لہذا تمیزک کا جواب بھی مجلس کے ساتھ مخصوص ہوگا۔ جس طرح بیع وغیرہ کے قبول کرنے میں ہوتا ہے۔ اب خواہ مجلس مختصر ہو یا لمبی اس لئے کہ مجلس کا اعتبار غور و فکر کی ضرورت کے تحت کیا گیا ہے اور چونکہ اس میں اشخاص، حالات اور اوقات کے اختلاف کی وجہ سے تفاوت ہوتا ہے اور اس کو سوائے مجلس کے کوئی اور چیز متعین کرنے والی نہیں ہے لہذا مجلس کی مقدار مقرر کی گئی ہے۔ اسی وجہ سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی عقیوہ (وہ لڑکی جس کو خیال بلوغ حاصل ہو) کیلئے مجلس ہی کی قید لگائی ہے۔ لہذا جب تک مجلس باقی رہے گی معاملہ (طلاق) بیوی کے ہاتھ میں رہے گا اور اگر وہ مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ شوہر تمیزک کا جواب اسی مجلس میں چاہتا تھا اور بیوی کا مجلس سے اٹھ کھڑا ہونا یا بجواب سے اعراض کی دلیل ہے لہذا ازروئے دلالت یہ تمیزک کو رد کرتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مالک (شوہر) نے جب ایک مجلس میں جواب طلب کیا ہے تو اس کو کسی دوسری مجلس میں جواب نہیں دیا

جائے گا کیونکہ اس نے (بیوی کو) دوسری مجلس میں جواب دینے کا اختیار نہیں دیا اور مجلس قیام (وغیرہ) سے بدل جاتی ہے لہذا معاملہ یعنی اختیار کے باقی رہنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے باطل ہو جائے گا۔

○ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی سے کوئی ایسا فعل یا قول پایا گیا جو جواب سے اعراض پر دلالت کرتا ہو مثلاً بیوی نے کھانے کیلئے کھانا منگوایا، یا اپنے وکیل کو کسی کام کا حکم دیا، یا کسی دوسرے سے خرید و فروخت میں مصروف ہو گئی، یا کھڑی تھی تو سواری پر سوار ہو گئی، یا سوار تھی تو کسی دوسری سواری پر منتقل ہو گئی، یا کھڑی تھی تو چل پڑی، یا سنگھی کرنے لگی یا غسل کرنے لگی، یا شوہر کو اپنے اوپر قدرت دیدی تو شوہر نے اس سے صحبت کرنی، یا سو گئی۔ اس لئے کہ یہ سب باتیں جواب سے اعراض کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اگر بیوی چل رہی تھی یا میاں بیوی دونوں ایک کبادہ میں سوار تھے تو اگر فوراً جواب دے دیا تب تو ٹھیک ہے ورنہ بیوی کا اختیار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ سواری کا چلنا سوار کے چلانے سے ہوتا ہے۔ اور اگر چل رہی تھی تو سواری رک گئی تو بیوی کو اختیار حاصل رہے گا اور اگر کسی کشتی میں تھی اور وہ کشتی چل پڑی تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ کشتی کا حکم بھی وہی ہے جو گھر کا ہے اور ہر وہ کام جس سے اختیار گھر میں باطل ہوتا ہے اس سے کشتی میں بھی باطل ہو جاتا ہے اور ہر وہ کام جس سے گھر میں اختیار باطل نہیں ہوتا اس سے کشتی میں بھی باطل نہیں ہوتا۔ اور اگر کھڑی تھی تو بیٹھ گئی تو اختیار باطل نہیں ہوگا برخلاف اس کے کہ بیٹھی تھی تو کھڑی ہو گئی (کہ اس صورت میں اختیار باطل ہو جاتا ہے) اس لئے کہ بیٹھنا ذہن کو مجتمع رکھتا ہے جبکہ کھڑا ہونا اعراض کے ارادہ پر دلیل ہے۔

○ اسی طرح اگر ٹیک لگا کر بیٹھی ہوئی تھی تو سیدھی ہو کر بیٹھ گئی تو مذکورہ وجہ کی بنا پر اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور اگر (سیدھی) بیٹھی ہوئی تھی تو ٹیک لگالی تو اس بارے میں دو روایتیں ہیں ایک روایت میں ہے کہ اس کا اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ ٹیک لگانے والا شخص اپنی فکر کو مجتمع کرنے کیلئے سیدھا بیٹھ جاتا ہے لیکن بیٹھا ہوا شخص اس مقصد کیلئے ٹیک نہیں لگاتا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ یہ اختیار باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ متفکر شخص کبھی تو سوچ و پیار میں ٹیک لگائے ہوئے ہو تو سیدھا ہو کر بیٹھ جاتا ہے اور کبھی سیدھا بیٹھا ہوا ہو تو ٹیک لگا لیتا ہے اور چونکہ اختیار تو بیوی کو یقیناً حاصل ہو چکا ہے لہذا یہ اختیار ٹیک کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔

○ اگر بیوی بیٹھی ہوئی تھی تو لیٹ گئی تو امام زفر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں۔ حسن بن زیاد نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ بیوی کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور حسن بن ابی مالک (۱) نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ اختیار باطل ہو جائے گا جیسا کہ امام زفرؒ کا قول ہے۔ اور اگر بیوی نے (اختیار لٹنے کے بعد) نماز شروع کر دی تو اختیار باطل ہو جائے گا نماز خواہ فرض، واجب یا نفل ہو اس لئے کہ بیوی کا نماز میں مشغول ہونا جواب دینے سے اعراض کی دلیل ہے اور اگر شوہر نے بیوی کو اس حال میں اختیار دیا کہ وہ نماز میں مصروف تھی اور اس نے نماز کو مکمل کیا تو (اس بارے میں یہ قاعدہ ہے کہ) اگر تو نماز فرض تھی یا واجب (مثلاً وتر) تھی تو جب تک

(۱) فقہ میں امام ابو یوسفؒ کے شاگرد ہیں۔ اپنے زمانہ کے امام فاضل فقہ کا ل تھے۔ وقات ۴۰۳ھ۔

بیوی نماز سے فارغ نہ ہو جائے اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا کیونکہ وہ اس نماز کو پورا کرنے پر مجبور ہے اس لئے کہ فرض و واجب نماز کو قاعد کرنا ممنوع ہے لہذا اس نماز کو پورا کرنا اعراض کی دلیل نہیں ہے اور اگر بیوی نفل نماز میں مشغول تھی تو اگر اس نے دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا تو اس کو اختیار حاصل رہے گا اور اگر اس نے دو رکعتوں پر مزید اضافہ کیا تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ نفل نماز کا ہر شفع (دو رکعت) ایک مستقل نماز ہے لہذا دو پر زیادتی ابتداء نماز شروع کر دینے کے مترادف ہے۔

○ اور اگر بیوی کو (اختیار ملنے کی) خبر اس وقت دی گئی جب وہ ظہر سے قبل کی چار سنتوں میں مشغول تھی اور اس نے ان چاروں کو پورا کر لیا اور دو رکعت پر سلام نہیں پھیرا تو مشائخ کا اس میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک بیوی کا اختیار باطل ہو جائے گا جیسا کہ مطلق نفل نماز میں باطل ہو جاتا ہے اور بعض کا قول ہے کہ اختیار باطل نہیں ہوگا۔ یہی صحیح ہے اس لئے کہ یہ (یعنی ظہر سے قبل کی چار سنتیں) بمنزلہ واجب کے ہیں لہذا یہ اول سے آخر تک ایک ہی نماز ہے۔

○ اور اگر شوہر نے ہاتھ میں پکڑ کر بیوی کو کھڑا کر دیا تو بیوی کا اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ (کھڑے ہونے سے) باز رہنے پر قادر تھی پھر باز نہ رہی تو وہ اپنے اختیار سے کھڑی ہوئی ہے جو کہ اعراض کی دلیل ہے۔ اور اگر وہ باز رہنے پر قادر نہ تھی تو وہ اس پر تو قادر تھی کہ کھڑے کئے جانے سے پیشتر یہ کہہ دیتی کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو جب اس نے ایسا نہیں کہا تو گویا اس نے جواب دینے سے اعراض کیا ہے۔

○ اور اگر بیوی نے (اختیار ملنے کے بعد) تھوڑا سا کھانا منگوائے بغیر کھالیا یا تھوڑا سا پانی پی لیا یا بیٹی بیٹی سو گئی یا کھڑے کھڑے کوئی کپڑا پہن لیا یا بیٹھے بیٹھے کوئی لباس زیب تن کیا اور کھڑی نہیں ہوئی تھی تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ اسے گواہوں کو حاضر کرنے کی ضرورت ہے لہذا اسے پردہ کرنے کیلئے لباس پہننے کی بھی ضرورت ہے پس یہ (عمل) اختیار کی ضرورتوں میں سے ہوا۔ اس لئے اس سے اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور تھوڑا سا کھانا کھالینا اعراض پر دلالت نہیں کرتا ہے اور اسی طرح بیٹھے بیٹھے سو جانا (عمداً) نیند میں مشغول ہونے بغیر (بھی اعراض پر دلیل نہیں ہے) اسی طرح جب بیوی نے کچھ تسبیح کی یا تھوڑی سی قرات کر لی تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ قلیل قرات اور تھوڑی سی تسبیح (جواب سے) اعراض پر دلالت نہیں کرتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان کچھ تسبیح اور قرات سے (کسی بھی وقت) خالی نہیں ہوتا لہذا اگر اس کو اختیار باطل کرنے والا شمار کیا جائے تو تفویض کا باب ہی بند ہو جائے گا ہاں اگر تسبیح و قرات طویل ہو جائے تو خیار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ طویل قرات و تسبیح اعراض کی دلیل ہے اور یہ زیادہ نہیں پائی جاتی۔

○ اور اگر بیوی نے (اختیار ملنے کے بعد) کما میرے لئے گواہوں کو بلاؤ تاکہ میں ان کو گواہ بنالوں تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ بیوی کو اپنے اختیار کو انکار سے بچانے کیلئے اس کی ضرورت ہوتی ہے پس یہ اختیار کی ضرورتوں میں سے ہوا اس لئے یہ اعراض کی دلیل نہیں ہوگا۔

○ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی نے کما میرے والد کو بلاؤ میں ان سے مشورہ کروں گی کیونکہ یہ معاملہ ایسا ہے جس میں مشورہ کی ضرورت ہوتی ہے جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق کا اختیار دینے کا جب ارادہ فرمایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ارشاد فرمایا:

”میں تم پر ایک معاملہ پیش کرتا ہوں“ تم اس میں جلدی نہ کرنا یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کرلو۔“  
اگر مشورہ خیار کو باطل کرنے والا ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو مشورہ کی طرف متوجہ نہ فرماتے۔

اور اگر بیوی نے کہا ”میں نے تجھے اختیار کیا“ یا کہا ”میں طلاق کو اختیار نہیں کرتی“ تو معاملہ اس کے ہاتھ سے نکل جائے گا اس لئے کہ اس نے تنہا کی تصریح کر دی اور جبکہ وہ روکی دلالت سے بھی باطل ہو جاتا ہے۔ تو روکی صراحت سے تو بطریق اولیٰ باطل ہو جائے گا اور اس میں برابر ہے خواہ شوہر نے تنہا کہا (جب بھی) کے لفظ کے ساتھ کی ہو یا اس کے بغیر۔ بایں طور کہ اس نے کہا ”المرک بیدک کلما شئت“ (یعنی جب بھی تو چاہے معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے)۔ اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ بیوی کا اپنے شوہر کو اختیار کرنا تنہا کو رد کرتا ہے پس بیوی کو دیا ہوا اختیار تمام اوقات میں رد ہو جائے گا۔ یہ تمام بحث اس تفویض میں ہے جو وقت کی قید کے بغیر ہو۔

### تفویض موقت کے احکام:

اگر وقت کو مطلق رکھا بایں طور کہ جب تفویض موقت ہو تو شوہر نے کہا المرک بیدک اذا شئت (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جب تو چاہے) یا کہا المرک بیدک اذا ما شئت یا کہا منی ما شئت (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جب بھی تو چاہے) یا کہا حیثما شئت (جہاں تو چاہے) تو بیوی کو اختیار مجلس اور غیر مجلس دونوں جگہ پر حاصل ہوگا اور مجلس کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے معاملہ کو رد کر دیا تو یہ رد نہیں ہوگا۔  
○ اور اگر بیوی اپنی مجلس سے کھڑی ہوگئی یا کسی دوسرے کام میں مشغول ہوگئی یا دوسری بات شروع کر دی تو بھی اس کو اپنے آپ کو طلاق دینے کا اختیار حاصل رہے گا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو طلاق کا مالک مطلقاً (یعنی وقت کی قید سے آزاد) نہیں بنایا کہ وہ اسی مجلس میں بیوی سے جواب کا طالب ہو بلکہ اس نے بیوی کو طلاق کا مالک بنایا جس وقت بھی بیوی چاہے لہذا اس کو اختیار حاصل ہوگا جس وقت بھی چاہے اپنے آپ کو طلاق دے لے۔ البتہ اس وجہ سے جو ہم ذکر کریں گے وہ اپنے آپ کو صرف ایک ہی مرتبہ طلاق دے سکتی ہے۔

اور اگر تفویض کو کسی خاص وقت کے ساتھ موقت کیا مثلاً شوہر نے کہا المرک بیدک یوماً او شهراً او سنة (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ایک دن کیلئے یا ایک ماہ کیلئے یا ایک سال کیلئے ہے) یا کہا المرک بیدک الیوم او الشهر او السنة (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے آج یا موجود مہینہ یا موجود سال) یا کہا المرک بیدک هذا الیوم لو هذا الشهر او هذا السنة (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اس دن یا اس مہینہ یا اس سال) تو یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا اور بیوی کو تمام وقت میں اختیار حاصل رہے گا کہ وہ اس وقت میں جب چاہے اپنے نفس کو اختیار کر لے۔ اور اگر بیوی دوران وقت اپنی مجلس سے کھڑی ہوگئی یا جواب کے علاوہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوگئی تو بلا اتفاق بیوی کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو ذکر کئے گئے تمام وقت کیلئے معاملہ سپرد کیا ہے لہذا جب تک وقت باقی رہے گا اختیار بھی باقی رہے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر

بیوی کے اعراض کرنے سے اختیار باطل ہو جاتا تو پھر وقت کی قید لگانے کا فائدہ کچھ نہ ہوتا اور وقت اور غیر وقت برابر ہوتے۔ البتہ اگر شوہر نے لفظ یوم (دن) شہر (مینہ) اور سنہ (سال) کو نکرہ ذکر کیا تو اس وقت (گھڑی) سے لیکر جس میں شوہر نے یہ کما اگلے دن اور اگلے مینہ اور اگلے سال کی اسی گھڑی تک بیوی کو اختیار حاصل رہے گا۔ اس لئے کہ یوم، شہر اور سنہ کا اطلاق پورے دن، پورے ماہ اور پورے سال پر ہوتا ہے اور یہ صرف اسی صورت میں پورے ہوتے ہیں جو ہم نے ذکر کی اور مینہ کا اعتبار یہاں دنوں سے ہوگا اس لئے کہ جب تنویض مینہ کے (دوران) کسی حصہ میں پائی گئی تو پھر چاند کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہوتا لہذا ایام سے (مینہ کا) اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر شوہر نے لفظ یوم (دن) شہر (مینہ) اور سنہ (سال) کو لام تعریف ساتھ ذکر کیا تو بیوی کو اس دن اور اس مینہ اور اس سال کے باقی حصے میں اختیار حاصل رہے گا اس لئے کہ معرف بلام صرف باقی حصہ پر صادق آتا ہے اور مینہ کا اعتبار یہاں پر چاند سے کیا جائے گا اس لئے کہ مینہ کا اعتبار کرنے میں اصل تو چاند ہی ہے اور اس سے عدول ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے جو کہ یہاں موجود نہیں۔ اور اگر بیوی نے وقت کے دوران میں اپنے نفس کو ایک مرتبہ اختیار کر لیا تو اس کو دوسری مرتبہ اختیار کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ الفاظ میں وقت کا تقاضا تو ہے تکرار کا تقاضا نہیں ہے۔

○ اور اگر بیوی نے کہا ”میں نے اپنے شوہر کو اختیار کیا“ یا کہا ”میں طلاق کو اختیار نہیں کرتی“ تو بعض مواقع میں ذکر کیا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام وقت کیلئے بیوی کے ہاتھ سے اختیار نکل جائے گا حتیٰ کہ وہ اس کے بعد اپنے نفس کو بھی اختیار نہیں کر سکتی۔ اگرچہ وقت باقی ہی کیوں نہ ہو جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بیوی کا اختیار صرف اسی مجلس تک کیلئے باطل ہوگا دوسری مجلس کیلئے باطل نہیں ہوگا اور بعض مواقع میں اس کے برعکس اختلاف ذکر کیا گیا ہے۔

جن کے نزدیک معاملہ عورت کے ہاتھ سے نہیں نکلتا ان کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کے ہاتھ میں اختیار تمام وقت کیلئے دیا گیا ہے پس اس کا بعض وقت میں اعراض کرنا تمام وقت کے اختیار کو باطل نہیں کرتا جیسا (اس صورت میں خیار باطل نہیں ہوتا) جب وہ اپنی مجلس سے اٹھ جائے یا کسی ایسے کام میں مشغول ہو جائے جو اعراض پر دلالت کرتا ہو۔ اور جن کے نزدیک بیوی کے ہاتھ سے اختیار نکل جاتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کا یہ کہنا کہ میں نے اپنے شوہر کو اختیار کیا تنبیہ کو رد کرتا ہے اور تنبیہ تو چونکہ ایک ہی ہے لہذا ایک مرتبہ رد کرنے سے یہ باطل ہو جائے گی جس طرح کہ بیچ کی تنبیہ باطل ہو جاتی ہے بخلاف مجلس سے اٹھ جانے کے اس لئے کہ مجلس سے اٹھنا حقیقت میں رد کرنا نہیں بلکہ جواب دینے سے امتناع یعنی باز رہنا ہے۔ البتہ وقت کی قید سے مطلق و آزاد تنویض میں مجلس سے قیام کو اس ضرورت کی بنا پر رد بنایا گیا ہے کہ شوہر نے جواب اسی مجلس میں طلب کیا ہے جبکہ مجلس قیام سے باطل ہو جاتی ہے۔ پس اگر معاملہ اختیار باقی رہے تو اس کی بقاء با فائدہ ہوگی۔ لہذا بقاء میں عدم فائدہ کی بنا پر اختیار باطل ہو جائے گا اور یہ ضرورت یہاں معدوم ہے کیونکہ شوہر نے بیوی سے پورے وقت میں جواب طلب کیا ہے نہ کہ اسی مجلس میں لہذا قیام مجلس کے بعد اختیار کے بقاء میں فائدہ ہے۔ لہذا وہ باقی رہے گا اور اس لئے (بھی) کہ شوہر نے بیوی کو اپنے نفس کو اختیار کرنے اور شوہر کو اختیار کرنے کے مابین خیار دیا ہے۔ اب اگر وہ اپنے نفس کو اختیار کر لے تو تمام مدت کا اختیار باطل ہو جاتا ہے۔

تو اسی طرح جب وہ اپنے شوہر کو اختیار کر لے تو بھی تمام مدت کا اختیار باطل ہو جائے گا۔

○ ابن سائد نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے کہ جب شوہر نے امرک بیدک فی ہذا الیوم (اس دن میں تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) کہا تو صرف اسی مجلس تک بیوی کو اختیار حاصل رہے گا۔ اس لئے کہ پہلی صورت (امرک بیدک الیوم) میں تو پورے دن کو اختیار کا ظرف بنایا گیا ہے۔ جیسے کہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی کے للہ علی ان اصوم عمری (اللہ کیلئے اپنی (پوری) عمر روزے رکھنا مجھ پر واجب ہے) تو اس پوری عمر کے روزے رکھنا واجب ہوتا ہے اس لئے کہ اس نے اپنی تمام عمر کو روزے کا ظرف بنایا ہے۔ پس جب پورے دن کو اختیار کا ظرف بنایا گیا ہے تو اختیار مجلس کے ساتھ خاص نہیں ہوگا جبکہ دوسری صورت (امرک بیدک فی ہذا الیوم) میں دن کے ایک حصے اور جز کو ظرف بنایا گیا ہے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی شخص کے للہ علی ان اصوم فی عمری (اللہ کیلئے مجھ پر واجب ہے کہ میں اپنی عمر میں روزہ رکھوں) تو صرف ایک دن کا روزہ لازم ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنی عمر کے صرف ایک جزء کو روزوں کا ظرف قرار دیا ہے۔ پس جب دن کا ایک جزء اختیار کا ظرف بنا اور حال یہ ہے کہ کسی ایک جزء کو دوسرے جزء پر اولیت حاصل نہیں ہے لہذا اختیار صرف مجلس ہی کے ساتھ مخصوص ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے کہا امرک بیدک الی راس الشهر (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے مہینہ کی پہلی تک) تو بیوی کو مہینہ کی پہلی تاریخ تک اختیار حاصل رہے گا اور مجلس سے اٹھ جانے اور جواب چھوڑ کر دوسرے کام میں مشغول ہوجانے سے اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور کیا شوہر کو اختیار کرنے سے اختیار باطل ہو جائے گا؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جو ہم (ابھی) ذکر کر چکے ہیں۔

### کسی شرط کے ساتھ معلق تفویض کا بیان:

یہ تفویض دو حالتوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوگی یا تو غیر منقوت ہوگی یا منقوت ہوگی۔ اگر وہ وقت کی قید سے مطلق ہو یعنی غیر منقوت ہو مثلاً شوہر نے کہا انا قدم فلان فامرک بیدک (جب فلاں آدمی آجائے تو تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) اور وہ فلاں آیا تو عورت کو اختیار اس وقت حاصل ہوگا جب اسے اپنی اسی مجلس میں کہ جس میں فلاں آیا ہے علم ہو جائے کیونکہ جو چیز کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ شرط کے وجود کے وقت مثل مسجنز (فوری) کے ہوتی ہے۔ لہذا یہ ایسی صورت ہو جائے گی کہ (فلاں کے) آنے کے وقت کہا ہے کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ پس جب اسے فلاں کے آنے کا علم ہوا تو اسے اپنی مجلس علم میں اختیار حاصل ہو جائے گا۔ اور اگر تفویض منقوت ہو اس طرح کہ شوہر نے کہا انا قدم فلان فامرک بیدک بیوما (جب فلاں آدمی آجائے تو تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ایک دن کیلئے ہوگا) یا کہا الیوم الذی یقدم فیہ فلان (جس دن میں فلاں آدمی آئے گا) پس جب فلاں آدمی آیا تو جب بیوی کو آنے کا علم ہوا تو اس تمام وقت میں اس کو اختیار حاصل ہوگا البتہ اتنا فرق ہے کہ جب شوہر نے لفظ الیوم کو کمرہ استعمال کیا تو اس سے مراد پورا دن ہوگا۔ مثلاً شوہر نے کہا انا قدم فلان فامرک بیدک بیوما اور اگر اس نے لفظ یوم معرّفہ استعمال کیا تو اس سے مراد اس دن کا بقیہ حصہ ہوگا جس میں وہ شخص آیا اور مجلس سے اٹھ جانے سے اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور کیا بیوی کے اپنے شوہر کو اختیار

کرنے سے اختیار باطل ہو جائے گا؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور پیوی کو تمام وقت میں صرف ایک مرتبہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر پیوی کو فلاں کے آنے کا علم نہ ہوا حتیٰ کہ تمام وقت گزر گیا پھر بعد میں علم ہوا تو اب اس تفویض کی وجہ سے کبھی بھی اختیار نہیں ہوگا اس کی وجہ گزر چکی ہے۔

○ رہی وہ تفویض جو وقت کی طرف مضاف ہو مثلاً شوہر نے کہا لمرک بیدک غذا تو راس شہر کنا (-)۔ معاملہ کل تیرے ہاتھ میں ہوگا یا فلاں مہینہ کی پہلی تاریخ کو) پھر وہ وقت آگیا تو پیوی کو اختیار مل جائے گا کیونکہ جب طلاق میں وقت کی طرف اضافت ہو سکتی ہے تو اس کی تہیک میں بھی وقت کی طرف اضافت ہو سکتی ہے اور اسے یہ حق خیار آئندہ دن کی ابتداء اور مہینہ کی ابتداء مجلس میں حاصل ہوگا اور آئندہ دن کی ابتداء طلوع فجر ثانی سے ہوگی جبکہ مہینہ کی ابتداء چاند رات اور اس سے متصل دن سے ہوتی ہے۔ اور اگر شوہر نے کہا لمرک بیدک اذا هل الشهر (تیرا معاملہ تیرے اختیار میں ہوگا جب مہینہ کا چاند نکلے گا) تو پیوی کو چاند نکلنے کے وقت اختیار ہوگا اور وہ اس مجلس کے ساتھ خاص ہوگا۔ اور اگر شوہر نے کہا لمرک بیدک بیوم وغدا (تجھے آج اور کل اختیار ہے) یا کہا لمرک بیدک ہذین البیومین (ان دو دنوں میں تجھے اختیار ہے) تو اسے ان دو دنوں میں اختیار حاصل ہوگا اور وہ ان میں سے جس دن چاہے اپنے نفس کو اختیار کر سکتی ہے اور جب تک ان دو وقتوں میں سے کچھ بھی وقت باقی ہے تو مجلس سے اٹھنے پر اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا اور کیا اس کے اپنے شوہر کو اختیار کر لینے سے اختیار باطل ہو جائے گا؟ تو اس میں وہی سابقہ اختلاف ہے۔

اور اگر شوہر نے کہا لمرک بیدک بیوم وبعد غد (آج اور پرسوں تجھے اختیار حاصل ہے) اور پیوی نے آج شوہر کو اختیار کر لیا تو اسے پرسوں اپنے نفس کو اختیار کرنے کا حق ہوگا۔ اسی طرح جب اس نے آج اپنے اختیار کو رد کر دیا تو صرف اسی دن کا اختیار باطل ہوگا اور پرسوں کا اختیار اسے حاصل نہ رہے گا۔ سدا پرسوں وہ اپنے نفس کو اختیار کر سکتی ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو ذکر کیا اور اس قول کو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب کیا ہے جبکہ اس مسئلہ کو جامع الصغیر میں بھی ذکر کیا گیا ہے لیکن وہاں اختلاف مذکور نہیں ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے پیوی کو اختیار دو وقتوں میں دیا ہے اور ان کے مابین ایسا وقت رکھا جس میں اس کو اختیار حاصل نہیں ہے۔ پس اختیار کے اعتبار سے ان میں سے ہر ایک وقت دوسرے سے جدا اور بذاتہ مستقل اور اختیار کے ساتھ لیکتا ہے۔ لہذا از روئے معنی تفویض میں تعدد ہے گویا کہ شوہر نے اس طرح کہا ہے ”آج تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور پرسوں تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا۔“ لہذا ان وقتوں میں سے ایک میں رد کر دینے سے دوسرے وقت کا اختیار رد نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس شوہر کا یہ کہنا کہ ”تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے آج“ یا اس ماہ“ یا اس سال“ یا شوہر کا کہنا ”آج اور کل تجھے اختیار حاصل ہے“ یا ”ان دو دنوں میں تجھے اختیار ہے“ تو جن کے نزدیک رد کرنے سے اختیار باطل ہو جاتا ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں زمانہ ایک ہے جس کے درمیان کوئی ایسا وقت نہیں جس میں پیوی کو اختیار حاصل نہ ہو لہذا یہ ایک تفویض ہے اور اس وقت یہی رد کرنا اختیار کو باطل کر دیتا ہے۔ اور اگر شوہر نے کہا ”آج تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور کل تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا“ تو یہ دو اختیار ہیں حتیٰ کہ اگر پیوی نے آج شوہر کو اختیار کر لیا یا



اختیار کو رد کر دیا تو اس کا کل کا اختیار باقی رہے گا اس لئے کہ شوہر جب الفاظ مکرر لایا تو اس نے تفویض بھی متعدد کی لہذا ان میں سے ایک کا رد دوسرے کا رد نہ ہوگی۔ اور پھر کل کا دن آنے سے پیشتر شوہر نے اس سے (دوبارہ) نکاح کر لیا۔ پھر عورت نے اپنے اختیار کو استعمال کرنے کا ارادہ کیا تو اسے یہ حق ہوگا اور جب وہ اپنے نفس کو اختیار کرے گی تو دوسری طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ شوہر نے دو تفویضوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اسے ایک طلاق کا مالک بنایا ہے پس ایک تفویض کی وجہ سے طلاق دینا دوسری تفویض کی وجہ سے طلاق دینے سے مانع نہیں ہے۔

○ اور اگر شوہر نے کہا لمرک بیدک هذه السنة (اس سال تیرا معاملہ تیرے اختیار میں ہے) اور بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا بعد ازاں شوہر نے پھر اس سے نکاح کر لیا تو امام ابو یوسف کے نزدیک بقیہ سال کیلئے اسے اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس یہ ہے کہ دوسری مرتبہ اپنے نفس کو اختیار کرنے سے طلاق لازم ہوگی اور میں یہ امام ابو حنیفہ سے روایت نہیں کرتا بلکہ یہ ان کے قول پر قیاس ہے۔ اگر امام ابو یوسف امام ابو حنیفہ کے قول پر قیاس کو ترک کر دیتے اور استحسان کو اختیار کرتے تو بہتر ہوتا۔

○ اور اگر بیوی نے ابھی نہ اپنے آپ کو اختیار کیا تھا اور نہ شوہر کو کہ شوہر نے اسے ایک طلاق دے دی اور بیوی بھی غیرہ خل بھا ہے پھر اسی سال میں اس سے دوبارہ نکاح کر لیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بقیہ سال کیلئے اسے اختیار حاصل نہیں ہوگا جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اسے بقیہ سال میں اختیار ہوگا۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے خود اس کام کو کر لیا ہے جو اس نے بیوی کو تفویض کیا تھا لہذا یہ معاملہ بیوی کے ہاتھ سے نکل جائے گا جیسے منوکل جب خود وہ چیز فروخت کر دے جس کے فروخت کرنے کا اس نے دوسرے کو وکیل بنایا تھا تو وکیل معزول ہو جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ معاملہ کو کسی کے ہاتھ میں دینے یعنی تفویض میں تعلیق کا معنی پایا جاتا ہے لہذا جب تک ملک اول کی طلاق قائم ہے زوال ملک (جو کہ طلاق بائنہ یا طلاق رجعی کے بعد عدت کے گزرنے سے ہوتا ہے) سے وہ تفویض باطل نہیں ہوگی جیسا کہ دیگر تعلیقات میں ہوتا ہے۔ (امام ابو یوسف کی دلیل کا جواب) اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شوہر نے جو عمل تفویض کیا تھا اس کو از خود کر لیا ہے تو ایسا نہیں ہے اس لئے کہ شوہر تین طلاقیں کا مالک ہوتا ہے جبکہ اس نے بیوی کو صرف ایک طلاق تفویض کی ہے اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ بیوی کے اختیار سے صرف یہ تفویض شدہ (یعنی ایک) طلاق ہی نکلی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کسی شخص کو دو کپڑے فروخت کرنے کا وکیل بنایا پھر منوکل نے ایک کپڑا خود فروخت کر دیا تو وجہ مذکور کی بنا پر وکیل کی وکالت باطل نہیں ہوتی ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہے۔

## تفویض سے ثابت شدہ حکم کی صفات

پہلی صفت:

تفویض سے ثابت شدہ حکم کی صفت یہ ہے کہ یہ حکم بیوی کے حق میں لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ وہ اس کو

صراحتاً یا دلالتاً رد کر سکتی ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ معاملہ بیوی کے ہاتھ میں دینا درحقیقت اسے اپنے نفس کو اختیار کرنے اور شوہر کو اختیار کرنے کے مابین خیار دینا ہے جو لزوم کے منافی ہے۔

### دوسری صفت:

جب یہ اختیار بیوی کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے تو اس خیار سے پھر کبھی حاصل نہیں ہوتا۔ اور بیوی صرف ایک مرتبہ اپنے اختیار کو استعمال کر سکتی ہے۔ اس لئے کہ شوہر کا قول امرک بیدک تکرار کا مقتضی نہیں ہے الا یہ کہ شوہر ہی کوئی ایسا لفظ اس میں شامل کر دے جو تکرار کا مقتضی ہو مثلاً وہ کہے امرک بیدک کبہ سب (جب بھی تو چاہے تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) تو اس مجلس میں بھی اور اس کے علاوہ بھی اسے اختیار حاصل ہوگا اور اسے حق ہوگا کہ ہر مجلس میں اپنے کو ایک طلاق دے سکے یہاں تک کہ وہ تین طلاقوں سے بائن ہو جائے۔ اس لئے کہ لفظ کلمہ تکرار افعال کا مقتضی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

كَلَّمَا تَضَيِّعَتْ جُنُودُهُمْ بَعَثْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا  
 جب کبھی ان کی جلدیں پک جائیں گی ہم ان کی  
 جلدوں کو بدل کر دوسری کر دیا کریں گے۔ (النساء: ۵۵)

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

كَلَّمَا لَوْ قُلُوا نَارًا لَنَحْزِبَنَّهَا اللَّهُ (المائدہ: ۶۳)  
 جب جب وہ لڑائی کی آگ بھڑکاتے ہیں اللہ اسے بجھا  
 دیتا ہے۔

لہذا یہ لفظ کلمہ مشیت کے تکرار کے وقت تنبیک کی تکرار کا مقتضی ہے البتہ بیوی کو ہر مجلس میں ایک سے زائد طلاق دینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ اس کی رو سے ہر مجلس میں شوہر بیوی کو یہ کہنے والا بنتا ہے کہ "تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے" پس جب بیوی نے اپنے اس اختیار کو استعمال کر لیا تو اس تنبیک کا مقتضی ختم ہو گیا۔ پھر دوسری مجلس میں دوسری مشیت و چاہت کے وقت از سر نو دوسری تنبیک سے اختیار کا حق حاصل ہوگا یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں۔ پھر جب وہ تین طلاقوں سے بائن ہو گئی بعد ازاں اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور (دوسرے شوہر سے طلاق حاصل کرنے کے بعد) پھر وہ پہلے شوہر کے پاس واپس آگئی تو اب اس کو اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اپنے نفس کو طلاق دینے کی مالک شوہر کے مالک بنا دینے کی وجہ سے ہوئی ہے۔ اور شوہر اسے ہی کا مالک بنا سکتا ہے جتنے کا وہ خود مالک ہو اور وہ صرف اس موجود ملک (نکاح) کی طلاقوں کا مالک تھا نہ کہ اس ملک (نکاح) کی طلاقوں کا جو ابھی موجود ہی نہیں۔

○ اور اگر بیوی ایک طلاق سے یا دو طلاقوں سے باندھ ہوئی پھر اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا بعد ازاں پھر پہلے شوہر کے پاس واپس آگئی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تین طلاقیں پوری ہونے کے بعد اپنے آپ کو ایک طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔ جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے اختیار نہیں ہوگا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے اس مسئلہ کو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔ اس اختلاف کی بنا اس اختلاف پر ہے کہ شیعہ (امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کو بھی منہدم کر دیتا

ہے (جیسا کہ وہ تین طلاقوں کو منہدم کرتا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کو منہدم نہیں کرتا) اس مسئلہ کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

○ اس کے برعکس جب شوہر نے کہا امرک ببیدک اذا شئت یا اذا ما شئت یا ممتی شئت یا ممتی ما شئت (جیسا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جب تو چاہے) تو بیوی کو مجلس اور غیر مجلس سب جگہ اختیار حاصل ہوگا لیکن وہ صرف ایک مرتبہ اس اختیار کو استعمال کر سکے گی۔ پس جب اس نے ایک مرتبہ اختیار کر لیا تو اس تفویض میں اس کیلئے اختیار مکرر نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اذا اور ممتی (جب) تکرار کیلئے نہیں آتے بلکہ محض مطلق وقت کا قاعدہ دیتے ہیں گویا کہ شوہر نے یوں کہاں ”جس وقت میں تو چاہے اختیار کر لے“ تو بیوی کو مجلس اور غیر مجلس سب جگہ اختیار حاصل ہوگا لیکن صرف ایک مرتبہ پس جب اس نے اپنے اختیار کو ایک مرتبہ استعمال کر لیا تو تفویض کا مقتضی ختم ہو گیا۔ بخلاف پہلی صورت کے اس لئے کہ لفظ کما تکرار افعال کا حاشا کرتا ہے لہذا مشیت و چاہت کے تکرار کے وقت تفویض بھی مکرر ہوگی، واللہ اعلم۔

### تفویض کا جواب بن سکنے اور نہ بن سکنے والے الفاظ اور ان کا حکم

قاعدہ کلیہ اس میں یہ ہے کہ تمام وہ الفاظ جو شوہر کی طرف سے طلاق بن سکتے ہیں وہ بیوی کی طرف سے (تفویض کا) جواب بن سکتے ہیں اور جو الفاظ شوہر کی جانب سے طلاق نہیں بن سکتے وہ (تفویض کا) جواب بھی نہیں بن سکتے۔ سوائے خاص لفظ ”اختیار“ کے کیونکہ یہ لفظ قاعدہ کے برعکس اگرچہ شوہر کی طرف سے تو طلاق نہیں بن سکتا لیکن بیوی کی طرف سے (تفویض کا) جواب بن سکتا ہے۔ اس لئے کہ شوہر کی جانب سے تفویض درحقیقت بیوی کو طلاق کا مالک بنانا ہے لہذا شوہر جس کا خود مالک ہوگا اسی کا دوسرے کو مالک بنا سکے گا اور جس چیز کا خود مالک نہیں دوسرے کو بھی اس کا مالک نہیں بنا سکتا اور یہ قاعدہ کلیہ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں۔ بیوی نے جب کما طلقت نفسی (میں نے اپنے نفس کو طلاق دے لی) یا کما لبنت نفسی (میں نے اپنے کو بائن کر لیا) یا کما حرمت نفسی (میں نے اپنے نفس کو حرام کر دیا) تو یہ تفویض کا جواب ہوگا۔ اس لئے کہ اگر شوہر یہی الفاظ اپنی زبان سے ادا کرتا تو طلاق واقع ہو جاتی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی کے انا منک بائن (میں تجھ سے جدا ہوں) یا کے انا علیک حرام (میں تجھ پر حرام ہوں)۔ اس لئے کہ اگر شوہر بیوی سے کہے انت منی بائن (تو مجھ سے جدا ہے) یا کے انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جب بیوی نے شوہر سے انت منی بائن یا انت علی حرام کہا تو یہ بھی (اختیار کا) جواب بن جائے گا۔ اس لئے کہ اگر شوہر بیوی سے یہی الفاظ کہے تو طلاق پڑ جاتی ہے۔ اور اگر بیوی نے صرف انا بائن (میں بائن و جدا ہوں) کہا اور (لفظ) منک (تجھ سے) نہیں کہا یا اس نے (صرف) انت بائن یا انت حرام کہا اور منی (مجھ سے) اور علی (مجھ پر) نہ کہا تو طلاق پڑ جاتی ہے اور اگر بیوی نے شوہر کو انت بائن کہا اور لفظ منی (تجھ سے) نہ کہا یا بیوی نے انت حرام کہا اور لفظ ”علی“ (مجھ پر) نہ کہا تو یہ کلام لغو ہوگا۔ اس لئے کہ اگر شوہر بیوی سے انا بائن (میں بائن و جدا ہوں) یا انا حرام (میں حرام ہوں) کہے تو طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اور اگر بیوی نے کہا انا منک طالق (میں تجھ سے مطلق ہوں) تو یہ بھی جواب ہوگا۔ اسی لئے اگر شوہر

بیوی سے یوں کنکائت طالق منی (تو طلاق یافتہ ہے مجھ سے) تو طلاق ہو جاتی ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی شوہر سے کہے انا طالق اور منک (تجھ سے) نہ کہے اس لئے اگر شوہر انت طالق کے اور منی (مجھ سے) نہ کہے تو طلاق ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر بیوی نے شوہر کو جواب دیا انت منی طالق تو یہ جواب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اگر شوہر بیوی سے کہے انا منک طالق تو ہمارے (احناف) نزدیک طلاق نہیں ہوتی۔ بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے۔ اور اگر بیوی نے انحرث نفسی (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) کہا تو یہ جواب ہوگا۔ اگرچہ یہ لفظ شوہر کی طرف سے طلاق نہیں بن سکتا کیونکہ یہ ایسا حکم ہے جو خلاف قیاس نفس اور اشاع صحابہ سے ثابت ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

### تفویض کا جواب بن سکنے والے الفاظ سے ایک باندہ طلاق کا واقع ہونا

وہ الفاظ جو (تفویض کا) جواب بن سکتے ہیں اگر تفویض قرینہ طلاق سے خالی ہو تو ہمارے نزدیک ان سے ایک طلاق باندہ واقع ہوتی ہے۔ مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا امرک ببیدک اور تین طلاقوں کی نیت نہ کی۔ ایک طلاق پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ تفویض میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو عدد کو ظاہر کرتا ہو۔ اور باندہ ہونا اس لئے ہے کہ یہ الفاظ جواب کنایہ ہیں اور الفاظ کنایہ سے ہمارے اصول پر طلاق بائن ہوتی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کا بیوی سے امرک ببیدک کنایہ بیوی کے نفس کے معاملہ کو اس کے ہاتھ میں دینا ہے لہذا وہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کے وقت اپنے نفس کی مالک بن جاتی ہے اور وہ اپنے نفس کی مالک صرف طلاق بائن سے ہوتی ہے نہ کہ طلاق رجعی سے۔ اور اگر تفویض میں طلاق کا ذکر موجود ہو ہاں طور کہ شوہر نے کہا امرک ببیدک فی نطلبیقة (طلاق دینے میں تیرا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے) اور بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو ایک طلاق ہوگی اور شوہر کو رجوع کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو صریح طلاق سپرد کی ہے جب اس نے اس کی صریح کردی اور اس سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ شوہر نے بیوی کو اس کے نفس کا مالک نہیں بنایا بلکہ شوہر نے اس کو صرف ایک طلاق دینے کا مالک بنایا ہے اور بیوی کو اپنے آپ کو طلاق دینے یا نہ دینے کے مابین اختیار دیا ہے۔ یہ بات ہم نے نص کلام سے معلوم کی ہے بخلاف پہلی صورت کے جب شوہر نے تفویض کو مطلق رکھا تھا اس لئے کہ جب شوہر نے تفویض کو مطلق رکھا تو اس نے بیوی کو اس کے نفس کا مالک بنایا اور بیوی صرف طلاق بائن سے ہی اپنے نفس کی مالک ہو سکتی ہے۔

○ اگر شوہر نے امرک ببیدک کہا اور تین طلاقوں کی نیت کی پھر بیوی نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لیں تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو مطلق اختیار دیا تھا لہذا یہ اختیار ایک طلاق اور تین طلاق دونوں کا احتمال رکھتا تھا۔ اب جب بیوی نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے وہی نیت کی جس کا احتمال مطلق اختیار میں موجود ہے۔ لہذا اس کی نیت صحیح ہوئی۔ اور اگر شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو برخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ایک طلاق ہی پڑے گی اس مسئلہ کو ہم گزشتہ اوراق میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح جب بیوی نے طلعت نفسی کہا یا انحرث نفسی کہا اور تین طلاقوں کا ذکر نہیں کیا تو تین طلاقیں ہی پڑیں گی اس لئے کہ یہ تین طلاقوں کی تفویض کا جواب ہے لہذا تین ہی معتبر ہوں گی۔ یہی

حکم اس وقت بھی ہے جب بیوی نے اجنبی نفسی یا حرمت نفسی کہا یا تفویض کا جواب بننے والا اور کوئی لفظ ادا کیا۔ اور اگر بیوی نے طلقت نفسی واحدة (میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی) کہا یا اخترت نفسی بتطبیقة (میں نے ایک طلاق کے ساتھ اپنے نفس کو اختیار کیا) کہا تو ایک طلاق باندہ پڑے گی۔ اس لئے کہ جب شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی تو اس نے بیوی کو تین طلاقیں تفویض کیں اور بیوی نے ایک طلاق اپنے پر واقع کی ہے تو ایک طلاق ہی پڑے گی۔ جیسے اگر شوہر بیوی سے کہے طلقی نفسک ثلاثا (اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لے) اور وہ اپنے آپ پر ایک طلاق ڈال لے تو ایک طلاق باندہ ہوتی ہے اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو اس کے نفس کا مالک بنایا ہے اور بیوی اپنے نفس کی مالک صرف باندہ سے ہوتی ہے۔

اور اگر بیوی نے اخترت نفسی بواحدة (میں نے اپنے نفس کو ایک مرتبہ میں اختیار کیا) کہا تو تین طلاقیں پڑیں گی۔ اس طرح اس قول اور زوجہ کے قول طلقت نفسی واحدة (میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق ڈال لی) کے درمیان فرق ہوا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کے قول بواحدة کا معنی بمرۃ واحدة (ایک مرتبہ میں) جو کہ عبارت ہے فعل اختیار کو ایک مرتبہ ایسے طور پر اختیار کرنے سے کہ اس کے بعد دوسرے اختیار کی حاجت نہ رہے اور دونوں کے درمیان تعلقی کے بالکلیہ منقطع ہونے سے کہ اس کے بعد اب ان کے درمیان کچھ معاملہ باقی نہ رہے۔ ایسا تین طلاقیں ہی سے ہو سکتا ہے۔ برخلاف زوجہ کے قول طلقت نفسی واحدة (میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق ڈالی) کے کیونکہ اس میں زوجہ نے توحہ (کاٹنی) کو اختیار کی ہوئی طلاق کی صفت بنایا ہے۔ فعل اختیار کی صفت نہیں بنایا۔ پس یہی دونوں صورتوں میں فرق ہے۔

## فصل ۱۴

### تخیر (بیوی کو طلاق کا اختیار دینا) کے احکام

رہا شوہر کا اختاری (تو اختیار کر لے) کہنا تو اس میں بھی گفتگو کے وہی عنوانات ہیں جو الامر بالید (معاملہ ہاتھ میں دینے) کے سلسلہ میں تھے اور تمام امور میں جواب بھی وہی ہے جو الامر بالید کے سلسلہ میں تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں بیوی کو طلاق کا مالک بنانا ہے اور اس کو اختیار دینا ہے کہ یا اپنے نفس کو اختیار کر یا اپنے شوہر کو۔ اور دونوں (یعنی امر بالید اور تخیر) کے مابین صرف دو چیزوں میں فرق ہے۔ ایک یہ کہ جب شوہر اپنے قول امرک ببیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) میں تین طلاقیں کی نیت کرے تو وہ نیت صحیح ہوتی ہے جبکہ اختاری میں تین طلاقیں کی نیت صحیح نہیں ہوتی۔ دوسرا یہ کہ لفظ اختاری میں دونوں (زوجین) میں سے کسی ایک کے کلام میں لفظ ”نفس“ کا ذکر ضروری ہے یا تو شوہر کی تفویض میں یا عورت کے جواب میں اس طرح کہ شوہر بیوی سے کہے اختاری نفسک (تو اپنے نفس کو اختیار کر لے) اور بیوی کے اختیار (میں نے اختیار کیا) یا شوہر کے اختاری (تو اختیار کر) تو بیوی کے اخترت نفسی (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) یا زوجین میں سے کسی ایک کے کلام میں لفظ طلاق کا ذکر ہو۔ اس طرح کہ شوہر بیوی سے کہے اختاری (تو اختیار کر) تو بیوی کے اخترت الطلاق (میں نے طلاق کو اختیار کیا) یا پھر کسی ایسے

لفظ کا ذکر ہو جو طلاق پر دلالت کرتا ہو اور یہ شوہر کی جانب سے تخییر کو مکرر ذکر کرنا ہے۔ اس طرح کہ شوہر کے اختاری اختاری (تو اختیار کر، تو اختیار کر) اور بیوی کے اخترت (میں نے اختیار کیا) یا پھر شوہر یا بیوی کے کلام میں لفظ الاختیار (مصدر یعنی اختیار کرنا) کا ذکر ہو اس طرح کہ شوہر بیوی سے کے اختاری الاختیار (تو اختیار کر، اختیار کرنا) اور بیوی کے اخترت الاختیار (میں نے اختیار کیا اختیار کرنا)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے قول اختاری میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس لفظ سے کچھ واقع نہ ہو اگرچہ بیوی اختیار کر لی اس لئے کہ لفظ اختاری ازروئے لغت الفاظ طلاق میں سے نہیں ہے کیا دیکھتے نہیں کہ شوہر اس لفظ سے طلاق نہیں دے سکتا کیونکہ اگر وہ اپنی بیوی سے کے اخترت نفسی تو بیوی کو طلاق نہیں پڑتی۔ پس جب شوہر اس لفظ سے خود طلاق نہیں دے سکتا تو وہ دوسرے کو اس کی تفویض کیسے کر سکتا ہے البتہ اس لفظ (اختاری) کو کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع کی وجہ سے ازروئے شرع الفاظ طلاق میں سے شمار کیا گیا ہے۔

تخییر کے طلاق ہونے پر قرآن سے استدلال:  
اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ  
الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَمَتَّعَكُنَّ اللَّهُ قَوْلُهُ نَعَالِي  
وَأَسْرَحَكُنَّ سَرَّاحًا جَمِيلًا ۝ اَللّٰهُ قَوْلُهُ نَعَالِي  
اَجْرًا عَظِيمًا (سورة الاحزاب: ۲۸-۲۹)

اے نبی! آپ اپنی بیویوں سے فرما دیجئے کہ اگر تم دنیوی زندگی اور اس کی ہمار کو مقصود رکھتی ہو، تو آؤ میں تمہیں کچھ متاع (دنیوی) دے دلا کر خوبی کے ساتھ رخصت کروں۔

(اس آیت میں) اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ آپ اپنی بیویوں کو (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے) جدائی یا بقاء نکاح کو پسند کرنے کا اختیار دیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ اختیار دیا۔ اور اگر اس سے جدائی واقع نہ ہوتی تو پھر یہ اختیار دینا بے معنی بات ہوتی۔

حدیث سے استدلال:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی بیویوں کو اختیار دینے کا حکم ہوا تو آپ نے مجھ سے ابتداء کی اور ارشاد فرمایا: ”اے عائشہ میں تم سے ایک معاملہ کا ذکر کرنے لگا ہوں تو جلدی مت کرنا یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کرلو“ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا کہ میرے والدین مجھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدائی کا حکم دینے والے نہیں ہیں کبھی ہیں کہ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا

فَمَتَّعَكُنَّ اللَّهُ وَأَسْرَحَكُنَّ سَرَّاحًا جَمِيلًا ۝

تو میں نے کہا کیا اس معاملہ میں، میں اپنے والدین سے مشورہ کروں؟ میں تو اللہ اور اس کے رسول صلی

اللہ علیہ وسلم اور آخرت کے گھر کو چاہتی ہوں۔ اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے یہ فرمایا: ”بلکہ میں اللہ اور اس کے رسول اور آخرت کے گھر کو اختیار کرتی ہوں“ اور تمام ازواج مطہرات نے وہی کیا جو حضرت عائشہؓ نے کیا۔ پس یہ اس بات پر دلیل ہے کہ تخیبیر (اختیار دینا) جدائی اور بٹانے نکاح میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا موجب ہے۔

### اجماع سے استدلال:

صحابہؓ کی ایک جماعت مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرؓ، حضرت جابر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ مخیرہ (جسے طلاق کا اختیار دیا گیا ہو) جب اپنے نفس کو مجلس تخیبیر میں اختیار کر لے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اسی طرح فقہاء نے اس خیار کو نکاح پر طاری ہونے والے دیگر خیارات یعنی آزاد کردہ باندی کے خیار اور عنین (ناموس) کی زوجہ کے خیار کے مشابہ قرار دیا۔ اور جب ان خیارات سے فرقت و جدائی واقع ہو جاتی ہے تو (تخیبیر سے حاصل شدہ) اس خیار سے بھی فرقت واقع ہوگی۔

۴۱) طرح واقع ہونے والی فرقت کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ اور یہ اصل وقوع کی دلیل ہے اس لئے کہ کیفیت صفت کے قبل سے ہے اور صفت موصوف کے وجود کا تقاضا کرتی ہے۔ لہذا اس لفظ (اختاری تو اختیار کر) کا ازروئے شرع الفاظ طلاق میں سے ہونا ثابت ہوا لہذا یہ شریعت میں وارد شدہ موقع کے تابع ہوگا اور شریعت میں یہ صریح یا بطور دلالت فراق کے قرینہ یا نفس (جان) کے قرینہ کے ساتھ وارد ہوا ہے کیونکہ فراق کا اختیار کرنا اللہ تعالیٰ کے ارشاد ان کنسین نردن الحیوة الدنیا وزینہا میں مضمر ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے وان کنسین نردن اللہ ورسولہ پس یہ فراق و جدائی کے اختیار کے مضمر ہونے پر دلیل ہے۔ گویا کہ اللہ نے یوں فرمایا ہے کہ ”اگر تم دنیا کی زندگی اور اس کی زیب و زینت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدائی کے اختیار کے ساتھ چاہتی ہو“ تو یہ ان کیلئے تخیبیر تھی اس کے مابین کہ یا تو وہ دنیا کی زندگی اور اس کی زیب و زینت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدائی کے اختیار کے ساتھ چاہیں یا پھر وہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور آخرت کے گھر کو چاہیں۔ پس اگر وہ دنیا کو اختیار کرتیں تو وہ طلاق کو اختیار کرنے والی ہوتیں یا (بالفاظ دیگر) ان کا دنیا اور اس کی زیب و زینت کو اختیار کرنا (درحقیقت) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جدائی کو اختیار کرنا ہوتا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تو دنیا اور اس کی زینت نہ تھی۔

اور صحابہ (رضی اللہ عنہم) نے مخیرہ کیلئے مجلس میں اختیار کی قید لگائی اور کہا کہ جب وہ اپنی مجلس (یعنی جس میں اسے اختیار ملا ہے) میں اپنے نفس کو اختیار کر لے تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ پس اس لفظ میں یہی شریعت کے وارد ہونے کا موقع ہے لہذا اس لفظ کا حکم شریعت کے وارد ہونے والے موقع میں محدود رہے گا۔

## مسائل:

○ لہذا جب شوہر نے بیوی کو کما اختاری (تو اختیار کر) اور بیوی نے کما اخترت (میں نے اختیار کیا) تو اس سے کچھ واقع نہیں ہوگا کیونکہ اس میں شریعت کے وارد ہونے والے موقع کا معنی نہیں پایا جاتا۔ لہذا معاملہ اصل قیاس پر باقی رہے گا اور عورت کا قول جواب نہیں بنے گا۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ شوہر کے قول تو "اختیار کر" کا مطلب ہے کہ تو مجھے یا اپنے نفس کو اختیار کر تو جب بیوی نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو اس نے (شوہر کی نخبیر) کا جواب نہیں دیا کیونکہ اس نے نہ تو اپنے نفس کو اختیار کیا اور نہ اپنے شوہر کو لہذا کچھ واقع نہ ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے کہا ہو کہ "تو اپنے نفس کو اختیار کر" اور اس پر بیوی نے کہا "میں نے اختیار کیا" تو یہ (شوہر کی نخبیر کا) جواب بنے گا کیونکہ اس نے یہ شوہر کے قول "تو اپنے نفس کو اختیار کر" کے جواب کے موقع پر کہا ہے لہذا اس سے مراد بیوی کا نفس ہوگا گویا کہ بیوی نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا "تو اختیار کر" اور بیوی نے کہا "میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا" کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ شوہر کے قول "تو اختیار کر" کا مطلب ہے کہ تو مجھے یا اپنے نفس کو اختیار کر اور بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا۔ لہذا بیوی نے یہ (شوہر کی نخبیر کا) جواب دیا ہے۔

○ اسی طرح اگر بیوی نے اختار نفسی (میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں یا کروں گی) کہا (یعنی مضارع کا صیغہ استعمال کیا) تو یہ از روئے استحسان جواب بن جائے گا جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جواب نہ بنے۔ اس لئے کہ "اختار" میں زمانہ حال کا احتمال بھی ہے اور مستقبل کا بھی لہذا (مستقبل کے) احتمال کے ہوتے ہوئے یہ جواب نہ بنے گا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ صیغہ افضل زمانہ حال کیلئے وضع ہے اور مستقبل میں اس کا استعمال صرف سین یا سوف کی علامت کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ اس کے مقام (یعنی علم نحو) میں معلوم ہو چکا ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر کے اختاری، اختاری اور بیوی کے میں نے اختیار کیا تو یہ بھی جواب ہوگا اگرچہ دونوں ہی جانب سے لفظ نفس کا ذکر نہیں ہوا کیونکہ اختیار کی تکرار دلیل ہے اختیار طلاق کے ارادے پر اس لئے کہ وہی (یعنی طلاق) تعدد کو قبول کرتی ہے گویا کہ شوہر نے کہا ہے کہ "تو طلاق کو اختیار کر" لہذا جواب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

○ اور یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے کما اختاری اختیاری اور بیوی نے کما اخترت اختیاریہ تو یہ جواب بنے گا اس لئے کہ شوہر کا قول "اختیار" دو معنی کا فائدہ دیتا ہے ایک امر (اختاری) کی تائید ہے اور دوسرا تفرّد و توحد کا معنی ہے۔ پس ایسے لفظ کی قید لانا جو موجب تفرّد ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شوہر نے ایسی شے میں اختیار دینے کا ارادہ کیا ہے جو تعدد کو قبول کرتی ہے اور وہ طلاق ہے۔

○ اور یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے بیوی سے کما اختاری الطلاق (تو طلاق کو اختیار کر) اور بیوی نے کہا میں نے اختیار کیا تو یہ جواب ہوگا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو صراحۃً طلاق اختیار کرنا تفویض کیا ہے لہذا جواب طلاق کی طرف لوٹے گا۔



اور یہی حکم اس وقت بھی ہے (یعنی جواب بنے گا) جب شوہر نے بیوی سے کہا ”تو اختیار کر“ اور بیوی نے کہا ”میں نے طلاق کو اختیار کر لیا“ اس لئے کہ شوہر کے قول ”تو اختیار کر“ کا مطلب ہے کہ تو مجھے یا اپنے نفس کو اختیار کر تو جب بیوی نے کہا میں نے طلاق کو اختیار کیا تو اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ لہذا یہ جواب بنے گا۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا تو اختیار کر اور بیوی نے کہا میں نے اپنے والدین کو اختیار کیا یا اس نے کہا میں نے اپنے اہل کو اور شوہروں کو اختیار کیا تو ازروئے قیاس یہ جواب نہ ہوگا اور اس سے کچھ واقع نہ ہوگا جبکہ ازروئے استحسان یہ جواب بن جائے گا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی کے کلام میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو بیوی کے اپنے نفس کو اختیار کرنے پر دلالت کرتا ہو لہذا بیوی کا کلام جواب نہیں بنے گا۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کے کلام میں ایسا لفظ موجود ہے جو طلاق پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے کہ عام طور پر عورت طلاق کے بعد اپنے والدین اور اہل کے پاس چلی جاتی ہے اور دوسرے شوہر کو اختیار کرتی ہے لہذا اس کے ان مذکورہ لوگوں کو اختیار کرنے میں اس کے طلاق کو اختیار کرنے پر دلالت ہے لہذا یہ ایسے ہوا گیا کہ بیوی نے کہا ہو کہ میں نے طلاق کو اختیار کیا۔

### تخصییر سے واقع ہونے والی طلاق کا بیان:

اگر تخصییر (طلاق کا اختیار دینا) ایک ہو اور شوہر نے تخصییر میں تین کا ذکر نہ کیا ہو تو صرف ایک طلاق پڑے گی اگرچہ شوہر نے تین ہی کی نیت کی ہو۔ اور اگر تفویض قریۃً طلاق سے خالی ہو تو ہمارے نزدیک یہ طلاق بائن ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب شوہر تخصییر سے طلاق کا ارادہ کرے اور بیوی اپنے نفس کو اختیار کرے اور بیوی نے بھی طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق رجبی ہوگی۔ امر بالید میں بھی ان کا یہی مذہب ہے۔

صحابہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو اختیار دیا اور بیوی نے اپنے نفس یا شوہر کو اختیار کر لیا تو بعض کا قول ہے کہ اگر اس نے اپنے شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہیں ہوگا یہی قول حضرت عمرؓ عبداللہ بن مسعودؓ ابو الدرداءؓ اور زید بن ثابتؓ رضی اللہ عنہم کا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بیوی نے جب اپنے شوہر کو اختیار کیا تو ایک طلاق رجبی واقع ہوگی۔ ترجیح پہلوں کے قول کو حاصل ہے اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں (ازواج مطہرات کو) اختیار دیا تو ہم سب نے آپ کو اختیار کر لیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے طلاق شمار نہیں فرمایا“۔ نیز مسروق (۱) کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اختیار دے تو کیا یہ طلاق ہوگی؟ تو انہوں نے فرمایا ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا تو کیا وہ طلاق تھی؟

(۱) ابو عائشہ مسروق بن اجدع ہوائی کوئی۔ آپ عرب کے مشہور پہلوان عربین محمد کرب کے بھائی ہیں۔ جلیل القدر تابعی، فقیہ و محدث ہیں۔ حضرت عمرؓ حضرت علیؓ حجاز بن جبلؓ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے علم حاصل کیا۔ آپ کا شمار حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے خصوصی اصحاب میں ہوتا ہے۔ آپ کو ام المومنین حضرت عائشہؓ مقبلیٰ ہونے کا بھی شرف حاصل ہے۔ وفات ۳۲ھ تذکرۃ الحفاظ ص ۵۹، ج ۵۔

نیز نخبیر کا معنی تو جدائی اور بقاء نکاح کے درمیان اختیار کو ثابت کرنا ہے اور بیوی کا اپنے شوہر کو اختیار کرنا ترک نکاح سے اعراض کی دلیل ہے اور ترک نکاح سے اعراض کا مطلب نکاح کو باقی رکھنا ہے لہذا یہ طلاق کیونکر ہو سکتا ہے۔

اور اگر بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو بعض کے قول کے مطابق ایک طلاق پانہ ہوگی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول دو روایتوں میں سے ایک روایت میں ہے جبکہ دیگر بعض کے نزدیک ایک طلاق رجعی ہوگی۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جب بیوی اپنے نفس کو اختیار کرے تو تین طلاقیں ہوں گی اور ترجیح اس قول کو ہے جس کے مطابق صرف ایک طلاق پانہ واقع ہوتی ہے۔ نہ رجعی ہوتی ہے اور نہ ہی تین طلاقیں۔

ربا طلاق پانہ کا واقع ہونا۔ وہ اس لئے ہے کہ شوہر نے بیوی کو اپنے نفس کو اپنے لئے یا اپنے شوہر کیلئے اختیار کرنے کے مابین اختیار دیا ہے پس جب بیوی نے اپنے نفس کو اپنے لئے اختیار کر لیا تو اگر اس سے طلاق رجعی واقع ہو تو یہ بیوی کا اپنے نفس کو اپنے لئے اختیار کرنا نہیں ہوگا بلکہ اپنے شوہر کیلئے اختیار کرنا ہوگا کیونکہ اس کے شوہر کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس سے رجوع کر لے خواہ بیوی چاہے یا نہ چاہے۔ ربا تین طلاقیں کا واقع نہ ہونا تو اگرچہ نخبیر میں تین طلاقیں کی نیت ہو۔ اس کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اختیار سے کچھ واقع نہ ہو کیونکہ یہ الفاظ طلاق میں سے نہیں ہے۔ یہ تو نخبیر کی صحت کی ضرورت کی بنا پر شریعت نے اسے طلاق شمار کیا ہے اور حق ضرورت ایک طلاق پانہ سے پورا ہو جاتا ہے۔

## مسائل:

○ اور اگر تفویض میں طلاق کا ذکر ہو مثلاً شوہر بیوی سے یوں کہے اختاری الطلاق (تو طلاق کو اختیار کر لے) اور بیوی نے کہا اختارت الطلاق (میں نے طلاق کو اختیار کر لیا) تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اس لئے کہ جب شوہر نے طلاق کی تصریح کی تو اس طرح اس نے بیوی کو اپنے نفس کو ایک طلاق رجعی کے ساتھ اختیار کرنے اور طلاق کو رد کرنے کے مابین اختیار دیا جیسا کہ شوہر کے قول لمرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) میں ہوتا ہے اور اگر شوہر نے نخبیر میں تین کا ذکر کیا مثلاً یوں کہا اختاری ثلاثا (تو تین کو اختیار کر لے) اور بیوی نے کہا میں نے اختیار کیا تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ تین کی تصریح اختیار طلاق کے ارادہ پر دلیل ہے اس لئے کہ طلاق ہی میں تعدد ہوتا ہے۔ لہذا بیوی کے جواب "میں نے اختیار کیا" سے طلاق ہی مراد لیں گے اور تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔

○ اور اگر شوہر نے نخبیر کو کمر بیان کیا مثلاً بیوی سے یوں کہا اختاری (تو اختیار کر تو اختیار کر) اور ہر ایک سے طلاق کی نیت کی اور بیوی نے جواب میں کہا کہ میں نے اختیار کیا تو دو طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اس لئے کہ نخبیر کے رکن اور شرط یعنی نیت کے ہونے کی وجہ سے اس میں سے ہر ایک خود مکمل نخبیر ہے۔ اور دوسرا (لفظ اختاری) پہلے (لفظ اختاری) کی تفسیر بھی نہیں بن سکتا اس لئے کہ شے کی خود اسی کے ساتھ تفسیر نہیں کی جاتی۔ اور اسی طرح نہ تو پہلے کیلئے جواب بن سکتا ہے اور نہ بعد میں۔

حکم بن سکتا ہے لہذا وہ (دو اختاری) ایک نیا کلام ہوگا جو تکرار طلاق کے ارادہ پر دلیل ہے لہذا بیوی کا یہ کہنا کہ میں نے اختیار کیا دونوں تخییروں کا جواب ہوگا۔ چونکہ ہر ایک سے ایک طلاق بائن پڑتی ہے لہذا دو بائن طلاقیں پڑیں گی۔

○ یہی حکم اس وقت ہے (یعنی دو بائن طلاقیں ہوں گی) جب شوہر نے دوسرے (لفظ اختاری) کو حرف صلہ کے ساتھ ذکر کیا مثلاً بیوی سے یوں کہا اختاری و اختاری یا اختاری فاختاری اس لئے کہ حرف واو اور حرف فاء دونوں حرف عطف ہیں البتہ فاء کا استعمال کبھی علت کی جگہ میں بھی ہوتا ہے اور کبھی حکم کی جگہ میں بھی۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے البشر فقدا ناک الغوث (تو خوش ہو جا کیونکہ تیرے پاس مد آگئی ہے) اور کبھی کہا جاتا ہے قد ناک الغوث فابشر (تیرے پاس مد آچکی ہے) پس تو خوش ہو جا) لیکن یہاں پر واو اور فاء نہ تو علت بن سکتے ہیں اور نہ ہی حکم لہذا یہاں حرف عطف ہی کیلئے ہوں گے اور قاعدہ یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے یوں کہا اختاری، اختاری، اختاری یا کہا اختاری و اختاری و اختاری یا کہا اختاری فاختاری فاختاری اور بیوی نے کہا میں نے اختیار کیا تو یہ مذکورہ بالا وجہ کی بنا پر تین طلاقیں ہوں گی۔ اور اگر شوہر نے کہا اختاری، اختاری، اختاری اور بیوی نے جواب دیا اخترت الاولیٰ او الوسطیٰ او الاخیرہ (میں نے پہلی کو یا درمیانی کو یا آخری کو اختیار کیا) تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق تین طلاقیں ہوں گی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیوی نے صرف ایک ہی طلاق واقع کی ہے لہذا صرف ایک طلاق ہی پڑے گی اس لئے کہ طلاق کا وقوع بیوی کے اختیار سے ہو رہا ہے اور اس نے صرف ایک کو اختیار کیا ہے لہذا ایک طلاق سے زائد واقع نہ ہوگی جیسا کہ اس وقت بھی ایک طلاق واقع ہوتی ہے جب شوہر بیوی سے کہے اختاری ثلاثاً (تو تین کو اختیار کر) اور بیوی کے اخترت واحدة (میں نے ایک کو اختیار کیا)۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو انٹھی تین طلاقیں کا مالک بنایا ہے اور انٹھی تین میں نہ پہلی ہوتی ہے نہ درمیانی اور نہ ہی آخری ہوتی ہے لہذا بیوی کا یہ کہنا کہ میں نے پہلی کو یا درمیانی کو یا آخری کو اختیار کیا لغو ہوگا۔ اس لئے عورت کی تعیین تو باطل ہوگئی اور صرف اس کا قول میں نے اختیار کیا باقی رہ گیا جو کہ تین تخییروں کا جواب بن سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کا یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب شوہر بیوی سے کہے اختاری و اختاری و اختاری یا کہے اختاری فاختاری فاختاری اور بیوی کے میں نے پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کیا۔ اور اگر شوہر بیوی سے کہے اختاری اختاری اختاری یا آخری دونوں تخییروں کو حرف واو یا حرف فاء کے ساتھ ذکر کرے اور بیوی کے قد اخترت اختیارة (میں نے اختیار کیا اختیار کرنا) تو سب کے نزدیک تین طلاقیں پڑیں گی اس لئے کہ اس کے معنی ہیں اخترت الکمل مرة (میں نے سب کو ایک مرتبہ اختیار کیا) لہذا تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ دونوں ہی جانب سے لفظ نفس کا ذکر نہیں ہوا اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ شوہر کی طرف سے تکرار اختیار طلاق کے ارادہ پر دلیل ہے۔ ایسے ہی جب بیوی کے اخترت

الاختیاراً یا کے اخترت مرةً یا بمرّةً یا بدفعۃً یا بواحدةً تو مذکورہ وجہ کی بنا پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

اور اگر بیوی کے قد طلق نفسی واحدة (میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دیدی ہے) یا کما اخترت نفسی بتطلیقۃ (میں نے ایک طلاق کے ساتھ اپنے آپ کو اختیار کیا) تو یہ ایک بانہ طلاق ہوگی۔ اس کی وجہ ہم امر بالید کے بیان میں ذکر کرچکے ہیں۔

○ اور اگر شوہر نے کما اختاری اختاری باختاری بالف درہم (تو اختیار کر تو اختیار کر تو اختیار کر ایک ہزار درہم کے عوض میں) اور بیوی نے کما میں نے پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ تین طلاقیں ہوں گی اور بیوی کے ذمہ ایک ہزار درہم ہوں گے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ البتہ اگر بیوی نے آخری کے ساتھ اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق ہوگی اور اس کے ذمہ ایک ہزار درہم ہوں گے اور اگر اس نے پہلی یا درمیانی کے ساتھ اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق (تو) ہوگی (البتہ) بیوی کے ذمہ کچھ رقم نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ پہلی یا درمیانی یا آخری کی تعین کرنا ہی لغو ہے کیونکہ شوہر نے اسے انکشی تین طلاقیں کا مالک بنایا ہے اور ملکیت میں دی ہوئی انکشی تین طلاقیں میں نہ پہلی ہوتی ہے نہ درمیانی اور نہ ہی آخری پس یہاں ان کی تعین لغو ہے لہذا تعین باطل ہوگئی اور صرف اتنی بات کہ اخترت (میں نے اختیار کیا) باقی رہ گیا اور اگر وہ (صرف) اخترت کہہ دیتی تو اسے تین طلاقیں پڑ جاتیں اور اس کے ذمہ میں ایک ہزار درہم بھی آجاتے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ بیوی کا پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کرنا صحیح ہے اور صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ البتہ یہ دونوں حضرات یہ کہتے ہیں کہ بیوی کے ذمہ ہزار درہم صرف اسی وقت لازم ہوں گے جب وہ آخری نخیبیر کو اختیار کرے۔ اس لئے کہ تینوں نخیبیروں میں سے ہر ایک علیحدہ نخیبیر ہے کیونکہ وہ (نخیبیر) بذات خود ایک کلام تام ہے اور شوہر نے اس کے ساتھ حرف جمع کو بھی ذکر نہیں کیا کہ پورے کلام کو ایک کلام سمجھ لیا جائے۔ پس ان میں سے ہر ایک نخیبیر تام ہے اور ہر ایک کو اس کا حکم دیا جائے گا اور چونکہ شوہر نے صرف آخری نخیبیر میں معاوضہ کا ذکر کیا ہے لہذا معاوضہ صرف آخری نخیبیر کو اختیار کرنے سے واجب ہوگا۔ اور اگر شوہر نے حرف واؤ یا حرف فاء کو ذکر کیا اور اس طرح کما اختاری و اختاری و اختاری بالف درہم یا اختاری فاختاری فاختاری بالف درہم اور بیوی نے کما کہ میں نے پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس مسئلے کا جواب (پہلے کے جواب سے) مختلف نہ ہوگا یعنی یہ کہ تین طلاقیں پڑیں گی اور بیوی پر ہزار درہم لازم ہوں گے اس کی وجہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے جب نخیبیرات ثلاثہ کو حرف جمع کے ساتھ جمع کیا تو اس نے کل کو ایک کلام بنالیا اور (اس طرح) بیوی کو حکم دیا کہ وہ اپنے آپ کو ایک ہزار درہم کے عوض میں شوہر پر حرام کر لے لہذا وہ اس سے کم میں تحریم (حرام کرنے) کی مالک نہیں ہوگی۔ جیسا کہ جب شوہر بیوی سے کہے طلغی نفسک ثلاثاً بالف درہم (اپنے آپ کو ایک ہزار کے عوض میں تین طلاقیں دے لے) اور بیوی نے اپنے آپ کو ایک طلاق دے لی۔ تو مذکورہ وجہ کی بنا پر

کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں بھی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

## فصل ۱۵

### عورت کی مشیت اور خواہش پر طلاق کے احکام

رہا شوہر کا قول انت طالق ان شئت (اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے) تو یہ بھی تمام ان امور میں جن کو ہم بیان کر چکے ہیں اختاری کے مثل ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک میں بیوی کو طلاق کا مالک بنانا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہاں (یعنی ان شئت میں) رجعی واقع ہوتی ہے جبکہ وہاں (یعنی اختاری میں) طلاق بائن واقع ہوتی ہے اس لئے کہ جو طلاق تفویض کی گئی ہے وہ یہاں صریح اور وہاں کنایہ ہے۔

○ یہی حکم اس وقت ہے (یعنی طلاق رجعی ہوگی) جب شوہر بیوی سے کہے اگر تو پسند کرے، یا اگر تو راضی ہو یا اگر تیری خواہش ہو یا اگر تیرا ارادہ ہو تو تجھے طلاق ہے۔ اس لئے کہ شوہر نے طلاق کو افعال قلب میں سے کسی نہ کسی فعل کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا یہ ان شئت (اگر تو چاہے) کہنے کی طرح ہے۔

○ اسی طرح شوہر جب کہے انت طالق حیث شئت یا کہے انت طالق این شئت (جہاں چاہے تجھے طلاق ہے) یا اینما شئت یا حیثما شئت (تجھے طلاق ہے جہاں تو چاہے) تو یہ بھی ان شئت کہنے کی طرح ہے۔ اس لئے کہ ”حیث“ اور ”این“ اسم مکان ہیں اور ان کے ساتھ ”ما“ موصولہ ہے اور چونکہ طلاق کا مکان کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا لہذا بے فائدہ ہونے کی وجہ سے ان کا (حیث وغیرہ کا) ذکر کالعدم ہو گیا اور صرف مشیت کا ذکر باقی رہ گیا پس یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے شوہر نے انت طالق ان شئت (تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے) کہا ہو۔ یہی حکم (یعنی طلاق صریح کے وقوع کا) اس وقت بھی ہے جب شوہر کہے انت طالق کم شئت یا انت طالق ماضئت (تجھے طلاق جتنی تو چاہے) البتہ بیوی کو حق ہوگا کہ وہ اسی مجلس میں جتنی چاہے اپنے اوپر طلاقیں ڈال لے ایک یا دو یا تین اس لئے کہ لفظ ”کم“ مقدار کیلئے آتا ہے۔ اور طلاق کی مقدار عدد ہے اور عدد ہی واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح کلمہ ”ما“ اس جیسی جگہوں میں بیان مقدار کیلئے بولا جاتا ہے (مثلاً) کہا جاتا ہے کل من طعامی ماضئت یعنی جو مقدار بھی تم چاہو میرے کھانے میں سے کھاؤ۔

○ اور اگر شوہر نے انت طالق اذا شئت یا انت طالق اذا ماضئت یا منی شئت یا منی ماضئت (تجھے طلاق ہے جب تو چاہے) کہا تو بیوی جب چاہے اپنے آپ پر طلاق واقع کر سکتی ہے خواہ مجلس میں یا مجلس کے بعد یا مجلس سے اٹھ جانے کے بعد اس کی وجہ پہلے گزر چکی ہے لیکن اس کو صرف ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ کیونکہ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے ان الفاظ میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو تکرار پر دلالت کرتا ہو۔ بخلاف انت طالق کلمما شئت (جب بھی تو چاہے تجھے طلاق ہے) کے کہ اس صورت میں بیوی کو ایک کے بعد دوسری طلاق کا حق ہوگا یہاں تک کہ اس نے اوپر تین طلاقیں ڈال لے۔ اس لئے کہ جو چیز مشیت کے ساتھ معلق کی

گئی ہے وہ اگرچہ ایک ہے یعنی انت طالق کے مقتضی سے ثابت ہونے والی ایک طلاق لیکن شوہر نے مشیت کو لفظ کلمہ کے ساتھ ذکر کیا ہے جو تکرار افعال کا مقتضی ہے لہذا شرط کے تکرار سے معلق میں بھی تکرار ہوگی اور جب مکرر مشیتوں سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہو جائے گی۔ برخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے کہ ان کے نزدیک تعلیق باطل نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا بعد ازاں وہ پھر پہلے شوہر کے نکاح میں واپس آگئی اور اس نے اپنے نفس کو طلاق دی تو کچھ واقع نہیں ہوگا۔ اور بیوی کو یہ حق بھی نہیں کہ وہ ایک جملہ میں اپنے نفس کو تین طلاقیں دے۔ اس کی وجہ ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔ ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ ہر مشیت کے ساتھ جو معلق ہے اور جو عورت کو تفویض شدہ ہے وہ ایک طلاق ہے جو کہ انت طالق (تجھے طلاق ہے) کا متنا ہے لہذا اسے تین طلاقیں کا اختیار نہیں ہوگا۔

اور اگر شوہر نے انت طالق کیف شئت (تجھے طلاق ہے جیسے تو چاہے) کہا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کے قول "انت طالق" سے فی الحال ایک طلاق پڑ جائے گی جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جب تک بیوی نہ چاہے گی اس پر کچھ واقع نہ ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کے قول انت طالق کیف شئت میں اصل طلاق کا تعلق مشیت کے ساتھ نہیں ہے بلکہ مشیت کے ساتھ جو معلق ہے وہ طلاق واقع ہونے کی صفت اور کیفیت ہے (یعنی طلاق کا وقوع کس طرح ہوگا) اور نیز بیوی کی مشیت مجلس کے ساتھ مقید رہے گی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اصل طلاق کا تعلق بھی مشیت کے ساتھ ہے اور وصف (یعنی طلاق واقع ہونے کی صفت) کا تعلق بھی مشیت کے ساتھ ہے اور بیوی کی مشیت بھی مجلس کے ساتھ مقید رہے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کیفیت صفت کے باب سے ہے اور شوہر نے وصف کو مشیت کے ساتھ معلق کیا ہے اور کسی وصف کو مشیت کے ساتھ معلق کرنا (در حقیقت) اصل (یعنی موصوف) کو مشیت کے ساتھ معلق کرنا ہے اس لئے کہ صفت کا بغیر موصوف کے پایا جانا محال ہے 'تو جب اصل طلاق مشیت کے ساتھ معلق ہوگئی تو جب تک (بیوی کی) مشیت نہ پائی جائے گی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے قول انت طالق کیف شئت سے اصل طلاق کو تو فی الحال واقع کیا ہے اور طلاق واقع ہونے کی کیفیت کو بیوی کی مشیت کی طرف تفویض کیا ہے اس لئے کہ کیفیت موجود (شے) کی ہوتی ہے نہ کہ معدوم کی اس لئے کہ معدوم (شے) کیفیت کا احتمال ہی نہیں رکھتی پس اصل طلاق کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ بیوی کو اس میں کیفیت کا اختیار حاصل ہو۔ اسی وجہ سے بعض محققین نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے مسئلے کی علت یہ نکالی ہے کہ شوہر نے معدوم کو مکیف کیا ہے حالانکہ معدوم تو مکیف ہو نہیں سکتا لہذا وجود ضروری ہے اور وجود کی ضرورت ہے کہ (طلاق کا) وقوع ہو۔ پھر اگر بیوی نے اسی مجلس میں اپنے چاہنے کو استعمال کر لیا 'تو اگر شوہر نے بیونت اور تین طلاقیں کی نیت نہیں کی اور بیوی نے ایک طلاق ہائے یا تین طلاقیں کو چاہ لیا تو جو بیوی نے چاہا وہی واقع ہوگا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو (طلاق کی) کیفیت سپرد کی ہے۔ اور اگر شوہر نے بیونت یا تین طلاقیں کی نیت کی تو جب بیوی کی مشیت شوہر کی نیت کے موافق ہو جائے اس طرح کہ بیوی اس مجلس میں کہے کہ میں نے ایک ہائے یا تین طلاقیں کو چاہا اور شوہر نے بھی کہہ دیا کہ میں

نے یہی نیت کی تھی تو ایک باندہ طلاق یا تین طلاقیں (زوجہ کے چاہنے کے مطابق) پڑ جائیں گی۔ اس لئے کہ اگر شوہر کی سرے سے کوئی نیت ہی نہ ہو اور بیوی کہہ دے کہ میں نے ایک باندہ طلاق یا تین طلاقیں چاہی ہیں تو جو بیوی نے چاہا وہی واقع ہوتی ہے۔ تو پھر جب بیوی کی مشیت شوہر کی نیت کے موافق ہو جائے تو بطریق اولیٰ (بیوی کی مشیت کے مطابق طلاق) ہوگی۔ اور اگر بیوی کی مشیت شوہر کی نیت کے برعکس ہو اس طرح کہ بیوی کہے کہ میں نے تین طلاقیں چاہیں ہیں اور شوہر کہے کہ میں نے ایک طلاق کی نیت کی تھی تو بیوی کے اس چاہنے سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کچھ اور واقع نہ ہوگا۔ سوائے اس ایک طلاق کے جو شوہر کے قول انت طالق (تجھے طلاق ہے) سے واقع ہوئی ہے۔ ہاں اگر بیوی کے شت واحدۃ ثانیۃ (میں نے ایک دوسری طلاق چاہی) تو یہ دوسری طلاق ہو جائے گی اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک بیوی کی مشیت پر ایک طلاق ہوگی۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ جب شوہر بیوی سے کہے کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے لے اور بیوی نے اپنے نفس کو تین طلاقیں دیں تو کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایک طلاق پڑ جاتی ہے۔ اصل مسئلہ کو ہم اس کے مقام پر انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ اور اگر بیوی نے کہا میں نے ایک طلاق چاہی اور شوہر نے کہا کہ میں نے تو تین کی نیت کی تھی تو سب کے نزدیک اس چاہنے سے کچھ واقع نہ ہوگا اس لئے کہ سب کا مسلک یہ ہے کہ شوہر جب بیوی سے کہے طلعی نفسک ثلاثا ان شئت (اگر تو چاہے تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے لے) اور بیوی نے اپنے نفس کو ایک طلاق دی تو جیسا کہ ہم گزشتہ فصل میں ذکر کر چکے ہیں کہ کوئی طلاق نہیں پڑے گی البتہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کے قول انت طالق کے وجود کے وقت ہی سے ایک طلاق پڑ چکی ہے۔ اور اگر بیوی نے کچھ نہ چاہا ہو یہاں تک کہ وہ اپنی مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی ہو اور شوہر نے کوئی نیت نہ کی ہو یا ایک طلاق کی نیت کی ہو تو (ہر حال میں) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایک طلاق پڑ جائے گی اور شوہر حق رجوع کا مالک ہوگا۔ اس لئے کہ یہ (ایک طلاق) اولیٰ تر طلاق ہے جو کہ یقینی ہے۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگرچہ بیوی نے چاہی بھی ہو کیونکہ (مجلس سے اٹھ جانے کے باعث) معاملہ اس کے اختیار سے نکل چکا تھا۔

○ اور اگر شوہر نے انت طالق ان شئت (تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے) کہا اور بیوی نے کہا شت ان کان کنذا (میں نے چاہا اگر فلاں بات ایسے ہو) تو اگر کسی موجود چیز کے ساتھ طلاق کو معلق کیا مثلاً کہا "میں نے چاہا اگر یہ رات ہو یا اگر یہ دن ہو یا اگر یہ میرا باپ ہو یا میری والدہ ہو یا میرا شوہر ہو" وغیرہ ذالک تو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ موجود شرط کے ساتھ تعلیق ہے جبکہ موجود شرط کے ساتھ تعلیق تنجیز (یعنی فی الحال واقع کرنا) ہوتی ہے اور اگر طلاق کو کسی غیر موجود شے کے ساتھ معلق کیا مثلاً کہا "میں نے چاہا اگر فلاں چاہے" تو معاملہ اس کے اختیار سے نکل جائے گا یہاں تک کہ کچھ واقع نہ ہوگا اگرچہ فلاں چاہے بھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے اس کو فوری طلاق دینے کو تفویض کیا ہے جبکہ اس نے طلاق کو معلق کر دیا ہے اور تنجیز اور چیز ہے اور تعلیق اور چیز ہے کیونکہ تنجیز تو طلاق دینا ہے جبکہ تعلیق قسم ہوتی ہے۔ لہذا عورت نے وہ نہیں کیا جو اس کے شوہر نے اس کو تفویض کیا تھا اور دوسرے کام میں مشغول ہو کر تفویض شدہ امر سے اعراض

کرنے والی بنی، لہذا تفویض باطل ہو جائے گی۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کما انت طالق ان شاء فلان (اگر فلاں شخص چاہے تو تجھے طلاق ہے) تو یہ فلاں شخص کی مجلس علم (یعنی جس مجلس میں اس کو تعلیق کا علم ہوا) میں مقید رہے گا۔ اگر اس نے اپنی مجلس علم میں چاہا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ فلاں شخص موجود نہ ہو پھر اس کو خبر پڑے تو اس کی مجلس علم میں منحصر رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمیزک طلاق ہے۔ لہذا یہ مجلس کے ساتھ مقید رہے گی۔ برخلاف اس صورت کے جب شوہر نے کہا ہو کہ اگر فلاں شخص مکان میں داخل ہوا تو تجھے طلاق تو جب ہی وہ شرط پائی جائے گی خواہ کسی بھی وقت میں ہو طلاق واقع ہو جائے گی اور مجلس کی قید نہیں ہوگی کیونکہ یہی طلاق کی شرط کے ساتھ تعلیق ہے جبکہ تعلیق مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس کا مطلب ہے شرط کے بعد کے زمانہ میں طلاق کو واقع کرنا۔ لہذا طلاق کا وقوع شرط کے وجود کے وقت پر موقوف رہے گا۔ پس جس وقت بھی شرط پائی گئی طلاق واقع ہو جائے گی، اللہ عزوجل اعلم۔

## فصل ۱۶

### بیوی کو طلاق کا مالک بنانا

شوہر کا قول طلقی نفسک تو یہ ہمارے نزدیک تمیزک (طلاق کا مالک بنانا) ہے خواہ اس کو شوہر نے بیوی کی خواہش کے ساتھ مقید کیا ہو یا نہ کیا ہو اور انت طالق ان شئت کی طرح یہ بھی مجلس تک محدود رہے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ توکیل ہے اور یہ مجلس تک محدود نہیں ہوگا۔ خواہ شوہر نے اس کو بیوی کی خواہش کے ساتھ مقید کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

تمام فضاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شوہر کا کسی اجنبی سے طلق امرائسی (میری بیوی کو طلاق دے) کہنا توکیل ہے اور یہ مجلس تک محدود نہیں ہوتا اور یہ توکیل کیلئے فصل ہے۔ اور اگر شوہر نے اس کو مشیت کے ساتھ مقید کیا مثلاً اس نے اجنبی سے کہا طلق امرائسی ان شئت (اگر تو چاہے تو میری بیوی کو طلاق دے) تو یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تمیزک ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ توکیل ہے۔ لہذا اختلاف دو امور میں ہوا۔

دہی امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ گفتگو تو ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر شوہر تطلق (طلاق دینے) کی اضافت اجنبی کی طرف کرے اور اس کی مشیت کے ساتھ مقید نہ کرے تو یہ بالاتفاق توکیل ہوتی ہے پس ایسے ہی اس صورت میں بھی توکیل ہوگی جب امر تطلق کو بیوی کی طرف منسوب کرے اور بیوی کی مشیت کے ساتھ مقید نہ کرے۔ اس لئے کہ صرف ذات ہی مختلف ہوئی ہے اور ذات کے بدل جانے سے صیغہ نہیں بدلتا (یعنی صیغہ تو وہی ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ بھی توکیل ہے) اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب اس کو (بیوی کی) مشیت کے ساتھ مقید کیا ہو۔ اس لئے کہ بیوی کی مشیت کے ساتھ مقید کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہیں کیونکہ



بیوی اپنے ارادہ و اختیار سے اپنے نفس کو طلاق دیتی ہے اس میں مضطرب و مجبور نہیں ہے لہذا مشیت کا ذکر کرنا لغو ہوا۔ پس یہ (ذکر مشیت) معدوم تصور ہوگا اور صرف طلعی نفسک (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) رہ جائے گا اور بوجہ مذکورہ یہ توکیل ہے۔ یہ مجلس تک محدود نہیں ہوگی جیسا کہ اجنبی کی صورت میں محدود نہیں ہوتی۔

### احناف کی دلیل:

ہمارے پاس اس بات کے بیان کیلئے کہ شوہر کا اپنی بیوی سے کتنا طلعی نفسک (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) تیک ہے، اس کی تین وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ: یہ ہے کہ ملک میں تصرف کرنے والا شخص وہ ہوتا ہے جو اپنی رائے اپنی تدبیر اور اپنے ارادہ و اختیار سے تصرف کرتا ہے اور بیوی کو چونکہ یہ صفات حاصل ہیں، لہذا وہ ملک میں ہی تصرف کرنے والی ہوتی لہذا اس کو طلاق دینے کا حق تفویض کرنا بطور تیک ہوگا۔ بخلاف اجنبی کے کیونکہ اس صورت میں رائے اور تدبیر شوہر کی ہوتی ہے صرف اختیار اجنبی کا ہوتا ہے۔ لہذا اجنبی کی طرف طلاق دینے کی نسبت توکیل ہوگی تیک نہ ہوگی۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ ملک کی بنا پر تصرف کرنے والا شخص وہ ہوتا ہے جو اپنی ذات کیلئے تصرف کرتا ہے اور وکیل کے طور پر تصرف کرنے والا شخص وہ ہوتا ہے جو غیر کیلئے تصرف کرتا ہے یہاں بیوی اپنی ذات کیلئے تصرف کرنے والی ہے کیونکہ وہ طلاق کے ذریعے غیر کی بندش (نکاح) کو اپنے نفس سے دور کرتی ہے لہذا وہ اپنی ملک کی بنا پر تصرف کرنے والی ہوتی۔ رہا اجنبی وہ تو غیر کیلئے عمل کرنے والا ہے نہ کہ اپنی ذات کیلئے کیونکہ اجنبی کے عمل کا فائدہ دوسرے کو پہنچتا ہے لہذا اجنبی توکیل کی بنا پر تصرف کرنے والا ہے نہ کہ ملک کی بنا پر۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ شوہر کے اپنی بیوی سے طلعی نفسک (اپنے آپ کو طلاق دے لے) کئے کو توکیل بنانا ممکن ہی نہیں ہے اس لئے کہ انسان اپنے بارے میں وکیل نہیں بن سکتا لہذا یہ ممکن نہیں کہ بیوی اپنے آپ کو طلاق دینے میں وکیل بن سکے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ شوہر کے مالک بنا دینے سے اس کو طلاق کی مالکہ کہا جاسکے، لہذا طلعی نفسک کو تیک پر محمول کرنا متعین ہو گیا بخلاف اجنبی کے اس لئے کہ اجنبی تطلیق کے عمل سے حق غیر میں تصرف کرتا ہے اور انسان غیر کے حق میں وکیل بن سکتا ہے، واللہ الموفق۔

امام زفر رحمہ اللہ کے ساتھ کلام تو وہ یہ ہے کہ اگر شوہر کلام کو مطلق لائے (یعنی صرف طلق امرائی "میری بیوی کو طلاق دے" کے) تو یہ (بالاشفاق) توکیل ہوتی ہے پس ایسے ہی اس صورت میں بھی (توکیل) ہوگی جب مشیت کے ساتھ مقید کرے کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ اس میں مشیت کے ساتھ مقید کرنا یا اس سے مطلق رکھنا برابر ہے اس لئے کہ اجنبی جب طلاق دے گا تو اپنے ارادہ و اختیار سے ہی طلاق دے گا اور یہ کوئی محال نہیں ہے اس لئے کہ اجنبی طلاق دینے میں خود مختار ہے مجبور نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک مطلق اور مقید کے مابین فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجنبی، مطلق میں دوسرے (یعنی شوہر) کی رائے اور اس کے ارادہ و تمہر سے تصرف کرتا ہے لہذا یہ توکیل ہے نہ کہ تیک۔ رہا مقید تو اس میں اجنبی

اپنی ذاتی رائے اپنی تدبیر اور ارادہ سے تصرف کرتا ہے اور یہی مالک ہونے کے معنی ہیں کہ مالک اپنے ارادہ و اختیار سے تصرف کرتا ہے اور یہ بھم اللہ تعالیٰ واضح فرق ہے۔

رہا امام زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ (مطلق امرائے کو) اجنبی کی مشیت کے ساتھ متعین کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ اجنبی جب طلاق دے گا تو وہ اپنے ارادہ و مشیت سے ہی طلاق دے گا تو نہ تو یہ بات قابل تسلیم ہے کہ یہ دونوں (یعنی مشیت کا ذکر اور عدم ذکر) برابر ہیں اور نہ ہی یہ بات قابل تسلیم ہے کہ اجنبی جب طلاق دے تو اپنی مشیت ہی سے دے گا کیونکہ مشیت کو کبھی ذکر کر کے اس سے فعل کے کرنے نہ کرنے کا اختیار مراد ہوتا ہے یہی معنی وہ ہے جو غلبہ اور اضطراب کی نفی کرتا ہے اور یہی مراد ہے ہمارے اس قول سے کہ معاصی اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہوتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کی تخلیق کے متولی ہیں (یعنی ان کے خالق ہیں) اور اللہ تعالیٰ اپنے فعل یعنی تخلیق میں مغلوب و مضطرب نہیں ہیں بلکہ مختار ہیں اور کبھی مشیت کو ذکر کر کے اس سے ایثار (ترجیح دینے) کو اختیار کرنا مراد ہوتا ہے کہا جاتا ہے۔ اگر میں چاہوں تو ایسا کروں اور اگر چاہوں تو نہ کروں مطلب یہ ہے کہ اگر میں چاہوں تو فعل (کرنے کو) ترجیح دوں اور اگر چاہوں تو فعل پر ترک کو ترجیح دوں اور یہی مراد ہے ہمارے اس قول سے کہ مکہ (مجبور) مختار نہیں ہوتا۔ مشیت مذکورہ سے یہاں مراد ایثار (ترجیح دینے) والے معنی کو اختیار کرنا ہے نہ کہ کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے والے معنی کو اختیار کرنا کیونکہ اگر ہم اس کو کرنے اور نہ کرنے کے اختیار پر محمول کریں تو پھر شوہر کا کلام لغو ہو جاتا ہے اور اگر ہم اس کو اختیار ایثار پر محمول کریں تو کلام لغو نہیں ہوتا اور عاقل کے کلام کو لغو ہونے سے جہاں تک ممکن ہو بچانا واجب ہوتا ہے اور اختیار ایثار تملیک میں ہوتا ہے توکیل میں نہیں کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وکیل موکل کی رائے اور تدبیر سے عمل کرتا ہے اس سے تو محض عبارت و الفاظ حاصل کئے جاتے ہیں لہذا ایثار موکل کی جانب سے ہے نہ وکیل کی جانب سے۔ رہا مالک بنایا ہوا (مخمس) تو وہ اپنی رائے و تدبیر اور اپنے ایثار سے عمل کرتا ہے مالک بنانے والے کی رائے و تدبیر و ایثار سے نہیں۔ لہذا مشیت کی قید لگانا مفید ہوا۔

### توکیل، تفویض اور تملیک:

اور قاعدہ یہ ہے کہ از روئے لغت توکیل نائب بنانے کو کہتے ہیں جبکہ تفویض بالکلیہ سپرد کر دینے کو اسی فرق کی بنا پر ہمارے مشائخ نے پہلے کو توکیل اور دوسرے کو تفویض کا نام دیا ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ مشیت کے ساتھ جو متعین ہو وہ تملیک ہوتی ہے اور جو اس سے مطلق ہو وہ توکیل ہوتی ہے اور تملیک مجلس تک محدود رہتی ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ مالک بنانے والا اس شرط کے ساتھ مالک بناتا ہے کہ جواب مجلس میں ہی مل جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خطاب کے ذریعہ مالک بنایا ہے اور ہر وہ شخص جو دوسرے سے مخاطب ہو وہ اسی مجلس میں اپنے خطاب کے جواب کا طلب گار ہوتا ہے (چونکہ یہ تملیک ہے) لہذا مالک بنانے والا جسے مالک بنایا گیا ہے، یعنی بیوی کو طلاق دینے سے روک بھی نہیں سکتا۔

وکیل کی وکالت صرف مجلس تک محدود نہ ہوگی

پھر توکیل مجلس تک محدود نہیں ہوگی اس لئے کہ وکیل کیلئے مجلس میں اس چیز کی تحصیل ظاہر و غالب

طور پر ممکن نہیں ہے جس کے حصول کیلئے اسے وکیل بنایا گیا ہے اس لئے کہ توکیل عام طور پر ایسے کام میں ہوتی ہے جس کے پاس منوکل حاضر نہیں ہوتا اور وہ کام اس کی عدم موجودگی میں کیا جاتا ہے کیونکہ منوکل جب خود موجود ہو تو وہ اپنے کلام کی وجہ سے دوسرے کا کلام لینے سے مستثنیٰ ہوتا ہے۔ پس اگر توکیل مجلس تک متید ہو تو یہ مفید نتیجہ سے خالی بلکہ بیوقوفی ہوگی اور منوکل وکیل کو منع بھی کر سکتا ہے اس لئے کہ وہ اس کا وکیل ہے لہذا وہ اسے معزول بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر شوہر نے اپنے قول طلعی نفسک (اپنے آپ کو طلاق دے لے) سے تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں بیوی کے اختیار میں آجائیں گی۔ اس لئے کہ شوہر کے بیوی سے طلعی نفسک کہنے کا معنی ہے حصلی طلاقاً (تو طلاق کی تحصیل کر) اور مصدر چونکہ اسم جنس ہے اس لئے اس میں خصوص و عموم دونوں کا احتمال ہوتا ہے پس جب شوہر نے اس کلام سے تین طلاقیں کی نیت کی تو اس نے اس کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔

### مسائل:

اور اگر شوہر نے اس سے دو طلاقیں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ لفظ مصدر میں وحدت ہوتی ہے جبکہ دو ایسا عدد ہے جس میں وحدت سرے سے نہیں ہوتی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر شوہر کی کوئی نیت نہیں تھی تو ایک طلاق کی نیت سمجھی جائے گی کیونکہ ایک وجہ تو یہ ہے کہ وہ یقینی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ظاہر میں کسی فعل کے بارے میں مطلق امر سے مراد عرف و رواج میں اس فعل سے جو مقصود ہوتا ہے وہی مراد ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے اپنے غلام سے اسق هذا الارض (اس زمین کو میرا کر) کہا جبکہ زمین ایسی ہے جو تین مرتبہ سیراب کرنے سے ہی قابل کاشت ہوتی ہے تو وہ غلام اس زمین کو تین مرتبہ سیراب کرنے کا مامور ہوتا ہے اور اگر وہ زمین ایک مرتبہ سیراب کرنے سے قابل کاشت ہو جائے تو غلام ایک مرتبہ سیراب کرنے کا پابند ہوتا ہے۔ اور جس کسی نے اپنے غلام سے کہا "اس شخص کو مار جس نے میری تحقیر کی ہے" تو اس کو ایسی ضرب پر محمول کیا جائے گا جس سے عام طور پر تادیب ہوتی ہے اور جس سے مقصود آئندہ کیلئے تحقیر سے روکنا حاصل ہو جائے اور اگر کسی کے کپڑے کو نجاست لگی اور اس نے اپنے لونڈی کو کہا "اس کپڑے کو دھو" تو وہ باندی اس وقت تک حکم کو پورا کرنے والی نہ سمجھی جائے گی جب تک ایسا دھونا نہ پایا جائے جس سے مقصود یعنی کپڑے کی طہارت حاصل نہ ہو جائے۔ یہ تمام مثالیں اس بات پر دلیل ہیں کہ ظاہر میں مطلق امر سے مراد وہ معنی ہوتا ہے جو عرف و رواج میں اس فعل سے مقصود ہوا کرتا ہے۔ اور شوہر کے اپنی بیوی کو "تو اپنے آپ کو طلاق دے" کہنے سے مقصود مختلف ہوتے ہیں کبھی تو وہ طلاق مقصود ہوتی ہے جو ملکیت کو باطل کرنے والی ہو اور کبھی اس سے مقصود وہ طلاق ہوتی ہے جو محل کی حلت کو باطل کرنے والی ہو تاکہ اس کا تدارک نہ ہو سکے تو شوہر نے اپنے کلام میں جو بھی نیت کی وہی مراد ہوگی۔ پھر جب (شوہر کی) تین طلاقیں کی نیت صحیح ہوئی تو اگر بیوی نے اپنے نفس پر تین یا دو یا ایک طلاق واقع کی تو وہ واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں کا مالک بنایا ہے اور تین (طلاقیں کے) مالک کو ایک یا دو یا تین طلاقیں دینے کا شوہر کی طرح حق حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب شوہر بیوی سے کہے "تجھے طلاق

ہے اگر تو چاہے یا اگر تو ارادہ کرے یا اگر تو راضی ہو یا جب تو چاہے" (اذا شئت منی شئت منی ماشئت) یا جہاں تو چاہے (حبث شئت لبن شئت) وغیرہ اور تین طلاقوں کو نیت کرے تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے کہ پیچھے گزر چکا ہے کہ شوہر کا قول انت طالق عورت کی صفت ہے اور طلاق تو محض اس نقاشے اور اقتضاء سے ثابت ہوتی ہے کہ اس کو طالق کما صحیح ہو اس لئے تین طلاقوں کی نیت کو قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ پس اس اقتضاء کے حق میں تین طلاقات ثابت نہ ہوں گی۔

اور اگر شوہر نے بیوی سے طلقی نفسک نلانا (تو اپنے آپ کو تین طلاقات دے لے) اور اس پر بیوی نے اپنے کو ایک طلاق دے لی تو سب کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو تین طلاقوں کا مالک بنایا ہے اور تین (طلاقوں) کا مالک جب ایک طلاق دے تو وہ واقع ہو جاتی ہے جیسا کہ شوہر (اگر ایک طلاق دے تو وہ واقع ہو جاتی ہے) اور اگر شوہر نے بیوی سے "طلقى نفسک واحدة" (تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے) اور بیوی نے اپنے آپ کو تین طلاقات دیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کوئی طلاق نہیں پڑے گی جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک طلاق پڑ جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیوی نے اپنے نفس کو وہ طلاق دی ہے جو شوہر نے اس کے سپرد کی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ تفویض شدہ مقدار پر کچھ اضافہ بھی کیا ہے لہذا تفویض شدہ مقدار تو واقع ہو جائے گی اور زائد لغو ہو جائے گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر بیوی سے کہے کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے اور اس پر بیوی کے طلقیت نفسی واحدة واحدة واحدة (میں نے اپنے آپ کو طلاق دی ایک ایک ایک) تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور زائد لغو ہو جاتی ہے تو ایسے ہی زیر نظر مسئلے میں بھی ہوگا۔

پھر اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے اور اس پر بیوی نے کہا بنت نفسی (میں نے اپنے آپ کو بائن کر لیا) تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور بوجہ مذکورہ صفت بیونت لغو ہو جائے گی۔ ایسے ہی زیر نظر مسئلے میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کیلئے چند فقہی وجوہ ہیں۔

وجہ اولہ: اگر ایک طلاق واقع ہوئی ہے تو یا تو وہ بطور اصل مقصود ہو کر واقع ہوئی ہے یا تین طلاقوں کے وقوع کے ضمن میں یا اس کی ضرورت کے طور پر۔ پہلی شق کیلئے تو کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بطور اصل ایک طلاق کو واقع کرنا پایا نہیں گیا کیونکہ ایک کا لفظ تو معدوم ہے اور جو موجود ہے وہ کوئی دوسرا لفظ ہے۔ اور اسی طرح بطور اصل ایک طلاق کے وقوع کا وقت بھی نہیں پایا گیا کیونکہ وہ تو عورت کے نفسی (اپنے آپ کو) کہنے اور اس پر سکوت کرنے کا وقت ہے۔ اور تین کے ساتھ ایک طلاق کے وقوع کا وقت اس کے غلطاً (تین) کہنے کا وقت ہے۔ دوسری شق کیلئے بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ عورت تین طلاقوں کی مالک ہی نہیں۔ یہ اس لئے کہ شوہر نے اس کو تین طلاقوں کا مالک ہی نہیں بنایا لہذا عورت تین طلاقوں کو واقع کرنے کا اختیار نہیں رکھتی۔ پس تین طلاقات واقع نہ ہوں گی اور نہ ہی تین کے وقوع کے ضمن میں ایک طلاق واقع ہوگی لہذا سرے سے وقوع طلاق کا قول ہی متعذر و محال ہے۔ برخلاف اس صورت کے جس میں شوہر نے بیوی سے کہا طلقی نفسک نلانا (تو اپنے آپ کو تین طلاقات دے لے) اور بیوی نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی (کہ اس میں ایک طلاق

واقعہ ہو جائے گی) اس لئے کہ یہاں شوہر نے زوجہ کو تین طلاقوں کا مالک بنایا ہے لہذا وہ تین طلاقیں دینے کی مختار ہے اور جس کو تین طلاقیں دینے کا اختیار ہوتا ہے اس کو ایک طلاق دینے کا اختیار بھی ہوتا ہے کیونکہ جو کل کا مالک ہوتا ہے وہ اس کے بعض کا بھی مالک ہوتا ہے۔ زیر نظر مسئلے میں اس کے برعکس ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور برخلاف اس صورت کے جس میں شوہر نے بیوی سے کہا ”طلقی نفسک واحدة“ (تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے) اور بیوی نے جواب میں کہا طلقت نفسی واحدة واحدة واحدة (میں نے اپنے آپ کو ایک ایک ایک) (کہ اس میں بھی ایک طلاق ہو جاتی ہے) اس لئے کہ یہاں بیوی نے ایک طلاق بطریق اصالت واقع کی کیونکہ بطریق اصالت ایک طلاق کے وقوع کے وقت واحدة (ایک) کا لفظ موجود ہے لہذا ایک طلاق تو بطریق اصالت واقع ہو گئی۔ پھر بیوی اس کے غیر میں مشغول ہو گئی جس کی وہ مالک نہیں ہے لہذا زائد کلام لغو ہوگا اور بخلاف اس صورت کے جس میں شوہر نے بیوی سے کہا ”طلقی نفسک“ اور بیوی نے جواب میں کہا قد اہنت نفسی (میں نے اپنے آپ کو ہائں کر لیا) (تو اس میں بھی ایک طلاق واقع ہوتی ہے) اس لئے کہ یہاں بیوی نے تفویض شدہ طلاق کو بطریق اصالت واقع کیا کیونکہ لفظ اہنت (ہائں کرنا) باعتبار لغت ”غایط طلاق میں سے ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے (انشاء اللہ) البتہ اتنا ہے کہ تفویض شدہ مقدار پر صفت بیہوش زائد ہوتی ہے۔ لہذا یہ صفت لغو ہوگی اور اصل طلاق باقی رہے گی۔

وجہ ثانی: اس عورت نے طلقت نفسی ثلاثاً (میں نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں) کہہ کر شوہر نے جو حق اسے تفویض کیا تھا اس سے اعراض کیا ہے لہذا تفویض باطل ہو گئی اور معاملہ (طلاق) اس کے ہاتھ سے نکل گیا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کسی دوسرے کام میں مشغول ہو جائے یا اپنی مجلس سے اٹھ جائے اور اس بات کی دلیل کہ عورت نے اپنی تفویض شدہ طلاق سے اعراض کیا ہے یہ ہے کہ اس کو ایک طلاق تفویض کی گئی تھی اور اس نے تین طلاقیں دے لیں ہیں اور ایک اگرچہ تین کا غیر نہ ہو لیکن (پھر بھی تین نہیں ہے بلکہ تین میں سے ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ تین ذات کے اعتبار سے بھی ایک کا غیر ہے کیا ایک تین میں سے ہے (حالانکہ اگر دونوں ایک ہوتے تو پھر ان میں مغایرت نہ ہونی چاہئے تھی جیسا کہ قاعدہ ہے کہ) شے خود اپنے مغایرت نہیں ہوتی جبکہ تین اور ایک کے درمیان لفظ ”تین“ حکم اور وقت تینوں کے اعتبار سے مغایرت ہے۔ لفظی مغایرت تو اس طرح ہے کہ ”ایک“ کا لفظ اور ہے اور ”تین“ کا لفظ اور ہے اسی طرح ”ایک“ کا حکم اور ہے اور ”تین“ کا حکم اور ہے۔ دینی وقتی مغایرت تو وہ اس طرح ہے کہ ایک طلاق کے وقوع کا وقت تین طلاقوں کے وقوع کے وقت سے جدا و علیحدہ ہے اس لئے کہ ایک طلاق تو بیوی کے طلقت نفسی کہتے ہی واقع ہو جاتی ہے اور تین طلاقیں لفظ ”ثلاثاً“ کہتے وقت واقع ہوتی ہیں اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ اصل واقع ہونے والا تو عدد ہے ہائیں معنی کہ جب طلاق کے ذکر کے ساتھ عدد کا ذکر بھی ہو تو عدد کے ذکر سے پیشتر طلاق واقع نہیں ہوتی اور کلام کا اول حصہ اس کے آخری حصے پر موقوف رہتا ہے پس لفظی اعتبار سے ”ثلاثاً“ (تین) کا ذکر کر کے عورت لفظ ”تین“ اور وقوع طلاق کے وقت تینوں کے اعتبار سے واحدة (ایک) سے اعراض کرنے والی بنی کیونکہ وہ

غیر مملوک میں مشغول ہو کر مملوک کو ترک کرنے والی ہوئی ہے اور عورت کا غیر مملوک میں مشغول ہونا مملوک سے اعراض کی دلیل ہے اور عورت کا مملوک سے اعراض تیک کے بطلان اور معاملہ طلاق کے اس کے ہاتھ سے نکل جانے کو واجب کرتا ہے۔

بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے بیوی سے طلعی نفسک ثلاثاً کہا اور بیوی نے جواب میں اپنے آپ کو ایک طلاق دے لی کیونکہ یہاں عورت نے اپنی طرف تفویض کردہ سے اعراض نہیں کیا اس لئے کہ شوہر نے اسے تین طلاقیں تفویض کی تھیں اور تین کے تفویض میں ایک کی بھی تفویض ہوتی ہے کیونکہ تفویض تیک ہوتی ہے اور تین کی تیک میں ایک کی تیک بھی ہوتی ہے۔ اسلئے کہ ایک تین کے اجزاء میں سے ہے اور مملوک شے کا جزء بھی مملوک ہوتا ہے لہذا ایک طلاق میں مشغول ہونے سے عورت غیر مملوک میں مشغول ہونے والی اور مملوک کو ترک کرنے والی نہیں بنی۔ اس کے برعکس جزء کی تیک کل کی تیک نہیں ہوتی۔ پس دونوں کے درمیان فرق واضح ہو گیا۔

وجہ ثالثہ: یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو صرف ایک منفرد و تما طلاق کا مالک بنایا اور بیوی نے اپنے آپ کو ایک تما طلاق نہیں دی۔ پس شوہر نے اس کو جس کا مالک بنایا تھا اس نے وہ نہیں ڈالی لہذا کچھ واقع نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہے جب شوہر بیوی سے کہے "طلعی نفسک" اور بیوی اس کا قلام آزاد کرے۔ اور اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ شوہر نے بیوی کو صرف ایک تما و منفرد طلاق کا مالک بنایا ہے کیونکہ اس نے تو حد کی تصریح کی اور توحد لغت میں تفرد کی خبر دیتا ہے لہذا عورت کی طرف تفویض شدہ طلاق ایک طلاق ہے جو غیر سے تما اور منفرد ہے اور عورت اگرچہ تین طلاقوں کے ضمن میں ایک طلاق بھی لائی ہے لیکن وہ ایک تما و منفرد طلاق نہیں لائی اس لئے کہ وہ انہی تین طلاقیں لائی ہے اور انہی تین طلاقوں میں ایک ایکلی طلاق نہیں پائی جاتی ورنہ تو محال لازم آئے گا کیونکہ اجتماع و افتراق کے درمیان تضاد ہے۔ پس عورت نے وہ طلاق نہیں ڈالی جو اسے تفویض کی گئی تھی لہذا کچھ واقع نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے بیوی سے "طلعی نفسک ثلاثاً" کہا اور بیوی نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی کیونکہ یہاں عورت نے اپنی طرف تفویض کردہ طلاق ہی ڈالی ہے البتہ اتنا ہے کہ اس نے تفویض شدہ مقدار پر (کچھ) اضافہ کیا ہے کیونکہ شوہر نے اسے اجتماع و افتراق کی صفت سے آزاد تین طلاقیں تفویض کی تھیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر زوجہ اپنے آپ کو تین طلاقیں متفرق دیتی تو واقع ہو جاتی ہیں جیسا کہ اگر وہ اپنے آپ کو انہی تین طلاقیں دیتی تو وہ واقع ہو جاتیں حالانکہ اگر اسے انہی تین طلاقیں تفویض کی گئی ہوتیں تو پھر وہ تین متفرق طلاقیں واقع نہ کر سکتی تھی۔ پھر جب تین طلاقیں اس کی ملکیت میں آئیں خواہ انہی ہوں یا متفرق و منفرد تو تین میں سے ہر ایک بھی اس کی ملکیت میں آئی خواہ وہ منفرد و یکتا ہو یا دوسروں کے ساتھ انہی ہو۔ پس عورت نے (اس) ضرورت کے تحت (کہ تین کی تیک میں ایک کی تیک ہوتی ہے) مملوک طلاق ہی واقع کی ہے۔ یہی جواب اس صورت میں بھی ہے کہ جب شوہر نے "طلعی نفسک واحدة" کہا اور بیوی نے جواب میں طلعت نفسی واحدة واحدة واحدة کہا تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس لئے کہ اس نے تفویض شدہ طلاق اور کچھ زائد کو واقع کیا ہے لہذا تفویض شدہ مقدار تو واقع ہو جائے گی اور زائد نہ ہوگا۔ جبکہ زیر نظر مسئلے میں بیوی نے سرے سے ہی تفویض شدہ کو

واقع نہیں کیا۔ بس یہی فرق ہے۔

○ اور اس صورت میں بھی کوئی اعتراض لازم نہیں آتا جس میں شوہر نے بیوی سے کہا ”طلقی نفسک“ اور بیوی نے جواب میں کہا انت نفسی (میں نے اپنے آپ کو بائن کر لیا) اس لئے کہ یہاں بھی بیوی نے تفویض شدہ طلاق اور زائد کو واقع کیا ہے کیونکہ شوہر نے اسے اصل طلاق تفویض کی تھی اور وہ اصل طلاق کے ساتھ وصف کو بھی لائی ہے کیونکہ اہانت الفاظ طلاق میں سے ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ لہذا وصف یعنی وصف بیونت تو لغو ہو گیا اور اصل طلاق یعنی صریح طلاق باقی رہ گئی لہذا ایک رجعی طلاق پڑے گی۔

اور قدوری رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس مسئلے میں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس یہ ہے کہ (مذکورہ بالا مثال میں) کچھ واقع نہ ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب شوہر بیوی سے کہے طلقتی نفسک واحدة ان شئت (اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے) اور بیوی جواب میں اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لے۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کو طلقتی نفسک ثلاثا ان شئت (اگر تو چاہے تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے لے) کہا اور بیوی نے ایک یا دو طلاقیں اپنے آپ کو دیں تو بالاتفاق کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے اسے تین کی حیثیت کی شرط کے ساتھ تین طلاقیں کا مالک بنایا تھا۔ لیکن جب اس نے تین سے کم کو چاہا تو ملکیت کی شرط کے بعض حصے کے پائے جانے کی وجہ سے وہ تین کی مالک نہیں ہوئی جبکہ وہ حکم جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ اس شرط کے بعض حصے کے پائے جانے سے ثابت نہیں ہوتا۔

○ اور اگر بیوی کو طلقتی نفسک من ثلاث ماشت (تین میں سے جو چاہے اپنے نفس کو طلاق دے لے) کہا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ایک یا دو طلاقیں تو دے سکتی ہے تین طلاقیں نہیں دے سکتی جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر وہ چاہے تو تین طلاقیں بھی دے سکتی ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس جیسے مقام میں لفظ من بیان جنس کیلئے ذکر کیا جاتا ہے کیونکہ جس کسی نے دوسرے سے کہا کہ کل من هذا الرغیف ماشت (اس روٹی میں سے جتنی تو چاہے کھالے) تو اسے پوری روٹی کھانے کا حق حاصل ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ”ما“ عموم کیلئے ہے اور لفظ ”من“ حقیقتاً تبعیض کیلئے ہوتا ہے لہذا دونوں ہی معنوں کا اعتبار کرنا ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ہوگا کہ تفویض شدہ تین میں سے ایسا حصہ ہو کہ جس میں عموم ہو اور وہ دو ہے۔ لہذا عورت اپنی طرف تفویض شدہ یعنی دو کی مالک ہوگئی۔ رہا روٹی والا مسئلہ تو اس میں دلالت حال کی بنا پر کلمہ ”من“ سے اس کے حقیقی معنی کے بجائے جنس کا معنی مراد لیا ہے اور دلالت حال یہ ہے کہ کھانے میں اصل فیاضی ہے نہ کہ بکل خصوصاً اس شخص کے حق میں جو (بطور ممان) آیا ہو۔

○ اور اگر شوہر نے کہا طلقتی نفسک ان شئت (اگر تو چاہے تو اپنے نفس کو طلاق دے لے) اور بیوی نے کہا شئت (میں نے چاہ لیا) تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور اگر شوہر نے کہا ”انت طالق انت شئت“ (تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے) اور بیوی نے شئت (میں نے چاہا) کہہ دیا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ پہلی صورت میں شوہر نے بیوی کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے تو جب تک بیوی طلاق نہیں ڈالے گی طلاق واقع

نہیں ہوگی اور طلاق ڈالنے کو چاہنا طلاق ڈالنا نہیں ہوتا جبکہ دوسری صورت میں شوہر نے بیوی کی طلاق کو اس کی مشیت کے ساتھ معلق کیا۔ اور بیوی نے (طلاق کو) چاہ لیا (لہذا طلاق پڑ جائے گی)۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”طلاق نفسک“ (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) اور بیوی نے جواب میں کہا اہنت نفسی (میں نے اپنے نفس کو بائن یعنی جدا کر دیا) تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور اگر بیوی جواب میں کہے قد اخترت نفسی (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) تو طلاق نہیں ہوگی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیوی کا قول اہنت (میں نے بائن یعنی جدا کر دیا) الفاظ طلاق میں سے ہے اس لئے کہ اہنت کا لغوی معنی تعلق توڑنے کا ہے اور طلاق کا لغوی معنی بندش اٹھا دینے کا ہے البتہ صریح طلاق کا عمل (حکم) مدخل بما میں عدت ختم ہونے تک مؤخر رہتا ہے لہذا اہنت اور طلاق دونوں لغتوں میں اصل معنی کے اعتبار سے موافقت ہے پس جب بیوی نے کہا میں نے اپنے نفس کو بائن کر دیا تو وہ اصل معنی کو تو لائی ہے اور اس کے ساتھ صفت بیہوش کا اضافہ کر دیا ہے لہذا صفت باطل ہو جائے گی اور اصل معنی باقی رہے گا بخلاف ”اخترت“ کہنے کے کیونکہ لفظ اختیار لغت کی رو سے الفاظ طلاق میں سے نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر بیوی سے ”اخترتک“ (میں نے تجھے اختیار کیا) یا ”اخترت نفسی“ (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) کہے تو طلاق نہیں پڑتی۔ اسی طرح جب بیوی طلاق نفسی (میں نے اپنے آپ کو طلاق دی) یا ”اہنت نفسی“ (میں نے اپنے نفس کو بائن کیا) کہے تو طلاق کا وقوع شوہر کی اجازت پر موقوف رہتا ہے اور جب وہ ”اخترت نفسی“ (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) کہے تو اس کا حکم شوہر کی اجازت پر موقوف نہیں رہتا بلکہ یہ قول باطل ہو جاتا ہے البتہ لفظ اختیار کو نص اور اجماع صحابہ (رضی اللہ عنہم) کی وجہ سے شریعت میں نخبیر اور اس کے ہم معنی یعنی امر باید کے جواب میں واقع ہونے کے وقت الفاظ طلاق میں سے شمار کیا ہے لہذا یہ لفظ ان یعنی (نخبیر اور امر باید) کے ماسوا میں جواب نہیں بن سکتا لہذا لغو ہو جائے گا۔ قدوریؒ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا کہ جب شوہر نے بیوی کو طلاق نفسک کہا اور بیوی نے جواب میں اہنت نفسی کہا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق کچھ واقع نہیں ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ گویا کہ بیوی نے اہنت نفسی بنطریقہ (میں نے ایک طلاق کے ساتھ اپنے آپ کو بائن یعنی جدا کیا) کہا ہے جامع صغیر میں امام ابو حنیفہ کا اختلاف مذکور نہیں ہے۔۔۔۔۔ اس مسئلے اور شوہر کے طلاق نفسک واحدہ (تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے) کے مابین فرق وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

○ اور اگر شوہر نے طلاق نفسک بنطریقہ رجعیہ (تو اپنے آپ کو ایک طلاق رجعی دے لے) کہا اور بیوی نے اپنے آپ کو طلاق باید دے لی یا شوہر نے طلاق نفسک بنطریقہ بایدہ (تو اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے لے) کہا اور بیوی نے طلاق رجعی دے لی تو جس طلاق کا شوہر نے حکم دیا ہے وہی طلاق واقع ہوگی نہ کہ جو بیوی نے اپنے آپ کو دی کیونکہ وہ شوہر کے اس کو نطریقہ کا مالک بنانے کی وجہ سے مالک بنی ہے۔ لہذا جس کا اسے شوہر نے مالک بنایا ہے اسی کا اس کو اختیار ہوگا اور بیوی نے جو طلاق اپنے آپ کو دی ہے وہ اصل کے اعتبار شوہر کے اس کو تلیک کردہ کے موافق ہے کیونکہ دونوں ہی الفاظ طلاق ہیں۔ بیوی نے صرف وصف کے اعتبار سے شوہر کے خلاف کیا ہے لیکن جب اصل طلاق واقع ہوگئی تو اپنے پیچھے تلیک کردہ



وصف کو بھی سمجھنے لے گی لہذا وہی طلاق واقع ہوگی جو بیوی کو تنویض کی گئی ہے، واللہ الموفق للصواب۔

## فصل ۱۷

### قاصد کے ذریعے طلاق دینا

قاصد کے ذریعے طلاق دینے کی صورت یہ ہے کہ شوہر اپنی غیر موجود بیوی کو کسی شخص کے ہاتھ طلاق بھجوائے اور وہ قاصد عورت کے پاس جا کر اس کو اسی طرح پیغام پہنچا دے تو اس کو طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ قاصد پیغام بھیجنے والے کے کلام کو نقل کرتا ہے لہذا اس کا کلام شوہر کے کلام کی طرح ہے، واللہ الموفق۔

## فصل ۱۸

### شوہر سے متعلق رکن طلاق کی شرط

یہ ہے کہ شوہر کو طلاق میں شک نہ ہو۔ یہ وقوع طلاق کے حکم کیلئے شرط ہے حتیٰ کہ اگر شوہر کو طلاق میں شک ہو تو طلاق کے وقوع کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور شوہر پر واجب نہیں ہوگا کہ وہ اپنی بیوی سے جدا رہے کیونکہ نکاح تو یقینی طور پر ثابت ہے اور طلاق کے ذریعہ نکاح کے زوال میں شک واقع ہوا ہے لہذا شک کی بنا پر نکاح کے زائل ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا مثل مفقود الخبر کی حیات کے کہ وہ ثابت تھی اور اس کے زوال میں شک ہے لہذا اس کے زوال کا حکم نہیں لگایا جائے گا یہاں تک کہ شک کی بیوی کی نفی میں مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَنْفَقُ مَالَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (فی اسرائیل ۳۲) (جس کا تجھے علم نہیں ہے اس کے پیچھے مت پڑ)۔

حدیث میں ہے جب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کو نماز میں خیال ہو جائے کہ شاید ریح خارج ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ وہ نماز سے نہ نکلے یہاں تک کہ (ریح خارج ہونے کی) آواز نہ سنے یا بو محسوس نہ کرے (۱)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یقین کا اعتبار کیا اور شک کو نفی قرار دیا۔

پھر شوہر کا شک یا تو اصل طلاق میں ہوگا کہ آیا اس نے طلاق دی بھی تھی یا نہیں یا طلاق کی مقدار و عدد میں ہوگا کہ اس نے ایک طلاق دی تھی یا دو دی تھیں یا تین دی تھیں یا طلاق کی صفت میں شک ہوگا کہ اس

(۱) مطلب یہ ہے کہ جس طرح ان دو باتوں سے ریح کے خروج پر یقین ہوتا ہے اسی طرح جب ریح کے خروج پر یقین ہو تب وضو ٹوٹ جائے گا اور آواز کا سنا اور بو کا محسوس ہونا ضروری نہیں، البتہ خروج کا یقین ہونا ضروری ہے۔

نے طلاق بائن دی تھی یا رجعی دی تھی۔ پس اگر شک اصل طلاق کے بارے میں ہوا تو طلاق کے وقوع کا حکم بوجہ مذکور (شک) نہیں لگایا جائے گا۔ اور اگر مقدار میں شک واقع ہوا تو کسٹر کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ وہ تو یقینی ہے جبکہ زائد میں شک ہے اور اگر اس کے وصف میں شک واقع ہو تو طلاق رجعی کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ یہ دونوں میں سے کمزور تر طلاق ہونے کی بنا پر یقینی ہے۔

## فصل ۱۹

### بیوی سے متعلق رکن طلاق کی شرائط

**پہلی شرط:** نکاح یا نکاح کے تعلقات میں سے کسی تعلق کا ہونا:

لہذا طلاق صرف اسی صورت میں صحیح ہوگی جب بیوی ملک نکاح میں ہو یا ملک کے تعلقات میں سے کسی تعلق یعنی طلاق کی عدت میں ہو یا اس حال میں ہو کہ اس کی اضافت ملک کی طرف ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ طلاق یا تو تنجیزی یعنی فوری ہوگی یا کسی شرط کے ساتھ معلق ہوگی یا اسکی اضافت کسی وقت کی طرف ہوگی۔ جہاں تک طلاق تنجیزی (فوری، غیر مشروط) کا تعلق ہے تو غیر ملک اور غیر عدت میں وہ طلاق باطل ہوتی ہے مثلاً کسی کا اجنبی عورت کو یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے یا میں نے تجھے طلاق دے دی ہے اس لئے کہ طلاق علت کو باطل کرنے اور بندش نکاح کو اٹھانے کا نام ہے جبکہ اجنبیہ میں کوئی بندش ہی نہیں ہوتی جس کو باطل کرنے یا ہٹانے کا تصور کیا جاسکے نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لا طلاق قبل النکاح نکاح سے قبل طلاق نہیں ہوتی۔

اور اگر عورت کسی دوسرے کی منکوحہ ہو تو ہمارے نزدیک شوہر کی اجازت پر یہ طلاق موقوف رہے گی بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے۔ یہ مسئلہ کتاب البیوع میں آئے گا، انشاء اللہ۔

### کسی شرط کے ساتھ معلق طلاق کی اقسام

کسی شرط کے ساتھ معلق طلاق کی دو قسمیں ہیں: تعلیق در ملک اور تعلیق بر ملک۔ تعلیق در ملک کی دو قسمیں ہیں تعلیق حقیقی اور تعلیق حکمی۔

#### تعلیق حقیقی:

یہ ہے کہ شوہر بیوی سے کہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق یا اگر تو نے فلاں شخص سے کلام کیا یا اگر فلاں آیا، وغیرہ تو تجھے طلاق ہے یہ تعلیق بالاتفاق صحیح ہے اس لئے کہ ملکیت فی الحال موجود ہے اور بظاہر حالت بھی یہ ہے کہ شرط کے پائے جانے تک ملکیت باقی ہوگی لہذا شرط کے پائے جانے کے وقت جزاء (یعنی

طلاق کا وجود بھی غالب ہے لہذا یمن تعلیق کا مقصود یعنی تحصیل شرط سے باز رہنے پر قوت حاصل ہوگا۔ لہذا یمن (یعنی تعلیق) صحیح ہوگی۔ پھر جب شرط پائی گئی تو اگر بیوی شوہر کی ملکیت میں ہو یا عدت میں ہو تو طلاق پڑ جائے گی ورنہ نہیں البتہ یمن (تعلیق قسم) بغیر جزاء کے ختم ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے“ اور وہ شوہر کی ملک میں ہوتے ہوئے اس گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح طلاق کا وقوع اس صورت میں بھی ہوگا جب شوہر اسے مکان میں داخلہ سے پیشتر طلاق بائن دیدے پھر عورت عدت کے دوران گھر میں داخل ہو جائے کیونکہ جس کو طلاق بائن ملی ہو ہمارے نزدیک اسے صریح طلاق لاحق ہو سکتی ہے۔ اور اگر مکان میں داخلہ سے پیشتر شوہر نے اسے طلاق بائن دی اور عدت گزر چکنے کے بعد عورت مکان میں داخل ہوئی تو ملکیت اور عدت نہ ہونے کی وجہ سے طلاق نہیں پڑے گی لیکن یمن و قسم باطل ہو جائے گی، حتیٰ کہ اگر اسی شوہر نے دوبارہ اس سے نکاح کر لیا اور اب وہ گھر میں داخل ہوئی تو کچھ واقع نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ جو شرط کے ساتھ معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے کے وقت فوری طلاق دینے کی طرح ہو جاتی ہے اور فوری طلاق دینا ملک اور عدت کے نہ ہونے کی صورت میں باطل ہوتی ہے۔

اعتراض: اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا یہ بات نہیں ہے کہ جب تندرست شخص نے اپنی بیوی کو کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے“ پھر شوہر بخون ہو گیا، پھر بیوی گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہو جاتی ہے حالانکہ اگر جنون کی حالت میں طلاق تنجیز دے تو طلاق واقع نہیں ہوتی۔

جواب: اس کا جواب دو طریقوں سے دیا جاسکتا ہے۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ طلاق کا وقوع شرط کے پائے جانے کے وقت مگرشہ کلام سے ہوتا ہے۔ لہذا اس کلام کے وقت البتہ کا اعتبار کیا جائے گا اور اس وقت البتہ موجود تھی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم نے اس کو حکم و تقدیر کی رو سے تنجیز اعتبار کیا ہے اور بخون اس کا اہل ہوتا ہے کہ بطریق حکم اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو سکے کیونکہ عینین (نامرو) کو جب علاج کیلئے مسمت دی گئی اور وہ مدت پوری ہو گئی اور شوہر (اس دوران) بخون ہو گیا تو قاضی میاں بیوی کے مابین تفریق کر دے گا اور یہ تفریق طلاق شمار ہوتی ہے۔ پس بھم اللہ تعالیٰ اعتراض کا جواب ہو گیا۔

اور اگر شوہر نے مکان میں داخلہ سے قبل بیوی کو طلاق بائن دی اور اس کے گھر میں داخل ہونے سے پیشتر شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا پھر بیوی گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ جدائی (یعنی طلاق بائن دینے) سے یمن باطل نہیں ہوئی کیونکہ ملکیت کا شوہر کی طرف لوٹ آنا ممکن ہے لہذا (یمن کی) جزائینی طلاق کا قیام اس طور پر نہیں ہوا کہ ملک کا لوٹ آنا متصور نہ ہو۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں“۔ بعد ازاں شوہر نے گھر میں داخلہ سے قبل بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے دیں۔ پھر اس بیوی نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور دوسرے شوہر نے مباشرت بھی کر لی پھر وہ دوبارہ پہلے شوہر کے نکاح میں آگئی۔ اب وہ گھر میں داخل ہوئی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تین طلاقیں پڑ جائیں گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پچھلے عقد نکاح میں سے جو طلاقیں ایک یا دو بیگنی تھیں وہ پڑ جائیں گی۔ اس مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ جس شخص نے اپنی

بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں پھر عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا جس نے اس سے صحبت بھی کر لی اور پھر یہ عورت پہلے شوہر کے نکاح میں واپس آگئی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ پہلے شوہر کے پاس نکاح میں تین طلاقوں کے ساتھ لوٹے گی۔ (یعنی پہلا شوہر پھر دوبارہ تین طلاقوں کا مالک ہوگا) جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بقیہ طلاقوں کے ساتھ لوٹے گی۔ یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے۔

کیا زوج ثانی زوج اول کی بقیہ ایک یا دو طلاقوں کو منہدم کر دیتا ہے؟

در اصل اختلاف اس میں ہے کہ کیا زوج ثانی (زوج اول کی بقیہ) ایک یا دو طلاقوں کو منہدم و ختم کر دیتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زوج ثانی منہدم کر دیتا ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک منہدم نہیں کرتا۔ یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے مابین بھی مختلف فیہ تھا۔ حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ سے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق منقول ہے جبکہ حضرت عمرؓ ابی بن کعبؓ عمران بن حصینؓ سے امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق منقول ہے۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی دلیل باری تعالیٰ کے ارشاد:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ۔ نَا۔ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ

سے ہے۔ ان آیات میں تین طلاق والی کو مطلقاً حرام قرار دیا یہ فرق کئے بغیر کہ دوسرے شوہر سے نکاح تین طلاقوں کے درمیان ہوا یا درمیان میں نہیں ہوا۔ اور یہ حقیقتاً تین طلاق والی ہے کیونکہ اس طلاق (جس کا ذکر فان طلقها میں ہے) سے پیشتر حقیقتاً دو طلاقیں ہو چکی ہیں اور جس طلاق سے پیشتر دو طلاقیں ہو چکی ہوں وہی تیسری طلاق ہوتی ہے لہذا یہ طلاق نص کے تحت آتی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ شریعت میں دوسرے شوہر کو حرمت ختم کرنے والا قرار دیا گیا ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ جبکہ حتی غایت کیلئے ہوتا ہے اور حرمت کی غایت و اختتام حرمت کے وجود سے پیشتر متصور نہیں ہے اور حرمت تین طلاقوں سے قبل حابث ہی نہیں ہوتی۔ لہذا دوسرا شوہر حرمت کو ختم اور اختتام تک پہنچانے والا نہیں بنا پس اس کے ساتھ نکاح معدوم کے مثل ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کیلئے (اپنے قول کے حق میں) نقلی و عقلی دلائل ہیں۔ جہاں تک نقلی دلائل کا تعلق ہے تو یہ وہ عموم والی نصوص ہیں جو نکاح کے باب میں وارد ہیں مثلاً

۱۔ ارشاد باری تعالیٰ

فَأَنْكِحُوا مَا طَلَبَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (النساء: ۳) تو جو عورتیں تم کو پسند ہوں ان سے نکاح کرلو۔

۲۔ اللہ عزوجل کا ارشاد:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ (النور: ۳۲) تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو۔

۳۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد:

نزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق يهنئ له عرش  
الرحمن عرش مل جاتا ہے۔ نکاح کرو اور طلاق نہ دو کیونکہ طلاق سے رحمن کا

یہ اور اس قسم کی دیگر نصوص اس بات کی مقتضی ہیں کہ نکاح جائز ہو خواہ (جس سے نکاح کیا جا رہا ہو) وہ عورت مطلقہ ہو یا غیر مطلقہ اور خواہ وہ تین طلاق یافتہ ہو کہ جس سے دوسرے شوہر نے صحبت کی ہو یا نہ کی ہو۔ لیکن تین طلاق والی کہ جس سے دوسرے شوہر نے صحبت نہ کی ہو اس کی ان نصوص سے تخصیص کی گئی ہے۔ پس اس کے علاوہ باقی نصوص کے تحت داخل ہوں گی۔  
عقلی دلائل دو ہیں:

(۱) نکاح چونکہ دین و دنیا کی مصلحتوں پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے یہ مندوب و مسنون اور عقد مصلحت ہے۔ لہذا نکاح سے روکنا جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں تناقض لازم آئے گا اس لئے کہ مصلحت کو قطع کرنا مفید ہوتا ہے جبکہ شریعت تناقض سے منہ و پاک ہے البتہ کبھی امزجہ اور طبائع کے اختلاف و تباہی اور دیگر وجوہات کی بنا پر نکاح میں مصلحت نہیں رہتی اور اس منکوحہ سے مصلحتوں کے حصول سے مایوسی ہو جاتی ہے تو اس صورت میں کسی دوسری بیوی سے ان مطلوب مصالح کے حصول کیلئے طلاق کی مشروعیت ہوئی ہے لیکن یہ فیصلہ کرنا کہ یہ نکاح مصلحت نہیں رہا اس کیلئے غور و فکر اور تجربے کی ضرورت ہے۔ اس لئے شوہر جس کو رائے و عقل میں کمال حاصل ہے، طلاق دینا تفویض کیا گیا ہے تاکہ وہ غور و فکر کرے۔

اور جب اختلاف طبائع کے گمان پر شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دیدیں لیکن اس کے بعد پھر اس کا دل اسی عورت کی طرف مائل ہوا اور دوسرے شوہر کے اس سے جماع کرنے کے باوجود جو کہ ایک مرد کی طبیعت پر انتہائی نفرت و دشت اور دوری کا باعث ہوتا ہے اس سے نکاح کر لیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ ان کے مابین موافقت کی سبیل کے قائم ہونے کی بنا پر نکاح مصلحت کے طور پر باقی رہا لہذا پہلے نکاح کی طرح اس کی بھی حرمت کا قول کرنا جائز نہیں بلکہ اس میں (یعنی اس نکاح میں جو اپنی تین طلاقیوں سے مطلقہ کے ساتھ دوسرے شوہر کے اس کے ساتھ جماع کرنے کے بعد کیا ہو) بطریق اولی حرمت کا قول کرنا جائز نہیں کیونکہ پہلے یعنی ابتدائی نکاح میں تو صرف اصل موافقت کی دلیل موجود ہوتی ہے جبکہ اس میں کمال موافقت کی دلیل موجود ہے اور وہ ہے انتہائی نفرت کے باوجود اس عورت کی طرف میلان۔ پھر جب اس عورت کے ساتھ مقاصد کی تحصیل کیلئے ابتداء میں نکاح کرنا جائز تھا تو دوسرے شوہر کے اس سے جماع کرنے کے بعد اس سے نکاح کرنا بطریق اولی جائز ہوگا۔

یہ مذکورہ معنی (یعنی جو بات ہم نے ذکر کی) اس کا مقتضی نہیں ہے کہ تین طلاقیوں کے بعد دوسرے شوہر نے اس سے نکاح کر کے جماع کیا ہو یا تین طلاقیوں سے پیشتر کیا ہو کے درمیان فرق کیا جائے۔

پس تین طلاقیوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح کے بعد جماع کرنے (اور طلاق دینے) کے بعد پہلے شوہر کیلئے اپنی مطلقہ سے نکاح کے جواز کے بارے میں شریعت کا وارد ہونا تین طلاقیوں سے کم کی صورت میں دوسرے شوہر کے بعد پہلے شوہر کے اس سے نکاح کے جواز میں از روئے دلالت وارد ہوگا۔

(۲) دوسرے شوہر کے اس سے جماع کرنے اور اس کے بعد اس کو طلاق دینے اور پھر عدت گزارنے کے بعد (پہلے شوہر کیلئے مطلق میں) حلت، جدید حلت ہوتی ہے۔ اور پہلے نکاح کی طرح جدید حلت بھی صرف تین طلاقوں سے زائل ہوتی ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ جدید حلت ہے، یہ ہے کہ پہلی حلت تو حیضینا زائل ہو چکی ہے کیونکہ حلت تو عرض ہوتی ہے جس کا ہونا متصور نہیں البتہ جب دو حلقوں کے درمیان حرمت نہ آئی ہو تو حلت کے تہجد امثال کی بنا پر اس کو دائمی کی مانند سمجھا جاتا ہے اور اس طرح یہ شے واحد کے مثل ہوتی ہے۔ لہذا پہلی حلت حقیقی و تقدیری دونوں اعتباروں سے زائل ہو چکی ہے۔ پس دوسری حلت جدید حلت ہوگی۔ اور پہلے نکاح کی طرح یہ جدید حلت بھی صرف تین طلاقوں سے زائل ہوگی۔

جہاں تک اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ”فان طلقھا“ سے استدلال کا تعلق ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اس آیت کریمہ میں اس تیسری طلاق کا ذکر ہے جس سے متصلاً پیشتر دو طلاقات ہوں کیونکہ حرف ”ف“ بغیر فاصلے کے تعقیب کیلئے ہوتی ہے جبکہ یہاں (تیسری طلاق سے پیشتر) شوہر طانی کا اس سے جماع کرنا موجود ہے لہذا ایک یا دو طلاقوں کے بعد شوہر طانی سے نکاح و جماع کی صورت اس آیت کے تحت آتی ہی نہیں۔ یا پھر آیت کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ دوسرے شوہر نے جماع کے بغیر طلاق دیدی اور پہلے شوہر نے اس سے (دوبارہ) نکاح کر کے (باقی ماندہ) ایک طلاق دیدی تاکہ دلائل کے درمیان موافقت حاصل ہو۔

البتہ یہ کما کہ شریعت نے دوسرے شوہر کے جماع کو حرمت کی انتہا قرار دیا ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ (شوہر طانی کے) جماع کا حرمت کیلئے غایت و انتہا ہونا قاضا کرتا ہے کہ جماع کے ہونے کی صورت میں حرمت اپنی انتہا کو پہنچ جائے اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جماع کی صورت میں جدید حلت ثابت ہوتی ہے۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”ان دخلت الدار فان طالق ثلاثا“ (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں) پھر عورت کے گھر میں داخل ہونے سے پیشتر خود شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دیں، اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا جس نے اس سے جماع بھی کیا پھر عورت (طلاق لے کر دوبارہ) پہلے شوہر کے نکاح میں واپس آگئی اور اب گھر میں داخل ہوئی تو ہمارے علمائے خلافت کے نزدیک اس پر کچھ واقع نہیں ہوگا جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ تعلیق شدہ تو مطلق طلاقیں ہیں جو موجودہ حلت (نکاح) کے ساتھ متعید نہیں اس لئے کہ تعلیق کرنے والے نے اطلاق کو اختیار کیا ہے نفیید کو نہیں اور موجودہ حلت سے اگرچہ طلاق منجیزی باطل ہوگئی لیکن ایک دوسری حلت پائی جارہی ہے لہذا تعلیق باقی ہے اور وجود شرط کے وقت ملک (نکاح) موجود ہے لہذا مطلق شدہ طلاقیں واقع ہو جائیں گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی بیوی سے کہے ”اگر تو اس مکان میں داخل ہوئی تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہوگی“۔ پھر بیوی کے گھر میں داخل ہونے سے پیشتر اس کو تین طلاقیں دے دیں تو گھر میں داخلہ کے ساتھ نکاح کی تعلیق باقی رہے گی یہاں تک کہ اگر بیوی دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد دوبارہ پہلے شوہر کے نکاح میں آجائے اور پھر گھر میں داخل ہو تو بوجہ مذکورہ شوہر کا نکاح باقی ہوتا ہے ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

ہماری دلیل یہ ہے کہ تطلیق ان طلاقوں کی ہے جو فی الحال موجود حلت کی ہیں اور یہ حلت ایسے طور پر باطل ہو چکی ہے کہ اب اس کا لوٹ آنا متصور نہیں ہے لہذا ایسی طلاق کا تصور نہیں کیا جاسکتا جو وجود شرط کے وقت موجود حلت کو باطل کرتی ہو کہ یحییٰ کو باقی رہنے والا خیال کیا جاسکتا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شرط کی یہ حالت ہو جائے کہ اس کا دوبارہ اپنی حالت پر لوٹ آنا متصور نہ ہو مثلاً یہ کہ مکان کو باغ میں یا حمام میں تبدیل کر دیا جائے۔ اور اس بات پر دلیل کہ معلق طلاق اس کی حلت ہیں یہ ہے کہ معلق وہ طلاق ہوتی ہے جو شرط کی تحصیل سے مانع ہو کیونکہ اس قسم کی یحییٰ سے غرض شرط کی تحصیل سے باز رہنے پر تقویت ہوتی ہے اور یہ رکاوٹ اور منع صرف اسی صورت میں حاصل ہوتا ہے جب وجود شرط کے وقت مشروط کا وجود غالب ہو اور یہ اس حلت میں ہو سکتا ہے جو فی الحال قائم ہے کیونکہ یہ فی الحال موجود ہے اور ظاہری ہے کہ یہ باقی رہنے کی لہذا یہ مانع اور روک بن سکتی ہے جبکہ وہ حلت وہ دوسرے شوہر سے جماع کے بعد حاصل ہو وہ فی الحال معدوم ہے اور ظاہری ہے کہ وہ معدوم ہی رہے گی لہذا وجود شرط کے وقت اس میں عدم غالب ہے۔ لہذا اس حلت کی طلاق مانع نہیں بن سکتی۔

رہا دوسرے فریق کا یہ کہنا کہ یحییٰ (شرط) کرنے والے نے اطلاق کو اختیار کیا ہے، تو اس کا یہ کہنا صحیح ہے، لیکن اس سے اس کی مراد متعین ہے جس کا علم ہمیں تصرف سے مطلوب و غرض جو کہ تحصیل شرط سے باز رہنے پر تقویت ہے کی دلالت سے حاصل ہوا ہے کیونکہ یہ باز رہنا صرف موجود حلت کی طلاقوں سے حاصل ہوتا ہے لہذا اطلاق اسی حلت کی طلاقوں کے ساتھ متعین ہوگا۔

رہا مسئلہ ظہار تو اس میں روایت کا اختلاف ہے۔ ابو ظہار (۱) وہاں رحمہ اللہ نے ہمارے اصحاب سے روایت کیا ہے کہ تین تنجیزی طلاقوں سے ظہار باطل ہو جاتا ہے لہذا گھر میں داخلہ کے وقت شوہر مظاہر (ظہار کرنے والا) باقی نہیں رہتا۔

یہ جو ہم نے ملک میں وقوع طلاق کیلئے ملک یا عدت کے اعتبار کا ذکر کیا یہ ایک شرط کے ساتھ تھا اور اگر دو شرطوں کے ساتھ ہو تو کیا یہ شرط ہے کہ دونوں شرطوں کے پائے جانے کے وقت ملک نکاح یا عدت قائم ہو؟ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ شرط اخیر کے پائے جانے کے وقت ملک نکاح یا عدت قائم ہو جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دونوں شرطوں کے وجود کے وقت ملک کا قائم ہونا شرط ہے۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو نے زید و عمرو سے کلام کیا تو تجھے طلاق ہے“ پھر شوہر نے اسے طلاق دے دی اور اس کی عدت پوری ہو گئی اس کے بعد اس نے زید و عمرو سے کلام کیا پھر (اسی) شوہر نے اس سے نکاح کر لیا اس کے بعد اس نے عمرو سے کلام کیا تو ہمارے نزدیک طلاق پڑ جائے گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق نہیں ہوگی۔ اور اگر پہلا کلام ملک میں ہو اور دوسرا کلام

(۱) محمد بن محمد بن سفیان، عراق میں اپنے زمانہ کے فقہ اہل سنت و جماعت تھے۔ ظہار ظہار آپ کی کتب ”فتاویٰ شام کے قاضی بھی رہے ہیں“ پھر وہاں سے کہ معظمتہ ہجرت کر گئے اور وہیں انتقال ہوا۔ چونکہ آپ انجور کا شہر فروخت کرتے تھے اس لئے وہاں کے نام سے مشہور ہوئے نیز آپ امام محمدؒ کی جامع صغیر کے مرتبین میں شامل تھے۔ مدارق، ص ۳۰۹۔

غیر ملک میں ہو یاں طور کہ بیوی نے شوہر کے ملک نکاح میں ہوتے ہی زید سے کلام کیا پھر شوہر نے اسے طلاق دے دی اور اس کی عدت پوری ہو گئی۔ اب اس نے عمرو سے کلام کیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرط کرنے والے نے زید و عمرو دونوں سے کلام کرنے کو وقوع طلاق کیلئے شرط قرار دیا ہے اور جزاء کے ثابت ہونے کیلئے پوری شرط کا پایا جانا شرط ہے اور جزاء کے ثبوت کا وقت وہی ہے جو شرط کے پائے جانے کا وقت ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جب بیوی ان میں سے ایک سے کلام کرے دوسرے سے نہیں تو طلاق واقع نہیں ہوتی تو اسی طرح جب اس نے ایک سے غیر ملک میں کلام کیا تو یہ کالعدم ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب دونوں ہی شرطیں غیر ملک میں پائی جائیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وجود شرط کے وقت ملک (نکاح) شرط ہے لہذا جزاء کے ثبوت کیلئے بھی یہ شرط ہے اور چونکہ جزاء کے ثبوت کا وقت وہی ہے جو شرط اخیر کے پائے جانے کا وقت ہے لہذا ملک کا پایا جانا بھی صرف شرط اخیر کے وقت ہی شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک کی شرط یا تو صحت تعلیق کیلئے ہے یا حکم جو کہ (طلاق) مطلق کے وقوع کے ثبوت کیلئے ہے اور ملک دونوں ہی وقتوں میں قائم ہے جہاں تک شرط اول کے وجود کا تعلق ہے تو وہ نہ تو تعلیق کا وقت ہے اور نہ ہی جزاء کے وقوع کا وقت ہے۔ پس اس وقت میں ملک کی شرط لگانے کا کوئی مطلب نہ ہوا۔

اس اختلاف کی نظیر کتاب الزکوٰۃ میں ملتی ہے کہ اگر سال کے اول و آخر میں نصاب کامل ہو تو دوران سال اس میں کئی ہمارے نزدیک وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہوتی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک سال کے اول سے آخر تک نصاب کا کامل رہنا شرط ہے۔

○ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اگر تو نے فلاں سے منگلو کی“ تو شرط اول یعنی گھر میں داخلہ کے وقت قیام ملک (نکاح) کی شرط ہوگی اس لئے کہ شوہر نے بیمن کے انقضاء کیلئے گھر میں داخلہ کو شرط بنایا ہے گویا کہ شوہر نے بیوی سے اس کے گھر میں داخلہ کے وقت کہا کہ اگر تو نے فلاں سے کلام کیا تو تجھے طلاق ہے۔ بیمن کا انقضاء صرف اس وقت ہوتا ہے جب بیوی ملک میں ہو یا ملک کی طرف منسوب ہو۔ پس اگر گھر میں داخلہ کے وقت وہ شوہر کے ملک میں ہو تو شرط یعنی کلام کے ساتھ متعلق بیمن صحیح ہوگی۔ لہذا جب وہ کلام کرے گی تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر گھر میں داخلہ کے وقت بیوی شوہر کی ملک میں نہ ہو اس طرح سے کہ شوہر نے اسے طلاق دے دی ہو اور اس کی عدت پوری ہو گئی ہو پھر وہ گھر میں داخل ہوئی ہو تو ملک (نکاح) اور عدت نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق صحیح نہ ہوگی لہذا طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگرچہ اس نے کلام کیا ہو۔ اور اگر شوہر نے جماع کے بعد اور گھر میں داخلہ سے قبل طلاق دی پھر عورت عدت کی حالت میں گھر میں داخل ہوئی پھر عدت ہی کی حالت میں فلاں سے کلام کیا تو اسے طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ معتدہ کو صریح طلاق تنجیزی (فوری) لاحق ہو جاتی ہے لہذا زوجہ کی مانند حالت عدت میں معتدہ کی طلاق کی تعلیق بھی صحیح ہو گئی۔ اور جب تعلیق صحیح ہو گئی اور ملک نکاح یا عدت میں تعلیق کی شرط بھی پائی گئی تو مطلق شدہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے انت طالق ان شئت (اگر تو نے فلاں سے منگلو کی تو تجھے طلاق) کہا تو یہ اور شوہر کے قول انت طالق ان دخلت الدار (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) اور انت طالق ان



کلمت فلاہا (اگر تو نے فلاں سے منگلو کی تو تجھے طلاق) یہ دونوں اس مشیت میں برابر ہیں کہ شوہر نے طلاق کے وقوع کو بیوی کی خواہش پر موقوف رکھا ہے جیسا کہ بیوی کا داخل ہونا اور اس کا کلام کرنا الا یہ کہ وہ انت طالق نہ دخلت الدار اور ان کلمت فلاہا تعلیق بالشرط ہے اور یہ انت طالق نہ شئت امرک بیدک اور اختیاری کی طرح تنیک ہے اسی لئے (اس کا حکم) مجلس تک محدود ہے۔

شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے" تو اس کا یہ قول اور یہ اقبال کہ "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے" یا "اگر تو نے فلاں سے بات کی تو تجھے طلاق ہے" اس اعتبار سے برابر ہیں کہ (پہلے قول میں) طلاق کا وقوع عورت کی مشیت پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ (آخری دو اقوال میں) عورت کے گھر میں داخلہ اور عورت کے کلام کرنے پر موقوف ہوتا ہے۔ البتہ اس اعتبار سے اختلاف ہے کہ آخری دو صورتوں میں تعلیق طلاق بشرط کی ہیں جبکہ پہلی صورت "تیرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہے" اور "تو اختیار کرے" کی طرح تنیک طلاق ہے اسی لئے اس کا اقتدار مجلس تک ہوگا۔

○ اگر شوہر نے اس بات پر قسم کھائی ہو کہ قسم نہیں کھائے گا (پھر بیوی سے یوں کہا کہ اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے) تو قسم نہیں ٹوٹنے کی کیونکہ اللہ عزوجل کے ماسوا کی قسم درحقیقت شرط و جزاء ہوتی ہے اور بیوی کی مشیت شرط نہیں ہے کیونکہ طلاق کی شرط وہ چیز ہوتی ہے جس کو طلاق پر علامت بنایا گیا ہو اور علامت وہ شے ہوتی ہے جو طلاق پر دلیل ہوگی ہو اس کے بغیر کہ اس سے طلاق وجود میں آئی ہو کیونکہ ورنہ تو یہ علت ہوگی شرط نہیں جبکہ عورت کی مشیت کے ساتھ طلاق کے وجود کا تعلق ہوتا ہے بلکہ (درحقیقت) یہ تو عورت کی جانب سے طلاق والا ہے۔ یہی صورت اس وقت ہے جب مشیت شوہر کی ہو۔ بایں طور کہ شوہر نے کہا کہ "تجھے طلاق ہے اگر میں چاہوں" کیا دیکھتے نہیں کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ میں نے تیری طلاق چاہی تو طلاق واقع ہو جاتی ہے جیسا کہ "میں نے طلاق دی" کہنے سے واقع ہوتی ہے۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی سے کہے تجھے طلاق ہے اگر میں تجھے طلاق دوں تو؟ یہ طلاق دینے کی شرط پر طلاق کی تعلیق ہے حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو طلاق تنجیزی واقع ہوتی ہے۔ پھر طلاق معلق بھی واقع ہو جاتی ہے۔ اب یہ تعلیق سے طلاق حاصل ہوئی ہے اور اس کے ایسے ہوتے ہوئے یہ شرط بن سکتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تنجیز سے طلاق تنجیز حاصل ہوئی ہے طلاق معلق نہیں بلکہ وہ تو اور چیز سے حاصل ہوئی ہے۔ لہذا طلاق معلق کے حق میں تنجیز تو علامت محض ہے پس شرط ہوگی۔

• اسی طرح شوہر کا یہ کہنا کہ "تجھے طلاق ہے اگر تو مائل ہو یا اگر تو ارادہ کرے یا اگر تو پسند کرے یا اگر تو راضی ہو"۔ یہ اسی طرح ہے جس طرح اس کا قول "اگر تو چاہے" اور طلاق کا تعلق ان باتوں کی خبر دینے کے ساتھ ہوگا نہ ان کے خائف کے ساتھ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب طلاق کو ایسی شے پر معلق کیا ہو جس کا علم صرف زوج کی جانب سے ہو سکتا ہے تو طلاق کا تعلق زوج کے اس شے کی خبر دینے کے ساتھ ہوتا ہے اور جب طلاق کو ایسی شے پر معلق کیا ہو جس کا علم زوج کے غیر سے ہوتا ہے تو اس صورت میں زوج کا قول گواہی کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

## مسائل:

(۱) جب شوہر نے بیوی سے کہا "اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے یا مجھ سے بغض رکھتی ہے تو تجھے طلاق ہے" اور بیوی نے جواب میں کہا کہ میں "محبت کرتی ہوں" یا "بغض رکھتی ہوں" تو از روئے استحسان طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ قیاس کا قاضی ہے کہ طلاق واقع نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے جس کے وجود کا علم نہیں ہو سکتا لہذا یہ تعلیق اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تعلیق کے مشابہ ہوئی (یعنی مجھے انشاء اللہ طلاق ہے) کہنے کے مشابہ ہے اور اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو ایسی شے پر معلق کیا ہے جس کا علم صرف زوج کی جانب ہی سے ہو سکتا ہے لہذا طلاق کا تعلیق زوج کے خبر دینے کے ساتھ ہوگا۔ گویا کہ شوہر نے بیوی سے یہ کہا ہے کہ اگر تو نے مجھ سے محبت کرنے یا مجھ سے بغض رکھنے کی مجھے خبر دی تو تجھے طلاق ہے۔ اور اگر شوہر بصراحت اس طرح کے تو طلاق کا تعلیق نفس خبر دینے کے ساتھ ہو جاتا ہے تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

(۲) اسی اصول پر جب شوہر نے بیوی سے کہا "اگر تو پسند کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے جہنم میں عذاب دے یا اگر تو جنت کو پسند کرتی ہے تو تجھے طلاق ہے" اور بیوی نے جواباً کہا کہ "میں جہنم کو پسند کرتی ہوں" یا کہا کہ "میں جنت کو پسند کرتی ہوں" تو بوجہ مذکور طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر نے کہا "اگر تو مجھ سے دل سے محبت کرتی ہے تو تجھے طلاق ہے" اور اس نے جواب دیا کہ میں تجھ سے دل سے محبت کرتی ہوں حالانکہ اس کے دل میں اس کے برعکس تھا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے محبت کو دل کے ساتھ متعید کر کے طلاق کو حقیقی محبت کے ساتھ معلق کیا ہے نہ کہ خبر دی ہوئی محبت کے ساتھ۔ لہذا جب زوجہ کے دل میں محبت نہ ہوئی تو شرط نہیں پائی گئی۔ لہذا طلاق واقع نہ ہوگی۔ شبیحینؒ (ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ) کی دلیل یہ ہے کہ جب محبت اور کراہت ان باطنی امور میں سے ہیں جن پر اطلاع صرف بیوی کی طرف سے ہی ہو سکتی ہے تو طلاق کا تعلیق بھی ان کے بارے میں نفس خبر دینے کے ساتھ ہوگا۔ نہ کہ حقیقت کے ساتھ اور نفس خبر دینا پایا جا رہا ہے۔

(۳) اسی اصول پر جب شوہر نے بیوی سے کہا "اگر تجھے حیض آیا تو تجھے طلاق ہے" اور بیوی نے کہا مجھے حیض آگیا، تو جس وقت اس نے خون دیکھا ہے اسی وقت سے وہ مطلقہ ہو جائے گی جبکہ وہ خون تین دن مسلسل جاری رہا ہو۔ اس لئے کہ حیض پر اطلاع صرف بیوی کی طرف سے ہی ہو سکتی ہے لہذا اس کا قول قبول کیا جائے گا اور جب خون تین دن تک جاری رہا تو معلوم ہوا کہ جو خون اس نے دیکھا تھا وہ ابتداء ہی سے حیض تھا لہذا طلاق اسی وقت سے ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ "اگر تجھے ایک حیض آیا تو تجھے طلاق ہے" تو جب تک حیض آکر پاک نہ ہو جائے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے ایک حیض نام ہے کامل حیض کا۔ کیا اولاس کی قیدی عورتوں کے متعلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کو نہیں دیکھتے کہ

الا لا نوطا الحبالی حتی یضمن ولا الحبالی آگاہ ہو جاؤ کہ حاملہ عورتوں سے جماع نہ کیا جائے  
 حتی یسنبر ان بحیضہ یہاں تک کہ وہ بچہ جن لیں اور غیر حاملہ عورتوں سے  
 جماع نہ کیا جائے یہاں تک کہ وہ ایک حیض سے  
 استبراء رحم کر لیں۔

لہذا اس (نام) کا وقوع بھی پورے حیض پر ہوگا۔ حتیٰ کہ اسی سے استبراء رحم کا اندازہ کیا جائے گا اور  
 حیض پورا اس وقت ہوتا ہے جب وہ ختم ہو کر طہر کے ایک جزء کے ساتھ متصل ہو جائے۔ پس یہ حقیقت میں  
 طلاق کو طہر کے ساتھ معلق کرنا ہوا۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب شوہر نے کہا ”جب تو ایک دن کا روزہ رکھے  
 تو تجھے طلاق ہے“ تو پورے دن کے روزہ پر طلاق واقع ہوگی۔ اور پورے دن کا روزہ اس وقت ہوتا ہے جب  
 رات کا پہلا جزء آجائے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے طلاق کو رات کے شروع ہونے پر معلق کیا تھا۔ ایسے ہی  
 زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اسی طرح جب شوہر نے کہا ”جب تجھے نصف حیض آجائے تو تجھے طلاق ہے“ تو جب تک وہ حیض آکر  
 پاک نہ ہوگی طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ نصف حیض پورا حیض ہوتا ہے گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے جب تجھے  
 حیض آجائے گا تو تجھے طلاق ہوگی۔ اور اسی مذکورہ وجہ کی بنا پر یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر کہے کہ جب تجھے  
 حیض کا چمنا حصہ آئے یا حیض کا تیرا حصہ آئے۔

اور اسی طرح جب شوہر نے کہا ”جب تجھے نصف حیض آئے تو تجھے طلاق ہے اور جب تجھے حیض کا  
 نصف آخر آئے تو تجھے طلاق ہے“ تو جب تک حیض آکر پاک نہ ہوگی طلاق واقع نہ ہوگی لہذا جب حیض آکر پاک  
 ہوگی تو دو طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ شوہر نے ایک طلاق کو نصف حیض پر معلق کیا اور نصف حیض کامل  
 اور پورا حیض ہوتا ہے اور دوسری طلاق کو بعینہ اسی حیض کے نصف آخر کے ساتھ معلق کیا اور وہ بھی کامل  
 حیض ہے پس یہ دو طلاقیں کو ایک کامل حیض کے ساتھ معلق کرنا ہوا اور حیض کا کامل ہونا اس کے ختم ہونے  
 اور طہر کے ساتھ اتصال سے ہوتا ہے اور جب اس کے ساتھ طہر کا اتصال ہوگا تو دو طلاقیں پڑ جائیں گی۔

○ اور اگر شوہر نے کما انت طالق فی حیضک لو مع حیضک ”تجھے طلاق ہے تیرے حیض میں  
 یا تیرے حیض کے ساتھ“ تو جوں ہی وہ خون دیکھے گی تو اسے طلاق ہو جائے گی بشرطیکہ وہ خون تین دن تک جاری  
 رہے کیونکہ کلمہ ”فی“ ظرف کیلئے ہوتا ہے اور حیض طلاق کا ظرف نہیں بن سکتا۔ لہذا اسے شرط قرار دیا جائے  
 گا تو گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے ”جب تجھے حیض آئے تو تجھے طلاق ہے“ اور کلمہ ”مع“ چونکہ مقارنت کیلئے  
 ہوتا ہے لہذا یہ تقاضا کرتا ہے کہ طلاق بیوی کے حیض کے ساتھ مقارن ہو۔ پس جب اس نے تین دن تک خون  
 دیکھا تو ظاہر ہوا کہ یہ ابتداء سے ہی حیض تھا لہذا اسی وقت سے ہی طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر نے بیوی  
 سے کہا ”انت طالق فی حیضتک لو مع حیضتک“ ”تجھے تیرے حیض میں طلاق ہے یا تیرے ایک حیض  
 کے ساتھ طلاق ہے“ تو جب تک حیض والی ہو کر پاک نہ ہوگی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ حیضۃ ایک  
 بَیِّنۃ حیض کا نام ہے اور حیض طہر کے اتصال سے کامل ہوتا ہے۔ اور اگر بیوی ان تمام مذکورہ بالا صورتوں میں  
 حیض والی ہو تو طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک عورت کو اس حیض سے پاک ہو کر دوبارہ حیض نہ

آجائے کیونکہ شوہر نے وقوع طلاق کیلئے حیض کو شرط قرار دیا ہے اور شرط وہ ہوتی ہے جو (فی الحال) معدوم ہو لیکن اس کے (آئندہ) کا اندیشہ ہو اور (ظاہر ہے کہ) یہ وہ حیض ہوگا جو آئندہ ہوگا نہ کہ وہ جو فی الحال موجود ہے لہذا یہ نئے حیض پر طلاق کو معلق کرنا ہوا۔

مسئلہ: اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”جب تو حائضہ ہوگی تو تجھے طلاق ہے اور تیرے ساتھ فلانی کو“ اور بیوی نے جواب دیا کہ مجھے تو حیض آگیا ہے، تو اگر شوہر نے اس کی تصدیق کی تو دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے بیوی کی تکذیب کی تو بیوی کو تو طلاق ہو جائے گی لیکن اس کی سوکن پر طلاق نہیں پڑے گی۔ اس لئے کہ وہ صرف اپنی ذات کے حق میں امانت دار ہے نہ کہ دوسروں کے حق میں لہذا اس کا حیض صرف اسی کے حق میں معتبر ہوگا نہ کہ اس کی سوکن کے حق میں۔ اور یہ ممکن ہے کہ ایک کلام ایک شخص کے حق میں مقبول ہو اور دوسرے شخص کے حق میں مقبول نہ ہو جیسا کہ جائز ہے کہ ایک کلام دو مختلف احکام میں سے ایک کے حق میں مقبول ہو اور دوسرے کے حق میں مقبول نہ ہو جیسے عورتوں کی شہادت جب مردوں کے ساتھ مل کر چوری کے خلاف قائم ہو تو عورتوں کی شہادت مال کے حق میں تو قبول ہوتی ہے لیکن قطع ید کے حق میں قبول نہیں ہوتی۔

مسئلہ: اور جب شوہر نے کہا کہ ”جب تجھے حیض آئے تو میری دوسری بیوی کو طلاق اور میرا غلام آزاد ہے“ اور بیوی نے کہا کہ مجھے حیض آگیا تو جب شوہر بیوی کی تصدیق کرے گا تو طلاق و آزادی دونوں واقع ہو جائیں گے اور اگر اس نے بیوی کی تکذیب کی تو کچھ واقع نہ ہوگا اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ بیوی کا اقرار غیر کے حق میں مقبول نہیں کیونکہ یہ غیر کے خلاف بمنزلہ شہادت کے ہے۔

مسئلہ: شوہر نے کہا ”جب تو بچہ بنے تو تجھے طلاق ہے“ اور بیوی نے جواب دیا کہ میں نے بچہ جتنا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق جب تک شوہر اس کی تصدیق نہ کرے یا ولادت پر دوسرا یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی نہ دیں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ جب دائی ولادت کی گواہی دے دے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ نکاح قائم ہے اس لئے بچہ کی ولادت دائی کی شہادت سے ثابت ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کی تعین اور اس کے لوازم یعنی نسب کے حق میں ضرورت کی بنا پر نکاح کے قائم ہونے کی حالت میں دائی کی شہادت سے ولادت ثابت ہوتی ہے جبکہ طلاق لوازم ولادت میں سے نہیں ہے لہذا اس شہادت سے طلاق کے حق میں ولادت ثابت نہیں ہوگی۔

مسئلہ: شوہر نے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے“ یا اگر تو غمہ فلاں شخص سے کام کیا تو تجھے طلاق ہے“ اور بیوی نے کہا کہ میں داخل ہوئی ہوں یا میں نے کام کیا ہے تو بالاتفاق جب تک شوہر اس کی تصدیق نہ کرے یا اس پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی نہ دے لیں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ بیوی کا یہ کہنا کہ میں داخل ہوئی یا میں نے کام کیا غیر یعنی شوہر کے حق کے ابطال کی صورت میں اس کے خلاف اقرار ہے۔ پس یہ غیر کے خلاف شہادت ہے جسے قبول نہیں کیا جائے گا۔

## دو بیویوں کو معلق طلاق دینے کا بیان:

اور اگر شوہر نے اپنی دو بیویوں سے کہا ”جب تم دونوں کو ایک حیض آئے تو دونوں کو طلاق ہے“ یا اس نے کہا ”جب تم دونوں کو حیض آجائے تو تم دونوں کو طلاق ہے“ تو اس قسم کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ شوہر جب شے واحد کو دو عورتوں کی طرف منسوب کرے اور اس شے کے وجود کو ان دونوں پر وقوع طلاق کیلئے شرط قرار دے تو پھر دیکھا یہ جاتا ہے کہ اگر دونوں بیویوں کی طرف سے اس شے کا وجود محال ہو تو دونوں میں سے ایک کے ہاں اس شے کا وجود دونوں پر وقوع طلاق کیلئے شرط ہوگا۔ اور اگر دونوں کی طرف سے اس شے کا وجود محال نہ ہو تو پھر دونوں کے ہاں (طیحدہ علیحدہ) اس کا پایا جانا دونوں پر وقوع طلاق کیلئے شرط ہوگا۔ اس لئے کہ عاقل کے کلام کی جہاں تک ممکن ہو صحیح واجب ہے اگر اس کے کلام کی صحیح حقیقی معنی میں ممکن ہو تو بطریق حقیقت (یعنی حقیقی معنی میں) اس کی صحیح کی جائے اور اگر حقیقی معنی میں اس کی صحیح ممکن نہ ہو تو بطریق مجاز (یعنی مجازی معنی میں) اس کی صحیح کی جائے گی۔ جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ جب شوہر نے اپنی دو بیویوں سے کہا ”جب تمہیں ایک حیض آئے تو تم دونوں کو طلاق ہے“ یا جب تم دونوں ایک بچہ جنو تو تم دونوں کو طلاق ہے“ پھر ان میں سے ایک کو حیض آیا یا ان میں سے ایک نے بچہ بنا تو دونوں کو طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ ایک حیض اور ایک ولادت دو عورتوں سے ناممکن ہے پس عقلمند کے کلام کو اس معنی کی طرف نہیں پھیریں گے بلکہ اس سے مراد ان میں سے ایک سے اس شے کا وجود مراد لیں گے کیونکہ دو شخصوں کی طرف فعل کی اضافت کرنا جبکہ مراد یہ ہو کہ اس فعل کا وجود ان میں سے ایک سے ہو۔ اہل زبان کے ہاں متعارف ہے اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے ساتھی کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے فَنَسِیَا حَوٰثِمَهُمَا (سورۃ کہف: ۶۱) (وہ دونوں اپنی مچھلی بھول گئے) حالانکہ صرف ان کا ساتھی (نوحوان) مچھلی کو بھولا تھا، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:-

يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُو وَالْمَرْجَانُ (الرّحمن: ۲۲) ان دونوں سے موتی اور مرجان برآمد ہوتے ہیں۔

حالانکہ یہ صرف ایک سمندر یعنی نمکین سمندر سے نکلتے ہیں نہ کہ شیریں سمندر سے۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک بن حویرثؓ اور ان کے چچا سے ارشاد فرمایا:

اذا سا فر نما فاذا نوا قیما جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان و اقامت کہنا۔

حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ اذان و اقامت کا حکم صرف ایک کیلئے تھا لہذا معلوم ہوا کہ یہ دونوں کی طلاق کو ان میں سے ایک کے حیض اور ایک کے بچہ بننے کے ساتھ معلق کرنا ہوا۔ اور اگر ان میں سے ایک نے کہا کہ مجھے حیض آیا ہے تو اگر شوہر نے تصدیق کی تو دونوں کو طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ خبر دینے والی کا حیض اس کے اپنے حق میں تو اس کے خبر دینے سے ثابت ہوا اور اس کی سوکن کے حق میں شوہر کی تصدیق سے ثابت ہوا، اور اگر شوہر نے اس کی تکذیب کی تو صرف اس کو طلاق ہوگی اس کی سوکن کو نہیں ہوگی کیونکہ خبر دینے والی کا حیض اس کے اپنے حق میں تو ثابت ہوا، اس کی سوکن کے حق میں ثابت نہیں ہوا۔ اور اگر ان

میں سے ہر ایک نے کہا کہ مجھے حیض آگیا ہے تو دونوں کو طلاق ہو جائے گی خواہ شوہر نے ان کی تصدیق کی ہو یا تکذیب۔ تصدیق کرنے کی صورت میں تو معاملہ واضح ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا حیض اس کی سوکن کے حق میں ثابت نہیں ہوتا اور تکذیب کی صورت میں بھی معاملہ ایسا ہی ہوگا کیونکہ تکذیب اس بات سے مانع ہے کہ ان میں سے ایک کا حیض اس کی سوکن کے حق میں ثابت خود اس کے اپنے حق میں مانع نہیں ہے اور ایک کے اپنے حق میں حیض کا ثبوت خود اس پر وقوع طلاق کیلئے کافی ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر بیوی سے کہے ”جب تجھے حیض آئے تو تجھے اور تیرے ساتھ اسے بھی طلاق ہے“ اور بیوی نے کہا مجھے حیض آگیا لیکن شوہر نے اس کی تکذیب کی۔

○ اگر شوہر نے کہا ”جب تم دونوں کو حیض آئے تو تمہیں طلاق ہے“ اور جب تم دونوں بچہ جنو تو تمہیں طلاق ہے“ تو جب تک دونوں نے حیض اور ولادت دونوں نہ پائے جائیں گے دونوں پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے حیض یا ولادت کو دونوں کی طرف منسوب کیا ہے اور حیض یا ولادت کا صدور دونوں سے متصور بھی ہے۔ پس ان دونوں ہی سے حیض یا ولادت کے پائے جانے پر طلاق معلق ہوگی۔ یہ اس لئے ہے تاکہ حتی الامکان حقیقت پر عمل ہو سکے۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک نے کہا کہ مجھے حیض آگیا“ تو اگر تو شوہر نے دونوں کی تصدیق کی تو دونوں مطلق ہو جائیں گی اس لئے کہ شوہر نے دونوں کی طلاقیں کو دونوں سے حیض کے وجود پر معلق کیا تھا اور یہ دونوں کے اقرار اور شوہر کی تصدیق کی وجہ سے ثابت ہو گیا ہے۔ اور اگر شوہر نے دونوں کی تکذیب کی تو ان میں سے کسی کو بھی طلاق نہیں ہوگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا قول اپنی ذات کی حد تک تو مقبول ہے نہ کہ اس کی سوکن کے حق میں۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں اس کا اپنا حیض ثابت ہوگا اس کی سوکن کا نہیں اور ہر ایک کا انفرادی حیض نصف شرط ہے۔ حالانکہ ہر ایک کی طلاق دونوں کے حیض کے وجود کے ساتھ مشروط ہے جبکہ قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو وہ شرط کے کچھ حصے کے پائے جانے سے واقع نہیں ہوتی۔ اور اگر شوہر نے ایک کی تصدیق اور دوسری کی تکذیب کی تو جس کی تکذیب کی ہے اس کو تو طلاق ہو جائے گی لیکن جس کی تصدیق کی ہے اس کو طلاق نہیں ہوگی کیونکہ تکذیب شدہ کا حیض اس کے اپنے حق میں اس کے اطلاع دینے سے ثابت ہوا جبکہ تصدیق شدہ کا حیض شوہر کی تصدیق کی وجہ سے تکذیب شدہ کے حق میں بھی ثابت ہوا ہے لہذا تکذیب شدہ کے حق میں دونوں حیض ثابت ہوئے اور (اس طرح) اس کے حق میں پوری شرط پائی گئی۔ لہذا اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور چونکہ تصدیق شدہ کے حق میں صرف اسی کا حیض ثابت ہوا ہے اور تکذیب شدہ کا حیض اس کے حق میں ثابت نہیں ہوا ہے۔ لہذا تصدیق شدہ کے حق میں صرف نصف شرط پائی جا رہی ہے“ لہذا اسے طلاق نہیں ہوگی۔

اسی طرح جب شوہر کہے ”جب تم دونوں کو دو حیض آجائیں یا جب تم دونوں دو بچے جنو تو تم دونوں کو طلاق ہے“ تو اس کا یہ اور یہ قول کہ ”جب تم دونوں کو حیض آئے یا تم دونوں بچہ جنو“ حکم میں برابر ہیں یعنی یہ کہ جب تک دونوں کو حیض نہ آئے یا دونوں بچہ نہ جن لیں دونوں پر طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ دونوں سے دو حیضوں کا وجود اور دو بچوں کی ولادت اس طرح ہوتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو ایک حیض آجائے اور ان میں سے ہر ایک ایک بچہ جنے۔ اسی طرح جب شوہر کہے کہ ”جب تم دونوں اس گھر میں داخل ہو“ یا جب

تم دونوں فلاں سے گفتگو کرو، یا جب تم دونوں یہ کپڑا پہنو، یا جب تم دونوں اس جانور پر سوار ہو، یا جب تم دونوں یہ کھانا کھاؤ، یا جب تم یہ شرمٹ پہنو، تو جب تک دونوں سے ان افعال کا صدور نہیں ہوگا طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ دونوں سے ان افعال کا صدور ممکن ہے لہذا کلام کی حقیقت پر عمل کیا جائے گا بخلاف شوہر کے اس قول کے کہ ”جب تم دونوں کو ایک حیض آئے یا تم دونوں ایک بچہ جنو“ اس لئے کہ یہ (یعنی دونوں کا ایک حیض اور ایک بچہ جننا) محال ہے۔

### طلاق کو عدمی شرائط کے ساتھ مشروط کرنا:

پھر ملک (نکاح) میں تعلیق جس طرح (کسی شے کے) وجود کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اسی طرح (کسی شے کے) عدم کی شرط کیساتھ بھی صحیح ہوتی ہے کیونکہ شرط محض علامت ہوتی ہے اور عدم چونکہ علامت محض بن سکتی ہے لہذا شرط بھی بن سکتی ہے البتہ یہ بات ہے کہ اگر وہ منقوت ہو تو مطلق (طلاق) کا وقوع اس وقت ہوگا جب وقت کی انتہا ہوگی اور اگر غیر منقوت ہو تو پھر اس کا وقوع تعلیق کرنے والے یعنی شوہر کی زندگی کے آخری جزء میں ہوگا۔ اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی سے کہے ”اگر میں اس گھر میں داخل نہ ہوا تو تجھے طلاق ہے“ یا کہے ”اگر میں بصرہ نہ آیا تو تجھے طلاق ہے“ تو طلاق اس کی زندگی کے آخری لمحے میں واقع ہوگی کیونکہ شوہر نے طلاق کو گھر میں عدم داخلہ اور بصرہ میں عدم آمد پر مطلق (یعنی غیر منقوت) طور پر معلق کیا اور اس کا حصول صرف شوہر کی زندگی کے آخری جزء میں ہو سکتا ہے۔ اسی پر یہ مسئلہ بھی متصرع ہوتا ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے طلاق ہے“ تو اگر وہ اپنی زندگی کے آخری لمحہ تک طلاق نہیں دے گا تو اسے طلاق نہیں ہوگی (پھر آخری لمحے میں طلاق واقع ہو جائے گی) کیونکہ اس نے طلاق کو طلاق نہ دینے (جو کہ عدم ہے) کی شرط کے ساتھ غیر منقوت طور پر معلق کیا اور غیر منقوت صرف اسی لمحے میں پایا جاسکتا ہے۔

○ اور اگر اس نے کہا انت طالق اذا لم اطلقک و اذا ما لم اطلقک (جب یا جب بھی میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے) تو اگر لفظ ”اذا“ سے اس کی مراد ان (شرطیہ) کے معنی ہیں تو بالاعتاق اس کی زندگی کے صرف آخری لمحے میں طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر لفظ اذا سے اس کی مراد متی (عرفہ = جب، جس وقت) کے معنی ہیں، تو جو نہی وہ اس کلام سے فارغ ہو کر خاموش ہوگا طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر لفظ ”اذا“ سے اس کی کچھ مراد نہ ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لفظ ”اذا“ ان شرطیہ کے معنی میں ہوگا جبکہ صاحبین کا قول ہے کہ متی (جب جس وقت) کے معنی میں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اذا وقت کیلئے ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ

جس وقت آفتاب لپیٹ لیا جائے گا

نیز

جب آسمان پھٹ جائے گا

لَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ

اور

جس وقت آسمان پھٹ جائے گا۔

لَا السَّمَاءُ انْفُشَقَتْ

لہذا لفظ اذا کا معنی ”متی“ کا ہے اور اگر شوہریوں کے معنی لم اطلقک (جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے) تو اس لفظ کی ادائیگی سے فراغت کے بعد جوئی وہ خاموش ہوتا ہے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ پس ایسے ہی لفظ ”اذا“ کے ساتھ ہوگا۔ اور یہ دلیل ہے کہ جب شوہر بیوی سے کہے انت طالق لاشئت (تجھے طلاق ہے جب تو چاہے) تو مشیت مجلس تک محدود نہیں ہوتی ہے جیسا کہ منی شئت کہنے کی صورت میں بھی ہوتا ہے جبکہ اگر وہ ان شئت (اگر تو چاہے) کے تو مشیت مجلس میں منحصر رہتی ہے۔ تو اگر ”اذا“ شرط کیلئے ہوتا تو مشیت یقیناً مجلس میں منحصر رہتی جیسا کہ ان شئت کہنے کی صورت میں ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل:

جس طرح لفظ ”اذا“ بول کر اس سے وقت مراد لیا جاتا ہے اسی طرح اس کو بول کر اس سے شرط بھی مراد لی جاتی ہے جیسا کہ شاعر کا قول ہے۔

استغن ما اغناک ربک بالغنی ولذا تصبک خصاصة فنجمل

جب تک تیرا رب تجھے غنا کے ساتھ غنی رکھے تو مستغنی رہ اور جب تجھے ضرورت و حاجت آپہنچے تو اچھے طریقے پر صبر کر۔

کیا دیکھتے نہیں کہ شاعر نے اذا کے بعد والے لفظ کو مجزوم ذکر کیا ہے (جو شرط کے معنی کی وجہ سے ہے)۔ لہذا اگر شوہر کہے کہ میں لفظ ”اذا“ سے وقت مراد لیتا ہوں تو جوئی وہ اس کلام سے فارغ ہو کر خاموش ہوگا طلاق پڑ جائے گی جیسا کہ لفظ ”متی“ میں ہوتا ہے اور اگر کہے کہ میں شرط کا معنی مراد لیتا ہوں تو پھر اس کی زندگی کے آخری لمحے میں طلاق واقع ہوگی جیسا کہ کلمہ ”ان“ میں ہوتا ہے۔ چونکہ اس کلام سے فراغت کے وقت وقوع طلاق میں شک واقع ہوا لہذا شک کے ہوتے ہوئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ رہا (صاحبینؒ کا) یہ کہنا کہ مشیت مجلس میں منحصر نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے انت طالق لاشئت کہنے سے مشیت بیوی کے قبضہ و اختیار میں آگئی ہے اور چونکہ لفظ ”اذا“ وقت اور شرط دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے تو اگر اس سے شرط مراد ہو تو مجلس سے کھڑے ہوتے ہی اس کا حکم (یعنی مشیت) باطل ہو جائے گا جیسا کہ ”ان شئت“ کہنے میں ہوتا ہے اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو مشیت باطل نہیں ہوگی۔ جیسا کہ منی شئت کہنے میں ہوتا ہے۔ لہذا مجلس سے قیام پر مشیت کے بطلان میں شک واقع ہوا پس شک کے ہوتے ہوئے مشیت باطل نہیں ہوگی۔



شوہر نے بیوی سے کہا ”اگر میں اس گھر میں ایک سال تک داخل نہ ہوا تو تجھے طلاق ہے“ یا ”اگر میں نے فلاں سے ایک سال تک گفتگو نہ کی تو تجھے طلاق ہے“ پھر اگر شوہر کے گھر میں داخل ہونے یا کلام کرنے سے قبل ایک سال گزر گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس سے ایلاء کا مسئلہ بھی نکل آتا ہے۔ (ایلاء یہ ہے کہ شوہر اپنی آزاد بیوی سے یوں کہے ”اللہ کی قسم چار ماہ تک میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“۔ پھر یہ مدت گزر گئی اور شوہر نے بیوی سے قربت نہیں کی تو ایک طلاق بائنہ پڑ جائے گی کیونکہ شریعت میں طلاق کو بیوی کے ساتھ چار ماہ تک عدم قربت کی شرط کے ساتھ معلق کرنے کو ایلاء کہتے ہیں اور تطلیق حکمی سے یہی مراد ہے کیونکہ شریعت نے دو احکام میں سے ایک یعنی قسم کو پورا کرنے کے حق میں ایلاء کو مدت ایلاء میں قسم کو پورا کرنے کی شرط کے ساتھ طلاق کی تطلیق بنایا ہے۔

گویا شوہر نے بیوی سے یوں کہا ہے کہ اگر میں نے چار ماہ تک تجھ سے قربت نہ کی تو تجھے طلاق بائنہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَنْ عَزِمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝ اگر وہ پختہ ارادہ کر لیں طلاق دینے کا تو بیشک اللہ تعالیٰ سب کچھ جاننے والا سننے والا ہے۔ (سورۃ البقرہ ۲۲)

پس جب مدت (چار ماہ) گزر جائے اور بیوی اس کی ملک (نکاح) یا عدت میں ہو تو طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں جیسا کہ تطلیق حکمی میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ایلاء کا ایک دوسرا حکم بھی وہ بیوی سے قربت کرنے پر قسم کا ٹوٹ جانا ہے۔ اس کا ذکر ہم اس کے حکم سمیت اس کے مقام پر کریں گے انشاء اللہ۔

### طلاق کو سبب ملک سے معلق کرنا:

طلاق کو سبب ملک سے معلق کرنے کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص کا ایضی عورت سے یہ کہنا ”اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے“ تو ہمارے اصحاب کے نزدیک یہ تطلیق صحیح ہے حتیٰ کہ اگر مرد نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے کہ لا طلاق قبل النکاح (نکاح سے قبل طلاق نہیں ہوتی)۔ اس ارشاد سے مراد تطلیق ہے کیونکہ طلاق ننجیزی (کے عدم وقوع) میں تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے۔ نیز سبب ملک سے طلاق کو معلق کرنے میں مرد کے قول انت طالق (در حقیقت) نہ تطلیق (طلاق دینا) ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ وجود شرط کے وقت اس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا کلام نہ پایا گیا ہو لہذا گزشتہ کلام نہ تطلیق ہے مگر مانع یعنی عدم شرط کی وجہ سے طلاق فی الحال ثابت نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کا انت طالق کہنا فی الحال نہ تطلیق نہیں ہے بلکہ یہ شرط کے وقت نہ تطلیق ہے اس معنی میں کہ یہ شرط کے پائے جانے کے وقت طلاق کے جاری ہونے پر علامت ہے۔ لہذا یہ شرط کے پائے جانے کے وقت ملک نکاح کے پائے جانے کا مقتضی ہے نہ کہ فی الحال اور شرط کے پائے جانے کے وقت ملک (نکاح) موجود ہے کیونکہ طلاق شرط کے پائے جانے کے بعد واقع ہوتی ہے۔ رہی

مذکورہ حدیث تو ہم بھی اس کے موجب (مقتضی) کے قائل ہیں کہ نکاح سے قبل طلاق نہیں ہوتی اور یہ طلاق نکاح کے بعد ہے کیونکہ طلاق دینے والے نے اسے نکاح کے بعد ہی طلاق بنایا ہے اس معنی میں کہ اس نے نکاح کے بعد طلاق کے جاری و واقع ہونے پر اس کو غلامت بنایا ہے اس معنی میں نہیں کہ اس نے (اس کلام کو) نکاح کے بعد طلاق کا انشاء کرنے والا بنایا ہے اور نہ ہی اس معنی میں کہ یو، سابقہ کلام نکاح کے ہونے تک باقی رہتا ہے کیونکہ دوسرا معنی تو محال ہے جبکہ پہلا معنی خلاف حقیقت ہے اور اس میں طلاق کی اضافت شریعت کی طرف ہے شوہر کی طرف نہیں۔

نکاح ہونے پر طلاق کی تعلیق کے جواب میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ طلاق نہیں ہے بلکہ یمنین (قسم) اور شرط کے ساتھ طلاق کی تعلیق ہے۔ رہا یہ کہنا کہ طلاق ننجیزی میں کوئی اشکال نہیں ہے تو یہ بات مسلم ہے لیکن حدیث کے وارد ہونے کے بعد۔ رہا حدیث کے ورود سے قبل تو اس میں اس وقت اشکال تھا کیونکہ روایت ہے کہ دور جاہلیت میں ایک شخص اپنی عورت کو طلاق دے کر اس کی حرمت کا اعتقاد رکھتا تھا۔ حدیث نے اس کو باطل کیا لیکن پہلا جواب زیادہ صحیح اور زیادہ دقیق ہے 'واللہ الموفق۔

## مسائل:

اس اختلاف پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

(۱) مسئلہ: جب شوہر نے کہا "ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں تو اسے طلاق" پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا تو ہمارے نزدیک طلاق ہو جائے گی اور اگر دوبارہ اسی عورت سے نکاح کیا تو طلاق نہیں ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ یہ کہے لن نزوجنک (اگر میں نے تجھ سے شادی کی) کیونکہ کہنے والے کے قول میں کوئی موجب تکرار بات نہیں ہے۔

اگر کسی اپنی عورت سے کہا "جب بھی میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق" تو جتنی مرتبہ وہ اس سے نکاح کرے گا طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ لفظ "نکاح" تو ذات و عین پر داخل ہوتا ہے جبکہ لفظ "نکاح" فعل پر داخل ہوتا ہے۔ اور اگر اس مرد نے اس عورت سے تین مرتبہ نکاح کیا پھر اس نے دوبارہ نکاح کر لیا اس کے بعد پھر پہلے شوہر سے نکاح میں آنے کو پتہ چلی جس نے اس سے دوبارہ نکاح کیا تو پھر طلاق ہو جائے گی۔ اس کے برعکس جب شوہر منکوحہ بیوی سے کہے کہ "جب بھی تو گھر میں داخل ہوگی تو تجھے طلاق ہے" اور وہ تین مرتبہ گھر میں داخل ہوگی تو ہر مرتبہ طلاق ہوگی۔ پھر اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا پھر دوبارہ پہلے شوہر کے نکاح میں آگئی اور پھر اس گھر میں داخل ہوگی تو برخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے ہمارے نزدیک طلاق نہیں ہوگی کیونکہ جو طلاقیں معتق ہیں وہ موجودہ ملک نکاح کی طلاقیں ہیں جو موجودہ حلت کو باطل کرنے والی ہیں۔ اور یہ (موجودہ) حلت تین طلاقیں سے باطل ہو چکی ہے۔ اور کسی نئی ملک اور نئی حلت کے سبب کی طرف اضافت موجود نہیں ہے لہذا نئی حلت سے حاصل ہونے والی طلاقیں کا اس تعلیق سے کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس "جب بھی میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق" کہنے کی صورت میں طلاق کو ملکیت کے سبب پر معتق کیا ہے اور یہ تعلیق ہمارے نزدیک صحیح ہوتی ہے لہذا ہر نکاح کے وقت وہ عورت سے گویا یہ

کہنے والا بنا کہ تجھے طلاق ہے خواہ یہ عورت وہی ہو جس پر طلاق منسکدر ہوگی یا کوئی دوسری ہو۔  
یہی اختلاف ظہار اور ایلاء میں بھی ہے۔ پس اگر کسی اجنبیہ سے کہا ”اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے“ یا کہا ”اللہ کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ واللہ اعلم۔  
۲۔ مسئلہ: اگر اپنی بیوی سے کہا ”اگر آسمان ہمارے اوپر ہے تو تجھے طلاق ہے“ یا کہا ”اگر یہ دن ہے یا اگر یہ رات ہے تو تجھے طلاق ہے“ جب کہ وہ دن یا رات کا وقت ہو تو فی الفور طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ تحقیق (یعنی طلاق کو ثابت کرنا) ہے کسی شرط پر طلاق کو معلق کرنا نہیں ہے کیونکہ شرط تو وہ ہوتی ہے جو معدوم ہو لیکن وجود میں آسکتی ہو جبکہ یہاں تو یہ شرط پہلے ہی سے موجود ہے۔ اور اگر کہا ”اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں سے نکل جائے تو تجھے طلاق ہے“ تو بطلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ شوہر کا مقصود طلاق کی تحقیق و اثبات کی نفی کرنا ہے اسی لئے تو اس نے طلاق کو اسر محال پر معلق کیا ہے۔

### طلاق کی وقت کی طرف اضافت:

طلاق کی اضافت اگر وقت کی طرف ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو شوہر نے طلاق کی نسبت و اضافت زمانہ ماضی کی طرف کی ہوگی یا زمانہ مستقبل کی طرف۔ اب اگر شوہر نے طلاق کی نسبت زمانہ ماضی کی طرف کی تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر عورت اس وقت شوہر کی ملک نکاح میں نہیں ہے تو طلاق نہیں پڑے گی اور اگر اس وقت اس کی ملک نکاح میں ہے تو پھر فی الفور طلاق واقع ہو جائے گی اور وقت کی طرف اضافت و نسبت لغو ہوگی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب شوہر نے بیوی سے کہا ”میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل تجھے طلاق ہے“ تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ بطریق اخبار اس کے کلام کی تصحیح ممکن ہے کیونکہ جس کے بارے میں خبر دی گئی ہو وہ خبر کے مطابق ہوتی ہے اور بطریق انشاء اس کلام کی تصحیح ممکن نہیں الا یہ کہ ماضی کی طرف اس کی اسناد کو باطل کر دیا جائے۔ پس بطریق اخبار ہی اس کے کلام کی تصحیح کو اختیار کیا جائے گا۔

اور اگر اس سے کہا کہ ”تجھے طلاق ہے گزشتہ کل“ تو اگر اس نے عورت سے آج نکاح کیا تو بوجہ مذکورہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر (گزشتہ) برسوں نکاح کیا تو اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس وقت اس کلام کی تصحیح بطریق اخبار ممکن نہیں اس لئے کہ مجزیہ (جس کے بارے میں خبر دی گئی ہے) موجود ہی نہیں لہذا یہ جھوٹ ہوگا۔ پس اس کلام کی تصحیح بطریق انشاء کی جائے گی۔ پھر چونکہ انشاء اضافت کے طور پر اس کی تصحیح چونکہ ممکن نہیں کیونکہ فی الحال موجود طلاق کی زمانہ ماضی کی طرف اضافت و اسناد محال ہے لہذا اضافت باطل ہو جائے گی اور انشاء زمانہ حال میں منحصر رہے گی۔ پس طلاق فی الحال واقع ہوگی۔

اور اگر کسی نے اجنبی عورت سے کہا انت طالق اذا تزوجتک قبل ان اتزوجک ”تجھے طلاق ہے جب میں تجھ سے نکاح کروں“ میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل ”پھر اس نے اس سے نکاح کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی“ اس لئے کہ اس شخص نے طلاق کو نکاح کے بعد واقع کیا ہے پھر واقع شدہ طلاق کی نکاح کے ماقبل کی طرف اضافت کی ہے لہذا طلاق واقع ہو جائے گی اور اضافت لغو ہوگی۔ اسی طرح جب انت طالق قبل ان اتزوجک اذا تزوجتک (تجھے طلاق ہے میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل جب میں تجھ سے نکاح کر لوں)۔

پھر اس نے اس سے نکاح کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کا یہ قول قبل ان التزوج حک (میرے تجھ سے تہن کرنے سے قبل) لغو ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے تزوج کے ذکر کو مقدم کر کے یوں کہا لانا تزوج حک وائت طلاق بل ان التزوج حک او قبل ذالک (جب میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل یا یوں کہا کہ) اس سے قبل طلاق ہے۔ پھر اس نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شرط کے ساتھ معلق (طلاق) شرط کے پائے جانے کے وقت "تنبہی" (غیر مشروط) کی مثل ہو جاتا ہے۔ پس (گویا کہ) شوہر نکاح کے وقت یہ کہہ رہا ہے کہ "نکاح قبل ان التزوج حک (تجھے میرے نکاح کرنے سے قبل طلاق ہے) اور اگر وہ (نکاح کے وقت) حسب احتیاط ایسا کہے تو طلاق واقع نہیں ہوتی تو ایسے ہی یہاں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے نکاح کے بعد طلاق واقع کی ہے پھر اس واقع شدہ طلاق کو نکاح سے ماقبل زنا کی طرف منسوب کیا ہے لہذا یہ نسبت لغو ہو جائے گی اور واقع شدہ طلاق اپنے حال پر قائم رہے گی۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اگر شوہر نے طلاق کی اضافت زنا مستقبل کی طرف کی تو اگر اس نے یہ اضافت ایسے زنا کی طرف کی ہے جس میں اس کو قطعی طور پر ملک نکاح حاصل نہیں ہوگی تو یہ اضافت و نسبت صحیح نہیں ہوگی۔ مثلاً شوہر یوں کہے کہ "میری موت کے بعد طلاق ہے" یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر یوں کہے "تجھے میری موت کے ساتھ یا میری موت کے ساتھ طلاق ہے" کیونکہ اس کے معنی بھی "میری موت کے بعد یا میری موت کے بعد" کے ہیں اس اضافت کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کو وجود موت کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا موت شرط بنی کیونکہ جزاء شرط کے بعد آئی ہے لہذا یہ موت کے بعد طلاق دینا ہوا حالانکہ موت کے بعد شوہر کو ملک نکاح حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا یہ کام باطل ہوگا۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے جو کہ باندی ہے یہ کہا کہ "میرے مالک کے تجھے آزاد کرنے کے ساتھ تجھے دو طلاقیں ہیں" پھر مالک نے اسے آزاد کر دیا تو اس کے شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ اس کی طلاق کا تعلق اس کے مالک کے آزاد کرنے کے ساتھ ہوا ہے لہذا اس کے مالک کا آزاد کرنا وقوع طلاق کیلئے شرط ہوا۔ پس شرط پوری ہونے کے بعد طلاق واقع ہوگی اور اس وقت چونکہ وہ آزاد ہے (یعنی آزادی کی حالت میں اسے دو طلاقیں ہوئی ہیں اس لئے شوہر کو رجعت کا حق ہے) اور اگر مالک نے اس سے منکوحہ باندی سے کہا "جب کل ہوگی تو تو آزاد ہے" پھر جب کل ہوگی تو اسے دو طلاقیں ہو جائیں گی اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ شوہر کیلئے حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ اور پہلا مسئلہ دونوں برابر ہیں یعنی شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا اور اس میں اختلاف نہیں کہ اس کی عدت تین حیض ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق اور آزادی کو آئندہ کل کے آنے پر معلق کیا گیا ہے پس طلاق اور آزادی کے وقوع کی حالت ایک ہی ہے یعنی آئندہ کل کے آنے کی حالت۔ لہذا یہ دونوں اکٹھے ہی واقع ہوں گی اور آزادی اپنے وقوع کی حالت میں واقع و موجود ہوتی ہے۔ کیونکہ شے اپنے وجود کی حالت میں موجود ہوتی ہے اور اپنے قیام کی حالت میں قائم ہوتی ہے اور اپنی سیاهی کی حالت میں سیاہ ہوتی ہے۔

لہذا دونوں طلاقیں عورت پر اس وقت واقع ہوں گی جب کہ وہ آزاد ہوگی۔ لہذا حرمت غلیظہ ثابت نہیں ہوگی اور اسی وجہ سے اس کی عدت بھی تین حیض ہوگی۔ اور اسی وجہ سے پہلے مسئلہ میں حرمت غلیظہ ثابت نہیں ہوگی ہے۔ ایسے ہی اس مسئلے میں بھی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب طلاق و آزادی کو آئندہ کل کے آنے پر معلق کیا گیا ہے تو دونوں اکٹھے واقع ہوں گی پھر جب آزادی اسے باندی ہونے کی حالت میں لاحق ہوئی ہے تو طلاق بھی اسی حالت میں لاحق ہوئی لہذا دو طلاقوں سے حرمت غلیظہ ثابت ہو جائے گی۔ بخلاف پہلے مسئلہ کے کیونکہ اس میں طلاق آزادی پر معلق ہوئی ہے لہذا اس میں آزادی کے ثبوت کے بعد طلاق واقع ہوگی۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں بخلاف عدت کے کیونکہ عدت کا وجوب طلاق کے بعد ہوتا ہے کیونکہ طلاق عورت کو منکود ہونے کی حالت میں لاحق ہوتی ہے اور منکود پر عدت نہیں ہوتی لہذا عدت کا وجوب وقوع طلاق کے متصل نہیں ہوگا۔ لہذا عدت لاحالہ طلاق کے بعد ہوگی اور اس حالت میں وہ آزاد ہے اسی لئے اس کی عدت بھی آزاد عورتوں والی ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

○ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کما انت طالق غدا (تجھے آئندہ) کل طلاق ہے یا کما انت طالق راس شہر کذا (ہاں مینے کے شروع میں تجھے طلاق ہے) یا انت طالق فی غدا (تجھے کل میں طلاق ہے) تو یہ طلاق صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ اضافت کے وقت ملک (نکاح) موجود ہے اور ظاہر یہی ہے کہ جس وقت کی طرف نسبت کی گئی ہے اس وقت تک ملک باقی بھی رہے گی، لہذا اضافت صحیح ہے۔ پھر جب آئندہ کل آئے گی یا مینہ کا شروع ہوگا تو اگر وہ عورت شوہر کی ملک نکاح میں یا عدت میں ہوگی یا آئندہ کل یا مینہ کے اول جزء میں ہوگی تو اسے طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں جیسا کہ (شرط کے ساتھ) معلق کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

اسی سے یہ مسئلہ منقزع ہوتا ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے کما انت طالق منی لم اطلقک (تجھے طلاق ہے جس وقت میں تجھے طلاق نہ دوں) اور پھر خاموش ہو گیا تو اسے طلاق ہو جائے گی کیونکہ ”منی“ وقت کیلئے ہوتا ہے لہذا شوہر نے طلاق کی اضافت ایسے وقت کی طرف کی ہے جس میں وہ اسے طلاق نہیں دے گا پس جو منی وہ لمن الفاظ کو کہہ کر فارغ ہوگا اور خاموش ہوگا تو وہ وقت پایا جائے گا لہذا طلاق واقع ہو جائے گی۔ ایسے ہی جب شوہر نے اپنی بیوی سے کما انت طالق ما لم اطلقک (تجھے طلاق ہے جب تک کہ میں تجھے طلاق نہ دوں) کیونکہ عرف و رواج میں کما جاتا ہے ”ما دمت نفعک کذا الفعل کذا“ اور اس سے مراد ہوتا ہے کہ جس وقت تک تو (ایسا) کرتا رہے گا (میں بھی ایسا کرتا رہوں گا) نیز اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ (علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام) کی طرف سے فرمادیا:

وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا مَنَعْتُ حَيًّا ○ اور اس نے مجھے نماز اور زکوٰۃ کا حکم دیا جب تک میں زندہ رہوں۔ (سورۃ مریم ۳۱)

یعنی میری زندگی کے وقت تک لہذا یہ ایسے ہے گویا کہ شوہر نے کما ”جس وقت میں میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے“ تو جو منی وہ (پہلے کل کی اوائلی سے) فارغ ہو کر خاموش ہوا وہ وقت پایا گیا لہذا طلاق واقع ہوگی۔

ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر یہ کہہ کر فوراً طلاق دیدے مثلاً یوں کے انت طالق مالہ اطلقک انت طالق (تجھے طلاق ہے جب یعنی جس وقت میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے) یعنی آخری دونوں عبارتوں کو (متصل) ذکر کیا تو ہمارے اصحاب خلاصہ کے نزدیک متصل دی ہوئی طلاق واقع ہوگی نہ کہ وہ طلاق جس کی نسبت اس زمانہ کی طرف کی گئی ہے جس میں وہ طلاق نہ دے۔ ایسے ہی اگر شوہر نے بیوی سے کما انت طالق ثلاثا مالہ اطلقک انت طالق (تجھے تین طلاقیں ہیں جب میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے) تو ہمارے نزدیک صرف یہ ایک متصل طلاق واقع ہوگی کوئی اور نہیں جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو ایسے وقت کی طرف مضاف کیا ہے جس میں طلاق نہ ہو اور وہ جیسے ہی مالہ اطلقک (جب میں تجھے طلاق نہ دوں) کہہ کر فارغ ہوا تو انت طالق (تجھے طلاق ہے) کہنے سے پہلے وہ (یعنی طلاق سے خالی) وقت پایا گیا لہذا اضافت و نسبت والی طلاق (جو کہ تین ہیں) واقع ہو جائے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جس وقت کی طرف اضافت ہوئی ہے یہ وہ وقت ہے جو طلاق سے خالی ہو۔ اور جب شوہر نے کلام اول کے متصل ہی ”تجھے طلاق ہے“ کہ دیا تو طلاق سے خالی وقت نہیں پایا گیا کیونکہ اس کا پورا قول کہ ”تجھے طلاق ہے“ طلاق ہے کیونکہ وہ مبتداء اور خبر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ایک کلام ہے لہذا دونوں کلاموں کے مابین طلاق سے خالی وقت نہیں پایا گیا لہذا اضافت شدہ طلاق مضاف الیہ (یعنی طلاق ہے خالی وقت) کے معنوم ہونے کی بنا پر واقع نہیں ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

○ اور اگر شوہر نے کما انت طالق غذا (تجھے کل طلاق ہے) اور کما کہ میری مراد دن کا آخری حصہ تھی تو بالاتفاق قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اگرچہ فیما بینہ وہیں اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر اس نے کما انت طالق فی غد (تجھے کل میں طلاق ہے) اور کما میری مراد دن کا آخری حصہ ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق عدالت میں اس کی تصدیق کی جائے گی جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قاضی کے ہاں تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ صرف فیما بینہ وہیں اللہ تصدیق کی جائے گی اور اگر شوہر نے کچھ نیت نہ کی ہو تو بالاتفاق دوسرے دن کے پہلے جزء میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ ”غد“ (آئندہ کل) ایک زمانے کا نام ہے اور زمانہ جب فعل کے ساتھ مقرون ہو تو وہ زمانہ اس فعل کیلئے عرف بن جاتا ہے خواہ اس کے ساتھ حرف عرف یعنی ”فی“ (میں) مقرون ہو یا نہ ہو کیونکہ کسی کا کما کسبت فی یوم الجمعة یا کسبت یوم الجمعة دونوں یکساں ہیں۔ لہذا حرف عرف کا ذکر کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ اور اگر شوہر حرف عرف کو ذکر نہ کرے اور یوں کے انت طالق غذا اور کے کہ میری مراد دن کا آخری حصہ ہے تو قضا میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی یہی وجہ ہے کہ اگر اس نے کچھ نیت نہ کی ہو تو دوسرے دن کے اول جزء میں ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جو زمانہ فعل کیلئے حیثیتاً عرف ہو (اور یہ وہ ہوتا ہے جو پورا کا پورا فعل کیلئے عرف ہوتا ہے) تو اسے حرف عرف کے بغیر نکر کیا جاتا ہے اور جو زمانہ فعل کیلئے مجازاً عرف ہو (اور یہ وہ ہوتا ہے جس کا کچھ حصہ فعل کیلئے عرف ہوتا ہے) اور باقی حصہ فعل کے عرف کا عرف ہوتا ہے) تو اسے حرف عرف کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔ تو جب شوہر نے حرف عرف کے بغیر انت طالق غذا کہا تو اس نے پورے غد (آئندہ کل) کو طلاق کیلئے حیثیتاً عرف بنایا ہے اور وہ طلاق

کیلے حقیقتاً پورا کا پورا ظرف اس وقت ہوتا ہے جب طلاق اس کے پہلے جزء میں واقع ہو اور جب طلاق پہلے جزء میں واقع ہو جاتی ہے تو ازروئے حکم و تقدیر باقی رہتی ہے لہذا پوری آئندہ کل (یعنی غد) طلاق کیلئے ظرف ہوتی ہے۔ اس کا کچھ حصہ تو طلاق کیلئے حقیقتاً ظرف ہوتا ہے اور بقیہ حصہ ازروئے تقدیر و فرض کے۔ اور جب طلاق دن کے آخری حصہ میں ہو تو پوری آئندہ کل کیلئے ظرف نہ ہوگی بلکہ (اس کے) ظرف کی ظرف ہوگی۔ لہذا جب شوہر کے کہ میں نے دن کا آخری حصہ مراد لیا ہے تو اس نے ایسے معاملہ میں ظاہر سے عدول کا ارادہ کیا جس میں وہ جھوٹ کا منہم ہو سکتا ہے لہذا قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ فیما بینہ و بین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ اس نے اپنے کلام کے محتمل کی نیت کی ہے۔

اور جب شوہر کے انت طالق فی غد تو اس نے غد کے کلمہ کو طلاق کیلئے حقیقتاً ظرف نہیں بنایا بلکہ اس کو (طلاق کا) ظرف کا ظرف بنایا ہے اور بیان کیا کہ طلاق کا ظرف حقیقی غد (آئندہ کل) کا ایک جزء ہے جو غیر متعین ہے۔ لہذا اس جزء کی تعیین اسی کے ذمہ ہوتی ہے تو جب اس نے کہا میری مراد دن کا آخری حصہ ہے تو اس نے تعیین کی ہے لہذا تعیین میں اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جب کوئی شخص کے ان صمت فی الدھر فعبدی حر (اگر میں نے زمانہ میں روزہ رکھا تو میرا غلام آزاد ہے) پھر اس نے ایک گھڑی کیلئے روزہ رکھ لیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی (اور غلام آزاد ہو جائے گا) اور اگر وہ یوں کہ ان صمت الدھر فعبدی حر (اگر میں نے زمانہ بھر روزہ رکھا تو میرا غلام آزاد ہے) تو بلاشعاع مذکورہ وجہ کی بنا پر اس کی قسم اس وقت ٹوٹے گی جب وہ (مرتے دم تک) ہمیشہ روزہ رکھے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ البتہ اگر اس نے کچھ نیت نہ کی ہو تو آئندہ کل کے پہلے جزء میں طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ (آئندہ کل کے) اجزاء کے بائیں تعارض ہوگا البتہ ازروئے احتیاط ان میں سے پہلے جزء کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ اس کیلئے استحقاق کا ثبوت اس احتمال کی وجہ سے ثابت ہے کہ شاید شوہر نے ظرف ظرف کو غد (آئندہ کل) کی ظرفیت کی تائید کیلئے ذکر کیا ہو تاکہ اس بات کے بیان کیلئے کہ وہ طلاق کے ظرف کا ظرف ہے۔ لہذا من وجہ استحقاق کے ثبوت کی بنا پر پہلے جزء کو دیگر اجزاء پر ترجیح حاصل ہوگی جس وقت کہ جواز میں سب اجزاء میں سب برابر ہوں۔ پس پہلے جزء میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اسی سے صاحبین کے اس قول کا جواب بھی حاصل ہو گیا کہ غد (آئندہ کل) کے کلمہ کے ساتھ ظرف ظرف ذکر کرنا یا نہ کرنا برابر ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ دونوں یکساں نہیں ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق الیوم وغذا (تجھے آج اور کل طلاق ہے) تو آج ہی طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ شوہر نے بیوی کے مطلقہ ہونے کیلئے دونوں ہی وقتوں کو ظرف بنایا ہے حالانکہ دونوں وقت ہرگز ظرف نہیں بن سکتے۔ الا یہ کہ دونوں کے اول جزء میں طلاق کا وقوع ہو کیونکہ اگر طلاق واقع آئندہ کل (غدا) تک منور ہو تو ظرف ان میں سے صرف ایک ہوگا۔

( ) اور اگر شوہر نے کہا انت طالق الیوم غدا (تجھے آج کل طلاق ہے) یا کہا غدا الیوم (یعنی کل آج طلاق ہے) تو اس وقت کو لیا جائے گا جس کا اس نے پہلے تلفظ کیا ہو کیونکہ پہلی صورت میں شوہر نے طلاق کو آج کے دن (الیوم) میں واقع کیا۔ پھر الیوم کی صفت کے طور پر غدا ذکر کیا ہو کہ محال ہے لہذا اس کا قول "غدا"

لفو ہوا اور "الیوم" باقی رہا لہذا آج کے دن (الیوم) میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ جبکہ دوسری صورت میں شوہر نے طلاق کی اضافت آئندہ کل (غد) کی طرف کی ہے پھر اس کی صفت "الیوم" ذکر کی جو کہ محال ہے لہذا اس کا قول "الیوم" لفو ہوا اور لفظ "غد" باقی رہا پس طلاق کا وقوع آئندہ کل (غد) میں ہوگا۔

○ اگر شوہر نے انت طالق متی شئت یا متی ماشت یا لذا شئت یا لذا ماشت یا کلمات شئت کہا تو جب تک بیوی نہ چاہے گی طلاق واقع نہ ہوگی اور جب وہ چاہ لے گی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شوہر نے طلاق کی اضافت بیوی کی مشیت کے وقت کی طرف کی ہے اور اس کی مشیت کا وقت وہ ہوگا جس میں اس کی مشیت پائی جائے گی اور جب اس نے چاہ لیا تو وہ وقت پایا گیا لہذا طلاق واقع ہو جائے گی اور بیوی کی مشیت صرف مجلس تک محدود نہیں ہوگی۔ برخلاف انت طالق ان شئت (اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے) وغیرہ میں (کیونکہ اس میں مشیت مجلس تک محدود رہتی ہے) کیونکہ جیسا کہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے کہ یہ (یعنی ان شئت) اضافت ہے جبکہ وہ تئیک ہے۔

کیا معتدہ کو طلاق لاحق ہوتی ہے؟

اسی قاعدے پر عدت میں طلاق کا مسئلہ بھی نکلا ہے۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ عورت یا تو طلاق رجعی کی عدت میں ہوگی یا طلاق بائن یا خلع کی عدت میں۔ اگر وہ طلاق رجعی کی عدت میں ہو تو چونکہ طلاق رجعی سے ملکیت زائل نہیں ہوتی لہذا ہر لحاظ سے ملکیت کے موجود ہونے کی بنا پر اس پر طلاق واقع ہو جائے گی خواہ وہ صریح ہو یا کنایہ ہو۔ اسی وجہ سے شوہر کا نثار اور ایلاء بھی صحیح ہوتا ہے اور زوجین کے مابین لعان بھی جاری ہوتا ہے۔ جبکہ یہ تمام احکام صرف ملک (نکاح) میں ہی صحیح ہوتے ہیں۔ اور اگر وہ طلاق بائن یا خلع کی عدت میں ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اسے طلاق صریح لاحق ہو جاتی ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے طلاق صریح نہیں ہوتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ طلاق ملک کو زائل کرنے والے تصرف کا نام ہے اور یہ ملک خلع اور طلاق بائن سے زائل ہو چکا ہے اور زائل شدہ کو زائل کرنا محال ہے اسی وجہ سے ایسی معتدہ سے (عدت والی) خلع کرنا یا اسے طلاق بائن دینا صحیح نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل اول تو یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في خلع کرنے والی جب تک عدت میں ہو اسے صریح طلاق لاحق ہو سکتی ہے۔

اور یہ اس بارے میں نص ہے۔ دوسرے یہ کہ خلع اور طلاق بائن سے ایسا نہیں ہوتا کہ عورت محل طلاق نہ رہے کیونکہ طلاق کا حکم اگر وہ ہے جو لفظ طلاق سے ازروئے لغت معلوم ہو رہا ہے یعنی انطلاق (رہائی) اور تخیلی اور پابندی کا زوال تو یہ معتدہ اس کا محل ہے کیونکہ عدت کی حالت میں وہ مقید اور پابند ہے اس لئے کہ (عدت) اس پر باہر نکلنے اور دوسرے شخص سے شادی کرنے سے رکاوٹ کا نام ہے اور قید و پابندی روک ہی کو کہتے ہیں۔ اور اگر طلاق کا حکم وہ ہو جو لغوی طور پر لفظ (طلاق) سے معلوم نہ ہوتا ہو یعنی ازروئے شریعت محل کی حلت تو محل کی حلت ابھی قائم ہے کیونکہ اس کا زوال صرف تین مطلقوں سے ہوتا ہے جو پائی نہیں



گئیں۔ لہذا طلاق بائن کی معتدہ اور خلع کی معتدہ دونوں ہی محل طلاق ہیں۔ اسی سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا کہ طلاق ملکیت کو زائل کرنے کا تصرف ہے، درست نہیں ہے کیونکہ لفظ طلاق زوال ملک نکاح پر نہ تو ازروئے لغت ولائت کرتا ہے اور نہ ہی ازروئے شرع۔ کیا دیکھتے نہیں کہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لیکن بالا جماع اس میں زوال ملک نکاح نہیں ہوتا اور اگر شوہر زوجہ کرے تو طلاق معدوم نہیں ہوتی بلکہ زوال محل کے حق میں اس کا اثر باقی رہتا ہے اگرچہ زوال ملک (نکاح) کے حق میں اس کا اثر معدوم ہو جاتا ہے اس کے برخلاف طلاق بائن تو ملک کو زائل کرتی ہے (جبکہ پہلی طلاق بائن یا خلع جس سے وہ عدت میں ہے، اس سے ملک پہلے ہی زائل ہو چکا ہے)۔

### کیا معتدہ کو طلاق کنایہ لاحق ہوگی؟

اس سلسلہ میں دیکھا جائے گا کہ اگر وہ طلاق کنایہ رجعی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں، 'اعتدی (تو عدت گزار) اور استنبہ رحمی (تو اپنے رحم کو پاک کر) اور انت واحنة (تو یکساں ہے) تو ظاہر الروایت کے مطابق یہ طلاق معتدہ کو لاحق ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ یہ معتدہ کو لاحق نہیں ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی کو اعتدی (تو عدت گزار) کہا تو اسے کچھ لاحق نہیں ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ کنایہ ہے اور کنایہ دیگر تمام کنایات کی طرح اسی وقت محل کرتا ہے جب ملک نکاح قائم ہو۔ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ کنایہ کی اس قسم سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے لہذا یہ صریح کی طرح ہوئی۔ لہذا صریح طلاق کی مانند یہ بھی طلاق بائن و خلع سے معتدہ کو لاحق ہو جائے گی۔

اور اگر کنایہ طلاق بائن ہو جیسا کہ شوہر کا طلاق کی نیت سے انت بائن (تو بائن و جدا ہے) وغیرہ کہتا تو بالاتفاق مذکورہ معتدہ کو یہ طلاق لاحق نہیں ہوگی کیونکہ بائن کرنے کا مطلب ہے تعلق کو توڑنا اور تعلق پہلے ہی ٹوٹا ہوا ہے۔ لہذا اس کو دوبارہ توڑنے کا تصور ممکن نہیں۔ برخلاف طلاق کے (یعنی جبکہ شوہر صریح طلاق دے) کیونکہ طلاق نام ہے قید و پابندی اور محل کی حلت کو زائل کرنے کا اور یہ دونوں باتیں (مذکورہ معتدہ میں) موجود ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کلام (یعنی "انت بائن") کی ہیج نہ تو بطریق اخبار ممکن ہے کیونکہ جس کی خبر دی گئی ہو وہ دی گئی خبر کے مطابق ہونی چاہئے اور نہ ہی بطریق انشاء ممکن ہے کیونکہ جو جدا کی حاجی ہو اس کو جدا کرنا محال ہوتا ہے۔ پس اس کلام کی ہیج نہ تو بطریق اخبار ہوگی کہ یہ جھوٹ ہوگا اور نہ ہی بطریق انشاء ہوگی۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ شرعاً بائن کرنا حرام کرنے کو کہتے ہیں اور مذکورہ معتدہ پہلے ہی سے حرام شدہ ہے اور حرام شدہ کو حرام کرنا محال ہوتا ہے۔ اور پھر عدت کے دوران میں طلاق بائن فوری دی ہو یا اس کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا ہو دونوں صورتیں یکساں ہیں۔ مثلاً شوہر بیوی سے دوران عدت میں طلاق کی نیت سے یوں کہ ان دخلت بئہ الدار فانت بائن (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو بائن و جدا ہے) لہذا اگر عورت عدت کے دوران گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ بائن کرنے کا مطلب ہے تعلق توڑنا جو کہ تعلق یعنی ملک نکاح کے موجود ہونے کی صورت ہی میں ممکن ہے لیکن چونکہ اب تعلق و ملک نکاح نہیں، لہذا تعلق کا توڑنا بھی نہیں ہوگا۔

اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو بائن ہے یا حرام ہے“ وغیرہ پھر اس کے بعد بیوی کو طلاق بائن دے دی یا اس سے خلع کر لیا۔ اس کے بعد عدت کی حالت میں عورت گھر میں داخل ہوئی تو اس پر ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک مشروط طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور تعلیق باطل ہو جائے گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ طلاق جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو شرط کی موجودگی میں تقدیری یعنی فرضی طور پر منجنز (فوری) طلاق بن جاتی ہے۔ اور اگر شرط کے پائے جانے کے وقت شوہر طلاق بائن منجنز (غیر معلق) دے تو عدم ملک کی بنا پر وہ واقع نہیں ہوتی (تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ تعلیق کے وقت چونکہ ملک نکاح ہر لحاظ سے قائم تھی لہذا تعلیق صحیح ہوئی اور وہ شرط کی موجودگی میں ینونت و جدائی اور زوال ملک کیلئے تمام وجوہ سے سبب واقع ہوئی ہے البتہ بعد میں طاری ہونے والی طلاق بائن سے فی الحال ملک کا زوال من وجہ ہوا ہے اور عدت کے دوران ملک نکاح بعض آثار کی موجودگی کی وجہ سے وہ من وجہ باقی ہے۔ پس منجنز طلاق کی بنا پر فی الحال ملک کے من وجہ زوال کی وجہ سے تعلیق شرط کی موجودگی میں ملک کے تمام وجوہ سے زوال کا سبب نہیں رہی بلکہ ملک کے من وجہ زوال کا سبب رہی۔ اس صورت چونکہ بقدر امکان حکم کے حق میں دونوں تصرفوں (یعنی تعلیق و تنجیز) کی تصحیح ہے۔ لہذا اس طریقے سے بہتر ہے جس میں ایک تصرف کی تصحیح ہو اور دوسرے کا ابطال ہو۔

طلاق بائن سے معتدہ کو منجنز (غیر معلق) اور مطلق طلاق بائن دینے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ یہ دونوں ہی صحیح نہیں ہوتیں کیونکہ یہاں تنجیز اور تعلیق کے وقت ملک کا قیام ایک وجہ سے ہے اور دوسری وجہ سے نہیں ہے۔ عدت کی موجودگی کی وجہ سے ملک کا من وجہ قیام تنجیز و تعلیق کی صحت کا موجب ہے جبکہ اس کا من وجہ زوال ان کی صحت کے باطل ہے۔ تو جب تک ان کی صحت کا علم نہ ہو اور ان کی صحت کے بارے میں شک ہو تو شک کی بنا پر یہ صحیح نہ ہوں گے برخلاف ہمارے زیر بحث مسئلے میں تعلیق کے کیونکہ تعلیق کے وقت ملک کے تمام وجوہ سے قیام کی بنا پر تعلیق قطعی طور پر صحیح واقع ہوئی تھی۔ اب بعد میں طاری ہونے والی تنجیز سے اس (تعلیق) کے بطلان میں شک واقع ہوا لہذا وہ (تعلیق) شک سے باطل نہیں ہوگی۔ دونوں صورتوں میں یہی فرق ہے ”واللہ عزوجل اعلم“۔

اگر شوہر نے (طلاق بائن یا خلع کی) معتدہ سے ایلاء (۱) کیا تو قسم پوری ہونے کے حکم کے اعتبار سے اس کا ایلاء صحیح نہیں ہوگا کیونکہ دو میں سے ایک حکم یعنی قسم پوری ہونے کے اعتبار سے ایلاء از روئے شرع طلاق بائن کی تعلیق ہوتا ہے۔ اور قسم پوری ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ مدت ایلاء میں بیوی سے قربت و جماع نہ کرے۔ اور طلاق بائن کے سبب خواہ وہ تنجیز ہو یا تعلیق کی صحت کی شرط ملک کا قیام ہے جیسا کہ بیان ہو چکا تعلیق حقیقی میں ہوتا ہے کیونکہ ایلاء میں طلاق اس وقت واقع ہوتی ہے جب مدت ایلاء شوہر کے بیوی سے قربت کے بغیر گزر جائے اور جماع میں ہی نہیں ہوتا لہذا طلاق کے بارے میں ایلاء بھی صحیح نہیں ہوگا۔ اور خلع کرنے والی کا جماع میں حق ہی نہیں ہوتا لہذا طلاق کے بارے میں ایلاء بھی صحیح نہیں ہوگا۔

(۱) ایلاء کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں بیوی سے مقابرت نہ کرنے کی قسم کھانا ہے۔

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا پھر اسے طلاق کی نیت سے بائن کر دیا یا چار ماہ گزرنے سے قبل اس سے خلع کر لیا، پھر بیوی سے قربت کرنے سے پیشتر اور عدت کے دوران چار ماہ پورے ہو گئے تو ہمارے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی بخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک طلاق بائن منجز کو وہ طلاق بائن مطلق لاحق ہوتی ہے جو کسی سابقہ تعلیق کی بنا پر ہو جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ لاحق نہیں ہوتی۔ طلاق بائن اور خلع سے جو عدت میں ہو اس سے ٹھہرا صحیح نہیں ہوتا کیونکہ ٹھہرا (خو) تحریم ہے اور حرمت طلاق بائن اور خلع سے ثابت ہو چکی ہے اور حرام شدہ کو حرام کرنا ناممکن ہے۔ اور اگر ٹھہرا کو ملک نکاح میں شرط کے ساتھ مطلق کیا مثلاً شوہر نے اپنی بیوی سے یوں کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہوگی“۔ بعد ازاں اسے طلاق بائن دے دی پھر وہ عدت کی حالت میں گھر میں داخل ہوئی تو بلا جملہ یہ ٹھہرا نہیں ہوگا۔ یہ امام زفر رحمہ اللہ کیلئے دلیل ہے۔ ہمارے نزدیک ٹھہرا اور کنایہ بائنہ کے درمیان فرق دو وجوہوں سے ہے۔

اول وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ٹھہرا کفارہ کی ادائیگی تک موقت حرمت کا موجب ہوتا ہے جبکہ سابقہ طلاق بائن سے حرمت تمام وجوہ سے ثابت ہو چکی ہے لہذا ٹھہرا کی بنا پر تحریم کا امکان نہیں اس کے برخلاف کنایہ تنجیزی عدت کے ختم ہونے سے پیشتر بعض وجوہ سے زوال ملک کا موجب ہے اور بعض وجوہ سے نہیں لہذا یہ سابق تعلیق کی بنا پر طلاق بائن کیلئے مانع نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ٹھہرا ایسی حرمت کا موجب ہے جو کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے جبکہ طلاق بائن سے ایسی حرمت حاصل ہوتی ہے جو صرف نکاح جدید ہی سے ختم ہوتی ہے۔ لہذا طلاق بائن سے ثابت ہونے والی حرمت قوی تر ہے جبکہ ٹھہرا سے حاصل ہونے والی حرمت کمزور تر ہے لہذا یہ قوی تر کے مقابلے میں نہیں آسکے گی۔ کنایہ منجز اور کنایہ مطلق کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ بیہوش و جدائی اور ملک کے زوال کو واجب کرنے میں دونوں برابر ہیں لہذا دونوں پر جہاں تک ممکن ہو عمل کیا جائے گا اور جو صورت ہم نے ذکر کی ہے اس میں دونوں ہی پر عمل ہے۔

○ اگر شوہر نے بیوی کو عدت میں طلاق کا اختیار دے دیا تو یہ صحیح نہیں ہوگا۔ مثلاً اس نے کہا اختاری (تو اختیار کر لے) اور اس نے عدت میں ہی اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو بالاتفاق کچھ واقع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نخبیر (اختیار دینا) تمیز ہوتی ہے اور ملک کے بغیر تمیز متصور نہیں۔ اگر شوہر بیوی سے کہے لہذا جہاں غدا اختاری (جب کل ہو تو اختیار کر لے) پھر شوہر اسے طلاق بائنہ دے دے پھر عورت عدت کے دوران اپنے نفس کو اختیار کر لے تو بالاتفاق کچھ واقع نہیں ہوگا۔ یہ بھی امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل ہے۔

ہمارے نزدیک نخبیر اور وہ کنایہ جو شرط کے ساتھ مطلق ہو کے درمیان فرق یہ ہے کہ جب شوہر نے بیوی سے کہا ”جب کل ہو تو اختیار کر لے“ تو (اس قول کی رو سے) اس نے بیوی کو آئندہ کل میں طلاق کا مالک بنایا ہے پھر جب اس نے بیوی کو طلاق بائنہ دی تو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس نے ایک اعتبار سے ملک کو زائل کیا جبکہ ایک اعتبار سے ملک باقی رہی لیکن وہ ملک جو من وجہ ہو تمیز کیلئے کافی نہیں ہوتی اگرچہ ازالہ (ملک) کیلئے ہوتی ہے جیسا کہ استیلاء (باندی کو ام ولد بنانے) اور تدبیر مطلق (غلام کو مدبر قرار

دینے) میں ہوتا ہے کہ ام ولد اور مدبر مطلق کی بیع (جو کہ تیک ہے) جائز نہیں ہے جبکہ ان کو آزاد کرنا (جو کہ ازالہ ملک ہے) جائز ہے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نخعیہ میں اختیار کرنے کی جانب کا اعتبار کیا جاتا ہے نخعیہ یعنی اختیار دینے کی جانب کا اعتبار نہیں کیا جاتا جبکہ تعلیق میں یمین و قسم کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ شرط کی جانب کا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو گواہ نخعیہ کی گواہی دیں اور دو گواہ اختیار کرنے کی گواہی دیں پھر سب گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں تو تاوان اختیار کے گواہوں پر ہوگا نہ کہ نخعیہ کے گواہوں پر۔ اسی طرح اگر دو گواہوں نے یمین (قسم) کی گواہی دی اور دو گواہوں نے (گھر میں) داخلہ کی پھر سب گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو ضمان و تاوان قسم کے گواہوں پر آئے گا نہ کہ داخلہ کے گواہوں پر۔ جبکہ نخعیہ میں اعتبار عورت کے اختیار کرنے کا ہے نہ کہ شوہر کے اختیار دینے کا۔ تو بیوی کے اختیار کرنے کے وقت قیام ملک کا اعتبار کیا جائے گا لیکن چونکہ وہ اس وقت بائن ہے لہذا کچھ واقع نہ ہوگا۔ اور جبکہ تعلیق میں اعتبار یمین و قسم کا ہوتا ہے نہ کہ شرط کا تو قسم کے وقت قیام ملک کا اعتبار ہوگا نہ کہ شرط کے وقت کا۔

○ اور اگر شوہر نے معتدہ بائن یا معتدہ خلع پر زنا کی حمت لگائی تو لعان نہیں ہوگا اس لئے کہ لعان صرف زوجین کے مابین مشروع ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ زُورًا جَهَنَّمَ (النور ۶)

جو لوگ اپنی بیویوں پر (زنا کی) حمت لگاتے ہیں۔

جبکہ زوجیت طلاق بائن اور خلع سے فسخ ہو چکی ہے۔ ہر وہ فرقت و جدائی جو ابدی حمت کی موجب ہے مثلاً حمت مصاہرت اور حمت رضاعت تو طلاق اس کو لاحق نہیں ہوتی اگرچہ عورت عدت میں ہو کیونکہ حرام شدہ کو حرام کرنا متصور نہیں ہے۔ نیز طلاق سے ثابت ہونے والی حمت وقتی ہوتی ہے جبکہ رضاعت و مصاہرت سے ثابت ہونے والی حمت ابدی ہوتی ہے اور ابدی حمت دونوں حمتوں میں زیادہ قوی ہے لہذا قوی تر کے مقابلہ میں ضعیف تر نہیں آسکتی۔

○ اسی طرح اگر شوہر نے مباحثت کے بعد اپنی بیوی (جو کہ دوسرے کے باندی تھی) کو خرید لیا تو اسے طلاق لاحق نہیں ہوگی کیونکہ وہ معتدہ نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کیلئے اس سے مباحثت کرنا حلال ہے۔ حالانکہ معتدہ سے دوران عدت کسی حال میں بھی مباحثت حلال نہیں ہوتی۔

○ ایسے ہی اگر شوہر نے اپنی منکود سے جو کہ غیر کی باندی ہو کما انت طالق للسنۃ (تجھے طلاق سنت) ہے بعد ازاں اس نے اسے خرید لیا ہے پھر (طلاق) سنت کا وقت آیا تو کچھ واقع نہیں ہوگا۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وہ معتدہ نہیں ہے۔ اور وہ طلاق جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وقت کی طرف مضاف ہو وہ ملک نکاح اور عدت کے علاوہ واقع نہیں ہوتی۔ اور اگر غلام نے اپنی آزاد بیوی کو کما کہ انت طالق للسنۃ (تجھے طلاق سنت ہے) پھر اسے طلاق بائن دے دی پھر طلاق سنت کا وقت آیا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس شوہر کی معتدہ ہے۔ ایسے ہی جب شوہر نے اپنی بیوی سے جو کہ غیر کی باندی ہے کما ”تجھے طلاق سنت ہے“ پھر اس نے اسے خرید لیا اور آزاد کر دیا پھر طلاق سنت کا وقت آیا تو یہ طلاق اس پر واقع ہو جائے گی

کیونکہ وہ اس شوہر کی معتدہ ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ آزادی کے بعد عدت کا حکم لگتا ہے۔

○ اور جب کوئی شخص مرتد ہو جائے اور دارالحرب کے ساتھ لاقح ہو جائے۔ پھر بیوی کو طلاق دے تو بیوی پر اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگرچہ وہ عدت میں ہو اس لئے کہ دارالحرب منتقل ہو جانے سے ان کے مابین رشتہ منقطع ہو گیا ہے لہذا بیوی پر اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی جیسا کہ بیوی پر عدت ختم ہو جانے کے بعد شوہر کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ بیوی کی عدت کے دوران دارالاسلام میں واپس آگیا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ طلاق سے مانع اختلاف واریں تھا جو کہ اب زائل ہو چکا ہے۔ اور اگر بیوی مرتد ہو گئی اور دارالحرب کے ساتھ لاقح ہو گئی پھر شوہر نے اسے طلاق دے دی تو یہ طلاق اس پر واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ بیوی کے دارالحرب کے ساتھ لاقح ہو جانے سے رشتہ منقطع ہو چکا ہے۔ اور وہ اس عورت کے مانند ہو چکی ہے جس کی عدت گزر چکی ہو اور اگر وہ حیض آنے سے قبل واپس آگئی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر کی طلاق اس پر واقع نہیں ہوگی جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس پر شوہر کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ درحقیقت عدت تو باقی ہے البتہ اس کا حکم ایک مانع یعنی دارالحرب کے ساتھ لاقح اور اختلاف واریں کی وجہ سے فی الحال ظاہر نہیں ہوا اور پھر جب وہ دارالاسلام میں واپس آگئی تو مانع زائل ہو گیا لہذا عدت کا حکم ظاہر ہو گا جیسا کہ مرد کے بارے میں ہوتا ہے (یعنی اگر شوہر عدت کے دوران دارالاسلام میں واپس آجائے تو اس کی دی ہوئی طلاق بیوی پر واقع ہو جاتی ہے)۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مرتدہ دارالحرب کے ساتھ لاقح ہونے کی وجہ سے اصلی حربہ کی طرح ہو گئی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ حربہ کی طرح اس کو غلام بنایا جاسکتا ہے لہذا اس کے حق میں عدت سرے سے باطل ہو گئی اور اس کے دارالاسلام میں واپس آنے سے (عدت) واپس نہیں ہوگی۔ بخلاف مرتدہ کے۔ اسی اصول پر طلاق قبل الدخول کی تعداد کا مسئلہ بھی نکل آتا ہے کہ اگر شوہر نے انکھی (تین یا دو طلاقیں) دیں تو سب واقع ہو جائیں گی اور اگر حنفی طور پر دیں تو صرف پہلی طلاق واقع ہوگی کیونکہ جب طلاقیں انکھی دیں تو سب یکبارگی محل طلاق یعنی ملک نکاح پر وارد ہوئیں لہذا سب واقع ہو جائیں گی۔ اور جب طلاقیں حنفی طور پر پہلی طلاق سے وہ ہائے ہو گئی اور جب دوسری اس پر آئی تو (اس وقت) نہ ملک ہے اور نہ عدت ہے لہذا اس پر واقع نہیں ہوں گی۔

اس اصول کی وضاحت چند مسائل سے ہوتی ہے:

### مسائل:

○ جب شوہر نے اپنی بیوی کو دخول (مراد رخصتی اور غلوت صحیحہ ہے) سے قبل کہا "انت طالق ثلاثاً" یا کہا "انت طالق ثلاثین" تو اکثر علماء کے نزدیک یہ طلاقیں واقع ہو جائیں گی جبکہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کا قول "ثلاثاً" یا "ثلاثین" لغو ہو جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ انت طالق مبتداء اور خبر ہونے کی وجہ سے مکمل کلام ہے اور اس کا ذکر عدو کے ذکر سے پہلے ہوا لہذا اس کا وقوع بھی پہلے ہوگا تو شوہر نے اپنے قول (کے ابتدائی نطق یعنی) انت طالق سے بیوی کو بائن

کر دیا اور عدد کا ذکر عورت پر اس کے پائے ہونے کے بعد ہوا لہذا لغو ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کے انت طالق و طالق۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے یکبارگی تین طلاقیں دیں ہیں لہذا وہ یکبارگی ہی واقع ہوں گی۔ وصف یکبارگی پر دلائل دو طرح سے ہے۔ ایک طریقہ یہ ہے کہ واقع ہونے والا تو عدد ہے جو کہ تین ہے اور شوہر نے تین کو اکٹھے واقع کیا ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کلام اپنے آخری جزو پر مکمل ہوتا ہے کیونکہ شکلم بعض اوقات اپنے کلام کو ایک وقت کیلئے کسی شرط یا کسی صفت کے ساتھ مطلق کرتا ہے یا اپنی کسی ضرورت کے تحت اپنے کلام کے ساتھ اشتیاء کو ملاتا ہے لہذا کلام کا پہلا حصہ کلام کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے اور جب موقوف ہونا ثابت ہوا تو پورا کلام ایک جملہ ہوگا اور اکٹھا واقع ہوگا یہ نہیں کہ کچھ حصہ مقدم ہو اور کچھ منور۔ یہی وجہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق واحده لیکن شوہر کے لفظ "طالق" کہنے کے بعد اور لفظ "واحدہ" کہنے سے قبل بیوی مرگئی تو کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ واقع ہونے والی چیز تو عدد ہے اور اس کا وجود مرنے کے بعد ہوا۔

مسئلہ: اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق ثلاثا انشاء اللہ" لیکن مٹا کر کہنے کے بعد اور انشاء اللہ کہنے سے قبل مرگئی تو کچھ واقع نہیں ہوگا اس لئے کہ اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے جو اول کو منقیر کرنے والا ہے لہذا اول کلام کے ساتھ حکم کا تعلق نہیں ہوا پس حالت حیات میں کچھ واقع نہ ہوگا۔ اور موت کے بعد بھی طلاق کا وقوع نہیں ہوگا کیونکہ انشاء یعنی (انشاء اللہ کے قول) کی موجودگی اور محمل (طلاق) کے معدوم ہوجانے کی بنا پر طلاق دینا معدوم ہے۔

اسی طرح جب شوہر طلاق کے ذکر کے بعد اس کی صفت کو ذکر کرے تو طلاق اس صفت کے ساتھ واقع ہوگی۔ مثلاً وہ یوں کہے انت طالق بائن یا انت طالق حرام کیونکہ صفت اور موصوف مل کر ایک کلام بننے ہیں لہذا اس کلام کے وقوع میں اس کے بعض کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جائے گا۔ اس کا قاعدہ تنجیز (فوری) اور غیر مطلق (طلاق) میں تو ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ طلاق قبل الدخول صرف بائن ہی ہوتی ہے خواہ شوہر نے اس کو بیونہ کے ساتھ موصوف کیا ہو یا نہ کیا ہو البتہ تعلیق میں اس کا قاعدہ ظاہر ہوتا ہے مثلاً شوہر کے انت طالق بائن ان دخلت الدار (تجھے طلاق بائن ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو یہ طلاق تنجیزی نہیں ہے بلکہ گھر میں داخلہ کے ساتھ مطلق ہے کیونکہ شوہر کا قول "بائن" جو کہ طلاق دینے اور شرط لگانے کے درمیان واقع ہوا ہے ان کے درمیان حجاب نہیں بنتا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صفت اور موصوف مل کر ایک کلام ہوتے ہیں پس یہ قول طلاق دینے اور (اس کیلئے) شرط لگانے کے درمیان حائل نہیں ہوگا اور طلاق کے شرط کے ساتھ مطلق ہونے سے مانع نہیں ہوگا۔

○ اور اگر بیوی سے کہا انت طالق واحده مع واحده (تجھے ایک کے ساتھ ایک طلاق ہے) یا معہا واحده کہا تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس لئے کہ کلہ مع مقارنت کیلئے آتا ہے چونکہ شوہر نے دو طلاقیں انہی دی ہیں۔ لہذا دونوں انہی ہی واقع ہوں گی جیسا کہ اگر وہ مدخل ہوا (مباشرت شدہ) بیوی ہوتی تو دو ہی واقع ہوتیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب یوں کہے انت طالق واحده قبلہا واحده یا انت طالق واحده بعد

واحدہ کیونکہ یہ فی الحال ایک طلاق دینا ہے اور دوسری طلاق کو زمانہ ماضی کی طرف مضاف کرنا ہے لہذا فی الحال ایک طلاق پڑ جائے گی اور دوسری کی زمانہ ماضی کی طرف اضافت محال ہونے کی بنا پر صحیح نہیں ہے لہذا فی الحال (ایک) طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق واحده قبلہا واحده یا کہا واحده بعدہا واحده تو ایک طلاق ہوگی اس لئے کہ شوہر نے ایک طلاق دی اور اس کے بعد دوسری طلاق دی تو پہلی واقع ہو جائے گی اور دوسری ملک اور عدت نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہوگئی ہے۔

### لفظ طلاق کو مکرر ذکر کرنے کا بیان:

○ اور اگر لفظ طلاق کو شوہر مکرر ذکر کرے تو معاملہ دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو تکرار حرف عطف کے بغیر ہوگی یا حرف عطف کے ساتھ ہوگی۔ پھر ان میں سے ہر ایک یا تو منجز (غیر معلق) ہوگی یا معلق ہوگی۔ پس اگر تکرار حرف عطف کے بغیر ہو اور طلاق منجز ہو مثلاً شوہر نے یوں کہا انت طالق انت طالق انت طالق یا یوں کہا انت طالق طالق طالق تو پہلی طلاق واقع ہوگی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی کیونکہ شوہر نے طلاقیں متفرق دی ہیں۔ انت طالق، انت طالق، انت طالق میں تو اس طرح کہ ان الفاظ ثلاثہ میں سے ہر ایک مبداء اور خبر ہونے کی وجہ سے مکمل کلام ہے اور ان میں سے ہر ایک علیحدہ پایا گیا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کو واقع کرنا بھی متفرق ہوا جو متفرق یعنی علیحدہ علیحدہ وقوع کا بھی تقاضا کرتا ہے۔ پس پہلی سے بیہوش حاصل ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاق عورت پر اس وقت آئے گی جب اس میں نہ ملک ہوگی اور نہ عدت ہوگی۔ لہذا یہ دونوں لغو ہو جائیں گی۔ اسی طرح انت طالق، طالق، طالق میں وجہ یہ ہے کہ دوسرا اور تیسرا لفظ طلاق بغیر مبداء کے خبر ہے لہذا مبداء کا اعادہ کیا جائے گا گویا کہ اس نے یوں کہا ہے انت طالق انت طالق۔ اور اگر شوہر نے (حرف عطف کے بغیر مکرر) طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کیا تو اگر شرط کو مقدم کیا ہو مثلاً یوں کہا ان دخلت الدار فانت طالق، طالق، طالق تو پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی کیونکہ شرط و جزاء کے ملک میں مذکور ہونے کی بنا پر تعلیق صحیح ہے اور دوسری طلاق فی الحال پڑ جائے گی اس لئے کہ انت طالق سے کامل طور پر طلاق دی جاتی ہے جبکہ شوہر کے قول ”طالق“ کا معنی انت طالق کا ہے جو مبداء خبر پر مشتمل ہونے کی بنا پر کامل طور پر طلاق دینا ہے اور یہ اپنے محل یعنی منکوحہ پر وارد ہوئی ہے لہذا واقع ہو جائے گی اور تیسری طلاق بیہوش کے (دوسری طلاق سے) واقع ہو جانے کی وجہ سے لغو ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا پھر وہ گھر میں داخل ہوئی تو معلق طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ عین و قسم باقی ہے کیونکہ وہ بائن کر دینے سے باطل نہیں ہوتی۔ پس شرط اس حال میں پائی گئی ہے کہ عورت اس کے ملک نکاح میں ہے لہذا (شرط کی) جزاء واقع ہوگی۔ اور اگر بیوی بیہوش کے بعد اور دوبارہ نکاح سے قبل گھر میں داخل ہوئی تو عین و قسم ختم ہو جائے گی اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اور اگر وہ بیوی مدخل بہا (جس کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہو) ہو تو بوجہ مذکورہ پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی۔ دوسری اور تیسری طلاق فی الحال واقع ہو جائیں گی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا اپنے محل پر ہونے کی وجہ سے ذالنا (طلاق دینا) صحیح ہوا ہے۔

○ اور اگر شوہر نے شرط کو بعد میں ذکر کیا مثلاً یوں کہا انت طالق' انت طالق' انت طالق' لن دخلت الدار یا کما انت طالق' طالق' طالق' لن دخلت الدار تو پہلی طلاق فی الحال پڑ جائے گی کیونکہ یہ کامل طور پر طلاق کو دیتا ہے جو اپنے محل پر ہوا ہے اور پہلی طلاق سے بیعت حاصل ہونے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاقیں لغو ہو جائیں گی لہذا ملک نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق صحیح نہیں ہوئی۔ البتہ اگر بیوی مدخل نہ ہو تو پہلی اور دوسری طلاق تو فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی کیونکہ اول و ثانی مبتداء و خبر پر مشتمل ہونے کی بنا پر کامل طور پر طلاق دیتا ہے جو اپنے محل پر واقع ہوئیں لہذا فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ اور تیسری کو چونکہ شوہر نے شرط کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا دوران عدت تعلیق حاصل ہونے کی وجہ سے اس کا تعلیق شرط کے ساتھ ہو گیا ہے پس چونکہ تعلیق اپنے محل پر واقع ہوئی اس لئے صحیح ہوئی۔ بخلاف پہلی صورت کے۔

○ اور اگر شوہر نے طلاق کی تکرار حرف عطف کے ساتھ کی ہو تو اگر اس نے منجز (غیر معلق) طلاق دی مثلاً یوں کہا انت طالق ثم طالق یا انت طالق فطالق فطالق تو بلا اختلاف صرف پہلی طلاق واقع ہوگی اس لئے کہ شوہر نے تین طلاقیں کو متفرق طور پر واقع کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسے حروف کا استعمال کیا ہے جو تفرق کے معنی پر دلالت کرنے کیلئے وضع کئے گئے ہیں یعنی حرف "ثم" جو ترتیب مع الآخر کے معنی کیلئے آتا ہے اور حرف "فاء" ترتیب مع تعقیب (یعنی ترتیب بلا تاخیر) کے معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے اور پہلی طلاق کا وقوع دوسری اور تیسری طلاق کے ترتیب سے آنے میں مانع ہو جاتا ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر کے انت طالق' و طالق' و طالق تو جموع علماء کے نزدیک یہی حکم ہے (یعنی ایک طلاق واقع ہوگی) جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک تین واقع ہوں گی ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واؤ جمع کیلئے ہوتا ہے اور حرف جمع سے جمع کرنا لفظ جمع سے جمع کی مثل ہے۔ تو گویا کہ یہ یکبارگی تین طلاقیں کو واقع کرنا ہوا اور گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے۔ انت طالق ثلاثا ہماری دلیل یہ ہے کہ واؤ جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے اور جمع مطلق کا (تثنا) وجود محصور نہیں ہے بلکہ اس کا وجود معین طور پر دو میں سے ایک صورت میں ہو گا یا تو قرآن یا ترتیب۔ پھر اگر طلاق کا وقوع ترتیب کی صفت پر ہو تو صرف پہلی طلاق واقع ہوگی اور اگر قرآن (اتصال) کی صفت پر ہو تو دوسری اور تیسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔ پس دوسری اور تیسری کے وقوع میں شک واقع ہونے کی وجہ سے یہ (دوسری اور تیسری) واقع نہیں ہوں گی۔ اور اگر شوہر نے طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کیا تو پھر یا تو شرط کو جزاء پر مقدم کیا ہو گا یا مؤخر کیا ہو گا۔ اگر مقدم کیا مثلاً اس نے ان دخلت الدار فانت طالق' و طالق' و طالق' کہا تو بالاتفاق تمام طلاقیں شرط کے ساتھ معلق ہوں گی حتیٰ کہ مکان میں داخلہ سے قبل کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر وہ مباشرت سے قبل گھر میں داخل ہوئی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر وہ مباشرت کے بعد گھر میں داخل ہوئی تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یکے بعد دیگرے اور صاحبینؒ کے نزدیک اکٹھے ہو کر۔

اس اختلاف کی بنیاد پر جب کسی نے انجینی عورت سے کہا ان تزوجتک فانت طالق و طالق و طالق پھر اس نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو امام صاحب کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور



صاحبین کے نزدیک تین واقع ہو جائیں گی۔ اور اگر اس نے کہا ان نزوجتک فانت طالق و انت علی کظہر لمی (اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے اور تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے) پھر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو امام صاحب کے نزدیک اسے طلاق ہو جائے گی۔ لیکن علماء میں ہوگا۔ بخلاف صاحبین کے (کہ ان نزدیک علماء بھی ہوگا)۔ اور اگر علماء کو طلاق پر مقدم کیا مثلاً اس نے ان نزوجتک فانت علی کظہر لمی و انت طالق کہا تو بالاتفاق طلاق اور علماء دونوں ہی واقع ہو جائیں گے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تین طلاقیں اکٹھی دی ہیں لہذا وہ اکٹھی ہی واقع ہوں گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کے ان دخلت الدلر فانت طالق ثلاثا۔

تینوں طلاقیں کے اکٹھے واقع ہونے کے وصف پر دلیل یہ ہے کہ شوہر نے تینوں طلاقیں کو حرف جمع یعنی واؤ کے ساتھ جمع کیا ہے اور حرف جمع کے ساتھ جمع کرنا لغت اور شرع دونوں اعتبار سے لفظ جمع سے جمع کرنے کے مترادف ہے۔ لغت کی رو سے اس طرح کہ کسی کا یہ کہنا جائنسی زید، وزید، وزید یا یہ کہنا جائنسی الزیدون یکساں ہے۔ شرع کی رو سے اس طرح کہ جس شخص نے کہا لفلان علی الف درہم و لفلان (یعنی فلان اور فلان کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں) تو یہ ایک ہزار ان دونوں کے مابین ہوں گے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ یوں کہے۔ لہذین الرجلین علی الف درہم (ان دو شخصوں کے مجھ پر ہزار درہم ہیں)۔ ایسے ہی اگر کسی فضولی نے ایک شخص کا نکاح ایک عورت سے کیا اور دوسرے فضولی نے اس عورت کی بہن کا نکاح (بھی) اسی شخص سے کر دیا اور جب اسے دونوں نکاحوں کی خبر پہنچی تو اس نے کہا اجزت نکاح ہذہ و ہذہ (میں نے اس عورت اور اس عورت کے ساتھ نکاح کی اجازت دی۔ تو دونوں ہی نکاح باطل ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ یوں کہے اجزت نکاحہما (میں نے دونوں عورتوں کے ساتھ نکاح کی اجازت دی)۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ حرف جمع سے جمع کرنا لفظ جمع سے جمع کرنے کی مثل ہے۔ اور اگر وہ لفظ جمع سے طلاقیں کو جمع کرے مثلاً یوں کہے ان دخلت ہذہ الدلر فانت طالق ثلاثا تو تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ خواہ بیوی مدخول ہوا یا غیر مدخول ہوا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور تنجیز لازم نہیں ہوگی کیونکہ اگر شوہر لفظ جمع کو بیوی سے مباشرت سے پیشتر ذکر کرے اور یوں کہے انت طالق ثلاثا تو تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اور اگر حرف جمع کو ذکر کرے تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی مثلاً یوں کہے انت طالق، و طالق، و طالق کیونکہ عطف اور حرف جمع سے جمع کرنا لفظ جمع سے جمع کرنے کے مترادف ہے جبکہ عطف صحیح ہو اور تنجیز میں جمع صحیح نہیں ہوگی۔ کیونکہ جب شوہر نے بیوی سے انت طالق کہا تو وہ عدت نہ ہونے کی وجہ سے ایک طلاق سے ہی باندھ ہوگی۔ لہذا محل طلاق نہ ہونے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق کا وقوع نہیں ہوگا۔ بخلاف شرط کے ساتھ تعلیق کے کیونکہ شرط کے ساتھ تعلیق بھی صحیح ہوگی اور دوسری اور تیسری طلاق کا تکلم بھی صحیح ہوا کیونکہ تعلیق کے بعد شوہر کی ملکیت باقی ہے لہذا طلاق کا تکلم بھی صحیح ہوگا۔ اور جب حرف جمع کے ساتھ تکلم درست ہوا تو اس کے ساتھ تکلم لفظ جمع کے ساتھ تکلم کی مثل ہوا۔ اسی وجہ سے جب شوہر شرط کو مؤخر ذکر کرے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل: امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا ان دخلت الدار فانك طالق و طالق و طالق کنا شرط کے بعد کے زمانے میں تین طلاقوں کا متفق طور پر دینا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا وقوع بھی متفق ہو جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی بیوی سے رخصتی سے پیشتر یوں کے انت طالق واحدة بعدها اخرى (تجھے ایک طلاق ہے اس کے بعد دوسری ہے) اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر طلاقات متفق دی ہوں تو ان کا وقوع بھی متفق ہوتا ہے اس لئے کہ طلاق کا وقوع طلاق کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ طلاق کا وقوع اس کے دیئے جانے کا حکم ہے اور حکم کا ثبوت علت کے موافق ہی ہوتا کرتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے شوہر نے شرط کے بعد کے زمانے میں تین طلاقوں کو واقع کیا ہے کیونکہ طلاق کا دینا شوہر کے گزشتہ کلام سے ہے اس لئے کہ اس کلام کے سوا اور کوئی کلام اس کی جانب سے صادر نہیں ہوا ہے اور اس کا کلام بھی متفق ہے کیونکہ اس کا قول "انت طالق" مبتداء و خبر پر مشتمل ہونے کی بنا پر مکمل کلام ہے اور اس کا قول "و طالق" پہلے (طالق) پر معطوف ہو کر تابع ہے لہذا پہلا طلاق اس کی خبر ہے یہ بھی اس کی خبر ہے۔ پس یہ ایسے ہو گا گویا اس نے انت طالق و انت طالق و انت طالق کہا ہے اور یہ کلمات چونکہ جدا جدا ہیں لہذا پہلا کلمہ بھی ظاہر ہے جدا ہو گا۔ اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا وقوع بھی متفق اور جدا جدا ہو یعنی یہ کہ پہلے اول واقع ہو پھر دوسری اور پھر تیسری۔ پس اگر تو بیوی فیہ دخول ہوا تو پہلی طلاق اپنے وقوع کے بعد ملک اور عدت باقی نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق کے وقوع کیلئے باقی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تنجیز کی صورت میں طلاق متفق طور پر دینے کی وجہ سے صرف ایک طلاق ہی واقع ہوتی ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ تنجیز کی صورت میں متفق طلاقات فی الحال دی گئی ہیں جبکہ تعلیق کی صورت میں شرط کے بعد کے زمانے میں دی گئی ہیں۔ اس پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ جب شوہر بیوی سے کہے ان دخلت هذه الدار فانك طالق ثلاثا اور وہ گھر میں داخل ہو تو تینوں طلاقات پڑ جاتی ہیں کیونکہ یہاں شوہر نے طلاقات علیحدہ علیحدہ نہیں دیں بلکہ اکٹھی دی ہیں۔ اس لئے کہ اس کا قول انت طالق ثلاثا ازروئے لغت متعین عدد کیلئے موضوع ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ تنجیزی طلاق میں ایسا ہی ہوتا ہے تو تعلیق میں بھی ایسا ہی ہو گا۔

اسی طرح شرط کو مؤخر ذکر کئے جانے کی صورت میں بھی (تینوں طلاقوں کے وقوع کا) اعتراض نہیں ہو سکتا کیونکہ اہل زبان نے تاخیر شرط کی صورت میں اس کلام کو اکٹھی تین طلاقات دینے کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اگرچہ ظاہری صورت کے اعتبار سے طلاقوں کا ذکر متفق اور علیحدہ علیحدہ اور اہل زبان نے ایسا ایک ضرورت یعنی غلطی کے تدارک کیلئے کیا ہے کیونکہ طلاق اور عتاق (غلام کو آزاد کرنا) ایسے الفاظ ہیں جو بلا قصد زبان پر آجاتے ہیں۔ تو اس غلطی کے تدارک کیلئے شرط اور اشتاء کو وضع کیا تاکہ اگر طلاق کا تلفظ قصداً نہ ہو تو مرد اس کے ساتھ اشتاء کا الحاق کر سکے اور یوں کہہ سکے انشاء اللہ تعالیٰ یا یوں کہہ سکے ان دخلت الدار (اگر تو گھر میں داخل ہوئی)۔ لہذا تاخیر شرط کی صورت میں تین طلاقات ڈالنے کیلئے یہ کلام ازروئے وضع ایک جملہ بنا۔ اگرچہ ظاہری صورت کے اعتبار سے طلاقات متفق ہوں۔ اور ایسا غلطی کے تدارک کی حاجت کی بنا پر ہے۔ اور چونکہ وہ اہل ہیں لہذا ان کو اس طرح کلام وضع کرنے کا اختیار بھی ہے۔ اور غلطی کے تدارک کی ضرورت تاخیر شرط کی صورت میں ہوتی ہے نہ کہ تقدیم شرط کی صورت میں۔ لہذا تقدیم کی صورت میں دوسری وضع کی حقیقت پر عمل

کرنا واجب ہوگا۔

اسی طرح یہ اعتراض بھی نہیں ہو سکتا کہ جب شوہر بیوی سے کہے ان دخلت هذه الدار فانك طالق اور دوسرے دن پھر کہے ان دخلت هذه الدار فانك طالق اور تیسرے دن پھر کہے ان دخلت هذه الدار فانك طالق اور بیوی گھر میں داخل ہو جائے تو تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ اگرچہ طلاقیں متفرق ڈالی گئی ہیں کیونکہ یہاں شوہر نے شرط کے زمانے کے بعد میں تین طلاقیں متفرق نہیں دیں کیونکہ یہ کلام تین قسموں (یعین) پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک کو شرط کے بعد ایک زمانے میں طلاق پر علامت بنایا گیا ہے لہذا تین قسموں میں شرط یعنی گھر میں داخلہ کے بعد کا زمانہ قسم کے ٹوٹنے کا وقت ہے۔ پس تینوں طلاقیں کا اکٹھے وقوع اسی ضرورت کی بنا پر ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا ان دخلت هذه الدار فانك طالق پھر اس نے دوسرے دن کہا ان دخلت هذه الدار الاخری فانك طالق (اگر تو اس دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے) پھر اس نے تیسرے دن کہا ان دخلت هذه الدار فانك طالق تو ہر داخلہ پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ یہ تین قسمیں ہیں جن میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ شرط ہے۔ بخلاف زیر بحث مسئلے کے کہ اس میں صرف ایک قسم ہے اور اس کی شرط بھی ایک ہے اور البتہ قسم والے (یعنی شروط طلاق دینے والے) نے اس قسم کی جہاں کو شرط کے بعد والے زمانے میں متفرق طلاقیں کا ڈالنا بنایا ہے لہذا شرط کے بعد والے زمانے میں طلاقیں کے ڈالنے میں تفرق ضروری ہے۔ پس ہر جزء ایک (علیحدہ) وقت میں واقع ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر ان دخلت هذه الدار فانك طالق واحدة بعدھا اخرى (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے ایک طلاق ہے اس کے بعد دوسری) اس کے برعکس چند صورتیں ہیں۔ اول صورت اگر شوہر کہے ان دخلت الدار فانك طالق و نصف کیونکہ یہاں اس نے طلاقیں متفرق نہیں بلکہ اکٹھی دی ہیں اس لئے کہ "طلاق و نصف" ایک ہی مسمیٰ کا ایک اسم ہے۔ اگرچہ نصف واحد پر معطوف ہے جیسا کہ احد و عشرون وغیرہ میں ہوتا ہے۔ پس یہ دو طلاقیں اکٹھی ہوں گی۔ اور جب تنجیز میں ایسے ہوتا ہے تو تعلیق میں بھی ایسے ہی ہوگا۔ دوسری صورت میں شوہر کا یہ کہنا ان دخلت الدار فانك طالق واحدة لابل ثننین (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے ایک طلاق ہے نہیں بلکہ دو طلاقیں ہیں) کیونکہ اس صورت میں شرط کے بعد والے زمانے میں تینوں طلاقیں اکٹھی ڈالی گئی ہیں اور وہ اس طرح کہ شوہر نے پہلے ایک طلاق دی، پھر اس نے غلطی کا تدارک ایک طلاق سے رجوع کر کے اور اس کی جگہ دو طلاقیں واقع کر کے کیا۔ لیکن یہ رجوع صحیح نہیں ہے کیونکہ طلاق کی تعلیق سے رجوع نہیں ہو سکتا۔ مزید بریں دو طلاقیں کا دینا صحیح ہوا۔ لہذا یہ شرط کے بعد کے ایک زمانے میں تین طلاقیں دینا ہوا ہے ایسے ہو گیا کہ شوہر نے یوں کہا ان دخلت الدار فانك طالق ثلاثا (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں) جبکہ زیر بحث مسئلے میں اس کے برعکس تھا۔

صاحبین کا یہ کہنا ہے کہ شوہر نے مختلف طلاقیں دینے کو حرف جمع یعنی واؤ کے ساتھ جمع کیا ہے تو اس کا جواب دو طریقوں سے ہے۔

اول۔ واؤ جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے اور اس میں قرآن (اتصال) اور ترتیب کی صفات کو کوئی دخل نہیں ہوتا لیکن وجود میں جمع مطلق محصور نہیں ہے کیونکہ جمع مطلق مذکورہ دو صفات میں سے کسی ایک کے ساتھ

متصف و متقید ہو کر ہی پایا جاتا ہے۔ اس حقیقت کو جان لینے کے بعد پھر واؤ کو قرآن پر محمول کرنا کلمہ واؤ کی حقیقت سے اعراض کرنا اور اس کو کلمہ ”مع“ سے مجاز بنانا شمار ہوگا۔ البتہ ہم اس کو ترتیب پر محمول کرتے ہیں اور اس کو کلمہ ”ثم“ سے مجاز بناتے ہیں۔ لہذا تعارض واقع ہوا اور حرف واؤ کے ساتھ استدلال ساقط ہو گیا۔ اس کے باوجود ہمارے پاس اپنے اختیار کردہ معنی کی ترجیح کیلئے دو وجہیں ہیں۔

ایک وجہ یہ کہ ترتیب پر محمول کرنا حقیقت کے موافق ہے کیونکہ طلاقوں کے دیئے جانے کا وجود حقیقتاً متفق ہوا ہے حرف واؤ کے موجب اور قاضی کی بنا پر نہیں جبکہ قرآن پر محمول کرنا حقیقت کے مخالف ہے لہذا ترتیب پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ترتیب پر حمل کرنا دوسری اور تیسری طلاق کے وقوع سے مانع ہے جبکہ قرآن پر محمول کرنا ان کے وقوع کا موجب ہے لہذا اس معروف قاعدہ کی بنا پر کہ جو شے ثابت نہ ہو اور اس کے ثبوت میں شک واقع ہوا ہو تو شک سے وہ ثابت نہ ہوگی (دوسری اور تیسری) طلاق کا وقوع شک کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا۔

فصولی کا مسئلہ (جو صاحبینؒ نے نظیر کے طور پر پیش کیا تھا) اس سے مختلف ہے کیونکہ دو بہنوں کو جس طرح مقارنت (بیک وقت) نکاح میں اکٹھا کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح علی الترتیب (یعنی یکے بعد دیگرے) بھی جائز نہیں ہے۔ لہذا حرف واؤ کے تقاضے پر جو کہ جمع مطلق ہے عمل کرنا ممکن ہے۔ رہا مسئلہ اقرار (جو صاحبینؒ نے ذکر کیا تھا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ کلام کا اول حصہ اس کے آخر پر غلطی اور نسیان کے تدارک کی ضرورت کی بنا پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ کبھی ایک شخص کے دسے دو آدمیوں کا حق ہوتا ہے لیکن وہ بھول چوک سے ان میں سے صرف ایک کیلئے پورے حق کا اقرار کر بیٹھتا ہے۔ پھر اس کو یاد آتا ہے تو وہ اس لفظ سے (اپنی غلطی کا) تدارک کرتا ہے۔ پس اول کلام اس کے آخر پر موقوف ہوا اور پورا کلام مذکورہ ضرورت کی بنا پر دونوں کیلئے ایک اقرار بنا۔ یہ وہی بات ہے جو ہم نے طلاق میں تاخیر شرط کے بارے میں کہی تھی۔ اور یہ مذکورہ ضرورت زیر بحث مسئلے میں معدوم ہے۔ لہذا حقیقت پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

○ اگر شوہر نے (طلاق کو) حرف ”تا“ کے ساتھ عطف کیا اور یوں کہا ”ان دخلت الدار فانت طالق فطالق“ فطالق“ تو امام کرخیؒ اور امام طحاویؒ نے حرف ”تا“ کو یہاں پر حرف واؤ کی طرح قرار دیا اور اس میں اختلاف کو ثابت کیا ہے جبکہ فقہ ابو الیث رحمہ اللہ نے اسے لفظ ”بہد“ کی طرح قرار دیا ہے اور مسئلے کو متفقہ شمار کیا اور کہا کہ جب بیوی غیر مدخول ہوا ہو تو بالاتفاق صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ یہی بات امام اہل استاذ علاؤ الدین رحمہ اللہ (۱) نے ذکر کی ہے اور یہی فقہ کے زیادہ قریب ہے اور اس لئے کہ فاء ترتیب مع تعقیب کیلئے ہوتا ہے اور پہلی طلاق کا وقوع دوسری اور تیسری طلاق کے تعقب یعنی پیچھے آنے سے مانع ہوتا ہے۔

○ اگر شوہر نے ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق کہا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ

(۱) محمد بن عبدالرحمن بخاریؒ ابو عبد اللہ کتبت اور علاؤ الدین کے لقب سے مشہور تھے۔ زبردست عالم، فقیہ، مفتی، منظر، نظم تھے۔ صاحب ہدایہ کے مترشح میں سے تھے۔ وفات ۵۵۶ھ، مدائن، سن ۱۱۶۱ھ۔

کے نزدیک پہلی طلاق شرط کے ساتھ متعلق ہوگی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائے گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ "واؤ" کو یا "قا" کو ذکر نہ کرے اور یوں کہے ان دخلت الدار فانت طالق، طالق، طالق۔ پھر اگر شوہر نے اس صورت - نکاح کر لیا اور وہ گھر میں داخل ہوئی جبکہ وہ اس سے قبل گھر میں داخل نہیں ہوئی تھی تو معلق طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر بیوی مدخل بہا ہو تو پہلی طلاق شرط کے ساتھ متعلق ہوگی اور دوسری تیسری فی الحال واقع ہو جائیں گی اور اگر وہ عدت کی حالت میں گھر میں داخل ہوئی یا وہ شوہر کے رجوع کر لینے کے بعد گھر میں داخل ہوئی تو معلق طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام طلاقیں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگا اور فی الحال کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ البتہ جب وہ گھر میں داخل ہوگی تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر وہ مدخل بہا ہے تو علی الشعاقب یعنی یکے بعد دیگرے تینوں واقع ہو جائیں گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر نے یوں کہا ہوں ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و بعدھا واحدة و بعدھا واحدة اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے ایک طلاق ہے اور اس کے بعد ایک طلاق ہے اور اس کے بعد ایک طلاق ہے) اور (اس کے علاوہ صاحبینؒ کے دینی دلائل ہیں) جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حرف واؤ کے بارے میں ذکر کئے ہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرف عطف کے ساتھ بعض کا بعض پر عطف جبکہ "ثم" بھی حرف عطف ہے واؤ کی مثل ہوتا ہے لہذا تمام طلاقیں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگا۔ پھر شرط کے بعد ان کا وقوع حرف ثم کے مقتضا کے مطابق یکے بعد دیگرے ہوگا۔ اس لئے کہ ثم ترتیب مع ترافی کیلئے ہوتا ہے پس صاحبین تعلق میں عطف کے معنی اور وقوع طلاق میں ترتیب کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا قول ان دخلت الدار فانت طالق شرط و جزاء پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کمال قسم و بیعت ہے اور اس کے ملک میں ہونے کی بنا پر یہ منعقد بھی ہے۔ پھر جب شوہر نے ثم طالق کہا تو دوسرا کلام پہلے کلام سے متاخر ہوا اور یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے کچھ سکوت کر کے بیوی سے کہا انت طالق لہذا یہ طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نفس کلام میں کلمہ (ثم) کے معنی (جو کہ ترافی کیلئے ہیں) کا اعتبار کرتے ہیں۔ لہذا پہلے اور دوسرے کلام کے درمیان ترافی کی وجہ سے فصل اس فصل کی مانند ہے جو سکوت کی بنا پر ہو جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

○ اور اگر شوہر نے شرط کو مؤخر کیا اور یوں کہا انت طالق و طالق و طالق فان دخلت الدار یا یوں کہا انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار تو تمام طلاقیں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگا۔ پس جب شرط پائی جائے گی تو بالاتفاق تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ اہل لغت نے اس کلام کو شرط کی تاخیر کے ساتھ انہی تینوں طلاقیں کو شرط کے مابعد زمانے میں واقع کرنے کیلئے وضع کیا ہے کیونکہ ان کو لغوی کے تدارک کی ضرورت پیش آتی ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

○ اگر شوہر نے انت طالق ان دخلت الدار انت طالق ان دخلت الدار انت طالق ان دخلت الدار کا یا شرط کو مقدم کیا اور یوں کہا ان دخلت الدار فانت طالق اور اسے تین دفعہ کہا تو سب طلاقیں کا تعلق داخلہ کے ساتھ ہوگا تو جب تک وہ داخل نہ ہوگی کچھ واقع نہیں ہوگا اور جب ایک مرتبہ گھر میں داخل

ہوئی تو بلاعتاق تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ یہ تین قسمیں ہیں جن کی شرط ایک ہے۔ ہر قسم ایک ہی وقت میں یعنی شرط محکمہ یا بعد زمانہ میں طلاق کو واقع کرنے والی ہے۔ لہذا شرط کے بعد زمانے میں تین طلاقوں کو اکٹھا واقع کرنا ہوانہ کہ متفرق طور پر۔ پس جب شرط پائی جائے گی تو طلاقیں بھی یکبارگی واقع ہوں گی۔

○ اگر شوہر نے انت طالق ثم طالق ثم طالق لن دخلت الدار کہا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی طلاق تو فی الحال واقع ہو جائے گی جبکہ دوسری اور تیسری لغو ہو جائیں گی اور اگر بیوی مدخل بہا ہو (یعنی جس سے غلط یا مباشرت ہو چکی ہو) تو پہلی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط کے ساتھ متعلق ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام طلاقوں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگا اور صرف ایک طلاق واقع ہوگی البتہ اگر بیوی مدخل بہا ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک لفظ ”ثم“ اس صورت میں ”و“ اور ”فا“ کی طرح ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ ظاہر الروایت کے مطابق یہ ہے کہ لفظ ”ثم“ ”واو“ اور ”فا“ کی طرح حرف عطف ہے اور اس کا اپنا خاص معنی بھی ہے یعنی ترائفی اور دونوں ہی معانی کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ لہذا تمام طلاقوں کا تعلق شرط کے ساتھ کرنے میں عطف کے معنی کا اعتبار کیا جیسا کہ حرف واو اور حرف فاء میں ہوتا ہے اور طلاقوں کے وقوع میں ترائفی کے معنی کا اعتبار کیا اور یہ غیر مدخل بہا بیوی کے حق میں دوسری اور تیسری طلاق کیلئے مانع ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ ”ثم“ ترائفی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور طلاق دینے پر داخل ہوا ہے لہذا طلاق دینے میں یہ دوسری طلاق کے پہلی سے مؤخر ہونے کا تقاضا کرتا ہے یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر انت طالق کہہ کر خاموش ہو گیا۔ پھر اس نے فطالقی و طالق لن دخلت الدار کہا ہے۔ لہذا پہلی طلاق تو فوراً واقع ہو جائے گی جبکہ دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہ دونوں طلاقیں پہلی طلاق کی وجہ سے بینونت و جدائی کے ثابت ہونے کے بعد حاصل ہو رہی ہیں۔ لہذا یہ دونوں فی الحال واقع بھی نہیں ہوں گی اور تعلیق کے وقت ملک نہ ہونے کی وجہ سے شرط کے ساتھ متعلق بھی نہیں ہوں گی کیونکہ تعلیق صحیح نہیں ہوئی۔ حاصل یہ ہے کہ صاحبینؒ وقوع طلاق میں ترائفی کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ طلاق دینے اور واقع کرنے میں جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ طلاق واقع کرنے میں ترائفی کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں کیونکہ حکم تو طلاق واقع کرنا ہی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اعتبار زیادہ بہتر ہے کیونکہ کلمہ ترائفی (ثم) واقع کرنے پر داخل ہوا ہے اور واقع کرنے میں ترائفی وقوع میں ترائفی کو واجب کرتی ہے۔ اس لئے کہ حکم کا ثبوت علت کے موافق ہی ہوتا ہے۔ رہا یہ قول کرنا کہ واقع کرنے میں ترائفی کے بغیر ہی وقوع میں ترائفی ہو تو ایک علت کے بحکم کو اس طور پر ثابت کرنا ہے جس کا علت تقاضا نہیں کرتی۔ اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

○ جس شخص نے اپنی بیوی کو کہا انت طالق استغفر اللہ (یا الحمد للہ یا سبحان اللہ) لن دخلت الدار متصل (بغیر فصل کے) کہا تو فیما بینہ و بینہ اللہ (یعنی دیانتاً) اس کی تصدیق کی جائے گی البتہ قضاء میں فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ”استغفر اللہ“ اور ”الحمد للہ“ وغیرہ ایسا کلام ہے جس کا طلاق سے کچھ تعلق نہیں لہذا یہ شرط و جزاء کے درمیان فاصل ثابت ہوگا اور تعلیق کیلئے مانع ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا

ہے جب وہ کھانسی وغیرہ کی ضرورت کے بغیر شرط و جزاء کے مابین سکوت اختیار کرے پس قضاء میں فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر وہ اس سے اپنی مراد تعلیق بتائے تو ظاہر کے خلاف ہونے کی وجہ سے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسے معنی کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ کھانسی میں مبتلا ہوئے بغیر کھنکھارے یا بتکلف کھانے اس لئے کہ جب وہ بلا ضرورت کھنکھارایا جب وہ بتکلف کھانسا تو اس نے اپنے کلام کو قطع کر دیا اور یہ اس کی مانند ہوا کہ شوہر نے سکوت اختیار کر کے کلام کو منقطع کیا ہو۔

○ اگر شوہر نے انت طالق واحدة وعشرين یا واحدة ثلاثين یا واحدة ولربعين یا اس نے احدو عشرين (ایک اور بیس) یا احدو و ثلاثين (ایک اور تیس) یا احدو وربعين (ایک اور چالیس) کہا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تین طلاقیں متفرق دی ہیں اس لئے کہ اس نے عدد کو عدد پر عطف کیا لہذا پہلی طلاق کا وقوع دوسری طلاق کے وقوع کیلئے مانع ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر انت طالق و طالق یا فطالق کہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کا قول احدو وعشرين وضع کے اعتبار سے ایک کلام ہے جو ایک مسی (یعنی ایکس وغیرہ) کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں ہو کہ اس مذکورہ طریقہ کے علاوہ کسی اور طریقے سے (ایکس وغیرہ کیلئے) الفاظ کا تکلم ممکن نہیں ہے۔ لہذا انت طالق ثلاثا کی طرح اس کلام کے ایک حصے کو دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھا جائے گا۔ اس اختلاف کی بنیاد پر جب شوہر کے انت طالق اثنتین و عشرين یا اثنتین و ثلاثین یا اثنتین وربعین یا یوں کے اثنی و عشرين یا اثنی و ثلاثین یا اثنی وربعین کہا تو بوجہ مذکورہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تین طلاقیں ہوں گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دو طلاقیں ہوں گی۔ اور اگر شوہر نے انت طالق احدی و عشرة (ایک اور دس) کہا تو چونکہ گیارہ کیلئے اس کے علاوہ دوسرے طریقہ پر تکلم ممکن ہے مثلاً وہ عام طور پر رائج لفظ استعمال کرے یعنی احدی عشرة یا احد عشر کا استعمال کر سکتا تھا لیکن جب اس نے ایسا نہیں کیا تو واحد پر عطف کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہذا ایک کے بعد دس طلاقیں دی گئیں جو کہ (غیر مدخولہ میں) صحیح نہیں۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کے انت طالق و طالق یا فطالق یا ثم طالق۔

امام کرخی رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے احدی و عشرة کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ تین طلاقیں ہوں گی کیونکہ اس کا بھی وہی مطلب ہے جو احد عشر کا ہے لہذا اسی کی مثل ہوگا۔

اگر شوہر نے انت طالق واحدة ومائة یا واحدة و الف (تجھے ایک اور ہزار طلاقیں ہیں) کہا تو ایک طلاق ہوگی۔ امام حسن نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایسے ہی نقل کیا ہے اس لئے کہ شوہر کیلئے اس کے علاوہ دوسرے طریقے پر تکلم کرنا ممکن تھا یعنی مائة واحدة اور الف و واحدة جو کہ معروف و رائج بھی ہے لیکن جب اس نے لفظ "واحدة" کو مقدم کیا تو اس نے معروف طریقہ کے خلاف کیا لہذا کل کو ایک عدد بنانا ممکن نہیں ہوگا۔ لہذا اسے عطف بتایا جائے گا اور اس طرح ایک سے زائد طلاقیں کا وقوع ناممکن ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب شوہر واحدہ و مئۃ کے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے کہ اس میں تقدیم و تاخیر رائج و معروف ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ (اہل لسان) عام طور پر مئۃ و واحدہ اور واحدہ و مئۃ دونوں کو یکساں طور پر استعمال کرتے ہیں۔ اگر شوہر انت طالق واحدہ و نصفاً (تجھے ڈیڑھ طلاق ہے) کے تو سب کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے کہ یہ ایک مجموعہ ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کی ادائیگی کسی اور طریقے سے ممکن نہیں۔ لہذا یہ ایک ہی مسمیٰ کا اسم ہے اور چونکہ طلاق متجزی (منقسم) نہیں ہوتی لہذا کسر کو ذکر کرنا کل کو ذکر کرنے کے مترادف ہے۔ پس یہ دو طلاقیں دینا ہوا گویا کہ شوہر نے انت طالق ثننیں کہا ہے۔ اور اگر شوہر نے انت طالق نصفاً و واحدہ (تجھے نصف اور ایک طلاق ہے) کہا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق ہوگی۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ تقلم کا یہ طریقہ رائج و معروف نہیں ہے بلکہ رواج واحدہ و نصفاً کہنے کا ہے۔ لہذا جب شوہر نے رائج طریقہ چھوڑا تو کل کو ایک عدد بنانا ممکن نہیں رہا اس لئے اسے عطف شمار کیا جائے گا۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس طریقہ پر استعمال رائج ہے کیونکہ واحدہ و نصفاً اور نصفاً و واحدہ کا استعمال یکساں ہے۔

بیوی سے متعلق دو سری شرط صریح طلاق میں بیوی کی طرف نسبت کا ہونا: یہاں تک کہ اگر شوہر نے صریح طلاق کی نسبت اپنی طرف کی اور یوں کہا انا منک طالق (مجھے تجھ سے طلاق ہے) تو ہمارے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگرچہ اس نے طلاق کی نیت بھی کی ہو۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صریح طلاق میں بیوی کی طرف نسبت شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر شوہر نے کہا انا منک بائن (میں تجھ سے بائن و جدا ہوں) یا کہا انا علیک حرام (میں تجھ پر حرام ہوں) اور طلاق کی نیت کی تو یہ صحیح ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کی نسبت اس کے محل کی طرف کی ہے لہذا صحیح ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر بیوی کو کہے انا منک بائن یا یوں کہے انا علیک حرام محل طلاق کی طرف نسبت ہونے کے وصف پر دلالت اس طرح ہے کہ طلاق کا محل متقید یعنی پابند ہوتا ہے کیونکہ طلاق دینے کا مطلب قید و بندش کو ختم کرنا ہوتا ہے اور مرد متقید ہوتا ہے کیونکہ متقید وہ ہوتا ہے جس پر روک ہو اور شوہر پر بیوی کی بمن اور بیوی کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنے سے روک ہوتی ہے۔ لہذا مرد متقید ہے اور اپنی طرف بائن کرنے والی طلاق کنایہ کی اضافت و نسبت کا محل ہے کیونکہ ابانت (یعنی نکاح سے جدا کرنا) تعلق کو توڑنے کا نام ہے اور یہ تعلق شوہر کی جانب بھی ثابت ہے۔ (تو جب شوہر طلاق کنایہ کی اضافت کا محل ہے) تو طلاق صریح کی اضافت کا بھی محل ہے

ہمارے پاس کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور عقلی دلائل ہیں:

قرآنی دلائل:

ارشاد باری تعالیٰ "فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ" اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں عورتوں کو طلاق دینے کا حکم (مردوں کو) دیا ہے اور کسی فعل کا حکم دینا اس کے ترک سے منع کرنا ہوتا ہے اور اپنے آپ کو طلاق دینا



درحقیقت اپنی بیوی کو طلاق دینے کو ترک کرنا ہے اس لئے کہ شوہر نے حقیقت میں طلاق کی نسبت اپنی طرف کی ہے اپنی بیوی کی طرف نہیں۔ پس یہ منہی یعنی ممنوع ہے اور منہی (ممنوع) غیر مشروع ہوتا ہے اور وہ تصرف جو کہ مشروع نہ ہو وہ شرعاً قابل اعتبار نہیں ہوتا۔ یہی عدم صحت کی تفسیر ہے۔

### سنت سے دلیل:

ابو داؤد رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں اپنی سند سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا۔

نزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق يهتزل له عرش کا عرش بل جاتا ہے۔  
الرحمن

اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق تطلیق (طلاق دینے) سے منع فرمایا خواہ اس کی نسبت شوہر کی طرف ہو یا بیوی کی طرف۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر کہ ”طلاق سے رخصت کا عرش بل جاتا ہے“ نبی کی تاکید فرمائی۔ پس ظاہر حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ تطلیق (طلاق دینا) منع ہو، خواہ اضافت شوہر کی طرف ہو یا بیوی کی طرف۔ پھر نصوص قرآنیہ میں اس طلاق دینے کی رخصت موجود ہے۔ جس میں طلاق کی نسبت زوجہ کی طرف ہو مثلاً (۱) فطلقوهن لعدنہن، نیز (۲) فان طلقها اور نیز (۳) لا جناح علیکم ان تطلقتم النساء وغیرہ۔ لہذا اصل نبی کے تحت صرف وہ تطلیق باقی رہی جس کی نسبت شوہر کی جانب ہو اور منہی عنہ (یعنی ممنوع) غیر مشروع ہوتا ہے اور جب کوئی تصرف مشروع نہ رہے تو ازروئے شرع اس کا وجود نہیں ہوتا اور نتیجہ وہ تصرف صحیح نہیں ہوتا۔

### عقلی دلیل:

وہ یہ ہے کہ شوہر کے قول انا منک طالق یا تو اس میں شوہر کے طلاق یافتہ ہونے کی خبر دی گئی ہے جیسا کہ الفاظ کے ظاہر کا تقاضا ہے یا اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا ہے جو کہ (نکاح کی بندش سے) چھٹکارے کو ثابت کرتا ہے۔ دوسری شق (یعنی انشاء والی) تو ممکن نہیں ہے کیونکہ شوہر تو آزاد ہوتا ہے اس پر نکاح کی بندش نہیں ہوتی۔ اور جو چیز پہلے سے ثابت ہو اس کو ثابت کرنا محال ہوتا ہے لہذا پہلی حصین ہو گئی یعنی شوہر کے طلاق یافتہ ہونے کی خبر دینا اور شوہر اس خبر دینے میں سچا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ شوہر پر نکاح کی بندش نہیں ہوتی دو طریقوں سے معلوم ہو سکتی ہے۔ ایک طریقہ یہ ہے کہ نکاح کی بندش عورت کے حق میں مقاصد نکاح یعنی سکون اور نسب کیلئے ہوتی ہے۔ اس لئے کہ زوجہ کا گھر سے باہر نکلتا اور کھلے عام پھرنا موجب شک ہوتا ہے لہذا شوہر کا دل عورت سے مطمئن نہیں ہوتا (اور اس حالت میں) جب وہ بچہ بنے گی تو شوہر کو اس کے اپنے مطلب سے ہونے پر اعتماد نہیں ہوگا۔ یہ ضرورت شوہر کے حق میں معدوم ہے لہذا نکاح کی بندش شوہر پر ثابت نہیں ہوگی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ نکاح کی بندش ملک نکاح کا نام ہے جو کہ انحصار (۱) مانع ہوتا ہے۔ شوہر تو مالک (۱) یعنی ملک کا مطلب ہوتا ہے کہ مالک کو شے ملوک میں ہر قسم کا تصرف کرنے کا امتحاق ہوتا ہے اور کسی دوسرے کو اس میں حق تصرف نہیں ہوتا۔

ہوتا ہے کیونکہ بیوی ملک نکاح کی وجہ سے مملوک ہوتی ہے اور مملوک کیلئے مالک کا ہونا ضروری ہے اور بیوی میں شوہر کے علاوہ کسی دوسرے کی ملکیت نہیں ہوتی تو معلوم ہوا کہ شوہر اس کا مالک ہے لہذا شوہر کا مملوک ہونا محال ہوا۔ اس کے برخلاف جب طلاق کی اضافت بیوی کی طرف ہو مثلاً شوہر نے یوں کہا ہو انت طلاق تو ان الفاظ کو اخبار پر محمول کرنا ممکن نہیں اس لئے کہ یہ تو جھوٹ ہے کیونکہ نکاح کی بندش و قید کی موجودگی کی وجہ سے وہ اس بندش سے آزاد نہیں ہے، لہذا ان کو انشاء پر محمول کیا جائے گا جو کہ پہلے سے بندش نکاح سے چھٹکارا نہ ہونے کی بنا پر ممکن ہے۔

بائن کرنے والے کنایہ کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اپانت (بائن کرنے) کا مطلب ہے تعلق کو قطع کرنا اور تعلق دونوں ہی جانب ہوتا ہے تو جب ایک جانب تعلق زائل ہوا تو نتیجہ دوسری جانب بھی زائل ہو جائے گا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک شے دوسری ایسی شے سے متصل ہو جو اس سے جدا ہو۔ رہی تحریم (یعنی انا علیک حرام میں) تو وہ حرمت کے اثبات کا نام ہے جو صرف ایک جانب ثابت نہیں ہوتی کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک شخص ایسے کیلئے حلال ہو جو (خود اس پر) حرام ہو۔ طلاق کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ طلاق خلاصی پانے کے اثبات اور قید و بندش کو ختم کرنے کو کہتے ہیں اور قید نکاح صرف ایک جانب پائی جاتی ہے اور وہ (ابھی) قائم بھی ہے۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شوہر اپنی سالی سے اور بیوی کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنا ممنوع ہے تو یہ بات تو مسلم ہے لیکن اس کا ثبوت صرف ایک جانب ہوتا ہے اور موجود بھی ہے کیونکہ یہ ممانعت اور روک اس وجہ سے ہے کہ اس طرح دو بہنوں کو نکاح میں جمع کیا جاتا ہے اور یہ ممانعت نکاح سے قبل بھی تھی کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی دو بہنوں سے اکٹھے نکاح کرے تو جائز نہیں ہے۔

علاء کے نزدیک (طلاق کی) اضافت خواہ معین بیوی کی طرف ہو یا مبسم کی طرف دونوں کا حکم یکساں ہے لہذا اگر شوہر نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ تم میں سے ایک کو طلاق (احداکما طالق) یا اپنی چار بیویوں سے کہا کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے (احداکن طالق) اور کسی ایک معین بیوی کی نیت نہیں کی تو (تب بھی) اضافت صحیح ہوگی۔ قیاس کی نفی کرنے والوں کا قول ہے کہ طلاق کی اضافت صرف معین بیوی کی طرف صحیح ہوتی ہے مبسم کی طرف نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مبسم چونکہ محل نکاح نہیں بن سکتی لہذا محل طلاق بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ طلاق ہی کام تو کرتی ہے کہ جو کچھ نکاح سے ثابت ہوتا ہے وہ اسے ہٹا دیتی ہے۔ اسی طرح یہ وجہ بھی ہے کہ شے مبسم بیچ اور ہبہ اور اجارہ اور دیگر تصرفات کا محل نہیں بن سکتی اسی طرح وہ طلاق کا محل بھی نہیں بن سکتی۔

۱۔ ہمارے دلائل قرآن و سنت کی عمومیت والی نصوص سے ہیں:

- (۱) فطلقوهن لعدنھن  
(ب) الطلاق مرتان (البقرہ)  
(ج) فان طلقھا فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ (البقرہ)

(د) لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ نِسَاءَ مَا لَمْ تُنْكِحُوهُنَّ (البقرہ)  
 (ه) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد:

کل طلاق جائز الاطلاق الصبی والمعنوی بچے اور پاگل کے علاوہ ہر کسی کی طلاق جائز ہے۔

ان نصوص میں مختلف قسم کی طلاقوں کے درمیان اور وہ طلاق جس کی اضافت معین بیوی کی طرف ہو اور وہ جس کی اضافت مجہول و مبہم کی طرف ہو کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

۳۔ مبہم کی طرف مضاف کی ہوئی طلاق حقیقت میں طلاق تنجیزی نہیں ہے بلکہ معنوی اعتبار سے وہ تعلیق ہے کہ جس میں شرط (طلاق دینے والے کا) بیان (اور تعین) ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔ اور طلاق میں شرط کے ساتھ تعلیق کا احتمال ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ دیگر تمام شرائط کے ساتھ طلاق کو معلق کیا جاسکتا ہے۔ تو ایسے ہی اس شرط کے ساتھ بھی (تعلیق ہو سکتی ہے)۔

اس کے مقابلے میں مبہم کے ساتھ نکاح کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ نکاح میں شرط کے ساتھ تعلیق کا احتمال ہی نہیں ہوتا۔ لہذا مجہول (غیر معین) عورت محل نکاح نہیں بنے گی۔ ایسا ہی معاملہ اجارہ بیع اور دیگر تصرفات کا ہے۔ اس طور پر یہ (یعنی مبہم بیوی کی طرف مضاف کی ہوئی طلاق) مجہول و مبہم پر (نی الحال) طلاق ڈالنا نہیں ہے کیونکہ یہ بیان کی شرط پر تعلیق ہے۔ لہذا طلاق کا وقوع اس بیوی پر ہوگا جس کے بارے میں بیان و تعین حاصل ہوگی نہ کہ مجہول و غیر معین پر۔

علاوہ ازیں اگر ہم طلاق کے وقوع کا قول بھی کریں جیسا کہ بعض نے کیا ہے تو یہ ایسی جہالت ہے جو بیان سے مرتفع ہو سکتی ہے۔ اور طلاق میں جہالت کے خطر کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس میں تعلیق اور اضافت کے خطر کا احتمال ہوتا ہے۔ معنی میں بھی جہالت کے جریان کا تحمل ہوتا ہے کیونکہ جب کوئی شخص ایک دھیر میں سے ایک قفیز کی بیج کرے تو جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر دو چیزوں میں سے ایک کو اس شرط کے ساتھ فروخت کرے کہ مشتری کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان میں سے کوئی ایک لے لے اور دوسری واپس کرے تو جائز ہوتا ہے۔ تو طلاق تو بطریق اولیٰ جائز ہوگی کیونکہ خطر کے احتمال میں یہ بیج پر فائق ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ طلاق میں تعلیق اور اضافت کے خطر کا احتمال ہوتا ہے جبکہ معنی میں یہ احتمال نہیں ہوتا۔ تو جب مجہول (غیر معین) کی بیج جائز ہے تو طلاق تو بطریق اولیٰ جائز ہوگی۔

اور جہالت خواہ (طلاق دینے کے) مقارن ہو یا (بعد میں) طاری ہوگی ہو بایں طور پر کہ اپنی بیویوں میں سے ایک معین کو طلاق دی پھر بعد میں مجہول گیا کہ کس کو طلاق دی تھی یہاں تک کہ پھر ان میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی جماع کرنا اس کیلئے حلال نہیں رہتا۔ دونوں (جہالتوں) کا حکم یکساں ہے کیونکہ جب مقارن و متصل جہالت اضافت کی صحت سے مانع نہیں ہوتی تو یہ تو اولیٰ ہے کہ (بعد میں) طاری ہونے والی جہالت (پہلے کی گئی) صحیح اضافت کو نہ ہٹائے کیونکہ روکنا بہ نسبت ہٹانے اور رفع کرنے کے آسان تر ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

بیوی سے متعلق تیسری شرط: طلاق کی اضافت بیوی کے تمام اجزاء یا کسی اہم جزء کی طرف ہو: اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب طلاق کی اضافت بیوی کے

کسی اہم جزو مثلاً سر، چہرہ، گردن اور فرج (شرمگاہ) کی طرف ہو تو طلاق واقع ہو جاتی ہے کیونکہ یہ اعضاء بول کر پورے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے فلان یملک کذا و کذا راسا من الرقیق (فلاں اتنے اتنے سروں یعنی غلاموں کا مالک ہے) اور فلان یملک کذا و کذا رقبۃ (فلاں اتنی اتنی گردنوں یعنی غلاموں کا مالک ہے) (نیز) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: لو فحریر رقبۃ (یا گردن کا آزاد کرنا) اور اس سے مراد کل بدن ہے۔ اور حدیث میں ہے لعن اللہ الفروج علی السروج (لعن قرآنی اللہ تعالیٰ نے ان شرمگاہوں پر جو گھوڑے کی زینوں پر ہوں) اور مراد اس سے فروج والی یعنی عورتیں ہیں۔ اسی طرح لفظ وجہ (چہرہ) بول کر ذات مراد لی جاتی ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

مُكَلِّ شَيْءٍ بِهَالِكٍ إِلَّا وَجْهَهُ (القصص: ۸۸) اللہ تعالیٰ کے چہرہ کے ماسوا ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے۔

اور مراد یہاں اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اور جو شخص کسی کے وجہ (چہرہ) کی ضمانت اٹھائے تو وہ اس کی ذات کی ضمانت دینے والا بنتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ ان اعضاء سے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے لہذا ان کے ذکر سے کل بدن مراد ہوگا اور یہ ایسے ہوگا گویا شوہر نے "انت طالق" کہا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر طلاق کی نسبت بیوی کی روح کی طرف کرے اس لئے کہ روح ہی نفس کے قیام کا باعث ہوتی ہے۔ نیز روح کو نفس بھی کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ كُتِبَ فِيهَا مَتْلَابُهَا (الزمر: ۴۲) اللہ روحوں کو قبض کرتا ہے ان کی موت کے وقت اور ان روحوں کو بھی جن کو موت ابھی نہیں آئی ان کے سونے کے وقت۔

اور اگر شوہر نے طلاق کی نسبت بیوی کے دہر (یعنی مقعد) کی جانب کی تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ مقعد (سرزن) سے پورے بدن کو تعبیر نہیں کیا جاتا بخلاف فرج (شرمگاہ) کے۔

اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ جب طلاق کی اضافت بیوی کے اہم جزو کی طرف ہو مثلاً شوہر نے یوں کہا نصفک طالق (تیرے نصف حصے کو طلاق ہے) یا تیرے تہائی حصے کو طلاق ہے یا تیرے چوتھائی حصے کو طلاق ہے یا تیرے ایک جزو کو طلاق ہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ جزء شائع محل نکاح ہوتا ہے اور اس کی طرف نکاح کی اضافت صحیح ہوتی ہے لہذا یہ محل طلاق بھی ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جزء شائع (اہم) کی طرف نسبت اس جزو میں طلاق کے حکم کے ثبوت کا تقاضا کرتی ہے لیکن طلاق کا حکم پورے بدن سے تمتع کے عذر کی بنا پر تمام اجزاء میں شائع اور پھیلا ہوا ہوگا کیونکہ پورے بدن سے تمتع میں اس جزو حرام سے تمتع بھی حاصل ہوگا۔ لہذا نکاح کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، لہذا بالا خرہ وہ (نکاح) زائل ہو جائے گا۔

جب طلاق کی اضافت ایسے جزو کی طرف ہو جس سے پورے بدن کو تعبیر نہیں کیا جاتا مثلاً ہاتھ پاؤں انگلی وغیرہ تو طلاق کے وقوع میں اختلاف ہوا ہے

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی جبکہ امام زفر رحمۃ اللہ کا قول ہے کہ طلاق واقع

ہو جائے گی اور اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ بدن کا ایک جزو ہے لہذا جس طرح عورت کے جزو شائع کی طرف اضافت صحیح ہوتی ہے اسی طرح اس کی طرف بھی صحیح ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل کہ ہاتھ بدن کا جزو ہے یہ ہے کہ بدن تمام ”””” اجزائے مرکبہ ””” سے عبارت ہے۔ اور ان میں سے ہاتھ بھی ہے لہذا ہاتھ مرکب مجموعہ کا بعض حصہ ہوا اور بعض بدن کی طرف اضافت کل بدن کی طرف اضافت ہوتی ہے جیسا کہ جزو شائع میں ہوتا ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَطْلِقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ  
تو ان کو ان کی عدت میں طلاق دو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے نساء کو طلاق دینے کا حکم (مردوں کو) دیا ہے اور نساء مرآۃ کی جمع ہے اور لفظ مرآۃ نام ہے عورت کے تمام اجزاء کے مجموعہ کا اور مجموعہ کو طلاق دینے کا حکم اس کے کسی ایسے جزو کو طلاق دینے سے ممانعت ہے جس سے پورے بدن کو تعبیر نہ کیا جاسکتا ہو۔ اس لئے کہ اس میں جملہ بدن کو طلاق دینے کا ترک لازم آتا ہے اور کسی فعل کا حکم و امر اس فعل کے ترک سے نہی ہوتی ہے۔ اور منہی عنہ (جس سے روکا گیا ہو) مشروع نہیں ہوتا۔ لہذا ازروئے شرع یہ صحیح نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ یدک طالق (تیرے ہاتھ کو طلاق ہے) اس میں طلاق کی اضافت ایسی شے کی طرف ہے جو محل طلاق نہیں ہے لہذا یہ اضافت صحیح نہیں ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اضافت بیوی کے دوپٹے کی طرف کرے۔ اس اضافت کے صحیح نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کی نسبت بیوی کے ہاتھ کی طرف کی ہے جو دو وجہوں سے محل طلاق نہیں ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ محل نکاح نہیں یہاں تک کہ اس کی طرف نکاح کی اضافت صحیح نہیں ہوتی۔ لہذا یہ محل طلاق بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ طلاق، نکاح سے ثابت شدہ کو رفع کرنے کا نام ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ یہ اقالہ جو کہ بیچ سے ثابت شدہ امر کو فسخ کرنے کا نام ہے کا محل نہیں ہے تو اسی طرح طلاق کا محل بھی نہیں ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فقہاء کے عرف میں جو طلاق کا محل ہوتا ہے وہ حکم کا محل ہوتا ہے اور طلاق کا حکم نکاح کی قید کا زوال ہوتا ہے اور نکاح کی قید پورے بدن میں ہوتی ہے نہ کہ صرف ہاتھ میں اس لئے کہ نکاح کی اضافت مکمل بدن کی طرف کی گئی ہے اور وہ قید جو پورے بدن میں ثابت ہو اس کو تھا ہاتھ میں ثابت سمجھنا ممکن نہیں ہے، لہذا تھا ہاتھ کی طرف اضافت اس شے کی طرف اضافت ہوئی جو طلاق کا محل نہیں ہے۔ لہذا اضافت صحیح نہ ہوگی۔ یہی کچھ جزو شائع میں کہا جاتا ہے کیونکہ بدن میں حکم کا ثبوت جزو شائع کی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ ایک دوسرے معنی یعنی بقاء نکاح میں عدم فائدہ کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے یا پھر حکم کے ثبوت کی اضافت جزو شائع کی طرف کی جاسکتی ہے اس بنا پر کہ یہ حکم جزو شائع کی طرف اضافت کے ضروری نتائج میں سے ہے۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی اپنی مملوکہ رسی کو کہ جس کے ساتھ دوسرے کی قدیل لٹکی ہوئی ہو کٹ دے (تو دوسرے کی قدیل کا گر کر نوٹ جانا رسی کو کاٹنے کے ضروری نتائج میں سے ہے) لیکن یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے۔

اگر جزو معین میں حرمت ثابت ہو اس طرح کہ وہ حرمت اسی جزو میں منحصر ہو تو پھر باقی بدن سے انتفاع

ممکن ہونا چاہئے۔ اور اس طرح نکاح کی بجائے مفید بھی ہونی چاہئے لیکن جیسا کہ خلافیات (کے علم) سے معلوم ہے اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

امام زفر رحمۃ اللہ کا یہ قول کہ ”ہاتھ بدن کا جزو ہے“ کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ تو ہمیں تسلیم ہے لیکن وہ چونکہ جزو معین ہے لہذا محل طلاق نہیں ہوگا۔ برخلاف جزو شائع کے کیونکہ وہ غیر معین ہوتا ہے۔ اور اس کے غیر معین ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جزو جب شائع ہو تو جس جزو کی طرف بھی اشارہ کیا جائے اس میں احتمال ہوگا کہ اسی کی طرف طلاق کی اضافت کی گئی ہو۔ لہذا (بیوی کے) بدن سے تمتع محال ہوگا اور نکاح کے باقی رہنے میں فائدہ نہیں ہے بخلاف معین کے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

**چوتھی شرط: خلع اور طلاق برمال میں بیوی کا معاوضہ کی ادائیگی پر راضی ہو جانا:**

بیوی سے متعلق شرائط میں سے چوتھی شرط خلع کی دو میں سے ایک قسم میں اور طلاق برمال میں بیوی کا عوض دینے کو قبول کرنا ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی اور قبول کرنے والا نہ ہوں۔ جہاں تک خلع کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: خلع بعوض اور خلع بغیر عوض:

**خلع بغیر عوض کا بیان:**

اس کی صورت یوں ہے کہ شوہر بیوی سے کہے خالعتک (میں نے تجھ سے خلع کیا) اور عوض کا ذکر نہ کرے۔ تو اگر شوہر نے اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق پڑ جائے گی ورنہ نہیں۔ اس لئے کہ یہ ہمارے نزدیک کنایات طلاق میں سے ہے اور اگر اس نے تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں ہوں گی اور اگر دو کی نیت کی تو امام زفر رحمہ اللہ کے برخلاف اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اور یہ شوہر کے انتہائی بائیں وغیرہ کہنے کے مترادف ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

**خلع بالعوض کا بیان:**

اس میں بوجہ مذکور عوض کا ذکر شامل ہوتا ہے مثلاً شوہریوں کے خالعتک علی کنزلائیں نے تجھ سے اتنے عوض پر خلع کیا) اور عوض کا ذکر کیا ہو۔ خلع کا اطلاق ان دو قسموں پر ہوتا ہے لیکن لغت اور شرع دونوں کے عرف میں اطلاق کے وقت صرف نوع ثانی مراد ہوتی ہے۔ لہذا اس میں حقیقت عرفہ بھی اور حقیقت شرعیہ بھی ہے۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے انہی سے کہا ”میری بیوی سے خلع کر“ اور اس شخص نے بغیر عوض کے عورت سے خلع کیا تو درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر شوہر نے ایک ہزار درہم پر بیوی سے خلع کیا اور بیوی نے قبول کر لیا پھر شوہر نے کہا کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو ازروئے قضاء شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ عوض کا ذکر ظاہر میں طلاق کے ارادہ پر دلیل ہے لہذا ظاہر سے عدول کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس کے برعکس جب شوہر نے بیوی سے خالعتک کہا اور اور عوض کا ذکر نہیں کیا پھر اس نے کہا کہ میری اس سے طلاق کی نیت نہیں تھی تو اس کی تصدیق کی جائے گی جبکہ وہاں پر کوئی

قرینہ عالیہ مثلاً غصہ اور ذکر (یعنی مطالبہ طلاق) جو کہ طلاق پر دلالت کرتا ہو نہ ہو۔ جیسا کہ ہم کنایات کے باب میں ذکر کر چکے ہیں کیونکہ یہ لفظ عوض کے ذکر نہ ہونے کی صورت میں طلاق اور غیر طلاق دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ لہذا نیت کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس سے طلاق مراد لی جاسکے۔ برخلاف اس صورت کے جس میں شوہر نے عوض کا بھی ذکر کیا ہو اس لئے کہ عوض کے ذکر کے ساتھ عرف اور شرع میں یہ صرف طلاق ہی کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

### خلع کی اقسام اور ان کے احکام:

پھر خلع کے بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- (۱) مابیت خلع
- (۲) کیفیت خلع
- (۳) صحیح خلع کی شرط
- (۴) عوض کے واجب ہونے کی شرط
- (۵) شوہر کیلئے بیوی سے عوض کی کتنی مقدار لینا جائز ہے اور کتنی نہیں
- (۶) حکم خلع

### مابیت خلع:

خلع کی مابیت میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ طلاق ہے اور یہی حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے (اس بارے میں) دو قول ہیں۔ ان کا ایک قول ہمارے قول کی مثل ہے جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ طلاق نہیں بلکہ فسخ ہے اور یہ قول حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ اس اختلاف کا فائدہ یہ ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی سے خلع کرے۔ بعد ازاں اس سے دوبارہ نکاح کر لے تو ہمارے نزدیک یہ بیوی شوہر کے پاس دو طلاقیں کے ساتھ لوٹی ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تین طلاقیں کے ساتھ لوٹی ہے لہذا اگر شوہر اس کے بعد اسے دو طلاقیں دے تو ہمارے نزدیک حرمت غلیظہ ثابت ہو جائے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حرمت تین طلاقیں سے ہی حاصل ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اللہ تعالیٰ کے ارشاد الطلاق مرتان الی قولہ تعالیٰ فان طلقھا کے ظاہر سے ہے۔ اس میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے طلاق کا ذکر دو مرتبہ کیا۔ پھر خلع کا ذکر اپنے اس ارشاد میں کیا۔

فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا فِیْهَا اِنْ فُتِنَا بِهٖ (البقرہ) دونوں پر (اس مال کے بارے میں) کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے۔ (۲۲۹)

پھر طلاق کو بھی اپنے اس ارشاد فان طلقھا میں ذکر کیا۔ پس اگر خلع کو طلاق قرار دیا جائے تو طلاقیں کی تعداد تین سے زیادہ ہو جاتی ہے جو کہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ نکاح میں فرقت کبھی طلاق کے ذریعہ ہوتی ہے اور کبھی فسخ کے ذریعہ۔ فسخ سے فرقت کی مثالیں یہ ہیں کہ کفو کا نہ ہونا اور آزادی کی ہوئی ہانپی کے خیار اور زوجین

میں سے کسی ایک کا مرتہ ہو جانا اور کسی ایک کے قبول اسلام سے اعراض کی بنا پر فرقت کا ہونا۔ اور لفظ خلع فتح پر دلیل ہے جبکہ عقد کو فتح کرنے کا مطلب ہے اس کو جڑ سے ہٹا دینا۔ لہذا خلع طلاق نہیں ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کے مطلقیتک علی الف حربہم (میں نے تجھے ہزار درہم کے عوض طلاق دی) اور عورت قبول کر لے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ فرقت اور جدائی شوہر کی جانب سے عوض کے بدلہ میں حاصل ہوئی ہے لہذا یہ طلاق ہوگی۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ نکاح میں فرقت کبھی فتح کے طریقے پر ہوتی ہے تو یہ بات تسلیم ہے لیکن مقصود انہیں بلکہ ضروری نتیجے کے طور پر کیونکہ ہمارے نزدیک نکاح میں فتح کا جبکہ وہ مقصود ہو احتمال نہیں ہوتا اس لئے کہ نکاح کا جواز اور لوگوں کی حاجت بعوض اور بلاعوض طلاق سے اور نکاح کے ضروری نتیجے کے طور پر منفسخ ہو جانے سے پوری ہو جاتی ہے۔ لہذا فتح کی اس کو مقصود بنا کر حاجت نہیں رہتی۔ پس فتح جبکہ وہ مقصود ہو کے حق میں منافی کا اعتبار ساقط نہیں ہوگا۔ اور جن مواقع کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں انفساخ مقصوداً ثابت نہیں ہے بلکہ ضروری نتیجے کے طور پر ہے اور اس میں کچھ کلام نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ خلع طلاق پر دلالت کرتا ہے نہ فتح پر اس لئے کہ یہ خلع سے ماخوذ ہے جس کے معنی نزع کے ہیں اور لغت میں نزع کا مطلب ہے اخراج الشی من الشی یعنی ایک چیز کو دوسری چیز سے نکالنا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَنَزَعْنَا مَا فِی صُلُوبِهِمْ مِّنْ غِلٍّ (الحجبر: 47) اور جو کینہ ان کے دلوں میں ہوگا ہم اسے نکال دیں گے۔

اس آیت میں وزن کا معنی اخرجنا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَنَزَعَ بَدَنَهُ“ (اعراف: ۱۰۸) (اور موسیٰ علیہ السلام نے اپنا ہاتھ باہر نکالا) یعنی اس نے اپنا ہاتھ اپنی جیب سے نکالا۔ لہذا خلع ہا (بیوی سے خلع کیا) کا مطلب ہوا کہ شوہر نے بیوی کو ملک نکاح سے نکال دیا اور یہی طلاق بائن کے معنی ہیں جبکہ فتح نکاح کا مطلب ہے اس کو جڑ سے اکھڑ دینا۔ اور اسے اس طرح کر دینا گویا کہ وہ سرے سے تھی ہی نہیں لہذا اس میں اخراج کا معنی نہیں پایا جاتا اور لفظ کے حکم کو اس طرح ثابت کرنا کہ اس پر لفظ ازروئے لغت بھی دلالت کرتا ہو یہ زیادہ بہتر ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ کسی عقد کا فتح صرف اس عوض کے مقابلے میں ہوتا ہے جس پر عقد واقع ہوا ہو جیسا کہ بیع کے باب میں اقلہ ہوتا ہے۔ جبکہ خلع اس عوض (میر) پر بھی جائز ہوتا ہے جس پر نکاح ہوا ہو اور اس کے علاوہ پر بھی جائز ہوتا ہے لہذا خلع فتح نہیں ہوتا۔

دہی وہ آیت جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے ”تو وہ ان کیلئے دلیل نہیں بنتی۔ اس لئے کہ خلع کے ذکر کا تعلق مذکورہ دو طلاقیں سے ہے البتہ اللہ تعالیٰ نے (الطلاق مرتنان میں) اولاً طلاق بلا معاوضہ کا ذکر کیا پھر معاوضہ والی طلاق (یعنی خلع) کو ذکر کیا۔ پھر اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے تیسری طلاق کا ذکر اپنے اس ارشاد فانی طلقھا میں کیا۔ لہذا تین طلاقیں پر زیادتی لازم نہیں آتی بلکہ ارشاد الٰہی کو اس معنی پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ مشروع کی تبدیلی کا الزام ہم پر نہ آئے۔ علاوہ ازیں اس آیت کے بارے میں یہ بھی محفل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے



ارشاد فان طلقها کا معنی ہے فان طلقها ثلاثا (یعنی اگر شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دے دیں) اور پھر تین طلاقیں کے حکم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں بیان فرمایا کہ:

فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَشْيٍ تُشْكِيهِ رُجْعًا غَيْرُهُ (بقرہ: ۲۳۰)

پس خلع کو طلاق قرار دینے سے چوتھی طلاق کا شروع ہونا لازم نہیں آتا، واللہ عزوجل اعلم۔

## کیفیتِ خلع:

اس کی دو کیفیات ہیں۔ ایک یہ کہ یہ طلاق بائن ہے ایک تو اس وجہ سے کہ خلع کنایات طلاق میں سے ہے جو کہ ہمارے نزدیک بائنہ طلاقیں ہوتی ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ خلع طلاق بالعرض ہوتی ہے اور چونکہ شوہر عوض کا مالک بیوی کے اس کو قبول کرنے سے ہوا ہے لہذا ضروری ہے کہ بیوی کو اپنے نفس پر ملکیت حاصل ہو جائے تاکہ معاوضہ (جو کہ جانبین سے ہوتا ہے) ثابت ہو۔ اور چونکہ بیوی کو اپنے نفس پر ملکیت طلاق بائن ہی سے حاصل ہوتی ہے لہذا خلع طلاق بائن ہی ہوگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ عورت نے عوض کی ادائیگی اس لئے کی ہے کہ وہ شوہر کے ساتھ نکاح سے اپنی خلاصی کرا سکے جو کہ طلاق بائن کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ طلاق رجعی کی صورت میں شوہر اس سے رجوع کر سکتا ہے اور اس طرح بیوی کو خلاصی بھی حاصل نہ ہوگی اور بلا معاوضہ مال بھی ہاتھ سے جائے گا اور چونکہ یہ جائز نہیں ہے لہذا واقع ہونے والی طلاق بائنہ ہوگی۔

خلع کی دوسری کیفیت یہ ہے کہ یہ شوہر کے حق میں قسم اور شرط جو کہ بیوی کا عوض کو قبول کرنا ہے ساتھ طلاق کو معلق کرنا ہے جبکہ بیوی کے حق میں یہ مال کا معاوضہ ہے۔ یعنی بیوی کا عوض کے مقابلہ میں مال کا مالک بنانا۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے خلع کی ابتداء میں کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم پر خلع کیا تو اب اس کو اس سے رجوع کرنے یا اس کو فتح کرنے یا بیوی کو خلع قبول کرنے سے روکنے کا اختیار نہ ہوگا اور نہ ہی بیوی کے قبول کرنے سے پیشتر شوہر کے مجلس سے اٹھ جانے سے باطل ہوگا۔ بیوی کی موجودگی شرط نہیں بلکہ خلع کا توقف (شوہر کی) مجلس کے بعد تک ہوگا حتیٰ کہ اگر بیوی موجود نہ تھی بعد ازاں اسے خلع کی اطلاع ملی تو اسے قبول کرنے کا اختیار ہوگا البتہ صرف اسی مجلس تک (اختیار ہوگا) جس میں اسے اطلاع ملی ہے۔ کیونکہ اس کی جانب میں یہ معاوضہ ہے جس کی وجہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

## خلع کو شرط کے ساتھ معلق کرنا اور وقت کی طرف اضافت کرنا جائز ہے

مثلاً یوں کہنا ”جب زید آئے تو میرا تجھ سے ہزار درہم پر خلع ہے“ یا یوں کہنا کہ ”میں نے تجھ سے آئندہ کل یا فلاں مہینے کے شروع پر ایک ہزار درہم پر خلع کیا۔“ اور بیوی کو زید کی آمد کے بعد اور اضافت کے ہوئے وقت کے بعد قبول کرنے کا اختیار ہوگا۔ لہذا اگر اس نے اس سے پہلے قبول کیا تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ شرط کے ساتھ تعلیق اور وقت کی طرف اضافت شرط اور وقت کی موجودگی میں تطبیق (طلاق دینا) ہوتا ہے۔ لہذا بیوی کا اس سے پیشتر قبول کرنا لغو ہوگا۔

اگر شوہر نے اپنے لئے خیار شرط طے کیا اور یوں کہا کہ ”میں نے تجھ سے ہزار درہم پر خلع اس شرط

پر کیا کہ مجھے تین دن کا خیار حاصل ہوگا" تو یہ شرط تو صحیح نہ ہوگی البتہ بیوی کے قبول کرنے پر خلع صحیح ہوگا۔ اور اگر ابتداء بیوی کی جانب سے ہو یا پس طور کہ اس نے کہا کہ "میں نے اپنا خلع تجھ سے ایک ہزار درہم پر کیا" تو شوہر کے قبول کرنے سے پیشتر وہ رجوع کر سکتی ہے اور یہ خلع اس مجلس سے اٹھ جانے سے اور شوہر کے اٹھ جانے سے بھی باطل ہو جاتا ہے اور مجلس کے بعد تک باقی نہیں رہتا اس طرح کہ شوہر موجود نہ ہو پھر اسے خبر پہنچے اور وہ قبول کر لے تو قبول صحیح نہیں ہوتا۔ یہ خلع (جس کی ابتداء بیوی کی جانب سے ہو) نہ تو شرط کے ساتھ معلق ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کی اضافت کسی وقت کی طرف ہو سکتی ہے۔ اور اگر شوہر نے بیوی کیلئے خیار شرط کی قید لگائی اور یوں کہا کہ "میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ خلع کیا کہ تجھے تین دن کا خیار حاصل ہوگا" اور بیوی نے قبول کر لیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شرط جائز ہوگی اور بیوی کو خیار حاصل ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ مدت کے دوران خلع کو اختیار کر لے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے رد کر دیا تو نہ تو طلاق واقع ہوگی اور نہ ہی مال لازم ہوگا۔ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کے نزدیک خیار کی شرط باطل ہے اور طلاق ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔

کیفیت خلع میں فریقین کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ خلع ہمارے نزدیک طلاق ہوتی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ بیوی طلاق کی مالک نہیں ہوتی بلکہ طلاق کا اختیار شوہر کو ہوتا ہے بیوی کو نہیں کیونکہ طلاق کا وقوع شوہر کے قول کہ "میں نے تجھ سے خلع کیا" سے ہوتا ہے لہذا شوہر کی جانب سے طلاق کو واقع کرنا ہے البتہ اتنی بات ہے کہ شوہر نے اس کو شرط کے ساتھ معلق کیا لیکن طلاق کی شرط کے ساتھ تعلیق بھی ہو سکتی ہے اور اس کی وقت کی طرف اضافت بھی ہو سکتی ہے اگرچہ اس سے نہ رجوع کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کو فسخ کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی وہ مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے اور نہ ہی وہ مجلس میں غیر موجود پر موقوف ہوتی ہے اور نہ ہی اس میں خیار شرط کی گنجائش ہوتی ہے بلکہ شرط باطل ہوتی ہے اور طلاق صحیح ہوتی ہے۔ رہی بیوی کی جانب تو اس کے اعتبار سے خلع مال کا معاوضہ ہوتی ہے کیونکہ یہ عوض کے مقابلے میں مال کی تلیک ہوتی ہے اور یہی مال کے معاوضہ کا مطلب ہے لہذا اس (یعنی خلع) میں بیع وغیرہ کی مثل معاوضہ کے احکام کی رعایت کی جائے گی۔ اور جو امور ہم نے ذکر کئے ہیں وہ معاوضہ کے احکام ہی ہیں۔ البتہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ خیار کے مسئلے میں یہ کہتے ہیں کہ خیار کی مشروعیت فسخ کیلئے ہوتی ہے جبکہ خلع میں فسخ کا احتمال ہی نہیں ہوتا کیونکہ وہ ہمارے نزدیک طلاق ہے۔ صاحبینؒ کے استدلال کا جواب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کے قاعدے کے مطابق خیار، حکم کے حق میں عقد کے انعقاد کو روکنے پر محمول ہے لہذا یہ (خلع کا) عقد حکم کے حق میں فی الحال منعقد نہیں ہوگا بلکہ ہمارے علم میں خیار کے ساتھ ہونے کے وقت تک عقد موقوف رہتا ہے اور خیار کے ساتھ ہونے کے وقت اس کا علم ہوگا جیسا کہ بیوع کے مسائل میں معلوم ہو چکا ہے۔

رکن خلع:

خلع کا رکن ایجاب و قبول ہے کیونکہ یہ طلاق یا معاوضہ کا عقد ہے لہذا قبول کے بغیر نہ تو فرقت واقع

ہوگی اور نہ ہی شوہر عوض کا مستحق بنے گا بخلاف خلع کی پہلی قسم کے (جس میں عوض کا ذکر نہ ہو) کیونکہ جب شوہر کے کہ ”میں نے تجھ سے خلع کیا“ اور عوض کا ذکر نہ کیا ہو لیکن طلاق کی نیت کی ہو تو بیوی پر طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ اس نے قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ یہ طلاق بلا عوض ہے لہذا قبول کی حاجت نہیں ہوگی۔  
 جمہور علماء کے نزدیک خلع کے جائز ہونے کیلئے حاکم کی موجودگی شرط نہیں ہے لہذا خلع غیر حاکم کے پاس بھی جائز ہوگا۔ امام حسنؒ اور امام ابن سیرینؒ (۱) سے مروی ہے کہ صرف حاکم کی موجودگی ہی میں خلع جائز ہوتا ہے لیکن صحیح قول جمہور علماء کا ہے کیونکہ حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حاکم کے بغیر بھی خلع کو جائز قرار دیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جس طرح نکاح غیر حاکم کے پاس بھی جائز ہوتا ہے اسی طرح خلع بھی جائز ہوگا۔

### الفاظ خلع:

پھر خلع (ایجاب و قبول کے) ان دو لفظوں سے منعقد ہوتا ہے جو لغت میں ماضی پر دلالت کرتے ہوں۔ کیا خلع کا انعقاد ایسے دو لفظوں سے بھی ہوتا ہے جن میں سے ایک کے ذریعے سے مستقبل جس سے یہاں امر اور استفہام مراد ہے کو تعبیر کیا جاتا ہو؟ تو اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ عقد (خلع) یا تو خلع کے لفظ سے ہوگا یا بیع و شراء کے لفظ سے۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو امر کے صیغہ سے ہوگا یا استفہام کے صیغہ سے۔

### خلع بصیغہ امر:

پس اگر عقد لفظ خلع کے ساتھ امر کے صیغہ سے ہو تو جب عوض معلوم اور مذکور ہو تو بالاتفاق عقد خلع تام ہوگا۔ مثلاً شوہر بیوی سے یوں کہ ”اخلعی نفسک منی بالف درہم“ (تو مجھ سے ایک ہزار درہم پر اپنا خلع کر لے) اور بیوی جواب میں یوں کہ خلیعت (میں نے خلع کیا) اور اگر شوہر کی جانب سے عوض مذکور نہ ہو مثلاً شوہر یوں کہ اخلعی نفسک منی (تو مجھ سے اپنا خلع کر لے) اور بیوی جواب میں یوں کہ خلیعت بالف درہم (میں نے ایک ہزار درہم میں خلع کیا) تو خلع اس وقت تک تام نہیں ہوگا جب تک شوہر یہ نہ کہے خلیعت (میں نے خلع کیا) دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ذوقیت (مستقوم) عوض و بدل کے مقابلے میں خلع کا امر کرنا بیوی کو وکیل بنانا ہے اور خلع میں ایک شخص دونوں جانبوں کا متولی ہو سکتا ہے۔ اگرچہ خلع کی یہ نوع نوع معاوضہ ہے اور عقد معاوضہ میں بیع کی مثل ایک شخص جانبین سے متولی نہیں ہو سکتا کیونکہ (ایک شخص کا جانبین سے متولی بننے سے عقد معاوضہ میں) امتناع اس بنا پر ہوتا ہے کہ جانبین سے متعلقہ حقوق کے مابین مناقات ہوتی ہے جبکہ خلع میں مناقات نہیں ہوتی اس لئے کہ خلع کے باب میں حقوق متوکل کی طرف لوٹنے ہیں اور اسی لئے باب نکاح میں جانبین میں سے ایک کا وکیل ہونا

(۱) امام ربانی محمد بن سیرینؒ آپ کی کثیت ابوبکر ہے۔ آپ خادم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت انس بن مالکؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ آپ حدیث میں ابو ہریرہؓ ابن عباسؓ ابن عمرؓ اور دیگر صحابہ کے شاگرد تھے۔ حافظ الحدیث اور فہم تعبیر کے امام تھے۔ وفات ۸۰ھ تذکرۃ الحفاظ جلد اول ص ۸۰۔

جائز ہے لیکن پہلے مسئلے میں بدل (خلع) کے نامعلوم (مجهول) ہونے کی بنا پر خلع کے امر کو توکیل بنانا ممکن نہیں ہے لہذا توکیل صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اگر یہ عقد تام و پورا ہو جائے تو ایک ہی شخص اضافہ کا خواہشمند بھی ہوگا اور کسی کا طلبگار بھی (جیسا کہ عقد معاوضہ میں ہوتا ہے کہ ایک فریق عوض کی زیادتی کا طلبگار ہوتا ہے اور دوسرا اس میں کمی کا خواہشمند ہوتا ہے) جو کہ جائز نہیں ہے۔

### خلع بصیغۂ استغنام:

اور اگر خلع کا صیغہ استغنام کے صیغہ کے ساتھ ہو مثلاً شوہر بیوی کو یوں کہے اخلعت نفسک منی بالف درہم؟ (کیا تو نے مجھ سے ایک ہزار درہم پر اپنا خلع کر لیا) اور بیوی جواب میں کہے خلعت (میں نے خلع کیا) تو اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ عقد مکمل ہو جائے گا اور بعض کا کہنا ہے کہ جب تک شوہر قبول نہ کرے عقد مکمل نہیں ہوگا اور دیگر بعض نے اس میں تفصیل کی اور کہا کہ اگر شوہر نے اس سے عقد کرنے کی نیت کی تو عقد مکمل ہو جائے گا اور اگر اس نے معاملہ اور بھاؤ کم کرنے کی نیت کی تو عقد مکمل نہیں ہوگا اس لئے کہ شوہر کے قول "کیا تو نے مجھ سے اپنا خلع کیا" میں بھاؤ کرنے کا احتمال بھی ہے بلکہ ظاہر میں بھاؤ کرنا ہی ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ "میں چاہتا ہوں کہ تو مجھ سے اپنا خلع کر لے" لہذا جب تک نیت نہ ہوگی خلع کرنے کا مطلب نہیں لیا جائے گا۔ اور جب وہ نیت کر لے تو اس میں توکیل اور امر کا معنی ہوگا۔

### بیع و شراء کے لفظ سے خلع کرنا:

اور اگر خلع بیع و شراء کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر بیوی سے یوں کہے اشتری نفسک منی (اپنے نفس کو مجھ سے خرید لے) تو اگر شوہر نے معین عوض کا ذکر کیا مثلاً یوں کہا کہ "ہزار درہم وغیرہ کے عوض میں" اور بیوی نے جواب میں کہا اشتریت (میں نے خرید لیا) تو اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ عقد مکمل ہو جائے گا اور بعض کا قول ہے کہ جب تک شوہر بعد میں یوں نہ کہے بیعت (میں نے فروخت کیا) نہ تو عقد مکمل ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی۔ پہلا قول زیادہ صحیح ہے کیونکہ جب شوہر نے متعین عوض کا ذکر کیا تو امر اور توکیل دونوں صحیح ہوئے اور خلع میں ایک شخص جانبین کا وکیل بن سکتا ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح جب شوہر قاری زبان میں بیوی سے یوں کہے۔

خویشتن ازمن بخر بھزار درہم یا بکابین و ہزینہ عدت کہ واجب شوفر پس طلاق

تو اپنے آپ کو مجھ سے ایک ہزار درہم کے عوض میں یا اپنے مر اور طلاق، کے عیب سے واجب ہونے والی عدت کے نفقہ کے بدلے میں خرید لے۔

اور بیوی نے کہا خریدم (میں نے خرید لیا) تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر شوہر نے عوض کا ذکر نہیں کیا مثلاً اس نے کہا اشتری نفسک منی (اپنے نفس کو مجھ سے خرید لے) اور بیوی نے جواب میں اشتریت (میں نے خرید لیا) کہا تو جب تک شوہر بیعت (میں نے فروخت

کیا) نہیں کے گا تو نہ تو خلع مکمل ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح جب شوہر باری میں یوں کے "خویشن از من بخر (مجھ سے اپنے آپ کو خرید لے) اور بیوی جواب میں کے خریدم (میں نے خریدا) اور شوہر نے "فروختم" (میں نے فروخت کیا) نہیں کہا تو جب تک وہ فروخت نہ کے نہ تو خلع مکمل ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی۔ اس صورت میں اور اس صورت کے مابین جس میں شوہر بیوی سے لفظ خلع کے ساتھ اخلعی نفسک منی کے اور طلاق کی نیت کرے اور بیوی جواب میں خلعت کے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ کے مابین فرق یہ ہے کہ شوہر کا بیوی کو طلاق کی نیت سے اخلعی کما دراصل لفظ خلع کے ساتھ بیوی کو طلاق کا امر کرتا ہے اور بیوی شوہر کے امر اور توکیل سے طلاق کی مالک ہو جاتی ہے لہذا توکیل اور امر دونوں صحیح ہوئے۔ پس خلع دونوں جانب سے ہوا جبکہ شوہر کا بیوی سے لشتری نفسک یا خویشن از من بخر کما یہ خلع بعوض کا امر کرتا ہے لیکن چونکہ عوض کی مقدار مذکور نہیں ہے لہذا امر صحیح نہیں ہوگا۔ اور اگر خلع لفظ استفہام کے ساتھ ہو مثلاً شوہر نے بیوی سے یوں کہا اهل ابنتک نفسک منی کیا تو نے اپنے نفس کو مجھ سے خرید لیا ہے؟ تو اگر اس نے عوض معلوم کا ذکر کیا مثلاً یوں کہا "ایک ہزار درہم میں" یا یوں کہا کہ "اپنے مراور عدت کے نفقہ کے بدلے میں" اور بیوی نے جواب میں کہا ابنتک (میں نے خرید لیا) تو اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ عقد مکمل ہو جاتا ہے اور بعض کا قول ہے کہ جب تک شوہر بعثت (میں نے فروخت کیا) نہ کے تو نہ خلع مکمل ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی۔ اسی قول کو فقہ ابو الیث سمرقندی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔ ابوبکر اسکان (۱) رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عقد مکمل ہو جاتا ہے اور طلاق واقع ہو جاتی ہے اور بعض کا قول ہے کہ عقد صرف اس وقت مکمل ہوتا ہے جب شوہر نے عقد واقع کرنے کی نیت کی ہو نہ کہ بھاء کرنے کی جیسا کہ ہم عربی الفاظ کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ امر اور استفہام کے مابین فرق وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں کہ امر کی وجہ سے بیوی وکیل بن جاتی ہے کیونکہ خلع کا امر کرنا خلع کیلئے وکیل بنانا ہوتا ہے جبکہ عوض کی مقدار ذکر نہ ہو۔ اور خلع میں ایک شخص جانبین کا وکیل بن سکتا ہے لیکن چونکہ یہاں (استفہام میں) امر موجود نہیں ہے لہذا توکیل موجود نہیں ہے اور عقد معاوضہ میں ایک شخص باقی رہا جو کہی اور بیسی دونوں کا طلبکار ہے، لہذا یہ صورت جائز نہیں ہے۔

○ اور اگر شوہر نے عوض کا ذکر نہیں کیا مثلاً اس نے کہا "کیا تو نے اپنے نفس کو مجھ سے خرید لیا" اور بیوی نے جواب میں کہا "میں نے خرید لیا" تو جب تک شوہر یہ نہیں کے گا کہ میں نے فروخت کیا" عقد مکمل نہیں ہوگا کیونکہ جب مینہ امر میں عقد مکمل نہیں ہوتا تو استفہام میں تو بطریق اولیٰ مکمل نہیں ہوگا۔

بیوی کا خود قبول کرنا یا اس کی جانب سے کسی اجنبی کا قبول کرنا جبکہ وہ قبول کرنے کا اہل ہو برابر ہے کیونکہ بیوی اگر خود قبول کرے تو اس کے ذمے بدل خلع لازم ہو جاتا ہے جبکہ اس کے مقابلے میں اس کی ملکیت میں کچھ نہیں آتا۔ (ایسے ہی اجنبی کی صورت میں ہوتا ہے) لہذا دونوں کا قبول کرنا یکساں ہوا۔ اس کے برعکس اگر ایک شخص کسی دوسرے کیلئے اس شرط پر کوئی شے خریدے کہ قیمت اس (خریدنے والے اجنبی) کے

(۱) محمد بن ابوبکر الاسکان جلی اپنے وقت کے امام اور جلیل القدر فقیہ تھے۔ آپ تین سال تک مسلسل روزہ رکھتے رہے اور روزہ کی حالت ہی میں انتقال ہوا۔ وفات ۳۳۳ھ مطابق ۱۴ مئی ۹۴۳ء۔

ذمے ہوگی تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ (خریداری میں) اجنبی مشتری کی مانند نہیں ہوتا کیونکہ مشتری تو وہ شخص ہوتا ہے جو عوض کے مقابلے میں کسی شے کا مالک بنے جبکہ خریداری میں اجنبی کسی شے کا مالک نہیں بنتا لہذا (خریداری میں) ایسے شخص کے ذمے قیمت لازم کرنا جو اس کے مقابلے میں کسی شے کا مالک نہیں بنتا جائز نہیں ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب اجنبی شوہر سے کہے کہ تو اپنی بیوی سے اس شرط پر خلع کرلے کہ میں تیرے لئے ایک ہزار کا خاٹن ہوں یا یوں کہے کہ تو اپنی بیوی سے خلع کرلے ایک ہزار پر جو میرے ذمے ہیں۔ یا یوں کہے کہ میرے ان ہزار روپے پر 'یا میرے اس غلام پر' یا ان ہزار پر 'یا اس غلام پر' اور شوہر خلع کرلے تو خلع صحیح ہوگا اور شوہر مال کا مستحق ہوگا۔ اور اگر اجنبی یوں کہے کہ تو اپنی بیوی سے ایک ہزار درہم پر جمع کرلے 'اور مزید کچھ نہ کہے تو خلع بیوی کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔

○ اور اگر کسی نے اپنی نابالغ بچی کا خلع اس کے مال پر کیا 'تو جامع صغیر میں مذکور ہے کہ یہ جائز نہیں ہے لیکن جامع صغیر میں یہ اضافت نہیں کہ سرے سے خلع جائز نہ ہوگا یا نابالغ پر عوض واجب نہ ہوگا۔ اس بارے میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ صغیرہ پر عوض تو واجب نہیں ہوگا البتہ طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ نابالغ پر نہ تو طلاق واقع ہوگی اور نہ ہی اس پر مال واجب ہوگا۔ امام غلوی رحمہ اللہ نے علماء کے اختلاف کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ ابتداء میں اس مسئلے میں اختلاف نہیں تھا اور ہمارے اصحاب کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی اور ایک قول یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ نابالغ پر مال کے واجب نہ ہونے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس کی جانب میں خلع معاوضہ ہے مال کا غیر مال کے ساتھ جس میں اس کا ضرر و نقصان ہے اور ولی کو ضرر رساں تصرفات مثلاً بیہ اور صدقہ وغیرہ کا کچھ اختیار نہیں ہوتا۔ البتہ اختلاف صرف طلاق کے وقوع میں ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خلع کی صحت عوض کے وجوب پر موقوف نہیں ہوتی کیونکہ خلع ایسی چیزوں پر بھی صحیح ہوتا ہے جو عوض نہیں بن سکتیں مثلاً مردار 'خون' خنزیر اور شراب وغیرہ۔ لہذا مال کے عدم وجوب کے ضروری نتائج میں سے طلاق کا عدم وقوع نہیں ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ خلع جب ایسے عوض پر واقع ہو جو مال ہے تو طلاق کے وقوع کا تعلق اس کے قبول کے ساتھ ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ مال واجب ہوتا ہے لیکن باپ کے قبول کرنے سے مال واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کے نابالغ کیلئے ضرر رساں ہونے کی بنا پر باپ کو نابالغ پر اس کو قبول کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔

○ اگر باپ نے نابالغ کا خلع ایک ہزار روپے پر کیا اور خود اس رقم کی ضمانت دی تو خلع واقع ہو جائے گا اور باپ کے ذمے ایک ہزار روپے ہوں گے کیونکہ یہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ طلاق کے وقوع اور عوض خلع کے وجوب کے حق میں خلع کی صحت کی شرط ایسی شے کو جو خلع کا بدل بن سکتی ہو قبول کرنا ہے۔ ایسے شخص کی جانب سے جو قبول کرنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ اور اس میں عورت 'اس کا باپ اور اجنبی تینوں برابر ہیں۔ اس کی وجہ ہم بیان کرچکے ہیں۔

دی عوض جو کہ عقد خلع میں طے شدہ مال ہوتا ہے کے واجب ہونے کی شرط تو وہ دو ہوتی ہیں۔ ایک عوض کو قبول کرنا کیونکہ اس کو قبول کرنا جیسے شوہر کے حق میں فرقت و جدائی کے وقوع کی شرط ہے اسی طرح

بوجہ مذکور عورت کے حق میں وہ عوض کے لازم ہونے کی شرط بھی ہے۔ خواہ خلع میں مذکور عوض وہ طے شدہ مریا مرشل ہو جس کا استحقاق عقد نکاح کی بنا پر ہوا ہو یا کوئی دوسرا مال ہو جس کو جعل کما جاتا ہے۔ تو یہ شرط دونوں عوضوں کو شامل ہے۔ دوسری شرط جعل کے ساتھ خاص ہے کیونکہ جو شے نکاح میں عوض بن سکتی ہے وہ خلع میں بطریق اولیٰ عوض بن سکتی ہے جبکہ ہر وہ شے جو خلع میں عوض بن سکتی ہے ضروری نہیں کہ وہ نکاح میں بھی عوض بن سکتی ہو کیونکہ خلع کا باب زیادہ وسیع ہے کہ اس میں اس جہالت کا قتل بھی ہو سکتا ہے جس کا قتل نکاح میں نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ اسی بنا پر خلع میں مذکور مال کا وجوب ایسی شرط کے ساتھ مختص ہوتا ہے جو کہ نکاح مذکورہ مال (یعنی مر) کیلئے شرط نہیں ہے اور وہ ہے خلع کے وقت میں موجود ایسے مال منقوم کا ذکر جو معلوم (معیّن) ہو یا مجہول (غیر معلوم) ہو خواہ جہالت قلیل ہو یا کثیر جبکہ بہت زیادہ نہ ہو۔ اگر یہ شرط موجود ہو تو جعل واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ کیا عورت کے ذمے واجب ہوگا کہ جس مقررہ مریا مرشل کی وہ عقد نکاح سے مستحق ہوئی اس کو واپس کرے؟ تو اس بارے میں دیکھا جائے۔

اگر تو مقررہ عوض مال منقوم ہے تو واپس کرنا واجب ہوگا۔ اور اگر وہ خلع کے وقت میں معدوم ہے یا مجہول ہے اور جہالت بہت زیادہ ہے مثلاً عوض کی جنس مجہول و نامعلوم ہو یا عوض مال منقوم نہ ہو تو عورت کے ذمے سرے سے کچھ نہ آئے گا اور فرقت و جدائی واقع ہو جائے گی۔

پھر خلع میں جو جعل ہے اگر وہ نکاح میں مریا بنایا جاسکتا ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو مریا کا ہے یعنی یہ کہ نکاح میں مذکور عوض اگر ایسا ہو کہ شوہر کو مجبور کیا جاسکتا ہو کہ وہ بیعت وہ مذکورہ عوض عورت کے سپرد کرے تو ایسے ہی خلع میں عورت کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ بیعت وہی شوہر کے سپرد کرے۔ اور اگر وہ ایسی شے ہو کہ جس میں شوہر کو اختیار ہو کہ وہ چاہے تو اس کی درمیانی قسم ادا کرے اور چاہے تو اس کی قیمت ادا کرے۔ تو ایسے ہی خلع میں عورت کو اختیار ہوگا۔ اس عوض کی مثال غلام اور گھوڑا وغیرہ ہے۔ دونوں (یعنی نکاح اور خلع کے عوض) کا حکم ایک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں ہی عقدوں (یعنی نکاح و خلع) میں مذکور مال ملک نکاح کا عوض ہوتا ہے، البتہ ایک میں اس کا عوض ثبوت کیلئے ہوتا ہے جبکہ دوسرے میں سقوط کیلئے ہوتا ہے۔ پس اس حکم میں ایک عقد کو دوسرے پر قیاس کیا جائے گا۔ جس عوض میں درمیانی قسم آتی ہے۔ اس میں قیمت اصل ہوتی ہے کیونکہ اس کے درمیانی قسم ہونے کا علم قیمت ہی سے ہوتا ہے جیسا کہ کتاب النکاح میں ذکر ہو چکا ہے۔

ان شرائط کی وضاحت چند مسائل سے ہوتی ہے

### مسائل:

جب شوہر نے اپنی بیوی سے مزار، خون، شراب یا خنزیر پر خلع کیا تو دونوں کے مابین جدائی واقع ہو جائے گی اور اس کیلئے بیوی کے ذمہ کچھ نہ ہوگا اور نہ ہی بیوی کو اپنے مریا سے کچھ لوٹنا ہوگا۔ فرقت و جدائی کے واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خلع بالعوض بیوی کے اس شے کو قبول کرنے کے ساتھ معلق ہوتا ہے جو بطور عوض کے ذکر و مقرر کیا گیا ہو۔ خواہ وہ مذکورہ شے عوض بن سکتی ہو یا نہیں اس لئے کہ خلع شوہر کے حق میں قبولیت کی شرط کے ساتھ طلاق کو معلق کرنا ہے۔ اور بیوی نے قبول کر لیا ہے۔ لہذا یہ ایسے ہوا گویا کہ

شوہر نے عورت کے عوض مذکور کو قبول کرنے پر طلاق کی تعلیق کی تصریح کی ہے۔ اور عورت نے قبول کیا ہے۔ اور اگر صورت ایسی ہی ہوتی تو عورت کے قبول کرنے پر طلاق واقع ہو جاتی لہذا زیر بحث صورت میں بھی ایسے ہی ہوگا۔

شوہر کیلئے بیوی کے ذمہ کچھ واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خلع طلاق ہوتی ہے اور طلاق کبھی بالعمض ہوتی ہے اور کبھی بلاعمض اور مردار اور خون چونکہ کسی کے نزدیک بھی مال نہیں لہذا عوض نہیں بن سکتے اور شراب و خنزیر کی مسلمانوں کے حق میں کوئی قیمت نہیں ہوتی لہذا یہ دونوں ان کے حق میں عوض نہیں بن سکتے۔ پس مذکورہ اشیاء میں سے کسی کا بھی ذکر صحیح نہ ہوا تو جب شوہر نے بیوی سے ایسی شے پر خلع کیا تو وہ گویا بلاعمض فرقت پر راضی ہو گیا لہذا بیوی کے ذمہ کچھ لازم نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خلع شوہر کے حق میں ملک نکاح کو ختم کرنا ہے جو کبھی بالعمض ہوتا ہے اور کبھی بلاعمض جیسے غلام آزاد کرنا لہذا جب شوہر نے ایسی چیز کو ذکر کیا جو سرے سے عوض نہ بن سکتی ہو یا جو صرف مسلمانوں کے حق میں عوض نہ بن سکتا ہو تو وہ بلاعمض ملک نکاح کو ختم کرنے پر راضی ہوا ہے لہذا بیوی کے ذمے اس کا کچھ استحقاق نہیں ہوگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ بیوی کی شرمگاہ کے منافع شوہر کی ملکیت سے نکلنے کے وقت غیر منقوم (بے قیمت: Valueless) ہوتے ہیں اس لئے کہ منافع اصل میں خود تو مملو منقومہ نہیں ہوتے البتہ مال منقوم کے مقابلہ میں ان کو منقوم سمجھا جاتا ہے۔ پس جب مقابلہ میں ایسی شے ہو جو مال منقوم نہ ہو تو یہ منافع اصل قاعدے (کے مطابق غیر منقوم حالت) پر رہیں گے۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ شوہر کی ملکیت میں آنے کے وقت عورت کے احرام اور آدمی کی تعلیم کی بنا پر نکاح کے باب میں عورت کی شرمگاہ کو تقوم حاصل ہوا ہے اور یہ منافع ہی (شوہر کیلئے) حصول ملک کا سبب ہوتے ہیں لہذا شریعت میں عورت کو گھنیا پن سے بچانے کیلئے ان منافع کو منقوم سمجھا گیا ہے۔ اور اس بچاؤ کی ضرورت ملک میں داخل ہونے کے وقت ہوتی ہے ملک سے نکلنے کے وقت نہیں کیونکہ (ملک سے) نکلنے سے تو گھنیا پن زائل ہو جاتا ہے لہذا اس وقت تقوم کی حاجت نہیں ہوتی اور منافع اپنی اصل پر باقی رہتے ہیں۔

جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے اس کی بنا پر ان اشیاء پر خلع کرنے اور ان اشیاء پر نکاح کرنے کے مابین فرق کیا گیا ہے کیونکہ نکاح میں مرض واجب ہوتا ہے اس لئے کہ نکاح کی مشروعیت عوض کے بغیر نہیں ہے اور اس کی وجہ ہم مسائل نکاح میں ذکر کر چکے ہیں اور شے مذکورہ عوض بن نہیں سکتی۔ لہذا یہ کالعدم ہوگا اور عوض اصلی یعنی مرض واجب ہوگا۔ اس کے برعکس خلع میں عوض لازم نہیں ہے بلکہ اس کی مشروعیت بالعمض اور بلاعمض دونوں طرح ہے۔ لہذا خلع کے صحیح ہونے کیلئے عوض کا لازم ہونا ضروری نہیں۔ پس نکاح تو شرمگاہ کی بالعمض تنیک ہے جبکہ خلع اسقاط ملک ہے جو بالعمض اور بلاعمض دونوں طرح ممکن ہے۔ اسی طرح شوہر کی ملک میں آنے کے وقت شرمگاہ کے منافع کو از روئے شرع تقوم کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ یہ حکم آدمی میں حصول ملک کا وسیلہ ہوتے ہیں جبکہ خلع میں اس توصل کے معنی کا ابطال ہوتا ہے لہذا اس (یعنی خلع) میں تقوم کا معنی نہ ہوگا۔



## مجمول شے پر خلع کرنا:

اگر شوہر نے بیوی سے ایک مجموعہ شے پر کہ جس کی طرف بیوی نے اشارہ کیا 'خلع کیا۔ اور بیوی نے کہا میری بکریوں 'یا میری اونٹنیوں کے پیٹ میں موجود بچوں پر 'یا ان کے تھنوں میں موجود دودھ پر 'یا میری لونڈی کے پیٹ میں موجود بچے پر 'یا میرے سمجھور کے درخت پر یا دیگر درخت پر موجود پھل پر۔ تو اگر مذکورہ شے موجود ہو تو وہ ہمارے نزدیک شوہر کی ہوگی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شوہر کیلئے کچھ نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پیٹ میں موجود جنین اور تھنوں میں موجود دودھ خلع میں عوض نہیں بن سکتا کیونکہ وہ مقلوبہ (یعنی اس حالت میں دوسرے کو سپرد کیا جانا ممکن) نہیں ہے۔ اسی لئے یہ نکاح میں بھی عوض نہیں بنتا تو ایسے ہی خلع میں بھی ہوگا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قاعدہ ہے کہ جس کی بیع جائز نہیں وہ خلع میں عوض نہیں بن سکتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ خلع اور نکاح کے مابین فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ خلع کے باب میں نکاح کی نسبت زیادہ وسعت و گنجائش ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے اس کے مفروز غلام کے عوض میں خلع کرے تو عوض میں اس کا ذکر صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر مرد مفروز غلام پر عورت سے نکاح کرے تو مرد میں اس کا ذکر صحیح نہیں ہوتا لہذا خلع کی اضافت ایسے مال کی طرف جو منقوم و موجود ہو صحیح ہوگی جیسا کہ اس کی اضافت مفروز غلام کی طرف صحیح ہوتی ہے بلکہ اولیٰ ہوگی کیونکہ مفروز غلام میں تو وجود و عدم دونوں کا اندیشہ و احتمال ہے جبکہ یہ (یعنی موجود مال منقوم) تو موجود ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ خلع میں بدل و عوض کو حوالہ کرنے کی قدرت ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ خلع مفروز غلام پر بھی جائز ہوتا ہے حالانکہ اس کو سپرد کرنے کی قدرت نہیں ہے۔ خلع کے برخلاف بیع میں سپرد کرنے کی قدرت ہونا شرط ہے۔

مسائل: ○ اور اگر (خلع میں بطور عوض) کسی شے کا ذکر نہ ہوا ہو تو بیوی عقد نکاح سے جس مال وغیرہ کی مستحق ہوئی ہے اسی کو واپس کرے گی کیونکہ جب عورت نے مال منقوم کا ذکر کیا تو اس ذکر سے اس نے شوہر کو دھوکہ دیا لہذا وہ بے مال منقوم کو سپرد کرنے کا التزام کرنے والی اور شوہر کیلئے اس مال کا ضامن بننے والی ہوئی۔ اسی طرح شوہر بھی بغیر عوض کے جو کہ مال منقوم ہے اپنی ملک کو واپس کرنے پر راضی نہیں ہے لیکن اس مال کے معدوم ہونے کی بنا پر اس کو وصول کرنا ممکن نہیں اور مذکورہ شے کی جہالت کی وجہ سے اس کی قیمت کی طرف رجوع کرنا بھی ممکن نہیں ہے اسی طرح شرمگاہ کی قیمت کی طرف بھی رجوع نہیں ہو سکتا کیونکہ ملک سے نکلنے کی حالت میں اس کی کچھ قیمت نہیں ہوتی۔ لہذا اس مال کی طرف رجوع واجب ہوگا جس کو شرمگاہ کے ملک میں داخل ہونے کے وقت اس کی قیمت بنایا گیا تھا یعنی وہ مال جس کی عورت مستحق ہوئی خواہ وہ مقرر شدہ مرد ہو یا مرد خلع ہو۔

○ ایسے ہی جب بیوی نے کہا "اس سالانہ پر جو میرے گھر میں ہے" تو اگر وہاں سالانہ ہو تو وہ شوہر کو ملے گا اور اگر سالانہ نہ ہو تو شوہر مرد واپس لے گا اس لئے کہ اس نے شوہر کو مال منقوم کا نام لیکر دھوکہ دیا ہے لہذا اس کے ذمے دھوکے کا تاوان لازم ہوگا جو کہ استحقاق شدہ مرد کو واپس کرنا ہے۔ اس کی وجہ ہم بیان

کر چکے ہیں۔ اور اگر بیوی نے کہا ”میں خلع کرتی ہوں اس پر جو میری بکری کے پیٹ میں ہے“ یا جو اس کے تھنوں میں ہے“ یا جو میرے کجور کے درخت پر ہے“ یا جو میرے درخت پر ہے“ اور اس سے زائد کچھ نہیں کہا تو اگر ان مذکورہ اشیاء میں کچھ ہے تو وہ شوہر لے گا کیونکہ عورت نے موجود مال منقوم کا ذکر کیا ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ وہ بھول ہے لیکن چونکہ جہالت بہت زیادہ نہیں ہے لہذا وہ استحقاق (یعنی شوہر کیلئے) سے مانع نہیں ہوگی۔ اور اگر ان مذکورہ اشیاء میں کچھ نہ ہو تو مال منقوم کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے شوہر کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ عورت نے یہ کہا کہ ”جو بکری کے پیٹ میں ہے“ جبکہ کبھی تو اس کے پیٹ میں مال منقوم ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا لہذا یہ کہہ کر عورت نے اپنے شوہر کو دھوکہ نہیں دیا بلکہ شوہر نے خود اپنے آپ کو دھوکہ میں ڈالا ہے۔ اور چونکہ (مہر میں) رجوع دھوکہ کے حکم کی وجہ سے ہوتا ہے اور عورت کی جانب سے دھوکہ دہی نہیں ہوئی لہذا شوہر عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔

○ اور اگر عورت نے کہا کہ ”میں نے تجھ سے خلع کیا اس پر جو میری بکری بچہ بنے“ یا جو وہ دودھ دے“ یا جو میرے کجور یا دیگر درخت پر پھل لگے“ یا جو مال میں اس سال ورثہ میں پاؤں“ یا جو میں کھاؤں“ یا جو کرایہ میں اپنی زمینوں سے حاصل کروں“ اور شوہر نے قبول کر لیا تو فرقت واقع ہو جائے گی اور بیوی پر اپنا مہر واپس کرنا واجب ہوگا۔ اگرچہ بکری نے بچہ جن دیا ہو یا درخت پر پھل لگ گئے ہوں۔ فرقت کے واقع ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ موقوف ہوتا ہے ایسی شے کو قبول کرنے پر جو عوض بن سکتی ہو اور جس کا بطور عوض ذکر صحیح ہو۔ اور مستحق شدہ مہر کو واپس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ خلع کے وقت مذکورہ شے کے معدوم ہونے کی بنا پر اس میں شوہر کے استحقاق کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ وجود میں آئے اور ہو سکتا ہے کہ نہ آئے۔ اور عقد معاوضہ میں ایسے معدوم میں استحقاق ہونا کہ جس میں وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو شریعت میں یہ جائز نہیں ہے۔ البتہ شریعت میں اتنی جہالت کا تحمل ہو سکتا ہے جس میں معتقد نہ بدل جائے۔ ذکر شدہ مال کو سرے سے لغو قرار دینے کی بھی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ عورت نے مال منقوم کو ذکر کیا ہے لہذا عقد نکاح کے سبب سے مستحق شدہ مہر میں رجوع لازم ہوگا۔

○ اور اگر بیوی نے کہا ”میرے ہاتھ میں جو دراہم“ دنانیر یا جو پیسے ہیں اس پر مجھ سے خلع کر لے“ تو اگر اس کے ہاتھ میں ان میں سے کچھ ہو تو وہ شوہر کا ہوگا خواہ تھوڑے ہوں یا زیادہ۔ اس لئے کہ بیوی نے جس مال منقوم کا ذکر کیا ہے وہ موجود ہے لہذا اس کا ذکر صحیح ہے اگرچہ اس کی مالیت کا علم نہیں ہے۔ اور مذکورہ جنس میں سے جو کچھ عورت کے ہاتھ میں ہو خواہ قلیل ہو یا کثیر وہ شوہر کو ملنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ذکر اسم بیع کی صورت میں ہوا ہے لہذا وہ تین اور اس سے زائد کو شامل ہوگا۔ اور اگر عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ ہو یا تین سے کم ہو تو ہر اس صنف میں سے جس کا عورت نے ذکر کیا اس کے ذمے تین دینے واجب ہوں گے ”دراہم“ و ”دنانیر“ میں وزن کے اعتبار سے اور پینوں میں عدد کے اعتبار سے۔ وجہ یہ ہے کہ دراہم و دنانیر اور پیسے اموال منقوم ہیں اور جو مذکور ہے وہ جمع کا لفظ ہے اور جمع صحیح میں اقل تین ہوتے ہیں لہذا یہی مراد لئے جائیں گے اور اس طرح مذکور کا تین ہوگا جس طرح دراہم کی وصیت میں ہوتا ہے۔ البتہ نکاح اور آزاد کرنے کا حکم مختلف ہے اور اگر کوئی شخص کسی عورت سے ان دراہم پر نکاح کرے جو اس کے ہاتھ میں ہیں حالانکہ اس کے ہاتھ

میں کچھ نہ ہو تو مرد کے ذمے مرضی واجب ہوتا ہے۔ اور اگر کسی نے اپنے غلام کو ان درانہم کے عوض میں آزاد کیا جو غلام کے ہاتھ میں ہوں حالانکہ اس کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو غلام کے ذمے اپنی قیمت ادا کی جائیگی واجب ہوگی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کی ملکیت سے نکلنے وقت شرمگاہ کے منافع منقوم نہیں ہوتے لہذا مذکورہ مال کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے اور مذکور میں جماعت کے باوجود اس کا اعتبار کیا جائے گا اور یقینی متاثر پر محمول کیا جائے گا جبکہ نکاح میں جب شرمگاہ کے منافع شوہر کی ملک میں آتے ہیں تو منقوم ہوتے ہیں۔ اسی طرح غلام چونکہ خود منقوم ہوتا ہے لہذا مذکور بھول کے اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

○ اور اگر بیوی نے کہا ”علی مافی یدی“ (میرے ہاتھ میں جو کچھ ہے اس پر خلع کرتی ہوں) اور اس پر مزید کچھ نہ کہا تو اگر اس کے ہاتھ میں کچھ ہے تو وہ شوہر کا ہوگا اس لئے کہ مذکور کا وقوع موجود مال منقوم پر ہوا ہے لہذا ذکر صحیح ہے اور جو کچھ بیوی کے ہاتھ میں ہوگا خواہ کم ہو یا زیادہ شوہر اس کا مستحق ہوگا اس لئے کہ لفظ ”ما“ نامعلوم چیزوں میں عام ہے۔ اور اگر اس کے ہاتھ میں کچھ نہیں ہے تو شوہر کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ جب عورت کے ہاتھ میں کچھ نہیں ہے تو مال منقوم کا ذکر نہیں پایا گیا کیونکہ عورت نے یہ ذکر کیا تھا کہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے جبکہ اس کے ہاتھ میں کبھی مال منقوم ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا اور چونکہ کسی شے کے وجوب کی شرط نہیں پائی گئی لہذا بیوی پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔

○ اگر باندی نے اپنے مالک کے حکم کے بغیر اپنے شوہر سے ایک معین رقم پر خلع کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور باندی کے ذمے آزاد ہونے تک کچھ رقم نہ ہوگی۔ طلاق واقع ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ وہ مقرر کئے گئے عوض کو قبول کرنے پر سو قوف ہوتی ہے اور قبول پایا گیا ہے۔ آزادی کے بعد رقم کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ باندی نے مال منقوم موجود کو ذکر کیا تھا جو کہ معلوم بھی ہے اور باندی مقرر کرنے کی اہلیت بھی رکھتی ہے لہذا اس کی جانب سے ذکر اور مقرر کرنا صحیح ہوا البتہ فی الحال مالک کے حق کی وجہ سے وجوب دشوار ہے لہذا اس میں آزادی کے بعد تک وجوب منوخر ہوگا۔ اور اگر مالک کی اجازت سے خلع کیا تو رقم باندی کو لازم ہوگی جس کے لئے اس کو فروخت کیا جائے گا کیونکہ یہ ایسا دین ہے جو مالک کے حق میں ظاہر ہوا ہے لہذا دیگر دیون کی طرح اس دین میں بھی باندی کو فروخت کیا جائے گا۔ اسی طرح جب مکاتبہ نے اپنے شوہر سے معین رقم پر خلع کیا تو خلع جائز ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور رقم کی ادائیگی آزادی کے بعد تک کیلئے منوخر ہو جائے گی اگرچہ مالک نے رقم دے دی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبہ کی ذات کو فروخت نہیں کیا جاسکتا لہذا دین کا تعلق بھی اس کی ذات کے ساتھ نہیں ہوگا۔

### رضاعت پر خلع کرنا:

اگر کسی نے اپنی بیوی سے اس پر خلع کیا کہ وہ اسی سے ہونے والے شوہر کے بیٹے کو دو سال دودھ پلانے کی تو یہ خلع جائز ہوگا اور بیوی پر اس کے بیٹے کو دو سال تک دودھ پلانا واجب ہوگا۔ لیکن اگر دودھ پلانے سے قبل ہی بچہ مر گیا تو شوہر بیوی سے دو سال کی رضاعت کی اجرت کے بقدر رقم وصول کرے گا اور اگر درمیان مدت میں بچہ مر گیا تو بقید مدت کی اجرت کے بقدر رقم وصول کرے گا کیونکہ دودھ پلانے کیلئے اجرت پر

رکھنا صحیح ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَإِنْ رُضِعَ لَكُمْ فَانُوهُنَّ لَجُورَهُنَّ (طلاق: ۶) پھر اگر وہ تمہارے لئے دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اجرت دو۔

لہذا اس کو خلع میں عوض بنایا جاسکتا ہے اور رضاعت سے پیشتر بچے کی بلاکت اس عوض کی بلاکت کی مانند ہے اور وہ سپرد کئے جانے سے پیشتر اس کے قبضے ہی میں ہلاک ہو جائے تو شوہر اس عوض کی قیمت وصول کرتا ہے۔ اور اگر شوہر نے بیوی پر دو سال کے بعد بچے کے نفقہ کی شرط لگائی اور اس کی مدت مثلاً چار سال یا تین سال مقرر کی تو یہ شرط باطل ہوگی۔ اور اگر بچہ مدت رضاعت پوری ہونے سے قبل ہلاک ہو گیا تو بیوی پر کچھ واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ نفقہ کی کوئی معلوم و متعین مقدار نہیں ہوتی لہذا اس میں جہالت بہت زیادہ ہے۔ پس بیوی کے ذمہ کچھ واجب نہیں ہوگا لیکن طلاق واقع ہو جائے گی جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

○ اگر بیوی نے اپنے مرض و فوات میں خلع کیا تو یہ تنائی مال میں سے ہوگا اس لئے کہ وہ عوض خلع (کی ادائیگی) کو قبول کرنے میں تہرج (احسان) کرنے والی بنتی ہے لہذا اس کا اعتبار تنائی مال میں سے ہوگا اور اگر وہ عدت کے دوران مرگئی تو شوہر کو عوض خلع اور بیوی کے ترکہ میں ملنے والی میراث میں سے جو بھی کمتر ہوگا صرف وہ ملے گا۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے خلع کیا اپنے حکم پر یا بیوی کے حکم پر یا کسی اجنبی کے حکم و فیصلے پر تو بیوی کے ذمے وہ مرتے گا جس کی وہ نکاح کے بعد مستحق بنی تھی کیونکہ حکم پر خلع ایسا خلع ہے جو (عوض کے) ذکر فاسد کے ساتھ ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں جہالت کثیر ہے نیز یہ موصوم بھی ہے۔ لہذا ذکر صحیح نہ ہوا۔ پس مذکورہ میں استحقاق نہیں ہوگا اور شوہر بیوی سے مہر کیلئے رجوع کرے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ حکم پر خلع (در حقیقت) اس پر خلع ہے جس کا حکم ہوا۔ اور حکم عام طور سے مال منقوم کا ہوتا ہے مذا حکم پر خلع مال منقوم پر خلع ہوا۔ اور اس طرح مال منقوم کا ذکر کر کے عورت نے شوہر کو دھوکہ دیا۔ البتہ چونکہ جنس کی جہالت کی مانند جس کا حکم ہو اس میں جہالت بہت زیادہ ہے لہذا اس میں استحقاق کی کوئی راہ نہیں ہے لہذا عورت جس مہر کی مستحق ہوئی تھی شوہر اس کیلئے رجوع کرے گا۔

پھر دیکھیں گے۔ اگر حکم شوہر کیلئے تھا تو اگر اس نے مہر کی مقدار کا حکم لگایا تو عورت کو وہ مقدار سپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اس نے استحقاق شدہ مقدار ہی کا حکم لگایا ہے۔ یہی معاملہ اس وقت ہوگا جب شوہر نے مہر کی مقدار سے کم کا حکم لگایا کیونکہ اس صورت میں اس نے استحقاق شدہ مقدار کا بعض حصہ چھوڑ دیا اور شوہر کو اس کا اختیار ہے کیونکہ اس کو تو کل چھوڑنے کا بھی اختیار ہے تو بعض میں تو بطریق اولیٰ ہوگا۔ اور اگر اس نے مہر سے زائد مقدار کا حکم لگایا تو عورت پر زائد لازم نہیں ہوگا کیونکہ شوہر نے استحقاق شدہ مقدار سے زائد کا حکم اپنے لئے لگایا ہے لہذا عورت کی رضامندی کے بغیر وہ صحیح نہ ہوگا۔

اور اگر حکم بیوی کیلئے تھا تو اگر اس نے مہر کی مقدار کے برابر حکم لگایا تو یہ جائز ہے کیونکہ اس نے استحقاق شدہ مقدار کا ہی حکم لگایا۔ یہی معاملہ اس وقت ہوگا جب اس نے مہر کی مقدار سے زائد کا حکم لگایا کیونکہ

اس نے اپنے ہی خلاف زائد کا حکم لگایا ہے اور اس کو زائد خرچ کرنے کا اختیار ہے اور اگر اس نے مہر کی مقدار سے کم کا حکم لگایا تو یہ شوہر کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں کیونکہ وہ اپنے ذمے بعض مال کو کم کر رہی ہے حالانکہ اس کو اپنے ذمے مال کو کم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔

اور اگر حکم اجنبی کیلئے تھا تو اگر اس نے مہر کی مقدار کے برابر حکم لگایا تو جائز ہے اور اگر کم و بیش کا حکم لگایا تو زائد عورت کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں جبکہ کم شوہر کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں کیونکہ زائد میں عورت کے حکم کا ابطال ہے جبکہ کمی میں شوہر کے حق کا ابطال ہے لہذا صاحب حق کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں۔

جس عوض پر طلاق واقع ہوئی اگر میاں بیوی کے مابین اس کی جنس یا نوع یا مقدار کے بارے میں اختلاف واقع ہو جائے تو بیوی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور شوہر کے ذمہ گواہ پیش کرنا ہوگا کیونکہ عوض (کی ادائیگی) کو قبول کرنا عورت کا کام ہوتا ہے اور شوہر اس کے ذمے ایک شے کا دعویٰ کر رہا ہے جس کا عورت انکار کر رہی ہے لہذا عورت کا قول معتبر ہوگا۔

○ اگر شوہر بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے کل ایک ہزار درہم پر یا ہزار درہم کے عوض میں طلاق دی تھی لیکن تو نے قبول نہیں کی اور بیوی کہے کہ میں نے قبول کر لی تھی تو اس میں شوہر کا قول معتبر سمجھا جائے گا۔ اس صورت کے مابین اور اس صورت کے مابین جس میں ایک نے دوسرے سے کہا کہ یہ غلام کل میں نے تجھے ہزار روپے کے عوض فروخت کیا تھا لیکن تو نے قبول نہیں کیا تھا اور وہ جواب میں کہے کہ میں نے بلکہ میں نے قبول کر لیا تھا تو مشتری کا قول معتبر سمجھا جائے گا فرق کیا گیا ہے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ طلاق شوہر کے قول کے ”تو نے قبول نہیں کیا“ سے تاقض پیدا نہیں ہوا۔ اس لئے کہ مرد کا اپنی بیوی سے کہنا کہ میں نے تجھے کل ہزار روپے کے عوض طلاق دی تھی ہزار درہم پر طلاق ہی کہلاتا ہے۔ خواہ بیوی نے قبول کی ہو یا نہ کی ہو لہذا شوہر کے قول ”تو نے قبول نہیں کیا“ میں تاقض نہیں ہے بخلاف بیچ کے اس لئے کہ بغیر قول کے محض ایجاب کو بیچ نہیں کہتے۔ لہذا بیچ کا اقرار قبول کا اقرار ہوگا اور اس طرح بالغ کے یہ کہنے سے کہ ”تو نے قبول نہیں کیا“ میں تاقض ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق کے مسئلے میں عورت وقوع طلاق کی مدعی ہے کیونکہ وہ وقوع شرط کے وجود کا دعویٰ کر رہی ہے جبکہ شوہر وقوع طلاق کی شرط کا انکار کر کے وقوع کا منکر ہو رہا ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے واللہ الموفق۔

شوہر کو خلع میں کتنا مال لینا جائز ہے:

اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ نشوز یعنی قصور یا تو شوہر کا ہو گا یا پھر بیوی کا۔ اگر قصور شوہر کا ہو تو خلع میں کچھ بھی عوض لینا شوہر کیلئے حلال نہیں ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَنْ يَزِدَنَّهُمْ إِلَهٌ شَيْئًا ۚ رُوحَ مَكَانٍ رُوحٌ وَلَنْ يَزِيدَهُمْ  
إِلَهًا ۚ وَنُظَارُكُمْ ۚ نَأْتِيكُمْ مِنْهُ شَيْئًا (نساء: ۲۰۰)  
اگر تم ایک بیوی کی جگہ (دوسری) بیوی بدلنا چاہو اور  
تم اس بیوی کو (مال کا) انبار دے چکے ہو تو تم اس  
میں سے کچھ بھی واپس مت لو۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اس مرکب لینے سے منع فرمایا جو شوہر اسے دے چکا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ نے  
اس نئی کی اپنے اس ارشاد سے تاکید کی "اِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نَفْسِنَا وَنَحْنُ مُبْتَلٰی" (کیا تم بہتان رکھ کر اور صریح گناہ  
کر کے اسے (واپس) لوگے)۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَلَا تَعْصِلُوْهُنَّ لِيَّتَقَبِلُوْا مِنْكُمْ مَّا اُنْفُسُهُمْ ۚ  
اِنَّ اَنْ يَّاتِيَنَّكُمْ بِفَاحِشَةٍ مُّبِيْنَةٍ (نساء: ۲۰۱)  
اور ان پر غلی نہ کرو تاکہ تم انہیں اپنے دیئے ہوئے  
مال میں سے کچھ حصہ واپس لے سکو، بجز اس صورت  
کے کہ وہ نافرمانی کریں۔

(اس آیت میں) اللہ تعالیٰ نے شوہروں کو وہ مال لینے سے منع فرمایا جو وہ اپنی بیویوں کو دے چکے ہیں اور بیویوں  
کی نافرمانی و قصور کی حالت کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ مستثنیٰ کا حکم مستثنیٰ منہ کے حکم کے مخالف  
ہوتا ہے لہذا یہ استثناء بیویوں کی جانب سے نافرمانی نہ ہونے کی صورت میں ان سے دیئے ہوئے مال کو واپس لینے  
کی حرمت کا تقاضا کرتا ہے اور یہ حکم دیانت (یعنی فیما بینہ و بین اللہ) ہے لیکن اگر شوہر نے مال لے لیا تو قانوناً  
یہ جائز و لازم ہوگا حتیٰ کہ عورت کو وہ مال واپس طلب کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے  
عورت میں اپنی ملک کو اس عوض کے بدلے میں بس پر عورت راضی ہوئی ساقط کیا ہے۔ اور شوہر ملک ساقط  
کرنے کا اور عورت معاوضہ اور رضامندی کی اہل ہے لہذا شوہر کا عوض لینا قانوناً جائز ہوگا۔  
اور اگر (خلع میں) قصور بیوی کا ہو تو شوہر کیلئے مہر کی مقدار کے برابر کچھ لینے میں کوئی حرج نہیں  
ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِنَّ اَنْ يَّاتِيَنَّكُمْ بِفَاحِشَةٍ مُّبِيْنَةٍ

یعنی بجز اس کے کہ وہ شوہر کی نافرمانی کریں اور نئی سے استثناء کرنا ظاہری اعتبار سے اباحت پر دلیل ہوتی  
ہے نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَنَتْ بِهِ (اس ارشاد کی تفسیر میں) ایک قول یہ ہے  
کہ شوہر پر مال کے لینے اور بیوی پر مال کے دینے میں کوئی گناہ نہیں البتہ مقدار مہر سے زیادہ لینے کے بارے میں  
دو روایتیں ہیں۔ کتاب الطلاق میں مذکور ہے کہ یہ (مہر سے زائد لینا) مکروہ ہے ایسے ہی حضرت علیؓ سے مروی  
ہے کہ انہوں نے شوہر کیلئے بیوی کو دیئے ہوئے مال سے زیادہ لینے کو ناپسند کیا۔ یہی قول حسن بھریؒ، سعید بن  
مسیبؒ، سعید بن جبیرؒ اور طاؤس رحمہم اللہ کا بھی ہے جبکہ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ نہیں  
ہے۔ عثمان بنی رحمہ اللہ کا یہی قول ہے اور اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ اس روایت کی  
دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ واضح ارشاد ہے فلا جناح علیہما فیما افتنت بہ اس میں فدیہ لینے اور دینے میں  
دونوں سے گناہ کو رفع کیا ہے اس بات کا فرق کئے بغیر کہ وہ مہر صل کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو۔ لہذا نص

کے اطلاق پر عمل واجب ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بیوی نے اپنا مال اپنی خوشی سے دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

قُلْ طِيبٌ لَّكُمْ عَمَلُكُمْ مِنْهُ نَفْسًا فَكَلُولَهُ هَبْ شَيْئًا  
مَرِيئًا (سورۃ نساء: ۴)

لیکن اگر وہ خوش دلی سے تمہارے لئے اس کا کوئی  
جزء چھوڑ دیں تو تم اسے مزے دار خوشگوار سمجھ کر  
کھاؤ۔

بخلاف اس صورت کے جب قصور شوہر کا ہو کیونکہ اس صورت میں بیوی مال دینے پر مجبور ہوتی ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ شوہر میں رغبت کے ہوتے ہوئے وہ مال صرف اسی صورت میں دیتی ہے جب وہ شوہر کی جانب سے بعض اسباب کی بنا پر لاچار ہو جائے یا کسی قسم کا دھوکہ کھائے۔ لہذا اس صورت میں شوہر کیلئے مال لینا مکروہ ہوگا۔

کتاب الاصل کی روایت کی وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا  
إِلَّا أَنْ يَبْتَغِيَ الثَّمَنُ لَا يَفِيضًا مَكْرُوهًا لِلَّهِ نَا... فَلَا  
مُجُنَّاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (سورہ بقرہ: ۲۲۹)

اور تمہارے لئے جائز نہیں کہ جو مال تم انہیں دے  
چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لو ہاں بجز اس صورت  
کے جب اندیشہ ہو کہ اللہ کے ضابطوں کو دونوں قائم  
نہ رکھ سکیں گے تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں اس مال  
کے باب میں جو عورت معاوضہ میں دے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے دیئے ہوئے مہر میں سے کچھ لینے کو منع فرمایا ہے اور دونوں کی جانب سے ضوابط الہی کو ترک کرنے کے اندیشے کے وقت مہر کی اس مقدار کا استثناء کیا جو شوہر نے بیوی کو دی ہو۔ اس کی وجہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ اور مہر کے کچھ حصہ کو لینے سے روکنا مہر سے زائد لینے سے تو بطریق اولیٰ روکنا ہوا جیسا کہ (والدین کو) "اف" کہنے سے منع کرنا اس سے قائل درجہ یعنی مار سے تو بطریق اولیٰ روکنا ہوگا۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ثابت بن قیس بن شماس کی بیوی (ہیلہ بنت سلول) سے پوچھا کہ کیا تم شوہر کا (دیا ہوا) ہارغ ان کو واپس کرتی ہو؟ تو انہوں نے جواب دیا جی ہاں اور زیادہ بھی۔ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا رہا زائد تو وہ تو نہیں۔ آپ نے بیوی کی جانب سے نافرمانی کے باوجود زائد دینے سے منع فرمایا۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فیما افقتدت بہ میں مقدار مہر مراد ہے اس سے زائد نہیں اگرچہ ظاہر میں وہ عام ہے اس بات کو ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے معلوم کیا ہے جو کہ وہی غیر مکتو ہے اور اس پر دلیل بھی آیت کا پہلا حصہ ہے۔ یعنی وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا کہ جو مال شوہر نے عورت کو دیا ہے۔ لہذا آیت کے آخری حصے میں جو مذکور ہے یعنی فیما افقتدت بہ اسے بھی آیت کے اول حصے کی طرف لوٹائیں گے اور فیما افقتدت سے مراد ہوگا وہ مال جو شوہر نے بیوی کو دیا ہو۔ اور یہی ہم کہہ رہے ہیں کہ شوہر کیلئے وہی مال حلال ہے جو اس نے بیوی کو دیا ہے۔

ابنہ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ بیوی نے اپنا مال اپنی خوشی سے شوہر کو دیا ہے تو یہ تسلیم ہے لیکن

یہ صرف جواز کی دلیل ہے اور ہم بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ حکم و قضاء کی رو سے زائد لینا جائز ہے۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ خلع بیوی کے حق میں طلاق کا اور (شوہر کیلئے) بیوی پر حاصل شدہ ملک کو ساقط کرنے کا معاوضہ ہے اور مال کو ایسی شے کے عوض میں دینا جو خود مال نہ ہو از روئے حکم جائز ہے جبکہ اشیائے مرغوبہ میں سے ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قلیل و کثیر مال پر آزاد کرنا اور ملک و رقیقت (غلامی) کو ساقط کرنے پر مال کو بطور عوض لینا جائز ہے۔ ایسا ہی حکم نقل عمدہ میں صلح کے بارے میں ہے۔ اور اسی طرح جب مرشل جو کہ شرمگاہ کا عوض ہے، سے زائد پر نکاح کرنا جائز ہے تو اسی طرح یہ بھی جائز ہوگا کہ بیوی شوہر کو اپنے مرشل سے زائد تلوآن ادا کرے کیونکہ دونوں ہی صورتوں میں یہ شرمگاہ کی سلامتی کا عوض ہے۔ البتہ مہر کی مقدار سے زائد سے جو روکا گیا ہے تو نفس عقد میں کسی معنی کی وجہ سے نہیں بلکہ اس (عقد) کے علاوہ وغیرہ میں معنی کی بنا پر ہے یعنی سود کا شبہ اور عورت کو نقصان پہنچانا جبکہ مقدار مہر میں یہ معنی نہیں پایا جاتا لہذا شوہر کیلئے مقدار مہر لینا حلال ہوگا، واللہ اعلم بالصواب۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

فصل ۲۰

## خلع کے احکام

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ خلع کے چند احکام ہیں، بعض کا تعلق طلاق بائن سے ہے اور بعض خلع کے ساتھ مخصوص ہیں۔ وہ احکام جن کا تعلق طلاق بائن سے ہے ان کو ہم انشاء اللہ حکم طلاق کے بیان میں ذکر کریں گے۔

### خلع کے مخصوص احکام:

خلع یا تو بلا عوض ہوتا ہے یا بالعوض۔ اگر بلا عوض ہو اور شوہریوں کے کہ ”میں نے تجھ سے خلع کیا“ اور طلاق کی نیت کر لے تو اس کا حکم یہ ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی اور مہر کا کچھ حصہ ساقط نہیں ہوگا۔ اور اگر بالعوض ہو تو اگر شوہر نے مہر کی کو عوض قرار دیا یا پس طور کہ شوہر نے مہر بیوی سے خلع کیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر بیوی نے مہر ابھی تک وصول نہیں کیا تھا تو شوہر سے مہر بھی ساقط ہو جائے گا اور گزشتہ ایام کا نفقہ بھی۔ اور اگر بیوی نے مرد وصول کر لیا تھا تو اس کے ذمے ہوگا کہ وہ مر شوہر کو واپس کرے، اور اگر عوض مہر کے علاوہ کوئی دوسرا مال ہو تو اس کا حکم ایک تو ہر اس حکم کا سقوط ہے جو خلع سے قبل نکاح کے سبب سے شوہر پر واجب تھا مثلاً مرد اور گزشتہ ایام کا نفقہ اور دوسرے عوض کا وجوب، حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی سے غلام پر یا سود ہم پر خلع کیا اور کچھ اور ذکر نہیں کیا تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ شوہر کو ملے گا۔ اور اگر شوہر نے ابھی مر



نہیں دیا تھا تو وہ مرے بھی بری ہو جائے گا اور بیوی کا اس کے ذمے کچھ نہ ہوگا خواہ اس نے بیوی سے جماع کیا ہو یا نہ کیا۔ اور اگر وہ کو مراداً کر چکا تھا تو وہ بیوی سے کچھ واپس نہیں لے سکتا خواہ خلع جماع سے پہلے ہوا ہو یا بعد میں ہوا ہو۔

اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے غلام یا سودرہم پر مہارات (جدائی اختیار کرنا) کی تو جو کچھ احکام ہم نے ذکر کئے ہیں ان سب میں یہ خلع کے مانند ہوگی۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ مہارات میں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے موافق ہیں البتہ خلع میں ان کا قول یہ ہے کہ (شوہر کے ذمے سے) صرف وہی حق ساقط ہوگا جس کا زوجین نے ذکر کیا ہو۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ خلع اور مہارات دونوں میں صرف وہ حق ساقط ہوگا جس کا زوجین نے ذکر کیا ہے۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے سودرہم پر طلاق دی جبکہ عورت کا مہر ہزار درہم ہو تو اگر مہر ابھی ادا نہ کیا گیا ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق بیوی شوہر سے کچھ واپس نہیں لے گی خواہ شوہر نے اس سے جماع کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اس کے ذمے شوہر کے سودرہم ہوں گے، جبکہ صاحبین کے نزدیک اگر تو شوہر نے بیوی سے جماع نہیں کیا تو بیوی شوہر سے نصف مہر جو کہ پانچ سو درہم ہیں کا مطالبہ کر سکتی ہے اور اس کے ذمے شوہر کے سودرہم ہوں گے۔ اور چونکہ سو ہاتھ کٹ جائیں۔ لہذا بیوی شوہر سے چار سو درہم کا مطالبہ کرے گی۔ اور اگر خلع دخول و جماع کے بعد ہو تو بیوی شوہر سے کل مہر کا علاوہ سودرہم کے (مطالبہ کر سکتی ہے لہذا شوہر سے نو سو درہم وصول کرے گی۔ اور اگر مراداً کیا چاہے کہ ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کیلئے بیوی کے ذمے صرف سودرہم ہوں گے اور اس کیلئے جائز نہیں ہوگا کہ وہ بیوی سے مہر کا کچھ بھی حصہ واپس لے خواہ خلع وغیرہ دخول سے پیشتر ہوا ہو یا بعد میں۔ صاحبین کے نزدیک اگر (خلع) دخول سے پیشتر ہو تو شوہر بیوی سے نصف مہر واپس لے سکے گا اور اگر دخول کے بعد ہو تو کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ یہی جواب امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مہارات میں بھی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ یہاں تین مسائل ہیں:

(۱) خلع (۲) مہارات (۳) طلاق برمال

اور طلاق برمال میں ان (یعنی ہمارے اصحاب ثلاثہ) کے مابین کوئی اختلاف نہیں کہ شوہر بیوی کے ان تمام حقوق سے جو نکاح کے سبب اس پر واجب ہوئے ہیں بری نہیں ہوتا اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ بیوی کے وہ تمام قرعے جو شوہر پر سبب نکاح کے علاوہ کسی اور وجہ سے واجب ہوئے ہیں ان تصرفات سے ساقط نہیں ہوتے۔ البتہ ان میں ہاتھ اختلاف خلع اور مہارات کے بارے میں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مہارات میں تو جواب یکساں ہے لیکن خلع میں مختلف ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا خلع میں تو جواب مختلف ہے البتہ مہارات میں مختلف ہے۔ اس طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ مہارات میں امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور خلع میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ۔

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ خلع طلاق بالمعوض کا نام ہے لہذا یہ طلاق برمال کے مشابہ ہے اور دونوں کے مابین مشترک امر یہ ہے کہ کسی شخص کا حق جب تک وہ خود ساقط نہ کرے ساقط نہیں ہوتا اور دونوں

موقعوں میں صرف اسی چیز کا استقاط پایا گیا ہے جس کا زوجین نے ذکر کیا ہے لہذا جس کا ذکر نہیں ہوا وہ ساقط نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے تمام دیون ساقط نہیں ہوتے جو سب نکاح سے خارج ہیں۔ میں ہوئے اور اسی طرح عدت کا غنقہ بھی ذکر کے بغیر ساقط نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ بھی احکام نکاح میں سے ہے ایسے ہی خلع میں ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خلع اور مہارات کے مابین فرق بھی ہے وہ یہ ہے کہ مہارات برات کو واجب کرنے میں صریح ہے کیونکہ یہ صراحۃً برات کا اثبات ہے۔ پس یہ برات کے مطلقاً ثابت ہونے کا اقتضا کرتی ہو لہذا ان تمام حقوق میں برات ظاہر ہوگی جو زوجین کے مابین نکاح کے سبب ثابت ہوئے ہیں۔ رہا خلع تو وہ برات کو واجب کرنے میں صریح نہیں ہے کیونکہ خلع کے لفظ میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو برات کے معنی کی خبر دیتی ہو بلکہ برات کا ثبوت محض بطور اقتضاء کے ہوتا ہے۔ اور جو شے اقتضاء کے طور پر ثابت ہو وہ تمام وجوہ سے ثابت نہیں ہوتی۔ لہذا جتنے کا ذکر ہوا ہے فقط اسی کے بقدر برات ثابت ہوگی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ خلع میں مہارۃ کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ مہارۃ برات سے باب مفاعله ہے اور ابراء استقاط کو کہتے ہیں لہذا مہارات زوجین میں سے ہر ایک کی جانب سے ان حقوق کو ساقط کر دینے کا نام ہے جن کا تعلق متنازعہ فیہ عقد کے ساتھ ہو جیسا کہ جن دو آدمیوں میں دیون کے بارے میں جھگڑا ہو تو اگر کچھ مال پر آپس میں صلح کر لیں تو جتنے..... دیون کے بارے میں جھگڑا ہوگا وہ سب ساقط ہو جاتے ہیں۔ ایسے ہی مہارات میں ہوگا۔

اور خلع مانوڈ ہے خلع سے جس کا معنی نزع (کھینچنے) کا ہے اور نزع کہتے ہیں ایک شے کو دوسری شے سے نکالنا لہذا ہمارے یہ کہنے کا شوہر نے بیوی سے خلع کیا کا مطلب ہوگا کہ شوہر نے بیوی کو نکاح سے نکال دیا اور یہ نکاح کے تمام احکام سے نکالنے سے ہوتا ہے اور اس نکالنے کا نہحقق اس وقت ہوگا جب نکاح سے ثابت شدہ تمام احکام ساقط ہو جائیں جو کہ برات ہی کا معنی ہے لہذا خلع میں برات کا معنی پایا جاتا ہے اور عقود میں اعتبار معافی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا۔ اسی سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ذکر کردہ دلیل کا جواب بھی نکل آیا۔

رہا امام محمد رحمہ اللہ کا قول کہ مذکور کے علاوہ کا استقاط نہیں پایا گیا تو (اس کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ استقاط اگر صراحۃً موجود نہیں ہے تو دلالتاً تو موجود ہے کیونکہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ لفظ خلع اس پر دلیل ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زوجین کا خلع سے مقصود اپنے مابین نزع کو ختم کرنا اور مخالفت کو دور کرنا ہوتا ہے۔ اور چونکہ نزع اور مخالفت کا وقوع محض نکاح کے حقوق میں ہوا ہے لہذا نکاح کے حقوق کو ساقط کئے بغیر نزع اور مخالفت ختم نہیں ہوگی۔ لہذا خلع کے لفظ ہی میں نکاح سے متعلق تمام حقوق کا ازروئے دلالت ذکر پایا گیا۔ دیگر دیون کا ظہم اس سے مختلف ہے کیونکہ انکا نکاح سے کچھ تعلق نہیں ہے اور نہ تو ان کے بارے میں اور نہ ہی ان کے سبب کے بارے میں نزع ہوا ہے لہذا استقاط کا تعلق ان سے نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح طلاق برمال کا حکم بھی جدا ہے کیونکہ اس میں بھی نکاح سے واجب ہونے والے حقوق کے استقاط پر نہ تو ازروئے صراحت اور نہ ہی ازروئے دلالت کچھ دلیل ہے۔ رہا عدت کا غنقہ تو چونکہ وہ خلع سے قبل واجب نہیں تھا لہذا خلع کی وجہ سے استقاط بھی مقصور نہیں ہے بخلاف مگزشتہ ایام کے غنقہ کے کہ وہ تو قاضی کے مقرر کرنے

بی وجہ سے یا باہمی رضامندی کی وجہ سے خلع سے پہلے واجب تھا لہذا اس کیلئے وجوب کے بعد استطاق کا باعث ہوا پس یہ استطاق صحیح ہے۔

### نفقہ عدت کے عوض خلع کرنا:

اور اگر شوہر نے بیوی سے عدت کے نفقہ پر خلع کیا تو خلع صحیح ہوگا اور شوہر کے ذمے نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ اور اگر نکاح قائم ہوتے ہوئے بیوی نے شوہر کو نفقہ سے بری کر دیا تو یہ بری کرنا صحیح نہ ہوگا اور شوہر پر نفقہ واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح میں نفقہ کا وجوب نئے وقت کے آنے کے مطابق ہر روز تھوڑا تھوڑا ہوتا ہے لہذا (بیوی کا شوہر کو) نفقہ سے بری کرنا وجوب نفقہ سے قبل ہی بری کرنا ہوا جو کہ صحیح نہیں۔ اس کے برعکس (پوری) عدت کا نفقہ خلع کے وقت واجب ہوتا ہے پس نفقہ پر خلع اس کے وجوب سے مانع ہوگا۔

### رہائش کے عوض خلع کرنا:

اور رہائش پر خلع کرنا یا اس سے بری کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس کا وجوب اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بَيْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِغَارِ حَكْمٍ مُبِينَةٍ (سورہ طلاق: ۱۱)

انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں  
بجز اس صورت کے کہ وہ کسی کھلی بے حیالی کا  
ارتکاب کریں۔

## فصل ۲۱

### طلاق برمال کے احکام

طلاق برمال اپنے احکام میں خلع کی مانند ہے کیونکہ دونوں ہی طلاق بالعرض ہیں لہذا جن امور کا اعتبار ایک میں کیا جاتا ہے انہی کا دوسرے میں بھی ہوگا۔ البتہ ایک پہلو سے دونوں میں اختلاف ہے اور وہ یہ کہ عوض جب خلع میں باطل کر دیا جائے بایں طور کہ خلع ایسی شے پر ہو جو مال منقوم نہیں ہے تو طلاق باین ہی رہے گی جبکہ طلاق برمال کی صورت میں جب عوض باطل کر دیا جائے بایں طور کہ زوجین نے ایسی شے کا ذکر کیا جو مال منقوم نہ ہو تو طلاق رجعی ہوگی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ خلع کنایہ ہے اور کنایات ہمارے نزدیک بینونت (جدائی) کا موجب ہوتی ہیں جبکہ طلاق برمال تو صریح (طلاق) ہوتی ہے۔ اور اس میں بینونت کا ثبوت عوض کے ذکر سے ہوتا ہے جبکہ وہ ذکر صحیح ہو اور جب ذکر صحیح نہ ہو تو وہ کالعدم شمار ہوتا ہے لہذا صریح طلاق باقی رہی جس سے طلاق رجعی پڑتی ہے۔

## مسائل:

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کما انت طالق بالف درہم (تجھے ہزار درہم کے عوض طلاق ہے) اور بیوی نے قبول کر لیا تو اسے طلاق ہو جائے گی اور اس کے ذمے ہزار درہم ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ حرف باء الصاق کیلئے ہوتا ہے جو عوض کا معوض عنہ کے ساتھ الصاق کا تقاضا کرتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر کے انت طالق علی الف درہم (تجھے ہزار درہم پر طلاق ہے) کیونکہ علی حرف شرط ہے۔ کہا جاتا ہے: زرنک علیٰ ان تزورنی (میں نے تجھ سے اس شرط پر ملاقات کی کہ تو مجھ سے ملاقات کرے گا) اسی طرح جب شوہر اپنی بیوی سے یوں کہے انت طالق علیٰ ان تدخلین الدار تو مکان میں داخلہ (طلاق کیلئے) شرط ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہریوں کے انت طالق ان دخلت الدار (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے)۔ اور کلمہ علیٰ میں اترام (کسی کے ذمے کچھ لازم کرنے) کا معنی بھی پایا جاتا ہے۔ لہذا یہ طلاق کو اس شرط کے ساتھ واقع کرنا ہوا کہ طلاق کے وقوع کے بعد عورت شوہر کو ہزار درہم دے گی۔ اور بیوی پر ہزار درہم لازم ہوں گے لہذا بیوی کے قبول کرنے کی وجہ سے طلاق واقع ہوگی اور اس پر ہزار درہم واجب ہو جائیں گے۔

○ اگر شوہر نے کما انت طالق وعلیک الف درہم (تجھے طلاق ہے اور تجھ پر ہزار درہم ہیں) تو بیوی کو طلاق رجعی پڑے گی اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس پر ہزار میں سے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔ بیوی نے خواہ قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جب بیوی قبول کر لے تو اسے طلاق بائنہ ہو جائے گی اور اس کے ذمے ہزار درہم آئیں گے۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جب بیوی اپنے شوہر سے کے طلقنی ولک الف درہم اور شوہر اسے طلاق دے دے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مطابق طلاق رجعی واقع ہوگی اور بیوی کے ذمے عوض واجب نہ ہوگا۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک طلاق (بائنہ) واقع ہوگی اور بیوی کے ذمے ہزار درہم بھی آئیں گے۔ اور اسی اختلاف کی بنا پر جب کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ انت حر وعلیک الف درہم (تو آزاد ہے اور تجھ پر ہزار درہم ہیں) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا خواہ اس نے قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر غلام نے قبول کر لیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس پر ہزار درہم واجب ہوں گے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ واؤ حالیہ ہے جو مقتضی ہے کہ طلاق اور عتاق کے وقوع کے وقت ہزار درہم کا وجوب ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ بطور عوض استعمال ہوتا ہے کیونکہ اگر ایک شخص دوسرے سے یہ کہے احمل هذا الشئ الی مکان کذا ولک درہم (یہ چیز اٹھا کر فلاں جگہ تک لے چل اور تیرے لئے ایک درہم ہوگا) اور اس نے وہ چیز پٹپٹا دی تو وہ اجرت کا مستحق ہوتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ یوں کہے احمل بدرہم (ایک درہم کے عوض اسے اٹھا)۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں جملوں میں ہر ایک خود ایک مکمل جملہ ہے۔ یعنی شوہر کا قول انت طالق اور اس کا یہ قول وعلیک الف درہم (دونوں دو مکمل جملے ہیں) کیونکہ دونوں ہی مبتداء و خبر پر مشتمل ہیں۔ لہذا بغیر ضرورت کے دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ اتصال نہیں کریں گے۔ اور ضرورت صرف ان صورتوں میں ہوتی ہے جن میں عوض کا ہونا غالب و اکثر ہوتا ہے۔ رہی طلاق و

عتاق تو ان میں ضرورت نہیں ہے کیونکہ عام طور پر ان کا وجود بغیر عوض کے ہوتا ہے۔ لہذا بلا ضرورت دوسرے جنسے کا اتصال پہلے ساتھ نہیں کریں گے۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ واؤ عالیہ ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ واؤ اخبار میں عطف کا ہے اور معنی یہ ہوا کہ ان خبر تک طلاق و انخبر تک ان علیک الف (میں تجھے خبر دیتا ہوں کہ تجھے طلاق ہے اور میں تجھے خبر دیتا ہوں کہ تیرے ذمے ہزار درہم ہیں)۔

○ اگر بیوی نے شوہر سے کہا کہ طلقنی ثلاثا علی الف درہم (مجھے تین طلاقیں ہزار درہم پر دے) اور شوہر نے اسے تین طلاقیں دے دیں تو اس پر تین طلاقیں ہزار درہم کے عوض واقع ہو جائیں گی۔ اس مسئلے میں تو کوئی اشکال نہیں ہے لیکن اگر شوہر نے ایک طلاق دی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق رجعی بلا عوض کے واقع ہوگی جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ایک طلاق بائنہ ہزار کے ایک تہائی کے عوض میں واقع ہوگی اور اگر بیوی نے کہا طلقنی ثلاثا بالف درہم (تو ہزار درہم کے عوض مجھے تین طلاقیں دے دے) اور شوہر نے اسے تین طلاقیں دے دیں تو ہزار درہم کے عوض میں تین طلاقیں پڑ جائیں گی اس مسئلے میں تو کوئی شک نہیں ہے لیکن اگر اس نے ایک طلاق دی تو سب کے نزدیک ایک ہزار کے ایک تہائی کے عوض میں ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معاملات میں حرف "باء" اور "ف" دونوں برابر ہوتے ہیں۔ گفتگو میں کہا جاتا ہے بعت عنک بالف اور بعت عنک علی الف اور دونوں جملوں میں ہزار کا عوض ہوتا ہی سمجھا جاتا ہے۔ اور اسی طرح کسی شخص کا دوسرے سے یہ کہنا کہ احمل هذا لشی الی بیسی علی درہم یا اس کی جگہ "بدرہم" کہنا دونوں یکساں ہیں حتیٰ کہ دونوں صورتوں میں مخاطب عوض کا مستحق ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ بدل و عوض کے اجزاء مبدل و معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں جبکہ عوض بذات متعدد ہو۔ لہذا ہزار تین پر تقسیم ہوں گے اور اس طرح ہزار کے ایک تہائی کے عوض ایک طلاق واقع ہوگی جیسا کہ حرف باء کے استعمال کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ یہ طلاق بالعوض ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف "علی" حرف شرط ہے لہذا تین طلاقیں کا وجود ہزار کے وجوب کیلئے شرط ہوا پس ایک طلاق شرط کا کچھ حصہ ہوئی اور شرط کے کچھ حصہ کے وجود سے حکم ثابت نہیں ہوتا لہذا جب شوہر نے تین طلاقیں نہیں دیں تو وہ ہزار میں سے کچھ کا بھی مستحق نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف حرف باء معاوضہ اور مبادلہ کیلئے ہوتا ہے لہذا بدل و عوض کے مبدل و معوض پر منقسم ہونے کا تقاضا کرتا ہے پس ہزار درہم تین طلاقیں پر منقسم ہوں گے اور ہر طلاق کے مقابلے میں ہزار کا ایک تہائی ہوگا اور اتنی ہی بات سے اس مسئلے کی وجہ سے اشکال پیدا نہیں ہوتا کہ جب شوہر بیوی سے کہے کہ طلقنی نفسک ثلاثا بالف (تو اپنے آپ کو ہزار درہم کے عوض میں تین طلاقیں دے لے) اور بیوی اپنے آپ کو ایک طلاق ڈالے تو کچھ واقع نہیں ہوتا۔ کیونکہ شوہر بیعت و جدائی پر پورے ہزار درہم کے عوض میں رضی ہوا ہے لہذا اس کے کچھ حصے کے عوض میں بیعت کا وقوع نہ ہوگا۔ لہذا جب بیوی نے شوہر کو طلاق دینے کا کھل طرح کہا کہ طلقنی ثلاثا بالف درہم (تو مجھے ہزار درہم کے عوض میں تین طلاقیں دے دے) تو اس طرح اس نے شوہر سے اپنے کو ہزار درہم کے عوض میں بائن کرنے کا مطالبہ کیا ہے۔ اور (جب شوہر نے اسے ایک طلاق دی) تو اس نے عورت کو ہزار سے کم میں بائن و جدا کر دیا اور اس طرح اس کے ساتھ بھلائی کی۔ لیکن یہاں یہ

اشکال پیدا ہوتا ہے کہ بیوی نے تو اس سے بیہوش غلیظ کا مطالبہ کیا ہے جبکہ شوہر نے بیہوش غلیظ کے بجائے بیہوش خفیفہ واقع کی ہے حالانکہ ہو سکتا ہے کہ بیوی کی کوئی غرض بیہوش غلیظ سے وابستہ ہو۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ عورت کی غرض یہ زیادہ ہے کہ اس کے پاس مال بھی باقی رہے اور اس کو بیہوش بھی حاصل ہو جائے جس کیلئے طلاق وضع کی گئی ہے۔ رہا صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ حرف ”علیٰ“ ابدال اور اعراض میں استعمال ہوتا ہے تو یہ بات صحیح ہے لیکن اس معنی میں استعمال مجازی ہے حقیقی نہیں اور بلا ضرورت حقیقت کو ترک نہیں کیا جاتا۔ اور بیع وغیرہ میں تو ضرورت ہوتی ہے جبکہ طلاق میں سرے سے ضرورت نہیں جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ علاوہ ازیں پہلے مذکورہ وجہ کی بنا پر شرط کا اعتبار عوض کے وجوب سے مانع ہوتا ہے جبکہ عوض کا اعتبار وجوب کو ثابت کرتا ہے۔ لہذا وجوب کے ثبوت میں شک ہوا۔ پس شک کے ہوتے ہوئے عوض کا وجوب نہیں ہوگا۔

○ اور اگر دو بیویوں نے شوہر سے کہا طلقنا بالف درهم او علی الف درهم (ہزار درہم کے عوض میں یا کہا ہزار درہم پر ہمیں طلاق دے دو) اور اس نے دونوں کو طلاق دے دی تو ہزار کے عوض دونوں تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ اس مسئلے میں تو اشکال نہیں ہے۔ البتہ اگر اس نے ان میں سے ایک کو طلاق دی تو بالاتفاق ہزار میں جو حصہ اس کا بنتا ہے اس کے عوض میں اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس مسئلہ اور اختلافی مسئلہ کے درمیان یہ فرق ہے کہ دونوں بیویوں میں سے ہر ایک کو دوسری کی طلاق سے کوئی غرض نہیں ہے لہذا اس میں شرط کے معنی کا اعتبار نہیں ہوا جبکہ عورت کی غرض اس کی طلاقوں کے اکٹھا ہونے کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے کیونکہ ان کی وجہ سے بیہوش غلیظ ثابت ہونے کی بنا پر حرمت زیادہ قوی ہوتی ہے لہذا اس میں شرط کے معنی کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اگر عورت نے کہا طلقنی واحداً بالف (تو ہزار کے عوض میں مجھے ایک طلاق دیدے) اور شوہر نے کہا کہ تجھے تین طلاقیں ہیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مفت میں بلا عوض تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی اور ان میں سے ہر ایک ہزار کے عوض ہوگی۔ یہ اختلاف اس اصول اختلاف کی فرع ہے جس کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یعنی یہ کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ قاعدہ و اصول ہے کہ تین ایک کا جواب نہیں بن سکتا۔ تو جب شوہر نے تین کہا تو اس نے عورت کے مطالبہ سے عدول و انحراف کیا۔ لہذا وہ (عورت کے مطالبہ سے قطع نظر) ابتداء طلاق دینے والا بنا۔ پس تین طلاقیں بلا عوض واقع ہو جائیں گی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ قاعدہ و اصول ہے کہ تین ایک کا جواب بن سکتا ہے اس لئے کہ ایک تین میں پایا جاتا ہے لہذا شوہر نے بیوی کے مطالبہ کو بھی پورا کیا اور اس پر زائد بھی دی۔ پس بیوی کے ڈسے ہزار لازم ہو جائیں گے گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے انت طالق واحداً واحداً واحداً (تجھے طلاق ہے ایک اور ایک اور ایک)۔

○ اگر بیوی نے کہا طلقنی واحداً بالف (مجھے ہزار کے عوض ایک طلاق دے دے) اور شوہر نے کہا انت طالق ثلاثاً بالف (تجھے ہزار کے عوض تین طلاقیں ہیں) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیوی کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔ اگر اس نے قبول کر لیا تو (شوہر کا قول) بائز ہوگا ورنہ باطل ہو جائے گا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کے مطالبہ سے انحراف کیا لہذا ابتداء طلاق بلا عوض دینے والا بنا اور یہ طلاق نہی کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی جن میں سے ایک بیوی

کے مقابلہ کے مطابق ہزار کے عوض میں ہوگی۔ اور دو بلاعوض ہوں گی۔  
 جصاصؒ نے کرضی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں امام  
 ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ اور امام ابو یوسف (رحمہ اللہ) نے امالی میں ذکر کیا ہے کہ تین  
 طلاقیں واقع ہوں گی۔ ان میں سے ایک تو ہزار کے تہائی کے عوض میں ہوگی اور دو بیوی کے قبول کرنے پر  
 موقوف رہیں گی۔ قدوری رحمہ اللہ نے کہا کہ صاحبین کے اصول پر یہ قول صحیح ہے کیونکہ بیوی نے ایک  
 طلاق کے مقابلہ میں ہزار درہم کے تھے تو جب شوہر نے ہزار کے ایک تہائی کے عوض میں بیوی کو ایک طلاق  
 دی تو اس نے بیوی کے ساتھ بھلائی زیادہ کی اور ہزار کے دو تہائی کے عوض میں ابتداء دو طلاقیں دیں جو کہ بیوی  
 کے قبول کرنے پر موقوف ہوں گی، واللہ اعلم۔

## فصل ۲۲

### نفس رکن (الفاظ طلاق) سے متعلق شرائط

پہلی شرط: الفاظ طلاق کے ساتھ استثناء لاحق نہ ہو

اکثر علماء کے نزدیک ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھ سرے سے استثناء لاحق نہ ہو، خواہ  
 وہ استثناء وضعی ہو یا عرفی، جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک استثناء عرفی وقوع طلاق کیلئے مانع نہیں ہے  
 (اس) مسئلہ کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے ذکر کریں گے۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات کے  
 تحت ہوگی:

- (۱) استثناء کی انواع
- (۲) ہر نوع کی مابینیت
- (۳) صحت استثناء کی شرائط

استثناء کی انواع: استثناء کی اصل میں دو قسمیں ہیں: استثناء وضعی اور استثناء عرفی۔  
 استثناء وضعی تو وہ استثناء ہے جو ایسے لفظ کے ساتھ ہو جو استثناء کیلئے وضع کیا گیا ہو اور وہ (حرف)  
 "ان" اور اس کی مثل مثلاً "سوی" اور "غیر" وغیرہ ہیں۔ استثناء عرفی اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرنے کو کہتے  
 ہیں اور یہ کلمہ استثناء نہ ہونے کی وجہ سے وضع میں استثناء نہیں ہے بلکہ اس میں حرف شرط پایا جاتا ہے لیکن  
 اس نوع کو بھی استثناء کہنا متعارف ہو گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

جبکہ ان لوگوں نے قسم کھائی تھی کہ ہم اس کا پھل  
 ضرور صبح چل کر توڑ لائیں گے اور انہوں نے انشاء  
 اللہ نہیں کہا تھا۔

إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرُنَّ مِنْهَا مُمْتَصِحِينَ  
 وَلَا يَسْتَنْشِقُونَ (القلم: ۷۸)

اس آیت میں ولا یستنشقون کا مطلب ہے کہ وہ انشاء اللہ نہیں کہتے تھے۔ اس نوع اور پہلی نوع (وضعی) کے درمیان حقیقت کے اعتبار سے نہیں بلکہ صرف ظاہر کے اعتبار سے لفظ انشاء کے معنی کی مناسبت ہے جو روکنا اور پھیرنا ہے لہذا اسی مناسبت کی وجہ سے اس دوسری نوع کو بھی انشاء کہا ہے۔  
 بعض مشائخ کا قول ہے کہ انشاء کی دو قسمیں ہیں۔ انشاء تحصیل اور انشاء تعطیل۔ پہلی نوع (انشاء وضعی) کو انشاء تحصیل اس لئے کہا کہ یہ انشاء کے بعد حاصل شدہ کلام ہے اور دوسری نوع (انشاء عرفی) کو انشاء تعطیل اس لئے کہا کہ اس سے کلام معطل ہو جاتا ہے۔

### ہر نوع کی ماہیت کا بیان:

نوع اول تو انشاء کے بعد بقیہ کے بارے میں کلام ہے یہ تعریف پسندیدہ ہے نہ کہ یہ تعریف کہ ھو استخراج بعض الجملة الملفوظة (ملفوظہ کے بعض کا اخراج) کیونکہ مقدار مستثنیٰ یا تو مستثنیٰ منہ کی تصریح کے بعد اس میں داخل ہوگی یا داخل نہیں ہوگی۔ اگر داخل نہ ہو تو اس کا اخراج متصور نہیں ہے اور اگر داخل ہو تو کلام میں ناقض ہوگا۔ اس لئے کہ مستثنیٰ منہ کی تصریح تو (مقدار مستثنیٰ کا) اثبات کرتی ہے اور انشاء کی صراحت اس کی نفی کرتی ہے اور یہ محال ہے کہ علم واحد ایک ہی وقت میں مثبت بھی ہو اور منفی بھی ہو۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کے ارشاد قُلِبَتْ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا میں بھی وہی بات سمجھی گئی جو ہم نے بیان کی ہے۔ اور تقدیر عبارت یوں ہوگی گویا کہ یوں ارشاد ہوا قُلِبَتْ فِيهِمْ تِسْعَمِائَةٌ وَخَمْسِينَ عَامًا اس میں اخراج کا معنی نہیں ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کی خبر میں ظلف (خلاف) واقع نہ ہو۔ نوع ثانی تعلیق بالشرط ہے البتہ جب شرط ایسی ہو کہ جس کے بارے میں واقعیت ہو سکے اور جس کے وجود کا علم ہو سکے تو اس کے وجود کے وقت معلق واقع ہو جائے گا اور اگر شرط ایسی ہو کہ اس کے بارے میں کچھ علم نہ ہو سکتا ہو تو معلق کا وقوع بھی نہیں ہوگا اور تعلیق کی یہ نوع اسی قبیل سے ہے اس کی وجہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم ذکر کریں گے۔

### صحت انشاء کی شرائط:

صحت انشاء کیلئے چند شرائط ہیں۔ بعض تو دونوں انواع کیلئے عام ہیں اور بعض کسی ایک کے ساتھ خاص

ہیں۔

دونوں انواع کو شامل شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اگر کوئی اور ضرورت نہ ہو تو انشاء کو اپنے ما قبل کلام کے ساتھ متصل ہونا چاہئے حتیٰ کہ اگر بغیر کسی ضرورت کے انشاء اور ما قبل کلام کے درمیان سکوت وغیرہ کے ذریعے فصل آگیا تو انشاء صحیح نہ ہوگا۔ یہ قول جمہور صحابہؓ اور جمہور علماء کا ہے البتہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور انشاء نواہ متصل ہو یا منفصل دونوں طرح صحیح ہے۔ ان کا



استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: لا غزون قریشا (میں قریش سے ضرور جہاد کروں گا) پھر ایک سال بعد آپؐ نے انشاء اللہ تعالیٰ فرمایا۔ اگر یہ انشاء صحیح نہ ہوتا تو آپؐ اس طرح نہ کہتے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ انشاء میں تخصیص کا معنی ہے اس لئے کہ انشاء اور تخصیص دونوں ہی بیان ہوتے ہیں۔ اور جب تخصیص مقارن (متصل) اور مترافی (منفصل) ہو سکتی ہے تو انشاء کیلئے بھی متصل و منفصل ہونا واجب ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل میں ہر وہ کلام جو مبتداء و خبر پر مشتمل ہونے کی بنا پر تام و مکمل ہوتا ہے اس کا حکم کسی دوسرے کلام پر موقوف نہیں ہوتا۔ وصل کی صورت میں موقوف ہونا ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے جو کہ غلطی کا تدارک کرتا ہے۔ اور یہ ضرورت موصول کلام سے پوری ہو سکتی ہے۔ لہذا وصل نہ ہونے کے وقت میں موقوف نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے منقطع یا منفصل شرط پر کلام موقوف نہیں ہوتا۔ تو ایسے ہی انشاء منقطع و منفصل پر بھی موقوف نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ موصول نہ ہونے کی صورت میں ازروئے لغت وہ انشاء ہی نہیں ہوتا کیونکہ عرب اس طرح کلام نہیں کرتے۔ اور جو اس طرح کلام کرتے ہیں تو عرب اس کو انشاء شمار نہیں کرتے بلکہ ایسی بات کا مذاق اڑاتے ہیں۔

اس سے ظاہر ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت صحیح نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہ امام شریعت ہونے کے ساتھ ساتھ امام لغت بھی تھے۔ رہی وہ تخصیص جو مترافی ہو تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک وہ بیان نہیں ہوتی بلکہ صحیح ہوتی ہے اور اس طرح اس کا اعتراض نہیں پڑتا جبکہ دیگر بعض مشائخ کے نزدیک وہ بیان ہے لیکن بیان کے ساتھ اور اس کے عام کے ساتھ جس کے ظاہر پر عمل کرنا ممکن ہو مترافی کے ساتھ لاحق کرنا فقہاء کے نزدیک مشہور ہے اور کتاب اللہ میں اس کی بہت سے نظیریں موجود ہیں۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جس سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے استدلال کیا ہے (اس کا جواب یہ ہے کہ) اس حدیث میں یہ ہے کہ آپؐ نے اس قول کے ایک سال بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہا لیکن اس میں یہ ذکر نہیں کہ انشاء اللہ کہنے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انشاء کی تصحیح کا قصد فرمایا تھا۔ لہذا اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس سے آپؐ کی مراد اس انشاء (انشاء اللہ کہنے) کا تدارک کرنا تھا جس کا آپؐ کو حکم ہوا تھا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُعَذِّبُكَ عَذَابُ رَبِّكَ إِنَّهُ يَكُونُ عَذَابُكَ  
إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (کہفہ ۲۲-۲۳)

یعنی مگر یہ کہ آپ انشاء اللہ کہیں تو آپ انشاء اللہ کہنا بھول گئے پھر آپ کو ایک سال بعد یاد آیا تو آپ کو اس کے تدارک کا حکم اس ارشاد میں ملا کہ

وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ (کہفہ ۲۴)

اور اپنے پروردگار کو یاد کر لیا کیجئے جب آپ بھول جائیں۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جی میں کوئی کام پوشیدہ رکھا ہو اور اپنے دل میں اس

کام کا ارادہ اور عزم کیا ہو اور اس پر اپنی زبان سے استثناء کا اظہار کرتے ہوئے انشاء اللہ کہا ہو۔ اور ایسی بات لوگوں میں رائج ہے لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔ یہ تفصیل جو ہم نے ذکر کی اس وقت ہے جب فصل کی ضرورت نہ ہو۔ اور اگر سانس لینے کی ضرورت کی بنا پر فصل واقع ہو جائے تو یہ صحت استثناء کیلئے مانع نہیں۔ اور نہ ہی اسے فصل شمار کیا جاتا ہے بلکہ یہ سکتہ ہوتا ہے۔ ہشام نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایسے ہی نقل کیا ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی نوع کا فصل ہے جس سے پہچانا ممکن نہیں لہذا اسے فصل ہی نہیں سمجھا جائے گا اور ضرورت کی وجہ سے اسے وصل کا حکم ہی دیا جائے گا۔

### کیا استثناء کا مسموع ہونا شرط ہے؟

کرنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے زبان کو حرکت دی اور حرف استثناء کو ادا کیا تو استثناء صحیح ہو جائے گا اگرچہ مسموع نہیں ہے۔ اور فقیر ابو جعفر ہندوئی<sup>(۱)</sup> نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط ہے اور اس کے بغیر استثناء صحیح نہیں ہوتا۔ کرنی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کلام النعم و ترتیب دیئے ہوئے حروف کا نام ہے اور اس کے کلام ہونے کیلئے سماع شرط نہیں ہے کیونکہ گوشتے کا استثناء بھی صحیح ہوتا ہے اگرچہ وہ مسموع نہیں ہوتا۔ صحیح قول فقیر ابو جعفر رحمہ اللہ کا ہے۔ اس لئے کہ مرتب حروف اگرچہ امام کرنی رحمہ اللہ کے نزدیک کلام ہیں لیکن ہمارے نزدیک وہ کلام پر دلالت اور اس کی عبارت ہیں نفس کلام نہیں ہیں۔ لہذا یہاں مرتب حروف توپائے نہیں گئے اس لئے کہ حروف کا ثبوت و نحقق آواز کے بغیر نہیں ہوتا پس مرتب حروف کا نحقق ایسی آوازوں کے بغیر جو کہ خاص تقطیع پر آتے ہوں نہیں ہوتا۔ پس جب آواز موجود نہیں تو حروف بھی موجود نہ ہوئے اور نتیجتاً کرنی رحمہ اللہ کے نزدیک کلام بھی موجود نہ ہوا جبکہ ہمارے نزدیک دلالت کلام موجود نہ ہوئی۔ اور اس طرح استثناء صحیح نہ ہوا واللہ الموفق۔

### استثناء وضعی کے ساتھ مخصوص شرط:

ایک نوع یعنی استثناء وضعی کے ساتھ مخصوص شرط یہ ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کا بعض ہو کل نہ ہو کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ استثناء نام ہے۔ استثناء کے بعد بقیہ کے قلم کا اور بقیہ کا قلم صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کا بعض ہو کل نہ ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ استثناء تخصیص کے قائم مقام ہوتا ہے اور تخصیص عام کے بعض افراد پر وارد ہوتی ہے کل پر نہیں کیونکہ ورنہ تو یہ نسخ ہو گا تخصیص نہ ہوگی۔ اسی طرح استثناء حکم کا نسخ ہوتا ہے اور حکم کا نسخ اس کے ثبوت کے بعد ہو سکتا ہے۔ جبکہ طلاق میں اس کے وقوع کے بعد نسخ کا احتمال نہیں ہوتا لہذا استثناء باطل ہوا۔

ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ کل کا استثناء کل سے صحیح ہے اس لئے کہ استثناء رجوع کا نام ہے جبکہ طلاق میں رجوع کا احتمال نہیں ہوتا۔ ایسا ہی حکم غلام کے آزاد ہونے میں اور اس کو آزاد کرنے میں اور اقرار

(۱) محمد بن عبد اللہ بن محمد بن عمر بن ہندوئی، کتب میں اپنے زمانہ کے شیخ طویل القدر، امام کبیر، فقیر ہے نظیر ص ۸ طویل صاحب زہد و ورع، کتبت ابو جعفر حسی۔ بے مثال فقیر ہونے کی وجہ سے ابو حنیفہ صغیر کے لقب سے مشہور تھے۔ وقات ۲۳۳ھ حداثی ص ۲۰۲

کرنے میں ہے۔ یہ قول صحیح نہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو جن امور میں رجوع ہو سکتا ہے مثلاً وصیت ان میں کل کا استثناء صحیح ہوتا حالانکہ یہ بھی صحیح نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر کوئی شخص یوں کہے لو وصیت لفلان ثلث مالی الا ثلث مالی (میں نے فلاں کیلئے اپنے تمہاری مال کی وصیت کی ہے سوائے اپنے تمہاری مال کے) تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور وصیت صحیح ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ عدم صحت رجوع کے موقع کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے جو ہم نے کہی کہ یہ استثناء نہیں ہے اور جمہور علماء اور جمہور اہل لغت کے نزدیک بعض کا استثناء کل سے صحیح ہوتا ہے خواہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے کم ہو یا زیادہ۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اکثر کا استثناء اقل سے صحیح نہیں ہوتا اور یہ فراء کا قول ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ استثناء لغت کے باب سے ہے اور اہل لغت اپنی گفتگو میں اکثر کا استثناء اقل سے نہیں کرتے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ استثناء اصل میں غلطی کے تدارک کیلئے وضع کیا گیا ہے اور غلطی اقل میں ہوتی ہے نہ کہ اکثر میں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اہل لغت کا کہنا ہے کہ استثناء میں استثناء کے بعد بقیہ کے بارے میں کلام ہوتا ہے اور اس بارے میں انہوں نے اقل و اکثر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا البتہ اتنی بات ہے کہ اکثر کے استثناء میں ان کا استعمال قلیل ہوا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر میں غلطی کے وقوع کے قلیل ہونے کی بنیاد پر اہل لغت کو استعمال کی ضرورت و حاجت قلیل ہوتی ہے۔ لیکن اس قلت استعمال کا یہ مطلب نہیں کہ اہل لغت نے (استثناء کے) لفظ کو حیثیتاً استثناء کیلئے ہونے سے خارج کر دیا ہو۔ جیسا کہ من اکل لحم الخنزیر (جس نے خنزیر کا گوشت کھایا) کا جملہ ہے کہ اہل لسان میں سے کوئی بھی ہو اکل لحم الخنزیر کے الفاظ بولنے سے رکتا نہیں ہے حالانکہ ان الفاظ کا استعمال قلیل ہے۔ لیکن (ظاہر ہے کہ) ان الفاظ کے استعمال کی قلت کی وجہ خنزیر کے گوشت کھانے کے وجود کی قلت ہے نہ یہ کہ ان الفاظ کا معنی ہی حیثیتاً منہدم ہے ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔

اس پر اس نوع کے چند مسائل متفرع ہوتے ہیں:

ایک شخص نے اپنی بیوی سے کما انت طالق ثلاثاً واحدة (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے ایک کے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے استثناء کے بعد باقی پر تکلم کی وجہ سے یہ استثناء صحیح ہے اور تین میں سے ایک کے استثناء کے بعد باقی دو بچے ہیں البتہ ثننین (دو) کے دو نام ہیں ایک تو ثننان (یعنی دو) اور دوسرا نام ثلث الا واحدة (تین مگر ایک)۔ اور اگر شوہر نے کما انت طالق ثلاثاً الا ثننین (تجھے تین طلاقیں ہیں مگر دو) تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس لئے کہ بوجہ مذکورہ کل سے اکثر کا استثناء بھی صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے کما انت طالق ثلاثاً الا ثلاثاً تجھے تین طلاقیں ہیں مگر تین) تو تین ہی طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ یہ استثناء کل کا کل سے ہونے کی بنا پر صحیح نہیں ہے۔

○ اگر شوہر نے کما انت طالق ثلاثاً واحدة و واحدة و واحدة (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے ایک اور ایک اور ایک کے) تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی اور استثناء باطل ہوگا۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ پہلی اور دوسری طلاق کا استثناء جائز ہوگا۔ اور تیسری کا استثناء باطل ہوگا۔ اور عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ چونکہ پہلی اور دوسری طلاق کا استثناء

بعض کا کل سے استثناء ہے لہذا یہ صحیح ہے لیکن اگر وہ ان دو کے بعد خاموش ہو جاتا تو یہ استثناء جائز ہوتا۔ اور رہا تیسری کا استثناء تو چونکہ وہ کل کا کل سے استثناء ہے اس لئے وہ صحیح نہیں ہوا اور کالعدم ہو گیا لہذا ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ استثناء میں اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے لہذا استثناء کل کا کل سے ہونے کی بنا پر صحیح نہیں ہوا۔ جیسا کہ اس صورت میں صحیح نہیں ہوتا جب شوہر یوں کہے انت طالق ثلاثا الا ثلاثا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے کہا الا واحدة و واحدة و واحدة تو اس نے سب کو حرف جمع (واو) کے ساتھ جمع کیا لہذا یہ اس کے الا ثلاثا کہنے کی مثل ہے۔

○ اگر شوہر نے کہا انت طالق واحدة و واحدة و واحدة و واحدة (تجھے ایک طلاق ہے اور ایک ہے اور ایک ہے سوائے تین کے) تو سب کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور استثناء باطل ہو جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ جب استثناء متصل ہو تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے پس استثناء کا تعلق کل کے ساتھ ہوا۔ لہذا باطل ہوا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر نے دو جملوں کو ذکر کیا اور دونوں کے درمیان حرف جمع (واو) لایا۔ لہذا یہ جملہ کا جملہ سے استثناء ہوا۔ پس صحیح نہ ہوا۔

○ اگر شوہر نے کہا انت طالق اثنتین واثنتین الا اثنتین (تجھے دو طلاقیں ہیں اور دو طلاقیں ہیں سوائے دو کے) تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ تین واقع ہوں گی۔ قدوری رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا اور امام ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ کا قول ذکر نہیں کیا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استثناء میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھ والے سے متعلق ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اس کے زیادہ قریب بھی ہوتا ہے اور اس کے ساتھ متصل بھی۔ اور بغیر دلیل کے اس کے علاوہ کے ساتھ اس کا تعلق ہمیں ہوگا۔ اور جب اس کا تعلق اپنے ساتھ والے کے ساتھ ہوا تو یہ کل کا کل سے استثناء ہوا لہذا صحیح نہ ہوا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو استثناء کی تصحیح کی جاتی ہے اگر ہم ساتھ والے سے استثناء کریں تو استثناء باطل ہو جاتا ہے اور اگر اس کا تعلق دونوں جملوں سے کریں تو صحیح ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں ہر "ثنتین" میں سے ایک کا استثناء ہوگا لہذا ہر جملہ میں سے ایک (طلاق) باقی رہے گی۔

○ ایک شخص نے کہا انت طالق اثنتین واثنتین الا ثلاثا (تجھے دو طلاقیں ہیں اور دو طلاقیں ہیں سوائے تین کے) تو اس بارے میں ہشام بن عبداللہ رازی رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے کہ استثناء کی تصحیح یہاں ممکن نہیں۔ کیونکہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک میں اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے لہذا یہ انت طالق ثلاثا الا ثلاثا کہنے کی مثل ہوا۔ اور چونکہ دونوں جملوں میں استثناء کو مساوی کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں یہ ہر جملہ سے ڈیڑھ طلاق کا استثناء ہوگا اور یہ کل کا استثناء بنے گا کیونکہ ایک اور نصف کا استثناء دو کا استثناء ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی شے جو منجزی (منقسم) نہیں ہوتی اس میں بعض کا ذکر کل کا ذکر شمار ہوتا ہے لہذا یہ کل کا کل سے استثناء ہوا۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ استثناء ایک جملے سے کیا جائے کیونکہ اس صورت میں یہ کل سے کل کا اور زائد کا استثناء ہوگا۔ نیز یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ تین میں سے دو مراد لی جائیں۔

اب چونکہ اس استثناء کی سچ کسی اعتبار سے بھی ممکن نہیں لہذا یہ استثناء باطل ہے۔ (صحیح کی قسم اول پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جو اشیاء منجزی نہیں ہوتیں ان میں بعض کے استثناء کا ذکر کر کے استثناء کا ذکر نہیں شمار ہوتا بلکہ اس کا ذکر کالعدم ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر کے انت طالق ثلاثا الا واحدة و نصفاً (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے ایک اور نصف کے) تو دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں حالانکہ اگر استثناء میں بعض طلاق کا ذکر کل کا ذکر شمار ہوتا تو عورت پر ایک طلاق واقع ہوتی کیونکہ یہ انت طالق ثلاثا الا اثنتین (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے دو کے) کی مثل ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استثناء میں مستثنیٰ کے بعد بقیہ کے بارے میں تکلم ہوتا ہے۔ اور بقیہ یہاں پر ایک اور نصف طلاق ہے۔ اور نصف طلاق پوری طلاق شمار ہوتی ہے لہذا دو طلاقیں واقع ہوں گی اور یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے کہا ہے انت طالق اثنتین (تجھے دو طلاقیں ہیں) اور جب استثناء میں بعض کا ذکر کل کے ذکر شمار نہ ہوا تو شوہر ہر جملہ سے ایک طلاق کو مستثنیٰ کرنے والا ہوا اور استثناء سے ایک طلاق لغو ہو جائے گی اور یہ کل کو لغو قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے لہذا صاحبینؒ کے نزدیک پہلے مسئلے کی مثل اس مسئلے میں بھی دو طلاقیں کا وقوع واجب ہو گا۔

○ جو شخص یوں کے انت طالق اثنتین واربعا الا خمساً (تجھے دو اور چار طلاقیں ہیں سوائے پانچ کے) تو اس کے بارے میں ہشام بنی نے امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کی بیوی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ استثناء کی صحیح اس کا دونوں جملوں کے ساتھ بغیر تعین کے تعلق کرے یا کسی ایک جملے کے ساتھ تعلق کرے یا متعین بعض کا ایک جملہ کے ساتھ اور بقیہ کا دوسرے کے ساتھ تعلق کرنے سے بوجہ مذکورہ ممکن نہیں ہے۔

○ اور جو شخص اپنی بیوی سے یہ کہے انت طالق واحدة واثنتین الا اثنتین (تجھے ایک اور دو طلاقیں ہیں سوائے دو طلاقیں کے) تو اس بارے میں بشر رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول بھی ہے۔ اس قول کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اس پر بیان کردہ طریق کے مطابق اشکال واقع ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب استثناء کا لفظ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو۔ اور اگر وہ مستثنیٰ منہ کی جنس کے مخالف ہو تو استثناء تو صحیح ہوگا البتہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگرچہ تمام مذکورہ سے ہذا مثال نسائی طوالق الا هولاء (میری بیویوں کو طلاق ہے سوائے ان سب کے) اور اس کی ان کے علاوہ کوئی اور بیوی نہ ہو تو استثناء صحیح ہوگا البتہ ان میں سے کسی کو بھی طلاق نہ ہوگی کیونکہ استثناء میں اعتبار لفظ کا ہوتا ہے جبکہ اسم اشارہ (حولاء) اور مذکورہ (یعنی نسائی) لفظ کے اعتبار سے مختلف ہیں لہذا استثناء صحیح ہوا۔ برخلاف نسائی طوالق الا نسائی کے (کہ اس صورت میں استثناء باطل ہوتا ہے)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظوں کے اختلاف کی صورت میں عبارت کا مطلب یوں بنے گا نسائی غیر هولاء طوالق اور اس میں طلاق کی اضافت غیر حواء کی طرف ہوگی۔ ایک قول یہ ہے کہ استثناء کی صحت اس صورت میں ہے جب چار کا عدد ان (حولاء) سے کم ہو۔ اور اگر یہ (حولاء) چار ہوں تو استثناء صحیح نہ ہوگا اور سب کو طلاق ہو جائے گی اور فقہر عبارت یوں ہوگی نسائی الا نسائی طوالق۔ اور یہ مسلم ہے کہ جب شوہر

یہ الفاظ کے تو سب کو طلاق ہو جاتی ہے تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں بھی ہوگا۔

○ ایسا ہی حکم آزاد کرنے میں ہے جب مالک کے عبیہی کلہم احرار الا عبیہی (میرے تمام غلام آزاد ہیں سوائے میرے غلاموں کے) تو یہ استثناء صحیح نہیں ہوگا اور تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر یوں کے عبیہی احرار الا ہولاء (میرے تمام غلام آزاد ہیں سوائے ان کے) اور اس کے پاس ان کے علاوہ کوئی غلام نہ ہو تو ان میں سے ایک بھی آزاد نہیں ہوگا۔ ایسی ہی تفصیل وصیت میں ہے جب وصیت کرنے والا یوں کے لوصیت بثلث مالی لفلان (یا یوں کے لوصیت لفلان بثلث مالی) الا الف درہم (میں نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی فلاں کیلئے یا میں نے فلاں کیلئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی علاوہ ایک ہزار درہم کے) اور پھر مر گیا اور اس کا تہائی مال ایک ہزار درہم ہوں تو استثناء صحیح ہوگا۔ اور وصیت باطل ہوگی۔ اور اگر یوں کے لوصیت بثلث مالی الا ثلث مالی (میں نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی سوائے اپنے تہائی مال کے) تو استثناء صحیح نہ ہوگا اور جس کیلئے وصیت کی گئی ہے اس کو تہائی مال ملے گا۔

○ اگر شوہر کے انت طالق عشر الا نسعا (تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے) تو ایک طلاق واقع ہوگی اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی نے تین سے زائد طلاقیں کا تکلم کیا پھر ان میں سے استثناء بھی کیا تو استثناء کا تعلق پورے کلام سے ہوگا نہ کہ اس مقدار سے جس کا وقوع صحیح ہوتا ہے یعنی صرف تین لہذا لفظ کو دیکھیں گے نہ کہ حکم کو۔ لہذا مقدار مستثنیٰ میں حکم ثابت نہیں ہوگا بلکہ بقیہ میں اتنا حکم ثابت ہوگا جتنے کا ثبوت صحیح ہو۔ کیونکہ یہ استثناء کے بعد بقیہ کے بارے میں تکلم ہوتا ہے۔ پس جب شوہر نے کہا انت طالق عشر الا نسعا (تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے) تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا الا ثمانیا (سوائے آٹھ کے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اور جب کہا سوائے سات کے تو تین واقع ہوں گی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ استثناء میں لفظ کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ حکم کا لہذا استثناء صحیح ہوا اور اس نے بولے ہوئے جملے میں داخل ہو کر اس میں عمل کیا اور ظاہر ہو گیا کہ مستثنیٰ کی مقدار مجموعہ میں داخل نہیں ہے لہذا جس مقدار پر استثناء داخل ہوا ہے وہ واقع نہیں ہوگی اور بقیہ یعنی تین واقع ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ تین کا وقوع صحیح ہو سکتا ہے۔ اور اسی طرح جب شوہر کے سوائے چھ یا پانچ یا چار یا تین یا دو یا ایک کے تو تب بھی تین واقع ہوں گی اس لئے کہ بقیہ میں سے تین طلاقیں کا وقوع ہی صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ تین سے زائد طلاقیں نہیں ہوتیں۔

○ اگر شوہر نے کہا انت طالق ثلاثا الا ثلاثا الا واحدة (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے تین کے سوائے ایک کے) تو ایک واقع ہوگی۔ استثناء میں سے استثناء کے مسائل کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اس کی تخریج کے دو طریقے ہیں ایک طریقہ یہ ہے کہ آخری استثناء پر نظر کر کے اس کا اپنے ساتھ والے سے استثناء کیا جائے۔ پھر بقیہ پر نظر کر کے اس کو ساتھ والے سے مستثنیٰ کیا جائے اور یہ سلسلہ استثناء اول تک چلے۔ پھر استثناء اول میں جو باقی رہ جائیں ان پر نظر کر کے ان کو کہے ہوئے جملے سے مستثنیٰ کیا جائے۔ اس میں جو (طلاقیں) باقی رہ جائیں گی پس وہی واقع ہوں گی۔ لہذا جب شوہر کے ”تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے تین سوائے ایک کے“ تو ایک کو تین سے مستثنیٰ کیا جائے گا تو دو باقی رہیں گی۔ ان دو کو (پھر) تین سے مستثنیٰ کیا جائے گا تو ایک باقی رہے گی۔ گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے کہ تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے دو کے۔ اور اگر اس نے کہا ”تجھے تین طلاقیں

ہیں سوائے تین سوائے دو کے" تو دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ تم دو کا استثناء تین سے کرو گے تو ایک باقی رہے گی پھر اس ایک کا استثناء تین سے کرو گے تو دو باقی رہیں گی۔

اور اگر اس نے کہا "تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے تین کے سوائے دو کے سوائے ایک کے" تو ایک طلاق واقع ہوگی اس لئے کہ تم ایک کا استثناء دو سے کرو گے تو ایک باقی رہے گی پھر اس کا استثناء تین سے کرو گے تو دو باقی رہیں گی پھر ان دو کا استثناء تین سے کرو گے تو ایک باقی رہے گی جو کہ واقع ہوگی۔

اسی طرح جب شوہر کے "تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے" سوائے آٹھ کے" تو تم آٹھ کا استثناء نو میں سے کرو تو ایک باقی رہے گی جس کا استثناء تم دس میں سے کرو تو نو باقی رہیں گی۔ تو یہ ایسے ہوگا گویا کہ شوہر نے کہا "تجھے نو طلاقیں ہیں" لہذا تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور اگر کہا "تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے سوائے ایک کے" تو دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ جب تم ایک کا استثناء نو میں سے کرو گے تو آٹھ باقی رہیں گی جن کا استثناء تم دس میں سے کرو گے تو دو باقی رہیں گی اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ شوہر نے کما انت طالق عسرا الا ثمانیا (تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے آٹھ کے)۔ اسی طرح کی دیگر تمام صورتیں اسی طریقے اور قیاس پر ہیں۔

دو را طریقہ انگلیوں سے گننے کا ہے اور وہ یہ ہے کہ تم پہلے عدد کو اپنے دائیں ہاتھ کی انگلیوں پر شمار کرو پھر دوسرے عدد کو اپنے بائیں ہاتھ کی انگلیوں پر شمار کرو پھر تیسرے عدد کو دائیں ہاتھ والے عدد میں ختم کر دو اور چوتھے عدد کو بائیں ہاتھ والے عدد میں ختم کر دو۔ پھر بائیں ہاتھ والے مجموعے کو دائیں ہاتھ والے مجموعے میں سے نکال دو جو باقی رہے گا اسی عدد میں طلاق واقع ہوگی، واللہ اعلم۔

### استثناء کی دوسری قسم یعنی طلاق کو مشیت الہی پر معلق کرنے کے مسائل

ہم کہتے ہیں جب شوہر اپنی بیوی کی طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرے تو استثناء صحیح ہوتا ہے اور طلاق واقع نہیں ہوتی۔ خواہ طلاق کو استثناء پر مقدم ذکر کیا ہو۔ یاس طور کہ یوں کہا ہو کہ انت طالق ان شاء اللہ (تجھے طلاق ہے اگر اللہ چاہے) یا اس کو استثناء سے منوخر کیا ہو یوں کہہ کر کہ انشاء اللہ فانت طالق (اگر اللہ چاہے تو تجھے طلاق ہے)۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کا قول ہے کہ استثناء صحیح نہیں ہوتا اور طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ یہی اختلاف آزاد کرنے اور نذر و قسم کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرنے میں ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط پر تعلیق نہیں ہے اس لئے کہ شرط وہ ہوتی ہے جو معدوم ہو اور اس میں وجود کا احتمال ہو جبکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت تو ازیں ہے جس میں عدم کا احتمال ہی نہیں ہے لہذا یہ امر موجود پر تعلیق ہوئی جو کہ درحقیقت تعلیق نہیں بلکہ تحقیق ہوئی (یعنی طلاق کو ثابت کرنا ہوا) جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے انت طالق ان کانت السماء فوقنا (تجھے طلاق ہے اگر آسمان ہمارے اوپر ہو)۔

ہماری دلیل حضرت موسیٰ علیہ وعلی نبینا افضل الصلوٰۃ والسلام کے معلق اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد

ہے۔ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مُصَابِرًا (سورة الکہف: ۱۶) عنقریب آپ مجھے ان شاء اللہ صابر پائیں گے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا استثناء صحیح تھا اور وہ ترک صبر کر کے وعدہ خلافی کرنے والے نہ بنے۔ حالانکہ اگر استثناء صحیح نہ ہوتا تو وہ صبر کے وعدے میں وعدہ خلافی کرنے والے بنتے جبکہ وعدہ خلافی کرنا جائز نہیں ہے اور نبی معصوم بھی ہوتے ہیں۔

وَلَا تَقُولُ لَإِسْرَىٰ آتَيْنَا بِكَ فِئَالٍ ۚ فَإِنِ أَتَيْنَا بِكَ عَذَابًا ۖ لَّا تُبَسِّئْهُ ۚ اللَّهُ (سورة کہف)

یعنی تمہاری کہ آپ انشاء اللہ کہیں۔ اگر اس (انشاء) کے ذریعے سے خبر میں وعدہ خلافی سے حفاظت حاصل نہ ہوتی تو پھر اس حکم کا کچھ مطلب نہ ہوتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله فلا جس نے طلاق یا آزاد کرنے کے بارے میں قسم کھائی اور (متصلاً) انشاء اللہ کہا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے حنث علیہ گی۔

یہ حدیث اس باب میں نص صریح ہے۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا: من استثنى فله ثنيه جس نے استثنایا (یعنی انشاء اللہ کہا) تو اس کا استثناء صحیح ہے۔

اور یہ وجہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر طلاق کی تعلیق دراصل ایسے امر پر تعلیق ہے جس کے وجود کا علم نہیں ہو سکتا کیونکہ ہم نہیں جان سکتے کہ اس طلاق کے وقوع کو اللہ تعالیٰ نے چاہا ہے یا نہیں چاہا۔ بایں معنی کہ اس طلاق کا وقوع کیا اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت داخل ہے یا نہیں۔ اگر داخل ہوا تو طلاق واقع ہوگی اور داخل نہیں ہوا تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں وہ ہو جاتا ہے اور جو نہیں چاہتے وہ نہیں ہوتا۔ لہذا شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور اسی سے معلوم ہو گیا کہ یہ امر موجود پر تعلیق نہیں ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت وقوع طلاق کا داخل ہونا معلوم نہیں ہے یہ طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ معلق کرنے کی تفسیر ہے۔ بعض لوگوں نے طلاق اور عتاق (آزاد کرنے) کے مابین فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ طلاق تو واقع نہیں ہوتی البتہ آزادی واقع ہو جاتی ہے اور یہ دلیل دی کہ طلاق میں اللہ تعالیٰ کی مشیت موجود نہیں جبکہ آزاد کرنے میں موجود ہے کیونکہ شریعت میں طلاق مکروہ اور آزاد کرنا مستحب ہے اور یہی معتزلہ کا مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق نیکیوں اور طاعات کے ساتھ تو ہوتا ہے معاصی کے ساتھ نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ تو بندہ سے ہر خیر و صلاح کا ارادہ کرتے ہیں پھر بندہ ہی کبھی اپنے اختیار بد کی وجہ سے خیر کا کام نہیں کرتا۔

معتزلہ کے مذہب کا بطلان علم کلام کے مسائل میں معلوم کیا جاسکتا ہے۔ پھر معتزلہ کے ساتھ تناقض پایا



جاتا ہے کیونکہ جو شخص قسم کھا کر کہے ”میں انشاء اللہ کل ضرور روزہ رکھوں گا“ یا ”میں ضرور کل دو رکعت نماز پڑھوں گا“ یا ”میں ضرور کل قضا کا قرض ادا کروں گا“ اور کل گزر گئی اور اس نے یہ کوئی کام نہیں کیا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی حالانکہ اگر اللہ تعالیٰ ہر خیر کو چاہے تو قسم ٹوٹ جاتی کیونکہ یہ تمام افعال خیر ہیں اور معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ ان کو چاہتے ہیں۔

یہی حکم وجہ مذکورہ کی بنا پر اس وقت بھی ہے جب شوہر کے لوشاء اللہ یا ان لوشاء اللہ اسی طرح یہی حکم الا ان یشاء اللہ کہنے میں بھی ہے کیونکہ اس کا مطلب ہے الا ان یشاء اللہ ان لا یقع (الا یہ کہ اللہ اس کا عدم وقوع چاہے) اور اس کا علم ہو نہیں سکتا۔ اسی طرح یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر کے ماشاء اللہ تعالیٰ کیونکہ اس کا مطلب ہے الذی شاء اللہ تعالیٰ (وہ جس کو اللہ تعالیٰ نے چاہا)۔

اور اگر شوہر نے کہا انت طالق ان لم یشاء اللہ (تجھے طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہ چاہا)۔ تو یہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ کی طرح مستثنیٰ ہے کیونکہ یہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت طلاق کے عدم وقوع کے ساتھ معلق کرنا ہے اور اس عدم وقوع کا علم نہیں ہو سکتا۔

اگر شوہر نے کہا انت طالق وان شاء اللہ یا فان شاء اللہ تعالیٰ تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ استثناء نہیں ہے کیونکہ طلاق اور استثناء کے درمیان ایک زائد حرف حائل ہوا ہے جو کہ سکتے کی طرح فاصل واقع ہوا ہے لہذا یہ تعلیق بالشرط کیلئے مانع ہوگا اور طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی۔ اور اگر کہا انت طالق ثلاثا وثلاثا ان شاء اللہ تعالیٰ (تجھے تین طلاقیں ہیں اور تین انشاء اللہ) تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک استثناء صحیح نہیں ہوگا اور تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک استثناء صحیح ہے۔ یہی اختلاف اس وقت بھی ہے جب شوہر یوں کہے انت طالق ثلاثا وواحدۃ انشاء اللہ تعالیٰ (تجھے تین طلاقیں اور ایک طلاق ہے انشاء اللہ)۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استثناء متصل میں اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے لہذا شوہر کا ثلاثا و ثلاثا کہنا ایک کلام ہے پس اس میں استثناء کا عمل ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے انت طالق سنا انشاء اللہ تعالیٰ (تجھے چھ طلاقیں ہیں انشاء اللہ تعالیٰ)۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر نے دونوں جملوں کو حرف جمع یعنی حرف واؤ کے ساتھ جمع کیا ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے دونوں کو لفظ واحد کے ساتھ ذکر کیا ہو۔ ہاں طور کہ انت طالق سنا انشاء اللہ تعالیٰ (تجھے چھ طلاقیں ہیں انشاء اللہ تعالیٰ)۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عدد ثانی لغو واقع ہوا ہے کیونکہ اس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ طلاقیں تین سے زائد نہیں ہوتیں۔ لہذا (عدد ثانی) فاصل اور استثناء کی صحت کیلئے مانع ہے، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر (عدد ثانی کے تکرار کی جگہ) سکوت اختیار کرے۔ اس کے برخلاف انت طالق سنا (تجھے چھ طلاقیں ہیں) میں شوہر نے کل کو یکبارگی ذکر کیا ہے۔ لہذا (کل میں سے) بعض کو بعض سے الگ و جدا کرنا ممکن نہیں۔ اگر شوہر نے کہا انت طالق واحدۃ وثلاثا انشاء اللہ تعالیٰ (تجھے ایک اور تین طلاقیں ہیں انشاء اللہ) تو بالاتفاق سب کے نزدیک استثناء صحیح ہوگا کیونکہ اس صورت میں کلام ثانی لغو نہیں ہے اس لئے کہ (کلام ثانی) ایسا عدد ہے جس کے ساتھ حکم کا تعلق ہے لہذا وہ فاصل واقع نہیں ہوا بخلاف پہلی صورت کے۔

اگر شوہر نے دو جملوں کو حرف واؤ کے ساتھ جمع کیا پھر ان کے آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ کہا مثلاً یوں کہا ”میری بیوی کو طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے انشاء اللہ“ تو انشاء کا تعلق دونوں جملوں کے ساتھ ہوگا حتیٰ کہ بالاتفاق طلاق اور آزادی دونوں ہی واقع نہیں ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں جملوں کے آخر میں شرط کو ذکر کیا مثلاً یوں کہا ان دخلت الدار یا لن کلمت فلاحنا (اگر تو گھر میں داخل ہوئی یا اگر تو نے فلاں سے گفتگو کی)۔

اور اگر کسی نے کہا ”میرے ذمہ زید کے ہزار درہم ہیں اور عمرو کے میرے ذمہ ہزار درہم ہیں سوائے پانچ سو کے“ تو جمہور علماء کے نزدیک انشاء کا تعلق صرف آخری جملے سے ہوگا جبکہ بعض کا قول ہے کہ سبقت تمام جملوں سے ہوگا۔ اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔ اسی قاعدے پر محدود فی القذف (جب وہ توبہ کرنے کے بعد گواہی دے) کا مسئلہ بھی جنی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول الا الذین تابوا (مگر جو لوگ توبہ کر لیں) کا تعلق ہمارے نزدیک اپنے ساتھ والے جملے سے ہے جبکہ دوسروں کے نزدیک سبقت تمام جملوں سے ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واؤ عطف جب دو جملوں کے مابین آتا ہے تو وہ دونوں کو ایک کلام بنا دیتا ہے جیسا کہ قائل کے اس قول میں ہے کہ جاءنی زید وعمرو۔ جس کا مطلب ہے کہ ”وہ دونوں میرے پاس آئے“ اور جیسا کہ اس کلام میں ہے کہ ”میری بیوی کو طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے“ اگر اللہ نے چاہا یا (یوں ہو کہ) اگر تو گھر میں داخل ہوا“ تو دونوں ہی باتوں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے ہر ایک مکمل جملہ ہے لیکن جب ان کے مابین واؤ عطف آیا تو اس نے (دونوں کو) ایک جملہ بنا دیا اور دونوں ہی کا تعلق شرط کے ساتھ ہو گیا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اسی وجہ سے جب معطوف ناقص ہو تو وہ اول کلام (یعنی معطوف علیہ) کے ساتھ اس کے حکم میں شریک ہو جاتا ہے اور کل کو ایک کلام بنا دیا جاتا ہے مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کما انت طالق و فلانة (تجھے طلاق ہے اور فلانی کو) تو دونوں پر طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ انشاء میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ اس کا تعلق اپنے ساتھ والے کلام سے ہوتا ہے کیونکہ ایک تو وہ اس کے زیادہ قریب اور اس کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ انشاء نہ تو فی ذاتہ مفید کلام ہے اور نہ ہی مستقل بالذات ہے۔ لہذا مفید ہونے کیلئے اس کا غیر سے ربط ضروری ہے اور یہ ضرورت ساتھ والے جملے کے ساتھ تعلق ہونے سے پوری ہو جاتی ہے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ انشاء کا تعلق اپنے سے پیشتر ان دو جملوں کے ساتھ ہوتا ہے جن کے درمیان حرف عطف ہو اور اس نے ان دونوں جملوں کو ایک کلام یا ایک جملہ بنا دیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ عطف کے ساتھ آئے ہوئے دو جملوں کو ایک جملہ اس وقت بنایا جاتا ہے جب دو میں سے ایک جملہ ناقص ہو اس طرح کہ اگر اس کو دوسرے جملے سے جدا کر دیا جائے تو وہ فائدہ نہ دے۔ لیکن جب وہ مکمل جملہ ہو اس طرح سے کہ اگر اسے دوسرے جملہ سے جدا کر دیا جائے تب بھی وہ مفید مطلب ہو تو ایسے دو جملوں کو کلام واحد نہیں بنایا جاتا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ایسا کرنا موجب شرکت عطف کی بنا پر ہوتا ہے لیکن چونکہ شرکت تو حرف واؤ کے بغیر بھی ثابت ہے لہذا حرف واؤ کے ساتھ شرکت ثابت کرنا برابر ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دو کلاموں کو ایک کلام بنانا خلاف حقیقت ہوتا ہے لہذا بلا ضرورت اس کو اختیار نہیں کیا جائے گا اور وہ ضرورت یہ ہے کہ دو جملوں میں سے ایک جملہ ناقص ہو خواہ صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے جیسا کہ اس مثال میں ہے ”جاءنی زید و عمر“۔ کہ دوسرا جملہ ناقص ہے کیونکہ وہ مبتداء ہے جس کے ساتھ اس کی خبر نہیں ہے لہذا اسے حرف واؤ کے ذریعہ شریک کر کے اس کو کامل کر دیا گیا ہے اور جیسا کہ اس مثال میں ہے کہ شوہر اپنی دو بیویوں سے کے زینب طالق و عمرہ یا جملہ معنی کے اعتبار سے ناقص ہو کہ تکلم کی غرض کے حصول کے اعتبار سے ناقص ہو مثلاً شوہروں کے امراتی طالق و عبیدی حر ان شاء اللہ تعالیٰ یا ان دخلت الدار کیونکہ اس صورت میں ایک جملہ تکلم کی غرض کے حصول کے حق میں ناقص ہے اور وہ اس طرح کہ تکلم کی غرض تو یہ ہے کہ وہ دونوں جملوں کو شرط کی ایک جزاء بنا دے، اگرچہ ان میں سے ہر ایک فی نفسہ کامل جزاء بن سکتا ہے۔ اور یہ غرض دونوں کو ملائے بغیر اور دونوں میں شرکت پیدا کئے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ لہذا ایک جملہ جزاء کا بعض حصہ ہوا اور اس طرح معنی جو کہ شوہر کی غرض کی تحصیل ہے کے اعتبار سے ناقص ہوا۔ پس اس کو اصل افادہ کے اعتبار سے ناقص سمجھا جائے گا۔ لیکن اس جیسی ضرورت زیر بحث صورت میں موجود نہیں ہے لہذا ہر جملہ اپنے حکم کے ساتھ مفرد رہا اگرچہ ان کے درمیان حرف واؤ کے ساتھ عطف ہوا ہے جیسا کہ اس مثال میں ہے ”جاءنی زید و زہب عمرو“ کیونکہ اس مثال میں ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر حرف واؤ کے ساتھ عطف ہونے کے باوجود وجہ مذکورہ کی بنا پر خبر میں ان کی شرکت نہیں ہوئی۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے اشتاء (انشاء اللہ) کو ایسے دو جملوں پر داخل کیا جن میں سے ہر ایک یحییٰ (تعلیق) ہے مثلاً یوں کہا امراتی طالق ان دخلت الدار و عبیدی حر ان کلمت فلاتا انشاء اللہ تعالیٰ (میری بیوی کو طلاق ہے اگر میں گھر میں داخل ہوا اور میرا غلام آزاد ہے اگر میں نے فلاں سے کلام کیا انشاء اللہ تعالیٰ)۔ تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اشتاء کا تعلق صرف اپنے ساتھ والے جملہ سے ہوگا لہذا اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی لیکن اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اشتاء کا تعلق دونوں جملوں سے ہوگا لہذا طلاق اور آزادی دونوں ہی واقع نہ ہوں گے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل تو وہی ہے جسے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کلام کا بعض حصہ بعض پر حرف عطف کے ذریعہ معطوف ہے اس لئے کہ شوہر نے دونوں جملوں میں سے ایک جملے کا دوسرے پر حرف واؤ کے ذریعہ عطف کیا ہے لہذا اس نے دونوں کو ایک کلام بنایا ہے جیسا کہ ننجیزی (فوری اور بلا شرط) طلاق میں ہوتا ہے مثلاً امراتی طالق و عبیدی حر انشاء اللہ تعالیٰ اور تعلیق و ننجیزی میں فرق ہی کیا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل بھی وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ بوجہ مذکورہ اشتاء میں اصل یہ ہے کہ اس کا تعلق اپنے ساتھ والے جملے سے ہوتا ہے۔ اور اس جملے کا اشتراک اپنے ماموں سے اس لئے ہوتا ہے کہ (ان میں سے جو بھی) جملہ صورت و معنی یا مذکورہ طریقے پر صرف معنی کے اعتبار سے ناقص ہو وہ تام ہو جائے۔ زیر بحث صورت میں ہر جملہ صورت و معنی دونوں اعتبار سے تام ہے۔ صورت کے اعتبار سے تام ہونا تو ظاہر و واضح ہی ہے، معنی کے اعتبار سے تام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے ہر جزاء کو علیحدہ شرط کے ساتھ معلق کیا تو معلوم ہوا کہ اس کی غرض دونوں کو ایک جزاء بنانے کی تھی ہے

لذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ جملہ ہوگا اور طلاق و عتاق میں سے ہر ایک ازروئے صورت و معنی مکمل جزاء ہوگی۔

○ اگر شوہر نے استثناء کو مقدم کیا اور یوں کہا انشاء اللہ فانت طالق (اگر اللہ نے چاہا تو تجھے طلاق ہے) تو یہ استثناء صحیح ہے کیونکہ شوہر نے حرف وصل یعنی فاء کے ذریعے طلاق کو استثناء سے ملایا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی شیت کے ساتھ تعلیق صحیح ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں تعلیق صحیح ہوتی ہے جب یوں کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے)۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب ان شاء اللہ تعالیٰ و انت طالق کہا ہو۔ اس لئے کہ واؤ جمع کیلئے ہوتی ہے اور اس طرح یہ جملہ ایک کلام بن جائے گا۔ اگر شوہر نے کہا ان شاء اللہ تعالیٰ انت طالق (انشاء اللہ تعالیٰ تجھے طلاق ہے) تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استثناء جائز ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ استثناء منقطع ہے اور قانوناً طلاق واقع ہوگی۔ البتہ فیما بینہ و بین اللہ عزوجل شوہر کی اس بات میں تصدیق کی جائے گی کہ اس سے اس کی مراد استثناء تھی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جزاء جب شرط سے مؤخر ہو تو حرف اتصال یعنی حرف فاء کو ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے تاکہ جزاء کا شرط کے ساتھ اتصال ہو اور جب وہ حرف اتصال نہیں ہے تو اتصال بھی نہیں ہے لہذا شوہر کا انشاء اللہ کہنا استثناء منقطع ہوا تو یہ استثناء صحیح نہ ہوا اور طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر یوں کہے ان دخلت الدار انت طالق کیونکہ حرف تعلیق یعنی حرف فاء نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا استثناء سے تعلق نہ ہوگا لہذا طلاق تنجیزی رہے گی اور واقع ہو جائے گی۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کے کلام میں حرف فاء کو مضر سمجھا جائے گا تاکہ اس کی تصحیح ہو سکے اور اس جیسے کلام میں مضر سمجھنا جائز بھی ہے شاعر کا شعر ہے:

من يفعل الحسنات الله يشكرها - والشر بالشر عند الله مثلاًن

جو نیکیاں کرے اللہ تعالیٰ ان کی قدر کرتے ہیں اور برائی کا بدلہ برائی سے (دینے والے) اللہ کے ہاں برابر ہیں۔ یعنی فاللہ بشکرھا (اس شعر میں فاء مضر ہے) یا استثناء کی تصحیح کیلئے کلام میں تقدیم و تاخیر سمجھی جائے گا تاکہ شوہر نے یوں کہا تھا انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ اور ازروئے لغت کلام میں تقدیم و تاخیر: یعنی ہے۔

یہ دونوں وجہیں فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ کیلئے استثناء کی تصحیح کیلئے صحیح ہیں قضاء و قانون میں صحیح نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک ظاہر کے خلاف ہے۔ لہذا قاضی شوہر کی (نیت و مراد کی) تصدیق نہیں کرے گا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر شوہر یوں کہے کہ ان دخلت الدار انت طالق تو طلاق کا شرط کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔ اگرچہ مذکورہ دونوں طریقوں سے تعلیق کی تصحیح ممکن ہے لیکن چونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے تو ظاہر میں طلاق کا تعلق شرط کے ساتھ نہیں ہوا لہذا قضاء و قانون میں شوہر کی تصدیق اس بات میں نہیں کی جائے گی کہ اس کی مراد تعلیق تھی اگرچہ فقط فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ اس کی تصدیق کی جائے گی۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں

ہے۔ دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ تمام شرائط کے ساتھ تعلیق کی صورت میں جبکہ جزاء شرط سے مؤخر ہو تو حرف ف کے ذکر کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ جزاء کا شرط کے ساتھ اتصال ہو اور شرط کے وجود کے وقت جزاء کا وجود ہو کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کے بارے میں اس کے وجود کی تقدیر پر اطلاق و علم ممکن ہے لہذا حرف وصل کے ذریعے جزاء کا شرط کے ساتھ اتصال ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تعلیق اور اس سے طلاق کے وقوع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ یہاں ہمارے لئے شرط پر اطلاق پانے کی سرے سے کوئی سبیل نہیں ہے کہ جزاء کی شرط کے ساتھ اتصال کی حاجت ہو اور شرط کے وجود کے وقت جزاء پائی جائے۔ لہذا ہمارے علم کے اعتبار سے یہ تعلیل یعنی جزاء کو معطل کرنا ہے پس اس شرط (یعنی مشیت الہی) کے اعتبار سے حرف وصل کو ذکر کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ دونوں شرطوں کے باہین فرق کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر کے انشاء اللہ تعالیٰ و انت طالق (انشاء اللہ اور تجھے طلاق ہے) تو استثناء صحیح ہوتا ہے اور اگر یہ کہے کہ ان دخلت العذر و انت طالق تو یہ تعلیق صحیح نہیں ہوتی اور طلاق فی الحال واقع ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ اس سے میری مراد تعلیق تھی تو بوجہ مذکورہ قضاء اور دیانتا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔ اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ معلق کیا گیا ہو۔

### طلاق کو غیر اللہ کی مشیت سے معلق کرنا:

اگر طلاق کو غیر اللہ کی مشیت کے ساتھ معلق کیا، تو اگر ایسے شخص کی مشیت پر معلق کیا جس کی مشیت پر اطلاق ہو سکتی ہے مثلاً شوہر نے کہا ”اگر زید نے چاہا“ تو طلاق زید کی مشیت پر صرف اسی مجلس تک موقوف رہے گی جس مجلس میں زید کو تعلیق کی اطلاق ملی ہے۔ اس لئے کہ اس وجہ سے جس کو ہم ذکر کریں گے تعلیق کی یہ قسم تنیک ہے لہذا دیگر تمسلیکات کی طرح یہ مجلس کے ساتھ مقید ہوگی۔ اور اگر طلاق کو ایسی ذات کی مشیت کے ساتھ معلق کیا جس کی مشیت پر اطلاق نہیں ہو سکتی مثلاً شوہر کے ”اگر جبرائیل علیہ السلام یا ملائکہ یا جن یا شیاطین نے چاہا“ تو یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ معلق کرنے کے مترادف ہے کیونکہ ان کی مشیت پر بھی مطلع نہیں ہوا جاسکتا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر مطلع نہیں ہوا جاسکتا تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے انشاء اللہ تعالیٰ کہا ہے۔

اگر شوہر نے اللہ تعالیٰ کی مشیت اور بندوں کی مشیت کو جمع کیا اور یوں کہا ”ان شاء اللہ تعالیٰ و شاء زید“ (اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا اور زید نے چاہا) اور زید نے چاہ لیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ شوہر نے طلاق کو ایسی دو شرطوں کے ساتھ معلق کیا تھا جن میں سے ایک کے وجود کا علم نہیں ہو سکتا اور جو جزاء دو شرطوں کے ساتھ معلق ہو تو ان میں سے ایک کے وجود سے جزاء ثابت نہیں ہوتی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کے ”اگر زید و عمر نے چاہا“ اور ان میں سے ایک چاہ لے، واللہ الموفق۔

### نفس رکن سے متعلق دوسری شرط:

وہ یہ ہے کہ وہ غایت کی انتہاء نہ ہو اور اگر ہوئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام زکریاؒ کا

قول ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں اور طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ وہ غایت کی انتہاء ہی ہو۔ اور کیا یہ بھی شرط ہے کہ وہ غایت کی ابتدا نہ ہو؟ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شرط ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ امام زفرؒ ۰۰۰۰ کے نزدیک دونوں غایتیں حکم میں تو داخل نہیں ہوتیں لہذا دیکھا جائے گا اگر ان کے مابین کچھ باقی ہو تو وہ واقع ہو جائے گی ورنہ نہیں جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوتی ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی داخل ہوتی ہے دوسری نہیں۔ اس کلام کی وضاحت یوں ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی سے یوں کے انت طالق واحدة الی اثنتین یا یوں کہنے انت طالق مابین واحدة الی اثنتین (تجھے ایک سے دو تک یا تجھے ایک سے دو تک کے مابین طلاق ہے)۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی۔ صاحبینؒ کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور اگر شوہریوں کے انت طالق واحدة الی ثلاث او مابین واحدة الی ثلاث (تجھے ایک سے تین تک یا تجھے ایک سے تین تک کے مابین طلاق ہے) تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو صاحبینؒ کے نزدیک تین اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کلمہ ”من“ غایت کی ابتداء اور کلمہ ”الی“ غایت کی انتہاء کیلئے آتا ہے۔ کہا جاتا ہے بسرت من البصرة الی الکوفة (میں بصرہ سے کوفہ تک چلا) یعنی بصرہ، سفر کی غایت کی ابتداء ہے اور کوفہ مسافت سفر کی غایت کی انتہاء ہے۔ اور غایت کے بارے میں یہ اصول ہے کہ جس کیلئے اس کو غایت بنایا جاتا ہے اس میں وہ داخل نہیں ہوتی جیسا کہ بیچ میں ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص کے بعث منک من هذا الحائط الی هذا الحائط (میں نے تجھے یہ زمین اس دیوار سے اُس دیوار تک فروخت کی) تو دونوں دیواریں بیچ میں داخل نہیں ہوتیں۔ لہذا یہ قائل کی جانب سے اس کو واقع کرنا ہے جس کیلئے غایت ذکر کی گئی ہے نہ کہ خود غایت کو۔ پس جس کیلئے غایت کا ذکر ہوا ہے وہ واقع ہوگی نہ کہ غایت۔ اسی طرح جب یوں کے بعثتک مابین هذا الحائط الی هذا الحائط (میں نے تیرے ہاتھ اس دیوار کے مابین اس دیوار تک جگہ فروخت کی) تو دونوں دیواریں بیچ میں داخل نہیں ہوں گی۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے۔ اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے ایک یعنی دوسری غایت داخل نہیں ہوتی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس کو غایت بنایا گیا ہے اس کا وجود ضروری ہے کیونکہ جو معدوم ہو وہ غایت نہیں بن سکتا اور اس کے وجود کی ضرورت اس کا وقوع ہے۔ اسی لئے پہلی غایت داخل ہوگی اور اسی طرح دوسری (غایت) بھی۔ بخلاف بیچ کے کیونکہ اس میں تو غایت بیچ سے پہلے ہی موجود ہے لہذا اس کا وجود بیچ کی وجہ سے نہیں ہوا کہ یہ کہا جائے کہ بیچ کی وجہ سے غایت کے وجود کی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ غایت بیچ میں داخل ہو لہذا غایت بیچ میں داخل نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس معاملہ کو عرف و عادت پر مبنی کیا ہے کیونکہ آدمی عرف و عادت اور رواج میں یوں کہتا ہے لفلان علی من مائة درهم الی الف (فلان شخص کے مجھ پر سو درہم سے ہزار تک ہیں) اور اس کی مراد پہلی غایت کا دخول و شمول ہوتا ہے نہ کہ دوسری کا اور اسی طرح کہا جاتا ہے سن فلان من تسعين الی مائة (فلان کی عمر نوے سے سو تک ہے) اور اس سے مراد پہلی غایت کا دخول و شمول ہوتا ہے نہ کہ دوسری کا اور ایسا ہی اس صورت میں ہوتا ہے جب یوں کہا جائے

مابین تسعین الی مائۃ (بائین نوے سے سو تک)۔

حکایت ہے کہ اصمعی نے حارون رشید کے دروازے پر امام زفر رحمہ اللہ پر اس فصل کو لازم کیا باہیں طور کہ ان سے پوچھا کہ آپ کی عمر کتنی ہے؟ امام زفر رحمہ اللہ نے جواب دیا من سبعین الی ثمانین (ستر ۷۰) سے اسی (۸۰) تک) جبکہ ان کی عمر اسی سے کم تھی اور (اصمعی کے ان کو اگے جوابدہ بنلانے پر) وہ متحیر ہو گئے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جس کیلئے غایت کا ذکر کیا گیا ہو کبھی تو انتائے غایت اس میں داخل ہوتی ہے اور کبھی داخل نہیں ہوتی۔ لہذا ارشاد الہی:

ثُمَّ آتَيْنَا الْمُجِيبَانَ الْإِلَّيْلَ (سورۃ یٰسین ۱۸) پھر تم روزہ کو رات تک پورا کرو۔

میں یل روزے کے امر میں داخل نہیں ہے لہذا دوسری یعنی انتائے غایت کے شوہر کے کلام میں داخل و شمول کے بارے میں شک ہو۔ پس شک کے ہوتے ہوئے وہ داخل نہیں ہوگی۔

اگر شوہر نے اپنے قول من واحدة الی ثلاث (ایک سے تین تک) میں ایک طلاق کی نیت کی جیسا کہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے تو فیما بینہ و بین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے وہ نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے۔ البتہ عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔

شوہر کے قول انت طالق من واحدة الی اثنتین (تجھے ایک سے دو تک طلاق ہے) میں صاحبین کے قاعدے پر قیاس کے مطابق تین طلاقیں واقع ہونی چاہئیں کیونکہ ان کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوتی ہیں لیکن چونکہ یہ احتمال بھی موجود ہے کہ شوہر نے ایک کو دو میں داخل شمار کیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اس ایک کو دو کے علاوہ کیا ہو۔ لہذا شک کی وجہ سے دو سے زیادہ طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔ جو شخص اپنی بیوی کو یوں کہے انت طالق اثنتین الی اثنتین (تجھے دو طلاقیں ہیں دو تک) تو اس کے بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ احتمال ہے کہ شوہر نے ابتداء کو غایت بتایا ہو لہذا یہ ایسے ہواگو یا کہ شوہر نے کہا ہے انت طالق من اثنتین الی اثنتین (تجھے دو سے دو تک طلاقیں ہیں)۔

اور جب شوہر کے انت طالق مابین واحدة وثلاث (تجھے ایک اور تین کے مابین طلاق ہے) تو اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ایک طلاق ہوگی اس لئے کہ اس نے تین کو غایت نہیں بتایا بلکہ دو عددوں (ایک اور تین) کے مابین یعنی ایک کو واقع کیا ہے لہذا ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر شوہر نے کہا انت طالق مابین واحدة الی اخری (تجھے ایک اور دوسری کے مابین طلاق ہے) یا کہا من واحدة الی واحدة (ایک سے ایک تک طلاق ہے) تو یہ ایک طلاق ہوگی اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق تو اس طرح کہ ان کے نزدیک پہلی غایت داخل ہوتی ہے اور دوسری غایت داخل نہیں ہوتی۔ لہذا ایک طلاق واقع ہوگی۔ صاحبین کے قاعدے پر اس طرح کہ اگرچہ ان کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوتی ہیں لیکن احتمال ہے کہ شوہر کے قول من واحدة سے مراد منها والیہا ہو۔ یعنی ایک طلاق سے اسی ایک طلاق کی طرف لہذا

ایک سے زائد طلاق واقع نہیں ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے قاعدے پر اس طرح کہ ان کے نزدیک دونوں ہی غایتیں داخل نہیں ہوتیں اور دونوں کے مابین کچھ بچا نہیں (لہذا کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی) واللہ عزوجل اعلم۔

### نفسِ رکن سے متعلق تیسری شرط: طلاق کا مضروب فیہ نہ ہونا:

وہ یہ ہے کہ طلاق مضروب فیہ نہ ہو اگر ہوئی تو وہ واقع نہیں ہوگی البتہ مضروب واقع ہوگی۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور مضروب اور مضروب فیہ دونوں ہی واقع ہوں گی۔ اس کی وضاحت اس مثال سے ہوگی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کما نیت طلاق واحدہ فی اثنتین (تجھے ایک در دو یعنی ایک ضرب دو طلاق ہے) یا کما واحدہ فی ثلاث (ایک در تین یعنی ایک ضرب تین طلاق ہے) یا کما اثنتین فی اثنتین (دو در دو یعنی دو ضرب دو طلاق ہے)۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ اگر شوہر نے اس سے عرف کی نیت کی تو طلاق صرف مضروب عدد میں واقع ہوگی۔ اس لئے کہ طلاق عرف نہیں بن سکتی۔ اور اگر شوہر نے اس سے ضرب و حساب کی نیت کی یا اس نے سرے سے کوئی نیت نہ کی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک مضروب واقع ہوگی مضروب فیہ واقع نہ ہوگی۔ جبکہ امام زفر کے نزدیک مضروب اور مضروب فیہ دونوں واقع ہوں گی لیکن اتنی جتنی کا وقوع صحیح ہوتا ہے۔ امام زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واحدہ فی اثنتین (ایک در دو) ضرب و حساب کی رو سے دو بنتے ہیں اور واحدہ فی ثلاثہ (ایک در تین) تین بنتے ہیں اور انسان فی اثنتین (دو در دو) چار بنتے ہیں۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ مضروب اور مضروب فیہ (دونوں ہی) واقع ہوں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب دونوں کو ایک لفظ میں جمع کر لیا جائے اور شوہر یوں کہے کہ تجھے دو طلاقیں ہیں یا تین ہیں یا چار ہیں۔ البتہ مجموعہ عدد کو تعبیر کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ یوں کہا جائے 'تین' چار اور دوسرا یہ ہے کہ ایک ضرب دو' ایک ضرب تین' اور دو ضرب دو۔

ہمارے قول کی تین وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ ضرب ان چیزوں میں دی جاتی ہے جو قابلِ پیکش ہوتی ہیں۔ جو قابلِ پیکش نہیں ہوتیں ان میں ضرب بھی نہیں ہوتی اس لئے کہ دو ضرب دو کا حاصل دو خط ہیں۔ جن کے ساتھ دوسرے دو خط ضم کئے جاتے ہیں۔ پس اسی وجہ سے کہا جاتا ہے دو در دو چار ہوتے ہیں۔ طلاق میں پیکش کا احتمال نہیں ہوتا لہذا جب شوہر نے طلاق کے عدد میں ضرب کی نیت کی تو اس نے محال کی نیت کی لہذا یہ نیت باطل ہوگی۔

دوم یہ ہے کہ ضرب سے شے میں تعدد نہیں آتا بلکہ اس کے اجزاء میں تکرر ہوتا ہے لہذا واحدہ فی اثنتین (ایک در دو) کا مطلب ہے ایک شے کے دو اجزاء اور دو در دو کا مطلب دو چیزوں کے چار اجزاء جبکہ وہ طلاق جس کا ایک جزو ہو اور وہ طلاق جس کے دو اجزاء ہوں اور وہ طلاق جس کے تین یا چار یا زیادہ اجزاء ہوں سب برابر ہوتی ہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ امام زفر رحمہ اللہ نے مضروب فیہ کو مضروب کا عرف بنایا ہے جبکہ طلاق عرف بننے کے قابل نہیں ہے اس لئے کہ کسی شے کا عرف وہ ہوتا ہے جو مظهر و ف کا احاطہ کئے ہوئے ہو حالانکہ طلاق کا کسی شے کا احاطہ کرنا متصور ہی نہیں ہے اس لئے کہ احتواء (احاطہ کرنا) اجسام کا خاصہ ہے۔ لہذا طلاق مضروب



کا حرف نہیں بن سکتا اور بنتا بھی نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کما انت طالق فی دخولک الدار (تجھے تیرے گھر میں داخل ہونے میں طلاق ہے) یا کما انت طالق فی حیضنک (تیرے حیض میں تجھے طلاق ہے) تو فوراً طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اس نے داخلہ اور حیض کو حرف بنایا ہے جبکہ یہ دونوں حرف بننے کے قابل نہیں ہیں اس لئے کہ دونوں میں طرف کے معنی کا تحقق و ثبوت محال ہے۔ البتہ یہاں طلاق کا تعلق داخلہ اور حیض کے ساتھ ہوگا اور کلمہ ”نی“ کو کلمہ ”مع“ کے معنی میں ایک مناسبت کی بنا پر لیا جائے گا جو یہ ہے کہ کلمہ مع مقارنت کیلئے ہوتا ہے اور طرف و مظروف کے مابین بھی مقارنت ہوتی ہے۔ لہذا ایسے سمجھیں گے کہ شوہر نے کما ہے انت طالق مع دخول الدار او مع حیضنک (تجھے گھر میں داخلے یا تیرے حیض کے ساتھ طلاق ہے)۔

اگر یہاں شوہر نے اپنے قول فی اثنتین یا فی ثلاث میں (حرف) ”نی“ سے (حرف) ”مع“ کے معنی مراد لئے تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ اسی طرح اگر ”نی“ سے ”واؤ“ کے معنی مراد لئے تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ واء جمع کیلئے ہوتی ہے اور طرف مظروف کے ساتھ تمام جہات سے اکٹھا اور مجتمع ہوتا ہے لہذا (نی) کا ہر استعمال جائز ہوگا یعنی جبکہ مقارنت مراد ہو یا جبکہ ایک جہت سے اجتماع مراد ہو، واللہ تعالیٰ العلیق۔

## فصل ۲۳

### وقت سے متعلق شرائط

#### مدت ایلاء کا گزرنہ:

ایلاء کے ذریعہ طلاق کے وقوع کی شرط مدت کا پورا ہونا ہے حتیٰ کہ ایلاء کی مدت (چار ماہ) گزرنے سے قبل طلاق واقع نہیں ہوتی کیونکہ قسم کے دو حکموں میں سے ایک یعنی ایفاء قسم کے حق میں یہ وہ طلاق ہے جو مدت ایلاء میں رجوع نہ کرنے کی شرط کے ساتھ مطلق ہے کیونکہ ارشاد الہی ہے:

وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ اور اگر طلاق کا پختہ ارادہ کر لیں تو بیشک اللہ بڑا سننے والا اور بڑا جاننے والا ہے۔ (سورۃ البقرہ ۲۲)

اور حضرت ابن عباسؓ اور ست سے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ عزم طلاق سے مراد چار ماہ تک بیوی سے رجوع نہ کرنا ہے لہذا چار ماہ تک رجوع نہ کرنے کو ایلاء میں وقوع طلاق کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے۔ ایلاء میں گفتگو ان عنوانات کے تحت ہوگی:

○ ایلاء کی لغوی اور شرعی تفسیر

○ رکن ایلاء کا بیان

○ شرائط رکن کا بیان

- حکم ایلاء کا بیان  
○ ایلاء کو باطل کر دینے والے امور کا بیان

### ایلاء کی تفسیر:

ایلاء لغت میں جسم کو بچھتے ہیں۔ کہا جاتا ہے ”تقی“ یعنی اس نے قسم اٹھائی اسی وجہ سے قسم کو آئہ کہتے ہیں جس کی جمع ایلاء تقی ہے۔ بقول شافعی:

قلیل الا لایا حافظ لیمینہ ولن صلوت منه الا لیتہ برت

کم قسمیں کھانے والا اپنی قسم کی حفاظت کرنے والا ہوتا ہے اور اگر وہ قسم اٹھالے تو وہ پوری ہوتی ہے۔  
حضرت عبداللہ بن مسعود اور ابن عباسؓ کی قراءت میں اس طرح ہے للذین یقسمون من نساءہم (وہ لوگ جو اپنی عورتوں کے بارے میں قسم کھا لیتے ہیں) لفظ قسم اور لفظ یمین دونوں اسماء مترادفہ میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَلَا يَأْتِلُ اُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ (سورۃ

نورہ: ۲۴) اور شریعت میں ایلاء سے مراد بیوی سے ہمعن نہ کرنے کی ایسی مخصوص شرائط کے ساتھ قسم کھانا ہے جن کا ذکر ہم ان کے مواقع پر کریں گے انشاء اللہ۔

### رکن ایلاء:

یہ وہ لفظ ہے جو (شوہر کے) اپنے آپ کو (بیوی کی) شرمگاہ میں ہمعن کرنے سے روکنے پر دلالت کرتا ہو۔ اس حال میں کہ اس روکنے کی تائید اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات کی قسم کے ساتھ ہو یا شرط و جزاء کی یمین کے ساتھ ہو۔ حتیٰ کہ اگر شوہر بیوی سے ایک سال یا اس سے زائد تک ہمعن کرنے سے رکا رہا یا اتنی مدت اس سے جدا رہا تو ایلاء اس وقت تک نہیں بنے گا جب تک شوہر ایسا لفظ استعمال نہ کرے جو ایلاء پر دلالت کرتا ہو کیونکہ ایلاء بوجہ مذکورہ یمین ہے اور یمین قولی تصرف ہوتا ہے لہذا ایلاء کیلئے قول ضروری ہے۔ اور اگر ایسا لفظ استعمال کیا جو شرمگاہ کے علاوہ میں ہمعن کی نفی پر دلالت کرتا ہو تو قسم کے پورا کرنے کے حکم کے حق میں بھی یہ ایلاء شمار نہ ہوگا کیونکہ قسم کے پورا ہونے کا حکم شوہر کے فرج (شرمگاہ) میں ہمعن نہ کرنے کی وجہ سے ظالم ہونے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔۔۔۔۔ اس لئے کہ فرج میں ہمعن بیوی کا حق ہے۔

اسی طرح اگر شوہر نے ایسا لفظ استعمال کیا جو اس کے اپنے آپ کو فرج میں ہمعن کرنے سے روکنے پر اپنے طریقے سے دلالت کرتا ہو جس کی تائید قسم و یمین سے نہ ہوگی ہو تو تب بھی ایلاء نہیں بنے گا کیونکہ ظلم کا ثبوت روکنے سے ہوتا ہے اور روکنے میں تائید صرف قسم و یمین سے پیدا ہوتی ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اولین قول یہ ہے کہ ایلاء صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانے سے ہوتا ہے لیکن آیت کا ظاہر ان کے اس قول کو دفع کرتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نَسَبِهِمْ اُولَئِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ اِلَٰهَةٌ شَيْءٌ يَخْشَوْنَ غَايَةً وَسِيَّغَ اللَّهُ لَهُمْ سَعَتًا مَّتَّعًا ۝۱۰۰  
 اٹھانے پر ہوتا ہے اور شرط و جزاء کی یحییٰ قسم پر بھی ہوتا ہے کیونکہ یحییٰ کا معنی جو کہ قوت ہے اس میں پایا جاتا ہے۔

اور اگر شوہر غیر اللہ کی یا شرط و جزاء کے بغیر قسم اٹھائے تو اس سے ایلاء نہیں ہوتا لہذا رجوع کے بغیر مدت گزرنے سے بیوی باندہ نہیں ہوتی۔ اور شوہر کے (مدت گزرنے کے بعد) بیوی سے قربت کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ یحییٰ کے معنی جو کہ قوت ہے کے انضمام کے باعث یہ قسم یحییٰ نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لا تحلفوا بآبائکم ولا بالطواغیت فمن کان منکم حالفا فلیحلف باللہ لو لیندر  
 اپنے آباء اجداد کے نام پر قسم نہ اٹھاؤ اور نہ شیاطین کے نام کی اور تم میں سے جس کو قسم اٹھانی ہو وہ اللہ کے نام کی قسم اٹھائے یا پھر چھوڑ دے۔

نیز مروی ہے۔

من حلف بغیر اللہ فقد اشرک  
 جس نے غیر اللہ کے نام کی قسم اٹھائی اس نے شرک کیا۔

ایلاء پر دلالت کرنے والے الفاظ:

وہ الفاظ جو شوہر کے اپنے آپ کو جماع سے روکنے پر دلالت کرتے ہیں ان کی چند اقسام ہیں۔ اول صریح، جو صریح کے قائم مقام ہوں، سوم کنایہ۔

اول صریح: لفظ یہ جماعت کا ہے۔ یعنی یوں قسم اٹھائے کہ وہ بیوی سے جماع نہیں کریگا۔

دوم: صریح کے قائم مقام: یہ قربان، وطنی، مباضعہ اور کنواری میں انقباض ہیں۔ یعنی یوں قسم کھائے کہ لا یقربہا (بیوی سے قربت نہیں کرے گا) یا لا یطناھا (اس سے وطنی نہیں کرے گا) یا لا یباضعھا (اس سے مباضعت نہیں کرے گا) یا کنواری میں یوں کہ لا یفتنھا (اس کے پردہ بکارت کو نہیں توڑے گا)۔ اس لئے کہ جو قربت بیوی کی طرف منسوب ہو اس سے عرف میں جماع مراد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَقْرَبُوا مَنَ حَتَّىٰ يَطْهَرُوا (سورۃ بقرہ: ۲۲۲)  
 ان سے قربت (یعنی جماع) نہ کرو جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں۔

اسی طرح جو وطنی بیوی کی طرف منسوب ہو اس کا غالب استعمال جماع ہی ہوتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اوٹاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا:

الا لانوطا العیالی حتی یضعن  
 خبردار حاملہ عورتوں سے بچہ کی ولادت تک جماع نہ کیا جائے۔

ولا الحيالى حتى يستبران بحیضة اور غیر حاملہ عورتوں سے جماع نہ کیا جائے یہاں تک کہ وہ ایک حیض سے اپنے رحم کے قارغ ہونے کو معلوم نہ کر لیں۔

اور مباحضہ بضع سے باب مفاعله ہے جس کا معنی جماع یا عورت کی شرمگاہ ہے اور اقتضا ض عرف میں پاکرہ (کنواری) سے جماع کرنے سے عبارت ہے جو کہ بکارت کو توڑتا ہوتا ہے اور اقتضا ض ماخوذ ہے "فرض" سے جس کا معنی توڑنا ہے۔ اسی طرح صریح کے قائم مقام یہ لفظ بھی ہے کہ شوہریوں حلف اٹھائے کہ وہ بیوی کے سبب غسل نہیں کرے گا، کیونکہ بیوی کے سبب سے غسل کرنا صرف جماع سے ہی ہوتا ہے۔ رہا (بیوی کے) غیر فرج میں جماع (سے) غسل نہ کرنے کی قسم تو اس سے ایلاء نہیں ہوتا کیونکہ اس میں غسل کا وجوب جماع سے نہیں ہوتا بلکہ انزال کی وجہ سے ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جب تک انزل نہ ہو اس وقت تک غسل واجب نہیں ہوتا جبکہ فرج میں جماع سے غسل کا وجوب انزل کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا (بلکہ محض دخول سے غسل واجب ہو جاتا ہے) اور اگر شوہر کے کہ میں نے اس سے جماع کے معنی مراد نہیں لئے تھے تو خلاف ظاہر ہونے کی وجہ سے قانوناً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ البتہ دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ لفظوں میں فی الجملہ اس کا احتمال ہے۔

### الفاظ کنایہ:

انبیان اور اصابة (بیوی کے پاس آنا) جیسے الفاظ ہیں۔ مثلاً یوں قسم کھائے کہ لا یانبہا لولا یصیب منہا (بیوی کے پاس نہیں آئے گا) اور جماع کا ارادہ کیا ہو۔ کیونکہ یہ دونوں الفاظ جماع کے کنایات میں سے ہیں۔ اس لئے جماع اور غیر جماع میں ان کا استعمال مساوی ہے لہذا نیت کا ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح لفظ غشیان (ڈھانپ لینا) ہے مثلاً یوں قسم کھائی کہ لا یغشاها (بیوی کو نہیں ڈھانپے گا) کیونکہ "غشیان" کا استعمال جماع میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فلما تغشاها (سورۃ اعراف: ۱۸) یعنی جامعہا (جب بیوی سے جماع کیا)۔ اور اس کا استعمال آئے "چھپانے ڈھانپ لینے کیلئے بھی ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: یوم یغشاہم العذاب (سورۃ الفکوہ: ۵۵) ایک قول ہے کہ اس کا مطلب یانیہم یعنی جس دن عذاب ان کے پاس آئے گا) ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ اس کا مطلب یسترہم ویغظیہم (جس دن عذاب ان کو چھپالے گا اور ڈھانپ لے گا) ہے لہذا نیت ضروری ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر قسم کھائے کہ (لا یمس جلدہ جلدہا) اس کی جلد اس کی بیوی کی جلد کو نہیں چھوئے گی۔ اور کہے کہ اس سے میری مراد جماع نہیں ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ مطلق چھونے اور جماع دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا بغیر جماع کے بھی محض چھونے سے اس کی قسم ٹوٹ جائے گی جبکہ ایلاء میں قسم کا ٹوٹنا جماع پر موقوف ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کیلئے جلد کو چھوئے بغیر جماع کرنا ممکن ہے۔ اس طرح سے کہ وہ عضو مخصوص پر ریختی کپڑا لپیٹ لے اور جماع کر لے۔ یہی حکم بوجہ مذکور اس وقت ہے جب شوہر قسم کھائے کہ لا یمسہا (وہ بیوی کو نہیں چھوئے گا)۔ اسی طرح جب شوہر حلف

انھائے کہ لایضا جمعہا (وہ بیوی کے ساتھ نہیں لیئے گا) یا لایقرب فراشہا (اس کے بستر کے قریب نہیں جائے گا) اور کہے کہ میری مراد جماع نہیں ہے تو عدالت میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اس لئے کہ یہ لفظ جماع اور غیر جماع دونوں میں برابر استعمال ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لیئے بغیر اور بستر کے قریب ہوئے بغیر بھی شوہر کیلئے اس سے جماع کرنا ممکن ہے۔

○ اگر شوہر نے قسم کھائی کہ لایجمع راہی وراہنک (میرا سر اور تیرا سر دونوں جمع نہیں ہوں گے) تو اگر اس سے جماع مراد لیا تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ اس میں جماع کا احتمال ہے اور اگر جماع مراد زمین لیا تو ایلاء نہیں بنے گا۔ البتہ دونوں ایک بستر اور ایک نکیہ پر جمع نہ ہوں تاکہ شوہر پر کفارہ لازم نہ آئے۔ اور شوہر کیلئے بیوی کے ساتھ بستر پر اکٹھے ہوئے بغیر اور کسی ایسی شے کے بغیر جو بیوی کے سر کو اس کے سر کے ساتھ ملائے جماع کرنا جائز ہے۔

○ اور اگر شوہر نے قسم کھائی کہ کوئی نکیہ میرے اور تیرے سر کو اکٹھا نہیں کرے گا یا کسی کمرہ میں میں اور تو ٹھکانہ نہ کریں گے یا میں تیرے ساتھ ایک بستر میں رات نہیں گزاروں گا تو اگر شوہر کی مراد جماع تھی تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ ان الفاظ میں جماع کا احتمال ہے لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ اور کسی بھی طرح وہ بیوی سے جماع کرے گا تو حائض ہو جائے گا (یعنی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی) اور اگر جماع مراد نہ تھا تو ایلاء نہ بنے گا۔ البتہ وہ بیوی کے ساتھ ایک کمرے میں نہ ٹھہرے اور نہ ہی ایک بستر میں اس کے ساتھ رات گزارے اور نہ ہی وہ ایک نکیہ پر اکٹھے ہوں تاکہ کفارہ لازم نہ آئے اور شوہر بیوی سے زمین پر اور جنگل میں وطی کر سکتا ہے۔

○ اگر شوہر نے قسم کھائی کہ "میں تجھ سے برا سلوک کروں گا" یا "میں تجھے ضرور ناراض کروں گا" تو یہ ایلاء نہیں ہوگا الا یہ کہ اس سے ترک جماع مراد لیا ہو کیونکہ برا سلوک کبھی تو ترک جماع کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی اس کے بغیر۔ یہی حکم ناراض کرنے میں ہے لہذا نیت ضروری ہے۔

## اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی قسم

یہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کسی نام یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ ایسے لفظ سے حلف اٹھانا ہے جو غیر صفت میں استعمال نہ ہوتا ہو یا غیر صفت میں استعمال تو ہوتا ہو لیکن اس طرح کہ اس کا غالب استعمال غیر صفت میں نہ ہوتا ہو اس بات کو جاننے کا موقع کتاب الایمان ہے۔ پھر ایلاء جب اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ہو تو یا تو ایلاء کرنے والے نے ایلاء کو مطلق رکھا ہوگا یا اس کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا ہوگا یا کسی وقت کی طرف اس کی اضافت کی ہوگی یا کسی غایت و انتہاء تک اس کو موقت کیا ہوگا۔ پس اگر ایلاء کو مطلق رکھا ہو مثلاً اس نے اپنی بیوی سے یوں کہا "واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" تو یہ فی الحال ایلاء ہو جائے گا اور اصول اس میں یہ ہے کہ جس شخص نے اپنے نفس کو بیوی کے قریب جانے سے روکا ایسے سبب سے دو مانع بن سکتا ہے اور ایسی چیز کے ذریعہ جس کی عام طور پر قسم کھائی جاتی ہو تو وہ شخص ایلاء کرنے والا ہوتا ہے یا یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جس شخص کیلئے مدت ایلاء میں قسم کی وجہ سے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر اپنی بیوی سے قربت کرنا ممکن نہ ہو تو وہ ایلاء کرنے والا ہوتا ہے۔ زیر بحث مثال میں یہ بات موجود ہے۔ اس لئے کہ

اللہ تعالیٰ کا نام (اس کی) جنگ حرمت سے احتراز کی بنا پر مانع بن سکتا ہے۔ اور اسی کی عرف و عادت میں قسم بھی کھاتے ہیں۔ اور اسی طرح شوہر کیلئے مدت کے دوران اس پر کچھ یعنی کفارہ لازم ہوئے بغیر اپنی بیوی سے جماع کرنا ممکن نہیں ہوتا لہذا یہ جملہ کئے والا شخص ایلاء کرنے والا ہے۔

ایک سے زائد بیویوں سے ایلاء کرنے کی صورتیں اور ان کے احکام:

یہی حکم اس وقت ہے جب کوئی اپنی دو بیویوں سے یوں کے ”واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا“۔ یہاں تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ شوہر اپنی دو بیویوں سے کے ”واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا“ یا وہ اپنی چار بیویوں سے کے ”واللہ میں تم سب سے قربت نہیں کروں گا“۔ ان دونوں کی ایک ہی صورت ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ یوں کے ”واللہ لا اقرب احدكما ولا احداكن“ (واللہ میں تم دونوں میں سے یا تم چاروں میں سے ایک سے قربت نہیں کروں گا)۔

تیسری صورت یہ ہے کہ وہ یوں کے ”واللہ لا اقرب واحدة منكما ولا واحدة منكن“ (واللہ میں تم دو میں سے یا تم سب میں سے ایک کے ساتھ قربت نہیں کروں گا)۔

پہلی صورت کا حکم:

پہلی صورت یعنی جب شوہر اپنی دو بیویوں سے کے ”واللہ لا اقربكما“ (واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا) تو شوہر فی الفور دونوں ہی سے ایلاء کرنے والا ہوگا حتیٰ کہ اگر چار ماہ گزر گئے اور شوہر نے دونوں سے قربت نہیں کی تو دونوں بائن ہو جائیں گی۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے اور یہ استہسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کے مطابق پہلے مسئلے میں شوہر اس وقت تک ایلاء کرنے والا نہ بنے گا جب تک کہ وہ دو میں سے ایک سے وطی (جماع) نہ کر لے اور اس طرح دوسری بیوی سے ایلاء واقع ہوگا۔ اور دوسرے مسئلے (یعنی جب شوہر اپنی چار بیویوں سے کے ”واللہ لا اقرب يكن“ (واللہ میں تم سب سے قربت نہیں کروں گا) تو ایلاء اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک کہ شوہر ان میں سے تین سے وطی نہ کر لے اور اس طرح ایلاء چوتھی سے واقع ہوگا۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔

قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جس کیلئے اپنی بیوی سے قربت کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا جب تک کہ قسم نہ ٹوٹے۔ اور قسم کا ٹوٹنا قربت کو لازم ہوتا ہے جبکہ زیر بحث پہلے مسئلے میں قسم ٹوٹنے جو کہ قربت کو لازم ہوتا ہے کے بغیر ہی ایک بیوی کے ساتھ قربت کرنا ممکن ہے کیونکہ ”ان دو بیویوں میں سے“ ایک کے ساتھ وطی کرنے سے قسم نہیں ٹوٹتی۔ اس لئے کہ شوہر نے قسم ٹوٹنے کی شرط دونوں کے ساتھ اس قربت کو قرار دیا تھا جس کو کچھ لازم نہ ہو۔ اور ایسی قربت پائی نہیں گئی۔ (اسی طرح) دوسرے مسئلے میں شوہر کیلئے ان میں سے تین کے ساتھ قربت کرنا بغیر اس کے کہ اس کو قسم کا ٹوٹنا لازم ہو ممکن ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ تین بیویوں سے وطی کرنے سے شوہر کی قسم نہیں ٹوٹتی لہذا ایلاء کرنے والے کی تعریف اس پر صادق

نہیں آتی۔ پس (ابھی) وہ ایلاء کرنے والا شمار نہ ہوگا۔ البتہ جب وہ دوس سے ایک کے ساتھ یا چار میں سے تین کے ساتھ وطی کر لے گا تو اب اس کیلئے بقیہ (ایک) بیوی سے قربت کو لازم قسم ٹوٹنے کے بغیر قربت وطی کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ ہاں اب چونکہ ایلاء کی تعریف پائی جا رہی ہے لہذا شوہر اب ایلاء کرنے والا شمار ہوگا۔

احتساب کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جس کیلئے مدت میں قسم کی وجہ سے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر اپنی بیوی سے وطی کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں بھی شوہر کیلئے مدت کے دوران قسم کی وجہ سے کسی شے کے لازم ہوئے بغیر وطی کرنا ممکن نہیں۔ اس لئے کہ اگر شوہر دوس سے ایک سے وطی کرے یا چار میں سے تین سے وطی کرے تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ باقی بیوی (یعنی جس سے وطی نہیں کی) کو ایلاء کیلئے متعین کرے۔ اور شوہر پر اس کا لزوم قسم کی وجہ سے ہوا۔ لہذا ایلاء کی تعریف پائی گئی اور اس طرح شوہر ایلاء کرنے والا ہوا۔ اور اگر شوہر نے دوس سے ایک سے قربت کر لی تو چونکہ قسم ٹوٹنے کی شرط ”یعنی دونوں سے قربت“ معدوم ہے لہذا اس پر کفارہ نہیں آئے گا لیکن جس بیوی سے قربت کی اس سے اس کا ایلاء باطل ہو جائے گا کیونکہ ایلاء قربت پر موقوف تھا جو کہ پائی گئی ہے اور دوسری بیوی کے حق میں ایلاء کو باطل کرنے والی شے یعنی قربت کے نہ ہونے کی بنا پر ایلاء علی حالہ باقی رہے گا۔ اور اگر شوہر نے دونوں سے قربت کر لی تو دونوں کا ایلاء باطل ہو جائے گا اور اس پر قسم کا کفارہ ہوگا کیونکہ دونوں بیویوں سے ایلاء کو باطل اور کفارہ کو واجب کرنے والی قربت دونوں بیویوں سے پائی گئی ہے۔ اور اگر چار ماہ گزرنے سے قبل ایک بیوی مر گئی تو اس کا ایلاء باطل ہو جائے گا اور بالاتفاق کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اگرچہ اس کے بعد دوسری بیوی سے وطی بھی کر لی ہو۔ اس لئے کہ وجوب کفارہ کی شرط دونوں سے قربت کرنا تھی اور یہ شرط پائی نہیں گئی۔ اور اگر ان میں سے ایک کو طلاق دے دے تو ایلاء باطل نہیں ہوتا۔

### دوسری صورت کا حکم:

دوسری صورت یعنی جبکہ شوہر نے کہا ہو ”واللہ لا اقرب احدا کما“ (قسم بخدا میں تم میں سے ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو یہ ایک سے ایلاء ہوگا لہذا اگر شوہر نے ایک سے وطی کر لی تو کفارہ لازم ہوگا اور ایلاء باطل ہو جائے گا کیونکہ قسم ٹوٹنے کی شرط جو کہ ایک سے قربت ہے پائی گئی ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک مر گئی یا ایک کو تین طلاقیں مل گئیں یا باندہت باندہ ہو گئی تو عزاحت نہ ہونے کی بنا پر دوسری بیوی ایلاء کیلئے متعین ہو گئی۔ اور اگر شوہر نے کسی ایک سے بھی قربت نہیں کی یہاں تک کہ مدت گزر گئی تو بلا تعین کے ایک باندہ ہو جائے گی اور شوہر کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں جس پر چاہے (ایلاء سے حاصل شدہ) طلاق واقع کر دے۔ کیونکہ قسم پورا کرنے کے حق میں ایلاء شرعاً تعلیق طلاق ہے اس شرط کے ساتھ کہ مدت میں قربت کو ترک کئے رکھے۔ گویا شوہر نے یوں کہا ہے ”اگر چار ماہ تک میں نے تم میں سے ایک سے قربت نہیں کی تو تم میں سے ایک کو طلاق باندہ ہے۔“ اگر شوہر یہی بات صراحتاً کہتا اور مدت گزر جاتی اور بلا تعین کے ایک کو طلاق ہو جاتی اور شوہر کو اختیار ہوتا کہ وہ طلاق دونوں میں سے جس پر چاہتا واقع کر سکے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔ اور اگر شوہر چار ماہ گزرنے سے قبل ان میں سے ایک کو ایلاء کیلئے متعین کرنے کا

ارادہ کرے تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے ان میں سے ایک کو معین کر دیا پھر چار ماہ گزر گئے تو معین پر طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ بلا تعین کسی ایک پر واقع ہوگی اور شوہر کو اس میں خیار حاصل ہوگا کیونکہ یمین کا تعلق غیر متعین کے ساتھ ہوا ہے۔ اور تعین اس میں تغیر کے مترادف ہوگی لہذا شوہر کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ یمین میں تغیر ایک طرح کا ابطال ہوتا ہے حالانکہ یمین عقد (تصرف) لازم ہوتا ہے جس میں ابطال کی گنجائش نہیں ہوتی۔ لہذا تغیر کی گنجائش بھی نہیں ہوگی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قسم پوری ہونے کے حق میں ایلاء تعلیق طلاق ہوتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ مدت میں قربت نہ ہوگی۔ جب طلاق مبسم کو شرط کے ساتھ مطلق کیا پھر وجود شرط سے پیشتر تعلیق کی تغیر کا ارادہ کرے تو شوہر ایسا نہیں کر سکتا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی دیویوں سے کہے ”الفا جاء غدا فاحدا کما طالق“ (جب کل ہوگی تو تم میں سے ایک کو طلاق ہے) پھر اس نے کل ہونے سے قبل ان میں سے ایک کو متعین کرنے کا ارادہ کیا تو وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔ اور جب مدت گزر جائے اور ان میں سے ایک بلا تعین بائنہ ہو جائے تو شوہر کو اختیار ہوگا کہ وہ جس کو چاہے طلاق کیلئے معین کرے اس لئے کہ طلاق کا وقوع جب مجہول (غیر متعین) میں ہو تو شوہر کو تعین میں اختیار ہوتا ہے۔ اسی طرح اسے اختیار ہوگا کہ ان میں سے ایک پر طلاق کو واقع کر سکے۔ اور اگر اس نے ان میں سے ایک پر طلاق کو واقع نہیں کیا یہاں تک دوسرے چار ماہ بھی گزر گئے تو ظاہر الروایت کے مطابق دوسری طلاق واقع ہو جائے گی اور دونوں بیویوں میں سے ہر ایک بائنہ ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ دوسری پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ان کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے ان میں سے ایک سے ایلاء کیا ہے دونوں سے نہیں لہذا ایلاء صرف ایک سے ہی ہوگا۔ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ قسم نہ نوٹنے کی بنا پر یمین باقی ہے لہذا ان میں سے ایک کی طلاق کی بغیر رجوع کے مدت گزرنے کے ساتھ تعلیق باقی ہے پس جب چار ماہ گزر گئے اور ان میں سے ایک پر طلاق واقع ہوگئی تو دونوں کی مزاحمت زائل ہوگی۔ جبکہ یمین ابھی باقی ہے۔ لہذا دوسری کے حق میں یمین کے بقاء اور اس کی طلاق کی تعلیق کی بنا پر وہ بھی متعین ہوگئی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب مدت گزرنے کے بعد لیکن شوہر کی تعین سے پیشتر موت سے مزاحمت زائل ہو جائے پس طور کہ دو میں سے ایک بیوی مرتا ہے تو دوسری متعین ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

کیا جس بیوی سے ایلاء کیا ہو اس پر سابق ایلاء کی بنا پر مدت (ایلاء) کی تکرار سے طلاق کی تکرار بھی ہوتی ہے؟

اس مسئلے کے بارے میں کوئی تصریح نہیں ہے اور مشائخ کا اس میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض اقوال کی دیگر اقوال پر ترجیح کو جامع کبیر میں معلوم کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح اگر چار ماہ گزرنے کے بعد دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق کیلئے متعین کر دیا، پھر اور چار ماہ گزر گئے تو ظاہر الروایت کے مطابق دوسری کو بھی ایک طلاق بائن ہو جائے گی۔



## تیسری صورت کا حکم:

تیسری صورت یہ ہے شوہر کے "واللہ لا اقرب واحدة منكما" (واللہ میں تم دونوں میں سے کسی ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو یہ دونوں ہی بیویوں سے ایلاء ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر چار ماہ کی مدت گزر گئی اور اس نے دونوں سے قربت نہیں کی تو دونوں ہی باندہ ہو جائیں گی۔ یہ مسئلہ جامع (صغیر) میں بغیر کسی اختلاف کے اسی طرح مذکور ہے۔ اور ایسے ہی قاضی (۱) نے مختصر طحاوی پہ اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔ اور قدوری (ابوالحسن احمد بن محمد م ۳۲۸ھ) نے مختصر کرنفی پر اپنی شرح میں اسے ذکر کیا اور کہا ہے کہ امام ابو صفیہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کے مطابق شوہر دونوں سے استحسانا ایلاء کرنے والا ہوگا۔ جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر ان دو میں سے ایک سے ایلاء کرنے والا ہوگا اور یہی قیاس ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے قول "واحدة منكما" سے (دونوں) کو مراد نہیں لیا جاسکتا بلکہ "دو میں سے ایک" کو مراد لیا جاسکتا ہے۔ لہذا یہ شوہر کے قول "واللہ لا اقرب احدكما" کی طرح ہوا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے ان میں سے ایک سے قربت کی تو اس کی قسم ٹوٹ جاتی ہے اور کفارہ لازم آتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قسم ان میں سے صرف ایک بیوی کو شامل تھی۔ استحسان کی وجہ جو کہ دونوں مسئلوں کے مابین فرق بھی ہے یہ ہے کہ شوہر کا قول "احدكما" معروف ہے اس لئے کہ یہ کنایہ (یعنی ضمیر) کی طرف مضاف ہے اور غایہ معروف بلکہ اعراف المعارف ہوتے ہیں اور معروف کی طرف مضاف بھی معروف ہوتا ہے اور معروف جیسے اثبات میں خاص ہوتا ہے ایسے ہی نفی میں بھی خاص ہوتا ہے۔ اس کے برعکس شوہر کا قول "واحدة منكما" کمرہ ہے کیونکہ وہ بذاتہ کمرہ ہے اور اس کو معروف بنانے والا امر یعنی لام تعریف اور اضافت بھی کوئی موجود نہیں لہذا یہ کمرہ ہی باقی رہا اور چونکہ یہ محل نفی میں ہے لہذا عام ہے۔ دونوں مسئلوں کے درمیان فرق ہونے پر دلیل یہ ہے کہ "واحدة منكما" پر کلمہ اعطاء و اشتمال یعنی کلمہ "کل" کو لانا درست ہے جبکہ "احدكما" پر کلمہ کل کو لانا درست نہیں۔ حتیٰ کہ واللہ لا اقرب کل واحدہ منكما کما تو صحیح ہے اور "واللہ لا اقرب کل احدكما" کما درست نہیں ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ شوہر کا قول "واحدة منكما" دونوں بیویوں کیلئے ہو سکتا ہے جبکہ اس کا قول "احدكما" دونوں کیلئے نہیں ہو سکتا۔ ہاں یہ ہے کہ جب شوہر نے واللہ لا اقرب واحدہ منكما کما پھر ان میں سے ایک سے قربت کی تو دونوں ہی کا ایلاء باطل ہو جائے گا اور قسم توڑنے کی شرط جو کہ ان دو میں سے ایک سے قربت سے ہے کے وجود کی بنا پر کفارہ لازم ہوگا۔

اس کے برخلاف جب شوہر یوں کے واللہ لا اقربكما (واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا) پھر ان میں سے ایک سے قربت کی تو اس قربت کی ہوئی بیوی کا ایلاء باطل ہو جائے گا اور دوسری کا ایلاء باطل نہیں ہوگا اور شوہر پر کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ قربت کی ہوئی بیوی کے ایلاء کے بطلان کی وجہ تو یہ ہے کہ بطلان کی شرط جو کہ قربت ہے پائی گئی ہے اور چونکہ دوسری بیوی میں قربت نہیں پائی گئی لہذا اس کا ایلاء باطل نہیں ہوا۔ جہاں تک کفارہ کے واجب نہ ہونے کا تعلق ہے تو وہ شرط وجوب یعنی دونوں سے قربت کا معدوم ہونا ہے۔

(۱) قاضی احمد بن منصور اسبجیجالی: اپنے زمانہ کے امام فاضل قزینہ تھے۔ مختصر طحاوی کے شارح ہیں۔ وفات

اگر شوہر نے اپنی بیوی اور اپنی باندی سے کہا ”واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا“ تو اس کا اپنی بیوی سے ایلاء اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک وہ باندی سے قربت نہ کرلے اور جب وہ باندی سے قربت کرلے تو تب اس کا بیوی سے ایلاء ہوگا۔ کیونکہ ایلاء اس شخص کا ہوتا ہے جس کیلئے مدت میں اپنی بیوی سے قربت کرنا کسی چیز کے لازم ہوئے بغیر ممکن نہ ہو جبکہ زیر بحث مسئلے میں باندی سے قربت کرنے سے قبل شوہر کیلئے قسم توڑے بغیر بیوی سے قربت کرنا ممکن ہے کیونکہ اس نے قسم ٹوٹنے کو دونوں کے ساتھ قربت پر معلق کیا ہے لہذا ان میں سے ایک کی قربت سے قسم کا ٹوٹنا ثابت نہیں ہوگا لیکن جب وہ باندی سے قربت کرلے تو اب اس کی ایسی حالت ہوگئی ہے کہ اب قسم ٹوٹنے کے لازم ہوئے بغیر اس کیلئے بیوی سے قربت کرنا ممکن نہیں رہا۔ لہذا اب وہ ایلاء کرنے والا بن گیا۔ اور اگر شوہر یوں کہے واللہ لا اقرب احدکمما (واللہ میں تم دو میں سے ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو قسم پوری ہونے کی صورت میں وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوا کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ شوہر کا قول ”احداکمما“ معروف کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے معروف ہے اور معروف خاص ہوتا ہے عام نہیں ہوتا۔ خواہ محل اثبات میں ہو یا محل نفی میں لہذا وہ صرف ایک کو ہی شامل ہوگا اور ایلاء قسم کے پورا ہونے کے حق میں طلاق کی مدت (ایلاء) میں قربت نہ کرنے کی شرط کے ساتھ ”مطلق ہوتا ہے“ لہذا یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے اس طرح کہا ہے کہ ”اگر میں نے مدت میں تم دو میں سے ایک سے قربت کی تو تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے“ اور اگر شوہر نے ایسے ہی کہا ہوتا تو طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوتی جب تک کسی ایک بیوی کا ارادہ و قصد نہ کیا ہوتا۔ اور چونکہ یہاں پر بھی بیوی کو متعین نہیں کی لہذا اس کو قسم پوری ہونے کے حق میں ایلاء شمار کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر شوہر نے ان میں سے ایک سے قربت کرلی تو کفارہ واجب ہوگا کیونکہ قسم ٹوٹنے کے حق میں قسم ابھی تک باقی ہے جبکہ قسم ٹوٹنے کی شرط پائی گئی ہے۔ لہذا کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی شخص کسی اجنبیہ سے کہے ”واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ پھر اس نے اجنبیہ سے قربت کرلی تو قسم ٹوٹ جاتی ہے اور قسم پوری ہونے کے حق میں یہ ایلاء شمار نہیں ہوتا۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

○ اور اگر شوہر نے (بیوی اور باندی سے) یوں کہا واللہ لا اقرب واحدة منکمما (واللہ میں تم دونوں میں سے کسی ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو بیوی سے ایلاء ہو جائے گا کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ لفظ واحدة کمرہ ہے جو محل نفی میں مذکور ہے لہذا اس میں افراد کا عموم ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص یوں کہے لا اکلم واحدا من رجال حلب (میں حلب کے آدمیوں میں سے کسی سے کلام نہ کروں گا)۔ البتہ شوہر نے ان میں سے ایک سے بھی قربت کرلی تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ اس کی قسم ٹوٹنے کی شرط ان دو میں سے ایک سے قربت کرنا ہے نہ کہ دونوں سے اور مذکورہ شرط پائی گئی ہے۔ اگر ایک شخص کی دو بیویاں ہوں ایک آزاد اور ایک باندی اور وہ ان سے یوں کہے ”واللہ لا اقربکمما“ (واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا) تو دونوں ہی سے ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک محل ایلاء ہے لہذا جب اس جلال میں دو ماہ گزر جائیں گے کہ اس نے ان سے قربت نہیں کی ہوگی تو باندی باندہ ہو جائے گی کیونکہ اس کی مدت (ایلاء) بغیر قربت کے گزر گئی ہے۔ اور جب اگلے دو ماہ اور گزر جائیں گے تو آزاد بیوی بھی

بائے ہو جائے گی کیونکہ اس کی مدت بھی رجوع و وطنی کے بغیر گزر چکی ہے۔ اور اگر شوہر نے یوں کہا ہو "واللہ لا اقرب احداکما" (واللہ میں تم میں سے ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو یہ ان میں سے ایک غیر متعین سے ایلاء ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک ہی محل ایلاء ہے اور شوہر نے ایلاء کی اضافت ان میں سے غیر متعین ایک کی طرف کی ہے لہذا یہ ایلاء بھی غیر متعین ایک سے ہوگا۔ اور اگر شوہر دو ماہ گزرنے سے قبل ان میں سے ایک کی تعیین کرنا چاہے تو گزشتہ ذکر کی گئی وجہ کی بنا پر وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ اور جب قربت سے خالی دو ماہ گزر جائیں گے تو باندی بائے ہو جائے گی اس لئے نہیں کہ وہ ایلاء کیلئے متعین ہو گئی ہے بلکہ اس لئے کہ اس کی مدت پوری ہو چکی ہے۔ اور آزاد بیوی کی مدت ایلاء شروع ہو جائے گی اور جب اس سے قربت کے بغیر چار ماہ گزر جائیں گے تو وہ بھی بائے ہو جائے گی کیونکہ قسم نہ ٹوٹنے کا باعث ابھی باقی ہے لہذا ان میں سے ایک پر طلاق کی تعلیق بھی باقی ہے۔ جب دو ماہ گزر گئے تو باندی پر طلاق واقع ہو گئی اور اسکی مزاحمت زائل ہو گئی اور چونکہ قسم ابھی باقی ہے لہذا آزاد بیوی متعین ہو جائے گی کیونکہ اس کے حق میں ایلاء باقی ہے اور اس کی طلاق کی مدت ایلاء کے گزرنے کے ساتھ تعلیق بھی باقی ہے۔ مدت ایلاء کی محض آزاد بیوی پر شروع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ابتدائے مدت کا انعقاد تو ان میں سے ایک کیلئے ہوا تھا اور سہقت کی بنا پر باندی متعین ہوئی تھی لہذا آزاد بیوی پر ایلاء کی ابتداء باندی کے بائن ہونے کے وقت سے ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے یوں کہا ہو "واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا" اس لئے کہ یہاں مدت کی ابتداء دونوں کیلئے ہوئی ہے لہذا جب دو ماہ گزر گئے تو باندی کی مدت پوری اور اگلے دو ماہ گزرنے پر آزاد بیوی کی مدت بھی پوری ہو جائے گی۔ اگر دو ماہ گزرنے سے قبل باندی مر گئی تو قسم کے وقت سے آزاد بیوی متعین سمجھی جائے گی۔ حتیٰ کہ جب قسم کے وقت سے چار ماہ پورے ہوں گے تو چونکہ باندی کی موت کے سبب سے مزاحمت زائل ہو چکی تھی لہذا آزاد بیوی بائے ہو جائے گی۔

○ اگر شوہر نے یوں کہا ہو واللہ لا اقرب واحدة منکما (واللہ میں تم دونوں میں سے کسی ایک سے بھی قربت نہیں کروں گا) تو یہ دونوں ہی سے ایلاء ہوگا، حتیٰ کہ اگر دو ماہ گزر گئے تو باندی بائے ہو جائے گی پھر جب مزید دو ماہ گزر جائیں گے تو آزاد بھی بائے ہو جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر نے یوں کہا ہو "واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا"۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ زیر بحث صورت میں شوہر ان میں سے ایک سے قربت کر لے تو اس کی قسم ٹوٹ جاتی ہے اور ایلاء باطل ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

### ایلاء معلق کا حکم:

اور اگر ایلاء کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کیا مثلاً یوں کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی" یا "اگر تو نے فلاں سے کلام کیا تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا"۔ اسی طرح جب ایلاء کی اضافت کسی وقت کی طرف کی مثلاً یوں کہا "جب کل ہوئی تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" یا یوں کہا "جب فلاں مینہ شروع ہوگا تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" ان دونوں صورتوں میں جب شرط یا وقت پایا جائے گا تو

اب وہ ایلاء کرنے والا بنے گا۔ اور مدت ایلاء کی ابتداء کا اعتبار شرط اور وقت کے پائے جانے کے وقت سے ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دیگر قسموں کی طرح ایلاء بھی ایک قسم ہے، لہذا اس میں بھی شرط کے ساتھ تعلیق اور وقت کی طرف اضافت کا احتمال ہوتا ہے۔ اگر شوہر نے ایلاء کو ایک غایت (انتاء) تک منوقت کیا تو دیکھا جائے گا اگر جس کو غایت بنایا ہے وہ ایسا ہے جس کا مدت ایلاء میں پایا جانا متصور نہیں ہے تو یہ ایلاء ہوگا مثلاً ماہ شعبان میں شوہر کے ”واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا حتیٰ کہ میں محرم کا روزہ رکھ لوں“ کیونکہ شوہر نے اپنے نفس کو بیوی کی قربت سے ایسی شے کے ساتھ روکا ہے جو مانع بننے کے قابل ہے اس لئے کہ شوہر کیلئے بیوی سے قربت کرنا ممکن نہیں ہے مگر اس طرح کہ قسم کا ٹوٹنا اس کو لازم ہوتا ہے جس پر کفارہ آتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ غایت یعنی محرم کے روزہ کا وجود مدت ایلاء میں ممکن نہیں ہے۔ اور ایسے ہی عرف میں بھی اسے مانع شمار کیا جاتا ہے اس لئے کہ اس طرح کی قسم عام طور پر کھائی جاتی ہے۔

## مسائل:

○ اسی طرح اگر شوہر نے کہا ”میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا لیکن صرف فلاں جگہ“ جبکہ شوہر اور اس جگہ کے درمیان چار ماہ سے زائد مسافت ہے۔ تو یہ بھی ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کیلئے بیوی سے قربت کرنا بغیر قسم ٹوٹنے کے جو کہ اس کو لازم ہوتی ہے ممکن نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ مسافت چار ماہ سے کم ہو تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر پر کچھ لازم ہوئے بغیر اس کیلئے قربت کرنا ممکن ہے۔ اگر شوہر نے کہا ”واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ تو بچے کو دودھ چھڑا دے“ جبکہ دودھ چھڑانے میں چار ماہ سے زائد مدت ہو تو یہ ایلاء ہوگا۔ اور اگر چار ماہ سے کم مدت ہو تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔

○ اور اگر شوہر کے ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ جانور زمین سے اٹکے“ یا ”دجال نکل آئے“ یا ”سورج مغرب سے اٹکے“ (یہ تینوں قیامت کی علامات میں سے ہیں) تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ غایت کا مدت کے دوران کسی لمحے میں وجود ہو سکتا ہے لہذا یہ ایلاء نہ ہوگا اور شوہر پر کچھ لازم ہوئے بغیر دوران مدت میں بیوی سے قربت کرنا ممکن ہوگا۔ پس یہ شوہر کی جانب سے ایلاء نہ ہوگا۔ استحسان کی رو سے البتہ یہ ایلاء واقع ہوگا کیونکہ ان واقعات کے وقوع کی چند علامات ہیں جن سے (ان واقعات کا) وقوع مدت ایلاء سے زیادہ مؤخر ہوگا جیسا کہ روایات سے معلوم ہے لہذا ہمارے زمانے میں یہ غایت چار ماہ کے اندر عادتاً موجود نہ ہوگی۔ پس عادتاً اس غایت کا وجود متصور نہیں ہے اور نتیجے کے طور پر عادتاً شوہر کیلئے ممکن نہ ہوگا کہ وہ قسم کے ٹوٹنے کے بغیر جو کہ اس کو لازم ہوگا بیوی سے قربت کر سکے۔ لہذا یہ شوہر کی طرف سے ایلاء ہوا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عرف و رواج میں اس طرح کہہ کر بیعتی مراد لی جاتی ہے گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے ”واللہ میں تجھ سے کبھی بھی قربت نہیں کروں گا“ اسی طرح جب شوہر کے ”قسم بخدا میں تجھ سے قیامت کے قائم ہونے تک قربت نہیں کروں گا“ تو یہ بھی ایلاء ہوگا کیونکہ اگرچہ ازروئے عقل قیامت کا قائم ہونا ہر ہر گھڑی میں ممکن ہے لیکن کتاب اللہ اور احادیث مشورہ کے دلائل اس بات پر موجود ہیں کہ بڑی بڑی علامتوں مثلاً سورج کا مغرب سے طلوع ہونا، دجال کا اٹلنا اور یاجوج ماجوج کا خروج وغیرہ سے پیشتر قیامت قائم نہ ہوگی۔

اور ان میں سے کوئی بھی علامت ہمارے زمانہ میں نہیں پائی گئی ہے لہذا ان (علامات) سے پیشتر عادتاً "اس غایت کا وجود متصور نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس قسم کی غایت کے ذکر سے عرف و عادت میں بے تکلفی مراد ہوتی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا يَدْخُلُوهَا الْجَنَّةُ حَتَّىٰ يَلْبِغَ الْجِمْلُ فِي سِتْرٍ اور وہ لوگ بھی جنت میں نہ جائیں گے جب تک کہ الْخِيَاطُ (الاعراف: ۴۰)

یعنی کہ وہ سرے سے جنت میں داخل ہی نہ ہوں گے۔ اور جیسا کہ کہا جاتا ہے "لا اقبل کذا حتیٰ یبیض القار و یسبب الغراب" (میں ایسا نہیں کروں گا حتیٰ کہ تار کول اور کوا سفید ہو جائے) وغیرہ ذالک کیونکہ یہ ایسے بے گویا کہ شوہر نے کہا "واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا حتیٰ کہ تو مرجائے" یا "حتیٰ کہ تو قتل کر دی جائے" یا "حتیٰ کہ میں قتل کر دیا جاؤں" یا "حتیٰ کہ میں تجھے قبول کر لوں" یا "حتیٰ کہ تو مجھے قبول کر لے"۔ لہذا یہ ایلاء ہوگا۔ اگرچہ ان اشیاء کا وجود مدت ایلاء میں متصور ہے لیکن ان اشیاء کے وجود کے بعد بقاء نکاح متصور نہیں لہذا حاصل کلام یہ ہے کہ شوہر نے گویا یوں کہا ہے "جب تک میں تیرا شوہر ہوں" یا "جب تک تو میری زوجہ ہے" یا "جب تک میں زندہ ہوں" یا "جب تک تو زندہ ہے" واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا۔ اور اگر شوہر واقعی اسی طرح کے تو ایلاء ہوتا ہے۔ اور اگر یہ ایلاء نہ ہو تو پھر تو ایلاء کا انعقاد ہی متصور نہ ہو اس لئے کہ یہ تقدیر تو ہر ایلاء میں ثابت ہوتی ہے۔

○ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے جو کہ غیر کی باندی ہو یوں کہ "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ میں تیرا مالک ہو جاؤں یا تیرے کسی حصہ کا مالک ہو جاؤں" تو یہ بھی ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ بیوی پر مکمل یا جزوی ملکیت کے بعد نکاح باقی نہیں رہتا تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے "جب تک میں تیرا شوہر ہوں یا جب تک تو میری بیوی ہے قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا"۔ اور اگر شوہر یوں کہے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ میں تجھے خرید لوں" تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ محض خریدنے سے نکاح ختم نہیں ہوتا کیونکہ ممکن ہے کہ وہ کسی دوسرے کیلئے اس کو خریدے اور اس طرح خود اس کا مالک نہ بنے۔ لہذا نکاح ختم نہیں ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر یوں کہے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ میں تجھے اپنے لئے خرید لوں" کیونکہ وہ کبھی اس کو شراہ فاسد کے ساتھ خریدتا ہے لہذا نہ تو نکاح مرتفع ہوتا ہے اور نہ ہی شوہر اس کا مالک بنتا ہے کیونکہ قبضہ سے پیشتر ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔

○ اور اگر اس نے یوں کہا "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ میں تجھے اپنے لئے خرید لوں اور تجھ پر قبضہ کر لوں" تو یہ ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ شراہ فاسد میں قبضہ سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لہذا نکاح ختم ہو جائے گا اور اس کی تقدیر (عبارت) یوں ہوگی کہ "جب تک تو میرے نکاح میں ہے قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا"۔ اور اگر اس کے وجود کے ساتھ بقاء نکاح متصور ہو تو اگر اس کے ساتھ قسم کھانے سے ایلاء بنتا ہے تو جب اس کو غایت بنایا تو ایلاء واقع ہوگا ورنہ نہیں۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام

محمد رحمہما اللہ کا قاعدہ ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ مدت کے دوران شوہر کو لازم ہونے والی قسم کے نوٹے بغیر اگر اس کیلئے بیوی سے قربت کرنا ممکن ہو تو ایلاء نہیں ہوگا۔ اس پر یہ مسئلہ نکلا ہے کہ اگر کوئی شخص یوں کہے ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا حتیٰ کہ میں اپنا فلاں غلام آزاد کروں“ یا ”میں اپنی فلاں بیوی کو طلاق دے دوں“ یا ”میں ایک ماہ روزہ رکھ لوں“۔ تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ایلاء ہوگا جبکہ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ان بنیائے وجود چارہاؤ گزرنے سے قتل ممکن ہے لہذا شوہر کیلئے قسم کے نوٹے کے بغیر بیوی سے قربت کرنا ممکن ہے لہذا یہ شوہر کی جانب سے ایلاء نہیں ہوا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر نے یوں کہا ہو ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ میں گھر میں داخل ہو جاؤں“ یا ”یہاں تک کہ میں فلاں سے گفتگو کروں“۔ طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے آپ کو بیوی سے قربت کرنے سے ایسی چیز سے روکا ہے جو مانع بھی بن سکتی ہے اور جس کے ساتھ عرف و عادت میں حلف بھی اٹھایا جاتا ہے۔ یعنی اپنے غلام کو آزاد کرنا اور اپنی بیوی کو طلاق دینا اور مہینے کا روزہ رکھنا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ان کے ساتھ کوئی حلف اٹھائے تو یہ اس کی جانب سے ایلاء ہوتا ہے تو اسی طرح جب ان کو غایت بنایا جائے تب بھی یہی حکم ہوگا۔ (یعنی ایلاء ہوگا) اور شوہر کیلئے قسم کے سبب سے اس کو کچھ لازم ہوئے بغیر بیوی سے قربت کرنا بھی ممکن نہ ہوگا۔

رہا کفارہ کا واجب ہونا یا غلام کا آزاد ہونا یا بیوی کو طلاق ہو جانا یا مہینے کے روزے رکھنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عبارت کی تفسیر یوں ہوئی ہے کہ ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرا غلام آزاد ہے“ یا مجھ پر کفارہ قسم ہے۔“ اگر شوہر نے الواقع اس طرح کے تو ایلاء ہوتا ہے تو اسی طرح اس صورت میں بھی ایسے ہی ہوگا۔ برخلاف گھر میں داخلہ اور کسی سے کلام کرنے کے اور اگر شوہر نے کہا ”میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا حتیٰ کہ میں اپنے غلام کو قتل کروں“ یا ”میں اپنے غلام کو گالی دوں“ یا ”حتیٰ کہ میں فلاں کو گالی دوں“ یا ”میں فلاں کو ماروں“ وغیرہ تو یہ ایلاء نہ ہوگا۔ اس لئے کہ عرف و عادت میں ان اشیاء سے حلف نہیں اٹھایا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ان میں سے کسی شے کے ساتھ حلف اٹھایا تو وہ ایلاء نہیں ہوتا۔ ایسے ہی اس صورت میں ہوگا جب ان اشیاء کو ایلاء کیلئے غایت بنایا ہو۔ (یعنی یہ بھی ایلاء نہ ہوگا) اسی طرح جب کوئی یوں کہے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو مجھ پر اپنے غلام کو قتل کرنا لازم ہے“ یا ”اپنے غلام کو مارنا“ یا ”فلاں کو قتل کرنا“ یا ”فلاں کو مارنا“ یا ”فلاں کو گالی دینا لازم ہوگا“ تو یہ ایلاء نہ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ایلاء نہیں ہوتا جبکہ یوں کہا ہو ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے ہوگا کہ میں گھر میں داخل ہو جاؤں“ یا ”میرے ذمے ہوگا کہ میں فلاں سے کلام کروں“ اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے، واللہ الموفق۔

### شرط و جزاء کے ساتھ مشروط قسم کھانا:

مثلاً شوہر کا یہ کہنا ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میری دوسری بیوی کو طلاق“ یا کہنا کہ (دوسری بیوی کی طرف اشارہ کر کے) ”اس کو طلاق ہے“ یا کہنا ”تو میرا غلام آزاد ہے“ یا ”تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے“

یا کہا ”تو میرے ذمے غلام کو آزاد کرنا ہے“ یا ”میرے ذمے حج یا عمرہ یا بیت اللہ کی طرف پیدل چلنا ہوگا“ یا ”میرے ذمے ہڈی ہوگی“ یا کہا کہ ”میرے ذمے صدقہ یا روزہ یا اعتکاف ہوگا“ اس لئے کہ ایلاء یمنین ہے اور یمنین کے لغوی معنی قوت کے ہیں اور قسم اٹھانے والا ان اشیاء سے دوران مدت اپنی بیوی کی قربت سے رکے پر قوت حاصل کرتا ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک دوران مدت میں قربت سے مانع بننے کے قابل ہے اس لئے کہ وہ شے طبیعت پر فٹیل اور شائق ہوتی ہے اور جس مقصد کیلئے قسم وضع کی گئی ہے یعنی شرط کے ارتکاب سے رکے پر قوت حاصل کرنا وہ مقصد حاصل ہوتا ہے لہذا یہ اللہ عزوجل کے نام کی قسم کھانے کی مانند ہے۔ اور اسی طرح اسے عرف و عادت میں بھی مانع سمجھا جاتا ہے کیونکہ ان اشیاء سے حلف اٹھانا لوگوں میں متعارف ہے اور اسی طرح ان میں سے بعض کا تعلق کفارہ بھی ہے مثلاً عتق صدقہ یعنی کھانا کھانا اور روزہ اور ہدیٰ رہا اعتکاف تو وہ روزہ کے بغیر صحیح نہیں ہوتا اور رہا حج و عمرہ تو اگرچہ ان کا کفارہ میں کچھ دخل نہیں ہے لیکن ان کا تعلق مال سے تو ہے کیونکہ حج و عمرہ تک اکثر مال ہی کے ذریعہ پہنچا جاتا ہے لہذا مال کے ساتھ تعلق ہونے کی بنا پر یہ عتق اور صدقہ کے مشابہ ہیں۔

○ صاحب قدوری رحمہ اللہ نے شرح مختصر کرنی میں شوہر کے قول کہ ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرا غلام آزاد ہے“ کے بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا اختلاف ذکر کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایلاء نہیں ہوگا جبکہ قاضی (احمد بن منصور اسبیجالی) نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں اس اختلاف کو ذکر نہیں کیا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء اس شخص کا ہوتا ہے جس کیلئے دوران مدت قسم ٹوٹے بغیر جو کہ اس کو لازم ہوتا اپنی بیوی سے قربت کرنا ممکن نہ ہو جبکہ یہاں پر شوہر کیلئے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر قربت کرنا ممکن ہے بایں طور کہ وہ بیوی سے قربت کرنے سے قبل غلام کو فروخت کر دے اور پھر قربت کر لے۔ اس میں اس پر کچھ لازم نہیں آتا۔ لہذا ایلاء بھی نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے اپنے آپ کو بیوی کی قربت سے ایسی چیز سے روکا ہے جو مانع بننے کے قابل ہے اور جسے عرف و عادت میں بھی مانع شمار کیا جاتا ہے لہذا یہ ایلاء ہوا۔ اور رہا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شوہر کیلئے یہ ممکن ہے کہ وہ قربت سے قبل اپنے غلام کو فروخت کر دے اور اس طرح اس پر قربت کرنے سے کچھ لازم نہ آئے تو (اس کا جواب یہ ہے) کہ فی الحال (یعنی قسم کے وقت) تو ملک قائم ہے اور ظاہر و غالب اس کی بقاء ہے جبکہ بیچ کا ہونا موصوم ہے لہذا غالب و ظاہر حال کا اعتبار کرتے ہوئے قربت کے وقت قسم کا ٹوٹنا لازم ہوگا۔

○ اگر شوہر یوں کہے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو ہر وہ غلام جس کا میں آئندہ میں مالک بنوں وہ آزاد ہے“ یا یوں کہے ”ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں تو اسے طلاق ہے“ تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ شوہر کی جانب سے ایلاء ہوگا جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے قسم و یمنین کو قربت کے ساتھ معلق کیا ہے اور قربت کے وقت شوہر پر کچھ لازم نہیں ہوتا کچھ لازم ہوگا تو مالک بننے یا نکاح کرنے کے بعد ہوگا جبکہ قربت کرنے سے مانع جزاء وہ ہوتی ہے جو قربت کے وقت لازم ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں شوہر کو قدرت حاصل ہے کہ وہ (غلام کا) مالک بننے اور نکاح کرنے سے باز رہے۔ لہذا اس پر کچھ لازم نہیں آتا اور اس طرح ایلاء بھی

نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے یحیٰی و قسم کے انعقاد کی شرط قہریت کو قرار دیا ہے اور قہریت کا یحیٰی و قسم کے انعقاد کی شرط ہونا قہریت کیلئے مانع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ جب شوہر بیوی سے قہریت کرے گا تو قسم اور یحیٰی کا انعقاد ہوگا اور جب قسم و یحیٰی منعقد ہو جائے تو قسم کھانے والا اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ جراء کے واقع ہونے کے خوف سے اپنے آپ کو شرط کی تحصیل سے باز رکھے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ شوہر کیلئے ممکن نہیں ہے کہ قہریت کے وقت اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر وہ بیوی سے قہریت کر سکے۔ اور جو شے اس کو لازم ہوگی وہ اس قسم کا انعقاد ہے جس کے پھلنے کے وقت قسم کے نوٹنے کا حکم لازم آتا ہے لہذا یہ ایلاء ہی ہوگا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس بات کا امکان ہے کہ وہ مالک نہ بنے لہذا اس کو کچھ لازم بھی نہ ہو تو (اس کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ انسان کبھی مالک بننے کی اپنی کوشش کے بغیر بھی میراث کا مالک بن جاتا ہے لہذا اس کیلئے اس سے باز رہنا ممکن نہیں ہے۔

○ اگر شوہریوں کے "اگر میں نے تجھ سے قہریت کی تو فلاں مہینے کے روزے مجھ پر ہوں گی" اگر وہ مہینہ چار ماہ گزرنے سے قبل گزرتا ہے تب تو یہ ایلاء نہ ہوگا کیونکہ اس مہینے کے گزرنے کے بعد شوہر کیلئے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر مدت (ایلاء) کے دوران جماع کرنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ مہینہ چار ماہ گزرنے سے قبل نہیں گزرتا تو یہ ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کیلئے دوران مدت روزوں کے لازم ہوئے بغیر جماع کرنا ممکن نہیں ہے۔ اگر شوہریوں کے "اگر میں نے تجھ سے قہریت کی تو میرے ذمے ہوگا کہ دو رکعت نماز پڑھوں یا میرے ذمے ہوگا کہ جہاد کروں" تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ایلاء نہیں ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایلاء ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے مختصر کفری پر اپنی شرح میں ایسے ہی لکھا ہے جبکہ قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہ اللہ کے مابین اختلاف کو ذکر کیا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ذکر نہیں کیا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز ان اشیاء میں سے ہے جن کا نذر کے ذریعے ایجاب صحیح ہوتا ہے مثل روزہ اور حج کے۔ لہذا یہ ایلاء ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کے "اگر میں نے تجھ سے قہریت کی تو میرے ذمے روزہ یا حج ہوگا"۔ شبیحین (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ) کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز مانع نہیں بن سکتی اس لئے کہ وہ طبیعت پر پوجہ نہیں ہوتی بلکہ مسل ہوتی ہے اور عرف و عادت میں بھی اسے مانع نہیں سمجھا جاتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ لوگوں میں نماز اور جہاد کی قسم متعارف نہیں ہے۔ بخلاف روزہ کے لہذا یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ایلاء نہیں ہوتا جب یوں قسم کھائے "اگر میں نے تجھ سے قہریت کی تو میرے ذمے نماز جنازہ یا عمدہ تلاوت ہوگا" اسی طرح نماز کا کفارہ میں بھی کوئی دخل نہیں اور نہ ہی اس کا مال کے ساتھ کچھ تعلق ہے بخلاف روزہ اور حج کے (کہ روزہ کا تعلق کفارہ سے اور حج کا تعلق مال سے ہے) اگر شوہریوں کے "اگر میں نے تجھ سے قہریت کی تو میرے ذمے کفارہ ہوگا یا کما کہ میرے اوپر قسم و یحیٰی ہوگی تو یہ ایلاء شمار ہوگا۔ کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ میرے ذمے کفارہ ہوگا صراحتاً کفارہ کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے اور اس کا یہ کہنا کہ میرے اوپر قسم و یحیٰی ہوگی اس سے مراد یحیٰی کا موجب یعنی کفارہ ہے لہذا یہ اس قول کی مثل ہوا کہ میرے ذمے کفارہ ہوگا۔

○ اور جو شخص یہ کہے کہ "اگر میں نے تجھ سے قہریت کی تو میرے ذمے اپنے بچے کی قربانی ہوگی" تو



اس کے بارے میں علماء کا کہنا ہے کہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ ایلاء ہے برخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ بچے کی قربانی کی نذر ہمارے نزدیک صحیح ہوتی ہے اور اس سے بکری کی قربانی واجب ہوتی ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ نذر باطل ہوتی ہے اور اس سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔

○ اگر شوہر یوں کہے "اگر میں نے تجھ سے قہرت کی تو تو طلاق کی بیوی کی مثل ہے" اور طلاق اپنی بیوی سے ایلاء کر دینا قصاص تو اگر شوہر نے (بچے اس قول میں) ایلاء کی نیت کی تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ تشبیہ کیلئے وضع کیے گئے لفظ کو استعمال کرنے کے اس نے اپنی بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دی ہے جس سے اس کے شوہر نے ایلاء کیا ہوا ہے۔ پس جب شوہر نے اس قول و تشبیہ سے ایلاء کی نیت کی تو اس تشبیہ سے ایلاء ہی مراد ہوگا۔ اور اگر شوہر نے حرمت اور قسم کی نیت کی تو اس صورت میں ایلاء نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ تشبیہ (مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان) تمام صفات میں مساوات کا تقاضا نہیں کرتی۔ اور علماء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جس نے اپنی بیوی سے کہا "میں تجھ سے ایلاء کرنے والا ہوں" کہ اگر اس سے اس کی مراد جموئی خبر تھی تو فیما بینہ و بین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی اور یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے الفاظ خبر کے الفاظ ہیں اور غیر معصوم کی خبر کذب کا احتمال رکھتی ہے۔ البتہ عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ غیر معصوم کی خبر کو صدق پر محمول کیا جاتا ہے اگرچہ جب تک خبر دی ہوئی بات ثابت نہ ہو وہ سچا نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اس سے ایلاء کا وجوب مراد لیا تو قضاء میں بھی اور عند اللہ بھی اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ عرف و عادت میں ان الفاظ کا استعمال (ایلاء کو) واجب کرنے کیلئے ہوتا ہے۔

○ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا پھر اس نے اپنی دوسری بیوی سے کہا کہ "میں نے تجھے پہلی بیوی کے ایلاء میں شریک کیا ہے" تو یہ کہنا باطل ہوگا کیونکہ ایلاء میں شرکت اگر صحیح ہو تو مدت میں شرکت بھی ثابت ہوگی۔ اور اس طرح ہر بیوی کیلئے چار ماہ سے کم کی مدت ہوگی یہ چیز ایلاء کی صحت کیلئے مانع ہے اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ شوہر نے کہا "اگر میں نے تجھ سے قہرت کی تو تو مجھ پر حرام ہے (ان قرینک فانت علی حرام)۔ تو اگر شوہر نے اس سے طلاق کی نیت کی تو یہ سب کے نزدیک ایلاء ہوگا کیونکہ جب اس نے اس سے طلاق کی نیت کی تو اس نے طلاق کو ایسی جزاء بنایا ہے جو قہرت سے مانع ہے تو یہ ایسا ہوا گویا کہ اس نے یوں کہا ہے "اگر میں نے تجھ سے قہرت کی تو تجھے طلاق ہے" اور اگر شوہر نے فی الواقع ایسا ہی کہا ہو تو یہ ایلاء ہوتا ہے تو اس طرح زیر بحث صورت میں بھی ہوگا۔ اور اگر اس نے اس سے قسم و یحین مراد لی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ فی الفور ایلاء ہوگا جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جب تک وہ بیوی سے قہرت نہیں کرے گا ایلاء نہیں بنے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ "تو مجھ پر حرام ہے" جبکہ اس نے اس سے قسم کی نیت کی یا کچھ نیت نہ کی تو ہمارے اصحاب کے نزدیک بلا اختلاف ایلاء ہوتا ہے گویا کہ اس نے یوں کہا "واللہ میں تجھ سے قہرت نہیں کروں گا"۔ لہذا یہ ایلاء قہرت سے معلق ہوا۔ گویا کہ اس نے یوں کہا ہے "اگر میں نے تجھ سے قہرت کی تو اللہ کی قسم میں تجھ سے قہرت نہیں کروں گا" اور اگر شوہر نے فی الواقع ایسا کہا ہو تو یہ ایلاء نہیں ہوتا یہاں تک کہ وہ بیوی سے قہرت نہ کرے۔ تو ایسے زیر بحث صورت میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے آپ کو دوران مدت

(ایلاء) بیوی سے قہت کرنے سے ایسی چیز کے ذریعے روکا ہے جو مانع بن سکتی ہے اور وہ ہے تحریم۔ اور یہی تعریف ہے ایلاء کرنے والے شخص کی۔ لہذا یہ شوہر کی جانب سے ایلاء ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہریوں کے ”اگر میں نے تجھ سے قہت کی تو تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے۔“

**انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) کے بارے میں کلام:**

مسئلہ حرام یعنی قہت کی شرط کے ساتھ تطبیق کے بغیر شوہر کا یوں کہنا انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) کی معرفت ضروری ہے۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ معاملہ دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو تحریم کی اضافت کسی خاص شے کی طرف ہوگی مثلاً اس کی اپنی بیوی یا کھانے یا پینے کی شے یا لباس یا تحریم کی اضافت علی العموم ہر حلال شے کی طرف کی ہوگی۔

○ اگر شوہر نے تحریم کی اضافت اپنی بیوی کی طرف کی مثلاً اس نے یوں کہنا انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) یا قد حرمتک علی (میں نے تجھے اپنے اوپر حرام کر لیا ہے) یا انا علیک حرام (میں تجھ پر حرام ہوں) یا قد حرمت نفسی علیک (میں نے اپنے نفس کو تجھ پر حرام کر لیا ہے) یا انت علی محرمة (تو مجھ پر حرام کی ہوئی ہے)۔ اس صورت میں اگر شوہر نے ان الفاظ سے طلاق کا ارادہ کیا تو یہ طلاق ہی ہوگی کیونکہ ان الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال ہے۔ تو جب شوہر نے ان سے طلاق کی نیت کی تو طلاق ہی مراد ہوگی اور اگر تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں ہی ہوں گی اور اگر ایک طلاق کی نیت کی تو ایک باندہ ہوگی اور اگر دو مراد لیں تو ہمارے نزدیک ایک باندہ ہوگی بخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جملہ کنایات طلاق میں سے ہے۔ اور اگر شوہر نے طلاق کی نیت تو نہیں کی البتہ تحریم کی نیت کی یا سرے سے کچھ نیت نہیں کی تو ہمارے نزدیک یہ قسم و یمن ہوگی اور شوہر کی جانب سے ایلاء ہوگا حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی کو چار ماہ تک چھوڑے رکھا تو بیوی کو ایک طلاق باندہ ہو جائے گی۔ اس مسئلے کی وجہ یہ ہے کہ حلال کی تحریم میں اصل یہ ہے کہ بوجہ مذکورہ وہ یمن (قسم) ہوتی ہے اور اگر شوہر کے میں نے جھوٹ کا ارادہ کیا تھا تو فیما بینہ و بینہ اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی اور کچھ واقع نہیں ہوگا البتہ عدالت میں قسم کی نفی کی صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اس مسئلہ میں سلف کا اختلاف ہے۔ حضرت ابو بکرؓ حضرت عمرؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ تحریم (حلال کو حرام کرنا) یمن و قسم ہے حتیٰ کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جب کوئی آدمی اپنی بیوی کو حرام کر لے تو یہ یمن و قسم ہے جس کا وہ کفارہ دے۔ کیا تمہارے لئے رسول اللہؐ کی ذات میں اسوۂ حسنہ نہیں ہے؟

اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر شوہر نے اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق ہوگی اور اگر طلاق کی نیت نہیں کی تو یمن و قسم ہوگی جس کا کفارہ دینا ہوگا۔ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ اس میں قسم کا کفارہ آتا ہے۔ سلف میں سے بعض نے اسے تین طلاقیں قرار دیا اور یہی حضرت علیؓ کا قول ہے۔ اور سلف ہی میں سے بعض نے اسے طلاق رجعی قرار دیا۔ مسروق (بن اجدع ہمدانی



تصور بھی نہیں ہوتا۔ لہذا یہ اس کے یحییٰ و قسم ہونے پر دلیل ہے۔ جن لوگوں نے اسے تین طلاقیں قرار دیا ان کا قول اس صورت پر محمول ہے جب شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی ہو۔ اس لئے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ حرمت غلیظہ اور حرمت خفیہ۔ لہذا تین کی نیت اس بعض معنی متعین کرتا ہے جس کا احتمال لفظ میں موجود ہے۔ لہذا یہ نیت صحیح ہے۔ اور جب شوہر نے ایک طلاق کی نیت کی تو ایک بائہ طلاق ہوگی اس لئے کہ لفظ حرمت پر دلالت کرتا ہے جبکہ طلاق رجعی فی الفور موجب حرمت نہیں ہوتی اور لفظ کے حکم کا ایسے طریقہ پر اثبات جس کی لفظ خبر دے رہا ہے اولیٰ ہے۔ نیز فریق مخالف اس میں کفارہ یحییٰ کو واجب کرتے ہیں اور کفارہ یحییٰ وجود یحییٰ کو مقتضی ہے۔ لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ لفظ شریعت میں یحییٰ ہے۔ لہذا جب شوہر حرام کا لفظ بول کر اس سے جھوٹ کی نیت کرے تو چونکہ یہ ظاہر سے اعراض ہے لہذا عدالت میں اس کے ابطال یحییٰ کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ حلال کی تحریم تو شریعت کو تبدیل کرتا ہے تو اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ ایک تو یہ کہ یہ درحقیقت مخالف کی جانب سے حلال کی تحریم نہیں ہے بلکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی جانب سے ہے۔ کیونکہ تحریم کہتے ہیں اثبات حرمت کو جیسا کہ تحلیل کہتے ہیں اثبات حلت کو اور بندے کو اس کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ حرمت اور حلت۔ اور دیگر احکام شریعہ اللہ تعالیٰ کے ثابت کرنے سے ثابت ہوتے ہیں۔ بندہ کا ان میں سرے سے کوئی دخل نہیں۔ بندہ کی جانب سے تو صرف ثبوت (حکم) کے سبب کا ارتکاب ہوتا ہے۔ یہی اہلسنت والجماعت کا مذہب ہے۔ لہذا یہ اللہ کی حلال کردہ امر کی شوہر کی جانب سے تحریم نہیں ہے بلکہ اس کی جانب سے یہ یا تو محض ثبوت حرمت کے سبب کا ارتکاب ہے یا حلال کے انقاع سے اپنے آپ کو روکنا ہے کیونکہ لغت میں تحریم منع (یعنی روکنے) کو کہتے ہیں اور آدمی کبھی اپنی کسی فرض کی وجہ سے حلال کو استعمال کرنے سے اپنے آپ کو روک لیتا ہے اور اس کو تحریم کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَحَرَّمَ عَلَیْكَ الْمَرْفِضَ مِنْ قَبْلِ (سورۃ قصص) اور ہم نے موسیٰ علیہ السلام پر دایوں کی بندش پہلے ہی کر دی۔ (۳۴)

اس سے مراد موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اپنی والدہ کے علاوہ دوسری عورتوں کے سینوں سے دودھ پینے سے رکتا ہے کہ شرعی تحریم اور انہی دو میں سے ایک صورت پر اس تحریم کو محمول کیا جائے گا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مضاف ہے۔

### اعتراض:

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر معاملہ ایسے ہی جیسے تم نے ذکر کیا ہے تو یہ درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے حلال کی تحریم نہیں ہوئی تو پھر اس پر عتاب کا کیا مطلب ہوگا؟

### جواب:

اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ اول یہ کہ اگرچہ ظاہر کلام سے عتاب کا ایہام ہوتا ہے لیکن درحقیقت یہ عتاب نہیں ہے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنی ازدواج کے ساتھ حسن معاشرت اور حسن معاشرت کے

بارے میں مشقت میں تخفیف ہے کیونکہ ازواج کے ساتھ حسن معاشرت اور ان کے ساتھ شفقت و رحمت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مطلوب ہے لیکن آپ اس بارے میں اس درجے کو پہنچ گئے کہ اس (یعنی حسن معاشرت) کی طلب میں اللہ کی حلال کردہ سے بچتے گئے۔ تو یہ ارشاد الہی ازواج کے ساتھ حسن معاشرت میں مشقت میں تخفیف کے طور پر وارد ہوا نہ کہ نہی و عتاب کے طور پر۔ اگرچہ صیغہ نہی و عتاب کا ہے لیکن یہ ایسے ہی ہے جیسے یہ ارشاد الہی:

فَلَا تَلْبَسْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ  
تو ان پر افسوس کر کے کیس آپ کی جان نہ جاتی رہے۔ (سورۃ فاطر ۳۵: ۸)

دوم: اگر یہ خطاب عتاب کا ہی ہو تو اس میں احتمال ہے کہ آپ پر عتاب اس بنا پر ہوا ہو کہ آپ نے اللہ عزوجل کی پیشگی اجازت کے بغیر وہ فعل کیا اگرچہ وہ فعل فی نفسہ مباح تھا یعنی حلال کے استعمال سے اپنے آپ کو روکنا کیونکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر ان کی جانب سے ہونیوالے ادنیٰ کام پر بھی عتاب ہو جاتا ہے اگرچہ وہی کام اگر ان کے علاوہ کسی اور سے صادر ہو تو وہ اس کے افضل خصائل میں شمار کیا جائے۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے ان ارشادات میں ہے: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ إِذْنْتَ لَهُمْ عِبَسَ كُونُوا لِي أُولِي بَأْسٍ وَلَا أَعْمَلِي دنیو۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ حلال کو حرام کر دینا شریعت کی تبدیلی ہے کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ حلال کی تحریم ہی ہے تب بھی آپ یہ کیسے کہتے ہیں کہ بندے کی جانب سے ہر حلال کی تحریم شریعت میں تبدیلی اور تغیر کا باعث ہوتی ہے؟ بلکہ اس کی تو دو قسمیں ہیں۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کی مطلقاً حلال کردہ شے کی تحریم۔ یہ تو واقعی تغیر و تبدیلی ہے بلکہ اس کی تحریم کا تو اعتقاد بھی کفر ہے۔ دوسرے یہ کہ اللہ کی حلال کردہ شے کی تحریم صرف مخصوص وقت کیلئے ہو، یہ تحریم تغیر و تبدل کا باعث نہیں ہوتی بلکہ حلال کی انتہاء کا بیان ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ طلاق مشروع ہے اگرچہ وہ حلال کی تحریم ہے لیکن چونکہ اس میں طلاق کے وجود کی غایت اور انتہاء تک حلت موقت ہوتی ہے لہذا شوہر کا طلاق دینا شرع میں تغیر و تبدیلی نہیں ہے بلکہ حلت کی انتہاء کا بیان ہوتا ہے۔

یہی قاعدہ ان تمام احکام میں بھی جاری ہوتا ہے جن میں ارتفاع و سقوط کا احتمال ہوتا ہے اور یہی قاعدہ نسخ کا ہے ان تمام امور میں جن میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے لہذا یہی قاعدہ شوہر کے اپنی بیوی کو یہ کہنے میں ہوگا کہ انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے)۔

○ اور اگر شوہر نے اپنے قول کہ "تو مجھ پر حرام ہے" سے ظہار کی نیت کی تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ظہار ہوگا جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ ظہار نہیں ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظہار نام ہے حلال کو حرام سے تنبیہ دینے کا اور تنبیہ کیلئے حرف تنبیہ کی ضرورت ہوتی ہے جو یہاں نہیں پائی گئی" لہذا یہ ظہار نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو حرام شدہ کے ساتھ موصوف کیا ہے اور بیوی بھی تو طلاق سے حرام ہوتی ہے اور کبھی ظہار

سے لہذا اس نے ان میں سے جس کی بھی نیت کی تو اس نے اپنے کلام کے محتمل کی نیت کی ہے لہذا اس میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔

یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب شوہر نے تحریم کی نسبت بیوی کی طرف کی ہو۔ اور جب شوہر تحریم نسبت طعام، مشروب یا لباس کی طرف کرے مثلاً یوں کہ ”یہ کھانا یا یہ مشروب یا یہ لباس مجھ پر حرام ہے“ ہمارے نزدیک یہ قسم ہوتی ہے اور اگر وہ ان میں کسی کو استعمال کرے تو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوتا ہے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب شوہر بیوی اور باندی کے علاوہ میں ایسا کہ تو کچھ واجب نہیں ہوتا اور مسئلہ حلال کی تحریم کا ہے کہ وہ قسم ہے یا نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ پہلے مسئلہ میں دی ہے: ہم پہلے مسئلے میں ذکر کر چکے ہیں اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ (سورۃ تحریم)

کہا گیا ہے کہ یہ آیت شد کی تحریم کے بارے میں نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے اس ارشاد فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ سے یقین و قسم کا نام دیا لہذا معلوم ہوا کہ زوجہ اور باندی کے علاوہ تحریم بھی یقین کے کفارہ کو واجب کرنے والی ہے۔ اس لئے کہ قسم کو کھلانا اس کا کفارہ ادا کرنا ہی ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ روایت ہے کہ یہ آیت تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی باندی ماریہ کو حرام کر لینے کے متعلق نازل ہوئی تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ بات متنع نہیں کہ یہ آیت دونوں ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہو کیونکہ دونوں کے مابین منافات نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جب شوہر تحریم کی اضافت بیوی اور باندی کی طرف کرے تو وہ یقین و قسم ہوتی ہے اور جب کوئی تحریم کی اضافت ان کے علاوہ کی طرف کرے تب بھی قسم ہوتی ہے۔ تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ پھر جس کی تحریم کی اگر اس کو استعمال کیا خواہ قلیل ہو خواہ کثیر تو قسم تو ٹوٹ جائے گی اور کھل بھی جائے گی کیونکہ وہ تحریم جو کسی معین شے کی طرف مضاف ہو وہ معین شے کے اجزاء میں سے ہر جزو کی تحریم کا موجب ہوتی ہے۔ غر (شراب)، خنزیر، مردود اور خون کی تحریم کی مانند۔ پس جب قسم کھانے والے نے اس کا کچھ حصہ استعمال کیا تو جس چیز کی قسم کھائی اس کو کر لیا۔ اس طرح اس نے قسم توڑ دی اور قسم کھل جائے گی۔ اس کے برخلاف جب کوئی یوں قسم کھائے یا کھلے ہذا الطعام (وہ یہ کھانا نہیں کھائے گا) اور پھر اس میں سے کچھ کھالے تو قسم نہیں ٹوٹتی کیونکہ یہاں قسم کا ٹوٹنا ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے جو کہ مکمل کھانے کو کھانا ہے۔ اور جو شے کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو وہ شرط کے کچھ حصے کے پائے جانے سے حاصل نہیں ہوتی۔

○ اگر شوہر نے یوں کہا نسائی علی حرام (میری بیویاں مجھ پر حرام ہیں) اور طلاق کی نیت نہیں کی پھر ان میں سے ایک سے قربت کر لی تو وہ کفارہ دے گا اور تمام بیویوں کے حق میں قسم ساقط ہو جائے گی۔ اگر لئے کہ شوہر نے تحریم کی نسبت مجموعہ کی طرف کی تھی لہذا یہ مجموعہ افراد کے ہر ہر فرد کی تحریم کی موجب ہے۔ اس طرح مجموعہ کا ہر ہر فرد انفرادی طور پر حرام ہو گیا۔ تو جب شوہر نے ان میں سے ایک سے قربت کی تو جبر امر کو اس نے اپنے اوپر حرام کیا تھا اسی کو کر لیا لہذا اس نے قسم توڑ دی اور اس پر کفارہ لازم ہوگا اور قسم کھل

جائے گی۔ اور اگر اس نے ان میں سے کسی ایک سے قربت نہیں کی یہاں تک کہ چار ماہ گزر گئے تو سب کی سب بائند ہو جائیں گی کیونکہ ایلاء کا حکم ان میں سے ہر ایک کے حق میں انفرادی طور پر ثابت نہیں ہوتا اور رجوع کے بغیر مدت کے پورا ہو جانے پر ایلاء بیہوش کو واجب کر دیتا ہے۔ یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب شوہر نے تحریم کی نسبت کسی خاص نوع کی طرف کی ہو۔

اور اگر اس نے تحریم کی نسبت تمام انواع کی طرف کی مثلاً یوں کہا کل حلال علی حرام (ہر حلال مجھ پر حرام ہے) اور کوئی نیت نہیں کی تو ازروئے استحسان یہ تحریم صرف طعام اور مشروب کیلئے ہوگی جبکہ قیاس کی رو سے اس کے اس کلام کے پورے ہوتے ہی قسم ٹوٹ جائے گی۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ میں عموم ہے لہذا یہ ہر حلال کو شامل ہوگا۔ اور جوں ہی یہ اپنی قسم (کھانے) سے فارغ ہوگا تو حلال کی کوئی نہ کوئی نوع اس سے پائی جائے گی لہذا قسم ٹوٹ جائے گی۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا عام ہے جس کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہیں اس لئے کہ اسے ہر مباح امر مثلاً آنکھ کھولنا، نظریں نیچے کرنا، سامنے لینا اور دیگر مباح حرکات و سکنات پر محمول کرنا ممکن نہیں اس لئے کہ ان امور سے رکنا ممکن نہیں جبکہ ذی عقل شخص اپنی قسم سے اپنے آپ کو ایسی چیز سے روکنے کا قصد نہیں کرتا جس سے رکنا اس کیلئے ممکن نہ ہو۔ لہذا ان الفاظ کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہیں لہذا انہیں خصوص پر محمول کیا جائے گا جو کہ عرف و عادت کے اعتبار سے طعام و مشروب ہیں کیونکہ عرف میں ان الفاظ کا استعمال ان دونوں ہی کیلئے ہوتا ہے۔ اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ جَنَّمُ وَالْهَٰؤُلَاءِ فِي جَنَّتٍ وَأُولَٰئِكَ فِي جَنَّتٍ  
(سورۃ مشر: ۲۰)

کہ جب مسلم اور کافر کے درمیان بہت سی اشیاء میں مساوات کے ثبوت کی وجہ سے آیت کے عموم پر عمل ممکن نہیں رہا تو آیت کو خصوص پر محمول کیا گیا ہے یعنی ان کے مابین عدم مساوات دنیا میں عمل کے اعتبار سے اور آخرت میں جزاء کے اعتبار سے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔ اور اگر شوہر نے اس کے ساتھ لباس یا اپنی بیوی کی بھی نیت کی تو پھر تحریم ان تمام پر واقع ہوگی اور ان میں سے جو تھا فعل بھی وہ کرے گا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ اس شمول کی وجہ یہ ہے کہ یہ الفاظ تمام مباحات کو شامل ہو سکتے ہیں۔ ہم نے جو ان کو کھانے پینے پر محمول کیا تو دلیل عرف کی بنا پر تو جب اس نے متعارف امور سے زائد کی نیت کی تو اس نے اسی کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے الفاظ میں ہے۔ اور چونکہ اس میں خود اپنے اوپر سختی ہے لہذا اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

اور جب شوہر نے بیہوش صرف کسی ایک شے کی نیت کی مثلاً فقط کھانے کی نیت کی یا فقط پینے کی نیت کی یا فقط لباس کی یا فقط اپنی بیوی کی تو دیکھنا اور عدالت میں اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہر عموم متروک العمل ہے اور ایسے الفاظ کو خصوص پر محمول کیا جاتا ہے۔ لہذا جب شوہر کہتا ہے کہ میری مراد تو فقط بیہوش ایک شے ہے دوسری نہیں تو اس نے ایسے لفظ کے ظاہر کو ترک کیا جس کا ظاہر خود متروک

ہے لہذا اس نے عدول و اعراض نہیں کیا۔ اس لئے اس کی تصدیق کی جائے گی۔

○ اگر شوہر نے کہا ”ہر حلال مجھ پر حرام ہے“ اور اس میں اپنی بیوی کی نیت کی تو (یہ قسم) بیوی کھانے اور پینے پر لاگو ہوگی۔ اس لئے کہ کھانا و پینا لفظ کے ظاہر کے تحت پہلے ہی سے داخل ہیں اور اس نے اپنی نیت سے ان کی نفی نہیں کی لہذا دونوں لفظ کے تحت ان کا شمول باقی رہے گا۔ برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں اس نے صرف اپنی بیوی کی نیت کی اور اپنی نیت سے کھانے پینے کی نفی کی۔ لہذا وہ دونوں (یعنی کھانا اور پینا) لفظ کے تحت داخل نہیں ہوئے جبکہ زیر بحث مسئلے میں شوہر نے کھانے پینے کی اپنی نیت سے تو نفی کی نہیں اور یہ دونوں لفظ (کھانا، پینا) کے تحت داخل ہی تھے۔ لہذا جب تک نیت سے ان کی نفی نہ ہو یہ اسی طرح باقی رہیں گے۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کی تحریم میں طلاق کی نیت کی تو کھانا پینا اس میں داخل نہیں ہوگا۔ پس اگر اس نے کچھ کھایا یا کچھ پی لیا تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہ جائز نہیں ہے کہ ایک لفظ کو طلاق اور یمن دونوں معانی پر محمول کریں اس لئے کہ ان دونوں معانی کے درمیان اختلاف ہے حالانکہ ایک لفظ (بیک وقت) دو مختلف معانی پر مشتمل نہیں ہوتا تو جب شوہر نے بیوی میں طلاق کی نیت کی جو کہ دونوں باتوں میں سے سخت تر ہے تو دوسرے معنی کا مراد ہونا باقی نہیں رہے گا۔ ایسا ہی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ ”تم دونوں مجھ پر حرام ہو“ اور ایک کے حق میں طلاق کی نیت کی اور دوسری کے حق میں ایلاء کی نیت کی تو دونوں ہی کو طلاق ہو جائے گی۔ اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ایک لفظ میں دو مختلف معنوں کا احتمال نہیں ہوتا۔ پس جب اس نے ایک لفظ سے دونوں معانی کا ارادہ کیا تو ان میں سے جو سخت تر معنی ہوگا اس پر محمول کیا جائے گا اور دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

اگر شوہر نے کہا ”یہ مجھ پر حرام ہے“ اور طلاق کی نیت کی اور کہا ”یہ مجھ پر حرام ہے“ اور ایلاء کی نیت کی تو جیسا اس نے نیت کی ویسا ہی ہوگا۔ کیونکہ یہ دو (ملحدہ) لفظ ہیں لہذا یہ جائز ہے کہ ایک سے وہ معنی مراد لیا جائے جو دوسرے لفظ سے معنی و مراد کے خلاف ہو۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جس شخص نے اپنی دو بیویوں سے کہا ”تم دونوں مجھ پر حرام ہو“ اور ان میں سے ایک میں تین طلاقیں کی نیت کی اور دوسری میں ایک طلاق کی تو دونوں ہی کو تین طلاقیں ہوں گی کیونکہ ایکہ طلاق پانچ کا حکم تین طلاقیں کے حکم سے مختلف ہے کیونکہ تین حرمت غلیلہ کی موجب ہوتی ہیں اور ایک لفظ دو مختلف معنوں کو ایک حالت میں شامل نہیں ہوتا لہذا جب شوہر نے دونوں معنوں کی نیت کی تو ان میں سے زیادہ سخت اور زیادہ شدید معنی پر محمول کیا جائے گا۔

○ ابن سہم نے اپنے نوادر میں لکھا ہے کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جس شخص نے یوں کہا ”جو مال اور اصل (بیوی) اللہ نے حلال کیا وہ مجھ پر حرام ہے“ اور بیوی کے بارے میں طلاق کی نیت کی اور کھانے کے بارے میں اس کی کچھ نیت نہ ہو تو اگر اس نے کچھ کھایا تو بوجہ مذکورہ اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہروں کے ہذا الطعام علی حرام وھذا (مجھ پر یہ کھانا بھی حرام ہے اور یہ بھی) اور طلاق کی نیت کی ہو کیونکہ لفظ ایک ہی ہے اور اس میں طلاق کا معنی آچکا ہے لہذا اب



یہ کھانا تحریم کو شامل نہیں ہوگا۔ جو شخص اپنی بیوی سے یوں کہے ”تو مجھ پر خون“ یا مردار“ یا خنزیر کے گوشت یا شراب کی طرح ہے“ تو اس کے بارے میں فقہاء کا قول ہے کہ اس کی نیت کے بارے میں اس سے سوال کیا جائے گا۔ اگر اس نے جھوٹ کی نیت کی تو جھوٹ ہی ہوگا۔ اس لئے کہ یہ لفظ تحریم میں صریح نہیں ہے کہ اسے یحییٰ بنایا جائے لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی کہ اس نے اس سے جھوٹ کا ارادہ کیا ہے۔ بخلاف شوہر کے قول کہ ”تو مجھ پر حرام ہے“ کیونکہ یہ جملہ تحریم میں صریح ہے لہذا یہ یحییٰ ہوگا اور اگر شوہر نے تحریم کی نیت کی تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ اس نے بیوی کو حرام شدہ سے تشبیہ دی ہے تو گویا اس نے یوں کہا ہے کہ تو حرام ہے اور اگر اس نے طلاق کی نیت کی تو اس صورت میں وہی حکم ہے جو اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی بیوی سے یوں کہے کہ تو مجھ پر حرام ہے اور طلاق کی نیت کرے۔

○ جس شخص نے اپنی بیوی سے تحریم کی نیت کرتے ہوئے کہا کہ ”اگر تو نے ایسا کیا تو تو میری ماں ہے“ اس کے بارے میں ابن ساعد نے امام محمد رحمہ اللہ کا قول نقل کیا کہ اس کا یہ کہنا باطل ہے کیونکہ ان الفاظ کے ذریعے شوہر نے اسے اپنی ماں کی مثل نہیں کہا تاکہ یہ تحریم بن جائے۔ اس نے تو اس کو اپنی ماں بنایا لہذا جھوٹ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر اس سے تحریم ثابت ہوتی ہو تو اس صورت میں بھی ثابت ہوگی جب کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے کہ ”تو حوا ہے“ حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔ نہ شخص اپنی بیوی کو کہے کہ انت معی حرام (تو میرے ساتھ حرام ہے) تو اس بارے میں ابن ساعد نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ یہ انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) کہنے کی مانند ہے کیونکہ یہ حرف ایک دوسرے کی جگہ پر استعمال کئے جاتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

## فصل ۲۳

### رکن ایلاء کی شرائط کا بیان

ان کی دو انواع ہیں۔ ایک نوع جو حنث (قسم ٹوٹنے) کے حکم میں ایلاء کی صفت کیلئے شرط ہے۔ دوسری نوع جو ”بر“ (قسم پوری ہونے) کے حکم میں ایلاء کی صفت کیلئے شرط ہے۔

#### نوع اول:

اس کے بیان کا مقام کتاب الایمان ہے (جو ابتدائے کتاب میں گزر چکا ہے) کیونکہ ایلاء دیگر ایمان و قسموں کے مساوی ہے ان کے دو حکموں میں سے ایک یعنی حکم حنث کے حق میں۔ ان سے مخالفت تو محض دوسرے حکم میں ہے یعنی حکم ”بر“ میں کیونکہ ”بر“ (قسم پوری ہونے) کے تحقق و ثبوت کے وقت دیگر ایمان و قسموں کیلئے کچھ حکم نہیں ہوتا جبکہ ”بر“ کے تحقق و ثبوت کے وقت ایلاء کیلئے حکم ہوتا ہے جو کہ طلاق کا وقوع ہے کیونکہ ایلاء ازروئے شرع ”بر“ کی شرط کے ساتھ طلاق کی تعلیق ہوتی ہے۔ گویا کہ ایلاء

کرنے والے نے یوں کہا ہے کہ ”جب چار ماہ گزر جائیں اور میں نے ان میں تجھ سے قربت نہ کی ہو تو تجھے طلاق بائن ہے۔“ اس حکم یعنی طلاق کے حق میں جو شرائط ایلاء کے ساتھ مختص ہیں ہم ان کو ذکر کرتے ہیں۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ اس حکم کے حق میں رکن ایلاء کی چند شرائط ہیں۔ جن میں سے بعض تو ہر طلاق کی یمین (قسم) میں عام ہوتی ہے اور بعض صرف ایلاء کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں۔

وہ شرائط جو عام ہوتی ہیں تو یہ وہ شرائط ہیں جو پہلے گزر چکیں یعنی عقل، بلوغ، ملک نکاح کا قیام اور ملک کی طرف اضافت لہذا بچے اور مجنون کا ایلاء صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں طلاق دینے کے اہل نہیں ہوتے۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی باندی یا مدبر باندی (جسے مالک کہہ دے کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے) یا ام ولد (وہ باندی جس کے بطن سے مولیٰ کی اولاد ہو) سے ایلاء کیا تو مذکورہ حکم کے حق میں وہ بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد للذین ینولون من نسائہم میں ایلاء کو بیویوں کے ساتھ خاص کیا ہے اور بیوی اس عورت کو کہتے ہیں جس میں ملک نکاح کے سبب سے ملکیت آئی ہو اور چونکہ اس حکم کے حق میں ایلاء کی مشروعیت خلاف قیاس اس آیت شریفہ سے ثابت ہوئی ہے اور یہ آیت میاں بیوی کے بارے میں وارد ہوئی ہے لہذا ایلاء میاں بیوی کے ساتھ ہی مختص ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس حکم کے حق میں ایلاء کا اعتبار اس فرض سے ہے کہ شوہر نے بیوی کے حق جماع کو قسم کے ساتھ منہ کر کے روکا ہے تو اس کے ظلم کو بیوی سے دفع کیا جائے جبکہ باندی کا اپنے مالک پر جماع میں کچھ حق نہیں ہوتا۔ لہذا ظلم ہی ثابت نہیں ہوتا کہ جس کو دفع کرنے کیلئے وقوع طلاق کی حاجت پیش آئے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ رجوع کے بغیر مدت گزرنے سے جو فرقت حاصل ہوتی ہے وہ طلاق والی فرقت ہوتی ہے اور طلاق نکاح کے بغیر ہوتی نہیں۔

اگر شوہر نے مطلقہ بیوی سے ایلاء کیا تو اگر بیوی مطلقہ طلاق رجعی ہے تو یہ ایلاء صحیح ہوگا کیونکہ تمام وجوہ سے بیوی اس کے ملک میں ہے۔ اسی وجہ سے تو (طلاق رجعی میں) شوہر کا طلاق دینا اور ٹھہار کرنا صحیح ہوتا ہے اور دونوں ایک دوسرے کے وارث بھی ہوتے ہیں۔ اور اگر طلاق بائن ہو یا تین طلاقیں ہوں تو پھر یہ ایلاء نہ ہوگا کیونکہ ملک نکاح اور محل، اہانت (بائن کرنے) اور تین طلاقوں سے زائل ہو چکے ہیں جبکہ ایلاء کا انعقاد ابتداء میں غیر ملک میں نہیں ہوتا اگرچہ ملک کے بغیر باقی رہتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

مسئلہ اسی قاعدہ پر یہ مسئلہ نکلا ہے کہ اگر کسی نے اجنبی عورت سے کہا کہ ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ پھر بعد میں اس سے نکاح کر لیا تو قسم کے پورا ہونے کی صورت میں یہ ایلاء شمار نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر نکاح کے بعد چار ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ گزر گیا اور شوہر نے (اس مدت میں) اس سے رجوع نہیں کیا تو چونکہ بوقت قسم ملک نکاح اور ملک نکاح کی طرف اضافت دونوں معدوم ہیں لہذا بیوی پر کچھ واقع نہ ہوگا۔ البتہ اگر نکاح کے بعد یا اس سے قبل اس سے قربت کی تو کفارہ لازم آئے گا کیونکہ حنث کے حق میں یمین و قسم کا انعقاد ہو چکا ہے۔ اور اگر اجنبی عورت سے کہا کہ ”اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو قسم بخدا تجھ سے قربت نہیں کروں گا“۔ پھر اس سے نکاح کر لیا تو ہمارے نزدیک نکاح کے وقت ملک کے پائے جانے کی بنا پر ایلاء ہو جائے گا۔ اور چونکہ طلاق کی یمین و قسم ملک میں یا جبکہ ملک کی طرف اضافت ہو صحیح ہوتی ہے اور یہاں ملک کی طرف اضافت موجود ہے لہذا پہلی صورت کے برخلاف یہاں ایلاء ہو جائے گا۔

اسی طرح تطلیق (طلاق دینے) کی صحت کی جتنی شرائط ہم نے ذکر کیں وہ طلاق کے حق میں ایلاء کی صحت کی شرائط بھی ہیں۔  
وہ شرائط جو ایلاء کے ساتھ مخصوص ہیں وہ ہیں:

### ایلاء کی مخصوص شرائط:

پہلی شرط مدت: وہ یہ ہے کہ آزاد بیوی کے بارے میں چار ماہ یا اس سے زائد کی قسم کھائے۔ یا مطلق قسم کھائے یا ابدی قسم کھائے لہذا اگر کسی نے چار ماہ سے کم مدت کیلئے قسم کھائی تو طلاق کے حق میں یہ ایلاء نہ ہوگا۔ یہ جمور علماء اور جمور صحابہ کا قول ہے جبکہ بعض اہل علم کا قول ہے کہ ایلاء کی مدت متعین نہیں ہے بلکہ قلیل و کثیر تمام مدتیں مساوی ہیں۔ لہذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ ایک دن یا ایک گھڑی بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو یہ بھی ایلاء ہوگا اور بیوی کو چار ماہ تک چھوڑنے سے اسے ایک طلاق پانہ ہو جائے گی۔ حضرت ابن مسعودؓ سے ایسے ہی مروی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ایلاء وہ ہوتا ہے جو ابدی ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ایلاء اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک چار ماہ سے زائد پر قسم نہ کھائے۔

حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی دلیل حضرت انس بن مالکؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج سے ایک ماہ کا ایلاء کیا۔ جب انہیں ان ہوئے تو آپؐ نے ان سے ایلاء ترک فرمادیا۔ آپؐ سے کہا گیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپؐ نے تو ایک مہینے کا ایلاء کیا تھا تو آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ یہ مہینہ انہیں دن کا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم میں ایلاء کی کوئی مدت ذکر نہیں کی بلکہ اپنے ارشاد للذین یؤلوں من نساءہم میں اس کو مطلق بیان کیا ہے۔ لہذا مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا۔ اور مدت کا ذکر تو محض بیعت کے ثبوت کیلئے کیا گیا ہے تاکہ اگر بغیر رجوع کے مدت گزر جائے تو بیوی پانہ ہو جائے اس لئے ذکر نہیں ہوا کہ وہ ازروئے شرع ایلاء بن سکے۔ اور یہی ہمارا قول ہے۔  
ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

لِلَّذِیْنَ یُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَاءِهِمْ ثَرْیْعَةُ الشَّہْرِ (بقرہ ۲۲۷)  
جو لوگ اپنی بیویوں سے (مباشرت نہ کرنے کی) قسم کھا بیٹھے ہیں ان کیلئے مہلت چار ماہ ہے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے طلاق کے حکم میں مدت ایلاء کی مقدار کو ذکر کیا ہے لہذا اس حکم کے حق میں اس مدت سے کمتر پر قسم کھانا ایلاء نہیں ہوگا۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ایلاء خود تو حیثیت طلاق نہیں ہے اس کو تو ازروئے شرع "بر" (قسم پوری ہونے) کی شرط کے ساتھ مطلق طلاق بنایا گیا ہے اس وصف کے ساتھ کہ وہ چار ماہ اور اس سے زائد کیلئے جماع سے مانع ہے۔ لہذا اس وصف کے بغیر اس کو طلاق نہیں سمجھا جائے گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ایلاء وہ قسم ہوتی ہے جو قسم نوٹنے کے خوف سے جماع کرنے سے روکتی ہے جبکہ ایک دن یا ایک مہینے کے گزرنے کے بعد (یعنی مدت کیلئے قسم کھانے کی صورت میں) شوہر کیلئے حنث کے اس پر لازم ہوئے بغیر جماع کرنا ممکن ہوتا ہے لہذا یہ (یعنی ایک دن یا ایک مہینے کی مدت کا) ایلاء نہیں ہوگا۔

رہا ان لوگوں کا یہ کہنا کہ مدت کا ذکر ایلاء کے حکم کے ثبوت کیلئے ہوا ہے ایلاء کیلئے نہیں تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ایلاء کے حکم میں مدت کا ذکر ایلاء ہی کیلئے ہوتا ہے کیونکہ حکم ایلاء ہی سے ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ اس سے وہ رکاوٹ جو ظلم کو ثابت کرنے والی ہے منکوحہ ہوتی ہے۔

حدیث کا جواب یہ ہے کہ مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کے پاس ایک ماہ تک نہ جانے کی قسم کھائی تھی، اور ہمارے نزدیک جو شخص یہ قسم کھائے کہ وہ اپنی بیوی کے پاس ایک دن یا ایک ماہ یا ایک سال نہیں جائے گا تو یہ طلاق کے حکم کے حق میں ایلاء نہیں ہوتا کیونکہ ایلاء تو وہ قسم ہوتی ہے جو جماع سے روکتی ہے جبکہ یہ قسم جماع سے رکاوٹ نہیں بنتی۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول کہ ایلاء تو ابدی ہوتا ہے تو اس میں چند احتمالات ہیں۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا یہ معنی ہوا کہ ایلاء جب وقت کی قید سے مطلق ذکر کیا جائے تو ابدی ہوتا ہے اگرچہ ابد کا ذکر نہ ہوا ہو۔ اور ہم بھی اس کے قائل ہیں اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ حکم طلاق کے حق میں ابد کا ذکر ایلاء کی صحت کیلئے شرط ہے۔ لہذا مختلف اقوال کے درمیان موافقت پیدا کرنے کیلئے پہلے احتمال پر محمول کریں گے۔ اور اس پر دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ”اہل جاہلیت کا ایلاء ایک سال اور دو سال اور زائد مدت کا ہوتا تھا“ پس اللہ تعالیٰ نے اس کیلئے چار ماہ کا مدت مقرر فرمایا۔ تو جس شخص کا ایلاء چار مہینے سے کم کا ہوگا تو وہ ایلاء ہی نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں نص میں ابد کی شرط تو نہیں ہے لہذا چار ماہ کے انتظار پر طلاق کے حق میں ایلاء کے حکم کا اثبات ایلاء کرنے والے کو لازم ہوگا اور بغیر دلیل کے زیادت جائز نہیں۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ کلام تو یہ طلاق کے حق میں ایلاء کے حکم پر مبنی ہے۔ ہمارے نزدیک جب چار مہینے گزر جاتے ہیں تو بیوی بائن ہو جاتی ہے جبکہ ان کے نزدیک بائن نہیں ہوتی بلکہ اس مدت کے گزرنے پر توقف کیا جاتا ہے اور شوہر کو رجوع کرنے یا طلاق دینے کا اختیار دیا جاتا ہے لہذا ضروری ہے کہ مدت چار ماہ سے زائد ہو۔ اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ایلاء کے بیان میں ذکر کریں گے۔

جمہور علماء اور جمہور صحابہؓ کے نزدیک ایلاء خواہ حالت رضا میں ہو یا حالت غضب میں اور اس سے فرض رضاعت میں بچے کی اصلاح ہو یا عورت کو ضرر دینا یکساں ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ ایلاء کی نص میں مختلف حالتوں کے مابین فرق نہیں کیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دیگر قسموں کی طرح ایلاء بھی ایک قسم ہے، لہذا اس کا حکم بھی رضا اور غضب کی حالتوں اور اصلاح و ضرر پہنچانے کی اغراض سے مختلف نہیں ہوتا۔

### منکوحہ باندی کی مدت ایلاء:

منکوحہ باندی کی مدت ایلاء ہمارے نزدیک دو ماہ اور دو ماہ سے زائد ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک باندی کی مدت ایلاء آزاد کی مدت ایلاء کی مانند ہے۔ ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے ارشاد للذین یملکون من نسائہم تربص اربعة اشھر سے ہے کہ اس میں آزاد اور باندی کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ معنی کے اعتبار سے کلام ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے جس کو ہم ایلاء کے حکم میں بیان کریں گے اور

وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مدت ایلاء بیونت کے وقت کو بیان کرنے کیلئے مقرر کی گئی ہے لہذا یہ مدت عدت کے مشابہ ہوئی اور یہ مدت عدت کی طرح غلامی کی وجہ سے آدھی ہو جائے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر جو مدت ایلاء میں عورت کے حق جماع کو روکتا ہے اس کے اس ظلم کے اظہار کیلئے مدت مقرر کی گئی ہے اور یہ بات باندی اور آزاد کے درمیان (مدت) میں برابری کی موجب ہے جیسا کہ عنین (نامو) کی مدت میں ہوتا ہے۔ مذکورہ آیات میں امام شافعی رحمہ اللہ کیلئے دلیل نہیں بنتی کیونکہ وہ آزاد عورتوں کے بارے میں ہے نہ کہ باندیوں کے بارے میں، جس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اولاً عزم طلاق کا ذکر کیا پھر اس کے بعد یہ ارشاد فرمایا:

وَالْمُطَلَّغَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ  
اور طلاق والیاں انتظار میں رکھیں اپنے آپ کو تین حیض

جو کہ آزاد عورتوں کی عدت ہے۔ (منکوحہ باندی کے) شوہر کا غلام اور آزاد ہونا یکساں ہے کیونکہ اعتبار عورت کی غلامی و آزادی کا ہوتا ہے مرد کی غلامی و آزادی کا نہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء دو میں سے ایک حکم کے حق میں طلاق ہوتی ہے لہذا اس میں عورتوں کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر غلامی پر آزادی پیش آجائے۔ ہاں طور کہ ایلاء کے وقت میں وہ مملوک ہو پھر بعد میں آزاد کر دی گئی تو اس کی مدت آزاد عورتوں کی مدت میں تبدیل ہو جائے گی۔ بخلاف عدت کے جب منکوحہ باندی کو طلاق پانچ ملے پھر وہ آزاد کر دی جائے تو اس کی مدت آزاد عورتوں کی مدت میں تبدیل نہیں ہوتی۔ البتہ طلاق رجعی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ان جملہ مسائل کے نائین فرق کی وجہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر معلوم ہوگی۔

### مسائل:

اس قاعدہ پر یہ مسئلہ نکلا ہے جب شوہر اپنی آزاد بیوی سے کے ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا چار مہینے سوائے ایک دن کے“ تو مدت کم ہونے کی بنا پر یہ ایلاء نہ ہوگا اور اگر یوں کہا ”واللہ لا اقربک شہرین و شہرین بعد ھذین الشہرین (واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا دو مہینے اور ان دو مہینوں کے بعد دو مہینے) تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ شوہر نے دو ماہ اور دو ماہ کو حرف جمع کے ساتھ جمع کیا ہے اور وہ مجموعہ جو حرف جمع سے حاصل ہو وہ لفظ جمع سے حاصل شدہ مجموعہ کی مثل ہوتا ہے۔ گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے ”واللہ میں تجھ سے چار ماہ قربت نہیں کروں گا۔“

○ اگر شوہر نے بیوی کو کہا کہ ”قسم بخدا میں تجھ سے دو ماہ قربت نہیں کروں گا“ پھر ایک دن ٹھہرنے کے بعد کہا ”قسم بخدا میں پہلے دو مہینوں کے بعد دو مہینے تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ تو یہ ایلاء نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے ایک دن سکوت کیا تو بغیر حکم ایلاء کے ایک دن گزر گیا کیونکہ آزاد عورت کے حق میں مدت ایلاء دو ماہ نہیں ہوتی اور جب اس نے کہا کہ ان دو مہینوں کے بعد مزید دو مہینے تو اس نے پہلے دو مہینوں کے ساتھ جبکہ حکم ایلاء کے بغیر ایک دن گزر چکا ہے مزید دو مہینے جمع کر دیے۔ اور یہ ایسے ہوا گویا کہ اس نے یوں کہا ہے واللہ لا اقربک اربعة اشهر الا یوما (قسم بخدا میں تجھ سے چار ماہ علاوہ ایک دن کے قربت نہیں کروں گا) اور

اگر وہ فی الواقع ایسا کے تو مدت کم ہونے کی بنا پر ایلاء نہیں ہوتا تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

○ اگر شوہر نے یوں کہا ”واللہ لا اقدر یک سنة الا یوما“ (قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا ایک سال مگر ایک دن) تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک فی الفور ایلاء نہ ہوگا البتہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ فی الفور ایلاء ہوگا۔ لہذا اگر ایک سال گزر گیا اور شوہر نے اس مدت میں اپنی بیوی سے قربت نہیں کی تو ہمارے نزدیک وہ بائن نہ ہوگی اور اگر ایک دن اس سے قربت کر لی تو شوہر کے ذمے کفارہ نہ ہوگا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس قول کے وقت سے جب چار ماہ گزر جائیں اور اس مدت میں شوہر نے بیوی سے قربت نہ کی تو بیوی بائن ہو جائے گی اور اگر بیوی سے قربت کر لی تو کفارہ لازم ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مستثنیٰ شدہ دن سال کا آخری دن لیا جائے گا جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے کیونکہ اگر کوئی یوں کہے کہ ”میں نے تجھے یہ مکان کرائے پر ایک سال کیلئے سوائے ایک دن کے دیا تو ایک دن سے مراد سال کا آخری دن ہوگا اور اجارہ صحیح ہوگا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور جب استثناء کیا ہوا دن سال کا آخری دن لیا جائے گا تو مدت ایلاء چار ماہ اور زائد ہوگی لہذا ایلاء ہوگا۔ نیز جب استثناء کیا ہوا دن سال کے آخر میں لیا جائے گا تو شوہر کیلئے قسم کے ٹوٹنے کے بغیر جو کہ اس کو لازم ہوگی بیوی سے چار ماہ میں قربت کرنا ممکن نہ ہوگا اور یہی ایلاء کرنے والے کی تعریف ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مستثنیٰ شدہ دن غیر معلوم دن ہے لہذا (سال کے) آخری دن کو متعین کر لینا حقیقت کو تبدیل کرنا ہے اور بلا ضرورت حقیقت کو تبدیل کرنا جائز نہیں ہوتا۔ لہذا مستثنیٰ سال میں غیر متعین دن ہی رہے گا اور شوہر کو اختیار ہوگا کہ وہ سال کے جس دن کو چاہے مستثنیٰ قرار دے لے لہذا مدت پوری نہ ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اس جملہ (سال) میں ایک غیر متعین دن کا استثناء کیا تو اس نے اپنے آپ کو ایسے امر کے ذریعے بیوی سے قربت کرنے سے نہیں روکا جو مدت میں قربت کرنے سے مانع بن سکتا ہو کیونکہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ جس دن کو چاہے قربت کیلئے متعین کر لے اور اس میں بغیر اس کے کہ حنث اس کو لازم ہو بیوی سے قربت کر سکتا ہے، لہذا یہ اس کی جانب سے ایلاء نہ ہوا۔ جہاں تک اجارہ کے مسئلے کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجارہ کے باب میں حقیقت کو متعین کرنے کی ضرورت ہے تاکہ اجارہ کی تصحیح ہو سکے کیونکہ اس کے بغیر اجارہ صحیح نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں مدت کا معلوم ہونا اجارہ کی صحت کیلئے شرط ہے اور جب تک سال کے آخری دن کو نہ لیں مدت معلوم نہیں ہو سکتی۔ اس کے برعکس زیر بحث مسئلے میں کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مدت کے بھول ہونے سے قسم باطل نہیں ہوتی۔ اگر شوہر نے یہ کہنے کے بعد کسی دن بیوی سے قربت کر لی تو دیکھیں گے کہ اگر سال میں سے چار ماہ اور اس سے زائد باقی ہیں تو پوری مدت کے پائے جانے اور ایلاء کرنے والے کی تعریف کے پائے جانے کی بنا پر ایلاء بن جائے گا اور اگر اس سے کم مدت باقی رہی تو مدت کے کم ہونے اور ایلاء کی تعریف کے منعدم ہونے کی بنا پر یہ ایلاء نہ بنے گا۔

یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب شوہر یوں کہے ”واللہ لا اقدر یک سنة الا معة (قسم بخدا میں تجھ سے ایک سال قربت نہ کروں گا مگر ایک مرتبہ) البتہ اتجا فرق ہے کہ شوہر کے الا یوما (سوائے ایک دن کے) کہنے کی صورت میں جب اس نے بیوی سے قربت کر لی اور سال میں سے چار ماہ اور زائد باقی ہوں تو ایلاء



کیا یا شہوت سے اس کا بوسہ لیا یا شہوت سے اس کو چھوا یا شہوت سے فرج پر نظر ڈالی تو یہ فیء (رجوع) نہیں ہوگا کیونکہ بیوی کا حق فرج میں جماع کرنا ہے اور شوہر نے اس حق کو روک کر ظلم کیا ہے لہذا فرج میں جماع کئے بغیر یہ ظلم ختم نہیں ہوگا پس یہ رجوع قدرت کے ہوتے ہوئے فرج میں جماع کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس (طلاق رجعی میں) رجعت غیر فرج میں جماع اور شہوت سے چھونے اور شہوت سے فرج کی طرف دیکھنے سے بھی ثابت ہو جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی میں بیہوشی عدت کے پورا ہونے کے بعد من و وجہ طلاق کے وجود کے وقت سے ثابت ہوتی ہے اور اگر ان افعال سے رجعت ثابت نہ ہو تو شوہر تو حرام کا مرتکب بنے گا۔ لہذا حرام سے احتراز کیلئے ان افعال پر اقدام کو رجعت پر دلیل قرار دیا گیا ہے۔ یہ بات ایلاء کے رجوع میں نہیں پائی جاتی کیونکہ اس میں عدت کے پورا ہونے پر بیہوشی فی الحال ہی ثابت ہوتی ہے لہذا اگر ان افعال کو رجوع اور فیء نہ بھی قرار دیا جائے تب بھی شوہر حرام کا مرتکب قرار نہیں پاتا۔ اس طرح دونوں مختلف ہیں۔

(۲) قسم زہانی رجوع: اس بارے میں گفتگو کے یہ دو عنوان ہیں: اول (فیء) زہانی رجوع کی صورت دوم اس کی صحت کی شرط کا بیان:

### زہانی رجوع کرنے کی صورت:

یہ شوہر کا بیوی کو یوں کہنا ہے فنت الہیک (میں نے تیری طرف رجوع کیا) یا راجعتک (میں نے تجھ سے رجوع کیا) وغیرہ۔ فیء کی صفت کے بارے میں حسن نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ذکر کیا کہ وہ شوہر کا یوں کہنا ہے کہ ”تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنی بیوی کی طرف رجوع کر لیا ہے اور میں نے ایلاء کو باطل و ختم کر دیا ہے“ اس میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی جانب سے فیء پر شہادت شرط نہیں ہے کیونکہ فیء بغیر شہادت کے بھی صحیح ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے فروج کے باب میں شہادت کا ذکر محض احتیاط کیلئے کیا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ مدت گزر جانے کے بعد شوہر رجوع کر لینے کا دعویٰ کرے اور بیوی اس کی تکذیب کرے تو پھر فیء پر گواہ قائم کرنے کی ضرورت ہوگی یہ اس لئے نہیں ہے کہ فیء کی صحت کیلئے شہادت شرط ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب مدت کے باقی ہوتے ہوئے شوہر اور بیوی میں فیء (رجوع) کے بارے میں اختلاف ہو جائے اور شوہر تو فیء کا دعویٰ کرے لیکن بیوی انکار کرے تو قول شوہر کا ہوگا کیونکہ مدت جبکہ باقی ہے شوہر کو اس میں فیء کا اختیار ہے۔ اور شوہر نے رجوع کا دعویٰ ایسے وقت میں کیا ہے جس میں وہ دوبارہ رجوع کر سکتا ہے لہذا ظاہر حال اس کے حق (میں گواہ ہے اس لئے قول اسی کا معتبر ہوگا۔

اور اگر اختلاف مدت گزرنے کے بعد ہوا تو قول عورت کا معتبر ہوگا کیونکہ شوہر ایسے وقت میں فیء (رجوع) کا دعویٰ کر رہا ہے جس میں وہ فیء کا انشاء نہیں کر سکتا لہذا ظاہر حال اس کے خلاف ہے لیکن عورت کے حق میں گواہ ہے۔ لہذا عورت کا قول معتبر ہوگا۔



## زبانی رجوع کے صحیح ہونے کی شرائط:

پہلی شرط: جماع کرنے سے عاجز ہونا:

لہذا جماع پر قدرت کے ہوتے ہوئے زبانی (رجوع) فیء درست نہ ہوگا کیونکہ اصل رجوع جماع کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے کہ قلم حیثیتاً اسی سے مندرج ہوتا ہے۔ زبان سے رجوع کرنا تو اس کا نائب ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ اصل پر قدرت ہوتے ہوئے نائب کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ وضو کے ساتھ نیجم کی صورت وغیرہ میں ہوتا ہے۔

پھر شرط یا تو جماع سے حقیقی عجز ہے یا مطلق عجز ہے خواہ حقیقی ہو یا حکمی ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ عجز دو قسم کا ہوتا ہے حقیقی اور حکمی۔ جہاں تک عجز حقیقی کا تعلق ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کوئی ایک ایسا مریض ہو کہ اس کے مرض کے ہوتے ہوئے جماع ممکن نہ ہو یا بیوی نابالغ ہو اور اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسی سے جماع نہ کیا جاسکتا ہو یا اس کے فرج میں سخت رسولی ہو یا شوہر مجبوب (مقطوع الذکر) ہو یا دونوں کے درمیان اتنی مسافت ہو کہ وہ مدت ایلاء میں طے نہ کی جاسکتی ہو یا عورت قصوردار ہو اور ایسی جگہ میں چھپی ہوئی ہو جس سے شوہر واقف نہ ہو یا شوہر قید میں ہو اور بیوی کے پاس پہنچ نہ سکتا ہو۔ ان تمام صورتوں میں شوہر کا رجوع زبانی ہوگا۔ قدوری نے مختصر کرنی پر اپنی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ قاضی نے مختصر غلادی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا اور بیوی قید میں ہو یا شوہر قید میں ہو یا دونوں کے درمیان مسافت چار ماہ سے تو کم ہو لیکن دشمن یا سلطان نے اس کو سفر جاری رکھنے سے روک دیا ہو تو اس کا رجوع صرف فعل (جماع) سے ہی ہوگا۔

دونوں قولوں کے درمیان قید کے بارے میں موافقت کی صورت اس طرح ممکن ہے کہ جو قاضی نے ذکر کیا اس کو اس پر محمول کیا جائے کہ دونوں میں سے ایک کو یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ دوسرے کے پاس قید خانہ میں جاسکے۔ دشمن یا سلطان کی جانب سے روکنے کے مسئلے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا شاذ و نادر ہوتا ہے اور قریب ہوتا ہے کہ وہ روک ختم ہو جائے لہذا یہ کالعدم سمجھی جائے گی۔

رہا عجز حکمی تو اس کی مثال یہ ہے کہ ایلاء کے وقت شوہر حالت احرام میں ہو اور اس وقت سے حج تک چار ماہ ہوں۔ جب یہ تفصیل معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب شوہر جماع کرنے سے حیثیتاً عاجز ہو تو جماع کے ساتھ رجوع زبانی رجوع کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ البتہ جب وہ جماع پر حیثیتاً قادر ہو لیکن حکماً عاجز ہو (یعنی عجز حکمی ہو حقیقی نہ ہو) تو کیا اس کا زبانی رجوع صحیح ہوتا ہے؟ تو اس بارے میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے کہ یہ صحیح نہ ہوگا اور رجوع صرف جماع کے ساتھ ہی ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ رجوع صحیح ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصول شریعت میں عجز حکمی عجز حقیقی کی مثل ہوتا ہے جیسا کہ غلوت میں ہوتا ہے کہ اس میں غلوت کی صحت سے منع کرنے میں مانع حقیقی اور مانع شرعی یکساں ہیں۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ہماری

دلیل یہ ہے کہ وہ جماع کرنے پر حیضینا قادر ہے لہذا بیوی (کاحن) روکنے پر وہ ظالم ہوا۔ اور جب تک وہ بیوی کو اس کا حق جماع کر کے نہیں دے گا بیوی سے ظلم ختم نہیں ہوگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ بندے کا حق اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے اللہ عزوجل کے غنا اور بندے کی حاجت کے باعث ساقط نہیں ہوتا۔

دوسری شرط: مدت گزرنے تک شوہر کا جماع سے مسلسل عاجز رہنا:

لہذا اگر دوران مدت میں جماع پر قدرت حاصل ہوگئی تو قول کے ساتھ فیء (زبانی رجوع) باطل ہو جائے گا اور جماع کے ساتھ فیء کی باق منتقل ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر (قدرت حاصل ہونے کے بعد) مدت کے دوران بیوی کو چھوڑے رکھا اور اس سے قربت نہیں کی یہاں تک کہ مدت گزر گئی تو بیوی باندہ ہو جائے گی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ زبانی فیء نائب و بدل ہے جماع کے ساتھ فیء کا اور (یہ قاعدہ ہے کہ) جو نائب و بدل سے مقصود حاصل ہونے سے پیشتر اصل پر قادر ہو جائے تو بدل کا حکم باطل ہو جاتا ہے جیسے نیمہ کرنے والے میں ہوتا ہے جبکہ وہ نماز کے دوران پانی پر قادر ہو جائے۔

اسی طرح جب حالت صحت میں ایلاء کیا پھر مریض ہو گیا تو اگر اس کی صحت کی اتنی قحی کہ جس میں جماع کرنا ممکن تھا تو اس پر جماع کے ساتھ رجوع کرنا ہی لازم ہوگا کیونکہ وہ مدت صحت میں جماع پر قادر تھا اور جب اس پر قدرت کے باوجود بیوی سے جماع نہیں کیا تو اس نے بیوی کا حق ادا کرنے میں کوتاہی کی لہذا پیش آنے والے مرض کی وجہ سے معذور نہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر مدت صحت کے بہت کم ہونے کی بنا پر اس کیلئے جماع کے ذریعے رجوع ممکن نہ تھا تو اس کیلئے زبانی رجوع ہوگا کیونکہ جب اسے اس مدت میں جماع کرنے کی قدرت نہ ہوئی تو ترک جماع میں اس کی جانب سے کوتاہی نہ ہوگی لہذا معذور ہوگا۔

اگر حالت مرض میں ایلاء کیا اور زبانی رجوع نہ کیا یہاں تک کہ مدت گزر گئی اور بیوی باندہ ہوگئی۔ پھر تندرست ہو گیا اور پھر دوبارہ بیمار پڑ گیا اور اس حالت مرض میں اسی بیوی سے نکاح کر لیا پھر اس سے زبانی فیء (رجوع) کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا رجوع صحیح ہوگا حتیٰ کہ اگر دوبارہ نکاح کے وقت سے چار ماہ گزر گئے تو اب باندہ نہ ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ رجوع صحیح نہ ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوسری مدت میں جب وہ تندرست ہو گیا تو اس کو جماع کرنے پر حیضینا قدرت حاصل ہوگئی لہذا اس مدت میں زبانی رجوع کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اگرچہ وہ عورت کے ساتھ معصیت (۱) ہی کے طریق پر جماع پر قادر ہو۔ جیسا کہ جب کوئی حالت احرام میں ہو اور زبانی رجوع کرے تو چونکہ وہ جماع کرنے پر حیضینا قادر ہے لہذا اس کی زبانی رجوع صحیح نہ ہوگا اگرچہ وہ قدرت معصیت ہی کے ساتھ ہے (یعنی حالت احرام میں جماع کرنا معصیت ہے) ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ صحت در فیء سے محض اس لئے مانع ہوتی ہے کہ شوہر کو جماع میں عورت کے حق کو ادا کرنے کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور حیضت کی حالت میں تو اس کا حق ہی نہیں ہوتا لہذا (حیضت کی حالت میں شوہر کی) صحت کو حق کی ادائیگی سے مانع اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

(۱) چونکہ حیضت کی حالت میں نکاح منقطع ہو چکا ہوتا ہے لہذا سابق شوہر کا اس سے جماع کرنا معصیت ہے۔

## تیسری شرط: زبانی رجوع کے وقت ملک نکاح کا قائم ہونا:

اس سے مراد یہ ہے کہ جس وقت شوہر بیوی سے فیء و رجوع کر رہا ہو اس وقت وہ بیوی اس سے باندہ نہ ہو۔ اگر وہ باندہ ہو چکی ہو پھر زبانی رجوع کیا تو یہ رجوع صحیح نہ ہوگا اور ایلاء باقی رہے گا کیونکہ زبانی رجوع نکاح کی موجودگی میں حکم طلاق کے حق میں محض ایلاء کو اس لئے رفع کرتا ہے کہ اس سے بیوی کے حق کی ادائیگی حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ بیونت کی حالت میں عورت کا تو حق ہی نہیں ہوتا لہذا فیء کا اعتبار نہ ہوگا اور اس کا وجود و عدم برابر ہوگا اور ایلاء باقی رہے گا۔ پھر جب اس نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا اور مدت گزر گئی تو شوہر سے باندہ نہ ہو جائے گی۔ اس کے برخلاف عملی رجوع یعنی جماع ذوال ملک اور بیونت کے بعد بھی صحیح ہوتا ہے حتیٰ کہ اس سے ایلاء باقی نہیں رہتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے کیونکہ جماع کرنے سے قسم توڑ دی اور قسم کھل گئی اور ختم ہو گئی۔ زبانی فیء میں قسم کا ٹوٹنا تو ہوتا نہیں لہذا قسم کھلتی نہیں اور اس طرح ایلاء بھی مرتفع نہیں ہوتا۔

پھر ہمارے نزدیک زبانی رجوع کی صحت محض حکم طلاق کے حق میں ہوتی ہے لہذا مدت گزرنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی (اس کی صحت) حنث (قسم ٹوٹنے کے) حق میں نہیں ہوتی لہذا حنث کے حق میں قسم باقی رہتی ہے کیونکہ قسم کا کھلنا اور ختم ہونا صرف حنث (قسم ٹوٹنے) سے ہوتا ہے اور حنث کا حصول جس فعل پر قسم کھائی ہو اس کو کرنے سے ہوتا ہے جبکہ قول وہ فعل نہیں ہے جس پر قسم کھائی گئی ہے لہذا اس سے قسم نہیں کھلے گی۔ یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی یہ ہمارے اصحاب کا مذہب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ فیء (رجوع) صرف جماع سے ہوتا ہے یہی امام طحاوی رحمہ اللہ کی بھی رائے ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ فیء (رجوع) صرف حنث (قسم ٹوٹنے) سے ہوتا ہے اور حنث (قسم ٹوٹنا) زبانی نہیں ہوتا لہذا زبان سے فیء بھی حاصل نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس فعل کی قسم کھائی گئی ہے (یعنی مخلوف علیہ) اس کو کرنے سے حنث لازم ہوتا ہے اور مخلوف علیہ قربت ہے لہذا فیء صرف قربت ہی سے حاصل ہوگا۔ ہماری دلیل صحابہ کا اجماع ہے کیونکہ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہجر کے وقت رجوع قول سے ہوتا ہے۔ یہی تابعین کی ایک جماعت مثل مسروق شعبیؓ ابراہیم نخعیؓ اور سعید بن جبیرؓ رحمہم اللہ سے بھی منقول ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ فیء لغت میں رجوع کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے فاء الفل فل رجع (یعنی سایہ لوٹ آیا) اور ایلاء میں رجوع کا مطلب یہ ہے کہ ایلاء سے شوہر نے بیوی کے حق جماع کو روکنے کا جو عزم کیا تھا اور قسم کے ساتھ اس عزم کو منکد کیا تھا تو بذریعہ فیء اس عزم سے رجوع کر لیا اور رجوع جیسے فعلی ہوتا ہے ایسے ہی قول بھی ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا وقوع اس بنا پر ہوتا ہے کہ شوہر نے بیوی کے حق کو روک کر ظلم کیا ہے اور جماع پر قدرت ہوتے ہوئے ظلم اس طرح ہے کہ شوہر نے بیوی کے حق جماع کو روکا ہے، اس ظلم کا ازالہ یہ ہے کہ اس کے حق جماع کو ادا کر دے۔ اور جماع سے ہجر کے وقت اس کا بیوی پر ظلم اس طرح ہے کہ اس نے بیوی کے حق جماع کو روکنے کو زبان سے ذکر کیا لہذا اس ظلم کا ازالہ بھی اسی ظلم کے بقدر ہوگا

کہ وہ زبان سے رجوع کرے اور وعدہ کرے۔ پس حکم کا ثبوت علت کے موافق ہوا۔

### فیء (رجوع کرنے) کا وقت:

ہمارے نزدیک رجوع مدت ایلاء میں ہوگا جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مدت کے بعد۔ اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ایلاء کے حکم کے بیان میں ذکر کریں گے۔

### ایلاء کرنے والے کا آزاد ہونا:

ایلاء کی صحت کیلئے ایلاء کرنے والے کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ لہذا اگر غلام اپنی بیوی سے یوں کہے ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ یا یوں کہے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے روزہ یا حج یا عمرہ ہے یا میری بیوی کو طلاق ہے“ تو اس کا ایلاء صحیح ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے بیوی سے قربت نہ کی تو مدت پوری ہونے پر بیوی اس سے ہائے وچائیگی۔ اور اگر اس نے مدت کے دوران بیوی سے قربت کر لی تو اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کے سبب اس کے بطور کفارہ روزے لازم ہوں گے اور دیگر قسموں میں مذکورہ جزاء اس کو لازم ہوگی کیونکہ غلام میں اس کی بات بھی ہے۔ اور اگر قسم ایسی چیز کے ساتھ ہو جس کا تعلق مال کے ساتھ ہو مثلاً یوں کہے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے ایک غلام کی آزادی ہے“ یا ”میرے ذمے اتنا صدقہ ہے“ تو یہ ایلاء صحیح نہ ہوگا۔ لہذا غلام مال میں ملکیت کا اہل نہیں ہوتا۔

### ایلاء کرنے والے کا مسلمان ہونا:

کیا یہ بھی ایلاء کی صحت کیلئے شرط ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ جب ذی بی بیوی سے طلاق یا غلام کی آزادی کے ساتھ ایلاء کرے تو اس کا ایلاء صحیح ہوتا ہے کیونکہ کافر طلاق دینے اور زاد کرنے کا اہل ہوتا ہے اور اس بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب ذی کسی قربت خداوندی کے ساتھ مثلاً روزہ، صدقہ، حج اور عمرہ کے ساتھ ایلاء کرے مثلاً اپنی بیوی کو یوں کہے کہ اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے روزہ یا صدقہ یا حج یا عمرہ یا اور کوئی نیک کام ہوگا تو یہ ایلاء نہ بنے گا کیونکہ ذی قربت خداوندی کے کاموں کا اہل نہیں ہے اور اس کو کچھ لازم ہوئے بغیر ممکن ہوگا کہ وہ بیوی سے قربت کر سکے۔ پس اس کی جانب سے ایلاء نہ ہوگا۔

اسی طرح جب ذی اپنی بیوی سے یوں کہے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہوگی“ یا ”غلام مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہوگی“ تو یہ بھی ایلاء نہ ہوگا کیونکہ کفر ہمارے نزدیک غلام کی صحت سے مانع ہوتا ہے۔ تو جب غلام صحیح نہ ہو تو اس کیلئے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر بیوی سے قربت کرنا ممکن ہوا۔ لہذا ایلاء بھی نہ ہوا۔

البتہ جب ذی اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ایلاء کرے اور یوں کہے کہ ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ کہ جس میں قسم کا اعتقاد حنث ہونے کی صورت میں کفارہ کا موجب ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں

اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایلاء ہے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ ایلاء نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم ایلاء کی علاوہ کی طرح کانتہا ذی کی جانب سے نہیں ہو سکتا اور دونوں کے مابین وجہ جامع یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کا انعقاد حنث ہونے کی صورت میں موجب کفارہ ہوتا ہے جبکہ کافر کفارہ کا اہل ہی نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل ارشاد الہی "لَا تُؤْتُوا عَصَاَیَ فِیْ نِسَاءِہُمْ" کا عموم ہے کہ اس میں مسلمان کی تخصیص نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ کے نام کے ساتھ ایلاء عینین و قسم ہوتی ہے جو اللہ عزوجل کے نام کی ہنک حرمت کے خوف سے قربت کرنے سے مانع ہوتی ہے جبکہ ذی بھی اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کا متفق ہوتا ہے۔ اسی لئے تو مسلمان کی طرح اس سے دعاوی پر قسم لی جاتی ہے اور مسلمان کے تسمیہ (اللہ کا نام لینے) کی مانند اس کے تسمیہ کے ساتھ بھی ذبیحہ کی حلت کا تعلق ہوتا ہے۔ لہذا مسلمان کے ایلاء کی مانند اس کا ایلاء بھی صحیح ہوگا۔ اور جب اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ذی کا ایلاء صحیح ہوتا ہے تو اس کے حق میں بھی ایلاء کے احکام ثابت ہوں گے۔ مگر ماکہ مسلمان کے حق میں ثابت ہوتے ہیں۔ البتہ حنث کا حکم یعنی کفارہ اس کے حق میں ثابت نہیں ہوگا کیونکہ کفارہ عبادت ہے جبکہ ذی عبادت کا اہل نہیں ہوتا لہذا اس کے ایلاء کا ظہور صرف "بر" یعنی قسم کے پورا ہونے کا حکم (یعنی طلاق) میں ہوگا کیونکہ وہ طلاق دینے کا اہل ہوتا ہے۔

اگر مسلمان اپنی بیوی سے ایلاء یا ظہار کرے، بعد ازاں اسلام سے پھر جائے یعنی مرتد ہو جائے اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے، پھر دوبارہ مسلمان ہو کر لوٹ آئے اور بیوی سے دوبارہ نکاح کر لے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا ایلاء اور ظہار صحیح ہوگا جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس کا ایلاء اور ظہار ساقط ہو جائے گا۔ امام یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفر ایلاء اور ظہار کی صحت سے ابتداء "مانع ہوتا ہے لہذا صحت پر ان کی بقاء سے بھی مانع ہوگا کیونکہ ایلاء کا حکم حنث ہونے پر کفارہ کا وجوب ہے اور ظہار کا حکم کفارہ ادا کرنے تک موقت حرمت ہے جبکہ کافر وجوب کفارہ کا اہل نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ہماری بیان کردہ وجہ کی بنا پر جب کفر ایلاء کے انعقاد سے مانع نہیں ہوتا تو یہ تو اولیٰ ہے کہ وہ ایلاء ہی بقاء کے مانع نہ ہو کیونکہ بقاء زیادہ آسان ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ایلاء کا انعقاد اس بنا پر ہوا کہ اس کا وجود مسلمان کی جانب سے ہوا اور پیش آنے والا عارضہ ارتداد ہے جس کا اثر ملک نکاح کا زوال ہے اور زوال ملک قسم کے بطلان کا موجب نہیں ہوتا لہذا قسم باقی رہے گی۔ پھر جب وہ دوبارہ مسلمان ہو گیا تو ایلاء کا حکم بھی پلٹ آئے گا کیونکہ اصل پر پیش آنے والا عارضہ جب مرتفع ہو جائے تو سرے سے معدوم سمجھا جاتا ہے اور ایسے ہو جاتا ہے گویا کہ وہ تھا ہی نہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ایلاء کا انعقاد چھینی ہے جبکہ پیش آنے والا عارضہ یعنی ارتداد زوال کا احتمال رکھتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی تصرف شرعی کا انعقاد چھینی ہو تو بقاء میں قائمہ کے احتمال کی بنا پر اس کو قائم سمجھا جائے اور قاعدہ کا احتمال زیر بحث صورت میں ثابت ہے کیونکہ شوہر کے دوبارہ اسلام قبول کرنے کی امید قائم ہے۔ رہا ظہار تو چونکہ اس کا صدور مسلمان سے ہوا ہے لہذا اس کا انعقاد اس حال میں ہوا کہ وہ اپنے حکم یعنی حرمت موقوفہ کا موجب ہے۔ ارتداد سے حکم کی صفت زائل ہو گئی اور اصل یعنی حرمت ہے باقی رہا کیونکہ

کافر اس کا اہل ہوتا ہے کہ اس کے حق میں حرمت کا ثبوت اور اس کی بقاء ہو جس کی وجہ یہ ہے کہ حرمت کا حکم امتناع (اس فعل سے باز رہنے) کا وجوب ہوتا ہے اور کافر امتناع پر قادر ہوتا ہے اگرچہ قربت (خداوندی) اور ثواب کے کام پر نہیں۔ اسی لئے کافر سے حرام کاموں کے بارے میں خطاب ہوتا ہے طاعات اور قربت خداوندی کے کاموں کے بارے میں نہیں جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے، واللہ الموفق۔

## ایلاء کے حکم کا بیان

فصل ۲۵

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ ایلاء کے ساتھ دو حکموں کا تعلق ہوتا ہے۔ حکم حنث اور حکم بر۔ جہاں تک حکم حنث کا تعلق ہے تو مخلوف بہ (جس کے ساتھ قسم کھائی ہو) کے اختلاف سے وہ بھی مختلف ہوتا ہے لہذا اگر قسم اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ہو تو حکم حنث اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ دیگر قسموں کی طرف قسم کے کفارہ کا وجوب ہوتا ہے۔ اور اگر قسم شرط و جزاء کے ساتھ ہو تو دیگر شرط و جزاء کے ساتھ قسموں کی طرف حکم حنث مخلوف بہ کا لزوم ہو گا یا اس کے وجود کی تقدیر پر مخلوف بہ کے حکم کا لزوم ہو گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ جہاں تک حکم بر کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں گفتگو کے یہ عنوانات ہیں:

- اصل حکم کا بیان
- وصف حکم کا بیان
- حکم کے وقت کا بیان
- حکم کی مقدار کا بیان۔

### اصل حکم کا بیان:

یہ رجوع کے بغیر مدت گزرنے پر طلاق کا واقع ہونا جانا ہے کیونکہ شوہر نے ایلاء سے مدت میں بیوی کے حق جماع کی ادائیگی سے اپنے آپ کو روکنے کا عزم کر لیا تھا اور اس عزم کی تاکید قسم سے کردی تھی۔ تو جب مدت گزر گئی اور شوہر نے باوجود نفی و اور رجوع پر قدرت کے بیوی سے رجوع نہیں کیا تو اس نے قسم کے ساتھ منکد کئے ہوئے عزم کو بالفعل ثابت کر دیا لہذا بیوی کے حق میں ظلم ثابت ہو گیا۔ لہذا عورت شوہر سے اس پر عقوبت اور اس کے ظلم کی سزا کے طور پر اور خود اپنے اوپر مہربانی اور شفقت کی خاطر شوہر کے دہالہ نکاح سے خلاصی حاصل کر کے اس سے بائن ہو جائے گی تاکہ کسی دوسرے شوہر سے اپنا حق وصول کر سکے۔ یہ تفصیل ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مدت گزر جانے کی صورت میں ایلاء کا حکم توقف ہے یعنی مدت گزرنے کے بعد شوہر توقف کرے گا اور اس کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو وہ جماع کے ذریعہ بیوی سے رجوع کر لے یا وہ اس کو طلاق دے دے۔ اور اگر وہ ایسا کرنے سے انکار کرے تو حاکم اس کو مجبور کر سکے گا کہ وہ دو میں سے ایک صورت کو ضرور اختیار کرے اور اگر وہ پھر بھی نہ کرے تو قاضی خود طلاق نافذ کر دے گا۔ اس حکم کی معرفت دو مختلف مسئلوں کی معرفت پر مشتمل ہے ایک تو یہ کہ مدت گزرنے کے بعد ہمارے

نزدیک ایلاء کرنے والے کو موقع نہیں دیا جاتا بلکہ مدت ختم ہوتے ہی بلا فصل طلاق واقع ہو جاتی ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے موقع دیا جائے گا اور اسے رجوع کرنے اور طلاق دینے کے مابین اختیار دیا جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ ہمارے نزدیک ضروری ہے کہ فی عود رجوع مدت کے اندر ہو جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مدت گزرنے کے بعد بھی رجوع ہو سکتا ہے۔ دونوں ہی مسکوں کے بارے میں صحابہؓ کا بھی آپس میں اختلاف تھا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اس ارشاد الہی سے ہے:

لِلَّذِينَ يُؤَلِّقُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ نَرْجِعُهُمْ كَرِهَتْهُمُ اَنْتَهُمْ  
فَبَيْنَ فَاءٍ مَوَاقِلَ اللّٰهُ عَقُورٌ رَّحِيمٌ ۝ وَلَنْ تُعْزَمُوا  
الطَّلَاقِ۔ اور جو لوگ اپنی بیویوں کے پاس جانے سے قسم کھا  
بیٹھے ہیں ان کیلئے چار مہینے تک کی مصلحت ہے، سو اگر  
یہ رجوع کر لیں تب تو اللہ تعالیٰ معاف کر دیں گے  
رحمت فرما دیں گے اور اگر طلاق دینے کا پختہ ارادہ  
کر لیا ہے۔

اس ارشاد میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ایلاء کرنے والے کو چار ماہ گزرنے کے بعد رجوع کرنے اور طلاق کا  
عزم کرنے کے مابین اختیار دیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ مدت گزر جانے کی صورت میں ایلاء کا حکم مدت کے  
بعد شوہر کو رجوع اور طلاق کے مابین اختیار دیتا ہے نہ کہ مدت گزرنے پر طلاق کا واقع ہو جاتا ہے، اور اس بات  
پر بھی دلیل ہے کہ رجوع کا وقت مدت کے بعد ہے نہ کہ مدت کے دوران۔ نیز اللہ عزوجل کا ارشاد ہے وان  
عزموا الطلاق فان اللہ سمیع علیہم یعنی سمیع للطلاق (طلاق کو سننے والے ہیں) تو اس کیلئے ضروری  
ہے کہ طلاق مسوغ ہو جو کہ اسی طرح ہو سکتی ہے کہ طلاق کے لفظ کی آواز کا وجود ہو کیونکہ غیر آواز میں سماع کا  
احتمال نہیں ہوگا۔ اگر طلاق کا وقوع محض مدت گزرنے سے ہی ہو جائے اور شوہر یا قاضی کی جانب سے کوئی قول  
نہ پایا گیا ہو تو طلاق (کے لفظ) کی آواز کا ثبوت نہ ہوگا لہذا اس کا سماع بھی منعقد نہ ہوگا۔ نیز ایلاء ایسی قسم ہے  
جو چار ماہ تک جماع سے روکتی ہے کیونکہ ایلاء کا لفظ اسی پر دلالت کرتا ہے طلاق پر نہیں۔ لہذا مدت گزرنے پر  
طلاق کے وقوع کا قول کرنا اسے واقع کئے بغیر اس کے وقوع کے قول کرنے کے مترادف ہے جو کہ جائز نہیں  
ہے۔

ہمارے دلائل یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے "تریس" یعنی انتظار کی مدت چار ماہ قرار دی ہے۔ توقف تو اس  
مخصوص مدت جو کہ رجوع یا طلاق اختیار کرنے کی مدت ہے پر ایک دن یا ایک گھڑی کی زیادت کا موجب ہوگا جو کہ  
دلیل کے بغیر جائز نہیں ہے اسی لئے زوجین کے مابین وہ دیگر مدتیں جن کیلئے شریعت نے کچھ مقدار مقرر کی ہے  
جیسے عنین (نامرد) کیلئے مدت ان میں اس مقدار سے زائد کی گنجائش نہیں ہوتی۔ ایسے ہی طلاق کی مدت میں  
ہوگا۔

نیز رجوع سے قسم ٹوٹی ہے اور قسم کو توڑنا اصل کے اعتبار سے حرام ہوتا ہے۔ ارشاد الہی ہے:

وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا (النحل: ۹۱) ہے اللہ کو اپنا ضمان۔

البت مدت ایلاء کے دوران (قسم توڑنے کی) اجازت حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور ابی بن کعبؓ کی قرأت فان فائو فیہن سے ثابت ہوتی ہے لہذا اس مدت کے علاوہ قسم توڑنا حرام ہوا۔ پس مدت کے علاوہ فیء و رجوع کرنا جائز نہ رہا اور مدت کے اندر فیء اور مدت کے گزرنے پر وقوع طلاق کا قول کرنا لازم ہوا۔ نیز دو جاہلیت میں ایلاء طلاق معجل (فوری طلاق) سمجھا جاتا تھا۔ شریعت نے اس کو طلاق منجل کیا اور طلاق منجل وہ طلاق ہوتی ہے جو مدت کے گزرنے پر بغیر اس کے کہ کوئی اس کے بعد طلاق کو واقع کرے خود بخود واقع ہو جاتی ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی بیوی سے یوں کہ انت طالق راس الشہر (آج کے اگلے مہینے کے شروع میں طلاق)۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے رجوع کا ذکر چار ماہ کے ذکر کے بعد کیا تو یہ تو صحیح ہے لیکن یہ بات اس کی موجب نہیں ہے کہ فیء اس مدت کے گزرنے کے بعد ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس ارشاد فانما یبلغن اجلھن فامسکوهن بمعروف میں اللہ تعالیٰ نے امساک بمعروف کو بلوغ اجل یعنی مدت پوری ہونے کے بعد ذکر کیا ہے حالانکہ یہ ذکر اجل یعنی مدت کے پورا ہونے کے بعد امساک (روک لینے یعنی رجوع کر لینے) کا موجب نہیں ہے بلکہ امساک یعنی مدت میں رجوع کرنے کا عدت میں اور مدت پوری ہوجانے کے بعد بیعت کو واجب کرنے والا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا اس آیت ولن عزمو الطلاق فان اللہ سمیع علیہم سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اہل تاویل کا کہنا ہے کہ اس مقام میں ”مسح“ سے مراد سمیع بایلانہ یعنی اس کے ایلاء کو سننے والا ہے اور ایلاء کا نطق اور قول ہی کیا جاتا ہے لہذا وہ مسوع ہوتا ہے۔ اور اس ارشاد میں عظیم کا تعلق عزم سے ہے یعنی عظیم بعزم الطلاق (اللہ تعالیٰ طلاق کے عزم سے باخبر ہیں) اور عزم طلاق سے مراد فیء اور رجوع نہ کرنا ہے۔ اس تاویل کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد ”مسح عظیم“ کو دو باتوں کے بعد ذکر کیا ہے۔ ایک وہ جس میں سماع کا احتمال ہے اور یہ ایلاء ہے دوسرے وہ جس میں سماع کا احتمال نہیں ہے اور یہ عزم طلاق ہے۔ لہذا ہر لفظ کا تعلق اس کے مناسب سے ہوگا تاکہ فائدہ حاصل ہو۔ اس طرح یہ اس ارشاد کی مانند ہے کہ جس میں لَسْكُنُوا فِيهِ وَلِيَبْتَغُوا مِنْ قَضِيلِهِ اور دن کے ذکر کے بعد لائے۔ یعنی:

وَمِنْ رَحْمَتِي جَعَلْتُ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَلِيَبْتَغُوا مِنْ قَضِيلِهِ (الفصص: ۷۳) یہ اسی کی رحمت ہے کہ اس نے تمہارے لئے رات اور دن بنا دیے کہ تم اس میں آرام کرو اور تاکہ اس کی روزی تلاش کرو۔

اس میں ہر ایک کا تعلق اپنے مناسب کے ساتھ ہے تاکہ فائدہ حاصل ہو یعنی سکون کا رات کے ساتھ اور ابتغاء (تلاش) فضل کا دن کے ساتھ۔ یہی ترتیب زیر بحث صورت میں ہے۔ اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے کہ وہ ”مسح عظیم“ ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ ہر



مسموع معلوم ہوتا ہے لیکن ہر معلوم مسموع نہیں ہوتا کیونکہ سماع تو صرف آواز کا ہوتا ہے اور اگر ایلاء میں طلاق قول سے ہوتی ہو تو وہ مسموع ہوتی جبکہ ایلاء بھی مسموع ہے تو پھر ”سمیع“ کا ذکر ہی کافی تھا۔ علیم کے ذکر سے کچھ نیا فائدہ تو حاصل نہ ہوا۔ حالانکہ اگر معاملہ اس طرح ہو جیسے ہم نے ذکر کیا کہ مدت گزرنے پر طلاق کا وقوع بغیر کسی سنے جانے والے قول کے ہوتا ہے تو علیم کے ذکر کا تعلق اس سے ہوگا کیونکہ یہ مسموع نہیں ہے کہ پھر سمیع کے ذکر کے بعد علیم کے ذکر کی حاجت نہ ہو۔ لہذا علیم کے ذکر کے ساتھ سنے فائدہ کا تعلق ہوا۔ پس ہمارا ہی قول اولیٰ و بہتر ہے۔

علاوہ ازیں ہمیں یہی تسلیم نہیں کہ طلاق کا سماع لفظ طلاق کے اسکے حروف کے ساتھ ادائیگی پر ہی موقوف ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ کنایات طلاق بھی طلاق ہی ہوتی ہیں اور مسموع بھی ہوتی ہیں اگرچہ لفظ طلاق کا ذکر نہ تو اس کے حروف کے ساتھ ہوتا ہے اور نہ ہی وہ مسموع ہوتا ہے۔ گوئیکے کی طلاق کا بھی یہی معاملہ ہے۔ لہذا ایلاء کے طلاق ہونے کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ لفظ طلاق کا تلفظ بھی ہو۔ پس طلاق کا وقوع لفظ طلاق کی آواز کے سماع پر موقوف نہیں ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ لفظ ایلاء طلاق پر دلالت نہیں کرتا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے بلکہ ایلاء از روئے شرع طلاق پر دلالت کرتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ایلاء کو شرط برکے ساتھ معلق طلاق قرار دیا ہے اور شوہر اس قسم کے موجب پر اصرار کی بنا پر چار ماہ تک بیوی سے ترک قربت پر طلاق کو معلق کرنے والا بنتا ہے گویا اس نے یوں کہا ہے کہ ”اگر چار ماہ گزر گئے اور ان میں میں نے تجھ سے قربت نہیں کی تو تجھے طلاق بائن ہے۔“ اس بات کو ہم نے آیت وان عزموا الطلاق فان اللہ سمیع علیم کے اشارۃ النص سے سمجھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مدت ایلاء میں رجوع نہ کرنے کو عزم طلاق کا نام دیا اور خبر دی کہ وہ ایلاء کو سننے والے ہیں۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ گزشتہ ایلاء ہی جبکہ مدت ایلاء میں رجوع نہ ہوا ہو طلاق بن جاتا ہے۔ یہ تمام عقلی دلائل ہم نے ذکر کئے ہیں۔

### مدت ایلاء کے بعد واقع ہونے والی طلاق کی صفت کا بیان:

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ فیء و رجوع کے بغیر مدت گزرنے پر واقع ہونے والی طلاق بائن ہوتی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مدت کے ختم ہونے پر جب شوہر کو اختیار دیا جائے اور وہ طلاق کو اختیار کرے تو وہ ایک طلاق رجعی ہوتی ہے جس کی بناء ان کا یہ قاعدہ ہے کہ مدت پوری ہونے کے بعد طلاق دوبارہ واقع کرنے سے واقع ہوتی ہے اور یہ چونکہ طلاق صریح ہے لہذا رجعی ہوگی۔ ہماری دلیل صحابہ کا اجماع ہے کیونکہ حضرت عثمانؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے مروی یہی قول ہے کہ جب چار ماہ گزر جائیں تو یہ طلاق بائن ہوتی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مدت گزرنے پر طلاق کا وقوع تو محض دفع ظلم کیلئے ہوتا ہے اور ظلم کا دفع صرف طلاق بائن سے ہو سکتا ہے تاکہ عورت اس شوہر سے خلاصی پا کر دوسرے شوہر سے اپنا حق وصول کر سکے اور یہ خاص صرف طلاق بائن سے ہو سکتی ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ طلاق رجعی کے وقوع کا قول کرنے سے نتیجہ عبث ہو سکتا ہے کیونکہ شوہر جب فی  
یعنی رجوع کرنے اور طلاق دینے سے انکار کر دے تو اسے حاکم کے سامنے پیش کیا جائے گا تاکہ حاکم و قاضی  
اس پر طلاق واقع کر سکے۔ پھر جب حاکم و قاضی اس پر طلاق واقع کر دے اور شوہر بیوی سے رجوع کر لے تو حاکم  
کا فعل عبث ہو جائے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔

### ایلاء سے واقع ہونے والی طلاق کی مقدار کا بیان:

اس سے مراد ایلاء میں واقع ہونے والی طلاق کی مقدار ہے۔ اس بارے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ایلاء  
میں طلاق مدت کے تابع ہوتی ہے قسم کے تابع نہیں ہوتی لہذا اگر مدت ایک ہوگی تو طلاق بھی ایک ہوگی اور اگر  
مدت میں تعدد ہوگا تو طلاق میں بھی تعدد ہوگا یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے  
نزدیک طلاق قسم کے تابع ہوتی ہے لہذا اگر قسم میں تعدد ہو تو طلاق میں بھی تعدد ہوگا اور اگر قسم ایک ہو تو طلاق  
بھی ایک ہوگی البتہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قسم توڑنے کی صورت میں اعتبار قسم کا ہوتا ہے  
لہذا وحدت و تعدد کیلئے قسم کو دیکھا جائے گا نہ کہ مدت کو۔

امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا وقوع اور کفارہ کا لزوم ایلاء کا حکم ہے جبکہ ایلاء قسم  
ہے لہذا حکم کا دار و مدار قسم پر ہوگا کہ وہ جب ایک ہو تو حکم بھی ایک ہوگا اور اس میں جب تعدد ہو تو حکم میں  
بھی تعدد ہوگا کیونکہ حکم میں تکرار اور وحدت سبب کے تکرار و وحدت سے ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ  
مدت ایلاء کے دوران میں بیوی کے حق جماع کی ادائیگی نہ کرنے کی وجہ سے ایلاء کو طلاق تصور کیا گیا ہے اور  
اس عدم ادائیگی کو اس نے قسم سے منکوحہ بھی کر دیا ہے جس کی وجہ سے وہ ظالم بنا۔ اور حق سے رکنے کی مدت  
جب ایک ہو تو ظلم ایک ہوتا ہے لہذا ظلم ایک ہوا پس طلاق بھی ایک ہوگی۔ اور اسی رکنے میں مدت کے تعدد  
کی بنا پر تعدد ہوگا لہذا ظلم میں بھی تعدد ہوگا اور اس طرح طلاق میں بھی تعدد ہوگا۔ جہاں تک کفارہ کا تعلق ہے  
تو وہ تو اللہ عزوجل کے نام کی ہنک حرمت کی بنا پر واجب ہوتا ہے۔ اور نام میں اگر تعدد ہوگا تو ہنک میں بھی  
تعدد ہوگا اور نام اگر ایک دفعہ استعمال ہوا ہو تو ہنک بھی ایک دفعہ ہوگی۔

اس اصول پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں:

### مسائل:

جب شوہر اپنی بیوی سے ایک مرتبہ کے ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ پھر اگر مدت  
گزرنے تک اس سے قربت نہ کرے تو عورت کو ایک طلاق بائن ہو جاتی ہے اور اگر قربت کر لے تو ایک کفارہ  
لازم آئے گا کیونکہ مدت اور قسم دونوں ہی ایک ہیں۔

اور اگر شوہر اپنی بیوی کو ایک مجلس میں یوں کہے ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ قسم بخدا  
میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ پھر اگر اس کی نیت اس سے پہلی ہی کی تکرار ہو تو..... یہ حنث اور بر دونوں  
ہی صورتوں میں ایک ایلاء ہوگا حتیٰ کہ اگر چار مہینے گزر گئے اور ان میں شوہر نے بیوی سے قربت نہ کی تو بیوی کو

ایک طلاق بابت ہو جائے گی اور اگر اس مدت میں قربت کر لی تو صرف ایک ہی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ عرف و عادت میں اس طرح کا ذکر تکرار کیلئے ہوتا ہے تو جب اس نے پہلی ہی قسم کی تکرار کی نیت کی تو اس نے اسی چیز کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں ہے لہذا اس بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو حکم بر کی صورت میں تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ایک ایلاء ہوگا جبکہ حکم حنث کی صورت میں یہ بالاجماع تین قسمیں ہوں گی۔ لہذا اگر چار ماہ گزر گئے اور ان میں اس نے بیوی سے قربت نہیں کی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بیوی کو ایک طلاق بابت ہو جائے گی اور اگر ان مہینوں کے دوران اس نے بیوی سے قربت کر لی تو اس پر بالاجماع تین کفارے لازم آئیں گے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک حنث اور ہر دونوں ہی کے حکم کے حق میں یہ تین ایلاء شمار ہوں گے اور ہر ایلاء کا انقضاء اس کے وجود کے وقت سے ہوگا لہذا جب چار ماہ گزر جائیں اور شوہر نے ان میں بیوی سے نیء و رجوع نہ کیا ہو تو ایک طلاق بائن پڑے گی۔ پھر ایک گھڑی گزرنے پر دوسری طلاق بائن پڑے گی اور ایک اور گھڑی گزرنے پر تیسری طلاق بائن ہو جائے گی۔ اور اگر مدت کے دوران شوہر نے بیوی سے قربت کر لی تو اس کے ذمے تین کفارے ہوں گے۔

اس مسئلہ کا مہینہ یہ مسئلہ ہے کہ جس نے اپنی بیوی سے کہا ”جب کل ہوگی تو خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ اور ایسا تین مرتبہ کہا تو جب کل کا دن ہوگا تو یہ حکم ہر کے حق میں ہمارے نزدیک ایک ایلاء ہوگا، جبکہ امام زفر کے نزدیک یہ حکم حنث کے حق میں تین ایلاء ہوتے ہیں۔ اور اگر اس تکرار سے شوہر کی مراد تغلیظ و تشدید ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تو اب بھی ازروئے استحسان حکم ہر کے حق میں وہ ایک ہی ایلاء ہوگا البتہ محمد اور زفر رحمہما اللہ کے نزدیک ہر اور حنث دونوں ہی کے حق میں یہ تین ایلاء ہوں گے۔ یہی قیاس کا تقاضا ہے۔

امام زفر رحمہ اللہ تو اپنے قاعدے پر ہیں کہ حکم قسم کے تابع ہوتا ہے نہ کہ مدت کے کیونکہ قسم ہی وہ سبب ہے جو موجب حکم ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کیلئے قیاس کی وجہ یہ ہے کہ مدت میں اختلاف ہوا ہے کیونکہ ہر قسم ایک (طیعمہ) زمانے میں پائی گئی ہے لہذا ہر ایک کی مدت دوسری سے مختلف ہوگی لہذا یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے بیوی سے تین مختلف مجلسوں میں تین مرتبہ ایلاء کیا ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مدت اگرچہ حقیقت میں متحدہ ہے لیکن ازروئے حکم ایک ہے کیونکہ چار ماہ گزرنے پر دو قسموں کے درمیان وقت کا ضیق و شمار ہے لہذا تمام قسموں کی مدت ازروئے حکم ایک ہوئی اور جو ازروئے حکم ثابت ہو وہ اس کے ساتھ ملحق ہوتا ہے جو حقیقت میں ثابت ہو۔

○ اور اگر شوہر نے یوں کہا ”جب کل ہوگی تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا اور جب پرسوں ہوگی تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ تو یہ ”ہر“ و حنث دونوں صورتوں میں دو ایلاء ہوں گے۔ لہذا جب کل کا دن ہوگا تو ایک ایلاء ہو جائے گا اور جب پرسوں کا دن ہوگا تو دوسرا ایلاء ہو جائے گا۔ یہی صورت اس وقت ہے جب شوہر بیوی سے ایک مجلس میں ایلاء کرے پھر دوبارہ دوسری مجلس میں اس سے ایلاء کرے مثلاً اس طرح کے ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ پھر ایک دن فصر کر کہا ”خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ تو یہ دو ایلاء ہوتے، ایک فی الفور اور دوسرا دوسرے دن۔ ایسا حنث اور ہر دونوں ہی کے

حق میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مدت کی ابتداء و انتہاء کے اختلاف اور دو قسموں کے درمیان وقت کے ضبط کے امکان کی وجہ سے مدت حقیقتاً و حکماً ”دونوں کے اعتبار سے متعدد ہے۔“

○ اگر شوہر نے یوں کہا ”جب بھی میں اس گھر میں داخل ہوا تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ یا یوں کہا ”قسم بخدا میں اس گھر میں داخل ہوا تو خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ یا یوں کہا ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا جب بھی میں اس گھر میں داخل ہوا“ تو یہ ہر کی صورت میں دو ایلاء ہوں گے جبکہ حنث کی صورت میں ایک ایلاء ہوگا۔ لہذا جب وہ گھر میں دو مرتبہ داخل ہوگا تو پہلا ایلاء تو پہلے داخلہ کے وقت ہوگا اور دوسرا ایلاء دوسرے داخلے کے وقت ہوگا حتیٰ کہ جب پہلے داخلے کے بعد چار ماہ گزر جائیں گے تو بیوی کو ایک طلاق ہو جائے گی اور جب دوسرے داخلے کے وقت سے چار ماہ پورے ہو جائیں گے تو دوسری طلاق بائن بھی واقع ہو جائے گی۔ اور اگر دونوں داخلوں کے بعد بیوی سے قربت کی تو اگرچہ مدت میں تعدد ہے لیکن چونکہ حکم حنث کے اعتبار سے قسم تو ایک ہے لہذا صرف ایک ہی کفارہ لازم آئیگا۔ اس بارے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم جب ایسی شرط کے ساتھ معلق ہو جس میں تکرار ہو تو شرط کی تکرار سے اس قسم کی تکرار کا انعقاد نہیں ہوتا۔ اس کے مقابلے میں شرط و جزاء کے ساتھ یمین و قسم جب تکرار والی شرط کے ساتھ معلق ہو تو شرط کی تکرار سے قسم (اور جزاء) میں بھی تکرار آتا ہے۔ اور شوہر کا یہ کہنا کہ ”خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ حنث کے حق میں اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم ہے اور ہر کے حق میں طلاق کے ساتھ یمین و قسم ہے۔ اس قاعدے کی دلیل اور اس کی جزئیات کا بیان جامع کبیر میں ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر کہے ”ان دو گھروں میں سے جب بھی میں کسی گھر میں داخل ہوا تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ یا یوں کہے ”جب بھی میں ان دو مردوں میں سے ایک سے بات کروں تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ پھر ان میں سے ایک مکان میں داخل ہو گیا یا ان میں سے ایک مرد سے بات کر لی تو یہ ایلاء ہو جائے گا۔ اور جب دوسری مرتبہ داخل ہو گیا یا دوسری مرتبہ بات کرے تو حکم ہر کے حق میں یہ ایک اور ایلاء ہو گیا جبکہ حکم حنث کے حق میں یہ فقط ایک ہی ایلاء ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## ایلاء کو باطل کرنے والے امور کا بیان

جن امور سے ایلاء باطل ہوتا ہے ان کی دو اقسام ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہے جس سے بر اور حنث دونوں ہی کے حکم کے حق میں ایلاء سرے سے باطل ہو جاتا ہے اور دوسری نوع وہ ہے جس سے ایک حکم یعنی بر کے حق میں تو ایلاء باطل ہو جاتا ہے لیکن دوسرے حکم یعنی حکم حنث کے حق میں باقی رہتا ہے۔

نوع اول: جس سے ایلاء دونوں ہی حکموں کے حق میں باطل ہو جاتا ہے۔

اس میں صرف ایک ہی چیز ہے یعنی مدت کے اندر فرج میں جماع کے ساتھ نیء و رجوع کرنا کیونکہ اس سے حنث ہو جاتا ہے (یعنی قسم ٹوٹ جاتی ہے) اور قسم ٹوٹنے کے بعد یحیٰی و قسم باقی نہیں رہتی اس لئے کہ حنث کے معنی اس کو توڑنا ہی ہے اور شے کا بقا اس کو توڑنے والی چیز کے ساتھ نہیں ہوتا۔

نوع ثانی: جس سے ایلاء حکم بر کے حق میں باطل ہو جاتا ہے حکم حنث کے حق میں باطل نہیں ہوگا۔ اس میں دو چیزیں ہیں۔

۱۔ زہانی رجوع: جو ہماری بیان کردہ تمام شرائط کے ساتھ ہو۔ اس سے حکم بر کے حق میں ایلاء باطل ہو جاتا ہے لہذا مدت کے گزرنے پر عورت بائن نہ ہوگی اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مدت میں رجوع نہ کرنا مدت کے گزرنے پر وقوع طلاق کیلئے شرط ہے کیونکہ رجوع نہ کرنا عزم طلاق ہے جو کہ نص کی رو سے شرط ہے۔ البتہ حکم حنث کے حق میں ایلاء باقی رہے گا لہذا اگر مدت کے اندر زہانی رجوع کیا پھر مدت کے بعد جماع پر قدرت حاصل ہوگئی اور جماع کر لیا تو اس کو کفارہ لازم ہوگا کیونکہ وجوب کفارہ معلق ہے حنث کے ساتھ اور حنث مخلوف علیہ فعل کرنا ہوتا ہے اور مخلوف علیہ فعل فرج میں جماع ہے لہذا اس کے بغیر حنث حاصل نہ ہوگا۔

۲۔ تین طلاقیں: حتیٰ کہ اگر عورت پر ایلاء کی وجہ سے تین طلاقیں پڑ جائیں یا ایلاء کے بعد شوہر بیوی کو تین طلاقیں دے۔ پھر عورت کسی اور مرد سے نکاح کر لے پھر اس کے بعد دوبارہ اسی شوہر کے نکاح میں آجائے اور چار ماہ گزر جائیں جن میں شوہر نے اس سے جماع نہ کیا تو ہمارے اصحاب علماء کے نزدیک عورت پر کچھ واقع نہ ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے ایلاء باطل نہیں ہوتا اور ایلاء کی وجہ سے عورت پر ہمیشہ طلاق واقع ہوتی رہے گی۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ فی الحال موجود ملک جب طلاق سے ختم ہو جائے تو یہ بات ہمارے نزدیک یحیٰی و قسم کو باطل کر دیتی ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک باطل نہیں کرتی۔ اس مسئلے کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

(۱) اگر شوہر نے بیوی سے ایلاء کیا اور اس سے رجوع نہیں کیا یہاں تک کہ چار ماہ گزر گئے اور بیوی کو ایک طلاق بائن ہوگئی پھر اس کی عدت گزر گئی اور اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا۔ پھر دوبارہ پہلے شوہر کے

نکاح میں آگئی تو بلاجماع ایلاء کا حکم لوٹ آئے گا لیکن امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تین طلاقوں کے ساتھ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بقیہ طلاقوں کے ساتھ۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک دوسرا شوہر ایک اور دو طلاقوں کو بھی ختم کر دیتا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ختم نہیں کرتا۔ یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے۔

ابانت (ہائے کرنے) سے ایلاء باطل نہیں ہوتا لہذا اگر بیوی سے ایلاء کیا پھر مدت گزرنے سے پہلے اس کو ہائے کر دیا پھر دوبارہ اس سے نکاح کر لیا اور اب بغیر فی عود رجوع کے مدت گزر گئی تو عورت کو گزشتہ ایلاء کی وجہ سے ایک اور طلاق ہائے پڑ جائے گی۔ اور اگر اس کو ہائے کیا لیکن اس سے نکاح نہیں کیا یہاں تک کہ مدت گزر گئی اور عورت ابھی عدت میں ہو تو ہمارے نزدیک اس پر ایک اور طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک واقع نہ ہوگی۔ یہ مسئلہ بھی گزر چکا ہے۔

کیا رجوع کئے بغیر محض مدت گزرنے سے ایلاء باطل ہو جاتا ہے؟ اگر ایلاء مطلق یا منوب ہو جائے طور کہ شوہر نے کہا ”واللہ میں تجھ سے کبھی بھی قربت نہ کروں گا“ یا مجھ ”اتاکما کہ“ خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہ کروں گا“ اور وقت کا ذکر نہ کیا اور رجوع کے بغیر مدت گزر گئی اور اس طرح ایک طلاق ہائے ہو گئی تو اس سے ایلاء باطل نہ ہوگا۔ لہذا اگر شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا پھر نکاح کرنے کے بعد سے مزید چار مہینے گزر گئے تو ایک اور طلاق ہائے پڑ جاتی ہے کیونکہ یحیٰی و قسم مطلق یا منوب واقع ہوئی ہے اور ہو عارضہ پیش آیا ہے وہ بیہوش ہے جس کا اثر زوال ملک ہے لیکن طلاق کے ساتھ زوال ملک یحیٰی کے باطل ہونے کا موجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ یحیٰی جب واقع ہو جائے تو احتمال فائده کی بنا پر وہ باقی رہتی ہے اور فائده کا احتمال موجود ہے کیونکہ دوبارہ نکاح کا احتمال باقی ہے۔ لہذا یحیٰی و قسم باقی رہے گی البتہ دوسری مدت کے وقوع کیلئے ملک ضروری ہے۔ تو جب شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا تو ملک لوٹ آئی اور عورت کا جماع میں حق بھی لوٹ آیا۔ پھر جب رجوع کئے بغیر دوسری مدت گزر گئی تو شوہر نے اس کا حق روک کر اس پر ظلم کیا۔ لہذا اس کے ظلم کی سزا میں ایک اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ ایسا ہی اس صورت میں بھی ہوگا جب شوہر دوسری طلاق ہائے دیکر پھر ایک بار اسی سے نکاح کر لے۔ اور نکاح کے بعد سے (بغیر رجوع کے) مزید چار مہینے گزر جائیں کہ وجہ مذکورہ کی بنا پر عورت تیسری طلاق سے ہائے ہو جاتی ہے۔ اور اگر عورت نے کسی دوسرے مرد سے نکاح کر لیا پھر دوبارہ پہلے مرد کے نکاح میں آگئی اور شوہر کے بیوی سے قربت کئے بغیر چار مہینے گزر گئے تو زفر رحمہ اللہ کے برعکس ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عورت پر کچھ واقع نہ ہوگا۔

اگر شوہر نے بیوی سے مطلق یا منوب (بدی) ایلاء کیا پھر چار مہینے گزر گئے اور ان میں شوہر نے اس کی طرف رجوع نہیں کیا۔ اس تک کہ بیوی ہائے ہو گئی پھر اس نے دوبارہ نکاح بھی نہیں کیا حتیٰ کہ مزید چار ماہ گزر گئے اور عورت ابھی عدت ہی میں ہو تو اب اس پر بیوی اور طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یحیٰی و قسم باطل ہو چکی ہے کیونکہ بوجہ مذکورہ وہ تو ابھی باقی ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت ہائے ہوئی ہے اور شوہر پر اس کا حق جماع نہیں ہوتا۔ لہذا اس مدت میں شوہر قربت کرنے سے باز رہنے میں ظالم نہ ہوا۔ اور چونکہ وقوع طلاق اس معنی (یعنی شوہر کے بیوی کے جماع میں حق کو روکنے کے ظلم) کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ معنی مفقود

ہے لہذا طلاق واقع نہ ہوگی لیکن عین و قسم باقی رہے گی لہذا اگر شوہر نے دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا اور پھر اس سے رجوع کئے بغیر مزید چار ماہ گزر گئے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اصل قاعدہ یہ ہے کہ عین منعقدہ بیعت سے باطل نہیں ہوتی اگرچہ اس کا انعقاد بائن بیوی پر استنفا کے طریقے سے نہیں ہوتا۔

اور اگر دوبارہ نکاح کرنے سے پیشتر اس سے قربت کر لی تو اس کے ذمے کفارہ آئے گا کیونکہ عین و قسم باقی ہے اور حنث کی شرط پائی گئی ہے لہذا قسم ٹوٹ گئی ہے۔

اگر معلوم وقت کیلئے ایلاء کیا مثلاً چار ماہ یا اس سے زائد کیلئے، اور پھر رجوع کے بغیر مدت گزر گئی یہاں تک کہ بیوی پر طلاق واقع ہو گئی تو ایلاء باقی نہ رہے گا اور قسم ہو جائے گا لہذا اب اگر بیوی سے قربت کرے گا تو اس کے ذمے کفارہ بھی لازم نہ ہوگا اور اگر مزید چار ماہ گزرنے تک اس سے قربت نہ کی تو عورت پر کچھ واقع نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو ایلاء کسی وقت تک کیلئے ہو تو وہ اس وقت کے آنے پر ختم ہو جاتا ہے۔ اگر بیوی سے قربت نہ کرنے کے بارے میں اپنے غلام کی آزادی کے ساتھ قسم کھائی پھر اس غلام کو فروخت کر دیا تو ایلاء ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ شوہر کی اب ایسی حالت ہو گئی ہے کہ بیوی سے قربت کرنے پر اس پر کچھ لازم نہیں آرہا ہے پھر اگر قربت کرنے سے پیشتر کسی بھی وجہ سے وہ غلام دوبارہ اس کی ملکیت میں آگیا تو ایلاء کا حکم لوٹ آئے گا حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی کو چار مہینے تک جھوٹے رکھا اور ان میں اس سے قربت نہیں کی تو بیوی بائن ہو جائے گی کیونکہ جزاء فی الحال موجود ملک کے ساتھ تنقید نہیں ہوتی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنے غلام سے یوں کہے کہ ”اگر میں گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے“ پھر اس غلام کو فروخت کر دیا۔ اور پھر دوبارہ اسے خرید لیا پھر وہ گھر میں داخل ہوا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر غلام اس کی ملکیت میں قربت کے بعد آیا تو ایلاء پلٹ کر نہ آئے گا کیونکہ قربت کی وجہ سے وہ باطل ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر غلام مرجائے تو ایلاء باطل ہو جائے گا کیونکہ اب ایسی حالت بن گئی ہے کہ جزاء کا وجود متصور ہی نہیں رہا۔ لہذا عین باطل ہو جائے گی۔

○ اگر شوہر نے یوں کہا کہ ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے یہ دونوں غلام آزاد ہیں“۔ پھر ان میں سے ایک مر گیا یا شوہر نے ان میں سے ایک کو فروخت کر دیا تو ایلاء باطل نہ ہوگا کیونکہ قربت کرنے سے شوہر پر دوسرے غلام کو آزاد کرنا لازم آرہا ہے۔ البتہ اگر دونوں ہی مرجائیں تو ایلاء باطل ہو جائے گا ایسا ہی اس صورت میں بھی ہوگا جب شوہر نے دونوں ہی کو فروخت کر دیا ہو خواہ ایکسٹہ یا یکے بعد دیگرے۔ اگر دونوں غلاموں کو فروخت کر دیا پھر ان میں سے ایک کسی بھی وجہ سے قربت سے پیشتر دوبارہ اس کی ملکیت میں آگیا تو اس میں ایلاء لوٹ آئے گا۔ پھر اگر دوسرا بھی اس کی ملکیت میں لوٹ آئے تو اس میں بھی پہلے غلام کے ملکیت میں لوٹ آنے کے وقت سے ایلاء لوٹ آئے گا کیونکہ پلٹ آنے والا ایلاء عینہ وہی ہے جو پہلے تھا۔

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”میرے تجھ سے قربت کرنے سے ایک ماہ پیشتر تجھے طلاق ہے“۔ پھر عین و قسم کے وقت سے ایک ماہ پورا ہونے سے پیشتر اس سے قربت کر لی تو عین باطل ہو جائے گی۔ اور اگر اس سے قربت نہ کی یہاں تک کہ ایک ماہ گزر گیا تو اب یہ ایلاء بن جائے گا کیونکہ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک مہینہ گزر جائے جس میں میں نے تجھ سے قربت نہ کی ہو تو پھر اگر میں تجھ سے قربت کروں تو تجھے طلاق

ہے۔ اور اگر شوہر نے فی الواقع ایسا ہی کیا ہوتا اور ایک مہینہ گزر جاتا جس میں اس نے بیوی سے قربت نہ کی ہوتی تو یہ ایلاء ہوتا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ شوہر کا یہ کہنا کہ اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تجھے طلاق پہ ایلاء ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ شوہر کیلئے بغیر اس کے کہ اس پر کچھ یعنی طلاق لازم ہو بیوی سے قربت کرنا ممکن نہیں ہے اور یہی ایلاء کرنے والے کی تعریف ہے۔ اب جب یہ ایلاء بن گیا تو اگر شوہر نے اس کے بعد قربت کی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس نے طلاق کو قربت کے ساتھ معلق کیا تھا اور اگر اس نے قربت نہ کی یہاں تک کہ چار ماہ گزر گئے تو عورت کو ایک طلاق بائن ہو جائے گی کیونکہ ہر کے حق میں یہی ایلاء کا حکم ہے۔

○ اگر شوہر نے کہا کہ ”میرے تجھ سے قربت کرنے سے پیشتر تجھے تین طلاقیں ہیں“ اور یوں نہیں کہا کہ (میرے تجھ سے قربت کرنے سے) ایک ماہ (پیشتر) تو یہ ایلاء نہ ہوگا اور طلاقیں فی الفور واقع ہو جائیں گی کیونکہ اس نے طلاق کو قربت سے قبل وقت میں واقع کیا ہے لہذا یوں ہی وہ اپنے اس کلام سے فارغ ہوا وہ وقت پایا گیا پس طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

اور اگر یوں کہا قبیل ان اقربک (میرے تجھ سے قربت کرنے سے متصل یا ذرا پیشتر) تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ قبیل شے اس وقت کو کہتے ہیں جو شے پر مقدم اور متصل ہو۔ تو یوں ہی وہ کلام سے فارغ ہوا تو قربت نہ مقدم زمانہ تو پایا گیا لیکن وہ مقدم زمانہ جو قربت کے ساتھ متصل بھی ہو اس کا اس وقت تک حکم نہیں ہو سکتا جب تک کہ قربت نہ پائی جائے لہذا یہ قربت پر طلاق کو معلق کرنا ہے گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے کہ ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تجھے طلاق ہے۔“ پھر اگر وہ اس سے قربت کر لے تو قربت کے متصلاً بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر وہ بیوی کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ چار ماہ گزر جائیں تو ایلاء کی وجہ سے ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر صراحتاً ”طلاق کو قربت پر معلق کرے“ وائد الموقن۔

## فصل ۲۷

### طلاق کے حکم کا بیان

طلاق کے رجعی اور بائن ہونے کے اختلاف سے طلاق کا حکم بھی مختلف ہوتا ہے اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک کے ساتھ چند احکام کا تعلق ہے جن میں سے بعض اصلی ہیں اور بعض تابع ہیں۔

#### طلاق رجعی کا حکم اصلی:

اس کا حکم اصلی عدد میں کمی ہے۔ جہاں تک ملک اور حلت جماع کے زوال کا تعلق ہے تو وہ اس کا حکم اصلی نہیں ہے اسی لئے وہ فی الفور ثابت بھی نہیں ہوتا بلکہ وہ تو عدت پوری ہونے پر ثابت ہوتا ہے۔ پس اگر



شوہر نے بیوی کو طلاق دی اور اس سے رجوع نہیں کیا بلکہ اس کو چھوڑے رکھا یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو گئی تو وہ پائے ہو جانے لگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حلت جماع کا زوال طلاق رجعی کا حکم اصلی ہے اور اسی وجہ سے شوہر کیلئے رجوع کرنے سے پیشتر مطلقہ بیوی سے جماع کرنا جائز نہیں ہوتا۔ ابو عبد اللہ بصری رحمہ اللہ (۱) کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

جہاں تک ملکیت کے زائل ہونے کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ صرف حلت وطی کے حق میں ملک زائل ہو جاتی ہے جبکہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ ملک کا زوال سرے سے نہیں ہوتا اور ملکیت کے تمام وجوہ سے قیام کے ساتھ ساتھ محض وطی حرام ہو جاتی ہے جیسا کہ حالت حیض اور حالت نفاس میں وطی (حرام) ہوتی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق تو فی الحال واقع ہو رہی ہے لہذا اس کا کچھ فوری اور نقد اثر ہونا ضروری ہے جو کہ حلت وطی کا زوال اور حلت کے حق میں زوال ملک ہے۔ اور اس زوال کا اثر احکام میں ظاہر بھی ہوا ہے حتیٰ کہ شوہر کیلئے بیوی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا اور اس کے ساتھ خلوت کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ اس کی باری بھی زائل ہو جاتی ہے اور رجعت سے پیشتر کے حیض عدت میں شمار ہوتے ہیں۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن کریم میں رجعت کو رد کا نام دیا۔ اپنے اس ارشاد میں ومعولتھن یعنی ان کے شوہر احق بردھن فی ذلک اور ردعت میں غائب کو لوٹا لینے کو کہتے ہیں۔ تو اس بات پر دلیل ہے کہ ملک کا زوال من وجہ ہوا ہے۔

ہمارا استدلال اس ارشاد الہی سے ہے ومعولتھن احق بردھن فی ذلک۔ ارشاد الہی ومعولتھن سے مراد ان کے ازواج ہیں اور ارشاد الہی ”ھن“ مطلقہ عورتوں سے کنایہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بعد بھی مرد کو مطلقہ کا زوج کہا ہے حالانکہ زوجیت کے قیام کے بغیر مرد زوج نہیں ہوتا تو یہ دلیل ہے کہ طلاق کے بعد بھی زوجیت قائم ہے۔ اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مرد کیلئے اپنی زوجہ سے وطی کو اپنے اس ارشاد میں حلال کیا۔

وَالَّذِينَ هُمْ يَلْمُزُوهُمْ يَحَافِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰ  
أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ  
مَلْؤُومِينَ ۝ (مومنون ۶-۵:۲۳)

اور جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے ہیں  
لیکن اپنی بیویوں یا اپنی باندیوں سے کیونکہ ان پر کوئی  
الزام نہیں۔

اور اس ارشاد سے:  
يَسْأَلُكُمْ خُتْرُكُمْ فَاْتُواْ خُرَّتْكُمْ فَمَا تَشَاءُونَ  
(بقرة: ۲۲۳)

تمہاری بیویاں تمہارے لئے (ہنزول) کہتے ہیں سو  
اپنے کہیت میں جس طرف سے ہو کر چاہو آؤ۔

اور اس ارشاد سے:  
وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُجَلِّيَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا  
لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا (الروم: ۲۴)

اور اس کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس نے  
تمہارے واسطے تمہاری جنس کی بیویاں بنا کیں تاکہ تم  
ان سے سکون حاصل کر سکو۔

اس کا ثبوت اس طرح کی اور بھی نصوص سے ہے۔ اور تمام وجوہ سے ملک نکاح کے باقی رہنے پر دلیل یہ ہے کہ (اس مطلقہ طلاق رجعی کو) شوہر کا طلاق دینا اور نکاح کرنا اور ایلاء کرنا صحیح ہوتا ہے اور زوجین کے مابین لعان بھی جاری ہوتا ہے اور ان کے مابین وراثت بھی جاری ہوتی ہے۔ یہ ملک مطلق ہی کے احکام ہیں۔ اسی طرح شوہر کو یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ بیوی کی رضامندی کے بغیر بھی اس سے رجوع کر سکتا ہے۔ حالانکہ اگر ملک نکاح کسی وجہ سے زائل ہو چکا ہو تو رجعت تو آزاد عورت میں اس کی مرضی کے بغیر ایک لحاظ سے دوبارہ نکاح ہوتی جو کہ جائز نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ طلاق توفی الفور واقع ہوتی ہے تو یہ تو مسلم ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ تصرف شرعی کا اثر کبھی توفی الفور ظاہر ہوتا ہے اور کبھی بعد میں ظاہر ہوتا ہے جیسے وہ بیع جو شرط خیار کے ساتھ ہو اور جیسے تصرف حسی مثلاً تیر پھینکنا وغیرہ۔ لہذا جائز ہے کہ اس طلاق کا اثر ہو کہ ملک کا زوال اور وطی کی حرمت ہے عدت کے پورا ہونے پر ظاہر ہو۔ علاوہ ازیں اس کا ایک فوری اثر بھی ہوتا ہے یعنی عدد طلاق میں کمی اور محل کی حلیت میں کمی وغیرہ جیسا کہ خلافیات کے علم سے معلوم ہے۔

رہا بیوی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا تو ہمارے اصحاب میں سے زفر رحمہ اللہ اس بات کے قائل ہیں کہ رجعت سے پیشتر بھی شوہر مطلقہ طلاق رجعی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جا سکتا ہے۔ البتہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے لیکن اس کی وجہ زوال ملک نہیں ہے بلکہ مطلقہ طلاق رجعی کا عدت میں ہونا ہے۔ اور عدت والیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَحْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِغَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ (سورۃ طلاق: ۱)  
ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں۔

اس میں مردوں کو نکالنے سے اور عورتوں کو نکلنے سے منع فرمایا۔ لہذا شوہر پہلے رجوع کر کے عدت کو ساقد کروے تاکہ حرمت زائل ہو جائے پھر اس کو سفر میں لے جائے۔

اور اگر شوہر غلطی کے ذریعہ رجوع کرنا چاہتا ہے تو یہ غلط کرنا مکروہ نہیں ہے لیکن اگر مقصد رجعت نہ ہو تو پھر مکروہ ہے لیکن اس کراہت کی وجہ نکاح کا زوال اور طلت کا ختم ہونا نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ عورت کو نقصان پہنچانا ہے کیونکہ جب شوہر کا مقصد رجعت کے ذریعے نکاح کو باقی رکھنا نہ ہو تو جب وہ مطلقہ کے ساتھ غلطی کرے گا تو دونوں کے مابین شہوت سے بدن کو چھونا بھی پایا جائے گا جس سے رجعت ہو جائے گی۔ پھر وہ اس کو دوبارہ طلاق دے گا جس کی وجہ سے عورت کی عدت طویل ہوگی اور اس طرح اس کو اس سے ضرر ہوگا۔ اور یہی بات اس ارشاد الہی میں بھی ہے:

وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَعْتَنُّوْا (بقراءۃ: ۲۳۱)  
اور ان کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے مت رکھو تاکہ تم ان پر ظلم نہ کرو۔

ایسے ہی باری کا معاملہ ہے کیونکہ اگر اس کیلئے بھی باری ثابت ہو تو شوہر اس کے ساتھ رجعت کے قصد

کے بغیر خلوت کرے گا جس سے وہ خرابی لازم آئے گی جو ہم نے ذکر کی ہے۔ ہاں اگر شوہر کا مقصد رجعت ہو تو پھر اس کیلئے باری بھی ہوگی اور شوہر اس کے ساتھ خلوت بھی کر سکے گا۔ ہم نے جو حیضوں کو عدت میں شمار کیا تو اس بنا پر کہ طلاق کا انعقاد سبب ہوتا ہے موجودہ ملک اور حلت کے اس طور پر زوال کا کہ وہ عدت کے ختم ہونے پر پورا ہو جائے۔ یہی جواب امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول کا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رجعت کا نام رد رکھا ہے کیونکہ زوال ملک کے سبب کے انعقاد کے ہوتے ہوئے اگرچہ زوال ملک ہوا نہیں ہے اسم رد کا اطلاق کرنا جائز ہے جیسا کہ اس بیع میں کہ جس میں دونوں متعاقدین کیلئے خیاب شرط ہو فتح کو اختیار کرنے پر رد کے اسم کا اطلاق کیا جاتا ہے اگرچہ نہ تو بائع سے ملک زائل ہوئی تھی اور نہ ہی مشتری کیلئے ملک ثابت ہوئی تھی۔ اور اس اطلاق کی وجہ زوال کے سبب کا انعقاد ہے اگرچہ ابھی زوال ہوا نہیں ہے۔ اور رد سبب کیلئے فتح اور اثبات زوال میں اس کیلئے روک بنتا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

ملاحظہ طلاق رجعی کیلئے مستحب ہے کہ وہ زیب و زینت اور بناء سنگھار کو اختیار کرے کیونکہ زوجیت تمام وجہ سے قائم ہے اور اس کیلئے اس کا استحباب اس بنا پر ہے کہ شاید اسکا شوہر اس سے رجوع کر لے۔ اسی پر حق رجعت کی بناء ہے کہ وہ شوہر کیلئے بلا جماع ثابت ہے خواہ طلاق ایک ہو یا دو ہوں۔ ہمارے نزدیک تو اس وجہ سے کہ ملک تمام وجہ سے قائم ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ حلت و طہی کے بغیر ملک قائم ہے۔

### رجعت کا بیان:

رجعت کے بارے میں مندرجہ ذیل عنوانات پر بحث ہوگی۔

- (۱) رجعت کی مشروعیت کا بیان
- (۲) رجعت کی ماہیت کا بیان
- (۳) رجعت کے رکن کا بیان
- (۴) رکن کے جواز کی شرائط کا بیان

### رجعت کی مشروعیت کا بیان:

رجعت مشروع ہے اور اس کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور عقلی دلائل سے ثابت ہے۔

### رجعت کی مشروعیت پر کتاب اللہ سے دلائل:

- (۱) ارشاد الہی:

اور ان کے شوہر ان کو پھر لوٹانے کا حق رکھتے ہیں۔

وَيَوْمَ لَا تُنْفَعُ مِنْهُمْ آخِيقَ يَوْمَ يَكْفُرُ (آیہ: ۲۸)

(۲) اِنَّا طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِیْ اَجَلَهُنَّ  
فَاَمْسِیْکُمْهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ سِرِّحُوْهُنَّ  
بِمَعْرُوفٍ (بقراءۃ ۲۲)

جب تم عورتوں کو طلاق دے چکے اور وہ اپنی مدت گزرنے پر پہنچ جائیں تو اب یا تو انہیں عزت کے ساتھ روکے رکھو اور یا عزت کے ساتھ چھوڑ دو۔

(۳) اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاکُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ  
تَسْرِیْحُ بِاِحْسَانٍ

طلاق تو دو ہی بار کی ہے اس کے بعد یا تو رکھ لینا ہے قاعدہ کے موافق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔

اور امساک بمعروف سے مراد رجعت ہے۔

### رجعت کی مشروعیت پر سنت سے دلائل:

۱۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جب اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ مریبک براجعہا اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی بیوی سے رجوع کر لے۔ (حدیث)

۲۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب (ام المؤمنین) حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کو طلاق دی تو آپ کے پاس جبریل علیہ السلام آئے اور آپ سے کہا کہ آپ حفصہ رضی اللہ عنہا سے رجوع کر لیں کیونکہ وہ بہت ہی روزے رکھنے والی اور قیام کرنے والی ہیں۔ تو آپ نے ان سے رجوع فرمایا۔

۳۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ام المؤمنین) سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا کو طلاق دی پھر ان سے رجوع فرمایا۔

رجعت کی مشروعیت پر اجماع بھی ہے۔

### عقلی دلیل:

رجعت کی ضرورت بھی ہے کیونکہ انسان کبھی اپنی بیوی کو طلاق دے بیٹھتا ہے پھر اپنے کئے پر نادم ہوتا ہے جیسا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ جل جلالہ نے اپنے اس ارشاد میں اشارہ فرمایا:

لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللّٰهُ يَخْدِيْكَ بَعْدَ ذٰلِكَ لَئِنْ اَفْرَأَا  
بَعْدَ كُوْنِيْ نَفْسًا رَّحِيْمًا (الطلاق ۲۵)

اس کو خبر نہیں شاید اللہ ہدایت کر دے اس طلاق کے بعد کوئی نئی صورت۔

لہذا تدارک کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اگر رجعت کا ثبوت نہ ہو تو تدارک ممکن نہ ہو گا کیونکہ جو سنا ہے کہ نکاح جدید پر مطلقہ بیوی راضی نہ ہو اور مرد اس سے صبر نہ کر سکا ہو لہذا زنا میں مبتلا ہو۔ : ندیشہ ہو گا۔

## رجعت کی ماہیت کا بیان:

ہمارے نزدیک موجود ملک نکاح کو قائم رکھنے اور اس کو زوال سے روکنے اور ملک نکاح کے زوال کیلئے منعقدہ سبب کو رفع کرنے کا نام رجعت ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ من وجہ (یعنی ایک وجہ سے) موجود ملک کو باقی رکھنے اور من وجہ انشاء کا نام ہے۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک (ملک نکاح) من وجہ موجود اور من وجہ زائل ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک وہ تمام وجوہ سے قائم و موجود ہوتی ہے۔

اسی پر یہ اختلاف بھی مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک جواز رجعت کیلئے شہادت شرط نہیں ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک شرط ہے۔ مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کی ابتداء اور اس کے انشاء کیلئے شہادت شرط ہوتی ہے بقاء کیلئے شرط نہیں ہوتی۔ چونکہ رجعت ہمارے نزدیک عقد کو باقی رکھنا ہے لہذا اس کیلئے شہادت شرط نہیں ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک من وجہ باقی رکھنا اور من وجہ انشاء ہے۔ لہذا جس حیثیت سے وہ انشاء ہے اس حیثیت سے اس میں شہادت شرط ہے البتہ جس حیثیت سے وہ استنبقاء (باقی رکھنا) ہے اس حیثیت سے شہادت شرط نہیں ہے لہذا یہ بناء صحیح ہوئی۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے اس ارشاد الہی سے استدلال کیا ہے:

وَأَشْهَدُوا عَدْلِي مِّنْكُمْ (الطلاق: ۲) اور اپنے میں سے دو معتبر اشخاص کو گواہ بنالو۔

اور امر کا ظاہر وجوب عمل ہے لہذا یہ وجوب شہادت کا تقاضا کرتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جو رجعت کے بارے میں نصوص ہیں وہ شہادت کی شرط سے خالی و مطلق ہیں البتہ رجعت پر گواہ بنالینا مستحب ہے کیونکہ اگر گواہ نہ بنائے تو اس بات سے امن نہ ہوگا کہ عدت پوری ہو جائے او عورت مرد کی رجعت کے بارے میں تصدیق نہ کرے پھر عدت پوری ہونے کے بعد عورت کے قول کا اعتبار ہوگا۔ لہذا گواہ بنانا مستحب ہے۔ اسی پر آیت کریمہ کو بھی محمول کیا جائے گا۔ بلکہ خود آیت میں اس پر دلیل بھی ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا

فَإِنَّمَا يَنْتَعِلُ آبِلُهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۖ كُؤُ ۖ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (سورة الطلاق: آیت نمبر ۲) مطابق (نکاح میں) رہنے دو یا انہیں قاعدہ کے مطابق رہائی دو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرقت اور رجعت کو اکٹھا کیا ہے۔ نیز اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے گواہ بنانے کا امر اپنے اس ارشاد میں کیا و اشہدوا عدلی منکم اور یہ بات معلوم ہے کہ فرقت پر گواہ بنانا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے تو ایسے ہی رجعت میں ہوگا۔ یا بقدر ممکن نصوص میں موافقت پیدا کرنے کیلئے اس پر محمول کیا جائے۔ اسی طرح رجعت میں مہر بھی نہیں ہوتا اور نہ ہی عورت کی رضامندی شرط ہوتی ہے کیونکہ یہ ابتدائے عقد کی شرط میں سے ہے بقاء کے عقد کی شرائط میں سے نہیں ہے۔

اسی طرح عورت کو رجعت کے بارے میں خبر دینا بھی شرط نہیں ہے۔ اس لئے اگر شوہر نے بیوی کو رجعت کی خبر نہ دی تب بھی جائز ہے کیونکہ رجعت خالص شوہر کا حق ہے اس لئے کہ یہ اپنی بیوی کو دائم و باقی

رکھنے کا تعارف ہے۔ لہذا اس میں دوسرے کو خبر دینا شرط نہیں ہے جیسا کہ خیال میں اجازت دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔ البتہ یہ مندوب و مستحب ہے کیونکہ جب شوہر بیوی سے رجوع کر لے لیکن اس کو نہ بتائے تو ممکن ہے کہ تین حیض پورے ہونے پر عورت یہ گمان کر لے کہ اس کی عدت پوری ہو چکی ہے اور کسی دوسری جگہ نکاح کر لے تو خبر نہ دینا عقد حرام کا سبب بنے گا۔ لہذا شوہر کیلئے مستحب ہے کہ وہ عورت کو رجعت کی خبر دے دے۔

## مسائل:

اگر شوہر نے بیوی سے رجوع کر لیا لیکن اس کو خبر نہ دی حتیٰ کہ اس کی عدت کی مدت پوری ہو گئی اور عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا پھر پہلا شوہر آگیا تو وہ پہلے شوہر کی بیوی ہوگی خواہ دوسرے شوہر نے اس سے جماع کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اور عورت اور دوسرے شوہر کے درمیان تفریق کر دی جائے گی کیونکہ رجعت تو عورت کے علم کے بغیر بھی صحیح ہو جاتی ہے تو دوسرے شوہر نے اس سے نکاح اس حال میں کیا کہ وہ پہلے کی بیوی ہے لہذا یہ نکاح صحیح نہ ہوا۔ اسی پر فعلی رجعت یعنی بیوی سے جماع بھی مبنی ہے کہ یہ ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صرف قولی رجعت ہی جائز ہوتی ہے۔ مذکورہ قاعدے پر مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رجعت من وجہ انشاء نکاح ہوتی ہے اور چونکہ تمام وجوہ سے جو انشاء نکاح ہو وہ صرف قول سے ہی جائز ہوتا ہے تو ایسے ہی اس میں بھی ہوگا جو ایک وجہ سے انشاء نکاح ہو۔ ہمارے نزدیک رجعت تمام وجوہ سے نکاح کو باقی رکھتا ہے لہذا قول کے ساتھ مختص نہ ہوگی۔

اسی (قاعدے) پر وطی کی حلت و حرمت بھی مبنی ہے۔ مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وطی چونکہ ہمارے نزدیک حلال ہوتی ہے تو جب شوہر مطلقہ طلاق رجعی سے وطی کرے اور اس وطی کو رجعت کی دلیل نہ بنایا جائے اور شوہر بسا اوقات زبان سے رجعت نہیں کرتا بلکہ بیوی کو یونسی چھوڑ دیتا ہے یہاں تک کہ عدت گزر جاتی ہے تو عدت کے گزرنے پر ملک نکاح کا زوال گزشتہ طلاق کے سبب سے ہوگا کیونکہ شوہر سے صرف اسی کا صدور ہوا ہے لہذا ملک نکاح کے زوال کا اعتبار طلاق کے پائے جانے کے وقت سے ہوگا جس سے ظاہر ہوا کہ من وجہ ملک کا زوال طلاق کے وقت سے تھا۔ پس ظاہر ہوا کہ کی ہوئی وطی حرام تھی۔ لہذا حرام سے بچاؤ کی خاطر وطی کے اقدام کو رجعت کی دلیل سمجھا جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وطی حرام ہے تو اس کو رجعت کی دلیل قرار دینے کی ضرورت نہ رہی۔

اس مسئلے میں ابتدائی دلیل یہ ارشاد الہی ہے وبعولنہن احق بردهن اس میں اللہ تعالیٰ نے رجعت کو رد کیا ہے اور رد قول کے ساتھ مختص نہیں ہوتا جیسے رد منسوب اور رد ودیعت۔ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

علی البیہ ما احدث حتی نردہ  
آوی کے ذمے وہ چیز ہوتی ہے جو اس نے انشاء کی  
اس کو رد کر دے۔

نیز ارشاد الہی ہے فامسکوهن بمعروف اور یہ ارشاد ہے فامساک بمعروف ان میں رجعت کو امساک کہا ہے اور امساک حیثیتاً فعل سے ہوتا ہے۔

○ اسی طرح اگر مطلقہ طلاق رجعی نے شوہر سے جبکہ وہ سویا ہوا یا بجنوں ہو جماع کیا (تو یہ بھی رجعت ہوگی) کیونکہ ہمارے نزدیک یہ حلال ہے۔ اور اگر اس کو رجعت قرار نہ دیا جائے تو یہ فرض کرنے پر کہ شوہر کی جانب سے رجعت کے بغیر عدت پوری ہو گئی ہے عورت حرام کی مرتکب بنے گی لہذا حرام سے بچاؤ کی ضرورت کی خاطر اس کو از روئے شرع بیوی کی جانب سے رجعت سمجھا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حرمت کے باب میں عورت کا جماع مرد کے جماع کے مثل ہے تو ایسے ہی رجعت کے باب میں ہوگا۔

○ اسی طرح اگر شوہر نے بیوی کو شہوت سے چھو یا اس کے فرج کی طرف شہوت سے دیکھا تو بوجہ مذکورہ یہ شوہر کی جانب سے رجوع ہوگا۔ اور اگر شہوت کے بغیر چھو یا دیکھا تو یہ رجعت نہ ہوگی کیونکہ یہ فعل بلا شبہ حلال ہے۔ دیکھتے نہیں کہ دائی اور طیب بھی فرج کی طرف دیکھتے ہیں اور طیب بغیر شہوت کے ضرورت کے وقت بیمار عورت کو چھوتا بھی ہے۔ لہذا شوہر کے بلا شہوت دیکھنے اور چھونے کو رجعت قرار دینے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔

شہوت سے غیر فرج کی طرف دیکھنا بھی رجعت نہیں ہوتا کیونکہ یہ بھی فی الجملہ مباح ہے۔ جبکہ رجعت کا ارادہ نہ ہو تو بوسہ لینا اور بغیر شہوت کے چھونا مکروہ ہے۔ اسی طرح بغیر شہوت کے بیوی کو ننگا دیکھنا بھی مکروہ ہے۔ ام ابویوسف رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ اس بات سے امن نہیں ہوتا کہ مرد کو شہوت ہو جائے اور یوں اس کی جانب سے بغیر گواہ رجعت ہو جائے لہذا یہ مکروہ ہے۔ اسی طرح اس میں عورت کو ضرر پہنچانے سے بھی امن نہیں ہوتا کیونکہ ممکن ہے کہ مرد کو شہوت ہو جائے اور یوں باوجودیکہ مرد رجعت نہ چاہتا ہو رجعت ہو جائے تو پھر وہ دوبارہ طلاق دے گا جس سے عورت پر عدت طویل ہوگی اور یوں اس کو اس سے ضرر ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد ولا تمسکوهن ضرارا لنعنوهن (اور تم ان کو نہ روکے رکھو تاکہ تم ان کو ضرر پہنچاؤ۔) میں اس سے منع فرمایا ہے۔

○ اور اسی طرح امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شوہر جب مطلقہ کے پاس جانے کا ارادہ کر لے تو بہتر یہ ہے کہ کھنکھار لے اور اس کو اپنی جوتی کی آہٹ سناوے اس وجہ سے نہیں کہ مطلقہ اس پر حرام ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس بات سے امن نہیں ہوتا کہ شہوت سے اس کی نظر بیوی کے فرج پر پڑ جائے اور اس طرح بغیر گواہ بنائے رجعت ہو جائے۔ یہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔

○ اگر مطلقہ رجعی کے در یعنی براز کے نکلنے کی جگہ کو شہوت سے دیکھا تو اس سے رجعت نہ ہوگی۔ زیادات میں ایسے ہی مذکور ہے اور یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول اخیر ہے جبکہ اس سے پیشتر ان کا قول تھا کہ رجعت ہو جاتی ہے لیکن پھر انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔ ان کے رجوع کو ابراہیم بن رستم نے نقل کیا ہے۔ امام محمد کا قول اخیر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق ہے کیونکہ یہ راہ (یعنی پانخانہ کی) فرج کی نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس راہ میں وہلی امام ابو حنیفہ کے نزدیک موجب حد نہیں ہوتی۔ لہذا اس کی طرف نظر بدن کے دیگر اعضاء کی طرف نظر کی مانند ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شہوت سے فرج کی طرف نظر محض اس وجہ سے رجعت ہوتی ہے کہ وہلی حلال ہوتی ہے تاکہ حلت ثابت ہو اور حرام سے بچاؤ ہو جبکہ شہوت سے اس محل (پانخانہ کی راہ) پر نظر کسی بھی حال میں حلت کا احتمال نہیں رکھتا جیسا کہ اس راہ میں فعل کسی بھی

حالت میں حلت کا احتمال نہیں ہوتا لہذا یہ ربعت کی دلیل نہیں بن سکتا۔

○ اگر مطلق طلاق رجعی نے شوہر کے فرج کی طرف شہوت سے دیکھا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق یہ ربعت ہونا چاہئے لیکن یہ قیاس ہے اور اس کو ربعت نہ ہونا چاہئے۔ امام ابو یوسفؒ کا یہی قول ہے لیکن صحیح وہی ہے جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس ہے اس وجہ سے جو ہم اس مسئلے میں ذکر کر چکے ہیں کہ جب عورت مرد کے ساتھ جماع کرے اس حال میں کہ مرد سویا ہوا ہو یا مجنوں ہو۔ اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وطنی کی طرح عورت کیلئے نہیکنا حلال ہے لہذا اس کو ربعت سمجھا جائے گا مگر حلت کا ثبوت اور حرمت سے بچاؤ ہو سکے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ دونوں کا دیکھنا حرمت میں برابر ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ عورت کا مرد کے فرج کی طرف دیکھنا تحریم میں مرد کے عورت کے فرج کی طرف دیکھنے کی مانند ہے لہذا ایسے ربعت میں ہوگا۔

○ اگر مطلق طلاق رجعی نے شوہر کو شہوت سے چھوا یا تو دھوکے سے یا جبکہ وہ سویا ہوا تھا یا شوہر نے شہوت کے ہونے کا اعتراف کیا تو یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق ربعت ہوگی جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ربعت نہ ہوگی۔ تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس مطلقہ (رجعی) اور اس خریدی ہوئی باندی کا معاملہ یکساں قرار دیا ہے جس میں مشتری کیلئے شرط خیار ہو اور وہ باندی مشتری کو (شہوت سے) چھو لے جس سے مشتری کا خیار باطل ہو جاتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ یہاں تو یہ ربعت بنے گی لیکن وہاں وہ بیع کی اجازت نہ بنے گی۔ امام ابو یوسفؒ سے باندی کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق تو انہوں نے فرق کیا اور کہا ہے کہ وہاں تو بیع کی اجازت بنے گی لیکن یہاں ربعت نہ بنے گی اور دوسری روایت کے مطابق انہوں نے دونوں کو یکساں قرار دیا اور کہا کہ نہ تو یہاں مطلقہ کا فعل ربعت بنے گا اور نہ وہاں باندی کا فعل اجازت بنے گا۔ اس روایت کے مطابق تو دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کرنے کی حاجت نہیں ہے البتہ پہلی روایت کے مطابق فرق کی وجہ یہ ہے کہ خیار کا بطلان مشتری کے فعل پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ کبھی دوسرے کے فعل سے بھی وہ باطل ہو جاتا ہے جیسا کہ اس صورت میں بھی ہوتا ہے جبکہ خریدی ہوئی شے میں کسی قدر قیامت سے عیب واقع ہو جائے۔ یہی ربعت تو وہ تو صرف شوہر کے اختیار سے ہی ہو سکتی ہے حتیٰ کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ جب مطلقہ نے اسے چھوا اور شوہر نے روکنے پر قدرت کے باوجود اس کو بوسہ نہیں چھوڑے رکھا تو اب یہ ربعت بن جائے گی کیونکہ جب شوہر نے اسے چھونے پر قدرت دی تو یہ اس کے اختیار سے حاصل ہوا لہذا یہ ایسے ہوا گیا کہ شوہر نے خود اسے چھوا ہے۔ اسی طرح ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب مطلقہ نے ابتداء سے چھونا شروع کیا اور شوہر نے منع نہیں کیا تو یہ بوجہ مذکور ربعت ہوگی۔

○ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ خیار کا استقاط تو شے کو مشتری کی ملک میں داخل کرنا ہوتا ہے جس کا باندی کو اختیار نہیں ہوتا۔ اس کے بالمقابل ربعت عورت کو مرد کی ملک میں داخل کرنے کو نہیں کہتے کیونکہ وہ تو پہلے ہی اس کی ملک میں ہے۔ اگر ہم مطلقہ کے فعل کی وجہ سے شوہر کو رجوع کرنے والا سمجھیں تو مطلقہ نے شوہر کی ملک میں کوئی ایسی چیز نہیں دی جو اس کی ملک میں نہیں تھی لہذا ربعت صحیح ہوگی۔



امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ہمارے نزدیک دونوں جانب سے چھوٹا حلال ہے تو اس میں حلت کا تقرر و ثبوت اور اس کا حرام سے بچاؤ لازم ہوا جو کہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ اس کو رجعت قرار دیا جائے۔ اس طور پر جس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ جیسا کہ باندی کے بارے میں بھی کہا ہے کہ اگر اس کی جانب سے چھوٹے کو بیچ کی اجازت قرار نہ دیا جائے تو کبھی بیچ کو فسخ کر دیا جاتا ہے جس کی بنا پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ چھوٹا من وجہ دوسرے کی ملکیت میں ہوا ہے (اور یہ کہنا کہ وہ حرام کے مرتکب ہوئے ہیں اس سے بچاؤ کی صورت کرنا ضروری ہے)۔

امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ شوہر کے اختیار کے بغیر رجعت کا اعتبار نہیں کیا جاتا تو اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مطلقہ جب شوہر سے جبکہ وہ سویا ہوا ہو جماع کرے تو رجعت ثابت ہو جاتی ہے حالانکہ یہ شوہر کے اختیار کے بغیر ہوتی ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا کہ خیار کا استقاط جمیع کو مشتری کی ملک میں داخل کرنا ہوتا ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے بلکہ جمیع کو مشتری کی ملک میں خیار کے سقوط کے وقت گزشتہ سبب (یعنی بیچ) سے داخل ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں یہ فرق دونوں مسئلوں کے درمیان معنی سنوثر سے ماوراء ہے جبکہ دو مسئلوں کے درمیان فرق جو کہ معنی سنوثر سے ماوراء وہ دونوں مسئلوں کو معنی سنوثر میں جمع کرنے میں قارح نہیں ہوتا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر شوہر کی موت کے بعد اگر اس کے وارث مطلقہ کی اس بات میں تصدیق کریں کہ اس نے شہوت سے چھوٹا تھا تو یہ رجعت ہوگی کیونکہ میت کے وارث شوہر کے قائم مقام ہیں تو گویا ایسے ہے کہ شوہر نے اپنی موت سے قبل اس کی تصدیق کی ہے۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گواہی دی کہ مطلقہ نے شوہر کا بوسہ شہوت سے لیا تھا تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ شہوت قلب کے اندر کا ایک فعل ہے جس پر گواہ واقف نہیں ہو سکتے لہذا اس بارے میں ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر انہوں نے جماع کرنے پر گواہی دی تو قبول کی جائے گی کیونکہ جماع ایسا معاملہ ہے جس پر اطلاع ہو سکتی ہے اور جو مشاہدہ میں آ سکتا ہے اور جس کیلئے شہوت کی شرط نہیں ہے لہذا اس بارے میں گواہی قبول کی جائے گی۔

رجعت کے رکن کا بیان: اس سے مراد رجعت پر دلالت کرنے والا قول اور فعل ہے۔ جہاں تک قول کا تعلق ہے تو اس کیلئے اس قسم کے الفاظ ہیں راجعتنک (میں نے تجھ سے مراجعت کی) رددنک (میں نے تجھے لوٹا لیا) راجعتنک (میں نے تجھ سے رجوع کیا) اعدنک (میں نے تیرا اعادہ کیا) راجعت امراتی (میں نے اپنی بیوی سے مراجعت کی) راجعتھا (میں نے اس سے مراجعت کی) رددنھا (میں نے اس کو لوٹا لیا) اعدنھا (میں نے اس کا اعادہ کیا) وغیرہ کیونکہ رجعت پہلی حالت کی طرف رد اور اعادہ ہی کا نام ہے۔

اگر شوہر نے اس سے کما نکحتنک لو نزوجنک (میں نے تجھ سے نکاح کیا یا شادی کی) تو ظاہر روایت کے مطابق یہ رجعت ہوگی جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بے نزاعیت ہے کہ یہ رجعت نہ ہوگی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی کے بعد بھی نکاح تمام وجوہ سے قائم ہے لہذا شوہر کا کہنا کہ نکحتنک (میں

نے تجھ سے نکاح کیا) ایک ثابت شدہ امر کو ثابت کرنا ہوا جو کہ محال ہے لہذا یہ مشروع نہ ہوگا اور کالعدم ہوگا اور رجعت نہ بنے گی۔ البتہ اس کا راجعتک (میں نے تجھ سے مراہعت کی) کہنا اس کے برعکس ہے کیونکہ یہ اثبات نکاح نہیں ہے بلکہ ثابت شدہ نکاح کو باقی رکھنا ہے اور وہ نکاح استبقاء کا محل بھی ہے کیونکہ اس کے زوال کا سبب منعقد ہو چکا ہے اور رجعت اسی سبب کا فسخ اور اس کو عمل کرنے سے روک ہوتا ہے لہذا اس کا راجعتک کہنا صحیح ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ نکاح چونکہ حقیقتاً ثابت ہے اور اس کے اثبات کا احتمال نہیں ہے لہذا بقدر امکان شوہر کے تصرف کی صحت کی خاطر اس کے قول کو استبقائے ثابت سے مجاز بنایا جائے گا کیونکہ دونوں کے مابین مشابہت بھی ہے۔

ارشاد الہی وبعولتھن احق بر دھن فی ذالک کی ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ ان کے شوہر عدت کے دوران ان سے نکاح کرنے کے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہیں اور اس نکاح کی اضافت مطلقہ طلاق رجعی کی طرف ہے تو یہ بھی نکاح کے ساتھ رجعت کے ثبوت پر دلیل ہے۔

لیکن رجعت کا دوسرا جزو وہ فعل ہے جو رجعت پر دلالت کرتا ہو۔ لہذا شوہر کا مطلقہ طلاق رجعی سے جماع کرنا یا اس کے کسی عضو کو شہوت سے چھوٹا یا اس کے فرج کو شہوت سے دیکھنا یا یہاں ان میں سے کوئی بات اس طور پر پائی جائے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ان افعال کے رجعت پر دلالت کرنے کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یہ تفصیل ہمارے نزدیک ہے جہاں تک امام شافعی رحمہ اللہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک رجعت صرف قول سے ثابت ہوتی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل ۲۸

### جواز رجعت کی شرائط

#### پہلی شرط: عدت کا پایا جانا:

لہذا عدت کے پورا ہو جانے کے بعد رجعت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ رجعت کہتے ہیں استدامت ملک (ملک کے دائم رکھنے) کو جبکہ عدت ختم ہونے سے ملک زائل ہو جاتی ہے لہذا استدامت مقصور ہی نہیں ہے کیونکہ استدامت قائم شدہ کی ہوتی ہے کہ زائل ہونے سے اس کو بچایا جاسکے۔ زائل شدہ کی نہیں ہوتی جیسا کہ اس نکتہ میں ہوتا ہے جس میں خیار شرط بائع کیلئے ہو کہ جب عدت خیار مقرر جائے تو عدت گزرنے کی وجہ منع میں اس کی ملک کے زوال کی بنا پر وہ ملک کو باقی نہیں رکھ سکتا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوتا ہے۔

اگر مطلقہ تیسرے حیض سے پاک ہو گئی اس کے بعد شوہر نے اس سے مراہعت کی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ اگر اس کے ایام حیض پورے دس دن تھے تب تو رجعت صحیح نہ ہوگی اور وہ دوسرے مردوں کیلئے (نکاح کرنے کیلئے) محض عدت ختم ہوتے ہی حلال ہو گئی کیونکہ اس کی عدت کا خاتمہ تیسرے حیض کے خاتمہ کے ساتھ ہی ہوتا ہے اور اس کا تیسرا حیض تو قطعی طور پر ختم ہو چکا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ ایام حیض دس دن سے



دفعہ جاری نہیں ہوتا بلکہ کبھی جاری ہوتا ہے اور کبھی منقطع ہو جاتا ہے۔ لہذا خون کے دوبارہ جاری ہونے کا احتمال موجود ہے۔ اور دوبارہ جاری ہونے والا خون دس دنوں تک حیض کا ہی ہوتا ہے لہذا یقینی طور پر حیض کے خون کا انقطاع نہیں پایا گیا پس طہر بھی یقینی طور پر ثابت نہیں ہوگا اور اس طرح عدت بھی باقی رہے گی کیونکہ وہ تو یقینی طور پر ثابت تھی اور قاعدہ ہے کہ الثابت بیقین لا یرزول بالشک (جو یقینی طور پر ثابت ہو وہ شک سے زائل نہیں ہوتی) جیسا اس شخص کے حق میں ہوتا ہے جس کو حدث ہونے کا تو یقین ہو اور طہارت کرنے کے بارے میں شک ہو۔ اس کے برخلاف جب اس کے ایام حیض ہی دس دن ہوں تو حکم اور ہے (جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے) کیونکہ دس دن کے بعد حیض کے خون کے لوٹ آنے کا احتمال تو رہتا نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ دس دن حیض کی اکثر مدت ہے لہذا ہمیں حیض کے خون کے انقطاع کا یقین حاصل ہو یا پس نتیجہ کے طور پر حیض کو ختم اور طہر کو ثابت سمجھیں گے۔ زیر بحث صورت اس سے مختلف ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

امام شافعیؒ نے اس بارے میں اپنے قول کی بناء اپنے قاعدے پر کی ہے اور وہ یہ ہے کہ عدت طہروں سے پوری ہوتی ہے حیضوں سے نہیں۔ تو جب اس کا تیسرا حیض شروع ہوا تو کسی اور چیز کی حاجت کے بغیر اس کی عدت ختم ہو جائے گی۔ اس قاعدے کے بطلان پر استدلال اس کے اپنے مقام پر کیا جائے گا انشاء اللہ جس سے فرع بھی باطل ہو جائے گی۔ اور جب وہ غسل کر لے تو رذعت منقطع ہو جائے گی کیونکہ اس کیلئے پاک عورتوں کے احکام میں سے ایک حکم یعنی نماز کی ادائیگی کی حاجت ثابت ہے کیونکہ حائضہ کیلئے نماز کی ادائیگی مباح نہیں ہے۔ پس غسل کے قرینہ کی بنا پر حیض کا انقطاع پایا گیا اور اس طرح رذعت بھی منقطع ہوئی۔ اسی طرح اگرچہ اس نے ابھی غسل تو نہ کیا ہو لیکن اس پر نماز کا ایک وقت گزر گیا تو رذعت منقطع ہو جائے گی کیونکہ جب اس پر نماز کا وقت گزر گیا تو نماز اس کے ذمے میں قرض ہو گئی اور یہ بھی پاک عورتوں کا حکم ہے کیونکہ حائضہ پر نماز واجب نہیں ہوتی لہذا اس کے ذمے قرض بھی نہیں ہوتی۔ پس اس قرینہ کی وجہ سے انقطاع مستحکم اور رذعت منقطع ہوئی۔

○ اسی طرح جب اسے پانی میسر نہ ہو مثلاً وہ سفر میں ہو پھر اس نے نیمم کر کے نماز پڑھ لی (تو تب بھی یہی حکم ہے کہ رذعت منقطع ہو جائے گی) کیونکہ نماز کی صحت پاک عورتوں کا حکم ہے اس لئے کہ حیض کے ہوتے ہوئے نماز صحیح نہیں ہوتی۔ پس پاک عورتوں کے ایک حکم کی اضافت انقطاع حیض کی طرف کی گئی ہے۔ پس انقطاع مستحکم ہوا اور رذعت منقطع ہوئی۔

اور اگر ابھی صرف نیمم کیا ہو نماز نہ پڑھی ہو تو کیا رذعت منقطع ہو جائے گی؟ تو اسکے بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے کہ منقطع نہ ہوگی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ منقطع ہو جائے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے نیمم کر لیا تو اس کیلئے پاک عورتوں کا ایک حکم یعنی نماز کی حاجت ثابت ہوئی لہذا نتیجہ میں حیض باقی نہ رہے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ غسل کر لے یا نیمم کر لے اس سے نماز پڑھ لے۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جب اس کے ایام دس دن سے کم ہوں تو محض خون کے انقطاع سے اس کے بغیر کہ اس کے ساتھ کسی قرینے کا انتظام

ہو اس کی عدت کے انقطاع کا یقین نہیں کیا جاسکتا کیونکہ احتمال موجود ہے کہ دس دنوں کے اندر دوبارہ خون جاری ہو جائے۔ پس ظاہر ہوا کہ وہ ابھی حائضہ ہے اور حیض چونکہ یقینی طور پر ثابت تھا لہذا جب تک طہر کا وجود یقینی نہ ہو حیض کے زوال کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ اور طہر کا وجود یقینی ہے نہیں۔ اور نہ ہی نیسم کے قرینے سے وہ یقینی طور پر پاک عورتوں کے حکم میں ہو جاتی ہے کیونکہ نیسم حقیقی طہارت دینے والا تو ہے نہیں بلکہ اس کو پانی کی عدم موجودگی میں از روئے شرع بوجہ اس ارشاد الہی کے کہ:

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا      پھر جب تم کو پانی میسر نہ ہو تو پاک مٹی سے نیسم کر  
(المائدہ: ۶)

طہارت دینے والا قرار دیا گیا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ نماز شروع کرنے سے پیشتر یا نماز شروع کرنے کے بعد لیکن اس سے فراغت سے پیشتر پانی دیکھ لے تو اس کا نیسم باطل ہو جاتا ہے۔ پس نیسم از روئے شرع طہارت مطلقہ تو ہے لیکن پانی کی عدم موجودگی میں اور چونکہ ہر گھڑی میں پانی کے وجود کا احتمال موجود ہے لہذا نیسم کے عدم طور پر کا احتمال بھی ثابت ہے پس حاصل شدہ طہارت کا وجود یقینی نہیں ہے اور حیض کی نجاست باقی رہی۔ البتہ عورت کیلئے نیسم کے ساتھ نماز کی ادائیگی مباح کی گئی ہے کیونکہ ظاہر کے اعتبار سے پانی دونوں حالتوں میں موجود نہیں ہے اگرچہ پانی کے وجود کا احتمال موجود ہے اور جب اس کو پانی نہیں ملا اور اس نے نیسم سے ہی نماز پڑھ لی اور نماز سے فارغ ہو گئی تو پانی کا عدم مستحکم ہوا اور نیسم سے حاصل شدہ طہارت بھی مستحکم ہو گئی لہذا حیض باقی نہ رہا۔ رہا اس سے پیشتر تو عدم طہارت کا احتمال موجود ہے لہذا یہ شرعی طہارت یقینی نہیں ہے بلکہ اس میں احتمال موجود ہے۔ برخلاف غسل کے کیونکہ پانی کے طور مطلق ہونے کی بنا پر یہ یقینی طہارت ہے۔ تو جب طہارت کا ثبوت یقینی ہوا تو نیجستیا حیض طہارت کی ضد ہونے کی بناء پر نہ پایا گیا بخلاف نیسم کے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور برخلاف اس صودت کے جبکہ عورت پر نماز کے اوقات میں سے ایک کمال وقت گزر جائے کیونکہ اس صورت میں عورت کے ذمے نماز تو یقینی طور پر قرض بن گئی لہذا اس کے حق میں پاک عورتوں کا ایک حکم یقینی طور پر ثابت ہوا۔ پس حیض یقینی طور پر باقی نہ رہا اور عدت یقینی طور پر ختم ہو گئی۔

○ اگر گدھے کے جھوٹے پانی سے غسل کیا تو بالا جماع نفس غسل سے ہی رجعت منقطع ہو جائے گی البتہ وہ دوسرے مردوں کیلئے (نکاح کیلئے) حلال نہ ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ گدھے کا جھوٹا پانی مشکوک ہوتا ہے یا تو طہوریت میں یا طہارت میں فقہاء کے حسب اختلاف۔ پس اگر وہ (یعنی گدھے کا جھوٹا پانی) ظاہر و طور پاک کرنے والا) ہو تو غسل کے سبب سے انقطاع حیض کی بنا پر عدت کے ختم ہونے کی وجہ سے رجعت منقطع ہو جائے گی اور عورت دوسرے شوہروں کیلئے حلال ہوگی۔ اور اگر وہ ظاہر نہ ہو یا ظاہر ہو لیکن طور پاک کرنے والا) نہ ہو تو نہ تو رجعت منقطع ہوگی اور نہ ہی عورت دوسرے شوہروں کیلئے حلال ہوگی۔ تو جب شک واقع ہوا تو ان تمام معاملات میں جن کو ہم نے ذکر کیا احتیاط لازم ہوگی اور وہ یہ کہ رجعت منقطع ہو جائے گی اور عورت دوسرے شوہروں کیلئے حلال نہ ہوگی۔ اس میں دو حکموں میں سے قابل اعتماد کو اختیار کرنا اور دونوں پاؤں

میں حرمت سے احتراز کرنا ہے۔ اور عورت جب تک تیمم نہ کرے اس غسل سے نماز نہ پڑھے۔ اگر طلاق رجعی سے عدت گزارنے والی غسل کرے اور بدن کا کچھ حصہ ایسا رہ جائے جس پر پانی نہ پہنچا ہو تو پانی سے رہ جائے والا حصہ یا تو عضو کامل ہوگا یا اس سے کتر ہوگا۔ اگر وہ عضو کامل ہو تو شوہر رجوع کر سکتا ہے اور اگر عضو سے کتر ہو تو رجوع نہیں کر سکتا۔ پھر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا اختلاف ہوا۔ تو ابو یوسف رحمہ اللہ کا تو وہی قول ہے کہ عضو سے کم میں رجعت نہیں ہو سکتی اور یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کی رو سے شوہر رجوع کر سکتا ہے۔ پس امام محمد رحمہ اللہ نے متروک جگہ جگہ وہ کامل عضو ہو کو کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے پر قیاس کیا اور کہا کہ کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کو ترک کرنے میں رجعت منقطع ہو جاتی ہے تو اس پر قیاس کی رو سے یہاں بھی رجعت منقطع ہوگی۔ البتہ فقہاء نے استحسان کو مد نظر رکھ کر کہا کہ رجعت منقطع نہ ہوگی کیونکہ عضو کامل کے دھونے کے وجوب پر اجماع ہے اور اتنی مقدار سے عام طور سے تغافل نہیں برتا جاتا لہذا رجعت منقطع نہ ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ متروک حصہ عضو سے زائد ہو۔ برخلاف کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے کہ اس کے وجوب پر اجماع نہیں ہے بلکہ اس میں مجتہدین کا اختلاف ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ متروک جگہ اگرچہ تھوڑی ہی ہو حدت کا حکم تو باقی ہے۔ کیا غور نہیں کرتے کہ اس کے ہوتے ہوئے اگرچہ قلیل ہی ہو نماز کی ادائیگی مباح نہیں ہوتی اور حدت کے باقی ہوتے ہوئے طہارت ثابت نہیں ہوتی۔ یہ بات (متروک جگہ کے) قلیل و کثیر ہونے کو یکساں کر دیتی ہے۔ البتہ فقہاء نے قلیل جو کہ عضو سے کتر ہو میں استحسان کے پیش نظر کہا کہ رجعت منقطع ہو جائے گی کیونکہ اس مقدار سے عام طور پر غفلت ہو جاتی ہے اور اس کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس جگہ پر پانی پہنچا ہو پھر وہ جگہ خشک ہو گئی ہو۔ لہذا اس میں رجعت کے انقطاع کا حکم لگایا جائے گا۔ اور کامل عضو کی صورت میں مسئلہ اصل قیاس کے موافق رہے گا۔

کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایات مختلف ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ رجعت منقطع ہو جائے گی جبکہ ایک روایت یہ بھی ہے کہ رجعت منقطع نہیں ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت اپنے شوہر سے بائن ہو جائے گی لیکن دوسرے شوہروں کیلئے نکاح کیلئے حلال نہ ہوگی۔ امام محمدؒ کے اس قول جو کہ امام ابو یوسفؒ کی انقطاع رجعت میں ایک روایت بھی ہے کی وجہ یہ ہے کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا وجوب مختلف فیہ ہے اور مقام اجتہاد دلائل کے تعارض کا مقام ہوتا ہے لہذا شک و شبہ سے خالی نہیں ہوگا اور چونکہ رجعت میں احتیاط کا معاملہ اختیار کیا جاتا ہے لہذا شک کے ہوتے ہوئے رجعت کی بقاء جائز نہیں ہے۔ پس رجعت منقطع ہوگی۔ اور شک ہی کی بنا پر دوسرا نکاح کرنے کی حالت کا اثبات جائز نہیں ہے۔ اس لئے امام محمدؒ نے اس کی اجازت نہیں دی۔ امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ عضو کامل میں حدت باقی رہا ہے لہذا رجعت بھی باقی رہے گی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب مطلقہ مسلمان ہو۔ اور اگر وہ کتابیہ ہو تو فقہاء کا قول ہے کہ اس کے حق میں خون کے بند ہوتے ہی رجعت منقطع ہو جائے گی کیونکہ اس سے غسل کرنے کا خطاب تو ہے نہیں اور نہ ہی مسلمان کی طرح اس پر غسل فرض لازم آتا ہے۔

جواز رجعت کی دوسری شرط: تعلیق بالشرط اور مستقبل میں کسی وقت کی طرف اضافت کا نہ ہونا:

طلاق کے بعد اگر شوہر نے کہا کہ ”اگر میں گھر میں داخل ہوا تو بلاشبہ میں نے تجھ سے رجوع کیا“ یا ”میں نے تجھ سے رجوع کیا اگر میں گھر میں داخل ہوا“ یا ”اگر میں نے زید سے کلام کیا“ یا ”جب کل ہوگی تو میں تجھ سے کل رجوع کرنے والا ہوں گا“ یا ”کل یا فلاں مہینے کے شروع میں“ تو سب کے قول کے مطابق رجعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ رجعت ملک نکاح کو باقی رکھنا ہوتا ہے لہذا اس میں کسی شرط سے معلق کرنا اور مستقبل میں کسی وقت کی طرف اضافت کا احتمال نہیں ہوتا جیسا کہ انشاء ملک میں ان کا احتمال نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ رجعت، زوال ملک کا سبب بننے والی طلاق کو فسخ اور اس کو عمل سے روکنے کو منضم ہوتی ہے۔ ب شوہر نے رجعت کو شرط کے ساتھ معلق کیا یا مستقبل میں کسی وقت کی طرف اس کی اضافت کی تو گویا اس نے ایک غایت تک طلاق کو باقی رکھا اور ایک غایت تک طلاق کو باقی رکھنا اس کی تائید (بیش کیلئے طلاق دینا) ہوتی ہے کیونکہ طلاق میں توقیت کا احتمال نہیں ہوتا جیسا کہ کوئی شخص جب اپنی بیوی کو کہے کہ تجھے ایک دن یا ایک مہینے یا ایک سال کیلئے طلاق ہے تو توقیت تو صحیح نہیں ہوتی اور طلاق ابدی ہوتی ہے۔ پس رجعت صحیح نہیں ہوگی۔

مذکورہ بالا صورت تو اس وقت ہے جب رجعت کا انشاء کیا ہو۔ اور اگر زمانہ ماضی میں رجعت کی خبر دیتے ہوئے کہا کہ ”میں نے تجھ سے کل مراجعت کر لی تھی“ تو اگر عورت اس کی تصدیق کرے تو رجعت ثابت ہوگی خواہ شوہر نے یہ بات عدت کے دوران کہی ہو یا عدت کے ختم پر کہی ہو لیکن اس شرط کے بعد کہ گزشتہ کل وہ عدت میں تھی۔ اور اگر عورت اس کی تکذیب کرے تو اگر شوہر نے عدت کے دوران کہا ہو تو قول شوہر کا معتبر ہوگا کیونکہ اس نے ایسی بات کی خبر دی ہے جس کے انشاء کا اختیار اس کو فی الحال ہے کیونکہ شوہر کو فی الحال رجعت کرنے کا اختیار ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جو کوئی ایسی بات کی خبر دے جس کا انشاء وہ فی الحال کر سکتا ہے تو اس میں اسکی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اگر اسکی تصدیق نہ کی جائے تو وہ فی الحال انشاء کر دے گا۔ لہذا تکذیب کا کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ اور یہ شوہر اس وکیل کے مثل ہے جس نے معزول ہونے سے قبل کہا ہو کہ میں نے گزشتہ کل اس کو فروخت کر دیا تھا۔ اور اگر شوہر نے عدت کے ختم ہو جانے کے بعد کہا ہو تو عورت کا قول معتبر ہوگا کیونکہ شوہر ایسی بات کی خبر دے رہا ہے جس کا انشاء وہ فی الحال نہیں کر سکتا کیونکہ عدت کے ختم ہونے کے بعد اس کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ تو یہ معزول شدہ وکیل کی مانند ہوا جبکہ وہ کہے کہ میں نے اس کو فروخت کیا ہے اور منکر اس کی تکذیب کرے۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں آئے گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے قسم لی جائے گی۔ یہ ان چند مسائل میں سے ہے جن میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم نہیں لی جاتی اور ان مسائل کو ہم کتاب الدعویٰ میں ذکر کریں گے (انشاء اللہ)۔ البتہ اگر شوہر گواہ پیش کر دے تو گواہی قبول کی جائے گی اور رجعت ثابت ہو جائے گی کیونکہ گواہی عدت میں کی ہوئی رجعت کا قائم ہوئی ہے لہذا اس کی گواہی کا اعتبار ہوگا۔

اگر مطلقہ کسی دوسرے شخص کی باندی ہو اور اس کا شوہر اس کی عدت پوری ہونے کے بعد کہے کہ میں نے تجھ سے رجوع کر لیا تھا اور باندی اس کی تکذیب کرے لیکن باندی کا مالک اس کی تصدیق کرے تو امام





اس کی عدت کے خاتمہ کی خبر دینے کو قبول کرنا لازم ہوا اور عدت کے خاتمہ میں اس کی خبر کو قبول کرنے کا نتیجہ دوسرے مردوں کیلئے (نکاح کیلئے) اس کا حلال ہوتا ہے۔

پھر اگر مطلقہ کی عدت شوہر کے قول کہ ”میں نے تجھ سے رجوع کر لیا“ سے پیشتر ختم ہوگئی تو شوہر کا قول ”میں نے تجھ سے رجوع کر لیا“ عورت کی عدت کے خاتمہ کے بعد واقع ہوا لہذا صحیح نہ ہوا۔ اور اگر اس کی عدت شوہر کے قول ”میں نے تجھ سے رجوع کیا“ کہنے کی حالت میں ختم ہوئی تو شوہر کا یہ قول عدت کے ختم ہونے کی حالت میں واقع ہوا۔ اور رجعت جیسے عدت کے خاتمہ کے بعد صحیح نہیں ہوتی۔ ایسے ہی عدت کے ختم ہونے کی حالت میں بھی صحیح نہیں ہوتی کیونکہ عدت ختم ہونے کی حالت میں بھی ختم ہی سمجھی جاتی ہے لہذا یہ رجعت ایسی مطلقہ سے ہوئی جس کی عدت ختم ہو چکی ہے۔ پس صحیح نہ ہوگی۔ اگر یہ اعتراض ہو کہ اس بات کا احتمال ہے کہ عدت اس کے خاتمہ کی خبر دینے کی حالت میں ہو اور عورت کا خبر دینا شوہر کے قول میں نے تجھ سے رجوع کیا سے متاخر ہو لہذا نتیجہ کے طور پر عدت کا خاتمہ شوہر کے قول سے متاخر ہوگا اور اس طرح رجعت صحیح ہونی چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہمارے کہے ہوئے کا بھی احتمال ہے اور ہمارے کہے ہوئے کا بھی احتمال ہے تو رجعت کی صحت میں شک واقع ہوا۔ اور اصل و قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز ثابت نہ ہو جب اس کے ثبوت میں شک واقع ہو تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے اس کو ثابت نہ کہیں گے خصوصاً اس چیز میں جس میں احتیاط کا خیال رکھا جاتا ہو اور خاص طور پر جبکہ فساد کی جہت خوب مشکوک ہو اور زیر بحث صورت میں ایسا ہی ہے کیونکہ رجعت کی صحت ایک وجہ سے ہے تو اس کا فساد دو وجہوں سے ہے لہذا اولیٰ یہی ہے کہ رجعت صحیح نہ ہو، واللہ الموفق۔

پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نزدیک عورت سے قسم لی جائے گی اور جب وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو رجعت کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اس پر ان کے قاعدے کی بنا پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ قسم لینا تو کھول (قسم سے انکار) پر ہوتا ہے اور کھول ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بدل ہے جبکہ رجعت میں بدل کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قسم لینا کبھی تو کھول کیلئے ہوتا ہے تاکہ اس پر فیصلہ دیا جائے اور کبھی کھول کیلئے نہیں بلکہ قسم کے ذریعے حسمت کی نفی کیلئے ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان امور میں بھی قسم لی جاتی ہے جن میں کھول پر سرے سے فیصلہ کیا ہی نہیں جاتا جیسا کہ جان میں قصاص کے دعویٰ میں قسم لی جاتی ہے تاکہ حسمت کی نفی ہو سکے۔ اور عورت اگرچہ امین ہے لیکن امین سے کبھی قسم اس لئے لی جاتی ہے کہ قسم کے ذریعے حسمت کی نفی ہو سکے۔ تو جب عورت نے قسم کھانے سے انکار کیا تو حسمت کا تحقیق پایا گیا لہذا عورت کا قول جہت نہ رہا اور دلیل زوال کے معدوم ہونے کی بنا پر استصحاب حال کی وجہ سے رجعت از روئے حکم اپنے حال پر باقی رہی۔ اور دلیل زوال کے معدوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے کھول (انکار) کو بدل قرار دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں یہاں بدل کے معنی کی تحقیق بھی ممکن ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کھول کی وجہ سے وہ منہم بنتی ہے اور حسمت کی وجہ سے اس کا قول جہت نہ رہا لہذا عدت باقی رہی اور عدت کا اثر تو صرف دوسرے مردوں سے نکاح کرنے میں رکاوٹ اور شوہر کے گھر میں سکونت کے بارے میں ہے۔ پھر استصحاب مال کی بنا پر از روئے حکم رجعت کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ عورت اپنی عدت کے خاتمہ کی خبر دینے

کے ساتھ دوسرے شوہروں کیلئے حلال ہوگئی لیکن جب اس نے انکار کیا تو اس نے دوسرے شوہروں سے پرہیز اور شوہر کے گھر میں سکونت کے ساتھ بدل دیا اور اس معنی میں بدل کا احتمال ہے۔

**جواز رجعت کی تیسری شرط: شرط خیار کا نہ ہونا:**

لہذا اگر رجعت میں شرط خیار رکھی تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ رجعت تو نکاح کو باقی رکھنا ہوتا ہے لہذا جیسے اس میں انشاء کا احتمال نہیں ہوتا ایسے ہی شرط خیار کا احتمال بھی نہیں ہوتا۔

**جواز رجعت کی چوتھی شرط: رکن رجعت کی ایک نوع یعنی قول کا صرف مرد کی جانب سے ہونا:**

لہذا اگر مطلقہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ ”میں نے تم سے رجوع کر لیا“ تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ ارشاد الہی ہے: **وَمَعُولَنَّهُنَّ أَحَقُّ بِرَجْعِهِنَّ** یعنی مطلقہ عورتوں کے مقابلے میں شوہر ان سے رجوع کرنے کے زیادہ حق دار ہیں۔ اور اگر عورت کو بھی رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تو شوہر اس کے مقابلے میں رجعت کرنے کا زیادہ حق دار نہ ہوگا۔ پس ظاہر نص کا تقاضا ہے کہ عورت کو رجعت کرنے کا اختیار سب سے نہ ہو لیکن عورت کی جانب سے فعلی رجعت کا جواز ہمیں دوسری دلیل سے ملتا ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

البتہ مطلقہ کی رضامندی جواز رجعت کیلئے شرط نہیں ہے یہی حکم مہر کا ہے کیونکہ ارشاد الہی **وَمَعُولَنَّهُنَّ** احق برہن عورت کی رضامندی اور مہر کی شرط سے خالی و مطلق ہے۔ علاوہ ازیں اگر رضامندی اور مہر کی شرط ہوتی تو مطلقہ کے مقابلے میں شوہر اس سے رجوع کرنے کا زیادہ حقدار نہ ہوتا کیونکہ عورت کی رضامندی اور مہر کے بغیر اس کو رجعت کرنے کا اختیار نہ ہوتا اور اس سے اللہ عزوجل کی خبر کا خلاف لازم آتا جو کہ جائز نہیں۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ رجعت کی مشروعیت اس لئے ہے کہ ندامت کے وقت تدارک ہو سکے۔ پس اگر عورت کی رضامندی شرط ہوتی تو تدارک ممکن نہ ہوتا کیونکہ ممکن ہے کہ عورت راضی نہ ہو اور ممکن ہے کہ شوہر کے پاس مہر نہ ہو۔

اسی طرح شوہر کا طوعا اور عدا رجعت کرنا بھی جواز رجعت کیلئے شرط نہیں ہے لہذا اگر وہ بزل (غیر مقصود ہونا) اور کھیل اور خطا کے ساتھ بھی رجعت صحیح ہو جاتی ہے کیونکہ رجعت ابقاء نکاح ہے جو کہ انشاء نکاح سے درجہ میں کم ہے تو جب انشاء کیلئے یہ چیزیں شرط نہیں ہیں تو استنبقاء کیلئے یہ شرط نہ ہونا اولیٰ ہے اور بعض روایات میں آتا ہے:

ثلاث جلدھن جدوھزلھن جد النکاح والرجعة والطلاق

تین چیزیں ایسی ہیں کہ جب وہ مراد ہوں تو وہ مراد ہوتی ہیں اور جب وہ مراد نہ ہوں تب بھی وہ مراد ہوتی ہیں یعنی ان کو مراد سمجھا جاتا ہے۔ اور وہ ہیں نکاح، رجعت اور طلاق۔

## طلاق بائن کا حکم

طلاق بائن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو تین طلاقیں اور دوسری ایک یا دو باندہ طلاقیں۔ ہر قسم کا حکم مختلف ہے۔

اس اہمال کی تفصیل یہ ہے کہ زوجین یا تو دونوں آزاد ہوں گے یا دونوں غلام ہوں گے یا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہوگا۔ اگر دونوں آزاد ہوں تو تین سے کم طلاقوں میں یعنی ایک طلاق باندہ یا دو طلاق باندہ میں حکم اصلی عدو طلاق میں کمی اور زوال ملک بھی ہے لہذا نکاح جدید کے بغیر شوہر مطلقہ سے وطی نہیں کر سکتا۔ اور اسی طرح شوہر کا ظہار اور اس کا ایلاء بھی صحیح نہیں ہوتا اور دونوں کے درمیان نہ تو لعان جاری ہوتا ہے اور نہ ہی میراث جاری ہوتی ہے۔ البتہ حرمت غلیظہ ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے شوہر کا اس سے نکاح کرنا جائز ہوتا ہے بغیر اس کے کہ مطلقہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرے کیونکہ تین سے کم طلاقیں اگرچہ باندہ ہی کیوں نہ ہوں زوال ملک کی موجب تو ہوتی ہیں محل کی حلت کے زوال کا موجب نہیں ہوتیں۔

رہیں تین طلاقیں تو ان کا حکم اصلی یہ ہے کہ ان سے زوال ملک بھی ہوتا ہے اور محل کی حلت کا زوال بھی۔ لہذا کسی دوسرے شوہر سے نکاح کے بغیر پہلے شوہر کا مطلقہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوتا بوجہ اس ارشاد الہی کے:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ  
رُوحًا غَيْرَهُ (البقرہ ۲۳۰)  
پھر اگر کسی نے اپنی بیوی کو (تیسری) طلاق دے دی تو وہ عورت اس کیلئے اس کے بعد حلال نہ رہے گی یہاں تک کہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔

اور شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں متفرق دی ہوں یا بیک جملہ دی ہوں دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں تیسری طلاق کے مقامات کے بارے میں اہل تامل کا اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ وہ قول الی الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان کے بعد یہ قول الی فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غیرہ اور کہا ہے کہ إمساك بمعروف سے مراد رجعت ہے اور تسريح بإحسان سے مراد شوہر کو مطلقہ کو عدت گزرنے تک چھوڑے رکھنا ہے۔ دیگر بعض نے کہا کہ وہ یہ قول الی ہے کہ او تسريح بإحسان لہذا تسريح ہی تیسری طلاق ہے۔ اسی کے موافق روایت بھی آتی ہے۔ لہذا ہر ایک جائز اور اس کا احتمال ہے البتہ اگر تسريح سے مراد عدت گزرنے تک بیوی کو چھوڑے رکھنا ہے تو ائمہ سنیان وعتانی کے ارشاد کی تقدیر (عبارت) یوں ہوگی۔ فإن طلقها فلا تحل یعنی اگر اس کو تیسری طلاق دے دی اور تسريح سے مراد ہی تیسری طلاق ہو تو پھر تقدیر (عبارت) ہوگی۔ فإن طلقها یعنی اگر شوہر نے اس کو طلاق دی تیسری طلاق فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غیرہ

## زوج اول کیلئے حلال ہونے کی شرائط

### پہلی شرط: زوج ثانی سے نکاح کرنا:

یعنی یہ کہ مطلق پہلے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرے کیونکہ ارشاد الہی ہے: حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ (تا آنکہ وہ دوسرے شخص سے نکاح کر لے)۔ اس آیت میں حلت کی نفی کی اور نفی کی غایت دوسرے شوہر سے نکاح کو بنایا۔ اور قاعدہ ہے کہ جو حکم کسی غایت تک پھیلا ہوا ہو وہ غایت سے پیشتر ختم نہیں ہوتا لہذا دوسرے شوہر سے نکاح سے پیشتر ختم نہ ہوگی لہذا مطلقہ اس سے قبل پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔ اسی قاعدے پر یہ مسئلہ نکلا ہے کہ جب اس مطلقہ سے کسی شخص نے زنا سے وطی کی یا شبہ سے وطی کی تو وہ اپنے پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی کیونکہ نکاح نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح اگر مطلقہ سے مالک نے وطی کی یا بیں طور کہ اس کی باندی اپنے شوہر پر حرمت غلیظہ کے ساتھ حرام ہوگئی اور اس کی عدت گزر گئی پھر اس کے مالک نے اس سے وطی کی تو یہ مطلقہ اپنے پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حلت کی نفی ایک غایت تک کی لہذا نکاح کے وجود سے قبل نفی ختم نہ ہوگی اور نکاح ہوا نہیں۔ اسی طرح اسی مسئلے کے بارے میں حضرت علیؑ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ وہ یعنی مالک شوہر نہیں ہے۔ نیز روایت ہے کہ جس وقت کہ حضرت علیؑ اور زید بن ثابتؓ پاس بیٹھے ہوئے تھے حضرت عثمانؓ سے اسی مسئلے کے بارے میں پوچھا گیا تو عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ نے اس بارے میں رخصت دی اور کہا کہ وہ (یعنی مالک) شوہر ہے اس پر حضرت علیؑ ان کی بات کو ناگوار سمجھتے ہوئے فحشے میں اٹھ گئے اور یہ بھی ایک روایت میں آتا ہے کہ (اس وقت) انہوں نے فرمایا کہ وہ شوہر نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے شوہر سے نکاح سے قبل پہلا شوہر اس کو خرید لے تو اس کی ملکیت کی وجہ سے بھی وہ حلال نہیں ہوگی۔ اور مذکورہ وجہ کی بنا پر اس وقت بھی یہی حکم ہوگا جب وہ آزاد کردی جائے (یعنی جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے محض آزاد کئے جانے سے پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی)۔

### دوسری شرط: نکاح صحیح کا ہونا:

لہذا اگر مطلقہ نے کسی اور شخص سے نکاح قاسد کیا اور اس نے اس عورت سے جماع بھی کر لیا تب بھی یہ پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی کیونکہ نکاح قاسد درحقیقت نکاح ہی نہیں ہوتا جبکہ مطلقہ نکاح سے وہ مراد ہوتا ہے جو حقیقتاً نکاح ہو۔

اگر نکاح ثانی ایسا ہوا ہو جس کے فساد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہو اور شوہر نے اس سے جماع بھی کر لیا تب بھی مذکورہ وجہ کی بنا پر جو اس کے فساد کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔

اگر مطلقہ نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور تحلیل کی نیت کی لیکن دونوں نے زبان سے تحلیل کی شرط نہیں کی محض اس کی نیت کی اور اسی نیت کے ساتھ شوہر نے اس سے جماع کر لیا تو سب کے نزدیک وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہو جائے گی کیونکہ معاملات میں مجہوز نیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ پس صحت نکاح کی تمام شرائط کے

ہونے کی بنا پر نکاح صحیح ہوا اور عورت پہلے شوہر کیلئے حلال ہو گئی جیسا کہ نکاح اس صورت میں بھی صحیح ہوتا ہے جبکہ توقیت اور دیگر فاسد معانی و وجوہ کی محض نیت کی ہو۔

اور اگر زبان سے تحلیل کی شرط کی اور مرنے اس سے اسی لئے نکاح کیا لیکن شرط عورت کی جانب سے لگائی گئی تب بھی امام ابوحنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک نکاح صحیح ہے۔ اور عورت پہلے شوہر کیلئے حلال ہو جائے گی۔ اگرچہ ایسا کرنا دوسرے اور پہلے شوہر کیلئے مکروہ ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نکاح ثانی فاسد ہوگا اور وطی کے باوجود عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نکاح ثانی صحیح تو ہے لیکن عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تحلیل کی شرط کے ساتھ جو نکاح ہو وہ نکاح موقت کے معنی میں ہوتا ہے جبکہ نکاح میں توقیت کی شرط اس کو فاسد کر دیتی ہے اور نکاح فاسد سے تحلیل نہیں ہوگی۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح تو ابدی عقد ہوتا ہے لہذا تحلیل کی شرط لگانا گویا اللہ تعالیٰ نے جس امر کو منسوخ کیا اس کو تحلیل کی غرض سے جلد حاصل کرنا ہے۔ پس شرط باطل ہوگی اور نکاح صحیح باقی رہے گا لیکن اس سے فرض حاصل نہ ہو سکے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنے مورث کو قتل کر دے تو مذکورہ وجہ کی بنا پر وہ میراث سے محروم رہتا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کے بارے میں جو نصوص عام ہیں وہ جواز کا تقاضا کرتی ہیں اس فرق کے بغیر کہ اس میں تحلیل کی شرط کی گئی ہے یا نہیں۔ لہذا تحلیل کی شرط کے باوجود نکاح صحیح ہوگا۔ اور اس ارشاد الہی: حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ کے تحت داخل ہوگا۔ لہذا اس کی موجودگی میں حرمت ختم ہو جائے گی۔ البتہ اس شرط کے ساتھ نکاح میں کراہت لغیرہ ہے اور وہ معنی غیر یہ ہے کہ یہ شرط نکاح سے مقصود یعنی سکون اور توالد و نفعف کے معانی ہے کیونکہ یہ مقصود نکاح کے بقاء و دوام پر موقوف ہوتا ہے۔ اور یہی واللہ اعلم محلل کے ساتھ لعنت کے الحاق کا معنی ہے جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں ہے لَعَنَ اللَّهُ الْمُحْلِلَ وَالْمُسَكِّلَ لَمْ يَهْطَا شَوْهَرًا مَعْنَى محلل لہ کے ساتھ لعنت کا الحاق تو اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ پہلا شوہر ہی دوسرے شوہر کے اس نکاح کو باقی رکھنے اور جس غرض کیلئے نکاح وضع ہوا ہے اس کے اثبات کی بجائے فراق اور طلاق کے ارادے سے کرنے کا سبب بنا ہے۔ اور معصیت و طاعت میں سبب بننے کی بنا پر سبب مرتکب کے ساتھ گناہ و ثواب میں شریک ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلے شوہر نے تین طلاقیں دے کر ایسے کام کا ارتکاب کیا ہے کہ جس کے باعث بیوی سے دوسرے شوہر نے ہم بستری کی اور استمتاع کیا اس کی طرف لوٹ آنا پیش آیا جس سے طلاق سلیہ نفرت اور کراہت کرتی ہیں۔ پہلے شوہر کا تین طلاقیں کا باعث بننے کی دلیل یہ ہے کہ اگر طلاقیں تین نہ ہوتیں تو اس قابل نفرت و قابل کراہت کام میں پڑنے کی نوبت ہی نہ آتی۔ لہذا محلل لہ کے ساتھ لعنت کا الحاق اس کے تین طلاقیں دینے کی بنا پر ہو، واللہ عزوجل اعلم۔

رہا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ نکاح میں توقیت اس کو فاسد کر دیتی ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ نکاح کو فاسد کرنے والی توقیت وہ ہوتی ہے جس کی تصریح کی گئی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ہر نکاح ہی موقت ہوتا ہے کہ وہ طلاق اور موت وغیرہ کے ساتھ موقت ہوتا ہے اور چونکہ توقیت صراحتاً منسوخ نہیں ہے لہذا نکاح

بھی ناسد نہ ہوا۔

ربا امام محمد رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مؤخر کیا اس میں جلدی کرنا ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے کیونکہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مؤجل و مؤخر کیا ہو اس کا جلدی کرنا تو محصور ہی نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی کام کیلئے مدت اور وقت مقرر فرما دیتے ہیں تو اس سے تقدم و تاخر تو ہو ہی نہیں سکتا۔ تو جب دوسرے شوہر نے عورت کو طلاق دی تو ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اس نکاح کیلئے اتنی ہی مدت رکھی تھی۔ اسی لئے معتزلہ کے برعکس ہم یہ کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اپنے وقت پر ہوتی ہے۔

### تیسری شرط: دوسرے شوہر کا جماع کرنا:

لہذا جب تک دوسرا شوہر عورت سے جماع نہ کرے محض نکاح ثانی سے وہ پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے جبکہ سعید (۱) بن مسیب رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ نفس عقد ہی سے وہ حلال ہو جاتی ہے۔ ان کا استدلال اس ارشاد الہی سے ہے فان طلقها فلا نحل له من بعد حنسیٰ نكح زوجا غيره اور یہاں نکاح سے مراد عقد نکاح ہے۔ اگرچہ الطلاق کی صورت میں اس کا استعمال عقد اور وٹلی دونوں میں ہوتا ہے لیکن قرینہ کی موجودگی میں اس سے مراد عقد ہوتا ہے اور قرینہ یہاں موجود ہے کیونکہ اس ارشاد الہی حنسیٰ نكح زوجا غيره میں نکاح کی اضافت عورت کی طرف کی ہے۔ اور یہ عقد ہی ہے جو عورت کی جانب سے بھی ایسے ہی پایا جاتا ہے جیسے مرد کی جانب سے۔ رہا جماع تو وہ تو صرف مرد کا فعل ہے اور عورت اس کا محل ہوتی ہے لہذا اس قرینہ کی بنا پر نکاح سے مراد عقد ہوگا۔ تو ظاہر نفس کی بنا پر جب عقد پایا گیا تو حرمت ختم ہوگئی۔ ہماری دلیل یہ ارشاد الہی ہے فان طلقها فلا نحل له من بعد حنسیٰ نكح زوجا غيره اس آیت میں نکاح سے مراد جماع ہے کیونکہ لغت میں نکاح حقیقتاً ضم کو کہتے ہیں اور حقیقت ضم تو جماع میں ہی ہوتی ہے اور عقد تو محض اس کا سبب اور داعی ہوتی ہے۔ لہذا نکاح جماع میں حقیقت اور عقد میں مجاز ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم اس کو عقد پر محمول کریں تو اس میں تکرار پیش آئے گی کیونکہ زون (ثانی) کے ذکر سے بھی عقد کا معنی مستفاد ہوتا ہے لہذا یہاں نکاح کے لفظ کو جماع کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

سعید بن مسیب رحمہ اللہ کا یہ قول کہ آیت میں نکاح کی اضافت عورت کی طرف کی گئی ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ جماع کی اضافت بھی زوجین کی طرف کرنا صحیح ہوتا ہے کیونکہ اس میں بھی اجتماع کا معنی دونوں کی طرف سے حقیقتاً پایا جا رہا ہے۔ اور وٹلی اگرچہ حقیقتاً مرد کا فعل ہوتا ہے لیکن عورت کی طرف نکاح کی اضافت نکاح کے ضم و جمع ہونے کی حیثیت سے ہے وٹلی ہونے کی حیثیت سے نہیں۔

پھر اگر آیت میں نکاح سے مراد عقد ہی ہو تو جماع اس میں مضمر ہے اور یہ بات ہمیں حدیث مشہور اور عقلی دلیل سے معلوم ہوئی ہے۔ حدیث تو وہ ہے جو ہمیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل ہوئی کہ رفاہ قرظی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ پھر مطلقہ سے عبدالرحمن بن زبیر نے نکاح کر لیا۔ یہ محترمہ پھر

(۱) شیخ الاسلام حضرت سعید بن مسیبؒ ابو محمد آپ کی کنیت اور رئیس الفقہاء لقب تھا آپ کے والد مسیب صوابی تھے آپ کا شمار کبار تابعین میں ہے، جلیل اللہ صحابہ اور صحابیات سے شرف تلمذ حاصل ہے آپ مدینہ منورہ کے فقہاء مبعہ کے رئیس تھے وفات ۹۳ھ۔

رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اور کہا کہ رفاہ نے مجھے طلاق اور بے طلاق دی۔ پھر عبدالرحمن بن زبیر نے مجھ سے نکاح کر لیا لیکن ان کے پاس تو صرف کپڑے کے چھوڑے... کی مثل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم رفاہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہو؟ نہیں ایسا نہیں ہو سکتا یہاں تک کہ تم ان کا شد پکھ لو اور وہ تمہارا شد پکھ لیں۔ ابن عمرؓ اور انسؓ نے بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث نقل کی اگرچہ رفاہ کی بیوی کا قصہ ذکر نہیں کیا اور وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر تشریف فرما تھے آپ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں اور پھر مطلقہ سے دوسرے شوہر نے نکاح کر لیا۔ اور اس نے دروازہ بند کر لیا اور پردہ گرا دیا اور بیوی کی اوڑھنی ہٹا دی پھر بیوی کو چھوڑ دیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی یہاں تک وہ دوسرے شوہر کا شد نہ پکھ لے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ حرمت غلیظہ کا ثبوت تو شوہر اول کے تین طلاقیں دینے کے اقدام پر جو شرعاً مکروہ ہے عقوبت و سزا اور اس سے زجر و منع کیلئے ہوتا ہے تاکہ وہ اس پر غور کرے کہ اس کی بیوی اس پر اس وقت تک حرام رہے گی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر کے پاس سے نہ ہو آئے۔ جس سے طہائغ سلیہ نفرت اور کراہت کرتی ہیں۔ ایسا اقدام کرنے سے باز رہے گا۔ اور یہ بات معلوم و واضح ہے کہ نفس عقد سے طہائغ کو نفرت و کراہت نہیں ہوتی کیونکہ مرد پر مجبور نکاح شاق نہیں ہوتا البتہ اس پر گراں اسی وقت ہوتا ہے جب اس کے ساتھ جماع بھی ہو۔ لہذا دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح میں جماع کا ہونا شرط ہوگا تاکہ یہ پہلے شوہر کو تین طلاقیں دینے کے ارتکاب و اقدام زجر اور روک بن سکے۔ پس آیت کریمہ میں جماع مضمر ہے گویا کہ اللہ عزوجل نے یوں فرمایا:

حَتَّىٰ تَنْكَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَبِجَامِعِهَا  
 حتیٰ کہ مطلقہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے اور دوسرا شوہر اس سے جماع کر لے۔

مسائل: تحلیل کیلئے (منی کا) کا انزال شرط نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جماع کو حرمت کی نایب قرار دیا اور فرج میں جماع میاں بیوی کے تھنوں کے انتقاء (ملنے) کو کہتے ہیں تو جب جماع پایا گیا تو حرمت ختم ہو گئی۔ دوسرا شوہر بالغ ہو یا جماع کرنے کے قابل بچہ ہو اور وہ عورت سے جماع کر لے یا مجنون و پاگل ہو اور وہ عورت سے جماع کرے (سب کا) حکم یکساں ہے کیونکہ ارشاد الہی ہے حَتَّىٰ تُنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ اور اس میں مختلف شوہروں کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بچے اور مجنون کی وحلی کے ساتھ بھی نکاح کے احکام مثل مرد اور تحریم بھی اسی طرح متعلق ہوتے ہیں جس طرح عاقل بالغ کی وحلی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

اسی طرح اگر قابل جماع نابالغ کو جب اس کا شوہر تین طلاقیں دے دے اور دوسرا شوہر اس سے جماع کر لے تو وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہو جاتی ہے کیونکہ ارشاد الہی فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهَا مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تُنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ مطلق ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ وحلی کرنے سے بھی وحلی کے احکام مثلاً مرد اور تحریم کا تعلق ہوتا ہے لہذا اس کے ساتھ وحلی ہانڈ کے ساتھ وحلی کی مانند ہوئی۔ پھر دوسرا شوہر آزاد ہو یا خالص

غلام' بدر ہو یا مکاتب بشرطیکہ غلام وغیرہ نے اپنے مالک کی اجازت سے نکاح کیا ہو اور وطنی کی ہو یکساں ہے کیونکہ ارشاد الہی حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ مطلق ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز ان کی وطنی کے ساتھ بھی وطنی کے احکام مثلاً مرد اور تحریم کا اسی طرح تعلق ہوتا ہے جس طرح آزاد کی وطنی کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہی حکم اس شخص کا ہے جو قانچ زود ہو لیکن اس کے آئہ تامل میں انتشار ہوتا ہو اور جماع کر سکتا ہو کیونکہ نکاح صحیح میں جماع کا وجود پایا جاتا ہے۔ محض جو چیز مفقود ہے وہ انزال ہے لیکن وہ شرط نہیں ہے جیسا کہ فعل (زنا) میں ہوتا ہے جب وہ جماع کرے اور انزال نہ کرے۔ جس شخص کا آئہ تامل آتا ہو اس سے عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہیں ہوتی کیونکہ اس سے جماع ہی نہیں پایا جاتا۔ اس سے تو محض شرمگاہ کے جھکے کو ملانا اور رگڑنا پایا جاتا ہے جبکہ تحلیل کا تعلق جماع سے ہوتا ہے جو میاں بیوی کے قتل کے مقام کے ملنے کا نام ہے اور یہ بات پائی نہیں گئی لہذا عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔

اگر عورت محبوب (کئے ہوئے آئہ تامل والے) سے حاملہ ہو جائے اور بچہ بنے تو کیا وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہو جائے گی؟ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہو جائے گی اور محصنہ بھی ہوگی۔ جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی اور محصنہ بھی نہ ہوگی۔ یہی حسن رہا۔ اللہ کا بھی قول ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ثبوت نسب حیثیتِ وطنی سے نہیں ہوتا بلکہ ازروئے حکم وطنی کے قائم مقام ہوتا ہے جبکہ تحلیل کا تعلق حقیقی وطنی سے ہوتا ہے حکمی وطنی سے نہیں جیسے خلوت کہ اس سے عورت (پہلے شوہر کیلئے) حلال نہیں ہوتی اگرچہ ازروئے حکم اس کو وطنی کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نسب تو صاحب فراش (متکونہ عورت والے) سے ہوتا ہے باوجودیکہ اس کی بیوی نے حیثیتِ زنا ہی کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ اس کے فراش میں پیدا ہوا ہے جبکہ تحلیل زنا سے نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ نسب اس سے ثابت ہے اور نسب کا ثبوت اصل میں وطنی کا حکم ہوتا ہے۔ تو یہ مثل جماع کے ہوا خواہ دوسرے شوہر نے جماع حیض یا نفاس میں یا روزے میں یا حالت احرام میں کیا ہو (کہ اس سے تحلیل ثابت ہوتی ہے) کیونکہ نکاح صحیح میں جماع پایا گیا ہے۔

اگر کتابیہ مسلمان کے نکاح میں ہو اور مسلمان نے اس کو تین طلاقیں دے دی ہوں پھر کتابیہ نے کسی کتابی سے ایسا نکاح کر لیا کہ اگر دونوں مسلمان ہو جائیں تو نکاح پر برقرار رکھے جائیں اور دوسرے کتابی شوہر نے اس سے جماع کیا تو وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہو جائے گی کیونکہ ان کے حق میں نکاح صحیح میں جماع پایا گیا ہے اور نکاح کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اسلام قبول کرنے کی صورت میں وہ اس پر برقرار رکھے جاتے ہوں۔ لہذا یہ مسلمانوں کے نکاح کی مانند ہوا۔

عورت خواہ ایک شوہر سے مطلق ہو یا دو سے یا زائد سے جب ایک شوہر اس سے جماع کر لے تو وہ دونوں یا زائد شوہروں کیلئے حلال ہو جاتی ہے مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا لیکن اس نے وطنی کرنے سے پیٹھری اس کو تین طلاقیں دیدیں۔ عورت نے پھر تیسرے شوہر سے نکاح کر لیا جس نے اس سے وطنی کی تو عورت پہلے دونوں شوہروں کیلئے حلال ہو جائے گی کیونکہ ارشاد الہی ہے فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَكَ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَہَا اس میں دوسرے شوہر کو حرمت



کا ختم کرنے والا قرار دیا یہ فرق کئے بغیر کہ وہ عورت (اس سے قبل) ایک شوہر پر حرام ہوئی تھی یا زائد پر۔ کیا زوج ثانی کی وطنی زوج اول کی ملک میں جو طلاقیں تھیں ان کو منہدم کر دیتی ہے؟ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ تین طلاقیں کو منہدم کر دیتی ہے لیکن کیا وہ تین سے کم کو بھی منہدم کر دیتی ہے؟ تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے کہ منہدم کر دیتی ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نہیں کرتی۔ اسی قول کو امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ اس بارے میں دلائل اور شہادت ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

○ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے پھر عورت اس سے ایک مدت تک غائب رہے کہ بعد اس کے پاس آئے اور کہے کہ میں نے تمہارے علاوہ اور شوہر سے نکاح کر لیا تھا اور اس نے مجھ سے جماع بھی کیا، پھر اس نے مجھے طلاق دیدی اور اس سے عدت بھی گزر گئی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلے شوہر کیلئے اس سے نکاح کرنے میں اور جبکہ وہ اس کے نزدیک ثقہ اور قابل اعتبار ہو یا اس کے دل میں یہ بات بیٹھ جائے کہ وہ سچی ہے تو اس کی تصدیق کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ یہ معاملہ دیانت کا ہے اور دیانت کے معاملات میں ایک عادل کی خبر مقبول ہوتی ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ پانی کی طہارت و نجاست کے بارے میں خبر دینے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث روایت کرنے میں ہوتا ہے۔

اگر پہلے شوہر نے اس سے نکاح کر لیا اور عورت نے شوہر کو کچھ نہیں بتایا۔ پھر جب وہ جماع کرنے لگا تو عورت نے کہا کہ میں نے تیرے علاوہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کیا تھا یا یہ کہا کہ میں نے نکاح تو کیا لیکن دوسرے شوہر نے مجھ سے جماع نہیں کیا یا یہ کہا کہ اس نے میرے ساتھ خلوت کی اور فرج کے علاوہ میں جماع کیا اور پہلے شوہر نے اس کی تکذیب کی اور کہا کہ میں دوسرے شوہر نے تجھ سے جماع کیا تو یہ مسئلہ ظاہر روایت میں تو مذکور نہیں ہے البتہ حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس مسئلے میں عورت کا قول معتبر ہوگا کیونکہ ان باتوں کا علم صرف عورت کی جانب سے ہی ہو سکتا ہے لہذا اس میں عورت کا قول ہی معتبر ہوگا جیسا کہ حیض اور حمل میں ہوتا ہے۔ اس پر ایک اشکال ہے اور وہ یہ کہ عورت کا قول تو صرف اس وقت معتبر ہوتا ہے جب عورت کی جانب سے اس کو جھٹلانے والی کوئی بات نہ ہوئی ہو جبکہ یہاں عورت کی جانب سے ایسی بات ہوئی ہو اس کے قول کی تکذیب کرتی ہے یعنی پہلے شوہر سے نکاح پر اقدام کیونکہ ایسا اقدام اسی وقت جائز ہے جب وہ دوسرے شوہر سے نکاح کر چکی ہو اور دوسرا شوہر اس سے جماع کر چکا ہو۔ لہذا عورت کا فعل اس کے قول کے مناقض ہوا لہذا بقول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر (نکاح کے بعد) پہلے شوہر ہی نے عورت سے کہا کہ تو نے دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کیا یا کہا کہ دوسرے شوہر نے تجھ سے جماع نہیں کیا عورت کہے کہ اس نے مجھ سے جماع کیا تھا تو حسن (بن زیاد) رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت کا قول معتبر ہوگا۔ یہ قول صحیح ہے کیونکہ ہم نے ذکر کیا ہے اس کا علم صرف عورت ہی کی جانب سے ہو سکتا ہے اور اس کی جانب سے تاقص کی کوئی دلیل بھی نہیں پائی گئی لہذا عورت کا قول معتبر ہوگا۔ البتہ شوہر کے قول کی وجہ سے نکاح فاسد ہو جائے گا اور عورت کو مقررہ امر کا نصف ملے گا اگر اس کے ساتھ خلوت نہ ہوئی ہو اور اگر اس کے ساتھ خلوت ہوئی تو پورا امر ملے گا۔ فساد نکاح کی وجہ یہ ہے کہ شوہر حرمت کا معترف ہے اور حرمت سے متعلق امر میں شوہر کا قول مقبول ہوتا ہے کیونکہ وہ

انشائے حرمت کا اختیار رکھتا ہے۔ لہذا اس کا فساد نکاح کا اعتراف انشائے فرقت کی مثل ہوگا پس اس بارے میں شوہر کا قول مقبول ہوگا البتہ عورت کے حق مر کے اسقاط میں اس کا قول مقبول نہ ہوگا۔ واللہ عزوجل اعلم

اگر میاں بیوی دونوں غلام ہوں تو ایک طلاق پانچ کا حکم تو ان میں (آزاد سے) سے مختلف نہ ہوگا اور ان میں دو طلاقیں کا وہ حکم ہے جو آزاد میں تین طلاقیں کا حکم ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ غلام دو طلاقیں دے سکتا ہے۔ اور اگر زوجین میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو تو اس میں ہمارے نزدیک عورتوں کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مردوں کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک طلاق کا اعتبار عورتوں سے ہوتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مردوں سے ہوتا ہے عورتوں سے نہیں۔ یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل ۳۰

### طلاق معین اور طلاق مبہم کا حکم یعنی عدت کے احکام

ان کی دو انواع ہیں۔ ایک نوع وہ ہے جو طلاق معین اور طلاق مبہم دونوں کو شامل ہے اور دوسری نوع وہ ہے جو طلاق مبہم کے ساتھ مختص ہے۔

بعض مطلقہ عورتوں کے علاوہ دیگر مطلقہ عورتوں پر بھی عدت واجب ہوتی ہے اور یہ وہ مطلقہ عورتیں ہیں جن کے ساتھ خلوت ہو چکی ہو۔ عدت کے بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات پر ہوگی۔

- (۱) عرف شرع میں عدت کی تفسیر
- (۲) وجوب عدت کا وقت
- (۳) عورتوں کی انواع اور ہر نوع کے سبب وجوب، شرط وجوب اور اس نوع کیلئے واجب امور کا بیان
- (۴) عورتوں کی مقدار کا بیان
- (۵) عدت کے نخل اور خنیر ہونے کا بیان
- (۶) عدت کے احکام
- (۷) ان امور کا بیان جن سے عدت کے خاتمہ کا علم ہوتا ہے

## عدت کی تفسیر اور اس کے وجوب کے وقت کا بیان

عرف شرع میں عدت اس مدت کا نام ہے جو نکاح کے بقیہ آثار ختم ہونے کیلئے مقرر کی گئی ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ انتظار کرنے کے فعل کا نام ہے۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ جلی ہے کہ جب دو عورتیں واجب ہوں تو دونوں کا آپس میں تداخل ہوگا خواہ وہ دونوں ایک ہی جنس کی ہوں یا دو جنسوں کی ہوں۔ ایک جنس کی صورت یہ ہے کہ مطلقہ نے عدت میں نکاح کر لیا اور شوہر نے اس سے وطی کر لی۔ پھر دونوں میں جدائی ہو گئی تو عورت پر ایک اور عدت واجب ہو گئی تو ہمارے نزدیک دونوں عورتوں میں تداخل ہوگا۔ اور دو مختلف جنسوں کی صورت یہ ہے کہ بیوہ (جو عدت میں ہو) سے شہر سے وطی کر لی جائے۔ اس صورت میں بھی تداخل ہوگا اور ہمارے نزدیک وطی کی عدت کے مہینوں میں جو حیض آئیں گے ان کے ساتھ عدت کا حساب کرے گی۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت اپنی پہلی عدت کو پورا کرے گی اور جب وہ ختم ہو جائے گی تو دوسری عدت شروع کرے گی۔ امام شافعیؒ نے ان آیات سے استدلال کیا ہے:

وَالْمُسْلِمَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ  
(بقرہ: ۲۲۸)

اور مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں۔

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا  
يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا  
اپنے آپ کو چار ماہ اور دس دن۔

اور وَمَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ یعنی تربص و انتظار میں اور چونکہ یہ بات معلوم ہے کہ شوہر کو رخصت کا اختیار عدت کے اندر ہوتا ہے لہذا یہ دلیل ہے کہ عدت تربص ہے۔ اللہ تعالیٰ نے عدت کو تربص کا نام دیا جو کہ فعل یعنی رکنے کا نام ہے اور دوسرا فعل اگرچہ وہ ایک ہی جنس سے ہو لیکن دونوں کی ادائیگی ایک ہی سے نہیں ہو جاتی چپے روزے وغیرہ کے باب میں رکنے میں ہوتا ہے۔ ہمارے لئے دلیل یہ ارشاد الہی ہے:

وَلَا تَعْرَضُوا عَنْ عَقْلِ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ  
أَجَلَهُ البقرہ: ۲۲۵

اور نکاح کا ارادہ نہ کر یہاں تک کہ عدت مقررہ اپنی آجکے

اللہ تعالیٰ نے عدت کو اجل کا نام دیا۔ اور اجل اس متعین وقت کو کہتے ہیں جو کسی کام کے خاتمہ کیلئے مقرر کیا گیا ہو جیسے دیون وغیرہ کے اجل، عدت کو اجل نام اس لئے دیا گیا ہے کہ وہ ایسا وقت ہے جو نکاح کے بقیہ آثار کے خاتمہ کیلئے مقرر کیا گیا ہے۔ اور مختلف آجال (اجل کی جمع) جب جمع ہو جائیں تو سب ایک ہی مدت میں ختم ہو جاتے ہیں۔ جیسے دیون کے بارے میں مختلف آجال میں ہوتا ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ اجل کا

نام ہے فعل کا نہیں، یہ ہے کہ یہ فعل تربص (انتظار) کے بغیر بھی ختم ہو جاتی ہے بایں طور کہ مطلقہ عدت کے محظورات و ممنوعات سے اجتناب نہ کرے یہاں تک کہ عدت گزر جائے حالانکہ اگر وہ فعل ہو تو اپنی ضد یعنی ترک فعل کے ہوتے ہوئے اس کا خاتمہ مقصور نہیں ہے۔

ری وہ آیات جن سے امام شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے تو (اس کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ تربص نسبت اور انتظار کو کہتے ہیں۔ ارشاد الہی ہے:

فَتَرَبَّصُوا بِهِ حَتَّىٰ حَبِطَ ۝ (المؤمنون: ۴۵) سو انتظار کرو اس کا ایک خاص وقت تک۔

نیز ارشاد ہے:

وَتَرَبَّصْ بِكُمُ اللَّوْائِمُ (التوبہ: ۹۸) وہ تمہارے لئے گردشوں کا خطرہ رہتا ہے۔

نیز ارشاد ہے:

فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ ۝ (التوبہ: ۵۴) سو منتظر رہو ہم بھی تمہارے ساتھ منتظر ہیں۔

اور انتظار آجال میں ہوا کرتا ہے۔ اسی طرح معتدہ (عدت گزارنے والی) مقررہ مدت کے گزرنے کا انتظار کرتی ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ تربص رکنے کا فعل نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ اس سے مراد رکنہ ہے لیکن یہ اس بارے میں رکن و اصل نہیں ہے بلکہ تابع ہے جس کی دلیل وی ہے جو ہم بتا چکے ہیں کہ عدت بغیر رکنے کے فعل کے بھی ختم ہو جاتی ہے۔ بلکہ اس کے بغیر بھی ختم ہو جاتی ہے حالانکہ اگر رکنے کا فعل رکن ہوتا تو اس کے بغیر اور اس کے علم کے بغیر عدت کا گزرنا مقصور نہ ہوتا۔

### وجوب عدت کا وقت:

اسی پر عدت کے وجوب کا وقت بھی مبنی ہے یعنی عدت کا وجوب اس کے وجوب کے سبب یعنی طلاق اور وفات وغیرہ کے وجود کے وقت سے ہوتا ہے۔ لہذا اگر عورت کو اس کے شوہر کی طرف سے طلاق دینے کی خبر یا شوہر کی موت کی خبر پہنچی تو اس پر عدت اس دن سے ہوگی جس دن اس کے شوہر نے اس کو طلاق دی یا وفات پائی۔ یہ جمہور علماء اور جمہور صحابہ کے نزدیک ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا عدت اس دن سے شمار ہوتی ہے جس دن کہ عورت کو خبر ملی ہو۔

مذکورہ قاعدہ پر مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فعل رکن ہے تو ایسے شخص پر فعل کا ایجاب جس کو اس فعل کا علم ہی نہیں ہے اور اس کا علم حاصل ہونے کا کوئی سبب بھی نہیں ہے متنع ہے لہذا خبر پہنچنے کے وقت سے ہی فعل کا ایجاب ممکن ہوگا کیونکہ وہی اس کے علم کے حصول کا وقت ہے۔ اور چونکہ ہمارے نزدیک رکن ۱۲ جہل ہے یعنی وقت کا گزرنا تو دیگر زمانوں کے گزرنے کی طرح اس مدت کے گزرنے کا وجوب بھی اس کے علم پر موقوف نہ ہوگا۔ پھر ہم بیان کر چکے ہیں کہ عدت کا گزرنا عدت والی کے فعل رکنے پر سرے سے موقوف نہیں ہوتا کیونکہ اگر معتدہ کو علم ہو لیکن وہ نہ رکے اور جن امور سے معتدہ اجتناب

کرتی ہے ان سے اجتناب نہ کرے یہاں تک کہ مدت پوری ہو جائے تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ تو جب عدت کا گزرنا مقدمہ کے فضل پر موقوف نہیں تو عدت کا گزرنا مقدمہ کے علم پر موقوف نہ ہونا اولیٰ ہے۔ اور حضرت علیؑ سے جو مروی ہے وہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ عورت کو شوہر کی موت کے وقت کا علم نہ ہو۔ تو حضرت علیؑ نے (اس صورت میں) عورت کو حکم دیا کہ وہ چینی پیلو پر عمل کرے اور اسی کے ہم بھی قائل ہیں۔ علاوہ ازیں حضرت علیؑ سے یہ بھی روایت ہے کہ عدت طلاق کے دن سے ہوگی جیسا کہ اکثر صحابہؓ کا قول ہے تو اس کو یا رجوع پر محمول کر لیا جائے یا اس معنی پر محمول کیا جائے جو ہم نے ذکر کیا۔

**عدت کی اقسام:** شریعت میں عدت کی تین اقسام ہیں:

۱- حیضوں سے شمار کی جانے والی عدت

۲- مہینوں سے شمار کی جانے والی عدت

۳- حمل کی عدت

**حیضوں کی عدت اور اس کے وجوب کے اسباب:**

وجوب عدت کا پہلا سبب: نکاح صحیح میں فرقت خواہ طلاق سے ہو یا بغیر طلاق کے:

اس عدت کا وجوب استبراء رحم یعنی رحم کے بچے سے خالی ہونے کو جاننے کیلئے ہوتا ہے کیونکہ اگر یہ عدت واجب نہ ہو تو احتمال ہے کہ اس کو پہلے شوہر سے حمل ٹھہر چکا ہو اور وہ اسی حالت میں دوسرے شوہر سے نکاح کرے جو اس سے وطی بھی کرے اور اس طرح زوج ثانی دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرنے والا بنے گا حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے:

من کما یومن بالله والیوم الآخر فلا یسقیٰ من شخص اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہے وہ ماء زرع غیرہ دوسرے کی کھیتی کو اپنے پانی سے سیراب نہ کرے۔

اس طرح اگر وہ بچہ بنے گی تو نسب مشتبہ ہوگا لہذا مقصود حاصل نہ ہوگا اور بچہ بھی ضائع ہوگا کیونکہ بچے کی پرورش کرنے والا کوئی نہ ہوگا۔ اور چونکہ نکاح اس کا سبب ہے لہذا نکاح بچے کی ہلاکت کا سبب بنتا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔ پس عدت واجب ہے تاکہ اس کے ذریعے رحم کی فراغت اور مشغولیت کا علم ہو جائے اور یہ ردی نتائج پیش نہ آئیں۔

**اس عدت کے وجوب کی شرط:**

نکاح صحیح میں جماع یا تناع کے قائم مقام یعنی خلوت صحیحہ ہے، لہذا یہ عدت جماع یا خلوت صحیحہ کے بغیر واجب نہیں ہوتی کیونکہ ارشاد الہی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا نَكْحِلُكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ  
 طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَالَكُمْ  
 عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا (الاحزاب: ۴۹)  
 اے ایمان والو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو،  
 پھر تم انہیں طلاق دے دو اس سے پہلے کہ تم نے  
 انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لئے ان کے بارے میں  
 کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو۔

نیز اس عدت کا وجہ استبراء رحم کی خاطر ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور استبراء کی حاجت جماع سے  
 بعد ہوتی ہے اس سے پہلے نہیں۔ البتہ نکاح صحیح میں خلوت صحیحہ کو عدت (ہو کہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے)  
 کے وجہ کے حق میں جماع کے قائم مقام کیا گیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حق کے استبراء میں احتیاط برتی جاتی  
 ہے۔

علاوہ ازیں نکاح سے جو تسلیم (عورت کا اپنے آپ کو مرد کے سپرد کر دینا) واجب ہوتا ہے وہ خلوت  
 صحیحہ سے حاصل ہو گیا۔ لہذا جس طرح جماع سے عدت واجب ہوتی ہے اسی طرح خلوت صحیحہ سے  
 بھی عدت واجب ہوگی۔ نکاح فاسد میں خلوت کا یہ حکم نہیں ہے کیونکہ وجوب عدت کی خاطر خلوت  
 صحیحہ کو جو جماع کے قائم مقام کیا گیا ہے حالانکہ وہ (یعنی خلوت صحیحہ) حیضتہا جماع نہیں ہے تو اس  
 وجہ سے کہ خلوت جماع تک لے جانے کا سبب بنتی ہے۔ لہذا جس امر میں احتیاط کی جاتی ہو اس میں سبب کو  
 مسبب کے قائم مقام کرنے کی طرح از روئے احتیاط خلوت صحیحہ کو جماع کے قائم مقام کیا گیا ہے۔  
 اس کے برخلاف نکاح فاسد میں خلوت جماع کی طرف لے جانے والی نہیں بنتی کیونکہ مانع یعنی فساد نکاح اور  
 حرمت دلی موجود ہے لہذا حقیقی خلوت نہیں پائی گئی جو کہ موافق کے انقضاء کے بعد ثابت ہوتی ہے یا نفوت تو  
 موجود ہے لیکن صفت فساد کے ساتھ ہے لہذا جماع کے قائم مقام نہ ہوگی۔ اس طرح وہ تسلیم جو عقد نکاح سے  
 واجب ہوتی ہے وہ بھی موجود نہیں ہے کیونکہ نکاح فاسد موجب تسلیم ہی نہیں ہوتا لہذا عدت واجب نہیں ہوتی۔  
 رہی خلوت فاسدہ جو نکاح صحیح میں پائی جائے تو اس کے بارے میں ہم کتاب النکاح میں مفصل کام  
 کر چکے ہیں۔

مطلقہ خواہ آزاد ہو یا خالص باندی، مدبرہ ہو یا مکاتبہ، یا مستسعاۃ (جس سے سعی کرائی جاتی ہو) ہو حکم  
 سب کیلئے یکساں ہے اور غلام و آزادی کے اختلاف سے اصل حکم میں اختلاف نہیں ہوتا کیونکہ طلاق کی وجہ  
 سے واجب ہونے والی اصل عدت میں غلامی و آزادی کے اختلاف کی وجہ سے فرق نہیں ہوتا۔ اختلاف صرف  
 مقدار میں ہوتا ہے جس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔ مقدار کے بارے میں کلام انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے  
 گا۔

مطلقہ خواہ مسلمان ہو یا مسلمان کے نکاح میں کتابیہ ہو یکساں ہے آزاد عورت آزاد کی طرح باندی  
 باندی کی طرح کیونکہ عدت کا وجوب حق اللہ اور حق زوج کی بنا پر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا  
 سو ان پر تم کو حق نہیں عدت میں بشلانکہ کتنی پوری  
 کراؤ۔

کے حق کی بنا پر عدت گزارنے پر اس کو مجبور بھی کیا جائے گا کیونکہ اس میں حقوق العباد کی ادائیگی کی اہمیت ہے۔ اور اگر کتابیہ کسی ذی کے نکاح میں ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر عدت نہ ہوگی نہ تو فرقت کی صورت میں اور نہ موت کی صورت میں۔ جبکہ ان کے اپنے دین کے مطابق بھی ایسا ہی ہو لہذا اگر وہ فی الغور دوسرے شوہر سے نکاح کر لے تو جائز ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو عدت گزارنا ہوگی۔ کرفی رحمہ اللہ نے اپنی جامع میں ذکر کیا کہ ذمہ کسی ذی کے نکاح میں ہو تو جب ذی اس کو چھوڑ کر وفات پائے یا اس کو طلاق دے دے اور وہ ذمہ فی الغور کسی دوسرے سے نکاح کر لے تو جائز ہے الا یہ کہ وہ حاملہ ہو کہ اس صورت میں نکاح درست نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ذمہ دار الاسلام کے رہنے والوں میں سے ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اہل ذمہ پر اسلام کے دیگر احکام جاری ہوئے ہیں تو یہ حکم بھی جاری ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس پر عدت واجب ہو تو یا تو اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے واجب ہوگی یا شوہر کے حق کی وجہ سے۔ شوہر کے حق کی وجہ سے واجب ہونے کی کوئی سبیل نہیں ہے کیونکہ شوہر عدت کو اپنا حق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا۔ اور اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے واجب ہونے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ عدت میں قربت و ثواب کا معنی پایا جاتا ہے جبکہ ذمہ ثواب کے کاموں میں مخاطب ہی نہیں ہے۔ البتہ حمل کی صورت میں اس کو دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے منع کیا جائے گا کیونکہ دوسرے شوہر کی وطی نسب میں اشتباہ کا موجب ہوتی ہے اور چونکہ نسب کی حفاظت بچے کا حق ہوتا ہے لہذا دوسرے شوہر کو اس کا حق باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ لہذا حکم یہ ہے کہ بچے کے اپنے حق کو وصول کرنے کی خاطر عورت کو دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے منع کیا جائے گا۔

### مماجرہ پر عدت واجب نہیں:

ہجرت کرنے والی پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عدت نہیں ہوتی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس پر عدت واجب ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

### حرمیہ پر عدت نہیں:

اگر شوہر مسلمان ہو کر (دار الاسلام میں) آجائے اور بیوی کو دارالحرب میں چھوڑ آئے تو سب ہی کے قول کے مطابق عورت پر عدت نہ ہوگی کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے موافق کافر عورت پر عدت کا لزوم مسلمان کے حق کی بنا پر ہوتا ہے جبکہ اختلاف دارین (دو ملکوں کا اختلاف) ایک کے دوسرے حق کے ثبوت سے مانع ہوتا ہے اور صاحبین کے قاعدے کے مطابق کافر عورت پر عدت کا وجوب اس بنا پر ہوتا ہے جبکہ اختلاف دارین ایک کے دوسرے پر حق کے ثبوت سے مانع ہوتا ہے اور صاحبین کے قاعدے کے مطابق کافر عورت پر عدت کا وجوب اس بنا پر ہوتا ہے کہ اہل ذمہ پر ہمارا حکم جاری ہوتا ہے لیکن حرمیہ پر جاری نہیں ہوتا۔

### زانیہ پر عدت نہیں:

زانیہ پر عدت نہیں ہوتی خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ کیونکہ زنا کے ساتھ ثبوت نسب کا تعلق نہیں ہوتا۔

### وجوبِ عدت کا دوسرا سبب: نکاح فاسد میں قاضی کی جانب سے تفریق یا خود فرقت اختیار کر لینا

اس میں بھی جماع شرط ہے کیونکہ نکاح فاسد کو ضرورت و حاجت کے وقت منعقد سمجھا جاتا ہے جبکہ وجوبِ عدت اور ثبوت نسب کے ذریعے نطفہ کے ضیاع سے حفاظت کی خاطر نکاح فاسد کے انعقاد کی حاجت موجود ہے۔ یہ عدت آزاد، باندی، مسلمان اور کتابیہ سب پر واجب ہوتی ہے کیونکہ اس عدت کا موجب ان کے درمیان فرق کا موجب نہیں ہے۔ اس عدت میں فرقت اور موت یکساں ہیں کیونکہ اس عدت کا وجوب استبراء (رحم) کی خاطر ہوتا ہے اور وطی کے وجود کی وجہ سے استبراء رحم کی حاجت ہوتی ہے۔

رہی عدت وفات تو وہ معنی کی وجہ سے واجب ہوتی ہے یعنی نفوت نکاح کے فوت ہونے پر اظہارِ حزن جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اس کے مقابلہ میں نکاح فاسد تو حقیقتاً نکاح ہی نہیں ہوتا لہذا نفوت بھی نہ ہوا۔ پھر ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک وجوبِ عدت کا اعتبار فرقت میں وقت فرقت سے اور موت میں موت کے وقت سے کیا جائے گا جبکہ امام زفر کے نزدیک آخری وطی جو اس کے ساتھ ہوئی اس کے وقت سے کیا جائے گا۔ یہ مسئلہ (بھی) کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

### وجوبِ عدت کا تیسرا سبب: نکاح کے شبہ میں وطی کرنا:

نکاح کے شبہ سے وطی بائیں طور کہ اپنی بیوی کے علاوہ کوئی دوسری عورت مرد کے کمرے میں لے جاتی ہوگی اور اس نے اس سے وطی کر لی (تو عدت واجب ہوگی)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقام احتیاط میں شبہ کو حقیقت کے قائم مقام کیا جاتا ہے۔ اور عدت کا ایجاب بھی احتیاط کے باب سے ہے۔

### وجوبِ عدت کا چوتھا سبب: ام ولد کی آزادی یا اس کے مالک کی موت:

بائیں طور کہ ام ولد کو اس کے مالک نے آزاد کر دیا ہو یا اس کو چھوڑ کر مر گیا ہو (تو بھی عدت واجب ہوگی)۔

اس عدت کے وجوب کا سبب زوالِ فراش ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ام ولد پر عدت نہیں ہوگی بلکہ ایک حیض کے ساتھ استبراء رحم واجب ہوگا۔ ان کے نزدیک استبراء کے وجوب کا سبب ملکِ یمین کا زوال ہے۔ اس مسئلے کو ہم عدت کی مقدار کے بیان میں ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔



## مہینوں سے شمار کی جانے والی عدت

اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو حیض کے بدلے میں واجب ہوتی ہے اور دوسری وہ جو خود اصلاً واجب ہوتی ہے۔ وہ قسم جو حیض کے بدلے میں واجب ہوتی ہے وہ طلاق کی وجہ سے ناہائغ، آئیسر (مایوس الحیض) اور اس عورت کی عدت ہے جس کو کبھی حیض ہی نہیں آیا۔ اس کے وجوب کا سبب طلاق ہے جو کہ حیضوں کی عدت کے وجوب کا بھی سبب ہے۔ یہ عدت اس نکاح کی ہے جس سے مقصود حاصل کیا جا چکا ہے کے حق کی ادائیگی کیلئے واجب ہوتی ہے۔

اس کے وجوب کی دو شرطیں ہیں۔ اول تین چیزوں میں سے ایک کا ہونا اور وہ تین چیزیں یہ ہیں۔ ناہائغ، بڑھاپا اور ناہائغی و بڑھاپا نہ ہونے کے باوجود حیض کا سرے سے مفقود ہونا۔ اس بارے میں دلیل یہ آیت ہے:

وَاللَّائِي يَنْسَنَ مِنْ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ رَأَيْتُمْ كَعَذَّتِهِنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي كَمْ يَحْضِرُ (الطلاق: آیت نمبر ۴)

اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہیں۔ اسی طرح ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا۔

دوم جماع یا اس کے قائم مقام یعنی نکاح صحیح میں خلوت صحیحہ کا ہونا۔ اس کی دلیل اس ارشادی الٰہی کا عموم بلا تخصیص ہے کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا (الاحزاب: ۴۹)

اے مومنو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرنا پھر تم انہیں طلاق دے دو اس سے پہلے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لئے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں ہے جسے تم شمار کرنے لگو۔

البتہ نکاح صحیح میں خلوت صحیحہ کو وجوب عدت کے حق میں جماع کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کل مہر کی تاکید کے حق میں خلوت صحیحہ کو جماع کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے تو وجوب عدت میں تو احتیاط کی وجہ سے یہ الحاق اولیٰ ہے۔

یہ عدت آزاد اور باندی دونوں پر واجب ہوتی ہے کیونکہ وجوب کے بارے میں قاعدہ ہے کہ جو کسی کیلئے واجب ہو اس (میں وجوب) میں فرق نہیں ہوتا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ البتہ دونوں کے درمیان فرق محض وجوب کی مقدار میں ہوتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اسی طرح اس عدت میں مسلمہ اور کتابیہ بھی یکساں ہیں کیونکہ ایک تو نص میں عموم ہے اور دوسرے

جس معنی کیلئے عدت واجب ہوتی ہے وہ ان کے مابین فرق کو واجب کرنے والا نہیں ہے۔  
وہ قسم جو از خود اصلاً واجب ہوتی ہے وہ عدت وقات ہے جس کے واجب ہونے کا سبب (شوہر کی) وقات ہے۔ ارشاد الہی ہے:

وَالَّذِينَ يَتَوَقَّعُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ لِرُؤُاسِهَا  
يَنْزِلُ قَسْرٌ بِنَافْسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَ  
عَشْرًا (البقرہ ۲۳۴)

اور جو لوگ تم میں سے وقات پا جائیں اور اپنی بیویاں  
چھوڑ جائیں تو چاہئے کہ وہ عورتیں انتظار میں رکھیں  
اپنے آپ کو چار ماہ اور دس دن۔

اور اس کا وجوب نعت نکاح کے فوت ہونے پر انتظار حزن کیلئے ہے اس لئے کہ عورت کے حق میں  
نکاح بہت بڑی نعمت تھی کیونکہ شوہر اس کی حفاظت و پاکدامنی اور اس کے خرچ، لباس و رہائش کی بہم رسانی کا  
سبب تھا۔ لہذا نعمت کے فوت ہونے پر انتظار حزن اور اس نعمت کی قدر و قیمت بتانے کیلئے بیوہ پر عدت واجب  
ہوتی ہے۔

اس عدت کے وجوب کی شرط فقط نکاح ہے لہذا یہ عدت اس عورت پر واجب ہوگی جس کا شوہر وقات پا  
گیا ہو خواہ اس سے جماع ہوا یا نہ ہوا ہو اور خواہ اس کو حیض آتے ہوں یا نہ آتے ہوں۔ اس کی وجہ اس  
ارشاد الہی کا عموم ہے۔ وَالَّذِينَ يَتَوَقَّعُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ لِرُؤُاسِهَا يَنْزِلُ قَسْرٌ بِنَافْسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَ عَشْرًا  
۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عدت نعمت نکاح کے فوت ہونے پر انتظار حزن کیلئے ہے اور نعمت کا فوت ہونا (ان سب  
میں) موجود ہے۔ ہم نے نکاح صحیح کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عدت کو ازواج (بیویوں) پر  
واجب کیا ہے اور بیوی حقیقتاً نکاح صحیح سے ہی بنتی ہے۔

بیوہ خواہ مسلمان ہو یا کاتبیہ دونوں کیلئے حکم یکساں ہے کیونکہ ایک تو نص میں عموم ہے اور دوسری وہ  
معنی جس کیلئے عدت واجب ہوئی وہ دونوں میں موجود ہے۔ اسی طرح بیوہ خواہ آزاد ہو یا باندی، عدبہ ہو یا مکاتبہ یا  
مستسعاۃ ہو اصل حکم میں فرق نہیں آتا کیونکہ جس معنی کیلئے عدت واجب ہوئی ہے وہ (ان میں) مختلف نہیں  
ہوتا۔ اختلاف تو صرف مقدار میں ہوتا ہے جس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

## فصل ۳۲

### حاملہ کی عدت کا بیان

یہ عدت حمل ہوتی ہے اور اس کے وجوب کا سبب فرقت یا (شوہر کی) وقات ہوتی ہے۔ اس کے بارے  
میں دلیل یہ ارشاد الہی ہے کہ:

وَلَوْلَا تِلْكَ الْأَحْصَالُ أَجَلْتُمْ أَنْ تَبْضَعْنَ حَمْلَهُنَّ  
اور حمل والیوں کی عدت ان کے اس حمل کا پیدا  
(الطلاق: ۴) ہو جاتا ہے۔

تو جب ان کئی عدت کا خاتمہ ان کے وضع حمل سے ہوتا ہے تو یہی ان کی عدت ہوگی۔ لہذا ان کی عدت ان کی عدت حمل ہے۔

اس عدت کا وجوب محض اس لئے ہوتا ہے کہ اس دوران دوسرا شوہر (بیوہ سے نکاح کر کے) دوسرے کی کھیتی کو اپنے نطفہ سے سیراب نہ کرے۔ اس کے وجوب کی شرط یہ ہے کہ حمل نکاح سے ہو خواہ نکاح صحیح ہو یا فاسد ہو کیونکہ نکاح فاسد میں وطی بھی موجب عدت ہوتی ہے۔ زنا سے حاملہ پر یہ عدت واجب نہ ہوگی کیونکہ زنا موجب عدت نہیں ہوتا۔ البتہ اگر زنا سے حاملہ ہونے کی حالت میں اگر اس عورت سے کسی شخص نے نکاح کر لیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک تو جائز ہوگا لیکن شوہر کیلئے وضع حمل تک اس سے وطی کر جائز نہیں ہوگا تاکہ وہ دوسرے کی کھیتی کو اپنے نطفہ سے سیراب کرنے والا نہ بنے۔

## فصل ۳۳

### عدت کی مقدار اور عدت کو ختم کرنے والے امور کا بیان

اگر عورت آزاد ہو تو اس کی عدت تین حیض ہوتی ہے کیونکہ ارشاد الہی ہے:

وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَتَّبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ  
اور مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک روکے  
(بقرہ: ۲۲۸) رکھیں۔

یہ عدت خواہ نکاح صحیح میں فرقت کی بنا پر واجب ہوئی ہو یا نکاح فاسد میں فرقت کی بنا پر یا نکاح کے شبہ کی بنا پر وطی سے واجب ہوئی ہو سب کا حکم یکساں ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جماع کے بعد وجوب عدت کے حق میں نکاح فاسد کو مستند قرار دیا جاتا ہے اور نکاح صحیح کے ساتھ ملحق کیا جاتا ہے۔ اس طرح جن امور میں احتیاط برتی جاتی ہے ان میں نکاح بالمشبہ بھی درحقیقت نکاح کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ لہذا وہ نص جو مطلقہ کے بارے میں وارد ہے وہ ازروئے دلالت شبہ نکاح کی وجہ سے موطوءہ (جس سے جماع کیا گیا ہو) کے بارے میں بھی وارد ہے۔

اسی طرح جب ام ولد آزاد ہو جائے خواہ مالک کے آزاد کرنے سے یا مالک کے وفات پاجانے سے تو ہمارے نزدیک وہ تین حیض عدت گزارے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ایک حیض عدت گزارے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عدت ملک نکاح کے زوال کی وجہ سے واجب نہیں ہوئی کیونکہ یہاں تو نکاح ہی نہیں تھا بلکہ یہ تو ملک یمین کے زوال کی وجہ سے واجب ہوئی ہے لہذا اس کا وجوب استبراء کے طریقے پر ہوگا جس کیلئے دیگر غلام عورتوں میں استبراء کی طرح ایک حیض کافی ہوگا۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہؓ سے مروی ہے۔

ام ولد کی عدت تین حیض ہیں۔

عدۃ ام الولد ثلاث حیض

اور یہ (حدیث) اس بارے میں نص ہے اور اس سے عدت کا وجوب معلوم ہوا نہ کہ استبراء رحم کا۔ البتہ فقہاء نے اس کا نام عدت رکھا اور عدت کا ایک حیض سے اندازہ کرنا جائز نہیں۔ اس کے عدت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ آزاد عورت پر بھی واجب ہوتی ہے اور آزاد عورت پر استبراء رحم لازم نہیں ہوتا (بلکہ عدت واجب ہوتی ہے) اور جب یہ عدت ہوتی تو دیگر عدتوں کی طرح اس کا حساب ایک حیض سے لگانا جائز نہ ہوگا۔ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ یہ عدت زوال فراش سے واجب ہوتی ہے کیونکہ ام ولد کیلئے فراش تو ہے لیکن اس کا فراش آزادی سے قبل غیر مستحکم بلکہ غیر کی طرف منتقل ہونے کے احتمال سے ضعیف تھا لیکن جب وہ آزاد ہوگئی تو فراش مستحکم ہوگیا لہذا یہ نکاح سے ثابت شدہ فراش سے لاحق ہوگیا اور وہ عدت جو نکاح (صحیح) سے ثابت شدہ فراش کے زوال پر واجب ہوتی ہے وہی عدت نکاح فاسد کی بھی ہے جس کا اندازہ تین حیض سے لگایا گیا ہے لہذا ام ولد پر واجب ہونے والی عدت میں (شوہر کی) موت اور (ام ولد کی آزادی) دونوں یکساں ہیں جیسا کہ نکاح فاسد میں ہوتا ہے۔

### مستحاضہ کی عدت:

مستحاضہ اور غیر مستحاضہ کی عدت عموم نص کی وجہ سے تین حیض ہیں اور اگر باندی ہو تو جمہور علماء کے نزدیک دو حیض ہوں گے۔ قیاس کی نفی کرنے والوں کا قول ہے کہ آزاد عورت کی طرح اس کی عدت بھی تین حیض ہوں گے۔ ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے ارشاد والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قمر کے عموم سے ہے کہ اس میں آزاد عورت کی تخصیص نہیں ہے۔ ہمارے دلائل میں یہ حدیث مشہور ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے نقل کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

طلاق الامۃ ثنتان وعدنھا حیضتان  
باندی کی طلاقات دو ہوتی ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہوتے ہیں۔

اور حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ باندی کی عدت دو حیض ہوتی ہے۔ اگر مجھے قدرت ہوتی تو میں اس کو ڈیڑھ حیض بنا دیتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کتاب اللہ کے عموم سے باندیاں مستثنیٰ ہیں اور خبر مشہور سے کتاب اللہ کی تخصیص بالاجماع جائز ہے۔ ایک دلیل یہ ہے کہ عدت نکاح کے حقوق میں سے ایک حق ہے جس کیلئے مقدار مقرر ہے۔ لہذا باری کی طرح غلامی کو اس کی تنصیف میں بھی مؤثر ہونا چاہئے۔ پس عدت نصف ہونی چاہئے جو کہ ڈیڑھ حیض بنتی ہے جیسا کہ اس کی طرف حضرت عمرؓ نے اشارہ فرمایا لیکن چونکہ یہ ممکن نہیں ہے اس لئے کہ حیض منجزی نہیں ہوتا لہذا ایک حیض پورا کیا جاتا ہے۔

شوہر کا آزاد یا غلام ہونا یا اختلاف یکساں ہے کیونکہ عدت میں بالاجماع عورتوں کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

اس عدت کی مقدار میں مسلمان اور کتابیہ بھی برابر ہیں۔ آزاد آزاد کی مثل اور باندی باندی کی مثل کیونکہ دلائل ان کے مابین فرق نہیں کرتے ہیں۔

پھر اہل علم کا اس بارے میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ عدت کس چیز سے ختم ہوتی ہے آیا حیض سے یا طہر سے؟ ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ حیض سے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ طہر سے۔ اس اختلاف کا قاعدہ اس صورت میں نکلتا ہے جب کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت طہر میں طلاق دے تو ہمارے نزدیک عدت میں اس طہر کا شمار نہیں کیا جائے گا اور جب تک اس کے بعد تین حیض نہ گزر جائیں گے عدت ختم نہ ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس طہر کا عدت میں شمار کیا جائے گا لہذا اس کی عدت اس طہر کے خاتمہ پر جس میں اس کو طلاق ملی ہے اور اس کے بعد مزید دو طہروں کے پورا ہونے پر ختم ہوگی۔

اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا بھی اختلاف رہا ہے۔ روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ ابوموسیٰ اشعریؓ ابوالدرداءؓ عبادہ بن صامتؓ اور عبداللہ بن قیس رضی اللہ عنہم کا قول تھا کہ شوہر مطلقہ بیوی سے رجوع کرنے کا زیادہ حقدار ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کرے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ اور زید بن ثابتؓ خدیفہؓ عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے امام شافعیؒ کے قول کی مثل منقول ہے۔ اس اختلاف کا دار و مدار اس پر ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے قول ثلاثہ قروء میں مذکور قروء سے کیا مراد ہے حیض یا طہر؟ ہمارے نزدیک حیض مراد ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طہر مراد ہے۔ اہل لغت کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قروء اسماء مشترکہ میں سے ہے کبھی تو اس کو بول کر حیض مراد لیتے ہیں اور کبھی اس کو بول کر طہر مراد لیتے ہیں۔ ایسا اشتراک کے طریقے پر ہے لہذا دو میں سے ہر ایک معنی کیلئے ہے حقیقت ہے جیسا کہ دیگر اسماء مشترکہ مثلاً عین وغیرہ میں ہوتا ہے۔ اس لفظ کے حیض کے معنی میں استعمال کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

المستحاضہ ندع الصلاة ایام اقرانها مستحاضہ اپنے ایام حیض میں نماز چھوڑے گی۔

کیونکہ وہ ایام جن میں عورت نماز چھوڑتی ہے ایام حیض ہی ہوتے ہیں۔ ایام طہر نہیں ہوتے۔ اور طہر میں استعمال کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے فرمایا:

ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا سنت طریقتہ یہ ہے کہ تم طہر کا انتظار کرو اور بیوی کو فتطلقها کل قروء تطليقة ہر طہر میں ایک طلاق دو۔

اس ارشاد میں قروء سے طہر مراد ہے۔

جب یہ لفظ علی سبیل الاشتراک دو میں سے ہر ایک معنی میں حقیقت ہے تو کلام اب ترجیح دینے کے بارے میں ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس ارشاد الہی سے استدلال کیا کہ فطلقوهن لعدتهن اور عدت کی تفسیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں طہر سے کی جبکہ آپؐ نے فرمایا:

فَنَلَكَ الْعِدَّةُ اَلْنِسَاءُ اَمْرُ اللّٰهِ اَنْ يُّطْلَقَ لَهَا النِّسَاءُ یہ وہ عدت ہے جس میں عورتوں کو طلاق دینے کا اللہ نے حکم دیا ہے۔

تو یہ اس پر دلیل ہے کہ عدت طہر کے ساتھ ہے حیض کے ساتھ نہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشاد الہی ثلاثۃ قروء میں ثلاثۃ پر "ہاء" داخل ہے جبکہ "ہاء" جمع مذکر پر داخل ہوتی ہے جمع مؤنث پر نہیں۔ کما جاتا ہے ثلاثۃ رجال اور ثلاث نسوة۔ اور حیض مؤنث ہے اور طہر مذکر۔ تو یہ بھی دلیل ہے کہ قروء سے مراد اطہار (جمع طہر) ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر تم مذکور قرء کو حیض پر محمول کرو تو تم پر مناقضہ لازم آئے گا کیونکہ تم کہہ چکے ہو کہ مطلقہ کے جب ایام حیض دس سے کم ہوں اور حیض کا خون بند ہو جائے تو جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے اس کی عدت ختم نہ ہوگی۔ تو تم نے عدت کو طہر کے ساتھ کیا ہے اور یہی تناقض ہے۔

ہمارے دلائل قرآن، سنت اور عقلی ہیں۔

### قرآنی دلیل:

وَالْمُطَلَّاتُ بِتَرْتِیْنٍ اُولٰٓئِھِنَّ ثَلَاثَۃٌ قُرُوۡءٌ اَس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تین قروء کے ساتھ عدت گزارنے کا حکم دیا ہے۔ اگر قرء کو طہر پر محمول کیا جائے تو عدت دو کال طہر اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ بنے گی کیونکہ طہر کا وہ بقیہ حصہ جس میں طلاق ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اقراء (تین قروء) میں سے محسوب و شمار ہے۔ حالانکہ ثلاثۃ عدد مخصوص کا نام ہے اور وہ اسم جو کسی خاص عدد کیلئے وضع کیا گیا ہو اس سے کتر کیلئے واقع نہیں ہوتا۔ لہذا اس سے کتاب اللہ پر حکم عمل نہ ہو سکے گا۔ اور اگر ہم اس کو حیض پر محمول کریں تو پھر عدت پورے تین حیض ہوتی ہے کیونکہ طلاق دیئے ہوئے طہر کا بقیہ حصہ ہمارے نزدیک عدت میں شمار نہیں ہوگا لہذا کتاب اللہ پر عمل ہوا۔ پس ہمارے قول (حیض) پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

ہم پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ قرآن پاک میں الحج لشہر معلومات (ج) کے چند معلوم مینے ہیں) اس میں ذکر تو "اشہر" کا ہے لیکن مراد دو مینے اور تیسرے مینے کا کچھ حصہ ہے تو ایسے ہی قروء میں بھی جائز ہے کہ دو طہر کال اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ مراد ہو کیونکہ اشہر اسم جمع ہے اسم عدد نہیں ہے اور اسم جمع میں تو جائز ہے کہ اس کو بول کر اس میں شامل بعض حصہ مجازاً مراد لیا جائے لیکن یہ نہ تو حیثیتاً اور نہ ہی مجازاً جائز ہے کہ اسم عدد جو کہ ایک متعین عدد کیلئے موضوع ہو بول کر اس سے کتر مراد لیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ یہ جائز نہیں ہے کہ کما جائے رایت ثلاثۃ رجال اور اس سے مراد دو مرد مراد ہوں۔ البتہ یہ جائز ہے کہ رایت رجالاً بول کر دو مرد مراد لے جائیں۔ علاوہ ازیں اگر یہ حد جواز میں بھی ہو تب بھی اس میں تو کوئی شک نہیں کہ یہ بطریق مجاز ہوگا حالانکہ بغیر دلیل کے حقیقت سے عدول جائز نہیں ہوتا کیونکہ احکام کے حق میں ان پر عمل کرنے کی خاطر حقیقت اصل ہوتی ہے اگرچہ اعتقاد کے حق میں استعمال میں مجاز کے حقیقت کے ساتھ معارض ہونے کی بنا پر توقف واجب ہوتا ہے جہاں تک حج کے باب کا تعلق ہے تو اس میں مجاز کی دلیل موجود ہے۔ علاوہ ازیں ارشاد الہی:

وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ رُزِقْتُمْ قَعِيدَتَهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ  
اور جو عورتیں نا امید ہوئیں حیض سے تساری  
عورتوں میں اگر تم کو شبہ رہ گیا تو ان کی عدت تین ماہ  
ہیں۔

میں اللہ تعالیٰ نے حیض سے ماہیسی کے وقت مہینوں کو اقراء (جمع قرء) کا بدل قرار دیا ہے اور بدل کے  
مہل کے قائم مقام ہونے کے جواز کی شرط مہل کا معدوم ہونا ہے۔ تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ مہل حیض  
ہی ہے لہذا آیت میں مذکور قرء سے حیض ہی مراد ہے۔ مہل کے معدوم ہونے کے شرط ہونے کی مثال یہ ارشاد  
الہی ہے:

قُلْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيْبَسُوا صَعِيداً طَيِّباً  
(المائدہ: ۶۷)  
پھر جب تم کو پانی میسر نہ ہو تو پاک مٹی سے نیمم کر  
لیا کرو۔

کہ اس میں جب بدل یعنی نیمم کے ذکر کے وقت پانی کے معدوم ہونے کو شرط قرار دیا تو یہ اس بات پر دلیل  
ہے کہ نیمم پانی کا بدل ہے لہذا اس سے مراد وہ دھونا ہے جو آیت وضو میں مذکور ہے یعنی پانی سے دھونا۔ ایسے  
ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

سنت سے دلیل: روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

طلاق الامة نثنان وعدتها حيضتان  
باندی کی طلاقیں دو ہوتی ہیں اور اس کی عدت دو  
حیض ہوتے ہیں۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ جس امر سے عدت کا خاتمہ ہوتا ہے اس میں آزاد اور باندی کے درمیان کوئی  
تفاوت نہیں ہے کیونکہ غلامی کا اثر آزاد عورت کے حق میں ہونے والی عدت کی مقدار میں کمی تو ہوتا ہے اصل  
عدت میں تغیر نہیں ہوتا۔ لہذا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اصل وہ چیز جس سے عدت ختم ہوتی ہے حیض ہے۔

عقلی دلیل: اس عدت کا وجوب رحم کے فارغ ہونے کو معلوم کرنے کیلئے ہوتا ہے اور برات رحم کا علم  
حیض سے ہوتا ہے۔ طہرے نہیں۔ لہذا عدت حیض سے ہوگی نہ کہ طہرے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے دلائل کے جوابات:

امام شافعی رحمہ اللہ نے جس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے اس میں مذکور عدت سے مراد عدت طلاق  
ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر کو عدت طلاق قرار دیا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آپ نے فرمایا:

فذلك العدة التي امر الله تعالى ان يطلق لها  
یہ وہ عدت ہے جس میں عورتوں کو اللہ تعالیٰ نے  
طلاق دینے کا حکم کیا ہے۔ النساء

جبکہ کلام تو طلاق کی وجہ سے پیش آنے والی عدت کے بارے میں ہے کہ وہ کیا ہے اور آیت میں اس کی کوئی





لہذا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی مراد وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا، واللہ عزوجل اعلم۔

### مہینوں سے شمار کی جانے والی عدت

اس بارے میں بھی گفتگو دو امور میں ہوگی۔ ایک اس کی مقدار اور اس امر کا بیان جس سے یہ عدت ختم ہوتی ہے۔ دوسرے اس امر کی کیفیت کا بیان جس کا عدت کے خاتمہ میں اعتبار کیا جاتا ہے۔

اول: اس عدت کی مقدار اور اس امر کا بیان جس سے عدت ختم ہوتی ہے: یہ وہ ہے جو حیض کے بدل کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ اور یہ آئیسہ، پانچ اور اس پانچ کی عدت ہے جس کو سرے سے حیض نہ آئے ہوں۔ اگر مطلقہ آزاد عورت ہو تو یہ تین ماہ ہیں کیونکہ ارشاد الہی ہے:

وَاللَّائِنِ يَسُّ مِنَ الْمَحِيضِ مِثْلَ نَسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِنِ كَمْ تَمِينَ مِينَ فِيهِمْ وَأَمَّا طَرَحُ الْبَيْتِ فَهُوَ كَيْفَ تَمِينَ مِينَ فِيهِمْ وَأَمَّا طَرَحُ الْبَيْتِ فَهُوَ كَيْفَ تَمِينَ مِينَ فِيهِمْ  
اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے  
ماہوں ہو چکی ہیں، اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت  
تین مہینے ہیں اور اسی طرح ان کی بھی جنہیں ابھی  
حیض نہیں آیا۔

نیز ان عورتوں میں مہینے حیضوں پر دلالت کرتے ہیں اور جب اصل (یعنی حیضوں سے عدت) میں تین کی مقدار ہے تو ایسے ہی بدل میں ہوگا۔ (زوجهین کے مابین) فرقت خواہ طلاق کی وجہ سے ہو یا نکاح صحیح میں کسی اور وجہ سے ہو دونوں کا حکم یکساں ہے کیونکہ نص میں عموم ہے۔ اسی طرح فرقت نکاح فاسد میں ہوئی یا شہ کی وجہ سے وطی سے تب بھی یہی حکم ہے۔ اس کی وجہ ہم حیضوں کی عدت میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح یہی حکم اس وقت ہے جب ام ولد پر عدت مالک کے آزاد کرنے یا مالک کی موت سے واجب ہوئی ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔

اور اگر مطلقہ باندی ہے تو پھر عدت کی مدت ڈیڑھ مہینہ ہوگی کیونکہ بدل کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا حکم ہوتا ہے۔ اور چونکہ اصل نصف ہو گیا ہے لہذا بدل بھی نصف ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ غلامی عدت کو نصف کر دیتی ہے البتہ حیضوں کی عدت میں جو پورا حیض لیا جاتا ہے وہ اس ضرورت کی بنا پر کہ حیض منجزی (منقلم) نہیں ہوتا جبکہ مہینہ منجزی (منقلم) ہو سکتا ہے لہذا حکم اصل قاعدے پر رہے گا۔ اسی وجہ سے باندی کی وفات کی عدت بھی نصف ہوتی ہے خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عدت میں عورتوں کی جانب کا اعتبار کیا جاتا ہے اور باندی خواہ غلام قن (غلام) ہو یا بدیرہ، ام ولد ہو یا مکاتبہ یا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مسنعة سب کا ایک ہی حکم ہے۔ اس کی وجہ ہم حیضوں کی عدت میں ذکر کر چکے ہیں اور اسی طرح یہ حکم اس وقت بھی ہے جب ام ولد پر آزادی کی وجہ سے یا مالک کی موت کی وجہ سے عدت واجب ہو۔ ایسا ہمارے نزدیک ہے اور اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ وہ عدت جو خود اصلاً واجب ہوتی ہے یعنی اس عورت کی عدت جس کا شوہر مر گیا ہو تو وہ چار مہینے دس دن ہے۔ کہا گیا ہے کہ اس عدت کیلئے اس مدت کی مقدار جبکہ وہ آزاد ہو اس ارشاد الہی کی بنا پر ہے۔

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا  
يَتَرْتَضِينَ لِنَفْسِهِنَّ لِرَبْعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا  
اور جو لوگ تم میں سے وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں  
چھوڑ جاتے ہیں وہ (بیویاں) اپنے آپ کو چار ماہ اور  
دس دن تک روکے رکھیں۔ (البقرہ ۲۳۳)

اور ایک قول یہ کیا گیا ہے کہ اس عدت کیلئے یہ مدت اس بنا پر ہے کہ بچہ ماں کے پیٹ میں چالیس دن تک نطفہ، پھر چالیس دن تک علقہ، پھر چالیس دن تک مضغہ رہتا ہے۔ پھر اگلے دس دن میں اس میں روح پھونگی جاتی ہے۔ تو عورت کو اتنی مدت انتظار کا حکم دیا گیا ہے تاکہ اگر اس کو حمل ہو تو حمل واضح ہو جائے۔ اور اگر باندی ہو تو عدت کی مدت دو مہینے پانچ دن بلا جماع ہوگی خواہ وہ قن (خالص غلام) ہو یا مدبرہ یا ام ولد ہو یا مکاتبہ یا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مستسعاۃ ہو۔ مسلمان اور کتابیہ بھی ان دونوں عدتوں کی مقدار میں برابر ہیں آزاد مثل آزاد کے اور باندی مثل باندی کے کیونکہ ہم نے جو دلائل ذکر کئے ہیں وہ دونوں کے درمیان فرق کے موجب نہیں ہیں۔ اور آزاد اور باندی میں مذکورہ مدت کے ختم پر عدت ختم ہو جاتی ہے۔

### عدت کو ختم کرنے والی کیفیت کا بیان

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اس عدت کے وجوب کا سبب جو کہ وفات اور طلاق وغیرہ ہے جب مہینے کے شروع میں پیش آئے تو مہینوں کا اعتبار چاند سے کیا جائے گا اگرچہ اس طرح عدد کم ہی ہوتا ہو۔ یہ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مہینوں کے ساتھ عدت کا حکم اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں دیا ہے۔ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ اور اس قول میں کہ اربعۃ اشھر وعشرۃ لہذا مہینوں کا اعتبار کرنا لازم ہوگا اور مہینہ سب سے بڑا دن کا ہوتا ہے اور بھی اتنی دن کا۔ جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا:

اشھر ہذا! وہکنا وشار باصابع یدیه کلھا  
ثم قال انہوہن ہکنا وھکنا وحبس  
ابہا فی ذمۃ الثالثۃ  
مہینہ اس طرح اور اس طرح اور اس طرح ہوتا ہے" اور  
آپ نے اپنے دو ہاتھوں کی تمام انگلیوں کے ساتھ اشارہ  
کیا۔ پھر آپ نے فرمایا "مہینہ اس طرح اور اس طرح اور  
اس طرح ہوتا ہے" اور تیسری مرتبہ آپ نے اپنے ایک  
انگلی (کو بند کر لیا۔

اور اگر فرقت مہینے کا کچھ حصہ گزرنے کے بعد ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دنوں کا اعتبار کیا جائے گا اور عورت طلاق اور اس کی مثل سے نوے دن عدت گزارے گی اور وفات سے ایک سو تیس دن عدت گزارے گی۔ امام ابوحنیفہ نے ایسا ہی قول دو مہینوں کے متواتر روزوں میں کیا ہے جبکہ روزے کی ابتداء درمیان مہینہ میں کی ہو۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ عورت بقیہ مہینہ عدت گزارے گی اور باقی مہینے چاند کے حساب سے اور پہلے مہینے کو ختم مہینے کے دنوں سے پورا کرے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت امام ابوحنیفہ کے قول کی مثل اور دوسری روایت

امام محمدؒ کے قول کی مثل ہے اور یہی ان کا قول اخیر ہے۔

صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مامور بہ مینے کے حساب سے عدت گزارنا ہے اور مینہ نام ہے حلال کا لہذا عدت گزارنے میں اصل حلال ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَسْتَأْذِنُكَ عَنِ الْاَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ  
وَالْحَجَّ (بقرونہ ۱۸۹۰)  
آپ سے پوچھتے ہیں حال سننے چاند کا آپ فرما دیجئے کہ یہ اوقات مقررہ ہیں لوگوں کے واسطے اور حج کے واسطے۔

ہلال (چاند) کو اوقات معلوم کرنے کیلئے بنایا گیا ہے۔ البتہ حلال کا اعتبار کرنا جب ممکن نہ ہو تو ایام کے ساتھ حساب کرتے ہیں۔ اور چونکہ پہلے مینے میں حلال کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے لہذا ہم نے ایام کے ساتھ حساب کیا اور چونکہ بقیہ مہینوں میں حلال کا اعتبار کرنا ناممکن نہیں ہے لہذا ان میں حلال کا اعتبار کرنا لازم ہے۔ اسی لئے ہم نے اجارہ کے باب میں بھی اسی طرح اعتبار کیا ہے جبکہ اجارہ مینے کے درمیان میں واقع ہو تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عدت میں احتیاط کی رعایت کی جاتی ہے اگر ہم عدت کا اعتبار ایام سے کریں تو عدت مینوں سے زیادہ ہو جاتی ہے اور اگر ہم اس کا اعتبار حلال سے کریں تو پھر عدت ایام سے کم ہو جاتی ہے۔ لہذا از روئے احتیاط زیادہ کا احتیاط اولیٰ ہے۔ برخلاف اجارہ کے کہ وہ تنہا منفعت ہے اور منافع وقت کے ساتھ ساتھ ایک ایک کر کے حاصل ہوئے ہیں لہذا منافع کا ہر جزء گویا مفقود علیہ ہے کہ جس پر نیا عقد منعقد ہوا ہے لہذا چاند نکلنے پر اجارہ ایسے ہوگا گویا عقد کی ابتداء ہوئی ہے۔ لہذا اجارہ حلال کے ساتھ ہوگا۔ عدت کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کا ہر جزء نئی عدت کی مانند نہیں ہے۔

ایلاء جب مینے کے درمیان ہو تو اس میں مینے کے اعتبار کی کیفیت کے بارے میں امام ابو یوسف اور امام زفر رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف کو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ایام کا اعتبار کیا جائے گا لہذا ایک سو میں طلاق پورے کئے جائیں گے اور مینے کے کم و پورے ہونے پر نظر نہیں کی جائے گی جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک حلال کا اعتبار کیا جائے گا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء کی مدت عدت کی مدت کی مانند ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ بیونہ کا تعلق ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مدت ایلاء میں ایام کا اعتبار فرقت میں تاخیر کا موجب بنتا ہے جبکہ مینوں کا اعتبار تعجل کا موجب ہوتا ہے۔ اور اس طرح چونکہ طلاق کے وقوع میں شک ہو لہذا شک سے طلاق واقع نہ ہوگی جیسے کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی بیوی کو مستقبل میں کسی مدت کے ساتھ مطلق کر دے اور پھر مدت میں شک ہو جائے۔ عدت کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہاں تو طلاق یقینی طور پر واقع ہے اور اس کا حکم متاثر (ایک وقت کے بعد) ہے تو جب تاخیر میں شک واقع ہوا تو شک کی وجہ سے تاخیر نہ ہوگی۔

حاملہ کی عدت:

حاملہ کی عدت کی مقدار حمل کی بقیہ مدت ہے ذرا قلیل ہو یا کثیر۔ لہذا اگر عدت کے وجوب کے ایک دن بعد یا اس سے کم و بیش مدت میں بچہ جن دیا تو اس سے عدت ختم ہو جائے گی کیونکہ ارشاد الہی ہے:

وَأُولَٰئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلِهِنَّ لَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ  
اور حمل والیوں کی عدت (عدت) ان کے حمل کا پیدا  
ہو جانا ہے۔

اور اس میں کوئی فرق نہیں دکھایا۔ اور کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ میت کے چارپائی پر ہوتے ہوئے بھی اگر بیوی بچہ جن دے تو اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور مذکورہ سنت وہ ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے بیوہ کے بارے میں جس کے شوہر کی لاش ابھی چارپائی پر موجود تھی اور اس نے بچہ جن دیا یہ فرمایا کہ اس بیوہ کیلئے دوسرا نکاح کرنا جائز ہے۔ اس کی عدت کے خاتمہ کی شرط یہ ہے کہ جو اس نے جننا اس کی پوری خلقت یا بعض خلقت بن کر ظاہر ہو چکی ہو (یعنی تمام اعضاء یا کچھ اعضاء بن چکے ہوں) اور اگر سرے سے کوئی عضو نہ بنا ہو یا پس طور کہ عورت نے منجمد خون یا لوتھڑا کا استسقا کیا ہو تو عدت ختم نہ ہوگی کیونکہ بچہ ہوتا ہی اس وقت ہے جب اس کے تمام یا کچھ اعضاء بن چکے ہوں تو اس صورت میں جب وضع حمل پایا گیا تو اس سے عدت پوری ہو جائے گی۔ اور جب کوئی عضو ظاہر نہ ہوا تو اس کے بچہ ہونے کا علم نہ ہوا اور اس میں بچہ ہونے نہ ہونے کے دونوں ہی احتمال ہیں۔ لہذا وضع حمل میں شک ہو تو شک سے عدت ختم نہ ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے دو میں سے ایک قول یہ ہے کہ عورتوں کو دکھایا جائے گا لیکن یہ تو کوئی بات نہیں ہے کیونکہ انہوں نے رحم میں بچے کی تخلیق کا مشاہدہ تو کیا نہیں ہے کہ وہ اس کو اس پر قیاس کر کے معلوم کر لیں۔ ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ بیوہ نے جو جننا (یعنی جبکہ کوئی عضو ابھی نہ بنا ہو) اس کو گرم پانی میں ڈال کر دیکھا جائے۔ اگر وہ پانی میں حل ہو جائے تو وہ بچہ نہیں ہے اور اگر وہ پانی میں حل نہ ہو تو بچہ ہے لیکن یہ بات بھی فاسد ہے کیونکہ احتمال ہے کہ وہ عورت کے جگر کا یا اس کے گوشت کا کچھ ٹکڑا ہو جو اس سے جدا ہو گیا اور یہ چیز گرم پانی میں حل نہیں ہوتی جیسا کہ بچہ گرم پانی میں حل نہیں ہوتا لہذا اس طریقے سے اس کے بچہ ہونے کا علم نہیں ہو سکتا۔ اگر بچے کا اکثر حصہ ظاہر ہو جائے تو اس کا ذکر ظاہر روایت میں نہیں ہے البتہ فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ مطلق طلاق رجعی سے جب بچے کا اکثر حصہ ظاہر ہو جائے (یعنی پیدائش میں باہر نکل آئے) تو وہ بائن ہو جاتی ہے۔ اس کے مطابق تو واجب ہے کہ جب بچے کا اکثر حصہ ظاہر ہو جائے تو عدت بھی ختم ہو جائے لیکن ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق بھی کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ کہ ردعت کے انقطاع میں ازروئے احتیاط اکثر کو کل کے قائم مقام کر لیا جاتا ہے جبکہ عدت کے خاتمہ میں ازروئے احتیاط ہی ایسا نہیں کیا جاتا اور عورت دوسرے مردوں سے نکاح کیلئے حلال نہیں ہوتی۔

پھر جبکہ معتدہ طلاق یا اس کے علاوہ فرقت کے کسی اور سبب سے عدت گزار رہی ہو تو بلا اختلاف وضع حمل سے اس کی عدت پوری ہو جاتی ہے جس کی دلیل ارشاد الہی ولولات الاحمال اجلھن لن یضعن حملھن کا عموم ہے۔

یہی حکم جمہور علماء اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک بیوہ کا ہے۔ حضرت عمرؓ عبداللہ بن مسعودؓ زید بن ثابتؓ عبداللہ بن عمرؓ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ اس کی



کیا جاتا ہے جیسا کہ ہمارے مشائخ سرقہ کا مذہب ہے اور عام کی خاص پر بنا فیس کی جاتی جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔

عمرو بن شعیب اپنے والد شعیب سے اور شعیب اپنے دادا (عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ) سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ جب یہ ارشاد الہی نازل ہوا کہ **وَالْوَلَاتُ الْأَحْمَالُ أَجْلِهِنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** تو میں نے پوچھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ مطلقہ کے بارے میں ہے یا بیوہ کے بارے میں۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ دونوں ہی کے بارے میں ہے۔ ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ سبیعہ بنت حارث اسلمیہ نے اپنے شوہر کی وفات کے بیس دن بعد بچہ جنا تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو نکاح کرنے کا حکم دیا۔ نیز روایت ہے کہ جب سبیعہ بنت حارث کے شوہر کا انتقال ہوا تو انہوں نے بچہ جنا۔ انہوں نے ابو السائب بن بعککل سے پوچھا کہ کیا ان کیلئے (اس وقت دوسرا) نکاح کرنا جائز ہے؟ تو ابو السائب نے کہا کہ نہیں جب تک عدت نہ گزر جائے۔ سبیعہ نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے فرمایا کہ "ابو السائب نے غلط کہا" تم نکاح کرلو" یہ حدیث صحیح ہے اور بہت سے صحیح طرق سے مروی لہذا کسی کیلئے اس سے اعراض ممکن نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حیض والیوں میں عدت سے مقصود رحم کی فراغت کو معلوم کرنا ہے اور وضع حمل تو فراغت پر دلالت کرنے میں مدت گزرنے کے مقابلے میں فائز ہے لہذا مدت کے خاتمہ کے مقابلے میں عدت کا وضع حمل سے پورا ہونا اولیٰ ہے۔

عورت آزاد ہو یا مملوکہ، قن ہو یا مدبرہ، مکاتبہ ہو یا ام ولد، یا مستسعاۃ ہو، مسلمان ہو یا کتابیہ، سب کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ نص میں عموم ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے سوائے نابالغ لڑکے کی بیوی کی عدت وفات میں ہائیں طور کہ نابالغ بیوی کو جب شوہر حاملہ چھوڑ کر مر گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی عدت چار مہینے دس دن ہوگی جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی عدت وضع حمل تک ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس حمل کا شوہر سے نہ ہونا یقینی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ شوہر سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوتا لہذا یہ حمل زنا سے ہوا اور زنا سے حمل اور شوہر کی موت کے بعد واقع ہونے والے حمل کی طرح اس حمل کو بننے سے عدت پوری نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل ارشاد الہی **وَالْوَلَاتُ الْأَحْمَالُ أَجْلِهِنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** ان یضعن حملہن کا عموم ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ زنا سے جو حمل ہو اس سے عدت ختم نہیں ہوتی اور چونکہ زیر بحث صورت بھی زنا کی ہے لہذا یہ نص کے عموم سے مخصوص ہوگا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ نے قول پر قیاس کرتے ہوئے زنا سے جو حمل ہو اس سے بھی عدت گزر جاتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جب کوئی شخص زنا سے حاملہ کسی عورت سے نکاح کر لے تو ان (یعنی طرفین) کے نزدیک نکاح جائز ہوتا ہے اور پھر اگر نکاح کے بعد وہ اس عورت کو طلاق دے دے اور پھر وہ بچہ بنے تو ان کے نزدیک وضع حمل سے اس کی عدت ختم ہو جائے گی اگرچہ یہ حمل زنا سے تھا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عدت کا وجوب رحم کی فراغت کو معلوم

کرنے کیلئے ہوتا ہے اور ولادت تو فراغت رحم پر یقینی دلیل ہے جبکہ مہینہ فراغت رحم پر یقینی دلیل نہیں ہوتا لہذا ایسی چیز کو واجب کرنا جو فراغت پر یقینی دلیل ہو اولیٰ ہے اور اس بات میں نسب کا کچھ اثر نہیں ہوتا بلکہ اثر تو اس سے ہوتا ہے جس کو ہم فی الجملہ بیان کر چکے ہیں۔

اگر شوہر مر جائے اور بیوی حاملہ نہ ہو پھر شوہر کی موت کے بعد اور عدت ختم ہونے سے پیشتر اس کو حمل ضرر جائے تو اس کی عدت مہینوں سے ہوگی یعنی چار مہینے دس دن۔ اس پر اجماع ہے اور وجہ ارشاد الہی والذین یتوفون منکم ویترکون ازواجاً یترصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا کا عموم ہے نیز جب موت کے وقت حمل موجد نہیں تو مہینوں کے ساتھ عدت واجب ہوگی اور وہ بعد میں پیش آنے والے حمل کی بنا پر تبدیل نہیں ہوگی۔ اور اگر موت کے وقت حمل موجود ہو تو حمل کی عدت واجب ہوگی اور وضع حمل سے یہ عدت ختم ہو جائے گی۔ بچے کا نسب دونوں ہی صورتوں میں ثابت نہ ہوگا کیونکہ بچہ عام طور پر نطفہ سے حاصل ہوتا ہے جبکہ نابالغ میں نطفہ حقیقتاً ہوتا ہی نہیں ہے۔ اور چونکہ عادتاً "نابالغ میں" نطفہ کا وجود محال ہے لہذا اس کو فرض کرنا بھی محال ہے۔

اگر بالغ شوہر کی بیوی جو شوہر کی وفات سے دو سال سے زائد مدت کے بعد بچہ بنے اور جو چار ماہ دس دن بعد دو سرا نکاح کر چکی تھی تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ (دوسرا) نکاح صحیح ہے کیونکہ اس حالت میں عورت کا نکاح پر اقدام کرنا اس کی جانب سے عدت کے پورا ہونے کا اقرار ہے کیونکہ مسلمان عورت عدت کے دوران نکاح کرنے سے احتراز کرتی ہے اور کوئی ایسی بات بھی پیش نہیں آئی جو اس کے اقرار کو باطل کرتی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر دوسرے نکاح کے بعد پورے چھ مہینے پر وہ بچہ بنے تب بھی بوجہ مذکورہ نکاح جائز ہوتا ہے تو زیر بحث صورت میں تو بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

جب معتدہ حاملہ دو (بڑواں) بچے بنے تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی عدت دوسرے بچے کی پیدائش پر ختم ہوگی جبکہ حسن بھری رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب وہ ایک بچہ بنے تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ ان کا استدلال اس آیت سے ہے واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن کہ اس میں احوالہن نہیں کہا۔ تو جب اس نے ایک بچہ جنما تو اس نے اپنا حمل جن دیا۔ لیکن حسن بھری رحمہ اللہ کا یہ قول دو وجوہ سے صحیح نہیں ہے۔ اول یہ کہ بعض روایات میں قراءت ان یضعن احوالہن ہے۔ دوم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے عدت کے پورا ہونے کو وضع حمل کے ساتھ معلق کیا ہے ولادت کے ساتھ نہیں کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا یضعن حملھن اور یوں نہیں فرمایا یلدن جبکہ حیثیت میں موجود شے کا نام حمل ہوتا ہے۔ اور دو میں سے ایک بچے کو جنما تو بعض حمل کو جنما ہوا اپنے (پورے) حمل کو جنما نہ ہوا لہذا اس سے عدت ختم نہ ہوگی۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ وضع حمل سے عدت کا پورا ہونا اس بنا پر ہوتا ہے کہ اس سے رحم کی فراغت حاصل ہو جاتی ہے تو جب تک اس کے پیٹ میں ایک بچہ ہے تو اس کی وجہ سے رحم کی فراغت حاصل نہ ہوگی لہذا عدت بھی ختم نہ ہوگی۔

ان امور کا بیان جن سے عدت کے پورا ہونے کا علم ہوتا ہے

ان امور کی دو قسمیں ہیں قول اور فعل:

جہاں تک قول کا تعلق ہے تو وہ تو معتدہ کا عدت کے ختم ہونے کی ایسی مدت میں خبر دینا ہے کہ جس میں عدت کے پورا ہونے کا احتمال موجود ہو۔ لہذا اس کی کم سے کم مدت کا بیان ضروری ہے کہ جس میں معتدہ کے اپنی عدت کے پورا ہونے کے اقرار کی تصدیق کی جاسکتی ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ معتدہ اگر مینوں والی ہے تو عدت طلاق میں اگر وہ آزاد ہے تو تین ماہ سے کم میں اور اگر باندی ہے تو ڈیڑھ ماہ سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور وفات کی عدت میں اگر وہ آزاد ہے تو چار ماہ دس دن سے کم میں اور اگر باندی ہے تو دو ماہ پانچ دن سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اتنی بات میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

معتدہ حیض کے احکام:

○ اور اگر معتدہ حیض والی ہے تو عدت وفات میں تو آزاد و باندی کیلئے جو مدت ہم نے ذکر کی ہے اس سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور عدت طلاق میں اگر اس نے اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر اتنی مدت میں دی جتنی میں عدت گزر جاتی ہے تب تو اس کا قول قبول کر لیا جائے گا اور اگر اتنی مدت میں خبر دی جس میں عدت نہیں گزرتی تو اس کا قول قبول نہ کیا جائے گا الا یہ کہ وہ اس کی تفسیر و وضاحت کرے مثلاً یوں کہے کہ مجھ سے پورے اعضاء یا بعض اعضاء بنا ہوا بچہ ساقط ہوا ہے تب اس کا قول قبول کر لیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر دینے میں وہ امین ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس بارے میں اس کو امین بنایا ہے ارشاد ہے:

وَلَا يَحِلُّ لَهَا أَنْ تَكُونَنَّ مَا خُلِقَتْ اللَّهُ فِيهِ ۖ  
ان کے عورتوں کیلئے حلال نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ  
ان کے رحم میں پیدا کیا ہے اسے چھپائیں۔ (نور: ۲۲۸)

اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد حیض و حمل ہے اور امین کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے جیسا کہ مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو) کے قول کو معتبر سمجھا جاتا ہے جب وہ کہے کہ میں نے ودیعت واپس کر دی ہے یا کہے کہ ودیعت ہلاک ہو گئی ہے۔ لہذا جب عورت اتنی مدت میں اپنی عدت کے خاتمہ کی خبر دے کہ جس میں عدت پوری ہو سکتی ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے گا اور اگر مدت (یعنی تھوڑی) ہو کہ اس میں عدت پوری نہیں ہو سکتی تو پھر اس کا قول قبول نہ کیا جائے گا کیونکہ امین کا قول صرف اس صورت میں قبول کیا جاتا ہے جب ظاہر (حال) اس کی تکذیب نہ کرتا ہو۔ اور یہاں چونکہ ظاہر حال اس کی تکذیب کر رہا ہے لہذا اس کا قول قبول نہ کیا جائے گا الا یہ کہ وہ (اپنے قول کی) تفسیر و وضاحت کرے اور یوں کہے میں نے پورے



اعضاء والے یا بعض اعضاء والے..... جنین (بچہ) کا استقاء کیا تھا اور ساتھ میں قسم بھی کھائے۔ لہذا اس تفسیر کے بعد اس کا قول قبول کیا جائے گا کیونکہ اس تفسیر کے ہوتے ہوئے ظاہر حال عورت کی تکذیب نہیں کر رہا ہے۔

○ حیضوں کے ساتھ عدت گزارنے والی کی کم از کم کتنی مدت میں تصدیق کی جاسکتی ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ کم از کم مدت جس میں آزاد عورت کے قول کی تصدیق کی جائے گی ساتھ دن ہیں جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ مدت انتالیس دن ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی تخریج میں روایات مختلف ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کی روایت میں اس کی تخریج یوں ہے کہ ابتداء طہر سے ہوگی یعنی اس کے پندرہ دن۔ پھر حیض کے پانچ دن پھر طہر کے پندرہ دن پھر حیض کے پانچ دن پھر طہر کے پندرہ دن اور پھر حیض کے پانچ دن۔ اس طرح یہ ساتھ دن ہوئے۔ حسن رحمہ اللہ کے روایت کے مطابق ابتداء حیض کے دس دن سے ہوگی۔ پھر اس کے بعد طہر کے پندرہ دن، پھر حیض کے دس دن، پھر طہر کے پندرہ دن اور پھر حیض کے دس دن۔ اس طرح یہ ساتھ دن ہوئے۔ تو تخریج کے اختلاف کے باوجود حکم ایک ہی ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کی تخریج اس طرح ہے کہ ابتداء حیض سے ہوگی جس کے تین دن لئے جائیں گے۔ پھر طہر کے پندرہ دن پھر حیض کے تین دن پھر طہر کے پندرہ دن اور پھر حیض کے تین دن۔ اس طرح یہ انتالیس دن ہوئے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بات میں عورت امین ہے اور جہاں تک ممکن ہو امین کی تصدیق کی جاتی ہے اور چونکہ یہاں عورت کی تصدیق ممکن ہے اس طرح کہ طلاق کا حکم طہر کے آخر میں لیا جائے تو عدت کی ابتداء حیض سے ہو اور اس کی کم سے کم مدت کا اعتبار کیا جائے گا جو کہ تین دن ہیں۔ پھر کم سے کم طہر جو پندرہ دن ہیں پھر کم سے کم حیض پھر کم سے کم طہر اور پھر کم سے کم حیض لہذا مجموعہ انتالیس دن کا ہوگا۔ امام محمدؒ کی تخریج کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت اگرچہ عدت کے پورا ہونے میں حیضوں کے بارے میں امین ہے لیکن امین کی تصدیق صرف اس صورت میں کی جاتی ہے جب ظاہر حال اس کے خلاف نہ ہو۔ اور جس صورت میں ظاہر حال مخالف ہو اس میں امین کا قول قبول نہیں کیا جاتا جیسے کہ وہی جب یوں کہے کہ ”میں نے یتیم پر ایک دن میں ایک ہزار دینار کا خرچہ کیا“ (کہ چونکہ ظاہر حال اس کے مخالف ہے لہذا اس کا یہ قول قبول نہیں کیا جاتا۔) اور جو صاحبینؒ نے کہا ہے وہ ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ جو شخص طلاق دینے کا ارادہ کرتا ہے وہ طہر کے اول حصے میں طلاق دیتا ہے اسی طرح تین دن کا حیض نادر ہوتا ہے اور اسی طرح دس دن کا حیض بھی نادر ہوتا ہے لہذا درمیانی مدت جو کہ پانچ دن ہے کو لیا جائے گا۔ اس تخریج کا اعتبار اس بات کا موجب ہے کہ کم سے کم مدت جس میں عورت کی تصدیق کی جائے گی ساتھ دن ہے۔

○ حسن (بن زیاد) رحمہ اللہ کی تخریج پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا حکم طہر کے آخر میں کیا جائے کیونکہ طہر کے اول حصہ میں طلاق دینا اگرچہ سنت ہے لیکن ظاہری ہے کہ طلاق طہر کے آخری حصے میں ہو کیونکہ شوہر طہر کے اول حصے میں اپنی آزمائش کرتا ہے کہ کیا وہ اس کے بغیر مبرا کر سکتا ہے پھر

بعد میں طلاق دیتا ہے لہذا ظاہر یہی ہے کہ طلاق آخر طہری میں دی گئی ہے البتہ حیض کی مدت کے دس دن کا اعتبار کیا جائے گا اگرچہ وہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے کیونکہ ہم نے طہریں کم سے کم مدت کا اعتبار کیا ہے اگر ہم حیض میں دس دن سے کم لیں تو عدت میں کمی لازم آئے گی اور اس طرح ہر اعتبار سے شوہر کی حق تلفی ہوگی لہذا حیض کی اکثر عدت اور طہری اقل مدت کا حکم لگایا جائے گا تاکہ دونوں کے حق کی رعایت ہو سکے۔ اس تخریج کا اعتبار بھی اسی حکم کا موجب ہے جو ہم نے ذکر کیا یعنی یہ کہ اقل مدت جس میں عورت کی تصدیق کی جائے گی ساتھ دن کی ہے۔

جہاں تک باندی کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقل مدت جس میں اس کی تصدیق کی جائے گی امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق چالیس دن ہے اور وہ اس طرح کہ یہ فرض کیا جائے کہ شوہر نے اس کو طہر کے اول حصہ میں طلاق دی ہے لہذا ابتداء طہر کے پندرہ دن سے ہوگی پھر حیض کے پانچ دن ہوں گے پھر طہر کے پندرہ دن ہوں گے اور پھر حیض کے پانچ دن تو یہ چالیس دن بنتے ہیں۔ اور حسن رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اقل مدت جس میں باندی کی تصدیق کی جائے گی پینتیس دن ہیں کیونکہ اس کے مطابق ایسے سمجھ جائے گا گویا شوہر نے طہر کے آخر میں طلاق دی ہے تو حیض کے دس دنوں سے ابتداء کی جائے گی پھر طہر سے پندرہ دن ہوں گے اور پھر حیض کے دس دن ہوں گے۔ اس طرح یہ پینتیس دن ہوئے۔ پس دونوں کی روایتوں کا حکم باندی میں مختلف لیکن آزاد میں ایک ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اقل مدت جس میں عورت کی تصدیق کی جائے گی اکیس دن ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات طلاق کو طہر کے آخر میں فرض کرتے ہیں اور عدت کی ابتداء حیض سے کرتے ہیں جس کے تین دن ہوئے۔ پھر طہر کے پندرہ دن اور پھر حیض کے تین دن ہوئے۔ تو یہ کل اکیس دن ہوئے واللہ الموفق۔

### معتدہ نفاس کے احکام:

اگر معتدہ نفاس والی ہے پائیں حور کہ عورت نے بچہ جتا اور شوہر نے ولادت کے بعد اس کو طلاق دے دی۔ پھر مطلقہ نے کہا کہ میری عدت گزر گئی تو امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ آزاد عورت کی بچاسی دن سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ نفاس پینتیس دن کیلئے ثابت ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ اس سے کم مدت کیلئے ثابت ہو تو اس بات کی ضرورت پیش آئے گی کہ اس کے بعد پندرہ دن طہر کے ثابت ہوں اور اس کے بعد دوبارہ (نفاس کے) خون کے آنے کا حکم لگایا جائے اور اس طرح طہر باطل ہو جائے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ چالیس دن میں جو (مستغرق) خون نظر آئے تو کوئی بھی طہران کے درمیان فاصل نہیں بنتا اگرچہ کثیر ہی ہو۔ حتیٰ کہ اگر عورت نے ابتداء نفاس میں ایک گھڑی خون دیکھا اور آخر نفاس میں ایک گھڑی خون دیکھا تو یہ کل کا کل نفاس ہوگا۔ پس نفاس کے پینتیس دن اس کیلئے فرض کئے گئے ہیں تاکہ اس کے بعد پندرہ دن کا طہر ثابت ہو اور پھر دوسرا خون چالیس دن کے بعد واقع ہو۔ اور جب معاملہ یوں ہو تو چالیس دن کے بعد پانچ دن حیض کے اور پندرہ دن طہر کے پھر پانچ دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر پانچ دن حیض کے ہوں گے۔ اس طرح یہ بچاسی دن ہوئے۔

امام حسن رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق نفاس والی معتدہ کی سودن سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ چالیس دن کے بعد دس دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے 'پھر دس دن حیض کے' پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر دس دن حیض کے ہوں گے۔ اس طرح یہ مجموعہ سودن ہوا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیٹھ دن سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ نفاس کیلئے گیارہ دن ہوں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر اقل نفاس اکثر حیض سے زائد ہوتا ہے۔ پھر پندرہ دن طہر کے پھر تین دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے پھر تین دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر تین دن حیض کے ہوں گے۔ اس طرح یہ بیٹھ دن ہوئے۔

امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ چون دن اور ایک گھڑی سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اقل نفاس وہ (کم سے کم) خون ہے جو پایا جائے لہذا ایک گھڑی کے نفاس کا حکم لگایا جائے گا۔ اس کے بعد پندرہ دن طہر کے 'پھر تین دن حیض کے' پھر پندرہ دن طہر کے 'پھر تین دن حیض کے' پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر تین دن حیض کے ہوں۔ اس طرح یہ مدت چون دن اور ایک گھڑی بنی۔

پھر اگر معتدہ نفاس اگر باندی ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق بیٹھ دن سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ چالیس دن کے بعد پانچ دن حیض پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر پانچ دن حیض کے ثابت ہوں گے۔ اس طرح یہ بیٹھ دن بنتے ہیں۔ اور امام حسن رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق پچھتر دن سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ چالیس دن کے بعد دس دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر دس دن حیض کے ہوں گے۔ اس طرح یہ پچھتر دن ہوئے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سینتالیس دن سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ گیارہ دن نفاس کے ہوں گے پھر پندرہ دن طہر کے پھر تین دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر تین دن حیض کے ہوں گے۔ تو یہ سینتالیس دن ہوئے۔ امام محمد کا قول ہے کہ چھتیس دن اور ایک گھڑی سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ایک گھڑی نفاس کی ہوگی پھر پندرہ دن طہر کے پھر تین دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر تین دن حیض کے ہوں گے۔ تو یہ چھتیس دن اور ایک گھڑی ہوگی۔

### دوسری قسم نفل:

جہاں تک نفل کا تعلق ہے تو اس کی مثال یہ ہے کہ عورت اتنی مدت گزرنے کے بعد کہ جس میں عدت پوری ہو سکتی ہو دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ حتیٰ کہ اگر (اب نکاح کے بعد) وہ کہے کہ میری عدت ختم نہیں ہوئی تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ تو پہلے شوہر کے حق میں اور نہ ہی دوسرے شوہر کے حق میں اور دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہوگا کیونکہ اتنی مدت گزرنے کے بعد کہ جس میں عدت پوری ہونے کا احتمال ہو اس عورت کا نکاح کرنے کا اقدام عدت کے پورا ہونے پر دلیل ہے 'واللہ الموفق'۔

## عدت کا منتقل اور متغیر ہونا

جہاں تک عدت کے منتقل ہونے کا تعلق ہے تو اس انتقال کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ عدت کا انتقال مہینوں سے حیضوں کی طرف

۲۔ عدت کا انتقال حیضوں سے مہینوں کی طرف

### اول: عدت کا انتقال مہینوں سے حیضوں کی طرف

اس کی مثال وہ ٹائڈ ہے جس نے کچھ مہینے عدت کے گزارے پھر اس کو حیض کا خون جاری ہو گیا تو اس کی عدت مہینوں سے حیضوں کی طرف منتقل ہو جائے گی کیونکہ ٹائڈ کے حق میں مہینہ حیض کا بدل ہوتا ہے۔ اور چونکہ اب وہ مہبل (حیض) پر قادر ہو گئی ہے جبکہ قاعدہ ہے کہ بدل سے مقصود کے وصول سے پیشتر اگر مہبل پر قدرت حاصل ہو جائے تو بدل کا حکم باطل ہو جاتا ہے جیسے منہجیم کے وضو پر قادر ہونے وغیرہ میں ہوتا ہے۔ لہذا مہینوں کا حکم باطل ہو جائے گا اور اس کی عدت حیض کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

○ اسی طرح آئیسہ جب بعض مہینے عدت کے گزار چکے پھر خون دیکھے تو اس کی عدت بھی حیض کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ کرنی رحمہ اللہ نے یہی ذکر کیا ہے اور قدوری رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کہ جو ابوالحسن کرنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے وہ اس ظاہر روایت کے مطابق ہے جس میں ایسا کیلئے کوئی وقت مقرر نہیں۔ بلکہ عورت کو ظن غالب ہو کہ وہ آئیسہ ہو گئی ہے کیونکہ جب اس نے (دوبارہ) خون دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ آئیسہ نہیں تھی اور اس نے گمان کرنے میں غلطی کی تھی۔ لہذا اس کے حق میں عدت مہینوں سے نہیں ہوگی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مہینے بدل ہیں اور اصل کے ہوتے ہوئے بدل کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ رہا اس روایت کے مطابق جس میں ایسا کیلئے وقت و عمر مقرر کی گئی ہے گو جب عورت اس عمر کو پہنچ جائے پھر اس کے بعد خون دیکھے تو وہ حیض کا نہ ہوگا جیسے وہ خون جو اس ٹائڈ کو آئے کہ جس کی عمر میں حیض نہیں آتا۔ جصاص رحمہ اللہ نے بھی ایسے ہی ذکر کیا ہے کہ یہ اس عورت کے بارے میں ہے جس نے اپنے کو آئیسہ گمان کیا ہو۔ البتہ وہ عورت جو آئیسہ ہی ہو تو جو خون اس کو آئے گا وہ حیض کا نہ ہوگا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آئیسہ کو حیض آنا ایک نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا معجزہ تھا لہذا اس کو معجزہ کے علاوہ کسی اور طور پر لینا ممکن نہیں ہے۔ جصاص (۱) رحمہ اللہ نے یہی علت بیان کی ہے۔

(۱) احمد بن علی بن حسین رازی المعروف بہ جصاص، آپ کی کنیت ابو بکر تھی، آپ امام زمانہ، مجتہد وقت، علامہ عصر، حافظ حدیث، صاحب عفت و دیانت و زہد تھے، کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ چونکہ آپ چونہ بنایا کرتے تھے اس لئے جصاص (چونہ گر) کے نام سے مشہور ہوئے۔ وفات ۳۷۰ھ، مدارق الحنفیہ، ص: ۲۰۳۔

## دوم: عدت کا انتقال حیضوں سے مینوں کی طرف

اس کی مثال یہ ہے کہ حیض والی ایک یا دو حیض عدت کے گزارنے پھر آئیسہ ہو جائے تو اس کی عدت حیض سے مینوں کی طرف منتقل ہو جائے گی اور وہ نئے سرے سے مینوں کے حساب سے عدت گزارے گی کیونکہ جب وہ آئیسہ ہوگئی تو اس کی عدت مینوں میں تبدیل ہوگئی جس کی دلیل یہ ارشاد الہی ہے وَالْحَائِضُ يَتَّبِعُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ تِسْعَةِ أَيَّامٍ إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ تِسْعَةِ أَيَّامٍ فَلَا تُنْفِ عَنْهَا شَهْرٌ وَأَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَأَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ تِسْعَةِ أَيَّامٍ فَلَا تُنْفِ عَنْهَا شَهْرٌ وَأَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَأَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ

عدت کو از سر نو شروع نہ کیا جائے اور پہلے حال پر قائم رہے تو ایک ہی شے اصل اور بدل دونوں ہوں گی جو کہ جائز نہیں۔ اگر (اس پر) یہ اعتراض کیا جائے کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ جو وضو کے ساتھ نماز شروع کرے پھر اس کو حدث لاحق ہو جائے اور اب وہ پانی نہ پائے تو وہ نیکم کر کے اپنی (گزشتہ) نماز پر بنا کرے اور یہاں چونکہ ایک ہی نماز میں بدل اور مہل کو جمع کیا گیا ہے لہذا عدت میں ایسا کیوں جائز نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو بات ممتنع ہے وہ شے واحد کا اصل و بدل ہونا ہے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ عدت شے واحد ہے جبکہ نماز کی صورت اس قبیل سے نہیں ہے کیونکہ اس میں شے واحد میں بدل و مہل کو جمع کیا گیا ہے جو ممتنع نہیں ہے کیونکہ انسان کبھی اپنی نماز کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر رکوع و سجود کے ساتھ ادا کرتا ہے اور کچھ حصہ اشاروں سے کرتا ہے اور یہ ایک نماز میں بدل و مہل کا جمع ہے۔

○ اسی قبیل سے یہ صورت بھی ہے کہ جب مرد اپنی بیوی کو طلاق دے کر مر جائے تو اگر طلاق رجعی تھی تو عورت کی عدت، وفات کی طرف منتقل ہو جائے گی خواہ شوہر نے اس کو حالت مرض میں طلاق دی ہو یا حالت صحت میں۔ اور طلاق کی عدت منہدم ہو جائے گی اور سب کے نزدیک عورت پر واجب ہوگا کہ وہ نئے سرے سے عدت وفات گزارے کیونکہ عورت طلاق کے بعد بھی شوہر کی بیوی تھی جس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی زوجیت کے زوال کا موجب نہیں ہوتی اور شوہر کی موت بیوی پر وفات کی عدت کو واجب کر دیتی ہے کیونکہ ارشاد الہی ہے وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ وَيُؤْمِنُونَ بِأَنفُسِهِمْ بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر طلاق دیے بغیر مر جائے۔

○ اور اگر طلاق بانہ ہو یا تین طلاقیں ہوں تو اگر بیوی وارث نہ بنی ہو یا اس طور کہ شوہر نے اس کو حالت صحت میں طلاق دی ہو تو اس کی عدت منتقل نہ ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے وفات کی عدت بیویوں پر واجب کی ہے۔ ارشاد ہے وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ وَيُؤْمِنُونَ بِأَنفُسِهِمْ بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَأَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ

سے زوجیت زائل ہو چکی ہے لہذا وفات کی عدت کو واجب کرنا ممکن نہیں رہا۔ لہذا طلاق کی عدت اپنے حال پر باقی رہے گی۔ اور اگر وہ بیوی وارث بنی ہو یا اس طور کہ شوہر نے اس کو حالت مرض میں طلاق دی پھر عدت پوری ہونے سے پیشتر وہ مر گیا تو عورت اس کی وارث بنی ہے تو وہ چار ماہ دس دن عدت کے گزارے گی کہ جن میں تین حیض بھی آجائیں۔ اور اگر چار ماہ دس دن کی مدت میں تین حیض نہ آئے تو اس مدت کے بعد مزید مدت میں تین حیض پورے کئے جائیں گے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔



حاصل ہو جائے تو اس کے ماسوا ساقہ ہو جائیں گے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جو کچھ نے ذکر کی اس کو خصوص پر محمول کیا جائے اور یہ خاص وہ عورت ہے جس کو عدت طلاق میں حمل ٹھہرا ہو۔ اس طرح محمول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عام کو ذکر کر کے خاص مراد لیا جائے یہ بات متعارف ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے عدت طلاق کے بارے میں فرمایا کہ جب اسے حمل ہو اور یہ علم نہ ہو کہ حمل اسے طلاق کے بعد ٹھہرا ہے پھر وہ دو سال سے زائد میں بچہ جنے تو ہم وضع حمل سے پورے چھ ماہ پیشتر عدت کے ختم ہونے کا حکم لگائیں گے تاکہ عورت کے معاملہ کو خیر و صلاح پر محمول کیا جاسکے کیونکہ مسلمان عورت کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ عدت کے دوران دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کرتی۔ لہذا دوسرے نکاح سے پیشتر عدت کے ختم ہونے کا حکم لگایا جائے گا، واللہ الموفق۔

## فصل ۳۶

### تغییرِ عدت کا بیان

اس کی مثال وہ باندی ہے جس کو پہلے طلاق دی گئی پھر اسے آزاد کر دیا گیا تو اگر طلاق رجعی تھی تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل ہو جائے گی کیونکہ طلاق رجعی سے زوجیت زائل نہیں ہوتی۔ لہذا یہ اب آزاد عورت ہے جس پر عدت واجب ہوئی ہے اس حال میں کہ وہ طلاق دینے والے شوہر کی بیوی ہے۔ لہذا یہ آزاد عورتوں والی عدت گزارے گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب پہلے مالک اس کو آزاد کر دے پھر شوہر اس کو طلاق دے دے۔ اور اگر طلاق باندہ ہو تو ہمارے نزدیک عدت تبدیل نہیں ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق کی دونوں قسموں میں عدت تبدیل ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عدت میں اصل کمال ہے (یعنی پورا ہونا) مگر تو غلامی کے عارضہ کے باعث ہوتی ہے تو جب وہ آزاد کر دی گئی تو وہ عارضہ زائل ہو گیا اور عدت کی تکمیل ممکن ہوئی لہذا عدت کامل ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق نے اس پر باندیوں کی عدت کو واجب کیا ہے کیونکہ طلاق اس کو اس وقت ملی جب وہ باندی تھی۔ اور آزادی کا وجود اس وقت ہوا جب وہ بائن ہو چکی ہے اور بیونت کے بعد واجب عدت تبدیل نہیں ہوتی جیسا کہ عدت وفات (تبدیل نہیں ہوتی) بخلاف طلاق رجعی کے کیونکہ طلاق رجعی زوال ملک کا موجب نہیں ہوتی لہذا آزادی اس کے زوجہ ہونے کی حالت میں پائی جاتی ہے اور اس پر عدت اس وقت واجب ہو رہی ہے جبکہ وہ آزاد ہے۔ لہذا وہ آزاد عورتوں کی عدت گزارے گی۔

ایلاء کا معاملہ اس کے برعکس ہے یاں طور کہ زوجہ ایلاء کے وقت باندی ہو پھر آزاد کر دی جائے تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل ہو جائے گی اگرچہ ایلاء سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اس طرح ایلاء اور طلاق رجعی میں ایک ہی حکم ہوا جس کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء میں بیونت فی الفور ثابت نہیں ہوتی بلکہ عدت ایلاء

گزارنے کے بعد ثابت ہوتی ہے لہذا زوجیت فی الحال قائم ہے اور یوں یہ طلاق رجعی کے مشابہ ہوگی کہ شوہر نے طلاق رجعی دی پھر مالک نے اسے آزاد کر لیا۔ اس میں باندی کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل ہو جاتی ہے تو ایسے ہی یہاں یعنی ایلاء میں بھی ہوگا۔ طلاق بائن کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ فی الفور زوال ملک کا موجب ہوتی ہے اور چونکہ طلاق کی وجہ سے باندیوں کی عدت واجب ہو چکی ہے لہذا بیونت کے بعد آزادی کی بنا پر عدت تبدیل نہ ہوگی، واللہ الموفق۔

اگر مطلقہ رجعیہ سے شوہر نے رجوع کیا پھر جماع سے پہلے اس کو دوبارہ طلاق دے دی تو اس صورت میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عورت پر ازسرنو عدت ہوگی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے دو میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ بچھلی عدت کو پورا کرے گی۔ امام شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ پہلی طلاق سے عدت گزارے گی نہ کہ دوسری طلاق سے کیونکہ دوسری طلاق جماع (یا خلوت صحیحہ) سے پیشتر ہوئی ہے اور وہ موجب عدت نہیں ہوتی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ دوسری طلاق بھی جماع کے بعد کی ہے کیونکہ رجعت انشاء نکاح نہیں ہوتی بلکہ طلاق کو فسخ کرتی ہے اور اسے عدت کے پورا ہو جانے پر ثبوت بیونت کے عمل سے روکتا ہے لہذا دوسری طلاق بھی جماع کے بعد واقع ہوئی اور اس طرح یہ مطلقہ اس آیت: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ کے تحت داخل ہوگی۔

○ اگر مالک نے اپنی ام ولد (جس کے بطن سے مالک کی اولاد ہو) کا کسی سے نکاح کر دیا اور ام ولد ابھی شوہر کے نکاح میں ہو یا اس کی عدت میں ہو کہ مالک مر جائے تو مالک کے مرنے سے اس ام ولد پر عدت نہ آئے گی کیونکہ مالک کی موت سے جو ام ولد پر عدت آتی ہے تو اس کی وجہ زوال فراش ہے۔ اور جب وہ کسی شوہر کے نکاح میں یا اس کی عدت میں ہے تو وہ مالک کا فراش ہی نہیں ہے کیونکہ اس وقت وہ شوہر کا فراش ہے لہذا مالک کی موت سے اس پر عدت واجب نہ ہوگی۔ اور اگر مالک نے پہلے اس کو آزاد کیا پھر شوہر نے اس کو طلاق دی تو اس کے ذمے آزاد عورتوں کی عدت ہوگی کیونکہ مالک کی جانب سے آزادی اس کو اس وقت لاحق ہوئی ہے جب وہ شوہر کا فراش ہے لہذا مالک کی موت سے اس پر عدت واجب نہیں ہوگی۔ اور شوہر سے طلاق اس کو اس وقت ملی ہے جب وہ آزاد ہے۔ لہذا اس پر آزاد عورتوں کی عدت ہوگی۔

○ اگر شوہر نے اس کو پہلے طلاق دی پھر مالک نے اس کو آزاد کیا تو اگر طلاق رجعی تھی تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل ہو جائے گی اور اگر باندہ تھی تو تبدیل نہ ہوگی۔ اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر عدت پوری ہو جانے کے بعد مالک کی وفات ہو تو مالک کی وفات کی وجہ سے اس کے ذمے تین حیض کی عدت گزارنا ہوگی کیونکہ جب شوہر سے اس کی عدت پوری ہو گئی تو مالک کا فراش پلٹ آیا اور اب یہ فراش مولیٰ کی موت کی وجہ سے زائل ہوا ہے اور اسی زوال فراش کی وجہ سے عدت واجب ہوگی جیسا کہ اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب مالک اس کا نکاح کر دینے سے پیشتر وفات پا جائے۔

○ اگر مالک اور شوہر دونوں وفات پا جائیں تو یا تو معلوم ہوگا کہ کس کی وفات پہلے ہوئی ہے یا معلوم نہ ہوگا۔ پھر ہر دو صورتوں میں یا تو دونوں کی موت کی درمیانی مدت کا علم ہوگا یا نہ ہوگا۔ پس اگر علم ہو کہ شوہر نے



پہلے وفات پائی اور یہ بھی معلوم ہو کہ دونوں کی وفات کے درمیان دو مہینے پانچ دن سے زیادہ وقفہ نہ ہوگا۔  
 (منکوحہ ام ولد) پر شوہر کی وفات کی وجہ سے دو مہینے پانچ دن جو کہ باندی کی عدت ہوتی ہے لازم آئے گی۔  
 چونکہ مالک بھی وفات پا چکا ہے تو اس پر تین حیض آئیں گے کیونکہ مالک کی وفات شوہر کی عدت پر ہونے کے بعد ہوئی ہے۔ لہذا اس کے ذمے مالک کی عدت بھی ہوگی جو کہ تین حیض ہوتی ہے۔ اور اگر ان کی موت کے درمیان وقفہ دو مہینے پانچ دن سے کم ہو تو شوہر کی وفات کی عدت دو مہینے پانچ دن اس پر لازم ہوگی البتہ چونکہ مالک کی وفات شوہر کی عدت کے دوران ہوئی ہے لہذا مالک کی وفات کی وجہ سے اور عدت لازم نہ ہوگی۔  
 اور اگر معلوم ہو کہ مالک کی وفات پہلے ہوئی تو مالک کی وفات کی وجہ سے اس پر عدت ہی نہ ہوگی کیونکہ وہ شوہر کے نکاح میں ہے اور اس وجہ سے وہ مالک کا فراش نہیں رہی تھی۔ پھر جب شوہر کی وفات ہوئی تو وہ شوہر کی وفات کی عدت چار ماہ دس دن گزارے گی کیونکہ مالک کی موت کی وجہ سے وہ آزاد ہو چکی تھی۔ اور آزاد عورت کیلئے عدت وفات چار ماہ اور دس دن ہوتے ہیں۔

○ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ کس کی وفات پہلے ہوئی تو اگر اتنا علم ہو کہ ان کی موت کے درمیان دو ماہ پانچ دن سے زائد وقفہ گزرا ہے تو اس کے ذمے چار ماہ اور دس دن کی عدت ہوگی جس میں تین حیض بھی گزر جائیں اور اگر ان چار ماہ اور دس دن میں تین حیض پورے نہ ہوں تو اس مدت کے بعد بھی ان کو پورا کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر شوہر کی وفات پہلے ہوئی تھی تو اس پر دو مہینے پانچ دن کی عدت آئی کیونکہ وہ باندی ہے اور بیوی باندی کی عدت اتنی ہی ہوتی ہے۔ پھر اس عدت کے پورا ہونے کے بعد مالک وفات پا گیا تو اس پر مالک کی عدت کے تین حیض لازم آئے۔ اور اگر پہلے مالک کی وفات ہوئی تھی تو اس کی موت سے وہ آزاد ہو گئی اور (چونکہ وہ شوہر کے نکاح میں ہونے کی وجہ سے) مالک کی فراش نہ تھی لہذا مالک کی وجہ سے اس پر کچھ عدت نہ ہوگی جبکہ مالک سے ام ولد کی عدت زوال فراش کی بنا پر ہوتی ہے۔ پھر مالک کی وفات کے بعد جب شوہر کی وفات ہوئی تو شوہر کی وفات اس ام ولد کی آزادی کی حالت میں ہوئی لہذا اس پر آزاد عورتوں کی عدت وفات جو کہ چار ماہ دس دن ہے واجب ہوگی۔ تو جب ایک حالت میں اس پر دو ماہ پانچ دن اور تین حیض آتے ہوں اور دوسری حالت میں چار ماہ دس دن آتے ہوں۔ اور جب دو ماہ زائد مہینوں میں شامل و داخل ہوتے ہیں تو از روئے احتیاط اس کے ذمے چار ماہ دس دن کی عدت ہوگی جن میں تین حیض بھی ہوں اس طریقے پر جو ہم نے بیان کیا۔

○ اور اگر یہ معلوم ہو کہ ان دونوں کی وفات کا درمیانی وقفہ دو ماہ پانچ دن سے کم ہے تو سب کے نزدیک اس کے ذمے چار ماہ دس دن کی عدت ہوگی کیونکہ اس صورت میں وجوب حیض کی کوئی حالت موجود نہیں ہے اور وہ اس طرح کہ اگر مالک کی وفات پہلے ہوئی تو شوہر کے نکاح میں ہونے کی وجہ سے مالک کی عدت واجب نہ ہوئی۔ پھر جب شوہر نے وفات پائی تو چونکہ مالک کی وفات سے وہ آزاد ہو گئی تھی لہذا اس پر چار ماہ دس دن کی عدت آئے گی کیونکہ آزاد عورت کیلئے عدت وفات چار ماہ دس دن ہوتے ہیں۔ اور اگر شوہر کی وفات پہلے ہوئی تھی تو باندی ہونے کی بنا پر اس کے ذمے دو ماہ پانچ دن کی عدت ہوگی۔ پھر جب اس کے بعد مالک کی وفات ہوئی تو چونکہ یہ وفات اس وقت ہوئی ہے جبکہ یہ ابھی شوہر کی عدت میں ہے اور مالک کی فراش نہیں ہے لہذا مالک کی عدت اس پر واجب نہ ہوگی۔ تو ایک حالت میں فقط چار ماہ دس دن اس پر واجب ہوتے ہیں اور دوسری

حالت میں فقط دو ماہ پانچ دن۔ لہذا ہم نے ازروئے احتیاط زیادہ مدت والی عدت کو واجب کیا ہے۔

○ اور جب نہ یہ علم ہو کہ کس کی وفات پہلے ہوئی ہے اور نہ یہ علم ہو کہ ان کی موت کے مابین کتنا وقفہ ہے تو اس صورت میں (فتاویٰ کا) اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ کا قول ہے کہ عدت چار ماہ دس دن ہوگی جن میں حیض کی قید نہ ہوگی جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر چار ماہ دس دن ہوں گے جن میں تین حیض بھی ہوں۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ احتمال ہے کہ شوہر نے پہلے وفات پائی ہو اور اس کی عدت گزر گئی ہو پھر اس کے بعد مالک کی وفات ہوئی ہو جس سے اس پر تین حیض آتے ہیں۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ مالک نے پہلے وفات پائی ہو جس سے ام ولد آزاد ہوگئی پھر شوہر کی وفات ہوئی جس سے چار ماہ دس دن کی عدت ہوتی ہے۔ تو احتیاط کی رعایت کرتے ہوئے چار ماہ دس دن اور حیضوں کو جمع کر لیا جائے گا۔

○ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ارشاد الہی ہے وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا لَا يَنْتَرِفِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا اُس آیت میں عدت وفات کی مقدار چار ماہ دس دن بتائی گئی ہے اور بغیر دلیل کے اس پر اضافہ جائز نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ دو نئے پیش آنے والے معاملوں میں جبکہ ان کے درمیانی وقفہ کا کچھ علم نہ ہو اصل یہ ہے کہ ان کے بیک وقت وقوع کا حکم کیا جاتا ہے جیسا کہ کئی فرق ہونے والے آگ میں جل جانے والے اور دب کر مرنے والوں میں ہوتا ہے۔ تو جب مالک کی موت اور شوہر کی موت کا ایسے ہونے کا حکم لگا تو اس پر آزاد ہونے کی حالت میں عدت واجب ہوئی لہذا آزاد عورتوں کی عدت ہوگی۔ اور چونکہ حیض کو واجب کرنے والی کوئی حالت نہیں ہے لہذا حیض کو واجب کرنا ممکن نہ ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

اسی قاعدے پر امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص مالک کی اجازت کے بغیر اس کی ام ولد سے نکاح کر لے اور اس سے جماع بھی کر لے پھر شوہر اور مالک دونوں مرجائیں لیکن نہ تو یہ علم ہو کہ ان میں سے پہلے کون مرا اور نہ ہی یہ علم ہو کہ دونوں کی موت کے درمیان کتنا وقفہ تھا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق ام ولد کے ذمے دو حیض ہوں گے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ دونوں کی موت کے اکٹھا واقع ہونے کا حکم لگاتے ہیں اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس پر چار ماہ دس دن ہوں گے جن میں تین حیض بھی ہوں گے۔ یہ ان کے احتیاط والے قاعدہ پر مبنی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ احتمال ہے کہ مالک کی وفات پہلے ہوئی ہو تو اس کی موت کی وجہ سے اس کے آزاد ہونے کی بنا پر نکاح بائذ و جائز ہوا۔ پھر اس کے آزاد ہونے کی حالت میں شوہر نے وفات پائی تو اس پر چار ماہ دس دن واجب ہوں گے اور یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر کی وفات پہلے ہوئی ہو اور اس کی عدت گزر گئی ہو پھر اس کے بعد مالک کی وفات ہوئی ہو جس کی وجہ سے اس پر تین حیض واجب ہوتے ہیں۔ لہذا اس پر چار ماہ دس دن کہ جن میں تین حیض ہوں واجب ہوں گے۔

○ اگر ان دونوں کی موت کے درمیان اتنی مدت ہو کہ جس میں اس کے دو حیض پورے نہیں ہوتے تو اس پر چار ماہ دس دن ہوں گے جن میں دو حیض بھی ہوں کیونکہ مالک کی عدت خواہ اس کی وفات پہلے ہوئی ہو یا بعد میں ہوگی ہو جبکہ دونوں کی وفات کے درمیان مدت دو حیض آنے کی مدت سے کم ہو تو (وہ عدت) ساقط ہو جاتی

ہے اور شوہر کی عدت میں تردد واقع ہوا ہے کیونکہ اگر مالک کی وفات پہلے ہوئی ہو تو وہ آزاد ہو جاتی ہے اور اس آزادی کی وجہ سے اس کا نکاح نافذ ہو جاتا ہے تو اس پر آزاد عورتوں کی عدت وفات ہوگی۔ اور اگر شوہر نے پہلے وفات پائی ہو تو اس پر دو حیض واجب ہوتے ہیں لہذا از روئے احتیاط دونوں کو جمع کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں کی وفات کے درمیان اس کو دو حیض آگئے تو اب اس پر چار ماہ دس دن ہوں گے جن میں تین حیض بھی ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر مالک کی وفات پہلے ہوئی ہو تو وہ آزاد ہو گئی اور اس کا نکاح نافذ ہو گیا اور جب شوہر کی وفات ہوئی تو اس پر چار ماہ دس دن کی عدت لازم ہو گئی اور اگر شوہر کی وفات پہلے ہوئی پھر عدت پوری ہو جانے کے بعد مالک کی وفات ہوئی تو اس پر تین حیض واجب ہوئے لہذا احتیاطاً مینوں اور حیضوں دونوں کو جمع کر لیا جائے گا۔

ایک شخص نے اپنی بیوی کو خرید لیا۔ اس بیوی سے اس کا بچہ بھی ہے۔ پھر اس کو آزاد کر دیا تو عورت پر تین حیض واجب ہوں گے۔ دو حیض تو نکاح کی وجہ سے ہوں گے جن میں وہ ان تمام چیزوں سے اجتناب کرے گی جن سے نکاح والی معتدہ اجتناب کرتی ہے اور ایک حیض آزادی کی وجہ سے ہوگا جس میں اجتناب نہ ہوگا کیونکہ شوہر نے جب اس کو خرید لیا تو اس کا نکاح فاسد ہو گیا اور اس پر عدت واجب ہوئی تو وہ دوسروں کے حق میں معتدہ ہوگی مالک (جو کہ سابقہ شوہر ہے) کے حق میں نہیں ہوگی جس کی دلیل یہ ہے کہ مالک اس کا نکاح اس دوران کسی دوسرے سے نہیں کر سکتا۔ پھر جب مالک نے اس کو آزاد کر دیا تو وہ اس کے حق میں بھی اور دوسروں کے حق میں بھی معتدہ ہو گئی کیونکہ اس (مالک) کے حق میں معتدہ ہونے سے جو چیز مانع تھی وہ اس سے وطی کرنے کی اجابت تھی جو کہ ملک یحییٰ کے زوال سے زائل ہو گئی۔ لہذا مانع زائل ہوا اور مالک کے حق میں بھی عدت کا حکم ظاہر ہو گیا۔ پس اس پر دو حیض تو فساد نکاح کی وجہ سے واجب ہوں گے اور ان ہی دونوں کو آزادی کے بارے میں بھی اعتبار کر لیا جائے گا۔ اور عدت نکاح میں سوگ واجب ہوتا ہے۔ تیسرا حیض محض آزادی کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور آزادی کی عدت میں سوگ نہیں ہوتا۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کو خریدنے سے پچھتر اس کو ایک طلاق پائے دی پھر اس کو خرید لیا تو اس کیلئے اس باندی سے وطی کرنا حلال ہوگا اور باندی کیلئے بھی جائز ہوگا کہ وہ زیب و زینت کر سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ماہ یحییٰ اصل کے اعتبار سے حلت وطی کا سبب ہوتا ہے الا یہ کہ کوئی مانع موجود ہو۔ اور چونکہ خود اس کا نطفہ اس کے وطی کرنے میں مانع نہیں بن سکتا لہذا یہ صورت تجدید نکاح کی مثل ہوئی۔ تو جب اس کیلئے باندی سے وطی کرنا حلال ہوا تو باندی سے سوگ بھی ساقط ہو گیا۔ اگر آزادی سے قبل اس کو تین حیض آگئے پھر مالک نے اس کو آزاد کیا تو نکاح کی عدت تو اس پر نہ ہوگی البتہ آزادی کی وجہ سے عدت کے تین حیض گزارے گی کیونکہ اگرچہ مالک (سابقہ شوہر) کے اس کو خرید لینے کے بعد اس کے حق میں یہ معتدہ نہیں ہے لیکن دوسروں کے حق میں تو وہ معتدہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی دوسرا اس سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اور جب کسی بھی طور پر عدت کے واجب کے بعد حیض گزر جائیں تو ان کو شمار کیا جاتا ہے۔ پھر جب مالک نے اس کو آزاد کر دیا تو آزادی کی بنا پر ایک اور عدت واجب ہوگی جو کہ ام ولد کی عدت یعنی تین حیض ہوتے ہیں۔

(۱) جب مکاتب اپنی بیوی کو خرید لے پھر بدل کتابت کے برابر رقم جمع کر مر جائے جس سے بدل کتابت

اوار کردی جائے تو نکاح موت سے پیشتر بلا فصل قاسد ہو جائے گا اور فساد نکاح کی وجہ سے عورت کو عدت کے دو حیض گزارنا ہوں گے جبکہ اس نے مکاتب سے بچ نہ جتا ہو اور مکاتب نے اس سے جماع بھی کیا ہو۔ موت سے قبل بلا فصل فساد نکاح کی وجہ تو یہ ہے کہ مکاتب جب بدل کتابت کے بقدر رقم چھوڑ کر مرا اور بدل کتابت ادا کر دیا گیا تو اس کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزو میں اس کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا۔ اور جب وہ آزاد ہوا تو اب وہ اس کا مالک بنا لہذا اب نکاح قاسد ہوگا۔ اور عدت کے دو حیض واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ باندی ہونے کی حالت میں پائے ہوئی ہے۔ اور اگر مکاتب کا اس سے بچہ بھی ہوا تھا تو پھر اس کے ذمے پورے تین حیض ہوں گے کیونکہ اس وقت وہ ام ولد ہے اور اس پر دو حیض تو نکاح اور آزادی کی وجہ سے ہوں گے اور ایک حیض محض آزادی کی وجہ سے ہوگا۔ اگر مکاتب نے بدل کتابت کے بقدر رقم نہ چھوڑی اور نہ ہی عورت نے اس سے بچہ جتا تو اس پر دو مہینے پانچ دن عدت کے گزارنا ہوں گے خواہ مکاتب نے اس سے جماع کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ (بدل کتابت کی ادائیگی سے) عاجز ہو کر مرا تو عورت کا نکاح قاسد نہ ہوا کیونکہ مکاتب غلام ہو کر اور عورت کا مالک بن کر نہیں مرا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اپنی منگہ چھوڑ کر مرا ہے اور اس کی منگہ چونکہ باندی ہے لہذا اس پر دو مہینے پانچ دن آئیں گے جو کہ باندی کی عدت وراثت سے ملتی ہے۔ اس میں مکاتب شوہر کا اس سے جماع کرنا نہ کرنا بھی برابر ہے کیونکہ یہ عدت وفات ہے۔

○ اور اگر عورت نے مکاتب سے بچہ جتا تھا تو پھر یہ عورت اور اس کا بچہ دونوں مکاتب کی قبلوں کی ادائیگی کیلئے سہی کریں گے۔ پھر اگر دونوں عاجز ہوئے تو بوجہ مذکورہ اس پر دو مہینے پانچ دن کی عدت ہوں۔ اور اگر دونوں نے ادائیگی کر دی تو یہ دونوں بھی آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب بھی آزاد شمار ہوگا۔ پھر اگر یہ ادائیگی عدت کے دوران ہوئی تو جس دن یہ دونوں (ماں اور بچہ) آزاد ہوئے اس دن سے عورت پر تین حیض کی ایک ہی عدت آئے گی جس میں مکاتب کی وفات کے دن سے دو مہینے پانچ دن بھی پورے ہونے چاہئیں۔ اس کی وجہ یہ قاعدہ ہے کہ جب مکاتب بچہ چھوڑ کر مرے لیکن بدل کتابت نہ چھوڑا ہو اور بچہ کمالی کر کے بدل کتابت ادا کر دے تو مکاتب کی آزادی کا حکم اس وقت لگایا جائے گا۔ پھر حکم کے طریقے پر اس کا استناد ما قبل الموت کیا جاتا ہے کیونکہ مکاتب نے جب بدل کتابت نہ چھوڑا تو ظاہر میں وہ عاجز ہو کر مرا لہذا موت سے قبل اس بجز کے ہوتے ہوئے اس کی آزادی کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ یہ حکم تو صرف ادائیگی کے وقت لگایا جائے گا لہذا اب اس کی آزادی کا حکم لگائیں گے پھر اس کا استناد کریں گے۔ لہذا مکاتب کی آزادی سے ماں بچہ بھی آزاد ہو جائیں گے اور آزادی کے بعد عورت پر حیض لازم ہوں گے۔ مکاتب کا بدل کتابت چھوڑنے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں یعنی جبکہ اس کے پاس مال ہے تو دین یعنی بدل کتابت اس کے ذمے سے مال کی طرف منتقل ہو جائے گا اور یہ بجز کے ظاہر ہونے کو روک دے گا اور جب یہ ادائیگی ہو جائے گی تو مکاتب کی زندگی کے آخری جزو میں دین یعنی بدل کتابت کے مکاتب سے سقوط اور مکاتب کے مالک کے اس کی وصولی کا حکم لگایا جائے گا۔ لہذا مکاتب اسی وقت آزاد ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں ہی صورتوں میں موت سے پیشتر مکاتب کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا اور بچے کا کما کر ادا کرنا مکاتب کی کمالی میں سے ادا کرنا سمجھا جائے گا۔ اس مسئلے کو دوسرے مقام پر بتایا گیا ہے۔

○ اگر دو ماہ پانچ دن کی عدت پوری ہونے کے بعد ماں اور بیچ نے بدل کتابت ادا کی اور آزاد ہوئے تو عورت پر تین حیضوں کی ایک نئی عدت آئے گی کیونکہ جب عدت وقات پوری ہو چکی تو اب اس کے سامنے آزادی کی عدت کا ایک اور وجہ ہے لہذا یہ عدت بھی گزارنی ہوگی۔ ابن سہر رحمہ اللہ نے اپنے نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے ذکر کیا کہ جب مکاتب اپنی بیوی کو خرید لے اور اس بیوی سے اس کا بچہ بھی ہو اور پھر وہ مرجائے اور اپنے واجب الوصول قرضوں یا موجود مال کی شکل میں بدل کتابت کے بقدر چھوڑ جائے تو عورت کی عدت دو مہینے پانچ دن میں تین حیض ہوگی کیونکہ مجھے علم نہیں کہ مال کی ادائیگی ہوئی کہ آزادی کا حکم لگایا جائے یا مال حلاک ہو گیا تاکہ مکاتب کے بجز کا حکم لگایا جائے۔ لہذا واجب ہے کہ دونوں عدتوں کو جمع کیا جائے۔

○ اگر مکاتب نے اپنے مالک کی بیٹی سے نکاح کیا پھر مالک مر گیا اور پھر مکاتب بھی مر گیا لیکن بدل کتابت کے بقدر مال چھوڑا تو عورت پر چار مہینے دس دن کی عدت ہوگی خواہ مکاتب شوہر نے اس سے دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مالک کی موت سے نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ تو جب مکاتب اپنی آزادہ منکوحہ چھوڑ کر مرا تو بیوہ پر آزاد عورتوں کی عدت آئے گی۔ اور اگر بدل کتابت کے بقدر مال نہ چھوڑا ہو تو پھر اس کے ذمے تین حیض ہوں گے اگر مکاتب شوہر نے اس سے دخول کیا تھا۔ اور اگر دخول نہیں کیا تھا تو کچھ عدت بھی نہ ہوگی کیونکہ مکاتب عاجز ہو کر مرا ہے لہذا عورت اس کی موت سے پیشتر اس کی مالک بن گئی تھی (یعنی باپ کی میراث میں) اور نکاح فسخ ہو گیا اور عورت پر حالت حیات میں فرقت کی بنا پر عدت اس وقت واجب ہوتی ہے جب شوہر نے اس سے دخول کیا ہو ورنہ واجب نہیں ہوتی۔

### فصل ۳۷

## عدت کے احکام کا بیان

پہلا حکم اجنبی کا معتدہ سے نکاح جائز نہیں:

اجنبی کا معتدہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ارشاد الہی ہے:

وَلَا تَنْعَزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ  
اٰیٰتُہٗ اٰتِیٰہٗ  
تم ارادہ نکاح نہ کرو یہاں تک کہ عدت مقررہ اپنی آیتوں کو پہنچ جائے۔

اس کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے "نہ ارادہ کرو تم نکاح کا....." اور دوسرا قول یہ ہے کہ تم عقد نکاح نہ کرو یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے معتدہ پر جو عدت فرض کی ہے وہ پوری ہو جائے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی کے بعد نکاح تمام وجوہ سے قائم ہوتا ہے اور طلاق ہائے اور تین طلاقوں کے بعد ایک وجہ سے قیام عدت کی حالت میں قائم ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کے بعض آثار ابھی موجود ہوتے ہیں اور جو چیز من وجہ

ثابت ہو وہ حرمت کے معاملے میں ازروئے احتیاط تمام وجوہ سے ثابت سمجھی جاتی ہے۔ البتہ صاحب عدت (یعنی شوہر) کیلئے معتدہ سے نکاح کرنا جائز ہوتا ہے کیونکہ نکاح سے نئی اجنبیوں کیلئے ہے شوہروں کیلئے نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کو طلاق کی عدت شوہر کے حق کی وجہ سے لازم ہوئی ہے کیونکہ وہ ابھی اس کے نکاح میں من وجہ باقی ہوتی ہے لہذا یہ نئی اجنبی پر تحریم کے حق میں ظاہر ہوتی ہے شوہر پر نہیں کیونکہ شوہر کے حق کو روکنا جائز نہیں ہے۔

**دوسرا حکم: اجنبی کا معتدہ کو صراحتاً پیغام دینا جائز نہیں:**

خواہ وہ معتدہ طلاق سے ہو یا شوہر کی وفات سے۔ مطلقہ طلاق رجعی میں گو عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ وہ طلاق دینے والے کی زوجہ ہوتی ہے کیونکہ ملک نکاح تمام وجوہ سے قائم ہوتی ہے لہذا اس کو پیغام نکاح دینا جائز نہیں ہے جیسا کہ طلاق سے پیشتر پیغام نکاح دینا جائز نہیں ہوتا۔ رہی وہ مطلقہ جس کو تین طلاقیں ملی ہوں یا طلاق بانسہ ملی ہو اور بیوہ تو ان میں عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ عدت کے دوران من وجہ نکاح قائم ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بغض آثار موجود ہوتے ہیں اور جو من وجہ ثابت ہو وہ حرمت کے معاملے میں اس کی طرح ہوتا ہے جو تمام وجوہ سے ثابت ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نکاح کے من وجہ قائم ہوتے ہوئے صراحت کے ساتھ پیغام نکاح دینے میں تست کی جگہ کھڑا ہونا اور (ممنوعہ) چراگاہ کے ارد گرد چرنا ہے حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

”من كان يئومن بالله واليوم الآخر فلا يقفن  
تست کی جگہوں پر ہرگز کھڑا نہ ہو۔“

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

”من رنع حول الحمى يوشك ان يقع فيه“  
جو چراگاہ کے ارد گرد چرا قرب ہے کہ وہ چراگاہ میں پہنچ جائے۔

لہذا عدت کے دوران صراحت کے ساتھ پیغام نکاح دینا سرے سے جائز نہیں ہے۔

رہا اشارے سے پیغام نکاح دینا تو یہ بھی عدت طلاق میں تو جائز نہیں ہے البتہ عدت وفات کے دوران اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ دونوں کے درمیان فرق دو وجوہ سے ہے:

اول یہ کہ معتدہ طلاق کیلئے گھر سے باہر نکلتا سرے سے جائز نہیں ہوتا نہ تو دن میں اور نہ ہی رات میں۔ لہذا تعریض و اشارہ ایسے طور پر کرنا کہ جس پر اور لوگوں کو واقفیت نہ ہو ممکن نہیں ہے اور رہا مطلقہ کے شوہر کے گھر جا کر خواہش کا اظہار کرنا تو یہ بھی صحیح ہے۔ اس کے مقابلے میں بیوہ کیلئے دن کے اوقات میں گھر سے باہر نکلنے کی اجازت ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ایسے طور پر تعریض (اشارہ و کنایہ) ہو سکتی ہے کہ بیوہ کے علاوہ کوئی دوسرا اس پر واقف نہ ہو۔

دوم یہ کہ مطلقہ کے ساتھ تعریض اشارہ اس کے اور اس کے شوہر کے درمیان عداوت و بغض کو پیدا کرنا

ہے کیونکہ عدت، شوہر کا حق ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے اس سے دخول نہ کیا ہو تو بیوی پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس عورت اور اس کے مردہ خاوند یا عورت اور اس کے شوہر کے وارثوں کے درمیان عداوت نہیں ہو سکتی کیونکہ بیوہ میں عدت شوہر کے حق کی بنا پر نہیں ہوتی جس کی دلیل یہ ہے کہ یہ عدت شوہر کے اس کے ساتھ دخول کرنے سے پیشتر بھی واجب ہوتی ہے لہذا اس عدت میں تفریض معتدہ اور اس کے شوہر کے وارثوں کے درمیان بغض و عداوت کا سبب نہیں بنے گی۔ پس اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔

عدت وفات میں تفریض کے جواز کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةٍ  
النِّسَاءِ (البقرة: ۲۳۵)

اور کچھ گناہ نہیں تم پر اس میں کہ اشارہ میں کو پیغام نکاح ان عورتوں کا۔

تفریض سے کیا مراد ہے؟ اہل تاویل کا اس میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اس کی صورت یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ ”تو واقعی خوبصورت ہے“ اور ”مجھے تجھ میں رغبت ہے“ اور ”بلاشبہ تو مجھے پسند ہے“ یا ”یہ لکھا جائے کہ“ مجھے امید ہے کہ ہم اکٹھے ہو جائیں گے“ یا یوں کہا جائے کہ ”میں تجھ سے تجاوز کر کے دوسری کو اختیار نہ کروں گا اور تو تو نفع بخش ہے“ لیکن یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ کسی شخص کیلئے یہ طلال نہیں ہے کہ وہ ایسی اجنبی عورت سے کہ جس کے ساتھ فی الحال اس کا نکاح کرنا صحیح نہیں ہے بالمشافہ یہ کلمات کہے کہ جن میں سے بعض تو پیغام نکاح میں صریح ہیں اور بعض اظہار رغبت میں صریح ہیں۔ لہذا ایسا کوئی بھی کلمہ جائز نہ ہوگا۔ رخصت تو صرف تفریض کی ہے اور وہ یہ ہے کہ آدمی اپنی جانب سے اس عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی رغبت ظاہر کرے لیکن بغیر تصریح کے صرف کلام میں دلالت کے ساتھ کیونکہ لغت میں تفریض کے معنی ہیں زبان سے تصریح کئے بغیر کسی شے پر کلام کا دلالت کرنا۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ فاطمہ بنت قیس نے جب عدت کے دوران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشورہ طلب کیا تو آپ نے ان سے فرمایا کہ جب تمہاری عدت پوری ہو جائے تو مجھے خبر دینا۔ (عدت کے پورا ہونے پر) انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دو آدمیوں کے بارے میں بتایا جنہوں نے ان کو پیغام نکاح دیا تھا۔ تو آپ نے ان سے فرمایا کہ جہاں تک فلاں کا معاملہ ہے تو وہ تو اپنے کندھے سے اپنی لاشی ہی نہیں ہٹاتے (یعنی سخت مزاج ہیں) اور رہے فلاں تو وہ مفلوک الحال ہیں ان کے پاس مال نہیں ہے۔ البتہ کیا تمہیں اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ میں رغبت ہے؟ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تم مجھے خبر دینا کتنا یہ خطاب ہے یہاں تک کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کی طرف اشارہ کیا اور ان کی تصریح کی۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول منقول ہے کہ پیغام نکاح میں تفریض یہ ہے کہ آدمی معتدہ سے کہے کہ میں ایسی عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہوں جس کا ایسا ایسا معاملہ ہے اور اس سے زبانی تفریض کرے، واللہ اعلم۔

## تیسرا حکم معتدہ عورتوں کے گھر سے باہر نکلنے کی حرمت:

اس حکم کے بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ معتدہ یا تو نکاح صحیح کی وجہ سے عدت میں ہوگی یا نکاح فاسد کی وجہ سے۔ اور یا تو وہ آزاد ہوگی یا باندی، بالغ ہوگی یا نابالغ، صاحب عقل ہوگی یا مجنون و پاگل، مسلمان ہوگی یا کافر، مطلق ہوگی یا بیوہ، اور حالت یا تو اختیاری ہوگی یا اضطراری۔

پس اگر نکاح صحیح سے وہ معتدہ ہے اور آزاد مطلق بالغ عاقلہ مسلمان بھی ہے اور سال بھی اختیاری نہ تو وہ نہ رات کو نکلے اور نہ دن کو خواہ طلاق تین ہوں یا باندہ ہو یا رجعی ہو۔ طلاق رجعی میں تو اس وجہ سے کہ ارشاد الہی ہے:

وَلَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ (الطلاق)

انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں۔

قول الہی: الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ کی تفسیر الان نرنی سے کی جاتی ہے یعنی الا یہ کہ وہ زنا کرے تو پھر اس پر حد قائم کرنے کیلئے اس کو نکالا جائے گا۔ اور ایک قول یہ ہے فاحشۃ سے مراد خود ان کا نکلتا ہے۔ یعنی 'ا' یہ کہ وہ خود نکلیں تو ان کا نکلتا فاحشہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے (شوہروں کو) نکلنے اور معتدات کو نکلنے سے منع فرمایا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی کے بعد نکاح کے تمام وجوہ سے قائم ہونے کی بنا پر وہ ابھی تک بیوی ہے لہذا طلاق سے قبل کی (حالت کی) مانند اس کو نکلتا جائز نہیں ہے البتہ طلاق سے قبل کے برخلاف طلاق کے بعد شوہر کی اجازت سے بھی باہر نہیں نکل سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کے بعد باہر نکلنے کی حرمت عدت کی وجہ سے ہے اور عدت اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہذا شوہر (اجازت دے کر) اللہ تعالیٰ کے حق کو باطل نہیں کر سکتا۔ ہاں طلاق سے قبل عورت کے باہر نکلنے کی حرمت شوہر کے حق کی وجہ سے ہوتی ہے تو وہ نکلنے کی اجازت دے کر اپنا حق خود باطل کر سکتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کو اپنے نطفے کی حفاظت کی ضرورت ہوتی ہے اور باہر نکلنے سے روکنا نطفے کی حفاظت کا طریقہ ہے کیونکہ باہر نکلتا شوہر کو شک میں مبتلا کرتا ہے کہ کہیں کسی اور نے (اس کی بیوی سے) وطی نہ کی ہو۔ اس طرح حمل کی صورت میں نسب مشتبہ ہو جاتا ہے۔

تین اور باندہ طلاق میں نکلنے سے پرہیز کی وجہ آیت میں نمی کا عموم اور نطفے کی حفاظت کرنا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ دہی بیوہ تو وہ رات کو نہ نکلے البتہ اپنی ضروریات کیلئے دن میں نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اپنا خرچہ کمانے کیلئے دن میں نکلنے کی اس کو ضرورت ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو شوہر کی جانب سے خرچہ نہیں ملتا بلکہ اس کا خرچہ خود اپنے ذمے ہوتا ہے تو خرچہ حاصل کرنے کیلئے نکلنے کی ضرورت ہوتی ہے اور چونکہ رات کے وقت نکلنے کی حاجت نہیں ہوتی لہذا رات کو نہ نکلے۔ مطلقہ کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کا خرچہ شوہر کے ذمے ہوتا ہے لہذا اسے نکلنے کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اگر عورت نے اپنی عدت کے خرچہ پر خلع کیا تو ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ اس کیلئے دن میں کمانے کیلئے نکلتا جائز ہے کیونکہ یہ بیوہ کے معنی میں ہے لیکن بعض کا کہنا ہے کہ اس کیلئے نکلتا جائز نہیں ہے کیونکہ اس نے خود اپنے اختیار سے خرچہ



باطل کیا ہے اور خرچہ تو چونکہ اسی کا حق تھا لہذا اس کو باطل کر سکتی ہے لیکن جہاں تک گھر میں رہنے کا تعلق ہے تو وہ تو اس کے ذمے ایک حق ہے جس کا ابطال وہ نہیں کر سکتی۔

مسائل: اور یہ وہ جب اپنی ضروریات کیلئے دن میں باہر نکلے تو رات اس گھر سے باہر نہ رہے جس میں وہ عدت گزار رہی ہے اس بارے میں دلیل یہ روایت ہے کہ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی بہن فریہ کے شوہر جب قتل ہوئے تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بنو خدرہ (یعنی اپنے بیکے) کی طرف منتقل ہونے کی اجازت لینے آئیں۔ آپ نے ان سے فرمایا:

امکشی فی بیتک حتی یبلغ الکتاب اجلہ اپنے گھر میں ٹھہری رہو یہاں تک کہ عدت پوری ہو جائے۔

اور ایک روایت میں ہے کہ جب انہوں نے اجازت چاہی تو آپ نے ان کو اجازت دے دی۔ پھر ان کو بلایا اور فرمایا کہ اپنا مسئلہ دوبارہ پیش کرو۔ انہوں نے مسئلہ دوبارہ پیش کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں یہاں تک کہ عدت پوری ہو جائے۔ اس حدیث سے دو حکم حاصل ہوئے۔ ایک تو دن کے وقت گھر سے باہر نکلنے کی اجازت دوسرے منتقل ہونے کی حرمت کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے نکلنے پر (کہ وہ نکل کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں) تکبیر نہیں فرمائی البتہ منتقل ہونے سے منع فرمایا تو یہ اس بات پر دلیل ہوئی کہ بغیر انتقال کے دن میں نکلنا جائز ہے۔ نیز علقمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہمدان کی کچھ عورتوں کو ان کے شوہروں کے انتقال کی خبر پہنچی تو انہوں نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے پوچھتے ہوئے کہا کہ (اپنے گھروں میں) ہمیں وحشت ہوتی ہے تو انہوں نے ان کو یہ حکم دیا کہ وہ دن میں اکٹھی ہو جایا کریں اور جب رات ہو تو ہر عورت اپنے گھر چلی جایا کرے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رات کے نصف حصے سے کم اگر وہ اپنے گھر سے باہر سوئے تو کچھ حرج نہیں ہے کیونکہ بیہوشی (رات گزارنا) عرف میں رات کا اکثر حصہ گھر میں گزارنے کو کہتے ہیں۔ اس سے جو کم ہو اس کو عرف میں بیہوشی نہیں کہتے۔

○ وہ گھر جس میں عورت کو عدت کے دوران سکونت اختیار کرنے کا حکم دیا جاتا ہے وہ ہوتا ہے جس میں وہ شوہر کی علیحدگی اور اس کی موت سے پیشتر سکونت پذیر تھی۔ خواہ شوہر اس میں سکونت پذیر تھا یا نہیں تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد وَلَا تَحْزَنَ جُذُوهُنَّ مِنْ بُعُودِنَّہُنَّ میں گھر کی اضافت معتمدہ کی طرف کی ہے۔ اور وہ مکان جس کی اضافت معتمدہ کی طرف ہو وہ ہوتا ہے جس میں معتمدہ رہائش پذیر ہو۔ اسی لئے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب عورت اپنے میکے والوں کی ملاقات کو جائے اور (اس دوران) اس کا شوہر اس کو حلاق دیدے تو عورت پر واجب ہے کہ وہ اپنے اسی مکان میں واپس لوٹ آئے جس میں وہ رہتی تھی اور وہاں عدت گزارے کیونکہ وہی مکان ہے جس کی اضافت اس عورت کی طرف کی گئی ہے اگرچہ وہ فی الحال کسی اور مکان میں رہ رہی ہو۔ مذکورہ بالا تفصیل حالت اختیار میں تھی۔

○ رہی حالت ضرورت تو اگر معتمدہ اپنے گھر سے نکلے پر مجبور و مضطر ہو جائے مثلاً اس کو اپنے مکان کے مندم ہونے کا خوف ہو یا اپنے سالن کا خوف ہو یا مکان کرائے کا ہو اور عدت وقات میں اس کے پاس کرایہ



مطلق خروج (نکاح) سے مانع ہے تو خروج مدیہ (لبا نکاح) جو کہ سر کیلئے ہے سے اس کا مانع ہونا تو اولیٰ ہوگا۔ حج کا سفر اور کوئی دوسرا سفر اس بارے میں یکساں حکم کا حامل ہے اگرچہ حج اسلام فرض ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معتدہ کا اپنے گھر میں ٹھہرنا واجب ہے کیونکہ عدت پورا ہونے کے بعد اس کا تدارک ممکن نہیں ہے۔ جبکہ سفر حج بھی واجب ہے لیکن اس کا تدارک ممکن ہے کیونکہ پوری عمر اس کا وقت ہے لہذا اس میں اس واجب کی تقدیم ہوئی جس کا تدارک اس کے فوت ہونے کے بعد ممکن نہیں ہے اور چونکہ اس طریقے میں دونوں واجبات کو جمع کر دیا گیا ہے لہذا یہ اولیٰ ہے۔

مسائل: ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک معتدہ طلاق رجعی کو اس کا شوہر اپنے ساتھ سفر میں نہیں لے جاسکتا جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لے جاسکتا ہے۔ امام زفر کے قول کی تخریج میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہوا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ ان کا قول اس بنا پر ہے کہ ہمارے اصحاب کا قاعدہ ہے کہ طلاق رجعی عدت پوری ہونے سے پیشتر حکم کے حق میں معدوم ہوتی ہے لہذا طلاق رجعی سے پیشتر کا اور بعد کا حال یکساں ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک معتدہ طلاق رجعی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا ازروئے ولایت اس سے رجوع کرنا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معتدہ کو عدت کے دوران گھر سے نکالنا حرام ہے تو اگر شوہر کا معتدہ رجوع کرنا نہ ہو تو بظاہر حرام سے بچنے کی خاطر وہ اس کو اپنے ساتھ سفر میں نہیں لے جائے گا۔ لہذا ازروئے ولایت اس کے ساتھ مسافرت کو رذعت سمجھا جائے گا تاکہ شوہر کے اس فعل کو صلاح پر محمول کیا جاسکے اور حرام کے ارتکاب سے اس کو بچایا جاسکے۔ اور اسی وجہ سے تو ہم نے بوسہ لینے اور شہوت سے چھوٹنے کو رذعت قرار دیا ہے۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ارشاد الہی ہے وَلَا تُخْرَجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شوہروں کو نکالنے سے اور عورتوں کو نکلتے سے منع فرمایا۔ اس سے پہلی تخریج کا فساد ظاہر ہوا کیونکہ کتاب اللہ کی نص کا تقاضا ہے کہ معتدہ کو نکالنا حرام ہے اگرچہ طلاق رجعی میں ملک نکاح قائم ہے اور نص کے مقابلے میں قیاس کو ترک کیا جاتا ہے۔ اسی کی طرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ نے ان سے منقول ایک روایت میں اشارہ کیا ہے کہ شوہر اس کو اپنے ساتھ سفر میں نہ لے جائے۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ اس کا شوہر نہیں ہے حالانکہ وہ تو اس کا شوہر اور بمنزلہ محرم کے ہے۔ بلکہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے وَلَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ۔ دسی تخریج ثانی یعنی ان کا یہ کہنا کہ شوہر کی بیوی کے ساتھ مسافرت ازروئے ولایت رذعت ہے تسلیم نہیں ہے۔ ان کا یہ ذکر کرنا کہ ”ظاہر یہ ہے کہ وہ رذعت کرنا چاہتا ہے تاکہ حرام سے احتراز ہو سکے“ اس صورت میں تو چل سکتا ہے جبکہ تحریم میں نمی ظاہر ہو لیکن جبکہ خفی ہو تو پھر نہیں چل سکتا۔ اور معتدہ طلاق رجعی کو نکالنے کی حرمت باوجودیکہ ملک نکاح تمام وجوہ سے قائم ہے ایسی بات ہے جو فقہاء پر بھی مخفی رہی ہے کجا کہ عوام (کہ ان پر تو بطریق اولیٰ مخفی ہوگی) پس ازروئے ولایت حرام سے امتناع ثابت نہ ہوگا۔ ملاوہ ازیں اختلاف تو اس صورت میں بھی باقی رہتا ہے جبکہ شوہر خود تصریح کرے کہ وہ بیوی سے مراد رذعت نہیں کر رہا کیونکہ ولایت کا اس وقت کچھ اعتبار نہیں ہوتا جب تصریح اس کے خلاف ہو۔ اور جب بیوی کے ساتھ مسافرت ولایت“ رذعت نہ بنی تو اگر شوہر بیوی کو سفر میں لے گیا تو

گویا عدت کے ہوتے ہوئے لے گیا ہے اور یہ نص کی بنا پر حرام ہے۔

○ اگر ایک عورت احرام باندھ کر نکلی اور اس کا اپنے شر سے تین دن سے کم فاصلہ ہو تو شوہر نے اس کو طلاق دیدی تو وہ اپنے شر لوٹ آئے اور وہ اب بمنزلہ محصور کے ہوگی کیونکہ عدت کی بنا پر اپنا سفر جاری رکھنے سے وہ روک دی گئی ہے اور جب شوہر اس سے مراعت کر لے تو عادت باطل ہو جاتی ہے اور زوجیت واپس لوٹ آتی ہے لہذا اب شوہر کیلئے اس کے ساتھ سفر جائز ہوگا۔

نکاح یا نکاح خواہ سفر شرعی کیلئے ہو یا اس سے کمتر کیلئے نہی کے عموم کی بنا پر حرمت دونوں میں ہے البتہ سفر شرعی سے کم کیلئے نکلنے اور نکالنے میں نہی خفیف ہے کیونکہ خود یہ نکاح اور نکاح بھی خفیف ہے۔

○ اگر ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ سفر میں نکلا پھر رستے میں اس نے بیوی کو طلاق دیدی یا مرگیا تو اگر عورت اور اس کے اپنے شر کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہے۔ یا عورت اور وہ شر جہاں چاہے کے درمیان تین دن اور زائد کی مسافت ہے تو عورت اپنے شر کی طرف لوٹ آئے کیونکہ سفر جاری رکھنے میں عدت کے دوران انشاءً سفر کی ضرورت ہوگی جبکہ لوٹ آنے میں اس کی ضرورت نہ ہوگی۔ لہذا واپس لوٹ آنا اولیٰ ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب اپنے ہی شر میں ہو لیکن گھر سے باہر طلاق ملے تو عورت اپنے گھر میں لوٹ آتی ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

○ اور اگر عورت اور اس کے شر کے درمیان تو تین دن اور زائد کی مسافت ہو لیکن اس کے اور وہ شر جہاں چاہے کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہو تو وہ اپنا سفر جاری رکھے کیونکہ سفر جاری رکھنے میں انشاءً سفر نہیں پایا جاتا جبکہ واپس لوٹنے میں انشاءً سفر پایا جاتا ہے حالانکہ معتدہ کو سفر کرنا منع ہے خواہ اس کو طلاق ایسے مقام پر ملی ہو جو اقامت کے قابل نہیں ہے مثلاً جنگل یا ایسے مقام پر ملی ہو جو اقامت کے قابل ہے مثلاً شہر وغیرہ۔ اور اگر عورت اور اس کے شر کے درمیان تین دن کی مسافت ہو اور اس کے اور اس کے مقصود شر کے درمیان تین دن اور زائد کی مسافت ہو تو اگر طلاق جنگل میں ملی ہے یا ایسے مقام میں ملی ہے جہاں عورت کو اپنی جان و مال کا خطرہ ہو تو عورت کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو اپنا سفر جاری رکھے اور چاہے تو واپس لوٹ آئے کیونکہ ایک کو دوسرے پر اولیت حاصل نہیں ہے خواہ اس کے ساتھ محرم ہو یا نہ ہو۔ اور لوٹنے ہوئے یا سفر جاری رکھتے ہوئے جب وہ اقامت کے قابل، قریب ترین مقام پر پہنچے تو اگر اس کے ساتھ محرم نہ ہو تو بلا اتفاق وہاں اقامت اختیار کر کے عدت پوری کرے۔ اور اگر ساتھ محرم ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اگر طلاق کی ابتداء اسی مقام پر ہوتی تو عورت کیلئے اس مقام سے تجاوز ان کے نزدیک جائز نہ ہوتا اگرچہ اس کے ساتھ محرم بھی ہوتا۔ تو یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب اس مقام پر پہنچے گی۔

اگر طلاق شرعی یا قابل اقامت مقام پر ملی تو اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر اس کے ساتھ محرم ہے تو اپنا سفر جاری رکھے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکلنے کی حرمت عدت کی وجہ سے نہیں بلکہ سفر کی وجہ سے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ نکلتا اس کیلئے جائز ہوتا ہے جس میں عورت کے گھر اور مطلوبہ مقام کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہو حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ وہ حرمت جو عدت کی وجہ سے ثابت ہو اس میں سفر اور غیر سفر سے فرق نہیں پڑتا۔ اور جب حرمت سفر کی وجہ سے ہو تو وہ

حرم محرم سے ساقط ہو جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں عدت ہی سفر اور نکلنے سے مانع ہوتی ہے البتہ یہاں جو تین دن سے کم کی مسافت کیلئے نکلنے کا اعتبار ہو ساقط ہوا ہے تو اس بنا پر کہ یہ نیا خروغ نہیں ہے بلکہ پہلے (واقع شدہ) خروغ پر مبنی ہے لہذا خود اس کیلئے حکم نہ ہوگا۔ برخلاف اس خروغ کے کہ جو شوہر کے گھر سے ہو کہ وہ نیا خروغ ہوتا ہے۔ اور جب دونوں ہی جانب سفر کی مسافت ہے تو سفر کے اعتبار سے یہ عورت کی جانب سے نکلنے کا آغاز کرنا ہوگا لہذا یہ بھی حرام میں شامل ہوگا اور سفر جو عدت کی وجہ سے حرام ہے اس کی حرمت محرم کے ساتھ ہونے سے ساقط نہیں ہوتی۔

○ نکاح فاسد میں عدت گزارنے والی کو نکاح جائز ہوتا ہے کیونکہ عدت کے احکام نکاح کے احکام پر مرتب ہوتے ہیں بلکہ یہ فی الحقیقت گزشتہ نکاح ہی کے احکام ہوتے ہیں جو طلاق اور وفات کے بعد باقی رہتے ہیں اور چونکہ نکاح فاسد عورت کو باہر نکلنے سے نہیں روکتا تو ایسے ہی اس کی عدت بھی مانع نہ ہوگی۔ البتہ اگر شوہر اپنے نکلنے کی حفاظت کیلئے اس کو روکے تو اس کو اس کا حق حاصل ہے۔

باندی 'مدبرہ' ام ولد اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے پر مستسعاۃ بھی طلاق اور وفات کی عدت میں باہر نکل سکتی ہیں۔ باندی میں نکلنے کے جواز کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عدت کی حالت نکاح کی حالت پر مبنی ہوتی ہے اور چونکہ باندی کو نکاح کی حالت میں شوہر کے گھر میں رہنا لازم نہیں ہوتا تو ایسے ہی عدت کی حالت میں بھی ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے خدمت لینا مالک کا حق ہے تو اگر ہم باندی کو باہر نکلنے سے روکیں گے تو مالک کا حق اس کی رضامندی کے بغیر باطل کریں گے جو کہ جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر مالک نے خود اس کو کسی مکان میں ٹھکانہ دیا ہو تو جب تک اس میں ہے نہ نکلے کیونکہ مالک خود اپنے حق کے سقوط پر راضی ہوا ہے۔ اور اگر مالک کا ارادہ ہو کہ اس کو باہر نکالے تو ایسا کر سکتا ہے کیونکہ خدمت مالک کا حق ہے اور اس نے تو باندی شوہر کو محض عاریتاً دی ہے جبکہ عاریت دینے والے کو عاریت واپس لوٹا لینے کا اختیار ہوتا ہے۔ دوسری وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عدت کی حالت کا اعتبار نکاح کی حالت پر ہوتا ہے اور اس پر مرتب ہوتا ہے اور اگر مالک نکاح کی حالت میں اس کو کسی مکان میں ٹھکانہ دے تو مالک کی اختیار کے وقت تک شوہر اس کو باہر نکلنے سے روک سکتا ہے تو ایسے ہی عدت کی حالت میں ہوگا۔

ابن ساعدہؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ وہ باندی جس کو اس کا شوہر طلاق دے دے اور اس کا مالک اس کی خدمت سے مستغنی ہو وہ بھی عدت کے دوران نکل سکتی ہے اگرچہ مالک نے اس کو نکلنے کا نہ کہا ہو۔ اس کی وجہ یہ بتائی کہ جب اس کیلئے مالک کی اجازت سے نکاح جائز ہے تو پھر ہر وجہ سے اس کیلئے نکاح جائز ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ نکلنے کی حرمت اللہ تعالیٰ کے حق کی بنا پر ہے۔ اگر یہ اس کو لازم ہوتی تو مالک کی اجازت سے بھی ساقط نہ ہوتی۔

مدبرہ کے حق میں نکلنے کی وجہ دوازہ یہی ہے جو ہم نے ذکر کی۔ اور یہی حکم ام ولد کا ہے جب اس کا شوہر اس کو طلاق دے دے یا اس کو چھوڑ کر مر جائے کیونکہ مالک کی باندی ہے۔ اسی طرح ام ولد جب آزاد ہو جائے یا اس کا مالک مر جائے تو اس کو باہر نکاح جائز ہوتا ہے کیونکہ اس کی عدت وطن کی عدت ہوتی ہے لہذا یہ منکوحہ نکاح فاسد کے مثل ہے۔

مکاح میں نکلنے کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کی کٹائی اس کے مالک کا حق ہوتا ہے کیونکہ اس کے ذریعے سے مالک کو اپنا حق وصول ہوتا ہے تو اگر ہم مکاح کو باہر نکلنے سے منع کریں تو اس کیلئے مزدوری کرنا اور کٹائی کرنا ممکن نہ ہوگا۔

وہ باندی جس کا کچھ حصہ آزاد کیا جا چکا ہو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاح کے ہوتی ہے اور صاحبین کے نزدیک مثل آزاد کے ہوتی ہے۔ اگر عدت کے دوران باندی آزاد کر دی جائے تو باقیہ عدت میں اس پر وہ تمام پابندیاں لازم ہوں گی جو آزاد عورت پر ہوتی ہیں کیونکہ سکونت کے لزوم سے جو مانع ہے وہ زائل ہو چکا ہے۔

○ رہی ٹاہذ تو وہ اپنے گھر سے نکل سکتی ہے جبکہ فرقت ایسی ہو کہ جس میں رجوع نہ ہو سکتا ہو خواہ شوہر نے اس کو باہر نکلنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معتدہ پر گھر میں سکونت کی پابندی اللہ تعالیٰ کے حق اور شوہر کے حق کی وجہ سے ہوتی ہے جبکہ اللہ عزوجل کا حق بچے پر واجب نہیں ہوتا اور شوہر کا حق بچے کی حفاظت کیلئے ہوتا ہے لیکن یہاں ٹاہذ سے بچہ ہونے کا مسئلہ نہیں ہے۔ اور اگر فرقت رجعی ہو تو پھر شوہر کی اجازت کے بغیر باہر نہیں نکل سکتی کیونکہ وہ اس کی بیوی ہے اور اس کو اختیار ہے کہ بیوی کو باہر جانے کی اجازت نہ دے۔

مجنون عورت بھی اپنے گھر سے باہر نکل سکتی ہے کیونکہ وہ ٹاہذ کی طرح احکام کی مخاطب نہیں ہے البتہ اس کا شوہر اپنے نطفے کی حفاظت کی خاطر اس کو نکلنے سے منع کر سکتا ہے اس کے برعکس ٹاہذ کو منع نہیں کر سکتا کیونکہ مجنون کو تو حمل کے احتمال کی بنا پر نطفے کی حفاظت کیلئے روک سکتا ہے جبکہ ٹاہذ میں حمل نصری نہیں سکتا۔ طلاق رجعی سے عدت میں روکنے کا حق اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ٹاہذ اس کی بیوی ہے۔

رہی کتابہ تو عدت کے دوران وہ بھی باہر نکل سکتی ہے کیونکہ عدت کے دوران سکونت ایک اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو اس وجہ سے یہ سکونت عبادت ہے جبکہ کنار ایسے شرعی احکام کے مخاطب ہی نہیں ہیں جو عبادات کے قبیل سے ہوں۔ البتہ جب شوہر اس کو اپنے نطفے کی حفاظت کیلئے باہر نکلنے سے روک دے تو پھر نہیں نکل سکتی کیونکہ عدت کے دوران یہ شوہر کا حق ہے کہ اپنے نطفے کو اختلاط سے بچائے۔ اگر عدت کے دوران کتابہ مسلمان ہو جائے تو باقیہ عدت میں اس پر وہی کچھ لازم ہوگا جو مسلمان عورت پر لازم ہوتا ہے کیونکہ لزوم سے مانع یعنی کفر وہ اسلام کی وجہ سے زائل ہو چکا ہے۔

اسی طرح جو عیسائی جو کہ اس کا شوہر مسلمان ہو جائے اور یہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے یہاں تک کہ فرقت واقع ہو جائے اور عدت واجب ہو جائے تو اگر شوہر اس سے دخول کر چکا تھا تو وہ بوجہ مذکورہ باہر نکل سکتی ہے الا یہ کہ اس کا شوہر اپنے نطفے کی حفاظت کی خاطر اس کو باہر نکلنے سے منع کر دے۔ تو جب اس کا شوہر اس سے یہ مطالبہ کرے تو اس پر باہر نکلنا لازم ہوگا کیونکہ انسان کے اپنے حق کے طلب کرنے پر اس حق کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔

اگر مسلمان عورت نے اپنے شوہر کے (بالغ بچے) کا بوسہ لیا جس سے اس کے اور اس کے شوہر کے درمیان فرقت واقع ہو جانے سے اس پر عدت واجب ہوئی تو اگر ایسا دخول کے بعد ہوا تھا تو وہ اپنے گھر سے باہر

نکل سکتی ہے کیونکہ اس کیلئے عدت میں سکونت اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے حقوق میں مخاطب ہے۔ عدت کے مکمل ہو جانے کے بعد عورت شرعی سفر سے کمتر مسافت کیلئے محرم کے بغیر نکل سکتی ہے کیونکہ اسے اس کی احتیاج ہوتی ہے اور اگر اتنے سفر کیلئے بھی محرم کی شرط عائد ہو تو پھر عورت پر تنگی واقع ہوگی جو کہ جائز نہیں ہے۔

شرعی سفر کیلئے محرم کے بغیر نکلنا جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

لا نسافر المرأة فوق ثلاثة ايام الا ومعها عورت تین دن سے زائد کیلئے سفر میں نہ جائے مگر زوجہا او فو رحم محرم منها جبکہ اس کا شوہر یا اس کا ذی رحم محرم (۱) اس کے ساتھ ہو۔

محرم خواہ نسبی ہو یا رضائی یا سببائی ہو یکساں ہے کیونکہ نص اگرچہ ذی رحم محرم کے بارے میں ہے لیکن مقصود محرمیت یعنی دونوں کے درمیان اہدی حرمت نکاح ہے اور یہ ان سب میں موجود ہے۔ لہذا نص جو ذی رحم محرم میں وارد ہے وہ از روئے دلالت غیر رسمی محرم میں بھی وارد ہے۔

**چوتھا حکم:** معتدہ پر سوگ کرنے کا وجوب:

اس بارے میں مختلفو مندرجہ ذیل تین عوانات کے تحت ہوگی:

- ۱- سوگ کی تفسیر
- ۲- کیا سوگ کرنا فی الجملہ واجب ہے یا نہیں؟
- ۳- سوگ کے وجوب کی شرائط کا بیان

#### ۱- سوگ کی تفسیر:

احدہاء (سوگ کرنا) لغت میں زیب و زینت سے بچنے کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے ”اس نے اپنے شوہر کی موت پر سوگ کیا“ یعنی زینت سے باز رہی۔ اور وہ خوشبو استعمال نہ کرنا، خوشبودار اور عصفرو و زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے اجتناب کرنا، تیل اور سرمہ لگانے سے اجتناب کرنا، مندی و خضاب نہ لگانا، کنگھی نہ کرنا اور زیور نہ پہننا زینت سے احتراز کرنا ہے۔

خوشبو سے پرہیز کے بارے میں دلیل ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معتدہ کو مندی لگانے سے منع فرمایا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مندی خوشبو ہے تو یہ خوشبو سے اجتناب کے وجوب پر دلیل ہے۔ نیز خوشبو تو مندی پر فائق ہوتی ہے تو مندی سے نمی دلائل“ خوشبو سے نمی ہوگی جیسا کہ (والدین کو) ناقیف (اف کہنے) سے نمی دلائل“ ضرب و قتل سے نمی ہے۔ اسی

(۱) ذی رحم محرم سے مراد وہ رشتہ دار ہے جس کے ساتھ اس عورت کا نکاح بیوہ کیلئے حرام ہو مثلاً چچا، بھائی، بھتیجا، بھانجا وغیرہ۔

طرح وہ کپڑا جس کو خوشبو لگی ہوئی ہو اور جو عصفرو زعفران میں رنگا ہوا ہو اس میں بھی خوشبو ہوتی ہے لہذا خوشبو کی مانند ہوگا۔ تیل سے پرہیز اس وجہ سے کہ اس سے بالوں کی زینت ہوتی ہے اور سرمہ سے پرہیز اس وجہ سے کہ اس میں آنکھ کی زینت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے محرم پر یہ تمام چیزیں حرام ہوتی ہیں۔ یہ تمام تفصیل حالت اختیار میں ہے۔

اگر ضرورت کی حالت ہو تو پھر کوئی حرج نہیں ہے مثلاً آنکھوں میں تکلیف ہو تو سرمہ لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے اور سرمے میں درد ہو تو سرمے میں تیل لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے یا رنگے ہوئے کپڑے کے علاوہ کوئی اور کپڑا نہ ہو تو پھر اس کپڑے کو پینے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن ان سے زینت مقصود نہ ہونی چاہئے۔ ضرورت کی حالت میں جواز کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کے مواقع مستثنیٰ ہوتے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ معتدہ کیلئے الہی کا باریک کپڑا اور خزامہ (سرخ ریشم) پینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ خز کو زینت کیلئے نہ پینے۔ وجہ یہ ہے کہ خز اور قصب کبھی تو زینت کے طور پر پینے جاتے ہیں اور کبھی ضرورت اور موانعت کی خاطر پینے جاتے ہیں لہذا ان میں قصد و ارادہ کا اعتبار ہے۔ اگر اس سے مقصود زینت ہو تو ناجائز ہے اور اگر اس سے مقصود زینت نہ ہو تو جائز ہے۔

## ۲۔ سوگ کے وجوب کا بیان:

ہم کہتے ہیں کہ فقہاء کے مابین اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ جس عورت کا شوہر مر گیا ہو اس پر سوگ کرنا واجب ہے۔ قیاس کو تسلیم نہ کرنے والے کہتے ہیں کہ اس پر سوگ واجب نہیں ہوتا لیکن ان کے خلاف احادیث اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع بطور حجت و دلیل موجود ہیں۔

احادیث میں ایک تو یہ روایت ہے کہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کو جب اپنے والد ابو سفیان (رضی اللہ عنہ) کی وفات کی خبر پہنچی تو تین دن کے انتظار کے بعد انہوں نے خوشبو منگوائی اور فرمایا کہ مجھے خوشبو کی حاجت تو نہیں ہے لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

لا یحل لامرأة تنومن باللق والیوم الآخران جو عورت اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو تحد علی میت فوق ثلاثة ایام الا علی زوجها اس کیلئے حلال نہیں ہے کہ وہ کسی میت پر تین دن سے زائد سوگ کرے سوائے اپنے شوہر پر (کہ اس کا اربعہ لشہر و عشا سوگ) چار ماہ دس دن ہے۔

اسی طرح ایک یہ روایت ہے کہ ایک عورت کے شوہر کی وفات ہو گئی تو وہ انتقال مکانی کی اجازت لینے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان احدا کن کانت تمکث فی شر احلامہا الی الحول ثم تخرج فی البعرة اقلا لربعۃ لشہر وعشا تم میں ہر ایک اپنے سب سے خراب ٹاٹ میں سال بھر تک ٹھہرتی تھی اور اوٹ کی دیکھی ڈالتی تھی۔ تو کیا چار مہینے دس دن نہیں (ٹھہر سکتی)؟

یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ اس آیت کے نزول سے پچتر پوراؤں کی عدت ایک سال ہوتی تھی



اور وہ اپنے سب سے خراب ٹاٹ میں سال گزارتی تھیں۔ پھر چار ماہ دس دن پر زائد مدت منسوخ ہو گئی اور بقیہ مدت میں فتح سے پہلے کا حکم باقی رہا یعنی یہ کہ معتدہ یہ مدت اپنے سب سے خراب ٹاٹ میں گزارے۔ یہی سوگ کرنے کی تفسیر ہے۔

رہا اجماع تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت جس میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا وغیرہ سے ہمارے قول کی مثل منقول ہے اور یہی اسلاف کا قول ہے۔

○ وہ عورت جس کو تین طلاق یا طلاق باندہ ملی ہو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس کو بھی سوگ کرنا لازم ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس کو سوگ کرنا لازم نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تصریح شدہ صورت میں سوگ کرنے کا وجوب شوہر کے حق کی وجہ سے ہوتا ہے کہ شوہر کی موت تک جو عہدہ زندگی اور دوام صحبت حاصل تھی اس کے فوت ہونے پر غم کا اظہار ہو اور یہ بات مطلقہ میں نہیں پائی جاتی کیونکہ طلاق کی صورت میں تو شوہر نے فرقت اختیار کر کے بیوی کو غم زدہ کیا اور خود اپنے اختیار سے قطع تعلیق کیا بیوی کو چھوڑ کر مرا نہیں۔ لہذا مطلقہ پر غم کرنا لازم بھی نہ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بیوہ پر سوگ کا وجوب اس نکاح کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے جو کہ خاص اس کے حق میں ایک دینی نعمت تھا۔ نکاح کی وجہ سے اس کی شہوت بھی پوری ہوتی تھی اور حرام سے عفت و پاکیزگی بھی حاصل تھی اور خرچہ کے جاری ہونے کی بنا پر جان کی ہلاکت سے بھی حفاظت تھی اور موت کی وجہ سے یہ تمام باتیں ختم ہو گئیں لہذا مصیبت و غم کا اظہار کرنے کیلئے اس پر سوگ کرنا لازم ہوا۔ اور چونکہ یہ بات اس عورت میں بھی پائی جاتی ہے جس کو تین طلاق ملی ہو یا طلاق باندہ ملی ہو لہذا اس پر بھی سوگ کرنا لازم ہے۔ امام شافعی کا یہ کہنا کہ عدت و فوات میں سوگ کرنا شوہر کے حق کی بنا پر ہوتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر شوہر کے حق کی وجہ سے ہوتا تو تین دن سے زائد جائز نہ ہوتا جیسا کہ باپ کی موت پر ہوتا ہے۔

### ۳۔ سوگ کے وجوب کی شرائط

وہ یہ ہیں کہ معتدہ عاقلہ بالغہ مسلمان ہو اور عدت، نکاح صحیح سے ہو۔ یہ شرائط ہر صورت میں ہیں خواہ عدت شوہر کی وفات کی وجہ سے ہو یا تین طلاقوں کی وجہ سے یا طلاق باندہ کی وجہ سے۔ لہذا نابالغہ پر، بالغ مجنونہ پر، کتابیہ پر، نکاح فاسد سے عدت گزارنے والی پر اور مطلقہ طلاق رجعی پر سوگ واجب نہیں ہوتا۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نابالغہ اور کتابیہ پر بھی سوگ واجب ہوتا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سوگ کرنا عدت کے احکام میں سے ایک حکم ہے اور چونکہ نابالغہ اور کتابیہ پر بھی عدت لازم ہوتی ہے لہذا عدت کا حکم یعنی سوگ بھی ان کو لازم ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سوگ کرنا ایک دینی عبادت ہے لہذا دیگر دینی عبادات مثلاً نماز اور روزے وغیرہ کی طرح یہ نابالغہ اور کافرہ پر واجب نہ ہوگی۔ برخلاف عدت کے کہ وہ زمانے کے گزرنے کا نام ہے جس میں اسلام و کفر اور بلوغت و عدم بلوغت کی وجہ سے فرق نہیں پڑتا۔ علاوہ ازیں ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ ان دونوں پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی البتہ ہم پر واجب ہوگا کہ ہم ان سے نکاح نہ کریں۔

ام ولد کو جب اس کا مالک آزاد کر دے یا اس کو چھوڑ کر مرجائے تو اس پر سوگ واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ نکاح فاسد سے عدت کی مثل عدت وطنی ہوتی ہے اور نکاح فاسد سے عدت گزارنے والی پر سوگ کرنا واجب نہیں ہوتا۔ لہذا اسی طرح ام ولد پر بھی نہیں ہوگا۔

### مطلقۃ طلاق رجعی پر سوگ نہیں:

مطلقۃ طلاق رجعی پر سوگ نہیں ہوتا کیونکہ سوگ کا وجوب نعت نکاح کے فوت ہونے کی منیبت کے اظہار کیلئے ہوتا ہے جبکہ طلاق رجعی کے بعد نکاح ختم نہیں ہوا ہوتا بلکہ تمام وجوہ سے قائم ہوتا ہے لہذا سوگ کرنا واجب نہیں ہوتا بلکہ اس کیلئے تو مستحب ہوتا ہے کہ وہ زیب و زینت کو اختیار کرے تاکہ شوہر کی نگاہوں میں خوبصورت لگے اور وہ اس سے رجوع کر لے۔

نکاح فاسد میں بھی سوگ نہیں ہوتا کیونکہ نکاح فاسد وینی نعت نہیں ہوتا بلکہ وہ تو معصیت ہوتا ہے اور یہ محال ہے کہ معصیت کے فوت ہونے پر اظہار معصیت ہو بلکہ اس کے فوت ہونے پر تو اظہار سرور و فرح واجب ہوتا ہے۔

سوگ کے وجوب کیلئے آزادی شرط نہیں ہے لہذا یہ باندی اور مدبرہ اور ام ولد پر بھی واجب ہوتا ہے جبکہ ان کا شوہر ہو اور وہ ان کو چھوڑ کر مر گیا ہو یا اس نے ان کو طلاق دی دی ہو۔ اسی طرح یہ مکاتبہ اور منسعاۃ پر بھی واجب ہوتا ہے کیونکہ سوگ کا وجوب جس وجہ سے ہوتا ہے اس میں غلام و آزادی سے کچھ فرق نہیں پڑتا لہذا اس بارے میں باندی مثل آزاد عورت کے ہے واللہ اعلم۔

### پانچواں حکم = نفقہ اور رہائش کا وجوب:

یہ بعض معتدہ عورتوں کے علاوہ دیگر بعض معتدہ عورتوں کیلئے فراہمی رہائش کی مشقت ہے۔ اس اہمل کی تفصیل یہ ہے کہ معتدہ یا تو طلاق کی وجہ سے عدت میں ہوگی یا طلاق کے علاوہ کسی اور نفرت کی وجہ سے عدت میں ہوگی یا شوہر کے وفات کی وجہ سے ہوگی۔ اور یا تو یہ عدت نکاح صحیح سے ہوگی یا نکاح فاسد سے ہوگی یا ایسے نکاح سے ہوگی جو نکاح فاسد کے معنی میں ہو۔

پس اگر عدت نکاح صحیح میں طلاق کی وجہ سے ہے تو اگر طلاق رجعی ہے تو معتدہ کیلئے بلا اختلاف نفقہ اور رہائش دونوں ہی ہوں گے کیونکہ ملک نکاح قائم ہے لہذا طلاق کے بعد کی حالت وہی ہوگی جو طلاق سے قبل کی ہوتی ہے نیز اس سے متعلق اور بھی دلائل ہیں جن کو ہم ذکر کریں گے۔

اور اگر طلاقیں تین ہوں یا طلاق بائنہ ہو تو اگر معتدہ حاملہ ہے تو تب بھی بلا تباہ اس کیلئے نفقہ اور رہائش دونوں ہوں گے کیونکہ ارشاد الہی ہے۔

وَلَوْ كُنَّ زَوَاجًا حَمِلَ فَاَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ  
يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (سورۃ طلاق ۴)

اور اگر حاملہ نہ ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کو نفقہ و رہائش ملے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ

فرماتے ہیں کہ اس کو رہائش تو ملے گی البتہ نفقہ نہیں ملے گا۔ اور ابن ابی لیلیٰ (۱) رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس کیلئے نہ نفقہ ہوگا اور نہ ہی رہائش ہوگی۔ ان دونوں نے اس ارشاد الہی سے استدلال کیا کہ وان کن اولات حمل فانتقوا علیہن حتی یضعن حملہن۔ اس میں حاملہ پر خرچ کرنے کے حکم کی تخصیص کی گئی ہے۔ تو اگر غیر حاملہ کیلئے بھی نفقہ واجب ہو تو تخصیص باطل ہونی چاہئے۔ نیز روایت ہے کہ فاطمہ بنت قیس نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے طلاق دی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے نفقہ اور رہائش مقرر فرمائی۔ علاوہ ازیں نفقہ ملک کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور تین طلاقیں اور طلاق بائن کی وجہ سے ملک زائل ہو چکی ہے۔ البتہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حاملہ میں رہائش کے وجوب کا علم نص سے ہوا ہے برخلاف بائنے کے۔ ہماری دلیل یہ ارشاد الہی ہے:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان (الطلاق: ۶)

اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت اس طرح ہے: أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وُجْدِكُمْ اور دونوں قراءتوں میں سوائے اس کے کہ ایک دوسرے کی تفسیر ہے اور کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ ارشاد الہی ہے والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بئذ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرات میں ایمانہما ہے اور یہ بھی قرات کا اختلاف نہیں ہے بلکہ ابن مسعود کی قرات، قرات ظاہرہ کی تفسیر ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔ نیز رہائش دینے کا حکم خرچہ دینے کا حکم بھی ہے کیونکہ معتدہ جب پابند ہے اور باہر نکلتا اس کیلئے مع ہے تو وہ نفقہ کمانے پر قادر نہیں ہے تو اگر اس کا خرچہ اس کے شوہر کے ذمے نہ ہو اور عورت کے پاس اپنا مال بھی نہ ہو تب تو وہ یا تو ہلاک ہو جائے گی یا اس کو سخت تنگی و دشواری پیش آئے گی جو کہ جائز نہیں ہے۔ نیز ارشاد الہی ہے:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُئْتِفْ بِمَا آتَاهُ اللَّهُ (سورۃ طلاق: ۷)

چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے۔

اس ارشاد میں طلاق سے پیشتر اور طلاق کے بعد عدت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق سے قبل نفقہ کا وجوب کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شوہر کے حق کی خاطر اس پر باہر نکلنے سے پابندی خاص شوہر کے حق کی بنا پر تھی لیکن طلاق کے بعد اس کے ساتھ شریعت کے حق کا تعلق بھی ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اب عورت کیلئے شوہر کے باہر نکلنے کی اجازت دینے کے باوجود بھی نکلتا جائز نہیں ہوتا۔ تو جب تاکہ (یعنی شریعت کے حق کے منضم ہونے) سے پیشتر پابندی کی وجہ سے نفقہ واجب ہوتا ہے تو تاکہ کے بعد تو اس کا وجوب اوہی ہوگا۔

(۱) امام ابو یوسف عیسیٰ بن ابی لیلیٰ انصاری، آپ کوفہ کے ممتاز فقیہ اور جلیل القدر تابعی ہیں، آپ نے حضرت عثمان، حضرت علی، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم اور صحابہ کی ایک جماعت سے علم حاصل کیا، عینہ منورہ میں ولادت ہوئی، وفات ۸۳ھ، تذکرۃ الحفاظ، ص ۱۵۰، جلد ۱۔

(وہ) آیت (جس سے امام شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا) تو اس میں حاملہ پر خرچ کرنے کا حکم ہے لیکن یہ غیر حاملہ پر خرچ کے وجوب کی نفی نہیں کرتا اور اس کے وجوب کو ثابت بھی نہیں کرتا لہذا اس کے بارے میں سکوت ہے اور اس کا حکم اور دلیل کے قیام پر موقوف ہے اور دلیل وجوب جو ہم نے ذکر کی قائم و موجود ہے۔

دہی فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیث تو (اس کا جواب یہ ہے کہ) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو رد کر دیا تھا کیونکہ روایت ہے کہ جب فاطمہ بنت قیسؓ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کیلئے نفقہ اور رہائش مقرر نہیں فرمائے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبیؐ کی سنت کو ایک عورت کے قول پر نہیں چھوڑیں گے کہ معلوم نہیں کہ وہ سچ کہتی ہے یا غلط کہتی ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبیؐ کی سنت کو چھوڑ کر ایک عورت کی بات کو نہیں لے سکتے شاید کہ وہ بھول گئی ہو یا مسئلہ اس پر مشتبہ ہو گیا ہو۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اس کیلئے نفقہ اور رہائش ہوتی ہے۔ اور حضرت عمرؓ کا یہ کہنا کہ ہم اپنے رب کی کتاب نہیں چھوڑیں گے احتمال ہے کہ اس سے ان کی مراد اللہ عزوجل کا یہ ارشاد ہو اَشْكُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَنَنْفِقُو عَلَيْهِنَّ مِنْ وُجْدِكُمْ جیسا کہ ابن مسعودؓ کی قراءت ہے اور یہ حضرت عمرؓ کی قرات بھی ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ انکی مراد اس سے اللہ عزوجل کا یہ ارشاد لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَبِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان کے قول کہ ”ہم اپنے رب کی کتاب نہیں چھوڑیں گے“ سے ان کی مراد خاص رہائش کے بارے میں ہو جو کہ یہ قول الہی ہے اسکوہن من حیث سکنن من وجدکم جو کہ قراءت ظاہرہ (متواترہ) ہے۔ اور ان کے قول ”ہمارے نبیؐ کی سنت سے“ ان کی مراد وہ روایت ہے جو ان سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اس کو نفقہ اور رہائش دونوں ملیں گے“۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک آیت کی تلاوت منسوخ ہو گئی ہو، البتہ حکم باقی رہا ہو تو ان کے قول ”ہم اپنے رب کی کتاب کو نہیں چھوڑیں گے اس سے ان کی مراد وہی (منسوخ التلاوة) آیت ہو“ جیسا کہ زنا کے باب میں ان سے روایت ہے۔ فرمایا کہ ہم سورۃ احزاب میں یہ آیت تلاوت کرتے تھے:

الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِنَّا زَيْنَا فَاَرْجَمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝

پھر اس کی تلاوت منسوخ ہو گئی اور اس کا حکم باقی رہا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

نیز روایت ہے کہ ان (فاطمہ بنت قیسؓ) کے شوہر اسامہ بن زیدؓ جب ان کو یہ روایت بیان کرتے ہوئے سنتے تو جو کچھ ان کے ہاتھ میں ہوتا وہ ان پر دے مارتے۔ نیز روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فاطمہ بنت قیسؓ سے کہا کہ تم نے اس حدیث کی وجہ سے لوگوں کو فتنہ میں مبتلا کر دیا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ حدیث کے راوی پر صحابہؓ کے انکار کی کم از کم حالت اس حدیث میں طعن کا وجوب ہے۔

اس حدیث کی تاویل میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیسؓ کا انت تہنو علی احمائها ”اپنے دوپروں وغیرہ کے ساتھ بدگوئی کرتی تھیں“ کہا جاتا ہے کہ بنو ت علی فلان ای فحشت علیہ یعنی فحش الفاظ

میں ان کے ساتھ زبان درازی کرتی تھیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو این ام کلثوم کے گھر منتقل کر دیا اور ان کیلئے نفقہ اور رہائش مقرر نہ فرمائی کیونکہ ان کی جانب سے سبب خروج کے پائے جانے کی بنا پر وہ ناشزہ یعنی قصور وار ٹھہری تھیں۔ اور یہی ہمارا قول اس عورت کے بارے میں ہے جو عدت کے دور ان اپنے شوہر کے گھر سے نکل جائے یا اس کی جانب سے ایسی بات پائی جائے جو اس کے نفقہ کا سبب بنی ہو تو جب تک وہ شوہر کے علاوہ کسی اور کے گھر میں ہے نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی۔ ایک قول یہ ہے کہ ان کے شوہر غائب تھے یعنی موجود نہ تھے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حق میں شوہر کے ذمے ان کی عدم موجودگی کی بنا پر نفقہ اور رہائش نہیں کی کیونکہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہوتی الا یہ کہ غائب کی جانب سے کوئی وکیل موجود ہو۔ اور اگر کہا جائے کہ ان کے شوہر شام گئے تھے اور انہوں نے اپنے بھائی کو وکیل بنایا تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اپنے بھائی کو بیوی کو طلاق دینے میں وکیل بنایا تھا۔ مقدمہ بازی (خصومت) میں وکیل نہیں بنایا تھا۔

امام شافعی اور ابن ابی لیلیٰ رحمہما اللہ کا یہ کہنا کہ نفقہ کا وجوب ملک کے مقابلے میں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ہمیں تسلیم ہی نہیں ہے کیونکہ ملک کے مقابلے میں ایک اور ضمان یعنی مہر ہوتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ نفقہ تو محض پابندی کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور یہ پابندی تین طلاقوں اور طلاق بائنہ کے بعد بھی باقی رہتی ہے لہذا نفقہ بھی باقی رہے گا۔

طلاق سے عدت گزارنے والی خواہ بالغ ہو یا نابالغ، مسلمان ہو یا کتابیہ سب کا حکم یکساں ہے کیونکہ جو دلائل ہم نے ذکر کئے ہیں وہ ان کے درمیان فرق کرنے والے نہیں ہیں۔

○ وہ باندی جو طلاق سے عدت گزار رہی ہو اور اس کے مالک نے اس کو کسی گھر میں ٹھکانہ نہ دیا ہو اس کیلئے نفقہ اور رہائش نہیں ہوتی کیونکہ جب مالک نے اس کو کسی گھر میں ٹھکانہ نہیں دیا تو گھر میں پابند کرنے کا حق شوہر کیلئے ثابت نہیں ہوا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کو باہر نفقہ کا اختیار ہوتا اور اگر مالک نے اس کو کسی گھر میں ٹھکانہ دیا ہو تو پھر چونکہ شوہر کو اسے گھر میں پابند کرنے کا حق ہوتا ہے لہذا اس کیلئے نفقہ و رہائش ہوں گے۔ یہی حکم مدبرہ اور ام ولد کے بارے میں ہے جب ان کو ان کے شوہر نے طلاق دے دی ہو خواہ مالک نے ان کو ٹھکانہ دیا ہو یا نہ دیا ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک باندی ہے اور یہی حکایت کا حکم ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے پر مستسعاہ کا بھی یہی حکم ہے۔

○ اگر ام ولد آزاد کر دی جائے یا اس کا مالک اس کو چھوڑ کر مر جائے تو ام ولد کیلئے نفقہ و رہائش نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ گھر میں مقید نہیں ہوتی کیا دیکھتے نہیں کہ وہ گھر سے باہر نکل سکتی ہے۔ لہذا اس کیلئے بھی نکاح فاسد سے عدت گزارنے والی کی طرح نفقہ و رہائش نہ ہوگی کیونکہ اس (یعنی ام ولد) کی عدت بھی منکوحہ نکاح فاسد کی عدت کی مثل ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب (عورت) نکاح صحیح میں طلاق سے معتدہ ہو اور اگر نکاح فاسد سے معتدہ ہو تو اس کیلئے نہ نفقہ ہوتا ہے اور نہ رہائش ہوتی ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عدت کی حالت کا اعتبار نکاح کی حالت پر کیا جاتا ہے اور چونکہ نکاح فاسد میں نفقہ و رہائش نہیں ہوتی اسی طرح اس کی عدت میں

بھی نہیں ہوگی۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل اس وقت ہے جب عدت طلاق سے ہو۔

اور اگر عدت نکاح صحیح میں طلاق کے علاوہ کسی اور سبب فرقت سے ہو تو اگر تو فرقت شوہر کی جانب سے ہو تو عورت کیلئے نفقہ و رہائش ہوں گے خواہ فرقت کیسی ہی ہو۔ اور اگر فرقت عورت کی جانب سے ہو تو اگر کسی ایسے سبب سے ہے جو معصیت نہیں ہے مثلاً باندی تھی پھر آزاد کردی گئی اور اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا یا نامرد کی بیوی نے فرقت کو اختیار کیا تو اس کو نفقہ و رہائش ملیں گے اور اگر فرقت کسی معصیت کے سبب سے ہو مثلاً مسلمان عورت نے اپنے شوہر کے بیٹے کا شوت سے بوسہ لیا تو فتناء کا قول ہے کہ اس کو نفقہ تو نہ ملے گا البتہ رہائش ملے گی کیونکہ اس عدت میں رہائش اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور یہ عورت مسلمان اور اللہ تعالیٰ کے حقوق میں مخاطب ہے۔ رہا نفقہ تو وہ خالص اس کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے تو جب عورت کی جانب سے فرقت ناحق واقع ہوئی تو گویا اس نے اپنے ہی حق کو باطل کر لیا۔ آزاد شدہ باندی اور نامرد کی بیوی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان کی جانب سے فرقت حق واقع ہوئی ہے لہذا ان کا نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب عدت طلاق طلاق کے علاوہ کسی اور فرقت کی بنا پر ہو۔

○ اور اگر عدت شوہر کی وفات کی بنا پر ہو تو پھر معتدہ کو نہ رہائش ملتی ہے اور نہ ہی شوہر کے مال میں اس کیلئے نفقہ ہوتا ہے خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کے باب میں نفقہ مہر کی طرح ایک ہی دفعہ میں عقد نکاح سے واجب نہیں ہو جاتا بلکہ وہ تو تھوڑا تھوڑا وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ واجب ہوتا ہے۔ اور ادھر جب شوہر مر جائے تو اس کے اموال کی ملکیت اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اور یہ جائز نہیں کہ یہہ کیلئے نفقہ و رہائش شوہر کے وارثوں کے مال میں واجب ہو۔ اس حکم میں آزاد اور باندی، بالغ اور نابالغ، مسلمان اور کفار سب برابر ہیں، کیونکہ آزاد مسلمان بالغ عورت جب عدت وفات میں نفقہ اور رہائش کی مستحق نہیں ہوتی تو دیگر تو بطریق اولیٰ مستحق نہ ہوں گی۔ ایسے ہی نکاح فاسد میں وفات کی عدت گزارنے والی کیلئے بھی نفقہ اور رہائش نہیں ہوتی۔ کیونکہ نکاح صحیح سے عدت وفات میں ان دونوں (خرج رہائش) میں استحقاق نہیں ہوتا تو نکاح فاسد میں تو بطریق اولیٰ استحقاق نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

**چھٹا حکم** معتدہ کے بچہ جننے پر نسب کا ثابت ہو جانا:

اس بارے میں اصل مسئلہ دو عنوانات پر ہوگی۔

اول اس عدت کا بیان جس میں معتدہ کے بچے کا نسب ثابت ہوتا ہے۔

دوم اس حجت و دلیل کا بیان جس سے نسب ثابت و ظاہر ہوتا ہے۔

اول: اس عدت کا بیان جس میں معتدہ کے بچے کا نسب ثابت ہوتا ہے۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ حمل کی اقل (کم سے کم) مدت چھ ماہ ہے کیونکہ اللہ عزوجل کا ارشاد

ہے:

وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (الاحقاف: ۱۵)

اس کا حمل میں رہنا اور اس کا دودھ چھڑانا تیس ماہ

ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے حل اور دودھ چھڑانے دونوں کی مدت تیس ماہ بتائی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے نصال یعنی دودھ چھڑانے کی مدت دو سال اپنے اس ارشاد میں بتائی وَفِصَالُهُ فِیْ عَامَیْنِ (لقمان: ۱۳) لہذا حل کیلئے چھ مہینے باقی رہے۔ یہ استدلال ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا۔ عورت نے پورے چھ ماہ میں بچہ جنا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے عورت کو رجم کرنے کا ارادہ کیا تو ابن عباسؓ نے فرمایا اگر میں تمہارے ساتھ کتاب اللہ کی مدد سے جھگڑا کروں تو تم پر غالب آجاؤں گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وحملہ وفصالہ ثلاثون شهرا اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے وفصالہ فی عامین۔ انہوں نے اسی کی طرف اشارہ کیا جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ لہذا یہ اس پر دلیل ہے کہ حمل کی اقل مدت چھ ماہ ہے۔ اور حمل کی اکثر مدت ہمارے نزدیک دو سال ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چار سال ہے۔ ان کے خلاف دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے کہا کہ ماں کے رحم میں بچہ دو سال سے زائد باقی نہیں رہتا اگرچہ..... اور ظاہر یہی ہے کہ یہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہا ہوگا کیونکہ یہ بات رائے اور اجتہاد سے تو معلوم نہیں ہو سکتی اور ان کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے یہ بات محض انکل سے کسی ہوگی۔ لہذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع متعین ہے۔

ایک اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ مطلقہ جس پر عدت لازم نہیں ہوتی مثلاً وہ عورت جس کی رخصتی نہ ہوئی ہو تو اس کے بچے کا نسب شوہر سے ثابت نہیں ہوتا الا یہ کہ یقینی طور سے معلوم ہو کہ وہ بچہ اسی شوہر سے ہے۔ مثلاً یہ کہ یہ مطلقہ طلاق کے بعد چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنے۔ اور ہر وہ مطلقہ جس پر عدت آتی ہو تو اس کے بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہوتا ہے الا یہ کہ یقینی طور سے علم ہو کہ بچہ اس شوہر سے نہیں ہے جس کی صورت یہ ہے کہ وہ طلاق کے بعد دو سال سے زائد مدت کے بعد بچہ جنے۔ اس قاعدے کی وجہ یہ ہے کہ دخول و رخصتی سے پیشتر طلاق نکاح کے تمام علائق کے انقطاع کا موجب ہوتی ہے لہذا ہر پہلو سے نکاح یقینی طور پر زائل ہو جاتا ہے اور جو چیز یقینی طور پر زائل ہو چکی ہو اس کا ثبوت صرف اسی جیسے یقین سے ہو سکتا ہے۔ تو جب طلاق کے دن سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جننا تو ہمیں یقین ہوا کہ حمل نکاح کی حالت میں ٹھہرا تھا اور اور شوہر نے اس سے وطی کی تھی اور اسی شوہر سے حمل ٹھہرا تھا کیونکہ طلاق کے بعد وطی ہونے کا احتمال نہیں ہے اس لئے کہ عورت چھ ماہ سے پہلے بچہ نہیں جنتی لہذا وطی شوہر کے فراش میں پائی گئی ہے اور شوہر کے فراش میں حمل ٹھہرا شوہر سے نسب کے ثبوت کا موجب ہوتا ہے۔ اور جب پورے چھ ماہ میں یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے تو بچے کے فراش میں پیدا ہونے کا یقین نہیں ہوتا کیونکہ احتمال ہے وطی طلاق کے بعد ہوئی ہو۔ اور چونکہ فراش کا زوال یقینی ہے لہذا اس کا ثبوت محض شک سے نہ ہوگا۔ اس قاعدے پر یہ مسئلہ لکھا ہے کہ ایک شخص نے دخول و رخصتی سے پیشتر اپنی بیوی کو طلاق دی پھر عورت نے طلاق کے دن سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جننا تو یہ بچہ شوہر کو لازم ہوگا کیونکہ ہمیں نکاح کی حالت میں اس کے حمل ٹھہرنے کا یقین ہوا ہے اور جب وہ پورے چھ مہینے یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے تو یہ بچہ شوہر کو لازم نہ ہوگا کیونکہ حالت نکاح میں حمل ٹھہرنے کا یقین نہیں ہے۔ اور بوجہ مذکورہ اس حکم میں حیض والیاں اور مہینے والیاں سب برابر ہیں۔

مسائل: اس مذکورہ بالا قاعدے پر یہ مسئلہ لکھا ہے کہ ایک شخص نے کہا کل امراۃ اتزوجھا فہی

طالق (برہ عورت جس سے میں نکاح کروں اسے طلاق ہے) پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس پر طلاق واقع ہو گئی پھر اس عورت نے بچہ جنا۔ اگر نکاح کے وقت سے پورے چھ ماہ میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا کیونکہ جب نکاح کے وقت سے پورے چھ ماہ میں بچہ جنا تو طلاق کے وقت سے یہ چھ ماہ سے کم مدت ہوئی کیونکہ طلاق کا وقوع نکاح کے بعد ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے طلاق اسی طرح واقع کی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس نے یہ کہا تھا فہی طالق اور حرف "قا" تعقیب بلا تراخی کیلئے ہوتا ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نسب ثابت نہ ہوگا۔ روایت ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ امام زفر رحمہ اللہ کے موافق بھی رائے رکھتے تھے لیکن پھر اس سے رجوع کر لیا تھا۔ امام زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا اثبات دہلی کے امکان کے ہونے سے ہوگا جبکہ دہلی کا امکان موجود ہی نہیں ہے کیونکہ نکاح اور طلاق کے درمیان اتنا وقت نہیں ہے کہ جس میں دہلی ہو سکے کیونکہ جو نسی نکاح پایا جائے گا اسی وقت نکاح کے بعد بلا فصل طلاق کا وقوع ہوگا۔ لہذا دہلی متصور نہیں ہے پس نسب ثابت نہ ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ دہلی کا تصور ممکن ہے بایں طور کہ وہ شخص عورت سے صحبت کرے اور اس کے پاس (پس پردہ) کچھ لوگ آجائیں اور وہ اس عورت سے نکاح کرے درحالیکہ وہ دیگر لوگ اس کی بات سنتے ہوں اور اسی وقت وہ انزال کر دے۔ اور جب دہلی متصور ہے تو دہلی کے شرعا متصور ہونے کے وقت نکاح اس کے قائم مقام ہوتا ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: الولد للفراش

بچہ صاحب فراش کا ہے۔

○ اور اگر اس عورت نے وقت نکاح سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ہمیں یقینی طور پر علم حاصل ہے کہ دہلی نکاح سے پیشتر ہوئی تھی۔ پھر جب وقت نکاح سے پورے چھ ماہ میں اس نے بچہ جنا یہاں تک کہ نسب ثابت ہو گیا تو شوہر پر پورا مرد واجب ہوگا۔ ظاہر روایت میں ایسے ہی مذکور ہے کیونکہ یہ عورت مدخل ہما کے حکم میں ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے الملیٰ میں ذکر کیا ہے کہ قیاس کے مطابق ایک پورا مرد اور آدھا مرد واجب ہوں گے۔ آدھا مرد تو مدخل سے پیشتر طلاق کی بنا پر اور پورا مرد مدخل کی بنا پر۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کے ہوتے ہی طلاق کو واقع سمجھا جاتا ہے لہذا مدخل سے پیشتر طلاق کے وجود کی بنا پر نصف مرد واجب ہوگا۔ پھر اس کو مدخل کے بعد واجب خیال کیا جاتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔ لہذا اس دہلی سے مرد واجب ہوگا اور نسب ثابت ہوگا کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ پس مرد کا یہ فعل زنا نہ ہوگا۔ البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے استحسان کو پیش نظر رکھا اور فرمایا کہ صرف ایک مرد واجب ہوگا کیونکہ عورت از روئے حکم مدخل ہما ہے اور اس طرح ضروری ہے۔

○ اور اگر بیوی سے مدخل کرنے کے بعد طلاق دی پھر معتدہ نے بچہ جنا تو معتدہ کے بارے میں جملہ کام یہ ہے کہ یا تو وہ طلاق یا دیگر اسباب فرقت کی بنا پر عدت میں ہوئی یا وفات کی وجہ سے عدت میں ہوئی۔ پھر دو میں سے ہر ایک صورت میں 'معتدہ' یا تو حیض والی ہوگی یا مینوں والی ہوگی اور اس نے یا تو عدت کے پورا ہونے کا اقرار کر لیا تھا یا نہیں کیا تھا۔ پھر جب عدت طلاق سے ہو پھر یا تو طلاق بابت ہوئی یا رجعی ہوئی۔ پس اگر طلاق بابت ہو اور معتدہ حیض والی ہو اور اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہ کیا ہو اور اس نے بچہ جنا تو اگر طلاق کے وقت سے دو سال تک بچہ جنا تو یہ بچہ شہرہ کو لازم ہوگا کیونکہ جناس اس کا احتمال ہے کہ یہ حمل طلاق



کے بعد واقع ہونے والی وطی سے ٹھہرا ہو وہاں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ حالت نکاح میں پائی جانے والی وطی سے ٹھہرا ہو اور عورت طلاق کے وقت حاملہ ہو کیونکہ بچہ رحم میں دو سال تک بالاتفاق رہ سکتا ہے۔ دونوں سے مؤخر الذکر احتمال زیادہ ظاہر ہے کیونکہ مسلمان عورت کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ عدت کے دوران نکاح نہیں کرتی اور جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں کے کاموں کو صلاح و درستی پر محمول کرنا واجب ہے۔ لہذا اسی پر محمول کیا جائے گا۔ یا ہم یوں کہتے ہیں کہ نکاح تو یقینی طور پر قائم تھا اور قیام نکاح کی وجہ سے فراش بھی یقینی طور پر ثابت تھا اور قاعدہ ہے کہ جو چیز یقینی طور پر ثابت ہو وہ صرف اپنی مثل یقین ہی سے زائل ہوتا ہے۔ تو جب فراش پر حمل ٹھہرنے کا احتمال موجود ہے تو عدت کے پورا ہونے کا اور نکاح کے تمام وجوہ سے زائل ہونے کا ہمیں یقین نہیں ہو سکتا۔ پس ہمیں فراش کے زوال کا یقین نہیں ہوا اور ہم شک کی وجہ سے زوال نکاح کا حکم نہیں لگائیں گے۔

○ اگر دو سال سے زائد عمر میں بچہ جنتا تو پھر شوہر کو وہ بچہ لازم نہیں ہوگا اگر وہ اس کا اپنے سے ہونے کا انکار کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں یقین ہے کہ یہ بچہ اس شوہر کا نہیں ہے کیونکہ بچہ رحم میں دو سال سے زائد نہیں ٹھہرتا۔ لہذا جب تک شوہر بچے کا دعویٰ نہ کرے بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا۔ اور جب وہ دعویٰ کرے گا تو اس سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیا شوہر کے دعویٰ کرنے کی صورت میں عورت کا اس کی تصدیق کرنا شرط ہے؟ اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ اور عورت کی عدت کے پورا ہونے کے بارے میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ولادت سے چھ ماہ پیشتر اس کی عدت کے پورا ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اتنی مدت کا جو خرچہ اس نے لیا ہوگا وہ اسے واپس کرنا ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی اور جو کچھ بھی اس نے لیا ہوگا وہ واپس نہ لوٹائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ کسی اجنبی نے اس سے شبہ سے وطی کی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر ہی نے اس سے شبہ سے وطی کی ہو لہذا شک کے ہوتے ہوئے اس کو لیا ہوا خرچہ واپس نہ کرنا پڑے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بچہ لاحالہ طلاق کے بعد واقع ہونے والی وطی سے ہوا ہے کیونکہ دو سال سے زائد بچہ رحم میں باقی نہیں رہتا لہذا اس پر محمول کرنا تو جائز نہیں ہے کہ شوہر نے اس سے وطی کی ہوگی کیونکہ یہ حرام ہے اور اس پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا کہ کسی اجنبی نے اس سے شبہ سے وطی کی ہوگی کیونکہ وہ بھی حرام ہے جبکہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ حرام سے بچتا ہے لہذا متین ہوا کہ حلال وطی پر اس کو محمول کیا جائے اور یہ وہ وطی ہے جو نکاح صحیح میں ہو۔ پس اسی پر محمول کیا جائے گا کہ عورت کی عدت پوری ہوگئی تھی اور پھر اس نے کسی اور سے نکاح کر لیا تھا۔ اور چونکہ حمل کی اقل مدت چھ ماہ ہوتی ہے لہذا چھ ماہ کا نفقہ اس کو واپس کرنا پڑے گا کیونکہ یہ بات ظاہر ہو چکی ہے کہ یہ نفقہ (پہلے) شوہر کے ذمے نہیں تھا۔ اسی میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب بھی آگیا۔ علاوہ ازیں اگر ہم اس پر محمول بھی کر لیں کہ کسی اجنبی نے اس سے شبہ سے وطی کی ہے تب بھی شوہر سے نفقہ ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ نفقہ نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کی منکوحہ کسی دوسرے شخص سے نکاح کر لے اور اس سے اس کو حمل ٹھہر جائے تو اصل شوہر کے ذمے اس کا نفقہ نہیں ہوتا۔

○ اور اگر وہ عدت کے پورا ہونے کا اقرار کر چکی ہو اور یہ اقرار اتنی مدت میں ہوا ہو کہ جس میں عدت

پوری ہو سکتی ہے پھر اس نے دو سال میں بچہ جتا ہے۔ تو اگر اقرار کرنے کے دن سے چھ ماہ کے اندر اندر بچہ جتا تو یہ بچہ بھی شوہر کو لازم ہوگا اور اگر اقرار کے وقت سے پورے چھ ماہ میں یا اس سے زائد مدت میں بچہ جتا تو یہ بچہ شوہر کو لازم نہ ہوگا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ معتدہ جب اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر دے تو اس کی تصدیق کی جاتی ہے کیونکہ شریعت نے اس بارے میں اس کو امین قرار دیا ہے لہذا جب تک اس کی غلطی یا جھوٹ یقینی طور پر ظاہر نہ ہو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ تو جب اس نے وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جتا تو اس کی غلطی یا اس کا جھوٹ ظاہر ہو گیا کیونکہ واضح ہو گیا کہ اقرار کے وقت وہ معتدہ تھی اس لئے کہ عورت چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ نہیں جن سکتی ہیں اس کا عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرنا حالانکہ وہ ابھی عدت میں ہے اس کی غلطی ہوگی یا اس کا جھوٹ ہوگا۔ کیونکہ یہ ایسی خبر ہے جو نفس الامر کے خلاف ہے اور یہی جھوٹ کی تعریف ہے۔ لہذا عورت کا اقرار کالعدم ہوا۔ اور جب اس نے چھ ماہ یا زائد مدت میں بچہ جتا تو اس کا جتنا ہونا ظاہر نہیں ہوا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرنے کے بعد اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا ہو اور اس سے بچہ جتا ہو اور اس طرح وہ بچہ ولد الزنا نہ ہوا اگرچہ اس کا نسب معروف نہیں ہے۔ لہذا قاعدے کے مطابق لازم ہوگا کہ اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر دینے میں اس کی تصدیق کی جائے اور یہ بچہ پہلے شوہر سے نہیں ہوگا۔ یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی ہمارا مذہب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار کیا پھر پورے چھ مہینے میں بچہ جتا تو بچہ کا نسب پہلے شوہر سے ثابت ہوگا الا یہ کہ اس نے دوسرا نکاح کر لیا ہو۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت کا اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرنا منضمن ہے بچہ کے حق کے ابطال کو جو کہ بچہ کے نسب کو ضائع کرنا ہے کیونکہ نسب کا ثبوت بچہ کے حق کے طور پر ہوتا ہے لہذا عورت کے اقرار کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ ہماری دلیل وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ شریعت نے عورت کو اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر دینے میں امین بنایا ہے جبکہ اس کو اپنے رحم میں موجود شے کو چھپانے سے منع کیا۔ اور چھپانے سے منع کرنا ظاہر کرنے کا حکم کرنا ہے جو کہ قبول کرنے کا حکم بھی ہوا۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عورت کا اقرار بچہ کے نسب میں حق کے ابطال کو منضمن ہے تسلیم نہیں ہے کیونکہ حق کا ابطال اس کے ثبوت کے بعد ہوتا ہے اور یہاں تو نسب ثابت ہی نہیں ہے اس کی وجہ ہم نے طلاق بائن کے تحت ذکر کی ہے۔

○ اور اگر معتدہ نے دو سال سے زائد مدت میں بچہ جتا تب بھی یہ بچہ شوہر کو لازم ہوگا اور شوہر بیوی سے رجوع کرنے والا شمار ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل طلاق کے بعد وطی سے ٹھہرا ہے اور اس وطی کو وطی حلال یعنی شوہر کی وطی پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ طلاق رجعی سے وطی حرام نہیں ہو جاتی اور جب تک عورت عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہ کرے شوہر کو وطی کرنے کا اختیار ہوتا ہے لہذا اس پر محمول کرنا واجب ہے۔ اور جب اس صورت پر محمول کیا تو شوہر وطی کی وجہ سے رجوع کرنے والا بنے۔ لہذا نسب ثابت ہوگا۔ اگرچہ زمانہ طویل ہو کیونکہ ممکن ہے کہ عدت لمبے طہر والی ہو اور شوہر نے اس سے طہر کے آخر میں وطی کی ہو اور اس سے حمل ٹھہرا ہو لہذا رجوع ثابت ہو جائے گا۔

## اعتراض:

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب عورت نے دو سال سے کم مدت میں بچہ جتنا تو اس وقت مذکورہ بالا صورت پر کیوں محمول نہیں کرتے تاکہ اس میں بھی شوہر کا رجوع ثابت ہو؟

## جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں مذکورہ بالا صورت پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر اس پر محمول کیا جائے تو شک سے رجعت کا اثبات لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں اور احتمال بھی ہے یعنی یہ کہ جہاں یہ احتمال ہے کہ یہ حمل طلاق کے بعد وطی سے ٹھہرا ہو اور انہی طرح رجعت ہوئی ہو وہاں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ حمل طلاق سے قبل وطی سے ٹھہرا ہو اور اس طرح رجعت نہ ہوئی ہو۔ پس شک کے ہوتے ہوئے رجعت ثابت نہ ہوگی۔ اس کے برعکس یہاں (یعنی دو سال سے زائد مدت میں بچہ جننے کی صورت میں) طلاق سے قبل وطی سے حمل ٹھہرنے کا احتمال ہی نہیں ہے کیونکہ بچہ ہیٹ میں دو سال سے زائد نہیں رہتا لہذا حمل کا طلاق کے بعد وطی سے ہونا متعین ہوا۔ اور چونکہ اس وجہ کو حلال پر محمول کرنا ممکن ہے لہذا اسی پر محمول کیا جائے گا اور شوہر وطی کی وجہ سے رجوع کرنے والا شمار ہوگا۔ اس طرح دونوں صورتوں کا فرق واضح ہو گیا۔

○ اور اگر معتدہ اتنی مدت میں اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرچکی تھی جس میں عدت گزر جاتی ہے تو پھر اگر اس نے اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جتنا تو وہ بچہ شوہر کو لازم ہوگا اور اگر اقرار کے وقت سے پورے چھ ماہ یا زائد مدت میں بچہ جتنا تو بچہ شوہر کو لازم نہ ہوگا جس کی وجہ ہم طلاق باندہ کے تحت ذکر کرچکے ہیں۔

○ مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب طلاق سے عدت گزارنے والی حیض والی ہو۔ اور اگر وہ مینوں والی ہے پھر اگر تو وہ آئیسہ ہے اور بچہ بنے تو اگر اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہیں کیا ہے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو حیض والیوں کا ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں۔ اس میں حکم یکساں ہے خواہ طلاق رجعی ہو یا باندہ ہو کیونکہ جب اس نے طلاق کے وقت سے دو سال کے اندر بچہ جتنا تو بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے بچہ جتنا تو معلوم ہوا کہ وہ آئیسہ نہیں تھی بلکہ حیض والی تھی۔

○ اور اگر اس نے اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار کر لیا تھا تو اگر اس نے اقرار میں تین مہینے کی تفسیر و وضاحت بھی کی تھی تب بھی حکم وہی ہے کیونکہ جب ظاہر ہوا کہ وہ آئیسہ نہیں تھی تو ظاہر ہوا کہ اس کی عدت مینوں میں نہیں تھی لہذا اس کا اپنی عدت کے مینوں میں پورا ہونے کا اقرار صحیح نہ ہوا اور اس کا اقرار کالعدم ہوا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ عورت نے سرے سے اقرار ہی نہیں کیا تھا۔ اور اگر عدت کے پورا ہونے کا اقرار مطلق ہو لیکن اتنی مدت میں کہ جس میں تین مہینے آسکتے ہوں تو اگر وقت اقرار سے چھ ماہ کے اندر بچہ جتنا تو نسب ثابت ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ جب یاس باطل ہوا تو مینوں میں عدت گزارنے کے باطل ہونے کی بنا پر اس کے اقرار کو حیضوں سے عدت کے پورا ہونے کے اقرار پر محمول کیا جائے گا تاکہ جہاں تک ممکن ہو مسلمان مائل عورت کے کام کو صحت پر محمول کیا جاسکے۔

○ اور اگر معتدہ ٹائلف ہو اور وہ بچہ بنے تو اس میں تین صورتیں ہیں یا تو تین مہینے گزرنے پر اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار کر لیا۔ یا اس نے یہ اقرار نہ کیا ہوگا البتہ مدت عدت یعنی تین مہینوں میں اپنے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو اور یا اس نے سکوت اختیار کیا ہو۔ پھر ہر صورت کی دو شفیفس ہیں۔ یعنی یہ کہ طلاق یا تو باندہ ہوگی یا رجعی ہوگی، تو اگر تین مہینے گزرنے پر اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار کیا پھر بچہ جنا تو اگر وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا اور اگر پورے چھ ماہ یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ ٹائلف کا اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار قبول کیا جاتا ہے اس لئے کہ دوسرے کے مقابلے میں اس کو اپنی عدت کا زیادہ علم ہوتا ہے۔ اسی لئے جب وہ بلوغ کا اقرار کرے تو اس کا اقرار قبول کیا جاتا ہے۔ البتہ جب اس نے وقت اقرار سے چھ ماہ کے اندر بچہ جنا تو اس کے اقرار میں اس کا جھوٹا ہونا ظاہر ہوا کیونکہ واضح ہو گیا کہ اقرار کے وقت وہ عدت میں تھی لہذا اس کا اقرار کالعدم ہوا۔ اور جب اس نے پورے چھ ماہ یا زائد مدت میں بچہ جنا تو اس کے اقرار میں اس کا جھوٹا ہونا ظاہر نہیں ہوا کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ اس نے عدت کے پورا ہونے پر دوسرا نکاح کر لیا ہو اور یہ بچہ دوسرے شوہر سے ہو۔ اس بارے میں طلاق رجعی اور طلاق باندہ برابر ہیں۔

اور اگر اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہیں کیا البتہ عدت کی مدت کے دوران حمل کا اقرار کیا تو اگر طلاق باندہ تھی تو وقت طلاق سے دو سال تک میں نسب ثابت ہوگا اور اگر طلاق رجعی تھی تو وقت طلاق سے ستائیس مہینوں تک میں نسب ثابت ہوگا کیونکہ جب اس نے عدت کی مدت کے دوران حمل کا اقرار کیا تو ہم نے اس کی بلوغت کا حکم لگایا اور اس کا وہی حکم ہو گیا جو بالغ عورت کا ہوتا ہے۔ پھر جب اس نے بچہ جنا تو طلاق باندہ کی صورت میں وقت طلاق سے دو سال تک میں نسب ثابت ہوگا کیونکہ یہ وجہ گزر چکی ہے کہ طلاق سے پیشتر حمل ٹھہرنے کا حکم لگائیں گے اور اگر دو سال سے زائد میں بچہ جنا تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں طلاق کے بعد حمل ٹھہرنے پر محمول کریں گے۔ اور اگر طلاق رجعی ہو تو ستائیس ماہ تک میں نسب ثابت ہوگا کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ حمل عدت کے دوران ٹھہرا تھا اور اس کی عدت تین ماہ تھی اور یہ قاعدہ ہے کہ طلاق رجعی سے عدت گزرنے والی کو جب حمل ٹھہر جائے تو شوہر اس سے رجوع کرنے والا قرار پاتا ہے۔ اور اگر ستائیس مہینے کے بعد بچہ بنے تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ ظاہر ہوا ہے کہ حمل تین ماہ گزرنے کے بعد ٹھہرا تھا علاوہ ازیں بچہ پیٹ میں دو سال سے زائد نہیں ٹھہرتا لہذا شوہر کا معتدہ سے رجوع ثابت نہ ہوگا۔

اور اگر کچھ اقرار نہ کیا ہو تو اس بارے میں اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ اس کا سکوت اس کے عدت کے پورا ہونے کے اقرار کی مانند ہے یعنی یہ کہ اگر وقت طلاق سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا اور اگر پورے چھ ماہ یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا خواہ طلاق باندہ ہو یا طلاق رجعی ہو۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس کا سکوت اس کے حمل کے اقرار یا دعویٰ حمل کی مثل ہے یعنی یہ کہ اگر طلاق باندہ ہو تو نسب دو سال تک ثابت ہوگا اور اگر طلاق رجعی تو نسب ستائیس مہینوں تک ثابت ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرابقہ (قریب البلوغ لڑکی) میں احتمال ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس کو حمل ٹھہر جائے اور اسے اس کا

علم نہ ہو تو جب تک وہ عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہ کر لے بیوہ کی مانند اس کی عدت کے بھی پورا ہونے کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ نابالغ کی عدت ایک ہی جہت والی ہوتی ہے یعنی اصل کا اعتبار کرتے ہوئے تین مہینے اور اس میں اصل عدم بلوغت ہوتی ہے۔ لہذا اس کی عدت تین مہینے گزرنے سے بھی پوری ہو جائے گی۔ جیسا کہ عدت کے پورا ہونے کے اقرار کرنے سے ختم ہوتی ہے۔ اور عدت کے پورا ہونے کے اقرار کی صورت میں جو جواب ہے وہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ایسے ہی یہاں بھی ہو گا۔ بیوہ کا حکم اس سے مختلف ہے کہ اس میں مہینوں کے گزرنے سے عدت کے پورا ہونے کا حکم نہیں لگائیں گے کیونکہ اس کی عدت دو جہتوں والی ہے یعنی اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ عدت مہینوں میں ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ وضع حمل سے ہو۔ تو جب تک وہ اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہیں کرے گی کسی ایک احتمال کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ یہ تمام تفصیل جو ہم نے ذکر کی یہ طلاق سے عدت گزارنے والی کا حکم ہے اور ہر جواب جو تم نے طلاق سے معتمدہ کے بارے میں جانا وہی جواب طلاق کے علاوہ دیگر اسباب فرقت میں ہے۔

### معتمدہ وفات سے ثبوت نسب کا بیان:

رہی وہ عورت جس کا شوہر وفات پا چکا ہے اور اس کا شوہر اس سے دخول بھی کر چکا ہو تو اگر وہ حیض والی ہے اور اس نے بچہ جتنا تو اگر شوہر کی وفات سے دو سال کے اندر اندر بچہ جتنا اور اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار بھی نہ کیا ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اس کے بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہو گا۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں جب عدت کی مدت میں اس نے حمل کا دعویٰ نہ کیا ہو پھر وہ پورے دس مہینے دس دن میں بچہ جنے تو نسب ثابت نہ ہو گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حمل نہ ہونے کی صورت میں بیوہ کی عدت مہینوں میں ہوتی ہے اور اصل عدم حمل ہی ہے لہذا جب چار ماہ دس دن گزر جائیں گے تو عدت کے پورا ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور یہ ایسے ہو گا گویا کہ اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار کر لیا ہے۔ پھر اس کے بعد اس نے بچہ جتنا ہے اور اقرار کی صورت میں وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنے تو نسب ثابت ہوتا ہے اور اگر پورے چھ مہینے پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے تو نسب ثابت نہیں ہوتا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہو گا۔ اور اسی وجہ سے تو نابالغ میں وہ حکم ہوتا ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ پس ایسے ہی بالغ میں ہو گا۔

ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ بیوہ کی عدت دو جہتوں والی ہوتی ہے بایں طور کہ اس کا امکان ہوتا ہے کہ وہ حاملہ ہو لیکن حمل کا علم نہ ہو لہذا اس کی عدت مہینوں سے ختم نہ ہوگی۔ پس جب تک وہ خود اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہ کرے، طلاق سے معتمدہ کی مثل اس میں بھی عدت کے پورا ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور جب اس نے دو سال سے زائد مدت میں بچہ جتنا تو اس وجہ کی بنا پر جو طلاق کی عدت کے بیان میں گزری نسب ثابت نہیں ہو گا۔ اس کے برعکس نابالغ میں عدت کی صرف ایک ہی جہت ہوتی ہے کیونکہ اس میں اصل عدم حمل ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ محل یعنی نابالغ میں حمل کا احتمال نہیں ہوتا، حمل کا محل تو وہ بلوغت سے بنتی ہے اور اس کی بلوغت میں شک ہے لہذا اصل کا حکم باقی رہے گا۔ رہی بالغ تو اس کی عدت میں دو جہتیں ہوتی ہیں اس احتمال و تردد کی بنا پر جو ہم ثابت کر چکے ہیں۔ لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے مہینوں سے

عدت کے پورا ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور اگر اس نے اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار کیا پھر اس کے بعد بچہ جنا تو اگر وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا اور اگر پورے چھ مہینے پر بچہ جنا تو اس میں وہی اختلاف ہے جو طلاق کی عدت کے بیان میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ہمارے نزدیک نسب ثابت نہیں ہوتا جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب تک وہ دوسرا نکاح نہ کرے نسب ثابت ہوتا ہے۔

○ اگر یہ وہ مہینوں والی ہو تو پھر اگر وہ آئندہ ہوگی یا نابالغ، تو شوہر کے فوت ہونے کی صورت میں اس کا وہی حکم ہے جو طلاق کی صورت میں اس کا حکم ہے اور وہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ مذکورہ بالا تفصیل جو ہم نے ذکر کی یہ طلاق اور دیگر فرتوں کی عدت اور وفات کی عدت کے بارے میں ہے جبکہ معتد نے دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے پیشتر بچہ جنا ہو۔

**زوج ثانی سے نکاح کے بعد بچہ جنا تو اس کی چار صورتیں ہیں:**

**پہلی صورت:** پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال کے اندر اندر اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا۔

**دوسری صورت:** پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال کے بعد اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے پورے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا۔

**تیسری صورت:** پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال کے اندر اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے پورے چھ ماہ پر اور اس سے زائد مدت میں بچہ جنا۔

**چوتھی صورت:** پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال کے بعد اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا۔

**پہلی صورت کا حکم:**

پہلی صورت میں بچہ پہلے شوہر کا ہوگا کیونکہ اس کا دوسرے شوہر سے ہونے کا احتمال ہی نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ عورت چھ ماہ سے کم میں بچہ نہیں بنتی اور بچے کا پہلے شوہر سے ہونے کا احتمال موجود ہے کیونکہ بچہ ماں کے پیٹ میں دو سال تک رہ سکتا ہے اور اس دوسرے احتمال پر محمول کرنے میں عورت کے مہلہ کو صلاح پر محمول کرنا ہے جو کہ جہاں تک ممکن ہو واجب ہوتا ہے۔

**دوسری صورت کا حکم:**

دوسری صورت میں یعنی جب پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال سے زائد مدت میں اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے پورے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا تو یہ بچہ دوسرے شوہر کا ہوگا کیونکہ اس بچے کا پہلے شوہر سے ہونے کا احتمال نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان صاحب عقل

عورت کا ظاہر حال یہی ہوتا ہے کہ وہ ایک کی معتدہ ہوتے ہوئے دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کرتی۔ لہذا دوسرا نکاح صحیح ہوا اور اس بچے کی ولادت فراش صحیح میں ہوئی لہذا اس بچے کا دوسرے شوہر سے نسب ثابت ہوگا۔

### تیسری اور چوتھی صورت کا حکم:

چوتھی صورت میں یعنی جب پہلے شوہر کے طلاق دینے یا اس کی وفات سے دو سال سے زائد مدت میں اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے چھ ماہ کے اندر بچہ جنا تو یہ بچہ نہ تو پہلے شوہر کا ہوگا اور نہ ہی دوسرے شوہر کا ہوگا کیونکہ بچہ ماں کے پیٹ میں دو سال سے زائد نہیں ٹھہرتا اور عورت چھ ماہ سے کم میں بچہ نہیں جنتی۔ کیا اس صورت میں دوسرا نکاح جائز ہوتا ہے؟ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق جائز ہوتا ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق فاسد ہوتا ہے۔ کیونکہ جب پہلے شوہر سے نسب ثابت نہیں ہوا اور دوسرے شوہر سے بھی ثابت نہیں ہوا تو یہ حمل زنا سے ہوا لہذا یہ ایسی صورت بنی گویا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے جو کہ زنا سے حاملہ ہو نکاح کیا اور اس صورت میں بھی وہی مذکورہ اختلاف ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس (زنا سے حاملہ) عورت کا نکاح جائز ہوتا ہے البتہ وضع حمل تک شوہر اس سے قربت نہیں کر سکتا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وضع حمل تک نکاح جائز نہیں ہوتا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس بات کا علم نہ ہو کہ عورت نے اس سے عدت میں نکاح کیا ہے اور اگر اس کا علم ہو تو دوسرا نکاح فاسد واقع ہوا۔ پھر جب اس عورت نے بچہ جنا تو اگر پہلے شوہر سے نسب کو ثابت کرنا ممکن ہو تو نسب ثابت ہوگا۔ امکان کی صورت یہ ہے کہ عورت پہلے شوہر کے طلاق دینے یا اس کی موت سے دو سال کے اندر اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے کیونکہ دوسرا نکاح فاسد ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جہاں نسب کو فراش صحیح کی طرف پھیرنا ممکن ہو تو ایسا کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ اور اگر پہلے شوہر سے تو نسب کا اثبات ممکن نہ ہو البتہ دوسرے شوہر سے ممکن ہو تو نسب دوسرے شوہر سے ثابت ہوگا پائیں طور کہ عورت پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال سے زائد مدت میں اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے کیونکہ دوسرا نکاح اگرچہ فاسد ہے لیکن جب نکاح صحیح سے نسب کا اثبات ممکن نہیں ہے تو زنا پر محمول کرنے سے نکاح فاسد سے نسب کا اثبات اولیٰ ہے، واللہ الموفق۔

جب عورت کو اس کے شوہر کی وفات کی خبر دی گئی اور اس نے عدت گزار کر دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور بچہ جنا پھر پہلا شوہر آیا تو وہ پہلے شوہر کی بیوی شمار ہوگی کیونکہ وہ اس کی منکوحہ تھی اور نکاح پر کوئی سبب فرقت بھی طاری نہیں ہوا ہے لہذا عورت پہلے نکاح پر باقی رہی البتہ پہلا شوہر اس سے اس وقت تک قربت نہیں کر سکتا جب تک وہ دوسرے شوہر کی عدت نہ گزار لے۔ رہا بچہ تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ پہلے شوہر کا ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ دوسرے شوہر کے اس سے وطی کرنے سے چھ ماہ سے کم مدت میں اگر بچہ جنا ہو تو وہ پہلے شوہر کا ہوگا اور اگر دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تو وہ دوسرے شوہر کا ہوگا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اگر دوسرے شوہر کے اس سے وطی کرنے سے پورے دو سال ہونے پر بچہ جنا تو وہ پہلے شوہر کا ہوگا اور اگر دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تو وہ

دوسرے شوہر کا ہوگا۔

امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب عورت نے دوسرے شوہر کے اس سے وطی کرنے کے پورے دو سال بعد بچہ جنا تو اس کو صحیح فراش پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ بچہ ماں کے پیٹ میں دو سال تک رہ سکتا ہے۔ لہذا دو سال تک بچنے کی صورت میں اسی پر محمول کریں گے۔ اور جب دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تو اس کو فراش صحیح پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ بچہ دو سال سے زائد پیٹ میں نہیں رہ سکتا لہذا ضرورت کی بنا پر فراش قاسد پر محمول کریں گے۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب عورت نے دوسرے شوہر کے اس سے وطی کرنے سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو ہمیں یقین حاصل ہے کہ بچہ دوسرے شوہر سے نہیں ہے کیونکہ عورت چھ ماہ سے اس میں بچہ نہیں جنتی اور اس کو فراش پر محمول کرنا ممکن ہے لہذا اس پر محمول کریں گے۔ اور جب پورے چھ ماہ یا اس سے زائد مدت میں بچہ بنے تو ظاہر ہے کہ وہ دوسرے شوہر سے ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فراش صحیح پہلے شوہر کا ہے لہذا بچہ اسی کا ہوگا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے الولد للفراش اور مطلق فراش سے فراش صحیح مراد ہوتا ہے 'والله الموفق للصواب'۔

### ان دلائل کا بیان جن سے معتدہ کے بچے کا نسب ثابت ہوتا ہے

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عورت نے جب دعویٰ کیا کہ اس نے پورے چھ ماہ میں بچہ جنا ہے تو اگر شوہر نے اس کی تصدیق کردی تو عورت کے ہاں ولادت ثابت ہو جائے گی خواہ عورت منکوحہ ہو یا معتدہ۔ اور اگر شوہر اس کی تکذیب کرے تو ہمارے اصحاب کے نزدیک ایک ثقہ عورت کی گواہی سے نسب ثابت ہوگا۔ اور نسب شوہر سے ثابت ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ بچے کی نفی کرے گا تو اس کو لعان کرنا پڑے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چار ثقہ عورتوں کی گواہی کے بغیر نسب ثابت نہ ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک نوع کی شہادت ہے لہذا اس میں بھی دیگر شہادتوں کی طرح (گواہوں کی) تعداد کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہذا ہر دو عورتوں کو ایک مراد۔ قائم مقام سمجھا جائے گا۔ اور جب چار عورتیں ہوں گی تو وہ دو مردوں کے قائم مقام ہوں گی پس اس طرح تعداد پوری ہوئی۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولادت کے بارے میں دائی کی شہادت کی اجازت دی۔ تو یہ ولادت کے بارے میں تعداد کے اعتبار کے بغیر عورت کی گواہی کے جو اہر ہے۔ علاوہ انہیں وہ امور جن میں تمام عورتوں کے قول کو قبول کیا جاتا ہے ان میں اصول یہ ہے کہ عورتوں کی تعداد شرط نہیں ہے یہی اصول شریعت کے دیگر اصولوں میں پایا جاتا ہے مثلاً عادیث و اخبار کی روایت، پانی کی طہارت و نجاست کے بارے میں خبر دینا۔ وکالت کی خبر دینا اور اسی طرح دیگر دیانات و معاملات کی خبر دینا۔ اس سے فریق مخالف کی اس بات کا جواب بھی نکل آیا کہ تعداد شرط ہے کیونکہ عدد صرف ان امور میں شرط ہے جن میں تمام عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ اور ولادت کے بارے میں چونکہ تمام عورتوں کا قول قبول ہوتا ہے لہذا یہاں عدد شرط نہیں ہے۔

اور اگر شوہر نے بچے کی (اپنے سے ہونے کی) نفی کی تو اسے لعان کرنا پڑے گا کیونکہ بچے کا نسب نکاح



کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے والی کی شہادت کی وجہ سے نہیں۔ اس کی شہادت سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ محض (بچے کی) ولادت ہوتی ہے اور اس بچے کا قلعین ہوتا ہے جو اس عورت نے جتنا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ عورت نے مردہ بچہ جتنا ہو یا جتنا تو زندہ ہو لیکن بعد ازاں مر گیا ہو۔ تو جب شوہر نے بچے کی نفی کی تو وہ اس کی ماں پر زنا کی تحت لگانے والا بنا اور بیوی پر زنا کی تحت لعان کو واجب کرتی ہے۔

اسی طرح جب ایک شخص نے اپنی باندی سے کہا ”اگر تیرے پیٹ میں بچہ ہے تو وہ میرا ہے“ اور ایک عورت نے ولادت پر گواہی دی تو باندی ام ولد بن جائے گی کیونکہ باندی کے فراش سے نسب دعوائے نسب کے وقت ثابت ہوتا ہے اور مالک کا یہ کہنا اگر تیرے پیٹ میں بچہ ہے تو وہ میرا ہے اس کی جانب سے دعوائے نسب ہی ہے۔ اس کے بعد بچے کی ولادت اور بچے کے قلعین کی حاجت ہوتی ہے جو کہ والی کی شہادت سے ثابت ہوتی ہیں۔ اور جب نسب ثابت ہو گیا تو لازمی نتیجہ کے طور پر باندی ام ولد بن جائے گی کیونکہ ثبوت نسب کے نتائج میں سے باندی کا ام ولد بن جانا ہی ہوتا ہے۔

○ اگر اپنی بیوی سے کہا ”جب تو بچہ بنے تو تجھے طلاق ہے“ پھر بیوی نے کہا کہ ”میں نے بچہ جن دیا ہے“ لیکن شوہر ولادت کا انکار کرے اور ایک والی ولادت پر شہادت دے تو بلاجماع نسب ثابت ہوگا۔ اور اگر شوہر نے حمل کا اقرار نہ کیا ہو اور نہ ہی حمل ظاہر ہو تو کیا پھر بھی طلاق ہوگی؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب تک دو مرد اور دو عورتیں ولادت پر گواہی نہ دیں طلاق واقع نہ ہوگی جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ والی کی گواہی سے جبکہ وہ والی عادل ہو طلاق واقع ہو جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولادت والی کی گواہی سے بلاجماع ثابت ہوئی ہے لہذا نسب ثابت ہوگا۔ اور ثبوت ولادت کا نتیجہ وقوع طلاق ہے کیونکہ وقوع طلاق ولادت پر معلق کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ والی کی شہادت ضرورت کی بنا پر حجت و دلیل ہے کیونکہ وہ ایک شخص کی گواہی ہے اور وہ شخص بھی عورت ہے لہذا جہاں ضرورت ہو اس کے نتائج میں اس گواہی کے اثرات ظاہر ہوں گے۔ پس ولادت کے بارے میں گواہی کا اثر ظاہر ہوگا لیکن چونکہ وقوع طلاق ولادت کے نتائج میں سے نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ فی الجملہ ولادت بغیر طلاق کے بھی متصور ہے۔ لہذا وقوع طلاق کے حق میں ولادت کے اثبات کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا وقوع طلاق کے حق میں اس گواہی کا اثر ظاہر نہ ہوگا۔ رہا نسب تو وہ شہادت سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ تو قیام نکاح کی بنا پر فراش سے ثابت ہوتا ہے۔ شہادت سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ تو محض ولادت اور بچے کا قلعین ہے جبکہ وقوع طلاق نہ تو ولادت کے نتائج میں سے ہے اور نہ ہی ثبوت نسب کے نتائج میں سے ہے۔ پس ولادت اور ثبوت نسب کے نتیجے میں وقوع طلاق نہ ہوگا۔

○ اور اگر شوہر حمل کا اقرار کر چکا تھا یا حمل ظاہر تھا تو محض عورت کے قول سے طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ والی نے گواہی بھی نہ دی ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک والی کی شہادت کے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی۔ البتہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ والی کی شہادت کے بغیر نسب ثابت نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت وقوع طلاق کی مدعی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مدعی کو تنہا دعویٰ پر کچھ نہیں دیا جاتا کیونکہ مدعی کے دعویٰ کے معارض منکر (مدعی علیہ) کا انکار ہے اور اس بارے میں

یہ حدیث بھی ہے کہ لو اعطی الناس بدعولہم (اگر لوگوں کو ان کے دعویٰ پر دیا جائے)..... (الحدیث) سوائے اس امر کے کہ جس کے بارے میں کسی دوسرے سے معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس وقت ضرورت کی بنا پر مدعی کے قول ہی کو لیا جاتا ہے مثلاً حیض میں۔ لیکن ولادت تو ایسا امر ہے کہ جس کے بارے میں مدعی کے خاواہ دوسرے سے بھی معلوم ہو سکتا ہے لہذا ولادت کے بارے میں مدعی کا قول قبول نہ کیا جائے گا اور اسی بنا پر والی کی شہادت کے بغیر محض مدعی کے قول پر نسب بھی ثابت نہیں ہوتا۔ ایسے ہی وقوع طلاق کے بارے میں ہے کہ عورت اس کی مدعی ہے جبکہ شوہر اس کا منکر ہے۔ اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے یہاں تک کہ مدعی اپنی صحبت (یعنی گواہی) پیش کر دے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حمل یعنی بچے کا پختہ ہونا ثابت ہو چکا ہے یا تو شوہر کے حمل کا اقرار کرنے سے یا حمل کے ظاہر ہونے سے۔ اور حمل کا ثبوت لامحالہ ولادت کی طرف مفضی ہوتا ہے کیونکہ حمل کا وضع تو لامحالہ ہوتا ہی ہے۔ لہذا ولادت یقینی طور پر ہونے والا امر ہے پس اس بارے میں عورت کا قول قبول کیا جائے گا جیسا کہ حیض کے خون کے بارے میں اس کا قول قبول کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے جب تجھے حیض آئے تو تجھے طلاق ہے۔ اور پھر عورت کہے کہ مجھے حیض آیا ہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی زبردست صورت میں ہو گا۔ البتہ والی کی گواہی کے بغیر نسب کے اثبات کے حق میں اس عورت کا قول قبول نہیں کیا جاتا کیونکہ بچے کی تعیین میں وہ منہم ہے لہذا ثبوت نسب کے حق میں بچے کی تعیین کے بارے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور چونکہ وقوع طلاق کے حق میں بچے کی تعیین میں کوئی حجت نہیں ہوتی لہذا اس میں والی کی شہادت کے بغیر بھی اس کی تصدیق کی جائے گی اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”جب تجھے حیض آئے تو تجھے طلاق ہے اور تیرے ساتھ ہی میری فداں (دوسری) بیوی کو بھی“۔ پھر اس بیوی نے کہا مجھے حیض آیا اور شوہر نے اس کی تکذیب کی تو اس کو طلاق ہو جائے گی البتہ اس کی سوکن پر طلاق واقع نہ ہوگی صرف اس کے اپنے حق میں اس کا حیض ثابت ہو گا کیونکہ شوہر کی تصدیق کے بغیر اس کی سوکن کے حق میں اس کا حیض ثابت نہ ہو گا جس کی وجہ یہ ہے کہ سوکن کے حق میں یہ منہم ہے جبکہ اس کے اپنے حق میں نہمت منصفی ہے۔ ایسے ہی یہاں ہو گا“ واللہ اعلم۔

○ اگر عورت طلاق باندہ یا شوہر کی وفات کی عدت میں ہو اور اس نے دو سال تک بچہ بنا لیکن شوہر یا اس کی وفات کے بعد اس کے ورثہ ولادت کا انکار کریں جبکہ یہ عورت مدعی ہو تو اگر شوہر نے حمل کا اقرار نہیں کیا تھا اور نہ ہی حمل ظاہر تھا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ولادت پر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے بغیر نسب ثابت نہ ہو گا اور صاحبینؒ کے نزدیک والی کی شہادت سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق باندہ اور وفات کے بعد بھی فراش کے حق میں نکاح باقی ہوتا ہے لہذا نکاح کے قائم ہونے کی حالت کی مانند کسی اور امر کی حاجت نہ ہوگی جس سے نسب ثابت ہو۔ حاجت تو صرف ولادت اور بچے کی تعیین کی ہے جو کہ والی کی شہادت سے ثابت ہو جاتے ہیں جیسا کہ قیام نکاح کی حالت میں ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ولادت کے بعد فراش باقی نہیں رہتا کیونکہ ولادت کی وجہ سے عدت کے پورا ہونے کی بنا پر نکاح اپنے تمام معلق سمیت ختم ہو جاتا ہے اور عورت اجنبیہ بن جاتی ہے لہذا والی کی شہادت کی بنا پر ولادت کے ثبوت کا فیصلہ دینا عورتوں کی گواہی پر اجنبی عورت کے بچے کے نسب کے

ثبوت کا فیصلہ دینا ہوا جو کہ جائز نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر شوہر حمل کا اقرار کر چکا تھا یا حمل ظاہر تھا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ولادت کے بارے میں عورت کا قول معتبر ہوگا اگرچہ دائی نے اس کے حق میں شہادت بھی نہ دی ہو اور صاحبین کے نزدیک دائی کی شہادت کے بغیر ولادت ثابت نہ ہوگی۔ اس بارے میں دونوں جانب سے کلام اسی طور پر ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

○ اور اگر عورت طلاق رجعی کی عدت میں ہو تب بھی کتاب الدعویٰ میں اس کا یہی حکم ذکر کیا گیا ہے۔ اور طلاق رجعی اور پائے کو یکساں قرار دیا ہے کیونکہ دونوں ہی صورتوں میں عدت کے پورا ہونے سے وہ عورت اجنبی بن جاتی ہے لہذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے بغیر ولادت کے بارے میں عورت کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور یہ اس وقت ہے جب شوہر نے حمل کا اقرار نہ کیا تھا اور نہ ہی حمل ظاہر تھا۔ اور اگر شوہر حمل کا اقرار کر چکا تھا یا حمل ظاہر تھا تو اس میں وہی اختلاف ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

○ اگر شوہر مر گیا اور اس کی بیوی نے دو سال کے دوران میں بچہ جنا اور ولادت پر نہ تو دائی نے شہادت دی اور نہ ہی اس کے علاوہ کسی اور نے گواہی دی البتہ (شوہر کے) وارثوں نے اس کی اس بات میں تصدیق کی کہ اس نے بچہ جنا ہے تو جامع صغیر میں مذکور ہے کہ سب کے قول کے مطابق اس کا نسب ثابت ہوگا۔ اور کتاب الدعویٰ میں مذکور ہے کہ بچے کا نسب ثابت ہوگا اگر شوہر کے وارث دو بیٹے یا ایک بیٹا اور دو بیٹیاں ہوں۔ ان دو عبارتوں کے اختلاف کا وار و مدار اس پر ہے کہ درخاء کی تصدیق سے بچے کے نسب کا ثبوت آیا بطریق شہادت ہوتا ہے یا بطریق اقرار۔ جو کتاب الدعویٰ میں مذکور ہے وہ اس پر دلیل ہے کہ ثبوت بطریق شہادت ہوتا ہے کیونکہ اس میں یہ شرط ہے کہ وارث دو بیٹے یا ایک بیٹا اور دو بیٹیاں ہوں۔ اور جو جامع میں مذکور ہے وہ ثبوت کے بطریق اقرار ہونے پر دلیل ہے کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ وارثوں نے اس کی تصدیق کی جبکہ عرف میں شہادت کو تصدیق نہیں کہا جاتا۔ اسی طرح شہادت کی حاجت منازعت کے وقت ہوتی ہے جبکہ یہاں منازعت کا باعث ہی کوئی نہیں ہے۔ اسی سے ہمارے مشائخ کے درمیان اختلاف پیدا ہوا اور بعض نے وارث کی تصدیق کو شہادت اعتبار کیا اور بعض نے اس کو اقرار اعتبار کیا۔ تو جنہوں نے اس کو شہادت اعتبار کیا انہوں نے کہا کہ بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا مگر جبکہ وارث دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں اور اس میں لفظ شہادت اور مجلس حکم بھی ہو۔

اور اگر بعض درخاء عورت کی تصدیق کریں اور بعض انکار کریں تو اگر درخاء میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں نے اس کی تصدیق کی تو بچہ ان اقرار کرنے والوں اور انکار کرنے والوں سب کے ساتھ میراث میں شریک ہو جائے گا کیونکہ شہادت حجت مطلقہ ہوتی ہے لہذا سب پر حجت ہوگی اور بچے کا نسب سب ہی کے حق میں ظاہر ہوگا۔ اور جو اس کو اقرار اعتبار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ بچے کا نسب اس وقت ثابت ہوگا جب تمام وارث مرد ہوں یا عورتیں سب ہی اس عورت کی تصدیق کریں اور اس لفظ شہادت اور مجلس حکم کی رعایت بھی

نہ ہوگی۔ تو جب بعض وارث عورت کی تصدیق کریں اور دوسرے انکار کریں تو صرف تصدیق کرنے والوں کے حق میں اس کا نسب ثابت ہوگا اور بچہ ان ہی کے حصے میں شریک ہوگا۔ انکار کرنے والوں کے حق میں نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ اقرار کرنے والوں کا اقرار ان کے اپنے حق میں تو جت ہوتا ہے دوسروں کے حق میں جت نہیں ہوتا۔

اسی سے اس صورت میں بھی اختلاف واقع ہوا جب وارث ایک ہو اور وہ عورت کی ولادت میں تصدیق کرے۔ کرنی رحمہ اللہ نے کہا کہ سب کے نزدیک اس کے اقرار سے بچے کا نسب ثابت ہوگا لیکن طحاوی رحمہ اللہ نے اس بارے میں اختلاف ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق بچے کا نسب ثابت نہ ہوگا جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا نسب ثابت ہوگا (اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ) امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ نے ایک وارث کے قول کو گویا شہادت اعتبار کیا ہے اور ایک شخص کی شہادت قبول نہیں کی جاتی اور امام ابو یوسفؒ نے اس کو اقرار اعتبار کیا ہے کہ ایک شخص کا اقرار مقبول ہوتا ہے۔ مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب تمام یا بعض ورثاء نے عورت کی تصدیق کی ہو۔

اور اگر کسی بھی وارث نے عورت کی تصدیق نہ کی، تو اس میں وہی اختلاف اور تفصیل ہے جو ہم نے اس صورت میں ذکر کی ہے جب نہ تو شوہر نے حمل کا اقرار کیا ہو اور نہ ہی حمل ظاہر ہو۔ اور وہ (اختلاف و تفصیل) یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ولادت پر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے بغیر بچے کا نسب ثابت نہ ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک دائی کی شہادت سے نسب ثابت ہوگا۔ اس بارے میں پورا کلام پہلے گزر چکا ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

#### مسئلہ:

ایک شخص نے ایک لڑکے کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے پھر وہ شخص مر گیا اب لڑکے کی ماں تلی اور اس نے کہا کہ میں اس شخص کی بیوی ہوں تو اس بارے میں کچھ شک نہیں کہ لڑکا اس شخص کا وارث ہوگا کیونکہ لڑکے کا اس سے نسب خود اس کے اقرار سے ثابت ہوا ہے۔ آیا لڑکے کی ماں بھی اس شخص کی وارث ہوگی یا نہیں؟ تو نوادر میں مذکور ہے کہ ازروئے استحسان وہ وارث ہوگی جبکہ قیاس کے مطابق اس کیلئے میراث میں حصہ نہ ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ احتمال بھی موجود ہے کہ لڑکے کی ماں آزاد عورت ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ باندی ہو۔ اور آزاد ہونے کی صورت میں جہاں یہ احتمال موجود ہے کہ یہ موطوءہ (جس سے وطی یعنی مباشرت کی گئی ہو) ہو وہاں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ وہ موطوءہ نہ ہو۔ اور موطوءہ ہونے کی صورت میں یا تو اس شخص نے اس سے نکاح صحیح سے وطی کی ہوگی یا نکاح فاسد سے یا پھر شبہ نکاح سے۔ لہذا وارث ہونے کے بارے میں شک ہوا اور شک کے ہوتے ہوئے عورت وارث نہ ہوگی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے حق میں میراث کے استحقاق کا سبب اس شخص کے لڑکے کے نسب کا اقرار کرنے سے ثابت ہوگا۔ اور وہ سبب استحقاق نکاح صحیح ہے کیونکہ یہ مسئلہ اس عورت کے بارے میں فرض کیا گیا ہے جو آزاد ہونے اور اس لڑکے کی

ماں ہونے میں معروف ہو۔ اور جب اس شخص نے اقرار کیا کہ لڑکے کا نسب اس سے ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ نسب صرف فراش سے ثابت ہوتا ہے اور فراش میں اصل نکاح صحیح ہے لہذا لڑکے کے نسب کا دعویٰ کرنا اس کی جانب سے اس بات کا اقرار کرنا ہے کہ وہ لڑکا نکاح صحیح سے ہے۔ پس جب اس شخص نے عورت کی تصدیق کی تو ظاہراً نکاح ثابت ہو گیا اور عورت اس کی وارث بھی ہوگی کیونکہ ظاہر (حال) پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور جب عورت ان باتوں میں معروف نہ ہو اور وارث اس کے آزاد ہونے یا لڑکے کی ماں ہونے کا انکار کرتے ہوں تو بحریہ عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ احتمالات باقی ہیں اور شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ وارث نہ ہوگی۔ واللہ الموفق

## پہلا حکم موت کے وقت وارث بننا: دوران عدت میں طلاق کے احکام کا بیان

اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ معتدہ یا تو طلاق رجعی کی عدت میں ہوگی یا طلاق بائنہ یا تین طلاقوں کی عدت میں ہوگی۔ پھر یا تو حالت صحت میں ہوگی یا حالت مرض میں۔

پس اگر عدت طلاق رجعی سے ہو اور عدت پوری ہونے سے پیشتر زوجین میں سے ایک مر جائے تو بلا اختلاف دوسرا اس کا وارث ہوگا خواہ طلاق حالت مرض میں ہوئی ہو یا حالت صحت میں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی سے نکاح زائل نہیں ہوتا لہذا طلاق کے بعد عدت کے پورا ہونے سے پیشتر زوجیت تمام وجوہ سے قائم ہے اور وہ نکاح جو تمام وجوہ سے قائم ہو وہ جانبین سے مستحق وارث ہونے کا سبب ہوتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب زوجین میں ایک طلاق سے قبل مر جائے۔ طلاق عورت کی رضامندی سے دی گئی ہو یا اس کی رضامندی کے بغیر دونوں کا حکم یکساں ہے کیونکہ جو طلاق اس نے رضامندی سے دی ہے وہ نکاح کے بطلان کا سبب نہیں ہے کہ وہ میراث میں اس کے حق کے بطلان کیلئے رضامندی بن سکے۔ یہ بھی برابر ہے کہ طلاق کے وقت عورت آزاد اور مسلمان ہو یا وہ باندی یا کتبیہ ہو کہ جو بعد میں عدت کے دوران آزاد ہوئی ہو یا مسلمان ہوئی ہو کیونکہ طلاق کے بعد بھی نکاح تمام وجوہ سے جب تک عدت باقی ہوتی ہے قائم ہوتا ہے اور نکاح وراثت کے مستحق ہونے کا سبب ہوتا ہے۔

اور اگر عدت طلاق بائنہ یا تین طلاقوں کی ہو تو اگر طلاق حالت صحت میں ہوئی ہے پھر زوجین میں سے ایک مر گیا تو دوسرا اس کا وارث نہیں ہوگا خواہ طلاق عورت کی رضامندی سے ہو یا اس کی رضامندی کے بغیر ہوئی ہو۔ اور اگر طلاق حالت مرض میں ہوئی ہو تو اگر عورت کی رضامندی سے ہوئی تو عورت بالاجماع وارث نہ بنے گی اور اگر عورت کی رضامندی کے بغیر ہوئی تو ہمارے نزدیک وہ اپنے شوہر کی وارث ہوگی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ وارث نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی معرفت کا دارودار میراث کے سبب استحقاق اور شرط استحقاق اور وقت استحقاق کے جاننے پر ہے۔

## مستحق میراث ہونے کا سبب:

ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عورت کے حق میں میراث کے استحقاق کا سبب یہ ہے کہ چونکہ اللہ عزوجل نے زوجین کے مابین میراث کا دار و مدار زوجیت پر رکھا ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا شواہد:

لَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ زُوجُكُمْ (النساء: ۳) اور تمہارے لئے آواہ ہے جو مال تمہاری بیویوں نے چھوڑا۔

زوجین کی میراث کے مضمون کے آخر تک کلام الہی۔

علاوہ ازیں شریعت میں اسباب میراث تین ہیں۔ ان کے علاوہ چوتھا کوئی نہیں ہے اور وہ تین یہ ہیں: ۱۔ قرابت ۲۔ ولاء اور ۳۔ زوجیت۔

اور نکاح کس وقت مستحق میراث ہونے کا سبب بنتا ہے؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ موت کا وقت ہے لہذا اگر موت کے وقت نکاح قائم ہو تو میراث ثابت ہوگی ورنہ نہیں۔ اسے مشائخ کا آپس میں اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ وہ مرض موت کا وقت ہے اور اگر مرض موت کے وقت میں نکاح تمام وجود سے قائم تھا اور کسی ایک وجہ سے بھی موت کے وقت تک اس کے ابقاء کی حالت نہ نکاح سبب بنتا ہے۔ ان کے نزدیک استحقاق کی تفسیر یہ ہے کہ مرض کے وقت سے بطریق ظہور تمام وجود سے وارث کیلئے ثابت ہوتی ہو اور موت کے وقت اسی پر متصور رہتے ہوئے ایک وجہ سے ثابت ہوتی ہو۔ یہ بقیہ استناد ہے۔ اور ہمارے مشائخ حنفیہ کے یہ دونوں ہی طریقے ہیں۔ بعض دیگر مشائخ کا قول ہے اور مشائخ حنفیہ کا طریق ہے کہ وہ نکاح جو مرض موت کے وقت قائم ہو وہ استحقاق میراث کا سبب ہے اور استحقاق سے حق میراث کا ثبوت ہے بغیر اس کے کہ وارث کیلئے تمام وجود سے یا کسی ایک وجہ سے ملکیت ثابت ہو۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ میراث صرف موت کے وقت ثابت ہوتی ہے کیونکہ موت سے پیشتر مال مورث کی ملک ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مورث کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں موت کے وقت سبب کا وجود ناگزیر ہے اور یہاں نکاح کے علاوہ کوئی اور سبب نہیں ہے اور نکاح بھی طلاق اور تین طلاقیں سے زائل ہو چکا ہے لہذا میراث ثابت نہ ہوگی۔ اور اسی وجہ سے عدت کے پورا ہونے سے میراث ثابت نہیں ہوتی۔ اور شوہر بھی بیوی کا بلا اختلاف وارث نہیں بنتا حالانکہ اگر میراث کے حق میں قائم ہوتا تو شوہر بھی وارث بنتا کیونکہ زوجیت صرف ایک جانب سے نہیں پائی جاتی۔ لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ زوجیت ختم ہو چکی ہے۔

میراث کے پاس صحابہؓ کا اجماع اور عقلی دلائل ہیں:

ع: جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو روایت ہے کہ ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ صحابہ رضی اللہ

عنف کا بلا اختلاف یہ قول تھا کہ جو اللہ تعالیٰ کی کتاب سے بھاگا اس کو اسی کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ یعنی جس شخص نے اپنے مرض میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو جب تک عورت عدت میں ہے وہ اس کی وارث بنے گی۔ یہ ابن سیرینؒ نے گویا صحابہؓ کا اجماع نقل کیا ہے اور ابن سیرینؒ جیسے لوگ کذب بیانی نہیں کرتے۔ اسی طرح مضروب (مرض موت میں طلاق دینے والے) کی بیوی کو وارث بنانا صحابہؓ کی ایک جماعت سے بغیر کسی انکار کے مروی ہے مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہم۔ ابراہیم نخعیؒ سے روایت ہے کہ عروہ باریؒ (قاضی) شرح رحمہ اللہ کے پاس حضرت عمرؓ سے پانچ باتیں لے کر آئے ان میں سے ایک یہ تھی کہ جب کوئی مریض اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے تو جب تک عورت عدت میں رہتی ہے وہ اس کی وارث بنتی ہے۔ شعبی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ام البنین بنت عبیدہ بن حصین حضرت عثمانؓ کے نکاح میں تھیں۔ جب حضرت عثمانؓ محصور ہوئے تو انہوں نے ام البنین کو طلاق دیدی اور جب حضرت عثمانؓ شہید کر دیئے گئے تو یہ حضرت علیؓ کے پاس آئیں اور ان سے قصہ ذکر کیا۔ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ عثمانؓ نے ان کو (پہلے تو) چھوڑے رکھا۔ پھر جب موت کو سامنے دیکھا تو ان کو طلاق دے دی۔ اور حضرت علیؓ نے ان کو وراثت میں حصہ دیا۔ نیز روایت ہے کہ عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی تماضر کلبیہ کو اپنی بیماری میں تین طلاقیں دے دی۔ حضرت عثمانؓ نے تماضر کو میراث دلوائی۔

ہشام بن عروہ نے اپنے والد کے واسطے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول نقل کیا کہ جس عورت کو اس کے شوہر نے حالت مرض میں تین طلاقیں دی ہوں تو وہ جب تک عدت میں ہے اس کی وارث ہوگی۔ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ عورت جب تک دوسرا نکاح نہ کر لے (اپنے طلاق دینے والے) شوہر کی وارث ہوگی۔

**اعتراض:** اگر یہ اعتراف کیا جائے کہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ تو مخالف ہیں کیونکہ روایت ہے کہ انہوں نے تماضر کے واقعہ کے بارے میں کہا کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے ان کو وارث بنایا اگر میں ہوتا تو وارث نہ بناتا۔ لہذا ابن زبیرؓ کی مخالفت کے ہوتے ہوئے اجماع کیسے منعقد ہوا۔

**جواب:** اس کا جواب یہ ہے کہ ابن زبیرؓ کے اس قول سے مخالفت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ان کے کلام میں احتمال ہے کہ ان کا مطلب یہ ہو کہ حضرت عثمانؓ نے یہ بات اجتہاد سے حاصل کی۔ اگر میں ان کی جگہ پر ہوتا تو مجھے یہ بات نہ سوجھتی۔ اس دوسرے احتمال کے مطابق یہ ابن زبیرؓ کی جانب سے حضرت عثمانؓ کی تصویب ہوئی اور یہ کہ حق حضرت عثمانؓ ہی کے اجتہاد میں ہے لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے اختلاف ثابت نہیں ہوتا بلکہ ان کے کلام کو ایسے معنی پر محمول کرنا جس سے موافقت ثابت ہوتی ہے اولیٰ ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ تماضر نے خود طلاق کا مطالبہ کیا ہو اور حضرت عثمانؓ نے باوجود ان کے مطالبہ طلاق کے ان کو وارث بنایا ہو تو ابن زبیرؓ کے قول کے اگر میں ہوتا تو ان کو وارث نہ بناتا سے مراد ان کے مطالبہ طلاق کی صورت میں ہے۔ پس جب حضرت عثمانؓ نے ان کو ان کے مطالبہ طلاق کے باوجود وارث بنایا تو عدم مطالبہ کی صورت میں تو وارث

ہونا بطریق اولیٰ ہو گا۔ علاوہ انہیں روایت ہے کہ ابن زبیرؓ نے یہ بات اپنی ولایت و حکمرانی کے دور میں کہی تھی۔ حالانکہ صحابہ کی جانب سے وارث بنانے پر اجماع اس سے پہلے ہی منعقد ہو چکا تھا لہذا صحابہ رضی اللہ عنہم کے اتفاق کے بعد ان کی مخالفت سے اجماع پر کوئی زد نہیں پڑتی اس لئے کہ صحت اجماع کیلئے (ایک) زمانہ (راہ) کا گزر جانا شرط نہیں ہے جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ میراث کے استحقاق کا سبب 'استحقاق کی شرائط کے ساتھ پایا جا رہا ہے' نذا عورت میراث کی مستحق ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر نے اس کو طلاق رجعی دی ہو۔

### میراث کے مستحق ہونے کا وقت:

اور سبب استحقاق اور شرائط استحقاق میں تو کوئی کلام نہیں ہے صرف وقت استحقاق میں ہے تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں کہ وقت استحقاق مرض موت ہوتا ہے۔ پہلی اور دوسری تفسیر کے مطابق یعنی تمام دنوں سے یہ ایک وجہ سے ثبوت ملک۔ اس پر دلائل نص اور صحابہ کا اجماع اور دلالت اجماع اور عقلی دلیل ہیں۔ جہاں تک نص کا تعلق ہے تو یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان الله تعالى تصدق عليكم بثلاث اموالكم  
 ففى آخر اعماركم زيادة على اعمالكم  
 الله تعالى نے تمہاری آخر عمر میں تمہارے ایک تہائی مال کا تم پر صدقہ کیا ہے تمہارے اعمال میں اضافہ کی خاطر۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے ایک تہائی مال میں تمہاری ملکیت باقی رکھ کر تمہارے اعمال میں اضافہ کی خاطر تم پر صدقہ کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے اپنے بندوں پر احسان کی خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نے ان کیلئے ان کے ایک تہائی اموال میں ان کی ملکیت باقی رکھی تاکہ نیکی کے کاموں میں اسے خرچ کر کے اعمال میں اضافہ کا ذریعہ بنائیں کیونکہ اس جیسا کام احسان کی خبر دینے کیلئے لایا جاتا ہے اور آخر عمر سے مراد مرض موت ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ دو تہائی مال میں ان کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے کیونکہ اگر ملکیت زائل نہ ہوئی ہو تو پھر اللہ تعالیٰ ان پر ایک تہائی مال صدقہ کرنے کا احسان ذکر نہ کرتے بلکہ دو تہائی مال کا احسان بتاتے۔ کیونکہ احسان کو بیان کرنے کے موقع پر حکیم یہ نہیں کرتا کہ زیادہ بڑے احسان کے ذکر کو ترک کر دے اور چھوٹے احسان کو ذکر کرے اور جب دو تہائی مال سے اس کی ملکیت زائل ہوگئی تو اس میں ملکیت وارث کو حاصل ہوگی کیونکہ یہ لوگوں میں اس کے قریب ترین ہیں اور آدمی اپنے سے ان کیلئے ملکیت میں زوال پر راضی ہوتا ہے کیونکہ دعا 'صدقہ اور دیگر نیک کاموں کی صورت میں ملک اس کی طرف واپس لوٹتی ہے۔

جہاں تک صحابہ کے اجماع کا تعلق ہے تو روایت ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے اپنے مرض موت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں نے تمہیں عالیہ میں اپنے مال میں سے تیس سو کعبہ کیجو ..... دیے۔ کئے تھے لیکن تم نے نہ تو ان کو اکٹھا کیا تھا اور نہ ہی تم نے ان پر قبضہ کیا تھا اور اب وہ وارثوں کا مال ہے۔ اور حضرت عائشہؓ نے پھر دعویٰ نہیں کیا اور نہ ہی کسی نے اس بات پر انکار کیا۔ اور چونکہ یہ صحابہ کی موزوں کی میں ہوا تھا لہذا یہ ان کی جانب سے اس بات پر اجماع ہوا کہ مرض موت میں جتنا مریض کا مال تمام دنوں سے یا ایک



وجہ سے وارث کی ملک بن جاتا ہے۔

رہی دلالت اجماع تو وہ یوں ہے کہ مریض کا تہائی مال سے زائد میں تہیراج اجنبیوں کے حق میں نافذ نہیں ہوتا اور وارثوں کے حق میں تو کچھ بھی تہیراج سرے سے نافذ نہیں ہوتا حتیٰ کہ وارثوں کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ موصوبہ لہ (بے ہبہ کیا گیا ہو) سے اس کی رضامندی کے بغیر موصوبہ (بہرہ گئی شے) لے لیں جبکہ موصوبہ لہ نے اس شے کی قیمت نہ دی ہو۔ حالانکہ اگر یہ تہیراج نافذ ہو جاتا تو موصوبہ لہ کی رضامندی کے بغیر اس سے لینے کا ان کو اختیار نہ ہوتا۔ پس یہ عدم نفاذ دلیل ہے زوال ملک پر اور جب ملکیت زائل ہوئی تو وہ بوجہ مذکورہ وارثوں کو منتقل ہوگی۔ رہی عقلی دلیل تو وہ یہ ہے کہ میت کی حاجت سے زائد مال بلا اختلاف وارثوں کو دیا جاتا ہے اور کلام بھی اسی صورت کے بارے میں ہے جب مال زائد ہو اور مرض کے وقت سے میت کی حاجات سے فارغ ہو۔ حاصل یہ ہے کہ یہ دلائل میت کی حاجات سے فاضل مال میں تمام وجوہ سے وارث کیلئے ثبوت ملک پر دلالت کرتے ہیں اور ان میں ایک وجہ سے ثبوت ملک پر تو لامحالہ دلالت ہوگی۔

رہی تیسری تفسیر یعنی اصل سے حق ملک کا ثبوت کے اعتبار سے تو وہ دلالت اجماع اور عقلی دلیل کی بنا پر ہے۔ جہاں تک دلالت اجماع کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ موت کے بعد مرض موت میں مبتلا مریض کے تہیراجات لوٹا دیئے جاتے ہیں حالانکہ اگر مرض موت میں اس کے مال کے ساتھ وارث کے حق کا تعلق نہ ہو جاتا ہو تو تہیراج تو ایسا تصرف ہو جو اس کے اہل سے اپنے محل ملک کو جس میں کسی دوسرے کا حق نہیں ہے ہوا ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ اس کو لوٹا یا نہ جائے۔ تہیراج کے تصرف کو لوٹانے یعنی اس کو توڑنے کا حق وارث کے حق کے تعلق پر دلیل ہے۔ رہی عقلی دلیل تو وہ یوں ہے کہ مرض موت کی حالت میں نکاح موت کے وقت میراث ملنے کا وسیلہ بن جاتا ہے اور انسان کے حق کا وسیلہ بھی اس کا حق ہوتا ہے کیونکہ وہ اس سے منفعہ ہوتا ہے جبکہ طلاق بانہ اور تین طلاقیں اس وسیلہ کا ابطال ہوتی ہیں۔ لہذا یہ طلاقیں عورت کے حق کا ابطال ہوں گی جس میں عورت کو نقصان ہے لہذا یہ مرد پر ہی لوٹا دی جائیں گی اور ان کو فی الحال میراث کے معاملہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام (اسلام میں نہ تو ابتداء میں نقصان پہنچانا ہے اور نہ ہی جزاء میں) پر عمل کرتے ہوئے کالعدم سمجھا جائے گا۔ پس استحقاق میراث کیلئے نکاح کے سبب اور وسیلہ ہونے کو باطل کرنے میں طلاق کافی الحال عمل نہ ہوگا تاکہ عورت سے ضرر کو دور کیا جاسکے۔ اور طلاق کا عمل عدت کے پورا ہونے تک مؤخر رہے گا۔

○ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر عورت کو بغیر طلاق کے علیحدہ کر دے مثلاً خیال بلوغ کے ذریعے سے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے اور بیوی کی بیٹی یا اس کی ماں کا بوسہ لے یا مرتہ ہو جائے۔ اور اگر یہ امور حالت صحت میں پائے جائیں تو عورت شوہر کی اور شوہر عورت کا پالا اجماع وارث نہ ہوگا۔ جیسا کہ طلاق کے ساتھ جدا کرنے کی صورت میں ہوتا ہے کیونکہ استحقاق کے وقت یعنی مرض وفات میں سبب استحقاق معدوم ہے سوائے ارتداد کے بایں طور کہ شوہر حالت صحت میں مرتہ ہو جائے اور عورت (یعنی اس کی بیوی) ابھی عدت ہی میں ہو کہ اس کا مرتہ شوہر حالت ارتداد ہی میں وفات پاجائے یا قتل کر دیا جائے یا وہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو اس صورت میں عورت مرتہ شوہر کی وارث ہوگی کیونکہ شوہر کی جانب سے ارتداد کو اختیار کرنا مرض موت میں

جتا ہونے کے معنی میں ہے۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ ذکر کریں گے۔

○ اور اگر یہ اسباب حالت مرض میں پائے جائیں تو ان میں وہی اختلاف ہے جو ہم طلاق کی صورت میں ذکر کر چکے ہیں کہ عورت شوہر کی وارث ہوگی اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ البتہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ شوہر عورت کا وارث نہیں ہوگا۔

○ اگر شوہر کے (دوسری بیوی سے) بیٹے نے اس کی بیوی (یعنی اپنی سوتیلی ماں) سے جبرا یا باہمی رضامندی سے جماع کیا تو عورت اپنے شوہر کی وارث نہ ہوگی۔ رضامندی کی صورت میں تو اس بنا پر کہ وہ خود ہی اپنے حق کو باطل کرنے پر راضی ہوئی ہے اور جبرا کی صورت میں اس وجہ سے کہ میراث سے متعلق عورت کے حق کا ابطال شوہر کی جانب سے نہیں پایا گیا کیونکہ یہاں فرقت اس (شوہر) کے علاوہ کسی دوسرے کے فعل کی وجہ سے ہوئی ہے۔

○ اور اگر فرقت و جدائی عورت کی جانب سے پائی جائے مثلاً اس نے رضامندی سے یا مجبور کئے جانے پر شہوت سے شوہر کے بیٹے یا باپ کا بوسہ لیا یا خیار اور اک (خیار بلوغ) خیار علق اور عدم کفایت کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا ہو تو اگر ایسا حالت صحت میں ہوا تب تو بالا جماع دونوں ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب جدائی شوہر کی جانب سے پائی جائے۔

○ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب عورت مرتد ہو جائے (یعنی دونوں ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے) برخلاف شوہر کے اپنی حالت صحت میں ارتداد کو اختیار کرنے کے۔ (دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا ارتداد اس کے مرض موت کے معنی میں ہے کیونکہ اس کا ارتداد موت کی طرف لے جاتا ہوتا ہے البتہ دوبارہ اسلام قبول کرنے کے احتمال کی بنا پر صحت کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ اور جب شوہر ارتداد کی حالت میں قتل کر دیا جائے یا خود مر جائے تو وہ احتمال زائل ہو جاتا ہے اسی طرح جب مرتد شوہر دار الحرب کے ساتھ لاقح ہو جائے تب بھی وہ احتمال زائل ہو جاتا ہے کیونکہ ظاہر و غالب یہی ہے کہ وہ واپس نہ لوٹے گا لہذا مرض ثابت ہوا اور ایک تو یہ واضح ہوا کہ استحقاق کا سبب وقت استحقاق یعنی مرض موت میں موجود تھا اور دوسرے یہ واضح ہوا کہ سبب فرقت مرض موت میں پایا گیا ہے لہذا عورت اپنے مرتد شوہر کی وارث ہوگی جیسا کہ اس صورت میں وارث ہوتی ہے جبکہ شوہر حیثیتاً مریض ہو۔ البتہ عورت کا ارتداد اس کے مرض موت کے معنی میں نہیں ہے کہ یہ کہا جاسکے کہ شوہر کا اپنی مرتد بیوی سے میراث پانا واجب ہے اگرچہ مرتد بیوی شوہر کی وارث نہ ہوگی۔ عورت کے ارتداد کے مرض موت کے معنی میں نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ارتداد موت کی طرف لے جانے والا نہیں ہوتا کیونکہ ہمارے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جاتا۔ پس وہ نکاح جو عورت کے ارتداد کی حالت میں قائم ہے شوہر کے حق میں میراث کے استحقاق کا سبب نہیں بنا کیونکہ وقت استحقاق جو کہ مرض موت ہے وہ معدوم ہے۔ دونوں صورتوں کے مابین فرق کی یہی وجہ ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

○ اور اگر ایسا (یعنی ارتداد) حالت مرض میں پایا گیا تو اگر شوہر حالت مرض میں ہے تو عورت شوہر کی وارث نہ ہوگی اگرچہ (شوہر کی وفات کے وقت) عورت عدت میں ہے۔ وارث نہ ہونے کی ایک وجہ شرط میراث کا عدم ہے جو کہ سبب فرقت پر شوہر کی عدم رضامندی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ فرقت کا حصول شوہر کے

علاوہ کسی دوسرے فعل سے ہوا ہے۔ اور اگر سب فرقت عورت کی جانب سے اس کے اپنے مرض موت میں پایا جائے اور عورت عدت پوری ہونے سے پیشتر مرجائے تو شوہر اس کا وارث ہوگا کیونکہ شوہر کے حق میں سبب استحقاق یعنی نکاح، وقت استحقاق یعنی مرض موت میں موجود ہے علاوہ ازیں یہاں عورت کی جانب سے اپنے مرض وفات میں شوہر کے حق کا ابطال پایا گیا ہے۔

جب عورت اپنے مرض موت میں ارتداد کو اختیار کر لے پھر عدت کے دوران مرجائے تو ازروئے قیاس تو شوہر کو بیوٹی کا وارث نہیں ہونا چاہئے البتہ ازروئے استحسان ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ فرقت عورت کے فعل سے واقع نہیں ہوئی کیونکہ عورت کا فعل، ارتداد کو اختیار کرنا ہے جبکہ فرقت اس سے واقع نہیں ہوتی بلکہ وہ تو اختلاف دین کی وجہ سے واقع ہوتی ہے جس میں عورت کے فعل کو کوئی دخل حاصل نہیں ہے۔ لہذا عورت کی جانب سے شوہر کے حق کا ابطال نہیں پایا گیا کہ اس کو اسی پر لوٹا دیا جاتا۔ پس شوہر عورت کا وارث نہ ہوگا۔ استحسان کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں لیکن ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ فرقت عورت کے فعل سے واقع نہیں ہوئی کیونکہ ارتداد اسباب فرقت ہی میں سے ہے اور یہ عورت کی جانب سے اس حال میں پایا گیا ہے کہ شوہر کے حق کا تعلق میراث سے ہو گیا ہے اس حال سے مراد عورت کا مرض موت ہے لہذا شوہر عورت کا وارث ہوگا، واللہ عزوجل اعلم۔

### استحقاق وراثت کی شرائط کا بیان

ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو میراث کے تمام اسباب کو عام ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو نکاح کے ساتھ مخصوص ہے۔

نوع اول: وہ شرائط جو میراث کے تمام اسباب کو شامل ہیں۔

پہلی شرط: وراثت کا اہل ہونا:

یعنی وارث نہ تو مملوک ہو اور نہ مرتد ہو اور نہ قاتل ہو۔ لہذا مملوک اور مرتد تو کسی کے بھی وارث نہیں ہوتے اور قاتل مشغول کا وارث نہیں رہتا۔ اس کے تمام دلائل انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الفقہاء میں ذکر کئے جائیں گے۔ عورت کی جانب سے اہلیت کے وجود کا اعتبار طلاق کے وقت اور اس کے دوام کا اعتبار موت کے وقت تک کیا جائے گا لہذا اگر طلاق کے وقت عورت باندی ہو یا کنایہ تو وہ وارث نہ ہوگی اگرچہ عدت کے دوران وہ آزاد کردی گئی ہو یا اس نے اسلام قبول کر لیا ہو کیونکہ شرط کے بغیر سبب مفید حکم نہیں ہوتا۔ پس جب نکاح کے سبب استحقاق بننے کے وقت یعنی مرض موت میں (زوجین میں سے) کوئی میراث کا اہل نہ بنا تو اس کے بعد اہلیت کے واقع ہوجانے کا کچھ اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اگر عورت طلاق کے وقت مسلمان ہو پھر اپنی عدت کے دوران مرتد ہو جائے پھر دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کو میراث نہ ملے گی اگرچہ وہ طلاق کے وقت میراث کی اہل تھی۔ استناد کے طریقے پر اس کی وجہ یہ ہے کہ من وجہ حکم موت کے وقت ثابت ہوتا ہے لہذا ضروری ہے کہ

سبب موت کے وقت من وجہ قائم ہو تاکہ حکم پہلے ثابت ہو پھر اس کی استناد کی جائے اور چونکہ ارتداد سے سبب سرے سے ہی باطل ہو چکا لہذا استناد ممتنع ہوا۔ اسی طرح جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مرض موت میں حلت ثابت ہوتی ہے ملکیت نہیں وہ بھی موت کے وقت نکاح کے قیام کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور ارتداد کی وجہ سے باطل ہونے کی بنا پر نکاح باقی نہیں رہا۔ رہا ظہور محض کا طریقہ تو اس کے مطابق اس مسئلے کی تخریج مشکل ہے کیونکہ واضح ہوا کہ تمام وجوہ سے مرض کے وقت میں ملک ثابت تھی اور اس وقت میں نکاح بھی تمام وجوہ سے قائم تھا اور اہلیت بھی موجود تھی اور بقائے سبب بقائے حکم کیلئے شرط نہیں ہے۔ اسی طرح اہلیت ثبوت حکم کیلئے تو شرط ہے بقائے حکم کیلئے شرط نہیں ہے۔ یہ اس صورت کے خلاف ہے جب شوہر نے اپنے مرض موت میں عورت کو طلاق دی وہ پھر عورت کی عدت کے دوران شوہر کے بیٹے یا باپ نے شہوت سے عورت کا بوسہ لیا ہو کہ یہاں عورت شوہر کی وارث ہوتی ہے کیونکہ بوسہ لئے جانے سے عورت میراث کی اہلیت سے خارج نہیں ہوتی اس لئے کہ بوسہ لئے جانے سے صرت حرمت آتی ہے اور حرمت میراث کی اہلیت کو باطل نہیں کرتی۔ اس کے برعکس ارتداد میراث کی اہلیت ہی کو باطل کر دیتا ہے۔

**دوسری شرط:** متروکہ مال میت کی حوائج اصلہ سے زائد و فارغ ہو :  
لہذا جو مال میت کی حوائج اصلہ میں مشغول ہو اس میں میراث ثابت نہیں ہوتی۔

**تیسری شرط:** دین کا ایک ہونا      **چوتھی شرط:** وار کا ایک ہونا  
ان دو شرائط کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الفرائض میں ذکر کریں گے۔

**نوع ثانی:** نکاح کے ساتھ مخصوص شرائط:

**پہلی شرط:** عدت کا قیام: لہذا اگر شوہر کی وفات عدت کے پورا ہونے کے بعد ہو تو عورت وارث نہ ہوگی۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے جبکہ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور عورت عدت پوری ہونے کے بعد بھی جب تک دوسرا نکاح نہ کر لے وارث ہوتی ہے لیکن صحیح قول جمہور علماء کا ہی ہے کیونکہ طلاق بائنہ اور تین طلاقیں کے بعد بھی میراث کا اجراء خلاف قیاس صحابہ کے اتباع سے ثابت ہوا ہے اور صحابہ نے عدت کے قیام کی شرط عامہ کی ہے جیسا کہ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے جو ہم نے ان (صحابہ) سے نقل کی ہیں۔ لہذا یہ بالامع لیکن غیر عقلی شرط ہوگی۔ پس جس پر اتباع ہوا ہے اس کا اتباع کیا جائے گا۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ جب تک عدت قائم ہے نکاح کے بعض احکام مثلاً نفقہ و رہائش کا وجوب اور فراش وغیرہ بھی موجود ہیں اور میراث کے حکم میں بھی نکاح کو باقی سمجھا ممکن ہے لہذا وارث بنانا بھی اصول کے موافق ہے۔ اور جب عدت پوری ہو جاتی ہے تو نکاح کا کچھ تعلق باقی نہیں رہتا لہذا اس وقت وارث بنانے کو کتنا اپنی رائے سے شریعت بنانا ہوا ہو کہ جائز نہیں ہے۔

**مسائل:** ایک شخص نے اپنے مرض میں اپنی بیوی کو طلاق دی اور پھر اسی مرض میں دو سال سے زائد جلا رہا پھر مر گیا۔ اس کی موت کے ایک مہینے بعد اس کی بیوی نے بچہ جتا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ

کے نزدیک عورت کو میراث نہ ملے گی جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت کو میراث ملے گی۔ یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عدت حیضوں سے اور وضع حمل سے پوری ہوتی ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وضع حمل سے پوری ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حمل بعد میں پیش آیا کیونکہ بچہ دو سال سے زائد حیث میں نہیں رہتا لہذا اس پر محمول کریں گے کہ عورت سے شہر سے واپس ہوتی ہے پس عدت کے پورا ہونے کا حکم صرف وضع حمل سے ہی کیا جائے گا۔ اس طرح شوہر کی موت کے وقت عورت کی عدت پوری نہیں ہوتی ہے اور نہ ہیجنا وہ وارث ہوگی۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ (اپنے قول کی توجیہ کرتے ہوئے) کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بچہ طلاق کے بعد ہونے والی واپس سے ہوا ہے۔ اب اس پر محمول کریں گے یا تو شوہر نے اس کے ساتھ واپس کی یا کسی دوسرے نے واپس کی۔ پہلی شق کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ شوہر کا اس کے ساتھ واپس کرنا حرام ہے اور شوہر کا ظاہر حال بھی یہی ہے کہ وہ حرام کا ارتکاب نہیں کرے گا۔ دوسری شق کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ شوہر کے علاوہ کسی اور شخص نے اس سے یا تو نکاح کر کے واپس کی ہوگی یا شہر سے۔ شہر سے واپس بھی چونکہ حرام ہوتی ہے لہذا عورت کے معاملہ کو نکاح صحیح پر محمول کرنا متعین ہوا۔ اور اس کی شکل یہ ہے کہ (دوسرے) نکاح سے چھ ماہ پیشتر اس کی عدت ختم ہوگئی ہوگی۔ پھر اس نے نکاح کیا ہوگا۔ لہذا شوہر کی وفات کے وقت اس کی عدت پوری ہوچکی ہے۔ پس وارث نہ ہوگی۔ اسی اختلاف کی بنا پر امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ عورت چھ مہینوں کا نفقہ واپس کرے گی جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واپس نہیں کرے گی، واللہ عزوجل اعلم۔

**دوسری شرط:** فرقت کے سبب و شرط پر عورت کی عدم رضامندی:

پس اگر عورت فرقت کے سبب و شرط پر راضی ہوئی تو وارث نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے حق کے بطلان پر خود راضی ہوئی ہے جبکہ اس کو خود اس کے حق کی حفاظت کی رعایت کی خاطر وارث بنایا جاتا ہے تو جب وہ خود اپنے حق کے اسقاط پر راضی ہوگئی تو وہ رعایت کی مستحق نہ رہی۔ اس اصول پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں:

**مسائل:** ایک شخص نے اپنے مرض موت میں اپنی بیوی کو کہا کہ "تیرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہے" یا کہا کہ "تو اختیار کر لے" اور عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا یا شوہر نے اس سے کہا کہ "تو اپنے اوپر تین طلاقیں ڈال لے" اور عورت نے ایسے ہی کیا یا خود عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ "تو مجھے تین طلاقیں دے دے" اور شوہر نے دے دیں یا عورت نے اپنے شوہر سے خلع کیا پھر عورت ابھی عدت ہی میں تھی کہ شوہر کی وفات ہوگئی تو عورت وارث نہیں ہوگی کیونکہ وہ خود اپنے حق کے سبب بطلان یا شرط بطلان پر راضی ہوئی ہے۔ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں "تو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ عورت نے خود سبب بطلان کا ارتکاب کیا ہے۔ یہی معاملہ اس صورت میں ہے جب شوہر نے اس کو اپنے اوپر طلاق ڈالنے کا حکم دیا اور عورت نے اپنے اوپر طلاق ڈال لی۔ اور یہی معاملہ اس صورت میں بھی ہے جب عورت نے خود شوہر سے طلاق کا مطالبہ کیا اور شوہر نے طلاق دی۔ کیونکہ شوہر کی جانب سے سبب بطلان کے ارتکاب پر وہ راضی ہوئی ہے اور

خلع کی صورت میں عورت نے خود شرط کا ارتکاب کیا ہے اور یہ سب باتیں رضامندی پر دلیل ہیں۔  
 ○ اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ ”مجھے طلاق رجعی دے دے“ اور شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دیں تو عورت وارث ہوگی کیونکہ عورت طلاق رجعی پر راضی ہے اور وہ بطلان میراث کا سبب نہیں ہے۔  
 اور جو طلاق بطلان کا سبب ہے، یہ وہ طلاق ہے جو شوہر نے دی ہو جس پر عورت راضی نہیں ہوئی ہے لہذا وارث ہوگی۔

○ اسی شرط پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ ایک شخص نے اپنے مرض یا اپنی صحت میں کسی شرط کے ساتھ مشروط و معلق طلاق دی اور شرط مرض میں پائی گئی تو اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ یا تو تعلیق اور وجود شرط دونوں صحت میں ہوں گی یا دونوں مرض میں، یا ایک صحت میں اور دوسری مرض میں، اور یا تو شوہر نے طلاق کی تعلیق اپنے فعل پر کی ہوگی، یا عورت کے فعل پر، یا کسی اجنبی کے فعل پر، یا کسی قدرتی و سادی معاملہ پر۔ اگر تعلیق اور وجود شرط دونوں صحت میں ہو تو پھر تو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ عورت وارث نہ ہوگی خواہ جس کام پر تعلیق کی گئی ہے وہ کچھ بھی ہو کیونکہ استحقاق کے وقت جو کہ مرض موت کا وقت ہے میں میراث کا سبب استحقاق معدوم ہے۔ اور اگر دونوں مرض میں ہوں تو عورت وارث ہوگی، جس کام پر تعلیق ہوئی خواہ وہ کچھ بھی ہو کیونکہ استحقاق کے وقت میں سبب استحقاق بھی موجود ہے اور عورت کی اپنے حق کے بطلان پر عدم رضامندی بھی موجود ہے۔ البتہ اگر تعلیق عورت ہی کے ایسے فعل پر ہو جو عورت کیلئے ناگزیر نہ ہو تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ اس کی جانب سے شرط پر رضامندی پائی گئی ہے اس لئے کہ اس نے وہ فعل اپنے اختیار سے کیا ہے۔

○ اگر عنین (نامرد) کو حالت میں مرض میں علاج کیلئے مسمت دی گئی اور مرض ہی کی حالت میں مسمت کی مدت گزر گئی اور عورت کو اختیار دیا گیا جس پر عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو عورت کو میراث نہ ملے گی کیونکہ فرقت کا وقوع عورت کے اختیار پر ہوا ہے اس لئے کہ وہ اس پر صبر کرنے کی قدرت رکھتی تھی۔ تو جب اس نے صبر نہیں کیا اور اپنے نفس کو اختیار کر لیا اور اپنے حق کے بطلان کے سبب کا اپنے اختیار اور اپنی رضامندی سے ارتکاب کیا تو وہ وارث نہ ہوگی۔

○ اگر شوہر نے حالت مرض میں بیوی سے ایلاء کیا اور حالت مرض ہی میں عورت اس سے بائن ہو گئی تو جب تک وہ عدت میں ہے وارث ہوگی کیونکہ وقت استحقاق میں سبب استحقاق مع اپنی تمام شرائط کے پایا جا رہا ہے۔ اور اگر ایلاء کے وقت شوہر تندرست ہو لیکن مدت ایلاء کے ختم ہونے پر وہ مریض ہو تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ وقت استحقاق میں سبب استحقاق معدوم ہے اس لئے کہ شوہر نے صحت کی حالت میں طلاق دی ہے اور حالت مرض میں کچھ نہیں کیا۔

○ اگر شوہر نے حالت مرض میں اپنی بیوی پر تمت لگائی یا حالت مرض میں اس سے لعان کیا تو سب کے قول کے مطابق عورت وارث ہوگی کیونکہ سبب فرقت ایسے وقت میں پایا گیا ہے جس میں وراثت کے ساتھ اس کا حق معلق ہو گیا ہے اور عورت کی جانب سے اپنے حق کے بطلان پر کوئی دلیل بھی نہیں پائی گئی کیونکہ وہ اپنے آپ سے عیب کو دور کرنے کیلئے لعان کا مطالبہ کرنے پر مضطرب و مجبور ہے۔ اور یہ اس کا شوہر ہی ہے جس

نے خود حمت لگا کر عورت کو مجبور کر دیا ہے لہذا عورت کے فعل کی اضافت و نسبت شوہر کی طرف کی جائے گی گویا کہ شوہر نے عورت کو ایسا کرنے پر مجبور کیا ہے۔ اگر حمت حالت صحت میں اور لعان حالت مرض میں ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وارث ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وارث نہ ہوگی۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب فرقت شوہر کی جانب سے ایسی حالت میں پایا گیا ہے کہ عورت کا حق میراث کے ساتھ متعلق نہیں ہوا یعنی حالت صحت میں اور عورت لعان کرنے میں مختار ہے لہذا شوہر کی طرف لعان کی اضافت نہیں کی جائے گی۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کے فعل کی اضافت شوہر کی طرف کی جائے گی کیونکہ لعان کا مقابلہ کرنے میں عورت مجبور ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے سے عار کو دور کرنے میں مجبور ہے اور یہ شوہر ہی ہے جس نے اس کو ایسا کرنے پر مجبور کیا ہے لہذا عورت کے فعل کی اضافت شوہر کی طرف کی جائے گی گویا کہ اس (یعنی شوہر) نے ہی حالت مرض میں فرقت کو واقع کیا ہے، واللہ اعزوجل اعلم۔

○ اور اگر تعلیق اور شرط میں سے ایک صحت میں اور دوسری مرض میں ہو تو اگر تعلیق صحت میں اور وجود شرط مرض میں ہو تو پھر اگر تعلیق کسی قدرتی و مساوی معاملہ پر ہو مثلاً شوہر نے یوں کہا ”جب فلاں مینے کا شروع ہوا تو تجھے طلاق ہے“ پھر وہ مینہ شروع ہوا تو شوہر بیمار تھا اور عورت ابھی عدت میں تھی کہ شوہر مر گیا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عورت وارث نہ ہوگی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ وارث ہوگی۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ شرط کی موجودگی میں منجز ہوتی ہے تو شوہر شرط کے وجود کے وقت یہ کہنے والا بنا کہ تجھے تین طلاقیں ہیں درحالیہ کہ وہ بیمار ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے مرض موت میں کسی چیز کا ارتکاب نہیں کیا نہ ہی شرط کا کہ اس پر اس کے فعل کو لوٹایا جاسکے۔ پس شوہر فارغ یعنی بھگوا واقع نہ ہوا۔ رہا امام زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شرط کے ساتھ معلق کو شرط کی موجودگی میں منجز سمجھا جاتا ہے تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ طلاق تو اسی گزشتہ کلام سے واقع ہوتی ہے اور وجود شرط کے وقت تک اس کلام کو باقی فرض نہیں کیا جاتا۔ مینا کہ مسائل خلاف میں معروف ہے۔

○ یہی حکم اس وقت ہے جب تعلیق اجنبی کے فعل پر ہو خواہ وہ فعل ایسا ہو جو ناگزیر نہ ہو مثلاً نیک کی آمد یا ایسا فعل ہو جو ناگزیر ہو مثلاً فرض نماز اور فرض روزہ وغیرہ۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ شوہر کی جانب سے حالت مرض میں کوئی فعل نہیں پایا گیا نہ تو سبب کا ارتکاب اور نہ ہی ارتکاب شرط۔

اور اگر تعلیق خود اپنے (یعنی شوہر کے) فعل پر ہو تو عورت وارث ہوگی خواہ وہ فعل ناگزیر نہ ہو مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا ”اگر میں گھر میں داخل ہوا تو تجھے طلاق ہے“ یا وہ فعل ناگزیر ہو مثلاً یوں کہا ”اگر میں گھر کی نماز پڑھی تو تجھے طلاق ہے“ کیونکہ اس صورت میں شوہر نے عورت کے حق کے بطلان کی شرط کا ارتکاب کیا ہے۔ لہذا وہ ارتکاب شرط کی بنا پر عورت پر زیادتی کرنے والا اور اس کو نقصان پہنچانے والا بنا۔ لہذا یہ شوہر پر ہی لوٹا دیا جائے گا تاکہ عورت سے ضرر و نقصان کو دور کیا جاسکے کیونکہ زیادتی اور ضرر رسائی کے موقع پر عذر کا اعتبار نہیں کیا جاتا جیسے کہ وہ شخص جس نے سونے کی حالت میں یا خطا سے دوسرے کا مال تلف کر دیا یا کوئی شخص بھوک سے لاپچار ہوا اور اس نے دوسرے کا کھانا کھالیا تو ایسے شخص پر تاوان آتا ہے اور اس فعل کے

ارٹکاب پر جو اس کیلئے ناگزیر تھا وہ معذور نہیں قرار دیا جائے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کرچکے ہیں ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

○ اور اگر تعلیق عورت کے ایسے فعل پر ہو جو عورت کیلئے ناگزیر نہ ہو مثلاً گھر میں داخل ہونا اور زید سے کلام کرنا وغیرہ تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ بغیر ضرورت و لاچاری کے شرط بطلان کا ارتکاب کرکے وہ اپنے حق کے بطلان پر راضی ہوئی ہے اور اگر فعل ایسا ہو جو اس کیلئے ناگزیر ہے مثلاً کھانا پینا اور فرض نماز، فرض روزہ، فرض حج اور اپنے والدین سے کلام کرنا اور اپنے قرض دار سے قرض کا مطالبہ کرنا تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کے مطابق عورت وارث ہوگی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وارث نہ ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب شوہر (طلاق کو) ایسے مکان میں داخل ہونے پر معلق کرے کہ جس میں داخلہ عورت کیلئے لازمی ہو۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کی جانب سے نہ تو عورت کے حق کے بطلان کا ارتکاب پایا گیا ہے اور نہ ہی شرط بطلان کا ارتکاب پایا گیا ہے۔ لہذا شوہر قرار اختیار کرنے والا نہ ہوا جیسا کہ اس صورت میں قرار اختیار کرنے والا نہیں بنتا جب شوہر نے طلاق کو کسی قدرتی امر یا اجنبی کے فعل یا عورت کے ایسے فعل پر معلق کیا ہو جو اس کیلئے ضروری نہیں ہے۔ شبخیزؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے جو شرط کا فعل کیا ہے اس میں وہ ایک وجہ سے شوہر کیلئے عامل ہے کیونکہ اس کے عمل کا فائدہ شوہر کو حاصل ہو رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے اس کو ایسے کام کرنے سے روکا ہے کہ اگر وہ اس سے رکی رہے تو شوہر کو گناہ ہوتا ہے تو جب عورت رکی نہ رہی اور اس نے وہ فعل کر لیا تو شوہر کو گناہ نہ ہوا لہذا عورت کے فعل کا نفع شوہر کو حاصل ہوا تو اس کو ایک وجہ سے شوہر ہی کا فعل بنایا گیا۔ لہذا عورت کے حق کی ضاعت کیلئے شوہر کا فعل باطل کرنا واجب ہو گیا۔ اور وہ وجہ جس کے مطابق یہ فعل عورت ہی پر مقصور رہتا ہے عورت کی رضامندی پر دلیل نہیں ہے کیونکہ عورت نے اپنی رضامندی سے اس فعل کو نہیں کیا بلکہ آخرت میں اپنے اوپر سے عقوبت کو دفع کرنے کیلئے وہ اس فعل کو کرنے پر مجبور ہوئی ہے۔

○ جس شخص نے حالت صحت میں اپنی بیوی کی طلاق کسی اجنبی کو تفویض کی اور اجنبی نے شوہر کے مرض میں بیوی کو طلاق دے دی تو اس بارے میں فقہاء کا قول ہے کہ اگر تفویض اس طور پر تھی کہ شوہر اب اجنبی کو اس سے معزول کرنے کا مختار نہیں رہا تھا مثلاً اس طرح کہ اس نے اجنبی کو طلاق کا مالک بنا دیا تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ شوہر جب اپنے مریض ہونے کے بعد تفویض کو فسخ کرنے پر قادر نہیں تو گویا شوہر مرض میں خود طلاق دینے والا بن گیا۔ اور اگر تفویض اس طور پر تھی کہ شوہر کیلئے اجنبی کو معزول کرنا ممکن تھا پھر اجنبی نے شوہر کی حالت مرض میں طلاق دی تو عورت وارث ہوگی کیونکہ جب مریض ہونے کے بعد شوہر کیلئے اجنبی کو طلاق دینے سے معزول کرنا ممکن تھا پھر بھی اس نے معزول نہیں کیا تو گویا کہ اس نے مرض میں توکیل کا انشاء کیا (یعنی از سر نو اجنبی کو طلاق دینے میں توکیل بنایا) ہے کیونکہ ہر تصرف غیر لازم میں یہ قاعدہ ہے کہ اس کی بقاء کیلئے بھی ابتداء کا ہی حکم ہوتا ہے، واللہ عزوجل الموفق۔

اس اصول کے مطابق اگر شوہر نے حالت صحت میں اپنی بیوی سے کہا ”اگر میں بھرہ نہ آیا تو تجھے حین طلاق ہیں۔“ اور پھر وہ بھرہ نہ آیا یہاں تک کہ اس کی وفات ہوگئی تو عورت اس کی وارث ہوگی کیونکہ شوہر



نے اس کی طلاق کو اپنے بصرہ نہ آنے پر معلق کیا۔ تو جب وہ ایسی حالت کو پہنچا کہ اس کو اب اپنے بصرہ آنے سے باہمی ہوگئی تو عدم آمد کا تحقق ہوا۔ اس حال میں کہ وہ اس وقت میں مریض ہے لہذا شوہر نے میراث میں عورت کے حق کے بطلان کی شرط کا ارتکاب کیا اور اس طرح فرار اختیار کرنے والا بنا۔ پس عورت شوہر کی وارث ہوگی۔ اور اگر عورت مرگئی اور شوہر زندہ رہا تو شوہر عورت کا وارث ہوگا کیونکہ عورت کی موت اس حال میں ہوئی ہے کہ وہ اس شوہر کی زوجہ ہے اس لئے کہ شرط جو کہ بصرہ نہ آنا ہے کا وقوع نہیں ہوا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ عورت کی موت کے بعد بصرہ آجائے۔ لہذا طلاق واقع نہ ہوئی اور عورت کی موت اس حال میں ہوئی کہ وہ شوہر کی زوجہ ہے لہذا شوہر اس کا وارث ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے یوں کہا ”اگر تو بصرہ نہ آئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں“ پھر وہ بصرہ نہ آئی یہاں تک کہ شوہر کی وفات ہوگئی تو عورت اس کی وارث ہوگی کیونکہ شوہر کی موت اس حال میں ہوئی ہے کہ وہ اس عورت کا شوہر ہے اس لئے کہ وقوع طلاق کی شرط کے معدوم ہونے کی بنا پر طلاق کا وقوع نہیں ہوا ہے کیونکہ جب تک عورت زندہ ہے اس کے بصرہ آنے کی امید کی جاسکتی ہے۔ اور اگر بیوی مرگئی اور شوہر زندہ رہا تو شوہر اس کا وارث نہیں ہوگا کیونکہ عورت کی جانب سے اس (عورت) کے مرض میں سبب فرقت نہیں پائی گئی لہذا وہ فرار اختیار کرنے والی بنی۔ پس شوہر اس کا وارث نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے تین طلاقیں ہیں“ پھر اس کو طلاق نہ دی یہاں تک کہ اس (شوہر) کی وفات ہوگئی تو عورت اس کی وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کی طلاق کو اپنی جانب سے طلاق نہ دینے کے ساتھ مطلق کیا۔ اور چونکہ شوہر کی ایسی حالت کو پہنچ جانے پر کہ جس میں اس کی جانب سے طلاق نہیں دی جاسکتی اور وہ اس حالت میں مریض ہے لہذا شوہر عورت کے حق کے بطلان کی شرط کا مرتکب بنا۔ پس عورت اس کی وارث ہوگی۔ اور اگر عورت مرگئی اور شوہر زندہ رہا تو شوہر اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس کی جانب سے اپنے مرض میں سبب فرقت کے معدوم ہونے کی بنا پر وہ فرار اختیار کرنے والی بنی لہذا شوہر اس کا وارث نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر شوہر نے اپنی بیوی کو یوں کہا ”اگر میں تجھ سے نکاح نہ کروں تو تجھے تین طلاقیں ہیں“ اور پھر شادی نہ کی یہاں تک کہ خود مرگیا تو عورت اس کی وارث ہوگی اور اگر عورت مرگئی اور شوہر زندہ رہا تو وہ اس عورت کا وارث نہ ہوگا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم طلاق کے ساتھ حلف و بیعت کے ذکر میں بیان کرچکے ہیں۔

○ ایک شخص نے اپنی دو بیویوں سے اپنی صحت میں کہا ”تم میں سے ایک کو طلاق ہے“ پھر مریض ہوگیا۔ پھر اس نے ان میں سے ایک کو طلاق کیلئے متعین کیا اور اس کے بعد مرگیا تو مطلقہ بھی اس کی وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق مبہم کی طرف مضاف ہو اس کا وقوع شرط بیان کے ساتھ معلق ہوتا ہے۔ یہی صحیح ہے جس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔ نیز صحیح قول یہ ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی کی طلاق کو (اپنے) کسی فعل کے ساتھ معلق کرے پھر اپنے مرض میں اس فعل کو کرے تو اس کی بیوی اس کی وارث ہوتی ہے ”واللہ عزوجل اعلم۔“

جس شخص نے اپنے حوالہ نکاح میں دو باندیوں سے کہا تم میں سے ایک کو دو طلاقیں ہیں۔ پھر دونوں

آزاد کردی گئیں۔ اس کے بعد شوہر نے اپنے مرض میں ان میں سے ایک کو اختیار کیا اور ان میں سے ایک پر طلاق کو واقع کیا تو مطلقہ کو میراث میں حصہ نہ ملے گا اور شوہر کو رجعت کا حق نہ ہوگا۔ یہی ان صاحب کا جواب ہے جو یوں کہتے ہیں کہ طلاق معین بیوی میں واقع ہوتی ہے اور بیان تو اس عورت کی تعبیر ہے جس پر طلاق واقع ہوئی ہے وقوع طلاق کی شرط نہیں ہے کہا گیا ہے کہ یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ ایضاً (طلاق واقع کرنا) اور وقوع (طلاق واقع ہونا) دونوں ایسی حالت میں حاصل ہوئے ہیں کہ جس میں دونوں بیویوں میں سے ایک کا کچھ بھی حق نہیں ہے اور وہ حالت صحت کی ہے۔ لہذا مطلقہ عورت وارث نہ ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا بھی اختیار نہ ہوگا کیونکہ طلاق کا ایضاً ایسی حالت میں بیوی پر ہوا تھا کہ وہ اس وقت باندی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق باندی کی طلاقیں دو ہوتی ہیں لہذا حرمت غلیظہ ثابت ہوگئی اور شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ البتہ جو صاحب یہ کہتے ہیں کہ طلاق فی الحال واقع نہیں ہوتی بلکہ اس کا وقوع شوہر کے اختیار کرنے پر معلق ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ان کے قول کے مطابق عورت وارث بھی ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار بھی ہوگا کیونکہ وقوع طلاق کا تعلق شوہر کے اختیار کے ساتھ ہے اور صحیح قول یہ ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی کی طلاق کو اپنے کسی فعل کے ساتھ معلق کیا پھر اپنے مرض کی حالت میں اس فعل کو کیا پھر دوران عدت عورت مر جائے تو عورت شوہر کی وارث ہوتی ہے خواہ وہ فعل شوہر کیلئے ناگزیر ہو یا نہ ہو مثلاً شوہر حالت صحت میں یوں کہے ”اگر میں گھر داخل ہوا تو تجھے طلاق ہے“ پھر حالت مرض میں گھر داخل ہوا تو اس کو رجعت کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ عورت پر طلاق آزاد ہونے کی حالت میں واقع ہو رہی ہے لہذا حرمت غلیظہ کے ساتھ عورت حرام نہ ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

○ اور اگر ان میں سے ایک آزاد ہو اور شوہر اپنی حالت صحت میں کہے کہ تم میں سے ایک کو دو طلاقیں ہیں۔ پھر باندی آزاد کردی گئی۔ اس کے بعد شوہر بیمار پڑا اور اس نے باندی میں طلاق کے وقوع کو بیان کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے پہلے قول کے مطابق طلاق رجعی ہوگی اور مطلقہ کو میراث میں حصہ نہ ملے گا۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس قول سے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ جب شوہر نے یہ اختیار کیا کہ طلاق کو اس بیوی پر واقع کرے جو باندی تھی تو پھر وہ عورت اس کیلئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کسی دوسرے شوہر سے شادی نہ کر لے۔ امام محمدؒ نے یہ مسئلہ زیادات میں ذکر کیا اور اس مسئلے کے جواب میں کہا کہ وہ عورت اس شوہر کیلئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کر لے اور عورت کو میراث ملے گی اور امام محمد رحمہ اللہ نے یہاں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ جواب میں اختلاف کا مبنی طریقے میں اختلاف ہے۔ جن صاحب نے طلاق کو فی الجملہ واقع سمجھا اور بیان کو اس عورت کی تعبیر قرار دیا جس پر طلاق واقع ہوئی۔ وہ تو کہتے ہیں کہ شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ عورت پر طلاق اس حال میں واقع ہوئی تھی کہ وہ باندی تھی لہذا وہ حرمت غلیظہ کے ساتھ حرام ہوگی۔ اور مناسب یہ ہے کہ عورت وارث نہ ہو کیونکہ طلاق کا ایضاً (طلاق واقع کرنا) اور وقوع (طلاق کا واقع ہونا) دونوں ہی صحت کی حالت میں پائے گئے ہیں لیکن امام محمد رحمہ اللہ نے وارث ہونے کا جو قول کیا ہے تو اس وجہ سے کہ بیان میں

شوہر منہم ہے کیونکہ امکان ہے کہ طلاق کے وقت اس کے دل میں دوسری بیوی کا خیال ہو لیکن اب بیان میں اس نے اس کا نام لیا ہے لہذا اپنے بیان میں وہ منہم ہے پس عورت وارث ہوگی۔

اور وہ صاحب جو اختیار سے پیشتر طلاق کے وقوع کے قائل نہیں وہ فرماتے ہیں کہ شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا کیونکہ یہ دو طلاقیں اس وقت واقع ہوئی ہیں جب کہ وہ باندی آزاد ہے۔ لہذا وہ حرمت غلیظہ سے حرام نہ ہوگی اور وارث بھی ہوگی کیونکہ یہ طلاق رجعی بنی ہے۔

اگر تعلیق مرض میں اور شرط صحت میں ہو مثلاً بیوی کو تین طلاقیں یا طلاق بائن (مشروط طور پر) اس وقت دیں جبکہ وہ مریض تھا پھر تندرست ہو گیا پھر اس کے بعد مر گیا تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ جب وہ تندرست ہو گیا تو واضح ہوا کہ وہ مرض 'مرض موت' نہ تھا لہذا نہ تو ایقاع اور نہ ہی شرط مرض میں پائی گئی ہے۔ پس یہ صورت اور حالت صحت میں ایقاع کی صورت یکساں ہوئی۔ اسی وجہ سے یہ مرض (یعنی جس کے بعد شوہر تندرست ہو جائے) اور تندرستی تمام احکام میں یکساں ہے۔

## استحقاقِ وراثت کا وقت "مرض موت"

### مرض الموت کی تعریف:

یہ ہمارے نزدیک مرض موت کا وقت ہے اور اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ لہذا مرض موت کی معرفت ضروری ہے تاکہ اس سے متعلقہ احکام کا امتیاز کیا جاسکے۔ پس توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ کرفی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ مرض موت میں مبتلا مریض وہ شخص ہوتا ہے جس کو مرض نے لاغر کر دیا ہو اور وہ شخص صاحب فراش ہو گیا ہو۔ اور اگر وہ چلا پھرتا ہو باوجودیکہ اس کو بخار ہو تو وہ بمنزلہ تندرست کے ہے۔ اور حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ وہ مریض فرار اختیار کرنے والا ہوگا جس نے اپنی بیوی کو ایسے حال میں طلاق دی کہ وہ اتنا لاغر ہو کہ بغیر مشقت کے کھڑا نہ ہو سکتا ہو اور بیٹھ کر نماز پڑھنے میں معذور سمجھا جاتا ہو۔ حاصل یہ ہے کہ مرض موت وہ مرض ہوتا ہے جس میں موت کا خوف غالب ہوتا ہو۔ اس عبارت (و تعریف) میں حسن بن زیاد کا نقل کردہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول بھی داخل ہے اور کرفی رحمہ اللہ نے ذکر کردہ تعریف بھی شامل ہے کیونکہ جب مریض اتنا لاغر ہو کہ بغیر مشقت کے کھڑا نہ ہو سکتا ہو تو اس پر عام طور سے موت کا اندیشہ ہوتا ہے اور ایسا خوف اس صورت میں بھی ہوتا ہے جب مریض صاحب فراش ہو۔ اور جب مریض چلا پھرتا ہو تو عام طور پر اس کے بارے میں موت کا خوف نہیں ہوتا اگرچہ وہ بخار میں مبتلا ہو۔ لہذا یہ مرض 'مرض موت' نہ ہوگا۔ اسی طرح فالج زدہ اور جس کو سل ہو اور جس کو گھٹیا ہو وغیرہ جبکہ یہ عوارض طویل ہو جائیں تو یہ مریض بھی تندرست کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کی بیماری جب لمبی ہو جائے تو عام طور سے اس سے موت کا خوف نہیں رہتا لہذا یہ مرض موت نہیں ہوتا۔ البتہ اگر ایسے مریض کی حالت میں تغیر آجائے اور تغیر ہی کی حالت میں مر جائے تو یہ تغیر کی حالت مرض موت کہلائے گی۔ کیونکہ جب حالت متغیر ہو جائے تو اس وقت عام طور سے موت کا خوف ہوتا ہے لہذا یہ حالت 'مرض موت' کی ہوگی۔ یہی حکم لسنجے

ایمان اور اس کا شخص کا ہے جس کا ایک پہلو سوکھ گیا ہو۔ اسی بنا پر فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص محصور ہو اور جو جنگ کرنے والوں کی صف میں کھڑا ہو اور جس شخص پر حد یا قصاص میں قتل واجب ہوا ہو اور اس کو قتل کرنے کیلئے قید میں رکھا گیا ہو۔ یہ مثل تندرست کے ہے کیونکہ ان احوال میں غلبہ موت کو حاصل نہیں ہے اس لئے کہ خلاصی کے اسباب کی کثرت کی بنا پر آدمی عام طور پر ان سے خلاصی حاصل کر لیتا ہے۔ البتہ اگر قتل کرنے کیلئے اس کو آگے لایا جا رہا ہو یا اپنے مد مقابل سے مبارزت کی اور اس کی خاطر صف سے آگے بڑھا تو اب مریض کی مانند ہوگا کیونکہ اس حالت میں غالب ہلاکت ہوتی ہے لہذا اس پر مریض کے احکام مترتب ہوں گے جبکہ وہ اس طور میں مرجائے۔ اور اگر کوئی کشتی (یا بحری جہاز) میں ہو تو وہ مثل تندرست کے ہے الا یہ کہ موجوں میں پھنسا ہو کہ اس وقت وہ مریض کے حکم میں ہوگا کیونکہ اس وقت ہلاکت کا خوف غالب ہے۔ اگر قتل کیلئے نکالا گیا شخص واپس جا کر قید میں ڈال دیا جائے یا مبارز طلب مبارزت کے بعد دوبارہ صف میں لوٹ آئے یا موجوں میں سکون ہو جائے تو یہ تندرست کے حکم میں ہو جائے گا جیسا کہ اس مریض میں ہوتا ہے جو اپنے مرض سے تندرست ہو جائے۔

عورت کو جب درد زہ شروع ہو جائے تو وہ بھی مریض کے حکم میں ہے جبکہ وہ اس سے مرجائے کیونکہ اس میں غلبہ ہلاکت کا ہے اور اگر وہ اس تکلیف سے زندہ بچ جائے تو تندرست کے حکم میں ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ عورت پہلے مریض ہو پھر تندرست ہو جائے۔

○ ایک مریض نے اپنی بیوی کو طلاق دی پھر تندرست ہو گیا اور بیماری سے کھڑا ہو گیا اور چٹے پھرنے لگا اور نماز کھڑے ہو کر پڑھنے کی قوت آگئی پھر دوبارہ بیمار ہو گیا۔ اور اپنی بیماری کی سبب حالت پر پلٹ آیا۔ پھر مر گیا تو عورت اس کی وارث نہ ہوگی۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ وارث ہوگی۔ امام زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق کے میراث کے ساتھ متعلق ہونے کا وقت اور موت کا وقت یہی میراث کے ثبوت کا وقت ہے اور چونکہ مرض نے ان دونوں وقتوں کا احاطہ کر لیا ہے لہذا درمیان میں اس کے انقطاع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ نہ تو وقت تعلیق ہے اور نہ ہی وقت میراث ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب مرض کے بعد وہ تندرست ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ وہ مرض موت ہی نہ تھا لہذا حالت مرض میں طلاق نہ پائی گئی۔ پس عورت وارث نہ ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

### طلاق کا وہ حکم تابع جو طلاق مبہم کے ساتھ مخصوص ہے

طلاق مبہم یہ ہے کہ لفظ طلاق کی اضافت غیر معین بیوی کی طرف ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ جماعت یا تو اصلی ہوگی یا غاری ہوگی۔ جماعت اصلی تو یہ ہے کہ لفظ طلاق ابتداء ہی سے بمجمل یعنی غیر معین بیوی کی طرف منشاء ہو۔ اور منشاء الیہ کی جماعت اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اسی نام میں دوسرا اس کے مزاحم ہوتا ہے۔ اور نام میں دوسرا جو اس کے مزاحم ہوتا ہے یا تو وہ بھی محتمل طلاق ہوتا ہے یا وہ محتمل طلاق نہیں ہوتا۔ اور محتمل طلاق یا تو وہ ہوتا ہے جس کو شوہر طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے یا وہ ہوتا ہے جس کو طلاق دینے کا اختیار شوہر کو نہیں ہوتا۔

اگر دوسرا مزاحم وہ ہو جس کو شوہر طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے تو اضافت بالا جماع صحیح ہوتی ہے مثلاً شوہر اپنی چار بیویوں سے یوں کہے ”تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں“ یا وہ اپنی دو بیویوں سے کہے کہ ”تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں۔“ اس بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں۔ ایک اس تصرف یعنی شوہر کا اپنی دو بیویوں کو کہنا کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے کی کیفیت کا بیان دوسرے اس تصرف سے متعلقہ احکام کا بیان۔

### اول: اس تصرف کی کیفیت کا بیان:

اس تصرف کی کیفیت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ غیر معین میں طلاق کو واقع کرنا ہے بایں معنی کہ ان دونوں میں کسی ایک غیر معین پر طلاق فی الحال واقع ہو جاتی ہے۔ اور پھر ان میں سے ایک میں طلاق کو اختیار کرنا اور اس میں طلاق کا بیان اس بیوی کو متعین کرنا ہے جس پر طلاق واقع ہوئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ یہ قول امام محمد رحمہ اللہ کا ہے۔ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ شرط بیان کے ساتھ مطلق طلاق کو واقع کرنا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ ”تم میں سے ایک کو طلاق ہے“ یہ فی الحال سبب بنتا ہے اختیار اور بیان کے وقت وقوع طلاق کا۔ فی الغور طلاق کا سبب نہیں۔ اس میں یہ دوسری شرائط مثلاً گھر میں داخلہ وغیرہ کے ساتھ مطلق طلاق کی مثل ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ دیگر شرائط میں شرط سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہے جبکہ یہاں شرط صرف حکم پر داخل ہوتی ہے سبب پر نہیں جیسا کہ شرط خیار کے ساتھ بیع میں ہوتا ہے۔ تو جب شوہر نے ان میں سے ایک کی طلاق کو اختیار کیا تو اس بیوی کے حق میں وقوع طلاق کی شرط پائی گی۔ لہذا وقوع طلاق کی شرط کے پائے جانے کے وقت سابقہ کلام کی بنا پر اس پر طلاق واقع ہوگی۔ اور وقوع طلاق کی شرط شوہر کا اختیار ہے اور یہ ایسے ہو گا گویا کہ شوہر نے اختیار کے ساتھ تعلیق کی تصریح کی ہے اور یوں کہا ہے کہ ”اگر میں نے تم میں سے ایک کی طلاق کو اختیار کیا تو اسے طلاق ہے۔“ کہا جاتا ہے کہ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ظاہر میں مسائل متعارض ہیں۔ بعض پہلے قول کی تائید کرتے ہیں اور بعض دوسرے قول کی۔ ہم یہاں اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک قول کی وجہ اور ایک کی دوسرے پر ترجیح اور اس پر مسائل کی تخریج کو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب العتاق میں ذکر کریں گے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بیان ایک وجہ سے انشاء ہے اور انہوں نے دعویٰ کیا کہ مسائل کی تخریج اس قاعدے پر ہوتی ہے لیکن یہ غیر معقول کلام ہے بلکہ ایسا تو محال ہے اور محال پر بناء بھی محال ہوتی ہے۔

### دوم: اس تصرف سے متعلقہ احکام:

ان کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی حیات تک ہوتا ہے۔ دوسری قسم وہ جس کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی وفات کے بعد ہوتا ہے۔

قسم اول: ہم کہتے ہیں کہ جب شوہر نے اپنی دو بیویوں سے کہا ”تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں“ تو اس کو نعیین کا خیار حاصل ہوتا ہے کہ ان میں سے جس کو چاہے طلاق کیلئے اختیار کر لے کیونکہ جب اسے ابہام کا اختیار حاصل ہے تو اسے نعیین کا اختیار بھی حاصل ہو گا۔ اور اگر دونوں بیویاں اس سے جھگڑا کریں اور اس

کے خلاف قاضی سے جبر کا تقاضا کریں یہاں تک کہ وہ بیان کر دے تو قاضی اس پر سختی کرے گا اور اس کو بیان دینے پر مجبور کرے گا اور اگر شوہر پھر بھی بیان نہ دے تو قاضی اس کیلئے اس کو قید میں ڈال دے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک بیوی کا حق ہے کہ یا تو اسی شوہر سے نکاح کے حقوق وصول کرے یا پھر دوسرا شوہر کرے۔ اور یہ واجب ہے کہ انسان کا حق اس کے مقابلہ پر ادا کیا جائے۔ تو جب وہ شخص جس کے ذمے حق ہے ادا نیکی حق نہ کرتا ہو تو قاضی اس کو ادا نیکی پر مجبور کر سکتا ہے جو کہ یہاں بیان سے ہو سکتی ہے۔ لہذا بیان عورت کا حق ہے کیونکہ بیان اس کے حق کی وصولی کیلئے وسیلہ ہے اور انسان کا اپنے حق کے وسیلہ پر بھی حق ہوتا ہے۔ بیان پر مجبور کرنا پہلے قول کی تائید کرتا ہے کیونکہ وقوع طلاق اگر شرط بیان پر معلق ہوتا تو قاضی اس کو مجبور نہ کر سکتا کیونکہ حلف کرنے والے کو شرط کی تحصیل پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ علاوہ ازیں بیان تو ثابت شدہ کا اظہار ہوتا ہے اور ثابت شدہ کا اظہار ہوتا ہے ملائکہ ثابت شدہ کا اظہار ہی محال ہوتا ہے۔

پھر بیان کی دو قسمیں ہیں: ایک صراحۃً بیان کرنا اور دوسرا دلالت بیان کرنا۔

صراحت تو یہ ہے کہ شوہر مثلاً یوں کہے کہ اس بیوی کا میں نے ارادہ کیا تھا یا نیت کی تھی یا اس طرح کے دیگر الفاظ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں۔ پھر ان میں سے ایک متعین کو تین طلاقیں اس طرح دیں کہ اس سے کہا کہ تجھے طلاق ہے اور کہا کہ اس سے میری مراد طلاق کا وہ بیان ہے جو مجھے لازم تھا۔ نئی طلاق مراد نہیں ہے تو شوہر کے قول کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ شوہر پر بیان واجب تھا اور اس کا یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے اس میں بیان کا احتمال ہے کیونکہ اگرچہ شریعت میں اسے انشاء قرار دیا گیا ہے لیکن اخبار کا احتمال تو ہے لہذا یہ محتمل بیان ہے کیونکہ بیان واقع شدہ امر کا اخبار ہی ہوتا ہے۔ یہ بات بھی پہلے قول کی تائید کرتی ہے کیونکہ اگر طلاق واقع نہ ہو چکی ہو تو شوہر کی اس بارے میں تصدیق نہ کی جاتی کہ اس کی مراد واقع شدہ کا بیان ہے۔

حری دلالت تو اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر ایسا کام کرے، یا ایسی بات کہے، جو بیان پر دلالت کرتی ہو مثلاً ان میں سے ایک کے ساتھ دلی کرے، یا اس کا بوسہ لے لے، یا اس کو طلاق دے دے یا اس کی طلاق پر قسم کھائے، یا اس سے غصہ کر لے کیونکہ ان میں سے کوئی بات بھی ایسی نہیں کہ جو غیر منکودہ کے ساتھ جائز ہو۔ لہذا ایسے کام پر اقدام گویا اس بیوی کو نکاح میں رکھنے کی نعیبین ہوگی۔ اور جب یہ نکاح کیلئے متعین ہو مئی تو مزاحم کے انشاء کے نتیجے میں دوسری بیوی طلاق کیلئے متعین ہو جائے گی۔ اور جب بیویاں چار یا تین ہوں تو باقی بیویاں متعین ہو جاتی ہیں کہ ان میں سے ایک میں طلاق کا بیان خواہ صراحۃً ہو، خواہ دلالت فعل کے ساتھ ہو یا قول کے ساتھ کہ دوسری اور تیسری کے ساتھ بھی دلی کر لے تو چوتھی طلاق کیلئے متعین ہو جاتی ہے یا جبکہ بیویاں چار ہوں تو یوں کہے کہ ”یہ بیوی منکودہ ہے۔ اور اگر بیویاں تین ہوں تو دوسری کے ساتھ دلی کرنے سے یا دوسری کے بارے میں یہ کہنے سے کہ یہ منکودہ ہے تیسری طلاق کیلئے متعین ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر شوہر کے بیان کرنے سے پیشتر وہ میں سے ایک بیوی مر جائے تو دوسری (زندہ) بیوی کو طلاق ہو جاتی ہے کیونکہ جو بیوی مر گئی وہ اس بات سے خارج ہو گئی کہ اس میں بیان کا احتمال ہے کیونکہ طلاق کا وقوع بیان کے وقت ہوتا ہے۔ اور وہ چونکہ احتمال طلاق سے ہی خارج ہو چکی ہے لہذا احتمال بیان (طلاق) سے بھی

خارج ہو گئی ہے۔ پس دوسری بیوی کیلئے طلاق متعین ہوئی۔ یہ بات دوسرے قول کی تائید کرتی ہے کیونکہ اگر غیر معین میں طلاق واقع ہو چکی ہو تو زندگی سے موت بیان کی حالت میں مختلف نہ ہوتی کیونکہ بیان تو واقع شدہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اس صورت اور اس صورت کے مابین کہ ایک شخص نے اپنے دو میں سے ایک غلام کو فروخت کیا اس شرط پر کہ مشتری کو خیار ہوگا کہ وہ ان دونوں میں جس کو چاہے اختیار کر لے اور دوسرے کو واپس کر دے۔ مشتری کی جانب سے بیان سے پیشتر ہی ان دو میں سے ایک غلام مر گیا تو ان میں فرق یہ ہے کہ باقی زندہ بچ رہنے والا غلام بیچ کیلئے متعین نہیں ہوتا بلکہ مر جانے والا غلام بیچ کیلئے متعین ہو جاتا ہے اور مشتری غلام کی موت سے کچھ ہی پیشتر اس کو بیچ کیلئے اختیار کرنے والا قرار پاتا ہے اور اس پر واجب ہوتا ہے کہ زندہ بچے ہوئے غلام کو بائع کے پاس لوٹا دے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیچ کے مسئلے میں موت سے کچھ پیشتر خیار کو باطل کرنے والی چیز پائی گئی ہے اور وہ ایسے عیب کا پیدا ہونا ہے جو خریدنے کے وقت نہیں تھا اور وہ عیب مرض ہے کیونکہ عام طور پر موت سے پیشتر آدمی کو کوئی مرض نہ ہو ایسا نہیں ہوتا۔ اور وہ بیچ جس میں خیار ہو اس میں عیب کا پیدا ہونا خیار کو باطل کر دیتا ہے۔ لہذا موت سے کچھ پیشتر خیار باطل ہو جاتا ہے اور مرنے والا غلام مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جاتا ہے اور نتیجتاً دوسرا غلام واپس لوٹا جانے کیلئے متعین ہو جاتا ہے۔ یہ بات طلاق میں نہیں پائی جاتی کیونکہ مطلقہ میں عیب کا پیدا ہو جانا خیار کے بطلان کا موجب نہیں ہوتا۔

اگر بیان (تعمین) سے پیشتر ان دو میں سے ایک بیوی مر جائے پھر شوہر کے لیے یہی (یعنی مرنے والی) میری مراد تھی تو وہ اس مرنے والی کا وارث نہ ہوگا اور دوسری بیوی کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ جو بیوی ایک بیوی کی وفات ہوئی دوسری زندہ بچ جانے والی طلاق کیلئے متعین ہو گئی۔ اور جب شوہر نے کہا کہ میری مراد دوسری (یعنی مرنے والی) تھی تو اس نے طلاق کو زندہ باقی رہنے والی سے پھیرنا چاہا ہے۔ پس اس میں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ میراث کے ابطال میں اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ میراث اس کا حق تھا اور خود اپنے حق کے ابطال کے اقرار میں آدمی کی تصدیق کی جاتی ہے کیونکہ تحت منافی ہے۔

○ اسی طرح اگر دونوں مر گئیں اور یکے بعد دیگرے مرنے پھر شوہر نے کہا کہ میری مراد وہ بیوی تھی جو پہلے مری تو وہ دونوں میں سے کسی کا بھی وارث نہ ہوگا۔ دوسری سے تو اس وجہ سے کہ پہلی کی موت کی بنا پر وہ طلاق کیلئے متعین ہو چکی ہے اور پہلی سے اس وجہ سے کہ اس کا خود اقرار ہے کہ اس کی میراث میں اس کا کوئی حق نہیں ہے اور خود اپنے خلاف اس کی تصدیق کی جاتی ہے۔ اور اگر دونوں اکٹھے مرنے میں اس کا کوئی دواور آگرمی یا دونوں غرق ہو گئیں تو شوہر ان میں سے ہر ایک کی نصف میراث پائے گا کیونکہ ایک حال میں تو وہ دونوں میں سے ہر ایک کی میراث کا مستحق بنتا ہے اور ایک حال میں مستحق نہیں بنتا۔ لہذا میراث نصف نصف ہوگی جیسا کہ احوال کے اعتبار کرنے میں ہمارا قاعدہ ہے۔ اسی طرح اگر دونوں مر گئیں اور یکے بعد دیگرے مرنے لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ پہلے کون مری اور بعد میں کون تو یہ صورت دونوں کے اکٹھے مرنے کی صورت کے مثل ہوگی۔

○ اگر دونوں اکٹھے مر گئیں پھر ان کی موت کے بعد شوہر نے ان میں سے ایک کو متعین کیا اور کہا کہ یہ میری مراد تھی تو وہ اس کا وارث تو نہ ہوگا البتہ دوسری سے شوہر کی نصف میراث پائے گا کیونکہ جب دونوں

مرگیں تو وہ بوجہ مذکورہ ہر ایک سے نصف میراث کا مستحق بنا تھا پھر جب اس نے ایک متعین بیوی کا ارادہ کیا تو اس کی میراث میں سے اپنا حق جو کہ نصف ہے خود ساقط کر دیا۔ لہذا صرف دوسری بیوی سے نصف میراث پانے گا۔

○ اگر بیان (تعیین) سے پیشتر دونوں ہی مرتد ہو گئیں اور دونوں کی عدت پوری ہو گئی اور دونوں بائن ہو گئیں۔ اب شوہر کو ان میں سے ایک میں تین طلاقوں کو متعین کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ بیونت کا تحقق تو اس وجہ سے ہے کہ ارتداد اور عدت پوری ہونے سے ملکیت تو ہر طرح سے زائل ہو چکی ہے۔ اور جب ملک زائل ہو گئی تو شوہر کو بیان کا اختیار نہیں رہا۔ یہ بات اس پر دلیل ہے کہ بیان سے پیشتر طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اگر واقع ہو چکی ہوتی تو بیونت کے بعد بھی بیان صحیح ہوتا اس لئے کہ اس صورت میں بیان تو اس بیوی کی تعیین ہوئی جس پر طلاق واقع ہوئی تھی لہذا تعیین کی صحت ملک کے قیام کی محتاج نہیں ہوگی۔

اگر دونوں دودھ ختی عمر کی ہوں اور بیان (تعیین) سے قبل ایک عورت اگر دونوں کو اپنا دودھ چاؤ۔۔۔ تو دونوں ہی بائن و جدا ہو جائیں گی۔ یہ تو دوسرے قول کی صحت پر واقع دلیل ہے کیونکہ اگر ان میں سے ایک پر طلاق واضح ہو چکی ہوتی تو وہ انہی بن جاتی اور ایک نکاح میں دو رضاعی بہنوں کا اجتماع ثابت نہ ہوتا اور منہ سب یہ ہوتا کہ دونوں جدا نہ ہوتیں لیکن دونوں بائن و جدا ہو چکیں۔ اور جب رضاعت کی وجہ سے دونوں بائن ہو چکیں تو بوجہ مذکورہ اب شوہر کو یہ اختیار نہیں رہا کہ وہ ان میں سے ایک طلاق کا بیان کرے۔ یہ ہمارے قول کی دلیل ہے۔

جب شوہر دو میں سے ایک کو طلاق کیلئے متعین کرے۔ تو اس بیوی پر تعین کے وقت سے عدت واجب ہو جاتی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایسے ہی روایت ہے۔ لہذا اگر شوہر نے بیان کے بعد اس سے رجوع کیا تو اس کا رجوع صحیح ہوگا۔ اسی طرح جب شوہر نے ایک میں طلاق کو بیان کیا اور اس بیوی کو بیان۔۔۔ پیشتر تین حیض آپکے تھے تو وہ ان حیضوں کو شمار نہ کرے گی بلکہ بیان کے وقت سے عدت کی ابتداء کرے گی۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ بیان سے پیشتر طلاق واقع نہ ہوئی تھی۔ امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ طلاق دینے کے وقت سے عدت واجب ہوگی اور اس وقت سے جب تین حیض پورے ہو جائیں گے تو عدت ختم ہو جائے گی اور اس کے بعد رجعت صحیح نہ ہوگی۔ یہ بات اس پر دلیل ہے کہ طلاق غیر معین پر واقع ہو جاتی ہے۔ اسی سے قدوری رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے درمیان اس قسم کی کثرت کے بارے میں اختلاف کی تحقیق کی ہے جیسا کہ ہم نے دو قول ذکر کئے ہیں اور انہوں نے اختلاف پر عدت کے مسئلے سے استدلال کیا۔

○ ایک شخص نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ ”تم میں سے ایک کو ایک طلاق ہے اور دوسری کو تین طلاقیں ہیں۔“ پھر ان میں سے ایک کے تین حیض پورے ہو گئے تو وہ ایک طلاق سے بائن ہو جائے گی اور دوسری پر تین طلاقیں ہوں گی۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ہی مطلقہ ہے سوائے اس کے کہ ایک ایک طلاق کے ساتھ اور دوسری تین طلاقوں کے ساتھ۔ تو جب ایک کے تین حیض پورے ہو گئے تو اس میں تو شوہر کی ملک یقینی طور پر زائل ہو گئی اور وہ اس احتمال سے نکل گئی کہ اس میں تین طلاقوں کا بیان کیا جاسکے۔ لہذا



نتیجتاً دوسری تین طلاقوں کیلئے متعین ہو جائے گی۔

○ ایک شخص کے نکاح میں چار عورتیں ہوں اور اس نے ابھی ان سے دخول نہ کیا ہو کہ ان سے کہا کہ ”تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں“ پھر ایک اور عورت سے نکاح کر لیا تو یہ اس کیلئے جائز ہے۔ اور اگر شوہر ان سے دخول کر چکا ہو تو پھر یہ نکاح صحیح نہ ہوا۔ یہ پہلے قول کی دلیل ہے کیونکہ اگر ان میں سے ایک میں طلاق واقع نہ ہوئی تو پہلی صورت میں بھی دوسری کسی عورت سے نکاح جائز نہ ہوتا اس لئے کہ یہ پانچواں نکاح ہوتا۔ اور جب معاملہ اس کے برعکس ہے تو یہ اس پر دلیل ہے کہ بیان سے قبل طلاق واقع نہ ہوئی تھی۔

○ اگر حالت صحت میں اپنی دو بیویوں سے کہا کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے پھر ان میں سے ایک کو اپنے مرض میں طلاق کیلئے متعین کیا تو شوہر فار اور بھگودا شمار ہوگا اور مطلقہ منکود کے ساتھ مل کر اس کی وارث ہوگی۔ اور میراث دونوں میں نصف نصف ہوگی۔ یہ دوسرے قول کی دلیل ہے کیونکہ اگر ان میں سے ایک غیر متعین میں طلاق واقع ہو چکی ہو تو طلاق کا وقوع صحت میں ہوتا اور شوہر بھگودا نہ بنتا جیسا کہ اس صورت میں نہیں بنتا جب وہ متعین بیوی کو (حالت صحت میں) طلاق دے، واللہ عزوجل اعلم۔

**قسم ثانی:** وہ احکام جن کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی موت کے بعد ہوتا ہے:

ان کی تین قسمیں ہیں:

- ۱۔ مہر کا حکم
- ۲۔ میراث کا حکم
- ۳۔ عدت کا حکم، جبکہ شوہر بیان سے قبل فوت ہو گیا ہو۔

**مہر کا حکم:** اگر دونوں بیویوں سے دخول ہو چکا ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کو پورا مہر ملے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک پورے مہر کی مستحق ہے خواہ وہ منکود ہو یا مطلقہ۔ منکود کے بارے میں تو کچھ شک نہیں ہے مطلقہ تو وہ دخول کے بعد مطلقہ ہوئی ہے۔ اور اگر دونوں سے دخول نہ ہوا تو دونوں کو پورا اور نصف (یعنی ڈیڑھ) مہر ملے گا اور اس طرح ہر ایک کو تین چوتھائی مہر ملے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں احتمال ہے کہ وہ منکود ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مطلقہ ہو۔ اگر وہ منکود ہے تب تو پورے مہر کی مستحق ہوگی کیونکہ موت بمنزلہ دخول کے ہوتی ہے اور اگر مطلقہ ہے تو نصف مہر کی مستحق ہوگی کیونکہ دخول سے پیشتر طلاق سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے لہذا ہر ایک کیلئے ایک حال میں پورا مہر ہے اور ایک حال میں نصف مہر ہے اور چونکہ ایک کو دوسرے پر اولیت حاصل نہیں ہے لہذا ہر نصف نصف ہوگا اور ہر ایک کو تین چوتھائی مہر ملے گا۔ یہ تفصیل تو اس وقت ہے جب ان دونوں بیویوں کیلئے مہر مقرر ہوا ہو۔

اور اگر ان کیلئے مہر مقرر نہ ہوا ہو تو پھر دونوں کیلئے ایک مہر اور ایک حصہ ہوگا جو دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک اگر وہ منکود ہو تو اس کیلئے پورا مہر ملے گا اور اگر مطلقہ ہو تو پورا حصہ ہوگا۔ لہذا ان میں سے ہر ایک، ایک حال میں پورے مہر ملے گا کیونکہ مستحق ہوگی اور ایک حال میں کچھ مہر ملے گا کیونکہ

مستحق نہ ہوگی۔ ایسا ہی متحدہ کے بارے میں ہے۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک نصف نصف ہوگا۔ اور دونوں کیلئے ایک مرد اور ایک متحدہ ہوگا جو دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا لہذا ہر بیوی کو نصف مرد و نصف متحدہ ملے گا۔

○ اور اگر ایک کیلئے مرد مقرر ہوا تھا اور دوسری کیلئے مقرر نہیں ہوا تھا تو جس کیلئے مرد مقرر ہوا تھا اس کو تین چوتھائی مرد ملے گا اور جس کیلئے مرد مقرر نہیں ہوا تھا اس کو نصف مرد ملے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس کیلئے مرد مقرر ہوا تھا اگر وہ منکوحہ ہے تو اس کیلئے پورا مقررہ مرد ہوتا ہے۔ اور اگر منکوحہ ہے تو نصف مرد ہوتا ہے لہذا دونوں کا نصف نصف ہوگا اور اس طرح اس کو مقررہ مرد کا تین چوتھائی ملے گا۔ اور جس کیلئے مرد مقرر نہیں ہوا تھا وہ اگر منکوحہ ہو تو اس کیلئے پورا مرد ملے گا اور اگر منکوحہ ہو تو پھر اس کیلئے کچھ مرد ملے گا۔ پس ہوتا۔ لہذا وہ ایک حال میں مرد کی مستحق ہوتی ہے اور ایک حال میں کچھ مرد کی مستحق نہیں ہوتی۔ پس اس کو نصف مرد ملے گا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کو نصف متحدہ بھی ملے اور یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ استحسان کی رو سے اس کیلئے صرف نصف مرد ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اگر وہ منکوحہ ہے تو اس کیلئے پورا مرد ملے گا چاہے اور اگر منکوحہ ہے تو پورا متحدہ ہونا چاہئے لہذا اس کیلئے ایک حال میں پورا مرد ملے گا اور ایک حال میں پورا متحدہ ہوا۔ ان میں سے ہر ایک نصف نصف ہوگا اور اسی طرح عورت کیلئے نصف مرد ملے گا اور نصف متحدہ ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جب عورت کیلئے نصف مرد واجب ہوا تو متحدہ کا وجوب مستثنیٰ ہوا کیونکہ متحدہ نصف مرد ملے گا بدل ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ بدل اور مبدل دونوں اکٹھے نہیں ہوتے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ وہ بیوی جس کیلئے مرد مقرر ہوا تھا معلوم ہو۔ اور اگر اس کا علم نہ ہو تو پھر دونوں کیلئے ایک مرد اور چوتھائی مرد ہوں گے جبکہ دونوں کا مرد ملے گا اور یہ دونوں میں تقسیم ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں یہ احتمال ہے کہ وہی ہو جس کیلئے مرد مقرر ہوا ہے پس بوجہ مذکورہ اس کیلئے تین چوتھائی مرد ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ ہو جس کیلئے مرد مقرر نہیں ہوا اور اس کیلئے نصف مرد ملے گا۔ لہذا ایک حال میں تو تین چوتھائی مرد واجب ہوتا ہے اور ایک حال میں نصف مرد واجب ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک نصف نصف ہوگا لہذا دونوں کیلئے ایک کامل مرد اور چوتھائی مرد ہوگا۔ جو دونوں کے مابین تقسیم ہوگا۔ پس ہر ایک کو نصف مرد اور مقررہ مرد کا آٹھواں حصہ اور نصف مرد ملے گا۔ اور از روئے استحسان متحدہ واجب نہ ہوگا جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ نصف متحدہ بھی واجب ہو اور وہ دونوں کے مابین تقسیم ہو۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول بھی ہے۔ قیاس اور استحسان کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں 'واللہ عزوجل اعلم۔

یہ مسائل اس بات پر دلیل ہیں کہ ان میں سے ایک غیر معین پر طلاق شوہر کے مبہم طلاق کہنے کے وقت ہی واقع ہوگئی تھی کیونکہ شوہر کی موت کے بعد وہ دونوں میں بچیل گئی ہے اور جو چیز واقع ہو چکی ہو وہی بچیلتی ہے 'واللہ عزوجل الموفق۔

میراث کا حکم:

وہ یہ ہے کہ وہ دونوں ہی شوہر کی وارث ہوں گی اور ایک بیوی کی میراث لیں گی جو دونوں کے درمیان

تمام حالات میں نصف نصف تقسیم ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک تو یقینی طور پر منکوحہ ہے اور ایک کو دوسرے پر اولیت حاصل نہیں ہے لہذا ایک بیوی کی میراث کے بقدر دونوں میں تقسیم ہوگی۔ اور اگر شوہر کی ان دو کے علاوہ کوئی اور بھی بیوی ہو جس کو طلاق میں داخل نہیں کیا تھا تو اس کو بیویوں کی نصف میراث ملے گی اور ان دو کو نصف میراث ملے گی کیونکہ اس ایک بیوی کے مزاحم طلاق میں داخل دو میں سے صرف ایک بیوی ہے اس لئے کہ ان میں سے ایک منکوحہ ہے اور دوسری مطلقہ ہے۔ لہذا طلاق سے خارج بیوی کو نصف میراث ملے گی۔ پھر دوسرا باقی دو بیویوں کے مابین ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک کو دوسری پر اولیت حاصل نہیں ہے۔

### عدت کا حکم:

دونوں میں سے ہر ایک کے ذمے عدت وقات بھی ہوگی اور عدت طلاق بھی کیونکہ ان میں سے ایک منکوحہ ہے اور دوسری مطلقہ ہے۔ منکوحہ پر عدت وقات ہوتی ہے عدت طلاق نہیں ہوتی اور مطلقہ پر عدت طلاق ہوتی ہے عدت وقات نہیں ہوتی۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک عورت کے حق میں ہر عدت وجوب اور عدم وجوب کے مابین دائر ہوگی۔ اور چونکہ عدت کو واجب کرنے میں احتیاط کو مد نظر رکھا جاتا ہے اور احتیاط اس میں ہے کہ دونوں عدتوں کو ایک پر واجب کیا جائے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

محتمل طلاق اگر وہ عورت ہو جس کو طلاق دینے کا اختیار شوہر کو نہیں ہوتا تو پھر بلا جماع اضافت صحیح نہیں ہوتی۔ مثلاً شوہر نے اپنی بیوی اور ایک اجنبی عورت کو جمع کر کے کہا کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے تو اس کی بیوی کو طلاق نہ پڑے گی کیونکہ یہ کلام انشاء کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور اخبار کیلئے بھی۔ اگر اس کو اخبار پر محمول کریں تو یہ کلام صحیح ہوگا کیونکہ شوہر اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ ان میں سے ایک طلاق یافتہ ہے اور معاملہ ویسے ہی ہوگا جیسی وہ خبر دے رہا ہے۔ اور اگر اس کو انشاء پر محمول کیا جائے تو یہ کلام صحیح نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک یعنی اجنبیہ نکاح نہ ہونے کی وجہ سے انشاء طلاق کا احتمال نہیں رکھتی اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی معلوم ہو چکا ہے کہ نکاح سے قبل طلاق نہیں ہوتی۔ لہذا اس کلام کو اخبار پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔ مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب اسم میں مزاحم محتمل طلاق ہو۔

اور اگر وہ محتمل طلاق نہیں ہے مثلاً شوہر نے اپنی بیوی اور ایک چھریا ایک چوپائے کو اکٹھا کر کے کہا کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے تو کیا یہ اضافت صحیح ہوگی؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اضافت صحیح ہوگی اور اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اضافت صحیح نہ ہوگی اور اس کی بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منکوحہ اور غیر منکوحہ کو اکٹھا کرنا یہ منکوحہ پر طلاق کو واقع کرنے میں شک کا موجب بنتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی بیوی اور اجنبیہ کو اکٹھا کرے اور کہے کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے تو شک کے ہوتے ہوئے طلاق واقع نہیں ہوتی۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے اس میں محتمل طلاق اور غیر محتمل طلاق کو اکٹھا کیا اور طلاق کی اضافت دونوں کی طرف کی تو ظاہری ہے کہ اس

سے اس کی مراد محتمل طلاق ہے غیر محتمل طلاق نہیں ہے کیونکہ غیر محتمل طلاق کی طرف طلاق کی اضافت حیات ہے۔ لہذا مطلق اضافت ولات حال کی بنا پر اس کی بیوی کی طرف پھرے گی۔ بخلاف اس صورت کے کہ جس میں شوہر اپنی بیوی اور اجنبیہ کو اکٹھا کرے کیونکہ اجنبیہ فی الجملہ محتمل طلاق ہوتی ہے اور وہ اگرچہ از روئے انشاء محتمل طلاق نہیں ہے لیکن از روئے اخبار تو فی الحال محتمل طلاق ہے۔ اور چونکہ اخبار مراد لینے میں شوہر کے کلام کے لغو ہونے سے حفاظت ہے لہذا اس سے اخبار ہی مراد لیں گے۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی اور ایک مرد کو اکٹھا کر کے کہا کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق یہ کلام صحیح نہ ہوگا اور اس کی بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ کلام صحیح ہے اور اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرد محتمل طلاق نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے انا منک طالق (مجھے تجھ سے طلاق ہے) تو یہ صحیح نہیں ہوتا۔ لہذا یہ اپنی بیوی اور چھریا چوپائے کو جمع کر کے یہ کہنے کہ ”تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے“ کی مثل ہوا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مرد فی الجملہ محتمل طلاق ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ بیونت کا محتمل ہوتا ہے اور اگر وہ اپنی بیوی سے کہے کہ انا منک بانئن (میں تجھ سے ہائے ہوں) اور طلاق کی نیت کرے تو کلام صحیح ہوتا ہے اور ابانت الفاظ طلاق ہی میں سے ہے کیونکہ طلاق کی دو قسمیں ہوتی ہیں رجعی اور بائنہ۔ تو جب مرد فی الجملہ محتمل طلاق ہے تو شوہر کے کلام کو اخبار پر محمول کریں گے جیسا کہ اس صورت میں (اخبار پر محمول) کرتے ہیں جب شوہر اپنی بیوی اور اجنبیہ کو اکٹھا کرے اور کہے کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی اور ایک مردہ عورت کو اکٹھا کر کے کہا کہ ”تجھے طلاق ہے یا اسے“ اور مردہ عورت کی طرف اشارہ کیا تو بالاجماع اضافت صحیح نہ ہوگی۔ لہذا زندہ بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مردہ عورت محتمل طلاق کی جنس سے ہے اور موت سے پیشتر وہ محتمل طلاق تھی لہذا یہ شوہر کے اپنی بیوی اور اجنبیہ کو اکٹھا کرنے کی مانند ہوا، واللہ عز وجل الموفق۔

### طاری ہونے والی جمالت:

وہ یہ ہے کہ طلاق تو معلوم بیوی کی طرف مضاف ہو لیکن بعد میں وہ بھول و نامعلوم ہو جائے مثلاً ایک شخص نے اپنی بیویوں میں سے ایک حتمین بیوی کو تین طلاقیں دیں لیکن پھر مطلقہ کو بھول گیا (کہ وہ کونسی تھی) اس بارے میں بھی کلام کے دو عنوان ہیں۔ ایک اس تصرف کی کیفیت کا بیان۔ دوسرے اس تصرف کے احکام کا بیان۔

### اول: اس تصرف کی کیفیت کا بیان:

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بیان سے قبل ان میں سے ایک کو تو طلاق ہو گئی ہے کیونکہ شوہر نے طلاق کی اضافت معین بیوی کی طرف کی تھی اور جمالت اس کے بعد طاری ہوئی ہے اور معین بیوی وقوع

طلاق کا محل ہے لہذا اس صورت میں بیان اس بیوی کی تعیین و اکتہار ہوگا جس پر طلاق واقع ہوئی ہے۔

دوم: اس تصرف سے متعلقہ احکام: سابق کی طرح ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) شوہر کی حیات میں اس تصرف سے متعلق ہونے والے احکام:

وہ یہ ہے کہ شوہر کیلئے حلال نہیں ہوتا کہ وہ ان میں سے کسی ایک سے بھی وطی کرے یہاں تک کہ شوہر کو اس بیوی کا علم ہو جائے جس کو اس نے طلاق دی ہے اور اس سے اجتناب کرے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ ان بیویوں میں سے ایک تو یقینی طور پر حرام ہے اور یہ احتمال ان میں سے ہر ایک میں موجود ہے کہ شاید وہی حرام ہو۔ پس اگر شوہر حرام کو نہ جانتے ہوئے ان میں سے ایک سے وطی کر لے تو بے اوقات وہ حرام سے وطی کرے گا جبکہ ایسے معاملہ میں قاعدہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وابصہ بن معبد رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا:

الحلال بین والحریم بین وبینہما امور: حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے اور ان کے باہم متشابہات فذاع ما یریبک الی ما لا یریبک کچھ باتیں متشابہ ہیں لہذا مشکوک باتوں کو چھوڑ کر غیر مشکوک کو اختیار کرو۔

اور یہ جائز نہیں کہ ان میں سے ایک کو محض تحری اور اندازے سے طلاق یافتہ سمجھا جائے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو ضرورت کے وقت مباح نہیں ہوتی اس میں تحری بھی جائز نہیں ہوتی۔ اور فرج ایسی ہی چیز ہے جو ضرورت کے وقت مباح نہیں ہوتی لہذا اس میں تحری جائز نہ ہوگی۔ بخلاف مذکورہ جانور کے جبکہ وہ مردار کے ساتھ خلط ملط ہو جائے کہ اس میں فی الجملہ تحری جائز ہے یعنی جبکہ مذکورہ جانور غالب ہوں۔ یہ ہمارے نزدیک ہے تحری کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کے وقت مردار مباح ہو جاتا ہے۔

مسائل: اگر ان میں سے ہر ایک اپنے مطلق ہونے کا انکار کر دے اور شوہر کے خلاف حاکم سے نفقہ اور جماع کے بارے میں استدعا کریں تو حاکم اس پر سختی کرے گا اور قید کر دے گا تاکہ وہ اس بیوی کو بیان کرے جس کو اس نے طلاق دی ہے۔ اور ان سب کیلئے شوہر پر نفقہ لازم کرے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو نکاح کے حقوق کے مطالبہ کا حق ہے اور جس کے ذمے کوئی حق ہو وہ اگر باوجود قدرت کے حق کی ادائیگی نہ کرے تو اس کو قید کیا جاتا ہے اس شخص کے مثل جو باوجود قدرت کے اپنے ذمے قرض کی ادائیگی نہ کرتا ہو۔ لہذا حاکم شوہر کو قید میں ڈال دے گا اور اس پر بیویوں کے نفقہ کا فیصلہ دے گا کیونکہ نفقہ نکاح کے حقوق میں سے ہے۔

○ اگر ان میں سے ایک یہ دعویٰ کرے کہ وہی مطلق ہے اور اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور شوہر انکار کرے تو شوہر کے ذمے ان میں سے ہر ایک کیلئے قسم ہوگی کیونکہ قسم کا مطالبہ کنول (قسم سے انکار) کی خاطر ہوتا ہے اور کنول یا تو بذل (بخشش) ہوتا ہے یا اقرار ہوتا ہے جبکہ طلاق بذل و اقرار دونوں ہی کی محتمل ہوتی ہے۔ لہذا شوہر سے اس بارے میں قسم کا مطالبہ کیا جائے گا۔ پھر اگر وہ قسم کھائے سے انکار کرے تو اس کے

اور بیویوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی کیونکہ یہ یا تو اس کی جانب سے ان میں سے ہر ایک کیلئے طلاق کا بذل و بخشش ہوگی یا ہر ایک کیلئے طلاق کا اقرار ہوگا۔ اور طلاق کا احتمال ان میں سے ہر ایک میں ہے اور اگر شوہر ان کیلئے قسم کھالے تو اس سے بیان ساقط نہیں ہو جاتا بلکہ اس کیلئے بیان کرنا ناگزیر ہوتا ہے کیونکہ قسم سے طلاق مرتفع نہیں ہوتی۔ لہذا شوہر اپنی سابقہ حالت پر باقی رہا اور وہ بیان کیلئے ماخوذ ہوگا۔

○ ابن ساعد نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ جب دو بیویاں ہوں اور شوہر نے پہلی کیلئے قسم کھائی تو جس کیلئے قسم نہیں کھائی اس کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ جب شوہر نے پہلی کے مطلق ہونے کا انکار کیا تو نتیجتاً دوسری طلاق کیلئے متعین ہو گئی۔ اور اگر شوہر نے پہلی کیلئے قسم نہیں کھائی تو اسی کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ نکول کے ذریعے سے اس نے اس (پہلی) کو طلاق بخش دی یا طلاق کا اقرار کر لیا۔ اور اگر دونوں ہی قسم پر جھگڑا کریں..... تو شوہر دونوں ہی کیلئے اس طرح قسم کھائے کہ ”اللہ کی قسم اس نے ان میں سے ایک کو بھی طلاق نہیں دی“۔ دونوں کیلئے قسم کھانے کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ میں دونوں برابر ہیں اور ایک حلف میں دونوں کے حق کی ادائیگی ممکن ہے لہذا دونوں ہی کیلئے حلف اٹھائے گا۔ پھر جب وہ دونوں کیلئے حلف اٹھالے تو اسے بیویوں سے علیحدہ رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ بیان دے دے کیونکہ حلف کے بعد بھی ان میں سے ایک تو مطلق باقی رہی اس لئے کہ قسم سے طلاق ختم نہیں ہوتی لہذا ان میں سے ایک تو حرام ہے لہذا شوہر جب تک بیان نہ دے دے اسے ان پر قدرت نہ دی جائے گی۔

○ اگر شوہر نے ان میں سے ایک سے وطی کر لی تو جس سے وطی نہیں کی وہ مطلق ہوگی کیونکہ اس کا فعل جواز پر محمول کیا جاتا ہے اور وطی بغیر بیان کے جائز نہیں ہوتی لہذا اس کا وطی کرنا ہی اس بات کا بیان ہوا کہ جس سے وطی کی ہے وہ منکوحہ ہے۔ پس مزاحم کے انشاء کے نتیجہ میں دوسری بیوی طلاق کیلئے متعین ہو گئی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہریوں کے کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے پھر ان میں سے ایک سے وطی کر لے۔

○ اگر شوہر اپنی بیویوں میں سے ایک متعین کو طلاق دے کر بھول جائے کہ کس کو دی تھی اور یاد نہ آتا ہو اس پر واجب ہے کہ وہ ان میں سے ہر ایک کو ایک طلاق رجعی دے دے اور اس کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے اور وہ بائن ہو جائے کیونکہ شوہر کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ ان سب کو روکے رکھے اور سب سے قرأت کرے اس لئے کہ ان میں سے ایک تو یقیناً حرام ہے اور شوہر کیلئے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ تحریر کرے ان میں سے ایک کے ساتھ وطی کرے کیونکہ فرج کے معاملہ میں تحریر کو کچھ دخل نہیں ہے۔ اور شوہر کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ بغیر بیان کے ان کو یوشی (اپنے نکاح میں) باقی رکھے کیونکہ اس میں عورتوں کا ضرر ہے کہ ان کے اس سے حقوق باطل ہوتے ہیں اس شوہر سے بھی اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کیلئے (اس حالت میں) دو سرا نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے منکوحہ ہونے کا احتمال موجود ہے لہذا شوہر کو چاہئے کہ وہ ان میں سے ہر ایک کو ایک طلاق رجعی دے اور اس کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کی عدت ختم ہو جائے اور وہ بائن ہو جائے۔ اور جب سب کی عدتیں ختم ہو جائیں اور سب بائن ہو جائیں اور شوہر کا ارادہ ہو کہ ان کے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے پیشتر

ان سب سے ایک ہی عقد میں دوبارہ نکاح کرلے تو جائز نہیں کیونکہ ان میں سے ایک کو تو یقیناً تین طلاقیں ملی ہوئی ہیں اور اگر اس کا ارادہ ہو کہ ان میں سے ایک سے دوبارہ نکاح کرلے تو احسن طریقہ یہ ہے کہ اس وقت تک اس سے نکاح نہ کرے جب تک وہ سب کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلیں کیونکہ ممکن ہے کہ جس سے وہ دوبارہ نکاح کرنا چاہتا ہے یہ وہی ہو جس کو تین طلاقیں دی ہوئی ہیں۔ اور یہ عورت جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے اس کیلئے حلال نہیں ہوتی۔ تو جب سب نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا تو سب یقینی طور پر حلال ہو گئیں۔

○ اور اگر ان عورتوں کے کسی دوسرے شوہر سے نکاح سے پیشتر شوہر ان میں سے کسی ایک سے دوبارہ نکاح کرلیں تو اس کے ساتھ نکاح جائز ہوگا کیونکہ شوہر کے فعل کو جواز اور صحت پر محمول کیا جاتا ہے اور وہ بغیر بیان کے صحیح نہیں ہوتا۔ لہذا شوہر کا اس کے ساتھ نکاح کرنے کا اقدام اس بات کا بیان ہوگا کہ وہ مطلقہ نہیں ہے بلکہ منکوحہ ہے۔ اسی طرح اگر وہ دوسری اور تیسری سے نکاح کرلے تو بوجہ مذکورہ جائز ہے اور مزاحم کے انقضاء کے نتیجے میں چوتھی طلاق کیلئے متعین ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر بیویاں دو ہوں اور اس نے ان میں سے ایک سے دوبارہ نکاح کرلیا تو دوسری طلاق کیلئے متعین ہو جائے گی کیونکہ جس بیوی کے ساتھ نکاح کیا ہے ہم اس کے نکاح کو جواز پر محمول کریں گے اور چونکہ طلاق کیلئے دوسری کی تعین کے بغیر یہ نکاح جائز نہیں ہوگا لہذا نتیجتاً دوسری بیوی طلاق کیلئے متعین ہو جائے گی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب طلاقیں تین ہوں اور اگر طلاق ایک بائند ہو تو سب سے نکاح جدید کرلے اور بیویوں کو طلاق دینے کی حاجت نہ ہوگی اور اگر طلاق رجعی ہو تو سب سے مراجعت کرلے۔ جب طلاقیں تین ہوں پھر بیان سے پیشتر ان میں سے ایک مرجعے تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ مطلقہ کا بیان کئے بغیر بقیہ سے وطی نہ کرے کیونکہ ممکن ہے کہ مطلقہ ان ہی میں سے ہو۔ لیکن اگر بیان سے پیشتر ان سے وطی کر لی تو جائز ہوگی کیونکہ عاقل مسلمان کے فعل کو جہاں تک ممکن ہو جواز کی صورت پر محمول کیا جاتا ہے اور یہاں ممکن ہے کہ اس کے فعل کو اس پر محمول کیا جائے کہ اس کو یاد آگیا کہ مرنے والی ہی مطلقہ تھی کیونکہ طاری ہونے والی جہالت میں کیا جانے والا بیان جس پر طلاق واقع ہوئی ہے اس کا اتمام اور اس کی تعین ہوتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ لہذا ایک میں بیان طلاق کے جواز کیلئے اس کی حیات شرط نہیں ہے۔ اور جب یہ طلاق کیلئے متعین ہوئی تو بقیہ نکاح کیلئے متعین ہوئیں لہذا شوہر کو ان سے وطی کرنے سے روکا نہیں جائے گا۔ جہالت اصلہ کا حکم اس سے مختلف ہے لہذا جب ان میں سے ایک مرجعے تو وہ طلاق کیلئے متعین نہیں ہوتی کیونکہ یہاں طلاق شرط یعنی بیان کے وجود کے وقت اسی پر مقصور ہوتے ہوئے واقع ہوتی ہے جبکہ وفات شدہ بیوی بیان کے وقت وقوع طلاق کے قابل نہیں ہوتی۔

پھر بیان دو طرح کا ہوتا ہے صراحت اور دلالت۔ صراحت تو یہ ہے کہ شوہر مطلقہ کو صراحۃً بیان کرے اور کہے کہ یہی ہے جس کو میں نے طلاق دی تھی۔ اور دلالت یہ ہے کہ شوہر ایسا فعل کرے یا ایسی بات کہ جو بیان پر دلالت کرے مثلاً ایک سے وطی کرلے یا اس کا بوسہ لے لے یا اس کو طلاق دیدے یا طلاق کے ساتھ قسم کھالے یا اس سے شمار کرلے۔ پس اگر دو ہوں گی تو دوسری طلاق کیلئے متعین ہو جائے گی کیونکہ شوہر

کے اس فعل یا قول کو جواز پر محمول کیا جائے گا جبکہ جواز دوسری کی تعیین کے بغیر نہیں ہوتا لہذا اس پر شوہر کا اقدام نتیجتاً دوسری کی طلاق کیلئے تعیین ہوگی۔ اس طرح جب شوہر نے ان میں سے ایک کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ منکوحہ ہے تو نتیجتاً دوسری طلاق کیلئے متعین ہو جائے گی۔ اور اگر بیویاں چار یا تین ہوں تو باقی متعین ہو جائیں گی کیونکہ مطلقہ ان ہی میں سے ہے پس مطلقہ کا تعین بیان سے ہوگا خواہ وہ صراحۃً ہو یا دلالتاً اور دلالت ہو تو فعل کے ساتھ ہو یا قول کے ساتھ ہو جیسا کہ پہلی فصل میں اس کا بیان مقرر چکا ہے۔

اگر بیویاں چار ہوں اور شوہر نے ان سے دخول نہ کیا، پھر بیان سے پھر ایک اور عورت سے نکاح کر لیا تو جائز ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک میں تو طلاق واقع ہوئی ہے لہذا یہ چوتھا نکاح ہوگا اور پانچ عورتوں کو ایک شخص کے نکاح میں جمع کرنا نہ ہوا۔ لہذا یہ نکاح جائز ہوگا۔ اور اگر شوہر ان سے دخول کر چکا ہے تو پھر یہ نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ عدت کے قیام کی وجہ سے ایک وجہ سے نکاح قائم ہونے کی بنا پر پانچ عورتوں کو جمع کرنے کا تحقق ہوا۔

اگر طلاق حالت صحت میں ہو پھر شوہر ان میں سے ایک میں طلاق کو اپنے مرض میں بیان کرے پھر مرجائے تو وہ بیوی اس کی وارث نہ ہوگی کیونکہ یہاں بیان اس بیوی کا اظہار و تعیین ہے جس پر طلاق واقع ہوئی ہے اور طلاق کا وقوع چونکہ صحت میں ہوا تھا لہذا مطلقہ اس کی وارث نہ ہوگی بخلاف پہلی صورت کے۔

وہ احکام جن کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی موت کے بعد ہوتا ہے:

یہ تین ہیں: مراث کا حکم، میراث کا حکم اور عدت کا حکم۔ ان کو ہم پہلی فصل میں ذکر کر چکے ہیں۔ دونوں فصلوں میں ان احکام کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جو جواب تم نے پہلی فصل میں جانا وہی جواب دوسری فصل میں بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆



## کتاب الظہار

اس باب میں مندرجہ ذیل امور پر بحث ہوگی۔

- ۱- رکن ظہار
- ۲- شرائط رکن
- ۳- حکم ظہار
- ۴- وہ امور جن سے ظہار کا حکم ختم ہو جاتا ہے
- ۵- کفارة ظہار

### رکن ظہار:

رکن ظہار وہ لفظ ہے جو ظہار پر دلالت کرتا ہو اور اصل اس میں شوہر کا اپنی بیوی کو انت علی کظہر امی (تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے) کہتا ہے۔ (عربی میں) انت علی کظہر امی (تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے) کہنے کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔ ظاہر الرجل امراتہ (مرد نے اپنی بیوی سے ظہار کیا)۔ اسی طرح یہ فعل دیگر ابواب سے بھی آتا ہے مثلاً اظہار نظارہ (ظاہر ہونا) اظہر غافل ہونا اور نظہر۔

شوہر کا (اپنی بیوی کو یہ کہنا کہ) تو مجھ پر میری ماں کے پیٹ کی طرح ہے، یا تو میرے لئے میری ماں کی دان کی طرح ہے، یا تو میرے لئے میری ماں کی شرمگاہ کی طرح ہے، اور اس کا یہ کہنا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے کے مثل ہے کیونکہ ظہار کا معنی طہال کو حرام سے تشبیہ دینا ہے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے ظہار کو بری اور جھوٹ بات سے تعبیر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَأَنَّهُمْ لَيَقُولُنَّ مَنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا  
یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں۔ (سورۃ مجادلہ: ۲)

ماں کا پیٹ اور ماں کی دان حرمت میں ماں کی پشت کے مثل ہی ہے اور ماں کی شرمگاہ میں حرمت (دیگر اعضاء کی نسبت) زیادہ ہے لہذا شوہر کی بات کے برے اور جھوٹ ہونے کی بنا پر اس کے جرم میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے اسی لئے اس کی جزاء جو کہ حرمت ہے منککہ ہو جاتی ہے۔

## فصل اول

### ظہار کی شرائط کے بیان میں:

شرائط ظہار کی کئی اقسام ہیں۔ بعض اقسام کا تعلق تو ظہار کرنے والے سے ہے اور بعض کا تعلق اس بیوی سے ہے جس سے ظہار کیا جا رہا ہے۔ اور بعض کا تعلق ان الفاظ سے ہے جن سے ظہار ہو رہا ہے۔ ظہار کرنے والے کیلئے شرائط مندرجہ ذیل ہیں۔

#### ۱۔ پہلی شرط: ظہار کرنے والا صاحب عقل ہو:

پہلی شرط یہ ہے کہ ظہار کرنے والا صاحب عقل ہو خواہ حقیقتاً ہو یا تقدیراً، لہذا پاگل آدمی کا ظہار کرنا اور ناسمجھ بچہ کا ظہار کرنا صحیح نہیں۔ اس لئے کہ حرمت کا حکم اور تحریم (حرام قرار دینے) کا خطاب بے عقل کو شامل نہیں ہوتا۔

#### دوسری شرط: ظہار کرنے والا کم عقل نہ ہو:

خواس بابت نہ ہو، برسام کی بیماری میں مبتلا نہ ہو، بے ہوش نہ ہو، سویا ہوا نہ ہو۔ لہذا ان صفات کے حامل افراد کا جس طرح طلاق دینا صحیح نہیں ہے اسی طرح ان کا ظہار کرنا بھی صحیح نہیں۔ اور نشہ والے کا ظہار کرنا اس کے طلاق دینے کی طرح ہے اس کی تفصیل ہم کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔

#### ۲۔ تیسری شرط: ظہار کرنے والا بالغ ہو:

لہذا بچے کا ظہار اگرچہ وہ سجدہ ادا ہی کیوں نہ ہو صحیح نہیں ہے۔ اس کی وجہ ظہار مجنون کے بیان میں گزر چکی ہے۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ ظہار محض نقصان دہ امور میں سے ہے لہذا بچہ کو اس کا اختیار نہیں ہوگا جس طرح طلاق، عتاق اور دیگر محض نقصان دہ امور کا اس کو اختیار نہیں ہوتا۔

#### چوتھی شرط: ظہار کرنے والا مسلمان ہو:

لہذا ذی کا ظہار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے (احناف) کے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ظہار کے صحیح ہونے کیلئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہذا ان کے نزدیک ذی کا ظہار بھی صحیح ہے۔ امام شافعیؒ نے آیت:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ (بخاری)

اور وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔

کے عموم سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں کافر اور مسلم کا فرق کے بغیر ظہار کو بیان

کیا ہے نیز کافر میں ظہار کی اہلیت ہوتی ہے کیونکہ ظہار کا حکم حرمت ہے۔ اور کافر ان احکامات کے مخاطب ہیں جن میں حرمت پائی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے کافر طلاق دینے کا اہل ہے لہذا کافر ظہار کا بھی اہل ہے۔

ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ نکاح کی وہ نصوص جن میں عموم ہے اس بات کی متقاضی ہیں کہ شوہروں پر بیویوں سے جماع کرنے کی حلت ہو مثلاً:

وَالَّذِينَ هُمْ يُعْرَضُونَ ۖ لَا عَلَىٰ  
أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَنَاسِكِكُمْ ۖ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ  
مَمْلُومِينَ ۚ (المومنون: ۵۵-۶)

اور جو اپنی شرمگاہوں کی عکداشت رکھنے والے ہیں  
ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں (کہ اس  
صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

نِسَاءَهُمْ حُرَّتٌ لَّكُمْ فَاَتُوا حُرَّتْكُمْ اِنِى سَمِعْتُ  
اَوْ جِس طَرَحَ چاہو۔ (بقرہ: ۲۲۳)

اور ظہار زوجیت اور نکاح کے زوال کو واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ لفظ ظہار سے زوال کے معنی مستفاد نہیں ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کفارہ ظہار کے بعد تجدید نکاح کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور مسلمان اس عموم سے مخصوص ہے (جس کے دلائل آگے آئیں گے) تو جو کوئی ذی کی تخصیص کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کیلئے دلیل کی ضرورت ہوگی۔ نیز ظہار کا حکم وقتی حرمت ہے جو کفارہ ادا کرنے یا غلام آزاد کرنے یا بصورت دیگر ساتھ روزے رکھنے تک کیلئے ہے۔ اور کافر اس حکم (کفارہ) کا اہل نہیں ہے۔ لہذا وہ ظہار کی اہلیت رکھنے والوں میں سے بھی نہیں ہوا۔ امام شافعیؒ نے جو علت بیان کی تھی اس کا جواب بھی اسی سے ہو گیا۔  
دی آیت ظہار تو یہ کئی دلائل کی وجہ سے صرف مسلمان کو شامل ہے۔

پہلی دلیل:

آیت ظہار کا اول حصہ صرف مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے اور وہ یہ ہے: **الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ** اس میں اللہ تعالیٰ کا قول **مِنْكُمْ** مسلمانوں سے کنایہ ہے۔ کیا تم (اسی آیت کے آخر میں) اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد کی طرف نہیں دیکھتے۔ **وَاللّٰهُ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ** کہ اللہ تعالیٰ بڑا معاف کر دینے والا، بڑا بخشنے والا ہے۔ جبکہ کافر تو قابل مغفرت ہے ہی نہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد **وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ** کلی آیت (الذین یظاہرون منکم) پر ہی مبنی ہے۔

دوسری دلیل:

اللہ تعالیٰ نے کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے جس کی عدم موجودگی میں روزے ہیں۔ اور روزے کی عدم استطاعت کی صورت میں (ساتھ مسکینوں کو) کھانا کھانا ہے۔ اور ان تمام چیزوں کا تصور تو صرف مسلمان ہی کے حق میں ہو سکتا ہے۔

## تیسری دلیل:

اس آیت ظہار سے مراد بلاشبہ مسلمان ہی ہے اور تمہارا مذہب یہ ہے کہ عام خاص پر جنی ہوتا ہے اور جب (اس مسئلے میں) عام خاص پر جنی ہے تو مسلمان آیت کے عموم سے نکل گیا حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

رہا ظہار کرنے والے کا آزاد ہونا تو یہ ظہار کے صحیح ہونے کیلئے شرط نہیں ہے۔ لہذا غلام کا ظہار کرنا صحیح ہے۔ اس لئے کہ ظہار تحریم (یعنی اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کرنا) ہے اور غلام بھی تحریم کا اہل ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ طلاق کے ذریعے سے تحریم کا اختیار رکھتا ہے تو ایسے ہی ظہار کے ذریعہ بھی اس کو تحریم کا اختیار ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ کے ارشاد ولذین یظاہرون من نسائہم کا عموم بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔

## ایک اعتراض اور اس کا جواب:

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت ظہار میں تو غلام داخل نہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد "فتحریر رقبة" میں غلام آزاد کرنے کو ظہار کا حکم قرار دیا ہے جبکہ غلام غلام کو آزاد کرنے کا اہل نہیں ہے لہذا غلام حکم ظہار کا اہل نہ ہوا۔ اس وجہ سے وہ اہل ظہار میں سے بھی نہیں ہوا۔ لہذا نص غلام کے ظہار کو شامل نہیں ہے۔

## جواب:

جواب یہ ہے کہ یہ تسلیم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے غلام آزاد کرنے کو ظہار قرار دیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم اس شخص کے حق میں رکھا ہے جس کو غلام میسر ہوں رہا وہ شخص جو غلام نہ پائے تو اللہ تعالیٰ نے اس کے حق میں ظہار کا حکم روزے رکھنا مقرر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ  
پھر جس کو (غلام) میسر نہ ہو سکے اس کے ذمہ دو ماہ کے متواتر روزے ہیں۔

اور غلام کو چونکہ غلام میسر نہیں کیونکہ وہ غلام کو ملکیت ہی سے حاصل کر سکتا ہے جبکہ غلام مالک بننے کا اہل ہی نہیں ہے لہذا وہ غلام کو پانے والا نہ بنا۔ لہذا اس کے حق میں ظہار کا حکم غلام آزاد کرنا نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق آدمی جس کا مالک نہیں ہے وہ اس کو آزاد بھی نہیں کر سکتا۔ لہذا غلام کیلئے کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح کھانا کھانا بھی (یعنی غلام کیلئے کفارہ ظہار میں کھانا کھانا بھی جائز نہیں) کیونکہ کھانا کھانا یا تو تلیک کی صورت میں ہوگا (کہ مستحق کو کھانے یعنی لحد وغیرہ کا مالک بنادیا) یا اباحت کے طریقے پر ہوگا (کہ مستحق کے سامنے کھانا رکھ دیا کہ وہ اس میں سے پیٹ بھر کر کھالے) اور اباحت بھی بغیر (اپنی) ملکیت کے نہیں ہوتی۔

## مسائل:

نہار کے کفارہ میں اگر غلام نے اپنے مالک کی اجازت سے کھانا کھلایا یا غلام آزاد کر دیا یا مالک نے غلام کی طرف سے نہار کے کفارہ میں غلام آزاد کر دیا یا ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلایا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ غلام کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی لہذا مالک کا غلام کی جانب سے غلام آزاد کرنا اور کھانا کھلانا صحیح نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس اگر فقیر کی جانب سے کسی دوسرے شخص نے کفارہ میں غلام آزاد کر دیا یا کھانا کھلایا تو جائز ہے۔ اس لئے کہ فقیر ملکیت کی اہلیت رکھنے والوں میں سے ہے لہذا اولاً فقیر کیلئے ملک ثابت ہوگا پھر فقیر کی نیابت میں دوسرا شخص اس کفارہ کو ادا کرے گا جبکہ غلام ملکیت کی اہلیت رکھنے والوں میں سے نہیں ہے۔ لہذا غلام ادا کئے ہوئے کا مالک نہیں بنے گا۔ لہذا غلام کیلئے نہار کا کفارہ صرف روزے رکھنا ہی ہوگا۔ اور مالک غلام کو نہار کے روزے رکھنے سے منع کرنے کا حقدار نہیں ہے۔ اس کے برعکس نذر یا قسم کے کفارے کے روزے رکھنے سے مالک منع کر سکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نہار کے روزوں کے ساتھ بیوی کا حق متعلق ہے کیونکہ نہار کے روزوں سے اس مباشرت کے مباح ہونے کا تعلق ہے جس کی حقدار بیوی نکاح سے ہوتی ہے تو مالک کا غلام کو نہار کے روزوں سے منع کرنا غلام کو دوسرے (بیوی) کے ثابت شدہ حق کو ادا کرنے سے روکنا ہوا لہذا مالک کو اس کا اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس نذر اور قسم کے کفارہ کے روزوں کے ساتھ چونکہ کسی کا حق متعلق نہیں ہے لہذا غلام کا یہ روزے رکھنا درحقیقت مالک کے منافع مملوکہ میں (جن میں کسی دوسرے کا حق نہیں ہے) مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ہے لہذا مالک ان روزوں سے غلام کو منع کرنے کا حق رکھتا ہے خواہ وہ خالص غلام ہو یا مدبر ام ولد ہو یا مکتب یا امام ابوحنیفہ کے قاعدے کے مطابق وہ سنی کرنے والا ہو۔

○ اسی طرح نہار کرنے والے کا منجید ہونا (یعنی بالقصد نہار کرنا) نہار کے صحیح ہونے کیلئے شرط نہیں ہے لہذا حازل (ارادہ نہ کرنے والا) کا نہار بھی صحیح ہوگا جیسا کہ اس کی طلاق صحیح ہوتی ہے۔

○ اسی طرح نہار کرنے والے کا رضامندی سے یا قصداً نہار کرنا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے لہذا اکراہ و مجبور کئے ہوئے شخص کا نہار اور غلطی و خطا سے کرنے والے کا نہار بھی صحیح ہوگا جیسا کہ ان کی طلاق بھی صحیح ہوتی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ شرط ہے۔ لہذا ان کا نہار صحیح نہ ہوگا جیسا کہ (امام شافعی کے نزدیک) ان کی طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ یہ مسائل اکراہ میں سے ہیں۔

○ اور اسی طرح الفاظ نہار کو زبان سے کہنا بھی (نہار کے صحیح ہونے کیلئے) شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ الفاظ نہار کو کسی شے پر قابل قسم و قابل قراءت طریقے پر لکھنے سے یا گوشت آدی کے معلوم و متعین اشاروں سے بھی نہار ہو جاتا ہے۔

○ اسی طرح شرط خیار سے خالی ہونا بھی شرط نہیں۔ لہذا شرط خیار لگانے والے کا نہار بھی صحیح ہوگا۔ جیسا کہ ہم اس کو کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔

○ رہا نہار کرنے والے کا مرد ہونا تو کیا یہ نہار کے صحیح ہونے کیلئے شرط ہے؟ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مرد ہونا شرط نہیں جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر بیوی نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو مجھ پر میری

ماں کی پشت کی طرح ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیوی کا یہ ظہار صحیح ہوگا۔ اور بیوی پر ظہار کا کفارہ لازم ہو جائے گا۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک ظہار کے الفاظ کہنے سے بیوی ظہار کرنے والی نہیں ہوگی۔ جب کہ حسن بن زیادؒ سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ذکر کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ یہ دونوں فقہ کے شیوخ ہیں جن سے خطا ہوئی ہے۔ بیوی کے فہمے قسم کا کفارہ اس وقت ہوگا جب اس کا شوہر اس سے جماع کرے گا۔

حسن بن زیادؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظہار تحریم ہے۔ لہذا یہ ایسے ہوا گویا کہ عورت نے اپنے شوہر کو کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے۔ اور حال یہ ہے کہ اگر بیوی ایسا کہتی تو جب اس کا شوہر اس سے جماع کرتا تو اس پر کفارہ لازم آتا۔ ایسے ہی اس مسئلہ میں ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظہار تحریم بالقول (زبان سے حرام کرنا) ہے اور عورت تحریم بالقول کی مالک نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بیوی طلاق کی مالک نہیں لہذا اسی طرح ظہار کی بھی اہل نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظہار ایسی تحریم ہے جو کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے اور عورت اہل کفارہ میں سے ہے اس لئے وہ اہل ظہار میں سے بھی ہوگی، واللہ اعلم۔

### پانچویں شرط نیت کا ہونا:

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظہار کی بعض قسموں میں نیت شرط ہے اور بعض قسموں میں نہیں۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو انت علی کظہار اعمیٰ "تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے" کہا تو خواہ اس نے ظہار کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو یہ شخص ظہار کرنے والا ہو جائے گا کیونکہ یہ الفاظ ظہار پر دلالت کرنے میں صریح ہیں کیونکہ سننے کے وقت ان سے یہی معنی و مراد ظاہر اور واضح ہوتے ہیں۔ بایں طور کہ سامعین کا ذہن فوراً اس معنی کی طرف سبقت کرتا ہے لہذا یہ الفاظ صریح ہیں۔ جن میں نیت کی ضرورت نہیں۔ جس طرح "تو طلاق یافتہ ہے" کہنے میں صریح طلاق ہوتی ہے۔

اسی طرح جب ان الفاظ سے ظہار کرنے والے نے بزرگی و مرتبہ یا طلاق کی نیت کی یا حرام کرنے کی قسم کی نیت کی تو صرف ظہار ہی سمجھا جائے گا اس لئے کہ یہ الفاظ ظہار میں صریح ہیں اور اگر ان الفاظ سے ظہار کے علاوہ کسی دوسری چیز کی نیت کی تو یقیناً اس شخص نے جس معنی کیلئے لفظ وضع ہوا تھا اس سے ہٹ کر دوسرے معنی کیلئے استعمال کرنے کا ارادہ کیا ہے لہذا دوسرے معنی کی طرف یہ لفظ نہیں پھرے گا۔ مثلاً جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "تو طلاق والی ہے" اور نیت قید سے چھٹکارے یا عمل سے چھٹکارے کی (طلاق کا عربی زبان میں معنی چھٹکارے ہی کا ہے) تو لفظ اس چھٹکارے کے معنی کی طرف نہیں پھرے گا اور طلاق ہو جائے گی جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح ظہار میں بھی ہوگا۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ میں نے گزشتہ بات کی جھوٹی خبر اور اطلاع دینے کا ارادہ کیا تھا تو عدالتی کارروائی میں اس کی نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس کی یہ نیت ظاہر کے خلاف ہے نیز یہ لفظ شرع میں انشاء (تصرف) کیلئے مشروع ہوا ہے لہذا اس سے خبر دینے کے ارادے کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے "تو طلاق یافتہ ہے" اور اس سے گزشتہ زمانے کی جھوٹی خبر دینا مراد لے۔ عورت کو اختیار نہیں کہ وہ شوہر کی نیت کی تصدیق کرے جس طرح قاضی کو اس کا اختیار نہیں۔ کیونکہ قاضی تو شوہر کے ظاہر کے خلاف دعویٰ کرنے کی وجہ سے تصدیق

نہیں کرے گا اور یہ امر عورت کے حق میں بھی موجود ہے البتہ ہندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان معاملہ میں (یعنی از روئے دیانت) شوہر کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ شوہر نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے۔ یہی حکم ہے جب شوہر نے کہا ”میں تجھے سے ظہار کرنے والا ہوں“ یا اس نے کہا ”میں نے تجھ سے ظہار کیا ہے“ (تو دونوں صورتوں میں) شوہر ظہار کرنے والا ہو جائے گا خواہ اس نے ظہار کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ یہ لفظ بھی ظہار پر دلالت کرنے میں صریح ہے اور سننے والے کے سامنے بھی یہی مراد واضح ہوتی ہے لہذا نیت کی ضرورت نہیں رہے گی اور شوہر جو بھی نیت کرے گا اس سے ظہار ہی واقع ہوگا۔ اور اگر ان الفاظ سے ماضی کے ظہار کی جمہوری خبر یا اطلاع دینے کی نیت کی تو بوجہ مذکورہ از روئے قضا تو شوہر کی نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ از روئے دیانت تصدیق کی جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ شوہر نے کہا کہ ”تو مطلقہ ہے“ یا کہا کہ ”میں نے تجھے طلاق دے دی ہے“۔

○ اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”تو میرے لئے میری ماں کے پیٹ کی طرح ہے“ یا کہا ”تو میرے لئے میری ماں کی ران کی طرح ہے“ یا کہا ”تو میرے لئے میری ماں کی شرمگاہ کی طرح ہے“ تو یہ الفاظ اور یہ الفاظ کہ ”تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے“ دونوں برابر ہیں کیونکہ یہ صریح الفاظ کے قائم مقام ہیں اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے“ (انت علی کامی یا مثل امی) تو اس میں شوہر کی نیت کا اعتبار ہوگا۔ پس اگر ظہار کی نیت کی ہے تو ظہار ہوگا اور اگر اس میں بزرگی و تنظیم کی نیت کی ہے تو بزرگی ہی مراد ہوگی اور اگر طلاق کی نیت کی تو طلاق ہوگی اور اگر اس سے قسم کی نیت کی تو ایلاء (بیوی سے مباشرت نہ کرنے کی قسم کھا لینا) مراد ہوگا کیونکہ یہ لفظ ان تمام معانی کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ اس میں بیوی کو ماں کے ساتھ تشبیہ دینا ہے۔ لہذا اس میں بزرگی و منزلت میں تشبیہ کا احتمال ہے۔ یعنی یہ کہ تو بزرگی اور مرتبہ میں میری ماں کی مانند ہے۔ اور اس حرمت میں تشبیہ کا احتمال بھی ہے۔ پھر یہ حرمت ظہار کی بھی ہو سکتی ہے۔ طلاق کی بھی۔ اور قسم (ایلاء) والی بھی ہو سکتی ہے لہذا شوہر نے جو بھی نیت کی تو اس نے ایسے معنی کی نیت کی جس کا لفظ میں احتمال ہے۔ لہذا اس کی نیت کے مطابق ہی حکم ہوگا، اگر اس نے کوئی نیت نہ کی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظہار نہ ہوگا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو کچھ نہ ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قسم والی تحريم ہوگی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ظہار ہوگا۔ امام محمدؒ نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ماہن امہانہم سے استدلال کیا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے ظہار کرنے والوں پر رو کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ (بیویاں) ان کی مائیں نہیں ہیں۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے لفظ ”ام“ کو ذکر فرمایا ہے۔ ”قہرام“ کو نہیں جس سے ثابت ہوا کہ بیوی کو ماں سے تشبیہ دینا نہیں ”تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے“ کہنا حقیقت میں ظہار ہے جیسے یہ کہنے میں ہے کہ ”تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہے“ بلکہ اس سے اوٹی ہے۔ اس لئے کہ ”تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہے“ کہنے میں بیوی کو ماں کے کل بدن سے تشبیہ دینا ہے جبکہ ”تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے“ کہنے میں بیوی کو ماں کے کل بدن سے تشبیہ دینا ہے۔ پھر جب یہ (یعنی تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہے) کہنا ظہار ہے تو ”تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے“ کہنا بطریق اولیٰ ظہار ہوگا کیونکہ کاف تشبیہ ظہار کے ساتھ مخصوص ہے۔

لہذا جب کاف کا استعمال مطلق ہو تو اس کو طہار پر ہی محمول کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ مذکورہ وجہ کی بنا پر طہار اور غیر طہار دونوں کا احتمال رکھنے میں برابر ہے تو طہار کا تعین کسی معین دلیل ہی سے ہو سکتا ہے جو یہاں موجود نہیں ہے۔ البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قسم کی حرمت (ایلاء) مراد ہوگی کیونکہ ظاہر ہے کہ شوہر نے اس تشبیہ سے حرمت میں تشبیہ مراد لی ہے اور یہ حرمت طلاق بھی ہو سکتی ہے۔ اور قسم (ایلاء) کی حرمت بھی لیکن چونکہ ایلاء والی حرمت درجہ میں کم ہے اس لئے اس تشبیہ کو ایلاء پر محمول کیا جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں تسلیم کرنا چاہئے کہ شوہر کی مراد حرمت میں تشبیہ دینا ہے بلکہ اس میں حرمت اور غیر حرمت دونوں کا احتمال ہے۔ لہذا کسی دلیل کے بغیر حرمت کی تعین نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں بزرگی و منزلت کا معنی کمتر ہے لہذا مطلق تشبیہ کو اس پر محمول ہونا چاہئے۔

اور جو دلیل امام محمدؒ نے ذکر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امہات کا ذکر کیا ہے ان کی پشتوں کا ذکر نہیں کیا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ ماں کے ساتھ تشبیہ حقیقت میں طہار ہے کیونکہ اگر ماں کے ساتھ تشبیہ حقیقت میں طہار ہوتا تو اللہ تعالیٰ (ماہن امہاتہم کی جگہ) ماہن کامہاتہم ارشاد فرماتے کیونکہ شوہر نے بیوی کیلئے امومت (ماں ہونا) ثابت کیا ہے۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”تو مجھ پر میری ماں کی طرح حرام ہے“ تو اس کی نیت پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ جب اس نے تشبیہ کے ساتھ تحریم کو بھی ذکر کر دیا تو بزرگی اور عظمت والے معنی کا احتمال نہیں رہا۔ لہذا تحریم کا معنی متعین ہو گیا۔ پھر اس میں حرمت طہار اور ایلاء تینوں کا احتمال ہے۔ لہذا اس میں اس کی نیت معتبر ہوگی۔ اگر کوئی نیت نہیں کی تو طہار ہوگا۔ کیونکہ حرف تشبیہ طہار کے ساتھ مخصوص ہے لہذا مطلق تحریم کو طہار پر ہی محمول کیا جائے گا۔

○ اگر شوہر نے کہا ”تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح حرام ہے“ اور اس سے اگر نیت طہار کی کی یا سرے سے کوئی نیت کی ہی نہیں تو طہار ہی ہوگا۔ اور اگر طلاق کی نیت کی تو بھی امام اعظم ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق طہار ہی ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک طلاق مراد ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ طہار اور طلاق دونوں مراد ہوں گے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا یہ قول کہ ”تو مجھ پر حرام ہے“ جس طرح طہار کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح طلاق کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ لہذا جب شوہر نے اس سے طلاق مراد لی تو اس نے وہی مراد لیا جس کا لفظ احتمال رکھتا ہے لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے حرام کے بعد میری ماں کی پشت کی طرح کہہ دیا تو گویا اس نے حرمت کی تفسیر خود ہی طہار والی حرمت کے ساتھ کر دی جس سے دوسرا احتمال تو ختم ہو گیا۔ لہذا یہ طہار میں صریح ہے اور نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے جو ایک روایت (طلاق اور طہار دونوں اکٹھے مراد لینے والی) مروی ہے وہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک لفظ کو دو معنوں پر محمول کرنا ہے اور لفظ واحد دو مختلف معنوں کو (ایک ہی وقت میں) شامل نہیں ہوا کرتا۔

○ اگر شوہر نے بیوی کو کہا ”تو مجھ پر مراء کی طرح ہے“ یا ”خون کی طرح ہے“ یا ”شراب کی طرح



ہے۔" یا "خزیر کے گوشت کی طرح ہے" تو ان تمام الفاظ میں شوہر کی نیت معتبر ہوگی۔ اگر طلاق کی نیت کی تو طلاق واقع ہوگی۔ اگر حرمت مراد لی یا نیت کی ہی نہیں تو یہ قسم ہوگی اور ایلاء مراد ہوگا۔ اگر شوہر نے کہا میں نے اس سے جھوٹ مراد لیا تو کچھ مراد نہیں ہوگا۔ اور عدالتی کارروائی میں اس کے قسم سے انکار کی صورت میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس مسئلے کو ہم "کتاب الطلاق" کے ایلاء والی فصل میں ذکر کر چکے ہیں۔

## فصل ۲

جس سے ظہار کیا جا رہا ہے، اس سے متعلقہ شرائط

پہلی شرط بیوی ہونا:

جس سے ظہار کیا جا رہا ہو وہ ظہار کرنے والے کی بیوی ہو اور بیوی وہ ہے جس کا یہ شخص ملک نکاح کی وجہ سے مالک ہو لہذا اجنبیہ سے ملک نکاح نہ ہونے کی وجہ سے ظہار صحیح نہ ہوگا۔ اور اپنی بیوی سے فی الفور ظہار کرنا یا کسی شرط سے معلق کر کے ظہار کرنا، یا کسی وقت کی طرف اضافت و نسبت کر کے ظہار کرنا، بائیں طور کہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "اگلے) ماہ کے شروع تک تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے" تو ملکیت کے موجود ہونے کی وجہ سے ظہار صحیح ہوگا اور ملکیت نکاح میں کسی شرط کے ساتھ معلق کرتے ہوئے ظہار کرنے کی مثال یہ ہے کہ شوہر بیوی سے کہے "اگر تو گھر میں داخل ہوئی، یا تو نے فلاں سے گفتگو کی، تو تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے۔"

رہا ظہار کو نکاح کی ملکیت سے معلق کرنا جو کہ ظہار کی سبب ملک (نکاح) کی طرف اضافت و نسبت کرنا ہے تو یہ ہمارے (احناف کے) نزدیک صحیح ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اجنبی عورت سے کہا "اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے۔" تو اگر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو یہ شخص احناف کے نزدیک ظہار کرنے والا ہوگا کیونکہ سبب ملک (یعنی نکاح) کی طرف نسبت موجود ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ظہار صحیح نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فی الحال ملک نہیں ہے۔

مسائل:

اور اگر کسی شخص نے اجنبی عورت سے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے" تو ظہار نہیں ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس عورت سے نکاح کر لیا اور پھر وہ گھر میں داخل ہوئی تو یہ شخص بالاتفاق ظہار کرنے والوں میں سے نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ملکیت اور ملکیت کے سبب یعنی نکاح کی طرف نسبت

نہیں پائی جا رہی ہے۔

اسی سے یہ مسئلہ بھی نکل آتا ہے کہ باندی سے 'مدیرۃ' (وہ باندی جس سے مولیٰ نے کسہ دیا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) سے 'ام ولد' (جس کے بطن سے مولیٰ کی اولاد ہو) سے 'مکاتبہ' (وہ باندی جسے مولیٰ نے متعین مال ادا کرنے پر آزاد ہونے کا کہا ہو) سے اور 'مستسعاۃ' (وہ باندی جو اپنی قیمت کی ادائیگی کیلئے کوشاں ہو) سے زوجیت نہ ہونے کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کے قاعدہ کے مطابق ظہار صحیح نہیں ہوگا۔

ظہار کے صحیح ہونے کیلئے زوجیت کی شرط اس وجہ سے ہے کہ ظہار سے ثابت ہونے والی حرمت تعبدی اور غیر معقول المعنی امر ہے کیونکہ شوہر کا یہ قول "تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے" بیوی کو ماں سے تشبیہ دیتا ہے اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ کہنے والے نے اس سے شرافت، عزت اور مرتبہ میں تشبیہ دی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر نے حرمت میں تشبیہ دی ہو۔ پھر حرمت سے تشبیہ دینے میں بھی کئی احتمال ہیں کہ شوہر نے حرمت ظہار جو کہ کفارہ کی ادائیگی تک کیلئے وقتی حرمت ہے مراد لی ہو اور حرمت طلاق اور ایلاء والی حرمت بھی مراد ہو سکتی ہے۔ یہ تمام احتمالات لفظ میں برابر طور پر پائے جا رہے ہیں۔ لہذا کسی ایک احتمال و صورت کو متعین کر لینا بغیر کسی معین دلیل کے جائز نہیں لیکن چونکہ یہ حرمت شرعاً ثابت ہے اور عقل میں آنے والی نہیں ہے اس لئے اس کو شریعت کے خاص کئے ہوئے معنی پر ہی منحصر رکھا جائے گا اور وہ سننے میں زوجیت، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ اس میں من نساءہم سے مراد بیویاں ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد

لِّلَّذِينَ يُنَوِّلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ (سورۃ بقرہ: ۲۲۳) جو لوگ اپنی بیویوں سے ہم بستری نہ کرنے کی قسم کھا بیٹھے ہیں۔

میں بھی بیویاں ہی مراد ہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَمَا هُنَّ بِنِسَائِكُمْ (سورۃ نساء: ۲۳) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

نِسَاءُكُمْ حُرٌّ تَحَرُّتْ لَكُمْ فَانْتَوَحَرُّتُمْ لَهَا نِسْتُمْ  
تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں تو تم اپنے کھیت میں  
آؤ جس طرح چاہو۔

اور اسی طرح دوسری آیات میں بھی نساء سے مراد بیویاں ہی ہیں۔ اب بیوی خواہ آزاد ہو یا باندی 'مدیرۃ' ہو یا 'ام ولد' 'مکاتبہ' ہو یا 'مستسعاۃ' امام ابوحنیفہؒ کے اصول کے مطابق سب اس میں شامل ہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ میں نساءہم میں عموم ہے۔

دوسری شرط = نکاح تمام وجوہ سے قائم ہو :

ملک نکاح تمام وجوہ سے قائم ہو۔ لہذا تین طلاقیں والی سے اور طلاق بائن دی ہوئی سے اور جس بیوی نے خلع کیا ہو اس سے تہماز صحیح نہیں ہوتا۔ اگرچہ عدت کے دوران ہی ہو برخلاف طلاق کے کہ طلاق صریح خلع کرنے والی بیوی اور طلاق بائن دی ہوئی کو لاحق ہو جاتی ہے۔ ان میں ظہار کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے

کہ عہد کی حقیقت بیوی کو اپنے اوپر حرام کرنا ہے جبکہ ان عورتوں میں خلع اور طلاق بائن سے حرمت ثابت ہو چکی ہے۔ اور حرام شدہ کی تحریم محال ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ مفید بھی نہیں کیونکہ دوسرے (یعنی عہد) سے بھی وہی فائدہ حاصل ہوتا ہے جو اول (خلع وغیرہ) سے حاصل ہوا ہے۔ لہذا کسی قابل قدر انجام سے خالی ہونے کی بنا پر یہ عہد ہوگا۔ طلاق کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ طلاق محل کی حلت کو زائل کرتی ہے جبکہ طلاق بائن کے بعد بھی حلت قائم ہے۔ پس یہ ثابت شدہ کو ثابت کرنا نہیں لہذا محال لازم نہیں آتا۔ اسی طرح دوسرے امر (یعنی طلاق مرتع) سے وہ فائدہ حاصل ہوتا ہے جو پہلے (خلع وغیرہ) سے حاصل نہیں ہوا یعنی عدد (طلاق) میں کمی۔ پس یہی دونوں مسئلوں کے درمیان فرق ہے۔

اسی طرح اگر عہد کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا پھر شرط کے پائے جانے سے پیشتر بیوی کو (طلاق بائن یا خلع وغیرہ سے) بائن کر دیا۔ پھر عدت کے دوران شرط پائی گئی تو عہد واقع نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر طلاق بائن کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا۔ پھر (شرط کے وجود سے پیشتر) طلاق بائن تنجیزاً (یعنی نقد) دی، پھر عدت کے دوران شرط پائی گئی تو بیوی کو معلق طلاق بائن بھی پڑ جائے گی۔ اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ عہد تحریم (حرام کرنا) ہے جبکہ طلاق بائن دی ہوئی بیوی پہلے ہی حرام ہوتی ہے۔ لہذا اگر طلاق بائن دینے سے پیشتر کیا ہوا عہد (طلاق بائن دینے کے بعد) لاحق اور واقع ہوگا تو یہ حرام کئے ہوئے کو حرام کرنا ہوگا جو محال ہے۔ پھر جب اس کا کوئی فائدہ بھی حاصل نہیں ہوتا تو (طلاق بائن دینے کے بعد) ابتدائی عہد یا معلق عہد دونوں برابر ہیں۔ اس کے برعکس وہ طلاق بائن جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ واقع اور لاحق ہو جاتی ہے کیونکہ طلاق بائن تنجیزاً (یعنی نقد) کے بعد اس کا ثابت ہونا محال نہیں ہے۔ نیز اس میں فائدہ بھی ہے یعنی بقیہ طلاق کے عدد کا کم ہونا، واللہ عزوجل الوفاق۔

**تیسری شرط۔ لفظ بیوی کے بدن یا جسم کے کسی حصہ کی طرف منسوب ہو :**

عہد کا لفظ بیوی کے بدن یا اس کے جسم کے کسی حصہ کی طرف منسوب ہو خواہ جامع ہو (مثلاً سر اور چہرہ یعنی جس کو بول کر پورا بدن مراد لیا جائے) یا شائع ہو مثلاً نصف و چوتھائی۔ یہ شرط ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان کے نزدیک بیوی اور بیوی کے جسم کے ہر حصہ کی طرف اضافت اور نسبت صحیح ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ نکل آتا ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا "تیرا سر (مجھ پر یا) میرے لئے میری ماں کی طرح ہے" یا کہا "تیرا چہرہ" تیری گردن" تیری شرمگاہ میری ماں کی طرح ہے" تو یہ شخص عہد کرنے والوں میں سے ہو جائے گا کیونکہ ان اعضاء سے تمام بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے لہذا ان اعضاء کی طرف نسبت کرنا درحقیقت پورے بدن کی طرف نسبت کرنا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "تیرا تمام حصہ میرے لئے میری ماں کی طرح ہے" یا کہا "تیرا چوتھائی" یا "تیرا نصف حصہ" یا جسم کے اور غیر متعین اجزاء کی طرف نسبت کی۔ اگر شوہر نے کہا "تیرا ہاتھ یا تیرا پاؤں یا تیری انگلی (میری ماں کی طرح ہے)" تو یہ شخص ہمارے نزدیک عہد کرنے والا نہ ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک عہد کرنے والا ہو جائے گا۔ جب شوہر بیوت یا پشت کا ذکر کرے تو آیا عہد ہوگا یا نہیں؟ اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں مگزہ چکا ہے۔

مظاہرہ (جس کے ساتھ ظہار میں تشبیہ دی) سے متعلقہ شرائط

پہلی شرط = مظاہرہ عورت کی جنس سے ہو :

مظاہرہ (یعنی ظہار میں جس سے تشبیہ دی گئی ہو) عورت کی جنس سے ہو، لہذا اگر شوہر نے کہا "تو مجھ پر میرے باپ کی طرح ہے یا میرے بیٹے کی طرح ہے" تو ظہار صحیح نہ ہوگا کیونکہ ظہار ایک عرف ہے جس کو شریعت نے واجب کیا ہے اور شریعت نے ظہار کو ظہار اسی وقت تصور کیا ہے جب ظہار میں عورت سے تشبیہ دی گئی ہو۔

دوسری شرط = مظاہرہ ایسا عضو ہو جس کی طرف نظر کرنا جائز نہ ہو:

مثلاً پشت، پیٹ، ران، شرمگاہ۔ لہذا اگر شوہر نے بیوی کو ماں کے سر کے ساتھ یا اس کے چہرے یا اس کے ہاتھ یا اس کے پاؤں کے ساتھ تشبیہ دی تو یہ شخص ظہار کرنے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی ماں کے یہ وہ اعضاء ہیں جن کی طرف نظر کرنا جائز ہے۔

تیسری شرط = ایسی عورت کے اعضاء سے تشبیہ دینا جس سے نکاح دائمی طور پر حرام ہو:

وہ اعضاء ایسی عورت کے ہوں جس سے نکاح دائمی طور پر حرام ہو، خواہ یہ حرمت رجمی رشتہ کی وجہ سے ہو مثلاً ماں، بیٹی، بہن، بھتیجی، بھانجی، پھوپھی، خالہ یا یہ حرمت رضائی ہو یا یہ حرمت سرالی رشتہ کی وجہ سے ہو مثلاً باپ کی بیوی (سوتیلی ماں) یا بیٹے کی بیوی (ہو) کیونکہ یہ تمام رشتے دائمی طور پر حرام ہیں۔ اسی طرح ساس ہے خواہ بیوی سے مباشرت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اس لئے کہ بیٹی سے نفس نکاح ہی اس کی والدہ کو ہمیشہ کیلئے حرام کر دیتا ہے۔ رضی بیوی کی بیٹی (ہو دوسرے شوہر سے ہو تو) اگر بیوی داخل رہا ہے تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ جب شوہر نے بیوی سے مباشرت کر لی تو اس کی بیٹی ہمیشہ کیلئے حرام ہو گئی اور اگر بیوی سے ابھی مباشرت نہ کی تو دائمی حرمت کے معدوم ہونے کی بنا پر ظہار نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو اس عورت کی پشت سے تشبیہ دی جس سے شوہر کے باپ نے یا شوہر کے بیٹے نے زنا کیا تھا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا ظہار صحیح ہوگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کا ظہار صحیح نہیں ہوگا۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ اگر قاضی نے شوہر کیلئے اس عورت سے نکاح کے جائز ہونے کا فیصلہ کر دیا جس سے اس کے باپ یا بیٹے نے زنا کیا تھا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک

قاضی کا یہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر یہ فیصلہ کسی دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو وہ اس فیصلہ کو باطل کر دے گا۔ لہذا یہ عورت اس شخص کیلئے ہمیشہ کیلئے حرام ہے۔ جبکہ امام محمد کے نزدیک قاضی کا فیصلہ نافذ العمل ہوگا اور دوسرے قاضی کو یہ اختیار نہیں کہ اس کے پاس مرافعہ کی صورت میں پہلے قاضی کے فیصلہ کو مسترد کر دے۔ لہذا یہ عورت دائمی طور پر حرام نہیں ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے جس عورت سے ہم بستی کی ہو (بیٹے کیلئے) اس کی حرمت نص سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تُنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ  
اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے  
باپ نکاح کر چکے ہیں۔ (سورۃ نساء: ۲۳)

کیونکہ نکاح کے لغوی معنی ملنے اور ضم کرنے کے ہیں اور ضم کرنے کی حقیقت ہم بستی میں پائی جاتی ہے۔ لہذا یہ محل اجتہاد نہیں ہے کیونکہ ایسا اجتہاد جو نص کے خلاف ہو وہ باطل ہوا کرتا ہے۔ پس جواز کا فیصلہ نص کے خلاف ہے۔ لہذا باطل ہے۔ اس کے برعکس جب شوہر نے اپنی بیوی کو اس بیوی سے تشبیہ دی جس کی علیحدگی اس شوہر سے لعان کی وجہ سے ہوئی ہو تو اس شخص کا ظہار صحیح نہیں ہوگا۔ اگرچہ اس کا نکاح میرے (یعنی ابو یوسفؒ کے) نزدیک اس عورت (سابقہ بیوی) سے جائز نہیں ہے کیونکہ اگر حاکم نے اس لعان شدہ بیوی سے شوہر کے نکاح کا فیصلہ کر دیا تو قاضی کا یہ فیصلہ نافذ العمل ہوگا کیونکہ اس عورت کے ساتھ نکاح کی حرمت منصوص نہیں ہے۔ لہذا یہ عورت (لعان شدہ) شوہر کیلئے ہمیشہ کیلئے حرام نہیں ہے۔ (اس لئے ظہار صحیح ہوگا)۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت (یعنی جس سے باپ نے ہم بستی کی ہو) سے نکاح کا جواز واضح طور پر اجتہادی مسئلہ ہے۔ اور یہ (نکاح) امام شافعیؒ کے نزدیک جائز بھی ہے اور اس مسئلہ میں سلف کا اختلاف بھی واضح ہو چکا ہے لہذا یہ محل اجتہاد ہے۔ رہا نص کا جواب تو نص میں تاویل کا احتمال ہے۔ پس اس میں اجتہاد و رائے کی گنجائش ہے۔ اگر بیوی کو ایسی عورت کی پشت سے تشبیہ دی جو اپنی مزنیہ (یعنی جس سے اس نے زنا کیا ہے) کی ماں یا بیٹی ہے تو ظہار نہیں ہوگا کیونکہ سلف میں یہ واضح طور پر اجتہادی مسئلہ رہا ہے لہذا یہ عورت جس کے ساتھ ظہار میں تشبیہ دی گئی دائمی حرمت والی نہیں ہے۔

○ اگر کسی اجنبی عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا اجنبی عورت کی شرمگاہ کو شہوت سے دیکھا پھر اپنی بیوی کو اس عورت کی بیٹی سے ظہار میں تشبیہ دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ظہار نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ یہ اس کے مشابہ نہیں ہے۔ جماع زیادہ واضح و ظاہر ہے اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اگر اپنی بیوی کو اپنی مزنیہ کی بیٹی کے ساتھ ظہار میں تشبیہ دی تو یہ ظہار نہیں ہوگا تو زیرِ نظر مسئلہ میں تو بطریق اولیٰ ظہار نہ ہوگا کیونکہ بوسہ لینا یا چمونا یا شرمگاہ کو دیکھنا جماع کی طرح مفضی سبب ہے لہذا یہ حقیقی جماع سے کمتر ہے۔ اور جب حقیقی جماع کے ہوتے ہوئے ظہار نہیں ہوتا تو بوسہ و چمونے وغیرہ میں تو بطریق اولیٰ ظہار نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ ظہار ہوگا۔ کیونکہ (شہوت سے) دیکھنے سے حرمت نص سے ثابت ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

من كشف خمار امرأة او نظر الى فرجها جس شخص نے کسی عورت کے دوپٹے کو (شہوت سے) اٹھایا یا کسی عورت کی شرمگاہ کو (شہوت سے) دیکھا تو حرمت علیہ امہا وابنتہا اس شخص پر اس عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہو جائے گی۔

اسی سے یہ (مسئلہ) بھی نکل آتا ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو اس شخص پر فی الحال حرام ہے اور یہ عورت ان عورتوں میں سے ہے جو دوسرے وقت اس کیلئے حلال ہو سکتی ہے۔ مثلاً بیوی کی بہن (سالی) یا وہ عورت جس کا شوہر ہو یا مجوسہ یا مرتدہ تو (اس صورت میں) یہ شخص ظہار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ یہ عورتیں اس پر ہمیشہ کیلئے حرام نہیں ہیں۔ واللہ اعلم

## فصل ۴

### ظہار کے حکم کے بیان میں

ظہار کے ۳ احکام ہیں:

پہلا حکم: کفارہ کی ادائیگی سے قبل بیوی سے جماع کا حرام ہونا

یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعْمَدُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَنَاصَتا (سورۃ مجادلہ: ۳۲)

جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کسی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ اس سے قبل کہ دونوں باہم اختلاف کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔

یعنی فلیحروا (ہم بستی سے قبل ان کو غلام (خواہ مذکر ہو یا مؤنث) آزاد کرنا چاہئے) یہ اسلوب ویسای ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ كُفْلًا لِمَا نُهُوا عَنْهُ يُؤَدُّوا لَهُمْ كُفْلًا (سورۃ بقرہ: ۲۳۳) اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں۔

یعنی لبرضعن (ماؤں کو اپنے بچوں کو دودھ پلانا چاہئے) اور اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے:

وَالْمُطْلَقَاتُ يَنْزِلْنَ فِي بَنَاتِهِنَّ  
(سورۃ بقرہ: ۲۳۸)

اور مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو روکے رکھیں۔

یعنی لیسٹریصن (مطلقہ عورتوں کو اپنے آپ کو روکنا چاہئے)۔ اللہ تعالیٰ نے ظہار کرنے والے کو بیوی سے ہم بستری کرنے سے قبل غلام/باندی آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ اگر کفارہ دینے سے قبل مباشرت حرام نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ کا مباشرت سے قبل غلام آزاد کرنے کا حکم دینا بے معنی ہوتا ہے۔ ایسا ہی اسلوب اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا بَايَعْتُمُ الرِّسُولَ فَعَلَّيْكُمْ  
بَيْنَ يَدَيْكُمْ تَبَايَعْتُمْ صَدَقَهُ (سورۃ مجادلہ: ۱۲)

اے ایمان والو! جب تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سرگوشی کرو تو اپنی سرگوشی سے قبل کچھ خیرات دے دیا کرو۔

یہ آیت صدقہ سے قبل سرگوشی کرنے کی حرمت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لئے کہ اگر صدقہ دینے سے قبل سرگوشی کرنا حرام ہے تو اللہ تعالیٰ کا صدقہ کو سرگوشی کرنے پر مقدم کرنے کا حکم دینا بے معنی ہوتا۔ ایسے ہی یہاں بیوی سے مباشرت سے قبل کفارہ دینے کا حکم ہے۔ نیز یہ بھی مروی ہے کہ مسلمہ بن صخر البیاضی نے اپنی بیوی سے ظہار کیا۔ پھر ایک چاندنی رات میں بیوی پر نظر پڑی۔ بیوی نے چاندی کے پازیب پہن رکھے تھے۔ پس مسلمہ کا دل اٹیا تو انہوں نے بیوی سے مباشرت کر لی (صحیح) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اللہ سے استغفار کرو اور آئندہ نہ کرنا۔ یہاں تک کہ تم کفارہ ادا کرو۔“ اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو استغفار کرنے کا حکم دیا اور استغفار صرف گناہ سے ہوتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ کفارہ دینے سے قبل بیوی سے مباشرت کرنا حرام ہے۔ نیز آپ نے ظہار کرنے والے کو دوبارہ مباشرت کرنے سے منع فرما دیا اور مطلق نہی تحریم کیلئے ہوتی ہے۔ لہذا اس سے بھی کفارہ ادا کرنے سے قبل بیوی سے مباشرت کرنے کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔ نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا: ”جب کئی بیوی کو یہ کہا کہ ”تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے“ تو یہ بیوی اس کیلئے حلال نہیں ہے یہاں تک کہ کفارہ ادا کرو۔“

دوسرا حکم = کفارہ کی ادائیگی سے قبل بیوی سے جنسی منافع کا حرام ہونا:

کفارہ ادا کرنے سے قبل بیوی سے (جنسی) فائدہ اٹھانا، مثلاً اس کے جسم سے اپنے جسم کو ملانا، اس کا بوسہ لینا، اس کو شہوت سے چھونا، شہوت سے اس کی شرنگاہ کو دیکھنا، یہ سب چیزیں حرام ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے بیش قبل لُیْثُ بْنُ سَعْدٍ (اور مس کا اطلاق سب سے کم جس چیز پر ہوتا ہے وہ ہاتھ سے چھونا ہے۔ اور مس کا لفظ دونوں معنی یعنی جماع اور ہاتھ سے چھونے میں حقیقت ہے کیونکہ دونوں ہی میں ہاتھ سے چھونے کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور اس لئے کہ بیوی سے جنسی فائدہ اٹھانا یہ جماع (مباشرت) کی طرف دای ہے تو جب مباشرت حرام ہوگئی تو تمام وہ چیزیں جو مباشرت کی طرف راغب کرنے والی ہیں وہ بھی حرام ہو گئیں۔ اس

لئے کہ اگر ان کو حرام نہ کیا جائے تو ناقض لازم آئے گا۔ اسی لئے دواعی جماع (بوسہ لیٹاؤ فیرو) استبراء (باندی کے رحم کے حمل سے خالی ہونے کو طلب کرنا) میں اور احرام کی حالت میں حرام ہیں۔ اس کے برعکس ایام حیض و نفاس میں حرام نہیں ہیں۔ اس لئے کہ ایام حیض و نفاس میں جنسی فائدہ اٹھانا مباشرت تک لے جانے والا نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہاں مانع یعنی کندگی کو استعمال کرنا پایا جا رہا ہے۔ لہذا تعارض کی بنا پر دواعی جماع کا عمل نہ ہوا۔ اور یہ مباشرت تک لے جانے والا نہ ہوا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ حرمت بیوی کو ماں سے تشبیہ دینے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے لہذا کفارہ دینے سے قبل تک کی حرمت اور ماں کی حرمت (کھانا) دونوں برابر ہیں اور یہ ماں والی حرمت جنسی فائدہ اٹھانے سے مانع ہے۔ اسی طرح یہاں ہے۔ (یعنی کفارہ دینے سے قبل والی حرمت میں بھی جنسی فائدہ اٹھانا منع ہے)۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ کھانا کو زمانہ یا جابلیت میں لوگ طلاق تصور کرتے تھے۔ شریف نے محل (یعنی بیوی) سے تحریم کی طرف منتقل کیا لہذا کھانا کی گئی بیوی میں نکاح کے بقاء کے باوجود فعل کی حرمت ایسی ہی ہے جیسی مطلقہ میں زوال نکاح کے بعد فعل کی حرمت اور چونکہ مطلقہ میں زوال نکاح کے بعد فعل کی حرمت تمام بدن کو شامل ہے لہذا ایسے ہی کھانا میں ہوگی۔

جب کسی شوہر نے بیوی سے کھانا کر لیا تو عورت کیلئے مناسب نہیں ہے کہ وہ شوہر کو مباشرت کیلئے یا جنسی فائدہ اٹھانے کیلئے کفارہ سے قبل اپنے قریب ہونے دے۔ کیونکہ یہ حرام ہے اور حرام پر قدرت دینا بھی حرام ہے۔

### تیسرا حکم = بیوی کا شوہر سے جماع کا مطالبہ کرنا:

بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ شوہر سے جماع کرنے کا مطالبہ کرے اور جب بیوی مطالبہ کرے تو حاکم پر لازم ہے کہ وہ شوہر کو مجبور کرے یہاں تک کہ وہ کفارہ ادا کرے اور بیوی سے جماع کرے کیونکہ خاندانے بذریعہ کھانا جماع کو حرام کر کے بیوی کو نقصان پہنچایا ہے۔ کہ ملک نکاح کے باوجود بیوی کو اس کے حق جماع سے روک دیا لہذا بیوی کو اپنے حق کو پورا کرانے اور اپنے سے ضرر کو دور کرنے کا مطالبہ کرنے کا حق ہے۔ اور شوہر کی وسعت میں ہے کہ کفارہ کے ذریعہ حرمت زائل کر کے عورت کا حق ادا کرے۔ لہذا شوہر پر یہ واجب ہوگا اور اگر شوہر ایسا کرنے سے انکار کرے تو اس کو مجبور کیا جائے گا۔ ان تمام احکام میں کفارہ کی تمام اقسام یعنی غلام آزاد کرنا، روزے رکھنا، ساتھ مسکینوں کو کھانا کھانا برابر ہیں یعنی جس طرح شوہر کیلئے بیوی سے وطی کرنا اور جنسی فائدہ اٹھانا غلام آزاد کرنے اور روزے رکھنے سے قبل مباح نہیں۔ اسی طرح ساتھ مسکینوں کو کھانا کھانے سے قبل بھی مباح نہیں ہے۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر کفارہ کھانا میں کھانا کھانا ہو تو شوہر کیلئے کھانا کھانے سے قبل بھی بیوی سے ہم بستری کرنا جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب مقدس میں کفارہ کی اس قسم (کھانا کھانا) کو باہمی مساس (جماع) پر مقدم نہیں کیا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ کی اس قسم میں من قبل ان بنیامسا کو ذکر نہیں کیا ہے بلکہ صرف پہلی دو قسموں (غلام آزاد کرنے اور روزے رکھنے) میں اس کی شرط لگائی ہے۔ پس شرط کفارہ کی ان قسموں میں ہی منحصر رہے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر کو کھانا کھانے سے قبل جماع کرنے کی اجازت ہو اور وہ کر بھی لے تو ممکن ہے کہ شوہر کھانا کھانے کے دوران غلام آزاد کرنے یا روزے رکھنے پر قادر ہو جائے تو اس شخص کا کفارہ



غلام آزاد کرنے یا روزے رکھنے کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ جس سے ظاہر ہوا کہ شوہر کا جماع کرنا حرام تھا۔ لہذا شوہر کو حرام سے بچانے کیلئے کھانا کھلانے کو جماع سے مقدم کرنا احتیاطاً ضروری ہو گیا۔

مسئلہ:

اور اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کسی آدمی نے اپنی چار بیویوں سے ظہار کیا تو اس پر چار کفارے لازم ہوں گے خواہ اس نے چار بیویوں سے ظہار چار مختلف جملوں میں کیا ہو یا ایک ہی جملہ میں۔ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ جب ایک ہی جملہ سے چار بیویوں سے ظہار کیا تو ایک کفارہ لازم ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظہار حرمت کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے لہذا دوسری قسم یعنی ایلاء پر قیاس کیا جائے گا اور ایلاء میں صرف ایک کفارہ واجب ہوتا ہے جب شوہر نے اپنی چاروں بیویوں سے کہا ہو ”اللہ کی قسم میں تم چاروں سے قربت نہیں کروں گا“ اور پھر ان سے قربت کر لی۔ تو صرف ایک ہی کفارہ لازم آتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی صرف ایک کفارہ لازم آئے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ظہار اور ایلاء کے مابین فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ ظہار اگرچہ ایک جملہ سے کیا ہو۔ یہ ظہار چاروں بیویوں کو علیحدہ علیحدہ شامل ہوگا۔ لہذا یہ شخص چاروں سے علیحدہ علیحدہ ظہار کرنے والا ہوا۔ اور ظہار کی حرمت صرف کفارہ سے ہی ختم ہوتی ہے۔ لہذا جب حرمتیں متعدد ہوئیں تو کفارے بھی متعدد ہوں گے۔ اس کے برعکس ایلاء میں ایک کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کی وجہ سے کہ اس کے نام کی بے حرمتی کی طمانی ہو سکے اور نام تو ایک ہی ہے لہذا کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا۔

اسی طرح جب ایک عورت سے چار مرتبہ چار جملوں میں ظہار کیا تو چار کفارے لازم ہوں گے کیونکہ چار حرمتوں کو واجب کیا ہے۔ اور اگر ایک بیوی سے ایک ہی مجلس میں تین مرتبہ یا چار مرتبہ ظہار کیا تو اگر اس نے کوئی نیت نہ کی تو ہر ظہار کیلئے ایک کفارہ ہوگا۔ کیونکہ ہر ظہار ایک حرمت کو واجب کرتا ہے جو کفارہ کے بغیر ختم نہیں ہوتی۔

اعتراض:

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بیوی جب ایک مرتبہ ظہار سے حرام ہو چکی تو اب دوسرے ظہار سے کیوں کر حرام ہوگی۔ نیز یہ تو ثابت شدہ کو ثابت کرنا ہے جو کہ محال ہے۔ پھر یہ مفید بھی نہیں ہے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ دوسرے ظہار سے جدید حرمت تو حاصل نہیں ہوتی لیکن اس سے پہلی حرمت کی تائید تو حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر اس فائدہ کا اظہار تحریم میں دشوار ہے تو کفارہ ادا کرنے میں تو ممکن ہے لہذا اس میں کفارہ ادا کرنے کا فائدہ موجود ہے۔ اور اگر دوسرے ظہار سے اس نے پہلا ظہار ہی مراد لیا تو اس پر ایک ہی کفارہ لازم آئے گا۔ کیونکہ ظہار کا صیغہ خبر کا صیغہ ہے اور انسان کبھی شدت کے اظہار کیلئے اپنے الفاظ دہراتا ہے اور نیا حکم مراد نہیں لیتا۔

ظہار طلاق کے عدد میں کمی کا موجب نہیں ہے:

(یعنی شوہر کو تین طلاقیں دینے کا حق ہوتا ہے تو ایک مرتبہ ظہار کرنے سے طلاقیں دو نہیں رہ جائیں گی) کیونکہ ظہار طلاق نہیں ہے، اور نہ ہی اس سے نکاح ٹوٹتا ہے۔ اگرچہ مدت کتنی بھی طویل کیوں نہ ہو جائے کیونکہ یہ ملک کے زوال کا موجب نہیں ہوتا۔ الہٰتہ ملک کے قیام کے باوجود یہ کفارہ ادا کئے جانے سے پیشتر بیوی سے جماع کرنے کو حرام کر دیتا ہے۔ اگر ظہار کرنے والے نے کفارہ ادا کرنے سے پیشتر ہی بیوی سے جماع کیا تو اس کے ذمے ایک اور کفارہ نہ آئے گا بلکہ وہ صرف توبہ و استغفار کرے اور جب تک کفارہ ادا نہ کر دے دوبارہ جماع کرنے کا مرتکب نہ ہو کیونکہ ہم نے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے جس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا اور پھر کفارہ ادا کرنے سے پیشتر اس سے جماع کیا فرمایا ”تو اللہ سے بخشش طلب کر اور جب تک کفارہ ادا نہ کر دے دوبارہ (جماع) نہ کر“۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے فعل پر استغفار کرنے کا حکم دیا۔ کفارہ کا حکم نہیں دیا۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ذمے کفارہ کی ادائیگی سے پیشتر دوبارہ جماع کرنے سے منع فرمایا، واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل ۵

### حکم ظہار کو باطل یا ختم کر دینے والے امور

- ۱۔ زوجین میں سے کسی ایک کی وفات ہو جانا:  
زوجین میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے چونکہ حکم ظہار کا مکمل باطل ہو جاتا ہے اس لئے ظہار کا حکم بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اور کسی شے کا جہاں اس کے غیر محل میں متصور نہیں ہوتا ہے۔
- ۲۔ کفارہ کی ادائیگی اور وقت کا پورا ہو جانا:  
ظہار کا حکم کفارہ ادا کر دینے سے اور اگر وہ کسی وقت کے ساتھ متوقت ہو تو وقت کے پورا ہونے پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ ظہار یا تو مطلق ہو گا یا متوقت۔

### ظہار مطلق کا حکم:

ظہار مطلق کی مثال جیسے شوہر کا قول ”تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے“ اس ظہار (یعنی مطلق) کا حکم یہ ہے کہ یہ کفارہ کے بغیر ختم نہیں ہوتا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ظہار

کرنے والے کیلئے ہے۔

استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر  
اللہ سے اپنے گناہ کی معافی مانگ اور آئندہ کفارہ دینے  
سے قفل جماع نہ کرنا۔

اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع سے منع کیا اور اس کی انتہاء کفارہ دینے کو بتائی۔ لہذا یہ  
نبی کفارہ تک باقی رہے گی۔

### مسائل:

نکاح کا حکم نہ تو ملک نکاح کے باطل ہونے سے باطل ہوتا ہے اور نہ ہی محل کی حلت کے ختم ہونے  
سے لہذا اگر بیوی سے نکاح کیا بعد ازاں اس کو طلاق پانچ دنوں کے بعد نکاح کر لیا تو تب بھی اس  
سے جماع کرنا یا دیگر جسمانی لذت حاصل کرنا حلال نہ ہوگا یہاں تک کہ نکاح کا کفارہ ادا کر دے۔ یہی حکم اس  
وقت ہے جب بیوی باندی ہو اور اس سے نکاح کیا پھر اس کو خرید لیا جس کی وجہ سے اس میں ملکیت آنے سے  
نکاح باطل ہو گیا۔ اسی طرح اگر بیوی آزاد عورت تھی پھر وہ اسلام سے مرتد ہو گئی اور دار الحرب کے ساتھ لاحق  
ہو گئی پھر قید ہو کر دار الاسلام میں آگئی پھر اسی شوہر نے اس کو خرید لیا (تو بھی کفارہ نکاح ادا کئے بغیر حلال نہ  
ہوگی)۔ اسی طرح جب شوہر نے نکاح کیا پھر مرتد ہو گیا (دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا) پھر مسلمان ہو کر لوٹ  
آیا اور سابقہ بیوی سے نکاح کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کیلئے کفارہ نکاح ادا کئے بغیر وطی جائز نہ  
ہوگی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت اختلاف کے ساتھ منقول ہے جیسا کہ ہم ایضاً کے بیان میں ذکر کر چکے  
ہیں۔ اسی طرح جب شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر دوسرے شخص نے اس سے نکاح کر لیا پھر پہلے شوہر  
کے پاس آگئی تو اب بھی پہلے شوہر کیلئے نکاح کا کفارہ ادا کئے بغیر اس سے وطی کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ نکاح کا  
انقضاء اس حال میں ہوا تھا کہ وہ اپنے حکم کو واجب کرنے والا تھا جو کہ حرمت ہے۔ اصل قاعدہ یہ ہے کہ کسی  
تصرف شرعی کا جب اس حال میں انقضاء ہو کہ اس کے حکم کا قاعدہ حاصل ہوتا ہو اور اس (تصرف شرعی) کی بناء  
میں قاعدہ کا احتمال یا وہم ہو تو اس میں محتمل یا موصوم قاعدہ کی وجہ سے وہ تصرف باقی رہے گا۔ اس کی بناء  
مسئلے پر ہے کہ (غلام کی) بیچ کے بعد غلام فرار ہو جائے تو چونکہ غلام کا واپس لوٹ آنے کا احتمال موجود ہے لہذا  
بیچ باقی رہے گی۔ اور جب نکاح باقی رہا تو وہ اسی حکم پر باقی رہے گا جس پر اس کا انقضاء ہوا اور وہ حکم ایسی حرمت  
کا ثبوت ہے جو صرف کفارہ سے ختم ہوتی ہے۔

### نکاح منقوت کا حکم:

اور اگر نکاح منقوت ہو اس طرح سے کہ شوہر نے بیوی سے کہا کہ "تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی  
طرح ہے ایک دن" یا ایک ماہ یا سال تک کیلئے "تو یہ توقیت (مدت مقرر کرنا) صحیح ہے۔ اور وقت مذکور کے ختم  
ہوتے ہی بغیر کفارہ کے ہی نکاح ختم ہو جائے گا۔ یہ اکثر علماء کے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی  
ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول ہے کہ امام مالک کا بھی ہے کہ توقیت باطل ہوگی اور یہ نکاح ابدی ہوگا۔

امام شافعیؒ کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ طہار طلاق ہی کی طرح ہے کیونکہ یہ حرام کرنے والی دو قسموں میں سے ایک ہے۔ پھر جب طلاق والی حرمت میں توفیق نہیں ہے تو اسی طرح طہار والی حرمت میں بھی توفیق نہیں ہوگی۔ اور ہماری (اختلاف) کی دلیل یہ ہے کہ طہار والی حرمت طلاق کی نسبت ایلاء کے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ طہار کفارہ کی اورنگی سے ختم ہو جاتا ہے جس طرح ختم توڑنے سے ختم ختم ہو جاتی ہے۔ پھر جب ختم منقوت ہوتی ہے تو طہار بھی منقوت ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس طلاق کو کوئی چیز ختم نہیں کرتی۔ لہذا طلاق منقوت بھی نہیں ہوتی، واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل ۶

### کفارہ طہار کا بیان

اس فصل میں مندرجہ ذیل امور پر بحث ہوگی:

- ۱۔ کفارہ طہار کی تفسیر
- ۲۔ وجوب سبب کا بیان
- ۳۔ شرط وجوب کا بیان
- ۴۔ کفارہ کے جواز کی شرط کا بیان

### کفارہ طہار کی تفسیر:

یہ وہی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن عزیز میں ذکر کیا ہے۔ یعنی انواع ثلاثہ میں سے کوئی ایک نوع لیکن اس ترتیب کے ساتھ کہ اول غلام آزاد کرنا۔ پھر روزے رکھنا، پھر کھانا کھانا۔

### وجوب کفارہ کا سبب

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کفارہ صرف طہار اور عود کے وجود کے بعد ہی واجب ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ بَيْنِهِمْ ثُمَّ يَعْبُدُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا (سورۃ مجادلہ: ۳)

جو لوگ اپنی بیویوں سے طہار کرتے ہیں پھر اپنی کسی ہوئی بات کی خلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ فعل اس کے کہ وہ دونوں باہم اعتقاد کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔

البتہ عود کے بارے میں اختلاف ہے۔ اصحاب علواہر کا قول ہے کہ اس سے مراد لفظ طہار ہے۔ امام

شافعی کا قول ہے کہ شوہر طہار کے بعد اتنی مدت خاموش رہے جتنی مدت میں وہ بیوی کو طلاق دے سکتا ہے۔ پس اگر شوہر نے طہار کے بعد بیوی کو نکاح پر اتنی مدت تک باقی رکھا جتنی مدت میں وہ اس کو طلاق دے سکتا تھا اور طلاق نہ دی تو شوہر پر کفارہ اس طور پر واجب ہو جاتا ہے کہ پھر ساقط نہیں ہوتا خواہ (عود کے بعد) بیوی غیر حاضر ہو یا اس کو موت آگئی ہو۔ اور اگر غیر حاضر ہو تو خواہ اس کو طلاق دی ہو یا نہ اور طلاق دی ہو تو خواہ اس سے رجوع کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

اگر شوہر نے طہار کے فوراً بعد طلاق دے دی تو طہار باطل ہو جائے گا اور کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ شوہر نے طہار کے بعد بیوی کو نکاح پر روکے نہیں رکھا۔ اور ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک عود بجماع کا پختہ ارادہ کر لینے کا نام ہے حتیٰ کہ اگر مباشرت کا ارادہ کر لیا اور پھر اپنا ارادہ بدل دیا کہ مباشرت نہ کروں گا تو عزم مصمم نہ ہونے کی وجہ سے کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ یہ مطلب نہیں ہے جیسا کہ بعض حضرات کا قول ہے کہ نفس ارادہ سے کفارہ واجب ہو گیا تھا جو بعد ازاں ساقط ہو گیا ہے۔ کیونکہ کفارہ سقوط کے بعد کسی جدید سبب ہی کی وجہ سے عود کرتا ہے بغیر سبب کے عود نہیں کرتا۔ اصحاب خواہر کا استدلال لفظ عود کے ظاہر سے ہے کیونکہ قول میں عود کرنے کا مطلب ہے اسی قول کو تکرار سے کہنا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

لَمْ تَزَلِ إِلَى الْذِّنِّ نَهْوًا عَنْ التَّجْوِی ثُمَّ يَعْوَدُونَ  
سُورَةُ نَحْلٍ (۸۷)  
سُورَةُ نَحْلٍ سے منع کر دیا گیا تھا۔ پھر بھی وہی کرتے جس سے وہ منع کئے گئے ہیں۔

لہذا "يعودون لما قالو" کا معنی ہوئے کہ وہ پہلے قول کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اس کو دہراتے ہیں۔ امام شافعی کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ارشاد خداوندی وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعْوَدُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحَرِيرُهُمْ رَقَبَةٌ مِنْ قَبْلِهِ عود کے بعد وجوب کفارہ کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جو ہم نے بیان کی کہ اس صورت میں جو تم (احناف) نے بیان کی کیونکہ تمہارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا بلکہ تمہارے نزدیک کفارہ کی ادائیگی تک بیوی سے جماع کرنا حرام ہو جاتا ہے اور کفارہ ادا کرنے سے وہ حرمت مرتفع ہو جاتی ہے۔ حالانکہ یہ نص کے خلاف ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ (مثلاً) قائل کا قول قال فلان کنذا ثم عاد "فلاں نے بات کہی پھر عود کیا۔" انوی طور پر دو معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک احتمال یہ ہے کہ اپنی کسی ہوئی بات کا اعادہ کیا اور اس بات کو دہرایا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اپنی کسی ہوئی بات سے رجوع کر لیا کیونکہ منقول ہے کہ ایک اعرابی نے اصمعی کے سامنے یہ بملہ کہا انا کان یبسی بناء ثم يعود له "وہ قہر کرتا تھا پھر اس کیلئے عود کرتا تھا" تو اصمعی نے پوچھا کہ اعد له سے تیری مراد کیا ہے۔ تو اس نے کہا کہ اس سے میری مراد یہ ہے کہ میں اس کو توڑ دیتا تھا۔ ثم يعودون لما قالو میں عود کو پہلے معنی یعنی تکرار پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ قول میں تکرار کا احتمال ہی نہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ تکرار تو بعید گزشتہ یا اول کے اعادہ کو کہتے ہیں جو کہ اعراض (جوھر کا ضد) میں متصور نہیں اس لئے کہ اعراض کا بقاء محال ہے۔ لہذا ان کا اعادہ متصور نہیں۔

اور اسی طرح جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس (ابن الصامت رضی اللہ عنہ) کو کفارہ کا حکم دیا تو آپ نے ان سے یہ نہیں پوچھا کہ انہوں نے لفظ عمار کی تکرار کی تھی یا نہیں حالانکہ اگر تکرار شرط ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے یہ بات ضرور پوچھتے کیونکہ یہ اشکال کا موقع تھا۔ اسی طرح وہ عمار جس کا عرف و رواج اہل جاہلیت میں موجود تھا۔ اس میں قول کی تکرار نہیں تھی۔ اور جب پہلے معنی پر محمول کرنا ممکن نہ ہوا تو دوسرے معنی پر محمول کریں گے یعنی گزشتہ قول کو توڑنے اور فتح کرنے کیلئے عود کرنا۔ لہذا مطلب یہ ہوا کہ پھر اپنے قول سے رجوع کرتے ہیں اور یہ جماع کرنے کے عزم سے ہوتا ہے کیونکہ عمار کرنے والے نے جو قول کیا تھا وہ جماع کو حرام کرنا تھا لہذا اس کو توڑنے اور فتح کرنے کیلئے عود کرنا جماع کو مباح کرنا ہے۔

اس سے اس تاویل کا فساد بھی ظاہر ہو گیا جو امام شافعیؒ نے عود کی تفسیر بیوی کو روک رکھنے اور نکاح کو باقی رکھنے کے ساتھ کی ہے کیونکہ بیوی کو روک رکھنا نفث میں عود نہیں کہلاتا اور نہ ہی کسی بھی شے کو روک رکھنے کو عود کہا جاتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عمار نکاح کو دفع نہیں کرتا کہ کہا جاسکے کہ گزشتہ قول کی طرف عود نکاح کو باقی رکھنے کیلئے ہوتا ہے۔ لہذا عود کی یہ تاویل کرنا کہ یہ عورت کو نکاح پر روک رکھنا باطل ہے۔ اس تاویل کے باطل ہونے پر یہ آیت مبارکہ دلیل ہے کہ ثم یعودون لیساقولوا کیونکہ ثم توافی کیلئے ہوتا ہے۔ پس جس نے عود کو نکاح باقی رکھنے اور عورت کو روک رکھنے سے تعبیر کیا انہوں نے عود کو قول (ظہار) کے فوراً بعد بغیر توافی کے لوٹنے والا بنایا حالانکہ یہ نص کے خلاف ہے۔

رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ نص تو کفارہ کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے۔ جبکہ ہمارے (احناف) نزدیک واجب نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بات ایسی نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک بھی جب ظہار کرنے والا جماع کرنے کا عزم کرے تو اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ”جب تو جماع کرنے کا عزم کرے تو اس سے پہلے کفارہ ادا کر۔“ جیسا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ **لَا تُؤْمِنُ اِلٰی الصَّلٰوةِ فَاَعْلَمُوْا** ”جب تم نماز کیلئے کھڑے ہو تو دھو لو۔۔۔۔۔“ نیز **لَا تَاْجِیْشُمُ الرِّسَالَ فَاَعْلَمُوْا** ”جب تم سرسوشی کرنا چاہو رسول سے تو۔۔۔۔۔“۔

اس کفارہ کے سبب وجوب میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس کا سبب ظہار اور عود دونوں ہی ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ کو ان دونوں ہی کے ساتھ مطلق کیا ہے جبکہ ارشاد فرمایا: **وَالَّذِیْنَ یُظَاهِرُوْنَ مِنْ بَنَاتِهِمْ ثُمَّ یَعُوْذُوْنَ لَیْسَ اَقْلٰوُا فَنَحْبِہُمْ رَجَبٌ**

اور بعض دیگر کا قول ہے کہ سبب وجوب تو ظہار ہے البتہ عود اس کیلئے شرط ہے کیونکہ ظہار گناہ ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس فرمان **وَالَّذِیْنَ یُعٰوْذُوْنَ لَیْسَ اَقْلٰوُا** میں اسے ”نا مقول اور جھوٹ بات“ قرار دیا ہے اور اس گناہ کو ختم کرنے اور آئندہ اس سے بچنے کیلئے ڈانٹ ڈپٹ کی مانت و ضرورت موجود ہے لہذا کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ کفارہ گناہ کو دور کرنے اور اس سے روکنے والا ہے۔ اور کفارہ کے سبب وجوب کے ظہار ہونے پر یہ دلیل ہے کہ کفارہ کی اضافت و نسبت ظہار کی طرف کی جاتی ہے۔ عود کی طرف نہیں اور کہنے میں ظہار کا کفارہ آتا ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ احکام کی اضافت و نسبت ان کے اسباب کی طرف کی جاتی ہے شرط کی طرف نہیں۔

دیگر بعض کا کہنا ہے کہ کفارہ کا سبب عود کا وجود ہے جبکہ طہار شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ عبادت ہے اور طہار ممنوع محض ہے لہذا طہار ایک عبادت کے وجوب کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ بعض نے کہا کہ طہار اور عود دونوں ہی شرطیں ہیں اور سبب وجوب ایک تیسرا امر ہے۔ یعنی واجب کی ادائیگی کیلئے کفارہ کا متعین طریقہ ہونا اور طہار کرنے والے کا ادائیگی پر قادر ہونا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جماع میں بیوی کے حق کی ادائیگی واجب ہے۔ اور ازروئے حکم شوہر پر جماع واجب ہوتا ہے جبکہ بیوی باکرہ یا پہلے کی شادی شدہ ہو اور اس شوہر نے اس سے ایک مرتبہ بھی جماع نہ کیا ہو۔ اور اگر وہ شادی شدہ ہے اور شوہر اس سے ایک مرتبہ جماع کرچکا ہے تو ازروئے حکم جماع کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ وجوب صرف دیتا ہے یعنی فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ ہوگا کیونکہ شوہر بیوی کا حق ادا کرچکا ہے۔ اور ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک ازروئے حکم بھی واجب ہے حتیٰ کہ جماع کرنے پر شوہر کو مجبور بھی کیا جاسکتا ہے۔ اور واجب (جماع) کی ادائیگی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک حرمت مرتفع نہ ہو جائے اور حرمت چونکہ صرف کفارہ ادا کرنے سے مرتفع ہوتی ہے لہذا اس واجب کی ادائیگی کیلئے شوہر کو کفارہ ادا کرنا واجب ہوگا۔ اس کی بنیاد یہ معروف قاعدہ ہے کہ کسی شے کے ایجاب میں وہ شے واجب ہوتی ہے اور جن امور کے ذریعے وہ شے حاصل ہوتی ہے وہ امور بھی واجب ہوتے ہیں جیسے اقامت نماز کا حکم ہی طہارت وغیرہ کا حکم بھی ہوگا واللہ اعلم۔

### کفارہ کے وجوب کی شرائط:

- ۱۔ کفارہ کی ادائیگی قدرت پر منحصر ہے کیونکہ یہ بات محال ہے کہ کسی پر قدرت کے بغیر کوئی فعل واجب ہو۔ لہذا جو قادر نہ ہوگا اس پر کفارہ بھی واجب نہ ہوگا۔
- ۲۔ عود یا طہار یا دونوں ہی۔ مشائخ کے اس اختلاف کے مطابق جو ابھی مگزرا ہے۔

### کفارہ کی شرائطِ جواز:

طہار کے کفارے کی تینوں انواع یعنی غلام آزاد کرنا، روزے رکھنا اور کھانا کھانا، کی چند شرائط ہیں جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الکفارات میں ذکر کریں گے واللہ عزوجل اعلم۔

## کتاب اللعان

لعان کے بارے میں مختلف مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی۔

- ۱- صورتِ لعان
- ۲- کیفیتِ لعان
- ۳- صفتِ لعان
- ۴- وجوبِ لعان کے سبب کا بیان
- ۵- لعان کے وجوب اور جواز کی شرائط کا بیان
- ۶- اس امر کا بیان جس کے باعث لعان کے وجوب کا سبب قاضی کے ہاں ظاہر ہوتا ہے
- ۷- لعان کے معنی اور اس کی مابینیت کا بیان
- ۸- لعان کے حکم کا بیان
- ۹- اس امر کا بیان جو لعان کے وجوب کے بعد اس کے سقوط کا باعث ہوتا ہے
- ۱۰- لعان کے حکم کا بیان جبکہ وہ ساقط ہو جائے یا قذف کے باوجود وہ سرے سے واجب نہ ہو

### (۱) لعان کی صورت اور کیفیت کا بیان:

لعان یا زنا کے الزام لگانے یا پھر بچے کا (اپنی اولاد ہونے سے) انکار کرنے سے ہوتا ہے۔ قذف اگر زنا کے الزام کی وجہ سے ہو تو قاضی کو چاہئے کہ وہ شوہر اور بیوی دونوں کو اپنے سامنے کھڑا کرے اور اولاد شوہر کو حکم دے کہ چار مرتبہ یوں کہے "اللہ کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں زنا کے اس الزام میں جو میں نے اس پر لگایا ہے سچا ہوں" پانچویں مرتبہ اس طرح کہے "اللہ کی لعنت ہو مجھ پر اگر میں زنا کے اس الزام میں جو میں نے اس پر لگایا ہے جھوٹا ہوں"۔ بعد ازاں قاضی عورت کو حکم دے کہ وہ چار مرتبہ اس طرح کہے۔ "میں اللہ کو گواہ بناتی ہوں کہ یہ زنا کے اس الزام میں جو اس نے مجھ پر لگایا ہے جھوٹا ہے"۔ پھر عورت پانچویں بار یوں کہے "اللہ کا غضب مجھ پر اگر یہ زنا کے الزام میں جو اس نے مجھ پر لگایا ہے سچا ہے"۔ ظاہر الروایت میں اسی طرح مذکور ہے۔

امام حسنؑ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ خطاب مواجہت (آمنے سامنے کے خطاب) کے لفظ کی ضرورت ہوگی، لہذا شوہر اس طرح (بیوی کو) کہے "تجھ پر زنا کا جو الزام میں نے لگایا ہے" اور زوجہ اس طرح (شوہر کو) کہے "تو نے مجھ پر جو زنا کا الزام لگایا ہے"۔ یہی امام زکریاؒ کا بھی قول ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ (خطاب مواجہت کے برعکس) خطاب معانہ (دیکھنے کے بعد غائب کے ساتھ کلام) میں احتمال کی



گنجائش ہے کیونکہ اس میں جہاں بیوی کو مراد لینے کا احتمال ہے وہاں بیوی کے علاوہ کسی دوسری عورت کو مراد لینے کا بھی احتمال ہے جبکہ خطاب مواجہت میں یہ احتمال نہیں ہوتا لہذا ایسے لفظ کا استعمال زیادہ مناسب ہے جس میں دوسرے احتمال کی گنجائش نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب شوہر نے کہا ”میں اللہ کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اس پر جو زنا کا الزام لگایا ہے اس میں سچا ہوں“ اور اپنی بیوی کی طرف اشارہ بھی کیا تو اشارہ کرنے کی وجہ سے بیوی متعین ہو گئی اور دوسرے احتمال کی گنجائش باقی نہ رہی۔ لہذا اس بارے میں مواجہت اور معانہ کے الفاظ برابر ہیں۔

اور اگر لعان بیچے کی نفی کرنے کی وجہ سے ہو تو شوہر امام کرختی کے قول کے مطابق ہر دفعہ یوں کہے ”میں نے میرے بیچے کا انکار کر کے تجھ پر جو زنا کا الزام لگایا ہے“ اور بیوی ہر دفعہ یوں کہے ”تو نے میرے بیچے کا انکار کر کے مجھ پر زنا کا جو الزام لگایا ہے۔“

امام طحاویؒ کا قول ہے کہ شوہر ہر مرتبہ یوں کہے ”اس کے بیچے کی نفی کر کے زنا کا جو الزام میں نے اس پر لگایا ہے“ اور عورت کہے کہ ”اس نے میرے بیچے کی نفی کر کے مجھ پر جو زنا کا الزام لگایا ہے۔“

ہشام کی امام محمدؒ سے روایت ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا جب شوہر بیچے کی نفی کی وجہ سے لعان کرے تو لعان میں یہ الفاظ استعمال کرے۔ ”اللہ کو میں گواہ بناتا ہوں کہ میں زنا کے اس الزام میں سچا ہوں جو میں نے اس کے بیچے پر نفی کر کے اس پر لگایا ہے کہ یہ میرا نہیں ہے“ اور عورت کہے ”میں اللہ کو گواہ بناتی ہوں کہ تو نے یہ کہہ کر کہ یہ بچہ تجھ سے نہیں ہے مجھ پر جو زنا کا الزام لگایا ہے اس میں تو جھوٹا ہے۔“ ابن ساعۃؒ نے امام محمدؒ سے نوادر میں یہ روایت کیا ہے کہ بیچے کی نفی کرنے کی صورت میں شوہر اس طرح کہے ”وہ اس اللہ کو گواہ بناتا ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے کہ وہ زنا کے اس الزام میں جو اس نے اس پر لگایا ہے اور بیچے کی نفی کرنے میں سچا ہے۔“ (صاحب) تدویر نے فرمایا کہ یہ روایت کا اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ قذف کی حالت کا اختلاف ہے۔ لہذا اگر قذف شوہر کی جانب سے ہو تو ان الفاظ کے ساتھ ”یہ بچہ مجھ سے نہیں ہے“ تو لعان میں صرف یہ کہ دیتا کافی ہے کہ ”بیچے کی نفی کا جو الزام میں نے تجھ پر لگایا ہے“ کیونکہ اس نے بیوی پر الزام تو صرف بیچے کی نفی کر کے لگایا ہے۔ اور اگر الزام زنا اور بیچے کی نفی دونوں کا ہو تو پھر دونوں باتوں کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ اس نے بیوی پر دونوں ہی تہمتیں لگائی ہیں۔

لعان کی ابتداء کون کرے گا؟

لعان کی ابتداء مرد سے کی جائے گی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ زَوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ (سورۃ نور ۶)

جو لوگ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے۔

—

اس آیت میں حرف ”فا“ تعقیب کیلئے ہے جس کا تقاضہ ہے کہ شوہر کا لعان تہمت لگانے کے بعد ہو۔ لہذا عورت کا لعان مرد کے بعد واقع ہوگا۔ اسی طرح یہ روایت ہے کہ جب آیت لعان نازل ہوئی اور

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میاں بیوی پر لعان کے اجراء کا ارادہ فرمایا تو مرد کے لعان سے آپ نے ابتداء فرمائی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل قابل اقتداء ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا لعان بیوی کے حق کے طور پر واجب ہوا ہے کیونکہ شوہر نے زنا کی حسرت لگا کر بیوی پر عار لگایا ہے اور عورت شوہر کے لعان کا مطالبہ کر کے اپنے اوپر سے اس عار کو دور کرے گی اور یہ عورت کا حق ہے کہ وہ اپنے سے عار کو دور کرے اور صاحب حق جب اپنے حق کا مطالبہ کرے تو حق زندہ کیلئے مثل مقروض و مدیون کے تاخیر جائز نہیں ہے۔ اور اگر قاضی نے غلطی سے لعان کی ابتداء عورت سے کی اور پھر مرد سے لعان کرایا تو قاضی کو چاہئے کہ عورت سے لعان کا اعادہ کرائے۔ اس لئے کہ لعان شہادت (گواہی) ہے اور (زوج) بیوی اپنی شہادت (گواہی) سے شوہر کی گواہی کو رد کرے گی اس لئے شوہر کی شہادت سے قبل زوج کی شہادت صحیح نہیں ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ تمام دعویٰ میں مدعی کی شہادت سے ابتداء کی جاتی۔ پھر مدعی علیہ مدعی کی شہادت کو دفع کر کے کیلئے اپنی شہادت پیش کرتا ہے تو یہاں پر بھی معاملہ ایسا ہی ہے اور اگر قاضی نے بیوی کے لعان کا اعادہ نہ کرایا اور زمین میں تفریق کر دی تو یہ تفریق نافذ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ قاضی کا تفریق کا فیصلہ محل اجتہاد میں ہے اور قاضی نے لعان کو شہادت نہیں بلکہ قسم تصور کیا ہے اور قاضی کیلئے مدعی اور مدعی علیہ سے قسم لینے وقت ان میں سے کسی ایک کو مقدم کرنا جائز ہے۔ جیسا کہ دو باہم ایک دوسرے پر دعویٰ کرنے والوں سے قسم لینے کی صورت میں ترتیب ضروری نہیں بلکہ قاضی ان میں سے جس کو چاہے مقدم کر سکتا ہے۔ لہذا قاضی کی یہ تفریق محل اجتہاد میں ہونے کی وجہ سے نافذ ہوگی۔

### لعان میں قیام شرط نہیں:

لعان کرنے والوں کیلئے (لعان کرتے وقت) کھڑا ہونا شرط نہیں ہے۔ امام حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت کیا ہے کہ متلاعنین (لعان کرنے والے) کیلئے کھڑا ہونا اور بیٹھنا دونوں یکساں ہیں۔ اس لئے کہ لعان میں یا تو شہادت کا معنی معتبر ہے یا پھر قسم کا معنی، یا شہادت اور قسم دونوں کے معنی معتبر ہیں اور ان دونوں میں قیام ضروری نہیں البتہ مستحب ہے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عاصم اور ان کی بیوی کیلئے قیام کو مستحب فرمایا تھا اور آپؐ نے فرمایا "اے عاصم کھڑا ہو اور گواہی دے" اللہ کی قسم کھا کر (فم فاشہد باللہ)" اور آپؐ نے ان کی بیوی سے فرمایا قومی فاشہدی باللہ (تو کھڑی ہو اور گواہی دے اللہ کی قسم کھا کر)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لعان شوہر کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہے اور بیوی کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے اور حدود میں سنت یہ ہے کہ ان کو برسرعام نافذ کیا جائے اور قیام کی حالت اس کے زیادہ قریب ہے، واللہ الموفق۔

## صفتِ لعان

## پہلا وصف لعان کا وجوب:

ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک لعان واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں لعان واجب نہیں ہے بلکہ بیوی پر قذف (تہمت زنا لگانے) کی وجہ سے شوہر پر حد قذف واجب ہے مگر شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ گواہ پیش کرے، یا لعان کر کے اپنے آپ کو حد قذف سے بچالے اور عورت پر شوہر کے لعان کرنے کے بعد حد زنا واجب ہے لیکن عورت کو بھی یہ حق ہے کہ وہ لعان کر کے اپنے آپ کو حد زنا سے بچالے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک عورت کو یہ بھی حق ہے کہ وہ عدالت میں شوہر پر مقدمہ کرے اور شوہر سے لعان کا مطالبہ کرے اور جب عورت شوہر سے لعان کا مطالبہ کرے تو قاضی شوہر کو لعان پر مجبور کرے گا اور اگر شوہر نے لعان نہ کیا تو اس کو قید کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اپنے ذمے ایک واجب کو ادا نہیں کر رہا۔ جس طرح قرض کی ادائیگی نہ کرنے والے کو قید کیا جاتا ہے۔ پس شوہر کو قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو لعان کرے یا پھر اپنے جھوٹ کا اقرار کرے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کو لعان کے مطالبہ کا حق نہیں ہے اور نہ شوہر کو لعان پر مجبور کیا جائے گا اور نہ ہی لعان نہ کرنے پر اس کو قید کیا جائے گا بلکہ شوہر پر حد قذف لگا دی جائے گی۔ اسی طرح جب شوہر نے عورت سے لعان کیا تو ہمارے (احناف کے) نزدیک عورت کو لعان پر مجبور کیا جائے گا۔ اگر عورت لعان نہ کرے تو عورت کو قید کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو لعان کرے یا پھر زنا کا اقرار کرے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نہ تو عورت کو لعان پر مجبور کیا جائے گا اور نہ ہی اس کو قید کیا جائے گا بلکہ اس پر حد زنا جاری کر دی جائے گی۔

امام شافعیؒ کا استدلال: امام شافعیؒ نے قرآن پاک کی اس آیت سے استدلال کیا ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَا يَأْتُوا بِبَيِّنَةٍ  
سُوءَ مَا أَفْجَلُوا لَهُمْ تَمَائِيسٍ جَلِيلَةً (سورۃ نور: ۴) گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی (۸۰) درے لگاؤ۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شوہر اور غیر شوہر کے درمیان فرق کے بغیر قذف کرنے والے پر حد قذف لگانے کو واجب کیا ہے۔ لیکن اگر قاذف (قذف کرنے والا) شوہر ہو تو اگر اس کے پاس گواہ ہوں تو وہ گواہ پیش کر کے اپنے آپ کو حد قذف سے بچا سکتا ہے اور اگر گواہ نہ ہوں تو بذریعہ لعان وہ اپنے آپ کو حد قذف سے بچا سکتا ہے۔ پس لعان شوہر کو حد قذف سے بچانے والا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان:

وَيَذَرُهَا الْغَلْبُ أَنْ نَشْهَدَ لَرْبَعٍ شَهَائِدٍ عورت سے سزا اس طرح مل سکتی ہے کہ اللہ کی قسم بِاللَّهِ (سورہ نور: ۸)

چار بار کھا کر کہے کہ بے شک مرد جھوٹا ہے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے عورت کے لعان کو اپنے اوپر سے حد زنا دور کرنے کا ذریعہ بنایا ہے اس لئے کہ درء کے لغوی معنی دور کرنے اور ہٹانے کے آتے ہیں تو ثابت ہوا کہ مرد کے لعان کی وجہ سے عورت پر حد زنا واجب ہو جاتی ہے۔ اور پھر عورت اپنے لعان سے حد زنا کو اپنے سے ہٹاتی اور دور کرتی ہے نیز چونکہ مرد کے لعان سے قذف (تسمت لگانے) میں اس کی سچائی ظاہر ہوتی ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ اپنے قذف میں سچا ہونے کی بنا پر ہی لعان کرتا ہے۔ البتہ عورت کو حق حاصل ہوگا کہ وہ لعان کے ذریعے اپنے آپ کو حد زنا سے بچائے اور وہ اس طرح کہ جب عورت نے بھی لعان کر لیا تو تعارض واقع ہو گیا اور تسمت لگانے میں شوہر کی سچائی ظاہر نہ ہوئی لہذا عورت پر حد نہیں لگائی جائے گی۔

### احناف کا استدلال:

ہمارا استدلال قرآن پاک کی اس آیت سے ہے:

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ لِرُءُوسِهِمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ كَرْبَعٌ شَهَائِدٍ بِاللَّهِ اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تسمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں۔ (سورہ نور: ۲۴)

ہوں۔

یعنی اپنی بیویوں پر زنا کی تسمت لگانے والے کو چاہئے کہ وہ چار قسمیں کھائے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیویوں پر قذف کا مقتضی لعان کو قرار دیا ہے۔ تو جس نے شوہر پر حد کو واجب قرار دیا اس نے نص کی مخالفت کی ہے نیز حد کا وجوب محض اس وجہ سے ہوتا ہے کہ قذف میں اس کا جھوٹا ہونا ظاہر ہو گیا ہے۔ جبکہ لعان نہ کرنے سے اس کا جھوٹ ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ ہر وہ شخص جو شہادت یا قسم سے باز رہے اس کا جھوٹ بھی ثابت ہو جائے ایسا نہیں ہوتا بلکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ لعنت اور غضب سے بچنے کیلئے لعان سے باز رہا ہو اور جبکہ شبہ کے ہوتے ہوئے حد واجب نہیں ہوتی تو احتمال کی موجودگی میں حد کیسے واجب ہوگی۔ نیز قسم سے باز رہنا تو (اپنی) قربانی دینا ہے اور (اپنے اوپر) حد لگانے کو (مباح کرنا ہے جبکہ حدود میں مباح کرنے کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ اگر کوئی شخص حاکم کو اپنے پر حد قائم کرنے کو مباح کرے تو حاکم کیلئے حد لگانا جائز نہیں ہو جاتا۔

### شوافع کے استدلال کا جواب:

شوافع نے جس آیت قذف سے استدلال کیا تھا احناف کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ابتداء اسلام میں انہی عورتوں اور بیویوں دونوں ہی پر قذف سے قذف کرنے والے پر حد واجب ہوتی تھی

بعد ازاں آیت قذف بیویوں کے بارے میں منسوخ ہو گئی اور آیت لعان سے بیویوں پر قذف کا موجب لعان کر دیا گیا اس کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ شب جمعہ میں ہم مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے تو ایک انصاری آیا اس نے کہا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) دیکھئے ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو پاتا ہے تو اگر وہ اس کو قتل کر دے تو آپ بھی اس کو قتل کر دیں گے اور اگر اس کا کسی سے ذکر کرے تو آپ اس کو کوڑے ماریں گے اور اگر وہ اپنے آپ کو روکے رکھے تو غصہ پر اپنے آپ کو روکے گا۔ پھر وہ (انصاری شخص) کہنے لگا 'اللھم افتح (اے اللہ یہ مسئلہ حل کر دیجئے)۔ تب یہ آیت لعان نازل ہوئی۔ اس آدمی کا یہ کہنا اگر وہ شخص اس کا ذکر کرے تو آپ اس کو کوڑے لگائیں گے۔ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بیوی پر قذف کی سزا آیت لعان نازل ہونے سے قبل حد ہی تھی۔ یہ حد بیویوں کے بارے میں آیت لعان سے منسوخ ہو گئی۔ پس وہ خاص جو متاخر ہو اس عام کو جو مقدم اپنے بقدر منسوخ کر دیتا ہے۔ یہی ہمارے عام مشائخ کا مذہب ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عام خاص پر جتنی ہوتا ہے (یعنی عام کی خاص سے تخصیص ہوتی ہے)۔ پس واضح ہو گیا کہ عام سے مراد خاص کی مقدار کے علاوہ ہے خواہ خاص سابق ہو یا لاحق (یعنی خواہ نص خاص کا نزول، نص عام سے پہلے ہوا ہو یا بعد میں) اور خواہ تاریخ کا علم ہو اور ان دونوں کے درمیان اتنا زمانہ گزرا ہو جو فتح کیلئے مناسب ہے یا مناسب نہیں ہے اور یا دونوں کے درمیان تاریخ کا علم نہ ہو۔ پس امام شافعیؒ کے قول کے مطابق بھی بیویاں آیت قذف کے تحت داخل نہیں ہیں لہذا ان کا اس آیت سے استدلال کرنا کیونکر صحیح ہو گا۔

دوسری آیت ویدلوا عنها العذاب میں شوافع کیلئے کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے کہ دفع عذاب تقاضا کرتا ہے توجہ عذاب کا نہ کہ عذاب کے وجوب کا کیونکہ وجوب ماننے کی صورت میں پھر یہ دفع عذاب (عذاب کی منسوخیت) ہو گا نہ کہ دفع عذاب۔ علاوہ ازیں یہ بھی احتمال ہے کہ عذاب سے مراد جس ہو اس لئے کہ جس پر بھی لفظ عذاب کا اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ہدھد کے قصہ میں فرمایا ہے: لَا عُذْبَ بَشَرٍ عَذَابًا شَدِيدًا اس کی تفسیر لاحسنہ سے کی گئی ہے یعنی میں ضرور اسے قید کروں گا۔ یہ احتمال اس لئے ہے کہ از روئے دلالت عذاب میں منع (روکنے) کے معنی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے اعذب ای منع یعنی اس نے روکا اور اعذب ای اعترض یعنی وہ رک گیا۔ یہ لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے اور منع (روکنے) کے معنی جس میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہی ہمارا (احناف کا) مذہب ہے کہ جب عورت لعان کرنے سے باز رہے تو اسے قید کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو لعان کرے یا پھر زنا کا اقرار کرے اور اپنے اوپر سے عذاب یعنی جس کو دور کرے۔ پس ہم نے تو آیت کریمہ کے موجب و متعنا ہی کا قول کیا ہے۔

دوسرا وصف: لعان میں عفو اور صلح نہیں:

لعان میں معاف کر دینا، بری کر دینا اور صلح کر لینا (جائز) نہیں۔ اس لئے کہ یہ شوہر کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہے اور عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے اور حد زنا اور حد قذف دونوں ہی میں معاف کرنے، بری کرنے اور صلح کرنے کی مجتہدات نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ حدود کے بیان میں ذکر کریں گے۔ ایسے ہی اگر زوج نے عدالت میں جانے سے قبل شوہر کو معاف کر دیا یا شوہر کے ساتھ مال پر صلح کر لی تو یہ

صلح کرنا اور معاف کرنا صحیح نہیں ہوگا اور زوجہ پر بدلہ صلح کو واپس کرنا ضروری ہوگا اور اس کے بعد عورت کو شوہر سے لعان کا مطالبہ کرنے کا حق ہوگا جیسا کہ اجنبی کے قذف کی صورت میں ہوتا ہے۔

**تیسرا وصف:** لعان میں نائب بنانا صحیح نہیں:

لعان میں نیابت نہیں چلتی۔ حتیٰ کہ اگر زوجین میں سے کسی نے لعان میں اپنا وکیل بنایا تو یہ وکیل بنانا درست نہیں ہوگا اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ لعان بمنزلہ حد کے ہے، لہذا تمام حدود کی مثل اس میں بھی نیابت کا احتمال نہیں ہوگا نیز لعان یا تو شہادت ہے یا پھر قسم ہے اور دونوں (شہادت و قسم) میں نیابت نہیں چلتی۔ رہا گو اہوں کے ذریعہ سے قذف کو ثابت کرنے کیلئے وکیل بنانا تو یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ اس مسئلہ کو ہم کتاب الوکالہ میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

## فصل ۲

### وجوب لعان کے سبب کا بیان

لعان کے واجب ہونے کا سبب (بیوی پر) زنا کی تحت لگنا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: بچے کی نفی کے بغیر زنا کی تحت لگنا

دوم: بچے کی نفی کے ساتھ زنا کی تحت لگنا

**پہلی قسم:**

یہ ہے کہ شوہر بیوی کو یا زانیہ (اے زنا کرنے والی) کہے یا کہے کہ تو نے زنا کیا ہے یا کہے کہ میں نے تجھے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا تجھ سے حرام جماع کیا گیا ہے یا تجھ سے وطی حرام کی گئی ہے تو نہ لعان ہوگا اور نہ حد جاری ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں زنا کی تحت نہیں ہے۔ اور اگر شوہر نے بیوی پر لواطت کی تحت لگائی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہ لعان ہوگا اور نہ حد جاری ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک لعان واجب ہوگا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فعل لواطت زنا نہیں ہے۔ لہذا زنا کی تحت نہیں پائی گئی۔ جبکہ امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ زنا ہے۔ یہ مسئلہ انشاء اللہ کتاب الحدود میں آئے گا۔

## مسائل:

اگر کسی مرد کی چار بیویاں تھیں اور شوہر نے چاروں پر زنا کی تمت ایک ہی جملہ میں لگا دی یا ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ جملوں میں زنا کی تمت لگائی تو اگر زوج (شوہر) اور چاروں بیویاں اہل لعان میں سے ہیں تو شوہر کو ہر قیمت میں ہر بیوی کے ساتھ علیحدہ علیحدہ لعان کرنا پڑے گا۔ اس لئے کہ لعان کے وجوب کا سبب یعنی زنا کی تمت ہر ایک بیوی کے حق میں پایا گیا ہے۔ اور اگر شوہر اہل لعان میں سے نہیں ہے تو اسے حد قذف لگائی جائے گی اور چاروں بیویوں کی طرف سے ایک ہی حد کافی ہوگی۔ (یعنی صرف ایک مرتبہ حد لگائی جائے گی چار مرتبہ نہیں) اس لئے کہ حد ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہے۔ اور اگر زوج اہل لعان میں سے (۱) اور ان چار بیویوں میں سے بعض تو لعان کی اہل ہیں اور بعض نہیں۔ تو شوہر جو لعان کی اہل ہیں ان سے لعان کرے گا اور جو لعان کی اہل نہیں ہیں ان سے لعان نہیں کرے گا۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو اسے زانیہ بنت زانیہ کہا تو شوہر پر لعان اور حد دونوں واجب ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ اس نے بیوی پر اور اس کی ماں دونوں پر زنا کی تمت لگائی ہے۔ بیوی پر زنا کی تمت سے تو اس پر لعان واجب ہوا اور اجنبیہ (ماس) پر تمت کی وجہ سے حد واجب ہوئی۔ اب اگر دونوں (بیوی اور ماس) نے حد کا مطالبہ کر دیا تو اورا شوہر کو ماس پر زنا کی تمت کی وجہ سے حد لگائی جائے گی اس لئے کہ اس صورت میں شوہر محدود فی القذف (بے اجنبیہ پر زنا کی تمت کی وجہ سے حد لگائی گئی ہو) ہو جائے گا جب شوہر محدود فی القذف ہو گیا تو وہ شہادت کا اہل نہیں رہا۔ اور چونکہ لعان (درحقیقت) شہادت ہی ہے لہذا حد سے ابتداء کرنے میں لعان کا سقوط ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو حدیں جمع ہو جائیں تو ابتداء اس حد سے کی جاتی ہے جس سے دوسری حد ساقط ہو جائے۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”بیتنا ہو سکے حدود کو دفع (ختم) کرنے کی کوشش کرو“ اور ہم کو اس طریقہ پر حد کو دور کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ اور اگر ماس نے حد کا مطالبہ نہ کیا اور بیوی نے مطالبہ کر دیا تو ان کے درمیان لعان کر دیا جائے گا۔ اگر اس کے بعد ماس نے بھی حد کا مطالبہ کر دیا تو شوہر پر حد قذف بھی لگا دی جائے گی۔ ظاہر الروایت میں اسی طرح مذکور ہے۔ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ لعان کے بعد ماس کے مطالبہ کے باوجود حد قذف نہیں لگائی جائے گی۔ لیکن امام طحاویؒ کا یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ پہلے مسئلہ میں لعان کو قائم کرنے سے مانع موجود ہے جو کہ شوہر کے محدود فی القذف (تمت لگانے کی بنا پر حد کی سزا پانے والا) ہونے کی بنا پر لعان کی اہلیت سے نکلنا ہے جبکہ یہ مانع اس دوسرے مسئلے میں موجود نہیں ہے۔ اور اگر بیوی کی ماں فوت ہو چکی ہو تو شوہر نے بیوی کو اسے زانیہ بنت زانیہ کہا تو شوہر پر حد اور لعان دونوں کے واجب ہونے کی وجہ سے بیوی کو دونوں تمتوں پر مطالبہ اور مقدمہ کا حق ہوگا۔ اب اگر بیوی نے دونوں کا مطالبہ کر دیا تو اس صورت میں ماں پر قذف کی وجہ سے حد قذف لگائی جائے گی۔ اس لئے کہ اس میں لعان کا اسقاط ہے۔ اور اگر بیوی نے اپنی ماں پر تمت لگانے پر مقدمہ نہ کیا بلکہ خود اپنے نفس پر تمت کی وجہ سے مقدمہ کیا تو دونوں کے مابین لعان کر دیا جائے گا۔ ماس پر تمت کی وجہ سے حد قذف

(۱) اہل لعان سے مراد وہ لوگ ہیں جن میں گمراہی دینے کی لیاقت ہو حتیٰ کہ اگر شوہر و زوج دونوں غلام ہوں یا کوئی ایک غلام ہو یا کوئی ایک نابالغ ہو تو وہ اہل لعان میں سے نہ ہوگا۔

لگائی جائے گی اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

○ اسی طرح اگر کسی نے ایک اجنبیہ پر زنا کی تمت لگائی پھر اس اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور پھر نکاح کے بعد اس پر زنا کی تمت لگائی تو اس مرد پر حد اور لعان دونوں واجب ہوں گے اس لئے کہ حد اور لعان دونوں کے وجود کا سبب پایا جا رہا ہے۔ پھر اگر بیوی نے دونوں تمتوں میں مقدمہ کر دیا تو حد قذف سے ابتداء کی جائے گی اور لعان ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر بیوی نے حد قذف کا مقدمہ نہ کیا بلکہ صرف لعان کا مقدمہ کیا تو ان کے مابین لعان کرا دیا جائے گا۔ پھر اگر لعان کے بعد بیوی نے حد قذف کا مقدمہ کر دیا تو حد قذف بھی لگائی جائے گی جس کی وجہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، واللہ اعلم۔

### دوسرا سبب بچے کی نفی کے ساتھ زنا کی تمت لگانا:

اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ یہ بچہ زنا کا ہے۔ یا یہ کہے کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے۔ اعتراض: اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ ”یہ بچہ میرا نہیں ہے“ اس میں زنا کی تمت نہیں ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ یہ اس (شوہر) کا بیٹا نہ ہو اور بیوی بھی زانیہ نہ ہو اس طرح کہ بیوی سے کسی نے شب میں وطی کر لی ہو۔

جواب: جواب یہ ہے کہ یہ احتمال موجود ہے لیکن یہ بالا جماع قابل اعتبار نہیں اس لئے کہ امت کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کسی نے بیٹے کے مشور و معروف باپ سے ہونے کی نفی کی اس طرح کہ اس کو کہا کہ ”تو اپنے باپ کا نہیں ہے“ تو یہ کہنے والا اس کی والدہ پر تمت لگانے والا ہے یہاں تک کہ اس احتمال کے باوجود اس پر حد قذف لازم ہو جائے گی۔

○ اور اگر بیوی نے بچہ جتنا اور شوہر نے اس سے کہا کہ تو نے اس بچے کو نہیں جتنا تو قذف (تمت) نہ ہونے کی وجہ سے لعان واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر نے ولادت کا انکار کیا ہے۔ اور ولادت کا انکار کر دینا تمت زنا نہیں ہے اور اگر پہلے ولادت کا اقرار کر لیا یا واپس لے کر ولادت کی گواہی دی، پھر شوہر نے اس کے بعد کہا کہ یہ میرا بیٹا نہیں ہے تو قذف (تمت) کے پائے جانے کی وجہ سے لعان واجب ہوگا۔

○ اور اگر کسی نے اپنی حاملہ بیوی کو کہا کہ ”یہ حمل مجھ سے نہیں ہے“ تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق لعان واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ تمت بچہ کے انکار کرنے کی وجہ سے نہیں ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اگر تمت لگانے کے وقت سے چھ ماہ کے اندر اندر اگر اس نے بچہ کو جنم دیا تو شوہر پر لعان واجب ہوگا۔ اور اگر تمت کے بعد چھ ماہ سے زائد مدت میں اس نے بچہ کو جنم دیا تو لعان واجب نہیں ہوگا۔ صاحبینؒ (امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ) کی دلیل یہ ہے کہ جب بیوی نے تمت کے بعد چھ ماہ کے اندر بچہ کو جنم دیا تو ہمیں یقین ہو گیا کہ تمت کے وقت بچہ پیٹ میں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کے حمل کیلئے وصیت کی اور بیوی نے اس کو چھ ماہ سے کم مدت میں جتنا تو یہ بچہ وصیت کا مستحق ہوگا۔ اور جب ہمیں یقین ہو گیا کہ تمت کے وقت بچہ پیٹ میں تھا تو یہ احتمال ہے کہ اس حمل کی نفی ہو۔ اس لئے کہ حمل کے ساتھ امکانات متعلق ہوتے ہیں۔ اسی لئے لونڈی (حمل کے عیب کی وجہ سے) بالغ کو لونا دی جاتی



ہے۔ اور معتدہ (عدت گزارنے والی) کیلئے اس کے حمل کی بنا پر نفقہ واجب ہوتا ہے۔ تو اگر شوہر نے حمل کا انکار کیا تو اس کو لعان کرنا ہوگا۔ اور اگر بیوی نے اس بچے کو تمت لگانے کے وقت سے چھ ماہ سے زائد عرصہ میں جنا تو تمت کے وقت اس حمل کا ہونا یقینی نہیں۔ اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ یہ حمل بعد میں ہوا ہو۔ اسی وجہ سے وہ وصیت کا مستحق نہیں ہوتا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حمل کے ساتھ قذف اگر صحیح ہو تو یا تو زانیہ حال کے اعتبار سے صحیح ہوگا یا آئندہ زمانے کے اعتبار سے صحیح ہوگا۔ پہلی شق کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ حمل کے فی الحال وجود کا علم نہیں اس لئے کہ ممکن ہے کہ پیٹ میں صرف ہوا ہو حمل نہ ہو۔ اسی طرح دوسری شق کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ یہ شرط کے ساتھ معلق کرنے کے معنی میں ہوگا گویا کہ شوہر نے (اپنی بیوی کو) کہا کہ ”اگر تو حاملہ ہے تو زانیہ ہے“ جبکہ قذف شرط کے ساتھ معلق ہونے کا احتمال نہیں رکھتا۔ حمل کے عیب کی بنا پر (خریدی ہوئی باندی کو) واپس لوٹانے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس میں عیب کے ظاہر موجود ہونے کی بنا پر موجودہ زمانے کا اعتبار کر کے واپس لوٹانے کا قول کرنا ممکن ہے۔ اور (پیٹ میں) ہوا ہونے کا احتمال چونکہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا اس سے صرف شبہ پیدا ہوتا ہے اور قذف کے برخلاف عیب کی بنا پر (خریدی ہوئی شے کو واپس) لوٹانا شہادت کی وجہ سے مستحق نہیں ہوتا۔ رہا عدت گزارنے والی کا نفقہ تو ہمارے نزدیک وہ حمل کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا بلکہ وہ تو غیر حاملہ کیلئے بھی واجب ہوتا ہے۔ بلا اختلاف ہمارے اصحاب کے نزدیک ولادت سے پیشتر حمل کے نسب کو قطع نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی وجہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کیونکہ وہ (حمل کی نفی میں) لعان کے قائل نہیں ہیں جبکہ قطع نسب لعان کے احکام میں سے ہے۔ صاحبینؒ (امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ) کی دلیل یہ ہے کہ احکام بچے کیلئے ثابت ہوتے ہیں حمل کیلئے نہیں اور حمل بچہ کھلانے کا مستحق اس وقت بنتا ہے جب وہ ماں سے جدا ہو جائے۔ اسی وجہ سے حمل ماں سے جدا ہونے کے بعد ہی میراث اور وصیت کا مستحق بنتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک لعان ہوگا اور حمل کا نسب بھی منقطع ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال بن امیہ اور ان کی حاملہ بیوی کے درمیان لعان کرایا اور حمل (ولد) کو ہلال بن امیہ کی بیوی کے ساتھ لائق کر دیا تو آپ کے اس فعل سے معلوم ہوا کہ حاملہ بیوی پر قذف، لعان اور حمل کے نسب کے انقطاع کو واجب کرتا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کیلئے اس روایت میں دلیل بنتی نہیں کیونکہ ہلال بن امیہ نے بیوی کے حمل پر تمت نہیں لگائی تھی بلکہ انہوں نے صریح زنا کی تمت لگائی تھی اور حمل کا ذکر کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”تو نے زنا کیا ہے اور تو حاملہ ہے“ تو لعان ہوگا اس لئے کہ اس نے قذف کو حمل کے ساتھ معلق نہیں کیا۔ رہا امام شافعیؒ کا قطع نسب کا قول کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعہ وحی جان لیا تھا کہ اس کے پیٹ میں بچہ ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر یہ عورت ایسی ایسی شکل و شہادت والا بچہ بنے تو فلاں کا ہوگا اور اگر وہ ایسی ایسی شکل و شہادت کا ہو تو وہ فلاں کا ہوگا۔ اور یہ بات وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتی۔ اور چونکہ ہمارے پاس اس کو پہچاننے کا کوئی طریقہ نہیں ہے لہذا بچہ کے نسب کی نفی نہیں کی جائے گی، واللہ الموفق (اللہ ہی توفیق دینے والے ہیں)۔

## وجوب لعان اور جواز لعان کی شرائط کا بیان

وجوب لعان اور جواز لعان کی شرائط کی چند قسمیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق تو صرف قاذف (تست لگانے والے) کے ساتھ ہے اور بعض کا مقنوف (جس پر تست لگائی گئی ہو) کے ساتھ، اور بعض کا دونوں کے ساتھ، اور بعض کا مقنوف بہ کے ساتھ اور بعض کا تعلق مقنوف فیہ کے ساتھ ہے اور بعض کا تعلق نفس قاذف (تست لگانے والے) کے ساتھ ہے۔

### قاذف (تست لگانے والے) سے متعلق شرط:

یہ صرف ایک شرط ہے اور وہ ہے گواہوں کو نہ پیش کر سکتا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت لعان میں اس کو شرط کے طور پر ذکر کیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ لِرِجَالِهِمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (سورۃ نور ۲۴)

جو لوگ اپنی بیویوں پر تست لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں۔

حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی پر زنا کے چار گواہ پیش کر دیئے تو لعان ثابت نہ ہوگا۔ اور بیوی پر حد زنا قائم کر دی جائے گی اس لئے کہ بیوی کا زنا کرنا چار گواہوں کی شہادت کی وجہ سے ثابت ہو چکا ہے۔

اور اگر شوہر سمیت چار آدمیوں نے گواہی دی (یعنی چوتھا وہ خود ہو) تو اگر شوہر کی جانب سے اس سے پہلے تست نہ لگائی گئی ہو تو ان کی شہادت قبول کر لی جائے گی اور بیوی پر حد زنا قائم کر دی جائے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شوہر کی شہادت بیوی کے خلاف قبول نہ کی جائے گی۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ زوج اپنی شہادت میں منہم ہے۔ اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ شوہر کو غصہ نے اس گواہی دینے پر ابھارا ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق منہم کی شہادت قابل قبول نہیں۔

دوسری وجہ: ہو سکتا ہے کہ شوہر نے اپنے اوپر سے تاوان یعنی لعان کو دفع کرنے کیلئے تین گواہ پیش کئے ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق اپنے اوپر سے تاوان کو دفع کرنے والے کی شہادت قابل قبول نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کی شہادت کو قبول کرنا اجنبی کی شہادت کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ یہ تست سے زیادہ بعید ہے کیونکہ عام طور پر شوہر اپنی بیوی کی ایسے امر میں پردہ پوشی کرتا ہے جس سے خود اس پر عیب آتا ہو۔ لہذا شوہر اپنی گواہی میں منہم نہ ہوگا اور اس کی گواہی قبول کی جائے گی جیسے کہ باپ کی گواہی

اس کی اولاد کے خلاف قبول کی جاتی ہے۔ رہا امام شافعی کا یہ قول کہ شوہر اس شہادت کے ذریعے اپنے اوپر سے توان و لعان دور کرتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ اس کی جانب سے پہلے قذف تو پایا نہیں گیا جو موجب لعان ہو اس لئے کہ اس شہادت و گواہی سے پیشتر (اس کی جانب سے) قذف نہیں پایا گیا کہ وہ اس گواہی کے ذریعے سے اس لعان کو دور کرتا ہو۔ پس شوہر کی گواہی مثل اجنبی کی گواہی کے ہوئی۔ اور جیسے اجنبی کی گواہی کو قبول کیا جاتا ہے اور اس کے بارے میں یہ نہیں سمجھا جاتا کہ وہ اس گواہی کے ذریعے سے اپنے سے حد کو دور کر رہا ہے۔ اسی طرح شوہر کی گواہی کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے گا۔

○ اور اگر شوہر نے پہلے بیوی پر تہمت لگائی، پھر اپنے علاوہ تین گواہ لایا اور انہوں نے گواہی دی تو یہ گواہ بھی تہمت لگانے والے ہوئے اور ان کو حد قذف لگائی جائے گی۔ جبکہ شوہر پر لعان واجب ہو گا کیونکہ جب اس کی جانب سے پہلے قذف پایا گیا تو اس پر لعان واجب ہو گیا اور اب وہ اپنی گواہی کے ذریعے اپنے اوپر سے ضرر (یعنی لعان) کو دور کرنا چاہتا ہے۔ لہذا اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اور چونکہ تین کی گواہی سے زنا ثابت نہیں ہوتا لہذا (باقی) تین گواہ بھی تہمت لگانے والے ہیں۔ اور اس طرح ان کو حد قذف لگائی جائے گی اور شوہر اپنی بیوی پر تہمت لگانے کی بنا پر لعان کرے گا۔ اگر شوہر اور تین اور اشخاص نے اگر گواہی دی کہ (شوہر کی) بیوی نے زنا کیا ہے اور ان کی تعمیل نہیں کی گئی (یعنی وہ عادل نہیں پائے گئے) تو عورت پر حد نہیں لگائی جائے گی کیونکہ اس کا زنا محض فاسقوں کی گواہی سے ثابت ہوا ہے۔ اور گواہوں پر بھی حد نہیں لگے گی۔ کیونکہ فہم شہادت کا اہل ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے بیان کے بارے میں توقف کرنے کا حکم دیا ہے۔ پس چار گواہ پائے گئے اور ان پر حد واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ شوہر پر لعان بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ وہ گواہ بن کر آیا ہے اور اس کی جانب سے قذف نہیں پایا گیا۔

اور اگر شوہر کے ساتھ تین اندھوں نے گواہی دی تو سب پر حد آئے گی۔ شوہر پر لعان کی صورت میں اور دیگر گواہوں پر حد قذف کی صورت میں کیونکہ اندھوں کی قطعی طور پر گواہی نہیں ہوتی۔ لہذا ان کا قول سرے سے حجت نہیں بنا۔ پس یہ قذف کرنے والے بنے اور اس طرح ان پر حد قذف آئے گی اور شوہر لعان کرے گا کیونکہ شوہر جب چار گواہ نہ لائے تو اس کی تہمت موجب لعان ہوتی ہے اور یہاں شوہر نے چار گواہ پیش نہیں کئے ہیں۔

### مقنوف متعلق شرائط: یہ کل دو شرائط ہیں:

پہلی شرط: عورت کا اپنے سے زنا کے وجود کا انکار کرنا۔ حتیٰ کہ اگر عورت نے زنا کا اقرار کر لیا تو لعان واجب نہ ہو گا بلکہ اس پر حد زنا لازم آئے گی، یعنی اگر وہ غیر محسنہ ہے تو کوڑے اور اگر وہ محسنہ ہے تو رجم۔ اس لئے کہ اس کے اقرار سے اس کا زنا ثابت ہو گیا ہے۔

دوسری شرط: بیوی کا زنا سے پاکدامن ہونا ہے۔ اور اگر وہ پاکدامن نہ ہو تو اس کو تہمت لگانے سے لعان واجب نہیں ہو گا۔ جیسا کہ اجنبی عورت کو جو کہ پاکدامن نہ ہو پر زنا کی تہمت لگانے سے حد قذف واجب نہیں ہوتی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ جب وہ پاکدامن نہیں ہے تو اس نے اپنے فعل سے تہمت لگانے والے کی تصدیق کر دی۔ جیسا کہ حد قذف اس وقت واجب نہیں ہوتی جب وہ اپنے قول سے تہمت لگانے والے کی

تصدیق کر دے۔ اس کی دوسری وجہ ہم کتاب الحدود میں ذکر کریں گے اور زنا سے پاکدامنی کی تفسیر بھی وہیں ذکر کریں گے۔ (انشاء اللہ تعالیٰ)۔ اسی وجہ سے (فتواء) نے اس عورت کے بارے میں کہا ہے جس سے شبہ میں وطی کی گئی، پھر شوہر نے اس پر تمت لگائی تو شوہر پر لعان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر اس عورت پر کسی اجنبی نے تمت لگائی تو اس اجنبی پر حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ اس عورت سے وطی حرام ہو چکی ہے لہذا اس کی عفت (پاکدامنی) باقی نہیں رہی ہے۔ پھر امام ابو یوسفؒ نے (اس قول سے) رجوع کر لیا اور کہا اس عورت پر تمت لگانے سے حد اور لعان واجب ہوں گے اس لئے کہ یہ وطی ایسی ہے جس سے نسب بھی ثابت ہوتا ہے۔ اور مہر بھی واجب ہوتا ہے۔ لہذا یہ وطی ایسے ہوئی جیسے نکاح میں ہوئی ہو۔ پس اس سے زنا سے پاکدامنی ختم نہیں ہوئی، امام ابو یوسفؒ کے قول کا جواب یہ ہے کہ یہ وطی نکاح نہ ہونے کی وجہ سے حرام ہے یہاں تو صرف شبہ نکاح ہے (نہ کہ اصل نکاح) لہذا واجب تو یہ تھا کہ عورت پر حد واجب ہوتی لیکن یہ حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہو گئی تو (وطی حرام کی) حقیقت کی بنا پر قذف کرنے والے سے حد اور لعان کا ساقط ہونا اولیٰ ہے۔

### قازف اور مقذوف سے متعلق شرائط:

یہ ہیں کہ وہ دونوں آپس میں میاں بیوی ہوں، آزاد ہوں، عاقل ہوں، بالغ ہوں، مسلمان ہوں، بولنے والے ہوں (گوشتے نہ ہوں) اور محدود فی القذف نہ ہوں۔

### پہلی شرط زوجیت کا ہونا:

آپس میں زوجیت کی شرط اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لعان کو میاں بیوی کے ساتھ خاص کیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "والذین یرمون لڑوا جہم"

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ حکم تعبدی اور غیر معقول المعنی ہے لہذا یہ تعبد کے دائرے کے اندر محصور رہے گا اور چونکہ (لہجہ کے) حکم کے ساتھ تعبد صرف میاں بیوی میں وارد ہوا ہے۔ لہذا یہ ان ہی میں محصور رہے گا۔ اسی بنا پر ہمارے (مفتاح) (فتواء احناف) نے کہا ہے کہ جس شخص نے کسی عورت کے ساتھ نکاح فاسد کیا، پھر اس عورت پر تمت لگائی تو زوجیت نہ ہونے کی وجہ سے لعان نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نکاح فاسد حقیقی نکاح نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ جب تمت بچہ کی نفی کے ساتھ ہو تو لعان ہوگا۔ اس لئے کہ تمت جب بچہ کی نفی کے ساتھ ہو تو نسب کو قطع کرنے کی ضرورت ہوگی، اور نسب تو جس طرح نہایت صحیح سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح نکاح فاسد سے بھی ثابت ہو جاتا ہے لہذا نسب کو قطع کرنے کیلئے لعان مشروع ہوگا۔ (مفتاح کا) جواب یہ ہے کہ نسب کا قطع تو لعان سے فارغ ہونے کے بعد ہوتا ہے اور لعان ہوتا ہے۔ واجب کے بعد اور یہاں پر تو لعان شرط لعان یعنی زوجیت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے واجب ہی نہیں ہوا۔

○ اگر کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں یا طلاق بائن دی، پھر زنا کی تمت لگائی تو زوجیت کے نہ ہونے کی وجہ سے جو طلاق بائن اور تین طلاقیں کی وجہ سے ختم ہو گئی ہے لعان واجب نہ ہوگا۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی، پھر بیوی پر زنا کی تمت لگائی تو لعان واجب ہوگا اس لئے کہ طلاق رجعی سے زوجیت باطل نہیں ہوتی۔ اگر کسی نے اپنی بیوی پر ایسے زنا کی تمت لگائی جو زوجیت سے قبل ہوا تھا تو ہمارے (احناف کے)

نزدیک لعان واجب ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک شوہر پر حد قذف واجب ہوگی۔ امام شافعی نے آیت قذف سے استدلال کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِبَيِّنَةٍ  
شَهَادَةً فَأُولَٰئِكَ تَحْمِلُونَهَا جُنَّةً  
(سورۃ نور: ۴)

اور جو لوگ حمت لگائیں پاک و امین عورتوں پر اور  
پھر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی (۸۰) درے لگاؤ۔

اور ہماری (احناف کی) دلیل یہ آیت لعان ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ زُرُوجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شَهَادَةٌ إِلَّا  
أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ  
پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ  
ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے۔  
(سورۃ نور: ۶)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے قبل الزوجیت یا بعد الزوجیت کا فرق بیان کے بغیر لعان کا حکم دیا ہے اور اس بات کو دلیل کہ شوہر نے اپنی بیوی پر حمت لگائی ہے یہ ہے کہ شوہر نے اس حمت کو بیوی کی طرف منسوب کیا ہے اور وہ فی الحال اس کی بیوی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ شوہر نے بیوی پر زوجیت سے قبل کے زنا کی حمت لگائی ہے اور اس بات سے وہ فی الحال اس کی بیوی ہونے سے تو نہیں نکل جاتی تو جیسا کسی شخص نے کسی اجنبیہ پر پرانے زنا کی حمت لگائی تو اس شخص پر حد قذف واجب ہو جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں پر ہے۔ امام شافعی نے استدلال میں آیت قذف پیش کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت قذف تو آیت لعان سے قبل نازل ہوئی ہے لہذا آیت قذف کی تخریج خارج کے ساتھ کریں گے، پس خاص جو متاخر ہے وہ اپنے سے مقدم عام کو اپنی مقدار کے برابر منسوخ کرے گا، ایسا ہمارے عام مشائخ کے نزدیک ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک یہ خاص عام کی تخصیص کرے گا جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

○ اگر بیوی کے مرنے کے بعد بیوی پر زنا کی حمت لگائی تو ہمارے نزدیک لعان نہ ہوگا جبکہ امام شافعی کے قول کے مطابق عورت کی قبر پر شوہر لعان کرے گا۔ امام شافعی نے آیت لعان میں اللہ عزوجل کے ظاہر فرمان سے استدلال کیا کہ فشهاده احدہم میں اللہ نے موت و حیات کی کوئی قید نہیں لگائی ہے۔ اور ہماری دلیل آیت لعان والذین یرمون زرواجہم ہے، جس میں اللہ تعالیٰ نے لعان کو بیویوں کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور موت کی وجہ سے زوجیت ختم ہو گئی ہے لہذا بیوی پر حمت نہ ہوئی، جب بیوی پر حمت نہ ہوئی تو لعان واجب نہ ہوگا اور اسی سے ظاہر ہو گیا کہ وفات یافتہ بیوی آیت کے تحت شامل نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شہادت کو آیت والذین یرمون زرواجہم میں بیوی پر حمت کے ساتھ خاص کیا ہے اور موت کے بعد یہ اس کی بیوی باقی نہیں رہی ہے۔

ربا زوجین کے آزاد ہونے، عاقل ہونے، بالغ ہونے، مسلمان ہونے، ناطق ہونے اور محدود فی القذف نہ ہونے کا اعتبار کرنا، تو ان اوصاف کو لعان کے واجب ہونے کیلئے شرط اعتبار کرنے میں کلام لعان کے معنی میں اور لعان کو ثابت کرنے والے امور میں کلام کی فرغ ہے اور اس میں اختلاف بھی مقول ہے۔ ہمارا قول یہ ہے کہ لعان گواہی ہے جو قسم کے ساتھ منکر کی گئی ہے اور لعنت و غضب کے ساتھ ملائی گئی ہے اور وہ مرد کے حق

میں قذف کے قائم مقام ہے اور عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے۔ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ لعان ایک قسم ہے جو لفظ شہادت سے ادا ہوتی ہے اور لعنت و غضب کے ساتھ ملی ہوئی ہے، پس ہر وہ شخص جو شہادت اور قسم کا اہل ہے وہ ہمارے نزدیک لعان کا بھی اہل ہے اور جو شہادت کا اہل نہیں ہے وہ لعان کا بھی اہل نہیں ہے جبکہ ہر وہ شخص جو قسم کا اہل ہے وہ امام شافعیؒ کے نزدیک لعان کا اہل ہے خواہ وہ شہادت کا اہل ہو یا نہ ہو اور وہ شخص جو نہ شہادت کا اہل ہو اور نہ قسم کا وہ لعان کا بھی اہل نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا استدلال لعان کی تفسیر میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان فِشْهَادَةِ اٰحَدِهِمْ لِرَبِيعِ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لعان کی تفسیر اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ گواہی دینے سے کی ہے اور اللہ کے نام کے ساتھ گواہی دینا قسم ہی کہلاتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے کما اشدھد باللہ یعنی میں اللہ کے نام کے ساتھ گواہی دیتا ہوں تو یہ قسم ہے۔ سوائے اس کے کہ یہ شہادت کے لفظ کے ساتھ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر لعان شہادت ہو تا تو اللہ تعالیٰ لعان کو اپنے نام کے ذکر کے ساتھ نہ ملاتے اس لئے کہ شہادت میں اللہ کے نام کو ذکر کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی صرف قسم ایک ایسی چیز ہے جس میں اللہ کے نام کو ذکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ نیز یہ بات بھی ہے کہ اگر لعان شہادت ہو تا تو اس میں عورت کی شہادت مرد کی شہادت و گواہی کے مقابلے میں نصف ہوتی جیسا کہ ان تمام مقامات میں ہوتا ہے جہاں عورت کیلئے گواہی کا ثبوت ہے اور عورت کو دس مرتبہ گواہی و شہادت دینی چاہئے۔ اور جب معاملہ ایسا نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ لعان شہادت نہیں ہے اور لعان کے قسم ہونے پر دلیل وہ روایت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے جب لعان کرنے والے میاں بیوی کے درمیان تفریق کرا دی اور عورت حاملہ تھی تو آپ نے عورت سے کہا جب تو بچہ جنم دے لے تو اس بچہ کو دودھ مت پلانا یہاں تک کہ پہلے اس کو میرے پاس لے آؤ، جب یہ میاں بیوی چلے گئے تو آپ نے فرمایا ”اگر اس عورت نے شدید سرخ رنگ والا بچہ جنم دیا تو وہ بچہ اپنے اس باپ کے مشابہ ہوگا جس نے اس کی نفی کی اور اگر اس نے سیاہ اور موٹی آنکھوں والا اور چھوٹے ہتھکڑیالے بال والا بچہ جنم دیا تو یہ بچہ اس مرد کے مشابہ ہوگا جس کے ساتھ عورت طوط کی گئی ہے۔ پھر جب وہ عورت بچہ کو جنم دے چکی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس بچہ کو لائی اور آپ نے اس بچہ کو دیکھا تو وہ اسی شکل و صورت پر تھا جس کو آپ بیان فرما چکے تھے (یعنی سیاہ موٹی آنکھوں، چھوٹے اور ہتھکڑیالے بال والا)۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر وہ قسمیں نہ ہوتیں جو ہو چکی ہیں تو مجھے اس میں ضرور رائے کا حق تھا اور دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا میرے اور اس کے درمیان کوئی نہ کوئی ضرور معاملہ ہوتا۔

اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کو قسم کہا ہے شہادت نہیں کہا، پس یہ اس بات پر دلیل ہے کہ لعان قسم ہے شہادت نہیں ہے۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ اِلَّا اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعٌ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ  
(سورۃ نور: ۲۴)

اور جو لوگ اپنی بیویوں پر حسرت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے۔

اس آیت کریمہ سے استدلال دو طریقوں پر ہے۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان لوگوں کو جو اپنی بیویوں پر زنا کی تمت لگاتے ہیں شداء (گواہ) کہا ہے کیونکہ شداء سے ان کا استثناء اپنے اس ارشاد سے کیا ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم یعنی شوہروں کے پاس اپنے ماسوا دوسرا کوئی گواہ نہ ہو جبکہ (یہ قاعدہ ہے کہ) متشکی متشکی منہ کی جس سے ہوا کرتا ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے خود لعان کو صراحۃً اپنے اس قول فشہادۃ احدہم لربع شہادات باللہ میں اور (اپنے ارشاد) والخامسة یعنی شہادت خامسہ میں شہادت کہا ہے۔ نیز عورت کی جانب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

ویدرأ علیہا العذاب لئن تشہد لربیع شہادات عورت سے سزا اس طرح مل سکتی ہے کہ اللہ کی قسم باللہ

نیز والخامسة یعنی شہادت خامسہ میں۔ البتہ اتنی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو شہادت باللہ کہا ہے اور اس طرح شہادت کی تائید قسم کے ساتھ کی تو شوہر کا قول "اشد" شہادت ہوگا اور اس کا قول باللہ (اللہ کی) قسم ہوگا۔ اور یہی ہمارا مذہب ہے کہ یہ شہادتیں (گواہیاں) ہیں جو قسموں کے ساتھ منکدہ کردی گئی ہیں اور یہ قول مخالف (یعنی شوافع) کے قول سے اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ اس میں دو لفظوں کا دو معنوں میں استعمال ہے جبکہ شوافع کے قول کے مطابق دو لفظوں کو ایک معنی پر محمول کیا گیا ہے لہذا ہمارا قول زیادہ بہتر ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ لعان شہادت ہے، یہ ہے کہ لعان میں لفظ شہادت اور حاکم کی موجودگی شرط ہے۔

رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اگر لعان شہادت ہے تو پھر یہ عورت کے حق میں مرد کی شہادت سے نصف ہونا چاہئے (یعنی عورت کو دس مرتبہ الفاظ لعان استعمال کرنا چاہئے) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شہادت ہے جسے قسم کے ساتھ منکدہ کیا گیا ہے لہذا اس میں قسم اور شہادت دونوں معنی کی رعایت کی جانی چاہئے اور ہم نے اس میں شہادت کے معنی کی رعایت لفظ شہادت کی شرط لگا کر کی ہے، پس قسم کے معنی کی رعایت مرد اور عورت میں عدد کی برابری رکھ کر کی جانی چاہئے تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جائے۔ اس لئے کہ بعض روایات میں لولا ما مضی من الشہادات کے بھی الفاظ آئے ہیں۔ لہذا خود یہ حدیث ان کے خلاف دلیل ہے کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود لعان کو شہادت کہا ہے۔ پھر ہم امام شافعیؒ کے قول کے بموجب اس کو قسم بھی کہیں کہیں یہ اس کے شہادت ہونے کے متافی نہیں ہے لہذا یہ شہادت ہے جس کی قسم کے ساتھ تائید ہوئے واللہ تعالیٰ اعلم۔

جب یہ اصول سمجھ لیا گیا تو اس سے چند مسائل مستنبط ہوتے ہیں:

۲۔ زوجین کا عاقل و بالغ ہونا:

اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ اور مجنون شہادت اور قسم کے اہل نہیں۔ لہذا یہ دونوں بالا جماع لعان کے اہل نہیں ہیں۔

۳۔ زوجین کا آزاد ہونا:

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام شہادت کا اہل نہیں ہوتا لہذا وہ بالا جماع اہل لعان میں سے نہیں۔

## ۴۔ زوجین کا مسلمان ہونا:

میاں بیوی کے مسلمان ہونے کی شرط کی وجہ یہ ہے کہ کافر مسلمان کے خلاف گواہ بننے کی اہلیت نہیں رکھتا اگرچہ مسلمان کافر کے خلاف گواہ بن سکتا ہے۔ اور جب دونوں (میاں بیوی) کافر ہوں تو اگرچہ کافر کافر کے خلاف گواہ بننے کی اہلیت رکھتا ہے لیکن وہ اللہ کی قسم اٹھانے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ وہ (کافر) قسم کے حکم یعنی کفارہ کی اہلیت نہیں رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک ذی (مسلمان حکومت کا غیر مسلم باشندہ) کا ظہار صحیح نہیں ہوتا اور چونکہ ہمارے نزدیک لعان گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ سوگند کی جاتی ہیں تو جو شخص قسم کا اہل نہیں ہے وہ لعان کا بھی اہل نہیں ہے۔

## ۵۔ زوجین کا ناطق ہونا:

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ گونگا اہل شہادت میں سے نہیں ہے اس لئے کہ وہ لفظ شہادت کو ادا نہیں کر سکتا۔ نیز گونگے کا قذف (بیوی پر تھمت لگانا) صرف اشارہ سے ہی ہو سکتا ہے اور اشارہ سے تھمت لگانا لکھ کر تھمت لگانے کے برابر ہے جبکہ لکھ کر تھمت لگانا جس طرح حد کو واجب نہیں کرتا اسی طرح لعان کو بھی واجب نہیں کرتا ہے۔ اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ کتاب الہود میں ذکر کریں گے۔

## ۶۔ زوجین کا محدود فی القذف ہونا:

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ محدود فی القذف کیلئے شہادت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی شہادت کو بیٹھ کیلئے رد کر دیا ہے۔ اس اصول پر قاسق اور ناہینا کی تھمت کا یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ قاسق اور ناہینا کی تھمت سے تو لعان واجب ہو جاتا ہے حالانکہ وہ دونوں اہل شہادت میں سے نہیں ہیں۔ کیونکہ قاسق کیلئے تو فی الجملہ شہادت ہوتی ہے جبکہ (قاسق و ناہینا) دونوں ہی میں شہادت کی اہلیت ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر قاضی نے قاسق اور ناہینا کی شہادت پر فیصلہ کر دیا تو قاضی کا یہ فیصلہ صحیح ہوگا حالانکہ یہ بات بھی مسلم ہے کہ شہادت نہ رکھنے والے مثلاً بچہ مجنون اور غلام کی شہادت پر فیصلہ کرنا جائز نہیں البتہ ناہینا کی گواہی تمام مواقع میں قبول نہیں کی جاتی جس کی وجہ یہ ہے کہ مشہورہ (جس کے حق میں گواہی دی گئی ہو) اور مشہورہ علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی ہو) کے درمیان تمیز نہیں کر سکتا۔ اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ شہادت کا اہل نہیں ہے۔

پھر یہ شرائط جس طرح وجوب لعان کیلئے شرائط ہیں اسی طرح لعان کے صحیح اور جائز ہونے کیلئے بھی شرائط ہیں۔ یہاں تک کہ ان کے بغیر لعان جاری نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دو غلاموں دو کونگوں اور دو محدود فی القذف کے درمیان بھی لعان جاری ہوگا۔ اس لئے کہ یہ لوگ قسم اٹھانے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ لہذا یہ اہل لعان میں سے ہیں۔ اسی طرح دو کافروں کے درمیان بھی لعان صحیح ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک کافر کا قسم اٹھانا تو صحیح ہے لیکن وہ (قسم کے کفارے یعنی) غلام آزاد کرنے اور کپڑا پہنانے اور کھانا کھانے کا اہل نہیں ہے اسی لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذی کا ظہار جائز ہے۔ (اور جبکہ لعان احناف کے ہاں قسم کی تاکید کے ساتھ شہادت ہے) تو اس سے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ بھی معلوم ہو گئی کہ جب میاں بیوی نے حاکم کے سامنے لعان کیا اور ابھی قاضی نے ان کے درمیان تفریق نہیں کرائی کہ قاضی معزول ہو گیا یا



فوت ہو گیا تو نیا حاکم ان کے درمیان از سر نو لعان کرائے گا۔ اس لئے کہ جب شہادت ہے (اور اصول یہ ہے کہ) گواہ جب حاکم کے سامنے پیش ہو کر گواہیاں دے چکے ہوں اور فیصلہ سے قبل حاکم معزول یا فوت ہو جائے تو یہ شہادتیں نئے حاکم کیلئے کافی نہیں ہوا کرتیں۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک لعان از سر نو نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کا یہ قول اگرچہ اس مذکورہ قاعدہ پر تو جاری نہیں ہوتا پھر بھی اس قول کی وجہ یہ ہے کہ لعان حد کے قائم مقام ہے۔ جب میاں بیوی نے لعان کر لیا تو گویا حد قائم کر دی گئی اور حد کے قائم ہونے کے بعد قاضی کی معزولی یا اس کی وفات اس حد پر منوثر نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قذف کا حکم تو صرف تفریق سے ہی پورا ہوتا ہے لہذا (جب ابھی تفریق ہی نہیں ہوئی تو قاضی کا) تفریق سے قبل معزول یا فوت ہو جانا ضرور منوثر ہوگا۔ پھر اس مسئلہ میں ہمارے لئے ابتدائی دلیل وہ روایت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپؐ نے فرمایا:

چار آدمی ایسے ہیں کہ ان کے اور ان کی بیویوں کے درمیان لعان نہیں ہوتا:

(۱) مسلمان شوہر اور کافر بیوی کے درمیان

(۲) غلام شوہر اور آزاد بیوی کے درمیان

(۳) آزاد شوہر اور اس کی ایسی بیوی جو کسی کی باندی ہو کے درمیان

(۴) کافر شوہر اور مسلمان بیوی کے درمیان۔

اور چوتھی صورت اس طرح ممکن ہے کہ کافر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر اسلام پیش کئے جانے سے قبل اپنی مسلمان بیوی پر زنا کی تہمت لگا دے۔

ہمارے لئے ایک اور قاعدہ بھی ہے کہ جس پر ان مسائل کی تخریج ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ قذف جو موجب حد نہیں ہوتا جبکہ قذف کرنے والا اجنبی ہو تو وہ موجب لعان نہیں ہوتا جبکہ قذف کرنے والا شوہر ہو کیونکہ شوہر کے حق میں قذف کا موجب لعان ہوتا ہے جیسا کہ اجنبی کے حق میں قذف کا موجب حد ہوتی ہے۔ اور (اوپر) جن کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں سے کسی کا قذف جبکہ وہ اجنبی ہو موجب حد نہیں ہوتا۔ پس جب وہ شوہر ہو تو موجب لعان بھی نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ نے ابتدائی دلیل جس سے استدلال کیا آیت لعان کا عموم ہے جس سے وہ لوگ مستثنیٰ ہیں جن کی دلیل سے تخصیص آئی ہے، لیکن اس آیت میں امام شافعیؒ کیلئے دلیل نہیں بنتی کیونکہ آیت لعان میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں شہداء (گواہ) کہا، پھر آیت قذف میں جن گواہوں کا ذکر ہے ان میں سے ان کا استثناء کیا، اور اوپر جن کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں سے کوئی بھی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے۔ ایسے ہی وہ مستثنیٰ میں بھی داخل نہ ہوگا کیونکہ استثناء کہتے ہیں اس مجموعہ و جملہ میں سے نکالنے کو۔

رہیں وہ شرائط جن کا تعلق مقنوف بہ، مقنوف فیہ اور نفس قذف سے ہے، تو ان کا ذکر ہم کتاب الحدود میں کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

## فصل ۴

وہ امور جن سے وجوب لعان کا سبب  
یعنی قذف قاضی کے پاس ظاہر ہوتا ہے

یہ کل دو امور ہیں:-

۱- گواہی:

جبکہ عورت (اپنے شوہر کے خلاف) مقدمہ دائر کرے اور شوہر قذف کا انکار کرے۔ عورت کیلئے بہتر یہ ہے کہ وہ مقدمہ اور (لعان کا مطالبہ) نہ کرے کیونکہ اس میں گناہ کی اشاعت ہے نیز اس میں فضیلت و اکرام بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَسْأَلُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ (سورۃ بقرہ ۲۳) آپس میں لطف و احسان کو نظر انداز نہ کرو۔

اگر عورت نے مطالبہ ترک نہ کیا اور معاملہ عدالت میں لے گئی تو قاضی کیلئے مستحسن اور مناسب یہی ہے کہ وہ عورت کو مقدمہ ترک کرنے کو کہے اور عورت سے یوں کہے کہ تو اس کو چھوڑ دے اور اعراض کر۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ فحش کام کو چھپانے کی دعوت دیتا ہے جو کہ منسوب و مستحب ہے، پھر اگر عورت اس مقدمہ کو چھوڑ کر چلی جائے اور پھر کچھ عرصہ کے بعد اس کی رائے ہو کہ مرد پر مقدمہ کرے تو اگرچہ ایک زمانہ گزر چکا ہو لیکن عورت کو یہ حق حاصل ہوگا اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے اور بندہ کا حق پرانا ہونے کے باوجود ختم نہیں ہوتا۔ اب اگر عورت نے مقدمہ کیا اور شوہر کے خلاف دعویٰ دائر کیا کہ اس نے مجھ پر زنا کی قسمت لگائی ہے اور شوہر نے انکار کر دیا تو عورت کی طرف سے قذف کو ثابت کرنے کیلئے صرف دو عادل مردوں کی شہادت قبول ہوگی اور نہ تو عورتوں کی شہادت قبول ہوگی اور نہ شہادت پر شہادت اور نہ ہی ایک قاضی کی تحریر دوسرے قاضی کی جانب قبول ہوگی۔ جیسا کہ اجنبی پر قذف کو ثابت کرنے میں ان کو قبول نہیں کیا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لعان حد قذف کے قائم مقام ہے اور حدود کے اسباب کو ثابت کرنے میں عورتوں کی شہادت اور شہادت پر شہادت اور ایک قاضی کی دوسرے قاضی کے نام تحریر قبول نہیں کی جاتی کیونکہ ان میں زائد شبہ پایا جاتا ہے جو دیگر شہادتوں میں نہیں پایا جاتا۔ اور حدود کو شہادت کی وجہ سے دور کر دیا جاتا ہے۔

۲- قذف کا اقرار

اور قذف کی گواہی اور اقرار سے ظاہر ہونے کی شرط مقدمہ و دعویٰ ہے جس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الحدود میں ذکر کریں گے۔

## وجوب لعان کے بعد لعان کو ساقط کر دینے والے امور کا بیان

- (۱) سقوط لعان کے بعد لعان کا حکم  
(۲) جس صورت میں لعان سرے سے واجب ہی نہیں ہوتا

اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہم کہتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو وجوب لعان سے مانع ہے، وجوب لعان کے بعد (جب یہ مانع) پیش آجائے تو لعان ساقط ہو جاتا ہے۔ مثلاً قذف کے بعد دونوں (میاں بیوی) پاگل ہو جائیں، یا ان میں سے کوئی ایک پاگل ہو جائے، یا دونوں مرتد ہو جائیں، یا دونوں میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے، یا دونوں گوتے ہو جائیں، یا دونوں میں سے کوئی ایک گونگا ہو جائے، یا دونوں میں سے کسی ایک نے اجنبی پر زنا کی حسرت لگا دی اور اس حسرت کی وجہ سے اس پر حد قذف جاری کر دی گئی، یا عورت سے حرام صحبت کر لی گئی (ان تمام صورتوں میں) قاذف پر حد قذف نہیں ہوگی۔

○ اسی طرح جب شوہر نے حسرت لگانے کے بعد بیوی کو طلاق پانن دے دی تو نہ حد ہوگی اور نہ ہی لعان ہوگا۔ حد کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قذف کی وجہ سے لعان واجب ہوا ہے لہذا حد قذف واجب نہیں ہو سکتی اور لعان کے واجب نہ ہونے کی وجہ زوجیت کا ختم ہو جانا ہے حالانکہ زوجیت کا قیام لعان کے جاری ہونے کیلئے شرط ہے۔ اس لئے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے لعان کو میاں بیوی کے ساتھ خاص کیا ہے۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کو (حسرت لگانے کے بعد) طلاق رجعی دی تو لعان ساقط نہ ہوگا۔ اس لئے کہ طلاق رجعی زوجیت کو باطل نہیں کرتی۔ اور اگر شوہر نے بیوی کو کہا ”اے زانیہ تجھ کو تین طلاقیں ہیں“ تو نہ حد واجب ہوگی اور نہ ہی لعان ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کے قول ”اے زانیہ“ نے لعان کو واجب کیا نہ کہ حد کو کیونکہ یہ بیوی پر قذف ہے اور جب شوہر نے ”انت طالق ثلاثا“ (تجھے تین طلاقیں ہیں) کہا تو شوہر کے ان الفاظ نے زوجیت کو باطل کر دیا (لہذا یہ دونوں میاں بیوی نہ رہے) جبکہ لعان میاں بیوی کے علاوہ دوسروں میں جاری نہیں ہوتا ہے۔ (لہذا لعان بھی نہ ہوگا)۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کو کہا ”تجھ تین طلاقیں ہیں اے زانیہ“ تو حد واجب ہو جائے گی، لعان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو جدا کرنے کے بعد جبکہ وہ اجنبیہ بن گئی زنا کی حسرت لگائی اور اجنبیہ پر حسرت لگانے کی وجہ سے حد واجب ہوتی ہے لعان واجب نہیں ہوتا۔ اگر شوہر نے (حسرت لگانے کے بعد) اپنے آپ کو جھوٹا قرار دے دیا تو لعان ساقط ہو جائے گا اس لئے کہ اب لعان کرنا محال ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ شوہر کو حکم دیا جائے کہ وہ اللہ کے نام کے ساتھ گواہی دے کہ وہ بچوں میں سے ہے جبکہ وہ خود کہہ رہا ہے کہ وہ جھوٹا ہے اور شوہر پر حد واجب ہوگی جس کی وجہ ہم انشاء اللہ کتاب الہود میں ذکر کریں گے۔

○ اور اگر عورت نے انکار کرنے کے بعد (یعنی شوہر کی ہمت کی تکذیب کرنے کے بعد) اپنے آپ کو جھٹلایا اور شوہر کی ہمت کی تصدیق کر دی تو لعان ساقط ہو جائے گا اس سبب کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں اور حد واجب نہیں ہوگی اس وجہ سے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

لعان کی کسی شرط کے فوت ہو جانے پر اگر قذف سرے سے موجب لعان نہ ہو تو کیا حد واجب ہوگی؟

ہمارے مشائخ نے اس سلسلہ میں ایک اصول وضع کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر لعان واجب نہ ہونے کی وجہ یا لعان واجب ہونے کے بعد ساقط ہونے کی وجہ عورت کی طرف سے پائی جاتی ہو تو نہ لعان ہوگا اور نہ حد ہوگی۔ اگرچہ ہمت صحیح ہی کیوں نہ ہو۔ اور اگر لعان واجب نہ ہونے کی وجہ یا واجب ہونے کے بعد ساقط ہونے کی وجہ شوہر کی طرف سے پائی جاتی ہے تو اگر قذف صحیح نہ ہو تو بھی نہ لعان ہوگا اور نہ ہی حد ہوگی اور اگر قذف صحیح ہو تو حد ہوگی۔ اس اصول پر (فتاویٰ نے) اسی طرح کے مسائل کی تخریج کی ہے۔

### مسائل:

اگر شوہر نے (ہمت لگانے کے بعد) اپنے جھوٹ کا اقرار کر لیا تو شوہر کو حد لگا دی جائے گی اس لئے کہ لعان کے سقوط کی وجہ شوہر کی طرف سے پائی جاتی ہے اور وہ ہے شوہر کا اپنے آپ کو جھوٹا قرار دینا اور ہمت بھی صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ قذف ایک عاقل بالغ کی طرف سے ہے لہذا حد واجب ہوگی۔ اور اگر عورت نے اپنے انکار کرنے کی تکذیب کی اور شوہر کی قذف میں تصدیق کی تو نہ حد ہوگی اور نہ لعان ہوگا۔ اگرچہ عورت لعان کرنے کی اہلیت رکھتی ہو اس لئے کہ سقوط لعان کی وجہ عورت کی طرف سے پائی جاتی ہے اور وہ ہے عورت کا اپنے آپ کو جھوٹا قرار دینا۔ اور اگر عورت لعان کرنے کی اہلیت رکھتی ہے لیکن شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا محدود فی القذف ہو تو شوہر پر حد ہوگی اس لئے کہ عورت پر قذف صحیح قذف ہے اور لعان ساقط ہونے کی وجہ شوہر کی طرف سے پائی جاتی ہے اور وہ ہے شوہر کا ایسی صفت میں ہونا کہ جس میں شوہر سے لعان صحیح نہیں ہوتا۔

○ اور اگر شوہر بچہ یا دیوانہ ہے تو نہ حد ہوگی اور نہ لعان ہوگا۔ اگرچہ بیوی لعان کی اہلیت رکھتی ہو اس لئے کہ بچہ اور دیوانہ کی ہمت صحیح ہمت نہیں ہے۔ اور اگر شوہر آزاد، عاقل، بالغ، مسلمان ہے اور محدود فی القذف نہیں ہے اور بیوی کافر یا ہندی یا بچی یا دیوانی یا زانیہ ہونے کی وجہ سے لعان کی اہلیت نہ رکھتی ہو تو شوہر پر نہ تو حد ہوگی اور نہ ہی لعان ہوگا کیونکہ اس عورت پر قذف صحیح قذف نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ لڑکے ایسی عورت پر کوئی اجنبی شخص ہمت لگائے تو اس پر بھی حد نہیں آتی۔ اور اگر بیوی مسلمان آزاد، عاقل، بالغ، اور پاک دامن ہو مگر محدود فی القذف ہو تو ایسی صورت میں نہ حد ہوتی ہے اور نہ ہی لعان ہوتا ہے اس لئے کہ یہ قذف اگرچہ صحیح قذف ہے لیکن لعان کا سقوط بیوی میں ایک امر کی وجہ سے ہے اور وہ ہے بیوی کا اہل شہادت میں سے نہ ہونا لہذا نہ لعان واجب ہوگا اور نہ ہی حد واجب ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب بیوی قذف میں شوہر کی تصدیق کر دے۔ اگر زوجین میں سے ہر ایک محدود فی القذف ہے پھر شوہر نے بیوی پر ہمت

لگائی تو شوہر پر حد ہوگی اس لئے کہ یہ تحت صحیح ہے اور سقوط لعان کی وجہ شوہر کی طرف سے پائی جارہی ہے۔  
(اور جب لعان ساقط ہو گیا تو حد باقی رہ گئی جو شوہر پر آئے گی)۔

یہاں اگر یہ اعتراض ہو کہ لعان کا سقوط عورت میں ایک معنی کی وجہ سے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر محدود فی القذف نہ ہوتا اور عورت محدود فی القذف ہوتی تو (جب بھی تو) عورت کی جانب کا اعتبار کرنے کے باعث لعان واجب نہ ہوتا تو جب لعان کا سقوط عورت میں ایک معنی کی وجہ سے ہے تو چاہئے کہ نہ لعان واجب ہو اور نہ ہی حد واجب ہو (بسیا کہ اوپر مذکور دیگر مسائل میں ہے)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قذف صحیح واقع ہوا ہے اور اس میں عورت کی صفات (جن سے لعان کی اہلیت یا عدم اہلیت پائی جاتی ہے)۔ محض اس وقت اعتبار کیا جاتا ہے جب شوہر لعان کا اہل ہو اور جب وہ لعان کا اہل نہ ہو تو پھر عورت کی صفات کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ شوہر کی صفات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہذا (حد سے) مانع کا اعتبار شوہر میں موجود صفات کی بنا پر ہو گا نہ کہ بیوی میں موجود صفات کی بنا پر۔ پس قذف کی صحت کے بعد لعان کا سقوط مرد میں موجود ایک معنی کی وجہ سے ہے لہذا اس پر حد آئے گی، واللہ عزوجل اعلم۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

## حکم لعان کا بیان

اس فصل میں منگھو دو عنوانات کے تحت ہوگی:

- ۱۔ حکم لعان کا بیان
- ۲۔ حکم لعان کو باطل کرنے والی شے کا بیان

### حکم لعان کا بیان:

لعان کے دو حکم ہیں: اصلی اور غیر اصلی

### لعان کا حکم اصلی:

اصل حکم اور اس کے وصف کو ہم بیان کرتے ہیں۔ لعان کے اصل حکم میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ جب تک میاں بیوی لعان کی حالت پر قائم ہیں ان کے درمیان تفریق کا وجوب ہے۔ قاضی کی تفریق کے بغیر نفس لعان سے ان کے درمیان فرقت و جدائی کا وقوع اصل حکم نہیں ہے۔ حتیٰ کہ تفریق سے قبل شوہر کا طلاق دینا ٹھیک اور ایلاء کرنا جائز ہوتا ہے اور ان کے درمیان میراث بھی جاری ہوتی ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اصل حکم، نفس لعان سے ہی میاں بیوی کے درمیان فرقت کا واقع ہوتا ہے۔ البتہ امام زفرؒ کے نزدیک جب تک میاں بیوی دونوں لعان نہ کر لیں فرقت واقع نہیں ہوتی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شوہر کے لعان کر لینے کے بعد بیوی کے لعان کرنے سے قبل ہی فرقت واقع ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ فرقت ایک ایسی چیز ہے جو صرف شوہر کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ سبب فرقت شوہر کے ساتھ مختص ہے۔ پس فرقت کا وقوع عورت کے فعل پر موقوف نہیں ہوگا جیسے طلاق (اس کی مثال ہے)۔ امام زفرؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کو دلیل بنایا ہے:

المعتل عنان لا یجتمعان ابداً  
 آپس میں ۱۰۰ لعان کرنے والے کبھی اکٹھے نہیں ہو سکتے۔

جبکہ نکاح کی جہاں میں دونوں اکٹھے ہوتے ہیں اور یہ نص کے خلاف ہے۔

ہمارا (یعنی اصحاب ثلاثہ کا) استدلال اس روایت سے ہے جو نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ ایک مرد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اپنی بیوی سے لعان کیا اور بیوی کے بچہ کی لٹی کی تو نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کے درمیان تفریق کر دی اور بچے کو بیوی کے ساتھ لاحق کر دیا۔ نیز حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عاصم بن عدی اور ان کی بیوی کے مابین لعان

کرایا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان تفریق کر دی۔ نیز روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بن عبدالمطلب اور ان کی بیوی کے مابین لعان کرایا اور جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے مابین بھی تفریق کر دی۔ بعد ازاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ تم میں سے ضرور ایک جھوٹا ہے لہذا کوئی توبہ کرنے والا ہے؟“ آپ نے یہ جملہ تین بار ارشاد فرمایا (ان میں سے کوئی بھی اس پر آمادہ نہ ہوا)۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان تفریق کر دی۔

یہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شوہر کے لعان کر لینے سے یا عورت کے لعان کر لینے سے میاں بیوی کے درمیان جدائی واقع نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اگر نفس لعان سے زوجین کے مابین فرقت واقع ہو جاتی تو پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو میاں بیوی کے درمیان نفس لعان سے فرقت واقع ہو جانے کے بعد دوبارہ تفریق کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح لعان سے پیشتر شوہر کو حاصل تھی اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی شخص کیلئے ملکیت ثابت ہو تو وہ اس وقت تک زائل نہیں ہوتی جب تک وہ شخص (مالک) اس کا ازالہ نہ کرے یا جب تک مملوکہ شے اس کے حق میں قائل انتفاع ہونے سے نہ نکل جائے۔ اور شوہر کی طرف سے ازالہ نکاح تو پایا نہیں گیا۔ اس لئے کہ لعان سے ملک نکاح زائل ہونے کا علم نہیں ہوتا کیونکہ لعان یا تو شہادت ہے جس کی قسم کے ساتھ تاکید کی گئی ہے۔ یا وہ (امام شافعیؒ کے قول کے مطابق) قسم ہے اور دونوں میں سے کوئی ایک بھی ملک کے زوال کی خبر نہیں دیتا اور اسی وجہ سے دیگر شہادتوں اور قسموں سے ملکیت زائل نہیں ہوتی (مملوکہ شے سے) انتفاع پر قدرت تو وہ ثابت ہے لہذا نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اسی سے امام شافعیؒ کے قول کا بھی جواب ہو گیا۔ نیز امام شافعیؒ کا قول آیت لعان کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ازدواج (میاں بیوی) کو اپنے اس قول وَالَّذِينَ يُزَوِّجُونَ لِبَنَاتِهِمْ مِمَّا قَالُوا فَتُفَرِّقُوا بَيْنَهُمَا سے خطاب کیا ہے اگر صرف شوہر کے لعان سے فرقت ثابت ہو جائے تو بیوی کے لعان کے وقت وہ بیوی ہی نہ ہوگی اور یہ نص کے خلاف ہے۔

جہاں تک امام زفرؒ کے استدلال کا تعلق ہے تو ان کی پیش کی ہوئی حدیث میں ان کی دلیل نہیں بنتی کیونکہ متلاعن لعن سے متفاعل ہے اور متفاعل حقیقت میں وہ ہوتا ہے جو فعل میں مشغول ہو پس فعل سے فراغت کے بعد وہ حیثیتاً فاعل باقی نہیں رہتا اور (اس طرح لعان سے فراغت کے بعد وہ) حیثیتاً متلاعن باقی نہیں رہتا لہذا لعان کے بعد فرقت کے اثبات کیلئے اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ پس لعان کے بعد فرقت ثابت نہ ہوگی بلکہ لعان کے بعد تو صرف تفریق کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ پس اگر شوہر نے بیوی کو خود جدا کر دیا تو فیہا ورنہ قاضی تفریق کرنے میں شوہر کا قائم مقام ہوگا۔ اور جب قاضی لعان مکمل ہونے کے بعد زوجین میں تفریق کر دے گا تو زوجین میں فرقت واقع ہو جائے گی۔ اور اگر قاضی نے غلطی سے لعان مکمل ہونے سے قبل ہی تفریق کرادی تو اگر دونوں لعان کے اکثر الفاظ ادا کر چکے تھے تو تفریق نافذ ہوگی۔ اور اگر دونوں نے یا کسی ایک نے لعان کا اکثر حصہ ادا نہیں کیا تھا تو تفریق نافذ نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب لعان کے اکثر الفاظ ادا ہونے کے بعد قاضی کی تفریق واقع ہو تو قاضی نے ایسے موقع میں اجتہاد سے فیصلہ دیا ہے جو اجتہاد کا عمل ہے۔ لہذا دیگر اجتہادی فیصلوں کی طرح یہ فیصلہ بھی نافذ العمل ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ قاضی کی تفریق عمل

اجتہاد میں ہے تین طرح سے ہے۔

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ قاضی نے یہ سمجھا کہ بہت سے احکامات میں اکثر (حصہ) کل کے حکم میں ہوتا ہے لہذا قاضی کے اجتہاد کا یہ تقاضا ہوا کہ لعان میں بھی اکثر (حصہ) کل کے قائم مقام ہو۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قاضی نے یہ اجتہاد کیا کہ لعان میں تکرار تاکید تاکید کیلئے ہے اور یہ معنی (یعنی تاکید وغیرہ) اکثر (حصہ) میں پایا جاتا ہے۔

۳۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ قاضی نے یہ گمان کیا کہ جب امام شافعیؒ کیلئے پاگل یا فوت شدہ بیوی پر قذف کی صورت میں صرف شوہر کے لعان پر اکتفا کرنا ممکن ہوا تو اس کیلئے بھی شوہر کے لعان کو مکمل کرنے کے بعد اور بیوی کے لعان کے اکثر حصے کو ادا کرنے کے بعد اس (قاضی) کیلئے اجتہاد بطریق اولیٰ ممکن ہوگا۔

لہذا معلوم ہوا کہ قاضی کا یہ فیصلہ محل اجتہاد میں ہوا ہے لہذا نافذ العمل ہوگا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اجتہاد کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ اجتہاد نص کے خلاف نہ ہو جبکہ یہ اجتہاد کتاب و سنت کی نص کے خلاف ہے اس لئے کہ قرآن پاک میں لعان مخصوص عدد کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مخصوص عدد کے ساتھ زوجین کے مابین لعان کرایا ہے۔ اور جب لعان کے عدد پر نص موجود ہے تو قاضی کا اجتہاد نص کے خلاف ہونے کی وجہ سے باطل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ قاضی کا اجتہاد نص کے خلاف ہے اس لئے کہ کسی عدد پر تصریح اکثریت (یعنی اکثر حصے) کے جواز اور اس کے کل کے قائم مقام ہونے کے منافی نہیں ہے اور نہ ہی اکثر حصے کے جواز کا تقاضا کرتی ہے لہذا حکم پر تصریح نہیں ہے بلکہ اس کے بارے میں خاموشی ہے پس یہ اجتہاد کا محل ہے۔ اسی وجہ سے اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے (یعنی جب نص سے اکثر حصے کے جواز اور عدم جواز دونوں معلوم نہیں ہوتے بلکہ نص اس سلسلہ میں خاموش ہے تو قاضی کو اجتہاد کا حق حاصل ہوا لہذا قاضی کا لعان کی اکثریت پر فیصلہ کرنا بھی نص کے خلاف نہ ہوا)۔ اس کا فائدہ عدد مذکور پر تصریح اور اصل و ادلیٰ پر تنبیہ ہے جو (اکثر کے) جواز کے منافی نہیں ہے۔

## ۲۔ اصل حکم کے وصف کا بیان:

علماء کا اس میں بھی اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ لعان سے واقع ہونے والی فرقت طلاق ہائے ہوگی۔ لہذا شوہر کی ملکیت نکاح ختم ہو جائے گی اور جب تک کہ وہ حالت لعان میں رہیں گے ان کا آپس میں اکٹھا ہونے اور آپس میں دوبارہ نکاح کرنے کی حرمت ثابت رہے گی۔ پھر اگر شوہر نے اپنے جھوٹ کا اقرار کر لیا اور اس کو حد لگائی گئی یا عورت نے اپنے آپ کو جھوٹا کہہ دیا، بایں طور پر کہ شوہر کے الزام کی تصدیق کر دی تو (دونوں صورتوں میں) ان کے مابین نکاح جائز ہو جائے گا اور دونوں اکٹھے ہو سکیں گے۔ امام ابو یوسفؒ امام زفرؒ اور امام حسن بن زیادؒ کا قول ہے کہ لعان سے واقع ہونے والی فرقت بغیر طلاق کے فرقت ہوتی ہے جو حرمت رضاعت اور حرمت مصاہرت کی طرح کی دائمی حرمت کی موجب ہوتی ہے۔ ان حضرات کا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ہے:



المُتَلَاعِنَانِ لَا يَجْتَمِعَانِ ابَدًا  
آپس میں لعان کرنے والے کبھی بھی اکٹھے نہیں ہو سکتے۔

اور آپ کا یہ فرمان اس بارے میں صریح ہے۔ اس طرح صحابہ کی ایک جماعت سے جن میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم شامل ہیں یہ قول مروی ہے کہ آپس میں دو لعان کرنے والے کبھی اکٹھے نہیں ہو سکتے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے جب عمر عمر عجلانی اور ان کی بیوی کے مابین لعان کرایا تو عمر نے کہا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) "اگر میں اب اس کو اپنے پاس رکھتا ہوں تو میں اس پر جھوٹ کہنے والا بنتا ہوں" لہذا اس کو تین طلاقیں ہیں۔" اور بعض روایات میں ہے "اگر میں نے اس کو اپنے سے جدا نہ کیا تو اس کو تین طلاقیں ہیں" لہذا شوہر کا لعان کے بعد بیوی کو طلاق دینا لعان کرنے والوں کا طریقہ ہے۔ اس لئے کہ عمر عمر عجلانی نے لعان کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیوی کو تین طلاقیں دیں اور آپ نے ان طلاقیں کو نافذ بھی کیا۔ لہذا ہر لعان کرنے والے پر یہ واجب ہے کہ وہ اپنی بیوی کو لعان کے بعد طلاق دے اور اگر وہ طلاق نہ دے تو ان کے درمیان تفریق کرنے میں قاضی شوہر کے قائم مقام ہوگا اور یہ تفریق طلاق ہوگی جیسا کہ عنین (نامرد) میں ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس فرقت و جدائی کا سبب شوہر کا قذف ہے کیونکہ قذف موجب لعان ہے اور لعان موجب تفریق ہے اور تفریق (یعنی قاضی کا تفریق کرنا) موجب فرقت ہے پس فرقت ان تمام واسطوں کے ساتھ شوہر کے گزشتہ قذف کی طرف منسوب ہے۔ اور ہر وہ فرقت جو شوہر کی طرف سے ہو یا شوہر کے کسی فعل کے سبب سے ہو وہ طلاق ہوا کرتی ہے جس طرح عنین (نامرد) خلع اور ایلاء وغیرہ میں ہوتا ہے اور یہ ابراہیم (نخعی) حسن بصریؒ، سعید بن جبیر اور قتادہ رضی اللہ عنہم جیسے اسلاف کا قول ہے کہ ہر وہ جدائی جو شوہر کی طرف سے واقع ہو وہ طلاق ہوا کرتی ہے۔

(امام ابو یوسفؒ و زفرؒ وغیرہ کے استدلال کا جواب) یہ ہے کہ حدیث کی حقیقت پر عمل ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ متفاعل حقیقت میں فعل میں مشغول کو کہتے ہیں جبکہ یہ دونوں جو نبی لعان سے فارغ ہوں گے حقیقت میں متلاعن باقی نہ رہیں گے، پس مراد لعان کا حکم ہوگا یعنی یہ کہ لعان کا حکم ان میں ثابت رہے گا، تو جب شوہر نے اپنے کو جھوٹا کہہ دیا اور اسے حد قذف لگا دی گئی تو لعان کا حکم باطل ہو گیا اور وہ شوہر از روئے حقیقت و حکم لعان کرنے والا نہ رہا، لہذا ان میاں بیوی کا اکٹھا ہونا جائز ہو گیا۔ اور اس کی نظیر اصحاب کف کے واقعہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

لَهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعَذِّبُوكُمْ  
فِي دِينِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِنَّا أَبْلَاؤُ

ایسا ہوا تو پھر کبھی تمہیں فلاح نہ ہوگی۔

(سورۃ کھف: ۲۰)

یعنی جب تک وہ اپنی ملت میں ہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ انہوں نے جب ایسا نہیں کیا تو فلاح پائی۔ پس اسی طرح

زیر بحث مسئلہ میں ہے۔

### لعان کا غیر اصلی حکم، نسب کا منقطع ہونا:

لعان کا غیر اصلی حکم قذف کی دو قسموں میں سے ایک قسم یعنی بچہ کی نفی کے ساتھ قذف میں (باپ سے) قطع نسب کا وجوب ہے۔ اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب آپ نے ہلال بن امیہ اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کرایا اور میاں بیوی میں علیحدگی کرا دی تو آپ نے بچہ کی باپ سے نفی کر کے اس کو عورت کے ساتھ لاحق کر دیا۔ پس (باپ سے) بچے کی نفی لعان کے دو حکموں میں سے ایک حکم ہوا۔ نیز جب قذف بچے کے ساتھ ہو تو شوہر کا مقصود ایسے بچہ کی نفی کرنا ہے جو اس کے دعویٰ کے مطابق اس سے نہیں ہے لہذا اس کی غرض و مقصود کو پورا کرنے کیلئے (اس سے) بچے کی نفی واجب ہوئی اور جب بچے کی نفی کا وجوب لعان کے دو حکموں میں سے ایک حکم ہے تو یہ لعان کے وجود سے پیشتر واجب نہ ہوگا۔

### مسائل:

اسی وجہ سے ہمارا قول ہے کہ جب تمت ایسے طور پر نہ ہو جس سے لعان واجب ہو یا لعان واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جائے، اور حد واجب ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، یا لعان تو ساقط نہ ہوا لیکن ابھی تک لعان نہ کیا ہو (تو ان تمام صورتوں میں) بچہ کا نسب باپ سے منقطع نہیں ہوگا۔

○ اسی طرح جب شوہر نے آزاد عورت کے بچہ کی نفی کی اور اس نے شوہر کی تصدیق کر دی تو لعان کے ناممکن ہونے کی وجہ سے بچہ کا نسب منقطع نہیں ہوگا اس لئے کہ اس میں تناقض (اجتماع ضدین) پایا جا رہا ہے کیونکہ عورت نے (لعان میں) اللہ کی گواہی دینی ہوتی ہے کہ مرد جوٹا ہے حالانکہ یہاں وہ خود مرد کے سچا ہونے کا کہہ چکی ہے، اور جب لعان ناممکن ہو گیا تو قطع نسب بھی ناممکن ہو گیا کیونکہ یہ لعان کا حکم ہے، لہذا یہ بچہ ان دونوں کا ہوگا اور بچے کی نفی پر ان کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ بچہ کا نسب ثابت ہو چکا ہے اور جو نسب نکاح سے ثابت ہو وہ صرف لعان ہی سے منقطع ہو سکتا ہے اور لعان یہاں پایا نہیں جا رہا بچے کی نفی پر زوجین کا اتفاق معتبر نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ نسب کا ثبوت بچہ کا حق ہوتا ہے اور ان دونوں کا بچے کی نفی پر اتفاق کرنا بچے کے حق کو باطل کرنا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

اور اسی سے یہ مسئلہ بھی نکل آتا ہے کہ اگر ایسی حالت میں حمل ٹھہرا کہ (بیوی میں لعان کی اہلیت نہ ہونے کے باعث) دونوں کے مابین لعان نہ تھا، پھر بیوی اس حالت کی طرف منتقل ہوئی کہ اب دونوں کے درمیان لعان واقع ہو سکتا ہے مثلاً بیوی حمل کے وقت کتابیہ یا باندی تھی، پھر باندی آزاد ہو گئی یا کتابیہ مسلمان ہو گئی۔ بعد ازاں اس نے بچہ جنم دیا اور شوہر نے بچہ کی نفی کر دی تو بچے کا نسب (اپنے باپ سے) منقطع نہیں ہوگا اس لئے کہ حمل ٹھہرنے کے وقت اہلیت لعان نہ ہونے کی وجہ سے ان کے مابین لعان نہیں ہو سکتا۔ لہذا قطع نسب جو کہ لعان کا حکم ہے وہ بھی نہیں ہو سکتا۔

## قطع نسب کے وجود کی شرائط:

پہلی شرط: قاضی کا زوجین کے مابین علیحدگی کرانا ہے۔ اس لئے کہ علیحدگی سے قبل نکاح باقی رہتا ہے۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ بچہ کی نفی کے ساتھ قذف ولادت کے وقت ہو یا ولادت کے ایک دو دن کے اندر یا اتنی مدت کے اندر ہو کہ جس میں عام طور پر پیدائش پر مبارک باد قبول کی جاتی ہے یا ولادت کی ضرورت کا سامان خریدا جاتا ہے۔ اگر اس مدت کے بعد نفی کی تو اس سے نفی نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ نے نفی کیلئے کوئی مدت متعین نہیں کی ہے جبکہ انہی کی ایک روایت ہے کہ آپ نے اس کیلئے سات یوم مقرر کئے ہیں۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے بچے کی نفی کیلئے نفاس کی اکثر مدت یعنی چالیس یوم مقرر کئے ہیں۔ امام شافعیؒ نے فوری انکار کا اعتبار کیا اور کہا ہے کہ اگر شوہر نے ولادت کے فوراً بعد بچے کی نفی کی تو بچہ کی یہ نفی معتبر ہوگی ورنہ (بچے کا نسب) اس کو لازم ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باپ کا فوری طور پر نفی کو ترک کرنا اس کی جانب سے اقرار ہے۔ پس یہ صریح اقرار کی مانند ہوگا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفاس ولادت کا اثر ہے لہذا بچہ کی نفی اس وقت تک صحیح ہے جب تک ولادت کا اثر باقی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بچہ کی نفی دراصل غور و فکر کی محتاج ہوتی ہے اور غور و فکر کیلئے وقت کی ضرورت ہے اور یہ وقت لوگوں اور ان کے حالات کے اختلاف کی بنا پر مختلف ہوتا ہے، لہذا وقت کی تعیین اس میں مشکل ہے، پس اس میں مبارک باد قبول کرنے اور ولادت کا سامان خریدنے کی عادت کو یا ایسی مدت مقرر کرنے کو کہ جس میں عام طور پر یہ کام کئے جاتے ہیں حکم (بفتح احوک) بنایا جائے گا۔ اور اس کے بعد نفی صحیح نہ ہوگی۔ اسی سے فوری نفی کرنے کا اعتبار بھی باطل ہو جاتا ہے کیونکہ غور و فکر فوری طور پر نہیں ہو سکتا۔

## مفقود الخبر شوہر کو نسب کے انکار کا حق کب تک حاصل ہوتا ہے؟

اس سلسلہ میں فقہاء نے اپنی بیوی سے دور (غائب) شخص کے متعلق کہا ہے کہ جب اس کی بیوی نے بچہ کو جنم دیا اور اسے ولادت کا علم نہ ہوا یہاں تک کہ یہ آدمی گھر آگیا یا دور ہونے کے وقت میں اس کو خبر پہنچی تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس شخص کو مبارک باد قبول کرنے یا سامان ولادت خریدنے کی مدت تک نفی کا حق حاصل ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک گھر آنے کے بعد یا اطلاع ملنے کے بعد نفاس کی مدت (چالیس دن) تک نفی کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ کیونکہ نسب تو ولادت کا علم حاصل ہونے کے بعد ہی لازم ہوتا ہے۔ لہذا دونوں مذاہب کے مطابق غائب شخص کا گھر واپس آنے یا اس کو ولادت کی اطلاع ملنے کا حال ولادت کے حال کی مانند ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر غائب شخص بچہ کے دودھ چمکانے سے قبل گھر آیا تو

مت نفاس کی مقدار میں نفی کرنے کا حق ہوگا اور اگر وہ دودھ چھڑانے کے زمانے کے بعد گھر آیا تو اس کو نفی کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ یہ تفصیل امام محمدؒ سے منقول نہیں ہے۔ (صاحب) قدوریؒ نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ بچہ دودھ چھڑائے جانے سے قبل اپنی پہلی غذا میں ہی ہوتا ہے لہذا یہ مدت نفاس کی مانند ہوا اور دودھ چھڑائے جانے کے بعد وہ اپنی پہلی غذا کو چھوڑ دیتا ہے اور صفر (یعنی چھوٹے پن) کی حالت سے نکل جاتا ہے تو اگر اس کے بعد بھی بچہ کی نفی کا احتمال ہو تو پھر یہ احتمال اس کے بوڑھا ہونے کے بعد ہوگا اور یہ قبیح ہے۔

اور قاضی (ابو نصر احمد بن اسبج جالبی) نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اگر غائب شوہر کو مدت نفاس کے اندر بچہ کی ولادت کا علم ہو گیا تو اس کو مدت نفاس کے مکمل ہونے تک نفی کا حق حاصل ہوگا۔ اور اگر شوہر کو اطلاع چالیس یوم کے بعد ملی تو امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ شوہر کو دو سال تک نفی کا حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ جب مدت نفاس ختم ہو گئی تو مدت رضاعت (دودھ پلانے کی مدت) کا اعتبار ہوگا جو کہ صاحبینؒ کے نزدیک دو سال ہے۔ اور اگر شوہر کو بچہ کی ولادت کا علم دو سال بعد ہوا اور پھر اس نے نفی کی تو کتب اصول کے علاوہ روایت کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نسب منقطع نہیں ہوگا اور لعان ہوگا۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اگر شوہر نے اطلاع ملنے کے بعد چالیس یوم کے اندر نفی کی تو بچے کا نسب منقطع ہو جائے گا۔

### قطع نسب کی تیسری شرط:

شوہر کی جانب سے نفی سے پہلے کوئی ایسی بات صادر نہ ہوئی ہو نہ از روئے تصریح اور نہ از روئے دلالت جو اس سے بچہ کے نسب کا اقرار ہو اور اگر پہلے اقرار پایا گیا تو باپ سے نسب منقطع نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ نسب ثابت ہوجانے کے بعد اس میں کسی طور پر نفی کی گنجائش نہیں رہتی کیونکہ جب باپ نے اقرار کر لیا تو بچہ کا نسب ثابت ہو گیا اور نسب بچہ کا حق ہے لہذا باپ کو اقرار کر لینے کے بعد نفی کر کے رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا ہے۔ باپ کا صراحتاً "اقرار یہ ہے کہ باپ یوں کہے کہ" "یہ بچہ میرا ہے" یا یوں کہے کہ "یہ بچہ مجھ سے ہے" باپ کا دلالتاً "اقرار یہ ہے کہ باپ بچے کی ولادت پر مبارک باد پیش کئے جانے کے وقت خاموش رہے اور مبارکباد دینے والے کی مبارکباد کو رد نہ کرے کیونکہ عقلمند آدمی ایسے بچے کی مبارک باد پر جو اس کا نہ ہو خاموش نہیں رہتا" لہذا اس حالت میں باپ کا خاموش رہنا بچے کے نسب کا اعتراف کرتا ہے، لہذا اعتراف کے بعد وہ نفی کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ابن رحمہ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ جب باندی کے بچہ پیدا ہونے پر مالک کو مبارکباد پیش کی گئی اور وہ خاموش رہا تو یہ اس کی طرف سے اعتراف نہیں سمجھا جائے گا اور اگر شوہر کو بیوی کے بچہ پر مبارکباد دی گئی اور وہ خاموش رہا تو یہ اس کی طرف سے بچہ کے نسب کا اعتراف ہے البتہ شوہر کی جانب سے وہ نفی کا نشانہ بن سکتا ہے۔ لیکن جب شوہر مبارک باد کے وقت خاموش رہا تو یہ اس بات کی دلیل ہوئی کہ شوہر اس کی نفی نہیں کر رہا ہے لہذا نفی کا نشانہ ہونا باطل ہو گیا اور نسب ثابت ہو گیا۔ رہا باندی کا بچہ تو اس کا نسب صرف اس وقت ثابت ہوگا جب مالک اس بچہ کا اپنے سے ہونے کا دعویٰ کرے اور دعویٰ یہاں پایا نہیں گیا۔

### جزواں بچوں کے باپ ہونے سے انکار کا حکم:

اگر بیوی نے دو جزواں بچوں کو جنم دیا اور شوہر نے ایک کے نسب کا اقرار کیا اور دوسرے کی نفی کی تو

اگر پہلے کا اقرار کیا اور دوسرے کی نفی کی تو لعان ہوگا اور دونوں بچے اس کو لازم ہوں گے (یعنی نسب باپ سے ہی ثابت ہوگا) دونوں بچوں کے باپ کو لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے کا اقرار درحقیقت دوسرے کا بھی اقرار ہے اس لئے کہ حمل تو ایک ہی ہے اور یہ تصور نہیں کہ حمل کے نسب کا کچھ حصہ تو ثابت ہو اور کچھ نہ ہو جس طرح ایک بچے میں اس کے کچھ حصہ کے نسب کا ثابت ہونا اور کچھ کا ثابت نہ ہونا تصور نہیں ہے لہذا جب شوہر نے دوسرے بچے کی نفی کی تو جس کا اس نے اقرار کر لیا تھا اس سے اس نے رجوع کر لیا حالانکہ وہ نسب جس کا ایک مرتبہ اقرار کر لیا گیا ہو اس میں رجوع کی گنجائش ہی نہیں ہوتی، لہذا اس کی نفی صحیح نہ ہوئی، اس لئے دونوں بچوں کا نسب (باپ) سے ثابت ہو جائے گا اور شوہر لعان کرے گا کیونکہ جس نے ایک مرتبہ بچے کے نسب کا اقرار کر لیا، پھر اس کی نفی کی تو وہ لعان کرتا ہے، اگرچہ بچہ کا نسب منقطع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ قطع نسب لعان کے لوازمات میں سے نہیں ہے بلکہ فی الجملہ ایک الگ معاملہ ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ لاولد بیوی پر تمت میں لعان مشروع ہے، لعان کے واجب ہونے کی (دوسری وجہ) یہ ہے کہ جب شوہر نے پہلے بچے کے نسب کا اقرار کیا تو اس نے اپنی بیوی کو عفت (پاکدامن ہونے) کے ساتھ موصوف کر دیا اور جب دوسرے بچے کی نفی کی تو بیوی کو زنا کے ساتھ موصوف کیا اور جو شخص اپنی بیوی کو کئے کہ تو پاکدامن ہے اور بعد میں اس کو کئے کہ تو زانیہ ہے تو اس کو لعان کرنا ہوتا ہے۔

اور اگر پہلے بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچہ کے نسب کا اقرار کیا تو اس پر حد قذف تو آئے گی لعان نہیں آئے گا، لیکن دونوں بچوں کا نسب باپ سے ثابت ہو جائے گا، دونوں بچوں کے نسب کا ثبوت اس لئے ہے کہ جس طرح پہلے کا انکار دوسرے کے انکار کو متضمن ہے اسی طرح دوسرے کا اقرار پہلے کے اقرار کو متضمن ہے اس طرح یہ اپنے آپ کو ہی جھٹلانے والا ہو گیا ہے۔ اور وہ شخص جس پر لعان واجب ہو جب وہ اپنے آپ کو جھٹلا دے تو حد لگائی جاتی ہے اور جب حد لگ گئی تو لعان نہیں ہوگا، اس لئے کہ لعان اور حد دونوں جمع نہیں ہوتے نیز جب شوہر نے پہلے بچے کی نفی کی تو اس نے بیوی پر زنا کی تمت لگائی۔ پھر جب دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو بیوی کو عفت (پاکدامن ہونے) کے ساتھ متصف کر دیا۔ اور جو شخص اپنی بیوی کو کئے کہ "تو زانیہ ہے"۔ بعد ازاں اس کو کئے کہ "تو عقیفہ ہے" تو شوہر پر حد قذف آتی ہے لعان نہیں آتا۔

**چوتھی شرط: نسب کے انکار کے وقت بچہ کا زندہ ہونا**

قطع نسب کی چوتھی شرط یہ ہے کہ قطع نسب کے وقت جو کہ میاں بیوی کے درمیان تفریق کا وقت ہے بچہ زندہ ہو اور اگر بچہ زندہ نہ ہو تو بچہ کا نسب باپ سے قطع نہیں کیا جائے گا۔

**مسائل:**

اگر بیوی نے بچہ جتا اور بچہ مر گیا، بعد ازاں شوہر نے نفی کی تو شوہر لعان کرے گا اور بچہ کا نسب باپ سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ نسب موت سے ثابت ہو جاتا ہے، پس انقطاع ممکن نہ رہا اور اگرچہ بچے کی نفی کے ساتھ قذف کی بنا پر شوہر لعان کرے گا لیکن نسب کا انقطاع نسب لعان کے لوازمات میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح اگر بیوی نے دو بچے جنم دیئے جن میں ایک مردہ تھا، شوہر نے دونوں کی نفی کی تو لعان کرے گا اور مذکورہ وجہ کی بنا پر دونوں بچے اس کو لازم ہوں گے۔

○ اسی طرح جب بیوی نے بچہ جتا اور شوہر نے اس کی نفی کی، پھر یہ بچہ لعان سے قبل ہی وفات پا گیا تو

وہر لعان کرے گا اور بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا جیسا کہ ہم اوپر ذکر کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر بیوی نے دو بچوں کو جتا اور شوہر نے دونوں کی نفی کی، پھر یہ دونوں بچے لعان سے قبل ہی وفات پا گئے یا دونوں قتل کر دیئے گئے تو شوہر لعان کرے گا اور دونوں بچوں کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ موت کے بعد نسب کو قطع کرنے کا احتمال نہیں رہتا، اور شوہر مذکورہ وجہ کی بنا پر لعان کرے گا۔

○ اسی طرح اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی، بعد ازاں ان میں سے ایک لعان سے قبل مر گیا یا قتل ہو گیا تو دونوں بچے اس کو لازم ہوں گے کیونکہ ان میں سے مردہ بچے کی موت کی وجہ سے اس کا نسب ثابت جانے کے بعد اس کو قطع کرنا ممکن نہیں رہا۔ ایسے ہی زندہ بچے کے نسب کو قطع کرنا ممکن نہیں کیونکہ یہ دونوں بچے رہا لعان تو کر فنی نے یہ تو ذکر کیا ہے کہ شوہر لعان کرے گا لیکن انہوں نے اس میں اختلاف ذکر نہیں کیا۔ اسی طرح قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے۔ البتہ ابن سائد نے اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا اور کہا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک لعان باطل ہو جائے گا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک لعان باطل نہیں ہوگا امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لعان بچے کی نفی کرنے سے واجب ہوا، پس اگر لعان باطل ہوگا تو مع نسب کے امتناع (ناممکن ہونے) کی وجہ سے باطل ہوگا حالانکہ قطع نسب کا امتناع لعان کی بقاء کے مانع نہیں ہے کیونکہ قطع نسب لعان کے لوازم میں سے نہیں ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس قذف (یعنی بچے کی نفی کے ساتھ قذف) سے واجب ہونے والے ان سے مقصود بچے کی نفی ہوتی ہے، اور جب اس مقصود کو ثابت کرنا ممکن نہ ہو تو لعان کی بقاء میں کچھ فائدہ رہا، اور بچے کی نفی نہ کی جائے گی۔ اگر بیوی نے بچہ کو جتا اور شوہر نے اس کی نفی کی اور حاکم نے زوجین کے مابین لعان کرا دیا اور تفریق بھی کرا دی اور بچے کو ماں کے ساتھ لاحق کر دیا یا نفس تفریق سے بچہ ماں کے ساتھ رہ گیا، پھر بیوی نے دوسرے دن دوسرا بچہ جتا تو دونوں بچوں کا نسب باپ سے ثابت ہو جائے گا اور لعان چکا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے بچے کا نسب ثابت ہو چکا ہے کیونکہ جو لعان پایا گیا اس بنا پر دوسرے بچے کے نسب کا قطع ممکن نہیں رہا جس کی وجہ یہ ہے کہ فرقت کی وجہ سے لعان کا حکم ختم ہو گیا ہے۔ پس سرے بچے کا نسب ثابت ہوگا اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ ”یہ دونوں میرے بچے ہیں“ تو اس پر حد نہیں ہوگی کیونکہ وہ دونوں بچوں کے نسب کے اقرار کرنے میں سچا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت کی رو سے دونوں بچوں کا نسب اس سے ثابت ہے۔

متراض: یہ اعتراض کہ شوہر نے ”یہ دونوں میرے بیٹے ہیں“ کہہ کر اپنے آپ کو جھوٹا ثابت کر دیا ہے کیونکہ اس سے پشتر وہ بچے کی نفی کر چکا ہے اور جو شخص بچے کی نفی کرے، پھر اس سے لعان کرایا جائے، پھر اس کے بعد وہ اپنے کو جھوٹا کہہ دے تو اس پر حد لگائی جاتی ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب بیوی نے ایک بچہ جتا اور شوہر نے کہا یہ مجھ سے نہیں ہے اور حاکم نے ان کے مابین لعان کرا دیا اس کے بعد شوہر نے کہا کہ ”یہ میرا بیٹا ہے“۔

واب: شوہر کا یہ کہنا کہ ”یہ دونوں میرے بیٹے ہیں“ جہاں اپنے آپ کو جھٹلانے کا احتمال رکھتا ہے وہیں اس میں ایسے حکم کی خبر دینے کا احتمال بھی ہے کہ جو از روئے شریعت اس کو لازم ہوا ہے یعنی دونوں بچوں کے نسب کا ثبوت۔ پس دوسرے احتمال کے ہوتے ہوئے اس کو جھٹانا قرار نہیں دیا

جائے گا بلکہ اس کو خبر دینے پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اگر اس کو بھٹلانا قرار دیں تو شوہر پر حد لازم آتی ہے اور اگر جو بیٹے کہا ہے اس کی خبر دینا قرار دیں تو حد لازم نہیں آتی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

اِذَا رَوَّيْتُمْ مَا اسْتِطَعْتُمْ مِنْ حَدِّهِمْ فَكَفَرْتُمْ بِهِ  
یعنی جہاں تک ہو سکے حدود کو ختم کرو۔

البتہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے لعان میں اور بیوی پر جو حمت لگائی ہے اس میں میں نے جھوٹ بولا ہے تو شوہر کو حد لگائی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے آپ کو بھٹلانے پر تصریح کر دی ہے۔ پس خبر دینے کا احتمال واکل ہو گیا۔ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ بچے کی نفی کے بعد اس کا اقرار کرنا اپنے آپ کو جھوٹا کہلانا ہوتا ہے جبکہ اقرار کرنے والا ایسے حال میں ہو کہ اگر وہ اقرار نہ کرے تو اگر وہ اہل لعان میں سے ہے تو اسے لعان کرنا پڑے گا اور یہاں پر یہ صورت نہیں پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے دونوں بچوں کا اقرار نہ کیا ہوتا تو اسے لعان بھی نہیں کرنا پڑتا۔ پہلی صورت اس سے مختلف ہے کیونکہ اس میں اگر وہ دونوں بچوں کا اقرار نہ کرے تو اسے لعان کرنا ہوگا۔ اسی وجہ سے فقہاء کا قول ہے کہ اگر ایک شخص کی بیوی نے ایک بچہ بتا اور شوہر نے کہا یہ میرا بچہ ہے پھر بیوی نے دوسرے بچہ کو جنم دیا، شوہر نے اس دوسرے بچے کی پہلے نفی کی پھر بعد ازاں اس کا اقرار کر لیا تو اس پر حد نہیں ہوگی کیونکہ وہ اس اقرار سے اپنے آپ کو جھوٹا کہنے والا نہیں ہوا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس دوسرے بچہ کا اقرار نہ کرتا تو نفی کی وجہ سے اسے لعان نہ کرنا پڑتا اس لئے کہ دونوں بچوں کا نسب ثابت ہو چکا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ ”یہ دونوں میرے بیٹے نہیں ہیں“ تب بھی یہ دونوں اس کے بیٹے ہوں گے البتہ اس پر حد نہیں آئے گی کیونکہ اس نے پہلی حمت کا اعادہ اور تکرار کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ قذف اور لعان اس سے پہلے ہو چکا ہے اور لعان کرنے والا جب سابقہ حمت کا اعادہ کرے تو اس پر حد واجب نہیں ہوتی۔

○ اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی اور اس نے دو سال سے ایک دن کم میں بچہ بتا اور شوہر نے اس کی نفی کی، پھر بیوی نے دو سال اور ایک دن بعد بچہ بتا اور شوہر نے اس دوسرے بچے کا اقرار کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق بیوی شوہر سے جدا ہو گئی اور نہ لعان ہوگا اور نہ حد جاری ہوگی۔ جبکہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق یہ طلاق رجعی ہوگی اور شوہر پر حد ہوگی۔ ہم شبیحینؒ (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) اور امام محمدؒ کے قاعدے بیان کرتے ہیں جن پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے تو شبیحینؒ کا قاعدہ یہ ہے کہ دوسرا بچہ پہلے بچے کے تابع ہوتا ہے کیونکہ عورت نے اس (پہلے بچے) کو اس مدت میں جتنا ہے کہ جس میں اس کا نسب ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ (یعنی پہلا بچہ) ولادت میں بھی آگے ہے۔ پس دوسرا بچہ پہلے کے تابع ہوگا اور ایسا سمجھا جائے گا گویا عورت نے ان دونوں کو دو سال سے کم میں جتنا ہے۔ پس رجعت ثابت نہ ہوگی اور دوسرے بچے کی ولادت کے ساتھ ہی عورت بائن ہو جائے گی اور (مرد سے) اجنبی ہو جائے گی اور یوں لعان ممکن نہ رہے گا۔

امام محمدؒ کا قاعدہ یہ ہے کہ پہلا بچہ دوسرے بچے کے تابع ہوتا ہے کیونکہ دوسرا بچہ اس جماع سے حاصل ہوا ہے جو یعنی طور پر طلاق کے بعد ہوا ہے اس لئے کہ بچہ دو سال سے زائد چھٹ میں نہیں رہتا جبکہ پہلے بچے میں بھی یہ احتمال ہے کہ وہ طلاق کے بعد جماع سے حاصل ہوا ہو اور ہم محتمل کو حکم کی طرف لوٹاتے ہیں لہذا پہلے بچے کو دوسرے کے تابع کیا اور یہ ایسے ہوا گویا کہ عورت نے دو سال کے بعد ان کو جتنا۔ اور وہ عورت

جس کو طلاق رجعی ملی جب وہ دو سال کے بعد بچہ بنے تو اس میں رجعت (رجوع) ثابت ہوتی ہے کیونکہ یہ بچہ ایسے جماع سے حاصل ہوا ہے جو یقینی طور پر طلاق کے بعد ہوا۔ پس اس جماع سے شوہر بیوی سے رجوع کرنے والا بنا۔ لہذا جب شوہر نے پہلے بچے کی نفی کے بعد دوسرے بچے کا اقرار کر لیا تو اس نے اپنے آپ کو جھٹلا دیا لہذا شوہر پر حد لگائی جائے گی۔

اور اگر مسئلہ تو یہی ہو لیکن (جبائے طلاق رجعی کے) شوہر نے طلاق بائن دی ہو تو شبیخین کے نزدیک شوہر پر حد آئے گی اور دونوں بچوں کا نسب اس سے ثابت ہوگا جبکہ امام محمد کے نزدیک نہ حد ہوگی نہ لعان ہوگا اور نہ ہی بچوں کا نسب باپ سے ثابت ہوگا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ شبیخین کا قاعدہ ہے کہ دوسرا بچہ پہلے کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا ایسے سمجھا جائے گا گویا عورت نے ان دونوں بچوں کو دو سال سے کم مدت میں جنم دیا۔ لہذا دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور زوجیت کے ختم ہونے کی وجہ سے لعان نہ ہوگا اور شوہر پر اس کے اپنے آپ کو جھٹلانے کی وجہ سے حد واجب ہو جائے گی۔ امام محمد کا قاعدہ یہ ہے کہ پہلا بچہ دوسرے بچے کے تابع ہوتا ہے۔ اور ایسے خیال کیا جائے گا گویا عورت نے ان دونوں بچوں کو دو سال سے زائد عرصہ میں جنا ہے جبکہ وہ باندہ ہے حالانکہ باندہ جب دو سال سے زائد مدت میں بچہ بنے تو بچے کا نسب ثابت نہیں ہوتا اور اس پر تحت زنا لگانے والے کو حد بھی نہیں لگائی جاتی کیونکہ اس کے پاس غیر ثابت النسب بچہ ہونے کی وجہ سے علامت زنا پائی جارہی ہے۔ جس سے وہ پاکدامن بھی نہیں رہی لہذا اس کے قاذف پر حد واجب نہیں ہوگی۔

**پانچویں شرط:** بچے کے ثبوت نسب کا حکم ازروئے شرع موجود نہ ہو

کرتی نے ایسے ہی ذکر کیا ہے..... اور اگر ایسا حکم موجود ہو تو نسب کو قطع نہیں کیا جائے گا۔ اس کی صورت وہ ہے جو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس آدمی کے بارے میں جس کی بیوی نے بچہ جنا تو اس نے اس بچے کی نفی کردی اور ابھی لعان نہیں کیا تھا کہ کسی اجنبی نے زنا کی حسمت اس عورت پر اس بچہ کی وجہ سے لگادی جس کو اس عورت نے جنم دیا ہے اور حاکم نے اس اجنبی پر حد قذف جاری کردی تو بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا اور لعان (بھی شوہر پر سے) ساقط ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے بیوی پر حسمت لگانے والے کو حد قذف لگا دی تو گویا قاضی نے اس (قاذف) کے جھوٹے ہونے کا فیصلہ دے دیا اور قاذف کے جھوٹے ہونے کا فیصلہ بچے کے نسب کے ثبوت کا فیصلہ ہے اور وہ نسب جس کے ثبوت کا فیصلہ دے دیا گیا ہو وہ اقرار شدہ نسب کی طرح لعان کے ذریعہ نفی کا احتمال نہیں رکھتا اور شوہر پر سے لعان اس لئے ختم ہو گیا کہ جب قاضی نے اس عورت کے قاذف پر حد قذف جاری کی تو قاضی نے لگانے ہوئے الزام میں عورت کے پاکدامن ہونے کا فیصلہ کر دیا ہے۔ پھر جب باپ سے بچے کا نسب قطع کر دیا جائے اور بچے کا الحاق ماں کے ساتھ کر دیا جائے تو دیگر احکام مثلاً شہادت (گواہی) اور زکوٰۃ اور قصاص وغیرہ میں نسب باقی رہے گا یہاں تک کہ ان میں سے (یعنی باپ اور بچے میں سے) ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہ ہوگی اور نہ ہی ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا جائز ہوگا اور نہ ہی بچے کو قتل کرنے سے باپ پر قصاص واجب ہوگا وغیرہ۔ البتہ ان کے درمیان نہ تو میراث جاری ہوگی اور نہ ہی بچے کا خرچ باپ کے ذمے ہوگا کیونکہ لعان کی وجہ سے نفی محض شوہر کی ذم و گمان کی بنا پر قیاس کے خلاف شریعت کی رو سے ثابت ہوئی ہے حالانکہ بچہ اس کے فراش (کناج) میں پیدا ہوا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے الولد للفراش پس دیگر احکام میں نفی کا تصور نہ ہوگا۔



## حکم لعان کو باطل کرنے والے امور کا بیان

ان امور کا بیان جن سے حکم لعان باطل ہو جاتا ہے تو ہر وہ امر جو لعان کے وجوب کے بعد اس کو ساقط کر دے وہ زوجین کے مابین تفریق سے قبل لعان کے حکم کو باطل کر دیتا ہے۔ اور یہ وہ امور ہیں جن کو اس سے قبل ہم ذکر کر چکے ہیں (مثلاً) لعان کے بعد اور قاضی کے تفریق کرنے سے قبل زوجین کا پاگل ہو جانا، یا زوجین میں سے کسی ایک کا پاگل ہو جانا، یا دونوں کا گونگا ہو جانا، یا دونوں میں سے کسی ایک کا مرتد ہو جانا، یا دونوں میں سے کسی ایک کا مرتد ہو جانا، یا دونوں میں سے کسی ایک کا اپنے آپ کو جموعاً کہہ دینا۔ (ان تمام امور کی وجہ حرام جماع سے متصف ہو جانا، یا دونوں میں سے کسی ایک کا اپنے آپ کو جموعاً کہہ دینا۔) (ان تمام امور کی وجہ سے لعان باطل ہو جائے گا) اور قاضی ان کے مابین طلاق نہیں کرائے گا اور وہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔ اور اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ زوجین کا لعان کے حال پر باقی رہنا لعان کے حکم کے باقی رہنے کیلئے شرط ہے۔ پس اگر دونوں میاں بیوی حالت لعان پر رہیں گے تو حکم لعان بھی باقی رہے گا ورنہ نہیں۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ لعان ایک شہادت ہے اور گواہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ شہادت کی صفت پر اس وقت تک باقی رہے جب تک قاضی اس کی شہادت پر فیصلہ نہ کر دے جبکہ ان (مذکورہ بالا) عوارضات کی وجہ سے شہادت کی صفت زائل ہو جاتی ہے لہذا قاضی کیلئے تفریق کا فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔

اگر شوہر نے بچہ کی نفی کی وجہ سے لعان کیا، پھر بیوی پر خود شوہر نے یا کسی اور نے زنا کی حتمت لگائی تو حتمت لگانے والے پر حد واجب نہیں ہوگی اور اگر شوہر نے بچہ کی نفی کے بغیر لعان کیا، پھر خود اس نے یا کسی اور نے بیوی پر زنا کی حتمت لگائی تو حتمت لگانے والے پر حد واجب ہوگی۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ لعان عورت سے زنا کے پائے جانے کو ثابت نہیں کرتا، لہذا لعان سے عورت کی پاکدامنی زائل نہیں ہوتی لیکن بچہ کی نفی کی وجہ سے لعان کی صورت میں عورت پر قذف بھی ہے اور ساتھ ہی علامت زنا بھی جو کہ بن باپ کا بچہ ہے لہذا عورت پاکدامن نہ ہوئی لہذا اس پر حتمت لگانے والے کو حد قذف نہیں لگائی جائے گی جبکہ بچہ کی نفی کے بغیر لعان کی صورت میں یہ بات موجود نہیں لہذا عورت اپنی پاکدامنی پر باقی رہی اور (نتیجتاً) اس پر حتمت لگانے والے کو حد قذف لگائی جائے گی۔

اور اگر شوہر نے اپنے آپ کو لعان کے بعد جھٹلا دیا خواہ یہ لعان بچہ کی نفی کی وجہ سے ہو یا اس کے بغیر، پھر بیوی پر خود شوہر نے یا کسی اور نے زنا کی حتمت لگائی تو حتمت لگانے والے پر حد قذف واجب ہوگی۔ اس لئے کہ لعان تو زنا کو ثابت نہیں کرتا اور بن باپ کا بچہ جب کہ شوہر نے اپنے آپ کو جھٹلا دیا ہو زنا کی علامت نہیں ہوتا لہذا عورت کی پاکدامنی باقی رہی اور اس کے قاذف (حتمت لگانے والا) کو حد قذف لگائی جائے گی۔  
واللہ عزوجل اعلم۔

تمت بالخیر فللہ الحمد ولولہ و آخرنا

تیسری جلد مکمل ہوئی، چوتھی جلد کتاب الرضاع سے شروع ہوگی۔

# کتاب الرضاع

## بچے کے دودھ پینے کا بیان

کتاب النکاح میں ہم نے بیان کر دیا ہے کہ جن عورتوں سے نکاح ہمیشہ کے لیے حرام ہے، ان کی تین قسمیں ہیں مُحَرَّمَاتُ بِالْقُرَابَةِ (قریبی رشتہ کی وجہ سے حرام) مُحَرَّمَاتُ بِالصَّهْرِیَّةِ (دامادی رشتہ کی وجہ سے حرام) اور مُحَرَّمَاتُ بِالرِّضَاعِ (دودھ پینے کی وجہ سے حرام) مُحَرَّمَاتُ بِالْقُرَابَةِ اور مُحَرَّمَاتُ بِالصَّهْرِیَّةِ کا مفصل بیان ہم نے کتاب النکاح میں کر دیا ہے۔ یہ کتاب مُحَرَّمَاتُ بِالرِّضَاعِ کے بیان کے لیے مختص ہے اور اس کتاب (کتاب الرضاع) کے بارے میں گفتگو تین فصلوں پر مشتمل ہوگی۔ پہلی فصل ان عورتوں کے بیان میں جو رضاعت کی وجہ سے حرام قرار پاتی ہیں، دوسری فصل حرام کر دینے والی رضاعت کی صفت کے بیان میں اور تیسری فصل ان امور کے بیان میں جن سے رضاعت ثابت ہوتی ہے۔

### فصل (۱)

## مَحْرَمَاتُ بِالرِّضَاعِ کا بیان

اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ سات قسم کے رشتے جن کا ذکر باری تعالیٰ نے اپنی پاک کتاب میں صراحتاً یا دلالتاً فرمادیا ہے، جیسا کہ ہم نے کتاب النکاح میں ذکر کیا، ان میں سے ہر وہ رشتہ جو قربت کے سبب حرام قرار پایا ہے، رضاعت (دودھ پینے) کے سبب بھی حرام قرار پائے گا۔ البتہ اس حرمت میں اتنا فرق ضرور ہے کہ مُرْضِعَةٌ (دودھ پلانے والی) کے حوالے سے جو حرمت ہے اس پر اتفاق ہے اور مَرْضِعَةٌ کے خاوند کی نسبت سے حرمت میں اختلاف ہے، حرمت مَرْضِعَةٍ کی تفصیل یہ ہے کہ مُرْضِعَةٌ مُرْضِعٌ (جس کو دودھ پلایا گیا، پر بوجہ اس کی رضاعی ماں بن جانے کے حرام ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: وَ أَفْهَمْنَا لَكُمْ اللَّذَاتِ أَرْضَعْنَكُمْ) اور تہناری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا، جس کا حلف حُرْمَتٌ عَلَیْكُمْ أَفْهَمْنَا لَكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ اِنْ تَهَارَى مَائِنِ اور تہناری مائیں جنہیں حرام کڑی گئیں پر ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مُرْضِعَةٌ کو مُرْضِعٌ (جس کو دودھ پلایا گیا، کی ماں قرار دیا اور اسے اس پر حرام ٹھہرایا اسی طرح رضاعی ماں کی بیٹیاں بھی مُرْضِعٌ پر حرام ہوں گی چاہے وہ اس کے رضاعی باپ کے نطفہ سے ہوں یا مَرْضِعَةٌ کے پٹے کسی خاوند سے ہوں۔ انہوں نے اس مُرْضِعٌ سے پٹے دودھ پیا ہو یا بعد میں عرض وہ تمام

واکیاں (جنہوں نے اس کی رضاعی ماں کا کسی بھی وقت میں دودھ پیایا ہے) اس کی رضاعی (دودھ شریک) بہنیں ہیں اور دودھ شریک بہنوں کے بارے میں (اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: وَأَخْوَاكُمْ مِمَّنِ الرِّضَاعَةِ اور حرام کر دی گئی ہیں تمہارے اوپر) تمہاری رضاعی (دودھ شریک) بہنیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مَرْجِعَتِہ کی بیٹیوں اور مَرْجِعَتِہ کے درمیان اخوة (بھائی بہن ہونے) کو ثابت فرمایا اور ان (مَرْجِعَتِہ اور مَرْجِعَتِہ کی بیٹیوں کے درمیان حرمت بغیر کسی پہلے اور بعد کے فرق کے (مطلق) ہے۔ اسی طرح مَرْجِعَتِہ (رضاعی ماں) کی بیٹیوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں اور ان کے نیچے کی اولاد یعنی نو سیاں اور پوتیاں وغیرہ سب مَرْجِعَتِہ (دودھ پلانے گئے بچے) پر حرام ہیں۔ کیونکہ وہ اس کے رضاعی بھائی اور رضاعی بہن کی بیٹیاں ہیں اور یہ بیٹیاں جس طرح نسب (خاندان یا خون) کی وجہ سے حرام ہو جاتی ہے اسی طرح رضاعت (شیر خوارگی) کے باعث بھی حرام ہو جاتی ہیں۔ اگر کوئی عورت دو مختلف آدمیوں کے دو بچوں کو دودھ پلائے تو وہ دونوں آپس میں (رضاعی) بھائی ہو جائیں گے کیونکہ اب وہ دونوں ایک ہی مَرْجِعَتِہ کی اولاد میں داخل ہو گئے لہذا ان دونوں کے درمیان مناکحت (شادی) جائز نہ ہوگی جبکہ ان دونوں میں ہلک بڑکی ہو۔ اس میں اہل قاعدہ یہ ہے کہ ہر دو بچے جو ایک تھن پر جمع ہو گئے یعنی ایک ہی عورت کا دودھ پیا تو وہ آپس میں رضاعی (دودھ شریک) بھائی یا رضاعی بہنیں یا بھائی بہن بن گئے اب ان میں سے ایک کے واسطے جائز نہیں کہ وہ دوسرے کے ساتھ یا اس کی اولاد کے ساتھ نکاح کرے جیسا کہ نسب (خاندان) میں ہوتا ہے۔ مَرْجِعَتِہ (دودھ پلانے والی) کی مائیں مَرْجِعَتِہ (دودھ پلانے گئے بچے) پر حرام ہیں کیونکہ وہ رضاعی ماں کی طرف سے اس کی نانیاں بن گئیں اور مَرْجِعَتِہ کے باپ بھی (مؤنث) مَرْجِعَتِہ پر حرام ہوں گے کیونکہ وہ اس کے رضاعی نانے پڑ نانے وغیرہ بن گئے پس مَرْجِعَتِہ ان تمام باؤ اجداد پر حرام ہے جیسا کہ نسب (خاندان) میں ہوتا ہے۔ مَرْجِعَتِہ (رضاعی ماں) کی بہنیں اور بھائی بھی مَرْجِعَتِہ (دودھ پلانے گئے بچے) پر حرام ہیں کیونکہ اب وہ اس کی رضاعی خالائیں اور رضاعی ماموں بن گئے جیسا کہ نسب (خاندان) میں ہوتا ہے۔ البتہ رضاعی ماں کے بھائیوں اور بہنوں کی بیٹیاں مَرْجِعَتِہ (دودھ پلانے گئے بچے) پر حرام نہ ہوں گی کیونکہ وہ اس کے رضاعی (دودھ شریک) ماموں اور رضاعی خالائوں کی بیٹیاں ہیں اور وہ جس طرح نسب میں حرام نہیں ہوتیں اسی طرح رشتہ رضاعت میں بھی حرام نہیں ہوں گی۔

رضاعی ماں رضاعی بیٹے کے بیٹوں پوتوں پڑ پوتوں وغیرہ پر حرام ہوتی ہے جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔ یہ قطعی رضاعی ماں کی جانب میں حرمت کی تفصیل۔ اور اس ساری تفصیل میں اصل حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب۔

(دودھ پینے سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب (خاندان یا خون) کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں)۔ لہذا اس حدیث کے عموم پر عمل کرنا واجب ہوگا سوائے اس رشتے کے جو کسی دلیل کے ذریعے خاص کر دیا گیا ہو۔

**مرضعہ کے خاوند کی جانب میں حرمت** جہاں تک مرضعہ کے خاوند جس کی وجہ سے مرضعہ کی چھاتی میں دودھ اُترا، کی جانب میں رشتوں کی حرمت کا تعلق ہے تو وہ عام علماء اور عام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ہاں ثابت ہے البتہ رافع بن خدیجؓ سے ایک روایت ہے کہ ان کے نزدیک یہ حرمت ثابت نہیں اور سعید بن مسیب و عطاء بن یسار و بشیر المزیسی اور امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔ یہ وہ مسئلہ ہے جسے فقہاء کے ہاں "لبن الفحل" انہ ہل یحرم اولاد کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے یعنی نہ کے دودھ کی وجہ سے حرمت آتی ہے یا نہیں؟ نہ کے دودھ کی حرمت کی تفصیل یہ ہے کہ جس لڑکی کو دودھ پلایا گیا وہ دودھ پلانے والی کے خاوند پر حرام ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی۔ اسی طرح لڑکی اس کے ان لڑکوں پر بھی حرام ہے جو اس دودھ پلانے والی کے علاوہ دیگر بیویوں سے ہیں کیونکہ وہ رضاعی باپ کی طرف سے اس لڑکی کے بھائی بن گئے۔ اسی طرح وہ لڑکی اس کے میٹوں کے میٹوں اور غیر مرضعہ سے اس کی بیٹیوں کے میٹوں پر بھی حرام ہے کیونکہ وہ اس کے رضاعی باپ کی طرف سے اس کے بھائیوں اور بہنوں کی اولاد ہے۔

مسئلہ: اسی طرح جب کسی آدمی کی دو بیویاں ہوں وہ دونوں اس سے عالمہ ہوں اور ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ کسی اجنبی بچے کو دودھ پلائے تو یہ دونوں بچے باپ کی طرف سے رضاعی بھائی (دودھ شریک) بن جائیں گے ان میں سے اگر ایک لڑکی ہو تو ان کا آپس میں نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں خاوند اس لڑکی کا رضاعی باپ کی طرف سے بھائی ہے۔ اور اگر وہ دونوں لڑکیاں ہوں تو کسی کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں کو اپنے نکاح میں جمع کرے کیونکہ وہ باپ کی طرف سے رضاعی بہنیں ہیں۔ دودھ پینے والی لڑکی پلانے والی کے خاوند کے آباؤ پر حرام ہوگی کیونکہ وہ آباؤ رضاعی باپ کی طرف سے اس کے اجداد ہیں اسی طرح اس (خاوند) کے بھائیوں پر بھی حرام ہوگی کیونکہ وہ اس کے رضاعی چچا ہیں۔ اور اس (مرضعہ کے خاوند) کی بہنیں دودھ پینے والے لڑکے پر حرام ہوں گی کیونکہ وہ اس کی رضاعی چھوپھیاں بن گئیں۔ البتہ اس کے بھائیوں اور بہنوں کی اولاد کے درمیان مناکحت (شادی) جائز ہوگی کیونکہ وہ چچاؤں اور چھوپھیوں کی اولاد ہے اور ان کے درمیان نکاح نسب میں جائز ہوتا ہے لہذا رضاعت میں بھی جائز ہوگا۔ یہ بھی تفسیر لبن الفحل کی۔

جن لوگوں نے "لبن الفحل" کی عدم حرمت و باعث حرمت نہ ہونے کا قول کیا ہے انہوں نے دراصل اس بات سے استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وَأُحْضَاؤُكُمُ اثْنِي أَزْوَاجًا" میں صرف مرضعہ کی جانب میں حرمت کو بیان فرمایا ہے جبکہ اس کے زوج کی جانب میں حرمت بیان نہیں فرمائی اگر اس کی جانب میں بھی حرمت ثابت ہوتی تو اللہ تعالیٰ اسکو بھی بیان فرماتا جیسا کہ اس کے نسب میں اپنے قول "وَأُحْضَاؤُكُمُ اثْنِي أَزْوَاجًا" کے درمیان بیان فرمائی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اصل محرم حرمت پیدا کرنے والا، تو (مرضعہ) (دودھ پلانا) ہے اور یہ (ارضاع) (دودھ پلانا) مرضعہ سے پایا گیا ہے نہ کہ مرضعہ کے خاوند سے۔ لہذا وہ (دودھ پینے والی) مرضعہ کی بیٹی ہوئی نہ کہ مرضعہ کے خاوند کی۔ اور اس پر دلیل

یہ ہے کہ اگر خود خاوند کو دودھ اترائے اور کوئی لڑکی اس کا دودھ پی لے تو وہ لڑکی اس پر حرام نہیں ہوتی جب اس کے ذاتی دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی تو اس کے غیر (اس کی بیوی) کے دودھ سے حرمت کیے ثابت ہوگی؟۔ مگر ہماری ذیل مشہور حدیث ہے اور وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب (رضاعت کی وجہ سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہو جاتے ہیں)۔

(ب)۔ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ میرے پاس میرے رضاعی چچا آئے اور اندر آنے کی اجازت چاہی میں نے کہا اس وقت تک اجازت نہیں دے سکتی جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ دوں چنانچہ اس سلسلے میں میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بیشک وہ تمہارا چچا ہے لہذا انہیں اپنے پاس آنے کی اجازت دے سکتی ہو۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے تو عورت نے دودھ پلایا تھا نہ کہ مومنہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک وہ تمہارا چچا ہے اور تمہارے پاس آ سکتا ہے۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان پردے کے احکام نازل ہونے کے بعد تھا۔ کہا گیا ہے کہ حضرت عائشہ کے پاس آنے کی اجازت طلب کرنے والے ابراہیم التمیمی نے بھائی انیل سے اور ابراہیم التمیمی کی بیوی نے حضرت عائشہ کو دودھ پلایا تھا۔

(ج)۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے انہیں خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان (عائشہ صدیقہ) کے ہاں تشریف فرما تھے کہ انہوں نے کسی آدمی کی آواز سنی جو حضرت خضہ کے گھر میں داخل ہونے کی اجازت طلب کر رہا تھا۔ حضرت عائشہ کہتی ہیں میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یہ آدمی آپ کے گھر میں داخل ہونے کی اجازت طلب کر رہا ہے؟ فرمایا یہ خضہ کا رضاعی چچا ہے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اگر میرا فلاں رضاعی چچا زندہ ہوتا تو کیا وہ میرے پاس داخل ہو سکتا؟ فرمایا ہاں۔ بیشک رضاعت ان تمام رشتوں کو محرم بنا رہی ہے جتنیں ولادت، محرم ٹھہرتی ہے۔

(د)۔ حضرت علی المرتضیٰؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا (اے مخاطب) تو اس لڑکی کے ساتھ نکاح دیکھتے تیرے باپ کی بیوی نے دودھ پلایا اور نہ ہی اس لڑکی کے ساتھ جسے تیرے بھائی کی بیوی نے یا تیرے بیٹے کی بیوی نے دودھ پلایا۔

(ه)۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے ایک آدمی کے متعلق سوال کیا گیا کہ اگر اس کی دو بیویاں ہوں ان میں سے ایک کسی لڑکے کو دودھ پلائے اور دوسری کسی لڑکی کو تو کیا یہ لڑکا اس لڑکی سے شادی کر سکتا ہے آپ نے فرمایا نہیں۔ زاد مادہ کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ اصل محرم دودھ ہے اور دودھ کا باعث دونوں ہیں تو ضروری ہے کہ رضاعت بھی دونوں کی طرف سے ہو۔

باقی رہا بعض لوگوں کا کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے صرف مومنہ کی جانب میں حرمت کو بیان فرمایا ہے مگر اس کے خاوند کی جانب میں تو اس سلسلے میں ہمہ گیر ہے اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کو وضاحت سے بیان نہیں فرمایا مگر بطور ولادت بیان کر دیا ہے وہ اس طرح کہ باری تعالیٰ کی طرف سے کسی شے کا بیان دو طریقوں سے ہوتا ہے۔ ایک تو مکمل اور پورا پورا بیان اور دوسرا ضرورت کے مطابق بیان۔ نسب کے سلسلے میں مکمل بیان ہوا اور رضاعت کے

معاملے میں ضرورت کے مطابق تاکہ مجتہدین کو اجتہاد اور منصوص علیہ (تصریح شدہ) امور کے ذریعے غیر منصوص علیہ (غیر تصریح شدہ) امور پر استدلال کا موقعہ دیا جاسکے۔ رضاعت کے معاملے میں استدلال اس طرح ہو گا کہ مضر ضعیف (دودھ پلانے والی) کی جانب میں حرمت دودھ کی وجہ سے ہے اور عورت کی بھاتی میں دودھ کے حاصل ہونے اور نازل ہونے کا سبب مرد اور عورت دونوں کا پانی (مادہ منویہ) ہے جب دودھ کا باعث دونوں ہیں تو رضاعت بھی دونوں کی طرف سے ہونی چاہیے۔

دوسرے یہ کہ دودھ کا موجب حرمت ہونا جزئیت اور بعضیت (جزو بدن بن جانا) کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ (بچہ کے) گوشت کو لگاتا اور ہڈیوں کو پھیلاتا ہے جیسا کہ ایک حدیث پاک میں آیا ہے تو جب دودھ کے حصول اور نزول کا سبب میاں بیوی دونوں کا پانی ہے اور دودھ پینے سے، بواسطہ گوشت لگنے کے، جزئیت ثابت ہوتی ہے تو مخبرات کے باب میں احتیاطاً جزئیت کے سبب کو حقیقی جزئیت کے قائم مقام کیا جائے گا اور محرمات کے باب میں سبب، مسبب کے قائم مقام کیا جائے گا۔ سبب کی آپریٹس دیکھتے کہ عورت جس طرح اپنے باپ پر حرام ہے اسی طرح اپنے دادا پر بھی حرام ہے حالانکہ اس کا دادا پر حرام ہونا کتاب اللہ میں صراحت سے مذکور نہیں لیکن بطور دلالت مذکور ہے۔ وہ اس طرح کہ لڑکی اگر حقیقت میں اپنے باپ کے پانی سے پیدا ہوئی ہے نہ کہ دادا کے پانی سے مگر دادا اس کے باپ کے پانی کا سبب ہے پس حرمت کے متناہی میں سبب کو احتیاطاً مسبب کے قائم مقام کیا گیا۔ بالکل اسطرح میاں، رضاعت کے معاملے میں بھی بولا اور پڑھ لیا کہ رضاعتی بیٹیوں اور رضاعتی بہن بھائیوں کی بیٹیوں کا ذکر نص میں صراحتاً نہیں مگر بطور دلالت موجود ہے حتیٰ کہ یہ بالا جماع حرام ہیں اسی طرح میاں (رضاعت میں) بھی ہے کہ اگرچہ (رضاعتی باپ کی جانب میں) حرمت کا ذکر وحی متلو (قرآن مجید) میں بیان نہیں ہوا مگر وحی غیر متلو (حدیث نبوی) میں بیان ہوا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام قرار پاتے ہیں۔“

خاوران کے اس قول کہ ”دودھ پلانا تو بیوی کی طرف سے پایا گیا ہے نہ کہ خاوند کی طرف سے“ کا جواب آپ کا ہے کہ دودھ پلانا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، میاں بیوی دونوں کی طرف سے پایا جاتا ہے کیونکہ دودھ کے حامل ہونے کا سبب جب دونوں کا پانی (مادہ منویہ) ہے تو دودھ پلانا بھی دونوں کی طرف سے تصور ہو گا۔ باقی باقی مخالفین کا یہ استدلال کہ خود خاوند کے تھنوں میں اگر دودھ آجائے اور اس کا دودھ کوئی بچہ پیے تو رضاعت ثابت نہیں ہوتی تو اس کے غیر کے دودھ ہے رضاعت کیسے ثابت ہوگی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خاوند کے دودھ آنے پر کوئی بچہ اس کا دودھ پی لے تو اس کو عرف اور عادت میں ”رضاع“ نہیں کہتے اور نہ ہی اس سے رضاع (دودھ پینے) کا مقصد پورا ہوتا ہے اور وہ مفید ہے کہ دودھ بچے کے خدائیں کافی ہو مگر خاوند کے دودھ میں یہ بات ہمیں لہذا خاوند کا دودھ بکری کے دودھ کے مشابہ ہوا۔ واللہ اعلم۔

پھر زوج کی طرف سے حرمت اسی وقت ثابت ہوگی جب کہ وہ زوج (خاوند) ہو، جب وہ کسی عورت کا شرعی خاوند نہ ہو اور اس سے زنا کا ارتکاب کرے جس کی وجہ سے اس عورت کو بچہ ہو اور دودھ اتر آئے۔ یہ عورت اگر کسی بچے کو دودھ پلاتی، ہے تو رضاعت کے احکام صرف اسی عورت سے متعلق ہوں گے نہ کہ زانی کے ساتھ کیونکہ ولد الزنا کا نسب زانیہ عورت کی طرف ہوتا ہے نہ کہ زانی کی طرف۔ اور اس میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ آدمی جس سے نسب ثابت ہوتا ہے رضاعت بھی اسی سے

ثابت ہوتی ہے اور جس سے سبب ثابت نہیں ہوتا رضاعت بھی اس سے ثابت نہیں ہوتی۔

**مسائل** اسی طرح اگر کسی باکرہ عورت کو دودھ اترائے جس سے اب تک شادی نہیں کی تو رضاعت کا حکم صرف اسی سے ہوگا۔

○ اسی طرح چاروں قسم کے وہ رشتے جو مصاہرت (دامادی) کے باعث حرام ہو جاتے ہیں، جن کا ذکر ہم کتاب النکاح میں کر چکے ہیں، رضاعت کے باعث بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ اس قاعدہ کی رُو سے مرد یا بچی بیوی کی رضاعی ماں اور کسی دوسرے خاوند سے اس کی رضاعی بیٹی حرام ہوگی جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے البتہ اتنا فرق ہوگا کہ ماں تو بیٹی کے ساتھ نفس عقد (نکاح) سے ہی حرام ہو جائے گی جبکہ عقد صحیح ہو اور بیٹی اس وقت تک حرام نہ ہوگی جب تک کہ ماں کے ساتھ دخول (مہبستری) نہ ہو جائے جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

○ اسی طرح مرد اور اس کی بیوی کی رضاعی دادیاں اور رضاعی نانیاں اگرچہ اوپر علی جائیں یعنی پڑھیاں اور پڑ نانیاں (۱) اور رضاعی بیٹے بیٹیوں کی بیٹیاں اگرچہ جتنی نیچے علی جائیں سب کی سب حرام ہوں گی جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

○ اسی طرح وطی (مہبستری) کے ساتھ موطورہ (وطی شدہ) کی رضاعی ماں اور رضاعی بیٹی وطی مباشرت کرنے والے، پر حرام ہو جاتی ہے نیز موطورہ (وطی شدہ عورت) کی دادیاں نانیاں وغیرہ اور نواسیاں وغیرہ بھی۔ اور موطورہ وطی کرنے والے کے رضاعی باپ بیٹے اجداد پوتوں پڑپوتوں وغیرہ سب پر حرام ہو جاتی ہے جیسا کہ نسب میں ہے۔ چاہے یہ وطی احناف کے نزدیک حلال طریقے سے ہو یا نکاح فاسد کے ذریعے ہو یا شرب نکاح سے ہو یا زنا سے ہو مگر امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک زنا جس طرح حرمت مصاہرت کو واجب نہیں کرتا اسی طرح حرمت رضاعت کو بھی ثابت نہیں کرتا اور یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

**حرمت رضاعت کی استثنائی صورتیں** پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کہ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے ہوتے ہیں کا اطلاق اپنے عموم پر ہے سوائے دو صورتوں کے۔

(۱) ایک تو یہ کہ کسی آدمی کے واسطے جائز نہیں کہ وہ اپنے نسب سے بیٹے کی ماں کی طرف سے اس بہن کے ساتھ نکاح کرے جو کسی دوسرے خاوند سے ہو وہ اس طرح کہ اس کے بیٹے کی ماں کی طرف سے نہی بہن ہو جو کسی پہلے خاوند سے ہو مگر رضاعی بیٹے کی ایسی بہن سے نکاح جائز ہے وہ اس طرح کہ اس کے رضاعی بیٹے کی ماں کی طرف سے نہی بہن ہو جسے اس آدمی کی بیوی نے دودھ نہیں پلایا۔ کیونکہ نسب میں جواز سے مانع اس بہن کی ماں کا موطورہ ہونا ہے۔ جب اس کی ماں اس آدمی کی موطورہ بن گئی۔ تو موطورہ کی بیٹی ہونے کی وجہ سے وہ اس آدمی پر حرام ہوگی اور یہ چیز رضاعت میں نہیں پائی گئی اور اگر رضاعت میں بھی ایسا ہو جائے یعنی رضاعی لڑکے کی بہن کی ماں اس آدمی کی موطورہ بن جائے، تو نکاح جائز نہیں ہوگا جیسا کہ نسب میں جائز نہیں ہوتا۔

ب۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کے واسطے جائز نہیں کہ وہ باپ کی طرف سے اپنی نسی بہن کی ماں کے ساتھ نکاح کرے۔ وہ اس طرح کہ صرف باپ کی طرف سے اس کی بہن ہو نہ کہ ماں کی طرف سے تو اس بہن کی ماں کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں مگر رضاعی بہن کی ماں کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے وہ اس طرح کہ اس کی کوئی رضاعی بہن ہو اور وہ اس کی نسی ماں سے نکاح کرے۔ نسب میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس کی باپ کی طرف سے بہن کی ماں اس کے باپ کی موطودہ ہے اور یہ چیز رضاعت میں نہیں پائی گئی اور اگر رضاعت میں یہ چیز پائی جائے تو نکاح جائز نہ ہوگا جیسا کہ نسب میں جائز نہیں ہوتا۔

**مسائل** | جائز ہے مرد کے لئے کہ وہ باپ کی طرف سے اپنے نسی بھائی کی بہن کے ساتھ نکاح کرے اور اس کی صورت یوں ہے کہ اس کے باپ کی منکوحہ کوئی بیٹا بنے اور اس منکوحہ کی کسی دوسری خاوند سے کوئی بیٹی ہو تو وہ اس کے باپ کی طرف سے بھائی کی بہن بٹھری تو اس مرد کے واسطے جائز ہے کہ وہ اپنے باپ بھائی کی بہن کے ساتھ نکاح کرے۔ اسی طرح مرد کے واسطے جائز ہے کہ وہ اپنی رضاعی بہن کی بہن کے ساتھ نکاح کرے۔ اور اس کا جواز بالکل ظاہر ہے۔

○ رضاعی ماں کے خاوند (رضاعی باپ) کے لئے جائز ہے کہ وہ مريض (جس بچے کو دودھ پلایا گیا) کی نسی ماں کے ساتھ نکاح کرے کیونکہ مريض اس کا (رضاعی) بیٹا بٹھرا اور انسان کے لئے جائز ہے کہ وہ بیٹے کی نسی ماں کے ساتھ نکاح کرے۔

○ اسی طرح مريض کے نسی باپ کے واسطے جائز ہے کہ وہ مريض کے ساتھ نکاح کرے کیونکہ وہ اس کے بیٹے کی رضاعی ماں بٹھری جو اس کے بیٹے کی نسی ماں کی مانند ہے۔ اسی طرح اس کے لئے جائز ہے کہ وہ بچے کے رضاعی باپ یا نسی باپ کے محارم کے ساتھ نکاح کرے جیسا کہ اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کی ماں کے ساتھ نکاح کرے۔ واللہ اعز وجل اعلم

فصل:

## حرمت پیدا کرنے والی رضاعت کی بنیاد

جس رضاعت (دودھ پینا) سے حرمت آتی ہے وہ ہے جو حالت صغر و بچپن میں واقع ہو اور جو رضاعت حالت کبر و بڑا ہونے میں پائی جائے اس سے عام علماء اور عام صحابہ کرام کے نزدیک حرمت نہیں آتی۔ البتہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ رضاعت سے مطلقاً حرمت پیدا ہو جاتی ہے چاہے رضاعت حالت صغر و بچپن میں ہو یا حالت کبر میں اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول ”وَأَمَّا تِلْكَ الْأُمَّةُ قَدْ حَمَلَتْكَ رَجُلًا فَاوْحَا أَلَيْكَ كِبَارُ الْوِصَالَةِ“ کے ظاہر الفاظ سے دلیل پکڑی ہے کہ اس میں حالت صغر اور حالت کبر کی کوئی تفریق نہیں۔ اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ (حضرت) ابو حذیفہ نے (حضرت) سالم کو اپنا منہ



بولایا بنایا تھا اور یہ سالم ابو حذیفہ کی بیوی سہلہ بنت سہیل کے ہاں آتے جاتے تھے۔ جب پردہ کا حکم نازل ہوا تو وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور عرض کیا یا رسول اللہ! ہم نے سالم کو اپنا منہ بولا بیٹا بنایا تھا اور وہ میرے پاس آتے جاتے تھے دوسرے یہ کہ ہمارے پاس صرف ایک ہی مکان ہے اب پردہ کا حکم نازل ہونے کے بعد ان کے بارے میں کیا حکم ہے؟ آیا وہ میرے پاس آ سکتے ہیں یا نہیں؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سہلہ سے فرمایا: تو اس (سالم) کو دس گھنٹہ اپنا دودھ پلا دے پھر وہ تمہارے پاس آتے جاتے رہیں۔ اور سالم اس وقت بڑے تھے۔ تو یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ رضاعت ہر حالت میں حرمت پیدا کر دیتی ہے چاہے وہ حالت صغیر ہو یا حالت کبر میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کا وفات نبوی کے بعد بھی اس حدیث پر عمل رہا یہاں تک بیان کیا جاتا ہے کہ جب وہ چاہیں کہ کوئی آدمی ان کے پاس آئے تو وہ اپنی بہن ام کلثوم بنت ابی بکرؓ اور اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی بیٹیوں کو حکم دیتیں کہ وہ اس آدمی کو (اپنا) دودھ پلا دیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت عائشہ صدیقہؓ کا اس حدیث پر عمل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ حدیث منسوخ نہیں ہے۔

ہماری احادیث کی دلیل یہ روایت ہے کہ ایک دن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہؓ کے ہاں تشریف لے گئے تو ان کے ہاں ایک آدمی کو دیکھا جس سے آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور متغیر ہو گیا۔ دریافت فرمایا یہ آدمی کون ہے؟ حضرت عائشہ صدیقہؓ نے عرض کیا یہ میرا رضاعی چچا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”انما الرضاۃ من المجاعة“ یعنی حرمت پیدا کرنے والی رضاعت وہ ہے جو حالت بھوک میں ہو۔ جس سے آپؐ کا اشارہ اس بات کی طرف تھا کہ بچپن کی رضاعت ہی محترم (حرمت پیدا کرنے والی) ہے کہ وہ بھوک کو دور کرتی ہے بڑے آدمی کی بھوک ایسی رضاعت سے دور نہیں ہوتی۔

۲۲۔ اور وہی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رضاعت وہی معتبر ہے جو گوشت پیدا کرے اور ہڈی پھیلے اور یہ چیز گوشت کا پیدا ہونا اور ہڈی کا بڑھنا، چھوٹے بچے کی رضاعت میں ہوتی ہے نہ کہ بڑے کی رضاعت میں کیونکہ بڑے کو کسی عورت کا (دودھ پلانا نہ تو گوشت اگاتا ہے اور نہ ہڈیوں کو بڑھاتا ہے۔

۳۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا (حرمت پیدا کرنے والی رضاعت وہ ہے جو انتڑیوں کو کھول دے اور بچپن کی رضاعت ہی انتڑیاں کھولتی ہے نہ کہ بڑا ہونے کے وقت کی رضاعت کیونکہ چھوٹے بچے کی انتڑیاں تنگ ہوتی ہیں جنہیں صرف دودھ ہی کھولتا ہے اس لئے کہ وہ لطیف ترین غذا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں دودھ کا وصف بیان کرتے ہوئے فرمایا: لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّشَّارِبِیْنِ (خالص دودھ جو پینے والوں کے لئے خوشگوار ہے) اور بڑے یا نوجوان آدمی کی انتڑیاں پہلے ہی کھلی ہوتی ہیں۔ کھلنے کے لئے اب وہ دودھ کی محتاج نہیں۔

۴۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا بچے کا دودھ چھڑائے جانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں دینی اب اس پر رضاعت کے شرعی احکام جاری نہ ہوں گے۔

۵۔ بدروایت ہے کہ ایک دیہاتی آدمی کی بیوی کو بچہ ہوا جو مر گیا۔ بعد ازاں اس عورت کے تھنوں پر درم آگیا تو وہ دیہاتی آدمی اس کے تھنوں سے دودھ چوس کر پھینکنے لگا۔ اتفاقاً ایک گھونٹ اس کے حلق کے اندر چلا گیا اس نے حضرت ابو موسیٰ اشعری سے اس کے بارے میں دریافت کیا انہوں نے فرمایا وہ عورت تجھ پر حرام ہو گئی ہے۔ پھر وہ دیہاتی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس پہنچا اور ان سے یہ مسئلہ دریافت کیا۔ آپ نے فرمایا کیا تو نے کسی اور سے پوچھا ہے؟ اس نے بتایا کہ میں نے ابو موسیٰ اشعری سے پوچھا ہے اور انہوں نے فرمایا ہے کہ وہ عورت تجھ پر حرام ہو گئی ہے۔ یہ کہ عبداللہ بن مسعود ابو موسیٰ اشعری کے پاس آئے اور فرمایا کہ آپ نے اس بات پر غور کیا کہ حرم رضاعت وہ ہے جو گوشت کو اگلے؛ حضرت ابو موسیٰ کہنے لگے گوشت! جب تک یہ عالم تھا بارے پر میان موجود ہے مجھ سے کسی شے کے بارے میں بہت پوچھو۔

۶۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی حضرت عمر فاروقؓ کے پاس آیا اور کہنے لگا میری ایک لونڈی ہے جس سے میں دلی بھی گیا کرتا ہوں۔ اسے میری بیوی نے اپنا دودھ پلا دیا ہے۔ اب اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا تو اس کے ساتھ دلی کر وہ بدستور تیری لونڈی ہے۔ رضاعت جس سے ختم آتی ہے وہ بچپن میں ہوتی ہے۔

۷۔ واضح ہوا کہ آیت کریمہ (وَأَسْهَأْتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْتِكُنَّ) سے مراد بڑے آدمی کی رضاعت نہیں کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت فرمائی کہ محترم رضاعت وہ ہے جو بھوک کو دفع کرنے والی ہو، گوشت کو اگلنے والی ہو، ہڈی کو پھیلانے والی ہو، اور آٹوں کو کھولنے والی ہو اور یہ تمام اوصاف چھوٹے بچے کی رضاعت میں پائے جاتے ہیں نہ کہ بڑے کی رضاعت میں۔ (گوگیا سنت نبوی کتاب اللہ میں موجود اصل کی وضاحت کریزالی بن گئی۔)

باقی رہا سالم والی حدیث کا جواب تو وہ دو طرح کا ہے۔ ایک تو یہ کہ اس بات کا احتمال ہے کہ یہ حکم ان کے ساتھ خاص ہو جس پر دلیل یہ روایت ہے کہ حضورؐ کی تمام ازواج مطہرات نے اس بات سے انکار کر دیا تھا کہ کوئی آدمی بڑا ہونے کی حالت میں رضاعت کے باعث ان کے پاس آئے اور فرمایا تھا کہ جس چیز کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سہل بنت ہبیل کو فرمایا تھا وہ اکیلے سالم کے بارے میں رخصت تھی نہ کہ ہر آدمی کے لئے۔ یہ روایت اس امر پر دال ہے کہ یہ رضاعت کا حکم صرف سالم کے لئے خاص تھا۔ اور خاص حکم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس روایت کی بنا پر ہم شریعت میں مقرر اصل کو نہیں چھوڑ سکتے۔ دوسرا یہ کہ بڑے آدمی کی رضاعت (ابتداءً سلام میں) محرم تھی مگر بعد میں منسوخ ہو گئی جہاں تک حضرت عائشہؓ شریعہ کے عمل کا تعلق ہے تو ان سے ایک روایت رجوع کی بھی مروی ہے فرماتی ہیں: صرف وہی رضاعت محرم ہے جو گوشت اور خون کو اگلے۔ اس کے برعکس ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی بیٹی کو حکم دیا کہ تیری تھیں کہ وہ (بعض) بچوں کو دودھ پلائیں تاکہ جب وہ بڑے ہو جائیں تو وہ ان کے پاس آئیں مگر ان کا یہ عمل حضورؐ کی جملہ ازواج مطہرات کے عمل کے متعارض ہے کیونکہ وہ ایسی رضاعت سے کسی مرد کے اپنے ہاں داخل ہونے کو جائز نہیں سمجھتی تھیں۔ (معارض حجت نہیں بن سکتا۔)



ذکر نہیں۔ غلام ہے فصلاں (دودھ چھڑانا) تبھی ہو سکتا ہے جب رضاعت (دودھ پینا) ابھی باقی ہو۔ تو یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ رضاعت کا حکم بغیر کسی قید کے مطلق وقت میں باقی رہے گا یہاں تک کہ اس وقت کو مقید کرنے پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد اَنْ تَسْتَرْضِعُوْا اَوْلَادَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ اُولَادَكُمْ دُوْدُھ پلانے کا ارادہ کرو تو تم پر کوئی حرج نہیں، ابھی امام ابو حنیفہ کی دلیل ہے۔ یہ اس طرح کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے والدین کے لئے ارادۂ استرضاع کو ثابت کیا ہے جس میں وقت کی کوئی قید نہیں۔ اب جو آدمی یہاں دو سال کی قید کا دعویٰ کرتا ہے تو اسے اپنے دعویٰ کے ثبوت کے لئے دلیل لانی چاہیے علاوہ ان یہ بات بھی قابل غور ہے کہ دودھ پلانا موجب حرمت اس لئے ہے کہ بغیر اسے حلیث وہ گوشت کو اگائے والا اور بڑیوں کو پھیلائے والا ہے۔ اور یہ چیز عادتاً محال ہے کہ وہ دو سال تک تو گوشت اگائے والا رہے اور دو سال کے بعد ایک لمحے کے لئے بھی گوشت اگائے والا نہ رہے۔ کیونکہ تبدیلی غذا کی عادت کے واسطے بھی ایک معقول مدت ہونی چاہیئے دوسرے یہ کہ بعض اوقات عورت شدید سردی میں یا شدید گرمی میں بچہ ختی ہے۔ اب دو سال گزر جانے کے بعد یہ چیز فہم نہیں کہ اس عورت کو دودھ چھڑانے کا حکم دے دیا جائے کیونکہ یہ کہ جب تک دودھ کے علاوہ دوسری غذا کا عادی نہیں جائے اس وقت تک ایسا کرنے میں اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ خدا نخواستہ (دودھ چھڑانے کی صورت میں) اگر بچے کی ہلاکت کا اندیشہ پیدا ہو جائے تو عورت کو دودھ پلانے کا حکم دیا جائے گا اور یہ بات غلط ہے کہ ایک وقت میں رضاعت کا حکم بھی دیا جائے اور رضاعت کو حرام بھی ٹھہرایا جائے۔ یہ عقلی اور نقلی دلائل اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ دو سال کے بعد بھی رضاعت کا حکم رہتا ہے۔ مگر یہ کہ امام ابو حنیفہ نے دو سال کے بعد رضاعت کے حکم کو باقی رکھنے کی مدت کا اندازہ چھ مہینے کے ساتھ کیا ہے کیونکہ یہ کہ میں تیدیلی کی مدت کم از کم چھ مہینے ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ بچہ چھ ماہ تک ماں کے پیٹ میں رہتا ہے ماں کے پیٹ میں اس کی غذا دی جوتی ہے جو اس کی ماں کی ہوتی ہے۔ ماں کے پیٹ سے جدا ہونے کے بعد اس کی اپنی الگ غذا شروع ہوتی ہے۔ امام زعفرانے دو سال کے بعد پورے ایک سال کا اعتبار کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جب امام ابو حنیفہ تیسرے سال کی ابتداء میں رضاعت کا حکم ثابت ہو گیا تو بقیہ سال میں بھی قائم رہے گا جیسا کہ سال اول اور سال دوم میں ہوا۔

جہاں تک آیت وَالْاَوْلَادُ اَنْ تَرْضَعُوْا اَوْلَادَكُمْ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ کا تعلق ہے، جس سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے استدلال کیا ہے، تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ اس آیت میں دو سال ایسے آدمی کے لئے مدت رضاعت ہے جو رضاعت کو تمام کرنا چاہتا ہو۔ یہ آیت کہ یہاں اس آدمی کے حق میں دو سال سے زائد مدت رضاعت کی نفی نہیں کرتی جو دو سال کے بعد مدت رضاعت تمام نہ کرنا چاہتا ہو۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ کسی چیز کا تمامیت کے ساتھ ذکر کرنا، اس امر سے مانع نہیں کہ اس پر زیادتی نہ ہو سکے۔ کیا آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "مَنْ اَدْرَكَ عِدَّةَ نَفَقَةٍ تَحْتَ حُجَّتِهِ" (جس نے عرفہ کو پایا اس کا حج تمام ہو گیا) پر غور نہیں کیا؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا اس پر فرض کہ زیادتی کو منع نہیں کرنا کیونکہ طواف زیارت (جو وقوف عرفہ کے بعد ہوتا ہے) حج کے فرائض میں ہے۔

اور آیت کریمہ میں یہ بات ہے کہ دو سال رضاعت کی مدت کا تمام ہے لیکن کیا مدت رضاعت کی تمامیت حرمت کے حق میں ہے یا باپ پر رضاعت کی اجرت کے واجب ہونے کے حق میں ہے؟ تو نص قرآنی نے اس چیز سے کوئی تصریح نہیں کیا اور صاحبین کے نزدیک مدت رضاعت کی یہ تمامیت باپ پر اجرت کے واجب ہونے کے حق میں ہے چنانچہ مطلقاً جب دو سال کے بعد اجرت کا مطالبہ کرے اور بغیر اجرت دودھ نہ پلانے تو باپ کو زائد از دو سال کی اجرت رضاعت پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ یا یہ صورت ہے کہ اس آیت کریمہ کو دلائل کے درمیان موافقت پیدا کرنے کے لئے اس مذکورہ معنی پر محمول کیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے دلائل بامتناقض نہیں ہوتے۔

دوسری آیت (وَفَصَالُہٗ فِیْ عَامَیْنِ تَوَاسٍ مِّنْ دَوْدَہٗ یُحْمَلٰنَا دَوْدَہٗ سَیْلًا عَرَصَیْنِ) دودھ پھڑانے کی نفی نہیں کرتا جیسا کہ دو سال سے کم میں باہمی مشورہ سے دودھ پھڑانے کی نفی نہیں کرتا۔ گویا یہ امر مسکوت (ایسا حکم جو ظاہر الفاظ میں تو نہ پایا جاتا ہو مگر بین السطور سمجھا جاتا ہو)۔ سے استدلال ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ”فَا تَبَوَّءُوْهُمۡ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْہِمْ حَیْرًا“ (جو غلام مکاتب ہونے کے خواہاں ہوں تو انہیں مکاتب بنادیا کرو اگر ان میں بہتری کے آثار پاؤ، غلاموں کو مکاتب بنانے کے جواز سے مانع نہیں جبکہ ان میں بہتری کے آثار نہ پائے جاتے ہوں)۔

جہاں تک میری آیت (وَحَمَلُوْهُ) وَفَصَالُہٗ ثَلَاثُوْنَ شَہْرًا کا تعلق ہے تو اس میں ایک احتمال تو وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ حمل سے مراد حیث کا حمل اور فصال سے مراد دودھ پھڑانا ہے۔ یہ احتمال اس بات کا مقتضی ہے کہ مدت رضاعت دو سال ہو اور مدت حمل چھ مہینے ہو جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ مگر سب اس احتمال بھی تو ہو سکتا ہے کہ حمل سے مراد پختہ اور گود کا حمل (انطناء) ہو۔ یہ احتمال اس امر کا مقتضی ہے کہ تیس مہینے حمل اور فصال دونوں کی اکٹھی مدت ہو۔ نہ کہ اس کل (تیس مہینے) مدت کا بعض حصہ تو مدت حمل ہو اور بعض مدت فصال۔ کیونکہ وقت کی طرف دو سال کی نسبت اس بات کی مقتضی نہیں کہ وقت کو ان دو پر تقسیم کیا جائے بلکہ اس بات کی مقتضی ہے کہ وہ تمام وقت ان دو میں سے ہر ایک کے لئے مدت ہو جیسا کہ کسی کا یہ کہنا کہ ”تیس رمضان کے مہینے میں روزے رکھنے اور زکوٰۃ دینی ہوگی اس امر کا مقتضی نہیں کہ روزوں اور زکوٰۃ پر رمضان کے مہینے کو تقسیم کیا جائے کہ اتنے دن تو روزوں کے لئے اور اتنے دن زکوٰۃ کے لئے ہیں، بلکہ یہ کہنا اس امر کا مقتضی ہے کہ پورا مہینہ ان دونوں کاموں میں سے ہر ایک کے لئے وقت ہے لہذا جو احتمال ہم نے بیان کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ تیس مہینے رضاعت کی مدت ہو جیسا کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔ پس صاحبین کا استدلال ایک دوسرے احتمال کی موجودگی میں دلیل نہیں بن سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ جو احتمال ہم نے بیان کیا ہے وہ حاضر (منع کرنے والا) ہے اور جو احتمال صاحبین نے بیان کیا ہے وہ مبیح (جائز کرنے والا) ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ حاضر پر عمل کرنا مبیح کی نسبت اولیٰ ہے۔

جہاں تک حدیث کا معاملہ ہے تو اس میں مشہور تو یہی ہے کہ ”لا رضاع بعد فصال“ یعنی دودھ پھڑانے جانے کے بعد رضاعت کا کوئی حکم نہیں۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں اور عین ممکن ہے کہ اصل حدیث ہو بھی اسی طرح جس راوی نے یہاں ”بعد فصال“ کی جگہ ”بعد الحولین“ کے الفاظ ذکر

کے ہیں اس نے شاید "فصال" (دودھ چھڑانے) کی مدت اپنی رائے میں دو سال تصور کر کے روایت بالمعنی کے طور پر "بعد الحولین" کے الفاظ لکھ دیئے ہوں۔ اور اگر یہ الفاظ (بعد الحولین) ثابت بھی ہو جائیں تو یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ دو سال کے بعد والد پر رضاعت کی اجرت نہیں جیسا کہ ہم نے آیت کی تاویل میں ذکر کیا ہے۔

رضاعت المم کے اختلاف کے مطابق مدت رضاعت امام ابوحنیفہ کے نزدیک اڑھائی برس اور صاحبین و امام شافعی کے نزدیک دو برس کے دوران ہی حرمت پیدا کرتی ہے حتیٰ کہ اگر کوئی دودھ پینے والا بچہ مدت رضاعت میں دودھ چھوڑ دے پھر مدت رضاعت کے ختم ہونے سے پہلے پہلے دوبارہ دودھ پینے تو یہ رضاعت (دودھ پینا) محرم ہوگی۔ دودھ چھوڑنے کا اعتبار نہیں بلکہ وقت کا اعتبار ہے۔ پس ہر وہ رضاعت جو اڑھائی سال کے دوران ہو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور دو سال کے اندر ہو وہ صاحبین کے نزدیک حرام ہوگی کیونکہ رضاعت شریعت میں اپنی مقررہ مدت کے دوران ہی محرم ہو سکتی ہے جیسا کہ ہم دلائل سے واضح کر چکے ہیں۔ اس مدت کے دوران دودھ چھڑائے جانے یا نہ چھڑائے جانے کا کوئی اعتبار نہیں حضرت حسن نے امام ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب بچہ دو سال میں دودھ چھوڑ دے یہاں تک کہ دودھ سے مستغنی ہو جائے پھر دودھ چھوڑنے کے بعد دو سال کے اندر یا اڑھائی سال کے اندر دوبارہ دودھ پئے تو ایسی رضاعت محرم نہ ہوگی کیونکہ دودھ چھڑائے جانے کے بعد رضاعت کا حکم نہیں رہتا۔ اور اگر دو سال کے اندر وہ دودھ چھوڑے پھر تھوڑا تھوڑا کھانا بھی کھانے لگے مگر دودھ سے ابھی مستغنی نہ ہوا تھا کہ دوبارہ (مدت رضاعت کے دوران) دودھ پیا تو ایسی رضاعت اسی طرح محرم ہوگی۔ جیسا کہ دودھ نہ چھوڑنے والے چھوٹے بچے کی رضاعت محرم ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حضرت حسن کی یہ روایت ہمارے اصحاب (احناف) کے اس ظاہری قول کی تفسیر ہو کہ دودھ چھوڑنے کے بعد مدت رضاعت کے اندر دوبارہ رضاعت وہی محرم ہے جب کہ فطام (دودھ چھوڑنا) ابھی مکمل نہ ہوا ہو۔ یعنی غذا کے ساتھ دودھ سے ابھی مستغنی نہ ہوا ہو اور اگر بچہ دودھ سے مستغنی ہو جائے تو پھر بالاجماع رضاعت حرمت پیدا نہیں کرتی۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لا رضاع بعد فصال" (دودھ چھڑائے جانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں) کو ایسے فصاں پر محمول کیا جائے گا جو متعارف مکمل اور دودھ سے مستغنی کرنے والا ہو۔

**حرمت پیدا کرنے والی رضاعت کی مقدار** | عام علماء اور عام اصحاب کے نزدیک رضاع کا تھوڑا یا زیادہ ہونا برابر ہے۔ اور عبد اللہ بن زبیر اور ام المؤمنین عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ تھوڑی سی رضاعت محرم نہیں۔ اسی روایت کو لیتے ہوئے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بائیکا مرتبہ متفرق اوقات میں دودھ پینے کے بغیر حرمت نہیں آتی۔ امام شافعیؒ نے حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت کو بھی اپنی دلیل بنایا ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ جو کچھ نازل ہوا اس میں پہلے دس مرتبہ کی رضاعت محرم تھی جو بعد میں پانچ مرتبہ ہو گئی۔ رضاعت کا یہی حکم تھا کہ نبی

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک مرتبہ یاد و مرتبہ کا دودھ جو سنا حرمت پیدا نہیں کرتا اور نہ ہی ایک یا دو دفعہ کا دودھ پلانا حرمت پیدا کرتا ہے کیونکہ حرمت ایسی رضاعت سے آتی ہے جو گوشت کو اگانے والی اور ہڈیوں کو پھیلانے والی ہو اور یہ چیز تلیل رضاعت سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ تلیل رضاعت محرم نہ ہوگا۔

ہمارے (احناف کے) لئے اللہ تعالیٰ کا قول ”وَأَمَّا هَاتَا تَكُمُ الْبَنَىٰ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الْوَضَاعَةِ“ اور حرام کر دی گئی ہیں تمہارے اوپر قبہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا اور تمہاری رضاعی بہنیں، دلیل ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مطلق رضاعت کو وجہ حرمت بنایا ہے۔ مقدار کا کوئی ذکر نہیں۔ (اس کے بعد) عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علی المرتضیٰؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رضاعت کا حرمت پیدا کرنے میں تھوڑا یا زیادہ ہونا برابر ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ کی رضاعت بھی حرمت پیدا کر دیتی ہے۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ جب ان عبداللہ بن عمرؓ کے پاس یہ بات پہنچی کہ عبداللہ بن زبیرؓ کہتے ہیں کہ ایک یا دو مرتبہ کا دودھ پینا حرمت پیدا نہیں کرتا تو انہوں نے (عبداللہ بن عمرؓ) نے فرمایا: اللہ کا فیصلہ ابن زبیرؓ کے فیصلے سے بہتر ہے اور پھر یہ آیت ”وَأَمَّا هَاتَا تَكُمُ الْبَنَىٰ أَرْضَعْنَكُمْ“ یہ بھی مروی ہے کہ جب انہیں (عبداللہ بن عمرؓ) یہ بات پہنچی کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ایک یا دو مرتبہ دودھ چوسنے سے حرمت نہیں آتی تو آپؐ نے فرمایا اللہ کا حکم حضرت عائشہؓ کے حکم سے اولیٰ اور بہتر ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی (مذکورہ) حدیث کا تعلق ہے تو کہا گیا ہے کہ یہ روایت ان سے ثابت نہیں کیونکہ ان سے جویہ بات مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا اور یہ حکم رضاعت کا حکم قرآن مجید کے اندر موجود تھا (جیسا کہ اوپر ان کا قول گزر چکا ہے) تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس چیز نے اس حکم کو منسوخ کیا؟ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کوئی نسخ نہیں ہوا اور نہ ہی اس امر کا احتمال ہے کہ قرآن مجید کا کوئی حصہ (ایسا ذبا اللہ) ضائع ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ طحاویؒ نے ”اختلاف العلماء“ میں بیان کیا کہ یہ حدیث منکر اور ان اعاذیث میں سے ہے جن کو بعد میں تبدیل کر دیا گیا۔ اور اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جائے تو پھر احتمال یہ ہو سکتا ہے کہ یہ روایت بڑے (آدمی) کی رضاعت کے بارے میں ہے جب بڑے کی رضاعت کا حکم منسوخ ہو گیا تو عدد (پانچ مرتبہ دودھ پینا) بھی منسوخ ہو گیا۔ پھر جہاں تک حدیث لا تحرم المصاة والمصات (ایک یا دو مرتبہ دودھ چوسنا باعث حرمت نہیں) کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند میں اضطراب ہے کیونکہ اس کا مدار ”عروہ بن زبیر عن عائشہ رضی اللہ عنہا“ پر ہے اور دوسری طرف مروی ہے کہ حضرت عروہ سے روایت کی بابت دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: ما کان فی الحولین وان کان قطرة واحدة محرم وجہ رضاعت دو سال کے اندر ہو چاہے ایک قطہ ہی کیوں نہ ہو وہ محرم ہے، پھر یہ قاعدہ ہے کہ راوی جب اپنی روایت کہ وہ روایت کے خلاف عمل کرے تو یہ چیز (خلاف) اس حدیث کے ثبوت میں کمزوری پیدا کرتی ہے کیونکہ اگر یہ حدیث اس کے ہاں ثابت ہوتی تو وہ اس پر عمل کرتا۔ اور اگر یہ روایت ثابت بھی

ہو جائے تو اس امر کا احتمال ہے کہ محرم مقدار کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حرمت ثابت نہ ہو یا اس احتمال کی بنا پر حرمت ثابت نہ ہو کہ دودھ بچے کے پیٹ میں پہنچا یا نہ پہنچا؟ اور جو دودھ پیٹ میں نہ پہنچے وہ حرمت، رضاعت، ثابت نہیں کرتا۔ لہذا مختلف احتمالات کے باعث اس حدیث سے حرمت ثابت نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جب پوچھا گیا کہ کیا ایک ہی مرتبہ ایک ہی گھونٹ دودھ پینے سے حرمت آتی ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: "اذا حقى الصبي فنت حرم" یعنی ایک ہی مرتبہ دودھ پلانے کے بعد جب نوزائیدہ بچہ پاخانہ کر دے تو حرمت آجاتی ہے کیونکہ "الغلی" اس سیاہ رنگ کے لیس دار پاخانے کا نام ہے جو وقت ولادت اس کے پیٹ میں دودھ پینے کے بعد خارج ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے "هل عقیقہ صبیكہ" یعنی کیا تم نے بچے کو شہید کیا یا اس نے اس کا لیس دار پاخانہ نکل جائے یہ بات (بچے کا پاخانہ کرنا) ابن عباسؓ نے اس لئے فرمائی تاکہ معلوم ہو جائے کہ دودھ اس کے پیٹ میں پہنچ چکا ہے کیونکہ جب تک دودھ پیٹ میں نہ پہنچے اس وقت تک بچہ پاخانہ نہیں کرتا اس مذکورہ حدیث میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ بڑے آدمی کو دودھ پلانے کے بارے میں ہو جبکہ بڑے کی رضاعت محرم بھی پھر بڑے کی رضاعت کا حکم منسوخ ہو گیا۔ جہاں تک اس بچے کا تعلق کہ رضاعت گوشت اگانے اور ہڈیوں کو پھیلانے کی وجہ سے حرمت کا حکم رکھتی ہے (اور قلیل رضاعت مثبت لحم و منشر عظم نہیں ہوتی) تو ہم کہیں گے کہ تھوڑی رضاعت بھی اپنی مقدار کے مطابق گوشت اگاتی اور ہڈیوں کو پھیلاتی ہے لہذا وہ اپنی اصل اور مقدار کے مطابق محرم ہوگی۔

علی سبیل التقریل اگر یہ احادیث ثابت بھی ہو جائیں تو زیادہ سے زیادہ یہی کہیں گے کہ یہ "میع" (کسی شے کو جائز قرار دینے والی) ہیں اور جو دلائل ہم (احناف) نے بطور استشہاد پیش کئے ہیں وہ "محرم" (کسی امر کو حرام قرار دینے والے) ہیں اور محرم کو احتیاطاً میع پر فیصلے کے وقت ترجیح دی جاتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک بڑے گھونٹ سے امام شافعی کے نزدیک حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی حالانکہ ایک بڑا گھونٹ مانج مرتبہ تھوڑا تھوڑا جوڑنے سے زیادہ گوشت کو اگاتا اور ہڈیوں کو پھیلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ حرمت رضاعت کا مدار اس چیز پر نہیں۔

**مردہ عورت کے دودھ کا حکم** اور سب طرح ضمانت کے سلسلے میں زندہ اور مردہ عورت کا دودھ برابر ہے۔ اگر کسی عورت کا اس کے مرنے کے بعد دودھ دہا جائے اور کسی بچے کو پلا دیا جائے تو اس سے ہمارے (احناف) کے نزدیک حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ اور امام شافعی کے نزدیک مردہ عورت کے دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ عورت کی زندگی میں اگر دودھ دہا لیا جائے اور اس کے مرنے کے بعد کسی بچے کو پلا جائے تو ہر دو مکتبہ فکر کے نزدیک حرمت ثابت ہو جائے گی۔

امام شافعی اپنے قول (مردہ کے دودھ سے عدم رضاعت) کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ رضاعت کا حکم یا رضاعت کا نتیجہ حرمت ہے یعنی وہ عورت دودھ دینے والے بچے پر حرام ہو جاتی ہے۔ عورت جب مر گئی تو وہ اس حکم



کا محل ہی نہ رہی۔ یہی وجہ ہے کہ تمہارے (اخاف) کے نزدیک بھی اگر مردہ عورت سے وطی (مہمبتری) کی جائے تو حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی لہذا یہاں حرمت رضاعت بھی ثابت نہ ہوگی پس اس کا دودھ جانوروں کے دودھ کی مانند ہو جائے گا۔ تو جس طرح کسی جانور کا دودھ پل لینے سے دو بچوں کے درمیان حرمت رضاعت نہیں آتی اسی طرح یہاں بھی نہیں آئے گی۔ جب اس عورت (جس کا دودھ پل لیا ہے) کی حرمت ہی ثابت نہ ہوتی تو اس کے غیر میں حرمت کیونکر ثابت ہوگی ایکونکہ مضر ضعیف ہی اس حرمت رضاعت میں اصل ہے جب اصل ہی میں حرمت ثابت نہ ہوئی تو اصل کے غیروں کی طرف کیسے متعدی ہو سکتی ہے؟ بخلاف اس کے کہ جب وہ عورت زندہ تھی اور اس کی زندگی میں دودھ دو گیا پھر اس کی موت کے بعد وہ دودھ کسی بچے کو پلایا گیا تو اس سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی کیونکہ جب دودھ اسکے حقنوں سے جدا ہوتا تو اس وقت وہ حکم رضاعت کی محل تھی۔ اور یہاں (مردہ کا دودھ دوہنے میں) معاملہ اس کے خلاف ہے کیونکہ دودھ اس عورت کے مرنے کے بعد اپنے برتن یعنی حقن کے جس ہو جانے کی وجہ سے نجس ہو گیا لہذا وہ میثاب اور خون کے مشابہ ہو گیا۔

مردہ کی رضاعت کے سلسلے میں ہمارا احناف کا استدلال اس مشہور حدیث سے ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النِّسْبِ** (رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں) اور رضاعت کا لفظ صرف حقن سے دودھ پینے پر منحصر نہیں۔ اہل عرب کہتے ہیں: "تیم راضع" (دودھ پیتا تیمم) اگر پر اسے بکری اور گائے کا دودھ ہی کیوں نہ پلایا جاتا ہو۔ اگر بچہ عورت کا دودھ اس حال میں پیے کہ وہ سورہی ہو تو بھی اس کا نام رضاعت ہے اور اس سے حرمت آجاتی ہے۔ اور کہا جاتا ہے: **ارضع هذا الصبی** (ملین هذه المیتة) یعنی اس بچے کو اس مردہ کا دودھ پلایا گیا جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ اسے زندہ کا دودھ پلایا گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول **الرضاع من المجاعة** (محرم رضاعت وہ ہے جس سے بھوک دور ہو) **الرضاع ما انبت اللحم وانشر العظم** (رضاعت (محرم) وہ ہے جو گوشت کو گائے اور بڑی کو پھیلائے) اور آپ کا قول **الرضاع ما فتق الامعاء** (رضاعت محرم وہ ہے جو انتڑیوں کو کھول دے) بھی اس بات کی دلیل ہیں کہ مطلق رضاعت سے حرمت آجاتی ہے اس میں مردہ اور زندہ کی کوئی تفصیل نہیں دوسری بات یہ ہے کہ جس طرح زندہ عورت کا دودھ بھوک دینے کا ہے، گوشت اور ہڈیوں کو تقویت بخشتا ہے، انتڑیوں کو کھولتا ہے اسی طرح مردہ کا دودھ بھی بھوک بند کرتا، گوشت بڑھاتا، ہڈیوں کو پھیلاتا اور انتڑیوں کو کھولتا ہے۔ بنا بریں یہ موجب حرمت ہو گا پھر یہ کہ دودھ ہی اصل محرم ہے۔ اب موت تو عورت پر غاری ہوئی ہے نہ کہ دودھ پر۔ جیسا کہ مرنے کے بعد تو اندازہ نہیں مرنے۔ یہ چیز حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: **اللبن لا یموت** (یعنی دودھ نہیں مرنے)۔ ثانیاً یہ کہ موت تو زندگی کے محل پر واقع ہوتی ہے اور دودھ زندگی کا محل ہی نہیں۔ کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں فرماتے کہ عورت کی زندگی میں جب اس کا دودھ دیا جائے تو وہ کسی قسم کی تکلیف یا درد

محسوس نہیں کرتی حالانکہ زندہ انسان کے اگر کسی ایسے عضو بدن کو پکڑا جائے جس میں زندگی ہو تو وہ درد اور تکلیف محسوس کرتا ہے۔ جب دودھ میں زندگی ثابت نہ ہوئی تو اسکا حال زندگی میں اور موت کے بعد برابر ہے جس طرح وہ موت سے پہلے محرم تھا موت کے بعد بھی محرم ہوگا۔

جہاں تک ان (امام شافعیؒ) کے اس قول کا تعلق ہے کہ عورت مرنے کے بعد حرمت کا عمل بننے سے خارج ہوگئی اور وہی عورت اس حرمت کے معاملے میں اصل تھی، تو ہم عرض کریں گے کہ زندگی کی حالت میں حرمت رضاعت اصل اور تجبیت کے اعتبار سے نہیں بلکہ رضاعت کے گوشت اگانے اور بڈیوں کے بڑھانے کے اعتبار سے ہے اور یہ چیز (گوشت اگانا اور بڈیاں بڑھانا) مرنے کے بعد بھی رضاعت میں باقی رہتی ہے۔ جب علت حرمت باقی رہی تو حرمت بھی باقی رہے گی۔ بخلاف حرمت مصاہرت کے کیونکہ وہ قطع رحمی کے فساد کو روکنے کے لیے ثابت ہوتی ہے یا پھر جزئیت اور بعینیت کے اعتبار سے ثابت ہوتی ہے کہ وطنی حصول اولاد کا سبب ہے۔ اور یہ دونوں سبب (قطع رحمی اور جزئیت و بعینیت) مرنے کے بعد نہیں پائے جاتے۔ جب حرمت کا سبب، دیا گیا تو حرمت بھی نہ پائی گئی۔ اس لیے یہ دونوں مرتبین (حرمت رضاعت اور مصاہرت) ایک دوسرے سے مختلف ہوں گی۔

اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ دودھ موت سے نجس ہو جاتا ہے، ٹھیک نہیں ہے کیونکہ ہمارے نزدیک دودھ موت سے نجس نہیں ہوتا بلکہ موت کے بعد بھی پاک رہتا ہے اگرچہ اس کا اصلی برتن (تھن) ناپاک ہی کیوں نہ رہ جائے۔ ظرف (برتن) کی نجاست مظلوف (جو چیز برتن میں رکھی ہوئی ہے) کی نجاست کو اس وقت واجب کرتی ہے جب ظرف مظلوف کے لیے اصلاً معدن اور موضع (رکھنے کی جگہ) نہ ہو۔ جب ظرف اصلاً مظلوف کے لیے موضع اور معدن ہو تو اس کی نجاست مظلوف کی نجاست کو واجب نہیں کرتی۔ کیا آپ نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ وہ خون جو مذکورہ جانور کے گوشت اور جلد میں چلتا ہے وہ گوشت کو نجس نہیں کرتا کیونکہ وہ اپنی اصلی معدن میں ہوتا ہے۔ یہی معاملہ دودھ کا ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر عورت کی زندگی میں اس کا دودھ دھو کر نجس برتن میں ڈالا جائے پھر اس نجس برتن سے بچے کو پلا دیا جائے تو اس سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ برتن کے پاک یا ناپاک ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ تو جب اس برتن کی نجاست جو دودھ کے لیے معدن اصلی نہیں ہے، حرمت رضاعت کے واقع ہونے میں مانع نہیں بن سکتی تو اس برتن کی نجاست بدرجہ اولیٰ حرمت رضاعت سے مانع نہ ہوگی جو کہ دودھ کے لیے معدن اصلی ہے۔

**رضاعت کی نوعیت** رضاعت کے محرم ہونے میں بچے کا براہ راست عورت کے تھن سے خود دودھ پینا یا ناک کے راستے اس کے اندر پہنچانا یا دوائی کے طور پر

اس کے منہ میں ڈالنا سب برابر ہے کیونکہ تحریم میں اصل چیز دودھ کے ذریعے غذا کا حاصل ہونا گوشہٴ دل کا اگنا بڈیوں کا بڑھانا اور بھوک کا بند ہونا ہے بایں طور کہ جزئیت ثابت ہو جائے اور یہ چیز اسعاط و ناک کے ذریعے ڈالنا، اور ایجاز (بطور دوا منہ میں ڈالنا) سے بھی حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ جو چیز ناک کے راستے ڈالی جائے وہ دماغ اور خلق تک پہنچ کر غذا کا کام دیتی ہے۔ البتہ بچے کے کان میں کسی عورت کے دودھ کے قطرے ڈلنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ کان میں تنگ سوراخ ہونے کی وجہ سے دودھ کا دماغ

ہمک پہنچا۔ یقینی نہیں۔ اسی طرح اخیل (جانے پیشاب) میں دودھ کے قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اسی صورت میں دودھ پیٹ تک نہیں پہنچتا چہ جائیکہ معدہ تک پہنچے اسی طرح بچے کی آنکھ یا بچے کی پیشاب گاہ میں قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح جانفہ (پیٹ کے زخم) اور اکرہ (سر کے زخم) میں دودھ کے قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ زخم کی وجہ سے دودھ معدہ تک نہیں پہنچتا اور جب معدہ تک نہ پہنچا تو غذا بھی حاصل نہ ہوتی لہذا حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ علیٰ ہذا القیاس بچے کو اگر دودھ کے ساتھ تختہ کیا جائے تو بھی مشہور روایت کے مطابق حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ البتہ امام محمد سے ایک روایت ہے کہ حقنہ سے حرمت آجاتی ہے کیونکہ حقنہ سے دودھ پیٹ تک پہنچ جاتا ہے چنانچہ یہی وجہ ہے کہ حقنہ سے روزہ بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ مگر صحیح قول یہی ہے کہ حقنہ سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ حرمت رضاعت میں اصل چیز غذا کا حاصل ہونا ہے اور حقنہ غذا کے مقام تک نہیں پہنچتا۔ کیونکہ غذا کا مقام معدہ ہے جہاں تک حقنہ نہیں پہنچتا اور نہ ہی حقنہ سے گوشت کا اگنا، یا ہڈیوں کا بڑھنا یا بھوک کا دفع ہونا ہوتا ہے لہذا حقنہ سے حرمت رضاعت واجب نہ ہوگی۔

**دودھ میں تبدیلی کا حکم** اگر دودھ کو دھو کر سستی یا دہی یا غیر بنا دیا جائے یا اسے آگ پر گرم کر دیا جائے پھر بچہ اس کو کھالے یا پی لے تو اس سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس پر عرف عام میں رضاعت کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ اور نہ ہی اس قسم کی سستی دہی اور غیر وغیرہ بچے کے گوشت کو بڑھاتا اور ہڈیوں کو پھیلاتا ہے اور اگر پھیلائے بھی سہی تو بچہ دودھ سے مستغنی نہیں ہو سکتا لہذا دودھ کی سستی، دہی اور غیر سے رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

**دودھ میں ملاوٹ کا حکم** اگر عورت کا، دودھ کسی اور چیز کے ساتھ مل جائے تو اس کی حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی کیونکہ پکانے سے اس کی طبعی حالت تبدیل ہو گئی اور اگر اسے آگ پر تو نہ رکھا جائے مگر کھانا اس میں غالب ہو دکھانے کی مقدار دودھ سے زیادہ ہو، تو بھی حرمت ثابت نہ ہوگی اور اگر دودھ غالب ہو مگر کھانا نظر آ رہا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پھر بھی حرمت ثابت نہ ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک ایسی صورت میں (دودھ کے غالب ہونے کی صورت میں) حرمت ثابت ہو جائے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مغلوب کو نہ ہونے کے برابر سمجھنا اور غالب چیز کا اعتبار کرنا شریعت کا ایک عمومی قاعدہ ہے لہذا ایسا ہی اس کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ پانی کے ساتھ یا بکری کے دودھ کے ساتھ مل جانے کی صورت میں غالب کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس صورت میں کھانا اگرچہ کم (مغلوب) ہے اور دودھ زیادہ مگر کھانا دودھ کی قوت کو سلب کر لیتا ہے کیونکہ وہ اتنا رقیق اور ضعیف ہوتا ہے کہ نظر بھی نہیں آتا اور نہ بچے کی غذا میں کفایت کرتا ہے تو گویا دودھ معنوی طور پر مغلوب ہوا اگرچہ

صوری طور پر غالب ہے۔

اگر عورت کا دودھ دوا یا تیل یا بنیڈ کے ساتھ مل جائے تو ایسی صورت میں غالب چیز کا اعتبار ہو گا۔ اگر دودھ غالب ہو تو حرمت ثابت ہو جائے گی کیونکہ یہ چیزیں دودھ کی صفت اور اس کے غذا بننے سے مانع نہیں ہوتیں بلکہ عام طور پر ان چیزوں کو دودھ میں اس لیے ملا جاتا ہے کہ تاکہ دودھ ان کے ساتھ مل کر جسم کے ان مقامات تک پہنچ جائے جہاں شاید وہ اکیلا نہ پہنچتا۔ کیونکہ ان چیزوں میں قوت تغذیہ زیادہ ہے تو جب تنہا دودھ سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے تو ان اشیاء کے ملنے سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔ اور اگر دوا و غالب ہو تو حرمت ثابت نہ ہوگی، کیونکہ دودھ جب مغلوب ہو گیا تو گویا وہ ہلاک ہو گیا جس سے غذا حاصل نہیں ہوتی لہذا اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

۱۔ اس طرح جب دودھ پانی کے ساتھ مل جائے تو اس میں بھی غالب کا اعتبار ہے۔ اگر دودھ غالب ہوگا تو حرمت ثابت ہوگی ورنہ نہیں۔ غالب کا اعتبار ہمارے (احناف کے) ہاں ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اگر پانچ مرتبہ پینے کی مقدار عورت کے تھن سے دودھ پانی کے کسی بڑے ٹکے میں ڈال دیا جائے پھر وہ پانی بچے کو پلا دیا جائے تو اس سے حرمت ثابت ہو جائے گی کیونکہ دودھ کی وہ مقررہ مقدار جس سے ان کے نزدیک رضاعت ثابت ہوتی ہے امدت رضاعت کے دوران بچے کے پیٹ میں چلی گئی اگرچہ اس میں پانی کا غلبہ تھا اور دودھ نظر نہیں آ رہا تھا تو بھی حرمت ثابت ہو جائے گی۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ شریعت نے رضاعت کے معاملے میں حرمت کو دودھ کے غذا بننے کے ساتھ معلق کیا ہے جیسا کہ احادیث کے حوالے سے بیان کیا جا چکا ہے۔ پانی میں مغلوب (کم مقدار) دودھ اپنی قوت و تاثیر کے ذائل ہو جانے کی وجہ سے کسی غذا کا کام نہیں دیتا۔ کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ بچے کی غذا کے معاملے میں ایسے دودھ ملے پانی پر انکشاف نہیں کیا جاتا لہذا یہ حرم نہ ہوگا اور مخالف (امام شافعیؒ) نے جو کچھ بیان کیا اس سے (ہمارا) جواب نکل آیا کہ پانی میں مخلوط ایسے دودھ سے تغذیہ نہیں حاصل ہوتی جو حرمت رضاعت میں اصل چیز ہے (اور حواصاؒ نے بیان کیا کہ کتاب کے اندر جو جواب مذکور ہے، وہ صاحبین کا قول ہونا چاہیئے باقی رہا امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق جواب؛ تو وہ یہ ہے کہ اس پانی کو خیر تم نہیں ہونا چاہیئے اگرچہ دودھ غالب ہو کیوں نہ ہو اور (اس کی وجہ یہ ہے کہ) انہوں نے پانی کو کھانے پر قیاس کیا ہے اور کھانے کو پانی کو اس حیثیت سے (ایک حکم میں) جمع کیا ہے کہ دودھ کا پانی کے ساتھ ملنا۔ اگرچہ پانی قلیل ہی ہو۔ اس کی قوت و تاثیر کو اسی طرح سلب کر لیتا ہے جس طرح کھانا، چاہے قلیل ہی ہو، اس کی قوت کو سلب کر لیتا ہے۔ اور ظاہر الروایہ میں امام محمدؒ نے مطلق جواب دیا ہے اور ائمہ کا اختلاف بیان نہیں کیا۔

اگر عورت کا دودھ بہائم مثلاً بکری وغیرہ کے دودھ کے مل جائے تو بوجہ مذکور اس میں بھی غالب کا اعتبار ہوگا اگر ایک عورت کا دودھ دوسری عورت کے دودھ کے ساتھ مل جائے تو ان دونوں میں سے جس کا دودھ غالب ہوگا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے لیے حرمت ثابت ہوگی امام ابوحنیفہؒ نے بھی اسی طرح کی ایک روایت ہے مگر امام محمدؒ کی کئی نزدیک ان دونوں سے حرمت ثابت ہو جائے گی اور یہی قول امام زفرؒ کا ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں (عورتوں کے) دودھ ایک ہی جنس سے ہیں اور ایک جنس دوسری جنس پر غالب نہیں آتی اور نہ ہی ایک جنس دوسری جنس کے ساتھ مل کر ہلاک

ہوتی ہے لہذا کم دودھ زیادہ میں ملا کر دہوگا۔ دونوں دودھ اپنی اپنی مقدار کی مطابق بچے کے لیے غذا گوشت کھانے، پڑیاں پھیلانے اور جھوک بند کرنے کا کام دینگے کیونکہ ایک نبی دوسری کی قوت کو سلب نہیں کرتی ایک نبی دوسری کی ساتھ ملکر ملا نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی کا تیل غصب کر کے دوسرے تیل میں ملا دے تو وہ دونوں آدمی اس مخلوط تیل میں شریک ہوں گے۔ اور اگر غاصب اس کو کسی دوسری قسم کے تیل میں ملا دے تو دیکھا جائے گا کہ اگر مغموب تیل غالب ہے تو اس کے مالک کو حق ہوگا کہ وہ تمام مخلوط تیل لے لے اور تنہا دوسری قسم کا تیل اسکے تیل میں مل گیا ہے اتنا واپس کر دے اور اگر مغموب تیل متلوب ہو گیا ہو تو مغموب کا مالک اس مخلوط میں شریک نہ ہوگا بلکہ غاصب کو بقدر غصب تالین ادا کرنا ہوگا یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ایک ہی جنس کے اختلاف اور دو جنسوں کے اختلاف کا حکم مختلف ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلہ کو پانی کے ساتھ دودھ ملنے کے مسئلے پر قیاس کیا ہے جس طرح دہاں غالب کا اعتبار ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق ہے کیونکہ دودھ کا ایسی چیز ہے ملنا جو اس کی جنس سے ہے (ایک عورت کے دودھ کا دوسری کے دودھ سے مل جانا) لہذا ہی کے معنی میں بگاڑ کو واجب نہیں کرتا۔ ہر ایک سے اس کے دودھ کی مقدار کے مطابق تغذی حاصل ہوگی کیونکہ ایک دودھ دوسرے دودھ کی قوت کو سلب نہیں کرتا۔ اس کے مقابلے میں دودھ کا پانی کے ساتھ ملنا اس طرح نہیں ہے جبکہ دودھ مغموب ہو کیونکہ پانی دودھ کی قوت کو سلب کر لیتا ہے یا (کم از کم) اس میں بگاڑ پیدا کر دیتا ہے لہذا اولاً تو تغذی حاصل ہی نہ ہوگی اور (اگر ہوگی تو) اس میں غفل واقع ہوگا۔ (واللہ عزوجل اعلم)

**بعد از طلاق رضاعت کا حکم**

آدمی سے شادی کر لے مگر دودھ لے نہ سکو اور وہاں اگر وہ کسی بچے کو دودھ پلا دے تو دیکھا جائے گا کہ اس نے دوسرے خاوند سے حاملہ ہونے سے قبل دودھ پلایا یا حاملہ ہونے کے بعد۔ اگر دوسرے خاوند سے حاملہ ہونے سے پہلے دودھ پلایا ہو تو بالاتفاق پہلے خاوند سے رضاعت ثابت ہوگی کیونکہ دودھ اسی کے سبب نازل ہوا تھا لہذا نکاح کے ارتفاع سے دودھ کے حکم کا ارتفاع نہ ہوگا جیسا کہ موت سے دودھ کا حکم مرتفع نہیں ہوتا اور جیسا کہ اگر عورت کا دودھ وہ لیا گیا اور وہ مرجائے پھر اس کے مرنے کے بعد وہ دودھ کسی بچے کو پلا دیا جائے تو اس کے دودھ سے رضاعت کا حکم باطل نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بھی دودھ کا حکم باطل نہ ہوگا۔ اگر اس نے دوسرے خاوند کے ہاں وضع حمل (بچہ جنمنے) کے بعد کسی بچے کو دودھ پلایا تو بالاتفاق رضاعت دوسرے خاوند سے ثابت ہوگی۔ کیونکہ دودھ کا دوسرے خاوند سے ہونا بالکل ظاہر ہے اور اگر وہ عورت دوسرے خاوند سے حاملہ ہونے کے بعد اور وضع حمل سے قبل کسی بچے کو دودھ پلائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رضاعت پہلے خاوند سے ثابت ہوگی۔ امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر معلوم ہو جائے کہ دودھ دوسرے سے ہے اور یہ معلوم ہوا کہ اس طرح بگاڑ دودھ پہلے سے چھپائے تو رضاعت دوسرے سے ثابت ہوگی اور پہلے سے صحت بنیاداً امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ جب عورت حاملہ ہو جائے تو دودھ دوسرے سے کا ہے اس معاملے میں

امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی رائے یہ ہے کہ دونوں خاوندوں سے رضاعت ثابت ہوگی۔ جب وضع حمل (بچہ پیدا) ہو جائے گا تو اب صرف دوسرے خاوند سے رضاعت کا ثبوت ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پہلے خاوند کا دودھ باقی ہے اب دوسرے خاوند سے حمل اس دودھ میں زیادتی کا سبب بنا پس دونوں دودھ ایک ہی تھن میں جمع ہو گئے لہذا حرمت رضاعت بھی دونوں سے ثابت ہوگی جیسا کہ دو عورتوں کے دودھ ملنے میں رضاعت دونوں سے ثابت ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب وضع حمل ہو جائے کہ ایسی صورت میں پہلے کا دودھ منقطع ہو جائے اس لیے رضاعت دوسرے سے ہی ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کا اپنی رائے پر استدلال اسطرح ہے کہ دوسرے خاوند سے حمل کے بعد دودھ کا بڑھ جانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ دودھ اس دوسرے سے ہے درہ تو امام حنبل کے بعد دودھ گھٹنا شروع ہو جائے۔ امام ابو یوسفؒ سے حسن بن زیاد والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ عادتاً حمل سے پہلے دودھ منقطع ہو جاتا ہے اور نیا دودھ پیدا ہوتا ہے لہذا حمل ثانی کے وقت موجود دودھ دوسرے خاوند سے منظور ہوگا نہ کہ پہلے سے۔ تو رضاعت بھی دوسرے سے ہوگی نہ کہ پہلے سے۔ امام ابو یوسفؒ کی اپنی رائے پر دلیل یہ ہے کہ پہلے خاوند سے دودھ کا نازل ہونا یقین سے ثابت ہو چکا ہے کیونکہ ولادت دودھ کے نزول کا یقینی سبب ہے۔ لہذا پہلے کا حکم رضاعت تو یقین سے ثابت ہوا اب یہ پہلا یقینی حکم اس وقت تک باطل نہ ہوگا جب تک کسی طرح کا دوسرا یقینی سبب نہ دودھ کا نہ پایا جائے اور وہ ہے دوسری ولادت نہ کہ صرف حمل کیونکہ حاملہ کو کبھی تو حمل کے سبب دودھ اترتا ہے اور کبھی وضع حمل تک نہیں بھی اترتا اور یہ بات معلوم ہے کہ جو چیز یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ تنگ سے زائل نہیں ہوتی رہا امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ جب دودھ بڑھ گیا تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ دوسرے سے پیدا ہوا تو یہ شک نہیں کیونکہ دودھ کی زیادتی کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً غذا کی عمدگی اور زیادتی، صحت بدن اور طبیعت کا اعتدال وغیرہ پس مطلق حمل اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ دودھ اس سے بڑھ چکا ہے۔ لہذا پہلے سے موجود حکم محض تنگ کی بناء پر منقطع نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کے استدلال کا جواب بھی انہی کے قول سے نکال دیا اللہ الموفق للصواب، نیز رضاع کے حرمت پیدا کرنے میں نکاح سے ملی ہوئی رضاعت اور اس پر انہی رضاعت دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ تحریم کے دلائل ان دونوں کے درمیان فرق کو واجب قرار نہیں دیتے۔ اور اس اصل کی تفصیل اس طرح ہے کہ:

مسائل: جب ایک آدمی کسی صغیرہ سے نکاح کرے اور اس صغیرہ کو اس کی نسبی یا رضاعی ماں اپنا دودھ پلا دے تو وہ اس آدمی پر حرام ہو جائے گا۔ یا نسبی کی رضاعت ہو اس کی رضاعت بھی بن سکتی لہذا وہ نسبی بہن کی طرح اس پر حرام ہو جائے گی۔ اسی طرح سبب اس صغیرہ کو اس کی نسبی یا رضاعی بہن یا بیٹی اپنا دودھ پلا دے تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں وہ اس کی رضاعی بھانجی یا پوتی بن گئی۔

○ پیدائی لڑکیاں کسی نہ نکاح میں ہوں اور کوئی اجنبی عورت ان کے دونوں لڑکیوں کو کھانا یا پکے بعد نہ پیگے نہ اپنا دودھ پلا دے تو وہ دونوں لڑکیاں ایک ساتھ حرام ہو جائیں گی کیونکہ اب وہ دونوں رضاعی بہنیں بن گئیں اور دوسروں کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے البتہ ان دونوں میں سے جس کو پہلے ایک نکاح میں رکھنا جائز ہوگا کیونکہ حرام تو ان دونوں بہنوں کا جمع کرنا ہے جیسا کہ نسبی بہنوں کو جن کرنا حرام ہے۔ اور اگر اس آدمی نے تین چھوٹی لڑکیوں سے نکاح کر رکھا تھا اور کسی عورت نے آ

کرتیوں کو اکٹھا دودھ پلایا تو وہ سب کی سب اس پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ وہ آپس میں رضاعی بنیں بن گئیں اور ان کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے ہاں ان میں سے صرف ایک کو جس کو چاہے اپنے نکاح میں رکھ سکتا ہے۔ اگر اس عورت نے ان تین لڑکیوں کو یکے بعد دیگرے علیحدہ علیحدہ دودھ پلایا تو پہلی در تو حرام ہو جائیں گی مگر تیسرے نمبر پر پینے والی پرستور اس کے نکاح میں رہے گی کیونکہ جب اس نے پہلی اور دوسری کو دودھ پلایا تو وہ دونوں رضاعی بنیں بن جانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے نکل گئیں جب اس عورت نے تیسری کو بھی دودھ پلایا تو وہ ان کی رضاعی بہن بنے مگر وہ پہلے ہی اس آدمی کے نکاح سے نکلا ہوا تھا اس لیے تیسری اس آدمی کے نکاح سے خارج نہ ہوگی کیونکہ ایسی صورت میں ”جمع بین اہل الاختیار“ کی صورت نہیں بنتی۔ اسی طرح جب اس نے دو کو ایک ساتھ دودھ پلایا پھر بعد میں تیسری کو تو پہلی دونوں خاندان پر حرام ہو گئیں اور تیسری بوجہ مذکور اس کی بیوی بنے اگر اس نے سب کو یک دودھ پلایا پھر پہلی دونوں کو اکٹھا ایک ہی وقت میں دودھ پلایا تو تینوں اس آدمی نے لئے حرام ہو جائیں گی کیونکہ جب تک دوسری دونوں نے دودھ نہیں پیا تھا پہلی حرام نہ تھی جب انہوں نے یک وقت دودھ پنی لیا تو ”انفکھن اس کی تین بہن گئیں لہذا سب کا ان نکاح فاسد ہو جائے گا۔“

○ اگر آدمی کے نکاح میں چار چھوٹی لڑکیاں ہوں اور کوئی عورت چاروں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلا دے تو سب اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ جب اس نے ایک کے بعد دوسرے کو دودھ پلایا تو دوسری پہلی کی رضاعی بہن بن گئی اب یہ دونوں ”جمع بین اہل الاختیار“ کی صورت پیدا ہونے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے خارج ہو گئیں جب اس عورت نے تیسری کے بعد چوتھی لڑکی کو بھی دودھ پلایا تو یہ دونوں (تیسری اور چوتھی) بھی رضاعی بہن بن گئیں اور ”جمع بین اہل الاختیار“ کی وجہ سے یہ دونوں بھی اس کے نکاح سے نکل گئیں۔ ان تمام مسائل میں مہر اور رجوع سے متعلق مسائل ہم نیچے آنے والے مسئلہ میں بیان کریں گے اور وہ ہے۔

**بڑی بیوی کا چھوٹی کو اپنا دودھ پلانا** جب آدمی ایک چھوٹی (دودھ پیتی) لڑکی اور ایک بڑی بیوی کا چھوٹی کو اپنا دودھ پلانا (بڑی عورت نے نکاح کرے اور بڑی چھوٹی کو اپنا دودھ پلا دے تو وہ دونوں اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ چھوٹی بڑی کی رضاعی بیٹی بن گئی اور رضاعی ماں بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنا اسی طرح حرام ہے جس طرح نسبی ماں بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ پھر اگر یہ صورت (بڑی کا چھوٹی کو اپنا دودھ پلانا) بڑی کے ساتھ مرد کی ہمبستری کے بعد پیدا ہوتی ہو تو اس آدمی کے لئے جائز نہیں کہ ان دونوں میں سے ایک کو بھی نکاح میں رکھے اور اگر یہ صورت بڑی کے ساتھ مرد کی ہمبستری سے قبل پیدا ہوتی ہو تو اس آدمی کے لئے جائز ہے کہ وہ چھوٹی (دودھ پیتی) کو نکاح میں لے لے کیونکہ وہ اس کی رضاعی سوتیلی بیٹی ہے جس کی ماں کے ساتھ اس نے ہمبستری نہیں کی لہذا اس کے ساتھ نکاح حرام نہ ہوگا جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔ اس آدمی کے لئے جائز نہیں کہ وہ کبھی بھی بڑی کے ساتھ نکاح کرے کیونکہ وہ اس کی منکوحہ کی رضاعی ماں ہے اور رضاعی ماں بیٹی کے ساتھ صرف نکاح سے ہی حرام ہو جاتی ہے بیٹی کے ساتھ ہمبستری کی ہویا نہ کی ہو۔ جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

مذکورہ صورت میں مہر کا حکم جہاں تک مہر کے حکم کا تعلق ہے تو اگر آدمی بڑی (باندھ) منکوحہ کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہو تو اس کے لئے پورا مہر ہے چاہے اس

نے یہ کام (اپنے خاوند کی چھوٹی منکوحہ کو اپنا دودھ پلانے کا، شرارت کی نیت سے کیا ہو یا سہواً ہو گیا ہو۔ کیونکہ جب اس کے ساتھ ہمبستری کی جا چکی تو جہاد اکراً ضروری ہو گیا لہذا اس کو مہر بھی ادا کرنا ہو گا اور دورانِ عدت رہائش بھی مہیا کرنی ہو گی البتہ اس کے لئے نفقہ (روٹی کا خرچ) نہیں ہو گا۔ کیوں کہ رہائش تو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے بطور حق مقرر فرمادی ہے پس اس کا رہائش کا حق اس کے، اس فعل (چھوٹی کو دودھ پلانے) کی وجہ سے ساقط نہ ہو گا۔ البتہ اس کے لئے نفقہ کا حکم بطور صلہ رحمی تھا جب اس نے خود ہی یہ حرکت (چھوٹی کو دودھ پلانا) کی تو وہ اس حق کی مستحق نہ رہی۔ اور اگر اس آدمی نے اس بڑی سے ابھی تک ہمبستری نہیں کی تھی تو نہ اس کے لئے مہر ہے نہ رہائش ہے اور نہ خرچہ۔ چاہے اس نے یہ حرکت عمداً کی ہو یا خطاً۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ہمبستری سے پہلے پہلے اگر میاں بیوی کے درمیان تفریق ہو جائے تو سائر مہر باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مُبَدَل (انتفاع بقصد جس کا بدلہ مقرر تھا) صحیح سلامت عورت کی طرف لوٹ رہا ہے اور دو عقد کرنے والوں میں سے ایک کے لئے مُبَدَل جس کے بدلے میں کوئی چیز مقرر ہو کی سلامتی دوسرے کے لئے بدل کی سلامتی کو ضروری ٹھہراتی ہے تاکہ عقد مبادلہ (ایسا عقد جس میں یک چیز کے بدلے دوسری چیز حاصل کی جائے) میں مُبَدَل اور بدل ایک ہی آدمی کی ملک میں جمع نہ ہو جائیں ایسی صورت (قبل از ہمبستری تفریق) میں چاہیے تو یہ تھا کہ خاوند پر کچھ بھی لازم نہ ہوتا۔ یہ فرقت (جدائی) چاہے طلاق سے ہو تو یا بغیر طلاق کے۔ مگر شرطِ عدت نے قبل از ہمبستری طلاق دینے کی صورت میں خاوند پر نصف مہر مقررہ کی مقدارِ مطلقہ عورت کو مال دینا لازم ٹھہرایا ہے تاکہ اس طرح کچھ اس کے ساتھ صلہ رحمی ہو جائے دوسرے اس کی رضا مندی کے بغیر طلاق مل جائے اور نہ وجیت سے نکلنے پر اسے جو قدرتی غم پہنچا ہے اس کا کچھ علاج ہو جائے۔ مگر مذکورہ صورت میں جب اس نے اپنے خاوند کی چھوٹی دودھ پیتی منکوحہ کو خود اپنا دودھ پلا دیا تو گویا وہ نکاح کے بندھن سے نکلنے پر راضی تھی لہذا وہ کسی شے کی مستحق نہیں۔

جہاں تک چھوٹی کے مہر کا تعلق ہے تو عام علماء کے نزدیک اس کو نصف مہر دینا خاوند کے لئے لازمی ہے مگر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے کچھ بھی نہ ہو گا۔ امام مالک کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت (جدائی) سببِ نفرت پائے جانے کی وجہ سے اُس لڑکی کی جانب سے آئی ہے اور یہ سبب تھا اس کا دودھ پینا۔ کیونکہ اس طرح دودھ اس کے پیٹ میں جائے گا اور گوشت کو اگائے اور ہڈیوں کو پھیلانے کا جس سے جزئیات پیدا ہوگی جو حروتِ نکاح کے اندر اصل موثر ہے اور مضرہ کی جانب سے صرف یہی چیز باقی گئی ہے کہ اس نے چھوٹی کے منہ میں پستان ڈال کر اس کیلئے دودھ پینا ممکن بنا دیا ہے تو وہ فرقت کی شرط لانے والی قرار پائی اور قاعدہ ہے کہ حکمِ علت کیلئے ہوتا ہے نہ کہ شرط کیلئے، لہذا اس پر نہ چھوٹی کے لئے واجب ہے اور نہ بڑی کے لئے، جس نے دودھ پلایا ہے۔ اور ہمارا (احناف کا) موقف اس سلسلے میں جیسا کہ ذکر ہوا یہ ہے کہ قبل از دخولِ فرقت چاہے جس جانب سے ہو تمام مہر کو ساقط کر دیتی ہے۔ وریں صورتِ نصف مہر کے برابر جو مال ہم خاوند کے لئے لازمی قرار دیتے ہیں تو وہ صرف صلہ رحمی اور نفعِ نازک کی رعایت کے واسطے ہے۔ اور یہاں مغیرہ (دودھ پیتی) کی طرف سے ایسا فعل نہیں پایا گیا جو اس امر سے مانع ہو کہ اس کیساتھ یہ صلہ رحمی اور رعایت کی جائے کیونکہ اس کے فعل کو جہاد فرسے تو یہ نہیں کیا جاتا اور نہ ہی وہ اہل رضامین سے ہے کہ اس کے فعل کو ارتفاعِ نکاح پر خوشنودی کی دلالت بنایا جائے۔ لہذا وہ نصف مہر سے محروم نہ ہوگی بخلاف بڑی کے کہ



اس کا یہ اقدام یعنی دودھ پلانا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ارتقاء تکاح پر راضی تھی دوسرے یہ کہ اس کا یہ دودھ پلانا ایک قسم کا جرم بھی ہے لہذا وہ اس بات کی مستحق نہیں کہ اسے آدھا پھلایا جائے کیونکہ جرم جرم پر رعایت کا مستحق نہیں بلکہ جزا و تنبیہ کا مستحق ہے اور یہ تنبیہ اسی طرح ہو سکتی ہے کہ اسے اس حق سے محروم کر دیا جائے تاکہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرے لہذا اس کے لئے کوئی چیز نہ ہوگی چاہے اُس نے اس اقدام دھچھوٹی کو دودھ پلانے میں فساد (خرابی) کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو بہر حال دونوں صورتوں میں اس کا یہ اقدام جرم ہے۔

مزید برآں یہ کہ فساد کی نیت کی صورت میں خاوندِ صغیرہ کو دیئے گئے نصف مہر کے واسطے بڑی سے رجوع کر سکتا ہے اور اگر اس کا یہ فعل (دودھ پلانا) نیت کی خرابی کی وجہ سے نہ تھا تو وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا۔ یعنی اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ دونوں صورتوں میں یعنی نیت کے فساد اور عدم فساد میں بڑی کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ یہی رائے امام زفرؒ، بشر المریؒ اور امام شافعیؒ کی ہے۔ اس رائے پر ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک قسم کے نقصان کا تادان ہے۔ نقصان عمداً کیا جائے یا خطاً کیا جائے بہر صورت تادان لازم آتا ہے۔ اور اس کے نقصان کے تادان ہونے پر دلیل یہ ہے کہ۔ فرقت ہذا اس (عورت) کی جانب سے اُس کے چھوٹی کو دودھ پلانے کی وجہ سے ہوئی لہذا اصلاً وہ کسی قسم کے مہر کی مستحق نہیں دودھ اس نے عمداً پلایا ہو یا خطاً جب فرقت اس کی جانب سے واقع ہوئی تو گویا وہ دودھ پلانے کے سبب اپنے خاوند پر نصف مہر کو لازم کرنے والی ہے کیونکہ قبل از دخول فرقت میں نصف مہر خاوند پر لازم ہو جاتا ہے، حالانکہ اس بات کا احتمال تھا کہ صغیرہ کے مرتد ہونے یا بڑا ہونے پر اپنے خاوند کے بیٹے کے ساتھ جماع کرنے سے وہ نصف مہر بالکل ساقط ہی ہو جاتا مگر اس نے اپنا دودھ پلا کر خاوند پر نصف مہر کو یوں واجب کر دیا کہ اب اس کے سقوط کا احتمال ہی نہیں رہا تو گویا وہ اس کے مال کو ضائع کرنے والی ہے لہذا اس نقصان کا تادان اس پر عائد ہوگا۔ امام محمدؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ فساد نیت میں بھی اس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

امام محمدؒ کی اپنے قول صلاً پر دلیل یہ ہے کہ اس نے فساد کی نیت کی تو وہ فرقت کے ثبوت میں شرط لائی گئی ہے کیونکہ فرقت (جدائی) کی علت تو چھوٹی کا دودھ پینا ہے اور حکم علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے نہ کہ شرط کی طرف اس لئے کہ اگر اس کا دودھ پلانا فرقت کا سبب ہو تو وہ سبب محض ہوگا کیونکہ اس پر ایک فعل اختیاری وارد ہوا ہے اور وہ ہے چھوٹی کا دودھ پینا۔ اور سبب پر جب فعل اختیاری وارد ہو تو وہ سبب محض ہو جاتا ہے اور سبب محض کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اگرچہ سبب کا باعث آدمی سبب کو عمداً پیدا کرنے والا ہو۔ جیسا کہ اصطبل اور ہجرے کا دروازہ کھولنا حتیٰ کہ چوبائے نخل جائے اور گم ہو جائے یا ہرنزدہ اڑ جائے اور ضائع ہو جائے۔ پھر اس پر عقلی دلیل یہ ہے کہ تادان اگر اس پر واجب ہوتا ہے تو یہ واجب ہوتا میں حال سے خالی نہ ہوگا یا تو ملک نہ نکاح تلف کرنے سے واجب ہوگا یا حق مہر تلف کرنے سے واجب ہوگا یا نصف مہر خاوند پر لازم کرنے سے واجب ہوگا تو ان صورتوں میں

پہلی صورت کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ ہماری اصل کے مطابق حکم نکاح کے تلف کرنے سے اس کا تادان نہیں ہوتا۔ دوسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں کیونکہ اس نے سارے ہر کو تلف نہیں کیا بلکہ اس کا نصف ساقط کیا ہے اور باقی نصف سابق نکاح کے ساتھ بطور واجب باقی ہے اور عسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں کیونکہ مؤکدہ لازم کرنا نفیوت (فوت یا تلف کرنے) کے مائل نہیں لہذا نفیوت کی مانند یہ زیادتی نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی اس سلسلے میں اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ کبیرہ (بڑی بیوی) اگرچہ فرقت کی شرط کو حاصل کرنے والی اور فرقت کی علت صغیرہ کا عطف سے ہے جیسا کہ امام محمدؒ نے کہا ہے لیکن اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب خطر اور اباحت میں یعنی مؤاخذہ اور عدم مؤاخذہ کے سبب میں شرط اور علت جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت شرط کی بجائے علت کی طرف کرنا اولیٰ ہے مگر جب شرط مخطور (قابل مؤاخذہ) ہو اور علت غیر مخطور تو پھر حکم کی نسبت علت کے بجائے شرط کی طرف کرنا اولیٰ ہے جیسا کہ بڑے راستے میں کنواں کھودنے کے مسئلہ میں ہے یعنی جس نے کنواں کھودا اور اس میں کوئی گر کر مرنا تو اس کا سبب کھودنے والا ہے۔ اب اگر اس نے اپنی ملک زمین میں کنواں کھودا تو اس نے تعدی نہیں کی لہذا ضامن نہ ہوگا اور اگر عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا کیونکہ اس میں اس کی طرف سے زیادتی اور ارادہ پایا گیا لہذا کبیرہ نے جب فساد کی نیت نہ کی تو عدم مؤاخذہ میں شرط اور علت برابر ہو گئیں لہذا فرقت کا حکم علت کی طرف منسوب ہوگا اور وہ ہے چھوٹی کا دودھ پینا اور کبیرہ نے فساد کی نیت کی ہو تو شرط قابل مؤاخذہ ہوتی اور وہ ہے بڑی کا دودھ پلانا۔ اور علت غیر قابل مؤاخذہ اور وہ ہے چھوٹی کا دودھ پینا۔ لہذا حکم کی نسبت شرط کی طرف کرنا اولیٰ ٹھہری۔ اب جب فساد نیت کے وقت فرقت کی نسبت شرط کی طرف ہوئی اور صغیرہ کے لئے نصف مہر خاوند پر بتداء سے واجب ہو گیا یا اس طور کہ وہ فرقت کو لازم کرنے والا ہے تو فرقت بڑی سے حاصل ہوتی گو یا کہ وہ اس کے واجب کرنے کی علت ہے نہ یہ کہ فرقت کے بعد نصف مہر سابق نکاح کی وجہ سے باقی ہے کیونکہ یہ علت کو خاص کرنا ہے اس لئے کہ یہ کل ہر کو ساقط کرنے والی علت کے پلئے جانے کے باوجود نصف مہر کو باقی رکھنے کا قول ہے جو باطل ہے تو گو یا وہ اتنی مقدار کا مال خاوند کے لئے ضائع کرنے والی بنی لہذا خاوند کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اس (بڑی بیوی) سے وہ مال لے سکتا ہے جو چھوٹی کو دے چکا ہو۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قبل الدخول طلاق کے گواہ جب گواہی سے رجوع کر لیں تو ان پر بالاجماع نادانہ واجب ہوتا ہے بخلاف عدم فساد کی نیت کے کیونکہ فساد کی نیت نہ کرنے کی صورت میں فرقت کی نسبت بڑی کے فعل کا دودھ پلانے کی طرف نہیں ہوگی اور نہ وہ خاوند پر چھوٹی کے لئے نصف مہر کے وجوب کا باعث بنے گی لہذا مال کے سلسلے میں اس کی طرف رجوع نہیں کیا جاسکے گا۔ باقی رہا اصطبل اور بخرے کا دروازہ کھولنے کا مسئلہ تو اس مسئلہ یا استدلال سے جس طرح شافعیین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کو الزام دیا جاسکتا ہے خود امام محمدؒ کو بھی الزام دیا جاسکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک بھی اصطبل اور بخرے کا دروازہ کھولنے والا ضائع ہوتا ہے۔ اگرچہ دروازہ کھولنے کے فعل پر ایک اختیاری فعل (جانور یا پرندے کا اپنے ارادے اور اختیار سے نکل پانا) وارد ہوتا ہے تو باقی استدلال کا جواب از خود اگیا خوب سمجھ لیں۔

پھر فساد کی نیت تین چیزوں سے ثابت ہوگی۔ ایک تو یہ کہ اسے علم ہو کہ صغیرہ اس کے خاوند کی منکر ہے دوسرے یہ کہ اسے یہ ہی معلوم ہو کہ اگر اس نے اسے دودھ پلایا تو نکاح فاسد ہو جائے گا تیسرے یہ کہ دودھ پلانے کی اشد ضرورت بھی نہ ہو۔ ضرورت یہ ہے کہ اگر چھوٹی کو دودھ

نہ پلایا جاتا تو وہ ہلاک ہو جاتی۔ فساد کی دیت نہ ہونے کے سلسلے میں عورت کا قول معتبر ہو گا مگر قسم کے ساتھ۔ یوں علماء و مذہبیت نے فساد کا دعویٰ کر لیا ہے اور وہ انکار کرتی ہے اور قاعدہ ہے کہ منکر پر قسم ہوتی ہے۔ لہذا قسم کے ساتھ قول عورت کا ہی معتبر ہو گا۔ اور اسی اصول کی بنیاد پر گذشتہ اتفاقی اور اختلافی مسائل میں ہمارا درجوع کا حکم ہے۔

مسئلہ: اگر آدمی نے ایک بڑی اور دو چھوٹی (دو دھ پیتی) لڑکیوں کے ساتھ نکاح کر رکھا ہو اور بڑی دونوں چھوٹی لڑکیوں کو اپنا دودھ پلا دے تو اگر اس نے ان دونوں کو ایک ساتھ دودھ پلایا تو سب اس پر حرام ہو گئیں کیونکہ دونوں چھوٹی لڑکیاں بڑی کی رضاعی بیٹیاں بن گئیں اور بڑی ان کی رضاعی ماں چونکہ ماں اور بیٹی ایک نکاح میں جمع نہیں ہو سکتیں لہذا سب حرام ہو گئیں۔ اس آدمی کے واسطے جائز نہیں کہ وہ کبھی بھی بڑی کے ساتھ شادی کرے اس کے ساتھ ہمبستری کی روایہ کی ہو کیونکہ وہ اس کی منکوحہ کی ماں ہے اور ماں بیٹی کے ساتھ نفس نکاح سے ہی حرام ہو جاتی ہے اور نہ ہی وہ آدمی اس امر کا مجاہد ہے کہ چھوٹی دونوں کو اکٹھا نکاح میں رکھ سکے کیونکہ وہ دونوں رضاعی بہنیں ہیں ہاں اگر اس نے بڑی کے ساتھ ہمبستری نہیں کی تھی تو ان دو چھوٹی میں سے کسی ایک کو نکاح میں رکھ سکتا ہے کیونکہ وہ اس کی رضاعی سوتیلی لڑکی ہوگی اور سوتیلی لڑکی اس کی رضاعی ماں کے ساتھ مجوز نکاح سے حرام نہیں ہو جاتی جیسا کہ نسب میں قہا ہے اور اگر بڑی کے ساتھ ہمبستری کر چکا تھا تو اب نکاح جائز نہیں ہو گا جیسا کہ نسب میں قہا ہے۔ اور

۱۰ اگر بڑی عورت نے چھوٹی دونوں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلایا تو خود بڑی اور پٹنے والی چھوٹی حرام ہو جائیں گی کیونکہ جو بی بی اس نے پہلی کو دودھ پلایا تو وہ دونوں رضاعی ماں بیٹی بن جانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے جدا ہو گئیں اب وہ دوسری صیغہ تو بڑی نے اس کو اس وقت دودھ پلایا ہے جبکہ وہ پہلے ہی پہلی چھوٹی کو دودھ پلانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے الگ ہو چکی ہے۔ لہذا دوسری کو دودھ پلاتے وقت "جمع بین الام والہبت" کی صورت نہیں ملتی کیونکہ وہ اسکی رضاعی چھوٹی بیٹی بن گئی۔ اگر وہ آدمی بڑی کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہو تو دوسری چھوٹی اس پر حرام ہوگی ورنہ نہیں۔ دوسرے منہ پر دودھ پٹنے والی کے ساتھ نکاح کی صورت میں بڑی کے ساتھ ہمیشہ کے لیے نکاح حرام ہو جائے گا اور چھوٹی دونوں کو جمع کرنا بھی جائز نہیں کیونکہ وہ دونوں رضاعی بہنیں ہیں اور دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں۔

بوجہ مذکور اگر کسی آدمی کا ایک بڑی اور تین چھوٹی (دو دھ پیتی) لڑکیوں سے نکاح ہوا تو بڑی سے بعد دیگرے چھوٹی تینوں کو اپنا دودھ پلا دے تو سب کی سب اس پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ جب اس نے پہلی کو دودھ پلایا تو وہ اسکی رضاعی بیٹی بن گئی جس سے "جمع بین الام والہبت" کی صورت بن گئی لہذا دونوں اس پر حرام ہو گئیں اور سب اس سے دوسری کو دودھ پلایا تو اس حال میں پلایا خود بڑی اور پہلی چھوٹی اس آدمی کے جدا ہو چکی تھیں لہذا ان میں جمع بین الام والہبت کی صورت نہ بنی۔ اب اگر وہ آدمی بڑی کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہے تو یہ دوسری بھی حرام ہو جائے گی کیونکہ یہ اسکی سوتیلی لڑکی بن گئی جس کی ماں سے وہ ہمبستری کر چکا ہے اور اگر اس نے اسکی رضاعی ماں (بڑی بیوی) سے ہمبستری نہ کی ہو تو وہ اس وقت تک حرام نہ ہوگی جب تک کہ بڑی تیسری کو بھی دودھ نہ پلا دے جب اس نے تیسری کو بھی دودھ پلا دیا تو اب پہلی دونوں (دوسری اور تیسری) بھی حرام ہو گئیں کیونکہ وہ رضاعی بہنیں بن گئیں۔ اور اس کے بعد بڑی کے نکاح، دو چھوٹیوں کو ایک نکاح میں جمع کرنے اور تمام ستائیس میں سے ایک کے ساتھ نکاح کرنے کا حکم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔

○ اگر ایک آدمی دو چھوٹی (دودھ پیٹی، اور دو بڑی عورتوں سے نکاح کرے اور دونوں بڑی عداوت  
ایک چھوٹی کو اپنا دودھ پلا دیں مگر ایک کے بعد دوسری پلائے پھر وہ دونوں یکے بعد دیگرے دوسری چھوٹی کو  
بھی اپنا دودھ پلا دیں تو دونوں بڑی اور پہلی چھوٹی (دودھ پیٹی) اس آدمی کے نکاح سے نکل جائیگی اور دوسری چھوٹی  
(دودھ پیٹی) بدستور اس کی منکوحہ رہے گی کیونکہ جب انہوں نے پہلی چھوٹی کو دودھ پلایا تو ہر ایک اس کی  
منکوحہ کی رضاعی ماں بن گئی لہذا "جمع بین الام والبنات کی وجہ سے وہ نکاح سے خارج ہو گئیں مگر جب  
انہوں نے دوسری کو دودھ پلایا تو اس وقت وہ پہلے ہی سے اس آدمی کے نکاح سے نکل چکی تھیں  
لہذا دوسری جمع بین الام والبنات کے باعث حرام نہ ہوگی البتہ وہ اس کی منکوحہ کی رضاعی بیٹی  
ہے وہ اس منکوحہ (بڑی) کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہو تو دوسری لڑکی حرام ہوگی در دہنیں۔ ان دونوں بڑی  
میں سے کسی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔ اور پہلی بڑی کے ساتھ نکاح کے جواز کا محالہ اکثر شریعہ تفصیل کے مطابق ہے۔

اگر ان دو بڑی میں سے ایک چھوٹی دونوں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلا دے پھر دوسری بڑی بھی چھوٹی  
دونوں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلا دے تو دیکھا جائے گا کہ دوسری بڑی نے بھی اگر پہلے ہی چھوٹی کو پلایا  
ہو جسے پہلی بڑی نے پہلے دودھ پلایا تھا تو دونوں بڑی اور پہلی چھوٹی اس کے نکاح سے نکل جائیں گی اور  
دوسری چھوٹی بدستور اس کی منکوحہ رہے گی اور اگر دوسری بڑی نے پہلے اس چھوٹی کو پلایا جس کو پہلی بڑی  
نے اولاً نہیں پلایا تھا تو سب کی سب اس پر حرام ہو جائیں گی اور یہ اس وجہ سے کیونکہ پہلی بڑی نے جب پہلی  
چھوٹی کو دودھ پلایا تو وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی جس سے جمع بین الام والبنات کی صورت پیدا ہو گئی  
لہذا دونوں اس پر حرام ہو گئیں مگر جب اس نے دوسری چھوٹی کو دودھ پلایا تو اس حال میں پلایا کہ وہ اجنبی تھی  
(یعنی اس آدمی کے نکاح سے نکل چکی تھی) لہذا "جمع بین الام والبنات" کی صورت نہ بنی لیکن دوسری چھوٹی  
اس کی سوتیلی بیٹی ٹھہری اگر اس نے اس کی رضاعی ماں کے ساتھ ہمبستری کی ہو تو وہ (دوسری چھوٹی، حرام نہ  
ہوگی اور اگر ہمبستری کر چکا ہو تو حرام ہو جائے گی جب دوسری بڑی آئی اور پہلی چھوٹی کو دودھ پلایا تو  
وہ اس کی منکوحہ کی رضاعی ماں بن گئی لہذا وہ اس کیلئے حرام ہو گئی جب اس نے دوسری چھوٹی کو دودھ پلایا تو اس  
حال میں پلایا کہ وہ اجنبی تھی لہذا وہ دوسری چھوٹی اس کی سوتیلی لڑکی بن گئی لہذا اگر اس کی ماں کے ساتھ ہمبستری  
نہ کی ہو تو حرام نہ ہوگی اور اگر ہمبستری کر چکا ہو تو حرام ہو جائے گی اور جب دوسری بڑی نے پہلے اس  
اس چھوٹی کو دودھ پلایا ہو جسے پہلی بڑی نے پہلے پلایا تھا تو وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی لہذا جمع  
بین الام والبنات کی بناء پر دونوں اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی جیسا کہ پہلی بڑی اور پہلی چھوٹی اس  
پر حرام ہو گئی تھیں۔ گو یا اس صورت میں سب کی سب اس پر حرام ہو گئیں۔

○ اگر ایک آدمی کے نکاح میں ایک صغیرہ (دودھ پیٹی) اور ایک کبیرہ (بڑی، بالغ، ہو) اور کبیرہ کی  
ماں نے صغیرہ کو اپنا دودھ پلایا تو دونوں منکوحہ (صغیرہ اور کبیرہ) اس آدمی کے نکاح سے جدا ہو جائیں  
گی کیونکہ وہ دونوں رضاعی بہنیں بن گئیں اسی طرح کبیرہ کی بہن نے اگر صغیرہ کو اپنا دودھ پلایا تو صغیرہ  
اس آدمی کی بیوی کی بہن کی رضاعی بیٹی بن گئی اور خالہ و بھانجی کا ایک نکاح میں جمع کرنا رضاءت میں اسی  
طرح ناجائز ہے جس طرح نسب میں ناجائز ہے۔ اور اگر صغیرہ کو کبیرہ کی چھوٹی نے یا خالہ نے اپنا  
دودھ پلایا تو صغیرہ اس آدمی کے نکاح سے نہیں نکلے گی کیونکہ اس صورت میں وہ اس کی بیوی کی

رضاعی پھوپھی زاد یا خالہ زاد بھڑی اور انسان کے لیے جس طرح جائز ہے کہ وہ ایک نکاح میں ایک عورت کے ساتھ اس کی نسبی پھوپھی زاد یا خالہ زاد کو جمع کر لے اسی طرح رضاعت میں بھی جائز ہے۔

● اگر آدمی اپنی بیوی کو تین طلاق دیدے پھر وہ مطلقہ بیوی دورانِ عدت اس آدمی کی صغیرہ (دو روپے بیٹی) منکوحہ کو اپنا دودھ پلا دے تو صغیرہ اس آدمی کے نکاح سے نکل جائے گی کیونکہ وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی جس طرح دورانِ نکاح رضاعی ماں بیٹی کو جمع کرنا جائز ہے اسی طرح دورانِ عدت بھی رضاعی ماں بیٹی کو جمع کرنا جائز ہے۔

● اگر ایک آدمی نے اپنے بیٹے کا، جبکہ وہ صغیرہ (دو روپے بچہ) تھا، ایسی عورت کے ساتھ نکاح کر لیا جسے دودھ اترتا تھا پھر وہ عورت مرتد (بے دین) ہو گئی اور ازداد کے باعث اس لڑکے کے نکاح سے نکل گئی، بعد ازاں وہ دوبارہ مسلمان ہو گئی اور اس سے اس آدمی (پستلے خاوند کے باپ) نے نکاح کر لیا جس سے وہ حاملہ ہو گئی پھر اس عورت نے اپنا دودھ اس بچے کو پلا دیا جو اس کا روج تھا تو وہ دوسرے زوجہ موجودہ خاوند یعنی بچے کا باپ، پر حرام ہو گئی بشر بن الولید نے امام محمد سے اسی طرح روایت کیا ہے کیونکہ وہ لڑکا اس کے خاوند کا رضاعی بیٹا بھی بن گیا اور وہ عورت اس کے رضاعی بیٹے کی منکوحہ ہے لہذا وہ اس پر حرام ہو گئی۔

● اگر آدمی نے اپنی ام ولد کا اپنے صغیرہ (دو روپے بچے) مملوک (غلام) سے نکاح کر لیا اور اس (ام ولد) نے اپنے آقا کا دودھ (یعنی جو اسے آقا کی دلی کے سبب اترتا تھا) اس چھوٹے مملوک کو پلا دیا تو وہ اپنے خاوند پر حرام ہو گئی اور اپنے مولیٰ پر بھی۔ کیونکہ زوج (مملوک) اس کے خاوند (آقا) کا رضاعی بیٹا بن گیا اور وہ اس (مملوک) کے رضاعی باپ (آقا) کی موطوءہ (بہستری شدہ) ہے لہذا اس پر حرام ہو جائے گی۔ اب مولیٰ کے واسطے بھی جائز نہیں کہ وہ محض ملک میں (آقا ہونے) کے سبب اس سے دلی (بہستری) کرے کیونکہ وہ اس کے رضاعی بیٹے کی منکوحہ ہے۔

● اگر ایک آدمی نے کسی صغیرہ (دو روپے بچی) سے نکاح کیا پھر اسے طلاق دے دی بعد ازاں ایک دودھ والی کبیرہ سے نکاح کیا جس نے اس مطلقہ صغیرہ کو اپنا دودھ پلا دیا تو یہ کبیرہ اس آدمی پر حرام ہو جائے گی۔ کیونکہ اس آدمی کی منکوحہ (جو اگرچہ اب مطلقہ ہے) کی رضاعی ماں بن گئی لہذا یہ بیٹی کے منکوحہ ہونے کے سبب اس آدمی پر حرام ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

## فصل

## رضاعت کے ثابت ہونے کا بیان

رضاعت کا ثابت ہونا ظاہر ہونا دو چیزوں سے ہوتا ہے۔

۱۔ اقرار سے۔

جنہیں نکاحی ہے۔

## اقرار سے ثبوت

اقرار اس طرح کہ ایک آدمی اپنی منکوحہ بیوی کے بارے میں کہے کہ وہ اس کی رضاعی بہن یا رضاعی ماں یا رضاعی بیٹی ہے جب وہ ایسا کہے تو میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور اس مسئلے میں اسے سچا تصور کیا جائے گا۔ اب اس کے لیے اس عورت کے ساتھ دلی رمل زوجیت کرنا یا اس سے کسی قسم کا جنسی شے اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ عورت اس کی تصدیق کرے یا نہ کرے ہر دو صورتوں میں دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی کیونکہ اس آدمی کے زعم کے مطابق حجت ثابت ہوگئی۔ پھر تفریق اگر اس عورت کے ساتھ دخول (جمبستری) سے قبل ہو تو اس عورت کے لیے

نصف مہر ہے اگرچہ وہ عورت اس آدمی کی تکذیب ہی کیوں نہ کر رہی ہو۔ خود خاوند نے خلاف تصدیق کر نکالا ہے۔ اگر اس نے خلاف اپنا حق جو باطل کرنے میں اور اگر تفریق بعد از دخول ہو تو اس عورت کے لیے پورا مہر، نیزہ دوران عدت اور سنی دوران عدت (رباشش) ہے کیونکہ خاوند خود اپنی اپنے خلاف اس چیز کی تصدیق کرتے والا ہے۔

## اقرار سے رجوع کی صورت

اگر خاوند نے اولاً رضاعت کا اقرار کیا پھر کہنے لگا کہ مجھے وہم ہو گیا تھا یا میں غلطی کر مٹھا تھا یا میں سبھل گیا تھا یا میں نے جھوٹ بولا تھا تو میاں بیوی کا نکاح برقرار رہتا ہے اور ہمارے احناف کے نزدیک انکے درمیان تفریق نہ ہوگی۔ مگر امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائیگی اور اس صورت میں خاوند کی تصدیق کی جائیگی اس قول پر انکی توجیہ یہ ہے کہ چونکہ اس نے فرستے کے سبب کا اقرار کیا ہے لہذا اسے رجوع کا حق نہیں جیسا کہ آدمی طلاق کا اقرار کرے تو اسے رجوع کا حق نہیں رہتا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر آدمی اپنی لونڈی کے بارے میں کہے کہ یہ میری بیوی ہے یا میری بہن یا میری بیٹی پھر کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جاتی اور وہ لونڈی اگر ادب جاتی ہے اس طرح میاں ہوگا۔

ہماری احناف کی دلیل یہ ہے کہ اقرار ایک قسم کی خبر دینا ہے۔ اس آدمی کا یہ کہنا کہ "یہ میری بہن ہے" اس امر کی خبر ہے کہ وہ اس کی بھی بیوی نہیں رہی کیونکہ وہ اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہے جب اس نے یہ کہا کہ مجھے وہم ہو گیا تھا تو گویا اس نے پہلے تو یہ کہا کہ میں نے اس سے شادی نہیں کی پھر کہا کہ میں نے اس سے شادی کی اور عورت بھی اس کی تصدیق کر دے تو ان کا نکاح برقرار رہے گا اسی طرح میاں ہوگا۔ بخلاف مسئلہ طلاق کے کیونکہ اس آدمی کا یہ کہنا کہ "میں نے تجھے تین طلاقیں دیدیں تمہیں اس کی طرف سے طلاق دینے کا اقرار ہے اور یہ بات سچی ہے کہ جب تک نکاح کی صحت نہ ہو اس وقت تک طلاق نہیں دی جاسکتی۔ جب اس نے ایک مرتبہ طلاق کا اقرار کیا اور پھر رجوع کیا تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور نہ ہی مذکورہ (تفریق بسبب اقرار رضاعت والے) مسئلے کو نوڈن کو انی ماں یا بہن کہنے اور اس کے آزاد ہو جانے پر قیاس کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا دراصل ملک کی نفی کا مقتضی نہیں کیا آپ نے اس بات پر غور جن میں فرمایا کہ اگر واقعی وہ اس کی ماں یا بہن ہو تو اس کا اس آدمی کی ملک نہ ہوگا۔ میں اچانا جائز ہوتا ہے حتیٰ کہ اس کی جانب سے آزادی اس (عورت) پر واقع ہوجاتی ہے تو گویا بلفظ اسکی طرف سے نئے حق کا ظہور ہے نہ ہی وہی ہوگا جب ملک ثابت ہوگی۔ ایسی صورت میں جب

وہ یہ کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اسی طرح زوج اگر نکاح سے قبل یہ اقرار کرے کہ یہ عورت میری رضاعی بہن یا ماں یا بیٹی ہے اور اس قول پر اصرار کرے تو اب اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ اس عورت کے ساتھ نکاح کرے اگر نکاح کیا تو ان کے درمیان تفریق کر دینا ہوتا ہے۔ اور اگر یہ کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا یا میں غلطی سے ایسا کہہ بیٹھا تھا تو پھر احناف کے نزدیک اس کے لیے اس عورت سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ اگر وہ آدمی اپنے اقرار کا انکار کرے اور دو گواہ اس کے اقرار پر گواہی دے دیں تو ان کے درمیان تفریق دی جائے گی اسی طرح حبیب وہ نسب کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ عورت میری بہن یا ماں یا بہن یا بیٹی ہے اور اصرار عورت کا معروف نسب نہ ہو دوسرے وہ ظاہر عمر کے اعتبار سے اس کی ماں یا بیٹی بن بھی سکتی ہو تو اس سے دوبارہ پوچھا جائے گا اگر وہ اپنے اس قول پر اصرار کرے اور ثابت رہے تو ان (میاں بیوی) کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور اگر بعد میں یہ کہے کہ مجھے وہم سا ہو گیا تھا یا میں غلطی سے ایسا کہہ بیٹھا تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور ان کے درمیان تفریق نہ کی جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ اور اگر اس عورت کا کوئی معروف حسب نسب ہو یا بظاہر اس کی بیٹی یا ماں نہ بن سکتی ہو تو ان کے درمیان تفریق نہ کی جائے گی کیونکہ وہ اپنے اس اقرار میں جھوٹا ہے (واللہ اعلم)۔

**بیمہ سے رضاعت کا ثابت ہونا** <sup>بیمہ سے رضاعت ثابت ہونا یا ظاہر ہونا اس طرح ہے کہ</sup>  
 دیں۔ رضاعت کے معاملے میں اس سے کم آدمیوں کی گواہی ہوں نہیں کی جائے گی اور نہ ہی ایک عورتوں کی گواہی مستحب ہوگی۔ شہادت کا یہ معیار ہمارے (احناف) نزدیک ہے اور امام شافعی نے فرمایا: "بہن چار عورتوں کی گواہی بھی معتبر ہے ان کی توجہ یہ ہے کہ رضاعت کی گواہی دینا ایک مستور اور پوشیدہ امر کی گواہی دینا ہے جو حق کی طرف دیکھنے کے بعد ہی دی جاسکتی ہے۔ لہذا اس معاملے میں ایک عورتوں کی گواہی بھی معتبر ہوگی جیسا کہ ولایت میں ایک عورتوں کی گواہی معتبر ہوتی ہے۔ ہماری راء احناف کی، دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عمر فاروقؓ سے منقول ہے کہ آپؓ نے فرمایا: "رضاعت کے معاملے میں دو آدمیوں سے کم کی گواہی قبول نہ کی جائے" اور یہ بات آپؓ نے تمام صحابہؓ کی موجودگی میں ارشاد فرمائی مگر کسی صحابی نے اس پر اعتراض نہیں کیا لہذا اس پر اجماع صحابہ ہو گیا دوسرے یہ کہ رضاعت ایک ایسا معاملہ ہے جس پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہیں لہذا اس میں صرف عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ ہم نے جو یہ کہا کہ رضاعت پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہیں تو اس لیے کہ لونڈی کے حقون کو تو اجنبی ہی دیکھ سکتا ہے رہا حرہ (آزاد عورتوں کے حقون کا دیکھنا تو کم از کم محرم مرد تو دیکھ سکتے ہیں لہذا ثابت ہوا کہ یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہیں ایسے ایک عورتوں کی شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ کیونکہ ایک عورت کی گواہی کا اعتبار اصول شرع میں بوقت ضرورت ہے اور وہ ضرورت، مشہور و حسب معاملے میں گواہی دی جا رہی ہے، پر مردوں کا مطلع نہ ہو سکتا ہے جب رضاعت کے معاملے میں مردوں کا اطلاع فی الجملہ جائز نہ ہوتی تو ضرورت ثابت نہ ہوتی بخلاف مسئلہ ولادت کے۔ کیونکہ ولادت کے سنے میں کوئی مرد

ولادت پر مطلع نہیں ہو سکتا لہذا وہاں کیلی عورت کی شہادت قبول کرنے کی ضرورت ہوئی۔  
 رہا جس ہر جب کوئی عورت رخصت پر گواہی دے دے تو خاندان کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ بیوی کو چھوڑ دے کیونکہ امام محمد سے مروی ہے کہ حضرت عقبہ ابن الحرث نے ابی اہاب کی لڑکی سے شادی کی تو ایک سیاہ رنگ کی عورت آئی اور کہا کہ میں نے تم دونوں کو دو دھپلا دیا تھا عقبہ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش کی آپ نے فرمایا تو اس بیوی کو چھوڑ دے۔  
 عقبہ کہتے ہیں میں نے عرض کیا حضور! وہ تو ایسی ایسی عورت ہے اس کی بات پر کیسے اعتماد کریں؟ فرمایا جو کچھ بھی ہو تم اپنی بیوی کو چھوڑ دو۔ ایک روایت میں یوں ہے کہ حضرت عقبہ کہتے ہیں میں نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی تو آپ نے اعراض فرمایا یعنی کوئی جواب نہ دیا۔ یا مہر پھر لیں، میں نے دوبارہ بیان کیا تو بھی اعراض فرمایا میں نے سربارہ گزارش کی تو فرمایا بدعھا (تو اپنی بیوی کو چھوڑ دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلی روایت کے مطابق تھا۔ یا دوسری روایت کے مطابق ”بدعھا“ فرماتا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ آپ کا یہ امر ”امراستجابی“ تھا کیا آپ نے اس چیز پر غور نہیں فرمایا کہ آپ نے خود ان کے درمیان تفریق نہیں فرمائی بلکہ اعراض فرمایا اگر تفریق واجب ہوتی تو آپ کبھی اعراض نہ فرماتے تو آپ کا ”خارقھا“ فرمان نکاح کے باقی رہنے پر دلیل ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے کسی عورت سے شادی کی ایک دوسری عورت آئی اور میاں بیوی سے کہنے لگی کہ میرا خیال ہے کہ میں نے تم دونوں کو دو دھپلا دیا تھا اس آدمی نے حضرت علی المرتضیٰ سے پوچھا تو آپ نے فرمایا وہ بدستور تیری بیوی ہے کوئی آدمی اسے تیرے لیے حرام نہیں قرار دے سکتا اس کے باوجود اگر تو اس عورت سے علیحدگی اختیار کر لے تو تیرے یہی مسئلہ جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے بھی یہی جواب دیا چونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ گواہی دینے والی عورت اپنی شہادت میں کچھ ہلکا اعتیاد ہی میں ہے کہ آدمی اپنی بیوی کو چھوڑ دے۔ پھر جب آدمی عورت کو چھوڑ دے تو اس کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ اسے نصف مرد دے اگر یہ چھوڑنا قبل از دخول (مہبستری) ہو جو اس احتمال کے کہ شاید نکاح صحیح ہو گیا ہو اور عورت کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ خاوند سے کوئی چیز نہ لے جو اس احتمال کے کہ شاید نکاح صحیح نہ ہوا ہو۔ اگر چھوڑنا بعد از دخول ہو تو مرد کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ عورت کو پورا مہر اور دوران عدت، خرچہ اور رہائش دے جو اس احتمال کے کہ شاید نکاح صحیح ہو اور عورت کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ مہر مثل اور مہر مسمیٰ (مقررہ) میں سے جو کم ہو دے اور دوران عدت (سوگ کے زمانہ میں) خرچہ اور رہائش بھی نہ لے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ شاید نکاح ہی صحیح نہ ہوا ہو۔ اگر آدمی ایک عورت کی گواہی کے باوجود اپنی بیوی کو طلاق جنین ریتا ہے تو وہ ایسا کرنے کا بھی مجاز ہے کیونکہ حکم نکاح قائم ہو چکا ہے۔ بطریق ہی حکم چھوڑنے میں افضلیت کا حکم نہ کہ وجوب کا۔ اس وقت بھی ہے جب صرف دو عورتیں گواہی دیں یا ایک مرد اور ایک عورت یا دو غیر عادل مرد اور دو غیر عادل عورتیں اور جب دو عادل مرد گواہ یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں گواہی دے دیں اور میاں بیوی کے درمیان تفریق ہو جائے اور یہ تفریق قبل از دخول



(بہیمستری) ہو تو عورت کے لیے کوئی شے نہ ہوگی کیونکہ واضح ہو گیا کہ یہ نکاح فاسد تھا اور اگر تفریق بعد از دخول ہو تو اس کے لیے مہر مثل آٹا مہر جو اس جیسی عورتوں کا مقرر کیا جاتا ہو، اور مہر مسمیٰ و مقوی میں سے جو کم ہو گا وہ ہوگا اور مدین حدت (سوک کے زمانہ میں) کسی قسم کا خرچہ اور رہائش نہ ہوگی جیسا کہ دیگر نساء فاسد نکاحوں میں ہوتا ہے (واللہ عزوجل اعلم)۔

---

# کتابُ النِّفَقَةِ

## (بیویوں کے روزینہ یا خرچہ کا بیان)

نفقہ (روزینہ، خرچہ) چار قسم کا ہے۔ بیویوں کا نفقہ، عزیز و اقارب کا نفقہ، غلام کا نفقہ اور جانوروں اور جمادات کا نفقہ۔

بیویوں کے نفقہ (روزینہ) کا بیان درج ذیل چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔

نفقہ کے وجوب (واجب اور لازم ہونے) کا بیان

”باب وجوب کا بیان

وجوب کی شرائط کا بیان

واجب نفقہ کی مقدار کا بیان

نفقہ کے وجوب کی کیفیت کا بیان

نفقہ کے واجب ہونے کے بعد سقوط کا بیان

### فصل (۱)

## نفقہ کے وجوب کا بیان

نفقہ کے وجوب (واجب ہونے) پر قرآن مجید، سنت مبارکہ، اجماع اور عقل و ولایت کہتے ہیں۔

**قرآن سے ثبوت** | قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات کریمہ نفقہ کے واجب ہونے پر وال ہیں۔

(۱) - اَنْ يَكْفِيَهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ دُخَانِكُمْ (سورة الطلاق: ۶)

ترجمہ: اُن (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو۔

اس آیت کریمہ میں مطلقہ عورتوں کو سکونت مہیا کرنے کا حکم دینا گویا ان پر خرچ کرنے کا حکم دینا ہے کیونکہ گھر سے باہر نکلے اور کچھ کائے بغیر وہ کیسے خرچ حاصل کر سکتی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی

قوت میں تو یہاں ”سَلَّيْتُمْ“ کے بعد ”وَأَنْفَقُوا عَلَيْهِمْ مِنْ وَجْدِكُمْ“ اپنی نفیجائش کے مطابق کم ان مطلقہ عورتوں پر خرچ کرو گے الفاظ صراحتہ موجود ہیں۔ اور یہ واضح نص ہے۔  
(ب) وَلَا تَصَارُفُ عَنْ يَتْمَانِهِمْ عَلَيْهِمْ (الطلاق: ۶)

ترجمہ: اور انہیں تنگ کرنے کے لئے تکلیف مت پہنچاؤ  
یعنی ان پر خرچ کرنے کے معاملے میں ان کو تنگ نہ کرو کہ ان کا خرچ تنگ ہو جائے اور وہ گھرتے نکلنے پر مجبور ہو جائیں یا اس آیت کا معنی یہ ہے کہ رہائش کے معاملے میں انہیں تنگ نہ کرو کہ ملا بازت ان کی رہائش پر داخل ہو جائے۔ جس سے ان کی رہائش تنگ ہو جائے اور وہ نکلنے پر مجبور ہو جائیں۔  
(ج) - وَإِنْ كُنْ مِنْ أُولَئِكَ حَتَّىٰ تَأْتُوا عَلَيْهِمْ تَحْتِي يَتَمِّتُونَ حَتَّىٰ يَخْلَعُوا (الطلاق: ۶)

ترجمہ: اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک۔  
(د) وَتَحْلِي الْمَوْلُودَ لَدَيْهِمْ وَكَيْسُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (البقرة: ۲۳۳)

ترجمہ: اور جس (آدمی) کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا، موافق دستور کے۔  
(هـ) لِيُؤْتِيَهُنَّ دُرَّ سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِّرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُؤْتِكُنَّ بِهَا  
آتَاَهُ اللَّهُ (سورة الطلاق: ۷)

ترجمہ: وسعت واسے کو خرچ اپنی وسعت کے مطابق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو، اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے۔

(و) وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ (البقرة: ۲۲۸)

ترجمہ: اور عورتوں کا دہی، حتیٰ ہے موافق دستور (شرعی) کے۔ کہا گیا ہے کہ ان کا یہی حق، حق مبرا اور حق نفقہ ہے۔

سنت سے نفقہ کا وجوب درج ذیل روایات سے ثابت ہوتا ہے۔

## سنت سے ثبوت

۱۔ ترجمہ: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ہوتے رہو کیونکہ وہ تمہارے ہاں خالی ہاتھ ہیں اور اپنی ذات کے لئے کسی شے کی مالک نہیں۔ تم نے انہیں اللہ کی کائنات کے طور پر اپنے ماتحت کیا ہے اور اللہ کی اجازت سے ان کی عصمت کو اپنے لئے حلال کیا ہے۔ ان پر تمہارا حق یہ ہے کہ وہ کسی آدمی کو تمہارا بستر نہ روندنے دیں اور نہ کسی ایسے آدمی کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت دیں جسے تم ناپسند کرتے ہو۔ اگر تمہیں ان کے نافرمان ہو جانے کا اندیشہ ہو تو پیسے انہیں سبھاؤ اور بستر سے انہیں الگ کر دو۔ اس پر بھی باز نہ آئیں تو انہیں مارو مگر ایسی مار نہ سو کہ ان کی ہڈی پسلی ہی ٹوٹ جائے۔ اور ان کا تمہارے اوپر یہی حق ہے کہ کم انہیں دستور (شرعی) کے موافق کپڑا اور کھانا دو۔ پھر زمین مرتبہ ارشاد فرمایا کیا میں نے نہیں دیا؟ یہاں اس بات کا احتمال ہے کہ یہ حدیث قرآن مجید میں مذکور قبل حق یعنی ”وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ کی تفسیر جو تو بہ حدیث قرآن میں موجود مال کو بیان کر رہی ہو۔

۲۔ روایت میں ہے کہ ایک آدمی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور پوچھا کہ عورت کا خاوند پر کیا حق ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب خود کھائے تو اسے بھی

کھلائے جب خود پہنے تو اسے بھی پہنائے، اس کو مستقل طور پر نہ چھوڑے رکھے سوائے اس کے کہ بطور تادیب رات کو بستر سے الگ رکھے، اسے کسی قسم کا ضرر نہ پہنچائے اور نہ ہی اس کی برائی بیان کرے۔  
۳۴۔ حضرت ابرہہؓ کی بیوی ہند کے اپنے خاوند کی بخوشی کی شکایت کرنے پر آپؐ نے فرمایا: تو ابرہہؓ کی مال سے اتنا مال لے سکتی ہے جو تجھے اور تیرے بچوں کے لئے باعزت طور پر کافی ہو رہے۔ اگر نفقہ واجب نہ ہوتا تو آپؐ اسے ابرہہؓ کی اجازت کے بغیر مال لینے کی اجازت نہ فرماتے۔

**اجماع سے ثبوت** جہاں تک اجماع سے وجوب نفقہ کا معاملہ ہے تو اس سلسلے میں پوری امت کا اجماع ہے کہ خاوند پر بیوی کا نفقہ واجب ہے۔

**عقلی طور پر ثبوت** عقلی طور پر بیوی کے نفقہ کا وجوب (واجب ہونا) اس طرح ہے کہ وہ خاوند کے حق کے طور پر اس کی قید نکاح میں ہے۔ اس کے حق کی وجہ سے وہ باہر نکل کر کمانے سے منع کر دی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کی قید نکاح کا نفع جی خاوند ہی کو لوٹ رہا ہے لہذا اس کی کفالت بھی خاوند کے ذمہ ہی ہونی چاہیے۔ اگر اس کی کفالت کی ذمہ داری خاوند پر نہ ٹالی جائے اور نہ وہ خود خاوند کے حق کے باعث باہر نکل کر کما سکے تو اس طرح وہ ہلاک ہو جائیگی لہذا اس کا نفقہ خاوند کے ذمہ ہے چنانچہ نبیؐ وجہ ہے کہ قاضی کا خرچہ مسلمانوں کے بیت المال سے منظر کیا گیا ہے کیونکہ وہ انہی کے کام میں مجبوس (روک لیا) ہے اور کسی دوسرے ذریعے سے کمائی نہیں کر سکتا لہذا اس کے اخراجات ان کے مال یعنی بیت المال سے وضع کئے جائیں گے۔ اسی طرح یہاں (عورت کے نفقہ میں) سب سے

## فصل ۲

### وجوب نفقہ کے سبب کا بیان

وجوب نفقہ کے سبب میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک وجوب نفقہ کا سبب بیوی کو روک رکھنے (جس کا وہ حق ہے جو خاوند کو بذریعہ نکاح حاصل ہوتا ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب نفقہ کا سبب زوجیت ہے یعنی عورت کا مرد کی بیوی ہونا بعض شوافع نے عورت پر خاوند کی ملکیت نکاح کو سبب بنایا ہے اور بعض نے "قوامیت" (قوام ہونے) کو شوافع نے اپنی دلیل سورۃ النساء کی اس آیت کو بنایا ہے۔

أَلَرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا كُفِّلَ اللَّهُ بِبَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ۔ (آیت نمبر ۳۴)

(مرد عورتوں کے محافظ و تدبیر ہیں اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر برتری دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مردوں پر نفقہ کو واجب ٹھہرایا ہے کیونکہ وہ قوام (نگران) ذمہ دار ہیں اور قوامیت نکاح سے ثابت ہوتی ہے لہذا وجوب نفقہ کا سبب نکاح ٹھہرا کیونکہ ملک پر خرچ کرنا ملک کی اصلاح اور اس کی بقا کے باب سے ہے تو اس کے وجوب کا سبب ملکیت جو فی حقیقت غلاموں کے نفقہ کا سبب ملکیت ہے۔

ہماری رائے کی دلیل یہ ہے کہ حق جس (عورت کو روک رکھے کا حق) جو خاوند کو نکاح کے باعث حاصل ہے

وہی عورت کے حق نفقہ کیلئے مؤثر سبب ہے جہاں تک ملک نکاح کا تعلق ہے۔ وہ سبب نہیں بن سکتا کیونکہ ملک نکاح کا عوض عورت کو دیا جاتا ہے اور وہ ہے مهر۔ لہذا ایک شے کے مقابلے میں دو عوض نہیں ہو سکتے۔ اور نہ ہی شواہد کی طرف سے پیش کردہ سورۃ انفار کی مذکورہ آیت کو دلیل بنایا جاسکتا ہے کیونکہ اس میں نفقہ کے باعث قوامیت کا اثبات ہے نہ کہ قوامیت کے باعث نفقہ کا اثبات۔

**نکاح فاسد میں نفقہ نہیں** | اس اصطلاح کی بنیاد پر یہ کہا جائے گا کہ نکاح فاسد میں کسی مسلمان پر کوئی نفقہ نہیں کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب ہی نہیں باہالیا اور وہ ہے حق جس جو خاوند کو بذریعہ نکاح حاصل ہوتا ہے جب نکاح ہی صحیح نہ ہوا تو خاوند کے لئے یہ حق بھی ثابت نہ ہوا۔ درحقیقت نکاح فاسد نکاح ہی نہیں لہذا نکاح فاسد کی عدت میں نفقہ بھی نہیں ہوگا اگرچہ اسی عدت میں خاوند کو حق جس حاصل ہوتا ہے مگر یہ حق اسے سبب نکاح حاصل نہیں ہوا بلکہ نظر اور نسب کے غلط طے ہونے سے بچاؤ کے لئے ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ عدت کا حال بہر کیفیت نکاح کے حال سے زیادہ قوی نہیں ہوتا تو نفقہ جب نکاح فاسد میں واجب نہیں تو نکاح فاسد کی عدت میں بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگا۔ البتہ نکاح صحیح کی عدت میں نفقہ واجب ہوگا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب موجود ہے اور وہ ہے خاوند کے لئے حق جس جو اسے بوجہ نکاح حاصل ہے کیونکہ نکاح ایک لحاظ سے ایسی قائم ہے لہذا وہ نفقہ کی مستحق ہوگی جیسا کہ فرقت (جداں) سے قبل مستحق تھی بلکہ پہلے سے کہیں زیادہ۔ لیکن ہوگی کیونکہ بعد از فرقت خاوند کے لئے حق جس مزید مؤکدہ (تاکیدی) ضروری ہو جاتا ہے۔ جب سبب وجوب زیادہ مؤکدہ ہوا تو اس کا حکم (نفقہ) بھی زیادہ مؤکدہ ہو گیا۔ پس نکاح صحیح میں نفقہ جب فرقت سے پہلے واجب تھا بعد از فرقت دوران عدت بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ فرقت بوجہ طلاق ہو یا بوجہ طلاق برود و صورتوں میں نفقہ واجب ہوگا۔ چاہے بغیر طلاق کی فرقت خاوند کی طرف سے ہو یا بیوی کی طرف سے اگر بیوی کا طرف سے فرقت ہو تو بطور استحسان دوران عدت نفقہ واجب ہے۔ اس اجمال کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ فرقت (میان بیوی کی جداں)، زنا، زنا کی طرف سے بذریعہ طلاق ہو تو عورت کے لئے نفقہ (روزیہ) اور سکنی (رہائش) ہے۔ طلاق رجعی ہو یا بائن اور عورت حاملہ ہو یا غیر حاملہ جبکہ وہ مدخول ہوا (اس کے ساتھ ہمبستری کی چاچکی) ہو کیوں کہ وجوب نفقہ کا سبب موجود ہے اور وہ ہے خاوند کے لئے حق جس جو اسے بذریعہ نکاح ملتا ہے مگر امام شافعی کے نزدیک طلاق بائن اور رجعی ہیں، جبکہ وہ حاملہ ہو، نفقہ اور سکنی ہے۔ اور طلاق البتہ (طلاق مغفلہ) میں اگر حاملہ ہو تو اسے سکنی کا حق حاصل ہے مگر نفقہ کا نہیں کیونکہ نکاح بالکل ناکل ہو چکا ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ اس کے لئے سکنی کا حکم بھی نہ ہوتا مگر سکنی کے معاملے میں نص قرآنی کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک طلاق مغفلہ والی کے لئے نہ نفقہ ہے اور نہ سکنی۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق اور احکام العتہ میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے اور برابر ہے کہ طلاق کسی عوض کے بدلے میں ہو یا غیر عوض کے بدلے میں (برود و صورتوں میں

دورانِ عدتِ نفقہ واجب ہوگا اور وہ ہے خلع اور مال کے بدلے غلاق جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی۔

**مسئلہ** اگر خاوند نے عورت سے تعلق شرط کر لیا کہ اس کے نفقہ اور سکینی سے برتنی الزم ہوگا تو خلعِ نفقہ سے تو برتنی ہو جائے گا مگر سکینی سے برتنی نہ ہو سکے گا۔ کیونکہ نفقہ تو خالعہٴ عورت کا حق ہے جسے وہ اپنی طے کردہ شرط کی بنا پر چھوڑ دے گی مگر سکینی میں حق اللہ بھی داخل ہے۔ لہذا اس کے ساقی کر دینے کی مالک نہیں۔

۱۔ اگر عورت خاوند کو قطعِ تعلق کے بغیر ہی نفقہ سے بری کر دے تو اس کی طرف سے برتنی صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ برتنی نہ کر لیا گیا۔ واجب کو ساقط کرنا ہے۔ اور ظاہر ہے واجب کا استناد بھی جو واجب پہلے واجب ہوگا حالانکہ نفقہ آزاد ہے۔ نہ ہوتے زمانہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ واجب بنانا ہے مذکورہ صورت میں گویا ایسے وجہ سے پہلے استناد ہوگا لہذا صحیح نہ رہا۔ اس صورت میں جب بیوی اپنے نفقہ کے عوض اسے نفس کا خلع کرے جس کی وجہ خلع کی بحث میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے نفقہ براہ کو عقد نکاح میں اپنے نفس کا عوض بنایا اور یہ براہ بیع نہیں ہو سکتا مگر سابقہ وجوہ کے بعد۔ تو جب نفقہ دونوں کی رضامندی سے اتھانے خلع کے سوا لایا۔ نہ ہوگا۔ پس اس کا دونوں اگر نفقہ پر یوں سلج کر لیں کہ وہ واجب ہوگا اور ذمہ میں دین ہوگا اسی طرح یہ ہے۔

اسی طرح بغیر طلاق کی فرقت جب خاوند کی طرف سے ہو تو عورت کے واسطے نفقہ اور سکینی بہ یہ فرقت چاہے کسی مباح سبب کے باعث ہو مثلاً اختیار بلوغ کے باعث یا کسی ممنوع سبب کے باعث مثلاً مرد کے مرتد ہو جانے یا اس کے اپنی بیوی کی ماں یا بیٹی سے وطی کر لینے کے باعث یا اپنی بیوی کی ماں یا بیٹی کو شہوت سے بوسہ دینے کے باعث نفقہ کا حکم اس لئے کہ وجوب نفقہ سببِ زوجہ ہے اور وہ ہے خاوند کا حق جس اور اگر یہ فرقت (میاں بیوی کی جھڑپ، بیوی کی طرف سے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مباح سبب کے باعث ہے مثلاً خیارِ ادراک، خیارِ علق اور خیارِ عدم کفارات کے سبب سے ہے تو اس کے لئے نفقہ اور سکینی (رہائش) دونوں میں اور اگر یہ فرقت ہو تو بیوی کی طرف سے مگر کسی ممنوع سبب مثلاً ازداد یا خاوند کے باپ اور بیٹا سے ناجائز تعلقات کے باعث ہو تو اس کے لئے سکینی کا حق تو ہے مگر نفقہ کا حق بطور استحسان نہیں۔ اور قیاس کا قیاس یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ اور سکینی دونوں کا حق ہو کیونکہ خاوند کے واسطے حق جس قائم ہے اور وہ نفقہ کی مستحق ہے جیسا کہ کسی مباح سبب کے باعث فرقت اس کی جانب سے ہو تو مستحق ہوتا ہے اور جیسا کہ فرقت خاوند کی جانب سے کسی مباح یا مخطور سبب کی وجہ تو وہ مستحق ہوتا ہے۔ اور استحساناً اس کیلئے نفقہ کا حق نہ ہونے کی وجہ میں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اسے مرتد ہو جانے کی وجہ سے خاوند کا حق جس باطل ہو گیا ہے۔ دیکھتے ہیں کہ بیوی پر اسے قید میں ڈالا جائے گا تاکہ یہ اسلام کی طرف واپس آجائے۔ ظاہر ہے جب اسے قید میں ڈالا جائے گا تو خاوند پر اس کا نفقہ واجب نہ ہوگا بخلاف اس فرقت کے جو مباح سبب کے باعث ہوگا۔ وہاں خاوند کا حق جس قائم رہتا ہے لہذا نفقہ بھی باقی رہا۔ اسی طرح جب فرقت خاوند کی طرف سے ایسے سبب کے تحت ہو جو معصیت ہے تو نفقہ کا حق باقی رہے گا کیونکہ خاوند کے مرتد ہو جانے سے اس کی بیوی کو قید میں نہیں ڈالا جائے گا پھر جس نکاح کا حق باقی رہے گا اور اس

طرح عدت بھی باقی رہے گی اور جب عدت باقی رہے گی تو نفقہ کا حکم بھی باقی رہے گا لیکن یہی تصور اس  
اشکال نظر آئے کہ جب وہ اپنے خاوند کے بیٹے سے ناجائز تعلقات قائم کر لے یا شہوت سے اس کا بوسہ لے  
لے تو وہ نفقہ کا مستحق نہیں ہوتی۔ اگرچہ جب تک عدت قائم ہے جس نکاح میں باقی ہے؟ حالانکہ حقیقت میں  
کوئی اشکال نہیں کیونکہ باقی مستحق نہ ہوگا۔ تحقیق یہی شرائط میں سے ایک شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے۔  
— مذکورہ صورت میں اس مسئلہ کے لئے نفقہ کا حق نہ ہونے کی دوسری وجہ

یہ ہے کہ جس نکاح کا عورت کے لئے نفقہ کو واجب قرار دینا اس قدر صحیح ہے کہ یہ ایک عورت کی طرف سے  
فرقت عورت کی طرف سے ہوئی اور ایسے فعل کے باعث ہوئی جو اس کے لیے ناجائز تھا۔ تو وہ  
صدر رحمی کی مستحق نہیں ہے کیونکہ مجرم صدر رحمی کا نہیں بلکہ تنبیہ کا مستحق ہوتا ہے۔ اور یہ تنبیہ اسے اپنے حق  
سے محروم کر کے ہی ہو سکتی ہے جیسا کہ اپنے مؤثر کو بغیر حق قتل کرنے والے کو دراشت کے حق سے  
محروم کر دیا جاتا ہے۔ ہاں عورت کے ساتھ اس کے خاوند کا باپ یا مینا جبراً دلی کریں تو پھر اس  
عورت کا یہ فعل مجرم نہ ہوگا لہذا صدر رحمی۔ سبھی اسے محروم نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح خاوند کی طرف  
سے فرقت کی صورت میں بھی وہ نفقہ کے حق سے محروم نہ ہوگی اگرچہ خاوند کی طرف سے فرقت ممنوع سبب  
کے باعث ہند کورہ صورت (فرقت عورت کی طرف سے بسبب ممنوع ہو) میں سبکی کے حق  
سے محروم نہ کی جائے گی کیونکہ سبکی میں حق اللہ بھی ہے جو بندے کے فعل سے ساقط نہیں ہوتا۔

○ اگر عورت دوران نکاح مرتد ہو جانے کی وجہ سے حق نفقہ سے محروم ہو جائے اور دوران عدت  
پھر مسلمان ہو جائے تو نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی اور اگر دوران عدت مرتد ہو کر حق نفقہ سے محروم  
ہو جائے اور پھر دوران عدت ہی دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کا حق نفقہ بھی لوٹ آئے گا۔ ان  
دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ دوسری صورت میں جب عورت شروع ہوئی تو اس  
وقت اس کا حق نفقہ موجود تھا جب مرتد ہو گئی تو اس عارضی ارتداد کی وجہ سے حق نفقہ سے  
محروم ہو گئی تھی دوران عدت جب یہ عارضی ارتداد گھٹ گیا (مسلمان ہو گئی) تو وہ اپنے اصل حال کی  
طرف لوٹ آئے گی لہذا نفقہ کا حق بھی لوٹ آئے گا۔ برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں  
وجوب عدت کے وقت نفقہ واجب ہی نہ تھا کیونکہ اس کے ارتداد کی وجہ سے خاوند کا حق جس  
باطل ہو گیا جو وجوب نفقہ کا اصل سبب ہے چونکہ حق جس نکاح تجدید نکاح کے بغیر قائم نہیں  
ہو سکتا لہذا نفقہ کا حق بھی نہیں لوٹے گا۔

اس ساری بحث میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ عورت جس کے نفقہ کا حق فرقت کی وجہ سے باطل  
نہ ہوا ہو پھر دوران عدت اگر کسی عارض کی وجہ سے وہ حق باطل ہو جائے اور دوران عدت وہ عارض  
پھر زائل (رد) ہو جائے تو حق نفقہ بھی لوٹ آئے گا۔ اس کے متبادل میں ہر وہ عورت جس کا حق  
نفقہ فرقت کی وجہ سے باطل ہو جائے تو دوران عدت اس کا یہ حق نہیں لوٹے گا اگرچہ سبب بطلان دوران  
عدت زائل ہی ہو جائے بخلاف اس صورت کے جب عورت ناقراً ہو جائے۔ مگر پھر فرماں بردار بن  
جائے تو وہ حق نفقہ کی مستحق ہوگی کیونکہ اس کا ناقراً ہونا خاوند کے حق جس نکاح کو باطل نہیں  
کرتا۔

○ دوران عدت اگر عورت اپنے خاوند کے باپ یا اپنے خاوند کے بیٹے سے ناجائز تعلقات قائم  
کر لے یا ان کو شہوت کے ساتھ مس کرے تو اگر طلاق رجعی کی عدت میں ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے

یہ کہ بفرقت محض طلاق سے نہیں بلکہ ایسے ممنوع سبب کے باعث ہوئی ہے جو عورت کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اور اگر طلاق بائن کی عدت یا فرقت بفرق طلاق کی عدت میں ہو تو اس کے لئے نفقہ اور سکنا نہیں ملتا۔ اس صورت کے جب عورت دوران عدت مرتد ہو جائے تو اس وقت اس کے لئے نفقہ نہیں ہے یہاں تک کہ دوبارہ دوران عدت مسلمان ہو جائے کیونکہ خاوند کا حق حبس یا نکاح ازمداد سے فوت ہو جاتا ہے۔

○ اگر عورت دوران عدت مرتد ہو کر دارالحرب میں چلی جائے پھر واپس دارالاسلام میں آکر مسلمان ہو جائے یا دارالاسلام میں لونڈی کی حیثیت سے آئے اور پھر آزاد ہو جائے تو تمام صورتوں میں اس کے لئے نفقہ نہیں ہے کیونکہ عدت دارالحرب میں چلنے سے باطل ہو گئی دوسرے یہ کہ مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جانا بمنزل موت کے ہے۔

○ اگر آدمی اپنی بیوی کو جو کہ لونڈی ہو طلاق بائن دے دے اس حال میں کہ اس کے آقا نے اسے خاوند کے ساتھ ایک مکان میں بٹھرا رکھا ہو تو اس کے لئے نفقہ ہے اور اگر آقا اسے اپنے کسی کام کے لئے بھیج دے تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے ہاں اگر دوبارہ اسے واپس خاوند کے پاس لوٹا اور نفقہ وصول کرنا پاب نہ تو کر سکتا ہے۔ اور اگر آقا نے اسے خاوند کے ساتھ مکان میں نہ بٹھرا رکھا ہو اور خاوند اسے حلق دے دے اس کا آقا اگر چاہے کہ اسے نازد کے ساتھ مکان میں بٹھرائے تاکہ خاوند پر اس کا نفقہ واجب ہو جائے تو نفقہ واجب نہ ہو گا ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں خاوند پر نفقہ واجب تھا۔ کیوں کہ وجوب نفقہ کا سبب یعنی حق حبس خاوند کے لئے موجود ہے۔ اور وجوب نفقہ کی شرط بھی اسی ہے اور وہ ہے آقا کا لونڈی کو خاوند کے سپرد کر دینا ہاں جب آقا نے لونڈی کو اپنی خدمت کیلئے خاوند کے پاس سے نکالا تو اس نے خاوند کے حق حبس اور سپردگی کو فوت کر دیا تو اس کے وجوب نفقہ کا حق منقطع ہو گیا پس مالک نے جب دوبارہ اسے خاوند سے ان بیع کر دیا تو اس کا حق احتباس لوٹ آیا لہذا مالک کا حق نفقہ بھی لوٹ آئے گا۔ دوسری صورت میں دوران عدت نفقہ خاوند پر واجب ہی نہ تھا کیونکہ وجوب نفقہ کا نہ تو سبب موجود تھا یعنی حق حبس اور نہ وجوب نفقہ کی شرط موجود تھی یعنی آقا کا لونڈی کو خاوند کے سپرد کر دینا۔ اور اب وہ لونڈی و شہم اگر نہ اند پر نفقہ لازم کرنا چاہتا ہے لہذا وہ ایسا نہیں کر سکتا اس میں دراصل قاعدہ یہ ہے کہ وہ عورت ان کے لئے طلاق کے دن نفقہ ہو پھر کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے اس کا نفقہ ساقط ہو جائے تو اس عورت کے واسطے جائز ہے کہ وہ اصل حالت کی طرف لوٹ آئے اور اپنا نفقہ وصول کرے۔ اس کے متعلق میں یہ کہ عورت جس کا نفقہ طلاق کے دن ہی نہ ہو اس کے لئے دوران عدت بعد میں بھی نفقہ نہیں ہوتا۔

رہے ان زمان بیوی کے نفقہ کے جس کی تفسیر اور فیہا ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی۔

**مطلقہ عورت کے نفقہ کی مدت** | عدت گزارنے والی کے نفقہ میں قروہ کی عدت (ایام باہواری کے حساب سے عدت گزارنا، بیٹوں کی عدت اور حمل کی عدت) کے حساب سے سبب اشتقاق سبب میں موجود ہے پس خاوند اس پر جب تک کہ وہ عدت میں ہے تو اس کے لئے نفقہ واجب ہے۔ عدت تمام کی وجہ سے یا کسی اور عذر کی وجہ سے لمبی ہی کیوں نہ ہو جائے۔ اس کے بعد ہر نفقہ میں قول عورت ہی کا معتبر ہو گا کیونکہ یہ ایسا مسئلہ جو کسی کی طرف





کو کوئی چیز نہیں دینا ہوگی۔

○ جب آدمی اپنی بیوی کو حالت مرض میں طلاق دے اور اس کا مرض دو سال تک لمبا ہو جائے اور صدر مطلقہ بیوی کی عدت بھی دو سال تک بڑھ جائے پھر وہ عورت اپنے خاوند کی موت کے ایک ماہ بعد پرہیز کرنے جب کہ خاوند نے ایسا اپنی وفات کے وقت تک نفقہ دیا تھا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ وارث نہ ہوگی بلکہ چھ ماہ کا نفقہ لوٹائے گی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وارث ہوگی اور نفقہ بھی نہیں لوٹائے گی۔ یہ دونوں مسئلے تفصیلاً کتاب الطلاق میں گزر چکے ہیں۔

○ دخول (مجامعت) سے پہلے کی فرقت میں یہاں ہے جس سبب سے ہو خاوند پر کسی قسم کا نفقہ نہیں کیونکہ نکاح منحل الوجودہ (کلی طور پر) ختم ہو گیا۔ دوسرے یہ کہ وجوب نفقہ کا سبب یعنی خاوند کا حق جس بھی نہیں پایا جاتا۔

○ ام ولد (وہ باندی جس کے ہاں اپنے آقا سے بچ پیدا ہو) کو جب اس کا آقا آزاد کر دے اور اس پر عدت واجب ہو جائے تو دوران عدت اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا۔ اگرچہ وہ محبوبہ تو ہے یعنی باہر نہیں نکل سکتی مگر آقا کا یہ حق جس نکاح کے سبب نہیں بلکہ حمل کے معلوم کرنے کے واسطے ہے تاکہ بچے کا نسب مشتبہ نہ ہو۔ تو گویا ام ولد نکاح فاسد کی عدت گزارنے والی کے مشابہ ہوگئی۔ دوسرے یہ کہ اس کی آزادی سے قبل اس کے نفقہ کا وجوب آقا پر ملکیت میں قبضہ و تصرف کی ملکیت کے باعث تھا نہ کہ حق جس کے باعث جو نکاح سے ثابت ہوتا ہے۔ جب بلکہ یمین زائل ہوگئی تو اس کا حق نفقہ بھی زائل ہو گیا بخلاف آزاد بیوی کے کہ اس کا نفقہ دوران عدت حق جس کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور وہ حق بدستور قائم ہے۔

## فصل ۳

### نفقہ کے وجوب کی شرائط کا بیان

بیوی کے نفقہ کے واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں۔ ان میں سے ایک تو دونوں قسم کے نفقہ یعنی نکاح کے نفقہ اور عدت کے نفقہ کے لئے ہے جبکہ دوسری صرف دوران عدت کے نفقہ کے واسطے ہے بیوی کا اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کرنا (یعنی شرط جس سے نکاح اور عدت دونوں کا نفقہ نازل ہوتا ہے) واجب ہو جاتا ہے، یہ ہے کہ عورت اپنی ذات کو تسلیم کے وجوب کے وقت خاوند کے سپرد کر دے (تسلیم بہر ذکر ویت) سے پہلے اور بیوی اور اس کے خاوند کے درمیان اس قسم کا تعلیق (یعنی گدی) ہے کہ خاوند کے لئے بیوی کے ساتھ مجامعت کرنے یا اس سے دیگر فوائد اٹھانے (بوس و دیکار وغیرہ) میں کوئی ایسا مانع نہ رہے جو بیوی کی طرف سے ہو یا بیوی کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہو۔ اور مذکورہ تفصیل کے مطابق تسلیم کے وجہ سے وقت تسلیم نہ پائی جائے تو عورت کے لئے کوئی نفقہ نہیں۔ اس قاعدہ کی بنا پر متعدد مسائل نکلتے ہیں۔

مسائل | جب آدمی کسی بالغہ آزاد اور صحیح سلامت عورت سے شادی کرے اور اسے اپنے

گھر میں لے جائے تو اس عورت کے واسطے (خاوند پر) نفقہ ہوگا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط دونوں پائے جاتے ہیں۔

اسی طرح جب آدمی اپنی بیوی کو خود اپنے مکان میں نہ لے جائے جبکہ بیوی کی طرف سے کوئی رکاوٹ نہ ہو اور وہ اس سے نفقہ کا مطالبہ کرے تو خاوند کو نفقہ دینا ہوگا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب یعنی حق حبس اور وجوب نفقہ کی شرط یعنی تسلیم اس تفسیر کے مطابق جو ہم نے اوپر بیان کی، موجود ہے۔ اب خاوند کے اپنے حق چھوڑنے یعنی بیوی کو اپنے گھر میں نہ لے جانے سے بیوی کا حق تو نہیں ملا جائے گا۔

○ اگر خاوند عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے گھر میں منتقل ہو مگر وہ انکار کر دے اب اگر اس کا یہ انکار اپنے کسی جائز حق مثلاً مہر معجل دہہ مہر جو عمل زوجیت سے قبل ادا کرنا طے پائے کی وجہ سے ہو تو اسے نفقہ دینا ہوگا کیونکہ مہر معجل کی وصولی سے قبل عورت کا اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کر دینا واجب نہیں تو گویا عورت کا اپنے آپ کو تسلیم کے وجوب کے وقت خاوند کے سپرد کر دینے سے امتناع (رکنا)، اس کی طرف سے نہیں پایا گیا بلکہ خاوند کی طرف سے پایا گیا ہے۔

اسی اصول کی بنیاد پر علماء نے کہا ہے کہ مہر معجل کی ادائیگی کے بعد اگر خاوند عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ ایک غصب شدہ مکان میں منتقل ہو اور وہ غصب شدہ مکان میں جانے سے انکار کرے تو بھی اس کے لئے نفقہ ہوگا کیونکہ اس کا یہ امتناع (تسلیم سے رکنا) ایک حق کی وجہ سے ہے، مکان مقصود یہیں تسلیم اس پر واجب نہیں تو گویا وجوب تسلیم کے وقت تسلیم سے امتناع نہیں پایا گیا۔

○ اگر عورت اپنے ذاتی مکان میں مقیم ہو اور خاوند کو اپنے ذاتی مکان میں اپنے ساتھ رکھنے سے انکار کرتی ہو مگر اس کا یہ انکار بوجہ نافرمانی کے نہ ہو بلکہ وہ خاوند سے یہ کہے کہ تو مجھے اپنے مکان میں یا کسی کر لئے کے مکان میں لے چل۔ مجھے اپنے ذاتی مکان کو کرائے پر دینا ہے تو عورت کو نفقہ دینا ہوگا کیونکہ اپنے ذاتی گھر میں اس کا تسلیم سے امتناع اس وجہ سے ہے کہ خاوند اسے اپنے گھر میں یا کرائے کے مکان میں لے جائے تو گویا وجوب تسلیم کے وقت تسلیم سے امتناع اس عورت کی طرف سے نہیں پایا گیا۔

○ اگر عورت کا تسلیم سے امتناع (رکنا) بغیر حق کے ہو یعنی خاوند نے اسے مہر ادا کر دیا ہو یا مہر مؤجل ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا کیونکہ وجوب تسلیم کے وقت تسلیم نہیں پائی گئی لہذا جب شرط نہ پائی گئی تو نفقہ واجب نہ ہوگا گویا یہ نافرمانی ہے اور نافرمانی کے واسطے نفقہ واجب نہیں۔

○ اگر عورت خاوند سے اپنے آپ کو حق مہر کی وصولی کے لئے روکے یعنی اپنی ذات کو اس کے سپرد نہ کرے مگر قبل ازیں بخوشی خاوند سے عمل زوجیت کر چکی ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اس کا یہ امتناع ان کے نزدیک ایک حق کی وجہ سے ہے۔ بلکہ حاکمین کے نزدیک اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اس کا یہ امتناع بغیر حق سے ہے۔

○ اگر عورت اپنے آپ کو خاوند کے سپرد نہ کرے جبکہ قبل ازیں خاوند جبراً اس کے ساتھ عمل زوجیت کر چکا ہو تو اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اس کے لئے ایک حق

کے واسطے ایسا کر رہی ہے۔

○ اگر منکوحہ عورت چھوٹی ہو مگر اتنی عمر کی لڑکیوں کے ساتھ نجاست کی جاتی ہو تو وہ نفقہ کے معاملے میں بالغ کی مانند رہے گی کہ نفقہ کی سبب چیز دونوں میں موجود ہے اور اگر اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسی لڑکیوں کے ساتھ عمل زوجیت نہ کیا جاتا ہو تو اس کے لئے احناف کے ہاں نفقہ نہیں ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نفقہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک وجوب نفقہ کا سبب نکاح اور وجوب نفقہ کی شرط عدم نافرمانی ہے اور یہ دونوں موجود ہیں پس نفقہ ہوگا۔ اور ہائے (احناف کے) نزدیک وجوب نفقہ کی شرط عورت کا تسلیم نفس (اپنے آپ کو سپرد کرنا) ہے اور یہ شرط چھوٹی عمر میں ان تقاضوں کے مطابق نہیں پائی جاسکتی۔ تسلیم نفس کی تفسیر میں بیان ہوئے ہیں یعنی شواہد سے دلی کی جاسکتی ہے اور نہ کوئی دوسرا فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے پس جب شرط نہ پائی گئی تو نفقہ بھی واجب نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ وغیرہ کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ خاوند کی خدمت کر سکتی ہو اور خاوند بھی اس کی خدمت سے نفع اٹھا سکتا ہو دوسرے یہ کہ وہ اپنے آپ کو خاوند کے سپرد بھی کر دے اب خاوند کی مرضی ہے کہ اسے اپنے پاس رکھے یا نہ رکھے اگر اپنے پاس رکھے گا تو نفقہ ہوگا اور اگر اپنے پاس نہیں رکھے گا تو نفقہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ دلی کا احتمال نہیں رکھتی تو مطلوبہ تقسیم نہ پائی گئی لہذا خاوند اسے رد کر سکتا ہے۔ اپنے پاس رکھنے پر نفقہ کا حکم اس لئے ہے کہ خاوند اس سے ایک قسم کا فائدہ اٹھا رہا ہے اگرچہ فائدہ اتنا کم بھی مگر وہ خود تمام تسلیم پر راضی ہو گیا ہے اور اگر اس خاوند نے اس کو لوندا یا تو اس کے لئے اس وقت تک نفقہ نہیں ہے جب تک کہ ایسا وقت نہ آجائے جس میں وہ اس کے ساتھ جماع کر سکے۔ کیونکہ اب تو مطلوبہ تسلیم نہیں پائی گئی دوسرے وہ تمام تسلیم پر راضی نہیں۔

○ اگر خاوند چھوٹا (نا بالغ بچہ) اور عورت بڑی ہو تو عورت کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اس نے تسلیم نفس کی شرط کے مطابق اپنے آپ کو تمام کر دیا ہے۔ قبضہ سے خاوند کا جزء ہے اور وجوہات نفقہ کی شرط نہیں اسی طرح اگر خاوند غنوتنازل کتا ہوا ہو یا عیسیٰ ہو یا فرض کے مقدسے میں فیکر کر دیا گیا ہو یا ایسا مریض کہ جماع پر قدرت نہ رکھتا ہو یا حج کے لئے باہر گیا ہو تو عورت کے لئے بوجہ مذکور نفقہ ہے۔

مریضہ سیوی کے نفقہ کا حکم اگر عورت خاوند کے ہاں مقیم رہے قبل ایسی مرض میں مبتلا ہو کہ اس سے عمل زوجیت منع ہو خاوند کے ہاں منتقل ہونے کے بعد بھی وہ ایسی بیمار رہے اس کی منتقلی کے بعد اور پہلے بھی نفقہ ہے اور خاوند اس سے پہلے نہ تو اس عورت پر ہے جب وہ نفقہ کا مطالبہ کرے اور خاوند کے ہاں منتقل ہونے سے انکار نہ کرے اور اگر انکار کرے تو نفقہ نہیں ہے جیسا کہ صحیح (مندرست عورت) کے انکار پر نہیں ہوتا۔ ظاہر روایت ۱۰۰۰ مجتہدین کی بات ہیں کہ صاحب مذہب تک واضح اور ظاہر ہے میں اسی طرح مذکور ہے امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ایسی عورت (مریضہ) کا خاوند کے ہاں منتقل ہونے سے قبل تو بہر صورت میں نفقہ نہیں ہے اور جب خاوند کے ہاں منتقل ہو مگر بدستور بیمار ہو تو خاوند کو اس بات کا حق ہے کہ اسے (واپس لے لے) لونا دے جس روایت کی جہ یہ ہے کہ عورت کی طرف سے مطلوبہ مہنوں میں تسلیم نفس نہیں پائی گئی لہذا وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہے۔ جیسا کہ وہ وغیرہ مستحق نہیں ہوتی جس سے دلی نہ کی جاسکتی ہے مگر مریضہ عورت جب اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کرے تو خاوند کو اسے لوٹانے

کا حق ہے کیوں کہ وہ تسلیم نفس نہیں پائی جاتی جسے عقد نکاح نے واجب کیا تھا اور وہ ایسی حالت میں تسلیم ہے جس سے عمل زوجیت ممکن ہو لہذا جب وہ تسلیم نہ پائی گئی تو خاوند کو حق ہے کہ وہ ایسی تسلیم کو قبول نہ کرے جسے عقد نکاح نے واجب نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ کی یہی رائے اس صغیرہ کی بابت ہے جس کی مانند لڑکیوں سے عمل زوجیت نہ کیا جاتا ہو۔ اور نظامہ الروایۃ کے حوالے سے جو بات گزری کہ مریضہ اگر خاوند کے ہاں منتقل ہو جائے خاوند کو نفقہ دینا ہو گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تسلیم میں اگرچہ عمل زوجیت تو نہیں پایا جاتا مگر کسی قدر دوسرے منافع تو پائے جاتے ہیں لہذا اتنی منفعت اٹھانا (جنسی اور مادی منفعت وغیرہ) ہی وجوب نفقہ کے لئے کافی ہے جیسا کہ حین والی عورت یا نفاس والی عورت یا روزہ دار عورت کے لئے نفقہ کا حکم ہے اور جب اس نے منتقل ہونے سے انکار کیا تو دوسرے سے تسلیم نہ پائی گئی لہذا نفقہ کی مستحق نہ ہوگی

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں جب عورت بیمار ہو اور اس سے جماع کے علاوہ دیگر فوائد اٹھائے جاسکتے ہوں تو خاوند کو اختیار ہے کہ اسے اپنے پاس رکھے یا نہ رکھے۔ اگر اپنے ہاں رکھے گا تو نفقہ ہو گا اور اگر نہیں رکھے گا تو نفقہ بھی نہیں ہو گا چکی وجہ صغیرہ کے سلسلے میں ہم نے بیان کر دیا ہے۔

○ اگر عورت خاوند کے ہاں منتقلی کے وقت بالکل تندرست ہو بعد ازاں خاوند کے گھر میں ایسی مرض میں مبتلا ہو جائے کہ اس سے عمل زوجیت فی الحال نہ ہو سکے تو بالاتفاق اس کا حق نفقہ باطل نہ ہو گا۔ کیونکہ مطلق تسلیم جس سے جماع اور استمتاع ممکن ہو۔ وہ اس کی خاوند کے ہاں منتقلی کے وقت پائی گئی ہے۔ اب ایک عارض کی وجہ سے اس تسلیم میں نقص واقع ہوا ہے جو دوسرے کا احتمال بھی نقصانہ لہذا یہ مرض حقیق کے مشابہ ہو گا یا ہم کہتے ہیں کہ اس مریضہ کے حق میں جس کے ساتھ مستقل سے قبل اور بعد وطی کا احتمال نہ ہو، عقد نکاح کے باعث جو تسلیم واجب ہوتی ہے وہ تسلیم استمتاع (دیگر فوائد اٹھانے کے بارے میں ہے نہ کہ وطی کے بارے میں جیسا کہ حائضہ عورت کے بارے میں ہے۔

**قیدی بیوی کے نفقہ کا حکم** | سیطرہ عورت خاوند کے ہاں منتقلی کے بعد اگر پاگل ہو جائے یا اتنی عمر رسیدہ ہو جائے کہ خاوند اس سے جماع نہ کر سکے یا اسے کوئی بلا لے تو اس کیلئے نفقہ ہو گا اور اگر دین (قرضہ) کے سلسلے میں قید کر دی جائے تو الجماع انکیر کے بیان کے مطابق اس کے لئے نفقہ نہیں ہے اور امام محمدؒ نے الجماع انکیر میں اس چیز کی تفصیل نہیں بیان فرمائی کہ یہ قید خاوند کے ہاں منتقلی سے پہلے ہو یا بعد میں دوسرے یہ کہ قید کے درمیان خاوند سے تخلیہ پر قادر ہو یا نہ ہو چونکہ اس نکاح جس میں دین کی وجہ سے باطل ہو گیا ہے اور چونکہ صاحب دین (قرض) یعنی والدین کے عوض اس عورت کو مید میں رکھنے کا زیادہ حقدار ہے لہذا مطلوبہ تسلیم نفس نہ پائی گئی اور یہ تسلیم نہ پایا جانا عورت کی طرف سے ہو جائے کیونکہ اس نے قرض ادا کرنے میں سستی کئے رکھی لہذا اس کے لئے نفقہ نہیں ہو گا۔ اور وہ نافرمان بیوی کے حکم میں سمجھی جائے گی۔ امام محمدؒ نے اس سلسلے میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اس کا قرض کے سلسلے میں گرفتار ہونا اگر خاوند کے ہاں منتقلی سے قبل ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ قید کے دوران

اگر خاوند سے تخلیہ پر قدرت رکھتی ہو تو اس کے لئے نفقہ ہوگا اور اگر ایسی جگہ ہو جہاں وہ خاوند سے تخلیہ پر قدرت نہ رکھتی ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے اور جامع کیر کے مل بیان کی تفسیر کیونکہ علی ہر صورت میں جب وہ خاوند کو اپنے نکاح پسپانے پر قدرت رکھتی ہے تو ظاہر ہے اس کی طرف سے، اگر خاوند مطالبہ کرے تو رد عمل نہ وجہیت کے لئے) ممانعت نہیں ہے اور یہی مطلوبہ تسلیم ہے۔ اور اگر خاوند خود ہی اس سے (عمل نہ وجہیت کا) مطالبہ نہیں کرتا تو یہ قصور خاوند کا ہے نہ کہ عورت کا لہذا اس کا حق نفقہ ساقط نہیں ہوگا۔ اور اگر تخلیہ پر قدرت نہ رکھتی ہو تو مطلوبہ تسلیم اس کی طرف سے نہیں پائی گئی لہذا نفقہ کی بھی مستحق نہیں ہوگی۔ اور اگر اس کا گرفتار ہونا خاوند کے ہاں منتقلی کے بعد ہو تو ہر صورت میں اس کا نفقہ باطل نہیں ہوگا جیسا کہ ہم نے فیض کے ضمن میں عرض کیا۔ اس سلسلے میں صاحب قدوری نے یہ کہا ہے کہ عورت کی قید کے سلسلے میں جو کچھ امام کرخی نے کہا ہے وہ اس وقت ہے جب وہ گرفتار ہو مگر ادائیگی قرض کی قدرت نہ رکھتی ہو۔ اور اگر ادائیگی پر قادر ہو اور عمداً ادائیگی نہ کرے تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے اور یہی رائے صحیح ہے۔ کیونکہ جب اس نے قدرت کے باوجود ادائیگی نہیں کی تو گویا اس نے خود اپنے آپ کو قید کر دیا ہے لہذا وہ نافرمان عورت کے مشابہ ہے جس کے لئے نفقہ نہیں ہوتا۔

○ اگر قاضی عورت کے حق میں نفقہ کا فیصلہ کر دے پھر اس کو کوئی آدمی اخوا کر کے لے جائے اور مہینہ بھر باہر لے پھرے یا اسے کوئی آدمی غصب کر کے لے جائے تو اس کے لئے اتنی مدت کا نفقہ نہیں ہے۔ کیونکہ اتنی مدت مطلوبہ تسلیم نہیں پائی گئی اور یہ تسلیم کا نہ پایا جانا خاوند کی طرف سے واقع نہیں ہوا۔ اس معاملے میں امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اتنی مدت اس کا نائب ہو جانا اس کی اپنی مرضی سے نہیں ہوا۔

○ رتقاء (وہ عورت جس کا عضو مخصوص بل جانے کی وجہ سے مجامعت نہ کی جاسکتی ہو) اور قرناء (وہ عورت جس کے عضو مخصوص میں ہڈی ہو جس کی وجہ سے مجامعت ممکن نہ ہو) دونوں کے لئے قائمہ کے ہاں منتقلی کے بعد نفقہ ہے اور ظاہر الروایۃ کے مطابق منتقلی سے قبل بھی نفقہ ہے جبکہ وہ خاوند کے ہاں جانے سے انکار نہ کرے۔ امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ ان کے لئے خاوند کے ہاں منتقلی کے بعد تو نفقہ ہے مگر منتقلی سے قبل نفقہ نہیں ہے کیونکہ وہ تسلیم جسے عقد نکاح نے واجب کیا تھا وہ منتقلی سے قبل نہیں پائی جاتی۔ گویہ تسلیم منتقلی کے بعد بھی نہیں پائی جاتی مگر خاوندان میں غیب جانتے کے باوجود جب ان سے نکاح پر راضی ہو گیا تو گویا وہ کم درجے کی تسلیم پر راضی ہو گیا لہذا اسے نفقہ دینا ہوگا۔ جیسا کہ مرہض کے بارے میں انہوں نے کہا تھا۔ اس مسئلے میں بھی ان کی وہی رائے ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ خاوند مرہض کو تو واپس لوٹا سکتا ہے جبکہ انشاء اور قرناء کو واپس نہیں لوٹا سکتا۔ اسی صیغہ بیوی جس سے جماع تو نہیں البتہ خدمت لی جاسکتی ہو اور ایسی مرہض بیوی جس سے صرف دل ملانے کا کام لیا جاسکتا ہے، کے بارے میں امام ابو یوسف کا خیال یہ ہے کہ خاوند چاہے تو انہیں لوٹا سکتا ہے۔ انشاء اور قرناء سے متعلق ظاہر الروایۃ کے حوالے سے اور جو قول گزرا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان سے نکاح ہوا ہے تو اس عقد نے ان پر ایسی تسلیم نفس واجب کی ہے جیسی وہ

ہیں اور وہ ہے صرف استمتاع (نفع اٹھانا) ذکر وطی۔ اور اتنی قسم کی تسلیم بھی استحقاقِ نفقہ کے لئے کافی ہے جیسا کہ حیض و نفاس والی عورت، یا احرام باندھنے والی عورت یا روزہ دار عورت کی تسلیم حق نفقہ کے لئے کافی ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ مطلق اور کامل تسلیم کے پائے جانے کے بھی امکان ہے جبکہ بذریعہ علاج معالج رتق اور قرن (عضو مخصوص کا جڑ جانا اور اس میں ہڈی کا پیدا ہو جانا) شامل ہو جائے گا تو پھر ان سے استمتاع وطی بھی ممکن ہوگا۔

**حج پر جانوالی بیوی کے نفقہ کا حکم** اگر عورت فریضہ حج کی ادائیگی پر جائے تو اسکی دو صورتیں ہیں اگر خاوند کے ہاں منتقلی سے قبل وہ حج پر روانہ ہوئی اس کے ساتھ علاوہ نکاح کوئی محرم ہو یا نہ ہو بہر حال اس کیلئے

نفقہ نہیں ہے۔ کیونکہ وجوبِ تسلیم کے بعد اس کی طرف سے تسلیم نفس نہیں پائی گئی لہذا وہ نافرمان بیوی کے مشابہ ہے جس کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا۔ اگر خاوند کے مکان میں منتقل ہونے کے بعد فرض حج پر جائے مگر خاوند کے علاوہ کوئی دوسرا محرم اس کے ساتھ ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے لئے نفقہ ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نفقہ نہیں ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ تسلیم کا فوت ہو جاتا عورت کا فرض ہے اور وہ ہے مکان نکاح نہ نفقہ کی مستحق نہیں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت جب ایک مرتبہ خاوند کے گھر میں منتقل ہو چکی تو مطلق تسلیم حاصل ہو گئی اب یہ تسلیم ایک مارض (ادائیگی فریضہ) کی وجہ سے فوت ہو رہی ہے اور اس قسم کے عارض سے حق نفقہ باطل نہیں ہوتا جیسا کہ خاوند کے گھر میں رہنا کے روزوں کی وجہ سے نفقہ باطل نہیں ہوتا یا ہم کہتے ہیں کہ خاوند کے ہاں منتقلی سے مطلق تسلیم حاصل ہو گئی اب ایک عذر کی وجہ سے فوت ہو رہی ہے لہذا نفقہ ساقط نہیں ہوگا جیسا کہ مریشہ کا مرض کی وجہ سے نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔

بہر جب عورت کے لئے امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق نفقہ واجب ٹھہرے تو قاضی کے نزدیک میں حالت قیام کے نفقہ کا تعین کرے گا نہ کہ دوران سفر کا کیونکہ نازد کو حالت قیام کا نفقہ دینا ہی لازم ہے۔ دوران سفر عورت کو جو مزید اخراجات مثلاً کرایہ وغیرہ برداشت کرنا پڑے گا وہ اپنی گھر سے کرے گی کیونکہ وہ اپنے فریضہ کی ادائیگی کے لئے جارہی ہے۔ اگر عورت ادائیگی حج کے بعد ماناؤں مکہ میں ٹھہری رہے تو اس کا نفقہ ساقط ہو جائیگا۔ کیونکہ وہ اس میں غیر مندوبہ و ذی عیبت کا منہ ہوتی اور عورت اسے جاملی نہیں۔

کی مدت کا اٹھا نفقہ طلب کرے تو خاوند اس چیز کا پابند نہیں بلکہ وہ ایک مہینے کا نفقہ دے گا۔ باقی وہ اپنی پر لے گی کیونکہ خاوند پر اقامت کا نفقہ واجب ہے نہ کہ سفر کا اور وہ مادہ واجب ہوتا ہے یہ علم سب وقت ہے جب عورت کے ساتھ نازد حج پر نہ جائے۔ جب خاوند بھی اس کے ساتھ نہ ہو تو بارہ ہفتہ اور خاوند کے دوسرے کیونکہ مطلوبہ تسلیم پائی جاتی ہے اور دوران سفر خاوند اس سے ہر قسم کا اتمتہ کر سکتا ہے تو یوں عورت گھر میں مقیم عورت کی مانند ہے۔

○ اگر آدمی بیوی سے ایلا کر لے یعنی بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم اٹھائے یا ظہار کر لے یعنی بیوی کو کسی دائمی حرام عورت سے تشبیہ دے دے تو اس کے لئے نفقہ ہوگا کیونکہ اوہ با حق حبس نام ہے اور عورت کی طرف سے تسلیم نفس موجود ہے کہ خاوند ایلا کی صورت میں بلا واسطہ اس سے وطی کر سکتا ہے اور دیگر استمتاع بھی جبکہ ظہار کی صحت میں پیشگی کفار کے واسطے چونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط

موجود ہے لہذا خاوند پر نفقہ واجب ہو گا۔

○ اگر آدمی اپنی بیوی کی بہن یا اس کی چھوٹی یا اس کی خالہ سے لاعلمی میں نکاح کر بیٹھے۔ یا نہ مگر اس سے جماعت کا ارتکاب بھی کر بیٹھے تو (علم ہونے پر) فوراً دونوں (میاں اور دوسری بیوی) میں تفریق ہو جائے گی۔ خاوند پر لازم ہے کہ وہ اپنی بیوی کے قریب اتنی مدت نہ جائے جب تک کہ اس کی بہن عدت میں ہے مگر بیوی کے واسطے اس مدت کا نفقہ دینا ہو گا۔ کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط دونوں موجود ہیں لہذا یہ کہ ایک زائل ہونے والے عارض کی وجہ سے اتنی مدت بیوی سے استغفار نہیں کر سکتا پس یہ عارض یا عارض حیض اور نفاس اور رمضان کے روزوں کے مشابہ ہے۔ البتہ بیوی کی بہن کے لئے اگرچہ اس پر عدت واجب ہے نفقہ نہیں ہو گا کیونکہ یہ نکاح فاسد کی عدت ہے اور اصل کی بنیاد پر مستند نہیں۔

○ جب کوئی آزاد آدمی یا غلام کسی لونڈی سے یا بدبہ وہ لونڈی جسے مالک کہے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، یا ام ولد (جس لونڈی سے آقا کی اولاد ہو) سے نکاح کرے اور اس کا آقا اسے ناند کے ہاں اس کے مکان میں ٹھہرنے کی اجازت دے تو اس کا نفقہ خاوند کے ذمہ ہے اور اگر آقا اسے خانہ کے ہاں ٹھہرنے کی اجازت نہ دے تو نفقہ نہیں ہے کیونکہ ٹھہرائے بغیر وجوب نفقہ کا سبب (حق جس) اور شرط (تسلیم نفس) نہیں پائے جاتے کیونکہ ٹھہرائے ہے کہ مولیٰ خاوند اور کسی بیوی کے درمیان تعلق کر دے اور باندی سے خدمت نہ لے جب وہ اپنے آقا کے ہاں اس کی خدمت میں مشغول ہے تو نہ خاوند کا جسس پایا گیا اور نہ خود لونڈی کا تسلیم نفس اور آقا کو اس امر پر مجبور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اپنی لونڈی کو خاندان کے ہاں بھیج دے اور اس سے خدمت نہ لے۔ کیونکہ لونڈی سے خدمت لینا آقا کا حق ہے اور کسی انسان کو اپنا حق دوسرے کو دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اگر آقا اولاً لونڈی کو خاوند کے ہاں ٹھہرنے کی اجازت دے دے بعد ازاں اسے پھر اس کی خدمات کی ضرورت ہو تو وہ اسے واپس بلا سکتا ہے۔ کیونکہ لونڈی سے خدمت لینا آقا کا حق ہے اور لونڈی کے جملہ اھتمام جسم کا منافع آقا کی ملکیت میں ہے۔ اس نے عاریتہً لونڈی کو خاوند کے ہاں بھیجتا اور عاریتہً (بطور منگنی) دینے والے کو اس بات کا حق ہوتا ہے کہ وہ اپنی مستعار (بطور منگنی دی ہوئی) چیز کو واپس لے لے۔ ہاں جتنا عرصہ آقا کے ہاں رہے گی اور اس کی خدمت کرے گی تو تنے عرصے کا نفقہ خاوند کے ذمہ نہیں کیونکہ تسلیم نفس جو وجوب نفقہ کی شرط ہے، نہیں پائی گئی۔ اور اگر آقا لونڈی کو اس کے خاوند کے ہاں ٹھہرنے کی اجازت دے مگر وہ آقا کی طرف سے خدمت کے مطالبہ کے بغیر ہی وقتاً فوقتاً آکر آقا کی خدمت کر جاتی ہو تو خاوند سے اس کا نفقہ ساقط نہیں ہو گا۔ کیونکہ باندی کا واپس لوٹانا تو خدمت کے مطالبہ کرنے پر ہوتا ہے اور وہ یہاں نہیں پایا گیا دوسرے اتنی خدمت تسلیم نفس میں مانع نہیں۔ اتنی دیر کے لئے اس کا آقا کے پاس چلے جانا بالکل اسی طرح ہے جس طرح آزاد عورت بعض اوقات اپنے والدین کے ہاں چلی جاتی ہے تو والدین کے ہاں جانے سے اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔

○ اگر لونڈی مکانیہ (ایک مہینے رقم مہیا کرنے پر جس سے آزادی کا وعدہ کیا گیا ہو) ہو اور اپنے آقا کی اجازت سے نکاح کرے تو اس کے لئے نفقہ ہے اور اس میں مولیٰ کی طرف سے باندی کو خاوند کے گھر ٹھہرانا شرط نہیں کیونکہ اس کی خدمت مولیٰ کا حق نہیں اس لئے کہ اب اس کے منافع میں مولیٰ کا کوئی حق نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولیٰ اس سے خدمت لینے کا مجاز نہیں تو ————— وہ اپنے منافع میں آزاد عورت کی مانند ہوئی لہذا آقا کو مجبور کرنا بائیں کا کہ وہ اسے



خاوند کے سپرد کر لئے جب وہ خاوند کے سپرد ہو جائے گی تو غلام ہر بے کس کا نفقہ خاوند پر واجب ہوگا۔  
 ○ غلام جب اپنے آقا کی اجازت سے کسی آزاد عورت یا کنیز سے نکاح کرے تو وجوب نفقہ میں وہ آزاد آدمی کی مانند ہے۔ یعنی جس طرح آزاد آدمی پر نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام پر بھی بیوی کا نفقہ واجب ہوگا۔ کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب (حق جس) اور شرط (تسليم نفس) دونوں (آزاد اور غلام) کے ہاں برابر کے پائے جاتے ہیں اسی وجہ سے مہر میں بھی دونوں برابر ہیں۔ البتہ دونوں میں ۱۰ فرق ہے کہ نفقہ جب غلام پر فرض ہوگا تو اس کی گردن اور کمانی سے متعلق ہوگا اور اسے اس سلسلے میں بچا جائے گا والا یہ کہ آقا وہ رقم ادا کرے اسے چھڑالے۔ لہذا باقی تمام قرضوں کی مانند قرضہ کا حق ساقط ہو جائے گا اور مولیٰ کے حق سے پہلے نفقہ ادا کیا جائے گا۔ اگر آقا نے غلام پر جزیہ لگا رکھا ہو تو عورت کا نفقہ آقا کو جزیہ ادا کرنے سے مقدم ہوگا کیونکہ وہ اس کے ذمہ دین ہے جس میں اسے بچا بھی جاسکتا ہے۔ لہذا وہ باقی دیون کے مشابہ ہوا بخلاف غلام (مولیٰ کے قرض) کے کیونکہ مولیٰ کے لئے اپنے غلام پر حقیقت میں دین واجب نہیں ہوتا۔

○ اگر غلام بکنے سے پہلے مر جائے تو نفقہ ساقط ہو جائے گا اور اس سلسلے میں آقا ماخوذ نہیں ہوگا کیونکہ جب تعلیق کا عمل فوت ہو گیا تو تعلیق بھی فوت ہو گئی جیسا کہ عید مہون (در بن شدہ غلام) فوت ہو جائے تو وہ دین (قرض) بھی فوت ہو جاتا ہے جو اس عید مہون سے متعلق ہوتا ہے اسی طرح غلام قتل کر دیا جائے تو بھی غلام ہر روایت کے مطابق نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ مگر امام کرخی کے نزدیک غلام جب قتل کر دیا جائے تو بیوی کا نفقہ اس کے خون بہا سے ادا کیا جائے گا کیونکہ خون بہا دراصل اس غلام کے قائم مقام ہے۔ غلام ہر روایت (امام محمد کی وہ روایت جس کی سند صاحب مذہب تک واضح اور ظاہر ہے) کے ذمہ کی وجہ یہ ہے کہ مطلق دیون میں تو قیمت (خون بہا) رقبہ کے قائم مقام ہوتی ہے مگر صلوات (مگر اسے نے عطیہ) میں رقبہ کے قائم مقام نہیں ہوتی اور ہمارے اصحاب (احناف) کے مطابق بیوی کا نفقہ صلوات (عطیہ) میں سے ہے جسکی وجہ ہم اشاء اللہ بیان کرینگے پس نفقہ عید کی موت سے ساقط ہو جائیگا یہی وجہ ہے کہ خاوند اگر آزاد ہو اور خطا قتل کر دیا جائے تو نفقہ ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی دیت (خون بہا) اس کے قائم مقام نہیں سمجھی جاتی۔

اسی طرح نفقہ میں مدبر دو غلام جسے کہا جائے کہ آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ اور امام ولد بھی غلام کی مانند ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ ان کو نفقہ میں بیجا نہیں جاسکتا کیونکہ ان کے دیون (قرضے) ان کی کمانی سے متعلق ہوتے ہیں مذکورہ ان کی گردنوں سے کیونکہ ان کی گردن سے دین (بیوی) کا شکل ہے ان لئے کہ یہ (مولیٰ) بیعت ہو سکتی ہے اور ان کی گردنیں اب بیعت (قدوخت) کا احتمال نہیں رکھتیں۔

○ رہا مکتب (دو غلام جس کی آزادی مقررہ رقم دینے کے ساتھ مشروط ہو) تو ہمارے (احناف) کے نزدیک دین (قرض) عام غلام کی مانند اس کی گردن اور مال دونوں سے متعلق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مقررہ دیت کی انیسویں سے بجز کے احتمال کی وجہ سے اسکی گردن سے دین (بیوی) کا تصور کیا جاسکتا ہے کیونکہ اگر وہ مقررہ رقم ادا کر سکے تو وہ دوبارہ غلام بن جاتا ہے۔ اور جب دوبارہ غلام کے درجہ میں آجائے تو قرض میں اسے بچا بھی جاسکتا ہے۔ الایہ کہ آقا اسے رقم ادا کر کے چھڑالے بعد وہ غلام جس

کابعض حصہ آزاد ہوا اور بعض آزاد نہ ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے مگر اسے دین میں پناہ نہیں باسکے گا بلکہ وہ عورت کے نفقہ میں سعی کرے گا اور صاحبین کے نزدیک وہ اس آزاد آدمی کی مانند ہے جس پر دین (قرض) ہو۔

○ غلام پر اپنے بیٹے کا نفقہ واجب نہیں۔ بیٹا خواہ آزاد عورت سے ہو یا لونڈی سے۔ کیونکہ اگر آزاد عورت سے ہوگا تو آزاد ہوگا اور غلام پر آزاد کا نفقہ نہیں ہوتا۔ اب بچے کا نفقہ ماں اگر مالدار ہے تو اس پر ہے ورنہ بچے کے قریبی ورثہ پر ہوگا۔ اور اگر وہ بچے کی لونڈی سے ہے تو وہ لونڈی کے آقا کا غلام ہے لہذا اس کا نفقہ آقا کے ذمہ ہوگا اسی طرح آزاد آدمی جب کسی لونڈی سے نکاح کرے تو اس لونڈی سے اولاد کا نفقہ لونڈی کے آقا پر ہوگا کیونکہ وہ اولاد اس کی ملک (غلام) ہے۔ اس معاملے میں غلام اور آزاد برابر ہیں۔ اس طرح اس مسئلے میں مدبرہ اور ام ولد میں بڑے فرق ہے مدبرہ کو عام لونڈی کی مانند نہیں بلکہ وہ صورتوں میں لونڈی کی مالک اگر فقیر ہو اور خاندان یعنی بچے کا باپ امیر ہو تو باپ کو بیٹے کے لئے خرچ کرنے پر مجبور نہ کیا جائے بلکہ آقا اس بچے کو بیچ لے گا یا اس پر خرچ کرے گا اگر وہ خالص لونڈی ہے۔ اور اگر بچہ مدبرہ یا ام ولد سے ہے تو باپ سے کہا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کرے۔ اور باپ کے حالات جب سدھ رہیں تو اس سے بچے پر خرچ کی گئی نفقہ کی رقم وصول کر لے کیونکہ یہاں بچے کو چاہی نہیں جاتا۔ اس لئے کہ وہ بین کا محل نہیں۔

○ جب بڑے مکاتبہ تو اس میں اولاد کا نفقہ خاندان (باپ) پر واجب نہیں بلکہ بچے کی مکاتبہ ماں پر فرض ہے باپ خواہ آزاد ہو خواہ غلام کیونکہ مکاتبہ کا لڑکا اس کے مالک کی ملک ہوتا ہے۔ اور کمائی کے اعتبار سے وہ اپنی ماں کا حق ہوتا ہے چنانچہ وہ اپنی آزادی حاصل کرنے میں اس بچے کی کمائی سے مدد حاصل کر سکتی ہے جب اس بچے کی کمائی مکاتبہ کا حق ہے تو بچے کا نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہوگا کیونکہ انسان کا نفقہ اس کی کمائی کے تابع ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان اطیب ما یا کل الرجل من کسبہ:

یعنی آدمی جو کچھ کھاتا ہے اس میں سب سے پاکیزہ وہ ہے جو وہ اپنی کمائی سے کھاتا ہے۔

○ اگر آدمی اپنی بیٹی کا نکاح اپنے غلام سے کر دے تو اس کا نفقہ غلام پر واجب ہے کیونکہ بیٹی کے نفقہ کے لیے باپ پر قرض واجب ہوتا ہے تو جائز ہے کہ اس کے باپ کے غلام پر بھی واجب ہو۔ اگر آدمی اپنی لونڈی کا نکاح اپنے غلام سے کر دے تو دونوں کا نفقہ مالک کے ذمہ ہے کیونکہ وہ دونوں اس کی ملک ہیں۔

○ مسلمان خاندان پر کتا یہ بیوی کا نفقہ اسی طرح واجب ہے جس طرح مسلمان بیوی کا کیوں کہ استحقاق نفقہ کے سبب اور شرطیں دونوں برابر ہیں۔

○ ذمی آدمی پر اپنی اس بیوی کا نفقہ جو اس کے محارم میں سے نہیں ہے، اسی طرح واجب ہے جس طرح مسلمان خاندان پر ہوتا ہے کیونکہ اولاً وجوب نفقہ کے سبب اور شرطیں دونوں برابر ہیں ثانیاً یہ کہ نفقہ کے واجب ہونے کے لئے جو دلائل ہم نے بیان کئے ہیں ان میں مسلم اور ذمی کی تفریق نہیں۔ ثانیاً یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم (اسلامی حکومت) غیر

مسلمان (ذمیوں) کا ذمہ اٹھاتا تو انہیں بتا دو کہ تمہارے حقوق اور فرائض وہی ہیں جو مسلمان رعایا کے ہیں جو کہ گنہگار خاندن پر بیوی کا نفقہ لازم ہوتا ہے لہذا ذمی خاوند پر بھی نفقہ لازم ہوگا۔ اگر اس کی بیوی محارم میں سے ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیوی کے مطالبہ پر اسے نفقہ دیا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک محرم بیوی کو نفقہ نہیں دیا جائے گا کیونکہ ان کے ہاں یہ نکاح فاسد ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، بعض مشائخ کے قول کے مطابق نکاح صحیح ہے حتیٰ کہ انہوں نے یہ بھی فرمایا کہ ان دونوں کو اس نکاح پر برقرار رکھا جائے گا امام کرخی نے بیان کیا یہ نکاح بلاجماع فاسد ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے جو اس (خاوند) پر نکاح فاسد کے باوجود نفقہ لازم قرار دیا تو اس لئے کہ امام کے نزدیک انہیں فساد کے باوجود اسی نکاح پر قائم رکھا جاتا ہے دوسرے یہ کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں اس پر مہر اس عورت کا نفقہ ضروری قرار دیتا ہوں جس کے ساتھ وہ نکاح کا اقرار کئے قطع نظر اس سے کہ نکاح جائز ہو یا ناجائز۔ اس کی وجہ رہے کہ جب اس نے اس نکاح کا اقرار کر لیا تو وجوب نفقہ میں یہ نکاح انکاح صحیح کے ساتھ مل جائے گا اور بعض اوقات دیگر احکام شلانسب اور عدت وغیرہ میں نکاح فاسد کو نکاح صحیح کے ساتھ ملایا جاتا ہے۔

۱) استحقاق نفقہ میں تگدست بیوی اور مالدار بیوی دونوں برابر ہیں بیوی ذاتی طور پر مالدار سی کیوں نہ ہو وہ خاوند کی طرف سے نفقہ کی مستحق ہے۔ استحقاق میں دونوں کی برابری اس لئے ہے کہ دونوں استحقاق نفقہ کے سبب اور شرط میں برابر ہیں دوسرے یہ کہ عورت کا نفقہ عین کے مشابہ ہے جس میں فقیر اور غنی برابر ہیں جیسا کہ قاضی اور مختارؒ بیان کیا ہے امیر بیوی کیوں نہ ہوں وہ معاوضہ کے مستحق بنتے ہیں۔ نفقہ کی یہ برابری تیسری رشتہ داروں (محارم) کے نفقہ میں نہیں اسلئے کہ قریبی رشتہ دار (محرم) اگر غنی (مالدار) ہو تو اس کا نفقہ واجب نہیں ہے کیونکہ نفقہ جہاں حاجت ہو وہاں محض صلہ رحمی کے طور پر واجب ہوتا ہے، ظاہر ہے جہاں نفقہ کی ضرورت ہی نہ ہو وہاں واجب نہیں ہوگا اور بیوی کا یہ نفقہ قاضی کے فیصلے کے بغیر ہی خاوند پر واجب ہوتا ہے۔ البتہ اس کے قدر میں اقراض، علاقہ فیصلہ یا اپنی ضمانت سے تہمت بیکار ہم نشا، اللہ بیان کرے بخلاف ذی الارحام کے نفقہ کے کہ وہ قضاء قاضی کے بغیر واجب نہیں ہوتا مگر والدین اور اولاد کا نفقہ قضاء قاضی کے بغیر ہی انسان پر واجب ہوتا ہے۔ ان نفقات کے اندر فرق کی تفصیل انشاء اللہ اقارب کے نفقہ کی بحث میں بیان ہوگی۔

**نافرمان بیوی کے نفقہ کا حکم** اناشور و نافرمان بیوی کے لیے نفقہ نہیں کیونکہ اس کی طرف سے تسلیم نہیں اپنے آپ کو خاوند کے والے کر دینا انہیں پایا جاتا انکاح میں نشور و نافرمانی یہ ہے کہ عورت بغیر کسی وجہ کے اپنے آپ کو خاوند کے گھر سے باہر روک دے مثلاً اس کی اجازت کے بغیر باہر چلی جائے یا اس کی مرضی کے بغیر کہیں سفر پر روانہ ہو جائے البتہ جب خاوند کے گھر میں رہتے ہوئے اپنی ذات کو خاوند سے روک رکھے اسے اپنے نزدیک نہ آنے دے تو ایک ذریعہ کے مطابق اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ وہ بہت خاوند مجبوس ہے اور بظاہر اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے تو کیا تسلیم حاصل ہے۔ دوران عدت نشور و نافرمانی یہ ہے کہ عورت خاوند سے ناراض ہو کر یا کسی اپنے کام کی خاطر اس گھر سے باہر چلی جائے جس میں عدت گزار رہا ہے،

ہو۔ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس (دوران عدت) اپنے دیوروں کے پاس آیا جایا کرتی تھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اسے ابن ام مکتوم کے گھر منتقل فرمادیا اور اس کے واسطے نفقہ مقرر فرمایا نہ سکنی رہائش کیلئے یہ نکال جانا اس کے غلط رویہ کی وجہ سے تھا تو گویا یہ خود نکلا ہوگا اس کی طرف سے اپنے خاوند سے ناراض ہو کر اور اب رہی وجوب نفقہ کی دوسری شرط جو صرف عدت کے نفقہ کے ساتھ خاص ہے تو وہ یہ ہے کہ عدت کا واجب ہونا ایسی فرقت کے باعث نہ ہو جو عورت کی جانب سے کسی ممنوع سبب سے حاصل ہونے والی ہو۔ یہ شرط استحسان (قیاس خفی) کی زد سے ہے اور قیاس کی زد سے یہ شرط نہیں۔ اور اس قیاس و استحسان کی وجہ پیچھے گزر چکی ہے۔

**لباس کا حق** اگر وہ عورت جس کیلئے (خاوند کے ذمہ نفقہ ہے اس کیلئے کسوتہ (لباس) کا حق بھی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ *وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف*۔

یعنی جس کا لڑکا ہو اس کے ذمہ ہے ان (عورتوں) کا کھانا اور لباس معروف طریقے کے مطابق علاوہ ازیں دیگر نصوص بھی ہیں جن کا ذکر ہم نے پہلے کر لیا ہے کیونکہ ان دونوں (نفقہ اور کسوتہ) کے وجوب کا سبب اور شرط ایک ہی ہے اور یہ (نفقہ اور کسوتہ) ہر امیر اور غریب (خاوند) پر واجب ہیں اس لئے کہ واجب ہونے میں امیر غریب کا کوئی فرق نہیں۔ اور مرویہ عورت جس کے واسطے نفقہ کا حکم ہے اس کے لئے سکنی رہائش فیض کا حکم بھی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے: *اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم*۔

تم انہیں (عورتوں کو) وہاں ٹھہراؤ جہاں تم خود رہتے ہو اپنی وسعت کے مطابق حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قدرت میں مذکورہ آیت کے اندر سکنتم کے بعد *وانفقوا علیہن من وجدکم* کے الفاظ بھی ہیں چونکہ دونوں (نفقہ اور سکنی) کے وجوب کا سبب اور شرط ایک ہے اس لئے وجوب میں دونوں برابر ہیں۔ اس وجہ میں امیر خاوند اور غریب خاوند دونوں برابر ہیں۔ البتہ مقدار نفقہ امیر کی اپنی حیثیت کے مطابق ہوگی اور غریب کی اپنی حیثیت کے مطابق جس کا مفصل بیان انشاء اللہ آگے چل کر ہوگا۔

**علیحدہ رہائش موی کا حق ہے** اگر خاوند یہ چاہے کہ وہ اپنی بیوی کو اسکی سوکن کے ساتھ یا اپنی ماں بہن یا دیگر رشتہ دار عورتوں کے ساتھ رکھے اور بیوی ایسا کرنے سے انکار

کرتی تو خاوند پر لازم ہے کہ وہ اسے تنہا سکونت مہیا کرے کیونکہ یہ عورتیں عوامی بیوی کو گھروں میں ایذا اور تکلیف پہنچایا کرتی ہیں پھر اس کا انکار کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اسے ان عورتوں سے ایذا اور تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ دوسرے یہ کہ خاوند کو کسی بھی وقت اپنی بیوی کے ساتھ مجامعت کی ضرورت پیش آسکتی ہے اب اگر اس کے ساتھ کوئی اور آدمی بھی موجود ہو مجامعت ممکن نہ ہوگی۔ ہاں اگر ایک مکان میں کئی کمرے ہوں اور ایک کمرہ اس کے حوالے کرنا جائے جس کا الگ تالا پانی ہو تو اب اسے اس بات کا حق نہیں کہ وہ علیحدہ مکان کا مطالبہ کرے۔

اگر عورت خاوند کے گھر میں رہائش پذیر ہو اور اس کے ساتھ کوئی دوسرا آدمی نہ رہتا ہو اور وہ عورت قاضی کی عدالت میں اس بات کی شکایت کرے کہ اس کا خاوند اسے ایذا اور تکلیف پہنچاتا ہے۔ تو قاضی اسکے پڑوسیوں سے تحقیق حال دریافت کرے۔ اگر پڑوسی جو بذات خود ذکیک لوگ ہیں۔ اس عورت کی تصدیق کر دیں تو قاضی خاوند کو سمجھائے اور بیوی کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دے۔ (خدا انھیں سزا دے) پڑوسی اگر اچھے لوگ نہ ہوں تو قاضی خاوند کو حکم دے کہ وہ اسے صراح پڑھیں جبکہ بنا دے اور اگر اس عورت کے پڑوسی اسکی تکذیب کریں تو وہ خاوند اسے وہیں رکھے دریں صورت تبدیلی مکان کی ضرورت نہیں۔

خاندان کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اپنی بیوی کے خاندان سے روک کر سکتا ہے۔ اب ہاں کسی دوسرے خاندان سے روکے اور اس کے قریبی رشتہ داروں کو اس کے ہاں آنے سے روک دے کیونکہ گھر آگاہ ہے جسے چاہے روک سکتا ہے۔ البتہ اس کو بیوی کی طرف دیکھنے سے نہیں روک سکتا اور نہ ہی گھر سے باہر کلام کرنے سے روک سکتا ہے کیونکہ یہ اس کا حق نہیں۔ ہاں اگر گفتگو کرنے میں بھی کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو انکو روک سکتا ہے۔

## فصل واجب نفقہ کی مقدار کا بیان

اس فصل میں کلام دو بحثوں پر منقسم ہے۔ پہلی بحث میں اس چیز کا بیان ہے کہ عورت کے اس نفقہ کا اندازہ کس طرح کیا جائے گا اور دوسری بحث میں اس امر کی وضاحت ہے کہ اس نفقہ کا اندازہ زوجین میں سے کس کی حیثیت کے مطابق کیا جائے گا؟

بحث اول: نفقہ کا اندازہ۔

نفقہ کی مقدار یا اندازہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا یہ ہے کہ نفقہ بذات خود متعین یا مقرر نہیں بلکہ نفقہ کی اتنی مقدار متعین ہے جو عورت کے لیے کافی ہو رہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس نفقہ کی مقدار متعین ہے وہ یہ کہ امیر آدمی پر دو ماہ (ایک مہینہ جس کی مقدار دو رطل ہوتی ہے) متوسط آدمی پر ڈیڑھ ماہ اور غنہ آدمی پر نصف ماہ لازم ہے۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد *وَلْيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ* (وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیے) کے ظاہر سے دلیل پکڑی ہے۔ من سعتہ سے انہوں نے قدر سعتہ مراد لیا ہے۔ انکی دوسری دلیل یہ ہے کہ چونکہ یہ واجب کھانا ہے لہذا ضروری ہے کہ اس کی مقدار اندازہ شدہ اور متعین ہو جس طرح کہ کناریات میں کھانا کھانے کی مقدار متعین ہے تیسرے یہ کہ چونکہ یہ بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے جسے (امام شافعی کے) نزدیک ایک کے مقابلے میں اور تیسرے (احناف) نزدیک جس کے مقابلے میں۔ اور بدل مقرر ہوتا ہے جیسا کہ بیچ میں ٹمن اور نکاح میں مہر مقرر ہوتا ہے۔

ہماری (احناف) کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْإِحْسَانِ (البقرة: ۲۳۳)

(اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق وسعت کے یہاں کھانے کی مقدار کا تعین نہیں جو آدمی یہاں کھانے کی مقدار کو مقرر کرتا ہے وہ نص قرآنی کا خلاف کرتا ہے۔ اس لیے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے عورت کے نفقہ کو رزق کے نام سے واجب فرمایا ہے۔ اور انسان کا رزق صرف اور عادت میں وہ ہے جو اس کے لیے کافی ہو رہے جیسا کہ کہا جاتا ہے قاضی اور مضارب، مضارب پر تجارت کرنے والے، کا رزق یعنی وہ روزانہ جو ان کے لیے کفایت کر جائے۔ یہ روایت (حدیث) بھی احناف کی دلیل ہے کہ اگر سفیان کی بیوی ہند نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ ابو سفیان کبھو اس آدمی ہے وہ کھانے کو اتنا نہیں دیتا جو مجھے اور بچوں کے لیے کافی ہو رہے حضور صلی اللہ علیہ

و سلم نے ارشاد فرمایا:

خذی من مال ابی سفیان ما یکفیک و ولدک بالمعروف

اتوا بسفیان کے مال سے اتنا لے لیا کر جو تجھے اور تیرے بچوں کیلئے متونکر مطابق کفایت کر جائے، یہ حدیث نص اور اس بات پر دلالت ہے کہ عورت کے نفقہ کا اندازہ اس کی کفایت کے لحاظ سے کیا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ بیوی کا نفقہ اس لیے واجب ہے کہ وہ خاوند کے حق میں جو محسوس ہے خاوند کے حق کی وجہ سے وہ باہر جا کر کما نہیں سکتی لہذا اس کا وجوب کفایت کے طریق پر ہے جیسا کہ قاضی اور مضارب کا روئے فی الفقہ بطور کفایت واجب ہوتا ہے۔

رہی وہ آیت جس سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے تو وہ حقیقت ان کی خلاف جهت ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنے کا حکم دیا ہے نہ کہ وزن سے اندازہ کر کے۔ تو گویا اس آیت میں نفقہ کو مقرر کر دینا مطلق کو مقید کرنا ہے اور یہ چیز دلیل کے بغیر جائز نہیں۔ اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ اطعام واجب ہے لہذا اسے مقرر ہونا چاہیئے، فقہ قریبی رشتہ داروں کے نفقہ سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بھی واجب ہوتا ہے مگر متعین نہیں ہوتا بلکہ کفایت کے لحاظ سے مقرر ہوتا ہے۔ کفارات کے اندر اطعام واجب کا جو وزن سے اندازہ مقرر ہے تو وہ اس لیے نہیں کہ وہ اطعام واجب ہے بلکہ اس لیے ہے کہ کفارات عبادت محض ہیں کیونکہ وہ صدقہ کے طور پر واجب ہوتے ہیں جیسا کہ زکوٰۃ ہے۔ لہذا کفارات زکوٰۃ کی طرح مقرر ہیں۔ اور بیوی کے نفقہ کا وجوب صدقہ کے طور پر نہیں۔ لہذا اس کا اندازہ کفایت (جبنا کافی ہو جائے) کے اعتبار سے کیا جاتا ہے جیسا کہ اقارب کے نفقہ کو اندازہ کیا جاتا ہے۔ امام شافعی کا یہ کہنا کہ (بیوی کا نفقہ) بدلے طور پر واجب ہوتا ہے۔ صحیح نہیں ہے۔ یہ نہیں کہتے کہ یہ جس کے مقابلے میں واجب ہوتا ہے بلکہ جس کی جزاء تھے۔ اور یہ واجب ہوتا ہے اور نہ ہی یہ جائز ہے کہ ایک نکاح کے مقابلے میں واجب چھکی وجہ سے بیان کوئی نفقہ کی مقدار۔ جب یہ بات واضح ہو گئی کہ نفقہ کا وجوب کفایت کے اعتبار سے ہے تو خاوند پر نفقہ کی مقدار اس قدر کہ اس کی اولاد کی اتنی مقدار واجب ہے جتنی عورت کو کافی ہو رہے سالن اولاد کے واسطے ضروری ہے۔ رکھنا، اوقاف سالن سے اٹھ کھایا جاتا ہے اور تیل ویسے عورتوں کے لیے ہوتا ہے۔ بیوی۔ نفقہ کا اندازہ درہم اور دینار (آج کل روپے پیسے) سے نہیں ہوگا اس لیے کہ اس میں بیوی دینار سے کسی نہ کسی کو نقصان پہنچے کیونکہ مہر و عینہ نہ تھا کھانا رہتا ہے بلکہ نفقہ کا اندازہ فریقین کی رعایت کرتے ہوئے حالات کے مطابق کیا جائے گا۔ مہنگائی کے دنوں میں زیادہ اور آہستہ دنوں میں کم۔

**کپڑوں کی مقدار** خاوند پر بیوی کو مال میں سردی اور گرمی کے دو جوڑے مہیا کرنا بھی واجب ہے کیونکہ جس طرح اسے کھانے پینے کی احتیاجی ہے اسی طرح جسم کو ڈھانپنے اور سردی گرمی سے بچنے کے لیے کپڑے کی بھی ضرورت ہے۔ کپڑے کا معیار خاوند کی فراخی اور تنگی اور موسم کی گرمی اور سردی کے لحاظ سے مختلف ہوگا جیسا کہ آگے چل کر انشاء اللہ ہم ذکر کریں گے۔ کتاب النکاح "میں جو یہ مذکور ہے کہ تنگ دستار خاوند پر پانچ درہم اور دولت مند خاوند پر پانچ دس درہم لازم ہیں تو اس کا اعتبار ان حالات میں ہے جب خاوند میں کمی بیشی نہ ہو رہی ہو۔

**خانہ امور کی تقسیم** اگر خاوند کھانے کا سامان مثلاً کچا گوشت سبزی اور آٹا وغیرہ لائے تو بیوی کو چاہیے کہ نہ کہہ کر مصلی اللہ علیہ وسلم نے خانگی امور کو علی المرتضیٰ اور فاطمہ الزہراءؑ کے درمیان تقسیم فرماتے ہوئے گھر سے باہر کے کام علی المرتضیٰ اور گھر کے اندر کے کام فاطمہ الزہراءؑ کے ذمے لگائے۔ اس کے باوجود عورت اگر ناپاکانے سے انکار کرے تو اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ دریں حقیقت خاوند کو حکم دیا جائے گا کہ وہ تیار کھانا ہی کو میا کرے۔ کھانے پکانے کی اجرت دینا خاوند کو اور لینا بیوی کو جائز نہیں ہے، کیونکہ بیوی نے اگر اجرت لی تو گویا اس نے اس عمل پر اجرت لی جو فتویٰ کے اعتبار سے اس پر واجب تھا۔ تو یہ اجرت لیرشتہ کے معنی میں ہوا لہذا اجرت لینا اس کے واسطے حلال نہ ہوگا۔

اور فقیر ابوالبشیر نے یہ بیان کیا کہ یہ (یعنی کھانا پکانے پر مجبور نہ کرنا) اس وقت ہے جب اسے کوئی ایسی بیماری ہو جس کا وجہ سے کھانا پکانے پر قدرت نہ رکھتی ہو یا کسی شریف گھرانے کی بیٹی ہو لیکن جب وہ کھانا پکانے پر قدرت رکھتی ہو اور ایسی عورتوں میں سے ہو جو عموماً اپنا کام کاج خود کیا کرتی ہیں تو اسے کھانا پکانے پر مجبور کیا جائے گا۔

**بیوی کے خادم کا نفقہ** اگر بیوی کا کوئی خادم ہو تو خاوند پر اس کا کھانا اور کپڑا بھی واجب ہے۔ جب کہ بیوی کا گھر کے کام کے علاوہ اور کوئی کام نہ ہو اور صرف کے کام کو وہ خادم کے بغیر اکیلی سرانجام نہ دے سکتی ہو۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ہی خادم کا نفقہ خاوند کے ذمہ واجب ہے۔ ایک سے زیادہ کا نہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے ایک قول یہی مروی ہے کہ عورت کو اگر دو سے زیادہ خادموں کی انتیاجی ہو تو زیادہ خادموں کا نفقہ دینا بھی واجب ہوگا۔ اسی قول کو امام طحاوی نے بھی اختیار کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے ظاہر قول کی توجیہ یہ ہے کہ بعض اوقات عورت کا کام ایک خادم سے نہیں چلتا بلکہ اسے دوسرے خادم کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور دونوں خادم ایک دوسرے کے مددگار ہوتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خاوند اگر خود عورت کی خدمت کرے تو اس پر اصلاً خادم کا نفقہ لازم نہیں۔ اور ایک خادم اس خاوند کے قائم مقام ہوگا لہذا ایک کے سوا کسی دوسرے کا نفقہ خاوند پر لازم نہ ہوگا کیونکہ خادم جب اس کے قائم مقام ہو گیا تو گویا اس نے بذات خود عورت کی خدمت کی۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک خادم کا ہونا ضروری ہے اور ایک پر زیادتی کی کوئی معلوم حد نہیں کہ اس کا اندازہ کیا جائے پس دو خادموں کا اعتبار تین اور چار سے اولیٰ نہ ہوگا اس نے اقل عدد سے اندازہ کیا جائے گا اور وہ ایک ہے۔

یہ بات (خادم کا نفقہ) بھی اس وقت ہے جب خاوند دولت مند ہو۔ اگر خاوند تنگ دست ہو تو امام حسنؒ سے امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت کے مطابق خاوند پر بیوی کے خادم کا نفقہ واجب نہیں اگرچہ اس کا خادم (پیسے سے) ہو۔ اس سلسلے میں امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر پیسے سے اس کا خادم ہو تو اس کا نفقہ خاوند پر واجب ہے ورنہ نہیں۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر پیسے سے اس کا خادم ہو تو یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ وہ اکیلے خدمت کرنے پر رضامند نہیں لہذا اس کا نفقہ خاوند پر ہوگا اور پیسے سے خادم کا نہ ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ صرف اپنی خدمت کرانے

پر راجی ہے لہذا خاوند کو عورت کے لیے خادم رکھ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تنگدست خاوند بر نفقہ کی اتنی مقدار واجب ہے جتنی عورت کو کافی ہو جائے اور اسے اپنی ذاتی خدمت کفایت کر سکتی ہے۔ لہذا خادم کا نفقہ واجب نہیں اگرچہ پیسے سے بری کا خادم موجود ہو۔

## بحث دوم: نفقہ میں خاوند کی حیثیت کا لحاظ

یہ بحث اس امر کی وضاحت میں ہے کہ نفقہ کا اندازہ زوجین میں سے کس کی حیثیت کے مطابق کیا جائے گا۔ اس مسئلے میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام کرخی نے یہ بیان کیا ہے کہ کھانے اور کپڑے کا اندازہ خاوند کی حالت امارت (فرخی رزق)، اور غربت کے اعتبار سے کیا جائے گا کہ عورت کے سال کے اعتبار سے۔ امام شافعی کا قول بھی یہی ہے۔ امام حنفی کا کہنا ہے کہ میاں بیوی دونوں کے مل کر اعتبار کیا جائیگا۔ اگر دونوں امیر ہیں تو غلام پر میاں کی نظر کا کھانا اور دونوں تنگدست ہیں تو بیٹہ تنگدست کے معیار کا کھانا واجب ہوگا۔ یہاں تک تو اختلاف نہیں۔ البتہ جب خاوند امیر اور بیوی تنگدست ہو تو اس وقت خاوند پر بقول کرخی امراء کا سا کھانا واجب ہے اور بقول حنفی امراء سے کم اور ضرباء سے بلند معیار کا کھانا واجب ہے جتنی کہ ایسی ضرورت ہے جس میں خاوند اگر کھانے پینے میں اسراٹھ کرنے والا ہو یعنی میدہ کی روٹی اور بکرسے اور مرغ کا گوشت کا کھانا ہو اور اس کے مقابلے میں بیوی اپنے گھر میں جو کی روٹی کھاتی ہو تو خاوند پر یہ واجب نہیں کہ وہ اس کے مقابلے میں خود کھانا ہے یا وہ کھانا کھائے جو عورت اپنے گھر میں کھایا کرتی تھی بلکہ اس پر درمیانے درجے کا کھانا دینا واجب ہے یعنی گندم کی روٹی اور برسی کا گوشت۔ یہی اعتبار کرچے نے بھی بیان کیا ہے۔ امام حنفی کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک کھانے پینے اور کپڑے کے معیار میں میاں بیوی دونوں کے حال کا اعتبار کرنا صرف ایک کے حال کے اعتبار کرنے سے زیادہ بہتر ہے مگر صحیح وہی بات ہے جسے کرخی نے ذکر کیا ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

لِيَنْفِقَ ذَوْقَهُ مِنْ غَيْرِ مَسْرَةٍ عَلَيْهِ ۖ ذَٰلِكَ فَلَيفَق مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا

يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا (سورة الطلاق: ۷)

یعنی وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے مطابق کرنا چاہیئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہیئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے۔ البتہ کسی پر اس سے زیادہ بار نہیں ڈالنا چاہتا جتنا اسے دیا ہے۔ یہ آیت اس سلسلے میں بالکل واضح ہے۔ یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہیں کہ جب خاوند تنگدست ہو تو اس پر کم از کم بیوی کو اتنا کھانا سالانہ اور تیل میگزنا دہری ہے جتنا عام دستور کے مطابق اس کے لیے کافی ہو جائے۔ اور کم از کم اتنے کپڑے جو اسے سردی اور گرمی میں کافی ہو جائیں اگر خاوند متوسط طبقے کا آدمی ہو تو مذکورہ مقدار اور معیار سے زیادہ اور اگر غریب آدمی ہو تو اس سے بھی بڑھ کر کھانا اور کپڑے دینا کھانے اور کپڑے میں شریعت نے جو بالحدود ہے۔ دستور کے مطابق دینے کی قید لگائی ہے تو وہ اس لیے کہ زوجین میں سے کسی کو بھی ضرر نہ پہنچے کیونکہ ضرر کا دفع کرنا شرعاً واجب ہے۔ اور یہ دستور کے مطابق دینا او مسطورہ جسکی کفایت واجب کرنے سے ہے اور یہی معنی ہے معروف کا۔



**کپڑوں کی مقدار اور معیار** پس گرمیوں میں درج ذیل کپڑے عورت کے لیے کافی ہیں اور مقدار کم از کم اور وجہ کے درجے کی ہے اس سے زیادہ دے تو شرعاً کوئی ممانعت نہیں، یعنی کم از کم اتنے کپڑے میا کرنا خاندن پر واجب ہے۔ اور وہ ہیں ایک قمیص ایک روپڑ، ایک بڑی چادر اور ایک ہمارے علاقے میں شلوار بھی۔ پھر یہ کپڑے خاوند کے حال کے اعتبار سے مختلف کوالٹی کے ہوں گے۔ خاوند تنگ دست ہو تو کھورے، یعنی ہو تو ملائم اور نفیس قسم کے اور متوسط طبقے کا ہو تو درمیانے درجے کے کپڑے، نہ زیادہ موٹے اور کھورے اور نہ زیادہ نرم و ملائم۔ بہر کیف ہونگے یہ تمام کپڑے سوتی اور کتان کے ٹہڑوں کی عادت و رواج کے مطابق البتہ خاوند بھی ہو تو پھر اس کے شرعی اور معنی یا روپڑ دینا ضروری ہے اور مردانہ میں ہر علاقے کے موسم کے مطابق ان کپڑوں کے علاوہ گرم کپڑے دینا بھی خاوند پر لازم ہوگا۔

خادم کے نفقہ کے سلسلے میں صحیح بات یہ ہے کہ خاوند اگر غنی ہو تو اس پر بیوی سے خادم کا نفقہ لازم نہ درج نہیں، تنگ دست پر صرف اپنی بیوی کا نفقہ ضروری ہے۔ نفقہ میں کھانا اور کپڑا دونوں چیزیں شامل ہیں۔

**امارت اور غربت میں باہمی اختلاف** امارت اور غربت میں اگر مایاں بیوی کا اختلاف ہو جائے۔ بیوی کہے کہ میرا خاوند امیر ہے جب کہ

خاوند کا دعویٰ یہ ہو کہ وہ غریب ہے اور قاضی خاوند کی مالی حالت کو نہ جانتا ہو تو کتاب النکاح میں مذکور ہے کہ خاوند کے قول کا اعتبار ہو گا مگر قسم کے ساتھ۔ قاضی اور خصا فتنے بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ امام محمدؒ نے زیادات میں یہ بیان کیا ہے کہ زوجین میں اختلاف کی صورت میں قول عورت کا مستحب ہو گا مگر قسم کے ساتھ۔ اس چیز کی اصل یہ ہے کہ جب تمام دیون (قرضوں) میں مطلوب (حسب آدمی سے دین کا مطالبہ ہو یا دوسرے لفظوں میں مقروض) کی امارت (امیری) اور غربت کے بارے میں طالب (مطالبہ کرنے والا یا قرض خواہ) اور مطلوب کا اختلاف ہو جائے تو بیض (مذمت) طالب اپنے قول کو اور بیض نے مطلوب کے قول کو مستحب قرار دیا ہے۔ ۴۰ در امام محمدؒ نے ان دونوں مساوات میں فرق کرتے ہوئے بعض صورتوں میں طالب کے قول اور بعض میں مطلوب کے قول کا اعتبار کیا ہے اور اس تفصیل میں انہوں نے ایک اصل بیان کی ہے جو اس بات کو واجب ظہراتی ہے کہ نفقہ میں عورت کا قول کا اعتبار کیا جائے۔ اسی طرح امام خشاف نے بھی طالب و مطلوب کی تفصیل بیان کی ہے لیکن انہوں نے جو اصل بیان کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ نفقہ میں خاوند کا قول مانا جائے۔ "ان دونوں اصولوں اور ان کے دلائل کا بیان کرتے ہوئے میں آگے گا اور عورت خاوند کی امارت (غنی مالی) پر دلیل قائم کر دے تو اس کی دلیل قابل قبول ہوگی اور اگر مایاں بیوی دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دے تو عورت کی دلیل قبول کی جائے گی کیونکہ وہ ایک چیز کو ثابت کر رہی ہے جب کہ خاوند کی دلیل کسی شے کی ثابت نہیں۔

**مسائل:** اگر قاضی عورت کے واسطے ایک ماہ کا نفقہ مقرر کر دے جب کہ خاوند تنگ دست ہو پھر خاوند اگر حبیذ ختم ہونے سے قبل امیر ہو جاتا ہے تو اس صورت کے منقرہ نفقہ میں اضافہ کرنا ہو گا کیونکہ نفقہ امارت اور غربت کے بدل جانے سے بدل جاتا ہے۔ اسی طرح نفقہ اگر ایسے وقت میں مقرر ہوا ہو جب زیادہ مہنگائی نہ تھی اب مہنگائی بڑھ جائے تو نفقہ کی مقررہ مقدار میں اضافہ لازم ہو گا کیونکہ اسی صورت میں منقرہ نفقہ کفایت نہیں کرتا۔ اور نفقہ کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ اتنا ہو جتنا کفایت کر جائے۔

۵ اگر قاضی نے عورت کے لیے ایک ماہ کا نفقہ مقرر کیا اور خاوند نے وہ مقرر مقدار عورت کے حوالے کر دی اب اگر وہ نفقہ عورت کے پاس سے ضائع ہو گیا تو خاوند دوبارہ دینے کا ذمہ دار نہ ہوگا جب تک کہ وہ مہینہ پورا نہ ہو جائے۔ اسی طرح جب ایک مرتبہ اسے گرمی یا سردی کے کپڑے دے دیے گئے اور اس کے ہاں ضائع ہو گئے تو اتنی مدت کے لیے خاوند ذمہ دار نہیں۔ بخلاف اقارب کے نفقہ کے کیونکہ ان کے ہاں سے واقعہً نفقہ یا کپڑا ضائع ہو جانے پر دوبارہ دینے پر اس آدمی کو مجبور کیا جائے گا۔ اقارب کے نفقہ اور بیوی کے نفقہ میں یہ فرق اس لیے ہے کہ اقارب کا نفقہ انہی اقارب کے لیے واجب ہے جو حاجت مند ہوں اور جو حاجت مند نہ ہوں ان کے لیے واجب نہیں۔ جب پہلے نفقہ یا کپڑے کے ضائع ہو جانے پر دوسرے نفقہ اور کپڑے کی حاجت و ضرورت ثابت ہوگئی تو دوسرا نفقہ بھی واجب گا۔ مگر بیوی کا نفقہ خاوند پر بطور حاجت واجب نہیں جسکی دلیل یہ ہے کہ دولت مند بیوی کے لیے بھی واجب ہے۔ اس کی شکل عوض کی سی ہے لہذا جب ایک مرتبہ عوض دے چکا تو اتنی مدت میں دوسرا عوض واجب نہ ہوگا۔

۶ اگر قاضی نے ایک مدت تک کا نفقہ اور کپڑا اسے دلایا مگر مدت گزرنے کے بعد وہ نفقہ یا کپڑا نہ دیا تو اس کا حق ہے کہ خاوند اسے اگلی مدت کے لئے نیا نفقہ اور کپڑا دے بخلاف نفقہ اقارب کے کیونکہ ان کے نفقہ کا وجوب برائے حاجت ہے بقائے نفقہ کی صورت میں جب حاجت نہ ہوگی تو نئے نفقہ کا وجوب نہ ہوگا اور بیویوں کا نفقہ بطور حاجت نہیں بلکہ بطور عوض ہے اور یہ عوض حبس (بیوی کو روک رکھنے) کے مقابلے میں ہے جب حبس (عورت کا خاوند کے حق میں رکے رہنا اور باہر نکل کر نہ کما سکتا) قائم ہے تو خاوند اس کا عوض بھی ضروری ہے۔ ہاں جس مدت کا نفقہ وہ وصول کر چکی ہے اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے اگر نفقہ ختم ہو جاتا ہے یا کپڑا جل جاتا ہے تو اس مدت کے دوران خاوند دوبارہ دینے کا ذمہ دار نہیں بخلاف اقارب کے نفقہ اور ان کے کپڑوں کے۔ اور اس میں فرق وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا۔ واللہ اعلم

## فصل وجوب نفقہ کی کیفیت کا بیان

نفقہ ہذا کی کیفیت وجوب کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا ہے کہ نفقہ خاوند پر یا اس طور واجب ہے کہ اس کے ذمہ قرض نہیں بنتا مگر قاضی کے فیصلے سے یا رضی کی باجی رضامندی سے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو وہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ساقط ہو جاتا ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا کہنا ہے کہ یہ قضاے قاضی اور خاوند کی رضامندی کے بغیر بھی اس کے ذمہ قرض ہے جو مرد زنا کے ساتھ ساقط نہیں ہوتا۔ یہ فصل میں بخون پر مشتمل ہے۔ ایک بحث میں اس امر کا بیان ہے کہ آیا قاضی کی طرف سے نفقہ کا مقرر کرنا یا خاوند کی اپنی رضامندی اسکے ذمہ نفقہ دینے کے لئے شرط ہے یا نہیں؟ دوسری بحث میں قاضی کی طرف سے خاوند پر نفقہ عائد کرنے کے جواز کا بیان ہے اور تیسری بحث خاوند کے ذمہ دین ہونے کے حکم کے بیان میں ہے۔

## بحث اول: قضاے قاضی یا خاوند کی رضامندی

اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے جیسا کہ ابھی اوپر بیان ہوا۔ یعنی احناف کے نزدیک اس نفقہ کے بذمہ خاوند دین ہونے کے لیے قضاے قاضی یا بابا بھی رضامندی شرط ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک یہ چیزیں شرط نہیں۔ امام شافعیؒ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کو اپنی دلیل بنایا ہے کہ:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ۔

اور جس کا لڑکا ہے اس پر ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق واجب ہے، اور کھم (علی) ، عربی لغت میں ایجاب (واجب قرار دینے) کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔ لہذا اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے نفقہ اور کپڑا کے مطلقاً بغیر کسی قید کے واجب ہونے کی خبر دی ہے جس میں زمانہ کا تذکرہ نہیں۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لِيَسْنِقَ ذُوقَ سَعَةِ دَمْنٍ قَدْ رَزَقَهُ فَلْيَنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ۔

(چاہیے کہ وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرے اور جس پر اس کی روزی تنگ کر دی گئی ہو، اسے اسی میں خرچ کرنا چاہیے جو اللہ تعالیٰ نے اسے دیا ہے۔)

اس آیت کریمہ میں بھی اللہ تعالیٰ نے مطلقاً خرچ کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس خرچ کرنے کو وقت کے ساتھ مقید نہیں فرمایا۔ دوسرے یہ کہ نفقہ الزوجات واجب ہے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی انسان پر واجب ہو وہ اس سے ساقط نہیں ہوتی سوائے اسکے کہ وہ چیز متعلقہ آدمی تک پہنچائی جائے یا متعلقہ آدمی اس کو برمی الذمہ قرار دے۔ تیسرے یہ کہ یہ نفقہ بطور عوض واجب ہے کیونکہ اس کا وجوب عورت سے متعدد نفع اٹھانے کے مقابلے میں ہے لہذا قضاے قاضی کے بغیر بھی خاوند کے ذمہ باقی رہے گا جیسا کہ حق مہر باقی رہتا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ خاوند کو نفقہ عورت کے سپرد کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے اور اگر ادا نہ کرے تو اس کو قید میں بھی ڈالا جاسکتا ہے اور اگر یہ نفقہ بطور صلہ (عطیہ) ہو نا تو ایسا نہ کیا جاسکتا یعنی نہ تو اسے ادا کرنے پر مجبور کیا جاسکتا اور نہ عدم ادائیگی کی صورت میں قید میں ڈالا جاسکتا۔ ہماری (احناف) کی دلیل یہ ہے کہ یہ نفقہ اگرچہ صلہ (عطیہ) تو نہیں مگر صلہ (عطیہ) کے قیام میں ہے جس میں عوض کے ساتھ بھی ایک قسم کی مشابہت پائی جاتی ہے لیکن حقیقی عوض نہیں۔ کیونکہ اسے حقیقہً عوض تسلیم کیا جائے تو پھر یہ نفقہ یا تو ظن سے فائدہ اٹھانا، کا عوض ہو گا یا ملک متعہ کا اب پہلی بات بھی نہیں کی جاسکتی کیونکہ خاوند عقد نکاح کے سبب عورت سے استمتاع (فائدہ اٹھانے) کا مالک بن جاتا ہے۔ لہذا وہ اپنی مملوکہ چیز سے ہر قسم کا نفع اٹھانے کا حقدار ہے اور جو آدمی اپنی کسی ملک (مملوکہ چیز) میں تصرف کرتا ہے اسے عوض لازم نہیں آتا۔ اور نہ ہی دوسری بات کہنے کی کوئی وجہ ہے کیونکہ خاوند ایک مرتبہ ملک متعہ کا عوض (حق مہر) ادا کر چکا ہے اب اسی ملک کا دوبارہ عوض نہیں دیا جاسکتا تو معلوم ہوا کہ یہ نفقہ حقیقی عوض نہیں بلکہ ایک قسم کا صلہ ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس نفقہ کو رزق کا

نام دیا ہے۔ فرمایا:

وعلى المولود له رزقهن وذكوتهن بالمعروف۔

اور رزق صدک کا نام ہے جیسا کہ رزق القاضی۔ اور جو چیزیں صلہ (عطیہ) کے ماتحت آتی ہیں، خود بخود ملک میں نہیں آجاتیں بلکہ کسی قریب سے آتی ہیں اور وہ قریب قبضہ کرنا ہے یعنی جب تک اس پر قبضہ نہ کیا جائے اس پر ملک نہیں بھیجی جاتی یا ان کی ایک قضاۃ قاضی سے بھیجی جاتی ہے کیونکہ قاضی کو کوئی چیز کسی کے ذمے کرنے ملک میں دینے کا اختیار حاصل ہے یا ان کی ملک باہمی رضا مندی سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ انسان کو اپنے نفس پر جو ولایت حاصل ہے وہ اس پر قاضی کو حاصل ولایت سے زیادہ قوی ہے

بمخلاف ہر کے۔۔۔ کیونکہ ہر ملک متعہ کے مقابلے میں واجب ہے لہذا ہر مطلقاً عوض ہے جو ہمارے گزرنے سے ساقط نہیں ہوتا جیسا کہ دیگر تمام دیون۔ زمانہ گزرنے سے ساقط نہیں ہوتا اور امام شافعی نے جن دو آیتوں سے استدلال کیا ہے وہ دلیل نہیں بن سکتیں کیونکہ ان دونوں میں مطلقاً وجوب نفقہ کا حکم ہے نہ کہ نفقہ واجب ہو کر اس کے ذمے باقی رہنے کا کیونکہ یہ دونوں آیتیں وقت سے تعرض نہیں کرتیں۔ پس اگر لیا ثابت ہو تو وہ استصحاب حال کے ذریعے ثابت ہوگی اور وہ ختم ہر کوئی شے واجب کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ باقی رہا امام شافعی کا یہ کہنا کہ جو چیز انسان پر واجب ہو وہ ساقط نہیں بلکہ اس کا حکم یہ ہے کہ وہ اقارب کے نفقہ اور رہائش کی اجرت کی مانند وقت گزرنے کے ساتھ ساقط ہو جاتا ہے اور انہی (امام شافعی) کے قول سے ہمارا جواب نکل آیا کہ یہ نفقہ بطور عوض واجب ہوتا ہے۔ بجز ایصال (جس کے لئے واجب ہے اس تک پہنچانے) کے یا ابو ذر جس کے لئے واجب ہوئی ہے اسکے بری الذمہ قرار دینے کے تو ہم عرض کر سکیں گے کہ یہ حکم مطلقاً واجب کا ہے نہ کہ اس واجب کا جو بطور صلہ واجب ہوا ہو۔ یہ بھی کوئی دلیل نہیں کہ چونکہ یہ نفقہ واجب ہے اسی لیے عدم ادائیگی کی صورت میں خاوند کو جو پر بھی کیا جاسکتا ہے اور قید بھی صلہ کے اندر بھی جبر اور جس کیا جاسکتا ہے اقارب کا نفقہ ادا کرنے پر انسان کو جو پر کیا جاسکتا ہے اس پر بھی ادا کرے تو اسے قید میں بھی ڈالا جاسکتا ہے اسی طرح اگر کوئی آدمی وصیت کر جائے کہ میرے مرنے کے بعد میرا غلام فلاں کے نام ہے ہے۔ موصی کے مرنے کے بعد اس کا وارث اس پر شدہ غلام کو سپرد نہیں کرتا تو اسے مجبور کیا جاسکتا ہے اور قید میں بھی ڈالا جاسکتا ہے۔ حالانکہ یہ بعض صلہ (عطیہ) ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جبر اور جس صلہ میں بھی ہو سکتے ہیں۔

مسائل: شواہد اور اختلاف کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد پر مسئلہ نکلتا ہے کہ جب عورت خاوند کے نام پر ادھار لے قبل اس کے کہ اس کے حق میں نفقہ دگری کیا جائے یا خاوند باہمی رضا مندی سے اجازت دے تو وہ اس ادھار کے لیے خاوند کی طرف رجوع نہیں کر سکتی۔ خاوند چاہے حاضر ہو یا غائب۔ کیونکہ یہ ادھار خاوند کے ذمہ دین نہیں بنتا کہ اس کے خاوند کے ذمہ دین بننے کی شرائط (قضاۃ قاضی یا خاوند کی رضا مندی) نہیں پائی جاتیں۔ اور یہ استدانت (ادھار لینا) چونکہ خاوند اور قاضی کی اجازت کے بغیر خاوند کے ذمہ دین لازم کرنا ہے لہذا صحیح نہیں۔

اسی طرح قضاۃ قاضی یا اراضی خاوند کے بغیر اپنے مال میں سے خرچ کرے تو یہی عورت اس کے لیے خاوند کی طرف وجہ مذکور رجوع نہیں کر سکتی۔

۵ اگر عورت قضاے قاضی یا راضی خاوند سے پہلے ہی خاوند کو نفقہ سے بری الذمہ قرار دینا چاہے تو نہیں کر سکتی کیونکہ یہ ایسا "ابرار" ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا۔ اور ابراہ نام ہے احتیاطاً راساً قطع کر دینے کا اور جو چیز واجب نہ ہوئی ہو اس کا امقاط محتج ہے۔

اسی طرح اگر عورت خاوند سے نفقہ کی ایک ناکافی مقدار پر صلح کر لے بعد ازاں قاضی کی عدالت میں اتنا طلب کرے جتنا اس کے لیے کافی ہو تو اس کا یہ مطالبہ صحیح نہیں کیونکہ اس نے خود ہی نفقہ کی اس مقدار کو گریبا جو ابھی واجب ہی نہ ہوئی تھی۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی چیز ابھی واجب ہی نہ ہوئی ہو تو اس کا گرانا ابراہ کی طرح باطل ہے۔ واللہ اعلم

## بحث دوم: قاضی کے نفقہ فرض کرنے کے جواز کی شرائط

۱۔ رت کے واسطے قاضی کے نفقہ مقرر کرنے اور اس کے جائز ہونے کے لیے دو شرطیں۔

**عورت کا مطالبہ** | اگر اسے نفقہ کا حصول چونکہ عورت کا حق ہے لہذا اصحاب حق کا مطالبہ کرنا ضروری ہے۔

**خاوند موجود ہو** | دوسری شرط یہ ہے کہ خاوند موجود اور حاضر ہو حتیٰ کہ خاوند کی غیر حاضری میں اگر عورت قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ خاوند کے مال میں سے اس کے لیے نفقہ مقرر کرے تو قاضی ایسا کرنے کا مجاز نہیں۔ یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا آخری قول ہے اور یہی قول قاضی شریک کا بھی ہے۔ اس سے پہلے امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے تھے اور یہی قول براہیم غنی کا ہے کہ خاوند کا حاضر ہونا شرط نہیں ہے قاضی غائب خاوند پر بھی نفقہ فرض کر سکتا ہے اور دلیل یہ دیتے تھے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان کی بیوی ہند سے فرمایا تھا کہ تو ابوسفیان کے مال سے اتنا لے لیا کرو تجھے اور تیرے بچوں کو کافی ہو رہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا ابوسفیان پر نفقہ کو فرض کرنا تھا حالانکہ ابوسفیان اس وقت غائب تھے۔ امام ابوحنیفہؒ کے آخری قول کی دلیل یہ ہے کہ خاوند کی عدم موجودگی میں چونکہ قاضی کا نفقہ فرض کرنا اس کے خلاف یکطرفہ فیصلہ کرنا ہے اور قاعدہ ہے کہ غائب کے خلاف یکطرفہ فیصلہ کرنا جائز نہیں الا یہ کہ غائب کی طرف سے کوئی خصم موجود ہو۔ لہذا نفقہ کے فرض کرنے کے لیے خاوند کا (یا اس کی طرف سے کسی مناسبتہ کا) حاضر ہونا ضروری ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہند سے جو فرمایا تھا اس سے دلیل نہیں پکڑی جاسکتی کیونکہ آنجناب نے وہ فتویٰ کے طور پر فرمایا تھا نہ کہ قضاء کے طور پر۔ بطور فتویٰ فرمانے کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے وہ مقدار یا مقرر اندازہ بیان نہیں فرمایا جو ہند ابوسفیان کے مال سے لے لیا کرتی۔ اور قاضی کی طرف سے نفقہ کا فرض کرنا نفقہ کا اندازہ کرنا اور اس کی مقدار متعین کرنا ہے جب نفقہ کی مقدار مقرر نہ ہوئی تو وہ فرض نہ ہوا اور جب فرض نہ ہوا تو قضاء بھی نہ ہوئی اس کی تحقیق یہ ہے کہ

جن علماء نے غائب کے خلاف قضاے قاضی کو جائز قرار دیا ہے تو وہ ایسے غائب، کے متعلق ہے جو اپنے شہر سے باہر کسی سفر پر گیا ہوا ہو۔ جو آدمی شہر کے اندر موجود ہو تو اس کی غیر حاضری

میں بالاجماع اس کے خلاف کیلئے فیصلہ جاز نہیں کیونکہ جو آدمی شہر میں موجود ہو وہ غائب شمار نہیں کیا جاتا اور یوسفیان اس وقت کہیں سفر پر نہ تھے تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ہندوسے "خسذی من مالی ابی سفیان مایکینک" فرمانا بطور فتویٰ تھا نہ کہ بطور قضاء۔

اگر قاضی عورت کے مسدعی علیہ کی بیوی ہونے کے متعلق نہ جانتا ہو اور عورت مطالبہ کرے کہ وہ اس کے بیوی ہونے کے دلائل سن لے اور غائب خاوند پر اس کے لیے نفقہ فرض کرے تو ایسی صورت میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی عورت کے بیوی ہونے کے لیے دلائل سننے اور خاوند پر نفقہ مقرر کرنے کا مجاز نہیں مگر امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ قاضی اس کی زوجیت کے دلائل سنے اور اس کے لیے نفقہ مقرر کر دے۔ اب عورت خاوند کے نام پر قرض (دین) لیتی رہے۔ جب خاوند آجائے اور وہ مذکورہ عورت کے اپنی بیوی ہونے کا انکار کرے تو قاضی اس عورت کو بلا کر اس آدمی کے سامنے اس کی بیوی ہونے کے دلائل دوبارہ سنے اگر وہ دلائل سے اپنی زوجیت کو ثابت کرے تو قاضی کا نفقہ مقرر کرنے کا فیصلہ نافذ ہوگا اور عورت کا خاوند کے نام دین (قرض) لیتے رہنا بھی صحیح ہوگا (یعنی اسے ادا کرنا ہوگا، ورنہ نئی کا گزشتہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور نہ ہی عورت کا خاوند کے نام پر دین (قرض) لینا صحیح ہوگا۔ امام زفرؒ کی وجہ استدلال یہ ہے کہ قاضی ان دلائل کو غائب کے خلاف نکاح ثابت کرنے کے لیے نہیں بلکہ اس لیے سنے گا کہ ان کے ذریعے فرض (مقرر کرنے) تک پہنچ سکے اور حکم کو چھوڑ کر حکم کے کسی حق میں سید کا ملنا جاز ہے مثلاً چوری کے مقدمہ میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سنا جب از ہے اور مال کے حق میں یہ گواہی مقبول ہے مگر قطعید (چوری کی سزا) میں یہ گواہی مقبول نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہے کہ یہ بیحد محنت فرض (نفقہ مقرر کرنے) میں تو صحیح ہوگی مگر اثبات نکاح کے لیے صحیح نہ ہوگی جب خاوند حاضر ہو جائیگا اور انکار کرے تو عورت سے بے پردہ بینہ طلب کی جائے گی اگر وہ اپنے مدعو میں کچی ثابت ہوئی تو قاضی کا فیصلہ نافذ ہوا اور اس کے نام ادا ہالینا صحیح ہوا ورنہ نہیں

زیادہ صحیح بات وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ نے فرمائی ہے کیونکہ ہمارے اصحاب (احناف) کے اصول کے مطابق مدعی علیہ یا مد مقابل کے خلاف دلیل اسی وقت سنی جاسکتی ہے جب وہ حاضر ہو۔ یہاں چونکہ مد مقابل موجود نہیں لہذا اس کے خلاف دلیل نہیں سنی جائے گی۔ امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ بینہ (دلائل) فرض (نفقہ مقرر کرنے) کی صحت کے حق میں سنی جائے گی صحیح نہیں کیونکہ فرض (نفقہ مقرر کرنے) کی صحت زوجیت کے ثبوت پر مبنی ہے۔ جب مد مقابل کی غیر حاضری کی وجہ سے اثبات زوجیت کی بینہ (گواہی) سننے کا مجاز نہیں تو فرض کی صحت کی بینہ سننے کا جواز بھی ضرورہ چھٹیں

یہ گزشتہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب خاوند غائب ہو اور اس کا کسی قسم کا مال موجود نہ ہو لیکن خاوند کی عدم موجودگی میں اگر اس کا مال موجود ہو اور وہ عورت کے ہاتھ میں ہو اور مال بھی ایسا ہو جو نفقہ کی جنس سے ہو تو عورت کو اس بات کا حق ہے کہ وہ حدیث ابی سفیان کے تحت قاضی کے حکم کے بغیر بھی اس مال میں سے اپنی جان پر خرچ کرے۔

اگر عورت قاضی سے اس مال میں اپنا نفقہ مقرر کیے جانے کی درخواست کرے اور قاضی کو

معلوم ہو کہ یہ عورت اس آدمی کی زوجہ ہے دوسرے قاضی کو اس آدمی کے مال کی موجودگی کا بھی علم ہو تو قاضی اس کے لیے نفقہ مقرر کر دے کیونکہ جب وہ خود بھی قضاے قاضی کے بغیر خرچ کر سکتی ہے تو قاضی کے مقرر کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ قاضی کا نفقہ مقرر کرنا قاضی کا نہیں ہوگا بلکہ یہ عورت کے اپنے حق کو وصول کرنے میں قاضی کی طرف سے ایک طرح کی اعانت ہے۔

**امانت یا قرض سے نفقہ دینا** اگر غائب خاوند کا مال کسی کے پاس بطور امانت رکھا ہو اور شرکت پر کاروبار کرنے والے کے ہاتھ میں ہو یا اس کا کسی پر قرضہ ہو اور ایسے مال کی موجودگی اور مدعیہ عورت کے اس کے بیوی ہونے کا اقرار کرتے ہو یا مقروض اس کا قرض دینے اور عورت کے بیوی ہونے کا اقرار کرنا ہو یا قاضی کو بذات خود اس کے مال اور عورت کے بیوی ہونے کا علم ہو تو وہ اس مال میں عورت کے لیے نفقہ مقرر کر دے۔ یہ خیال ہمارے اصحاب ثلاثہ امام ابوحنیفہ و صاحبین کا ہے۔ اور امام زفری رائے یہ ہے کہ قاضی اس مال میں نفقہ مقرر نہ کرے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنا غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ہے کیونکہ اس کی طرف سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہے نہ ذبح (جس کے پاس مال بطور امانت رکھا گیا ہے) یا مدیون (جس پر اس کا قرض ہے) تو ختم نہیں ہیں لہذا فیصلہ (نفقہ مقرر کرنا) جائز نہ ہوگا۔

ہماری اصحاب ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مودعہ عودیت شدہ مال اور عورت کی زوجیت کا یا مدیون نے عودین اور عورت کی زوجیت کا اقرار کر لیا تو؟ ویسا اس نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ عورت کو اس مال میں سے اپنا نفقہ لینے کا حق حاصل ہے کیونکہ عورت کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ حدیث امرۃ ابی سفیان کی بنیاد پر اپنے خاوند کے مال کی طرف ہاتھ بڑھائے اور اس میں سے بقدر کفایت حاصل کرے۔ پھر یہ کہ یہاں قاضی کا نفقہ مقرر کرنا قضاء ہوگا بلکہ عورت کے ایک حق کا بازیابی میں اس کی اعانت ہوگی کہ اس طرح قاضی نے اس کی بیوی کو زندہ رکھنے کا سامان کر دیا ہاں اگر مودعہ یا مدیون کسی ایک چیز کا مال کا یا زوجیت کا انکار کر دے اور نہ قاضی کو بذات خود علم ہو تو پھر قاضی کو عورت کے دلائل سننے اور نفقہ مقرر کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ اگر وہ زوجیت کا انکار کرے تو عورت کے لیے ممکن نہیں کہ وہ ان کے سامنے زوجیت پر دلائل پیش کرے کیونکہ مودعہ یا مدیون خاوند کی طرف سے ختم نہیں ہیں اور اگر وہ ودیعت یا دین کا انکار کرے تو بھی عورت کے لیے ممکن نہیں کہ وہ ودیعت یا دین پر دلیل قائم کرے کیونکہ وہ اپنے خاوند کی طرف سے ختم نہیں ہے۔ ایسی صورت میں مینہ کا سننا غائب کے خلاف فیصلہ ہوگا اور یہ چیز ہمارے ہاں بھی جائز نہیں یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب ودیعت یا دین میں رکھا ہو مال نہ کہ جنس سے جو یعنی درہم و نایز و روپیہ سپہ یا کھانا یا کپڑا ہو۔ اور اگر مودعہ کے پاس بطور ودیعت یا مدیون کے ہاں بطور دین رکھا ہو مال نفقہ کی جنس سے نہ ہو تو پھر عورت کو اس بات کا حق حاصل نہیں کہ وہ اس میں سے کچھ مال حاصل کرے۔ اگر عورت قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے لیے اس مال جو نفقہ کی جنس سے نہیں ہے، میں سے نفقہ مقرر کرے

تو ایسی صورت میں اگر وہ مال زمین ہو تو بالاجماع قاضی اس میں سے اس کا نفقہ مقرر نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جب تک زمین کو بیچا نہ جائے گا اس وقت تک اس میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہ ہوگا اور یہ امر متفق علیہ ہے کہ نفقہ کے لیے غائب آدمی کی زمین کو نہیں بیچا جاسکتا۔

اور اگر وہ مال منقولہ سامان میں سے ہو تو اس میں مختصر الطحاوی کی شرح کے اندر صاحب شرح قاضی نے اختلاف بیان کیا ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ایسے سامان کی فروخت جائز نہیں اور صاحبین کے نزدیک ایسا سامان بیچنا جائز ہے۔ صاحب قدوری نے نہ بچنے پر اتفاق بیان کیا ہے۔ شارح الطحاوی قاضی کہتے ہیں کہ صاحبین کے اصول پر اس حاضر آدمی کا سامان دفع ظلم کی خاطر بیچا جاسکتا ہے جو قرض ادا کرنے سے متنہ ہو یعنی ادا نہ کر رہا ہو کیونکہ وہ قرض ادا نہ کرنے سے مسلم کا ارتکاب کر رہا ہے اور جو آدمی غائب ہو اس کا اتنا راز قرض ادا کرنے سے رکنا، چونکہ معلوم نہیں ہو سکتا اس لیے اس کا سامان نہیں بیچا جائے گا۔

جب قاضی عورت کے لیے نفقہ مقرر کرے اور اس سے ضامن لے تو یہ بہتر ہے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ خاوند اُسے تو وہ اسے طلاق دینے یا اسے منگی نفقہ دیے جانے کا ثبوت فراہم کرے۔ تو مناسب ہے کہ جو کچھ اسے دے رہا ہو اس پر کفالت سے فترہ لے۔ پھر جب خاوند واپس آجائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے واقعی پہلے عورت کو نفقہ نہ دیا تھا تو قاضی کا حکم نافذ ہو گیا اور اگر وہ پہلے نفقہ دے چکا تھا اور اس پر اس نے ثبوت بھی فراہم کر دیا یا ثبوت تو فراہم نہ کر سکا مگر عورت سے جب اس بات کی قسم طلب کی گئی کہ نفقہ اسے نہیں ملا تو اس نے انکار کر دیا تو اب خاوند کو اختیار ہے کہ وہ اپنی غیر حاضری میں قاضی کے فیصلے پر عورت کو دیا گیا نفقہ عورت سے وصول کرے یا عورت کو طرف سے ضامن سے وصول کرے۔ اور اگر عورت اس بات کا اقرار کر لے کہ واقعی پہلے نفقہ لے چکی تھی تو اب خاوند صرف عورت سے لے گا نہ کہ ضامن سے۔ کیونکہ اقرار ایک محبت قاصدہ ہے جو عورت کے حق میں ظاہر ہوگی نہ کہ ضامن کے حق میں۔

**امانت یا قرض سے مہر نہیں دیا جاسکتا** اگر عورت (بیوی) حاکم سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ اس کے غائب خاوند کی امانت یا

قرض کی رقم سے اس کا حق اور نفقہ کا حق ادا کیا جائے تو حاکم ایسا کرنے کا مجاز نہیں اگرچہ وہ دونوں کو جانتا ہو اس لئے کہ امانت یا قرض کی رقم میں سے عورت کو نفقہ دینے کا عدالتی حکم غائب خاوند کی رعایت کرتے ہوئے ہے کیونکہ نفقہ پر عورت کی زندگی کا دار و مدار ہے اور ظاہر ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو زندہ رکھنے پر راضی ہوگا۔ اور یہ چیز زندگی کا موقوف ہونا، جہر اور دین میں نہیں پائی جاتی۔

**مسائل:** اگر حاکم خاوند کے غائب ہونے سے پہلے عورت کے لیے نفقہ خاوند پر فرض کر چکا ہو اب اگر وہ غائب ہو جائے اور عورت حاکم سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ حاکم اس کی



امانت یا قرض سے اس کے گزشتہ نفقہ کا فیصلہ کرے تو قاضی اس کا فیصلہ کر دے کیونکہ جب امانت اور قرض سے نفقہ کا فیصلہ جائز ہوا تو پھر اس میں ماضی کا نفقہ اور مستقبل کا نفقہ برابر ہیں کیونکہ جواز کا طریق مختلف نہیں ہوتا اور اسی طرح

● جب غائب آدمی کا مال موجود ہو اور نفقہ کی جنس سے ہو اور اس کی اولاد اور والدین فقیر ہوں تو اگر مال ان کے ہاتھ میں ہو تو وہ اپنی جائزوں پر خرچ کر سکتے ہیں اور اگر تاقاضی سے مطالبہ کریں کہ وہ ان کے لیے نفقہ مقرر کرے تو قاضی مقرر کر دے کیونکہ قاضی کا یہ مقرر کرنا اس کی اعانت ہوگی نہ کہ فساد۔ اور اگر مال مورخ (امانت دار) کے ہاتھ میں ہو یا کسی آدمی پر قرض ہو تو قاضی اس میں سے ان کے لیے نفقہ مقرر کر دے۔

● مورخ اور مدیون جب ودیعت اور عین کا اقرار کر لیں کہ نفقہ کا مطالبہ کرنے والا واقعی ودیعت رکھنے والے یا مدین دینے والے کی اولاد یا مال باپ میں سے ہے تو قاضی اس ودیعت اور مدین میں فقیر اولاد یا مال باپ کے لیے نفقہ مقرر کر دے کیونکہ والدین اور اولاد کا نفقہ ان کو زندہ رکھنے کے لیے واجب ہے دوسرے یہ کہ بر آدمی اپنے والدین اور اولاد کی زندگی سے خوش ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ ضرورت کے وقت قضاے قاضی اور اپنے بیٹے یا باپ کی مرضی کے بغیر بھی اپنی زندگی چلانے کی خاطر اس کے مال سے بقدر ضرورت لے سکتے ہیں۔ والدین اور اولاد کے علاوہ کسی دوسرے بہ محرم رقبہ یا رشتہ دار کے لیے غائب کے مال میں قاضی نفقہ مقرر نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ان کا نفقہ محض مدین اور غائب کے مال میں لٹکا کوئی حق نہیں چنانچہ لوگ حاجت کے باوجود قاضی کے فیصلہ کے بغیر نفقہ نہیں لے سکتے۔ وہ ان کے لیے نفقہ مقرر کرنا غائب کے خلاف خصم کے بغیر فیصلہ کرنا ہے جو جائز نہیں۔ غائب آدمی کا موجود مال، جائیداد کی جنس سے نہ ہو تو اگر وہ کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ بذات خود اس مال کو بیع ڈالیں اور نہ ہی قاضی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ ان لوگوں کے نفقہ میں غائب آدمی کی زمین کو فروخت کر دے۔ اس مسئلے پر ان امت ہے اور سامان کے معاملے میں وہی حکم ہے جو ہم نے بیان کیا۔ البتہ باپ کے سامان فروخت کر کے میں علماء کا اختلاف ہے جیسے ہم حرام کے نفقہ میں بیان کریں گے۔

● خاوند کا مالدار ہونا نفقہ مقرر کیے جانے کے وجوب کی شرط نہیں حتیٰ کہ خاوند اگر تنگ دست ہو اور عورت قاضی سے مطالبہ کرے کہ اس کے لیے نفقہ مقرر کیا جائے تو قاضی اس پر نفقہ فرض کرے گا جب تک کہ وہ حاضر ہو۔ عورت اس کے نام پر قرض اٹھائے گی اور اپنی جان پر خرچ کرے گی کیونکہ تنگ دستی جبب نفس نفقہ کے وجوب کو مانع نہیں تو اس نفقہ کے قاضی کی طرف سے مقرر کیے جانے میں یکسہ مانع ہو سکتی ہے؟

● اگر عورت قاضی سے اپنے موجود خاوند پر اپنا نفقہ مقرر کیے جانے کا مطالبہ کرے اور اس کا یہ مطالبہ خاوند کے ہاں منتقلی سے پہلے ہو مگر اس نے خاوند کے مطالبہ پر اس کے ہاں منتقلی سے پہلے نہ کیا ہو یا اس کا خاوند کی طرف سے منتقلی کے مطالبہ کے باوجود رکنا کسی حق کی وجہ سے ہو تو قاضی اس کے واجب حق کو دوانے میں اعانت کے طور پر نفقہ فرض کر دے کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط موجود ہے۔ اور اگر عورت کا یہ مطالبہ خاوند کے گھر میں منتقل ہو جانے کے بعد ہو جس میں اس گمان

پر کرنا وہ اس پر خرچ نہیں کرے گا یا خرچ میں تنگی کرے گا تو قاضی نفقہ فرض کرنے میں جلدی کرے بلکہ خاوند کو نفقہ دینے اور نفقہ میں زیادتی کرنے کا حکم دے کیونکہ یہ چیز اس کا بالخصوص کے باب سے ہے اور وہ اس پر مامور ہے اور مقرر کرنے میں تاخیر کرے اور خاوند کو بذات خود خرچ کرنے کا متولی بنائے اس کے باوجود خاوند اگر نفقہ نہ دینے کی زیادتی کا مرتکب ہو یا نفقہ میں ناجائز تنگی کرے تو اب قاضی اس پر مامور ہے کہ نفقہ فرض کر دے اور اسے حکم دے کہ پورے مہینہ کا نفقہ عورت کے حوالے کرے تاکہ وہ خود اپنی موادید کے مطابق اپنی جان پر خرچ کرے۔

○ اگر عورت قاضی سے یہ کہے کہ اس کا خاوند غائب ہوئے کا ارادہ رکھتا ہے لہذا اس سے میرے نفقہ کا ضامن دیا جائے تو قاضی اسے ضامن دینے پر مجبور نہیں کر سکتا کیونکہ مستقبل کا نفقہ فی الحال واجب نہیں ہوتا لہذا جو چیز واجب ہی نہیں اس کی ضمانت پر مجبور نہیں کیا جائے گا جسکی تحقیق یہ ہے کہ واجب دین کے سلسلے میں بھی ضمانت دینے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جاسکتا تو غیر واجب میں ضامن دینے پر کیسے مجبور کیا جاسکتا ہے ہاں چیز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ میں خداوند پر ایسے نفقہ کے سلسلے میں ضامن دینا لازم نہیں ٹھہراتا جو ابھی اس پر واجب ہی نہیں ہوا۔ امام ابو یوسف کی رائے میں بہتر ہے۔ یہ کہ اس سے ایک مہینے کے نفقہ کا ضامن لے لیا جائے کیونکہ عام طور پر پختہ سفر میں مہینہ تک جی جاتا ہے تاہم امام ابو یوسف کی اس رائے کا جواب یہی ہے کہ مہینے کا نفقہ مہینہ پورا ہونے سے قبل واجب نہیں ہوتا لہذا غیر واجب چیز پر ضامن دینا ہوگا۔ اور غیر واجب بلکہ واجب دین پر بھی کسی کو ضامن دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم اگر وہ ضامن دے دے تو عمل جائز ہے کیونکہ جو چیز کسی پر ثابت ہو تو بولی ہو اس کی نفقات جائز ہے۔

## بحث سوم: نفقہ کا خاوند کے ذمہ بطور دین واجب ہونے کا بیان

ہم کہتے ہیں جب قاضی عورت کے لیے ہر مہینے کا نفقہ مقرر کر دے یا دوڑوں میاں بیوی مابین نفقہ کی ایک خاص مقدار پر رضامند ہو جائیں پھر قضائے قاضی یا باہمی رضامندی کے بعد اگر خاوند چند ماہ تک بیوی کو مقررہ نفقہ نہ دے، خواہ غائب ہو خواہ حاضر تو بیوی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اس سے جتنے ماہ گزر چکے ہیں ان کا نفقہ طلب کرے۔ کیونکہ جب وہ نفقہ قاضی کے مقرر کرنے یا اس کی اپنی رضامندی سے اس پر دین ہو گیا تو عورت کو بھی یہ حق حاصل ہو گیا کہ وہ اپنے دین کو طلب کرے جیسا کہ دیگر تمام دیون میں مطالبہ جائز ہے یہاں بھی جائز ہوگا۔ بخلاف نفقہ اقرار کے کہ وہ اس مدت کا نفقہ حاصل نہیں کر سکتے جو گزر گئی ہو کیونکہ ان کا نفقہ آدمی کے ذمہ بطور دین واجب نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ نفقہ اقرار کا وجوب بطور کفایت ہے یعنی اتنی مقدار جتنی کافی ہو جائے اب ظاہر ہے جو وقت گزر گیا اس میں ان کا نفقہ کفایت کر گیا لہذا گزشتہ مدت کا نفقہ واجب نہ ہوگا جیسا کہ قوی آدمی غنوا ہو جائے تو بھی واجب نہیں رہتا۔ مگر اس نفقہ (بیوی کے نفقہ) کا وجوب اگرچہ اس کے مقرر کرنے پر کفایت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے کفایت کیلئے نہیں کیا آپ دیکھتے ہیں کہ بیوی کا نفقہ بیوی کے مالدار ہونے کے باوجود بھی واجب ہے حالانکہ وقت کے گزرنے میں غنا کے سوا کچھ نہیں تو یہ واجب چیز کی بقا دین سے باطن نہ ہوگا اگر مالدار بھی قاضی کے مقرر کرنے یا خاوند کی رضامندی کے بعد نفقہ میں اپنے

مال میں سے کچھ خرچ کرے بھی تو وہ اس مال کو خاوند سے لے سکتی ہے کیونکہ اس کا نفقہ خاوند پر دینا ہے۔ اسی طرح وہ خاوند کے نام پر بوجہ مذکور قرض شاکسکتی ہے خواہ قرض کی اجازت قاضی سے لی ہے یا نہیں لی ہے، البتہ قرض اٹھانے کی اجازت نہ لینے کا نقصان یہ ہے کہ قرض خواہ پھر خاوند سے مطالبہ نہیں کر سکتا اور اگر قاضی سے اجازت حاصل کر لی جائے تو پھر قرض خواہ خاوند ہی سے مطالبہ کرے گا۔

**نفقہ میں خاوند کو قید کرنا** اگر حاکم خاوند پر نفقہ مقرر کر دے، پھر خاوند دولت مند ہونے کے باوجود بیوی کا نفقہ روک رکھے اور نہ دے، اور بیوی مطالبہ کرے کہ نفقہ میں

اسے قید کیا جائے تو جائز ہے کہ اسے حوالہ زندان کیا جائے کیونکہ نفقہ اس کے ذمہ دین ہے جس طرح باقی دیون میں جس جائز ہے یہاں بھی جائز ہوگا۔ البتہ قاضی اتنی احتیاط ضرور کرے کہ پہلی ہی پیشی پر اسے قید میں نہ ڈال دے بلکہ اسے ایک دو مرتبہ سمجھائے اس کے باوجود بھی وہ نفقہ ادا نہ کرے تو اسے قید میں ڈال دیا جائے جس کا مفصل بیان انشاء اللہ کتاب الحبس میں آئے گا۔

اور خاوند جب نفقہ کی وجہ سے جس (قید) میں ڈال دیا جائے تو اس کے پاس جو مال نفقہ کی جنس سے ہو، قاضی اسے عورت کے حوالے کر دے، چاہے خاوند کی مرضی نہ بھی ہو اس پر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔ اور اس کا جو مال نفقہ کی جنس سے نہ ہو وہ قاضی خود فروخت نہیں کر سکتا بلکہ اسے حکم دے گا کہ

وہ فروخت کر کے نقد کی رقم ادا کرے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ قاضی وہ مال فروخت کر سکتا ہے۔ اور یہ آزاد مائل بالغ پر بحر کا مسئلہ ہے جسے ہم انشاء اللہ کتاب النجس میں لکھ

**نفقہ کی ادائیگی میں اختلاف** اگر خاوند یہ دعویٰ کرے کہ اس نے عورت کو نفقہ دے دیا ہے مگر عورت انکار کرے تو اس تنازع میں تم کے ساتھ عورت کا قول مانا

جائے گا کیونکہ خاوند اپنے اوپر عائد دین کے ادا کر دینے کا مدعی ہے اور عورت اس کا انکار کر رہی تو عورت کا قول مع قسم معتبر ہوگا جیسا کہ دیگر تمام دیون کے معاملات میں ہوتا ہے۔

اگر خاوند نے عورت کو کچھ مال دیا۔ بعد میں اس مال کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ خاوند یہ کہے کہ وہ مال میری رقم تھی اور عورت کہے کہ وہ مال نفقہ کی رقم تھی تو خاوند کا قول معتبر ہوگا الا یہ کہ عورت اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دے۔ کیونکہ تمکیک (مال کا مالک بنانا) خاوند کی طرف سے ہو رہی ہے اور ظاہر ہے جو آدمی

کسی دوسرے کو اپنا مال دے کر مالک بنا رہا ہے وہ زیادہ جانتا ہے کہ وہ مال کس حیثیت سے دے رہا ہے جیسا کہ خاوند اگر کوئی چیز عورت کی طرف بھیجے تو عورت کہے کہ یہ ہدیہ ہے مگر وہ کہے کہ ہدیہ

نہیں بلکہ مہر ہے تو اس وقت خاوند کا قول ہی بوجہ مذکور معتبر ہوئے گا سوائے اس کے کہ وہ مام کھلنے کی چیز ہو اسی طرح یہ ہے۔

اگر خاوند کا عورت کے ذمہ کوئی قرض ہو تو عورت اس قرض میں سے اپنا نفقہ لے سکتی ہے مگر خاوند کی اجازت کے ساتھ۔ کیونکہ متبادل یا بدلہ وہ مماثل دنیوں کے درمیان ہو سکتا ہے۔ کیا

آپ نے دیکھا نہیں کہ عمدہ اور بدی چیزیں متبادل نہیں ہوتا اور خاوند کا دین عورت کے دین نفقہ سے زیادہ قوی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ خاوند کا دین عورت کی موت سے بھی ساقط نہیں ہوتا جب کہ دین نفقہ خاوند کی موت سے ساقط ہو

جانا ہے۔ تو یہ جید اور دینی کے مشابہ ہوئے پس ان میں برابری ضروری ہے بخلاف دوسرے قرضوں کے۔  
واللہ اعلم

## فصل

### سقوط نفقہ کا بیان

نفقہ کے واجب ہو جانے کے بعد اور اس کے خاوند کے ذمہ میں دین ہونے سے قبل ایک ہی چیز منقطع (ساقط کر دینے کا سبب) ہے اور وہ ہے قصائے قاضی یا تراضی خاوند جس کا بیان نیچے گزر چکا ہے، کے بغیر وقت کا گزر جانا یعنی جتنا وقت گزر گیا اتنے وقت کا نفقہ ساقط ہو گیا۔ اور نفقہ کے خاوند کے ذمہ دین بن جانے کے بعد چند امور منقطع ہیں۔

عورت کا خاوند کو خود بری کرنا ایک تو یہ کہ عورت خود خاوند کو گدشتہ نفقہ سے بری کر دے۔ کیونکہ واجب میں مدیون کو بری کیا جاسکتا ہے یا اس بھی عورت کا بری کرنا جائز ہوگا۔ البتہ اگر عورت خاوند کو مستقبل کے نفقہ سے بری کرنا چاہے تو یہ ابراہیم صحیح نہ ہوگا کیونکہ نفقہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ منقطع ہوتا ہے واجب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں عورت کی طرف سے ابراء واجب ہونے سے پہلے ہی کسی واجب کا اسقاط ہوگا بلکہ وجوب کے سبب کے پائے جانے سے بھی پہلے۔ اسی طرح عورت اگر اپنا گدشتہ نفقہ خاوند کو سبک کر دے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ دین کا سبک کرنا تو عورت کی طرف سے خاوند کو بری کرنا ہے البتہ مستقبل میں واجب ہونے والے نفقہ کو خاوند کے نام مہربان نہیں کر سکتی جس کی وجہ ابھی اوپر بیان ہوئی۔

میاں بیوی میں سے کسی ایک کی وفات | سقوط نفقہ کا دوسرا سبب یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کوئی ایک وفات پا جائے۔ اگر مرد نفقہ دینے سے پہلے مر جائے تو عورت کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ مرد کے مترکہ مال سے اپنا نفقہ لے اور اگر عورت مر جائے تو عورت کے ورثہ کو اس چیز کا حق نہیں کہ وہ خاوند سے نفقہ کا مطالبہ کریں۔ کیونکہ یہ نفقہ صلہ (عطیہ) کے قائم مقام ہے اور صلہ (عطیہ) بہر کی مانند قبضہ سے قبل موت کے سبب باطل ہو جاتا ہے۔ مسئلہ: اگر خاوند عورت کو ایک معینہ مدت کا نفقہ اور کپڑا پیشگی دے چکا ہو۔ پھر اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے ہی مر جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی رائے میں خاوند کے ورثہ کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ عورت سے کوئی چیز واپس لیں نفقہ عورت کے پاس موجود ہو خواہ خرچ کر چکی ہو اسی طرح مذکورہ کیفیت میں اگر عورت مر جائے تو خاوند کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ اس کے ترکہ میں سے اپنا باقی نفقہ واپس لے۔ اس سلسلے میں امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ مرد کی موت تک عورت جتنا نفقہ اور کپڑا خرچ کر چکی وہ تو ہو چکا۔ باقی مدت کا نفقہ اور کپڑا اگر اس کے پاس موجود ہو تو اس کا لوٹانا واجب ہوگا اور اگر خرچ ہو چکا ہے تو بالاحتمال لوٹانا واجب نہیں۔ ابن رستم نے امام محمدؒ سے

ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ اگر عورت ایک مہینے یا مہینے سے کم دنوں کا نفقہ لے چکی تھی تو مرد کی موت پر اس سے واپس لیا جائے گا اور اگر ایک سے زیادہ مہینوں کا نفقہ وصول کر چکی تھی تو ایک ماہ کا نفقہ منہا کر کے باقی مہینوں کا نفقہ واپس لے لیا جائے گا اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ایک ماہ سے کم کا نفقہ قلیل کے حکم میں ہے جو فی الحال نفقہ کی مانند ہے اور جو ایک ماہ سے زائد ہے وہ کثیر کے حکم میں ہے لہذا اس میں عورت کی طرف سے کی طرح رجعت کیا جاسکتا ہے۔ امام محمد کے اوپر والے ظاہر قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ نفقہ عوض (بدلہ) کے مشابہ ہے لہذا یہ عورت کو اتنا ہی دیا جائے گا جتنا وہ خاوند کو عوض دے گی۔ جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے مثلاً متاجر (اجرت پر کوئی چیز دینے والا)، اگر اجرت پیشگی وصول کرے پھر اجیر اور متاجر میں سے کسی ایک کی موت واقع ہو جائے قبل اس کے کہ مقررہ مدت پوری ہو تو وہ ایک دوسرے سے بقیہ اجرت واپس لے سکتے ہیں۔

امام محمد نے جو یہ فرمایا کہ یہ نفقہ عوض کے مشابہ ہے تو یہ اپنے وصف کے لحاظ سے عوض کے مشابہ ہے نہ کہ اپنی اصل کے اعتبار سے۔ اپنی اصل کے اعتبار سے یہ صلہ (عطیہ) ہے کیونکہ بلا اختلاف قبضہ کرنے سے قبل زوجین میں سے کسی کی موت کے سبب یہ باق ہو جاتا ہے تو اس میں دونوں معافی (دفعہ) اور اصل کی رعایت کی گئی ہے۔ اصل کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ قبل اقسام موت سے باطل نہیں ہوتا اور وصفی معنی کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ قبل اقسام یہ موت سے باطل ہو جاتا ہے۔ (واللہ اعلم)

## اقرباء کے نفقہ کا بیان

اقرباء (قربی رشتہ دار) کے نفقہ کا بیان اسی ترتیب سے ہو گا جن ترتیب سے بیویوں کے نفقہ کا بیان ہوا یعنی اس نفقہ کے وجوب کا بیان

سبب وجوب کا بیان۔

شرط وجوب کا بیان۔

واجب کی مقدار کا بیان۔

کیفیت وجوب کا بیان۔

اور بعد از وجوب منقطع کا بیان۔

## فصل

## نفقۃ الاقارب کے وجوب کا بیان

اس نفقہ کے وجوب کو اس وقت تک نہیں سمجھ جاسکتا جب تک کہ قرابت کی انواع و اقسام کو نہ

جان لیا جائے لہذا پہلے ہم قرابت کے متعلق بیان کریں گے تو قرابت دراصل دو قسم کی ہے قوابلہ  
الولادة اور قوابلہ غیر الولادة پھر قرابت غیر الولادة کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ جو نکاح کو حرام  
کرنے والی ہے مثلاً بھائی بہن بھونیا چچی بھوئی بھونا اور خالہ بھونا وغیرہ دوسری وہ جو نکاح کو حرام کرنے  
والی نہیں مثلاً چچا ماسوں اور خالہ وغیرہ کی اولاد کی قرابت۔

**والدین کا نفقہ** قرابت الولادة کے اندر نفقہ بڑا کسے وجوب میں کوئی اختلاف نہیں جہاں تک ماں  
باپ پر نفقہ کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا واضح ارشاد ہے:

وقضى ربك ان لا تعبد الا اياه وبالوالدين احسانا (بنی اسرائیل: ۳۳)

(اور تیرے پروردگار کا فیصلہ ہے کہ تم اس کے سوا کسی دوسرے کی عبادت نہ کرو) (دوسرے پرکار ماں  
باپ کے ساتھ بھلائی کرو)

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے والدین کیسا متھ احسان کی وصیت فرمائی ہے اور ظاہر ہے والدین  
پر ان کی عزت کے عالم میں خرچ کرنے سے بڑھ کر کون سی بڑی بھلائی ہو سکتی ہے۔  
ایک جگہ فرمان الہی ہے۔

ووصينا الانسان لوالديه حسنا (سورة العنكبوت: ۸)

(اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ بھلائی کرنے کی وصیت فرمائی،  
ایک جگہ ارشاد ہوا۔

(ان شکر لی ولوالدیک (سورة لقمان: ۱۳)

تم میرا اللہ تعالیٰ کا، اور اپنے ماں باپ کا شکر ادا کرو۔

والدین کا شکر ادا کرنا، ان کا بدلہ دینا ہے۔ اس آیت کریمہ میں گویا اللہ تعالیٰ لڑکے کو یہ حکم فرما رہے  
ہیں کہ وہ اپنے والدین کے ان عظیم احسانات کا کچھ نہ کچھ بدلہ چکا دے جو انہوں نے اس پر ہر طرح کی تربیت  
پر ممکن بھلائی، انتہائی پیار و محبت، اور اسے ہر شر اور مکروہ چیز سے بچانے کی صورت میں کیے۔ اس  
بدلہ اور جزا کی شکل یہ ہے کہ وہ ان کے تمام امور کا انتظام کرے، ان کی ضروریات زندگی کو پورا کرے  
اور جب وہ عاجز اور محتاج نہ ہوں تو ان پر خرچ کرنا ایک تو شکر نعمت ہے دوسرے واجب ہے۔  
اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وصاحبہما فی الدنیا معیروفا (سورة لقمان: ۱۵)

(اور دنیا میں ماں باپ کے ساتھ خوبی سے سلوک کرو۔)

یہ حکم تو کافر والدین کا ہے مسلمان تو اس ارشاد ربانی کے بدرجہ اولیٰ حقدار ہیں اور ظاہر  
ہے انکی حاجت کے وقت ان پر خرچ کرنا سب سے بڑی نیکی ہے۔  
ایک جگہ یوں حکم ربی ہے۔

ولا تقل لہما اف ولا تنہرہما (سورة بنی اسرائیل: ۲۳)

(اور تو اپنے ماں باپ کو اف نہ کہہ اور نہ ہی ان کو جھڑک،

اف نہ کہنا کتایہ ہے ہر ایسی بات سے جس میں کسی قسم کی ایذا پائی جاتی ہو۔ تو معلوم ہوا کہ بیٹے کا قدرت کے باوجود والدین کی ضرورت کے وقت ان پر خرچ نہ کرنا انہیں ایذا پہنچانے کے مترادف ہے۔ تو گویا اس آیت میں صریح بطور ولایت والدین کو مارنے اور گالی دینے سے بھی ہے اس طرح بطور ولایت ترک اتفاق سے بھی نہیں ہے حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ ایک شخص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا، اس کے ساتھ اس کا باپ بھی تھا۔ اس نے عرض کیا یا رسول اللہ میرے پاس کچھ مال ہے اور میرے باپ خود مالدار ہونے کے باوجود میرا مال لینا چاہتے ہیں اس بارے میں آپ کا کیا حکم ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا ”انت و مالک لا بیك“ یعنی تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا ہے۔

اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کے مال کو ”لام تمليك“ کے ساتھ باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے۔ اس حدیث کا ظاہر اس امر کا متقنی ہے کہ باپ کی اپنے بیٹے کے مال میں حقیقہ ملکیت ہو۔ ایک حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان اطيّب ما ياكل الرجل من كسبه وان ولدہ من كسبه فكلوا من كسب اولادكم اذا احتجتم اليه بالمعروف۔

یعنی آدمی جو کچھ کھاتا ہے اس میں سب سے پاکیزہ کھانا وہ ہے جو وہ اپنی کمائی سے کھاتا ہے اور بلاشبہ اس کا بیٹا اس کی کمائی میں سے ہے لہذا تم اپنی اولاد کی کمائی سے کھاؤ جب تمہیں حاجت ہو دستور کے مطابق۔

اس حدیث کا اقول اور آخر دونوں اس بات پر دلیل ہیں کہ والدین کا نفقہ واجب ہے اور والدین کا اولاد کے مال سے نفقہ کا حق ہے۔ اس حدیث کا آخری یا دوسرا جز تو بالکل ظاہر ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے والدین کو ضرورت کے وقت اپنی اولاد کی کمائی سے کھانے کی صاف اجازت فرمائی جس میں نہ اجازت کی قید ہے نہ کسی قسم کے معاوضہ کی۔ تو حدیث کے اس ٹکڑے سے والدین کا نفقہ واجب ہوا۔ رہا حدیث ہذا کا پہلا حصہ تو اس سے والدین کے نفقہ کا وجوب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا آدمی کا بیٹا اس کی کمائی ہے۔ یعنی بیٹے کی کمائی اس کی کمائی ہے۔ جب اس کے بیٹے کی کمائی اس کی کمائی ٹھہری تو اس کا نفقہ بھی اسی کمائی میں ہوگا کیونکہ انسان کا نفقہ ہمیشہ اپنی ہی کمائی میں ہوا کرتا ہے۔ دوسرے اس کا بیٹا جب اس کا کسب (کمائی) قرار پایا تو اس کے بیٹے کا کسب اپنے ذاتی کسب کے مانند ہوا اور انسان کے کسب کا کسب اس کا اپنا کسب ہوتا ہے جیسے کہ اپنے جدماذون کا کسب۔ تو اس کا ذاتی نفقہ اس میں ہوگا۔

## اولاد کا نفقہ

رہا اولاد کے نفقہ کا وجوب فقہ اس آیت کریمہ سے ثابت ہوتا ہے  
ارشادِ باری ہے۔

والوالدات یرضعن اولادہن حولین کاملین لمن ادا وان یتیم الرضاعة وعلی

المولود له رزقهن وكسوتهن (المبتدة: ۲۳۳)

اور ماہیں اپنے بچوں کو دودھ پلا میں پورے دو سال (ایہ مدت) اس کے لیے ہے جو رضاعت کی تکمیل کرنا چاہے اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا۔  
اس آیت میں دودھ پلانے والی ماؤں سے مراد اگر وہ مطلقہ بیویاں ہوں جو عدت گزار چکی ہوں تو پھر اس میں جس کا بچہ ہے یعنی باپ، اس پر رضاعت کا نفقہ واجب کرنا ہے لڑکے کی وجہ سے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری جگہ فرمایا:

فان اردنعن لکم فائقهن اجورهن۔

یعنی اگر وہ تھا۔۔۔ کے کسی بچے کو دودھ پلا میں تو تم انہیں اس دودھ پلانے کی اجرت دو۔ اور اگر انہیں اس سے مراد منکوحہ بیویاں ہوں یا وہ مطلقہ عورتیں ہوں جو ابھی عدت گزار رہی ہوں تو یہاں ان کے کھانے اور کپڑے کا ذکر کرنا لڑکے کے لیے ہے کیونکہ ان کا نفقہ اور کپڑا تو ویسے ہی خاوند پر واجب ہے۔ ان کے لیے کھانے اور کپڑے ناپائیدار لڑکے کی خاطر ہونا یا میں معنی ہے کہ حالت رضاعت میں انہیں نسبتاً زیادہ کھانے اور زیادہ کپڑوں کی ضرورت رہتی ہے۔ کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ عورت کو رضاعت کی وجہ سے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے کیونکہ وہ دودھ پینے بچے کی وجہ سے اتنے زیادہ کھانے کی حاجت ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ شفقی علیہ (جس پر خرچ کیا جا رہا ہے) پر خرچ کرنا، بالخصوص اس کی حاجت کے وقت، اسے زندہ رکھنے کے لیے ہے۔ پھر یہ کہ لڑکا جو نکاح کا جز ہوتا ہے لہذا جس طرح اپنے نفس (جان) کو زندہ رکھنا واجب ہے اسی طرح اپنے جڑ کو زندہ رکھنا بھی ضروری ہے۔ اس معنی کا اعتبار بائیں (باپ) یا اسے نفقہ کو واجب قرار دیتا ہے یعنی باپ کی حاجت کے وقت بیٹے پر واجب ہے کہ وہ اپنے باپ پر خرچ کرے اور بیٹے کی احتیاجی میں باپ پر لازم ہے کہ وہ اس پر خرچ کرے۔ تیسرے یہ کہ یہ قرابت (قربانۃ الولادۃ) ایسی قرابت ہے جسے بالاجماع جوڑنا فرض اور قطع کرنا حرام ہے اور ظاہر ہے بیٹے کا باپ پر یا باپ کا بیٹے پر خرچ کرنا تعلقات کو جوڑنے کے قبیل سے ہے لہذا خرچ کرنا واجب ہوا اور قدرت کے باوجود اور شفقی علیہ کی حاجت کے وقت اس پر خرچ کرنا گویا تعلقات کو قطع کرنا (توڑنا) ہے لہذا اس وقت خرچ کرنا حرام ہوا۔

## محرم رشتہ داروں کا نفقہ

قرابتہ الولادۃ کے علاوہ وہ قریبی رشتہ دار جن سے نکاح حرام ہوتا ہے مثلاً بہن بھائی چچا بھوپھی وغیرہ ان کے نفقہ کے وجوب میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا موقف یہ ہے کہ ان کا نفقہ ان کی احتیاجی کے وقت واجب ہے جب کہ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک ان کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ امام مالک تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ باپ بیٹے کے ایک دوسرے پر نفقہ کے علاوہ کسی کا نفقہ واجب نہیں حتیٰ کہ دادا پر اپنے پوتے کا اور پوتے پر اپنے دادا کا نفقہ واجب نہیں۔ اس سلسلے میں اختلاف گہرے ہیں کہ احناف کے نزدیک یہ قرابت (رشتہ داری) مفترقۃ الوصل محرمۃ النقطہ ہے یعنی جس کا جوڑنا شرعاً فرض اور توڑنا حرام ہے اور امام مالک و امام شافعی



کے نزدیک اس قرابت کو یہ درجہ حاصل نہیں۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے اپنے موقف پر اس بات کو دلیل بنایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف والد پر نفقہ کو واجب ٹھہرایا ہے نہ کہ کسی دوسرے پر اپنے اس قول میں کہ **وعلى المولود له رزقهن وزكوتهن بالمعروف**۔ لہذا جو شخص قرابت میں والد کی مثل ہوگا اس پر تو نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دخلی الوارث مثل ذالک " (البقرة: ۲۳۳) وارث وارث پر بھی شیرخوار بچہ کا اسی طرح کا بندوبست لازم ہے کہ اس بات کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا کہ محرم رشتہ داروں کا نفقہ بھی واجب ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے اس جزد و علی الوارث مثل ذالک کا تعلق لاقتضاد اللہ بولدھا " سے قائم کیا ہے نہ کہ "نفقہ" اور "کسوة" کے ساتھ امام شافعیؒ کے نزدیک آیت کے اس حصے کا معنی یہ ہے کہ وارث کو یتیم کے معاملے میں ضرر نہ پہنچایا جائے جس طرح ماں یا باپ کو ان کے بیٹے کے باعث ضرر نہیں پہنچایا جاسکتا۔

ہمارے احناف کی دلیل بھی سورۃ بقرہ کی مذکورہ آیت ۲۳۳ کی یہی حصہ ہے یعنی دخلی الوارث مثل ذالک " حضرت عمر بن الخطابؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور تابعین کی ایک جماعت نے اس کا عطف نفقہ اور کسوة پر تسلیم کیا ہے نہ کہ "لاقتضاد" یا کسی دوسرے لفظ پر۔ معنی یہ ہوں گے کہ جس طرح باپ پر اپنے شیرخوار بچہ کے دودھ پلانے کا بندوبست لازم ہے اسی طرح (باپ کی وفات کی صورت میں) بچے کے وارث پر اس کے دودھ پلانے کا بندوبست لازم ہے۔ دوسرے یہ کہ اس جملے (دخلی الوارث) کا عطف اگر دخلی المولود لہ " پر تسلیم کیا جائے تو یہ اکم کا عطف، اکم پر ہوگا اور یہ معروف داوئی ہے اور اگر اس کا عطف "لاقتضاد" پر مانا جائے تو یہ اکم کا عطف، فعل پر ہوگا اور یہ غیر داوئی ہے پھر یہ کہ اگر اس کا عطف "لاقتضاد" پر ہوتا تو چاہیے یہ تھا کہ جملہ "دخلی الوارث مثل ذالک" کے "اے" کے وارث مثل ذالک ہوتا۔

اہل تائویل کی ایک جماعت نے دخلی الوارث کا عطف نفقہ، کسوة اور لاقتضاد سب پر مانا ہے اور کلام میں اس کی گنجائش پائی جاتی ہے کیونکہ سارا کلام ایک دوسرے پر واو کے ذریعہ مطوف معطوف علیہ ہے اور وہ حرف جمع ہے تو یہ تمام ایک ہی حالت میں مذکور ہوئے۔ بنا بریں اللہ کا قول "ذالک" سب کی طرف پھرے گا یعنی وارث پر بھی اسی قسم کا نفقہ اور پوشاک واجب ہے اور یہ کہ دونوں میاں بیوی ایک دوسرے کو نفقہ وغیرہ میں نقصان نہیں پہنچائیں گے اور اسی سے حضرت ابن عباسؓ کی تائویل کے مقابلے میں ان دونوں تائیلوں کا رجحان معلوم ہو گیا۔ حضرت ابن عباسؓ اور ان کے متبعین نے کہا کہ وارث پر نفقہ کے وجوب کی نفی نہیں کی جاسکتی بلکہ یہ واجب ہے کیونکہ اللہ کا ارشاد "لاقتضاد والدۃ بولدھا" نفقہ وغیرہ میں ضرر نہ پہنچانے سے مطلقاً نہیں الٹی ہے جب والد کے والدہ کو بذریعہ والدہ نقصان پہنچانے کے معنی اس پر خروج نہ کرنا یا اس سے بیٹے کو چھین لینا، ہوئے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے قول دخلی الوارث مثل ذالک " کے ذریعے وارث کو حکم فرمایا کہ وہ والدہ کو نقصان نہ پہنچائے تو ذالک کا اشارہ اسی چیز کی طرف لوٹے گا جو باپ پر لازم تھی اور اس امر کا تقاضا ہے کہ وارث پر واجب ہو کہ وہ ماں سے اس کی مثلی اجرت پر بیٹے کو دودھ پوائے اور اسے ضرر نہ پہنچائے کی خاطر بیٹا اس کے ہاتھ سے نکال کر کسی دوسری عورت کو نہ دے جب یہ بات ثابت ہوگئی تو آیت کریمہ کا ظاہر اس امر کا متقاضی ہے کہ ہر وارث یا مطلق وارث پر نفقہ اور کسوة واجب ہو۔ سوائے اُس وارث کے جسے کسی دلیل سے خاص یا مقید کر دیا جائے۔

## غیر محرم رشتہ داروں کا نفقہ

ہے وہ قریبی عزیز جن کے ساتھ نکاح حرام نہیں ہوتا مثلاً چچا زاد، بھوپھی زاد خالہ زاد وغیرہ ان کا نفقہ عام علماء کے نزدیک واجب نہیں۔ جبکہ ابن ابی لیلیٰ کے ہاں ان کا نفقہ بھی دان کی اقیان کے وقت واجب ہے۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول ”وعلى الموارث مثل ذالک“ کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کہ اس میں وارث محرم یا غیر محرم کا کوئی فرق نہیں۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ یہاں یعنی ”وعلى الموارث مثل ذالک“ میں وارث سے مراد محرم وارث ہے نہ کہ مطلق وارث کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی قُرَّت میں یہاں ”وعلى الموارث ذی الرحم المحرم مثل ذالک“ کے الفاظ ہیں۔ دوسرے یہ کہ محرم رشتہ داروں کے نفقہ کا وجوب اس وجہ سے بھی ہے کہ ان پر فروع کرنا صلاہی ہے جو کہ وجوب کا درجہ رکھتی ہے اور ان پر فروع نہ کرنا قطعی رحمی ہے جو کہ حرام ہے جب صلہ رحمی واجب ٹھہری تو نفقہ بھی واجب ٹھہرا جو صلہ رحمی کی ایک صورت ہے۔ غیر محرم رشتہ داروں کی قرابت کا یہ درجہ نہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ غلام بن کر کسی کے قبضے میں آجائیں تو ان کی آزاد دی ثابت نہیں ہوتی اور نہ ہی ان کے ساتھ نکاح حرام ہے۔ جبکہ محرم رشتہ دار غلام بن کر ملک میں آئیں تو فوراً آزاد ہو جاتے ہیں۔ غیر محرم چوری کرے تو قطع ید (دھاتھ کاٹنے) کی ممانعت نہیں جبکہ محرم چوری کرے تو ممانعت ہے (واللہ العوفی)

## فصل نفقۃ الاقارب کے وجوب کا سبب

جہاں تک ”قوابۃ الاولاد“ کے نفقہ کے وجوب کے سبب کا تعلق ہے تو اس کے وجوب کا سبب یہی ولادت (جنم) ہے کیونکہ ولادت ہی سے جزئیت اور بعثیت ثابت ہوتی ہے اور انسان پر اپنے کل اور جزر سب کو زندہ رکھنا واجب ہے۔ یا ولادت میں اقرباء کے نفقہ کے وجوب کا سبب وہ ”قوابۃ“ ہے جس کا قطع کرنا (توڑنا) حرام ہے۔ کیونکہ جب اس قرابت کو قطع کرنا حرام ہوا تو سبب بھی حرام ہو گا جو اس قرابت کے قطع کی طرف لے جائے گا۔ ذی رحم محرم رشتہ دار پر اس کی احتیاجی کے وقت خرچ کرنے کی قدرت کے باوجود خرچ نہ کرنا باعث قطع رحمی ہے تو خرچ نہ کرنا حرام ہو گا اور جب خرچ نہ کرنا حرام ہوا تو خرچ کرنا ضرورۃً واجب ہوا جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ وہ قرابت جو انسان پر نفقہ کو واجب کرنے والی ہے، دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ حالت انفرادہ میں ہوگی یا سالت اجتماع میں۔ قرابت کا حالت انفرادہ میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی

کے سوا کوئی دوسرا ایسا قریبی آدمی نہ ہو جس پر نفقہ واجب ہوتا ہو۔ ایسی صورت میں جب اس پر کل نفقہ کے وجوب کے سبب پائے جانے کی جملہ شرائط جمع ہو جائیں تو کل نفقہ اس پر واجب ہوگا اور وہ شرائط میں ولادت، عزم، رشتہ داری اور کوئی مزاحم نہ ہونا۔ اور قربت کے حالت اجتماع میں اصل یہ ہے کہ بیک وقت بہت سے ایسے قریبی رشتہ دار موجود ہوں جن پر شرعاً نفقہ واجب ہوتا ہو۔ ایسی صورت میں جبکہ قریب کے اور دُور کے رشتہ دار مجتمع ہو جائیں تو قرابتِ اولاد وغیرہ میں "اقرب" (سب سے زیادہ قریبی) پر نفقہ ہوگا۔ اگر دو آدمی قریب میں برابر ہوں تو قرابتِ اولاد میں ان دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی کوئی دوسری وجہ تلاش کی جائے گی اور اس پر نفقہ واجب ہوگا جس کے حق میں کوئی ترجیحی رجحان پایا جائے لیکن نفقہ ان دونوں پر حصہ میراث کے مطابق تقسیم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ دونوں وارث ہوں اور کسی ایک میں کوئی ترجیحی رجحان بھی نہ پایا جائے تو نفقہ ان دونوں پر بقدر میراث واجب ہوگا۔ تفصیل تو قریب قرابتِ اولاد میں، اور قرابتِ اولاد کے علاوہ دوسری محرم رشتہ داری میں ان دو میں سے ایک وارث اور دوسرا محجوب جس کی وراثت کا حصہ روک دیا گیا ہو۔ تو نفقہ وارث پر ہوگا اور اسے وارث ہونے کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی اور اگر وہ دونوں وارث ہوں تو دونوں پر بقدر میراث نفقہ واجب ہوگا۔ یہ اس لئے کہ قرابتِ اولاد میں نفقہ حق ولادت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے نہ کہ حق وراثت کی وجہ سے جس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَعَلَى الْمَوْلَاةِ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"۔ "اور جس کے لئے بچہ جنایا ہے یعنی باپ اس پر ان ماؤں کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق لازم ہے، اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے نفقہ کے وجوب کو ولادت کے نام کے ساتھ معلق کیا ہے جبکہ قرابتِ اولاد کے علاوہ دوسری محرم قرابت میں نفقہ حق وراثت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ" اور وارث پر بچے کے دودھ کا بندوبست اسی طرح لازم ہے، یہاں اللہ تعالیٰ نے نفقہ کو وراثت کے ساتھ معلق فرمایا ہے لہذا بقدر میراث واجب ہوگا۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب (اخفاء) کا کہنا ہے کہ اگر کوئی آدمی فلاں (کسی) کے دشنام کے نام پر کوئی وصیت کرے اور اس فلاں آدمی کے بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی۔ تو وصیت ان کے درمیان "لِلَّذِکْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثٰیٰ"۔ "مرد کے لئے دو عورتوں کے برابر حصہ ہوگا" کے قرآنی اصول پر جاری ہوگی۔ اور اگر وہ فلاں کی اولاد کے نام پر وصیت کرے تو اس میں مذکر اور مؤنث برابر ہوں گے پس یہ چیز مذکور بات پر دال ہوئی

**مسائل** اس مذکورہ اصل کی تفصیل کچھ اس طرح ہوگی کہ اگر ایک ضرورتمند آدمی کا بیٹا اور پوتا دونوں موجود ہوں تو اس کا نفقہ بیٹے پر عائد ہوگا کیونکہ وہ "اَقْرَبُ" ہے اور اگر بیٹا تنگ دست اور پوتا دولت مند ہو تو بھی نفقہ بیٹے پر ہے جب وہ نجات نہ ہو کیونکہ وہی اقرب ہے اور اقرب کے ہوتے ہوئے بعدِ دور کے رشتہ دار پر نفقہ واجب کرنے کا کوئی جواز نہیں۔ سو اسے اس صورت کے کہ قاضی پوتے کو حکم دے کہ وہ اپنے باپ کی طرف سے اپنے دادا کا نفقہ ادا کرے اور جب اس کے باپ کی معاشی حالت بہتر ہو جائے تو اس سے وصول کرے۔ اس صورت میں بعد (پوتا، اقرب رہیے) کا گویا نائب ہوگا اور اگر پوتا قاضی کے حکم کے بغیر اپنے دادا پر خرچ کرے تو بعد میں وہ خرچ اپنے باپ سے وصول نہیں کر سکتا۔

• اگر ایک حاجتمند آدمی کا باپ اور دادا دونوں موجود ہوں تو اس کا نفقہ باپ پر واجب ہوگا نہ کہ

دادا پر کیونکہ باپ اقرب (سب سے زیادہ قریبی) ہے۔ اور اگر باپ تگدست اور دادا فراخ دست ہو تو بھی نفقہ باپ پر ہے بشرطیکہ وہ نجانہ نہ ہو البتہ دادا کو حکم دیا جائے گا کہ وہ پوتے پر خرچ کرے اور حیب اس کا باپ (اور اس دادا کے کا بیٹا، دیئے کے حامل ہو جائے تو اس سے وصول کرے۔

○ اگر ایک آدمی کا باپ بھی موجود ہو اور پوتا بھی تو اس کا نفقہ باپ پر ہے کیونکہ وہ اقرب ہے۔ البتہ حیب تگدست، درپوتا فراخ دست ہو تو پوتے کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنے دادا کے باپ (پڑدادا) کی طرف سے خرچ کرے اور جبہ شداد کی مالی حالت بہتر ہو جائے تو اس وقت وہ خرچہ وصول کرے۔

○ اگر ایک آدمی کا باپ موجود ہو اور بیٹا بھی تو اس کا نفقہ بیٹے پر ہو گا نہ کہ باپ پر اگرچہ قرب اور وراثت میں دونوں برابر ہیں مگر بیٹے پر نفقہ واجب کرنے کو ترجیح اس لئے دی جائے گی کہ وہ از روئے حدیث اپنے باپ کی کمائی ہے لہذا اسے (باپ کو) اپنی کمائی میں حق حاصل ہوگا۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کے مال کو باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے، فرمایا:

اَمْتُ وَمَالُكَ لِابْنِكَ۔

(تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا ہے)

لہذا باپ یا ماں کے نفقہ میں بیٹے کے ساتھ کوئی بھی شریک نہ ہو گا کیونکہ نفقہ ہذا کے وجوب کے سبب میں شرکت نہیں پائی جاتی اور وہ سبب ہے ولادۃ (بیٹا ہونا) اور قاعدہ ہے کہ سبب کا اختصاص حکم میں اختصاص کو واجب کرتا ہے اسی طرح ماں باپ کی عدم موجودگی میں دادا اور دادی کے نفقہ میں کوئی کسی انسان کا شریک نہ ہو گا کیونکہ دادا باپ کی عدم موجودگی میں اس کا قائم مقام ہے اسی طرح دادی ماں کی عدم موجودگی میں اس کی قائم مقام ہے۔

○ اگر ایک آدمی کے دو بیٹے ہوں تو اس کا نفقہ دونوں پر برابر کا واجب ہے اسی طرح اگر ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہو تو بھی دونوں پر برابر کا نفقہ واجب ہے۔ لڑکے پر نفقہ زیادہ واجب نہ ہو گا کیونکہ وہ دونوں (لڑکا اور لڑکی) وجوب نفقہ کے سبب یعنی ولادۃ میں برابر ہیں۔

○ اگر آدمی کی بیٹی اور بہن موجود ہوں تو نفقہ بیٹی پر ہے کیونکہ قرب ولادۃ اسی کے لئے ہے۔ یہ چیز اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ وجوب نفقہ میں میراث کا اعتبار نہیں کیونکہ بہن بیٹی کے ساتھ وارث تو بنتی ہے مگر بیٹی کے ساتھ اس پر نفقہ واجب نہیں اور نہ ہی بیٹے پر اپنے باپ کی منکوحہ کا نفقہ واجب ہے کیونکہ وہ اس کے لئے اجنبی ہے ہاں اگر باپ غریب کا محتاج ہو تو پھر اس کے ساتھ ساتھ اس کی منکوحہ کا نفقہ بھی واجب ہوگا۔ کیونکہ وہ بذات خود یا بذریعہ ملازم باپ کی خدمت پر مامور ہے۔

○ اگر چھوٹے بچے کے ماں باپ دونوں موجود ہوں تو بالا جماع بچے کا نفقہ باپ پر لازم ہے مگر ماں پر اگرچہ قرب اور ولادۃ میں دونوں برابر ہیں اور بیٹے کے نفقہ میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہ ہو گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ کو اس کا نام لے کر خاص کیا ہے اس وجہ سے کہ بیٹا اسی کے لئے جنا گیا ہے دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کو باپ کی طرف "لام ملکت" کے ساتھ منسوب کیا ہے اور چھوٹے بیٹے کے نفقہ کو خصوصی طور پر اس پر واجب کیا ہے۔ فرمایا: وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ۔

(البقرہ) اور باپ پران (ماؤں) کا نفقہ لازم ہے) اس آیت کریمہ میں ماں کا ”وَالْمَدَّة“ اور باپ کا ”مُسْلُوْدَلَه“ کے نام سے ذکر کیا گیا ہے۔ دوسری آیت کریمہ میں فرمایا:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْزُقُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ۔

پھر اگر وہ یعنی مطلقہ بیویاں تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت (دو) یہاں بھی بعد از طلاق دودھ پلانے کی اجرت دینے میں باپ کو اللہ تعالیٰ نے خاص فرمایا ہے۔ اور اس طرح ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے باپ پر اس کے چھوٹے بچے کی رضاعت کا کل نفقہ واجب فرمایا اور جب کل نفقہ اس پر واجب ہو گیا تو کل کے بعد کوئی چیز نہیں ہوتی۔

## ایک شبہ کا ازالہ

یہ نہیں کیا جائے گا کہ اولاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وَعَلَى الْمُسْلُوْدَلَه رِزْقُھُنَّ“ اور باپ پر ”وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِکَ“ (اور وارث برہی اسی کم کا ہند و بست لازم ہے) ماں چونکہ وارث ہے لہذا اسے بھی باپ کے ساتھ اولاد کے نفقہ میں شریک ہونا چاہیے جیسا کہ دوسرے ذی رحم محرم رشتہ دار نفقہ میں شریک ہوتے ہیں یا جیسے ایک آدمی کہے کہ میں فلاں آدمی کے لئے اپنے مال میں سے ایک ہزار درہم کی وصیت کرتا ہوں اور اسی قسم کی وصیت فلاں کے لئے بھی اور یہ دونوں وصیتیں ایک تہائی مال سے متجاوز نہ ہوں تو دونوں آدمی اس وصیت میں شریک ہوتے ہیں اسی طرح یہ ہے۔

کیوں کہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ”وَعَلَى الْمُسْلُوْدَلَه رِزْقُھُنَّ“ فرما کر جب بچے کا سارے کا سارے نفقہ باپ پر واجب ٹھہرایا۔ تو باپ کی موجودگی میں ماں پر نفقہ کا وجوب شکل ہو گیا۔ لہذا ماں پر نفقہ اس وقت لازم ہو گا جب باپ نہ ہو گا تا کہ نص پر دونوں حامل ہیں ”من کل الوجہ“ عمل ہو سکے۔ اور یہ جز تمام رشتہ داروں کے بارے میں نہیں پائی جاتی برہی وصیت والی مثال تو چونکہ وہاں دونوں وصیتوں پر عمل ممکن نہیں کیونکہ اگر دونوں وصیتوں پر عمل کریں تو وہ تہائی مال سے بڑھ جاتی ہیں لہذا ضرورتاً وہاں دونوں وصیتوں کو مشترک کیا گیا۔ (مشبہ اور اس کا ازالہ پورا ہوا) اگر باپ تلک دست مگر محنت مزدوری سے عاجز نہ ہو اور ماں فراخ دست ہو تو (چھوٹی اولاد کا) نفقہ باپ پر ہے البتہ ماں کو حکم دیا جائے گا کہ فی الحال وہ بچوں پر خرچ کرے اور جب بچوں کا باپ فراخ دست ہو جائے تو اس سے وصول کرے۔ ماں کی طرف سے بچوں پر خرچ کرنا اگر بحکم قاضی ہو تو یہ خرچہ بچوں کے باپ کے ذمہ دین ہو گا ورنہ نہیں۔

اگر چھوٹے بچے کا باپ اور نانی موجود ہوں تو نفقہ باپ پر اور بچے کی دیکھ بھال نانی پر واجب ہے کیونکہ جب ماں بچے کے نفقہ میں باپ کے ساتھ شریک نہیں تو نانی بدرجہ اولیٰ شریک نہ ہوگی۔

مذکورہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب بچہ چھوٹا اور فقیر ہو اور اس کے بالغ اور عاجز لڑکے کا نفقہ | ماں باپ دو متمند البتہ جب بچہ بڑا اور مذکور ہو مگر کمانے سے عاجز ہو تو کتاب النکاح میں ذکر کیا گیا ہے کہ اس کا نفقہ بھی باپ پر واجب ہے۔ اس سلسلے میں خصاف کا قول

یہ ہے کہ اس کا نفقہ ماں باپ دونوں پر واجب ہے، دو تہائی باپ پر اور ایک تہائی ماں پر۔ امام خنصاف کی دلیل یہ ہے کہ والد کو اپنے دودھ پیتے بچے کا نفقہ کے لئے خاص کیا گیا ہے کیونکہ والد کو بچے پر ولایت حاصل ہے بچے کے بالغ ہو جانے سے جب وہ ولایت زائل ہوگئی تو نفقہ میں باپ کا اختصاص بھی زائل ہو گیا لہذا اُس بڑے مگر عاجز بڑے کے کا نفقہ ماں باپ دونوں پر بقدر میراث واجب ہوگا۔ کتاب النکاح میں منقول قول کی وجہ یہ ہے کہ بچپن میں نفقہ کے لئے باپ کی تخصیص اس وجہ سے ہے کہ وہ ”مولود لدہ“ ہے اور یہ چیز بچے کے بالغ ہونے کے بعد بھی ثابت ہے یعنی وہ اُسی کا ہے۔ لہذا جس طرح بچپن میں نفقہ باپ کے ساتھ خاص ہے بعد از بلوغت بھی اسی کے ساتھ خاص ہوگا اس نفقہ میں ولایت یا میراث کا اعتبار کرنا درست نہیں کیونکہ یہ نفقہ دین کے اختلاف کے باوجود بھی واجب ہوتا ہے حالانکہ اختلاف دین کے وقت نہ ولایت رہتی ہے اور نہ ہی وراثت جاری ہوتی ہے۔

○ پرتے کے نفقہ میں دادا کے ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا جب کہ دادا کا بیٹا (پوتے کا باپ) موجود نہ ہو کیونکہ وہ اپنے بیٹے کی عدم موجودگی میں اس کے قائم مقام ہے۔

○ اپنی بیوی کے نفقہ میں خاوند کے ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا کیونکہ اس نفقہ کے سبب وجوب میں اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں اور وہ ہے حق جس جو نکاح سے ثابت ہے حتیٰ کہ عورت کا خاوند اگر تنگ دست ہو اور اس عورت کا کسی دوسرے خاوند سے بیٹا یا باپ یا بھائی فراخ دست ہوں تو بھی اُس کا نفقہ خاوند پر واجب نہ کہ بیٹے باپ یا بھائی پر البتہ بیٹے یا باپ یا بھائی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ عورت مذکورہ پر خرچ کریں اور بعد میں جب اس کے خاوند کی مالی حالت بہتر ہو جائے تو اس سے وصول کر لیں۔

○ اگر ایک آدمی کا دادا اور پوتا دونوں موجود ہوں تو ان دونوں پر بقدر میراث اس آدمی کا نفقہ واجب ہے کیونکہ وہ دونوں قریب اور وارث ہونے میں برابر ہیں اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں لہذا ان دونوں پر بقدر میراث نفقہ واجب ہوگا یعنی  $\frac{1}{4}$  دادا پر اور باقی پوتے پر۔

○ اگر ایک حاجتمند آدمی کی ماں اور دادا موجود ہوں تو اس آدمی کا نفقہ ان دونوں پر بقدر میراث واجب ہوگا یعنی ایک تہائی ماں پر اور باقی دو تہائیاں دادا پر۔

○ اگر ایک آدمی کی ماں اور سگیا سوتیلہ بھائی یا بھائی کا بیٹا اور سگیا سوتیلہ چچا موجود ہوں تو اس کا نفقہ سب پر بقدر میراث واجب ہوگا یعنی ایک تہائی ماں پر اور باقی دو تہائیاں بھائی، بھائی کے بیٹے اور چچا پر اسی طرح جب آدمی کا سگ بھائی اور سگی بہن موجود ہوں تو اس کا نفقہ دونوں پر بقدر میراث لازم ہوگا یعنی ایک تہائی بہن پر اور دو تہائیاں بھائی پر۔

○ اگر ایک آدمی کا سگ بھائی اور سوتیلہ بھائی (صرف ماں کی طرف سے) موجود ہوں تو اس کا نفقہ ان دونوں پر بقدر میراث واجب ہے یعنی  $\frac{1}{4}$  سوتیلے بھائی پر اور باقی  $\frac{3}{4}$  سگے بھائی پر۔

○ اگر ایک آدمی کا دادا اور دادی موجود ہوں تو اس کا نفقہ دونوں پر بقدر میراث واجب ہے یعنی  $\frac{1}{4}$  دادی پر اور باقی دادا پر۔

○ جب آدمی کا چچا اور پھوپھی موجود ہوں تو اس کا نفقہ صرف چچا پر واجب ہے کیونکہ وہ دونوں اگرچہ قرابت میں تو برابر ہیں مگر وارث ہونے میں برابر نہیں لہذا چچا کے وارث ہونے کی وجہ سے اسے ترجیح دی جائے گی۔

اسی طرح چچا اور ماموں موجود ہوں تو بھی نفقہ صرف چچا پر ہوگا کیونکہ وہی وارث ہے لہذا ابو وارث ہونے کے اسے ترجیح دی جائے گی۔

○ اگر آدمی کی پھوپھی اور خالہ یا ماموں موجود ہوں تو نفقہ دونوں پر لازم ہے۔ وراثت (۱/۲۱۰) پھوپھی پر اور خالہ یا ماموں پر۔

○ اگر آدمی کا ماموں اور چچا زاد بھائی موجود ہوں تو اس کا نفقہ ماموں پر ہے نہ کہ چچا زاد پر۔ کیونکہ وہ دونوں قرابت میں برابر نہیں۔ اس لئے کہ ماموں کی قرابت، محرمۃ للقطع ہے جب کہ چچا زاد کی قرابت کو یہ درجہ حاصل نہیں۔ وارث ہونے کو ترجیح اس وقت دی جاتی ہے جب کہ دونوں سبب وجوب میں برابر ہوں۔

○ جب آدمی کی پھوپھی، خالہ اور چچا زاد موجود ہوں تو اس کا نفقہ خالہ پر  $\frac{۱}{۲}$  اور پھوپھی پر  $\frac{۱}{۲}$  کے ساتھ سے واجب ہوگا اور چچا زاد پر کوئی چیز نہ ہوگی کیونکہ اس کیلئے نفقہ کا سبب وجوب ہی نہیں پایا جاتا اور وہ ہے القرابت المحرمۃ للقطع (ایسی قرابت جس کا قطع کرنا حرام ہو)

○ اگر آدمی کی تین مختلف بنیں اور ایک چچا زاد موجود ہو تو اس کا نفقہ بقدر میراث صرف بہنوں پر ہے تین حصے ملکی بہن پر ایک حصہ مال بانی بہن پر اور ایک حصہ باپ جانی بہن پر۔ اور چچا زاد پر کوئی نفقہ نہ ہوگا کیونکہ اس کے حق میں سبب وجوب ہی نہیں پایا جاتا۔

○ اگر آدمی کے تین مختلف بھائی ہوں تو اس کا نفقہ صرف سگے بھائی اور ماں بھائی پر بقدر میراث ہے یعنی  $\frac{۱}{۲}$  مال بھائی پر اور  $\frac{۱}{۲}$  سگے بھائی پر تیسرے بھائی یعنی جو صرف باپ کی طرف سے بھائی ہے اس پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ پہلے دونوں بھائیوں کی موجودگی میں میراث سے محروم رہتا ہے۔ گویا وہ کالعدم کے درجے میں ہے۔

○ اگر آدمی کا چچا پھوپھی اور خالہ موجود ہوں تو اس کا نفقہ صرف چچا پر عائد ہوگا کیونکہ چچا اگرچہ قرب (محل رحمی) میں تو ان (پھوپھی اور خالہ) کے برابر ہے مگر وارث ہونے میں برابر نہیں کیونکہ وہ دونوں چچا کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتیں۔ لہذا نفقہ چچا پر ہی ہوگا نہ کہ ان پر ہاں اگر چچا تنگ دست ہو تو پھر اس آدمی کا نفقہ پھوپھی اور خالہ پر ہے اور چچا بمنزل میت کے ہے۔

## ایک قاعدہ

مذکورہ اختلاف میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ آدمی جو تمام میراث کا واحد مالک بنتا ہو جب وہ تنگ دست ہو تو اسے میت تصور کر لیا جاتا ہے اور جب اسے میت تصور کر لیا گیا تو ظاہر ہے نفقہ باقی اقرباء پر بقدر میراث واجب ہوگا۔ اور جو آدمی تمام میراث کا نہیں بلکہ بعض میراث کا وارث بنتا ہو اسے

میت تصور نہیں کیا جاتا۔ اس کے ساتھ باقی ورثہ پر بھی بقدر میراث نفقہ واجب ہوتا ہے۔

اس قاعدہ کی وضاحت کچھ یوں سمجھئے۔ مثلاً ایک آدمی تنگ دست اور کمانے سے عاجز ہو اور اس کا ایک ہی بیٹا ہو جو تنگ دست اور کمانے سے معذور ہو یا چھوٹا ہو۔ ادھر اس آدمی کے تین مختلف بھائی بھی ہوں (جو اس کے بیٹے کے چچائے ہیں) تو اس کا نفقہ اس کے گئے بھائی اور ماں چائے بھائی پر بقدر میراث واجب ہے یعنی پانچواں چائے بھائی پر اور چھ گئے بھائی پر۔ اور اس کا اس بیٹے کا نفقہ اس آدمی کے صرف گئے بھائی پر واجب ہے۔ اب باپ چونکہ تمام میراث کا مالک بنتا تھا اس لیے اسے میت بن کر اس کا نفقہ اسکے دو بھائیوں پر بقدر میراث لازم کیا گیا۔ ان بھائیوں کی وراثت اس سے اتنی ہی جتنی تھی۔ رہا اس کا بیٹا تو اس کا وارث چونکہ اس کا سچا چچا ہی بنتا تھا نہ کہ سوتیل چچا لہذا اس کا نفقہ گئے چچا پر لازم ہوا۔

اگر آدمی کی تین مختلف (مگے اور سوتیلی) بیٹیاں ہوں تو اس کا نفقہ سب پر بقدر میراث واجب ہو گا یعنی ۱/۳ گئی بہن پر ۱/۳ باپ کی طرف سے بہن پر اور ۱/۳ ماں کی طرف سے بہن پر۔ اور اس کے بیٹے کا نفقہ صرف گئی بھوپھی پر کیونکہ وہی ایک اس کی وارث بنتی ہے اور اگر اس معذور آدمی کی بیٹی کے جگہ پر معذور بیٹی ہو تو جو صورت ملے اسی طرح ہے۔ اگر باپ کے متفرق بھائی ہوں تو اس کا نفقہ صرف گئے بھائی پر ہے اور اگر متفرق بہنیں ہوں تو بھی اس کا نفقہ گئی بہن پر ہے نہ کہ دوسری بہنوں پر۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیٹی واحد وارث نہیں لہذا اسے میت تصور کرنے کی ضرورت نہیں۔ اب بیٹی کے ساتھ اس آدمی کا چونکہ سچا بھائی یا گئی بہن وارث بنتے تھے نہ کہ دوسرے بہن بھائی لہذا اس کا نفقہ انہی پر ڈالا گیا۔ کیونکہ ماں کی طرف سے بھائی اور بہن بیٹے کے ساتھ وارث نہیں بنتے اور باپ کی طرف سے بھائی گئے بھائی کے ساتھ وارث نہیں بنتا اور باپ کی طرف سے بہن بیٹی اور گئی بہن کے ساتھ وارث نہیں بنتی کیونکہ بیٹیوں کے ساتھ بہنیں عصہ ہوتی ہیں اور عصبات میں اقرب فال اقرب مقدم ہوتا ہے پس نفقہ دونوں گئے بہن بھائی پر ہوا۔

اسی طرح بیٹی کا نفقہ گئے چچا یا گئی بھوپھی پر ہے کیونکہ وہ دونوں اس کے وارث ہیں بخلاف پھیلی صورت کے۔ کیونکہ وہاں علاقہ یا یا خیانی (سوتیلی) بہن بھائیوں پر نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں سوائے اسکے کہ بیٹے کو میت تصور کیا جائے کیونکہ وہ تمام میراث کا وارث بنتا ہے لہذا اسے حکماً میت بنانے کی ضرورت ہوتی اور اگر بیٹا مر چکا ہو تو باپ کی میراث گئے بھائی کے لئے ہے اور ماں چائے بھائی کیلئے ہے اور بہنوں کے لئے (خمس کے حساب سے ہوتی ہے) پس اسی نسبت سے ان پر نفقہ ہو گا۔ اور اس اصل کی بنیاد پر متعدد مسائل کا حل نکلتا ہے۔

## فصل نفقہ الاقارب کے وجوب کی شرطیں

نفقہ ہذا کے وجوب کی شرطیں کئی ایک ہیں۔ بعض "مُنفَقٌ عَلَیْہِ" (جس پر خرچ کیا جانا ہو) سے خاص ہیں، بعض "مُنفَقٌ" (خرچ کرنے والے) سے اور بعض ان کے علاوہ دوسروں سے۔



## منفق علیہ سے متعلق شرائط

منفق علیہ جس پر خرچ کیا جائے اس سے متعلق تین شرائط ہیں۔

**تنگدست ہونا:** منفق علیہ سے متعلق پہلی شرط تو اس کا تنگدست ہونا ہے۔ ہاں جو آدمی دولت مند ہو اس کا نفقہ قریبہ اولاد یا قریبہ الحرمین کسی دوسرے قریبی پر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نفقہ کے وجوب کی علت منفق علیہ کا عاجز ہونا ہے۔ پس جو آدمی عاجز نہ ہوگا اس کے لئے نفقہ واجب نہ ہوگا۔ دوسرے یہ کہ جب وہ غنی ہے تو خود اس کے مال میں دوسروں کا نفقہ واجب کرنا اور بی اس بات سے کہ اس کا نفقہ دوسروں کے مال میں واجب کیا جائے۔ بخلاف بیویوں کے نفقہ کے، وہ تو دولت مند بیوی کے لئے بھی واجب ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کا نفقہ بیوی کے عاجز ہونے کے تابع نہیں بلکہ وہ ایک قسم کا عوض ہے جس میں دولت مند اور تنگدست بیوی برابر ہیں۔

**وہ تنگدست جو نفقہ کا مستحق قرار پایا ہے اس کی تنگدستی کی حد میں اختلاف ہے۔** ایک قول یہ ہے کہ نفقہ کا مستحق وہ تنگدست ہے جو صدقہ لے سکتا ہو اور جس پر زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ ایسا محتاج آدمی جس کا اپنا ذاتی مکان اور خادم ہو، یا وہ اپنے قریبی دولت مند سے نفقہ لینے کا مستحق ہے یا نہیں، اس بارے میں روایات مختلف ہیں ایک روایت میں وہ مستحق نہیں حتیٰ کہ ایسی محتاج اگر بنیں ہو تو بھائی کو مکمل نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کرے اسی طرح اس کی بیٹی اور مال کو بھی مکمل نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کریں اور ایک دوسری روایت میں ایسا محتاج مستحق سمجھا جاتا ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ہذا غیر محتاج کے لئے واجب نہیں ہے۔ اور وہ آدمی جس کے پاس اپنا مکان اور خادم ہو وہ محتاج نہیں کیونکہ وہ اپنے مکان کا بعض حصہ یا تمام کا تمام فروخت کر سکتا ہے اور خود تنہا کرے کرے والے مکان میں رہ سکتا ہے یا اسی طرح خادم کو فروخت کر سکتا ہے۔ دوسری روایت کرنے والوں کا استدلال اس چیز سے ہے کہ مکان کا فروخت کرنا یا فروخت ہو جانا کبھی کبھار ہوا کرتا ہے دوسرے یہ کہ ہر ایک کے لئے کرائے کے مکان میں رہنا یا مشترک مکان میں رہنا ممکن نہیں ہوتا اور یہی بات صحیح ہے کہ ایسے محتاج کو اپنا مکان بیچنے کے لئے نہ کہا جائے گا بلکہ اس کے قریبی عزیز کو کہا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کرے۔ اس بات کی صحت پر یہ بھی قرینہ ہے کہ ایسے محتاج لوگ صدقہ کے مستحق ہوتے ہیں اور انہیں اپنے مکانات بیچ دینے کو نہیں کہا جاتا۔

**مالدار نابالغ بچے کا نفقہ:** نابالغ لڑکے کا اگر اپنا مال ہو تو اس کا نفقہ اس کے اپنے مال میں سے ہوگا میں ہو تو وہ اس میں سے اس پر خرچ کرے اور مناسب ہے کہ اس خرچ پر گواہ بھی بنائے کیونکہ اگر وہ گواہ نہیں بناتا ہے تو عین ممکن ہے کہ لڑکا بالغ ہو کر یہ دعویٰ کرے کہ باپ نے اس پر اپنے مال سے خرچ کیا تھا نہ کہ



## مُنْفِق سے متعلق شرائط

دولتمند ہونا، مُنْفِق خرچ کرنے والے ہے متعلق شرائط میں سے قراۃ الولادۃ کے علاوہ دوسری شرط محرم قراۃت میں اس کا دولتمند ہونا ہے لہذا محرم قراۃت (جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو) میں اس آدمی پر نفقہ لازم نہ ہوگا جو دولتمند نہ ہو اگرچہ کما سے پر قادر ہی ہو۔ کیونکہ اس نفقہ (قراۃ الولادۃ کے علاوہ دوسرے محرموں کے نفقہ) کا وجوب صلہ رحمی کے طور پر ہے۔ اور ظاہر ہے ایسی صلہ رحمی انصاف پر واجب ہوتی ہے نہ کہ فقر پر۔

**دولتمندی کی حد** جب قراۃ ذی رحم میں مُنْفِق کا دولتمند ہونا شرط قرار پایا تو ضروری ہے کہ اس دولتمندی کی حد کا تعین کیا جائے جس سے یہ نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے نصابِ زکوٰۃ کا اعتبار کیا ہے ابن سماعہ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسفؒ کو یہ فرماتے سنا کہ "میں ذی رحم محرم کے نفقہ پر اس آدمی کو مجبور نہیں کرتا جس کے پاس اتنا مال موجود نہ ہو جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہو اور اگر ایک آدمی کے پاس نصابِ زکوٰۃ (۲۰۰ درہم) سے صرف ایک درہم کم ہو اور اس کے اہل و عیال بھی نہ ہوں، ادھر اس کی محتاج بہن ہو تو میں اسے (نصابِ زکوٰۃ نہ ہونے کی وجہ سے) مجبور نہیں کرتا کہ وہ اپنی محتاج بہن پر خرچ کرے۔ اگرچہ وہ اپنے ہاتھ سے کام کرتا ہو اور ماہانہ پچاس درہم کماتا ہو۔"

شام نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا جب ایک آدمی کے پاس ایک مہینے کا نفقہ موجود ہو اور اپنے بال بچوں کے پورے مہینے کے خرچ سے کچھ زائد بھی بچ رہتا ہو تو میں اسے مجبور کروں گا کہ وہ ذی رحم محرم پر خرچ کرے البتہ وہ شخص جس کے پاس جمع تو کوئی چیز نہ ہو مگر روزانہ ایک درہم کماتا ہو جس میں سے چار دانق اُسے اور اس کے بال بچوں کے لئے کافی ہو رہتے ہوں تو اُسے باقی دانق اُس قریبی محتاج پر خرچ کر دینے چاہئیں جس کے خرچ پر اسے مجبور کیا جاسکتا ہو۔ امام محمدؒ سے مروی ہشام کی روایت کی وجہ استدلال یہ ہے کہ وہ شخص جس کے پاس اپنی ضرورت کا ایک ماہ کا خرچ ہو تو اس خرچ پر زائد سے وہ فی الحال مُنْفِق ہے اور مزید کمائی کیلئے بڑی وسعت رکھتا ہے۔ لہذا اسے لازم ہے کہ وہ

اپنے افسار پر خرچ کرے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ استدلال یہ ہے کہ ذی رحم کا نفقہ ایک قسم کی صلہ رحمی ہے اور یہ صلہ رحمی غنی پر ہی واجب ہوتی ہے جیسا کہ صدق غنی پر واجب ہوتا ہے اور شریعت میں غنی کا حد مال کی وہ مقدار ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

(علامہ کاسانی کے خیال میں) امام محمدؒ نے جو کچھ فرمایا ہے وہ زیادہ مناسب ہے کیونکہ جب اس کی مستقل آمدنی بھی ہے اور سارے نفقہ کا وہ محتاج بھی نہیں تو جو کچھ اس کے پاس اپنی ضرورت سے زائد ہے اسے اپنے اقرار پر خرچ کرنا واجب ہوگا جیسا کہ زائد مال کو خرچ کرنا واجب ہوتا ہے اور اس میں نصاب کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ نصابِ زکوٰۃ کا اعتبار اللہ تعالیٰ کے حقوق مال میں ہوتا ہے اور یہ نفقہ حق العید ہے لہذا اس میں نصاب کا اعتبار کوئی معنی نہیں رکھتا اس میں تو امکانِ اداء کا اعتبار ہے اور وہ امکان یہاں موجود ہے۔

**مسئلہ:** اگر کوئی حاجت مند آدمی جو کمانے سے عاجز ہو، اپنے کسی ذی رحم قریبی سے نفقہ کا مطالبہ کرے اور وہ قریبی کہہ دے کہ میں تو خود فقیر ہوں مگر اس حاجت مند کا دعویٰ یہ ہو کہ یہ (ذریعہ) غنی ہے تو اس جھگڑے میں مطلوب وجہ قریبی سے نفقہ کا مطالبہ کیا جا رہا ہے، کا قول معتبر ہوگا کیونکہ انسان میں اصل فقر ہے اور غنا عارض ہے تو ظاہر حال اس کا گواہ ہوا البتہ بذریعہ کے نفقہ میں اس اصل کا اعتبار نہیں کیونکہ نکاح کرنا ہی اس امر کی دلیل ہے کہ خاندانہ بنیوی کے نفقہ پر قادر ہے۔ لہذا ظاہری حال کی گواہی باطل ہوئی۔

**اولاد کے نفقہ میں باپ کا دولت مند ہونا شرط نہیں** | کئندہ (اگر باپ ہو تو اس کا دولت مند ہونا نہ)

نہیں۔ بلکہ اولاد کے نفقہ کے وجوب کے لئے اس کا کمانے پر قدرت رکھنا ہی کافی ہے حتیٰ کہ اس پر اپنی چھوٹی اولاد اور اپنے اُن بڑے لڑکوں کا نفقہ بھی واجب ہے جو لنگڑے ٹوٹے اور فقیر ہوں۔ ۱۰ دران لڑکی لڑکیوں کا نفقہ بھی واجب ہے جو فقیر ہوں چاہے عیج و ندرست ہی کیوں نہ ہوں۔ اگرچہ باپ تگدرست ہو۔ البتہ کمانے پر قدرت رکھتا ہو۔ کیونکہ اولاد کی حاجت اور کمانے سے ان کی عاجزی کے وقت ان پر خرچ کرنا ان کو زندہ رکھنے کے مترادف ہے اور ان کی زندگی کو قائم رکھنا بوجہ جزئیت و بعیضت کے اپنے آپ کو زندہ کرنا ہے۔ اور (ظاہر ہے) اپنے آپ کو زندہ رکھنا واجب ہے۔ اگر اس حاجت مند اور فقیر اولاد کا دولت مند دادا موجود ہو تو اس پر ان کا نفقہ وجوب کا درجہ نہیں رکھتا البتہ اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ ان پر فی الحال خرچ کرے بعد ازاں اپنے بیٹے (جو اس فقیر اولاد کا باپ ہے) سے وصول کر لے۔ وجہ یہ ہے کہ باپ کی موجودگی میں جبکہ وہ کمانے پر قادر ہو، دادا پر پوتوں کا نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ ہاں اگر باپ کمانے پر قادر نہ ہو یا اس طور کہ نہیں ہو تو پھر ان کا نفقہ دادا پر ڈالا جائے گا کیونکہ اس پر جس طرح اپنے بیٹے کا نفقہ بوقت حاجت واجب ہے اسی طرح بیٹے کی اولاد کا نفقہ بھی واجب ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ چھوٹا لڑکا جس کا باپ محتاج اور کمانے سے عاجز ہو تو اس کا نفقہ باپ کی طرف سے اس کے اقربا پر ڈالا جائے گا نہ کہ ماں کے اقربا پر کیونکہ جن کو باپ کے نفقہ پر مجبور کیا جاسکتا ہے انہیں باپ کی معذوری میں اس کی اولاد کے نفقہ پر بھی مجبور کیا جاسکتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر باپ کی طرف سے اس کا کوئی قریبی نہ ہو تو پھر اس چھوٹے لڑکے کا نفقہ باپ پر ہی لازم ہوگا البتہ ماموں کو حکم کیا جائے گا کہ وہ فی الحال اس لڑکے پر خرچ کرے اور یہ خرچ باپ کے ذمہ قرض ہوگا۔ باپ کی طرف سے قرابت اور ماں کی طرف سے قرابت میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ باپ کے قریبیوں پر ہی پلہ کی معذوری کے وقت اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح اس کی اولاد کا نفقہ بھی انہیں پر لازم ہوگا۔ ماں کے قریبیوں پر باپ کا یا اس کی اولاد کا نفقہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ باپ ساتھ اس کی اولاد کے نفقہ میں کوئی شریک نہیں۔

تنگ دست بیٹے کا والدین پر خرچ کرنے کا مسئلہ متفقہ دینے والا اگر بیٹا ہو اور وہ ہو جائزہ دیا جائے گا۔ اگر اس کی کمائی ذاتی خرچہ سے بچ رہتی ہو تو اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ باپ پر خرچ کرے اور اگر اس کی اپنی دال روٹی ہی مشکل پوری ہوتی ہو تو اسے مجبور تو نہیں کیا جائے گا البتہ اس سے کہا جائے گا کہ وہ اپنے باپ کے ساتھ ہمدردی و رحم خواری اور احسان کرے جیسا کہ اللہ نے والدین کے ساتھ احسان کی تاکید فرمائی ہے۔ کیونکہ والد کو یوں بھوکا پیاسا چھوڑ دینا کہ وہ لوگوں سے بھیک مانگتا پھرے احسان کے خلاف ہے جبکہ بیٹا کمانے کے قابل ہو۔

کیا تنگ دست بیٹے کو مجبور کیا جاسکتا۔ اور اس پر باپ کا نفقہ مقرر کیا جاسکتا ہے جب باپ نفقہ مقرر کئے جانے کا مطالبہ کرے؟ یا باپ کو نفقہ کے لئے بیٹے کے گھر میں داخل کیا جاسکتا ہے؟ اس بارے میں عام فقہاء کا خیال یہ ہے کہ اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا اور بعض کا خیال ہے کہ اسے مجبور کیا جاسکتا ہے۔ ان کا استدلال ایک تو حضرت عمر فاروقؓ کے اس فرمان سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا: اگر لوگوں پر قحط سالی کا زمانہ آجائے تو میں ہر دکھاتے پیتے، گھرانے کے اہل پر ان کی تعداد کے برابر (قحط زدہ) لوگوں کا کھانا لازم کر دوں گا۔ کیونکہ لوگوں کا اگر آدھا پیٹ بھرتا رہا تو کم از کم وہ ہلاک نہیں ہونگے۔ دوسرے یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: طعام الواحد یکفی الاثنین (ایک آدمی کا کھانا دو آدمیوں کو کافی ہو جاتا ہے)، عام فقہاء کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تنگ دست بیٹے کو باپ کے نفقہ پر مجبور کرنا یا باپ کو اس کے نفقہ میں شامل کر دینا اسے کمانے سے عاجز بنا دینے کا باعث بن سکتا ہے کیونکہ کمائی و محنت مزدوری، اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ جسم میں پوری قوت نہ ہو اور جسمانی قوت اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی جب تک کہ پوری غذا نہ ہو۔ اگر اس کی خوراک کو آدھا کر دیا جائے گا تو وہ کمانے پر قادر نہ رہے گا ایسی صورت میں باپ بیٹا دونوں کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ اور کتنا اصل میں مذکور ہے کہ امام صاحب سے پوچھا گیا کہ اگر بیٹا کسی غنی آدمی کے ہاں سے کھانا کھاتا ہو وہ روزانہ اسے ایک یا دو روٹیاں کھانے کو دیتا ہو تو کیا بیٹے کو مکمل دیا جائے گا کہ وہ ایک اپنے باپ کو دے دے؟ فرمایا اسے یہ حکم نہیں دیا جائے گا۔

نفقہ کے لئے باپ کا مقدمہ دائر کرنا اگر باپ قاضی سے کہے کہ میرا یہ بیٹا اپنی ضرورت سے نہیں کرتا جس سے اس کا مقصود میری نافرمانی ہے تو قاضی اُس کے اس دعویٰ کا جائزہ لے اگر اپنے اپنے دعویٰ میں سچا ہو تو قاضی بیٹے کو حکم دے کہ وہ مزید کمائی کر کے اپنے باپ پر خرچ کرے اور اگر باپ اپنے دعویٰ میں سچا نہ ہو تو اسے اپنے حال پر چھوڑ دے یہ چیز اس وقت ہے جب بیٹا غیر شادی شدہ ہو اگر بیٹا عیال دار ہو مگر اس کے پاس فاضل کمائی نہ ہو جو اپنے باپ پر خرچ کرے اور ادھر اس کا باپ قاضی

سے مطالبہ کرے کہ اسے بیٹے کے اہل و عیال کے خرچے میں شامل کر دیا جائے تو قاضی باپ کو بیٹے کے ساتھ شامل کر دے کیونکہ ایک جماعت میں ایک آدمی کو شامل کرنے سے ان کے کھانے پر کوئی چنداں اثر نہیں پڑتا بخلاف کسی کے ایک ہی آدمی کے کھانے میں شامل کرنے کے۔ یہ صورت اس وقت کے لئے ہے جب باپ کمانے سے عاجز نہ ہو۔ اور جب باپ کمانے سے عاجز ہو یعنی اسے کوئی عذر لاحق ہو تو اس وقت وہ بیٹے کے کھانے میں شامل ہو گا چاہے بیٹا کیلا ہی کیوں نہ ہو کیونکہ دونوں کو ایک ہی آدمی کے کھانے میں شریک کر دینے سے ہلاکت کا اتنا خوف نہیں جتنا کہ شامل نہ کرنے میں باپ کی ہلاکت کا خوف ہے لہذا باپ کو بیٹے کے ساتھ شریک کرنا واجب ہو گا۔ اسی طرح ماں اگر فقیر ہو تو وہ بھی بیٹے کے ساتھ شامل ہوگی لیکن ماں باپ دونوں کے لئے کوئی علیحدہ نفقہ بیٹے پر لازم نہ ہو گا۔ (واللہ اعلم)

## مُنْفَقِ عَلَیْہِ اور مُنْفَقِ کی مشترکہ شرائط

وہ شرائط جن کا تعلق منفق علیہ اور منفق دونوں سے ہے، دو قسم کی ہیں۔

۱۔ عین کا ایک ہونا؛ قرابتہ الولادۃ کے علاوہ دوسری قرابتہ الرعم میں ایک شرط تو دونوں کا

اتحاد المدین (دین کا ایک ہونا) ہے چنانچہ اس قرابتہ (قرابتہ الرعم) میں مسلمان اور کافر کے درمیان نفقہ جاری نہیں ہوتا۔ باقی رہی قرابتہ الولادۃ تو اس میں دین کا ایک ہونا شرط نہیں چنانچہ مسلمان پر اپنے نفی ماں باپ کا نفقہ لازم ہے اسی طرح ذمی پر اپنی چھوٹی اولاد کا نفقہ، جو حکماً مسلمان سمجھی جاتی ہے اور اس بالغ مسلمان اولاد کا نفقہ واجب ہے جو کسی وجہ سے مستحق نفقہ ہو جیسا کہ تم آگے چل کر (انشاء اللہ) بیان کریں گے۔

قرابتہ الولادۃ اور قرابتہ غیر الولادۃ میں فرق ان دونوں قرابتوں میں اس فرق کی دو وجہیں

صدر رحمی کے طور پر ہے اور دین کے اختلاف کے وقت والدین کے علاوہ کسی دوسرے سے صلہ رحمی واجب نہیں۔ اور والدین کا دین مختلف ہو تو بھی ان کے ساتھ صلہ رحمی واجب ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے لئے اپنے حربی بھائی کے قتل سے آغاز جنگ کرنا جائز ہے جبکہ جرنی والد کے قتل سے جائز نہیں۔ علاوہ ازیں کافر والدین کے سلسلے میں باری تعالیٰ نے فرمایا:

وَصَاحِبُھُمَا فِی الدِّنِّ مَعْرُوفًا۔

یعنی دنیا میں ان کے ساتھ اچھے طریقے سے گزر بسر کرو۔

اور والدین کے علاوہ کسی دوسرے کافر عزیز کے حق میں ایسا کوئی حکم نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے

کہ قرابتہ الولادۃ میں نفقہ کا وجوب ولادۃ کی وجہ سے ہے جیسا کہ ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کر دیا ہے کہ ولادۃ باپ اور بیٹے کے درمیان جزئیت اور بعضیت کو واجب کرتی ہے اور ظاہر ہے یہ چیز جزئیت و بعضیت (دین کی تبدیلی سے تبدیل نہیں ہوتی لہذا جو حکم (حکم نفقہ) اس سے متعلق ہے وہ بھی تبدیل

نہ ہوگا۔ قرابتہ الولادۃ کے علاوہ دوسری ذی رحم قرابتہ میں اس نفقہ کا وجوب بحق وراثت کی وجہ سے ہے اور اختلاف دین کے وقت چونکہ حق وراثت ہی نہیں رہتا لہذا وراثت سے متعلق حکم (حکم نفقہ) بھی نہ رہے گا۔

اگر ایک مسلمان آدمی کے دو بیٹے ہوں ایک مسلمان اور دوسرا کافر تو اس کا نفقہ دونوں بیٹوں پر برابر لازم ہے کیونکہ نفقہ الولادۃ دین کے اختلاف سے ختم نہیں ہوتا۔

۲۔ وطن کا ایک ہونا: متفق علیہ اور منفق دونوں سے متعلق دوسری شرط قرابتہ الولادۃ کے علاوہ دوسری قرابتہ میں "اتحاد الدار" (ملک و وطن کا ایک ہونا) ہے چنانچہ اس ذمی جو دارالاسلام میں رہتا ہے اور اس حربی جو دارالحرب میں مقیم ہے، کے درمیان نفقہ جاری نہیں ہوتا اور نہ ہی ذمی اور دارالاسلام میں بطور مستامن (اسلامی حکومت سے اجازت طلب کر کے آنے والے) حربی کے درمیان نفقہ جاری ہو سکتا ہے کیونکہ اگرچہ وہ دارالاسلام میں مستامن ہے مگر بہر حال حربی ہے۔ دارالاسلام میں اس کا آنا اپنے کسی مقصد کی خاطر ہے اور دوبارہ دارالحرب لوٹ جانے کا علاوہ انہیں سربراہ مملکت اسے کسی بھی وقت واپس بھیج سکتا ہے۔ دارالاسلام میں طویل قیام اس کے لئے ممکن نہیں۔ تو گویا دونوں کے وطن مختلف ہو گئے۔ اسی طرح دارالاسلام میں مقیم مسلمان اور دارالحرب میں مقیم حربی کے درمیان نفقہ جاری نہیں رہ سکتا چاہے وہ مسلمان ہو جائے مگر ہماری طرف (دارالاسلام میں) ہجرت نہ کرے۔ کیونکہ وطن ایک نہیں۔

**قرابتہ الولادۃ میں وطن کا ایک ہونا شرط نہیں** | یہ چیز (وطن کا ایک ہونا) قرابتہ الولادۃ میں شرط دو وجہ سے ہے۔ ایک تو یہ کہ قرابتہ الرحم میں نفقہ کا وجوب بطور صلہ رحمی ہے اور اختلاف وطن کے وقت یہ صلہ رحمی واجب نہیں رہتی مگر قرابتہ الولادۃ میں صلہ رحمی بہر صورت واجب ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ قرابتہ الرحم میں وجوب نفقہ بحق وراثت ہے اور اختلاف دار کے وقت چونکہ وراثت ہی ختم ہو جاتی ہے لہذا یہ نفقہ بھی ختم ہوا اور قرابتہ الولادۃ میں اس نفقہ کا وجوب بحق ولادت ہے اور وہ ہر جگہ قائم ہے۔

## دیگر شرط: قضاے قاضی

وہ شرط جس کا تعلق متفق علیہ اور منفق کے علاوہ کسی دوسری چیز سے ہے، وہ نفقہ القرابتہ کی ایک قسم یعنی قرابتہ الولادۃ کے علاوہ قرابتہ الرحم میں "قضاے قاضی" (عدالتی فیصلہ) ہے۔ چنانچہ یہ نفقہ (نفقہ ذی رحم) قضاے قاضی (عدالتی فیصلہ) کے بغیر واجب نہیں ہوتا مگر قرابتہ الولادۃ کے نفقہ میں قضاے قاضی شرط نہیں۔ وہ قضاے قاضی کے بغیر بھی واجب ہوتا ہے جس طرح کہ بیوی کا نفقہ قضاے قاضی کے بغیر واجب ہوتا ہے۔

دونوں نفقات میں اس مذکورہ فرق کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ الولادۃ کا وجوب "احیاء" (متفق علیہ کو زندہ رکھنے) اور دفع ہلاکت کے طور پر ہے۔ کیونکہ متفق علیہ اور منفق میں جزیت و بعضیت کا تعلق

ہے اور انسان پر اپنی جان کو زندہ رکھنا اور اپنے آپ سے ہلاکت کو دفع کرنا واجب ہے۔ اور چنانچہ قاضی قاضی (عدالتی فیصلہ) پر موقوف نہیں۔ باقی تمام ذمی رجم قریموں کے نفقہ کا وجوب بطور ”احیاء متبنین کیونکہ وہاں متفق علیہ اور متفق کے درمیان جرحیت و بیضیت کا تعلق نہیں۔ ان کے نفقہ کا وجوب تو محض صلہ رحمی کے طور پر ہے لہذا جائز ہے کہ اس نفقہ کا وجوب قضاے قاضی (عدالتی فیصلہ) پر موقوف ہو۔ بخلاف بیویوں کے نفقہ کے کیونکہ بیوی کے نفقہ کو عوض سے مشابہت ہے۔ بیوی کے نفقہ کی دو حیثیتیں ہیں ایک تو صلہ رحمی کی دوسری عوض کی۔ صلہ رحمی کی حیثیت سے قضاے قاضی یا خاوند کی اپنی مرضی کے بغیر اس (خاوند) پر یہ نفقہ دین نہ ہوگا اور اس حیثیت سے کہ وہ ایک قسم کا عوض بھی ہے قضاے قاضی کے بغیر بھی خاوند پر واجب ہوگا۔

غائب آدمی کے مال سے نفقہ کا حکم اسی مذکورہ فرق کی بنیاد پر یہ کہا جائے گا کہ جب ایک آدمی مال میں سے سوائے اس کے فقیر والدین، اس کی نابالغ فقیر اولاد، بالغ مگر فقیر و عاجز اولاد نہ کر و مؤنت اور بیوی کے کسی دوسرے کے لئے نفقہ کا حکم نہیں دے سکتا۔ کیونکہ ان کے علاوہ کسی دوسرے کو اس کے مال میں حق حاصل نہیں۔ کیا آپ نے اس چیز پر غور نہیں فرمایا کہ ان (والدین، اولاد، بیوی) کے علاوہ کسی کو بھی اس کے مال کی طرف ہاتھ بڑھانے کا حق نہیں چاہیے وہ محتاج ہی کیوں نہ ہو۔ مگر یہ لوگ اس کے مال کی طرف ہاتھ بڑھا سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے اس کے مال میں سے قاضی کا فیصلہ کرنا خصم کے بغیر غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ہوگا جو بالاتفاق ناجائز ہے اور ان کے لئے قاضی کا فیصلہ کرنا ”قضاء علی الغائب“ نہ ہوگا بلکہ ان لوگوں کے لئے اعانت ہوگا۔

پھر اگر یہ مال ان لوگوں (والدین، اولاد یا بیوی) کے قبضے میں ہو اور اس آدمی سے ان کا نسب معروف ہو یا قاضی بذات خود جانتا ہو تو قاضی انہیں حکم دے کہ وہ اس مال سے خرچ کرتے رہیں کیونکہ ان کا نفقہ تو قضاے قاضی کے بغیر بھی واجب ہے اگر ان کا نسب معلوم نہ ہو اور ان میں سے کوئی ایک یہ مطالبہ کرے کہ وہ قاضی کے پاس اپنے نسب کو بینہ سے ثابت کرتا ہے تو اس کی بینہ نہیں سنی جائے گی کیونکہ یہ غائب کی طرف سے کسی خصم کی موجودگی کے بغیر ہی ”قضاء علی الغائب“ کی صورت ہے۔ اسی طرح اگر اس غائب آدمی کا مال کسی کے پاس بطور امانت موجود ہو اور وہ مؤذع دجس کے پاس مال رکھا گیا ہے، اس کا اقرار بھی کرتا ہو تو قاضی اس امانت سے ان لوگوں (والدین، اولاد یا بیوی) کے لئے نفقہ کا حکم دے۔ اسی طرح غائب آدمی کا قرض اگر کسی پر ہو اور مقروض اقرار بھی کرتا ہو تو اس صورت میں بھی قاضی اس (قرض) کی رقم سے ان کے نفقہ کا حکم دے۔ اور اگر امانت دار آدمی یا مقروض شخص قاضی کے حکم کے بغیر ہی مال والدین یا اولاد کو دے دیں تو وہ اس مال کے ضامن ہوں گے اور اگر یہ مال قاضی کے حکم سے دیا ہو تو ضامن نہ ہوں گے۔ اگر قاضی چاہے تو والدین یا اولاد سے ضامن بھی لے سکتا ہے۔ اور اسی طرح

مسائل: باپ کی موجودگی میں دادا کو اور بیٹے کی موجودگی میں پوتے کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ پوتے



یاداد پر خرچ کریں کیونکہ باپ کی موجودگی میں دادا اور بیٹے کی موجودگی میں پوتا ذوی الارحام میں سے ہیں ہاں اگر باپ یا بیٹا موجود نہ ہو تو پھر دادا یا پوتا کو حکم دیا جائے گا کہ وہ نفقہ ادا کریں کیونکہ دادا باپ کے قائم مقام اور پوتا بیٹے کے قائم مقام ہوتا ہے۔

○ جس آدمی کے پاس غائب کا مال بطور امانت موجود ہے یا جس پر اس کا قرضہ ہے، وہ امانت یا قرض سے انکار کرے اور غائب کے والدین یا اولاد کے کہ ہم امانت یا قرض کو ثابت کرتے ہیں تو قاضی ان کی اس بات کو نہ سنے گا کیونکہ غائب نے انہیں اپنی طرف سے وکیل مقرر نہیں کیا ہے۔

○ اگر باپ اپنے بیٹے کے مال سے خرچ کرتا ہے پھر اس کا بیٹا آبائے اور باپ سے کہے کہ آپ تو خود امیر تھے آپ نے میرے مال میں سے کیوں خرچ کیا؟ باپ کہے کہ میں تو غلگست تھا تو ان کے اس جھگڑے کے وقت باپ کی مالی حالت کو دیکھا جائے گا اگر اس وقت باپ واقعی غلگست ہو تو اس کا قول معتبر ہوگا اور اگر اس وقت دو تین ہو تو بیٹے کا قول مانا جائے گا اور اگر باپ بیٹا دونوں اپنے اپنے دعوے پر دلیل قائم کر دیں تو بیٹے کی دلیل کو قبول کیا جائے گا کہ وہ ایک زمانہ مراکشات کر رہی ہے۔

یہ مذکورہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ غائب کا مال نفقہ کی جنس مثلاً درہم، دانیر، کھانا، پکڑا وغیرہ سے ہو اور اگر غائب آدمی کا متروکہ مال غیر منقولہ جنس مثلاً زمین وغیرہ ہو تو بالاتفاق قاضی اسے نہیں بیچ سکتا۔ اور منقولہ سامان کی فروخت کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے کیا باپ بیٹے کا منقولہ مال فروخت کر سکتا ہے؟ اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ اپنی ضرورت کے مطابق فروخت کر سکتا ہے نہ کہ ضرورت سے زیادہ اور باپ کے اس فروخت کرنے کو استحسان کا نام دیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا خیال یہ ہے کہ منقولہ سامان بھی نہیں بیچا جاسکتا۔ اس امر میں ائمہ کا اتفاق ہے کہ ماں اپنے چھوٹے یا بڑے غائب لڑکے کا مال نہیں بیچ سکتی۔ اور اسی طرح اولاد بھی اپنے غائب والدین کا مال نہیں بیچ سکتی۔

صاحبین (ابو یوسف و محمد) کے مذکورہ قول کی وجہ قیاس ہے وہ یوں کہ باپ کو بڑے بیٹے پر ولایت تصرف کا حق نہیں رہتا لہذا باپ اور دوسرے اقرباء برابر ہو گئے تو جس طرح باپ زمین کو فروخت نہیں کر سکتا اسی طرح منقولہ مال کو بھی فروخت نہیں کر سکتا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو بیٹے کے مال منقولہ کو فروخت کر دینے کے اجازت میں غائب بیٹے کی رعایت ہے کیونکہ منقولہ مال کے ضائع ہو جانے کا عمل و اندیشہ رہتا ہے تو اس کا بیچ دینا گویا اس کی حفاظت کرنے کے مترادف ہے۔ اور باپ اپنے بیٹے کے مال کی حفاظتی تدابیر کا مالک ہے۔ بخلاف زمین کے کیونکہ اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ نہیں وہ خود بخود محفوظ ہے لہذا اسے بیچ کر محفوظ کرنے کی حاجت نہیں لہذا زمین کو بیچنا بڑے بیٹے کے مال میں تصرف ہوگا اور باپ اس چیز کا مالک نہیں۔ پھر باپ کے بیٹے کے منقولہ مال کو بیچ دینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شریعت نے بیٹے کے مال کو باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے۔ اور بیٹے کو باپ کی کمائی قرار دیا ہے یہ نسبت اگر حقیقت ملک میں ظاہر نہیں ہوتی تو کم از کم اسے سامان کو ضرورت کے وقت بیچ دینے کے تصرف میں تو ظاہر ہونا چاہیے۔

## مقدار نفقہ کا بیان

نفقہ اقرار کی باتفاق اتنی مقدار واجب ہے جتنی کافی ہو رہے۔ یہ حاجت کے وقت اور حاجت ہی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے لہذا اس کا اندازہ بقدر حاجت ہوگا جتنی حاجت ہوگی اسی قدر واجب ہوگا۔ ہر وہ شخص جس پر کسی دوسرے قریبی کا نفقہ واجب ہو رہا ہے تو اس پر اس (مُنفق علیہ) کا کھانا، پینا، کپڑا، رہائش واجب ہے اور اگر مُنفق علیہ دودھ پیتا بچہ ہے تو اس کی رضاعت کا خرچ بھی واجب ہوگا کیونکہ اس نفقہ کا وجوب ضرورت کے لئے ہے اور ان چیزوں کے بغیر چارہ کار نہیں۔ اور اگر مُنفق علیہ کا کوئی خادم ہو تو اس کا نفقہ بھی مُنفق کے ذمہ ہوگا کیونکہ خادم بھی مُنفق علیہ کی جملہ ضروریات میں سے ہے۔

## فصل:

## کیفیت وجوب کا بیان

یہ نفقہ بایں طور واجب ہوتا ہے کہ مُنفق کے ذمہ میں دین (قرض) نہیں بنتا۔ چاہے اسے قاضی نے فرض (مقرر) کیا ہو یا نہ کیا ہو بخلاف بیویوں کے نفقہ کے کیونکہ بیوی کا نفقہ قاضی کے مقرر کرنے یا خود خاوند کی رضامندی سے خاوند کے ذمہ دین بن جاتا ہے۔ اگر کسی قریبی کے واسطے قاضی ایک مہینے کا نفقہ مقرر کرے۔ جیسے گزر جائے مگر قریبی اپنا مقرر کردہ نفقہ وصول نہ کرے تو اب اس قریبی کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ گزشتہ ماہ کے نفقہ کا مطالبہ کرے۔ اب وہ ساقط ہو گیا۔ اور بیوی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ گزشتہ مدت کے مقررہ نفقہ کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ اور اس فرق کی وجہ ہم نے بیویوں کے نفقہ کے باب میں بیان کر دی ہے۔

## اقرار اور بیویوں کے نفقہ میں فرق

اقرار کے نفقہ اور بیویوں کے نفقہ میں فرق کئی اعتبار سے ہے:

- ۱۔ ایک تو یہ کہ بیوی کا نفقہ قاضی کے مقرر کرنے یا خاوند کی اپنی رضامندی سے خاوند کے ذمہ دین (قرض) ہوتا ہے اور اقرار کا نفقہ دین بنتا ہی نہیں۔
- ب۔ اقرار کا نفقہ تنگدست کے سوا کسی کے لئے واجب نہیں ہوتا اور بیوی کا نفقہ ہر صورت میں واجب ہے چاہے وہ تنگدست ہو یا نہ ہو۔
- ج۔ اقرار کا نفقہ یا کپڑا مقررہ مدت گزرنے سے پہلے ہی اگر ضائع ہو جائے تو دوسرا نفقہ اور دوسرا کپڑا واجب ہوگا اور بیوی کا نفقہ یا کپڑا مفروضہ مدت سے پہلے اگر ہلاک ہو جائے تو دوسرا واجب نہ ہوگا۔

۲۔ مدت گزرنے کے بعد نفقہ الاقارب میں پیدا ہو گیا تو واجب نہ ہو گا جبکہ بیویوں کے نفقہ میں واجب ہو گا۔  
 ۳۔ اقارب میں کسی کو اگر مقررہ مدت کا بیٹگی نفقہ دیا جائے اور وہ مدت پوری ہونے سے پہلے ہی مر جائے تو جو کچھ اسے بطور نفقہ دیا گیا ہے وہ واپس نہیں لیا جاسکتا اور بیوی سے ایسی صورت میں واپس لیا جاسکتا ہے۔

## نفقہ نہ دینے پر قید کی سزا

بیوی کے نفقہ میں جس طرح آدمی کو قید کیا جاسکتا ہے اسی طرح نفقہ الاقارب میں بھی قید کیا جاسکتا ہے۔ باپ کے علاوہ دوسرے اقرباء کو قید کرنے میں تو کوئی شک نہیں۔ جہاں تک باپ کا تعلق ہے تو اسے بھی بیٹے کے نفقہ میں قید کیا جاسکتا ہے البتہ دوسرے دیون (قرضہ جات) میں قید نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اصل میں باپ کو ایذا دینا حرام ہے اور ظاہر ہے قید میں اس کے لئے ایذا ہے۔ مگر نفقہ میں باپ کو قید کیا جانا ضرورہ ہے اور وہ ضرورت بیٹے کی ہلاکت کو دفع کرنا ہے کیونکہ اگر اس پر باپ نفقہ نہیں کرتا ہے تو وہ ہلاک ہو جائے گا۔ گویا باپ کا بیٹے پر خرچ کرنے سے رکنا ایک قسم کا بیٹے کو ہلاک کرنے کا قصد ہے تو باپ کو قید کر کے اس کے اس قصد کو دور کیا جائے گا۔ باپ کو اس قدر ایذا دینا مذکورہ ضرورت کے ماتحت ہے اور یہ ضرورت باقی قرضہ جات میں نہیں پائی جاتی۔

باپ کو بیٹے کے نفقہ میں قید کرنے میں ایک دوسری ضرورت بھی ہے اور وہ ہے ”اس حق یعنی حق نفقہ کو وصول کرنے کی ضرورت“۔ کیونکہ یہ ایسا نفقہ ہے جو مدت گزرنے کے ساتھ ساتھ ساقط ہو جاتا ہے تو قید کر کے اس حق کو وصول کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کیونکہ قید میں پڑنا باپ کو اس بات پر آمادہ کرے گا کہ وہ نفقہ ادا کرے تو اس طرح حق حاصل ہو جائے گا اور اگر اسے قید نہیں کیا جاتا تو یہ حق بالکل ضائع ہو جائے گا لہذا باپ کو بیٹے کے نفقہ میں قید کرنے کا جو ارا ایک حق کی وصولی کی ضرورت کے ماتحت ہے تاکہ حق کو فوت ہونے سے بچایا جائے اور یہ چیز چونکہ باقی قرضہ جات میں نہیں پائی جاتی لہذا وہاں جس (قید) کی ضرورت نہ ہوئی۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب (احناف) کہتے ہیں کہ نفقہ نہ دینے والے کو مارا پیٹا جائے اور قید میں ڈالا جائے بخلاف دیگر حقوق سے رکنے والے کے کیونکہ اس حق (حق نفقہ) کی وصولی قید سے ممکن نہیں، اس واسطے کہ یہ حق وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ قوت (ساقط) ہو جاتا ہے پس مارنے سے بیٹے سے اس حق کو وصول کیا جائے گا۔ بخلاف دوسرے حقوق کے کہ وہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ قوت نہیں ہوتے۔ اسی طرح دادا پڑدادا وغیرہ کا حکم ہے کیونکہ دادا باپ کی عدم موجودگی میں باپ کا قائم مقام ہوتا ہے۔

## فصل

## مُسْقَطِ نَفَقَہ کا بیان

اس نفقہ (نفقۃ الاقارب) کے واجب ہونے کے بعد اس کا مسقط (ساقط کر دینے والا) وقت کا اس طرح گزر جانا ہے کہ مُنْفِق علیہ نہ تو نفقہ پر قبضہ کرے اور نہ ہی مُنْفِق کے نام پر ادھار اٹھائے حتیٰ کہ قاضی اگر کسی قریبی کی واسطے ایک مہینے کا نفقہ مقرر کرے اور وہ نہ تو نفقہ وصول کرے اور نہ ہی مُنْفِق کے نام پر قرض اٹھائے یہاں تک کہ مدت گزر جائے تو وہ نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ وجہ اس کی گزر چکی ہے کہ اس نفقہ کا وجوب محض احسان یا صلہ رحمی کے طور پر ہے اور اس کا وجوب وصول کرنے یا وصولی کے قائم مقام کسی چیز سے ہی ثابت ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

## غلام کے نفقہ کا بیان

غلام کے نفقہ کے بارے میں بھی گفتگو سابقہ اقسام نفقہ کی طرح کئی فصول پر مشتمل ہے یعنی اس نفقہ کے وجوب کا بیان، سبب وجوب کا بیان، شرط وجوب کا بیان، مقدار واجب کا بیان، اور کیفیت وجوب کا بیان۔

## فصل

## وجوب نفقہ کا بیان

غلام کے نفقہ کا وجوب کتاب اللہ، سنت، اجماع اور عقل سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ سے یوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَمَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ۔

اور حسن سلوک رکھو، ان کے ساتھ جو تمہاری ملک میں ہیں۔ (سورۃ النساء: ۳۶)۔

آیت کے اس حصے کا عطف پیچھے ”وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا“ اور والدین کے ساتھ حسن سلوک رکھو پر ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے غلاموں کے ساتھ بھی حسن سلوک (احسان) کا حکم دیا ہے اور قاعدہ ہے کہ ”الا مبر للوجوب“ یعنی امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ اور غلاموں پر خرچ کرنا انکے ساتھ احسان کرنا ہے جب احسان کرنا واجب ہے تو اتفاق (خرچ کرنا) بھی واجب ہوا۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہاں غلاموں کے ساتھ احسان کے علم سے اُن پر نفقہ کی وسعت کرنے کا حکم مراد ہو۔ کیونکہ انسان عموماً اپنے غلام کو اپنی ملک میں ہونے کی وجہ سے نفقہ (روٹی کپڑا وغیرہ) تو دیتا ہے مگر اکثر اس کے نفقہ میں کجی کرتا ہے کیونکہ وہ بے چارہ اس کے ہاتھ میں ملوک ہے کچھ کہنے کی جرئت نہیں کر سکتا۔ تو اس آیت کریمہ سے اللہ تعالیٰ نے آقاؤں اور مالکوں کو حکم دیا کہ وہ اپنے غلاموں پر نفقہ میں کجی سے کام نہ لیں بلکہ کھلے دل سے ان پر خرچ کریں تاکہ اللہ تعالیٰ کی اس نعمت کا شکرا دیا ہو جائے کہ اُس نے انہی جیسے انسانوں کو ان کے ماتحت کر دیا ہے اور وہ ان سے بوقت

ضرورت خدمت اور کام لیتے ہیں۔

غلاموں کے نفقہ کا وجوب سنت سے اس طرح ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ غلام کے ساتھ بھلائی کی وصیت فرماتے تھے اور فرمایا کرتے تھے:

اطعموه مما تاكلون واكسوه مما تلبسون ولا تكلفوه مما لا يطيقون  
فان الله تعالى يقول لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا اَلَّا وُسْعَهَا۔

(یعنی ان غلاموں کو وہیں سے کھلاؤ جہاں سے تم خود کھاتے ہو اور وہیں سے پہناؤ جہاں سے خود پہنتے ہو اور انہیں ایسے کام کی تکلیف نہ دو جس کی وہ طاقت نہ رکھتے ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ کسی جان کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا) اور حضرت انس سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی مبارک کی آخری وصیت جب کہ آپ پر نزع کا عالم طاری تھا، یہ تھی کہ:

الصلوة وما ملکت ايمانکم۔

(یعنی اے میری امت! ایک تو نماز کو قائم رکھنا دوسرے غلاموں کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)۔  
غلام کے نفقہ کے وجوب پر امت کا اجماع ہے۔ اور عقل سے غلام کے نفقہ کا وجوب یوں ہے کہ وہ اپنے آقا کا مملوک ہے اور اسکی ملک میں کوئی چیز نہیں۔ اگر اس کا نفقہ (روٹی کپڑا) اس کے مالک پر نہ ڈالا جائے تو وہ ہلاک ہو جائے گا۔

## فصل

### سبب وجوب کا بیان

نفقہ- الرقيق (غلام کے نفقہ) کے واجب ہونے کا سبب ملک ہے کیونکہ ملک (ملکیت) ہی غلام سے ہر قسم کے نفع اٹھانے اور اس پر ہر طرح کے تصرف کے اختصاص کو لازم کرتی ہے توجیب غلام کی منفعت مالک کے لئے ہے تو اس کی خوراک بھی مالک کے ذمہ ہونی چاہیے ہی اصل کی رو سے غلام پر اپنے بیٹے کا نفقہ واجب نہیں ہوتا وجہ یہ ہے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کی ماں اگر آزاد ہے تو وہ بھی آزاد ہے اور اگر اس کی بیٹی کی ماں مملوکہ ہے تو وہ اپنی ماں کے آقا کی ملک ہے۔ لہذا اس کا نفقہ مالک کے آقا پر ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ غلام کا اپنا کوئی مال نہیں ہوتا بلکہ وہ خود اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب مولاً کا ہوتا ہے۔ اور اس غلام کا مولیٰ غلام کے لڑکے کے معاملے میں بالکل اجنبی ہے تو لڑکا غیر کی ملک ہے اس کا نفقہ غیر کی ملک میں کیسے واجب ہو سکتا ہے۔ اسی طرح آزاد آدمی پر اپنے مملوک لڑکے کا نفقہ واجب نہیں ہوتا وہ یوں کہ ایک آزاد آدمی کسی دوسرے کی مملوکہ سے شادی کرے اور اس سے لڑکا پیدا ہو۔ اب یہ لڑکا چونکہ اپنی ماں کے مالک کی ملک ہے لہذا اس کا نفقہ باپ پر واجب نہ ہوگا۔

مسائل اگر آدمی اپنے غلام کو آزاد کر دے تو اب غلام کا حق نفقہ باطل ہو گیا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب یعنی ملک باطل ہو گئی۔

● پھر اگر وہ بالغ اور صحیح دتوانا ہو تو اس کا نفقہ اس کی اپنی کمائی میں ہے۔ اور اگر وہ نابالغ ہو یا معذور ہو تو اس کا نفقہ بیت المال میں ہے کیونکہ مسلمانوں کا ایک عاجز فرد ہے اور بیت المال مسلمانوں ہی کا مال ہے لہذا اس کا نفقہ بیت المال میں سے دیا جائے گا۔

اسی طرح وہ نومولود بچہ جسے رستے میں چھینک دیا گیا ہو اس کا نفقہ بھی بوجہ نکاح بیت المال میں سے ہوگا۔

● اگر ایک چھوٹا بچہ کسی آدمی کے ہاتھ میں ہو اور وہ کسی دوسرے آدمی سے کہے کہ یہ تیرا غلام ہے تو نے مجھے بطور وصیت دیا تھا مگر وہ دوسرا آدمی اس بچے کے اپنا غلام ہونے سے انکار کر دے تو امام محمد کہتے ہیں کہ دوسرے آدمی سے قسم لی جائے گی کہ واقعی اس کے بچہ کو وصیت نہیں کیا تھا اور نہ ہی یہ اس کا غلام ہے اگر وہ قسم اٹھا دے تو اس بچے کا نفقہ اس آدمی پر ہے جس کے ہاتھ میں ہے کیونکہ اس نے پہلے تو خود اس کی غلامی کا اقرار کیا پھر اپنے غیر کے لئے اس کے غلام ہونے کا اقرار کیا اور غیر نے اس کے اقرار کو رد کر دیا تو وہ اس کے ہاتھ میں باقی رہا اور ہاتھ (قبضہ) ملکیت کی دلیل ہے لہذا اس پر اس کا نفقہ لازم ہوگا۔ امام محمد نے فرمایا اگر وہ بڑا ہو تو میں مدعی علیہ سے حلف نہیں لوں گا کیونکہ جب بڑا ہے تو اس چیز کا فیصلہ اس کے اپنے ہاتھ میں ہے۔ اور اس کے متعلق کسی کا دعویٰ فضول ہے لہذا یہ معاملہ خود اس بڑے کے دعویٰ پر موقوف ہے پس جس آدمی نے دعویٰ کیا کہ وہ (بڑا) اس کا غلام ہے اور اس نے اس آدمی کی تصدیق کر دی تو اس آدمی پر اس (بڑے) کا نفقہ ہوگا۔

● اگر غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو اس کا نفقہ دونوں پر بقدر ملک واجب ہے۔

اسی طرح اگر غلام دو آدمیوں کے ہاتھ میں اور دونوں الگ الگ اس کے مالک ہونے کے مدعی ہوں مگر شہوت کسی کے پاس نہ ہو تو اس کا نفقہ دونوں پر ہے اور فقہاء نے اس باندی کے بارے میں جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھی اور اس نے ایک لڑکا جنا تو دونوں شریکوں نے اس لڑکے کا دعویٰ کر دیا یہ فرمایا کہ اس لڑکے کا نفقہ دونوں شریکوں پر ہے۔ اور جب وہ لڑکا بڑا ہو جائے گا تو اس پر ان دونوں کا نفقہ واجب ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس کے حق میں کامل باپ ہے (والدہ عظمیٰ)

## فصل

### وجوب نفقہ کی شرط

غلام کے نفقہ کے واجب ہونے کی شرط ایک تو اس کا ملک المضاف ہونا ہے یعنی اس کے منافع بھی اس کے آقا کی ملک ہوں دوسرے وہ موتی ہی کے لیے کمائی کرنے والا ہو۔ اگر غلام کے منافع اور کمائی موتی کی ملک میں نہ ہوں تو اس کا نفقہ مالک کے ذمہ نہیں۔ پس

مسائل : انسان پر اپنے ملک غلام، مدبر غلام (جسے آقا اپنے مرنے کے بعد آزادی کا پرواز دے چکا ہو اور ام ولد (وہ لڑکی جسے باں آقا کی کوئی اولاد ہو) کا نفقہ لازم ہے کیونکہ ان سب کی کمائی آقا کی ملک ہوتی ہے البتہ آقا پر اپنے کتاب غلام (وہ غلام جس کی آزادی معین مال کی ادائیگی کے ساتھ مشروط ہو) کا نفقہ واجب

نہیں۔ کیونکہ مکاتب کی کمائی اس کے آقا کی ملک نہیں ہوتی وہ کمائی میں اگر ادا آدمی کی مانند ہے۔ لہذا اس کا نفقہ آزاد کی طرح اپنی ہی کمائی میں ہوگا۔ اسی طرح وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد ہو اس کا نفقہ بھی آقا پر لازم نہیں۔ وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب اور صاحبین کے نزدیک بمنزلہ آزاد کے ہے جس پر بیع ایسا غلام جو ملک کسی کا ہو مگر خدمت کسی دوسرے کی کرتا ہو تو اس کا نفقہ خدمت لینے والے آدمی پر ہے ذکر اصل مالک پر کیونکہ اس کے منافع خدمت لینے والے کے لیے مختص ہیں۔

● رہن (گروی) میں رکھے گئے غلام کا نفقہ راہن (گروی رکھنے والے) پر اور بطور امانت رکھے گئے غلام کا نفقہ امانت رکھنے والے پر ہے۔ کیونکہ ملک اور غلام کے منافع راہن اور موردع (امانت رکھنے والے) ہی کو ملتے ہیں۔ البتہ جو غلام عاریۃً لیلاہلے اس کا نفقہ مُسْتَفِیٰ پر ہے کیونکہ عاریت کے زمانے میں منافع اسی کو ملتے ہیں اس لئے کہ منگنی دینا عبارت ہے منفعت کے مالک بنادینے سے۔ اور غصب شدہ غلام کا نفقہ اسے لوٹانے سے قبل غاصب پر ہے کیونکہ اس کے منافع ہمارے بعض ائمہ کے نزدیک غاصب کی ملکیت پر پیدا ہوتے ہیں حتیٰ کہ غاصب پر ان منافع کا تاوان بھی نہیں لہذا اس کا نفقہ اس پر ہوگا اور دوسرے اس لئے کہ مغبوب چیز کا لوٹانا غاصب کے ذمہ ہے اور لوٹانے کا بوجھ اسی پر ہے کہ وہ لوٹانے کی ضرورت میں سے ہے کیونکہ مغبوب چیز کو لوٹانا ممکن نہیں سوائے اس کے اسے باقی رکھا جائے اور عادتاً وہ باقی نہیں رہ سکتی مگر نفقہ کے ساتھ۔ تو نفقہ لوٹانے کی ضروریات میں سے ہونے کی وجہ سے لوٹانے کے بوجھ میں سے ہوا لہذا یہ غاصب کے ذمہ ہوگا۔ (واللہ اعلم)

## فصل

## مقدار واجب کا بیان

غلام کے نفقہ کی مقدار اقارب کے نفقہ کی طرح اتنی واجب ہے جتنی غلام کو کفایت کر جائے پوری ہو جائے کیونکہ اس کا وجوب بطور کفایت ہے۔ لہذا اس کا اندازہ نفقہ الاقارب کی مانند بقدر کفایت کیا جائے گا

## فصل

## کیفیت وجوب کا بیان

غلام کا نفقہ بایں طور واجب ہوتا ہے کہ عند الطلب آقا کو مجبور کیا جاسکتا ہے۔ وہ یوں کے غلام قاضی کے ہاں اپنے نفقہ کے بارے میں شکایت کرے تو قاضی مالک کو غلام پر خرچ کرنے کا حکم دے۔ اگر مالک انکا کرے تو قاضی دیکھے کہ غلام اگر محنت مزدوری کے قابل ہو تو اسے محنت پر لگائے اور اس کی اجرت سے اس پر خرچ کرے یا اسے بیچ دے اگر وہ محل بیع ہو (یعنی مکاتب، مدبر وغیرہ نہ ہو) اور بیچ دینا زیادہ بہتر ہے بہر کیف مالک کو اتفاق پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر غلام اجارہ کے قابل نہ ہو یعنی چھوٹا ہو یا لونڈی ہو یا فروخت ہونے کا اہل نہ ہو مثلاً مدبر یا ام ولد ہو تو اس صورت میں آقا کو اتفاق پر مجبور کیا جاسکتا ہے کیونکہ

نہ تو وہ اجارہ (مزدوری) کے قابل ہے اور نہ ہی بیع کا اہل ہے اور اسے یوں ہی بلا نفقہ کے بھوکا چھوڑ دینا ایک آدمی کو ضائع کرنا ہے لہذا اس کا اتفاق پر مجبور کیا جائے گا (واللہ اعلم)

## چوپایوں کے نفقہ کا بیان

ظاہر روایت میں یہ ہے کہ چوپایوں کے نفقہ کے سلسلے میں مالک کو مجبور نہیں کیا جاسکتا البتہ مالک کو خدا کا خوف دلایا جائے گا کہ وہ چوپائے پر خرچ کرے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ مالک چران کو حیوان کے نفقہ پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ حیوان کو بھوکا چھوڑنے میں بلا وجہ اسے تکلیف نہیں مبتلا کرنا ہے دوسرے یہ تضييع مال کے مترادف ہے اور ان سب چیزوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے تیسرے یہ کہ عاقبت کا فکر نہ کرنا یوقوفی ہے اور یوقوفی حلالاً حراماً ہے ظاہر لفظ والے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق پر جبر عند الطلب ہوتا ہے اور یہ مطالبہ صاحب حق کی طرف سے ہونا چاہیے جہاں مطالبہ نہ ہوگا وہاں جبر بھی نہ ہوگا البتہ اللہ اور بندے کے درمیان وہ حق واجب ہوگا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے:

**جمادات کا نفقہ** | رہے جمادات مثلاً مکانات زمین وغیرہ تو ان کے نفقہ پر مالک کو مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ وجہ وہی ہے جو ابھی بیان ہوئی یعنی کسی حق پر کسی کو مجبور صاحب حق کے مطالبہ پر کیا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے وہ چیز یہاں نہیں لہذا مالک کو مجبور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ جب ایسے مال (مکان، زمین وغیرہ) کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو پھر اس پر خرچ کر کے مال کو نہ بچانا مکروہ ہے۔ (واللہ عز وجل اعلم)



# کتاب الحضانة

## بچہ کی پرورش اور اسکے متعلق احکام کا بیان

اس کتاب (کتاب الحضانة) کے بارے میں گفتگو چند فصلوں پر مشتمل ہے۔

ایک فصل میں حضانہ کی تفسیر کا بیان۔

دوسری میں حضانہ کے مستحق کا بیان۔

تیسری میں مدت حضانہ کا بیان۔

اور چوتھی میں حضانہ کے مکان کا بیان۔

## فصل حضانہ کی تفسیر کا بیان

حضانۃ کا لفظ لغت کے اندر دو معنوں میں مستعمل ہے: ایک تو یہ کہ "کسی چیز کو ایک طرف کر دینا۔ علیحدہ کر دینا" کہا جاتا ہے حصن الرجل المشی یعنی آدمی ایک چیز سے علیحدہ ہو گیا اور اسے اپنے سے الگ کر دیا۔ حضانۃ کا دوسرا معنی کسی چیز کو پہلو کے ساتھ ملانا ہے (الضم الی الجنب) کہا جاتا ہے۔ حضانۃ داخمتہ، یعنی میں نے اس کو اپنے پہلو کے ساتھ ملایا۔ الحصن کا معنی الجنب پہلو ہے۔ پس ماں کا بیٹے کو حضانۃ میں لینے کا مطلب، ماں کا بیٹے کو اپنے پہلو کے ساتھ ملانا اور اسے باپ سے علیحدہ کر دینا ہے تاکہ بچہ اس کے ہاں رہے اور وہ بچے کی ہر طرح کی حفاظت، اس کے ٹھہرانے کا بند و بست اور اس کے کپڑے وغیرہ دھونے کا انتظام کر سکے۔

رضاعت باپ کی ذمہ داری ہے | ماں کو بیٹے کے دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ ہاں اگر کوئی دوسری عورت دودھ پلانے والی نہ ملے تو پھر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ یہ قول عام علماء کا ہے اور امام مالکؒ نے فرماتے ہیں کہ ماں اگر کسی شریف خاندان سے تعلق رکھتی ہے تو اسے مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ کسی گھٹیا خاندان سے ہے تو اسے مجبور کیا جاسکتا ہے مگر

صحیح بات عام علماء ہی کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:  
لَا تَضَارُوا الْوَالِدَةَ بَوْلَهَا

اس آیت کریمہ کا ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ ماں اگر نہ چاہتی ہو تو اسے دودھ پلانے پر مجبور کر کے تکلیف نہ پہنچائی جائے۔ دوسرے مطلقہ ماؤں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:  
فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْزُقُوهُنَّ بِمَا مَعْرُوفٌ

یعنی اگر وہ تمہارے لیے (تمہاری اولاد کو) دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اجرت دو۔ اس آیت کریمہ میں باری تعالیٰ نے رضاعت (دودھ پلانے) کی اجرت باپ پر رکھی ہے نہ کہ ماں پر، حالانکہ ماں موجود ہے تو یہ چیز اس پر مال ہے کہ رضاعت ماں پر لازم نہیں۔  
اللہ تعالیٰ نے فرمایا:  
وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

اور جس کا لڑکے یعنی باپ، اس پر ان (دودھ پلانے والی ماؤں) کا کھانا اور کپڑا ہے دستور کے مطابق یہاں ”والدات“ سے مراد اگر مطلقہ ماں کی جائیں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ ماں کے ذمہ بچے کو دودھ پلانا نہیں اللہ تعالیٰ نے بدل رضاع، باوجودیکہ ماں موجود ہے، باپ پر لازم کیا ہے اور اگر یہاں ”والوالد“ سے منکوحہ ماں مراد ہوں تو بھی نتیجہ یہی نکلتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مرضعہ (دودھ پلانے والی) ماں کے لیے باپ پر زیادہ نفقہ واجب کرنا بچہ کی وجہ سے ہے ورنہ منکوحہ تو ویسے ہی نفقہ کی مستحق ہے چاہے اس کا کوئی لڑکا نہ ہو۔ پھر یہ کہ بچے کو دودھ پلوانا بچے پر اتفاق (خرج کرنا) ہے اور ظاہر ہے کہ بچے کا نفقہ والد کے ساتھ خاص ہے اور ماں اس میں شریک نہیں۔ یہ بات تو حتماً اور قضاء ہے۔

جہاں تک فتویٰ کا تعلق ہے تو فتویٰ یہی ہے کہ ماں بچے کو دودھ پلائے کیونکہ باری تعالیٰ نے جہاں لَا تَضَارُوا الْوَالِدَةَ بَوْلَهَا کسی ماں کو تکلیف نہ پہنچائی جائے اس کے بچے کے باعث، فرمایا ہے وہاں ساتھ ہی یہ بھی فرمایا ہے کہ: وَلَا مَوْلُودَ لَهُ، بَوْلًا اور نہ کسی باپ کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچے کے باعث۔ اس کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ ماں بچے کو باپ کی طرف نہ پھینک دے اور یہ نہ کہے کہ وہ دودھ نہیں پلائے گی کیونکہ اس طرح بچے کو تکلیف پہنچے گی اور جب بچے کو تکلیف پہنچے گی تو والد کو بھی تکلیف ہوگی کیونکہ وہ اس کا تخت بگڑے۔ دوسرے یہ کہ نکاح تو ایک سکون اور قرب کا عقد ہے اور یہ سکون و قرب اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ میاں بیوی دونوں مصالح نکاح پر اکٹھے نہ ہوں۔ اور ان مصالح نکاح میں سے ایک بچے کو دودھ پلانا بھی ہے لہذا فتویٰ یہی ہے کہ ماں بچے کو دودھ پلائے۔ ہاں اگر وہ دودھ پلانے سے انکار کرے تو بوجہ مذکور اسے مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اگر کوئی دوسری دودھ پلانے والی نہ ملے تو پھر ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اب بھی اگر اسے مجبور نہ کیا گیا تو یہ ہلاک ہو جائے گا۔

**ماں دودھ پلانے کی زیادہ مستحق ہے** اگر باپ اپنے بچے کے واسطے کوئی دوسری مرضہ دودھ پلانا چاہتی ہو تو ماں دودھ پلانے کی زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ اس پر سب سے زیادہ شفقت کرنے والی ہے۔ دوسرے یہ کہ ماں سے بچہ جین کر کسی دوسری کے حوالے کرنا ماں کو تکلیف پہنچاتا ہے اور اس چیز سے اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان لافسار والہ و ولدہ ہا کے ذریعہ روک رکھا ہے۔ اس آیت کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ ماں اگر بچے کو روکنا اور دودھ پلانا چاہتی ہو تو اس سے بچہ جین کر اسے تکلیف نہ پہنچائی جائے۔

**ماں دودھ پلانے پر اجرت نہیں لے سکتی** ماں اگر اپنے صلیبیٹے کو دودھ پلانے پر اجرت نہیں کیونکہ اگرچہ وہ حکماً دودھ پلانے کی پابند جہیں تاہم فتویٰ کی رو سے پابند ہے۔ یعنی دودھ پلانا اس کا فرض ہے اور کسی واجبہ امر پر اجرت لینا ایک قسم کی رشوت ہے پھر یہ کہ اس طرح ایک تو نفقہ النکاح کی مستحق ٹھہری اور دوسرے اجرت رضاع کی۔ حالانکہ رضاعت کی اجرت بمنزلہ نفقہ کے ہے لہذا وہ دونوں کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں رضاعت کی اجرت کا وجوب بچے کی حفا اور نہلانے دھلانے کے لیے ہے۔ اور بچے کا نہلانا دھلانا گھر کی صفائی میں شامل ہے اور گھر کی منفعت میاں بیوی دونوں کو حاصل ہوتی ہے لہذا اس کے واسطے جائز نہیں کہ وہ اس منفعت پر عوض لے جو خود اسے بھی حاصل ہے۔

**مسائل** اگر وہ اسے اپنے اس بچے کو دودھ پلانے کی اجرت پر رکھے جو کسی غیرو سے ہے تو جائز ہے۔ کیونکہ وہ اس پر واجب نہیں۔ لہذا یہی فعل واجب پر اجرت لینا نہیں بنتا اور نہ ہی بچے کی حفاظت اور نہلانے دھلانے میں اس کی کوئی اپنی منفعت ہے کیونکہ اس کے لیے واجب نہیں کہ وہ بچے کو اپنے ساتھ ہی رکھے۔ اور اسی طرح

① جو عورت طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو اس کے لیے روا نہیں کہ وہ اپنے بچے کو دودھ پلانے پر اجرت لے کیونکہ طلاق رجعی کے بعد نکاح من کل الوجوبہ قائم رہتا ہے۔ البتہ

② جس عورت کو طلاق بائن دے دی گئی ہے اس کے اپنے بچے کو دودھ پلانے پر اجرت لینے میں اختلاف ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ وہ اجرت نہیں لے سکتی کیونکہ دوران عدت جب وہ نفقہ اور سکنت کی مستحق ہے تو اجرت رضاعت کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ دوسری روایت یہ ہے کہ وہ دودھ پلانے پر اجرت لے سکتی ہے کیونکہ اس کا نکاح زائل ہو چکا ہے اور وہ اپنی عورت کی مانند ہے۔

③ عدت گزار جانے کے بعد ماں اگر رضاعت کی اجرت کا مطالبہ کرے اور باپ کہے کہ میرے پاس ایسی مرضہ موجود ہے جو بغیر اجرت کے دودھ پلائے گی یا تجھ سے کم اجرت پر دودھ پلائے گی تو والد کو اس بات کا حق ہے کہ وہ ماں سے دودھ نہ پلائے۔ کیونکہ ارشادِ ربانی ہے۔

وَإِنْ تَدَايَسْتُمْ فَتَسْرِفُوا كَمَا سَرَفْتُمْ فِي الْحَيَاةِ

(اور اگر تم باہم کشش کرو تو رفاقت کوئی دوسری کرے)۔ پھر یہ کہ جو کچھ ماں چاہتی ہے اس پر والد کو مجبور کرنا اسے ضرر پہنچانا ہے اور ادھر اللہ کا ارشاد ہے: وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْلَ الْبُيُوتِ ۖ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْفَاسِقِينَ یعنی جو اجرت اجنبی عورت مانگ رہی ہے اس سے زیادہ پر مجبور کر کے باپ کو نقصان نہ پہنچایا جائے۔ چنانچہ اس آیت کریمہ کی ایک تاویل یہ بھی بیان کی گئی ہے لیکن اجنبی مرضعہ بچے کو اس کی ماں کے پاس دودھ پلانے کی اور ماں بیٹا کے درمیان تفریق نہ کی جائے گی کیونکہ ایسا کرتے ہیں ماں کو ضرر پہنچانا ہے۔ (واللہ اعلم)

## نصل

## حضانہ کے مستحق کا بیان

حضانہ (بچے کی پرورش)، ایک وقت میں عورتوں کے لیے اور ایک وقت میں مردوں کے لیے ہوتی ہے۔ حضانہ میں اصل تو عورتیں ہیں کیونکہ عورتیں طبعاً زیادہ نرم اور چھوٹوں کی تربیت کے زیادہ لائق ہوتی ہیں عورتوں کے بعد حق حضانہ مردوں کو دیا گیا ہے کیونکہ وہ حمایت، حفاظت اور بچوں کے دیگر مضامین پر زیادہ قادر ہوتے ہیں۔ مردوں اور عورتوں دونوں کی حضانہ کی کچھ شرائط ہیں لہذا پہلے ہم دونوں حضانتوں کی شرائط اور وقت بتاتے ہیں۔

## عورتوں کی حضانہ کی شرائط

**عورت بچہ کی محرم ہو** عورتوں کی حضانہ (بچے کی پرورش) کے شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عورت محرم بچہ کی محرم رشتہ دار ہو لہذا جو عورتیں محرم نہیں ہوتیں مثلاً چچا زاد، ماموں زاد بچہ بھی زاد اور خالہ زاد بنیں تو وہ حضانت بچے کی پرورش کی مستحق نہیں کیونکہ حضانہ کی بناءً شفقت پر ہے اور محرم رشتہ داری ہی شفقت کیساتھ مختص ہے پھر محرم عورتوں میں وہ عورت سب مقدم ہے جو بچے کی سب زیادہ قریبی ہے لہذا محرم عورتوں میں حضانت کی سب زیادہ قریبی ماں ہے کیونکہ اس سے بڑھ کر کوئی قریبی نہیں۔ ماں کے بعد نانی اور نانی کے بعد دادی کا نمبر ہے۔ نانی اور دادی قرب میں اگرچہ برابر ہیں لیکن ایک (نانی) کا قرب ماں کی طرف سے ہے اس لیے دادی سے وہ اولیٰ ہے۔ اور نانی کی یہ اولویت (اولیٰ ہونا) ماں کی طرف سے ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہذا ہر وہ عورت جو ماں کی قربت کی وجہ سے قریبی ہے وہ حضانت کی زیادہ مستحق ہے کیونکہ وہ زیادہ شفقت ہوگی۔ دادی کے بعد بہنوں کا نمبر ہے۔ دادی بہن سے اولیٰ ہے۔ کیونکہ اسے قرب ولادت حاصل ہے۔ بہنوں کے اندر حضانت کی زیادہ مستحق سگی بہن (ماں باپ کی طرف سے بہن) ہے پھر ماں کی طرف سے بہن اور تیسرے نمبر پر باپ کی طرف سے بہن ہے۔ کیونکہ سگی بہن ماں باپ دونوں کی طرف سے قربت رکھتی ہے لہذا قربت باپ کی وجہ سے اسے ماں کی طرف سے بہن پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اور ماں کی طرف سے بہن کو باپ کی طرف سے بہن پر اس لیے ترجیح ہے کہ وہ ماں سے قربت رکھتی ہے۔

کون عورت حضانہ کی زیادہ مستحق ہے | باپ جانی بہن اور خالہ میں سے کون زیادہ مستحق

اللہ علیہ سے دو قول مروی ہیں کتاب النکاح میں ایک قول یہ ہے کہ خالہ اولیٰ ہے اور یہی قول امام محمدؒ اور امام زفرؒ کا ہے۔ اور کتاب الطلاق میں یہ قول ہے کہ باپ کی طرف سے بہن خالہ سے اولیٰ ہے۔ پہلے قول کی دلیل وہ روایت ہے جو یوں مروی ہے کہ حضرت (سید الشہداء امیر، حمزہ رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی نے جب سیدنا علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کو دیکھا تو ان سے لپٹ گئیں اور کہا اے میرے چچا کے بیٹے! حضرت علی المرتضیٰ نے انہیں اٹھالیا تو اس بچی کو لینے کے بارے میں حضرت علی المرتضیٰ حضرت جعفر طیارؒ اور حضرت زید بن حارثہؒ آپس میں جھگڑنے لگے حضرت علی المرتضیٰ کا کہنا یہ تھا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہیں، حضرت جعفر طیارؒ کا موقف یہ تھا کہ یہ ایک تو میرے چچا کی بیٹی ہیں دوسرے ان کی خالہ میرے عقد نکاح میں ہے۔ حضرت زیدؒ نے کہا یا رسول اللہ! یہ میرے بھائی کی بیٹی ہے آپ نے میرے اور حضرت امیر حمزہ کے درمیان مؤاخات قائم فرمائی تھی۔ تینوں کے دلائل سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بچی کا فیصلہ اس کی خالہ کے حق میں کیا اور بچی جعفر طیارؒ کے حوالے کر دی اور ارشاد فرمایا: خالۃ والدۃ خالہ! (منزل والدہ کے ہے۔ اس روایت میں چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خالہ کو والدہ کا نام دیا ہے لہذا خالہ زیادہ مستحق ہے۔ امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ باپ کی طرف سے بہن باپ کی بیٹی ہے اور خالہ نانے کی بیٹی ہے تو بہن زیادہ قریبی ہوئی لہذا حضانہ کی بھی زیادہ مستحق ہوئی اسی طرح سگی یا سوتیلی بہن کی بیٹی (بھانجی) بھی خالہ سے اولیٰ ہے کیونکہ وہ والدین کی اولاد سے ہے اور خالہ نانہ کی اولاد سے۔

- بھانجیاں بھتیگیوں سے اولیٰ ہیں کیونکہ بھائی کا حضانہ میں کوئی حق نہیں جب کہ بہن کو حضانہ میں حق حاصل ہے لہذا بہن کی اولاد (بھانجیاں) اولیٰ ہوگی۔
- خالائیں بھتیگیوں سے زیادہ مستحق ہیں کیونکہ بھتیجی مذکر کی طرف سے قریبی ہے اور خالہ کی قربانہ ماں کی طرف سے لہذا خالہ اولیٰ ہے۔

● بھائی کی بیٹیاں (بھتیجیاں) بھوپھیوں سے زیادہ مستحق ہیں۔ یہ دونوں (بھتیجی اور بھوپھی) اگرچہ مذکر کی طرف سے قربت رکھتی ہیں مگر بھتیجی زیادہ قریبی ہے کیونکہ وہ باپ کی اولاد ہے اور بھوپھی دادا کی اولاد تو بھتیجی زیادہ قریبی ہوئی لہذا حضانہ میں زیادہ مستحق ہے۔

● خالائیں بھوپھیوں سے زیادہ مستحق ہیں۔ دونوں قرب میں اگرچہ برابر ہیں مگر چونکہ خالہ امیر ماں کی طرف سے قربت رکھتی ہیں لہذا زیادہ شفیق ہوں گی پھر خالائیں میں زیادہ حق سگی خالہ ہے کیونکہ وہ ماں باپ دونوں کی طرف قریبہ رکھتی ہے۔ سگی خالہ کے بعد ماں کی طرف سے خالہ اور اس کے بعد باپ کی طرف سے خالہ کا نمبر ہے۔ اس کے بعد بھوپھیوں کا نمبر ہے۔

● حسن بن زیاد نے کتاب الطلاق میں بیان کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دادی خالہ سے اولیٰ ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک خالہ اولیٰ ہے۔ امام زفرؒ کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد

الخالۃ والدۃ (خالہ بمنزلہ والدہ کے ہے) سے ہے اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دادی کو قرب ولادت حاصل ہے اور بچے پر ولایت (تصرف) قرب ولادت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔  
 ● چھوٹیوں میں مقدمہ کی چھوٹی، بھیاں کی طرف سے چھوٹی بھیاں کی طرف سے چھوٹی ہے۔  
 ● چچا، ماموں، خالہ اور چھوٹی کی بیٹیوں کو حضانتہ میں کوئی حق حاصل نہیں کیونکہ ان کی قرابت قرابتہ محرمہ نہیں ہے، واللہ اعلم۔

۲۔ **حرم عورت بچے کے اجنبی کی منکوحہ نہ ہو** | عورتوں کی پرورش کی دوسری شرط یہ ہے کہ عورت کسی ایسے آدمی کے نکاح میں نہ ہو جو بچے کے لیے بالکل اجنبی ہو یعنی بچے کے ساتھ اس کا کوئی قریبی رشتہ نہ ہو۔ اگر ایسا ہوگا تو حضانتہ میں اس کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اس شرط کی اصل وہ روایت ہے جو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جندہ کے حوالے سے مروی ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا یا رسول اللہ! میں اپنے اس بیٹے کو پیٹ میں لیے پھری، گو میں اٹھا لے رکھا، اپنی چھاتی سے دودھ پلایا اب اس کا باپ اس کو مجھ سے چھیننا چاہتا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:  
 انت احق بہ منه ما لم تنکحی۔

(تو اس بچے کی باپ سے زیادہ حقدار ہے جب تک کہ دوسری شادی نہ کرے)۔ ایک اور روایت حضرت سعید بن مسیب سے یوں مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے عاصم کی ماں کو طلاق دے دی تھی۔ طلاق کے بعد حضرت عمر کی اس سے جب ملاقات ہوئی تو اس نے عاصم کو اٹھا رکھا تھا حضرت عمر عاصم کو لینے کے لیے اس سے جھگڑنے لگے۔ معاملہ حضرت ابوبکرؓ کی عدالت تک پہنچا۔ حضرت ابوبکرؓ نے عاصم بن عمر کا فیصلہ اس کی ماں کے حق میں اس وقت تک کے لیے فرمایا جب تک کہ عاصم جو ان نہ ہو جائے یا اس کی ماں دوسری شادی نہ کرے۔ اور فرمایا:  
 ان یرعیہا و فرانشہا خیر لہ حتی یشب او تنزوج۔

(اس ماں کی برادر اس کا بہتر بہتر ہے بچے کے لیے حتیٰ کہ بچہ بڑا ہو جائے یا یہ دوسری شادی کرے)۔ یہ فیصلہ حضرت ابوبکرؓ نے تمام صحابہ کی موجودگی میں کیا مگر کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا پس اس کے علاوہ بچے کو اگر باپ کے حوالے کر دیا جائے تو اس امر کا اندیشہ ہے کہ باپ بچے پر زیادہ سختی کرے گا اس کی طرف یوں دیکھے گا جیسے کسی پر موت کی کشتی طاری ہو اور اس کے نفقہ میں کمی کرے گا جس سے بچہ کو ضرر پہنچ سکتا ہے۔ اگر ماں کسی ایسے آدمی سے نکاح کرے جو بچے کا عرم ہو تو پھر اس کا حق حضانتہ ساقط نہ ہوگا۔ مثلاً بچہ کی ماں بچے کے چچا سے نکاح کرے۔ کیونکہ ایسی صورت میں ماں اور اس کے دوسرے خاوند سے بچہ پر ظلم اور زیادتی کا امکان نہیں۔ کیونکہ دونوں بچے سے ایسی قرابت رکھتے ہیں جو شفقت کی باعث ہوتی ہے۔ اگر عورت کا وہ خاوند مر جاتا ہے جو بچے کے لیے اجنبی ہے یا اسے طلاق دے دیتا ہے تو عورت کا حق حضانتہ لوٹ آئے گا کیونکہ حضانتہ کا مانع دور ہو گیا۔ اب وہ اس عورت سے زیادہ حقدار ہوگی جو دور کی رشتہ دار ہے۔

**۳۔ عورت مرتد نہ ہو** | عورتوں کی حضانت (بچے کی پرورش) کی تعمیری شرط یہ ہے کہ عورت مرتد نہ ہو اگر وہ مرتد ہو گئی یعنی اسلام سے پھر گئی تو اس کا حق حضانت (بچے کی پرورش کا حق) جاتا رہا۔ وجہ یہ ہے کہ مرتد عورت کو قید کر دیا جاتا ہے اور اس طرح بچے کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ ہاں اگر توبہ کر لے اور دوبارہ دائرہ اسلام میں داخل ہو جائے تو اس کا حق حضانت بھی لوٹ آئے گا کیونکہ مانع دور ہو گیا ہے۔ امام محمد سے ایسی بہت سی قریبی عورتوں کے بارے میں پوچھا گیا، جن کے خاوند بچہ کے لیے اجنبی ہوں، کہ ان میں سے کچھ کس کو دیا جائے، امام محمد نے فرمایا قاضی جہاں چاہے بچہ کو دے سکتا ہے کیونکہ ان تمام کا کوئی حق نہیں۔ وہ ایسی ہی ہیں جیسا کہ ان کی کوئی قرابت نہیں۔

**۴۔ عورت آزاد ہو** | عورتوں کی حضانت کی پوری شرط یہ ہے کہ عورت آزاد ہو۔ لہذا الزیدی اور ام ولد کو آزاد بچے کی حضانت میں کوئی حق نہیں۔ کیونکہ حضانت ایک قسم کی ولایت (تصرف) ہے اور یہ دونوں اہل ولایت میں سے نہیں۔ البتہ حبیبہ آزاد ہو جائیں تو بچہ حضانت (بچے کی پرورش) میں آزاد عورت کی مانند ہیں کیونکہ اب یہ بھی ولایت کی اہل ہیں۔ ذمی عورت حضانت میں مسلمان عورت کی مانند ہے کیونکہ ایک حق ہے جو چھوٹے بچے کی رعایت کرتے ہوئے ثابت ہوتا ہے اور کوئی حق اسلام اور کفر سے مختلف نہیں ہو جاتا۔

**دین کا اتحاد شرط نہیں** | اسی طرح اس حق کے ثبوت کے لیے اتحاد دین شرط نہیں۔ حتیٰ کہ حافظہ دگود میں لینے والی، عورت اگر کتیبہ ہو اور بچہ مسلمان ہو تو حضانت میں وہ مسلمان عورت کی مانند ہے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے۔

ابوبکر احمد بن رازی کہتے ہیں کہ کتیبہ یا ذمی عورت اس وقت تک بچے یا بچی کی حضانت (بچے کی پرورش) کی حقدار ہے جب تک کہ وہ سمجھ دار نہ ہو جائیں جب وہ سمجھ دار ہو جائیں تو اس کا حق حضانت ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اب وہ انہیں کفر، نفاق و عادات کا عادی بنائے گی اور یہ چیز بچوں کے لیے (دین دینا کے لیے) نقصان دہ ہے (واللہ اعلم بالصواب)۔

## فصل

### حضانت کی مدت کا بیان

**عورتوں کی حضانت کی مدت** | ماں، دادی اور نانی حضانت (پرورش) میں بچے کی زیادہ مستحق ہیں حتیٰ کہ وہ ان سے مستغنی ہو جائے اور خود کھا، پی لے اور خود کپڑے پہن لے۔ ظاہر الروایۃ میں اسی طرح مذکور ہے۔ ابو داؤد بن رشید نے امام محمد سے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ بچہ خود اکیلا استغنا وغیرہ بھی کر لے اور مدت کا کوئی تعین نہیں کیا۔ امام خصاف نے لڑکے کی حضانت کی مدت سات سال یا آٹھ سال یا اسکے گھ بگ متین کی ہے یہ تو لڑکے کی حضانت کی مدت تھی باقی رہی لڑکی تو وہ حیض (ماہوئی) آنی تک عمر تک ماں دادی یا نانی کی حضانت میں رہے گی ظاہر الروایۃ میں

میں اسی طرح منقول ہے۔ ہشام نے امام محمدؒ سے یہ بھی روایت کیا ہے کہ لڑکی بالغ ہونے یا شہوت کی عمر کو پہنچنے تک مذکورہ خواتین کے ہاں رہے گی۔

**لڑکے اور لڑکی کے وقت حضانت میں فرق کی وجہ** | لڑکے اور لڑکی کے وقت

کیا ہے حالانکہ قیاس تو یہی چاہتا تھا کہ لڑکا اور لڑکی دونوں بلوغ کی عمر کو پہنچنے تک حضانت میں رہتے کیونکہ حضانت ایک تم کما حقہ تصرف ہے جو ماں کو حاصل ہے اور اس وقت تک ختم نہیں ہوتا جب تک کہ بچہ بالغ نہ ہو جائے جیسا کہ باپ کو بچہ کے مال میں اس کے بالغ ہونے تک حق تصرف حاصل ہے۔ مگر ہم نے لڑکے کے معاملے میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کی وجہ سے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ مردی ہے حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت عمرؓ کے لڑکے عاصم کو اس کی ماں کی حضانت میں دینے کا فیصلہ کیا اور فرمایا اس وقت تک اپنی ماں کی حضانت میں رہے گا جب تک کہ بڑا نہ ہو جائے یا اس کی ماں دوسری شادی نہ کرے۔ یہ فیصلہ تمام صحابہ کے سامنے ہوا تھا مگر کسی صحابی نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ لہذا ہم نے لڑکے کی حضانت میں اجماع صحابہ کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور لڑکی کی حضانت میں حکم اپنی اصل پر باقی رہا۔

لڑکے اور لڑکی میں اس مذکورہ اختلاف کی ایک عقلی وجہ بھی ہے وہ یہ کہ لڑکا جب خود کھانے پینے اور پینے کی عمر کو پہنچ جاتا ہے تو پیرا اس بات کی بھی ضرورت ہوتی ہے کہ اس کی تربیت کی جائے، اس میں مردانہ اخلاق و عادات پیدا کئے جائیں، اچھے طور اطوار رکھائے جائیں اور تعلیم کی طرف لگایا جائے۔ اور ظاہر ہے باپ ان تمام امور پر ماں سے زیادہ اور بہتر قدرت رکھتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر بچہ کو ماں ہی کے پاس رہنے دیا جائے تو اس میں عورتوں کے سے اخلاق و عادات پیدا ہو جائیں گے اور اس چیز میں بچہ کے لیے ضرر ہے۔ اور لڑکی کے معاملے میں یہ ضرر نہیں لہذا وہ بالغ ہونے تک ماں کے پاس رہے گی بلکہ لڑکی کو تو اس بات کی ضرورت ہے کہ وہ بلوغ کی عمر تک ماں کے ہاں رہے تاکہ عورتوں کے آداب اور اخلاق اور امور خانہ داری کو سیکھ سکے۔ پھر جب لڑکی عاقلہ ہوگئی یا ماں کے پاس شہوت کی عمر کو پہنچ گئی تو اب اس بات کی ضرورت ہے کہ لڑکی کی عصمت کو محفوظ رکھا جائے اور اسے لاپرواہی نظروں سے بچایا جائے کیونکہ عورت دسترخوان پر رکھے ہوئے گوشت کی مانند ہے لہذا ضروری ہے کہ باپ اسے انکی تحویل میں دیا جائے جو اس کی ہر طرح حفاظت کر سکے اور ظاہر ہے مرد اس پر زیادہ قدرت رکھتے ہیں۔

باقی میں ماں نالی اور لڑکی کے علاوہ دیگر محرم خواتین مثلاً بہن خالہ، پھوپھی وغیرہ۔ تو اس وقت لڑکی کی حضانت کا بھی وہی حکم ہے جو لڑکے کا ہے یعنی لڑکی جب کچھ بڑی ہو۔ خود کھانے پینے کے قابل ہو جائے تو ان سے لے کر باپ کے حوالے کر دی جائے۔ اگرچہ اسے عورتوں کے اخلاق و عادات اور امور خانہ داری سیکھنے کی ابھی ضرورت ہے تاہم اب وہ اس سے خدمت بھی لیں گے اور ماؤں کے علاوہ دیگر خواتین کو خدمت لینے کا حق حاصل نہیں۔ لہذا اسے باپ کے حوالے کر دیا جائے گا تاکہ



کچھ کسی مصیبت (گناہ) کی ترکب نہ ہو۔

**مردوں کی حضانت کی مدت** اپنے کی عمر اسے لے کر اس کے بالغ ہونے تک ہے۔ اور لڑکی

اگر ماں یا دادی یا نانی کے پاس ہو تو وہ بالغ ہونے کے بعد مرد کی حضانت میں آئے گی۔ اور اگر چھوڑ دی جائے تو کسی دوسری خاتون کے ہاں ہو تو بڑے ہوتے ہی مرد کی حضانت میں آجائے گی۔ اور بالغ ہونے کی عمر تک مرد کی حضانت میں رہیں گے۔ مردوں کی حضانت کا وقت روکے یا لڑائی کے بلوغ کی عمر کو پہنچنے تک اس لیے مقرر ہے کہ مردوں کو چھوڑوں پر حوالہ دیا جاتا ہے۔

وہ بالغ ہونے پر نازل ہو جاتی ہے۔ ہاں اگر لڑکے کے بالغ ہو جانے کے باوجود بھی اس پر اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو اور باپ اس کی طرف سے مطمئن نہ ہو تو باپ کے لیے جائز ہے کہ اسے اپنے ساتھ ملائے رکھے اور اکیلا نہ چھوڑے تاکہ وہ کسی نقصان و عمل کا ترکب نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس کا نفقہ باپ کے ذمہ نہیں۔ الا یہ کہ بطور احسان خرچ کرے۔

جب لڑکا بالغ ہونے کے بعد عقلمند ہو، صاحب رائے ہو، لین دین کے معاملات میں باپ کا محتاج نہ ہو، عقد علیہ ہو تو باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ اسے روکے رکھے جس طرح اس کے مالی کو نہیں روک سکتا اسے بھی نہیں روک سکتا۔ اسے چھوڑ دے وہ جہاں چاہے جائے۔ اور لڑکی اگر شہر (شہر سے جدا شدہ) ہو اور اس پر اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو تو باپ اسے اکیلا نہ چھوڑے بلکہ اپنے ساتھ رکھے اور اگر قابل اعتماد ہو تو پھر باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اسے خواہ مخواہ روکے رکھے۔ بلکہ اسے اپنی صوابدید پر چھوڑ دے وہ جہاں مناسب سمجھے چلی جائے۔ اور لڑکی اگر باکرہ (غیر شادی شدہ، کنواری) ہو تو پھر باپ اسے اپنے پاس ہی رکھے چاہے وہ قابل اعتماد ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ وہ اکیلی لالچی اور دھوکہ باز لوگوں سے محفوظ رہیں رہ سکتی۔

## حضانت مرد کی شرطیں

باقی رہیں حضانت مرد کی شرطیں تو اس کی شرائط میں سے ایک شرط عصمہ ہونا (عصوم) ہے۔ پس یہ شرط مردوں میں سے صرف عصمہ (باپ کی طرف سے، شہر دار) کے لئے ثابت ہے۔

عصمت میں سے حضانت میں مقدم وہ ہے جو بچے کا سب سے زیادہ قریبی ہے۔ سب سے مقدم باپ ہے پھر دادا پھر پڑا دادا (بچے اور چچے جائیں) دادا پر دادا دغیرہ کے بعد گئے بھائی (ماں باپ دونوں کی طرف سے) کا نہیں ہے۔ گئے بھائی کے بعد دھبائی جو صرف باپ کی طرف سے بھائی ہے یا دوسرے نفلوں میں سوتیلہ بھائی۔ بھائیوں کے بعد گئے بھتیجا، پھر باپ کی طرف سے بھائی کا بیٹا۔ بیٹیوں کے بعد چچا چچا، پھر سوتیلہ چچا، چچا کے بعد گئے چچا زاد پھر سوتیلہ چچا زاد۔

تبصرہ: یہ چچا زاد اس وقت حاضن بنتے ہیں جب چھوٹا بچہ (جسے چچا زاد کی حضانت میں دیا جا رہا ہے) لڑکا ہو اور اگر چھوٹا بچہ لڑکی ہو تو وہ چچا زاد کو حضانت میں نہیں دی جاسکتی۔ کیونکہ چچا زاد اس کے لیے محرم نہیں

اس لئے کہ اس کا اسکے ساتھ نکاح جائز ہے لہذا اسے اس پر امین نہیں بنایا جائے گا باقی رہا لڑکے کا تو چچا زاد اس کا عصبہ ہے لہذا وہ اس عزیز سے زیادہ مستحق ہے جو دور کا تعلق رکھتا ہے۔

(بقیہ قسم)

چچا زاد کے بعد بالترتیب باپ کا سگ۔ اور سوتیل چچا۔ پھر بالترتیب دادا کا سگ اور سوتیل چچا۔ چھوٹی لڑکی کے اگر امین بھائی ہوں اور تینوں ایک ہی درجہ کے ہوں یعنی تینوں سگے (ماں باپ کی طرف سے، ہوں یا تینوں باپ کی طرف سے۔ اسی طرح تین چچا ہوں اور تینوں ایک ہی درجہ کے ہوں تو ان میں سے لڑکی کی حضانت کا زیادہ مستحق وہ ہوگا جو زیادہ صالح اور پرہیزگار ہوگا۔ اور اگر تینوں نیکی میں برابر ہوں تو جو عمر میں بڑا ہے وہ اولیٰ ہوگا۔ لڑکی کے عصبات میں سے سوائے چچا زاد کے اگر اور کوئی نہ ہو تو قاضی اسے جہاں دینا چاہے دے سکتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں قاضی ہی سرپرست بنتا ہے۔ وہ اگر زیادہ مناسب چچا زاد کو سمجھے تو اسے دے دے در کسی دوسری مسلمان امانت دار عورت کے سپرد کر دے۔

عورتوں کی طرف سے ہر درشتہ دار مثلاً صرف ماں کی طرف سے بھائی، ماموں اور نانا وغیرہ کو حضانت قاضی حاصل نہیں کیونکہ وہ عصبہ نہیں ہیں۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ چھوٹی لڑکی کا اگر چچا زاد اور ماموں دونوں ہوں اور دونوں کی دینداری میں کوئی شبہ نہ ہو تو قاضی اس لڑکی کو ماموں کے سپرد کر دے کیونکہ وہ اس کا محرم ہے جب کہ چچا زاد محرم نہیں ہے لہذا محرم اولیٰ ہے۔ اور باپ کی طرف سے بھائی اولیٰ ہے ماموں سے کیونکہ وہ عصبہ اور اقرب ہے نیز باپ کی اولاد سے ہے جب کہ ماموں نانا کی اولاد سے ہے اور حسن بن زیاد نے بیان کیا کہ جب بچہ کے لئے خواتین کی طرف سے کوئی قربی نہ ہو تو چچا ماموں اور نانا سے زیادہ اس کا مستحق ہے کیونکہ وہ اس کا عصبہ ہے اور باپ کی جانب سے بھی بھائی چچا سے اولیٰ ہے اور اسی طرح بھتیجا چچا سے اولیٰ ہے کیونکہ وہ اقرب ہے پھر اگر باپ کی طرف سے مرد دل اور عورتوں میں سے کوئی بھی قربی نہ ہو تو پھر ماں اولیٰ ہے ماموں سے اور اس بھائی سے جو صرف ماں کی طرف سے بھائی ہو کیونکہ ماں کو قرب ولادت حاصل ہے اور وہ ان محرم رشتہ داروں سے زیادہ شفیق ہوتی ہے جنہیں قرب ولادت حاصل نہیں۔

۲۔ قابل اعتماد ہو | عصبات (جن کا ذکر کبھی اوپر ہوا) ایسے ہوتے چاہئیں جن پر اس لڑکی کے سلسلے میں اعتماد کیا جاسکتا ہو۔ اگر ان کے فسق اور خیانت کی وجہ سے ان پر اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو تو پھر انہیں لڑکی کے لیے حق حضانت حاصل نہیں۔ کیونکہ بچی کو ان کی کفالت میں دنیا نقصان کا باعث ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عصبات کو یہ حق صرف بچی کی حفاظت اور دیکھ بھال کے لیے حاصل ہے۔ لہذا اس آدمی کے لیے حق ثابت نہ ہوگا جس سے کسی قسم کے جانی یا مالی نقصان کا خطرہ ہو سکتا ہے۔ حتیٰ کہ بھائی چچا بھی اگر ایسے لوگ ہوں جن پر اس بچی کے نفس اور مال کے بارے میں اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو تو بچی ان کے حوالے نہ کی جائے اور قاضی کسی ثقہ، امانت دار اور انصاف پسند مسلمان خاتون کے سپرد کر دے یہاں تک کہ وہ بچی بالغ ہو جائے بالغ ہونے کے بعد وہ جہاں چاہے جاسکتی ہے۔ غرض وہ باکرہ (کنواری) ہی کیوں نہ ہو۔

**۳۔ دین ایک ہو** | مردوں کی حضانت کی تیسری شرط اتحاد دین (دین کا ایک ہونا) ہے لہذا اس عصبہ کو یہ حق حاصل نہیں جو بچے کے دین پر نہ ہو۔ امام محمد نے امام ابوحنیفہ کے حوالے سے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اور قیاس بھی یہی چاہتا ہے کیونکہ یہ حق صرف عصبہ کے لیے ثابت ہے اور دین کا مختلف ہونا عصبیت (عصبہ ہونے) کے لیے مانع ہے۔ علماء کا کہنا ہے کہ دو بچائیوں میں سے جب ایک مسلمان اور دوسرا یہودی ہو، ادھر بچہ بھی یہودی ہو تو یہودی بچائی بچہ کی حضانت کا زیادہ مستحق ہے کیونکہ وہی اس کا عصبہ ہے نہ کہ مسلمان بچائی (واللہ عز وجل الموفق) |

**حضانت میں والدین کا اختلاف** | مانع ہونے سے قبل لڑکے یا لڑکی کو اپنی حضانت میں لینے کے لیے ماں باپ اگر جھگڑا کریں تو ہمارے

احناف کے نزدیک لڑکے اور لڑکی کو اس بات کا حق نہیں کہ والدین میں سے جس کو چاہیں اس کا انتخاب کریں اس کے برعکس امام شافعی لڑکے، کچے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر وہ انتخاب کی سوجھ بوجھ رکھتا ہو تو اسے انتخاب کا حق حاصل ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئی اور عرض کیا یا رسول اللہ! میرا نواسہ مجھ سے اپنے اس لڑکے کے چھیننا چاہتا ہے جو میرے ہی پیٹ سے ہے جب کہ اس لڑکے نے مجھے اب تک نفع پہنچایا ہے اور ابی عتبہ کے کنواں سے پانی پلایا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تم دونوں قرعہ اندازی کرو۔ وہ آدمی کہنے لگا کون میرے لڑکے کو مجھ سے جدا کر سکتا ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑکے سے فرمایا: تو ماں باپ میں سے جس کو چاہتا ہے اختیار کر لے اس نے اپنی ماں کو اختیار کیا چنانچہ اُس جناب نے وہ لڑکا ماں کے حوالے کر دیا۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ماں کو دینے میں بچے کی رعایت ہے کیونکہ وہ باپ سے زیادہ شفیق ہوتی ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ماں سے فرمایا کہ تو بچے کی اس وقت تک مستحق ہے جب تک کہ تو دوسری شادی نہ کر لے۔ اس روایت میں آپؐ نے بچے کو اختیار نہیں دیا کہ وہ والدین میں سے جس کو چاہے اختیار کر لے۔ دوسرے یہ کہ بچے کو والدین میں سے کسی کے انتخاب کا حق دینا حکمت اور مصلحت کے خلاف ہے کیونکہ فطری غلبہ خواہشات کی وجہ سے وہ مستقل طور پر بے کاری، کاہلی، بکھڑے پن اور دیگر امور دین کیلئے سگریز کی طرف مائل ہو جائے گا اور والدین میں سے اسے اختیار کرے گا جو اسے بے جا مہلت دیے رکھے گا اور اس کی تعلیم و تربیت نہیں کرے گا اور ایسا کرنے والی عموماً ماں ہی ہوا کرتی ہے۔ جہاں تک حضرت ابوہریرہؓ والی روایت کا تعلق ہے، جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، اس سے مراد بالغ کو اختیار دینا ہے اور خود روایت کے الفاظ یعنی قد نفعنی وسقانی من بئر ابی عتبہ (اس لڑکے نے مجھے نفع پہنچایا ہے اور ابی عتبہ کے کنواں سے مجھے پانی پلایا ہے)، اس بات پر زوال ہیں کہ وہ لڑکا بالغ تھا کیونکہ ظاہر ہے نفع پہنچانا سے مراد کمائی کر کے کھلانا ہے۔ اور کمائی کرنا بالغ ہی کا کام ہو سکتا ہے اسی طرح کنز سے پانی پینا بھی بالغ ہی کا کام ہو سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ روایت بالغ لڑکے کے بارے

میں ہے۔ اور بالغ لڑکے کو حتیٰ انتخاب دینے کے ہم بھی قائل ہیں۔ اور اس پر دلیل عمارۃ بن ربیعہ مخزومی سے مروی وہ روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ میرے باپ بحرن کی طرف غزوہ میں شریک ہوئے جہاں وہ شہید ہو گئے۔ میرا چچا مجھے لے جانے لگا تو میری والدہ نے حضرت علی المرتضیٰؑ کے ہاں مقدمہ دائر کیا۔ میرے (عمارۃ بن ربیعہ) ساتھ میرا چھوٹا بھائی بھی تھا۔ حضرت علی المرتضیٰؑ نے مجھے اختیار دیا میں مرتبہ تو میں نے ہر مرتبہ اپنی امی کو اختیار کیا۔ اس پر میرے چچا نے انکار کیا تو حضرت علی المرتضیٰؑ نے اسے ڈانٹتے ہوئے فرمایا کہ اگر چھوٹا بچہ بالغ ہوتا تو اسے بھی میں اسی طرح اختیار دیتا۔ یہ روایت اس بات پر دال ہے کہ بچے کو والدین میں سے کسی کو اختیار کرنے کا حق بعد از بصرغ ہے نہ کہ قبل از بصرغ۔

## فصل

### حنانت کی جگہ کا بیان

میاں بیوی کے درمیان جب رشتہ زوجیت قائم ہو تو حنانت (بچے کی پرورش) کی جگہ وہی ہے جہاں میاں بیوی یقیم ہوں حتیٰ کہ خاوند اگر اس شہر سے چلے جانے کا ارادہ رکھتا ہو اور یہ بھی چاہتا ہو کہ وہ اپنے چھوٹے بچے کو اس عورت سے لے لے جس کی حنانت میں بچہ موجود ہے تو ایسا نہیں کر سکتا میاں تک کہ وہ بچہ حاضر پرورش کرنے والی عورت سے بے پرواہ ہو جائے۔ وجہ وہی مذکورہ کہ عورت مرد سے حنانت کی زیادہ مستحق ہے لہذا مرد عورت سے بچہ نہیں چھین سکتا چہ جائیکہ وہ بچے کو اس شہر سے ہی نکال لے جائے جس میں اس کی حاضر رہتی ہو۔ اور اگر عورت اپنے اقامت والے شہر سے کسی دوسرے شہر میں منتقل ہونا چاہے تو خاوند اسے روک سکتا ہے۔ چاہے بچہ اس کے ساتھ ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اسے اپنے خاوند کے گھر میں قیام کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح مستندہ (عدت گزارنے والی عورت) کے واسطے بھی جائز نہیں کہ وہ بچے کے ساتھ یا بچے کے بغیر خاوند کے گھر سے نکلے اور نہ ہی خاوند کو اسے گھر سے نکالنا جائز ہے کیونکہ ارشادِ ربانی ہے۔

لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ

مبینۃ (سورۃ الطلاق: ۱)

یعنی تم انہیں (مطلقہ عورتوں) ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ صریح بدکرداری کی ترکیب ہوں۔

ایک شہر سے دوسرے شہر جانے کی صورت | جب عورت کی عدت گزر چکی ہو اور وہ اپنے بچے کو لے کر اس شہر سے جانا چاہتی ہو جس میں پہلے مقیم تھی تو اس کی چند صورتیں ہیں۔

۱۔ اگر وہ اس شہر کی طرف جانا چاہتی ہو جس میں اس کا نکاح ہوا تھا تو اس شہر میں جا سکتی ہے مثلاً ایک آدمی نے کوئی عورت سے کوئی شہر کے اندر نکاح کیا۔ پھر وہ اسے شام میں لے آیا جہاں اس کی

اولاد ہوئی۔ بعد ازاں ان کے درمیان جدائی ہو گئی اور عدت بھی پوری ہو گئی۔ اب عورت چاہتی ہے کہ وہ اپنے بچوں کو لے کر کوہ چلی جائے تو ایسا کر سکتی ہے۔ کیونکہ منوع والد اور بیٹے کے درمیان ایسی تفریق ہے جس سے والد کو ضرر پہنچتا ہو اور والد اس تفریق پر پہلے سے راضی تھا۔ اس کی رضامندی کی دلیل اس کا عورت کے ساتھ عورت ہی کے شہر میں شادی کرنا ہے۔ کیونکہ جو آدمی عورت ہی کے شہر میں اس کے ساتھ نکاح کرتا ہے تو بظاہر یہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اسی شہر میں قیام کرے گا۔ تو گویا وہ اسی شہر میں بچے کی حضانت پر جس طرح تفریق سے پہلے راضی تھا۔ اسی طرح بعد میں بھی راضی ہے۔ ہاں اگر نکاح قائم رہتا تو پھر عورت کو اپنے خاوند کی سرودی لازم تھی۔ جب نکاح زائل ہو گیا تو مان بھی دور ہو گیا۔

ب۔ اگر شادی عورت کے اپنے شہر کی بجائے کسی دوسرے شہر میں ہوئی ہو تو پھر اس کو تفریق کے بعد اس بات کا حق نہیں کہ وہ بچے کو لے کر اپنے اصل شہر کی طرف چلی جائے۔ اس کی صورت یوں ہے کہ ایک عورت کو فی عورت سے شام میں شادی کرے۔ پھر ان دونوں کے درمیان جدائی ہو جائے۔ اب اگر وہ بچے کو لے کر کوہ چلی جانا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتی کیونکہ جب نکاح اس شہر کوہ میں نہیں ہوا تو گویا باپ کی اس شہر میں بچے کی حضانت پر رضامندی بھی نہیں پائی گئی۔ نہ تفریق سے قبل اور نہ تفریق کے بعد۔

ج۔ اگر عورت بچے کو لے کر اس شہر میں جانا چاہتی ہے جو اس کا پیدائشی شہر تو نہیں البتہ اس میں اس کی شادی منعقد ہوئی تھی۔ مثلاً ایک آدمی نے کوئی عورت کے ساتھ شام میں شادی کی۔ پھر پھر ہی کو لے کر بصرہ چلا آیا وہاں دونوں کے درمیان جدائی ہو گئی۔ اب عورت اگر اپنے بچوں کو لے کر شام میں جانا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتی۔ کتاب الاصل میں یوں ہی مذکور ہے: کیونکہ جس شہر میں شادی ہوئی ہے وہ نہ عورت کا اصلی شہر ہے اور نہ خاوند کا۔ وہ تو دونوں کے واسطے اجنبی شہر ہے۔ تو وہاں شادی کا ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ خاوند اس شہر میں ان بچوں کی حضانت پر بھی راضی ہے جو نکاح کا قمرہ ہوتے ہیں۔

مذکورہ صورتوں میں گویا دو شرطوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ایک تو یہ کہ عورت بچے کو لے کر جس شہر جانا چاہتی ہو وہ اس کا رہائشی یا پیدائشی شہر ہو۔ دوسری یہ کہ نکاح یا شادی بھی اسی شہر میں ہوئی ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں تو پھر عورت کو بچے کو لے کر جانے کا حق نہیں۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ عورت کو یہ حق حاصل ہے اور موصوف نے عقد نکاح کا اعتبار کیا ہے یعنی جس شہر میں عقد نکاح ہوا ہو وہاں بچے کو لے کر جاسکتی ہے چاہے وہ اس کے اصلی شہر ہو یا نہ ہو۔ اور اسی چیز کی طرف الجامع الصغیر میں امام محمد نے بھی اشارہ کیا ہے اور کہا ہے کہ میں اس مسئلے میں عقد نکاح کو دیکھتا ہوں کہ وہ کہاں واقع ہوا ہے۔ جامع صغیر میں امام محمد کے اس قول کی اتباع میں طحاوی اور ابن ابی شیبہ بھی مکان عقد ہی کا اعتبار کیا ہے مگر یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ امام محمد نے الجامع الصغیر میں اس مسئلہ کو محلاً (اجمال) کے ساتھ بیان کیا ہے اور کتاب الاصل میں بڑی تفصیل کے ساتھ اسی طرح بیان کیا ہے جس طرح ہم نے اوپر عرض کیا ہے اور قاعدہ ہے کہ محمل کا حکم مفسر کے مطابق ہوتا ہے اور کبھی مفسر حکم بیان ہوتا ہے محمل حکم کا جیسا کہ کتاب وسنت کی کسی محمل نص کے ساتھ جب تفسیر ملے تو وہ محمل نص بھی مفسر بن جاتی ہے۔ اسی طرح یہ ہے واللہ عزوجل العرف

عورت نے بچے کو لے کر کسی دوسرے شہر میں جانے یا نہ جانے کی یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب دونوں شہر ایک دوسرے سے بہت دور ہوں اور اگر دونوں شہر ایک دوسرے کے بستے قریب ہوں کہ باپ بچے کو مل کر شام کو گھر واپس آ سکتا ہو تو پھر عورت اس قریبی شہر میں بچے کو لے کر منتقل ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں باپ کو کوئی خاص تکلیف نہیں ہے۔

**دیہات کا حکم** | حضانت کے مسئلے میں دیہات کا حکم تمام صورتوں میں وہی ہے جو شہر کا یعنی اگر نکاح اس کے اپنے گاؤں میں ہوا تھا تو وہاں جاسکتی ہے۔ اگر نکاح کسی دوسرے گاؤں میں ہوا تو پھر جدائی کے بعد اپنے گاؤں میں جاسکتی ہے اور نہ اس گاؤں میں جس میں نکاح واقع ہوا تھا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب میاں کے گاؤں اور عورت کے گاؤں میں بہت دوری ہو اور اگر قریب قریب ہوں تو پھر عورت بچے کو لے کر کسی بھی گاؤں میں جاسکتی ہے۔

**شہر سے دیہات منتقلی کا حکم** | کو لے کر اگر اس دیہات میں جانا چاہتی ہو جو اس کا اپنا ہے اور جس میں نکاح واقع ہوا تھا تو وہ اس دیہات میں بچے کو لے جاسکتی ہے چاہے وہ دیہات شہر سے دور ہی کیوں نہ ہو۔ اور اگر وہ دیہات عورت کا تو اپنا نہ ہو مگر خاوند کا پیدا نشی دیہات ہو اور شادی بھی وہیں ہوئی ہو تو بھی عورت بچے کو لے کر وہاں منتقل ہو سکتی ہے۔ اور اگر وہ دیہات ایسا ہے جہاں نکاح نہیں ہوا تھا تو پھر عورت بچے کو لے کر وہاں نہیں جاسکتی چاہے وہ دیہات شہر کے قریب ہی کیوں نہ ہو۔ بخلاف شہر کے۔ ایسی شہر اگر قریب ہو تو وہاں جاسکتی ہے، شہر سے ایسے دیہات میں بچے کو لے کر نہ جاسکتی کی وجہ یہ ہے کہ وہاں کے اخلاق و عادات شہریوں جیسے نہیں ہوتے بلکہ سخت قسم کے ہوتے ہیں لہذا بچے کا ان کے اخلاق و عادات کو اپنانا بچے کے لیے نقصان دہ ہے جب اس دیہات میں نکاح نہیں پایا گیا تو گویا والد کی اس دیہات میں بچے کی حضانت پر رضامندی بھی نہیں پائی گئی۔ واللہ اعلم

**دارالحرب منتقل ہونے کا حکم** | عورت کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ اپنے بچے کو لے کر دارالاسلام سے دارالحرب منتقل ہوئے گا | دارالحرب چلی جائے چاہے اس کا نکاح دارالحرب ہی میں ہوا ہو کیونکہ اس میں یہ اندیشہ ہے کہ بچہ کفار کی عادات و اطوار کو اپنالے گا یا اگر میاں بیوی دونوں حربی دارالحرب میں رہنے والے ہوں تو پھر بچے کو لے کر وہاں جاسکتی ہے کیونکہ بچہ ماں باپ کے تابع ہوتا ہے (والشہر وجہل اعلم وهو المدفق)

# کتابُ الإِعْتِقاق

## غلام آزاد کرنے کا بیان

اس باب میں متعلقہ کلام چند فصول پر مشتمل ہے۔

اعتقاق (آزاد کرنے) کی اقسام کا بیان

اعتقاق کے رکن کا بیان

رکن کی شرائط کا بیان

صفت اعتقاق کا بیان

اعتقاق کے ثبوت حکم کے وقت کا بیان

اعتقاق کو ظاہر کرنے والی چیزوں کا بیان

پہلی فصل

## اقسام اعتقاق کا بیان

پہلی تقسیم کے اعتبار سے اعتقاق (آزاد کرنے) کی چار قسمیں ہیں:

واجب، مستحب، مباح اور حرام و ممنوع۔

**اعتقاق واجب** وہ اعتقاق (غلام آزاد کرنا) ہے جو قتل، ظہار، قسم اور افطار (روزہ، توڑنا) میں ہوتا ہے

فرق صرف اتنا ہے کہ قتل، ظہار اور افطار میں کفارہ ادا کرنے والے کو اگر اعتقاق پر قدرت

حاصل ہو تو پھر اعتقاق ہی واجب ہوتا ہے اور کفارہ قسم میں اختیار کے ساتھ واجب ہے اعتقاق (غلام آزاد)

کرے یا دوسرے طور پر کفارہ ادا کرے قتل اور ظہار کے کفارہ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ۔

(پس ایک گروں کا آزاد کرنا ہے) اور میں (قسم کے کفارہ میں فرمایا: اَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ " (یا ایک

گروں آزاد کرنا ہے) یہاں اللہ تعالیٰ نے مصدر کے صیغہ سے حکم فرمایا ہے جیسا کہ اپنے فرمودات —

”فَضَرَبَ السَّيْفَ“ وَالْوَلَدَاتُ يُوضَعْنَ اَوْلَادَهُنَّ“ اور وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَوَلَّوْنَ

جَاءَ تَفْسِيْهِ“ وغیرہ میں صیغہ امر کی بجائے دوسرے صیغوں سے حکم دیا ہے۔ اور افطار (عمداً روزہ

توڑ دینے) کے کفارہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أَعْتَقَ رَقَبَةً " یعنی ایک گروں آزاد کر:۔

**اعتاق مستحب** | وہ ہے جو بدون واجب ہونے کے محض اللہ تعالیٰ کے واسطے کیا جائے۔ کیونکہ شریعت نے ایسے اعتاق (غلام آزاد کرنے) کو پسند فرمایا ہے۔ چنانچہ

۱۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے واسطے سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:  
ایما مومن اعتق مومنًا فی الدنیا اعتق اللہ تعالیٰ بیکل عضو منہ  
عضو منہ من النار۔

ترجمہ: جس مومن نے کسی مومن (غلام) کو دنیا میں آزاد کیا (یا کر لیا) اللہ تعالیٰ (آخرت میں) غلام کے ہر عضو کے بدلے میں آزاد کرنے والے کے ہر عضو کو دوزخ کی آگ سے آزاد فرمائے گا۔  
ب۔ حضرت واثق بن الاسقع بیان کرتے ہیں کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے ہاں ایک صاحب کے سلسلے میں تشریف لائے جس پر غلام آزاد کرنا واجب ہو چکا تھا۔ آپ نے ارشاد فرمایا اتم اس کی طرف سے غلام آزاد کرو اللہ تعالیٰ غلام کے ہر ہر عضو کے بدلے میں اس کے ہر ہر عضو کو دوزخ کی آگ سے آزاد فرمائے گا۔

ج۔ حضرت ابوخیثمہ السہمی کہتے ہیں کہ غزوہ طائف میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے کہ میں نے آپ کو یہ فرماتے سنا:

جس کسی نے اللہ کے راستے میں ایک تیر بھینکا اس کے واسطے جنت میں ایک بلند درجہ ہے اور جو آدمی اسلام (کے راستے) میں بوڑھا ہوا تو اس کا یہ بوڑھا ہونا قیامت میں اس کے لئے نور ہوگا اور جس مسلمان آدمی نے کسی مسلمان غلام کو آزاد کیا تو غلام کی ہر ہڈی کے عوض اس کی ہڈی دوزخ کی آگ سے دلی جائے گی اور جس مسلمان عورت نے کسی مسلمان لونڈی کو آزاد کیا تو لونڈی کی ہر ہڈی کے بدلے اس کی ہڈی آگ سے آزاد ہوگی۔

د۔ حضرت نیراء بن عازب سے روایت ہے کہ ایک بدوی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے کوئی ایسا عمل تعلیم فرمائیے جو مجھے جنت میں پہنچا دے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غلام کو آزاد کرو اور گردن کو چھڑا۔ اس نے عرض کیا حضور! کیا یہ دونوں ایک ہی چیز نہیں فرمائی ہیں عتق النسمہ یہ ہے کہ تو غلام کو آزاد کرے اور فک الوقبۃ یہ ہے کہ تو غلام کو آزاد کرانے میں اس کی امداد کرے۔

**اعتاق مباح** | اعتاق مباح یہ ہے کہ بغیر کسی نیت کے غلام کو آزاد کیا جائے یہ اعتاق 'مباح' اس لیے ہے کہ اس میں اباحت کا معنی پایا جاتا ہے اور اباحت یہ ہے کہ ایک کام کے کرنے اور نہ کرنے میں شرعاً مائل کو اختیار ہو۔

**اعتاق حرام** | اعتاق ممنوع یا حرام یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام سے یوں کہے "انت حر لوجه الشیطان" یعنی تو شیطان کی خوشنودی کے لئے آزاد ہے۔ ایسا کہنے سے آزادی واقع ہو جائے گی کیونکہ اعتاق کا کرنا اور شرط پائی گئی۔ اور "لوجه الشیطان" کہنے میں اعتاق کا مقصود ظاہر ہو گیا ہے۔



اعتاق کی اور بھی اقسام ہیں جنہیں ہم ان کے مواقع پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

## دوسری فصل

# اعتاق کے رکن کا بیان

اعتاق کا رکن وہ لفظ ہے جس کی وضع (حرکیب) ہی فی الجملہ عتق (آزادی) پر دلالت کے لئے کی گئی ہو یا ایسا لفظ ہو جو لفظ عتق کے قائم مقام ہو ایسی صورت میں ایسے الفاظ بیان کرنے کی ضرورت ہوگی جن سے فی الجملہ عتق ثابت ہو چاہے نیت کے ساتھ یا بغیر نیت کے۔ اور ایسے الفاظ بیان کرنے کی بھی ضرورت ہوگی جن سے بالکل عتق ثابت نہیں ہوتا۔

وہ الفاظ جن سے فی الجملہ عتق (آزاد کرنا) ثابت ہوتا ہے، تین قسم کے ہیں۔ صریح ملحق بالصریح (جو صریح کے ساتھ ملنے گئے ہیں) اور کنایہ۔

۱۔ صریح لفظ | صریح لفظ وہ ہے جو لفظ عتق یا لفظ محرمیۃ یا لفظ ولا سے مشتق (نکال لیا گیا) ہو مثلاً غلام کو یہ کہنا کہ اعتقتک یا حررتک (میں نے تجھے آزاد کیا)

یا انت عتقت او معتق (تو آزاد ہے) یا یہ کہنا کہ انت مولا یعنی تو میرا قاصد ہے صریح لغت میں اس اسم کو کہتے ہیں جس کا معنی بالکل ظاہر اور جس کی مراد سامع (سننے والے) کے نزدیک کھلی ہوئی ہو۔ اور ان الفاظ یعنی عتق، حرمیۃ اور ولا میں یہ صفت بدرجہ اتم موجود ہے۔ لفظ عتق اور حرمیۃ میں تو کسی قسم کا شک بھی نہیں۔ ان کا استعمال ہی عتق (آزادی) کے لیے ہوتا ہے اور ان کی مراد یعنی آزادی سامع کے نزدیک ظاہر ہوتی ہے۔ پس یہ الفاظ صریح ہیں اور ان میں مستحکم سے نیت دریافت کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔ رہا لفظ ولا اور اس سے مشتق لفظ مولیٰ تو اگرچہ یہ لفظ "عین" اور "قد" کی طرح الفاظ مشترک میں سے ہے اور اس کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے مثلاً اس کا ایک معنی ناصبر ہے یعنی مدد کرنے والا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ مُؤْتٰی الْاٰیٰتِیْنَ اَسْمُوْا وَاَنْ اُنْكَفِرِیْنَ لَا مُسُوْلٰی لِهٰمْ (سورۃ محمد، ۱۱)

ترجمہ: یہ اس سبب سے کہ اللہ تعالیٰ ایمان والوں کا مددگار ہے اور کافروں کا کوئی مددگار نہیں۔

مولیٰ کا معنی چچا زاد بھائی بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر حضرت زکریا علیہ السلام کی خبر دیتے ہوئے ان کا قول بیان فرمایا ہے۔ حضرت زکریا بارگاہ الہی میں عرض کرتے ہیں: وَ اِنِّیْ تَخَفْتُ

الْمُنٰی اِنِّیْ مِنْ وَرَآئِیْ (سورۃ مریم، ۵) ترجمہ: اور میں اپنے بعد (اپنے) چچا زادوں کی طرف سے اندیشہ رکھتا ہوں۔ لفظ مولیٰ کا اطلاق "معتق" (آزاد کرنے والے) اور مُعْتَق (آزاد شدہ) پر بھی ہوتا ہے

لیکن یہاں (یعنی غلام کو انت مولا کی کہنے میں) مولیٰ کا معنی نہ تو ناصر (مددگار) لیا جاسکتا ہے کیونکہ آقا عموماً اپنے غلام سے مدد نہیں چاہا کرتا۔ نہ چچا زاد کا معنی لیا جاسکتا ہے جیکہ غلام معروف النسب ہو اور نہ مُعْتَق (آزاد کنندہ) کا معنی لیا جاسکتا ہے لہذا اس لفظ کو ملاو مُعْتَق (آزاد شدہ) متعین ہو گئی

اور مشرک لفظ میں ایک قابض احتمال معنی کو کسی معین دلیل سے متعین کیا جاسکتا ہے تو یہ عتیق میں مرتب ہو گیا نیست

ہو جھنے کی ضرورت نہیں۔ جیسا کہ انت عتیق اور حدر کہنے میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ الفاظ جب صیغہ نداء کے ساتھ ذکر کئے جائیں یا اس طور کہ غلام سے کہا جائے یا حدر یا عتیق یا معتق تو بدوں نیت کے عتیق ثابت ہو جائے گا کیونکہ ان الفاظ کی وضع ہی عتیق اور حریر کے واسطے ہے صرف نداء کے ساتھ ذکر کرنا ایسا ہی ہے جیسے انت حر یا انت عتیق اور معتق کہنا ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر غلام کا نام ہی ”حر“ ہو اور اسے ”یا حدر“ کہہ کر پکارا جائے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس وقت لفظ حر کا اطلاق اسم ظم پر ہوگا نہ کہ اسم صفت پر۔

اسی طرح غلام کو اگر ”یا مولای“ کہہ کر آزاد دی جائے تو اصحاب ثلاثہ اور امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آزادی واقع ہو جاتی ہے بخلاف امام زفر کے ان کے نزدیک بدون نیت کے آزادی واقع نہیں ہوتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ آقا کا پستہ غلام کو ”یا مولای“ کہہ کر پکارنا تعظیماً بھی ہو سکتا ہے اور آزاد کرنے کے لئے بھی۔ لہذا آقا کی نیت کے بغیر آزادی واقع نہیں ہو سکتی جیسا کہ ”یا سیدی“ اور ”یا مالکی“ کہہ کر پکارنے میں آزادی نیت پر موقوف ہے۔ ہمارے اصحاب و امام اعظم اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو ”یا مولای“ کہہ کر پکارنے میں عادتاً تعظیم مقصود نہیں ہوتی بلکہ آزاد کرنا ہی مراد ہوتا ہے لہذا ”یا مولای“ کہنا گویا انت مولای کہنے کے مترادف ہے۔ اگر ایسا کہے تو غلام آزاد نہ ہوگا جس طرح ہے بخلاف ”یا سیدی“ یا ”یا مالکی“ کہہ کر پکارنے کے۔ کیونکہ اس طرح پکارنے میں بعض اوقات عزت و کریم مقصود ہوتی ہے لہذا اس طرح پکارنے میں ہیز کسی قرینہ اور نیت کے عتیق ثابت نہ ہوگا اور امام محمدؒ نے اس کی علت بتلاتے ہوئے فرمایا کہ ”یا مولای“ کہنے کی صورت میں ہم نے جو اسے آزاد قرار دیا ہے تو وہ ولاد کی وجہ سے ہے نہ کہ ملکیت کی وجہ سے اور اس کا معنی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

**مسائل** اگر آقا ان الفاظ عتیق ہریت اور ولاد سے مشتق الفاظ پر متعلق کوئی جملہ غلام سے کہے مثلاً اعتقنت وغیرہ یعنی میں نے تمہیں آزاد کیا، پھر دعویٰ یہ کرے کہ اس جملے سے میری مراد خبر دینا تھا نہ کہ عتیق۔ تو عدالت میں اس کے اس دعویٰ کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس کا یہ دعویٰ ظاہر معنی سے پھرا ہوا ہے دوسرے عرف لغت اور عرف شریعت میں اس کا معنی نئے سرے سے آزاد کرنا، ہوتا ہے جیسا کہ یہ اخبار (خبر دینے) میں مستعمل ہوتا ہے۔ اور عرب لوگ شریعت کی آمد سے قبل اس صیغہ سے اپنے غلاموں کو آزاد کیا کرتے تھے اور خبر پر اس صیغہ کو مجھول کرنا جھوٹ پر محمول کرنا ہے اور عاقل آدمی کا ظاہر حال اس کے برعکس ہوتا ہے (یعنی وہ جھوٹ نہیں بولتا) لہذا عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی جیسا کہ اگر اپنی بیوی سے کہے ”هَلَفْتُكَ“ (میں نے تجھے طلاق دی) اور اس صیغہ سے اخبار کی جھوٹی نیت کرے تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جاتی البتہ دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسے معنی کی نیت کی جس کا کلام احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ یہ کلام اخبار کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ یہ معنی اور نیت ظاہر کے خلاف ہے اور اگر اس نے کہا کہ اس کلام سے میری مراد خبر دینا تھا تو اب دیکھا جائے گا کہ اگر یہ کلام ”مؤكد“ ہوا تو بالکل تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ محض جھوٹ ہے اور اگر انشاء ہوا تو عدالت میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ظاہر میں ان الفاظ سے انشاء و اعتناق)

کا اردو ہے لہذا ظاہر سے کلام کو پھیرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیکھنا سنا سمجھنا جائے گا کیونکہ یہ لفظ ماضی کے متعلق خبر دینے کا احتمال بھی رکھتا ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس کام سے آزاد ہے یا کہا آج تو اس کام سے آزاد ہے تو وہ قضاء (عدالت) کی رُو سے بالکل آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزادی ایسی چیز نہیں جو عمل یا زمانے کے اعتبار سے تقسیم ہو سکے یعنی ایک کام یا ایک دن میں تو آزاد ہو اور دوسرے کام یا دوسرے دن میں پھر غلام بن جائے لہذا ایک کام یا ایک زمانہ میں اعتناق تمام کاموں اور تمام زمانوں میں اعتناق ہو گا پس جب اس نے ایسی نیت کی تو ظاہر کے خلاف کیا لہذا قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا اور ظاہر مراد کے مطابق غلام مطلقاً آزاد ہو جائے گا۔

○ اسی طرح آقا اگر غلام سے کہے ”انت مولای“ اور پھر کہے میری اس سے مراد موادۃ فی الدین (دین میں دوستی) تھی تو قضاء و عدالت میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ یہ نہ معنی کے خلاف ہے اور ظاہر میں یہ لفظ ولایت کے لئے ہی مستعمل ہوتا ہے۔ ہاں اگر دوسرے دینات اس کی تصدیق کی جائے گی کہ یہ جملہ اس معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے جس کی اس نے نیت کی ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا: ”ما انت الا حر“ یعنی تو نہیں ہے مگر آزاد۔ تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ جملہ انت حر کی تائیدی شکل ہے۔ اور نفی کے بعد اثبات ہے جیسا کہ لا الہ الا اللہ میں نفی کے بعد اثبات ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا ”انت حر“ لوجه اللہ تعالیٰ (تو اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے آزاد ہے، تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ ”لوجه اللہ تعالیٰ“ کلام تو فقط آزادی کی غرض بتانے کے لئے ہے۔ اس کے مطلق انت حر کہنے ہی سے آزادی واقع ہو گئی۔ لوجه اللہ تعالیٰ“ ساتھ بول کر اس نے آزاد کرنے کی غرض و غایت بھی بتادی۔

○ اسی طرح اگر آقا نے غلام سے کہا ”انت حر لوجه الشیطان“ (تو شیطان کی خوشنودی کے لئے آزاد ہے) تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ آزادی تو فقط انت حر کہنے سے واقع ہو گئی۔ لہذا فیما میں اس نے اپنی غایت بیان کی۔ لوجه الشیطان کے الفاظ انت حر پر اثر نماز نہیں ہو سکتے۔

○ اگر آقا نے اپنے سالم نامی غلام کو ”یا سالم“ کہہ کر پکارا جواب میں سالم کی بیعت مہر و نذر کے ساتھ حاضر بننا پڑی۔ آقا نے کہا ”انت حر“ یعنی تو آزاد ہے حالانکہ مہر و نذر کو آزاد کرنے کی اس کی نیت نہ تھی۔ تو جس غلام نے جواب دیا ہے یعنی مہر و نذر وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ آقا کا ”انت حر“ کہنا خطاب ہے۔ اور خطاب بدرجہ اولیٰ اس بات کا سزاوار ہے کہ وہ ساکت (خاموش رہنے والے) کی بیعت کے حکم کی طرف متوجہ ہو اور اگر آقا کہے کہ میری مراد سالم کو آزاد کرنے کی تھی تو قضاء کی رُو سے سالم اور مہر و نذر دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ مہر و نذر تو اس وجہ سے کہ انت حر کا خطاب اس کی طرف متوجہ ہے اور سالم اس کے اپنے اقرار کی وجہ سے۔ اور اگر آقا بولیں کہ ”یا سالم انت حر“ اسے سالم تو آزاد ہے۔ تو اس صورت میں سالم ہی آزاد ہو گا۔ کیونکہ یہاں انت حر کا خطاب سالم ہی کی طرف متوجہ ہے۔ نہ کہ کسی دوسرے غلام کی طرف۔ واللہ عتدوجل اعلم

**ملک بالصریح** وہ لفظ ہے جو اپنی وضع (ترکیب) میں تو حقیق کے لئے صریح نہ ہو لیکن حکم میں صریح کے ساتھ ملایا گیا ہو۔ مثلاً آقا اپنے غلام سے کہے کہ میں نے تیرے لئے تیرا نفس ہب کیا یا میں نے تیرا نفس تجھ سے ہب کیا یا میں نے تیرا نفس تجھ سے فروخت کیا۔ ان تمام صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا چاہے غلام اس ہب اور بیع کو قبول کرے یا نہ کرے اور آقا غلام کو آزاد کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے۔ وجہ یہ ہے کہ ہب کرنا یا بیع کرنا گواہ یا وہب (ہب کرنے والے) یا بائع (فروخت کرنے والے) کی طرف سے محبوب (جس چیز کو ہب کیا جائے یا بیع جس چیز کو فروخت کیا جائے) کو اپنی ملکیت سے زائل کر دینے کا اعلان ہے۔ اب موصوب (وہ آدمی جس کے لئے ہب کیا جائے) یا مشتری (خریدار) کی طرف سے اس چیز کو قبول کرنے کی حاجت ہے۔ مگر ملک جب تک آزاد نہ ہو وہ ہب یا بیع کو قبول نہیں کر سکتا۔ تو ہب اور بیع ازالۃ الملک عن الرقیق کو باقی رکھیں گے مگر یہ ملکیت کسی کی طرف منتقل نہ ہوگی۔ اور یہی معنی ہیں اعتاق کے۔ لہذا مذکورہ کلمات میں قبول یا نیت کی حاجت نہیں ہے کیونکہ یہ الفاظ محبوب یا بیع سے زوال ملکیت پر صراحت دلاتے کر رہے ہیں اور اعتاق نام ہی ازالۃ الملک کا ہے۔

ادام ابوہیفہؒ نے فرمایا ہے کہ آقا اگر اپنے غلام سے کہے "وہبت لک نفسک" یعنی میں نے تیرے لئے تیرا نفس ہب کیا اور پھر کہے اس ہب سے میری مراد اس کے عتق کو ہب کرنا تھا نہ کہ اسے آزاد کرنا تو عدالت میں اس کے اس قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ لفظ ہب کی وضع ہی محبوب سے ازالۃ الملک کے لئے ہے۔ وہ گویا اس نے ظاہر معنی سے عدول (رجوع) کیا ہے لہذا عدالت میں اسے سچا نہ سمجھا جائے گا ہاں غلام وہ سچا ہو گا کیونکہ یہ مجلس میں بھی احتمال رکھتا ہے جس کی وہ نیت بنا رہا ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے غلام سے کہا: انت مولیٰ فلان او عتق فلان (تو فلاں آدمی کا آزاد کر دہے) تو عدالت کی رُو سے وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ آقا نے خبر دی ہے کہ غلام فلاں کا آزاد کر دہے حالانکہ وہ فلاں کا آزاد کر دہے نہیں ہو سکتا جب تک اس کا مالک نہ ہو اور پھر وہ اسے آزاد نہ کرے۔

اگر آقا اپنے غلام سے کہے: اعتقت فلان (تجھے فلاں نے آزاد کیا) تو اس جملے سے غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ اس جملے میں جہاں اس معنی کا احتمال ہے کہ فلاں نے تجھے ملکیت میں لینے کے بعد آزاد کر دیا وہاں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ فلاں فی الحال تجھے آزاد کر رہا ہے حالانکہ غلام اس کی ملک میں ہی نہیں لہذا اس کا آزاد کرنا بے معنی ہے پس اس جملہ میں دونوں معانی کے احتمال کی وجہ سے غلام آزاد نہ ہو گا۔ واللہ اعلم۔

## ملک کی رہبر سے آزاد ہونے والے قرابتدار

اسی تبدیل سے ہے کہ:۔۔۔ اپنے غلام باپ یا غلام ماں یا غلام بیٹے کو خریدے۔ تو وہ عام غلام کے نزدیک خریدے ہوئے ہی آزاد ہو جائیں گے۔ (امامی کی آزاد کرنے کی نیت ہو یا نہ ہو۔ کہو)۔۔۔ ان کے خریدنے کو شرعاً اعتاق (آزاد کرنا) بنا کر اس نے ماں باپ یا بیٹے کو کفارہ ادا کرنے کے لئے خریدنا تھا تو ساتھ کفارہ بھی ادا ہو جائے یہ مذکورہ رائے امام ابوہیفہؒ اور صاحبیہؒ کا ہے۔ جبکہ امام زرقہؒ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مذکورہ رشتے دار مطلق خریدنے سے آزاد ہو جاتے بلکہ نئے سرے سے آزاد کرانے سے آزاد ہوتے

ہیں۔

**اختلافِ ائمہ** ائمہ میں اس اختلاف کی اصل بنیاد یہ قاعدہ ہے کہ جو آدمی کسی محرم رشتہ دار کا خریدنے سے یا مہر و صدقہ قبول کرنے سے یا وصیت و وراثت سے مالک بنے تو وہ محرم رشتہ دار قرار نہ ہو جاتا ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مالک حیب تک آزاد نہ کرے اس وقت تک وہ محرم رشتہ دار آزاد نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ جس محرم کا رشتہ ولادت کا رشتہ ہو وہ ملک میں آتے ہی آزاد ہو جاتا ہے اور جس محرم کا رشتہ ولادت کا رشتہ نہ ہو وہ نئے سرے سے آزاد کرنے سے ہی آزاد ہوگا ورنہ نہیں۔ امام مالکؒ کی دلیل وہ روایت ہے جسے ابو داؤد نے اپنی سنن میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی لڑکا اپنے باپ کے احسانات کا صلہ برگز نہیں لے سکتا سوائے اس صورت کہ وہ اپنے باپ کو ملوک پائے پھر اسے خریدے اور پھر اسے آزاد کر دے، اس حدیث سے امام مالکؒ کا استدلال یوں ہے کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خریدنے کے بعد اعتناق کا ذکر فرمایا ہے اگر نفس شرعاً (بذات خود خریدنا) ہی اعتناق ہوتا تو آپ بعد میں آزاد کرنے کا ذکر نہ فرماتے کیونکہ آزاد شدہ کو آزاد کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ تو معلوم ہوا کہ قریبی رشتہ دار کو فقط خریدنا ہی اعتناق نہیں۔ امام مالکؒ کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ شرعاً (درخیزنا) نام ہے اثبات ملک کا اور اعتناق (آزاد کرنا) نام ہے ازالہ ملک کا۔ اور ان دونوں میں منافات ہے تو ایک ہی لفظ بیک وقت اثبات اور ازالہ کیسے ہو سکتا ہے۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرُومٍ مِنْهُ فَهُوَ حُرٌّ۔

یعنی جو آدمی اپنے کسی محرم رشتہ دار کا مالک بنے تو وہ محرم رشتہ دار آزاد ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! میں بازار گیا تو میں نے دیکھا کہ میرا بھائی فروخت کیا جا رہا ہے چنانچہ میں نے اسے خرید لیا اب میں اسے آزاد کرنا چاہتا ہوں اس بابہ سے میں آپؐ کا کیا حکم ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان الله تعالى قد اعتقه یعنی بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے تو اسے آزاد فرما دیا ہے۔ یہ دونوں حدیثیں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے خلاف احناف کی تھبت ہیں۔ امام مالکؒ نے اوپر اپنے استدلال میں حضرت ابو ہریرہؓ کی جو روایت بیان کی ہے اس میں "فنجتقه" کا معنی یہ لیا جائے گا کہ وہ خرید کر اسے آزاد کرے تاکہ اس سلسلے کی تمام عادیث پر عمل ہو جائے اور عادیث میں تناقض سے بچا جائے رہا امام مالکؒ کا یہ کہنا کہ شرعاً تو اثبات ملک کا نام ہے جبکہ اعتناق ازالہ ملک ہے تو بیک وقت ایک ہی لفظ سے اثبات ملک اور ازالہ ملک کیسے ممکن ہے؟ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ یہ بات ٹھیک ہے لیکن ایک لفظ سے حکم اور اس کی ضد کا اثبات ایک زمانے کے اندر ممکن ہے اور اگر حکم اور اس کی ضد کا اثبات دو زمانوں میں ہو تو یہ متنع نہیں۔ لہذا جائز ہے کہ لفظ شرعاً زمانہ اول میں ثبوت ملک کے لئے ہو اور زمانہ ثانی میں ثبوت عتق کے لئے ہو۔ کیونکہ اختلاف زمان کے وقت منافات نہیں رہتی۔

**امام شافعیؒ اور احناف کا اختلاف** اس مسئلے میں امام شافعیؒ اور احناف کے درمیان اختلاف کی بنیاد ایک اصولی اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ قرابت اولاد

کے علاوہ، وہ قرابت جس سے نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہے، وہ اقوتہ (بہن بھائی ہونا)، عمومہ (چچا بھانجی

ہونا اور ذوالہ ہے البی قربات کے ساتھ قطع تعلقی کرنا احناف کے نزدیک حرام ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک حرام نہیں۔ قرابت الاولادہ میں قطع تعلقی کے حرام ہونے میں احناف اور شوافع کا اختلاف نہیں اور درجی اس بات میں اختلاف ہے کہ جس قرابت میں نکاح حرام نہیں ہوتا مثلاً چچا زاد وغیرہ ان کی قطع تعلقی حرام نہیں۔ امام شافعیؒ دراصل اخوة، عمومہ اور خود ذلت کی قربات کو بنی اعمام کی قربات کے ساتھ ملا تھے ہیں جبکہ احناف اس قربات کو قرابت الاولادہ کے ساتھ ملا تھے ہیں اس اصولی اختلاف کی وجہ سے مسئلہ عتیق میں اختلاف ہے اور دیگر بہت سے احکام میں بھی۔

اس قول میں امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عتیق، آزاد ہونہ، قرابت سے شبات

**امام شافعیؒ کی دلیل**

اور صلہ رحمی کو چاہتی ہے اور عتیق ہر قسم کی صلہ رحمی اور احسانات میں سب سے بلند اور بڑا احسان ہے۔ لہذا یہ (عتیق) ثابت نہیں ہوگا مگر بلند ترین قرابت سے اور بلند ترین قرابت قرابت الاولادہ ہے۔ کیونکہ اس میں جزیئت اور بعضیت (ایک دوسرے کا جزو ہونا) پائی جاتی ہے اور یہ بعضیت و جزیئت اس قوت (اخوة، عمومہ اور ذوالہ) میں نہیں پائی جاتی لہذا اس قرابت کو قرابت الاولادہ کے ساتھ نہیں بلکہ قرابت بعیدہ کے ساتھ ملایا جائے گا۔ اور وہ بنی اعمام (چچا زاد وغیرہ) کی قرابت چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام میں اس قرابت کو قرابت بنی اعمام کے ساتھ ملایا جاتا ہے اور وہ ہیں قصاص جاری کرنا قرض کے بدلے قید کرنا، شہادت قبول کرنا اجرت پر رکھنے کا جواز اور مکاتب نہ بنانا اور بیوی کا نکاح کرنا وغیرہ۔

**احناف کی دلیل** یہی دلیل ہے کہ قرابت الاولادہ ملکیت کے وقت عتیق کو واجب بٹھراتی ہے کیونکہ

ایسی قرابت ہے جس کو قطع کرنا شریعت میں حرام ہے اور ظاہر ہے ایسے قریبی کو ملک میں باقی رکھنا قطعیت رحم کا سبب ہے کیونکہ ملک میں ہونا ایک قسم کی ذلت اور ہلکا پن ہے جو دو قریبوں کے درمیان دوری کا باعث بنتا ہے۔ اور اسی دوری کا نام قطعیت رحم ہے۔ قطع رحمی کی حرمت کے باوجود قطع رحمی کے باعث سبب کو باقی رکھنا صلہ رحمی کے خلاف ہے لہذا اس تناقض خلاصہ کو رفع کرنے کے لئے ملک باقی نہیں رہے گی۔ اور حبس ملک باقی نہ رہی تو ربق (غلامی) بھی باقی نہ رہے گی اور حبس ربق (غلامی) باقی نہ رہی تو عتیق ثابت ہو گیا۔ یہی وہ قرابت جس میں نکاح حرام ہوتا ہے وہ بھی "محرمة المقطع" ہے یعنی اس کا توڑنا حرام ہے کیونکہ قطع رحمی کی حرمت کو لازم کرنے والی نصوص (آیات و احادیث) عام یا مطلق ہیں ان میں قرابت الاولادہ اور غیر قرابت الاولادہ کا کوئی امتیاز نہیں ارشاد ربانی ہے:

وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ - (سورة النساء: ۱۱)

ترجمہ اور اللہ سے ڈرو جس کے واسطے سے ایک دوسرے سے مانگتے ہو اور قرابتوں کے باب میں بھی (اللہ سے ڈرو۔)

اس کا معنی یہ ہے کہ تم اللہ سے ڈرو اور اس کی نافرمانی نہ کرو اور قرابتوں کے معاملے میں بھی اللہ سے ڈرتے رہو ان سے قطع تعلقی نہ کرو۔ اس آیت کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ سے ڈرو اور صلہ رحمی کرو۔

(ب) ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

صلوا الا دھام فانه ابقى لك في الدنيا وخير لك في الاخرة  
ترجمہ: صلہ رحمی کرو کیونکہ یہ چیز تمہارے لئے دنیا میں باقی رہنے اور آخرت میں عظیم بھلائی کا باعث ہے۔

اس حدیث میں صلہ رحمی کا حکم دینا گویا قطع رحمی سے روکنا ہے کیونکہ قطع رحمی صلہ رحمی کی ضد ہے اور  
ظاہر ہے کسی کام کا حکم دینا اس کی ضد سے منع کرنا ہے۔  
(ج) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

رحم (قربت) باری تعالیٰ کی طرف سے ایک قسم کی ہٹنی ہے جو عرش کے ساتھ لٹکی ہوئی ہے۔ وہ کہتی ہے۔  
اے میرے پروردگار! یہ مقام تجھ سے پناہ مانگنے کا ہے مجھے قطع کیا گیا ہے اور مجھے جوڑا نہیں گیا۔ اللہ  
تعالیٰ فرماتے ہیں کیا تیرے لئے یہ بات کافی نہیں کہ میں نے تیرا نام اپنے نام میں سے نکالا ہے۔ میرا نام  
رحمن ہے اور تو رحم ہے، دونوں کا مادہ ایک ہے، پھر اللہ تعالیٰ اس سے فرماتا ہے فکر نہ کرو مجھے جوڑے  
گا (صلہ رحمی کرے گا) میں بھی اسے جوڑوں گا اور جو آدمی تجھے توڑے (قطعی تعلقی کرے) گا میں بھی اسے  
توڑوں گا۔ حدیث میں مذکور اس قسم کی وعید فعل حرام کے ارتکاب پر ہی ہو سکتی ہے تو یہ حدیث  
اس چیز پر دال ہے کہ قطع رحمی حرام ہے۔ قربت کو رحم یا تو اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ رحم رحمت سے مشتق  
ہے اور قربت قریبی رشتہ دار پر طبعی طور پر رحمت و شفقت کا سبب بنتی ہے یا پھر عورتوں کے اس  
مخصوص عضو کی وجہ سے کہا گیا ہے جس کا نام ”رحم“ جس سے قرابہیں وجود میں آتی ہیں۔ تو معلوم  
ہو کہ ہر قربت یا مطلق قربت ظاہر نصوص کی بنا پر محرمۃً انقطع ہے یعنی اس کا توڑنا حرام ہے سوائے  
اس قربت کے جسے کسی دلیل سے خاص یا مقید کر لیا جائے۔

ربا امام شافعیؒ کا ان قرباتوں میں قصاص جاری کرنے سے استدلال۔ تو اس سلسلے میں گزارش یہ  
ہے کہ قصاص جاری کرنا قطع رحمی کا باعث نہیں کیونکہ قصاص (جان کے بدلے میں جان یا عضو کے  
بدلے میں عضو) ایک فعل کی جزا ہے جو اپنے فاعل (کرنے والے) کی طرف منسوب ہوگی۔ تو قاتل بھائی  
یا کسی عضو کو قطع کرنے والا بھائی رحم کو قطع کرنے والا ہے جس نے گویا اپنی مرضی سے اپنی جان کو قتل  
کر دیا ہے یا اپنے کسی عضو کو کاٹ دیا ہے اسی طرح جس بالذین (قرض میں قید کر مینے) کا معاملہ  
ہے کیونکہ یہ ادائیگی قرض میں تاخیر کی ایک سزا ہے جو مجرم کی طرف منسوب ہوگی۔ سزا جرت (مزدوری)  
پر رکھنے کا معاملہ تو وہ عقد معاوضہ (لین دین کا ایک عقد) ہے عقد معاوضہ یوں کہ مال دے کر منفعت  
کا ایک بنا جاتا ہے۔ اور یہ عقد قریبی آدمی اپنی مرضی سے کرتا ہے جو قطع رحمی کا سبب نہیں ہے ہاں باپ  
کا بیٹے کو ایسے کام میں اجرت (مزدوری) پر رکھنا جائز نہیں ہے جس میں اسے کسی دوسرے کی اقیابی ہو یہ  
بات نامائز اس واسطے نہیں کہ یہ قطع رحمی کا باعث ہے بلکہ اس لئے نامائز ہے کہ بیٹے کا دیسے ہی فرض  
بتا ہے کہ وہ باپ کی خدمت کرے لہذا اس خدمت کے مقابلے میں اجرت لینا جائز نہ ہوگا۔ اگر بیٹا  
باپ کو اجرت (مزدوری) پر رکھے تو یہ عقد (اجرت بھی رکھنا) صحیح ہوگا لیکن باپ کے احترام کی وجہ سے  
اس عقد کو فسخ کر دیا جائے گا اور ہم تسلیم کرتے ہیں شرعاً باپ کا بڑا احترام ہے جو اس کے حق میں ظاہر ہوگا  
اور قصاص و قید کے بارے میں تو کوئی کلام ہی نہیں۔

امام شافعیؒ کا (قریبی کی) بیوی سے نکاح پر استدلال کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ کسی حد تک قطع رحمی ہے  
مگر اس قدر قطع رحمی حرمت کے معاملے میں غیر مجتہد ہے دوسرے ایک نکات میں دو بہنوں کو جمع

کرنا قطع رحمی سے بچنے کے لئے حرام کیا گیا ہے پھر بیوی کی طلاق اور عدت گزرنے کے بعد اس کی بہن سے نکاح شرعاً جائز ہے۔ حالانکہ اس میں بھی ایک قسم کی قطع رحمی ہے۔

اب رہا مکاتب بنانے کا مسئلہ تو امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک بھائی کو مکاتب بنایا جاسکتا ہے۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ نے اس سلسلے میں دو مختلف روایات منقول ہیں۔ ہم یہاں عرض کرتے ہیں کہ مکاتب کا بھائی کو مکاتب نہ بنانا قطعی رحمی کی طرف نہیں لے جاتا کیونکہ اس کی ملکیت مکاتب بنانے کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے کہ مکاتب بنانا صلہ رحمی اور محض احسان کے باب میں سے ہے اور مکاتب کی ملکیت ضروری ملکیت ہوتی ہے جو کہ احسان اور آزادی میں غماز نہیں ہوتی جب وہ اس پر مکاتب نہ ہو سکا تو بھائی اس سے ملوک ہونے کی ذلت کو نازل کرنے پر قادر نہ ہوا لہذا یہ چیز قطعی رحمی کا باعث نہ ہوگی بخلاف قلابہ اولاد کے کیونکہ مکاتب کی ملکیت اگرچہ ضروری ہے مگر وہ صرف اس کی ذاتی آزادی کے حق میں مشروع ہے جبکہ اپنے باپ اور بیٹے کی آزادی بھی انسان کی اپنی ذاتی آزادی کے معنی میں ہے کیونکہ آدمی اپنی اولاد وراثتاً اجداد کی آزادی میں اسی طرح سعی کرتا ہے جیسا کہ اپنی ذاتی آزادی کے واسطے کوشش کرتا ہے (واللہ اعلم بالصواب)۔

ذکر محرم دوم: وہ قرابت و احسان سے نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہوتا ہے، کا مالک بننے والا بالغ ہو یا بچہ، عاقل ہو یا مجنون جو ہی مالک بنے گا وہ قرابت و اراد ہوجائے گا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "من ملئت ذی رحم محرم منہ فحرم" (جو آدمی جو نہی اپنے محرم قرابتدار کا مالک بنائے وہ قرابتدار آزاد ہے) میں عموم ہے، دوسرے اس حکم یعنی حریت (آزادی) کو ملک کے ساتھ معلق فرمایا گیا ہے۔ پس جو آدمی ملک کی اہلیت رکھتا ہو گا وہ اس حکم کا بھی اہل ہو گا۔ اب بچہ اور مجنون چونکہ اہل ملک میں سے ہیں لہذا وہ اس حکم کے بھی اہل ہوں گے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ عاقل بچہ جب اپنے باپ کو خریدے تو باپ اسی وقت آزاد ہوجاتا ہے اور قریبی کو خریدنا ہی ہمارے نزدیک اعتناق ہوتا ہے حتیٰ کہ اس سے کفارہ بھی ادا ہوجاتا ہے حالانکہ بچہ چاہے عاقل ہی کیوں نہ ہو، اہل عتاق میں سے نہیں تو چاہیے تو یہ کہ باپ آزادی نہ ہو یا شراہ (دخیرہ ناما) عتاق ہی نہ بنے، اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ باپ کے شراہ کا اعتناق ہونا ہم گذشتہ صفحات میں نص حدیث ابی ہریرہؓ سے ثابت کر چکے ہیں اور نص میں تخصیص یا تقييد ہو سکتی ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ بچہ اہل عتاق میں سے نہیں اور نہ ہی بچہ کی شراہ اعتناق بنتی ہے مگر بچہ کی شراہ چونکہ تمیدیک بن جاتی ہے لہذا ملک کی وجہ سے اس کا باپ آزاد ہوجاتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "من ملک ذی رحم محرم فحرم من قریبی کی حریت (آزادی) کو ملک کے ساتھ معلق کیا گیا ہے ذکر اعتناق کے ساتھ۔

اگر آدمی اپنے بیٹے کی بیوی یا باپ کی منکوحہ یا اپنی رضاعی ماں کا مالک بنے تو یہ لوگ آزاد مسائل نہ ہوں گے۔ اسی طرح حبیب وہ اپنے چچا زاد یا چھو بھی زاد یا چچا اور چھو بھی کی بیٹی یا بھائی زاد یا خالہ زاد بھائی یا بہن کا مالک بنے تو یہ لوگ آزاد نہ ہوں گے کیونکہ عتاق کی شرط محرم قرابتدار کا مالک بننا ہے لہذا ان دونوں یعنی قرابت اور ہمیشہ کیلئے نکاح کے حرام ہونے کا پایا ناجائز ضروری ہے مذکورہ



پہلے رشتوں بیٹے کی بیوی۔ باپ کی منکوحہ اور رضاعی ماں میں اگرچہ محرمیت (حرمت نکاح) تو پائی جاتی ہے مگر قرابت نہیں پائی جاتی اسی طرح مذکورہ دوسرے نمبر کے رشتہ دار چچا زاد، ماموں زاد اور خالہ زاد بہن بھائی وغیرہ میں قرابت تو موجود ہے مگر دوسری شرط محرمیت (حرمت نکاح) نہیں پائی جاتی۔ لہذا ان تمام کے لئے عتق ثابِت نہیں ہوگا۔ عتق کے مسئلے میں مسلمان اور ذمی برابر ہیں کیونکہ قطع رحم کی حرمت، عتاق کی اہلیت اور ملک کی اہلیت میں دونوں برابر ہیں دوسرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان من مطلق ذی رحم محرم میں عموم ہے۔

○ آزاد کردہ کی میراث آزاد کنندہ کے لئے ہے چاہے عتق ملک باشرار سے واقع ہوا ہو کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **الاولا لمن احتسق** آزاد کردہ کی میراث آزاد کنندہ کے لئے ہے۔

○ اگر آدمی ایسی لونڈی خریدے جو اس کے باپ کی حاملہ ہو مگر اس کے باپ کی ملک نہ ہو تو یہ خریدنا جائز ہوگا اور اس لونڈی کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ آزاد ہو جائے گا جبکہ لونڈی آزاد نہ ہوگی اور نہ بچہ جننے سے پہلے اسے بیجا جائے گا البتہ جب بچہ جننے لے گی تو اس کے بعد اس کا بیٹا جائز ہوگا۔ ایسی لونڈی کے خریدنے کے جو ازیں کوئی شک نہیں کیونکہ بھائی کا خریدنا باپ اور دیگر محرم قرابت داروں کے خریدنے کی طرح جائز ہے۔ پیٹ میں موجود بچے کا آزاد ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ وہ خریدنے والے کا بھائی ہے اور بھائی اس کا مالک بنا ہے لہذا وہ آزاد ہو جائے گا بخود لونڈی اس لئے آزاد نہ ہوگی کہ وہ خریدنے والے کے لئے اجنبی کی مانند ہے کیونکہ ان کی آپس میں کوئی قرابت نہیں۔ لونڈی کے آزاد نہ ہو سکنے کے حکم کو تقویت اس بات سے بھی پہنچتی ہے کہ اس آدمی کا باپ بھی اگر اسے خرید لیتا تو وہ آزاد نہ ہوتی۔ تو بیٹے کے خریدنے پر اس کا آزاد نہ ہونا بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ اور بچہ جننے تک اس کی فروخت اس لئے جائز نہیں کہ اس کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ آزاد ہے اور آزاد کی بیع نہیں ہو سکتی دوسرے حمل کے بغیر حاملہ کی بیع ناجائز ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس باندی کو بیچے اور حمل کو مستثنیٰ کرے تو عقد بیع فاسد ہو جاتا ہے۔ پس جب رُک کا آزاد ہے اور آزاد آدمی بیع کا محل نہیں ہوا کہ تو یہ صورت ایسے ہوگی کہ گویا اس نے رُکے مستثنیٰ کیا ہاں جب بچہ جننے لے گی تو اب اس کی بیع جائز ہوگی کیونکہ مانع بیع داخل ہو گیا۔

## قریبی غلام کا کل یا بعض حصہ کے آزاد ہونے میں ائمہ کا اختلاف

اگر آدمی اپنے محرم قرابت دار کے ایک حصے مثلاً نصف، تہائی، چوتھائی وغیرہ کا مالک بنے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جتنے حصے کا مالک بنا ہے اسی قدر غلام آزاد ہو جائے گا جبکہ صاحبین د امام ابو یوسفؒ و امام احمدؒ کے نزدیک سارا غلام آزاد ہو جائے گا۔ وہ اختلاف یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق قابل تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک قابل تقسیم نہیں۔

اگر وہ آدمی ایک غلام کے مالک بنیں جن میں سے ایک غلام کا محرم قرابت دار ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

یہ مالک بننا دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایسے سبب سے مالک بنیں گے جس میں ان کوئی دخل ہوگا یا ایسے سبب سے جس میں ان کا عمل دخل نہ ہوگا۔ اگر یہ مالک بننا ایسے سبب کے باعث ہو جس میں ان دونوں کا عمل دخل ہو مثلاً خریدنے یا بیچنے، صدقہ، وصیت قبول کرنے سے مالک بنیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کا قرا بہدار شریک جس کی وجہ سے غلام آزاد ہوا ہے۔ اپنے دوسرے شریک (ساتھی) کے حصہ کا ضامن نہ ہوگا چاہے امیر ہو یا تنگ دست، البتہ غلام خود محنت مزدوری کر کے اس کے حصہ کی رقم کو ادا کرے گا اور صاحبین کے نزدیک اگر قرا بہدار شریک دو متمند ہے تو وہ اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا۔

اسی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب آدمی اپنے غلام کا  $\frac{1}{4}$  حصہ، غلام کے کسی قریبی کو فروخت کرے تو غلام پورا آزاد ہو جائے گا اور مشتری خریدنے والا، بائع (بیچنے والے) کے حصہ کا ضامن نہ ہوگا۔ مشتری دو متمند ہو جائے تنگ دست، البتہ غلام اپنی آدھی قیمت بائع کو دینے کے لئے سعی کرے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مشتری اگر دو متمند ہو تو بائع کے حصہ کے ضامن ہوگا ورنہ غلام خود بائع کے حصہ کی ادائیگی کرے گا۔

اگر آدمی کسی غلام کے بارے میں جو اس کا قریبی نہیں ہے، یہ کہے کہ اگر میں اس کا مالک بنانا تو یہ آزاد ہے۔ پھر اس آدمی نے کسی دوسرے آدمی کے ساتھ مل کر ایک ہی عقد بیع میں اس غلام کو خرید لیا تو امام جصاص نے بیان کیا کہ صورت مسئلہ مذکورہ مسائل کی مانند ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد کر دینے کا عہد کرنے والا اپنے ساتھی کے حصہ کا ضامن نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ اپنے ساتھی کے حصہ کا ضامن ہوگا۔ اور امام کرتی نے بیان کیا کہ مجھے اس مسئلہ میں کوئی روایت معلوم نہیں۔

اس بات پر ائمہ کا اجماع ہے کہ جب ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ ان دونوں میں سے ایک آدمی اپنا حصہ غلام کے کسی قریبی کو فروخت کر دے حتیٰ کہ غلام کل کا کل آزاد ہو جائے تو مشترک اگر دو متمند ہے تو وہ دوسرے مالک کے حصے کا جس نے اپنا حصہ نہیں بیچا ہے، ضامن ہوگا اور بائع اپنا حصہ بیچنے والے مالک، پر کوئی ضمانت نہ ہوگی۔

مذکورہ جملہ صورتوں میں ائمہ کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے اختلاف کی وجہ از دیک اعتاق قابل تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک قابل تقسیم نہیں پھر اس اختلاف کی بنیاد یہ اصل ہے کہ جب صاحبین کے نزدیک اعتاق متجزی (قابل تقسیم) نہیں ہے اور قرا بہدار کا خریدنا اعتاق ہے تو ایک شریک کا اپنے حصے کو خریدنا اس کو آزاد کرنا ہے۔ اور اس کا اپنے حصے کو آزاد کرنا اس کے ساتھی کے حصہ کی آزادی کا باعث بنتا ہے جس کی وجہ سے سارا غلام آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ عبد مشترک کو ایک حصہ دار آزاد کر دے تو وہ سارے کا سارا آزاد ہو جاتا ہے اور امام اعظم کے نزدیک اعتاق جب متجزی (قابل تقسیم) ہے تو قریبی شریک کا اپنے حصے کو خریدنا اپنے ہی حصہ کو آزاد کرنا ہوگا۔ اس کا اپنے حصہ کو آزاد کرنا اپنے ساتھی کے حصہ کو خراب کرنے کا باعث نہیں بنے گا اور نہ ہی اس کے حصہ کا مالک بنے گا۔ صاحبین کے نزدیک تو دوسرے ساتھی کے حصے کا ضائع ہونا ضرورۃً تھا تاکہ اعتاق مکمل ہو جائے کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق متجزی نہیں ہے۔ اور امام صاحب کے نزدیک اعتاق چونکہ متجزی (قابل تقسیم) ہے لہذا دوسرے ساتھی کے حصے کو ضائع کر کے اعتاق مکمل کرنے کی ضرورت ہی نہیں اور نہ ہی

اس بات کی ضرورت ہے کہ اس کے حصے کی تملیک قریبی شریک کو منتقل کی جائے تاکہ اعتقاد مکمل ہو۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ قریبی شریک اگر تنگدست ہو تو (صاحبین بھی کہتے ہیں کہ) اس پر اپنے ساتھی کے حصہ کا تاوان نہیں ملا نہ کہ اُتلاف اور تملیک کا تاوان تنگدستی سے ساقط نہیں ہوتا۔

اور چاہیے تو یہ تھا کہ آزاد کرنے والے شریک پر تاوان واجب نہ ہوتا مگر وہاں ہم نے اصول کے خلاف شریک ساکت کی رعایت کرتے ہوئے تاوان واجب ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور وہ رعایت کا مستحق بھی ہے کیونکہ آزاد کنندہ شریک کی طرف سے آزاد کرنے میں اس کی رضامندی نہیں پائی گئی۔ اس کے برعکس یہاں جب دونوں شریک ایسے سبب سے مالک نہیں جس میں ان کا ذاتی دخل ہو اور دونوں میں ایک غلام کا عزم اور دوسرا اجنبی ہو (شریک اجنبی یا شریک ساکت کی رضامندی پائی جاتی ہے کیونکہ دونوں سے خریداروں میں سے ہر ایک دوسرے شریک کے خریدنے پر رضامند ہے اور وہ دوسرے کی خرید پر کیوں نہ رضامند ہو گا جبکہ ہر ایک کی خرید اپنے ساتھی کی خرید کی صحت کے لئے شرط ہے حتیٰ کہ بیچنے والا اگر دونوں خریداروں کو مشترک طور پر غلام بیچے اور ان میں سے ایک تو اس سودے کو قبول کرے اور دوسرا نہ کرے تو یہ بیع (فروخت) صحیح نہیں ہوتی۔ اسی طرح جو عزم آدمی نصف غلام کو خریدتا ہے اور اسے یہ بھی پتہ ہے کہ عزم کو خریدنے سے محرم ملک نہیں بنے گا بلکہ آزاد ہو جائے گا تو گویا وہ اس خرید اور نقصان پر راضی ہے اور جو آدمی خود اپنے نقصان پر راضی ہو وہ کسی زور رعایت کا مستحق نہیں ہوتا تو یہ مواضع منصوص علیہ واقعہ کی تفسیر نہیں بن سکیں گے لہذا ان میں حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں ایک شریک مشترک غلام کے ایک حصے کو اس کے قریبی کے ہاتھ فروخت کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں شریک ساکت کی طرف سے قریبی کے خریدنے میں رضامندی نہیں پائی جاتی کہ وہ تاوان میں اس کے حق کو ساقط کر دے لہذا یہ صورت منصوص علیہ کے معنی میں ہے اور اسے منصوص علیہ کے ساتھ ہی ملایا جائے گا۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے اس مذکور قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ قریبی شریک کا اپنے حصے کو خریدنا اسے آزاد کرنا اور دوسرے (اجنبی شریک) کے حصے کو خراب کرنا ہے تو بھی اس پر تاوان لازم نہیں آتا کیونکہ یہ ایسا خراب کرنا (افساد) ہے جس میں اجنبی شریک کی رضامندی بھی شامل ہے کیونکہ قریبی شریک اپنے حصے کے خریدنے اور اس میں اپنی ملکیت ثابت کرنے پر رضامند ہے مگر یہ خریدار اور اثبات ملکیت دوسرے ساتھی کی خرید کے بغیر ممکن نہیں اس لئے کہ بائع اس کے بغیر راضی نہ ہو گا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ بیچنے والا اگر دونوں خریداروں سے کہے کہ میں نے یہ غلام تم دونوں کے ہاتھ مشترک طور پر بیچا پھر ان میں سے ایک خریدار تو اس بیع کو قبول کرے اور دوسرا قبول نہ کرے تو یہ بیع (فروخت) صحیح نہ ہوگی تو قریبی شریک کی ذاتی خرید پر رضامندی اپنے ساتھی کی خرید پر رضامندی ہوئی اور اس طرح قریبی کا خریدنا دوسرے شریک کے حصے کو خراب کرنا تو ہوا مگر اس کی رضامندی سے لہذا قریبی شریک پر تاوان واجب نہ ہو گا جیسا کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ ان میں سے ایک دوسرے ساتھی سے کہے کہ تو اپنے حصے کو آزاد کر دے یا میں تیرے حصے کی آزادی پر راضی ہوں اور وہ اپنے حصے کو آزاد کر دے اور اس طرح اس غلام آزاد ہو جائے تو آزاد کنندہ پر دوسرے شریک کے حصے کا تاوان واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح زیر بحث صورت ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ نکتہ یا منطق جہہ والی صورت میں تو نہیں چلتی۔ کیونکہ جب ایک شریک اپنے حصے کے

ہم کو قبول کرے تو اس میں اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو اس کی اپنے حصے میں قبول ہم پر رضامندی اپنے ساتھی (شریک) کے قبول ہم پر رضامندی ہوئی۔ لہذا یہ ایسا افساد و خراب کرنا نہ ہو جس میں دوسرے شریک کی طرف سے رضامندی پائی جاتی ہو۔ اسی طرح یہ منطق اس وقت بھی کارگر نہ ہوگی جب اجنبی شریک یہ نہ جانتا ہو کہ اس کا ساتھی غلام کا قریبی ہے کیونکہ جب اسے یہ بات معلوم نہ ہوئی تو اس نے یہ بھی نہ جانا کہ اس کے شریک کا خریدنا اپنے حصے کو آزاد کرنا ہے تو وہ اس کے اپنے شریک کے حصے کے لئے افساد (باعث خرابی) ہونے کو بھی نہ جانے گا لہذا اجنبی شریک کی افساد پر رضامندی نہ ہوگی کیونکہ کسی شے کے ساتھ رضامندی اس کے علم کے بغیر محال ہے۔ اشکال حذا کا جواب یہ ہے کہ یہ چیز عکس علت کے باب میں سے ہے کیونکہ علت کے معدوم ہونے کے باوجود حکم پایا جاتا ہے اور یہی معنی ہے عکس علت کا۔ اور عکس شرعی علتوں میں شرط نہیں ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے ایک شرعی حکم کے لئے کئی علتیں ہوں لہذا ہم نے بعض مذکورہ صورتوں میں تاوان کے واجب ہونے کی نفی کی اور ان کے علاوہ دوسری صورتوں میں کسی دوسری علت کی وجہ سے تاوان کو باقی رکھیں گے۔ پھر جہاں تک ہم کا معاملہ ہے تو اس کے متعلق ہم کہیں گے کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا اپنے حصے کے ہم کو قبول کرنا اگرچہ دوسرے کے قبول کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے حتیٰ کہ ہر ایک قبول میں منفرد ہوگا لیکن جب دونوں نے اپنے اپنے حصے کے ہم کو قبول کر لیا تو دونوں کا قبول کرنا بمنزلتہ واحد کے ہو گیا کیونکہ یہ قبول کرنا ایک ہی ایجاب (دایب کا یہ کہنا کہ میں نے تم دونوں کو یہ غلام مشترکہ طور پر میہ کیا) کا جواب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب نمازی ایک چھوٹی یا طویل آیت کی قسرات کرے تو اس کے ساتھ نماز کا جواز متعلق ہو جاتا ہے اگر اس نے دس یا زیادہ آیتیں پڑھیں تو سب کے ساتھ جواز متعلق ہو گیا اور سب آیات کو ایک آیت کی مانند بنا دیا جائے گا۔ اسی طرح زیر بحث معاملہ ہے۔ اور جہاں تک اجنبی شریک کے نہ جاننے کا مسئلہ ہے تو اس کا جواب ظاہر الروایت کے جواب کے مطابق ہے وہ یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اجنبی شریک جانتا ہو یا نہ جانتا ہو قریبی شریک پر تاوان واجب نہ ہوگا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک قریبی شریک پر ہر دو حالتوں میں تاوان واجب ہوگا۔ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے اسی طرح بیان فرمایا ہے۔ اب صاحبین کی اصل کے مطابق قریبی شریک پر تاوان کا واجب ہونا ظاہر ہے کیونکہ ان کے ہاں علم کے باوجود جب تاوان واجب ہوتا ہے تو اجنبی کے مسئلہ کی نزاکت کو نہ جاننے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق قریبی پر تاوان کا واجب نہ ہونا اس لئے ہے کہ اجنبی شریک کی اجازت اور رضامندی کے وقت تاوان اطلاق کا ساقط ہونا اس کے علم پر موقوف نہیں۔ چنانچہ ایک آدمی نے دوسرے شخص سے کہا ”کُلْ هَذَا الطَّعَامَ“ (تو یہ کھانا کھالے) اور اجازت دینے والا یہ بیان کرے کہ یہ اس کا اپنا ذاتی کھانا ہے اب دوسرے نے کھانا کھالیا تو اس پر اجازت دہندہ تاوان کا مستحق نہ ہوگا چاہے وہ اصل صورت حال کو نہ جانتا ہو۔ اور ایسا اس لئے ہے کہ احکام کے معاملے میں حقیقت علم شرط نہیں بلکہ حصول علم کا سبب اور علم تک پہنچنا یا والا رستہ ”خبر ہے“ اور اسی سبب یا رستے کو حقیقتاً علم (جاننے)

کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے جیسا کہ قدرت کے سبب کو حقیقی قدرت کے قائم مقام تصور کیا جاتا ہے اور یہاں (مزید بحث صورت میں) احوال واقعی جاننے کا ذریعہ اُس (اجنبی شریک) کے ہاتھ میں ہے اور وہ ہے سوال کرنا اور حقیقت حال کے متعلق کھوج لگانا پس جب اس نے یہ کام نہ کیا تو وہ خود قصور وار ٹھہرا لہذا تاوان کا مستحق نہ ہوگا۔ البتہ فقہیہ بشر نے امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں (امام ابو یوسفؒ) نے جاننے اور نہ جاننے کی صورتوں میں فرق کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اگر اجنبی اپنے شریک کی غلام کے ساتھ قربت کو جانتا ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا البتہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے ایک قول اور امام ابو یوسفؒ کے مطابق اجنبی شریک کے حصے کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے گا اور اگر اجنبی حقیقت حال نہ جانتا ہو تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو بیع (غلام کے سودے) کو توڑ دے اور چاہے تو بیع کو باقی رکھے اور یہ قول امام امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ غلام کے باپ کی شرکت کے ساتھ خریدنا ایک عیب ہے تو یہ عیب بیع میں بمنزلہ دیگر تمام عیوب کے ہوا چنانچہ مشتری (خریدار) کو اگر بیع میں عیب کا علم ہو تو اس پر بیع لازم ہو جاتی ہے اور اگر اسے عیب کا علم نہ ہو تو عیب کی موجودگی میں بیع لازم نہیں ہوتی اور جب دو شریکوں میں سے ایک کے حق میں عقد بیع لازم نہ ہو تو دوسرے کے حق میں بھی ثابت نہ ہوا لہذا غلام آزاد نہ ہوگا اور اجنبی خریدار کے لئے اس عقد کو توڑنے کا حق ثابت ہو جائے گا۔

جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک آدمی نے غلام کا نصف خریدا پھر باقی نصف غلام کے باپ نے خریدا اور وہ مالدار آدمی تھا تو مشتری (پہلے خریدار) کو اختیار ہے کہ بیع فسخ کر دے یا اپنے حصے کا تاوان وصول کر لے کیونکہ اس کی طرف سے کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی جو غلام کے باپ سے تاوان ساقط ہونے پر دلیل ہو سکے لہذا اجنبی مشتری (پہلے خریدار) کا تاوان ساقط نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر ایک غلام نے کسی دوسرے آدمی کے ساتھ مل کر اپنے آپ کو اپنے آقا سے خریدا تو یہ بیع اجنبی کے حصے میں باطل ہوگی کیونکہ عقد (آزادی) اور بیع ایک ہی عقد اور ایک ہی زمانے میں جمع ہو گئے ہیں۔ اس لئے کہ غلام کو اس کی اپنی ذات سے بیچنا مال کے عوض آزاد کرنا ہے لہذا اجنبی کے حصے میں بیع صحیح نہ ہوگی بخلاف اس صورت کے جس میں دو آدمی ایک غلام کو خریدیں اور ان میں سے ایک غلام کا باپ ہو تو اجنبی کے حق میں یہ بیع صحیح ہوگی اگرچہ یہاں بھی شراذ اور عقد ایک عقد میں جمع ہوئے ہیں مگر زمانہ ایک نہیں ہے کیونکہ قریبی کا خریدنا اول زمانے میں تو اس کا مالک بننا ہے پھر دوسرے زمانے میں آزاد کرنا ہے اور یہ چیز بوجہ مذکور جائز ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب ایک آدمی نے کہا: اگر میں اس غلام کا کچھ بھی مالک بنا تو وہ آزاد ہے پھر اس عہد کرنے والے اور اس غلام کے باپ نے مل کر اکٹھا غلام کو خرید لیا تو غلام باپ پر آزاد ہوگا اور یہ ان کی اصل کے مطابق ہے کیونکہ ان کے ان عقد تقسیم نہیں ہوتا اور یہاں عقد کے واسطے دو سبب قربت اور یمین (آزاد کرنے کا عہد) جمع ہو گئے ہیں مگر قربت یمین پر سبقت لے جانے والی ہے تو جب باپ اور اجنبی دونوں غلام کے مالک بنے تو گویا باپ کے آزاد کرنے نے سبقت کی اور اس طرح دونوں حصے اس پر (اس کی طرف سے) آزاد ہو گئے۔ اسی لئے

امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی کے بارے میں فرمایا جس نے کہا: اگر میں نے غلام کو خرید لیا یا اس کے کسی حصے کا مالک بنا تو وہ آزاد ہے پھر ایسے آدمی کے ساتھ مل کر غلام کو خرید لیا جو یہ دعویٰ کرتا تھا کہ غلام اس کا بیٹا ہے تو غلام دونوں کی طرف سے آزاد ہوگا کیونکہ اس صورت میں نسب نے یمن پر سبقت نہیں لی لہذا ہر ایک کا حصہ اسی کی طرف سے آزاد ہوگا اور غلام کی میراث دونوں کے لئے ہوگی کیونکہ وہ دونوں کی طرف سے آزاد ہوا ہے اور قاعدہ ہے کہ ولاد (میراث) آزاد کنندہ کے لئے ہوتی ہے۔

اگر دو آدمی کسی غلام کے، جن میں سے ایک غلام کا قریبی ہو، ایسے سبب سے مالک بنیں جس میں ان کا ذاتی عمل دخل نہ ہو مثلاً غلام دونوں کو ورثے میں ملے اور وہ غلام ان دونوں وراثہ میں سے ایک کا قریب وار ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا قریب وارث دوسرے شریک وارث کے حصے کا ذمہ دار نہ ہوگا یا ہے وہ دو تندر ہو یا تنگ دست۔ البتہ غلام خود دوسرے شریک وارث کے حصے قیمت کے لئے سعی کرے گا۔ یہ قول تمام ائمہ کا متفق ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں عتق خود بخود شرعی ملک کی وجہ سے واقع ہوا ہے کسی شریک نے نہیں کیا ہے۔ اس لئے کہ وراثت میں کسی آدمی کا دخل نہیں اور تادان کا وجہ تب ہوتا جب اس کا دخل پایا جاتا اور یہ چیز قریش کی طرف سے نہیں پائی گئی لہذا ضامن نہ ہوگا۔ واللہ الموفق

**الفاظ نسب کا استعمال** اسی تخیل یعنی ملحق بالصبریح میں الفاظ نسب بھی شامل ہیں۔ اور الفاظ نسب کا استعمال الفاظ نسب کا ذکر دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو ان کا ذکر صفت کے طور پر ہوگا یا ہمداد (پیکارنے) کے طور پر۔

**بطور صفت ذکر** ”ھذا بنی“ (یہ میرا بیٹا ہے) اب اس کا اپنے غلام کو اپنا بیٹا کہنا دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو وہ غلام اس کا بیٹا بننے کی صلاحیت رکھتا ہوگا یعنی اس جیسا آدمی اس کا بیٹا ہو سکتا ہوگا یا اس کا بیٹا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہوگا یعنی وہ مجہول النسب ہوگا یا اس کا نسب کسی دوسرے کے ساتھ جانا پسنا ہوگا اگر غلام بظاہر بیٹا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اگرچہ مجہول النسب ہو اس کا نسب اور عتق بالاملا ثابت ہو جائیں گے۔ اور اگر غلام کسی دوسرے آدمی کی طرف معروف النسب ہو تو بلاشبہ نسب تو ثابت نہیں ہوگا لیکن ہمارے (احناف کے) نزدیک عتق ثابت ہو جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عتق ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان کے نقطہ نظر کے مطابق عتق نسب پر موقوف ہے جب نسب ثابت نہ ہو تو عتق بھی واقع نہ ہوا۔ اور اگر غلام اس کا بیٹا بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس کا نسب بلاشبہ ثابت نہ ہوگا اور کیا آزاد بھی ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ آزاد ہو جائے گا چاہے مجہول النسب ہو یا معروف النسب۔ اور صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ) کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک اصل یہ ہے کہ عتق تصور نسب یا نسب کے احتمال ثبوت پر مبنی ہے اگر نسب کا ثبوت تصور ہو سکتا ہو تو عتق ثابت ہو جائے گا ورنہ نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عتق نسب کے ثبوت یا تصور ثبوت پر موقوف نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی اپنی باندی کو ھذا بنی دے

میری بیٹی ہے) کہے تو وہ اس تفصیل اتفاق اور اختلاف کے مطابق ہے جسے ہم آئیں کے مسئلے میں ذکر کیا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عین اگر ثابت ہو تو وہ اس بات سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو ابتدا ثابت ہوگا یا ثبوت نسب کی بنیاد پر ثابت ہوگا۔ اب پہلی صورت کی گنجائش نہیں کیونکہ اعتقاد ابتدا نہیں پایا گیا اور دوسری صورت کی بھی گنجائش نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح کہ نسب دونوں مسئلوں میں ثابت نہیں ہوا لہذا اس کی بنیاد پر عین ثابت نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یوں کہ دوسرے مسئلے میں ثبوت نسب کا تصور نہیں کیا جاسکتا لہذا عین ثابت نہ ہوگا اور پہلے مسئلے میں بسبب زنا اس سے ثبوت نسب کا حقیقی تصور کیا جاتا ہے اور کسی غیر سے اس کا نسب مشہور ہونا ظاہر نسب کی بنا پر ہے لہذا وہ آزاد ہو جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عاقل اور مدبر آدمی کے قول کو حتی الامکان صحت اور دقت پر محمول کرنا چاہیے اور اس کلام (غلام کو ہڈا ابنی کہنا) کا صحیح ہونا دو وجوہوں کنایہ اور مجاز سے ممکن ہے کنایہ لغت میں یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اس قسم کی ملازمت (لازم ملزوم ہونا) یا مجاورت (ساتھ ساتھ ہونا) ہو کہ دونوں کے درمیان موجود اور تھکا کا سا تعلق ہو۔ دوسرے یہ کہ کنایہ معنی ہوا اصلاً مقصود ہوتا ہے۔ کے لئے تابع کی حیثیت رکھتا ہے تو ایسی صورت میں اصل اور صریح اسم کو چھوڑ کر اس کا لازم اسم (جو اس کے ساتھ لازم ملزوم کا تعلق رکھتا ہے) اور جو اس کا تابع بھی ہے، بول دیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے تمیم کے بارے میں فرمایا:

أَوْحَدَهُ أَحَدٌ كُنْ مِنَ الْغَائِطِ۔ (النساء: ۳۲)

یا تم میں سے کوئی قضاے حاجت کر کے آیا ہو۔

”غائط“ دراصل حالی اور پست جگہ کو کہتے ہیں۔ تو یہاں یہ لفظ (غائط) لاکر حدیث (قضاے حاجت) سے کنایہ کیا گیا ہے کیونکہ ایسی جگہ اور قضاے حاجت کے درمیان عام طہ پر اور عادیہ لازم ملزوم ہونے کا تعلق ہے۔ اور عام عادت یہی ہے کہ لوگوں سے پردہ اور ستر کرتے ہوئے ایسی ہی جگہ پر قضاے حاجت کی جاتی ہے۔ اسی طرح ”الاستنجاء“ اور ”الاستجمار“ کنایہ سے موضع حدیث کی پاکی سے کیونکہ استنجاء کا لغوی معنی نجات طلب کرنا اور استجمار کا لغوی معنی پتھر طلب کرنا ہے۔ اور اسی طرح عرب لوگ کہتے ہیں ”ما نزلنا ناطا السماء حتی اقتنا کھڑ“ (ہم آسمان پر سواری کرتے رہے یہاں تک کہ تمہارے پاس آگئے) یعنی بارش پر سواری کرتے رہے کیونکہ بارش آسمان سے ہی اترتی ہے اور اس طرح کے دوسرے مقامات پر کنایہ سے کام لیا جاتا ہے اور ملک میں نبوة (بیٹا ہونا) حریت کو لازم کرنے والے توجانے کے قول ”ھذا ۱۱ بنی“ کنایہ ہو قول ”ھذا محنتی“ سے۔ اور قاعدہ ہے کہ کلام میں صریح اور کنایہ کا ذکر برابر کا حکم رکھتا ہے اگر صریحاً ھذا محنتی (یہ میری طرف سے آزاد ہے) کہتا تو بھی آزاد ہو جاتا اسی طرح جب غلام کو بطور کنایہ ھذا ۱۱ بنی ”کہا تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا مجاز یہ ہے کہ لفظ اپنے موضوع کو چھوڑ کر کسی دوسری چیز کے لئے بولا جائے جس سے مقصود اس دوسری چیز (جسے اصطلاح میں مستعار لہ کہا جاتا ہے) کے اندر موضوع کو یا مستعار لہ کا مشہور وصف یا لازم معنی ظاہر کرنا ہو جیسا کہ انسان کے لئے ”اسد“ بول کر اس انسان میں شیر کے لازمی وصف شجاعت کو ظاہر کیا جاتا ہے یا کندز ہن آدمی کو ”عمار“ کہہ کر اس میں گدھے کی سی کندز ہن ظاہر کی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں ھذا ۱۱ بنی کہنے میں بھی دو طرح سے مجاز پایا جاسکتا ہے۔

(۱) ایک تو اس طرح کریمانیت میں مرد اور عورت کے پانی سے پیدا ہونے والی مخلوق کا نام ہے اور اس میں ایک ظاہر اور لازمی معنی یا وصف پایا جاتا ہے اور وہ اس کا پاپ کی طرف سے منعم علیہ (جس پر انعام کیا گیا ہو) ہونا ہے کیونکہ پاپ ہی اس کے وجود اور تربیت کے ذریعے بقا کا ظاہری سبب ہے اور مشتق (آزاد کردہ) بھی مشتق و آزاد کنندہ کا منعم علیہ ہوتا ہے کیونکہ اعتناق (مشتق (آزاد کردہ) پر ایک بہت بڑا انعام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حضرت زید بن حارثہ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

وَإِذْ تَعُولُ لِلْيَدِيِّ أَنْتَحَمَ اللَّهُ هَلْيَدِي وَأَنْتَحَمْتَ عَلَيَّ (سورة الاحزاب)

اور اسے نبی (اس وقت کو یاد کرو جب آپ اس آدمی کو کہہ رہے تھے جس پر اللہ نے انعام فرمایا اور آپ نے بھی برخیزا) اس آیت کی تفسیر میں لکھا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کی توفیق دے کر انعام کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زید کو آزاد کر کے انعام کیا۔ تو گویا ان دونوں اسموں (ابن اور مشتق) میں اس معنی کے اعتبار سے مشابہت ہے اور یہ معنی (منعم علیہ ہونا) مشہور اور لازم ہے لہذا لفظ ابن کا اطلاق مشتق پر مجازاً جائز ہے تاکہ نعمت عتیق کو ظاہر کیا جاسکے جیسے کہ لفظ "امس" کا اطلاق شجاع آدمی پر اور لفظ "حمار" کا اطلاق کندہ من آدمی پر جائز ہے۔

(ب) یہاں مجازاً جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان کے آزاد کردہ غلام اور اس کے اپنے بیٹے کے درمیان جو اس کی ملک میں ہے حریت (آزادی) کے معنی میں مشابہت ہے کیونکہ حریت اپنی ملک میں بیٹے کو یوں لازم ہے کہ اس سے کسی بھی وقت جدا نہیں ہو سکتی اور وصف حریت بیٹے میں مشہور بھی ہے تو استعارہ کا طریق پایا گیا اور اس طرح استعارہ صحیح ہوا اور انہی کے قول سے جواب نکل آیا کہ عتیق یا تو ابتداً ثابت ہوگا یا نسب کی بنا پر۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ عتیق ثابت تو ابتداً ہی ہوگا مگر کنایہ یا مجاز میں سے کسی ایک طریقہ پر جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

امام ابو حنیفہؒ پر اس قول سے الزام نہیں لگایا جاسکتا کہ "اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہہ دے" ہذہ بنتی " حالانکہ اس جیسی عورت اس کی بیٹی نہ بن سکتی ہو تو ان کے درمیان جدائی واقع نہیں ہوتی" اب بظاہر تو امام ابو حنیفہؒ کے مذکور موقف اور دلیل کی بنیاد پر یہاں جدائی واقع ہوجانی چاہیے مگر نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کا اپنی بیوی کے بیٹی ہونے کا اقرار بوجہ نسب نکاح کا فاسد متباد ہے اور یہاں تو نسب ثابت ہی نہیں ہوا لہذا نکاح کی نفی بھی نہیں ہوگی اور عتیق ثبوت نسب پر موقوف نہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق پر دلیل یہ ہے کہ اگر آدمی اپنی بیوی کو کہے "ہذہ بنتی" حالانکہ اس کا نسب کسی دوسرے آدمی سے معروف ہو تو ان کے درمیان فرق (جدائی) واقع نہیں ہوگی اور اگر اپنی باندی کو کہے "ہذہ بنتی" حالانکہ وہ معروف النسب ہو تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ابھی اور بیان کی ہے۔ اسی طرح اگر آدمی اپنی بیوی سے کہے "ہذہ بنتی" یہ میری بیٹی ہے اور وہ اس کی بیٹی بننے کی صلاحیت بھی رکھتی ہو پھر کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا یا میں غلطی کر بیٹھا تھا تو وقت واقع نہیں ہوگی اور اگر اپنی باندی سے کہے "ہذہ بنتی" اور وہ اس کی بیٹی ہو سکتی ہو پھر کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا یا میں غلطی کر بیٹھا ہوں تو وہ آزاد ہو جائے گی۔



**مسائل** اگر آدمی اپنے غلام کو کہے "ہذا اے میرا باپ ہے، اب اگر تو وہ اس کا باپ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ادھر کہنے والے کا کوئی معروف باپ بھی نہیں تو بلا اختلاف نسب اور علق ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر باپ ہونے کی صلاحیت تو رکھتا ہو مگر کہنے والے کا معروف باپ ہو تو نسب تو ثابت نہیں ہوگا مگر علق ثابت ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک علق ثابت نہیں ہوگا اور اگر غلام باپ بننے کی صلاحیت ہی درکھتا ہو تو بلاشبہ نسب تو ثابت نہ ہوگا مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر آدمی اپنی باندی سے کہے "ہذا اے میری ماں ہے" تو اس کی تفصیل بھی مذکورہ قول "ہذا اے میری ماں ہے" کے مطابق ہے۔ باقی رہا حریت میں کلام مثلاً ملک باندی ہو تو جہاں نسب ثابت ہوگا وہاں علق ثابت ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا "ہذا بیٹی یا اپنی باندی سے کہا" "ہذا ابھی" (یہ میرا بیٹا ہے) تو اس میں اختلاف ہے بعض مشائخ کے نزدیک علق واقع ہو جائے گا اور بعض کے نزدیک نہیں۔

○ اگر اپنے غلام کو کہا "ہذا اعمی" (یہ میرا چچا ہے) یا کہا "ہذا خالی" (یہ میرا ماموں ہے) تو بلا اختلاف ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔

○ اگر غلام سے "ہذا خنی" (یہ میرا بھائی ہے) کہا یا باندی سے "ہذا خنی" (یہ میری بہن ہے) کہا تو کتاب الاصل کے مطابق علق واقع نہیں ہوگا جبکہ امام حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ علق واقع ہو جائے گا جیسا کہ "ہذا اعمی" یا "ہذا خالی" کہنے سے علق واقع ہو جاتا ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے غلام کو ایسے وصف سے موصوف کیا ہے کہ اگر وہ اس کا مالک بن جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے لہذا "ہذا خنی" (یہ میرا بھائی ہے) کہنے سے اسی طرح علق واقع ہوگا جس طرح "ہذا اعمی" کہنے سے واقع ہوتا ہے۔ کتاب الاصل میں مذکور قول کی دلیل یہ ہے کہ آقا کا غلام کو "ہذا خنی" (یہ میرا بھائی ہے) کہنا علق کے لئے بھی ہوتا

ہے اور تعظیم کے لئے بھی۔ کیونکہ لفظ اخی عرف اور شرع میں دونوں معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے غلاموں کے بارے میں ارشادِ ربانی ہے :

فَان لَّمْ تَعْلَمُوْا اٰبَادُهُمْ فَاٰخِرُ مَا كُنْتُمْ فِي الْمَدِيْنَةِ وَمَا كُنْتُمْ فِي الْمَدِيْنَةِ (الاحزاب ۵۱)

ترجمہ: اگر تم ان کے باپوں کو نہ جانتے ہو تو (آخر) وہ تمہارے دین کے تو بھائی ہیں اور تمہارے دوست۔

تو اسے بنیّت کے علق پر محمول نہیں کیا جائیگا بخلاف چچا اور ماموں کہنے کے کیونکہ عرف اور عادت میں یہ الفاظ تعظیم کے لئے استعمال نہیں ہوتے لہذا ان کا ذکر علق کے لئے ہوگا۔ اسی طرح "ہذا ابھی" "ہذا اخی" کے الفاظ بھی تعظیم کے لئے استعمال نہیں کئے جاتے دوسرے یہ کہ شریعت نے کسی غیر کو اپنا بیٹا یا باپ کہنے سے منع بھی کیا ہے: ارشادِ ربانی ہے :

وَمَا جَعَلْكُمْ اٰدِهِيَّاءَ كَمَا جَعَلَ اٰبَاءُكُمْ (الاحزاب ۴۱)

اور نہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارا بیٹا بنا دیا۔

پھر انکی آیت میں ارشاد ہے :

اَدْعُوْهُمۡ لِّاٰبَادِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ (الاحزاب ۵۱)



ہے وہاں ”سبیل الاستخدام“ کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی میں تجھ سے خدمت نہیں لینا چاہتا علیٰ ہذا القیاس غلام کو امرت بیدل ”تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے یا“ ”یا اختار“ ”تو اختیار کر، کہنا بھی نیت پر موقوف ہے کیونکہ اس میں عتق اور غیر عتق دونوں معانی کا احتمال ہے۔ اور اگر غلام سے کہا تیرا امر آزادی تیرے ہاتھ میں ہے یا کہا کہ میں نے تیرا عتق تیرے ہاتھ میں کر دیا یا کہا کہ تو عتق کو اختیار کیا یا کہا کہ میں نے عتق کے باب میں تجھے اختیار دے دیا تو ان سب جملوں میں نیت عتق کی حاجت نہیں اس واسطے کہ عتق میں یہ صریح ہے البتہ غلام کا عتق اختیار کرنا ضروری ہے۔ اور مالک کی طرف سے یہ اختیار اسی مجلس تک کے واسطے ہے اگر غلام نے اسی مجلس میں عتق اختیار کیا تو آزاد ہو گا ورنہ نہیں اور مالک کا غلام کو ”خرجت من ملک“ ”کہنا جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں ملک تصرف کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی میں نے تمہیں مکان سے بنا دیا ہے لہذا اب تو میری ملک تصرف سے خارج ہے۔

**مسائل** اگر اپنے غلام سے کہا: ”نسبتك حر“ (تیرا نسب آزاد ہے) یا کہا ”اصدك حر“ (تیری اصل آزاد ہے) تو غلام اگر جانتا ہو کہ وہ سببی (قیدی مرد) ہے تو آزاد نہ ہو گا اور اگر وہ قیدی مرد نہ ہو تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ والدین کی حریت (آزادی) اولاد کی حریت (آزادی) کی مقتضی ہے کہ آزاد ماں باپ کا بیٹا آزاد ہی ہو گا۔ ان قیدی مرد کی آزادی قید کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے لہذا غیر سی مرد کے معاملے میں حکم اپنی اصل کے مطابق رہے گا۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا ”انت الله“ تو اللہ کے لئے ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد نہ ہو گا اور امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ مالک اگر عتق کی نیت کرے گا تو آزاد ہو جائے گا۔ ان کے خیال میں ”الله تعالیٰ“ کہنا اس معنی کا احتمال رکھتا ہے کہ اس سے اس کی مراد عتاق کی جہت قربت بیان کرنا ہو لہذا اگر عتق کی نیت کرے گا تو غلام آزاد ہو جائے گا یہ ایسے ہی ہے جیسے غلام کو کہا جائے ”انت حر الله“ (تو اللہ کے لئے آزاد ہے)۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عتاق دراصل غلام کے لئے ایسی صفت وثابت کرنا ہے جو اس میں عتاق سے پہلے موجود نہیں ہوتی۔ یعنی عتق کو ثابت کیا جاتا ہے جو پہلے موجود نہیں ہوتا اور غلام کا اللہ کے لئے ہونا تو پہلے سے ثابت ہے لہذا ”انت الله“ کہنے سے غلام آزاد نہ ہو گا۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا ”انت عبد الله“ یعنی تو اللہ کا بندہ ہے تو بلا اختلاف آزاد نہ ہو گا۔ امام ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق اس کا آزاد نہ ہونا تو ظاہر ہی ہے کیونکہ عتق ایک نئی صفت ثابت کرنے کا نام ہے اور اس کا عبد اللہ ہونا انت عبد اللہ کہنے سے پہلے ہی ثابت ہے۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس لئے آزاد نہیں ہو گا کہ لفظ ”عبد الله“ عتاق کی جہت قربت کا احتمال نہیں رکھتا جبکہ ”الله“ جہت عتاق کا احتمال رکھتا ہے۔

○ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر مالک اپنے غلام سے اپنی صحت یا مرض میں کہے: ”قد جعلتك لله“ (یعنی میں نے تجھے اللہ کے لئے کر دیا ہے۔ پھر کہے کہ میری نیت عتق کی نہ تھی یا کچھ نہ کہے حتیٰ کہ اپنے اس قول کی مراد بیان کرنے سے قبل مرنے لگے تو آزاد نہ ہو گا اور اگر عتق کی نیت تھی تو آزاد ہو جائے گا اسی طرح اگر یہ الفاظ مرض الموت میں کہے اور مراد بیان کرنے سے پہلے فوت ہو جائے تو غلام آزاد نہیں ہو گا کیونکہ یہ جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں ”قد“ کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا نیت عتق کے بغیر آزاد نہیں ہو گا اور وراثہ پر اس کی موت کے بعد اس کی نذر پوری کرنا لازم نہیں کیونکہ ہمارے

نزدیک نذر موت سے ساقط ہو جاتی ہے۔

○ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ آدمی جب اپنی باندی سے کہے "اطلقتک" میں نے تجھے چھوڑ دیا۔ اور اس کی مراد عتق ہو تو وہ آزاد ہو جائے گی کیونکہ اطلاق کا معنی ہے قدرت کا نازل کر دینا۔ اور آدمی اپنے غلام سے اپنی قدرت کو عتق کے ذریعے بھی نازل کر سکتا ہے اور بغیر عتق یعنی مکاتب بنانے بھی۔ لہذا عتق کی میت کرے گا تو وہ آزاد ہوئے گی جیسا کہ "خلیت سبیلک" کہنے میں نیت عتق سے آزاد ہو جاتی ہے۔

○ اگر باندی سے کہا "طلعتک" یعنی میں نے تجھے طلاق دے دی اور مقصود عتق ہو تو وہ ہمارے نزدیک آزاد نہ ہوگی۔ اور اگر کہا فخرجک علی حرام یعنی تیری فرج (شرم گاہ) مجھ پر حرام ہے۔ اور مراد عتق ہو تو وہ آزاد نہیں ہوگی کیونکہ حرمیت فرج اور غلامی دونوں ایک جگہ جمع ہو سکتے ہیں جیسا کہ رضا بہن کو خریدے یا ایسی لائڈی خریدے جس کی مال یا بیٹی سے طلاق نہ ہو سکی کرچکا ہو یا نجی لائڈی کو تو وہ آزاد نہیں ہو جاتی مالاںکہ اس کی فرج (شرم گاہ) اس پر حرام ہے۔

○ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر آدمی اپنے غلام سے کہے: "انت حر" یا اپنی بیوی سے کہے: "انت طالق" یعنی صرف حروف تہجی کو علیحدہ بول دے جو ذکر نہ بولے تو ان میں بھی اگر عتق اور طلاق کی نیت ہو تو عتق اور طلاق واقع ہو جائیں گے۔ کیونکہ ان حروف کو علیحدہ علیحدہ بولنے سے بھی وہ مفہوم سمجھا جاتا ہے جو ان کو جو ذکر بولنے سے حاصل ہوتا ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ان کو علیحدہ علیحدہ بولنے میں معنی پر دلالت صریح نہیں کیونکہ حروف کی انفرادی وضع معنی کے لئے نہیں تو گویا حروف ہجاء کا تلفظ تفریق کیا ہے جو نیت پر موقوف ہے۔ ان حروف سے اگر عتق اور طلاق کی نیت ہوگی تو واقع ہو جائیں گے ورنہ نہیں۔

**عتق کے قائم مقام الفاظ** وہ الفاظ جو عتق پر دلالت کے معاملے میں اصل الفاظ کے قائم مقام ہیں ان میں سے ایک تو کتابت میں حضور سا ابہام اور اخفاء ہوتا ہے کیونکہ کتابت بھی اپنی مراد پر دلالت کے معاملے میں مترادف بولنے کے ہے لہذا یہ کتابت میں حضور سا ابہام اور اخفاء ہوتا ہے کیونکہ کبھی تو انسان عتق کی نیت سے لکھتا ہے اور کبھی اپنے خط کو عمدہ بنانے کے واسطے بھی لکھتا ہے لہذا کتابت کو دیگر تمام کنایات کے ساتھ طے لایا گیا ہے جس میں کتابت کی نیت معلوم کرنے کی احتیاجی ہے۔ اس مسئلے کو ہم کتاب اطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح گنگے کوئی کا اشارہ جس کی مراد بھی جاسکتی ہو اور جانی جاسکتی ہو وہ بھی عتق کے قائم مقام ہے کیونکہ اشارہ اپنی مراد پر دلالت کے معاملے میں عبارت کی مانند ہے۔ اور اشارے کو عبارت کے قائم مقام کرنے میں اصل اللہ تعالیٰ کا حضرت مریم علیہا السلام کو یہ ارشاد ہے کہ: فَقُولِي اِنِّي نَذَرْتُ لِلّٰهِ حَمِيْنًا صَوْمًا۔ (سورہ مریم ۲۶) یعنی تو کہہ کہ میں نے رمل کے لئے ناموش رہنے کی منت مانی ہے۔ یہ کہنا اشارے کے ساتھ تھا مذکر زبانی۔ تو گویا اللہ تعالیٰ نے اشارے کو قول کا نام دیا جس سے معلوم ہوا کہ اشارہ بھی قول کا کام دیتا ہے۔

وہ الفاظ جن سے عتق واقع نہیں ہوتا [حق کی نیت کی جائے یا نہ کی جائے، یہ ہیں مثلاً اپنے غلام سے کہے قسم "تواظ" یا "اقعد" (تو بیٹھ) یا "استقنی" (تو مجھے پانی پلا) اور یہ الفاظ بول کر

نیت عتق کی کرے عتق واقع نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان الفاظ میں عتق کا احتمال ہی نہیں لہذا ان میں عتق کی نیت کرنا صحیح نہیں۔ اسی طرح غلام کو کہا ”لا سلطان لی علیک“ (میرے لیے تجھ پر کوئی سلطنت یا غلبہ نہیں ہے، تو آزاد نہ ہوگا چاہے عتق کی نیت کی ہو۔ کیونکہ سلطنت عبارت ہے مجبوزت قہر ارادے کو نافذ کرنے سے اور اس کی نفی سے غلامی کی نفی نہیں ہو جاتی جیسا کہ کتاب سے سلطنت کی تو نفی ہو جاتی ہے مگر وہ فوراً آزاد نہیں ہو جاتا۔ بخلاف قول ”لا سبیل لی علیک“ کے کیونکہ اس میں ہر سبیل کی نفی ہے اور رقت (غلامی) کی موجودگی میں ہر ”سبیل“ کی نفی نہیں ہو سکتی، دوسرے یہ کہ ”سلطان“ کا معنی جبر بھی ہو سکتا ہے یعنی جسے خلاف میرے پاس کوئی حجت (دلیل) نہیں اور اپنے غلام کے خلاف دلیل کا انتفاء (نفی کرنا، حریت، آزادوی) کو واجب نہیں کرتا۔

اسی طرح عتق کی نیت سے اگر اپنے غلام سے کہا ”اذھب حیث شئت“ (تو جہاں چاہے چلا جا، یا کہا ”توجه حیث شئت من بلا واللہ تعالیٰ“ (جسں ملک میں جانا چاہے ادھر تو جبر) یا اسے کہا ”انت حاتی“ (تو طلاق یافتہ ہے، یا ”طلقتک“ (میں نے تجھے طلاق دے دی یا ”انت بائن“ (تو جدا ہے) یا ”انتک“ (میں نے تجھے جدا کر دیا، یا اپنی باندی سے کہا ”انت طالق“، یا ”طلقتک“، یا ”انت بائن“، یا ”انتک“، یا ”انت علی حرام“، یا ”حرمتک“ (میں نے تمہیں حرام کر دیا، یا ”انت خلیۃ او بیۃ“ (تو خالی یا بری ہے، یا ”اذھبی“ (تو چلی جا، یا ”اخرجی“ (تو نکل جا، یا ”تقنعی“ (تو دوپٹہ اوڑھ لیا، یا ”تجوزی“ (تو ہدایت طلب کر، یا ”اختاری“ (تو اختیار کر، وغیرہ ذالک اور ان الفاظ سے عتق کی نیت کرے تو ہمارے احناف کے نزدیک عتق واقع نہ ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک اگر نیت عتق کرے گا تو عتق واقع ہو جائے گا۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک صریح طلاق کے الفاظ یا کنائی طلاق کے الفاظ سے عتق واقع نہیں ہوتا۔ اس مسئلے میں اپنے مؤقف پر امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اپنی باندی کو ”انت طالق“، یا ”طلقتک“ کہنا اس کے لیے مکمل جانے یا قید کے ازالہ کو ثابت کرنا ہے۔ اب یہ مکمل جانا یا: ازالہ القید دو طرح کا ہے ایک تو کامل یعنی ملک اور غلامی کے زائل ہونے کے ساتھ جیسا کہ کتاب یا مازول کی ازالہ القید ہے۔ تو ان الفاظ سے اگر اس کی نیت عتق کی ہوگی تو عتق واقع ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ الفاظ عتق کا احتمال رکھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر اپنی بیوی سے کہا ”انت حرة“ (تو آزاد ہے، اور نیت طلاق کی ہو تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اسی طرح یہ ہے۔

ہماری احناف کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ تمام الفاظ جو مملوک (غلام) کی طرف مضاف کئے گئے ہیں عبارت ہیں ”غلام سے مالک کے ہاتھ قبضہ ازالہ ہو جانے سے“ کیونکہ طلاق نام ہے رفع قید کا۔ اور قید عبارت ہے عمل سے رکنا ذکر ملک سے۔ اب مانع یا رکنے والا مالک کا ہاتھ (تصرف و قبضہ) ہے پس مانع کا رفع مالک کے ہاتھ کے زوال کے ساتھ ہے۔ اور غلام سے مالک کے ہاتھ کا اٹھ جانا غلام کے عتق کا مقتضی نہیں جیسا کہ کتاب سے مالک کا ہاتھ تو اٹھ جاتا ہے مگر ملک بدستور باقی رہتی ہے۔ اسی طرح مالک کا کہنا ”اذھب حیث شئت“ یا ”توجه الی امین شئت“ بھی عبارت ہے غلام سے ہاتھ کے اٹھ جانے سے۔ اور ہاتھ کا اٹھ جانا رقیق (غلامی) کی نفی نہیں کرتا جیسا کہ

مکاتب سے رقیقت کی نفی نہیں کرتا اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قید کی کئی قسمیں نہیں بلکہ وہ ایک ہی قسم ہے اور ملک سے اس کا زائل ہونا مکاتب کی طرح ملکیت کے زوال کو نہیں چاہتا۔ اسی طرح اس کا قول ”انت بائیں“ یا ”ابنتک“ ہے کیونکہ وہ جدائی اور دوری کی خبر دیتا ہے اور اسی طرح تحریم غلامی کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے جیسا کہ رضائی بہن اور محوسی باندی وغیرہ میں ہوتا ہے کیونکہ تحریم ملک سے نکالنے کا نام اور قید ثابت کرنے کا نام ہے تو یہ اس کے منافی ہوئی دوسرے ملک بین لفظ نکاح کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی اور جس پر ملک لفظ نکاح کے ساتھ ثابت نہ ہو اس سے تمام اعیان کی طرح ملکیت لفظ طلاق سے زائل نہ ہوگی اور یہ اس لئے ہے کہ طلاق اس چیز کے رفع کا نام ہے جو نکاح سے ثابت ہوتی ہے تو ملک بین جب لفظ نکاح سے ثابت نہ ہوئی تو اس کے رفع کا تصور لفظ طلاق سے نہیں کیا جائے گا بخلاف اسکے کہ اپنی بیوی کو کہا جائے ”انت حرة“ تو آزاد ہے۔ اور نیت طلاق کی ہو تو وہاں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ دجیر ہے ملک متہ (بیوی سے جنسی فائدہ اٹھانے کی ملکیت) کا ثبوت لفظ نکاح کے ساتھ خاص نہیں کیونکہ ملک متہ نکاح کے علاوہ بھی مثلاً شراہ (خوینا) سے ہو سکتی ہے لہذا نکاح کا زائل کرنا یا ہونا بھی لفظ طلاق کے ساتھ خاص نہیں صورت اگر مترد ہو جائے تو نکاح خود بخود زائل ہو جاتا ہے۔ تو جائز ہے کہ لفظ تحریم یعنی ”انت حرة“ کہنے سے بھی نکاح زائل ہو جائے۔

مسائل: اگر آدمی اپنے غلام سے کہے ”اسک راس حرة“ (تیرا سر آزاد کا سر ہے) یا بد نک بدن حرة (تیرا جسم آزاد کا جسم ہے) یا ”خرجک خو ج حرة“ (تیری شرمگاہ آزاد کی شرمگاہ ہے) تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ تشبیہ ہے اور مبالغہ کے لیے حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور تشبیہ میں مبالغہ ظاہر کرنے کے لیے حرف تشبیہ کو حذف کرنا جائز ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے احوال قیامت کے ضمن میں پہاڑوں کے بارے میں ارشاد فرمایا:

دھبی تمر مر السحاب (سورۃ النحل: ۸۸)

یعنی پہاڑ بادلوں کے اڑنے کی مانند اڑتے پھریں گے۔

یہاں بھی اصل میں ”کمر السحاب“ ہے حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے یا جیسا کہ شاعر نے کہا

ہے

وعینا عینا ہا وجید کجید ہا

سوی ان عظم الساق منک دقیق

اور تیری آنکھیں اس جمبوہ کی آنکھوں اور تیری گزلی کی گزلی کی مانند ہے صرف اتنا فرق ہے کہ تیری پنڈلی کی پڈی اس سے ذرا باریک ہے۔

تو ایک شیخ کو دوسری کے ساتھ تشبیہ دینا ان دونوں کے درمیان تمام صفات میں مشارکہ کا مقتضی نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خوران بہشت کے بارے میں فرمایا:

کانھن الیا قوت والمرجان (سورۃ الرحمن: ۵۸)

گویا کہ وہ یا قوت اور مرجان ہیں۔ البتہ اگر مالک اپنے غلام سے یوں کہے کہ: ”اسک راس حرة“ بد نک بدن حرة (تیرا سر آزاد کا سر ہے) تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ کلام تشبیہ نہیں بلکہ اس کا وصف

اور خبر ہے۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا "ما انت الا مثل الحر" (تو نہیں ہے مگر آزاد کی مانند، یا کہا "انت مثل الحر" (تو آزاد کی مانند ہے، تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ یہ حرف تشبیہ کے ساتھ تشبیہ ہے اور تشبیہ اس بات کی متفقہ نہیں کہ مشبہ اور مشبہ بہ تمام صفات میں ایک دوسرے کے شریک ہوں۔

ہاں اگر یوں کہے کہ: "ما انت الا حر" (تو نہیں ہے مگر آزاد) تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہاں تشبیہ نہیں بلکہ ہر چیز کی نفی کر کے تاکیدِ حریت کو ثابت کرنا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ما انت الا فضیہ یعنی توفیق ہی ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں۔

○ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب آدمی کہے "کل مالی حر" (میرا تمام مال آزاد ہے، اور اس کے غلام بھی ہوں تو وہ آزاد نہ ہوں گے۔ کیونکہ اس نے غلاموں اور تمام مال کو ملا کر کہا ہے کہ میرا تمام مال آزاد ہے حالانکہ غلاموں کے علاوہ دیگر مال کو حریت کے وصف کے ساتھ نہیں بیان کیا جاسکتا۔ لہذا اس کے اس وصف حریت کے وہ معنی بیان کئے جائیں گے جس میں تمام مال آجائے اور وہ یہ ہوں گے کہ اس کا تمام مال خالصہ اسی کا ہے اس مال میں اس کے علاوہ کسی اور کا حصہ نہیں پس اس جملہ کے جب یہ معنی کئے جائیں گے تو غلام آزاد نہ ہوں گے، واللہ عز وجل الموفق۔

## فصل

## رکن کی شرائط کا بیان

شرائط رکن کئی قسم کی ہیں بعض کا تعلق آزاد کنندہ کے ساتھ بعض کا آزاد کردہ غلام کے ساتھ۔

بعض کا آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں کے ساتھ اور بعض کا نفس رکن کے ساتھ ہے۔

آزاد کنندہ کی شرائط آزاد کنندہ سے متعلق شرائط درج ذیل ہیں۔

۱۔ پہلی شرط: آزاد کنندہ حقیقۃً یا کمّا عاقل (معتقد، ہو چنانچہ غیر عاقل بچے اور مجنون کی طرف سے اعتاق صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ ان کی طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ وہ مجنون جس پر کبھی جنون اور کبھی افتاد کی حالت طاری رہتی ہو تو اس سے جو کام یا قول حالت افتاد میں سرزد ہوا اس میں وہ بمنزلہ دوسرے عقلاء کے اور جو کام حالت جنون میں واقع ہو۔ اس میں بمنزلہ مسلسل مجنون کے ہے۔ نشہ میں مست آدمی کے اعتاق کا حکم وہی ہے جو اس کی طلاق کا ہے جس کی تفصیل کتاب الطلاق میں گزر چکی ہے۔ دوسری شرط: آزاد کنندہ نہ تو کم عقل یا بے وقوف ہو، نہ مدبوش (بدست، متغیر) ہو، نہ برسام (چھاتی کی بیماری) میں مبتلا ہو، نہ مدبوش غشی طاری ہو اور نہ سویا ہوا ہو۔ ان تمام لوگوں کا اعتاق (آزاد کرنا) صحیح نہ ہوگا جیسا کہ ان کی طلاق صحیح نہیں ہوتی۔

تیسری شرط: آزاد کنندہ بالغ ہو، اس شرط کی رُو سے بچے کا اعتاق صحیح نہ ہوگا پاس ہے وہ عاقل ہی کیوں نہ ہو۔ جیسا کہ اس کی طرف سے طلاق صحیح نہیں ہوتی۔

۲۔ اگر ایک آدمی یہ کہے کہ میں نے غلام کو آزاد کیا مگر میں اس وقت بچہ تھا یا سویا ہوا تھا تو اس کی بات

مسائل امانی جائے گی یعنی غلام آزاد نہ ہوگا اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ اعتاق کو ایسے حال کی طرف منسوب

کرے جس کا ہونا معلوم ہو اور جس میں انسان اعتناق کا اہل نہیں ہوتا تو اس کی تصدیق کی جاتی ہے مثلاً یہ کہ میں نے آزاد کیا اور اس وقت میں بچہ تھا یا سویا ہوا تھا یا مجنون تھا جبکہ اس کا جنون میں لوگوں کو معلوم بھی ہو کیونکہ جب اس نے اعتناق کو ایسے وقت کی طرف منسوب کیا جس میں اعتناق کا تصور نہیں کیا جاسکتا تو معلوم ہوا کہ اس کے اعتناق کی کوئی حقیقت نہیں اگرچہ اس نے اعتناق کا صیغہ بولا ہے لہذا وہ اعتناق کا اہل نہ ہو گا۔ اگر یہ کہ میں نے غلام آزاد تو کیا مگر میں اس وقت مجنون تھا حالانکہ اس کا جنون کسی کو معلوم نہ ہو تو اس کی تصدیق نہ ہوگی اور غلام آزاد ہو جائے گا اب گویا وہ اپنے اقرار سے رجوع کرنا چاہتا ہے لہذا اس کا یہ دعویٰ قابل قبولی نہ ہوگا۔

○ اگر ایک آدمی نے یہ کہا کہ میں نے غلام کو اپنی یا غلام کی پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی اور غلام کی ولادت سے پہلے کا زمانہ معلوم ہے جس میں اعتناق کا تصور نہیں کیا جاسکتا لہذا غلام آزاد نہ ہوگا۔

**غیر مشروط چیزیں** امام شافعیؒ کے ساس مسئلہ کی تفصیل کتاب الطلاق میں گزیر چکی ہے۔

**سببہ ہونا:** آزاد کنندہ کا آزاد کرتے وقت سببہ ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے حتیٰ کہ مذاق میں آزاد کر کے تھوڑی سی آزاد ہو جائے گا۔

**عمداً آزاد کرنا:** اسی طرح آزاد کنندہ کا عمداً آزاد کرنا بھی شرط نہیں حتیٰ کہ اگر معمول کرنا آزاد کرے گا تو بھی آزاد ہو جائے گا۔ جس کی وجہ کتاب الطلاق میں ذکر ہو چکی

**زبان سے تکلم:** اسی طرح آزاد کرتے وقت آزاد کنندہ کا زبان سے تکلم (بولنا) بھی شرط نہیں چنانچہ بغیر کتاب بت اور بدیہ اشارہ بھی اعتناق صحیح ہوگا۔

**شرط اختیار سے خالی ہونا** اسی طرح عقد اعتناق کا شرط اختیار سے خالی ہونا بھی شرط نہیں اعتناق چاہے

آپ کے لئے ہو چنانچہ ایسی صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا اور یہ شرط اختیار باطل ہو جائے گی۔ اب یہ اعتناق بجز عوض ہو تو عتق کا واقع ہونا ظاہر ہے کیونکہ اختیار کا ثبوت فسخ عقد کے واسطے ہوتا ہے اور بغیر عوض اطلاق فسخ (ٹوڑے جانے) کا احتمال نہیں رکھتا۔ اسی طرح اعتناق عوض کے بدلے ہو تو بھی عتق واقع ہوگا کیونکہ عتق کی جانب سے عوض (کا مطالبہ) ہی عتق ہے اور عتق جب واقع ہو جائے تو پھر فسخ قبول نہیں کرتا لہذا اس میں اختیار کا کوئی مطلب نہیں۔ اور اگر یہ اختیار غلام کے واسطے ہو تو پھر عقد ہذا کا اختیار سے خالی ہونا عقد کی صحت کے لئے شرط ہے حتیٰ کہ غلام نے اگر مدت اختیار میں اس عقد کو رد کر دیا تو عقد فسخ ہو جائے گا اور وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کی جانب سے عوض مال ہے اور وہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس میں اختیار کی شرط صحیح ہے جیسا کہ مال کے بدلے طلاق میں ہوتا ہے اور اس مسئلے کو کتاب الطلاق میں ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

اسی قاعدے کے مطابق قتل عمد میں شرط اختیار کے ساتھ صلح کا مسئلہ ہے۔ اس صلح میں اختیار اگر موافق کرنے ہو تو یہ اختیار باطل ہو جائے گا اور عقد صلح صحیح ہو جائے گا کیونکہ اختیار تو فسخ کے ثبوت کرنے کیلئے



ہوتا ہے اور جو چیز مولیٰ کی جانب سے ہے یعنی عفو (معاف کر دینا) وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتی اور اگر عفو صلح میں اختیار قائل کے لئے ہو تو جائز ہے کیونکہ اس کی جانب سے جو چیز عوض ہے وہ مال ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے پھر جب یہ اختیار جائز ہوا اور قائل نے عقد صلح کو توڑ دیا تو کیا مولیٰ کی طرف سے عفو (معاف کرنا) بھی باطل ہو گیا؟ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ عفو باطل ہو جائے کیونکہ عفو مال کی شرط سے متعلق تھا اور قائل نے مال اس کے سپرد نہیں کیا ہے۔ اور از روئے استحسان عفو باطل نہیں ہوگا اور قائل پر دیت (خون بہا) اور اگر لازم ہوگا۔ امام محمدؒ سے اسی طرح مروی ہے۔ اب جہاں تک عفو کے صحیح ہونے (باطل نہ ہونے) اور قصاص کے ساقط ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ ولی قصاص کا معاف کرنا ایک قسم کا شہرہ ہوتا ہے اور قصاص شہادت سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اب رہا قائل پر دیت کا واجب ہونا تو وہ اس لئے کہ ولی بغیر عوض قصاص کے ساقط کرنے پر راضی نہ تھا اور قصاص میں عوض دیت ہی ہوتا ہے اس لئے کہ وہ نفس (جان) کی قیمت ہے۔ پھر امام محمدؒ نے مال کے بدلے اعتاق اور مکاتب بنانے میں فرق کیا ہے۔ فرمایا ہے کہ عقد کتابت میں مولا کے لئے خیار کی شرط جائز ہے کیونکہ یہ عقد معاوضہ ہے جسے فسخ لاحق ہو سکتا ہے لہذا عقد بیع کی طرح اس میں دونوں اطراف (مولیٰ اور غلام) کے لئے خیار کی شرط جائز ہوگی بخلاف مال کے بدلے اعتاق (آزاد کرنے) کے۔ واللہ عز وجل الموفق

**مسلمان ہونا۔** اسی طرح آزاد کنندہ کا مسلمان ہونا بھی شرط نہیں لندا کا فرق کا اعتاق بھی صحیح ہوگا۔ ہاں اگر مرتد نے آزاد کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فی الحال آزاد نہ ہوگا بلکہ موقوف رہے گا اور صاحبین کے نزدیک اعتاق نافذ ہو جائے گا۔ اس مسئلہ میں تفصیلاً گفتگو انشاء اللہ کتاب السیر میں ہوگی۔

**متندرست ہونا۔** اسی طرح آزاد کنندہ کا متندرست ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ لہذا مرض الموت (جس میں مریض مر گیا) میں بھی مریض کا اعتاق صحیح ہے البتہ مریض کا یہ اعتاق ترکہ کی ایک تہائی سے زیادہ نہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ وصیت ہے اور وصیت ایک تہائی سے زیادہ میں نہیں ملتی۔

**چوتھی شرط:** آزاد کنندہ سے متعلق شرائط میں سے ایک شرط نصیت ہے مگر یہ اعتاق کی دونوں قسموں یعنی صریح کنایہ میں سے صرف کنایہ میں شرط ہے۔ اعتاق صریح اور کنایہ میں اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اعتاق براہ راست مولیٰ (آقا) سے واقع ہوا اس کی طرف سے نیابت (قائم مقامی کے طور پر) واقع ہو۔ نیابت واقع ہونے کی تین صورتیں ہیں۔ تفویض، توکیل اور رسالت۔ تفویض کی صورت میں ہے کہ کچھ یا کنایہ غلام کو آزادی کا اختیار دے دے اور معاملہ اس کے سپرد کر دے مثلاً یہ کہے کہ "اعتق نفسك" (تو اپنے آپ کو آزاد کرے) یا کہے انت حدان شئت (اگر تو چاہے تو آزاد ہے)۔ توکیل یہ ہے کہ کسی دوسرے آدمی کو اپنا غلام آزاد کرنے کا حکم دے مثلاً کہے اعتق عبدی فلانا (تو میرے غلام فلان کو آزاد کر دے) اور رسالت پیغام بھیجنا ہے جس میں غلام کو بوفیق نعمانی کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے۔ پانچویں شرط: ایک شرط اعتاق میں شک کا نہ ہونا ہے اور شک کا نہ ہونا ثبوت عتق کے حکم کے لئے شرط ہے۔ آزاد کنندہ کو عتق میں اگر شک ہوا تو عتق واقع نہ ہوگا جسکی وجہ کتاب الطلاق میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

**آزاد کردہ کی شرائط:** جو شرائط آزاد کیے جانے والے غلام سے خاص ہیں وہ دو قسم کی ہیں

اجن میں سے ایک اضافت ہے جس کی ایک شرط یہ ہے کہ جس غلام کی طرف عتیق کی نسبت کی جارہی ہو وہ یقیناً موجود ہو اور اگر بالیقین موجود نہ ہو انو عتیق کی نسبت صحیح نہ ہوگی مثلاً اپنی ملک کو نوٹدی کو کہہ جس جس ہمدہ العادیۃ حرّۃ اس نوٹدی کے پیٹ میں جو کچھ ہے اس نوٹدی کا مل آزاد ہے، لیکھ ہمدہ العادیۃ حرّۃ اس نوٹدی کے پیٹ میں جو کچھ ہے وہ آزاد ہے، اب اگر اس نوٹدی نے چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ جنا تو وہ بچہ آزاد ہوگا۔ اور اگر پورے چھ مہینے یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے کا بعد بچہ جنا تو وہ بچہ آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر اس نے آفائے مکمل کو آزاد کرنے کے عطفیہ عہد کے وقت سے چھ ماہ سے کم میں بچہ بنا ہے تو یقیناً بچہ تمام اٹھانے کے وقت موجود تھا اس لئے کہ عورت چھ ماہ سے کم میں بچہ نہیں جنا کرتی۔ اور اگر اس باندی نے ایک بچہ تو چھ ماہ سے ایک دن کم میں جنا اور دوسرا بچہ چھ ماہ سے ایک دن زیادہ پر جنا تو دونوں بچے آزاد ہو جائیں گے پہلا تو اس لئے کہ وہ قسم اٹھانے کے وقت یقیناً موجود تھا اور دوسرا اس لئے کہ وہ پہلے کا تو آدم (چڑواں) ہے۔ اور اگر باندی نے بچہ جانا ہی علف اٹھانے کے وقت سے پورے چھ مہینے پر یا چھ ماہ کے بعد تو اس بات کا احتمال ہے کہ تکم کے وقت حمل موجود نہ ہو بلکہ بعد میں حمل ٹھہرا ہو۔ اب حریرت کے ثبوت میں شک پڑ گیا اور فائدہ ہے کہ شک کے ساتھ حریرت ثابت نہیں ہوتی۔

دوسری شرط : عتیق کی نسبت آزاد کردہ کے پورے بدن کی طرف ہو یا ایسے عضو کی طرف ہو جس کو پورا جسم مراد لیا جاتا ہو یا احناف کے نزدیک جسم کے جزو شائع مشترکہ غیر منقسم کی طرف ہو یا بخلاف امام شافعی کے جتنی کہ اگر آفائے عتیق کو ایسے جزو معین کی طرف منسوب کیا جس سے پورے جسم کو تبصرہ نہ کیا جاتا ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک عتیق صحیح نہ ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک صحیح ہوگا جیسا کہ اطلاق میں ہے۔

اگر آفائے عتیق کو غلام کے جزو شائع کی طرف منسوب کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پورا غلام آزاد ہوگا بلکہ وہی حصہ آزاد ہوگا جس کی طرف عتیق کی نسبت کی گئی اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ طلاق کے معاملے میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں یعنی ایک جزو بدن کو طلاق دی تو پورے جسم پر طلاق واقع ہوگی۔ عتیق کے معاملے میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عتیق متجزی (قابل تقسیم) ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اور طلاق بالاجماع متجزی نہیں۔ امام ابو حنیفہ کے ہاں طلاق اور عتیق میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح سے مراد وطی اور عورت سے جنسی فائدہ اٹھانے کے سوا کچھ نہیں اور یہ وطی یا جنسی فائدہ جسم کے بعض کو چھوڑ کر بعض سے نہیں ہو سکتا لہذا بعض اجزاء جسم میں حکم طلاق کا اثرات مفید نہیں۔ اس لئے پوری طلاق واقع ہوگی۔ اور ملک یا عین باندی کے مالک ہونے کی وضع صرف وطی یا جنسی فائدہ سے کے لئے نہیں کیونکہ ملک عین حریت وطی کی موجودگی میں بھی ثابت ہو جاتی ہے جبکہ محض نوٹدی یا رضاعت و معاہرہ کے باعث طرام عورت میں ہے۔ ملک عین کی وضع دراصل خدمت کے لئے ہے اور یہ خدمت بعض اجزاء جسم کے آزاد ہونے کے باوجود بھی کی جاسکتی ہے لہذا بعض اجزاء جسم میں عتیق ثابت ہو جائے گا اور مکمل عتیق ثابت کرنے کی ضرورت نہ رہے گی۔

معلوم ہونا شرط نہیں | باقی ما منسوب الی العتیق کا معلوم ہونا تو عام غلام کے نزدیک اس کا معلوم ہونا صحت عتیق کے لئے شرط نہیں لہذا مہجول کی طرف بھی عتیق کی نسبت صحیح ہے۔ مثلاً اپنے دو غلاموں کو کہے : "احد کما حدوہم دونوں میں سے ایک آزاد ہے، یا یوں کہے : "احد کما حدوہم"

حد او هذا“ (یہ آزاد ہے یا یہ)۔ قیاس کی نفی کرنے والے علماء کے نزدیک جس غلام کی طرف عتق کی نسبت کی جا رہی ہو اس کا معلوم ہونا شرط ہے۔ اس مسئلے پر کلام مسئلہ طلاق کی مانند ہے جس کو ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دیا ہے۔ اور برابر ہے کہ جہات“ مقارن“ ہو یا طاری“ جس کی صورت یہ ہے کہ آقا نے اپنے غلاموں سے ایک معین کو آزاد کیا پھر آزاد کردہ کو بھول گیا جس کی وجہ ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دی۔ اور ایک شرط مال کے بدلے اعتاق میں غلام کا قبول کرنا ہے تو جب تک وہ قبول نہیں کرے گا آزاد نہیں ہوگا۔

اور ان شرائط میں سے ایک شرط مجلس ہے اور وہ اعتاق کی مجلس ہے جبکہ غلام حاضر ہو اور علم کی مجلس ہے اگر غلام غائب ہو جس کی وجہ ہم انشاء اللہ اس کے مقام پر بیان کریں گے۔

**آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں کی شرائط** وہ شرط جس کا تعلق آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں سے ہے، وہ ”ملک“ (ملکیت) ہے کیونکہ مالک اور مملوک دونوں اضافی اسم ہیں۔ دونوں میں ملک کا تعلق ہے پس آزاد کردہ کی گردن کا ثبوت عتق کے وقت آزاد کنندہ کی ملک میں ہونا شرط ہے۔

اس مسئلے میں تین چیزوں کے بیان کی ضرورت ہے ایک تو یہ کہ ثبوت عتق کے وقت آزاد کردہ کی گردن کا آزاد کنندہ کی ملک میں ہونا ثبوت عتق کے لئے شرط ہے، دوسرے یہ کہ آزاد کرنے کے وقت یعنی تکلم بالعتق کے وقت آزاد کردہ کا مملوک ہونا شرط ہے یا نہیں، تیسرے یہ کہ مطلق اسم مملوک کے تحت اعتاق میں کون لوگ داخل ہیں اور کون نہیں؟

**۱۔ ثبوت عتق کے وقت غلام کا مملوک ہونا** پہلی چیز یعنی ثبوت عتق کے وقت آزاد کردہ کی گردن کا آزاد کنندہ کی ملک میں ہونے پر دلیل ایک توحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:

لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم۔

یعنی جو چیز انسان کی ملکیت میں نہیں اس کو آزاد نہیں کر سکتا دوسری چیز یہ ہے کہ مکمل (غلام جس پر عتق واقع ہو رہا ہے) کی ملک کا زائل ہونا ثبوت عتق کے لئے شرط ہے اور ملک کا زائل ہونا بھی ہو سکتا ہے جب وہ پہلے ثابت ہو۔ اسی قاعدے کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ کسی دوسرے کے غلام کو اس کے اجازت کے بغیر آزاد کرنے سے اعتاق نافذ نہیں ہوتا البتہ احناف کے نزدیک مالک کی اجازت پر یہ اعتاق موقوف رہتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک موقوف بھی نہیں رہتا۔ یہی مسئلہ فضولی کے تصرفات کا ہے جس کا بیان کتاب البیوع میں ہوگا۔ اسی طرح عبد ماذون اور مکاتب بھی بوجہ عدم ملکیت اعتاق کا حق نہیں رکھتے اسی طرح عبد ماذون یا مکاتب اگر کسی اپنے محرم عزیز کو خریدے تو وہ محرم بچہ مذکور آزاد نہ ہوگا۔

اگر عبد ماذون اپنے آقا کے کسی محرم رشتہ دار کو خریدے تو اگر اس محرم رشتہ دار کی گردن تو فیض میں شریعت نہ ہو تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب اس پر ایسا دین (قرض) نہیں جس میں اس کی گردن چھپی ہوئی ہو تو مولیٰ اس کا مالک بن گیا لہذا وہ محرم مولیٰ پر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ مولیٰ اسے بذات خود خریدتا تو وہ

آزاد ہو جاتا ہے اور اگر اس محرم غلام پر اتنا دین ہو جس میں اس کی گردن ہی چھپی ہوئی ہو یعنی اس قرض میں اس کو بیچا جاسکتا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائیگا اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مولیٰ اپنے عبد ماذون غلام کی کمائی کا مالک

نہیں ہوتا اور صاحبین کے نزدیک مالک ہوتا ہے اور یہ مسئلہ ماذون کے مسائل میں سے ہے جس کی تفصیل اپنی جگہ پر ہوگی۔

○ اگر مکتب اپنے آقا کے بیٹے کو یا کسی دوسرے محرم رشتہ دار کو خریدے تو وہ تمام آئمہ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ آقا کی ملک میں نہیں یا کیونکہ وہ مکتب کی کمائی ہے اور آقا مکتب کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا۔ لہذا آزاد نہ ہوگا

○ اگر مکتب (مکتب باندی) اپنے اُس بیٹے کو خریدے جس کے آقا کے نطفے سے ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ کا انتقال مکتبہ اور اس کے بیٹے میں نافذ ہوتا ہے لہذا نسب کی وجہ سے حکم کے طریق پر آزاد ہو جائیگا۔ آقا کا اپنے مکتب غلام کو، عبد ماذون کو، قبضہ سے پہلے پہلے خریدے گئے غلام کو نہ بن میں رکھے گئے غلام کو اور مرد و زور غلام کو آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ ملک رقبہ بدستور قائم ہے۔

○ اسی طرح وہ غلام جس کی گردن (ملکیت) کی وصیت ایک آدمی کے نام ہو اور اس سے خدمت لینے کی وصیت دوسرے آدمی کے نام ہو اس غلام کو اگر موطیٰ لہ جس کے نام گردن کی وصیت ہو آزاد کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام اس کی ملکیت ہے۔

○ اسی قاعدہ کی بنیاد پر امام ابو یوسف کا یہ قول ہے کہ حر بنی آدمی جب اپنے حر بنی غلام کو دار الحرب میں آزاد کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ حر بنی کی ملکیت ثابت ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اور اس بات میں کئی اختلاف نہیں کہ اگر وہ آزاد کرے اور اس کا رستہ چھوڑ دے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ یہ اختلاف کا نہ ہونا عتق کے بارے میں ہے اور ولادت (وراثت) کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ آزاد کنندہ کے لئے ثابت ہوگی یا نہیں؟ ظاہری نے امام ابو حنیفہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ غلام جسے چاہے اپنا وارث بنا سکتا ہے اس کی وراثت آزاد کنندہ کے لئے نہ گی۔ امام ابو حنیفہ کا یہ قول اس وقت تک ہے جب غلام دار الحرب سے دارالاسلام کی طرف نکل آئے جب وہ دارالاسلام کی طرف نکل آئے تو اس کی وراثت آزاد کنندہ کے لئے نہ ہوگی کیونکہ وہ آقا کے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہوا بلکہ دار الحرب سے نکلنے کے باعث آزاد ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی آزادی مالک کے آزاد کرنے کے باعث ہوئی ہے۔

اس مسئلہ یعنی حر بنی کے عتق کے بارے میں امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ حر بنی آدمی نے اپنے ملوک کو آزاد کیا ہے لہذا اس پر عتق واقع ہوگا جیسا کہ اس کو بچتا تو بیع واقع ہوتی اور جیسا کہ دارالاسلام میں ہوتا اور اپنے حر بنی غلام کو یا مسلمان غلام کو یا ذمی غلام کو آزاد کرنا تو اس پر عتق واقع ہوتا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اُس حر بنی آدمی نے اپنی ملک کو آزاد کیا ہے اور اہل حرب کے اموال حقیقہً ان کی ملک میں ہوتے ہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک دوسرے کے وارث بنتے ہیں اور اگر لونڈی ہو تو حر بنی کا اس پر قباض ہونا صحیح ہوتا ہے مگر یہ کہ وہ غیر معصوم ملک ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے۔

کہ حر بنی کا دار الحرب کے اندر اپنے حر بنی غلام کو آزاد کرنا بغیر تخلیہ اس کا رستہ چھوڑ دینے کے معنی عتق کو مفید نہیں کیونکہ عتق اُس قوتِ مکمل سے عبارت ہے جو محلی عتق (غلام) کے لئے ثابت ہوتی ہے جس کے باعث وہ اپنے آپ سے غلبہ و قبضہ کے ہاتھ اور اپنے ملک میں ہونے کو روک سکتا ہے۔ اور یہ چیز تخلیہ کے

بغیر اس قسم کے اعتناق سے حاصل نہیں ہوتی کیونکہ مولیٰ کا غلام پر قبضہ حقیقتہً قائم ہوتا ہے اور دارالحرب میں اہل حرب کی ملکیت ان کے دین میں حسی قہر اور حقیقی غلبہ کی بنیاد پر ہوتی ہے حتیٰ کہ غلام جب اپنے آقا پر غالب آجائے اور اس پر قبضہ کر لے تو اس کا مالک بن جاتا ہے اور جب تخلیہ نہ پایا گیا تو وہ اس کے قبضہ میں اور حقیقی غلبہ میں ہو لہذا عتق کا معنی ظاہر نہیں ہوگا یہی معنی ہے مشارع کے اس قول سے کہ ایسا غلام زبان کے لحاظ سے تو آزاد ہے مگر ہاتھ کے اعتبار سے ابھی غلام ہے بخلاف اس کے کہ وہ دارالاسلام کے اندر آزاد کرے کیونکہ دارالاسلام میں شہوت عتق کے ساتھ ہی قبضہ اور نمک دلیک میں ہونے کا ہاتھ منقطع ہو جاتا ہے۔ اور معنی عتق ظاہر ہو جاتا ہے اور معنی عتق یہ ہے کہ غلام کو ایسی قوت حاصل ہو جائے جس کے ذریعے وہ اپنے آپ سے غلبہ و قبضہ کے ہاتھ کو دفع کر کے اور بخلاف اس صورت کے جب مسلمان اپنے مسلمان غلام کو دارالحرب میں آزاد کرے کیونکہ مسلمان قبضہ اور حقیقی غلبہ کی بنیاد پر ملکیت میں ایمان نہیں رکھتا۔ اور اگر مسلمان اپنے حربی غلام کو دارالحرب میں آزاد کر دے تو وہ تخلیہ کے بغیر بھی استحصائاً آزاد ہوگا اور قیاس پر چاہتا ہے وہ طرفین امام ابوحنیفہؒ امام محمدؒ کے نزدیک آزاد نہ ہو جیسا کہ حربی دارالحرب میں اپنے حربی غلام کو آزاد کرے تو آزاد نہیں ہوتا اور کچھ فقہاء نے اس مسئلہ میں اختلاف بیان کیا اور اس اختلاف کی بنیاد پر جب حربی دارالحرب میں اپنے کسی محرم کا مالک بنے گا تو طرفین کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا کیونکہ قریبی کی ملکیت عتق کو واجب کرتی ہے تو اس میں اختلاف مسئلہ اعتناق میں اختلاف کی مانند ہوا۔

**اعتناق کے وقت مملوک ہونے کی بحث** دوسری قابل بیان چیز یہ تھی کہ آیا اعتناق آزاد

کا مملوک (ملک میں) ہونا شرط ہے یا نہیں؟

**اعتناق کی تین صورتیں** تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ اعتناق تین صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا یا تو تنجیداً یعنی فی الفور ثابت ہوگا یا تعلیقاً یعنی کسی شرط کے ساتھ متعلق (مشروط) ہوگا یا کسی وقت کی طرف منسوب ہوگا۔ تو پہلی صورت یعنی فی الفور ثابت ہونے میں اعتناق کے وجود کے وقت آزاد کردہ کا ملک میں ہونا شرط ہے کیونکہ ”تنجیداً“ نام ہی فی الحال عتق کے ثابت ہونے کا ہے۔ اور ظاہر ہے ملک کے بغیر عتق ثابت نہیں ہو سکتا۔

**متعلق (مشروط) اعتناق کی تفصیل** اگر اعتناق بصورت تعلیق ہو تو اس کی تفصیل یوں ہے کہ تعلیق کی دراصل دو قسمیں ہیں۔ ایک ”تعلیق محض“ جس میں معاوضہ کا مفہوم نہیں ہے اور دوسری وہ تعلیق جس میں معاوضہ کا مفہوم ہوتا ہے یہ تعلیق ایک لحاظ سے تعلیق اور ایک لحاظ سے معاوضہ ہے۔

مصحح تعلیق محض کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو ملک اور سبب ملک کے علاوہ کسی شرط کے ساتھ تعلیق اور دوسری ملک یا سبب کے ساتھ تعلیق پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک تو صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے تعلیق اور دوسری صرف معنی کے اعتبار سے تعلیق بلکہ صورت کے اعتبار سے جائز کلام یہ ہے کہ یہاں دو طرح کا بیان ہوگا ایک تو تعلیق کی ان اقسام کا بیان جن کے صرح ہونے کے لئے تعلیق کے

وجود کے وقت ملک کا قیام شرط ہے اور جن میں شرط نہیں دو سرا اس امر کا بیان کہ جس سے شرط کا وجود ظاہر ہوتا ہے۔

**کسی شرط کے ساتھ تعلیق کی صورت** | ملک اور سبب ملک کے سوا کسی شرط کیساتھ تعلیق کی صورت یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہے اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تو آزاد ہے یا تو نے فلاں آدمی کے ساتھ گفتگو کی تو آزاد ہے یا فلاں آدمی (تیرے پاس) آیا تو بھی تو آزاد ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ کہنا صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے تعلیق ہے کیونکہ ان جملوں میں حرف تعلیق (ان) اور جزاء دونوں پائے جاتے ہیں تعلیق کی یہ قسم ملک کے علاوہ کے اندر بھی نہیں ہوتی حتیٰ کہ اپنے غیر مملوک غلام سے اگر کہے کہ "ان دخلت الدار فانت حر" (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے، بعد ازاں اسے خرید لیا اور وہ اس گھر میں داخل ہو گیا تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط کے ساتھ علق کو معلق نہ سوائے اس کے کہ نہیں کہ جب شرط پائی جائے تو علق بھی ثابت ہو جائے نیز یہ کہ ملک کے سوا علق واقع نہیں ہوتا اور یہاں جب شرط پائی گئی تھی یعنی جب یہ کہا تھا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو اس وقت وہ غلام اس کی ملک میں نہ تھا لہذا تعلیق کے وقت ہی جب ملک نہ تھی تو شرط کے پائے جانے کے وقت کہاں آجائے گی پس عدم ملک کی وجہ سے وجود شرط کے باوجود غلام آزاد نہ ہوگا۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور چیز کے ساتھ شرطیہ قسم اٹھا تعلیق کرنا شرط اور جزاء ہے اور جزاء وہ ہوتی ہے جو شرط کے پائے جانے کے وقت غالب الوجود یا متیقن الوجود ہو جس کا پایا جانا یقینی ہو تا کہ مین (تعلیق) کا مفہوم یا مطلوب حاصل ہو سکے اور وہ مطلوب یہ ہے کہ کسی چیز سے باز رہنے یا کسی چیز کے حاصل کر لینے پر طاققت حاصل ہو جائے پس جب تعلیق کے وقت ملک ثابت ہو تو شرط کے پائے جانے کی وقت جزاء غالب الوجود ہوگی کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ شرط کے پائے جانے تک تو ملک باقی رہتی ہے لہذا مین یا (تعلیق) کا مفہوم حاصل ہو جائے گا۔

اسی طرح تعلیق کو جب ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب کیا تو شرط کے پائے جانے کے وقت جزاء کا پایا جانا یقینی ہوگا۔ جب تعلیق ملک میں ہو تو آزاد ہو جائے گا ورنہ قسم مکمل جائیگی حتیٰ کہ اگر اپنے غلام سے کہے ان دخلت الدار فانت حر" (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے) پھر اس گھر میں غلام کے داخل سے پہلے پہلے اس کو بیچ دیا۔ بیچے جانے کے بعد وہ غلام اس گھر میں داخل ہوا جب کہ اس کی ملک میں نہ تھا تو ایسی صورت میں قسم باطل ہو جائے گی۔ اور اگر بیچے جانے کے بعد بھی غلام اس گھر میں داخل نہ ہوا حتیٰ کہ پہلے مالک نے اسے دوبارہ خرید لیا دوبارہ ملک میں آئے کے بعد وہ اس گھر میں داخل ہو گیا تو آزاد ہو جائے گا اس لیے کہ تعلیق ملک کے زائل ہو جانے سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ تعلیق کے باقی رکھنے میں (غلام کا) فائدہ ہے عین ممکن ہو کہ غلام بدریہ خرید یا کسی اور سبب (بہرہ وغیرہ) سے دوبارہ پہلے آفاقی ملک میں آجائے پس جب ملک لوٹ آئیگی اور تعلیق باقی ہوگی تو آزاد ہو جائے گا۔ جس کی وجہ ہم کتاب الطلاق میں بیان کر چکے ہیں

مسائل: اگر آٹانے اپنے غلام سے کہا: ان بعتک فانت حر" اگر میں نے تمہیں بچا تو تو آزاد ہے پھر اسے بیچ دیا تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ جب شرط پائی گئی تھی جب بیچ دیا گیا تو ملک باقی نہ رہی اور جب ملک باقی نہ رہی تو علق بھی ثابت نہ ہوا۔ اور اگر بیچ فاسد کے ساتھ اسے بچا اور وہ ابھی اس کے قبضے میں بھی ہو تو آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ بیچ فاسد میں ملک باقی رہتی ہے۔

○ اگر تعلیق ملک کے اندر دو شرطوں کے ساتھ کی گئی ہو تو ہمارے مخالف کے نزدیک آخری شرط کے وجود کے وقت قیام ملک کی رعایت کی جائے گی بخلاف اسام زفر کے۔ حتیٰ کہ مولیٰ نے اگر اپنے غلام سے کہا ”اگر تو ان دو گھسروں میں داخل ہو تو آزاد ہے“ بعد ازاں دخول دار سے پہلے پہلے اس کو بیچ ڈالا۔ بیچے جانے کے بعد غلام ایک گھر میں داخل ہو گیا پھر آقائے اسے خرید لیا اور وہ دوسرے گھر میں داخل ہو تو ہمارے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور امام زفر کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں تفصیلاً گزر چکا ہے۔

○ اگر آقائے اپنے غلام سے کہا ”انت دخلت الدار فانك حر“ حکمت علانہ (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے) اگر تو نے فلاں سے بات کی تو یہاں بھی دخول دار کے وقت قیام ملک کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ اس نے دخول دار گھر میں داخل ہونے کو انقضاء میں کی شرط بنایا ہے اور عتاق کی میں زخیرہ قسم، ملک یا ملک کی طرف منسوب یا سبب ملک کی طرف منسوب چیز کے علاوہ منعقد نہیں ہوتی گویا اس نے گھر میں داخلہ کے وقت غلام سے کہا کہ اگر تو نے فلاں سے بات کی تو تو آزاد ہے۔ اگر اپنے غلام سے کہا: انت حر ان شئت ادا حببت اور حببت ادا عویت یا اپنی باندی سے کہا ”اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے یا مجھ سے بغض رکھتی ہے یا جب تجھے حیض آئے تو تو آزاد ہے“ تو ان تمام صورتوں کا نتیجہ وہی ہے جو طلاق میں ہوتا ہے اور حبس کا مفصل ذکر ہم پہلے کرنا اگر اپنے غلام سے کہا کہ ”اگر فلاں نے چاہا تو تو آزاد ہے“ اب اگر فلاں نے اس خبر کے جاننے کی مجلس میں کہا کہ میں نے چاہا تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ مطلقہ بشرط نہیں پائی گئی اور اگر فلاں نے کہا کہ میں نہیں چاہتا ہوں تو غلام آزاد ہو جائے گا لیکن فلاں کے قول (لا اشاء) میں نہیں چاہتا ہوں) کی وجہ سے نہیں کیونکہ وہ اس مجلس میں چاہ بھی سکتا ہے بلکہ یہ آزادی کے اعراض اور ایک دوسری چیز یعنی (لا اشاء) کہنے کے ساتھ اشتغال کے باعث مجلس کے باطل ہونے کی وجہ سے ہے کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ آقا جب کہے کہ اگر فلاں نے آج نہ چاہا تو تو آزاد ہے۔ اب فلاں نے کہا شئت (میں نے چاہا) تو غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر وہ کہے (لا اشاء) (میں نہیں چاہتا) تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے بعد جب تک مدت باقی ہے وہ چاہ سکتا ہے۔ ہاں جب آج کے دن کی مدت گزر چکی اور اس نے نہ چاہا تو اس وقت غلام آزاد ہو جائے گا۔

اگر مشیت نفس کے ساتھ تعلیق کرتے ہوئے کہا ”انت حر ان شئت انا“ اگر میں نے چاہا تو تو آزاد ہے، اب اگر مولیٰ کی طرف سے عمر بھر مشیت نہ پائی جائے تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ یہ مشیت یا عتق اسی مجلس کے ساتھ فاسد نہیں۔ کیونکہ یہ تفریق نہیں اس لئے کہ عتاق اس کے ساتھ میں ہے۔

اگر آقائے کہا ”انت حر ان لم تشاء“ اگر تو نے نہ چاہا تو تو آزاد ہے، جواب میں اگر اس نے کہا ”شئت“ (میں نے چاہا) تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی اور اگر جواب میں (لا اشاء) (میں نہیں چاہتا ہوں) یا نہیں چاہوں گا) کہا تو بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ (لا اشاء) کہنے سے نہ چاہنا (جو آزاد ہونے کی شرط تھی) ثابت نہیں ہوتا کیونکہ وہ موت تک چاہ سکتا ہے بخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں نہ چاہنا اسی مجلس پر موقوف تھا جب اس نے (لا اشاء) کہا تو گویا اس نے فی الحال اس مجلس سے

اعراض کر لیا ہے اور یہ نہ چاہنا، اسی مجلس کے ساتھ خاص نہیں وہ موت تک چاہ سکتا ہے البتہ جب اس کی موت واقع ہوگئی تو اب نہ چاہنا، ثابت ہو گیا لہذا موت سے قبل بلا فضل وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کا اعتبار چھائی مال میں کیا جائے گا جیسا کہ مرض میں عتق ہو تو اس کا اطلاق تہائی مال پر ہوتا ہے اس لئے کہ موت عموماً پیشگی مرض سے خالی نہیں ہوتی۔

اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا، "انت حر غداً ان شئت" توکل آزاد ہے اگر چاہے، تو اس جیلے میں مشیت رچا ہوا کل کے ساتھ خاص ہے اگر اس نے فی الحال چاہا تو آزاد نہ ہوگا جب تک کل آنے والے میں نہ چاہے۔

اگر غلام سے کہا، "انت حر ان شئت غداً" (اگر تو چاہے توکل آزاد ہے) تو اس جیلے میں مشیت کا اختیار فی الحال ہے۔ اگر غلام نے اسی وقت حریت کو پسند کر لیا توکل کو آزاد ہو جائے گا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس لئے کل کی طرف منسوب اعتاق کو مشیت کے ساتھ معلق کیا ہے تو یہ صورت مشیت کو کل میں چاہتی ہے اور دوسری صورت میں مشیت کے ساتھ معلق اعتاق کو کل کی طرف منسوب کیا ہے لہذا وہ کل پر مشیت کے مقدم ہونے کا لٹکا ہوا کرتا ہے۔

اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں مشیت (آزادی چاہنا) کل کی معتبر ہوگی جب کہ امام زفر کے نزدیک دونوں صورتوں میں فی الحال کی مشیت معتبر ہوگی۔

**مال کے عوض آزاد کرنا** اسی قبیل میں سے آدمی کا اپنے غلام کو یہ کہنا ہے کہ: ان ادیت الی الفاء

یہ صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے تعلیق ہے اس لئے کہ اس میں شرط اور جزا ہوتی جاتی ہے لہذا یہ قطعی ملک میں بیع ہوگی اور عتق و جوہر شرط کے ساتھ معلق ہوگا اور وہ شرط مولیٰ کی ملک میں رہتے ہوئے ایک ہزار کی ادائیگی ہے۔ جب غلام ایک ہزار لے آئے اور لاکھ مولیٰ کے سامنے ڈال دے تو اب مولیٰ خواہ چاہے یا انکار کرے بہر صورت اسے ایک ہزار قبول کرنا ہوگا اور قاضی مولیٰ کو وہ ہزار لینے پر بذریعہ قید مجبور کر سکتا ہے اسی طرح امام محمد نے بیان کیا ہے اور فرمایا ہے کہ غلام جب مال اس طرح حاضر کر دے کہ مولیٰ اس پر قبضہ کر سکتا ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا اور یہ آزاد ہونا عتق، استحسان ہے اور قیاس تو یہی چاہتا ہے کہ جب تک مولیٰ مال کو قبضہ میں نہ لے لے یا قبول نہ کرے اس وقت تک آزاد نہ ہو اور یہی قول امام زفر کا ہے۔ قیاساً انکار نہ ہو سکتے کی وجہ یہ ہے آقا نے عتق (آزادی) کو اسے ایک ہزار ادا کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے اور ادائیگی اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ (آقا) قبض نہ کرے اور جب ادائیگی نہ پائی گئی تو عتق بھی نہ پایا گیا جیسا کہ آقا اگر غلام سے کہے کہ اگر تو مجھے ایک غلام ادا کر دے تو تو آزاد ہے۔ وہ ایک ردی غلام لاکھ سامنے کر دیتا ہے تو آقا جب تک اس ردی غلام کو قبول نہیں کر لیتا اس وقت تک وہ آزاد نہ ہوگا اسی طرح اگر یہ کہے کہ اگر تو مجھے ایک بوری گندم ادا کر دے یا کھڑا ادا کر دے یا جانور ادا کر دے تو آزاد ہے۔ اب اگر غلام ردی قسم کی گندم یا کوئی کھڑا جانور لائے تو آزاد نہ ہوگا ہاں آقا اگر اس کو قبول کرے تو آزاد ہوجانے کا اسی طرح اگر کہا کہ اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے جس سے میں حج کروں تو ایک ہزار مطلق سپرد کر دینے سے آزاد نہ ہوگا جب تک کہ آقا قبول نہ کرے اسی طرح مشکا شریف دینے کی شرط کا معاملہ



ہے مذکورہ صورت میں استحقاق غلام کے آزاد ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ انسان کو مال ادا کرنا اس بات سے عبارت ہے کہ وہ مال اس انسان کے سپرد کر دیا جائے ماری تمائی نے ارشاد فرمایا :  
ان الله ياموكم ان تؤدوا الامانات الى اهلهما راشدا

یہاں ”تؤدوا“ بمعنی تسلّموا ہے یعنی سپرد کر دو۔ ایک دوسرے مقام پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی خبر دیتے ہوئے ارشاد فرمایا :

ان اددوا الى عباد الله الاموال

یہاں بھی ”اددا“ بمعنی ”سلموا“ ہے اور کسی شے کو تسلیم کر دینا (سونپ دینا یا حوالے کر دینا) اس بات سے عبارت ہے کہ اس چیز کو یوں سالم اور خالص بنا دیا جائے کہ کوئی دوسرا اس میں جھگڑا نہ کرے اور یہ چیز تخلیہ سے حاصل ہو جاتی ہے لہذا عقد کربت اور دیگر معاوضوں میں تخلیہ تسلیم ہی سمجھا جاتا ہے اور اس میں قبض کی احتیاجی نہیں رہتی کیونکہ قبض کو متضمن ہے کیونکہ وہ تعریف کو ممکن بنا دیتا ہے اور یہی معنی ہے قبضہ کا نہ کہ معاوضہ کو ہاتھوں میں پکڑنا باقی رہے وہ قیاسی مسائل جن میں شرط نہ پائی گئی تو حیزا بھی نہ پڑتی گئی تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ ان کی صورت اس مسئلہ سے ذرا مختلف ہے مسئلہ عبد میں گو آقا نے مطلقاً عبد کا لفظ بولا تھا مگر اس کی مزد معتقد غلام تھی یعنی پسندیدہ غلام نہ کہ ہر وہ لنگڑا لولا جس پر عبد کا لفظ بولا جاتا ہو اور یہ چیز اس کے ظاہر حال سے سمجھی جاتی ہے ایسی صورت میں اگر وہی غلام سپرد کیا گیا تو آزاد نہ ہوگا ہاں آقا اگر اس ردی کو بھی قبول کرے تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ پھر صاف سمجھا جائے گا کہ عبد سے اس کی مراد مطلق عبد تھا نہ کہ معتقد اور معلوم ہو گیا کہ اس میں اس کی کوئی اور غرض تھی لہذا ایک صریح چیز کی موجودگی میں حال کی دلالت کا اعتبار نہیں کیا جائیگا حتیٰ کہ اگر غلام آقا کی اس شرط پر عمدہ قسم کا اوسط درجے کا غلام لائے اور آقا اور لائے گئے غلام کے درمیان تخلیہ کرے یعنی قبض کرے میں آقا کو کوئی حیزا ملے ہو تو غلام جس سے شرط بندی تھی آزاد ہو جائیگا یہی جواب مسئلہ کرگندم کی پوری

کا ہے۔ رہا کپڑے کا مسئلہ تو اس کی صورت یوں ہے کہ آقا جب تک قبول نہ کرے اس وقت تک آزاد نہ ہوگا اور نہ ہی اوسط درجے کا کپڑا ادا کرنے سے آزاد ہوگا کیونکہ کپڑے کی مختلف جنسیں اور متفاوت قسمیں ہوتی ہیں اور ثوب کا لفظ ہر کپڑے مثلاً رشتی، رشتی اور سوئی شے جیسے مکھدرے کپڑے اور اون کے کپڑے پر بولا جاتا ہے پھر کپڑے کی ہر جنس کے تحت کئی قسمیں ہوتی ہیں تو اوسط مجہول ہوا جس میں جہالت فاحشہ ہے اور ثوب کا لفظ ان قسموں میں سے ادنیٰ و وسط پر ہی واقع نہیں ہوگا جیسا کہ ادنیٰ ردی پر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ ادنیٰ و وسط کپڑا جو کھلا رہے اور وہ ایسا کپڑا ہے جس سے صرف شتر عورت کا کام لیا جاسکتا ہے نہ کہ زیب و زینت کا اس کی قیمت ایسے غلام سے آزاد ملکیت کے مقابلے میں ہے جس کی قیمت ہزار (روپیہ) ہے اور جب وہ وسط مجہول باقی رہا تو جھگڑا ختم نہ ہوگا لہذا سپردگی اور تخلیہ ثابت نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر آقا یہ کہے کہ ”اگر تو مجھے ہر دی کپڑا لادے تو آزاد ہے“ تو اس صورت میں ہر دی کپڑے کی اوسط قسم کا اعتبار ہوگا اگر وہ اوسط درجے کا ہر دی کپڑا کریش کرے گا تو آقا اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ یہی جواب مسئلہ داج (جافور) کا ہے کیونکہ

چوپائے مختلف جنسوں کے ہیں جن کے تحت کئی قسمیں ہوتی ہیں اور داج کا اسم ہر قسم کے چوپائے پر بولا جاتا ہے حتیٰ کہ آقا نے اگر غلام سے کہا اگر تو ایک گھوڑا دے دے تو تو آزاد ہے۔ تو فقہانے کہا ہے کہ گھوڑے کا لفظ اوسط دہے کے گھوڑے پر واقع ہوگا اور آقا کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ رہا مسئلہ حج تو اس

میں کچھ تفصیل ہے اگر آقا نے کہا ہو کہ ”اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے پھر اس سے میں سچ کروں یا کہا کہ اس سے میں سچ کروں پھر وہ غلام ایک ہزار لاکر پیش کرے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ آقا نے اس کی آزادی کو دو شرطوں (ہزار کی ادائیگی اور سچ کے ساتھ ملحق کیا تھا) تو ایک شرط کے وجود سے آزاد نہ ہوگا اگر آقا نے یہ کہا ہو کہ ”اگر تو مجھے ایک ہزار دے جس کے ساتھ میں سچ کروں تو تو آزاد ہے“ پھر وہ ایک ہزار لئے اور ہزار اور آقا کے درمیان تحلیل کر دے تو آزاد ہو جائیگا اس جملے میں ”اچھا“ بیان غرض کے لیے ہے تاکہ غلام کو اس عقد کی ترغیب ہو کیونکہ اس کی کمائی ایک نیکی کے کام کے لئے ہوگی نہ کہ شرط کے لئے۔ رہا مثل غمر (شراب) تو اس کے بارے میں کوئی روایت نہیں البتہ کتب کے مسائل میں اتنا مذکور ہے کہ آقا جب شراب کے شے پر یا خنزریوں کی مخصوص تعداد کی ادائیگی پر اپنے غلام کو مکاتب بنائے اور کہے کہ جب تو اتنا شراب یا اتنے خنزیر لئے تو تو آزاد ہے اور وہ غلام اس معاہدہ مکاتب کو قبول کرے تو یہ معاملہ کتب فاسد ہوگا پھر اگر مکاتب غلام اتنی شراب یا اتنے خنزیر ملا دے کہ آقا اور ان خنزیریوں کے درمیان تحلیل ہو جائے یعنی قبضہ میں کوئی روک ٹوک نہ رہے تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ شرط پائی گئی اور اسے اپنی جان کی قیمت ادا کرنا لازمی ہوگی تو جان نہ کرے اس پر بقا کس کیلئے اور کہا جائے کہ یہاں بھی غلام تحلیلہ کے باعث آزاد ہوا ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا یہ ہے کہ یہاں عقیق کا ثبوت حقیقتہً شرط کے پائے جانے کی وجہ سے ہے جس طرح کہ باقی مشروط تعلیقات میں ہوتا ہے نہ کہ مواضع کے طریقہ پر یا کوئی مسائل اس

پر دلالت کرتے ہیں چنانچہ  
**مسائل:** بشر بن ولید کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف کو سنا انہوں نے فرمایا کہ جو آدمی اپنے غلام سے کہے ”اذا دیت الی الخافض جبر“ جب تو مجھے ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہے یا مبتدئ ادیت“ (جب تو ادا کرے) کے الفاظ بولے یا ”ان دیت“ (اگر تو ادا کرے) کے، تو امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ غلام مکاتب نہیں ہے گا اور مولیٰ کو اس بات کا حق ہوگا کہ اسے سچ دے۔ یہی قول خود امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ مالک کے بیٹے سے پہلے پہلے غلام اگر ایک ہزار ادا کر دے تو مذکورہ ”میں ان ادا کرے کے نزدیک مالک کو ہزار قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور غلام استعنا آزاد ہو جائے گا اور اگر غلام کے ہزار دینے سے قبل مالک فوت ہو جائے تو غلام ملک ہی رہیگا اور ربع اپنی کمائی کے مولیٰ کے ترک میں شمار ہوگا بخلاف مکاتب غلام کے۔ اور اگر ادائیگی سے پہلے خود غلام مر جائے اور کچھ مال چھوڑ جائے تو اس کا سارا مال مالک کا ہوگا اور اس مال سے ادائیگی نہیں کی جائے گی اب وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر ادائیگی کے بعد بھی اس کے پاس اپنی کمائی میں سے مال ہو تو وہ مولیٰ کا ہے بخلاف مکاتب کے کیونکہ مکاتب کی کمائی اپنی ہوتی ہے اور مالک کو عقد کنایت کی موجودگی میں اس کے مال لینے کا کوئی حق نہیں اور جب وہ آزاد ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ اس کے مال پر اس کے مالک کا حق نہیں اور فقہائے کہا غلام کی ایک ہزار کی ادائیگی سے پہلے پہلے مالک اگر اس کو بیچ دے تو صحیح ہے جیسا کہ ان دخلت المدار فانت حر کہنے کی صورت میں بیچ سکتا ہے بخلاف مکاتب کے کیونکہ اس کی مرضی کے بغیر نہیں بیچ سکتا اور مکاتب غلام جب خود ہی اپنی فروخت پر راضی ہو گیا تو معاہدہ کنایت فسخ ہو جائے گا۔

اگر مالک اپنے دو غلاموں کو کہے ”اگر تم دونوں ایک ہزار ادا کرو تو آزاد ہو“ اب ان دونوں میں سے کوئی ایک اپنے حصہ کی ادائیگی کرتا ہے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے حق کو ایک ہزار کی ادائیگی کے ساتھ ملحق کیا تھا جب شرط نہ پائی گئی تو مشروط بھی نہیں پایا جائے گا۔ اسی طرح اگر ایک ہی غلام اپنی طرف سے پورا ہزار ادا کر دے تو بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط دونوں کامل کر ایک ہزار ادا کرنا تھا۔ ہاں اگر کہے کہ پانچ

سو میری طرف سے ہیں اور پانچ سو میرے ساتھی نے بھیجے ہیں تاکہ میں تمہیں دے دوں تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ شرط پوری ہو گئی اور وہ تھی دونوں کی طرف سے ایک ہزار کی ادائیگی۔ ایک کا حصہ براہ راست اور دوسرے کا بطور نیابت ادا ہو گیا۔ اور اگر ان دونوں کی طرف سے کوئی تیسرا آدمی ادا کرے تو بھی آزاد رہوں گے کیونکہ شرط نہیں پائی گئی اور وہ تھی ان دونوں کی طرف سے ادائیگی۔ ہاں اگر تیسرا اجنبی آدمی یہ کہے کہ میں تمہیں یہ ہزار اس لیے دے رہا ہوں کہ وہ دونوں غلام آزاد ہوں گے اور مالک اس بات کو قبول کر لے تو وہ دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ یہ صورت ایک اجنبی آدمی کے ساتھ ایک دوسری شرط کے ساتھ تعلیق کے مترادف ہے گویا اس نے اجنبی آدمی سے یوں کہا کہ ”اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے تو میرا غلام آزاد ہے“ اور یہ ہزار مولیٰ کو ملنا ہوگا کیونکہ مولیٰ اپنے غلام کو آزاد کر کے دوسرے پر مال کا مستحق نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس عتق کی منفعت اسی کو حاصل ہونے والی ہے لہذا وہ غیر کے مال کا مستحق نہیں بخلاف اس صورت کے جب ایک آدمی کسی دوسرے سے کہے کہ تو اس ہزار کے عوض اپنی بیوی کو طلاق دے اور ہزار اس کے سپرد بھی کر دے۔ پھر دوسرے نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو ہزار طلاق دہندہ کے لئے ہوگا کیونکہ غلام کو طلاق سے کوئی منفعت حاصل نہیں ہوئی اس لیے کہ یہ تو ایک حق کا استقاط ہے اور اجنبی آدمی عورت پر محض احسان کرنے والا ہو گیا پس یہ صورت عورت کی طرف سے جبراً قرض ادا کرنے کے مشابہ ہوگی بخلاف عتق کے کیونکہ وہاں مولیٰ کو منفعت حاصل ہوئی ہے اور وہ منفعت یہ ہے کہ غلام کی دلا دال کے واسطے ہوگی لہذا یہ بات جائز نہیں کہ وہ غیر پر بدل کا مستحق ہو۔ اگر اجنبی آدمی نے ایک ہزار دیا اور کہا کہ مجھے ان دونوں نے اس بات کا حکم دیا ہے کہ میں ان کی طرف سے یہ ادا کروں پھر مالک نے قبول کر لیا تو آزاد ہو جائیں گے کیونکہ شرط پائی گئی اور یہ بات جائز ہے کہ کوئی آدمی ان کی طرف سے قاصد ہو اور قاصد کی ادائیگی خود بھیجنے والے کی طرف سے ادائیگی ہوتی ہے۔

اگر غلام ہزار کی ادائیگی اس مال سے کرے جو اس نے مالک کی طرف سے ٹھہرائی گئی اس شرط (ادائیگی ہزار پر آزادی) سے پہلے کیا یا بعد تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے غلام آزاد ہو جائے گا مگر مالک اس سے ایک اور ہزار لینے کا حقدار ہوگا کیونکہ اس نے اس مال میں سے ادائیگی کی اجازت نہیں دی تھی اس لیے کہ اجازت شرط قبول کرنے کے مقتضی کے مطابق ثابت ہوگی اور یہ کمائی قبول شرط سے پہلے کی تھی تو یہ ہزار بمنزلہ غصب شدہ کے ہو گیا یا اس طور کہ اس نے کسی دوسرے آدمی سے ہزار غصب کیا اور آدمی کو دیا حالانکہ مغبوب منہ اس ادائیگی کی اجازت نہیں دی تھی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے غلام تو آزاد ہو جائے گا مگر غصب کو حق ہوگا کہ وہ اپنی مغبوبہ رقم واپس لے اور مولیٰ کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اتنی رقم کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے۔ اگر غلام نے ایک ہزار اس مال میں سے ادا کیا جو اس نے آقا کی طرف سے اس شرط ٹھہرانے کے بعد کیا تو یہ ادائیگی صحیح ہوگی اور غلام آزاد ہو جائے گا اور احتیاجاً آزادی کے بعد غلام سے مزید ایک ہزار لینے کے لئے رجوع نہیں کر سکے گا البتہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہ غلام سے مزید ہزار لینے کے لئے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اس نے یہ بھی مالک ہی کے مال سے ادائیگی کی ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ شرط تو قبول کر لینے کے بعد جو اس نے مال کیا یا وہ بھی تو مالک ہی کا ہے کیونکہ غلام خود اس کی ملک میں ہے۔ بخلاف مکتب کے کیونکہ مکتب کے بعد وہ اپنی کمائی کا مالک ہوتا ہے۔ البتہ بطور استحسان مالک مزید ہزار کے لیے اسی کی طرف رجوع نہیں کر سکتا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے یہ ادائیگی مالک کے اذن (اجازت) سے کی ہے۔ مالک کا اسے ایک ہزار کی ادائیگی کے لیے کہنا اور اس کا قبول کر لینا تو مالک کی طرف سے طلاق

تجارت کی اجازت دینا ہے کیونکہ تجارت کے بغیر وہ ایک ہزار کی ادائیگی نہیں کر سکتا۔ پس وہ مازون فی التجارۃ سمجھا جائے گا تو یہ ادائیگی اس کمائی میں سے ہوئی جس میں وہ مالک کی طرف سے ادا کرنے کا مجاز تھا۔ کیونکہ مازون کو اپنی کمائی سے ادائیگی کا اختیار ہوتا ہے، لہذا مالک دوبارہ ہزار کے لیے اس کی رجوع نہیں کر سکے گا۔ یا ہم کہتے ہیں کہ قبول شرط کے بعد حاصل ہونے والی یہ کمائی مکاتب کی کمائی کی طرح مولیٰ کی ملکیت کے حکم پر نہیں لہذا اس وجہ سے وہ مکاتب کی مانند ہوا اور اگر یہ غلام (جس سے ہزار کی ادائیگی کی شرط ٹھہرائی گئی ہے) باندی ہوا ادائیگی سے پہلے بچہ بنے پھر ادائیگی کرے تو اس کا بچہ آزاد نہ ہوگا بخلاف مکاتب کے کہ جب وہ بچہ بنے گی پھر ادائیگی کرے گی تو خود بھی آزاد ہوگی اور اس کا بیٹا بھی آزاد ہوگا۔

○ اگر غلام آقا سے کہے کہ ایک سو کم کر دیجیے۔ آقا نے سو کم کر دیا۔ اب غلام نے نو سو ادا کیا تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی بخلاف مکاتب کے کیونکہ مکاتب میں حق بطریق معاوضہ ثابت ہوتا ہے اور معاوضہ چاہے میں اس طرح کی کمی ہو سکتی ہے جیسا کہ بیچ میں ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اگر شرط ہزار درہم کی ادائیگی ہو تو دنانیر ادا کرنے سے آزاد نہ ہوگا اگرچہ مولیٰ قبول کر لے کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔

○ اگر اپنے غلام سے یہ کہہ کہ ”اگر تو نے ایک سال میری خدمت کی تو تو آزاد ہے“ تو جب تک پورا سال خدمت نہ کر لے آزاد نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر غلام سے کہا ”تو میری اولاد کی ایک سال خدمت کر اور تو آزاد ہے۔ اب اس کی اولاد میں سے سال پورا ہونے سے پہلے کوئی مر گیا تو غلام آزاد نہ ہوگا۔

یہ تمام مثالیں اس بات کی دلیل ہیں کہ حقیقہً شرط کے پائے جانے سے ہی حق ثابت ہوتا ہے۔ یہ حکم رضا یا غمضاً بعض شرائط کے گردینے سے مختلف نہیں ہوتا جیسا کہ دیگر زانوں میں ہے کیا یہ بات نہیں کہ غلام سے اگر کہا جائے کہ ”اگر تو ان دو گھروں میں داخل ہوا تو آزاد ہے“ اب وہ ایک میں تو داخل ہو چکا اور دوسرے گھر میں داخل ہونے کی شرط اگر مالک ساقط کرنا چاہے تو نہیں ساقط ہو سکتی۔ اسی طرح یہ ہے۔ حقیقہً کہ ہزار کی ادائیگی کے ساتھ آزادی مشروط ٹھہرانے کے بعد مالک اگر غلام کو ہزار کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے دے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی اور وہ بھی ایک ہزار کی ادائیگی۔ اس کے برعکس اگر مکاتب کو بدل کتابت سے بری الذمہ قرار دے دے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ امام محمد نے زیارات میں بیان کیا ہے کہ جب غلام سے کہے ”اگر تو نے مجھے سفید تھیلی میں ایک ہزار دیا تو تو آزاد ہے“ اور غلام نے سیاہ تھیلی میں لاکر پیش کیا تو آزاد نہ ہوگا اور کتابت کے معاملے میں ایسا کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے۔ یہ صریح اس امر پر دلیل ہے کہ یہاں حق شرط کے دو دیکھا تھا ثابت ہوتا ہے کہ بطریق معاوضہ بخلاف عقد کتابت کے۔

○ اگر مالک نے اس غلام کو بیچ دیا جس کے ساتھ ہزار کی ادائیگی پر آزادی کا معاہدہ کر چکا تھا، پھر دوبارہ اس کو خرید لیا اب اگر وہ ایک ہزار ادا کرے تو امام ابو یوسف کے نزدیک مالک کو ایک ہزار کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ زیارات میں امام محمد نے کہا کہ مالک کو قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا یا خود قبول کر لے تو غلام آزاد ہو جائے گا قاضی نے بھی اپنی شرح مختصر الطحاوی میں یہی ذکر کیا ہے کہ مالک کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ حکم اس وقت ہے جب غلام بچے جانے کے بعد کسی عیب کی وجہ سے یا خیار کی بنا پر واپس مالک کو لوٹا دیا جائے اور پھر وہ ادائیگی کرے۔ اس مسئلے میں امام ابو یوسف

کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حکم اصل کی طرف لوٹایا جائے گا کیونکہ اس نے حق کو شرط اور جزاء کے ساتھ متعلق کیا تھا جو ملک کے قائم رہنے کے ساتھ مقید نہیں۔ ملک ثانی میں بھی شرط اور جزاء کا وہی حکم ہو گا جو ملک اول میں تھا جیسا کہ مالک اگر غلام سے کہے کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے۔ بعد ازاں اس کو بیچ دیا اور پھر خرید لیا اب اگر وہ اس گھر میں داخل ہوتا ہے تو آزاد ہوتا ہے۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شرط اور جزاء موجودہ ملک کے ساتھ مقید ہے کیونکہ مالک کا مقصود یہی ہے کہ وہ مال کا راستہ لادے اور اسی کی ترغیب میں ہی نے حق کو متعلق کیا ہے البتہ احتمال اس بات کا بھی ہے کہ تعلق ملک موجودہ کے ساتھ مقید نہ ہو۔ اب غلام کو دوبارہ خریدنے کے بعد جب اس نے ہزار کی ادائیگی کر دی اور مالک نے قبول کر لیا تو معلوم ہو گیا کہ اس نے تعلق کو مطلق رکھا تھا اور اگر قبول نہیں کرتا تو معلوم ہو کہ اس کی تعلق ظاہر حال کے اعتبار سے قائم ملک کے ساتھ مقید تھی۔

۵ مالک اگر اپنی باندی سے کہے کہ جب تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے، اس طرح کہ ہر ماہ ایک سو تو آزاد ہے اور باندی نے اس شرط کو قبول کر لیا تو یہ عقد کتابت نہ ہو گا۔ مالک کو اس بات کا حق حاصل ہو گا کہ جب تک اس نے ادا نہیں کیا اسے بیچ دے باندی نے اگر کسی مینے کی قسط ادا نہ کی اور پھر کسی دوسرے مینے میں دی تو آزاد نہ ہو گی۔ اب وخص اور بشام کی روایت میں اسی طرح مذکور ہے۔ ایک دوسری روایت کے مطابق یہ عقد مکاتبت ہے اور مالک کو اسے بیچنے کا حق نہیں۔ اور اگر کسی مینے کی قسط رہ گئی اور پھر دوسرے مینے میں ادا کر دی تو جائز ہو گا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے اس میں ایک مقررہ مدت کو داخل کیا ہے لہذا یہ عقد مکاتبت ہے۔ اب وخص کی روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک وقت مبین میں شرط کے ساتھ حق کو متعلق کرنا ہے لہذا یہ کتابت نہیں جیسا کہ اگر اسے یہ کہتا کہ اگر تو فلاں گھر میں آج داخل ہوئی یا فلاں گھر میں داخل ہوئی تو آزاد ہے تو یہ کس کتابت نہیں ہوتا اگرچہ اس میں ایک مدت کو داخل کیا ہے۔ اس روایت کے گھمے ہوئے دلیل یہ ہے کہ اگر اسے یہ کہتا کہ جب تو مجھے اس مینے میں ہزار ادا کر دے تو آزاد ہے پس اس نے اس متعین مینے میں ادائیگی نہ کی بلکہ کسی دوسرے مینے میں ادائیگی کی تو آزاد نہ ہو گی۔ اگر یہ عقد کتابت ہوتا تو دوسرے مینے کی ادائیگی باطل نہ ہوتی جو متقاضی کے حکم کے باوجود باندی کے بقول معلوم ہوا کہ یہ عقد کتابت نہیں بلکہ وقت مبین میں شرط کے ساتھ تعلق ہے۔

**تعلیق بالاداء اور مجلس** تعلیق بالاداء کیا اسی مجلس تعلیق پر موقوف ہے یا بعد میں بھی اس کا اعتبار ہو گا تو؟ اس کی تفصیل یوں ہے کہ اگر اس نے کہا کہ مٹی ماہادیت یا اذا ما ادیت یعنی

جب قاتلی رقم ادا کرے تو آزاد ہے تو تعلیق اسی کہنے کی مجلس پر موقوف نہیں کیونکہ ان الفاظ میں مطلق وقت کا ذکر ہے اور اگر کہا کہ ان ادیت ۱ لی یعنی اگر تو نے مجھے قاتلی رقم دی تو آزاد ہے تو کتابت الاصل کے بان کے مطابق یہ تعلیق اسی مجلس پر موقوف ہے۔ اسی مجلس پر موقوف ہونیکا مفہوم یہ ہے کہ اگر اسی مجلس میں غلام نے مقررہ رقم ادا کر دی تو آزاد ہو گا ورنہ نہیں۔ اور بشرنے امام ابو یوسف سے جو کچھ روایت کیا ہے اس کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس طرح کہنا بھی اسی مجلس پر موقوف نہیں۔ بشرنے امام ابو یوسف سے یوں روایت کیا ہے کہ انہوں نے اس آدمی کے بارے میں یوں فرمایا ہے جس نے اپنے غلام سے کہا کہ ان ادیت الی الفاظ کا جو ”یا کہا“ مٹی ماہادیت ”تو ان کلمات یعنی ان ادیت“ مٹی کو امام ابو یوسف نے برابر قرار دیا ہے اور دونوں کا ایک ہی حکم حکمایا ہے پھر یہ کہ ”اذا“ اور ”مٹی“ اسی مجلس پر موقوف نہیں ہوتے۔ اسی طرح کلمہ ”ان“ میں بھی تعلیق مجلس پر موقوف نہ ہوئی۔ بشر کا بیان اسی چیز پر دلالت کرتا ہے

کیونکہ اس نے امام ابو یوسفؒ کی روایت کے بنیاد پر کہا ہے کہ ان العلوی اذا باعہ ثم اشتراه فادی المال عتق (جب مولیٰ نے غلام کو بیچ دیا پھر اسے خرید لیا اور اس نے مقررہ مال ادا کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا) اور یہ بات مجھ سے بعید ہے کہ ایک ہی مجلس میں بیع ہو، خرید بھی ہو اور پھر ادائیگی بھی ہو لہذا تمام الفاظ میں عتق مجلس تعلیق پر موقوف نہیں اور جو بلا ہرجہ کہ عتق شرط کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ مجلس کے ساتھ۔ لہذا عتق اسی مجلس پر موقوف نہیں جیسا کہ دیگر شروط مثلاً ان دخلت الدار فانت حر، وغیرہ کے ساتھ تعلیق مجلس پر موقوف نہیں۔

کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ادا کر کے ساتھ متعلق عتق دراصل اختیار عبد کے ساتھ متعلق ہے۔ یا اس طرح ہے کہ گویا اس نے انت حر ان شئت کہا ہے اور اگر ان شئت کہا جائے تو وہ تعلیق اسی مجلس پر موقوف ہوتی ہے۔ اور اگر اذ شئت یا متی شئت کہا جائے تو تعلیق مجلس پر موقوف نہیں۔ اور برابر ہے کہ ہزار کی ادائیگی کیشٹ کی جائے یا قسطوں میں کی جائے۔ مالک کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا یا مالک کو جب ہزار پورا ہو جائیگا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مالک نے ہزار کی مطسق ادائیگی کے ساتھ عتق کو متعلق کیا ہے۔ اور وہ ادائیگی ہو چکی ہے۔

○ ابن رستم نے امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں جو اپنی مرض میں اپنے غلام سے کہے اذا ادیت الی العافان حر (جب تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے گا تو تو آزاد ہے) اور اس غلام کی قیمت بھی ایک ہزار ہی ہو اور وہ مالک کے اس قول کے بعد کی اپنی کمائی سے ہزار ادا کر دے، یہ نقل کیا ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بطور استحسان تمام مال میں سے آزاد ہو گا اور امام زفرؒ کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جسائی مال میں سے آزاد ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وہ روپیہ غلام نے مولیٰ کی ملک میں رہتے ہوئے حاصل کیا ہے غلام جب خود ملوک ہے تو اس کا کیا ہوا روپیہ بھی ملوک ہو گا۔ جب مولیٰ نے اپنا حق اس کی گردن سے ساقط کر دیا تو وہ تبرعاً ساقط کرنے والا قرار پائے گا لہذا اس کی آندازی تنہائی مال میں سے ہونی چاہیے جیسا کہ اگر اسے ابتداء ہی آزاد کرنا تو وہ بھی تنہائی مال میں سے ہوتا بخلاف کتابت کے کیونکہ مولیٰ مکاتب غلام کی کمائی کا مالک نہیں رہتا۔ اس کی کمائی اپنی گردن کا عوض ہوتی ہے لہذا وہ تمام مال میں سے آزاد کیا جاتا ہے۔ احسان کی وجہ یہ ہے کہ وہ روپیہ جو غلام نے مالک کے ”اذا ادیت الی العافان حر“ کہنے کے بعد کیا ہے وہ مالک کی ملک نہیں کیونکہ مالک نے از خود غلام کو ہزار کی ادائیگی پر عتق کا لالچ دلا یا ہے تو عتق کو ہزار کی ادائیگی کے ساتھ متعلق کرنا اس کے حاصل کرنے کا سبب قرار پایا۔ اس وجہ سے اس غلام کی کمائی بمنزلہ مکاتب کی کمائی کے ہو گئی۔

○ اگر مولیٰ اپنے غلام سے کہے ”اذا العافان حر“ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اور تو آزاد ہے، تو جب تک غلام ہزار کو ادا کرے گا آزاد نہ ہو گا اور اگر وراثت حر کی بجائے ”فانت حر“ بولے تو کہا گیا ہے کہ ہر طرح کننا پہلے کی طرح کہنا برابر ہے جب تک مال ادا نہ کر لے گا آزاد نہ ہو گا کیونکہ جواب امر ”واو“ کے ساتھ بھی آتا رہتا ہے اور ”فا“ کے ساتھ بھی۔ اور اگر کہے ”اذا العافان حر“ تو غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا چاہے غلام نے ادائیگی کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ اس طرح کہنے میں کوئی ایسا حرف نہیں جو عتق کے تعلق کو ادا کے ساتھ واجب کر دے۔ واللہ اعوذ بجل اعلم

**ولادت کے ساتھ معلق اختاق** | اسی قیل میں سے یہ ہے کہ مولیٰ جب اپنی باندی سے کہے:

”ان ولدت ولدا فھو حر۔“ (اگر تو لڑکا بنے تو وہ آزاد ہے) تو

بنے تو وہ آزاد ہے، یا کہے ”اذا ولدت ولدا فھو حر۔“ (جب تو لڑکا بنے تو وہ آزاد ہے) تو

لڑکی میں قیام ملک کا اعتبار، بوقت تعلیق کیا جائے گا کیونکہ بوقت تصرف (بوقت تعلیق) اگر لڑکی میں ملک ثابت ہوگئی تو ظاہر ہے کہ ولادت کے وقت تک بھی ملک باقی ہوگا لہذا ملک کی نسبت ولادت کے وقت کی طرف کرنے کی ضرورت نہیں۔ مگر تعلیق صحیح ہو جب تعلیق صحیح ہو جائیگی تو مردہ لڑکا جسے وہ اس ملک کی ملکین بنے گی آزاد ہوگا اور اگر اس لڑکی نے کسی دوسرے کی ملک میں لڑکا جننا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اگر لڑکی نے مولیٰ کے مرنے کے بعد لڑکا جننا اپنے بیٹے جانے کے بعد جننا تو قسم (تعلیق) باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے اس کے پیٹ پر کوئی چیز ماردی جس سے اس کا عمل گر گیا تو وہ مردہ جنین عبد ہی متصور ہوگا کیونکہ آزادی نے بعد از ولادت حاصل ہونا تھا اور یہ ضرب قبل از ولادت واقع ہوئی ہے لہذا اس جنین کا تعلق آزاد کا ساتھ تعلق تھا۔ ہاں البتہ اگر مولیٰ نے اپنی باندی سے یہ کہا ہو کہ ”اذا حملت بولد فھو حر۔“ (جب تو لڑکے کے ساتھ حاملہ ہوگی تو وہ آزاد ہے) تو مردہ جنین آزاد متصور ہوگا کیونکہ اسے حمل کے وقت سے ہی آزادی حاصل ہوگئی ہے اور اس کی ضمانت آزادی کی ضمانت ہوگی۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ باندی جب تک وضع حمل نہ کرے اس وقت تک ہم اس حمل کی آزادی کا حکم نہیں لگاتے کیونکہ ولادت سے پہلے حمل کے وجود کو صحیح معنوں میں معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ مارنے کے وقت جب اس نے حمل گرا دیا تو اس کا وجود معلوم ہو گیا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حریت (آزادی) تو حمل میں جان پائے جانے کے بعد ثابت ہوتی ہے اور مردہ جنین سے اس کی جان کا پتہ نہیں چلتا تو اس کی حریت کا حکم کیسے لگایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے جب مارنے والے پر اس جنین کی دیت (خون بہاؤ کا حکم لگایا ہے تو وہ جنین زندہ کے حکم میں ہو گیا کیونکہ زندہ کے اطلاق (ملاک کرنے) پر ہی دیت واجب ہوتی ہے۔ اور اگر مولیٰ نے اس لڑکی کو بیچ دیا اور اس نے مشتری کے ہاں چھ ماہ گزرنے سے پہلے بچہ جننا تو بچہ آزاد ہوگا اور بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ کسب میں یقین ہو گیا کہ مولیٰ نے جب اسے بیچا تھا تو اس وقت عمل موجود تھا اور اس حمل کے لئے حریت ثابت تھی اور حمل کی حریت ماں کے پیچے جانے کے جواز میں مانع ہے۔ جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے۔ اور اگر لڑکی نے مشتری کے ہاں چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے کے بعد لڑکا جننا تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اب بوقت بیع حمل کے وجود کا یقین نہیں لہذا بیع کو فسخ کرنا اور حریت کو ثابت کرنا جائز نہ ہوگا۔

**مسائل** | اگر مولیٰ اپنی باندی سے کہے ”اگر پہلا بچہ جس کو تو بنے لڑکا ہو تو آزاد ہے“ اتفاق سے اس کے

ہاں دو بچے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا ہو گئے تو اب یہ صورت حال چند وجوہ سے غالی نہیں۔ یا تو یہ بات معلوم ہوگی کہ ان دونوں بچوں میں سے پہلے کس کی ولادت ہوئی ہے یا اس طور کہ مولیٰ اور باندی دونوں اس بات پر متفق ہوں گے کہ وہ پہلے بچے کو جانتے ہیں یا دونوں اس بات پر متفق ہوں گے کہ وہ پہلے بچے کو نہیں جانتے یا دونوں کا اس بارے میں اختلاف ہوگا۔ اگر معلوم ہو کہ پہلا بچہ کون ہے تو مسئلہ ہی حل ہے اگر لڑکا پہلا بچہ ہو تو لڑکا تو غلام ہی رہے گا کیونکہ اس کی ولادت سے اس کی ماں کا علق معلق ہے اور وہ ولادت

کے بعد آزاد ہو جائیگی تو لڑکے کا مال بچہ بیٹ سے چلا جوتا غلامی کے حکم پر ہوا لہذا اس میں ماں کا علق مؤثر نہ ہوگا اور اس کی ماں یعنی لونڈی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گی اور لڑکی ماں کے آزاد ہو جانے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گی۔ اگر پہلے پیدا ہونے والی لڑکی ہو تو کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی دوسری صورت میں جبکہ یہ معلوم نہ ہو کہ پہلا بچہ کون سا ہے؟ تو لڑکا تو ہر صورت میں آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کی آزادی کی کوئی شکل سرے سے نہیں بنی چاہے ولادت میں مقدم ہو یا مؤخر اس لئے کہ ولادت میں اگر پہلے ہو تو یہ اس کی ماں کی آزادی کی شرط ہے نہ کہ اس کی آزادی کی ماں کا علق بوجہ مذکور اس میں مؤثر نہیں اور اگر ولادت میں پہلی لڑکی ہوئی تو اس کی ولادت کسی کے حق میں آزادی کی شرط نہیں ٹھہرائی گئی تو غلام کی آزادی کا سرے سے کوئی حال نہ ہو تو وہ ہر حال میں غلام قرار پایا۔ باقی رہی لڑکی اور اس کی ماں تو وہ دونوں نصف نصف آزاد ہو جائیگی اور اپنی نصف قیمت میں حاجت کر لگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک ایک اعتبار سے آزاد ہے اور ایک اعتبار سے غلام۔ یوں کہ اگر لڑکا پہلے پیدا ہوا ہو تو شرط پائے جانے کی وجہ سے ماں آزاد ہو گئی اور ماں کی آزادی کے باعث لڑکی بھی آزاد ہو گئی۔ کیونکہ لڑکی ماں کے تابع ہے اور اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو ماں یعنی دونوں آزاد نہ ہوں گی ماں تو عدم شرط کی وجہ سے اور لڑکی ماں کے تابع ہو کر کیونکہ لڑکی علق یا غلامی میں ماں کے تابع ہے۔ تو کوئی دونوں ایک حال بن گیا آزاد اور ایک حال میں ملوک قرار پائیں۔ اس اشتباہ کی وجہ سے ہمارے اصحاب و احناف کے نزدیک دونوں میں کم از کم نصف علق آجائے گا اور آدھی آدھی آزاد ہو جائیں گی۔ اور بقدر امکان دونوں صورتوں میں علق ہو جائیگا اس سلسلے میں امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ مولیٰ سے اللہ تعالیٰ کی اس بات پر قسم اٹھائی جائیگی کہ وہ واقعی نہیں جانتا کہ پہلے لڑکا ہوگا یا نہیں۔ اگر وہ قسم اٹھانے سے انکار کرے تو ماں بیٹی دونوں آزاد ہو جائیں گی۔ اور لڑکا غلام رہے گا۔ و اگر مولیٰ قسم اٹھانے تو ماں اور اولاد سب غلام رہیں گے اسی طرح مولیٰ نے جب غلام نہ کیا حتیٰ کہ مرگیا اور اس کے بعد اس کے وارث سے غلام کیا گیا تو اس نے اقرار کیا اور اس بات پر اللہ کی قسم اٹھائی کہ لڑکا پہلے پیدا نہیں ہوا تو سب کے سب غلام رہیں گے اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ احوال کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب بیان مشکل ہو اور یہاں تو بیان ممکن ہے کہ حالف کے قول کی طرف رجوع کیا جائے اس روایت کا جواب یہ ہے کہ یہاں قسم کے ساتھ بیان لینے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ قرطبی اس بات پر متفق ہیں کہ وہ پہلے ہونے والے بچے کے متعلق نہیں جانتے تو قاضی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مولیٰ کو اس چیز کی قسم اٹھانے پر مجبور کرے کہ وہ واقعی پہلے پیدا ہونے والے بچے کو نہیں جانتا۔ اب یہی مولیٰ اور باندی کے درمیان اختلاف کی صورت۔ یعنی مالک کہے کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی اور لونڈی کہے کہ لڑکا تو اس صورت میں مولیٰ نے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ علق کا انکار کر رہا ہے۔

○ اگر مولیٰ اپنی باندی سے کہے کہ پہلا بچہ جسے تجھے اگر لڑکا ہو تو تو آزاد ہے اور اگر وہ لڑکی ہو تو وہ آزاد ہے۔ اتفاق سے اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دیا۔ اگر پہلے لڑکا پیدا ہوا ہو تو ماں اور بیٹی دونوں آزاد ہو جائیں گی نہ کہ بیٹا۔ ماں تو شرط پائے جانے کی وجہ سے اور لڑکی ماں کی متابعت میں ماں کی آزادی بیٹے میں مؤثر نہ ہوگی کیونکہ وہ پہلا ہی غلامی کے حکم پر ہوا ہے۔ اور اگر پہلے لڑکی پیدا ہوئی تو صرف وہی آزاد ہوگی کیونکہ اس کی ولادت کے ساتھ اسی کا علق تھا اور اس کا علق کسی دوسرے میں مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پہلا بچہ کون تھا تو لڑکی ہر حال میں آزاد ہے اور لڑکا ہر حال میں



غلام ہے اور ماں نصف آزاد ہوگی اور اپنی باقی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گی۔ لڑکی کا ہر حال میں آزاد ہونا اس لئے ہے کہ اگر لڑکا پہلے پیدا ہوا ہو تو وہ ماں کے تابع ہو کر آزاد ہوگی اور اگر خود پہلے پیدا ہوئی ہو تو شرط پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہوگی۔ بہر کیف وہ ہر حال میں آزاد ہے۔ اور لڑکے کا ہر حال میں غلام ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس کی آزادی معلق ہی نہیں۔ پہلے پیدا ہوا بعد میں۔ باقی رہی ماں تو وہ نصف اس لئے آزاد ہے کہ اس کے دو مال ہیں۔ ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام اگر لڑکا پہلے پیدا ہوا ہو تو آزاد اور اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو۔ غلام جب وہ ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام بنی تو دونوں حالتوں کا اعتبار کرتے ہوئے نصف کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا۔ اور اگر دونوں مولیٰ اور نوٹہ کا آپس میں اختلاف ہو تو مولیٰ کے قول کا اعتبار کیا جائے گا جس کی وجہ پر یہ بیان ہو چکی۔

اگر مولیٰ نوٹہ سے یہ کہے کہ پہلا بچہ جس کو تو جنم دے اگر لڑکا ہو تو وہ آزاد ہے اور اگر لڑکی ہو تو آزاد ہے۔ پس اُس نے لڑکے اور لڑکی دونوں کو اکٹھا جنم دیا۔ اگر معلوم ہو کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو وہ آزاد ہے۔ ماں اور بیٹی آزاد نہیں ہوں گی اور اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو ماں اور لڑکا آزاد ہوں گے نہ کہ لڑکی۔ اور اگر یہ یقین نہ ہو کہ پہلے کونسا بچہ پیدا ہوا ہے تو لڑکا تو ہر حال میں آزاد ہے۔ کیونکہ بہر صورت میں اس کے غلام ہونے کا کوئی مال نہیں بنتا چاہے پہلے پیدا ہوا ہو یا بعد میں۔ پہلے پیدا ہوا ہو تو شرط کی بنیاد بعد میں پیدا ہوا ہو تو ماں کے تابع ہو کر، اس کے مقابلے میں لڑکی ہر حال میں غلام ہے پہلے پیدا ہوئی ہو یا بعد میں۔ کیونکہ اگر لڑکا پہلے پیدا ہو تو صرف وہی آزاد ہے اور اگر پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہو تو بھی ماں اور بیٹی آزاد ہوں گے لڑکی کے آزاد ہونے کا کوئی مال نہیں۔ لہذا وہ غلام ہی رہے گی اور ماں کا نصف آزاد ہوگا اور باقی اپنی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گی۔ کیونکہ وہ ایک حال میں مکمل غلام اور ایک حال میں مکمل آزاد قرار پاتی ہے پس دونوں حالتوں کی رعایت کرتے ہوئے اس کا نصف آزاد ہوگا اور نصف کے لئے سعایت کرے گی۔ اور اگر دونوں کا آپس میں اختلاف ہو تو مولیٰ کا قول مقبر ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ یہ تو اس وقت ہے جب نوٹہ سے ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنے اور اگر وہ دو لڑکے اور دو لڑکیاں جنے تو بھی صورت مسئلہ اسی طرح بنے گی۔ یعنی اگر معلوم ہو کہ پہلی اولاد لڑکا ہے تو فقط وہی آزاد ہوگا۔ نہ کہ دوسرے کیونکہ اسی کا علق معلق تھا۔ اور اگر پہلی اولاد لڑکی ہو تو وہ تو غلام رہے گی مگر ماں اور باقی ساری اولاد آزاد ہو جائے گی کیونکہ ماں شرط پائے جانے کی بنیاد آزاد ہو گئی اور جب ماں آزاد ہو گئی تو باقی اولاد ماں کی اتباع میں آزاد ہو گئی اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پہلی اولاد کونسی ہے تو دونوں لڑکوں میں سے ہر ایک کا یہ آزاد ہوگا اور قیمت کے لئے سعایت کرے گا یعنی اپنی قیمت کا  $\frac{1}{2}$  حصہ لکھ کر مالک کو دے گا۔ اور ماں نصف آزاد ہوگی اور نصف کے لئے سعایت کرے گی باقی رہیں دو لڑکیاں تو ان میں سے ہر ایک کا یہ آزاد ہوگا اور باقی  $\frac{1}{2}$  کے لئے سعایت کرے گی۔ اس مسئلہ کی تفصیل یوں ہے کہ پہلی اولاد اگر لڑکا ہو تو وہ لڑکا تمام کا تمام شرط پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہوگا اور اگر پہلی اولاد لڑکی ہو تو دونوں لڑکے آزاد ہو جائیں گے کیونکہ پہلے لڑکی پیدا ہونے پر جب ماں آزاد ہو گئی تو بعد کی ساری اولاد دو لڑکے اور ایک لڑکی آزاد ہو گئی اب ایک لڑکے کی آزادی تو یقینی ہو گئی اور دوسرے کی آزادی میں شک نہ پڑے گا۔ لڑکے کی دو حالتیں ہیں ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام تو وہ  $\frac{1}{2}$  آزاد اور  $\frac{1}{2}$  حصہ غلام قرار پایا۔ اب ایک تو مکمل آزاد ہوا

اور دوسرا آدھا مگر یہ معلوم نہیں کہ ان میں سے کون پورا آزاد ہے اور کون آدھا لہذا آزادی میں دونوں برابر ٹھہرے اور کوئی ایک دوسرے سے اس معاملے میں اولیٰ نہیں۔ پس ان دونوں میں سے ہر ایک پیچھے آزاد ہوگا اور باقی اپنی چھ حصہ کی قیمت ادا کر دے گا۔ رہی ماں تو اس کے دو مال میں ایک مال میں آزاد اور ایک مال میں غلام کیونکہ اگر پہلے لڑکا پیدا ہو تو آزاد نہیں ہوتی اور اگر پہلے لڑکی ہو تو آزاد ہوجاتی ہے پس دونوں مالوں کی رعایت یوں ہوگی کہ اس کا نصف آزاد ہوگا اور باقی نصف حصے کی قیمت ادا کرے گی۔ باقی رہیں دونوں لڑکیاں تو ان میں سے ایک تو بلاشبہ لڑہڑی ہے کیونکہ اگر پہلی اولاد لڑکا ہو تو دونوں لڑکیاں غلام ہوں گی اور اگر پہلی اولاد لڑکی ہو تو وہ لڑکی تو آزاد نہیں ہوگی البتہ دوسری لڑکی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی۔ تو اب حالت میں دونوں میں سے ایک آزاد ٹھہری اور دوسری حالت میں دونوں غلام۔ پس وہ ایک آزادی دونوں کے لئے آدھی آدھی ثابت ہوگی جو مکمل کا پانچواں بنتی ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک پہلے حصہ آزاد ہوگی اور باقی چھ حصہ کی قیمت ادا کرے گی۔ واللہ اعلم۔

○ اگر مولیٰ نے اپنی لڑہڑی سے کہا ”اگر تونے لڑکا بنا پھر لڑکی جنی تو تو آزاد ہے اور اگر تونے لڑکی جنی پھر لڑکا بنا تو لڑکا آزاد ہے“ اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو ختم دیا۔ اگر پہلا بچہ لڑکا ہو تو شرط پائے جانے کی وجہ سے ماں آزاد ہو جائے گی اور لڑکا اور لڑکی غلام رہیں گے کیونکہ جب وہ پیدا ہوئے تو اس وقت تک ان کی ماں غلام تھی۔ اور ماں کا عتیق ان میں مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو شرط پائے جانے کی بنا پر لڑکا آزاد ہوگا۔ اور ماں بیٹی آزاد نہیں ہوں گی کیونکہ لڑکے کا عتیق ان میں مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پہلی اولاد کونسی ہے تو لڑکی ہر حال میں غلام ہے کیونکہ اس کا کوئی بھی حال آزاد کا نہیں بنتا۔ اور لڑکے اور ماں کا ایک حال چونکہ آزادی کا ہے اور دوسرا غلامی کا تو وہ دونوں نصف نصف آزاد ہوں گے اور باقی نصف قیمت ادا کرنے کی سعایت کر سگے۔ اور جب مولیٰ لڑہڑی کا آپس میں پہلی اولاد کے بارے میں اختلاف ہو تو مولیٰ کی بات مانی جائے گی۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب لڑہڑی ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنے۔ جب وہ دو لڑکے اور دو لڑکیاں جنے تو بھی صورت مسئلہ یہی رہے گی۔ اگر اس نے پہلے دو لڑکے جنے پھر دو لڑکیاں جنیں تو ماں وجود شرط کی وجہ سے آزاد ہوگی اور دوسری لڑکی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی اور دونوں لڑکے اور پہلی لڑکی غلام رہیں گے اگر اس نے لڑکا بنا پھر دو لڑکیاں اور پھر لڑکا بنا تو ماں وجود شرط کی وجہ سے آزاد ہو جائیں گے اگر اس نے پہلے دو لڑکیوں اور پھر دونوں لڑکوں کو جننا تو پہلا لڑکا وجود شرط کی بنا پر آزاد ہوگا باقی سب غلام رہیں گے۔ اسی طرح جب وہ پہلے لڑکی جنے پھر دو لڑکے اور پھر لڑکی جنے تو پہلا لڑکا شرط پائے جانے کی بنا پر آزاد ہوگا اور باقی دوسرا لڑکا اور دونوں لڑکیاں غلام رہیں گی۔ اسی طرح جب پہلے لڑکی پھر لڑکا پھر لڑکی اور پھر لڑکا جنے تو صرف پہلا لڑکا وجود شرط کی وجہ سے آزاد ہوگا باقی اولاد آزاد نہ ہوگی۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان چاروں میں سے پہلی اولاد کونسی ہے تو ساری اولاد یعنی دونوں لڑکوں اور دونوں لڑکیوں میں سے ہر ایک کا پہلے حصہ آزاد ہوگا کیونکہ ایک لڑکا اور ایک لڑکی تو ہر حال میں غلام ہیں باقی دوسرے لڑکے اور دوسری لڑکی کا ایک حال آزادی کا ایک مال غلامی کا بنتا ہے لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک نصف نصف آزاد ہوگا۔ اب ایک لڑکی کا پانچواں عتیق دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوگا

کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح نہیں دی جاسکتی لہذا دونوں کے حصے میں چوتھائی چوتھائی آزادی آئی یہی تقسیم دونوں لڑکوں کے درمیان ہوگی۔ باقی رہی ماں تو اس کا نصف آزاد ہوگا باقی نصف کی قیمت ادا کر لگی کیونکہ اس کے دو مال ہیں اگر پہلے لڑکا پیدا ہو تو آزاد ٹھہرتی ہے اور اگر پہلے لڑکی پیدا ہو تو غلام قرار پاتی ہے۔ اور اگر دونوں (موتی اور لونڈی) کا پہلی اولاد کے بارے میں اختلاف ہو تو موتی کا قول بوجہ مذکورعین معتبر ہوگا۔

○ اگر موتی اپنی لونڈی سے یوں کہے کہ ”اگر تو نے وہ بچہ جنا جو تیرے پیٹ میں ہے تو وہ آزاد ہے“ اب لونڈی نے اگر اس دن سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو وہ آزاد ہوگا اور اگر چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جنا تو وہ بچہ آزاد نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ چھ ماہ سے کم میں بچہ جننے پر یہ بات یقینی ہو جاتی ہے کہ تعلیق کے وقت حمل موجود تھا کیونکہ بچہ چھ ماہ سے کم میں پیدا نہیں ہوتا اور جب چھ ماہ یا زائد عرصہ گزرنے کے بعد بچہ جنا تو اس بات کا احتمال پیدا ہو گیا کہ شاید تعلیق کے وقت حمل موجود نہ ہو بلکہ بعد میں ہوا ہو۔ اسی طرح موتی جب لونڈی سے یوں کہے کہ ”جو بچہ تیرے پیٹ میں موجود ہے وہ آزاد ہے“ تو وہ اسی وقت (یعنی کہنے کے وقت) سے آزاد ہو جاتا ہے اور پہلی صورت میں ولادت کے بعد آزاد ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی آزادی ولادت پر موقوف ہے۔

○ اگر موتی اپنی لونڈی سے کہے کہ ”جب تو حاملہ ہوگی تو تو آزاد ہے“ اب اس نے اگر اس کلام کے وقت سے دو سال سے کم میں یا پورے دو سال پر بچہ جنا تو آزاد ہوگی اور اگر دو سال سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو آزاد ہوگی کیونکہ موتی کی یہ تعلیق اس حمل کے متعلق ہے جو وقت تعلیق کے بعد واقع ہوگا۔ اگر اس نے دو سال سے کم میں بچہ جنا ہے تو اس امر کا احتمال ہے کہ وقت تعلیق حمل موجود ہو لہذا آزاد نہ ہوگی اور اگر پورے دو سال پر بچہ جنا ہے تو دونوں احتمال ہیں یعنی اس وقت حمل ہونے کا بھی اور نہ ہونے کا بھی۔ پس ثبوت حریت میں شک پر گیارہ اور شک کے ساتھ حریت ثابت نہیں ہوتی اور جب دو سال سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جننے تو اس امر کا یقین ہو گیا کہ وہ وقت تعلیق حاملہ نہیں تھی۔ بلکہ بعد میں حمل ٹھہرا کیونکہ بچہ دو سال سے زائد ماں کے پیٹ میں نہیں ٹھہرا پس عتق کی شرط (یعنی عین کے بعد حمل) جب پائی گئی تو وہ آزاد ہو جائے گی۔

## ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ کیا تمہاری (احناف کی) یہ اصل نہیں ہے کہ جب وطی مباح ہو تو اس وقت حمل کی مدت کا اندازہ چھ ماہ سے کیا جاسکتا ہے تو یہاں آپ نے چھ ماہ کا اندازہ کیونکہ نہیں لگایا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری یہ اصل اس معاملے میں ہے جہاں رجعت کا اثبات یا اعتاق بالکفر نہ ہو۔ یہاں اگر ہم مدت حمل چھ ماہ بنائیں تو اس میں عتق کا اثبات شک کے ساتھ ہوگا اور یہ چیز جائز نہیں۔ پھر اگر لونڈی نے اس کلام کے بعد دو سال سے زائد عرصے کے بعد بچہ جنا حتیٰ کہ آزاد ہوگئی اور بچہ جننے سے پہلے موتی نے اس کے ساتھ وطی کی تھی تو اب دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے ولادت سے قبل چھ ماہ سے کم کے عرصے میں وطی کی ہے تو اس پر حق مہر ہوگا اور اگر ولادت سے قبل چھ ماہ سے زائد عرصہ میں وطی کی ہے تو پھر اس پر مہر نہیں ہوگا کیونکہ لونڈی اگر وطی سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جننے تو معلوم ہو گیا کہ وطی کے وقت وہ حاملہ تھی کیونکہ وضع حمل کی مدت کم از کم چھ مہینے ہے۔ لہذا اس پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اس نے لونڈی سے ثبوت حریت کے

بعد و طی کی ہے اور جب نو لڑی و طی کے وقت سے چھ ماہ یا زائد عرصہ بعد یکے جتنے تو اس امر کا احتمال ہے کہ حمل اسی و طی سے قرار پایا ہو لہذا اس پر مہر واجب نہیں ہوگا کیونکہ و طی موت حیات کے بعد نہیں ہوئی اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس سے پہلے کی و طی سے حمل قرار پایا ہو اس اعتبار سے مہر واجب ہوگا پس مہر کے وجوب میں شک نہ ہوگا اور قاعدہ ہے کہ مہر شک کے ساتھ واجب نہیں ہوتا۔

احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ موئی جب نو لڑی سے مذکور بات کہے اور یہ کہنے کے بعد اس سے و طی کرے تو پھر اس کے چھوڑ دے یعنی و طی نہ کرے حتیٰ کہ معلوم ہو جائے کہ وہ حاملہ ہے یا نہیں، اگر اسے حیض رہا ہو تو خون آنا چھوڑ کر کے بعد بیٹھک پھر و طی کر لے اور اگر حیض نہ آئے تو معلوم ہو گیا کہ وہ حاملہ ہو چکی ہے کیونکہ حاملہ کو حیض نہیں آتا، اور حمل کے باعث آزاد ہو چکی ہے لہذا اب اس کے ساتھ و طی کرنا آزاد عورت کے ساتھ و طی کرنا ہے جو حرام ہے لہذا حرام کے ارتکاب سے اپنے آپ کو بچانے کے لئے نو لڑی کے ساتھ ہمبستری نہ کرے اسی لئے خرید کردہ لوندی کا حیض کے ذریعے استبراء رحم در عمل کا عمل سے بری ہونا کیا جاتا ہے تاکہ پتہ چل جائے کہ اس کا رحم فارغ ہے یا اور اگر موئی اس نو لڑی کو اس کے بچہ جتنے سے قبل فروخت کر دے اور وہ مشتری کے ہاں بچہ جننے تو دیکھا جائے گا اگر اس نے بعد ایمین دو سال سے زائد میں یا پورے دو سال یا بچہ چنا تو بیع صحیح ہوگی کیونکہ یہ بات جائز بلکہ یقینی ہے کہ بچہ کا ملوک بعد ایمین ہوا ہے لہذا محض شک سے بیع باطل نہ ہوگی اور اگر ایمین (تعلیق علق) کے بعد دو سال سے کم میں بچہ جننے تو دیکھا جائے گا اگر ولادت بعد از بیع چھ ماہ سے کم میں ہوئی ہو تو بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ بیع سے پہلے ہی وہ حاملہ ہو چکی تھی اور جب حاملہ ہو گئی تو شرط کے مطابق آزاد قرار پائی اور اس کی ماتحت اس کا بچہ بھی آزاد ہو گیا۔ اور قاعدہ ہے کہ آزاد آدمی کی بیع جائز نہیں اور اگر وقت بیع سے پورے چھ مہینے یا چھ مہینے سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جننے تو پھر آزاد نہیں ہوگی کیونکہ یہ امر جائز ہے کہ بچے کا حمل بعد از بیع پھر ہو۔ پس محض شک سے بیع فسخ نہ ہوگی۔

○ اگر موئی اپنی نو لڑی سے یوں کہے کہ ”اگر تیرا حمل لڑکا ہوا تو تو آزاد ہے اور اگر وہ لڑکی ہوئی تو وہ آزاد ہے“ اتفاق سے اس حمل میں لڑکا اور لڑکی دونوں تھے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ رحم میں جو کچھ ہے اس تمام کا نام حمل ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: **وَأُولَٰئِكَ الْأَحْسَالُ أَجْلُهُنَّ**۔ **أَن تَضَعَنَّ حَسْلَهُنَّ** یعنی حاملہ عورتوں کی مدت عدت وضع حمل ہے یہاں حمل سے مراد ”جميع ما فی البطن“ ہے اور رحم میں جو کچھ ہے جب تک سب کے سب کو وضع نہ کر دیں عدت ختم نہیں ہوتی۔ اور اس صورت میں ظاہر ہے تمام حمل نہ لڑکا لڑکا ہے اور نہ لڑکی لڑکی بلکہ حمل کا بعض حصہ لڑکا اور بعض حصہ لڑکی ہے۔ تو مالک نے گویا یوں کہا تھا کہ ”تیرا کل حمل اگر لڑکا ہوا تو تو آزاد ہے“ اب اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو اکٹھا جنم دیا ہے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔ اسی طرح مالک نے اگر اپنی نو لڑی سے ”ان کان ما فی بطنک غلاماً فانت حرة“ کہا تو اس صورت میں بھی جميع ما فی البطن مراد ہوگا اور لڑکا اور لڑکی میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر کہا کہ ”ان کان فی بطنک غلاماً فانت حرة“ یعنی اگر تیرے پیٹ میں لڑکا ہوا تو تو آزاد ہے۔ تو اس صورت میں لڑکا اور لڑکی دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان کان فی بطنک غلام“ کہنا جميع ما فی البطن سے عبارت نہیں بلکہ یہ مجمل صرف لڑکے کے وجود کو چاہتا ہے اور وہ پایا گیا اور ساتھ لڑکی بھی پائی گئی تو وہ دونوں آزاد ہوں گے۔

○ اگر مولیٰ نے لونڈی سے کہا "اگر تو حاملہ ہے تو آزاد ہے" اس کلام کے بعد لونڈی نے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو وہ اور اس کا بچہ آزاد ہو گئے اور اگر اس کلام کے بعد پورے چھ مہینے یا زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو آزاد نہ ہوگی کیونکہ کم سے کم مدت حمل چھ مہینے ہے۔ جب اس نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا تو معلوم ہو گیا کہ تعلیق کے وقت اس کا حمل موجود تھا لہذا علق کی شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہوگی اور وہ شرطیہ تعلیق کے وقت حاملہ ہونا اور جب ماں آزاد ہو گئی تو بچا اس کا حمل رہے، ابھی آزاد ہو گیا اور جب اس نے پورے چھ مہینے یا زائد عرصہ گزرنے کے بعد بچہ جنا تو اس امر کا احتمال ہے کہ وقت تعلیق کے بعد حمل ٹھہرا ہو لہذا آزاد نہ ہوگی اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس وقت حمل موجود ہو۔ اس لحاظ سے آزاد ہوگی تو علق میں شک واقع ہو گیا اور شک کے ساتھ علق واقع نہیں ہوتا۔

اسی تعلیق کے قبیل سے تدبیر اور استیلا بھی ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک موت کی شرط کے ساتھ تعلیق علق ہے۔ دونوں میں فرقی صرف اتنا ہے کہ تدبیر میں شرط کے ساتھ زبانی تعلیق ہے اور استیلا جی کلاً لیکن دونوں میں شرط حکم پر داخل ہوتی ہے نہ کہ سبب پر۔ ان دونوں پر مستقل ابواب آگے آ رہے ہیں۔

## تعلیق محض

تعلیق محض ملک اور سبب ملک کے علاوہ کسی دوسری چیز سے علق کو معلق کرنا ہے۔ یہ معنی تو تعلیق ہے مگر صورتہ تعلیق نہیں بنتی مثلاً مالک کا اپنی باندی کو یوں کہنا کہ "کل ولد قلد بینہ فہو حر" کل ولد قلد بینہ فہو حر یعنی ہر وہ لڑکا جسے توجہ سے وہ آزاد ہے۔ یہ جملہ صورتہ تو تعلیق نہیں بنتا کیونکہ اس میں نہ تو کوئی حرف تعلیق ان، اذ وغیرہ ہے اور نہ ہی حرف "کل" کلمہ تعلیق ہے لیکن یہ جملہ معنی کے اعتبار سے تعلیق ہے کیونکہ اس نے ایک صفت کے ساتھ موصوف چیز پر علق کو واقع کیا ہے اور وہ لڑکا ہے جسے لونڈی جنمے پس علق کا واقع ہونا اس لڑکے کا اس صفت (لونڈی کے جنمے) کے ساتھ تصف ہونے پر موقوف ہے جیسا کہ اس شرط کے پائے جانے پر موقوف ہونا ہے جس کے ساتھ علق معلق ہوتا ہے مثلاً مالک کا باندی کو کہنا کہ "ان ولدات ولدا فانت حر" (اگر تو نے لڑکا جنا تو تو آزاد ہے) یا کہنا کہ "ان دخلت الدار فانت حر" (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو آزاد ہے) وغیرہ تو گویا مذکورہ کلام میں معنی "تعلیق موجود ہے اگرچہ صورتہ تعلیق نہیں۔

یہ تعلیق اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کہ لونڈی بوقت تعلیق تعلیق کنندہ کی ملک میں ہو۔ اگر کسی غیر ملوک لونڈی کو کہنا کہ "کل ولد قلد بینہ فہو حر" تو یہ تعلیق صحیح نہ ہوگی حتیٰ کہ بعد میں اگر اس لونڈی کی خریداریا اور اس نے اس کے ہاں بچہ جنا تو وہ لڑکا آزاد نہ ہوگا کیونکہ وقت تعلیق لونڈی اس کی ملک میں نہ تھی اور نہ ہی اس نے علق کو ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب کیا تھا۔ یہ تعلیق اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کہ لونڈی وقت تعلیق اس کی ملک میں ہو اور لونڈی کا ملک میں ہونا ہی اس تعلیق کی صحت کے لئے کافی ہے ولادت کی اضافت ملک کی طرف کرنا صحت تعلیق کے لئے شرط نہیں کہوں کہے "کل ولد قلد بینہ فہو حر" فی ملک فہو حر جس کو ذبح کئے گزر چکی۔ پھر اس لونڈی نے اگر اس کی ملک میں لڑکا جنا تو وجہ و شرط کے باعث لڑکا آزاد ہو جائے گا اور اگر کسی دوسرے کی ملک میں لڑکا جنا تو لڑکا آزاد نہ ہوگا کیونکہ وقت تعلیق

دوسرے کی ملک میں تھی اور میں باطل ہو جائے گی۔ جیسا کہ اپنے غلام سے کہے "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" بعد ازاں اسے بیچ دیا اور وہ اس گھر میں داخل ہو گیا تو میں باطل ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر اسے دوبارہ خرید لیا اور وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد نہ ہوگا۔ اسی طرح یہ ہے۔

اور اسی مسئلہ کی بنیاد پر حبیب آدمی اپنے مملوک یا غیر مملوک غلام سے کہے "ہر وہ لڑکا جو تیرے ہاں پیدا ہو وہ آزاد ہے" اور اس غلام کے ہاں باندی سے لڑکا پیدا ہو یا اگر وہ باندی حلفت اٹھانے (تعلیق نہ کرنے) کی حلفت (تعلیق) کے دن ملک میں تھی تو لڑکا آزاد ہوگا ورنہ نہیں اور اس مسئلے میں لونڈی کی ملک کی طرف دیکھا جائیگا نہ کہ غلام کی ملک کی طرف کیونکہ غلامی اور آزادی میں لڑکا ماں کے تابع ہوتا ہے نہ کہ باپ کے مکلف کے وقت جب لونڈی اس کی ملک میں ہوئی تو ظاہر یہی ہے کہ ولادت کے وقت تک اس کی ملکیت باقی رہے گی اور ماں کی ملک لڑکے کی ملک ثابت ہونے کا سبب ہے۔ اب یہ بات یوں ہو گئی کہ گویا اس نے غلام سے کہا ہر وہ لڑکا جو تیرے ہاں میری باندی سے ہوا وہ آزاد ہے نہ مکلف کے وقت لونڈی اگر اس کی ملک میں نہیں ہے تو ظاہر یہی ہے کہ وقت ولادت بھی اس کی ملک میں نہیں ہوگی پس تعلیق عتق نہ ملک میں پائی گئی اور نہ ملک کی طرف اس کی اضافت ہوئی لہذا یہ تعلیق صحیح نہ ہوگی۔ یہ بات تو اس وقت ہے جب غلام کے ہاں حلفت کی مملوگ لونڈی سے نکاح سے بچہ پیدا ہوا اور اگر اس لونڈی سے بذریعہ زنا بچہ پیدا ہوا ہو یعنی غلام نے اس کے ساتھ زنا کیا ہو تو کیا وہ لڑکا آزاد ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

**مسائل** آقا اگر اپنی لونڈی سے کہے "پہلا لڑکا جسے تو بنے وہ آزاد ہے" یا کہے "اگر تو نے لڑکا جنا تو وہ آزاد ہے" اس لونڈی نے پہلے تو مردہ لڑکے کو اور پھر زندہ لڑکے کو جنم دیا۔ اب بلاشبہ مردہ بچہ تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ مردہ بچہ بھی آزاد ہوگا یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ آزاد ہو جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔ اس اختلاف کی وجہ کیفیت شرط ہے یعنی مطلقاً لڑکے کی ولادت شرط ہے جب اس نے پہلے مردہ لڑکے کو جنم دیا تو شرط کا وجود پایا گیا اور ہم پوری ہو گئی یہ دوسری بات ہے کہ نزولِ جبر لڑکا تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مردہ بچے پر کیسے عتق وارد ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرط زندہ لڑکے کی ولادت ہے لہذا مردہ لڑکے کی ولادت سے شرط نہیں پائی جائے گی اور قسم باقی رہے گی۔ زندہ لڑکے کی ولادت پر جب شرط پائی گئی تو اب جزاء بھی نازل ہوگی یعنی وہ لڑکا آزاد ہو جائیگا۔ صاحبین کی دلیل ہے کہ حلفت (تعلیق کنندہ) نے مطلق لڑکے کی ولادت کو شرط قرار دیا ہے کیونکہ اس نے مطلق لڑکا نام بولا ہے اور اس میں موت اور زندگی کی کوئی قید نہیں اور مردہ لڑکا حقیقتہً پیدا ہوا ہے حتیٰ کہ عورت اس کی ولادت کی وجہ سے نفاس والی کے حکم میں شمار ہوتی ہے اور اگر عورت عدت والی ہو تو مردہ بچہ کی ولادت سے اس کی عدت پوری ہو جاتی ہے اور عورت اگر لونڈی ہو تو وہ ام ولد بن جاتی ہے اور اسی لئے اس کی ولادت کے ساتھ اگر کسی دوسرے غلام کا عتق معلق ہو یا کسی عورت کی طلاق معلق ہو تو مردہ بچہ کی ولادت سے دوسرا معلق غلام آزاد ہو جاتا ہے اور عورت کی معلق طلاق واقع ہو جاتی ہے اور اسی طرح مالک اگر اپنی لونڈی سے کہے کہ اگر تو نے لڑکا جنا تو وہ لڑکا بھی آزاد ہے اور میرا فلاں غلام بھی آزاد ہے۔ اب وہ لونڈی اگر مردہ لڑکا بنتی ہے تو وہ فلاں غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اگر مردہ لڑکے کی ولادت شرط نہ ہو تو وہ آزاد نہ ہوتا۔ جب لونڈی نے مردہ بچہ جنا تو شرط وجود میں آگئی لیکن محل (لڑکا) چونکہ جزاء (آزادی) قبضہ کرنے کے قابل نہیں

اس لئے جزا تو نازل نہیں ہوگی البتہ قسم پوری ہو جائے گی جیسا کہ اپنے غلام سے کہئے اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے بعد ازاں اس کو بیچ ڈالا بیچ جانے کے بعد غلام اس گھر میں داخل ہوا تو قسم پوری ہو

جائیگی لیکن جزا واقع نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر دوبارہ اسے خرید اور وہ اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد نہ ہوگا اگر حسب تعلیق کو ملک کے ساتھ مقید کرنا ممکن تھا گو یا کہ اس نے کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہوا اور میری ملک میں ہوا تو آزاد ہے اس کے باوجود اس نے تعلیق کو ملک کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ اسی طرح یہاں ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے کہ ایجاب (اعتاق) کو ایسے محل کی طرف منسوب کیا گیا ہے جو حریت کو قبول کرنے والا ہو کیونکہ ایک عاقل آدمی اگر حریت کو ایسے آدمی میں واجب کرنے کا قصد کرے جو حریت کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ بوقوف ہے اور حریت کو قبول کرنے والا زندہ لڑکا ہی ہو سکتا ہے لہذا وہ زندگی کے ساتھ مقید ہوگا۔ گو یا کہ اس نے کہا ہی یہ تھا کہ پہلا لڑکا جسے تو نے زندہ جنا دہ آزاد ہے جیسا کہ اس نے کسی دوسرے سے کہا اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ مار مضر و ب کی زندگی کے ساتھ مقید ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر اس نے دوسرے کو اس کی موت کے بعد مارا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ محل (میت) ضرب کا قبول کرنے والا نہیں ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور سوائے اس کے کوئی فرق نہیں کہ یہاں جزا کے نزول کی قید ہے اور وہاں شرط کے واقع ہونے کی قید ہے۔

تخلاف اس صورت کے جس میں اس نے ولادت کے ساتھ دوسرے غلام کے متق یا اپنی بیوی کی طلاق کو معلق کیا کیونکہ وہاں جس محل کی طرف ایجاب کو مضایف کیا گیا ہے وہ عتاق اور طلاق کو قبول کرنے والا ہے لہذا اس تعلیق کو لڑکے کی زندگی کے ساتھ مقید کرنے کی ضرورت نہیں۔ جیسا کہ اس نے باندی سے کہا اگر تو نے لڑکا جنا تو تو آزاد ہے یا کہا پہلا لڑکا جب تو جنے گی تو تو آزاد ہے۔ اب اس نے مردہ لڑکا جنا تو وہ آزاد ہو جائے گی اور یہاں صورت حال اس کے برعکس ہے اور یہی اس صورت کا جواب ہے جب اس نے باندی سے کہا جب تو نے لڑکا جنا تو وہ آزاد ہے اور میرا غلام بھی۔ کہ مردہ بچے کی ولادت دوسرے غلام کے متق بن شرط بن سکتی ہے کیونکہ محل تعلیق کو قبول کرنے والا ہے اور خود لڑکے کی آزادی میں شرط نہیں بن سکتی کیونکہ محل (مردہ) عتق کو قبول نہیں کر سکتا اور جائز ہے کہ ایک شرط کے ساتھ دو جزائیں معلق ہوں۔

پھر یہ کہ شرط کے پائے جانے پر ایک جزا نازل ہو اور دوسری کسی مانع کی وجہ سے نازل نہ ہو جیسا کہ ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے "جب تجھے ایام ماہواری آئیں گے تو تجھے طلاق ہے اور تیرے ساتھ فلاں عورت کو بھی طلاق ہے" اور اس کی بیوی کہے کہ مجھے حیض ملا یا ماہواری آ گیا ہے اور وہ آدمی اپنی عورت کے اس دعویٰ کی تکذیب کرے تو اس عورت پر طلاق واقع ہو جائیگی مگر دوسری پراچ نہ ہوگی اگرچہ شرط ایک ہی تھی اس طرح یہاں ہے کہ خود لڑکا کا مسئلہ تو غلام کا دخول دار ملک کے ساتھ مقید نہیں۔ کیونکہ وقوع عتق کو کسی قید کے ساتھ مقید کرنا تعلیق کی صحت کے لئے ہوتا ہے اور وہاں وقوع عتق بغیر ملک کے بھی ہو سکتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے پر محل (غلام) عتق کو قبول کر سکتا ہے۔ ہاں یہ حق مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا اور جو قسم یا تعلیق باطل ہو چکی ہو وہ مالک کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی اور ملک نفاذ عتق کی شرط ہے جہاں تک زیر بحث مسئلہ کا تعلق ہے تو یہاں مردہ لڑکے میں وقوع عتق کی کوئی چیز نہیں البتہ یہاں مولود لڑکے کی زندگی کی قید لگانے کی ضرورت ہوگی۔ اور کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ مالک جب کہے "پہلا غلام جو میرے پاس لایا جائے گا وہ آزاد ہے" پس اس کے پاس پہلے مردہ غلام اور پھر زندہ غلام لایا گیا تو زندہ غلام آزاد ہو جائے گا اور وہاں امام محمدؒ نے کوئی اختلاف بھی ذکر نہیں کیا۔ احناف

میں سے جن اصحاب کا یہ قول ہے وہ خصوصاً امام ابوحنیفہ ہیں۔ اس قول کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی اوپر مذکور ہوئی کہ تعلیق عتق کو جس عمل (غلام) کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ غلام ہے جس پر عتق واقع ہی نہیں ہو سکتا لہذا اس کے اس قول کو مطلق غلام نہیں بلکہ زندہ غلام کے پہلے داخل ہونے پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ مولود کے مسئلے میں ہے۔ صاحبین کے قول کے مطابق بعد میں داخل ہونے والا زندہ غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ تعلیق کنندہ نے مطلق غلام کا لفظ بولا ہے اور اس نے غلام میں زندہ یا مردہ کی قید نہیں لگائی جیسا کہ ولادت کے مسئلے میں ہے بعض احناف کا کہنا ہے کہ یہ احناف کا متفقہ قول ہے اور امام قدوری نے کہا ہے کہ یہی بات صحیح ہے کیونکہ آقا نے عتق کو ”عبد“ کے نام کے ساتھ معلق کیا ہے اور ”عبد“ مرفوق (مملوک) کو کہتے ہیں اور غلام پر حجب موت آئی تو اس کی رقیق باطل ہوگئی لہذا اس مردہ غلام کے مالک پر داخل کرنے سے شرط نہ پائی گئی اور حجب دوسرا زندہ غلام مالک کے پاس لایا گیا تو شرط پلے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو گیا بخلاف معاملہ ولد کے کیونکہ ولد نام ہے مولود کا اور مردہ بچہ بھی حقیقہً مولود ہی ہوتا ہے۔ یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رقیق (ملکیت) موت سے باطل نہیں ہوتی جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ پر اپنے مردہ غلام کا کفن دفن واجب ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کفن کا واجب ہونا ملک پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ جو آدمی مر جائے اور کوئی ترکہ نہ چھوڑ جائے تو اس کا کفن اس کے اقارب پر واجب ہوتا ہے حالانکہ وہ مال کسی قسم کی ملک نہیں ہوتی۔ لہذا میت کے آقا کی جب ملک زائل ہوگئی تو اب دوسرا زندہ غلام اس کا پہلا غلام بن گیا جو اس کے پاس داخل کیا گیا۔ پس شرط پائی گئی لہذا غلام آزاد ہو جائیگا۔

**کل مملوک کے ساتھ تعلیق** اسی تعلیق کے قبیل سے آدمی کا یہ کہنا ہے کہ ”کل مملوک فی فہو حر“ یعنی میرا جو بھی مملوک (غلام) ہے وہ آزاد ہے اس طرح کہنے سے عتق ہر اس غلام پر واقع ہوگا جو فی الحال اس کی ملک میں ہوگا حتیٰ کہ اگر یہ کہنے کے وقت کوئی غلام اس کی ملک میں نہ ہو تو اس کا یہ کہنا لغو جائے گا اور بعد میں کبھی کسی غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ یہ کلام صرف زمانہ حال ہی کے لئے استعمال ہو سکتا ہے لہذا جو غلام فی الحال اس کی ملک میں نہیں اس کے ساتھ عتق متعلق نہیں ہوگا۔ اسی طرح اس کلام کے ساتھ اول یا آخر میں کوئی شرط لگائے تو بھی فی الحال مملوک کے ساتھ عتق متعلق ہوگا مثلاً یوں کہے ”ان دخلت ہذہ الدار فکل مملوک لی حر“ یعنی اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ یا ”ان دخلت النواکیر فکل مملوک لی حر“ یا ”ان دخلت“ یا ”ان دخلت“ یا ”متی دخلت“ یا ”متی دخلت“ کے الفاظ کے ”ان دخلت“ کے الفاظ ”کل مملوک لی فہو حر“ کے بعد میں کہے تو ان تمام صورتوں میں عتق کا تعلق اس غلام کے ساتھ ہوگا جو قسم (آؤای کے عہد) کے دن اس کی ملک میں ہوگا۔ اسی طرح جب کہے ”کل مملوک املک“ یعنی ہر غلام جس کا میں مالک ہوں یا ہوں گا تو وہ آزاد ہے۔ تو اگرچہ لفظ ”املک“ (فعل مضارع) کا اطلاق حال اور مستقبل دونوں پر ہوتا ہے لیکن مستقبل کی نیت کے بغیر مطلق فعل مضارع بولا جائے تو اس سے عرف کے اعتبار سے ”شرع کے اعتبار سے اور لغت کے اعتبار سے زمانہ حال ہی مراد لیا جاتا ہے عرف کے اعتبار سے اس کے حال کے لئے مستعمل ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی کہے ”فلان یا کل“ یا ”فلان یفعل کذا“



تو اس سے کام کا ہونا زمانہ حال ہی میں سمجھا جاتا ہے یعنی فلاں آدمی کھارہا ہے یا فلاں یہ کام کر رہا ہے۔ یا آدمی کتنا ہے؟ انا املك الف دھم (میں ہزار درہم کا مالک ہوں) تو بھی فی الحال ملکیت ہی سمجھی جاتی ہے۔ مثلاً اس (فعل مضارع) کے زمانہ حال کے لیے استعمال ہونے کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی آدمی اشهد ان لا اله الا الله کہے تو وہ اسی وقت مومن ہو جاتا ہے۔ اور اگر کہے "اشهد ان لعنان علي فلاں کذا" تو وہ اسی وقت گواہ بن جاتا ہے اور اگر کہے "أقتران لعنان علي کذا" تو اس کا اقرار صحیح سمجھا جاتا ہے۔ جہاں تک لفظ اس فعل (صیغہ مضارع) کے حال کے معنوں میں مستعمل ہونے کا تعلق ہے تو حقیقت یہ ہے کہ اس صیغہ کی وضع (رباوٹ) اصل میں بے ہی حال کے لیے کیونکہ حال کے لئے کوئی دوسرا صیغہ نہیں جبکہ مستقبل کو "س" اور "سوف" کے ذریعے بھی ادا کیا جاسکتا ہے لہذا اس صیغہ میں زمانہ حال اصل ہے اور زمانہ مستقبل منہی۔ چنانچہ اس صیغہ کو جب مطلقاً بولا جائے گا تو اس سے حال ہی سمجھا جائے گا۔ اور اگر وہ آدمی کہے کہ اس (صیغہ مضارع) سے میری مراد وہ غلام تھا جو مستقبل میں میری ملکیت میں آئے گا تو فی الحال جو غلام اس کی ملک میں ہے وہ بھی آزاد ہو جائے گا اور جس کا بعد میں مالک ہوگا وہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ فی الحال مملوک تو ظاہر لفظ کی بنیاد پر اور بعد کا مملوک اس کے اعتراف کی بنیاد پر آزاد ہوگا۔ جیسا کہ وہ کہے "زینب طالق" (یعنی زینب کو طلاق ہے) اور اس کی اس نام کے ساتھ معروف بیوی بھی ہو۔ پھر وہ

کہے کہ میری مراد دوسری بیوی سے تھی اور اس کا نام بھی زینب ہے تو زینب نامی اس کی معروف بیوی کو ظاہر لفظ سے طلاق اور دوسری بیوی معروف زینب کو اس کے اعتراف کی وجہ سے طلاق ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک آدمی کہے "کل مملوک املكه الساعة فهو حر" (یعنی ہر غلام جس کا میں اس گھڑی مالک ہوں وہ آزاد ہے) تو اس قسم (عید پیان) کے وقت جو غلام اس کی ملک میں ہوگا وہ آزاد ہوگا اور وہ غلام آزاد نہ ہوگا جو بعد میں کسی وقت اس کی ملک میں آئے۔ ہاں اگر "الساعة" سے اس کی مراد بعد کی گھڑی ہو تو بعد میں مملوک غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ "الساعة" سے لوگوں کے عرف میں عام طور پر موجودہ گھڑی (یعنی حال) ہی سمجھا جاتا ہے نہ کہ نجمیوں والی زمانی ساعت۔ لہذا ظاہر کے اعتبار سے یہ کلام فی الحال غلام پر لاگو ہوگا نہ کہ مستقبل میں ہونے والے غلام پر۔ اور اگر کہے کہ میری مراد اس سے وہ غلام تھا جس کا میں اس زمانی گھڑی مالک ہوں گا تو اس میں اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ فقہر ساعت اس کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اس میں اپنے آپ پر سختی کرنا ہے لیکن ان الفاظ کو جو غلام فی الحال اس کی ملک میں ہے اس سے پھیرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

برابر ہے کہ صیغہ مضارع کو مطلق بولے یا اسے کسی مقدم یا مؤخر شرط کے ساتھ معلق کرے مثلاً  
آن دخلت الدار فکل مملوک املكه حر "کنا یا کل مملوک املكه حر ان

دخلت الدار“ کہنا برابر ہے۔ ان میں عتق اس غلام کے ساتھ معلق ہوگا جو یہ الفاظ کہنے کے وقت اس کی ملک میں تھا ذکر اس غلام کے ساتھ جو بعد میں اس کی ملک میں آیا ہو۔ جیسا کہ حبیب کے مکمل عبید خل الدار فہو حر“ تو شرط پائے جانے پر بہر حال وہ غلام آزاد ہوگا جو مذکورہ تعلیق الفاظ کہنے کے وقت اس کی ملک میں تھا چاہے وہ کسے کہ میرا ارادہ بعد کے غلام سے تھا۔ اور اگر اس کا یہ ارادہ ہو تو بعد ازاں ملک میں آنے والا غلام بھی حبیب داخل ہوگا تو آزاد ہو جائے گا مگر فی الحال جو غلام ہے اس سے ان الفاظ کو پھیرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی البتہ اپنے آپ پر سختی کرنے میں تصدیق کی جائیگی اور اگر ایسا کہنے کے دن کوئی غلام اس ملک میں نہ ہو تو قسم بخود جائیگی کیونکہ اس قسم کا تعلق فی الحال غلام کے ساتھ ہے اور فی الحال جب کوئی غلام ہی نہ ہو تو قسم لغو قرار پائی کیونکہ مخلوف علیہ (حس) پر حلف اٹھایا گیا) کا وجود ہی نہیں۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ کہے ”ان کلمت خلانا اوان دخلت الدار فکل مملوک اشتريہ فہو حر“ (اگر میں نے فلاں سے بات کی یا میں اس گھر میں داخل ہوا تو ہر غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے) یا یوں کہے کہ کل امراة اتزوجہا فھي طالق“ (ہر وہ عورت جس کے ساتھ میں شادی کروں اسے طلاق ہے) کیونکہ نقطہ ”اشتری“ یا ”اتزوج“ فی الحال معنی کا احتمال نہیں رکھتے پس یہ الفاظ نئی ملک یا نئی شادی کے مقتضی ہوں گے۔ اور بات کرنے کو یا گھر میں داخل ہونے کو اس غلام کے بارے میں انعقاد میں نہ کے لئے شرط بنایا جائے گا جسے بعد اربعین خریدے گا یا جس سے بعد اربعین شادی کرے گا اور اگر کہے ”کل مملوک اسلکہ الیوم فہو حر“ (ہر مملوک جس کا میں آج مالک بنوں گا وہ آزاد ہے) اور اس کی کوئی نیت نہ ہو اور اس کلام کے وقت اس کا ایک مملوک غلام ہو اور اسی دن ایک اور غلام کا بھی مالک بن جائے تو دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر ایوم کی جگہ ہذا ہذا ہذا السنۃ کا لفظ ہونے تو اس مہینے یا اس سال میں جس بھی غلام کا مالک بنے گا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب اس نے ملکیت کو آج کے دن یا اس مہینے یا اس سال کیساتھ موقت کیا تو ضروری ہے کہ توفیق مقید ہو اور اگر ان اوقات میں حلف کے دن ملک کے غلام کے سوا کسی غلام کا مالک نہ بنے تو یہ توفیق مقید نہ ہوگی اور اگر کہے کہ اس میری ولد ایک قسم کا غلام موجود ہے یا بعد کا تھا تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے عموم میں تخصیص کی نیت کی ہے جو ظاہر کے خلاف ہے ان دینا نہ عند اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ باری تعالیٰ اس کی نیت سے آگاہ ہے۔

**مسائل** اگر آدمی کہے ”کل مملوک اسلکہ غدا فہو حر“ (ہر مملوک جس کا میں کل مالک بنوں گا وہ آزاد ہے) اور اس طرح کہنے سے اس کی کوئی نیت نہ ہو تو جامع الصغیر میں امام محمد نے ذکر فرمایا ہے کہ ہر وہ غلام آزاد ہو جائے گا جس کا وہ کل مالک بنے گا اور جو اس سے پہلے ملک میں ہوگا الا ملائیں بھی ان کا پہلی قول ہے اور یہ امام محمد سے ابو ساعد کی ایک روایت بھی ہے۔ اور امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ صرف وہی غلام آزاد ہوگا جس کا کل کو مالک بنے گا اور جو کل سے پہلے ملک میں ہوگا وہ آزاد نہ ہوگا۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے عتق کو ہر اس غلام کے لئے واجب کیا ہے جس کی طرف کل کو ملک منسوب کی جائے لہذا یہ کلام اس غلام کو بھی شامل ہوگا جو کل کو اس کی ملک میں آئے گا اور اس کو بھی جو کل سے پہلے ہی اس ملک میں ہے گویا اس نے کہا ہی یہ ہے کہ کل کو جو بھی غلام میری ملک میں ہوگا وہ آزاد

ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ ”املك“ اگرچہ اطلاق کے وقت حال کے لئے ہوتا ہے مگر جب اس نے عتق کو زمانہ مستقبل (غدا) کی طرف منسوب کر دیا تو اس قرینہ کی وجہ سے یہ صیغہ بھی مستقبل کے لئے ہو گیا جیسا کہ یہ صیغہ ”س“ کے قرینہ سے مستقبل کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے لہذا یہ جملہ فی الحال مملوک کو شامل نہیں ہوگا۔

○ اسی اختلاف کی بنیاد پر حبیب کوئی آدمی کہے ”کل مملوك امكہ راس شھر كذا فھو حر“ (ہر غلام جس کا میں فلاں مینے کے شروع میں مالک بنوں وہ آزاد ہے) اور ”راس شھر“ وہ رات ہے جس میں چاند نظر آتا ہے اور اس کے ساتھ متصل اگلا دن۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا ”راس الشھر“ رات کی صرف وہ گھڑی ہو جس میں چاند نظر آئے کیونکہ بغوی اعتبار سے ہر مینہ کا راس اس کا اول وقت ہے مگر عرف اور عادت میں چونکہ پہلی رات اور پہلے دن کو ”راس الشھر“ کہا جاتا ہے اس لئے پہلی رات اور پہلے دن میں جس غلام کا مالک بیٹے گا وہ آزاد قرار پائے گا۔

○ ابن سمان نے امام ابو یوسف سے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ہٹو کل مملوك امكہ یوم الجمعة فھو حر ہر وہ غلام جس کا میں جمعہ کے دن مالک بنوں گا وہ آزاد ہے) یہ روایت کی ہے کہ اس کا اطلاق اس غلام پر نہیں ہوگا جو فی الحال اس کی ملک میں ہے بلکہ اس غلام پر ہوگا جو جمعہ کے دن اس کی ملکیت میں آئے گا اور امام ابو یوسف کی اصل کے مطابق یہی چیز صحیح ہے کیونکہ اس نے عتق کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کیا ہے ہاں اگر یوں کہتا کہ ”کل مملوك لی حدی یوم الجمعة ثم اسیر مملوك جمعہ کے روز آزاد ہوگا) تو اس کا اطلاق فی الحال غلاموں پر ہوگا اور جمعہ کے دن سب آزاد ہو جائیں گے یہاں اس نے ملک کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ صرف عتق کو جمعہ کے ساتھ موقوف کیا ہے لہذا اس میں قول ہٹا کے بعد ملک میں آنے والا غلام داخل نہ ہوگا۔

○ جب آدمی کہے ”کل مملوك امكہ اذا جاء غدا فھو حر“ (ہر غلام جس کا میں ملک ہوں جب کل آئے گا تو وہ آزاد ہے) تو اس کا اطلاق بھی فی الحال غلاموں پر ہوگا کیونکہ اس نے کل کے آنے کو فقط ثبوت عتق کے لئے شرط بنایا ہے نہ کہ نسی ملک کے لئے۔ لہذا جب کل آئے گا تو فی الحال جو غلام اس کی ملک میں ہیں وہ آزاد ہو جائیں گے۔ واللہ عز وجل اعلم۔

## مبہول کی طرف منسوب عتاق

ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس تعلیق کے قبیل سے مبہول (غیر معین غلام) کی طرف منسوب عتاق بھی ہے۔ کیونکہ یہ اگرچہ صورت تو نہیں مگر معنی تعلیق بن جاتی ہے۔ جب مولیٰ کو غلاموں سے کہا کہ تم میں سے ایک آزاد ہے تو ان دونوں میں سے ایک اس وقت آزاد ہوگا جب مولیٰ ان میں سے ایک کو اختیار (متعین) کرے گا۔ اختیار سے قبل کسی ایک میں عتق ثابت نہیں ہوگا تو صورت حال یوں ہی کہ گویا مولیٰ نے دونوں میں سے ایک کے عتق (آزادی) کو اس کے بارے میں عتق اختیار کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے جس طرح کہ دخول دار وغیرہ کی دیگر شروط کے ساتھ عتق کو معلق کیا جاتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ وہاں شرط، سبب

اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہے اور یہاں فقط حکم پر جیسا کہ تدبیر (غلام کو تدبیر بنانے) اور شرط اختیار کی رعیت ہو تا ہے۔ مجہول کی طرف منسوب افتاق کی کیفیت کے بارے میں ہمارے بعض مشائخ نے اسی طرح کہا ہے بعض نے اس قول کو امام ابو یوسف کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ تعلیق نہیں بلکہ اس وعدہ عتیق کو پورا کرنا ہے جو اس وقت واقع نہیں ہوا تھا اور دونوں میں سے ایک کے اندر عتیق کو اختیار کرنا بیان اور تعین ہے اس غلام کی جس پر سابق کلام کے وجہ کے وقت عتیق واقع ہوا تھا۔ بعض مشائخ نے اس قول کو امام محمد کی طرف منسوب کیا ہے۔

حاصل بات یہ ہے کہ مجہول کی طرف منسوب افتاق کی کیفیت کے بارے میں ہم نے جو اور اختلاف بیان کیا ہے، یہ ائمہ سے مخصوص یعنی واضح طور پر منقول تو نہیں مگر اقوال ائمہ سے اس پر بطور دلالت اشارہ ضرور ملتا ہے، دلالت اس طرح کہ طلاق کے مسئلے میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا اختلاف ہے یعنی جو آدمی اپنی ذلت بیویوں سے کہے "احد اکما طالق" تو تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے، تو امام ابو یوسف کے نزدیک عدت کا اعتبار اس وقت سے ہوگا جب اس نے طلاق کو اختیار دمتعین کیا اور عدت کا وجہ وقوع طلاق کے وقت سے ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ مذکورہ کلام بولنے کے وقت طلاق واقع ہی نہیں ہوئی تھی بلکہ طلاق کا وقوع اس وقت ہوا جب اس نے طلاق کا تعین کیا جبکہ امام محمد کے نزدیک عدت کا اعتبار مذکورہ کلام بولنے کے وقت سے ہوگا۔ امام محمد کا یہ کہنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ طلاق مندرجہ بالا جملہ کہنے کے وقت ہی واقع ہوگئی تھی البتہ خاوند کا اختیار (تعین) اس عورت کا بیان یا تعین ہوگئی جس پر طلاق کا وقوع ہوا تھا اور اشارہ مجہول (غیر معین) کی کیفیت عتیق میں اختلاف کو اس بات سے سمجھا جاسکتا ہے کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کر دیا تو گویا اس نے عتیق کو اپنے ذمے لیا لہذا اس سے کہا جائے گا کہ "اعتق" یعنی تو آزاد کر۔ یہ اشارہ ہے اس امر کی طرف کہ عتیق محض (غلام) میں نازل نہیں ہوا تھا اگر پہلے ہی نازل ہو چکا ہوتا تو وہ مولیٰ کے ذمہ معلق نہ رہتا۔ اور امام ابو یوسف نے جو اوپر کہا کہ مولیٰ کو کہا جائے گا "اعتق" تو اس سے مراد یہ ہے کہ تو عتیق کو اختیار کر۔ کیونکہ اس امر پر ہمارا اتفاق ہے کہ وہ نئے سرے سے اعتاق کا مکلف نہیں ٹھہرایا جائے گا۔

اور کتاب الزیادات میں امام محمد نے فرمایا ہے کہ مولیٰ سے کہا جائے گا "مبیعت" (تو بیان کر) یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ عتیق غیر متعین غلام میں اسی وقت واقع ہو گیا تھا کیونکہ یہاں موجود چیز کا ہونا ہے نہ کہ معدوم کا۔ اور اسی لئے کہ طرف کرخی اور امام قدوری کے لئے ہیں اور انہوں نے امام ابو یوسف اور امام محمد کے اس اختلاف کو ثابت کیا ہے البتہ قدوری نے امام کرخی سے یہ بیان کیا ہے کہ وہ اس مسئلے میں طلاق اور عتیق کے درمیان فرق کرتے تھے اور طلاق میں "اختیار کو بالاجماع" بیان "ناتے تھے کیونکہ عتیق تو ذمہ میں ثبوت کا احتمال رکھتا ہے جبکہ طلاق ذمہ میں ثبوت کا احتمال نہیں رکھتی۔ کرخی کے علاوہ ہمارے دیکھ مشائخ نے طلاق اور عتیق کے معاملے کو برابر قرار دیا ہے کیونکہ طلاق بھی ذمہ میں ثبوت کا احتمال رکھتی ہے کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ نامزد آدمی پر فرقت واجب ہوتی ہے اور تفریق کے معاملے میں تاخیر اس کا قانقاع ہوتا ہے تو یہی بات صحیح ہے کہ یہ دونوں (طلاق اور عتیق) اپنے حکم میں برابر ہیں کیونکہ عتیق کے ذمہ کے ساتھ متعلق ہونے کے صرف یہی معنی ہیں کہ وقوع عتیق کے سبب کا منفرد ہونا نہ کہ عتیق کا واقع ہونا اور یہ معنی ہے آزادی کے حق

کا نہ کہ حقیقتاً آزادی کا اور اسلئے معنی کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں پہلے قول یعنی  
 اَحد کما حد (تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے) کو بغیر حریت (فی الفو حریۃ) قرار دینا نہ کہ حقیقتاً تعلیق  
 کی دلیل یہ ہے کہ اس میں کوئی حرف تعلیق نہیں آیا یہ غیر معین غلام ہیں ”تخصیص مختصیت“ نہ ہند  
 مولیٰ کے اختیار کے ساتھ متعین ہو جائیگا دوسرے قول یعنی عتق اختیار عتق کے ساتھ ثابت ہوتا ہے یا سابق کلام  
 (اَحد کما حد کہنے) کے وقت کی وجہ کے سلسلے میں عرض یہ ہے کہ یہ کہنے کی قوت ظاہر کوئی کنجائش نہیں کہ عتق  
 اختیار عتق سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ اختیار عتق شریعت میں عتق نہیں سمجھا جاتا۔ کیا آپ نے دیکھ نہیں کہ اگر کوئی آدمی  
 اپنے غلام سے کہے ”اخذت عتقتک“ (میں نے تیرے عتق کو اختیار کیا) تو وہ آزاد نہیں ہوتا۔ تو ضرور ہی ہے  
 کہ عتق سابق کلام (اَحد کما حد) کہنے ہی سے ثابت ہو چھوڑ بھی دو صورت حال سے نمائی نہیں یا تو  
 عتق غیر معین طور پر ایک غلام میں اسی وقت ثابت ہو جائے جب مولیٰ نے یہ الفاظ کہے تھے اور بعد میں مولیٰ  
 کے اختیار سے اس غیر معین کا عتق ہو جائے یا عتق ثابت ہی ایک غلام میں عتق اختیار کرنے کے وقت ہو۔  
 پہلی صورت حال کا کوئی حجاز نہیں بننا کیونکہ مولیٰ بسا اوقات دونوں میں سے اس کی حریت کو اختیار کر بیٹھے گا جو  
 حقیقتاً (آزاد) نہ تھا اس طرح دو باتیں لازم آئیں گی۔ جس سے حریت کا رقیق (غلام) کی طرف انتقال یا غلام سے  
 غلامی کا حرکت کی طرف انتقال یا حر کا غلام بنانا۔ ان میں پہلی بات محال اور دوسری غیر مشروع ہے۔ پس ضرورتاً  
 صرف دوسری صورت حال متعین ہو سکتی ہے وہ یہ کہ عتق کا وجود تو کلام سابق ہی کے ساتھ ہو مگر اس  
 کا ثبوت مولیٰ کے اختیار کے وقت ہو۔ اور یہی معنی ہے یہ تعلیق کا۔ پھر جو لوگ بیان کے قائل ہیں  
 انہوں نے کیفیت بیان میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا ہے کہ بیان اظہار محض ہے اور بعض نے کہا ہے کہ  
 یہ ایک اعتبار سے اظہار (موجود کو ظاہر کرنا) ہے اور ایک اعتبار سے انشاء (نئے سرے سے وجود میں لانا) اور  
 اُن کا استدلال امام محمد کی کتاب الزیارات سے ہے کیونکہ انہوں نے ایک مقام پر کہا ہے کہ مولیٰ سے کہا  
 جائے گا ”بیتن“ (تو بیان کر) اور ایک موقع پر کہا ہے کہ اس سے کہا جائے گا ”اعثتن“ (تو آزاد کر)  
 مگر یہ بات صحیح نہیں کیونکہ ایک ہی قول بیک وقت ”اظہار“ اور ”انشاء“ نہیں بن سکتا کیونکہ انشاء اس امر کو  
 ثابت کرنے کا نام ہے جو پہلے نہ تھا اور اظہار اس امر کو ظاہر کرنا ہے جو پہلے سے موجود تھا۔ اور ان دونوں  
 کے درمیان تعارض ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ احکام میں چل کر ظاہر ہوتا ہے اور وہ ظاہر میں ایک دوسرے  
 کے متعارض ہیں ان میں سے بعض قول اول کی صحت پر اور بعض قول ثانی کی صحت پر دلالت کرتے ہیں۔  
 اور ہم اس کی طرف اشارہ کریں گے جب ہم حکم اعتاق اور اس کے ثبوت حکم کے بیان کے آخر میں پہنچی  
 گئے۔ باقی رہا ان میں سے ایک قول کی دوسرے پر ترجیح اور اس پر مسامحی کے متفرع ہونے کا معاملہ تو  
 یہ دونوں چیزیں خلافیات ہیں مذکور ہیں۔

## ملکیت یا ملکیت کے سبب کے ساتھ تعلیق

بلک یا سبب ملک کے ساتھ صورت اور معنی تعلیق کی صورت یوں ہے کہ آدمی ایسے غلام کو جو اس کا مالک  
 نہیں ہے یکے کہ ”ان ملکک فامت حر“ (اگر میں مالک بنا تو تو آزاد ہے) یا یوں کہے کہ ”میں

نے تجھے خریدا تو آزاد ہے" تو ہمارے (احناف کے) نزدیک یہ تعلیق صحیح ہے حتیٰ کہ وہ آدمی اگر اس غلام کا مالک بنایا اسے خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا اگر یہ تعلیق کے وقت ملک موجود نہ تھی۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ یہ تعلیق صحیح نہیں اور وہ غلام آزاد نہیں ہوگا اور بشرطہ ایسی نے کہا ہے کہ یہ تعلیق ملک کے ساتھ تو صحیح ہے مگر سبب ملک (خرید) کے ساتھ صحیح نہیں۔ امام شافعیؒ کے ساتھ ہمارا بڑا ہی کلام اسی طرح ہے جیسا کہ ہم کتاب الاطلاق میں ذکر کر چکے ہیں رہا بشرطہ ایسی کے ساتھ کلام تو ان کے قول کی وجہ سے بکے طلاق اور عتاق کی قسم (عنانہ عہد کرنا) صحیح نہیں مگر ملک کے اندر موجود چیز میں یا ملک کی طرف منسوب چیز میں اور شراد (خرید) سے ملک کی طرف یقینی نسبت نہیں پائی جاتی کیونکہ شراد بعض اوقات مشتری (خریدار) کے لیے مفید ملک ہوتا ہے اور بعض اوقات نہیں جیسا کہ شرط خیار کے ساتھ شراد اور وکیل کی شراد مفید ملک نہیں ہوتی لہذا "ان اشتریتک" (اگر میں نے تجھے خریدا) کہنے سے ملک کی طرف صحیح نسبت نہ ہوگی بخلاف ان ملک تک کہنے پر ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ جب مطلق شراد کا لفظ بولا جائے تو اس سے مراد متعارف شراد ہوتا ہے جس میں شرط خیار کا اعتبار نہیں ہوتا اور ایسی شراد اسباب ملک میں سے ہے۔ لہذا اس کا ذکر کرنا ملک کا ذکر کرنا اور اس کی طرف اضافت کرنا ملک کی طرف اضافت کرنا ہوگا گویا کہ اس نے کہا ہی ہے کہ "ان ملکک فانت حر" یعنی اگر میں تیرا ملک بنوں تو تو آزاد ہے۔ دوسرے یہ کہ جب اس نے عتق کو شراد کے ساتھ معلق کیا تو ضروری ہے کہ شراد کے وقت اس کا مالک بنے تاکہ عتق ثابت ہو سکے۔ یعنی یہ تعلیق عتق اس شراد (خرید) کے ساتھ ہے جو موجب ملک ہو گویا کہ اس نے کہا ہی یہ تھا کہ "اگر میں نے تجھے خریدا، ایسا خریدنا جو موجب ملک ہو، تو تو آزاد ہے" پس جب اس نے غلام کو موجب ملک شراد کے ذریعے خریدا تو شرط پائی گئی لہذا وہ آزاد ہو جائے گا۔

**مسائل** اگر ایک آدمی نے کہا "ان تسریت جاریۃ فی حرة" یعنی اگر میں کسی لونڈی کو ہجو ابی کے لیے مقرر کروں تو وہ آزاد ہے۔ بعد ازاں اس نے ایک لونڈی خریدی اور اس کے ساتھ ہجو ابی کی تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وہ آزاد نہ ہوگی جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گی اور اگر اس نے ایسی عورت کے ساتھ ہجو ابی کی جو قسم کے دن اس کی ملک میں موجود تھی تو وہ بالاتفاق آزاد ہو جائے گی۔ امام زفرؒ کے مندرجہ بالا قول کی وجہ یہ ہے کہ ملک کی طرف اضافت (نسبت) پائی گئی ہے کیونکہ تسری (ہجو ابی) بدون ملک صحیح نہیں تو تسری کی طرف، اضافت ملک کی طرف اضافت ہوئی پس تعلیق صحیح ہوگی۔ ہماری (ائمہ ثلاثہ کی) دلیل یہ ہے کہ یہاں وقت تعلیق (ان تسریت کہنے کے وقت) دو ملک موجود تھی نہ ملک کی طرف اضافت پائی گئی حالانکہ کلام ہی چیز میں ہے اور نہ ہی سبب ملک کی طرف۔ کیونکہ "تسری" (ہجو ابی) باب، ملک میں سے نہیں ہے۔ یہ غیر مملوک لونڈی میں بھی پائی جاسکتی ہے جیسا کہ مقصودہ (غضب شدہ) لونڈی میں۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ عتاق اور طلاق کے ساتھ قسم (تعلیق) صحیح نہیں ہوتی مگر ملک میں یا ملک سبب ملک کی طرف منسوب چیز میں اور یہاں ان میں سے کوئی چیز بھی نہیں پائی جاتی۔ رہا امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ تسری بدون ملک صحیح نہیں ہوتی تو یہ ٹھیک ہے کیونکہ ملک تسری کی صحت اور اس کے جواز کے لیے شرط ہے نہ کہ یہاں حالت نے تسری کے وجود کو عتاق کی شرط قرار دیا ہے اور نفس تسری جیسا کہ ہم نے

اوپر بیان کیا، بدون ملک بھی پائی جاسکتی ہے پس اس (تسری) کے ساتھ عتق کو معلق کرنا جب سبب ملک کے ساتھ تعلیق قرار نہ پایا تو یہ تعلیق بھی صحیح نہ ہوئی۔ پھر یہ کہ لفظ "تسری" کی تفسیر میں ہی اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ "تسری" یہ ہے کہ لونڈی کے ساتھ مہبستری کئے اور اسے پاکہ امن (حرم) بنا دے اور اسے گھر سے باہر نکلنے سے روک دے۔ برابر ہے کہ اس لونڈی سے اولاد مطلوب ہو یا نہ ہو۔ امام دیوسف کا کہنا ہے کہ تحصیل (لونڈی کو بخوبی بنانے) کے ساتھ طلب اولاد بھی شرط ہے۔ انکے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنی لونڈی سے وطنی کرتا ہے اور اسے پاکہ امن (حرم) بھی بنا دیتا ہے مگر اسے عرفہ میں اس وقت تک سریتہ نہیں کہا جاتا جب تک کہ اس سے اولاد مطلوب نہ ہو یا وہ ام ولد نہ بن جاتی اور یہ عرف و عادت ہے لام (الوہیۃ اور لام) کی اس معانی میں دلیل یہ ہے کہ لفظ "تسری" میں کوئی ایسی چیز نہیں جو طلب اولاد پر دلالت کرتی ہو کیونکہ یہ لفظ یا تو "السرو" سے ماخوذ ہے اور السرو کے معنی شرف کے ہوتے ہیں۔ لونڈی کا نام جو "سربہ" رکھا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ تمام لونڈیوں سے اشراف ہے یا یہ لفظ "السرو" سے ماخوذ ہے جس کے معنی "جماع" کے ہیں عدت میں بیٹھنے والی عورتوں کے بائے میں اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا "وَلَكِنْ لَا تَوَاحِدُ وَهْنًا سِدًّا" زاور لیکن تم ان سے وعدہ نکاح یا جماع نہ کرو) سربہ کا ایک معنی تو معروف ہے یعنی راز اور ایک معنی نکاح و جماع کا بھی کیا گیا ہے۔ ان دونوں مآخذوں میں کوئی ایسی چیز نہیں جس سے کہا جاسکے کہ "التسری" کے مفہوم میں طلب اولاد بھی شرط ہے۔ اگر آدمی نے اس لونڈی کے ساتھ وطنی (مہبستری) کی جو قسم بالعناق کے دن اس کی ملک میں تھی اور اسے اس آدمی سے حمل ٹھہر جائے تو وہ آزاد نہ ہوگی کیونکہ اس کے ساتھ صرف وطنی پائی گئی ہے اور بلا اختلاف اکیلی وطنی "التسری" قرار نہیں پاتی پس عتق کی شرط ہی جب نہ پائی گئی تو وہ آزاد بھی نہ ہوگی۔

○ اگر ایک آدمی کسی آزاد عورت سے کہے "اگر میں تیرا مالک بنا تو تو آزاد ہے" یا اسے کہے "اگر میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے" وہ عورت امتد ہو کر دار الحرب میں چلی گئی۔ پھر لونڈی بنا کر ادھر لائی گئی اور اسی قسم اٹھانے والے نے اسے خریدا لیا تو الجامع الصغیر میں امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر قیاس کی بنا پر آزاد نہیں ہوگی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گی۔ وہ قول جس پر اس مسئلہ کو قیاس کیا جا رہا ہے مکاتبہ و عہد مآذون کے بارے میں یہ ہے کہ جب وہ کہے "بر غلام جس کا میں مستقبل میں مالک بنوں وہ آزاد ہے" یا کہے "بر غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے" بعد ازاں وہ مکاتبہ یا عہد مآذون خود آزاد ہو گیا۔ پھر وہ مکاتبہ یا عہد مآذون اگر کسی غلام کا مالک بن جاتا ہے یا اسے خریدا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا اور صاحبین کے قول کے مطابق آزاد ہو جائے گا۔ اور یہ مسئلہ اپنے مقام پر تفصیلاً آئے والا ہے۔

○ اگر آدمی کسی ایسی لونڈی کو جو اس کی ملکیت میں نہیں ہے یہ کہے کہ "اگر میں تیرا مالک بنوں تو تو میری موت کے بعد آزاد ہے" بعد ازاں اس نے اس لونڈی کو خریدا لیا تو وہ مدبرہ (جس کا عتق مالک کی موت کے بعد ثابت ہوتا ہے) ہو جائے گی کیونکہ اس نے اس کی تدبیر کو سبب ملک (خرید) کے ساتھ معلق کیا





املكه الى ان اسوت" توبہ تمام صورتیں ایک ہی قسم کی ہیں۔ یعنی ان صورتوں میں وہ غلام داخل ہوگا جس کا بعد میں مالک بنے گا نہ فی الحال ملک میں موجود۔ کیونکہ اس نے حریت کو مستقبل کی طرف منسوب کیا ہے۔ اگر وہ دعویٰ کرے کہ "كُلُّ مَسْلُوكٍ اَمْلَكِيَّةٌ مَسْنَةٌ" کٹے سے میری مراد اس غلام سے تھی جو قسم کے دن میری ملک میں ہوا اور پھر پورا سال میری ملک میں رہے تو دیکھتے ہیں جہاں تک اس کے اور اللہ کے درمیان معاملے کا تعلق ہے، تصدیق کی جائے گی مگر عدالت میں اس کے اس دعویٰ کو سچا نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ سال کا وقت غنی ملکیت کے لئے مقرر کیا جاتا ہے نہ کہ موجودہ اور قائم ملکیت کے استمرا کے لئے لہذا ظاہر سے پھر نے میں اس کی تصدیق نہیں کی گئی گی۔ اگر آدمی کہے "اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو ہر مملوک جس کا میں اس روز مالک ہوں وہ آزاد ہے یا کہے حبیب فلاں آدمی آیا تو ہر مملوک جو اس دن میری ملک میں ہوگا وہ آزاد ہے" اور اس کی فی الحال یا مستقبل کے غلام کی کوئی نیت نہ ہو تو جس دن وہ گھر میں داخل ہوگا اس دن جتنے غلام بھی اس کی ملک میں ہوں گے وہ آزاد ہو جائیں گے اس لیے کہ اس نے اپنے ہر غلام کے عتق کو داخلہ کے دن گھر میں داخلہ کے ساتھ متعلق کیلئے کیونکہ "يوم الدخول" کے معنی "يوم الدخول" (داخل ہونے کے دن) کے ہیں یہی معنی لغت کا مقتضی ہے اس لئے کہ لفظ "يَوْمَ الدُّخُولِ" کی تفسیر "يَوْمَ الدُّخُولِ" ہے کیونکہ اس نے یہاں فعل کو حذف کر کے اس کے عوض "اِذَا" پر تنوین داخل کر دی ہے تو جس روز اس گھر میں داخل ہوگا اس دن ہر وہ غلام آزاد ہو جائے گا تو اس دن اس کی ملک میں ہوگا گویا اس نے داخلہ کے وقت سہارہ جو بھی میرا مملوک ہے وہ آزاد ہے اور برابر ہے کہ گھر میں رات کے وقت داخل ہو یا دن کے وقت کیونکہ لفظ "يوم" بول کر مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَمَنْ يُّؤْتِكُمْ يَوْمَئِذٍ ذُبْنَ إِلَّا مَخْرُفًا لِّلْقَبَالِ أَوْ مُتَحَيِّرًا  
فِيهِ تَعْتَدُ بَاءٌ بِعَضْبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَا وَهْ جُنْهُنَّ وَ مَبْنُ  
الْمُصَيِّرُ۔

ترجمہ: اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا، سوا اس کے پتیرا بدل رہا ہو روزانی کے لئے یا (اپنی) جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو، تو وہ اللہ کے غضب میں آجائے گا اور اس کا لفظ، جہنم ہے اور وہ بہت ہی بری جگہ ہے۔ (سورۃ الانفال ۱۶۱)

یہ وعید رات اور دن میں کسی بھی وقت اپنی پیٹھ پھیرنے والے کو شامل ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حق کی قسم اٹھانے والے کی غرض شرط حاصل کرنے سے رکنا ہوتی ہے اور کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں۔

○ اگر آدمی کہے "ہر مملوک جسے میں خرید چکا ہوں وہ آزاد ہے اگر میں فلاں سے کلام کروں یا نب میں فلاں سے کلام کروں یا جب کل آئے" اور اس کلام سے اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہوگا جو یہ کلام کرنے سے پہلے پہلے خریدا جا چکا ہوگا پھر جب (فلاں کے ساتھ) بات کی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور جسے اس کلام کے بعد خریدا وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر شرط کو مقدم کرے "کہے اگر میں فلاں کے ساتھ بات کروں یا جب میں فلاں کے ساتھ بات کروں یا جب کل آئے تو ہر مملوک جسے

میں نے خرید لیا وہ آزاد ہے۔ تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہوگا جسے بعد از کلام مذکور خریدے گا نہ کہ اس سے پہلے خریدے گئے غلام پر۔ حتیٰ کہ اس کلام (تعلیق) سے قبل اس نے کئی غلاموں کو خریدا پھر یہ کلام کہی تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا اور جس غلام کو بعد از کلام خریدے گا وہ آزاد ہو جائے گا۔ ان دونوں صورتوں (شرط کے موخر ہونے اور مقدم ہونے) میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے (غلام کے ساتھ) کلام کو قسم کھل جانے کی شرط بنایا تھا کیونکہ اس کا کل مملوک اشتہیہ فہو حذر کہنا شرط اور جزاء پائے جانے کی وجہ سے مکمل قسم ہے۔ جب اس نے ساتھ ان طاعت فلا نا۔ کہا تو اس نے کلام غلام کو قسم کھل جانے کے لیے غایت (انتہا) بنا دیا۔ جب اس نے اس (غلام) کے ساتھ کلام کی تو قسم کھل گئی۔ پس اس میں وہ غلام داخل نہ ہوگا جو بعد از کلام خریدا گیا۔ جیسا کہ اس کے کل مملوک لی حوان دخلت الدار (دیر بر ملک آزاد ہے اگر میں اس گھر میں داخل ہوا) کہنے میں جو تیسرا اور دوسری صورت میں اس نے کلام غلام کو قسم کے انعقاد کی شرط بنایا جب اس نے غلام کے ساتھ کلام کیا تو اب قسم منعقد ہو گئی۔ پس اس میں وہ غلام داخل ہوگا جو اس کے بعد خریدا جائے گا نہ کہ اس سے پہلے کا خریدا ہوا۔ تو بات یوں ہو جائے گی کہ گویا اس نے کلام کے وقت کہا تھا "کل مملوک اشتہیہ فہو حذر" یعنی ہر مملوک جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے۔ اور یہ جملہ مستقبل کے غلام کو شامل ہوتا ہے۔

○ اور اگر کہا "کل مملوک اشتہیہ اذا دخلت الدار فہو حذر" یا "ان قدم فلا نا" کے الفاظ کے تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہوگا جسے "محموف علیہ فعل" (دخول دار) کرنے کے بعد خریدے گا اور وہ غلام آزاد نہیں ہوگا جو اس فعل سے قبل خریدے گا (ہاں اگر اسے معین کر دے تو دوسری بات ہے) کیونکہ اس نے دخول دار کو قسم کے منعقد ہونے کے لیے شرط بنایا تو دخول دار کے وقت گویا اس نے یہ کہا کہ "کل مملوک اشتہیہ فہو حذر" اور دخول دار کو انعقاد میں کی شرط بنانے پر دلیل یہ ہے کہ اس کا "کل مملوک اشتہیہ" کہنا ایک شرط ہے اور اس کا "اذا دخلت الدار" کہنا دوسری شرط ہے اور یہ ممکن نہیں کہ ان دونوں کو شرط واحد بنایا جائے کیونکہ ان کے درمیان کوئی حرف عطف نہیں اور نہ ہی اس امر کا کوئی جواز ہے کہ دوسری شرط کو لغو قرار دیا جائے کیونکہ ماقبل آدمی کے تصوف (کلام) کو لغو قرار دینا۔ جبکہ اس کے صحیح ہونے کا امکان بھی ہو، کوئی عقلندی نہیں۔ اور اس دوسری شرط کے صحیح ہونے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ شرط ثانی کو اس کی جزاء کے ساتھ ملا کر قسم اور شرط اول کی جزاء بنا دیا جائے لیکن اس وقت ضروری ہوگا کہ اس پر حرف فاء لایا جائے کیونکہ شرط کے بعد والی جزاء "فاء" کے بغیر نہیں آتی۔ اس صورت میں کچھ تبدیلی ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اسے انعقاد میں کی شرط بنایا جائے۔ اس میں بھی تغیر تو ہے کہ مقدم جزاء کو موخر بنایا گیا مگر اس میں تعویذ تغیر ہے کیونکہ اس میں حرف الفاظ کی جگہ کی تبدیلی ہے۔ اور پہلی صورت میں (فاء کا اضافہ نہ کئے میں) اس چیز کو ثابت کرنا ہے جو ثابت نہ تھی دوسری صورت میں چونکہ تغیر ہے لہذا اس کے ذریعے تفصیح کرنا دلی ہوگا۔ اور اس قسم کا نام "المین المتعززہ" رکھا جانے لگا کیونکہ شرط اور جزاء کے درمیان ایک اور شرط آگئی ہے۔ اور اگر جواب ال کی نیت کرے تو وہ بھی صحیح ہے۔ کیونکہ غلطوں میں اس کا بھی احتمال ہے اسی لیے امام نمونے لکھا ہے "الا ان ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰ ۱۰۰۱ ۱۰۰۲ ۱۰۰۳ ۱۰۰۴ ۱۰۰۵ ۱۰۰۶ ۱۰۰۷ ۱۰۰۸ ۱۰۰۹ ۱۰۱۰ ۱۰۱۱ ۱۰۱۲ ۱۰۱۳ ۱۰۱۴ ۱۰۱۵ ۱۰۱۶ ۱۰۱۷ ۱۰۱۸ ۱۰۱۹ ۱۰۲۰ ۱۰۲۱ ۱۰۲۲ ۱۰۲۳ ۱۰۲۴ ۱۰۲۵ ۱۰۲۶ ۱۰۲۷ ۱۰۲۸ ۱۰۲۹ ۱۰۳۰ ۱۰۳۱ ۱۰۳۲ ۱۰۳۳ ۱۰۳۴ ۱۰۳۵ ۱۰۳۶ ۱۰۳۷ ۱۰۳۸ ۱۰۳۹ ۱۰۴۰ ۱۰۴۱ ۱۰۴۲ ۱۰۴۳ ۱۰۴۴ ۱۰۴۵ ۱۰۴۶ ۱۰۴۷ ۱۰۴۸ ۱۰۴۹ ۱۰۵۰ ۱۰۵۱ ۱۰۵۲ ۱۰۵۳ ۱۰۵۴ ۱۰۵۵ ۱۰۵۶ ۱۰۵۷ ۱۰۵۸ ۱۰۵۹ ۱۰۶۰ ۱۰۶۱ ۱۰۶۲ ۱۰۶۳ ۱۰۶۴ ۱۰۶۵ ۱۰۶۶ ۱۰۶۷ ۱۰۶۸ ۱۰۶۹ ۱۰۷۰ ۱۰۷۱ ۱۰۷۲ ۱۰۷۳ ۱۰۷۴ ۱۰۷۵ ۱۰۷۶ ۱۰۷۷ ۱۰۷۸ ۱۰۷۹ ۱۰۸۰ ۱۰۸۱ ۱۰۸۲ ۱۰۸۳ ۱۰۸۴ ۱۰۸۵ ۱۰۸۶ ۱۰۸۷ ۱۰۸۸ ۱۰۸۹ ۱۰۹۰ ۱۰۹۱ ۱۰۹۲ ۱۰۹۳ ۱۰۹۴ ۱۰۹۵ ۱۰۹۶ ۱۰۹۷ ۱۰۹۸ ۱۰۹۹ ۱۱۰۰ ۱۱۰۱ ۱۱۰۲ ۱۱۰۳ ۱۱۰۴ ۱۱۰۵ ۱۱۰۶ ۱۱۰۷ ۱۱۰۸ ۱۱۰۹ ۱۱۱۰ ۱۱۱۱ ۱۱۱۲ ۱۱۱۳ ۱۱۱۴ ۱۱۱۵ ۱۱۱۶ ۱۱۱۷ ۱۱۱۸ ۱۱۱۹ ۱۱۲۰ ۱۱۲۱ ۱۱۲۲ ۱۱۲۳ ۱۱۲۴ ۱۱۲۵ ۱۱۲۶ ۱۱۲۷ ۱۱۲۸ ۱۱۲۹ ۱۱۳۰ ۱۱۳۱ ۱۱۳۲ ۱۱۳۳ ۱۱۳۴ ۱۱۳۵ ۱۱۳۶ ۱۱۳۷ ۱۱۳۸ ۱۱۳۹ ۱۱۴۰ ۱۱۴۱ ۱۱۴۲ ۱۱۴۳ ۱۱۴۴ ۱۱۴۵ ۱۱۴۶ ۱۱۴۷ ۱۱۴۸ ۱۱۴۹ ۱۱۵۰ ۱۱۵۱ ۱۱۵۲ ۱۱۵۳ ۱۱۵۴ ۱۱۵۵ ۱۱۵۶ ۱۱۵۷ ۱۱۵۸ ۱۱۵۹ ۱۱۶۰ ۱۱۶۱ ۱۱۶۲ ۱۱۶۳ ۱۱۶۴ ۱۱۶۵ ۱۱۶۶ ۱۱۶۷ ۱۱۶۸ ۱۱۶۹ ۱۱۷۰ ۱۱۷۱ ۱۱۷۲ ۱۱۷۳ ۱۱۷۴ ۱۱۷۵ ۱۱۷۶ ۱۱۷۷ ۱۱۷۸ ۱۱۷۹ ۱۱۸۰ ۱۱۸۱ ۱۱۸۲ ۱۱۸۳ ۱۱۸۴ ۱۱۸۵ ۱۱۸۶ ۱۱۸۷ ۱۱۸۸ ۱۱۸۹ ۱۱۹۰ ۱۱۹۱ ۱۱۹۲ ۱۱۹۳ ۱۱۹۴ ۱۱۹۵ ۱۱۹۶ ۱۱۹۷ ۱۱۹۸ ۱۱۹۹ ۱۲۰۰ ۱۲۰۱ ۱۲۰۲ ۱۲۰۳ ۱۲۰۴ ۱۲۰۵ ۱۲۰۶ ۱۲۰۷ ۱۲۰۸ ۱۲۰۹ ۱۲۱۰ ۱۲۱۱ ۱۲۱۲ ۱۲۱۳ ۱۲۱۴ ۱۲۱۵ ۱۲۱۶ ۱۲۱۷ ۱۲۱۸ ۱۲۱۹ ۱۲۲۰ ۱۲۲۱ ۱۲۲۲ ۱۲۲۳ ۱۲۲۴ ۱۲۲۵ ۱۲۲۶ ۱۲۲۷ ۱۲۲۸ ۱۲۲۹ ۱۲۳۰ ۱۲۳۱ ۱۲۳۲ ۱۲۳۳ ۱۲۳۴ ۱۲۳۵ ۱۲۳۶ ۱۲۳۷ ۱۲۳۸ ۱۲۳۹ ۱۲۴۰ ۱۲۴۱ ۱۲۴۲ ۱۲۴۳ ۱۲۴۴ ۱۲۴۵ ۱۲۴۶ ۱۲۴۷ ۱۲۴۸ ۱۲۴۹ ۱۲۵۰ ۱۲۵۱ ۱۲۵۲ ۱۲۵۳ ۱۲۵۴ ۱۲۵۵ ۱۲۵۶ ۱۲۵۷ ۱۲۵۸ ۱۲۵۹ ۱۲۶۰ ۱۲۶۱ ۱۲۶۲ ۱۲۶۳ ۱۲۶۴ ۱۲۶۵ ۱۲۶۶ ۱۲۶۷ ۱۲۶۸ ۱۲۶۹ ۱۲۷۰ ۱۲۷۱ ۱۲۷۲ ۱۲۷۳ ۱۲۷۴ ۱۲۷۵ ۱۲۷۶ ۱۲۷۷ ۱۲۷۸ ۱۲۷۹ ۱۲۸۰ ۱۲۸۱ ۱۲۸۲ ۱۲۸۳ ۱۲۸۴ ۱۲۸۵ ۱۲۸۶ ۱۲۸۷ ۱۲۸۸ ۱۲۸۹ ۱۲۹۰ ۱۲۹۱ ۱۲۹۲ ۱۲۹۳ ۱۲۹۴ ۱۲۹۵ ۱۲۹۶ ۱۲۹۷ ۱۲۹۸ ۱۲۹۹ ۱۳۰۰ ۱۳۰۱ ۱۳۰۲ ۱۳۰۳ ۱۳۰۴ ۱۳۰۵ ۱۳۰۶ ۱۳۰۷ ۱۳۰۸ ۱۳۰۹ ۱۳۱۰ ۱۳۱۱ ۱۳۱۲ ۱۳۱۳ ۱۳۱۴ ۱۳۱۵ ۱۳۱۶ ۱۳۱۷ ۱۳۱۸ ۱۳۱۹ ۱۳۲۰ ۱۳۲۱ ۱۳۲۲ ۱۳۲۳ ۱۳۲۴ ۱۳۲۵ ۱۳۲۶ ۱۳۲۷ ۱۳۲۸ ۱۳۲۹ ۱۳۳۰ ۱۳۳۱ ۱۳۳۲ ۱۳۳۳ ۱۳۳۴ ۱۳۳۵ ۱۳۳۶ ۱۳۳۷ ۱۳۳۸ ۱۳۳۹ ۱۳۴۰ ۱۳۴۱ ۱۳۴۲ ۱۳۴۳ ۱۳۴۴ ۱۳۴۵ ۱۳۴۶ ۱۳۴۷ ۱۳۴۸ ۱۳۴۹ ۱۳۵۰ ۱۳۵۱ ۱۳۵۲ ۱۳۵۳ ۱۳۵۴ ۱۳۵۵ ۱۳۵۶ ۱۳۵۷ ۱۳۵۸ ۱۳۵۹ ۱۳۶۰ ۱۳۶۱ ۱۳۶۲ ۱۳۶۳ ۱۳۶۴ ۱۳۶۵ ۱۳۶۶ ۱۳۶۷ ۱۳۶۸ ۱۳۶۹ ۱۳۷۰ ۱۳۷۱ ۱۳۷۲ ۱۳۷۳ ۱۳۷۴ ۱۳۷۵ ۱۳۷۶ ۱۳۷۷ ۱۳۷۸ ۱۳۷۹ ۱۳۸۰ ۱۳۸۱ ۱۳۸۲ ۱۳۸۳ ۱۳۸۴ ۱۳۸۵ ۱۳۸۶ ۱۳۸۷ ۱۳۸۸ ۱۳۸۹ ۱۳۹۰ ۱۳۹۱ ۱۳۹۲ ۱۳۹۳ ۱۳۹۴ ۱۳۹۵ ۱۳۹۶ ۱۳۹۷ ۱۳۹۸ ۱۳۹۹ ۱۴۰۰ ۱۴۰۱ ۱۴۰۲ ۱۴۰۳ ۱۴۰۴ ۱۴۰۵ ۱۴۰۶ ۱۴۰۷ ۱۴۰۸ ۱۴۰۹ ۱۴۱۰ ۱۴۱۱ ۱۴۱۲ ۱۴۱۳ ۱۴۱۴ ۱۴۱۵ ۱۴۱۶ ۱۴۱۷ ۱۴۱۸ ۱۴۱۹ ۱۴۲۰ ۱۴۲۱ ۱۴۲۲ ۱۴۲۳ ۱۴۲۴ ۱۴۲۵ ۱۴۲۶ ۱۴۲۷ ۱۴۲۸ ۱۴۲۹ ۱۴۳۰ ۱۴۳۱ ۱۴۳۲ ۱۴۳۳ ۱۴۳۴ ۱۴۳۵ ۱۴۳۶ ۱۴۳۷ ۱۴۳۸ ۱۴۳۹ ۱۴۴۰ ۱۴۴۱ ۱۴۴۲ ۱۴۴۳ ۱۴۴۴ ۱۴۴۵ ۱۴۴۶ ۱۴۴۷ ۱۴۴۸ ۱۴۴۹ ۱۴۵۰ ۱۴۵۱ ۱۴۵۲ ۱۴۵۳ ۱۴۵۴ ۱۴۵۵ ۱۴۵۶ ۱۴۵۷ ۱۴۵۸ ۱۴۵۹ ۱۴۶۰ ۱۴۶۱ ۱۴۶۲ ۱۴۶۳ ۱۴۶۴ ۱۴۶۵ ۱۴۶۶ ۱۴۶۷ ۱۴۶۸ ۱۴۶۹ ۱۴۷۰ ۱۴۷۱ ۱۴۷۲ ۱۴۷۳ ۱۴۷۴ ۱۴۷۵ ۱۴۷۶ ۱۴۷۷ ۱۴۷۸ ۱۴۷۹ ۱۴۸۰ ۱۴۸۱ ۱۴۸۲ ۱۴۸۳ ۱۴۸۴ ۱۴۸۵ ۱۴۸۶ ۱۴۸۷ ۱۴۸۸ ۱۴۸۹ ۱۴۹۰ ۱۴۹۱ ۱۴۹۲ ۱۴۹۳ ۱۴۹۴ ۱۴۹۵ ۱۴۹۶ ۱۴۹

○ اگر مکاتب یا عید ماذون کے کل عید اسلکھ فھو حصر (پھر غلام جس کا میں مالک ہوں وہ آزاد ہے) اس کے بعد وہ مکاتب یا عید ماذون آزاد ہو گیا۔ اب وہ کسی غلام کا مالک بنا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کا "اسلکھ" کنافہ الحال ملکیت کے لئے تھا اس لیے کہ مکاتب یا عید ماذون کو ایک قسم کی ملکیت تو حاصل ہوتی ہے مگر اعتاق (آزاد کرنے) کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ پس قسم جزاء کے بغیر ہی کھل جائے گی۔ اور اگر کہے "ہر مملوک جس کا میں آزادی کے بعد مالک بنوں گا تو وہ آزاد ہے۔" اب آزاد ہو گیا اور کسی غلام کا مالک بنا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے عتق کو اس ملک کے ساتھ معلق کیا جو اسے آزادی کے بعد حاصل ہوگی اور وہ ملک اعتاق کی صلاحیت رکھتی ہے لہذا اس کی طرف عتق کی اضافت کرنا صحیح ہوگا بخلاف نابالغ لڑکے کے کہ جب وہ کہے "ہر مملوک جس کا میں بالغ ہونے کے بعد مالک بنوں گا وہ آزاد ہے" پھر وہ بالغ ہو چکا ہوگا اور کسی غلام کا مالک بنا تو وہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ نابالغ بچہ اعتاق کا اہل نہیں۔ نہ وہ عتق کو نافذ کر سکتا ہے اور نہ عتق کو معلق کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ عموماً نابالغوں کے تصرفات نقصان محض ہوتے ہیں۔ مگر غلام اہل عتق میں سے ہے کیونکہ وہ عاقل بالغ ہے مگر یہ عتق کا وعدہ اس سے نافذ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں نفاذ اعتاق کی شرط نہیں پائی جاتی اور وہ (شرط) ایسی ملک ہے جو اعتاق کی صلاحیت رکھتی ہو۔ جب اس نے عتق کو ایسی ملک کے ساتھ معلق کر دیا جو صانع اللہ عتاق ہے تو یہ تعلیق صحیح ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "ہر مملوک جس کا میں مستقبل میں مالک بنوں گا وہ آزاد ہے" یا کہا "ہر مملوک جس کو میں خریدوں گا وہ آزاد ہے" بعد ازاں آزاد ہو گیا اور کسی غلام کا مالک بنایا کسی غلام کو خریدنا تو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کا "اسلکھ فیما استقبل" کنافہ ہر اس غلام کو شامل ہوگا جس کا وہ اپنی آخر عمر تک مالک بنے گا لہذا لفظ کے عموم پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ آزاد آدمی کے معاملے میں کیا جاتا ہے دوسرے یہ کہ اسے مستقبل کے مضموم پر معمول کرنا اس کے تصرف (قول) کو صحیح قرار دینا اور حال کے مضموم پر معمول کرنے میں اس کے تصرف کو باطل کرنا ہے لہذا مستقبل پر معمول کرنا اولیٰ ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کو ایک قسم کی ملک حاصل ہوتی ہے۔ حالت رقیت اور حالت کتبت میں اس ملک کی طرف نسبت کرنا ملک مطلق کے مقابلہ میں بمنزلہ مجاز کے ہے۔ کیا آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر غور نہیں کیا کہ آپ نے فرمایا "من باع عبداً ولہ مال" (جس نے ایسے غلام کو بیچا جس کا کوئی مال ہو) اس حدیث میں آپ نے مال کو غلام کی طرف لایا۔ ملک کے ساتھ منسوب فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ غلام کو ایک نوع کی ملک حاصل ہوتی ہے اور اس کی باب (عتق کو واجب کرنے) سے بالوجہ ایسی مجازی ملک مراد ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ یوں کہے "اگر میں بعینہ اس غلام کا مالک بنا مستقبل میں آزاد ہے" وہ حالت کتبت میں ہی اس کا مالک بنا اور اسے بیع دیا۔ پھر آزاد ہونے کے بعد دوبارہ اسی کو خریدنا تو وہ آزاد نہ ہوگا اور قسم شرعاً اولیٰ ہی سے کھل جائیگی کیونکہ جب تک کہ ایک مجازی مراد لے لی گئی تو ملک حقیقی کا معنی مراد نہ لیا جائے گا تا کہ ایک ہی لفظ میں حقیقت اور مجاز جمع نہ ہو جائیں۔ اور مشائخ نے اس غلام کے بارے میں جو یہ کہے کہ "لقد تعالیٰ علی عتق نسمة او طعام مسکین" (اللہ کے

لئے ایک جان کا آزاد کرنا یا ایک مسکین کو کھانا کھانا میرے ذمہ واجب ہے) یہ کہا ہے کہ جان کا آزاد کرنا یا کھانا کھانا لازم ہوگا اور لزوم سے عمدہ برآ ہونا اس کے آزاد ہونے کے بعد ہوگا کیونکہ یہ اعتناق یا کھانا کھانا اس کے ذمہ واجب کرنا اور اس کا ذمہ واجب اعتناق یا کھانا کا ہتھکنڈا ہے لہذا یہ ایک واجب (عتق کو واجب عظمیٰ) صحیح ہوگا اور آزاد ہونے کے بعد اس ذمہ سے نکلنا لازم ہوگا۔ اور اگر وہ یوں کہے کہ اگر میں نے اسے غلام کو خریدنا تو وہ آزاد ہے یا اگر میں نے یہ بکری خریدی تو وہ بدیہ ہے، تو برقیاس قول امام ابو حنیفہ یہ عتق یا بدیہ اسے لازم نہیں ہوگا حتیٰ کہ اسے بعد العتق کی طرف منسوب کرے اور کہے کہ اگر میں نے بعد العتق خریدنا تو آزاد ہے، تو ایسی صورت میں اس کا عتق لازم ہوگا جبکہ صاحبان کی رائے یہ ہے کہ عتق اور بدیہ دونوں سے لازم ہونے کیونکہ امام ابو حنیفہ کی اصل یہ ہے کہ غلام کی طرف فی الحال شرا کی نسبت کی جاتی ہے جو بدیہ الحریۃ شرا کے مقابلے میں بمنزلہ آزاد کے ہے اور جب ہمارا کوہ راء لے لیا گیا تو اب حقیقت راء میں لیا گیا ہے کہ اصل یہ ہے کہ اس کا "ان الشیء" کہنا ایک تو ساری عمر میں مستقبل کی شرا کو شامل ہے دیکھئے یہ کہ قسم کو صحیح بنانا اس کے باطل قرار دینے سے اوٹ ہے۔ اور تمام ائمہ کا کہنا ہے کہ جو مکاتب یا غلام یہ کہے کہ "اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو میرا یہ غلام آزاد ہے" بعد ازاں وہ مکاتب خود آزاد ہو گیا اور اس گھر میں داخل ہوا تو وہ غلام آزاد ہو گا جس کی آزادی کو اس نے دخول دار کے ساتھ معلق کیا تھا کیونکہ حالت کتابت یا حالت غلامی کی بلکہ عتق کی صلاحیت نہیں رکھتی اور تعلق العتق تکلیف کی طرف اضافت پائی گئی ہے اور فقہائے آزاد آدمی کے بارے میں کہلے جو — کسی آزاد عورت سے یہ کہے کہ "جب میں تیرا مالک بنوں گا یا جب میں تجھے خریدوں گا تو تو آزاد ہے" اتفاق سے وہ عورت مرتد ہو گئی اور دار الحرب سے جا ملی چھوڑ قیدی بنا کر دارالاسلام لائی گئی اور اسی قسم اٹھانے والے آدمی نے اسے خرید لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا جبکہ صاحبان کے نزدیک آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ ملک اور شرا کو ان معانی پر معمول کرتے ہیں جن کو محض فی الحال قبول کرتا ہو اور وہ یہاں ملک نکاح ہو سکتی ہے اور شرا بھی اس ملک (ملک نکاح) کے سبب سے عبارت ہو سکتی ہے اور حریت نکاح کو باطل کرنے میں عتق سے عبارت ہو سکتی ہے اور اس بارے میں امام ابو حنیفہ کا کلام ظاہر ہے کیونکہ قسم (آزادی کے مہم دو چیمان) کہ نبی معذور پر معمول کیا جاتا ہے جن کی طرف عام ذہن جاتا ہو اور عام ذہن اس عورت کے مرتد ہو جائے، پھر دار الحرب سے مل جائے اور پھر قیدی بن کر دارالاسلام لائے جانے کی طرف منتقل نہیں ہوتا کیونکہ مسلمان عورت کے بارے میں ایسا گمان نہیں کیا جاسکتا لہذا کلام کو ان معنوں پر معمول کرنا جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے اولیٰ ہے۔ نسبت اس مفہوم کے جس کی طرف اذہان و ادھام نہیں جاتے ہیں اور — عاصی بن کا موقف یہ ہے کہ مطلق ملک کو ملک حقیقی پر معمول کیا جائے گا جو صالح ملاعتاق ہوتی ہے اور یہ قیدی بنائے جانے کے بعد بھی پائی جائے گی یا ان یوں کہے کہ "اگر تو مرتد ہوئی اور قیدی بنا کر لائی گئی اور میں تیرا مالک بنایا میں نے تجھے خریدنا تو تو آزاد ہے" ایسی صورت میں وہ تمام کے نزدیک آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس نے عتق کو ملک حقیقی کی طرف منسوب کیا تھا۔ لہذا وہ اس کی طرف منسوب کیا جائیگا (دارالمنزل و العلم)۔

○ اسی تعلیق کے قبیل میں سے یہ ہے کہ جب آدمی نے پہلا غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے۔

بنا ازاں اس نے ایک غلام خریدنا تو وہ آزاد نہ بنائے گا کیونکہ "اول" نام ہے ایک (نفس) کا اور پہلے (سبقت) کا۔ اور وہ پایا گیا۔ اور اگر وہ غلام اسے خریدے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ اگرچہ سبقت

کا معنی تو پایا گیا ہے مگر قفرو کا معنی نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہ دو غلام اکٹھے خریدے پھر ایک تیسرا اکیلا خریدے تو وہ تیسرا آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس میں قفرو کے معنی تو پائے گئے مگر سبقت کے معنی ندارد۔ اس تیسرے کے پہلے نہ ہو سکنے پر امام محمد نے یوں استسہاد کیا ہے کہ اگر وہ یوں کستا کہ ”آخری غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے“ بعد ازاں وہ دو اکٹھے اور پھر ایک اکیلا غلام خریدتا اور خود اس کی موت واقع ہو جاتی تو تیسرا آزاد ہو جاتا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ تیسرا آخری ہے اور حجب وہ ”آخری“ قرار پایا تو ضرور ”اب“ ”اول“ نہیں قرار دیا جاسکتا کیونکہ مخلوقات میں سے کسی ذات کا اول و آخر ہونا محال ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ ”پہلا غلام جسے میں خریدوں اور وہ اکیلا ہی ہو تو وہ آزاد ہے“ ایسی صورت میں تیسرا خرید شدہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے حقیق کو ایسے غلام کے ساتھ معلق کیا ہے جو خریدتے وقت اکیلا بھی ہو اور سابق (سبقت کلمہ) بھی۔ اور یہ وصف تیسرے غلام میں پایا گیا اور اگر وہ یوں کہے کہ ”آخری غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے“ بعد ازاں اس نے ایک غلام خریدا اور پھر کوئی دوسرا نہ خریدا حتیٰ کہ اس کی اپنی موت واقع ہو گئی تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ ”آخر“ کہتے ہیں اکیلے اور لاحق (بعد میں آنے والے) کو اور یہ اکیلا اور سابق ہے نہ کہ آخر۔ اور اگر وہ ایک غلام خریدے پھر ایک دوسرا خریدے اور خود مولیٰ فوت ہو جائے تو دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ آخری غلام ہے جسے اس نے خریدا تھا۔ البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ اس کا حقیق کس وقت ثابت ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا حقیق اسی دن ثابت ہوگا جس دن اسے خریدا گیا تھا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کا حقیق مولیٰ کی وفات کے دن ثابت ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے حقیق کو صفت آخریت (غلام کے آخری ہونے) کے ساتھ معلق کیا اور یہ چیز اس کی موت کے وقت ثابت ہوئی جبکہ اس نے اس غلام کے علاوہ کوئی دوسرا غلام نہ خریدا۔ کیونکہ اس کے بعد کوئی تیسرا بھی خریدتا تو وہ دوسرا آخری ہونے سے محروم ہو جاتا۔ تو اس کا آخری ہونا اس بات پر موقوف ٹھہرا کہ اس کے بعد کوئی اور نہ خریدا جائے اور یہ چیز مولیٰ کی موت ہی سے ثابت ہو سکتی ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اس کے بعد کوئی اور غلام نہ خریدا حتیٰ کہ مولیٰ مر گیا تو معلوم ہو گیا کہ خریدے جانے کے دن وہی آخری تھا مگر یہ کہ اس کے آخری ہونے کو ہم اس لیے نہیں سمجھ سکتے تھے کہ شاید اس کے بعد بھی کوئی غلام خریدا جائے۔ تو اسے آخری غلام کہنے میں ہم نے توقف کیا۔ جب کوئی اور غلام نہ خریدا گیا اور مولیٰ مر گیا تو واضح ہو گیا کہ وقت خرید سے ہی وہ آخری تھا۔ اور اگر وہ خریدے ایک غلام پھر دو اکٹھے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا پہلا تو اس لیے نہیں کہ وہ بلاشبہ آخری نہیں اور دوسرے دونوں اس لئے نہیں کہ ان پر لفظ ”آخر“ صادق نہیں آتا کیونکہ ”آخر“ اکیلے اور آخری کو کہتے ہیں اور ان میں یہ معنی (قفرو) نہیں پایا جاتا لہذا ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا۔

## وجود شرط کو ظاہر کرنے والی چیز کا بیان

حالف (حسب) کا عہد کرنے، یا تو شرط کے وجود کا اقرار کرنے والا ہوگا یا انکار۔ اگر اقرار کرنے والا ہوگا تو جو بھی شرط ہوگی اس کے اقرار سے ظاہر ہو جائے گی اور اگر وجود شرط کا انکار کرنے والا ہو تو شرط اگر ایسی چیز ہو جو مخلوق لبتقم (جس کے حقیق کا حلف اٹھایا گیا ہو یعنی غلام) کے بتانے بغیر نہ معلوم ہو سکتی ہو مثلاً مشیت، محبت اور حیض وغیرہ تو وہ اسی کے قول سے ظاہر ہوگی۔ اور اگر حالف درمکلف

بعتقہ کا اختلاف ہو جائے تو مخلوف بعتقہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ شرط چیز ہی ایسی ہے جو اس کے تباہی بغیر نہیں معلوم ہو سکتی اور اگر وہ شرط ایسی ہو جو مخلوف بعتقہ کے تباہی بغیر بھی معلوم ہو سکتی ہو مثلاً کسی گھر میں داخل ہونا، زید کے ساتھ گفتگو کرنا یا عمر کا آنا وغیرہ اور اس میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو یہ شرط اس وقت ظاہر ہوگی جب غلام اس پر بنیہ (گواہ) پیش کر دے گا اور اگر غلام بنیہ نہ پیش کر سکے تو مولیٰ کا قول مع ایہین معتبر ہوگا کیونکہ غلام اپنے علق کا دعویدار ہے اور مولیٰ منکر لہذا منکر پر قسم ہوگی اور قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر شرط لونڈی کی ولادت ہو مثلاً لونڈی سے یوں کہے کہ اگر تیرے ہاں ولادت ہوئی تو تو آزاد ہے، پھر لونڈی نے کہا میرے ہاں ولادت ہوئی ہے اور مولیٰ اس کو بھٹلائے۔ لونڈی نے اپنی ولادت پر ایک عورت کو بطور گواہ پیش کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت تک آزاد نہ ہوگی جب تک کہ اس کے بچے جننے پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی نہیں دے سکیں صاجین۔ کے نزدیک ایک ہی شہر عورت کی شہادت سے آزاد ہو جائے گی۔ اور یہ مسئلہ بالتفصیل کتاب الطلاق کی عدت کی بحثوں میں گذر چکا ہے۔

## مطلق مملوک کے تحت کونسا مملوک داخل ہے اور کونسا نہیں

آزاد کنندہ (آقا) اور آزاد شدہ (غلام) کی مشترکہ شرائط میں سے تیسری چیز یعنی اس چیز کا بیان کہ مطلق مملوک جس کی طرف علق کو مقسوم کیا گیا ہے، کے تحت کون سا غلام داخل ہے اور کون سا نہیں تو اس سلسلے میں ہم عرض کرتے ہیں اور اللہ کریم ہی توفیق عطا فرمائے والا ہے اس لفظ کے تحت رہن رکھا ہوا، امانت رکھا ہوا، بھاگا ہوا، غضب شدہ، مسلمان، کافر، مذکر اور مؤنث سب غلام داخل ہوں گے کیونکہ ملک یا ملک کی طرف اضافت کرنے میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور اگر آقا کہے کہ اس سے میری مراد مذکر غلام تھی نہ مؤنث تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے مطلق لفظ مملوک پر کلمۃ الاعاطہ داخل کر دیا ہے اور اس طرح جب اس نے بعض کی نیت کی تو اس نے عموم کے اندر تخصیص پیدا کر دی اور یہ چیز ظاہر کے خلاف ہے لہذا عدالت میں اس کی تصدیق نہ ہوگی البتہ عند اللہ اسے سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے ایسی چیز کی نیت کی جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے نیز مطلق لفظ مملوک میں مذکر غلام، مدبرہ لونڈی، ام ولد لونڈی اور ان کی اولاد بھی داخل ہوگی بوجہ مذکور۔ کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ مولیٰ مدبرہ اور ام ولد کے ساتھ وطنی کرنے کا مجاز ہے اور لونڈی کے ساتھ وطنی اسی وقت جائز ہوتی ہے جب تک یمن حاصل ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ هُمْ يَشْرُوهُمْ مِمَّا فِطْنُوا عَلَيْهِمْ فَلَا تَمْلِكُ لَهُمْ أَمْوَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَكُونُونَ  
خَالِفْتُمْ غَيْرَ مَكْرُومِينَ۔

(اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کر (اس صورت میں، ان پر کوئی الزام نہیں،

**مسائل** | مطلق ملوک میں مکاتب غلام داخل نہ ہوگا (آئیہ کہ اس کو مقین کر دے کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے وہ اس کے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور قبضہ کے اعتبار سے آزاد ہو گیا ہے پس ملک اور اضافت میں خلل واقع ہو گیا لہذا مکاتب مطلق ملوک کے ام میں داخل نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ مکاتب کے ساتھ وطنی جائز نہیں ہوتی اور اگر مولیٰ بن کے ساتھ وطنی کرے تو اس کے لئے ہر لازم ہوگا اور اگر گئی مکاتبوں کی نیت کرے تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ لفظ کے معنی میں اس کا بھی احتمال ہے دوسرے یہ کہ اس میں اس کی اپنے اوپر سختی ہے لہذا اسے اس نیت میں پیا سمجھا جائے گا اسی طرح مطلق ملوک میں وہ غلام بھی داخل نہ ہوگا جس کا بعض حصہ آزاد ہو چکا ہو کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ مکمل آزاد ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے۔

○ **نفظ ملوک** میں مولیٰ کا عبد اذون بھی داخل ہوگا چاہے اس پر دین ہو یا نہ ہو۔ باقی اس عبد اذون کے غلام جبکہ اس پر کسی قسم کا دین نہ ہو تو کیا وہ بھی مطلق لفظ ملوک میں داخل ہوں گے یا نہیں؟ امام ابو یوسف اور امام ابو یوسف کے نزدیک داخل نہیں ہونگے مگر یہ کہ ان کی نیت کرے اور امام محمد کے نزدیک بغیر نیت بھی داخل ہوں گے۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جب عبد اذون پر کوئی دین نہیں ہے تو اس کے عبد اذون کا عبد بلا اختلاف اس (آقا) کی ملک ہوگا لہذا آزاد ہو جائے گا۔ شیخین (امام ابو یوسف و ابو یوسف) کی دلیل یہ ہے کہ ایسے غلام کی طرف ملک کی نسبت کرنے میں ایک نقص ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ کہا جاتا ہے یہ فلاں کا غلام ہے اور یہ اس کے غلام کا غلام ہے لہذا مطلق ملک کی اضافت میں یہ غلام داخل نہ ہوگا۔ مگر یہ کہ اس کی نیت کی جائے۔ حاصل یہ ہے کہ امام محمد نفس ملک کا اعتبار کرتے ہیں اور اس میں واقعی کوئی خلل نہیں جبکہ شیخین نے ملک کے ساتھ اضافۃ الی الملک کا بھی اعتبار کر لیا ہے اور اضافت میں ایک نقص ہے اور ان کا اعتبار اولیٰ ہے کیونکہ حالف نے اپنے قول کل مملوک لی کے ساتھ دونوں امروں کا اعتبار کیا ہے تو جب دونوں امر مطلقاً نہ پائے گئے تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر اس کے عبد اذون پر اتنا دین (قرض) ہو کہ خود اس (عبد اذون) کی گردن اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب کو محیط ہو تو اس کے غلام آزاد نہ ہوں گے چاہے مولیٰ ان کی نیت بھی کرے کیونکہ امام صاحب کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنے اس عبد اذون کے غلام کا مالک نہیں بننا جو خود دین میں اتنا مستغرق ہو کہ خود اسے (عبد اذون کو) اور اس کی تمام پونجی کو بیچا جائے تو خلاصی ہو۔ امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ اگر ان کی نیت کرے تو آزاد ہو جائیں گے کیونکہ وہ اس کی ملک میں داخل ہیں (آئیہ کہ مطلق ملک میں اس کی طرف منسوب نہیں کئے جاتے جب اس نے ان کی نیت کی دوسرے یہ کہ اس میں اپنے آپ پر تشدید ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور امام محمد کے نزدیک بہر حال آزاد ہوں گے چاہے نیت کرے یا نہ کرے کیونکہ امام محمد تو صرف ملک کو دیکھتے ہیں اور شیخین ملک اور اضافۃ الی الملک دونوں کو دیکھتے ہیں۔

○ **مطلق مملوک** کے لفظ میں وہ مملوک بھی داخل نہ ہوگا جو اس کے درمیان اور ایک دوسرے آدمی کے درمیان مشترک ہو۔ امام ابو یوسف نے اسی طرح فرمایا ہے کیونکہ وہ ملوک جس کا کچھ حصہ ملک میں ہو وہ حقیقتاً اس کا

ملوک نہیں کہلاتا۔ اور اگر آقا نے اس کی نیت کی تو اتھنا آزاد ہو گا کیونکہ اس نے ایسی چیز کی نیت جس کا جزوی طور پر لفظ تھاں لکھا ہے دوسرے یہ کہ اس میں اس کی اپنے آپ پر سختی ہے لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔

○ مطلق لفظ ملوک میں حمل بھی داخل ہو گا یا نہیں؛ اگر حاملہ کوئی حائض کی ملک ہو تو داخل ہو گا اور کوئی نہی کی آزادی کے ساتھ وہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اس کی ملک میں صرف حمل ہو نہ کوئی نہی یا اس طور کہ حمل کی اس کے لئے وصیت کی گئی ہو تو وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ اسے مطلقاً ملوک نہیں کہا جاتا اس لئے اس کے وجود میں ہی خطر ہے کہ ہو گا بھی یا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مولیٰ پر اس کی طرف سے صدقۃً لفظ واجب نہیں ہوتا۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ بول کہتا کہ ”اگر میں دو ملوک خریدوں تو وہ دونوں آزاد ہیں“ پھر اس نے ایک حاملہ باندی خریدی تو وہ دونوں (باندی اور حمل) آزاد نہ ہوں گے کیونکہ شرط دو ملوکوں کی شرائطی اور حمل کو عموماً ملوک نہیں کہا جاتا۔ اور اسی طرح اگر اپنی باندی سے یہ کہے کہ ”میرا ہر ملوک تیرے سوا آزاد ہے“ تو بھی اس کا حمل آزاد نہیں ہوتا تو معلوم ہو گا کہ مطلق لفظ ملوک حمل کو شامل نہیں ہو گا۔ ہاں اگر کوئی نہی ہی اس کی ملک میں ہو تو اس کی آزادی کے ساتھ اس کی حمل بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ حمل اس کے اجزاء کے حکم میں ہے

## بدل والی تعلیق کا بیان

وہ تعلیق جس میں معاوضہ کا مفہوم پایا جاتا ہے وہ کتابت اور مال کے بدلے اعتاق ہے۔ کتابت پر تو انشاء اللہ آگے مستقل بحث آئے گی رہا مال کے عوض اعتاق کا بیان تو اس سلسلے کی گفتگو چند ابواب پر مشتمل ہو گی۔ اس کے الفاظ کے بیان میں، مال کے عوض اعتاق کی بائیت کے بیان میں کس چیز کو بدل کہنا صحیح ہے اور کس کو نہیں کہنا بیان میں، بدل کا نام رکھنے کی عفت اور اس کے فساد کے بیان میں۔

### الفاظ کا بیان

مثلاً اپنے غلام کو بول کہے کہ ”تو آزاد ہے ہزار درہم پر یا ہزار درہم کے ساتھ یا اس شرط پر کہ تو مجھے ہزار درہم دے یا اس شرط پر کہ تو مجھے ہزار درہم ادا کرے یا اس شرط پر کہ تو میرے پاس ہزار لائے یا اس شرط پر کہ میرے واسطے پھر ایک ہزار ہو گا یا ایک ہزار پر جسے تو مجھے ادا کرے گا“ اور اسی طرح اگر کہے ”میں نے تیرا نفس تیرے ہاتھ اتنے پر فروخت کیا میں نے تیرا نفس تجھے میرا کیا اس شرط پر کہ تو مجھے اتنا معاوضہ دے“ تو یہ الفاظ اور ”تو اتنے مال کے بدلے آزاد ہے یا میں نے تجھے اتنے مال کے بدلے آزاد کیا“ سب برابر ہیں۔ جب غلام اس (مال کے عوض آزادی) کو قبول کرے گا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ تجھے گزر چکا کہ بیع مبیع (فروخت شدہ شے) سے بائع (فروخت کنندہ) کی ملک کے مال کو کہتے ہیں اور ہر موبوب (ہر شدہ) سے داہب (ہر کنندہ) کی ملک کے نر مال کو پھر (قاعدہ یہ ہے کہ) اگر مشتری اور موبوب لڑا (جس کے لئے ہر کیا جائے) ان لوگوں میں سے ہوں جن کی ملکیت مبیع اور موبوب (ہر شدہ چیز) میں صحیح ہوتی ہے تو ملکیت ان کے لئے ثابت ہو جاتی ہے اور غلام ایسا آدمی ہے جس کی اپنی ملکیت صحیح نہیں کیونکہ اس کی ملکیت اس کے آقا کو لوٹ جاتی ہے تو غلام کو اس کے ہاتھ بیع اور ہر کرنے میں غلام پر بدل کے عوض آقا کی ملکیت تو زائل ہو جائے گی مگر یہ ملکیت کسی کی طرف منتقل نہ ہو گی اور یہی معنی مال کے عوض اتنا کہ ہے اور مولیٰ اگر بول کہے کہ ”تو آزاد ہے اور تجھ پر ہزار درہم لازم ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام بغیر قبول کئے آزاد ہو جائے گا دوسرے مال دینا بھی لازم نہیں ہو گا صاحبین کی رائے یہ ہے کہ جب تک اس شرط کو قبول نہیں کر لیا آزاد نہ



ہوگا اور جب شرط کو قبول کر لیا تو جہاں آزاد ہوگا وہاں مال دینا بھی لازم ہوگا۔ جب غلام اپنے مالک سے یوں کہے کہ تو مجھے آزاد کر دے اور میرے لئے ہزار درہم ہے، پس اس نے اسے آزاد کر دیا تو یہ مسئلہ بھی ائمہ کے مذکورہ اختلاف کے مطابق ہوگا۔ اور یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے۔

**ماہیت کا بیان** مال کے بدلے اعتاق مولیٰ کی جانب سے تو تعلیق ہے یعنی غلام کے عوض کو قبول کرنے کی رعایت کی جائے گی حتیٰ کہ اگر اس چیز کی ابتداء مولیٰ کی طرف سے ہو اور وہ اپنے غلام سے کہے "انت حر علی الف درہم" (تو ہزار درہم پر آزاد ہے) پھر غلام کے اس شرط کو قبول کرنے سے قبل قبل رجوع کا ارادہ کرے تو نہ اس قول سے رجوع کا مالک ہوگا نہ فسخ کرنے سے غلام کے قبول کی نہی کر سیکے گا اور نہ یہ قول قبول بعد سے پہلے پہلے اس کے مجلس سے اٹھ جانے سے باطل ہوگا۔ اور غلام کا حاضر ہونا بھی شرط نہیں حتیٰ کہ غلام اگر اس مجلس سے غائب ہو تب بھی مولیٰ کا یہ قول صحیح قرار پائے گا۔ اور مولیٰ کا اس اعتاق کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا اور اسے کسی خاص وقت کی طرف منسوب کرنا بھی صحیح ہے مثلاً یوں کہے کہ "اگر میں اس گھر میں داخل ہوا یا اگر میں نے فلاں آدمی سے کلام کیا تو تو ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے۔" یا کہے کہ میں داخل ہوا یا اگر میں نے فلاں سے کلام کیا تو تو کل کو ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے یا فلاں مہینے کے شرف میں آزاد ہے وغیرہ اس اعتاق میں شرط نیار صحیح نہیں مثلاً مولیٰ کا غلام کو یوں کہنا کہ "تو آزاد ہے ہزار درہم کے بدلے میں اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہوگا" اور غلام کی جانب سے یہ اعتاق صحیح و عارضہ ہے۔ یعنی عرق کے بدلے میں مال کا معاوضہ کیونکہ یہ اس کی جانب سے ایک عوض عتیق کے بدلے میں مال کی تسلیک ہے اور یہی معنی ہے مال کے معاوضہ کا لفظ اس میں غلام کی جانب سے معاوضہ مال کے احکام کی رعایت کی جائے گی جیسا کہ بیع وغیرہ میں رعایت کی جاتی ہے حتیٰ کہ اگر ابتداء غلام کی طرف سے ہو اور وہ کہے "میں نے اپنے آپ کو تیرے ہاتھ بیچا اتنے مال کے بدلے میں" تو اس کو اختیار ہے کہ اپنے اس قول سے رجوع کر لے اور اس کا یہ قول مولیٰ کے قبول کرنے سے پہلے پہلے اس کے مجلس سے اٹھ جانے سے باطل ہو جاتا ہے اور مولیٰ اس مجلس سے اٹھ جائے تو بھی باطل ہو جاتا ہے اور یہ قول مجلس سے غائب پر بھی موقوف نہیں۔ اور غلام کا اپنے قول کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا یا کسی وقت کی طرف نسبت کرنا صحیح نہیں مثلاً غلام کا یہ کہنا کہ "میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ بیچا اتنے مال کے عوض میں جب کل آئے گا یا فلاں مہینے کے شروع میں اور اگر یہ کہے کہ "اذا اجاء عند فاعتقی علی کذا" (جب کل آئے تو تو مجھے اتنے مال کے عوض آزاد کر دے) تو جائز ہے کیونکہ یہ اس کی طرف سے مالک کو اعتاق کا وکیل بنانا ہے حتیٰ کہ غلام وجود شرط سے قبل اور بعد مالک کو اس وکالت سے معزول بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر غلام مالک کو معزول نہ کرے حتیٰ کہ وہ اسے آزاد کر دے تو اس کا اعتاق نافذ ہو جائے گا۔ اور یہ اعتاق امام صاحب کے نزدیک اگر دونوں کو شرط نیار حاصل ہو تو صحیح ہے جیسا کہ کتاب الطلاق کی فصل قلع اور مال کے عوض طلاق میں ہم نے بیان کیا اور اعتاق علی مال (مال کے بدلے اعتاق) صرف ملک کے اندر صحیح ہے کیونکہ ملکیت اور سبب ملکیت کے سوا کسی شرط کے ساتھ تعلیق ملک کے بغیر صحیح نہیں ہوتی اسی طرح رزیر بحث (معاوضہ کا معاملہ ہے۔

اور شرط کے نفس قبول ہی کے ساتھ غلام آزاد ہو جائے کیونکہ یہ اعتناق مولیٰ کی طرف سے فقط "قبول عوض" کی شرط کے ساتھ عتیق کو متعلق کرنا ہے اور جب شرط پائی گئی تو فوراً متعلق دیا دوسرے نقطوں میں مشروطہ نازل ہو جائے گا جیسا کہ دخول دار وغیرہ کے ساتھ تعلیق میں ہوتا ہے۔ اور غلام کی جانب سے عقد معاوضہ اور معاوضہ کے معاملات میں معوضہ جس چیز کو معاوضہ میں دیا جا رہا ہے سے ملکیت کا نزول صرف قبول عوض کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جیسا کہ بیع وغیرہ میں ہوتا ہے۔ بخلاف ملک اس قول کے کہ "ان ادیت الی الفا فانت

حر" اگر تو مجھے ہزارہ اور اسے تو آزاد ہے، کیونکہ اس میں معاوضہ کا معنی ہی نہیں بلکہ یہ تعلیق محض ہے۔ اور مالک نے عتیق کو ادائیگی رقم کی شرط کے ساتھ متعلق کیا ہے لہذا ادائیگی سے پہلے پہلے آزاد ہو گا اور یہاں عتیق کا متعلق صرف قبول کے ساتھ ہے جب اس نے معاوضہ عتیق کو قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گا۔ اگر مولیٰ غلام سے کہے "میں نے کل تجھے ہزارہ ہم کے عوض آزاد کیا تھا" مگر تو نے اس چیز کو قبول نہیں کیا۔ اور غلام کہے کہ میں نے قبول کر لیا تھا تو قسم کے ساتھ مولیٰ کا قول معتبر ہو گا کیونکہ

یہ اعتناق مولیٰ کی جانب سے قبول کی شرط کے ساتھ تعلیق ہے اور غلام وجود شرط کا دعویٰ کر رہا ہے جبکہ مولیٰ وجود شرط کا نکرہ ہے لہذا منکر کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔ جیسا کہ مولیٰ اگر اپنے غلام سے کہے "اگر کچھ میں اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" جب دن گزر جائے تو غلام گھر میں داخل ہونے کا دعویٰ کرے اور مولیٰ انکار کرے تو مولیٰ کا قول قسم کے ساتھ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں ہے اور اگر اختلاف بیع کے معاملے میں ہو تو وہاں مشتری خریدار کا قول مانا جاتا ہے مثلاً بائع کہے کہ کل میں نے اپنا غلام تجھے ایک ہزار کے عوض فروخت کر دیا تھا مگر تو نے قبول نہ کیا اور مشتری کہے کہ میں نے قبول کر لیا تھا تو مشتری کا قول مانا جاتا ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع اس وقت تک بیع نہیں ہوتا جب تک کہ مشتری قبول نہ کرے تو جب اس نے "بعت کن" کہا تو اس نے مشتری کی طرف سے قبول کا اقرار کر لیا اور اب اپنے قول "لم تقبل" (تو نے قبول نہ کیا) کے ذریعے اس چیز سے رجوع کرنا چاہتا ہے جس کا اس نے اقرار کیا اور اسے باطل کرنا چاہتا ہے لہذا اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ بخلاف اس اختلاف کے جو مال کے بدلے اعتناق (آزاد کرنے) میں ہو۔ کیونکہ اس کا تعلیق ہونا غلام کی طرف سے قبول کے پائے پرانے پر موقوف نہیں وہ تو آزادی کے واقع ہونے کی شرط ہے لہذا اختلاف عتیق کے ثبوت یا عدم ثبوت میں واقع ہو گا اس لئے وہاں قول مولیٰ کا قول ہو گا یعنی اس کی بات مانی جائے گی

○ اگر تصدیق بدل میں مولیٰ اور عبد کا اختلاف ہو جائے تو غلام کا قول معتبر ہو گا کیونکہ غلام پر ہی مال کا وجہ بنتا ہے لہذا واجب مال کی مقدار میں اسی کا قول مانا جائے گا جس طرح کہ دیگر تمام دیون (دوسرے میں واجب مال) میں ہوتا ہے دوسرے اس لئے کہ اگر اصل دین میں اختلاف پڑ جائے تو منکر کا قول مانا جاتا ہے اسی طرح جب اختلاف مقدار میں واقع ہو تو بھی منکر کا قول معتبر ہو گا اور اگر دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو پھر مولیٰ کی دلیل مانی جائے گی۔ بخلاف معاملہ تعلیق بالا دائرہ کے جب اس میں مال کی مقدار میں مولیٰ اور غلام کا اختلاف ہو جائے تو پھر وہاں مولیٰ کا قول مانا جاتا ہے کیونکہ وہاں ثبوت عتیق کی شرط میں اختلاف واقع ہوا ہے اور وہ تعلیق محض ہے پس اس وقت غلام اپنے عتیق کا مدعی ہے جبکہ

مولیٰ منکر لہذا مولیٰ کا قول مانا جائے گا اور اگر دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو پھر غلام کی دلیل کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب دونوں دلیلوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے اور یہاں عدم تشکی کی وجہ سے دونوں کے درمیان جمع ممکن ہے کیونکہ ہم یہ صورت یوں بنا دیں گے کہ گویا مولیٰ نے اس کے عتیق کو دونوں شرطوں میں سے ہر ایک شرط کے ساتھ علیحدہ علیحدہ معنی کیے تھے پس ان میں سے جو بھی پائی جائے گی وہ آزاد ہو جائے گا۔

پھر جب غلام (اس بدل کو) قبول کر لے تو اسی وقت آزاد ہو جائے گا اور وہ بدل اس کے ذمہ میں قرض ہو جائیگا جبکہ وہ بوجہ مذکور فی الجملہ ذمہ میں ثبوت کا احتمال رکھتا ہو اور اس قرض کی ادائیگی کے لئے کئی کرنگے اور اب وہ اپنے تمام احکام میں آزاد ہے علی رازی نے یہاں ایک کلیہ بیان کیا ہے کہ اپنی آزادی حاصل کرنے کیلئے ہم نزدیکوں کی دو قسمیں ہیں سبرہ آدمی جو اپنی گردن چھڑانے کے لئے کمائی کر رہا ہے وہ امام صاحب کے نزدیک مکاتب کے حکم میں ہے۔ اور سبرہ آدمی جو اپنی گردن چھڑانے کے لئے کمائی کر رہا ہے جو اس پر عتیق کے بدلے میں لازم ہو اسے یا اپنی گردن کی قیمت میں یا اس دین کے لئے جو اس پر آزادی گردن کے سلسلے میں واجب ہوا ہے کمائی وسیع کر رہا ہو وہ اپنے احکام میں بمنزلہ آزاد کے ہے۔ مثلاً یہ کہ گروہی رکھنے والا اپنے گروہی شدہ غلام کو آزاد کرے اور وہ منکرست ہو اور اسی طرح عبد ماذون جب اسے آزاد کر دیا جائے اور اس پر دین ہو اور اسی طرح وہ باندی ہے اس کا مالک اس شرط پر آزاد کرے کہ وہ اس سے شادی کرے گی اُس نے یہ شرط قبول کی تو آزاد ہونے کے بعد انکار کر دیا تو وہ اپنی قیمت کے لئے سچی کرے گی اور وہ بمنزلہ آزاد کے ہے اور اسی طرح جب آدمی اپنے غلام سے کہے "تو آزاد گردن والا ہے" اور وہ اس کے قبول کرے تو وہ بمنزلہ آزاد کے ہوگا۔ ان صورتوں میں سعایت آزادی حاصل کرنے کے لئے کمائی یا اہتمام کرنا، آزادی حاصل ہونے کے بعد غلام کو لازم ہوتی ہے جبکہ پہلی قسم کے غلاموں کو حریت کے ثبوت سے قبل سعایت کرنا پڑتی ہے تاکہ وہ اس سعایت کے ذریعے آزادی تک پہنچیں یہ رائے امام ابو حنیفہ کی ہے اور اسی بنیاد پر مولیٰ اگر مکاتب کو مال کی کتابت سے بری کر دے اور مکاتب اس برادرت کو قبول نہ کرے تو بھی وہ آزاد ہے اور مال کی کتابت ادا کرنا اسے لازم ہے کیونکہ بری کرنا بغیر قبول کے بھی صحیح ہوتا ہے لہذا یہ کہ اس چیز کو لوٹنے سے ٹوٹا یا جاسکتا ہو اور عتیق میں لوٹنے کا احتمال نہیں لہذا عتیق کو ٹوٹا نہیں جائے گا جبکہ مال لوٹنے سے ٹوٹ سکتا ہے لہذا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس مال کی ادائیگی لازم ہوگی۔

○ اگر آدمی اپنی لونڈی سے یہ کہے کہ "تو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" لونڈی نے اس عوض کو قبول کیا۔ پھر اس کے ہاں لڑکی پیدا ہوئی اور کچھ عرصہ بعد خود مر گئی تو اب لڑکے کو اپنی ماں کے ذمہ ہزار درہم کے لئے سعایت کرنا لازم نہیں کیونکہ وہ مطلق قبول عوض ہی سے آزاد ہو گئی تھی اور آزاد قانون کا دین اس کے لئے کو لازم نہیں آتا۔

○ برابر ہے کہ مولیٰ ایک مقررہ عوض کے بدلے میں اپنے پورے غلام کو آزاد کرے یا نصف کو۔ اگر نصف کو آزاد کیا اور اس نے مقررہ عوض کو قبول کر لیا تو یہ صحیح ہے۔ اب قبول عوض سے اس کا نصف تو آزاد ہو گیا باقی نصف کے لئے سعایت کرے گا جب ادا کر لے گا تو باقی ماندہ بھی دہرا، آزاد ہو جائے گا اور وہ اپنی نصف قیمت ادا کرنے سے پہلے اپنے تمام امور میں بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ یہ قول امام

ابو حنیفہؒ کا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ پورا آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف کے لئے اسے رعایت کرنا بھی لازم نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق متجزی تقسیم ہو جانے والا ہے اور بعض حصے کا عتق باقی حصے کے عتق اور اسے زمرۂ آزاد خدگان میں شامل کرنے کو واجب کر دے گا لہذا رعایت (باقی نصف کی آزادی کے لئے اہتمام) کرنا اسے لازم ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک عتق متجزی نہیں لہذا ایک عوض کے مقابلے میں نصف کو آزاد کرنا پورے غلام کو آزاد کرنے کے مترادف ہے۔

○ امام محمدؒ نے کتاب الزیادات میں اس شخص کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ جو اپنے غلام سے کہے "تو آزاد ہے ہزار درہم کے عوض تو آزاد ہے سو دینار کے عوض" غلام نے کہا مجھے قبول ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اسے دونوں قسم کے اموال (درہم اور دینار) دینا لازم ہوگا۔ اور اسی طرح اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے "تجھے ہزار درہم کے عوض تین طلاقیں ہیں تجھے ایک صد دینار کے عوض میں طلاقیں ہیں" اس نے کہا مجھے قبول ہے تو دو قسم کے مال کے عوض اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ یہ امام محمدؒ کا قول ہے۔ اور مسئلہ علاقہ میں امام ابو یوسفؒ کا خیال یہ ہے کہ آخری کلام میں جو مال مذکور ہے اس کے قبول کا اعتبار کیا جائے گا یعنی صرف سو دینار کے عوض اسے تین طلاقیں ہوں گی۔ امام کرخی کا کہنا ہے کہ عتق کے مسئلے میں بھی اسطرح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مولیٰ نے عوض کے بدلے میں عتق کو واجب کیا پھر ایک دوسرے عوض کے بدلے میں اسی عتق کو واجب کیا تو گویا پہلا ایجاب فسخ ہو گیا اور قبول کا تعلق ایجاب ثانی یا عوض ثانی کے ساتھ ہو گیا جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کے مقابلے میں اسحاق یا طلاق مولیٰ اور نازک کہنا ب سے ایک قسم کی تعلیق ہے اور تعلیق فسخ ہو جانے کا احتمال نہیں رکھتی۔ لہذا ثانی کا ایجاب اول کے فسخ ہو جانے پر مشتمل نہیں ہوگا۔ پس دونوں ایجاب صحیح ہوں گے اور قبول کا تعلق دونوں کے ساتھ ہوگا کیونکہ وہ دونوں کا جواب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اب اسے دونوں قسم کا مال دینا لازم ہوگا بخلاف معاملہ بیع کے کیونکہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے لہذا اس میں ایجاب ثانی پہلے کے فسخ کو شامل ہوگا۔

○ اگر مولیٰ غلام کو اس کے ہاتھ بیچ دے یا اس کا نفس اسی کو مقررہ عوض کے بدلے میں ہبہ کر دے تو مولیٰ اس بات کا مجاز ہے کہ عوض کو قبض کرنے سے پہلے بیع دے کیونکہ وہ عوض ایسے سبب ملکیت کے ذریعے اس کا ملک ہے جو اس کی ہلاکت سے بھی فسخ نہیں ہوتا لہذا اس میں میراث کی مانند قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہوا۔ اور مولیٰ اس امر کا بھی مجاز ہے کہ غلام کو مال متوجّل کے عوض آزاد کرے ایسی صورت میں وہ مال غلام پر متوجّل دین ہوگا اور مولیٰ کو اس چیز کی بھی اجازت ہے کہ وہ غلام سے کوئی شے دست بدست خریدے اور اس میں ربانیہ (ادھار کا سود) نہ ہو کیونکہ ہمارے اصحاب (فقہاء حنیفہ) کی یہ اصل ہے کہ تمام دیون میں ان پر قبضہ سے پہلے تصرف روا نہیں کیونکہ اس کا مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے تاکہ وہ دین (قرض) کے بدلے دین سے افتراق نہ ہو جائے۔

○ غلام اگر مولیٰ کو اس مال کا ضامن ہو گیا کہ جس پر اسے آزاد کیا گیا ہے تو یہ ضامن دینا جائز ہے کیونکہ غلام خود عوض کو فقط قبول کرنے سے آزاد ہو چکا ہے۔ اور آزاد آدمی کے قرضہ کی ضمانت دینا جائز ہے جیسا کہ دیگر تمام قرضہ جات کی ضمانت دینا جائز ہوتا ہے اور اگر غلام مر گیا تو اس کی ولادہ (میراث) مولیٰ

کے لئے ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملکیت پر آزاد ہوا اور مال غلام پر ذرین ہے کیونکہ یہ تعلیق اس کی جانب میں عقد معاوضہ ہے اور مولیٰ بغیر عوض ذمہ داری کے اسے اپنی ملک سے (آزاد کرنے) پر راضی نہ تھا اور غلام نے اس عوض کو ادا کرنا قبول بھی کر لیا ہے۔

(واللہ عزوجل اعلم)

## بدل کا بیان

یعنی اس چیز کا بیان کہ جس چیز کو بدل کہنا صحیح ہے اور کس کو نہیں؟ نیز بدل کہنے کے حکم اور اس کے فساد کا بیان۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ بدل یا تو عین مال ہوگا یا منفعت یعنی خدمت ہوگی پھر بدل اگر عین ہے تو یا تو ایسا عین (میتین) ہوگا کہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہوگا یا غیر عین ہوگا جس کی طرف اشارہ نہیں کیا جاسکتا ہوگا۔ تو بدل اگر عین (میتین) ہو تو غلام جب اسے قبول کرے گا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس بدل کا غلام کی ملک میں نہ ہونا اس کے عوض ہو سکے کو مانع نہیں کہ وہ معصوم متقوم اور معلوم مال ہے۔ پھر اگر اس عین کا مالک اجازت دے دے تو بعینہ وہی چیز مولیٰ کے سپرد کر دی جائے گی اور اگر مالک اس کی اجازت نہ دے تو غلام پر اس کی قیمت لازم ہوگی کیونکہ اس کا عوض قرار پانا صحیح ہو چکا ہے مگر چونکہ غیر کے حق کی وجہ سے اس کا سپرد کرنا مشکل ہے لہذا اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ قیمت پر بھی اعتناق جائز ہے جیسا کہ مالک اگر غلام سے کہے "میں نے تجھے تیری گونہ کی قیمت یا اس شے کی قیمت پر آزاد کیا" اور غلام اس کو قبول کر لے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اسی طرح بیع کے معاملے میں بھی عدم ملک صحت کو مانع نہیں حتیٰ کہ اگر آدمی کوئی چیز ایسے غلام کے بدلے میں خریدے جو دوسرے کا ملک ہے تو نفس عقد صحیح ہوگا گویا کہ مالک اجازت نہ دے تو پھر یہ عقد فسخ ہو جائے گا کیونکہ قیمت پر اس کے واقع کرنے کی کوئی صورت نہیں کہ قیمت پر بیع، بیع فاسد ہے اور یہاں اعتناق فسخ نہیں ہوگا کیونکہ اعتناق قیمت پر بھی واقع ہو سکتا ہے جب قیمت پر اعتناق صحیح قرار پایا تو اس عوض کی قیمت واجب ہوگی جیسا کہ نکاح فسخ اور مال کے بدلے طلاق میں ہوتا ہے۔

اور اگر بدل غیر عین ہو تو مستثنیٰ (مقررہ بدل) کی جس نوع اور صفت اگر معلوم ہو جیسا کہ کسلی اور ذرینی چیزوں کی ہوتی ہے تو اس پر مستثنیٰ مقررہ بدل ہی لازم ہے اور اگر اس کی جس اور نوع تو معلوم ہو مگر صفت معلوم نہ ہو جیسا کہ ہر وی کپڑا، گھوڑا، غلام، لونڈی وغیرہ تو اس پر اوسط درجے کا مستثنیٰ لازم ہے اور جب غلام اس کی قیمت لائے تو مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ صفت کی جہالت ان معاملات میں بدل کے صحیح ہونے میں مانع نہیں جن میں بدل الہی چیز کے عوض واجب ہو جواں نہیں ہے جیسے مہر، قطع کا بدل اور قتل عمد میں صلح کا بدل اور اگر بدل مجہول المجلس ہو جیسا کہ فقط کپڑا، چوپایہ اور دار وغیرہ تو غلام پر اپنے نفس کی قیمت لازم ہے کیونکہ یہاں بہت زیادہ جہالت ہے لہذا اس مجہول المجلس کو بدل قرار دینا ہی فاسد ہو جائے گا۔ اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ جہالت جو قیمت کی جہالت پر لاندہ ہو وہ بدل کو بدل قرار دینے میں فساد کا موجب بنتی ہے جیسا کہ نکاح کے معاملے میں مہر مثل کی جہالت پر مزید جہالت اور اس میں کلام ہر میں کلام کی مانند ہے جس کا مفصل بیان کتاب النکاح میں ہے اور اگر وہاں یہ بات تھی کہ جب مقررہ مہر یا سد ہوگا تو مہر مثل واجب ہوگا اور یہاں غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ وہاں اصل واجب مہر مثل ہے کیونکہ وہ بیعت (جنسی تمتع اٹھانے) کی قیمت ہے اور مہر مستثنیٰ کی طرف اسی

وقت جایا جاتا ہے جب اسے مٹی قرار دینا صحیح بھی ہوا اور جب اسے مٹی قرار دینا فاسد ہو جائے تو پھر اصل واجب کی طرف رجوع کیا جائے گا اور یہاں اصل واجب غلام کی قیمت ہے کیونکہ مال کے بدلے میں قناتی غلام کی جانب سے معاوضہ ہے اور معاوضہ کی بنیاد برابری پر ہے اور شے کی قیمت وہی ہوتی ہے جو اس شے کے برابر ہو۔ جب مقررہ بدل فاسد ہو گیا تو اصل عوض واجب ہو گیا اور وہ ہے غلام کے نفس کی قیمت اور اگر بدل منفعت یعنی اس کی خدمت کرنا ہو ضلک ہوئی اپنے غلام سے کہے کہ "تو آزاد ہے اس شرط پر کہ تو میری ایک سال تک خدمت کرے" اور غلام اس شرط کو قبول کرے تو قبول کرنے ہی آزاد ہو جائے گا اور خدمت اس پر لازم ہوگی جس میں اسے کھڑا جاسکے گا کیونکہ خدمت کا منہی (مقررہ بدل) قرار پانا جب صحیح ہو گیا تو اب یہ خدمت اس کو لازم ہوگی۔ جیسا کہ اگر اسے عین مال پر آزاد کرتا تو وہ اس کو لازم ہوتا۔ اگر مولیٰ خدمت لینے سے پہلے ہی مر گیا تو اب خدمت باطل ہو گئی کیونکہ غلام نے مولیٰ کی خدمت کرنے کو قبول کیا تھا اور مولیٰ مر گیا ہے البتہ اس کے ورثاء غلام سے اس کے نفس کی قیمت لے سکتے ہیں۔ اور اگر خدمت کرتے ہوئے سال کا کچھ حصہ گزر چکا ہو تو اب جتنی خدمت باقی ہے وہ خدمت لے سکتے ہیں۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ غلام نے اگر ابھی کوئی خدمت نہ کی ہو تو اس سے پوری خدمت کی قیمت لی جائے گی اور اگر کچھ خدمت کر چکا ہو تو بقیہ خدمت کی قیمت لی جائے گی۔ اور اسی طرح جب غلام سے کہے "تو آزاد ہے اس شرط پر کہ تو میری چار سال خدمت کرے گا" سال خدمت کرنے کے بعد مولیٰ مر گیا تو شیخین کے قول کے مطابق غلام پر اپنے نفس کی ۲ قیمت لازم ہوگی اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس پر تین سال خدمت کرنے کی قیمت لازم ہوگی اور اسی طرح ادائے خدمت سے پہلے اگر غلام مر جائے اور کچھ مال چھوڑ جائے تو شیخین کے نزدیک مولیٰ کو اس مال میں سے اس کے نفس (ذات) کی قیمت جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک خدمت کی قیمت ادا کی جائے گی۔ اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو آدمی اپنے غلام کو ایسی کے ہاتھ ایک معین باندی کے عوض بیچے پھر اس باندی کا کوئی دوسرا حقدار نکل آئے تو شیخین کے قول کے مطابق مولیٰ غلام سے اس کی ذات کی قیمت وصول کرے گا اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق غلام سے باندی کی قیمت وصول کرے گا اور اسی طرح اس نوٹری کا کوئی دوسرا حقدار تو نہ بنے مگر اس میں عیب پایا جائے اور مولیٰ اس کو روکے تو بھی مسئلہ صورت مذکورہ کے مطابق ہوگا۔

ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ مولیٰ جب عوض پر قبضہ کرے اور میر وہ عوض کوئی دوسرا آدمی حقدار نکل آنے کی وجہ سے اس کے ہاتھ سے نکل جائے تو اب عوض اگر غیر عین ہو جیسا کہ گیلی یا ذری چیز یا سامان اور حیوان مثلاً ہر دی پر اور گھوڑا یا غلام اور باندی وغیرہ تو عوض کے گیلی اور ذری ہونے کی صورت میں اسی کی مثل غلام پر واجب ہوگا اور اگر حیوان یعنی گھوڑا وغیرہ ہے تو اوسط درجے کا حیوان لازم ہوگا کیونکہ یہ عقد اس مال یا عوض پر واقع ہوا ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہے اور مولیٰ نے جس پر قبضہ کیا تھا وہ وہی عوض ہے جو غلام کے ذمہ واجب تھا۔ جب اس مقبوض کا کوئی دوسرا آدمی حقدار ٹھہر گیا تو یہ قبضہ فسخ ہو گیا اور عقد سے جو چیز واجب ہوئی تھی یعنی عوض وہ علیٰ حالہ باقی رہا لہذا مولیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اس عوض کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے اور اگر عقد ہذا میں عوض عین چیز ہو تو اس کا مستحق نکل آنے کی صورت

میں اگر وہ عین کیلی یا وزن فی چیز ہو تو کسی کی مثل غلام ادا کرے گا اور اگر وہ عین سامان یا حیوان ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مولیٰ غلام سے اس کی ذات کی قیمت وصول کرے گا اور امام محمد فرماتے کہ اس سے اسی سختی چیز جس کا کوئی دوسرا احتیاد قرار پایا ہے کی قیمت وصول کرے گا۔

امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ عوض میں کسی دوسرے کا حق ثابت ہونے سے عقد فسخ نہیں ہوتا کیونکہ اس طرح وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتا لہذا اس عوض کا کوئی دوسرا احتیاد بن گیا تو عقد بھر بھی عوض کو سونپ دینے کے لئے واجب کرنے والا باقی رہے گا۔ مگر عوض کو ادا کرنا جب مشکل ہوگا تو تک غلام سے اس عوض کی قیمت وصول کرے گا جیسا کہ قلع اور دیت (خون بہا) میں ہوتا ہے شیخین کی دلیل یہ ہے کہ دو عوضوں میں سے ایک عوض (یعنی جس کا استحقاق نکل آیا ہے) کے حق میں تو یہ عقد فسخ ہو گیا کیونکہ یہ بات فسخ ہوگئی کہ یہ عقد اس عین پر واقع ہوا تھا جو کسی دوسرے کی ملک میں تھا اور اس طرح جائز نہ ہوا اور جب عقد اس کے حق میں فسخ ہو گیا تو غلام پر اس کا سپرد واجب نہ رہا لہذا اس پر اس کی قیمت بھی واجب نہ ہوگی اور ایک عوض کے حق میں عقد ہذا کا فسخ ہونا اس امر کا مقتضی تھا کہ دوسرے عوض یعنی غلام کی ذات کے حق میں بھی فسخ ہو جاتا مگر چونکہ اس کا اظہار غلام کی صورت میں مشکل ہے لہذا اس کا اظہار غلام کے معنی میں ہو گا اور وہ معنی اس کی قیمت ہے پس اس پر اپنی قیمت لازم ہوگی کیونکہ اس کی قیمت ہی اپنے عین کو لوٹانے کے قائم مقام ہے جیسا کہ کوئی آدمی اپنے غلام کو ایک لونڈی کے بدلے میں فروخت کر دے پھر وہ لونڈی کو آزاد کر دے اور غلام مشتری کو سپرد کر دینے سے پہلے ہی مر جائے تو بائع پر غلام کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوتا ہے نہ کہ لونڈی کی قیمت کا۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔

پھر عیب کے بارے میں ہم نے جو اختلاف بیان کیا ہے تو وہ اس وقت ہے جب عیب فسخ ہو کر نہ فسخ عیب (سخت عیب) اس معاملے میں بلا اختلاف عوض کے لوٹا دینے کو واجب کریتا ہے اور جب عیب فسخ نہ ہو بلکہ ہلکا ہلکا عیب ہو تو شیخین کے نزدیک مولیٰ لوٹا سکتا ہے جبکہ امام محمد کے نزدیک مولیٰ لوٹانے کا ہمار نہیں کیونکہ یہ عقیدہ مال کا مبادلہ ہے ایسے مال کے بدلے میں جو حقیقہً مال نہیں یعنی عتق تو یہ نکاح کے مشابہ ہوا اور نکاح کے معاملے میں عورت مہر کو رد نہیں کر سکتی سوائے مہر کے اندر فسخ عیب کی صورت میں اس طرح مال مولیٰ رد نہیں کر سکتا اگر کسی آدمی کا غلام کسی دوسرے آدمی سے یہ کہے کہ ”تو میری ذات کو میرے لئے میرے مولیٰ سے

**مسائل** ایک ہزار درہم کے عوض میں خرید ”پس اس نے اسے مولیٰ سے خرید لیا۔ اب دو صورتیں ہیں یا تو وکیل آدمی نے خریدتے وقت اس بات کو واضح کیا ہوگا کہ وہ غلام کو غلام ہی کے لئے خرید رہا ہے یا اس چیز کو واضح نہیں کیا ہوگا۔ اگر اس چیز کو بیان کیا تو یہ شرائط جائز ہوگی اور وکیل کے اس چیز کو قبول کرنے کے ساتھ ہی غلام آزاد ہو جائے گا ورنہ اسے ختم دینے واجب ہوں گے کیونکہ وکیل نے وہی کام کیا ہے جس کا اسے وکیل بنایا تھا لہذا اس کا نفاذ موقوف پر ہوگا۔ الحامع الصغیر میں یہ مذکور ہے کہ مولیٰ وکیل سے ثمن کا مطالبہ کرے گا اور وکیل غلام سے پس اس حکم کو بیع کی مانند معاوضۃ المال بالمال کے حکم میں لیا گیا ہے کیونکہ اس قسم کے معاوضہ میں غلام کے حقوق وکیل کی طرف کوٹتے ہیں۔ اور کتاب الوکالت میں یوں مذکور ہے کہ مولیٰ ثمن کا مطالبہ غلام سے کرے گا نہ کہ وکیل سے۔ وہاں اسے نکاح، قلع، طلاق علی مال اور خون بہا کی مانند ”معاوضۃ المال بمالینس بمال“ مال کا معاوضہ اس شے کے بدلے میں جو مال نہیں ہے اعتبار کیا گیا ہے اور اگر وکیل نے خریدتے وقت

غلام ہی کے لئے خرید کو واضح نہ کیا تو وہ اپنی ذات کے لئے خریدنے والا قرار پاسے گا ذکر غلام کے لئے خریدنے والا کیونکہ وکیل نے جب اس چیز کو بیان نہ کیا تو مولیٰ غلام کی بیع پر ماضی ہوا نہ کہ اس کے اعتناق پر۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ وہ نہ جانتے کہ صورت میں بھی غلام ہی کے لئے خریدنے والا قرار پاسے گا تو اس میں بائع پر اس کی مرضی کے بغیر ولایت کا اثبات ہوگا اور یہ چیز جائز نہیں۔ اور اسی طرح وکیل نے خریدنے وقت خرید کا مقصد بیان نہ کیا مگر اس ضمن میں جو غلام نے بتایا تھا، کئی شہی کر دی یعنی ہزار کی جگہ ڈیڑھ ہزار میں خرید تو وہ اپنی ذات کے لئے خریدنے والا قرار پاسے گا۔ یہ مسئلہ تو اس وقت ہے جب غلام کسی آدمی کو وکیل کے طور پر اپنے آپ کو خریدنے کا حکم دے۔ اور جب کوئی آدمی کسی غلام سے یہ کہے کہ ”وہ اپنے آپ کو اپنے مولیٰ سے ہزار درہم کے عوض میں خریدے“ اور اس نے اپنے آپ کو ہزار درہم کے عوض خرید لیا۔ اب اگر اس نے اپنے آپ کو خریدتے وقت اس بات کو واضح کیا کہ وہ اپنی ذات کو آمر (غلام حکم دینے والے) کے لئے خرید رہا ہے تو وہ آمر ہی کا قرار پاسے گا اور آزادانہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی ذات کو آمر کے لئے خرید رہا ہے نہ کہ اپنی ذات کے لئے لہذا آمر ہی کیلئے شرعاً واقع ہوگا اور وہ غلام نفس عقد کے ساتھ ہی اپنی ذات پر قابض ہوگا کیونکہ اس کی ذات اس کے ساتھ میں ہے اور بائع کو اب اس بات کا حق نہیں ہوگا کہ وہ اسے روک رکھے کیونکہ وہ ضمن وصول کر چکا ہے کیونکہ وہ اسی کو سپرد کرنے والا ہو گیا جب اس نے ایسی چیز پر عقد کیا جو اس کے قبضہ میں ہے اور وہ اس کی ذات ہے۔ اب اگر اس میں کوئی عیب پاسے تو اس عقد کو رد کر سکتا ہے لیکن یہ غلام ہی اس عقد کو رد کرے گا کیونکہ وہ وکیل ہے اور اس عقد کے حقوق عقد کرنا بے کی طرف ہی لوٹے ہیں اور اگر غلام نے اپنی ذات کی خرید کو آمر کے لئے بیان نہ کیا اور اپنے مولیٰ سے کہا کہ ”تو مجھے میرے ہی ہاتھ ہزار درہم کے عوض فرو کر دے“ اس سے بیع و یا تواب یہ اپنی ذات کا خود خریدار قرار پاسے گا اور آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام کو کسی غلام ہی کے ہاتھ بیعنا اعتناق کہلاتا ہے۔ اور اسی طرح آمر کے لئے خرید کو بیان تو کرے مگر ضمن میں تبدیلی کر دے تو بھی اس کی اپنی ذمہ داری خرید اپنے لئے ہوگی اور وہ آزاد ہو جائے گا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے ایک غلام سے کہا ”تو ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے“ تو اس کے قبول کرنے سے پہلے اسے مولیٰ نے کہا ”تو سود دینا کے عوض آزاد ہے“ اب غلام نے اگر یوں کہا کہ ”میں نے ان دونوں مالوں کو قبول کیا“ تو وہ آزاد ہو جائے گا اور دونوں قسم کا مال (درہم اور دینار) دینا۔ بلا اختلاف اسے لازم ہوگا اور اگر اس نے ”قبولت“ کر کے قبول کو مبہم رکھا اور دونوں عوضوں میں سے کسی ایک کو یا دونوں کو بیان نہ کیا تو انھیں کے قبول میں ہی طرح دونوں لازم ہوں گے اولیٰ طرح اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ”مجھے ایک ہزار درہم کے عوض تین طلاقیں ہیں“ یا ”مجھے ایک صد دینار کے عوض تین طلاقیں ہیں“ اگر جواب میں اسے واضح طور پر دونوں قسم کے اموال کو قبول کیا تو بلا اختلاف دونوں مالوں کے عوض اسے تین طلاقیں پڑیں گی اور اگر اس نے قبول میں ابہام رکھا یعنی صرف ”قبولت“ کہا تو بھی امام محمد کے نزدیک دونوں قسم کے اموال کے بدلے میں اسے تین طلاقیں پڑیں گی۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں صورتوں میں اگر کلام پر قبول کا اطلاق ہوگا اور اس سلسلے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ غلام یا عورت نے ایجاب ثانی کے بعد ”قبولت“ کا لفظ کہا ہے لہذا اس کا تعلق ایجاب ثانی (دوسرے معاوضہ) سے ہوگا دوسرے یہ کہ جب مولیٰ یا فاضل ملک عوض کے بعد دوسرا عوض شرط نہ رہا تو دوسرا عوض پہلے عوض کے نسخ کو شامل ہے جیسا کہ عقد بیع میں چوتا



ہے لہذا بیع کی طرح قبول کا تعلق عوض ثانی سے ہوگا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ مال کے بدلے میں اقساق و طلاق اور بیع کے درمیان فرق ہے۔ وہ یہ کہ مال کے عوض میں استثنائی آزاد کو مال اور طلاق مولیٰ اور خداوند کی جانب سے ایک قسم تعلیق ہے اور تعلیق فسخ کا احتمال نہیں رکھتی پس ایجاب ثانی ایجاب اول کے رفع کو لازم نہیں کرے گا بخلاف بیع کے۔ کیونکہ بیع رفع (اٹھ جانے) اور فسخ کا احتمال رکھتی ہے پس عوض ثانی پہلے عوض کے ارتفاع کو واجب کر دے گا۔ یہ مذکورہ تفصیل تو اس وقت ہے جب دونوں مالوں کو قبول کرے یا قبول میں ابہام رکھے۔ مگر جب ایک ہی قسم کے مال کو قبول کرے یا اس طور کہ کہے "میں کو اس مال یا دیناروں کے عوض اس عقد کو قبول کیا" تو قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ وہ آزاد نہ ہوگا اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ مولیٰ اسے کہہ سکتا ہے کہ میں نے تمہیں دونوں قسم کے اموال کے بدلے آزاد کیا تھا۔ لہذا اس شک کی بنا پر ایک عوض کو قبول کرنے سے آزاد نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف نے کتاب الامالی میں ذکر کیا ہے کہ وہ آزاد ہو جائے گا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے دو مختلف عوض واجب کئے تھے پس غلام کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ ان میں سے جس کو چاہے قبول کرے۔

○ اگر مولیٰ نے غلام سے کہا "تو آزاد ہے ہزار درہم کے عوض یا سو دینار کے عوض" اگر اس نے ایک معین مال کو قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گا مثلاً یوں کہا کریں گے درہم کے بدلے حریت کو قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے کیوں کہ مولیٰ نے اس کو دونوں میں سے ایک ہی مال کے عوض آزاد کیا تھا اور اگر ایک مال کو غیر معین طور پر قبول کیا تو بھی وجہ شرط کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا اور اسے ایک قسم کا مال دینا لازم ہوگا اور اس بات کی وضاحت کہ اس نے کوئی قسم کا مال قبول کیا تھا، غلام پر منحصر ہے۔ جیسا کہ جب یوں کہے "غلام کے لئے مجھ پر ہزار درہم یا سو دینار لینا واجب ہے تو ایک قسم مال اس پر لازم ہوتا ہے اور اس ایک کی وضاحت اسی کے ذمہ ہے اور سطرط اگر غلام نے کہا "میں نے دونوں مالوں کے عوض (اپنی آزادی کو) قبول کیا تو بلاشبہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ دونوں کے قبول کرنے میں ایک کا قبول کرنا یقینی ہے۔ پس جب عتق کی شرط پائی گئی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اسے ایک قسم کا مال دینا لازم ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اسے ایک ہی مال کے بدلے آزاد کیا تھا لہذا ایک سے زائد مال اسے دینا لازم نہ ہوگا اور ان دونوں مالوں میں سے ایک کو اختیار کرنا غلام کی مرضی پر منحصر ہے۔ اور اسی طرح غلام اگر فقط "قبلیت" میں نے قبول کیا کہے اور مال کو ساتھ ذکر نہ کرے تو بھی آزاد ہو جائے گا اور اسے ایک قسم کا مال دینا لازم ہوگا۔ اور دونوں مالوں میں سے ایک کی تعیین کرنا اسی کے ذمہ ہے کیونکہ اس کا قبلیت کہنا ایجاب (عوض واجب) کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کا اس طرح کہنا گویا یوں ہو گیا کہ اس نے کہا "قبلیت باحد ہما" یعنی میں نے ایک مال کے عوض حریت کو قبول کیا یا تعیین نہ کی یا دونوں کے عوض میں نے حریت کو قبول کیا تو اس وقت وہ آزاد ہو جاتا ہے اور تعیین کا اختیار اسی کو ہوتا ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور اسی مسئلہ کی مانند یہ بھی ہے کہ جب آدمی اپنی بیوی سے کہے "مجھے ہزار درہم یا سو دینار کے عوض طلاق ہے" اور وہ ایک معین یا ایک غیر معین یا دونوں مالوں کے عوض قبول میں ابہام رکھے اور اسی طرح یہ صورت ہے کہ آدمی نے اپنے غلام سے کہا "تو ایک ہزار درہم یا دو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" مگر اتنا فرق ہے کہ یہاں جب وہ دونوں مالوں کے عوض آزادی کو قبول کرے گا تو صرف ہزار درہم ہی کے عوض آزاد

ہوگا دونوں مالوں میں سے ایک کی تعیین کا اسے اختیار نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں عوضوں کی جنس ایک ہے اور جنس واحد میں زیادہ اور کم عوض میں اختیار دینا مفید نہیں کیونکہ ظاہر ہے وہ کم ہی کو اختیار کرے گا بخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں دونوں عوضوں کی جنس مختلف تھی اور ان کے درمیان اختیار دینا مفید بھی تھا۔ یہ مذکورہ تمام تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب مولیٰ عتیق کو متعین غلام کی طرف منسوب کرے۔ اور اگر عتیق کو مجبور غلام کی طرف منسوب کرے اور اپنے دو غلاموں سے یوں کہے ”تم دونوں میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے“ تو ان دونوں میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا جب تک کہ دونوں قبول نہ کریں حتیٰ کہ اگر ایک نے قبول کیا اور دوسرے نے نہ کیا تو قبول کرنے والا آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ کا لفظ ”احدکما“ (تم دونوں میں سے ایک) کہنا جس طرح قبول کرنے والے پر واقع ہوتا ہے اسی طرح قبول نہ کرنے والے پر واقع ہوتا ہے تو یہ بات جائز ہے کہ مولیٰ اس قول سے نہ قبول کرنے والے کی نیت کر لے کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ کہے اس قول سے میری مراد نہ قبول کرنے والا تھا تو اگر ہم قبول کنندہ کے عتیق کا حکم لگائیں تو اس میں شک کے ساتھ عتیق کا اثبات ہوگا۔ اور شک کے ساتھ عتیق ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر ہر ایک پانچ پانچ سو درہم کے عوض آزادی قبول کرے تو بھی کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے ایک کو ہزار درہم کے عوض آزاد کیا تھا نہ کہ پانچ سو کے عوض اور اگر ہر ایک ہزار درہم کے عوض آزادی قبول کرے اور ہر ایک یوں کہے کہ ”میں نے ہزار درہم کے عوض قبول کیا یا فقط قبلیت میں نے قبول کیا اچھے اور ہزار کا ذکر نہ کرے یا دونوں نے کہا ”قبلیت“ یعنی ہم نے قبول کیا اور ہزار کا نام نہ دیا تو ان دونوں میں سے ایک ہزار کے عوض آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتیق کی شرط پائی گئی اور وہ حتیٰ ہر غلام کا ہزار درہم کو قبول کرنا۔ اب مولیٰ سے کہا جائے گا کہ تو ان دونوں میں سے ایک میں عتیق کو اختیار کرے کیونکہ اس نے عتیق کو مجمل رکھا تھا لہذا اس کا بیان وہی کرے گا پس مولیٰ جس غلام کو اختیار کرے گا وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور اسے ہزار درہم دینا لازم ہوگا۔ اور اگر مولیٰ ایک کی وضاحت کرنے سے پہلے ہی مر جائے تو دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا نصف پانچ صد درہم کے عوض آزاد ہو جائے گا اور باقی اپنی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گا۔ کیونکہ جب وضاحت سے پہلے مولیٰ مر گیا اور دونوں غلاموں میں سے ایک کی گردن کا عتیق شائع ہو گیا تو ایک کا عتیق دونوں پر نصف نصف تقسیم ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے دو غلاموں سے کہا ”تم دونوں میں سے ایک ہزار کے عوض آزاد ہے“ اور دونوں نے قبول کر لیا مولیٰ نے ان سے پھر کہا ”تم میں سے ایک ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے“ یا کہا ”تم میں سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہے“ تو دوسری مرتبہ یہ کہتا تو ہے کیونکہ جب انہوں نے ایجاب اول کے بدلے میں عتیق کو قبول کر لیا اور ایک میں عتیق نازل ہو چکا کیونکہ نزول عتیق کی شرط پائی گئی اور وہ بھی ان دونوں کا قبول کرنا۔ تو ایجاب ثانی آزاد اور غلام دونوں پر واقع ہوگا اور یہ صحیح عین۔ ہاں اگر انہوں نے ایجاب اول کو قبول نہ کیا ہوا اور پھر اس نے کہا ہو کہ ”تم میں سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہے“ تو جملہ ثانی سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب انہوں نے ایجاب اول کو قبول ہی نہ کیا تو ایجاب اول سے عتیق نازل نہ ہوا۔ پس ایجاب ثانی صحیح ہو گیا اور وہ دونوں میں سے ایک پر غیر متعین طور پر عتیق کا نفاذ ہے پس مولیٰ سے کہا جائے گا کہ وہ جملہ ثانی کو ایک غلام کی طرف پھیرے جب وہ ایک

معین کی طرف پھیر دے گا تو وہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا رہا دوسرا غلام تو اگر اس نے بدل کو اس مجلس میں قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ پہلا ایجاب صحیح تھا کہ دو غلاموں کے درمیان تھا اور عتیق قبولیت کی شرط کے ساتھ متعلق تھا اور وہ مشروط پائی گئی۔

**اشکال** اس میں ایک قسم کا اشکال ہے وہ یہ کہ ایک کی آزادی کے وجہ کی شرط دونوں کا قبول کرنا ہے مگر یہاں صرف ایک آدمی کا قبول پایا گیا ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ دوسرا غلام آزاد نہ ہوتا۔

**جواب** اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ دراصل ایجاب کی نسبت ایک ہی غلام کی طرف تھی کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ اس نے کہا تھا ”احد کما حذر“ (تم میں سے ایک آزاد ہے) اور یہاں ایک کا قبول پایا گیا۔ مگر یہ کہ ایک کا عتیق نافذ نہیں تھا اور اس کا عتیق دونوں کے قبول کرنے پر موقوف تھا کیونکہ اس بات کا احتمال تھا کہ اس نے دوسرے کا ارادہ کیا ہو جب مولیٰ نے حق تخیر میں ایک کو معین کر دیا تو ممکن ہو گیا کہ مولیٰ نے ایجاب اول کے ساتھ اس کا ارادہ نہیں کیا تھا کیونکہ آزاد کنندہ کی طرف سے مطلق عتیق سے کسی کا تصور نہیں کیا جاسکتا تھا پس اب قبول کے لئے دوسرا متعین ہو گیا اور جب قبول پایا گیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر مولیٰ کی طرف سے وضاحت سے قبل ہی دونوں غلام قبول کر لیں تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ایجاب اول کے ذریعے عتیق نازل نہیں ہوا تھا کیونکہ وہ قبول کی شرط کے ساتھ متعلق تھا لہذا وہ شرط کے پائے جانے سے پہلے نازل نہیں ہو سکتا۔ جب ایجاب اول سے عتیق نازل نہ ہوا تو ایجاب ثانی صحیح ہوگا۔ جب ایجاب ثانی کو دونوں نے قبول کر لیا تو دونوں کا عتیق یقینی ہو گیا۔ کیونکہ ایجاب اول کے ذریعے دونوں میں سے جس کا بھی ارادہ کیا جائے وہ تو قبول کے ذریعے آزاد ہو گیا اور ایجاب ثانی سے جس کا ارادہ کیا جائے وہ بغیر قبول کے آزاد ہو گیا کیونکہ ایجاب ثانی بغیر بدل کے عتیق ہے۔ پس دونوں کا عتیق یقینی ہو گیا مگر ایک کا عتیق ایجاب اول اور دوسرے کا عتیق ایجاب ثانی کے ذریعے اور دونوں پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ ایک غلام اگرچہ ایجاب بالبدل کے ساتھ آزاد ہوا ہے مگر وہ مجبور ہے اور مجبور آدمی پر مال واجب کرنے کا فیصلہ کرنا مشکل ہے جیسا کہ اگر دو آدمی کسی تیسرے آدمی سے یہ کہیں کہ ہم میں سے ایک کے ذمہ تمہارا ہزار درہم ہے تو اس اقرار سے دونوں پر کوئی چیز لازم نہیں آتی کیونکہ جس کے خلاف ہزار کی فکری ہوتی ہے وہ مجبور ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے اور اگر دونوں نے تو قبول نہ کیا لیکن دونوں میں سے ایک نے قبول کر لیا تو ایک ہی آزاد ہوگا کیونکہ ایک کے عتیق کی شرط پائی گئی اور وہ اس صورت میں بوجہ مذکور ایک کا قبول کرنا ہے۔ پھر مولیٰ اگر پھر دے لفظ ثانی کو قبول کرنے والے کی طرف تو وہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہوگا اور قبول کرنے والا ہزار درہم کے بدلے آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ نے لفظ ثانی کو قبول کنندہ کی طرف پھر دیا تو قبول کنندہ بغیر کسی بدل کے آزاد ہوگا اور بغیر قبول کنندہ لفظ اول کے ذریعے ہزار کے عوض آزاد ہوگا بشرطیکہ مجلس علم میں اس نے قبول کیا ہو۔ کیونکہ ان دونوں میں سے قبول کنندہ ایجاب اول کے ذریعے آزاد ہوگا اور وہ بدل کے ساتھ ایجاب ہے لہذا بدل کے ساتھ آزاد ہوگا اور نہ قبول کرنے والا ایجاب ثانی کے ساتھ آزاد ہوگا اور وہ بغیر بدل کے ایجاب ہے لہذا وہ بغیر بدل کے آزاد ہوگا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے دونوں غلاموں سے کہا ”تم میں سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہے“ پھر کہا ”تم میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے“ تو دوسرا غلام غصہ ہے کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ایک تو ایجاب اول کے ذریعے آزاد ہو گیا اور اب غلام ثانی چونکہ آزاد اور غلام دونوں پر واقع ہوا لہذا غلام ہی باطل ہو گا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے دونوں غلاموں سے کہا ”تم میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے“ ان دونوں کے قبول کرنے سے پہلے ہی پھر کہا ”تم میں سے ایک سو دینار کے عوض آزاد ہے“ تو ان دونوں میں سے ہر ایک نے عتق کو ایک ایک مال کے عوض قبول کیا یا ایک نے عتق کو دونوں مالوں کے عوض قبول کیا اور دوسرے نے قبول ہی نہ کیا یا ایک نے دونوں مالوں کے عوض قبول کیا اور دوسرے نے ایک مال کے عوض قبول کیا تو دونوں میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہو گا کیونکہ مولیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ وہ دونوں مالوں کو ایک غلام پر جمع کر دے اور اس سے کہے ”میں نے تیرا دونوں مالوں کے عوض آزاد کیا تھا“ یا کہے کہ ”میری مراد تیرے سوا دوسرے سے تھی“ پس شک کے ساتھ عتق ثابت نہ ہو گا۔ اگر دونوں غلام ہر دو مال کو قبول کر لیں یا ہر ایک کہے ”قبلت بالمالین“ (میں نے دونوں مالوں کے بدلے عتق کو قبول کیا) یا دونوں اسے کہیں ”قد قبلنا“ (ہم نے قبول کیا) اب مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا کہ اگر تو دونوں جملوں کو ایک کی طرف پھیرتا ہے تو دونوں مال ایک پر جمع ہوں گے اور وہ بعض دونوں مال آزاد ہو جائے گا اور دوسرا غلام بدستور غلام رہے گا اور اگر مولیٰ (مولیٰ) ایک لفظ ایجاب کو ایک غلام کی طرف اور دوسرے لفظ کو دوسرے غلام کی طرف پھیرتا ہے تو ان میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد دوسرا سو دینار کے عوض آزاد ہو گا۔ کیونکہ دونوں ایجاب صحیح واقع ہوئے تھے۔ پہلے کے صحیح ہونے میں تو کوئی شک نہیں اسی طرح دوسرا بھی کیونکہ پہلے ایجاب کے ساتھ قبول متصل نہیں ہوا تھا۔ اور اس میں عتق قبول کے ساتھ مطلق تھا اور ایجاب ثانی میں بھی پہلے کی طرح عتق ایک غلام کی طرف منسوب ہے لہذا یہ بھی صحیح ہو گا اور حجب ایجاب ثانی صحیح ہو گیا تو اس امر کا احتمال ہے کہ اس نے اس ایجاب کے ذریعے اس غلام کا ارادہ کیا ہو جس کا ایجاب اول کے ذریعے ارادہ کیا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اس سے دوسرے غلام کا ارادہ کیا ہو۔ اسی لئے مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا۔ اگر اپنی مراد کو بیان کرنے سے پہلے ہی مولیٰ مرگیا تو ہر غلام کا میں چوتھائی (۱/۴) حصہ ہر دو مال کے نصف کے عوض آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک تو یقیناً آزاد ہے کیونکہ ایجاب ثانی سے مولیٰ کا ارادہ اس غلام سے نہیں ہو سکتا جس کا ایجاب اول کے ذریعے ارادہ کر چکا تھا۔ پس دو غلاموں سے دو عتق ثابت ہوئے یعنی ہر غلام سے ایک عتق اور اگر مولیٰ نے غلام ثانی سے بھی بعید اسی غلام کا ارادہ کیا جس کا غلام اول سے ارادہ کیا تھا تو دو غلاموں سے ایک ہی عتق ثابت ہوا تو حجب ایک عتق یقین کے ساتھ ثابت ہو گیا اور دوسرا عتق ایک حال میں ثابت ہوا اور ایک حال میں ثابت نہ ہوا تو دوسرا عتق نصف جماعت کا پس ایک پورا عتق اور دوسرا نصف عتق دونوں مالوں کے عوض ثابت ہو گئے اور دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک کمال عتق کا دوسرے سے زیادہ حق نہیں لہذا ہر ایک عتق دونوں میں تقسیم ہو گا اور ہر ایک کے حصے میں پانچ حصہ آئے گا دونوں مالوں کے نصف کے عوض میں۔ اور ہر ایک اپنی قیمت کے لحاظ سے حصہ کے لئے سعایت کرے گا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے معین غلام سے کہا "تو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" پھر اس کے قبول کرنے سے پہلے ہی مولیٰ نے اس کے ساتھ ایک اور غلام ملائے ہوئے کہا "تم دونوں میں سے ایک سودینار کے عوض آزاد ہوئے اور ان دونوں نے کہا "ہم نے قبول کیا" تو مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا چاہے تو دونوں کلاموں کو معین کی طرف پھیر دے اس صورت میں وہ دونوں مالوں کے بدلے آزاد ہو جائے گا اور چاہے تو ایک کلام کو ایک غلام کی طرف اور دوسرے کلام کو دوسرے غلام کی طرف پھیر دے۔ اس صورت میں معین غلام ہزار درہم کے بدلے اور دوسرا غلام سودینار کے عوض آزاد ہوگا۔ کیونکہ دونوں ایک باب جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا صحیح واقع ہوئے ہیں اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ کلام ثانی سے بھی مولیٰ نے معین ہی کا ارادہ کیا ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس نے کلام ثانی سے غیر معین کا ارادہ کیا ہو لہذا اس سے کہا جائے گا کہ تو اپنی مراد کو بیان کر اور اس کے بیان کے مطابق حکم لگایا جائے گا اور اگر مولیٰ اپنی مراد بیان کرنے سے پہلے ہی مرگیا تو معین غلام تمام کا تمام آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ دونوں ایک بابوں کے تحت داخل تھا۔ ایک باب اقول میں اس کے داخل ہو جانے کا تو کوئی شک ہی نہیں کیونکہ مولیٰ نے اس کو خاص اور معین کیا تھا لہذا کوئی دوسرا اس میں اس کا شریک نہ ہوگا رہا ایک باب ثانی تو اس میں بھی مولیٰ کا "احد کس" کہنا دونوں غلاموں میں سے ہر ایک پر برابر کا واقع ہوتا ہے جب اس نے دونوں ایک بابوں کو قبول کر لیا اور اس کے عتق کی شرط پائی گئی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور ایک ہزار درہم اور پچاس دینار دینا لازم ہوں گے۔ ہزار تو اس لئے کہ اس میں اس کا کوئی شریک نہ تھا اور پچاس دینار اس لئے کہ ایک حال میں اسے سودینار لازم ہوتے ہیں اور ایک حال میں کوئی چیز لازم نہیں ہوتی جبکہ لفظ ثانی سے مولیٰ نے اس کے غیر کا ارادہ کیا ہو۔ پس سودینار نصف ہوں گے اور پچاس دینار اسے لازم ہوں گے۔ باقی رہا غیر معین غلام تو اس کا نصف حصہ سودینار کے نصف (پچاس) کے بدلے آزاد ہوگا۔ کیونکہ وہ ایک حال میں آزاد ٹھہرتا ہے اور ایک حال میں آزاد نہیں ٹھہرتا کیونکہ ایک باب ثانی سے اگر کسی کا ارادہ کیا گیا ہو تو وہ سودینار کے عوض پورا آزاد ہوگا اور اگر اس کا ارادہ نہ کیا گیا تو وہ بالکل آزاد نہ ہوگا اور اس پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ پس وہ ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غیر آزاد قرار پانا ہے لہذا دونوں مالوں کا اعتبار کرتے ہوئے اس کا نصف، سودینار کے نصف (پچاس) کے بدلے آزاد ہو جائے گا۔ یہ ساری تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب معین اور غیر معین کی پہچان ہو۔ جب معین اور غیر معین کی پہچان نہ ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک کہے کریں معین ہوں تو ہر ایک کا پچھ حصہ یعنی دونوں مالوں کے نصف کے آزاد ہو جائے گا اور ہزار درہم کا نصف اور سودینار کا نصف ہے وجہ یہ ہے کہ دونوں تعین کے معاملے میں برابر ہیں اور اھر جو عتق ثابت ہوا ہے وہ ڈیڑھ عتق ہے لہذا ہر ایک کے حصے میں عتق کی تین چوتھائی آئے گی اور اپنی قیمت کی چوتھائی کے ادا کرنے کا اہتمام کرے گا۔

○ اگر ایک آدمی نے اپنے دو غلاموں سے کہا "تم میں سے ایک ہزار درہم کے عوض اور دوسرا پانچ سو درہم کے عوض آزاد ہے" اب اگر دونوں نے کہا ہم نے قبول کیا یا ہر ایک نے کہا کہ میں نے دونوں مالوں کے بدلے قبول کیا یا دونوں میں سے ہر ایک نے کہا میں نے دونوں مالوں میں سے زیادہ کے عوض کیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے اور ہر ایک کو پانچ صد درہم دینا لازم ہوگا دونوں کا آزاد ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ دونوں

ایجاب صحیح واقع ہوئے تھے اس لئے کہ ہر ایک دو غلاموں کے درمیان تھا اور ایجاب ثانی سے وہ غلام مراد نہیں تھا جو ایجاب اول سے تھا جب دونوں نے قبول کر لیا تو دونوں میں نزول عتیق کی شرط پائی گئی اور مولیٰ کا حق اختیار ختم ہو گیا۔ لہذا دونوں آزاد ہو جائیں گے اور ہر ایک پر پانچ سو درہم اس لئے ہیں کہ ان میں سے ایک کی آزادی ہزار کے بدلے اور دوسرے کی پانچ سو کے بدلے ہے۔ لیکن ہم یہ نہیں جان سکتے کہ ہزار کس پر ہے اور پانچ سو کس پر ہیں۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ ہر ایک پر پانچ سو درہم ضرور ہیں۔ ایک ہزار لازم کرنے میں شک ہے اور دونوں پر پانچ پانچ صد لازم کرنے میں کوئی شک نہیں لہذا یعنی صورت واجب ہوگی اور شک کو صورت واجب نہ ہوگی۔ جیسا کہ دوا آدمی کسی تیسرے آدمی سے یہ کہیں کہ ”تیرے لئے ہم میں سے ایک پر ہزار اور دوسرے پر پانچ صد درہم لازم ہیں تو ہر ایک سے پانچ سو کا ہی مطالبہ کیا جائے گا۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر ایک غلام دونوں مالوں میں سے اقل کے بدلے اور دوسرا اکثر مال کے بدلے قبول کرے تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا جس نے عتیق کو اکثر مال کے بدلے قبول کیا ہو کیونکہ وہ غلام دو مال سے خالی نہیں یا تو مولیٰ نے ایجاب بالاقل کے ساتھ اس کا ارادہ کیا ہو گا یا ایجاب بالا کثر کے ساتھ تو اس کے عتیق (آزادی) کا ہمیں یقین ہو گیا۔ پھر یہ کہ اکثر مال میں کم مقدار اور زیادہ دونوں ہیں لہذا اس پر پانچ سو درہم لازم ہوں گے گویا کہ اس نے کہا میں نے دونوں مالوں کے عوض قبول کیا تو اس پر اقل مال لازم ہو گا اور وہ ہے پانچ سو درہم اور آزادی کے بعد یہ صورت یوں ہو گئی کہ گویا اس نے کہا تیرے واسطے مجھ پر ہزار درہم یا پانچ سو ہے اور بالفرض اگر یہ بات کہتا تو اسے اقل مال لازم آتا اسی طرح یہاں ہے اور اگر دونوں میں ہر ایک اقل مال کے بدلے عتیق کو قبول کرے تو کوئی بھی آزاد نہ ہو گا اس لئے کہ مولیٰ کی حجت منقطع نہیں ہوئی کیونکہ وہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے تمہیں اس مال کے بدلے میں آزاد نہیں کیا بخلاف اس صورت کے کہ ایک غلام اکثر مال کے بدلے میں عتیق قبول کرے کیونکہ اقل اکثر میں داخل ہوتا ہے۔

○ اگر آدمی اپنے دو غلاموں سے کہے ”تم میں سے ایک ہزار کے عوض اور دوسرا دو ہزار کے عوض نکالو“ اگر دونوں نے قبول کر لیا یوں کہ ہر ایک نے کہا میں نے دونوں مالوں کے بدلے عتیق کو قبول کیا یا دونوں نے کہا کہ ہم نے قبول کیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ دونوں کے عتیق کی شرط پائی گئی اور ہر ایک پر ہزار لازم ہو گا کیونکہ مولیٰ نے ایک کو ہزار کے عوض اور دوسرے کو دو ہزار کے عوض آزاد کیا تھا تو ہر ایک پر ایک ہزار کے وجوب کا یقین ہو گیا جیسا کہ دوا آدمیوں نے کسی تیسرے آدمی سے کہا ”تیرے لیے ہم میں سے ایک پر ہزار اور دوسرے پر دو ہزار لازم ہے“ تو ہر ایک کو ہزار دینا لازم آتا ہے کیونکہ ہزار یقینی ہے اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر ایک غلام نے دونوں مالوں کو قبول کر لیا یا کہا میں نے قبول کیا یا اکثر مال کے عوض قبول کیا مثلاً کہ میں نے دونوں مالوں کے بدلے (عتیق) قبول کیا یا کہے میں نے دو ہزار کے عوض قبول کیا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتیق کی شرط پائی گئی اور وہ ہے قبول۔ البتہ جب اس نے دونوں مالوں کے عوض قبول کیا یا کہا میں نے قبول کیا تو اس میں کوئی شک نہیں اور اسی طرح جب اس نے دونوں مالوں میں سے اکثر مال کے عوض قبول کیا تو عتیق میں کوئی شک نہ رہا کیونکہ یقین کے ساتھ مشروط قبول پایا گیا پس وہ

آزاد ہو جائے گا اور کہا گیا ہے کہ یہ بات صاحبین کے قول پر قیاس ہے اور امام ابو حنیفہ کے قول پر قیاس کریں تو چاہیے کہ وہ غلام آزاد نہ ہو وہ ہزار اور دو ہزار کی شہادت کے مسئلے پر قیاس ہے مگر صحیح یہی ہے کہ وہ بلا اختلاف آزاد ہو جائے گا اور جب وہ آزاد ہو گیا تو ہزار درہم اس پر لازم ہو گا کیونکہ واجب ایک مال کا دینا ہے اور دونوں مالوں میں سے ایک قبل اور دوسرا اکثر ہے اور جنس میں دونوں ایک ہیں تو وجوب کے لئے اقل مال کو متعین کیا جائے گا اور غلام کو اقل اور اکثر میں اختیار کا حق نہیں دیا جائے گا کیونکہ یہ اختیار غیر مفید ہے اس وجہ سے کہ اگر اسے اختیار دیا جائے تو بھی وہ اقل ہی کو اختیار کرے گا۔ اور مذکورہ صورت میں اگر ایک غلام نے ہزار کے عوض عتق کو قبول کیا تو وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ مولیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ وہ عتق کو دوسرے کی طرف پھر دے جیسا کہ جب وہ کہے تم دونوں میں سے ایک دو ہزار کے عوض آزاد ہے پھر ان میں سے ایک قبول کرے تو وہ عتق کو دوسرے کی طرف پھر سکتا ہے۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں سے کہا ”تم میں سے ایک ہزار کے عوض اور ایک سو دینار کے عوض آزاد ہے“ اور دونوں نے قبول کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ عتق کی شرط پائی گئی اور دونوں پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی کیونکہ مقتضی علیہ (جس پر ڈگری ہو) مجبول ہے اس لئے کہ پتہ نہیں چلا کہ دونوں میں سے کس غلام پر ہزار لازم ہے اور کس پر سو دینار لازم ہیں۔ جیسا کہ دو آدمی اگر کسی تیسرے آدمی سے کہیں ”تیرے لیے ہم میں سے ایک ہزار اور دوسرے پر سو دینار لازم ہے“ تو کسی پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی اسی طرح یہاں ہے اور اسی طرح طلاق کے مسئلے میں ہوتا ہے جب کہ خاوند اپنی دو بیویوں سے کہا ”تم میں سے ایک کو ہزار کے بدلے اور دوسری کو سو دینار کے بدلے طلاق ہے“ اب اگر دونوں قبول کر لیں تو دونوں پر طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اور کسی پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ اور اگر دونوں غلاموں میں سے ایک نے ہزار کے عوض یا سو دینار کے عوض عتق کو قبول کیا۔ یا ایک غلام نے ایک قسم کے مال اور دوسرے نے دوسری قسم کے مال کے بدلے عتق کو قبول کیا تو کوئی بھی آزاد نہ ہو گا کیونکہ مولیٰ کہہ سکتا ہے کہ جس مال کو تو نے قبول کیا ہے اس کے عوض تجھے آزاد کرنے کی میری مراد نہ تھی۔ اور اگر ایک نے دونوں مالوں کے بدلے عتق کو قبول کیا تو آزاد ہو جائے گا اور اس پر ایک مال جس کو وہ اختیار کرے گا لازم ہو گا۔ کیونکہ اس پر واجب ایک ہی قسم کا مال ہے اور دونوں مال مختلف الجنس ہیں اور ان میں اختیار دینا مفید ہے لہذا اس کو ایک قسم کا مال اختیار کرنے کا حق دیا جائے گا۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں دونوں مال متحد الجنس تھے۔ اور اگر ایک کے قبول کر لینے کے بعد دوسرے غلام نے بھی اسی مجلس میں قبول کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے اور پہلے قبول کر لینے والے سے۔ مال ساقط ہو جائے گا کیونکہ مقتضی علیہ (جس پر ڈگری ہو) مجبول ہے یہ صورت اس وقت ہے جب دوسرا پہلے کی طرف سے بیان مال سے پہلے پہلے قبول کرے اور اگر اس نے پہلے کے بیان کے بعد قبول کیا تو دوسرا بغیر کسی بدلے کے آزاد ہو جائے گا اور پہلا دونوں مالوں کے بدلے آزاد ہو گا کیونکہ اپنی ذات کے بارے میں اس کا بیان صحیح ہے جبکہ دوسرے کے حق میں صحیح نہیں

○ اگر مولیٰ نے کہا "تمہیں سے ایک ہزار کے عوض اور دوسرا بغیر کسی بدلے کے آزاد ہے" اور دونوں نے اس چیز کو قبول کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان کے عتق کی شرط پائی گئی اور وہ بھی ان دونوں کا قبول کرنا۔ اور دونوں پر کوئی شے لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ غلام جس پر بدل کتابت ہے، وہ مجبور ہے اور مجبور کے خلاف جو کمری کرنا ممکن نہیں۔ جیسا کہ دوا دمی اگر تیسرے سے کہیں کہ تمہارے لیے ہم میں سے ایک پر ہزار درہم لازم ہے اور دوسرے پر کوئی شے لازم نہیں" تو دونوں پر کوئی شے واجب نہیں ہوتی کیونکہ جس پر ہزار کا وجوب ہوگا وہ مجبور ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور اگر دونوں غلاموں میں سے ایک نے ہزار کے عوض قبول کر لیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا تو مولیٰ سے کہا جائے گا کہ بغیر بدل کے اعتاق کو دونوں میں سے ایک غلام کی طرف پھیر۔ اگر اس نے اس اعتاق کو غیر قبول کنندہ کی طرف پھیر دیا تو غیر قبول کنندہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا اور قبول کنندہ ہزار کے عوض آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ نے بغیر بدل کے اعتاق کو قبول کنندہ کی طرف پھیر دیا تو قبول کنندہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا اور دوسرا ایجاب بالبدل کے ساتھ آزاد ہو جائے گا جبکہ اس نے اسی مجلس میں قبول کیا ہو۔ اور اسی طرح اگر کوئی بھی قبول نہ کرے حتیٰ کہ مولیٰ بغیر بدل کے اعتاق کو کسی ایک کی طرف پھیر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور دوسرا بھی اگر اسی مجلس میں بدل کو قبول کرے تو وہ بھی آزاد ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ اور اگر مولیٰ وضاحت سے پہلے ہی فوت ہو گیا تو قبول کنندہ مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس پر پانچ سو درہم لازم ہوگا اور غیر قبول کنندہ آدھا آزاد ہوگا اور اپنی قیمت کے باقی نصف کی ادائیگی کے لئے سعی کرے گا قبول کنندہ کا مکمل عتق اس وجہ سے ہے کہ اس کا عتق یقین کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ ایجاب اول سے اس کا ارادہ کیا گیا تو بھی آزاد ہے اور ایجاب ثانی سے ارادہ کیا گیا ہو تو بھی آزاد ہے۔ تو اس کا عتق یقینی ہو گیا باقی رہا اس پر پانچ سو درہم کا لزوم تو وہ اس لیے کہ اگر اس کا عتق ایجاب اول کے ذریعے مانا جائے تو اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے اور اگر اس کا عتق ایجاب ثانی سے مانا جائے تو بغیر کسی عوض کے آزاد ہوگا۔ چونکہ دونوں ایجابوں سے اس کے عتق کا احتمال ہے لہذا ایجاب بالبدل کو نصف کیا جائے گا اور پانچ سو درہم اسے لازم ہوں گے۔ رہا غیر قبول کنندہ کا آدھا آزاد ہونا تو وہ اس لیے کہ ایجاب اول سے اگر اس کو مراد لیا جائے تو وہ آزاد نہ ہوگا اور اگر ایجاب ثانی سے اس کا عتق مراد لیا جائے تو وہ آزاد قرار پائے گا تو گویا وہ ایک حال میں آزاد اور دوسرے حال میں غیر آزاد ٹھہرتا ہے پس اس کی مکمل عتق والی حالت کو نصف کیا جائے گا اور اس کا نصف آزاد ہوگا اور اپنی قیمت کے باقی نصف کے لئے اہتمام کرے گا۔ یہ مذکورہ ساری بحث اس وقت کے لئے ہے جب کہ اعتاق قرآن کا کیا گیا ہو یا عتق کو شرط کے ساتھ متعلق کیا گیا ہو۔

## وقت کی طرف منسوب اعتاق

جب مولیٰ اعتاق کو وقت کی طرف منسوب کیا ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک وقت کی



طرف منسوب کیا ہوگا یا دو وقتوں کی طرف۔ پھر اگر ایک وقت کی طرف منسوب کیا ہوگا تو یا مطلق وقت کی طرف منسوب کیا ہوگا یا ایسے وقت کی طرف منسوب کیا ہوگا جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہوگا۔ ان تمام صورتوں میں اضافت اعتناق کے وقت کلیت کا پایا جانا شرط ہے کیونکہ وقت کی طرف اعتناق کو منسوب کرنا دراصل اس وقت عتق کو ثابت کرنا ہے اور بدون ملک عتق ثابت نہیں ہو سکتا اور اس وقت ملک نہیں پائی جائے گی الا یہ کہ اضافت کے وقت موجود ہو۔ کیونکہ ملک اگر اضافت کے وقت موجود ہوگی تو ظاہر یہی ہے کہ اس وقت بھی موجود ہوگی جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے لہذا عتق ثابت ہو جائے گا اور اگر اضافت کے وقت ملک موجود نہ ہو تو ظاہر یہی ہے کہ اس وقت بھی نہ ہوگی جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے لہذا آزاد نہ ہوگا اور یہ بات ایک عاقل کے تصرف کے خلاف ہوگی۔ اور اصل یہ ہے کہ ایک عاقل کے تصرف کا اسی طرح اعتبار کیا جانا چاہیے جس طرح اس نے اس کو واقع کیا ہے۔

رہی مطلق (مطلقین) وقت کی طرف اعتناق کی نسبت تو اس کی مثال یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام سے کہے "تو کل یا فلاں مہینے کے آغاز میں آزاد ہے" پس جب کل آئے گا یا مہینے کا آغاز ہوگا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ نے کل اور آغاز ماہ کو عتق کے لئے طرف بنایا تھا لہذا کل یا آغاز ماہ میں ہی عتق کا واقع ہونا ضروری ہے تاکہ وہ عتق کے لئے ظرف ہو سکے۔ یہ صورت تعلیق بالشرط کی نہیں کیونکہ اس میں تعلیق کے الفاظ نہیں پائے جاتے اور وہ ہیں کلمات شرط۔ اسی وجہ سے اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ وہ قسم نہیں اٹھائے گا اور وہ یہ کہہ کے بیٹھے تو وہ عتق نہیں ہوگا بخلاف اس صورت کے جب آدمی کہے "تو آزاد ہے جب کل آئے گا" کیونکہ وہ تعلیق بالشرط ہے اور تعلیق بالشرط اس لیے ہے کہ وہاں کلمہ تعلیق (اذا) پایا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ تعلیق بالشرط کیسے ہو سکتی ہے حالانکہ شرط کے وجود میں غلط ہوتا ہے اور کل تو لا محالہ آیا والا ہے۔ اس اشکال کا جواب ہمارے بعض مشائخ نے دیا ہے کہ کل کے آنے میں بھی غلط ہے کیونکہ کسی بھی وقت قیامت آ سکتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ذَا مَآئِطِ السَّاعَةِ لَا تُلَاحِظُ إِلَّا الْبَحْرَ اُذْ هُوَ اقْرَبُ (النمل ۷۷) اور قیامت کا معاملہ بھی ایسا ہوگا جیسے آنکھ کا جھپکنا بلکہ اس سے بھی جلد تر) پس کل کا آنا بھی شرط بننے کی صلاحیت رکھتا ہے مگر یہ جواب صحیح نہیں کیونکہ قیامت اس وقت تک قائم نہیں ہوگی جب تک کہ پہلے اس کی علامات نہ پائی جائیں مثلاً یا ہرجاجوج یا بتر الارض اور دجال کا نکلا اور سورج کا مغرب ہونا وغیرہ جن پر قرآن و سنت دلالت کرتے ہیں۔ اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ کل کا آنا اگرچہ یقینی ہے تاہم وقوع عتق کے لئے اس کا شرط ہونا ممکن ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کل کا آنا یقینی بھی نہیں۔ آج بھی سکتا ہے اور نہیں بھی کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ کل کے آنے سے پہلے ہی غلام یا مولیٰ یا دونوں ہی مر جائیں اور اس وقت یہ شرط نہیں ہو سکتی کیونکہ جہاد کا تصور نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ شرط اس چیز کا نام ہے جسے نزول جہاد کی علامت ٹھہرایا جائے چاہے اس کا وجود مہموم ہو چاہے یقینی ہو۔

موصوف وقت کی طرف منسوب اعتناق کی نسبت تو اس کی مثال یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے

کے "تیسرے فلاں گھر میں داخلہ سے ایک مہینہ قبل تو آزاد ہے یا فلاں آدمی کی آمد سے ایک مہینہ قبل تو آزاد ہے یا فلاں آدمی کی موت سے ایک مہینہ قبل تو آزاد ہے" تو کوئی شک نہیں کہ موصوف وقت کے پائے جانے سے پہلے پہلے وہ آزاد نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر مہینہ پورا ہونے سے پہلے ہی ان حوادث میں سے کوئی چیز پائی گئی تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے علق کو موصوف وقت کی طرف منسوب کیا تھا لہذا اس سے پہلے علق ثابت نہیں ہوگا اور تکلم کے وقت سے مہینہ کا پورا ہونا شرط ہے اگرچہ غلام اس سے پہلے کئی مہینوں بلکہ سالوں سے مولیٰ کی ملک میں ہو۔ کیونکہ ایک وقت کی طرف علق کو منسوب کرنا اسی وقت میں علق کو واجب کرنا ہے نہ کہ زمانہ ہی میں علق کو واجب کرنا اور اس سے ماضی میں علق کے واجب کرنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا ایک عقلمند کے کلام کو ماضی پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان حوادث (واقعات) کے وجود کے وقت سے پورا ایک ماہ قبل علق ثابت ہوگا البتہ ثبوت علق کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ امام زفرؒ کا خیال ہے کہ علق ثابت تو شروع ماہ میں ہو جائے گا مگر اس کا اظہار اختتام مہینہ پر ہوگا اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک علق کا ثبوت ان حوادث کے وجود کے حال پر اکتفا کرنے ہونے ثابت ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ نے کسی کے آنے یا داخل ہونے کے درمیان اور موت کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ قدم اور دخول میں صاحبین کے ساتھ اور موت کے مسئلہ میں امام زفرؒ کے ساتھ ہیں حتیٰ کہ مملوک (جس کا علق مضاف کیا گیا ہے) اگر لڑائی ہو اور وسط مہینہ میں اس کے ہاں بچ پیدا ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ بچہ آزاد ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ اس سلسلے میں امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے علق کو ایسے وقت میں واقع کیا ہے جو ان حوادث سے ایک مہینہ قبل ہونے کے ساتھ موصوف ہے جب اس قول کے متصلاً ایک ماہ بعد یہ حواش پائے گئے تو معلوم ہو گیا کہ یہ مہینہ اپنے آغاز سے ان حوادث پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو گیا۔ اور واضح ہو گیا کہ علق مہینے کے شروع ہی میں واقع ہو گیا تھا جیسا کہ جب آدمی اپنے غلام سے کہے "تو رمضان سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے"، تو وہاں شعبان کے چاند کی پہلی تاریخ سے اس کی آزادی کا حکم لگانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور اس کا علق رمضان کے آنے پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور یہاں شروع مہینے سے علق کا حکم نہیں لگایا جاتا کیونکہ وہاں تو رمضان لامحالہ شعبان کے ساتھ متصل ہے اور یہاں ان واقعات کا پایا جانا ہو سکتا ہے کہ اس مہینے کے متصل ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ متصل نہ ہو۔ دونوں مسئلوں میں آغاز مہینہ سے علق کے ثابت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ موت کے مسئلہ میں علق کا ثبوت بطریق ظہور ہوتا ہے۔ یہاں صاحبین کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ یہاں دلیل علق کو معلق کیا گیا ہے ان حوادث کے ساتھ کیونکہ مولیٰ نے علق کو ایسے مہینے میں واقع کیا ہے جو ان حوادث سے تقدم (پہلے ہونے) کے ساتھ موصوف ہو۔ اور مہینہ ان حوادث پر تقدم کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا مگر اس صورت میں کہ یہ حوادث اس کے ساتھ متصل ہوں۔ اور یہ حوادث اس کے ساتھ متصل نہیں ہو سکتے مگر اپنے پائے جانے کے بعد۔ تو اس تدریج کی بنیاد پر علق کا ثبوت ان حوادث کے وجود کے ساتھ متعلق بہ لہذا ان حوادث کے پائے جانے کی حالت پر موقوف ہوگا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی دخول اور تقدم میں اسی طرح کہا ہے۔ بخلاف مسئلہ شعبان کے کیونکہ شعبان کا رمضان سے قبل ہونا

رمضان کے آنے پر موقوف نہیں دخول و قدم اور موت کے درمیان امام ابوحنیفہ کے فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ قدم اور دخول میں وقت تکلم سے ایک ماہ گزرنے کے بعد وہ مہینہ جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے اس کا وجود مہوم ہو جاتا ہے۔ پایا بھی جاسکتا ہے اور نہیں بھی پایا جاسکتا۔ کیونکہ فلاں کا آنا مہوم ہے ممکن ہے وہ کسے یا نہ آئے اگر وہ آیا تو یہ مہینہ پایا جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ اس مہینے کا وجود بدون اتصاف نہیں اور اتصاف بدون اتصال کے نہیں ہو سکتا اور اتصال بدون قدم کے نہیں ہو سکتا تو عتق اگر پر بظاہر تو مہینے کی طرف منسوب ہے مگر درحقیقت قدم کے وجود کے ساتھ متعلق ہوا گویا ضرورہ یہ تعلیق قرار پائی۔ پس تکلم شرط کے پائے جانے پر موقوف ہو گا جیسا کہ دیگر تعلیقات میں ہوتا ہے رہا مسئلہ موت تو اس میں وقت تکلم سے ایک مہینہ گزرنے کے بعد وہ مہینہ جس کی طرف عتق منسوب ہے مہوم نہیں رہتا بلکہ وہ لا محالہ آتا لہذا یہ کیونکہ موت لا محالہ آنے والی ہے بلکہ یہ مہینہ بلاشبہ یقینی ہوا بخلاف اس مہینے کے جو دخول اور قدم پر مقدم ہے لہذا یہ کہ یہ مجہول الذات ہے لہذا موت کے پائے جانے سے قبل عتق کا حکم نہیں لگایا جائیگا جب موت پائی گئی تو مہینے کا معرفت اعراف کرنے والا پایا گیا بخلاف اس مہینے کے جو ماہ رمضان سے قبل سے کیونکہ وہ معلوم الذات ہے اسلئے جب شعبان پایا گیا تو معلوم ہو گیا کہ سی رمضان پر تقدم کے ساتھ موصوف ہے اور یہ معاملہ اس کے خلاف ہے۔ اور بخلاف قدم اور دخول کے کیونکہ وہاں وقت تکلم سے ایک ماہ بعد وہ مہینہ جس کی طرف عتق منسوب ہے مہوم الرخود رہ جاتا ہے پس قدم مہینے کے لئے "معرفة" نہ ہوا بلکہ اس صفت کے ساتھ موصوف مہینہ کے لئے "محصل" مثلاً اس حیثیت سے کہ اگر وہ نہ پایا جائے تو یہ مہینہ بھی نہ پایا جائے گا تو موت مہینہ کو ظاہر کرنے والی اور مہینہ کی تعیین کرنے والی تھی لہذا وہ موت کے پائے جانے کے وقت کی ابتداء سے ظاہر ہو گا۔

**ظہور عتق کی کیفیت** پھر ہمارے مشائخ سے امام ابوحنیفہ کے مذہب پر عتق کی کیفیت ظہور میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا کہ وہ ظہور محض ہے جس سے معلوم ہوا کہ عتق اقل ماہ میں واقع ہو گیا تھا موت کی حالت کا اعتبار کیے بغیر۔ وہ اس طرح کہ اولاً وقوع کا اعتبار کیا جائے پھر اس وقوع کو اول مہینے کی طرف راجع کیا جائے کیونکہ اصل چیز تعرفت کا اس طریقے پر اعتبار ہے جس پر تعرف کنندہ نے اسے ثابت کیا ہو اور محض عرف نے عتق کو اس ماہ کے اول کی طرف منسوب کیا ہے جو موت پر مقدم ہو پس وہ اول مہینے میں واقع ہو گا ذکر آخر مہینہ میں پس موت ظاہر کرے گی کہ عتق اس وقت سے واقع ہو گیا تھا جیسا کہ جب آدمی کہے "اگر فلاں آدمی اس گھر میں ہے تو اس کا غلام آزاد ہے" کچھ مدت گزرنے کے بعد معلوم ہوا کہ فلاں کلام کے وقت گھر میں موجود تھا تو عتق وقت تکلم سے واقع ہو گا ذکر وقت ظہور سے۔ ان مشائخ کا کہنا ہے کہ عتق کی جگہ اگر تین طلاقیں ہوں تو عدت کا اعتبار اول مہینہ سے ہو گا حتیٰ کہ عدت کو اگر اس مہینے میں دو حیض آجائیں پھر فلاں آدمی مہلتے تو دونوں حیض عدت میں شمار ہوں گے اور اگر غاوند نے اپنی عورت سے یہ کہا ہو کہ "تھے فلاں آدمی کی موت سے دو مہینے قبل یا تین مہینے قبل طلاق ہے" پھر فلاں آدمی مدت تمام ہونے پر مر گیا یا عورت تین حیض دیکھ چکی تو اس کی موت کے وقت واث ہو گیا کہ طلاق واقع ہو چکی تھی اور عدت بھی گزر چکی جیسا کہ اگر آدمی یوں کہے کہ "اگر زید اس گھر میں ہے تو میری عورت کو طلاق ہے" پھر اس عورت کے تین حیض آنے کے بعد معلوم ہوا کہ زید کو ذکر کلام کے وقت اس گھر میں موجود تھا تو واضح ہو گیا کہ عورت کو اسی وقت سے طلاق پڑ گئی تھی اور اب اس کی

عدت بھی گزرتی ہے۔ ایسی طرح اگر آدمی بیوی سے یوں کہے کہ ”اگر فلاں عورت کا عمل لڑکا ہے تو مجھے طلاق ہے“ اب اگر فلاں عورت نے لڑکا جنا تو مذکورہ کلام کے وقت سے طلاق واقع بھی جائے گی۔ جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اس کی تائید اس چیز سے بھی ہوتی ہے کہ اگر آدمی یہ کہے کہ ”آخری عورت جس سے میں نکاح (یا شادی) کروں اسے طلاق ہے“ اس کے بعد اس نے ایک عورت سے شادی کی پھر دوسری عورت سے شادی کی پھر وہ آدمی مر گیا تو دوسری عورت کو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظہور محض کے طریقے پر طلاق ہوگی اگرچہ اس کی موت سے قبل دوسری عورت کی طلاق کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اور ان مشائخ نے کہا کہ اگر آدمی اس عورت سے وسطہ مہینہ میں فلیح کرے پھر وہ آدمی مہینہ پورا ہونے پر مر جائے تو فلیح باطل ہوگا اور خداوند کو حکم دیا جائے گا کہ وہ بدل فلیح کو واپس کرے، اس کی موت کے وقت عورت جا ہے عدت گزار رہی ہو یا بے گزر رکھی ہو یا اس پر کوئی عدت ہی نہ ہو یا یہ ظہور کر وہ غیر مدخول ہو۔ ان مشائخ نے امام محمدؒ کے اپنی کتاب میں امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کو یہ صحیح تسلیم نہیں کیا ہے جس میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے کہا ہے کہ ”اگر فلاں کی موت واقع ہو جائے اصدہ عورت میں ہو تو فلیح باطل ہو جائے گا اور خداوند کو حکم دیا جائے گا کہ وہ بدل فلیح کو لوٹائے اور اگر وہ عورت فلاں کی موت کے وقت غیر متدہ ہو یعنی فلیح کے بعد اصدہ فلاں کی موت سے قبل اس کا عمل ساقط ہو گیا ہو یا وہ عورت ہو ہی غیر مدخول تو فلیح باطل نہیں ہوگا اور نہ ہی خداوند کو بدل فلیح لوٹانے کا حکم دیا جائے گا۔“ ان مشائخ کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس مسئلہ کی تحریر صحیح نہیں کیوکہ یہ ظہور محض ہے تو اخیر جزء کے پانچے جانے کے وقت معلوم ہوا کہ یہ مہینہ اپنے وجود کی ابتداء ہی سے تقدیم کے ساتھ موصوف ہے۔ تو معلوم ہوا کہ تین طلاقیں اسی وقت واقع ہو گئی تھیں چاہے وہ متدہ ہو یا غیر متدہ جیسا کہ اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ ”اگر فلاں آدمی اس گھر میں ہے تو اس کی عورت کو طلاق ہے“ پھر اس آدمی نے اپنی اسی بیوی سے فلیح کر لیا بعد ازاں معلوم ہوا کہ فلاں آدمی مذکورہ کلام کے وقت اس گھر میں موجود تھا تو مطلقاً فلیح باطل ہو جائے چاہے وہ عورت متدہ ہو یا غیر متدہ اسی طرح یہاں ہے۔ اور عقل بھی یہ کہتی ہے کہ موت کا وقت اگر وقوع طلاق کا وقت نہ ہو تو اس میں قیام تک اور عدت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

حلق کی کیفیت ظہور میں ہمارے عام مشائخ کا کہنا یہ ہے کہ علق یا طلاق واقع تو موت کے وقت ہوتے ہیں مگر پھر اس وقوع کو اول جیسے کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے اور پھر اس کا ظہور اس طرح ہوتا ہے کہ گویا اول جیسے سے واقع تھا۔ اور اس کی وجہ ایسی چیز ہے جس تک پہنچنا ممکن نہیں مگر ایک مقدمہ کے ذریعہ اور وہ یہ کہ وہ چیز جس کے وجود پر دلیل قائم ہو اس کو احکام کے معاملے میں موجود تصور کیا جاتا ہے اگرچہ حقیقتہً موجود نہ ہو کیونکہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا شرعاً اور عقل میں ایک اصول ہے کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ خطاب صرف قدرت اور سبب قدرت کی دلیل کے ساتھ گھومتا ہے نہ کہ حقیقتہً قدرت کیساتھ اور ایسی طرح علم اور سبب علم کی دلیل کے ساتھ نہ کہ حقیقتہً علم کے ساتھ۔ حتیٰ کہ باری تعالیٰ کی ذات سے جا مل کا کوئی عذر قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ صانع باری تعالیٰ کے وجود پر دلالت کرنے والی نشانیاں موجود ہیں۔ اور نہ احکام شرع ہیست سے جا مل رہنے کا عذر سنا جائے گا جب کہ احکام شریعت کی معرفت تک پہنچنا ان کی دلیل کے ساتھ ممکن ہے۔ پھر دلیل اگر غلطی ہو کہ اس تک پہنچنا مشکل ہو تو بھی اس پر اتفک کر لیا جاتا ہے

جبکہ فی الجملہ وہ ممکن الحصول ہو۔ کیونکہ دلائل اپنی ذات کے اندر متفاوت ہیں بعض جلی (واضع) اور بعض خفی (پوشیدہ) ہیں اور دلائل سے مسائل کا استنباط کرنے والے بھی ذہانت میں ایک دوسرے سے کم بیش ہوتے ہیں۔ پس شریعت نے اس تفاوت کے اعتبار کو ساقط کر دیا اور اس باب میں اصل اعتبار امکان کا ہے اور اس کے مقابلے میں وہ چیز جس کی دلیل منعدم ہو (موجود نہ ہو) وہ احکام کے اندر عدم کے ساتھ ملائی گئی ہے۔ اور جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ وہ مہینہ جس کے آخر میں فلاں آدمی مرنے لگا اگرچہ اپنے پانے جانے کے وقت سے تقدم کے ساتھ متصف تھا لیکن تقدم کے ساتھ اس کے متصف ہونے کی دلیل اصلاً منعدم تھی تو وہ اس انصاف کی وجہ سے عدت نہ ہوا اور بلک نکاح اس مہینے کے اجزاء میں سے آخری جز تک باقی رہے گی تو اس کا تقدم ہونا اس (فلاں) کی موت پر معلوم ہوگا اور اس اخیر جز کے تقدم کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے اس پر تقدم تمام اجزاء آخر آہ تک تقدم کے ساتھ متصف ہونے اور نہیں ظاہر ہوتا کہ انصاف کی دلیل اول ماہ میں موجود تھی کیونکہ دلیل اجزاء ماہ میں سے آخری جز ہے اور مہینے کے اخیر جز کا اول مہینے سے ملا ہوا پایا جانا محال ہے تو مہینے کے تقدم کے ساتھ متصف ہونے کی دلیل نہ پائی گئی پس اس انصاف کا اعتبار نہ کیا گیا لہذا اخیر جز کے پائے جانے کے وقت تک بلک نکاح باقی رہی لہذا اس جز میں اس کے مطلق ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اس جز میں اس کے مطلق ہونے کی مجبوری کی وجہ سے ابتداء سے چلنا ثابت ہوا کیونکہ وہ اس طلاق سے مطلق ہوتی ہے جو ایسے مہینے کی ابتداء کی طرف منسوب ہے جو موت پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو لہذا اس مجبوری کی وجہ سے ابتداء ماہ سے طلاق کا حکم لگایا گیا لیکن بعد اس کے کہ اس وقت تک نکاح قائم تھا کیونکہ بوجہ مذکور تقدم کے ساتھ انصاف کی دلیل نہیں پائی جاتی تھی پھر جب اس کے فی الحال مطلق ہونے کا حکم لگایا گیا اور ضرورت (بطور مجبوری) ابتداء ماہ کی طرف طلاق کو لے چلنا ثابت ہوا تو یہ صورت گویا یوں بن گئی کہ طلاق واقع تو فی الحال ہوگی پھر اپنے وقوع کے بعد ابتداء ماہ کی طرف لے جانی جائے گی اور ایسا بوجہ مذکور دلیل ضرورت کے طور پر ہے۔

اور جب یہ صورت اس طرح بنادی گئی تو اس پر کئی مسائل کا حل نکلے گا جہاں تک عدت کا مسئلہ ہے تو وہ فلاں مرنے والے کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جز میں واجب ہوگی کیونکہ وہ ایسی شے ہے جس کے واجب کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے پس وہ فی الحال واجب ہوئی اور گویا طلاق ہی اب واقع ہوئی۔ اور جہاں تک خلع کا مسئلہ ہے تو عدت اگر فلاں کی موت کے وقت باقی ہو تو خلع صحیح نہیں اور اگر اس عورت کی عدت گزر چکی ہو تو خلع صحیح ہے کیونکہ جب عدت باقی تھی تو ایک وجہ سے نکاح باقی تھا اور اس حالت تک اس کے باقی رہنے کا حکم عدم دلیل کی مجبوری کی وجہ سے لگایا جاتا ہے پھر فی الحال اس کے مطلق ہونے کا حکم اس طلاق سے لگایا جاتا ہے جو اول ماہ کی طرف منسوب تھی اور اس طرح طلاق کو ابتداء ماہ کی طرف لے جایا گیا تو معلوم ہوا کہ اس نے عورت سے خلع کیا حالانکہ وہ اس سے بائن ہو چکی تھی لہذا خلع صحیح نہ ہوا اور خداوند کو خلع کا بدلہ دنانے کا حکم دیا جائے گا اور جب وہ موت کے وقت عدت پوری کر چکی ہو تو وہ نکاح جو عدم دلیل کی وجہ سے اس کی زندگی کے آخری جز تک باقی تھا، خلع کے باعث اٹھ جانے کی وجہ سے باقی نہ رہے گا تو نکاح خلع کے وقت تک باقی رہا اور یہ ظاہر نہ تھا کہ وہ خلع کے وقت مرتفع تھا لہذا

خلع کے صحیح ہونے کا حکم دیا جائے گا اور تاوند کو بدل قلع ٹوٹنے کا حکم نہیں دیا جائے گا بخلاف اس صورت کے جب خاوند نے کہا اگر زاید اس گھر میں ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے کیونکہ زید کے گھر میں ہونے پر واقع ہونے کی دلیل تسلیم کے وقت موجود ہے لہذا زید اگر گھر میں ہوا تو طلاق فوراً واقع ہوگی کیونکہ موجود کے ساتھ تعلیق ثابت ہوگئی اور بخلاف اس صورت کے جب خاوند نے کہا کہ اگر فلاں عورت کا حمل بڑکا ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے کیونکہ پٹ میں بچے کے لڑکے یا لڑکی پر واقع ہونا فی الجملہ ممکن ہے اس لئے کہ کسی بھی وقت حمل ساقط ہو سکتا ہے اور اس طرح معلوم ہو سکتا ہے لہذا طلاق بطور تنجیز منقطع ہوئی اور بخلاف اس صورت کے جب خاوند نے کہا آخری عورت جس سے میں شادی کروں گا اسے طلاق ہے اس نے اولاً ایک عورت بعد ازاں دوسری سے نکاح کیا پھر مرگیا تو دوسری بیوی پر طلاق تبسین کے طریق سے واقع ہوگئی کیونکہ وہاں جب اس نے دوسری عورت سے شادی کی تو وہ اپنے "آخری" ہونے کے ساتھ متصف ہوگئی کیونکہ "آخر" کی تعریف پائی گئی اور وہ ہے "الغیر الذی حق" (ایکلا اور ٹٹنے والا) اور وہ دوسری عورت مفرد بھی ہے اور وہ لاحق ہونے والی بھی ہے کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ وہ کہتا ہے میری پہلی اور اخیر عورت، الا یہ کہ اس وقت (شادی کے وقت) طلاق کے واقع ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ تیسری عورت سے شادی کر لے تو آخری ہونے کی صفت دوسری سے سلب ہو جائے گی البتہ جب خاوند تیسری عورت کے ساتھ شادی سے قبل مرگیا تو ابتدائے نکاح سے دوسری کے لئے آخری ہونے کی صفت ثابت ہوگئی لہذا اس وقت سے طلاق کے واقع ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور یہاں زیر بحث مسئلہ میں تقدم کے ساتھ مہینہ کے متصف ہونے کی دلیل مشروع مہینہ میں منعدم ہے اور قاعدہ ہے کہ جس چیز پر دلیل نہ ہو اسے عدم کے ساتھ ملا یا جاتا ہے اور یہ اس صورت کے خلاف ہے جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا اگر میں تجھ پر (دوسری) شادی نہ کی تو تجھے طلاق ہے اور اس نے شادی نہ کی حتیٰ کہ مرگیا تو اس کی عورت پر طلاق واقع ہوگی اس حالت میں کہ وہ حال پر ٹوٹا بیٹھنے والی ہوگی یعنی فی الحال واقع ہوگی کیونکہ وہاں اس نے صریح طور پر طلاق کو عدم (شادی نہ کرنے) کے ساتھ معلق کیا اور عدم (شادی نہ کرنا) اس کی پوری عمر کو گھیرے ہوئے ہے۔ کیا آپ نے غور نہیں فرمایا کہ اگر وہ زندگی میں ایک مرتبہ شادی کر لے تو عدم تزوج کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا کیونکہ شادی کا وجود ثابت ہو گیا اور عدم "وجود" کے مقابلے میں ہوتا ہے لہذا عدم وجود کے ساتھ ثابت نہ ہوگا اور موت کے وقت اس کا ثبوت مکمل ہوگا اور کسی شرط کے ساتھ متعلق حکم مکمل شرط کے پائے جانے کے وقت ہی نازل ہوتا ہے اور جہاں تک اس زیر بحث مسئلے کا ماحول ہے تو یہ شرط کے ساتھ طلاق کی تعلیق نہیں بلکہ یہ ایک صفت کے ساتھ موصوف وقت کی طرف طلاق کی نسبت ہے لہذا صفت کے ثابت ہونے پر طلاق اپنی دلیل کے ساتھ اس "تقدیر" پر ثابت ہوگی جسے ہم نے ادب بیان کیا (واللہ اعلم بالصواب)

**مسائل** اگر آدمی اپنی بیوی سے یہ کہے کہ "تجھے میری موت سے یا تیری موت سے ایک مہینہ قبل طلاق ہے اتفاق سے مہینہ پورا ہونے پر خاوند مرگیا یا بیوی مرگئی تو صاحبین کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واقع ہو جائے گی۔ صاحبین نے طلاق اور عتاق کے درمیان فرق کیا ہے اور

کہا ہے کہ عتاق تو واقع ہو جائے گا مگر طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک یہ طلاق اور عتاق کو شرط کے ساتھ معنی کرنے کا تصرف ہے اور جو حکم شرط کے ساتھ معنی ہوا وہ شرط کے پائے جانے کے بعد نازل ہوتا ہے اور خداوند موت کے بعد طلاق واقع کرنے والوں میں سے نہیں رہتا اور نہ عورت مرنے کے بعد محل طلاق رہتی ہے۔ بخلاف عتق کے کہ وہ مرنے کے بعد بھی واقع ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ غلام کو مدبر کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ واللہ عزوجل اعلم

○ اگر آدمی اپنے غلام سے یہ کہے کہ ”تو فلاں اور فلاں کی موت سے یا فلاں اور فلاں آدمی کے آنے سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے“ اب اگر ان دونوں میں سے ایک آدمی مر یا مہینہ گزرنے سے پہلے ایک آدمی آیا تو غلام کبھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے عتق کو اس مہینے کی طرف منسوب کیا تھا جو دونوں آدمیوں کی موت پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو یا دونوں آدمیوں کے آنے پر تقدم کے ساتھ موصوف ہوا اور وہ مہینہ نہیں پایا گیا اور نہ اس کے پائے جانے کا تصور کیا جاسکتا ہے کیونکہ ایک آدمی کی موت کے بعد یا ایک آدمی کی آمد کے بعد اگر مہینہ پورا بھی ہو تو وہ ایک آدمی کی موت یا ایک آدمی کی آمد سے تقدم کے ساتھ موصوف ہوگا۔ اور مولیٰ نے اس مہینے کی طرف عتق کو منسوب نہیں کیا تھا بلکہ اس نے عتق کو ایسے مہینے کی طرف منسوب کیا تھا جو دونوں کی موت یا دونوں کی آمد پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو اور اگر اس کلام کے بعد ایک مہینہ گزر جائے اور پھر دونوں میں سے ایک آدمی مر جائے تو غلام آزاد ہو جائے گا چاہے اس کے بعد دوسرا مرے بخلاف اس صورت کے کہ مولیٰ اپنے غلام سے یوں کہے ”تو فلاں اور فلاں کی آمد سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے“ اور پھر مہینہ پورا ہونے پر ایک آدمی آئے تو غلام اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ دوسرا نہ آئے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مہینہ گزرنے پر جب ایک مر گیا تو اس مہینے کا دونوں کی موت پر مقدم ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ دوسرے کی موت بھی لا محالہ واقع ہوگی اور جب ایک آئے تو اس مہینے کا دونوں کی آمد پر مقدم ہونا ثابت نہیں ہوتا وہ تو دونوں کی آمد کے پائے جانے پر ہی ثابت ہوگا اس صورت میں مہینے کا مقدم ہونا دونوں کی آمد کے بعد ہی ثابت ہوگا۔

اور قیاس تو یہ چاہتا تھا کہ دونوں صورتوں میں غلام اس وقت تک آزاد نہ ہو جب تک کہ دونوں ایک ہی لحظہ میں نہ مریں یا دونوں ایک ہی وقت میں نہ آئیں۔ اور یہ قول علی رازی کا ہے بھی سہی۔ کیونکہ عتق کو ایسے مہینے کی طرف منسوب کیا گیا ہے جو دونوں کی موت یا دونوں آدمیوں کی آمد سے متصلاً تقدم کے ساتھ موصوف ہو اور چونکہ مولیٰ نے عتق کو دونوں آدمیوں کی موت یا آمد پر تقدم کے ساتھ موصوف مہینے کی طرف منسوب کیا ہے اس لئے ضرورتاً دونوں کی موت یا دونوں کی آمد کا پایا جانا ضروری ہے اور جب دونوں آدمیوں کی موت یا آمد کے درمیان تراخی واقع ہوگئی تو عتق ایک کی موت یا آمد سے ایک ماہ پہلے بھی واقع ہوگا اور دوسرے کی موت یا آمد سے ایک ماہ پہلے بھی۔ اور وقوع عتق کی یہ صورت خلاف ہے اس صورت کے جس کے مطابق عتق کو منسوب کیا گیا ہے۔ لہذا عتق واقع نہیں ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں مولیٰ غلام سے یہ کہے کہ ”تو عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن سے ایک ماہ قبل آزاد ہے“ وہاں جوئی رمضان المبارک کا چاند نظر آئے گا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ دونوں پر ایک

ماہ تقدم کے ساتھ موصوف وقت کا پایا جانا محال ہے اور کوئی عاقل آدمی اپنے کلام سے محال چیز کا ارادہ نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ مولیٰ نے اس کلام سے ارادہ ہی ایک دن پر تقدم کے ساتھ موصوف ہمینے کا کیا تھا اور دوسرے دن پر غیر معینہ مدت کے تقدم کا۔ اور جس صورت کی ہم بات کر رہے ہیں وہ دونوں کا مرنا یا دونوں کا آنا، یہ محال نہیں ہے۔ لہذا عین اسی وقت کی رعایت کی جائے گی جس کی طرف مولیٰ نے عتق کو منسوب کیا ہے۔ مگر اس احتمالے کا جواب یہ ہے کہ احکام شریعت میں یہ ایک قانون ہے کہ جو چیز عادتہ محال ہو اسے حقیقتہً محال کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے۔ اور ایک آدمی کا وقت کے ایسے جز میں آنا کہ وہ جز اس حیثیت سے تجزی نہ ہو کہ ایک کا آنا دوسرے کے آنا پر تقدم نہ ہو تو یہ عادتہ محال ہے اسی طرح دونوں آدمیوں کی موت کا مسئلہ ہے۔ لہذا جو حکم حقیقتہً محال صورت یعنی مسئلہ انظر والاضحیٰ کا ہو گا وہی حکم عادتہ محال صورت یعنی دونوں کی اکٹھی موت یا دونوں کی اکٹھی آمد کا ہو گا۔ اور اسی طرح مولیٰ نے اپنے غلام سے اگر یہ کہا کہ ”تو فلاں آدمی کی آمد اور فلاں آدمی کی موت سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے“ تو مہینہ گزرنے سے پہلے ہی اگر ایک مر گیا یا ایک آ گیا تو غلام کبھی آزاد نہ ہو گا اور اگر مہینہ پورا نہ ہو گیا تو مہینہ گزرنے سے پہلے ہی اگر ایک مر گیا تو غلام کبھی آزاد نہ ہو گا جب تک کہ دوسرا نہ جائے اور اگر مہینہ گزرنے پر ایک آ گیا تو آزاد ہو جائے گا اور دوسرے کی موت کا انتظار نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ دوسرے کی موت تو لامحالہ آنے والی ہے تو دوسرے کا آنا موموم ہے۔ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یہ کہا کہ ”تو اس وقت آزاد ہے اگر اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات ہو کہ فلاں ایک ماہ تک آ جائے گا“ تو یہ کہنا اور قبل قدم فلاں بٹھر، کہنا برابر ہے کیونکہ اس سے باری تعالیٰ کے انزل علم کا ارادہ نہیں کیا جاسکتا جس کی ذات کیساتھ قائم ہے اس کلام سے بھی اس قدم کے ظہور کا ارادہ ہو گا اور یہ ظاہر ہوتا ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا۔ تو یہ آنا شرط ہو گا اور عتق شرط کے پائے جانے پر موقوف ہو گا جیسے کہ دیگر شرائط کے ساتھ تعلیقات میں ہوتا ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم۔)

○ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ ”تو میری موت کے ایک ماہ بعد آزاد ہے“ پھر اس کلام سے نصف ماہ بعد اسے مکاتب بنادیا اور پھر مہینہ پورا ہونے پر مر گیا تو غلام نے اگر بدل کتابت ادا کر دیا ہو تو کتابت کی جبت سے اسے عتق حاصل ہو گا اور اگر ابھی بدل کتابت ادا نہ کیا ہو تو سابق اعتاق سے آزاد ہو جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کتابت کا اعتبار سا قح ہو جائے گا۔ یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق بطریق استناد ثابت ہو گا اور ابوالہاتم صفار کا کہنا یہ ہے عقیدہ کتابت سے اسے باطل ہو جائے گا چاہے غلام نے بدل کتابت ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ یہ خیال ہے ان لوگوں کے قول پر جنہوں نے کہا ہے کہ عتق بطریق محض کے طریقے سے ثابت ہو گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ عتق اول مہینہ سے ثابت ہوتا ہے تو یہ بات بھی واضح ہو چکی کہ عقیدہ کتابت صحیح نہیں تھا۔ اور کتابت کی بحث میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے اس کا صحیح ہونا ہم نے بیان کر دیا ہے اور وہ ہے گذشتہ زمانہ میں استناد کے طریقہ پر آزاد ہونا لہذا ہم اسے دوبارہ نہیں دہرائیں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک غلام نے اگر بدل کتابت ادا کر دیا تو اب یہ معاملہ ختم ہو جانے والا ہے کیونکہ ان کے نزدیک عتق (آزاد ہونا) موت کے حالت پر لڑتا ہے ہونے ثابت ہوتا ہے اور وہ اس حالت میں آزاد ہے کیونکہ بدل کتابت کی ادائیگی کے



وقت وہ مکاتب ہونے کے بسبب آزادی تک پہنچ چکا ہے اور اگر ابھی اس نے بدل کتابت نہ دیا ہو تو اب دیکھا جائے گا کہ غلام اگر تہائی مال سے نکل سکتا ہو تو تمام مال سے آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ کا اس غلام کے سوا کوئی اور مال ہی نہ ہو تو اس غلام کا ہر حصہ بطور تدبیر آزاد ہوگا کیونکہ وہ مدبر مقتید ہے اس لئے کہ اس کا عتق ایک صفت کے ساتھ موصوف موت کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے جو اس صفت پر کبھی پائی جاتی ہے اور کبھی نہیں پائی جاتی۔ اور باقی اپنی قیمت کی دو تہائی اور تمام بدل کتابت میں سے جو کم ہو اس کی ادائیگی کا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اہتمام کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ بدل کتابت کی دو تہائی اور اپنی قیمت کی دو تہائی میں سے جو رقم کم ہوگی اس کی ادائیگی کا اہتمام کرے گا۔

اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو آدمی اپنے غلام کو مذہب بنائے۔ پھر اس کو مسکاتب بنا دے اور پھر وہ آدمی مر جائے اور اس غلام کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو تو اس غلام کا ہر حصہ بطور تدبیر مفت آزاد ہو جائے گا پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اپنی قیمت کی دو تہائی اور بدل کتابت میں سے جو رقم کم ہو اس کے لئے سعایت کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک اپنی قیمت کی دو تہائی اور بدل کتابت کی دو تہائی میں سے جو رقم کم ہوگی اس کی ادائیگی کے لئے سعی کرے گا۔ برزبر بحث صورت اسی تاعدہ اور اصل کی بنیاد پر ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ اپنی قیمت کی دو تہائی ادا کرے یا کل بدل کتابت اور صاحبین کے نزدیک بغیر اختیار کے دونوں میں سے کم رقم کو ادا کرے گا۔ پھر مسئلہ کتابت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شروع مہینہ میں مالک کی صحت اور مرض کا اعتبار کیا جائے گا۔ کتاب النوادر میں اسی طرح مذکور ہے کیونکہ وہ اسی وقت سے معتق بن جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ حیلہ ہے اس آدمی کے لئے جو ارادہ رکھتا ہو کہ اپنے غلام کو مذہب بنائے اور وہ تمام مال سے آزاد ہو اگرچہ وہ تہائی مال سے نہ نکلتا ہو مثلاً وہ کہے تو آزاد ہے میری موت سے ایک ماہ یا دو ماہ یا تین ماہ پہلے یا جتنی مدت وہ چاہے تاکہ وہ اس وقت سے آزاد ہو اور مولیٰ اس وقت صحیح بھی ہو تو غلام تمام مال سے آزاد ہوگا اور صاحبین کے نزدیک جیسے بھی ہو اس کے عتق کو تہال مال سے اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک مولیٰ موت کے بعد آزاد کرے والا ہوتا ہے۔ (واللہ اعز وذل المستعان)

## دو وقتوں کی طرف منسوب عتق

جہاں تک دو وقتوں کی طرف نسبت کا تعلق ہے تو اس میں اصل یہ ہے کہ جو عتق دو وقتوں کی طرف منسوب ہو وہ دونوں وقتوں میں سے پہلا وقت آنے پر نازل ہوتا ہے اور جو عتق دو شرطوں کے ساتھ معلق ہو وہ آخری شرط کے پائے جانے پر نازل ہوتا ہے اور دو وقتوں میں سے ایک غیر معین وقت کی طرف منسوب عتق کسی ایک وقت کے آنے پر نازل ہوتا ہے اور دو شرطوں میں سے ایک غیر معین شرط کے ساتھ معلق عتق پہلی شرط کے پائے جانے پر نازل ہوتا ہے۔ اگر مولیٰ فعل اور وقت دونوں کو جمع کرے تو اس میں فعل کا اعتبار کیا جائے گا اور اس فعل کے پائے جانے کے وقت ظاہر الروایت کے مطابق عتق نازل ہو جائے

گاہ اور اس سلسلے میں امام ابو یوسف کا کہنا یہ ہے فقیل اور وقت میں سے جو بھی پہلے پایا جائے گا اس وقت عتق نازل ہو جائے گا۔ اور اس اجمال کی تفصیل یوں ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام سے کہے "تو آزاد ہے آج اور کل" تو غلام آج ہی آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ نے دونوں وقتوں کو عتق کا ظرف بنایا تھا اور اگر عتق کا وقوع ایک وقت پر موقوف قرار دیا جائے تو ظرف ایک وقت ہو گا نہ کہ دونوں وقت اور یہ جنہر عامل کے تصرف کو اس حیثیت سے واقع کرنا ہے جس حیثیت سے اس نے واقع نہیں کیا۔ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یہ کہا کہ "تو آزاد ہے آج کل" تو بھی غلام آج ہی آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ نے اولاً اختاق کو "ایوم" کی طرف منسوب کیا پھر ایوم کا وصف بیان کیا کہ وہ کل کا دن ہے اور یہ جنہر محال ہے کہ آج کے دن کا وصف "کل" سے بیان کیا جائے لہذا یہ وصف باطل ہو گا اور اعتاق کی نسبت "ایوم" کی طرف باقی رہے گی۔ اور اگر مولیٰ نے کہا "تو آزاد ہے کل کے دن" تو کل کو غلام آزاد ہو گا کیونکہ مولیٰ نے عتق کو کل کی طرف منسوب کیا اور پھر کل کا وصف "آج کے دن" سے بیان کیا جو محال ہے لہذا یہ وصف صحیح نہ ہوا اور کل کی طرف عتق کی نسبت باقی رہی۔ پس وہ کل کو آزاد ہو گا۔ اور اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ "تو آزاد ہے اگر فلاں اور فلاں آگئے" تو جب تک وہ دونوں آدمی نہیں آئیں گے اس وقت تک غلام آزاد نہیں ہو گا۔ کیونکہ مولیٰ نے اس کے عتق کو دو شرطوں کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا یہ عتق پہلی شرط کے پائے جانے کے وقت نازل ہو گا اگر پہلی شرط کے پائے جانے پر عتق کو نازل مانا جائے تو دو شرطوں کے ساتھ تعلیق باطل قرار پائی۔ اور یہ ایک شرط کے ساتھ تعلیق ہو جائے گی حالانکہ مولیٰ نے عتق کو دونوں شرطوں کے ساتھ معلق کیا تھا نہ کہ ایک کے ساتھ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یوں کہا کہ "تو آزاد ہے آج یا کل" تو غلام کل کو آزاد ہو گا کیونکہ مولیٰ نے دونوں وقتوں میں سے ایک کو ظرف بنایا تھا اور اگر آج کے دن ہی آزاد ہو جائے تو دونوں وقت ظرف بن جائیں گے اور ایسا کرنا مولیٰ کے تصرف کے خلاف ہے۔ اور اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ "تو آزاد ہے اگر فلاں آدمی آجائے یا کل" تو اگر فلاں آدمی کل آنے سے پہلے ہی آگیا تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر فلاں آدمی کے آنے سے پہلے پہلے کل آگیا تو غلام اس وقت تک آزاد نہ ہو گا جب تک کہ فلاں آ نہ جائے۔ یہ قول ظاہر روایت کے مطابق ہے اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ کل اور فلاں میں سے جو بھی پہلے آگیا اس کے آنے کے وقت غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس میں اصل یہ ہے کہ مولیٰ نے ایک تصرف (قول) میں شرط اور وقت کا ذکر کیا اور دونوں کے درمیان جمع ممکن نہیں کیونکہ عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے اور وقت کی طرف منسوب کرنے میں تنافی ہے۔ لہذا ایک چیز کا اعتبار کرنا اور اسے دوسری پر ترجیح دینا ضروری ٹھہرا۔ پس امام ابو یوسف نے شرط کی جانب کو ترجیح دی کیونکہ شرط ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور ظرف بعض اوقات شرط بن سکتا ہے تو شرط کی جانب رجحان زیادہ ہوا پس انہوں نے اس چیز کو دو شرطوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلیق اعتبار کیا پس ان میں سے پہلے کے پائے جانے پر عتق نازل ہو گا چاہے جلدی ہو یا نہ ہو جبکہ وہ اسی شرط پر عتق کو معلق کرے تو یہ ہے۔ اور ہم نے تعلیق اور اضافت دونوں کا اعتبار کرتے ہوئے شرط اور وقت میں سے پہلے پائے جانے والے کو ترجیح دی ہے اگر فعل پہلے پایا جائے تو اس تصرف کو تعلیق اعتبار کیا جائے گا اور اس کو تعلیق اعتبار

کرنا اس امر کا مقتضی ہے کہ پہلی شرط کے پاسے جانے کے وقت عتق نازل ہو جیسا کہ اس نے عتق کو ایک شرط کے ساتھ معلق کیا ہوا اور اگر وقت پہلے پایا جائے تو اسے اضافت اعتبار کیا جائے گا اور اسے اضافت اعتبار کرنا اس امر کا مقتضی ہے کہ عتق آخری وقت کے پاسے جانے پر نازل ہو جیسا کہ اس نے عتق کو منسوب ہی آخری وقت کی طرف کیا ہو۔ (واللہ عز وجل اعلم)

## عتق کے نفس رکن کی شرائط

عتق کے نفس رکن کی شرط وہی ہے جسے ہم نے کتاب الطلاق میں ذکر کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رکن (یعنی عتاق) ہر قسم کے استثناء سے بالکل خالی ہو۔ چاہے استثناء وضعی ہو یا عرفی۔ عام علماء کے نزدیک یہی بات ہے اور عتاق کے اندر استثناء اس کی انواع کے تقاسم اور ہر نوع کی مابیت اور اس کی صحت کی شرائط پر کلام بالکل اسی طرح ہے جس طرح کتاب الطلاق میں گذر چکا ہے۔ طلاق اور عتاق کے استثناء پر کلام میں صرف ایک فرق ہے اور وہ یہ کہ طلاق کے اندر بعض عدد کے استثناء کا تصور کیا جاسکتا ہے اور عتاق کے اندر تصور نہیں کیا جاسکتا۔ وجہ یہ ہے کہ طلاق ”ذو عدد“ چیز ہے لہذا اس سے بعض عدد کے استثناء کا تصور کیا جاسکتا ہے اور اس کے مقابلے میں عتاق کا کوئی عدد نہیں لہذا اس میں بعض عدد کے استثناء کا تصور نہیں کیا جاسکتا البتہ بولے گئے جملہ کے بعض حصے کے استثناء کا تصور کیا جاسکتا ہے مثلاً یہ کہ مولیٰ اپنے غلاموں سے کہے ”تم سب آزاد ہو مگر سالم“ کیونکہ متشقی منہ کے ساتھ استثناء کا بیان کرنا گویا تکلم ہی باقی متشقی کے علاوہ کے ساتھ ہوتا ہے اور اگر مولیٰ نے غلام کے بعض حصے کا عتق متشقی کیا تو یہ استثناء نام ابوحنیفہ کے نزدیک صحیح ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں۔ اس بنا پر کہ امام صاحب کے نزدیک عتق متجزئی ہے تو یہ کل سے بعض کا استثناء ہوگا لہذا صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک عتق متجزئی نہیں ہوتا تو یہ کل سے کل کا استثناء ہوگا لہذا صحیح نہیں ہے۔

ابن ساعد نے اپنے نوادر میں امام محمد سے اس شخص کے بارے میں جو کہنے میرے دو غلام آزاد ہیں سالم اور بریع مگر بریع یہ رویت کیلئے کہ یہ استثناء جائز ہے کیونکہ اس نے پہلے اجماعاً دو غلاموں کا ذکر کیا پھر سالم اور بریع کہہ کر اس اجماع کی تفصیل بیان کی تو استثناء ملفوظ بہا جملہ کی طرف لوٹ گیا اور اس طرح بولے گئے جملہ سے بعض کا استثناء ہو لہذا صحیح ہوا۔ البتہ اس وقت یہ بات جائز نہ ہوگی جب مولیٰ یوں کہے کہ ”سالم آزاد ہے اور بریع مگر سالم“ کیونکہ جب اس نے ہر ایک کا انفرادی طور پر ذکر کیا تو یہ ہر ایک سے استثناء ہوا اور کل سے استثناء ہوا لہذا صحیح نہ ہوا۔ اور اگر کہا متوا آزاد ہے اور آزاد ہے انشاء اللہ تعالیٰ تو امام ابوحنیفہ کے قول میں یہ استثناء باطل ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ یہ استثناء جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ہی کلام ہے جس میں بعض حصے کو دوسرے بعض سے حرف عطف (واو) کے ذریعے جوڑا گیا ہے لہذا اس کے ذریعے متشقی اور متشقی منہ کو مجدا نہیں کیا جاسکتا یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کہا جائے ”تو آزاد ہے اللہ کے لئے انشاء اللہ تعالیٰ“ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کا دو مرتبہ ”حُرٌّ وَ حُرٌّ“ کہنا غلط ہے کیونکہ جب پہلے لفظ ہی سے حریت ثابت ہوگئی تو تیسرے لفظ کے جدا ہوا بخلاف ”انت حُرٌّ لِّلّٰہِ انشاء اللہ“ کہنے کے کیونکہ وہاں انشاء اللہ کہنا لغو نہیں ہے۔ تو وہ پہلی کلام سے جدا نہ ہوگا۔

**مسئلہ** کہنے میرے غلاموں میں سے دس سولے ایک کے آزاد ہیں یہ روایت کیا ہے کہ اس کے پانچوں غلام آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ جب اس نے کہا ”میرے دس غلام آزاد ہیں سولے ایک کے تو اس نے دس میں سے ایک کا استثنا کیا اور استثنا کا مطلب ہوتا ہے باقی (دو) کے ساتھ تکلم۔ تو گویا اس کی صورت یہ ہو گئی کہ ایک آدمی کے پانچ غلام ہوں اور وہ کہے کہ میرے غلاموں میں سے نو غلام آزاد ہیں تو اس کے پانچوں غلام آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ ”میرے دس کے دس غلام آزاد ہیں سوائے ایک کے“ تو ان میں سے چار آزاد ہو جائیں گے کیونکہ اس آدمی نے اپنے غلاموں کا ذکر کیا مگر ان کے تعداد بیان کیے نہیں اس سے غلطی واقع ہو گئی تو اس کا یہ قول لغو ہو جائے گا اور اس کا یہ قول باقی رہے گا۔ — — — کو میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر ایک۔ اگر وہ ایسا کہے اور واقعہ میں اس کے پانچ غلام ہوں تو ان میں سے چار آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)۔

جو تھی فصل :

## صفة الاعتاق کا بیان

صفت اعتاق یہ ہے کہ اعتاق قابل تقسیم ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں اعتاق قابل تقسیم ہے چاہے آزاد کنندہ دو تکتند ہو یا تکتند ست۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے خیال میں اعتاق قابل تقسیم نہیں۔ آزاد کنندہ چاہے جیسا بھی ہو۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آزاد کنندہ اگر تکتند ست ہو تو اعتاق قابل تقسیم ہے اور اگر آزاد کنندہ دو تکتند ہو تو اعتاق تقسیم نہ ہوگا۔ اور یہ مسئلہ صحابہ کرام کے درمیان بھی مختلف خیر ہے۔ بعض صحابہؓ نے کہا کہ جو آدمی اپنے اور غیر کے درمیان مشرک غلام کے نصف کو آزاد کر دے تو اس غلام کا نصف حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف بطور غلام باقی رہے گا جس کو اعتاق کی طرف نکالنا واجب ہوگا یہی خیال حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ہے اور بعض نے کہا کہ غلام پورا آزاد ہو جائے گا اور ملکیت غلام میں شریک ساتھی کو تا وان دینا ہوگا اور حضرت علی المرتضیٰؓ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک جتنا حصہ آزاد کیا گیا وہ آزاد ہوگا اور جتنا غلام رکھا گیا۔ وہ غلام ہوگا۔

**صاحبین کی دلیل** | صاحبین نے اس سلسلے میں نص، عقل اور احکام سے دلیل پکڑی ہے نص سے ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”جس شخص نے کسی غلام میں مروجہ چائے حصے کو آزاد کیا تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا جس میں اللہ کا قسم کوئی شریک نہیں۔“ یہ روایت علق کے ناقابل تقسیم ہونے پر نص ہے۔ ایک دوسری روایت سے بھی اس سے ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ یہی مفہوم نکلتا ہے عقلی طور پر ان کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں علق قوت حکم کی مانند ہے (یعنی حکم شرع میں اس کو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے) جو غلام پر غلبہ و قدرت کے ہاتھ کو دفع

کرتی ہے اور رقی (غلامی) ایک بھی ضعف کا نام ہے جس سے آدمی ملک (ملک میں آجانے) کا محل بن جاتا ہے پس علمی قوت یا علمی ضعف کا اعتبار حقیقی قوت یا حقیقی ضعف سے کیا جائے گا اور نصف میں حقیقی قوت کا ثابت ہونا اور نصف میں حقیقی ضعف کا ثابت ہونا محال ہے اور اسی طرح قوت علمی کا محال ہے۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ عتق پر کچھ آثار مرتب ہوتے ہیں مثلاً ملکیت، ولایت، شہادت اور وراثت وغیرہ اور ان آثار کا ثابت ہونا عتق میں تجزی و تقسیم ہونا ٹکڑے ٹکڑے ہونا، کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا عتق جب ہوگا تو تجزی (تقسیم یا ٹکڑے ٹکڑے) نہیں ہوگا حتیٰ کہ خلیفہ وقت قیدیوں کے نصف حصے کو آزاد اور نصف کو غلام قرار نہیں دے سکتا۔ احکام (علم کی جمع) سے صاحبین کی دلیل اس طرح ہے کہ احکام کے اندر نصف کا اعتنا باقی نصف کی طرف بھی متعدی ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اس میں ان تصرفات کا جو اربعی متنع ہو جاتا ہے جو ملک کو ایک سے دوسرے کی طرف منتقل کر دیتے ہیں مثلاً بیع، ہبہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ اور اسی طرح تاوان یا سبایت (کمائی کرنے) کے ذریعے غلام کا کل عتق کی طرف نکالنا واجب ہے حتیٰ کہ قاضی اس کو اس پر مجبور کرے گا۔ یہ تمام آثار اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ عتق متجزی نہیں۔ اور اسی طرح ام ولد بنانا بھی متجزی نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر کوئی آدمی کسی مشترک لوٹندی کو ام ولد بنا دے تو وہ ساری کی ساری اس کی ام ولد بن جاتی ہے اور شریک کو اسے تاوان دینا پڑتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ام ولد بنانا حق حریت کو واجب کرتا ہے نہ کہ حقیقہ حریت کو جب حق حریت متجزی نہیں تو حقیقی حریت بدرجہ اولیٰ متجزی نہیں ہوگی اور اسی طرح اگر آدمی اپنی ام ولد یا مشترک ام ولد کے نصف کو آزاد کر دے تو وہ پوری آزاد ہو جاتی ہے جب اعتنا متجزی نہیں تو عمل عتق بھی متجزی نہیں ہو سکتا۔ اور جو چیز متجزی نہیں ہو سکتی اس کے معنی حصے کی طرف تصرف کی اضافت کرنا مل کی طرف اضافت کرنا ہوتا ہے جیسے طلاق اور قصاص سے غنودہ وغیرہ ہے (واللہ اعلم)

**امام ابو حنیفہ کی دلیل** امام ابو حنیفہ کی دلیل بھی نصوص، عقل اور احکام پر مبنی ہے۔ نص سے دلیل ایک کوہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”جس شخص نے کسی غلام سے اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو اسے کہا جائے گا کہ وہ باقی حصے کو بھی آزاد کرے اور اگر اس کے پاس اتنی رقم نہ ہو جس سے بقیہ حصے کو آزاد کر سکے تو جو کچھ اس نے کیا (جتنا آزاد کیا) وہ جائز ہوگا اور ایک روایت میں ہے کہ باقی حصہ آزاد کرانے کا مکلف ہوگا اور ایک روایت میں ہے کہ باقی حصہ آزاد کرنا اس پر واجب ہے اور یہ چیز عتق کے متجزی ہونے پر نص ہے کیونکہ باقی حصہ کے عتق کا آدمی کو مکلف بنانا اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ تمام غلام میں عتق ثابت ہو چکا ہو اور آجنا یہ مسلم اللہ علیہ وسلم کا ”جاء ما صنع“ (جو کچھ اس نے کیا جائز ہے) فرمانا بعض حصہ کے عتق کی طرف اشارہ ہے۔ دوسری روایت بھی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لو آدنی کسی غلام میں موجود اپنے حصہ کو آزاد کرے اور اس کے پاس غلام کے ثمن کے برابر مال موجود ہو تو غلام کی منصفانہ قیمت لگاؤ اور اپنے شریک کو ان کے حصے کی قیمت ادا کرے اور غلام اس کی طرف سے آزاد ہو جائے گا ورنہ اس نے جتنا حصہ آزاد کیا ہے اتنا ہی آزاد ہوگا“ یہ حدیث

ایک تو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غلام کے باقی حصے کا عتق کما دین کے ساتھ معلق ہے جبکہ آزاد شدہ دو قسمند ہو۔ دوسرے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آزاد کنندہ اگر نیک دوست ہو تو بعض حصہ آزاد ہوگا تو معلوم ہوا کہ آزاد کنندہ کی حالت فراخی اور تنگی دونوں میں عتق معتبر ہی ہوتا ہے۔ تیسری روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس شخص کا کسی غلام میں کچھ حصہ ہو اور وہ اپنے حصے کو آزاد کر دے تو اگر اس کے پاس مال موجود ہو تو غلام کے بقدر حصے کو چھڑانا اس پر لازم ہے ورنہ غلام اپنی گردن چھڑانے میں خود سعی کرے مگر اس پر مشقت نہیں ڈالی جائے گی“ ایک اور روایت میں بھی تھوڑے سے لفظی اختلاف کے ساتھ یہی مضمون وارد ہوا ہے۔

عقلی طور پر امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عتاق اگر ملک اور مالیت میں ازالہ ملک یا ازالہ مالیت کے ذریعے تصرف کا نام ہے تو ملک معتبر ہی ہے اور اسی طرح بلاشبہ مالیت بھی معتبر ہی ہے حتیٰ کہ ملک اور مالیت میں وراثت کے حصے جاری ہوتے ہیں اور یہ بہت سے شرکاء کے درمیان مشترک ہوتی ہے اور اگر یہ (اعتاق) ربق (غلامی) میں تصرف کا نام ہے تو ربق بھی معتبر ہی ہے کیونکہ اس کا محل (غلام) معتبر ہی ہے جب عتاق کا محل معتبر ہی قرار پایا تو عتاق خود بھی ضرور معتبر ہی ہوگا۔

حکم سے امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب دو آدمی اپنے درمیان مشترک غلام کو آزاد کر دیں تو اس کی ولادت متروکہ جائیداد (دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوتی ہے اور ولادت عتق ہی کے احکام میں سے ہے تو ولادت معتبر ہی ہونا عتق کے معتبر ہی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

**صاحبین کے استدلال کا جواب** | باقی رہی وہ حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا ہے تو اس کے بارے میں ایک تو یہ کہا گیا ہے کہ وہ مرفوع حدیث نہیں بلکہ حضرت عمر کا قول ہے۔ اگر یہ حضرت عمر کا قول ہے تو حضرت عمر سے اس کے خلاف بھی ایک روایت مروی ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ ”جو غلام ایک بچے اور بالغ کے درمیان مشترک ہو اور بالغ اپنے حصے کو آزاد کر دے تو بچے کے بلوغ کا انتظار کیا جائے گا جب وہ بالغ ہو جائے گا تو چاہے غلام کو آزاد کر دے اور چاہے تو اس سے اپنے حصہ کی قیمت وصول کر لے۔ اور اگر یہ روایت مرفوع ثابت ہو بھی جائے تو اس کی دو وجہ سے تاویل کی جاسکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ اس روایت میں ”عتق“ کا معنی ”استعق عتق“ کلمہ ”ہوگا یعنی وہ اپنے کل عتق کا مستحق ہوگا کیونکہ غلام کے باقی حصے کا جو ابھی آزاد نہیں ہوا، عتق کی طرف نکالنا واجب ہوتا ہے پس باقی حصہ بھی مال آزاد ہو جائے گا چاہے غلام کی کمائی کے ذریعے ہو یا آزاد کنندہ پر تادان کے ذریعے۔ اور جو چیز وجود (ہونے یا پائے جانے) کی مستحق ہو اسے وجود (پائے جانے) کا نام دیا جاسکتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا:

إِنَّكَ مِثْقَلُ ذَرَّةٍ مِّنَ الْمِيزَانِ ۖ وَإِذَا شِئْتُمْ فَتَنَ ۚ وَرَأْسُكَ مِثْقَلُ ذَرَّةٍ مِّنَ الْمِيزَانِ ۚ

اے رسول! بے شک آپ بھی میت ہیں اور وہ بھی میت ہیں۔

حالات کا بھی بہت بڑا پر موت طاری نہیں ہوئی مگر اس کے باوجود آپ ہر میت کا اطلاق ہوا۔ اور

تاویل کی دوسری وجہ یہ ہے کہ "عق" کلمہ کے الفاظ سے فی الحال تمام عتق بھی مراد ہو سکتا ہے اور اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ کمانی کر کے دینے یا ادا کرنے کے وقت تمام عتق مراد ہو پس ہم دیگر مادیث کو مد نظر رکھتے ہوئے ان الفاظ کو دوسرے معنی پر معمول کرتے ہیں۔ باقی رہا عقلی دلیل کے طور پر صاحبین کا یہ کہنا کہ عتق ایک قوت محکمہ ہے جس کا اعتبار قوت حقیقہ سے کیا جائے گا اور چونکہ قوت حقیقہ کا بعض حصے میں شائع ہونا متنع ہے اسی طرح قوت حکمہ کا بھی بعض حصے میں شائع ہوگا (لاگو) ہونا متنع ہوگا۔ تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ تم یہ کیوں کہتے ہو کہ قوت حکمہ کا اعتبار قوت حقیقہ کے ساتھ کرنا لازم ہے۔ کیا یہ بات نہیں ہے کہ ملک قدرت حکمہ سے عبارت ہے اور قوت و قدرت ایک ہی چیز ہے پھر یہ کہ ملک نصف میں ثابت ہو جاتی ہے۔ دوسرے یہ چونکہ ایک شرعی امر ہے لہذا دلیل شرعی سے جانا جائے گا اور دلیل شرعی نص اور استدلال سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ حقائق سے۔ اس کے علاوہ عتق کے جو آثار بیان کیے گئے ہیں وہ عتق کے لازم نہیں کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ ان کے بغیر بھی عتق کے ثبوت کا تصور کیا جاسکتا ہے جیسا کہ بچاؤ محضوں میں ثبوت عتق کا تصور کیا جاسکتا ہے حقیقت یہ ہے کہ یہ چیزیں آثار عتق نہیں بلکہ ثمرات عتق ہیں اور کسی چیز کے ثمرہ کا فوت ہو جانا اس کی ذات میں عمل نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ کہ یہ چیزیں کل شخص کی آزادی کے ثمرات ہیں نہ کہ بعض حصے کی آزادی کے۔ کیونکہ ولایات اور شہادات وغیرہ کمزوروں کا حق پورا کرنے اور قدرت کی نعمت پر شکر یہ کے طور پر شریعت میں جائز کی گئی ہیں اور یہ شکر یہ کمال نعمت کے وقت ہوتا ہے اور کمال نعمت یہ ہے کہ اس (غلام) سے مولیٰ کہ ولایت منقطع ہو جائے تاکہ وہ دوسروں کے حقوق کو قائم کر سکے۔ اور صاحبین کا قیدیوں کے حوالے سے یہ کہنا کہ "جس طرح عتق کا ثبوت متجزی نہیں ہو سکتا اسی طرح اس کا نائل ہونا بھی متجزی نہیں ہو سکتا" تو اس سلسلے میں ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ حلیفہ وقت جب کافروں کی کسی جماعت پر غالب ہوا اور ان کے نصف نصف حصے کو غلام رکھے اور باقی نصف کو آزاد کر دے تو یہ جائز ہے۔ ان کا حکم معتق البعض (جس کا بعض حصہ آزاد کیا گیا ہو) کا حکم ہوگا۔

رہا غلام کا اعتاق کی طرف نکالنے اور اس میں تصرفات (بیع ہبہ وغیرہ) کے جائز نہ رہنے سے استدلال تو یہ چیز عتق کے متجزی نہ ہو سکنے کی وجہ سے نہیں بلکہ یہ کسی اور وجہ سے ہے جسے ہم اشارہ آگے چل کر ذکر کریں گے۔

استیلا و دام ولد بنانے سے عتق کے متجزی نہ ہو سکنے پر دلیل پکڑنے کے سلسلے میں گزارش ہے کہ یہ بات شکیک نہیں کہ استیلا و متجزی نہیں ہو سکتا بلکہ استیلا و دام ولد بنانا متجزی ہے۔ چنانچہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک لونڈی حبیب بچہ چنے اور دونوں شریک اس بچہ کے باپ ہونے کا دعویٰ کریں تو وہ لونڈی دونوں کی ام ولد بن جاتی ہے۔ ہاں جب ایک ہی اس بچے کا دعویٰ کرے تو تمام لونڈی اسی کی ام ولد بن جاتی ہے کیونکہ سبب مکمل طور پر پایا گیا اور وہ سبب نکل نام ولد کا اس کی طرف کے واسطے سے منسوب ہونا ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم کتاب الاستیلا و میں ذکر کریں گے۔ اور جو چیز متجزی ہوتی ہے اس میں سبب کمال کے ساتھ پایا جائے تو وہ کامل ہوتی ہے ورنہ قاصر رہتی ہے۔ یعنی جتنا قدر سبب ہو گا وہ چیز اسی قدر ثابت ہوگی۔ اور ہمارے زیر بحث مسئلے میں سبب تصور کے ساتھ پایا

کیا ہے لہذا یہ چیز کامل نہ ہوگی۔ اور اسی طرح ام ولد کا اعتناق بھی متجزی ہے کیونکہ اگر اس کا نصف حقوق ثابت ہو جائے تو باقی نصف کا حقوق بھی ثابت ہو جاتا ہے اس وجہ سے نہیں کہ ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا بلکہ اس لیے کہ دوسرے شریک کا اس میں حصہ باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں جیسا کہ طلاق اور قصاص سے معافی میں ہوتا ہے۔ (واللہ اعلم)

**مسائل** جب اعتناق کے متجزی ہونے یا نہ ہونے کی یہ اصل معلوم ہوگئی تو اس پر کئی مسائل مبنی ہوں گے مثلاً ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو تمام ابو حنیفہ کے نزدیک صرف اسی کا حصہ آزاد ہوگا نہ کہ ساتھ دوسرے کا بھی۔ کیونکہ ان کے نزدیک اعتناق متجزی ہے اور بعض حصے کا اعتناق کل کے اعتناق کو واجب نہیں کرتا۔ بلکہ جتنا حصہ آزاد کیا گیا ہے اتنا آزاد ہو جائے گا اور باقی حصہ غلام کے طور پر باقی رہے گا اور خاموش ساتھی جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا، کو پانچ طرح کا اختیار ہوگا چاہے تو اپنا حصہ آزاد کر دے، چاہے تو اسے مدبر بنا دے، چاہے تو اسے مکاتب بنا دے، چاہے تو غلام سے کمائی کر کر اپنے حصے کی قیمت وصول کرے آزاد کنندہ ملکیت ہو یا میز اور دان سنی غلام ہی رہے گا اور چاہے تو اپنے آزاد کنندہ ساتھی سے اپنے حصے کا تادان وصول کر لے اگر وہ دولت مند ہو۔ اسے یہ اختیار نہیں کہ غلام کو اس کے حال پر چھوڑ دے کیونکہ جب اس کے ایک حصے میں حریت ثابت ہوگئی تو اب اس سے انتفاع (فائدہ اٹھانے) کی کوئی صورت نہیں۔ اور مال کیوں چھوڑ دینا کہ اس سے کوئی نفع نہ اٹھاسکے، زیادتی ہے اور یہ چیز نا جائز ہے لہذا ضروری ہے کہ اس غلام کو حقوق کی طرف نکالا جائے۔ اور اس کیلئے اس معاملے میں ان وجوہ میں سے اختیار ہے جنہیں ہم نے بیان کیا۔ اب رہا شریک ساکت جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا، کے لئے اعتناق (آزاد کرنے) مدبر بنانے (اور کتابت) (مکاتب بنانے) کا اختیار تو وہ اس لیے ہے کہ اس کی اپنے حصہ پر ملکیت بدستور باقی ہے اور وہ جس طرح پہلے غلام کو آزاد یا مدبر یا مکاتب بنا سکتا تھا اب بھی بنا سکتا ہے۔ اور اسے غلام سے اپنے حصے کی قیمت وصول کرنے کے لئے کمائی کرانے کا اختیار اس لیے ہے کہ اس کے حصے کی قیمت غلام کے پاس رک گئی ہے کیونکہ غلام کے نصف میں حب حقوق ثابت ہو گیا تو اب یہ شریک (شریک ساکت) اس سے کوئی نفع نہیں اٹھا سکتا پس اس کے حصے کی قیمت کا تادان غلام پر ہوگا۔ جیسا کہ کسی آدمی کا کپڑا خود بخود (ہوا و غیرہ سے اڑ کر) کسی دوسرے کے دنگ میں پڑ کر رگسبی ہو جائے اور کپڑے کا مالک اپنے کپڑے کو لینا چاہیے تو اس پر رنگ کی قیمت واجب ہوتی ہے کیونکہ دنگ اس کے کپڑے میں رک گیا ہے جسے کپڑے سے علیحدہ کرنا ممکن نہیں۔ اسی طرح مشتق کی تنگدستی کی حالت میں بھی غلام پر سعایت واجب نہ ہوتی اور محقق پر تادان ہی واجب ہوتا چاہے وہ تو نگر ہو یا تنگدست۔ اور یہی قول بشر بن غیاث المرسی کا ہے اور قیاس بھی یہی چاہتا ہے کیونکہ تلف کرنے کا تادان تو نگر ہی یا تنگدستی کی حالت میں تبدیل نہیں ہو جاتا مگر ہم نے مشتق کے تنگدست ہونے کی صورت میں غلام پر سعایت کے واجب ہونے کا جو فتویٰ دیا ہے وہ قیاس کے خلاف ایک نص (روایت) کی بنیاد پر ہے جسے ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں اور یہ نص صرف مشتق کی حالت تنگدستی میں وارد ہوئی ہے لہذا اس کی تو نگر ہی کی حالت میں حکم اپنے قیاس پر رہے گا یعنی اسے تادان لازم ہوگا۔



اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتناق جب متجزی ہے تو ایک شریک کا اپنے حصے کو آزاد کرنا شریک ساکت کے حصے کے لئے اُتلاف نہ ہوگا اس (آزاد کنندہ) پر اُتلاف کا تاوان واجب ہو مگر چونکہ شریک ساکت کا حصہ غلام کے پاس یوں رک گیا ہے کہ اب اس سے چھڑانا ممکن نہیں (یعنی نہ اسے بیجا جاسکتا ہے اور نہ بہرہ وغیرہ کیا جاسکتا ہے) لہذا یہ چیز (شریک ساکت کے حصہ کا غلام کے پاس رک جانا) تاوان کو واجب کرتی ہے اور یہ معنی مُعتق کی حالت تو متجزی اور تنگدستی میں کسی فرق کو واجب نہیں کرتی۔ پس شریک ساکت کو سعایت کا اختیار مُعتق کی دونوں حالتوں میں حاصل ہے۔

جب غلام کو اعتناق یا سعایت یا بدل کتابت کے ذریعے آزاد کر دیا جائے تو اس کی وراثت (اس کے مرنے کے بعد) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے کہ غلام کا ترکہ مُعتق (آزاد کنندہ) کے لیے ہوتا ہے۔ اس کی آزادی چونکہ دونوں شریکوں کی طرف سے عمل میں آتی ہے لہذا اس کی وراثت بھی دونوں میں تقسیم ہوگی۔

**مُعتق سے تاوان لینے کا اختیار** رہا شریک ساکت کے لیے مُعتق سے تاوان لینے کا اختیار جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک متجزی (قابل تقسیم) ہے تو مُعتق اپنی ہی ملک میں تصرف کرنے والا ہو یعنی صرف اسی کا حصہ آزاد ہوا جو آدمی اپنی ملک میں تصرف کرے اور اس کے تصرف کے وقت، نہ کہ اس کے تصرف کے بعد سے کسی دوسرے کی ملک میں نقصان واقع ہو جائے تو اس کا مؤاخذہ نہیں کیا جاتا جیسے کہ ایک آدمی نے اپنے گھر کو جلا یا اور ساتھ اس کے بڑوسی کا گھر بھی جل گیا یا ایک آدمی نے اپنی زمین کو پانی دیا اور ساتھ اس کے پڑوسی کی زمین بھی سیراب ہو گئی یا ایک آدمی نے اپنے گھر میں کنواں کھودا اور اس میں کوئی دوسرا آدمی گر کر مر گیا تو اس کنویں کھودنے والا کا مؤاخذہ نہیں ہوتا وغیرہ ذاکم مگر مُعتق (آزاد کنندہ) کے تو مگر ہونے کی حالت میں اس پر شریک ساکت کے حصے کے تاوان کا وجوب بطور بندگی نص سے ثابت ہے نہ کہ عقلی طور پر۔ پس مُعتق کے تنگدست ہونے کی حالت میں مکمل اپنے قیاس پر ہوگا یعنی اس پر تاوان نہ ہوگا۔

(ب) یا شریک ساکت کے لئے مُعتق (آزاد کنندہ) سے تاوان لینے کا اختیار شریک ساکت کی رعایت کرتے ہوئے عقلی طور پر بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ تاکہ اس کا مال تلف نہ ہو، مفلس آدمی کے دھرم میں مال کے مقابلہ میں بغیر اس کے کہ مُعتق کی طرف سے اس کے شریک کے حصے میں کوئی غلطی دخل ہو تو یہ مال اس قابل ہو کہ تاوان کو واجب کرنے والا ہو اور بغیر اس کے کہ اس کے مقابلے میں کوئی عوض ہو تو یہ صلہ رحمی اور محض احسان کا تاوان ہوگا جیسا کہ عمر رضہ داروں کا نفقہ اور صلہ رحمی تبرع کا تاوان ہوتا ہے اور ظاہر ہے صلہ رحمی یہاں غلام کے مسئلے میں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ سعایت (کمانی کے دینے) میں اسی (غلام) کی جان کی سلامتی ہے۔ نیز یہ کہ غلام اگرچہ اپنی گردن کا مالک نہیں ہوتا تاہم وہ گردن ہے تو اسی کی۔ اور گردن کی سلامتی کے مقابلے میں چاہے وہ ایک ملک میں نہ ہو، غلام پر تاوان واجب کرنا جائز ہے جیسا کہ مکاتب اپنی گردن کی سلامتی یا اسے چھڑانے کے لئے تاوان (بدل کتابت) ادا کرتا ہے یا غلام اپنے مولیٰ سے اپنے نفس (یا گردن) کو

خبر دیتا ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ اس غلام کو اعتاق کی منفعت حاصل ہو گئی ہے (یعنی اسے بیچا یا بہرہ وغیرہ نہیں کیا جا سکتا) لہذا اس چیز کا تاوان اس پر واجب ہوگا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،  
 ”الخروج بالخصمان“ یعنی آمدنی کا اعتقاق ذمہ داری پر مبنی ہوتا ہے۔

پھر یہ کہ سعایہ (غلام سے کمائی کرنے) کا اختیار صرف احناف کے نزدیک ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ شریعت میں سعایہ کا کوئی وجود نہیں۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ تاوان سعایت صرف دو وجہ سے ہو سکتا ہے یا تو غلام نے شریک ساکت کا حصہ تلف کیا ہو یا اس کے حصہ کا مالک بن گیا ہو۔ ظاہر ہے غلام سے نہ تو اتلاف ہوا ہے کیونکہ اس کے ایک حصہ آزاد کرنے میں اس کا کوئی دخل نہیں اور نہ ہی اسے اپنے نفس میں ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ مولیٰ کے لئے اس کے غلام پر ذبح واجب نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں ایک اشکال ہے اور وہ یہ کہ ایک ہی چیز مولیٰ کی ملک میں بھی ہو اور اس پر واجب بھی ہو۔ یہ چیز محال ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ غلام تنگ دست ہے اور اس باب میں تنگ دست پر تاوان واجب نہیں ہوتا حتیٰ کہ آزاد کنندہ اگر تنگ دست ہو تو اس پر بھی تاوان واجب نہیں ہوتا حالانکہ اعتاق اسی کی طرف سے پایا گیا ہے تو جب آزاد کنندہ پر تاوان نہیں آتا تو غلام پر بدرجہ

اولیٰ نہیں کہے گا۔ اور ہماری دلیل ایک تو وہ روایت ہے جسے ہم نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے اور دوسری روایت امام محمد نے حضرت نافع ابن عمر سے نقل کی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ”جس آدمی نے اپنے غلام کو آزاد کیا جو اس کے اور کسی دوسرے کے درمیان مشترک ہو تو اس کے شریک کے حصہ کی قیمت لگائی جائے گی پھر وہ آزاد کنندہ اگر دو تہند ہو تو وہ اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا اور اگر وہ تنگ دست ہو تو غلام خود کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے گا۔ اس ادائیگی میں غلام پر مشقت نہیں ڈالی جائے گی۔“ تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ سعایت کا قول ہی فی الجملہ موجود ہے چاہے امام شافعی اس کو جائیں یا نہ جائیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ ضامن سعایت نہ تو اتلاف (کسی چیز کو تلف کر دینے) کا تاوان ہے اور نہ کسی شے کے مالک بن جانے کا تاوان ہے بلکہ یہ احتباس (شریک کا حصہ روک لینے) نفس اور گردن کی سلامتی اور منفعت کے حاصل ہو جانے کا تاوان ہے کیونکہ یہ تمام چیزیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا تاوان کے اسباب میں سے ہیں۔ اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ ”مولیٰ کے لئے اس کے غلام پر ذبح واجب نہیں ہوتا“ بھی درست نہیں کیونکہ بعض اوقات یہ واجب ہو جاتا ہے جیسا کہ مسکاتیب پر اپنے مولیٰ کے لئے دین (بدل کتابت) واجب ہوتا ہے اور کمائی کر کے آزادی حاصل کرنے والا غلام بھی امام صاحب کے نزدیک مسکاتیب کے حکم میں ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ شریک ساکت کو

اس کے حصے کی قیمت کمائی کر کے ادا کر دے اگر شریک ساکت نے سعایہ کو اختیار کیا ہو یا اس کے حصے کی قیمت متحقق کو ادا کر دے جبکہ شریک ساکت کو اس نے تاوان ادا کیا ہو۔ یہ سعایت کرنے والا غلام مکاتیب کے حکم میں اس لیے ہے کہ وہ بھی مکاتیب کی طرح غلامی سے اپنی گردن کے بھڑانے کے لیے کمائی کرتا ہے اور مکاتیب کے تمام متعلقہ احکام مثلاً وراثت، شہادت اور نکاح اس میں ثابت ہوتے ہیں۔ یعنی نہ وہ خود کسی کا وارث بنتا ہے اور نہ کوئی دوسرا اس کا، اور نہ وہ گواہی دے سکتا ہے اور نہ دو عورتوں سے

زیادہ کے ساتھ شادی کر سکتا ہے۔ مکاتب اور سعایت کرنے والا غلام ایک دوسرے سے حکم میں جدا نہیں سوائے ایک صورت کے۔ اور وہ یہ ہے کہ مکاتب جب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ واپس غلامی میں لوٹ جاتا ہے یعنی پھر بدستور غلام بن جاتا ہے اور سعایت کرنے والا اپنے ایک حصہ کی قیمت ادا کرنے سے عاجز ہو تو واپس غلامی میں نہیں لوٹتا۔ کیونکہ سعایت (اپنے حصے کی آزادی کے اہتمام) کو واجب کرنے والا سلیب عجز سے پہلے بھی موجود تھا اور عجز پائے جانے کے بعد بھی ہے اور وہ ہے اس کے ایک حصے میں آزادی کا ثبوت ہو جانا۔ دوسری بات یہ ہے کہ واپس غلامی میں لوٹانے کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اگر ہم اسے غلامی کی طرف لوٹائیں تو پھر ہمیں ضرورت ہوگی کہ دوبارہ اسے سعایت (اپنی آزادی کے اہتمام) پر مجبور کر دیں لہذا دوبارہ غلامی میں لوٹانے کا کوئی فائدہ نہیں۔ اور اگر یا اعتراض کیا جائے کہ بدل کتابت تو غلام پر اس کی رضامندی سے لازم ہوتا ہے اور سعایت اس کی رضامندی سے لازم نہیں ہوتی تو یہ دونوں حکم میں برابر کیسے ہو گئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بدل کتابت میں غلام کی رضا کا ہونا اور سعایت میں رضا کا نہ ہونا اس لیے ہے کہ بدل کتابت کا وجود عقد کے طور پر ہے لہذا اس میں غلام کی تراضی (راضی ہونا) ضروری ہے اور سعایت کا وجوب حقیقہً وجوب کتابت کے طور پر نہیں بلکہ اس کا وجوب کتابت حکم کے طور پر ہے جو شریک ساکت کے سعایت کو اختیار کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے پس اس کا واجب ہونا رضامندی پر موقوف نہیں۔ رضامندی کی شرط صرف ابتدائی طور پر عقد کتابت میں ہے کیونکہ وہاں ممکن ہے کہ غلام اس بدل کتابت پر راضی ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس پر راضی نہ ہو اور بدستور غلامی میں رہنے کو اختیار کرے لہذا عقد کتابت غلام کی رضامندی پر موقوف ہے اور یہاں (سعایت میں) شرعاً اسے غلامی میں باقی رکھنے کا کوئی رستہ نہیں لہذا سعایت کے لازم ہونے کے لئے اس کی رضا شرط نہیں ہے۔

پھر اس خیار (خیار سعایت) کے حاصل ہونے میں ہمارے اثر کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جس شریک نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا (شریک ساکت) اسے ہر حال میں یہ خیار حاصل ہے چاہے آزاد کنندہ تو ننگ ہو یا تگ دست۔ اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک شریک ساکت کو یہ خیار صرف اسی وقت حاصل ہے جبکہ معتق تگ دست ہو۔ کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق جب متبزی نہیں ہے تو معتق اپنے شریک کے حصہ کو تلف کرنے والا ہوا لہذا اس پر اپنے شریک کے حصے کا تادان واجب ہوگا اور اس پر تادان کا واجب ہونا غلام پر سعایت کے وجوب کو مانع ہے پس چاہیے تو یہ تھا کہ یا نیک کا تادان حالت تو نگر ہی میں واجب ہوتا ہے جیسا کہ اقرباء کا نفقہ تو نگر ہی میں واجب ہوتا ہے۔ (ج) یا معتق پر تادان کا وجوب غلام کی رعایت کرتے ہوئے ہے۔ کیونکہ معتق نے غلام کے نصف کو آزاد کر کے اس پر نیکی کی ہے مگر غلام ہمہ حق کے پورے ثمرات و نتائج سچپانے میں ابھی اس کی غرض پوری نہیں ہوئی لہذا اس پر باقی نصف کا تادان واجب ہوگا تا کہ اس کا مقصود پورا ہو، لہذا اس پر تادان کا وجوب اس کی حالت تو نگر ہی کے ساتھ خاص ہوگا۔

(۲) معتق پر تادان واجب کرنے کے سلسلے میں ہمارے بعض مشائخ نے امام ابو حنیفہؒ کا ایک اور

طریقہ بھی بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ امام صاحب کے نزدیک ”ضمان افساد“ (فاسد کرنے کا تاوان) ہے کیونکہ معتق نے اپنے حصے کو آزاد کر کے اپنے شریک کے حصے کو خراب کر دیا ہے اب شریک معتق کے اس فعل (آزاد کرنے) کے بعد غلام میں اپنے حصے سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا حتیٰ کہ اب وہ اس میں ان تصرفات کا مالک بھی نہیں رہا جن سے ملک زائل ہو جاتی ہے مثلاً بیع اور ہبہ وغیرہ۔ اب وہ صرف اپنے حصے کو آزاد کر سکتا ہے یا غلام سے کمائی کر اگر اپنے حصے کی قیمت وصول کر سکتا ہے اور حکم جب کسی مؤثر وصف کے بعد ثابت ہو تو اسی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ مگر خلاف قیاس یہ تاوان معتق پر اس کی تنگ دستی کی حالت میں واجب نہ ہو گا کیونکہ نص (حدیث) میں ایسا ہی ہے۔

(۴) بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ”ضمان تمک“ (مالک ہونے کا تاوان) ہے کیونکہ معتق پر جب تاوان واجب ہو گیا تو وہ اپنے شریک کے حصے کا مالک بھی بن گیا حتیٰ کہ وہ اس کے حصے کو بغیر کسی بدلہ کے آزاد بھی کر سکتا ہے اور چاہے تو غلام سے سعایت کر سکتا ہے یعنی اس سے کمائی کر اگر اس حصے کی قیمت وصول کر سکتا ہے اور یہی معنی ہیں ”ضمان تمک“ کے کہ تاوان کے مقابلے میں کسی بدلہ کی ملک ہو۔ اور یہ صورت بھی اسی طرح ہے اور یہی وجہ ہے کہ غصب کا تاوان ضمان تمک ہے اور ضمان تمک غصب کے تاوان کی طرح اتلاف کے وجود کو نہیں چاہتا۔

**ایک اعتراض اور اس کا جواب** اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ تاوان تمک کا تاوان کس طرح ہو سکتا ہے حالانکہ جس چیز کا تاوان دیا جا رہا ہے یعنی شریک کا حصہ، وہ ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ (شریک کا حصہ) تاوان کے بدلے میں معتق (آزاد کنندہ) کی ملک میں منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کے علاوہ کسی اور کی ملک میں جانے کا احتمال نہیں رکھتا اور قیاساً اس (شریک کے حصے) کو معتق کے ہاتھ چھینا بھی جائز ہے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے اور کہا امام نوویؒ کہ شریک ساکت کا اپنے حصے کو معتق کے ہاتھ فروخت کر دینا یا کسی عوض کے بدلے معتق کو ہبہ کر دینا اور شریک ساکت کا اس سے تاوان لینا قیاس میں برابر ہیں مگر یہ چیز (تاوان لینا) فروخت کر دینے اور ہبہ کر دینے سے زیادہ بُری ہے اور بیع کا مطلب ہے کسی عوض کے مقابلے میں ملک کا منتقل کرنا۔ مگر احتسان تو یہ چاہتا ہے کہ شریک ساکت کے حصے کی بیع معتق کے ہاتھ بھی جائز نہ ہو جیسا کہ کسی دوسرے کے لئے جائز نہیں لیکن یہ چیز معتق کے واسطے بیع کا جو لازم ملک کے منتقل ہونے کی نفی نہیں کرتی بیع کے طریقے پر نہیں بلکہ کسی دوسرے طریقے پر کیونکہ بعض اوقات ایک چیز تاوان کے ذریعے تو ایک انسان کی طرف منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے جبکہ بیع کے ذریعے اس کی طرف منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتی جیسا کہ شراب تاوان کے ذریعے ایک مسلمان کی طرف منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے مثلاً اس نے کسی ذمی کی شراب کو تلف (ضائع) کر دیا ہو حالانکہ بیع کے ذریعے شراب مسلمان کی ملک کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ مکمل کا قبول کرنا اس میں ملکیت کے منتقل ہونے کے واسطے بہت ملکیت کے منقہ ہونے کے وقت کے ساتھ مشروط ہے نہ کہ ادائیگی تاوان کے وقت کیونکہ

وہ اس چیز کا اس وقت سے مالک نہیں ہوتا لہذا اس وقت میں محل کے قبول کی رعایت کی جائے گی کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ جب ایک آدمی کسی دوسرے سے غلام غصب کر لے اور وہ غلام اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے پھر وہ اس کا تاوان دے دے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے حالانکہ اب غلام ملکیت کو قبول نہیں کر سکتا لیکن جب وہ سبب ملکیت کے منعقد ہونے کے وقت ملکیت قبول کرنے والا تھا اور ملکیت اس وقت سے ثابت ہو گئی تو اس میں محل کے قبول کرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح یہاں ہے پھر جب معتق شریک کے حصے کا تاوان ادا کر دے تو اب اسے اختیار ہے چاہے تو غلام کے باقی حصے کو بھی آزاد کر دے چاہے تو اسے مدبر بنا دے چاہے تو اسے مکاتب بنائے چاہے اس سے کمائی کر کر قیمت وصول کرے جیسا کہ شریک ساکت کی بحث میں ہم نے بیان کیا کیونکہ شریک ساکت کا حصہ اب اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور وہ اس کے قائم مقام ہے بہر حال غلام جیسے بھی آزاد کیا جائے، اعتاق کے ذریعے یا سعایت کے ذریعے، اس کی تمام میراث معتق کے لئے ہوگی کیونکہ وہ سلسلے کا سارا اسی کی ملک پر آزاد ہوا ہے۔ یہ مذکورہ ساری بحث اس وقت کے لئے ہے جب معتق تو نگر ہو اور اگر وہ تنگ دست ہو تو شریک ساکت کے لئے چار اختیارات ہیں چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے، چاہے تو غلام کو مدبر بنا دے چاہے تو مکاتب بنائے اور چاہے تو اس سے کمائی کر کر اپنے حصے کی قیمت وصول کر لے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ غلام (جس کا ایک حصہ آزاد کیا گیا ہے) سارے کا سارا آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے لہذا بعض حصے کا آزاد کرنا تمام غلام کے لیے آزادی کا باعث ہوگا۔ ان کے نزدیک شریک ساکت کے لیے سوائے اس کے کوئی اختیار نہیں کہ معتق اگر تو نگر ہے تو اس سے تاوان لے اور اگر وہ تنگ دست ہے تو غلام سے کمائی کر کر اپنے حصے کی قیمت وصول کرے کیونکہ معتق ہی اس کے حصے کو تلف کرنے کا باعث بنا ہے چاہے تو یہ تھا کہ اس کی حالت تو نگر ہی اور تنگ دستی دونوں میں اس پر تاوان واجب ہوتا مگر اس کی حالت تنگ دستی میں غلام پر سخت واجب نص (حدیث) سے ثابت ہے۔

امام شافعیؒ کے قول کے مطابق معتق (اپنے حصے کو پہلے آزاد کرنے والا) اگر تو نگر ہے تو غلام پورا آزاد ہو جائے گا اور شریک ساکت کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس سے تاوان وصول کر لے جیسا کہ صاحبین کا موقف تھا۔ اور اگر معتق تنگ دست ہے تو جس قدر غلام آزاد کیا گیا ہے اتنا آزاد ہوگا اور باقی حصہ غلام ہے گا اور شریک ساکت اپنے حصے میں تمام تصرفات مثلاً بیع و غیرہ کرنے کا مجاز ہوگا کیونکہ معتق کی تو نگرگی کی حالت میں امام شافعیؒ کے نزدیک اعتاق تقسیم نہیں ہوتا جبکہ اس کی حالت تنگ دستی میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ جس کی وجہ ابوالحنیفہؒ کے مذکورہ دلائل ہیں لہذا معتق کے تصرف کا حکم اس کے اپنے حصے پر لاگو ہوگا اور باقی حصہ بتو غلام رہے گا۔

بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ہمارے ائمہ کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ عتق متجزی (تقسیم) نہیں ہوتا۔ ائمہ کا اختلاف اعتاق (آزاد کرنے) میں ہے مگر یہ بات صحیح نہیں کیونکہ اعتاق جب

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک متجزی ہے تو لازماً عتق بھی متجزی ہو گا کیونکہ وہ اعتاق کا حکم ہے اور حکم علت کے موافق ثابت ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اعتاق جب متجزی (قابل تقسیم) نہیں ہے تو ظاہر ہے عتق بھی متجزی نہیں ہو گا کیونکہ عتق اعتاق ہی کا حکم ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ کنا علت کی تخصیص کا قول کرنا ہے کیونکہ نصف میں اعتاق تو پایا جائے گا مگر عتق کے تاوان ادا کرنے یا غلام کے کمائی کے قیمت ادا کرنے تک اس میں عتق کا حکم متجزی رہے گا اور بیشک یہ علت کے پائے جانے اور حکم کے نہ پائے جانے کا قول ہے اور یہی تفسیر ہے "تخصیص العلة" کی اور وہ باطل ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عتق اگرچہ عتق کے حصے میں بطریق اقتصار ثابت ہوتا ہے لیکن بالا جماع۔۔۔

اعتاق میں اللہ کا حق بھی ہے اور بندے کا حق بھی۔ امرا کے درمیان اختلاف ایک حق کو ترجیح دینے میں ہوا ہے۔ بعض نے حق اللہ کو ترجیح دی اور بعض نے حق العبد کو۔

شریک ساکت کے لیے یہ کہنا کہ وہ اپنے حصے کا مالک ہے جیسے چاہے کرے، ٹھیک نہیں کیونکہ اس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں کو باطل کرنا ہے اور یہ چیز جائز نہیں پھر یہ کہ ایسا کرنے میں ایک تو عتق کو نقصان پہنچانا ہے، اس طرح کہ اس کے تصرف (اعتاق) سے جو نتیجہ نکلتا تھا وہ باطل ہو گیا اور دوسرے غلام کو اس حیثیت سے نقصان پہنچانا ہے کہ اس کے نصف میں تو آزادی ہو اور باقی نصف غلام رہے۔ اور ظاہر ہے کسی کو نقصان پہنچانا شرعاً منع ہے۔

**ساکت شریک کے اختیارات** یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ شریک ساکت کو اپنے حصے کا مالک بنانے میں اگر محقق اور غلام کو نقصان ہے تو مالک نہ بنائے میں شریک ساکت کو نقصان ہو گا۔ کیونکہ اس طرح اسے اپنی ملک میں تصرف کرنے سے روکنا ہے تو ان دونوں چیزوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا۔ تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم اسے بالکل ملک (مالک بنائے) سے منع نہیں کرتے۔ اسے حق حاصل ہے کہ وہ عتق سے تاوان وصول کرے یا غلام سے کمائی کرے یا اسے مکتب بن کر اپنے حصے کی قیمت وصول کرے اور ظاہر ہے تاوان دلوانے میں اسے عتق کی طرف سے بذریعہ تاوان اپنے حصے کا مالک ہی بنانا ہے اور رعایت اور کثابت میں بھی اگر ملک داخل ہو رہی ہے تو اس کے بدلے میں ایک عوض پارہا ہے تو جو کچھ ہم نے عرض کیا ہے اس میں جانبین (شریک ساکت اور غلام دونوں) کی رعایت ہے لہذا یہ چیز اہل ہے۔

شریک ساکت اگر اختیار تدبیر کو اختیار کرے اور اپنے حصے کو مدبر بنادے تو اس کا حصہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدبر ہو جائے گا کیونکہ اس کا احساس کی اپنی ملک میں باقی ہے جسے عتق کی طرف نکالا جا سکتا ہے۔ اور غلام کو مدبر بنانا اسے عتق کی طرف نکالنے کی ہی ایک صورت ہے۔ نگاہ کے لئے یہ بات جائز نہیں کہ وہ غلام کو اس کے حال پر ہی چھوڑے رکھے تاکہ وہ اس کی موت کے بعد آزاد ہو بلکہ غلام پر واجب ہے کہ وہ کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے اور آزاد ہو اور شریک ساکت کے لئے اس امر کا بھی جواز ہے کہ وہ غلام کو آزاد کرے کیونکہ مدبر عتق کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے غلام کو مدبر بنانے کے بعد شریک ساکت کو اس بات کا حق نہیں رہتا کہ وہ عتق سے تاوان لے کیونکہ تاوان دینا اس بات کا مقتضی ہے کہ جس

چرا کہ تاوان دیا جائے اس کا مالک بھی بنا جائے اور مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا شریک ساکت کا غلام کو مدبر بنانا دراصل اسے سعایت کے لیے اختیار کرنا ہے اور سعایت کا اختیار کرنا معتق سے تاوان لینے کے حق کو ساقط کر دیتا ہے جیسا کہ آگے چل کر انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

اور شریک ساکت نے اگر حق کتابت کو اختیار کر لیا اور اپنے حصے کے غلام کو مکاتب بنادیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ مکاتب بن جائے گا اور شریک ساکت کا غلام کو مکاتب بنانا دراصل اسے سعایت کے لیے اختیار کرنا ہے اب وہ معتق سے تاوان لینے کا حقدار نہیں ہوگا۔ اور اگر شریک ساکت غلام کو مکاتب بنانے کے بعد آزاد کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کیونکہ کتابت اطلاق سے مانع نہیں۔ پھر معتق البعض کو جب مکاتب بنادیا جائے تو وہ تین حال سے خالی نہیں یا تو اسے درہم و دنانیر کے عوض مکاتب بنایا گیا ہوگا یا سامان کے عوض یا کسی حیوان کے عوض۔ اگر اسے درہم و دنانیر کے عوض مکاتب بنایا گیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا بدن کتابت اس کی قیمت کے برابر ہو تو یہ عقد کتابت جائز ہوگا کیونکہ شریک ساکت کو سعایت کا اختیار حاصل ہے تو جب اس نے اسے مکاتب بنایا تو گویا اس نے سعایت کو اختیار کیا اور سعایت پر ذریعہ راضی ہو گئے اور اگر اس کی اصل قیمت سے کم پر مکاتب بنایا تو بھی جائز ہے کیونکہ وہ خود اپنے حق کے بعض حصے کو گرانے پر راضی ہے اور اسے تو یہ بھی حق ہے کہ اپنا سارے کا سارا حق ساقط کر دے لہذا بعض حصے کو گرانہ بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ اور اگر اسے اس کی قیمت سے زیادہ کے عوض میں مکاتب بنایا تو اگر یہی زیادتی ہو کہ اس میں اتنا نقصان لوگ پہنچاتے ہوں تو جائز ہے کیونکہ وہ واقعی اور ثابت شدہ زیادتی نہیں اس لئے کہ قیمت لگانے والوں میں سے ایک کی تقویم (قیمت لگانے) میں دخل ہے اور اگر ایسی زیادتی ہو کہ اتنی زیادتی لوگ عموماً نہ کرتے ہوں تو زائد قیمت کو اس سے ہٹایا جائے گا کیونکہ غلام کو مکاتب بنانا سعایت کو اختیار کرنا ہے اور سعایت درہم و دیناروں کی جنس سے ہے لہذا مستحق قدر سے زائد لینا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ سود ہو جائے گا اور اگر مکاتبت سازو سامان کے عوض ہو تو بھی قلیل اور کثیر سامان کے بدلے جائز ہوگا کیونکہ شریک کے لئے غلام پر ثبات چیز درہم و دینار کے جنس سے سعایت ہے اور وہ سامان کے بدلے جائز ہے سامان متعوضا ہوا زیادہ۔ اور اگر مکاتبت حیوان کے عوض ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ حیوان ذمہ میں بطور دین ثابت ہو سکتا ہے اس شے کے عوض میں جو مال نہیں ہے اور اس لئے کسی حیوان (جانور) پر کتابت جائز ہوتی اور اوسط درجے کا حیوان واجب ہوتا ہے اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر شریک ساکت (جس نے اپنے حصے کو آزاد نہیں کیا) معتق یا غلام سے کسی مال پر صلح کر لے تو یہ بھی مذکورہ تین صورتوں سے خالی نہیں اگر صلح اس کی نصف قیمت کے مطابق درہم و دنانیر پر ہو تو بلاشبہ جائز ہے اور اسی طرح اس کی نصف قیمت سے کم پر صلح کی تو بھی جائز ہے کیونکہ وہ نصف قیمت کا مستحق تھا جب وہ اس سے کم پر راضی ہو گیا تو اس نے اپنے حق کا کچھ حصہ گرایا لہذا جائز ہوگا اور اگر اس کی نصف قیمت سے زائد پر صلح ہو اور اس جیسے غلاموں میں لوگ زیادہ قیمت لگاتے ہوں تو جائز ورنہ زائد قیمت سب کے نزدیک باطل ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی اصل کے مطابق تو ظاہر ہے کہ نصف قیمت غلام یا مثنیق پر واجب ہے اور جب قیمت کا تعین درہم و دنانیر سے ہے تو قدر مثنیق پر زیادتی ایسا زائد مال ہوگا جس کے مقابلے میں عقد کے اندر کوئی عوض نہیں لہذا یہ سود ہوگا جیسا کہ ایک آدمی کے دوسرے کے ذمہ ہزار درہم ہوں اور وہ اس سے ڈیڑھ ہزار پر صلح کر لے تو وہ صلح باطل ہوتی ہے اسی طرح یہاں ہے اور یہ چیز صاحبین کی اصل کے مطابق عام حکم ہے کیونکہ ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ جو آدمی کسی دوسرے کا ایسا مال تلف کر دے جس کی مثل کوئی موجود نہ ہو اور وہ اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو اس کے ذمہ اس مال کی قیمت واجب ہوتی ہے اور اس کی قیمت سے نامہ پر صلح کرے تو وہ صلح جائز نہیں ہوتی اسی طرح حق کا تاوان ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ تاوان اہل اہل حق ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تلف شدہ یا غضب شدہ مال کی قیمت سے زیادہ پر صلح کرنا جائز ہے مگر اس مسئلہ میں (ضمان حق میں) کہتے ہیں کہ زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں تو ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی ضرورت ہوئی۔ امام صاحب کے نزدیک یہ فرق کئی وجوہ سے ہے ایک وجہ تو یہ ہے کہ ایسی چیز تلف کرنے یا غضب کرنے سے جس کی مثل اس کی جنس سے نہ ہو تلف کرنے والے یا غضب کرنے والے کے ذمہ میں وہی تلف شدہ چیز واجب ہوتی ہے نہ کہ اس کی قیمت تو جب اس نے تلف شدہ یا غضب شدہ چیز کی قیمت سے زیادہ پر صلح کی تو یہ اس تلف شدہ چیز کا عوض ہوئی لہذا زیادتی جائز ہوگی اور علق کا تاوان امام صاحب کے نزدیک آغلاف یا غضب شدہ تاوان نہیں کیونکہ تلف کرنے والے یا غضب کرنے والے کے ذمہ میں وہ تلف یا غضب شدہ چیز ہوتی ہے لہذا علق کے مسئلہ میں مثنیق یا غلام کے ذمہ میں وہ قیمت ثابت ہوئی اور قیمت جب درہم و دنانیر سے ہے تو غلام کی قیمت سے زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں ہوگا دوسری وجہ یہ ہے کہ غضب کرنے والا منصوبہ چیز کا مالک اس وقت مبتلا ہے جب اس کی ضمانت یا تاوان کو اختیار کرتا ہے نہ کہ اس سے پہلے جس کی دلیل یہ ہے کہ منصوبہ منہ (وہ آدمی جس سے کوئی چیز غضب کی گئی ہے) کو اس بات کا حق ہے کہ وہ غاصب سے تاوان ملے تاکہ وہ چیز اسی کی ملک میں ہلاک ہو اور اسے اس پر بروز قیامت اجر و یا جائے تو منصوبہ چیز تاوان کے اختیار کرنے سے پہلے پہلے منصوبہ منہ کی ملک میں ہوئی لہذا غلام سے یہ صلح دونوں مالوں میں سے اس مقدار پر ہوئی گی یا غاصب تاوان کے بدلے میں اس چیز کا مالک بنا دوسری بات یہ ہے کہ منصوبہ چیز ملک کا احتمال رکھتی ہے جبکہ مثنیق بعض دوسرے کی ملک میں بدلنے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا صلح اس کی قیمت سے ہوگی اور قیمت میں زیادتی جائز نہیں تیسری وجہ یہ ہے کہ غضب کے معاملے میں تاوان غضب کے وقت واجب ہوتا ہے کیونکہ غضب ہی تاوان کو واجب کرنے کا سبب ہے لہذا منصوبہ چیز میں غاصب کی ملکیت اسی وقت ثابت ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ منصوبہ چیز اس وقت تملیک کے قابل ہوتی ہے لہذا اقلیل اور کثیر پر صلح جائز ہوگی اور علق کے معاملے میں تاوان علق کے وقت واجب ہوتا ہے اور غلام اس وقت تملیک کا احتمال نہیں رکھتا پس صلح غلام کے عوض نہیں بلکہ اس کی قیمت کے عوض ہوگی اور اس کی اصل قیمت سے زیادہ پر صلح جائز نہ ہوگی۔ اگر صلح کسی مال پر ہو تو اقلیل اور کثیر کے ساتھ جائز ہے کیونکہ یہ درہم و دنانیر کے بدلے میں ایک شے کی



فروخت ہے اور وہ جائز ہے جیسے بھی ہو۔ اور اگر شریک ساکت کسی جاندار مثلاً غلام یا گھوڑے وغیرہ پر صلح کرے تو اگر اس نے غلام سے صلح کی تو یہ صلح جائز ہوگی اور درمیانے درجے کا جاندار غلام پر واجب ہوگا اور اگر آزاد کنندہ سے کسی جانور پر صلح کی تو یہ صلح جائز نہ ہوگی کیونکہ پہلی صورت (غلام کے ساتھ صلح) میں حیوان کو حقوق کا عوض بنایا گیا ہے جو بذات خود مال نہیں اور حیوان اس چیز کے بدلے کے طور پر ذمہ میں بطور دین ثابت ہو جاتا ہے جو مال نہیں ہے، جیسا کہ مال کے بدلے اعتاق یا مکتب بنانا یا نکاح کرنا ہے یا قتل عمدہ کے عوض خون بہا پر صلح کرنا ہے دوسرے غلام کے ساتھ صلح سے مکتب بنانے کے معنی میں ہے اور اگر اسے مطلق غلام یا گھوڑے کے عوض مکتب بنایا جائے تو یہ مکتبیت صحیح ہوتی ہے اور غلام پر اوسط درجے کا حیوان واجب ہوتا ہے اسی طرح یہ معاملہ ہے مگر دوسری صورت (آزاد کنندہ کے ساتھ صلح) میں حیوان کو غلام کی قیمت کا بدلہ بنایا گیا ہے اور وہ (قیمت) مال ہے اور حیوان مال کے بدلے میں ذمہ میں بطور دین واجب نہیں ہوتا جیسا کہ بیع وغیرہ میں ہے۔ اور اگر غلام کے اندر مُتَبَق کا شریک کوئی بچہ یا مجنون ہو، جس کا باپ یا دادا یا کوئی وصی ہو تو دلی یا وصی کو اختیار ہے کہ چاہے تو مُتَبَق سے تاوان لے، اور چاہے تو غلام سے سعایت کر لے اور چاہے تو اسے مکتب بنادے مگر اسے یہ اختیار نہیں کہ وہ اسے آزاد کر دے یا بدر بنا دے کیونکہ تدبیر بھی اعتاق ہی کی قسم ہے اور بچہ و مجنون و ذلیل اعتاق کے مالک نہیں ہوتے لہذا ان کا دلی یا وصی تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے کے مجاز ہوں گے۔ کیونکہ سعایت کرنا ایک قسم کی مکتبیت ہے اور باپ و وصی بچہ یا مجنون کے غلام کے ساتھ عقد کثابت کر سکتے ہیں اور مُتَبَق سے تعین (تاوان لینے) میں ملک کو مُتَبَق کی طرف منتقل کرنا ہے تو یہ تعین بیع کیسا تھا ہوئی اور باپ و وصی بچہ یا مجنون کے مال کی بیع کر سکتے ہیں۔ اور اسی طرح شریک ساکت مکتب ہو یا عہد ماذون، جس پر دین ہو تو اسے بھی تاوان لینے سعایت کرانے اور عقد مکتبیت کر سیکے درمیان اختیار ہوگا مگر یہ دونوں اعتاق کے مالک نہیں ہوں گے کیونکہ ابھی وہ اپنی نگرہ کے ہی مالک نہیں مکتب کیلئے اس اختیار (تاوان سعایت یا مکتبیت) کے ثابت ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ جو کچھ اسکے ہاتھ میں ہے اسکے اندر تصرف کرنے میں وہ مولیٰ کی طرف سے ہی مُتَبَق ہے باقی رہا وہ ماذون جس کے ذمہ دین ہے تو اسکا معاملہ بھی اسی طرح ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ کی اصل کی طابق جو کچھ اسکے ہاتھ میں ہے مولیٰ اسکا مالک نہیں لہذا عہد ماذون کیلئے مذکورہ اختیار ہوگا اور صاحبین کی اصل کی طابق ماذون اگرچہ پُرں چیز میں تصرف کا مالک ہے جو اسکے ہاتھ میں ہے مگر یہ حق اسے مولیٰ ہی کی طرف سے ملتا ہے اور اگر عہد ماذون پر دین نہ ہو تو پھر مذکورہ اختیار (تعین، سعایت، مکتبیت) بھی مولیٰ کو ہے جیسا کہ اسے آزاد کر سیکتا حق ہے کیونکہ ماذون پر اگر دین نہیں تو وہ اور جو کچھ اسکے قبضہ میں ہے سب مولیٰ کی ملک ہوگا پس اختیار بھی مولیٰ کو ہوگا۔ اگر شریک (یعنی شریک کا مولیٰ یا وصی) سعایت کو اختیار کرے تو شریک کے بچہ یا مجنون ہونے کی صورت میں غلام کی ولا (ترکہ) دونوں کے لیے ہوگی کیونکہ لوجہ آزاد ہونیکے وہ دونوں مل و لا میں سے ہیں اور اگر سعایت اختیار کرے کی صورت میں شریک ساکت مکتب یا ماذون ہو تو اس غلام کی ولا (ترکہ میراث) مولیٰ کیلئے ہوگی کیونکہ مکتب اور ماذون ابھی غلام ہیں اور ولاء آزاد کے علاوہ کیلئے ثابت نہیں۔ اور اگر بچہ یا مجنون کا کوئی دلی یا وصی نہ ہو تو پھر اگر وہاں کوئی حاکم ہے تو اسے مقرر کیا جائیگا کہ وہ ان کیلئے ان کے حق میں تعین سعایت و کتابت میں سے ہتر چیز کو اختیار کرے اور اگر وہاں کوئی حاکم نہ ہو تو پھر معاملہ موقوف رہے گا حق کی کچھ باقی ہو جائے اور مجنون ہوش میں آجائے اب وہ پانچوں اختیارات میں سے جس کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں۔

پھر مذکورہ بحث میں تادان کے اندر متقی کی تو نگری اور تنگدستی کی بنا پر حکم میں جب اختلاف ہوا تو ضروری ہوگا  
یسار (تو نگری) اور اعسار (تنگدستی) کو جاننا جائے۔ تو یسار (تو نگری) یہ ہے کہ غلام کا جتنا حصہ باقی ہو کم یا زیادہ  
اس کی قیمت کی قدر و پیرا اس کے پاس ہوا اور اعسار (تنگدستی) یہ ہے اتنی قدر و پیرا اس کے پاس نہ ہو۔ اس  
تنگی میں صرف یہی معیار ہے نہ کہ وہ تنگدستی جس میں صدقہ لینے کی علت یا حرمت کا تعلق ہے جیسا کہ اگر وہ اتنی  
قدر کا مالک ہو اور شریک کا حصہ ہے تو شریک کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس سے تادان لے در نہ حق ہمیں ہوگا۔ اس  
قاعدے یا معیار کی طرف حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے اشارہ ہوتا ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
نے فرمایا: ”جس آدمی کا کسی غلام میں کوئی حصہ ہو اور وہ اس کو آنا دکر دے تو اس پر لازم ہے کہ اگر اس کے  
پاس کچھ مال ہو تو اپنے مال کے ذریعے غلام کے باقی حصہ کی خلاصی کر لے اور اگر اس کے پاس کوئی مال نہ  
ہو تو غلام اپنی گردن کی خلاصی کے لئے کمائی کرے مگر اس سے کمائی کرانے میں اس پر مشقت نہ ڈالی جائے  
اس روایت میں مطلق مال کا اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ نصاب کا اور اس روایت میں اس طرف بھی اشارہ ہو گیا  
کہ غلام کی خلاصی کرنا واجب ہے اور اس قدر مال (یعنی جتنا متقی کے پاس ہے) کے ساتھ خلاصی ہو  
سکتی ہے اور اس سے کم میں خلاصی نہیں ہو سکتی۔

**یسار اور اعسار کے اعتبار کا وقت** پھر یہ چیز ہے کہ متقی کی تو نگری اور تنگی کا اعتبار عتاق کے  
وقت ہے حتیٰ کہ عتاق کے وقت اگر وہ تنگدست ہو  
تو ضامن نہیں ہوگا چاہے بعد میں تو نگری ہو جائے کیونکہ وہی ضمان (تادان) کے واجب ہونے کا وقت  
ہے لہذا اسی وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ اطلاق اور غضب کے تادان میں وقت تلف  
اور وقت غضب کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور اگر متقی اور شریک ساکت کے درمیان یسار اور اعسار  
کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو متقی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ تو نگری اور تنگدستی کے  
کے معاملے میں اصل چیز تنگدستی ہے اور غنا (تو نگری) ایک نئی لائق ہونے والی چیز ہے۔ علاوہ ازیں ظاہر حال  
(تنگدستی) بھی متقی کا گواہ ہے۔ اور اگر عتاق پہلے ہو چکا ہو اور اختلاف بعد میں واقع ہو تو متقی کے کہنے سے اس  
کو پچھلے سال آزاد کیا تھا مگر اس وقت میں تنگدست تھا اور بعد میں میری معاشی حالت بہتر ہوئی لہذا اس وقت  
کا اعتبار ہوگا شریک ساکت یہ کہے کہ جب تو نے آزاد کیا تھا تو اس وقت تو نگری تھا تو اس صورت میں متقی  
کا قول مانا جائے گا اور شریک کے ذمہ اپنے موقف پر دلیل لانا ہے کیونکہ یسار اور اعسار کی ظاہری حالت  
متقی کی گواہ ہے لہذا ظاہر حال کے مطابق حکم دیا جائے گا جیسا کہ چکی والے اور آٹا پیسنے والے کے درمیان  
پانی کے چلنے اور رک جانے کے درمیان جھگڑا ہو جائے تو اس وقت پانی کے چلنے یہ نہ چلنے کا جو حال ہو  
اس کے مطابق حکم لگایا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں ہے۔

امام ابو یوسفؒ نے ان دو غلاموں کے بارے میں فرمایا جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں۔ اور  
ان میں سے ایک دونوں غلاموں سے یوں کہے کہ تم میں سے ایک آزاد ہے اور وہ خود اس وقت فقیر ہو مگر  
بعد میں غنی ہو گیا اور پھر اس بات کو اختیار کیا کہ ان دونوں میں سے ایک پر عتق کو واقع کیا یعنی ایک کو آزاد

کر دیا، تو عتق کے دن کی غلام کی آدمی قیمت کا ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر وہ آدمی دونوں غلاموں میں سے ایک کو عتق کے لئے اختیار کرنے سے پہلے مر گیا مگر مرنے سے پہلے غنی ہو چکا تھا تو دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کی چوتھائی قیمت کا ضامن ہوگا اس مسئلے میں امام ابو یوسف نے اس آدمی کے عتق واقع کرنے کے دن کی حالت کو مد نظر رکھا ہے اور اسے بمنزلہ اس آدمی کے گردانا ہے جو غلام میں اپنے حصے کو مسکاتب بنادے پھر وہ غلام ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو جس دن مسکاتب آزاد ہوا ہے اس دن میں مولیٰ کا جو مال ہو اس کو دیکھا جاتا ہے نہ کہ اس دن کے حال کو جس میں اس نے غلام کو مسکاتب بنایا تھا۔ اور یہ چیز ان کے قاعدے کے مطابق صحیح ہے کیونکہ مجبول غلام کی طرف عتق کی نسبت کرنا اپنے غلام کے عتق کو اختیار تہی شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے گویا اس نے عتق کو اختیار کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کے دن جو مال تو نگری یا تنگدستی کا مولیٰ کا ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ اگر ایک آدمی نے اپنے اور اپنے غیر کے درمیان مشترک غلام سے کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے پس غلام داخل ہو گیا تو وہ آدمی غلام کے داخل ہونے کے دن جو اس کی قیمت ہوگی اس کے نصف کا ضامن ہوگا۔ نہ کہ اس قیمت کے نصف کا جو قسم کے دن تھی کیونکہ داخلہ کا دن ہی آزادی کا دن ہے۔

امام محمد کی اصل کے مطابق مجبول غلام کی طرف عتق کی نسبت کرنا عتق کا وعدہ کرنے کے مترادف ہے اور دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنا دراصل اس غلام کا تعین ہے جس پر عتق واقع ہو چکا ہے لہذا اس کی خوشحالی یا تنگی کا اعتبار اس دن سے کیا جائے گا جس دن اس سے عتق کا تکلف واقع ہوا تھا اسی طرح تاوان یا سعایت کے معاوضے میں اعتاق کے دن والی غلام کی قیمت کا اعتبار ہوگا حتیٰ کہ اعتاق کے دن فریقین کو غلام کی قیمت معلوم ہو گئی پھر بعد میں قیمت بڑھ گئی یا کم ہو گئی تو بعد والی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اعتاق کے دن والی قیمت کا ہی ضامن ہوگا کیونکہ یہ اعتاق ہی تاوان کے واجب ہونے کا دن ہے لہذا اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جیسا کہ حلف کرنے اور غضب کرنے میں ہوتا ہے۔

**غلام کی قیمت میں شریکین کا اختلاف** اگر اعتاق کے دن غلام کی قیمت دونوں شریکوں کے علم میں نہ ہو اور بعد میں ان کا اختلاف واقع ہو جائے تو پھر معاملہ بات یوں ہے کہ غلام دو مال سے خالی نہیں یا تو جھگڑے کی وقت موجود ہوگا یا ملک ہو چکا ہوگا اور متفق کی حالت یسرا اور عسریں دونوں کا اتفاق ہوگا یا اختلاف ہوگا تو اس جہاں میں مل یہ ہے کہ ظاہر حال جس شریک کی گواہی دیتا ہو اس کا قول مقرر ہوگا۔ کیونکہ ظاہر حال ایک سچا گواہ ہے اور اس کی اصل مسئلہ ظنونہ علی والا مسئلہ ہے اور اگر ظاہر حال کسی کی گواہی نہ دیتا ہو تو پھر متفق کا قول مانا جائے گا اور اگر جھگڑے کے وقت غلام موجود ہو اور فریقین کافی الحال عتق پر تو اتفاق ہو مگر غلام کی قیمت میں اختلاف کر رہے ہوں مثلاً متفق یہ کہے کریں نے غلام کو آج ہی آزاد کیا ہے اور اس کی قیمت یہ ہے اور شریک ساکت کہے کہ یہ بات تو ضحیک ہے کہ تو نے اسے آج آزاد کیا ہے مگر اس کی قیمت زیادہ ہے تو فی الحال باہر میں غلام کی جو قیمت ہوگی اس کی طرف رجوع کیا جائے گا اس میں قسم یا دلیل وغیرہ کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ فی الحال مارکیٹ ریٹ سب سے سچا گواہ ہے۔ اور اگر عتق کے حال میں دونوں کا اختلاف ہو متفق کہے کریں نے اسے اس سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور اس وقت اس کی قیمت یہ تھی اور

دوسرا کہے کہ تو نے اسے آج آزاد کیا ہے اور اس کی قیمت زیادہ ہے یا آزاد کنندہ کہے میں نے اسے آج آزاد کیا اور اس کی قیمت یہ ہے اور دوسرا کہے نہیں بلکہ تو نے اسے اس سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور اس کی قیمت اس وقت زیادہ تھی تو غلام کی فی المال قیمت کی طرف رجوع کیا جائیگا تو ظاہر حال جس شریک کے قول کی گواہی دے گا اسی کا اعتبار کیا جائے گا اور اسی قیمت کو اعتناق کے دن والی قیمت تصور کیا جائے گا کیونکہ اصل چیز اسی (عق) کے مال کا باقی رہنہا ہے اور اس قیمت میں کسی قسم کا تغیر ہو یا اختلاف اصل ہے پس ظاہر حال اسی اصل حال (اختناق) کے دن کا حال کا گواہ ہوگا تو یہ مسئلہ علی والے اور آٹا مینے والے کے اختلاف کے مشابہ ہو گیا جب کہ وہ پانی کے جاری ہونے یا رک جانے کے بارے میں جھگڑا کریں۔ تو اس صورت میں پانی کے ظاہر حال جاری ہونے یا رکے ہوئے ہونے کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر دونوں کا اس بات پر توافق ہو کہ اختناق ان کے جھگڑے سے پہلے کا ہو چکا ہے مگر اس وقت کی قیمت میں اختلاف رکھتے ہوں تو اس وقت میں غلام کی بازاری قیمت کی طرف رجوع نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مدت زیادہ گزر گئی ہے اور اس مدت میں قیمت کم یا زیادہ ہو سکتی ہے۔ لہذا متیق کے قول کا اعتبار ہوگا کیونکہ شریک اس پر زیادہ تاوان کا دعویدار ہے اور وہ انکاری ہے لہذا اس کا قول معتبر ہوگا جبکہ تلف کرنے والے اور غاصب کا قول معتبر ہوتا ہے۔

مکان پر شفعہ کے مسئلہ میں جبکہ مکان مل جائے اور اس مکان کی قیمت اور اس زمین کی قیمت میں جس پر مکان واقع تھا، شفعہ کرنے والے اور خریدار کے درمیان جھگڑا ہو جائے تو مشائخ نے کہا ہے کہ زمین کی تو بازاری قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور مکان کی قیمت میں خریدار کا قول معتبر ہوگا کیونکہ شفعہ مشتری کے خلاف بذریعہ شفعہ زمین پر قبضہ کرنا چاہتا ہے لہذا اس کے لئے مشتری کے قول کے بغیر زمین پر قبضہ کرنے کا جواز نہیں۔ باقی رہا زیر بحث متیق کا معاملہ تو وہ اپنے شریک کے خلاف کوئی قبضہ کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا شریک اس کے خلاف زیادہ تاوان کا دعویدار ہے اور وہ انکاری ہے اسی طرح جب غلام ہلاک ہو جائے تو اس وقت بھی متیق کے قول کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زیادتی کا منکر ہے۔ واللہ اعلم وعلیٰ السلام۔

**غلام کی ہلاکت کی صورت میں تاوان کا مسئلہ** اگر غلام ہلاک ہو جائے قبل اس کے کہ شریک

اب وہ متیق سے تاوان لے سکتا ہے یا نہیں جب کہ متیق غرضمال ہو؛ تو اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ سے دو مختلف روایات مروی ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ نے امام اعظم سے روایت کی ہے اور یہی روایت امام حسن کی بھی ہے اور ایک قول امام ابو یوسف سے بھی ہے کہ وہ (شریک ساکت) متیق سے تاوان لے سکتا ہے اور امام ابو یوسف نے امام اعظم سے روایت بھی نقل کی ہے کہ اب متیق پر کوئی تاوان نہیں۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ متیق پر تاوان کا حکم مگر غلاف قیاس نص سے ثابت ہے جیسا کہ پیچھے بیان ہو چکا کہ شریک متیق نے صرف اپنے حصہ میں تصرف (اعتناق) کیا ہے اور شریک ساکت کا حصہ بہر طور اس کی ملک اور اس کے ہاتھ میں ہے مگر شریک ساکت کو تاوان لینے کا اختیار دینا شرعاً اس شرط کے ساتھ ثابت ہے کہ جس چیز کا تاوان دیا جا رہا ہے اس کی ملک تاوان دینے والے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ جب غلام ہلاک ہو گیا تو اس کی ملک ہی باقی رہی لہذا اس کے منتقل ہونے کا تصور بھی

نہیں کیا جاسکتا پس شریک ساکت کو تاوان لینے کا اختیار دینا اصل قیاس پر باقی رہیگا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ معتق پر تاوان نہ ہو۔ امام محمد والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ تاوان لینے کا اختیار شریک ساکت کو اعتناق کے ساتھ ہی حاصل ہو گیا لہذا وہ غلام کی موت سے باطل نہ ہوگا جیسا کہ غضب شدہ غلام غاصب کے ہاتھ میں مرجائے تو اسے تاوان دینا پڑتا ہے۔ باقی رہا امام ابو یوسف کا یہ قول کہ غلام کی ہلاکت سے شریک کی ملک کے منتقل ہونے کا احتمال نہیں رہتا تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ تاوان چونکہ اعتناق کے وقت کی طرف منسوب ہے لہذا مضمون چیز جس چیز کا تاوان ادا کیا جائے، کی ملک بھی اسی وقت کی طرف منسوب ہوگی جیسا کہ غضب کے معاملے میں ہوتا ہے اور غلام کی ملکیت اس وقت منتقل ہونے کا احتمال رکھتی تھی لہذا اس وقت تاوان کا واجب کرنا ممکن ہو گیا اور جب معتق نے تاوان ادا کر دیا تو معتق اپنے تاوان کی وصولی کے سلسلے میں غلام کے ترکہ کی طرف رجوع کرے گا۔ اگر غلام نے کوئی ترکہ چھوڑا ہو۔ اور اگر اس کا کوئی ترکہ نہ ہو تو وہ اس پر ذین ہوگا جس کی وجہ ہم امام ابو یوسف کی اصل کے حوالے سے پیچھے بنا چکے ہیں کہ شریک ساکت کا حصہ اس کی اپنی ملک میں باقی رہتا ہے اور اسے یہ حق حاصل ہے کہ معتق اگرچہ شمال ہو تو اس سے تاوان وصول کر لے اور جب اس نے تاوان وصول کر لیا تو معتق اس کے حصے کا بھی سابق سبب یعنی اعتناق کی وجہ سے مالک بن گیا۔ اور اب معتق کو اس بات کا حق پہنچتا ہے کہ وہ اپنی جیب سے ادا کردہ تاوان کو غلام کے ترکہ سے وصول کرے جیسا کہ اسے یہ حق حاصل تھا کہ غلام اگر زندہ ہوتا تو اس سے تاوان کی رقم پوری کرا لیتا اور اگر معتق تنگ دست ہو تو پھر شریک ساکت اپنے حصے کی قیمت کے لئے غلام کے ترکہ کی طرف رجوع کرے گا اور اگر غلام نے کوئی ترکہ نہ چھوڑا ہو تو پھر شریک ساکت کے لئے کوئی چیز نہ ہوگی کیونکہ اس کا حق غلام کے ذمہ ہے اور وہ غفلت ہو کر مرا ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب غلام مرجائے اور اگر ایک شریک مرجائے تو پھر صورت مسئلہ یوں بنے گی کہ اگر معتق مر گیا تو صورت مسئلہ دو حال سے خالی نہیں یعنی اس کی طرف سے اعتناق یا تو اس کی حالت صحت میں واقع ہوا ہوگا یا اس کی حالت مرض میں۔ اگر اعتناق اس کی حالت صحت میں واقع ہوا تو بلا اختلاف اس کے ترکہ سے غلام کی نصف قیمت لی جائے گی اور اگر اعتناق اس کی حالت مرض میں واقع ہوا ہو تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کے ترکہ سے لیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو یوسف کا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول یہ ہے کہ شریک ساکت اس کے مال سے اپنے حصے کی قیمت وصول کرے گا۔ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے جس کا ہم نے سمجھے ذکر کیا کہ صاحبین کے نزدیک اعتناق ناقابل تقسیم ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک اس کی تقسیم ہوتی ہے۔ اس اصل کی بنا پر صاحبین کی دلیل یوں بنی کہ اعتناق جب قابل تقسیم نہ ہوا تو تاوان اعتناق تاوان اہل خلاف کے مترادف ہوا اور اہل خلاف کے تاوان میں صحت اور مرض سے کوئی اختلاف نہیں پڑتا۔ اور امام صاحب کے نزدیک اعتناق جب قابل تقسیم ہے تو معتق صرف اپنے ذاتی حصے میں تصرف کرنے والا قرار پایا اور اس قسم کا تصرف قواعد شرع میں تاوان کو ذاب نہیں کیا کرتا۔ اور اسی لئے معتق اگر تنگ دست ہو تو اس پر تاوان واجب نہیں ہوتا اور معتق اگر شریک ساکت کے حصے کو تلف کرنے والا یا معنوی طور پر فاسد۔

کرنے والا ہوتا تو اس پر لامحالہ تادان واجب ہوتا کیونکہ تلف کرنے کا تادان خوشحالی اور تنگ حالی سے مختلف نہیں ہوتا۔ معنی پر تادان کا وجوب دراصل بوجہ نقص صریح ہے اور وہ نقص مطلق حالت یسر میں وارد ہوئی ہے اور یسر (خوشحالی) کی حالت حالت صحت میں ہی منظور ہو سکتی ہے کیونکہ اس وقت تمام مال خالصہ اسی کا ہوتا ہے اور حالت مرض خصوصاً مرض الموت میں اس کے مال و دولت کے ساتھ اس کے ورثاء کا حق بھی مطلق ہو جاتا ہے چنانچہ اس وقت کسی وارث کے لئے نہ تو اس کا اقرار صحیح ہوتا ہے اور نہ کسی انہی کو تہائی مال سے زیادہ نیکی کے طور پر دے سکتا ہے۔ اور بجز تہائی مال میں نہ اس کی ضمانت صحیح ہو سکتی ہے اور نہ اتفاقاً جو مرض کی حالت مطلق خوشحالی کی حالت نہ قرار پائی اور نہ ہی ملک مطلق کی حالت بٹھری تو اس مسئلے میں معاملہ اپنے اصل قیاس پر باقی رہا۔ دوسری بات یہ ہے کہ تادان عتق کا وجوب صلہ رحمی اور نیکی کے طور پر ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ متعلق کی طرف سے شریک کے حصے میں کوئی فعل واقع ہوا ہے چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ شریک اگر ملکوت ہو تو اس پر تادان واجب نہیں ہوتا اور صلہ رحمی کے واجبات جب قبضہ میں نہ لگتے ہوں تو موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسا کہ افکار کا نام نفقہ اور زکوٰۃ وغیرہ ساقط ہو جاتے ہیں اور اسی چیز کی طرف امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے لئے اشارہ کیا کہ تادان اگر مریض پر واجب ہو اور اس کے ترک سے وصول کیا جائے تو یہ وارث کے مال سے ہوگا کیونکہ شریعت نے مرض الموت میں صرف ایک تہائی مال مریض کا قرار دیا ہے جبکہ دوتہائیاں ورثاء کے لئے بٹھرائی ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری عمر کے آخری لمحات میں تمہارے مال و دولت کا ایک جنائی حصہ صدقہ کیا ہے تاکہ تم اسے کار خیر میں خرچ کر کے اپنے اعمالِ صالحہ میں زیادتی کر سکو۔ اور حالت صحت میں ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ تادان عتق واجب تو صلہ کے طور پر ہوتا ہے پھر بھاری حالت میں معاوضہ بن جاتا ہے کیونکہ اس سے مضمون چیز میں بلکہ ثابتہ ہو جاتی ہے جیسا کہ عوض کی شرط کیا ساتھ ہے میں ہوتی ہے یعنی اسی صورت میں سب کا انعقاد تو صلہ کے طور پر ہوگا مگر پھر معاوضہ میں تبدیل ہو جائے گا اسی طرح ضمانت منفقہ تو تبرعاً ہوتی ہے حتیٰ کہ اس آدمی کی ضمانت صحیح نہیں ہو سکتی جو اہل تبرع میں سے نہ ہو پھر یہ ضمانت معاوضہ میں تبدیل ہو جاتی ہے کیونکہ ضمانت اس کی نیکی کے بدلہ میں غنیمت کی گردن میں اس کی ملکیت واجب کر دیتی ہے یا ضمانت کا انعقاد غلام کی طرف سے بوجہ اٹھانے کے طور پر ہوتا ہے تاکہ غلام کو نفع پہنچے پھر ضمانت کو اس بات کا حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ ضمانت کی رقم پوری کرنے کے لئے غلام سے سعایت کرائے جیسا کہ عام ضمانت میں ہوتا ہے کہ ضمانت موقوف عند آدمی جس کی طرف سے ضمانت اٹھائی جائے، کی طرف سے اس کے ذمہ رقم اٹھانے میں تو تبرعاً ہوتا ہے مگر جب موقوف لاء (جس آدمی کے لئے ضمانت دی جائے) کو ادائیگی کر کے موقوف عند کے جو کچھ ذمہ ہے اس کا مالک بن گیا تو اب یہ ضمانت معاوضہ بن گئی کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ جس شخص نے کسی سے حالت صحت میں کہا جو کچھ میرے لئے فلاں کے ذمہ ہے وہ میرے ذمہ ہے۔ پھر اس کے لئے فلاں کے ذمہ اس کی حالت مرض میں جو کچھ ہو وہ مریض سے لے لے تو اس مال کا جمیع مال سے اعتبار کیا جائے گا نہ کہ تہائی مال سے اور اس کے ترک سے وصول کر لیا جائے گا اور اگر ضمانت کی ابتداء مرض میں پائی جاتی تو ادا شدہ مال یا رقم کا اعتبار تہائی مال سے ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ ان دونوں فصلوں میں فرق ہے۔

ساکت شریک کی وفات کے بعد وراثہ کا حق اور اگر دونوں شریکوں میں سے وہ شریک مر جائے جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا تو اس کے وراثہ

کا اختیار حاصل ہوگا کہ وہ سب متفقہ طور پر اعتناق یا ایمان لینے یا غلام سے سعادت کرانے میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کر لیں کیونکہ وہ میت کے خلفاء اور قائم مقام ہیں وراثہ (میت) کو چونکہ قبل از موت سے حق حاصل تھا لہذا انہیں بھی حاصل ہوگا۔ اور اگر وراثہ آپس میں بیٹ جائیں بعض اسے آزاد کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں اور بعض معتق سے تاوان لینے کا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ وہ ایسا کر سکتے ہیں جبکہ امام حسنؑ بن زیاد نے کہا کہ انہیں سوائے اس کے کوئی حق حاصل نہیں کیا تو سب آزاد کریں یا سب سعادت کرائیں یا سب تاوان لیں۔ مگر بقا پر یہ روایت امام ابوحنیفہؒ کی گئی ہے کیونکہ امام حسنؑ کے نزدیک بھی صحابی کی طرح اعتناق یقیم نہیں ہوتا لہذا ان کے مذہب پر یہ تفریع صحیح نہیں۔ اور کتاب الاصل میں جو کچھ مذکور ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک شریک ساکت کا حصہ بدستور اس کی قب میں قائم ہے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک اعتناق قابل تقسیم ہے اور اب اس کی موت کے باعث اس کا حصہ اس کے وراثہ کو منتقل ہو گیا لہذا یہ وراثہ اصل غلام میں شریک کی مانند ہو گئے کہ اگر ان میں سے ایک اپنا حصہ آزاد کر دے تو باقی وراثہ کو حق ہوتا ہے کہ ان میں ہر ایک اعتناق یا تاوان لینے یا سعادت کرانے میں سے جو چاہے اختیار کر سکتا ہے۔ اسی طرح یہاں ہے۔ امام حسنؑ والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ وراثہ کو دہی حق منتقل ہوا ہے جو خود میت کو حاصل تھا اور میت کو اس بات کا حق حاصل نہیں تھا کہ وہ بعض حصے میں تو تاوان کو اختیار کرے اور بعض حصے میں سعادت کو۔ اسی طرح وراثہ کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہوگا اور دوسری بات یہ ہے کہ جس غلام سے سعادت کرائی جا رہی ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور قاعدہ ہے کہ جو آدمی اپنے غلام کو مکاتب بنائے پھر وہ آدمی مر جائے تو اس کے وراثہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ بعض تو آزاد کر دیں اور بعض تاوان لیں اور بعض سعادت کرائیں انہیں سوائے اس کے کوئی حق حاصل نہیں کہ وہ سب ایک ہی چیز پر جمع ہوں یا تو متفقہ طور پر آزاد کر دیں یا متفقہ طور پر تاوان لیں۔ اسی طرح یہاں ہے۔ پھر یہ کہ امام حسنؑ کی روایت کے مطابق اگر ایک وارث آزاد کر دے تو اس کا آزاد کرنا باطل ہوگا جب تک کہ سب آزاد نہ کر دیں کیونکہ جس غلام سے سعادت کرائی جا رہی ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور اگر مولیٰ مر جائے اور کوئی ایک وارث مکاتب کو آزاد کر دے تو اس کا اعتناق اس وقت تک باطل ہوتا ہے جب تک کہ سب وراثہ آزاد نہ کر دیں۔ اسی طرح یہاں ہے اور جب سب اس کے عتق پر اتفاق کر لیں تو بلا اختلاف آزاد ہو جائے گا۔ اور غلام کا ترک میت کی ملکیت متصور ہوگا جو میت کے مرد وراثہ کو منتقل ہوگا نہ کہ خواتین وراثہ کو۔ اور یہ ولادہ (ترک) کا میت کے لئے ہونے کا فائدہ ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق معتق بعض غلام بمنزلہ مکاتب کے ہوتا ہے اور مکاتب وراثت کے ذریعے منتقل نہیں ہوتا لہذا اس کی ولادہ (ترک) میت کی ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔

## تاوان کی شق اختیار کرنے کے بعد سعایت کرانے کا حق نہیں | جب متحقق اتان

خوشحال ہوا اور شریک ساکت اس سے تاوان لینے کے حق کو اختیار کر لے پھر اس کا ارادہ ہو کہ تاوان لینے سے رجوع کر کے سعایت کو اختیار کر لے تو کتاب الاصل میں درج ہے کہ اسے یہ حق حاصل نہیں۔ اور متحقق کے تاوان دینے پر راضی ہونے یا حاکم کے حکم دینے اور متحقق کے راضی نہ ہونے یا حاکم کے حکم نہ دینے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور ابن سماع نے امام محمد سے یہ بھی روایت کی ہے کہ اسے اس وقت تک یہ حق حاصل ہے جب تک کہ متحقق تاوان دینے کو قبول نہ کر لے یا تاوان دینے کا حاکم فیصلہ نہ کر لے اور اگر متحقق تاوان دینا قبول کر لے یا حاکم فیصلہ کر دے تو پھر اس کے بعد اسے یہ اختیار حاصل نہیں۔ بعض مشائخ اس اختلاف کے قائل نہیں اور انہوں نے ابن سماع کی روایت کو امام محمد کے اس قول کی تفصیل یا تفسیر قرار دیا ہے جو انہوں نے ظاہر روایت میں ارشاد فرمایا ہے اور اسی رائے کی طرف امام جصاص گئے ہیں اور کہا ہے کہ کتاب الاصل میں جو کچھ مذکور ہے اس سے امام محمد کی مراد یہ ہے کہ جب قاضی فیصلہ کر دے یا متحقق خود تاوان دینے پر راضی ہو جائے تو پھر اس کے بعد دوسرے شریک کو کوئی دوسرا اختیار نہیں رہتا۔ اور بیان کیا جاتا ہے کہ امام کرنی اور جصاص نے اس صورت کو بھی اسی پر قیاس کیا ہے جس میں غضب کنندہ سے کوئی دوسرا آدمی غضب کر لے۔ اس صورت میں مضمون منہ جس سے کوئی چیز غضب کی جائے، جب ایک غاصب سے تاوان لینے کو اختیار کر لے پھر اس کو چھوڑ کر دوسرے غاصب سے تاوان لینا چاہے تو لے سکتا ہے۔ لہذا یہ کہ تاوان دہندہ تاوان دینے پر راضی ہو چکا ہو یا قاضی اس کا فیصلہ دے چکا ہو تو پھر ایسا نہیں کر سکتا اور بعض فقہانے اس مسئلے میں دو روایتیں بنائی ہیں۔ کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک ساکت کو متحقق سے تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے کے درمیان اختیار ہے اور دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا آدمی جب ایک کو اختیار کر لے تو دوسری سے اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور شریک ساکت کا خود تاوان لینے کو اختیار کرنا غلام کو سعایت کرانے سے بری الذمہ قرار دینا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر وہ غلام سے سعایت کرانے کو اختیار کرے تو اسے تاوان لینے کا حق نہیں رہتا اور سعایت کا نفس اختیار ہی بغیر قضا اور رضا کے متحقق کو تاوان سے بری کرنا ہے۔ اسی طرح جب اس نے تاوان کو اختیار کر لیا تو اب غلام سے سعایت کرانے کا اختیار نہ رہا۔

ابن سماع والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک ساکت کا متحقق سے تاوان لینے کو اختیار کرنا اس کے لئے مضمون چیز جس کا تاوان دیا جائے، میں عوض (تاوان) کے بدلے ملکیت کو واجب کرنا ہے اور یہ چیز جو بیع کے مشابہ ہے، متحقق کی رضامندی یا تھنائے قاضی کے بغیر شریک نہیں ہو سکتی پس جب تک ان دونوں میں سے ایک چیز نہیں پائی جائے گی اس وقت تک اس کا حق اختیار پورا نہیں ہوگا اور اسے اس لئے سے سعایت کرانے کی طرف رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ شریک ساکت سعایت کو اختیار کر لے کہ جو کچھ اسے تاوان لینے کا اختیار نہیں رہتا چاہے غلام راضی ہو یا نہ ہو کیونکہ غلام سے سعایت کرانے میں غلام کے لئے کسی عوض کے بدلے ملک کو واجب نہیں کیا جاتا کہ وہ غلام کی رضامندی ہو۔



**مسئلہ** پس اگر ایک شریک اپنے دوسرے ساتھی کے حصے کو آزاد کر دے تو غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق تو ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک عتق متجزی ہے یعنی اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں، لہذا وہ صرف اپنے حصے میں عتق کو نافذ کر سکتا ہے دوسرے کے حصے میں نہیں اور صاحبین کی اصل کے مطابق یوں کہ اگرچہ ان کے نزدیک عتق متجزی نہیں تاہم ضروری ہے کہ عتق کا ثبوت اقلاً مثبتی کے اپنے حصے میں ہوا اور پھر وہاں سے دوسرے شریک کے حصے میں سرایت کرے جب اس نے اعتاق کی نسبت دوسرے شریک کے حصے کی طرف کی تو اس کے اپنے ذاتی حصے میں عتق ثابت نہ ہوا لہذا وہ دوسرے کے حصے کی طرف بھی متحدی نہیں ہوگا۔

**حاصل کے تاوان کا مسئلہ** اگر آزاد شدہ حاملہ لونڈی ہو تو معتق اس کے لڑکے کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ حمل لونڈی کے منزلہ عضو کے ہے اور اعضاء بمنزلہ اوصاف کے ہوتے ہیں اور اوصاف کی الگ ضمانت نہیں ہوتی الا یہ کہ اعضاء میں ہی وجوب ضمانت کا کوئی سبب پایا جائے اور وہی مقصود ہو دوسری بات یہ ہے کہ حمل آدمیت کے اندر ایک قسم کا نقصان رکھتی ہے لہذا اس نقصان پر زیادہ تاوان لینا کیسے لازم ہو سکتا ہے۔ اسی طرح وہ حمل (بچہ) جس کی ماں کو آزاد کر دیا گیا ہو اور معتق دونوں ماں بٹیا کا مالک ہو تو اس کا خاص نہ ہوگا جیسا کہ بن میں ہے اور اگر معتق لڑکے کا مالک نہ ہو جیسا کہ لونڈی کی گردن (ملکیت) ایک آدمی کو وصیت کی گئی ہو اور اس کا حمل (بچہ) دوسرے آدمی کو ماں اگر لونڈی کا مالک لونڈی کو آزاد کر دیتا ہے تو اس کا بچہ بھی اپنے ماں کے تابع ہو کر آزاد ہوگا مگر لونڈی کے مالک کو بچے کا تاوان دینا ہوگا۔ کیونکہ لڑکا ملک میں اپنی ماں سے جدا ہے لہذا جائز ہے کہ اس کا تاوان بھی جدا ہو۔

**معتق و شرکاء کا غلام** اگر غلام کئی لوگوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اپنے حصے کو آزاد کر دے اور باقی شرکاء میں سے بعض تاوان لینے کو بعض سعایت کرانے کو اور بعض عتق کو اختیار کرنا چاہیں تو یہ ان کے لئے جائز ہے اور ہر ایک کے لئے وہی چیز ہوگی جو وہ اختیار کرے گا یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے کیونکہ ایک شریک کا اپنے حصے کو آزاد کر دینا ہر شریک کے لئے مذکورہ اختیارات کو واجب کر دیتا ہے اور ہر آدمی کے حصے کا تعلق دوسرے کے حصے سے نہیں لہذا ہر ایک کے لئے وہی چیز ہوگی جس کو وہ اختیار کرے گا۔ اور اس عمل کی بنیاد پر اس چیز کے بارے میں جو تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہو امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے ایک اپنے حصے کو آزاد کر دے بعد ازاں دوسرا بھی آزاد کرے تو تیسرے شریک کو اس بات کا حق ہے کہ وہ معتق اول سے اپنے حصے کا تاوان وصول کرے بشرطیکہ وہ خوشحال ہو اور اگر چاہے تو غلام کو آزاد یا دہریہ یا مگالک بنا سکتا ہے یا اس سے سعایت کر سکتا ہے کیونکہ اپنے حصے پر اس کی ملک بدستور باقی ہے لہذا اسے غلام کو آزادی کی طرف نکالنے کے لئے مذکورہ بالا اختیارات حاصل ہیں البتہ اسے یہ حق نہیں کہ وہ معتق ثانی سے تاوان لے چاہے وہ خوشحال ہی کیوں نہ ہو کیونکہ پہلے معتق سے تاوان لینے کا حق شریک سکت کے لئے خلاف قیاس ثابت ہے جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا کیونکہ شریک کے حصے کو تلف کرنے میں معتق کا کوئی عمل دخل نہیں مگر اس پر تاوان کا وجوب صرف شریک سکت کی رعایت کرتے ہوئے نص سے ثابت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ضمان عتق اصل میں ضمان معاوضہ ہے۔ جب معتق اول نے اپنے حصے کو آزاد کیا تو شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ تاوان کو اختیار کرے مضمون چیز کی ملکیت کو اس (معتق)

کی طرف منتقل کر دے اور ظاہر ہے اس انتقال سے حق و لاء بھی منتقل ہوگا۔ اور ولادہ کو فسخ لاحق نہیں ہوتا لہذا شریک ساکت تاوان لینے کے حق کو دوسرے کی طرف منتقل نہیں کر سکتا۔ اگر شریک ساکت معق اول سے تاوان لینے کو اختیار کرے تو اس کے لئے اولیٰ یہ ہے کہ غلام کو آزاد کر دے اور اگر چاہے تو اسے مدبر یا مکاتب بناسکتا ہے اور چاہے تو غلام سے سعایت بھی کر سکتا ہے کیونکہ وہ تاوان دینے والے کے قائم مقام ہے اور اسے یہ حق حاصل نہیں کہ وہ معق ثانی سے تاوان وصول کرے کیونکہ جب شریک اول کو معق ثانی سے تاوان لینے کا حق نہیں تو اس کے قائم مقام کو بھی نہیں ہوگا۔ اور صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد) کی اصل کے مطابق صورت مسئلہ یوں بنے گی کہ جب ایک نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا اور دوسرے کے آزاد کرنے کا سوال ہی نہ رہا۔ اب دوسرا و تیسرا اول سے صرف تاوان ہی لے سکتے ہیں اگر وہ خوشحال ہو اور اگر شکست ہو تو پھر غلام سے سعایت کرائیں گے۔

**نصف آزادی کا مسئلہ** | اسی قاعدے کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ جس آدمی کا ایک غلام ہو اور وہ اس کے نصف کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کا نصف ہی آزاد ہوگا اور باقی مملوک رہے گا جسے عتاق کی طرف نکالنا ضروری ہوگا اب مالک چاہے تو باقی کو بھی آزاد کر دے اور چاہے تو مدبر یا مکاتب بنادے یا سعایت کر لے جب غلام سعایت یا کتابت کی رقم ادا کر دے گا تو اس وقت مکمل آزاد ہو جائے گا مالک کو یہ حق نہیں کہ اس کا نصف آزاد کر کے اسے اپنے حال پر چھوڑ دے بلکہ اس کی مکمل آزادی کی کوئی صورت اختیار کرنا لازمی ہوگا۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق پورا غلام آزاد ہو جائے گا مالک چاہے امیر ہو چاہے تنگ دست غلام پر کسی قسم کی سعایت واجب نہیں ہوگی۔ اور اسی طرح مالک جب غلام کے ایک حصے یا جزء کو آزاد کر دے تو آنا حصہ ہی آزاد ہوگا چنانچہ اس نے چاہا اور باقی بدستور مملوک رہے گا جسے عتاق (آزادی) کی طرف نکالنے کے لئے مالک کو کوئی نہ کوئی چیز (مدبر یا کتابت یا سعایت) اختیار کرنا پڑے گی کیونکہ عتاق امام صاحب کے نزدیک قابل تقسیم ہے۔ دوسری بات یہ کہ مالک نے یہاں جمول حصے کی طرف عتق کو منسوب کیا ہے لہذا اس کی تینیت کے لئے مالک کی وضاحت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ جیسا کہ اگر وہ یوں کہتا کہ میرے غلاموں میں سے ایک غلام آزاد ہے۔ تو اسے یقیناً کرنا پڑتی۔ اس سلسلے میں یہ چیز بھی کہی گئی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب مالک ایک جمول حصے کی طرف عتق کو منسوب کرے تو غلام کا چھٹا حصہ آزاد ہونا چاہیے کیونکہ عرف شرع میں ”مسحہ“ (حصہ) چھٹے حصے سے عبارت ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں ایک آدمی نے اپنے مال میں سے ایک آدمی کے لئے ایک ”مسحہ“ (حصہ) کی وصیت کی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی کو مال کا چھٹا حصہ دلویا۔ علاوہ ازیں بہت سے اہل لسان کا بھی یہ قول ہے کہ نفقت میں ”مسحہ“ چھٹے حصے کو کہتے ہیں۔ صورت زیر بحث میں صاحبین کے نزدیک غلام مکمل آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک عتق ایسی چیز نہیں جس کے ٹکڑے کئے جاسکیں۔

**مشترک غلام کو مدبر بنانے کا مسئلہ** آدمی اپنے حصے کے غلام کو مدبر بنا دے تو اس کا حصہ مدبر بن جائے گا۔ پھر غلام کو مدبر بنانے والا شریک (مدبر) اگر خوش حال ہو تو شریک ساکت کے لیے چھ قسم کے اختیارات ہیں چاہے تو وہ بھی اپنے حصے کے غلام کو آزاد کر دے اور

چاہے تو مدبر بنا دے، یا مکاتب بنا دے، یا سعایت کر لے، یا تاوان لے لے، اور چاہے تو غلام کو اپنے حال پر باقی چھوڑ دے اور اگر شریک مدبر تنگ دست ہو تو پھر شریک ساکت کے لئے تاوان لینے کے اختیار کو چھوڑ کر باقی مذکورہ پانچ اختیارات ہوں گے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے کیونکہ ان کے ہاں اختیاق کی مانند مدبر (غلام کو یہ کہنا کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) بھی متجزی ہے لہذا شریک ساکت کے لئے مندرجہ بالا اختیارات ثابت ہوں گے۔ آزاد کرنے، مدبر بنانے، مکاتب بنانے یا سعایت کرانے کا اختیار تو اس لئے کہ اس کا حصہ بدستور اس کی ملک میں باقی ہے جسے عتاق کی طرف ہٹانا ضروری ہے اور شریک مدبر سے تاوان لینے کا اختیار اس واسطے ہے کہ مدبر ہی نے غلام کو بیع، ہبہ اور رہن وغیرہ کے ذریعے تمیک کا عمل بننے سے خارج کر دیا ہے گویا مدبر نے ہی ان تصرفات کے حق میں شریک ساکت کو نقصان پہنچایا ہے لہذا اسے مدبر سے تاوان لینے کا حق ہوگا اور اسے غلام کو اپنے حال پر چھوڑ دینے کا اختیار اس لیے ہے کہ حریت ابھی تک اس کے کسی جزویں ثابت نہیں ہوئی (وہ تو مدبر کے مرنے کے بعد ہوگی) لہذا اسے غلامی میں باقی رکھنا جائز ہوا اور یہی جیسے (غلام کو اپنے حال پر چھوڑنا) اس کے لیے مفید بھی ہے کیونکہ اس سے خدمت لینے کا فائدہ اٹھاسکے گا اور جب تک مدبر زندہ ہے اس وقت تک شریک ساکت کو غلام کو عتاق کی طرف ہٹانے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ اور اگر شریک ساکت مدبر سے تاوان لینے کے حق کو اختیار کر لے تو مدبر کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس تاوان کی وصولی کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے کیونکہ شریک ساکت کو بھی غلام سے سعایت کرنے کا حق حاصل تھا جب مدبر نے شریک کو تاوان دے دیا تو اب وہ شریک کا قائم مقام بن گیا۔ جب غلام ادا لگی کر دے گا تو اس وقت مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاد (ترک) مدبر کے لئے ہوگی کیونکہ اس کی ساری آزادی اس کی ملکیت پر ہوئی ہے وہ اس طرح کہ تاوان دینے سے شریک کا حصہ بھی اس کی ملک میں منتقل ہو گیا تھا اور اگر شریک ساکت غلام سے سعایت کرانے کا انتخاب کر لے یا اسے آزاد کرے تو پھر ولاد (غلام کی متروک جائیداد) دونوں شریکوں میں مشترک ہوگی۔ کیونکہ ہر شریک کا حصہ اسی کی ملکیت میں رہتے ہوئے آزاد ہوا ہے۔ اور اگر مدبر تنگ دست ہو تو اس سے شریک ساکت کو تاوان لینے کا حق نہیں کیونکہ مدبر کا تاوان بھی تنگ حالی کی صورت میں واجب نہیں ہوتا جیسا کہ آزاد کرنے کا تاوان واجب نہیں ہوتا۔ تو باقی اس کے لیے چار اختیارات رہے۔ اور صاحبین کے نزدیک زیر بحث مسئلہ میں پورا غلام مدبر بن جائے گا کیونکہ عتاق معمول کی مانند مدبر بھی ان کے نزدیک متجزی نہیں ہے۔ اور ان سے مشہور روایت کے مطابق شریک ساکت کو مدبر سے سوائے تاوان لینے کے اور کوئی حق نہیں مدبر چاہے امیر ہو یا غریب۔ کیونکہ نقل اور تمیک کا تاوان بیع کی طرح خوش حالی اور تنگ حالی سے مختلف نہیں ہوتا۔

تین مالکوں کے درمیان مشترک غلام کا مسئلہ اگر غلام تین مالکوں کے درمیان مشترک ہو جن میں سے ایک اپنے حصے کو مدبر بنا دے اور وہ بھی خوشحال ہو تو تیسرے شریک کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ مدبر سے اپنے تیسرے حصے کا تاوان وصول کر لے اور مدبر غلام کی طرف رجوع کرے شریک ثالث کو متفق سے تاوان لینے کا حق نہیں اور مدبر متفق سے غلام کی بطور مدبر تہائی قیمت کا تاوان لے سکتا ہے مگر اس حصے کا تاوان نہیں لے سکتا جو اس کو شریک ثالث کی طرف سے منتقل ہوا ہے اور یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ اس کے مقابلے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ غلام مکمل مدبر بن جائے گا اس شریک کی طرف سے جس نے اپنے حصے کو مدبر بنایا تھا۔ اور اسے شریکوں کے لئے غلام کی دو تہائی قیمت کا ضمان ہوگا چاہے خوشحال ہو یا تنگ دست کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدبر جب قابل تقسیم نہیں اور ایک شریک نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو باقی دونوں شریکوں کے لئے چھ قسم کے اختیارات ثابت ہوئے پھر شریک ثانی نے جب اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو اس نے اپنے ایک اختیار (یا حق) کو پورا کر لیا لہذا اس کے لئے مدبر سے تاوان لینے کا حق نہ رہا البتہ شریک ساکت (یا ثالث) کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مدبر سے تاوان وصول کرے۔ کیونکہ اسی نے اس کے حصے کو تلف کیا ہے مگر متفق سے تاوان نہیں لے سکتا کیونکہ متفق کا تاوان اصل میں تاوان معاوضہ ہوتا ہے اور تاوان معاوضہ تاوان ملک ہوتا ہے وہ اس طرح کہ تاوان کے مقابلے میں مضمون چیز کا ملکیت ہوتی ہے جیسا کہ غاصب کے تاوان دینے کے مقابلے میں مضمون چیز کی ملکیت ہوتی ہے زیر بحث مسئلے میں متفق اگر تاوان دے تو وہ مضمون ختم کا مالک نہیں بنے گا کیونکہ تدبیر مکمل مدبر پر تاوان کے وجوب کا سبب ہے اور جب مدبر نے تاوان دے دیا تو مضمون چیز کی ملکیت بھی اس کے لئے ثابت ہوگئی لہذا مضمون چیز کی ملکیت جب اس کو منتقل ہوگئی تو اب کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو سکے گی۔ لہذا متفق سے تاوان لینا مشکل ہے۔ دوسری بات یہ کہ مدبر کے لئے تدبیر کی وجہ سے حق حلال ثابت ہو چکا ہے اور دلائل کو فتح لا حق نہیں ہوتا لہذا اُسے مدبر کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنا مشکل ہے۔ البتہ مدبر کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ متفق سے اپنے تدبیر شدہ حصے کا تاوان وصول کرے کیونکہ متفق ہی نے اپنے حصے کو آزاد کر کے اس کے حصے کو خراب کر دیا ہے وہ اس طرح کہ مدبر اب اس سے خدمت نہیں لے سکتا۔ لہذا وہ مدبر کو اس کے تدبیر شدہ حصے کا تاوان دے گا۔ اور مدبر نے جو تاوان شریک ثالث کو دیا ہے اس کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے گا کیونکہ شریک ثالث کا حصہ اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور اب یہ اس کے قائم مقام ہے تو جس طرح شریک ثالث کو غلام سے سعایت کرنے کا حق حاصل تھا، اسے بھی حاصل ہوگا۔ اور مدبر متفق سے جو تاوان لیتا ہے اسے تاوان معاوضہ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ وہ مدبر شدہ حصے کا تاوان ہے اور مدبر دوسرے کی ملک میں منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا ضرورہ اس تاوان کو تاوان خیرم قرار دیا جائے گا اور اگر مدبر چاہے تو اپنے مدبر کردہ حصے کو آزاد بھی کر سکتا ہے کیونکہ اپنے شریک کے آزاد کرنے سے اس کے حصے کی قیمت داخل نہیں ہوتی اور چاہے تو غلام سے سعایت بھی کر سکتا ہے جیسا کہ دوسرے ایک شریک کے آزاد کرنے میں ہوتا ہے اور اگر اس نے متفق سے تاوان لے لیا تو متفق کو یہ حق حاصل ہوگا کہ

وہ غلام سے سعایت (کمائی) کر لے کیونکہ تدبیر نے اسے اپنا قائم مقام بنا دیا ہے۔ تو جسے اسے غلام سے سعایت کرنے کا حق تھا اسے بھی ہوگا۔ مدبر کو اس بات کا حق حاصل نہیں کہ وہ معتق سے اس تہائی قیمت کا تاوان لے جو اس نے شریک ثالث کو ادا کی ہے کیونکہ مدبر اگرچہ اس تہائی کا مالک فیصلہ تاوان کے وقت بنائے مگر ملکیت کی نسبت اس کی طرف غلام کو مدبر کرنے کے وقت سے ہے اور ثبوت ملکیت سے قبل اگر کسی چیز میں ملکیت کی نسبت ہو جائے تو وہ بھی ایک قسم کا ثبوت ہی ہوتا ہے لہذا اس کی ملکیت معتق کے حق میں ظاہر نہیں ہوگی اور نہ معتق اس حصے کا تاوان دے گا۔

زیر بحث مسئلے میں صاحبین کے نزدیک تدبیر (غلام کو مدبر بنانے کا عمل) جب متعذر ہی نہیں ہے تو سارا غلام مدبر بن گیا اور مدبر بانی دو شریکوں کو دو تہائی قیمت ادا کرے گا چاہے وہ امیر ہو یا غلگت کیونکہ اس کی تدبیر ہی کی وجہ سے ان دونوں کا حصہ خراب ہوا ہے۔ یہاں غلام پر سعایت واجب نہیں ہوگی خلاف مسئلہ اعتاق کے کیونکہ اعتاق (آزاد کرنے) سے اس کی ملکیت نازل ہو جاتی ہے اور وہ آزاد ہونے کی حالت میں سعایت کرتا ہے اور یہاں تدبیر سے اس کی ملکیت نازل نہیں ہوتی بلکہ سارے کا سارا غلام ہی رہتا ہے اور مدبر کی کمائی بھی مالک کی ہوتی ہے لہذا اس سے سعایت کرنا نامشکل ہے۔

**ایک شریک کے خلاف گواہی کی صورت** | اسی اصل کی بنیاد پر جب ایک شریک دوسرے کے خلاف اعتاق دے کر آزاد کرنے کی گواہی دے۔ وہ

یوں کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوا اور ایک آدمی اپنے دوسرے ساتھی کے خلاف یہ گواہی دے کہ اس نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا ہے اور وہ ساتھی انکار کرتا ہو تو اس کی اپنے ساتھی کے خلاف گواہی قبول نہیں ہوگی۔ ہاں اس کا اپنی ذات کے خلاف اقرار تو جائز ہے مگر ساتھی کے خلاف جائز نہیں۔ اسی صورت میں گواہی دینے والے کا حصہ نہ تو آزاد ہوگا اور نہ وہ اپنے ساتھی کو تاوان دے گا۔ البتہ وہ غلام امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اپنے دونوں مالکوں کو ان کے حصے کی قیمت ادا کرنے کے لئے سعی کرے گا۔ چاہے وہ دونوں امیر ہوں یا غلگت۔ اور صاحبین کے نزدیک جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اگر وہ خوشحال ہو تو غلام کے ذمہ گواہ شریک کے لئے کوئی سعایت نہیں اور اگر وہ غلگت ہو تو شاہد کے لئے غلام کو سعایت کرنی ہوگی۔

ایک شریک کی اپنی ساتھی کے خلاف گواہی قبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں ایک آدمی کی گواہی قبول نہیں ہوتی اور اگر وہ آدمی جتنے تو بھی انہی شہادت قبول نہ ہوتی کیونکہ وہ اپنی گواہی سے تاوان چھٹی (کو اپنی طرف کھینچ رہے ہیں نیز وہ اس طرح اپنے لئے حق تاوان کو ثابت کر رہے ہیں اور حدیث نبوی کے مطابق تاوان کو اپنی طرف کھینچنے والے کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ البتہ اپنے ساتھی کے خلاف گواہی دے کر اس نے خود اپنے حصے کو خراب کرنے کا اقرار کر لیا ہے کیونکہ وہ خود اس بات کا اقرار کرنے والا ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا ہے تو گویا اس کا حصہ بھی خراب ہو گیا ہے مگر اپنے ساتھی کے خلاف اس کی شہادت اور اقرار اگرچہ جائز نہیں لیکن اپنے خلاف تو جائز ہے کیونکہ انسان اپنی ذات کے خلاف اگر کوئی اقرار کرے تو اس کی تصدیق کی جاتی ہے خصوصاً ان معاملات میں جن میں اسے نقصان بھی پہنچ رہا ہو شریک شاہد کا اپنا حصہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اپنے حصے کے اعتاق (آزادی) کا نہیں بلکہ خراب ہونے

کا اقرار کیا ہے اس نے تو اپنے شریک کے حصے میں آزادی کا اقرار کیا ہے مگر یہ کہ اس کا اپنے شریک کے حصے میں آزادی کا اقرار اس کے شریک کے حق میں نافذ نہ ہو اور نہ شاہد اپنے شریک کو کبھی قسم کا تادان دے گا کیوں کہ اس نے اپنے حصے کو آزاد نہیں کیا۔ باقی رہا امام ابوحنیفہ کا یہ قول کہ غلام دونوں مالکوں کے حصے کی قیمت کے لئے اہتمام کرے گا تو وہ

اس لئے کہ ایک شریک کا اپنے حصے کو خراب کر دینے کا اعتراف اس امر کا مقتضی ہے کہ غلام کو بذریعہ سعایت آزادی کی طرف نکالا جائے اور غلام دونوں مالکوں (شاہد اور منکر) کے لئے نصف نصف قیمت کی سعایت کرے گا چاہے منکر امیر ہو یا تنگ دست کیونکہ امام ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق منکر کی امارت اور عزت دونوں حالتوں میں غلام پر سعایت واجب ہو جاتی ہے۔ باقی رہا یہ اشکال کہ شاہد کے لئے سعایت کرانے کا حق کیوں ہے چاہے مشہور علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی ہو) امیری کیوں نہ ہو؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شاہد کو اس بات کا گمان ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا ہے اور اسے متفق سے تادان لینے یا غلام سے سعایت کرانے کا حق حاصل ہے۔ اب تادان لینا تو مشروط ہے کیونکہ اپنے ساتھی کے خلاف اس کا اقرار جائز نہیں لہذا غلام سے سعایت کرانے کا حق اس کے لئے باقی رہا۔ اور منکر کے لئے سعایت کا حکم اس لئے ہے کہ اس کے زعم میں اگرچہ اس کا حصہ بدستور اس کی ملک میں ہے مگر اپنے شریک کے اقرار کی وجہ سے اسکا اپنے حصے میں تصرف کرنا مشکل ہے لہذا اسے سعایت کا حق حاصل ہو گا۔

صاحبین کے نزدیک منکر اگر خوشحال ہو تو شاہد کے واسطے غلام کے ذمہ کوئی سعایت نہیں۔ کیوں کہ شاہد کو گمان ہے کہ اس کے ساتھی کے لئے حصے کو آزاد کر دینے کی وجہ سے غلام آزاد ہو گیا ہے اور وہ متفق سے صرف تادان کا حق ہے کیونکہ ان کی اصل کے مطابق خوشحالی کے ساتھ سعایت ثابت نہیں ہوتی۔ اور اگر منکر تنگ دست ہو تو شاہد کو حق ہے کہ وہ غلام سے سعایت کرانے باقی رہا منکر تو اسے بالاتفاق ہر حال میں سعایت کرانے کا حق حاصل ہے چاہے خوشحال ہو یا تنگ دست کیونکہ اس کا حصہ اسی کی ملک میں ہے اور نہ اس کی طرف سے اتفاق کا اقرار پایا گیا ہے۔ اور اگر ہر دو شریک میں سے ہر ایک سعایت کرانے سے پہلے اپنے حصے کو آزاد کر دے تو یہ بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ منکر اور شاہد ہر دو کی ملکیت اپنے اپنے حصے پر قائم ہے۔ اس لئے منکر اتفاق قابل تقسیم سے توجہ دونوں نے آزاد کر دیا تو ان کا عین نافذ ہو گیا اور غلام کی ولادت منکر کا جائیداد دونوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ عین (آزاد کرنا) دونوں کی طرف سے واقع ہوا ہے۔ اسی طرح اگر دونوں غلام سے سعایت کرائیں اور غلام ادائیگی کر دے تو بھی ولادت دونوں مالکوں کے لئے ہوگی۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق شاہد کے حصے میں ولادت موقوف ہوگی کیونکہ شاہد کے خیال میں تمام ولادت اس کے شریک کے لئے ہوگی۔ اس لئے کہ صاحبین کے نزدیک اتفاق متجزی نہیں ہے اور شریک اتفاق کا منکر ہے لہذا آدمی ولادت تو اسے دی جائے گی اور آدمی شاہد کے لئے موقوف رہے گی۔

مائل اگر ہر دو شریک میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف (عین کی) گواہی دے (اقرار کرے) اور دوسرا انکار کرے تو اولاً ہر ایک سے اپنے ساتھی کے دعویٰ کے خلاف قسم لی جائے گی کیونکہ ان

میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے خلاف دعویٰ کر کے اپنے ساتھی پر تاوان یا غلام پر سعایت کے وجہ سے کا دعویٰ کر رہا ہے اور اس کا ساتھی انکار کر رہا ہے لہذا ہر ایک اپنے ساتھی کے لئے قسم اٹھائے گا جب دونوں قسم اٹھا دیں تو غلام امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر شریک کے حصہ کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے گا کیونکہ ہر شریک کا گمان ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا ہے اور اس کے واسطے تاوان یا غلام سے کمائی کرنا اپنے حصے کی قیمت وصول کرنے کا حق ہے۔ اب دوسرے ساتھی سے تاوان لینا تو مشکل ہے کیونکہ وہ علق سے منکر ہے لہذا غلام سے کمائی کرانے کا حق باقی رہے گا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں شریکوں کے خوشحال یا تنگ دست ہونے میں کوئی فرق نہیں۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو پھر کسی کے لئے غلام سے کمائی کرانے (سعایت) کا حق نہیں کیونکہ ہر ایک اپنے ساتھی کے خلاف تاوان کا مدعی ہے اور اسے معلوم ہے کہ دوسرے ساتھی کی خوشحالی کی صورت میں اسے سعایت کا حق حاصل نہیں لہذا جس چیز سے اس نے خود غلام کو بری قرار دے دیا وہ اس کے لئے ثابت نہیں ہوگی اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو غلام ہر ایک کو کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے گا کیونکہ ہر ایک کا خیال ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے ساتھی کو آزاد کر دیا ہے اور وہ تنگ دست ہے لہذا اس کے لئے صرف سعایت کا حق ہے اور اگر ان میں سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگ دست ہو تو غلام خوشحال کے لئے تو سعایت کرے گا لیکن تنگ دست کے لئے سعایت نہیں کرے گا کیونکہ خوشحال کو پتہ ہے کہ اس کے ساتھی پر تاوان نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ تنگ دست ہے لہذا اس کے لئے صرف غلام سے سعایت کرانے کا حق ہے اور تنگ دست بھی جانتا ہے کہ اس کے حصے کا تاوان اس کے ساتھی پر ہے کیونکہ وہ خوشحال ہے دوسرے یہ کہ اس نے اپنے خوشحال ساتھی کے خلاف اقرار کر کے غلام کو سعایت کرانے سے بری کر دیا ہے۔

پھر وہ غلام امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس وقت تک بدستور غلام ہے جب تک کہ کمائی کر کے اپنے مالکوں کو ادا نہیں کرے دوسرے کیونکہ امام صاحب کی اصل کے مطابق کمائی کر کے آزادی حاصل کرنے والا غلام مکاتیب کے حکم میں ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام آزاد ہے البتہ سعایت کی رقم اس پر قرض ہے کیونکہ ہر ایک کے خیال میں وہ اس کے ساتھی کی طرف سے آزاد ہے اور جو آدمی اپنے مملوک غلام کی آزادی کا اقرار کرے وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

○ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ ایک آدمی غلام سے یہ کہے کہ ”اگر تو کل اس گھر میں داخل ہوا تھا تو تو آزاد ہے“ اور دوسرا یہ کہے کہ ”اگر تو کل داخل نہیں ہوا تھا تو تو آزاد ہے“ اور یہ پتہ نہ چل سکے کہ وہ کل داخل ہوا تھا یا نہیں تو غلام کا نصف آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف کے لئے دونوں مالکوں کے واسطے سعایت کرے گا چاہے وہ خوشحال ہوں یا تنگ دست ہوں یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اگر وہ تنگ دست ہوں تو وہ اپنی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گا اور اگر وہ خوشحال ہوں تو کسی کے لئے سعایت نہیں کرے گا اور اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگ دست ہو تو تنگ دست کے لئے اپنی قیمت کے چل حصہ کے لئے سعایت کرے گا اور

خوشحال کے لئے سعایت نہیں کرے گا اور امام محمدؒ کا اس سلسلے میں قول یہ ہے اگر وہ دونوں خوشحال ہوں تو سعایت نہیں کرے گا اور اگر تنگ دست ہوں تو اپنی تمام قیمت کے واسطے ان کے لئے سعایت کرے گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے آزاد کر دیا ہے تو یہ صورت ایک دوسرے کے خلاف آزاد کرنے کے اقرار کے مترادف ہو گئی دوسری بات یہ ہے کہ جس آدمی نے بغیر سعایت لئے نصف غلام کو آزاد کیا ہے وہ مجبور ہے کیونکہ ان میں سے عاقل مجبور ہے لہذا جس آدمی کو خلاف یہ حکم دیا جائے کہ اس کی نصف سعایت ساقط ہے تو وہ بھی مجبور ہوگا اور جو شخص مجبور ہو اس پر حکم جاری کرنا ممکن نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصف غلام تو یقیناً آزاد ہے کیونکہ ایک ساتھی تو بالیقین عاقل، دقہ تو نہ والا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ غلام دو حال سے خالی نہیں یا تو گھر میں داخل ہوا ہوگا یا نہیں۔ اور عاقل کا تعین کرنے کے لئے، اگر کس نے قسم توڑی ہے، کوئی دوسرے سے اولیٰ نہیں لہذا نصف عتق کو دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ پھر جب نصف غلام یقین کے ساتھ آزاد ہو گیا تو اس پر کل سعایت کو واجب کرنا مشکل ہو گیا لہذا اس پر نصف سعایت واجب ہوگی۔ پھر غلام امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق دونوں مالکوں کے لئے اپنی نصف قیمت کی سعایت کرے گا چاہے وہ خوشحال ہوں یا تنگ دست۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک خوشحالی یا تنگ حالی سے سعایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اثر پڑتا ہے وہ اس طرح کہ دونوں تنگ دست ہوں تو ان کے لئے سعایت کرے گا ورنہ نہیں۔ اور اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگ دست ہو تو تنگ حال کے لئے سعایت کرے گا اور خوشحال کے لئے نہیں۔ اور جو کہ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ ایک دوسرے کے خلاف عتق کے اقرار کی صورت ہے، صحیح نہیں کیونکہ یہاں نصف غلام کی آزادی یقینی ہے اور ایک دوسرے کے خلاف عتق کی شہادت یا اقرار کے مسئلے میں حریت یقینی نہیں کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ دونوں شہادتیں جھوٹی ہوں۔ باقی رہا امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ جس پر بغیر سعایت کے عتق کا فیصلہ کیا جائے گا وہ مجبور ہے تو یہ بات ٹھیک ہے لیکن یہ چیز تضاد (فیصلے) کے لئے مانع نہیں جبکہ متقاضی (نصف سعایت) معلوم ہے۔ کیونکہ متقاضی (نصف سعایت) معلوم ہو تو اس کی جانب سے جہالت کا دور کرنا دونوں شریکوں پر نصف سعایت کو تقسیم کرنے سے ممکن ہے۔ اور جب وہ مجبور ہو تو ممکن نہیں

پس اگر دو آدمیوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی یعنی ہر ایک آدمی نے ایک غلام کے واسطے ایک آدمی نے اپنے غلام سے کہا کہ "زید اگر آج اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے" اور دوسرے نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ "زید اگر آج اس گھر میں داخل نہ ہوا تو آزاد ہے" پھر آج کا دن گزر گیا مگر یہ معلوم نہ ہوسکا کہ زید گھر میں داخل ہوا ہے یا نہیں۔ تو دونوں غلاموں میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ جس آدمی پر یہ حکم لگایا جائے کہ اس کا غلام آزاد ہے وہ مجبور ہے اسی طرح وہ غلام بھی مجبور ہے جس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ آزاد ہے۔ لہذا طریقین میں جہالت کے باعث آزادی کا فیصلہ ممکن نہیں اور پہلی صورت میں نصف غلام کی آزادی کا فیصلہ یقینی اور معلوم تھا اور ایسی صورت میں فیصلہ کرنا جائز ہوتا ہے جیسا کہ ایک آدمی اپنی دس لونڈیوں میں سے ایک لونڈی کو آزاد کرے پھر اس ایک کو بھول جائے تو ایک کی آزادی یقینی ہے



اسی اصل کی بنیاد پر امام ابو یوسفؒ نے ان دو غلاموں کے بارے میں یہ فرمایا ہے جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں اور ایک آدمی ایک غلام سے یہ کہے کہ ”آج اگر فلاں آدمی اس گھر میں داخل نہ ہوتا تو آزاد ہے“ اور دوسرے آدمی نے دوسرے غلام سے یہ کہا کہ ”آج اگر فلاں آدمی اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے“ پھر آج کا دن گزر گیا مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ فلاں آدمی گھر میں داخل ہوا ہے یا نہیں تو ان دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا  $\frac{1}{2}$  حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی  $\frac{1}{2}$  حصہ کے لئے سعایت کر کے اپنے دونوں مالکوں کو نصف نصف دے گا۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قیاس یہ ہے کہ ہر ایک غلام اپنی کل قیمت کے لئے سعایت کرے گا جو دونوں مالکوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں غلاموں میں ایک غیر معین کا نصف یقین کے ساتھ آزاد ہو گیا ہے کیونکہ فلاں آدمی دو مال سے خالی نہیں یا تو آج گھر میں داخل ہوا ہوگا یا نہیں تو دونوں غلام میں سے ایک کا نصف یقین کے ساتھ آزاد ہو گیا مگر کوئی ایک اپنی نصف آزادی میں دوسرے سے اولیٰ نہیں تو نصف آزادی کو دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا لہذا ہر ایک کا  $\frac{1}{2}$  حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی  $\frac{1}{2}$  کے لئے سعایت کرے گا تاکہ اسے عتاق (آزادی) کی طرف نکالا جاسکے۔ جیسا کہ پچھلے مسئلے میں تھا عرف اتنا فرق ہے کہ وہاں ایک غلام تھا جس کا نصف آزاد ہوتا ہے اور باقی نصف کے لئے وہ سعایت کرتا ہے اور یہاں دو غلام ہیں اور دونوں میں سے ایک غیر معین کا نصف آزاد ہوا ہے لہذا ہر ایک غلام کے حصے میں چوتھائی آزادی آئے گی اور باقی اپنی قیمت کے  $\frac{1}{2}$  کے لئے سعایت کرے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں جس غلام کے حق میں آزادی کا حکم دیا جائے اور جس مالک کے خلاف حکم دیا جائے کہ اس کا غلام آزاد ہوا ہے دونوں مجہول ہیں لہذا جب دونوں نامعلوم ہیں تو آزادی کا فیصلہ کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ لہذا ہر غلام اپنی کل قیمت کے لئے سعایت کرے گا بخلاف گذشتہ مسئلے کے۔ کیونکہ وہاں جس غلام کی آزادی کا حکم لگایا جا رہا ہے وہ مجہول نہیں ہے۔

○ اسی قسم کا وہ مسئلہ جسے ابن سماعہؒ نے امام ابو یوسفؒ سے نقل کیا ہے کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہواں میں سے ایک یہ کہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصے کے غلام کو آج سے سال قبل آزاد کر دیا تھا اور میں نے اپنے حصے کو آج آزاد کیا ہے اور اس کا ساتھی کہے کہ میں نے تو آزاد نہیں کیا تھا البتہ تو نے آج آزاد کر دیا ہے لہذا اپنے حق کی وجہ سے نصف قیمت کا مجھے تاوان دے۔ تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوگا کیونکہ اس کا یہ کہنا ہے کہ میں نے اسے آج آزاد کیا ہے نہ تو سرے سے آزاد کرنا نہیں بلکہ آزادی کا اقرار ہے اور یہ اقرار اپنے ساتھی کے آزاد کر دینے کے اقرار کے بعد حاصل ہوا ہے لہذا اس کے ساتھی کا تاوان لینا صحیح نہیں۔ اور اگر یہ کہے کہ میں نے تو غلام کو کل آزاد کیا ہے البتہ میرے ساتھی نے سال قبل آزاد کر دیا تھا تو یہ گویا اس نے اپنے آزاد کرنے پر دلیل قائم کر دی لہذا وہ اپنے ساتھی کو تاوان دینے کا ضامن ہوگا کیونکہ اعتقاد کا انور اس کی طرف سے بنیہ کے ساتھ ہونے پس اپنے خیر کے خلاف سابقہ آزادی کا دعویٰ اس کی طرف سے بطور اعتقاد کو

دلیل کیساتھ مانع نہیں۔ البتہ اعتناق کا ظہور اسکے اقرار کے ساتھ منع ہوگا (فائدہ عز و جل الموفق)

## پانچویں فصل

# اعتناق کے حکم اور ثبوت حکم کے وقت کا بیان

اعتناق (آزاد کرنے) کے کئی ایک احکام ہیں۔ ان میں بعض اصلی اور بعض تابع ہیں۔  
**اصلی حکم** اعتناق کا حکم اصلی عتق کا ثبوت ہے کیونکہ اعتناق عتق (آزادی) ثابت کرنے کو کہتے ہیں اور اعتناق لغت میں طاعت و قوت سے عبارت ہے جب یہ زندہ طاقتور ہو جائے اور اپنے غلام سے اڑ جائے تو کہا جاتا ہے ”عتق الطائر“ یعنی پرندہ طاقتور ہو کر اڑ گیا اور عرف شرع میں عتق کسی ذات کے لئے ایسی حکمی (یا معنوی) قوت کا نام ہے جس کے ذریعے وہ اپنے اڑنے سے غلبہ اور ملکیت کے ہاتھ کو دفع کر کے چنانچہ عتق کے مقابلے میں جو چیز آتی ہے وہ رقی (غلامی) ہے اور ”رقی“ لغت میں ضعف (کمزوری) سے عبارت ہے۔ کہا جاتا ہے ”ثوبت رقی“ یعنی کمزور کرنا اور عرف شرع میں اس سے مراد وہ حکمی کمزوری ہے جس سے آدمی ملکیت کا مکمل بن جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں عتق سے مراد تحریر ہے جس کا معنی ہے حریت کو ثابت کرنا اور ”حدیۃ“ کہتے ہیں غلوں (خالص بننے) کو چنانچہ کہا جاتا ہے۔ طین حدیۃ یعنی خالص مٹی اور ”أرض حدیۃ“ جیکہ زمین پر خراج کا ٹیکس نہ ہو۔ اور عرف شرع میں حریت سے مراد ملک اور غلامی سے خالص (خالی) ہونا ہے اور یہ ثبوت عتق کا حکم اعتناق کی جملہ اقسام کو شامل ہے۔ صرف آنا فرق ہے کہ عتق اگر فوری نافذ کیا جائے تو یہ حکم اسی وقت ثابت ہوگا اور اگر اعتناق کسی شرط کے ساتھ منسلق ہو یا کسی وقت کی طرف منسوب ہو تو یہ حکم شرط اور وقت کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوگا۔ اور مل عتق (غلام) اس سے پہلے تمام احکام میں اپنے مالک کی ملک میں ہے گا البتہ جب عتق کو مطلق موت کی شرط کے ساتھ منسلق کیا جائے بے تدبیر کہتے ہیں تو احناف کے نزدیک ملکیت میں نہیں رہے گا اور اسی طرح ام ولد نہانے کی صورت میں۔

**حالت صحت یا مرض کا اعتناق** اعتناق کا حکم کبھی تو تمام غلام میں ثابت ہوتا ہے جس کی طرف اس دو صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا۔ یا تو مالک کی حالت صحت میں واقع ہو گیا یا حالت مرض میں۔ اعتناق اگر مالک کی حالت صحت میں واقع ہو تو سارا غلام آزاد ہو جائے گا چاہے اس مالک کا کوئی اور مال ہو یا نہ ہو اور چاہے اس پر قرض ہو یا نہ ہو کیونکہ وراثہ یا قرض خواہ کا حق انسان کی حالت صحت میں اس کے مال کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔ پس اعتناق چونکہ خالص اس کی اپنی ملک میں پایا گیا ہے جس میں کسی کا کوئی حق نہیں لہذا نافذ ہوگا۔ اور اگر اعتناق (آزاد کرنا) حالت مرض میں واقع ہو تو پھر دیکھا جائے گا

کہ اگر اس آدمی کا غلام کے سوا دوسرا مال بھی ہے اور پورا غلام تہا مال سے نکل سکتا ہے تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ تہا مال اس کا حق ہے جس میں وراثہ کا کوئی حق نہیں۔ وراثہ کا حق صرف دو تہائی مال میں ہے اور اس میں اصل چیز وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری عمر کے آخری وقت میں تمہارے تہا مال کو تم پر صدقہ کیا ہے تاکہ تم اپنے اعمال خیر میں زیادتی کر سکو۔ اور اگر پورا غلام تہا مال سے نہ نکلتا ہو مگر وراثہ تہا مال سے زائد غلام کو آزاد کرنے کی اجازت دے دیں تو بھی ٹوٹا آزاد ہو جائے گا کیونکہ پورے غلام کے آزاد ہونے میں رکاوٹ وراثہ کا حق تھا جب نہیں ہے خود ہی اجازت دے دی تو رکاوٹ دور ہو گئی لہذا سارا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ تہا مال سے زائد حصہ کو آزاد کرنے کی اجازت نہ دیں تو اس کا حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی حصہ کے لئے وراثہ کے واسطے سعایت کرے گا اور اگر آدمی کا غلام کے سوا کوئی اور مال نہ ہو اور وراثہ اجازت دے دیں تو سارا غلام آزاد ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا اور اگر اجازت نہ دیں تو تہا مال حصہ آزاد ہوگا اور باقی حصہ کے لئے وراثہ کے واسطے سعایت کرے گا اور اس پر دلیل حضرت ابو غلابہ کی یہ حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے موت کے وقت اپنے غلام کو آزاد کر دیا اور غلام کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ تھا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے تہا مال حصہ کو آزاد فرمایا اور باقی قیمت کے حصہ کے لئے غلام سے سعایت کرائی۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مرض الموت میں اعتناق (آزاد کرنا) جائز ہے کیونکہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے جائز قرار دیا۔ اس بنیاد پر کہ مرض الموت میں اعتناق ایک قسم کی وصیت ہے جسے تہا مال سے اعتبار کیا جائے گا۔ دوسرے یہ حدیث اس قول کے باطل ہوتے پر بھی دلیل ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ”شریعت میں سعایت کا کوئی وجود نہیں کہ اس سے سعایت (کمائی) کرائی جائے۔ یہ بات اس وقت جب مالک پر کسی قسم کا قرض نہ ہو اور اگر اس پر قرض ہو اور اتنا قرض ہو کہ وہ غلام کی قیمت سے زیادہ ہو اور غلام کے علاوہ اس کا کوئی مال بھی نہ ہو یا دیگر مال ہو تو سہی مگر سب قرض میں غرق ہو تو وہ غلام آزاد تو ہو جائے گا مگر قرض خواہ کے واسطے اپنی تمام قیمت کے لئے سعایت کرے گا۔ اور وصیت کو رد کر دیا جائے گا کیونکہ قرض کا اتنا نا وصیت کو ٹوٹا کرنے سے مقدم ہے مگر عتیق کو چونکہ ٹوٹا نہیں جاسکتا اس لئے عتیق واقع تو ہو جائے گا لیکن غلام پر سعایت لازم ہوگی۔ چنانچہ ابوالاعرج سے مروی ہے کہ ایک آدمی نے موت کے وقت غلام کو آزاد کر دیا اور اس پر قرض موجود تھا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ غلام کمائی کر کے قرض کو پورا کرے۔ اسی طرح حضرت علی المرتضیٰ اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ اور اگر دین (قرض) غلام کی کل قیمت کو گھیرے ہوئے نہ ہو یعنی کل قیمت سے کم ہو مثلاً یہ کہ قرض ایک ہزار ہو اور غلام کی قیمت دو ہزار ہو تو وہ وصیت کو رد کرتے ہوئے قرض خواہ کے لئے اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گا اور اس کا باقی نصف وصیت کے طریقے پر آزاد ہوگا اگر وراثہ نے اجازت دے دی تو باقی سارا نصف آزاد ہو جائے گا ورنہ دوسرے نصف کا تہا مال حصہ مفت میں آزاد ہوگا اور وہ کل کا چھٹا حصہ بنتا ہے۔ اور نصف کی دو تہائی کے لئے سعایت کرے گا۔

حاصل یہ کہ غلام کا چھٹا حصہ مفت میں آزاد ہوگا اور باقی ۵ حصہ کے لئے سعایت کرے گا جن میں تین حصے قرض خواہ کے لئے اور دو حصے وراثہ کے لئے ہوں گے۔

اور اگر اس کے دو غلام ہوں اور وہ مرض الوفا میں دونوں کو آزاد کر دے تو یہ صورت مسئلہ بھی مذکورہ تفصیل کے مطابق ہوگی یعنی ان غلاموں کے علاوہ بھی اگر اس کا مال ہوا اور وہ دونوں کل مال کے تہائی حصہ سے نکل سکتے ہوں تو بغیر کسی عوض کے دونوں آزاد ہوں گے اور اگر تہائی مال سے تو نکل سکتے ہوں مگر وراثہ اجازت دے دیں تو بھی دونوں آزاد ہو جائیں گے اور اگر وراثہ تہائی سے زیادہ کے عین کی اجازت نہیں تو دونوں میں سے ایک تہائی مال کے بقدر آزاد ہو جائیگا اور باقی حصہ کی آٹھ اکیلیک وراثہ کے واسطے سعایت کرے گا اور اگر اس آدمی کا ان غلاموں کے علاوہ کوئی دوسرا مال نہ ہو اور وراثہ تہائی سے زیادہ عین کی اجازت دے دیں تو دونوں مفت میں آزاد ہو جائیں گے ورنہ ہر ایک کا تہائی حصہ تو آزاد ہو جائے گا اور باقی دو تہائی کی آزادی میں وراثہ کے لئے کمائی کرے گا چنانچہ ہر غلام کے حق وراثہ میں حصے بنائے جائیں گے اور کل مال یعنی دونوں غلاموں کے چھ حصے نہیں گے جن میں عین کے دو حصے غلاموں کے لئے ہوں گے اور باقی چار حصے سعایت کے وراثہ کے لئے ہوں گے۔ اس طرح ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو جائے گا۔ اور اگر سعایت کی رقم ادا کرنے سے پہلے پہلے ایک غلام مر جائے تو اس نے اپنا آزادی کا ایک حصہ تو پورا کر لیا جو اسے بطور وصیت مالک کی طرف سے حاصل ہوا تھا مگر سعایت کرنے کے بعد دو حصے لازم آتے تھے وہ ضائع ہو گئے اب ان ضائع شدہ حصوں کو وراثہ اور زندہ غلام کے کماتے میں ٹال لاجائے گا چنانچہ اب کل حصے پانچ ہو جائیں گے۔ دوسرے والے کے اور تین زندہ غلام کے اپنے پس زندہ غلام کا ۱/۲ حصہ آزاد ہوگا اور باقی ۱/۲ حصہ کے لئے سعایت کرے گا۔ اس طرح وراثہ کو چار حصے مل گئے اور ایک حصہ زندہ غلام کو اور ایک حصہ مرنے والے نے پورا کر لیا۔ چنانچہ اس طریقے سے بھی وراثہ کے چار حصے ہو گئے اور دو حصے وصیت (آزادی) کے۔ پس ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو گیا۔

۵ اور اگر غلام تین ہوں اور ان غلاموں کے علاوہ اس آدمی کا کوئی مال نہ ہو تو ہر غلام کا ایک تہائی حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی دو تہائی حصہ کے لئے وراثہ کے واسطے سعایت رکھائی کرے گا۔ اس طرح ہر غلام کے تین حصے بن جائیں گے اور سب غلاموں کے نو حصے جن میں چھ حصے وراثہ کے لئے اور تین غلاموں کے لئے ہوں گے۔ اب اگر سعایت کی رقم ادا کرنے سے پہلے ہی ایک غلام مر گیا تو اس کے ذمہ سعایت کے بعد دو حصے تھے وہ ضائع ہو گئے۔ اب وراثہ کے چھ حصوں اور باقی دو غلاموں کے دونوں حصوں کو جمع کر کے باقی غلاموں کے کل آٹھ حصے بنا دے جائیں گے یعنی ہر غلام کے چار حصے۔ پس ہر ایک کا ۱/۲ حصہ آزاد ہوگا اور باقی ۱/۲ کے لئے سعایت رکھائی کرے گا تو اس طرح وراثہ کو چھ حصے ملے اور دونوں غلاموں کو دو ادب ایک حصہ مرنے والے کو مل گیا۔ اس طرح سے بھی ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو گیا۔ اور اگر دو غلام مر گئے تو وراثہ کے چھ حصوں اور زندہ کے ایک حصے کو جمع

کر کے باقی غلام کے کل سات حصے بنا دیے جائیں گے۔ چنانچہ زندہ کا  $\frac{1}{2}$  حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی  $\frac{1}{2}$  کے لئے سعایت کرے گا۔ اس طریقے سے بھی وراثہ کو چھ حصے مل گئے اور باقی تین غلاموں کو یعنی دو مرنے والوں کو اور ایک زندہ کو۔ اور اس طرح ایک تہائی (وصیت کی تہائی) اور دو تہائی (وراثہ کے حصے) کا حساب سیدھا ہو گیا۔

مذکورہ ساری تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب مرنے والے مالک پر کسی قسم کا قرض نہ ہو۔ اور اگر اس پر اتنا قرض ہو کہ دونوں غلاموں کی قیمت سے بھی پورا نہ ہوتا ہو تو پھر وصیت کو رد کرتے ہوئے ہر غلام اپنی کل قیمت میں قرض خواہوں کے لئے سعایت کرے گا کیونکہ مرض الموت میں آزاد کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت کو قرض کی ادائیگی کے بعد ہی پورا کیا جاتا ہے۔ اور اگر قرضہ غلاموں کی کل قیمت سے کم ہو مثلاً یہ کہ قرض تو ایک ہزار ہو اور ہر ایک غلام کی قیمت بھی ایک ہزار ہو (یعنی کل قیمت دو ہزار) تو ہر ایک اپنی نصف قیمت میں تو سعایت کرے آزاد ہو گا اور باقی نصف حصہ آزادی کی وصیت ہوگی۔ اب اگر وراثہ نے اجازت دے دی تو باقی نصف بھی آزاد ہو جائے گا ورنہ ہر ایک کے باقی نصف کا  $\frac{1}{2}$  حصہ آزاد ہو گا جو اس کے کل کا  $\frac{1}{4}$  حصہ بنتا ہے، اور نصف کے  $\frac{1}{2}$  کے لئے سعایت کرے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ ہر ایک کا  $\frac{1}{4}$  حصہ بطور وصیت مفت میں آزاد ہو گا اور باقی  $\frac{3}{4}$  حصہ سعایت کر کے۔ (واللہ عز و جل اعلم)

○ مریض جب اپنے غلام کو آزاد کر دے اور غلام کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ ہو تو حریت کے احکام مثلاً شہادت وغیرہ کے سلسلے میں غلام کا معاملہ فی الحال موقوف رہے گا۔ اگر مالک تندرست ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ غلام اس وقت سے آزاد ہے جب سے مالک نے آزاد کیا تھا اور اگر مالک مر گیا تو غلام امام ابوحنیفہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ ان کے نزدیک اعتناق قابل تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہے کہ ان کے نزدیک اعتناق قابل تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہے کہ ان کے نزدیک اعتناق قابل تقسیم نہیں۔

**تابع حکم** اعتناق کے دیگر احکام مثلاً مالک ہونے کی صلاحیت حاصل ہو جانا ولایت اور شہادت کی صلاحیت کا آجانا وغیرہ احکام تو ضرور ہیں مگر یہ اعتناق کے اصلی احکام نہیں بلکہ اعتناق کے قوارع اور ثمرات ہیں جو اعتناق کی بعض اقسام میں ثابت ہوتے ہیں اور بعض میں نہیں جیسا کہ نابائع اور مبنون کی طرف منسوب اعتناق یا مجبول کی طرف منسوب اعتناق میں۔

اس اجمال کی تفصیل یوں ہے کہ مُتَّق (جس پر عتق واقع ہو رہا ہے) کی جہالت (اس کا معلوم نہ ہونا) یا تو اصلی ہوگی یا غیر اصلی (بعد میں آنے والی) اگر جہالت اصلی ہو تو اس کی صورت یہ ہے کہ اعتناق کا لفظ ابتداء ہی سے مذکورین میں سے کسی غیر معین کی طرف منسوب ہو اور مضاف الیہ (جس کی طرف اعتناق کو منسوب کیا گیا ہے) مجبول ہو جائے اس وجہ سے کہ نام میں اس مضاف الیہ کا ماضی (یا ماضی نام) اس کے ساتھ مزاحم ہو جائے اب اس کا مزاحم ماضی دو حال سے خالی نہیں یا تو اعتناق اٹھانے کی صلاحیت رکھتا ہوگا یا نہیں۔ پھر اعتناق کا احتمال رکھنے والے کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ ایسا ہوگا جس میں اعتناق نافذ ہو سکتا ہے یا ایسا ہوگا جس میں اعتناق نافذ نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ اعتناق کا احتمال رکھنے والا

ہو اور اس میں افتاق نافذ ہو سکتا ہو مثلاً یہ کہ آدمی اپنے دو غلاموں سے کہے کہ تم میں سے ایک آزاد ہے، یا یوں کہے ”برآزاد ہے یا یہ“ یا کہے ”سالم نامی آزاد ہے یا بریغ نامی“ اور کسی معین کی نیت نہ کرے۔ تو اس سلسلے کی گفتگو دو طرح کی ہے۔ ایک اس تصرف (افتاق) کی کیفیت کے بیان میں اور دوسری اس سے متعلق احکام کے بیان میں۔ جہاں تک کیفیت کے بیان کا تعلق ہے۔ اس کے اندر اختلاف کو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے باقی رہا متعلقہ احکام کا بیان تو ان کی دو نہیں ہیں۔

**مولیٰ کی زندگی سے متعلق احکام** | ایک قسم تو وہ ہے جو مولیٰ کی زندگی میں افتاق کے ساتھ متعلق رکھتے ہیں۔ اور دوسرے قسم کے احکام مولیٰ کی

وفات کے بعد تعلق رکھتے ہیں۔ مولیٰ کی زندگی میں افتاق سے متعلق احکام کے سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مولیٰ کو دونوں غلاموں سے کسی ایک کے حق کو اختیار کرنے یا معین کرنے سے پہلے پہلے خدمت لینے کا حق حاصل ہے۔ یہ حق اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ مولیٰ کے تعین سے پہلے غلاموں پر کوئی زیادتی کر دی جائے تو یہ زیادتی دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو مولیٰ کی طرف سے ہوگی یا کسی اجنبی آدمی کی طرف سے۔ پھر یہ کہ یا تو جان پر زیادتی ہوگی (قتل، یا جان سے کم کسی عضو) میں ہوگی۔ پس اگر زیادتی (جنایت) مولیٰ کی جانب سے ہو اور جان سے کم کسی عضو) میں ہو مثلاً یہ کہ دونوں کا ہاتھ کاٹ دے تو اس پر کوئی تاوان نہیں۔ یہ چیز بھی اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مولیٰ کے اختیار کسی ایک میں حق کے تعین سے قبل حق نازل نہیں ہوتا اور اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ دونوں کے ہاتھ کو اکٹھا قطع کرے یا یکے بعد دیگرے۔ کیونکہ کسی عضو کو قطع کرنا اختیار (ایک غلام میں حق کے تعین) کو باطل نہیں کرتا بخلاف نفس پر زیادتی (قتل) کے جیسا کہ آگے ہم بیان کریں گے۔ اور اگر مولیٰ کی طرف سے زیادتی جان پر ہو یعنی ان دونوں کو قتل کر دے۔ اب اگر اس نے دونوں کو یکے بعد دیگرے قتل کیا تو پہلا یعنی جس کو پہلے قتل کیا وہ غلام ہوگا اور دوسرا آزاد کیونکہ جب اس نے پہلے کو قتل کیا تو گویا اس نے دوسرے کو حق (آزادی) کے لیے متعین کر دیا جب اس کو بھی قتل کیا تو گویا آزاد کو قتل کیا لہذا اس پر دیت (خون بہا، لازم ہوگی اور وہ دیت مقتول کے ورثاء کی ہوگی کیونکہ دیت ورثاء کی میراث ہوتی ہے اس دیت میں مولیٰ کے لیے کوئی حصہ نہ ہوگا کیونکہ وہ قاتل ہے اور قاتل وارث نہیں بن سکتا۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں کو ایک ہی ضرب سے اکٹھا قتل کیا تو اس پر ہر ایک کی نصف دیت لازم ہے جو ان کے ورثاء کے ہوگی۔ کیونکہ مولیٰ پر دونوں میں سے صرف ایک کی دیت لازم ہے جو آزاد ہے۔ اب صورت حال یہ ہے کہ کسی ایک کو دوسرے پر آزاداں ہیں ترجیح نہیں دی جاسکتی لہذا ایک آدمی کی آزادی دونوں میں پھیل جائے گی۔ یہ چیز اس امر کی تائید کرتی ہے کہ ایک غیر معین غلام میں حق نازل ہو چکا ہے۔ اور اگر جنایت (زیادتی) کسی اجنبی آدمی کی طرف سے ہو تو اگر نفس (جان) تلف کرنے سے کم ہو مثلاً کوئی آدمی دونوں غلاموں کے ہاتھوں کو قطع کرے تو اس پر غلاموں والی دیت لازم ہے اور وہ ہے ہر غلام کی کل قیمت کا نصف اور یہ دیت دیا دوسرے غلاموں میں ”چٹی“ مولیٰ کے لیے ہوگی۔ چاہے اجنبی نے دونوں کے ہاتھوں کو اکٹھا قطع

کیا ہو یا یکے بعد دیگرے۔ کیونکہ کسی عضو کا قطع کر دینا مولیٰ کے اختیار (کسی ایک کے لیے عتق کے تعین) کو باطل نہیں کرتا۔ یہ چیز اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عتق ابھی نازل نہیں ہوا کیونکہ اگر عتق نازل ہو چکا ہوتا تو اجنبی پر ایک غلام کے ہاتھ کی دیت (یا تاوان) اور دوسرے آزاد کے ہاتھ کی دیت لازم ہوتی۔ یعنی غلام کی آدمی قیمت اور آزاد کی آدمی دیت۔ اور اگر زیادتی اجنبی کی طرف سے نفس پر ہو یعنی اسے قتل کر دے تو قاتل دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک ہی ہو گیا دو ہوں گے۔ اگر قاتل ایک ہو اور دونوں کو اس نے ایک ساتھ قتل کیا ہو تو قاتل پر ایک تو ہر غلام کی نصف قیمت لازم ہے جو مولیٰ کے لیے ہوگی اور دوسرے ہر ایک کی نصف دیت بھی لازم ہے جو ان کے ورثاء کے لیے ہوگی۔ یہ چیز اس امر پر دال ہے کہ عتق ایک غیر معین غلام میں نازل ہو چکا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو دونوں کے ایک ساتھ قتل کرنے میں دونوں کی کل قیمت لازم ہوتی مگر ایسا نہیں ہوا بلکہ آزاد کی دیت اور ایک غلام کی قیمت لازم ہوئی ہے۔ کیونکہ ان میں سے ایک آزاد تھا اور دوسرا غلام اور آزاد کے قتل سے دیت لازم ہوتی ہے اور غلام کے قتل سے قیمت پھر دیت و رثاء کے لیے ہوتی ہے اور قیمت مولیٰ کے لیے۔ دیت اور قیمت کا دونوں میں منقسم ہونا اس وجہ سے ہے کہ ہر ایک کی ایک حال میں دیت واجب ہوتی ہے اور ایک حال میں قیمت۔ کیونکہ ہر ایک کے آثار ہونے کا بھی احتمال ہے اور غلام ہونے کا بھی لہذا دیت اور قیمت دونوں احوال کے اعتبار سے تقسیم ہوں گی جیسا کہ ہمارے ائمہ کا قاعدہ ہے۔

اور اگر اجنبی آدمی نے دونوں غلاموں کو یکے بعد دیگرے قتل کیا تو قاتل پر پہلے غلام کی قیمت لازم ہوگی جو مولیٰ کیلئے ہوگی اور دوسرے کی دیت جو اس کے ورثاء کیلئے ہوگی۔ کیونکہ پہلے کا قتل دوسرے کے عتق کیلئے تعین کو واجب کرتا ہے پس پہلے نے دوسرے کو متعین کر دیا اور اجنبی نے خطا، آزاد اور غلام کو قتل کیا ہے۔ اور اگر قاتل دو ہوں ہر ایک نے ایک ایک غلام کو قتل کیا ہو تو اگر دونوں کا قتل اکٹھا واقع ہوا ہو تو ہر قاتل پر ایک ایک غلام کی قیمت واجب ہے جو آدمی مولیٰ کے لیے اور آدمی ورثاء کے لیے ہوگی اور دونوں قیمتوں کا واجب کرنا دراصل قیمت اور دیت کو واجب کرتا ہے اس آدمی کے قول کے مطابق جو یہ کہتا ہے کہ ظاہر میں عتق نازل نہیں ہوا کیونکہ ہر قاتل نے خطا، غلام ہی کو قتل کیا ہے اور غلام کا قتل صرف قیمت کو واجب کرتا ہے۔ اور نزدل عتق کا قول کرنے والوں کے مطابق دیت واجب نہیں ہوئی کیونکہ جس آدمی پر دیت واجب ہوگی وہ مجبور ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کیا جا سکتا کہ دونوں میں سے کس کی دیت واجب ہوگی اور کس کے ہاتھ دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں اور قیمت تو یقینی ہے لہذا وہ واجب ہوگی بخلاف اس وقت کے جب کہ قاتل ایک ہو کیونکہ وہاں جس قاتل پر دیت ہوتی ہے، وہ معلوم ہے اس میں کوئی جہالت نہیں۔ البتہ اس بات میں جہالت ہے کہ کس غلام کی قیمت ہوگی چنانچہ وہاں دونوں کی آدمی قیمت اور آدمی آدمی قیمت قاتل پر لازم ہوتی ہے۔ باقی یہی بات کہ دونوں قیمتیں مولیٰ اور ورثاء میں تقسیم کیوں ہوتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک بدل کا مستحق مولیٰ ہے اور دوسرے بدل کے مستحق ورثاء

ہیں۔ پھر مولیٰ اور درہما میں سے ہر فریق ایک حال میں مستحق قتل ہے اور ایک حال میں نہیں۔ پھر اس صورت میں دونوں غلاموں کی قیمتوں کا واجب ہونا مستحق نازل نہ ہونے کے قول کی دلیل ہے اور اگر دونوں غلاموں کا قتل ایک دوسرے کے بعد ہوا ہو تو پہلے قاتل پر مولیٰ کے لیے غلام کی قیمت لازم ہے اور دوسرے قاتل پر درہما کے لیے ریت کیونکہ ایک نے غلام کو قتل کیا اور دوسرے نے آزاد کو۔ اس لیے کہ پہلے کے قتل نے دوسرے کی حریت کو متعین کر دیا۔ اور پہلے کی غلامی کو۔

مسائل: اگر دونوں مملوک (جنہیں مولیٰ نے کہا تھا کہ تم میں سے ایک آزاد ہے) لونڈیاں ہوں پھر دونوں میں سے ہر ایک لڑکا جنے یا حرف ایک نے لڑکا بنا پھر مولیٰ نے ایک کے حق کو اختیار کیا یعنی اس کے حق کا تعین کیا تو وہ اور اس کا بیٹا آزاد ہو جائے گا دوسری کے لیے چاہے بیٹا ہو یا نہ ہو یہاں ”تخیر“ کے قول پر لونڈی کا آزاد ہونا قوطا ہر ہے کیونکہ مستحق دونوں میں سے ایک میں غیر معین طور پر نازل تھا۔ مولیٰ کے بیان نے غیر معین کو معین کر دیا پس معین لونڈی آزاد ہو جائے گی اور اس کا بچہ اس کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گا۔ باقی رہا ”تعلیق“، دوسرے قول کے مطابق تو اگر مستحق نازل نہیں ہوا تاہم ایک کے اندر نزول مستحق کا سبب منعقد ہو گیا اور ہر سبب لڑکے کی طرف بھی سرایت کرے گا جیسا کہ ام ولد اور مکاتب بنانے میں ہوتا ہے۔ اور اگر مولیٰ کے آزادی کے لیے ایک کو متعین کرنے سے پہلے ہی دونوں لونڈیاں مر گئیں اور ہر ایک کے ہاں بچہ پیدا ہو چکا تھا تو مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ دونوں بچوں میں سے جس کو چاہے ایک بچہ کی آزادی کو متعین کرے کیونکہ حبب دونوں لونڈیاں معاثر گئیں اور ابھی کسی ایک کا آزادی کے لیے تعین نہ ہوا تھا تو ہر بچہ اپنی ماں کی حریت یا غلامی کے وصف کے تابع ہو گا۔ پس مولیٰ کو ان کے معاملے میں اختیار دیا جائے گا جیسا کہ اسے ان کی ماؤں کے معاملے میں اختیار دیا جاتا تھا۔ اور اگر لونڈیاں تو زندہ رہیں مگر ایک کا بچہ فوت ہو جائے تو اس کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی اور مولیٰ کو دونوں لونڈیوں میں سے ایک کے حق کا اختیار دیا جائے گا کیونکہ اس لڑکے کی موت سے تعین متعلق نہ تھی جبکہ لڑکے میں آزادی کا تعین اس کی ماں میں آزادی کے تعین کے ساتھ ہو گا اور ماں میں تعین کا حکم قائم ہے کیونکہ اس کی تعین ممکن ہے۔ پس مولیٰ نے جس کے حق کو اختیار کیا وہ آزاد ہو جائے گی اور اس کا بچہ بھی آزاد ہو جائے گا۔

○ اگر دونوں لونڈیوں کو ایک ساتھ کسی آدمی نے قتل کر دیا تو بچہ نہ ہو تو بچوں کے معاملے میں مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا۔ مولیٰ نے جس بچے کے حق کا تعین کر دیا وہ آزاد ہو جائے گا اور وہ بچہ اپنی ماں کی دیت (یا تاوان) سے کسی شے کا وارث نہیں ہو گا کیونکہ اس کی آزادی مولیٰ کے اختیار سے اور ماں کی موت کے بعد واقع ہوئی ہے لہذا وہ وارث نہیں ہو گا۔ اس لونڈی کی کل دیت مولیٰ کے لیے ہو گی۔ یہ بات دلیل ہے ”تعلیق“، یعنی یہ کہ زیر بحث صورت مسئلہ میں مستحق نازل نہیں ہوتا بلکہ مستحق ہوتا ہے، کا قول کر لے والوں کی۔ کیونکہ ماں کی متابعت میں اگر کسی ایک بچہ میں مستحق نازل ہو چکا ہوتا تو مولیٰ کا اختیار کہنا صرف تعین ہوتا اس بچہ کا جس پر مستحق واقع ہو چکا تھا اور اس کا مستحق ماں کی موت سے مقدم ہوتا اور وہ اپنی ماں کا وارث ہوتا والدہ عزوجل علم۔



اگر مولیٰ کے ایک کو آزادی کے لیے متعین کرنے سے پہلے ہی دونوں لونڈیوں کے ساتھ کوئی آدمی شبہ سے دلی (مجامعت) کر بیٹھے تو اس پر دونوں لونڈیوں والا مہر واجب ہوگا اور وہ مہر کی رقم دیت کی طرح مولیٰ کے لیے ہوگی۔ یہ بات بھی مد تعلیق۔" دالے قول کی تائید کرتی ہے کیونکہ اگر ایک لونڈی میں حق نازل ہو چکا ہو تو اس آدمی پر ایک آزاد عورت اور ایک لونڈی کا حق مہر واجب ہوتا اور مہر کی نصف رقم لونڈیوں کے لیے ہوتی اور نصف مولیٰ کے لیے کیونکہ جب ان کی کمائی اور دیت مولیٰ کے لیے ہوتی ہے تو مہر بدرجہ اولیٰ اس کے لیے ہوگا کیونکہ وہ اصل ملک کے بغیر کسی چیز کی مالک نہیں بن سکتیں اور مولیٰ بسا اوقات اصل ملک کے بغیر بھی کمائی کا مالک بن سکتا ہے جیسا کہ ناصب مضموب شے کا مالک ہوتا ہے تو جب لونڈیوں کی کمائی اور ان کی دیت مولیٰ کے لیے قرار پائی تو ان کے مہر کی رقم بدرجہ اولیٰ مولیٰ کے لیے ہوگی۔

اگر مولیٰ نے دونوں غلاموں کو ایک ہی سودے میں بیچ دیا تو بیع فاسد ہوگی۔ "تخیر" ایک میں غیر معین طور پر حق نازل ہو چکا، اسے قول کے مطابق تو ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں میں سے غیر معین طور پر ایک میں حق نازل ہو چکا تو اس نے بیع میں آزاد اور غلام کو ہر ایک کا الگ الگ حصہ بتائے بغیر جمع کر دیا اور یہ چیز بالا جماع ناجائز ہے۔ اور مد تعلیق "معلق معلق ہے" کے قول کے مطابق بھی یہ بیع فاسد ہے کیونکہ حق حریت ثابت ہو چکا ہے اور وہ ہے دونوں میں سے ایک کے لیے سبب حریت کا منعقد ہونا اور یہ جو بیع میں مانے جیسا کہ آدمی نے غلام اور مدبر کو ایک بیع میں جمع کر دیا اور ہر ایک کی الگ قیمت کا تعین کیے بغیر دونوں کو ایک ہی سودے میں بیچ دیا اور مشتری کے سپرد کر دیا اور مشتری (خریدار) نے دونوں کو آزاد کر دیا تو باطل (بیچنے والے) سے کہا جائے گا کہ دونوں میں سے ایک کے اندر حق کا تعین کرے جب باطل نے حق کے لیے ایک کا تعین کر دیا تو دوسرے کا ملک فاسد کے لیے تعین ہو گیا اور اس میں مشتری کا اعتناق نافذ ہو گیا اور ملک فاسد کا معلوم ہونا باطل کے اختیار کرنے سے ہوگا کیونکہ جب تک وہ ایک کو آزادی کے لیے متعین نہ کرے دوسرے کا ملک فاسد کے لیے تعین نہیں ہو سکتا، اور اگر باطل (مولیٰ) بیچنے والا، آزاد کی وضاحت کرنے سے پہلے ہی مر گیا تو اس کے ورثاء اس کے قائم مقام ہوں گے اور ان سے کہا جائے گا کہ تم ایک آزاد خدہ کی تعین کرو اگر انہوں نے ایک میں تعین کر دی تو دوسرا مشتری کی طرف سے آزاد ہو جائے گا اور یہیں کہا جائے گا کہ مولیٰ کی موت کے باعث حق کو تقسیم ہونا چاہیئے (یعنی حق دونوں غلاموں میں بٹیل جائے اور ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے، جیسا کہ مولیٰ بیع سے پہلے مرنا تو حق دونوں غلاموں پر تقسیم ہو جاتا کیونکہ حق کے تقسیم ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی سے ملک نازل نہ ہو۔ کیونکہ آزاد پر آزادی کا تقسیم کرنا محال ہے اور یہاں تو ایک غلام سے ملک نازل ہو چکی لہذا تقسیم مشکل ہے۔ البتہ خیار (ایک غلام کے حق کی تعین کا اختیار) باقی ہے اور وارث اپنے مورث (مولیٰ) کے قائم مقام ہوگا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارے (احناف کے) نزدیک خیار (تعین کے اختیار) ہیں تو درخت نہیں چلتی تو یہاں تم نے خیار میں وراثت کو کیے جاری کر دیا، یہ تو تمہارا ناقص ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ

اختیار و ورثہ کو ورثہ جن میں ملا ابتدا ہی سے وراثہ کے لیے ثابت ہے۔ کیونکہ وہ ایک غلام کی قیمت کے مستحق تھے لہذا جب تعین کا حق بھی ہوگا جیسا کہ بائع کے لیے تھا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آدمی نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک (غیر معین) کو بیع دیا اس شرط پر کہ اسے معین کا اختیار ہوگا اور مشتری نے دونوں غلاموں کو اپنے قبضے میں لے لیا۔ اتفاق ایسا ہوا کہ مشتری کے ہاتھ میں (اس کے ہاں) دونوں غلام مر گئے اور ادھر بائع بھی مر گیا تو بائع کے وراثہ کے لیے ابتدا ہی سے اختیار کا حق ہوتا ہے نہ کہ بطور وراثت۔ اسی طرح یہ ہے۔

○ اگر مشتری نے غلام کو آزاد نہ کیا یہاں تک کہ بائع مر گیا تو حق دونوں غلاموں میں تقسیم نہ ہوگا یہاں تک کہ قاضی بیع کو فسخ کر دے۔ جب قاضی نے فسخ کا حکم دے دیا تو اب حق تقسیم ہوگا اور ہر غلام کا نصف حصہ آزاد ہو جائے گا اور یہ حکم دینے سے پہلے حق کا تقسیم نہ ہوگا، اس لیے ہے کہ یہاں تقسیم ہو سکنے کی شرط فوت ہے اور وہ شرط ہے ایک میں ملک کا زائل نہ ہونا اور یہاں دونوں سے ایک غلام سے ملک زائل ہو چکی ہے لہذا حق دونوں غلاموں پر تقسیم ہونا مشکل ہو گیا۔ البتہ بیع فاسد کو فسخ کرنا ضروری ہے شرعاً بھی اور فساد کو رخص کرنے کے لیے بھی۔ اور بیع کا فسخ قاضی کے حکم سے ہو سکتا ہے یا متعاقدان (بائع اور مشتری) کی رضامندی سے۔ پھر جب بیع فسخ ہو گئی تو ملک بائع کی طرف لوٹ آئی اب دونوں میں حق تقسیم ہوگا اور ہر ایک کا نصف نصف آزاد ہو جائے گا۔

اگر مولیٰ نے اختیار کسی ایک کے حق کیلئے متعین کرنے سے قبل دونوں غلاموں کو ہیرہ کر دیا یا دونوں کو صدقہ کر دیا یا دونوں پر ان کو حق مقرر کر دے کسی عورت سے نکاح کر دیا تو مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ کسی ایک کو جس کو چاہے حق کیلئے متعین کرے اور دوسرے کا ہیرہ صدقہ اور مہ قرار دینا جائے گا کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ایک کی آزادی یا ایک میں سبب حریت کا منقذ ہو جانا، جو بھی کیفیت ہو۔ ان تصرفات (ہیرہ صدقہ وغیرہ) کے باطل ہونے کو واجب نہیں کرتا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ہیرہ یا صدقہ یا نکاح میں غلام احمد آزاد کو کو جمع کر دینا تو یہ تصرف غلام کے حق میں جائز ہوتا اور اسی طرح ان تصرفات میں اگر وہ غلام اور مدبر کو جمع کر دے تو یہ تصرفات غلام کے حق میں صحیح ہوں گے۔ مگر بیع کے اندر غلام اور آزاد کا جمع کرنا فساد بیع کا موجب ہوتا ہے کیونکہ جب بائع نے ایک ہی سودے میں آزاد اور غلام کو ملا دیا تو گویا اس نے ایک کی بیع کے قبول کرنے کو دوسرے کی بیع قبول کرنے کی شرط بنا دیا اور یہ شرط فاسد ہے اور ان تصرفات (ہیرہ صدقہ وغیرہ) کو فاسد شرطیں باطل نہیں کرتیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب مومنون (جس کو ہیرہ کیا گیا ہے) یا متصدق علیہ (جس پر صدقہ کیا گیا ہے) یا عورت نے دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا تو ایک غلام سے مولیٰ کی ملک زائل ہو گئی تو اب مولیٰ کو کیسے "اختیار" (تعیین کا اختیار) دیا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ اختیار ایک غلام میں حق کے تعین سے پہلے ہی ایک سے ملک زائل ہو گئی ہے بلکہ اس کا زوال اختیار

پر موقوف ہے جب مولیٰ اپنے اختیار حق سے ایک غلام کو حق کے لیے متعین کر دے تو اس سے اس کی ملک زائل ہو جاتی ہے۔ اور اگر مولیٰ ایک غلام میں حق کے تعین سے پہلے ہی مر گیا تو دونوں میں ہبہ، صدقہ اور جہر باطل ہو گیا کیونکہ جب مولیٰ مر گیا تو حق دونوں غلاموں میں پھیل گیا یا تقسیم ہو گیا، اور ہر ایک کا نصف آزاد ہو گیا اور قواعد ہے کہ جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو جائے وہ دوسرے کی ملک میں نہیں دیا جاسکتا۔

○ اگر دونوں غلاموں کو اہل حرب ذرہ مسلمانوں سے جنگ کر کے دلوں نے قیدی بنالیا تو مولیٰ کو حق ہو گا کہ وہ دونوں میں سے ایک کے اندر حق کو متعین کرے اور دوسرا اہل حرب کی ملک ہو گا کیونکہ اہل حرب بوجہ ان کی قید یا گرفتاری دونوں کے مالک نہیں بن سکتے کیونکہ ان میں سے ایک آزاد ہے یا کم از کم حق حریت اس کے لیے ثابت ہے اور یہ دونوں چیزیں ان کے مالک بننے سے مانع ہیں۔ اسی لیے وہ مکاتب اور مدبر کے بھی قید کے سبب مالک نہیں بن سکتے جیسا کہ آزاد آدمی کے نہیں بن سکتے اور جب وہ دونوں غلام قید کے باعث اہل حرب کے مملوک ذبح نہ تو بدستور اپنے مولیٰ کی ملک پر باقی رہے اور مولیٰ کو حق کا اختیار حاصل تھا جب اس نے ایک کے حق کو متعین کر دیا تو دوسرا غلام باقی رہا لہذا اہل حرب اس کے مالک بن جائیں گے اور اگر مولیٰ نے ابھی ایک کے حق کو اختیار نہ کیا تھا کہ اللہ کو پورا ہو گیا تو دونوں غلاموں میں سے اہل حرب کی ملکیت باطل ہو گئی کیونکہ جب مولیٰ مر گیا تو حق دونوں میں تقسیم ہو گیا اور ہر ایک کا نصف آزاد ہو گیا لہذا ان کا مالک بننا مشکل ہو گیا۔

○ اگر اہل حرب نے دونوں میں سے ایک کو قیدی بنالیا تو وہ اس کے مالک نہ ہوں گے۔ کیونکہ ان میں سے ایک یا تو بالکل آزاد ہے یا کم از کم اسے حریت کا حق حاصل ہے اور یہ دونوں چیزیں تمک (مالک بننے) سے مانع ہیں بخلاف اس صورت کے جب کہ مولیٰ نے ایک کو بیع دیا کیونکہ مولیٰ کا اس کو بیچنا درحقیقت اسے ملک کے لیے اختیار کرنا ہے تو گویا اس نے اپنے مملوک کو فروخت کیا لہذا یہ بیع جائز ہوئی۔

○ اگر دونوں غلاموں کو کسی تاجر نے اہل حرب سے خرید لیا تو مولیٰ کو اختیار ہو گا کہ دونوں میں سے جس کو چاہے حق کے لیے متعین کر دے اور دوسرے کو اس کے حصہ کی قیمت کے عوض خرید لے کیونکہ جب اس نے ایک کے حق کو اختیار کر لیا تو دوسرے غلام میں اہل حرب اور مشتری (خریدار) کی ملکیت صحیح ہو گئی لہذا دوسرے غلام کو اس کے حصہ کی قیمت کے عوض لے گا۔

○ اگر تاجر نے ایک ہی غلام کو خرید لیا اور مولیٰ نے اسی کے حق کو متعین کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور سودا باطل ہو جائے گا اور اگر مولیٰ نے اس غلام کو جسے تاجر نے خرید لیا دوبارہ اس کے عوض خرید لیا تو دوسرا آزاد ہو جائے گا کیونکہ دوبارہ اس کو خریدنا دوبارہ ملک میں لاتا ہے جس سے معلوم

ہوا کہ دوسرے کو گویا اس نے عقیق کے لیے متعین کر دیا ہے اور وہ آزاد ہو گیا ہے۔

○ اگر کسی آدمی نے حالت صحت میں اپنے دو غلاموں سے کہا کہ تم میں سے ایک آزاد ہے۔ پھر وہ مرض الموت کا شکار ہو گیا اور ایک غلام کے عقیق کو اختیار کر لیا (اس کے عقیق کو متعین کر دیا) تو یہی غلام مولیٰ کے تمام مال سے آزاد ہو گا اگرچہ اس کی قیمت کل مال کی تباہی سے زیادہ ہی ہو مثلاً یہ کہ ایک غلام کی قیمت ایک ہزار ہو اور دوسرے کی دو ہزار اور وہ آدمی اس غلام کے عقیق کو اختیار کرے جس کی قیمت دو ہزار ہو۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مجبور کی طرف عقیق منسوب کرنے سے عقیق اسی وقت واقع ہو جاتا ہے اگر وہ اس وقت متعلق ہوتا اور پھر حالت مرض میں تعین کے وقت واقع ہوتا تو پھر چاہے تمہارا سے تباہی مال سے اختیار کیا جاتا جیسا کہ اگر نئے سرے سے مرض الموت میں لگاؤ کرتا تو تباہی مال سے زائد آزاد نہ ہوتا۔ واللہ عزوجل الموفق۔

### غیر معین طور پر آزاد دو غلاموں کے حقوق

ایسے دو غلاموں کو جن میں سے غیر معین طور پر ایک کی طرف عقیق منسوب ہے، یہ حق حاصل ہے کہ وہ مولیٰ سے جھگڑا کریں اور اس مسئلہ کو عدالت میں لے جائیں اور قاضی سے مولیٰ کے خلاف امداد طلب کریں۔ جب وہ معاملہ قاضی کی عدالت میں لے جائیں تو قاضی مولیٰ کو طلب کر کے اسے حکم دے کہ وہ آزاد کو متعین کرے اور قاضی کو اسے اس معاملے میں مجبور کرنے اور لیت و لعل کرنے کی صورت میں قید کرنے کا بھی حق حاصل ہے۔ غلاموں کو یہ حق باختلاف ائمہ ہر دو قول کے مطابق حاصل ہے اس قول کو مجبور کی طرف عقیق اسی وقت نازل ہو جاتا ہے البتہ اس کا تعین بعد میں مولیٰ کے اختیار سے ہوتا ہے، کے مطابق غلاموں کو مذکورہ حق اس لیے حاصل ہے کہ ایک غلام کے اندر غیر معین طور پر عقیق نازل ہو چکا ہے (یا ثابت ہو چکا ہے) اور ہر ایک کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ شاید وہی آزاد ہو اور آزادی اس کا حق ہے۔ اور اپنے حق کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔ دوسرے قول (مجبور کی طرف منسوب عقیق متعلق رہتا ہے) کے مطابق غلاموں کو یہ حق اس لیے حاصل ہے کہ حریت و آزادی، اگرچہ ابھی تک کسی ایک میں ثابت نہیں ہوئی تاہم حریت کا حق اس کے لیے ثابت ہو گیا ہے یا بالفاظ دیگر ثبوت حریت کا سبب تو مستفہد ہو گیا ہے اور مولیٰ کی وضاحت ہی سے یہ حق پورا ہو سکتا ہے کیونکہ وضاحت (دونوں میں سے ایک کے عقیق کی تعین، مولیٰ پر موقوف ہے کیونکہ آزاد غلام کا اجمال (مجبور ہونا) جب مولیٰ کی طرف سے واقع ہوا ہے تو اس کا بیان یا تفصیل بھی مولیٰ ہی کے بیان پر موقوف ہوگی جیسا کہ نصوص کے معاملے میں ”مجبور“ اور ”مشتکر“ کے بیان میں ہوتا ہے۔ یا جیسا کہ کوئی آدمی کسی مجبور شخص کا اقرار کرے یا غلہ کی ایک پوری بیچے تو اس کی وضاحت اسی کے ذمہ ہوتی ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلہ ہے۔

مولیٰ کے بیان کی اقسام پھر بیان (یعنی مولیٰ کی طرف سے اقرار کا تعین یا آزادی کی وضاحت، کی تعین

نفس، دلالت اور ضرورت۔

بیان نفس: نفس کی مثال یہ ہے کہ مولیٰ دونوں غلاموں میں سے ایک میں کو کہے ”تو یہ میری مراد تھا یا

نہی میں نیت کی یا ارادہ کیا اس لفظ سے جسے میں نے ذکر کیا تھا، یا "میں نے اختیار کیا کہ تو آزاد ہو اس لفظ سے جسے میں نے کہا تھا، یا "تو آزاد ہے اس لفظ کے باعث جسے میں نے کہا تھا یا اس اتفاق کے باعث یا میں نے تجھے سابق عتق کے ذریعے آزاد کیا" وغیرہ وغیرہ اور اگر اس نے کہا "تو آزاد ہے" یا جسے تجھے گذشتہ عتق کے ذریعے آزاد کر دیا، تو اگر اس نے ان الفاظ سے نئے عتق کا ارادہ کیا تو دونوں غلام آزاد

ہو جائیں گے۔ یہ غلام (معیین) نئے اتفاق کے باعث اور دوسرا سابق لفظ کے باعث کیونکہ اختیار (ایک میں عتق کی تعیین) سے پہلے پہلے ایک کو نئے سرے سے آزاد کر دینا اس بات پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ آگے ہم انشاء اللہ بیان کریں گے، کہ اس نے دوسرے کے عتق کے اختیار کر لیا ہے۔ اور اگر مولیٰ یہ کہے کہ اس (أَعْتَقْتُكَ کہنے) سے میری مراد وہی عتق تھا جو مجھ پر میرے احد کماحقہ "تم میں سے ایک آزاد ہے" کہنے سے لازم تھا تو عدالت میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس کے قول "اعتقتک" (میں نے تجھے آزاد کر دیا) کو اختیار عتق پر محمول کیا جائے گی۔ یعنی میں نے تیرے عتق کو اختیار کیا۔

**بیان دلالت :** دلالت کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ دونوں غلاموں میں سے ایک کو اپنی ملکیت سے نکال دے، سبب بیچنے کے یا بذریعہ ہبہ یا صدقہ کرنے کے یا نئے سرے سے آزاد کرنے، یا اسے کسی کے ہاں رہن رکھ کر، یا اسے اجرت پر دے کر یا اسے مکاتب بنا کر، یا اسے مدبر بنا کر یا اگر لونڈی ہے تو اسے ام ولد بنا کر۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جس آدمی کو دو کاموں کے درمیان اختیار دیا جائے پھر وہ ایک ایسا کام کرے جس سے اس کا ایک کام کو اختیار کرنا سمجھا جائے تو اس کام کو بطور دلالت اسی کی طرف سے اختیار بنا دیا جاتا ہے اور وہ نص (صراحت) کے قائم مقام ہوتا ہے۔ گویا کہ اس نے یہ کہا کہ "میں نے اس کو اختیار کیا" اور اس میں اصل وہ حدیث ہے جس میں بنی اکرم رضی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابیہ حضرت ہریرۃ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا کہ اگر تجھ سے تیرے خاوند

ہمبتری کی ہے تو اب تجھے کوئی اختیار نہیں کیونکہ ہریرۃ کا خاوند کو ہمبتری پر قادر بنانا دلیل ہے اس بات کی کہ اس نے اپنے لیے اس کو خاوند اختیار کر لیا ہے۔ تو یہ روایت اس معاملے میں اصل ہے۔ اور ایک غلام میں منگورۃ تمام تصرفات (اسے بیچ دینا، ہبہ کر دینا، صدقہ کر دینا وغیرہ) اس بات کی دلیل ہیں کہ اس نے دوسرے غلام میں عتق کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ بعض تصرفات ایسے ہیں جو منصف فیہ (جس میں بیع، ہبہ وغیرہ کا تصرف کیا جا رہا ہے یعنی غلام) میں مبہم عتق کے اختیار (تعیین) کو منافی ہیں اور وہ، وہ تصرفات ہیں جو ملک کو زائل کرنے والے ہیں اور بعض تصرفات ایسے ہیں جو غلام میں مبہم عتق کے اختیار کو تو منافی نہیں لیکن مبہم عتق کا اختیار ایسے تصرفات کو باطل کر دیتا ہے اور وہ تصرفات رہن، اجارہ، کتا بتر، مدبر بنانا، ام ولد بنانا ہیں اور عقل مند آدمی کا کوئی بھی تصرف کرتے وقت یہی ارادہ ہوتا ہے کہ اس کا تصرف صحیح ہو اور باطل ہوجانے سے محفوظ رہے تو مولیٰ کا دونوں غلاموں میں سے کسی ایک کے اندر مندرجہ بالا دونوں قسموں میں سے کوئی تصرف کرنا اس امر کی دلیل ٹھہرا کہ اس نے دوسرے غلام میں مبہم عتق کو اختیار کر لیا ہے اور دونوں میں سے ایک معین

غلام میں مبہم عقیق کو اختیار کر لینا (تعیین کر دینا) غلام میں گذشتہ کلام کے ذریعے عقیق (آزادی، نازل ہونے کی شرط ہے۔ یہ توجیہ ان فقہاء کے قول کے مطابق ہے جن کا کہنا ہے کہ عقیق (آزاد ہونا، دونوں میں سے کسی میں بھی نازل نہیں ہوا۔ باقی رہے وہ فقہاء جن کا کہنا ہے کہ عقیق دونوں میں سے ایک میں غیر متعین طور پر نازل ہو چکا ہے۔ ان کے قول کے مطابق توجیہ یوں ہوگی کہ یہ تصرفات ملک کے بغیر صحیح نہیں ہو سکتے اور ان تصرفات (بیع، ہبہ، کنز، صدقہ، وغیرہ) پر جبروت کرنا گویا اس منصرف فیہ غلام جس میں یہ تصرفات کئے جا رہے ہیں، میں ملک کو اختیار کرنا ہے۔ پس اس کے اس اقدام سے دوسرا غلام آزادی کے لیے متعین ہو گیا لہذا وہ مولیٰ کے صراحتاً اور دلالتاً عقیق کو اختیار نہ کرنے کے باوجود ضرورۃً آزاد ہو گا جیسا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک اختیار سے پہلے مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو ہوتا ہے۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ یہ حتی قطعی ہو یا اس میں بائٹہ دینے والے، یا مشتری (خریدار) کے لیے خیار (تظلماتی کا حق) ہو۔ جن فقہاء کا کہنا ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں غیر متعین طور پر عقیق اسی وقت نازل ہو جاتا ہے، ان کے قول کے مطابق اس طرح کریم ملک کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ اور مولیٰ کا ایک غلام کو بیچنے کا اقدام کرنا گویا اسے ملک کے لیے اختیار کرنا ہو گا اور دوسرا ضرورۃً و لامحالہ عقیق کے لیے متعین ہو جائے گا۔ اور جن فقہاء کا موقف یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں عقیق اسی وقت نازل نہیں ہو جاتا، ان کے مطابق یوں کہ مشتری کا خیار (حق پسندیدگی) بلا اختلاف بیع (فروخت شدہ) کے مولیٰ کا ملک سے نکلنے میں مانع نہیں لہذا وہ منافی یا مخالف ہے اس غلام کی بیع کے جس میں مبہم عقیق کا اختیار ہو۔ باقی رہی وہ بیع جس میں بائع کو خیار ہو تو ایسی شرط کو مبہم عقیق کا اختیار باطل کر دیتا ہے۔ اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ غلام کی بیع صحیح ہو یا فاسد جب کہ مشتری بیع کو قبضہ میں لے چکا ہو۔ کیونکہ بیع ملک کو زائل کرنے والی ہے۔ پس جب ایک غلام کو بیع کر دیا تو دوسرا دلالتاً یا ضرورۃً عقیق کے لیے متعین ہو جائے گا۔ اور جب مشتری بیع کو قبضہ میں لے لے تو ایک حکم

ہے؛ اس سلسلے میں کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب مولیٰ نے ایک غلام کو فروخت کر دیا بذریعہ بیع فاسد کے، اور مشتری نے غلام کو قبضہ میں لے لیا تو باقی آزاد ہو جائے گا اور یہ بات بیان نہیں کہ جب مشتری نے قبضہ نہ کیا تو اس کا حکم کیا ہے اسی طرح امام محمدؒ نے کتاب الاطاع میں ذکر کیا ہے کہ مولیٰ جب ایک غلام کو ہبہ کر دے اور مویوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا ہے) اس پر قبضہ کر لے یا مولیٰ غلام کو صدقہ کر دے اور متصدق لہ (جس کو صدقہ دیا گیا ہے) اس پر قبضہ کر لے تو دوسرا غلام امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور ہمارے (امام محمد کے) نزدیک آزاد ہو جاتا ہے وہاں بھی امام محمد نے قبضہ نہ کرنے کی صورت کے حکم کو بیان نہیں فرمایا۔ امام جصاصؒ نے فرمایا ہے کہ قبضہ شرط نہیں ہے جب ایک غلام کو بیع کر دیا تو دوسرا عقیق کے لیے متعین ہو جائے گا چاہے مشتری (خریدار) نے بیع غلام پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اسی طرح صاحب قدوری نے بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ ہمارے اثر سے ظاہر قول یہی منقول ہے کہ جب مولیٰ نے ایک غلام کا سودا

چکا دیا تو دوسرے میں حقیقی واقع ہو جائے گا۔ اور اسی طرح ابن سماعہ نے امام ابو یوسف سے روایت کیا ہے کہ اگر مولیٰ نے ایک غلام کی وصیت کر دی یا ایک کا سودا چکا دیا تو دوسرا آزاد ہو جائے گا اور یہ بات ظاہر ہے کہ صرف سودا چکا ناہر حال بیع فاسد سے کم درجہ کی چیز ہے۔ پس جب سودا چکانا مبہم عتق کا بیان ہے تو بیع بدرجہ اولیٰ بیان ہوگی اور اس سے معلوم ہو گیا کہ کتاب الاصل میں قبضہ کا ذکر شرط کے طور پر نہیں ہوا بلکہ اس کا ذکر اتفاق کے طور پر ہوا ہے یا یہ بتانے کے واسطے ہوا ہے کہ بیع فاسد میں جب بیع پر قبضہ کر لیا جائے تو اس کا شمار ان تصرفات میں ہوتا ہے جو ملک کو زائل کرنے والے ہیں۔

**مسائل** اگر مولیٰ نے ایک معتق غلام کے عتق کو آزادی، کو کسی شرط کے ساتھ مغلق کر دیا مثلاً اس سے یہ کہا کہ ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے“ تو دوسرا آزاد ہو جائے گا۔ مذہب تبخیز یعنی جن ائمہ کا موقف یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں عتق فوراً نافذ ہو جاتا ہے، کے مطابق اس طرح کے تعلیق صرف ملک میں صحیح ہوتا ہے اور مولیٰ کا غلام کے عتق کو مغلق کرنا گویا اس میں ملک کو اختیار کرنا ہے۔ لہذا دوسرا ضرورہ عتق کے لئے معتق ہو جائیگا جیسا کہ اگر وہ ایک غلام میں عتق کو فوری نافذ کرتا تو مطلقاً اور مذہب تعلیق یعنی جن فقہاء کے نزدیک زیر بحث مسئلہ میں عتق معتق رہتا ہے، کے مطابق اس طرح کہ مبہم عتق کا اختیار غلام کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ مغلق کرنے کو باطل کر دیتا ہے۔ اسی صورت میں کسی غلام کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معتق کرنا ایسا ہی ہے جیسے اس نے ایک کو مدبر بنا دیا۔

ابن سماعہ نے امام محمد سے ذکر کیا ہے کہ مولیٰ جب ایک غلام سے کہے ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے“ پھر کہے ”تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے“ پھر وہ غلام، جس کے عتق کو گھر میں داخلے کے ساتھ مغلق کیا تھا بسبب گھر میں داخل ہونے کے آزاد ہو گیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ ایک غلام سے تو مولیٰ کی ملک کا زائل ہونا اس کی اپنی عائد کردہ شرط کے باعث ہوا۔ وہ تو ایسے ہوا جیسے اس نے اس کو نئے سرے سے آزاد کیا ہو بیچ دیا (اور دوسرا اس کے ”اعد کما بعد“ یعنی تم میں سے ایک آزاد ہونے کے لئے سے آزاد ہو گیا۔

**دو مملوک بہنوں میں سے ایک کے ساتھ وطی کا حکم** اگر دو مملوک دو بہنیں ہوں اور مولیٰ نے ایک بہن یا باندی کے ساتھ بہتری کر لی تو اب دیکھا جائے گا کہ اسے حمل ٹھہرا ہے یا نہیں ٹھہرا۔ اگر اسے حمل ٹھہر گیا تو دوسری بہن (یا باندی) بالاجماع آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ اس کے لیے ام ولد ہو گئی اور کسی ایک باندی کو ام ولد بنانا دوسری میں حقیقی (آزادی) کے لیے معاذ ہوتا ہے اور اگر موطوہ (جس سے بہتری کی گئی) باندی کو حمل نہ ٹھہرا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی جب کہ امام ابو یوسف اور — امام محمد کے نزدیک آزاد ہو جائے گی۔ اور ابن سماعہ نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا اور اسی طرح اگر مولیٰ نے شہوت کے ساتھ ایک کا بوسہ لے لیا یا شہوت سے ایک کو چھو لیا یا اس کی شرم گاہ کی طرف دیکھ لیا تو بھی دوسری آزاد ہو جائے گی اور اگر

مولیٰ نے کسی ایک سے کوئی خدمت لی (کام کاج کرایا) تو تمام ائمہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی کیونکہ خدمت لینا ایسی چیز ہے جو ملک کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض اوقات آزاد عورت سے بھی خدمت لی جاتی ہے۔

اس مسئلے میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایک عاقل اور دیندار آدمی سے بظاہر اسی امر کی توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ حلال اور جائز دہی (بہستری) پر ہی اقدام کرے گا نہ کہ زہرام پر۔ اور کسی عورت سے دہی کا حلال ہونا دہی صورتوں میں ہو سکتا ہے یا تو ملک نکاح کی صورت میں یا ملک عین کی صورت میں۔ اور یہاں زیر بحث صورت میں ملک نکاح تو پائی نہیں گئی لہذا دہی کے حلال ہونے کے واسطے ملک عین متعین ہو جائے گی۔ اور جب موطوۃ: نوٹڈی جس کے ساتھ دہی کی گئی، ملک کے لیے متعین ہو گئی تو دوسری خود بخود حق کے لیے متعین ہو گئی۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ دہی کو اگر حق کا بیان (تعیین) نہ بنایا جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کا اختیار (تعیین حق) موطوہ پر واقع ہو۔ اگر ایسا ہوا تو گویا اس نے آزاد عورت کے ساتھ بغیر نکاح دہی کی۔ لہذا حرام کے ارتکاب سے بچنے کے لیے دہی کو ضرورہٴ حق کے لیے بیان نہایا جائے گا حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے دونوں نوٹڈیوں سے کہا کہ: احد کما صد بترہ (تم میں سے ایک میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) پھر کسی ایک سے دہی کر لی تو دہی بالا حرام نہ ہو کیلئے بیان نہیں بنے گی کیونکہ غلام یا نوٹڈی کو مذکور بنانے سے اس سے فائدہ اٹھانے کی ملک نازل نہیں ہوتی۔ لہذا یہاں دہی کو بیان نہ کرنا حرام سے بچنے کی ضرورت ہی نہیں۔ اور اسی ضرورت کی بنا پر ہم طلاق میں بھی دہی کو بیان طلاق قرار دیا جائے گا۔ یعنی اگر خاوند نے اپنی بیویوں سے کہا: "احد اکما طالق" (تم میں سے ایک کو طلاق ہے) پھر ایک سے دہی (بہستری) کر لی تو دوسری کو طلاق ہو جائے گی۔ بالکل اسی طرح صورت زیر بحث ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دہی کو غیر موطوۃ (جس کے ساتھ دہی نہیں کی گئی) کے حق کے لیے بیان (تعیین) بنانا اس امر کا مقتضی ہے کہ اس میں حق نازل ہو چکا ہو تاکہ حق دونوں میں سے معتق کے لیے تعین ہوں سکے حالانکہ ہم گذشتہ صفحہ میں دلائل سے بیان کر آئے ہیں کہ کلام سابق سے حق نازل نہیں ہوتا۔ اسی طرح میم طلاق کے معاملے میں ہم کہتے ہیں کہ وہ کسی میں واقع نہیں ہوتی بلکہ اختیار کی شرط کے ساتھ متعلق رہتی ہے البتہ وہاں دہی کو اختیار (ایک میں طلاق کے تعین) کی دلیل بنایا جاسکتا ہے اور یہاں زیر بحث مسئلے میں، نہیں۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کے باب میں دہی شرعاً خاوند پر لازم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَاَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ قَسْرٍ يَحْضَانِ۔

طلاق رجعی کے بعد دوران عدت بیویوں کو یا تو شرعی دستور کے مطابق روک لویا (انہیں) بھلائی کے ساتھ چھوڑ دو۔

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ "امساك بالمعروف" سے مراد دہی اور خیر ہے۔ اس قول کے مطابق "امساك" کو اختیار کر لینے کے بعد دہی جب نکاح کے باعث ضروری مٹھری موجب خاوند نے دونوں میں سے ایک کے ساتھ دہی کر لی تو وہ اس کے امساك کو اختیار کرنے والا ہوا۔ اس لئے امساك کو اختیار کرنے کے باعث جو چیز اس پر واجب ہوتی ہے اس کا پورا کرنا اس پر لازم ہو جائیگا پس وہ دہی



غیر موطوءہ کی طلاق اختیار کرنے والا ہو جائیگا اور نوڈھی کے ساتھ آقا کا دلی کرنا کسی حال میں بھی ضروری نہیں۔ لہذا کسی ایک کے ساتھ دلی کرنے کو دوسری میں حق اختیار کرنا قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ایک آزاد ی یوی کے ساتھ دلی کو دوسری غیر موطوءہ یوی کی طلاق پر دلالت اس لیے قرار دیا جاتا ہے تاکہ دلی حلال ہو اور اس کو حرام کے ارتکاب سے بچایا جاسکے۔ اس کے برعکس دونوں نوڈھیوں کے ساتھ دلی کرنا حلال ہے اور ایک کے ساتھ دلی کرنے سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ موطوءہ کی دلی حرام تھی کیونکہ حق تو اسی وقت ثابت ہوگا جب مولیٰ ایک نوڈھی میں حق کو اختیار کرے گا یعنی حق کے لیے اس کا تعین کرے گا۔

**بیان ضرورت** | پہلے ایک غلام مر جائے تو دوسرا خواہ مخواہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ متوفی غلام موت کے باعث اس امکان سے نکل گیا ہے کہ وہ مہم حق کے تعین کا عمل بن سکے لہذا دوسرا (زندہ) غلام مولیٰ کی تعین کے بغیر ہی ضرورت کے طور پر نہ کنص یا دلالت کے طور پر عتق کے لئے متعین ہو جائے گا۔ اور یہ چیز اس امر پر وال ہے کہ گذشتہ قول (احد کما حذر) سے عتق نازل ہو چکا ہوتا تو دوسرا عتق کے لئے متعین نہ ہوتا۔ نیز یہاں زندہ کا عتق کے لئے متعین ہو جانا ایک ضرورت (مجبوری) کی بنا پر ہے اور وہ ضرورت یہ ہے کہ مردہ غلام اختیار کا عمل ہی نہیں رہا۔ اور مردہ جب زندہ تھا اس وقت یہ ضرورت نہ تھی کیونکہ مردہ اس وقت بیان (تعیین عتق کی وضاحت) کا عمل تھا کیونکہ بیان نام ہے عتق کے لئے اس غلام کی تعین کا جس پر گذشتہ قول (احد کما حذر) کے پائے جانے کے وقت سے حق واقع ہو چکا ہے اور جب یہ قول پایا گیا تھا تو اس وقت (مرنے والا) غلام زندہ تھا۔ اور یہ صورت مسئلہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں مولیٰ نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک وغیرہ تعین کر لیا اس شرط پر کہ مشتری کو تین دن کے لئے حق خیار مرگوا بھرا اتفاق سے ایک غلام انڈ کو سارا ہو گیا تو مشتری کی ملک مرنے والے غلام میں متعین ہوگی نہ کہ زندہ میں کیونکہ موت سے قبل مردہ میں حق خیار کو ماقط کرنے والا امر پایا گیا تھا اور وہ ہے اس میں عیب کا پیدا ہو جانا کیونکہ عموماً عادت یہی ہے کہ موت پیشگی مرض سے خالی نہیں ہوتی یعنی کوئی نہ کوئی مرض واقع ہوتا ہے لہذا غلام میں عیب (مرض) کا پیدا ہو جانا اس میں مشتری کے حق خیار کو باطل کر دیتا ہے لہذا وہ (بیمار) غلام بیع کے لئے اور دوسرا مالک کو لوٹانے کے لئے متعین ہو جائے گا۔ اور یہاں (زر بحث صورت میں) ایک غلام میں عیب کا پیدا ہو جانا (بیمار ہو کر مر جانا) موت سے قبل ملک کے لئے اس کی تعین کو واجب نہیں کرتا لہذا وہ موت کے لئے اور دوسرا (زندہ) ضرورت کی بنا پر عتق (آزادی) کے لئے متعین ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ مولیٰ نے کہا "ان دو غلاموں میں سے ایک میرا بیٹا ہے یا" ان دو نوڈھیوں میں سے ایک میرے بیٹے کی ماں (ام ولد) ہے پھر ان دونوں نوڈھیوں یا غلاموں میں سے ایک مر گیا تو دوسرا غلام (زندہ) آزادی کے لئے اور دوسری (زندہ) نوڈھی (ام ولد) کے لئے متعین نہ ہوگی کسی طرح ابن سماء نے امام حنفی سے نقل کیا ہے کیونکہ مولیٰ کا یہ کہنا کہ ان دو نوڈھیوں میں سے ایک ام ولد ہے یا ان دو غلاموں میں سے ایک میرا بیٹا ہے "انشاء" نہیں

ہے یعنی وہ اب ایک غلام کو بیٹا یا ایک لونڈی کو ام ولد قرار نہیں دے رہا بلکہ وہ گذشتہ امر کے بارے میں خبر دے رہا ہے اور اس امر کی خبر دینا زندہ اور مردہ دونوں کے بارے میں ہو سکتا ہے لہذا یہ اس کے بیان (وضاحت) پر موقوف ہے کہ کون غلام اس کا بیٹا ہے (زندہ یا مردہ) اور کون لونڈی اس کی ام ولد ہے (زندہ یا مردہ) اور مولیٰ کا یہ کہنا کہ "احد" کساحد" قسم میں سے ایک آزاد ہے یا "احد" حدین حد" (ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے) آزاد کرنے کے لئے اشد ہے یعنی نئے سرے سے اب آزاد کرنا ہے اور ظاہر ہے انتشار دینے سے آزاد کرنا، زندہ ہی میں صحیح ہو سکتا ہے۔ لہذا جب ایک مرگیا تو دوسرا حریت کے لئے متعین ہو گیا اسی طرح جب ایک غلام قتل کر دیا جائے اسے خود مولیٰ نے قتل کیا ہو یا کسی اور آدمی نے تو دوسرا زندہ غلام عتق کیلئے متعین ہو جائے گا جیسا کہ ابھی ہم نے اوپر بیان کیا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ غلام کا قتل اگر مولیٰ کی طرف سے واقع ہوا ہو تو مولیٰ پر کوئی شے لازم نہیں اور اگر اس کا قتل کسی دوسرے آدمی سے واقع ہوا ہو تو اسے مولیٰ کو مقتول غلام کی قیمت ادا کرنا ہوگی۔ اور اگر مولیٰ نے مقتول کے عتق کو اختیار کر لیا یعنی ہم عتق میں اس کو متعین کر دیا تو بھی زندہ سے عتق کو نہیں رفع کیا جاسکے گا لیکن اس صورت میں مقتول کی قیمت مولیٰ کے بجائے مقتول کے ورثاء کے لئے ہوگی۔ کیونکہ مولیٰ نے جب خود اس کی حریت کا اقرار کر لیا تو اس کی قیمت (یا دیت) میں سے کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا۔

اگر ایک غلام کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو دوسرا آزاد نہ ہوگا۔ ہاتھ کاٹنا جاننا خواہ مولیٰ کی طرف سے ہو یا کسی اجنبی آدمی کی جانب سے کیونکہ صرف ہاتھ کاٹ دیا جانے کا عمل خیار کے باقی رہنے کی وجہ سے مولیٰ کے خیار (بیان عتق) کو باطل نہیں کرتا بخلاف قتل کے کیونکہ وہاں خیار کا عمل ہی نہیں رہتا۔

○ اگر کسی اجنبی نے ایک غلام کے ہاتھ کو قطع کر دیا پھر مولیٰ نے عتق کو بیان کیا (عتق کا تعین کیا) اب اگر مولیٰ نے غیر مجنبی علیہ (جس پر قطعید کی جنایت واقع نہیں ہوئی یا دوسرے لفظوں میں جس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا) میں عتق کو اختیار کیا تو ہاتھ کی دیت (یا تاوان) بلا شک وشبہ مولیٰ کے لئے ہوگا اور اگر اس نے عتق کو مجنبی علیہ (جس پر جنایت واقع ہوئی ہے یعنی جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے) میں اختیار کیا تو بھی قدری نے کہا کہ تاوان مولیٰ کے لئے ہوگا اور مجنبی علیہ کے لئے ہاتھ کے تاوان میں سے کوئی شے نہ ہوگی اور قاضی نے اپنی شرح مختصر السامی میں کہا کہ تاوان مجنبی علیہ کے لئے ہوگا۔ اسی طرح قاضی نے اس صورت میں جس میں مولیٰ نے خود ہاتھ کاٹا ہو پھر عتق کو بیان کیا ہو، یہ کہا ہے کہ اگر وہ مجنبی علیہ میں عتق کو اختیار کرے تو اس پر آنا دادمیوں کے ہاتھ کی دیت واقع ہوگی اور وہ دیت غلام (جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے) کے لئے ہوگی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خود اقرار کیا ہے کہ اس نے آزاد آدمی کا ہاتھ کاٹا ہے اور اگر اس نے غیر مجنبی علیہ میں عتق کو اختیار کیا تو مولیٰ پر کوئی شے لازم نہ ہوگی۔ قدری نے یہ تفصیل ہی بیان نہیں کی۔ اور قاضی نے جو تفصیل بیان کی ہے وہ مذہب تجمیر دیکر غیر معین طور پر عتق واقع ہو چکا ہے) کی بنیاد پر قیاس ہے کیونکہ مولیٰ کی طرف سے ہم عتق کا بیان، تعین ہے اس غلام کی جس پر عتق واقع ہو چکا ہے۔ تو معلوم

ہوا کہ وہ غلام جس کا ہاتھ کاٹا گیا، بنائیت کے وقت آزاد تھا لہذا مولیٰ پر غلام کے لئے وہی دیت لازم ہوگی جو آزاد کے ہاتھ کی ہوا کرتی ہے اور جو کچھ تدوری نے بیان کیا وہ مذہب تطبیق (یعنی عین معلق ہے) کی بنیاد پر قیاس ہے کیونکہ مسم عین ثابت ہی اس وقت ہوگا جب مولیٰ اختیار کرے گا۔ تو معلوم ہوا کہ بنائیت آزاد آدمی کے ہاتھ پر واقع نہیں ہوئی تھی۔ اس لئے کہ اس وقت تک مولیٰ نے کسی غلام میں عین کو اختیار نہیں کیا تھا۔ واللہ اعز وجل اعلم۔

○ اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ ”میرا غلام آزاد ہے“ اور ایک غلام کے سوا اس کا کوئی غلام نہ ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر مولیٰ یہ کہے کہ میرا ایک دوسرا غلام بھی ہے میری مراد اسی ہے تھی تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ غلام اس کا اور کوئی غلام نہیں لہذا اس کے قول ”عبدی احد“ (میرا غلام آزاد ہے) کو اسی غلام کی طرف لایا جائے گا اور ظاہر ہے پھر نے اس کی تصدیق نہ کی جائے گی ہاں اس صورت میں تصدیق ہو سکتی ہے جب کہ وہ اس بات پر گواہ قائم کر دے کہ اس کا دوسرا غلام بھی ہے البتہ ما بیعتہ، وبین اللہ جہاں تک اس کا اور اللہ کا معاملہ ہے، اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ ”عبدی احد“ کے الفاظ اس معنی کا بھی احتمال رکھتے ہیں جس کی اس نے نیت کی۔

○ اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ میرے غلاموں کا ایک آزاد ہے یا میرے غلام کا ایک آزاد ہے اور دھریک کے سوا اس کا کوئی دوسرا غلام نہ ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ لفظ ”احد“ کئی اکائیوں کو نہیں چاہتا چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ لفظ احد کے ساتھ موصوف ہے۔ ارشاد فرمایا: قُلْ مُحَمَّدٌ اَحَدٌ (آپ فرمادیجئے کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے) اس کا کوئی مثل اور کوئی شریک نہیں اور انزل میں اس کے سوا کوئی احد نہیں۔

○ بشر نے امام ابو یوسف سے یہ روایت بیان کی ہے کہ جس آدمی کے تین غلام ہوں اور وہ تین مرتبہ کہے میرے غلاموں میں سے ایک آزاد ہے، میرے غلاموں میں سے ایک آزاد ہے تو تینوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان میں سے ایک تو پہلے لفظ ”احد“ کے ساتھ آزاد ہو گیا اور دوسرا دوسرے لفظ احد کے ساتھ اور تیسرا تیسری مرتبہ کے الفاظ سے تیسرے کی آزادی کے لئے وہی صورت بن گئی جو انہی اوپر گذری یعنی جیسا کہ اس نے کہا میرے غلاموں میں سے ایک آزاد ہے حالانکہ ایک کے سوا اس کا کوئی غلام نہ ہو تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ اور اگر یوں تین دفعہ کہا کہ احد کہ احد کہ احد کہ تم میں سے ایک آزاد ہے تو صرف ایک ہی آزاد ہوگا کیونکہ ایک تو پہلے لفظ کے ساتھ آزاد ہو گیا پھر دوسری مرتبہ ”احد کہ احد کہ احد کہ“ کہہ کر گویا اس نے ایک آزاد اور دو غلاموں کو جمع کر دیا (کیونکہ ضمیر مخاطب جمع کی ہے) اور یہ صحیح نہیں اسی طرح تیسری مرتبہ جب اس نے ”احد کہ احد کہ“ کہا تو گویا دو آزادوں اور ایک غلام کو اکٹھا کر دیا اور یہ بھی اصولاً صحیح نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ”احد کہ احد کہ“ کہنے میں اس امر کا بھی احتمال ہے کہ وہ ایک کی آزادی کی خبر دے رہا ہو اور اپنے خبر دینے میں سچا ہو۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ ”تو آزاد ہے یا مذہب“ تو مولیٰ سے کیا پائے گا کہ اپنے اس قول کی وضاحت کرے۔ اگر اس نے یہ کہا کہ اس قول سے میری مراد آزادی تھی تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر

یہ کہے کہ میری نیت مذکر بنانا تھی تو غلام مذکر بن جائے گا اور یہ بات ظاہر ہے اور اگر مولیٰ اپنے اس قول کی وضاحت سے پہلے ہی مرگیا اور یہ مذکورہ قول اس نے اپنی صحت میں کیا تھا تو غلام کا ایک نصف عتق کے باعث اور دوسرا نصف تدبیر کے باعث آزاد ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں قسم کے عتق اس میں نافذ ہو چکے ہیں البتہ اتنا فرق ہوگا کہ اس کا نصف اول تو تمام مال میں سے صفت آزاد ہوگا اس لازمی الحاق کے باعث جو مولیٰ کی طرف سے حالت صحت میں واقع ہوا تھا اور اس کا باقی نصف تہائی مال میں سے آزاد ہوگا اس لئے کہ یہ نصف تدبیر کے باعث آزاد ہوگا اور جو عتق بذریعہ تدبیر ہو وہ وصیت ہوتی ہے اور وصیت کا اعتبار تہائی مال سے کیا جاتا ہے۔ پھر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مولیٰ نے حالت صحت میں غلام کو تدبیر بنایا ہو یا حالت مرض میں۔ اب غلام کا نصف اگر تہائی مال میں سے نکل سکا ہو تو کل نصف آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ کا اس غلام کے علاوہ کوئی مال نہ ہو تو نصف کا تیسرا حصہ صفت میں آزاد ہوگا کیونکہ اس مقدار (تہائی) سے ورثاء کا حصہ متعلق نہیں۔ اور نصف کی دو تہائیوں جو کل کا ایک تہائی حصہ بنتا ہے، کے لئے غلام کافی کر کے دے گا تب آزاد ہوگا۔

○ اگر ایک آدمی کے دو غلام ہوں اور وہ ان سے کہے "تم میں سے ایک آزاد یا مذکر ہے" تو مولیٰ سے بیان (وضاحت) کے لئے کہا جائے گا۔ اور اگر بیان کرنے سے پہلے ہی مرگیا اور ان دو غلاموں کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ ہو اور مذکورہ کلام واحد کما حقہ و مدبیر اس نے حالت صحت میں کہا ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کو نصف آزاد ہو جائے گا۔ ایک چوتھائی مالک کی طرف سے حالت صحت میں عتق کے باعث اور ایک چوتھائی اصول تدبیر کے ماتحت اور باقی نصف کی آزادی کے لئے ہر ایک رعایت کرے گا۔

○ اگر "میں نے دونوں غلاموں سے یوں کہا کہ "تم دونوں آزاد ہو یا مذکر" تو بھی صورت مسئلہ مذکورہ صورت کی مانند ہوگی۔ یعنی ہر ایک کا نصف اس عتق کے باعث آزاد ہوگا جو حالت صحت میں مالک کی طرف سے واقع ہوا تھا اور باقی نصف اصول تدبیر کے تحت یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جبکہ مولیٰ نے ماتحت صحت میں ایسا جملہ کہا ہو اور اگر حالت مرض میں ایسا کہا ہو تو صرف تہائی مال تک بطور وصیت متبایا جائے گا۔

○ اگر کسی آدمی کے تین غلام ہوں اور وہ کہے یہ آزاد ہے یا یہ اور یہ تو تیسرا آزاد ہو جائے گا اور پہلے دونوں کی نسبت مولیٰ کو بیان (یعنی) کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر یوں کہا کہ یہ آزاد ہے اور یہ یا یہ تو ملا آزاد ہو جائے گا اور باقی دو کے متعلق اسے بیان کرنے کو کہا جائے گا اسی طرح طلاق کے معاملے میں ۱۰۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں "۱" کا کلمہ پہلے اور دوسرے کے بیان آیا ہے لہذا ان دونوں میں سے غیر معین طور پر صرف ایک کی حریت واجب ہوگی۔ پھر تیسرے ہ عطف پہلے دونوں میں سے آزاد پر کیا گیا ہے۔ گویا اس نے یوں کہا ہے کہ تم دونوں پہلے دونوں (میں سے ایک آزاد ہے اور یہ اور دوسری صورت میں مولیٰ نے معین طور پر پہلے کی حریت کو واجب کیا ہے پھر دوسرے اور تیسرے کے درمیان "۱" کا کلمہ داخل کیا ہے اور ان دونوں میں سے ایک کی بیعت کو نیز معین طور پر واجب کیا ہے لہذا پہلا تو بغیر کسی نال کے آزاد ہوگا اور دوسرے دو میں مولیٰ کو بیان

دفعین (کرنے کے لئے کہا جائے گا اور یہ صورت اُس صورت مسئلہ کے خلاف ہے جب کہ ایک آدمی کہے "اگر میں اس سے یا اس سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے" اب اگر اس نے صرف ایکلے پہلے آدمی سے کلام کیا تو حانث (قسم توڑنے والا) ہوگا اور اگر دوسرے یا تیسرے سے علیحدہ علیحدہ کلام کیا تو حانث نہ ہوگا ہاں اگر دوسرے تیسرے سے اکٹھا کلام کرے تو حانث ہوگا اور اگر اس آدمی نے یوں کہا کہ "اگر میں اس سے اور اس سے یا اس آدمی سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے" اب اگر اس نے تیسرے ایکلے سے کلام کیا تو حانث ہوگا اور اگر پہلے یا دوسرے سے الگ الگ کلام کیا تو حانث نہ ہوگا ہاں اگر پہلے اور دوسرے دونوں سے بیک وقت کلام کیا تو حانث ہوگا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے قسم توڑنے کی شرط پہلے آدمی کے کلام کو بنایا ہے جبکہ وہ اکیلے ہو یا دوسرے اور تیسرے دونوں کے کلام کو کیونکہ اس نے تیسرے کا حرف عطف (واو) کے ذریعے دوسرے پر عطف کیا اور ادھر اکیلے پہلے اور دوسرے دونوں کے درمیان "او" کا کلمہ داخل کیا اور دوسری صورت میں قسم توڑنے کی شرط اُس نے پہلے اور دوسرے دونوں کے ساتھ کلام یا تیسرے ایکلے کے ساتھ کلام کو قرار دیا ہے کیونکہ دوسرے کا بذریعہ صرف عطف پہلے پر عطف کیا ہے اور کلمہ "او" کو پہلے اور دوسرے دونوں اور ایکلے تیسرے کے درمیان داخل کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

○ اگر ایک آزاد آدمی کسی غلام کے ساتھ مختلط (مخلط) ہو جائے اور تمیز نہ ہو سکے مثلاً ایک شخص کا غلام تھا کہ وہ ایک آزاد کے ساتھ مختلط ہو گیا پھر دونوں میں سے ہر ایک دھوی کر تباہ کر میں آزاد ہوں۔ اور مولیٰ یہ کہتا ہے کہ تم میں سے ایک (دہر حال) میرا غلام ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی قسم لے تا وقتیکہ یہ معلوم نہ ہو کہ یہ آزاد ہے۔ پس مولیٰ نے اگر ایک کی نسبت قسم کھائی اور دوسرے کی نسبت قسم سے انکار کر دیا تو جس کی نسبت قسم سے انکار کیا وہ آزاد ہوگا، نہ کہ دوسرا۔ اور اگر اس نے دونوں کی نسبت قسم سے انکار کیا وہ دونوں آزاد ہوں گے اور اگر دونوں کی نسبت قسم کھائی تو معاملہ خلط ملط (مختلط) ہوگا۔ اب قاضی باحیاط حکم کرے گا کہ دونوں میں سے ہر ایک کا نصف تو مفت آزاد ہوگا اور باقی نصف آدمی قیمت ادا کر کے۔ اسی طرح اگر وہ تین ہوں تو ہر ایک کا تہائی مفت میں آزاد ہوگا اور باقی دو تہائی قیمت کے لئے سعایت کرے گا کرخی نے بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اور اگر وہ (خلط ملط) دس ہوں تو بھی اسی اعتبار سے آزاد ہوں گے۔ یہ صورت بعینہ اس صورت مسئلہ کی مانند ہے جس میں ایک آدمی اپنے دو غلاموں میں سے ایک معین کو آزاد کرے پھر بھول جائے اور کہے میں نہیں جانتا کہ ان دونوں میں سے کون آزاد ہے؟ تو اسے بیان (معین کرنے) پر مجبور کیا جائے گا بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا نصف مفت میں آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف آدمی قیمت ادا کر کے بالکل اسی طرح یہاں ہے۔

## مولیٰ کی وفات کے بعد اعتاق سے متعلق احکام

اعتاق کے متعلق احکام کی دوسری قسم وہ ہے جن کا تعلق مولیٰ کی وفات کے بعد سے ہے وہ یہ کہ

جب مولیٰ اپنے دونوں غلاموں سے کہے "احد کما حد" (تم میں سے ایک آزاد ہے) اور کسی ایک معین کی نیت نہ کی ہو پھر اختیار (عشق کے تعین) سے پہلے پہلے مر جائے تو دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ کی وفات کے باعث اب بیان اور اختیار کی امید نہ رہی اور یہ اختیار و تعین عشق کا اختیار) وراثۃً منتقل نہیں ہوتا کہ اس کا وارث اس اختیار میں قائم مقام ہو سکے۔ لہذا مذکورہ ہم عشق دونوں غلاموں میں تقسیم ہو گا کیونکہ کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ اس لئے دونوں میں سے ہر ایک کا نصف تو مفت میں آزاد ہو گا اور باقی نصف کی آزادی کے لئے اپنی نصف قیمت ادا کرے گا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مولیٰ کے "احد کما حد" کہنے کے وقت سے ہی غیر معین طور پر ایک میں عشق نازل ہو چکا تھا۔ عشق سکا دونوں غلاموں پر پھیلنا یا تقسیم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اسی کلام سے عشق نازل ہوا تھا نہ کہ موت سے کیونکہ موت تو اعتاق نہیں۔

## خیارِ عتاق اور خیارِ بیع کی وراثت میں فرق

بیم عشق کی تعین کے خیار اور بیع کے معاملے میں تعین کے اختیار کے درمیان فرق ہے کیونکہ وہاں (بیع کے معاملے میں) وراثت بیان (تعین) کے سلسلے میں اپنے مؤثر کے قائم مقام ہوتا ہے اور یہاں (تعین عشق کے معاملے میں) قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں مشتری (خریدار) دو غلاموں میں سے ایک محبوب کا مالک بنا تھا کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک ملک کا حامل بن سکتا ہے جب مشتری مر گیا تو اس کی طرف سے اس کا وارث محبوب غلام کا ہی وارث بنا۔ جب محبوب غلام میں وراثت جاری ہو گئی تو اس میں تعین کا حق بھی ثابت ہو گیا۔ باقی رہا زیر بحث مسئلہ تو یہاں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد ہے یا کم از کم آزادی کا مستحق ہے اور یہ چیز آزاد ہونا، ایک میں وراثت جاری ہونے سے مانع ہے لہذا اس میں تعین عشق کا حق بھی نہیں ثابت ہو گا۔

یہ مذکورہ جملہ تفصیلات اس وقت کے لئے ہیں جب کہ مملوک کا مزاجم (اعتاق میں شریک) عشق (آزادی) کا احتمال رکھتا ہو اور وہ ان مملوکوں سے ہو جن میں اعتاق نافذ بھی ہو سکتا ہو۔ اور جب وہ مزاجم ان میں سے ہو جن میں اعتاق نافذ نہیں ہو سکتا مثلاً یہ کہ ایک آدمی اپنے غلام اور کسی غیر کے غلام کو جمع کر کے کہے "احد کما حد" (تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے) تو اس کا غلام اس وقت تک آزاد نہیں ہو گا جب تک کہ اس جملے سے اس کی نیت نہ کرے۔ کیونکہ اس کا "احد کما" کہنا ہر ایک غلام کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ غیر کا غلام بھی اپنی جگہ عشق کے قابل تو ہے اور اس میں بھی اعتاق نافذ ہو سکتا ہے لہذا اس کے اس کلام کو نیت کے بغیر اس کے غلام کی طرف نہیں پھیرا جائے گا اور اگر غلام کا مزاجم ان چیزوں میں سے ہو جو بنیادی طور پر عشق کا احتمال ہی نہیں رکھتیں مثلاً ایک آدمی اپنے غلام اور چوپائے یا دیوار یا پتھر کو جمع کرتے ہوئے کہے "احد کما حد" (تم میں سے ایک آزاد ہے) یا کہے "میرا غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ" تو بقول امام ابو حنیفہؒ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا چاہے اس کی آزادی کی نیت نہ کرے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا غلام اس وقت تک آزاد نہیں ہو گا جب

تک کہ اس کی نیت نہ کرے۔ اور اسی طرح جب اپنے غلام اور میت کو جمع کر کے کہے کہ ”احد کماحقہ۔“ تو بھی باختلاف ائمہ یہی حکم ہے۔ اس سلسلے میں کتاب الطلاق کے اندر ہم نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

## غلام اور آزاد کو جمع کرنے کا حکم

اسی قاعدہ کی بنیاد پر جب ایک آدمی اپنے غلام اور کسی آزاد کو جمع کر کے کہے ”تم میں سے ایک آزاد ہے“ تو اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا مگر نیت کے ساتھ۔ کیونکہ یہ جملہ خبریہ ہے لہذا اس جملے کو خبر دینے اور اپنی خبر دینے میں شکم کے پچے ہونے پر بھی معمول کیا جاسکتا ہے۔ اور اس جملے کو نیت کے قیے کے ساتھ انشاء دئے سرے سے آزاد کرنا، کے معنی بھی دیے جاسکتے ہیں اور ظاہر ہے آزاد آدمی کو اب آزاد کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا اس کلام کو غلام کی طرف لوٹایا جائے گا۔

## غلام اور مدبر کو جمع کرنا

اگر ایک آدمی نے اپنے غلام اور اپنے مدبر کو جمع کر کے کہا ”احد کماحقہ“ (تم میں سے ایک آزاد ہے) تو اس کا غلام مدبر نہیں بنے گا الا یہ کہ اس کے مدبر بنانے کی نیت کرے۔ کیونکہ یہ جملہ خبریہ کا بھی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ آزاد اور غلام کے جمع کرنے میں خبر دینے کا احتمال تھا۔ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں اور اپنے ایک مدبر کو جمع کیا اور کہا ”تم میں سے دو مدبر ہیں“ تو اس کے دونوں غلاموں میں سے بھی ایک آزاد ہو جائے گا اور مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ دونوں میں سے مدبر کی تعیین کرے۔ یہاں اس کے قول ”اقتناہ منکم“ (تم میں سے دو) کو اولاً تو اس مدبر کی طرف پھیرا جائے گا جو پہلے سے مدبر تھا اور یہ جملہ اس کی تدبیر کے بارے میں خبر ہوگا کیونکہ یہ جملہ اپنی وضع (اصل) میں خبر ہی کے لئے ہے۔ اور مولیٰ اپنے خبر دینے میں سچا ہے پھر اس جملے کو ایک غلام کی طرف لوٹایا جائے گا اور اس میں یہ نئی تدبیر متفق ہوگی کیونکہ اسے خبر کے معنوں پر معمول کرنا ممکن نہیں لہذا اسے انشاء کے معنی پر معمول کیا جائے گا گویا اس نے مدبر کے بارے میں خبر دی ہے کہ ”یہ مدبر ہے“ اور میرے دونوں غلاموں میں سے بھی ایک مدبر ہے لہذا اسے مدبر کی تعیین کرنے کا حکم دیا جائے گا جیسا کہ وہ ابتداءً اپنے دونوں غلاموں میں ”احد کماحقہ“ (تم میں سے ایک مدبر ہے) کہتا تو اسے تعیین کے لئے کیا جاتا اور اگر مولیٰ بیان (تعیین مدبر) سے پہلے ہی مرگیا تو ایک غلام کی تدبیر دو غلاموں میں نصف نصف تقسیم ہوگی۔ پھر پہلے سے معروف مدبر اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا نصف نصف مولیٰ کے ترکہ کی تہائی میں سے آزاد ہوگا۔ کیونکہ تدبیر ایک قسم کی وصیت ہے اور وصیت کو تہائی مال سے پورا کیا جاتا ہے۔ چاہے وہ وصیت مالیت مرض میں کی جائے یا حالت صحت میں یہ صورت مسئلہ بالکل اسی صورت کی مانند ہے جس میں ایک آدمی نے دو غلاموں اور ایک آزاد کو جمع کر کے کہا ”تم میں سے دو آزاد ہیں“ تو اس میں یہ سمجھا جائے گا کہ ایک کی آزادی کی خبر دی جا رہی ہے اور دوسرے (دونوں غلاموں میں سے ایک) کو نئے سرے سے آزاد کیا جا رہا ہے۔ گویا اس نے آزاد

آدمی کے متعلق کہا کہ یہ آزاد ہے اور دونوں غلاموں میں سے بھی ایک آزاد ہے لہذا اسے دونوں غلاموں میں سے آزاد کی وضاحت کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر مولیٰ بیان (آزاد کی وضاحت) سے پہلے ہی مر جائے تو ہر غلام کا نصف آزاد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عقیقہ و فلول میں سرایت کر چکا ہے۔ اسی طرح صورت زیر بحث میں ہوگا۔

**تین غلاموں میں سے ایک غیر متعین کو آزاد کرنے کی تفصیل** | اگر ایک آدمی کے تین غلام

اس کے پاس گئے تو اس نے کہا ”تم میں سے ایک آزاد ہے“ پھر ان دونوں میں سے ایک بائرنکل آیا اور میرا غلام اس کے پاس گیا۔ اس آدمی نے پھر کہا ”تم میں سے ایک آزاد ہے تو اس مسئلے میں تفصیلی گفتگو درجہ چہوں سے ہے۔ ایک جہت کا تعلق موٹی کی حالت زندگی سے ہے اور دوسری کا تعلق حالت موت سے ہے جہاں تک پہلی جہت کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ موٹی جب تک زندہ ہے اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ آزاد غلام کا تعین کرے۔ اگر اس نے ایجاب اول دے لے کلام کی مراد بیان کرنا شروع کی اور کہا کہ ایجاب اول سے میری مراد بائرنکلنے والا غلام تھا تو ایجاب اول سے بائرنکلنے والا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس سے بھی معلوم ہو گیا ایجاب ثانی (دوسرا کلام یا دوسری مرتبہ ”احدکما“ کہنا، اندر رہ جانے والے اور بعد میں داخل ہونے والے غلام کے درمیان صحیح واقع ہوا ہے کیونکہ دونوں غلام میں تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ اس ایجاب (ایجاب ثانی) کی بھی مراد بیان کرے۔ اور اگر اس نے ایجاب اول سے اندر رہ جانے والا غلام مراد لیا تو ایجاب اول سے وہی مراد ہو جائے گا اور دوسرا ایجاب بقول ظاہر الروایت لغوی سمجھا جائے گا کیونکہ وہ ایک آزاد اور ایک غلام کے درمیان واقع ہوا ہے۔ اور اب ابوبکرؓ سے یہ مروی ہے کہ دوسرے کلام (ایجاب ثانی) کو بعد میں داخل ہونے والے غلام بطور پھر جائے گا۔ اسے آزاد سمجھا جائے گا، مگر یہ قول صحیح نہیں کیونکہ ان کے قول کے مطابق جب آزاد اور غلام دونوں کے کہا جائے کہ تم میں سے ایک آزاد ہے تو اس کلام (ایجاب) کو غلام کی طرف پھرنا چاہیے مگر اجماع اس بات پر ہے کہ ایسا نہیں ہے اور اگر اس نے پہلے ایجاب ثانی کی مراد کو بیان کرنا شروع کیا اور کہا کہ میری مراد بعد میں داخل ہونے والے غلام سے تھی تو ایجاب ثانی سے داخل ہونے والا آزاد ہو جائے گا اور ایجاب اول اپنے حال پر یعنی اندر رہ جانے والے اور بائرنکلنے والے کے درمیان باقی رہے گا اور موٹی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ایجاب اول کی مراد بیان کرے۔ اور اگر اس نے ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والا غلام مراد لیا تو ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والا اور ایجاب اول سے بائرنکلنے والا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے جب خود ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والے کو متعین کر دیا تو ایجاب اول سے خواہ مخواہ بائرنکلنے والا غلام متعین ہو گیا۔ دوسری جہت جس کا تعلق بعد از موت سے ہے تو اس کی دو حالتیں ہیں۔ غلاموں کی موت کے بعد کی حالت اور موٹی کے مرنے کے بعد کی حالت۔

**غلاموں کے مرنے کی حالت کا حکم** | اگر بائرنکلنے والا غلام مر گیا تو ایجاب اول سے اندر رہ جانے والا غلام آزاد ہو گیا اور معلوم ہوا کہ ایجاب ثانی





چکا ہو حالانکہ گذشتہ صفحات میں ہم دلائل سے ثابت کر آئے ہیں کہ مولیٰ کے بیان اور وضاحت سے پہلے عتق نازل نہیں ہوتا۔ لہذا ایجاب ثانی دونوں حالتوں میں صحیح ہے۔ پس بیان سے پہلے مولیٰ جب مرگیا تو ایجاب ثانی سے بعد میں داخل ہونے والے کو نصف آزادی ملی۔ پھر ایجاب ثانی سے مولیٰ کی مراد اگر اندر رہ جائے والا غلام ہو تو اس کا باقی نصف بھی آزاد ہوگا کیونکہ اس کا ایک نصف پہلے ایجاب سے آزاد ہو چکا ہے اور بعد میں داخل ہونے والا آزاد نہ ہوگا اور اگر ایجاب ثانی سے بعد میں داخل ہونے والا مراد لیا جائے تو وہ نکل کا کل آزاد ہوگا اور اندر رہ جائے والا کا باقی نصف آزاد نہ ہوگا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ ہر ایک کی آزادی ایک مال میں ثابت ہوتی ہے اور ایک حال میں نہیں لہذا ہر ایک کو ملنے والی آزادی نصف ہو جائے گی۔ اس طرح اندر رہ جانے والے کی ایک چوتھائی آزاد ہوگی اور اس کی کل آزادی پچھتر حصہ بن جائے گی کیونکہ نصف آزادی اسے پہلے ہی حاصل ہو چکی ہے اور بعد داخل ہونے والا کا نصف (۱۲) حصہ آزاد ہوگا۔ امام محمد کی اپنے موقوف پر دلیل صحیح نہیں کیونکہ ایجاب ثانی اگر ایک حالت میں صحیح اور ایک حالت میں باطل ہو تو اسے سرے ہی سے باطل ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ جو شخص ایک آزاد اور ایک غلام کو ملا کر کہے کہ ”احدکم سحر“ (ہم میں سے ایک آزاد ہے) تو یہ ایجاب سرے سے ہی باطل سمجھا جاتا ہے جبکہ امام محمد نے ایک حالت میں اندر رہ جانے والے اور بعد میں داخل ہونے والے غلام کے درمیان نصف حریت کے ثبوت کا اعتبار کیا ہے۔

یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جبکہ یہ قول (یا ایجاب) مولیٰ کی طرف سے تندرستی کی حالت میں واقع ہوا ہو اور اگر یہ قول حالت مرض الموت میں صادر ہوا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مولیٰ کا غلاموں کے علاوہ اور اتنا مال ہے کہ اس کی تہائی سے غلاموں کا آزاد شدہ حصہ برآمد ہو سکتا ہے یا اتنا مال نہیں ہے کہ اس کی تہائی سے غلاموں کا آزاد شدہ حصہ برآمد ہو لیکن اس کے وارثوں نے اجازت دے دی ہو تو پھر حکم یہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔ اور اگر مولیٰ کا ان غلاموں کے سوا کوئی مال نہ ہو اور وراثہ نے اجازت بھی نہ دی ہو تو ایک تہائی کو سب کے درمیان ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ مرض الموت میں احقاق (آزاد کرنا) ایک قسم کی وصیت ہے اور وصیت کا نفاذ تہائی مال تک ہوتا ہے۔ لہذا تینوں غلاموں میں سے ہر ایک غلام کا آزاد حصہ اس کی وصیت کے مطابق مقرر کیا جائے گا۔

چنانچہ تینوں کے قاعدہ کے مطابق باہر نکلتے والے غلام کی نصف گردن (۱۲ حصہ) اندر رہ جانے والی کی تین چوتھائی گردن (۹ حصہ) اور بعد میں داخل ہونے والے کی نصف گردن (۱۲ حصہ) کی آزادی کی وصیت کی گئی ہے۔ پس ہر ایک غلام کے چار حصے بنائے جائیں گے تاکہ اس کی تین چوتھائی نکل سکے۔ اس لیے کے مطابق باہر نکلتے والے کے دو حصے اندر رہ جانے والے کے تین حصے اور بعد میں داخل ہونے والے کے دو حصے آزاد ہوں گے اور تینوں کے کل آزاد شدہ حصے سات ہوں گے۔ پس تہائی مال کے بقدر وصیت سات حصے کئے جائیں گے اور عیب تہائی مال کے سات حصے ہونے تو باقی دو تہائی کے جوہر حصے ہونے اور کل مال کے اکیس حصے ہونے۔ اس طرح ہر غلام کے سات حصے ہونے کیونکہ مولیٰ کا کل مال یہی تین غلام ہیں چنانچہ اس کل مال سے سہام عتق آزاد شدہ حصے، اور سہام سعایت (دعوتے حصوں کے لئے غلاموں کو کمانی کرنی ہوگی) نکال لئے جائیں گے۔ پس جو غلام باہر نکل آیا تھا اس کے سات حصوں

میں سے دو حصے آزاد ہوں گے اور باقی پانچ حصوں کے لئے سعایت (اہتمام) کرے گا اور جو غلام اندر رہ گیا تھا اس کے تین حصے آزاد ہوں گے اور باقی چار حصوں کے لئے سعایت کرے گا۔ اور بعد میں داخل ہونے والے کے باہر نکل جانے والے کی طرح دو حصے آزاد ہوں گے اور باقی پانچ حصوں کے لئے سعایت کرے گا۔ اور جب وصیت کے مطابق آزاد شدہ حصے سات ہوئے تو حضورؐ وراثہ کے لئے چودہ حصے قرار پائے چنانچہ اس طرح ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو گیا (کیونکہ وصیت صرف ایک تہائی مال تک نافذ ہوتی ہے) یہ مذکورہ توجیہ (یا تقسیم) تین کے قول کے مطابق ہے۔ باقی رہا امام، محمدؐ کا قول تو اس کے مطابق باہر نکلنے والے کے دو حصے اندر رہ جانے والے کے تین حصے اور بعد میں داخل ہونے والا کا صرف ایک حصہ مقرر کیا جائے گا اور یہ کل چھ حصے بنیں گے اور جب تہائی مال کے چھ حصے ہوئے تو دو تہائیوں کے بارہ اور کل مال کے اٹھارہ حصے ہوئے۔ چنانچہ ہر غلام کے چھ حصے ہو گئے کیونکہ کل مال یہی تین غلام ہیں۔ اس قول کے مطابق باہر نکلنے والے کے دو حصے آزاد ہوں گے اور باقی چار کے لئے سعایت (اہتمام) کرے گا اور اندر رہ جانے والے کے تین حصے آزاد ہوں گے اور باقی تین کے لئے سعایت کرے گا۔ اور بعد میں داخل ہونے والا کا ایک حصہ آزاد ہو گا اور باقی پانچ کے لئے سعایت کرے گا اس طرح وراثہ کے لئے بارہ حصے اور وصیت والوں کے لئے چھ حصے ہوں گے اور یوں ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو جائے گا۔ (واللہ اعلم)

## مُتَّقِیْنَ میں غیر اصلی جہالتِ کلیان

مُتَّقِیْنَ (آزاد کردہ) میں غیر اصلی جہالت کی صورت یہ ہے کہ آدمی دو غلاموں میں سے ایک مُعْتِقِیْنَ کی طرف (اختاق) (آزادی) کی نسبت کرے مگر پھر اس کو (مُتَّقِیْنَ) بھول جائے۔ اس فصل میں بھی (تفصیل) گفتگو دو بیانون پر مشتمل ہے۔ ایک تو اس تصرف کی کیفیت کا بیانی اور دوسرا اس کے متعلق احکام کا بیان۔

اس بار سے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ دونوں غلاموں میں سے ایک **کیفیتِ تصرف** مولیٰ کی وضاحت سے پہلے ہی آزاد ہے کیونکہ اختاق کا لفظ ایک معین کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور وہ معین غلام نزولِ عتق کا مل ہے۔ اس قسم کی صورت میں مولیٰ کی طرف سے بیان و وضاحت عتق کا اظہار ہو گا یا اس غلام کی تعیین ہوگی جس میں عتق نازل ہو چکا ہے اس تصرف کے متعلق احکام بھی دو قسم کے ہیں۔ ایک قسم کا تعلق مولیٰ کی زندگی سے اور دوسری قسم کا تعلق مولیٰ کی بعد از وفات سے ہے۔

چنانچہ ہم اہلِ قسم کا بیان کرتے ہیں کہ اگر ایک مرد نے اپنی آزاد باندی کو بھول جانے کا مسئلہ دو باندیوں میں سے ایک معین کو آزاد کر دیا پھر اس کو بھول گیا یا دس باندیوں میں سے ایک معین کو آزاد کر کے اس کو بھول گیا تو مولیٰ کو ان باندیوں سے وطی

دہمتری، کہنے اور ان سے خدمت لینے سے روک دیا جائے گا کیونکہ ان میں سے ایک تو یقیناً آزاد ہے اور ہر باندی اس امر کا احتمالی رکھتی ہے کہ وہی آزاد ہوا اور آزاد عورت سے بغیر نکاح کے وطی کرنا حرام ہے۔ اگر وہ کسی ایک کے قریب گیا تو عین ممکن ہے کہ آزاد کے قریب جا بیٹھے لہذا حرام کے ارتکاب سے بچانے کے لئے اسے سب سے وطی کرنے سے روک دیا جائے گا اور اس سلسلے میں اصل حضرت وابصہ بن معبد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی وہ روایت ہے جس میں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الا ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه فمن حرم حول الحمى

یومثل ان یتق فیہ -

یعنی سُن لو ہر بادشاہ کی ایک (مخصوص) چراگاہ ہوتی ہے (جس میں دوسروں کے جانور کو چرانے کی ممانعت ہوتی ہے) اور بادشاہ حقیقی باری تعالیٰ کی (ایسی) چراگاہ اس کے حرام کردہ اعمال ہیں۔ تو جو شخص اس چراگاہ کے ارد گرد منڈلایا و قریب گیا، تو ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر چلا جائے۔

اور نہ ہی مولیٰ کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ تھری (غائب گمان سے ایک کو نکال کر باقی کسی سے) وطی کرے۔ اس عدم جواز کی وجہ ہم پیچھے کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔ پھر اس کے باوجود اگر اس نے کسی سے وطی کر لی تو اس کے حکم کو کم (انشاء اللہ) یہاں بیان کریں گے۔ البتہ ان باندیوں سے وطی کے حلال ہونے کا ایک حیلہ یہ ہے کہ ان سب سے عقد نکاح باندھ لے تو ان میں سے جو آزاد ہے وہ بسبب عقد نکاح کے اس پر نکال ہو جائے گی اور جو ملوک ہے وہ ملک یمین (ملوک نہ ہونے) کی وجہ سے حلال ہوگی۔

بہم طور پر ایک غلام کی آزادی کا مسئلہ اگر کسی نے، بہم طور پر دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کر دیا اور یہ دونوں غلام مولیٰ کو قاضی کے پاس لے آئے اور اس سے بیان (آزاد کے تعین) کا مطالبہ کیا تو قاضی اس کو حکم دے گا کہ بیان کیے اور اگر اس نے بیان سے انکار کیا تو قاضی اس کو بیان کہنے کے واسطے قید کرے گا۔ ایسا ہی شیخ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور حریت اس کا حق ہے اور صاحب حق اس امر کا مجاز ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی کا مطالبہ کرے اور مولیٰ جب صاحب حق کے حق کو پورا کرنے سے رُکے گا تو جبراً اس سے حق پورا کرایا جائے گا اور اگر اُن دونوں میں سے ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ وہ ہی آزاد ہے اور اس کے پاس اپنے اس دعویٰ پر کوئی گواہ بھی نہیں اور مولیٰ نے انکار کیا اور دونوں نے مولیٰ سے قسم چاہی تو قاضی ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے مولیٰ سے قسم لے گا کہ ”اللہ تعالیٰ کی قسم میں نے اس کو آزاد نہیں کیا“ کیونکہ مولیٰ سے قسم لینا اس کے انکار کی وجہ سے ہے اور قسم دینے سے انکار کرنا بخشش یا آزادی کے اقرار کے مترادف ہے اور عتق ان میں سے ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے۔ پھر مولیٰ نے اگر دونوں کی قسم سے انکار کیا تو وہ دونوں آزاد ہو جائیں گے کیوں کہ اس نے دونوں کو آزادی بخش دی ہے یا دونوں کے لئے آزادی کا اقرار

کر لیا ہے اور اگر اس نے دونوں کے واسطے قسم کھائی تو اسے بیان (آزاد کے تعین) کا مکمل دیا جائے گا۔ کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور اس کی آزادی قسم سے مرتفع (اٹھ) نہیں سکتی۔ اور امام محمد سے ابن سماعہ کی جو روایت ہم نے طلاق کی بحث میں ذکر کی، اس کا یہاں عتاق کی بحث میں بھی اعتبار کیا جائے گا اور وہ روایت یہ ہے کہ جب دونوں غلاموں نے مولیٰ سے قسم اٹھانے کا مطالبہ کیا اور اس نے صرف ایک کے لئے قسم اٹھائی تو وہ غلام جس کے لئے اس نے قسم اٹھائی، آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب اس نے ایک کے لئے قسم اٹھائی اور کہا کہ ”اللہ کی قسم میں نے اس کو آزاد نہیں کیا“ تو گویا اس نے اس کی غلامی کا اقرار کر لیا اور اس طرح دوسرا آزادی کے لئے متعین ہو گیا جیسا کہ شروع ہی سے اس نے ایک متعین سے کہا کہ یہ غلام ہے اور اگر اس کے لئے قسم نہ اٹھائی تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے غلام کو آزادی بخش دی ہے یا اس کی آزادی کا اقرار کر لیا ہے اور اگر اس نے آزاد کرنے کی قسم میں ہی پس و پیش کی تو اس سے اس بات پر قسم لی جائے گی کہ اصل نے دونوں میں سے کسی کو بھی آزاد نہیں کیا۔ اگر اس نے دونوں کے لئے قسم اٹھائی تو اگر وہ جن کے لئے مولیٰ نے قسم اٹھائی ہے، دو باندیاں ہوں تو مولیٰ کو ان سے وطنی کرنے یا ان سے خدمت لینے سے روکا جائے گا کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور قسم سے آزادی مرتفع نہیں ہو سکتی۔

قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ جب بعد از آزادی کرنے کے جہالت پیدا ہوگئی (آزاد کردہ کو بھول گیا) اور مولیٰ کو یاد نہ آئے تو اسے بیان کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں آزاد کو غلام بنانا ہے کیوں کہ دونوں میں سے ایک تو یقیناً آزاد ہے بخلاف جہالت اصلی کے، کیوں کہ وہاں صحیح قول کے مطابق عمل (غلام) میں عتق نازل ہی نہیں ہوا ہوتا لہذا وہاں ایک آزاد کو غلام بنانا نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ایسی حالت میں بیان دو طرح کا ہوتا ہے بیان نص اور بیان دلالت یا ضرورت۔ بیان نص کی صورت یوں ہے کہ مولیٰ ان دونوں میں سے ایک متعین سے کہہ دے کہ یہی ہے جس کو میں نے آزاد کیا تھا اور بھول گیا تھا۔ اور بیان دلالت یا ضرورت کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ ایسی بات کہے یا کوئی ایسا فعل کرے جو بیان پر دلالت کرے مثلاً دونوں میں سے ایک کے ساتھ کوئی ایسا تصرف کرے جو بغیر ملک کے صحیح نہ ہو سکتا ہو جیسے اسے بیچ دینا، ہبہ کرنا، صدقہ کرنا وصیت کرنا آزاد کرنا کر کے پر دینا رہن رکھنا، مسکتاب بنانا، مدبر بنانا اور ام ولد بنانا جبکہ وہ دونوں باندیاں ہوں کیونکہ کسی غلام کے اندر اس قسم کے تصرفات اسی وقت صحیح ہو سکتے ہیں جبکہ وہ ملک میں ہو۔ پس مولیٰ کا ان تصرفات پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس غلام کو ملک کیلئے اختیار کر لیا ہے اور دوسرے کو عتق (آزادی) کے لئے متعین کر دیا ہے۔

**مسائل** اسی طرح جب دو لونڈیاں ہوں اور وہ ایک سے وطنی کرنے تو بظاہر اختلاف دوسری آزاد ہو جائے گی کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور مولیٰ کا ایک کے ساتھ وطنی کرنا گویا اسے غلامی کیلئے اور دوسری (غیر موطوعہ) کو عتق کیلئے متعین کرنا ہے اور دوسری کو عتق کیلئے متعین کرنا ضرورت کی بنا پر ہے تاکہ مزاحم (دوسری باندی) کی نفی ہو سکے بخلاف جہالت اصلی کے (بقول امام ابو حنیفہ) کیونکہ وہاں کسی باندی

میں عشق نازل ہی نہیں ہوتا اور ہر ایک سے وطنی ملال ہوتی ہے۔

○ اگر دس باندیاں ہوں (جن میں سے ایک آزاد ہو) اور مولیٰ نے ان میں سے ایک کے ساتھ وطنی کر لی تو جس سے وطنی کی ہے، وہ رعیت (غلامی) کے واسطے متعین ہو جائے گی تاکہ اس کا معاملہ صحیح ہو سکے اور یہ بھی بطور دلالت یا بطور ضرورت متعین ہو جائے گا کہ آزاد شدہ باندی ان باتوں میں ہے جسے بیان صریح یا دلالت سے متعین کیا جاسکتا ہے اور اسی طرح اگر اس نے دوسری تیسری حتیٰ کہ نویں سے بھی وطنی کر لی تو باقی یعنی دسویں عشق کیلئے متعین ہو جائیگی کیونکہ اس کے فعل (وطنی) کو جائز قرار دیا جائیگا اور یہ فعل (وطنی) سوائے ملک کے صحیح نہیں ہو سکتا لہذا اس کا وطنی پر اقدام کرنا ان (موطوعہ) کو کو غلامی کیلئے اور باقی دسویں کو آزادی کیلئے متعین کرنے کے مترادف ہے۔ یاد دسویں ضرورۃً متعین ہو جائیگی۔ مگر بہتر یہ ہے کہ کسی سے بھی وطنی نہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ موطوعہ ہی حرۃً آزاد ہو۔ یا اس بعد اگر اس نے وطنی کر لی تو پھر اس کا حکم وہی ہو گا جو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ اور اگر قبل بیان کے ان میں سے کوئی ایک مرگتی تو بہتر یہ ہے کہ قبل بیان کے وہ باقیوں سے وطنی نہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ متفقہً آزاد شدہ) انہی میں ہو یہیہ اگر وہ وطنی کر بیٹھا تو یہ وطنی جائز ہوگی کیونکہ جہاں تک ممکن ہو ایک عادل مسلمان کے فعل کو جواز پر ہی ممول کرنا چاہیے اور یہاں اس فعل وطنی کو جواز پر ممول کرنا ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اسے یاد آگیا ہو کہ ان میں سے آزاد وہی مرنے والی تھی دوسرے یہ کہ اس قسم کی پیدا ہونے والی (غیر اصلی) جہالت میں بیان عشق کے اظہار اور اس غلام کی تعین کے لئے ہوتا ہے جس میں عشق دراصل نازل ہو چکا ہوتا ہے لہذا بیان (تعین) کے عمل کے لئے زندگی شرط نہیں ہے۔ اور باقی باندیوں کے ساتھ مولیٰ کا وطنی پر اقدام کرنا متوفیہ کو عشق کیلئے اور باقیوں کو غلامی کیلئے بطور دلالت متعین کرنا ہے یا باقی باندیاں ضرورۃً (خواہ مخواہ) غلامی کیلئے متعین ہو جائیں گی۔ بخلاف اس صورت کے جس میں جہالت اصلی ہو۔ وہاں جب ایک باندی مر جائے تو مرنے والی حریت کیلئے متعین نہیں ہو سکتی کیونکہ وہاں کسی ایک میں عشق نازل نہیں ہوا ہوتا۔ وہاں عشق اس وقت نازل ہوتا ہے جب شرط پائی جائے اور وہ شرط مولیٰ کا عشق کیلئے کسی کو اختیار (متعین) کرنا ہے۔ اسی اختیار پر عشق موقوف ہوتا ہے اور اختیار کے وقت عمل (مرنے) والی (لائی) چونکہ حریت کے قابل نہیں اس لئے اس کو آزادی کیلئے متعین نہیں کیا جاسکتا۔ جہالت غیر اصلی اور اصلی میں ہی فرق ہے۔

○ اگر دو لڑکیاں ہوں (جن میں جہالت غیر اصلی یعنی بعد میں پیدا ہوئی ہو) پھر ان میں سے ایک مر جائے تو دوسری باقی عشق کے لئے متعین نہ ہوگی کیونکہ متوفیہ غلامی کیلئے متعین نہ ہوئی تھی اس لئے کہ ابھی تک کوئی ایسی دلیل نہیں پائی گئی جو تعین کو واجب کر دے لہذا دوسری ضرورۃً عشق کیلئے متعین نہ ہوگی اور عشق کیلئے اسکی تعین صریح بیان یا بطور دلالت بیان پر موقوف رہے گی۔ کیونکہ متوفیہ باندی اس امکان سے خارج نہیں کہ شاید وہی آزاد ہوا اس لئے کہ اس قسم کی (غیر اصلی) جہالت میں مولیٰ کی طرف سے بیان محض عشق کا اظہار اور اس مملوک کی تعین ہوتی ہے جس میں پہلے سے عشق نازل ہو چکا ہوتا ہے۔ بخلاف پہلی قسم کے صحیح قول کے مطابق (جس میں جہالت اصلی ہوتی ہے)

○ اگر مولیٰ کہے کہ یہ میرا غلام ہے اور دو غلاموں میں سے ایک کی طرف اشارہ کرے تو دوسرا بیان دلالت

یا ضرورت کے طور پر عتیق کیلئے متعین ہو جائیگا۔ اور اگر دونوں کو ایک ہی صفقہ (یکساں سودا) میں بیع دیا تو یہ بیع فاسد ہوگی کیونکہ اسے آزاد اور غلام کو ایک ہی سودے میں بیچا دوسرے ہر ایک کے حصہ شمن کی وضاحت نہیں ہے۔

• اسی طرح اگر دس غلام ہوں اور مولیٰ نے سب کو ایک ہی سودے میں بیع دیا تو سب میں بیع فاسد ہوگی اور اگر مولیٰ نے سب کو فرداً فرداً بیچا تو ایک بیع جائز ہوگی اور دسواں عتیق کے لئے متعین ہو جائے گا۔ اسی طرح امام کرخی نے ذکر کیا ہے کیونکہ ہر ایک کو بیچا گیا اسے غلامی کے لیے اختیار کرنا جیسا کہ دس آدمیوں نے اپنی اپنی باندی کے ساتھ دلی کی پھر ان میں سے ایک آدمی نے اپنی باندی کو آزاد کر دیا مگر آزاد کنندہ معلوم نہیں تو ہر آدمی کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی باندی سے دلی کرے اور اس میں جو چاہے تصرف کرے کیونکہ جہالت و دوطرفہ آگئی ہے یعنی آزاد کنندہ میں بھی اور آزاد کردہ میں بھی۔ اور دونوں طرفوں شک پڑ گیا ہے اور قاعدہ ہے کہ یقین شک سے زائل و دور نہیں ہوا۔ کرتا بخلاف اس صورت کے جس میں دس کی دس باندیاں صرف ایک آدمی کی ہوں اور وہ ان میں سے ایک کو آزاد کر دے مگر پھر اس کو بھول جائے تو اسے سب کے ساتھ دلی کرنے سے منع کیا جائے گا کیونکہ وہاں جہالت صرف ایک جانب میں ہے اسی طرح شک بھی ایک جانب میں ہے کیونکہ آزاد کنندہ کو اس امر کا یقین ہے کہ ان باندیوں میں سے ایک آزاد ہے اور ہر باندی اس بات کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ شاید وہی آزاد ہو لہذا ان سب کے ساتھ دلی کرنے سے منع کیا جائے گا۔ اور اگر سب کی سب باندیاں ان دس آدمیوں میں سے ایک کی ملک میں آجائیں تو یہ صورت حال یوں ہوگی کہ گویا سب اس کی ملکیت میں تھیں اور اس نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا مگر پھر اسے بھول گیا۔

باقی رہے وہ متعلقہ احکام جن کا تعلق مولیٰ کی موت کے بعد کے حالات سے ہے تو اس کی صورت یوں ہے کہ مولیٰ جب بیان (آزاد کردہ کی تعیین) سے پہلے مر جائے تو دونوں باندیوں میں سے ہر ایک کا نصف مفت میں اور باقی نصف قیمت کے عوض آزاد ہوگا لہذا ان دونوں میں ہر ایک اپنی نصف قیمت میں وراثہ کے لیے سعایت کرے گی واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل عتیق کو ظاہر کرنیوالی چیزوں کا بیان

(اعتقاد رکاز آدمی، کو ظاہر کرنے والی دو چیزیں ہیں۔ ایک اقرار اور دوسری (بینہ دگواہی)۔

اقرار اس میں کوئی مشک نہیں کہ مولیٰ جب اپنے غلام کی آزادی کا اقرار کرے تو اس سے غلام کا عتیق ظاہر ہو جاتا ہے یعنی وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عام طور پر مشاہدہ یہی ہے کہ انسان اپنے غلام یا اپنے لئے کسی چیز کا جھوٹا اقرار نہیں کرتا لہذا اپنی ذات کے خلاف اقرار و اعتراف میں اسے پیا سمجھا جائیگا۔ البتہ کسی دوسرے کے خلاف اقرار کرے تو وہ قابل قبول نہیں ہوگا کیونکہ وہ غیر کے خلاف گواہی ہے اور غیر کے خلاف ایک آدمی کی گواہی قابل قبول نہیں۔

اگر ایک آدمی نے کسی غیر کے غلام کی آزادی کا اقرار کیا بعد ازاں اس کو خرید لیا تو وہ غلام اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ اپنی ذات کے خلاف اقرار قابل قبول ہے البتہ دوسرے کے خلاف اقرار قابل قبول نہیں جب اس نے غلام کو خرید لیا تو اس کے اقرار کے قبول ہونے میں مانع (ملک غیر) دور ہو گیا لہذا وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔

مذہب: اس سلسلے میں گنگو کا خلاصہ یہ ہے کہ مملوک کی آزادی پر عینہ (گواہی)، اس وقت بلا اختلاف قبول کی جائے گی جب کہ مملوک نے حقیقی کا دعویٰ کیا ہو اور مولیٰ انکار کر رہا ہو۔ مملوک چاہے غلام ہو یا باندی۔ البتہ جب مملوک نے حقیقی کا دعویٰ نہ کیا ہو بلکہ وہ عینہ کا انکار کر رہا ہو اور مولیٰ بھی منکر ہو تو کیا اس وقت اس کی طرف سے دعویٰ حقیقی کے بغیر اس کے عینہ پر گواہی قبول کی جائے گی؟ تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ مملوک اگر باندی (مؤنث) ہو تو اس کے عینہ پر گواہی بالاجماع قبول ہوگی اور اگر مملوک غلام (مذکر) ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے عینہ پر گواہی قبول نہ ہوگی۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قبول ہوگی۔ اس اختلاف کی وجہ ایک بنیادی اور اصولی اختلاف ہے وہ یہ کہ غلام کا حقیقی (آزادی) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ”حق العبد“ ہے اور حقوق العباد کے معاملات میں گواہی اس وقت تک قبول نہیں ہوتی جب تک کہ بندہ خود اپنے حق کا دعویٰ نہ کرے جیسا کہ مال اور دیگر حقوق العباد کے معاملات میں ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک غلام کا حقیقی (آزادی) ”حق اللہ“ ہے اور حقوق اللہ میں دعویٰ کے بغیر بھی گواہی قبول ہوتی ہے جیسا کہ آدمی کے اپنی باندی کو آزاد کرنے اور اپنی منکوحہ کو طلاق دینے پر گواہی بدو دعویٰ کے بالاتفاق مقبول ہے اور جیسا کہ خالصۃً حدود اللہ مثلاً زنا شراب جہت وغیرہ کے اسباب میں بدو دعویٰ کے بغیر بھی مقبول کی جاتی ہے۔ البتہ سرقہ (چوری کی حد) کے اسباب میں بدو دعویٰ کے بغیر بھی مقبول نہیں۔ اس میں دعویٰ شرط ہے تاکہ سبب ثابت ہو سکے۔ کیونکہ کسی فعل کا شرعاً چوری ہونا دعویٰ کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلے میں تفصیلی گنگو ہم انشاء اللہ چوری کی بحث میں کریں گے۔

**اختلاف ائمہ** اب ہم زیر بحث مذکورہ مسئلے میں بنیاد و استدلال گنگو کرتے ہیں۔ چنانچہ بنیاد گنگو میں صاحبین امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ احقاق آزاد کرنے میں استرقاق (غلام بنانے) کی حرمت ہے اور استرقاق کی حرمت اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد درود شاد فرمایا:

”ثَلَاثَةٌ اَنَا خَصْمُهُمْ وَمَنْ كُنْتَ خَصْمَهُ خَصْمَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ“  
یعنی تین آدمی ایسے ہیں جن کے ساتھ میں جھگڑا کر ٹیوالا ہوں اور جس کے ساتھ میں جھگڑا کرنے والا ہو اور ذی قیامت اس کے ساتھ جھگڑا کرے گا۔ پھر ان میں سے ایک اس آدمی کا ذکر فرمایا جس نے کسی آزاد آدمی کو بیچا اور اس کی قیمت بھگ کر لیا۔ اور اسی طرح بہت سے ”حقوق اللہ“ مثلاً کفارہ زکوٰۃ، جمعہ اور جماعت وغیرہ کے واجب ہونے کی اہلیت بھی اعتقاد سے متعلق ہے۔ تو ثابت ہوا



کہ عتق مدعی اللہ ہے اور ”حق اللہ“ کے معاملے میں حق پر قائم گواہی کے قبول ہونے کے لیے دعویٰ شرط نہیں۔ جیسا کہ باندی کے عتق اور منکوحہ کی طلاق پر قائم گواہی کے قبول ہونے کے لیے دعویٰ شرط نہیں اور جیسا کہ خالصہ حد و اللہ کے معاملات میں۔ اور اسی طرح بعض احکام بھی اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ حقوق اللہ میں دعویٰ شرط نہیں۔ چنانچہ غلام کے لیے اصل حریت پر گواہی اس کے دعویٰ کے بغیر ہی قابل قبول ہے۔ اسی طرح کسی آدمی کے چھوٹے بچے کے نسب پر گواہی، دائرہ وہ آدمی انکار کر رہا ہے، مقبول ہے، اور اسی طرح مولیٰ کے خلاف اس امر کی گواہی کہ اس نے اپنی باندی کو ام ولد بنا دیا ہے، قابل قبول ہے چاہے وہ مولیٰ اور باندی دونوں انکار کر رہے ہوں۔ اور اسی طرح عتق کے معاملے میں تناقض (یا بھی حنائف) بھی دعویٰ کی صحت کو مانع نہیں جس کی مثال یہ ہے کہ ایک غلام نے کسی آدمی سے کہا تو مجھے خرید لے میں فلاں آدمی کا غلام ہوں تو اس آدمی نے اسے خرید لیا۔ جب خرید چکا تو غلام نے اصل حریت کا دعویٰ کر دیا تو اس غلام کے دعویٰ کو بھی سنا جاتا ہے۔ اگر اس میں دعویٰ شرط ہوتا تو تناقض دعویٰ کی صحت (صحیح ہونے) میں مانع ہوتا۔

اس بنا پر گفتگو میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اتفاق نام ہے عتق (آزادی) کے ثابت کرنے کا۔ اور عتق لغت اور شریعت کے عرف میں اس حکمی قوت کا نام ہے جو غلام کے لیے ثابت ہوتی ہے اور جس کے باعث اس سے غلبہ اور ملک (مالک ہونے) کا باقہ دور ہو جاتا ہے۔ اور یہ قوت اس کا اپنا حق ہے (ذکر اللہ کا حق) کیونکہ وہی اس قوت کے ذریعے آزادی کا نامہ اعطا کرتا ہے اور اگر یہ قوت اس کے پاس نہ ہو تو وہی غلامی میں ہونے کا نقصان اٹھاتا ہے۔ اور اسی طرح ”تخصیر“ عبارت ہے حریت (آزادی) کے اثبات سے۔ اور حریت عرف لغت اور شریعت میں یہ ہے غلام کا اپنا نفس (یا اپنی ذات) غلامی اور ملک سے چھٹکارا حاصل کر لے اور یہ چھٹکارا حاصل کرنا اسی کا حق ہے کیونکہ وہی اس سے مستفید ہونے والا ہے نہ کوئی دوسرا اور آدمی کا حق یہی ہے کہ وہی آدمی اس سے مستفید ہو نہ کہ دوسرا۔ پس جب یہ ثابت ہو گیا کہ عتق (آزادی) ”حق العبد“ ہے تو غلام کے عتق پر قائم شدہ گواہی اس کی طرف سے دعویٰ کے بغیر قبول نہ ہوگی جیسا کہ دیگر تمام ”حقوق العباد“ کے معاملات میں حق العبد پر گواہی صاحب حق کی طرف سے دعویٰ کے بغیر قبول نہیں ہوتی۔ اس کے بعد اور دو طرح سے بھی امام ابو حنیفہؒ نے استدلال کیا ہے ایک تو یہ کہ مشہور دہ (جس چیز کی گواہی دی جائے) جب غلام کا حق ہو تو غلام مشہور دہ جس آدمی کے حق میں گواہی دی جائے) ہو صاحب اس نے انکار کیا تو گویا اس نے اپنے گواہوں کو جھٹلایا اور قاعدہ ہے کہ مشہور دہ جب اپنے گواہوں کو جھٹلا دے تو اس کے حق میں ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ دوسرے یہ کہ مشہور دہ کا اپنے حق سے انکار کرنا، جب کہ اسے اپنا حق وصول کرنے اور اس سے نفع اٹھانے کی حاجت بھی ہو، شہادت میں ہمت (الزام تراشی) کو واجب بنا دیتا ہے کیونکہ مشہور دہ (جس چیز کی گواہی دی جائے) اگر ثابت ہوتا تو یقیناً دعویٰ کی طرف جلدی کرتا اور قاعدہ ہے کہ

متہم (تہمت لگائے گئے) کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ اعتناق میں استرقاق کی حرمت ہے اور استرقاق کی حرمت "حق اللہ" ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اعتناق اس چیز کی خبر نہیں دیتا بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اعتناق یہ خبر دیتا ہے کہ غلام کو آزادی کی ایک قوت حاصل ہو گئی اور غلامی سے اس کی جان چھوٹ گئی ہے اور یہ اس کا اپنا حق (حق العبد) ہے پھر جب اعتناق کے باعث اس کا حق آزادی ثابت ہو گیا تو استرقاق (اسے غلام بنانا، خود بخود حرام ہو گیا کیونکہ استرقاق میں اس کے حق آزادی کو باطل کرنا (ضائع کرنا) ہے اور یہ چیز اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ استرقاق "حق اللہ" ہے۔ چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ جملہ حقوق جو بندوں کے لیے ثابت ہیں، ان کو باطل کرنا (ضائع کرنا) حرام ہے اور یہ چیز اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ حقوق العباد باطل کرنے کی حرمت (حرام ہونا، حق اللہ) ہے۔

موسیٰ بن النضر اگر ہم اس بات کو تسلیم کر لیں کہ حق "حق اللہ" ہے تو بھی ہمارا مقصود دہرا ہو جاتا ہے کیونکہ حق کے "حق اللہ" ہونے کی حیثیت سے اگر اس پر غلام کے دعویٰ کے بغیر شہادت قبول کی جائے گی تو اس کے "حق العبد" ہونے کی حیثیت سے بدون دعویٰ قبول نہیں ہوگی۔ اس طرح شہادت قبول ہونے اور قبول نہ ہونے کے درمیان معلق رہے گی اور یوں شک کی وجہ سے قبول نہ ہوگی چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قذف (تہمت) کے معاملے میں معذوف (جس آدمی پر تہمت لگائی گئی ہے) کی طرف سے دعویٰ کے بغیر شہادت قبول نہیں کی جاتی اور حد قذف ایک اعتبار سے "حق اللہ" اور ایک اعتبار سے "حق العبد" ہے بالکل اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ جہاں تک باندی کے حق کا تعلق ہے تو وہاں بھی ہم اسی طرح کہتے ہیں کہ حق پر وہ شہادت نفسِ عتیق کی حیثیت سے قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ غلام کے مسئلے میں ہم نے عرض کیا بلکہ وہ شہادت اس حیثیت سے قبول کی جاتی ہے کہ باندی کا حق خالصہ "حق اللہ" ہے اور حق اللہ اس حیثیت سے ہے کہ وہ فرج (شرم گاہ) کی حرمت (حرام ہونے) کا سبب اور وسیلہ ہے اور ایک چیز اپنے سبب اور وسیلہ ہونے کے لحاظ سے اور ہوتی ہے اور اپنی ذات کی حیثیت سے اور جیسا کہ ہم نے محارب (راٹنے والے) کے کفر کے مسئلے میں کہا کہ وہ موجب قتل ہے اس حیثیت سے کہ وہ جنگ کا سبب ہے نہ کہ اپنی ذات کی حیثیت سے کیونکہ نفس کفر موجب قتل نہیں۔ تو یہ دونوں حیثیتیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں بالکل یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے کیونکہ حق کی بھی ایک حیثیت دوسری سے جدا ہے چنانچہ حق بعض اوقات فرج کی حرمت کا وسیلہ نہیں بناتا اور وہ ہے غلام کا حق۔ تو پھر حق پر گواہی (جب اس حیثیت سے قبول کر لی گئی کہ وہ فرج (شرم گاہ) کی حرمت (حرام ہونے) کا سبب ہے تو نفسِ عتیق کی حیثیت سے قبول نہیں کی جائے گی جب کہ وہ (حق) حرمت فرج کا سبب نہیں ہے۔ اسی طرح منکوحہ کے دعویٰ کے بغیر اس کی طلاق کا مسئلہ ہے۔ اور جس مسئلے میں جھگڑا ہے، اس میں حق حرمت فرج کا سبب نہیں ہے لہذا یہاں اگر حق پر شہادت کو قبول کیا جائے گا تو نفسِ عتیق پر قبول کیا جائے گا اور ایسا کرنے کا کوئی حجاز نہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

**ایک شبہ اور اس کا جواب** یہاں ایک شبہ پیدا کیا گیا ہے وہ یہ کہ تم نے باندی اور طلاق کے معاملے میں حرمت فرج کا جو عذر پیش کیا وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مجوسی باندی اور رضاعی بہن کے علق پر گواہی بدون دعویٰ کے مقبول ہے حالانکہ یہ شہادت حرمت فرج کو شامل نہیں کیونکہ حرمت فرج اس سے پہلے بھی ثابت ہے اسی طرح طلاق رجعی اور ملک کی طرف منسوب طلاق پر گواہی بھی بغیر دعویٰ کے مقبول ہے اور یہ شہادت بھی حرمت فرج (شرمگاہ کو حرام کرنے) کا باعث نہیں۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے تو سرے سے ہی ان دونوں مسئلوں کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ان میں بھی دعویٰ کے بغیر شہادت قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہ شہادت فرج کی حرمت کو شامل نہیں۔ اور بعض ائمہ نے مجوسی باندی کے منسلک کو تو تسلیم کیا ہے البتہ رضاعی بہن کے مسئلے کا انکار کیا اور ان دونوں مسئلوں کے درمیان اس حیثیت سے فرق کیا ہے کہ مجوسی باندی کے ساتھ وطنی مولیٰ کی ملک میں ہے مگر باندی کے خبیث عقیدے کی پلیدی کی وجہ سے مولیٰ کو اس کے ساتھ وطنی کرنے سے روکا گیا ہے جیسا کہ حالت حیض (ایام ماہواری) میں آدمی کو وطنی سے روکا جاتا ہے۔ چنانچہ مولیٰ نے اگر اس سے وطنی کر لی تو اس کا احسان (پاک و امن ہونا، ساقط نہیں ہوگا اور علق کے بعد اگر اس سے ساتھ وطنی کر تو اس کا احسان ساقط ہو جائے گا لہذا اس کے علق پر گواہی حرمت فرج کو شامل ہے۔ اور بغیر دعویٰ کے قبول کر لی جائے گی۔ باقی رہا رضاعی بہن کا مسئلہ تو رضاعی بہن کے ساتھ حقیقتاً وطنی حرام ہے حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے اس کے ساتھ وطنی کر لی تو اس کا احسان ساقط ہو جائے گا چاہے ملک میں موجود تھی۔ اور اس مسئلے میں حرمت فرج کا اعتبار ہے نہ کہ مؤنث ہونے کا۔

اور نسب پر شہادت بغیر دعویٰ کے کبھی قبول نہیں ہوتی اور جو مسئلہ بطور استدلال بیان کیا گیا ہے یعنی پھوٹے بچے کے نسب پر شہادت کا مسئلہ تو اس میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہادت قبول نہیں ہوگی جب تک کہ قاضی بچے کی طرف سے کسی خصم (مد مقابل) کو مقرر نہ کرے جو شرعی نقطہ نظر سے بچے کی قائم مقامی کرتے ہوئے اس کے نسب کا دعویٰ کرے کیونکہ قاضی کا تقرر جملہ مسلمانوں کے حقوق کی نگہداشت کے لیے ہے تو یہ شہادت خصم کی طرف سے دعویٰ نسب پر ہوگی۔

باقی رہا مولیٰ کے اپنی باندی کو ام ولد بنانے پر بغیر دعویٰ کے شہادت کا مسئلہ تو وہ بھی فرج کی حرمت کا سبب ہے کیونکہ ام ولد بنانے کا عمل مولیٰ کی موت کے وقت حقیقی حریت کو واجب کر دیتا ہے اور ظاہر ہے حرمت حریت کے لیے لازمی امر ہے حتیٰ کہ ام ولد کے لیے حریت کے باعث یہ جائز نہیں کہ وہ مولیٰ کو مس کرے یا اس کو نہلائے تو خلاصہ یہ ہوا کہ استدلال (ام ولد بنانا) حریت کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور فی الحال سبب "حق اللہ" کے لیے ہے تو تحریم (فرج کی حرمت) کے معاملے میں سبب کو بطور احتیاط حقیقت کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔ اور یہی بواہر ہے طلاق رجعی کے شبہ کی طرف سے اور اس طلاق کے اشتباہ کی طرف سے جو حریت کی طرف منسوب ہو وہاں بھی احتیاطاً حرمت کے معاملے میں سبب کو سبب کے

قائم مقام بنایا گیا ہے۔ (شہادہ اس کا جواب ختم ہوا)۔

ابتداءً گفتگو میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ گواہ کا عادل ہونا ظاہر کے اعتبار سے اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی گواہی میں سچ بول رہا ہے اور قاضی اس امر کا پابند ہے کہ وہ ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے۔ تو اس نقطہ نگاہ سے یہی مناسب ہے کہ شہادت کے قبول ہونے کے لیے دعویٰ بالکل شرط نہ ہو اور اسی وجہ سے باندی کے حق، منکوحہ کی طلاق اور حدود کے اسباب میں دعویٰ شرط نہیں مگر حق کے علاوہ بعض دیگر حقوق العباد میں ہم نے جو دعویٰ کو شرط ٹھہرایا تو وہ اجماع کی وجہ سے ہے لہذا اسے اجمال کے مورد (وارد ہونے کی جگہ) پر ہی رکارہنا چاہیے۔

اس سلسلہ گفتگو میں امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو آدمی جھوٹ سے معصوم نہیں ہے، اس کی خبر جھوٹ کا احتمال (امکان) رکھتی ہے اور وہ قاضی کے لیے مشہور ہے جس چیز کی شہادت دی جائے، کے یقینی علم کا فائدہ نہیں دیتی اور قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کا قاضی کو یقینی علم نہیں اور جو پرزور قطعی طور پر ثابت نہیں، اس کا فیصلہ کرنا جائز نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ -

(اور تو اس چیز کا پیچھا نہ کر جس کے متعلق تجھے علم نہیں۔)

اور علم نام ہے قطعی طور پر ثابت چیز کا۔

اور جیسا کہ ایک دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ -

اے داؤد! ہم نے آپ کو زمین میں خلیفہ (نائب) نامزد کیا ہے لہذا آپ لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کیجیے۔ اور حق کہتے ہیں ثابت ہوئی والی شے کو۔ اور جہاں عدم (نہ ہونے) کا احتمال ہو وہاں ثبوت ثابت ہونا نہیں ہو سکتا۔ اب چاہیے تو یہ تھا کہ اس (خبر یا شہادت) کے ساتھ فیصلہ بالکل جائز ہی نہ ہوتا مگر شریعت نے اس کو جائز ٹھہرایا کیونکہ لوگوں کے درمیان فساد کو دفع کرنے کی ضرورت ہے اور وہ فساد ہے دو آدمیوں کے درمیان دعویٰ کے ذریعے کھڑا ہونے والا جھگڑا اور باہمی جھگڑا فساد کا باعث ہے یا اس (شہادت) کا جواز زنا کے فساد کو دور کرنے کے لیے ہے جیسا کہ زنا کی حد اور باندی کے حق اور منکوحہ کی طلاق کے مسئلے میں ہے یا اس کا جواز شرابی کی حد میں نفع کے فساد کو دور کرنے کے لیے ہے لہذا (ضرورت کی بنا پر) شک والی چیز کو یقینی امر کے ساتھ ملا دیا گیا ہے یا فساد کو دفع کرنے کے لیے شک کے باوجود ظاہر سچ کو کافی سمجھ لیا گیا ہے لہذا ان صورتوں کے علاوہ میں حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔

اس بنیاد پر اگر دو گواہوں نے ایک آدمی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو زنا کیا ہے اور دوسرے دو غلام عتیق کر رہے ہیں یا ان میں سے ایک مدعی ہے تو اگر دونوں گواہوں نے مولیٰ کی زندگی اور اس کی حالت صحت میں گواہی دی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان کی گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک

قبول کر لی جائے گی۔ کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کے عتق پر شہادت کی قبولیت کے لیے دعویٰ شرط ہے اور یہاں اصل مدعی (دعویٰ کرنے والا) جمہول ہے مدعی کی جہالت دعویٰ کی صحت کو مانع ہے لہذا شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک دعویٰ شرط نہیں ہے اور مدعی کی جہالت بالکل دعویٰ نہ ہونے سے تو کم نہیں لہذا یہ نیز قبول شہادت میں مانع نہ ہوگی اور شہادت کو قبول کر کے مولیٰ کو آزاد شدہ کی وضاحت کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر ان دونوں گواہوں نے مولیٰ کی وفات کے بعد اس امر کی شہادت دی کہ اس نے اپنی حالت صحت میں دونوں غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا تھا تو وہ صورت بھی اسی اختلاف کے قیاس پر ہے۔ اور اگر گواہوں نے اس عتق کی مولیٰ کی مرض الموت میں گواہی دی پھر وہ مرگیا یا اس کی موت کے بعد اس بات کی شہادت دی کہ اس نے مرض الموت میں اپنے ایک غلام کو آزاد کیا تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے قیاس میں ان کی شہادت قبول نہ ہوگی البتہ قاعدہ استحسان (بعض مصالح کے تحت قیاس کو چھوڑ دینے) کے اعتبار سے قبول کر لی جائے گی۔ البتہ — اس امر میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ جب دو گواہوں نے اس بات پر شہادت دے دی کہ اس (خاوند) نے اپنی دہبیوں میں سے ایک کو طلاق دے دی ہے تو ان کی شہادت قبول ہوگی اور خاوند کو موقع دیا جائے گی کہ وہ دونوں میں سے ایک کی طلاق کو اختیار کرے۔

مذکورہ مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے قیاس کی دہبوی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ دعویٰ شرط ہے اور مدعی جمہول ہے اور قاعدہ استحسان "میں شہادت کے قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مدعی معلوم ہے کیونکہ مرض الموت میں آزاد کرنا ایک قسم کی وصیت ہے اور حسب شخص پر وصیت نافذ کرنے کا دعویٰ ہے وہ موضوعی ہے یعنی وصیت کرنے والا داور وہ شخص معلوم ہے اور اس کا خلیفہ موجود ہے یعنی اس کا وصی یا وارث) تو میت مشہود و حسب آدمی کے لیے گواہی دی جائے، ہے کیونکہ شہادت اس کے لیے واقع ہو رہی ہے اور اصرار مدعی معلوم ہے لہذا یہ شہادت اس کے عتق میں جائز ہوگی بخلاف اس صورت کے جب کہ مولیٰ کی حالت صحت میں آزاد کرنے کی گواہی دی گئی ہو کیونکہ وہاں شہادت ایک غلام کے لیے ہے اور جس کے حق میں شہادت جائز نہ ہوگی۔ دوسرے یہ کہ مولیٰ جب مرگیا تو حق دونوں غلاموں میں پھیل گیا اور دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے حق میں متعین ختم ہو گیا لہذا شہادت قبول ہوگی بخلاف حالت زندگی اور حالت صحت کے۔ امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اسی قسم کا جواب دو باندیوں کے مسئلہ میں ہے مثلاً یہ کہ اگر دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے اپنی دو باندیوں میں سے ایک کو آزاد کر دیا ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ باندی کے عتق پر قبولیت شہادت کے لیے دعویٰ شرط تھا اور وہ شرط نہیں پائی گئی اور اس لیے بھی یہ شہادت قبول نہیں ہوگی کہ باندی کا حق حرمت فرج کا سبب ہے اور حرمت فرج "حق اللہ" ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرمت فرج مبہم حق سے ثابت نہیں ہوتی۔

پس۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو غلاموں اور دو باندیوں کے مسئلہ کا جواب ایک

ہی ہوا، بخلاف اس صورت کے جس میں دو گواہوں نے گواہی دی کہ خاوند نے اپنی دوسویوں میں سے ایک کو طلاق دے دی ہے تو یہ شہادت قبول ہوگی کیونکہ یہ شہادت حرمت فرج کے سبب برقرار ہوئی ہے اور اس میں دعویٰ شرط نہیں ہے۔

**مسائل:** اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ ان دونوں میں سے ایک نے اپنے لڑکے کو غلام آزاد کر دیا ہے تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ مدعی علیہ (جس کے خلاف دعویٰ دائر کیا گیا ہے) مجہول ہے۔

○ اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا تھا اور اس کو نامزد بھی کیا تھا مگر ہم اسے بھول گئے تو یہ شہادت باطل ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے کہ گواہ جب اس چیز کو بھول جائے جس پر گواہی دے رہا ہے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو نامزد کیا تھا اور وہ خود اس کو دھانتے ہوئے گھر مولیٰ کا سالم نامی ایک غلام ہو اور اس کے علاوہ اس کا کوئی دوسرا غلام نہ ہو تو ان کی شہادت قبول ہوگی اور اگر بیع کے معاملے میں اس کی شہادت دی تو قبول نہ ہوگی۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع بالکل جہالت کو برداشت نہیں کر سکتی جب کہ حق ایک قسم کی جہالت کو برداشت کر سکتا ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ دو غلاموں میں سے ایک (مجہول) کی بیع جائز نہیں جب کہ ایک (مجہول) کا احقاقاً آزاد کرنا، جائز ہے۔

○ مگر دونوں گواہوں کا اس شرط میں اختلاف ہو گیا جس کے ساتھ حق کو معق کیا گیا تھا تو ان کی شہادت جائز نہ ہوگی کیونکہ ان کی شہادت دو عقدوں سے متعلق ہو گئی اور ہر عقد دو گواہوں کی گواہی کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور وہ نہیں پائی گئی۔ اور اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ جب دو گواہوں کی گواہی مختلف ہو جائے تو اگر وہ گواہی حق کے دعویٰ میں ہو تو بالکل قبول نہیں کی جاتی اور اگر مال کے دعویٰ میں ہو تو اس میں تفصیل اور اتفاق و اختلاف ہے جسے ہم انشاء اللہ کتاب الشہادات میں بیان کریں گے۔ (واللہ عز وجل اعلم)۔

# کتاب التَّدْبِير

## غلام کو اپنی موت کے بعد آزاد قرار دینے کا بیان

اس کتاب میں بھی گفتگو کی ترتیب اور انداز وہی ہوگا جو ہم نے کتاب "عشق" میں اختیار کیا اور وہ ترتیب اور انداز کچھ یوں ہے :

تدبیر کے رکن کا بیان

رکن کی شرائط کا بیان

تدبیر کی صفت کا بیان

تدبیر کے حکم اور ثبوتِ حکم کے وقت کا بیان اور اس چیز کا بیان جس سے تدبیر ظاہر ہوتی ہے۔

## پہلی فصل تدبیر کے رکن کا بیان

تدبیر کا رکن وہ لفظ ہے جو لغت میں تدبیر کے معنی پر دلالت کرے اور تدبیر اپنے پیچھے (اپنی موت کے بعد) عشق ثابت کرنے کا نام ہے یعنی عشق واقع تو کیا مگر اس کا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہو جائے گا) پھر اس تدبیر یعنی اپنی موت کے بعد عشق ثابت کرنے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مطلق تدبیر اور دوسری مقید تدبیر۔

**مطلق تدبیر** مطلق تدبیر یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام کے عشق (آزادی) کو فقط اپنی موت سے معلق کرنے (یعنی اس میں کسی قسم کی قید یا شرط نہ لگائے) پھر اس مطلق تدبیر کے لئے کچھ الفاظ متعین ہیں جو بعض اوقات اپنے مفہوم میں بالکل صریح (واضح) ہوتے ہیں مثلاً غلام سے یوں کہے کہ "تو مدبر ہے" یا "میں نے تجھے مدبر بنایا" اور کبھی یہ تدبیر "تخریر" اور "اعتاق" کے لفظ سے ہوتی ہے مثلاً یوں کہے کہ "تو میری موت کے بعد آزاد ہے" یا میں نے تجھے اپنی موت کے

بعد آزاد کیا" یا تو مَحْتَق (آزاد شدہ) ہے" یا میری موت کے بعد عتِیق (آزاد) ہے" یا میں نے تجھے اپنی موت کے بعد آزاد کیا" اور اسی طرح جب یہ کہا کہ "تو میری موت کے وقت یا میری موت کے ساتھ یا میری موت کی صورت میں آزاد ہے" تو یہ کہنا بھی بجز "بعد موتی" (میری موت کے بعد) کے ہے کیونکہ عِتِّق کا لفظ حاضر ہونے کا کلمہ ہے لہذا "عند الموت" کے الفاظ موت کے وجود کو چاہتے ہیں اور اس طرح اس آدمی کی موت شرط کے معنی میں ہوگی اور "مَع" کا کلمہ مقارنت (راہم ملانے) کے لئے ہے اور ایک شے کا باہم ملانا دونوں (موت اور عتِیق) کے وجود کو چاہتا ہے اور "فی" کا حرف ظرف میں کوئی دوسری چیز ہے) کے لئے ہے اور حرف "فی" جب ایسی چیز پر داخل ہو جو ظرف بننے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو تو پھر اس کو شرط بنا دیا جاتا ہے جیسا کہ ایک آدمی اپنے غلام سے جب یہ کہے کہ "فلاں گھر میں تیرے داخلے کی صورت میں تو آزاد ہے" اور کبھی یہ تدبیر لفظ "میں ہوتی ہے" لفظ "میں" کا مطلب یہ ہے کہ بطور قسم کے اپنے اوپر ایک امر لازم کر لینا خواہ قسم کا لفظ ہو یا نہ ہو، مثلاً اپنے غلام سے یہ کہے کہ "اگر میں مر گیا تو تو آزاد ہے" یا کہے "جب میں مروں یا جس وقت میں مروں یا جب بھی میں مروں یا اگر مجھے کوئی حادثہ پیش آ جائے تو تو آزاد ہے" ان الفاظ کے ساتھ غلام کا مدبر ہونا اس لیے ہے کہ اس نے عتِیق (آزادی) کو فقط موت کے ساتھ معلق کیا ہے۔ اور اسی طرح جب وہ ان الفاظ میں موت کی جگہ وفات یا ہلاکت کے الفاظ استعمال کرے تو بھی تدبیر واقع ہو جائے گی اگر ایک آدمی نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ "اگر فلاں آدمی مر گیا تو تو آزاد ہے تو غلام مدبر نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اپنے غلام کے عتِیق کو اپنی موت کے ساتھ معلق نہیں کیا تو یہ تدبیر نہیں ہوگی بلکہ مطلق شرط کے ساتھ تحصیل ہوگی۔ جیسا کہ دیگر شروط مثلاً گھر میں داخل ہونے اور زید کے ساتھ کلام کرنے وغیرہ کے ساتھ تعلیق کی جاتی ہے۔

امام ابو یوسف نے فرمایا کہ مولیٰ نے غلام سے اگر یہ کہا کہ "اگر میں مر جاؤں یا قتل کر دیا جاؤں تو تو آزاد ہے" تو غلام مدبر نہیں ہے اور امام زفر نے کہا کہ وہ مدبر ہے۔ کیونکہ اس نے غلام کے عتِیق کو موت کے ساتھ معلق کیا ہے اور موت لامحالہ آنے والی چیز ہے اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دو معاملوں کے ساتھ عتِیق کو معلق کیا ہے لہذا غلام مدبر نہ ہوگا جیسا کہ اگر یہ کہتا کہ "اگر میں مر گیا یا زید مر گیا تو تو آزاد ہے" تو غلام مدبر نہیں ہوتا۔ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یوں کہا کہ "اگر میں مر جاؤں یا زید مر گیا تو تو آزاد ہے" یا کہا کہ "میری موت اور فلاں کی موت کے بعد آزاد ہے" یا کہا "فلاں کی موت کے بعد اور میری موت کے بعد تو آزاد ہے تو غلام مدبر نہ ہوگا۔ مگر اس وقت جب کہ فلاں آدمی مولیٰ سے پہلے مر جائے تو اس وقت غلام مدبر بن جائے گا لیکن فی الحال مدبر نہیں ہوگا کیونکہ اس امر کا احتمال (امکان) ہے کہ مولیٰ پہلے مر جائے اگر مولیٰ پہلے مر جائے تو پھر غلام آزاد نہ ہوگا اس لیے کہ مولیٰ نے عتِیق کو دو شرطوں کے ساتھ معلق کیا تھا اپنی موت کے ساتھ اور فلاں کی موت کے ساتھ۔ لہذا صرف اس کی اپنی موت کے ساتھ غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ غلام میراث بن جائے گا۔ اور فلاں کی موت کے بعد گو دوسری شرط پائی گئی مگر یہ دوسری شرط اس وقت پائی گئی جب کہ ملک (غلام کی ملک) وراثہ کی طرف منتقل ہو چکی تھی۔ اور دوسری طرف اس امر کا بھی احتمال ہے کہ فلاں مولیٰ سے پہلے مر جائے اس وقت غلام مدبر بن جائے گا اور مولیٰ کی موت پر



آزاد ہو جائے گا۔ تو گویا یہ صورت مفقید تدبیر کی مانند ہوئی۔ پھر دیکھا جائے گا کہ مولیٰ اگر پہلے مرا تو غلام میراث بن جائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر فلاں آدمی پہلے مرا تو غلام ”مدبر“ بن جائے گا کیونکہ اب تدبیر مطلق تدبیر ہو گئی اور مولیٰ کی موت پر غلام آزاد ہو جائے گا۔ پھر کتاب الاصل میں اس مثال سے بھی دلیل دی گئی کہ اگر وہ یہ کہتا کہ ”تیرے فلاں آدمی کے ساتھ کلام کرنے کے بعد اور میری موت کے بعد آزاد ہے“ پھر وہ فلاں سے گفتگو کر لیتا تو ”مدبر“ ہو جاتا کیونکہ کلام کے بعد یہ تدبیر مطلق ہو گئی اسی طرح یہ (اختلافی) صورت ہے۔

اور کبھی مطلق تدبیر لفظ وصیت کے ساتھ ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ اپنے غلام کے لئے اس کے نفس کی وصیت کرے یا اس کی گردن کی یا اس کے علق کی۔ یا ایسی وصیت کرے جس سے مولیٰ اپنی گردن یا بعض حصے کا مستحق قرار پائے مثلاً غلام سے یہ کہے کہ میں تجھے وصیت کرتا ہوں تیرے نفس کی یا تیری گردن کی یا تیرے علق کی یا ایسے عضو کی جس سے تمام بدن مراد لیا جاتا ہو۔ ان الفاظ سے تدبیر کا ہونا اس جہ سے ہے کہ موصی (وصیت کرنے والا) بذریعہ وصیت اپنی ملک کو زائل کرتا ہے۔ پھر موصی (جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) اگر ملک کو لے سکتا ہو تو وہ ملک اس کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر ملک کو نہیں لے سکتا تو وہ ملک موصی (وصیت کرنے والے) سے تو زائل ہو جائے گی مگر کسی کی طرف منتقل نہ ہوگی۔ اور غلام اپنے نفس کا ملک نہیں ہوتا تو حاصل گفتگو یہ ہوا کہ غلام کو اس کے نفس کی وصیت کرنے سے موصی کی اس سے ملک تو زائل (دور) ہو گئی مگر کسی کی طرف منتقل نہ ہوئی اور یہی معنی ہیں ”اعتاق“ کے۔ چنانچہ اسی وجہ سے غلام کو اسی کا نفس بیچنا یا اس کو اس کا نفس مہر کرنا ”اعتاق“ ہوتا ہے۔ بعینہ زیر بحث صورت میں ہے تو یہ صورت گویا ”انت حرد بعد موتی“ (میری موت کے بعد تو آزاد ہے) کہنے کے معنوں میں ہے اور اسی طرح مولیٰ نے اگر غلام سے یہ کہا کہ ”میں تیرے لیے اپنے مال کی وصیت کرتا ہوں“ تو یہ بھی اعتاق ہے کیونکہ غلام کی گردن اس کے جملہ مال میں سے ہے تو گویا وہ غلام کے لئے تنہائی گردن کی وصیت کرنے والا ہو گیا دوسرے یہ کہ تنہائی مال سے ملک کا یہ ازالہ کسی کی طرف منتقل نہ ہوگا لہذا اعتاق ہوگا۔

مسئلہ فقہ بشر نے امام ابو یوسف سے اس آدمی کے بارے میں جس نے اپنے غلام کے لیے اپنے مال میں سے ایک ہم (حصہ) کی وصیت کی یہ بیان کیا ہے کہ وہ اس کی موت کے بعد آزاد ہو جائے گا اور اگر اس نے اس غلام کے لئے اپنے مال میں سے ایک ”جزء“ کی وصیت کی تو آزاد نہ ہوگا۔ اور ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ”سہم“ کا لفظ عبارت ہے ۱/۴ حصہ سے۔ تو جب اس نے غلام کے لئے اپنے مال کے ۱/۴ حصہ کی وصیت کی تو اس کی گردن کا پانچواں حصہ وصیت میں داخل ہو گیا۔ باقی رہا ”جزء“ کا لفظ تو وہ گردن کی وصیت کو شامل نہیں۔ اس لفظ میں وراثہ کو اختیار ہوگا کہ وہ اس ”جزء“ کی تعیین کریں۔ واللہ عذوہ جلّٰلہ

مفقید تدبیر کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے علق کو اپنی موت کے ساتھ معلق کرے مگر کسی صفت کو ملا کر یا اپنی موت اور کسی دوسری شرط کے ساتھ معلق کرے

مثلاً یوں کہے کہ ”اگر میں اپنے اس مرض سے مرایا اپنے اس سفر میں مرا تو تو آزاد ہے“ یا کہ ”اگر میں قتل کر دیا گیا تو تو آزاد ہے“ یا ”اگر میں عرق ہو گیا تو تو آزاد ہے“ یا ”اس مرض سے یا میرے اس سفر میں مجھے کوئی حادثہ پیش آ گیا تو تو آزاد ہے اور اس طرح کی کوئی اور صفت جس سے یہ احتمال ہو کہ شاید اس صفت (حالت) پر موت واقع ہوا اور یہ بھی ہو سکتا کہ اس صفت پر موت واقع نہ ہو۔ اور اسی طرح مولیٰ جب اپنی موت کے ساتھ کوئی اور ایسی شرط بیان کرے جو باطنی جاسکتی ہو اور نہ بھی پائی جا سکتی ہو تو وہ غلام مدبر مقید ہے جس کا حکم انشاء اللہ اس کی جگہ پر بیان ہوگا۔

فقیر حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے ارشاد فرمایا کہ اگر آدمی نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ ”جب میں مروں گا اور مجھے دفن کر دیا جائے گا یا مجھے غسل دے دیا جائے گا یا مجھے کفن پنا دیا جائے گا تو تو آزاد ہے“ تو وہ مدبر نہیں ہوگا کیونکہ اس نے حق کو موت اور ایک دوسری شے کے ساتھ معلق کیا لہذا مدبر مطلق نہ ہوا۔ پھر اگر مولیٰ مر گیا اور وہ غلام اس کی ملک میں ہے تو قاعدہ استحسان (ظاہر قیاس کو چھوڑ کر حکم لگائے) کا تقاضا یہ ہے وہ تہائی مال میں سے آزاد کیا جائے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ اسے آزاد نہ کیا جائے جیسا کہ اگر وہ یوں کہتا کہ ”جب میں مر جاؤں اور تو فلاں گھر میں داخل ہو تو تو آزاد ہے پھر مولیٰ مر جائے اور غلام اس گھر میں داخل ہو جائے تو آزاد نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہاں زیر بحث مسئلہ میں ہے۔ لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ اسے تہائی مال میں سے آزاد کر دیا جائے کیونکہ مولیٰ نے حق کو موت اور متعلقات موت سے معلق کیا تھا تو یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے اگر وہ حق کو اپنے نصف کی موت سے معلق کرتا تو اس کا حکم مقید مدبر کا حکم ہوتا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں مولیٰ یہ کہے کہ ”جب میں مروں اور تو فلاں گھر میں داخل ہو تو تو آزاد ہے“ لیکن وہاں گھر میں داخل ہونے کا موت سے کوئی تعلق نہیں۔ تو یہ موت کے ساتھ تعلیق نہ ہوگی اور جب تعلیق نہ ہوگی تو سب سے سے تدبیر بھی نہ ہوگی بلکہ مطلق یمین (قسم) ہوگی جو موت کے ساتھ باطل ہو جائے گی جیسا کہ دیگر قسمیں (اپنے اوپر ماند کردہ شرطیں) باطل ہو جاتی ہیں۔

**تدبیر مطلق اور معلق** | پھر تدبیر کبھی مطلق ہوتی ہے اور کبھی کسی شرط کے ساتھ معلق۔ مطلق کا بیان اوپر ہو چکا باقی رہی معلق تو اس کی صورت یوں ہے کہ آدمی غلام سے کہے کہ ”اگر میں فلاں گھر میں داخل ہوا یا اگر میں نے فلاں آدمی سے کلام کیا یا جب زید آئے گا تو تو آزاد ہے“ یہ صورت تدبیر اس لیے ہے کہ تدبیر حریت کے حق کو ثابت کرنے کا نام ہے اور حقیقی حریت (آزادی) کو شرط کے ساتھ معلق کیا جا سکتا ہے اسی طرح تدبیر کو بھی شرط کے ساتھ معلق کیا جا سکتا ہے۔

امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں بیان فرمایا کہ مولیٰ نے غلام سے جب یہ کہا کہ ”اگر تو چاہے تو میری موت کے بعد آزاد ہے“ تو اگر اس نے اپنے قول ”ان مشئت“ (اگر تو چاہے) سے ابھی چاہنے کی نیت کی اور غلام نے اسی وقت عتق کو چاہ لیا تو وہ مدبر ہو جائے گا کیونکہ اس نے تدبیر کو ایک شرط یعنی مشیت کے ساتھ معلق کیا تھا اور وہ شرط پائی گئی لہذا وہ مدبر ہو جائے گا جیسا کہ اگر وہ ان دخلت الدار فانت مدبر“ (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے) کہتا تو مدبر ہو جاتا۔ اور اگر ”ان مشئت“ (اگر تو چاہے) کہنے سے مولیٰ کی نیت بعد از موت غلام کا چاہنا

ہو تو مولیٰ کی موت سے پہلے غلام کی مشیت (چاہنا) معتبر نہیں کیونکہ مولیٰ نے عتق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے جو موت کے بعد پائی جائے گی۔ تو موت سے قبل اگر وہ شرط پائی گئی تو اسکا اعتبار نہ ہوگا۔ پھر اگر مولیٰ مرجائے اور غلام اس کی موت کے وقت عتق کو چاہے تو وہ اس کے تھانی مال سے آزاد ہوگا۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے۔ حاکم نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے کہ اس (زیر بحث) صورت سے مراد یہ ہے کہ اسے وصی یا وارث آزاد کرے کیونکہ عتق یہاں صرف موت سے معلق نہیں بلکہ موت اور موت کے بعد ایک دوسرے امر سے معلق ہے تو یہ بمنزلہ اعتاق کی وصیت کے ہے تو ضروری ہے کہ غلام اس وقت تک آزاد نہ ہو جب تک کہ وارث آزاد نہ کرے۔ اور جصاص نے بھی اسی طرح بیان کیا ہے کہ غلام اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ ورثہ اسے آزاد نہ کریں۔

**مسائل** ابن ساعہ، عیسیٰ بن ابان اور ابو سلیمان نے امام شافعی سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے کسی آدمی سے یہ کہا کہ جب میں مرجاؤں تو اگر تو چاہے تو میرے اس غلام کو آزاد کر دینا، یا یوں کہا کہ "جب میں مرجاؤں تو میرے اس غلام کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے" پھر وہ شخص مر گیا اور اس نے مجلس میں یا مجلس کے بعد غلام کے عتق کو چاہا تو اسے اختیار ہے کہ غلام کو آزاد کر دے کیونکہ یہ اعتاق (آزاد کرنے) کی وصیت ہے اور وصیتوں میں یہ لازمی نہیں کہ اسے اسی مجلس میں ہی قبول کیا جائے۔ اور اسی طرح اگر اس شخص نے اس آدمی سے یہ کہا "اگر تو چاہے تو میری موت کے بعد میرا یہ غلام آزاد ہے" پھر اس آدمی نے اس کی موت کے بعد اسی مجلس یا اس مجلس کے بعد چاہ لیا تو وصیت واجب ہوگئی کیونکہ وصیت کا قبول کرنا اسی مجلس میں لازمی نہیں۔ اور اس صورت میں غلام اس وقت تک آزاد نہیں ہوگا جب تک کہ ورثہ یا وصی یا قاضی اسے آزاد نہ کرے اور یہ قول حاکم اور جصاص کے قول کی تائید کرتا ہے کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں سوائے اس کہ کہ وہاں مولیٰ نے عتق کو غلام کی مشیت کے ساتھ معلق کیا تھا اور یہاں ایک دوسرے آدمی کی مشیت کے ساتھ معلق کیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ "میری موت کے بعد اگر تو چاہے تو آزاد ہے" پھر مولیٰ مر گیا اور غلام اس مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا جس میں اسے مولیٰ کی موت کا علم ہوا تھا یا کسی دوسرے کام میں لگ گیا تو اس کا ایسا کرنا اس کی طرف سوچی گئی مشیت کو باطل نہیں کرتا۔ وجہ دینی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ یہ اعتاق کی وصیت ہے نہ کہ تملیک۔ اور وصیت کا قبول کرنا مجلس پر موقوف نہیں۔

**وقت کی طرف منسوب تدبیر** کسی وقت کی طرف منسوب تدبیر کی مثال یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام کو وہ وقت آنے کا غلام مدبر بن جائے گا کیونکہ تدبیر حق حریت کو ثابت کرنے کا نام ہے اور وہ انصاف کو برداشت کر سکتی ہے جیسا کہ حقیقی حریت کا اثبات انصاف کو برداشت کر سکتا ہے چنانچہ مدبر جس طرح شرط کے ساتھ تعلیق کو برداشت کر سکتی ہے اسی طرح انصاف کو بھی برداشت کر سکتی ہے۔ فقیر بشرنے امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے بارے میں یہ بیان کیا ہے کہ جس نے اپنے غلام سے کہا "تو میری موت کے ایک ماہ بعد آزاد ہے" تو وہ غلام مدبر نہیں ہے اور نہ ہی آزاد ہوگا بجز اس صورت کے

کہ مولیٰ خود اسے آزاد کر دے۔ اور ابن سمانہ نے امام محمد سے یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: قیاس یہ چاہتا ہے کہ یہ جملہ ویسے ہی باطل ہو گیا آپ دیکھتے نہیں کہ ایک ماہ سے قبل اگر وہ کوئی مجرم کرے تو اسے اس مجرم کے بدلے میں نہ دے (حوالے) کیا جاتا ہے اور اگر وہ مقروض ہو جائے تو اسے بیع دیا جاتا ہے۔ اور قیاس میں باطل ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ اس نے عقیق کو اپنی موت کے بعد ایک مہینہ گزرنے کے ساتھ معلق کیا ہے تو پھر وہ جو نبی مرا، غلام کے اندر موجود ملک و ثناء کی طرف منتقل ہو گئی تو ایک ماہ بعد عقیق کے ثابت ہونے کا احتمال نہ ہو گا لہذا یہ تدبیر باطل ہوگی مگر قاعدہ استحسان کے اعتبار سے فقہانے اسے اعتناق کی وصیت بنایا ہے کیونکہ عقلمند آدمی کے تصرف (فعل) کو حتیٰ الامکان صحیح ہی سمجھنا چاہیے اور زیر بحث صورت کو موت کے بعد ایک مہینہ گزرنے پر اعتناق کی وصیت پر محمول کیا جا سکتا ہے لہذا اسے اسی چیز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر غلام اسے یہ کہنا کہ تو میری موت کے ایک مہینہ قبل آزاد ہے تو وہ مدبر نہ ہوگا کیونکہ اصل میں اس نے عقیق کو موت کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ محکم کے وقت سے اپنی موت سے قبل ایک مہینے کی طرف منسوب کیا ہے اور اس مخصوص وقت کے پائے جانے اور نپائے جانے دونوں چیزوں کا احتمال ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کلام کے وقت سے ایک مہینہ پورا ہونے سے پہلے ہی مولیٰ مر جائے لہذا وہ فی الحال مدبر نہ ہوگا اور جب مولیٰ کی موت سے قبل ایک مہینہ گزر جائے اور وہ غلام اس کی ملک میں ہو تو کونخنی نے اپنی کتاب مختصر میں ذکر کیا کہ وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام زعفرانؒ کے نزدیک مدبر ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مدبر نہیں ہے اور فقہ قدوریؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی علت بیان کی کہ جب مہینہ گزر گیا تو یہ صورت گویا یوں ہو گئی کہ اس نے کہا تھا ”میری موت سے قبل ایک مہینہ گزرنے پر تو آزاد ہے“ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ وہ مدبر نہیں ہوگا اور اس کی بیع (بیعنا) جائز ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں اور یہی صحیح ہے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق صحیح ہذا اس طرح ہے کہ مدبر نام ہے اس غلام کا جس کے عقیق کو فقط مولیٰ کی موت کے ساتھ معلق کیا گیا ہو اور یہاں مولیٰ نے عقیق کو موت کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ اسے آغاز مہینے کی طرف منسوب کیا ہے اور اسی طرح عقیق کا حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آغاز مہینہ سے ظہور کے طریقے پر ثابت ہوتا ہے (یعنی عقیق واقع تو ہو جاتا ہے مگر اس کا ظہور مہینے کے بعد ہوتا ہے) یا آغاز مہینہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور بذریعہ تدبیر ثابت ہونے والا عقیق موت کی حالت پر موقوف ہے اور یہ عقیق موت کی طرف منسوب نہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ فقہ قدوریؒ نے جو امام ابو حنیفہؒ کے قول کی علت بیان کی تھی وہ صحیح نہیں ہے۔

باقی رہا صاحبین کے قول کے مطابق صحیح ہونا تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ کتاب النوادر میں تو مذکور ہے کہ غلام مدبر مطلق ہو جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مہینہ گزر گیا تو معلوم ہو گیا کہ اس کا عقیق فقط مولیٰ کی موت سے معلق ہے تو اس کی صورت یہ ہو گئی کہ گویا اس نے مہینہ گزرنے کے وقت کہا ”تو میری موت کے بعد آزاد ہے“ تو یہ مدبر مطلق ہو گیا۔ مگر ظاہر الروایت میں صاحبین کے نزدیک غلام مدبر نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ نے غلام کے عقیق کو موت کے ساتھ معلق نہیں کیا بلکہ مہینے

کے ساتھ معلق کیا ہے۔

**سائل** اگر مولیٰ نے غلام سے یہ کہا کہ ”جس روز میں مروں تو آزاد ہے“ یا ”تو آزاد ہے جس دن میں مروں“ تو اگر اس نے ”میسوم“ کے لفظ سے فقط دن کی نیت کی نہ کہ رات کی تو وہ مدبر نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نے اس لفظ کے حقیقی معنوں کی نیت کی کیونکہ لغت میں ”میسوم“ دن کی سفیدی کو کہتے ہیں اور ادھر ہو سکتا ہے کہ اس کی موت دن کی بجائے رات کو واقع ہو تو یہ مدبر مطلق نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اس لفظ سے مطلق وقت کی نیت کی تو وہ مدبر ہے کیونکہ یوم کا لفظ بول کر مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے چنانچہ ارشاد دربانی ہے۔

وَمَنْ يُّؤْتِهِمْ يَوْمَئِذٍ دَبْرًا أَلَا (الانفال: ۱۶)

ترجمہ: اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس دن پھیرے گا..... تو وہ اللہ کے غضب کا مستحق ہوگا۔  
تو جو شخص رات کے وقت اپنی پیٹھ پھیرے اسے بھی یہ وعید شامل ہے۔

○ فقیہ حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے اس شخص کے بارے میں یہ روایت کیا ہے کہ اس نے غلام سے کہا ”اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مر گیا تو تو آزاد ہے“ تو وہ مدبر نہیں ہوگا کیونکہ اس نے غلام کے عتق کو اپنی موت کے ساتھ معلق کیا اور وہ موت موصوف بہ ایک ایسی صفت کے ساتھ جو پانی جاسکتی ہے اور نہیں بھی پانی جاسکتی۔

○ اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ ”اگر میں سو سال تک مرجاؤں تو تو آزاد ہے“ یا اتنی لمبی مدت بیان کرے جس تک عموماً انسان زندہ نہیں رہتا تو غلام مدبر ہے کیونکہ اس کی موت اتنی مدت تک لامحالہ واقع ہو جائے گی۔

○ فقیہ ہشام نے امام محمدؒ سے روایت کی کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے اپنے غلام سے کہا ”تو مدبر ہے میری موت کے بعد“ تو وہ اسی وقت مدبر ہو جائے گا کیونکہ اس نے تدبیر کو منسوب کیا بعد از موت کے وقت کی طرف۔ اور موت کے بعد تدبیر کا کوئی تصور نہیں۔ لہذا اس کا ”دب“ موقوف کتنا لغو ہوگا اور انت مدبوس (تو مدبر ہے) کتنا باقی رہے گا۔ یا اس کے قول انت مدبوس کو ”انت حوسر“ کے معنوں میں لیا جانے کا نوپیر یہ یوں ہو جائے گا کہ گویا اس نے کہا ”تو آزاد ہے میری موت کے بعد۔“

**عوض کے بدلے تدبیر** اگر مولیٰ نے غلام سے کہا ”تو میری موت کے بعد ہزار درہم کے عوض آزاد“ ہے تو غلام کا اس شرط کو قبول کرنا (یا نہ کرنا) موت کے بعد ہوگا جامع الضمیر میں اسی طرح مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایۃ کا جواب ہے۔ اور اس کے متناظر میں امام ابوحنیفہؒ سے یہ مروی ہے کہ اس صورت میں مولیٰ کی زندگی ہی میں غلام کو اس شرط کو قبول یا رد کرنا ہوگا۔ نہ کہ اس کی موت کے بعد جب اس نے اس عوض یا شرط کو قبول کر لیا تو تدبیر صحیح ہو گئی اور وہ مدبر ہو گیا اور اب اس پر ہزار درہم دینا لازم نہ ہوگا اور جب مولیٰ مرے گا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا اور اس پر کوئی شے لازم نہ ہوگی امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ایک عوض

سہ پہلے ناخالص عتیق کو واجب کرنا ہے مگر موت کے بعد تک عتیق متأخر رہتا ہے تو غلام کے قبول کا اعتبار اسی مجلس میں ہوگا۔ جیسا کہ مولیٰ غلام سے اگر یہ کہتا کہ ”اگر تو چاہے تو فلاں مہینے کے شروع میں آزاد ہے“ تو اس مہینے کے آغاز میں ثبوت حریت کے لیے اسی مجلس میں مشیت کا اعتبار ہے۔ اسی طرح یہاں ہے پھر جب اس (غلام) نے اس شرط کو قبول کر لیا تو مدبر صبح ہو گئی اور اس پر کوئی شے لازم نہ ہوگی کیونکہ قبول کے وقت اس پر کوئی شے لازم نہیں ہوئی لہذا عتیق کے وقت بھی کوئی چیز لازم نہ ہوگی اور ظاہر الروایت والی روایت کہ بعد از موت قبول یا رد کا اعتبار ہوگا کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے ایجاب (بعوض عتیق واجب کرنے) کو موت کے بعد کی طرف منسوب کیا ہے لہذا قبول بھی موت کے بعد ہوگا کیونکہ ”قبول“ ہمیشہ ”ایجاب“ کے بعد ہی ہوا کرتا ہے دوسرے یہ کہ موت کے بعد آزاد کرنا ایک وصیت ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کا اعتبار تہائی مال سے کیا جاتا ہے اور وصیتوں کا قبول کرنا موت کے بعد ہوا کرتا ہے اور جب قبول موت کے بعد ہوا تو مولیٰ کی زندگی میں غلام کے قبول کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ بعد از موت قبول کا اعتبار ہوگا۔ پھر جب غلام نے مولیٰ کی موت کے بعد اس شرط کو قبول کر لیا تو کیا وہ نفس قبول سے ہی آزاد ہو گیا یا وارث یا وصی یا قاضی کے آزاد کرنے سے آزاد ہوگا؟ اس سوال کا جواب جامع صغیر میں مذکور نہیں۔

**مسائل** اگر مولیٰ نے غلام سے کہا ”تو ہزار کے بدلے مدبر ہے“ اور اس نے قبول کر لیا تو وہ مدبر ہوگا اور مال اس سے ساقط ہوگا۔ کرنی نے اسی طرح ذکر کیا ہے کیونکہ اس نے ”مدبر“ کو مال کے قبول کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کیا تو جب اس نے شرط کو قبول کر لیا تو وہ مدبر ہو گیا اور مدبر بھی مولیٰ کی ملک (مال) کے عوض۔ لہذا یہ بات جائز نہیں کہ اس پر اپنے مولیٰ ہی کے لئے ذین (قرض) لازم ہو۔ بایں وجہ وہ مال ساقط ہو جائے گا۔

○ فقہیہ بشر نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت بیان کی ہے کہ جس نے اپنے غلام سے کہا ”تو ہزار کے عوض مدبر ہے“ تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کو اس وقت قبول کا کوئی حق نہیں اور مولیٰ اسے بیع سکتا ہے چاہے اس نے اس شرط کو قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ پھر اگر مولیٰ مرجع ہے اور وہ غلام اس کی ملک میں ہو اور وہ کہے کہ میں نے عوض کو قبول کر لیا ہے تو وہ ہزار کی ادائیگی کرے اور آزاد ہو جائے اور یہی روایت ہے عمر و کی امام محمد سے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا اپنا قول یہ ہے کہ اگر غلام نے اس شرط کو قبول نہ کیا حتیٰ کہ مولیٰ مر گیا تو اب اسے قبول کرنے کا اختیار نہیں اور ان کا قول ”ہزار کی ادائیگی کرے اور آزاد ہو جائے“ بظاہر وصی یا وارث کے اعتقاد کے بغیر عتیق کے ثبوت کو چاہتا ہے۔ اور قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں بیان کیا ہے کہ مولیٰ جب کہے ”جس وقت میں مرجع ہو تو تو ہزار رد ہم کے عوض آزاد ہے“ تو یہ صورت موت کے بعد قبول کی محتاج ہے پھر جب غلام نے مولیٰ کی موت کے بعد اس شرط کو قبول کر لیا تو فقط قبول کرنے سے آزاد نہیں ہو گیا بلکہ ایک کہ وراثت یا وصی اسے آزاد کرے کیونکہ عتیق کا واقع ہونا موت سے مؤخر ہو گیا ہے اور ہر وہ عتیق جس کا واقع موت سے مؤخر ہو جائے، وارث یا وصی کی طرف سے واقع کیے بغیر واقع نہیں ہوتا۔ کیونکہ

وہ اعتناق کی وصیت ہو جاتا ہے لہذا اس وقت تک ثابت نہیں ہوگا جب تک کہ وراثہ یا وصی کی طرف سے اعتناق نہ پایا جائے جیسا کہ مولیٰ اگر غلام سے کہے کہ ”تو میرے موت کے ایک دن بعد یا ایک ماہ بعد آزاد ہے“ تو وہ اس وقت تک آزاد نہیں ہوتا جب تک کہ ایک دن یا ایک ماہ گزرنے کے بعد وراثہ یا وصی آزاد نہ کرے۔ اسی طرح یہاں ہے۔ پھر یہ کہ اعتناق کی وصیت میں، جبکہ غلام وراثہ کی ملک میں منتقل ہو چکا ہے، بطور تعلیق اور فوری طور پر بھی اسے آزاد کیا جاسکتا ہے حتیٰ کہ وراثہ یا وصی نے اگر اسے کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تو آزاد ہے“ اور وہ داخل ہو گیا تو فوراً آزاد ہو جانے کا اور وصی تبخیر (نئے سرے سے فوری طور پر آزاد کرنے) کا مالک ہے نہ کہ تعلیق کا۔ حتیٰ کہ اگر اس کے عتق کو داخلہ کے ساتھ معلق کیا اور وہ گھر میں داخل ہو گیا تو آزاد نہ ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ وراثہ یا وصی میت کی طرف سے بطور تعلیق یا قائم مقام کے تصرف کرتا ہے گویا کہ وراثہ اور وصی اس (میت) کے حکم کے مطابق تصرف کر رہے ہیں اور ان کا تصرف میت کی حد حکم سے بڑھ نہیں سکتا۔ جیسا کہ وکیل نہیں بڑھ سکتا۔ اور اعتناق کا وکیل تعلیق کا اختیار نہیں رکھتا۔

○ اگر وصی وراثہ نے غلام کو اس کنارے میں آزاد کیا جو اس پر لازم تھا تو وہ کفارہ اس سے ساقط نہیں ہوگا کیونکہ وہ میت کی طرف سے واقع ہوا ہے اور ولایت میت کی طرف سے ہوتی ہے نہ کہ وراثہ کی طرف سے کیونکہ معنوی طور پر اعتناق اسی میت کی طرف سے ہوتا ہے۔

○ اگر مولیٰ نے غلام سے کہا ”تو میری موت کے بعد ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے“ تو بلا اختلاف مولیٰ کی زندگی میں قبول کا اعتبار ہے کیونکہ اس نے دو حالوں میں بعد از موت ثبوت عتق کے لئے قبول کو شرط قرار دیا ہے۔ پھر جب غلام نے اس شرط کو قبول کر لیا تو مدبر ہو گیا اور اس پر کوئی مال واجب نہ ہوگا اور جب مولیٰ مرے گا تو وہ بلا کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا۔ اور یہ دلیل ہے امام ابو یوسف کی تمام گذشتہ مسائل میں (واللہ عز وجل الموفق)۔

○ اگر مولیٰ نے کہا ”ہر وہ غلام جس کا میں مالک ہوں یا ہوں گا وہ میری موت کے بعد آزاد ہے تو جو غلام اس کی ملک میں ہے وہ مدبر ہو گیا اور جس غلام کا اس کلام کے بعد مالک بنے گا وہ بغیر تدبیر کے تہائی مال سے آزاد ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد کا ہے اور امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ اس کلام میں وہ غلام داخل نہیں ہوگا جس کا بعد میں مالک بنے گا۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس ایجاب سے مراد وہ غلام ہے جو فی الحال اس کی ملک میں ہے۔ مستقبل میں بننے والا غلام اس سے مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ حال اور استقبال دو مختلف مفہوم ہیں اور ایک ہی لفظ دو مختلف معنوں پر مشتمل نہیں ہو سکتا لہذا بعد میں ملک کے اندر آنے والا غلام اس اعتناق میں داخل نہیں ہوگا۔ اسی طرح تدبیر کے معاملہ میں ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ تدبیر میں اور وصیت کے معنوں میں ہے۔ مبین کا معنی تو ظاہر ہے کیونکہ یہ شرط کے ساتھ عتق کی تعلیق ہے۔ پھر مبین ملک میں موجود یا ملک کی طرف منسوب یا سبب ملک کی طرف منسوب میں صریح ہوتی ہے۔ اور وصیت کا تعلق اس مال کے ساتھ ہوتا ہے جو بالفعل موصی (وصیت کرنے والے) کی ملک میں ہوتا ہے اور اس مال کے ساتھ بھی ہوتا ہے جو بعد میں اس کی ملک کے اندر آئے گا چنانچہ جس شخص نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس تہائی میں فی الحال

مملوک بھی داخل ہوگا اور وہ مملوک بھی جو اس کی موت کے وقت تک اس کی ملک میں آئے گا۔  
 باقی رہا امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ ایک ہی لفظ دو مختلف معنوں پر مشتمل نہیں ہوتا تو اس کا جواب  
 یہ ہے کہ بعض اوقات دو معنوں پر مشتمل ہوتا بھی ہے جیسے کتابۃ کا لفظ اور مال کے عوض اعتاقی یہ  
 دونوں لفظ مبین اور معاوضہ کے دو معنوں پر مشتمل ہیں۔ اسی طرح یہ لفظ ہے۔ (واللہ عز وجل اعلم)

## دوسری فصل

### رکن تدبیر کی شرائط کا بیان

رکن تدبیر کی شرائط کئی قسم کی ہیں جن میں سے بعض تدبیر کی دونوں قسموں یعنی مطلق اور مقید دونوں  
 کو شامل ہیں اور بعض صرف تدبیر کی قسم مطلق کے ساتھ خاص ہیں تو وہ شرائط جو تدبیر کی دونوں  
 قسموں کو شامل ہیں تو وہ وہی ہیں جن کو ہم نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے۔ چنانچہ تدبیر رکن تدبیر  
 کے سوا ہونے کے بعد ہی صبح ہوگی جو استفادہ سے خالی ہو جس کا صدور اس کے اہل سے ہو اور جو اپنے  
 عمل کی طرف منسوب ہو۔ اور تدبیر صبح نہیں ہوتی مگر ملک کے اندر چاہے وہ تدبیر فوری ہو یا کسی شرط  
 کے ساتھ معلق ہو یا کسی وقت کی طرف منسوب ہو یا ملک کی طرف منسوب ہو یا سبب ملک کی طرف  
 منسوب ہو مثلاً کسی غلام سے اگر یہ کہے کہ ”اگر میں تیرا ملک بنا تو تدبیر ہے“ یا ”اگر میں نے تجھے خریدا تو تو  
 تدبیر ہے“ تو یہ تدبیر صبح نہیں ہوگی کیونکہ اس نے حقیقی حریت کا التزام بعد از موت کیا ہے اور حق حریت  
 کا اثبات فی الحال کر رہا ہے اور حق حریت اس وقت ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ فی الحال اس  
 کی ملک میں ہو جو اس لیے کہ جب وہ فی الحال اس کی ملک میں ہوگا تو ظاہر یہی ہے کہ شرط کے پائے جانے  
 کے وقت بھی ملک میں ہوگا اور جب فی الحال ہی اس کی ملک میں نہیں تو بظاہر یہی گنت ہے کہ شرط کے پائے  
 جانے کے وقت بھی ملک میں نہیں ہوگا لہذا شرط اور وقت کے پائے جانے کے وقت حق حریت ثابت  
 نہ ہوگا اور تدبیر کی اصل غرض و غایت بھی حاصل نہیں ہوگی جیسا کہ آگے چل کر ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔  
 اور ان عام شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ تعلیق مولیٰ کی موت کے ساتھ ہو چنانچہ کسی دوسرے آدمی کی  
 موت کے ساتھ غلام کے عتق کو معلق کیا مثلاً کہا ”اگر فلاں آدمی مر گیا تو تو آزاد ہے“ تو وہ تدبیر نہیں ہوگا۔  
 باقی رہی وہ شرط جو صرف تدبیر کی ایک قسم مطلق کے ساتھ خاص ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک  
 تو یہ کہ عتق کی تعلیق مولیٰ کی مطلق (غیر مقید) موت کے ساتھ ہو اور اگر تعلیق مطلق موت کی بجائے ایسی  
 موت کے ساتھ ہوئی ہو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ تدبیر مطلق نہ ہوگی بلکہ مقید ہوگی۔ دوسری  
 یہ کہ اکیلے مولیٰ کی موت کے ساتھ تعلیق ہو اور اگر اس نے عتق کو اپنی موت اور کسی دوسری شرط کے ساتھ  
 معلق کیا تو یہ بھی تدبیر مطلق نہ ہوگی اور ان دونوں شرطوں کے متعلقہ مسائل ہم نے پیچھے ذکر کر  
 دیے ہیں۔



## تدبیر کی صفت کا بیان

تدبیر امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک متجزی ہے یعنی اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کے نزدیک متجزی نہیں۔ کیونکہ تدبیر حال کے اعتبار سے حق حریت کا اثبات ہے۔ لہذا اسے حقیقی حریت کے اثبات پر اعتبار کیا جائے گا اور حقیقی حریت کا اثبات صاحب کے نزدیک متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اسی طرح تدبیر انجام کے اعتبار سے حق حریت کو ثابت کرنا ہے اور انجام حقیقی حریت کا اثبات ہے تو یہ تدبیر بھی اعتناق ہوئی جس میں ائمہ کے درمیان اختلاف بھی لازمی ہوگا۔ چنانچہ اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ:

### مشترک غلام کو مدبر بنانا

ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھا جسے ایک شریک نے مدبر بنادیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک صرف اسی کا حصہ مدبر ہوگا اور اس کے شریک کا حصہ دستور اس کی ملک میں رہے گا۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک تدبیر متجزی ہے لہذا وہ اسی (مدبر) کے حصے میں منھر رہے گی۔ پھر مدبر اگر مالدار ہو تو دوسرے شریک کے لیے چھ قسم کے اختیارات ہیں۔ چاہے تو وہ بھی اپنے حصے کو آزاد کر دے، چاہے تو مدبر بنا دے، چاہے تو مکاتب بنا دے، چاہے تو مدبر ساتھی سے تاوان وصول کرے، چاہے تو غلام سے سعایت کر لے (یعنی جہاں کما کر دینا اس کے ذمہ تھا وہ لے لے) اور چاہے تو اسے اپنے حال پر چھوڑ دے۔ اعتناق تدبیر، کتابت اور سعایت کرانے کا اختیار تو اسے اس لیے حاصل ہے کہ اس کا حصہ اس کی ملک میں باقی ہے مگر اب اسے اعتناق کی طرف ٹکانا ہوگا اور مدبر شریک سے اسے تاوان لینے کا اختیار اس لیے حاصل ہے کہ اس (مدبر) نے اپنے حصے کو مدبر بنا کر بیچ، ہبہ اور رہن وغیرہ کے ذریعے غلام کو مطلق ملک بننے کی محل سے خارج کر دیا ہے یعنی اس کا ساتھی اب غلام کو بیچ سکتا ہے، ہبہ کر سکتا ہے اور نہ رہن رکھ سکتا ہے۔ تو گویا اس نے اپنے ساتھی کے ان تصرفات کے حق کو ضائع کیا ہے لہذا اسے (شریک کو) تاوان لینے کا حق ہے۔ باقی (غلام) کو اپنے حال پر چھوڑ دینے کا اختیار تو وہ اس لیے کہ اس کے ایک جزء میں ابھی حریت ثابت ہی نہیں ہوئی لہذا اس حصے کو غلامی پر باقی رکھنا اس کے لئے مفید بھی ہے کیونکہ وہ غلام سے محنت مزدوری کر لے گا اور خدمت لینے کا فائدہ اٹھا سکتا ہے اور جب تک مدبر زندہ ہے اسے (شریک ساکت کو) غلام کو حریت کی طرف نکالنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

پھر اگر اس (شریک ساکت) نے اعتناق (آزاد کرنے) کو اختیار کر لیا تو مدبر کی یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ آزاد کنندہ ساتھی سے اپنے حصے کی قیمت غلام مدبر کے حساب سے وصول کرے کیونکہ اس نے اس کے مدبر شدہ حصے کو ضائع کر دیا ہے لہذا وہ اس سے مدبر شدہ حصے کا تاوان وصول کر لے گا۔ اور غلام کی ولاد (ترک) دونوں ساتھیوں میں مشترک ہوگی۔ اس لیے کہ اعتناق دونوں کی طرف سے واقع ہوا ہے۔ کیونکہ مدبر کا حصہ آزاد کنندہ کی طرف منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا کہ تدبیر اس چیز سے مانع ہے اور

آزاد کنندہ کو اختیار ہوگا کہ جو اس نے تادان دیا ہے وہ غلام سے لے لے کیونکہ احقاق کی منفعت اسی (غلام) کو حاصل ہوئی ہے اور مدبر کنندہ کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے، خواہ مکاب بنادے اور خواہ غلام سے کمائی کر کر قیمت وصول کرے۔ البتہ اسے یہ حق حاصل نہیں کہ اسے اپنے حال پر چھوڑ دے کیونکہ اس کا ایک حصہ آزاد ہو چکا ہے جسے مکمل آزادی کی طرف نکالنا واجب ہے۔ یہ بات اس وقت ہے جب آزاد کنندہ مالدار ہو اور اگر وہ تنگ دست ہو تو پھر مدبر کنندہ کے لئے تین اختیارات ہیں۔ خواہ اپنے حصے کو آزاد کر دے، خواہ غلام سے سعایت کر لے اور خواہ اسے مکاتب بنائے اور اگر شریک ساکت نے تدبیر کو اختیار کر لیا اور اس نے بھی اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو غلام دونوں کے درمیان مدبر ہو گیا اور اس کا شریک ساکت بھی تصرف (مدبر بنائے) میں اس کے مساوی ہو گیا۔ پھر اگر ان دونوں شریکوں میں سے ایک مرگیا تو مقوفی کا حصہ مدبر یعنی تدبیر آزاد ہوگا اور وہ مقوفی کے تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ تدبیر وصیت کے دمرے میں آتی ہے اور اب غلام چاہے تو باقی نصف قیمت کے واسطے سعایت کر کے مکمل آزاد ہو سکتا ہے کیونکہ وہ معتق البعض (جس کا کچھ حصہ آزاد ہو) بن چکا ہے۔ اور اگر زندہ ساتھی چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے یا مکاتب بنادے مگر اسے اپنے حال پر باقی نہیں چھوڑ سکتا کیونکہ اب وہ معتق البعض ہو چکا ہے اور اگر دوسرا زندہ ساتھی بھی غلام سے سعایت کی رقم لینے سے پہلے پہلے مر گیا تو اس کا حصہ بھی اس کی تہائی مال میں سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ تدبیر وصیت ہوتی ہے اور وصیت کا اعتبار تہائی مال سے کیا جاتا ہے۔ اور سعایت باطل ہو جائے گی کیونکہ اب حقیق مولیٰ کی موت سے حاصل ہو گیا اور مدبر جب اپنے مولیٰ کی موت کے باعث آزاد ہو جائے اور اس کی قیمت تہائی میں سے برآمد ہوتی ہو تو اس پر سعایت واجب نہیں ہوتی۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ سعایت کا باطل ہونا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قیاس کے مطابق ہے باقی رہا صاحبین کا قیاس تو اس کے مطابق سعایت باطل نہیں ہوتی کیونکہ ان کے نزدیک احقاق کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے لہذا پہلے شریک کی موت سے غلام پورے کا پورا آزاد ہو گیا اور دوسرے کے لئے سعایت اس پر لازم ہو گئی ورنہ خالی کہ وہ آزاد ہے اور یہ سعایت کا اس پر واجب ہونا بمنزلہ آزاد آدمی پر قرضہ کے ہے اور قرضہ موت سے ساقط نہیں ہوتا۔ اور امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق سعایت کا باطل ہونا اس طرح ہے کہ دوسرے ساتھی کا حصہ اس وقت تک آزاد نہیں ہو سکتا جب تک کہ غلام سعایت کی رقم ادا نہ کرے دریں صورت کہ دوسرے ساتھی نے سعایت کو اختیار کر لیا ہو۔ کیونکہ احقاق امام صاحب کے نزدیک قابل تقسیم ہے تو جب دوسرا شریک بھی مر گیا اور یہ غلام مدبر ہے جس کا مولیٰ مر گیا ہے اور اس کی قیمت تہائی مال سے برآمد ہو سکتی ہے تو یہ بغیر سعایت کے آزاد ہو جائے گا۔

اگر شریک ساکت کتابت کو اختیار کر لے اور اپنے حصے کو مکاتب بنادے تو یہ کتابت صحیح ہوگی کیونکہ اس کا حصہ بدستور اس کی ملک میں ہے۔ تو اگر غلام نے کتابت کی رقم ادا کر دی تو آزاد ہو گیا اور اگر غلام کی طرف سے ادائیگی سے پہلے ہی مولیٰ مر گیا اور غلام تہائی مال سے نکل سکتا ہے تو آزاد ہو جائے گا اور اس سے کتابت کی رقم ساقط ہو جائے گی اور اگر تہائی مال سے نہ نکل سکتا ہو بایں صورت کہ مولیٰ

(شریک ساکت) کا اس غلام کے علاوہ اور کوئی مال ہی نہ ہو تو اس میں ہمارے تینوں امراء کے درمیان اختلاف ہے۔ جسے ہم انشاء اللہ بعد میں بیان کریں گے۔

اگر شریک ساکت نے مدبر کنندہ سے تاوان لینے کو اختیار کر لیا اور مدبر کنندہ نے تاوان دے دیا تو کل غلام مدبر کنندہ کے لئے ہوگا کیونکہ تاوان کے باعث اس کے شریک کا حصہ اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور غلام کی ساری دلاہ مدبر کنندہ کے لئے ہوگی اس لیے کہ اس کا تمام عتق اسی کی ملک سے ہوا ہے اور مدبر کنندہ کو یہ حق ہوگا کہ اس نے جو تاوان ادا کیا ہے، اس کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے اور اس سے سعایت کر لے کیونکہ اس کا شریک غلام سے سعایت کر سکتا تھا جب اس نے تاوان ادا کر دیا تو اپنے شریک کے قائم مقام ہو گیا۔ پھر مدبر کنندہ اگر مر گیا تو غلام کا نصف مولیٰ کے تثنائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ اس کا نصف مدبر سے جو مولیٰ کی موت کے باعث آزاد ہو جانے کا لیکن تثنائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ تہیر وصیت ہے اور باقی پورے نصف کی آزادی کے لیے ورثاء کے واسطے سعایت کرے گا کیونکہ وہ نصف غلام تھا اور اگر ورثاء چاہیں تو اس نصف کو آزاد یا مدبر یا مکتب بنا سکتے ہیں اور چاہیں تو اسے اپنے حال پر بھی چھوڑ سکتے ہیں۔

اگر شریک ساکت نے غلام سے سعایت کرانے کو اختیار کر لیا تو غلام اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گا۔ پھر جب اس نے ادائیگی کر دی تو اس کا وہ نصف آزاد ہو جائے گا اور شریک ساکت مدبر کنندہ کے لئے کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ عتق ایک ایسے سبب کے باعث حاصل ہوا ہے جس میں اس کا کوئی دخل نہیں لہذا اس میں تاوان کے واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ البتہ مدبر کنندہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے حصے کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے اور اس سے سعایت کرانے کیونکہ غلام اب معتق بعض کی طرح ہو گیا ہے پھر جب اس نے مدبر کنندہ کو بھی ادائیگی کر دی تو پورا آزاد ہو جائے گا اور اس کی دلاہ (تذکرہ) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی اپنی ملکیت پر آزاد ہوا ہے۔ اور اگر مدبر کنندہ سعایت کی رقم لینے سے پہلے ہی مر جائے تو غلام سے سعایت ساقط ہو جائے گی اور اس کا وہ نصف مدبر کنندہ کے تثنائی مال سے آزاد ہو جائے گا۔

اگر شریک ساکت نے اپنے حصے کو اس کے حال پر چھوڑنے کو اختیار کیا اور پھر وہ مر گیا تو اس کے حصہ میں وراثت چلے گی اور غلام کو آزاد کرنے، مدبر بنانے، مکتب بنانے، سعایت کرانے اور اسے اپنے حال پر چھوڑنے کے سلسلے میں اختیار ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گا کیونکہ اس (شریک ساکت) کا حصہ ان ورثاء کو منتقل ہو گیا ہے اور اسے یہ اختیارات حاصل تھے۔

اور اگر مدبر کنندہ مر جائے تو اس کا حصہ اس کی تثنائی مال سے آزاد ہو جائے گا اور مدبر بنانے والے کو یہ حق حاصل ہوگا کہ چاہے تو اپنی نصف قیمت کے لئے غلام سے سعایت کر لے اور چاہے تو اسے مدبر بنا دے، یا مکتب بنا دے البتہ اسے غلام کو اپنے حال پر چھوڑنے کا اختیار نہیں کیونکہ اس کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے لہذا اسے پوری آزادی کی طرف نکالنا واجب ہے اور غلام کی دلاہ (متروکہ جائیداد) دونوں ساتھیوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی اپنی ملک پر آزاد ہوا ہے۔ یہ مذکورہ تمام تفصیل

اس وقت کے لئے ہے جب کہ مدبر کفندہ مالدار ہو اور اگر وہ تنگ دست ہو تو شریک ساکت کے لئے مدبر کفندہ سے تاوان لینے کے اختیار کے علاوہ باقی تمام مذکورہ اختیارات ہیں۔

صاحبین کے قول کے مطابق جب ایک ساتھی نے اپنے حصے کو مدبر بنادیا تو سارا غلام مدبر ہو گیا کیونکہ تدبیر ان کے ہاں متجزی (قابل تقسیم) نہیں۔ اور مدبر کفندہ اپنے شریک کے لیے اس کی نصف قیمت کا تاوان ادا کرے گا چاہے وہ مالدار ہو یا تنگ دست۔ ایک شریک کی طرف سے تدبیر اور اعتاق کے درمیان صاحبین نے فرق کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اعتاق (آزاد کرنے) کے مسئلے میں آزاد کفندہ شریک اگر تنگ دست ہو تو وہ شریک ساکت کے حصے کا تاوان نہیں دے گا بلکہ غلام سعایت (کمانی) کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے گا۔ مدبر کفندہ پر ہر حالت میں تاوان اس لیے ہے کہ یہ تلف کرنے کا تاوان ہے یا ملک بننے کا تاوان یا مال کو روک لینے کا تاوان اور اس قسم کا تاوان شریعت کے اصول میں حالت فراخی یا حالت تنگی سے بدل نہیں جاتا بلکہ ہر حالت میں واجب ہو رہے ہیں۔ اعتاق کے مسئلے میں استثناء کی وجہ یہ ہے کہ وہاں غلام پر سعایت کا واجب ہونا برعکس قیاس نقص سے ثابت ہے۔ دوسرے یہ کہ اعتاق کے باعث آزاد کفندہ کی ملک غلام سے نازل ہوگئی اور وہ آزاد ہو گیا لہذا وہ آزاد ہوتے ہوئے اپنے دیکھے مولیٰ کے لئے سعایت کرے گا۔ اور یہاں (تدبیر کے مسئلے میں) تدبیر کے بعد ملک قائم رہتی ہے اور مدبر کی کمانی مولیٰ کی ملک ہوتی ہے لہذا یہاں نفع ہے۔ یہ ساری مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں شریکوں میں صرف ایک مدبر بنائے یا یکے بعد دیگرے مدبر بنائیں۔ اور اگر

**دونوں شریکوں کا ایک ساتھ غلام کو مدبر بنانا** دونوں شریکوں نے ایک ساتھ غلام کو مدبر بنادیا۔ تو دیکھا جائے گا کہ اگر ہر ایک شریک

نے کہا "میں نے تجھے مدبر بنادیا ہے" یا تو مدبر ہے "یا" تجھ میں میرا حصہ مدبر ہے "یا کہا "جب میں مروں تو تو آزاد ہے" یا "تو آزاد ہے میری موت کے بعد" اور دونوں کا یہ کلام ایک ساتھ زبان سے نکلا ہو تو غلام بلا اختلاف دونوں کا مدبر بن جائے گا کیونکہ ہر ایک کی تدبیر نے اپنی ملک کو پایا ہے لہذا غلام دونوں کے درمیان مدبر ہو گیا پھر جب ان میں سے ایک مر گیا تو اس کا حصہ اس کے تمام مال سے آزاد ہو جائے گا اور دوسرے کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے، یا مکتب بنادے یا غلام سے سعایت کر لے مگر اسے اپنے حال پر نہیں چھوڑ سکتا کیونکہ وہ معتق البض ہو چکا ہے اور اگر سعایت کی رقم وصول کرنے سے پہلے ہی دوسرا شریک بھی مر جائے تو سعایت باطل ہو جائے گی اور غلام اگر تمام مال سے برآمد ہو سکتا ہے تو آزاد ہو جائے گا اور اگر دونوں شریکوں نے غلام سے یہ کہا کہ "جب ہم مریں تو تو آزاد ہے" یا تو آزاد ہے ہماری موت کے بعد" اور دونوں نے یہ بات کہی بھی ایک ساتھ تو غلام مدبر نہ ہو گا کیونکہ ہر شریک نے غلام کے معتق کو اپنی اور اپنے ساتھی کی موت کے ساتھ معلق کیا ہے تو یہ صورت گویا یوں ہوگئی کہ ہر ایک نے کہا "اگر میں مروں اور غلام مرے" البتہ جب دونوں میں سے ایک مر جائے تو دوسرے کا حصہ مدبر ہو جائے گا کیونکہ اب اس کا معتق صرف اپنے مولیٰ کی موت کے ساتھ معلق ہو گیا ہے اور نہ دوسرے کا حصہ وراثہ کی میراث ہوگا اور انہیں یہ اختیار حاصل ہے کہ چاہیں تو اس کو آزاد کر دیں۔

یادبر بنا دیں یا مکاتب بنادیں یا اس سے سعایت کرالیں یا دوسرے شریک سے اگر وہ الدار ہے تو تاوان لے لیں اور جب دوسرا بھی مر گیا تو اس کا حصہ اس کے تھائی مال سے آزاد ہوگا۔ یہ بات اس وقت ہے جب اسے صرف ایک نے یا دونوں شریکوں نے مدبر کیا ہو۔

**ایک شریک کا مدبر بنانا اور دوسرے کا آزاد کرنا** اگر ایک شریک اپنے حصے کو مدبر بنا دے اور دوسرا شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو یہ

صورت مسئلہ دو میں سے ایک صورت حال سے خالی نہیں۔ یا تو دونوں کلام (تدبیر اور اعتاق) ایک دوسرے کے بعد ان کی زبان سے نکلے ہوں گے یا ایک ساتھ نکلے ہوں گے۔ پھر اگر ایک دوسرے کے بعد نکلے ہوں تو دونوں ملکوں میں سے پہلے نکلنے والا معلوم ہوگا یا نہیں معلوم ہوگا۔ اگر پہلے نکلنے والا معلوم ہو اور وہ اعتاق ہو یعنی ایک شریک نے پہلے اپنے حصے کو آزاد کر دیا پھر دوسرے شریک نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو یہ صورت حال امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایسے ہی ہے جیسے ایک شریک نے اپنے حصے کو آزاد کیا تو کل غلام آزاد ہو گیا کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق معتزلی نہیں ہے اور اس صورت میں دوسرے شریک کا مدبر بنانا باطل ہے اس لیے کہ تدبیر آزاد آدمی پر واقع ہو رہی ہے اور غلام کی دلاہ (مترکہ جائیداد) ساری آزاد کنندہ کے لیے ہے کیونکہ کل غلام اسی کے اعتاق سے آزاد ہوا ہے البتہ اگر وہ الدار ہے تو اس پر مدبر کنندہ کے لیے تاوان ہے اور اگر وہ تنگ دست ہے تو غلام کے ذمہ سعایت ہے جس کی وجہ ہم کتاب اعتاق میں بیان کر چکے ہیں تو یہ غلام اس غلام کی مانند ہو گیا جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا اور دوسرا خاموش رہا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جب ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو صرف اسی کا حصہ آزاد ہوا اس لیے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق تجزی ہے پھر جب دوسرے شریک نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو یہ تدبیر (مدبر بنانا) صمیم ہے کیونکہ اس نے اپنی ہی ملک کو مدبر بنایا اور اگر دوسرے شریک نے آزاد کنندہ سے تاوان لے لیا تو یہ حصہ بوجہ تاوان ادا کرنے کے آزاد کنندہ کی میراث بن جائے گا کیونکہ دوسرے شریک کو چند اختیارات حاصل تھے جن میں سے ایک تاوان لینا بھی تھا۔ اور ایک اختیار تدبیر بھی ہے اور جب شریک ثانی نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو اس نے اپنے حق کو پورا کر لیا لہذا شریک ثانی کے تدبیر اختیار کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ تاوان سے بری ہو جائے گا۔ اور مدبر کنندہ کو یہ بھی اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو اس حصے کو آزاد کر دے جو مدبر بن چکا ہے اور چاہے تو اسے مکاتب بنا دے اور چاہے تو غلام سے سعایت کر لے۔ البتہ اسے یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ غلام کو اپنے حال پر چھوڑے کیونکہ اس کا ایک حصہ آزاد ہو چکا ہے لہذا اسے کسی نہ کسی طریقے سے عتق کی طرف ہٹانا واجب ہے اور جب مدبر کنندہ مر گیا تو اس کا مدبر شدہ حصہ اس کی تھائی مال سے آزاد ہو جائے گا اور اس غلام کی دلاہ (جائیداد یا میراث) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ غلام کی مکمل آزادی دونوں کی طرف سے واقع ہوئی ہے اور صی بذریعہ اعتاق اور آدمی بذریعہ تدبیر اور ہر ایک کا حصہ اس کی اپنی ملک پر آزاد ہوا ہے۔ اور اگر پہلے تدبیر واقع ہوئی ہو یعنی ایک شریک نے پہلے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا پھر دوسرے نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو عاصم بن جہین کے نزدیک یہ صورت

ایسے ہی ہے جیسے ایک شریک اپنے حصے کو مدبر بنادے تو سارا غلام اسی کا مدبر بن جاتا ہے کیونکہ تدبیر ان کے نزدیک مثل اعتناق کے متجزی نہیں اور مدبر کنندہ اپنے شریک کے حصے کا تادان ادا کرے گا خواہ دولت مند ہو یا تنگ دست۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سارا غلام مدبر نہیں ہوگا بلکہ صرف اسی کا حصہ مدبر ہوگا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک اعتناق کی طرح تدبیر بھی قابل تقسیم ہے۔ لہذا دوسرے شریک کا اعتناق (اپنے حصے کو آزاد کرنا) صحیح ہوگا اور غلام کا نصف آزاد ہو جائے گا۔ البتہ مدبر کنندہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ غلام کے مدبر ہونے کی صورت میں نصف قیمت کے لئے آزاد کنندہ کی طرف رجوع کرے جبکہ آزاد کنندہ العاد ہو جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا۔ اور چاہے تو اپنے مدبر شدہ حصے کو آزاد کر دے اور پسند کرے تو غلام سے سعایت کر لے مگر اسے اپنے حال پر پھوڑنے کا محاذ نہیں کیونکہ اس کا بعض حصہ آزاد ہو چکا ہے اور اگر دونوں کلام (تدبیر اور اعتناق) ایک ساتھ دونوں کی زبان سے دا ہوں تو کوئی دوسرے سے تادان کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ تادان دوسرے کا مال تلف (ضائع) کرنے پر واجب ہوتا ہے۔ جب دونوں کلام ایک ساتھ صادر ہوئے تو ہر ایک اپنی ملک میں تفرقہ کیسے والا ہوا نہ دوسرے کی ملک کو ضائع کرنے والا۔ لہذا اس پر تادان واجب نہ ہوگا۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق تو یہ صحیح ہے کیونکہ اعتناق اور تدبیر دونوں ان کے نزدیک متجزی ہیں لہذا ایک نصف میں تدبیر صحیح ہوگی اور دوسرے میں اعتناق باقی رہا صاحبین کا قیاس تو اس کے مطابق اعتناق تو نافذ ہوگا مگر تدبیر باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ ان کے نزدیک اعتناق اور تدبیر دونوں متجزی نہیں۔ پھر اعتناق اور تدبیر میں اعتناق زیادہ قوی ہے لہذا وہ ادنیٰ (تدبیر) کو دفع کر دے گا۔ اگر اعتناق اور تدبیر میں سے ایک سابق تو ہو مگر یہ معلوم نہ ہو کہ سابق (سبققت کرنے والا) کون ہے اور لاحق کون؟ تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ آزاد کنندہ 'مدبر کنندہ کو غلام کی چوتھائی قیمت کا تادان ادا کرے گا اور باقی چوتھائی میں غلام اس کے لئے سعایت کرے گا اور یہ قاعدہ استحسان کے ماتحت ہے اور وہاں کسی قسم کا اختلاف بیان نہیں ہوا۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ بات تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ صورت اور وہ صورت جس میں دونوں کلام ایک ساتھ نکلیں برابر ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں معاملے ایسے ہیں جن کی تاریخ معلوم نہیں لہذا شریعت کے اصول میں ان کے ایک ساتھ واقع ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ جیسا کہ غرق ہونے والوں، جل کر مرنے والوں اور گر کر مرنے والوں کی ایک ساتھ موت کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اسی لیے عام نص اور خاص نص کے بارے میں بعض اصولی علماء نے کہا ہے کہ جب وہ ٹکڑا جائیں اور ان کی تاریخ (یعنی پہلے یا بعد میں ہونا) معلوم نہ ہو تو فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ دونوں ایک ساتھ وارد ہوئی ہیں اور پھر بیان کے طریقہ پر عام کو خاص پر بنا کر لیا جاتا ہے اور عام سے مراد وہ کچھ ہوتا ہے جو خاص کے علاوہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے قیاس کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کنندہ پر تادان کے واجب ہونے میں شک پڑ گیا اس لیے کہ اس کے وجوب کے سبب میں ہی شک واقع ہو گیا کیونکہ تدبیر اگر بعد میں واقع ہوئی تو مدبر کنندہ تدبیر سے پہلے تادان کے لئے آزاد کنندہ پر جبر کر سکتا تھا اور اگر تدبیر پہلے واقع ہوئی تو آزاد کنندہ پر تادان واجب ہوتا ہے۔ پھر جب تادان کے وجوب میں شک پڑ

گیا تو ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ تاوان شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا۔ اور زیر بحث صورت میں استحسان کے قاعدے کے ماتحت جو یہ کہا گیا کہ آزاد کنندہ چوتھائی قیمت کا تاوان دے اور ایک چوتھائی کے لئے غلام سعایت کرے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں کئی حالتوں کا اعتبار ہے اور وہ اس طرح کے احقاق اگر تدبیر پر مقدم ہو تو دوسرے شریک نے تدبیر کے باعث آزاد کنندہ کو تاوان سے بری کر دیا۔ اور اگر اعتاق بعد میں ہوا ہے تو آزاد کنندہ پر تاوان لازم ہے تو تدبیر کنندہ پر جب دونوں حالتوں میں تاوان نہیں اور آزاد کنندہ پر ایک حالت میں تاوان ہے اور ایک حالت میں نہیں اور اگر مضمون حصہ جس کا تاوان ادا کرنا ہے، غلام کا نصف ہے تو یہ نصف بھی دونوں حالتوں کی رعایت کرتے ہوئے نصف نصف ہو جائے گا لہذا نصف کے نصف یعنی  $\frac{1}{4}$  کا تاوان آزاد کنندہ ادا کرے گا اور باقی چوتھائی میں غلام تدبیر کنندہ کے لئے سعایت کرے گا۔ کیونکہ جب اس چوتھائی کا تاوان لینا مشکل ہے اور غلام کو عتق کی طرف لکنا بھی ضروری ہے تو اسے تدبیر سعایت ہی عتق کی طرف نکالا جائے گا جیسا کہ آزاد کنندہ تنگ دست نہ ہو تو غلام سے سعایت کرائی جاتی۔ (واللہ اعزہ وجل علم)

**مدتبرہ مشترکہ کے بچے کا مسئلہ** دو آدمیوں کے درمیان مشترک مدبرہ باندی نے بچے جنماگروں میں سے کسی نے اس بچے کا دعویٰ کیا تو وہ بھی اپنی ماں کی طرح دونوں کے درمیان مدبرہ ہوگا کیونکہ مدبرہ کا لڑکا مدبرہ ہوا کرتا ہے جس کی تفصیل ہم انشاء اللہ تدبیر کے حکم میں بیان کریں گے۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے اس بچے کا دعویٰ کیا تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ بچے کا نسب اس شریک سے ثابت نہ ہو۔ یہی قول امام زفر کا ہے اور ہمارے فقہائے احناف میں سے علماء ہی اسی کی طرف مائل ہیں مگر قاعدہ استحسان کی رو سے نسب ثابت ہو جائے گا۔

قیاس میں نسب ثابت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے جب اس (بچے) کو مدبرہ بنا دیا تو اس کی ولاد (میراث) کا حق دونوں کے لئے ثابت ہو گیا اس لئے کہ وہ ان دونوں کی مدبرہ کا لڑکا ہے اور مدعی سے نسب ثابت کرنے میں دوسرے کا یہ حق باطل ہو جاتا ہے حالانکہ ولاد کو فسخ لاحق نہیں ہوتا۔ اور استحسان کی رو سے نسب ثابت ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ نسب مدعی کے حصے میں ثابت ہو گیا اس لئے کہ جوت نسب کا سبب موجود ہے اور وہ ہے ملک میں وطنی کرنا اور جب نسب اس کے حصے میں ثابت ہو گیا تو اس دوسرے شریک کے حصے میں ثابت نہیں ہوگا کیونکہ نسب متجزی نہیں ہے۔ باقی رہا یہ کہ ولاد کا حق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا تو اس سلسلے میں ہم یہی کہیں گے کہ ہم تو صرف نسب ثابت کر رہے ہیں رہا حق ولاد تو وہ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ جوت نسب اور حق ولاد کے درمیان کوئی تضاد نہیں لہذا نسب مدعی شریک سے ثابت ہو جائے گا اور نصف ولاد دوسرے شریک کے لئے باقی رہے گی۔ اس طرح نصف باندی شریک مدعی کے لئے ام ولد ہو جائے گی اور اس کا باقی نصف غیر مدعی کے لئے بدستور مدبرہ ہے گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ استیلاؤ (باندی کو ام ولد یعنی بچے کی ماں بنانا) تو متجزی نہیں ہوتا اور یہ قول متجزی ہونے کا ہے تو اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے "کتاب التناق" میں ذکر کیا کہ استیلاؤ بھی فی نفسہ تو اعتاق کی طرح امام ابو حنیفہ کے نزدیک متجزی ہے مگر بعض جگہوں میں یہ کامل سبب ہے

باعث کامل ہوتا ہے اور بعض جگہ ناقص۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ جہاں ملک کے منتقل ہونے کا احتمال ہو گا وہاں متجزی نہیں ہوگا اور جہاں انتقال ملک کا احتمال نہ ہوگا وہاں متجزی ہوگا جیسا کہ ہم آگے چل کر (انشاء اللہ) بیان کریں گے۔ پھر مدعی اپنے شریک کو نصف مہر تاوان دے گا اور بچہ کی مدبر ہوئے کی حیثیت سے نصف قیمت دے گا اور باندی کی نصف قیمت نہ دے گا۔ مدعی پر نصف مہر کا وجوب اس واسطے کہ اس نے خود عین کی ملک میں وطن کا اقرار کیا کیونکہ وہ باندی دونوں کی مشترک مدبرہ تھی اور اس کے ساتھ وطن کرنا حرام ہے۔ مگر اس حرام وطن پر حد (شرعی سزا) اس لیے واجب نہیں ہوتی کہ اس میں شبہ واقع ہو گیا ہے کیونکہ صرف نصف باندی غیر مدعی کی ملک تھی نہ کہ ساری لہذا مہر واجب ہوگا اور بچہ کی مدبر ہونے کی حیثیت سے نصف قیمت دے گا کیونکہ اس نے بچے کے نسب کا دعویٰ کر کے اپنے شریک کی اس ملک کو ضائع کر دیا جو ظاہر اس کے لیے ثابت تھی اس لیے کہ اس نے یہ دعویٰ اس بچے کے بارے میں کیا جو دونوں کی ملک تھا۔ تو جب اس نے بچے کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس نے اپنے شریک سے اس کی ثابت ملک کو ضائع کر دیا وہ اس طرح کہ غیر مدعی شریک اب نہ بچے سے کمائی نہ کر کر نفع اٹھا سکتا ہے اور نہ خدمت لے سکتا ہے۔ لہذا مدعی بچے کی مدبر ہونے کے حساب سے نصف قیمت کا تاوان دے گا البتہ لڑائی کی نصف قیمت کا تاوان نہیں دے گا کیونکہ اس کے شریک کا حصہ بدستور اسی کی ملک میں ہے اور باندی مکمل طور پر مدعی کی ام ولد نہیں بنی کیونکہ اپنے شریک کے حصے کو ام ولد بنانا اس امر کا متقاضی ہے کہ اس کا حصہ بھی ملک میں آجائے حالانکہ اس کا حصہ اب کسی کی ملک میں آنے کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ مدبر ہو چکا ہے۔ بخلاف اس باندی کے جو دو آدمیوں کی مشترکہ مملوکہ ہو۔ وہ اگر بچہ جنے اور دونوں آدمیوں میں سے ایک آدمی بچے کا دعویٰ کر دے تو اس سے بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا اور وہ اپنے شریک کو باندی کے مہر کا نصف تاوان دے گا اور باندی کل کی کل اس کی ام ولد ہو جائے گی البتہ بچے کی قیمت کا کوئی تاوان نہیں دے گا کیونکہ وہاں شریک کا حصہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے لہذا ایک عوض کے بدلے اس کے حصے کا مالک ہونے کا قول کرنا ممکن ہے تاکہ مدعی شریک کے استیلاء کو صحیح بنایا جاسکے اور تملک (غیر مدعی کے حصے کے مالک بننے) کو باندی کے حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ بچہ اسی کی ملک پر پیدا ہوا ہے۔ لہذا اس بچے کا تاوان نہیں لیا جاسکتا ہے اور یہاں زیر بحث مسئلے (مدبر مشترکہ) میں شریک کا حصہ منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا استیلاء (ام ولد بنانا) صرف مدعی کے حصے پر منحصر (بند) رہے گا اور لڑکے کا تاوان الگ ہو گا کیونکہ اس کے تاوان کے وجوب کا سبب بھی علیحدہ ہے۔ پھر مدعی اگر پہلے مر گیا تو اس کا حصہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا حصہ اس کا ام ولد ہے لہذا باندی اس کے حصے میں سعایت نہیں کرے گی اور مدعی شریک ساکت کو کسی قسم کا تاوان نہیں دے گا کیونکہ حقیق کے حصول میں اس کا کوئی دخل نہیں اور دخل نہ دینے کا مطلب اس کا مر جانا ہے۔ البتہ باندی دوسرے شریک نے لئے تمام نقصان کے نزدیک سعایت کرے گی کیونکہ اس کا حصہ مدبر ہے۔ اگر سعایت کی رقم لینے سے پہلے ہی دوسرا شریک بھی مر گیا تو تمام باندی آزاد ہو جائے گی جبکہ وہ اس کے تہائی مال سے برآمد ہو سکتی ہو اور



امام ابوحنیفہؒ کے قیاس میں اس پر واجب سعایت باطل ہو جائے گی اور صاحبین کے قیاس کے مطابق باطل نہیں ہوگی۔ اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اس بنیادی اختلاف کی وجہ ہم گزشتہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر پہلے وہ شریک مرگیا جس نے بچے کے نسب کا دعویٰ نہیں کیا تھا تو اس کا حصہ اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا حصہ مدبر تھا اور باندی امام صاحب کے نزدیک شریک مدعی کے لیے سعایت نہیں کرے گی کیونکہ اس کا حصہ اس کا ام ولد بن چکا ہے اور ام ولد کی غلامی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قابل قیمت شے نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ سعایت کرے گی کیونکہ ان کے ہاں اس کی غلامی متقوم (قیمتی) شے ہے۔

اگر دونوں شریکوں میں سے کوئی بھی نہ مرایاں تک کہ باندی نے دوسرا بچہ جناب اس بچے کا دوسرے شریک نے دعویٰ کر دیا تو وہ نصف مہر کا تادان دے گا کیونکہ اس نے مدبرہ مشترکہ کے ساتھ وطنی کا اقرار کیا۔ اب ان دونوں میں سے جو بھی مرل تمام باندی آزاد ہو جائے گی کیونکہ ہر ایک حصہ ام ولد ہو چکا ہے اور قاعدہ ہے کہ ام ولد کا جب ایک حصہ آزاد ہو جائے تو وہ ساری آزاد ہو جاتی ہے۔ اور اس پر کسی قسم کی سعایت لازم نہیں ہوتی۔

اگر مدبرہ مشترکہ بچے بنے اور دونوں شریک اس بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیں تو اس کا نسب نون سے ثابت ہو جائے گا اور وہ باندی دونوں کی ام ولد بن جائے گی اور تدبیر باطل ہو جائے گی۔ اب تدبیر کی جگہ استیلا دے لے گا جو اس سے بہتر ہے۔ اور استیلا کا عتق تمام مال سے نافذ ہوتا ہے۔ تو گواہی باندی کے لئے بہتر ہے تدبیر سے کیونکہ تدبیر کا نفاذ تو تہائی مال سے ہوتا ہے۔ قن (خالص غلام) کے بارے میں تادان کا حکم وہی ہے جو باندی قن کا ہے۔ جس کو ہم انشاء اللہ کتاب الاستیلا میں بیان کریں گے۔

**مدبر کو مکاتب بنانا** اگر ایک آدمی نے اپنے غلام کو مدبر بنایا پھر اسے مکاتب بنادیا تو یہ عقد کتابت جائز ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کر دیا۔ پھر غلام نے اگر کتابت کی رقم مولیٰ کی موت سے پہلے ادا کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ عتق کی شرط پائی گئی اور وہ ہے ہر کتابت کا ادا کرنا اور اگر غلام نے ہر کتابت ادا نہ کیا یہاں تک کہ مولیٰ مرگیا تو بھی اگر وہ تہائی مال سے برآمد ہو سکتا ہے تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ تدبیر کے سبب عتق کی شرط پائی گئی۔ جو مولیٰ کی موت اور مدبر کا تہائی مال سے برآمد ہونا ہے اور غلام پر سعایت لازم نہ ہوگی کیونکہ مدبر کا عتق ایک قسم کی وصیت ہوتی ہے اور وصیت تہائی مال تک نافذ ہو سکتی ہے۔ جب پورا غلام تہائی مال سے برآمد ہو گیا تو وہ کل کا کل بغیر سعایت کے آزاد ہو گیا۔ اور اگر اس آدمی کا اس غلام کے علاوہ کوئی مال نہ ہو تو غلام کو اختیار ہے کہ چاہے تو تمام کتابت کی رقم میں سعایت کرے اور چاہے تو اپنی قیمت کی دو تہائیوں میں سعایت کرے۔ اگر اس نے تمام کتابت کی سعایت کو اختیار کیا تو قسطوں میں ادائیگی کر سکے گا اور اگر دو تہائی قیمت کی سعایت اختیار

کی توحیشت ادائیگی کرنا ہوگی۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ تمام کتابت اور دو تہائی میں سے جو رقم کم ہو اس کے لئے سعایت کرے گا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ دو تہائی کتابت اور دو تہائی قیمت میں سے جو مقدار کم ہو اس کے لئے سعایت کرے۔

اس مسئلہ میں اگر کا یہ اختلاف دو چیزوں میں واقع ہوا ہے ایک تو اختیار میں اور دوسرا مقدار میں۔ اختیار کا اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان ہے جبکہ مقدار کے اندر اختلاف امام ابوحنیفہؒ اور امام یوسفؒ کے درمیان اور امام محمدؒ کے درمیان ہے۔ اختیار میں اختلاف اس وجہ سے ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقی متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اس اصل کی بنیاد پر جب حقیقی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک متجزی ہے تو وہ مولیٰ کی موت کے باعث سارا آزاد نہ ہوا بلکہ اس کی صرف ایک تہائی آزاد ہوئی اور باقی دو تہائیاں بدستور غلام رہیں۔ اب حقیقی ان دو تہائیوں کی طرف دو چیزوں سے متوجہ ہوگا۔ جن میں سے ایک جہت بدل مؤجل (مقتدرہ) کی ادائیگی کے ساتھ کتابت ہے اور دوسری جہت یکشت و دو تہائی قیمت کی سعایت کے ساتھ تدبیر ہے۔ اسے اختیار دیا جائے گا کہ چاہے تو کتابت کی ادائیگی کو اختیار کر لے یا دو تہائی قیمت کی سعایت کو اختیار کر لے۔ اور صاحبین کے نزدیک حقیقی چوتھو متجزی نہیں ہے اس لیے غلام کی ایک تہائی حب مولیٰ کی موت کے باعث آزاد ہوگئی تو وہ تمام آزاد ہو گیا اور بدل کتابت کے سلسلے میں اسے جو مہلت حاصل تھی وہ باطل ہوگئی اور اس پر دونوں قسم کے مال میں سے ایک لازم ہو گیا یا کتابت کی رقم یا سعایت کی رقم۔ پھر ان دونوں میں سے ایک کم اور دوسری زیادہ رقم ہے تو اختیار دینے کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ وہ لا محالہ کم رقم کو ہی اختیار کرے گا۔ دوسرے یہ کہ جب اس پر صرف ایک قسم کا مال واجب ہے اور ان میں سے ایک دوسرے سے کم یا زیادہ ہے تو کم مال یقیناً اس پر لازم ہوگا۔ مقدار کے اختلاف میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ کل بدل کتابت کل رقبہ کے مقابلے میں ہے۔ بخیر و بکر عقد اس کی پوری گردن پر واقع ہوا ہے اس لیے کہ اس نے کہا تھا "میں نے تجھے اتنے مال کے عوض مکاتب بنادیا" اور اب مولیٰ کی موت سے اس کی گردن کا ایک تہائی آزاد ہو چکا ہے لہذا اس حصے کے مقابلے میں جو بدل کتابت ہے وہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور وہ ہے بدل کی ایک تہائی پس باقی دو تہائی بدل کارہ گیا۔ دوسرے یہ کہ مولیٰ کے مال کی ایک تہائی اگر غلام کی کل قیمت کے برابر ہو تو اس کل بدل کتابت ساقط ہو جائے گا۔ پھر جب وہ اس کی تہائی کے مثل ہو تو واجب ہے کہ بدل کتابت کی تہائی بھی ساقط ہو جائے پس اس طرح دو تہائیاں باقی رہ جائیں گی۔ اور غلام کتابت کی دو تہائیوں اور اپنی قیمت کی دو تہائیوں میں سے جو مقدار کم ہوگی اس کے لئے سعایت کرے گا مقدار کے معاملے میں شیعین (امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ) کی دلیل یہ ہے کہ غلام عقد کتابت سے پہلے تدبیر کے باعث اپنی گردن کی ایک تہائی کا مستحق تھا اور اس کا یہ حق اسے بھرا جائے گا۔ پھر مولیٰ نے اس کے بعد جب اسے مکاتب بنادیا تو بدل کتابت اس حصے کا مقابل نہیں ہوگا جو غلام کا حق ہے اور وہ ہے ایک تہائی حصہ۔ بدل کتابت تو صرف گردن کی دو تہائی کے مقابلے میں ہوگا۔ جب اس نے غلام سے یہ کہا کہ "میں نے تجھے اتنے مال کے عوض مکاتب بنادیا" تو اس نے بدل کتابت کو اس حصے کے مقابلے میں رکھ دیا جس کا مقابلہ صحیح نہیں اور وہ ہے ایک تہائی

حصہ۔ اور اس حصے کے مقابلے میں بھی رکھ دیا جس کے مقابل میں بدل ہونا صحیح ہے اور وہ ہے اس کی گردن کا دو تہائی حصہ۔ لہذا کل بدل کتابت کو اس حصے کے مقابلے میں رکھا جائے گا جس کے مقابلے میں رکھنا صحیح ہے یعنی دو تہائی کے مقابلے میں۔ جیسے کہ ایک آدمی نے اپنی آزاد مسکوحہ کو دو طلاقیں دیں پھر ہزار درہم کے عوض اسے تیسری طلاق بھی دیدی تو اسے پورا ہزار درہم دینا ضروری ہوگا۔ اور اسی طرح جب ایک آدمی نے ایسی دو عورتوں کو جمع کیا جن میں سے ایک کے ساتھ اس کا نکاح جائز تھا اور دوسری کے ساتھ جائز نہ تھا مگر اس نے دونوں کے ساتھ اکٹھا ہزار درہم حق مہر کے بدلے نکاح کر لیا تو یہ ہزار امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر واجب ہوگا مگر اس عورت کے مہر کے مقابلے میں جس کے ساتھ اس کا نکاح حلال تھا۔ جب معاملہ اس طرح ہے جس طرح ہم نے بیان کیا تو زیر بحث صورت میں غلام کی ایک تہائی اگرچہ مولیٰ کی موت کے وقت آزاد ہوگئی ہے لیکن اس کے مقابلے میں کوئی بدل نہیں بلکہ تمام بدل اس کی دو تہائی کے مقابلے میں ہے۔ لہذا بدل میں سے کوئی چیز ساقط نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے جس میں کل غلام تہائی مال سے برآمد ہوتا ہو کیونکہ اس صورت میں غلام کے لئے کل گردن مخصوص ہو جائے گی اور اس طرح وہ کسی قسم کا عوض دینے سے بری الذمہ ہو جائے گا۔

یہ مذکورہ تفصیل یا صورتیں تو اس وقت ہیں جب آدمی نے غلام کو پہلے مدبر بنایا ہو پھر مکاتب۔ اگر اگر اس نے غلام کو پہلے مکاتب بنایا پھر مدبر بنا دیا بعد ازاں خود مر گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول سے مطابق غلام چاہے تو اپنی قیمت کی دو تہائی میں اور چاہے تو بدل کتابت کی دو تہائی سعایت کرے۔ اور صاحبین کے نزدیک قیمت اور کتابت کی دو تہائیں میں سے جو کم مقدار ہوگی صرف اس کے لئے سعایت کے لئے گا۔ تو یہاں مقدار برائے کا اتفاق ہے کیونکہ سب نے بدل کتابت کی مقدار کو دو تہائی قرار دیا ہے۔ یا اس لئے کہ غلام پہلے مکاتب تھا اور وہ اپنی گردن کے کسی حصے کا مستحق نہیں تھا تو کل بدل کتابت کل گردن کے مقابلے میں تھا اور مولیٰ کی موت کے وقت غلام کا حصہ تدبیر کے باعث آزاد ہو گیا تو جو بدل اس حصے کے مقابلے میں تھا وہ ساقط ہو گیا اور بلا اختلاف دو تہائیاں باقی رہ گئیں۔ البتہ اس صورت میں نتیجہ کے بارے میں اختلاف کیا چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے اختیار دیا جائے گا کہ چاہے تو بدل کتابت کی دو تہائیاں قسطوں سے ادا کر دے اور چاہے تو اپنی قیمت کی دو تہائیاں فوراً ادا کر دے اور صاحبین کے نزدیک دونوں بدلوں میں سے کم تر مقدار غلام پر واجب ہوگی۔ اس سارے اختلاف کی بنیاد وہی اعتقاد کا متجزی اور غیر متجزی ہونا ہے جیسا کہ ہم نے پہلی فصل میں بیان کیا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

چوتھی فصل

## تدبیر کے حکم کا بیان

تدبیر کے حکم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق مدبر کفندہ کی زندگی سے اور دوسری کا تعلق اس کی موت کے بعد سے ہے۔

وہ قسم جس کا تعلق مدبر کنندہ کی زندگی کی حالت سے ہے وہ ہے مدبر کے لیے حق حریت کا ثابت ہونا جبکہ مدبر مطلق ہو اور یہ حکم ہمارے (احناف کے) نزدیک ہے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک مدبر کنندہ کی زندگی کی حالت میں تدبیر کا کوئی حکم نہیں ہے لہذا مولیٰ کی زندگی میں نہ تو حقیقی حریت ثابت ہوگی اور نہ حریت کا حق ثابت ہوگا۔ بلکہ اس کا حکم یہ ہے کہ مولیٰ کی موت کے بعد حقیقی حریت ثابت ہوگی۔

**مدبر مطلق کی بیع** | اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر مدبر مطلق کی بیع احناف کے نزدیک جائز نہیں اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک جائز ہے۔ اور مدبر مقید کی بیع بالاجماع جائز ہے مدبر مطلق کی بیع کے جواز میں امام شافعی نے حضرت عطاء کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ ایک آدمی نے اپنے غلام کو مدبر بنایا پھر وہ محتاج ہو گیا تو اس غلام کو رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ سو درہم کے عوض فروخت کر دیا۔ اور آنجناب علیہ التحیۃ والثناء کے کسی بھی فعل کا سب سے کم درجہ جواز (جائز ہونے) کا ہے۔ دوسرے یہ کہ تدبیر شرط کے ساتھ عتق (آزادی) کی تخلیق ہے لہذا بیع کے جائز ہونے کو منع نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ دیگر تمام شرائط مثلاً کسی گھر میں داخلہ اور زید کے ساتھ کلام وغیرہ کے ساتھ تخلیق میں منع نہیں کیا جاتا اور جیسا کہ تدبیر مقید میں بھی منع نہیں ہے۔ تیسرے یہ کہ تدبیر میں وصیت کا مضموم پایا جاتا ہے اور وہ بیع کے جواز میں مانع نہیں ہے جیسا کہ ایک آدمی اپنے غلام کو آزاد کر دینے کی وصیت کرے مگر پھر اسے بیع دے۔

ہماری (احناف کی) دلیل حضرت نافع سے مروی حضرت عبداللہ بن عمر کی وہ روایت ہے جس میں نبی اکرم علیہ التحیۃ والتسلیم نے ارشاد فرمایا:

المسلم لا یباع ولا یوہب وهو حر من ثلث المال۔

یعنی مدبر غلام کو نہ بیچا جائے اور نہ اسے ہبہ کیا جائے کیونکہ وہ تہائی مال میں سے آزاد ہے۔ یہ روایت اس مسئلے میں واضح دلیل ہے۔ اس کے علاوہ حضرت ابوسعید الخدریؓ اور جابر بن عبداللہ انصاریؓ سے بھی مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر کی بیع سے روکا۔ اور کسی بھی مسئلے میں مطلق نبی کو حرمت کے معنوں میں لیا جاتا ہے۔ بعد ازیں حضرت عمرؓ، عثمانؓ، زید بن ثابتؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بھی ہمارے مذہب کے مثل روایات آتی ہیں۔ اور یہی قول تابعین کی ایک کثیر جماعت مثلاً شریح، سروق، سعید بن المسیب، قاسم بن محمد، ابوجعفر محمد بن علی، محمد بن سیرین، عمر بن عبدالعزیز، شعبی، حسن بصری، زہری، سعید بن جبیر، سالم بن عبداللہ، طاؤس، مجاہد اور قتادہ رحمہم اللہ کا ہے۔ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ نے یہاں تک پررے وثوق سے ارشاد فرمایا کہ اگر ان اجلہ صحابہ کرام اور تابعین عظام کا یہ قول نہ ہوتا تو بھی میں مدبر کی بیع کو ناجائز قرار دیتا اس لیے کہ اس کے ناجائز ہونے پر نقل کے علاوہ عقل بھی دلالت کرتی ہے۔

اس کے بعد مدبر کے لیے حق حریت ثابت ہو جانے میں ہماری دلیل ایک تو اجماع کی ضرورت

ہے اور دوسری دلیل محدث کی فرض کی دلالت ہے۔ اجماع کی ضرورت (مجموعہ) یہ ہے کہ اس امر پر اجماع ہے کہ (تدبیر میں) حریت مولیٰ کی موت کے بعد ثابت ہوتی ہے اور حریت (آزادی) کے لئے ضروری ہے کہ اس کا کوئی سبب ہو اور یہاں سوائے کلام سابق (مدبر بنانے کے گذشتہ قول) کے کوئی سبب نہیں پھر یہ سبب دو حال سے خالی نہیں یا تو اسے فی الحال سبب ٹھہرانا ہوگا یا شرط (مولیٰ کی موت) کے بعد۔ اب ظاہر ہے مولیٰ کی موت کے بعد تو اسے سبب نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ موت کے بعد آدمی سے ہر قسم کے تصرف کی نیاقت جاتی رہتی ہے۔ تو یہ بات متعین ہوگئی کہ کلام سابق (مدبر بنانے کا گذشتہ قول) اپنے پائے جانے کے وقت سے حریت کا سبب ہے۔ تو مدبر بنانے کا قول مولیٰ کی موت کے بعد غلام کے لئے حریت ثابت ہونے کے لئے فی الحال سبب ہو اور مدبر کے لئے حق حریت کے ثابت ہونے کے ہمارے نزدیک یہی معنی ہیں۔ اور یہ چیز غلام کے لئے حق حریت کا ثابت ہو جانا، بیع کے جواز میں مانع ہے کیونکہ بیع (غلام کو بیچ دینا) اس سبب کو باطل کرنے کا نام ہے اس لیے کہ بیع کے بعد مولیٰ کی موت کے وقت حریت ثابت نہیں ہو سکتی۔ مدبر۔ کی غرض وغایت سے مدبر کی بیع کے ناجائز ہونے پر دلالت یوں ہے کہ مدبر بنانے سے مقصود یہ ہے کہ مولیٰ کی موت کے وقت حریت مدبر کے حوالے کر دی جائے۔ اس لیے کہ احقاق کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہو کہ اس طرح مولیٰ کی اپنی گردن بفرمائے حدیث دوزخ کی آگ سے نجات پائے گی یا اس کی کسی خدمت کا حق ادا کیا جائے مگر اس شرط کے ساتھ کہ غلام کے منافع (کمائی کرنا) اور خدمت لینا وغیرہ مولیٰ کی زندگی میں مولیٰ کی ملک میں رہیں گے۔ اور ظاہر ہے ان دونوں حضروں کو حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں سوائے اس کے کہ مدبر بنانے کو مولیٰ کی موت کے بعد ثبوت حریت کے لیے فی الحال سبب ٹھہرایا جائے اور موت کے بعد حریت کا ثبوت اس لیے ہے کہ اگر فی الحال حریت ثابت ہو جائے تو اس سے نفع اٹھانے کی غرض رہ جائے گی۔ اور اگر تدبیر کے قول سے کوئی چیز بھی منعقد نہ ہو تو مولیٰ کی غلام کو آزاد کرنے کی غرض فوت ہو جائے گی۔ کیونکہ اس طرح اسے پھر کسی بھی وجہ سے بیچا جاسکے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ تدبیر کے قول فی الحال ثبوت حریت کے لئے سبب قرار دینا اور حقیقی آزادی کا مولیٰ کی موت کے بعد تک مؤخر کرنا ان دونوں حضروں کے حصول کا ایک طریقہ ہے۔ تو یہ چیز حال کی دلالت سے ثابت ہونی لہذا تدبیر کا کلام اس چیز کے ساتھ معقد ہوگا اس لئے کہ کلام غرض کی دلالت کے ساتھ معقد ہوتا ہے۔

**ایک اعتراض اور اس کا جواب** اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارا (احناف کا) تدبیر کو فی الحال ثبوت حریت کا سبب قرار دینا تمہاری اپنی اصل اور قاعدے کے خلاف ہے کیونکہ مدبر بنانا شرط کے ساتھ علق کو معلق کرنے کا نام ہے اور تمہارا اصول ہے کہ تعلیقات فی الحال سبب نہیں ہوتیں بلکہ اس وقت سبب بنتی ہیں جب ان کی شرائط پائی جائیں۔ اور اسی بناء پر تم نے طلاق اور حلق کی تعلیق کو ملک یا سبب ملک کے ساتھ ہونا لازمی قرار دیا۔ مگر یہاں زیر بحث مسئلہ میں تم نے ثبوت حریت کے لئے تدبیر کو فی الحال سبب بنا دیا تو یہ چیز تمہاری اپنی اصل کے خلاف ہے اور اصل میں اختلاف ہونا فرع کے خلاف دلیل ہے۔ تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ جاری اصل اس تعلیق میں ہے جس میں شرط پائے جانے کے وقت اسے سبب قرار دینا ممکن ہو یا اس تعلیق میں جہاں منکمل نے فی الحال اسے سبب بنانے کا ارادہ نہ کیا ہو اور دیگر جملہ شرائط کے ساتھ اس تعلیق میں جسے وجود شرط کے

وقت سبب بنانا ممکن ہو۔ مگر یہاں جیسا کہ ہم نے بیان کیا تدبیر کو وجود شرط کے وقت سبب بنانا ممکن نہیں ہے۔ اور اسی طرح جملہ شرائط کے ساتھ اس تعلیق میں جس میں مشکلم نے یہ ادا وہ کیا ہو کہ وہ شرط پائے جانے کے وقت سبب ہو۔ اور یہاں مشکلم نے تعلیق کے فی الحال سبب ہونے کا ارادہ کیا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ تو ثبوت حریت کے لیے تدبیر کا فی الحال سبب ہونا متعین ہو گیا۔

بانی رباعطاف کی حدیث سے امام شافعی کا استدلال تو اس میں احتمال (شک) ہے کہ وہ تدبیر مقید ہو اور اس کا "بنا" "ربح" دیا، کتنا ایک فعل کو بنایا کرنا ہو تو اس حدیث میں عموم "نہیں ہے اور اس کے بیاع" کہنے کا مطلب "أَجْبَر" (اجرت پر دیا) بھی ہو سکتا ہے کیونکہ اہل مدینہ کی لغت میں اجارہ کو "بیع" بھی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ امام حمص نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مدبر کی خدمت کو بھیجا مگر اس کی گردن کو نہ بچا۔ اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ مدبر کا بھیجا جانا ابتدائے اسلام میں تھا جبکہ آزاد آدمی کی بیع بھی جائز تھی جیسا کہ مروی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو اس کے قرضے میں بیع دیا پھر حبیب آزاد آدمی کی بیع منسوخ ہوئی تو مدبر کی بیع بھی مدبر میں حتی حریت ثابت کرے کے لیے منسوخ ہو گئی تاکہ حتی حریت کو حقیقی حریت کے ساتھ ملایا جاسکے۔

مدبر مقید کی بیع سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہاں یہ بات ممکن نہیں کہ تدبیر کو فی الحال سبب بنایا جاسکے کیونکہ وہاں تدبیر کا معاملہ دو چیزوں کے درمیان شکا ہوا ہے پتہ نہیں مولیٰ اس مرض میں یا اس سفر میں مرے گا یا نہیں مرے گا۔ تو اس طرح شرط پائی بھی جاسکتی ہے اور نہیں بھی پائی جاسکتی۔ لہذا دیگر شرط کے ساتھ تعلیق کی مانند یہ تعلیق بھی فی الحال سبب نہیں بن سکتی۔ اور اسی طرح جب اس نے حق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا جس کے پائے جانے کا بھی امکان ہے اور نہ پائے جانے کا بھی۔ تو معلوم ہوا کہ اس کلام سے اس کی عرض اس غلام کو آزاد کر کے اللہ کا تقرب حاصل کرنا نہیں اور نہ ہی اس کی کسی قدیمی خدمت کے حق کو ادا کرنا ہے۔ کیونکہ اگر اس کی یہ عرض ہوتی تو یقیناً اس کے حق کو کسی بھی شرط کے ساتھ معلق کرتا جو لا محالہ ہونے والی ہو۔

امام شافعی کا یہ کہنا کہ تدبیر میں وصیت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور وصیت بیع کے حوازیں مانع نہیں تو یہ صیح ہے لیکن یہ وہ وصیت ہے جو امر لازم کے ضمن میں اپنے ثبوت کے لئے لازمی ہے اور امر لازم میں ہے (یعنی ایک چیز کو اپنے اوپر لازم کر لینا ہے) جو قرض کا احتمال نہیں رکھتا اور اسی لیے اس میں رجوع کا بھی احتمال نہیں۔ بخلاف اعتاق (آزاد کرنے) کی وصیت کے — اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ (تدبیر مطلق) بھی تدبیر مقید کے ہم شکل ہے اور تدبیر مقید میں وصیت لازم کے معنی پائے جاتے ہیں اس کے باوجود اس میں بیع جائز ہے تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس میں فی الحال وصیت کا معنی مترادف ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مولیٰ کی موت اس حالت پر ہو یا نہ ہو لہذا مولیٰ کی اس حالت میں موت کے بعد ہی غلام موصیٰ لہ (جس کے حق میں وصیت کی جائے) قرار پاسکے گا مگر یہاں صورت حال اس کے برعکس ہے۔ مندرجہ بالا دلائل سے مدبر مطلق کے لیے جب حریت کا حق فی الحال ثابت ہو گیا تو مدبر مطلق میں ہر وہ تعزرت جو اس حق کو باطل کر دے جائز نہیں ہوگا اور جو تعزرت اس حق کو

باطل نہ کرے وہ جائز ہوگا۔ اور اس قاعدے کی بنیاد پر کئی ایک مسائل کا حل نکلے گا۔

**مدبر کے دیگر احکام** | مدبر مطلق کو بیچنا، ہبہ کرنا، اسے صدقہ میں دینا یا اس کی وصیت کرنا

نام جائز ہے کیونکہ یہ ایسے تصرفات ہیں جن سے غلام کی گردن دوسرے کی ملک میں چلی جاتی ہے اور اس طرح حق حریت باطل ہو جاتا ہے۔ اور نہ ہی اسے بطور رہن رکھنا جائز ہے کیونکہ رہن میں دینا یا رہن میں رکھنا ہمارے نزدیک قرض ادا کرنے یا قرض وصول کرنے کے باب سے ہے تو یہ عین (غلام) کو کسی دوسرے کی ملکیت میں دینے یا ملکیت میں لینے کے باب سے ہوا۔ البتہ اسے کرایہ یا اجرت پر دینا جائز ہے کیونکہ اجارہ حق حریت کو باطل نہیں کرتا۔ اس لیے کہ یہ ایسا تصرف ہے جس میں آجر صرف اجیر سے منفعت اٹھانے کا مالک ہوتا ہے ذکر اس کی ذات کا۔ وہ غلام کے مدبر کنندہ کی ملکیت میں رہتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں مروی ہے کہ نبی اکرم شیخ معظم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر کی صرف خدمت (اس سے خدمت لینے) کو ہیچا اور اس کی گردن (ذات) کو نہ ہیچا۔ اور مدبر کی خدمت کو بیچنے کا مطلب اس کی منفعت کو بیچنا ہے اور یہی معنی ہیں اجارہ کے۔

○ مدبر مطلق سے خدمت لینا جائز ہے اور اگر باندی ہے تو اس سے وطی کرنا اور جنسی فائدہ اٹھانا بھی جائز ہے کیونکہ باندی سے یہی فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور اسے کسی کے نکاح میں بھی دیا جاسکتا ہے کیونکہ شہائی کر کے دینا بھی منافع کا مالک بنانا ہوتا ہے۔ اور عبداللہ بن عمر کے متعلق مروی ہے کہ وہ اپنی مدبرہ باندی سے وطی فرمایا کرتے تھے۔ مدبرہ سے وطی پر عقلی استدلال یہ ہے کہ استیلا (کسی باندی کو ام ولد بنانا) مدبر بنانے سے زیادہ تاکید دی ہے کیونکہ استیلا تمام مال سے آزادی کو واجب ٹھہراتا ہے جب کہ مدبر بنانا صرف تمام مال سے۔ پھر جب استیلا اجارہ (اجرت پر دینے) اور خدمت لینے سے مانع نہیں بطور نہ ہی ام ولد سے جنسی فائدہ اٹھانا منع ہے اور نہ ہی مدبرہ باندی کا نکاح کر دینا منع ہے تو مدبرہ میں بدرجہ اولیٰ یہ چیزیں منع نہ ہوں گی۔ لیکن غلام کی اجرت، حق مہر کی رقم، اس کی کمائی یا کرایہ مولیٰ کا ہوگا کیونکہ یہ اجرت یا کرایہ وحیرہ غلام کے منافع کا معاوضہ ہیں اور غلام کے منافع مولیٰ کی ملکیت ہوتے ہیں اور غلام کے کسی تلف شدہ عضو کی دیت بھی مولیٰ کی ہوگی کیونکہ وہ ایک جزو کا بدلہ ہے جو مولیٰ کی ملک پر ضائع ہوا ہے۔

○ قرض مدبر کی گردن یعنی ذات سے متعلق نہیں ہوگا بلکہ اس کے کسب (کمائی) سے متعلق ہوگا اور وہ اپنے قرضوں میں سعایت کرے گا۔ اس کی زیادتی پر کسی قسم کی چٹی یا تاوان مولیٰ کے ذمہ ہوگا۔ مگر وہ تاوان غلام کی اپنی قیمت سے کم ہونا چاہیے۔ اگر ایک ہی زیادتی یا زیادہ کا تاوان اس کی قیمت سے زائد ہوگا تو مولیٰ اس کی قیمت سے زائد تاوان کا ضامن نہ ہوگا۔ ہم اس مسئلے کو کتاب الجنایات میں انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

○ مدبر کو آزاد کر دینا جائز ہے کیونکہ اعتاق (آزاد کر دینے) کا مطلب ہے جلد اسے حقیقی آزادی کی طرف پہنچا دینا بیع اور ہبہ وحیرہ سے ممانعت اس لیے ہے کہ یہ چیزیں غلام کے اس مقصود (آزادی) تک پہنچنے میں مانع ہیں تو یہ بات محال ہے کہ اسے (مدبر) غلام کو آزادی تک پہنچانے سے منع کیا جائے

یہی وجہ ہے کہ ام ولد کو آزاد کرنا جائز ہے۔ اسی طرح مدبر ہے۔

مدبر کو مکاتب بنانا جائز ہے کیونکہ کتابت کا مقصود بھی یہی ہے کہ اسی جلدی آزاد بنا دیا جائے اور مولیٰ مدبر کو مکاتب بنانے کا حق رکھتا ہے جیسا کہ ام ولد کو مکاتب بنانے کا حق رکھتا ہے۔

**غیر مولیٰ سے مدبرہ کی اولاد کا حکم** | مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے لفظ سے مدبرہ

کا اجماع ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: مدبرہ باندی کا لڑکا بمنزلہ اپنی ماں کے ہے جس کی آزادی اور غلامی اپنی ماں کے تابع ہے۔ مروی ہے کہ سیدنا عثمان غنیؓ کی خدمت میں مدبرہ کی اولاد کا مسئلہ پیش ہوا تو انہوں نے فیصلہ فرمایا کہ جو بچہ اس نے تدبیر (مدبر بنانے) سے پہلے جناوہ غلام اور جو تدبیر کے بعد جناوہ مدبر ہے اور یہ فیصلہ تمام صحابہ کی موجودگی میں کیا گیا مگر اس پر کسی نے اعتراض نہ فرمایا تو یہ صحابہ کا اجماع ہو گیا۔ اور یہی قول مشہور تابعین شریعہ مسروق، عطاء، طاؤس، عباد، سعید بن مسیب، حسن بصری اور قتادہ رضی اللہ عنہم کا ہے۔ متقدمین فقہاء میں اس کے خلاف کسی کا قول معروف نہیں۔ البتہ بعض شوافع نے اس کے خلاف قول کیا ہے مگر اجماع صحابہ کے خلاف کی وجہ سے ان کے قول کا اعتبار نہ ہو گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حریت کا حق بچے کی طرف سرایت کرتا ہے جیسا کہ ام ولد کی آزادی اس کے بچے کی طرف سرایت کرتی ہے۔ اور تدبیر سے پہلے کے بچوں کا غلام رہنا صحابہ کی موجودگی میں سیدنا عثمانؓ کے فیصلہ کی وجہ سے ہے۔ دوسرے یہ کہ بچے کی پیدائش کے وقت ماں میں حریت کا حق ثابت ہی نہ تھا کہ بچے کی طرف سرایت کئے۔

**بچے کے بارے میں مدبرہ اور مولیٰ کا اختلاف** | مدبرہ کا اگر اختلاف ہو جائے اور مولیٰ مدبرہ سے کہے کہ تو نے بچہ تدبیر سے پہلے جنا تھا لہذا وہ غلام ہے اور باندی کہے کہ نہیں یہ تدبیر کے بعد پیدا ہوا ہے لہذا مدبر ہے تو مولیٰ کا قول معتبر ہے مگر قسم کے ساتھ۔ اور بنیہ (گواہ پیش کرنا) مدبرہ کے ذمہ ہے کیونکہ مدبرہ اس امر کا دعویٰ کر رہی ہے کہ تدبیر بچے کی طرف سرایت کر چکی ہے اور مولیٰ اس دعویٰ کا انکار کر رہے تو "السبۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" کے قاعدے کے مطابق مولیٰ سے قسم لی جائے گی کیونکہ ولادت مولیٰ کا کام نہیں اور بنیہ (گواہی) مدبرہ کی معتبر ہوگی اس لیے کہ اس میں تدبیر کو ثابت کر رہے۔ اور اگر تدبیر کی جگہ حقیق ہو اور مولیٰ اپنی آزاد کردہ باندی سے کہے کہ تو نے یہ بچہ اپنی آزادی کے بعد جنا ہے لہذا وہ آزاد ہے تو اس بچے کے بارے میں اسی وقت حکم لگایا جائے گا۔ اگر بچہ باندی کے پاس ہو تو اس کا اور اگر مولیٰ کے پاس ہے تو مولیٰ کا قول مانا جائے گا کیونکہ بچہ جب باندی کے ہاتھ میں ہو تو ظاہر حال اسی باندی کا گواہ ہے اور اگر بچہ مولیٰ کے ہاتھ میں ہے تو ظاہر حال اس کے حق میں گواہ ہے۔ بخلاف مدبرہ کے، کیونکہ وہ خود بھی مولیٰ کے قبضہ میں ہے اور اسی طرح اس کا بچہ بھی۔ تو اس صورت میں ظاہر حال ہر حالت میں مولیٰ کا گواہ ہے لہذا اسی کا قول معتبر ہو گا۔

اگر ایک آدمی نے کسی عین کی مملوک باندی سے کہا کہ اگر میں تیرا مالک بنا تو تو مدبرہ ہے یا اگر میں



نے تجھے خریدا تو تود بڑ ہے۔ ” پھر اس باندی کے ہاں بچہ پیدا ہوا اور اس آدمی نے ماں بیٹا دونوں کو خرید لیا تو ماں مدبرہ ہو گئی اور بچہ غلام کیونکہ ماں تو شرط کے ساتھ مدبرہ بنی مگر لڑکے کے حق میں وہ شرط نہیں پائی گئی بلکہ وہ الگ ہے اس لیے ماں کا مدبر بنایا جانا اس کی طرف شریعت منہیں کرے گا۔ (واللہ عز وجل اعلم) مدبر کنندہ کی موت سے بعد کے احکام ماں کے ہاں ان میں سے۔

① ایک تود بر کا آزاد ہو جانا ہے کیونکہ اس کی آزادی مولیٰ کی موت کے ساتھ ٹٹنی ہوئی تھی اور جو چیز شرط کے ساتھ معلق (ٹٹنی ہوئی) ہو وہ شرط کے پائے جانے کے وقت اتر آتی ہے۔ اور نزول عتق میں مدبر مطلق اور مقید دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ ہر ایک کی آزادی شرط کے ساتھ معلق ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ مدبر مقید میں شرط مولیٰ کی وہ موت ہے جو ایک صفت یا حالت کے ساتھ موصوف ہے جب وہ موت پائی گئی تو شرط پائی گئی لہذا معلق شے (جو شرط کے ساتھ ٹٹنی ہوئی تھی) نازل ہو گئی اور برابر ہے کہ مولیٰ کی موت حقیقی ہو یا مردہ ہونے کی وجہ سے حکمی موت ہو۔ مثلاً یہ کہ مولیٰ اسلام سے پھر گیا اور دار الحرب میں کفار کے ساتھ جا ملا کیونکہ ایسی ردت (دین سے پھرنا) جس میں مردہ دار الحرب کے اندر کفار سے جا ملے، تام الماک کے نازل ہو جانے میں موت کے قائم مقام ہے۔ اور اسی طرح مستان (وہ غیر مسلم جسے اسلامی حکومت میں امان دی گئی ہو) دارالاسلام میں جب کسی غلام کو خریدے پھر اسے مدبر بنا دے اور خود دار الحرب میں جا پھنپے اور وہاں اسے غلام بنالیا جائے تو اس کا مدبر آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلامی نے اس کے تام مال سے اس کی ملک کے زائل ہو جانے کو واجب کر دیا۔ تو غلامی گویا منزل موت کے ہوئی۔

اسی طرح مدبرہ کا وہ لڑکا بھی آزاد ہو جائے گا جو اس کے مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے نطفہ سے ہے کیونکہ وہ لڑکا جس طرح حق حریت میں اپنی ماں کے تابع ہے اسی طرح حقیقی حریت میں بھی ماں کے تابع ہے۔ اور اس سلسلے میں باندی کا مدبرہ مطلق ہونا یا مقید ہونا برابر ہے کیونکہ تابع ہونے کا مفہوم یہ تقاضا نہیں کرتا کہ ان کا حکم الگ الگ ہو۔

② مولیٰ کی موت سے بعد کے احکام میں ایک حکم یہ بھی ہے کہ مدبر کو مولیٰ کی تہائی مال میں سے آزاد کیا جائے گا۔ اور یہی قول عام علماء اور عام صحابہ کرام کا ہے اور یہی قول سعید بن جبیر، شریح، حسن بھری اور ابن سیرین رضی اللہ عنہم کا ہے۔ البتہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ بات مروی ہے کہ اس کا عتق تام مال میں سے ہو گا اور یہ قول حضرت ابراہیم نخعی اور حماد کا ہے انہوں نے مدبر کو ام ولد کی طرح بنایا ہے اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جسے ہم نے اوپر روایت کیا کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”مدبر کو نہ بچا جائے اور نہ اسے مہر کیا جائے کیونکہ وہ تہائی مال میں سے آزاد ہے۔“ ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ مدبر ایک قسم کی وصیت ہے اور اس وصیت کا اعتبار بھی دیگر تام وصیتوں کی مانند تہائی مال سے کیا جائے گا۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مولیٰ نے غلام کو حالت مرض میں مدبر بنایا ہو یا حالت صحت میں۔ کیونکہ مدبر بنانا دونوں حالتوں میں وصیت ہے نیز مدبر کے مطلق یا مقید ہونے سے بھی کوئی

فرق نہیں پڑتا۔ اس لیے کہ حدیث کے الفاظ عام ہیں۔ الّا یہ کہ تدبیر عقیدہ کو اس عموم سے حرف بیع اور ہبہ کے حق میں خاص کیا گیا ہو۔ لہذا اسے تنائی مال سے اعتبار کرنے میں حدیث کے عام الفاظ پر عمل کیا جائے گا۔

تدبیر کو تنائی مال سے اعتبار کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وصیت کا معنی دونوں قسم کی تدبیر میں پایا جاتا ہے۔ اور وصیت کا تقاضا ہے کہ اسے تنائی مال سے اعتبار کیا جائے اور تنائی مال کا اعتبار مولیٰ کی وفات کے دن ہوگا کیونکہ وصیتوں میں اسی طرح اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور جب اس کے عتیق (آزادی) کا اعتبار مال کے لیے حصہ سے ہوا تو اب وہ (غلام) اگر کل کا کل تنائی مال سے برآمد ہو جائے تو بصورت کہ مولیٰ کا اس کے علاوہ بھی مال ہو تو وہ مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس پر کوئی سعایت واجب نہ ہوگی۔ اور اگر مولیٰ کا غلام کے سوا کوئی دوسرا مال نہ ہو تو اس کا لیے حصہ آزاد ہوگا اور بچے حصہ میں ورثاء کے لئے سعایت کرے گا۔ یہ بات تو اس وقت ہے جب مولیٰ پر کوئی قرض نہ ہو اور اگر اس پر قرض ہو تو غلام اپنے مولیٰ کے قرضہ کو اتارنے میں اپنی تمام قیمت کی سعایت کرے گا کیونکہ قرض ادا کرنا وصیت کو پورا کرنے سے مقدم ہوتا ہے۔

(۳) مولیٰ کی موت سے بعد کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ مدبر غلام کی ولاد (میراث) مدبر کنندہ کے لئے ہوگی کیونکہ وہی اس کا معتق (آزاد کنندہ) ہے اور نبی اکرم علیہ التحیۃ والتسلیم کا ارشاد ہے کہ غلام کی ولاد اس شخص کے لیے ہے جس نے اسے آزاد کیا۔ اور یہ ولاد مدبر کنندہ سے کسی اور کو منتقل نہیں ہوگی۔ اور اگر مدبر کسی دوسرے کی طرف سے آزاد ہوا جیسے دو آدمیوں کے درمیان مشترک مدبرہ نے بچہ جنما اور ان دونوں میں سے ایک نے اس بچے کا دعویٰ کیا تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ اس مدعی پر آزاد ہو جائے گا اور شریک مدعی اپنے دوسرے شریک کو لڑکے میں سے اس کے حصے کا تاوان دے گا۔ اور اس بچے کی ولاد دونوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ حق حریت ہمارے نزدیک اسی وقت قہریر کے وقت ہی ثابت ہو جاتا ہے اور وہ حق ولاد کو ثابت کر دیتا ہے جو ثابت ہونے کے بعد ختم نہیں ہو سکتا۔ اور اسی طرح دو آدمیوں کے درمیان مشترک مدبر جسے ایک آدمی نے آزاد کر دیا اور وہ آزاد کنندہ مالدار تھا اس نے اپنے دوسرے شریک کے حصے کا تاوان ادا کر دیا تو غلام تاوان کے ذریعے آزاد ہو گیا مگر اس کی ولاد (میراث) دونوں کے درمیان مشترک رہے گی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد کے قول کے مطابق بھی جب ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو غلام مکمل آزاد ہو گیا اور اس کی ولاد (میراث) دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

### پانچویں فصل

## اُس چیز کا بیان جس سے تدبیر ظاہر ہوتی ہے

تدبیر بھی انہی چیزوں سے ظاہر ہوتی ہے جن سے لازمی اعتقاد ظاہر ہوتا ہے اور وہ ہیں اقرار اور

بینہ (گواہ پیش کرنا) کیونکہ تدبیر فی الحال حق حریت کو ثابت کرنے کا نام ہے لہذا حق حریت کو حقیقی حریت پر اعتبار کیا جائے گا اور حق حریت نام ہے مولیٰ کی موت کے بعد حقیقی حریت کے اثبات کا۔ تو اس آزادی کوئی اعمال ثابت کرنے کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ (حقیقی یا لازمی آزادی) چونکہ انہی دو چیزوں میں سے ایک سے ظاہر ہوتی ہے اسی طرح یہ (حق حریت یعنی تدبیر) بھی انہی سے ظاہر ہوگی۔

**مسائل** جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ مملوک (غلام) نے جب تدبیر (مدبر بنانے جانے) کا دعویٰ کیا اور مولیٰ نے انکار کیا تو اس نے اپنے دعویٰ پر گواہی پیش کر دی تو اس کی گواہی کو بالاتفاق قبول کیا جائے گا اور اس نے اپنے مدبر بنائے جانے کا دعویٰ نہ کیا اور ادھر مولیٰ بھی اس کو مدبر بنانے کا منکر ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کے دعویٰ کے بغیر گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک قبول کر لی جائے گی۔ اور اس پر فریقین کی طرف سے دلائل وہی ہیں جو ہم نے لازمی اعتناق کی بحث میں ذکر کر دیے ہیں۔ البتہ باندی کے علق پر گواہی اس کے دعویٰ کے بغیر بھی قبول ہے اور اس پر اجماع ہے اور باندی کے مدبر بنائے جانے پر گواہی میں اختلاف ہے کیونکہ باندی کو مدبر بنانا فرج (شرعاً) کی حرمت کو لازم نہیں کرتا۔ لہذا یہ شہادت حق اللہ پر قائم نہیں ہوگی۔

○ اگر دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے حالت صحت میں اپنے دو غلاموں میں سے غیر معین طور پر ایک کو مدبر بنادیا تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شہادت باطل ہوگی کیونکہ مدعی (جس کا دعویٰ کیا گیا ہے) قبول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک ان کی گواہی قبول ہوگی۔ اور اگر انہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ کا یہ فعل (غیر معین کو مدبر بنانا) حالت مرض میں تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ان کی گواہی قاعدہ استحسان کی رو سے قبول ہوگی مگر اس صورت میں بھی قیاس یہی چاہتا ہے کہ ان کی شہادت قبول نہ ہو۔ قیاس اور استحسان کی وجہ ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کر دی ہے۔

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے کہا تھا "یہ آزاد ہے اور یہ میری موت کے بعد مدبر" لہذا یہ مدبر ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کی گواہی جائز نہیں کیونکہ مدعی قبول ہے۔

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے کہا تھا "یہ آزاد ہے میری موت کے بعد میں نہیں بلکہ یہ آزاد ہے" تو وہ دونوں غلام مدبر ہوں گے اور اس کی موت کے بعد اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائیں گے کیونکہ جب اس نے کہا "یہ غلام آزاد ہے میری موت کے بعد" تو یہ کہتے ہی وہ مدبر ہو گیا۔ تو پھر جب اس نے کہا نہیں بلکہ یہ آزاد ہے" تو گویا اس نے پہلے سے رجوع کیا اور دوسرے کا نام لے کر اپنی غلطی کی اصلاح کی۔ لیکن اس کا پہلے کو مدبر بنانے کے بعد پھر رجوع کرنا صحیح نہیں البتہ اپنی غلطی کا تدارک کرنا صحیح ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی اپنی دو بیویوں میں سے ایک سے کہے "اس کو طلاق ہے نہیں بلکہ اس کو۔"

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے کہا تھا "یہ غلام آزاد ہے یعنی طور پر نہیں بلکہ یہ غلام آزاد ہے" تو وہ دونوں غلام مدبر ہوں گے اور اس کی موت کے بعد اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ جب اس نے کہا "یہ غلام آزاد ہے میری موت کے بعد" تو یہ کہتے ہی وہ مدبر ہو گیا۔ تو پھر جب اس نے کہا "نہیں بلکہ یہ آزاد ہے" تو گویا اس نے پہلے سے رجوع کیا اور دوسرے کا نام لے کر اپنی

غلطی کی اصلاح کی۔ لیکن اس کا پہلے کو مدبر بنانے کے بعد پھر رجوع کرنا صحیح نہیں البتہ اپنی غلطی کا تدارک کرنا صحیح ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی اپنی دو بیویوں میں سے ایک سے کہے ”اس کو طلاق ہے نہیں بلکہ اس کو“ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے کہا تھا ”یہ غلام آزاد ہے یقینی طور پر نہیں بلکہ یہ غلام مدبر ہے“ تو یہ شہادت دونوں کے حق میں جائز ہے کیونکہ اس نے پہلے کو آزاد کیا مگر پھر اس سے رجوع کر کے دوسرے کے ساتھ اپنی غلطی کا تدارک کیا تو پہلے سے رجوع صحیح نہیں البتہ اپنی غلطی کا تدارک کر کے دوسرے کو مدبر بنانا صحیح ہے چنانچہ پہلا آزاد ہو جائے گا اور دوسرا مدبر۔

○ اگر ایک گواہ نے گواہی دی کہ مولیٰ نے غلام کو مدبر بنایا تھا اور دوسرے نے گواہی دی کہ اس نے اسے یقینی آزاد کیا تھا تو یہ گواہی باطل ہوگی کیونکہ دونوں گواہوں میں سے ہر ایک نے لفظی اور معنوی طور پر دوسرے کے متضاد گواہی دی۔ لفظی طور پر متضاد ہونے میں تو کوئی شک نہیں باقی رہا معنوی تضاد تو وہ اس طرح ہے کہ یقینی اعتناق تو اسی وقت (فی الحال) آزادی ہے اور مدبر بنانے میں مولیٰ کی موت کے بعد آزادی کا اثبات (ثابت کرنا) ہے۔ تو یہ دونوں معنی ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور معنی پر صرف ایک گواہ ہے اور ایک گواہی کافی نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر دونوں گواہوں نے گواہی تو تدبیر ہی کی دی مگر اس کی شرط میں اختلاف کیا تو وہ گواہی بھی باطل ہوگی۔ کیونکہ ان دونوں نے دو مختلف چیزوں پر گواہی دی۔ (واللہ عزوجل اعلم)

# کتاب الاستیلا

## باندی سے وطی کرنے اور اولاد چاہنے کا بیان

اس کتاب میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

استیلا کی تفسیر کا بیان۔ لغت اور عرف کے اعتبار سے۔

استیلا کی شرط کا بیان۔

استیلا کی صفت کا بیان

استیلا کے حکم کا بیان۔

جس چیز سے استیلا وظاہر ہوتا ہو اس کا بیان۔

### فصل

## استیلا کی تفسیر کا بیان

لغت میں استیلا بچہ طلب کرنے کو کہتے ہیں جیسے ”استیہاب“ میرے طلب کرنے اور استئناس اُس طلب کرنے کو کہتے ہیں اور عرف میں استیلا کا مطلب ”باندی کو ام ولد بنانا“ ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے ”فلان استولد جاریتہ“ یعنی فلاں آدمی نے اپنے باندی کو ام ولد بنایا۔ چنانچہ اس قاعدے کی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ باندی کو ام ولد بنانے میں زندہ بچہ اور مردہ بچہ دونوں برابر ہیں کیونکہ بچہ مردہ پیدا ہو تو بھی بچہ ہی کہلاتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے ولادت کے شرعی احکام متعلق ہوتے ہیں حتیٰ کہ عورت اگر عدت گزار رہی ہو تو مردہ بچہ جننے سے اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے اور مردہ بچہ جننے سے عورت نفاس رزچہ والی ہو جاتی ہے اور اسی طرح اگر اس کا حمل گر گیا لیکن اس بچے کی پوری خلقت (اعضاء اور جسم کی شکل و صورت) یا کچھ خلقت ظاہر ہو چکی تھی اور مولیٰ نے اقرار بھی کر لیا کہ یہ بچہ اس کے نطفہ سے ہے تو یہ بچہ باندی کو ام ولد قرار دینے میں مبتذل مکمل خلقت والے اور زندہ بچے کے ہے۔ کیونکہ ولادت کے شرعی احکام اس ختم کے گرنے والے حمل پر بھی مرتب ہوتے ہیں۔ اور ان احکام کو ہم نے ابھی اوپر

بیان کر دیا ہے۔ اور اگر ایسا حمل ساقط ہو اگر اس کی خلقت جسم اور اعضا کی شکل و صورت میں سے ابھی کچھ ظاہر نہیں ہوا تھا یعنی گوشت کا ٹوٹنا یا جابجا ہوا خون یا نطفہ ہی گر گیا اور مولیٰ نے دعویٰ کیا کہ میرے نطفہ سے ہے تو وہ باندی ام ولد نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ سے حضرت حسن نے اسی طرح روایت کی ہے کیونکہ جب اس کی ابھی خلقت ہی ظاہر نہیں ہوئی تو اسے بچہ کہا ہی نہیں جاسکتا اور بچے کے بغیر باندی کا ام ولد بننا ناممکن ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ نامکمل خلقت والا حمل اگر بچہ ہو سکتا ہے تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ جابجا خون یا گوشت کی بوٹی ہو تو اس طرح شک پڑ گیا اور شک کے ساتھ استیلا ثابت نہیں ہوتا۔

اور جو کچھ ہم نے بیان کیا، یہ ہمارے اصحاب (اخلاف) کا قول ہے۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ ایک قول میں انہوں نے فرمایا کہ اس کو تھڑے یا بچے ہوئے خون پر گرم پانی ڈالا جائے۔ اگر وہ تکمیل جائے تو خون ہے اور اگر نہ تکمیل تو بچہ ہے۔ اور ایک قول میں انہوں نے فرمایا کہ اس بارے میں عورتوں کے قول کی طرف رجوع کیا جائے یعنی اگر وہ اس کو بچہ کہیں تو بچہ اور اگر خون کہیں تو خون تصور کیا جائے لیکن یہ دونوں قول درست نہیں جسکے بعد ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر رکھی ہے۔

اگر مولیٰ نے اقرار کیا اور اپنی باندی کے متعلق کہا کہ ”اس باندی کا حمل مجھ سے ہے“ تو وہ اسکی ام ولد ہوگئی کیونکہ حمل کا اقرار گویا بچے کا اقرار ہے اس لیے کہ حمل عبارت ہی بچے سے ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب اس نے کہا ”اس باندی کا حمل مجھ سے ہے“ پھر کہا ”یہ مجھ سے حاملہ ہے“ یا کہا ”جو بچہ اس کے پیٹ میں ہے وہ مجھ سے ہے“ پھر بعد ازاں کہنا شروع کیا کہ وہ تو حاملہ ہی نہیں تھی بلکہ اس کے پیٹ میں ہوا بھری تھی اور باندی نے بھی مولیٰ کی اس بات کی تصدیق کر دی تو ان دونوں کی تصدیق نہیں کی جائے گی یعنی انہیں سچا نہیں مانا جائے گا۔ اور وہ باندی ام ولد ہوگی کیونکہ مولیٰ نے اس کے حمل کا اقرار کیا اور حمل بچے ہی سے عبارت ہے اور یہ بچہ باندی کے لیے استیلا کی حریت کو ثابت کر دیتا ہے۔ لہذا جب اس نے اپنے اقرار سے رجوع کیا تو اس کا رجوع صحیح نہ ہوگا اور نہ ہی باندی کی تصدیق کی طرف توجہ کی جائے گی۔ کیونکہ حریت میں ”حق اللہ“ پایا جاتا ہے اور حق اللہ بندے کے گرانے سے ساقط نہیں ہوتا، اور اگر مولیٰ نے حمل یا بچہ کہنے کی بجائے یہ کہا ہو کہ ”جو کچھ اس باندی کے پیٹ میں ہے وہ مجھ سے ہے“ پھر بعد ازاں کہے کہ ”نہیں وہ تو پیٹ میں ہوا بھری ہوئی تھی“ اور باندی بھی اس کی بات کی تصدیق کر دے تو وہ ام ولد نہ ہوگی کیونکہ اس کا مافی البطن تھا جو کچھ اس کے پیٹ میں ہے، کہنا بچے اور ہوا دونوں کی گنجائش رکھتا ہے لہذا استیلا ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے کہا ”یہ باندی اگر حاملہ ہے تو وہ مجھ سے ہے“ بعد ازاں اس کا حمل ساقط ہو گیا اور بچے کی مکمل خلقت یا کچھ خلقت ظاہر ہو چکی تھی تو وہ باندی ام ولد ہو جائے گی جس کی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ اور اگر باندی نے مولیٰ کی اس بات کے بعد چھ بیٹے سے کم مدت میں بچہ جنا تو بھی وہ ام ولد ہوگئی کیونکہ اس سے حمل (بچے) کے نسب کو ثابت کرنے کا یہ طریقہ ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے ان کا منت حبلی فہومنی، (اگر وہ حاملہ ہے تو وہ حمل مجھ سے ہے) کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ”میں نے اس سے وطنی (بھرتی کی) ہے اگر وہ اس وطنی سے حاملہ ہوگئی تو وہ حمل مجھ سے ہے“ چنانچہ اس بات کے بعد جب اس نے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو یقین ہو گیا کہ وہ اس وقت حاملہ تھی لہذا

نسب بھی ثابت ہوگا اور استیلا دہمی۔ اور اگر مولیٰ نے بچے کی ولادت کا انکار کیا لیکن ولادت پر عورت نے گواہی دے دی تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ خاندان جب حمل کا اقرار کرنے تو ولادت پر اس کی بیوی کی شہادت کو قبول کیا جاتا ہے جیسا کہ کتاب الطلاق میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر باندی کے ہاں مولیٰ کی اس بات سے چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد مدت میں بچہ پیدا ہوا تو بچے کا نسب ثابت ہوگا اور نہ باندی ام ولد ہوگی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ حمل اس وقت کے بعد ہوا ہو تو اس میں شک پڑ گیا اور شک کے ساتھ نہ نسب ثابت ہوتا ہے اور نہ استیلا دہ۔

## فصل

### استیلا دہ کے سبب کا بیان

استیلا دہ کا سبب باندی کا اپنے مولیٰ کے لڑکے کی ماں ہونا ہے تاہم اس بارے میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک استیلا دہ کا سبب لڑکے کے نسب کا ثابت ہونا اور امام شافعی کے نزدیک مطلقاً آزاد لڑکے کا حمل ٹھہر جانا ہے البتہ استیلا دہ کے حکم پر ائمہ کا اتفاق ہے اور وہ یہ کہ باندی کے لیے فی الحال حریت کا حق ثابت ہو جائے گا اور مولیٰ کی موت کے بعد حقیقتہً آزاد ہو جائے گی۔ اور اس سلسلے میں اصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپ نے اپنی باندی ماریہ قبطیہ کے بارے میں اس وقت ارشاد فرمایا جب انہوں نے آپ کے صاحبزادہ گرامی حضرت ابراہیم کو جنم دیا۔ فرمایا:

استقھا دلہا۔

یعنی اس (ماریہ قبطیہ) کو اس کے بیٹے نے آزاد بنا دیا۔

**اختلاف ائمہ** اس قول نبوی سے مراد یہ ہے کہ بچہ اپنی ماں کی آزادی کا سبب ہے۔ البتہ سبب بننے کی وجہ میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا یہ ہے کہ وہ بچے کے نسب کا ثابت ہونا ہے اور امام شافعی کا فرمانا یہ ہے کہ استیلا دہ کا سبب مطلقاً باندی کا آزاد بچے کے ساتھ حاملہ ہونا ہے۔

استیلا دہ کے سبب کے بارے میں اپنے مؤقف پر امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ لڑکا بلاشبہ آزاد ہے اور وہ اپنی ماں کا ایک جزء ہے۔ اور ایک جزء کی آزادی کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا کل آزاد ہو کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ کل تو غلام ہو اور اس کا ایک جزء آزاد ہو۔ بنا بریں چاہیے تو یہی تھا کہ اپنے مولیٰ سے حاملہ باندی فی الحال آزاد ہو جاتی مگر ایسا ہوتا نہیں کیونکہ بچے کا اس سے علیحدہ وجود ہے اور ماں سے جدا ہونے کے اعتبار سے بچے کی آزادی ماں کی آزادی کو لازم نہیں ٹھہراتی جیسا کہ اگر خنیں (رحم مادر میں موجود بچے) کو آزاد کیا جائے تو اس کی ماں آزاد نہیں ہوتی۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ حریت کا حق تو اسے فی الحال مل جائے گا اور حقیقتہً آزاد مولیٰ کی موت کے بعد حاصل ہوگی تاکہ دونوں شہادت پڑل ہو جائے۔

ہماری (احناف) کی دلیل یہ ہے کہ حمل ٹھہرانے والی (طبی) (جہتیری) نے بچے کے واسطے سے مولیٰ اور

باندی کے درمیان جڑیت کو واجب کر دیا ہے کیونکہ دونوں (مولیٰ اور باندی) کا نطفہ آپس میں اس طرح مل گیا ہے کہ وہ ایک چیز ہو گئی ہے اور اسی سے بچہ پیدا ہوتا ہے تو بچہ گویا دونوں کا جزء ہوا۔ پھر بچہ اپنی ماں سے جدا ہونے (پیدا ہونے) کے بعد اگرچہ حقیقتاً اس کا جزء نہ رہتا تاہم ثبوت نسب کے لیے بطور حکم شرعی اس کی جڑیت باقی رہی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ہر ماں لڑکے کے واسطے سے یہی مولیٰ کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ اس کے لڑکے کی ماں (ام الولد) ہے۔ پس اگر حقیقی آزادی باقی ہوتی تو فی الحال حقیقی آزادی ثابت ہو جاتی اور جب آزادی لکھی طور پر باقی ہوتی تو ثابت بھی ملکی طور پر ہوئی کیونکہ احکام کی ترتیب میں دلائل کو ان کی قوت اور کمزوری کے مطابق رکھا جاتا ہے۔ اور اسی مفہوم کی طرف حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ مذکورہ اس کے بعد بھی ان (ام ولد و لڈیوں) کو بیچنے کا ارادہ رکھتے ہیں جب کہ تمہارے گوشت ان کے گوشت کے ساتھ اور تمہارے خون ان کے خون کے ساتھ خلط ملط ہو گئے۔

پھر اس سبب کی کیفیت میں ہمارے اصحاب (امہانخاف) کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔ مثلاً (امام اعظم اور صاحبین، نے کہا کہ استیلا کا سبب شرعی طور پر نسب کا ثبوت ہو جانا ہے اور امام زفرؒ کا کہنا ہے نسب کا مطلقاً ثبوت ہو جانا ہی سبب ہے چاہے شرعی طور پر ثابت ہو یا حقیقی طور پر اور اس اجمال کی تفصیل کئی ایک مسائل میں کچھ یوں ہے۔

**مسائل:** جب ایک آدمی نے کسی باندی سے شادی کی اور اس کا باندی سے بچہ پیدا ہوا پھر وہ آدمی اس باندی کا مالک بھی بن گیا تو ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک وہ باندی اس کی ام ولد ہو گئی کیونکہ انخاف کے نزدیک استیلا کا سبب نسب کا ثبوت ہے اور نسب ثابت ہو گیا تو سبب بھی ثابت ہو گیا البتہ سبب پر مرتب ہونے والا حکم ملک کے پائے جانے پر موقوف رہے گا کیونکہ اس کے حکم یعنی حق آزادی کو غیر کی ملکیت میں ثابت کرنا مشکل ہے جیسا کہ حقیقی حریت کو غیر کی ملکیت میں ثابت کرنا مشکل ہوتا ہے لہذا باندی کے ملکیت میں آجائے تک یہ حکم (حق آزادی) مؤخر ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ باندی اس کی ام ولد نہ ہوگی اور فقیر ابراہیم غنمی کی بھی یہی رائے ہے کیونکہ ان کے نزدیک وہ باندی اس کی ام ولد نہ ہوگی اور فقیر ابراہیم غنمی کی بھی یہی رائے ہے کیونکہ ان کے نزدیک استیلا کا سبب مطلقاً لڑکے کا آزاد ہونے کی حالت میں پیدا ہونا ہے اور یہ چیز زیر بحث صورت میں نہیں پائی جاتی کیونکہ لڑکا اپنے مولیٰ کے حق میں غلام ہے اور جب وہ آدمی (باندی کا خاندن) باندی کے ساتھ اپنے لڑکے کا بھی مالک بنا تو وہ لڑکا آزاد ہو گیا کیونکہ اس پر علماء کا اجماع ہے۔ ہمارے نزدیک چونکہ وہ آدمی محرم (انتہائی قریبی رشتہ جس سے نکاح حرام ہو) یعنی اپنے بیٹے کا مالک بنا ہے لہذا وہ بیٹا آزاد ہو جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس لڑکے کا آزاد ہونا اس لیے ہے کہ وہ آدمی (لڑکے کا باپ) ایسے لڑکے کا مالک بنا ہے جس کا نسب شرعی طور پر اس سے ثابت ہے۔

اسی طرح جب کسی بچے کا نسب باندی کے مالک کے علاوہ کسی دوسرے آدمی سے شبہ میں کی گئی دلی کی وجہ سے ثابت ہو پھر وہ آدمی اس باندی کا مالک بن جائے تو ہمارے (احناف) کے نزدیک جب



وہ اس باندی کا مالک بنے گا وہ امام ولد ہو جائے گی کیونکہ سبب (نسب کا ثبوت) پایا گیا اور امام شافعی کے نزدیک ام ولد نہ ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک سبب (آزاد بچے کا رحم مادر میں قرار پانا) نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہ آدمی اس لڑکے کا مالک بنا تو عیساکرہم نے اور بیان کیا، وہ لڑکا آزاد ہو جائے گا۔ اگر ایک آدمی نے کسی باندی سے زنا کیا اور اس سے باندی کو حمل ٹھہر گیا، بایں صورت کہ وہ خود اعتراف کرے کہ میں نے اس سے حرام کاری کی تھی یا میں نے اس سے بدکاری کی تھی یا کہے کہ یہ زنا سے میرا بیٹا ہے یا بدکاری سے میرا بیٹا ہے اور باندی اور اس کے مالک نے بھی اس چیز کی تصدیق کر دی بعد ازاں باندی نے بچے کو جنم دیا پھر وہ آدمی اس باندی کا مالک بن گیا تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قاعدۂ استحسان کے مطابق وہ باندی اس کی ام ولد نہ ہوگی۔ البتہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہ اس کی ام ولد ہو جائے اور امام زفر کی رائے بھی یہی ہے کہ وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک استیلا کا سبب نسب کا مطلقاً ثابت ہو جانا ہے اور یہاں تو حقیقی طور پر نسب ثابت ہو چکا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ آدمی اس بچے کا مالک بنے تو بچہ بلا اختلاف اس پر آزاد ہو جائے گا اور ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استیلا کا سبب بچے کے نسب کا شرعی طور پر ثابت ہونا ہے اور وہ نہیں پایا گیا لہذا وہ باندی ام ولد نہ بنے گی۔

## فصل

### استیلا کی شرط کا بیان

استیلا کی شرط وہی ہے جو نسب کے شرعی طور پر ثابت ہونے کی شرط ہے اور وہ ہے عورت کا "فراش" (بچھونا) ہونا۔ اور عورت کا فراش ہونا صحیح نہیں ہو سکتا مگر ملک میں (مکمل قبضہ اور غلامی میں ہونے، کے ساتھ یا ضمیمہ ملک کے ساتھ یا مادیل ملک کے ساتھ یا ملک نکاح کے ساتھ یا شرب نکاح کے ساتھ۔ ملک میں باندی صرف وطی سے "فراش" نہیں ہو جاتی بلکہ اس کے فراش ہونے کے لیے ہمارے احناف کے نزدیک وطی کے ساتھ دعویٰ کا قرینہ بھی ہونا چاہیے لہذا دعویٰ کے بغیر استیلا ثابت نہیں ہو سکتا۔

استیلا میں عام باندی اور مدبرہ باندی کی ملک برابر ہے کیونکہ نسب کے ثابت کرنے میں وہ دونوں برابر ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ مدبرہ باندی حبس ام ولد ہو جائے گی تو اس کی تدبیر باطل ہو جائے گی کیونکہ نکاح ام ولد ہونا اس کے لیے زیادہ نفع مند ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ ام ولد باندی نہ مالک کے قرض خواہ کے لیے سعایت کرتی ہے اور نہ اس کے وارث کے لیے اور اس کے مقابلے میں مدبرہ باندی سعایت کرتی ہے۔

جس طرح نسب کے ثابت ہونے میں باندی کی کل ملکیت یا اس کے کچھ حصے کی ملکیت برابر ہیں

اسی طرح استیلا میں بھی برابر ہیں۔ حتیٰ کہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک باندی کو دونوں کی ملکیت میں جتنے ہوئے اگر حمل نظر جائے پھر وہ بچہ جننے اور دونوں آدمیوں میں سے ایک اس بچے کے نسب کا دعوئی کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور باندی کل کی کل تاوان کے ساتھ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور وہ تاوان ہے اس کی نصف قیمت۔ اور اس تاوان کے ادا کرنے میں مدعی شریک کی خوشحالی یا تنگدستی کی دونوں حالتیں برابر ہیں۔ دونوں حالتوں میں اسے اپنے شریک کو باندی کی نصف قیمت دینا ہوگی البتہ اس کے کی قیمت میں سے کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ بچے کا نسب صرف اس کے ساتھ کیسے ثابت ہو گیا؟ تو وہ اس لیے کہ دلی ایسے عمل میں واقع ہوئی جہاں اس کی کچھ نہ کچھ ملکیت تھی۔ تو جتنی قدر ملکیت تھی اس ملکیت نے اسی قدر نسب کو بھی ثابت کر دیا اور یہ بات ظاہر ہے کہ نسب تجزی (قابل تقسیم) نہیں ہوتا اور جب نسب بعض حصے میں ثابت ہو گیا تو تقسیم نہ ہو سکنے کی مجبوری کی بنا پر کل بچے میں ثابت ہو گیا۔ دوسرے یہ کہ نسب جب ملکیت کے شریک کے ساتھ بھی ثابت ہو جاتا ہے تو جہاں فی الحقیقت ملکیت ہو وہاں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔ اور جہاں تک کل کی کل باندی کا صرف شریک مدعی کی ام ولد ہو جانے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ باندی کا نصف تو استیلا کا سبب پائے جانے کی وجہ سے ام ولد ہو گیا کیونکہ باندی کا نصف اس کی ملکیت ہے اور باندی کے باقی نصف کا ام ولد ہونا تو اس اعتبار سے ہے کہ استیلا دو ہاں تجزی (تقسیم) نہیں ہو سکتا جہاں ملکیت متعلق ہو سکتی ہو۔ لہذا جب بعض حصے میں استیلا ثابت ہو گیا تو تقسیم نہ ہو سکنے کی مجبوری کی وجہ سے کل باندی میں ثابت ہو جائے گا۔ اور یا اس اعتبار سے ہے کہ استیلا (ام ولد ہونے، کے پورے ہونے کا سبب پایا گیا ہے اور وہ ہے ثبوت نسب چونکہ نسب تقسیم نہیں ہو سکتا اور حکم بھی اپنے علت کے مطابق ہوتا ہے لہذا مکمل استیلا ثابت ہو جائے گا اس طرح کہ اس کے اپنے حصے میں تو سبب (ثبوت نسب) کی وجہ سے اور باقی نصف میں نسب کی تجزی نہ ہو سکنے کی وجہ سے یا باندی کے باقی نصف کا ام ولد ہونا ایک دوسرے سبب کی وجہ سے ہے جو اختلاف کے وقت ایک شے کے پورے ہونے کو لازمی ٹھہراتا ہے۔ پھر یہ بات بھی واضح ہے کہ اس وقت تک مکمل استیلا نہیں ہو سکتا جب تک کہ مدعی اپنے دوسرے شریک کے حصے کا مالک نہ بنے لہذا وہ استیلا کو صحیح بنانے کے لیے اپنے ساتھی کے حصے کا پیلے مالک بنے گا اور دوسرے کے مال کا اس وقت تک مالک نہیں بنا جاسکتا جب تک کہ اس کے بدلے میں کوئی چیز نہ دی جائے چنانچہ مدعی بدلے دے کر اپنے شریک کے حصے کا مالک بنے گا۔ اور وہ بدل ہے باندی کی نصف قیمت۔ پھر یہ بھی واضح رہے کہ اس بدلے یا تاوان دینے میں مدعی کی فراخی یا تنگدستی کی دونوں حالتیں برابر ہیں یعنی فروخت شدہ مال کے تاوان کی طرح ہر حال میں یہ بدلے یا تاوان دینا ہوگا کیونکہ یہ ملکیت (ایک شے کے مالک ہونے، کا تاوان ہے۔

باقی رہا زیر بحث صورت میں نصف مہر کا مدعی پر واجب ہونا تو وہ اس لیے ہے کہ اس نے خود غیر کی ملک میں دہلی کا اقرار کیا ہے۔ اور کسی دوسرے کی ملک میں دہلی کرنا حرام ہے مگر یہاں زنا کی حد وجہ شہد واجب نہیں ہوگی کیونکہ یہاں دہلی اس جگہ کی گئی ہے جہاں اس کے شریک کے ساتھ ساتھ اس کی

اپنی ملک ہے البتہ مہر ضرور واجب ہوگا اور یہ مہر کی رقم قیمت کے تاوان میں داخل نہ ہوگی کیونکہ نصف قیمت کا تاوان الگ چیز ہے اور باندی سے جنسی تسکین اٹھانے کا تاوان الگ۔ لہذا یہ تاوان باندی کی نصف قیمت کے تاوان میں داخل نہ ہوگا۔ اور لڑکے کی نصف قیمت کے تاوان میں داخل نہ ہوگا۔ اور لڑکے کی نصف قیمت کا مدعی پر واجب نہ ہوتا اس وجہ سے ہے کہ وہ باندی میں اپنے ساتھ کے حصے کا بھی مالک بن چکا ہے لہذا لڑکا بھی اس کی ملک ہوگا اور اس پر اس لڑکے کا کوئی تاوان نہ ہوگا۔ دوسرے یہ کہ لڑکے کا حالت حمل میں اپنا کوئی الگ وجود نہیں ہوتا کہ اس کی کوئی قیمت لگائی جائے لہذا اس کے بدلے میں کسی قسم کا تاوان نہ ہوگا تیسرے یہ کہ بچہ بمنزلہ وصف اور صفت کے ہوتا ہے اور کسی چیز کے وصف کی کوئی الگ قیمت نہیں ہوتی۔

نسب کے ثبوت اور باندی کے ام ولد ہونے میں ذاتی ملکیت اور ہاتھ کی ملکیت (جس میں مالک خود بھی آزاد نہ تھا دونوں برابر ہیں جیسے کہ مکتوب دہوا بھی ملک خود آزاد نہیں، اپنی کمائی میں سے جب کسی باندی کو ام ولد بنائے۔ اس چیز کا تفصیلی بیان ہم انشاء اللہ آگے چل کر کتاب الدعویٰ میں کریں گے۔ مسائل: نسب کے دعویٰ کرنے میں مدعی کی حالت صحت اور حالت مرض دونوں برابر ہیں کیونکہ نسب حاجات اصلیہ میں سے ہے۔ اور اسی طرح جب ایک شریک بچے کے نسب کا دعویٰ کرے اور اسی وقت دوسرا اس کو آزاد کرے تو دوسرے کا آزاد کرنا باطل ہوگا اور مدعی کے دعویٰ کو اولیت دی جائے گی کیونکہ اس کا دعویٰ کرنا بچے کی پہلے والی حالت یعنی نطفہ قرار پانے کی حالت کی طرف منسوب ہے اور دوسرے ساتھی کی جانب سے حقیق اب واقع ہو رہا ہے تو گویا نسب کا دعویٰ اعتناق سے مقدم ہوا لہذا اسے قبول کرنا اولیٰ ہوگا۔

۵ اگر دونوں شریکوں نے ایک ساتھ بچے کے نسب کا دعویٰ کیا تو وہ دونوں کا لڑکا ہوگا اور باندی دونوں کی ام ولد ہوگی۔ وہ ایک دن ایک مالک کی خدمت کرے گی اور دوسرے دن دوسرے مالک کی۔ اور کوئی شریک دوسرے کے لئے ام ولد کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ البتہ ہر ایک نصف مہر کا دوسرے کے لئے ضامن ہوگا اور یہ نصف مہر دینا بدلے کے طور پر ہوگا۔ دونوں سے بچے کے نسب کا ثابت ہونا ہمارے (احناف کے) قول کے مطابق ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف ایک سے نسب ثابت ہوگا اور کسی قیافہ شناس روئے شخص جو کسی کے اعضاء کو دیکھ کر یہ بتلائے کہ یہ فلاں نسب سے ہے، کہنے پر اس ایک کا تعین کیا جائے گا۔ دریں کتاب الدعویٰ کے مسائل میں سے ہے۔ اور باندی سے ہر ایک کے حصے کا ام ولد ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ باندی کے لڑکے کا نسب اس سے ثابت ہو گیا ہے تو گویا ہر ایک نے۔ الگ الگ بچے کے نسب کا دعویٰ کیا ہے لہذا ہر ایک دوسرے کے لیے باندی (بچے کی ماں) کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ ہر ایک کا حصہ دوسرے شریک کی طرف منتقل نہیں ہوا۔ البتہ ہر ایک دوسرے کے لیے نصف مہر کا تاوان دے گا کیونکہ اس تاوان کے واجب ہونے کا سبب پایا گیا ہے۔ اور وہ ہے دوسرے کی ملک میں وطنی کا اقرار۔ چنانچہ دونوں میں سے ہر ایک کا نصف مہر دوسرے کے لیے بدلہ ہو جائے گا۔

۵ اسی طرح اگر ایک باندی تین یا چار یا پانچ آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور وہ سب ایک

ساتھ بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیں تو اس بچے کا نسب سب سے ثابت ہو جائے گا۔ اور وہ باندی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب شریکوں کی ام ولد ہو جائے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس بچے کا نسب دوسے زیادہ شریکوں کے ساتھ ثابت نہیں ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک تین سے زائد کے ساتھ ثابت نہیں ہوگا۔ سب کے دلائل ہم انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں بیان کریں گے۔ اور اگر سب شریکوں کے حصوں کا تناسب مختلف ہو مثلاً ایک کا چھٹا حصہ دوسرے کا چوتھا حصہ اور تیسرے کا تیسرا حصہ اور باقی سب چوتھے کا۔ تو بھی بچے کا نسب سب سے برابر ثابت ہوگا۔ یعنی ہر ایک کا پورا بیٹا ہوگا اور باندی میں سے ہر ایک کے حصے کے بقدر باندی اس کی ام ولد ہوگی۔ ہر ایک کا حصہ دوسرے شریک کی طرف متعدی نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اس باندی کی خدمت، کمائی اور حاصلات ان کے درمیان ان کے حصہ کے مطابق تقسیم ہوں گے۔ کیونکہ ہر ایک سے اس کے اپنے حصے میں باندی کا ام ولد ہونا ثابت ہے۔

○ اگر باپ اور بیٹے کے درمیان مشترک باندی لڑکے کو جنم دے اور وہ دونوں ایک ساتھ لڑکے کے نسب کا دعویٰ کر دیں یا وہ باندی آزاد اور غلام کے درمیان مشترک ہو یا آزاد اور مکاتب کے درمیان یا کاتبی اور مجوسی کے درمیان یا مسلمان غلام یا مسلمان مکاتب اور کافر آزاد کے درمیان یا زمی اور مرتد کے درمیان اور وہ ایک ساتھ بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیں تو اس کا حکم اور بیان انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں ہوگا۔ یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب کہ نطفہ کا قرار پانا دونوں مدعیوں کی ملک میں ہو اور اگر نطفہ کا قرار پانا دونوں کی ملک میں نہ ہو مثلاً دونوں نے باندی کو حبث خرید اٹھا تو وہ حاملہ تھی پھر اس نے بچہ جنا تو دونوں شریکوں میں سے ایک نے یا دونوں نے بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیا تو یہ بحث بھی کتاب الدعویٰ سے متعلق ہے جسے ہم انشاء اللہ اس کے اپنے مقام پر بیان کریں گے۔ اسی طرح دو آدمیوں کے درمیان مشترک باندی جب دو لڑکوں کو جنم دے اور دونوں شریکوں میں سے ہر شریک ایک لڑکے کا دعویٰ کرے پھر ان دونوں لڑکوں کو باندی نے ایک ہی سیٹ میں جنا ہو یا دو سیٹوں میں اور دونوں کے دعویٰ ایک ساتھ واضح ہوئے ہوں یا آگے پیچھے۔ اسی طرح جب ایک باندی ایک آدمی کے لیے تین بچوں کو جنم دے اور وہ آدمی صرف ایک بچے کے نسب کا دعویٰ کرے اور وہ بچے ایک ہی سیٹ میں پیدا ہوئے ہوں یا مختلف سیٹوں میں اور مولیٰ نے ان بچوں میں سے ایک معین کا دعویٰ کیا یا غیر معین کا تو اس اجمال کی تفصیل بھی انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں بیان ہوگی۔

اسی طرح باپ کا اپنے بیٹے کی باندی کی ولادہ اولاد کی اولاد کا دعویٰ کرنا اور پھینکے گئے نوموود کا اس کے خدوعہ ہمیشہ دعویٰ کرنے کا بیان انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں مذکور ہوگا۔

دوسرے کی ام ولد ہونے کا اقرار ایک باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھی۔ ان میں سے ایک نے دوسرے کے حق میں یہ اقرار کیا کہ باندی اس کی ام ولد ہے مگر اس نے انکار کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقرار کرنے والے کا باندی میں موجود حق (حصہ) باطل ہو جاتا ہے مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی یا اقرار کیا گیا) خوشحال ہو یا تنگ دست، برصورت میں اقرار کرنے والے کا حق باطل ہو جاتا ہے۔ اب وہ باندی ایک دن مشہود علیہ کی خدمت کرے گی اور ایک

دن (اقرار کرنے والے کی باری کا دن) فارغ رہے گی۔ پھر مشہود علیہ اگر مر گیا تو باندی اس کے دشنام کے لیے سعایت کرے گی یعنی اس کے حصے کی قیمت کما کر اس کے دشنام کو دے گی اور سعایت کی حالت میں وہ مسکاتہ باندی کی مانند ہوگی۔ جب باندی اس کے حصے کی رقم ادا کر چکے گی تو وہ آزاد ہو جائے گی اور اگر باندی مر گئی تو اس کا نصف ترک مشہود علیہ کے لیے اور باقی نصف بیت المال میں جمع ہوگا۔ اور یہی امام ابو یوسف کا ایک دوسرا قول ہے۔ اور اس مسئلے میں امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ باندی اسی وقت مشہود علیہ کے حصے کے لیے کمائی کرے گی اگر اس نے اس کے حصے کی رقم ادا کر دی تو وہ آزاد ہے اب کسی شریک کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اقرار کنندہ نے اقرار کے ذریعے اپنے شریک کے حصے کو خراب کرنا چاہا مگر اس کے شریک نے جب اس کے اقرار کی تصدیق نہ کی تو اقرار پلٹ کر خود اس کے اوپر پڑ گیا۔ چنانچہ جو آدمی کوئی غلام خریدے پھر یہ اقرار پلٹ کر کرے کہ بیچنے والے نے غلام کو آزاد کر دیا تھا مگر بیچنے والا انکار کرے تو اس کا اقرار خود اس پر پڑ جاتا ہے اور اس کا خرید ہوا غلام آزاد ہو جاتا ہے بالکل اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ اور جب اس کا اقرار پلٹ کر خود اس پر پڑ گیا تو وہ اپنے حصے میں باندی کے ام ولد ہونے کا معترف ہو گیا اور جب اس کے حصے میں استیلا و رباندی کا ام ولد ہونا ثابت ہو گیا تو اس کے شریک کے حصے میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ استیلا و متجزی تقسیم نہیں ہوتا مگر یا اس نے اپنے ساتھی کے حصے کو خراب کیا لیکن اس سے اس کے شریک کے حصے کا تادان لینے کا کوئی جواز نہیں کیونکہ اس کے شریک نے اس کے اقرار کو جھٹلایا ہے تو اس کے شریک کے لیے باندی پر سعایت لازم ہوگی۔ جیسا کہ مقرر اقرار کنندہ، اگر اپنے حصے کو آزاد کرنا اور وہ تنگ دست ہو تا تو باندی اس کے شریک کے حصے کے لیے سعایت کرتی۔ اور جب وہ تنایت کی رقم ادا کر چکی اور دوسرے شریک کا حصہ بھی آزاد ہو گیا تو اب وہ مکمل آزاد ہو گئی کیونکہ حق ان کے امام محمدؒ کے نزدیک متجزی نہیں ہوتا۔ اور صاحبین کی اپنے مذکورہ موقف پر دلیل یہ ہے کہ اقرار کنندہ اس اقرار کے ذریعے منکر (انکار کرنے والے شریک) پر تادان کا دعویٰ کر رہا ہے اس سبب سے کہ وہ بھی باندی کا مالک ہے۔ کیونکہ ملکیت جہاں منتقل ہو سکتی ہو وہاں استیلا و متجزی نہیں ہوتا اور استیلا و متجزی میں ہر صورت میں شریک پر تادان واجب ہوتا ہے چاہے وہ خوشحال ہو یا تنگ دست۔ اور اقرار کنندہ کا اپنے شریک پر تادان کا دعویٰ کرنا اس امر کو لازم ظہر ہے کہ اس نے باندی کو اپنے حصے کی سعایت سے بری کر دیا ہے لہذا باندی کے اندر اس کا حق باطل ہو گیا اور منکر کا اپنے حصے کے اندر حق اسی طرح باقی رہا جس طرح پہلے تھا۔ دوسرے یہ کہ اقرار کنندہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اپنے اقرار میں سچا ہوگا یا جھوٹا۔ اگر سچا ہو تو بقول اس کے باندی مکمل طور پر اس کے شریک کی ام ولد ہوگی۔ اور ہر طرح کی خدمت لینا اس کے شریک کا حق ہوگا۔ اور اگر اپنے اقرار میں جھوٹا ہو تا تو باندی ان کے درمیان اسی طرح رہے گی جس طرح پہلے تھی نصف خدمت لینے کا حق تو منکر کے لیے یقینی طور پر ثابت ہے اور مفہوم اس چیز کو بھی لازم ظہر ہے کہ اس پر کوئی سعایت نہیں رہا۔ اقرار کنندہ کا معاملہ تو اس نے خود باندی سے خدمت لینے کے حق کو ساقط کر دیا کیونکہ اس کا گمان تھا کہ باندی کی ساری خدمات اس کے شریک کے لیے ہیں مگر اس کے شریک نے جب اس کے اقرار کو رد کر دیا تو اس کی باری کے دن کی خدمت

باطل ہو گئی۔

اس قسم کی باندی کو بیچنا مشکل ہے کیونکہ استیلاہ کی شہادت دینے والے نے اس امر کا اقرار کیا کہ وہ باندی ام ولد ہے اور جب اس نے اس کے ام ولد ہونے کا اقرار کیا تو باندی میں اس کی اپنی ملک بھی تھی لہذا اس کا اقرار اس کے اپنے حصے میں نافذ ہو جائے گا اور جب شریک منکر مر گیا تو باندی اس کے دشنام کے لئے اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گی کیونکہ اقرار کنندہ کے خیال کے مطابق باندی اس کے شریک کے مرنے پر آزاد ہو جائیگی کیونکہ اس کے خیال میں وہ اس کے شریک کی ام ولد ہے۔ اور اگر باندی پہلے مر گئی تو اس کے نصف ترکہ مشہود علیہ کے لئے ہو گا کیونکہ وہ اسی کی ملک پر آزاد ہوئی تھی اور باقی نصف ترکہ موقوف رہے گا کیونکہ اقرار کنندہ نے اقرار کیا تھا کہ وہ مشہود علیہ یعنی اس کے دوسرے ساتھی کا ہے اور مشہود علیہ نے اس کے اقرار کو رد کر دیا تھا پس اس کے دوسرے نصف ترکہ کا کوئی مستحق معلوم نہیں لہذا وہ بیت المال کے لیے ہو گا۔

پھر وہ مشترکہ باندی اگر بچے اور ایک شریک کہے کہ وہ بچہ اس کے دوسرے ساتھی کا بیٹا ہے اور دوسرا ساتھی بچے کے نسب سے انکار کر دے تو باندی کا معاملہ تو مذکورہ مسئلے کے مطابق ہے باقی رہا۔ بچہ تو وہ آزاد ہو جائے گا اور (بڑا ہو کر) اپنی نصف قیمت مشہود علیہ کو لے کر دے گا کیونکہ اقرار کنندہ شریک نے اپنے دوسرے شریک کی طرف سے بچے کی آزادی کا اقرار کیا تھا اور قاعدہ ہے کہ جب ایک شریک دوسرے کے خلاف حق کی گواہی دے (اقرار کرے) اور دوسرا انکار کرے تو غلام مشہود علیہ (منکر شریک) کے حصے کے لیے سعایت کرتا ہے اور ہمارے مسئلے میں وہ بچہ حق کی شہادت دینے والے شریک کے لیے سعایت نہ کرے گا کیونکہ اس شریک نے اس امر کا اقرار کیا ہے کہ بچہ آزاد ہے اور اس پر کسی قسم کی سعایت نہیں اور اس مسئلہ کی نظیر وہ روایت ہے جسے بشر نے امام ابو یوسف سے اس باندی کے بارے میں روایت کیا ہے جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور ایک شریک یہ دعویٰ کرے کہ اس کے دوسرے ساتھی نے اس باندی کو مدبر بنا دیا ہے مگر اس کا ساتھی انکار کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدعی کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے حصے کو مدبر بنا دے اور باندی ایک دن اس کی خدمت کرے اور دوسرے دن دوسرے مالک کی۔ اور اگر مدعی چاہے تو باندی سے اس کی نصف قیمت میں سعایت کرائے۔ اس شکل میں باندی ایک دن اس کے لیے کافی (سعایت) کرے گی اور دوسرے دن دوسرے مالک کی خدمت کرے گی۔ چنانچہ جب وہ مدعی کے حصے کی ادائیگی کر چکے گی تو آزاد ہو جائے گی اور اب دوسرے کے حصے کے لیے سعایت کرے گی۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسف کا پہلا قول یہ تھا کہ وہ باندی ام ولد کی مانند ہے مگر بعد میں اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ ایسی باندی کے بارے میں تو تف کیا جائے گا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی رائے ہے مگر باندی کے ایک حصے کو مدبر بنانے میں امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا۔ اور امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ وہ باندی اسی وقت میں سعایت کرے گی اور ان کی دلیل وہی ہے جو ہم نے استیلاہ کی بحث میں بیان کی یعنی کہ دوسرے ساتھی نے جب مدعی کے اقرار کی تصدیق نہ کی تو اقرار پلٹ کر غلام مدعی پر پڑ گیا اور اس کے حصے میں تدبیر ثابت ہو گئی اور جب اس کے

حصے میں تدبیر ثابت ہوگئی تو وہ دوسرے منکر کے حصے کی طرف بھی متعدی ہوگئی کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تدبیر کے ٹکڑے نہیں کٹے جاسکتے تو گویا مدعی نے منکر شریک کے حصے کو خراب کیا۔ اب اصولی طور پر منکر کے حصے کا تاوان مدعی پر ہونا چاہیے تھا مگر چونکہ منکر نے مدعی کو جھٹلایا تھا اس لیے اس پر تاوان نہیں عائد کیا جاسکتا پس باندی ہی اس کے لیے سعایت کرے گی جیسا کہ وہ اپنے حصے میں نئے سرے سے تدبیر واقع کرنا تو باندی ہی اس کے لیے سعایت کرتی۔ امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق چونکہ تدبیر کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں لہذا مدعی کا اپنا حصہ اپنے شریک کے خلاف تدبیر کا اقرار کرنے کے باوجود مدبر نہ ہوگا جیسا کہ ایک شریک اگر اپنے حصے کو مدبر بنا دے تو دوسرے کا حصہ اپنی حالت پر باقی رہتا ہے اور اسے اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو اپنے حال پر چھوڑ دے مگر زیر بحث صورت میں اگر اس نے سعایت کو اختیار کیا تو ایک دن باندی سے سعایت کر لے اور دوسرے دن باندی کو دوسرے شریک کی خدمت کے لیے چھوڑنا ہوگا کیونکہ وہ باندی کے تمام منافع کی ملکیت نہیں رکھتا۔ لہذا اپنے حق کی مقدار کے مطابق ہی سعایت کر سکتا ہے چنانچہ باندی جب اس کے حصے کی ادائیگی کرچکے گی تو اس کا حصہ آزاد ہو جائے گا اور اب اصولی طور پر اقرار کنندہ (مدعی) کو اپنے شریک کے حصے کا تاوان ادا کرنا چاہیے تھا مگر چونکہ منکر نے اس کو جھٹلایا تھا لہذا وہ تو تاوان ادا نہیں کرے گا البتہ باندی سے سعایت کر کے منکر اپنے حصے کی رقم پوری کرے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے زیر بحث مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے موافق ہے مگر تدبیر کے معاملے میں امام صاحبؒ اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ مدعی نے اپنے شریک کے خلاف تدبیر کا دعویٰ کر کے دراصل اس پر تاوان کا دعویٰ کیا ہے چاہے وہ خوشحال ہو یا تنگ دست اور اس طرح اس نے باندی کو اپنے حصے کے لیے سعایت کرانے سے بری کر دیا ہے اس لیے نہ تو وہ باندی سے سعایت کر سکتا ہے اور نہ اس سے خدمت لے سکتا ہے۔ اس کا حصہ موقوف رہے گا۔ (واللہ اعز وجل اعلم)۔

ابی سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا ہے کہ جب دونوں شریکوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف تدبیر یا استیلاء کی گواہی دے تو کسی کو دوسرے سے کچھ لینے کا جواز نہیں رہتا اور نہ ہی باندی پر کوئی شے لازم ہوتی ہے چاہے وہ دونوں امیر ہوں یا غریب۔ کیونکہ ہر ایک اپنی طرف سے باندی کے حق حریت اور اسے بذریعہ سعایت اپنے حصے کی رقم ادا کرنے سے بری اندمہ کر دینے اور اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کر رہا ہے۔ اور یہ رائے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی ہے اور امام محمدؒ نے بھی اس صورت مسئلہ میں امام اعظمؒ سے اتفاق کیا ہے کیونکہ یہاں دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے باندی کو سعایت سے بری کر دیا ہے اور اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کیا ہے۔

**مشترک غلام کو بیٹا قرار دینے کا مسئلہ** | المعلق نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ ایک غلام جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے کہے کہ ”یہ غلام میرا بیٹا اور تیرا بیٹا ہے یا کہے میرا بیٹا اور میرا بیٹا ہے“ اور دوسرا کہے ”حَسَنٌ قَتْلٌ“ (تو نے سچ کہا)، تو وہ غلام صرف اقرار کنندہ کا بیٹا ہے نہ کہ تصدیق کنندہ کا یہی بات کتاب الزیادات میں امام محمدؒ نے اس نا سمجھ بچے کے بارے میں کہی کہ جو دو آدمیوں کے ہاتھ میں

ہو۔ ان میں سے ایک دوسرے سے کہے کہ وہ بچہ میرا اور تیرا بیٹا ہے اور اس کا ساتھی اس کی تصدیق کر دے تو وہ بچہ اقرار کنندہ کا ہوگا۔ اور یہ اس لیے کہ جب اس نے کہا وہ میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب اس بچے سے ثابت ہو گیا کیونکہ اس کی طرف سے اس کی ملک میں نسب کا اقرار پایا گیا ہے ورنہ اس کے بعد کسی دوسرے سے ثبوت نسب کا احتمال نہیں رہتا۔ امام محمد نے کہا کہ اگر اس نے اپنے ساتھی سے کہا یہ تیرا بیٹا ہے اور یہ کہہ کر خاموش ہو گیا اور اس کے ساتھی نے اس کی تصدیق نہ کی حتیٰ کہ اس نے کہا وہ تیرے ساتھ میرا بیٹا بھی ہے تو وہ موقوف ہے اس کے ساتھی کی تصدیق پر اگر اس کے ساتھی نے کہا وہ صرف میرا بیٹا ہے نہ تیرا تو وہ اس کے کہنے کے مطابق ہے کیونکہ اس نے پہلے اسی کے لیے نسب کا اقرار کیا تھا اور پھر خاموش ہو گیا تھا۔ جب دوسرے ساتھی (جس کے لیے اقرار کیا گیا تھا) کی طرف سے بھی تصدیق پائی گئی تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو گیا۔ اور اگر مقررہ جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے، کہے کہ یہ میرا بیٹا نہیں بلکہ تیرا (اقرار کنندہ کا) بیٹا ہے یا کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور نہ تیرا یا کہے میرا بیٹا نہیں اور یہ کہہ کر خاموش ہو جائے تو وہ امام ابو حنیفہ کے قیاس کے مطابق کسی کا بھی بیٹا نہیں اور امام محمد نے کہا کہ اگر دوسرا ساتھی پہلے کہ تصدیق کر دے تو وہ بچہ مقررہ (جس کے لیے پہلے ساتھی نے اقرار کیا ہے) کا ہے اور اگر وہ اس (اقرار کنندہ) کو جھٹلا دے تو وہ بچہ اقرار کنندہ کا ہے۔ اور یہ مستوفی ہے ائمہ کے اختلاف کی اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے ایک غلام کے بارے میں اقرار کیا کہ وہ غلام کا بیٹا ہے مگر غلام (مقررہ) نے اس کو جھٹلایا۔ بعد میں مولیٰ نے خود اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس کا دعویٰ صحیح ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مقررہ (جس کے حق میں مولیٰ نے اقرار کیا تھا) نے جب مولیٰ کو جھٹلایا تو مولیٰ کا دعویٰ باطل ہو گیا عیساکہ مال کے اقرار میں ہوتا ہے اور جب اس کا اقرار باطل ہو گیا تو وہ اقرار گویا عدم (نہ ہونے) کے ساتھ مل گیا لہذا جائز ہے کہ وہ خود اپنے لیے بچے کا دعویٰ کر دے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حبيب اس (مولیٰ) نے غیر کے لیے غلام کے نسب کا اقرار کر لیا تو گویا اس کے خیال میں غلام کا نسب اسی غیر سے ثابت ہے اب غیر کا اس کے اقرار کو جھٹلانا اس کے اپنے حق میں ثبوت نسب کی نفی ہے نہ کہ شریک (مولیٰ) کے حق میں۔ بلکہ شریک (مولیٰ) کے نزدیک تو غلام کا نسب غیر سے ہی ثابت ہے اور جب اس نے ایسے لڑکے کا دعویٰ کیا جس کا نسب اس کے نزدیک غیر سے ثابت ہے تو چونکہ یہ دعویٰ صحیح نہیں لہذا نہیں سنا جائے گا۔

اور اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ وہ میرا بیٹا ہے اور تیرا بیٹا ہے تو اس کی دوسری صورت ہے کیونکہ جب اس نے کہا ہوا یعنی وہ میرا بیٹا ہے، تو اس سے اس غلام کا نسب ثابت ہو گیا اب اس کے بعد اس کا وائسٹ (اور تیرا بیٹا بھی) کہہ کر اقرار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

امام محمد نے فرمایا کہ اگر یہ لڑکا عاقل ہو تو کسی بھی شریک کے دعویٰ کا فیصلہ اس لڑکے کی تصدیق پر ہوگا کیونکہ جب وہ عاقل ہوگا تو اس کا نسب اپنے ہاتھ میں ہوگا لہذا اس کی تصدیق کے بغیر اس پر نسب کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائیگا۔



اور اگر بچہ جس کے نسب میں دعویٰ کیا جا رہا ہے، ایسی باندی سے جو جس نے اس بچے کو ان دونوں شریکوں کی ملک میں جنا تھا تو نسب میں اس کا جواب پہلی صورت کی مانند ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کا نسب اقرار کنندہ سے ثابت نہ ہوگا جب کہ اس نے بچے کے نسب کا اعتراف اپنے شریک کے لیے کر لیا ہو۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق ہو جائے گا۔ اور وہ باندی جو بچے کی ماں ہے وہ اسی شریک کی ملک ہوگی جس سے بچے کا نسب ثابت ہوگا کیونکہ استیلا و ام ولد ہونا، نسب کے تابع ہوتا ہے۔

**مشترک باندی کے بیٹے کا دعویٰ** اسی قسم کا یہ مسئلہ ہے کہ دو آدمیوں نے مل کر ایک باندی کو خرید لیا اور اس باندی نے دونوں کی ملکیت میں چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جب بچہ جنا تو ایک آدمی نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ اس کا بیٹا ہے اور دوسرے نے باندی (بچے کی ماں) کے بیٹی ہونے کا دعویٰ کر دیا اور یہ دونوں دعویٰ ایک ساتھ کئے گئے تو بچے کے مدعی کا دعویٰ قبول اور باندی کے بیٹی ہونے کے مدعی کا دعویٰ باطل ہے کیونکہ بیٹے کے مدعی کا دعویٰ استیلا کا دعویٰ (یعنی اپنے اور استیلا دہ کی نسبت نطفہ قرار پا جانے کے وقت کی طرف کی جاتی ہے۔ اور باندی کے بیٹی ہونے کے مدعی کا دعویٰ دراصل باندی کو آزاد کرنے کا دعویٰ ہے اور آزادی اب ثابت ہو رہی ہے تو بیٹے کے مدعی کا دعویٰ مقدم ہوا اور بچے کا نسب اس سے ثابت ہو گیا نیز باندی کا جتنا حصہ اس کی ملک میں تھا وہ اس کی ام ولد ہو گیا اور اس طرح باندی میں اس کے شریک کا حصہ بھی اس کی طرف منتقل ہو جائے گا تو اب دوسرے آدمی یا شریک کا دعویٰ دوسرے کی ملکیت میں دعویٰ کرنا قرار پایا لہذا یہ دعویٰ قابل سماعت نہ ہوگا۔

**باندی کے تادان اور مہر کا معاملہ** اب یہ سوال باقی رہا کہ آیا بچے کا مدعی باندی کی نصف قیمت اور اس کے نصف مہر کا تادان

دے گا یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ وہ تادان دے گا نیز امام ابوحنیفہؒ نے بیان کیا کہ یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کے قول کے قیاس پر ہے اور یہی رائے بشر بن ولید کے ذریعے امام ابو یوسفؒ سے بھی مروی ہے۔ البتہ اہل سماع نے امام ابو یوسفؒ سے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ بچے کے مدعی پر کوئی شے لازم نہیں۔ نہ باندی کی قیمت اور نہ مہر۔ اور نہ ہی اس کے لیے باندی کے مدعی پر کوئی شے لازم ہے۔ ہاں اگر باندی کا مدعی اپنے آپ کی تکذیب کر دے یعنی یہ کہے کہ میں نے جھوٹ بولا تھا تو اس کے لیے مدعی ولد پر باندی کی نصف قیمت اور نصف مہر لازم ہے۔ اور کرخنی نے بیان کیا کہ یہ قول قرین قیاس ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ باندی کے مدعی نے جب یہ اقرار کیا کہ باندی حرة الاصل ہے تو وہ اس کی قیمت کا تادان لینے کا منکر ٹھہرا لہذا اسے تادان لینے کا حق نہیں ہاں اگر اس کے لیے دعویٰ سے رجوع کر لیا اور اپنے آپ کو جھوٹا قرار دیا تو اس کے لیے وہ تادان ثابت ہو جائے گا جس کا اس کے شریک نے اس کے لیے اعتراف کیا تھا۔

امام ابوحنیفہؒ امام محمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بچے کا

نسب جب مدعی سے ثابت ہو گیا تو باندی میں سے اس کا ملک حصہ اس کی ام ولد ہو گیا اور اسی طرح اس کے شریک کا حصہ بھی اس کا ام ولد ہو گیا کیونکہ جہاں ملکیت کا انتقال ممکن ہو وہاں استیلا میں باندی معتزلی نہیں ہو سکتی۔ لہذا وہ اپنے شریک کے حصے کو ضائع کرنے والا قرار پایا اور یہی واضح ہے کہ غیر کے مال کو عوض کے بغیر ملکیت میں نہیں لایا جاسکتا لہذا وہ اپنے شریک کو باندی کی نصف قیمت کا تاوان دے گا اور اس کے نصف مہر کا بھی تاوان دے گا کیونکہ جب اس نے باندی سے وطن کی تھی تو باندی کا نصف اس کے غیر (شریک) کا ملک تھا اور جو وطن غیر کی ملکیت میں کی جائے اس میں مہر واجب ہو جاتا ہے۔

باقی رہا امام کرخی کا یہ کہنا کہ باندی کے مدعی نے چونکہ باندی کے حرۃ الاصل ہونے کا اقرار کیا ہے اور یوں اس نے خود ہی باندی کی قیمت کے تاوان سے انکار کر دیا ہے تو اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ ایک تو یہ کہ بیٹے کے مدعی کے حق میں کل باندی کے ام ولد ہونے کا جب عدالت میں فیصلہ ہو گیا تو باندی کا مدعی شرعاً ہوتا قرار پایا اس کا اقرار باطل ٹھہرا جیسا کہ خریدار اگر دعویٰ کرے کہ اس نے یہ مکان ایک ہزار میں خریدا تھا اور بیٹے والا اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دے اور قاضی مدعی (خریدار) پر دو ہزار کی ڈگری کر دے تو اب شفعہ کرنے والا خریدار سے اس مکان کو دو ہزار میں ہی لے گا اگرچہ وہ خریدار اس سے پہلے مکان کو ایک ہزار میں خریدنے کا اقرار کر چکا ہے کیونکہ شرعی طور پر اس کے اقرار کو غلط قرار دیا جاسکتا ہے اسی طرح زیر بحث صورت میں ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کی طرف سے باندی کی آزادی کا اقرار اس وقت پایا گیا ہے جب کہ باندی سے اس کی ملکیت زائل ہو چکی ہے کیونکہ قرار حمل کے وقت سے ہی اس کی ملکیت باندی سے زائل ہو چکی تھی لہذا اب اس کی آزادی کا اقرار صحیح نہ ہوا اور جب اقرار ہی صحیح نہ ہوا تو یہ اقرار اس (باندی کے مدعی) کو تاوان لینے سے مانع نہ ہوا۔ جیسا کہ اوپر والے شفعہ کے مسئلہ میں ہوا۔

**مسکتہ باندی کے بیٹے کے نسب کا معاملہ** بیٹے کے دعویٰ کے مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ جب ایک آدمی اپنی باندی کو نکاح بنا دے اور وہ باندی ایسا بچہ جس کا نسب معروف نہ ہو اور ادھر مولیٰ دعویٰ کر دے کہ یہ اس کا بیٹا ہے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا۔ باندی چاہے اس کی تصدیق کرے یا اس کو جھٹلائے اور چاہے چھ ماہ سے زائد یا چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ جنے۔ ہر حال میں بچے کا نسب ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ مسکتہ باندی مولیٰ کی ملک میں ہی باقی رہتی ہے لہذا ایسی باندی کا بیٹا مولیٰ کی ملک ہوگا اور مولیٰ کی طرف سے اپنی باندی کے بیٹے کے دعویٰ کی مصحت باندی کی تصدیق پر موقوف نہیں اور جب بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت ہو گیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور مولیٰ پر کسی قسم کا تاوان نہیں ہوگا کیونکہ مسکتہ باندی کا کتابت سے مقصود وہی اپنی اولاد کی آزادی تھا اور اسے یہ مقصود حاصل ہو گیا ہے لہذا مولیٰ اسے کوئی تاوان نہیں دے گا ہاں اگر اس باندی نے بچے کو عقد کتابت سے چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جنا تھا تو مولیٰ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ بچہ کے چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر پیدا ہونے سے یہ بات مانع ہو گئی کہ وطنی (مہتری) حالت کتابت میں ہوئی تھی اور اگر باندی نے عقد کتابت کے بعد چھ ماہ سے کم کی مدت میں بچہ جنا تو مولیٰ کے ذمہ مہر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وطنی حالت کتابت

سے پہلے واقع ہوئی تھی۔ اب مکاتبہ باندی کو اختیار ہے کہ چاہے تو عقد کتابت کو قائم رکھے اور چاہے تو ختم کر دے کیونکہ اب آزادی و وجہیت سے اس کو مل رہی ہے اور ہرجبت سے اس کا مقصود حاصل ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ کتابت کی صورت میں کتابت کی رقم ادا کر کے جلدی آزادی حاصل کر سکتی ہے اور ام ولد رہنے کی صورت میں اس کے ذمہ کتابت کی رقم تو نہ ہوگی مگر مولیٰ کی وفات تک اس کی آزادی مؤخر ہو جائے گی۔ تو گویا دونوں صورتوں میں اختیار دینا مفید ہے اور اسے یہ حق حاصل ہوگا کہ جو کسی صورت چاہے اختیار کر لے۔

اگر مولیٰ نے اپنے مکاتبہ غلام کی باندی کے لڑکے کا دعویٰ کیا جس کا نطفہ مکاتبہ کی ملک میں قرار پایا تھا تو مولیٰ کا یہ دعویٰ مکاتبہ کی تصدیق پر موقوف ہے۔ اگر مکاتبہ نے مولیٰ کو جھٹلایا تو بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت نہ ہوگا اور نہ باندی اس کی ام ولد بنے گی۔ باندی اور اس کا بچہ دونوں مکاتبہ کے ملک میں ہوں گے۔ اور اگر مکاتبہ نے مولیٰ کے دعویٰ کی تصدیق کر دی تو بچہ مولیٰ کا بیٹا قرار پائے گا اور مولیٰ پر مکاتبہ کے لیے اس بچے کی قیمت پیدا نش کے دن ہی سے لازم ہو جائے گی۔ امام محمد نے کتاب الزیادات میں یہی قول ذکر کیا ہے اور کتاب البدعا دی میں بھی اسی طرح ذکر ہے البتہ وہاں اسی بات زائد ہے کہ ایسا استحسان کی رو سے ہے جب کہ باندی کو حمل مکاتبہ کی ملکیت میں ٹھہرا ہو۔ اور یہ استحسان کے الفاظ اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ لڑکا آزاد نہ ہوگا چاہے مکاتبہ مولیٰ کی تصدیق ہی کر دے اور ایک روایت کی مطابقت امام ابو یوسف کا یہ قول ہے بھی ہسی لیکن ابن سماع نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسف سے یہ قول بیان کیا ہے کہ مکاتبہ کی تصدیق کے بغیر بھی مولیٰ کی تصدیق کی جائے گی۔

قیاس کی رو سے مکاتبہ کی تصدیق کے باوجود بچے کے آزاد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا دعویٰ جب مکاتبہ کی تصدیق کے بغیر قابل قبول نہیں تو تصدیق کے ساتھ بھی قبول نہیں ہوگا کیونکہ مکاتبہ خود جب آزاد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو اسے آزادی کی تصدیق کا اختیار بھی نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف کی دوسری روایت کہ مکاتبہ کی تصدیق کے بغیر بھی مولیٰ کے حق میں تصدیق کی جائے گی، کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کا اپنے مکاتبہ کے مال میں حق زیادہ قوی ہے اس حق سے جو اسے اپنے سگے بیٹے کے مال میں حاصل ہوتا ہے۔ تو جب بیٹے کی باندی کے لڑکے میں بیٹے کی تصدیق کے بغیر باپ کے لیے لڑکے کا نسب ثابت ہو جاتا ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔

کتاب الزیادات میں مذکور امام محمد کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبہ کا اپنی کمائی کے اندر حق زیادہ قوی ہے مولیٰ کے حق سے جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ اپنے مکاتبہ کے ہاتھ سے مال نہیں چھین سکتا تو گویا مولیٰ مکاتبہ کے مال میں تصرف کرنے کے بارے میں بمنزلہ اجنبی آدمی کے ٹھہرا۔ لہذا اس کے دعویٰ کی صحت مکاتبہ کی تصدیق پر موقوف ہے۔ اگر مکاتبہ نے تصدیق کر دی تو لڑکا مولیٰ کا بیٹا قرار پائے گا اور اس پر لڑکے کے پیدا ہونے والے دن کی قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ وہ لڑکا دھوکا کھائے ہوئے کے بیٹے کے مشابہ ہے (دھوکا کھائے ہوئے کی صورت یوں ہے کہ خالہ کی باندی نے زید سے اگر کہا کہ میں آزاد عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے چنانچہ اس نے نکاح کر لیا اور اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا۔ اور خالہ کو معلوم ہوا تو اس نے دعویٰ کر کے اپنی باندی واپس لے لی تو یہ بچہ بقیعت آزاد ہوتا ہے اور

یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی کیونکہ باندی میں ایک لحاظ سے مولیٰ کی ملک ہوتی ہے اور ایک لحاظ سے نہیں کیونکہ مکاتب کی ذات کی ملکیت تو مولیٰ کے لیے ہوتی ہے مگر اس کے مال کے اندر تصرفات کی ملکیت اسے حاصل نہیں ہوتی جیسا کہ دھوکے کے ہونے کی مثال ہے کہ ظاہر میں تو باندی کے اندر اس کی ملکیت ہوتی ہے مگر درحقیقت دوسرے کی ملکیت ہوتی ہے اور دھوکا کھائے ہوئے کا بچہ قیمت آزاد ہوتا ہے۔

امام محمدؒ نے کتاب الزیارات میں فرمایا کہ مکاتب جب کسی حاملہ باندی کو خریدے پھر اس باندی کا مولیٰ اس کے بچے کا دعویٰ کر دے یا کسی چھوٹے غلام کو خریدے اور پھر اس کا مولیٰ اس کے نسب کا دعویٰ کر دے تو اس کا دعویٰ ٹھیک نہیں بجز اس صورت کے کہ مکاتب اس کی تصدیق کر دے جیسا کہ اس سے پہلے مسئلہ میں تھا۔ البتہ پہلے مسئلے اور اس مسئلے میں اتنا فرق ہے کہ وہاں مکاتب اگر تصدیق کر دے تو بچے کا نسب بھی مولیٰ سے ثابت ہو جاتا ہے اور وہ بچہ آزاد بھی ہو جاتا ہے اور یہاں مکاتب اگر مولیٰ کی تصدیق کر دے تو نسب تو ثابت ہو جائے گا لیکن بچہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ یہ دعویٰ دراصل استیلا و ہذا کے ام ولد ہونے کا دعویٰ ہے اس لیے کہ باندی کا حمل مکاتب کی ملکیت میں قرار نہیں پایا لہذا یہ بچے کے آزاد کرنے کا دعویٰ ہوا حالانکہ مولیٰ اس کو آزاد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا کیونکہ اگر وہ اس کو آزاد کرے تو اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ ہاں اس دعویٰ سے نسب ضرور ثابت ہو جائے گا لیکن نسب کے ثابت ہونے کے لیے عقیقہ کا ثابت ہونا ضروری بھی نہیں جیسا کہ کوئی شخص کسی اجنبی آدمی کی باندی کے بچے کا دعویٰ کرے اور وہ اجنبی آدمی اس کی تصدیق کر دے تو اس سے بچے کا نسب تو ثابت ہو جائے گا لیکن فی الحال آزاد نہ ہوگا۔ اس طرح یہاں نیز بحث صورت میں ہے۔

## فصل

### استیلا و کی صفت کا بیان

استیلا و (باندی کے ام ولد ہونے) کی صفت یا وصف یہ ہے کہ استیلا و تدریجاً مولیٰ کا غلام کو اپنے مرنے کے بعد آزاد قرار دینے کی مانند امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوگا جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استیلا و کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اس صورت میں استیلا و کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جس میں ملکیت منتقل ہو سکتی ہو البتہ جس صورت میں ملکیت منتقل نہ ہو سکتی ہو اس صورت میں ان کے نزدیک استیلا و کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ اور اس چیز کا بیان ہم نے پہلے ہی اس مشترکہ باندی کے ضمن میں کر دیا ہے جس نے بچہ جنا تو ایک شریک نے بچے کا دعویٰ کر دیا تو وہ کل کی کل اس کی ام ولد ہو گئی اور اگر دونوں نے بچے کا دعویٰ کر دیا تو دونوں کی پوری پوری ام ولد ہو گئی۔ پھر خالص ام ولد کے نصف کو مولیٰ آزاد کرے تو وہ بالاجماع کل کی کل آزاد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مشترکہ ام ولد کے نصف کو اگر ایک شریک آزاد کر دے تو بلا اختلاف وہ بھی ساری کی ساری آزاد ہو جاتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ صاحبین کے نزدیک تو ساری کی آزادی اس لیے کہ

ان کے نزدیک اعتناق کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ اور امام صاحب کے نزدیک ساری کا آزاد ہونا اس لیے ہے کہ اس کے باقی نصف میں استیلاؤ کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں نہ اس لیے کہ اس کا نصف آزاد کر دیا گیا ہے جیسا کہ طلاق اور قصاص سے معافی کے معاملے میں ہوتا ہے جسے ہم کتاب العتاق میں بیان کر آئے ہیں۔ نیز امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ——— شریک پر کوئی تاوان لازم نہ ہوگا اور نہ ہی ام ولد پر سعایت لازم ہوگی اور یہ مسئلہ عنقریب اپنے مقام پر مفصل بیان ہوگا۔ علاوہ ازیں اس حکم میں مدبر اور ام ولد کا فرق بھی انشاء اللہ ذکر کیا جائے گا۔ اور اگر وہ مشترک باندی مدبر ہو تو مدعی کا حصہ اس کے لیے ام ولد ہو جائے گا اور دوسرے کا حصہ بدستور مدبر باقی رہے گا۔ اور اگر وہ باندی دو آدمیوں کے درمیان مکاتبہ ہو تو مدعی کا حصہ امام صاحب کے نزدیک ام ولد ہو جائے گا اور دوسرے کا حصہ بطور گناہت باقی رہے گا اور صاحبین کے نزدیک کل باندی مدعی کی ام ولد بن جائے گی اور باقی نصف میں عقد گناہت ختم ہو جائے گا۔ اور یہ مسائل کتاب الکتاب کے مسائل میں سے ہیں جو انشاء اللہ اپنی جگہ پر مذکور ہوں گے۔

## فصل

### استیلاؤ کے حکم کا بیان

استیلاؤ کے حکم کی بھی تدبیر کے حکم کی مانند دو قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق مستولہ دیکھ طلب کرنے والے مولیٰ کی زندگی سے اور دوسری کا تعلق اس کی موت سے بعد کی حالت سے ہے۔  
**مستولہ کی زندگی کا حکم** | میں بیان کیا اور وہ ہے عام علماء کے نزدیک حق آزادی کا ثبوت۔ جب کہ بشر بن خیثام المرسی اور داؤد بن علی اصفہانی ظاہری کے نزدیک مستولہ کی زندگی میں استیلاؤ کافی اہمال کوئی حکم نہیں۔ اور اس اختلاف کی بنیاد پر جملہ احکام کی عمارت کھڑی ہوتی ہے۔

**ام ولد کے بیچنے کا مسئلہ** | چنانچہ عام علماء کے نزدیک باندی کو بیچنا جائز نہیں اور ان دونوں کے نزدیک جائز ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں ام ولد باندیوں کو بیچا کرتے تھے۔ ان کا دوسرا عقلی استدلال یہ ہے کہ ام ولد مستولہ (مولیٰ کی ملکوت ہوئی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کے واسطے اس باندی سے وطنی جائز ہے حالانکہ وطنی ملکیت کے سوا جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح ام ولد کا اجارۃ (اجرت پر دینا) اور اس کی گناہت بھی جائز ہے جس سے معلوم ہوا کہ ام ولد مستولہ (مولیٰ کی ملکوت ہے لہذا دوسری باندی کی طرح اس کی بیع بھی جائز ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم (ند ۱۰۱ ددھی

دینی دامی انے فرمایا کہ:

۱۔ اُم ولد کو نہ بچا جائے اور نہ اسے ہی کیا جائے وہ تمام مال میں سے آزاد ہے۔ یہ روایت زیر بحث مسئلے میں واضح دلیل ہے جس میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔

(ب) حضرت عبداللہ بن عباس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول مروی ہے کہ آپ نے اپنے نخت جگر حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی ماں (حضرت ماریہ قبطیہ) کے بارے میں فرمایا کہ ”اسے اس کے بیٹے نے آزاد کر دیا“ اس روایت کا ظاہر بھی فی الحال کم از کم حق حریت یا من کل الوجوہ حریت کو ثابت کرتا ہے۔ مگر یہ کہ وہ حریت اجماع امت سے مولیٰ کی موت تک مؤخر ہے تو کم از کم حریت کا سبب یا ایک لحاظ سے حریت تو ثابت ہو گئی اور یہ چیز بیع کے حجاز کے لیے مانع ہے۔

(ج) بیان کیا جاتا ہے کہ مشہور تابعی حضرت سعید بن المسیب سے امہات الاولاد (ام ولد نامہ یوں) کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: لوگ کہتے ہیں کہ امہات الاولاد کی آزادی کے متعلق سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے حکم دیا۔ مگر یہ صحیح نہیں بلکہ سب سے پہلے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو آزاد فرمایا؛ علاوہ ازیں انہیں تہائی مال سے نہیں بلکہ کل مال سے آزاد کیا جائے گا (یعنی اگر مولیٰ کا کل مال یہی ہو تب بھی آزاد ہو جائے گی، اور نہ ہی وہ مولیٰ کے کسی قسم کے قرضے میں قرض خواہوں کے لیے سعایت کریں گی۔

(د) حضرت سعید بن مسیب سے یہ بھی مروی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے مباح اولاد کی آزادی کا حکم دیا اور یہ بھی حکم دیا کہ انہیں دین میں بیچا نہ جائے اور نہ انہیں تہائی مال میں شمار کیا جائے۔ اسی طرح تمام تابعین کی رائے یہی ہے کہ ام ولد کی بیع ناجائز ہے۔ اس کے مقابلے میں بشر بن غیاث میری اور داؤد ظاہری کا قول چونکہ اجماع کے خلاف ہے لہذا باطل ہے۔

ہمارے مشائخ میں سے بعض کا کہنا یہ ہے کہ ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے پر صحابہ کا بھی اجماع ہے کیونکہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے امہات الاولاد کی بیع کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ پہلے میرٹھ اور حضرت عمرؓ کی رائے یہی تھی کہ انہیں نہ بیچا جائے مگر میری رائے پھر ان کو بیچنے کی ہو گئی۔ اس پر عبیدہ سلمانی نے ان سے کہا کہ جماعت کے ساتھ آپ کی اجتماعی رائے زیادہ پسندیدہ ہے آپ کی انفرادی رائے سے۔ ایک دوسری روایت میں یوں ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا کہ پہلے میری اور حضرت عمرؓ کی رائے تمام صحابہ کی رائے سے متفق تھی کہ امہات الاولاد کو نہ بیچا جائے مگر بعد میں میری رائے یقاً قائم ہو گئی کہ انہیں دین میں بیچا جاسکتا ہے۔ اس پر عبیدہ نے کہا کہ آپ کی رائے اور حضرت عمرؓ کی رائے صحابہ کی رائے کے ساتھ زیادہ پسندیدہ ہے آپ دونوں کی انفرادی رائے سے۔ تو عبیدہ سلمانی کا یہ کہنا کہ اجتماعی رائے زیادہ پسندیدہ ہے آپ کی انفرادی رائے سے، اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ صحابہ کا ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے پر پہلے اجماع ہو چکا تھا۔ بعد میں حضرت علی المرتضیٰ نے اختلاف کیا تو ان کے اختلاف کو معمول کیا جائے گا اس بات پر کہ اس کی رائے میں بھی جب ملے گی نہ ہر جائے بیع اجماع ثابت نہیں

ہو سکتا۔

بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ مسئلہ صحابہ کے درمیان مختلف فریق چنانچہ حضرت علی اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کی رائے میں ام ولد کی بیع جائز تھی لیکن بعد میں تابعین نے اس امر پر اجماع کیا کہ ام ولد کی بیع جائز نہیں اور ہمارے اصحاب کے نزدیک بعد کا اجماع پہلے اختلاف کو اٹھا دیتا ہے جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے پر احناف کا عقلی استدلال یہ ہے کہ ام ولد اپنے مولیٰ کی وفات پر بالاتفاق آزاد ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ گذشتہ استیلاء کے سوا اس کی آزادی کا کوئی سبب نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ استیلاء فی الحال مولیٰ کی موت کے بعد آزادی کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور آزادی کا سبب جیسا کہ ہم نے تدبیر کی بحث میں بیان کیا، بیع کے جائز ہونے کے لیے مانع ہے۔ باقی رہا بشر بن غیاث اور داؤد ظاہری کا حضرت جابرؓ کی روایت سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں اس امر کا احتمال ہے کہ انہوں نے بیع سے اجارہ مراد لیا ہو کیونکہ اہل مدینہ منورہ کی لغت میں اجارہ کو بیع کا نام بھی دیا جاتا ہے دوسرے یہ کہ اجارہ درحقیقت بیع ہی ہے اس لیے کہ اجارہ بھی بیع کی طرح ایک مرغوب شے کا تبادلہ ہے ایک مرغوب شے سے۔ اس روایت میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ ام ولد کی بیع کا جواز شاید ابتداً اسلام میں ہو جب کہ آزادی کی بیع منسوخ ہوئی تو ام ولد کی بیع بھی منسوخ ہو گئی۔ لہذا اس احتمال کی موجودگی میں یہ روایت دلیل نہیں بن سکتی۔ پھر داؤد ظاہری وغیرہ کا یہ کہنا کہ ام ولد مستولہ (مولیٰ) کی ملکوت ہوتی ہے لہذا اسے بیچنا جائز ہے تو اس سلسلے میں ہماری گزارش یہ ہے کہ واقعی وہ ملکوت ہے لیکن اس کا محک ہونا اس امر کو مانع نہیں کہ اس کا استیلاء حریت کا سبب بھی دہن سکے۔ اور یہ سبب جیسا کہ ہم نے کتاب التدبیر میں بیان کیا، بیع کے ناجائز ہونے کے لیے کافی ہے۔ زیر بحث مسئلے میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مستولہ مسلمان ہو یا کافر مرتد ہو یا ذمی ہو یا ایسا مستامن (وہ غیر مسلم جو اسلامی حکومت کی اجازت سے دارالاسلام میں آ رہا ہو) جو ہمارے دارالاسلام میں آیا ہو اور اس کے پاس ام ولد ہو تو اس مستامن کے لیے ام ولد کا بیچنا جائز نہیں کیونکہ ایک تو وہ ام ولد ہے دوسرے ام ولد ہونا نسب کے ثابت ہونے کے تابع ہے اور کفر نسب کے ثبوت کو منع جتین کرتا۔ پھر یہ کہ مستامن جب دارالاسلام میں اجازت اور امان نامہ لے کر داخل ہو تو گویا وہ اسلام کے احکام پر راضی ہے اور اسلام کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ ام ولد کو نہ بیچا جائے۔

**ام ولد کے ہبہ یا صدقہ وغیرہ کرنے کا حکم** | اسی طرح ہر وہ تصرف جو ام ولد کے اس حق حریت کو جو اسے استیلاء کے باعث ملا

ہے، باطل کر دے جائز نہیں مثلاً یہ کہ اسے ہبہ کرنا، صدقہ کرنا، اس کی وصیت کر جانا یا اسے گروی رکھنا کیونکہ یہ تصرفات اس کی عین ذات کی ملکیت کے زائل ہونے کو واجب کرتے ہیں اور ذاتی ملکیت کا زائل ہونا اس حق حریت کے باطل ہونے کو لازم ٹھہراتا ہے۔

## مالک کے لیے جائز تصرفات

البتہ وہ تصرفات جو اس حق کے باطل ہونے کو لازم نہیں ٹھہراتے، جائز ہیں مثلاً اسے اجرت پر دینا، اس سے بھرت لانا، اس سے کمائی کروانا، غلہ لانے کے لیے اسے محبوس کرنا، اس سے حبسی فائدہ اٹھانا اور اس سے دہلی کرنا کیونکہ یہ تصرفات اس کی منفعت کے اندر ہیں نہ کہ اس کی ذات میں۔ اور ام ولد کے تمام منافع مستولد مولیٰ کی ملکیت ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس کی اجرت، اس کی کمائی، اس کا لایا ہوا غلہ اور اس کا ہر سب مولیٰ کے لیے ہوں گے کیونکہ یہ چیزیں منفعت کا بدل ہیں اور ام ولد کے منافع مولیٰ کی ملکیت ہیں اسی طرح ام ولد کی عین ذات کی ملکیت بھی مولیٰ کے لیے بدستور قائم ہے کیونکہ تدبیر یا استیلا صرف غلامی سے حق آزادی کو ثابت کرتا ہے اس طرح مولیٰ کی ذاتی ملکیت بدستور قائم رہتی ہے البتہ مولیٰ کے لیے ایسا تصرف ممنوع ہے جو غلام یا باندی کے حق حریت کو باطل کر دے اور یہ تصرف (اجرت پر دینا، کمائی کرنا وغیرہ) اس کے حق حریت کو باطل نہیں کرتے۔ اسی طرح غلام یا باندی کے کسی جزو بدن کی دیت بھی مولیٰ کے لیے ہوگی کیونکہ وہ دیت بدل ہے اس جزو بدن کا جو مولیٰ کی ملک ہے۔

## ام ولد کا نکاح کر کے دینا

مالک بنانا ہے نہ کہ ذات کا مالک بنانا۔ البتہ ہمیں اتنی احتیاط ضروری ہے کہ ام ولد کا اس وقت تک بیاہ کر کے نہ دے جب تک کہ ایک حیض (ایام ماہواری) کے ذریعے اس کا استبراء رحم نہ کر لے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اسے مولیٰ سے حمل ٹھہر چکا ہو۔ اندر میں صورت نکاح فاسد ہوگا اور خاوند دوسرے کی ہتھی میں اپنا پانی ڈالنے والا ہوگا۔ تو ایسا نکاح فساد کا باعث ہے۔ چنانچہ مناسب یہی ہے کہ اس فساد سے استبراء رحم کے ذریعے بچا جائے لیکن یہ استبراء رحم واجب نہیں بلکہ پیچھے والے کے استبراء کی طرح مستحب ہے۔

اگر مولیٰ نے استبراء نہ کیا تو بغیر ام ولد کا نکاح کر کے دیا اور اس کے ہاں چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ ہوا تو وہ بچہ مولیٰ کا ہوگا اور نکاح فاسد ہوگا کیونکہ اس سے معلوم ہو گیا کہ مولیٰ نے جب ام ولد کا نکاح کر کے دیا تھا تو اس کے پیٹ میں ایسا بچہ تھا جس کا نسب مولیٰ سے ثابت ہو چکا تھا اور اگر اس نے بعد از نکاح چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو وہ بچہ خاوند کا ہے کیونکہ خاوند ہی صاحب فراش ہے اور حدیث نبوی علی صاحبہ الصلوٰۃ والسلام کہتا ہے کہ بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہے اب مولیٰ صاحب فراش نہیں رہا اس لیے کہ اس نے خود ہی باندی کو دوسرے کے نکاح میں دے کر اپنے اس حق کو زائل کر دیا ہے۔ پھر اس صورت میں مولیٰ نے اگر دعویٰ کر دیا اور کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت نہ ہوگا کیونکہ بچے کا نسب پہلے ہی حبیب مولیٰ کے غیر یعنی خاوند سے ثابت ہو چکا ہے تو اب مولیٰ کی طرف سے ثابت ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ بنا بریں یہ دعویٰ صحیح نہیں۔ البتہ وہ بچہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ بچہ مولیٰ کی ملک میں ہے اور مولیٰ نے خود اس کی آزادی کا اقرار کیا ہے لہذا وہ آزاد ہوگا اگرچہ اس کا نسب مولیٰ سے ثابت نہیں جیسا کہ ایک آدمی اگر اپنے اس غلام سے جس کا نسب دوسرے سے مشہور رہے، کہے کہ میرا بیٹا ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔



**ام ولد کے دوسرے بیٹے کے نسب کا بیان** | ام ولد کی دوسری اولاد (یا بیٹے) کا نسب مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر بھی مولیٰ سے ثابت

ہو جاتا ہے جب کہ وہ اس کے لیے حرام نہ ہو چکی ہو۔ ہاں اگر وہ اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو چکی ہو تو ہمیشہ کے لیے حرام ہونے کی صورتیں آگے آرہی ہیں، اور پھر حرام ہونے کے وقت سے چھ ماہ گزرنے پر وہ بچہ جتنے یا مولیٰ نے خود اس کا نکاح کر کے دیا اور اس کے ہاں بعد از نکاح چھ ماہ پورے ہونے پر بچہ جو انو اس صورت میں دعویٰ کے بغیر مولیٰ سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ہم نے جو یہ بات کہی کہ ام ولد اگر مولیٰ پر ہمیشہ کے لیے حرام نہ ہو گئی ہو یا اس نے ام ولد کا آگے نکاح کر کے دیا ہو تو اس کی دوسری اولاد کا نسب مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر بھی مولیٰ سے ثابت ہو جاتا ہے، تو وہ اس لیے کہ ام ولد اپنی اولاد کے ثبوت نسب کے لیے مولیٰ کا فراش (ریوی) بن چکی ہے اور جو بچہ فراش پر پیدا ہوا اس کا نسب دعویٰ کے بغیر بھی فراش والے (خاوند) سے ثابت ہوتا ہے چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الولد للفراش۔

لڑکا (یا اولاد) خاوند کا ہی کہلائے گا۔

بجلاف دوسری باندی یا مدبر باندی کے، کیونکہ اس کی اولاد کا نسب، اگرچہ مولیٰ نے اس کے ساتھ وطی کر کے اسے پاک و امن بنایا ہو اور اس سے اولاد چاہی ہو، ہمارے نزدیک مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا اور نہ ہی وہ باندی مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر رد فراش ہو سکتی ہے۔ اس کے مقابلے میں ام ولد کی اولاد کا نسب دعویٰ کے بغیر بھی مولیٰ سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ بظاہر حالات یہی بتاتے ہیں کہ ام ولد کا بچہ مولیٰ ہی سے ہوگا اس لیے کہ مولیٰ اب اسے حاملہ دیکھنے سے نہیں ڈرے گا۔ کیونکہ باندی کو حمل سے پہچانا اس کی مالیت (قیمت) میں کمی کے خوف کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ چیز (ام ولد کا حاملہ ہونا) پہلے ہی حاصل ہو چکی ہے لہذا ظاہر یہی ہے کہ وہ ام ولد سے جماع کے وقت ”غزل“ (بغیر انزال جدا ہونا) نہیں کرے گا بلکہ اس کی کوشش یہی ہوگی کہ اس کا نطفہ منظر جائے پس ظاہر کے اعتبار سے لڑکا اسی (مولیٰ) کا ہے اس لیے اس کے دعویٰ کی ضرورت نہیں بجلاف دوسری باندی یا مدبرہ کی اولاد کے۔ کیونکہ وہاں بظاہر مولیٰ کی یہی گھوشش ہوگی کہ اس سے ہمبستری کے وقت ”عزل“ کرے تاکہ اس کی مالیت کم نہ ہو۔ لہذا باندی کی اولاد مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر اس کی نہیں سمجھی جائے گی اور نہ ہی مولیٰ کی طرف سے دعویٰ کے بغیر نسب ثابت ہوگا۔ پس یہی فرق ہے ام ولد اور دوسری باندی کی اولاد کے ثبوت نسب میں۔ واللہ اعز وجل اعلم۔

**ام ولد کے حرام ہونے کی صورت میں اولاد کا مسئلہ** | پھر ام ولد اگر مولیٰ پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جائے جس کی

صورت یہ ہے کہ مولیٰ کا لڑکا ام ولد کے ساتھ وطی کر بیٹھے یا اس کا باپ وطی کر بیٹھے یا مولیٰ خود ام ولد کی ماں سے وطی کرے یا ام ولد کی بیٹی سے جماع کر بیٹھے پھر وہ ام ولد چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جسے تو اس بچے کا نسب، جسے ام ولد نے مولیٰ پر حرام ہونے کے بعد جنا ہے، دعویٰ کے بغیر مولیٰ سے ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ

ظاہر یہی ہے کہ اس نے حرمت کے بعد ام ولد سے وطی نہیں کی ہوگی۔ گویا وطی کا حرام ہونا وطی کے نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے البتہ مولیٰ نے اگر دعویٰ کیا تو اس سے نسب ثابت ہو جائے گا کہ وطی کی حرمت ملکیت کو زائل نہیں کرتی۔

اس سلسلے میں فقہیہ قدوریؒ نے اپنی شرح مختصر الکرخی میں ایک اصول بیان کیا ہے کہ ام ولد جب ایسے سبب سے حرام ہو جو آزاد عورت کے نکاح کو توڑ دیتا اور اس کے فراش کو زائل کر دینا ہو مثلاً مولیٰ ام ولد کی ماں یا بیٹی سے وطی کر لے تو: ام ولد کے بیٹے کا نسب مولیٰ سے بدون دعویٰ کے ثابت نہ ہوگا کیونکہ آزاد بیوی کا فراش ام ولد کے فراش سے زیادہ قوی ہے اور مذکورہ اسباب جب آزاد بیوی کے فراش کو قطع کر دیتے ہیں تو ام ولد کے فراش کو بدرجہ اولیٰ قطع کر دیں گے۔ اسی طرح مولیٰ جب ام ولد کا بیاہ کر کے دے دے اور وہ چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنے تو اس بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت نہ ہوگا کیونکہ اب وہ خاوند کا فراش ہو چکی ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ وہ خاوند کے علاوہ کسی دوسرے کی بھی فراش ہو۔ ہاں مولیٰ اگر اس کے نسب کا دعویٰ کرے تو وہ بچہ مولیٰ پر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ آدمی اپنے اس غلام سے جو کسی غیر آدمی سے معروف النسب ہو، یہ کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ اور اگر ام ولد مولیٰ پر ایسے سبب سے حرام ہوئی ہو جس سے آزاد عورت کا نہ نکاح ہو اور نہ اس کا فراش زائل ہوتا ہو مثلاً حیض (ایام ماہواری) نفاس (خون ولادت کے ایام) احرام حج اور روزہ تو ام ولد کے بیٹے کا نسب مولیٰ سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ وقتی اور عارضی حرمت ہے جو فراش کے حکم کو تبدیل نہیں کرتی۔

**ام ولد کے دوسرے لڑکے سے انکار** مولیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ وہ لعان (بیان علفی، نفی انکار) کر دے۔ نفی (انکار کرنے) کا حق تو اسے اس لیے حاصل ہے کہ وہ ام ولد کی مرضی کے بغیر بھی اس سے عزل، دبیر ازال کے جدا ہونے کا اختیار رکھتا ہے تو جب اس نے ام ولد کے دوسرے بیٹے سے نفی کی خبر دی تو گویا اس نے اس چیز کی خبر دی جو اس کے اختیار میں تھی۔ لہذا اسے سچا سمجھا جائے گا۔ باقی رہی بغیر لعان (بیان علفی) کے نفی تو وہ اس لیے کرام ولد کا فراش آزاد عورت کے فراش سے زیادہ کمزور ہے اور یہ ایک اصول ہے جو کتاب الدعویٰ میں مذکور ہے کہ فراش تین قسم کا ہے ایک قوی، دوسرا ضعیف اور تیسرا میاں۔ قوی فراش تو نکاح کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ کے بھی صاحب فراش (انک) سے ثابت ہوتا ہے اور صاحب فراش لعان کے بغیر بیٹے کی نفی نہیں کر سکتا۔ اور ضعیف فراش باندی کا فراش ہے جس میں دعویٰ کے بغیر نسب ثابت نہیں ہو سکتا اور میاں فراش ام ولد کا فراش ہے جس میں بغیر دعویٰ کے نسب مستولد سے ثابت ہو جاتا ہے اور لعان کے بغیر اس کی نفی کی جاسکتی ہے کیونکہ ام ولد بسبب نکاح خاوند کی طرف متعلق ہو سکتی ہے لہذا انکار کے ذریعے اس کے بیٹے کے نسب کی نفی کا احتمال ہے بخلاف آزاد بیوی کے فراش کے۔

پھر مولیٰ کے انکار کے باعث ام ولد کی دوسری اولاد کے نسب کا ثابت نہ ہونا اس وقت ہے جب کہ اس کا قاضی نے فیصلہ دیا ہو یا زیادہ لمبی مدت گزر چکی ہو۔ اگر قاضی نے نسب کا فیصلہ کر دیا ہو یا ایک

لمبی مدت گزر چکی ہو تو اب انکار نہیں کیا جاسکتا کیونکہ عدالت کے فیصلے سے نسب کا ثبوت مضبوط ہو گیا جس کے بعد انکار ممکن نہیں اسی طرح مولیٰ کی طرف سے انکار کے بغیر ایک طویل مدت کا گزرنہ گویا اس کی طرف سے نسب کا اقرار ہے اور قاعدہ ہے کہ جس نسب کا ایک مرتبہ اقرار کر لیا جائے اس کی نفی نہیں کی جاسکتی۔ اس طویل مدت کا امام ابو حنیفہؒ نے کوئی تعین نہیں کیا جب کہ صاحبین نے مدت نفاس یعنی چالیس دن کے ساتھ تعین کیا ہے۔ اس مسئلے کو کتاب اللعان میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

**غیر مولیٰ سے ام ولد کے بیٹے کا حکم** | ام ولد کا بیٹا، جو مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے

یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنی ام ولد کا کسی دوسرے سے نکاح کر دیا اور اس نے نکاح کے وقت سے چھ ماہ یا زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جناتو یہ بچہ اپنی ماں کے حکم میں ہوگا کیونکہ بیٹا غلامی یا آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے اور جب ماں کے لیے حق آزادی ثابت ہو چکا ہے تو یہ حق بیٹے کی طرف بھی منتقل ہوگا چنانچہ تمام احکام غریبہ میں بیٹے کا حکم وہی ہوگا جو ماں کا ہوگا۔ یاد رہے یہ حکم اس وقت ہے جب مولیٰ نے باندی کو اپنی ملکیت میں ام ولد بنایا ہو اور اگر اس نے دوسرے کی ملوکہ باندی کو بندہ نکاح ام ولد بنایا ہو حتیٰ کہ باندی کے بیٹے کا نسب بھی اس سے ثابت ہو چکا ہو پھر وہ اس باندی کا مالک بن جائے اور ادھر اس باندی کا کسی دوسرے خاوند سے لڑکا ہو جس کی صورت بدوں ہے کہ ایک آدمی نے باندی کو ام ولد بنایا مگر بعد میں اسے چھوڑ دیا تو باندی کے مولیٰ نے کسی دوسرے سے نکاح کر دیا جس سے اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا پھر وہ آدمی اگر ایک دن کے لیے بھی اس باندی اور اس کے بیٹے کا مالک بنا تو وہ باندی کے بیٹے کے لیے ہمارے اصحاب ثلاثہ (امام ابو حنیفہؒ و صاحبین) کے نزدیک اس کی ام ولد ہو جائیگی مگر اس کا بیٹا، جو کسی دوسرے خاوند سے ہے ام ولد کا بیٹا ہوگا۔ یہاں تک کہ اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اس کی بیع بھی جائز ہے۔ اس کے برعکس امام زفرؒ کا کہنا یہ ہے کہ وہ دوسرے خاوند کا بیٹا، بھی ام ولد کا بیٹا ہے اس کا حکم وہی ہوگا جو اس کی ماں کا ہے۔ ان کے موقف کی وجہ یہ ہے کہ استیلاء (باندی کا ام ولد بنانا، اگرچہ دوسرے کی ملک میں ہوا تھا مگر وہ آدمی (مستولد) جب اس کا مالک بنا تو وہ باندی اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بھی اس کی ام ولد ہو گئی اور اس کا ام ولد ہونا پچھلے حمل کی وجہ سے ہے اور یہ لڑکا بعد میں ہوا لہذا وہ اپنی ماں کے وصف پر ہوگا پھر وہ آدمی جب اس لڑکے کا مالک بنا تو اس میں بھی وہی حکم ثابت ہوگا جو اس کی ماں کا ہے۔ اور ہماری (اصحاب ثلاثہ کی) دلیل یہ ہے کہ استیلاء دراصل باندی کا شرعی طور پر بیٹے کی ماں ہونا ہے اور یہ چیز ان کی ملکیت کے وقت ثابت ہوتی ہے اور یہ یزیدؒ لڑکا اس وقت میں جدا تھا لہذا ام ولد کی طرح حق آزادی اس لڑکے میں سرایت نہیں کرے گا۔

**ام ولد کے قرضے کا حکم** | دین (قرضے) کا تعلق ام ولد کے کسب اور کمائی سے ہے نہ کہ اس

البتہ اپنے قرضوں کی ادائیگی کے لیے، چاہے وہ جتنے بھی ہوں، سعایت کرے کیونکہ قرض اس کے ذمہ میں واجب ہے نہ کہ اس کی گردن (ذات) میں۔ ام ولد کی طرف سے زیادتی کا تاوان (دیت) جو ام ولد کی قیمت سے کم ہو، مولیٰ کے ذمہ ہے۔ مولیٰ کے ذمہ اس کی قیمت کے بقدر ہی تاوان واجب ہے اور اگر ام ولد کی کئی جنایات اکٹھی ہو جائیں تو اس کا معاملہ مدبر کی مانند ہے۔

**ام ولد کو آزاد کرنے کا مسئلہ** | ام ولد کو آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے میں اس کا مقتوم

نصف حصے کو آزاد کیا تو پوری آزاد ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، وہ پوری آزاد ہو جائے گی۔ اندریں صورت امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد کنندہ کسی قسم کا تاوان ہوگا اور نہ اس باندی کے ذمہ سعایت دکائی، ہوگی جبکہ صاحبین کا خیال یہ ہے کہ آزاد کنندہ اگر دو تین ہو تو اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا ورنہ ام ولد اپنے اس شریک کے حصے کے لئے سعایت دکائی کرے گی جس نے اپنے حصے کو آزاد نہیں کیا اور اگر شریک ساکت (جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا، غرت ہوئے تو بالاتفاق آزاد کنندہ کے ذمہ کوئی شے واجب نہیں کیونکہ اس کی موت میں آزاد کنندہ کا کوئی دخل نہیں۔ البتہ ام ولد سے سعایت کرانے میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک اس پر کوئی سعایت (کمائی کرنا واجب) نہیں اور صاحبین کے نزدیک وہ سعایت کرے گی۔

**ام ولد کے مال مقتوم یا غیر مقتوم ہونے کا مسئلہ** | پھر اسی اختلاف کی بنیاد پر ام ولد کے

اس پر قبضہ کا معاملہ ہے۔ ام ابو حنیفہ کے نزدیک (ام ولد کو غصب کر لے دے یا بیع فاسد کے ذریعہ قبضہ کرنے والے پر) تاوان نہیں اور صاحبین کے نزدیک تاوان ہے۔ البتہ مدبرہ باندی کے تاوان میں کوئی اختلاف نہیں یعنی اگر اسے غصب کر لیا تو بالاتفاق اس کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ دراصل یہ اختلاف فرع ہے ایک اصولی اختلاف کی۔ اور وہ یہ کہ آیا ام ولد من حیث المال مقتوم (مقتومی) ہے یا غیر مقتوم؟ امام صاحب کے نزدیک اس جہت (جیت مال) سے وہ غیر مقتوم ہے اور صاحبین کے نزدیک مقتوم ہے۔ البتہ اس بات پر اتفاق ہے کہ ام ولد من حیث النفس انسانیت کے اعتبار سے، قابل قیمت چیز ہے اور اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ مدبر من حیث المال مقتوم (قابل قیمت) ہے بعض اوقات یہ مسئلہ بھی کھڑا ہوتا ہے کہ آیا ام ولد کی رقیق (غلامی) بھی کوئی قیمت رکھتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں امام محمد نے الاملاء کے اندر بیان کیا ہے کہ اس کی رقیق امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی غصب کی صورت میں قابل تاوان ہے جیسا کہ آزاد بچے کا غصب کی صورت میں تاوان لیا جاتا ہے جب کہ وہ (غاصب کے ہاں) کسی حادثہ کے باعث مر جائے۔ حادثہ کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اسے کوئی زندہ یا سانپ وغیرہ ڈس لے اور مر جائے۔

**صاحبین کے دلائل** | زیر بحث مسئلے میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ام ولد بلاشبہ مولیٰ کی ملکہ ہے۔ اسی وجہ سے مولیٰ کے لیے اس کے ساتھ کوئی طوطی ملے اجرت پر دینا، اس سے

خدمت لینا اور اسے صحابہ بنادینا جائز ہے اور ام ولد کے اندر مولیٰ کی ملکیت بدستور محفوظ ہے کیونکہ استیلاؤ ملکیت کی عصمت (محفوظ ہونے) کو زائل نہیں کرتا چنانچہ وہ غصب کی صورت میں مدبر کی مانند قابل ضمانت ہے اور اس کی رقیق کے مقتوم ہونے پر دلیل یہ ہے کہ نصرانی آدمی کی ام ولد جب مسلمان ہو جائے تو آزاد ہونے کے لیے اسے سعایت کرنی پڑتی ہے۔ اگر اس کی مالیت مقتوم (قابل قیمت) نہ ہوتی تو وہ مفت میں آزاد ہو جاتی۔ اور مولیٰ کو اس کی مالیت کے بدلے میں سعایت کرانے کا جواز نہ ہوتا۔ اسی طرح مولیٰ اس کے

ساتھ عقد کتابت کرنے کا بھی مجاز ہے۔ اور ظاہر ہے بدلہ لینا کسی مستحکم شے کے عوض ہی ہوتا ہے۔ اس پر ایک اور دلیل یہ ہے کہ ام ولد کو اگر قتل کر دیا جائے تو بالاجماع اس کا تادان لیا جائے گا۔

### امام ابو حنیفہ کی دلیل

اُن جناب نے اپنے صاحبزادہ ابراہیمؒ کی ولادت پر ان کی والدہ محترمہ حضرت ماریہؓ رضی اللہ عنہا کے بارے میں فرمایا تھا کہ ان کے بیٹے نے انہیں آزاد کر دیا۔ اس حدیث کا ظاہر تمام احکام میں فی الحال ثبوتِ حق کو چاہتا ہے البتہ اجماع کے ذریعے اس عام حکم میں سے ام ولد سے فائدہ اٹھانے اور اس سے خدمت لینے کے حکم کو خاص کر لیا گیا ہے اور اس کی تقویم (قابل قیمت ہونے) کے بارے میں امت کا کوئی اجماع نہیں ہوا لہذا ظاہر حدیث کی بنیاد پر تقویم کے معاملے میں وہ آزاد عورت کی مانند ہوگی اور اسی طرح فی الحال حق کا سبب موجود ہے اور وہ ہے بچے کے نسب کا ثبوت جو اٹھاموٹ، اور موطوہ (ام ولد) کے درمیان اتحاد (جزئیت) کو واجب کرتا اور ان دونوں کو ایک نفس قرار دیتا ہے۔ لہذا اس سبب کا فی الحال حق کو ثابت کرنا تمام احکام میں ہوگا۔ یہ انگ بات ہے کہ اجماع علماء سے تمام احکام میں ثبوتِ حق کا ظہور نہیں ہوا مگر اس کے مال مستحکم نہ ہونے کے بارے میں تو ظہور ہوگا بخلاف مدبر کے۔ کیونکہ وہاں حق کا سبب تدبیر ہے جس کی نسبت مولیٰ کی وفات کے ساتھ ہے کیونکہ تدبیر کا معنی ہے موت کے بعد حق کو ثابت کرنا۔ مگر ایک ضرورت کے باعث، جس کا ہم نے مدبر کی بیج میں ذکر کر دیا ہے تدبیر کو فی الحال حق کا سبب بنا دیا جاتا ہے۔ اور یہ ایک اصولی بات ہے کہ جو چیز ضرورۃً ثابت ہو اسے ضرورت کی حد تک ہی رکھا جاتا ہے اور ضرورت اس کی بیج کے حرام ہونے میں ہے نہ کہ اس کے غیر مستحکم ہونے میں۔ اور یہاں (ام ولد کے مسئلے میں) معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ یہ سبب فی الحال حکم کو چاہتا ہے اور اس حکم کو مؤخر کرنا خلاف اصل ہے۔ مزید برآں من حیث المسال ام ولد کے غیر مستحکم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس پر مولیٰ کے کسی قرض خواہ یا وارث کے لیے رعایت کرنا رکائی کرنا، لازم نہیں۔ اگر وہ من حیث المسال قابل قیمت شے ہوتی تو قرض خواہ کے لیے اس میں حق ہوتا اور وارث کے لیے بھی کم از کم اس کی دو تہائی میں ضرورتی ہوتا۔ اور ضروری ہوتا کہ وہ اس میں مدبر کی مانند رعایت کرتی اور رعایت کا دارو مدار اسی اصول پر ہے کیونکہ غلام سے رعایت کرنا اس کی قیمت کے عوض ہے اور ام ولد کی چونکہ کوئی قیمت نہیں لہذا اس پر رعایت رکائی کر کے اپنی قیمت ادا کرنا واجب نہیں ہوگا۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ استیلا کے بعد بھی ام ولد میں مولیٰ کی ملک قائم اور ملکیت معصوم رہتی ہے تو اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن ملکیت اور عصمت ملکیت کا قائم رہنا اس امر کا مقتضی نہیں کہ وہ مال مستحکم بن جائے جیسا کہ قصاص کی ملک، نکاح کی ملک، شراب کی ملک اور مردار کی جلد کی ملکیت سے یہ چیزیں مال مستحکم نہیں بن جاتیں۔ باقی رہا صاحبین کا نصرانی کی ام ولد کے اسلام لانے سے استدلال تو اس کا جواب دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ نصرانی کے خیال اور عقیدے کے مطابق ام ولد مال مستحکم ہے اور دوسرے شرعاً ان کو اور ان کے دین کو چھوڑنے کا حکم ہے جب ان کے دین میں ام ولد مستحکم ہے تو ان کو اور ان کے اس دین (طریقے) کو چھوڑ دیا جائے گا اور اسی وجہ سے ان کی شرائط ان کے نزدیک مستحکم ہیں

اسی طرح یہ ہے ۔ ۱۰۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ نصرانی کی ام ولد جب مسلمان ہوگی تو اسے ایک ضرورت کے تحت مکاتیب قرار دیا جائے گا اس لیے کہ اسے آزاد کرنا ناممکن ہے کیونکہ اسلام میں ذمی (دارالاسلام میں غیر مسلم باشندہ) کی ملک بھی ملک مسلمان کی طرح قابل احترام ہے لہذا اس کی ملک کو باطل قرار دینا جائز نہیں اور یہ بھی ٹھیک نہیں کہ اس ام ولد باندی کو نصرانی کی ملک میں باقی رکھا جائے کہ وہ اس سے جنسی فائدہ اٹھاتا اور خدمت لیتا رہے کیونکہ اس میں ایک مسلمان خاتون کی ذلت ہے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ اس باندی کو اس ذلت سے بچانے کے لیے کسی مسلمان کے ہاتھ بیچ دیا جائے کیونکہ وہ استیلا دے کے باعث بیچ کا عمل ہونے سے خارج ہو چکی ہے لہذا مجبوراً اسے مکاتیب قرار دیا جائے گا اور تاوان کی بت تاوان شرط کے معنی میں ہوگا اور تاوان شرط اس چیز پر موقوف نہیں کہ اس کا مقابل مال متقوم ہو جیسا کہ نکاح اور بیع کے تاوان میں ہوتا ہے۔ پھر یہ ام ولد (جو مسلمان ہو گئی ہے) جب تک حمایت کرتی رہے گی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غلام ہی رہے گی اور امام زفر کے نزدیک آزاد ہوتے ہوئے حمایت (کمائی) کرے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حمایت کرنا دراصل اسکے ایک قسم کی ذلت ہے اور یہ ناجائز ہے اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی کہ اس ام ولد کو آزاد قرار دینے سے نصرانی کی ملک باطل ہوتی ہے پھر صورت شرعاً محصوم (محفوظ) ہے باقی رہا "ثُلُثُ وَالْاِشْتِبَاہُ" تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذلت تو اس سے جنسی فائدہ اٹھانے اور اس سے خدمت لینے میں ہے نہ کہ نفس ملک میں ۔

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ نصرانی کی باندی جب مسلمان ہو جائے اور مولیٰ اسے مکاتیب بنا دے تو اسے بیع پر مجبور نہیں کیا جاتا اور اسی میں صاحبین کی طرف سے ام ولد کو مکاتیب بنانے کے استدلال کا جواب آجاتا ہے باقی رہا اس کے قتل کے تاوان سے مال متقوم ہونے پر استدلال؛ تو بلاشبہ اس کے قتل پر تاوان لیا جاتا ہے کیونکہ قتل کا تاوان خون اور جان کا تاوان ہے اور جہت سے بلاشبہ وہ متقوم ہے بعد ازین امام مخدوم نے الاملاء میں امام ابو حنیفہؒ سے جو روایت نقل کی کہ غصب کی صورت میں اس کا تاوان لیا جائے گا تو وہ قتل کا تاوان (دیت) ہے کیونکہ غاصب نے جب اس کی حفاظت نہ کی حتیٰ کہ وہ کسی حادثہ (درند) سے اور سانپ وغیرہ کے کاٹنے کے سبب ہلاک ہو گئی تو وہ غاصب اس کے قتل کا سبب بنا لہذا اس سے نفس ام ولد کا تاوان لیا جائے گا۔

**ام ولد کے ساتھ عقد کتابت** ام ولد کو مکاتیب بنانا بھی جائز ہے جیسا کہ اسے آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ اس طرح اسے جلد آزادی مل جائے گی۔ البتہ اس کتابت کی امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق اصطلاحی عقد کتابت کی شکل نہیں ہوگی کیونکہ یہ ایک قسم کا معاوضہ ہے اور ادھرام ولد کی رقیبت کی کوئی قیمت نہیں کہ مولیٰ اس پر کسی عوض کا حق ہو۔ دوسرے یہ کہ معاوضہ کا صحیح ہونا اس بات پر موقوف نہیں کہ جس چیز کے بدلے میں معاوضہ دیا جا رہا ہو وہ لازماً مالی ہو۔ بدلے کے لیے جب مال ہونا ہی لازم نہیں تو یہ کہاں ضروری ہے کہ وہ متقوم ہو جیسا کہ نکاح اور بیع کے معاملات میں ہے عقد کتابت کی صورت میں ام ولد کی طرف سے ادائیگی سے پہلے ہی مولیٰ اگر مر گیا تو ام ولد آزاد ہو جائے گی اور اس پر کوئی شے لازم نہ ہوگی۔ آزاد تو اس لیے کہ وہ ام ولد تھی اور اب اس کا مولیٰ مر گیا ہے اور منت

میں آزادی اس لیے کہ عقد کتابت باطل ہو گیا ہے کیونکہ ام ولد کی طرف آزادی و جیت سے اُڑی تھی ایک تو استیلا کے رکھنے سے اور دوسری کتابت کے رستے سے جب ایک جیت سے آزادی ثابت ہو گئی تو دوسری کا حکم باطل ہو گیا۔ اسی طرح مال کے عوض اور اس کے نفس کو فروخت کرنے کے بدلے بھی اسے آزاد کرنا جائز ہے۔ دریں صورت جب اس نے مال دینا قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گی اور وہ مال اس کے ذمہ قرض ہو گا کیونکہ یہ فوری آزادی اسے مال ہی کے عوض ملی ہے۔

**مستولد کی وفات سے متعلق احکام** | میں سے ایک حکم یہ ہے کہ ام ولد آزاد ہو جائے گی کیونکہ اس کی آزادی شرعی طور پر مولیٰ کی موت کے ساتھ معلق تھی۔ اس لیے کہ حضرت عکرمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ایما رجل ولدت امته منه فھی محتقة هن دبر منه۔

(جس آدمی کی باندی نے اسی آدمی کے نطفہ سے بچہ جنا تو وہ اس کی موت کے بعد آزاد ہے۔ علاوہ ازیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہی کی ایک روایت ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ حضرت مایہ قبیطہ رضی اللہ عنہا نے جب صاحبزادہ ابراہیم کو جنم دیا تو آپؐ نے فرمایا: اعنتھا ولدھا، یعنی اُن کے بیٹے نے انہیں آزاد کر دیا۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مولیٰ کی زندگی میں حقیقی آزادی ثابت نہیں ہوتی اب اگر مولیٰ کی موت کے بعد بھی ثابت نہ ہو تو یہ صحیح حدیث بے معنی اور بے کار ہوگی۔ دوسرے یہ کہ آزادی کے ثابت ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے بیٹے کے نسب کا مولیٰ سے ثبوت۔ اس سبب نے مولیٰ کی زندگی میں اپنا اثر نہیں دکھایا تھا اگر مولیٰ کی موت کے بعد بھی یہ سبب عمل نہ کرے تو سبب باطل قرار پائے گا۔ پھر مولیٰ کی اس موت کے سلسلے میں حقیقی موت اور مرقمہ ہونے یا دار الحرب میں جاٹنے کے باعث حکمی موت، دونوں برابر ہیں جیسا کہ کتاب التدریس میں ہم نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔ اسی طرح حربی اور وہ مستامن بھی برابر ہیں جس نے دارالاسلام میں کسی باندی کو خرید کر ام ولد بنایا پھر دار الحرب کی طرف لوٹ گیا تو کسی حربی نے اس باندی کو خرید اتو وہ آزاد ہو جائے گی جس کی وجہ ہم مدبر کی بحث میں بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح ام ولد کا وہ لڑکا بھی آزاد ہو جائے گا جو اس کے مولیٰ کے نطفہ سے نہیں کیونکہ بیٹا غلامی اور آزادی میں ماں کے تابع ہوتا ہے۔

ب۔ مستولد کی وفات سے متعلق احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ وہ ام ولد تمام مال سے آزاد ہوگی (یعنی مولیٰ کا اگر کل مال یہی باندی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی) نیز وہ مولیٰ کے رشاء یا قرض خواہ کے لیے شفا نہیں کرے گی بخلاف مدبرہ کے جس کی وجہ سے ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ام الولد لا تباع ولا توهب وهي حرة من جميع المال۔

(ام ولد کو نہ بیجا جائے اور نہ اسے سہ کیا جائے اور وہ تمام مال میں سے آزاد ہے، یہ حدیث ایسی واضح دلیل ہے جس میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔ مزید برآں یہ روایت بھی ہم نے حضرت سعید

بن المسیب کے حوالے سے بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام ولد باندیوں کی تمام مال سے آزادی کا حکم دیا۔ نیز یہ بھی حکم دیا کہ انہیں قرضے میں بیجا نہ جائے اور زانیہیں تہائی مال میں رکھا جائے۔ اور بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ دین میں ان سے سعادت ذکر فرمائی جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ام ولد کی آزادی کا سبب بیٹے کے نسب کا ثبوت ہے اور نسب کے ساتھ سماعت جمع نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح ام ولد کی آزادی ہے ج ایک حکم یہ بھی ہے کہ ام ولد کا ترکہ اس کے مولیٰ کا ہوگا کیونکہ اعتاقی اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے۔

## فصل

### جس چیز سے استیلا و ظاہر ہوتا ہے اس کا بیان

استیلا و ظاہر مولیٰ کے اقرار سے ہوتا ہے۔ اگر مولیٰ نے حالت صحت میں یہ اقرار کیا کہ اس باندی نے اس کے لطف سے بچ جانا ہے تو وہ باندی اس کی ام ولد ہو گئی چاہے باندی کے ساتھ لڑکا ہو یا نہ ہو کیونکہ حالت صحت میں کیے گئے اقرار کے اندر کسی قسم کی بدعتی کی تہمت نہیں لگائی جاسکتی لہذا وہ قرار صحیح ہے اور لڑکے کا باندی کے ساتھ ہونا یا نہ ہونا برابر ہے۔ چنانچہ اسی لئے مولیٰ اگر حالت صحت میں باندی کو آزاد کرے تو اس کا تمام مال سے اعتبار کیا جاتا ہے یعنی مالک کا اگر کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی۔ اور اگر مولیٰ نے مذکورہ اقرار مرض الموت میں کیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر باندی نے ساتھ لڑکا ہو تو وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور مولیٰ کی وفات پر تمام مال سے آزاد ہوگی کیونکہ لڑکے کا اس کے ساتھ ہونا استیلا دلی دلیل ہے پس ظاہری حال اس کا گواہ ہوگا اور اس کا یہ اقرار صحیح تصور کیا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ ولد کی حاجت، حاجات اعلیٰ میں سے ہے اور قاعدہ ہے کہ مرض الموت میں مریض کا وہ تصرف جو حاجت اعلیٰ کے لیے ضروری ہو، نافذ ہوتا ہے جیسا کہ غلہ اور کپڑا وغیرہ خریدنا۔ اور اگر اس کے ساتھ لڑکا نہ ہو تو مالک کے تہائی مال سے آزاد کی جائے گی کیونکہ مرض الموت کے اقرار میں باقی ورثہ کے حق میں اس پر بدعتی کی تہمت لگائی جائے گی اور وہ چیز بھی نہیں پائی گئی جو اس تہمت کی نفی کرتی ہو یعنی لڑکا۔ اسی طرح جب اس باندی کے ساتھ لڑکا نہ ہو تو نسب پیدا کرنے کی حاجت ہی نہیں لہذا اس کا ہڈہ ام ولد کی زیر میری ام ولد ہے، گناہ اس کے ہڈہ حرۃ بعد موتی (یہ میری موت کے بعد آزاد ہے) کہنے کی مانند ہے لہذا اس کی وفات کے بعد اس کے تہائی مال سے آزاد کی جائے گی یعنی اگر اس کا کل مال وہی باندی ہو تو اس کا  $\frac{1}{3}$  حصہ آزاد ہوگا۔



# کتابُ المکاتِب

دُمَعین مال کی ادائیگی کی شرط پر غلام کو آزاد کرنے کے احکام کا بیان،

اس کتاب (باب، میں درج ذیل موضوعات پر آٹھ فصلوں میں گفتگو کی جائے گی۔

- ۱۔ مکاتبت کے جواز کا بیان۔
- ۲۔ مکاتبت کے رکن کا بیان۔
- ۳۔ رکن کی شرائط کا بیان۔
- ۴۔ ان تصرفات کا بیان، جن کا مکاتبت مالک ہے اور جن کا نہیں۔
- ۵۔ مکاتبت میں مولیٰ کے تصرفات کا بیان۔
- ۶۔ مکاتبت کی صفت کا بیان۔
- ۷۔ مکاتبت کے حکم کا بیان۔
- ۸۔ مکاتبت کو فسخ کرنے والی چیزوں کا بیان۔

## فصل (۱) مکاتبت کے جواز کا بیان

قیاس "کاتنا خاتو یہ ہے کہ مکاتبت (مال کی ادائیگی کی شرط پر غلام کو آزاد کرنا، جائز ہو کیونکہ اس میں مولیٰ کی واسطے اس کے اپنے غلام پر دین واجب ٹھہرایا جاتا ہے حالانکہ مولیٰ کے لیے غلام پر دین (قصرض) واجب نہیں ہوتا۔ مگر "استحسان" کی رو سے کتاب اللہ و سنت رسول اور اجماع امت سے مکاتبت جائز ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیراً (سورۃ النور: ۳۳)

(پس ان (مکاتبت کے خواہاں غلاموں) کو مکاتبت بنا دیا کرو اگر ان میں بہتری کے آثار پاؤ۔)

تو اس آیت کریمہ میں ”کانتبوا“ امر کا صیغہ ہے۔ اور امر کا سب سے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ کام مستحب ہو۔ لہذا مکاتبت رمال معین کے عوض آزادی، صرف جائز ہی نہ ہوئی بلکہ مستحب بھی ٹھہری۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”ان علمتم فیہم خیرا“ سے مراد یہ ہے کہ اگر تم ان میں اقامت فرائض کی رغبت دیکھو۔ یہی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد کتابت کی امانت (بدل کتابت) کو پورا کرنا ہے یعنی اگر یہ دیکھو کہ وہ بدل کتابت ادا کریں گے تو ان کو مکاتبت بنا دو۔ ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ خیرا سے مراد پیشہ منہر ہے اس سلسلے میں ایک روایت بھی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ”خیرا“ سے مراد پیشہ منہر ہے نیز فرمایا کہ تم انہیں لوگوں پر بوجھ بنا کر نہ چھوڑو۔

باقی رہا سنت رسول سے مکاتبت کا جواز تو کئی احادیث سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ ایک روایت میں جسے محمد بن حسن نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عمر بن شعیب سے نقل کیا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس غلام کو سوا وقیعہ چاندی کے عوض مکاتبت بنایا گیا پھر اس نے سب ادا کر دیے سوائے دس کے تو وہ غلام ہی ہے۔ ایک روایت میں یوں ارشاد فرمایا کہ مکاتبت کے ذمہ جب تک ایک درہم بھی باقی ہے اس رقت تک غلام ہے۔ یہی مروی ہے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اپنی باندی حضرت میررہ کو مکاتبت بنایا تھا مگر آیت نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔ پھر یہ مکاتبت کے جواز پر اجماع امت بھی ہے۔ اور اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ داؤد بن علی اصفہانی کا یہ قول کہ کتابت واجب ہے، اجماع کا مخالف قول ہے۔ دوسرے یہ کہ مکاتبت کو صیغہ امر کے ظاہر کی بناء پر واجب سمجھنا صحیح نہیں کیونکہ پوری امت مسلمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر آج تک اپنے غلاموں کو اپنی موت کے بعد اپنے ورثاء کے لیے میراث بنا کر چھوڑتی آئی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس امر سے مراد وجوب نہیں ورنہ تو ساری امت سب غلاموں کو مکاتبت ہی بنا دیتی۔

قیاس کی رو سے مکاتبت کے جائز نہ ہونے کے متعلق جو یہ بات کہی گئی کہ مولیٰ کے لیے غلام پر ذین واجب نہیں ہوتا تو اس اصول کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں مگر یہ اصول عام غلام کے بارے میں ہے نہ کہ مکاتبت اور سعایت کرنے والے غلام کے بارے میں کیونکہ عام غلام کی کمائی مولیٰ کی ملک ہوتی ہے جب کہ مکاتبت اور سعایت کرنے والے غلام کی کمائی ان کی اپنی ملکیت ہوتی ہے جس میں مولیٰ کا کوئی حق نہیں ہوتا تو گویا مولیٰ مکاتبت کی کمائی میں بالکل اجنبی آدمی کی مانند ہے لہذا مولیٰ کے لیے مکاتبت پر ذین واجب کرنا ممکن ہے۔

## فصل (۲) مکاتبت کے رکن کا بیان

مکاتبت کا رکن مولیٰ کی طرف سے ایجاب اور مکاتبت کی طرف سے قبول ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ خود ایجاب کیا چیز ہے؟ تو ایجاب وہ لفظ ہے جو مکاتبت پر دلالت کرے مثلاً مولیٰ اپنے غلام

سے یہ کہے کہ ”میں نے تجھے اتنے عوض کے بدلے مکاتب بنایا اس ایجاب میں برابر ہے کہ حرف تعلیق ذکر کرے یا نہ کرے۔ حرف تعلیق ذکر کرنے کی مثال یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہے اگر تو نے مجھے اتنی رقم ادا کی تو تو آزاد ہے یہ رائے احناف کی ہے۔ اس کے مقابلے میں امام شافعیؒ کے نزدیک حرف تعلیق کے بغیر رکن ثابت نہیں ہوتا اور وہ یوں کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے ”میں نے تجھے اتنی رقم پر مکاتب بنایا مگر اس شرط پر کہ اگر تو نے وہ رقم مجھے ادا کی تو تو آزاد ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد دراصل یہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک کتابت میں اصل چیز معاوضہ ہے اور تعلیق کا مفہوم ویسے ہی کتابت میں موجود ہے چنانچہ بدل کتابت کی ادائیگی معاوضہ کی حیثیت سے ہوتی ہے نہ کہ شرط کے ساتھ تعلیق کی حیثیت سے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق کا مفہوم بھی عقد کتابت میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے اور ان کے نزدیک عقیقہ تعلیق کی حیثیت سے ثابت ہوتا ہے مگر جو کچھ ہم (احناف) نے کہا وہ زیادہ قابل فہم ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ اگر مکاتب کو بدل کتابت سے بری الذمہ قرار دے دے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اگر کتابت میں عقیقہ کا ثبوت شرط کے ساتھ تعلیق کے طریقے سے ہوتا تو شرط (ادائیگی بدل کتابت) کی عدم موجودگی کی وجہ سے غلام آزاد نہ ہوتا۔

اسی طرح مولیٰ نے اگر اپنے غلام سے یوں کہا کہ ”تو آزاد ہے مگر اس شرط پر کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ قسطوں میں ادا کرے گا اور ہر مہینے میں اتنی قسط ہوگی۔“ اور غلام نے یہ بات قبول کر لی تو یہ بھی ایجاب ہوگا۔ یا یوں کہا کہ ”جب تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کرے گا یوں کہ ہر مہینے اتنے روپے تو تو آزاد ہے۔“ اور غلام نے قبول کر لیا تو یہ بھی ایجاب ہے۔ یا کہا ”میں نے تجھ پر ہزار درہم واجب کیے اس طرح کہ تو انہیں قسطوں میں ادا کرے گا اور یہ مہینے کی اتنی قسط ہوگی پھر جب توادا کرے گا تو تو آزاد ہوگا اور اگر ادائیگی سے قاصر رہا تو تو غلام ہے۔“ اور غلام نے قبول کر لیا تو یہ بھی ایجاب کی صورت ہے۔ یا اس قسم کے کوئی اور الفاظ استعمال کرے کیونکہ عقود اور معاہدوں میں اصل چیز معافی ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ۔

باقی رہا غلام کی طرف سے قبول کا مفہوم تو وہ یہ ہے کہ مولیٰ کی طرف سے ایجاب کے جواب میں غلام کہے ”قبلت“ میں نے اس کو قبول کیا یا کہے ”رضیت“ میں اس پر راضی ہو گیا۔ یا ان کے مشابہ کوئی اور کلمہ۔ جب ایجاب اور قبول دونوں پائے گئے تو اب مکاتب کا رکن پورا ہو گیا۔ یہاں پر امر بھی ذہن نشین رہے کہ رکن کی حاجت اس آدمی میں پڑتی ہے جس میں عقد کا حکم مقصود کے طور پر ثابت ہوتا ہو نہ کہ تابع ہو کر جیسے کتابت کے دوران پیدا ہونے والے لڑکے کا حکم کیونکہ تابع کی جس طرح کوئی انگ شرط نہیں ہوتی اسی طرح انگاس کا کوئی رکن بھی نہیں ہوتا ورنہ بالکل حقیقت ہی الٹ جائے گی یعنی تابع متبوع بن جائیگا اور ظاہر ہے چیز ناجائز ہے۔

## فصل (۳) رکن کی شرائط کا بیان

رکن کی شرائط کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق مولیٰ سے، بعض کا مکاتب سے، بعض کا بدل کتابت سے اور بعض کا نفس رکن سے ہے۔ پھر ان میں سے بعض اقسام انفاذ کتابت کی شرط، بعض نفاذ کتابت کی شرط اور بعض صحت کتابت کی شرط ہیں۔

**مولیٰ سے متعلق شرائط** (۱) مولیٰ سے متعلقہ شرائط میں سے ایک شرط عقل (یعنی مولا کا عاقل ہونا) ہے اور یہ عاقل ہونا انفاذ کتابت کی بھی شرط ہے۔ چنانچہ غیر عاقل بچے اور مجنون کی طرف سے مکاتب متعقد نہیں ہوتی۔

ب۔ بلوغ: مولیٰ سے متعلق دوسری شرط بلوغ (یعنی مولا کا بالغ ہونا) ہے اور یہ بلوغ نفاذ کتابت کی بھی شرط ہے چنانچہ عاقل بچے کی طرف سے، جو ابھی بالغ نہیں ہوا، کتابت نافذ نہیں ہوتی اگرچہ وہ بچہ آزاد ہو یا مولیٰ کی طرف سے تجارت میں ماذون ہو یا وصی (وصیت کیا گیا) ہو کیونکہ مکاتب تجارت نہیں اس لیے کہ تجارت میں مال کا تبادلہ ہوتا ہے مال کے بدلے میں۔ اور مکاتب میں ایسا نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی مکاتب تجارت کے توابع یا اس کے ضرورت میں سے ہے چنانچہ اسی وجہ سے ”عبدماذون“ اور ”شریک شرکت العنان“ بھی مکاتب کا اختیار نہیں رکھتے، البتہ وہ لڑکا اپنے باپ یا وصی کی اجازت سے اپنے غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے کیونکہ باپ اور وصی جب بذات خود بھی کسی عقد کا اختیار رکھتے ہیں تو اس عقد کی لڑکے کو اجازت بھی دے سکتے ہیں جب کہ وہ لڑکا عاقل ہو۔

ج۔ ملک اور ولایت: مولیٰ سے متعلق تیسری شرط اس کی ملک اور ولایت (یعنی اس کا مالک اور نائب ہونا) ہے اور یہ ملکیت ولایت نفاذ کتابت کی بھی شرط ہے کیونکہ مکاتب میں معاوضہ کا مفہوم ہے اور تخلیق کا بھی۔ اور ہر دو اپنی اپنی جگہ یہ ملک اور ولایت کے بغیر صحیح نہیں ہوتے اسی طرح جب یہ دونوں اکٹھے ہوں گے تو بھی ملک اور ولایت کے بغیر صحیح نہیں ہوں گے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ فضولی (الایچی کاموں میں مشغول ہونے والے) کی طرف سے مکاتب نافذ نہیں ہوتی کیونکہ وہ نہ تو ملک رکھتا ہے اور نہ ولایت (نائب)۔ مگر وکیل کی جانب سے نافذ ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اپنے موکل کا نائب ہوتا ہے۔ تو گویا اس کا تصرف اس کے موکل کا تصرف ہے۔ اسی طرح باپ اور وصی کی طرف سے مکاتب کا نافذ ہونا قاعدہ استحسان کی رو سے ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ان کی طرف سے مکاتب نافذ نہ ہو۔ قیاس میں مکاتب کے نافذ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبیت ایک ایسا تصرف ہے جو عتق کی طرف مفضی (پہنچانے والا) ہے حالانکہ وہ دونوں اعتاق (آنا دکر نے) کا اختیار نہیں رکھتے نہ بغیر بدل کے اور نہ بدل کے ساتھ جیسے مال کے بدلے آزاد کرنا اور غلام کا نفس خود غلام

کو بچنا، اور اتحسان کی رو سے مکاتبت کے نافذ ہوجانے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت مال کے کمانے کے باب سے ہے اور ان دونوں (باب اور وصی) کو بیع اور اجارہ کی طرح اکتساب مال کی ولایت بھی حاصل ہے بخلاف مال کے بدلے آزاد کرنے کے اور نفیس غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے کے۔ کیونکہ یہ چیز اکتساب کے باب سے نہیں بلکہ اعتاق (آزاد کرنے) کے باب سے ہے۔ کیونکہ غلام نفیس قبول یعنی بدل کے عوض آزادی کو قبول کرنے ہی سے آزاد ہوجاتا ہے اور وہ مال (آزادی کا بدلہ) اس کے ذمہ دین ہوتا ہے۔ پھر باپ یا وصی نے اگر بدل کتابت کے لئے لینے کا اقرار کیا تو اب دیکھا جائے گا کہ یہ کتابت معروف طریقے سے ہوئی تھی یا نہیں؟ اگر کتابت معروف طریقہ کے مطابق گواہوں کی موجودگی میں ہوئی تھی تو باپ یا وصی کی تصدیق کی جائے گی اور مکاتبت آزاد ہوجائے گا۔ کیونکہ باپ یا وصی کتابت کی رقم کو قبض کرنے میں امین ہے لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ بیع کے وکیل کی تصدیق کی جاتی ہے جبکہ وہ کوئی چیز بیچے اور پھر من لے لینے کا اقرار کرے۔ اور اگر عقد کتابت معروف طریقہ پر سے نہیں پایا تھا تو باپ یا وصی کا اقرار جائز ہوگا اور نہ ہی غلام آزاد ہوگا۔ کیونکہ کتابت اگر معروف اور ظاہر نہیں تھی تو پھر باپ یا وصی کا یہ اقرار منقطع کا اقرار ٹھہرے گا اور باپ یا وصی کا یتیم بیٹے کے غلام کی آزادی کا اقرار کرنا جائز نہیں۔ اور جب کتابت ظاہر ہو تو اس صورت میں یہ اقرار دراصل دین وصول کرنے کا اقرار ہے اور دین کی وصولی کا اقرار صحیح ہوتا ہے۔

**مسائل** اگر باپ یا وصی نے بچے کے غلام کے ساتھ عقد کتابت کر لیا اور ادھر بچہ جوان ہو گیا اور اس نے اس کتابت کو پسند نہ کیا تو یہ مکاتبت جائز اور نافذ تو ہو جائے گی لیکن باپ یا وصی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ بدل کتابت وصول کرے کیونکہ باپ یا وصی کا قبض کرنا (بدل کتابت لینا) بچے کی نیابت کے باعث ہوتا ہے ذکر عقد کتابت میں شرکت کے باعث۔ اس لیے کہ مکاتبت میں عقد کے حقوق اس آدمی کی طرف لڑتے ہیں جس کے لیے یہ عقد (معاہدہ) کیا جاتا ہے ذکر عقد کرنے والے کی طرف۔ نیز بچے کے بالغ ہونے سے باپ یا وصی کی نیابت بھی زائل ہو جاتی ہے بخلاف اس صورت کے جس میں وصی یتیم بچے کی کوئی چیز بیچے پھر بچہ جوان ہو کر اس بیع کو ناپسند کرے تو بھی وصی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس چیز کی قیمت وصول کرے کیونکہ بیع کے حقوق اور ہر اس عقد کے حقوق جس میں مال کا تبادلہ مال کے ساتھ ہو، عقد کرنے والے کی طرف لڑتے ہیں۔ یہ بات اس وقت کے لئے ہے جب بچے کے تمام ورثاء چھوٹے ہوں اور اگر تمام ورثاء بڑے ہوں تو پھر وصی یا باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ بچے کے غلام کو مکاتبت بنائیں کیونکہ ورثاء کے بالغ ہونے سے ان کی نیابت زائل ہو گئی۔ مکاتبت کے وقت بالغ ورثاء کا موجود ہونا یا نہ ہونا دونوں برابر ہیں یعنی ان کے غائب ہونے کی صورت میں بھی باپ یا وصی یہ عقد نہیں کر سکتا کیونکہ ان کی نیابت کو زائل کرنے والا سبب (مبورغ) ورثاء کی ماضی یا غیر ماضی سے تبدیل نہیں ہوتا۔ البتہ یہ مکاتبت کا معاملہ بیع کے معاملے سے مختلف ہے کیونکہ بیع کے معاملے میں بالغ وارث اگر غائب ہو تو باپ اور وصی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ بچے کی کسی منقول چیز کو بیچ ڈالیں کہ منقول شے کی بیع دراصل اس شے کی حفاظت کے قبیل سے ہے کیونکہ اس کی قیمت کی حفاظت

زیادہ آسان ہے اس لئے کے عین کی حفاظت سے۔ اور انہیں (باپ اور وصی کو) حفاظت نے کا حق موصول ہے۔ کتابت میں چونکہ شے کی حفاظت نہیں لہذا وہ اس کے مالک نہیں ہوں گے۔  
 ○ اگر عین کے ورثاء میں چھوٹے بھی ہوں اور بڑے بھی تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ کتابت جائز نہیں۔ پھر اس اطلاق (یعنی کسی قید کے ناجائز ہونے) میں بھی اختلاف ہے بعض نے کہا کہ اس کا معنی ہے بڑوں کے حصے میں تو ناجائز ہے لیکن چھوٹوں کے حصے میں جائز ہے اور بعض علماء نے کہا کہ یہ چھوٹے اور بڑے سب ورثاء کے حصے میں جائز نہیں کیونکہ جب بڑوں کے حصے میں ناجائز ٹھہری تو چھوٹوں کے حصے میں اسے جائز قرار دینے کا کوئی فائدہ نہیں اس لئے کہ انہیں عقد کتابت کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اس کی مثال مشترک غلام کی مانند ہے کہ اس میں ایک شریک دوسرے شریک کی مرضی کے بغیر اپنے حصے میں عقد کتابت نہیں کر سکتا کیونکہ اگر اس نے ایسا کیا تو دوسرے شریک کو حق حاصل ہے کہ وہ اس عقد کتابت کو فسخ کر دے۔ لہذا اس عقد میں کوئی فائدہ نہ ہوا۔ اسی طرح یہ زیر بحث مسئلہ ہے۔

**میت پر قرض کی صورت میں مکاتبت** میت کے ذمہ اگر قرض تھا اور ادھر وصی نے اس کے ترکہ میں سے اس کے غلام کو مکاتبت بنا دیا تو یہ کتابت جائز نہ ہوگی۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے اور وہاں قرض کے ترکہ کو محیط ہونے اور نہ ہونے کے درمیان کوئی تفصیل نہیں۔ چنانچہ بعض علماء نے کتاب الاصل میں مذکور عدم جواز کو مطلق عدم جواز پر محمول کیا اور کہا کہ اس کی کتابت جائز نہیں چاہے قرض ترکہ کو محیط ہو یا نہ ہو۔ قرض کے ترکہ کو محیط ہونے کی صورت میں کتابت کے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرض خواہوں کا حق ترکہ سے متعلق ہوتا ہے اور مکاتبت میں ان کے حق کو باطل کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے کیونکہ کتابت اگر صحیح ہوگئی تو ان کو اپنا اپنا حق قسطوں میں اور دیر سے ملے گا حالانکہ ان کے حقوق معجل (جلدی) ادا کرنے کے قابل ہیں اور وصی ان حقوق کو کتابت کے باعث مؤخر کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور اگر دین ترکہ کا احاطہ کرنے والا نہ ہو تو اس صورت میں کتابت کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ دین کی ایک مقدار ترکہ سے متعلق ہے اور اگر کتابت کو جائز ٹھہرایا جائے تو دین کی اُس مقدار کا قرض خواہ کو دینا مؤخر ہوگا جس سے قرض خواہ کو ضرر پہنچے گا لہذا کتابت جائز نہ ہوگی۔ یاں اگر اس میں کوئی اور مد سے ادا کر دیا جائے تو کتابت جائز ہوگی کیونکہ کتابت کا جائز نہ ہونا قرض خواہ کے حق کی وجہ سے تھا جب اس کا حق کسی اور جگہ سے پورا کر دیا گیا تو اس کا حق زائل ہو گیا اور اس طرح کتابت کے جواز میں مانع دور ہو گیا۔ صاحب قدوریؒ نے بیان کیا ہے کہ یہ مسئلہ اس حالت پر معمول ہے جب میت کے لئے اس مکاتبت غلام کے علاوہ کوئی دوسرا غلام بھی ہو یا اس غلام کے علاوہ اس قدر مال ہو جس سے دین کو ادا کیا جاسکے۔ کیونکہ اسی صورت میں قرض خواہوں کا حق اس غلام سے متعلق ہی نہیں ہوتا۔ اور جب قرض دین کو محیط نہ ہو تو وصی کے لئے کتابت جائز ہے کیونکہ جب دوسرا مال ہوگا جس سے دین کو ادا کیا جاسکے تو قرض خواہوں کا حق غلام کی ذات سے مشغول نہ ہوگا کیونکہ ان کی حاجت کے ساتھ تعلیق ان کے دین کی وصولی تک ہے اور وہ اس کے بغیر ہی حاصل ہو رہے۔ کیونکہ قرض قلیل قرض کو اگر تمام کے ساتھ ملحق کیا جائے تو یہ چیز حرج کی طرف لے جائے گی کیونکہ ترکہ مؤخر سے قرض بہت کم ہی خالی ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کسی وصی کے لئے غلام کے مالک کی اجازت کے بغیر اسے مکاتبت بنانا جائز نہیں جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ آیا کسی وصی کو یتیم کے مال میں اس کے مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کا حق ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں اور یہ مسئلہ کتاب الوصایا کے مسائل میں سے ہے۔

**غلام پر قرض کی صورت میں مکاتبت** | وصی کے وصی کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ غلام کے ساتھ عقد کتابت کرے کیونکہ وہ وصی کا قائم مقام

ہے۔ پھر متعلقہ غلام کو مالی معاملات اور تجارت سے روکا گیا ہو یا اسے اجازت دی گئی ہو نیز اس غلام پر دین (قرض) ہو یا نہ ہو کیونکہ دین اس سے ملکیت کے نائل ہونے کو لازم نہیں سمجھتا، ہر صورت میں کتابت نافذ ہو جائے گی۔ البتہ جب اس غلام کے ذمہ دین ہو اور وہ دین اس کی قیمت نفس کو محیط ہو یا نہ ہو تو قرض خواہوں کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس عقد کتابت کو روک دیں کیونکہ انہیں غلام کی گردن سے اپنا دین وصول کرنے کا حق حاصل ہے اور وصی نے بذریعہ مکاتبت ان کے حق کو باطل کرنے کا ارادہ کیا ہے لہذا انہیں حق حاصل ہے کہ وہ اس عقد مکاتبت کو توڑ دیں۔ جیسا کہ وصی اگر غلام کو بیچے جس کے ذمہ دین ہو اور وہ دین چاہے اس کی قیمت ذات کو محیط ہو یا نہ ہو تو بیع کو نافذ ہو جاتی ہے لیکن قرض خواہوں کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس عقد بیع کو توڑ دیں۔ سوائے اس صورت کے جب کہ مولیٰ ان کے دین کو قبل اس کے کہ وہ عقد کتابت کو توڑیں، کسی اور مال سے ادا کر دے تو اب انہیں یہ اختیار حاصل نہیں ہوگا کہ وہ عقد کتابت کو توڑ دیں۔ اسی صورت میں مکاتبت جاری رہے گی کیونکہ ملکیت میں واقع ہونے کی وجہ سے وہ جائز واقع ہوئی تھی البتہ قرض خواہوں کو یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ اسے توڑ دیں اس لئے کہ ان کا حق اس سے متعلق تھا مگر جب ان کا دین ادا کر دیا گیا اور اس طرح ان کا حق زائل ہو گیا تو مکاتبت بطور جائز ہونے کے باقی رہی۔ اب مولیٰ غلام کے اس دین کا، جسے اس نے ادا کیا ہے، غلام سے مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے دین ادا کر کے مکاتبت کے معاملہ کو صحیح کیا ہے اور خود کردہ راجعہ نیست۔ اسی طرح مولیٰ اگر دین دینے سے انکار کر دے اور غلام خود اس دین کو قرض خواہوں کے عقد کتابت توڑنے سے پہلے پہلے ادا کر دے تو بھی عقد کتابت جاری رہے گا۔ اور اس صورت میں غلام ادا کردہ قرضے کا مولیٰ سے مطالبہ نہیں کر سکتا جسکی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ اور اگر مولیٰ بدل کتابت وصول کر چکے اور قرض خواہوں کے علم میں بھی یہ بات آجائے تو انہیں یہ حق حاصل ہے کہ وہ مولیٰ سے اس بدل کتابت کو لے لیں جو اس نے مکاتبت سے وصول کیا ہے۔ کیونکہ وہ (بدل کتابت) مقروض غلام کی کمائی ہے اور وہ مولیٰ سے واپس لی جاسکتی ہے۔ باقی رہا مکاتبت کا معاملہ تو اس پر عین واقع ہو گیا ہے (وہ آزاد ہو گیا ہے) اور اس آزادی کا وقوع یا تو معاوضہ کی جہت سے ہے کیونکہ عوض مولیٰ کو سوئپ دیا گیا ہے یا تعلیق بالشرط کی جہت سے

ہے اس لئے شرط پائی گئی ہے اور وہ (شرط) ہے بدل کتابت کی ادائیگی۔ اور یہ اصولی بات ہے کہ آزاد دی جب ایک مرتبہ واقع ہو جائے تو پھر اسے توڑنے کا امکان نہیں رہتا۔ پھر مولیٰ سے بدل کتابت واپس لینے کے بعد بھی اگر قرض خواہوں کا کچھ قرض بچ جائے تو انہیں حق حاصل ہے کہ وہ مولیٰ سے غلام کی قیمت کا تادان وصول کریں کیونکہ اس نے غلام کو آزاد کر کے انہیں غلام کو بچنے سے منع کر دیا ہے حالانکہ انہیں یہ حق حاصل تھا کہ وہ بقیہ دین میں غلام کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لیتے کیونکہ دین اس کے ذمہ ثابت اور اس کی گردن سے متعلق تھا اور اب آزاد دی کی وجہ سے گردن تو باطل ہو گئی تھی لیکن ذمہ باقی تھا لہذا وہ اسے بچ سکتے تھے۔

اب مولیٰ کو یہ حق حاصل نہیں کہ جو بدل کتابت اس سے وصول کیا گیا ہے، اس کا غلام سے مطالبہ کرے کیونکہ مولیٰ نے جس وقت اسے مکاتب بنایا تھا اس وقت اس کی گردن دین میں بھنی ہوئی تھی تو مولیٰ کا اسے مکاتب بنانا جبکہ اسے علم تھا کہ غلام کی کمائی میں قرض خواہوں کا اس سے زیادہ حق ہے اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ بدل کتابت کے واپس لئے جانے پر راضی تھا۔

اگر غلام گروی میں رکھا ہوا تھا یا کسی کے ہاں بطور مزدور کام کر رہا تھا اور دھر مولیٰ نے اسے مکاتب بنا دیا تو یہ مکاتب مرتبہ (گروی میں لینے والے) اور مستاجر (اجرت پر کام کرانے والے) کی اجازت پر موقوف ہے اگر انہوں نے اجازت دے دی تو جائز ہوگی اگر انہوں نے اسے فسخ کر دیا تو کیا ان کے فسخ کرنے سے یہ مکاتب فسخ ہوگی یا نہیں؟ تو اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ کتاب البیوع اور اجالت میں بیان کریں گے۔

**مدبرہ باندی اور ام ولد کی کتابت** | ملوک (غلام)، محض ملوک ہو یا غیر محض اسے مکاتب بنایا جاسکتا ہے۔ حتیٰ کہ مدبرہ (آقا کی وفات کے بعد آزاد) باندی اور ام ولد باندی کے ساتھ بھی عقد کتابت کیا جاسکتا ہے کیونکہ مدبرہ باندی کی موت کے بعد غلام کو آزاد قرار دینا، اور استیلا (باندی سے اولاد چاہنا) مولیٰ کی ملک کو زائل نہیں کرتے۔ مدبرہ اور ام ولد سے عقد کتابت کا معنی دراصل ان کی اس آزادی کو جملہ لانا ہے جو مولیٰ کی وفات کے بعد ملنے والی ہے اگر انہوں نے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی اور اس طرح آزاد ہو گئیں تو ان کی مدبرہ اور استیلا کا معاملہ ختم ہو گیا اور اگر مولیٰ ان کی طرف سے بدل کتابت کی ادائیگی سے قبل ہی الشہ کو پیارا ہو گیا تو وہ دونوں آزاد ہو جائیں گی کیونکہ مدبرہ اور ام ولد اپنے مولیٰ کی موت پر آزاد ہو جایا کرتی ہیں۔ یہ بات (ان کی آزادی) اس وقت ہے جب وہ دونوں مولیٰ کے تہائی ترکہ میں سے نکل سکتی ہوں اور اگر دونوں تہائی ترکہ سے نکل سکتی ہوں تو ام ولد تو تہائی کا اعتبار کئے بغیر ہی آزاد ہو جائے گی اور کسی قسم کی سعایت بھی نہیں کرے گی باقی رہا مدبرہ تو ام ولد ضیفہ کے نزدیک اسے اختیار ہے کہ چاہے تو تمام بدل کتابت کے لئے سعایت اختیار کر لے اور چاہے تو اپنی قیمت کے دو تہائی میں سعایت اختیار کر لے۔ یہ بات اس وقت ہے جب مولیٰ کے اس غلام کے علاوہ کوئی مال نہ ہو۔ پھر اگر اس نے بدل کتابت کی شق کو اختیار کیا تو قسطن میں ادا کرے گا اور اگر اپنی قیمت کی دو تہائی میں سعایت کرنے کی شق کو اختیار کیا تو تہشمت ادا کرنے



کی سعایت کرے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے یہ اختیار حاصل نہیں البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تمام بدل کتابت اور اپنی دو تہائی قیمت سے جس کی مقدار کم ہوگی، اُس کے لئے سعایت نکالی کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک کتابت کی دو تہائی اور اپنی قیمت کی دو تہائی میں سے کم کی مقدار میں سعایت کرے گا۔ اس مسئلے کو ہم نے کتاب الاستیلا میں تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

د۔ رضا مندی، مولیٰ سے متعلق جو تھی شرط مولیٰ کی رضا مندی ہے۔ اور یہ شرط صحبت کتابت کی شرائط میں سے بھی ہے۔ لہذا جبر و اکراہ کے ساتھ، ٹھٹھ مذاق اور غلطی میں مکاتبت صحیح نہ ہوگی کیوں کہ مکاتبت ان تصرفات میں سے ہے جو منع ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ جبر، مذاق اور غلطی اسے باطل کر دیتے ہیں باقی رہی مکاتبت کی حریت تو وہ مکاتبت کے جواز کی شرائط میں سے نہیں ہے جیسا کہ آگے چل کر ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

**ذمی کی طرف سے مکاتبت** ایک کتابت (کتابت کتہہ مولیٰ) کا مسلمان ہونا شرط نہیں۔ چنانچہ ذمی (جزیرہ) کو دیکھو دارالاسلام میں رہنے والا، بھی اپنے کافر غلام کو مکاتبت بنا سکتا ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جب وہ (غیر مسلم) جزیرہ دینے کے عہد کو قبول کر لیں تو ان پر واضح کر دو کہ ان کے وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے ذمہ وہی فرائض ہیں جو مسلمانوں کے ذمہ ہیں "مسلمان چونکہ اپنے غلاموں کو مکاتبت بنا سکتے ہیں لہذا ذمی بھی اپنے غلاموں کے ساتھ عقد کتابت کا حق رکھتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ مکاتبت معاذ خدا اور تعلیق کے معنی پر مشتمل ہے اور ذمی ان دونوں چیزوں کا انفرادی اور اجتماعی طور پر اختیار رکھتا ہے۔

ذمی جب کسی مسلمان غلام کو خریدے اور اسے مکاتبت بنا دے تو یہ جائز ہے۔ اور یہ مسئلہ فرع ہے ہماری اس اصل کی کہ کافر کا مسلمان غلام کو خریدنا جائز ہے لیکن اسے غلام کے بیچنے پر مجبور کیا جائے گا تاکہ مسلمان غلام کو کافر کی خدمت کرنے کی ذلت سے بچایا جاسکے اور یہ بچاؤ کتابت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ کتابت کے باعث مولیٰ کی خدمت لینے کی ولایت زائل ہو جاتی ہے۔

باقی رہی مرتد کی مکاتبت تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موقوف ہے اگر وہ سزا میں قتل کر دیا گیا یا اہلداد پر ہی مر گیا یا دارالحرب میں چلا گیا تو وہ مکاتبت باطل ہو جائے گی اور اگر دوبارہ مسلمان ہو گیا تو مکاتبت نافذ ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک ہر حال میں نافذ ہے۔ یہ بحث دراصل کتاب السیر کے مسائل میں سے ہے۔ روا الشریف (جل الموفق)

**مکاتبت کی متعلقہ شرائط** وہ شرائط جن کا تعلق مکاتبت سے ہے، ان کی بھی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) مفقود نہ ہو: ان میں سے ایک شرط تو یہ ہے کہ اس (مکاتبت) میں مکاتبت کے وقت عدم (قدان) کا اندیشہ نہ ہو اور یہ انعقاد مکاتبت کی بھی شرط ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی باندی کے پیٹ میں موجود بچے کو مکاتبت بنایا تو یہ عقد مکاتبت منقذ نہ ہوگا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع فرمایا ہے جس میں کسی قسم کی دھوکہ دہی ہو۔ اور مکاتبت میں بھی چونکہ بیع کے معنی ہیں لہذا اگر ہم مادر میں موجود بیٹے کی مکاتبت صحیح نہ ہوگی۔

۲۔ عاقل ہو؛ مکاتب سے متعلق دوسری شرط اس کا عاقل ہونا ہے۔ اور یہ شرط اعتقاد کتابت کی بھی شرط ہے چنانچہ مولیٰ نے اگر اپنے مجنون غلام کو یا غیر عاقل چھوٹے غلام کو مکاتب بنایا تو یہ مکاتب متعقد نہیں ہوگی کیونکہ قبولِ رکن کتابت کا ایک حصہ ہے اور قبول کی اہلیت عقل کے بغیر ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس عقد سے اصل مقصود کمائی ہے جو مجنون یا بچے سے نہیں حاصل ہو سکتی اس شرط کے نہ پائے جانے کے باوجود اگر کسی مجنون یا چھوٹے غلام کو مکاتب بنادیا اور مجنون یا بچے کی طرف سے کسی دوسرے آدمی نے بدل کتابت ادا کر دیا جسے مولیٰ نے قبول کر لیا تو بھی وہ مجنون یا چھوٹا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ آزاد دی قبول کے بغیر واقع نہیں ہوتی اور قبول چونکہ نہیں پایا گیا لہذا اجنبی آدمی کی طرف سے ادائیگی بغیر عقد کے ہوئی اس لئے غلام آزاد نہیں ہوگا۔ البتہ وہ اجنبی آدمی اپنی ادا کردہ رقم کو واپس لے سکتا ہے کیونکہ اس نے وہ ادائیگی آزادی کے بدل کے طور پر کی تھی اب چونکہ عقد تو واقع ہوا نہیں اس لئے بدل عقد کو واپس لے سکتا ہے۔

اگر مولیٰ کی طرف سے چھوٹے غلام کی کتابت (بدل کتابت دینے) کو دوسرا آدمی قبول کرے اور مولیٰ اس چیز پر راضی ہو جائے تو بھی یہ عقد کتابت جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس آدمی نے اپنے غیر آدمی کی طرف سے اس کی مرضی کے بغیر کتابت کو قبول کیا ہے اور غیر کی طرف سے اس کی مرضی کے بغیر عقد کتابت کو قبول کرنا جائز نہیں ہوتا اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ آیا اس عقد غلام کے بالغ ہونے کے بعد اس کی اجازت پر موقوف ہے؟ تو اس سلسلے میں امام قدوریؒ نے بیان کیا کہ ایسا عقد اس کی اجازت پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ جائز ہی نہیں۔ اور قاضی صاحب نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا کہ یہ عقد بعد از بلوغ غلام کی اجازت پر موقوف ہے۔ مگر صحیح بات وہی ہے جو قدوریؒ نے کہی ہے کیونکہ فضولی (لا یعنی چیزوں میں مشغول ہونے والا) آدمی کا تصرف اس وقت اجازت پر موقوف ہوتا ہے جب تصرف کے وقت اسے کوئی اجازت دینے والا ہو لیکن یہاں تو بوقت تصرف اسے کوئی اجازت دینے والا نہیں کیونکہ چھوٹا بچہ اجازت کا اہل نہیں ہوتا لہذا اس صورت کا جائز ہونا اس چھوٹے کی اجازت پر موقوف نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں غلام بڑا (عاقل بالغ) اور غائب ہو اور ادھر ایک آدمی آئے اور غلام کی طرف سے عقد کتابت کو قبول کر لے اور مولیٰ بھی اس پر راضی ہو جائے تو یہ عقد کتابت غلام کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ اس کی طرف سے فضولی نے جب عقد کتابت کو قبول کیا ہے تو وہ اس وقت اجازت کا اہل ہے تو گویا وہ تصرف کے وقت اجازت دینے والا قرار پایا لہذا یہ عقد اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

نابالغ کی طرف سے عقد کتابت قبول کرنے والے نے اگر مولیٰ کو بدل کتابت ادا کر دیا تو کتابت الاصل میں مذکور ہے کہ وہ "بیمہ" استحسان کی رو سے آزاد ہو جائے گا اور اس صورت مسئلہ کو بمنزلہ مولیٰ کے اس قول کے قرار دیا جائے گا کہ "جب تو مجھے اتنی رقم ادا کرے گا تو میرا غلام آزاد ہے" امام محمد نے یہ بھی کہا کہ اس قول میں چھوٹا اور بڑا دونوں غلام برابر ہیں مگر "قیاس" کا تقاضا یہ ہے کہ نابالغ غلام آزاد نہ ہو کیونکہ نابالغ پر مکاتب متعقد نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ وہ قبول کی اہلیت نہیں رکھتا تو یہ ادائیگی بغیر کتابت کے ہوئی لہذا آزاد نہ ہوگا لیکن استحسان کی رو سے نابالغ کے آزاد ہوجانے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب میں "معاوضہ" اور تعلیق کا مفہوم یہاں ہے اور مولیٰ اگرچہ نابالغ غلام پر کسی قسم کا معاوضہ لازم ٹھہرانے کا اختیار تو نہیں

رکھتا لیکن اس کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنے کا اختیار رکھتا ہے لہذا اس جہت سے یہ آزادی صحیح ہوگی اور حق کا تعلق شرط کے پائے جانے کے ساتھ ہوگا (نہ کہ کتابت کے ساتھ)۔ اسی طرح جب غلام بڑا مگر غائب ہو اور اس کی طرف سے فضولی آدمی کتابت قبول کرے اور بدل کتابت مولیٰ کو ادا کر دے تو وہ غلام بھی استعسان کی رو سے آزاد ہو جائے گا اور فضولی کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ وہ بدل کتابت کی واپسی کا مطالبہ کرے مگر قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ وہ غلام آزاد نہیں ہوگا اور فضولی کو بدل کتابت کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔ یہ بات اس وقت ہے جب فضولی کل بدل کتابت ادا کر دے اور اگر ابھی بدل کتابت کی کچھ مقدار ادا کی تو قیاس اور استعسان دونوں کی رو سے وہ اپنی ادا کردہ رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ اس کی ادائیگی اس غرض سے تھی کہ غلام کو آزاد کر دیا جائے اور آزادی چونکہ بعض بدل کتابت کی ادائیگی سے واقع نہیں ہوتی لہذا وہ اس بعض ادائیگی کا مطالبہ کر سکتا ہے البتہ غلام جب بالغ ہو جائے اور وہ فضولی کے بدل کتابت واپس لینے سے پہلے پہلے عقد مکاتبت کو جائز ٹھہرا دے تو پھر اس کے بعد وہ واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ غلام کی اجازت سے عقد کتابت اپنے وجود کے وقت سے پختہ ہو گیا اور جتنی ادائیگی ہوئی وہ صحیح عقد سے ہوئی لہذا وہ اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ پھر باقی بدل کتابت کو ادا کرنے سے غلام اگر عاجز آجائے اور پھر غلام کی حالت میں لوٹ جائے تو بھی وہ بیس ادا کردہ بدل کتابت کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ کتابت غلامی میں واپس لوٹ جانے سے ٹوٹتی نہیں بلکہ اس کا پورا ہونا مستقبل پر موقوف ہو جاتا ہے اور بدل کتابت کی قطعی مقدار ادا کی گئی ہوتی مقدار میں کتابت کا حکم باقی رہتا ہے لہذا اسے ادا شدہ رقم کے مطالبہ کا حق نہیں بخلاف مستدبر کے جس کی صورت کچھ یوں ہے کہ ایک آدمی نے کوئی چیز کسی کے ہاتھ فروخت کی بشرتی کی بجائے کسی دوسرے آدمی نے ازراہ ہمدردی یا بطور صدقہ بالغ کو اس چیز کی قیمت ادا کر دی پھر وہ بیع (سودا) بیع میں عیب یا کسی اور وجہ کے باعث فسخ ہو گئی تو ازراہ ہمدردی قیمت ادا کرنے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی عطا کردہ قیمت کو واپس لے لے۔ کیونکہ اس کا قیمت ادا کرنا عقد بیع کے حکم کے ماتحت تھا اور اب جب بیع ہی ختم ہو گئی تو وہ قیمت واپس لے سکتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی آدمی خاوند کی طرف سے بطور نیکی اس کی بیوی کو حق مہر ادا کر دیتا ہے پھر دخول (مہبستری) سے قبل ہی طلاق واقع ہو گئی تو وہ آدمی اس عورت سے نصف مہر کی رقم واپس لے سکتا ہے کیونکہ دخول (مباشرت) سے پہلے طلاق کا واقع ہو جانا ایک طرح نکاح کو فسخ کرنا ہے۔ اگر یہ طلاق عورت کی طرف سے (اس کے مطالبہ پر) واقع ہوئی ہو تو پھر اس آدمی کو کل مہر واپس لینے کا حق ہے اور یہ واپس شدہ مہر کی رقم خاوند کی نہیں ہوگی بلکہ اس آدمی کی ہوگی جس نے بطور نیکی ادا کی تھی۔ کیونکہ اب نکاح ٹوٹ چکا ہے۔ زیر بحث مسئلے میں یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب غلام کی طرف سے کتابت قبول کرنے والا کچھ بدل کتابت ادا کر چکا ہو اگر اس نے ابھی تک بدل کتابت ادا نہ کیا ہو تو اس سے ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر اس نے کسی قسم کا تاوان لیا ہو تو اس تاوان کے لیے اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔

بالغ ہونا شرط نہیں | کتابت کیلئے غلام کا بالغ ہونا شرط نہیں چنانچہ مولیٰ نے اگر اس کے ساتھ عقد کتابت

اس عمر میں کیا جس میں وہ سچ و شراب کی عقل رکھتا ہے تو کتابت جائز ہوگی اور وہ تمام احکام میں احناف کے ہاں بالغ غلام کی مانند ہوگا کیونکہ مکاتبت گویا غلام کے واسطے تجارت کرنے کی اجازت ہے اور عاقل بچے کو تجارت کی اجازت دینا احناف کے نزدیک صحیح ہے بخلاف امام شافعی کے کیونکہ ان کے نزدیک غیر عاقل کو تجارت کی اجازت دینا صحیح نہیں لہذا اس کی کتابت بھی صحیح نہ ہوگی۔

**بدل کتابت کی متعلقہ شرائط** ۱۔ مال ہو: بدل کتابت کی متعلقہ شرائط میں سے

اور یہ شرط (بدل کتابت کا مال ہونا) انعقاد کتابت کی بھی شرط ہے چنانچہ مردار اور خون کے عوض مکاتبت منقذ نہیں ہوگی کیونکہ یہ دونوں چیزیں نہ مسلمان کے حق میں نہ کسی ذمی کے حق میں بلکہ کسی بھی آدمی کے حق میں مال نہیں چنانچہ مشتری (خریدار) اگر ان دونوں چیزوں (مردار اور خون) کے بدلے کوئی چیز خریدے تو چاہے وہ چیز قبضہ میں لے لے، اس کا مالک نہ ہوگا۔ الفریق ان دونوں چیزوں کے بدلے جب کتابت ہی منقذ نہ ہوئی تو غلام آزاد نہ ہوگا چاہے بدل کتابت میں یہ چیزیں (مردار اور خون) ادا کر چکا ہو۔ کیونکہ باطل تصرف (غلام کام) کا کوئی حکم ہی نہیں ہوتا لہذا اسے عدم (سرے سے نہ ہونے) کے ساتھ ملایا جائے گا۔ البتہ مولیٰ نے اگر غلام سے یہ کہا ہو کہ ”اگر تو مجھے یہ چیز (مردار، خون) ادا کر دے تو تو آزاد ہے“ اور غلام نے ادا کر دی تو وہ شرط کے پائے جانے سے آزاد ہوگا (نہ کہ مکاتبت کی بنا پر) اور جب غلام شہر ط کے باعث آزاد ہو گیا تو مولیٰ اس کی قیمت کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ یہ آزادی مکاتبت کی وجہ سے نہیں بلکہ تعلیق بالشرط کی بنا پر ہے۔ یہ صورت ایسے ہی جیسے مولیٰ نے غلام سے کہا ہو ”اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو آزاد ہے“ چنانچہ جب وہ اس میں داخل ہوگا تو آزاد ہو جائے گا۔

۲۔ مال متقوم ہو: بدل کتابت کی شرائط میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ بدل کتابت مال ہونے کے ساتھ متقوم (قیمتی مال) بھی ہو اور یہ شرط (مال کا متقوم ہونا) عقد کتابت کے صحیح ہونے کی شرط بھی ہے چنانچہ مسلمان آفاقی مسلمان غلام یا ذمی غلام کے ساتھ شراب یا خنزیر کے عوض مکاتبت صحیح نہیں اور نہ ہی ذی آفاقی مسلمان غلام کیسے شراب یا خنزیر کے عوض مکاتبت صحیح ہے کیونکہ شراب اگرچہ مسلمانوں کے حق میں مال تو ہے مگر متقوم نہیں۔ ایسی صورت میں مکاتبت منقذ نہ ہو جائے گی لیکن ایک فساد (خرابی) پر منقذ ہوگی۔ پھر غلام نے اگر شراب کی ادائیگی کر دی تو آزاد ہو جائے گا لیکن اس پر اپنی جان کی قیمت دینا لازم ہوگا کیونکہ یہ فساد مکاتبت کا حکم ہے جیسا کہ اسم آگے مل کر انشاء اللہ مکاتبت کے حکم میں بیان کریں گے۔ البتہ ذمی کی کافر غلام کے ساتھ شراب یا خنزیر کے عوض مکاتبت جائز ہے کیونکہ یہ چیزیں ان کے نزدیک اسی طرح متقوم (قیمتی) ہیں جس طرح ہمارے نزدیک سرکار اور بکری وغیرہ قیمتی چیزیں ہیں۔

**مسئلہ:** اگر کوئی ذمی آدمی اپنے کافر غلام کو شراب تھے بدلے مکاتبت بنائے۔ بعد ازاں ان میں سے کوئی ایک دائرہ اسلام میں داخل ہو جائے تو عقد مکاتبت قائم رہے گا اور غلام پر شراب کی قیمت لازم ہوگی کیونکہ ان کے حق میں شراب کے مال متقوم ہونے کی وجہ سے مکاتبت صحیح واقع ہوئی تھی۔ البتہ جب ایک نے اسلام قبول کر لیا تو اب مسلمان ہونے کی وجہ سے بعینہ شراب کا دینا یا لینا مشکل ہو گیا کیونکہ

مسلمان کو اس چیز سے منع کیا گیا ہے لہذا شراب کی قیمت واجب ہوگی۔ اور مسلمان بخنے کے باعث یہ عقد نہیں ٹوٹے گا بخلاف اس صورت کے جس میں ایک ذمی دوسرے ذمی سے شراب کے عوض کوئی نئے خریدے۔ پھر شمن (شراب) وصول کرنے سے پہلے پہلے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو عقد بیع ٹوٹ جاتا ہے لیکن یہاں (زیر بحث مسئلے میں) مکاتبت نہیں ٹوٹتی کیونکہ عقد کتابت کی بنیاد غلاموں کی کتابت کرتے ہوئے انہیں شرف آزادی تک پہنچانے کی خاطر نرمی اور درگزر پر رکھی گئی ہے لہذا یہ عقد بعینہ معاوضہ کے لینے یا دینے میں اشکال کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا بلکہ اس معاوضہ کے متبادل (قیمت) کو لے کر اس عقد کو پورا کیا جائے گا اس کے برعکس بیع (خرید و فروخت) کی بنیاد قیمتوں میں کمی اور کمی پر ہے۔ بیع کے معاملہ وہ سہولت اور آسانی نہیں دی جاسکتی جو مکاتبت کے معاملے میں ہے۔ لہذا بیع میں اگر معین معاوضہ کا دینا مشکل ہوگا تو یہ معاملہ ہی فسخ ہو جائے گا اور جب معاملہ ہی ختم ہو گیا تو اس معین معاوضہ کی قیمت دینے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

۳۔ قسم اور مقدار معلوم ہو: بدل کتابت کی متعلقہ شرائط میں سے تیسری شرط یہ ہے کہ اس بدل کی قسم بھی معلوم ہو اور مقدار بھی۔ البتہ اس کی صفت (QUALITY) کا معلوم ہونا ضروری نہیں۔ یہ شرط اعتبار کتابت کی شرط بھی ہے۔ چنانچہ بدل کتابت کی مقدار اگر جمبول ہو یا اس کی قسم (نوع) جمبول ہو تو عقد کتابت منقذ نہیں ہوگا اور اگر بدل کتابت کی قسم اور مقدار تو معلوم ہو لیکن صفت جمبول ہو تو مکاتبت صحیح ہوگی۔ اس میں اصولی قاعدہ یہ ہے کہ بدل کتابت کی جہالت (اس کا معلوم نہ ہونا) اگر فسخ ہوا جہ سے بڑھ جائے (تو وہ مکاتبت کے جائز ہونے کو روک دیتی ہے ورنہ نہیں اور قسم و مقدار کی جہالت، جہالت فاحشہ (حد سے بڑھی ہوئی) ہے جب کہ صفت کی جہالت، فاحشہ (حد سے بڑھی ہوئی) نہیں چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں مطلق ایک خادمہ جس کی کوئی صفت بیان نہیں فرمائی، کے عوض مکاتبت کو جائز قرار دیا تو ایسی مکاتبت کے جواز پر صحابہ کا اجماع ہوا اور جواز مکاتبت پر اجماع اس بات پر اجماع ہے کہ کتابت میں اس قسم کی جہالت (صفت کی جہالت) کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مسائل: اس اصولی قاعدہ کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یوں ہے کہ مولیٰ نے جب اپنے غلام کو مطلق (غیر عقد) کپڑے یا مطلق جانور یا مطلق چوپائے یا مطلق گھر (جس کی کوئی صفت بیان نہ کی جائے) کے عوض مکاتبت بنایا تو یہ عقد مکاتبت منعقد ہی نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ غلام نے اگر ادائیگی کر دی تو بھی آزاد نہ ہوگا کپڑے، حیوان اور گھر کی قسم جمبول ہے کیونکہ ہر جنس کی قسموں اور افراد میں اختلاف ہے اور اختلاف بھی فاحشہ (حد سے متجاوز) قسم کا۔ اسی طرح گھر (مکانات) بھی مختلف جنسوں کے قائم مقام ہیں اس لیے کہ عموماً دو گھروں کے درمیان میلٹ، وضع قطع اور محل وقوع کے اختلافات کے باعث قیمت میں بہت زیادہ تفاوت (فرق) ہوتا ہے اس لیے یہ جہالت ان چیزوں کے معین بدل بخنے میں مانع ہے۔ ان چیزوں کے عوض میں غلام کو نہ آزادی دی جاسکتی ہے نہ نکاح اور خلع کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی قتل عمد میں صلح کی جاسکتی ہے۔ تو یہ چیزیں اپنی اقسام اور اپنے افراد میں کثرت تفاوت کی وجہ سے بمنزلہ مختلف جنسوں کے ٹھہریں پس زیر بحث صورت مسئلہ گویا یوں ہو جائیگی مولیٰ نے غلام کو ایک کپڑے یا چوپائے یا گھر کے عوض مکاتبت بنایا اور اس نے کھانا

دے دیا۔ اور اگر اس طرح ہوا تو غلام آزاد نہ ہوگا چاہے وہ نفیس قسم کا کپڑا شاد ندر قسم کا گھر عمدہ قسم کا جانور بدل کتابت میں ادائے نجات اس صورت کے جس میں مولیٰ نے غلام کو ایک چیز کی قیمت پر مکتب بنایا اور غلام نے وہ قیمت ادا کر دی تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ قیمتوں کے درمیان تفاوت ان کی وجہوں سے ملتی نہیں ہوگا۔ لہذا قیمت کی جہالت عقد کتابت کو فاسد (خراب) کرنے والی تو ہے لیکن بالکل باطل کرنے والی نہیں۔

○ اگر مولیٰ نے غلام کو ہر دی کپڑے یا ایک غلام یا ایک لونڈی یا ایک گھوڑے کے عوض مکتب بنایا تو یہ مکتب جائز ہوگی کیونکہ یہاں صرف وصف کی جہالت ہے کہ وہ جز عمدہ قسم کی ہوگی یا ردی یا درمیانے درجے کی؛ اور یہ جہالت ان چیزوں کے بدل کتابت بننے میں مانع بنتی جیسا کہ نکاح اور غنل کے بدل بننے میں مانع نہیں۔ اور اس میں اصولی قاعدہ یہ ہے کہ اس عقد میں جس میں مال کا تبادلہ بغیر مال کے ہوتا ہو، حیوان انسان کے ذمہ میں بطور دین ثابت ہوتا ہے لہذا حیوان کو معاد و ضرر قرار دینا صحیح ہوگا اور اس سے مراد درمیانے درجے کا جانور ہوگا جیسا کہ زکوٰۃ، دیت (خون بہا) اور نکاح میں درمیانے درجے کا جانور لیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر ایک خادم کے بدلے میں غلام کو مکتب بنایا تو یہ مکتب جائز ہوگی اور مطلق خادم کا اطلاق اس طرح کے غلام پر ہوگا۔ اگر غلام اس موقع پر اس قسم کے دوسرے مواقع پر درمیانے درجے کی شے کی قیمت لایا تو مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسا کہ نکاح اور غنل وغیرہ کے معاملات میں مرد یا عورت کو مجبور کیا جاتا ہے۔

○ اگر موتی یا یا قوت کے عوض غلام کو مکتب یا تو یہ عقد کتابت منع نہیں ہوگا کیونکہ اس بدل میں جہالت فحش (حد سے بڑھی ہوئی) ہے۔

○ اگر مولیٰ نے غلام کو گندم کی بوری یا اس قسم کی کسی دوسری کیلی (نا پی جانے والی، یا موزونی وزن) کی جاسکے والی چیز پر مکتب بنایا اور اس چیز کی صفت (ادنیٰ، اعلیٰ ہونا وغیرہ) بیان نہ کی تو یہ مکتب جائز ہوگی اور غلام پر اس جنس کی درمیانہ قسم واجب ہوگی کیونکہ کیلی اور موزونی چیز مال کے بدلے مال والے معاملے میں اس وقت ذمہ میں بطور دین ثابت ہوتی ہے جب اس کی صفت بیان کی جائے لیکن مال کے بدلے بغیر مال والے معاملات میں اس کی صفت نہ بھی بیان کی جائے تو بھی ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے جیسا کہ نکاح غنل قتل عمدہ کی صلح (دیت) اور مال کے عوض آزادی میں کیلی اور موزونی چیز ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے۔ اور مکتبیت ایسا معاملہ ہے جس میں مال کے بدلے مال نہیں ہوتا لہذا یہ معاملہ کیلی یا موزونی چیز کے عوض جائز ہوگا اور مکتب پر درمیانے درجے کی چیز لازم ہوگی۔

○ اگر مولیٰ نے غلام کو اپنے حکم (فیصلہ) کے عوض مکتب بنایا یعنی میں تمہیں جو بھی حکم دوں گا اسے پورا کرے گا تو آزاد ہوگا یا غلام کے اپنے حکم کے عوض مکتب بنایا (یعنی جو کچھ بھی وہ بدلے میں دے دے گا آزاد ہوگا) تو یہ عقد کتابت منع نہیں ہوگا کیونکہ یہاں شے کی قسم اور مقدار کی جہالت سے بھی زیادہ جہالت ہے کیونکہ وہاں کم از کم ایک مسمیٰ (معیّن) شے تو تھی لیکن یہاں دوسرے سے کوئی مسمیٰ ہی نہیں لہذا یہاں

جہالت اس سے بھی زیادہ ہوئی۔ چنانچہ اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کتاب الاصل میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر موصوفی غلام پر زمین بھر سونا ادا کرنے کا حکم کر دے تو کیا غلام پر اتنا سونا لازم ہوگا؟ یا غلام یہ فیصلہ کرے کہ بدل کتابت میں وہ صرف ایک پیسہ دے گا تو کیا وہ آزاد ہو جائے گا؟ ہرگز نہیں بلکہ یہ عقد مستفید ہی نہ ہوگا اور نہ وہ ایسے حکم کے باعث آزاد ہوگا۔

○ غلام کو اگر اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ فصل کے آٹے تک یا فصل کی گہائی تک یا فصل کی کٹائی تک ایک ہزار درہم ادا کرے گا یا اس قسم کی کوئی اور مدت مقرر کی تو یہ عقد کتابت مستحسان کی رو سے جائز اور نفاس کی رو سے ناجائز ہوگا کیونکہ مدت مجہول ہے اور مدت کی جہالت چونکہ عقد بیع کو باطل کر دیتی ہے لہذا وہ عقد مکاتبت کو بھی باطل کر دے گی۔ استحسان کی رو سے اس عقد کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں جہالت عقد کتابت کے صلب (اصل) میں داخل نہیں کیونکہ جہالت بدل کتابت میں نہیں بلکہ ایک اضافی چیز میں ہے پھر یہ کہ وہ حد سے بڑھی ہوئی بھی نہیں لہذا یہ جہالت جہالت وصف کی طرح مکاتبت کے فساد کو لازم نہیں کرے گی۔ بخلاف عقد بیع کے، کہ وہاں مدت کی جہالت عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔ بیع میں بھی مدت کی جہالت کا عقد کو فاسد کرنا نفس جہالت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لیے ہے کہ عموماً یہ جہالت باہمی جھگڑے کا باعث بنتی ہے لیکن مکاتبت میں اتنی جہالت سے کم ہی جھگڑا ہوتا ہے کیونکہ مکاتبت کی بنیاد زری اور دگر زری پر رکھی گئی ہے بخلاف بیع کے، کہ اس کی بنیاد تنگی پر رکھی گئی ہے لہذا وہاں یہ جہالت باہمی جھگڑے کی طرف لے جاسکتی ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے ان اوقات دفعہ کی کٹائی وغیرہ ہرکضات امتحاناً تو جائز ہے لیکن بیع کے معاملہ میں ان اوقات تک قیمت ادا کرنے کی مدت مقرر کرنا جائز نہیں۔ ہاں اگر مکاتبت میں بدل کتابت کی ادائیگی کی مدت بارش آنے یا ہوا چلنے تک مقرر کی تو مکاتبت ٹھیک نہیں ہوگی کیونکہ بارش یا ہوا کا کوئی وقت معلوم نہیں لہذا جہالت فاحشہ ہوئی۔

○ اگر غلام کو فصل آٹے تک بدل کتابت ادا کر دینے کی شرط پر مکاتب کیا پھر وجہ فصل کا آنا مؤخر ہو گیا تو فصل آنے کی مدت وہی شمار ہوگی جس میں عام طور پر فصل آنا یا کرتی ہے کیونکہ اس مدت سے مراد عرف اور عادت میں فصل آنے کا وقت ہوتا ہے نہ کہ عین فصل کا آنا۔ اسی طرح فصل کی گہائی اور کٹائی کی مدت مقرر کرنے کی صورت میں ہے۔

○ اگر فصل کی قیمت پر غلام کو مکاتب بنایا تو یہ مکاتبت فاسد ہوگی کیونکہ فصل کی قیمت عموماً مختلف ہوتی رہتی ہے تو بدل کتابت کی مقدار مجہول ہوتی اور جہالت بھی جہالت شدیدہ۔ اسی وجہ سے فصل کی قیمت کو عقد نکاح میں بدل بنانا صحیح نہیں اس لیے مکاتبت میں فصل کی قیمت کو بدل بنانا بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں کیونکہ نکاح تو بدل کی تعیین کے بغیر بھی جائز ہوتا ہے جب کہ مکاتبت بدل کی تعیین کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ تو جب قیمت کو بدل بنانا وہاں (نکاح میں) صحیح نہیں تو یہاں (مکاتبت میں) بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ قیمت کی جہالت جب فاسد عقد کی موجب ہے تو اس کو بدل مقرر کرنا گویا فساد کی بنیاد رکھنا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں ایک غلام کے عوض مکاتب بنایا جائے کیونکہ غلام کی جہالت دراصل وصف کی جہالت ہے کہ وہ عمدہ ہوگا یا ردی ہوگا یا درمیانی قسم کا ہوگا۔ پھر

جب مطلق غلام بدل ہوگا تو اس سے درمیانے درجے کا غلام مراد لیا جائے گا اور درمیانے درجے کا غلام لوگوں کو معلوم ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے درمیانے کی قیمت چالیس دینار مقرر کی تھی باقی رہا فصل کی قیمت کے عوض مکاتبت کا معاملہ تو وہ عام لوگوں کے نزدیک معلوم بدل کے عوض مکاتبت ہے ہی نہیں جب کہ مطلق قیمت کو بدل بنایا جائے۔ تو مطلق قیمت کے عوض مکاتبت ایسے ہی ہوگئی جیسے مطلق ایک ہزار یا دو ہزار کے عوض مکاتبت کی جائے اور اس ایک ہزار یا دو ہزار کی کوئی تعیین نہ کی جائے۔ اس کے باوجود غلام نے اگر قیمت ادا کر دی تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ ہمارے (احناف کے) نزدیک عقد فاسد کا بھی ایک حکم (اثر) ہے جیسا کہ بیع فاسد میں بیع پر قبضہ ہو جائے تو بیع میں ملک ثابت ہو جاتی ہے یا نکاح فاسد میں بیوی کے ساتھ مباشرت کرنی جائے تو طلاق کی صورت میں بیوی پر عدت اور خاندان پر مہر لازم ہوتا ہے اور ساتھ ہی بچے کا نسب بھی ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح مکاتبت کے فاسد ہونے کے باوجود اس کا حکم (آزادی) ثابت ہو جائے گا۔

○ مولیٰ نے اگر غلام سے کہا ”میں نے تجھے درہم کے بدلے مکاتبت بنایا“ اور درہم کی کوئی تعیین نہ کی تو یہ مکاتبت باطل ہوگی اور اگر غلام نے تین درہم بھی ادا کر دیے کہ درہم کا لفظ جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے، تو بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ بدل کثرت میں شدید جہالت ہے اور درہم کا کوئی معروف درمیانہ درجہ بھی نہیں کہ اس درمیانے درجے کو بدل قرار دے دیا جائے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں یہ تعیین کے آقا غلام سے کہے ”میں نے تجھے درہم کے عوض آزاد کیا“ اور غلام اس صورت کے کئے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس پر اپنی ذات کی قیمت ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ وہاں حلق (آزادی) کا واقع ہونا دراصل قبول کے سبب ہے۔ اب وہاں چونکہ جہالت شدیدہ ہے اس لیے اسے بدل میں اپنی قیمت دینا لازم ہوگا۔

○ اگر غلام کو اس شرط پر مکاتبت بنایا کہ وہ مولیٰ کی ایک مہینہ خدمت کرے گا تو یہ مکاتبت استحسان کی رو سے تو جائز ہوگی لیکن قیاس کی رو سے ناجائز قیاس میں ناجائز نکلنے کی وجہ یہ ہے کہ خدمت میں جہالت ہے کیونکہ خدمت مختلف قسم کی ہوتی ہے اور یہاں یہ معلوم نہیں کہ وہ کس چیز میں خدمت لے گا۔ آیا گھر میں قیام کی حالت میں خدمت لے گا یا سفر میں؟ اور یہ بھی بات ہے کہ بدل کی جہالت (واضح نہ ہونا) کثرت کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔ استحسان کی رو سے اس مکاتبت کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مطلق خدمت پر غلام کو مکاتبت بنایا جائے گا تو اس خدمت سے مراد وہی خدمت ہوگی جو عرف اور عادت میں غلام سے لی جاتی ہے نیز اس میں یہ امر بھی ملحوظ رکھا جائے گا کہ مولیٰ کو کس قسم کی خدمت کی ضرورت ہے اور غلام کس قسم کی خدمت کے قابل ہے۔ تو یہ مطلق خدمت ایسے ہی ہوگئی جیسے اس نے تعیین کر دیا چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مطلق خدمت کے عوض آدمی کو اجرت پر رکھا جاسکتا ہے۔ جب مطلق خدمت کے عوض اجارہ جائز ہو تو مکاتبت بدرجہ اولیٰ جائز ہوئی کیونکہ مکاتبت اجارہ سے زیادہ جہالت کو قبول کرنے والی ہے۔



● اگر غلام کو اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ کسی آدمی کی ایک ماہ تک خدمت بجالائے گا تو قیاس کی رو سے یہ مکاتب جائز ہے کتاب الاصل میں امام محمد نے اسی طرح ذکر کیا ہے اور وہاں قیاس کے لفظ سے امام محمد نے اصل (اصطلاحی) قیاس مراد نہیں لیا کیونکہ اصل (اصطلاحی) قیاس میں تو یہ مکاتب ہیبا کہ ہم نے اور عرض کیا، ناجائز ہے بلکہ وہاں انکی مراد اس استحسان پر قیاس ہے جسے ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔ اور استحسان پر قیاس کرنا اس وقت جائز ہوتا ہے جب استحسان کا حکم عقلی طور پر سمجھا جاتا ہو۔ جیسا کہ بھول کر کھانا پیسنے سے روزہ نہ ٹوٹنے کے قیاس پر بھول کر میاں بیوی کے جماع کرنے کو قیاس کر لیا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ آدمی اجیر سے خود خدمت کرے یا کسی دوسرے آدمی کی خدمت کرے۔

● اسی طرح غلام کو اگر کنواں کھودنی کی شرط پر مکاتب بنایا جسکی لبانی، گہرائی اور جگہ بتادی گئی یا مکان تعمیر کر کے دینے کی شرط پر مکاتب بنایا جس کا بلند نگ میٹیریل اسے دکھادیا گیا تو یہ مکاتب جائز ہوں گی کیونکہ معلوم بدل پر کتابت ہوئی۔ چنانچہ اس بدل کنواں کھودنے یا مکان تعمیر کرنے، پر جب عقد اجارہ جائز ہے تو عقد کتابت بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

● اگر غلام کو صرف اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ مولیٰ کی خدمت کرے گا اور خدمت کی مدت بیان نہ کی تو یہ عقد کتابت فاسد ہے کیونکہ بدل مجہول (نامعلوم) ہے۔

### ۳۔ بدل مولیٰ کی ملکیت نہ ہو:

بدل کتابت کی متعلقہ چوتھی شرط یہ ہے کہ بدل مولیٰ کی ملکیت نہ ہو اور یہ شرط انعقاد کتابت کی بھی شرط ہے۔ چنانچہ اگر اسے کسی ایسی عین چیز کے عوض مکاتب بنایا جو مولیٰ کے مال میں سے ہے تو مکاتب جائز نہ ہوگی کیونکہ درحقیقت یہ مکاتب بغیر بدل کے ہے لہذا جائز نہ ہوگی جیسا کہ کوئی آدمی اپنے گھر کو کسی آدمی کے ہاتھ اس غلام کے عوض فروخت کرے جو اس کا اپنا غلام ہے۔ تو یہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ حقیقت میں یہ بغیر عین کے بیع ہوگی۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اسی طرح غلام کو اگر اس کمائی کے عوض مکاتب بنایا جو مکاتب کے وقت غلام کے ہاتھ میں تھی تو مکاتب جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ مولیٰ ہی کا مال ہے لہذا یہ مولیٰ کے اپنے مال کے عوض مکاتبیت ہوگی جو ناجائز ہے۔

بدل کتابت غلام کے ذمہ قرض ہونے کا بیان | اب رہا یہ مسئلہ کہ آیا بدل کتابت کا غلام کے ذمہ نہیں؟ مثال کے طور پر مولیٰ غلام کو کسی معین چیز مثلاً غلام یا کپڑا یا گھریا اس قسم کی کسی اور چیز کے عوض مکاتب بنائے جسے معین کیا جاسکتا ہو اور وہ عین چیز نہ تو مولیٰ کی عین چیزوں میں سے ہو اور نہ وہ وقت کتابت غلام کی کمائی ہو بلکہ وہ کسی اجنبی آدمی کی ملکیت ہو جو معین ہوا اور جس کی طرف اشارہ بھی کیا جاسکتا ہو تو یہ مکاتبیت جائز ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلے میں مبسوط کی کتاب الکاتب میں مذکور ہے کہ جب آقا اپنے غلام کو کسی ایسے معین غلام کے عوض مکاتب بنائے جو کسی دوسرے کا مملوک ہو تو یہ عقد کتابت جائز نہ ہوگا اور وہاں کسی قسم کا اختلاف بیان نہیں ہوا۔ اس کے برعکس کتاب الشرب میں مذکور ہے کہ جب آقا اپنے غلام کو کسی

دوسرے کے مملوک زمین کے عوض مکاتب بنائے تو یہ عقد مکاتبت جائز ہے۔ اور وہاں بھی کوئی اختلاف مذکور نہیں لیکن ابن سماعہ نے اس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ناجائز، امام ابو یوسف کے نزدیک جائز اور امام محمد کے نزدیک اجنبی کی اجازت پر موقوف ہے اگر اس نے اجازت دی تو جائز ورنہ ناجائز ہوگی۔ گویا کتاب المکاتب کی روایت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ عقد کتابت مطلقاً ناجائز ہے چاہے اجنبی اجازت دے یا نہ دے اور کتاب الشرب کی روایت اس عقد کے مطلقاً ناجائز ہونے کی متضمنی ہے چاہے اجنبی اجازت دے یا نہ دے۔ یہاں امام محمد کے قول کے متعلق یہ بات نہی جا سکتی ہے کہ شاید یہ قول اوپر والی دونوں روایتوں کی تفسیر ہو۔ چنانچہ کتاب المکاتب کی روایت کو اجنبی کی طرف سے اجازت نہ دینے کی حالت پر محمول کیا جائے گا اور کتاب الشرب کی روایت کو اجنبی کی اجازت پر محمول کیا جائے گا:

کتاب المکاتب کی روایت کے مطابق اس عقد کتابت کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ نے غلام کو اس مال پر مکاتب بنایا ہے جو اس کی ملک میں نہیں ہے یعنی غیر آدمی کے مملوک غلام کے عوض عقد مکاتبت کیا ہے لہذا یہ عقد ناجائز ہوگا۔ اور کتاب الاصل میں امام محمد نے ناجائز ہونے کی یہی علت بتائی ہے اور اس علت کی تفصیل یہ ہے کہ مکاتبت ایک ایسا عقد ہے جو مال کمانے کے لیے وضع کیا گیا ہے اور غلام اس عین چیز کو لا محالہ کمانے کی قدرت نہیں رکھتا کیونکہ ہو سکتا ہے غلام جسے بدل کتابت کے طور پر مقرر کیا گیا ہے، کا مالک، اسے بھیجے یا بیچے لہذا یہ عقد کتابت کا وہ مقصود حاصل نہ ہوگا جس کے لیے اس کی وضع کی گئی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم اس مکاتبت کے صحیح ہونے کا فیصلہ دیں تو بھی صحیح ہونے کے باوجود فاسد ہوگی کیونکہ مولیٰ نے جب اپنے غلام کو ایسے غلام کے عوض مکاتب بنایا جو دوسرے کی ملک ہے اور مالک نے جب نہ دی تو مکاتب اس بدل کتابت کا مولیٰ کو سونپنا مشکل ہوگا لہذا اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی تو یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے اس نے غلام کی قیمت پر مکاتبت کی اور غلام کی قیمت کے عوض مکاتبت کرنا ناممکن ہے۔ اور جب یہ عقد کتابت صحیح قرار دینے کے باوجود غلام خیر ہے تو بنیادی طور پر ہی اسے غلام نہ مانا جائے گا۔ یا دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب مکاتب پر اسی عین غلام کا مولیٰ کو دینا مشکل ہو گیا تو یا تو اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی یا اپنی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور یہ ہر دو صورتیں مکاتبت میں فساد کا باعث ہیں۔

کتاب الشرب کی روایت (جو امام ابو یوسف سے بھی مروی ہے) کی رو سے اس مکاتبت کے مطلقاً ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت مال کے بدلے امتناع کے معنی میں ہے چنانچہ مولیٰ اگر اپنے غلام کسی دوسرے آدمی کے مملوک معین غلام کے عوض آزاد کرے تو یہ امتناعی (آزاد کرنا) جائز ہوتا ہے۔ اور امام محمد سے جو مروی ہے کہ یہ مکاتبت اجنبی کی اجازت پر موقوف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کے وقوع کے وقت اس کا جائز کرنے والا موجود ہے چنانچہ حیح کی مانند اس کی اجازت پر موقوف ہے۔ اسی طرح مولیٰ نے اگر کتابت میں کسی دوسرے کے مال میں سے کسی سامان یا کسی کبلی شے یا موزونی شے کو بدل کتابت ٹھہرایا تو عقد کتابت

مالک کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ یہ سب چیزیں بھی غلام کی طرح عقود و معاملات، میں معین کرنے کیساتھ متعین ہوتی ہیں۔

مسئلہ: مولیٰ نے اگر غلام سے یہ کہا کہ میں نے تجھے فلاں ہزار (درہم یا روپے) کے عوض مکتب بنایا تو یہ مکتب جائز ہوگی کیونکہ معاوضہ کے معاملات میں درہم معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے چنانچہ یہ عقد غلام کے ذمہ میں اس ہزار کی مثل واقع ہوگا نہ کہ عین اس ہزار پر لہذا یہ عقد جائز ہوگا اور اگر غلام نے اس معین ہزار کے علاوہ دوسرا ہزار ادا کر دیا تو بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ مکتب اس ہزار کے عوض واقع ہوئی ہے جو اس کے ذمہ بطور قرض واجب ہے نہ کہ عین اس ہزار پر جس کو معین کیا گیا ہے۔

**بدل کتابت کے مؤجل یا غیر مؤجل ہونے کا بیان** عقد کتابت میں بدل کتابت کا قصور یا زیادہ

کے دلائل میں بدل کتابت کے قصور سے زیادہ ہونے کا کوئی تذکرہ نہیں۔ اسی طرح احناف کے نزدیک بدل کتابت کا مؤجل (مہلت دیا گیا)، یا غیر مؤجل (مہلت دیا گیا)، ہونا بھی برابر ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک عقد کتابت اسی وقت جائز ہے جب بدل کتابت مؤجل ہو اور یہ اختلاف بیع اسلام (فروخت شدہ چیز کی قیمت پیشگی وصول کرنا اور ایک مقررہ مدت کے بعد اسے خریدار کے سپرد کرنا) میں اختلاف کے الٹ ہے یاں احناف کے نزدیک بیع اس وقت جائز ہے جب بیع مؤجل (مہلت یافتہ) ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک مؤجل اور غیر مؤجل دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ بدل مؤجل پر تو مکتبیت کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ بدل غیر مؤجل کے عوض مکتبیت کے جواز میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کا کہنا ہے کہ جائز ہے جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا یہ ہے کہ مکتبیت اسی وقت جائز ہے جبکہ بدل کتابت ایک تو مؤجل ہو دوسرے دو یا زیادہ قسطوں میں ادا کیا جائے۔ ان کے موقف کی دلیل یہ ہے کہ بوقت عقد غلام بدل مولیٰ کے حوالے کرنے سے عاجز ہوتا ہے کیونکہ اس کا اپنا ذاتی کوئی مال نہیں ہوتا اور عقد کے وقت بدل کتابت کو مولیٰ کے حوالے کرنے سے عاجز ہونا عقد کتابت کے انقضاء میں مانع ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ عقد کتابت پر اگر کوئی ناگہانی آفت آجائے جس سے وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آجائے تو یہ آفت یا عاجزی عقد کتابت کو اتحادی ہے۔ لہذا عقد کے وقت بدل کتابت سے عاجزی جب اسے لائق ہوگئی تو یہ عاجزی عقد کے منقذ ہونے میں بدرجہ اولیٰ مانع ہوگی کیونکہ عقد کو شروع ہی سے روک دینا بعد میں اٹھانے سے بہر حال زیادہ آسان ہے۔ اسی طرح لفظ کتابت کا ماخذ بھی اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو ہم نے کہی ہے کیونکہ کتابت کا لفظ کتاب سے ماخوذ لیا گیا ہے اور کتاب بعض اوقات اجل (مدت) کے معنی بھی آتا ہے چنانچہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم (سورة الحجر: ۴)

اور ہم نے جو بھی سٹی ہلاک کی ہے اس کے لیے ایک معین وقت کا نوشتہ تھا۔

یعنی ان کے واسطے ایک مدت مقررہ تھی جس میں وہ تقدیم ہو سکتی تھی اور نہ تاخیر۔ پھر اس عقد کا نام عقد کتابت رکھا ہی اس لیے گیا ہے کہ اس میں بدل مؤجل (مؤخر) ہوتا ہے۔ نیز کتابت کا لفظ معروف

کتاب یعنی مکتوب کے معنی میں بھی آتا ہے اس معنی کی جڑ سے عقد کتابت کو عقد کتابت اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بدل کتابت کو مکتوب کی مانند رجسٹر میں لکھا جاتا ہے اور ظاہر ہے لکھنے کی حاجت بدل موصول (جس کی مدت مقرر کی جائے) کے لیے ہوتی ہے نہ کہ فی الحال بدل کے لیے۔ تو بدل کتابت میں اصل (مقررہ مدت)، شرط ہے جیسا کہ بیع مسلم میں جب کہ وہ تسلیم (سویا دینے) سے ماخوذ ہو، رأس المال کا حوالے کرنا شرط ہے اور جیسا کہ بدل صرف میں جابین سے بدل کا قبضہ کرنا شرط ہے اسی طرح بدل کتابت کا موصول ہونا شرط ہے۔

احناف کی اپنے موقف پر اولین دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خِيَارًا ۚ یعنی تم ان غلاموں میں اگر کوئی بھلائی معلوم کرو تو انہیں مکاتب بناؤ۔ اس آیت کریمہ میں بدل کتابت کے موصول یا فی الحال ہونے کی کوئی تفصیل نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ بدل کتابت ایک قسم کا قرض ہے جس کے ذریعے اسے ادا کرنے سے پہلے بھی بدلے میں کوئی چیز (معقود علیہ) لی جاسکتی ہے لہذا اس میں مدت مقرر کرنا شرط نہیں جیسا کہ دیگر تمام قرضوں میں ہوتا ہے کہ ان میں قدرت ہونا شرط نہیں بخلاف بدل صحف اور ”سلم“ کے کیونکہ بیع مسلم میں جو چیز مسلم فیہ ہے وہ ایسی چیز ہے جو بذریعہ مال کے حاصل کی جائے گی لہذا اس پر قدرت ہونا شرط ہے باقی رہا امام شافعی کا یہ کہنا کہ عقد کے وقت غلام بدل کے حوالے کرنے سے عاجز ہوتا ہے تو اس چیز کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ ادائیگی بہر حال عقد کے بعد ہوتی ہے اور اس امر کا امکان ہے کہ اس میں فوری بدل کتابت ادا کرنے کی قدرت پیدا ہو جائے مثلاً یہ کہ کوئی مہربا یا صدقہ قبول کرنے سے اس کے پاس مال آجائے اور اس طرح وہ بدل کتابت ادا کرنے کے قابل ہو جائے۔ اس کے بعد امام شافعی کے عقد کتابت کی وجہ تمییز کے ساتھ استدلال کا جواب یہ ہے لفظ کتابت میں کئی معانی کا احتمال (امکان) ہے چنانچہ کتب، واجب، ”اس نے واجب کیا“ کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے متعلق قرآن مجید میں ارشاد ہے کُتِبَ عَلَيَّ نَفْسُهُ الْمَرْحُومَةُ ۚ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات پر رحمت کرنے کو واجب ٹھہرایا۔ اسی طرح کتب ثابت کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ قرآن مجید ہی میں ارشاد ہے کُتِبَ فِي قُلُوبِهِمْ الْإِذْيَمَانُ ۚ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں ایمان کو ثابت کر دیا۔ علاوہ ازیں کتب فیصلہ کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: كُتِبَ اللَّهُ لَا غُلْبَةَ لَنَا وَدَسَلَى ۚ یعنی اللہ تعالیٰ نے اس امر کا فیصلہ فرمایا ہے کہ وہ اور اس کے رسل ہی غالب رہیں گے تو کتابت کے یہ وہ معانی ہیں جن میں اجل (مدت مقررہ) کا کوئی ذکر نہیں۔

**مکاتب کا حالت غلامی میں لوٹنا** | مکاتب متعین مال کے عوض آزادی، جب فی الحال بدل کے دسے تو فباور نہ وہ دوبارہ غلامی کی حالت میں لوٹا دیا جائے گا چاہے عقد میں یہ شرط ہو یا نہ ہو یعنی مولیٰ غلام کو رباً کہے یا نہ کہے کہ اگر تو نے فی الحال بدل کتابت ادا نہ کیا تو تجھے غلامی کی حالت کی طرف لوٹا دیا جائے گا یہ بات کہنے کی ضرورت اس لیے نہیں کہ مولیٰ نے اسے مکاتب ہی اس بدل کے عوض بنایا تھا جو فی الحال ادا کرنے کی صفت کے ساتھ موصوف تھا اور وہ فی الحال: ا کے علاوہ کسی دوسری قسم کے بدل پر راضی نہ تھا۔

اسی طرح عقد مکاتبت میں جب بدل کئی معلوم قسطوں میں ادا کیا جاتا ہے پائے اور غلام پہلی قسط ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک واپس غلامی کی حالت کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس وقت تک غلامی میں نہیں لوٹایا جائے گا جب تک کہ اس کے ذمہ دو متواتر قسطیں واجب الادا نہ ہو جائیں۔ امام ابو یوسفؒ کا استدلال حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے اس قول سے ہے کہ مکاتبت پر جب دو متواتر قسطیں واجب الادا ہو جائیں تو اسے حالت غلامی کی طرف لوٹا دیا جائے گا تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ غلام کو حالت غلامی میں لوٹانے کے لیے دو متواتر قسطوں کا متواتر واجب الادا ہونا شرط ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ غلام کا ادائیگی سے عجز (قاصر ہونا) نہ ہی دو قسطوں کے متواتر آنے پر ہو سکتا ہے کیونکہ ممکن ہے کوئی آدمی اسے بطور قرض رقم دے دے یا کسی دوسرے ذریعہ سے اسے مال حاصل ہو جائے اور وہ ادائیگی کر دے تو جب اس پر متواتر دو قسطیں واجب الادا ہو گئیں تو اب اس کا ادائیگی سے عاجز ہونا بات ہو گیا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی زیر بحث مسئلے میں دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنے ایک غلام کو مکاتبت بنایا مگر جب وہ پہلی ہی قسط ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو آپ نے اسے حالت غلامی میں لوٹا دیا۔ اور ظاہر یہی لگتا ہے کہ یہ واقعہ صحابہ کرام کے علم میں ضرور آیا ہو گا لیکن کسی ایک کا اس پر ایسا متقول نہیں لہذا یہ صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا دوسری بات یہ ہے کہ مولیٰ نے مکاتبت پر یہ شرط لگائی تھی کہ اسے ہر قسط میں اتنا مال دینا ہو گا اور یہ کتابت کی شرائط میں سے ایک معتبر اور مفید شرط ہے لہذا جب یہ شرط نہ پائی گئی تو اسے مکاتبت کو حالت غلامی میں لوٹانے کا حق حاصل ہے جیسا کہ اسے دو قسطوں کی متواتر عدم ادائیگی کے وقت لوٹانے کا حق حاصل ہے۔ باقی رہا امام ابو یوسفؒ کا حضرت علی المرتضیٰ کے قول سے استدلال کا جواب تو راستہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ یہ سکوت روایت سے استدلال ہے اس لیے کہ اس میں یہ بات تو ہے کہ جب اس پر دو متواتر قسطیں واجب الادا ہو جائیں گی تو اسے حالت غلامی کی طرف لوٹا دیا جائے گا لیکن اس روایت میں یہ بات مذکور نہیں کہ جب وہ ایک قسط کو توڑے گا تو اس کا کیا حکم ہے؟ یا حضرت علی کی اس روایت کو استحباب پر محمول کیا جائے گا اور اس چیز کے ہم بھی قائل ہیں کہ مکاتبت جب ایک قسط ادا کر کے تو مولیٰ کے لیے مستحب یہی ہے کہ وہ اس کی رعایت کرتے ہوئے اسے حالت غلامی میں اس وقت تک نہ لوٹانے جب تک کہ اس پر متواتر دو قسطیں واجب الادا نہ ہو جائیں۔

پھر غلام اگر امام ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق قسطیں یا طر فین کی اصل کے مطابق ایک قسط ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو رد کیا جائے گا کہ اگر اس کا کوئی مال موجود ہے یا غائب مال ہے اگر اس کے آنے کی امید ہے مثلاً یہ کہ وہ (مکاتبت) کہے فلاں آدمی کے ذمہ میرا کچھ مال ہے فلاں قافلہ میں میرا مال آ رہا ہے تو قاضی عدالت اس سلسلے میں ازراہ استحسان دہین دن ڈگری کرتے ہیں انتظار کرے گا کیونکہ اتنی تاخیر میں ایک تو مولیٰ کا کوئی خاص نقصان نہیں دوسرے یہ کہ اس میں ہر دو فریق کے اپنے اپنے حق کو پالینے کی امید ہے۔ اور یہ تاخیر بھی قاضی اس وقت کرنے کا روادار ہے جب اسے مال کی وصولی کی امید ہو ورنہ نہیں۔

**بدل کتابت میں باہمی اختلاف کی صورت** اگر مولیٰ اور مکاتبت کے درمیان بدل کتابت کی مقدار یا اس کی جنس میں اختلاف ہو جائے مثلاً مولیٰ غلام

سے یہ کہے کہ میں نے تجھے دو ہزار یا دیناروں کے عوض مکاتب بنایا اور غلام کئے کرتونے مجھے ایک ہزار یا  
 درہموں کے عوض مکاتب بنایا تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے آخری قول کے مطابق مکاتب کی بات  
 مانی جائے گی چاہے وہ بدل کتابت میں سے کچھ ادا کر چکا ہو یا نہ ادا کر چکا ہو۔ اس سلسلے میں امام صاحب کا پہلے  
 خیال یہ تھا کہ دونوں سے قسم لی جائے اور عقد بیع کی طرح اس عقد کتابت کو فسخ کر دیا جائے کیونکہ کتابت میں بھی  
 تبادلہ کا مفہوم ہے مگر بعد ازاں انہوں نے اس خیال سے رجوع فرمایا اور کہا اس اختلاف کے وقت مکاتب  
 کا قول مستحب ہو گا کیونکہ مکاتب وہ آدمی ہے جس کے ذمہ ایک واجب (قرض) ہے اور جب واجب چیز کی  
 مقدار میں اختلاف ہو جائے یا واجب چیز کی جنس میں اختلاف رونما ہو جائے تو اس وقت شریعت میں اس  
 آدمی کا قول مانا جاتا ہے جس کے ذمہ واجب (قرض) چیز ہو جیسا کہ دیگر تمام قرضوں میں ہوتا ہے دوسرے یہ  
 کہ دونوں سے قسم اٹھوانے میں قیاس ماننے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب البیوع میں بیان کریں گے مگر بیع  
 کے معاملے میں بخلاف قیاس ایک توفریقین سے قسم لینے کا شرعی حکم وارد ہوا ہے دوسرے یہ (بیع) مطلق  
 تبادلہ ہے مال کا مال سے۔ اور کتابت کا معاملہ اس کے برعکس ہے لہذا یہ بیع کے معنی میں نہ ہوتی اور جب بیع  
 کے معنی میں نہ ہوتی تو اس پر قیاس بھی نہیں کیا جائے گا۔ واللہ عز وجل اعلم۔

**نفس رکن کی متعلقہ شرائط** ہے کہ وہ (نفس رکن) فاسد شرط سے خالی ہو اور فاسد شرط وہ ہے جو عقد  
 کے مقتضی کے خلاف اور عقد کی صلب (اصل) میں داخل ہو۔ اگر شرط عقد کے مقتضی کے خلاف نہ ہو تو وہ شرط  
 اور عقد دونوں جائز ہوتے ہیں اور اگر شرط عقد کے مقتضی کے تو خلاف ہو لیکن عقد کی صلب میں داخل نہ ہو تو وہ  
 شرط تو باطل ہو جاتی ہے لیکن عقد صحیح ہونے کی صورت میں باقی رہتا ہے۔ اور  
 ایسا اس وجہ سے ہے کہ عقد کتابت معقود علیہ یعنی غلام کی جہت سے بمنزلہ  
 اختاق (آزاد کرنے) کے ہے کہ کتابت میں غلام کے بندھن کو کھول دیا جاتا ہے اور اختاق ان معاملات میں  
 سے ہے جنہیں فاسد شرطیں باطل نہیں کرتیں اور بدل و موئی کی جہت سے یہ عقد بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ موئی  
 کتابت میں ایسا عقد کرتا ہے جو غلام سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا باعث ہوتا ہے تو اس اعتبار سے  
 یہ عقد بیع کی مانند ہو اور بیع ان معاملات میں سے ہے جنہیں فاسد  
 شرطیں فاسد کر دیتی ہیں کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع میں شرط فاسد سے منع فرمایا ہے لہذا عقد  
 کی صلب میں داخل فاسد شرائط کو شرائط بیع کی مانند فاسد سمجھا جائے گا اور وہ اس میں اپنا عمل کریں گی یعنی  
 اس عقد کو فاسد کر دیں گی اور جو فاسد شرائط عقد کی صلب میں داخل جہیں انہیں اختاق کی فاسد شرائط کی  
 مانند تصور کیا جائے گا اور وہ اس میں مؤثر نہیں ہوں گی یعنی اس عقد کو فاسد نہیں کریں گی اور اس طرح امکانی  
 حد تک عقد کتابت کے دونوں معانی پر عمل ہو جائے گا۔

**مسائل:** اس اصولی بحث کی بنیاد پر درج ذیل کئی مسائل کا حکم معلوم کر لیا جائے گا۔

- ۱۔ جب مولیٰ اپنی باندی کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنائے اور ساتھ ہی یہ بھی شرط لگائے کہ جب تک وہ حالت مکاتبیت میں رہے گی وہ اس کے ساتھ وطی و عمل زوجیت کرتا رہے گا یا ایک مرتبہ وطی کرنے کی شرط لگائے تو یہ عقد کتابت فاسد ہے کیونکہ وطی کی شرط لگانا فاسد ہے اس لیے کہ یہ شرط عقد کے مقتضی کے خلاف ہے کیونکہ ایک تو عقد کتابت وطی کی حرمت کو لازم کرتا ہے دوسرے یہ فاسد شرط عقد کی صلب میں داخل ہے کیونکہ یہ بدل میں داخل ہے اور اس شرط کا بدل میں داخل ہونا یوں ہے کہ مولیٰ نے بدل کتابت ایک ہزار درہم اور باندی کی وطی کو بنایا ہے لہذا یہ عقد کتابت فاسد ہوگا۔
- ۲۔ مولیٰ اگر غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنائے کہ وہ شہر سے باہر نہیں نکلے گا یا وہ سفر نہیں کرے گا تو یہ شرط عقد کے مقتضی کے خلاف ہونے کی وجہ سے فاسد ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی غلامی کی بندھن اور رکاوٹ کو دور کر دیا جائے اور وہ جس شہر یا جس جگہ جانا چاہے چلا جائے تو یہ شرط تو فاسد ہونی لیکن اس شرط سے عقد کتابت فاسد نہیں ہوگا کیونکہ یہ شرط عقد کی صلب میں داخل نہیں اور اس قسم کی شرائط عقد کو فاسد نہیں کرتیں جس کی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔

پھر پہلے مسئلے میں باندی اگر ہزار درہم کی ادائیگی کر دے تو عام علماء کے نزدیک آزاد ہو جائے گی لیکن بشر بن غیاث نے کہا کہ آزاد نہیں ہوگی۔ بشر بن غیاث کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے دو چیزوں یعنی ہزار درہم اور اس کے ساتھ وطی و طلاق کی شرط بنایا تھا اور جو چیز دو شرطوں کے ساتھ ملتی ہوئی ہو وہ ایک شرط کے پائے جانے پر نازل نہیں ہوتی جیسا کہ باندی کو اگر ایک ہزار درہم اور ایک رطل (۳ تولہ کا ایک وزن ہے) شراب کے عوض مکاتب بنایا جائے اور وہ ایک چیز کی ادائیگی کرے تو آزاد نہیں ہوتی۔ عام علماء کی دلیل یہ ہے کہ وطی چونکہ مکاتبیت میں عوض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی لہذا عقد اس کے ساتھ معلق ہی نہیں ہوگا اور اس (وطی) کے ذکر کو یوں سمجھا جائیگا کہ گویا اس کا ذکر سوا ہی نہیں۔ بخلاف شراب کے کہ وہ مکاتبیت میں عوض بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ وہ ایک قسم کا مال ہے جس کا مولیٰ کو مالک بنایا جاسکتا ہے لہذا اس کے ذکر کو عدم ذکر کے ساتھ نہیں ملا جلائے گا اور حق اس کی ادائیگی کے ساتھ معلق ہوگا۔ پھر یہ زیر بحث باندی جب ایک ہزار درہم کی ادائیگی کر چکے گی اور آزاد ہو جائے گی تو اس کی قیمت کو دیکھا جائے گا اگر اس کی قیمت ہزار درہم ہی ہوئی تو اس پر مولیٰ کے لیے کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور نہ مولیٰ پر باندی کے لیے کوئی شے لازم ہوگی کیونکہ وہ باندی قیمت میں مضمون ہے یعنی اسے اپنی قیمت بطور تادان ادا کرنا ہوگی اسلئے کہ وہ فاسد عقد کے حکم سے مقبوض ہے اور جو چیز فاسد عقد سے مقبوض ہو وہ مضمون ہوتی ہے یعنی اس کا تادان ادا کیا جاتا ہے کیونکہ مقررہ مقدار پر مقررہ چیز کا لوٹنا ضروری ہوتا ہے لیکن وہ اس کے لوٹانے سے چونکہ عاجز ہوتا ہے لہذا اس چیز کی قیمت کو لوٹایا جاتا ہے کہ قیمت عین چیز کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے کہ عقد فاسد کی وجہ سے باندی پر اپنے نفس کا لوٹنا واجب تھا مگر اب چونکہ اس کے نفس میں عتق ناقذ ہو چکا ہے اس لیے اسے لوٹانے سے معذور ہے لہذا وہ اپنے نفس کی قیمت واپس

گی اور اس کی اپنی قیمت چونکہ ہزار درہم ہے اور وہ پورے کا پورا مولیٰ کو بیخ چکا ہے لہذا اس کے بعد مولیٰ یا باندی کسی کے لیے دوسرے پر کوئی حق نہ ہوگا جیسا کہ کوئی آدمی اگر اپنے غلام کو ایک ہزار درہم اور ایک رطل شراب کے عوض فروخت کرے پھر بائع ایک ہزار درہم وصول کر کے غلام مشتری (خریدار) کے سپرد کر دے اور غلام مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو کوئی ایک دوسرے سے کچھ نہیں لے سکتا کیونکہ مشتری پر بائع کا جو حق تھا وہ بائع وصول کر چکا ہے اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ اگر باندی کی قیمت ہزار سے زیادہ ہو تو ہزار سے اوپر والی رقم کے لئے مولیٰ باندی کی طرف رجوع کرے گا کیوں کہ وہ اپنی تمام قیمت میں مضمون ہے اور اس نے اپنی تمام قیمت ادا نہیں کی۔ اس کی صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے ایک آدمی اپنے غلام کو کسی ذمی کے ہاتھ ایک ہزار درہم اور ایک رطل شراب کے عوض رج دے پھر وہ ایک ہزار درہم کی وصولی پر غلام ذمی کے سپرد کر دے اور غلام مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے اور اس غلام کی قیمت ہزار درہم سے زیادہ ہو تو وہ ہزار سے زائد رقم کو مشتری سے لے سکتا ہے جس کو وجہ ہم نے اوپر عرض کر دی ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت مسئلہ ہے اور اگر مکاتبہ باندی کی قیمت ہزار سے کم ہو اور اس نے ہر ایک ہزار ادا کیا ہو اور آزاد ہوئی ہو تو کیا وہ اپنی قیمت سے زائد رقم کے لیے مولیٰ کی طرف رجوع کر سکتی ہے؟ اس سلسلے میں امثلہ ثلاثہ کا خیال یہ ہے کہ وہ مطالبہ نہیں کر سکتی جب کہ امام زفر کے نزدیک مطالبہ اور رجوع کر سکتی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے باندی سے اس رقم سے زیادہ رقم وصول کی ہے جو باندی کے ذمہ تھی۔ اور بفریق کے زائد وصول کی گئی رقم کو لے لیا جاتا ہے لہذا زائد رقم کا لانا ادا واجب ہے جیسا کہ بیع فاسد میں ہوتا ہے جب کہ مشتری بیع (فروخت شدہ چیز) کو ہلاک کر دے تو اس صورت میں بیع ہی قیمت اگر مقررہ ثمن (بیع شدہ چیز کے بدلے) سے زیادہ ہو تو بائع ثمن سے زیادہ رقم کے لیے مشتری کی طرف رجوع کر سکتا ہے اور اگر اس کی قیمت ثمن سے کم ہو تو مشتری ثمن میں اصل قیمت سے زائد رقم وصول کرنے کے لیے بائع کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

امثلہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ باندی اگر زائد رقم کی وصولی کے لیے مولیٰ کی طرف رجوع کرے گی تو اس کا یہ رجوع کرنا حق کو باطل کرنے کا باعث ہوگا کیونکہ اس کی آزادی بدل کتابت ادا کرنے کے عوض ہے چنانچہ بدل کتابت اگر مولیٰ کے حوالے نہ کیا جائے تو آزادی بھی مکاتبہ باندی کو نہیں سوچی جاسکتی۔ اب حق چونکہ باندی کو سونا یا چکا ہے اس لئے سمجھا جائے گا کہ بدل کتابت بھی مولیٰ کو ادا کر دیا گیا ہے کیونکہ عقد مکاتبہ معاوضہ اور تعلیق پر مشتمل ہے اس لیے معاوضے کا پہلو باندی کو قیمت سے زائد رقم لینے کے لیے رجوع کا حق دیتا ہے مگر مکاتبہ میں تعلیق کا پہلو اسے یہ حق نہیں دیتا۔ یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے مولیٰ باندی سے کہے "اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے" باندی نے ایک ہزار پانچ سو درہم دے دیے اور آزاد ہوگئی اب وہ مولیٰ کے کسی چیز کی واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتی — خلاصہ یہ نکلا کہ زیر بحث صورت میں حق مطالبہ کے ثابت ہونے میں شک واقع ہو گیا اور یہ چیز شک سے ثابت نہیں ہو سکتی۔



۳۔ مولیٰ نے اگر صلہ باندی کو ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ جو بچہ اس کے پیٹ میں رہے وہ مولیٰ کا ہو گا یا کسی باندی کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ اس کا بچہ مولیٰ کا ہو گا تو یہ عقد مکاتبیت فاسد ہے کیوں کہ مولیٰ نے ایسی شرط لگائی ہے جو اس مقصود یا نتیجہ کے مخالف ہے جس کو عقد لازم کرتا ہے۔ اس لئے کہ عقد کتابت کا مقصود یا نتیجہ یہ ہے کہ ہر وہ بچہ جسے مکاتبہ باندی جنم دے اپنی ماں کے تابع ہوتے ہوئے مکاتب ہو تو یہ شرط فاسد ہوئی پھر یہ فاسد شرط عقد کی صلب یعنی بدل میں داخل ہے جو عقد کتابت کے فساد کو لازم ٹھہراتی ہے اب اس باندی نے اگر ہزار درہم کی ادائیگی کر دی تو جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا آزاد ہو جائے گی۔ پھر اس کی آزادی کے بدلہ کی ذاتی قیمت اور ادائ شدہ رقم کو اس قاعدہ کی روشنی میں دیکھا جائے گا جسے ہم نے سالور بالا میں پہلی صورت مسئلہ کی تفصیل کے اندر بیان کیا۔

۴۔ اسی طرح مولیٰ نے اگر اپنے غلام کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ اس دہلی کی خدمت کرے گا اور خدمت کی مقدار بیان نہ کی۔ تو اس صورت میں غلام نے اگر ہزار درہم ادا کر دیا تو اس سبب کے باعث آزاد ہو جائے گا جسے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اس کے آزاد ہونے کے بدلہ اس کی ذاتی قیمت اور مقررہ بدل (ہزار درہم) اسی قاعدہ کی روشنی میں دیکھا جائے گا جو ہم پہلی صورت مسئلہ میں بیان کر آئے ہیں۔

۵۔ مولیٰ نے اگر اپنے غلام کو ایک ہزار قسط وار کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ اگر وہ کوئی قسط ادا کرنے سے عاجز ہوا تو پھر بدل کتابت دو ہزار درہم ہو گا۔ تو یہ مکاتبیت جائز نہیں کیوں کہ ممکن ہے وہ کوئی قسط ادا کرنے سے عاجز آجائے دوسرے اس بدل کتابت میں شدید جمالت کا بھی امکان ہے لہذا یہ عقد فاسد ہو گا اور یہ عقد اس وجہ سے بھی فاسد قرار پائے گا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی سودا میں دو سودوں سے منع فرمایا ہے اور یہ زیر بحث صورت اسی طرح کی ہے۔

۶۔ اگر غلام کو ایک ہزار کے عوض اس شکل میں مکاتب بنایا کہ وہ (غلام) ایک ہزار درہم مولیٰ کے قرض خواہ کو ادا کرے تو یہ مکاتبیت جائز ہے۔ اسی طرح جب غلام کو ایک ہزار کے عوض اس صورت میں مکاتب بنائے کہ غلام مولیٰ کی طرف سے ایک آدمی کو ہزار کا تاوان ادا کرے گا تو یہ مکاتبیت اور تاوان دونوں جائز ہیں۔ بخلاف بیع کے۔ جب کہ آدمی اپنے غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرے اور مشتری پر یہ شرط عائد کرے کہ وہ ایک ہزار فلاں آدمی کو ادا کرے یا فروخت کنندہ کی جانب سے فلاں کو تاوان ادا کرے تو یہ بیع (سودا) فاسد ہے کیوں کہ عقد بیع فاسد شرط سے فاسد ہو جاتا ہے اور شرط فاسد وہ ہے جو عقد کے مقصد کی خلاف ہو لیکن عقد کتابت فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا جب کہ وہ فاسد شرطیں عقد کی صلب میں داخل نہ ہوں جیسا کہ ہزار درہم کے عوض اس شرط کے ساتھ مکاتب بنائے کہ وہ شہر سے باہر نہیں نکلے گا اور سفر نہیں کرے گا تو یہ مکاتبیت جائز ہوگی کیوں کہ یہ فاسد شرط عقد کی صلب میں داخل نہیں تاوان کی شرط بیع میں تو باطل ہے لیکن کتابت میں جائز ہے کیوں کہ مولیٰ کی طرف سے مکاتب کا تاوان

دنیا یا مولیٰ کی طرف سے مکاتب کا اس چیز کے لئے ضامون بنتا جو مولیٰ پر واجب ہو جائز ہے کیونکہ  
تاوان کے برابر رقم مکاتب پر بدل کتابت کے طور پر ویسے ہی واجب ہے لہذا وہ (مکاتب)  
اس تاوان میں احسان کرنے والا نہیں البتہ کسی اجنبی آدمی کی جانب سے مکاتب کا تاوان ادا کرنا  
اس نے صحیح نہیں کہ اس تاوان میں وہ محض احسان کرنے والا ہوتا ہے جو اس پر واجب نہیں۔  
۷۔ مولیٰ نے غلام کو اگر ایک ہزار درہم قسط وار کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ ہر قسط کے ساتھ  
غلام قسم کا کپڑا بھی دے گا تو یہ جائز ہے کیوں کہ جب مولیٰ نے کپڑے کی قسم بھی بتادی تو یہ مکاتب  
ایک معلوم بدل کے عوض ہوئی اور ایک ہزار درہم بمعہ کپڑے کے پورا بدل ہو گیا اور ان دونوں (ہزار  
اور کپڑے) میں سے ہر ایک چیز معلوم ہے چنانچہ ان دونوں میں سے ہر ایک الگ الگ بھی مقدر  
کتابت میں بطور بدل جائز ہے اسی طرح جب دونوں جمع ہوں تو بھی جائز ہے اور بارے ائمہ نے  
کہا ہے کہ اس قسم کا ذکر بیع میں بھی جائز ہے مثلاً یہ کہ مولیٰ کسی آدمی سے کہے "میں نے تیرے ہاتھ میں غلام  
ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر بیچا کہ تو ہزار درہم کے ساتھ ایک سود دنیا بھی دے گا" تو ایک  
ہزار درہم اور سود دنیا مل کر دونوں مقرہ متن بن گئے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ اسی طرح زیر  
بحث مسئلے میں مولیٰ نے اگر غلام سے یہ کہا کہ تو مجھے ہر قسط کے ساتھ دس درہم مزید بھی دے گا یا بدل  
کتابت کے ساتھ ساتھ ہزار درہم اور بھی دے گا تو یہ سب صورتیں جائز ہیں کیوں کہ یہ مزید رقم بھی عقد میں  
بدل کے اندر ہو گئی۔

۸۔ اگر غلام کو ہزار درہم کے عوض جب کہ اس کی قیمت بھی ہزار درہم ہی ہو، اس شرط پر مکاتب بنائے کہ  
جب وہ غلام ایک ہزار کی ادائیگی کر چکے اور آزاد ہو چکے تو اسے ایک ہزار ادا کرنا ہوگا تو یہ مکاتب  
جائز ہے اور یہ معاوضہ مولیٰ کی شرط کے مطابق ہوگا۔ چنانچہ غلام جب ایک ہزار کی ادائیگی کر کے آزاد ہو  
جائے گا تو آزادی کے بعد اس پر دوسرا ہزار درہم واجب ہوگا۔ یہ صورت کتابت اس نے جائز ہے  
کہ اگر دونوں ہزاروں کو اکٹھا بدل کتابت بنانا تو بھی جائز تھا اور اگر دونوں ہزاروں کو غلام پر اس کی آزادی  
کے بعد لازم کرتا تو بھی جائز تھا اسی طرح کل کے ساتھ ہجر کا اعتبار کرتے ہوئے کچھ بدل کو علق سے پہلے اور  
کچھ کو علق کے بعد مقرر کرنا جائز ہے۔

۹۔ اگر غلام کو ہزار درہم میں اس کی اپنی جان اور اس کے پاس موجود مال کے عوض مکاتب بنایا تو یہ جائز ہے چاہے  
غلام کے پاس ہزار ہی درہم ہو یا زیادہ اس صورت میں مولیٰ اور غلام کے درمیان اس عقد میں سود نہیں بکھا  
جائیگا امام محمد نے اسی طرح کتاب الاصل میں بیان کیا ہے لیکن اس معاوضہ کے معانی میں فرق ہے یعنی جب  
آدمی اپنے غلام کو بمعہ اس کے مال کے ہزار درہم کے عوض بیچے جبکہ اس کا مال بھی ہزار درہم ہو تو یہ بیع جائز  
نہیں کیونکہ ہزار درہم ہزار درہم کے مقابلے میں ہو گیا اور غلام زیادتی کے طور پر باقی رہا جس کے مقابلے میں کوئی عوض  
نہیں لہذا یہ ربا و سود، چرا لیکن زیر بحث مسئلے میں سود ثابت نہیں ہوتا کیوں کہ سود غلام اور اس کے آقا  
کے درمیان جاری نہیں ہوتا۔ اسی مفہوم کی طرف کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے اشارہ کیا ہے پھر یہ کہ در  
حقیقت غلام کا مال وہ ہے جو اسے تجارت کے ذریعہ یا میراثہ قدر قبول کرنے کے باعث عقد کتابت کے بعد حاصل ہوتا

ہے کیوں کہ وہی مال غلام کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس میں وہ مال داخل نہیں جو عقد کتابت کے وقت غلام کے ہاتھ میں ہوتا ہے کیوں کہ وہ مال غلام کا نہیں سمجھا جاتا۔ اور نہ ہی غلام کے مال میں دیت اور حق مہر کی رقم داخل ہے یہ مال بھی مولیٰ ہی کا ہوگا چاہے غلام کو عقد کتابت کے بعد حاصل ہو کیوں کہ یہ مال بھی غلام کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا۔ زیر بحث مسئلہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں مولیٰ ایک درہم کو غلام کے ہاتھ و درہم کے عوض بیچے۔ ایسی بیعت بالکل ناجائز ہے اور یہ زیادتی سود ہے۔ کیوں کہ امام محمد نے غلام اور اس کے آقا کے درمیان سود جاری نہ ہونے کی جوابات کہی ہے وہ اس معاملے میں ہے جو مطلق معاوضہ نہ ہو اور کتابت میں اگرچہ معاوضہ کا مفہوم تو ہے لیکن یہ مطلق معاوضہ نہیں اور سود کا جاری ہونا مطلق معاوضہ کے معاملات میں ہے۔ چنانچہ ایک درہم بعض دودرہم بیچنا ناجائز ہے اور ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ معاوضہ مطلق معاوضہ ہے دوسرے مولیٰ مکاتب کی کمائی میں ہائی اجنبی آدمی کی مانند ہے۔ پس کتابت اور بیع کی معاملے میں یہی فرق ہے اور اگر زیر بحث مسئلے میں کسی چیز کے بارے میں آقا اور غلام کے درمیان اختلاف ہو جائے۔ فقہتا مولیٰ کہے کہ یہ چیز عتہ مکاتبت سے پیسے کی ہے اور غلام کہے کہ بعد کی ہے تو مکاتب کی بات کا اعتبار کیا جائے گا کیوں کہ وہ چیز اس کے ہاتھ میں ہے اور ظاہری حالت اس کی گواہ ہے لہذا اسی کی بات مانی جائے گی۔

۱۰۔ اگر غلام نے مولیٰ سے یہ کہا کہ تو مجھے ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنا کر میں وہ ہزار غلام آدمی کو دینا گا اور مولیٰ نے اس شرط پر مکاتب بنا دیا تو یہ کتابت جائز ہے کیوں کہ یہ فاسد شرط ہے اور فاسد شرطیں عقد کتابت کو باطل نہیں کرتیں جب وہ عقد کی صلب میں داخل نہ ہوں۔

۱۱۔ مولیٰ نے اگر غلام کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ مولیٰ کو یا اس شرط پر کہ غلام کو ایک دن یا دو دن یا تین دن تک عقد کتابت کو متعلق کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا تو یہ کتابت جائز ہے کیونکہ جو از کتابت کے دلائل میں اختیار یا عدم اختیار کی کوئی تفصیل نہیں۔ علاوہ ازیں بعض اوقات عقد مکاتبت میں اختیار کی شرط کی ضرورت اسی طرح ہوتی ہے جس طرح عقد بیع میں ہوتی ہے۔ اور وہ ہے غور و فکر کرنے کی ضرورت۔ نیز کتابت ایسا عقد ہے جو قابل فسخ ہے اور اس عقد میں مجلس کے اندر طرفین کی طرف سے قبضہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ لہذا جائز ہے کہ اس عقد میں خیار کی شرط کو روا رکھا جائے جیسا کہ بیع میں روا ہے۔

یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ عقد بیع میں اختیار کی شرط کا جائز ہونا قاعدہ استئمان کی رو سے ہے لہذا اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا ٹھیک نہیں۔ تو اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے مطہر بالا میں بیان کر دیا ہے کہ ہمارے مخالف کے نزدیک استئمان پر قیاس کرنا ایک شرط کے ساتھ جائز ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ استئمان کے مقام میں کسی چیز کا حکم عقلی طور پر سمجھ میں آتا ہو اور اسی قسم کا مفہوم یا علت قیاس کے مقام میں بھی پائی جاتی ہو چنانچہ یہ چیز جیسا کہ ہم نے عرض کیا کتابت میں موجود ہے البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین دن سے زائد کی شرط خیار جائز نہیں۔ پھر مولیٰ یا غلام نے اگر تین دن میں اس اختیار کو باطل کر دیا تو جائز ہے جیسا کہ عقد بیع میں باطل کرنا جائز ہوتا ہے اور اگر شرط اختیار کو باطل نہ کیا حتیٰ کہ

تین دن گزر گئے تو عقد کتابت فاسد ہو جائے گا جیسا کہ عقد بیع فاسد ہو جاتا ہے اور صاحبین کے نزدیک شرط اختیار کی مدت جب معلوم ہو تو جائز ہے چاہے تھوڑی ہو یا زیادہ جیسا کہ بیع میں تھوڑی یا زیادہ مدت جائز ہے۔

## فصل (۲) مکاتب کے دائرہ تصرف کا بیان

مکاتب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ خرید و فروخت کرے کیونکہ اب وہ مازون فی التجارۃ (وہ غلام جسے تجارتی معاملات کرنے کی اجازت ہو) ہو گیا اور خرید و فروخت تجارت کے قبیل سے ہے نیز اسے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ کسی چیز کو کم یا زیادہ منہن کے عوض یا کسی بھی منہن کے عوض یا نقد یا ادھار پر بیچے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ کسی شے کو صرف اسی چیز کے بدلے بیچ سکتا ہے جس کی مثل لوگ بدل دیا کرتے ہوں یا درہم، دینار اور نقد رقم کے عوض بیچ سکتا لیکن مطلق بیع کے وکیل کی مانند ادھار پر نہیں بیچ سکتا۔ دراصل یہ بحث کتاب الوکالت کے مسائل میں سے ہے جو انشاء اللہ اپنے مناسب مقام پر بیان ہوگی۔

مکاتب کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ براہ راست اپنے مولیٰ سے خرید و فروخت کرے کیوں کہ مکاتب اپنی کمائی اور منافع میں آزاد کی مانند ہے۔ پس وہ کمائی اور منافع کے معام میں بمنزلہ اجنبی آدمی کے ہوا۔ لہذا مولیٰ کے ہاتھ اس کا کوئی چیز فروخت کرنا یا اس سے کوئی چیز خریدنا اسی طرح جائز ہے جیسا کہ اجنبی سے جائز ہے البتہ مکاتب کے لئے اس چیز کا بیچنا جائز نہیں ہے اس لئے اپنے مولیٰ سے بطور مارجر مولیٰ کو نفع دینے کے لئے خریدا ہوا۔ اسی طرح مولیٰ کے لئے بھی اس چیز کا بیچنا جائز نہیں ہے اس نے غلام سے مارجر کے طور پر خریدا ہو کیونکہ بطور مارجر خریدی گئی چیز کو بیچنا گویا امانت کو بیچنا ہے حالانکہ جہاں تک ممکن ہو امانت کو خیانت اور خیانت کے شبہ سے بچانا چاہیئے۔ ہاں اگر مولیٰ پر واضح کر دے تو جائز ہے کیونکہ مکاتب کی کمائی ایک اعتبار سے مولیٰ کا مال ہے (لہذا اسے بتانا واجب ہے تاکہ شبہ نہ رہے۔ مکاتب کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مولیٰ کے ہاتھ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں بیچے کیوں کہ عقد مکاتبیت کے بعد وہ اپنی کمائی اور منافع کا زیادہ حقدار ہو گیا ہے۔ اسی طرح مطلق معاوضہ کے معاملات میں وہ مولیٰ کے لئے اجنبی کی مانند ہے۔ اسی طرح اس قسم کی بیع غلام کے ساتھ کرنا مولیٰ کے لئے بھی جائز نہیں کیونکہ مطلق معاوضہ ہے اور مطلق معاوضہ کے معاملات میں زیادتی سود ہوتی ہے۔

مکاتب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے کسی غلام کو تجارتی معاملات کی اجازت دے کیونکہ مکاتب کا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دینا کمائی کا ایک وسیلہ ہے اور مکاتب کو کمائی کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ پھر مکاتب کا وہ غلام اگر قرض کے بوجھ تلے دب جائے تو اسے قرض اتارنے میں بیچ دیا جائے گا ہاں اس کی طرف سے مکاتب اگر خود قرض ادا کرے تو پھر نہیں بیچا جائے گا۔ اور غلام کا قرض میں بیچنا اس لئے ہے کہ جب اس کی اجازت صحیح ہے تو اس کا قرض اٹھانا بھی صحیح ہوا لہذا وہ اس قرض کی پاداش میں اسی طرح

بیچا جائے گا جیسے آزاد آدمی کے غلام کو بیچا جاسکتا ہے جب کہ وہ مقروض ہو۔

مکاتب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی چیز کو بیچنے کے بعد جب اس چیز میں عیب کا دعویٰ کیا جائے تو اس کی قیمت میں کمی کر دے یا کسی چیز کے من میں زیادتی کر دے کیوں کہ کن بات کے باعث اسے تجارت کی اجازت ہے اور قیمت کا بڑھانا یا گھٹانا تجارت کے کام میں سے ہے۔ البتہ کسی چیز کے بیچنے کے بعد اسے قیمت کے گرانے کا اختیار نہیں جب کہ اس چیز میں کسی قسم کے عیب کا دعویٰ نہ کیا جائے اور اگر اس نے ایسا کیا تو یہ جائز نہ ہوگا کیوں کہ بغیر عیب کے کسی چیز کی قیمت میں کمی کرنا محض تبرع و احسان و دستِ سخاوت اور وہ تبرع کا مالک نہیں۔

مکاتب کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ اس کی خرید کردہ شے میں جب عیب معلوم ہو جائے تو اسے لوٹا دے۔ چاہے اس نے وہ چیز کسی اجنبی سے خریدی ہو یا اپنے اقلد سے کیوں کہ وہ اپنی کمائی کا اپنے مولیٰ سے زیادہ حقدار ہے۔ تو گویا وہ تجارت کی اجازت دینے کے غلام کی مانند ہوگا۔ جس طرح اسے عیب دار شے کے لوٹانے کا حق حاصل ہے اسی طرح مکاتب کو بھی ہوگا۔

مکاتب کو مولیٰ کی خرید کردہ چیز میں شفعہ کا حق حاصل ہے کیوں کہ دونوں کی ملکیت جدا جدا ہے اور اسی وجہ سے ایک کا دوسرے کو کوئی چیز بیچنا جائز ہے تو وہ دونوں ایک دوسرے کے حق میں اجنبی آدمی کی مانند ہوئے اسی طرح مکاتب کو اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دینے کا حق بھی ہے کیوں کہ یہ چیز کمائی کے باب میں سے ہے۔

مکاتب کسی چیز کو ہبہ کرنے یا غلام کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں اس کو ہبہ کرنا یا اپنے کسی غلام کو آزاد کرنا جائز نہیں۔ چاہے اس کے بعد وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے یا ادائیگی میں بخر کی وجہ سے دوبارہ محض غلام میں آجائے۔ کیوں کہ یہ چیز محض احسان ہے اور مکاتب کی کمائی بھی احسان کی پوزیشن میں نہیں لیکن ابن ابی علی کا کہنا ہے کہ مکاتب کا غلام کو آزاد کرنا کسی شے کو ہبہ کرنا موقوف ہے اگر کسی دن وہ آزاد ہو گیا تو اس کا آزاد کرنا یا ہبہ کرنا ٹھیک ہوگا در نہ باطل ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کا حال جس طرح آزاد ہونے اور بصورت عدم ادائیگی دوبارہ مملوک ہونے کے درمیان موقوف ہے اسی طرح اس کا غلام آزاد کرنا اور ہبہ کرنا موقوف ہے۔ احناف کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ عقد اس وقت موقوف ہوتا ہے جب اس کے وقوع کے وقت اس کو جائز کرنے والا ہو مگر یہاں عتق کے وقوع کے وقت کوئی اس کو جائز کرنے والا نہیں لہذا یہ عتق موقوف نہیں ہوگا۔ اسی طرح جب مکاتب نے کوئی چیز ہبہ کی یا صدقہ کی پھر وہ آزاد ہو گیا تو وہ صدقہ اور ہبہ جہاں بھی ہو اس کی طرف لوٹا دیا جائے گا کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جس کے واقع ہوتے وقت کوئی اس کا جائز کرنے والا نہیں تھا لہذا یہ موقوف نہیں ہوگا۔

پھر مکاتب کی طرف سے غلام کا آزاد کرنا چاہے بغیر بدل کے ہو یا کسی بدل کے عوض ہو، دونوں صورتوں میں ناجائز ہے۔ بغیر بدل کے ناجائز ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ یہ محض احسان ہے اور مکاتب محض احسان کا مجاز نہیں۔ باقی رہا کسی بدل کے عوض آزاد کرنے کے ناجائز ہونے کا مسئلہ تو

وہ اس نے ناجائز ہے کہ بدل کے عوض آزاد کرنا بھی کمائی کے باب میں سے نہیں کیوں کہ عتق بدل کو فقط قبول کرنے ہی سے ثابت ہو جاتا ہے اور بدل آزاد شدہ غلام کے ذمہ میں باقی رہتا ہے۔ علاوہ ازیں مکاتب جس طرح فی الفور اعتاق (غلام کو آزاد کرنے) کا اختیار نہیں رکھتا۔ اسی طرح کسی غلام کے عتق کو معلق کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا۔ مثلاً غلام کو یہ کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوتا تو تو آزاد ہے۔ تو یہ تعلیق رازداری کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح نہ ہوگی۔ اسی طرح مولیٰ کا اگر تو مجھے ہزار درہم دے تو تو آزاد ہے کہنا بھی صحیح نہیں۔ کیوں کہ یہ تعلیق ہے ذکر مکاتبت۔

**مکاتب کا آگے کسی غلام کو مکاتب بنانا** | اسی رو سے جائز ہے لیکن قیاس کی رو سے جائز نہیں کیوں کہ یہ ایسا عقد ہے جو کسی غلام کو بالآخر آزادی کی طرف لے جاتا ہے اور مکاتب اس امر کا جائز نہیں ہے جیسا کہ مال کے عوض میں آزاد کرنا مکاتب کے لئے ناجائز ہے۔ استسنان کی رو سے اس عقد کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب بھی مال کمانے کی ایک قسم ہے اور مکاتب مال کمانے کا حق رکھتا ہے اور اسی مال کمانے کی وجہ سے بیع کا حق بھی رکھتا ہے لیکن مکاتب کا مال کے بدلے کسی غلام کو آزاد کرنا اس کے برعکس ہے کیوں کہ ایسا اعتاق فی الحال مال کی کمائی نہیں چنانچہ غلام کو آزاد کر دینے کے بعد اس کی کمائی مکاتب کیلئے نہیں بلکہ اپنے لئے ہوتی ہے البتہ عتق کا بدل مکاتب کے لئے ہوتا ہے جو آزاد شدہ غلام کے ذمہ میں ہوتا ہے تو درحقیقت یہ اعتاق (آزاد کرنا) بغیر کسی بدلے کے ہوا اور مکاتب میں کمائی مکاتب کے لئے ہوتی ہے لہذا مال کے عوض آزاد کرنا اور مکاتب بنانا دو مختلف چیزیں ہیں۔

اسی طرح مکاتب نے اگر کسی محرم رشتہ دار کو خریدا تو وہ رشتہ دار اس پر آزاد نہیں ہوگا کیوں کہ قریبی رشتہ دار کا خریدنا اسے آزاد کرنا ہے اور مکاتب آزاد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا اور اگر اس نے کسی اپنے قریبی کو اپنے مولیٰ سے خریدا تو وہ رشتہ دار اس کے مولیٰ پر بھی آزاد نہیں ہوگا کیونکہ یہ مکاتب کی کمائی ہے اور مولیٰ اگر مکاتب کی صریح کمائی میں سے کسی غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہوتا تو مکاتب کے خریدنے سے وہ غلام بدرجہ اولیٰ آزاد نہیں ہوگا۔ پھر اوپر والا مکاتب (مکاتب کا مکاتب یا با لفاظ دیگر مکاتب ثانی) اگر پہلے بدل کتابت ادا کر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کی دلا (مترود کر جائیداد) مولیٰ کے لئے ثابت ہوگی۔ کیوں کہ اس کو عتق (آزاد ہونا) دراصل بالواسطہ مولیٰ ہی سے حاصل ہوا ہے۔ پھر بعد ازاں جب نیچے والا مکاتب (مکاتب اول) بھی ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے گا تو اس کی دلا (میراث) مکاتب ثانی کے لئے ثابت ہوگی کیوں کہ وہ (مکاتب ثانی) آزادی کے باعث ان لوگوں میں سے ہو گیا ہے جن کے لئے دلا (میراث) ثابت ہوتی ہے اور اگر نیچے والے مکاتب (مکاتب اول) نے پہلے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائیگا اور اس کی دلا (میراث) مولیٰ کے لئے ثابت ہوگی نہ کہ مکاتب ثانی کے لئے کیوں کہ مکاتب ثانی بھی اس قابل نہیں کہ اس کے لئے دلا ثابت ہو۔ اور اگر وہ (مکاتب ثانی) بعد ازاں آزاد ہو جائے تو بھی مکاتب اول کی دلا اس کی طرف راجع نہ ہوگی کیوں کہ دلا (اعتاقہ) آزاد کردہ غلام کی میراث) جب ایک آدمی کے لئے ثابت ہو جائے تو پھر اس میں کسی بھی حال میں منتقل ہونے کا احتمال نہیں رہتا۔ اور اگر وہ مولیٰ (مکاتب اول) اور ثانی کے ایک

ساتھ بدل کتابت کی ادائیگی کی توان کی ولام بھی ایک ساتھ مولیٰ کے لئے ثابت ہو جائے گی۔

○ مکاتب کو یہ اختیار نہیں کہ وہ آگے اپنے لڑکے یا اپنے والد کو مکاتب بنانے اور اس میں نقل قاعدہ یہ ہے کہ مکاتب جن کو بیچ نہیں سکتا ان کو مکاتب بھی نہیں بنا سکتا سوائے اپنی ام ولد کے۔ کیوں کہ ان کی آزادی اس کی آزادی کے ساتھ ہے لہذا یہ جائز نہیں کہ ان کی آزادی اس کی آزادی سے پہلے واقع ہو جائے دوسری بات یہ ہے کہ یہ لوگ (بیٹیا یا والد وغیرہ) پہلے ہی مکاتب کی کتابت میں درج ہو اس کے مکاتب ہونے کے) خود بخود داخل ہو چکے ہیں لہذا انہیں دوبارہ مکاتب بنانا جائز نہیں سوائے ام ولد کے۔

○ مکاتب سوائے معمولی چیز کے کسی چیز کو وصول کرنے کا مجاز نہیں۔ یہاں تک کہ اس کے لئے یہ بھی روا نہیں کہ وہ کسی فقیر کو ایک درہم دے یا اسے کوئی کپڑا پہنا دے اسی طرح کھانے میں سے تھوڑی سی شے کے علاوہ وہ کوئی چیز بطور ہدیہ دینے کا بھی مجاز نہیں۔

البتہ مکاتب اپنے دوست احباب یا کسی بھی آدمی کو کھانے کی دعوت دے سکتا ہے کیوں کہ دعوت طعام تا جردن کا کام ہے۔ چنانچہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے مکاتب ہونے کی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کھانا بھیجا اور آپ نے ان کی طرف سے قبول فرمایا۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ آپ غلام کی دعوت کو قبول فرماتے تھے۔ علاوہ ازیں اس کے جائز ہونے کی عقلی وجہ یہ ہے کہ کھانے کی دعوت دینا بعض اوقات بدل کتابت کی ادائیگی کا وسیلہ بھی بنتا ہے کیوں کہ یہ چیز لوگوں کے دلوں میں جذبہ محبت پیدا کرتی ہے اور پھر وہ جذبہ لوگوں کو اس کی طرف تعلق دیتے ہیں پھر یہاں تک کہ بدل کتابت کی ادائیگی ممکن ہو جاتی ہے۔

○ مکاتب کو کوئی چیز اجرت پر دینے اور صار دینے یا کسی کے پاس بطور امانت رکھنے کا اختیار ہے کیونکہ اجارہ دہ کسی شے کو اجرت پر دیتا تو تجارت ہی کی ایک قسم ہے اسی لئے اس غلام کو بھی اجارہ کی اجازت ہے۔ جسے تجارت کی اجازت دی جائے۔ اسی طرح کوئی شے اور صار دینا یا کہیں امانت رکھنا بھی تاجروں کے کام اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔

○ مکاتب کے لئے کسی کو قرض دینا جائز نہیں کیوں کہ قرض ابتدائی طور پر محض تبرع (احسان) ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ لا یجوز (جائز نہیں ہے) کا مطلب یہ ہے کہ قرض لینے والے کے لئے اس قرض کا کھانا اچھا نہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ قرض لینے والا اس قرض کا مالک بھی نہیں ہوگا۔ چنانچہ اس نے قرض کی رقم میں کوئی تصرف کیا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا کیوں کہ اس نے اپنی ملک میں تصرف کیا ہے۔ البتہ وہ قرض اس کے ذمہ واجب ہوگا۔ یہاں مکاتب کے لئے قرض کے مجاز نہ ہونے کا وہی مفہوم ہے جو ہم نے اتفاق (آزاد کرنے) کے بارے میں بیان کیا ہے یعنی اپنے غلام کو آزاد کرنا اس کے واسطے جائز تو نہیں لیکن اگر اس نے کسی غلام کو آزاد کر دیا تو اس کا اتفاق (آزاد کرنا) نافذ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے ملکیتی غلام کو آزاد کیا ہے۔ اسی طرح مکاتب کے قرض دینے کا مسئلہ

○ مکاتب کا کسی کے لئے وصیت کرنا بھی جائز نہیں کیوں کہ یہ وصیت محض احسان ہے جس کا وہ مجاز نہیں اسی طرح مکاتب کا کسی مال کی ضمانت اٹھانا یا کسی جان کی ضمانت اٹھانا بھی جائز نہیں۔ نہ مولیٰ کی اجازت سے اور نہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر۔ کیوں کہ یہ بھی تبرع (محض نیکی) ہے۔ کسی جان کی ضمانت نہ اٹھانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ

ضمانت گویا بغیر کسی عوض کے اپنے نفس کو دوسرے کے حوالہ کرنا ہے اور مال کی ضمانت کے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی بغیر کسی عوض کے مال کو دینا اپنے اوپر لازم ٹھہرانا ہے اگر یہ ضمانت مکفول عنہ (جس آدمی کی طرف سے ضمانت دی جا رہی ہے) کی اجازت کے بغیر ہو اور اگر یہ ضمانت مکفول عنہ کی اجازت سے ہو تو اگرچہ بالاخر یہ مال کا تبادلہ ہے لیکن ابتدائی طور پر احسان ہے اور مکاتب اس قسم کا مالی احسان کرنے کا مجاز نہیں۔ اس سلسلہ میں مولیٰ کی طرف سے اجازت ہونے یا نہ ہونے سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ مولیٰ جب اس کی کمائی کا ایک نہیں تو مولیٰ کا مکاتب کو احسان کرنے کی اجازت دینا بھی صحیح نہ ہوگا۔

○ کسی چیز کی خریداری میں مکاتب وکیل بن سکتا ہے۔ اگرچہ وکالت اس پر بائع (بیچنے والے) کے لئے قیمت کو واجب کر دیتی ہے کیوں کہ ہمارے بعض مشائخ کی نزدیک مبیع (فروخت شدہ) چیز کی ملکیت پہلے اس کے لئے ثابت ہوتی ہے پھر اس سے موکل (وکیل کنندہ) کی طرف منتقل ہوتی ہے تو یہ بیع گویا ایسی مکاتب سے ہوتی اور بعض مشائخ کے ہاں اگرچہ مبیع کی ملکیت تو اس کے لئے ثابت نہیں ہوتی لیکن وکالت تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔ مکاتب نے اگر کسی چیز کی ضمانت اٹھائی اور بعد ازاں بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا تو وہ ضمانت اس پر لازم ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے حق میں ضمانت صحیح واقع ہوئی تھی کیونکہ وہ ضامن بننے کا اہل تھا البتہ اسی وقت اس سے ضمانت پورا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا تھا کیوں کہ ضمانت مولیٰ کے حق میں صحیح نہیں تھی۔ اب جب وہ آزاد ہو گیا تو مولیٰ کا حق دور ہو گیا لہذا اس سے آدھائی ضمانت کا مطالبہ کیا جائیگا جیسا کہ تجرور غلام (جس پر مالی معاملات نہ کرنے کی پابندی ہو) جب کسی کی ضمانت اٹھائے پھر آزاد ہو جائے تو اس سے ضمانت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس نا پانچ پھر جب کسی کی ضمانت اٹھائے پھر بائع ہو جائے تو اس سے ضمانت کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ پھر ضمانت اٹھانے کے اہل ہی نہ تھا۔

مکاتب کا اپنے آقا کی طرف سے ضمانت اٹھانا جائز ہے کیونکہ کتابت کا مومن اس پر واجب ہے۔ لہذا اس ضمانت اٹھانے میں وہ مولیٰ پر احسان کرنے والا نہیں نیز مومن کتابت آقا کو ادا کرنا یا اس کی طرف سے کسی دوسرے کو ادا کرنا ایک ہی چیز ہے۔

○ کیا مکاتب کسی کا قرض اتارنے کی ذمہ داری قبول کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کی دو صورتیں ہیں۔ اگر مکاتب کے ذمہ کسی کا قرض ہو اور قرض خواہ کے ذمہ آگے کسی دوسرے آدمی کا قرض جو پھر وہ قرض خواہ اپنے قرض کی ادائیگی مکاتب پر ڈال دے تو یہ جائز ہے کیوں کہ مکاتب اس مال کا ضامن بنا ہے جو اس پر پہلے سے واجب ہے۔ اس میں وہ کسی پر احسان کرنے والا نہیں۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ اپنے اوپر واجب مال اپنے آقا کو ادا کرے یا اس کی طرف سے کسی دوسرے کو۔ اور اگر کسی آدمی پر قرض جو پھر وہ مقرض آدمی اپنے قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری مکاتب پر ڈال دے اور مکاتب اس ذمہ داری کو قبول کر لے حالانکہ اس کے ذمہ مقرض کا کوئی قرض نہیں تو یہ ناجائز ہے کیوں کہ یہ محض احسان ہے اور مکاتب احسان کا مجاز نہیں۔

○ مکاتب کسی آزاد آدمی کے ساتھ شریک نہ بن سکتا لیکن شریک نہ بننے کی وجہ یہ ہے کہ شریک کا ہر بائع یا حصہ منافع یا تصرفات میں برابر نہ ہوں، میں شریک ہو سکتا لیکن شریک مفادہ دایہ شریک جس میں تمام شریک دایہ کا ہر بائع یا تصرفات اور نفع نصہان میں برابر ہوتے ہیں، میں شریک نہیں ہو سکتا کیوں کہ شریک مفادہ کی بنیاد کف



دشمنانہ ذمہ داری پر ہے اور وہ کفالت کا اہل نہیں۔ اس کے برعکس شرکتِ غنان کی بنیاد کفالت پر نہیں بلکہ وکالت (نیابت) پر ہے اور مکاتب وکالت کا اہل ہے۔

دو غلاموں کیساتھ ایک ہی عقد کتابت کرنا اگر ایک آدمی نے اپنے دو غلاموں کو ایک ہی عقد میں خزانہ کا ذمہ دار (ادائیگی کا ذمہ دار) ہوگا تو اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں۔  
 ۱۔ یا تو اس نے دونوں غلاموں کو خزانہ درجہ کے عوض مکاتب بنایا اور ہر ایک کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ٹھہرایا۔

ب۔ یا دونوں کو خزانہ درجہ کے عوض مکاتب تو بنایا لیکن ہر ایک کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل (ادائیگی کا ذمہ دار) نہ ٹھہرایا البتہ اتنی بات کہی کہ اگر ان دونوں نے ادائیگی کر دی تو آزاد ہوں گے اور اگر دونوں ادائیگی سے عاجز آ گئے تو غلامی میں ٹوٹا دیئے جائیں گے۔

ج۔ یا دونوں کو خزانہ درجہ کے عوض مکاتب بنایا لیکن نہ تو ہر ایک کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ٹھہرایا اور نہ یہ بات کہی کہ اگر دونوں نے ادائیگی کی تو آزاد ہوں گے ورنہ غلامی میں ٹوٹا دیئے جائیں گے۔

پہلی صورت کی کتابت جس میں دونوں کو اس شرط پر مکاتب بنائے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل ہوگا۔ قیاس کی رو سے جائز نہیں لیکن استحسان کی رو سے جائز ہے جب کہ ان دونوں نے اس شرط کو قبول کر لیا۔ قیاس کی رو سے اس صورت مسئلہ کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد کتابت کفالت کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اور مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کی طرف سے مکاتب کی کفالت صحیح نہیں۔ دوسرے یہ بدل کتابت کی کفالت ہے اور بدل کتابت کی کفالت باطل ہوتی ہے۔ اس کے برعکس استحسان کی رو سے اس صورت مسئلہ کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ درحقیقت یہ کفالت کی صورت نہیں بلکہ ادائیگی کے ساتھ متفق کو متعلق کرنے کی شکل ہے اور مولیٰ کو اس امر کا اختیار ہے کہ وہ دونوں کے عقد کو ہر ایک کی ادائیگی کے ساتھ متعلق کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ اور اگر مولیٰ نے ایسا کیا تو یہ جائز ہوگا۔

دوسری صورت کی کتابت جس میں مولیٰ نے دونوں غلاموں کو خزانہ درجہ کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ اگر دونوں نے ادائیگی کی تو آزاد ہو جائیں گے اور اگر دونوں ادائیگی سے عاجز رہے تو واپس غلامی کی حالت میں ٹوٹا دیئے جائیں گے، احناف کے نزدیک اوپر والی صورت کی مانند ہے جب کہ امام زفر کے نزدیک ان دونوں غلاموں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ مکاتب ہے۔ جس نے اپنے حصے کی ادائیگی کر دی وہ آزاد ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر غلام پر اپنے نفس کا بدل کتابت لازم ہوتا ہے لہذا دوسرے کا بدل کتابت اس پر اس وقت لازم نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی شرط نہ کی جائے۔ یہاں چونکہ یہ شرط نہیں پائی گئی لہذا ایک کا بدل کتابت دوسرے پر لازم نہ ہوگا اس کے مقابلے میں احناف کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے دونوں کے متفق کو خزانہ درجہ کی ادائیگی کے ساتھ متعلق کیا ہے تو جب تک خزانہ درجہ کی ادائیگی نہیں پائی جائے گی کسی پر متفق واقع نہ ہوگا۔ یہ صورت مسئلہ ایسے ہی ہے جیسے کسی مالک نے اپنے دو غلاموں سے کہا "اگر تم دونوں اس گھر میں داخل ہوئے تو تم دونوں آزاد ہو جاؤ" ان میں سے ایک داخل ہوا تو دوسرا نہ ہوگا جب تک کہ دونوں داخل نہ ہوں گے اس طرح زیر بحث مسئلے میں

ہے۔ دونوں میں سے کوئی ایک ہزار درہم دے بغیر آزاد نہیں ہو سکتا اور جب ہر ایک ہزار دے بغیر آزاد نہیں ہو سکتا تو گویا تمام ہزار ہر ایک کے ذمہ ہوا تو یہ صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے ہر ایک صورت میں اس نے ہر ایک غلام کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل بنایا۔

امہ کے اس اختلاف کی نظیر کتاب الطلاق اور کتاب العتاق میں بھی ہے۔ یعنی جب ایک آدمی نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ اگر تم دونوں چاہو تو تمہیں طلاق ہے یا اپنے دو غلاموں سے کہا اگر تم دونوں چاہو تو تم دونوں آزاد ہو اس میں امام زفر کے قول کے مطابق جس نے بھی اپنی آزادی چاہی وہ آزاد ہو جائیگا اور ہر ایک غلام کی مشیت (رضامندی) اس کے اپنے عتق (آزادی) کی طرف پھرے گی اسی طرح ہر عورت کی مشیت اس کی اپنی عتاق کی طرف راجع ہوگی۔ لیکن ہمارے امہ (احناف) کے نزدیک جب تک دونوں بیویوں کی اپنی طلاقیں ہیں اور دونوں غلاموں کی اپنی اپنی آزادی میں اکٹھی مشیت (رضامندی) نہیں پائی جائے گی ان میں سے کوئی ایک آزاد نہ ہوگا۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

باقی رہی تیسری صورت جس میں مولیٰ دونوں کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنائے لیکن یہ شرط نہ عائد کرے کہ اگر دونوں نے ادائیگی کی تو آزاد ہوں گے ورنہ نہیں۔ تو اس صورت میں جو غلام اپنے حصے کی رقم (بدل کتابت) ادا کر دے گا تو وہ بلا اختلاف سب امہ کے نزدیک آزاد ہو جائیگا۔ کیوں کہ اس صورت میں مولیٰ نے دونوں کے عتق کو دونوں کی ادائیگی کے ساتھ متعلق نہیں کیا لہذا ہر ایک کا حصہ کتابت اسی کی طرف لوٹے گا اور ہر ایک گویا علیحدہ علیحدہ مکاتب ہوگا۔

پھر مولیٰ نے جب دونوں غلاموں کو ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنایا اور ان میں سے کسی ایک نے اپنی طرف سے کچھ رقم ادا کی تو اسے حق ہے کہ وہ ادا کردہ رقم کے نصف کا اپنے ساتھی سے مطالبہ کرے۔ اس کے برعکس جب دو آدمیوں کے ذمہ قرض ہو اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل (ذمہ دار) ہو۔ ان میں سے کوئی ایک اگر کچھ قرض کی رقم دیتا ہے تو جب تک وہ نصف سے زائد رقم ادا نہ کرے اپنے ساتھی سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ جب نصف قرض سے زائد ادا کرے تو نصف سے زائد رقم کا اپنے ساتھی سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہم زیر بحث مسئلہ میں ایک غلام کی ادائیگی کو اسی کی طرف سے ادائیگی بنائیں تو یہ چیز مولیٰ کی شرط کو تبدیل کر دے گی کیوں کہ صرف وہ آزاد ہوگا حالانکہ مولیٰ نے دونوں کی آزادی کو ادائیگی کے ساتھ مشروط کیا تھا۔ تو یہ معاملہ جب اس طرح ہے تو ایک کی ادائیگی اپنے اور اپنے ساتھی دونوں کی طرف سے منظور ہوگی تاکہ مولیٰ کی شرط تبدیل نہ ہو اور یہ معنی دو آدمیوں پر قرض والی صورت میں نہیں پایا جائیگا کیونکہ وہاں ایک آدمی کی ادائیگی مولیٰ کی شرط تبدیل کرنے کا باعث نہیں لہذا ایک کی ادائیگی اپنی طرف سے نصف تک ہوگی کیوں کہ اس کے ذمہ نصف قرض ہی ہے۔

زیر بحث صورت میں اگر ایک مکاتب مر جائے تو بدل کتابت میں سے کوئی شے سا قطن نہ ہوگی اور زندہ مکاتب سے تمام بدل کتابت وصول کیا جائیگا اس کے مقابلے میں مولیٰ نے اگر ایک مکاتب کو آزاد کر دیا تو اس کے حصے کا بدل کتابت سا قطن ہو جائیگا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ میت اس قابل ہے کہ اس پر بدل کتابت واجب ہو کیا آپ دیکھتے ہیں کہ مکاتب اگر بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے ہی مر جائے تو اس کے

ترکہ میں سے بدل کتابت ادا کیا جاتا ہے اسی طرح اگر وہ ورثہ میں کوئی بیٹا چھوڑ جائے تو اس بیٹے سے بدل کتابت لیا جاتا ہے لیکن آزاد شدہ اس قابل نہیں کہ اس پر بدل کتابت واجب ہو چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ مکاتب اگر اکیلا ہی ہو اور مولیٰ اسے آزاد کر دے تو اس کی مکاتب باطل ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں آزاد شدہ کا حصہ باطل ہو جائیگا۔ اب مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے تو باقی دوسرے مکاتب کا حصہ کتابت مکاتب ہی سے وصول کرے یا کفالت کی وجہ سے آزاد شدہ سے وصول کرے۔ مولیٰ نے اگر باقی بدل کتابت مکاتب ہی سے لیا تو مکاتب کسی سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیوں کہ اس نے اپنے ذمہ قرض ہی کو دیا ہے اور اگر مولیٰ نے باقی بدل کتابت آزاد شدہ سے وصول کیا تو آزاد شدہ اس کے لئے مکاتب سے مطالبہ کر سکتا ہے کیوں کہ وہ اس کا فیصلہ (ذمہ وار) ہے اور فیصلہ مکفول حق سے کفالت کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

**مسائل:** ۱۔ مکاتب کے لئے یہ بات جائز نہیں کہ وہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر ہی شادی کرے۔ اسی طرح مکاتب باندی بھی بلا اجازت مولیٰ شادی کرنے کی مجاز نہیں۔ کیوں کہ مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس پر ایک درجہ بھی باقی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جس غلام نے اپنے آغا کی اجازت کے بغیر شادی کی تو وہ زنا کار تکاب کرنے والا ہے۔ علاوہ ازیں مکاتب کی گردن مولیٰ کی ملکیت ہے مکاتب صرف اپنے منافع اور کمائیوں کا مالک ہے۔ تو مکاتب بمنزلہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک غلام کے ہوا کہ دونوں شریعت میں سے کوئی اکیلا اس کا نکاح نہیں کر سکتا۔

● مکاتب اپنے بیٹے یا بیٹی کے نکاح کر دینے کا بھی مجاز نہیں۔ کیونکہ نکاح کر دینے کے جواز کا مذهب ہے کہ اسے ولایت (تصرف) حاصل ہے حالانکہ اسے کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں کیوں کہ ابھی وہ غلام ہے۔ اسی طرح اپنے غلام کا بھی آگے نکاح نہیں کر سکتا کیوں کہ ابھی اسے ولایت حاصل نہیں۔ البتہ اپنی معوکہ باندی یا مکاتبہ باندی کا نکاح کر کے دے سکتا ہے کیوں کہ ان دونوں کا نکاح کر کے دنیا گمانی کے باب میں سے ہے اور عقد کتابت نام ہی مال کی گمانی کے عقد کا ہے اس کے مقابلے میں غلام کا نکاح کر کے دینا اسے جائز نہیں کہ نکاح سے غلام کی گردن میں حق مہر کی رقم متعلق ہو جانے کی تو یہ مال کی گمانی نہ ہوتی بلکہ مال فتنے ہوا۔

● مکاتب کا کسی قرضے کے متعلق اقرار کرنا اور اسکو ادا کرنا جائز ہے کیونکہ یہ چیز تجارت کی ضروریات میں سے ہے اور مکاتب جو نہ تجارت کی اجازت کا نام ہے نہ مکاتبت میں ان چیزوں کی بھی اجازت ہوگی جو ضروریات تجارت میں سے ہیں۔

● مکاتب کا اپنے مال میں بوقت وفات وصیت کرنا جائز نہیں چاہے اسے کتابت کیواسطے کافی مال چھوڑ جائے اور اگر اسے کتابت کیواسطے کافی مال نہ چھوڑے تو پھر وصیت کے ناجائز ہونے میں کوئی شبہ ہی نہیں کیونکہ وہ غلام جو بچہ کی حالت میں مراد ہذا اس کی وصیت جائز نہیں اور جب اسے کتابت کیلئے کافی مال چھوڑ جائے تو یہی یہ وصیت جائز نہیں کیونکہ اگر ہم اسے آزاد ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں تو ہم نے اس کی آزادی کا حکم اس کی موت سے تھوڑا سا پہلے غیر کسی واسطے کے بلکہ حالانکہ وہ گھڑی اتنی لطیف ہے کہ اس میں وصیت کا لفظ بھی نہیں سہا سکتا۔

● مکاتب نے اگر کوئی وصیت کی۔ بعد ازاں اپنے زندہ ہونے کی حالت میں ہی بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا تو اس کی وصیت کی تین صورتیں ہیں۔ ایک صورت میں یہ وصیت بالاجماع ناجائز ہے۔ دوسری صورت میں بلاجماع ناجائز ہے اور تیسری صورت میں انہماک اختلاف ہے۔ وصیت کی وہ صورت جو بالاجماع ناجائز ہے اس کی شکل

یہ ہے کہ مکاتب کچنے جب میں آزاد ہو جاؤں تو میرے مال کا تہائی حصہ (غلام کے لئے) وصیت ہے۔ اب بدل کتابت ادا کر کے جب آزاد ہو گیا اور پھر مر گیا تو اس کی یہ وصیت بالاجماع صحیح ہے کیونکہ اس نے وصیت کو آزاد ہونے کی حالت کی طرف منسوب کیا ہے اور آزاد آدمی وصیت کرنے کا ہل ہے۔ باقی رہی وصیت کی وہ صورت جو بالاجماع ناجائز ہے تو اس کی شکل یوں ہے کہ مکاتب کسی معین مال کی کسی آدمی کے لئے وصیت کرے بعد از مال بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے اور پھر مر جائے تو یہ وصیت جائز نہ ہوگی کیوں کہ اس نے وصیت کو آزاد ہونے کی حالت کی طرف منسوب نہیں کیا تھا دوسرے جس معین مال کی اس نے وصیت کی ہے وہ اس وقت اس کی ملک میں ہوگا۔ اور مکاتب کا ملکیتی مال احسان کا قتل نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ وصیت جائز نہ ہوگی۔ ہاں جب آزادی کے بعد اس وصیت کے نفاذ کی دوبارہ اجازت دے تو پھر جائز ہوگی کیونکہ وصیت ان احکام میں سے ہے جن میں اجازت جائز ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنے دشمن سے یہ کہے کہ میں تمہیں اس بات کی اجازت دیتا ہوں کہ تم میرے مال کا تہائی حصہ غلام کو دے دینا تو یہ اس کی طرف سے وصیت ہوتی ہے۔ اب رہ گئی وصیت کی تیسری صورت جس کے جائز یا ناجائز ہونے میں امر کا اختلاف ہے تو وہ یہ ہے کہ مکاتب نے جب اپنے تہائی مال کی وصیت کی اس کے بعد بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا اور پھر مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت سوائے اس کے کہ آزاد آدمی کے بعد اس کی دوبارہ تجدید کر دے جائز نہیں کیوں کہ وصیت مکاتب کے مال سے متعلق ہوتی تھی اور اس کا مال احسان کا قتل نہیں۔ لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ وصیت جائز ہے۔ اور یہ نظیر ہے اس صورتِ مشکوکہ جسے ہم نے کتاب العتاق میں بیان کیا کہ جب غلام یا مکاتب یوں کہے کہ ہر غلام جو میری ملکیت میں آئے گا جب کہ میں آزاد ہوں گا تو وہ آزاد ہے۔ اب وہ آزاد ہو گیا اور پھر کسی غلام کا مالک بنا تو وہ ملوک بالاجماع آزاد ہو جائیگا اور اگر وہ (۱۱) اعتقت (۱۲) (جب میں آزاد ہوں گا) کے الفاظ نہ کہے تو آزاد ہونے کے بعد جس غلام کا مالک بنا ہے وہ بالاجماع آزاد نہ ہوگا اور اگر یوں کہے کہ ہر غلام جس کا میں مستقبل میں مالک ہوں گا وہ آزاد ہے۔ اب وہ آزاد ہو گیا اور کسی غلام کا مالک بنا تو وہ ملوک امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائیگا۔ ہر دو فریق کے ولاء اسی طرح ہیں جیسے ہم نے کتاب العتاق میں بیان کئے۔

○ مکاتب کے لئے صدقات کا قبول کرنا جائز ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آیۃ الصدقات میں جہاں صدقات کے مستحقین کا ذکر ہے فرمایا:

ذَی السَّرَّابِ (سورہ توبہ: ۶۰)

چنانچہ فی الزکات کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ فی الزکات سے مراد صدقات کی وہ رقم ہے جسے مکاتب غلام اپنی آزادی کے لئے ادا کریں۔ اور مولیٰ کے لئے اگرچہ وہ غنی ہو، مکاتب سے بدل کتابت میں اس صدقہ کو لینا جائز ہے کیوں کہ سبب ملک کے تبدیل ہونے سے چیز کا حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے اگرچہ وہ چیز حقیقتاً ایک ہی ہو اور اس حکم میں اصل یہ روایت ہے کہ مشہور صحابیہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو کوئی چیز بطور صدقہ دی جاتی تو وہ اسی چیز کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کر دیتی اور آپ اس کو تناول فرماتے اور کہتے "ہو لہا صدقۃ و لنا ہدیۃ" یعنی وہ چیز اس (بریرہ) کے لئے تو صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے ہدیہ

ہے۔ اسی طرح کوئی فقیر آدمی جب مر جائے اور ترکہ میں صدقات سے جمع کیا ہوا مال چھوڑ جائے اور اس کا وارث غنی (مالدار) ہو تو اس وارث کے لئے جیسا کہ ہم نے عرض کیا، اس مال کا کھانا جائز ہے۔  
 ○ اگر مکاتب نے کسی آدمی کو وصی (مال و اولاد کا نگران) بنایا پھر مر گیا تو اب دیکھا جائیگا کہ اگر وہ ادائے کتاب کے لئے کافی رقم چھوڑ کر نہیں مرا تو اس کا یہ وصی بنا باطل ہوگا کیوں کہ وہ غلام ہونے کی حالت میں مرا ہے اور غلام کسی کو وصی بنانے کا اہل نہیں اور اگر وہ بدل کتاب کو ادا کرنے کے بعد مرا تو اس کا وصی بنا اسی طرح جائز ہوگا جس طرح آزاد آدمی کا کسی کو وصی بنا جائز ہے۔ کیوں کہ وصی کی طرف ولایت (اختیارات) مکاتب کی موت کے وقت منتقل ہوگی اور موت کے وقت وہ آزاد ہوئے اور اگر مکاتب ادائے کتاب کے لئے رقم چھوڑ کر مرا ہے لیکن اپنی زندگی میں اس نے ادائیگی نہیں کی تھی تو اس کا مقرر کردہ وصی اس کی صرف اس اولاد پر وصی (نگران) ہوگا جو اس کی کتابت میں داخل تھی۔ اور اس اولاد پر وصی نہیں ہوگا جو آزاد ہے یعنی کسی آزاد بیوی سے پیدا ہوئی ہے۔ یہ وصی ماں کے وصی کی مانند سب سے کمزور وصی ہوگا اور اسے صرف مکاتب کے مال اور بچوں کی حفاظت و نگرانی کی ولایت حاصل ہوگی اور کتاب الزیادات کی روایت کے مطابق اسے خرید و فروخت کی ولایت حاصل نہ ہوگی اور کتاب القسمہ کی روایت کے مطابق اس وصی کو باپ کے وصی کی مانند قرار دیا جائیگا کہ ترکہ میں اس کی تقسیم جائز ہوتی ہے لیکن تقسیم کرنا فروخت کرنے سے مانع ہے۔ واللہ اعزوجل اعلم

### فصل (۵)

## مولیٰ کے دائرہ تصرف کا بیان

مکاتب کی ذات میں مولیٰ کس قسم کے تصرف اختیار رکھتا ہے اور کیا اختیار نہیں رکھتا، اس چیز کا مفصل بیان انشاء اللہ مکاتبت کے حکم والی فصل میں ہوگا۔

### فصل (۶)

## مکاتبت کی صفت کا بیان

مکاتبت کی صفت کی دو قسمیں ہیں :-

مولیٰ کی طرف سے لازم اور مکاتب کی طرف سے غیر لازم | عقد صحیح واقع ہو تو پھر مولیٰ کی جانب سے لازمی عقد ہے یعنی وہ اسے توڑ نہیں سکتا حتیٰ کہ مکاتب جب ایک یا دو قسطیں ادا نہ کرے تو بھی اسے

مکاتب کی مرضی کے بغیر اس عقد کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اور مکاتب کی جانب سے غیر لازم بنے یعنی وہ اس کو توڑ سکتا ہے حتیٰ کہ وہ مولیٰ کی مرضی کے بغیر بھی اس عقد کو فسخ کر سکتا ہے کیوں کہ یہ عقد ایسا عقد ہے جسے غلاموں کو رہا نہ ہو سکتا ہے جو سے شروع کیا گیا ہے پھر پوری رعایت بھی ہے جب یہ عقد غلاموں کے حق میں لازم نہ ہو۔ چنانچہ عام علماء کے نزدیک مکاتب کا واپس حالت غلامی میں لوٹنا اور عداوت کے فیصلے کے بغیر کتابت کا فسخ کرنا جائز ہے لیکن ابن ابی سیل کے نزدیک مکاتب کا غلامی کی طرف لوٹنا یا کتابت کو فسخ کرنا عداوت میں ہی ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ عقد جب ایک مرتبہ صحیح ہو جائے تو پھر قاضی کے فیصلے کے بغیر فسخ نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس احتاف کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی یہ روایت ہے کہ انہوں نے قاضی کے فیصلے کے بغیر بھی مکاتب کے عقد کتابت کو فسخ کرنے کو جائز رکھا تھا اور اس کے خلاف کوئی روایت کسی صحابی سے منقول نہیں چنانچہ اسی چیز کی طرف سے اشارہ کرتے ہوئے کتاب الاصل میں امام محمد نے فرمایا کہ یہ بات (مکاتب کا عقد کتابت کو بغیر قضاے قاضی کے فسخ کرنا) ہمیں حضرت عبداللہ بن عمر کی طرح سے چسپی ہے نیز اس پر عقلی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کے واسطے عقد کتابت میں اختیار ثابت ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ وہ بدل کتابت کی ادائیگی میں اپنے آپ کو عاجز پائے اور قاعدہ ہے کہ جس آدمی کو کسی عقد کے اپنانے یا نہ پانے میں اختیار ہو، وہ جب عقد کو فسخ کر دے (توڑ دے) تو قضاے قاضی کے بغیر بھی اس کا فسخ کرنا صحیح ہوتا ہے۔ جیسا کہ اختیار کی شرط کے ساتھ عقد بیع میں ہوتا ہے کہ بائع یا مشتری میں سے جس کو حتیٰ اختیار حاصل ہے وہ یہ کہ توڑ بھی سکتا ہے۔ باقی رہا فساد عقد کا معاملہ تو وہ دونوں طرف سے غیر لازم ہوتا ہے حتیٰ کہ ہر ایک دوسرے کی مرضی کے بغیر بھی اسے توڑ سکتا ہے کیوں کہ عقد فاسد کا توڑنا واجب ہوتا ہے۔

**قابل تقسیم:** مکاتب کی دوسری صفت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جو مکاتب کو عقیقہ آذادی کی طرف لے جاتا ہے اور عقیقہ کے امام صاحب کے نزدیک ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح مکاتبیت کا معاملہ ہے۔

**نصف غلام کی مکاتبیت** مذکورہ بنیادی اور اصولی اختلاف کی بنیاد پر اس فردی مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ جب ایک آدمی اپنے غلام کے نصف (آدھے) حصے کو مکاتب بنائے تو نصف حصے میں کتابت جائز ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نصف (آدھا) مکاتب ہو جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک کتابت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں لہذا اسی نصف میں کتابت بھی صحیح ہوگی نہ کہ دوسرے نصف میں۔ اور دوسرے نصف میں وہ غلام ماقون بالاتجارۃ (وہ غلام جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو) ہوگا کیوں کہ عقد کتابت سے بدل کتابت کی ادائیگی اس پر واجب ہوگئی ہے۔ اور جب تک اسے تجارت کی اجازت نہ دی جائے بدل کتابت کی ادائیگی اس کے لئے ممکن نہیں۔ اب اون (تجارت کی اجازت) کے چونکہ ٹکڑے نہیں ہو سکتے اس لئے کتابت شاہ نصف حصے کا فساد غلام میں اٹھن ہوگا اور وہ اپنے گلے حصے میں ماقون فی التجارۃ ہوگا اگر اس نے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو اس کا نصف حصہ آزاد ہو جائیگا اور باقی نصف کی آزادی کے لئے اس سے کفالتی کرائی جائے گی۔ مولیٰ کو اختیار ہے کہ کیا ہے تو باقی نصف کو بھی آزاد کر دے اور چاہے تو باقی نصف کی قیمت کے لئے اس سے یوں محنت مزدوری کرائے کہ اس پر زیادہ مشقت نہ ڈالی جائے۔ جیسا کہ ایک

آدمی اپنے غلام کے نصف کو آزاد کر دے تو باقی نصف میں بغیر مشقت میں ڈاڑھے کمائی کر سکتا ہے۔  
 زیر بحث شکل میں غلام نے بدل کتابت کی ادائیگی سے قبل کوئی مال کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے مال کا آدھا حصہ مذکور غلام کے لئے اور باقی آدھا مولیٰ کے لئے ہوگا۔ کیونکہ غلام کا ایک نصف مکاتب اور دوسرا نصف حصہ بدستور غلام ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک کل مال مکاتب کے لئے ہے کیوں کہ ان کے نزدیک وہ پورا مکاتب ہو گیا ہے البتہ جو مال اس نے بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد کمایا وہ بالائے اتفاق مکاتب کا ہے اور مولیٰ کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔ صاحبین کی اصل کے مطابق تو یہ مسئلہ واضح ہے کیوں کہ وہ مکمل آزاد ہو گیا ہے اور اپنے نصف حصے کی قیمت اس کے ذمہ قرض ہے۔ باقی رہا یہ کہ امام صاحب کی اصل کے مطابق کل مالی مکاتب کا کیسے ہوگا؟ تو وہ اس لئے کہ رعایت (کمائی) کرنے والا غلام مکاتب کی مانند ہوتا ہے اور ظاہر ہے مکاتب کی کمائی مکاتب ہی کے لئے ہوتی ہے۔

**نصف مکاتب کا دائرہ کار**:- جب ایک آدمی اپنے غلام کے آدھے حصے کو مکاتب بنا دے پھر اس کے اور کمائی کرنے کے درمیان حائل ہونا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ جب اس نے آزاد خود غلام کے نصف حصے کو مکاتب بنا دیا تو گویا اس نے اسے کمائی کرنے کی اجازت دے دی دوسرے یہ کہ وہ کمائی ہی کے ذریعے بدل کتابت ادا کرنے کے قابل ہو سکتا ہے لہذا وہ اس کے کمائی کرنے پر پابندی نہیں عائد کر سکتا سوائے اس صورت کے کہ وہ عقد کتابت کو توڑ دے مگر عقد کتابت بھی غلام کی مرضی کے بغیر نہیں توڑ سکتا بخلاف اس غلام کے جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو۔ آقا اس پر پابندی عائد کر سکتا اور اسے کمائی کرنے سے روک سکتا ہے کیوں کہ مولیٰ کے کہنے ہی سے اسے تجارت کی اجازت ملتی تھی اور اب اس کے منع کرنے سے کمائی سے روک جائے گا۔ لیکن زیر بحث صورت میں غلام کو تجارت کی اجازت مولیٰ کے کہنے سے نہیں ملے بلکہ اس کے لئے تجارت یا کمائی کی اجازت عقد کتابت کا تقاضا ہے۔ لہذا اس پر عقد کتابت کو توڑے بغیر پابندی عائد نہیں کی جاسکتی۔

نصف مکاتب غلام اگر شہر سے نکل جانا چاہے تو قیاس کی رو سے مولیٰ اسے نکل جانے سے روک سکتا ہے لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ اسے ضرور کے۔ اسی طرح مولیٰ جب اس سے ایک دن خدمت کرانے یا ایک دن اس سے کمائی کرانے اور ایک دن اسے کمائی کرنے کے لئے چھوڑنا چاہے تو قیاس کی رو سے ایسا کر سکتا ہے لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ کسی بھی شے میں اس کے آڑے نہ آنے یہاں تک کہ وہ بدل کتابت کی ادائیگی کر دے یا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کا اظہار کر دے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے۔ قیاس کی رو سے مولیٰ کو اس غلام کو شہر سے نکل جانے سے روکنے اور ایک دن خدمت کرانے کا اختیار اس لئے ہے کہ اس کا نصف حصہ بدستور غلام ہے جس سے مولیٰ کے ہاتھ کو نہیں پڑایا جاسکتا لہذا وہ اس نصف کی وجہ سے اسے شہر سے نکل جانے سے روک سکتا ہے۔ وہ اسے کر سکتا ہے کہ تیرا نصف حصہ تو مکاتب ہے لیکن باقی نصف مکاتب نہیں لہذا مجھے منع کرنے کا حق حاصل ہے۔ پس وہ اسے روک سکتا ہے اور ایک دن اس سے خدمت کر سکتا ہے جیسا کہ مشترک غلام سے ایک دن خدمت کرائی جاسکتی ہے اور استحسان کی رو سے غلام کو شہر سے نکل جانے سے ضرور کئے اور خدمت نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کتابت کے باعث اسے

کمانی کرنے کی اجازت مل گئی ہے اور یہ کمانی شہروں کی طرف نکلنے ہی سے حاصل ہو سکتی ہے لہذا مولیٰ کیلئے تفریق جائز ہے کہ اسے شہر سے نکلنے سے روکے اور نہ یہ جائز ہے کہ اس سے خدمت کرانے کے باعث اس کے اور اس کے کمانی کرنے کے درمیان حائل ہو۔ نیز یہ بھی ممکن نہیں کہ غلام کا نصف تو شہر سے نکل جائے اور باقی نہ نکلے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ اس کے نصف حصے سے خدمت کرائے اور نصف سے نہ کرائے۔ اب ایک ہی شکل ہے کہ غلام کا وہ نصف حصہ جو مکاتب ہے ۱۰ سے دوسرے نصف حصہ کے تابع بنا جائے جو مکاتب نہیں ہے یا غیر مکاتب نصف کو مکاتب نصف کے تابع بنا دیا جائے تو یہ شکل زیادہ بہتر ہے کیوں کہ آزادی اور غلامی جب ایک جگہ جمع ہو جاتی ہیں تو آزادی غلامی پر غالب ہوتی ہے اور کتابت ایک قسم کی آزادی ہی ہے کیوں کہ یہ عقد باندھا ہی اس لئے جاتا ہے کہ مستقبل میں غلام کو آزادی حاصل ہو۔ نیز یہ عقد کتابت آزادی کے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔

**نصف مکاتب کو بیچنا** جب ایک آدمی اپنے غلام کے نصف (آدھے) حصے کو مکاتب بنا کر پھر باقی نصف کو بیچنا چاہے تو اگر کوئی غلام کے سوا کسی اور کو بیچے تو یہ جائز نہیں کیونکہ حق آزادی غلام کی گردن سے متعلق ہو چکا ہے لہذا غیر مکاتب نصف کو اسی غلام کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچنا جائز نہیں۔ جیسا کہ مولیٰ اپنے غلام کے نصف کو آزاد کرے یا دہرنا کرے پھر باقی نصف کو بیچنا چاہے تو نہیں بیچ سکتا اسی طرح یہاں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مکاتب کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کمانی کرے اور شہر سے باہر نکل جائے تو کو بیچا مولیٰ نے اسے اس شرط کے ساتھ بیع دیا کہ اسے کسی دوسرے خریدار کو نہیں سونپے گا۔ اور اگر مولیٰ نے ایسا کر دیا تو بیع فاسد ہوگی۔ اور اگر مولیٰ باقی نصف اسی غلام کو بیچے تو بھی یہ جائز نہیں کیونکہ غلام کو غلام کے ہاتھ بیچنا دراصل بیع نہیں بلکہ مال کے بدلے اعتاق (آزاد کرنا) ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ غلام کی ولادت (میراث) مولیٰ کے لئے ثابت ہوتی ہے اور جب مولیٰ باقی نصف کو آزاد کر دے تو غلام کو اختیار ہے کہ چاہے تو نصف حصے کا بدل کتابت ادا کرے اور مکمل آزاد ہو جائے اور اگر چاہے تو بدل کتابت دینے سے عاجز رہے کا اظہار کر دے اور اپنی قیمت کی نصف رقم کمانی کر کے مولیٰ کو ادا کرے۔ کیونکہ اب اس کے کتابت شدہ نصف حصے کی طرف آزادی و وجہیت سے متوجہ ہے۔ ایک تو ادائے بدل کتابت کے ذریعے اور دوسرے کمانی کر کے نصف قیمت کی ادائیگی کے ذریعے۔ لہذا اسے حق حاصل ہے کہ جو فاسد راستہ چاہے اختیار کر لے۔

**مشترک غلام کی مکاتبیت** دو آدمیوں کے درمیان مشترک غلام کو جب ایک شریک نے مکاتب بنا دیا تو یہ معاصرہ و حائل سے خالی نہیں یا تو غلام کے نصف کو مکاتب بنایا ہو گا یا کئی کو۔ پھر ان میں سے ہر ایک صورت و حالتوں سے خالی نہیں۔ ایک تو یہ کہ اپنے شریک کی اجازت سے مکاتب بنایا ہو گا یا دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر۔ اور جب شریک کی اجازت سے مکاتب بنایا تو بھی یہ معاصرہ دو حالتوں سے خالی نہیں یا تو شریک نے اسے بدل کتابت لینے کی اجازت دی ہوگی یا نہیں دی ہوگی۔

شریک کی اجازت کے بغیر مکاتب بنانے کا حکم پس اگر ایک آدمی نے اپنے شریک کی اجازت کے بغیر غلام کے نصف کو مکاتب بنایا تو اس کا حصہ کتابت ہو جائیگا لیکن اس کے شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس عقد کتابت کو توڑ دے کیوں کہ اسے ایک تفریق نقصان پہنچا



ہے کہ اب وہ غلام کو بیچ نہیں سکتا اس لئے کہ اس کا نصف مکاتب ہو چکا ہے دوسرے نقصان یہ ہے کہ وہ اس سے خدمت بھی نہیں لے سکتا کہ وہ اب بدل کتابت کی کمائی کرنے والا ہو گیا ہے لہذا اسے اس مقدمہ کتابت کو توڑنے کا حق حاصل ہے۔ پھر یہ کہ عقد کتابت کو توڑا بھی جا سکتا ہے البتہ قاضی کے فیصلے کے بغیر نہیں توڑ سکتا کیوں کہ جس شریک نے نصف کو مکاتب بنایا ہے اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے اس لئے اس کے تصرف کو قاضی کے فیصلے یا غلام کی رضا کے بغیر نہیں توڑا جا سکتا اور اگر دوسرے شریک کو پتہ ہی نہ چلے کہ پہلے شریک نے نصف غلام کو مکاتب بنا دیا ہے یہاں تک غلام نے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو اس کا نصف آزاد ہو جائے گا کیوں کہ کتابت اس کے مملوک حصے میں واقع ہوئی تھی پس جب علق (آزادی) کی شرط بدل کتابت پائی گئی تو علق بھی پایا جائیگا۔ پھر دوسرا شریک جس نے اپنے حصے کو مکاتب نہیں بنایا اسے حق حاصل ہے کہ وہ پہلے شریک کی طرف رجوع کرے اور اس نے جو کچھ بدل کتابت لیا ہے اس کا نصف وصول کرے۔ کیوں کہ شریک اول نے جو کچھ لیا ہے وہ ان دونوں کے مشترکہ غلام کی کمائی ہے لہذا شریک ثانی اس میں سے حصہ لے سکتا ہے پھر شریک اول جس نے اپنے نصف کو مکاتب بنایا ہے غلام پر اس رقم کے سلسلہ میں رجوع کر سکتا ہے جو شریک ثانی نے اس سے لی ہے کیونکہ اس نے غلام کو ایک مقررہ بدل کے عوض مکاتب بنایا تھا مگر اس کو مقررہ بدل کا نصف ملا ہے لہذا وہ بدل کتابت کو پورا کرنے کے لئے غلام سے مطالبہ کر سکتا ہے اور اس وقت غلام کے ہاتھ میں جو کچھ دوسرے حصے ہے اس کا نصف کتابت کے باعث اس غلام کا اور باقی نصف دوسرے شریک کا ہے جس نے اپنے حصے کو مکاتب نہیں بنایا۔ یہ بات اس کمائی کے بارے میں ہے جو اس نے بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے حاصل کی ہے۔ باقی رہا مال یا روئے پیر جو اس نے ادائیگی بدل کتابت کے بعد کمایا ہے وہ سارے کا سارا اسی کا ہے کیوں کہ ادائیگی بدل کتابت کے بعد وہ باقی نصف کی آزادی کے لئے سعایت لکھائی گئی (کرنے والا ہو گیا ہے اور جو غلام سعایت کر رہا ہو وہ اپنے منافع اور کمائی کا اپنے مولیٰ سے زیادہ حقدار ہوتا ہے اگر کمائی میں غلام اور مولیٰ کا اختلاف ہو جائے جس کے نتیجے میں غلام کہے کہ یہ وہ کمائی ہے جسے میں نے بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد کمایا ہے اور مولیٰ کہے کہ نہیں بھائی تو نے اسے ادائیگی سے پہلے کمایا تھا تو اس اختلاف میں غلام کی بات معتبر ہوگی کیوں کہ کمائی ایک نوپید چیز ہے بنا بریں کمائی کے ہونے کو سب سے قریبی وقت ہی کی طرف منسوب کیا جائیگا اور اس کو بعد از ادائیگی بدل کتابت کی کمائی مانا جائے گا۔ اس کے بعد اس کا حکم اس مشترکہ غلام کی مانند ہو جائے گا جیسے ایک شریک نے آزاد کر دیا ہو۔ تو آزاد کنندہ اگر خوشحال ہو تو شریک ساکت کے لئے عین اختیارات اور اگر تنگ دست ہو تو شریک ساکت کے لئے دو اختیارات ہوتے ہیں۔

دوسرے شریک کی اجازت سے مکاتب بنانے کا حکم :- یہ مذکورہ تفصیل ان وقت سے جب ایک شریک نے دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر مکاتب بنایا ہو۔ لیکن جب دوسرے کی اجازت سے مکاتب بنایا ہو چاہے دوسرے نے یہ بدل کتابت لینے کی اجازت نہ دی ہو تو پھر یہ صورت اور مندرجہ بالا پہلی صورت سوائے دو چیزوں کے برابر ہیں۔ ایک تو یہ کہ اسے دوسرا شریک ثانی کی یہاں عقد کتابت توڑنے کا حق نہ ہو گا کیوں کہ اس کی اجازت تھی دوسرے یہ کہ وہ مکاتب بنانے والے شریک سے غلام کی آزادی کے بعد اس کی قیمت کے نصف کا تمام ان نہیں لے سکتا کیوں کہ جب اس نے کتابت کی اجازت دی تو گویا وہ اس کے آزاد ہونے پر رضامند تھا اور اگر دوسرے شریک نے عقد کتابت کی اجازت کے ساتھ ساتھ مکاتب بنانے والے شریک کو اپنے بدل کتابت لینے کی بھی اجازت دی تھی تو پھر یہ صورت اور مذکورہ پہلی صورت سوائے تین چیزوں کے برابر

میں۔ دو تو وہی جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی ہیں اور تیسری یہ کہ پہلے شریک نے جو کچھ بدل کتابت کیا ہے اس میں شریک ثانی کا کوئی حصہ نہ ہوگا۔

پھر یہ بحث اس وقت ہے جب ایک شریک نے غلام کے نصف کو مکاتب بنایا۔ اس کے برعکس جب ایک نے مکمل غلام کو مکاتب بنایا تو پھر اس صورت مند اور پہلی صورت مند میں صرف ایک ہی فرق ہے اور وہ یہ کہ دوسرے شریک نے جب اول شریک سے اس بدل کتابت کا ادھا حصہ لے لیا جو اس نے غلام سے وصول کیا تھا تو اب اول شریک اس ادھے کے لئے غلام سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ یہ بات اس وقت ہے جب اول شریک نے دوسرے کی اجازت کے بغیر مکمل غلام کو مکاتب بنایا ہو لیکن جب اس کی اجازت سے مکمل کو مکاتب بنایا ہو تو اب وہ دونوں شریکوں کا مکاتب ہے اور اس وقت تک مکمل آزاد نہ ہوگا۔ جب تک کہ دونوں کو ہزار درہم کی مقررہ ادائیگی نہ کر دے۔ چنانچہ جب دونوں کو ایک ساتھ ادائیگی کی تو آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر ایک کو پہلے ادائیگی کی تو آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ عقد مکاتب تک ایک ہی لفظ سے واقع ہوا ہے۔ پھر یہ شکل بھی اس وقت ہے جب دوسرے شریک نے اسے بدل کتابت وصول کرنے کی اجازت نہ دی تھی لیکن اگر دوسرے نے اسے بدل کتابت کے وصول کرنے کی بھی اجازت دی تو اس صورت میں غلام نے اگر دونوں کو بدل کتابت کی ادائیگی کی تو بھی آزاد ہوگا اور اگر صرف عائدہ شریک کو مکمل بدل کتابت دے دیا تو بھی غلام مکمل آزاد ہو جائیگا۔ اور ہزار درہم یا مقررہ بدل کتابت دونوں شریکوں کے درمیان تقسیم ہوگا۔ اور اگر غلام نے مکمل بدل کتابت اس دوسرے شریک کو دیا جس نے اسے مکاتب نہیں بنایا تھا تو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کا ادھا حصہ پہلے شریک کو نہ مل جائے۔

یہ ساری کی ساری مذکورہ بحث امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ باقی رہا صاحبین کے نزدیک مشترک غلام کی مکاتبیت کا معاملہ تو ان کے نزدیک نصف غلام کی یا مکمل کی مکاتبیت برابر ہے کیونکہ ان کے خیال میں کتابت کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ مکاتبیت کنندہ شریک کو اگر اس کے دوسرے ساتھی نے اجازت نہیں دی تھی اس کے باوجود اس نے غلام کو مکاتب بنا دیا۔ تو جب غلام بدل کتابت لے لیا ادائیگی کرے گا تو مکمل آزاد ہو جائیگا البتہ دوسرے شریک پہلے سے اس بدل کتابت کا نصف وصول کرے گا جو اس نے غلام سے لیا ہے اور پہلا شریک اس نصف بدل کے لئے غلام سے مطالبہ نہیں کر سکتا جو اس سے اس کے دوسرے ساتھی نے لیا ہے۔ اور غلام ہذا کی تمام دلاء و تکرہا ینداد اس شریک کے لئے ہوگی جس نے اسے مکاتب بنایا تھا۔ زیر بحث صورت میں پہلا شریک جس نے غلام سے عقد کتابت کیا ہے، اپنے دوسرے ساتھی کے حصے کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ بشرطیکہ وہ دو متمتع ہو اور اگر وہ تنگ دست ہو تو غلام کمائی کر کے دوسرے شریک کے حصے کی قیمت ادا کرے گا۔ اور اگر دوسرے شریک نے پہلے کو اجازت ہی تھی تو غلام دونوں کا مکاتب ہوگا اگر اس نے دونوں کو ادائیگی ایک ساتھ کی تو آزاد ہو جائیگا اور اسکی دلاء و تکرہا ینداد اس کے درمیان تقسیم ہوگی اور اسکی تمام کمائی اسکی اپنی ملکیت ہوگی اور اگر صرف ایک شریک کو ادائیگی کی تو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ بدل کتابت کا نصف دوسرے شریک کو بھی نہ پہنچ جائے۔ مگر جب دوسرے شریک نے پہلے کو عقد کتابت کی اجازت کے ساتھ بدل کتابت لینے کی بھی اجازت دی ہو تو اس صورت میں اگر اس نے مکمل ادائیگی مکاتب بنانے والے شریک کو کی تو آزاد ہو جائیگا اور اگر مکمل ادائیگی براہ راست مکاتب بنانے والے شریک

کوئی تو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کی ادائیگی کا نصف مکتب بنانے والے شریک کو نہ مل جائے۔

**مسائل :-** اگر ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ہر شریک اپنے حصے کو الگ مکتب بنائے مثلاً ایک اپنے حصے کو ہزار درہم کے عوض مکتب بنائے پھر دوسرا اپنے حصے کو سو دینار کے بدلے مکتب بنائے تو ہر ایک کا حصہ اسی کا مکتب ہوگا۔ (نہ کہ دوسرے کا) اس صورت میں غلام جب دونوں کو اکٹھی ادائیگی کر دے گا تو آزاد ہو جائے گا اور اگر صرف ایک کو ادائیگی تو صرف اسی کا متعلقہ حصہ آزاد ہوگا اور اس بدلے میں دوسرا شریک نہ ہوگا کیوں کہ جب اس نے مکتب بنایا تھا تو وہ اس کے مکتب بنانے پر رضامند تھا۔ اور مکتب کو اختیار ہے کہ وہ اپنے قرض خواہوں میں سے جس کو چاہے پہلے قرض دے۔ دوسرے شریک کا حصہ بدستور مکتب رہے گا جب دوسرے کو بھی ادائیگی کر دے گا تو مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولادہ متروکہ جائیداد دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اور اگر غلام نے دوسرے کو ادائیگی نہ کی بلکہ ادائیگی سے عاجز آگیا تو وہ اس مشترک غلام کی مانند ہے جسے ایک نے آزاد کر دیا ہو۔ تو اس کی شکل وہی ہے جو چھپے کتاب و مذاق میں گزر چکی ہے۔

اسی طرح اگر ہر شریک کو غلام کو الگ الگ مکتب بنائے تو یہ ایک کا حصہ اس تمام بدل کتابت کے عوض مکتب ہوگا جو مقرر کیا گیا ہے تو جب تک تمام مقررہ بدل کتابت نہیں پایا جائیگا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ اس صورت مسئلہ کا فیصلی حکم وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر ہر شریک کے اپنے حصے کو مکتب بنانے کی شکل میں بیان کیا ہے۔ یہ بات تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے۔ باقی رہی صاحبین کے نزدیک تفصیل تو ان کے نزدیک، جیسا کہ چھپے گزرا بعض حصوں اور کل کی کتابت برابر ہے۔ اگر غلام نے دونوں شریکوں کو ادائیگی کر دی تو آزاد ہو جائیگا اور اس کی ولادہ متروکہ جائیداد دونوں کے سنے ہوگی اور اگر پہلے صرف ایک کو ادائیگی کی تو جس کو ادائیگی کی ہے اس کی طرف سے تمام آزاد ہو جائیگا اور اس کی ولادہ بھی اسی شریک سے ثابت ہوگی اور یہ شریک اگر مالدار ہے تو دوسرے کے حصے کا ضامن ہوگا ورنہ غلام خود کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے گا۔ اس سلسلے میں امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ عقد عقد کتابت کو نئے والا شریک دوسرے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا غلام سعایت کرے گا لیکن غلام اپنی قیمت کے نصف یا دوہ سے شریک کے بدل کتابت، یا اسے جس کی رقم ہوگی اس کی ادائیگی کا اہتمام کرے گا۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ دوسرے شریک کا عقد کتابت باطل ہو گیا ہے لہذا پہلا شریک غلام کی نصف قیمت ہی کا تادان دے گا یا غلام خود اپنی نصف قیمت ہی کے ادا کرنے کا اہتمام کرے گا نہ کہ دوسرے شریک کے بدل کتابت کو ادا کرے گا چاہے وہ نصف قیمت کی مقدار سے کم ہی کیوں نہ ہو۔

○ اگر ایک مشترک غلام کو دونوں شریکوں نے ایک ہی عقد کتابت میں مکتب بنا دیا تو اب اگر اس نے ایک شریک کو اس کے حصے کی ادائیگی کی تو اس ایک کا حصہ اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ وہ تمام بدل کتابت دونوں کو ادا نہ کر دے کیونکہ ان دونوں اس کی آزادی کی یہ شرط ٹھہرائی تھی وہ تمام بدل کتابت دونوں کو ادا کرے گا لہذا وہ اسی وقت آزاد ہوگا جب شرط پائی جائے گی۔ بخلاف اس صورت کے جس میں دو آدمیوں کا الگ الگ

غلام ہو اور وہ دونوں مل کر دونوں غلاموں کو ایک ہی عقد کتابت میں مکتب بنائیں تو اس صورت میں ہر غلام علیحدہ علیحدہ مکتب ہوگا چنانچہ اگر ایک غلام نے اپنے حصے کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا لیکن یہاں اگر ایک ہی غلام کے ہر نصف کو علیحدہ مکتب بنایا جائے گا تو یہ چیز ان کی شرط میں تبدیلی کر دے گی کیونکہ ان کی شرط یہ تھی کہ وہ کل بدل کی ادائیگی سے آزاد ہوگا۔ لہذا غلام جب تک تمام بدل کتابت آزاد کرے گا ایک کا حصہ ادا کر کے آزاد نہیں ہوگا۔ تاکہ ان کی شرط میں تبدیلی نہ آئے۔ اور یہ شرط کی تبدیلی اس صورت میں نہیں پائی جاتی جس میں دونوں آدمیوں کے الگ الگ غلام ہوں کیونکہ وہاں ہر غلام کی آزادی دوسرے میں مؤثر نہیں ہوتی۔ مگر اس میں یہ شرط ہے ہی لغو۔

○ ایک غلام دو آدمیوں کا مشترک مکتب تھا جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد کنندہ پر اپنے شریک کے لئے کسی قسم کا تاوان نہیں چاہیے وہ مالدار ہو یا شنگدست۔ کیونکہ دوسرے کا حصہ اپنی جگہ پر مکتب ہے اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک شق و آزاد دی، کی قسم ہو سکتی ہے۔ اب اگر غلام نے دوسرے کو بدل کتابت ادا کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولادہ متروکہ جائیداد، دونوں شریکوں کے لئے ہوگی کہ اعتناق دونوں کی طرف سے پایا گیا ہے اور اگر دوسرے کو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز آ گیا تو اس مشترک غلام کی مانند ہوگا جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا ہو اور اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے کتاب الاعتناق میں بیان کر دیا ہے۔ اس کے برعکس صاحبین کے نزدیک غلام مکمل طور پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک اعتناق کی قسم نہیں ہو سکتی اور غلام کی ولادہ اسی آزاد کنندہ کے لئے ہوگی۔

پھر زیر بحث صورت کے حکم میں صاحبین کے درمیان بھی تھوڑا سا اختلاف ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس غلام کا حکم اس مشترک غلام کی مثل ہے جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک آزاد کنندہ اگر مالدار ہو تو دیکھا جائے گا کہ اس کے دوسرے شریک کے حصے کی قیمت اور باقی بدل کتابت میں سے جو رقم کم ہے آزاد کنندہ اس کا ضامن ہوگا اور اگر وہ شنگدست ہے تو غلام کم رقم والے پہلو میں سعایت کرے گا۔ اور اگر کسی نے اپنے حصے کو آزاد تو نہ کیا لیکن اپنے حصے کو مدبر (اپنی موت کے بعد آزاد) بنا دیا تو اس کا حصہ مدبر ہو جائے گا اور وہ حصہ اپنی جگہ پر مکتب بھی رہے گا کیونکہ غلام کو مدبر کرنا (اپنی موت کے بعد آزاد ٹھہرانا) مکتب بنانے کے منافی نہیں۔ اور اگر غلام نے کل بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولادہ (میراث) دونوں سے ثابت ہوگی۔ اور اگر ادائیگی سے عاجز آ گیا تو اس مشترک غلام کی مانند ہوگا جسے ایک شریک نے مدبر بنا دیا تو اس کا حصہ تو مدبر ہو گیا اور اس کے دوسرے شریک کے واسطے پانچ اختیارات ہیں اگر یہ دولت مند ہے اور اگر یہ تنگدست ہے تو دوسرے شریک کے لئے چار اختیارات ہیں۔ ان اختیارات کی تفصیل کتاب الاعتناق میں بیان ہو چکی ہے) یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام کل مدبر ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک تدبیر کے معنی نہیں ہو سکتے لہذا عقد کتابت باطل ہو جائے گا اور تدبیر کنندہ چاہے دولت مند ہو یا شنگدست، امام ابو یوسفؒ کے ہاں اپنے شریک کے واسطے غلام کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور امام محمدؒ کے قیاس میں غلام

کی نصف قیمت اور باقی بدل کتابت میں سے جو رقم کم ہوگی، وہ اس پر واجب ہوگی۔

● مشترک مکاتبہ باندی نے بچہ جن تو ایک شریک نے اس بچے کا دعویٰ کر دیا کہ یہ بچہ اس کا ہے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور اس کا حصہ اس کے لئے ام ولد ہو جائے گا مدعی سے نسب کے ثابت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ مولیٰ جب اپنی مکاتبہ باندی سے لڑکے کا نسب کا دعویٰ کرے تو نسب ثابت ہو جاتا ہے اس لئے کہ مدعی نے اپنی ملک میں دعویٰ کیا ہے۔ پھر مکاتبہ باندی کو اختیار ہے کہ عقد کتابت کو قائم رکھے یا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کر دے کیوں کہ اب اس کے لئے دو وجہت سے حق آزادی ثابت ہے اور جوئی صورت چاہے اختیار کر سکتی ہے۔ نیز وہ کل ام ولد نہ ہوگی کیوں کہ استیلا دے امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہاں مکرورے ہو سکتے ہیں جہاں ملکیت کا منتقل ہونا ممکن نہ ہو اور اگر باندی نے عقد کتابت کو قائم رکھا تو مدعی سے اپنا حق مہر وصول کرے گی اور اس کے ذریعے بدل کتابت ادا کرنے کا اہتمام کرے گی۔ اور اگر وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز آگئی اور واپس غلامی کی طرف لوٹ گئی تو وہ لڑکے کے دعویٰ کرنے والے کی ام ولد ہو جائے گی کیوں کہ اب انتقال ملکیت کا مانع دور ہو گیا ہے اور وہ مدعی اپنے دوسرے شریک کے واسطے باندی کے مکاتبہ ہونے کی صورت میں جو کل قیمت ہوگی اس کے نصف کا ضامن ہوگا اور اس کے نصف حق مہر کا بھی ضامن ہوگا البتہ لڑکے کی قیمت میں سے کسی شے کا تاوان اس پر نہ ہوگا۔ یہ قول تو ہے امام ابو حنیفہ کا۔ باقی رہی صاحبین کے نزدیک یہ صورت مسئلہ تو ان کے نزدیک کل باندی مدعی کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک استیلا د کی تقیم نہیں ہو سکتی اور کتابت باطل ہو جائے گی اور وہ چاہے امیر ہو یا غریب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دوسرے شریک کے لئے باندی کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک نصف قیمت اور باقی بدل کتابت میں سے جو رقم کم ہوگی اس کا ضامن ہوگا۔

● ایک مسلمان اور ذمی کے درمیان مشترک کافر غلام میں ذمی نے اپنے شریک کی اجازت سے اپنے حصے کو شراب کے بدلے مکاتبہ بنادیا تو یہ عقد کتابت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں اور نہ ہی مسلمان شریک کا اس شراب میں کوئی حصہ ہے جو ذمی نے لیا ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کتابت کے عکسے ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ذمی نے اپنے شریک کی اجازت سے جب اپنے حصے کو شراب کے عوض مکاتبہ بنایا تو یہ عقد مکاتبہ صرف اس کے اپنے حصے پر واقع ہوا اور ذمی آدمی جب اپنے حصے کو شراب کے عوض مکاتبہ بنائے تو یہ مکاتبہ جائز ہوتا ہے جیسے شراب کے عوض اس کا اپنے حصے کو بیچنا جائز ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ عقد کتابت ہی فاسد ہے کیوں کہ ان کے نزدیک عقد کتابت جب اپنے شریک کی اجازت سے ہو تو دونوں شریکوں کے لئے منقذ ہوتا ہے۔ جب مسلمان کا حصہ باطل ہو گیا تو ذمی کا حصہ بھی باطل ہو گیا کیوں کہ عقد کتابت ایک ہی تھا۔ پھر جب عقد کا بعض حصہ باطل ہو گیا تو کل باطل قرار پایا۔ اور نصرانی (ذمی) نے جو کچھ شراب وصول کیا ہے

اس میں مسلمان کا کوئی حصہ نہ ہوگا کیونکہ مسلمان کو شراب لینے سے شرعاً منع کیا گیا ہے۔ اور اگر دونوں (مسلمان اور ذمی) نے اکٹھے غلام کو شراب کے عوض مکاتب بنایا تو یہ عقد کسی کے حصے میں بھی جائز نہ ہوگا مسلمان کے حصے میں جائز نہ ہونا تو ظاہر ہے باقی رہا ذمی کے حصے میں ناجائز ہونا تو وہ اس لیے کہ عقد کتابت ایک ہی تھا جب اس کا کچھ حصہ باطل ہو گیا تو تمام عقد باطل قرار پایا۔ اور اگر اس نے دونوں کو شراب کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا البتہ اس پر مسلمان کے لیے نصف شراب کی قیمت لازم ہوگی اور ذمی کے لیے نصف شراب۔ اس صورت میں اس کی آزادی فقط ادائیگی سے ہوئی ہے کیونکہ عقد کتابت تو فاسد تھا اور فاسد عقد کتابت کا حکم (اثر نتیجہ) یہ ہے کہ جب اس میں بدل کتابت ادا کر دیا جائے تو غلام آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ کوئی مسلمان آنا اپنے غلام کو شراب کے بدلے مکاتب بنائے اور وہ شراب ادا کر دے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ زیر بحث صورت میں عقد کتابت اگرچہ فاسد تھا مگر جب اس نے ادائیگی کر دی تو اب ذمی تو مسلمان کے لیے اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گا اور نہ ہی ذمی کے لیے کیونکہ ذمی کو تو اپنا مشروط بدل مل گیا ہے اس لیے کہ ذمیوں کے ہاں شراب قیمتی شے ہے البتہ مسلمان کے لیے نصف شراب کی قیمت دینے کا اہتمام کرے گا۔ (واللہ عزوجل اعلم)

## فصلہ (۷)

### مکاتبت کا حکم

اس فصل میں یہ چیز بیان ہوگی کہ مکاتب (وہ غلام جسے مال معینہ کی ادائیگی کی شرط پر آزاد کیا گیا ہے) کے معاملے میں مولیٰ کس قسم کے تصرف کا اختیار رکھتا ہے اور کس تصرف کا اختیار نہیں رکھتا۔ چنانچہ ہم اللہ کی توفیق سے یہ عرض کرتے ہیں کہ عقد مکاتبت (مال معینہ کی ادائیگی کی شرط پر غلام کو آزاد کرنے) کی تین قسمیں ہیں صحیح، فاسد اور باطل۔

**صحیح عقد** مکاتبت کے صحیح عقد میں بعض احکام کا تعلق بدل کتابت کی ادائیگی کے پہلے سے ہے اور بعض احکام کا ادائیگی کے بعد سے۔ چنانچہ بدل کتابت کی ادائیگی کے پہلے کے احکام میں سے یہ بات ہے کہ مکاتب سے آنا کا ہاتھ (قدرت و اختیار) کا ہاتھ کہ جہاں چاہا اسے لگا دیا، دور ہو جانے کا۔ مکاتب پلنے منافع اور کمائی کا زیادہ حقدار اور مولیٰ اس کمائی میں اجنبی آدمی کی مانند ہو جائے گا نیز مولیٰ (مالک غلام) کے بدلے بدل کتابت کے مطالبہ کا حق اور مکاتب کے لیے آزادی کا حق ثابت ہو جائے گا کیونکہ عقد مکاتبت سے جو کچھ مقصود ہے وہ اس کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ ایک سوال یہ رہ جاتا ہے کہ آیا مکاتب کی گردن عقد مکاتبت کے باعث مولیٰ کی ملکیت سے بھی نکل جاتی ہے یا نہیں؟ تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ عام فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مولیٰ کی ملکیت اس کی گردن سے زائل نہیں ہوتی اور بعض نے کہا کہ مولیٰ کی ملکیت سے تو اس کی گردن دور ہو جاتی ہے لیکن غلام خود بھی اپنی گردن کا مالک نہیں بنتا۔ امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق عقد مکاتبت بمنزلہ بیع کے ہے جس میں شرط اختیار مشتری (خریدار) کو حاصل ہو کہ اس میں

بیع (فروخت شدہ) بائع (بیچنے والے) کی ملکیت سے تو نکل جاتی ہے لیکن خریدار کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ ملکیت (کسی چیز پر) ہونا، دیکھنا، نہ انہی شے ہے۔ لہذا مضاف الیہ (وہ آدمی جس کی طرف اس ملکیت کی اضافت کی جائے) کے بغیر اس کا پایا جانا محال ہے جیسا کہ باقی اضافی صفتیں مثلاً باپ ہونا، بیٹا ہونا، بھائی ہونا، شریک ہونا وغیرہ مضاف الیہ (جس کی طرف اس صفت کی نسبت کی جائے) کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں لہذا ایسے مملوک (غلام) کے پائے جانے کا تصور نہیں کیا جاسکتا جس کا کوئی مالک ہی نہ ہو۔ اسی طرح بیع کے معاملے میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ بیع (فروخت شدہ)

حقیقت بائع (بیچنے والے) کی ملکیت ہے یا مشتری (خریدار) کی۔ لیکن اس وقت اس کا مالک نامعلوم ہے کیونکہ ابھی یہ ہی پتہ نہیں کہ یہ عقد (معاملہ یا سودا) جائز رکھا جائے گا یا توڑ دیا جائے گا۔ لہذا یہ بیع معاملے کے انجام سے ہماری بے خبری کی وجہ سے ہمارے علم میں موقوف رہے گی اور جب انجام کا پتہ چل جائے گا تو واضح ہو جائے گا کہ بیع کے وقت سے بیع کی ملکیت کس کے لیے ثابت تھی، بائع کے لئے یا خریدار کے لیے۔

اس اجمال کی تفصیل درج مسائل میں یوں ہوگی۔ جب ایک آدمی نے اپنے غلام کو صحیح عقد کتابت کے ساتھ مکاتب بنایا تو وہ غلام "ما ذون فی التجارۃ" ہو گیا یعنی اسے تجارتی معاملات

کی از خود اجازت ہو گئی کیونکہ اب اس پر بدل کتابت کی ادائیگی واجب ہو گئی ہے اور یہ ادائیگی کمائی کے بغیر ممکن نہیں اور تجارت بھی ایک قسم کی کمائی ہے لہذا آقا سے نہ کمائی کرنے سے منع کر سکتا ہے اور نہ ہی سفر پر جانے سے روک سکتا ہے اور اگر آقا نے عقد کتابت کے وقت غلام پر سفر کے لئے نہ جانے کی شرط عائد کی تو یہ شرط باطل اور عقد صحیح ہو جائے گا اب آقا کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ غلام کی کمائی لے۔ کیونکہ غلام کی کمائی اب اس کی اپنی ملک ہے۔ اور آقا کے لیے یہ بات بھی جائز نہیں کہ وہ غلام کو اجرت پر دے یا اس کو کسی کے ہاں بطور گروی رکھے کیونکہ اجرت پر دینے (اجارۃ) کا مطلب ہے اس کی منفعت کا کسی کو مالک بنانا حالانکہ مکاتب کے منافع اس کے اپنے لیے ہوتے ہیں اسی طرح گروی رکھنے کا مفہوم ہے یہ ہے کہ مرتن (جس کے پاس کوئی چیز بطور گروی رکھی جائے) کیلئے ہاتھ کی ملکیت ثابت کی جائے حالانکہ ہاتھ کی ملکیت مکاتب ہی کے لیے ہوتی ہے۔ اسی طرح مکاتب سے خدمت لینا اور اسے غلہ وغیرہ لانے پر مجبور کرنا جائز نہیں کیونکہ ایسا کرنا اس کی منفعت میں تصرف کرنا ہے جبکہ اس کے منافع اسی کے لیے ہوتے ہیں۔ البتہ شروع سے اسے آزاد کر دینا بلا اختلاف جائز ہے کیونکہ آزاد کرنے کا جائز ہونا غلام کی ملکیت ہی کو زائل کر دیتا ہے اور یہ آزاد کرنا ہر حال میں قائم رہے گا چاہے آقا نے حالت صحت میں آزاد کیا ہو یا مرض الموت میں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ آقا نے اگر حالت صحت میں آزاد کیا تھا تو مکاتب صحت میں آزاد ہوگا اور اگر حالت مرض میں آزاد کیا تو غلام اگر تھائی مال (قدروست) سے نکل سکتا ہو یا تھائی مال سے تو نہ نکل سکتا ہو لیکن ورنہ اسے آزاد کرنے کی اجازت دیدی تو بھی صحت میں آزاد ہو جائے گا اور اگر ورنہ اسے اس کی اجازت نہ دی تو اسے (مکاتب کو) امام ابوحنیفہ کے نزدیک اختیار ہے کہ چاہے تو اس وقت اپنی قیمت کی دو تہائی ادا کرنے کا فی الحال اہتمام کرے اور اگر چاہے تو دو تہائی کتابت میں مہلت کے ساتھ سہی کرے اور صاحبین کے نزدیک اس کے لئے حق اختیار نہیں

وہ اپنی قیمت کی دو تہائی اور بدل کتابت کی دو تہائی رقم میں سے جو رقم کم ہوگی، صرف اسی کی ادائیگی کا اہتمام کرے گا کیونکہ عقد کتابت اعتاق (آزاد کرنے) سے پہلا واقع ہوا تھا اور مرض الموت میں آزاد کرنا بمنزلہ مدبر کرنے کے ہے۔ اگر وہ اسے حالت مرض الموت میں مدبر بناتا تو بھی اس کا حکم ہی تھا۔ جیسا کہ کتاب التذہیب میں ہم نے بیان کیا۔ اسی طرح مرض الموت میں آزاد کر دیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ نیز اخلاف کے نزدیک کفارة (گناہ کو مٹانے کا صدقہ) میں بھی مکاتب کو دیا جاسکتا ہے بخلاف امام شافعیؒ کے۔ اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الکفارات میں بیان ہوگی (انشاء اللہ) اگر مولیٰ نے مکاتب کے نومو لوں کو بچے کو یا اس کے خریدے ہوئے لڑکے کو آزاد کر دیا تو استحسان کی رو سے مولیٰ کا یہ اقدام جائز ہوگا اور بدل کتابت سے کوئی چیز ساقط نہ ہوگی۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مولیٰ کا یہ اعتاق جائز نہ ہو اور امام زفرؒ اسی قیاس کی طرف مائل ہیں۔ قیاس میں اس اعتاق کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا لڑکے کو آزاد کرنا مکاتب کے حق کو باطل کرنا ہے کیونکہ مکاتب اپنے پیدا ہونے والے اور خریدے گئے لڑکے کی کمائی کا مالک ہوتا ہے اور مولیٰ کے لڑکے کو آزاد کرنے سے اس کا یہ حق باطل ہو گیا ہے۔ اور اس چیز کی طرف کتاب الاصل میں امام محمد نے اشارہ بھی کیا ہے کیونکہ مکاتب کو ان (لڑکوں) سے خدمت لینے کا حق حاصل ہے۔ استحسان کی رو سے اس اعتاق (آزاد کرنے) کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب جہاں اپنی ذات کی آزادی کی کوشش کرتا ہے وہاں اپنی اولاد کی آزادی کی بھی کوشش کرتا ہے اور اولاد کی آزادی کا مقصد اسے مولیٰ کے اس اقدام سے حاصل ہو گیا ہے۔ اور بدل کتابت میں سے کوئی شے ساقط نہ ہونا اس لیے ہے کہ بدل کتابت تمام کا تمام مکاتب کے ذمے ہے لہذا لڑکے کی آزادی کے باعث اس بدل کتابت سے کوئی شے منہا نہ ہوگی۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے مکاتب کی مکاتبرام ولد کو آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ مکاتب اگر آزاد ہو جائے تو وہ برستورام ولد رہتی ہے کیونکہ اس (باندی) کی مکاتبت مکاتب (غلام) کے عقد کتابت کے باعث نہیں ہوتی تھی لہذا وہ مکاتب کے آزاد ہونے سے آزاد بھی نہیں ہوگی۔

○ مولیٰ کے لیے مکاتب کا، اس کی مرضی کے بغیر بیچنا بھی بلا اختلاف جائز نہیں کیونکہ اس میں مکاتب کی مرضی کے بغیر اس کا حق باطل کرنا ہے اور وہ حق ہے آزادی کا حق۔

○ مدبر کی طرح مکاتب کا یا ام ولد کا بیچنا ہی جائز نہیں چاہے مکاتب اپنے بیچے جانے پر راضی ہی کیوں نہ ہو۔ اگر مولیٰ نے اسے بیچ دیا تو یہ چیز عقد کتابت کو توڑ دے گی کیونکہ بیع کا جائز نہ ہونا مکاتب کے حق کی وجہ سے تھا جب وہ خود ہی اپنی بیع پر راضی ہو گیا تو مکاتب کو بیچنے کا یہ مانع دور ہو گیا۔ ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے یہ ذکر کیا ہے کہ مولیٰ اور مکاتب جب بیع میں جمع ہو گئے تو یہ بیع جائز نہیں ہوگی کیونکہ مولیٰ نے جب اسے اس کی مرضی سے بیچا تو گویا وہ دونوں عقد کتابت کے توڑنے پر راضی ہو گئے تو یہ بیع اقالہ (کسی عقد کو توڑنے کا معاہدہ) ہو گئی اور عقد کتابت اقالہ (فسخ) کا احتمال رکھتا ہے۔ اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے جو مروی ہے کہ انہوں نے حضرت بریرہ کو اس وقت خرید اوجب کہ وہ مکاتبت تھیں تو اس کو اسی صفت میں لیا جائے گا کہ ان کی مرضی سے خرید ا تھا۔ اسی طرح غلام کا بھرنا، یا صدقہ میں دینا یا اس کی وصیت کرنے کا معاملہ ہے۔



○ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کو مکاتب بنا دیا تو اب اس کے ساتھ ہمبستری کر سکتا ہے اور کسی قسم کا جنسی فائدہ اٹھا سکتا ہے کیونکہ یہ چیز (ہمبستری وغیرہ) اس سے فائدہ اٹھانے کا مترادف ہے حالانکہ اس کے منافع میں مولیٰ اب اجنبی آدمی کی مانند ہے اس ممانعت کے باوجود مولیٰ نے اگر اس کو غلطی (ہمبستری) کر لی تو اس کے لیے ہمارا ذکر سے لگا۔ جس سے وہ بدل کتابت ادا کرنے پر مدد ملے گی اور باندی کو مہر لینے کا حق اس لیے حاصل ہے کہ مہر اس کی مملوک منفعت کا بدلہ ہے۔ اور اگر مولیٰ نے اس سے ہمبستری کی اور اسے حمل ٹھہر گیا تو مولیٰ جب اس بچے کے نسب کا دعویٰ کرے گا تو مولیٰ سے اس بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ نسب تو ملکیت کے شیعہ اور ملکیت کی تاویل، گنجائش (تفسیر) میں بھی ثابت ہو جاتا ہے اور جہاں واقعی ملکیت ہو وہاں تو بد رجہ ادائیگی ثابت ہوگا۔ چاہے مکاتب باندی مولیٰ کے اس دعویٰ کی تصدیق کرے یا نہ کرے، دونوں صورتوں میں، جیسا کہ پہلے گزرا نسب ثابت ہو جائے گا۔ پھر مکاتب باندی نے بچہ اگر عقد کتابت کے بعد چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جنا تو مولیٰ پر مہر کی رقم واجب ہوگی اور مکاتب باندی کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے عقد کتابت قائم رکھے اور بدل کتابت ادا کر کے آزاد چلے اور بچے کا لفظ اگر حالت کتابت میں قرار پایا تھا تو مولیٰ سے مہر وصول کر لے اور اگر چاہے تو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی ظاہر کر کے مولیٰ کی ام ولد ہو جائے۔ اس شکل میں مولیٰ سے مہر کی رقم ساقط ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے کتاب الاستیلاء میں ذکر کیا۔

○ مولیٰ نے مکاتب پر اگر کسی قسم کی جنایت (زیادتی) کی تو اس سے دیت وصول کی جائے گی تاکہ مکاتب اس کے ذریعے بدل کتابت ادا کر سکے۔ اور اگر مولیٰ نے مکاتب کی کمائی میں سے کوئی چیز ہلاک کر دی تو وہ مولیٰ کے مرد واجب ہوگی کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا مولیٰ سے زیادہ حقدار ہے۔ اور وہ اپنی کمائی میں آزاد آدمی کی مانند ہے۔ اسی طرح مکاتب اگر مولیٰ کے مال کو ہلاک کرے تو ضامن ہوگا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنی بیوی کو خرید تو نکاح فسخ نہیں ہوگا (نہیں ٹوٹے گا)، اسی طرح مکاتب باندی نے اپنے خاوند کو خرید تو بھی نکاح فسخ نہیں ہوگا کیونکہ مکاتب کے لیے جو چیز ثابت ہے وہ ملکیت کا حق ہے نہ کہ حقیقت ملکیت اور ملکیت کا حق ابتدا سے نکاح، اس نئے نکاح کو تو مانگ ہے لیکن سابقہ نکاح کے باقی رکھنے میں مانع نہیں جیسا کہ عدت نئے نکاح سے تو مانع ہے لیکن جب سابقہ نکاح پر واقع ہو تو اس کو باطل نہیں کرتی۔ اسی لیے ہمارے ائمہ احناف نے کہا ہے کہ مولیٰ جب اپنی بیوی کا نکاح اپنے مکاتب سے کر دے تو مولیٰ کی موت سے وہ نکاح باطل نہیں ہوتا کیونکہ بیٹی (مکاتب کی بیوی)، مکاتب کی اچھی حقیقت مالک نہیں بلکہ اس کے لیے صرف ملکیت کا حق ثابت ہوا ہے اور یہ ملکیت کا حق ابتدا سے نکاح کو تو مانع ہے لیکن بقائے نکاح میں مانع نہیں۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

○ اگر مولیٰ مکاتب کے مال میں چوری کا مرتکب ہو تو اس پر چوری کی سزا با تھ کا ثناء واجب ہوگی کیونکہ مکاتب اپنے منافع اور کمائی کا زیادہ حقدار ہے لہذا اسے اس چوری کے صلے میں آزاد آدمی کی طرح جھگڑا کرنے کا حق حاصل ہے۔

مکاتب کا مرتکب جرم ہونے میں علم | اگر مکاتب نے کسی آدمی کے ساتھ جنایت (زیادتی) کی یعنی اس کا کوئی عضو ہاتھ پاؤں وغیرہ توڑ دیا یا جان سے مار دیا، تو وہ اپنی قیمت

اور جرم کی دیت میں سے جو چیز کم ہوگی اس میں سعایت کر سے گا کیونکہ اس کی گردن مولیٰ کی ملکیت میں) نہ۔  
 ثم فیصلہ کتابت۔ کی وجہ سے چونکہ اس کا مکاتب کو حوالے کرنا مشکل ہے اس لیے وہ اس محض غلام کی طرح ہوا جس  
 نے کسی فوجداری جرم کا ارتکاب کیا اور پھر مولیٰ نے جرم سے لاعلمی میں اسے آزاد کر دیا۔ ایسے غلام کا حکم ہم پیچھے  
 بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اب دیکھا جائے گا کہ جرم کی دیت و تاوان، اگر اس کی اپنی ذاتی قیمت سے  
 کم ہے تو اس پر جرم کی دیت لازم ہے کیونکہ جس آدمی پر زیادتی ہوئی ہے وہ اس دیت سے زیادہ کا مستحق نہیں۔  
 جب غلام نے دیت کی رقم دے دی تو اس کا حق سا قحط ہو گیا اور اگر مکاتب کی ذاتی قیمت جرم کے تاوان سے کم  
 ہوگی تو اپنی قیمت ادا کرے گا کیونکہ جرم کا حکم اس کی گردن سے متعلق ہے اور اس کی گردن مولیٰ کی ملکیت ہے اور  
 اپنی قیمت سے زیادہ بوجہ نہیں اٹھا سکتی لہذا اس پر قیمت سے زیادہ تاوان لازم نہیں ہوگا۔

○ اسی طرح اگر مکاتب نے پہلے جرم کے فیصلہ سے پہلے پہلے غلطی سے کئی جرم کا ارتکاب کیا تو اس پر ہمارے  
 ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک ہی قیمت کی رقم واجب ہوگی چاہے جتنے بھی جرائم ہوں جب کہ امام زفر کے نزدیک  
 ہر جرم میں اس پر اپنی قیمت اور جرم کے تاوان میں سے جو رقم کم ہوگی، وہ واجب ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ اور امام زفر  
 کے درمیان یہ اختلاف دراصل فرع و شاخ ہے ان کے درمیان ایک اصولی اختلاف کی، اور وہ اختلاف  
 اس بات میں ہے کہ مکاتب کے جرائم کا تعلق اس کی گردن سے ہے یا اس کے ذمہ سے۔ ائمہ ثلاثہ کے  
 نزدیک تمام جرائم کا تعلق اس کی گردن سے ہے اور گردن ایک سے زیادہ قیمتیں اٹھانے کی گنجائش نہیں  
 رکھتی، اور امام زفر کے نزدیک تمام جرائم کا تعلق اس کے ذمہ سے ہے اور ذمہ میں زیادہ جرائم کئے کی گنجائش  
 ہو سکتی ہے، مگر صحیح بات ائمہ ثلاثہ ہی کی ہے جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ اس کی گردن مولیٰ کی ملکیت میں،  
 ہے اور ایک لحاظ سے اسے دیا بھی جا سکتا ہے کہ وہ (مکاتب) بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آجائے اور  
 اس طرح اسے ہی حوالے کر دیا جائے مگر چونکہ اسکے مکاتب بننے کے باعث اس کو نہ مولیٰ کے لیے مشکل ہے  
 لہذا وہ اس محض غلام کی مانند ہوا جس نے کئی جرائم کا ارتکاب کیا اور ادھر مولیٰ نے برائے سے لاعلمی میں اسے  
 آزاد کر دیا تو اس پر ایک ہی قیمت واجب ہوتی ہے اسی طرح یہاں ہے۔

یہ شکل تو اس وقت ہے جب مکاتب پہلی جنایت پہلے جرم، کے فیصلہ سے پہلے پہلے دوسرے  
 جرم کا ارتکاب کئے مگر جب پہلے جرم کا حاکم نے فیصلہ کر دیا پھر اس نے دوسری مرتبہ جنایت کی تو اب  
 دوسری جنایت کی پاداش میں دوسری قیمت لازم ہوگی کیونکہ حاکم نے جب پہلی جنایت کا فیصلہ کر دیا تو وہ جنایت  
 اس کی گردن سے اس کے ذمہ کی طرف منتقل ہو گئی اور دوسری جنایت اس وقت واقع ہوئی جب اس کی  
 گردن متعلقہ جنایات سے فارغ تھی تو دوسری جنایت بمنزلہ نئی اور ابتدائی جنایت کے ہوئی، زیر بحث صورت  
 دوسری صورت کے درمیان فرق، ہے کہ جس میں مکاتب نے راستے میں، ایک کنواں کھودا جس میں کوئی آدمی  
 گر کر ہلاک ہو گیا تو مکاتب پر اپنی وہ قیمت واجب ہوگی جو کنواں کھودنے کی دن تھی پھر کنواں میں گر کر کوئی دوسرا  
 آدمی بھی ہلاک ہو گیا تو مکاتب پر صرف ایک ہی قیمت لازم ہوگی چاہے حاکم نے پہلے آدمی کے گر مرنے کا فیصلہ  
 کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں (کنوین) والی صورت میں، جرم ایک ہی ہے

اور وہ چھ کنویں کا کھودنا۔ لہذا اس پر جو تاوان لازم ہوگا وہ ایک ہی سبب سے لازم ہوگا۔ پس دوسرے آدمی کا کنویں میں گرنا اگرچہ پہلے وقوع میں حاکم کے فیصلہ کے بعد ہوا لیکن اس کا سبب بھی وہی بناو پہلے وقوع کا تھا۔ کنویں کھودنا، تو ایسے ہوا جیسے اس نے دو آدمیوں کو اکٹھا قتل کر دیا لہذا اس پر ایک ہی قیمت لازم ہوگی۔ باقی رہا نیز بحث صورت کا معاملہ تو اس میں گوجائیتیں دو ہوئی ہیں مگر دوسری جنایت اس وقت واقع ہوئی جب اس کی گردن پہلے جنایت سے فارغ ہو چکی تھی اور وہ جنایت اس کے ذمہ کی طرف منتقل ہو چکی تھی لہذا یہاں جنایت کے سبب دو ہوئے تو حکم بھی دو ہوں گے۔

• مکاتب کی کوئی بوسیدہ دیوار جس کی بوسیدگی پر گواہی بھی قائم ہو گئی کسی آدمی پر گر پڑی اور اسے جان سے مار دیا تو مکاتب پر دیت میں اپنی قیمت ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ مکاتب اس بوسیدہ دیوار کا مالک ہے لہذا اس کے خلاف گواہی دینا اسی طرح صحیح ہے جس طرح آزاد آدمی کے معاملہ میں صحیح ہے۔ اور اس پر اپنی ذاتی قیمت واجب ہے جیسا کہ کسی دوسرے آدمی کو غلطی سے قتل کرنا تو اس پر اپنی قیمت دیت میں واجب ہوتی۔ اسی طرح مکاتب کے گھر میں سب کوئی مقتول پا جا جائے تو اس پر لازم ستہ روزہ دیت میں اپنی قیمت ادا کرنے کا اجتناب رہے اور اگر اس کی اپنی قیمت ریت کی رقم سے زیادہ ہو تو قیمت سے دس درہم منہا کر لیے جائیں۔

• مکاتب اگر کئی جرائم کا ارتکاب کرے بعد ازاں ان جنایات (جرائم) کے فیصلہ سے قبل ہی بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز رہ کر کے واپس حالت غلامی میں آجائے تو مولیٰ ان جنایات کی پاداش میں اسے بطور دیت یا بطور فدیہ دے سکتا ہے اور اگر اس پر ان جرائم میں اپنی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ ہو چکا تھا پھر وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو کر حالت غلامی میں لوٹ آیا تو وہ دیت کی رقم اس کی گردن میں بطور قرض ذمہ ہوگی جس میں اسے بچا جائے گا کیونکہ جب تک جرائم کا فیصلہ نہیں ہوا تھا اس کی قیمت اس کے ذمہ بطور قرض لازم نہیں ہوتی تھی تو اس صورت میں وہ اس شخص غلام کی مانند ہے جس نے کسی جرم قتل کا ارتکاب کیا تو اس کے مولیٰ کو کہا جاتا ہے کہ کیا تو اسی غلام کو حوالے کر دیا اس کا فدیہ دو اور جب مکاتب کو اپنی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ سنا دیا گیا تو وہ قیمت اس کی گردن میں قرض ہو گئی پھر جب وہ دوبارہ حالت غلامی کی طرف لوٹ گیا تو اس کا حکم ایسے غلام کا حکم ہے جس پر قرض عائد ہو تو اس قرض میں غلام کو بچا جاتا ہے یا مولیٰ اس کے قرض کو ادا کرتا ہے۔ یہ بات اس وقت ہے جب وہ عمدہ (جان بوجھ کر) جنایت (جرم) کا ارتکاب کرے مثلاً کسی آدمی کو جان بوجھ کر قتل کر دے تو قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا کیونکہ قاتل اگر آزاد آدمی ہوتا تو بھی قصاص میں اسے قتل کر دیا جاتا تو مکاتب کو بدرجہ اولیٰ قصاص میں قتل کیا سکتا ہے۔

مکاتب پر زیادتی ہونے کا حکم ایسے شتہ تفصیل ان صورتوں میں میں مکاتب نے کسی دوسرے مکاتب پر زیادتی (زیادتی) کی۔ باقی رہی وہ صورت جس میں کسی دوسرے نے مکاتب پر جنایت (زیادتی) کی تو اگر وہ جنایت غلطی سے سرزد ہوئی ہے تو اس جنایت کا تاوان سبب کیلئے ہے اور

پر جنایت کا تادان دی ہوگا جو ایک غلام کا ہوا کرتا ہے۔ اب رہی یہ وضاحت کہ جنایت کا تادان اس (مکاتب) کے لیے کیوں ہے؛ تو وہ اس لیے کہ اس کے اعضاء و جوارح اور اجزاء اس کے منافع سے ملنے لگے، ہیں اور وہ اپنے منافع کا زیادہ حقدار ہے اور اس پر جنایت کا تادان، غلام والا اس وجہ سے ہے کہ حدیث نبوی کی رو سے جب تک اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام ہے۔ تو مکاتب پر جنایت گویا غلام ہی پر جنایت ہے لہذا اس جنایت کا تادان بھی غلام ہی کا تادان ہوگا۔ اور اگر اس پر جنایت عمداً (جان بوجھ کر) کی گئی ہے تو پھر اس کی تین صورتیں ہیں۔ ایک صورت میں تمام ائمہ کے نزدیک مرتکب جرم پر قصاص واجب ہے، دوسری صورت میں قصاص واجب نہیں اور تیسری صورت میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔

پہلی صورت جس میں تمام ائمہ کے نزدیک قصاص واجب ہے، یہ ہے کہ مکاتب کو کوئی آدمی عمداً قتل کر دے اور مکاتب نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے بدل کتابت ادا کیا جاسکے تو مولیٰ کو قتل ہے کہ قصاص میں قاتل کو قتل کر دے کیونکہ جب اس نے بدل کتابت کے لیے مال نہ چھوڑا تو گویا وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو کر مرا اور جب عاجز ہو کر مرا تو غلام ہو کر مرا اور قاعدہ ہے کہ غلام کو جب عمداً قتل کیا جائے تو اس کے قاتل پر قصاص واجب ہوتا ہے۔ اگر قاتل غلام ہے تو پھر قصاص بالاجماع واجب ہے اور اگر آزاد ہو تو بھی ہمارے (احناف کے) نزدیک قصاص واجب ہے۔ دوسری صورت، جس میں قصاص واجب نہیں یہ ہے کہ اسے قتل تو عمداً ہی کیا جائے لیکن اس نے ایک تو خاص مال چھوڑا ہو نیز مولیٰ کے علاوہ اس کے آزاد وراثہ بھی موجود ہوں تو اس صورت میں قاتل پر قصاص واجب نہیں، جس کی وجہ اس امر میں اشتباہ (شہ ہے کہ قصاص لینے میں اصل وارث کون ہے اور اس شہ کی بنیاد صحابہ کرام کے بیان اس بات کا اختلاف ہے کہ آیا وہ آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے یا غلام ہونے کی حالت میں۔ اختلاف کا تفصیلی بیان انشاء اللہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ چنانچہ جن لوگوں کے نزدیک وہ آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے انہوں نے کہا کہ اس کا قصاص لینے کے حقدار اس کے وراثہ ہیں اور جن کے نزدیک وہ غلامی کی حالت میں مرا ہے، انہوں نے کہا مولیٰ حقدار ہے چنانچہ اصل، ولی قصاص شتہ ہو گیا جس کے نتیجے میں قصاص واجب ہی نہ ہوا۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ جب مولیٰ اور مکاتب کے وراثہ اس کا قصاص لینے میں ایک شہ کا ازالہ جمع ہو گئے تو قیاس کی رو سے تو قیاس لینا واجب ہے کیونکہ جب دونوں قسم کے والی جمع ہو گئے تو پھر قصاص لینے میں شہ کہاں رہا؟ جیسا کہ ایسے غلام کو جب قتل کر دیا جائے جس کی گردن کی وصیت ایک کے لیے اور خدمت کی وصیت کسی دوسرے آدمی کے لیے کی گئی ہو تو اس کے دونوں وصیتوں کو قیاس ہے کہ وہ دونوں جمع ہو کر اس کے قاتل کو قصاص میں قتل کرادیں، اسی طرح گویا رکھے ہوئے غلام کو جب عمداً قتل کر دیا جائے اور اس کے قصاص لینے پر رابن (گروی رکھنے والا) اور مرتب (جس کے پاس گروی رکھی جائے) دونوں جمع ہو جائیں تو وہ قاتل سے قصاص لے سکتے ہیں اسی طرح زیر بحث صورت میں ہونا چاہیے تھا کہ مکاتب کا قصاص واجب ہوتا ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ

یہاں قصاص لینے میں دراصل مانع مولیٰ (قصاص لینے کے اصل مالک) کا مشتبہ ہونا ہے اور یہ اشتباہ مکاتب کے آقا اور ورثاء کے اکٹھا ہونے سے زائل نہیں ہوتا کیونکہ قصاص لینے کا اختیار صرف ایک فریق کے لیے ہے اور وہ ہے آقا یا مکاتب کے ورثاء۔ اور اس قسم کے اشتباہ کو ان دونوں کا مجتمع ہونا دور نہیں کرتا بخلاف مسند وصیت کے، جسے اوپر سوال میں بطور استدلال پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ وہاں والی قصاص میں کوئی شبہ نہیں کہ قصاص کا اختیار اس وحی کو ہے جس کے لیے گردن کی وصیت کی گئی ہے کیونکہ غلام میں ملکیت اسی کی ہے اور جس آدمی کے لیے خدمت کی وصیت کی گئی تھی، اس کے لیے بھی غلام میں ایک قسم کا حق ہے لیکن جب دونوں قصاص لینے میں مجتمع ہو گئے تو گویا خدمت کی وصیت والا اپنے حق کے ساقط کرنے پر راضی ہو گیا اور گردن کی وصیت والا خدمت کی وصیت والے سے کہے گا کہ میرا حق ملکیت کے شبہ کی وجہ سے تیرے حق سے زیادہ قوی ہے تو یہ غلام بمنزلہ اس مشترک غلام کے ہو گیا جسے عمداً قتل کر دیا گیا تو اس کے دونوں شریک قصاص لینے پر مجتمع ہو گئے۔ نیز زیر بحث صورت (جس میں قصاص واجب نہیں) رہن والے مسئلے کے بھی خلاف ہے کیونکہ وہاں بھی قصاص لینے کا اصل حقدار صرف راہن (گردی رکھنے والا) ہے کیونکہ رہن شد غلام میں ملکیت اسی کی ہے مگر مرہن کے لیے بھی غلام میں ایک قسم کا حق تھا جب وہ بھی قصاص لینے پر رضامند ہو گیا تو گویا وہ اپنے حق کے ساقط ہونے پر راضی ہو گیا۔ اور زیر بحث صورت اس کے برعکس ہے جیسا کہ ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔

باقی رہی تیسری صورت جس میں املا کا اختلاف ہے، یہ ہے کہ مکاتب کو کسی نے عمداً قتل کر دیا اور مکاتب نے بدل کتابت کے لیے کافی مال چھوڑا اور مولیٰ کے سوا اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مولیٰ کے لیے اس کا قصاص لینا واجب ہے کیونکہ اس صورت میں والی قصاص میں کوئی اشتباہ نہیں کہ قصاص لینے کا حق مولیٰ ہی کو حاصل ہے چاہے مکاتب آزاد ہونے کی حالت میں مراہویا غلامی کی حالت میں۔ جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک قصاص واجب نہیں ہو گا کیونکہ والی قصاص میں اگرچہ اشتباہ نہیں لیکن اختیار قصاص کے ثبوت کے سبب میں اشتباہ پڑ گیا ہے کیونکہ مکاتب اگر آزاد ہونے کی حالت میں مراہی تو مولیٰ کے لیے قصاص کی ولایت (اختیار) بذریعہ وراثت ثابت ہوگی اور اگر غلامی کی حالت میں مراہی تو بصرہ ولایت قصاص بسبب ملک ثابت ہوگی۔ امام محمدؒ کے اس خیال کا جواب دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ سبب میں اشتباہ نہیں ہے کیونکہ سبب ایک ایسی ہے اور وہ ہے ملکیت۔ اور غلام کی ولایت (تذکرہ وراثت) ملکیت ہی کا ایک اثر ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم اس امر کو تسلیم بھی کر لیں کہ ولایت قصاص کے ثابت ہونے کے سبب میں شبہ پڑ گیا ہے تو اس کے حکم میں تو کوئی شبہ نہیں اور وہ ہے ولایت اختیار کا حاصل ہونا جو یقیناً مولیٰ کے لیے ثابت ہونے والی ہے چاہے جس سبب سے بھی ہو۔

مسائل: اگر مکاتب کا بیٹا یا اس کا غلام قتل کر دیا گیا تو اس کے قاتل پر قصاص نہیں۔ کیونکہ مکاتب جو مقتول کا باپ یا آقا ہے، اگر آزاد ہو گیا تو اس کے لیے قصاص کی ولایت (اختیار) ہوگی اور اگر بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو قصاص لینے کا حق مولیٰ کے لیے ہوگا۔ اس طرح قصاص کا اصل والی مشتبہ ہو گیا

چنانچہ کتاب الاصل میں امام محمد نے بھی یہی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ نہیں ہانا جا سکتا کہ یہ قصاص کی ولایت مولیٰ کے لیے ہوگی یا مکاتب کے لیے۔ اور اس ولایت کے معلوم نہ ہونے کا مفہوم ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔ اور اگر مولیٰ و مکاتب دونوں قصاص لینے پر متفق ہو جائیں تو بھی قصاص نہیں لے سکتے کیونکہ قصاص لینے کا حق صرف ایک کو حاصل ہے اور وہ ابھی نامعلوم ہے۔ اور اگر مولیٰ و مکاتب دونوں نے قاتل کو معاف کر دیا تو ان کی یہ معافی باطل ہوگی اور قاتل پر مقتول کی قیمت واجب ہوگی جو مکاتب کے واسطے ہوگی۔ باقی رہی رضاقت طلب یہ بات کہ ان دونوں کا قاتل کو معاف کرنا کیوں باطل ہے؟ تو مولیٰ کا معاف کرنا تو اس لیے باطل ہے کہ چونکہ وہ مکاتب کی کمائی کا مالک نہیں اس لیے اس کی طرف سے معافی صحیح نہیں اور خود مکاتب کی معافی اس وجہ سے باطل ہے کہ قاتل پر مقتول کی قیمت واجب ہو چکی ہے تو مکاتب کا اسے معاف کرنا معنی احسان ہوا اور وہ احسان کرنے کا مجاز نہیں۔

○ مولیٰ نے اگر اپنے مکاتب کو ارادۂ (عہداً) یا خطاً (غیر ارادی طور پر) قتل کر دیا تو ارادی قتل میں ملکہ مولیٰ پر کوئی قصاص نہیں کیونکہ مکاتب کی گردن ابھی اس (مولیٰ) کی ملکیت میں ہے اور مقتول میں قاتل کی ملکیت یا شبہ ملکیت بھی پایا جائے تو قصاص واجب نہیں ہوتا، پس مکاتب نے بدل کتابت کے لیے مال چھوڑا ہو یا چھوڑا ہو دونوں صورتوں میں ملکیت کے شبہ کی وجہ سے مولیٰ پر قصاص واجب نہیں ہوگا البتہ مکاتب نے اگر مال چھوڑا ہو تو پھر مولیٰ پر اس مکان کی قیمت بطور غریبہ لازم ہے کیونکہ اس صورت میں وہ بعض فقہاء کے نزدیک آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے، جس سے اس کے بدل کتابت کو پورا کیا جائے گا۔

اسی طرح مولیٰ نے اگر مکاتب کے بیٹے کو قتل کر دیا تو بھی مولیٰ پر قصاص نہیں کیونکہ ملکیت کے شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو چکا ہے البتہ دیت (غریبہ) واجب ہوگی پھر اس دیت کی رقم سے بدل کتابت کے بقدر رقم ہا ہو جائے گی۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر دو بدل (خون کا بدل اور کتابت کا بدل) ذمہ میں واجب ہونے کے اعتبار سے ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں، دوسرے بدل کتابت بدل خون دیت کی رقم سے ساقط کرنے میں عقد کتابت باطل ہے۔ جن میں ہوتا تیسرے بدل کتابت مجلس میں لینا ضروری بھی نہیں لہذا ایک بدل کی رقم دوسرے کے مقابلے میں قصاص (تبادلہ) ہو جائے گی اور بدل کتابت کے بقدر رقم منہا کر کے بعد دیت میں سے جو رقم باقی بچے گی وہ مکاتب کے وارث کے لیے ہوگی نہ کہ مولیٰ کے لیے کیونکہ وہ قاتل ہے اور قاتل مقتول کا وارث نہیں ہوا کرتا۔

○ مکاتب کے غلام نے اگر کسی آدمی کو غیر ارادی طور پر قتل کر دیا تو مکاتب سے کہا جائے گا کہ کیا غلام حوالے کر دیا دیت ادا کرو کیونکہ غلام اس کی تجارت اور کمائی میں سے ہے لہذا اس معاملے کا نشانہ بھی اسی کے ذمہ ہے جیسا کہ تجارت میں اجازت دیے گئے غلام (ماذون فی التجارۃ) کا غلام اگر اس قسم کے جرم کا ارتکاب کرے تو ماذون فی التجارۃ کو اختیار دیا جاتا ہے کہ وہ غلام حوالے کرے یا دیت ادا کرے تو ماذون سے جب غلام یا مقتول کی دیت دینے کو کہا جاتا ہے تو مکاتب سے بدرجہ اولیٰ کہا جائیگا لیکن مکاتب خود جب اس قسم کے جرم کا مرتکب ہو تو اسے مفسوں کے ورثہ کے حوالے نہیں کیا جائیگا بلکہ اس پر اپنی قیمت اور

جرم کی دیت میں سے جو رقم کم ہوگئی وہ واجب ہوگی کیونکہ مکاتب کی اپنی ذات ارب کسی دوسرے کی ملکیت میں جانے کا احتمال نہیں رکھتی بخلاف اس کی کافائی کے۔ اور جب اس کی ذات بوجہ کتابت نقل مکانی کی متحمل نہ ہوئی تو مولیٰ کے لیے بغیر کسی اور اختیار کے مکاتب کو حوالے کرنا مشکل ہوگیا تو یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے کوئی آدمی اپنے قاتل غلام کو، اس کے جرم قتل سے لاعلمی میں آزاد کر دے تو اس وقت غلام پر اپنی قیمت اور دیت میں سے جو رقم کم ہووہ واجب ہوتی ہے اسی طرح یہاں زیر بحث صورت میں ہے۔

● مکاتب کو کھود و دشلہ بدکاری، چوری، شراب نوشی، بہتان تراشی وغیرہ کے مقدمات میں گرفتار کیا جائیگا کیونکہ جب محض غلام کو کھڑا جاسکتا ہے تو مکاتب گھبراہٹ میں کھڑا جائیگا البتہ اگر اس نے اپنے آقا کی چوری میں اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ ابھی وہ اس کا غلام ہے اسی طرح اگر اس نے اپنے آقا کے بیٹے یا بیوی کی چوری کی یا مولیٰ کے کسی بھی محرم رشتہ دار کی چوری کی تو اس کے ہاتھ بنیدر کاٹے جائیں گے کیونکہ جس طرح ان اقارب میں سے اگر کوئی مولیٰ کی چوری کر لے تو اس کے ہاتھ بھی نہیں کاٹے جائیں گے اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی آدمی مکاتب کی چوری کرے تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ اگر کوئی اجنبی آدمی مکاتب کے مال میں چوری کرے تو وہ اس جرم میں چور کے ہاتھ کٹوا سکتا ہے کیونکہ وہ اپنی کمائی اور منافع کا زیادہ حقدار ہے لہذا اسے آزاد آدمی کی مانند مقدم کرنے کا حق بھی حاصل ہے۔

● مکاتب باندی کے بیٹے کا نسب اپنے مولیٰ سے ثابت ہو سکتا ہے جبکہ اس لڑکے کا کوئی معروف نسب نہ ہو، مکاتبہ اس معاملے میں مولیٰ کی تصدیق کرے یا نہ تصدیق کرے نیز اس بچے کی دلالت عقد کتابت کے بعد چھ ماہ سے کم عرصہ میں ہوئی یا زیادہ عرصہ میں بہ صورت نسب ثابت ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ مولیٰ نے جب اپنی اس باندی کے بیٹے کے نسب کا دعویٰ کیا جس کی گردن اس کی ملک میں ہے تو اس باندی کا بیٹا بھی مولیٰ کا مملوک ہوگا اور مملوک باندن کے بیٹے کا نسب، جب مولیٰ دعویٰ کرے تو باندی کی تصدیق کے بغیر بھی مولیٰ سے ثابت ہو جاتا ہے، پھر باندی کو اختیار ہے کہ چاہے تو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی ظاہر کر کے ام ولد ہو جائے اور چاہے تو عقد کتابت کو پورا کرے۔ اگر اس نے عقد کتابت کو پورا کر دیا تو اس کے واسطے دینی کا عوض مہربوتا ہے بچے کا نطفہ حالت کتابت میں قرار پایا ہو یا اس طور کہ باندی نے وقت کتابت سے چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ جنا ہو۔ پھر اسے وطن کا عوض مہرب لینے کا حق اس لیے حاصل ہے کہ وہ اپنے منافع اور کمائی کی زیادہ حقدار ہے اور مولیٰ اس کی نسبت

اجنبی آدمی کی مانند ہے۔ اور یہ جہر کی رقم چونکہ اس سے جنسی فائدہ اٹھانے کا بدل ہے لہذا اسی کے لیے ہوگی۔ اور اگر باندن نے اپنے آپ کو عاجز ظاہر کر دیا اور مولیٰ کی ام ولد ہوگئی تو اس کا حق مہرب ساقط ہو جائیگا۔

● مولیٰ اگر اپنے مکاتب غلام یا باندی کو مدت (بعد از وفات آزاد) بنادے تو بھی اسے اختیار ہے کہ چاہے تو عقد کتابت کو توڑ دے اور چاہے تو پورا کرے کیونکہ اب آزادی اس کی طرف دو جہت (تدبیر اور کتابت) سے متوجہ ہوگئی ہے لہذا اسے اختیار ہے کہ جو کسی جہت چاہے اختیار کرے۔ اور اگر اس

کامولی فوت ہو گیا اور وہ تمام مال سے نہ بچ سکا ہو تو اس کی مختلف صورتیں ہم نے پہچے بیان کر دی ہیں۔  
 ۵ مولیٰ نے اگر اپنے مکاتب کی باندی کے بیٹے کے نسب کا دعویٰ کیا جبکہ اس بچے کا کوئی معروف نسب نہ ہو نیز اس کا نطفہ مکاتب کی ملک میں ٹھہرا ہو تو مولیٰ کا دعویٰ صحیح ہے البتہ بطور استحسان مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہوگی۔ اس مسئلہ کو کتاب الاستیلاء میں ہم نے بیان کر دیا ہے۔

۶ مکاتب کو بدل کتابت کے لیے قید میں نہیں ڈالا جائے گا کیونکہ یہ ایک قسم کا ناقص ذین (قرض) ہے چنانچہ عام علماء کے نزدیک بدل کتابت کی ضمانت اٹھانا بھی جائز نہیں لیکن ابن ابی سلیٰ کے نزدیک چونکہ یہ ذین ہے لہذا باقی دیون (قرضوں) کی مانند اس کی ضمانت اٹھانا بھی صحیح ہوگا۔ اس مسئلے میں عام علمائے حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ ضمانت کا حکم یہ ہے کہ ضمان کے لیے اس جملہ رقم کے مطالبے کا حق ثابت ہو جاتا ہے جو اصل ذین دین کرنے والے کے ذمہ میں ہوتی ہے اور یہ چیز زیر بحث صورت میں نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ اصل عاقر کے ذمہ میں ایسا ذین (قرض) ہے جس کے لیے قید کیا جاسکتا ہے اور ایسا ذین بھی ہے جس کے لیے قید نہیں کیا جاسکتا۔ اگر ہر کفالت (بدل کتابت کی ضمانت) کو جائز ٹھہرائیں تو اس سے مکفول عنہ (جبر کی جانب سے ضمانت اٹھائی گئی)۔ مکاتب کے ذمہ میں جو کچھ دین ہے اس کا مطالبہ کیسٹل نہیں کر سکتا۔ لہذا دوسرے دیون کے برعکس اس ذین (بدل کتابت) میں کفالت کا حکم ثابت نہیں ہو سکے گا۔

**بدل کتابت کی ادائیگی سے متعلق احکام** | وہ احکام جن کا تعلق بدل کتابت کی ادائیگی سے ہے ان میں سے سب سے پہلا حکم تو یہ ہے کہ مکاتب آزاد ہو جائے گا اور عام علماء کے نزدیک اس وقت تک آزاد نہ ہو گا جب تک کہ تمام بدل کتابت کی ادائیگی نہ کر لے۔ یہی قول حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کہے۔ حضرت علی المرتضیٰ کا کہنا ہے کہ بدل کتابت کا جتنا حصہ ادا کرے گا اسی قدر آزاد ہو جائے گا اور باقی غلام رہے گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ جب وہ اپنی قیمت کے بقدر رقم ادا کرے گا تو آزاد ہو جائے گا پھر باقی بدل کتابت ادا کرنے میں بمنزل مقروض آدمی کے ہو جائے گا اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس سلسلے میں یہ فرمایا کہ غلام کو اس کے آقا نے جب مکاتب بنا دیا تو وہ عام قرضداروں میں سے ایک قرض دار بن گیا۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان (ابن عباسؓ) کے نزدیک مکاتب نفس عقد کتابت ہی سے آزاد ہو جاتا ہے اور امام محمد بن حسن نے قاضی شریع سے بھی اسی کی مثل قول نقل کیا ہے۔

مندرجہ بالا اقوال میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبیت معاوضہ کا عقد ہے۔ پھر غلام نے بدل کتابت کا کچھ حصہ جب مولیٰ کو ادا کر دیا تو مولیٰ اتنے حصے (رقم) کا مالک ہو گیا اور اگر مولیٰ بدل کتابت کی اس ادا شدہ رقم کا مالک نہ قرار پائے تو مولیٰ کے لیے بدل اور بدل (وہ چیز جس کے بدلے میں کوئی چیز دی جائے) دونوں کی ملک جمع ہوگی اور یہ چیز ناجائز ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی قیمت ایک مالیت ہے اگر غلام کو اس کی قیمت سے کم کی ادائیگی پر آزاد قرار دیا جائے تو اس میں مالک کا نقصان ہے اور جب وہ اپنی پوری قیمت ادا کرے تو اس وقت اسے آزاد قرار دینے میں مالک کو کوئی نقصان نہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے



قول کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کو اگر قرض عقد کتابت سے آزاد قرار نہ رہا جائے تو مولیٰ کے واسطے اپنے غلام پر دین (قرض) واجب ہوگا حالانکہ مولیٰ کے لیے اپنے ہی غلام پر دین واجب نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ عقد کتابت دراصل مال کے عوض آزاد کرنا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص اپنے غلام کو مال کے عوض آزادی کا پرواز دے اور غلام اس مال کو دینا قبول کرے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور وہ مال اس کے ذمہ قرض ہو جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح یہاں زیر بحث صورت میں ہے۔ اور حضرت زبیر بن ثابت کے قول کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے۔ اور یہ حدیث اس مسئلے میں واضح نص ہے۔ دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے مکاتب کے عتق (آزادی) کو تمام بدل کتابت کی ادائیگی کے ساتھ معلق کیا ہے۔ جب تک تمام بدل ادا نہیں کرے گا آزاد نہیں ہوگا جیسا کہ وہ اپنے غلام سے اگر یہ کہتا کہ ”جب توبہ ہزار درہم ادا کر دے گا تو تو آزاد ہوگا“ تو یہ غلام اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ ہزار درہم کی ادائیگی نہ کر دے۔ اسی طرح یہاں ہے۔

**بدل کتابت کے عوض کا حکم** پھر عتق (آزاد ہونا) جس طرح مقررہ بدل کتابت ادا کرنے سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح مقررہ بدل کتابت کے عوض کوئی اور چیز ادا کرنے سے بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ کسی چیز کا عوض اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ گویا یہ عوض ایسے بھی جیسے بیع وغیرہ کے معاملات میں ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بدل کتابت غلام کے ذمہ قرض ہے اور قرض کا ادا کرنا اس کے عوض کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ بعینہ اس کے ساتھ۔ اسی طرح مولیٰ نے اگر اسے ادائیگی سے بالکل بڑی الذمہ قرار دے دیا تو بھی اس (مکاتب) کے واسطے عتق (آزاد ہونا) ثابت ہو جائے گا۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

**مکاتب کے بیٹے کا حکم** مکاتب جب بدل کتابت کی ادائیگی کر چکا اور آزاد قرار پا گیا تو اس کا وہ بیٹا بھی آزاد ہو جائے گا جو اس کی حالت کتابت میں پیدا ہوا ہے مثلاً مکاتب کے ہاں ایک باندی سے لڑکا پیدا ہوا جسے اس نے خریدا تھا تو وہ بھی باپ کے ساتھ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ باپ کے تابع ہو کر مکاتب ہوا تھا جب باپ آزاد ہوا تو وہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مکاتب کا بیٹا اگرچہ مکاتب ہے مگر مولیٰ بیٹے سے بدل کتابت کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ عقد کتابت میں بطور مقصود کے نہیں بلکہ تابع ہو کر داخل ہے لہذا مولیٰ متبوع (اصل مکاتب) کے ہوتے ہوئے تابع سے بدل کتابت کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ علاوہ ازیں مکاتب جس طرح اپنی کمائی میں سے بدل کتابت کی ادائیگی کر کے آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح اپنے بیٹے کی کمائی میں سے ادائیگی پر بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ بیٹے کی کمائی والد کی کمائی ہی ہوتی ہے۔ پھر مکاتب نے جب ادائیگی کر دی تو وہ خود بھی آزاد ہو جائے گا اور اس کا بیٹا بھی آزاد ہو جائے گا اسی طرح کتابت میں اس کا مشترک بیٹا بھی آزاد ہو جائے گا نیز اس کے بیٹے کی اولاد اور اولاد اگرچہ جتنی نیچے چلی جائے اور اس کے والدین، اگرچہ جتنے اوپر چلے جائیں جب مکاتب نے انہیں خریدا

ہو تو وہ بھی دوران کتابت پیدا ہونے والے لڑکے کی مانند کتابت میں برابر کے داخل ہوں گے۔ اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ مکاتب جب مال پھوڑے بغیر مہ جائے تو مکاتب کے خریدے گئے بیٹے اور والدین سے کہا جائے گا کہ یا تو ابھی بدل کتابت ادا کر دیا تمہیں حالت غلامی میں لڑا دیا جائے گا لیکن اس کے برعکس اس بیٹے کو جو حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہے۔ یہ نہیں کہا جائے گا جیسا کہ آئندہ ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

**مکاتب کے محرم رشتہ داروں کا حکم** | باقی رہا یہ سوال کہ اولاد اور والدین کے علاوہ مکاتب کے باقی محرم رشتہ دار مثلاً بھائی چچا ماموں وغیرہ بھی کتابت میں داخل ہیں یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ نے یہ فرمایا کہ وہ داخل نہیں اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ داخل ہیں اور وہ اولاد یا والدین کے بمنزل قسطوں میں بدل کثمت ادا کریں گے۔ اس میں اختلاف میں صاحبین کی اصل یہ ہے کہ ان مذکورہ محرم رشتہ داروں کا محب کوئی سزا دہی خرید کر مالک بنے تو وہ اس پر خود بخود آزاد ہو جاتے ہیں اور جب کوئی مکاتب غلام ان کا مالک بنے گا تو وہ اس پر مکاتب ہو جائیں گے اور اس کے قائم مقام ہو جائیں گے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مکاتبت چونکہ ایک ایسا عقد ہے جو غلام کو آزادی کی طرف لے جاتا ہے لہذا اس میں حقیقی آزادی کا اعتبار کیا جائے گا اور حقیقت میں حکم یہی ہے یعنی ایک آزاد آدمی نے باپ یا بیٹے کو خرید تو جیسے یہ آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح آزادنے سگے بھائی کو خرید تو وہ بھی آزاد ہو جاتا ہے پس آزاد کی صورت میں جیسے ان دونوں قسم کے اقرباء میں فرق نہیں کہ دونوں آزاد ہو جاتے ہیں اسی طرح مکاتب کی صورت میں ان دونوں میں فرق نہ ہوگا کہ دونوں مکاتب ہو جائیں گے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصولی طور پر تو باپ یا بیٹے یا بھائی وغیرہ میں سے کسی کا بھی مکاتب ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ مکاتب کی ملکیت ایک ایسی ملکیت ہے جس میں اس کا اختیار مسلوب ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک اس کے ذمہ ایک درجہ بھی باقی ہے، وہ ملوک (غلام) ہے لہذا یہ ملکیت محض احسان اور آزاد کرنے میں ظاہر (مفید) نہیں ہوگی۔ البتہ صرف اپنی جان کی آزادی کے حق میں ظاہر ہوگی اور بیٹے و باپ کی آزادی بھی چونکہ انسان کی بمنزل اپنی آزادی کے ہے اس لیے ان کے آزاد، ابھی یہ ملکیت ظاہر ہوگی مگر باقی محرم رشتہ داروں میں چونکہ یہ چیز نہیں پائی جاتی لہذا ان کے بارے میں حکم اپنی اصل (مکاتب کا آزاد نہ کرنے) پر باقی رہے گا پھر ایک اور جہت سے قیاس کا اتنا خاتو یہ ہے کہ مکاتب کا بننا بھی کتابت میں داخل نہ ہو کیونکہ بنایا اس کی کمائی ہے اور آزادی کا حق کمزوں میں سرایت نہیں کرتا جیسا کہ ام دلد کے بیٹے یا دتر کے بیٹے میں آزادی کا حق سرایت نہیں کرتا مگر قربت (ولاد بیٹے) کو بطور استحسان آزادی کا حکم دیا گیا ہے۔ البتہ مکاتب کا وہ بیٹا جو عقد کتابت سے پہلے کا ہے وہ کتابت میں داخل نہ ہوگا۔ وہ مولیٰ ہی کا ہوگا۔ اور اگر مولیٰ و مکاتب باندی کے درمیان کسی لڑکے کے بارے میں اختلاف ہو جائے جس کے نتیجے میں مولیٰ کہے کہ یہ لڑکا عقد کتابت سے پہلے پیدا ہوا تھا اور مکاتب باندی کے کہ بعد از عقد پیدا ہوا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر لڑکا مولیٰ کے ہاتھ میں ہے تو پھر اس کا قول معتبر ہوگا اور

اگر لوگ مکاتب کے ہاتھ میں ہو تو مکاتب کی بات مانی جائے گی اور اس اختلاف میں نمایاں حال کے مطابق فیہد کیس جائے گا۔ جیسا کہ کوئی آدمی کسی غلام کو اجرت پر رکھے اور اجرت کی بات نہ کرے۔ نہ میر نام کرے۔ نہ بیٹے والے اور بیٹے والا کے درمیان اختلاف نہ ہو جاتے ہیں کے نتیجے میں مستاجر (اجرت کرایہ پر لینے والا) یہ دعویٰ کرے کہ غلام بھاگ گیا تھا اور مستاجر (غلام کو اجرت کرایہ پر لینے والا) اس چیز کا انکار کرے تو دیکھا جاتا ہے کہ غلام اگر فی الحال آجی (بھاگنے والا) ہو تو مستاجر کا قول مانا جاتا ہے اور اگر فی الحال آجی نہ ہو کہ مستاجر کے پاس ہی ہو تو مستاجر کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح بن کی میں پانی کے جاری رہنے اور منقطع ہونا۔ فیہد کے درمیان اختلاف واقع ہو جائے تو دیکھا جاتا ہے کہ پانی اگر فی الحال منقطع ہو تو مستاجر (کرایہ پر لینے والا) کی بات مانی جاتی ہے اور اگر پانی جاری ہو تو پھر مستاجر (کرایہ پر لینے والے) کی بات مانی جاتی ہے اور اگر غلام کے بھاگ جانے اور پانی کے منقطع ہونے پر تو دونوں متفق ہیں تو مکین غلام کے فرار کی اور پانی کے منقطع ہونے کی مدت میں اختلاف کریں تو پھر مستاجر (کرایہ پر لینے والے) کی بات کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ وہ زیادہ کرایہ کے واجب ہونے کا منکر ہے۔

**مولیٰ یا مکاتب کی موت کی صورت میں عقد کتابت کا حکم** | بدل کتابت کی ادائیگی کا مولیٰ و مکاتب (عاققین) کی زندگی

میں ہونا یا ان کی موت کے بعد ہونا برابر ہے۔ حقیقی کہ مولیٰ اگر مر گیا اور مکاتب نے اس کے ورثہ کو بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہونے کا کیونکہ یہ عقد بالاتفاق مولیٰ کی موت سے فسخ نہیں ہوتا۔ اس طرح مکاتب اگر اتنا کافی مال چھوڑ کر مرا کہ جس سے بدل کتابت کی ادائیگی ہو سکے تو ہمارے (احناف کے) نزدیک اس کی آزادی کا حکم دیا جائے گا جبکہ امام شافعی کے نزدیک وہ آزاد نہیں ہوگا اور اس کا ترکہ مولیٰ کو دے دیا جائے گا۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ احناف کے نزدیک مکاتب کی موت سے عقد کتابت فسخ نہیں ہوتا جیسا کہ مولیٰ کی موت سے فسخ نہیں ہوتا اور امام شافعی کے نزدیک مکاتب کی موت سے یہ عقد فسخ ہو جاتا ہے (لوٹ جاتا ہے) پھر امام کے اس اختلاف کی وجہ اس مسئلے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے۔ صحابہ کرام کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ مکاتب جب کافی مال چھوڑ کر مرے جس سے بدل کتابت ادا کیا جاسکتا ہو تو کیا وہ آزاد ہونے کی حالت میں مرتا ہے یا غلام ہونے کی حالت میں؟ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ وہ آزادی کی حالت میں مرتا ہے لہذا اس کے بدل کتابت کو ادا کیا جائے گا اور اس کی آزادی کا حکم دیا جائے گا۔ اسی قول کو ہمارے اصحاب (احناف) نے لیا ہے۔ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے خیال میں وہ غلام ہونے کی حالت میں مرتا ہے لہذا اس کا تمام ترکہ مال مولیٰ کے لئے ہے۔ اسی قول کو امام شافعی نے لیا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب کو اگر آزاد قرار دیا جائے تو یہ اقدام دو حال سے خالی نہیں یا تو اسے موت سے پہلے آزاد قرار دیا جائے گا یا موت کے بعد موت سے پہلے اسے آزاد قرار دینے کی کو کوئی صورت نہیں کیونکہ عقد (آزاد ہونا) بدل کتابت کی ادائیگی کے ساتھ منقطع ہے اور ادائیگی چونکہ نہیں پائی گئی اس لئے موت

سے پہلے آزادی بھی نہیں پائی جائے گی۔ اسی طرح موت کے بعد بھی اسے آزاد قرار نہیں دیا جاسکتا اس لئے کہ عتق کا محل فوت ہو چکا ہے کیونکہ عتق کا محل (آزادی کے نازل ہونے کی جگہ) غلامی تھی جو غلام کی موت کے ساتھ فوت ہو چکی ہے۔ اور کسی شے کا اس کے غیر محل میں ثابت کرنا محال ہے لہذا بعد از موت آزادی کا قول بھی ٹھیک نہیں۔ اور نہ ہی یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس کی آزادی کو اس کی زندگی کے آخری جزء (لحمے) کی طرف منسوب کیا جائے گا جو اس وقت آزادی کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ جو چیز بطور اضافت ثابت ہو وہ فی الحال بھی ثابت ہوتی ہے پھر بطور اضافت ثابت ہوتی ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ ایک آدمی کسی دوسرے کا مال فروخت کر دے تو اس سودے کا صحیح ہونا مالک (احناف کے) نزدیک مالک کی اجازت پر موقوف ہے اب مال اگر ہلاک ہو گیا پھر مالک نے اس سودے کی اجازت دے دی یعنی اسے جائز قرار دے دیا تو یہ اجازت اس شے کو لاحق نہیں ہوگی کیونکہ حکم بوقت اجازت بطور اضافت کے ثابت ہوتا ہے یعنی اس اجازت کو سودے کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے لہذا فی الحال اس چیز کی رعایت کی جائے گی کہ حکم کا محل قائم بھی ہے یا نہیں۔ چونکہ اجازت کا محل ہی نہیں رہا اس لئے اجازت اس سودے کو لاحق ہی نہیں ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں عتق کا محل (مکاتب) چونکہ فی الحال عتق (آزادی) کو نہیں انحصار تھا لہذا اسے زندگی کے آخری جزء کی طرف منسوب بھی نہیں کیا جائے گا۔

احناف کی دلیل حضرت قتادہ سے مروی یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے مشہور ابو حضرت سعید بن مسیب سے پوچھا کہ حضرت شریح نے مکاتب کے بارے میں یہ کہا ہے کہ جب وہ کافی مال چھوڑ کر مر جائے اور اس کے ذمہ قرض بھی ہو تو پہلے کتابت کا دین (قرض) ادا کیا جائے گا بعد میں دوسرا دین (قرض)؟ حضرت سعید نے فرمایا کہ شریح نے اگرچہ وہ قاضی تھے اس معاملے میں غلطی کی۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مکاتب جب مال چھوڑ کر مرے اور اس پر قرض بھی ہو تو پہلے اس کا دوسرا قرض ادا کیا جائے گا اور بعد میں کتابت کا قرض۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ صحابہ کا اختلاف صرف ادائیگی قرض کتابت کی ترتیب میں ہے نہ کہ اس کے وجوب میں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مکاتب کی موت کے بعد عقد کتابت کے باقی رہنے پر صحابہ کا اتفاق ہے بلکہ قتادہ کی روایت کے الفاظ تو صحابہ کے اجماع کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس قسم کے اتفاق کو جھٹلایا نہیں جاسکتا لہذا اس سے حجازیوں کا کہنا کہ انہوں نے امام شافعی کے کیونکہ عتق (آزادی) دراصل مولیٰ کو بدل کتابت سونپ دینے کی شرط کے ساتھ متعلق ہے۔ پھر یہ سہر دگی بھی تو بطریق "استیفاء" صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہوتی ہے یعنی بقیہ مقررہ بدل مولیٰ وصول کر لے اور کبھی صرف معنوی اعتبار سے ہوتی ہے نہ کہ صورت کے اعتبار سے مثلاً یہ کہ مولیٰ مقررہ بدل کے عوض کوئی اور چیز لے لے یا بطریق ابراہیم کے وصول کر لے جس میں مکاتب کی طرف سے ادائیگی کی صورت نہیں ہوتی کیونکہ عتق بالکل بغیر ادائیگی کے بھی ثابت ہو سکتا ہے اور بدل کتابت بعض اوقات یا تو بذریعہ استیفاء صورت اور معنی مولیٰ کے سپرد کیا جاتا ہے اور بذریعہ ابراہیم صرف معنی کے صورت بطریق استیفاء بدل وصول کر لیا جاتا ہے کہ عقد مولیٰ اور مکاتب کے درمیان عقد معاوضہ ہے اور اس عقد کا مولیٰ کی جانب میں حکم یہ ہے کہ مولیٰ بدل کا مالک ہوگا اور

وہ بدل اس کے حوالے کیا جائے گا اور مکتب کی جانب میں حکم یہ ہے کہ اس کی گردن حریت (آزادی) کے ساتھ محفوظ نیز اس کی اولاد اور کمائی بھی محفوظ ہو جائے گی اور عقد کے ساتھ ہی مولیٰ کا دست قدرت اس سے زائل ہو جائے گا اور وہ غلام اپنی کمائی کا زیادہ حقدار ہوگا البتہ مُبدل (مکتب کی گردن) میں مولیٰ کی ملکیت ثابت رہے گی اور اگر مکتب کی طرف سے کوئی آدمی بطور احسان بدل کتابت کی ادائیگی کرے اور مولیٰ اس کو قبول کرے تو یہ صحیح ہے اور اگر مولیٰ خود مکتب کو بدل کتابت کی ادائیگی سے بری اندر قرار دے دے تو بھی جائز ہوگا اور مکتب آزاد ہو جائے گا۔

اگر مکتب نے بدل کتابت کا ادا کرنا کسی اپنے مقروض کے سپرد کر دیا، جس پر اس کی کمائی میں سے کوئی قرض ہے تو یہ سپرد کرنا صحیح ہوگا اور مکتب آزاد ہو جائے گا اور جب بدل میں مولیٰ کی ملکیت ثابت ہو جائے تو مناسب ہے کہ مُبدل (جس کے عوض بدلہ دیا جائے یعنی مکتب کی گردن) اس کی ملکیت سے نکل جائے اور مکتب کی گردن مکتب کے اپنے حوالے کر دی جائے تاکہ معاوضہ کے عقد میں مساوات ثابت ہو سکے کہ یہ معاوضہ حقیقت میں بدل اور گردن کے درمیان ہے جیسا کہ باقی تمام عقود معاوضات مثلاً عقد بیع اور عقد اجارہ وغیرہ میں ہوتا ہے اور جیسا کہ غلط (مال کے عوض طلاق) اور مال کے بدلے احقاق میں ہوتا ہے۔ مگر یہاں (عقد کتابت میں) مکتب کی گردن سے اگر عقد کتابت کے ساتھ ہی مولیٰ کی ملکیت کا زائل ہونا ثابت ہو جائے تو دین غلام کے ذمہ میں باقی رہے گا جس سے مولیٰ کو نقصان ہوگا نتیجہً لوگ عقد کتابت سے رک جائیں گے لہذا اس عقد کو باقی عقد معاوضات کے برخلاف جائز رکھا گیا کہ اس میں فی الحال مُبدل (غلام) سے مولیٰ کی ملکیت زائل نہیں ہوتی مگر اس وقت جب کہ اس کو پورا پورا بدل دے دیا جائے گا اور ایسا کرنے میں آقاؤں کی رعایت اور ان کے لیے عقد کتابت باندھنے میں ترغیب ہے اور اس میں غلاموں کی بھی رعایت کی گئی ہے تاکہ وہ آزادی تک باسانی پہنچ سکیں۔

مکتب کی زندگی کا جب آخری وقت آجائے گا اور وہ کمائی سے عاجز ہو جائے گا تو بدل کتابت کا دین (قرض) اس کے ذمہ سے اس کی کمائیوں (مال) کی طرف منتقل ہو جائے گا جیسا کہ آزاد آدمی کے قرض کے معاملے میں ہوتا ہے۔ مگر بعض اوقات یہ مال بسبب ضائع ہو جانے یا ورثاء کے قبضہ کر لینے کے مولیٰ کو نہیں دیا جاسکتا۔ جب بدل کتابت مولیٰ کو دیدیا جائے گا تو بدل کتابت مولیٰ کے حوالے کر دینے کی شرط پوری ہوگئی لہذا مُبدل (مکتب کی گردن) کو مکتب کے حوالے کیا جائے گا۔

باقی رہی بطریق "ابراء" بدل کتابت وصول کرنے کی صورت تو وہ یہ ہے کہ مکتب جب اپنی زندگی کے آخری لمحات تک پہنچ گیا تو اس سے بدل کتابت کی ادائیگی کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ اب وہ بیعتات خود ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ اب یہ مطالبہ اس کے مال کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ لہذا اس بدل کتابت کے لیے مکتب کے وصی یا وارث یا قاضی کے وصی سے مطالبہ کیا جائے گا۔ جب مکتب کا نائب بدل کو ادا کر دے گا تو یہ مطالبہ گویا مکتب کی زندگی کے آخری لمحات میں اس سے ساقط ہو گیا۔ بنا بریں وہ بدل کتابت سے بری قرار دیا جائے گا اور بدل کتابت کا مطالبہ اس سے زندگی کے

آخری لمحات میں ساقط ہو جائے گا پس وہ آزاد بھی اسی وقت ہوگا۔ علاوہ ازیں امام شافعیؒ کے قول کا جواب یوں بھی دیا جاسکتا ہے کہ عقد کتابت میں مکاتب ہی کی طرف سے بدل کتابت کی ادائیگی شرط نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ مولیٰ کو مقررہ بدل کتابت وصول ہو جائے چاہے یہ وصولی بطریق استیغاف (پورا پورا لینا، صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہو یا بطریق ابراء (حس کی وضاحت ابھی گزری، کے طور پر ہو۔ ہمارے بعض ائمہ کا زیر بحث صورت میں یہ کہنا کہ بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد عتیق بطور "منصورہ" ثابت ہوتا ہے یعنی ثبوت اس کا صرف بعد موت کے ہوتا ہے، نہ پہلے سے ثابت ہوتا ہے اور نہ پہلے کسی وقت کی جانب منسوب ہوتا ہے اور وہ مکاتب حکمی طور پر زندہ باقی سمجھا جاتا ہے تاکہ آزادی کے شرف کی حفاظت کی جاسکے جیسا کہ مولیٰ کو بعد از موت حکماً زندہ سمجھا جاتا ہے تاکہ عقد کتابت کے شرف کا بجا ڈکھا جاسکے۔ اور مکاتب کے خلیفہ کا ادا کرنا بمنزلہ اس کے ادا کرنے کے ہوگا۔ جیسا کہ افغانستان میں اس کی پوری سخت گزر چکی ہے۔

مکاتب کے ترکہ کا حکم اگر مکاتب غلام مرگیا اور اس نے ایک تو حقوق واجبہ پورا کرنے کے لائق عورت سے پیدا ہوئی تھی تو پہلے اس کے ترکہ میں سے بدل کتابت ادا کیا جائے گا اور اس کے بعد جو بچے بچے کا وہ اس کی آزاد اولاد کے درمیان میراث ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں مکاتب اپنی زندگی کے آخری جزم میں آزاد ہو کر مر رہا ہے لہذا اس کی آزاد اولاد اس کی وارث ہوگی۔ اسی طرح اس کی وہ اولاد جو اس کی کتابت کے دوران پیدا ہوئی ہے وہ بھی وارث ہوگی کیونکہ وہ اس کی اتباع میں مکاتب تھی جب مکاتب خود اپنی زندگی کے آخری جزم میں آزاد ہو گیا تو اس کی اتباع میں وہ اولاد بھی آزاد ہو جائے گی۔ پھر جب وہ مرا اور اس کی اولاد بھی آزاد ہو گئی تو وہ اس کے وارث بنیں گے۔ اسی طرح اس کی وہ اولاد اور اس کے ماں باپ جنہیں اس نے حالت کتابت کے دوران خرید اتھا، وہ بھی وارث ہوں گے۔ علیٰ ہذا القیاس اس کا وہ لڑکا بھی اس کا وارث بنے گا جسے اس کے ساتھ ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنا یا گیا تھا کیونکہ وہ بھی اس کی زندگی کے آخری خبر میں آزاد ہو گیا ہے لہذا وارث ہوگا۔ البتہ مکاتب غلام کا وہ لڑکا جسے علیحدہ مکاتب بنا یا گیا ہو۔ وارث نہیں بنے گا کیونکہ لڑکا اپنے باپ کی آزادی کے باعث آزاد نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس کا باپ آزاد ہونے کی حالت میں مرا تو وہ مکاتب تھا اور قاعدہ ہے کہ مکاتب آزاد آدمی کا وارث نہیں بنتا۔

مسائل: اگر مکاتب اس حال میں مرا کر اس نے بدل کتابت ادا کرنے کے لائق مال چھوڑا ہے۔ ساتھ ہی اس کے ذمہ دین کتابت کے علاوہ کسی اجنبی اور مولیٰ کا قرض ہے۔ مزید برآں اس نے غلام کو بدبر کرنے وغیرہ کی کچھ وصیتیں بھی کر رکھی ہیں۔ ادھر اس کا کوئی آزاد لڑکا یا ایسا لڑکا ہے جو حالت کتابت کے دوران اس کے ماں باپ سے پیدا ہوا ہے تو سب سے پہلے اجنبی آدمی کا قرض پھر مولیٰ کا قرض اور آخر میں کتابت کا قرض ادا کیا جائے گا اور باقی مال اس کی ساری اولاد کے درمیان میراث ہوگا اور اس کی تمام وصیتیں باطل ہو جائیں گی۔ وصیتوں کا باطل ہونا دو وجہ سے ہے۔ ایک وجہ "تدبیر" کے ساتھ

خاص ہے اور دوسری وجہ تمام وصیتوں کو شامل ہے پہلی وجہ یعنی تدبیر کی وصیت کا باطل ہونا اس لیے ہے کہ مدبر آقا کی موت سے آزاد ہو جاتا ہے لیکن مکتب کی موت کے بعد جب بدل کتابت کی ادائیگی کی جائے گی تو اس کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزء (الحق) میں اس کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا اور وہ جزء یا گھڑی اتنی لطیف ہوتی ہے کہ اس میں وصیت کرنے کی گنجائش نہیں ہو سکتی پھر مکتب کے ترکہ کی ملکیت از خود وارث کی طرف منتقل ہوگئی لیکن مولیٰ (جس کے لیے وصیت کی جائے) کے لیے ترکہ میں ملکیت اس وصیت سے ثابت ہوتی ہے جو وصیت کرنے والے نے کی ہو تو اس کی زندگی کی آخری گھڑی میں جب وصیت کرنے کی گنجائش ہی نہ تھی تو اس کا ثبوت کرنا ممکن نہیں بخلاف میراث کے کیونکہ ترکہ میں ملکیت از خود ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ مذکورہ وجہ کی بناء پر تمام وصیتیں جب باطل قرار پائیں تو قرضہ جات باقی رہے۔ اب ان کی ادائیگی کی ترتیب کیا ہوگی؟ تو اس ترتیب میں سب سے مقدم اجنبی آدمی کا قرض ہوگا کیونکہ ترکہ سے متعلق قرضہ جات میں قاعدہ یہ ہے کہ سب سے پہلے زیادہ قوی قرض کو ادا کیا جاتا ہے پھر درجہ بدرجہ اس سے کم درجہ کے قرضہ کو۔ جیسا کہ مرض الموت کے قرضہ کے ساتھ حالت تندرستی کے قرضہ میں ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے اجنبی آدمی کا قرض مولیٰ کے قرض سے زیادہ قوی ہے کیونکہ غلامی کے باعث مولیٰ کا قرض تو باطل ہو جاتا ہے لیکن اجنبی آدمی کا قرض باطل نہیں ہوتا بلکہ اجنبی آدمی کے قرضہ میں غلام کو بیع دیا جاتا ہے لہذا پہلے اجنبی آدمی کے قرض کو ادا کیا جائے گا پھر باقی ترکہ کو دیکھا جائے گا کہ اگر اس مولیٰ کا قرض اور کتابت کا قرض دونوں آدھے باقی ہو سکتے ہوں تو پھر پہلے مولیٰ کا قرض اور اس کے بعد کتابت کا قرض پورا کیا جائے گا کیونکہ مولیٰ کا قرض کتابت کے قرض سے زیادہ قوی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کے قرض کی کفالت (ذمہ داری اٹھانا) تو صحیح ہے لیکن کتابت کے قرض کی کفالت درست نہیں۔ اسی طرح مکتب کتابت کے قرض کو اپنے آپ سے قصداً بھی ساقط کر سکتا ہے یا یہ طور بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کر دے لیکن مولیٰ کے دوسرے قرض کو قصداً ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا البتہ عقد کتابت کے ساقط ہونے سے مجبوراً اس قرض کا ساقط ہونا دوسری بات ہے۔ چنانچہ مولیٰ کا قرض زیادہ قوی ہو لہذا کتابت کے قرض پر اسے مقدم کیا جائے گا۔ اور اگر ترکہ اتنا نہ ہو کہ تمام قرضہ جات کو ادا کیا جاسکے تو سب سے پہلے کتابت کے قرض کو ادا کیا جائے گا کیونکہ اگر مولیٰ کے دوسرے قرض کو پہلے ادا کیا جائے تو یہ ادا کرنا ہی باطل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ جب دوسرا قرض ادا کر دیا گیا تو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا۔ نتیجہ وہ عاجز ہو کر مر لہذا کتابت باطل ہوگئی تو مولیٰ کے اس دوسرے قرض کا ادا کرنا بھی صحیح نہ ہو کیونکہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کے سبب وہ مکتب دوبارہ غلام محض بن گیا ہے۔ اور ظاہر ہے مولیٰ کے واسطے اپنے غلام محض پر قرض واجب نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس اگر کتابت کے دین کو پہلے ادا کیا جائے تو یہ ادائیگی باطل نہیں قرار پائے گی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کتابت کا قرض اولیٰ قرار پایا لہذا پہلے اس کو ادا کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ آزاد قرار پا جائے اور مولیٰ کا باقی قرض اس کے ذمہ میں واجب ہوگا جو با اوقات مکتب کا مال ظاہر ہوئے پر پورا کر لیا جاتا ہے۔ ان قرضوں کی ادائیگی کے بعد جو مال باقی رہے وہ میراث ہوگا اس کی آزاد اولاد کے لیے جو کسی آزاد عورت کے بطن سے ہے اور اس اولاد کے لیے جو عرصہ کتابت کے دوران پیدا

ہوئی ہے۔ کیونکہ یہ اولاد بھی اپنے باپ کے زندگی کی آخری گھڑی میں آزاد ہونے سے آزاد ہو گئی ہے لہذا اصل آزاد اولاد کی طرح یہ بھی وارث ہوں گے۔

○ اگر مکتب اس حال میں مرا کہ اس نے کافی مال چھوڑا۔ ساتھ ہی اس کے ذمہ کوئی قرض، جنایت قتل خطا کا تاوان، بدل کتابت کا قرض، اور مہر کی رقم ہے۔ اور اس کے کسی آزاد عورت سے آزاد لڑکے ہیں اور اس کے وہ لڑکے بھی جو عمر کتابت کے دوران اس کی باندی سے پیدا ہوئے ہیں اور وہ لڑکے بھی ہیں جن کو اس نے خرید کیا ہے تو ایسی صورت حال میں سب سے پہلے قرض کو، پھر جنایت کے تاوان کو اور پھر کتابت کے قرض کو ادا کیا جائے گا۔ ان قرضوں کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال اس کے تمام لڑکوں کی میراث ہوگا سب سے پہلے قرض کو ادا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قرض، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، کتابت کے قرض سے زیادہ قوی ہے قرض کی ادائیگی کے بعد پھر باقی مال کو دیکھا جائے گا اگر اس میں کتابت کا قرض (بدل کتابت)، ادا کرنے کی گنجائش ہے تو پہلے جنایت قتل خطا، کا تاوان دیا جائے گا کیونکہ جب جنایت کا تاوان دے دیا جائے گا تو باقی مال میں اگر بدل کتابت ادا کرنے کی گنجائش نہیں تو مکتب بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز قرار پائے گا اور اس طرح گویا دوبارہ غلام محض ہو گیا۔ اور اگر مکتب کے باقی مال میں بدل کتابت ادا کرنے کی گنجائش نہ ہو چاہے جنایت کا تاوان دینے کی گنجائش ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں کم لگایا جائے گا کہ مکتب غلام کی حالت میں مرا اور جنایت باطل ہوگی کیونکہ معنی علیہ جس پر مکتب کی طرف سے زیادتی ہوئی تھی، کا غلام کے مال میں کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کا حق صرف مجرم کی گردن میں تھا اور وہ مر چکا ہے۔ یہ مذکورہ حکم اس وقت ہے جب قاضی نے مکتب کی زندگی میں اس کے از نکاح کردہ حرم کا فیصلہ نہ کیا ہو اور اگر قاضی اس کی زندگی میں جنایت کا فیصلہ نہ چکا ہو تو اس جنایت کے تاوان کا حکم وہی ہوگا جو باقی تمام قرضہ جات کا ہوتا ہے۔ باقی رہا مکتب کے ذمہ میں مہر کی رقم کا معاملہ، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس نے مولیٰ کی اجازت سے صحیح نکاح کیا تھا تو وہ مہر اس کے ذمہ میں قرض ہے اور اس کا حکم وہی ہے جو باقی تمام قرضوں کا ہے۔ اور اگر اس نے مولیٰ کی اجازت سے بغیر نکاح کیا تھا تو منکر جبریہ کو اس وقت تک کوئی چیز نہ دی جائے گی جب تک کہ دیگر قرضے، جنایت کا تاوان اور بدل کتابت ادا نہ کر دیا جائے۔ ان واجبات کی ادائیگی کے بعد متروکہ مال میں سے کوئی شے بچ گئی تو اسے اس مہر میں ہی جائے گی کیونکہ غلام کے نکاح فاسد میں مہر کی رقم اس کی آزادی کے بعد دی جاتی ہے کیونکہ مولیٰ کے حق میں وہ صحیح نہیں۔ جب مولیٰ کا حق زائل ہو گیا (بدل کتابت دے دیا گیا، تو اس وقت مہر کی رقم لی جائے گی۔

پھر جب بدل کتابت کی ادائیگی کر دی گئی اور مکتب کی اپنی اور اس کی اولاد کی آزادی کا حکم لگایا گیا تو واجبات کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال اس کی تمام اولاد میں بطور میراث تقسیم ہوگا۔ تمام اولاد میں تقسیم اس وجہ سے ہے کہ وہ اپنے باپ کی آزادی کے باعث آزاد ہو گئے ہیں اسی طرح اس کا وہ بیٹا بھی شامل ہوگا جو اس کے ساتھ ایک ہی عقد کتابت میں مکتب بنایا گیا تھا کیونکہ وہ بھی اس کے ساتھ آزاد ہو چکا ہے البتہ وہ لڑکے جسے علیحدہ مکتب بنایا گیا ہو، وارث نہیں بنے گا کیونکہ وہ اپنے باپ کے آزاد ہونے سے آزاد نہیں ہوتا۔



مکاتب ترک نہ چھوڑے تو اس کا حکم اگر مکاتب اس حال میں مرا کہ اس نے بدل کتابت ادا کرنے میں چھوڑا جو کتابت کے دوران پیدا ہوا مثلاً اس کی ایسی باندی سے لڑکا جو جسے اس نے دوران کتابت خریدا ہو یا مکاتب نے مولیٰ کی اجازت سے کسی دوسرے آدمی کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے لڑکا ہو یا پھر مکاتب نے اس باندی کو اور اس کے بیٹے کو خرید لیا یا مکاتب باندی نے اپنے مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی سے لڑکا جنا ہو تو وہ لڑکا اپنے باپ کا بدل کتابت باپ کی مقررہ قسطوں میں ادا کرے گا اور ادائیگی میں قسطوں کی یہ بات باطل نہ ہوگی کیونکہ مکاتب جب کوئی چیز چھوڑ کر نہیں مارتا تو گویا وہ ادائیگی سے عاجز ہو کر مرا۔ اب لڑکا اس کے قائم مقام ہوا تو سچا جائے گا کہ گویا زندہ ہے کیونکہ اگر وہ حقیقتاً زندہ ہوتا تو ضیئاً قسطوں میں ادا کرتا۔ لہذا اس کا قائم مقام لڑکا بھی اسی طرح قسطوں میں ادائیگی کرے گا۔ اس کے برعکس مکاتب جب ادائیگی کے لائق مال چھوڑ کر مرے تو فی الحال بدل کتابت ادا کیا جاتا ہے اور اس وقت مہلت نہیں دی جاتی بلکہ مہلت دینا باطل ہو جاتا ہے کیونکہ دیون (جس کے ذمہ دین ہو) کی موت مہلت کو باطل کر دیتی ہے جیسا کہ دیگر تمام قرضوں میں مقروض کے مرنے پر مہلت باطل ہو جاتی ہے۔ جب مذکورہ لڑکے نے کما کر کے ادائیگی کر دی تو اس کا باپ آزاد قرار پا گیا اور وہ لڑکا خود بھی آزاد بھرا۔ اور اگر مکاتب نے اپنے سچے وہ لڑکا چھوڑا ہو جسے اس نے کتابت کے دوران خریدا تھا تو اسے قسطوں میں ادائیگی کی مہلت نہیں دی جائے گی بلکہ اسے کہا جائے گا کہ یا تو ابھی اپنے باپ کا بدل کتابت ادا کرو یا تمہیں حالت غلامی کی جانب لوٹا دیا جائے گا۔ لیکن یہ بات اس لڑکے سے نہیں کہی جائے گی جو مکاتب کے ہاں حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہو بلکہ قسطوں میں ادائیگی کی اسے مہلت دی جائے گی اور فی الحال اسے غلامی کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا ہاں جب وہ خود ایک یا دوسرے قول کے مطابق دو قسطیں ادائیں کرے گا تو حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے گا۔

ان دونوں لڑکوں کے درمیان یہ فرق اس وجہ سے ہے کہ دونوں لڑکوں کا کتابت میں داخل ہونا ان کا مکاتب ہونا، اگرچہ بطریق تبعیت ہے یعنی باپ کے تابع ہونے کے باعث ہے مگر اس لڑکے کی تبعیت (تابع ہونا)، جو حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہے، دوسرے لڑکے کی تبعیت سے زیادہ سخت ہے جسے کتابت کے دوران خریدا گیا ہے کیونکہ دونوں کی تبعیت باعتبار جزئیت و باپ کے جزء ہونے کے ہے مگر کتابت کے دوران پیدا ہونے والے لڑکے میں جزئیت عقد کتابت کے دوران حاصل ہوئی ہے لہذا وہ لڑکا بمنزلہ خود مکاتب کے ہوگا اور جو حکم خود مکاتب کا تھا وہی اس لڑکے کا ہوگا۔

جب کہ خریدے گئے لڑکے کی جزئیت عقد کتابت کے دوران حاصل نہیں ہوتی لہذا اپنے لڑکے سے ایک درجہ نیچے ہوا۔ پس ضروری ہے کہ اس تفاوت کا اظہار احکام کی ترتیب میں بھی ہو جیسا کہ قوی اور کمزور دلائل کے مراتب میں ہوتا ہے۔

الحاقی کی شرح میں علامہ قاضی نے زیر بحث مسئلے میں ائمہ کا اختلاف درج کیا ہے اور جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، قاضی صاحب نے اسے امام ابو حنیفہ کا قول قرار دیا ہے۔ اور صاحبین (امام ابو یوسف

محمدؑ کے نزدیک دونوں قسم کے مذکورہ لڑکے برابر ہیں۔ ان کے اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ حالت کتابت میں پیدا ہونے والے لڑکے کا مکاتب ہونا باب کے تابع ہونے کے باعث ہے یہی علت خریدے گئے لڑکے میں بھی موجود ہے لہذا دونوں برابر ہوں گے۔ امام ابوحنیفہؒ اس توجیہ کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حالت کتابت میں پیدا ہونے والے لڑکے کی تبعیت خریدے جانے والے لڑکے کی تبعیت سے زیادہ قوی ہے لہذا اس کی تبعیت کا اس تبعیت پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

**مسائل:** مکاتب اگر ادائیگی کتابت کے لائق مال نہ چھوڑ کر مراد اور اس کے ذمہ وہ تمام قسم کے قرضے بھی ہوں جن کو ہم نے اوپر بیان کیا تو اس کے لڑکے کو اس امر کا اختیار دیا جائے گا کہ وہ ان قرضوں میں سے جو سنا چاہے پہلے ادا کرے کیونکہ مکاتب نے جب ادائیگی کے موافق مال نہ چھوڑا تو ادائیگی کا استقام اس کے لڑکے کو کرنا ہوگا جو اپنی کمائی سے پورا کرے گا پس وہ کسی بھی قرضے سے ادائیگی کی ابتدا کر سکتا ہے۔ ہاں اگر وہ ایک یا دو قطعیں ادا نہ کرے تو اسے حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے گا۔ اور اگر مکاتب کا ایک لڑکا غائب اور دوسرا حاضر ہو۔ حاضر لڑکا اگر عوض کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو اسے اس وقت تک حالت غلامی میں نہیں لوٹایا جائے گا جب تک کہ غائب لڑکا نہ آجائے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ غائب لڑکا اگر باپ کا عوض کتابت ادا کر دے۔

○ اگر مکاتب مر گیا اور اس نے عوض کتابت کے موافق مال کو نہ چھوڑا البتہ ایک ام ولد باندی ترکہ میں چھوڑی۔ تو اب اگر اس ام ولد کے ساتھ اس کا لڑکا نہ ہو تو اسے عوض مکاتبیت میں بیجا جائے گا اور اگر اس کے ساتھ اس کا لڑکا موجود ہو تو وہ اس مدت کے اندر اندر سعایت (بدل کتابت کی ادائیگی کا اہتمام) کرے گی جو مکاتب کے لیے مقرر تھی۔ لڑکا چھوٹا ہو یا بڑا دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے۔ اس حکم کی بنیاد یہ ہے کہ مکاتب نے جب ام ولد باندی کو خریدنا تھا اور اس کے ہاں کوئی لڑکا نہیں ہوا تھا تو وہ اس کی مکاتبیت میں داخل نہ تھی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکاتب اسے بیچ سکتا تھا لیکن جب اس کے ہاں لڑکا پیدا ہو گیا تو وہ باندی امام صاحب کے نزدیک اپنے لڑکے کی اتباع میں مکاتبیت کے اندر داخل ہو گئی اور اب مکاتب کے لیے اس کا بیچنا جائز نہیں تھا۔ اسی طرح مکاتب کی موت کے بعد بھی ام ولد کو بیچنا جائز نہیں جبکہ اس کا وہ لڑکا اس کے ساتھ ہو جو حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہے۔ اور یہ صورت یوں ہوگی کہ گویا مکاتب خود موجود رہے کیونکہ بیٹا اس کی جگہ موجود رہے۔ اور صاحبین کے نزدیک لڑکے کا ہونا یا نہ ہونا، دونوں صورتیں برابر ہیں۔ بہر صورت ام ولد مکاتب کے عوض کتابت میں سعایت کرے گی ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ام ولد ہونے کے سبب آزاد ہونا بمنزلہ نسب کے عتاق کے ہے لہذا لڑکے کی موت سے یہ آزاد ہونا باطل نہیں ہوگا پس ام ولد کا حال لڑکے کی موت کے بعد اور پہلے ایک ہی جیسا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ مکاتب اور اس ام ولد کے درمیان وراثت نہیں ہے۔ وہ باندی اپنے لڑکے کے مکاتب ہونا کی وجہ سے اس کی اتباع میں مکاتبیت میں داخل تھی۔ جب لڑکا فوت ہو گیا تو اس کی ماں کی کتابت بھی باطل ہو گئی کیونکہ خود لڑکے کی کتابت موت کے باعث باطل ہو چکی ہے لہذا جو آدمی اس کی اتباع میں مکاتب ہوگا اس کی کتابت بھی باطل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔



البتہ دوران کتابت مولود لڑکے نے اپنی ماں کی موت کے بعد اور عوض کتابت کی ادائیگی سے پہلے جو مال کمایا وہ اسی کا ہوگا کیونکہ وہ اپنی ماں کے عقد کتابت میں داخل اور اس کے قائم مقام ہے لہذا جو کچھ اس نے کمایا وہ اسی کا ہوگا اور جو مال اس کے خریدے ہوئے ہے بھائی نے کمایا وہ ماں کے ترکہ میں شمار ہوگا لہذا اسی سے عوض کتابت ادا کیا جائے گا اور عوض کتابت کی ادائیگی کے بعد جو کچھ خرچ ہے گا وہ دونوں بھائیوں کے درمیان میراث ہوگا اور ان دونوں بھائیوں کے درمیان اس فرقی کی وجہ یہ ہے کہ دوران کتابت مولود لڑکا اپنی ماں کے قائم مقام ہے لہذا اس کا حکم وہی ہوگا جو اس کی ماں کا تھا اور مکاتبہ کی کمائی چونکہ اس کی اپنی ہی ہوتی ہے اس لیے اس کے قائم مقام لڑکے کی کمائی بھی قائم مقام ہی کی ہوگی اور جو لڑکا خریدا گیا ہے وہ اپنی ماں کے قائم مقام نہیں سوائے اس کے کہ وہ جو کچھ کسائے گا، اس کی ماں کی کمائی متصور ہوگی تو یہ صورت ایسے ہوگی جیسے وہ مال چھوڑ کر مری اور اگر وہ مال چھوڑ کر مری تو فائدہ یہ تھا کہ پہلے اس مال سے اس کا عوض کتابت دیا جاتا اور باقی مال دونوں بھائیوں کے درمیان میراث ہوتا۔ اسی طرح زیر بحث شکل میں ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ساری تفصیل اما بوجہ عینہ کے قول کے مطابق ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں لڑکے اپنی ماں کے قائم مقام ہوں گے اور ان دونوں میں سے کوئی ایک اپنے بھائی کی کمائی کا مالک نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان میں ہر ایک اگر اکیلا موجود ہوتا تو اپنی ماں کا قائم مقام ہوتا اور قسطوں میں ادائیگی کرتا اسی طرح جب دونوں اکٹھے ہو گئے تو دونوں قائم مقام ہوں گے اور کوئی ایک دوسرے سے ادنیٰ نہ ہوگا۔ واللہ عز وجل الموفق۔

**مکاتبہ فاسدہ کا بیان** | مکاتبہ فاسدہ وہ ہے جس میں اس عقد کی صحت کے لیے پہلے ذکر اس کی گئی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو۔ لہذا ایسی مکاتبہ سے کوئی ایسا حکم ثابت نہ ہوگا جس کا تعلق ادائیگی عوض سے پہلے کے ساتھ ہو کیونکہ مکاتبہ صحیح سے جو تصرف و اختیار مالک سے منتقل ہو کر مکاتبہ کو مل جاتا ہے، مکاتبہ فاسدہ مالک سے اس تصرف کے زائل ہونے کو واجب نہیں کرتی۔ لہذا مکاتبہ فاسدہ کے بعد مکاتبہ کا حال وہی ہوتا ہے جو اس عقد سے پہلے تھا۔ البتہ عقد کتابت کا وہ حکم جس کا تعلق ادائیگی عوض سے ہے یعنی مکاتبہ کا آزاد ہو جانا تو اس حکم کے ثابت کرنے میں مکاتبہ فاسدہ مکاتبہ صحیح کی مانند ہے۔ چنانچہ مکاتبہ نے اگر عوض کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ ہمارے اثر کے نزدیک جب عوض پر قبضہ حاصل کر لیا جائے تو عقد فاسد بھی عقد صحیح کی مانند ہوتا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ کتابت فاسدہ میں مکاتبہ جب ادائیگی کر چکے تو بوجہ آزاد ہونے کے اس کی گردن کو تو نہیں ٹوٹایا جاسکتا البتہ اس پر اپنی ذات کی قیمت مولیٰ کو ادا کرنا لازمی ہوتا ہے اور کتابت صحیح میں مقررہ عوض دینا ضروری ہوتا ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بحث کی جا چکی ہے۔ دراصل قاعدہ یہ ہے کہ کسی بھی چیز کا تاوان اس کی شل سے دیا جاتا ہے اور قیمت ہی اس شے کی شل ہوتی ہے کیونکہ وہ قیمت اس کی کل مالیت کا تاوان ہے۔ جب کسی چیز کا صحیح عوض مقرر ہو تو اس وقت تو وہی مقررہ عوض لیا جائے گا تا کہ قیمت کی جہالت کے باعث فساد عقد سے بچا جائے مگر جب مقررہ عوض ہی میں فساد واقع ہو جائے تو اب قیمت کی جہالت سے بچنے کا کوئی مفہوم نہیں لہذا

اب اصل شے یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ عقد بیع وغیرہ کے فاسد ہونے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔

اسی طرح فاسد کتابت میں مولیٰ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ غلام کی مرضی کے بغیر بھی عقد کتابت کو توڑ دے اور اسے حالت غلامی میں لوٹائے مگر صحیح عقد کتابت میں وہ ایسا غلام کی مرضی کے بغیر نہیں کر سکتا۔ البتہ غلام صحیح اور فاسد ہر دو عقد میں مولیٰ کی مرضی کے بغیر بھی اس عقد کو توڑ سکتا ہے کیونکہ عقد فاسد تو مولیٰ اور مکاتب دونوں کے حق میں لازم نہیں اور صحیح عقد صرف مولیٰ کے حق میں لازم ہے نہ کہ مکاتب کے حق میں۔ پھر مکاتب نے جب عقد فاسد میں ادائیگی کر دی تو مقررہ عوض اور غلام کی قیمت کو دیکھا جائے گا اور ان میں سے جس کی رقم زیادہ ہوگی وہ مولیٰ کو دی جائے گی جیسا کہ ہم نے کچھ بیان کر دیا۔

پھر یہ ادائیگی مولیٰ کی زندگی میں ہو یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء کو دونوں صورتوں میں استحسان کی رو سے مکاتب آزاد ہو جانے کا مگر قیاس یہ چاہتا ہے کہ اگر ورثاء کو ادائیگی کرے تو آزاد نہ ہو اور اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ فاسد کتابت میں عتق (آزاد ہونا) تعلیق بشرط کے طریقے سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ عقد کتابت میں معاوضہ اور مبین دونوں قسم کا مضموم ہے۔ جب معاوضہ کا معنی باطل ہو گیا تو مبین کا معنی باقی رہا اور مبین حلف اٹھانے والے کی موت سے باطل ہو جاتی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ کتابت فاسدہ سے مولیٰ کی ملکیت کا زائل ہونا واجب نہیں ہوتا۔ پھر جب اس کی ملکیت باقی رہی اور مکاتب کی ادائیگی سے پہلے مولیٰ مر گیا تو مکاتب کی ملکیت اس کے ورثاء کو منتقل ہوگی لہذا اب وہ ادائیگی عوض سے آزاد نہیں ہوگا۔ اور بطور استحسان مکاتب کے آزاد ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کے فاسد ہو جانے کے باوجود اس میں معاوضہ کا مفہوم موجود ہے اور اس میں عتق (آزاد ہونا) معاوضہ کے طریق سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ تعلیق بشرط کے طریق سے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد میں قیمت واجب ہوتی ہے اگر اس میں عتق محض مبین سے ہوتا تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوتی کیونکہ قیمت مبین کے تحت داخل نہیں تھی۔ اسی طرح مکاتب کا انگ لڑکا بھی اس مبین میں داخل نہیں ہوتا لہذا ثابت ہوا کہ کتابت کا فاسد ہونا معاوضہ کے مفہوم کی نفی نہیں کرتا لہذا اس میں معاوضہ کے طریق سے عتق ثابت ہوگا۔ باقی رہا قیاس کی رو سے یہ کہنا کہ کتابت فاسد میں مولیٰ کی ملکیت زائل نہیں ہوتی اور وہ ملکیت اس کی موت کے بعد ورثاء کو منتقل ہو جاتی ہے تو اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ بات بدل کتابت لینے سے پہلے پہلے ہے لیکن بدل کتابت کو لے لینے کے بعد ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی آدمی نے اپنی باندی کے ساتھ فاسد کتابت کا عقد باندھا۔ بعد از کتابت باندی کے ہاں لڑکا پیدا ہوا پھر اس نے عوض کتابت ادا کر دیا تو وہ خود بھی آزاد ہو جائے گی اور اس کے ساتھ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، اس کا بیٹا بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ کتابت فاسدہ میں جب عوض کتابت لے لیا جائے تو وہ صحیح عقد کتابت کا کام کرتی ہے اور اولاد صحیح عقد میں داخل ہوتی ہے اسی طرح فاسد عقد کتابت میں بھی داخل ہوگی۔ پھر ہاں اگر ادائیگی عوض سے پہلے مر جائے تو اس کا لڑکا اس کی طرف

سے عوض کتابت کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کرے گا۔ کیونکہ روکا اپنی ماں کا قائم مقام ہے تو جب ماں کو عقد فاسد میں ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا تھا اسی طرح اس کے لڑکے کو بھی مجبور نہیں کیا جائے گا۔ بایں ہمہ اگر اس نے اپنی ماں کے عوض کتابت کو ادا کر دیا تو استحسان کی رو سے آزاد نہیں ہوگا۔ اور یہ بحث ہم ابھی اوپر بیان کر آئے ہیں کہ مولیٰ کی موت کے بعد جب عوض کتابت اس کے ورثہ کو ادا کر دیا جائے تو بقاعدہ استحسان مکاتب اگر ادا ہو جاتا ہے جب کہ قیاس میں آزاد نہیں ہوتا۔

**باطل کتابت کا بیان** | باطل کتابت وہ ہے جس میں عقد کے انعقاد کی شرائط میں سے کوئی شرط پائی جائے۔ ایسے عقد کتابت سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ باطل تصرف کا ظاہر صورت کے سوا باطل بیع کی مانند کوئی وجود نہیں ہوتا۔ کیونکہ باطل عقد میں مکاتب عوض کتابت ادا بھی کر دے گا تو آزاد نہیں ہوگا۔ ہاں اگر واضح طور پر متفق کو معلق کیا گیا ہو تو ادائیگی پر آزاد ہوگا۔ مثلاً کوٹہ غلام سے یہ کہے کہ "اگر تو نے مجھے ہزار روپیہ دیا تو تو آزاد ہے" اب غلام نے ہزار روپے کی ادائیگی کر دی تو آزاد ہو جائے گا۔ مگر یہ آزادی عقد کتابت کے سبب نہیں بلکہ تعلیق بالشرط کے سبب ہوگی۔ اور اندر میں صورت مکاتب پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی جیسا کہ دیگر تمام شروط کے ساتھ تعلیق کے معاملے میں ہوتا ہے۔

آٹھویں فصل

## ان امور کا بیان جن سے عقد کتابت ٹوٹ جاتا ہے

- ۱۔ اقالہ، سب سے پہلی چیز جس سے عقد کتابت فسخ کیا (توڑا) جاسکتا ہے، وہ ہے "اقالہ" یعنی عقد کو خود فسخ کر دینا۔ کیونکہ یہ عقد کتابت ایسا عقد ہے جس میں ٹوٹنے کا احتمال (امکان) موجود ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں اصل چیز معاوضہ ہے تو جس طرح باقی معاوضہ کے عقدوں کو توڑا جاسکتا ہے اسی طرح اس عقد کو بھی توڑا جاسکتا ہے۔
- ۲۔ خود غلام کا توڑ دینا؛ اسی طرح خود غلام کے توڑنے سے بھی یہ عقد ٹوٹ جاتا ہے چاہے مولیٰ کی مرضی نہ ہو مثلاً غلاموں کو کہہ دے کہ: فسخت المکاتبۃ او کسر تھا، یعنی میں نے عقد کتابت کو فسخ کیا یا توڑا۔ چاہے یہ عقد فاسد ہو یا صحیح۔ کیونکہ یہ عقد صحیح ہونے کی صورت میں بھی غلام کی رعایت کرتے ہوئے اس کی جانب میں لازم نہیں ہوتا لہذا وہ مولیٰ کی رضا کے بغیر اسے توڑ سکتا ہے لیکن مولیٰ غلام کی مرضی کے بغیر اس عقد کو توڑنے کا مجاز نہیں کیونکہ مولیٰ کی جانب میں یہ عقد لازم ہے۔ کسی عاقد کی موت کی صورت میں عقد ٹوٹنے کا مسئلہ | اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ آیا عاقدین (مولیٰ و مکاتب)

میں سے کسی کا موت سے بھی یہ عقد ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مولیٰ کی موت سے تو بالاجماع یہ عقد نہیں ٹوٹتا۔ کیونکہ اس صورت میں مکاتب کے پاس اگر فی الحال پیسہ موجود ہوگا تو مولیٰ

کے ورثاء کو عوض کتابت کی ادائیگی کر دے گا اور اگر مرد مت اس کے پاس کوئی چیز نہ ہوئی تو کمائی کر کے ادائیگی کر دے گا اور اس طرح آزاد ہو جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اس عقد کو باقی رکھنے میں ہر دو فریق کا فائدہ ہے لہذا اسے باقی رکھا جائے گا اور اگر مکاتب ادائیگی سے عاجز آگیا تو اسے واپس حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے گا جیسا کہ مولیٰ کی زندگی میں ادائیگی سے عاجز ہو جانا تو غلامی میں آنا دیکھنا۔ پھر مولیٰ کی موت کے بعد جب مکاتب نے کل عوض کتابت یا باقی ماندہ عوض مولیٰ کے ورثاء کو ادا کر دیا اور آزاد ہو گیا تو اس کی ولادہ (ترک) صرف مولیٰ کے عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ داروں) کے لیے ہوگی کیونکہ غلام کے ترک میں آزاد کنندہ کی موت کے بعد وراثت نہیں ملتی۔ لہذا وہ ترکہ مولیٰ کے ورثاء میں بطور میراث تقسیم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ ہم انشاء اللہ آگے چل کر ”کتاب الولاد“ میں تفصیل سے بیان کریں گے۔ اور اگر مکاتب مولیٰ کے بعد ادائیگی سے عاجز ہو کر غلامی میں لوٹ جائے پھر ورثاء اس کے ساتھ دوسرا عقد کتابت کر لیں اور وہ ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولادہ (ترک) تمام ورثاء کے درمیان منقرضہ شرعی حصوں کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ اب اس کی آزادی ورثاء کے آزاد کرنے سے ہوئی ہے لہذا اس کا متروکہ مال ان کے درمیان میراث ہوگا۔ کیونکہ آزاد شدہ کا اگر اپنا کوئی وارث نہ ہو تو اس کی میراث اس کے آزاد کرنے والوں کے لیے ہوتی ہے۔

اور مکاتب کے مرنے کی صورت میں دیکھا جائے گا کہ اس نے عوض کتابت کی ادائیگی کے لائق مال چھوڑے یا نہیں؟ اگر اس نے ادائیگی کے مال چھوڑا تو احناف کے نزدیک عقد فسخ نہیں ہوگا۔ بخلاف امام شافعی کے۔ اور اگر مکاتب نے ادائیگی کے لائق مال نہ چھوڑا تو بالاجماع عقد فسخ ہو (ٹوٹ) جائے گا کیونکہ وہ عاجز ہو کر مر لہذا عقد کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ ہی نہیں اس لیے باہر مجبوری یہ عقد فسخ ہوگا۔

**مولیٰ کے مرتد ہو جانے میں عقد ہذا کا حکم** | مولیٰ اگر مرتد ہو جائے تو عقد کتابت فسخ نہیں ہوگا۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک مسلمان مولیٰ نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا بعد ازاں وہ مولیٰ مرتد ہو گیا تو عقد فسخ نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ اگر حقیقہً مرتد ہو تو بھی یہ عقد فسخ نہیں ہوتا تو مولیٰ جب صرف کلمی اور منہوی طور پر مرتد ہے تو عقد بدرجہ اولیٰ فسخ نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ تمام عقود (معابدات، معاملات) کسی عاقد کے مرتد ہو جانے سے باطل نہیں ہوتے۔ اسی طرح عقد کتابت بھی باطل نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** مولیٰ نے اگر حالت ارتداد میں بدل کتابت لے لینے کا اقرار کیا پھر دائرہ اسلام میں واپس آگیا تو تمام ائمہ کے نزدیک اس کا اقرار جائز نہیں ہوگا جبکہ بدل کتابت کا لیا جانا صرف اسی کے قول ہی سے معلوم ہوتا ہو کیونکہ ان کے نزدیک مرتد آدمی کے تصرفات نافذ نہیں ہوتے بلکہ وہ موقوف رہتے ہیں اور اگر بدل کتابت پر قبضہ گواہوں کی شہادت سے معلوم ہو گیا تو پھر یہ قبضہ جائز ہوگا۔ اسی طرح مرتد آدمی تمام تصرفات میں کس دین کو گواہوں کی موجودگی میں لے سکتا ہے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے کیونکہ اس کا مرتد ہونا بمنزلہ وکیل کے معزول کرنے کے ہے لہذا وہ ان عام دیون کو لے سکتا

ہے جو اس کے عقد سے کسی پر واجب ہوئے۔ جیسا کہ خرید و فروخت کے معاملے میں معزول وکیل معزول کئے جانے کے بعد بھی فروخت کردہ چیز کی قیمت وصول کر سکتا ہے۔ کتاب الاصل میں ایک دوسری جگہ یہ بھی مذکور ہے کہ مرتد کا دین کو لینا جائز نہیں کیونکہ دین لینے کا اختیار اسے اس لیے ہے کہ یہ عقد کے حقوق میں سے ہے کہ اس عقد یعنی کتابت کے حقوق عقد کرنے والے کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے لہذا وہ اس عقد میں دین لینے کا مالک نہیں بخلاف بیع کے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کا دین بدل کتابت لینے کا اقرار جائز ہے کیونکہ ان کے پاس مرتد کے تصرفات نافذ نہیں۔ اور اگر مرتد نے کوئی چیز نہ لی تھی کہ دار الحرب چلا گیا اور قاضی نے اس کے مال کو اس کے ورثاء کے درمیان میراث بنا دیا اور ورثاء نے عوض کتابت وصول کر لیا اور مرتد مولیٰ مسلمان ہو گیا تو غلام کی ولاء (ترک) ورثاء کے لیے ہوگی کیونکہ اس کا مرتد ہو کر دار الحرب چلا جانا بمنزلہ اس کی موت کے ہے اور اگر مکاتب مولیٰ کی موت کے بعد عوض کتابت اس کے ورثاء کو ادا کرے تو اس کی ولاء ورثاء کے لیے ہوتی ہے البتہ مولیٰ ورثاء سے اس عوض کتابت کو لے سکتا ہے جو انہوں نے مکاتب سے لیا ہے اگر وہ بعینہ موجود ہو جیسا کہ دوسرے املاک بعینہ ورثاء کے پاس موجود ہوں تو لے سکتا ہے۔ کیونکہ وارث نے مورث (وارث کنندہ) کے قبضہ دلانے سے ہی ان املاک پر قبضہ کیا تھا لہذا مولیٰ یا مورث بمنزلہ وکیل کے ہو گیا (واللہ عزوجل اعلم)۔



# کِتَابُ الْوَلَاءِ

اُس میراث کا بیان جو آزاد کردہ غلام سے یا عقدِ مولاۃ یعنی باہم دوستی کے عہد و پیمان کی وجہ سے حاصل ہو

ولاء (میراث) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ولایۂ عتاقہ (وہ میراث جو آزاد کردہ غلام سے حاصل ہو) اور دوسری ولایۂ مولاۃ (وہ میراث جو عقدِ مولاۃ یعنی باہمی دوستی کے عقد کی وجہ سے حاصل ہو) جہاں تک ولایۂ عتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) کا معاملہ ہے تو اس کے شرعی طور پر ثابت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ یہ ولایۂ سنت، اجماع اور عقلی طور پر ثابت ہے۔

**ولایۂ عتاقہ کا سنت سے ثبوت** | سنت نبوی سے اس ولایۂ کے ثابت ہونے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ واضح فرمان موجود ہے کہ

الْوَلَاءُ لِمَنْ اَعْتَقَ

یعنی آزاد کردہ غلام کی میراث اس آدمی کے لیے ہوگی جس نے اسے آزاد کیا۔

علاوہ ازیں یہ بھی مروی ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خرید لیا اور اسے آزاد کر دیا پھر وہ اس غلام کو لے کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا "یا رسول اللہ! میں نے اس غلام کو خریدا تھا مگر اب اسے آزاد کر دیا ہے" تو آپ نے ارشاد فرمایا "یہ تیرا بھائی اور تیرا مولیٰ (دوست، حلیف، آزاد کردہ) ہے۔ اگر یہ تیرا شکریہ ادا کرے تو اس کے حق میں بہتر لیکن تیرے حق میں بُرا ہے اور اگر یہ تیری ناشکری کرے تو یہ بات تیرے لیے بہتر اور اس کے لیے بُری ہے۔ پھر اگر یہ فوت ہو جائے اور کوئی وارث نہ چھوڑے تو تو اس کا حصہ (باپ کی طرف سے رشتہ دار) ہوگا" اس روایت سے استدلال دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ آپ نے آزاد کنندہ کو آزاد کردہ غلام کا حصہ قرار دیا دوسرے یہ کہ آپ نے غلام کو "ہوا خوک و مولاک" کہہ کر آزاد کنندہ کا مولیٰ قرار دیا اور وہ اس وقت تک آزاد کنندہ کا مولیٰ قرار نہیں پاسکتا جب تک کہ اس کی ولایۂ (میراث) آزاد کنندہ کے لیے نہ ہو۔ اور اس استدلال کی نفیر (مثال) باری تعالیٰ کے ارشاد وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَفَا تَخْسَعُونَ لَہٗ سے ہمارا یہ استدلال ہے کہ معمول (ارادہ) بھی اللہ کا پیدا کردہ ہے کیونکہ کوئی معمول (عمل کا جامہ پہنایا گیا ارادہ) عمل کے بغیر نہیں پایا جاسکتا تو ثابت ہوا کہ معمول (عمل کا جامہ پہنایا گیا ارادہ) بھی عمل کی طرح اللہ تعالیٰ کا مخلوق (پیدا کردہ ہے) اور آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ ان شکرت فهو خیلۃ اگر یہ تیرا شکریہ ادا کرے تو یہ اس کے لیے بہتر ہے۔ تو یہ اس لیے کہ آزاد کنندہ نے آزاد کردہ غلام پر احسان کیا لہذا غلام پر واجب ہے کہ وہ اپنے محسن کا شکریہ ادا کرے

جب اس نے اپنے محسن کا شکریہ ادا کیا تو اس نے اپنے اوپر واجب ایک چیز کو ادا کیا لہذا یہ چیز اس کے حق میں بہتر ہوئی۔ اور جو آپ نے ”شکر لک“ (تیرے لیے براہے) فرمایا تو اس لیے کہ شکریہ سے محسن کو احسان کا کچھ نہ کچھ بدلہ مل گیا جس نے ثواب میں کمی واقع کر دی کیونکہ یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے کسی عوض کے بدلے غلام کو آزاد کیا لہذا اس کا ثواب اس آدمی سے کم ہو گیا جس نے اپنے غلام کو کسی بھی قسم کے دنیاوی عوض لیے بغیر آزاد کیا۔ پھر حضورؐ نے جو فرمایا کہ **وَلَا تَكْفُرْكَ فَهَوَ حَیْرُكَ** یعنی اگر یہ غلام تیری ناشکری کرے تو یہ چیز تیرے لیے بہتر ہے۔ تو یہ اس لیے فرمایا کہ جب مالک کا غلام کو آزاد کرنا کسی بھی قسم کے دنیاوی عوض سے خالی ہو گا تو آخرت میں اس کا ثواب مکمل ہو گا۔ اور **شکر لک** (اس کے لیے براہے) جو فرمایا تو وہ اس لیے کہ احسان اور نعمت کا شکریہ ادا کرنا عقلی اور شرعی طور پر لازمی ہے تو جب غلام نے اپنے آزاد کنندہ مالک کا شکریہ ادا کیا تو اس نے ایک واجب کو چھوڑا لہذا یہ واجب چیز کا چھوڑنا اس کے لیے براہے۔

ب۔ **ولاء عتاقہ** کے سنت سے ثابت ہونے میں ایک یہ روایت بھی ہے کہ سید الشہداء حضرت امیر حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صاحبزادی کا آزاد کردہ غلام مرگیا اور اس غلام نے پسماندگان میں ایک اپنی بیٹی بھی چھوڑی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا مژدہ کہ مال اس کی اپنی بیٹی اور حضرت امیر حمزہ کی صاحبزادی کے درمیان تقسیم فرمایا۔

ج۔ **علاوہ ازیں** حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ، زید بن ثابتؓ، ابی مسعود انصاریؓ اور اسامہ بن زیدؓ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مروی ہے کہ ان سب صحابہ نے کہا، **اَلْاَوْلَادُ لِّلْکَبِدِ** (غلام کی میراث مولیٰ کے سب سے زیادہ قریبی کے لیے ہوگی یعنی مولیٰ مرگیا اس نے ایک بیٹا اور دوسرے بیٹے کی اولاد یعنی پوتے چھوڑے بعد ازاں اس کا آزاد کردہ غلام مرگیا تو آزاد کردہ کی مراث مولیٰ کے لڑکے کے لیے ہوگی ذکر پوتوں کے لیے) تو ان تمام حلیل القدر صحابہ کرام کا ایک ہی لفظ پر اتفاق کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ انہوں نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوگی۔ کیونکہ یہ ایسا حکم ہے جس میں قیاس سے کام نہیں لیا جاسکتا لہذا ظاہر یہی ہے کہ صحابہ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوگی۔ اس روایت کی مزید تفسیر انشاء اللہ آئندہ مسائل میں آجائے گی۔

**اجماع سے ثبوت** | اجماع سے اس **ولاء** (ولاء عتاقہ) کا ثبوت یوں ہے کہ پوری امت نے اجماعی طور پر اس کو جائز قرار دیا ہے۔

**عقلی طور پر ثبوت** | **ولاء عتاقہ** (آزاد کردہ غلام کی میراث) کا ثبوت عقلی طور پر کئی وجوہ سے ہے۔

۱۔ ایک تو یہ کہ احقاق (آزاد کرنا) ایک بہت بڑا انعام ہے جو آزاد کنندہ نے غلام پر اسے شرف آزادی تک پہنچا کر کیا ہے اسی لیے غلام کو شریعت کے عرف میں مولیٰ النعمۃ کہا جاتا ہے اسی طرح باری تعالیٰ نے بھی اعطاء کو انعام سے تعبیر کیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام حضرت زید بن حارثہ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

”وَاِذْ تَقُوْلُ لِیْلَیْ ذِی اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْهِ“ الاحزاب : ۳۷

اور اس وقت کو بھی یاد کیجیے، جب آپ اس شخص سے کہہ رہے تھے جس پر اللہ نے انعام (فضل) کیا اور آپ نے اس پر انعام کیا۔

اس آیت کریمہ کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اللہ نے ان پر انعام اسلام کی توفیق دے کر کیا اور آپ نے ان پر انعام انہیں آزاد کر کے کیا۔ یہی وجہ ہے کہ شارع نے آزاد کردہ غلام کی کمائی، جب وہ خود اس سے مستغنی ہو جائے، اس کے آزاد کنندہ کے لیے قرار دی تاکہ اس کے سابقہ احسان کا شکریہ ادا ہو سکے نیز اسی وجہ سے آزاد کردہ غلام اپنے آزاد کنندہ کا وارث نہیں ہوتا۔

۲۔ ولاد عتاقہ کے عقلی طور پر ثابت ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آزاد کنندہ مالک اپنی زندگی میں آزاد کردہ غلام کا حامی و مددگار ہوتا ہے۔ اسی لیے غلام کی دیت اس کے آزاد کنندہ مالک پر ہوتی ہے۔ اسی طرح مالک پر یہ بھی لازم ہے کہ وہ اپنے آزاد کردہ غلام پر کسی کے ظلم کو دور کرے اور خود غلام کو کسی پر ظلم کرنے سے روک کر اس کی مدد کرے تو آزاد کردہ غلام نے جب کوئی جنایت کی یعنی جرم کا ارتکاب کیا تو گویا اس کے مالک نے مدد کی دو قسموں میں سے ایک کے اندر رکھی کی یعنی اسے دوسروں پر ظلم کرنے سے نہ روکا لہذا اس جرم کی دیت مالک پر اپنے قصور کے تاوان کے طور پر واجب ہوگی۔ پھر جب آزاد کردہ غلام مر گیا تو اس کی ولاد (میراث) اس کے آزاد کنندہ مالک کو دی جائے گی تاکہ اس کی سابقہ امداد کا بدلہ ہو سکے۔

۳۔ ولاد عتاقہ کے عقلی طور پر ثابت ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اعتاق (آزاد کرنا) معنوی لحاظ سے ایلا (پیدا کرنے) کی مانند ہے کیونکہ اعتاق ”اور ایلا“ میں سے ہر ایک معنوی طور پر سے ”احیاء“ (زندگی دینا) ہے۔ چنانچہ آزاد کنندہ آزاد کردہ غلام کی حقیقی زندگی کا بایں طور پر سبب ہے کہ غلام کو تمام معاملات از خود سرانجام دینے کی اہلیت حاصل ہوتی ہے اور وہ اشیاء کا مالک قرار پاتا ہے نیز اسے مختلف تصرفات کا اختیار مل جاتا ہے اور یہ وہ چیزیں ہیں جن سے انسان باقی حیوانات سے ممتاز ہوتا ہے جیسا کہ باپ اپنے بیٹے کی زندگی کا سبب ہے کہ بطور عادات اس کے وجود یعنی پیدا کرنے کا ظاہری سبب بنتا ہے۔ پھر ایلا و نسب کے ثبوت کا سبب ہے جبکہ اعتاق ایلا کی مانند ولاد کے ثبوت کا سبب بنتا ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس ارشاد ”الولاء لحمۃ کلحمۃ النسب“ (یعنی ولاد و قربت نسب کی مانند ایک قسم کی قربت و اتصال ہے) کا یہی مفہوم ہے۔ (والد عز وجل اعلم) اس تمہیدی بحث کے بعد درج ذیل موضوعات پر تفصیلی گفتگو کی جائے گی کہ ولاد عتاقہ کے سبب ثبوت کا بیان، ثبوت کی شرائط کا بیان، ثابت شدہ چیز (ولاد عتاقہ) کی صفت اور اس کی کیفیت کا بیان، ثابت کی مقدار کا بیان، ولاد عتاقہ کے حکم کا بیان، ولاد عتاقہ کے ظاہر کرنے والی چیزوں کا بیان۔

**ولاد عتاقہ کے سبب ثبوت کا بیان** | عتق (غلام کا آزاد ہونا) چاہے مالک کے عمل و فعل سے حاصل ہو یعنی وہ خود غلام آزاد کرے یا عتق

(غلام کا آزاد ہونا) شرعی طور پر اعتاق (آزاد کرنے) کے قائم مقام ہو جیسے کسی قریبی محرم رشتہ دار غلام کو خریدے، اسے ہبہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ میں قبول کرے اور نتیجتاً وہ غلام آزاد ہو جائے یا مالک کے دخل دیے بغیر غلام کو آزادی حاصل ہو جائے مثلاً وہ کسی قریبی کا وارث بنے اور نتیجے میں وہ آزاد ہو جائے۔ پھر مالک غلام کو اللہ کی رضا کے لیے آزاد کرے یا شیطان کی خوشنودی کے لیے، اسے ثواب کی نیت سے نفلی طور پر آزاد کرے یا اپنے اور کسی واجب کو ادا کرنے کی غرض سے مثلاً قتل ظہار، افطار ایلاہ، قسم، اور منت کے کفارہ میں، یہ آزاد کرنا چاہے بغیر عوض کے ہو یا کسی عوض کے بدلے، یہ اعتاق فوری نافذ العمل ہو یا بشرط کے ساتھ معلق یا کسی وقت کی طرف منسوب، یہ اعتاق صریح ہو یا صریح کے قائم مقام یا کنایہ یا کنایہ کے قائم مقام، اسی طرح عتق (غلام کا آزاد ہونا) تدبیر سے حاصل ہو یا ہر لہ اسٹیلاؤ یا بذریعہ عقد کتابت عتق کی ان تمام صورتوں میں اصل چیز بغیر کسی قید اور تفصیل کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ :

الدلاء لمن اعتق

یعنی غلام کی میراث اس شخص کے لیے ہے جس نے اسے آزاد کیا۔

**مسائل** اسی اصل کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ جب مالک اپنی زندگی میں یا اپنی موت کے بعد غلام کو آزاد کرنے کا کسی کو حکم دے اور وہ آدمی غلام کو آزاد کر دے تو غلام کی ولادہ (آزادی) کے حکم دینے والے کے لیے ہوگی۔ کیونکہ عتق (غلام کا آزاد ہونا) اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے۔ اور اگر اس نے کسی دوسرے سے کہا تو میری طرف سے اپنے غلام کو ہزار درہم کے عوض آزاد کر دے اور اس نے آزاد کر دیا تو آزاد کرانہ کی ولادہ (میراث) آمر (آزادی کا حکم دینے والے) کے لیے ہوگی کیونکہ استحسان کی رو سے عتق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ولادہ (غلام کی میراث) مامور (جسے آزاد کرنے کو کہا گیا تھا) کے لیے ہوگی کیونکہ عتق مامور ہی کی طرف سے واقع ہوا ہے اور یہی امام زفر کی رائے ہے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ آمر (حکم دینے والے) نے دوسرے آدمی کے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ چیز صحیح نہیں کیونکہ عتق (غلام کا آزاد ہونا) بغیر ملکیت کے واقع نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے اس وقت غلام میں ملکیت آمر کی نہیں بلکہ مامور کی تھی لہذا اسی مامور (حکم دیے گئے) کی جانب سے عتق ہوگا اور غلام کی ولادہ بھی اس کے لیے ہوگی اس کے برعکس استحسان کی رو سے ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کسی فعل کا حکم دیا جاتا ہے تو اس حکم میں اس چیز کا حکم بھی آجاتا ہے جس کے بغیر وہ فعل وجود میں نہیں آ سکتا جیسے پھت پر چڑھنے کا حکم دیا جائے تو یہ سیرھی نصب کرنے کا بھی حکم ہوگا اور نماز کا حکم وضو کا حکم بھی ہوگا کیونکہ سیرھی کے بغیر پھت پر نہیں چڑھا جاتا اور وضو کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ وغیرہ۔ اسی طرح آمر کی طرف سے اس وقت تک عتق نہیں پایا جاسکتا جب تک کہ اس کی ملکیت نہ ہو تو آمر کا غیر کے غلام کو اپنی طرف سے مذکورہ بدل کے عوض آزاد کرنے کا حکم دینا پہلے اسے مذکورہ دلیل کے عوض غلام کا مالک بنانے کا حکم اور پھر اس کی جانب سے غلام کو آزاد کرنے کا حکم متصور ہوگا، مگر اس کے اس تصرف یا اس بات کو صحیح قرار دیا جاسکے تو یہ صورت ایسے ہوگئی ہوگا آمر نے صراحت سے غیر کہہ کر پہلے تو اس غلام کو میرے ہاتھ فروخت کر دے اور پھر اس

کو میری طرف سے آزاد کر دے چنانچہ مامور نے ایسا کر دیا۔

⑤ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو یہ کہا کہ تو اپنا غلام میری طرف سے آزاد کر دے اور بدل کا ذکر نہ کیا اور مامور (حکم کیے گئے دوسرے آدمی) نے غلام کو آزاد کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ولاد (غلام کی میراث) مامور کے لیے ہوگی کیونکہ عتق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مسئلہ اور پہلے والا مسئلہ دونوں برابر ہیں ان کی دلیل مزی ہے جو ہم نے اوپر پہلے مسئلے میں ذکر کی ہے اور طرفین (امام ابوحنیفہ و امام محمد) کے ہاں ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں بدل مذکور کے عوض آمر کے لیے غلام کی ملکیت ثابت کرنا ممکن ہے کہ عتاق کے حکم کرنے کا یہی تقاضا ہے کیونکہ صبیح عقد بیع میں ایک شے کا مالک ہونا اس کے قبضہ کرنے پر موقوف نہیں بلکہ اس میں نفس عقد ہی سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو پہلے مسئلے میں مامور آمر کو مذکور بدل کے عوض اپنا غلام بیچنے والا اور پھر اس کی جانب سے اس کے حکم کے تحت اور بطور وکیل غلام کو آزاد کرنے والا ہو گیا۔ مگر دوسرے مسئلے میں آمر کے لیے ایسی ملکیت ثابت کرنا ممکن نہیں جو اس کے حکم کے تقاضے سے ثابت ہو کیونکہ بغیر عوض کے کسی کو کسی چیز کا مالک بنانا اس کے طور پر ہو سکتا ہے اور ہر کے باب میں ملکیت قبضے کے بغیر ثابت نہیں ہوتی۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ مامور نے جب اپنے غلام کو آزاد کیا تو اس نے اپنی ملکیت پر آزاد کیا نہ کہ آمر کی ملکیت پر لہذا عتق اسی کی طرف سے واقع ہوگا اور غلام کی ولاد بھی اسی کے لئے ہوگی۔ تو ان دونوں مسئلوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

⑥ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو صرف یہ کہا کہ ”تو اپنا غلام آزاد کر دے“ اور اس کے علاوہ کوئی اور بات یا لفظ نہ کہا۔ اور دوسرے آدمی نے غلام کو آزاد کر دیا تو غلام کی ولاد اسی دوسرے آدمی (مامور) کے واسطے ہوگی کہ عتق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے کیونکہ اس نے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کیا ہے نہ کہ آمر (حکم کنندہ) کی طرف سے۔ اس لیے کہ آمر نے اپنی طرف سے آزاد کرنے کا مطالبہ ہی نہیں کیا۔

⑦ اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا ”تو اپنے غلام کو ہزار درہم کے بدلے آزاد کر دے“ اور اس نے ساتھ ”عتی“ (میری طرف سے) نہ کہا۔ اور دوسرے آدمی نے غلام کو آزاد کر دیا تو یہ عتق (غلام کا آزاد ہونا) غلام کے مذکور بدل کو قبول کرنے پر موقوف ہوگا جبکہ وہ قبول کر نیکی اہلیت رکھتا ہو یعنی عاقل بالغ ہو۔ اب اگر غلام نے بدل مذکور ادا کرنا۔ اسی مجلس میں قبول کر لیا جس میں اسے اس بات کا علم ہوا تو آزاد ہو جائے گا اور مذکورہ مال دنیا لازم ہوگا ورنہ نہیں۔ کیونکہ آمر نے اپنے لیے غلام کو آزاد کرنے کا مطالبہ نہیں کیا اس نے غلام کی آزادی کا مطالبہ غلام ہی کے لیے کیا ہے اور وہ خود اس معاملے میں فضولی (یعنی چیز میں مشغول ہو نیوالے) کی مانند ہے۔ چنانچہ مالک نے جب غلام کو آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کرنا غلام کی اجازت پر موقوف ہوگا جیسا کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ ”تو اپنے اس غلام کو فلاں آدمی کے ہاتھ ہزار درہم کے عوض بیچ دے“ اور اس نے

غلام کو بیچ دیا تو بیع (فروخت) غلام آدمی کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث صورتِ گِ  
ولاء عتاقہ کے دیگر متعلقات کا سبب دونوں سے یکساں پایا گیا ہے دوسرے یہ کہ حضور  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد الولاء لمن اعتق (غلام کی میراث اس آدمی کے لیے ہے جس  
 نے اسے آزاد کیا) میں عموم ہے اس میں مرد کی کوئی تخصیص نہیں۔ تیسرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا  
 ارشاد ہے:

لَيْسَ لِلنِّسَاءِ مِنَ الْوَلَاءِ إِلَّا مَا اعْتَقَنَ

یعنی عورتوں کے لئے کسی آزاد کردہ کی ولاد نہیں سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے کسی غلام کو خود  
 آزاد کیا۔

اس حدیث میں منفی سے استثناء اسی چیز کو ثابت کر رہا ہے جس کی پہلے نفی کی گئی ہے۔ یعنی لَيْسَ  
 لِلنِّسَاءِ مِنَ الْوَلَاءِ سے مراد یہ ہے کہ اگر مولیٰ مر گیا تو مولیٰ کی ولاد میں سے لڑکیوں کو آزاد کردہ کی  
 میراث نہیں ملے گی۔

(ب) اسی طرح اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں مسلمان ہیں یا دونوں کافر  
 یا ان میں سے ایک مسلمان ہو اور دوسرا کافر کیونکہ ایک تو ولاد کا سبب پایا گیا دوسرے حدیث  
الولاء لمن اعتق میں عموم ہے اس میں مسلم اور کافر کی کوئی تخصیص نہیں۔ چنانچہ  
 کسی مسلمان مالک نے ذمی غلام کو باذمی مالک نے مسلمان غلام کو اگر آزاد کر دیا تو مسلمان اور ذمی میں  
 سے جو بھی آزاد کیا جائے گا اس کی میراث بوجہ مذکور آزاد کنندہ کے لئے ہوگی۔ البتہ وراثت کی ایک  
 شرط نہ پائے جانے یعنی ملت کے ایک نہ ہونے کی وجہ سے مسلمان کافر کا یا کافر مسلمان کا وارث  
 نہیں ہوگا۔ کیونکہ حضور اکرم کا ارشاد ہے۔

لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ بَشَعًا

دو مختلف ملتوں (مذہب) والے کسی چیز میں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے۔  
 ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا:

لَا يَرِثُ الْمُؤْمِنُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُؤْمِنَ

یعنی مومن آدمی کافر کا اور کافر آدمی مومن کا وارث نہیں بن سکے گا۔

اور یہ بات ممکن ہے کہ ولاد (آزاد کردہ غلام کی میراث) ایک آدمی کے لیے ثابت تو ہو مگر وہ آدمی  
 وراثت کی شرط نہ پائے جانے کے باعث وارث نہ ہو۔ جیسا کہ آئندہ ہم انشاء اللہ بیان کر سکیں گے  
 صحیح کہ ذمی مالک اگر آزاد کردہ مسلمان غلام کی موت سے قبل مسلمان ہو گیا تو اس کا وارث ہو گا کیونکہ  
 وراثت کی شرط پائی گئی۔ اسی طرح اس ذمی آدمی کا جس نے مسلمان غلام کو آزاد کیا ہے، اگر کوئی  
 مسلمان عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ دار) مثلاً چچا یا چچا کا بیٹا موجود ہو تو آزاد کردہ مسلمان غلام کی  
 ولاد کا وہ وارث ہو گا۔ اس صورت میں ذمی مالک کو بمنزلہ مردہ اور اس کے عصبہ کو اس کا قائم بھ

جانے گا اور اگر ذمی مالک کا مسلمانوں میں سے کوئی عصبہ نہ ہو تو آزاد کردہ کی ولادہ بیت المال میں جمع کرادی جائے گی۔

**مسائل** اگر ایک مسلمان غلام ایک مسلمان اور ذمی کے درمیان مشترک تھا اور دونوں شریکوں نے اسے آزاد کر دیا پھر غلام فوت ہو گیا تو اس کی ادھی ولادہ (میراث) مسلمان شریک کے لیے ہوگی کیونکہ مسلمان، مسلمان کا وارث بنتا ہے اور باقی نصف ولادہ ذمی شریک کے قریبی مسلمان عصبہ کو دی جائے گی بشرطیکہ اس کا کوئی مسلمان عصبہ موجود ہو اور اگر اس کا کوئی مسلمان عصبہ نہ ہو تو باقی ادھی ولادہ بیت المال میں جمع کرادی جائے گی۔

◎ اگر ایک حربی (مشرک) نے اپنے حربی غلام کو دارالحرب (مشرکین کے ملک) میں آزاد کیا تو اس سے وہ غلام اس کا مولیٰ (آزاد کردہ) نہ ہوا حتیٰ کہ وہ دونوں اگر مسلمان ہو کر دارالسلام میں آگئے تو آزاد کنندہ کے لیے آزاد کردہ کی میراث نہیں ہوگی یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے کیونکہ ان کے نزدیک عتق (غلام کا آزاد ہونا) لفظ اعتاق سے واقع نہیں ہوا بلکہ اس کا عتق مالک کے غلام کو چھوڑ دینے (اپنے قبضہ و تصرف سے نکال دینے) کے باعث ہوا ہے اور جو عتق غلام کو چھوڑ دینے کے باعث ثابت ہو، اس سے ولادہ واجب نہیں ہوتی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام مالک کا مولیٰ (آزاد کردہ) ہو جائے گا اور اس کی ولادہ مالک کے لیے ہوگی۔ کیونکہ مالک کا لفظ "اعتاق" سے غلام کو آزاد کرنا دارالحرب میں بھی صحیح ہے۔ اسی طرح مالک غلام کو دارالحرب میں مدبر (وفات مالک کے بعد آزاد) قرار دے تو اس کا مدبر ہونا یا نہ ہونا ائمہ کے نزدیک اختلاف کے مطابق ہے۔ البتہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ مالک کا دارالحرب میں اپنی باندی کو ام ولد بنانا جائز ہے اور وہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اس کا بیچنا بیسیا کہہ مرنے سے پہلے حلال کیا، ناجائز ہوگا۔ دارالحرب میں باندی کے ام ولد ہوجانے کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد ہونے کی وجہ نسب کے ثابت ہونے پر ہے اور نسب دارالحرب میں بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

◎ اگر ایک مسلمان آدمی نے اپنے مسلمان یا ذمی غلام کو دارالحرب میں آزاد کیا تو اس کی میراث مالک کے لیے ہوگی کیونکہ اس کا آزاد کرنا بالاجماع جائز ہے اور اگر اس نے اپنے حربی غلام کو دارالحرب میں آزاد کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ غلام اس کا آزاد کردہ نہیں قرار پائے گا کیونکہ اس کی آزادی لفظ "اعتاق" سے نہیں بلکہ مالک کے غلام کو چھوڑ دینے (اپنے قبضہ و تصرف سے نکال دینے) کے باعث ہوئی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام مالک کا آزاد کردہ ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک دارالحرب میں بھی لفظ اعتاق سے عتق (غلام کا آزاد ہونا) ثابت ہو جاتا ہے اور امام محمدؒ کا قول اس معاملے میں مضطرب یعنی متروک ہے چنانچہ یہ آزاد کردہ زیر بحث حربی غلام اگر دارالحرب میں مسلمان ہو گیا پھر مالک و غلام دونوں دارالسلام میں آگئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد کردہ کی ولادہ (میراث) آزاد کنندہ کے لئے نہیں ہوگی بلکہ آزاد کردہ کو اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے اپنا والی بنا دے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آزاد کنندہ غلام کا وارث ہوگا اور غلام کی ولادہ

آزاد کنندہ کہے لیے ہوگی جب کہ وہ دونوں مسلمان ہونے کی حالت میں دارالحرب سے نکل کر دارالاسلام میں آجائیں۔

اگر آزاد شدہ غلام جنگ میں قید ہوا تو وہ تمام انہ کے نزدیک اس سپاہی کا مملوک اور غلام ہوگا جسے اس نے گرفتار کیا۔ اب یہ قیدی دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے ہی سے کسی کا مملوک (غلام) ہو گیا یا آزاد۔ اگر مملوک ہو تو رام ولد بنائے جانے اور مالک ہونے کا محل ہوگا اسی طرح اگر آزاد ہوگا تو بھی اسے ام ولد بھی بنایا جاسکے گا (جبکہ وہ قیدی عورت ہو) اور اس میں ملکیت بھی چل سکے گی اس اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ منجھکے گا کہ

۱۔ جب ایک عربی آدمی اجازت اور امان نامہ لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا۔ یہاں اس نے ایک غلام خریدا اور اسے آزاد کر دیا پھر وہ دارالحرب لوٹ گیا۔ اب وہی آدمی قید ہوا جسے اس کے آزاد کردہ غلام نے خرید کر آزاد کر دیا تو ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا مولیٰ (آزاد کردہ)۔ ساقی (قرار پائے گا۔ حتیٰ کہ ان میں سے جو بھی فوت ہوا اور اس نے کوئی نبی عصبہ نہ چھوڑا تو اس کا دوسرا ساتھی (آزاد کردہ) اس کا وارث ہوگا کیونکہ ہر ایک کی طرف سے وراثت کا سبب یعنی آزاد کرنا اور وراثت کی شرط پائی گئی ہے۔

ب۔ اسی طرح جب ذمی آدمی نے اپنے ذمی غلام کو آزاد کیا اور وہ غلام مسلمان ہو گیا پھر آزاد کنندہ آدمی عہد نامہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے دارالحرب میں بھاگ گیا بعد ازاں وہ ذمی قیدی ہوا اور مسلمان ہو گیا اب اس کو اس کے آزاد کردہ غلام نے خرید کر آزاد کر دیا تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کا آزاد کردہ قرار پائے گا۔

ج۔ اسی طرح جب کوئی عورت اپنے غلام کو آزاد کرے۔ بعد ازاں تہہ ہو کر دارالحرب میں چلی جائے پھر وہ گرفتار کر کے قیدی بنائی جائے اور اسے وہ غلام خریدے جس کو اس عورت نے آزاد کیا تھا اور خرید کر آزاد کر دے تو یہ مر دینی غلام عورت کا آزاد کردہ اور عورت مرد کی آزاد کردہ قرار پائے اور دونوں ایک دوسرے کی دلاہ پائیں گے۔ کیونکہ اعتناق (آزاد کرنا) دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے پایا گیا۔

**عتق۔ وجوب دیت کا سبب** | عتق (غلام کا آزاد ہونا) جس طرح آزاد کنندہ کے لیے آزاد کردہ کی میراث کے ثابت ہونے کا سبب ہے اسی طرح یہ عتق

آزاد کنندہ پر آزاد کردہ کی دیت کے واجب ہونے کا سبب ہے چنانچہ آزاد کردہ نے اگر کسی آدمی کو غلام (غلی سے) قتل کر دیا تو اس جرم کی دیت آزاد کنندہ پر ہوگی جس کی وجہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ آزاد کنندہ پر آزاد کردہ کی حفاظت واجب ہے تو جب آزاد کردہ نے کسی جرم کا ارتکاب کیا تو گویا آزاد کنندہ نے آزاد کردہ کو دوسرے پر ظلم کرنے سے روکنے میں کوتاہی کی لہذا اس کو تاہی کا اس پر تاوان ہوگا۔

**دلاہ العتاقہ کے ثابت ہونے کی شرائط کا بیان** | اس دلاہ کے ثابت ہونے کی کئی شرائط ہیں بعض شرائط آزاد کردہ (غلام) کی دلاہ اور آزاد کردہ کے بیٹے



کی ولاد (میراث) دونوں سے متعلق ہیں اور بعض شرائط آزاد کردہ کے بیٹے کی ولاد کے ساتھ خاص ہیں۔ آزاد شدہ اور اس کے بیٹے دونوں کی ولاد کے ثابت ہونے سے متعلق ایک شرط یہ ہے کہ آزاد شدہ اور اس کے بیٹے کا کوئی نسبی عصبہ نہ ہو۔ اگر ان کا کوئی نسبی عصبہ موجود ہوا تو آزاد کنندہ ان کا وارث نہ ہوگا کیونکہ آزاد کنندہ کی وراثت اسے عصبہ قرار دینے کے ذریعے سے ہے اور عصبیات میں جو عصبہ زیادہ قوی اور قریبی ہو پہلے اس کا اعتبار کیا جاتا ہے ظاہر ہے کہ نسبی عصبہ زیادہ قوی ہے لہذا وراثت میں وہ اولیٰ ہوگا۔ اور یہ بات اس لیے ہے کہ ولاد بھی اگرچہ حدیث کی رو سے نسب کی مانند ایک قسم کا قرب اور اتصال ہے مگر یہ قرب و اتصال حقیقی نسب کی مثل نہیں ہو سکتا لہذا حقیقی نسب مقدم ہوگا۔ اور اگر آزاد شدہ یا اس کے بیٹے کا کوئی نسبی عصبہ تو نہ ہوا البتہ دیگر اصحاب فرائض (وہ رشتہ دار جن کے وراثت میں حصے شرعاً متعین ہیں) اور نوالہ رحام (اصحاب فرائض کے ماسوا رشتہ دار) ہوں تو اس کا حکم انشاء اللہ آئندہ صفحات میں بیان ہوگا۔

اب رہیں وہ شرائط جن کا تعلق صرف آزاد شدہ کے بیٹے کی میراث سے ہے تو ان میں سے  
۱۔ ایک شرط یہ ہے کہ اس لڑکے کی ماں آزاد شدہ ہو اور اگر وہ مملوکہ (کسی کی ملکیت میں) ہوئی تو اس لڑکے پر اس وقت تک کسی کی میراث نہ ہوگی جب تک کہ وہ خود مملوکہ ہے اس کا باپ چاہے آزاد ہو یا مملوکہ کیونکہ بنیٰ غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ پس وہ اپنی ماں کے مالک کا مملوک ہوگا لہذا اس کی ولاد کا تصور نہیں جاسکتا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی ماں اصلی آزاد (جس کے آباد و اجداد پر کبھی رقت طاری نہ ہوئی ہو) نہ ہو اگر وہ اصلی آزاد ہوئی تو اس کے لڑکے پر کسی کی ولاد (میراث) نہ ہوگی اگرچہ اس کا باپ آزاد ہی کیوں نہ ہو کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بنیٰ غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے دوسرے چونکہ اس کی ماں پر کسی کی ولاد نہیں لہذا اس کے بیٹے پر بھی کسی کی ولاد نہ ہوگی۔ پھر ماں اگر آزاد شدہ ہو اور باپ بھی آزاد شدہ ہو تو ولاد میں بنیٰ باپ کے تابع ہوگا اور اس کی ولاد (میراث) باپ کے مالک کے لیے ہوگی نہ کہ ماں کے مالک کے لیے کیونکہ ولاد بغوائے حدیث نسب کی مانند ہے اور نسب میں اس چیز باپ ہوتا ہے۔

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اس لڑکے کا باپ عربی النسل نہ ہو۔ اگر اس کا باپ اہل عرب سے ہو اور ماں کسی قوم کی آزاد کردہ ہو تو لڑکا باپ کے تابع ہوگا اور اس پر کوئی ولاد نہ ہوگی کیونکہ ولاد غلامی کے آثار میں سے ایک اثر ہے اور عرب آدمی پر غلامی نہیں ہے۔ اور اگر اس لڑکے کا باپ بنیٰ النسل اور آزاد مسلمان ہو جسے آزاد نہ کیا گیا ہو اور کسی سے عقد موالات ہو یا نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک لڑکا ولاد عتاقہ میں اپنی ماں کے تابع ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باپ کے تابع ہوگا جیسا کہ باپ عرب ہو تو باپ کے تابع ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ولاد نسب کے مشابہ ہے اور نسب چاہے کمزور ترین ہی کیوں نہ ہو باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے کیا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ ماں اگر اہل عرب میں سے اور باپ موالیٰ میں سے ہو تو بنیٰ باپ کی قوم کے تابع ہوتا ہے۔ اور طریقین (امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ)

کی دلیل یہ ہے کہ ماں کی ولادہ (میراث) اس کے موالیٰ کے لیے ہے کیونکہ وہ اس کے مددگار ہیں۔ پس لڑکے کے لیے بھی میراث و املاذ ثابت ہوگی اور اس کے لیے باپ کی جانب سے یہ نصرت نہیں کیونکہ عربوں کے علاوہ عجمی لوگ قبائل کی باہمی املاذ نہیں کرتے تو یہ صورت ایسے ہوگئی جیسے اگر آزاد شدہ باندی نے کسی غلام سے نکاح کیا تو اس کی اولاد کی ولادہ اس باندی کے موالیٰ کے لئے ہوتی ہے۔

۴۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ اس لڑکے کے باپ کا کوئی عربی آزاد کنندہ نہ ہو اگر کوئی عربی آزاد کنندہ ہو تو اس پر کسی کی ولادہ نہ ہوگی کیونکہ اس کا حکم بھی عربی کا حکم ہے اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ان مولیٰ القوم منہم بلاشبہ کسی قوم کا آزاد شدہ انہی میں سے ہوتا ہے۔

۵۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ خود لڑکا کسی کا آزاد کردہ نہ ہو اگر وہ کسی کا آزاد کردہ ہو تو اس کی ولادہ (میراث) نہ اس کے باپ کے آزاد کنندہ کے لیے ہوگی نہ اس کی ماں کے آزاد کنندگان کے لیے۔ بلکہ اس کی ولادہ اس آدمی کے لیے ہوگی جس نے اسے آزاد کیا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا الولاد لمن اعتق یعنی آزاد کردہ کی میراث اس کے آزاد کنندہ کے لیے ہوگی۔ لہذا وہ لڑکا ولادہ میں اپنے آزاد کنندہ کے سوا کسی دوسرے کا تابع نہیں ہو سکتا۔ اس اصول کا مزید بیان انشاء اللہ ولادہ کی صفت میں بیان کیا جائے گا۔

### ولادہ العتاقہ کی صفت کا بیان | اس کی کئی صفات ہیں ان میں سے

**پہلی صفت** پہلی صفت یہ ہے کہ بذریعہ ولادہ وراثت اس وقت ملتی ہے جب اس کے ثابت ہونے کا سبب پایا جائے اور اس کی شرط یہ ہے کہ آزاد کنندہ کا وراثت ہونا حصہ ہونے کے طریقے سے ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آزاد کنندہ اپنے آزاد کردہ کے مال کا بذریعہ ولادہ وراثت اس کا حصہ ہونے کے ناطے ہوگا اور وہ آزاد کردہ کے تمام نسبی عصبات میں سب سے مؤخر ہوگا لیکن ذوی الارحام اور اصحاب فرائض پر ان کے اپنے حصے دے چکنے کے بعد باقی ماندہ مال میں مقدم ہوگا۔ چنانچہ آزاد کردہ کا اگر کوئی نسبی حصہ سسرے سے نہ ہو یا اس کا کوئی ذی رحم رشتہ دار موجود ہو تو اس کی ولادہ (میراث) اس کے آزاد کنندہ کے لیے ہوگی اور اگر اس کے اصحاب فرائض رشتہ دار ذی رحم رشتہ دار جن کے وراثت میں حصے مقرر ہیں) موجود ہوں تو پہلے ان کے مقررہ حصے دیے جائیں گے۔ اگر کوئی چیز بچ گئی تو آزاد کنندہ کو دی جائیگی ورنہ نہیں مقررہ حصے دیے جانے کے بعد باقی مال اصحاب فرائض پر نہیں لوٹایا جائے گا بلکہ وہ آزاد کنندہ کا ہوگا۔ اگرچہ ان پر لوٹانے کا احتمال ہو۔ یہ قول عام علماء و فقہاء کا ہے اور صحابہ میں یہی قول حضرت علیؓ ابن عباسؓ اور زید رضی اللہ عنہم کا ہے جبکہ حضرت عمرؓ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے یہ مروی ہے کہ آزاد کنندہ اپنے آزاد کردہ کے حصہ ہونے کے ناطے وراثت نہیں ہوگا اور وہ مقررہ حصے نکالے جانے کے بعد باقی مال کے استحقاق میں اصحاب فرائض اور ذوی الارحام (اصحاب فرائض کے مساوی رشتہ دار) سے بھی مؤخر ہوگا

اور ان صحابہ کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے کہ :

وَأُولَٰئِكَ الْأَرْحَامُ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ - (سورة الانفال : ۷۵)

اور قریبی رشتہ دار (ورثہ میں) ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں۔

تو اس آیت کریمہ کا ظاہری معنی اس امر کا مقتضی ہے کہ رشتہ دار آزاد کنندہ کی اولیٰ سب اور مقتضیٰ صحابہ اور عام علماء و فقہاء کی دلیل وہ حدیث ہے جسے ہم نے بیان کیا کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت امیر حمزہ کی صاحبزادی کے آزاد کردہ غلام کی ولادہ کو اس کی اپنی بیٹی اور اس کی آزاد کنندہ (حضرت حمزہ کی صاحبزادی) کے درمیان نصف نصف کیا۔ تو یہاں آپ نے آزاد کنندہ کو حصبات کے قائم مقام کیا کیونکہ آپ نے بیٹی کو نصف دینے کے بعد باقی نصف آزاد کنندہ کو دیا نہ کہ بیٹی کو لوٹانے کا حکم دیا۔ اگر بات ایسے ہی ہوتی جیسے حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود نے گمان کیا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یقیناً باقی نصف کو بھی اس کی بیٹی پر لوٹانے کا حکم دیتے جیسا کہ دیگر تمام میراث کے معاملات میں ہوتا ہے جبکہ وہاں کوئی عصبہ موجود نہ ہو۔ علاوہ انہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ”مقرہ حصے ان کے حقداروں کو دیدو۔ پھر حوالہ باقی پر جانے تو وہ میت کے سب سے قریبی مرد (مذکر) کے لئے ہے اور زری بحث مسئلے میں سب سے قریبی مرد اس کا آزاد کنندہ ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ باقی مال سب سے قریبی مذکر عصبہ کے لیے ہے اور یہاں قریبی عصبہ آزاد کنندہ ہی ہے۔ باقی رہا مندرجہ بالا آیت کریمہ سے استدلال کا جواب : تو اس آیت کی تاویل میں بعض مفسرین نے کہا ہے کہ حصبات میں سے جو رشتہ دار ہیں ان میں سے بعض، بعض سے اولیٰ ہیں یعنی عصبات میں سب سے قریبی عصبہ دور کے عصبہ سے اولیٰ ہوگا جیسے بیٹا پوتے سے اور سگا بھائی سوتیلے بھائی وغیرہ سے مقدم ہوگا۔

**مسائل** جب یہ اصولی اختلاف معلوم ہو گیا تو درج ذیل مسائل میں اس کی تشریح یوں ہو گی کہ :

- ⑤ جب آزاد شدہ غلام فوت ہو گیا اور سوگواروں میں اس نے ایک اپنی ماں اور دوسرا اپنا آزاد کنندہ مولیٰ چھوڑا تو پہلے علماء صحابہ کے نزدیک ماں کے لیے ترکہ کا ½ حصہ اور باقی مولیٰ کا ہوگا کیونکہ مولیٰ عصبہ (سہبی) ہے اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ ماں کے لیے ہوگا ½ حصہ بطور فرض اور باقی بطور لوٹانے کے۔
- ⑥ اگر آزاد شدہ نے ایک بیٹی اور دوسرا اپنا مولیٰ چھوڑا تو پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک بیٹی کے لیے ترکہ میں سے اس کا مقرہ حصہ یعنی ½ حصہ ہوگا اور باقی ½ مولیٰ کے لیے ہوگا کہ وہ آزاد شدہ کا عصبہ ہے اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ بیٹی کے لیے ہوگا۔ آدھا بطور فرض کے اور باقی بطور رد (لوٹانے) کے۔

- ⑦ اگر آزاد شدہ نے تین مختلف بہنیں، ایک ماں اور ایک مولیٰ چھوڑا تو حقیقی بہن (ماں) باپ دونوں کی طرف سے بہن کے لئے کل ترکہ کا ½ حصہ، صرف باپ کی طرف سے بہن کے لیے ½ حصہ، صرف ماں کی طرف سے بہن کے لیے ½ حصہ اور ماں کے لیے بھی ½ حصہ ہوگا تو اس صورت میں میراث

کے تمام حصے پورے ہو گئے لہذا مولیٰ کے لئے کچھ نہ ہوگا۔

● اگر آزاد شدہ نے ایک بیوی اور مولیٰ چھوڑا تو بیوی کے لئے اس کا مقررہ حصہ یعنی  $\frac{1}{4}$  حصہ ہوگا اور باقی سب بلا اختلاف مولیٰ کے لئے ہوگا۔ اسی طرح آزاد شدہ اگر باندی ہوگا اور مر جائے اور بچے اپنے خاوند اور مولیٰ کو چھوڑ جائے تو خاوند کے لیے اس کا مقررہ حصہ ہوگا یعنی  $\frac{1}{4}$  حصہ اور باقی نصف بلا اختلاف مولیٰ کا ہوگا۔ پہلے مکتبہ فکر کے قول کے مطابق تو اس طرح کہ مولیٰ حصہ ہے لہذا باقی اسی کے لیے ہوگا اور دوسرے مکتبہ فکر کے لیے اس لیے کہ باقی ماندہ ترکہ کو ٹٹلنے کی گنجائش نہیں کیونکہ خاوند اور بیوی کو مقررہ حصہ دینے کے بعد باقی ترکہ ان پر نہیں کیا جاسکتا۔

● اگر آزاد شدہ نے ایک بیوی بھی، ایک خالہ اور اپنا آزاد کنندہ (مولیٰ) چھوڑا تو پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ مولیٰ کے لیے ہوگا کیونکہ آخری حصہ وہی ہے جو ذوی الارحام پر مقدم ہوگا اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک ترکہ میں بیوی بھی کے لئے  $\frac{1}{4}$  اور خالہ کے لئے  $\frac{1}{8}$  ہوگا کیونکہ وہ ذوی الارحام ہیں اور ان کے نزدیک ذوی الارحام مولیٰ پر مقدم ہیں۔ اس طرح کی اور مثالیں بھی تیس کی جاسکتی ہیں۔

● اس اصولی اختلاف کی بنا پر مسند بھی نکلے گا کہ جب ایک عورت نے کسی غلام کو خریدا اور آزاد کر دیا پھر آزاد شدہ غلام مر گیا اور اس نے اپنی ایک بیٹی بھی چھوڑی تو پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک ترکہ  $\frac{1}{4}$  حصہ بیٹی کے لئے اور باقی نصف اس کی آزاد کنندہ (مولاۃ) کے لئے ہوگا اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ بیٹی کو ملے گا۔ آدھا بطور فرض اور باقی آدھا بطور رد۔

● جب ایک عورت نے اپنے غلام باپ کو خریدا اور اس طرح وہ آزاد ہو گیا پھر باپ اس حال میں فوت ہو کہ اس کا کوئی حصہ نہ ہو تو اس کا تمام ترکہ بالاتفاق بیٹی کے لئے ہوگا آدھا بطور فرض و نسب اور باقی آدھا بھی بطور حق ولاء کے اس پر لوٹا دیا جائے گا کیونکہ ولاء عتاقین وہ باپ کی حصہ ہے۔ دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک باقی آدھا بطور قرابت اس پر لوٹا دیا جائے گا۔ پھر زیر بحث صورت میں باپ نے اگر مرنے سے پہلے کسی غلام کو آزاد کیا پھر وہ خود بھی فوت ہو گیا اور اس کا آزاد کردہ غلام بھی۔ اور غلام نے کوئی حصہ نہ چھوڑا تو وہ بیٹی اس غلام کی ولاء کی بھی وراثت ہوگی کیونکہ وہ (غلام) اس بیٹی کے آزاد کردہ کا آزاد کردہ ہے لہذا اس کی ولاء اسی بیٹی کے لئے ہوگی کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عورتوں کے لئے ولاء (آزاد کردہ کی میراث) میں سے کوئی حصہ نہیں۔ سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے خود کسی غلام کو آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے کسی غلام کو آزاد کیا تو اس کی ولاء (میراث) پائیں گی۔ اس حدیث میں نفی سے استثناء ہے اور کسی حکم میں نفی سے استثناء اس حکم کے ثابت ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔

● اگر دو ختیق بہنوں نے اپنے غلام باپ کو خریدا پھر باپ فوت ہو گیا اور اس نے ان دو بیٹیوں کے سوا کوئی حصہ نہ چھوڑا تو اس کا تمام ترکہ ان دو بیٹیوں کیلئے ہوگا۔  $\frac{1}{4}$  تو نسب اور فرض کے طور پر اور باقی  $\frac{1}{4}$  بھی بلا اختلاف انہیں کیلئے ہوگا پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک عصبہ کے طور پر کہ وہ دونوں میت کی عصبہ ہیں اور دوسرے مکتبہ فکر کے

نزدیک بطریق رد۔ اور اگر ان دونوں بہنوں میں سے ایک نے اپنے باپ کو خریدا پھر باپ فوت ہو گیا اور اس نے بھی دو بیٹیاں چھوڑیں تو ترکہ کا  $\frac{1}{2}$  حصہ بطور نسب دونوں بہنوں کے لئے ہوگا۔ اس  $\frac{1}{2}$  حصہ میں  $\frac{1}{4}$  اس بیٹی کے لئے ہوگا جس نے باپ کو خریدا تھا اور باقی  $\frac{1}{4}$  بھی اسی خریدنے والی کے لیے ہوگا بطور ولاد پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک کیونکہ وہ مورث کی حصہ ہے اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک باقی  $\frac{1}{4}$  حصہ دونوں پر لوٹا یا جائے گا۔

○ اگر دو بہنوں نے اپنے باپ کو خریدا پھر ایک بہن نے باپ کے ساتھ مل کر اپنے بھائی کو خریدا۔ اب باپ فوت ہو گیا تو اس کا ترکہ ایک بیٹے اور دو بیٹیوں کے درمیان لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْاُنْثٰی " (مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہوگا) کے حساب سے تقسیم ہوگا کیونکہ باپ آزاد ہونے کی حالت میں مرہ ہے اور اس نے آزاد ایک بیٹا اور آزاد بیٹیاں چھوڑی ہیں لہذا ان کو میراث میں قرابت کے اعتبار سے حصہ ملے گا اور اس میراث میں ولاد عناقہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ پھر اگر اس کے بعد باپ کا بیٹا بھی مر گیا تو اس کے ترکہ میں  $\frac{1}{2}$  حصہ بطور نسب اس کی دونوں بہنوں کے لئے ہوگا اور باقی  $\frac{1}{2}$  حصہ کا نصف صرف اس بہن کے لئے ہوگا جس نے باپ کے ساتھ مل کر اس مرے والے بھائی کو خریدا تھا۔ کیونکہ بھائی اس کے اور باپ کے مشترک خریدنے سے آزاد ہوا تھا لہذا اس کی ولاد (ولاد عناقہ) بھی باپ بیٹی دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی۔ اب باپ چونکہ مر چکا ہے اس لیے  $\frac{1}{2}$  ولاد میں اس کا نصف حصہ دونوں بہنوں کے درمیان تقسیم ہوگا کیونکہ باپ کی ولاد میں وہ دونوں مشترک ہیں لہذا باپ کا حصہ، جو کل مال کا چھٹا حصہ بنتا ہے، دونوں میں برابر برابر تقسیم ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ مترکہ مال کے کل بارہ حصے بنائے جائیں گے ان میں سے  $\frac{2}{3}$  یعنی ۸ حصے دونوں بہنوں کے لئے ہوں گے اور ہر ایک کو چار چار حصے ملیں گے پھر باقی  $\frac{1}{3}$  (۴ حصوں) میں دو حصے تو اس بہن کے لئے ہوں گے جو باپ کے ساتھ مل کر بھائی کو خریدنے میں شریک تھی اور باقی باپ کی ولاد کے دو حصے دونوں میں تقسیم ہوں گے اور ہر ایک کو ایک ایک حصہ آئے گا تو اس طرح جو بہن بھائی کو خریدنے میں باپ کے ساتھ تھی، اس کے لیے کل جائیداد کے سات (۷) حصے اور دوسری بہن کے لئے پانچ (۵) حصے ہوں گے اور یہ تقسیم حضرت علی المرتضیٰ، ابن عباس اور حضرت زید رضی اللہ عنہم کے قول کے مطابق ہے باقی رہا حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود کا قول تو ان کے قول کے مطابق باپ کی موت کے بعد جب بیٹا بھی اللہ کو پایا ہو گیا تو اس کے ترکہ کا  $\frac{1}{2}$  حصہ بطور نسب اس کی دونوں بہنوں کے لیے ہوگا جیسا کہ پہلے صحابہ کرام نے کیا اور باقی  $\frac{1}{2}$  بھی دونوں پر رد کیا جائے گا۔ اگر ایک بہن نے باپ کو خریدا اور دوسری نے باپ کے ساتھ مل کر بھائی کو خریدا تھا باپ فوت ہو گیا تو مترکہ مال اس کے بیٹے اور بیٹیوں کے درمیان بوجہ مذکور لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْاُنْثٰی " کے حساب سے تقسیم ہوگا پھر بعد ازاں اگر بیٹا بھی فوت ہو گیا تو ترکہ کا  $\frac{1}{2}$  حصہ بطور نسب دونوں بہنوں کے لئے ہوگا اور باقی  $\frac{1}{2}$  کا نصف اس بہن کے لیے ہوگا جس نے بھائی کو باپ کے ساتھ مل کر خریدا تھا اور  $\frac{1}{4}$  کا دوسرا نصف دوسری بہن کے لیے ہوگا جس نے اکیلے باپ کو خریدا تھا تو کل جائیداد دونوں بہنوں کے

درمیان برابر بر تقسیم ہوگی یہ تقسیم حضرت علی المرتضیٰ اور ان کے ہم خیال صحابہ کرام کے قول کے مطابق ہے جبکہ حضرت عمر اور عبد اللہ بن مسعود کے قول کے مطابق فرض ہے دینے کے بعد باقی ۱/۳ حصہ بھی دونوں پر لوٹا دیا جائے گا۔ (واللہ عز وجل الموفق)

**دوسری صفت** ولادہ کی دوسری صفت یہ ہے کہ یہ موروث نہیں یعنی ایسی چیز نہیں کہ مولیٰ آزاد اور کندہ کی وفات کے بعد اس کے وارثوں میں عام مال کی طرح حصہ رسد پہنچے بلکہ اس ولادہ (میراث غلام) کا مستحق صرف آزاد کندہ کا عصبہ ہوتا ہے اور عصبہ میں بھی وہ جو مرد ہو نہ کہ عورت اور اصحاب فرائض میں سے مرد بھی اس ولادہ کے مستحق نہیں ہوں گے۔ اور اس میں اصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ :

"الولاء لحمۃ کلمحۃ النسب لا یباع ولا یوہب ولا یؤت"۔

ولادہ قریب نسب کی مانند ایک قربت ہے۔ آزاد شدہ کو نہ بیچا جائے گا، نہ ہبہ میں دیا جائے گا اور نہ اس میں وراثت چلے گی۔

کیونکہ ایک تو اس بات پر ہمارا اجماع ہے کہ اس کا صرف آزاد کندہ وارث ہوگا۔ دوسرے وراثت کا سبب نسب ہے پھر نفس نسب کا جب وارث نہیں بنا جاتا اگرچہ نسب کے باعث تو وارث بنا جاتا ہے تو اسی طرح نفس ولادہ میں بھی وراثت نہیں جاری ہوگی، تیسرے ہم نے سات اجل صحابہ کرام سے یہ روایت بیان کی ہے کہ سب نے متفقہ طور پر کہا "الولاء للکبر" اب ظاہر یہی ہے کہ جب انہوں نے یہ فتویٰ دیا اور صحابہ میں سے کسی نے مخالفت نہ کی تو یہ صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا اور ان کے اس قول یا فتویٰ کا مطلب یہ ہے کہ ولادہ آزاد کندہ کے سب سے قریبی عصبہ کے لئے ہے چنانچہ فلان اکبر قومہ اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ آدمی کہ اس کا جد امجد کے زیادہ قریب ہو جس کی طرف وہ منسوب کئے جاتے ہیں۔ بعد ازاں اس عصبیت میں مذکر ہونے کی شرط ہم نے اس لیے لگائی ہے کہ عصبیت میں اصل مرد ہی ہوتے ہیں کیونکہ لفظ "عصبہ" عبارت ہے "شدت اور قوت" سے۔ چنانچہ باری تعالیٰ نے حضرت یعقوب علیہ السلام کے بیٹوں کی خبر دیتے ہوئے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا :

رَاٰۤہُ قَالُوْا لَیْسَ یُوْسُفُ وَاٰخُوْہُ اَحَبُّ اِلَیْۤہِۤنَا مِمَّا وَاَنَحْنُ عَصَبَۃٌۭ

(سورۃ یوسف ۸۱)

(وہ وقت قابل ذکر ہے جب وہ سوتیلے بھائی بولے کہ یوسف اور ان کا حقیقی بھائی ہمارے باب کو ہم سے کہیں زیادہ پیارے ہیں در آنحالیکہ ہم ایک پوری جماعت ہیں۔)

عصبہ سے مراد یہاں ایسی جماعت ہے جو قوی، طاقتور اور نفع پہنچانے اور نقصان دفع کرنے پر قادر ہو۔ یہ (عصبیت میں صرف مردوں کا اعتبار ہوتا) عام علماء کا قول ہے جبکہ حضرت ابراہیم خنی اور قاضی شریح کا یہ کہنا یہ ہے کہ ولادہ آزاد شدہ کی میراث، مال کے قائم مقام ہے لہذا اس میں آزاد کندہ کی طرف سے وراثت ایسے ہی جاری ہوگی جیسے اس کے دیگر مال میں حصہ رسد می جاتی ہے، البتہ اس ولادہ کے وارث آزاد کندہ کی طرف سے صرف مرد ہوں گے نہ کہ عورتیں۔ اور اس کی وجہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ:

لَيْسَ لِلنِّسَاءِ مِنَ الْوِلَاحِ إِلَّا مَا عَمَتْنَ۔

یعنی عورتوں کے لئے ولادہ میں سے کوئی چیز نہیں سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے خود کسی غلام کو آزاد کیا ہو،

علاوہ انہیں حضرت شریح فرمایا کرتے تھے جس شخص نے اپنی زندگی میں کوئی بھی چیز جمع کی وہ چیز اس شخص کی موت کے بعد اس کے ورثاء کے لئے ہوگی۔ ان دونوں حضرات (ابراہیم نخعی و شریح) کا استدلال صحابہ کرام کے اس قول سے بھی ہے کہ:

مَنْ أَحْدَثَ الْمَالَ أَحْدَثَ الْوِلَادَ۔

جو مال کو نئے گا وہ ولادہ کو بھی لے گا۔

تو ان صحابہ نے گویا وہ مال کے ٹھہرا یا لٹا جو حکم عام مال کا ہوگا وہی حکم اس ولادہ کا بھی ہوگا۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام کے اس قول کا مفہوم یہ ہے کہ آزاد کنندہ کی وفات کے دن اس کے عصبات میں سے جو آدمی اس کے مال کی حفاظت کرے گا وہی اس کی ولادہ کی بھی حفاظت کرے گا۔ اس مفہوم کی دلیل یہ ہے کہ عورت متروکہ مال تو لیتی ہے لیکن بالاجماع ولادہ کی حقدار نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ اس قول سے مراد باقی عصبات کو منع کرنا ہے اور یہی بات ہم عرض کر رہے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ صحابہ کے مذکورہ قول کے جو معانی ہم نے بیان کیے ہیں ان سے حتی الامکان دیگر دلائل پر بھی عمل ہو جاتا ہے۔ پھر اس اصولی اختلاف کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یوں ہوگی کہ:

ایک آدمی نے اپنا غلام آزاد کیا پھر آزاد کنندہ فوت ہو گیا اور اس نے اپنے سوگواروں میں دو بیٹے چھوڑے۔ پھر ان دو بیٹوں میں سے ایک بیٹا بھی الٹا ہو گیا اور اس نے اپنا ایک لڑکا چھوڑا۔ بعد ازاں آزاد شدہ غلام مر گیا تو اس کی ولادہ (میراث) آزاد کنندہ کے صلبی بیٹے کے لئے ہوگی ذکر دوسرے بیٹے کے بیٹے (پوتے) کے لئے۔ کیونکہ آزاد کنندہ کے عصبات میں وہ سب سے بڑا یعنی سب سے زیادہ قریبی ہے۔ پھر اس میں بھی اصل یہ ہے کہ مستحق عصبہ کا اعتبار آزاد شدہ کی وفات کے دن ہوگا ذکر آزاد کنندہ کی وفات کے دن نیز یہاں بڑائی کا اعتبار قرب کے لحاظ سے ہوگا نہ عمر کے لحاظ سے کیا۔ آپ دیکھتے ہیں کہ بعض اوقات بھتیہ اپنے چچا سے عمر میں زیادہ ہوتا ہے۔ یہ مذکورہ قول عام علماء کا ہے جبکہ ابراہیم نخعی اور قاضی شریح کے نزدیک ولادہ کا مال آزاد کنندہ کے بیٹے اور پوتے کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک ولادہ میراث کے قائم مقام ہے۔ تو جیسے آزاد کنندہ کی موت پر دونوں بیٹے اس کے وارث ہوئے اسی طرح ولادہ بھی دونوں کی طرف منتقل ہوئی۔ پھر جب ان دو بیٹوں میں سے ایک فوت ہوا تو ولادہ میں اس کا حصہ اس کے بیٹے (آزاد کنندہ کے پوتے) کی طرف منتقل ہو گیا جیسا کہ مال کی میراث میں ہوتا ہے اور اگر زیر بحث صورت میں آزاد کنندہ کا دوسرا بیٹا بھی فوت ہو جائے اور وہ بھی ایک لڑکا چھوڑے پھر آزاد شدہ غلام فوت

ہو تو اس کی ولاد بلا اختلاف آزاد کنندہ کے پہلے اور دوسرے بیٹے کے بیٹوں کے درمیان تقسیم ہوگی۔ عام علماء کے نزدیک تو اس لیے کہ یہ دونوں لڑکے عصوبت میں برابر ہیں اور حضرت ابراہیم غنی اور شریح کے نزدیک اس لیے کہ آزاد کنندہ کے ہر بیٹے کا حصہ اس کے لڑکے کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ اور اگر آزاد کنندہ کے پہلے بیٹے نے بوقت وفات دو بیٹے چھوڑے ہوں پھر دوسرا بیٹا مر تو اس نے ایک بیٹا چھوڑا پھر آزاد شدہ مر گیا تو اس کی ولاد عام علماء کے نزدیک اس دوسرے کے بیٹے اور پہلے کے دونوں بیٹوں میں برابر تین حصوں میں تقسیم ہوگی کیونکہ عصوبت میں تینوں برابر ہیں جبکہ ابراہیم غنی اور شریح کے نزدیک یہ ولاد نصف نصف ہوگی۔ آدمی آزاد کنندہ کے دوسرے بیٹے کے ایک بیٹے کے لیے اور آدمی پہلے کے دونوں بیٹوں کے لئے ہوگی۔ کیونکہ یہ دونوں حضرات آزاد کنندہ کے ہر بیٹے کے لئے ولاد میں حصہ ٹھہراتے ہیں۔ اور اگر آزاد کنندہ نے بوقت وفات تین بیٹے چھوڑے پھر تینوں بیٹے بھی فوت ہو گئے ان میں ایک نے صرف ایک لڑکا، دوسرے نے پانچ لڑکے اور تیسرے نے دس بیٹے چھوڑے۔ بعد ازاں آزاد شدہ غلام فوت ہوا اور اس نے ۱۱ چھوڑا تو اس غلام کا مال عام علماء کے قول کے مطابق آزاد کنندہ کے تینوں بیٹوں کے کل لڑکوں کی تعداد کے مطابق سب میں برابر برابر تقسیم ہوگا یعنی کل مال کے سولہ حصے کئے جائیں گے۔ اور ہر ایک کو ایک ایک حصہ دے دیا جائے گا کیونکہ سب لڑکے عصوبت اور آزاد کنندہ سے قرب میں برابر ہیں۔ جبکہ ابراہیم غنی اور حضرت شریح کے نزدیک ترکہ کے تین حصے کئے جائیں گے، ایک حصہ آزاد کنندہ کے پہلے بیٹے کے صرف ایک بیٹے کے لئے، دوسرا حصہ دوسرے بیٹے کے پانچ لڑکوں اور تیسرا حصہ تیسرے بیٹے کے دس لڑکوں کے درمیان تقسیم ہوگا۔ اس طرح ترکہ کے کل تین حصے نہیں گئے تب تقسیم ٹھیک ہوگی۔ دس حصے پہلے بیٹے کے ایک ہی بیٹے کے لئے، دس حصے دوسرے بیٹے کے پانچ لڑکوں کے واسطے اور دس حصے تیسرے کے دس بیٹوں کے لئے۔

● اگر ایک آدمی نے اپنے بیٹے کے ساتھ مل کر ایک غلام کو آزاد کیا پھر وہ آدمی فوت ہوا تو اس نے دو بیٹے چھوڑے جن میں سے ایک غلام کو آزاد کرنے میں اس کا شریک ہے۔ بعد ازاں آزاد شدہ غلام مر گیا تو اس کی نصف ولاد آزاد کنندہ کے صرف اس بیٹے کے لئے ہوگی جو غلام کو آزاد کرنے میں باپ کا شریک تھا اور باقی نصف دونوں بھائیوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوگی کیونکہ وہ ان کے باپ کا حصہ ہے جو دونوں میں مشترک ہوگا۔ لہذا یہ ولاد دونوں بھائیوں کے درمیان چار حصوں پر تقسیم ہوگی۔ تین حصے اس بھائی کے ہوں گے جو عتاق میں باپ کا شریک تھا اور ایک حصہ دوسرے بھائی کو ملے گا۔ اور اگر غلام کی وفات سے پہلے ہی باپ کے ساتھ شریک بیٹا فوت ہو گیا اور اس نے ایک بیٹا چھوڑا پھر آزاد شدہ غلام مر تو اس کی نصف ولاد تو بیٹے کے بیٹے کے لئے ہوگی جو اس کے باپ کے لئے مخصوص تھی اور باقی نصف باپ کے صرف دوسرے بیٹے کو ملے گی کیونکہ باپ کا وہی سب سے قریبی عصبہ ہے لہذا ولاد میں اس کے حصے کا بھی سب سے زیادہ حقدار ہوگا تو یہ نصف ولاد چچا کے لئے اور نصف بھتیجے کے لئے ہوگی۔



اور اگر چچا بھی فوت ہو گیا اور اس نے دو بیٹے چھوڑے پھر آزاد شدہ مرا تو اس کی نصف ولاد اپنے باپ کے ساتھ شریک کے بیٹے کے لئے مخصوص ہوگی اور باقی نصف اس کے اور اس کے دونوں چچا زادوں کے درمیان برابر تین حصوں میں تقسیم ہوگی۔ ہر ایک کو  $\frac{1}{6}$  حصہ ملے گا۔ تو اس طرح باپ کے ساتھ شریک بھائی کے بیٹے کے لئے  $\frac{1}{2}$  حصہ اور اس کے دونوں چچا زادوں کے لئے  $\frac{1}{6}$  ہوگا کہ ہر ایک کو  $\frac{1}{6}$  حصہ ملے گا۔

⑤ اگر آزاد کنندہ مرنے پر ایک بیٹا اور باپ چھوڑے پھر آزاد شدہ غلام فوت ہو جائے تو اس کی ولاد امام ابو حنیفہ، امام محمد اور عام فقہاء کے نزدیک بیٹے کیلئے ہوگی بیٹا نہ ہوا تو بیٹے کے بیٹے (پوتے) کیلئے اور اگر پوتا بھی نہ ہوا تو پڑپوتے کیلئے ہوگی اور باپ کے کچھ نہ ملے گا جبکہ امام ابو یوسف کے نزدیک ترکہ کا  $\frac{1}{2}$  حصہ باپ کے واسطے اور باقی بیٹے کے لئے ہوگا یہی قول ابراہیم نخعی اور حضرت شریح کا ہے۔ اور یہ ان کے اصول کے مطابق صحیح ہے کیونکہ وہ ولاد کو بمنزلہ میراث گردانتے ہیں اور میراث میں تقسیم کا یہی حکم ہے۔ لیکن امام ابو یوسف کا قول سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ وہ آزاد شدہ کے ترکہ کو بمنزلہ میراث نہیں بناتے بلکہ اس کا مستحق آزاد کنندہ کے حصہ ہی کو قرار دیتے ہیں اور باپ مرنے والے کے بیٹے کی موجودگی میں حصہ نہیں بلکہ صاحب فرض (مقررہ حصہ والا) ہوتا ہے جیسا کہ عام مال کی میراث میں قاعدہ ہے لہذا بیٹا جب حصہ قرار پایا تو آزاد شدہ کی ولاد صرف اسی کے لئے ہوگی۔

⑥ اگر آزاد کنندہ فوت ہوا اور اس نے باپ اور تین مختلف بھائی چھوڑے، حقیقی بھائی صرف باپ کی طرف بھائی (علاقائی بھائی) اور صرف ماں کی جانب سے بھائی (اختیائی بھائی) پھر آزاد شدہ مر گیا تو اس کی ولاد آزاد کنندہ کے صرف باپ کے لئے ہوگی کیونکہ وہی آزاد کنندہ کا حصہ ہے۔ اور اگر باپ بھی مر گیا اور بعد ازاں آزاد شدہ فوت ہوا تو اس کی ولاد آزاد کنندہ (مولیٰ) کے حقیقی بھائی کے لئے ہوگی کیونکہ وہی اس کا سب سے قریبی حصہ ہے اور اگر حقیقی بھائی بھی فوت ہو چکا اور اس نے ایک بیٹا چھوڑا تو یہ ولاد آزاد کنندہ کے علاقائی (باپ کی طرف سے) بھائی کو ملے گی کیونکہ اب وہی قریبی حصہ ہے اور اگر علاقائی بھائی بھی اللہ کو پیارا ہو جائے اور وہ ایک بیٹا چھوڑے تو زبردستی ولاد آزاد کنندہ کے حقیقی بھائی کے بیٹے کے لئے ہوگی کیونکہ وہ سب سے قریبی ہے اور اگر حقیقی بھائی کا بیٹا بھی مر گیا اور اس نے ایک لڑکا چھوڑا تو یہ ولاد علاقائی بھائی کے بیٹے کو مل جائے گی کیونکہ وہی اب قریبی ہے۔ اگر علاقائی بھائی کا بیٹا بھی مر گیا اور اس نے ایک لڑکا چھوڑا تو یہ ولاد حقیقی بھائی کے پوتے کو مل جائے گی کیونکہ وہی سب سے زیادہ قریبی حصہ ہے۔ زیر بحث صورت مسئلہ میں ولاد کے اندر بوجہ مذکورہ اختیائی بھائی وارث ہوگا اور نہ کوئی دوسرا ذوی الارحام۔

⑦ اگر آزاد کنندہ فوت ہوا اور اس نے دو یعنی باپ کا باپ اور اپنا حقیقی بھائی یا علاقائی (صرف باپ کی طرف سے) بھائی چھوڑا تو آزاد شدہ کی ولاد امام ابو حنیفہ کے نزدیک دارا کے لئے ہوگی نہ کہ بھائی کے لئے۔ جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ولاد دادا اور بھائی کے درمیان نصف

نصف تقسیم ہوگی۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ اصولی اختلاف ہے کہ امام صاحب کے نزدیک واداء کے ہوتے ہوئے بھائی کو میراث میں کچھ نہیں ملتا اور صاحبین کے نزدیک واداء کی موجودگی میں بھائی بطور حصہ میراث لیتا ہے۔

⑤ اگر آزاد کنندہ نے فوت ہونے پر ایک بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑی پھر آزاد شدہ راہی اجل ہوا تو اس کی ولاء آزاد کنندہ کے صرف بیٹے کے لئے ہوگی کیونکہ وہی ”حصہ بنفسہ“ (سر وہ مرد جس کی میت کے ساتھ نسبت میں کوئی عورت داخل نہ ہو مثلاً بیٹا باپ وغیرہ) ہے نہ کہ بیٹی۔ دوسرے ولاء میں بیٹی کا حصہ اس لیے بھی نہیں ہوگا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

لیس للنساء من اذولاء الا ما احتقنوا واحتقنوا کاتبین اذکاتب من کاتبین۔

یعنی عورتوں کے واسطے ولاء (آزاد شدہ کی میراث) میں کوئی حصہ نہیں، سوائے اس غلام کی ولاء کے جسے خود عورتوں نے آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا جسے انہوں نے مکاتب بتلایا یا انکے بھائی بنائے ہوئے نے مکاتب بتلایا۔ چونکہ یہاں نفی سے استثنیٰ والی صورت نہیں پائی گئی لہذا ولاء میں بیٹی کا استحقاق اصل نفی پر باقی رہے گا یعنی اس کے لئے ولاء نہیں ہوگی۔

خلاصہ: اجمالی طور پر ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ عورتوں کا ولاء (آزاد شدہ کی میراث) میں کوئی حصہ نہیں البتہ اس غلام کی ولاء (میراث) پائیں گی جسے انہوں نے آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا یا جس غلام کو انہوں نے مکاتب کیا یا جسے ان کے مکاتب شدہ نے مکاتب کیا یا جسے انہوں نے مدبر کیا یا ان کے مدبر شدہ نے مدبر کیا اور ان کی اولاد در اولاد جبکہ وہ آزاد شدہ ہانڈی سے ہوں۔ یا عورتیں اس ولاء کی وارث ہوں گی جسے ان کے آزاد شدہ نے ان کی طرف کھینچا اور اس اجمال کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یہ ہے کہ:

مسائل ایک عورت نے اپنے غلام کو آزاد کیا بعد ازاں غلام فوت ہو گیا اور اس کا اپنا کوئی نسبی وارث نہیں ہے تو اس کی ولاء (میراث) مذکورہ عورت کے واسطے ہوگی۔ کیونکہ آنجناب علیہ التیۃ والتسلیم نے عورتوں کے بارے میں خصوصی طور پر ارشاد فرمایا کہ ”عورتوں کے لئے ولاء میں کوئی حصہ نہیں سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے کسی غلام کو آزاد کیا“ اور یہ زیر بحث غلام اس عورت کا آزاد کردہ ہے دوسرے یہ کہ حضور کا فرمان ہے ”ولاء (آزاد شدہ کی میراث) اس آدمی کے لئے ہوگی جس نے آزاد کیا“ اس حدیث میں لفظ ”سنی“ مذکور اور مونث دونوں کو شامل ہے۔ اب اگر عورت کا آزاد کردہ غلام کسی اپنے غلام کو آزاد کرے پھر وہ نیچے والا غلام (غلام کا غلام) مر جائے اور کوئی وارث نہ چھوڑے تو اس کی ولاء اس کے اپنے مولیٰ (عورت کے آزاد شدہ) کے لئے ہوگی جسے اس نے آزاد کیا تھا نہ کہ مولیٰ کے مولیٰ (عورت) کے لئے۔ کیونکہ وہ عورت و حقیقت اس کے مولیٰ کو آزاد کرنے والی ہے نہ کہ اسے لہذا اس کی ولاء اس کو حقیقتہً آزاد کرنے والے کے لئے ثابت کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر اوپر والا غلام (عورت کا آزاد شدہ) مر جائے اور کوئی غصیبہ نہ چھوڑے بعد ازاں نیچے والا غلام (آزاد شدہ کا آزاد شدہ) فوت ہو جائے تو اس

اس کی ولاد مذکورہ آزاد کنندہ عورت کے واسطے ہوگی کیونکہ وہی اس نیچے والے غلام کو آزاد کرنے والے کی مولیٰ ہے۔ لہذا یہ نیچے والا غلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے تحت داخل ہو گا کہ:

”واعتق من اعتقن“

یعنی یا عورتیں اس غلام کی ولاد پائیں گی جسے ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا۔ اور اگر اوپر والے غلام (عورت کے آزاد کردہ) نے کوئی نسبی عصبہ چھوڑا ہو تو پھر اس کا ترکہ اس کے عصبہ کے لیے ہوگا کیونکہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ بذریعہ ولاد وراثت پانے کی شرط یہ ہے کہ آزاد شدہ کا کوئی نسبی عصبہ نہ ہو۔ اسی طرح دوسرے آزاد شدہ نے اگر تیسرے غلام کو آزاد کیا اور تیسرے نے چوتھے کو تو ان سب کی میراث مذکورہ عورت کے لئے ہوگی جبکہ مرنے والا اپنے پیچھے عورت سے زیادہ قریبی اور عصبہ کو نہ چھوڑے۔

⑤ اگر ایک عورت نے اپنے غلام کو مکاتب کیا اور غلام بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا پھر یہ مکاتب کردہ غلام مر گیا تو اس کی ولاد (میراث) مکاتب کنندہ عورت کے واسطے ہوگی۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اذا کتابتین“ (یا عورتوں کے لئے اس غلام کی ولاد ہوگی جسے انہوں نے مکاتب کیا) اسی طرح مکاتب غلام اگر اپنی کمائی میں سے کسی غلام کو مکاتب کرے اور یہ نیچے والا مکاتب اوپر والے مکاتب کو ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولاد بھی مذکور عورت کے لئے ہوگی کیونکہ اوپر والا مکاتب ابھی ولاد کا اہل نہیں اس لئے کہ وہ مملوک ہے۔ اسی طرح جب دونوں مکاتب ایک ساتھ ادائیگی کر کے آزاد ہوں تو دونوں کی ولاد مذکورہ عورت کے واسطے ہوگی اس لیے کہ حضور نے ارشاد فرمایا:

”اذا کتابت من کتابتین“ یعنی یا عورتوں کے لئے اس غلام کی ولاد ہوگی جسے ان کے مکاتب کے ہونے نے مکاتب کیا۔

⑥ اسی طرح جب ایک عورت اپنے غلام کو مدبر قرار دے پھر فوت ہو جائے بعد ازاں مدبر غلام بھی فوت ہو جائے تو اس کی ولاد اس عورت کے لئے ہوگی اور اس عورت کے مدبر عصبہ کو ملے گی اسی طرح مدبر کنندہ عورت جب مر گئی اور اس کی موت پر مدبر کردہ آزاد ہو گیا پھر اس مدبر نے آگے اپنے کسی غلام کو مدبر کیا تو اس کی ولاد زیر بحث عورت کے مدبر عصبہ کے لیے ہوگی۔ اسی طرح ان مدبروں کی اولاد در اولاد کی ولاد بھی اسی عورت کے لئے ہوگی۔ کیونکہ ان کی ولاد ان کے باپوں کے لئے ثابت ہے اور باپوں کی ولاد جس طرح اس عورت کے لئے ثابت ہے اسی طرح ان کی اولاد کی ولاد بھی اس عورت کے واسطے ثابت ہے۔

⑦ ایک عورت نے اپنے غلام کی شادی کسی قوم کی آزاد شدہ باندی کے ساتھ کی۔ اس باندی سے لڑکا ہوا تو اس لڑکے کی ولاد اپنی ماں کے آزاد کنندہ کے واسطے ہوگی ذکر اپنے باپ کی مولاة (مالکہ) کے لئے۔ کیونکہ اس لڑکے کا باپ آزاد شدہ نہیں بلکہ مملوک ہے اور ولاد عتاقہ آزادی کے بغیر نہیں ملتی۔ ہاں اگر غلام کی مالکہ غلام کو آزاد کر دے تو اب یہ آزاد شدہ غلام اپنے لڑکے کی ولاد اپنی

مولاء (آزاد کنندہ) کی طرف کھینچے گا۔ چنانچہ لڑکا اگر ملا اور اس کا کوئی وارث نہ ہوا تو اس کا مال اس کے باپ کے واسطے ہوگا اور اگر باپ بھی نہ ہوا یعنی مر چکا تو اس کی ولادہ اس عورت کے لئے ہوگی جس نے اس کے باپ کو آزاد کیا تھا یہ ہے عورتوں کے آزاد کنندگان کی عورتوں کی طرف ولادہ کھینچنے کی تفسیر واللہ عزوجل اعلم۔

● ایک عورت اپنے غلام کو آزاد کرنے کے بعد فوت ہوگئی پھر اس کا آزاد کردہ غلام بھی مر گیا تو اس غلام کی ولادہ (میراث) آزاد کنندہ عورت کی مذکر اولاد کے لئے ہوگی بشرطیکہ وہ اولاد اس کے عصبہ سے ہو اور اس غلام پر عائد قتل خطا کی دیت (خون بہا) بھی بلا اختلاف انہیں (اولاد) پر ہوگی۔ اور اگر وہ اولاد عورت کے غیر عصبہ سے ہو تو بھی غلام کی ولادہ ان کی لئے ہوگی لیکن غلام پر عائد دیت صرف انہیں پر نہیں بلکہ عورت کے جملہ عصبیات پر لازم ہوگی۔ اور اگر عورت کی اولاد بالکل ختم ہو چکی ہو البتہ وہ اپنے بعد کوئی ایسا عصبہ چھوڑ جائیں جو آزاد کنندہ عورت کی قوم سے نہ ہو اور ادھر عورت کا بھی کوئی عصبہ موجود ہو تو ولادہ (میراث) عورت کے عصبہ کے لئے ہوگی نہ کہ اولاد کے عصبہ کے لئے۔ کیونکہ ولادہ قریبی عصبہ کے لئے ہوتی ہے اور اس میں عام وراثت کا قانون نہیں چلتا۔ یہی بات حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ عورت کی حجب کوئی مذکر اولاد نہ ہو تو آزاد کردہ کی ولادہ عورت کے عصبہ کے لئے ہوگی اور یہی رائے عام علماء کی ہے۔ اور حجب عورت کا کوئی نسبی عصبہ موجود نہ ہو البتہ اس کے وہ موالی (آزاد کنندگان) موجود ہوں جنہوں نے اسے آزاد کیا تھا تو ولادہ (غلام کی میراث) اس کے موالی کے واسطے ہوگی۔ عام علماء کی رائے کے برعکس حضرت شریح ولادہ (میراث) کو عورت کے بیٹوں کے بعد بیٹوں کے عصبہ کے لئے قرار دیتے تھے نہ کہ عورت کے عصبہ کے لئے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ولادہ بھی باقی مال کی مانند میراث ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ایک عورت نے اپنا غلام آزاد کیا۔ پھر وہ مر گئی اور ایک اپنا بیٹا اور ایک بھائی چھوڑا۔ بعد ازاں آزاد شدہ غلام مرنا تو اس کی ولادہ (میراث) بلا اختلاف عورت کے بیٹے کے لئے ہوگی نہ کہ اس کے بھائی کے لئے۔ اور اگر عورت کا بیٹا بھی مر گیا جس نے اپنا مذکر ماموں اور باپ چھوڑا تو ولادہ ماموں کے لئے ہوگی نہ کہ لڑکے کے باپ کے لئے۔ کیونکہ ماموں آزاد کنندہ کا بھائی ہے اور وہ اس کا عصبہ ہے جبکہ لڑکے کے باپ اور آزاد کنندہ کے درمیان کسی قسم کی قرابت نہیں۔ اور حضرت شریح کے خیال میں زیر بحث ولادہ کو لڑکے کے باپ کے واسطے ہونا چاہیے۔ نہ کہ ماموں کے لئے کیونکہ باپ لڑکے کا عصبہ ہے۔ اسی طرح حجب بیٹا فوت ہو جائے اور وہ اپنے باپ کی طرف سے ایک بھائی (مطلق بھائی) یا چچا یا دادا یا چچا کی اولاد یا اپنے باپ کے موالی تو ان سب صورتوں میں غلام کی ولادہ عورت کے قریبی عصبہ کے لئے ہوگی۔ اگر اس عورت کے چچا زاد بھائی ہوئے تو ان کو ورنہ عورت کے موالی موجود نہ ہوئے تو ان کو ولادہ مل جائے گی۔ جبکہ حضرت شریح کے قول کے مطابق ولادہ بیٹے کے عصبات کے واسطے ہے۔

اور حضرت شبلی و ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک ولادہ عورت کی مذکر اولاد ہی کے لئے ہوگی اور غلام پر عائد دیت بھی صرف انہیں پر عائد ہوگی نہ کہ عورت کے سب عصبیات پر۔ ان کا منہا ہے کہ جس طرح وہ غلام کی ولادہ

کے وارث بنتے ہیں اسی طرح اس کی طرف سے دیت بھی ادا کریں گے کیونکہ یہ میراث ہے ہی تادم کے بدلے مگر صحیح بات وہی ہے جو عام غلام کی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما حضرت صفیہ و خنصر عبد المطلب کے آزاد کردہ غلام کی دلا (میراث) کا بھگڑا حضرت عمر فاروقؓ کی عدالت میں لے گئے۔ وہاں حضرت زبیرؓ نے بیان دیا کہ حضرت صفیہ میری ماں ہیں اور میں ان کا وارث ہوں لہذا ان کی دلا بھی میرے لئے ہوگی۔ حضرت علیؓ نے یہ فرمایا کہ وہ میری چھوٹی اور میں ان کا عصہ ہوں اور میں ہی ان کی جانب سے دیت کا ذمہ دار ہوں لہذا یہ دلا میرے لیے ہونی چاہیے۔ اس بھگڑے میں حضرت عمر فاروقؓ نے یہ فیصلہ صادر فرمایا کہ دلا (میراث) حضرت زبیرؓ کے لئے اور دیت حضرت علی المرتضیٰؓ پر ہوگی۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ میراث کا استحقاق عصوبت کے بسبب ہے اور ظاہر ہے بیٹا عصوبت میں بھائی اور بھتیجے پر مقدم ہوتا ہے۔ باقی رہی دیت تو وہ باہمی "تثامر" (باہمی مددگار ہونے) کے باعث ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ کچھری میں یا کسی بھی ادارے میں کام کرنے والے اسی تناصر کے باعث ایک دوسرے کی دیت ادا کرتے ہیں حالانکہ ان کے درمیان میراث نہیں ہوتی۔ دوسرے یہ کہ دیت کا میراث کے ساتھ اعتدال کرنا صحیح نہیں کیونکہ دیت کا میراث کے تابع ہونا لازمی نہیں کیا آپ نے یہ نہیں دیکھا کہ ایک آدمی کی مذکر اولاد اور اس کی بیٹیاں اور اس کی بہنیں وارث تو بنتی ہیں لیکن اگر وہ کوئی ایسا جرم کرے جس پر دیت لازم آتی ہے تو اس جرم کی دیت آدمی کے عصبات پر عائد ہوتی ہے نہ کہ اس کی اولاد اور بہنوں پر۔

اگر ایک آدمی نے اپنی باندی کو آزاد کیا پھر مولیٰ اور باندی دونوں پانی میں غرق ہو گئے اور یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان دونوں میں سے پہلے کون مرے تو مولیٰ باندی کا وارث نہ ہوگا بلکہ باندی کی میراث مولیٰ کے عصہ کے لئے ہوگی جبکہ باندی کا کوئی وارث نہ ہو۔ اس مسئلے میں اصل بات یہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک غرق ہونے والے یا اگر کرہاں ہونے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں بن سکتے اور یہی خیال عام صحابہ کرام کا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں ایسے حادثات ہیں جن کے وقوع کی تاریخ اور وقت معلوم نہیں کیا جاسکتا لہذا ان کو ایک ساتھ واقع ہونے پر محمول کر لیا جاتا ہے۔ اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو اشاعہ کتاب الفرائض میں ہوگی۔

**تیسری صفت** دلا الاعتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) کی تیسری صفت یہ ہے کہ یہ ہر حال میں لازم ہے حتیٰ کہ آزاد کنندہ خود بھی اس کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا چنانچہ مولیٰ اگر غلام کو آزاد کرے اور یہ شرط لگائے کہ وہ "ساتھ" ہوگا یعنی مولیٰ کی غلام پر کوئی دلا نہیں ہوگی تو یہ شرط باطل ہے اور عام غلام کے نزدیک غلام کی دلا مولیٰ ہی کو ملے گی جب کہ امام مالکؒ نے فرمایا کہ اس 'غلام کی دلا جملہ مسلمانوں کے لیے ہوگی۔ مگر صحیح بات وہی ہے جو عام غلام نے کسی سے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مشہور ارشاد ہے کہ

"الولد لمن اعنتی"

یعنی آزاد کردہ کی میراث آزاد کنندہ کے لئے ہوگی۔

اسی طرح مولیٰ دلا الاعتاقہ کو کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا بھی اختیار نہیں رکھتا چنانچہ اس

ولاد کو نہ بیچنا جائز ہے۔ مناس کا ہر یا صدق کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس کی وصیت کرنا جائز ہے اور یہ خیال عام علماء کرام کا ہے جبکہ بعض علماء کے نزدیک مولیٰ ولاد کو بیع و خیرہ کے ذریعے دوسرے آدمی کو منتقل کر سکتا ہے اور ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ مشہور صحابی حضرت اسماء رضی اللہ عنہا نے ایک غلام کو آزاد کیا اور اسکی ولاد حضرت عبداللہ بن مسعود کو ہبہ فرمادی۔

اس کے برعکس احناف (عام علماء) کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ ”ولاد قرابت نسب کی مانند ایک قرابت ہے جسے نہ بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے“ ان علماء کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ بیع، ہبہ، صدقہ وغیرہ جیسے تصرفات کا محل مال ہوتا ہے اور یہ ولاد مال نہیں ہے۔ لہذا نسب کی طرح اس کی بیع بھی ناجائز ہے۔ باقی رہا حضرت اسماء رضی اللہ عنہا والی روایت کا جواب؟ تو اس میں ہو سکتا ہے کہ ”توہبت الولاد“ کا معنی یہ ہو کہ ولاد کے باعث جس چیز کی وہ مستحق ہوتی تھیں اس کو انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو ہبہ کر دیا اور وہ چیز مال ہے جس کو راوی نے ولاد سے تعبیر کر دیا کیونکہ اس مال کا اشتقاق ولاد کے ذریعے ہوا تھا۔ اسی طرح مولیٰ نے جب غلام کو بیچا اور مشتری (خریدار) پر یہ شرط عائد کی کہ ”یام کی ولاد اس (بیع کنندہ مولیٰ) کے لیے ہوگی تو یہ شرط باطل ہے اور غلام کی ولاد تمام مسلمانوں کے لئے ہوگی جبکہ وہ اسے آزاد کرے۔ علیٰ ہذا القیاس جب مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد کیا اور آزادی میں یہ شرط رکھی کہ غلام کی ولاد تمام مسلمانوں کے لئے ہوگی تو یہ شرط صحیح نہ ہوگی اور غلام کی ولاد مولیٰ ہی کے واسطے ہوگی کیونکہ مروی ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جب حضرت بریرہ کو خریدی تو ان پر شرط عائد کی گئی کہ باندی (بریرہ) کی ولاد (میراث) باندی کے پٹے مولیٰ کے واسطے ہوگی۔ یہ معاملہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام مسلمانوں کے سامنے خطبہ دیا اور ارشاد فرمایا کہ ”لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسی شرائط رکھتے ہیں جن کا وجود اللہ کی کتاب میں نہیں۔ ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں، باطل ہے۔ ایسی باطل شرائط کا کوئی اعتبار نہیں چاہے وہ شرائط ہوں۔“

**ولاد کے ایک جگہ سے دوسری کی طرف پھرنے کا مسئلہ** | ایک محل آزادی سے دوسرے

کی طرف پھر سکتی یعنی منتقل ہو سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں دیکھا جائے گا کہ اگر ولاد کسی کے لئے عتق بالقصد واقع کرنے (آزاد کرنے) کے سبب ثابت ہو رہی ہے تو اس ولاد کے منتقل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ حضور کا واضح فرمان ہے،

الولاد لمن اعتق -

یعنی ولاد آزاد کنندہ کے لئے خاص ہے۔

تو اس حدیث میں آپ نے ولاد کو آزاد کنندہ کے لئے لازم ٹھہرا دیا۔ اور اگر یہ ولاد اس عتق سے ثابت ہو جو قصداً واقع کر دیا گیا ہو بلکہ دوسرے بیع ہونے سے ماسں ہوا تو پھر یہ مسئلہ ہو سکتا ہے جبکہ منتقل ہونے کی دلیل قائم ہو جائے اور اس جملہ کا بیان یہ ہے کہ ایک غلام نے کسی قوم کی باندی سے شادی کی اور اس باندی سے غلام کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا۔ پھر باندی کو اور اس کے لڑکے کو باندی کے مولیٰ نے آزاد کر دیا۔ یا مولیٰ نے جب

باندی کو آزاد کیا تو اس وقت وہ حاملہ تھی۔ یا مولیٰ نے اسے آزاد کیا اور وہ آزادی کے بعد چھ مہینے سے کم میں جنینی۔ یا وہ طلاق یا موت کی عدت گزار رہی تھی کہ طلاق یا خاوند کی موت کے دن سے دو سال پورے ہونے پر بچہ جنینی تو اس لڑکے کی ولادہ اس آدمی کے لئے ہوگی جس نے اسے اس کی والدہ کے ساتھ آزاد کیا۔ یہ ولادہ اس کے باپ کے مولیٰ کی طرف منتقل نہیں ہوگی چاہے اس کا باپ بعد میں آزاد ہو گیا ہو کیونکہ باندی کے مولیٰ نے جب باندی اور اس کے بیٹے دونوں کو آزاد کیا تو لڑکے کی ولادہ باندی کے مولیٰ کے واسطے لڑکے میں قصد اعتق واقع کرنے سے ثابت ہوگئی لہذا یہ کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو سکے گی۔ اسی طرح مولیٰ نے جب باندی کو حاملہ ہونے کی حالت میں آزاد کیا تو بھی حمل میں موجود لڑکے کی ولادہ بوجہ مذکور مولیٰ ہی کے واسطے ہوگی، اسی طرح مولیٰ نے باندی کو جب آزاد کیا اور وہ آزادی کے بعد چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ جنینی تو بھی لڑکے کی ولادہ مولیٰ موصوف کے واسطے ہوگی کیونکہ چھ مہینے سے کم میں بچہ جننے سے اس امر کا یقین ہو گیا کہ آزاد کرنے کے وقت وہ حاملہ تھی اس لیے کہ بچہ چھ مہینے سے کم مدت میں پیدا نہیں ہو سکتا لہذا اس کی ولادہ بھی مولیٰ کے لیے ارادۂ اعتق سے ثابت ہوگی اور کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوگی۔ اور اگر باندی آزاد ہونے کے وقت سے پورے چھ ماہ یا زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جننے تو اس صورت میں زیر بحث لڑکے کی ولادہ اس کے باپ کے مولیٰ کی طرف منتقل ہو جائے گی کیونکہ یقینی طور پر نہیں کیا جاسکتا کہ وہ لڑکا اپنی ماں کی آزادی کے وقت ماں کے پیٹ میں موجود تھا۔ لہذا فرض کر لیا جائے گا کہ اس بچے کا حمل باندی کی آزادی کے بعد ٹھہرا ہے۔ اور یہ لڑکا اپنی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہوگا اور اس کی ولادہ اس کی ماں کے مولیٰ کے لئے تابع ہوئے کی جہت سے ثابت ہوگی۔ اب لڑکے کی ولادہ ماں کے مولیٰ کے لئے جب تابع ہونے کی جہت سے ثابت ہوئی تو باپ کے مولیٰ کی طرف سے ہو جائے گی جبکہ باپ کو آزاد کر دیا گیا ہو۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم انشاء اللہ تفصیل سے بیان کریں گے۔ اور جب آزاد ہونے کے وقت باندی طلاق کی عدت گزار رہی تھی یا موت کی عدت تو اس کے لڑکے کا نسب دو سال تک اپنے باپ سے ثابت ہوگا کیونکہ طلاق یا وفات خاوند کے بعد اس کے لئے وطی حرام تھی لہذا حمل کی مدت کو دو سال قرار دیا جائے گا اور یہ حکم دیا جائے گا کہ طلاق یا خاوند کی وفات کے دن لڑکا اس کے پیٹ میں موجود تھا۔ اب جب ہم نے باندی کے طلاق کے دن لڑکے کی موجودگی کا حکم لگا دیا تو اس کی ولادہ اعتق (آزاد کرنے) سے ثابت ہوگی لہذا یہ باندی کے مولیٰ کے سوا کسی دوسرے کو منتقل نہ ہوگی۔

**ولادہ کی منتقلی کی صورت** جب ایک آزاد شدہ عورت کسی غلام کے نکاح میں ہو اور اس کے ہاں

لڑکا پیدا ہو تو وہ لڑکا اپنی ماں کے آزاد ہونے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ ولادہ غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتی ہے۔ اب اگر اس کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا تو وہ لڑکے کی ولادہ اپنے مولیٰ کی طرف کھینچ لے گا۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اسی طرح مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جب ایک آزاد خاتون کسی غلام کے عقد نکاح میں ہو اور وہ لڑکا جننے تو وہ لڑکا اپنی ماں کے آزاد ہونے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا لیکن جب اس کا باپ آزاد کر دیا جائے گا تو وہ اپنے لڑکے کی ولادہ (میراث) کھینچ لے گا۔ علاوہ ازیں حضرت زبیر بن العوامؓ سے روایت ہے کہ

انہوں نے چند خوبصورت نوجوانوں کو دیکھا جن کی دانائی اور عقل مندی انہیں پسند آئی۔ ان جوانوں کی ماں حضرت رافع بن خدیجؓ کی آزاد کردہ باندی تھی اور ان کا باپ قبیلہ جہینہ یا شعیب کے کسی آدمی کا غلام تھا حضرت زبیرؓ نے ان کے باپ کو خرید کر آزاد کر دیا۔ پھر دعویٰ کیا کہ ان جوانوں کی ولاد میری طرف منسوب ہوگی اور حضرت رافع نے کہا تمہیں بلکہ میرے آزاد شدہ ہیں لہذا ان کی ولاد میری طرف منسوب ہوگی۔ دونوں صاحبان ان لڑکوں کی ولاد کا مقدمہ حضرت عثمان غنیؓ کے پاس لے گئے۔ تو حضرت عثمانؓ نے فیصلہ سنایا کہ ان لڑکوں کی ولاد زبیر کے لئے ہوگی۔ یعنی باپ اپنی اولاد کی ولاد کو اپنے مولیٰ (آزاد کنندہ) کی طرف کھینچ لے گا اور وہ ہیں حضرت زبیر جبکہ انہوں نے اسے آزاد کر دیا۔ اور یہ فیصلہ تمام صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا تھا اور کسی بھی صحابی سے یہ منقول نہیں کہ اس نے اس فیصلے سے اتفاق نہ کیا ہو لہذا اس مسئلے پر صحابہ کا اجماع ہو گیا کہ باپ آزادی کے بعد اپنی اولاد کی ولاد کھینچ لیتا ہے۔

باپ کے اپنے لڑکے کی ولاد کو کھینچ لینے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ ولاد میں اصل (وارث) باپ ہے کیونکہ ولاد بغضائے حدیث قرابت نسب کی مانند ایک قرابت ہے اور نسب میں باپ ہی اصل ہوتا ہے حتیٰ کہ اولاد باپ ہی کی طرف منسوب ہوتی ہے اور ماں کی طرف منسوب نہیں ہوتی سوائے اس صورت کے جس میں بچے کی نسبت باپ کی طرف کرنا مشکل ہو۔ اس طرح ولاد کے اعتبار میں ہوگا چنانچہ ولاد میں ماں کی جانب کا اعتبار صرف اسی وقت کیا جائے گا جب باپ کی جانب کا اعتبار کرنے میں کوئی عذر ہو جس کی صورت یہ ہے کہ باپ اہل ولاد میں سے نہ ہو اور یہاں یہ عذر نہیں لہذا اس کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا اور اس لئے بھی باپ کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا کہ ولاد کا وارث ہونا عصبہ ہونے کے نطفے سے ہے اور باپ کا عصبہ ہونا زیادہ قوی ہے پس وہ اولیٰ ہوا۔ اور اگر باپ غلامی کی حالت میں مرا اور آزاد نہ ہوا تو اس کے لڑکے کی ولاد ماں کے مولیٰ کے لئے ہوگی کیونکہ باپ کی جانب کا اعتبار کرنا مشکل ہے۔

**دادا کا پوتے کی ولاد کھینچنے کا مسئلہ** باقی رہا یہ مسئلہ کہ کیا دادا پوتے کی ولاد کھینچے گا یا نہیں؟ مثلاً یہ کہ وہ باپ جو خود غلام ہے، اس کا غلام باپ ہے اور وہ بچے کا

دادا ہے اب دادا تو آزاد ہو گیا مگر باپ بدستور غلام رہا۔ تو عام علماء نے کہا کہ وہ پوتے کی ولاد نہیں کھینچے گا اور نہ بچہ دادا کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مسلمان تصور ہوگا اور اپنے غلام بیٹے کی اولاد کی ولاد ماں کے مولیٰ کے لئے ہوتی ہے نہ کہ دادا کے مولیٰ کے لئے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دادا پوتے کی ولاد کھینچے گا اور بچہ دادا کے اسلام کی وجہ سے مسلمان ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دادا ولایت میں باپ کے قائم مقام ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ باپ جب غلام ہو تو بچے کی ولایت دادا کی طرف پھر جاتی ہے پس اس طرح وہ ولاد کھینچنے اور اسلام میں بھی باپ کے قائم مقام ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باپ بیٹے اور دادا کے درمیان فاصلہ ہے۔ لہذا بیٹا ولاد اور اسلام میں دادا کے تابع نہ ہوگا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دادا اگر پوتے کی ولاد کھینچ سکتا ہوتا تو ماں کے مولیٰ کے لئے بھی ولاد ثابت نہ ہوگی کیونکہ اس امر میں کوئی شک نہیں کہ غلام باپ کی اصل (رحلہ) آزاد



ہوگی یا تو اس کے باپ سے ہی اس کی اصل میں آزادی ہوگی یا حضرت آدم علیہ السلام تک باپ سے قبل کے آباد اجداد سے۔ پس جب فی الجملہ ماں کے مولیٰ کے واسطے ولادت ثابت ہوگئی تو ثابت ہوا کہ دادا پوتے کی ولادت نہیں کیجئے گا اور اس طرح پوتا دادا کے اسلام کی وجہ سے مسلمان تصور نہیں ہوگا کیونکہ اگر وہ دادا کے اسلام کے باعث مسلمان ہو تو پڑا دادا کے اسلام کے باعث بھی مسلمان ہوگا اور اس طرح جہاں حضرت آدم علیہ السلام کے اسلام کی وجہ سے سب کے سب لوگ مسلمان ہوں گے اور پھر چاہئے کہ کسی کا بھی غلام بنانا جائز نہ ہو حالانکہ واقع میں اس کے خلاف ہے تو ثابت ہوا کہ ولادت میں بچے (پوتے) کو دادا کے تابع بنانے کا قول باطل ہے۔

**ولادت کی مقدار کا بیان** | اور اب رہا ولادت کی مقدار کا بیان تو ولادت بقدر عتق ثابت ہوگی کیونکہ ولادت کے ثبوت کا سبب عتق ہے اور حکم کا اندازہ سبب کی مقدار سے کیا جاتا ہے اور اس کی وضاحت دو آدمیوں کے درمیان مشترک غلام میں ہوگی جبکہ ایک شریک نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا اور وہ خوشحال ہو یا تنگ دست۔ اس مسئلے میں ائمہ کے اختلاف کو اس بنا پر کہ عتق متجزی ہے یا غیر متجزی، ہم نے کتاب التناق میں بیان کر دیا ہے۔

### ولاء العتاقہ کے حکم کا بیان | ولادت کے کئی احکام ہیں

**پہلا حکم** : ان میں سے پہلا حکم میراث ہے یعنی آزاد کنندہ، آزاد کردہ کے مال کا وارث ہوگا بوجہ مذکورہ لاء کے۔ نیز جب وراثت کی شرط پائی جائے گی تو آزاد کردہ کی اولاد کے مال کا بھی وارث ہوگا جیسا کہ پیچھے گزر چکا۔

**دوسرا حکم** : ولادت کا دوسرا حکم یہ ہے کہ آزاد کنندہ اپنی جانب سے آزاد کردہ کی حفاظت اور نصرت میں کوتاہی کے باعث اس کے جرم خطا پر دیت برداشت کرے گا۔

**تیسرا حکم** : ولادت کا تیسرا حکم یہ ہے کہ آزاد کنندہ کو آزاد کردہ کے نکاح کر دینے کی ولایت حاصل ہوگی کیونکہ وہ بھی عصبہ ہے۔

پھر آزاد کنندہ آزاد کردہ کے مال کا جب وارث ہوگا تو دیکھا جائے گا کہ غلام کا عتق رآزاد ہونا اگر موقوف معلوم ہو تو اس کا مال آزاد کنندہ کے حوالے کر دیا جائے گا اور اگر اس کا عتق معلوم نہ ہو تو اس کی ولادت موقوف رہے گی۔ جیسا کہ ایک آدمی نے ایک غلام خسرید یا پھر مشتری خریدار نے اس بات کا اقرار کیا کہ بائع نے غلام کو بیچنے سے قبل اسے آزاد کر دیا تھا تو وہ غلام آزاد ہے اور اس کی ولادت موقوف ہے جبکہ بائع مشتری کے اس اقرار کا انکار کرے۔ پھر بائع نے اگر مشتری کی تصدیق کر دی تو ولادت اس کے لئے لازم ہو جائے گی اور اس پر مشتری کو غلام کی قیمت لوٹانا واجب ہو جائے گا۔ اسی طرح بائع کے در ثناء اگر مشتری کی تصدیق کر دیں گے تو بھی ولادت بائع کے لئے لازم ہو جائے گی۔ زیر بحث صورت میں غلام

کا آزاد ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ بائٹ (بیچنے والے) کا احقاق (آزاد کرنا) اگر مشتری کے اقرار سے بوجہ بائٹ کے چھٹلانے کے بائٹ کے حق میں ثابت نہ ہوا تو وہ احقاق مشتری کے حق میں ثابت ہو گیا کیونکہ وہ جھٹلانے جانے کی صورت میں اپنے اقرار کے اندر اپنے ہی خلاف تصدیق کرنے والا ہے لہذا بائٹ کے آزاد کرنے کا اقرار اس (مشتری) کے حق میں احقاق کو ثابت کر دے گا۔ اس صورت میں مشتری کو یہ حق نہیں ہو گا کہ وہ غلام کی قیمت بائٹ سے طلب کرے کیونکہ غلام کے آزاد کرنے کا اقرار بائٹ کے حق میں نافذ ہی نہیں ہو گا کہ اس نے مشتری کو جھوٹا اقرار دے دیا ہے۔ لہذا غلام کا عتق اس (بائٹ) کے حق میں ثابت نہ ہوا۔ اور زیر بحث مسئلہ میں ولاد کا موقوف ہونا اس لیے ہے کہ سر درست مشتری کے لئے بھی اس کا ثابت کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس نے اپنی جانب سے غلام کے آزاد کرنے کا اعتراف نہیں کیا اور نہ ہی بائٹ کے واسطے ثابت کرنا ممکن ہے کیونکہ مشتری کا اقرار اس پر نافذ نہیں۔ نیز غلام کا عتق معلوم بھی نہیں لہذا غلام کی ولاد بائٹ کے مشتری کی تصدیق کرنے پر موقوف ہے گی۔ اب اگر بائٹ نے مشتری کی تصدیق کر دی تو اس کے لئے احقاق کے قیام پائے جانے کی وجہ سے ولاد لازم ہو جائیگی نیز اس پر مشتری کو غلام کی قیمت لوٹانا بھی لازم ہے کیونکہ یہ بلیت واضح ہو گئی کہ اس نے آزاد آدمی کو بھاپا تھا۔ اسی طرح جب بائٹ (فروخت کنندہ) فوت ہو گیا اور مشتری کے دعویٰ کے تصدیق اس کے ورثہ نے کر دی تو بھی ورثہ کو غلام کی قیمت لوٹانا واجب ہو گا کیونکہ ورثہ میت کے قائم مقام ہوتے ہیں لہذا ان کی تصدیق خود میت کی تصدیق کی مانند ہے۔

یہ مذکورہ تفصیل تو اس وقت ہے جب مشتری بائٹ (فروخت کنندہ) کے احقاق (آزاد کرنے) کا اعتراف کرے لیکن اگر اس نے بائٹ کے غلام کو مدبر (مولیٰ کی موت کے بعد آزاد) بنا دینے کا اقرار کیا اور بائٹ نے انکار کیا پھر بائٹ فوت ہو گیا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مشتری کا بائٹ کی طرف سے تدبیر کا اقرار کرنا دراصل اس کی جانب سے بعد از موت غلام کے آزاد کرنے کا اقرار ہے۔ جب بائٹ مر گیا تو مشتری کا اقرار اس کے اپنے حق میں بوجہ مذکور ثابت ہو گیا لہذا مشتری پر غلام کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا اور اس غلام کی ولاد بوجہ مذکور موقوف رہے گی۔ ہاں اگر بائٹ کے ورثہ اس کی تصدیق کر دیں تو "استحسان" کے طور پر ولاد بائٹ کے لئے لازم ہو جائے گی۔ مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس صورت میں اور پہلی صورت میں بھی بائٹ کو ولاد لازم نہ ہو۔ کیونکہ میت کی ولاد ثابت نہیں اور اس کے ورثہ بذریعہ تصدیق اس عین ثابت شدہ ولاد کو ثابت کرنا چاہتے ہیں لہذا وہ اس چیز کا اعتبار نہیں رکھتے جیسا کہ انہیں نسب کے ثابت کرنے کا اختیار نہیں۔ مگر استحسان کی رو سے بائٹ کے واسطے ولاد کے ثابت ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ بائٹ کے ورثہ کا مشتری کے دعویٰ کی تصدیق کرنا دراصل ان کا کافی الحال عتق کے سبب کو پیدا کرنے کا اقرار ہے کیونکہ وہ غلام کو آزاد کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تو ان کی تصدیق ان کے اپنے ہی خلاف ان کے لیے ولاد کے ثابت ہونے کا اقرار ہوا لہذا ان کے اپنے حق میں ولاد کے ثبوت کا اقرار صحیح ہو گا۔

اسی طرح دو آدمیوں کے درمیان مشترک باندی کے بارے میں ہر شریک نے اس بات کی گواہی دی کہ وہ باندی اس کے دوسرے ساتھی کی ام ولد ہے مگر دوسرے نے انکار کر دیا تو اس صورت میں جب ایک شریک مرے گا تو باندی آزاد ہو جائے گی اور اس کی ولاد موقوف رہے گی۔ آزاد تو اس لیے

ہو جائے گی کہ ہر شریک نے اپنے ساتھی کے خلاف اس کی موت کے وقت باندی کی آزادی کا اقرار کیا ہے لہذا یہ اقرار ہر ایک کے اپنے حق میں صیح ہو جائے گا (جیسا کہ پیچھے گزر چکا) اور ولاد کا موقوف ہونا اس وجہ سے ہے کہ ہر شریک نے اپنی ذات سے ولاد کی نفی کی ہے اور اپنے ساتھی کے لئے اقرار کیا ہے۔ اب اس نے اپنی ذات سے ولاد کی نفی کر دی اور ادھر اس کے ساتھی کے لئے ثابت نہ ہوئی لہذا موقوف رہی۔ اسی طرح مشترک غلام کے بارے میں جب ہر شریک نے دوسرے ساتھی سے یہ کہا کہ "تو نے اس غلام کو آزاد کر دیا ہے" اور دوسرے نے ایسا کرنے سے انکار کیا تو غلام آزاد اور اس کی ولاد موقوف ہے حتیٰ کہ غلام اگر مر گیا اور اس نے ترکہ میں مال چھوڑا تو دونوں شریکوں میں سے کوئی بھی اس کے مال کا وارث نہ ہوگا اور وہ مال بوجہ مذکور اس وقت تک بیت المال میں رکھ دیا جائے گا جب تک کہ کوئی ایک شریک دوسرے کی تصدیق نہ کر دے۔

**موقوف ولاد کا حکم** پھر برہہ آزاد غلام جس کی ولاد موقوف ہو اس کا ترکہ بیت المال میں رکھا جائے گا اور اس غلام کے جرم کی دیت اس کے اپنے اوپر ہوگی نہ کہ بیت المال پر۔ اور اس کا ترکہ بیت المال میں رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ولاد موقوف ہے یہ معلوم نہیں کہ وہ کس آدمی کے لئے ہے لہذا اس کی میراث بھی موقوف ہوگی کیونکہ وہ ولاد سے ہی ثابت ہوتی ہے بنا بریں میراث بیت المال میں رکھی جائے گی جیسا کہ لفظ (گرمی پڑی چیز) کو رکھا جاتا ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ بیت المال اس کی دیت کیوں نہیں دے گا تو وہ اس لیے کہ اس (غلام) کی بیت المال کے علاوہ عاقلہ (جس پر دیت عائد ہوتی ہو) ہے اور وہ ہے اس کی اپنی ذات پس اس کی دیت کا بیت المال پر ڈالنا جائز نہیں۔ اس صورت میں وہ خود ہی اپنی دیت کی عاقلہ ہوگا کیونکہ اس کا آزاد کنندہ مجہول ہے بخلاف میراث (ترکہ) کے۔ کیونکہ میراث کا غیر مستحق آدمی کے لیے ثابت کرنا ممکن نہیں اور ظاہر ہے کہ دونوں شریکوں میں سے ہی کوئی اس کا مستحق ہو سکتا ہے اور وہ معلوم نہیں لہذا میراث کو مجبوراً بیت المال میں رکھا جائے گا۔ اس کے برعکس لقیط (اٹھایا ہوا مولود بچہ جو چھینک دیا جائے) کے معاملے میں ایسا نہیں ہے وہاں بیت المال اگر اس کا وارث ہو تب ہی تو اس کی جانب سے دیت بھی دیتا ہے۔ زیر بحث صورت میں بیت المال کے دیت نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی ولاد بنیادی طور پر ایک آدمی کے لیے ثابت تو ہے مگر وہ معلوم نہیں اور بیت المال پر غلام کی دیت اس وقت عائد کی جاسکتی ہے جب اس کے لئے کسی سے ثابت ہونے والی ولاد نہ ہو اور اس کی میراث کو بیت المال میں رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ مال ضائع ہونے والی چیز ہے اور لقیط کے معاملے میں لقیط کی ولاد چونکہ کسی سے ثابت نہیں ہوتی لہذا اس کی دیت بیت المال پر ہے جیسا کہ اس کی میراث (مال) بیت المال کے لئے ہے۔

(واللہ عز و جل اعلم)

**ولاد کو ظاہر کرنے والی چیز کا بیان** | ولاد ایک توبینہ (دلیل) سے معلوم ہوتی ہے اور دوسرے اقرار سے۔

**توبینہ سے ظاہر ہونا** | توبینہ کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اس غلام کا ولاد حقائق کے ذریعے وارث ہے اور دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ واقعی اس

آدمی نے اس زندہ یا میت کو آزاد کیا تھا اور یہ میت اس کا مملوک اور وہ اس کا وارث ہے۔ ادھر اس غلام کا کوئی اور وارث معلوم بھی نہ ہو تو یہ شہادت جائز ہے کیونکہ انہوں نے کھول کر اور تفصیلی شہادت دی ہے جس میں کسی قسم کی جہالت نہیں لہذا یہ شہادت (گواہی) قبول کی جائے گی۔ اور اگر گواہوں نے یوں گواہی دی کہ یہ میت اس آدمی کا آزاد شدہ ہے اور وہ اس کا وارث ہے اور اس آدمی کے سوا اس کا کوئی وارث نہیں تو یہ گواہی جائز نہیں جب تک کہ ولاد کی وضاحت نہ کی جائے کیونکہ ولاد ولادِ حقائق بھی ہو سکتی ہے اور ولادِ موالاة بھی اور ان دونوں کے احکام جدا جدا ہیں۔ پس ولاد کی جب وضاحت نہ کی گئی تو جھول ہوئی لہذا اس پر گواہی مقبول نہ ہوگی۔ اسی طرح گواہوں نے اگر یہ گواہی دی کہ یہ میت اس آدمی کا عتاقہ (آزاد شدہ) ہے تو بھی یہ شہادت جائز نہیں کیونکہ مولیٰ عتاقہ کی دو قسمیں ہیں ایک اعلیٰ دوسری اسفل (کستر) اور مولیٰ کا لفظ ہر ایک قسم میں یکساں استعمال ہوتا ہے لہذا یہ شہادت مقبول نہ ہوگی مگر اس وقت جبکہ مولیٰ عتاقہ کی وضاحت کی جائے گی۔

**مسائل** اگر دو آدمی ایک ہی غلام کی ولاد بالعتق کا دعویٰ کریں اور ہر ایک اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرے تو اس غلام کی میراث دونوں مدعیوں میں تقسیم ہوگی کیونکہ میراث کے استحقاق کے سبب میں دونوں برابر ہیں اور وہ سبب ہے دعویٰ اور دلیل۔ لہذا دونوں استحقاق وراثت میں بھی برابر ہوں گے اور اگر دونوں نے الگ الگ وقتوں میں دعویٰ کیا تو جس نے پہلے دعویٰ کیا وہ ولاد کے استحقاق میں اولیٰ مرتبہ کیونکہ اس نے ایسے وقت میں عتق کو ثابت کیا جس میں کوئی دوسرا اس کے ساتھ جھگڑا کرنے والا نہ تھا۔ اگر پہلے اور بعد میں دعویٰ کرنا موالاة کی ولاد میں ہو تو بعد میں دعویٰ کرنے والا ولاد کا زیادہ مستحق ہوگا کیونکہ موالاة کی ولاد توڑی اور فسخ کی جاسکتی ہے لہذا عقد ثانی پہلے عقد موالاة کو توڑنے والا قرار پائے گا۔ مگر یہ پہلے عقد والے آدمی کے گواہ یہ گواہی دیں کہ اس نے اس شرط پر مولیٰ موالاة سے عقد باندھا تھا کہ وہ ناقابل فسخ ہو گا تو یہ ولاد ولادِ حقائق کے مشابہ ہوگئی لہذا ایسی صورت میں پہلا مدعی ہی ولاد کا زیادہ مستحق ہوگا۔

○ اگر ایک آدمی نے اس بات پر دلیل قائم کر دی کہ اس نے اس غلام کو آزاد کیا تھا اور وہ اس کا مالک ہے اور اس کے سوا غلام کا کوئی وارث معلوم بھی نہ ہو اور قاضی نے اس کے حق میں غلام کی میراث اور ولاد کا فیصلہ کر دیا پھر ایک دوسرے آدمی نے بھی اسی طرح دلیل (گواہی) قائم کر دی تو یہ گواہی مقبول نہ ہوگی مگر اس صورت میں جبکہ دوسرے آدمی کے گواہ یہ گواہی دیں کہ دوسرے نے پہلے سے غلام کو آزاد کرنے سے قبل ہی خرید لیا تھا پھر دوسرے نے خرید کر غلام کو آزاد کیا اور وہ اس کا مالک ہے تو پہلے کا عدالتی فیصلہ باطل ہو جائے گا کیونکہ دوسرے آدمی کے گواہوں کی گواہی سے یہ بات واضح ہوگئی کہ پہلے سے اس غلام کو آزاد کیا جس کا وہ مالک نہ تھا لہذا پہلا عتق باطل اور دوسرا صحیح واقع ہوا۔

**اقرار سے ظاہر ہونا** باقی رہا اقرار سے ولاد کا ظاہر ہونا تو اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی اس چیز کا اقرار کرے کہ وہ فلاں آدمی کا مولیٰ عتاقہ اعلیٰ یا ادنیٰ ہے اور وہ فلاں اس کی تصدیق کر دے تو وہ اس کا مولیٰ ہے اور فلاں اس کا وارث ہے اور اس کی قوم اس کی طرف سے مولیٰ کی دیت ادا کرے گی کیونکہ ولاد وراثت کا سبب ہے لہذا نسب اور نکاح کی مانند ولاد کا اقرار بھی صحیح ہے۔

پھر اقرار کنندہ کی اگر بالغ اولاد ہو اور وہ باپ کے اس اقرار کا انکار کریں اور کہیں کہ ہمارا باپ دوسرے فلاں آدمی کا مولیٰ عتقاد ہے تو باپ اپنی ذات پر اور اولاد اپنی جانوں پر تصدیق کرنے والے ہوں گے۔ کیونکہ باپ کو بڑی اور بالغ اولاد پر کوئی ولایت حاصل نہیں لہذا اس کا اقرار ان پر نافذ نہیں ہوگا۔ اور اس کا اقرار اپنے لفظوں پر صحیح ہوگا کیونکہ انہیں اپنے آپ پر ولایت حاصل ہے اور اگر اولاد چھوٹی (بالغ) ہو تو باپ ان کی بھی تصدیق کرنے والا ہے کیونکہ بالغ اولاد پر اسے ولایت حاصل ہے۔ چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ باپ اگر کسی سے عقد مولاۃ کرے تو اس کی اولاد بھی اس کے تابع ہوتی ہے اگر بچوں کی ماں باپ کے اقرار کو جھٹلائے اور اس کی ولاد کی نفی کرے تو اس کی بات نہیں بلکہ باپ ہی کی بات مانی جائے گی کیونکہ باپ جب زندہ ہو تو بچوں کی ولایت اسے ہی حاصل ہوتی ہے اور ولاد چونکہ نسب کے شاہ ہے اور نسب کی نسبت باپ ہی کی طرف کی جاتی ہے اسی طرح ماں اگر اقرار کنندہ باپ سے یہ کہے کہ میری یہ اولاد تجھ سے نہیں بلکہ کسی دوسرے آدمی سے ہے تو بھی اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اولاد باپ کے ہاتھ میں ہوتی ہے نہ کہ ماں کے ہاتھ میں لہذا ماں کی اس معاملے میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اگر ماں یہ کہے کہ میں نے یہ لڑکا اپنی آزادی سے پانچ ماہ بعد جنائذا یہ لڑکا میرے مولیٰ کا مولیٰ ہے اور خاوند (لڑکے کا باپ) کہے کہ تو نے آزادی سے چھ ماہ بعد یہ لڑکا جناتو خاوند کا قول معتبر ہوگا کیونکہ لڑکا ایسے حال میں پیدا ہوا ہے جس میں اس کی ولاد باپ کے مولیٰ کے لئے ہوتی ہے اور ماں کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ ایسے حال میں پیدا ہوا ہے جس میں اس کی ولاد ماں کے مولیٰ کے لئے ہوتی ہے پس بظاہر حال چونکہ خاوند کا گواہ ہے لہذا عورت کی بات بغیر دلیل کے نہ مانی جائے گی اور اس کی نظیر یہ ہے کہ میاں بیوی میں جب اختلاف ہو جائے ایک کے کہ شادی چھ مہینے پہلے ہوئی تھی اور یہ لڑکا اسی میاں کا ہے اور دوسرے کہ شادی چار ماہ قبل ہوئی تھی تو میاں بیوی میں اس کا قول مانا جائے گا جو چھ ماہ قبل نکاح کا مدعی ہے کیونکہ یہی صورت میں لڑکے کا ظہور خاوند سے نسب ثابت کرنے کے حال میں ہوگا اور وہ ہے نکاح کے قیام کا حال۔

ولاد عتقاد کا اقرار حالت صحت میں بھی ٹھیک ہے اور حالت مرض میں بھی کیونکہ ولاد ایک دوسرے کے وارث بننے کا سبب ہے لہذا اس میں نکاح کی طرح حالت صحت اور حالت مرض دونوں برابر ہیں۔ اگر ایک آدمی نے اقرار کیا کہ مجھے فلاں نے یا فلاں نے آزاد کیا اور ان میں ہر ایک نے دوسرے کے خلاف دعویٰ کیا (کہ میں نے نہیں بلکہ اس نے آزاد کیا تھا) تو یہ اقرار باطل ہے کیونکہ یہ معمول اقرار ہے۔ پھر اس اقرار کنندہ نے بعد میں مذکورہ دونوں میں سے کسی ایک کے لئے یا کسی تیسرے آدمی کے لئے اقرار کیا کہ وہ اس کا مولیٰ (آزاد کردہ) ہے تو یہ اقرار جائز ہے کیونکہ پہلا اقرار مقررہ (جس کے لئے اقرار کیا جائے) کی جماعت کی وجہ سے باطل ہو چکا ہے۔ اور ولاد نسب کی مانند معمول آدمی سے ثابت نہیں ہوتی لہذا پہلا اقرار باطل اور کالعدم ہوا۔ اب اس کے بعد اس آدمی کو اختیار ہے کہ جس کے لئے چاہے دوبارہ ولاد کا اقرار کرے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

## فصل ولاء الموالاة کا بیان

باہم دوستی کے عقد سے حاصل ہونیوالی میراث کا بیان

ولاء الموالاة کے بارے میں بھی گفتگو درج ذیل موضوعات پر مشتمل ہے۔

شرعی طور پر اس کے ثبوت کا بیان۔

اس کے ثبوت کے سبب کا بیان۔

ثبوت کی شرائط کا بیان۔

سبب کی صفت کا بیان۔

اس کے حکم کا بیان۔

حکم کی صفت کا بیان۔

اس ولاء کو ظاہر کرنے والی چیز کا بیان۔

**ولاء الموالاة کے شرعی ثبوت کا بیان** | اس ولاء کے ثبوت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ ہمارے

ائمہ احناف کے نزدیک یہ ثابت ہے اور اس سے ایک

دوسرے کا وارث بنا جاتا ہے۔ یہی رائے صحابہ میں حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی

اللہ عنہم کی ہے اور یہی خیال ابراہیم خنسی کا بھی ہے۔ جب کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مولیٰ موالاة

کی میراث بیت المال میں رکھی جائے گی پھر اسی قول کو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے لیا ہے اور ان کی دلیل یہ

ہے کہ ولاء الموالاة کا عقد عام مسلمانوں کے حق کو باطل کرنے کا نام ہے کیونکہ ولاء کے عائد کا اگر کوئی اپنا وارث

نہ ہو تو اس کے ورثاء جملہ مسلمان ہوتے ہیں۔ کیا آپ نے یہ نہیں دیکھا کہ جملہ مسلمان ہی اس کی طرف سے دیت

ادا کرتے ہیں لہذا وہ معین ورثاء کے قائم مقام ہوں گے نیز میت جس طرح اپنے ورثاء کے حق کو باطل نہیں

کر سکتا اسی طرح ورثاء کے قائم مقام لوگوں کے حق کو بھی باطل نہیں کر سکے گا۔ اسی وجہ سے مذکور دونوں اماموں

ملہ موالاة لفت میں اپنی متابعت ہے اور شریعت میں موالاة یہ ہے کہ ایک سادہ آدمی دوسرے سے یہ کہے کہ یہاں میری کوئی بھاری

نہیں اور کوئی مددگار سوچو مجھ کو تو اپنی طرف ملے اور اپنی قوم کی طرف تا کہ میں تیری جماعت میں گناہاؤں۔ سو میری مدد کیجیے اور میرے

ادب سے مصائب و فواجب دور کیجیے اگر میں مر جاؤں تو تو میرے مال کا وارث اب اگر دوسرا آدمی اس چیز کو قبول کر لے تو یہ دونوں کے

درمیان عقد موالاة کہلاتا ہے۔ (در مختار مع لزوم ۴۱: ۹۰۷، مطبوعہ نوری کشتور گھنڈ)

کا قول ہے کہ میت جب اپنے تمام مال کی کسی آدمی کے لیے وصیت کر دے اور اس کا کوئی وارث بھی نہ ہو تو یہ وصیت صحیح نہیں کیونکہ جب اس کا کوئی معین وارث نہ تھا تو تمام مسلمانوں کی جماعت اس کی وارث تھی لہذا وہ ان کے حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے لیکن کتاب و سنت اور عقلی طور پر ہمارا (احناف کا) موقف ہی صحیح ہے۔ کتاب اللہ (قرآن مجید) سے اختلاف کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے۔

وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ (النساء: ۳۳)

”اور وہ لوگ جن سے بندھ چکا ہے تمہارا عہد و پیمان تو دو انہیں ان کا حصہ یہاں ”نصیب“ سے مراد میراث ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نصیب کو ان کی طرف منسوب کیا ہے جو ان کے لیے ترکہ میں مقررہ حق کے قیام پر ولایت کرتا ہے اور وہ حق میراث کا حق ہے کیونکہ آیت کریمہ کا یہ جزو معطوف ہے ماقبل کے اس ٹکڑے پر:

وَلِكُلِّ جَبَلْنَا مَوَالِي مَا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْدَبُونَ۔

یعنی ہر ایک کے لیے بنا دیے ہیں ہم نے وارث اس مال سے جو چھوڑ جائیں ماں باپ اور قریبی رشتہ دار لیکن اتنا فرق ہے کہ عقد موالاة کرنے والا اس وقت وارث ہوگا جب میت کے ذوی الارحام بھی نہ ہوں اور یہ چیز ہم نے اس طرح معلوم کی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَادُلُوا الرِّحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

وَالْمُهَاجِرِينَ (الاحزاب: ۶)

۲ اور رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں اللہ کی کتاب میں نسبت دوسرے مؤمنین اور مہاجرین کے۔

اور سنت سے ولاد الموالاة کے ثابت ہونے میں حضرت تیم داری رضی اللہ عنہ سے مروی یہ روایت ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ جو شخص کسی آدمی کے ہاتھ پر اسلام لانا ہے اور وہ آدمی اس کے ساتھ عقد موالاة کر لیتا ہے تو اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا: وہ آدمی سب لوگوں سے اس کی زندگی اور موت کا زیادہ حقدار ہے۔ اس فرمان میں اس کی زندگی سے آپ نے اس کی دیت اور اس کی موت سے میراث مراد لی۔ باقی رہا عقلی طور پر ولاد الموالاة کا ثابت ہونا تو وہ اس طرح کہ میت المال فی نقطۃ ایمان کی ولاد سے وارث ہوتا ہے کیونکہ وہ ایمان والوں کا بیت المال ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ (توبہ: ۱۷)

اور مؤمن مرد اور مؤمن عورتیں ایک دوسرے کے مددگار ہیں۔

اور زیر بحث مولیٰ موالاة کو یہ ولاد (ایمان کی ولاد) بھی حاصل ہے اور ولاد معاقدہ بھی لہذا وہ عام مؤمنین سے میراث کا زیادہ حقدار ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولیٰ عقدا بیت المال سے اولیٰ ہے۔ کیونکہ ایمان کی ولاد میں وہ سب مؤمنین کے برابر ہے لیکن حق کی ولاد میں اسے ترجیح حاصل ہے اسی طرح یہ (مولیٰ

موالاء، ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ مولیٰ موالاة میت کے تمام آثار ب سے مؤخر ہے اور مولیٰ مختار ذوی الاحرام  
مقتدر ہے کیونکہ دم رشتہ داری کی ولادت عقد موالاة کی ولادت سے زیادہ درجہ رکھتی ہے لہذا مولیٰ موالاة ذوی  
الارحام سے مؤخر ہوگا لیکن ولادت مختار چوں کہ ایک احسان کا صلہ ہے جو معنوی طور پر غلام کو زندگی دینے اور  
جسم دینے کے مترادف ہے لہذا معنوی حیثیت سے مولیٰ مختار کو عصبیات کے ساتھ تھایا گیا ہے اسی لیے حضور  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ولاد قرابت نسب کی مانند ایک قرابت ہے۔ باقی رہا امام مالکؒ و امام شافعیؒ کا یہ  
کہنا کہ عام مسلمان اس کے وارث ہیں لہذا وہ عقد موالاة کر کے ان کے حق کو ضائع نہیں کر سکتا۔ تو اس کا جواب  
یہ ہے کہ عام مسلمان اس وقت اس کے وارث قرار پاتے ہیں جب وہ یہ عقد (عقد موالاة) کرنے سے پہلے مر جائے  
لیکن اگر وہ یہ عقد کرنے کے بعد مرے تو عام مسلمان اس کے وارث نہیں بنتے۔ نیز ان کے اس قول کے غلط چلنے  
کی دلیل یہ بھی ہے کہ میت کا اپنے مال کی تہائی تک کسی کو وصیت کرنا صحیح ہے (جو ان کے نزدیک بھی مسلم ہے)  
اگر ایسا ہوتا یعنی عام مسلمان اس کے وارث ہوتے تو یہ وصیت صحیح نہ ہوتی کیونکہ یہ وارث کے لیے وصیت ہوتی  
جو صحیح نہیں۔

**ولاء الموالاة کے ثبوت کا سبب** | ولاد الموالاة کے ثبوت کا سبب عقد موالاة یعنی ایجاب و قبول  
ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی جس نے کسی کے ہاتھ  
پر اسلام قبول کیا ہے، وہ اس سے یا کسی دوسرے شخص سے یہ کہے کہ:

انت مولای قرثنی اذا مت وتعتل عنی اذا جنیت فیتقول قبلیت

تو میرا مولیٰ ہے جب میں مر جاؤں تو تو میرا وارث ہوگا اور اگر گنہی میں کوئی جرم کر بیٹھوں تو تو اس کی  
دیت ادا کرے گا اور وہ آدمی جواب میں کہے میں نے یہ چیز قبول کی۔ اگر ایک شخص کسی آدمی کے ہاتھ پر اسلام  
لایا مگر اس کی بجائے کسی دوسرے سے عقد موالاة کر لیا تو عام علماء کے نزدیک وہ اسی کا مولیٰ (حلیف) ہے  
جس سے اس نے عقد موالاة باندھا، لیکن فقہیہ عطل کے نزدیک وہ اس آدمی کا مولیٰ ہے جس کے ہاتھ پر وہ  
اسلام لایا ہے مگر صحیح بات وہی ہے جو عام علماء نے کہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

والذین عقدت ایمانکم فأتوہم نصیبہم (انساء: ۳۳)

اور وہ لوگ جن سے بندھ چکا ہے تمہارا عہد و پیمان تو دو انہیں ان کا حصہ۔

تو اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ولاد موالاة کو عقد باندھنے والے کے لیے بنایا ہے۔ اسی طرح  
صحابہ کرام سے بھی یہ منقول نہیں کہ انہوں نے ولاد موالاة کو نفس اسلام سے ثابت کیا ہو۔ علاوہ ازیں عہد نبوی  
اور صحابہ و تابعین کے دور میں بیت سے لوگ اسلام قبول کرتے تھے مگر کوئی اسلام قبول کرنے والے کو یہ دیکھتا  
تھا کہ وہ صرف اسی آدمی سے عقد موالاة باندھ سکتا ہے جس کے ہاتھ پر وہ اسلام لایا ہے تو ثابت ہوگا کہ عقد  
کسی آدمی کے ہاتھ پر اسلام لانا اس کے لیے ولاد کے ثابت ہونے کا سبب نہیں بلکہ اصل سبب عقد ہے تو  
جب تک عقد نہیں پایا جائے گا وراثت اور دیت بھی ثابت نہیں ہوگی۔

**عقد موالاة کے ثبوت کی شرائط** | پہلی شرط: ایک شرط تو عقد باندھنے والے کا عقل  
ہونا ہے کیونکہ عقل کے بغیر ایجاب اور قبول صحیح نہیں ہوتا۔



باقی رہا بلوغ تو وہ ایجاب کی جانب میں عقد کے منقذ ہونے کی شرط ہے لہذا نابالغ کی جانب سے ، چاہے وہ عاقل ہی ہو عقد منقذ نہیں ہوتا۔ چنانچہ عقل مند بچے نے اگر کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا اور اس سے عقد موالاة باندھا تو یہ عقد جائز نہیں ہوگا چاہے اس کا کافر باپ اسے اس عقد کی اجازت دے دے کیونکہ یہ ایک قسم کا عقد ہے اور عقل مند بچے کے عقود (معاملات معاہدات) اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں اور کافر باپ کو اپنے مسلمان بیٹے پر ولایت حاصل نہیں لہذا کافر باپ کا لے اجازت لینا یا نہ لینا برابر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان عاقل بچے کے تمام عقود مثلاً بیع وغیرہ بھی کافر باپ کی اجازت سے جائز نہیں ہوتے اسی طرح عقد موالاة بھی کافر باپ کی اجازت سے جائز نہیں ہوگا۔ اور قبول کی جانب سے بلوغ عقد کے نافذ ہونے کی شرط ہے یعنی غیر بالغ عاقل کا عقد منقذ تو ہو جائے گا مگر علی الفور نافذ نہیں ہوگا چنانچہ کسی بالغ آدمی نے کسی نابالغ بچے سے عقد موالاة باندھا اور بچے نے قبول کر لیا تو یہ عقد منقذ تو ہو جائے گا لیکن بچے کے باپ یا اس کے ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر اس نے اجازت دے دی تو یہ عقد جائز ہوگا کیونکہ یہ (عقد موالاة) ایک قسم کا عقد ہے لہذا یہ بھی اسی طرح ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا جس طرح کہ باقی تمام نابالغ کے عقود ولی کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں اور باپ یا وصی کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ عقد بیع وغیرہ کی مانند عقد موالاة کو بھی نابالغ کی طرف سے قبول کر لیں۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی غلام سے عقد موالاة باندھا اور غلام نے قبول کر لیا تو یہ عقد غلام کے آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر اس نے اجازت دے دی تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ غلام اور نابالغ کے اس عقد میں اتنا فرق ہے کہ غلام کے عقد میں آقا نے جب اجازت دے دی تو ولایت دلا موالاة مولیٰ سے ہوگی اور نابالغ کے عقد میں اس کے باپ یا وصی نے اجازت دے دی تو ولایت نابالغ بچے ہی سے ہوگی اور ایسا اس لیے ہے کہ غلام کسی چیز کی ملکیت نہیں رکھتا لہذا غلام کا اس عقد کو قبول کرنا اپنے آقا کے لیے ہوگا۔ کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ غلام اگر کوئی چیز خریدے تو وہ اپنے مولیٰ کے لیے خریدنے والا ہوتا ہے اور بچہ ملکیت کا اہل ہے چنانچہ وہ اگر کوئی شے خریدے تو وہ اپنے ہی لیے خریدنے والا ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی آدمی نے مکتب غلام سے عقد موالاة باندھا تو یہ عقد جائز ہوگا اور وہ آدمی مکتب کے مولیٰ کا مولیٰ موالاة ہوگا کیونکہ مکتب کا عقد کو قبول کرنا صحیح ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ مکتب خریدہ فروخت کی ملکیت رکھتا ہے لہذا اس کا یہ عقد قبول کرنا تو جائز ہے البتہ اس عقد سے حاصل ہونے والی ولایت مولیٰ کے واسطے ہوگی کیونکہ مکتب اہل ولایت سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مکتب اگر آگے کے غلام کو مکتب بنائے اور وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولایت اس مکتب کے مولیٰ کے لیے ہوتی ہے۔ بخلاف نابالغ بچے کے کہ وہ ولایت کا اہل ہے۔ چنانچہ باپ اگر اپنے چھوٹے بیٹے کے غلام کو مکتب کر دے اور وہ غلام ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولایت بیٹے سے ثابت ہوتی ہے۔

**اسلام شرط نہیں** باقی رہی اسلام کی شرط تو وہ اس عقد موالاة کی صحت میں شرط نہیں لہذا ذمی آدمی کی موالاة ذمی سے ، ذمی کی مسلمان سے یا مسلمان کی ذمی سے جائز ہے کیونکہ یہ عقد بمنزل مال کی وصیت کے ہے چنانچہ ایک ذمی اگر کسی ذمی کے لئے یا مسلمان کیلئے یا مسلمان کی ذمی کیلئے مال کی وصیت کرے تو وہ جائز ہے اسی طرح موالاة جائز ہے۔ اسی طرح ایک ذمی نے دوسرے

ذمی سے عقد موالاة باندہ جا بعد میں وہ مسلمان ہو گیا تو بھی یہ عقد جائز رہے گا۔

**مرد ہونا شرط نہیں** اسی طرح مرد ہونا بھی اس عقد کی شرط نہیں لہذا مرد کی موالاة محورت سے یا

محورت کی مرد سے جائز ہے۔ اسی طرح دارالاسلام کا ہونا بھی اس عقد میں شرط نہیں چنانچہ کوئی حربی آدمی اگر اسلام قبول کرے اور دارالاسلام یا دارالحرب میں کسی مسلمان سے عقد موالاة باندہ سے تو یہ موالاة جائز ہے کیونکہ موالاة ایک قسم کا عقد ہے جس میں عائدین کے ذکر ہونے یا مونث ہونے یا دارالاسلام اور دارالحرب میں ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا (روائے معزز بل اعلم)۔

**دوسری مشروط** : عقد موالاة یا دلاء موالاة کے ثبوت کی دوسری شرط یہ ہے کہ عاقد (عقد باندہ والے) کا کوئی وارث نہ ہو یعنی اس کے قریبی رشتہ داروں میں سے کوئی ایسا آدمی نہ ہو جو اس کا وارث بن سکتا ہو۔ اگر اس کا کوئی ایسا وارث موجود ہوگا تو یہ عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ ایک تو قربت عقد سے زیادہ قوی ہوتی ہے دوسرے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **و ادلو الایحام بعضہم ادلی ببعض فی کتاب اللہ** : (اور رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ قریبی رکھتے ہیں اللہ کی کتاب میں)،

ہاں عاقد کا رشتہ داروں میں صرف خاندانی یا سوی ہو تو عقد صحیح ہو جائے گا۔ اس صورت میں خاندانی یا سوی کو مقررہ حصہ دینے کے بعد جو کچھ مال بچ رہے گا وہ مولیٰ موالاة کا ہوگا۔

**تیسری مشروط** : عقد موالاة کے ثبوت کی تیسری شرط یہ ہے کہ عاقد (جو موالاة کرنا چاہتا ہے)، اہل عرب میں سے نہ ہو چنانچہ عربی آدمی نے اگر قبیلہ عرب کے سوا کسی دوسرے آدمی سے موالاة کا عقد باندھا تو وہ اس کا مولیٰ نہ بنے گا۔ البتہ اسکے قبیلے کی طرف منسوب ہوگا اور قبیلہ اسکی طرف سے ریت ادا کرے گا اور یہ شرط اس لیے ہے کہ موالاة کا جواز باہمی امداد کے لیے ہے اور عرب کے قبائل پہلے ہی ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ اس کا جواز صرف عجمی لوگوں کے لیے ہے کیونکہ ان کا کوئی قبیلہ نہیں ہوگا کہ جسکے ذریعے وہ ایک دوسرے کی مدد کریں لہذا باہمی نصرت کے واسطے ان کی موالاة کو جائز رکھا گیا ہے۔ اور عرب آدمی کا جو قبیلہ ہوتا ہے جو اسکی مدد کرتے ہیں اور قبیلہ کی مدد زیادہ قوی ہوتی ہے لہذا وہ کسی کا مولیٰ نہ بنے گا جیسے ہو سکتا۔ اس طرح کسی عرب خاتون نے اگر کسی غیر قبیلہ کے آدمی سے عقد موالاة باندھا تو وہ بوجہ مذکور جائز نہیں ہوگا۔

**چوتھی مشروط** : حقیقی شرط یہ ہے کہ عاقد عرب کے مولیٰ (حلیفوں) میں سے بھی نہ ہو کیونکہ ان کا مولیٰ (حلیف) انہی میں شمار ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **وان مدنی القوم منہم** (جسے شک ایک قوم کا مولیٰ انہیں میں سے ہوتا ہے)۔

**پانچویں مشروط** : عقد موالاة کے ثبوت کی پانچویں شرط یہ ہے کہ عاقد کسی کا آزاد کردہ نہ ہو۔ اگر وہ کسی کا آزاد کردہ ہو تو اس کی طرف سے عقد موالاة صحیح نہ ہوگا کیونکہ حق کی دلاء موالاة کی دلاء سے زیادہ قوی ہے اس لیے کہ وہ فسخ نہیں ہوتی جب کہ دلاء الموالاة فسخ کی جاسکتی ہے لہذا اگر ذر دلاء کے ذریعے قوی دلاء کو ختم کرنا جائز نہیں۔

**چھٹی مشروط** : ثبوت کی چھٹی شرط یہ ہے کہ عاقد کی طرف سے بیت المال عاقد نہ ہو۔ کیونکہ جس آدمی کی طرف سے بیت المال عاقد ہو تو اس کی دلاء (میراث) جملہ مسلمانوں کے لیے ہوتی ہے لہذا اس دلاء کا متسام مسلمانوں میں سے صرف ایک مبین مسلمان کی طرف پھیرنا جائز نہیں۔ اور اگر بیت المال اس کی جانب سے

دیت ادا بھی کر چکا ہو تو پھر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جائز نہیں کیونکہ دیت ادا کرنے سے عقد لازم ہو گیا اور اس میں فسخ کا احتمال نہ رہا۔ اگر اس نے کسی آدمی سے عقد موالاة باندھا ہو مگر مقبوح (موتی اعلیٰ) نے ابھی تک اس کی طرف سے دیت ادا نہ کی ہو تو عاقد کا کسی تیسرے آدمی سے عقد موالاة باندھنا جائز ہے۔ کیونکہ مگر عقد جب تک دیت نہ دی جائے، لازم نہیں قرار پاتا۔ اب عاقد کا دوسرا عقد باندھنا اس امر کی دلیل ہوگی کہ اس نے پہلے عقد کو فسخ کر دیا ہے۔

**عقد موالاة کی صفت کا بیان** | اس عقد کی صفت یہ ہے کہ یہ عقد جائز تو ہے مگر لازم نہیں۔ چنانچہ (دالے) کو یہ حق ہے کہ جس موتی سے موالاة کی ہے اس کی موالاة سے پھر کر دوسرے شخص سے موالاة کر لے کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جس سے کسی سے کالہک نہیں بنانا بلکہ ذیہ وکالت اور شرکت کی مانند لازم عقد نہیں کیونکہ یہ عقد بمنزلہ وصیت بالمال ہے اور وصیت بالمال غیر لازم شے ہے پس اسی طرح عقد موالاة کا معاملہ ہے اِلاٰ یہ کہ اس کی طرف سے دیت ادا کر دی گئی ہو کیونکہ جب اس کی جانب سے دیت دے دی گئی تو عقد عدالت کے فیصلے سے مؤکد ہو گیا۔ اب پہلی موالاة سے دوسرے شخص کی موالاة کی طرف پھرنے میں عدالت کے فیصلے کو فسخ کرنے کے مترادف ہے حالانکہ اسے عدالتی فیصلے کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اسی طرح عاقد کو یہ حق بھی موصول ہے کہ وہ اپنی طرف سے دیت ادا کئے جانے سے پہلے پہلے صریح طور پر اس عقد کو توڑ دے کیونکہ ہر غیر لازم عقد میں فریقین میں سے ہر ایک اس عقد کو توڑنے کا مجاز ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس میں ایک فریق (عاقد) کو عقد توڑنے کا اختیار ہو تو عقل چاہتی ہے کہ دوسرے فریق کو بھی یہ حق ملنا چاہیے جیسے کہ دیگر تمام قابل فسخ عقود میں ہوتا ہے۔ اور یہاں زیر بحث عقد میں صرف ایک فریق (عاقد) کو یہ حق ہے اور وہ فریق ہے عقد موالاة کو قبول کرنے والا۔ اسی طرح دوسرے کو بھی حق فسخ موصول ہے البتہ اتنا ضروری ہے کہ ایک دوسرے کی موجودگی میں اس عقد کو فسخ کرے یعنی دوسرے کو اس فسخ کا علم ہونا چاہیے کیونکہ اس عقد سے دوسرے آدمی کا حق متعلق ہو گیا ہے لہذا دوسرے کے علم کے بغیر اس کے حق کو ساقط کرنا روا نہیں جیسا کہ وکیل کو بغیر تائید معزول کرنا ٹھیک نہیں مگر یہ کہ نیچے والا موتی موالاة کسی دوسرے سے موالاة کا عقد باندھ لے تو یہ دوسرا عقد باندھنا اس امر کی دلیل ہوگی کہ اس نے پہلے عقد کو توڑ دیا ہے چاہے اس کا ساتھی حاضر نہ ہو یا یہ دوسرا عقد ضرورۃً اول عقد کے لئے توڑنے والا سمجھا جائے گا۔ کیونکہ پہلے عقد کو فسخ کیے بغیر دوسرا عقد نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ ایک آدمی نے کسی کو اپنا غلام بیچنے کا وکیل مقرر کیا۔ پھر وکیل کی عدم موجودگی میں وکیل کو معزول کر دیا تو یہ معزول کرنا صحیح نہ ہوگا اور اگر خود ہی غلام کو بیچ دیا یا آزاد کر دیا تو وکیل خود بخود معزول ہو جائے گا اسی طرح یہ ہے۔ واللہ الوفی

**عقد موالاة کا حکم** | عقد موالاة کا حکم حالت زندگی میں دیت اور بعد از وفات وارث ہونا ہے یعنی اوپر والا موتی (قبول کنندہ) نیچے والے موتی (دایا ب کنندہ) کی زندگی میں اس کی جانب سے بصورت جرم دیت کا ذمہ دار ہوگا اور جب وہ مرے گا تو اس کا وارث قرار پائے گا پس اسلاف کے نزدیک بوجہ مذکور دلائل اوپر والا موتی نیچے والے کا وارث ہوگا اور نیچے والا بھی اوپر والے کا وارث ہوگا جبکہ عقد

میں جانیں سے وارث ہونے کی شرط ہو بخلاف ولادعتا کے کہ وہاں صرف اوپر والا (آقا) ہی نیچے والے (غلام) کا وارث بنتا ہے نہ کہ غلام آقا کا۔ کیونکہ وہاں وراثت کا سبب آقا کی طرف سے پایا گیا ہے نہ کہ غلام کی طرف سے اور وہ سبب ہے آزاد کرنا۔ لیکن اس ولاد (ولاد موالاة) میں میراث کا سبب عقد ہے اور اس میں جانیں سے ایک دوسرے کا وارث ہونے کی شرط رکھی گئی ہے لہذا از روئے حدیث نبویؐ "المسلمون عند شروطہم" مسلمان اپنی شرائط کے مطابق عمل کریں گے، اس شرط کا اعتبار کیا جائے گا۔

پھر ولاد کا حکم جس طرح مردوں میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح ان کی چھوٹی نابالغ اولاد میں تابع ہونے کی حیثیت سے ثابت ہوگا حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی آدمی سے عقد موالاة باندھا اور اس کی نابالغ اولاد بھی ہو تو وہ اولاد اس آدمی کے مولیٰ (موالاة کرنے والے) ہو جائیں گے جس سے ان کے باپ نے عقد موالاة باندھا ہے۔ اسی طرح ایک آدمی نے کسی سے موالاة کی بعد میں اس کے اولاد ہوئی تو وہ اولاد بھی باپ کے تابع ہونے کے لحاظ سے باپ کی ولایت میں داخل ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ باپ کو اپنے نابالغ لڑکے پر ولایت حاصل ہوتی ہے لہذا باپ کا عقد اس پر نافذ ہوگا البتہ نابالغ اولاد باپ کی موالاة سے مولیٰ نہ بنے گی کیونکہ نابالغ اولاد باپ کے تابع نہیں اور نہ ان پر باپ کو ولایت حاصل ہے چنانچہ باپ نے اگر کسی سے موالاة کی اور اس کا کوئی بڑا لڑکا بھی تھا اور اس لڑکے نے کسی دوسرے آدمی سے موالاة کی تو اس کی ولاد اسی کے لئے ہوگی نہ کہ باپ کے مولیٰ موالاة کے لئے ہے۔

**مسائل** موالاة کرنے والے کی اولاد میں سے ایک لڑکا اگر نابالغ ہو جائے اور پہلے مولیٰ سے پھر کر دوسرے سے موالاة کرنا چاہے تو دیکھا جائے گا کہ پہلے مولیٰ نے خود اس لڑکے کی طرف سے یا اس کے باپ کی طرف سے یا اس کے کسی بھائی کی طرف سے دیت ادا کر دی ہو تو اسے پہلی موالاة سے پھرنے کا اختیار نہیں اور اگر مولیٰ اول نے کسی بھی ایک کی طرف سے دیت ادا کی ہو تو نہ لڑکے کو دوسری موالاة کرنے کا اختیار ہے۔ دیت نہ دے جانے کی صورت میں بڑے لڑکے کے لئے پہلی موالاة سے پھرنے کا جو ان اس لئے ہے کہ اگر وہ باپ کے وقت بڑا نابالغ ہو تا تو اسے اس صورت (دیت نہ دے جانے کی صورت) میں پھرنے کا حق تھا اسی طرح اب نابالغ ہونے پر بھی اسے یہ حق حاصل ہے کیونکہ دونوں حالتوں (عقد کے وقت یا بعد میں بڑا ہونے کے وقت) میں اس کے اندر عقد کے سرایت کرنے سے مانع ایک ہی ہے اور وہ ہے اس کا باپ کے تابع نہ ہونا نیز باپ کی اس پر ولایت نہ ہونا باقی رہا دیت کے بعد پہلی موالاة سے پھرنے کا جائز نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ اس موالاة سے قاضی کا فیصلہ متعلق ہو چکا ہے اور اب اس سے پھر نا عدالتی فیصلے کو قیض کرنا ہے۔ اور یہ چیز جائز نہیں لہذا ضرورۃً عقد موالاة لازم ہو جائے گا۔

○ اگر ایک عورت نے کسی سے عقد موالاة باندھا اور اس کی چھوٹی (نابالغ) اولاد بھی تھی تو وہ اولاد اس موالاة میں داخل نہ ہوگی اور نہ ان اس معاملے میں باپ کے مشابہ قرار پائے گی کیونکہ ماں کو اپنی چھوٹی اولاد پر حق ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ نہ تو وہ نابالغ اولاد کے لئے مشیٰ بن سکتی ہے اور نہ ان کی طرف سے کوئی چیز عیق سکتی ہے۔ اس کے برعکس باپ ایسا کر سکتا ہے۔ لیکن قاضی صاحب نے

اپنی شرح مختصر الطحاوی میں اس مسئلے کے خلاف لکھا ہے اور کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ماہ کی ولادہ کا حکم اس کی چھوٹی ۱۱: میں بھی ثابت ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ثابت نہیں ہوگا۔

○ اگر ایک آدمی نے کسی سے مولاۃ کی پھر اس کے ہاں ایسی بیوی سے ملا کہ ہوا جس نے کسی دوسرے سے مولاۃ کر رکھی تھی تو لڑکے کی ولادہ باپ کے مولیٰ کے لیے ہوگی کیونکہ باپ اور ماں دونوں کی ولادہیں جمع ہو گئی ہیں لہذا باپ کی جانب ولادہ کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ باپ ہی کو لڑکے پر ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل ہے مگر ماں کو۔ چنانچہ باپ کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے لڑکے پر بیع کے عقد یا نکاح کے عقد کو نافذ کر دے جب کہ ماں کو یہ حق حاصل نہیں۔ اسی طرح عقد مولاۃ کا معاملہ ہے۔

○ ایک عورت نے اگر حالت حمل میں کسی سے مولاۃ کی تو یہ مولاۃ ولادہ عقد کے مشابہ نہ ہوگی۔ کیونکہ عقد کو ولادہ میں جب ماں کو حالت حمل میں آزاد کیا جائے تو عقد کے ساتھ ولادہ بھی ثابت ہو جاتی ہے اور عقد (آزاد ہونا) جس طرح ماں میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح لڑکے میں بھی ثابت ہوتا ہے۔ تو لڑکے کے لئے اس کی اپنی ولادہ ہوگی کیونکہ عقد میں وہ حمل ہے۔ اس کے برعکس ولادہ مولاۃ عقد سے ثابت ہوتی ہے اور ماں کا عقد اپنے حمل میں موجود بچے پر جائز نہیں۔ پس اس ولادہ (ولادہ مولاۃ) میں لڑکا حمل نہ ہوا لہذا وہ ولادہ مولاۃ میں باپ کے تابع ہوگا جیسا کہ پہلے مسئلے میں تھا۔

اسی طرح میاں بیوی دونوں کی اگر نابالغ اولاد ہو۔ پھر ماں ایک سے اور باپ دوسرے آدمی سے مولاۃ کرے تو اولاد کی ولادہ بوجہ مذکورہ باپ کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔

○ ایک ذمی عورت نے اسلام قبول کیا پھر کسی آدمی سے مولاۃ کی اور اس کا ذمی خاوند سے کوئی نابالغ لڑکا بھی تھا تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے لڑکے کی ولادہ اس کے مولیٰ کے لئے نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مذکور لڑکے کی ولادہ ولادہ عقد کی مانند ماں کے مولیٰ ہی کے لئے ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ماں کو اپنے لڑکے پر ولایت حاصل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے لڑکے پر عقد بیع یا عقد نکاح نافذ کرنے کی مجاز نہیں اسی طرح عقد ولادہ میں بھی وہ مجاز نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمی آدمی کو اپنے مسلمان لڑکے پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ لہذا باپ سے ولادہ کا ثابت کرنا مشکل ہوگا اور قاعدہ ہے کہ ولادہ کا اثبات جب باپ کی جہت سے مشکل ہو تو وہ ماں کی جہت سے ثابت ہو جاتی ہے جیسا کہ باپ غلام ہو تو ولادہ ماں سے ثابت ہوتی ہے۔

○ اگر کوئی عربی آدمی ہماری (دارالاسلام کی) طرف امان نامہ لے کر آیا۔ یہاں اگر وہ اسلام لایا اور کسی آدمی سے مولاۃ کر لی پھر اس کا بیٹا قیدی بنایا گیا اور اسے آزاد کر دیا گیا تو باپ کی ولادہ بیٹے کے مولیٰ کے لئے جائز نہیں ہوگی۔ ہاں اگر باپ بھی گروہ ہو اور آزاد کر دیا جائے تو اپنے بیٹے کی ولادہ اپنے مولیٰ کی طرف کھینچے گا کیونکہ بیٹا ولادہ میں باپ کے تابع ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا اور باپ بیٹے کے تابع نہیں ہوتا کیونکہ باپ بیٹے کی جانب نہیں بلکہ بیٹا باپ کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ اور اگر بیٹے کا بیٹا مسلمان ہوا اور اس نے کسی آدمی سے مولاۃ کی تو دادا اس کی ولادہ کو نہیں کھینچے گا مگر اس وقت جبکہ باپ بیٹے کی ولادہ کو کھینچے تو دادا بیٹے کی معرفت پوتے کی ولادہ کو کھینچے گا یعنی پوتے کی ولادہ اس کا باپ (دادا کا بیٹا) کھینچے گا اور اس کی ولادہ اس

کا باپ (دادا) کھینچے گا۔ اور بقول محکم شہید اس کی وجہ یہ ہے کہ سب سے نیچے والا (پوتا) موالاة کرنے والا ہے اور درمیان والا (پوتے کا باپ) حربی ہے اور سب سے اوپر والا یعنی دادا آزاد شدہ ہے تو دادا پوتے کی ولادت نہیں کھینچے گا مگر یہ کہ درمیان کی لڑکی (پوتے کا باپ) اسلام لائے اور موالاة کرے تو دادا بیٹے کی ولادت کو اور بیٹے کی معرفت بیٹے کے بیٹے کی ولادت کو بھی کھینچ لے گا۔

○ اگر ایک حربی یا ذمی آدمی کسی کے ہاتھ پر اسلام آیا اور اس سے موالاة کر لی پھر اس کا بڑا بیٹا کسی دوسرے کے ہاتھ پر اسلام لایا اور اس سے موالاة کر لی تو ہر ایک علیحدہ علیحدہ اس آدمی کا مولیٰ قرار پائے گا جس سے اس نے موالاة کی اور ایک دوسرے کی ولادت کو نہیں کھینچے گا۔ مگر ولادت عتاقہ میں یہ بات نہیں کیونکہ وہاں باپ جب آزاد کر دیا جائے تو وہ اپنے بیٹے کی ولادت کو کھینچ لیتا ہے کیونکہ زیر بحث مسئلے میں ہر ایک کی ولادت عقد سے ثابت ہوئی ہے اور ہر ایک کا عقد اپنے ہی لیے جائز ہو سکتا ہے نہ کہ دوسرے کے لئے اور وہاں بیٹے کے ولادت تو عقد سے لیکن باپ کی ولادت عقد سے ثابت ہوئی اور عتق کی ولادت موالاة کی ولادت سے زیادہ قوی ہے لہذا مذکور ولادت قوی کے تابع ہوگی اور یہاں زیر بحث مسئلے میں صورت حال اس کے برعکس ہے کیونکہ کسی کی ولادت دوسرے کی ولادت سے قوی نہیں کہ ہر ایک کی ولادت عقد سے ثابت ہوئی ہے۔ پس یہی دونوں صورتوں میں فرق ہے۔

## فصل حکم ولادت کی صفت کا بیان

اس کے حکم کی صفت یہ ہے کہ جو ولادت اس عقد سے ثابت ہوگی تو اس ولادت کا آگے کسی کو بذریعہ فروخت بہرہ، صدقہ یا وصیت مالک نہیں بنایا جاسکے گا کیونکہ حکم ولادت مال نہیں لہذا وہ نسب اور ولادت عتاقہ کی مانند بہرہ کا محل نہیں ہوگا۔ دوسری نقل دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

الولاد لا یباع ولا یوہب۔

یعنی ولادت کو نہ بیچا جاسکتا ہے اور نہ بہرہ کیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ اگر کسی آدمی نے غلام کے بدلے ولادت موالاة کو یا ولادت عتاقہ کو بیچ دیا پھر اس غلام کو آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا باطل ہوگا کیونکہ اس نے غلام کو بغیر کسی بدلے کے قبضہ میں لیا تھا اس لیے کہ ولادت کوئی مال نہیں لہذا وہ غلام کا مالک ہی نہ ہوا اور جب مالک نہ ہوا تو اس کا آزاد کرنا بھی صحیح نہ ہوا۔ جیسا کہ ایک آدمی نے مردار یا خون یا سمندر کے بدلے غلام خریدا اور اس کو قبضہ میں لے لیا پھر اسے آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا باطل ہوگا۔ اگر نیچے والے مولیٰ (موالاة کرنے والے) نے کسی دوسرے سے اپنی ولادت کو بیچ دیا یا بہرہ کر دیا تو یہ بوجہ مذکور نہ بیع ہوگی اور نہ بہرہ۔ لیکن یہ بیع یا بہرہ پہلی موالاة کو توڑنے والا اور اس دوسرے آدمی کے ساتھ دوسری موالاة ہو جانے کا کیونکہ ولادت کا عوض نہیں دیا جاسکتا لہذا عوض تو باطل ہو گیا اور اس کا یہ قول باقی رہا کہ "الولاد ملک" یعنی ولادت میرے لیے ہوگی۔ تو یہ (بیع یا بہرہ) مولیٰ کے درمیان اور دوسرے آدمی کے درمیان موالاة

ثانی بن جائیگی جیسے کوئی آدمی حق شفعہ کو مال کے عوض کسی کے سپرد کرے تو یہ شفعہ سپرد کرنا تو صحیح ہوگا لیکن بیعت (مال) واجب نہیں ہوگا۔

## فصل ولاء الموالاة کو ظاہر کر نیوالی چیزوں کا بیان

یہ ولاد بھی انہی چیزوں سے ظاہر ہوتی ہے جن سے ولاد العتاق ظاہر ہوتی ہے۔ اور وہ ہیں تفسیلاً واضح شہادت یا اقرار۔ پھر یہ اقرار حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیونکہ اقرار کنندہ پر اپنے اقرار میں تہمت (الزام) نہیں لگائی جاسکتی جبکہ اس کا کوئی وارث مسموم نہ ہو لہذا اس کا اقرار صحیح ہے جیسا کہ اس کا اپنے تمام مال کی وصیت کرنا صحیح ہے جبکہ اس کا کوئی وارث مسموم نہ ہو۔

مسئلہ: اگر ایک آدمی مرا اور دوسرے آدمی نے اس کا تمام ترکہ لے لیا اور یہ دعویٰ کیا کہ وہ میت کا وارث ہے تو قاضی کو یہ حق نہیں کہ وہ اسے ترکہ لینے سے روکے جبکہ اس کے ساتھ کوئی تیسرا جھگڑا کرنے والا نہ ہو کیونکہ قاضی کے پاس اس چیز کا کوئی ثبوت نہیں کہ میت کا ترکہ مدعی کے لئے ہے یا کسی دوسرے کے لئے حالانکہ مدعی دعویٰ کر رہا ہے کہ ترکہ اس کا ہے اور اس کے ساتھ کوئی جھگڑا کرنے والا بھی نہیں لہذا قاضی اس سے تعرض نہ کرے گا۔ ہاں اگر کوئی تیسرا آدمی مدعی ترکہ سے جھگڑا کرے تو قاضی اس سے دلیل طلب کرے گا کیونکہ وہ مدعی ہے اور مدعی کے ذمہ دلیل لانا (گواہی پیش کرنا) ہوتا ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

# کتاب الاجارۃ

ٹھیکہ نوکری، مزدوری اور کرایہ کے احکام کا بیان

یہ کتاب درج ذیل سات فصلوں پر مشتمل ہے۔

- (۱) اجارہ کے جواز کا بیان - (۲) اجارہ کے کرکن اور اس کے معنی کا بیان - (۳) کرکن کی شرائط کا بیان -
- (۴) اجارہ کی صفت کا بیان - (۵) اجارہ کے حکم کا بیان - (۶) عقد اجارہ میں عاقدین کے اختلاف کے حکم کا بیان - (۷) اس چیز کا بیان جس سے عقد اجارہ ختم ہو جاتا ہے۔

## فصل (۱)

### اجارہ کے جواز کا بیان

مہجور علماء کے نزدیک اجارہ جائز اور ابوبکر الاصم کے نزدیک ناجائز ہے جب کہ قیاس بھی ابوبکر الاصم کے قول کی ہی تائید کرتا ہے کیونکہ اجارہ منقحت کو بیچنے کا نام ہے اور منافع فی الحال معدوم (غیر موجود) ہیں اور قاعدہ ہے کہ معدوم شے کو نہیں بیجا جاسکتا۔ لہذا بیچنے کی نسبت اس چیز کی طرف کرنا صحیح نہیں جو مستقبل میں حاصل کی جائے گی جیسا کہ ان اعیان یعنی معین اشیاء کی طرف بیچنے کی نسبت صحیح نہیں جن کو مستقبل میں لیا جائے گا اجارہ کو جائز قرار دینے کی جب کوئی صورت نہ رہی، نہ حال کے اعتبار سے اور نہ انجام کے اعتبار سے تو سرے سے اجارہ کا جواز ہی نہ رہا لیکن از روئے استحسان قرآن و سنت اور اجماع امت ہم نے اس کو جائز ٹھہرایا۔

قرآن مجید سے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت شعیب علیہ السلام کو اجارہ کا ثبوت کی خبر دیتے ہوئے ان کا یہ قول نقل فرمایا کہ انہوں نے حضرت موسیٰ

سے اجارہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی پر متصل بحث فعل نمبر ۲ میں کر ہی ہے۔ تاہم اردو میں اجارہ کو ٹھیکہ، نوکری، مزدوری اور کرایہ کہتے ہیں۔ یا دوسرے لفظوں میں ”کسی چیز کے منافع کسی عوض پر دینے“ کو اجارہ کہتے ہیں۔



علیہ السلام سے، جنہوں نے ان کی صاحبزادیوں کو بانی پلایا تھا، یہ فرمایا:  
 اِنِّیْ اُرِیْدُ اَنْ اُتَکِّحَکَ الْاِحْدٰی اَبْنَتَیْ هَاتَئِنِّ عَلٰی اَنْ تَاَجُرَنِیْ شِمَآئِیْ حِجَابِہِ (القصص: ۲۷)  
 میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک تمہارے نکاح میں دے دوں اس شرط پر کہ تم آٹھ  
 سال میری نوکری کرو۔

یعنی اس شرط پر کہ تو میرا جبر (مزدور) ہو یا اس شرط پر کہ تو میرے اس نکاح کر دینے کے عوض آٹھ  
 سال تک میری بکریاں چرائے چنانچہ عربی میں ”اجبر“ کے معنی عوض کے بھی لیے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے  
 اجبرہ اللہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ اسے عوض (بدلہ) اور ثواب دے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں  
 حضرت شعیب علیہ السلام کی ایک صاحبزادی کا یہ قول بھی نقل فرمایا:

قَالَتْ اِحْدَا اَهْمَآئِیَا اَبَتْ اِسْتَاْجِرْہُ اِنْ خَیْرَ مِّنْ اِسْتَاْجَرْتَ الْقَوٰی اَلْاَمِیْنُ۔  
 (ان دو میں سے ایک لڑکی بولی اسے ابا! ان (حضرت موسیٰ) کو نوکر رکھ لیجیے کیونکہ اچھا نوکر وہی ہے  
 جو قوت دار ہو، امانت دار ہو۔)

اور قاعدہ ہے کہ پہلی شریعتوں میں سے جو احکام یا چیزیں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہیں اور منسوخ نہیں  
 کی گئیں تو وہ نئے سرے سے ہمارے لیے شریعت بن جاتی ہیں اور وہ احکام ہمارے اوپر ہماری شریعت کی  
 حیثیت سے لازم ہوتے ہیں نہ کہ پہلی شریعتوں کی حیثیت سے جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں بیان ہوا ہے۔

ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:  
 فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوۃُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَحْشِی  
 اللہ۔ (سورۃ الحجہ)

دھڑ جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کا فضل یعنی روزی تلاش کرو، اور اجارہ فضل  
 (روزی) کو تلاش کرنے کا ہی نام ہے۔

ایک جگہ قرآن مجید میں ارشاد ہوا۔  
 لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَبِّکُمْ۔

(تم پر اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ تم اپنے پروردگار سے فضل (روزی) چاہو)۔

اس آیت کے شان نزول کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ یہ آیت کریمہ جو پایہ کرائے پر دینے والے کی ج  
 کے بارے میں نازل ہوئی۔ چنانچہ مروی ہے کہ ایک شخص حضرت عمر فاروقؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا کہ  
 ہم جو پایوں کو کرایہ پر دینے والے لوگ ہیں یعنی حاجیوں کو کرایہ پر لے آتے اور لے جاتے ہیں اور ہمارا خیال ہے  
 کہ اس صورت میں شاید ہمارا حج نہ ہو تا جو حضرت عمرؓ نے پوچھا کیا تم احرام نہیں باندھتے ہو اور وقوف عرفات  
 اور رمی جہار نہیں کرتے ہو؟ اس نے کہا ہاں یہ چیزیں تو کرتے ہیں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: پھر حج کرنے والے  
 ہو۔ بعد ازاں حضرت عمرؓ نے فرمایا یہی سوال جو تم نے مجھ سے پوچھا ہے، ایک آدمی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ  
 وسلم سے دریافت کیا تھا مگر آپؐ نے اسی جواب نہ دیا تھا کہ یہ مذکورہ آیت کریمہ ”لَیْسَ عَلَیْکُمْ  
 جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَبِّکُمْ“ نازل ہوئی تو آغنا ب نے سائل سے فرمایا ”اذنہ حجاً“

کرم بلا شہرج کرنے والے ہو۔

ایک مقام پر قرآن مجید میں دودھ پلانے والی (دایہ) کے کراہ پر لینے کے بارے میں فرمایا:  
 وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَصْنَعُوا آذَانًا لَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ - (سورة البقرة: ۲۳۳)  
 (اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو (کسی اور سے، دودھ پلوانا چاہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں)۔  
 اس آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے بچے کو دودھ پلانے والے سے گناہ کی نفی فرمائی ہے  
 اور دودھ پلانے سے مراد اجرت پر دودھ پلوانا ہے جس کی دلیل ایک تو اسی آیت کا اگلا حصہ ہے،  
 فرمایا:

إِذَا سَأَلْتُم مَّا أَتَيْتُم بِهَا لِمَعْرُوفٍ -

یعنی جب کرم ان کے حوالے کر دو جو کچھ انہیں دینا ہے دستور کے موافق یہاں ”جو کچھ دینا ہے“  
 سے مراد وہ اجرت اور مزدوری ہے جو تم نے دینا قبول کی۔ اجرت پر دودھ پلوانے کی دوسری دلیل بھی اللہ  
 ہی کا یہ ارشاد ہے کہ:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتَوُوا ۚ فَإِنْ أَجْزَرَهُنَّ - (سورة الطلاق: ۶)

(بچہ وہ مطلقاً عورتیں اگر تبار سے بچوں کو دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اجرت ادا کرو)۔

یہ اور مذکورہ آیات کریمہ اجارہ کے جواز پر واضح ثبوت ہیں۔

**سنت نبویؐ سے اجارہ کا ثبوت** | ایک تو وہ روایت ہے جو امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں  
 حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے بیان کی

ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا يَسْتَأْمِرُ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ وَلَا يَنْتَكُمُ عَلَى خُطْبَتِهِ وَلَا تَنَاجَشُوا وَلَا

تَلْبِغُوا أَبَاقًا لِقَاءَ الْحَجَرِ وَمَنْ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَلْيُعَلِّمَهُ أَجْرَهُ -

کوئی آدمی اپنے (مسلمان) بھائی کے سود سے اور بھائو پر زیادہ قیمت سے سود نہ کرے اور نہ اس  
 کی منگیتر سے نکاح کرے اور نہ خرید و فروخت میں گاہک کو بھٹانے کے لیے ایک دوسرے سے بڑھ کر  
 بولی دو اور نہ کنگری پھینک کر کوئی چیز فروخت کرو اور جو شخص کسی کو بطور مزدور اجرت (مزدوری) پر رکھے  
 تو اس مزدور کو اس کی اجرت (مزدوری) سے آگاہ کر دے۔

یہاں مزدور کو اجرت سے آگاہ کرنے کی ہدایت جواز اجارہ کی شرط کی تعلیم ہے جو اجارہ کے جائز  
 ہونے پر بھی دلالت کر رہی ہے۔

(ب) ایک حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اعطوا الاجير اجرة قبل ان يعجب عرقه -

(مزدور کی مزدوری اس کا پسینہ خشک ہونے سے قبل ادا کرو)۔

اس حدیث میں آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدور کی مزدوری دینے میں جلدی کرنے کا حکم دیا  
 (یعنی مزدور کے کام نہ ٹار رہا ہو) تھے ہی بغیر کسی تاخیر کے مزدوری ادا کر دی جائے تو یہ حدیث بھی اجارہ

کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

(ج) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثَلَاثَةٌ اِنْ اَخَصَّ هُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ كُنْتَ خَصَمَهُ خَصَمْتَهُ  
رَجُلٌ اَعْطَا بِي ثَوْبًا وَرَجُلٌ بَاعَ حَرًا فَكُلُّ ثَمَنِهِ وَرَجُلٌ تَاجَرَ  
اَجِيرًا فَاسْتَوَى مِنْهُ وَلَمْ يَعْطِهِ اَجْرًا۔

میں آدمیوں سے میں خود (رحمتہ للعالمین ہونے کے باوجود) بروز قیامت جھگڑا کر نیوالا اور ان کا  
مقابلہ ہوں گا اور ظاہر ہے جس سے میں جھگڑا کروں گا تو یقیناً اس پر غالب آؤں گا۔ ایک تو وہ آدمی  
جس نے کسی غیر مسلم کو میرے نام پر امان دی مگر پھر اس سے دھوکہ کیا دوسرا وہ آدمی جس نے کسی آزاد آدمی  
کو بیچا اور اس کی قیمت بڑھ کر گیا اور تیسرا وہ آدمی جس نے کسی مزدور کو مزدوری پر رکھا اور اس سے پورا  
پورا کام لیا مگر اس کو اس کی مزدوری نہ دی۔

(د) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ:

اِسْتَأْجَرَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاِبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ  
رَجُلًا مِنْ بَنِي الدَّثَلِ هَادِيًا خَرِيْتًا وَهُوَ عَلِيٌّ دِينَ كِفَارٍ قُرَيْشٍ فِدَا لِيَبِهِ  
رَاحِلَتِي هِمَامًا وَاعْدَاهُ غَارُ ثَوْرٍ بَعْدَ ثَلَاثِ فَاَتَا هُمَا قَارِ تَحْلًا وَانْطَلَقَ مَعَهُمَا  
عَامِرُ بْنُ فُهَيْرَةَ وَالِدُ لَيْلٍ الدَّثَلِيَّ فَآخَذَ بِهَوِّ طَرِيقِ السَّاحِرِ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے (مبوقتہ ہجرت) قبیلہ بنی مدحل سے ایک  
آدمی کو رستہ معلوم کرنے کے لیے بطور ہادی کرایہ (اُجرت) پر لیا جو کفار قریش کے دین پر تھا۔ اپنی اونٹنیاں  
اس کے سپرد کیں اور تین دن کے بعد اس سے غار ثور پر اونٹنیاں لانے کا وعدہ لیا۔ چنانچہ سب وعدہ وہ  
آدمی آیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ وہاں سے روانہ ہوئے۔ آپ کے ساتھ عامر بن فہیرہ (ابو بکر صدیق کے  
غلام) اور مذکورہ بنی مدحل کا آدمی بھی چلے اور ساحلی راستہ اختیار کیا۔ تو حضور کے اس فعل سے کم از کم اجارہ کے  
جواز پر دلیل قائم کی جائے گی۔

دھ، مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت رافع بن خدیج پر گزر ہوا جب کہ وہ اپنے باغ  
میں تھے۔ حضورؐ کو وہ باغ پسند آیا دریافت فرمایا یہ کس کا باغ ہے؟ رافع بن خدیج کہتے ہیں میں نے عرض  
کیا یا رسول اللہ! یہ باغ میں نے ٹھیکہ پر لیا ہے تو آپؐ نے فرمایا تو اس میں سے کوئی چیز ٹھیکہ پر نہ لے۔ اس  
روایت میں کسی خارجی ماننے کی وجہ سے آپؐ نے باغ کو اُجرت (ٹھیکہ) پر لینے سے منع فرمایا اگر اجارہ سرے  
سے جائز نہ ہوتا تو نبی عام ہوتی کیونکہ پیغمبر کے لیے منکر امر سے بھی واجب ہے۔ اسی طرح انجناب صلی اللہ علیہ  
وسلم کی جب بعثت ہوئی تو لوگ چیزیں اُجرت پر لیتے دیتے تھے اور آپؐ نے اس عمل سے منع نہیں فرمایا تو  
آپؐ کا اس اجارہ سے منع نہ فرمانا آپؐ کی ”تقریر“ ہوئی (تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کسی آدمی نے آپؐ کے  
سامنے کوئی بات کہی ہو یا کوئی کام کیا ہو اور آپؐ نے اس پر منع نہ کیا ہو بلکہ خاموشی اختیار کی ہو تو گویا  
آپؐ نے اس کام کو جائز سمجھا ہے ورنہ آپؐ اس پر خاموش نہ رہتے، اور آپؐ کی ”تقریر“ بھی سنت نبویؐ کی

ایک قسم ہے۔

**اجماع سے اجارہ کا ثبوت** | متفق تھی اور صحابہ کرامؓ کے عہد سے لے کر اب تک لوگ عقد اجارہ کرتے آ رہے ہیں لہذا اتنا ابوبکر اکرمؓ کا اجارہ کی مخالفت کرنا کوئی وقت نہیں رکھتا کیونکہ ان کی رائے اجماع امت کے خلاف ہے۔ نیز اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ عقد اجارہ میں قیاس کو بھی چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام عقود (معاملات) کو اپنے بندوں کی حاجات و ضروریات کے لیے جائز ٹھہرایا ہے اور عقد اجارہ کی لوگوں کو شدید حاجت ہے کیونکہ ہر آدمی کے پاس رہنے کے لیے اپنا گھر یا زراعت کے لیے ملکیتی زمین یا سواری کے واسطے ملکیتی چوپایہ نہیں ہوتا اور بعض اوقات پیسہ نہ ہونے کے وجہ سے خرید کر بھی آدمی ان چیزوں کا مالک نہیں بن سکتا اور نہ ہی ہبہ میں یا عاریہ (ادھار پر) بیچیں ملتی ہیں اس لیے کہ بہت کم لوگ اس قسم کی سخاوت کا مظاہرہ کرتے ہیں تو لامحالہ عقد اجارہ کی ضرورت ہوئی اور لوگوں کی حاجت و ضرورت کے بعد برخلاف قیاس کے اسے جائز ٹھہرایا گیا جیسا کہ بیع سلم وغیرہ کو وجہ ضرورت جائز ٹھہرایا گیا ہے۔

عقد اجارہ کی اصل یہ ہے کہ شریعت نے ہر حاجت کے لیے اس حاجت کے ساتھ مخصوص ایک عقد (باہمی معاملہ) کو جائز ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ کسی عوض کے بدلے ایک معین شے کی ملکیت کے لیے ایک عقد کو جائز ٹھہرایا اور وہ ہے عقد بیع، اور بغیر عوض کے اس شے کی ملکیت کے لیے ہبہ کے عقد کو جائز قرار دیا۔ اسی طرح بغیر عوض کے ایک شے کی صرف منفعت کی ملکیت کے لیے عاریہ شے دینے کو جائز ٹھہرایا گیا۔ لہذا عقد اجارہ کی شدید حاجت کے باوجود اگر اجارہ کو جائز نہ ٹھہرایا جاتا تو آدمی اس حاجت کو پورا کرنے کے لیے کوئی رستہ نہ پاتا اور یہ چیز (یعنی لوگوں کو تنگی میں ڈالنا) شریعت کے مزاج اور شریعت کے موضوع کے خلاف ہے۔

فصل ۲

## اجارہ کے رکن اور اجارہ کے معنی کا بیان

اجارہ کا رکن ”ایجاب“ اور ”قبول“ ہے اور یہ ایجاب و قبول ایسے الفاظ سے ہونا چاہیئے جو اجارہ پر دلالت کرتے ہوں اور وہ ہیں اجارہ، استیجار، اکثرایا اگر ار کے الفاظ۔ چنانچہ ان میں سے جب کوئی لفظ پایا گیا تو اجارہ کا رکن پورا ہو گیا۔ اب رہا یہ امر کہ ایجاب و قبول کے معنی (الفاظ) اور ان کی اجارہ میں صفت کیا ہونی چاہیئے؟ تو اجارہ میں ایجاب و قبول کے معنی اور ان کی صفات بالکل وہی ہیں جو عقد بیع میں ایجاب و قبول کی ہیں جن کو ہم کتاب البیوع میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

**اجارہ کا معنی** | اجارہ لغت میں کسی شے کی منفعت کی بیع (بیعہ) کا نام ہے اسی وجہ سے اہل مدینہ نے اجارہ کا نام بیع رکھا اور اس بیع سے ان کی مراد منفعت کی بیع تھی اور اسی لیے

اس عقد میں منفعت (نفع اٹھانے) کے بدل کو اجرت کہا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے بھی رضاعت کے بدل کو ”اجر“ قرار دیا۔ چنانچہ ارشاد فرمایا: فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (سورۃ الطلاق: ۶) ترجمہ (پھر اگر وہ یعنی مطلقہ بیویاں تمہارے بچوں کو تمہارے لیے دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)۔ اور لغت میں اجرت منفعت کے بدل کو کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے مہر کو بھی اجر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

چنانچہ قرآن مجید میں ہے:

فَإِنْ كُنْتُمْ هُنَّ أُمَّهَاتُ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَصِرَ لَهُنَّ الْاُجُورُ فَاصْبِرْنَ أَرْبَعًا أَوْ خُمُسًا مِمَّا كُنْتُمْ يَكْسِبُونَ (سورۃ النساء: ۳۵)

سو تم ان کے مائکوں کی اجازت سے ان سے نکاح کر لیا کرو اور انہیں دسے دیا کرو ان کے مہر، یہاں اُجُورُہُنَّ سے مراد ان کے مہر ہیں کیونکہ مہر بیوی کے عضو مخصوص سے نفع اٹھانے کا بدل ہے پھر منفعت کی بیع نسبت مکانوں، منزلوں، دوکانوں، حماموں، خیموں، غلاموں، چوپایوں، کپڑوں، زیوروں اور برتنوں وغیرہ کی طرف کرنا یا کاریگر مثلاً دھونی، درزی، رنگریز، سنار، بڑھئی اور معمار وغیرہ کی طرف کرنا برابر ہے۔ (یعنی ان مذکور سب چیزوں اور کاریگروں کا عقد اجارہ کرنا صحیح ہے) بعد ازیں اجیر (اجرت پر کام کرنے والا) کبھی خاص ہوتا ہے اور خاص اجیر وہ ہے جو صرف ایک آدمی کا کام یا خدمت کرے ایسے اجیر (اجرت پر کام کرنے والے) کو ”اجیر الواحد“ کہا جاتا ہے، اور بعض اوقات اجیر مشترک ہوتا ہے یعنی وہ اجیر جو عام لوگوں کے لیے کام کرتا ہو ایسے اجیر کو ”اجیر مشترک“ کا نام دیا جاتا ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے اجارہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ایک منافع پر اجارہ اور دوسرا اعمال پر اجارہ، اور ہماری ذکر کردہ تفصیل کے مطابق تفصیل بیان کی۔ انہوں نے ایک قسم میں معتود علیہ (جس چیز پر عقد اجارہ واقع ہو) منفعت کو اور دوسری میں عمل کو قرار دیا حالانکہ اجارہ حقیقت میں ایک ہی قسم ہے کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے اور معتود علیہ دونوں قسموں میں منفعت ہی ہے البتہ منفعت چونکہ اپنے عمل کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی رہتی ہے اس لیے اس منفعت کے حصول کی شکلوں میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ مکانوں کی منفعت رہائش سے، زمین کی منفعت زراعت سے، کپڑوں، زیوروں اور غلاموں کی منفعت خدمت سے اور چوپایوں کی منفعت سوار ہونے سے بوجھ لادنے سے اور برتنوں کے منافع استعمال سے اور کاریگر کی منفعت اس کے عمل مثلاً دھونی پن یا درزی پن وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے بعض اوقات اجیر کا اپنے آپ کو مستاجر (اجرت پر لینے والے) کے حوالے کر دینا عمل کے قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ اجیر الواحد یا اجیر خاص کے معاملے میں ہے کہ جب وہ اپنے آپ کو ایک معین و قوت کے لیے مستاجر کے سپرد کر دے اور کوئی کام نہ کرے تو بھی اجر (بدل، مزدوری) کا مستحق ہو جاتا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اجارہ کسی شے کی منفعت کی بیع کا نام ہے تو اس تعریف یا اصول کی بنیاد پر ہم بعض مسائل کا حل نکالتے ہوئے کہیں گے کہ:

درخت، انگوڑا، کھل کے لیے اجارہ جائز نہیں کیونکہ محل عین (موجود اور محسوس شے) ہے مسائل اور اجارہ منفعت کی بیع (بیچنے) کا نام ہے نہ عین کی بیع کا۔

○ بکری کا اجارہ اس کے دودھ یا گھی یا اون یا بچے کے لیے جائز نہیں کیونکہ یہ چیزیں اعیان ہیں جن کا عقد اجارہ نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح بکری کا اجارہ کرنا (اجرت پر دینا) اس لیے کہ وہ کسی بکری کے بچے یا انسان کے بچے کو دودھ پلائے گی بوجہ مذکورہ جائز نہیں ”نہر میں یا کنویں میں شنگ میں یا چٹنے میں موجود پانی کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ پانی عین شے ہے اور اجارہ عین کا نہیں ہوتا۔ اگر کسی آدمی نے شنگ یا چٹنے یا کنویں کو بعد پانی کے اجارہ پر لیا تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس سے مقصود پانی ہے جو عین ہے۔  
○ ایسے تالابوں کا اجرت پر لینا جائز نہیں جن میں مچھلی یا جو اہر اور شکار وغیرہ کے لیے پانی ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز عین ہے اور اگر کسی آدمی نے ایسے تالابوں کو بیع پانی اجرت پر لے لیا تو یہ عقد فاسد ترین ہے کیونکہ بغیر پانی تالابوں کا اجرت پر لینا فاسد تھا تو ظاہر ہے بیع پانی کے لینا اور زیادہ فاسد اور برا ہوگا۔

○ چراگا ہوں کا اجارہ (اجرت پر دینا) جائز نہیں کیونکہ گھاس عین شے ہے جس کا اجارہ نہیں ہو سکتا درہم و دنانیر کا اجارہ جائز ہے نہ ان کے ڈھیلے کا اسی طرح تانبے اور چم کے ڈھیلے کا اجارہ بھی جائز نہیں اور نہ پانی جانے والی اور وزن کی جانے والی چیزوں کا اجارہ پر لینا جائز ہے کیونکہ ان چیزوں سے اس وقت تک فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا جب تک کہ ان کے عین (وجود) کو خرچ یا ہلاک نہ کیا جائے اور عقد اجارہ کے اندر صرف شے سے فائدہ اٹھانا ہوتا ہے نہ کہ عین شے کو خرچ یا ہلاک کرنا چاہیے کسی نے اگر درہموں اور دیناروں کو اس سے اجرت پر لیا کہ ان کے ذریعے دیگر درہم اور دیناروں کی کیفیت اور کمیت معلوم کرے یعنی ان سے میزان (پیمانہ) کا کام لے یا گندم کو اس لیے اجرت پر لے کہ اس سے ناپنے کے آد کا کام لے یا تیل کو اس لیے اجرت پر لے کہ اس سے وزن معلوم کرنے کا کام لے تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ عقد جائز ہے کیونکہ یہ عین شے کو باقی رکھتے ہوئے ایک قسم کا فائدہ اٹھانا ہے تو یہ میزان کے باٹ اجرت پر لینے کے مشابہ ہوا جو بالاتفاق جائز ہے۔ مگر کچھ نے کہا کہ ان مذکورہ چیزوں کا اجرت پر لینا جائز نہیں کیونکہ اجارہ کی ایک شرط مفقود ہے اور وہ شرط ہے اس عقد میں منفعت کا مقصود ہونا اور ان چیزوں سے اس جہت سے نفع اٹھانا بطور عادت مقصود نہیں ہوتا۔

نیر جانور کا اجارہ [نیر کو مادہ پر پھندائی کیلئے اجرت پر لینا جائز نہیں کیونکہ اس عمل سے مقصود نسل حاصل کرنا ہے اور نسل منی کے ازالہ سے ہوتی ہے اور منی عین ہے اور یہ بھی رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آیت نے ”فہی عن عصب الخیل“ یعنی زکے کرایہ سے منع فرمایا، یہاں ”عصب“ کا لفظ لغت میں اگرچہ پھندائی کے معنی میں ہے مگر اسے اپنے لغوی معنی پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ نسل منقطع کرنے کی تو ممانعت نہیں لہذا اس سے مراد زکے پھندائی کا کرایہ ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ یہاں ”کراء“ کا لفظ حذف کر دیا گیا ہے اور ”عصب“ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے کہ ”وَأَسْأَلُ الْقُرْیَةَ“ (اور گاؤں سے سوال کر) یعنی گاؤں والوں سے سوال کر یہاں ”اہل“ کا لفظ مخدوف ہے، اور اس طرح کے دوسرے الفاظ میں ہے

○ اگر ایک آدمی نے سکھایا ہو اکتایا باز شکار کے لیے اجارہ پر لیا تو یہ عقد ناجائز ہے کیونکہ یہ عین یعنی شکار پر اجرت لینا ہے۔ اس قسم کے دیگر مسائل اسی اصول پر لکھتے جائیں گے۔

**اتنا کے مسئلے میں ایک شبہ اور اس کا ازالہ**  
اگر یہ کہا جائے کہ کیا دودھ پلانے والی کا اجرت لینا جائز نہیں حالانکہ وہ بھی عین یعنی دودھ پر اجرت دینا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ اناچے کو اگر بکری کا دودھ پلائے تو اجرت کی مستحق نہیں ہوتی؛ اس کے جواب میں امام محمدؒ سے یہ بات مروی ہے کہ یہ عقد (انا کا اجرت لینا) دراصل بچے کی خدمت پر منعقد ہوتا ہے اور دودھ تابع ہونے کی حیثیت سے اس میں داخل ہوتا ہے تو یہ عقد بھی منفعت پر اجرت لینا ہے اور وہ منفعت بچے کی خدمت کر کے یعنی اسے نہلانے، کپڑے پہنانے، اور اسے کھانا کھلانے وغیرہ کے ذریعے حاصل کی جاتی ہے اور دودھ اس عقد میں بطور تابع داخل ہوتا ہے جیسا کہ دیگر کے اجرت لینے میں رنگ بطور تابع داخل ہوتا ہے، اور جب اس (انا) نے بچے کو بکری کا دودھ پلایا تو اس نے اس چیز کو سہرا خنام نہ دیا جو عقد میں بطور تابع داخل تھی لہذا اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسے رنگیز کپڑے کو کوئی دوسرا رنگ کر دے جس پر عقد واقع نہیں ہوا تھا، تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔

ہمارے بعض مشائخ نے مذکورہ سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ اتنا کے مسئلے میں معفو وغیرہ جس پر عقد اجارہ واقع ہوتا ہے تو عین ہی ہے یعنی دودھ اور خدمت (بچے کو نہلانا دھلانا وغیرہ) تابع ہوتی ہے کیونکہ اس عقد سے مقصود بچے کی تربیت ہے اور تربیت دودھ کے بغیر نہیں ہو سکتی پس دودھ کو منافع کے قاف مقام کے تحت کو جائز ٹھہرایا گیا اور یہی وجہ ہے کہ عورت کے دودھ کی بیع جائز نہیں۔ شبہ اور اس کا ازالہ ختم ہوا۔

○ اسی مذکورہ اصول سے یہ بات بھی معلوم ہوتی کہ کسی ہاتھ کٹے یا لجنے آدمی کو درزی کے کام، دھو بی کے کام، لکھائی کے کام یا کسی ایسے کام کے لیے مزدوری پر رکھنا، جو دونوں ہاتھوں کے بغیر سرانجام نہ پاسکتا ہو، ناجائز ہے اسی طرح شعر و ادب کی تعلیم کے لیے گئے آدمی کو اور قرآن مجید پر اعراب لگانے کے لیے اندھے آدمی کو کرایہ پر رکھنا جائز نہیں کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے اور منفعت بطور عادت یا عام طور طور پر اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب منفعت پہنچانے والے اسباب اور آلات سلامت ہوں۔

اسی طرح شوریٰ زمین یا پانی سے دور زمین کو زراعت کے لیے کرایہ (مٹیکہ) پر لینا جائز نہیں کیونکہ ایسی زمین سے بطور عادت فصل کی منفعت حاصل کرنا دشوار ہوتا ہے تو یہ عقد اجارہ منفعت کی بیع نہ ہوا لہذا ناجائز ہوا۔

○ اسی مذکورہ اصول (کہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے) کی بنیاد پر مصنف (قرآن مجید) کا اجارہ کرنا (کرایہ لینا) بھی جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ قرآن مجید کی منفعت یہ ہے کہ اس کو دیکھا جائے اور اس سے پڑھا جائے اور کسی دوسرے کے قرآن مجید میں دیکھنا یا اس سے پڑھنا مباح ہے اور اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے جب کہ مباح شے بیع کامل نہیں ہو سکتی جیسا کہ دیگر مباح اشیاء مثلاً گھاس وغیرہ بیع کامل نہیں ہوتیں۔

اسی طرح کتبوں کا اجارہ کرنا کہ ان میں موجوہ اشعار یا فقہی مسائل کو پڑھا جائے، جائز نہیں کیوں کہ کتبوں کی منفعت ان میں دیکھنا (مطالعہ کرنا) ہے اور غیر کی کتاب میں بغیر کسی معاوضہ کے دیکھنا مباح

ہے اور مباح چیز بیع کا محل نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ اپنے مکان سے باہر کسی دیوار کے سائے کا اس لیے اجارہ کرنا کہ اس سائے میں بیٹھا جائے، ناجائز ہے کیونکہ سائے میں بیٹھنا مباح ہے، اور اگر کسی نے کرایہ پر کوئی کتاب پڑھنے کے لیے لے لی پھر اس کو پڑھا بھی تو اس پر کوئی ٹکرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد ہی صحیح نہ تھا کہ اس پر معاوضہ لازم آتا۔

اسی اصول مذکور کی بنیاد پر تالابوں کا پھلی یا جواہرات کے حاصل کرنے کے لیے کرایہ پر دینا چاہا تو گناہ اس کے لیے اجارہ کرنا (کرایہ پر دینا) اور دیگر تمام مباح اشیاء کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ مباح شے بیع کا محل نہیں ہو سکتی یعنی اسے بیچا نہیں جاسکتا۔

### فصل (۳)

## رکن اجارہ کی شرائط کا بیان

رکن کی شرائط کی کئی قسمیں ہیں، چنانچہ بعض شرائط کا تعلق انعقاد اجارہ سے، بعض کا نفاذ اجارہ سے، بعض کا اجارہ کی صحت سے اور بعض کا اجارہ کے لازم ہونے سے ہے۔ ان تمام شرائط کی تفصیل کچھ یوں ہے:

## انعقاد اجارہ کی شرائط

انعقاد اجارہ (اجارہ کے منعقد ہونے) کی شرائط کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم کا تعلق عاقد (عقد اجارہ کرنے والے) سے دوسری کا نفس عقد اجارہ سے اور تیسری کا عقد اجارہ کے مکان سے ہے۔

**عاقد سے متعلق شرائط** چنانچہ عاقد سے متعلق پہلی شرط عقل ہے یعنی عاقد کا عقلمند (عاقل) ہونا ہے چنانچہ مجنون آدمی اور غیر عاقل بچے کی طرف سے عقد اجارہ منعقد نہیں ہوتا جیسا کہ ان کی طرف سے عقد بیع منعقد نہیں ہوتا۔

۲۔ بلوغ: عاقد (عقد اجارہ کرنے والے) کا بالغ ہونا انعقاد اجارہ (اجارہ کے منعقد ہونے) کی شرط نہیں اور نہ ہی ہمارے (احناف کے) نزدیک نفاذ اجارہ کی شرائط میں داخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عاقل بچہ اگر اپنے مال کا یا اپنے آپ کا اجارہ کرے (کرایہ پر دے) اور وہ بچہ مازون ہو تو اس کا یہ عقد نافذ ہوگا اور اگر مازون نہ ہو تو ہمارے نزدیک یہ عقد اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ بخلاف امام شافعی کے، اور یہ مسئلہ مازون کے مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے۔

اگر ایسے عاقل بچے نے جس کو عقد کی اجازت نہیں تھی، اپنے آپ کا اجارہ کیا (کرایہ پر



دیا، پھر عقد کے مطابق کام کیا اور کام سے فارغ ہو گیا تو اجور مزدوری کا مستحق ہو گا۔ مزدوری کا استحقاق اس مسئلہ کا اس کے عقد اجارہ کے نافذ نہ ہونے کا حکم اسی کی رعایت کے لیے تھا مگر اب جب کہ وہ کام کر چکا تو اس کی رعایت عقد کے نافذ کرنے سے ہی نہیں ہے لہذا اجور (مزدوری) کا مستحق ہو گا اور اس کی محنت رائیگاں نہیں جائے گی، اور مقررہ اجور (مزدوری) کا اسی بچے کے لیے ہونا اس لیے ہے کہ وہ مزدوری منافع کا بدلہ ہے اور وہ اس کا حق ہے۔

۳۔ آزادی :- اسی طرح عاقد (عقد کنندہ) کا آزاد ہونا اس عقد کے منقذ ہونے کی شرط نہیں اور نہ ہی ہمارے (احناف کے) نزدیک عقد کے نافذ ہونے کی شرط ہے لہذا مملوک (غلام) اگر ماذون ہو (جیسے تجارت یا دیگر معاملات کی اجازت ہو) تو اس کا عقد اجارہ نافذ ہوتا ہے اور اگر مجبور (جس پر عقد کرنے کی پابندی ہو) ہو تو اس کا کیا ہوا عقد اس کے آفاقی اجازت پر موقوف ہو گا اور امام شافعی کے نزدیک مولیٰ کے اجازت پر موقوف نہیں بلکہ باطل ہو گا ہاں غلام جب اپنے نفس کے اجارہ یا مولیٰ کے مال کے اجارہ میں عمل سے فارغ ہو جائے تو بوجہ مذکور مقررہ اجور مستاجر پر واجب ہو گا مگر یہاں اجور مولیٰ کے لیے ہو گا کیونکہ غلام مولیٰ کی ملکیت ہے اور یہ اجور (مزدوری) غلام کی کمائی ہے اور غلام کی کمائی ہمیشہ مالک کے لیے ہوتی ہے۔ اگر بچہ یا غلام مدت اجارہ کے اندر مستاجر (کرایہ پر لینے والے) کے ہاتھ میں مر گیا تو مستاجر ضامن ہو گا کیونکہ مستاجر نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر جب ان دونوں سے کام لیا تو غاصب قرار پایا البتہ اس پر اجور (مزدوری) واجب نہیں ہو گا کیونکہ اجور اور تاوان (ضمان) دونوں جمع نہیں ہوتے اور اگر مستاجر نے غلام کو یا بچے کو غلطی سے قتل کر دیا تو مستاجر کی عاقلہ (دیت کا بار اٹھانے والی برادری) پر بچے کی دیت (خونیا) یا غلام کی قیمت واجب ہو گی جب کہ خود قاتل پر اس کے مال میں غلام یا بچے کی مزدوری لازم ہو گی کیونکہ یہاں اجرت عائد کرنے میں جمع والا مسئلہ نہیں بنتا اس لیے کہ دیت یا قیمت عاقد پر واجب ہو گی اور اجرت مستاجر قاتل پر۔

مکاتب غلام کو اجارہ کرنے (کرایہ پر دینے) اور اجارہ پر لینے (کرایہ پر لینے) کا حق حاصل ہے کیونکہ اپنی کمائی میں وہ آزاد آدمی کی مانند ہوتا ہے۔

۴۔ سنجیدگی اور ارادہ : عاقد کا سنجیدگی سے اور عمدہ عقد کرنا بوجہ اس عقد (عقد اجارہ) کے انعقاد کی شرط نہیں اور نہ ہی ہمارے نزدیک اس عقد کے نافذ ہونے کی شرط ہے البتہ یہ عقد اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط میں داخل ہے جیسا کہ عین شے کی بیع میں شرط ہے۔

۵۔ اسلام : عاقد کا مسلمان ہونا بھی سرے سے شرط نہیں لہذا کوئی چیز کرایہ پر دنیا اور کرایہ پر لینا مسلمان سے، ذمی سے اور حربی متأسمن (امان نامہ لے کر دارالاسلام میں آنے والے سے) جائز ہے کیونکہ اجارہ معاوضہ کے عقود (COMMUTATIVE CONTRACTS) میں سے ہے لہذا عقد بیع (CONTRACT OF SALE) کی مانند کافر مسلم سب اس عقد کا اختیار رکھتے ہیں۔ البتہ ذمی (غیر مسلم) آدمی اگر شہرہ میں کسی مسلمان سے مکان کرایہ پر لے اور چاہے کہ اس مکان کو عام غیر مسلموں کے لیے عبادت کی جگہ بنا دے اور اس میں ناقوس بجائے تو مالک مکان کو اور عام مسلمانوں کو اس بات کا حق ہے کہ احتساب کے طریقہ پر اسے ایسا کرنے

سے روک دیں کیونکہ یہ چیز دارالاسلام میں غیر مسلموں کے شعار (خصوصی علامتیں)، پیدا کرنے اور خود مسلمانوں کو حقیر اور ہکا بھکنے کے مترادف ہے۔ مسلمانوں کے شہروں میں غیر مسلم اپنے گھروں کو بھی عام عبادت گاہ بنیں بنا سکتے لہذا مسلمان آبادیوں میں انہیں گرجے بنانے سے منع کیا جائے گا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

«لا خصلو فی الاسلام ولا کنیسۃ»

(اسلام میں انسان کو خصلی کرنے کی اجازت نہیں اور نہ ہی گرجا بنانے کی)۔

خصلی کرنے سے منع یہاں انسان کو خصلی کرنے سے منع ہے، اور گرجا سے منع دارالاسلام میں شہروں کے اندر گرجا بنانے سے منع ہے۔ البتہ غیر مسلم کو اپنے مکان میں انفرادی طور پر اپنے مذہب کے مطابق عبادت کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں مسلمانوں کی توہین کا پہلو نہیں، اور اگر غیر مسلم کا مکان شہر کی ارد گرد کی آبادی میں ہو تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ اسے اپنے مکان کو عام عبادت گاہ بنانے سے نہیں روکا جائے گا لیکن یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے صرف اپنے زمانے کے لیے ایسا کرنے کی اجازت دی تھی کیونکہ ان کے زمانے میں شہروں کی مضافاتی بستیاں زیادہ تر محوسی ذمیوں پر مشتمل تھیں اور انہیں اپنی بستیوں میں ایسا کرنے کی اجازت دینے میں مسلمانوں کی توہین کا پہلو نہ تھا مگر آج کل اللہ تعالیٰ کے فضل سے شہروں کی مضافاتی بستیاں شہروں کی مانند ہیں لہذا زیر بحث مسئلے میں مضافاتی بستیوں کا حکم وہی ہوگا جو شہروں کا ہے۔ یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب عقدہ میں مکان کو عام عبادت گاہ بنانے کی شرط نہ رکھی گئی ہو اور اگر یہ شرط رکھی گئی ہو مثلاً ذمی آدمی نے مسلمانوں کے شہر میں کسی مسلمان سے اس شرط پر مکان کرایہ پر لیا کہ وہ اس مکان کو اپنی عام عبادت گاہ بنائے گا تو یہ اجارہ جائز نہ ہو کیونکہ یہ معصیت پر کرایہ لینا ہے اور شرعی طور پر ایسا کرنے کی اجازت نہیں۔ اسی طرح ایک ذمی اگر کسی دوسرے ذمی سے مکان اسی مذکورہ مقصد کے لیے کرایہ پر لے تو بھی اسے بوجہ مذکورہ ایسا کرنے سے روک دیا جائے گا۔

○ کافرہ انا کے کرایہ پر لینے اور اس عورت کے کرایہ پر لینے میں کوئی حرج نہیں جس نے بدکاری سے بچ چنا ہو کیونکہ کفر اور غور و دودھ میں مؤثر نہیں دوسرے یہ کہ ان کا دودھ بچے کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتا البتہ کسی احمق انا کا کرایہ پر لینا مکروہ ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

«لا ترضع لکمہ الحقائق»

(تمہارے بچوں کو احمق انا دودھ نہ پلائے،)

احمق عورت کا دودھ خراب ہوتا ہے۔ اس حدیث سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم حقیقی ماں کے علاوہ کسی دوسری انا کے لیے ہے، اور اس نبی (ممانعت) کی وجہ دودھ کا خراب ہونا ہے کیونکہ عورت کا پاگل پن عموماً کسی مرض کی وجہ سے ہوتا ہے اور مرلیضہ عورت کا دودھ بچے کو نقصان پہنچا سکتا ہے ممانعت کی دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ بچہ پاگلوں کی عادتیں نہ پانے کیونکہ بچہ اپنی انا کی عادت کو ہی (خیر شعوری پر) اپنا سکتا ہے۔ (واللہ اعلم)۔

نفس عقد اور مکان عقد سے متعلق شرائط | اس عقد (عقد اجارہ) میں نفس عقد اور عقد کے مکان سے متعلق شرائط وہی ہیں جو حق بیع کی ہیں اور جن کا ذکر ہم کتاب البیوع میں کر چکے ہیں۔

## عقد اجارہ کے نفاذ کی شرائط

عقد اجارہ کے نفاذ یعنی نافذ ہونے کی کئی شرائط ہیں:

۱- عاقد کا مرتد نہ ہونا:۔ ایک شرط امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عاقد کا رذت سے خالی ہونا ہے یعنی مرتد نہ ہو جبکہ عاقد مذکر (مرد) ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ اس اختلاف کی بنیاد ائمہ میں یہ اصولی اختلاف ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف اور صاحبین کے نزدیک نافذ ہوتے ہیں اور مرتدہ (مرتبہ عورت) کے تصرفات تمام ائمہ کے نزدیک بالاتفاق نافذ ہیں۔ اور یہ مسئلہ کتاب السیر کے مسائل میں سے ہے اس لیے تفصیل وہاں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

۲- عاقد کا مالک یا مختار ہونا:۔ دوسری شرط عاقد کی ملکیت اور ولایت ہونا ہے چنانچہ فضولی آدمی (یعنی چیزوں میں مشغول ہونے والے) کا اجارہ ملکیت اور ولایت نہ ہونے کی وجہ سے نافذ نہیں ہوگا۔ اس کا عقد ہمارے نزدیک بیع کی مانند مالک کی اجازت پر موقوف ہونے کی حیثیت سے منعقد ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک منعقد ہی نہ ہوگا۔ اس مسئلہ کو کتاب البیوع میں ہم نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے پھر مالک کی یہ اجازت موقوف اجارہ کو چند شرائط کے ساتھ لاحق ہوگی جن کا ذکر کتاب البیوع میں کیا جا چکا ہے۔

۳- معقود علیہ کا موجود ہونا:۔ عقد اجارہ کے نافذ ہونے کی تیسری شرط معقود علیہ (جس چیز پر عقد واقع ہو) کا قائم ہونا (موجود ہونا) ہے اس شرط یا اصول کی بنیاد پر فضولی کے عقد اجارہ کرنے اور مالک کی اجازت دینے کا مسئلہ نکلے گا چنانچہ مالک نے اگر منفعت (معقود علیہ) کے وصول کیے جانے سے پہلے فضولی کے عقد کے نافذ کرنے کی اجازت دے دی تو عقد جائز ہوگا اور منفعت کی اجرت مالک کے لیے ہوگی۔ کیونکہ معقود علیہ (جس پر عقد واقع ہوا ہے یعنی منفعت) ابھی فوت نہیں ہوا۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ فضولی آدمی اگر پہلے ہی مالک کی اجازت سے عقد اجارہ کرتا تو یہ عقد جائز ہوتا پس معقود علیہ (منفعت) جب نئے سرے سے عقد کرنے کا محل ہے تو مالک کی اجازت کا بھی عمل ہوگا کیونکہ بعد کی اجازت پہلے کی وکالت کی مانند ہے: اور اگر مالک نے منفعت (معقود علیہ) کے وصول کئے جانے کے بعد اجازت دی تو اب اس کی اجازت جائز نہ ہوگی اور منفعت کی اجرت خود عاقد کے لیے ہوگی نہ کہ مالک کے لیے، کیونکہ جس منفعت پر عقد واقع ہوا تھا وہ منفعت اب ختم ہو چکی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ اس مکان سے نکل چکی ہے کہ اس پر نئے سرے سے عقد واقع ہو۔ لہذا اب اس کو بعد کی اجازت بھی لاحق نہیں ہوگی۔ چنانچہ اس آدمی کے بارے میں جس نے ایک غلام

کو یا مکان کو غصب کیا اور اسے سال کے لیے کرایہ پر دے دیا مگر ایک آدمی نے اس بات کا ثبوت پیش کر دیا کہ وہ غلام یا مکان کا مالک ہے اور اس مالک نے غاصب سے کہا کہ میں تیرے اجارہ کو جائز ٹھہراتا ہوں، علماء نے یہ کہا ہے کہ اجارہ کی مدت اگر گزر چکی ہو تو غلام یا مکان کے اجارہ کی اجرت غاصب کے لیے ہوگی کیونکہ معقود علیہ (منفعت) اب معدوم ہو چکی ہے اور معدوم شے کو اجازت لائق نہیں ہوتی، اور اگر اجارہ کی کچھ مدت باقی ہو تو گذشتہ اور آئندہ سب اجرت امام ابو یوسف کے نزدیک غلام کے آقا کے لیے ہوگی، اور امام محمد کے نزدیک گذشتہ مدت کی اجرت غاصب کے واسطے اور باقی مدت کی اجرت آقا کے لیے ہوگی۔ اس مسئلے میں امام ابو یوسف نے اجارہ کی مدت کی طرف دیکھا کہ جب کچھ مدت باقی ہے تو عقد اجارہ باطل نہ ہوا لہذا وہ مالک کی طرف سے اجازت کے محل کی حیثیت سے باقی رہا اور امام محمد نے معقود علیہ کی طرف دیکھا کہ منفعت کے تمام اجزاء میں سے ہر جزء علیحدہ معقود علیہ ہے گویا ہر جزء پر الگ الگ عقد کیا گیا ہے تو جو منافع (معقود علیہ) اب سے پہلے پورے کر لیے گئے وہ معدوم ہو گئے اور قاعدہ ہے کہ معدوم (غیر موجود) معقود علیہ کو مالک کی اجازت لائق نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسف کے استدلال کا جواب بھی اسی چیز میں آگیا۔

**مسائل:** جس آدمی نے کوئی زمین غصب کی اور زراعت کے لیے اجارہ (ٹھیکہ) پر دے دی۔ بعد ازاں مالک زمین نے بھی اس اجارہ کی اجازت دے دی تو امام محمد نے فرمایا ہے کہ گذشتہ مدت کی اجرت غاصب کے لیے اور باقی مدت کی اجرت مالک زمین کے لیے ہوگی جیسا کہ غلام کے مسئلے میں مذکور ہوا، اور اگر غاصب نے زمین کو بٹائی پر دیا اور مالک نے بھی اس معاملے کو جائز رکھا تو دیکھا جائے گا کہ فصل پر اگر خوشے اور بالیاں اچکی ہیں مگر ابھی بکی نہیں تو غاصب کے لیے فصل میں سے کوئی شے نہ ہوگی کیونکہ مزارعت (بٹائی پر معاملہ) بمنزلہ ایسی واحد شے کے ہے جس کے اجزاء نہیں ہو سکتے لہذا فصل حاصل کرنے سے پہلے پہلے مالک زمین کی اجازت بمنزلہ عقد سے قبل کی اجازت کے ہوگی اور اگر فصل پک کر تیار ہو گئی تو مزارعت (بٹائی) کا عمل ختم ہو گیا لہذا اب اس عقد کو مالک کی اجازت لائق نہیں ہوگی۔

○ فضولی آدمی (غیر متعلق) کی طرف سے اجارہ پر لینا اس کے خریدنے کی مانند ہے۔ اگر اس نے اجارہ کو اپنی طرف منسوب کیا تو وہ اپنے لیے اجارہ کرنے والا ہوگا کیونکہ عقد، عاقد پر ہی نافذ ہوتا ہے اس لیے اس پر نافذ ہوگا اور اگر اس نے عقد کو اس آدمی کی طرف منسوب کیا جس کے لیے وہ اجازت لے رہا ہے تو دیکھا جائے گا یہ اضافت (نسبت) اگر ایجاب اور قبول دونوں میں ہے تو یہ عقد اس آدمی کی اجازت پر موقوف ہوگا اور اگر یہ اضافت صرف کسی ایک شے (ایجاب یا قبول) میں ہوئی تو یہ عقد اس آدمی کی اجازت پر موقوف نہیں رہے گا بلکہ عاقد (فضولی) پر نافذ ہو جائے گا جیسا کہ کتاب البیوع میں گزر چکا اس کے برعکس اجارہ پر لینے کا وکیل اگر عقد باندھے تو یہ بات نہیں ہوگی کیونکہ اس کا اجارہ اپنے مؤکل (وکیل بنانے والے) ہی کے لیے ہوتا ہے اگرچہ وہ عقد کو اپنی ذات کی طرف منسوب

کرے اور ان دونوں صورتوں میں فرق وہی ہے جو ہم نے کتاب المیوع میں بیان کر دیا ہے۔

**وکیل کا اجارہ** | اسی اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ وکیل کا عقد اجارہ ولایت پائے جانے کی وجہ سے نافذ ہوگا کیونکہ مالک (موکل) نے اسے اپنا قائم مقام بنایا ہے تو وکیل کا کیا

ہو عقد اسی طرح نافذ ہوگا جیسے خود مالک کا اپنا کیا ہو عقد نافذ ہوتا ہے۔ وکیل کو اپنے موکل کے بیٹے اور باپ سے بھی اجارہ کرنے کا اختیار ہے کیونکہ خود موکل کو ملکیت مختلف ہونے کی وجہ سے باپ یا بیٹے سے اجارہ کرنے کا حق حاصل ہے اسی طرح وکیل کو بھی یہ حق حاصل ہے۔ وکیل، موکل کے مکاتب سے اجارہ کر سکتا ہے کیونکہ خود موکل (موکل) اپنے مکاتب سے اجارہ کر سکتا ہے اس لیے کہ موکل اس چیز کا مالک نہیں ہوتا جو مکاتب کے ہاتھ میں ہو۔ اسی طرح اس کے وکیل کو بھی مکاتب سے اجارہ کرتے کا اختیار ہے۔ موکل کے ماذون غلام (جس کو تصرفات کی اجازت ہو) کے ذمہ اگر قرض ڈھو تو وکیل اس سے اجارہ نہیں کر سکتا اس لیے کہ خود موکل کو ایسا کرنے کی اجازت نہیں کیونکہ اس غلام کی کمائی موٹی ہی کی کمائی ہے پس اسی طرح وکیل بھی اس سے اجارہ نہیں کر سکتا، اور اگر ماذون غلام کے ذمہ قرض ہو تو وکیل اس سے اجارہ کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وکیل کو یہ اختیار اس لیے ہے کہ جو کچھ مفروض ماذون غلام کے ہاتھ میں ہے، موکل اس کا مالک نہیں اور وہ (ماذون) بمنزلہ مکاتب کے ہے لہذا اس (موکل) کے لیے ایسے ماذون غلام سے اجارہ کرنا جائز ہے، اور صاحبین کے نزدیک وکیل کو یہ اختیار اس وجہ سے ہے کہ مفروض غلام کی کمائی اگرچہ موکل کی ملکیت ہے لیکن اس کے ساتھ غیر (قرضوہ) کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ لہذا مالک (موکل) کو اصحبی کی مانند قرار دیا جائے گا۔

○ وکیل امام ابو حنیفہ کے نزدیک اپنے باپ سے، بیٹے سے یا ایسے آدمی سے اجارہ نہیں کر سکتا جس کی شہادت اس کے حق میں قبول نہ ہوتی ہو، اور صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد) کے نزدیک مفقود علیہ کے مثل کی اجرت پر اجارہ جائز ہے جیسا کہ عین شے کی بیع جائز ہے چونکہ یہ مسئلہ کتاب الوکالت کے مسائل میں سے ہے اس لیے اس کی تفصیل انشاء اللہ اپنی جگہ پر آئے گی۔

○ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وکیل کو یہ اختیار ہے کہ وہ مکان کو اس کرایہ پر دے جو اس جیسے مکان پر نہیں دے سکتا۔ وکیل کے کسی چیز کو بیچنے میں بھی ائمہ کا یہی اختلاف ہے۔

○ وکیل نے اگر فاسد اجارہ کا عقد کیا تو یہ عقد نافذ ہوگا کیونکہ مطلق عقد صحیح اور فاسد عقد دونوں کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ عقد بیع میں صحیح اور فاسد عقد دونوں داخل ہوتے ہیں۔ نیز وکیل پر کوئی تاوان بھی نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے معاہدے کی کوئی مخالفت نہیں کی۔ پھر اس فاسد اجارہ میں مستاجر درکار پر لینے والے پر بازار کا کرایہ واجب ہوگا کیونکہ اس نے اس عقد سے منافع کو وصول کر لیا۔

○ وکیل نے اگر مکان کو کرایہ پر دینے کی بجائے کسی کو مہر کر دیا کسی کو عاریتاً دیا اور وہ آدمی کئی سال اس مکان میں رہائش پذیر رہا پھر مالک مکان آگیا تو مالک مکان کے لیے کوئی کرایہ نہیں ہوگا

نذکیل پر نذر ہائش پذیر آدمی پر کیونکہ ہمارے ائمہ کے مطلق کسی چیز کی منفعت پر اجرت صحیح یا فاسد عقد سے ہی حاصل کی جاسکتی ہے، اور وہ چیز (عقد) یہاں ناپید ہے۔

**باپ کا بیٹے کو مزدوری پر لگانا** | اسی طرح باپ کا، قاضی کا اور مالک کے امین کا کیا ہو عقد اجارہ بھی نافذ ہوگا کیونکہ شرعی طور پر یہ لوگ قائم مقام ہیں۔

لہذا باپ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی بھی کام میں اپنے نابالغ بچے کا اجارہ کرے (یعنی اسے مزدوری پر لگائے) کہ باپ کو اپنے چھوٹے بچے پر اسی طرح حق ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل ہوتا ہے جس طرح اسے اپنے آپ پر حاصل ہوتا ہے کیونکہ باپ کو طبعی طور پر بیٹے پر وہی شفقت ہوتی ہے جو اسے اپنی ذات پر ہوتی ہے اور وہ جس طرح اپنی ذات کا اجارہ کر سکتا ہے اسی طرح اپنے بیٹے کا بھی اجارہ کر سکتا ہے۔ دوسرے اس میں دو وجہ سے بچے کی رعایت ہے ایک تو یہ کہ منافع رحمت وغیرہ خصوصاً آزاد آدمی کے منافع مال نہیں ہیں اور اجارہ سے منافع مال میں تبدیل ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ بغیر مال کو مال بنانا بچے کی رعایت کے قبیل سے ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ کسی فن اور کاریگری کے کام میں بچے کا اجارہ کرنا اس کی تربیت اور اسے مہذب بنانے کے باب سے ہے اور اس چیز میں بچے ہی کی بہتری ہے لہذا باپ کو یہ اختیار ہوگا۔ اسی طرح باپ کا وصی بھی بچے کا اجارہ کر سکتا ہے یعنی اسے کسی کام میں مزدوری پر لگا سکتا ہے کیونکہ وہ باپ کا پسندیدہ آدمی ہے، دادا بھی باپ کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اور اس کا وصی بھی بچے کا اجارہ کر سکتا ہے اسی طرح قاضی بھی بچے کا اجارہ کر سکتا ہے کہ قاضی کا تقریبی مسلمان کے مصالح کی رعایت کے لیے ہوتا ہے۔ علیٰ نذالقیاس باپ کا امین بھی بچے کا اجارہ کر سکتا ہے۔ باپ باپ کے وصی، دادا، دادا کے وصی کے علاوہ کوئی دوسرا آدمی نابالغ بچے کا اجارہ نہیں کر سکتا کیونکہ ان کے علاوہ بچے پر کسی کو حق ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل نہیں ہوتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان مذکورہ لوگوں کے علاوہ کسی دوسرے کو بچے کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں تو بچے کی اپنی ذات میں بدرجہ اولیٰ اختیار نہیں ہوگا۔ ہاں اگر بچہ اس کی زیر کفالت و تربیت ہو تو وہ بچے کا اجارہ کر سکتا ہے کیونکہ بچہ جب اس کی کفالت میں ہوگا تو اسے ایک قسم کی ولایت حاصل ہوگی کیونکہ وہ بچے کی تربیت بھی کرتا ہے اور اسے ادب بھی سکھاتا ہے اور بچے کو کام میں لگانا ایک قسم کا ادب سکھانا ہے لہذا اسے بچے کے اجارہ کا اس حیثیت سے اختیار ہوگا کہ یہ ایک قسم کی تادیب (ادب سکھانا) ہے۔

○ بچہ اگر اپنے کسی محرم رشتہ دار کی گود رکھالت، میں ہو اور کوئی دوسرا رشتہ دار، جو بچے کا خلیل سے زیادہ قریبی ہو، بچے کا اجارہ کر دے (مزدوری پر لگا دے) مثلاً یہ کہ بچہ اپنے چچا کی گود میں ہو اور اس کی مال اس کو اجارہ پر دے دے تو بقول امام ابو یوسفؒ مان کا اس بچے کو اجارہ پر دینا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان رشتہ داروں (چچا، ماں وغیرہ) کو بچے پر اصولی طور پر کوئی ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل نہیں۔ یہ لوگ بچے کی تربیت کرنے کی ولایت کی وجہ سے ضمنی طور پر بچے کے اجارہ کا اختیار رکھتے ہیں اور یہ تربیت کی ولایت اسے حاصل ہوتی ہے جس کی گود میں بچہ ہو پس ماں کی گود رکھالت) میں جب بچہ نہیں ہے تو وہ اجنبی آدمیوں کی مانند ہے جس طرح اجنبی کو بچے کے اجارہ

پر دینے کا اختیار نہیں آتی طرح ماں کو بھی نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذی رحم رشتہ دار کو اجارہ کی یہ ولایت رحم رشتہ داری کے سبب سے ہے تو جو آدمی رشتہ داری میں بچے کے زیادہ قریب ہو گا وہ بچے کے عقد اجارہ کرنے میں ادنیٰ ہو گا جیسے دارا کے ساتھ باپ بچے کے اجارہ کا زیادہ عقدار ہوتا ہے۔ اور جس آدمی کی گود میں بچہ ہے اسے بچے کے اس اجارہ کی اجرت لینے کا حق ہوگا کیونکہ اجرت کا لینا عقد اجارہ کے حقوق میں سے ہے اور دراصل عاقد وہی ہے لہذا اسے اجرت لینے کا بھی حق ہوگا البتہ اسے یہ حق نہیں کہ وہ اجرت کو خرچ کرے کیونکہ اجرت بچے کا مال ہے اور اس کو خرچ کرنا بچے کے مال میں تصرف کرنے کے مترادف ہے اور اسے بچے کے مال میں تصرف کرنا اختیار نہیں ہے۔

○ اسی طرح بچے کو جب بہر میں کوئی جزوی جائے تو یہ وکیل اس شے کو قبضہ میں تولے سکتا ہے لیکن خرچ نہیں کر سکتا کیونکہ موبہوب شے پر قبضہ کرنا بچے کے واسطے محض منفعت ہے چنانچہ خود بھی بذات خود اس موبہوب شے پر قبضہ کر سکتا ہے۔ باقی رہا اس کا خرچ کرنا تو اسے وہ آدمی خرچ نہیں کر سکتا جو بچے کے مال میں تصرف کا اختیار نہ رکھتا ہو۔

ان تمام صورتوں میں بچہ اگر اجارہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے بالغ ہو جائے تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو عقد اجارہ کو پورا کرے اور چاہے تو فسخ کر دے اس لیے کہ عقد کے پورا کرنے میں عیب کا نقصان ہے اور وہ یہ کہ بالغ ہونے کے بعد آدمی لوگوں کی خدمت کرنے میں اپنی ذہت محسوس کرنا ہے اسی چیز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ بچہ اگر چھ لکھ جائے اور قاضی کے منصب پر فائز ہو جائے تو کیا اسے میں اس حالت میں چھوڑے رکھوں کہ وہ لوگوں کی نوکری کرتا رہے چاہے اس کے باپ نے اس کا اجارہ کیا ہو؟ ظاہر ہے یہ بری چیز ہے۔ علاوہ ازیں منافع ساعت بساعت آہستہ آہستہ پیدا ہوتے ہیں اور منافع جوں جوں پیدا ہوتے ہیں توں توں عقد اجارہ منقذ ہوتا رہتا ہے جب بچہ بالغ ہو گیا تو یہ صورت یوں ہو گئی گویا باپ نے ان منافع کا نئے سرے سے اجارہ کیا جو بچے کے بالغ ہونے کے بعد پیدا ہوں گے لہذا بالغ ہونے والے بچے کو اختیار ہے کہ چاہے تو باپ کے ہاندھے ہوئے عقد اجارہ کو فسخ کر دے (توڑے) اور چاہے تو باقی رکھے۔ جیسا کہ بلوغ کے بعد باپ اگر بچے کا اجارہ کرتا تو بالغ لڑکے کو فسخ یا عدم فسخ کا اختیار ہوتا۔

○ اسی طرح باپ و دادا، ان کا وصی، قاضی کا وصی نابالغ بچے کے غلام کا اجارہ کر سکتے ہیں کیونکہ وہ بچے کے مال میں بذریعہ تصرف کر سکتے ہیں اسی طرح بذریعہ اجارہ بھی تصرف کر سکتے ہیں۔ اور اگر بچہ اپنے غلام کے اس اجارہ کی مدت ختم ہونے سے پہلے بالغ ہو گیا تو اسے عقد ہذا کو فسخ کرنے، توڑنے کا اختیار نہیں بخلاف اپنی ذات کے اجارہ کے۔ اور ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ کتاب البیوع میں ہم نے بیان کر دی ہے۔

○ باب یا اس شخص کو جسے نابالغ کے مال یا نفس میں تصرف کا حق ہو، یہ اختیار نہیں کہ بچے کا اتنی کم اجرت یا نقصان پر اجارہ کر دے جس پر عموماً لوگ اس جیسے بچوں کا اجارہ نہیں کرتے اگر اس نے ایسا

کیا تو عقد نافذ نہیں ہوگا کیونکہ یہ بچے کے حق میں نقصان ہے اور باپ یا کسی دوسرے آدمی کو بچے پر یہ ولایت محض اس کی رعایت کے لیے حاصل ہے لہذا نقصان کے ساتھ یہ ولایت ثابت نہ ہوگی۔  
 ○ باپ دادا یا وصی وغیرہ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کو جس کی گود میں بچہ ہو، یہ اختیار نہیں کہ وہ بچے کے غلام یا مکان کا اجارہ کرے کیونکہ اس کا مال میں تصرف ہے اور اسے بچے کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں۔ اس سماع نے امام احمد کے حوالے سے کہا کہ سخت یہ ہے وہ اس کے غلام کا اجارہ کر دین کیونکہ وہ جب اس کی ذات کا اجارہ کر سکتے ہیں تو اس مال کا بدرجہ اولیٰ کر سکتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ وہ بچے پر اس مال کو بھی خرچ کریں جس کا خرچ کرنا ضروری ہو کیونکہ ایسے مال کے خرچ میں تاخیر سے بچے کو نقصان پہنچ سکتا ہے اس طرح وہ وصیوں میں سے ایک وصی بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک تمام بچے کا اجارہ کر سکتا ہے لیکن اس کے غلام کا اجارہ نہیں کر سکتا اور امام احمد کے نزدیک اس کے غلام کا بھی اجارہ کر سکتا ہے مگر صحیح بات امام ابوحنیفہ ہی کی ہے کیونکہ دونوں وصیوں میں سے ہر ایک کو اس چیز میں تصرف کا اختیار حاصل ہے جس کی تاخیر سے بچے کو نقصان کا اندیشہ ہو اور خود بچے کی ذات کا اجارہ نہ کرنے میں بچے کا نقصان ہے کیونکہ اس کی تادیب نہ ہو سکے گی مگر اس کے غلام کے اجارہ نہ کرنے میں اس کا کوئی نقصان نہیں۔

○ وصی اپنے آپ کا اجارہ بچے سے نہیں کر سکتا۔ یہ چیز امام محمد کی اصل کے مطابق سمجھنا تو مشکل نہیں کیونکہ وصی جب اپنے مال کو بچے کے ساتھ اصولی طور پر تقسیم کر سکتا تو اپنے نفس کا اجارہ بھی اس سے نہیں کر سکتا جب کہ امام ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق بیع اور اجارہ کے درمیان فرق کرنا چاہئے کہ وہ عقد بیع کا تو اختیار رکھتا ہے مگر عقد اجارہ کا نہیں تو اس فرق کو جو یہ ہے کہ آدمی اپنا مال بچے کو فروخت کر سکتا ہے جبکہ اس میں بچے کی رعایت ہو اور بچے کے لئے اپنے آپ کا اجارہ کرنے میں بچے کی کوئی رعایت نہیں کیونکہ اجارہ میں غیر مال کو مال بنانا ہوتا ہے لہذا وصی کے واسطے یہ جائز نہیں کہ وہ بچے کے مال میں بطور مضارب کام کرے۔ عقد اجارہ اور مضارب کے درمیان فرق یہ ہے کہ وصی عقد مضارب سے مضارب کے مال میں حق واجب نہیں کرتا بلکہ نفع میں حق واجب کرتا ہے اور نفع کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ لہذا اس پر الزام نہیں لگایا جاسکتا جب کہ اجارہ لا محالہ بچے کے مال میں حق کو واجب ٹھہراتا ہے اور وصی پر اس سلسلے میں الزام عائد کیا جاسکتا۔  
 باقی رہا وصی کا اپنے لیے بچے کا اجرت پر لینا تو امام ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق اس اجارہ کو جائز ہونا چاہئے جب کہ یہ اجارہ ایسی اجرت پر ہو جس میں بچے کو واضح خسارہ نہ ہو کیونکہ وہ بچے کا مال اپنی ذات کو فروخت کر سکتا ہے جب کہ اس سودا میں بچے کا مفاد ہو اور بچے کے اپنے لیے اجرت پر لینے میں بھی بچے کی رعایت ہے کیونکہ اس میں غیر مال کو بچے کے لیے مال بنانا ہے۔

باپ کا بچے کے لیے اپنی ذات کو اجرت پر لینا اپنے لیے بچہ کو اجرت پر لینا جائز ہے کیونکہ باپ کا اپنے مال کو بچے کے ہاتھ فروخت کرنا یا بچے کا مال اپنے لیے خریدنا بچے کی رعایت کی شرط کے ساتھ مشروع نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ باپ اگر اپنا مال بچے کو اس کی مثلی قیمت پر فروخت کرے یا بچے کا مال خود اپنے لیے مثلی قیمت پر خریدے تو جائز ہے۔ اسی طرح اجارہ بھی جائز ہے۔



۴۔ کرایہ کی چیز کا کرایہ دار کے سپرد کرنا عقد اجارہ کے نافذ ہونے کی احناف کے نزدیک چوتھی شرط مکانات وغیرہ کے اجارہ میں مکان کو مستاجر (کرایہ پر لینے والے) کے سپرد اور حوالے کرنا ہے جبکہ عقد میں پیشگی کرایہ (RENT) دینے کی شرط نہ ہو اور نہ ہی مستاجر (کرایہ دار) نے از خود پیشگی کرایہ دے دیا ہو بخلاف امام شافعیؒ کے کیونکہ ہمارے نزدیک مطلق عقد اجارہ (جس میں پیشگی کرایہ کی شرط نہ ہو) میں حکم (کرایہ) نفس عقد سے ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ حکم کے معاملے میں عقد نہا منفعت کے پیدا ہونے کے ساتھ ساتھ منفعہ ہوتا ہے پس یہ عقد حکم (کرایہ) کے معاملے میں منفعت کے پیدا ہونے کے وقت کی طرف منسوب ہے لہذا یہ حکم (کرایہ) اسی وقت ثابت ہوگا جب منفعت پائی جائے گی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مقررہ مدت کے منافع فی الحال موجود فرض کر لئے جاتے ہیں گویا وہ منافع عین اور موجود ہیں لہذا ان (امام شافعی) کے نزدیک حکم نفس عقد سے ہی ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ عین شے کے عقد بیع میں ہوتا ہے۔ یہ احناف اور شوافع کے درمیان اصولی اختلاف ہے جس کا مفصل ذکر انشاء اللہ ہم اجارہ کے حکم اور اجارہ کے انعقاد کی کیفیت کے بیان میں کریں گے۔

”تسلیم“ سے مراد یہ ہے کہ محل منفعت (SUBJECT OF CONTRACT) کو خالی کر دیا جائے اور مستاجر کے لئے اس سے نفع اٹھانا ممکن بنا دیا جائے

یعنی مکانات، خدمت کے غلام اور اسیر المذد کے اجارہ میں ان چیزوں سے استفادہ (نفع اٹھانے) کے موانع کو اٹھا دیا جائے چنانچہ عقد اجارہ کی مدت اگر ختم ہو جائے اور محل منفعت (مکان غلام وغیرہ) مستاجر کے سپرد نہ کیا جائے تو موجر (کرایہ پر دینے والا) کسی قسم کے کرایہ کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ مستاجر معقود علیہ کا مالک نہیں بلکہ موجر مالک مکان وغیرہ بھی کرایہ کا مالک نہیں ہوگا اس لئے کہ عقد اجارہ مطلق معاوضے کا معاملہ ہے۔ اگر بعد از عقد کچھ مدت گزر جائے پھر موجر معقود علیہ شے کو مستاجر کے سپرد کرے تو گذشتہ مدت کے اجر (کرایہ) کا مستحق نہ ہوگا، اور اگر ایک آدمی نے خالی مکان کا اجارہ کیا اور اس مکان کی چابیاں مستاجر کے سپرد کر دیں۔ لیکن مستاجر نے اس مکان کا دروازہ نہ کھولا یہاں تک کہ عقد کی مدت گزر گئی تو مستاجر کو کل مدت کا کرایہ ادا کرنا ہوگا کیونکہ مکان اس کے سپرد کر دیا گیا تھا اور تمام مدت میں مکان سے نفع اٹھانے درپیش اختیار کرنے میں کوئی مانع نہ تھا تو مکان کے منافع مستاجر کے ہاتھ میں پیدا ہوئے اور اسی کی ملکیت میں ختم ہو گئے لہذا اس سے اس اجارہ کی اجرت ساقط نہیں ہوگی۔ جیسا کہ بائع (فروختہ کنندہ) بیع (فروختہ شدہ چیز) کو مشتری کے حوالے کرتے ہوئے کہے کہ لے جاؤ لیکن اس نے ابھی تک قبضہ نہ کیا تھا کہ وہ چیز بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی تو یہ ہلاکت مشتری (خریدار) کے کھاتے میں پڑے گی کیونکہ وہ چیز اسی کی ملک میں ہلاک ہوئی تھی صورت یہاں ہے۔ اور اگر مالک مکان نے مستاجر (کرایہ دار) کو چابی تو نہ دی لیکن کرایہ دار کو دروازہ کھولنے کی اجازت دے دی اور کہہ جا اور دروازہ کھول لے تو اب کرایہ دار کو کسی طرح دروازہ کو کھول سکتا تھا تو اسے کرایہ دینا ہوگا کیونکہ مکان کی ”تسلیم“ یعنی سپردگی پائی گئی اور اگر دروازہ کھولنے پر قادر نہ ہو تو اسے کرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ تسلیم نہیں پائی گئی۔

○ اگر ایک آدمی نے ایک مہینہ کے لئے مکان کرایہ پر لیا کہ اس میں رہائش اختیار کرے۔ یا خدمت کے لئے ایک مہینے کے واسطے غلام نوکری پر رکھا یا کوئی تک جانے کے لئے چوپایہ کرایہ پر لیا پھر کچھ دن وہ مکان میں رہا یا کچھ دن غلام سے خدمت لی یا کچھ سفر چوپائے پر کیا پھر ان چیزوں (مکان، غلام، چوپائے) سے فائدہ اٹھانے میں کوئی مانع حاصل ہو گیا مثلاً مکان گر گیا، غلام بیمار ہو گیا یا بھاگ گیا اور چوپایہ غضب کر گیا یا کوئی فصل خشک پڑی تھی کہ بعد میں اس کا پانی منقطع ہو گیا یا مکی کرایہ پرلی اور بعد میں اس کا پانی منقطع ہو گیا تو مقررہ مدت میں باقی مدت کا کرایہ مستاجر کو لازم نہ ہوگا کیونکہ اس مدت میں معقود علیہ یعنی منفعت نہیں پائی گئی اس لئے کہ منفعت تھوڑی تھوڑی پیدا ہوتی ہے تو اس مدت کے منافع کی تسلیم نہیں پائی گئی کیونکہ محل منفعت معدوم ہو گیا اور معدوم چیز تسلیم منافع کا احتمال نہیں رکھتی۔ لہذا اس کا بدلہ بھی واجب نہ ہوگا جیسا کہ بیع و فروخت شدہ شے مشتری (خریدار) کے حوالے کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت مشتری پر واجب نہیں ہوتی۔

۵۔ **خیار کی شرط نہ ہوا** عقد اجارہ کے نافذ ہونے کی پانچویں شرط یہ ہے کہ اس میں خیار (بصورت پسند اختیار کرنے) کی شرط کا ذکر نہ ہو اگر اس میں خیار کی شرط دو قین روز غور کرنے کے بعد عقد اختیار کرنے کی شرط، ہوئی تو خیار کی مدت میں عقد نافذ نہ ہوگا۔ کیونکہ خیار کی شرط دو قین روز غور کرنے کے بعد عقد اختیار کرنے کی شرط، جب تک خیار رہے حکم کے معاملے میں عقد کے انعقاد کو مانع ہے۔ کیونکہ جس آدمی کو خیار حاصل ہے، ہو سکتا ہے وہ عین چیز کو واپس کر دے جیسا کہ عین شے کی بیع کے معاملے میں ہوتا ہے۔ یہ شرط اگرچہ عقد ہذا کے مقتضی کے خلاف ہے اور قیاس بھی بوجہ مذکور اس کا انکار کرتا ہے مگر لوگوں کی حاجت کی وجہ سے قیاس کو ترک کرتے ہوئے ہم نے عین شے کی بیع میں خیار کی شرط کو جائز ٹھہرایا اسی طرح یہ شرط اجارہ میں بھی جائز ہوگی۔

## اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط

اس عقد کے صحیح ہونے کے لئے متعدد شرائط ہیں بعض کا تعلق عاقد سے، بعض کا معقود علیہ جس چیز پر عقد واقع ہو رہی منفعت سے، بعض کا معقود علیہ کے محل سے، بعض کا معقود علیہ کے مقابل یعنی اجرت سے اور بعض کا تعلق نفس عقد یعنی رکن سے ہے۔

**عاقد سے متعلق شرائط** | رضامندی | عاقد سے متعلق ایک شرط متعاقدین (عقد کے دونوں فریقین)

کی رضامندی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَاْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔ (سورة النساء: ۲۹)

اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال ناحق طریقے سے نہ کھاؤ مگر یہ کہ وہ تجارت ہو۔

تمہاری باہمی رضا مندی سے۔

اور اجارہ بھی ایک قسم کی تجارت ہے کیونکہ تجارت مال کے عوض مال کے تبادلے کا نام ہے اور اجارہ میں بھی یہی چیز ہوتی ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ماذون غلام کو عقد اجارہ کا اختیار ہوتا ہے حالانکہ وہ تجارت کے سوا کوئی دوسرا تصرف نہیں کر سکتا تو ثابت ہوا کہ عقد اجارہ بھی تجارت ہے اور تجارت ہونے کے ناطے سے مندرجہ بالا نصوص (واضح حکم ربانی) میں داخل ہے۔ علاوہ ازیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لَا يَحِلُّ مَالٌ أَمْرِي مَسْلُومًا وَلَا بِطَيْبَةٍ مِنْ نَفْسِهِ۔

کسی مسلمان آدمی کا مال اس کی ذاتی رضا مندی کے بغیر جائز نہیں۔

پس یہ عقد عاقد پر تبر و اکماہ سے، ہنسی مذاق سے اور غلطی سے (بغیر ارادہ کے) صحیح نہیں ہوتا کیونکہ یہ عوارض پیش آمدہ چیزیں، عاقد کی رضا مندی کے منافی ہیں اس لئے اجارہ کے صحیح ہونے میں مانع ہونا گئے اور اسی لئے یہ عوارض عقد بیع کے صحیح ہونے میں بھی مانع ہیں۔

**اسلام:** عاقد کا مسلمان ہونا اس عقد میں شرط نہیں۔ لہذا مسلمان سے، کافر سے اور متاثرین و امان اہل لے کر دارالاسلام میں آنے والے، حربی سے اجارہ کرنا صحیح ہے جیسا کہ ان سب سے عقد بیع صحیح ہے۔

**آزادی:** اسی طرح عاقد کا آزاد ہونا بھی شرط نہیں۔ اس لئے ماذون غلام سے اجارہ صحیح ہے اور مجبور غلام جس پر تصرفات کی پابندی ہو، کا کیا ہوا عقد بھی نافذ اور منعقد ہوتا ہے البتہ مالک کی اجازت پر و نفوذ رہتا ہے۔ واللہ اعز و جل اعلم۔

**معتوق علیہ سے متعلق شرائط |** ا۔ معتوق علیہ معلوم ہو: معتوق علیہ سے متعلق ایک شرط تو یہ ہے

کہ معتوق علیہ (منفعت) معلوم ہوتا کہ فریقین کے درمیان جھگڑا پیدا نہ ہو معتوق علیہ (منفعت) اگر مجبور (نامعلوم) ہو تو دیکھا جائے گا کہ وہ جہالت و منفعت کی لاعلمی، اگر باہمی جھگڑے کی طرف لے جاسکتی ہے تو عقد کے صحیح ہونے میں مانع ہوگی ورنہ نہیں۔ کیونکہ جھگڑے کا باعث جہالت معتوق علیہ کے سپرد کرنے اور قبول کرنے میں مانع ہے اس لئے عقد ہذا کا مقصود حاصل نہیں ہوگا لہذا یہ عقد اپنے مقصود سے خالی ہونے کی وجہ سے فضول قرار دیا۔ اور جب جہالت اتنی شدید نہ ہو کہ جھگڑے کا باعث بنے تو معتوق علیہ کا سپرد کرنا اور قبول کرنا پایا جائے گا۔ اور اس طرح عقد سے مقصود حاصل ہو جائے گا۔

پھر معتوق علیہ یعنی منفعت کا علم اور اس سے واقفیت کئی چیزوں کے بیان سے ہوتی ہے۔ ایک تو یہ کہ منفعت کا محل (جس سے منفعت حاصل ہوگی) بیان کیا جائے چنانچہ مٹہرنے اگر متاجر سے یوں کہا کہ میں نے ان دو مکانوں میں سے ایک مکان کا تجھ سے اجارہ کیا (دکرا پر دیا) یا ان دو غلاموں میں سے ایک کا اجارہ کیا یا متاجر نے کہا کہ میں نے ان دو کاریگروں میں سے ایک کا ریکہ کو اجارہ پر لیا تو عقد صحیح نہ ہوا کیونکہ معتوق علیہ (منفعت) اپنے محل کی جہالت کی وجہ سے مجہول۔ جہالت بھی ایسی ہے

جو باہمی جھگڑے کا سبب بن سکتی ہے لہذا ایسی جہالت عقد کے صحیح ہونے میں مانع ہوگی۔

غیر منقسم شے کا اجارہ | اسی اصول کی بنیاد پر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ایک آدمی جب مکان میں

بھی وہ حصہ معلوم نہ ہو تو فروخت شدہ حصے کی جہالت کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ نے کہا کہ بعد میں یہ حصہ معلوم ہو جائے تو عقد جائز ہوگا۔ اور اگر عقد کے وقت مشتری اس حصے کو جانتا تھا یا عقد کی مجلس میں اس حصے کو جان لیا تو عقد جائز ہوگا چاہے بائع (فروخت کنندہ) اس حصے کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو بعد اس کے کہ وہ مشتری کے قول کی تصدیق کر دے۔ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کا قول دو اصولوں پر مبنی ہے ایک اصل (بنیادی قاعدہ) تو یہ کہ ان کے نزدیک بعض حصے کی بیع جائز نہیں یہی قول امام محمدؒ کا بھی ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بعض حصے کی بیع جائز ہے۔ دوسری اصل یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشترک چیز کا اجارہ کرنا جائز نہیں اگرچہ اجارہ پر دیا گیا ادھ یا تیسرا یا چوتھا حصہ معلوم ہو۔ جب معلوم حصہ جائز نہیں تو مجہول حصہ بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگا اور صاحبین کے نزدیک مشترک چیز کا اجارہ کرنا جائز ہے۔ گویا امام محمدؒ نے مشترک چیز کے اجارہ اور بیع میں فرق کیا ہے وہ اس طرح کہ انہوں نے بعض حصے کے اجارہ کو تو جائز ٹھہرایا ہے مگر بیع کو جائز نہیں ٹھہرایا کیونکہ اجارہ میں اختلاف کے نزدیک اجرت نفس عقد سے ہی واجب نہیں ہوتی بلکہ اس وقت واجب ہوتی ہے جب معقود علیہ یعنی منفعت کو وصول کر لیا جائے اور وہ منفعت وصول کرنے کا حصہ معلوم ہے جبکہ عقد بیع میں یہ بات نہیں کیونکہ عقد بیع میں بدل نفس عقد سے ہی واجب ہو جاتا ہے اور عقد کے وقت وہ حصہ مجہول ہے۔

مختلف مسائل | اسی اصولی اختلاف کی بنیاد پر اس مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہوگا کہ جب ایک آدمی کسی قطعہ زمین سے سو گز اجارہ پر لے یا کسی زمین میں سے ایک یا دو جریب اجارہ

(شیکہ) پر لے تو یہ عقد جائز نہ ہوگا جیسا کہ اس طرح بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ذراغ (گنز) کا اطلاق معینہ قطعہ زمین میں سے اس مقدار پر ہوتا ہے جس کو ذراغ شامل ہے اور وہ مقدار فی الحال مجہول ہے اسی طرح مشترک شے کا اجارہ بھی امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں اگرچہ وہ مشترک حصہ معلوم ہی کیوں نہ ہو تو جب کوئی حصہ مجہول ہو تو اس کا اجارہ بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ذراغ زمین کے ایک حصہ کی مانند ہے اور ان کے نزدیک جس طرح حصہ شلہ دوسرے یا تیسرے حصہ کا اجارہ جائز ہے اسی طرح ذراغ (گنز) کا اجارہ بھی جائز ہے۔ اور اس مسئلہ کو کتاب بیوع میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اسی اصولی اختلاف کی بنیاد پر مشترک شے کے غیر شریک سے اجارہ کرنے کا مسئلہ بھی نکلتا ہے امام صاحب کے نزدیک غیر شریک آدمی سے مشترک شے کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ معقود علیہ اپنے محل کی جہالت کی وجہ سے مجہول ہے اس لئے کہ مشترک اور غیر منقسم حصہ تمام شے کے غیر معینہ دوسرے یا تیسرے حصے کا نام ہے اور وہ حصہ معلوم نہیں تو یہ اجارہ دو غلاموں میں سے ایک غیر معین غلام کے اجارہ کی مانند ہو جو بوجہ جہالت ناجائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک غیر شریک سے مشترک شے کا اجارہ جائز ہے جیسا کہ مشترک حصے کی بیع جائز ہے یہی خیال امام شافعیؒ کا ہے۔ اس مسئلے کا حل ایک دوسرے

اصول کی بنیاد پر بھی نکالا جاسکتا ہے۔ وہ اصول اس مسئلہ کی تخریج میں زیادہ بہتر ہے۔ اس کی تفصیل اور حلال میں انشاء اللہ اس اصول کے ذکر کے وقت بیان کر دیں گے۔

○ اگر ایک آدمی نے کسی مکان سے معلوم وقت کے واسطے گزرنے کے لئے راستہ اجارہ پر لیا تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ اجارہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اجارہ پر دکرایہ پر، یا ہوا حصہ باقی مکان میں سے غیر معلوم ہے تو یہ مشترک شے کا اجارہ ہوا لہذا امام صاحب کے نزدیک ناجائز ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہوگا۔

○ اگر کسی نے مکان کی چھت اس لئے کرایہ پر لی کہ اس پر ایک مہینہ تک رات بسر کرے گا یا اس پر اپنا سامان رکھے گا تو اس اجارہ میں اصل نسخوں میں اختلاف کی وجہ سے مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ یہ اجارہ ناجائز ہے اور بعض میں مذکور ہے کہ جائز ہے اور یہی قول صحیح لگتا ہے کیوں کہ معقود علیہ معلوم ہے۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب ایک آدمی نے منزل کا بالائی حصہ عمارت بنانے کے لئے اجارہ پر لیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ اجارہ جائز نہیں۔ کیونکہ منزل کے اوپر عمارت بلکی بھی سکتی ہے اور ذنی بھی۔ اور منزل سے زیادتی وزنی عمارت منزل کے لئے باعث نقصان ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ نقصان عقد میں داخل نہیں ہوتا کیونکہ کوئی عاقد (رفیق) نقصان پر رضا مند نہیں ہوتا لہذا یہ نقصان بطور دلات عقد سے مستثنیٰ (خارج) ہے تو اس اعتبار سے معقود علیہ کا محل مجہول ہوا بخلاف اس صورت کے جس میں ایک آدمی نے عمارت بنانے کے لئے زمین کو اجارہ دکرایہ پر لیا تو یہ اجارہ جائز ہوگا کیونکہ عمارت کے ہلکا اور ذنی ہونے سے زمین متاثر نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک منزل پر عمارت بنانے کا اجارہ جائز ہے کیونکہ ایسے اجارہ میں وہی عمارت سمجھی جائے گی جو عام طور پر متعارف ہوتی ہے۔ اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ اس متعارف کی بھی کوئی حد معلوم نہیں۔

○ اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جب آدمی نہر سے کچھ حصہ پانی یا زمین میں پانی بہنے کی جگہ کرایہ پر لے تو یہ اجارہ ناجائز ہے کیونکہ نہر اور زمین کی وہ مقدار جس کو پانی گھیرے ہوئے ہے مجہول ہے۔

اگر نہر اس لئے کرایہ پر لی کہ اس سے پانی بہا کر اپنی زمین کو سیراب کرے گا تو یہ اجارہ ناجائز ہے اور کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ اگر خشک نہر کو اس لئے کرایہ پر لیا کہ اس میں اپنی زمین کی طرف پانی گرایے گا تو تمام ائمہ احناف کے نزدیک یہ اجارہ ناجائز ہے اور اس سلسلے میں امام محمدؒ نے یہ بھی کہا کہ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اگر ایک آدمی پر نالہ اس لئے کرایہ پر لے کہ اس میں بارش کا پانی مالک کی چھت پر بہائے گا تو کیا یہ اجارہ فاسد نہیں۔

ہشام نے امام محمدؒ سے بیان کیا ہے کہ جس آدمی نے کسی زمین میں سے معلوم وقت کے لئے ایک معلوم حصے کو اس لئے کرایہ پر لیا کہ اس میں اپنے پانی کو گزارے تو یہ اجارہ جائز ہے۔ اس مسئلے میں امام محمدؒ سے دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک تو یہی ہشام والی روایت اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ایسے

اجارہ میں مانع حصہ زمین کی جہالت ہوتی ہے اور یہاں وہ جہالت قطعہ زمین کی تعیین سے دور ہو گئی۔ اور دوسری مشہور روایت یہ منقول ہے کہ یہ اجارہ ناجائز ہے اور یہی خیال امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ نہریا زمین میں پانی بہنے کی جگہ اور مقدار مختلف ہوتی ہے کبھی کم اور زیادہ بھی۔ اور پانی کی زیادہ مقدار نہر اور اس کی سطح کے لئے نقصان دہ ہے اور نقصان دہ مقدار بطور دلات عقد سے مستثنیٰ ہوتی ہے اور غیر نقصان دہ مقدار کی بھی کوئی حد متعین نہیں تو معقود علیہ کا محل مجہول ہوا۔

○ اگر پرنا لہ اس لئے اجارہ پر لیا کہ اسے ہر مہینے اپنے مکان میں کسی معلوم چیز سے نصب کرے گا تو یہ اجارہ جائز ہے کیونکہ مکان میں نصب کئے گئے پرنا لہ کی مسقط پانی کی قلت اور زیادتی کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتی۔ لہذا معقود علیہ کا محل معلوم ہوا۔ اور محل جب معلوم ہوا تو اجارہ بھی جائز ہوا۔

○ اگر کوئی بدرود (موری) اس لئے کرایہ پر لی کہ اس میں وضو کا پانی ڈالے گا تو یہ اجارہ ناجائز ہے کیونکہ بدرود میں ڈالی جانے والی پانی کی مقدار مجہول ہے اور زیادہ پانی سے بدرود کو نقصان بھی پہنچ سکتا ہے اس لئے معقود علیہ کا محل مجہول ہوا۔

○ اسی اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ جب آدمی کسی دیوار کو اس لئے اجارہ دے کہ اس پر تین (گاڈر، چھتری) رکھے گا یا اس پر پردہ کی دیوار بنائے گا یا اس میں پرنا لہ نصب کرے گا تو یہ اجارہ جائز نہیں کیونکہ چھتری یا پردہ کی دیوار وزنی اور ہلکا ہونے کے اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہے اور اصل دیوار سے زنی چھتری یا پردہ کی دیوار اس کے لئے نقصان دہ ہو سکتی ہے حالانکہ نقصان عقد سے دلائل مستثنیٰ ہوتا ہے دوسرے اس نقصان دہ کی کوئی حد بھی معلوم نہیں لہذا معقود علیہ کا محل مجہول ہو گا اور جب معقود علیہ کا محل مجہول ہوا تو جہالت کی وجہ سے اجارہ بھی ناجائز ٹھہرا۔

اسی طرح دیوار میں سے روشندان کی جگہ اس لئے اجارہ پر لی کہ اس سے اس کے گھر میں روشنی داخل ہو یا دیوار میں سے کوئی جگہ اس لئے اجارہ پر لی کہ اس میں میخ گاڑے گا تو یہ اجارہ بوجہ مذکور ناجائز ہے۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ جب ایک آدمی غیر معین سواری کا اجارہ دے کہ اس پر لے تو کیا یہ اجارہ جائز نہیں ہے؟ حالانکہ اس

میں بھی معقود علیہ اپنے محل کی جہالت کی وجہ سے مجہول ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جہالت جھگڑے کا باعث نہیں کیونکہ لوگوں کی حاجت اور ضرورت کے سبب اس جہالت کا اعتبار سا قیاس ہے اس لئے کہ سافر اگر معین اور مخصوص جانور کو کرایہ پر لے تو وہ جانور رستے میں مر بھی سکتا ہے اس طرح معین جانور کا جارہ باطل ہو جائے گا اور مشاعرہ دے دے کے لئے مؤخر (داناگ جانور) سے دوسرے جانور کل مطالبہ ممکن نہ ہو گا جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ راستے کے درمیان ٹکرا رہے گا اور اس طرح نقصان اٹھا گا تو ضرورت اس امر کی ہوتی کہ ایسے بارہ کو جائز ٹھہرایا جائے اور لوگوں کی حاجت کی وجہ سے اس جہالت کا اعتبار نہ کیا جائے لہذا یہ جہالت جھگڑے کا باعث نہ ہوگی جیسا کہ حمام میں استعمال کئے جانے والے پانی کی مقدار اور نہانے کی مدت کی جہالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور نہ ہی وہ جہالت جھگڑے کا باعث بنتی ہے۔

○ حضرت ہشام کہتے ہیں میں نے امام محمد سے کئی کوٹلا کر آنے کے بارے میں پوچھا مثلاً ایک آدمی نے رنگ کرنے والے سے کہا کہ یہ کئی طلا کر دو اور اس نے کہا میں ایک دانق (درہم کے چھٹے حصے کا ایک سکہ) کے عوض رنگ کر دوں گا مالاںکہ اسے یہ نہیں معلوم کہ گاہک کتنا گارہایا کتنا پتلا رنگ چڑھانا چاہتا ہے تو اس اجارہ کا کیا حکم ہے؟ امام محمد نے فرمایا کہ یہ اجارہ جائز ہے کیونکہ کئی کا بدن جس پر رنگ چڑھتا ہے وہ عام طور پر معلوم ہوتا ہے اور اس میں تفاوت بہت کم ہوتا ہے جو عموماً جھگڑے کا سبب نہیں بنتا دوسرے یہ کہ لوگ اس قسم کا اجارہ بغیر کسی روک ٹوک کے کرتے بھی ہیں لہذا لوگوں کے تعامل کی وجہ سے اس جہالت کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

۲۔ مدت معلوم ہو: اجارہ کرنے میں اور دایہ (انا) کے اجارہ پر لینے میں معقود علیہ کی مدت بیان کی جائے کیونکہ مدت بیان کئے بغیر معقود علیہ (منفعت) کی مقدار معلوم نہیں ہوتی لہذا مدت کا بیان نہ کرنا باہمی جھگڑے کا باعث بن سکتا ہے۔ یہ مدت تھوڑی ہو یا زیادہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا مثلاً ایک دن ہو یا ایک مہینہ ہو یا ایک سال ہو یا اس سے بھی اکثر مدت ہو اور امام شافعی کے اقوال میں سے ظاہر قول مجہد ہی ہے کہ اجارہ میں مدت کی کمی یا زیادتی سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ مگر ان کے ایک قول میں یہ بھی ہے کہ سال سے زیادہ مدت کا اجارہ جائز نہیں اور ایک دوسرے قول میں یوں ہے کہ تین سال سے زیادہ کا اجارہ جائز نہیں لیکن ان دونوں اقوال کا کوئی ٹک نہیں بنتا کیونکہ اس میں مانع اگر کسی قسم کی جہالت کو مانا جائے تو وہ بھی نہیں اور اگر مانع عدم حاجت (لوگوں کی حاجت نہ ہونا) فرض کیا جائے تو یہ بات بھی صحیح نہیں اس لئے کہ لوگوں کو تو اس کی حاجت ہے۔

اجارہ کی مدت ایک دن، ایک مہینہ یا سال متعین کی جائے یا نہ کی جائے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اجارہ کے حکم کے ثبوت کے لئے عقد کے بعد کا زمانہ خود بخود متعین ہو جاتا ہے جبکہ امام شافعی نے نزدیک اس وقت تک عقد صحیح نہیں ہوتا جب تک کہ عقد کے بعد کا متصل زمانہ صراحت سے متعین نہ کیا جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صرف ایک دن، ایک مہینہ یا ایک سال کہنا مبہول ہے کیونکہ دن، یا مہینہ یا سال مطلق یا عام وقت کا نام ہے اور مدت کی جہالت معقود علیہ کی جہالت کو واجب کرتی ہے، اور نفس عقد میں کوئی ایسی چیز نہیں جو بعض وقت یا مدت کو چھوڑ کر بعض مدت کی تعیین کرے لہذا مدت مبہول رہی جس کی تعیین ضروری ہے اور ہماری (اعتناق کی) دلیل یہ ہے کہ تعیین (معین و مقرر کرنا) کبھی بطور صراحت ہوتی ہے اور کبھی بطور دلالت یعنی از خود سمجھی جاتی ہے اور یہاں تعیین کی دلالت دوجہ سے پائی جاتی ہے ایک تو یہ کہ انسان عقد اجارہ اپنی ضرورت اور حاجت کی وجہ سے باندھتا ہے اور وہ عادت بت عقد کے بعد ہی پوری ہونا شروع ہوتی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ عاقد کا مقصود اپنے عقد کو صحیح کرنا ہوتا ہے اور یہ عقد اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ عقد کو اس مہینہ میں نہ رکھا جائے جو عقد کے بعد شروع ہو رہا ہے لہذا یہ مہینہ از خود متعین ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ بات (عقد کے بعد مدت کا شروع ہو جانا) اس معاملے میں نہیں جب ایک آدمی یوں نذر مانے کہ ”لله علی ان اوصوم“

شہراً او اعتکف شہراً (اللہ کے لئے مجھ پر یہ واجب ہے کہ میں ایک مہینے کے روزے رکھوں گا یا ایک مہینے کا اعتکاف بیٹھوں گا) تو اس نذر میں اسے اختیار رہے کہ جو نئے مہینے میں چاہے روزے رکھے یا اعتکاف بیٹھے نذر کے بعد کا متصل مہینہ متعین نہیں ہوگا کیونکہ نذر کی صحت (صحیح ہونے) کے لئے وقت کا تعین شرط نہیں لہذا اس نذر سے متدور (جس کی نذر مافی جائے) کسی بھی مہینے میں واجب ہوگا اب اسے اختیار ہے کہ جو نئے مہینے کو چاہے اپنی نذر پوری کرنے کے لئے معین کر لے۔

**مسائل** مہینے کی ابتدائی دو تین تاریخوں میں واقع ہوا ہے تو یہ اجارہ بلا اختلاف چاند کے حساب سے شمار ہوگا حتیٰ کہ مہینہ اگر ایک دن کم (مثلاً ۲۹ دن) کا بھی ہوا تو کرایہ دہر پر پورے مہینے کا کرایہ واجب ہوگا کیونکہ شہر (مہینے) کا لفظ پورے چاند کے لئے بولا جاتا ہے اور اگر عقد اجارہ کچھ مہینے گزرنے کے بعد واقع ہوا ہو تو ایک مہینے کے اجارہ میں عقد اجارہ بالاتفاق تیس دن کا شمار ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں چاند کا اعتبار کرنا مشکل ہے لہذا مہینے کے شمار میں چاند کی بجائے دنوں کا اعتبار کیا جائے گا اور جب عقد اجارہ کچھ مہینے گزرنے پر کئی مہینوں کے لئے واقع ہو تو اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں امام صاحب نے تمام مہینوں کا اعتبار دنوں سے کیا ہے اور دوسری روایت میں اس مہینے جس مہینے میں عقد واقع ہوا ہے (کا اعتبار آخری مہینے کے ساتھ ملا کر دنوں سے کیا ہے اور باقی درمیان کے مہینوں کا اعتبار چاند سے کیا ہے۔ اسی طرح کتاب الاصل میں مذکور ہے اور وہاں امام صاحب نے فرمایا جب ایک آدمی نے مکان ایک سال کے لئے کرایہ پر لیا جس کی ابتداء اس دن سے ہوتی ہے اور یہ دن مہینے کی چودھویں تاریخ ہے تو کوئی نذر مکان میں اس مہینے کے بقیہ دن اور گیارہ مہینے چاند کے حساب سے اور سولہ دن آخری مہینے میں سے گزاریں گا مگر یہاں دنوں کی تعداد میں کتاب سے غلطی واقع ہو گئی ہے صحیح یہ ہے کہ کرایہ دار آخری مہینے کے چودہ دن مکان میں رہے گا کیونکہ سولہ دن تو وہ سب سے پہلے مہینے کے گزار چکا ہے اب اس مہینے کے مکمل ہونے میں صرف چودہ دن باقی ہیں لیکن کتاب الاصل کے بعض نسخوں میں اسی طرح مذکور ہے۔ کرایہ دار سولہ دن تو اس صورت میں گزاریں گا جب کہ وہ پہلے مہینے میں چودہ دن رہا ہو اور یہی قول امام ابو یوسفؒ و امام محمد کا ہے اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے کتاب الاطلاق میں بیان کر دی ہے کیونکہ لغت میں مہینے کا اطلاق پورے چاند پر ہوتا ہے مگر پہلے مہینے کا اعتبار چونکہ چاند کے ممکن نہیں اس لئے اس کا اعتبار دنوں سے اور باقی مہینوں کا اعتبار چونکہ چاند سے ممکن ہے لہذا اصل اصول کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ منفعت کے اجزاء میں سے ہر جزء اپنی جگہ پر معقود علیہ ہوتا ہے کیونکہ منفعت کا ہر جزء آہستہ آہستہ اور ساعت بساعت پیدا ہوتا ہے تو یہ صورت یہاں ہو جائے گی کہ پہلا مہینہ ختم ہونے پر گویا نئے سرے سے عقد باندھا گیا ہے لہذا اس کا اعتبار چاند کے حساب سے ہوگا۔ اس کے برعکس مدت (عورت کے طلاق یا شوہر کی وفات پر سوگ کے زمانے کی مدت) میں ایک روایت کے مطابق دنوں کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ مدت کے اجزاء میں ہر جزء مدت نہیں۔ نیز مدت



میں حق اللہ کا عنصر بھی ہے لہذا اس میں احتیاطاً دنوں کی زیادتی کا اعتبار کیا جائے گا اور اجارہ چونکہ سراسر حق العبد ہے لہذا اس میں احتیاط کی اتنی ضرورت نہیں زیر بحث اجارہ کے مسئلے میں امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت کی صورت یہ ہوگی کہ پہلا مہینہ تو بلا اختلاف دنوں سے پورا ہوگا اور اس کی تکمیل دوسرے مہینے کے دنوں کو ملا کر ہوگی۔ پھر دوسرے مہینے کی تکمیل تیسرے ماہ کے دن ملا کر اور تیسرے کی تکمیل چوتھے کے دن ملا کر ہوگی اسی طرح تمام مہینے مکمل کئے جائیں گے۔

○ اگر مالک مکان نے کرایہ دار سے یوں کہا کہ میں نے تجھے یہ مکان ایک سال کے لئے اس طرح کرایہ پر دیا کہ ہر مہینے کا کرایہ ایک درہم ہوگا تو یہ اجارہ بالاجماع جائز ہے کیونکہ مدت بھی معلوم ہے اور اجرت (کرایہ) بھی۔ اس صورت میں فریقین میں سے کوئی بھی بلا غدر سال سے پہلے اجارہ کو توڑ نہیں سکے گا۔ اور اگر مالک مکان نے سال کا تذکرہ تو نہ کیا صرف اتنا کہا کہ یہ مکان میں نے تجھے ماہانہ ایک درہم کے کرایہ پر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ اجارہ صرف ایک مہینے کے لئے جائز ہوگا اور وہ مہینہ عقد کے منسلک بعد کا ہوگا جیسا کہ عین شے کی بیع میں ہوتا ہے مثلاً مالک نے خریدار سے یوں کہا کہ گندم کا یہ ڈھیر میں نے تجھ کو بحساب ایک درہم فی پوری فروخت کیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ بیع صرف ایک پوری میں صحیح ہوتی ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اس اجارہ کے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں کل مہینوں کی مدت مجہول ہے صرف پہلا مہینہ معلوم ہے جو عقد کے منسلک بعد ہوگا۔ قدوری سے بیان کیا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مجمع قول بھی یہی ہے کہ یہ اجارہ جائز نہیں البتہ انہوں نے بیع اور اس قسم کے عقد اجارہ میں فرق کیا ہے۔ وہ اس طرح کہ اجارہ میں ”کل شجر“ یعنی ہر مہینے کی کوڑھنڈیں اس لئے معقود علیہ مجہول ہے اس کے برعکس گندم کے ڈھیر کو ناپ کر معلوم کرنا ممکن ہے ہذا لفظ کے ڈھیر کی بیع جائز ہے۔ اور ہمارے عام فقہاء کا کہنا ہے کہ ”کل شجر بدھم“ یعنی ہر مہینہ ایک درہم کرایہ کے حساب سے اجارہ کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ ”کل قصب بدھم“ (ہر پوری بحساب ایک درہم) کے الفاظ سے گندم کے ڈھیر کی بیع جائز ہے اور جیسا کہ ناپی جانے والی چیز کی بیع (فروخت کرنا) ”کل ذرا بدھم“ (ہر گز ایک درہم کے حساب سے) کے الفاظ سے جائز ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسی صورت میں ”کل مذروع“ (وپانی جانے والی) چیز میں بیع جائز نہ ہوگی حتیٰ کہ ایک گز میں بھی بیع جائز نہ ہوگی۔ البتہ ناپی جانے والی اور تونی جانے والی شے کی بیع میں فی الحال صرف ایک پیمانہ میں بیع جائز ہوگی اور باقی میں جائز نہ ہوگی مگر مشتری اخیراً جب مجلس عقد میں ہی تمام شے کی محل مقدار کو معلوم کرے تو اس وقت بیع جائز ہو جائے گی اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ڈھیر میں سے ایک پوری کو فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ یہ جہالت جھگڑے کا باعث نہیں اس لئے کہ ایک پوری اور دوسری پوری کے درمیان بہت کم تفاوت ہوتا ہے اور پکڑے میں سے ایک گز کی بیع جائز نہیں کیونکہ پکڑے کی ٹخموں میں تفاوت (کمی بیشی) باہمی جھگڑے کا سبب ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ اجارہ ہی فاسد ہے اور انہوں نے اس زیر بحث اجارہ کو ”کل ثوب من ہذا“ الا ثواب بدھم ” (ان پکڑوں میں سے ہر پکڑے کی قیمت ایک درہم

ہے، کی بیع پر قیاس کرتے ہوئے فاسد قرار دیا ہے مگر یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ کپڑے کی اقسام میں تو واقعی بہت کھلا ہوا اختلاف ہے جس کی وجہ سے ایک کپڑے کی تعیین ممکن نہیں۔ باقی رہے مہینے، جن کی یہاں بات ہو رہی ہے، تو وہ مختلف نہیں لہذا امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان کل مہینوں میں سے ایک مہینے کی تعیین کی جاسکتی ہے اور وہ ہے پہلا مہینہ جیسا کہ ہم نے صحیحے بیان کیا۔ جب صرف پہلے مہینے کے لئے امام صاحب کے نزدیک اجارہ جائز ہو گیا تو ذرا عین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ پہلا مہینہ مکمل ہونے پر عقد اجارہ کو ختم کر دے پھر جب دوسرا مہینہ شروع ہوا اور کسی نے اجارہ کو نہ توڑا تو عقد اجارہ دوسرے مہینے کے لئے منعقد ہو گیا کیونکہ پہلا مہینہ گزرنے پر جب کسی نے عقد کو ختم نہ کیا تو وہ دوسرے مہینے میں بھی عقد کے منعقد کرنے پر راضی ہونے تو یہ گویا ان کا نیا عقد ہو گیا۔ اسی طرح ہر مہینہ گزرنے پر ہو گا کہ اگر کسی فریق نے بھی مہینہ تمام ہونے پر عقد ختم نہ کیا تو اگلے مہینے کے لئے عقد منعقد ہو جائے گا۔ اس کے برعکس مالک نے اگر صرف مہینے کا اجارہ کیا اور محل شہد کے الفاظ نہ بولے تو اس صورت میں دوسرے مہینے کے لئے عقد منعقد نہ ہو گا۔

**عقد اجارہ کے توڑنے کا وقت اور اس کی کیفیت** | اس کی کیفیت میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے بعض نے کہا کہ جب نیا چاند نکلے تو فریقین میں سے ایک فوراً کہہ دے کہ میں نے اجارہ فسخ کیا جب وہ ایسا کہہ دے گا تو دوسرے مہینے میں اجارہ منعقد نہ ہو گا اور اگر چاند نکلنے پر دونوں خاموش رہے تو دوسرے مہینے کے لئے اجارہ منعقد ہو جائے گا۔ بعض فقہاء نے کہا کہ ایک فریق اجارہ کو تو فی الحال فسخ کر دے اور جب نیا چاند نظر آئے گا تو اس وقت یہ فریق اپنا عمل دکھائے گا اور بعض فقہاء کے نزدیک نئے چاند کی رات کو یا نئے چاند کے پہلے دن میں اجارہ کو فسخ کرنے کا اعلان کر دے اور اگر چاند کی پہلی تاریخ کو غروب آفتاب تک دونوں خاموش رہے تو دوسرے مہینے کے لئے اجارہ منعقد ہو جائے گا۔ یہی قول تمام احوال میں صحیح ترین ہے اور فسخ کا یہاں معنی یہ ہے کہ دوسرے مہینے میں عقد اجارہ کے منعقد ہونے کو روک دیا جائے۔ کیونکہ فسخ موجود اور جاری عقد کو سرے سے ختم کرنے کا نام ہے۔ اگر ڈول اور چرخہ اتنی لمبوں کو پانی پلانے کے لئے اجارہ دے کر دے، پرلی اور مدت بیان نہ کی تو یہ عقد جائز نہ ہو کیونکہ لمبوں کو پانی پلانے کا ناسد مدت) مجہول ہے لہذا معقود علیہ کی مقدار مجہول ہوئی اور جمالت کی وجہ سے یہ عقد ناجائز مٹھرا اور اگر پانی پلانے کی مدت بیان کر دی تو عقد جائز ہو گیا کیونکہ مدت بیان کرنے سے معقود علیہ کی مقدار معلوم ہو گئی۔ (واللہ عز وجل اعلم)

**مکان کے اجارہ میں مقصود کام کا بیان** | اس قسم کے اجارہ یعنی مکانات وغیرہ کے مکان کے اجارہ میں اجارہ پر لینے کا مقصد بیان کرنا

شرط نہیں۔ چنانچہ اس قسم کی چیز (مکان وغیرہ) کو اگر کرایہ پر لیا اور وہ کام نہ بتایا جو اس میں کرے گا تو یہ اجارہ جائز ہو گا اور کرایہ دار کو اس بات کا حق حاصل ہو گا کہ وہ اس مکان میں خود رہے، اور وہ اس ساتھ رکھے یا کسی دوسرے کو اجارہ پر یا عاریۃً (بطور مانگے کے) سکونت کے لئے دے دے۔ یا اس

مکان میں اپنا ساز و سامان رکھے البتہ وہ اس مکان میں کسی لوہار کو، دھوبی کو اور ٹاٹ پیسے والے کو اپنا پیشہ ورانہ کام کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا اور نہ اس میں کسی ایسے کام کی اجازت دے سکتا ہے جو عمارت کے لئے نقصان اور کمزوری کا باعث ہو سکتا ہو۔ ایسا اس لئے ہے کہ عقد اجارہ نفع اٹھانے کے لئے مشروع کیا گیا (شریعت میں جائز رکھا گیا) ہے اور مکانات، منائل اور گھر وغیرہ رہائش کا فائدہ اٹھانے کے لئے تیار کئے جاتے ہیں اور جو جگہ رہائش کے لئے بنائی جاتی ہے اس کے منافع متقارب (ایک دوسرے سے ملتے جلتے - قریب قریب) ہوتے ہیں کیونکہ لوگ رہائش کے معاملے ایک دوسرے سے متفاوت (کم و بیش) نہیں ہوتے تو مکانات وغیرہ کے یہ منافع بیان نہ کئے جانے کے باوجود بھی معلوم ہوئے۔ اسی طرح رہائش پذیر لوگوں کی قلت اور کثرت سے بھی منفعت میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے جو نہ ہونے کے برابر ہے۔ پھر مکان میں سامان وغیرہ رکھتے رہائش کے توابع میں سے ہے۔

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ کرایہ دار مکان میں اپنی سواری کا جانور، اونٹ اور کبھی باندھ سکتا ہے کیونکہ یہ چیز رہائش کے توابع میں سے ہے۔ کہا گیا ہے امام محمد کا یہ کہنا اہل کو فدی عادت کے موافق ہے ہر حال مکان اگر ایسے علاقے میں ہو جہاں لوگ یہ جانور رکھتے ہوں تو کرایہ دار کو ایسا کرنے کا حق حاصل ہے ورنہ نہیں۔ البتہ کرایہ دار اس امر کا مجاز نہیں کہ وہ مکان میں کسی ایسے آدمی مثلاً لوہار دھوبی یا چکی والے کو کام کرنے کی اجازت دے جس سے عمارت کو نقصان پہنچے کیونکہ ایسا اقدام عین مکان کو تلف کرنے کے مترادف ہے اور عین مکان عقد (CONTRACT) میں داخل ہی نہیں۔ اس لئے کہ اجارہ منفعت کی بیع (فروخت کرنے) کا نام ہے نہ کہ عین شے کی بیع کا۔ دوسرا یہ کہ مطلق عقد (جس میں اس قسم کی قیود و شروط کا تذکرہ نہ ہو) سے وہ کام سمجھا جاتا ہے جو معروف ہو اور لوگوں کی عادت ہو۔ ظاہر ہے جو دوکان پارچہ فروشوں کے بازار میں ہو وہ لوہار یا چکی پیسنے کے لئے اجارہ پر نہیں دی جاتی۔ لہذا مطلق (غیر متعین) عقد میں یہ کام داخل نہ ہوں گے کیونکہ مطلق عقد لوگوں کی عام عادت پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس لئے عام عادت اور عرف سے ہٹ کر کوئی کام نام لئے بغیر یا مالک کی مرضی کے بغیر اس عقد میں داخل نہ ہوگا۔ چنانچہ ایک آدمی نے اپنی دوکان اگر لوہاروں کی مارکیٹ میں لوہار کو اجارہ پر دی تو عقد اجارہ میں نام لئے بغیر بھی لوہار کا پیشہ وار نہ کام اس عقد میں بطور عادت داخل ہوگا۔ کرایہ دار کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ مکان کا آگے کسی سے اجارہ کر لے یا کسی کو دیسے ہی رہائش کے لئے دے دے کیونکہ وہ منفعت کا مالک ہے۔ اسی طرح کسی دوسرے سے مکان کا اجارہ کسی عوض (کرایہ) کے بدلے کر سکتا ہے اور بغیر عوض بھی۔

**زمین کے اجارہ میں مقصود چیز کا بیان** | زمین کے اجارہ میں ضروری ہے کہ اس چیز کو بیان کیا جائے جس کیلئے زمین اجارہ کرائیے، ٹھیکہ پر لی جا رہی ہے مثلاً عین کیلئے کوئی چیز ہونے کیلئے یا کوئی عمارت وغیرہ بنانے کیلئے۔ زمین کے اجارہ میں اگر یہ چیز بیان نہ کی گئی تو عقد فاسد ہوگا مگر اس صورت میں عقد فاسد نہیں ہوگا جب مالک زمین مستاجر کو یہ اجازت دے دے کہ وہ جس طرح

چاہے زمین سے نفع اٹھائے۔ اسی طرح زمین کو جب زراعت کے لئے اجارہ پر لیا تو زمین میں کاشت کی جانے والی چیز کا بیان ضروری ہے یا یہ کہ خود مالک ہر قسم کی کاشت کی اجازت دے دے اگر ایسا نہ کیا گیا تو عقد جائز نہ ہوگا کیونکہ زمین کے منافع تعمیر کاشت اور کھیتی کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں اسی طرح مزرعہ د کاشت کی جانے والی اشیاء بھی مختلف ہوتی ہیں بعض فصلیں زمین کے لئے بگاڑ کا سبب اور بعض اصلاح کا سبب بنتی ہیں تو اس طرح معقود علیہ میں ایسی حیالت آگئی جو قیقین کے درمیان جھگڑے کو کھڑا کر سکتی ہے لہذا کاشت کی جانے والی فصل کا بیان ضروری ہے۔ اس کے برعکس رہائش مختلف نہیں ہوتی۔

**سواری کے جانوروں کے اجارہ میں مدت یا جگہ کا بیان** (دکرایہ) میں لازمی ہے کہ دو

چیزوں میں سے ایک چیز بیان کی جائے۔ یا تو وقت بیان کیا جائے کہ اتنے وقت (دن یا سال) کے لئے کرایہ پر چاہئے یا وہ جگہ بیان کی جائے جہاں تک سواری کی جانی ہے۔ مگر کوئی شے بھی بیان نہ کی گئی تو اجارہ فاسد ہوگا کیونکہ ان چیزوں کا بیان نہ کرنا باہمی جھگڑے کا باعث ہے اس اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ۔

**مسائل** جب ایک آدمی نے سواری کا جانور اس لئے اجارہ (دکرایہ) پر لیا کہ وہ اس پر کسی آدمی کو نصبت کرنے کے لئے جائے گا یا کسی آدمی کے استقبال کے لئے جائے گا تو یہ اجارہ فاسد ہوا ہاں اگر وہ معلوم ہو کہ بتادے جہاں تک اسے سواری کرنا ہے تو جو مذکور جائز ہے۔

اسی طرح صحرا تک جانے کے لئے جانور کرایہ پر لیا تو یہ اجارہ فاسد ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ اسے صحرا کی ابتدا یا درمیان یا آخر تک جانا ہے اور صحرا ایسی وسیع جگہ ہوتی ہے جس کی اطراف اور حدود معلوم دور تک پھیلی ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس جانور کو جب کوئی جگہ جانے کے لئے کرایہ پر لیا جائے تو یہ اجارہ صحیح ہے اگرچہ اس کی حدود اطراف بھی دور دور تک پھیلی ہوئی ہیں کیونکہ کوئی جگہ جہاں تک اسے جانا ہے وہ جگہ معلوم ہوتی ہے اور وہ جگہ ہے کوئی جگہ اس کا گھر کیونکہ انسان جب کسی جانور کو اپنے شہر تک اجارہ پر لیتا ہے تو بطور عادت وہ اپنے گھر تک اجارہ پر لیتا ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ کرایہ پر خچروں گھوڑوں پر لادنے والے لوگوں کی یہ عادت نہیں کہ وہ لادے ہوئے سامان کو شہر کی حدود شروع ہوتے ہی چھینک دیں۔ بلکہ وہ شہر میں کرایہ دار کے گھر تک سلمان پہنچاتے ہیں تو ایسے اجارہ میں شہر کے اندر کرایہ دار کا مکان بطور دلائل مذکور ہوتا ہے۔ اور جو چیز بطور دلائل مذکور ہو وہ بطور صراحت مذکور کی مانند ہوتی ہے۔ مگر صحرا میں کسی معین جگہ پر جانے کی عادت نہیں ہوتی کہ عقد کو اس جگہ تک جانے پر معمول کیا جائے۔ ہاں صحرا میں اگر کوئی ایسی جگہ ہو جہاں کے سوا کسی اور طرف سواری نہ کی جاتی ہو تو عقد صحیح ہوگا اور عقد اس جگہ کی طرف پھیر جائے گا جیسا کہ کوئی جگہ جانور کرایہ پر لینے کا اجارہ صحیح ہے۔

○ اگر جانور کو ایک درہم کے بدلے اس لئے کرایہ پر لیا کہ وہ اس پر سوار ہو کر اپنے ایک کام کے لئے جائے گا تو یہ اجارہ اس وقت تک صحیح نہ ہوگا جب تک کہ وہ جگہ نہ بیان کی جائے جہاں اسے جانا ہے۔

کیونکہ انسانی حوائج مختلف ہوتی ہیں بعض حاجتیں ایک منزل تک سواری کرنے سے پوری ہو جاتی ہیں اور بعض حاجتوں کے لئے طویل مسافت طے کرنا پڑتی ہے۔ پس منافع چونکہ یہاں مجہول ہیں لہذا اجارہ فاسد ہوگا۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب آدمی سواری کے جانور کو دریائے فرات سے جنوبی قبیلہ تک کرایہ پر لے جبکہ جعفری نامی دو قبیلے کو فزیم میں اور کسی قبیلہ کا نام دے یا کو فزیم کوڑا کرکٹ پھینکنے کی جگہ تک جانور کرایہ پر لے اور وہاں (کو فزیم) دو جگہیں کوڑا کرکٹ پھینکنے کی ہوں اور کسی جگہ کا نام نہ لے یا قبیلہ (گراوند) تک کرایہ پر لے اور وہاں (شہر میں) اندر اور باہر دو قبیلے (گراوند) ہوں اور وہ کسی کو معین نہ کرے تو یہ اجارہ جانور فاسد ہے کیونکہ مکان مجہول ہے اور جانور کے اجارہ میں ضروری ہے کہ جس مقصد کے لئے جانور کرایہ (کرایہ) پر لیا جا رہا ہے اس کو بیان کیا جائے یعنی بوجھ لادنے کے لئے یا سواری کے لئے کیونکہ یہ دونوں مختلف مقاصد ہیں۔ اس کے بعد یہ بھی لازمی ہے کہ اس بوجھ کی بھی وضاحت کی جائے جو جانور پر لاداجائے اور وہ آدمی بھی بتایا جائے جو اس پر سواری کرے گا کیونکہ لادی جانے والی چیزیں تفاوت (کمی بیشی) کی وجہ سے بوجھ مختلف اور متفاوت ہوتا ہے اسی طرح لوگ بھی سواری کرنے میں تفاوت ہوتے ہیں اور اس چیز کا بیان ذکر نابا ہی جھگڑے کا سبب بن سکتا ہے۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب آدمی کو فزیم تک دو انتوں کو اس لئے کرایہ پر لے کہ وہ ایک اونٹ پر کچا والا دے گا جس میں دو آدمی سوار ہوں گے اور ان کے ساتھ ان کا متعلقہ کباوے کا سامان اور دیگر مال ہوگا جبکہ مالک نے سوار ہونے والوں کو آدمیوں کو دیکھا ہو۔ مگر ان کے متعلقہ سامان کو نہ دیکھا ہو اور دوسرے اونٹ پر جو اونٹ لے گا اتنی گائیں لادے گا اور ان کے موافق تیل، سرکہ اور پانی کے برتن بھی لادے گا اور اس کی مقدار بیان ذکر سے اور یہ شرط بھی کرے کہ وہ اتنا پانی بھی ساتھ لے جائیگا جو اس کے لئے کافی ہو اور پانی کی مقدار بیان ذکر سے تو قیاس کی رُو سے یہ سب اجارہ فاسد ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ نے از روئے استحسان اس اجارہ کو جائز ٹھہرایا ہے۔ قیاس کی رُو سے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کرایہ دار نے بالکل مجہول عمل کی شرط ٹھہرائی ہے کیونکہ پیڑوں اور دیگر مال کی مقدار لوگوں کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے تو اس طرح منافع (معقود علیہ) مجہول ہوئے۔ اور استحسان کی رُو سے جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ لوگ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے لے کر اب تک نہرتے آرہے ہیں تو اتنی جہالت کا اس اجارہ میں اعتبار نہیں کیا جاتا لہذا یہ جہالت باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہوگی۔ اور اگر کرایہ دار نے اجارہ کتے وقت جانور کے مالک سے یہ شرط رکھی کہ وہ جانور پر مکہ مکرمہ کے وہ تمام تحائف لادے گا جو عموماً لوگ لے آتے ہیں تو یہ اجارہ جائز ہوگا کیوں کہ ہدایا اور تحائف کی مقدار عام طور پر معلوم ہوتی ہے اور یہ وہ اجارہ ہے جسے تمام زمانوں میں لوگ بغیر کسی انکار کے کرتے آئے ہیں اور اگر مستأجر (کرایہ پر لینے والا) سامان اور ہدایا کا وصف اور وزن بتا دے تو یہ وضاحت ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے کیونکہ اس طرح اجارہ قیاس اور

استحسان دونوں کی زور سے جائز ہو جائے گا۔ نیز یہ وضاحت چونکہ باہمی جھگڑے کو دور کرنے والی ہے اس لئے کتاب الاصل میں ”احبت الیتما“ (ہمارے نزدیک یتیم سیدہ کے اغاظ استعمال کے اسی طرح پانی کی مشکیں، برتن اور خیمے بھی معلوم ہوتے ہیں تاہم ان کا بیان کر دینا بہتر ہے۔

**غلام، کپڑے اور دیگ کے اجارہ میں مدت کا بیان** خدمت کے لئے غلام پہننے

کیئے ہانڈی (دیگ، اجارہ دہ) پر لینے میں مدت کا بیان کرنا لازمی ہے اور قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ خدمت (کام) کے لئے غلام اجارہ پر لینے میں خدمت (کام) کی نوعیت بھی بتائی جائے کیونکہ خدمت اپنی ذات کے اعتبار سے مختلف اور متفاوت ہوتی ہے مگر از روئے استحسان خدمت کی نوعیت بتانا شرط نہیں اور اس خدمت سے معروف اور متعارف خدمت سمجھی جائے گی چنانچہ مستاجر کو اس امر کی اجازت نہیں کہ وہ اس غلام کو دور کے سفر میں کہیں لے جائے اسی طرح کپڑے اور ہانڈی کے اجارہ میں یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ وہ کپڑا کون پہنے گا اور ہانڈی میں کیا پکائے گا کیونکہ پہننے والوں میں اختلاف کی وجہ سے پہننا بھی متفاوت ہوتا ہے یعنی بعض لوگ کپڑے کو بڑی نفاس اور حفاظت سے پہنتے اور بعض لاپرواہی سے پہنتے ہیں۔ اسی طرح پکائی جانے والی شے میں اختلاف کی وجہ سے ہانڈی میں بھی تفاوت اور اختلاف ہوتا ہے لہذا ضروری ہے کہ ان چیزوں کو بیان کیا جائے تاکہ معقود علیہ معلوم ہو جائے۔

**عاقبت میں اختلاف ہو جائے تو؟** ان مذکورہ چیزوں میں مثلاً زمین کے اجارہ میں کوئی چیز عاقبت میں اختلاف ہو جائے تو کاشت کرنے یا عمارت کھڑی کرنے یا فصل بونے سے

پہلے، جانور کے اجارہ میں جانور پر سامان لادنے یا سوار ہونے سے پہلے، کپڑے کے اجارہ میں کپڑا پہننے سے پہلے اور ہانڈی کے اجارہ میں پکانے سے پہلے ہی موجر اور مستاجر میں اختلاف واقع ہو جائے تو عدالت اس عقد کو توڑ دے گی کیونکہ عقد فاسد ہو گیا ہے اور شرعی طور پر فساد کا دور کرنا واجب ہے اور اگر مستاجر زمین میں کاشت کر چکا، چوپائے پر بوجھ لاد چکا، کپڑا پہن چکا اور ہانڈی میں پکا چکا، ادھر اجارہ کی مدت بھی گزر چکی تو از روئے استحسان مالک کے لئے مقررہ اجرت ہوگی اور قیاس چاہتا ہے کہ اس کے لئے مثلی اجر ہو کیونکہ مستاجر نے منفعت کو فاسد عقد سے پورا کیا ہے اور فاسد عقد سے منفعت کا حاصل کرنا مثلی اجر کو لازم ٹھہراتا ہے نہ مقررہ اجر کو۔ اس کے برعکس استحسان کی زور سے مقررہ اجر (معاوضہ) لینے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کو فاسد کرنے والی چیز معقود علیہ کی جہالت تھی مگر معقود علیہ چونکہ کاشت کرنے، بوجھ لادنے، کپڑے پہننے اور پکانے سے متعین ہو چکا ہے لہذا جہالت دور ہو گئی دوسرے مستاجر صمیم عقد میں معقود علیہ منفعت حاصل کر چکا ہے لہذا اس پر پورا مقررہ معاوضہ واجب ہوگا جیسا کہ معقود علیہ ابتدا میں متعین ہوتا تو مقررہ معاوضہ واجب ہوتا۔ اور اگر قاضی نے عقد ہذا کو فسخ کر دیا۔ اس کے بعد مستاجر نے زمین میں پھر کاشت کی یا جانور پر بوجھ لادایا کپڑا پہنایا یا ہانڈی میں پکایا تو اس پر کوئی شے واجب نہ ہوگی کیونکہ قاضی نے عقد کو جب توڑ دیا تو عقد باطل ہو گیا

اور اب وہ غیر کے مال کو بغیر کسی عقد کے استعمال کرنے والا قرار پایا اور اس طرح غاصب ٹھہرا اور ہمارے (اعتنا کے) اصول کے مطابق منافع صحیح عقد یا فاسد عقد ہی سے قیمتی بنتے ہیں اور عقد چونکہ یہاں پایا نہیں گیا اس لئے ان منافع کی قیمت بھی نہیں لگے گی۔

۳۔ عمل کا بیان ہوا معقود علیہ سے متعلق تیسری شرط یہ ہے کہ کاریگروں اور مزدوروں کے اجارہ کرنے میں ان سے لیا جانے والا کام بیان کیا جائے کیونکہ اعمال پر اجارہ کرنے میں عمل کی جہالت باہمی جھگڑے کی طرف لے جانے والی جہالت ہے اس لئے عمل (کام) کی وضاحت نہ کی جائے تو کاریگروں اور مزدوروں کا اجارہ فاسد ہو جاتا ہے چنانچہ کسی نے اگر ایک مزدور کو اجارہ (مزدوری) پر لیا اور اس سے لیا جانے والا دھوبی پن، درزی پن اور چرواہا پن وغیرہ کا کام بیان نہ کیا تو یہ عقد جائز نہ ہوا۔ اسی طرح اجیر مشترک کے اجارہ میں معمول فیہ (وہ چیز جس میں اجیر مشترک کام کرے گا) کا بیان بھی ضروری ہے۔ وہ بیان یا تو اشارہ اور تعیین سے کیا جاتے یا دھوبی اور درزی کے اجارہ میں کپڑے کی جنس، قسم، مقدار اور صفت واضح کر کے کیا جائے اور چرواہے کے اجارہ میں گھوڑے یا دھن یا گائے یا بکری کی جنس اور تعداد بیان کر کے کیا جائے۔ کیونکہ معمول چیز (جس پر عمل واقع ہوگا) کے اختلاف سے عمل بھی مختلف ہوتا ہے۔ اسی اصول کی بنیاد یہ بات نکلے گی کہ۔

جب ایک کھودنے والے کو اپنا کنواں کھودانے کے لئے مزدوری پر لگایا جائے تو ضروری ہے کلاس کے سامنے کنویں کی جگہ، کنویں کی گہرائی اور چوڑائی بیان کر دی جائے۔ کیونکہ کھودی جانے والی جگہ کی گہرائی اور چوڑائی کے اختلاف اور کھودنے کی جگہ کے سخت پتھر ملی اور نرم ہونے کے اختلاف سے کھودنے کا کام بھی مختلف اور متفاوت ہوتا ہے لہذا ضروری ہے کہ اس چیز کی وضاحت کی جائے تاکہ معقود علیہ معلوم ہو۔

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ آیا اجیر مشترک اور خاص کے اجارہ میں مدت کا بیان اجیر مشترک کے اجارہ میں مدت کا بیان شرط ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مشترک راعی (چرواہے) کے اجارہ پر لینے میں مدت کا بیان شرط ہے کیونکہ اس کے بغیر معقود علیہ کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی۔ البتہ مشترک دھوبی اور مشترک درزی کے اجارہ میں مدت کا بیان شرط نہیں چنانچہ درزی یا دھوبی کو کچھ معلوم کپڑے اس لئے دیئے کہ وہ ان کی سلائی کرے یا ان کو دھوئے تو یہ اجارہ مدت کے بیان کے بغیر بھی جائز ہوگا کیونکہ معقود علیہ اس کے بغیر بھی معلوم ہوتا ہے۔

باقی رہا اجیر خاص کا معاملہ تو اجیر خاص کے اجارہ میں معمول فیہ (وہ چیز جس میں اجیر کام کرے گا) کی جنس، قسم، مقدار اور صفت بیان کرنا شرط نہیں البتہ فقط مدت کا بیان شرط ہے۔ اور دایہ (انا) کے اجارہ میں بھی مدت کا بیان اس عقد کے جائز ہونے کی شرط ہے۔ دایہ کا اجارہ بجز غلام کے اجارہ کے ہر جو خدمت کیلئے رکھا جائے کیونکہ ان دونوں اجاروں میں معقود علیہ مدت ہے۔ توجہ چیر غلام کے اجارہ میں جائز ہے وہ انا کے اجارہ میں بھی جائز ہے اور جو وہاں جائز نہیں یہاں

بھی جائز نہیں۔ مگر امام ابوحنیفہؒ نے انا کے اجارہ میں یہ بھی ممکن سمجھا ہے کہ اس کا اجارہ اس کے کپڑے اور اس کے کھانے کے عوض کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس مسئلے کے اصل مقام پر تفصیل بیان کریں گے۔

**مسائل** اگر کسی آدمی کو اس لئے اجارہ (مزدوری - ملازمت) پر رکھا کہ وہ اس کے لئے خرید و فروخت کرے اور مدت بیان نہ کی تو یہ عقد ناجائز ہوگا کیونکہ خرید و فروخت کی منفعت کی مقدار مجہول ہے اور اگر مستاجر نے مدت بیان کر دی مثلاً ایک مہینے کے لئے اس کا اجارہ کیا تو عقد جائز ہوگا کیونکہ مدت بیان کرنے سے منفعت کی مقدار معلوم ہوگئی اور بعض صحابہ کرام سے جو یہ مروی ہے کہ ہم مدینہ منورہ کے بازاروں میں خرید و فروخت کرتے اور اپنے آپ کو سارسہ (دلال) کہتے تھے۔ ایک دن رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم بازار میں تشریف لائے اور آپ نے ہمارا بہترین نام تجویز کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

یا معشر التجار ان بیعکم هذا یحضرہ اللغو والکذب فشیوہ بالصدقۃ۔

(اے تاجروں کی جماعت! تمہارے اس کاروبار میں فضول باتیں اور جھوٹ داخل ہو رہی ہیں اس لئے تم اس گناہ کو بذریعہ صدقہ و خیرات دور کرو)۔

”مسئلاً“ اس آدمی کو کہتے ہیں جو کسی دوسرے کے لئے اجرت پر سامان فروخت کرے یا خریدے تو یہ اجارہ کی اس صورت کی بات ہے جس میں مدت معلوم ہو۔

اسی طرح جب کسی سے کہا کہ میرا یہ کپڑا فروخت کر دے تو تجھے ایک درہم دل گاہ اور مدت بھی بیان کر دی تو عقد جائز ہوگا اور اگر مدت بیان نہ کی تھی مگر اس آدمی نے کپڑے کو بیچا یا خرید تو اس کے لئے اس کی محنت کا مثلی معاوضہ ہوگا کیونکہ اس نے عقد فاسد سے منفعت کو پورا کیا ہے۔

○ فضل بن غنم کہتے ہیں میں نے امام ابو یوسفؒ کو یہ فرماتے سنا کہ اس امر میں کوئی حرج نہیں کہ قاضی کسی آدمی کو ماہانہ اس لئے اجارہ پر رکھے کہ وہ اس کے سامنے حد دوڑے، لگائے گا اور اگر ماہانہ اجارہ نہ کیا تو مطلق اجارہ فاسد ہوگا کیونکہ عقد اجارہ حبب ماہانہ ہوگا تو مدت کے بیان سے معقود علیہ معلوم ہوگا اور اس اجارہ میں اجیر (ملازم) جب اپنے آپ کو مستاجر کے حوالے کر دے گا تو مزدوری کا مستحق ہوگا چاہے کام کرے یا نہ کرے اور جب وقت بیان نہ کرے گا تو معقود علیہ مجہول باقی رہے گا کیونکہ وہ حدوداً جن کا قاضی نے ذکر کیا ہے غیر معلوم ہیں اسی طرح حدود قائم کرنے کی جگہ بھی مجہول ہے۔

○ امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ حاکم جب کسی آدمی کو اس لئے اجارہ (ملازمت) پر لے کر وہ آدمی مزیدین اور قیدیوں کو قتل کرے گا تو یہ اجارہ ہمارے اصحاب کے نزدیک جائز نہیں۔ اور اسے ہاتھ کاٹنے کے لئے ملازم رکھے تو اجارہ جائز ہے۔ امام محمدؒ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک ان دونوں اجاروں میں کوئی فرق نہیں اور ان دونوں صورتوں میں اجارہ جائز ہے۔ امام محمدؒ نے اسی طرح لکھا ہے اور ان کے ہمارے اصحاب کہنے سے مراد امام ابو یوسفؒ اور امام ابوحنیفہؒ ہیں۔ امام محمدؒ اور شیعین کے اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر دسج ذیل مسئلوں ہوگا کہ۔



● جب ایک آدمی کسی کو جان کا قصاص لینے کے لئے اجارہ پرے تو امام محمد کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک معلوم عمل کے لئے اجارہ کیا گیا ہے اور وہ ہے قتل کرنا اور اس قتل کا محل بھی معلوم ہے اور وہ ہے گردن جس سے ادھر ادھر ہٹنا جائز نہیں تو یہ اجارہ اسی طرح جائز ہوگا جیسا کہ اس آدمی کا ہاتھ کاٹنے کے لئے اور بکری ذبح کرنے کے لئے اجارہ کرتا تو جائز ہوتا۔ جبکہ شیعین امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ اجارہ جائز نہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ گردن سے قتل کا محل معلوم نہیں بخلاف ہاتھ کاٹنے کے اجارہ کے کیونکہ اس میں ہاتھ کاٹنے کا محل (جگہ) معلوم ہے اور وہ ہے ہاتھ کا جوڑ۔ اسی طرح ذبح کا محل معلوم اور رگیں ہیں اور وہ بھی معلوم ہے۔

● ابن رستم نے امام محمد کے حوالے سے اُس آدمی کے بارے میں یہ کہا ہے کہ جس نے کسی دوسرے سے کہا تو اس بعیرِ بے یا شیر کو ایک درہم کے عوض قتل کر اور وہ بعیر یا یا شیر شکار ہوں یعنی متاجر کے قبضہ میں نہ ہوں پھر اس آدمی نے اس درہم سے قتل کر دیا تو اس کے لئے مثلی معاوضہ ہوگا جو درہم سے زائد نہ ہو کیونکہ شیر اور بعیر یا یا شیر متاجر کے ہاتھ میں نہ تھے تو ظاہر ہے ان کے زمانے میں کسی حیلہ اور ترکیب کی ضرورت ہوگی اور وہ ترکیب معمول ہے تو یہ عقد فاسد ہوا مگر متاجر پر ہجر کا مثلی اجر (معاوضہ) اس لئے واجب ہے کہ اس نے فاسد عقد سے منفعت کو حاصل کر لیا ہے اور شکار متاجر کے لئے ہوگا کیونکہ شکار قتل اس کے مالک ہونے کا سبب ہے اور اجر کی محنت متاجر کے لئے واقع ہوتی ہے تو یہ صورت یوں ہوگی کہ گویا اس نے بذاتِ خود شکار کو قتل کیا ہے۔

● اسی اصول اختلاف کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ جب ایک آدمی نے دوسرے سے کہا: میں نے تجھے اس لئے اجارہ پر لیا کہ تو آج یہ کپڑا ایسے گایا آج اس کپڑے کو دھوئے گا یا آج اٹھے گی پوری پکائے گا یا اس نے کام کرنے والے سے یوں کہا کہ میں نے آج کا دن تجھے اجرت پر رکھا تاکہ تو اس کپڑے کو بیسے یا دھوئے یا روٹی پکائے صبح کو یا شام کو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ اجارہ فاسد اور صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا اسی طرح کو ذبح معلوم دونوں کے لئے سواری کے جانور کا اجارہ کیا تو امام صاحب کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے ہاں جائز ہوگا۔ صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد) کی دلیل یہ ہے کہ اس اجارے میں دراصل معقود علیہ عمل ہے کیونکہ وہی مقصود ہے اور وہ عمل معلوم ہے باقی رہادت کا بیان کرنا تو وہ فقط کام جلدی کرانے کے لئے ہے نہ کہ مستقل معقود علیہ۔ اور مدت کا بیان کرنا عقد کے جائز ہونے میں مانع نہیں۔ جب اجارہ کام پر واقع ہوا تو عامل اگر بیان کی گئی مدت یعنی آج کا دن پورا ہونے سے پہلے ہی کام سے فارغ ہو جاتا ہے تو وہ پوری اجرت (مزدوری) کا مستحق ہوگا اور اگر آج کام سے فارغ نہیں ہوتا تو اس پر لازم ہے کہ کل میں کام پورا کرے جیسا کہ کوئی آدمی کسی درزی کو قمیض کی کٹائی اور سلاخی کے لئے اس شرط پر کپڑا دے کہ وہ آج ہی اس کام کو مکمل کرے گا یا کسی سے کہ تک اس شرط پر اونٹ کرایہ پر لے کہ وہ بیس راتوں تک کہ میں پنچا دے گا تو یہ اجارہ جائز ہوتا ہے پھر اگر وہ عامل (کارگر) شرط کو پورا کر دے تو مقررہ معاوضہ لے گا اور اگر آج پورا کرنے کی شرط پوری نہ کر سکا تو اس کے لئے مثلی معاوضہ ہوگا جو مشروط معاوضہ سے زائد نہ ہو۔

اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں معقود علیہ ہی مجبہول ہے۔ کیونکہ اس نے یہاں دو چیزوں کا ذکر کیا ہے جن میں سے ہر ایک معقود علیہ بن سکتی ہے یعنی ایک عمل اور دوسری مدت۔ عمل کا معقود علیہ ہونا تو ظاہر ہے اس طرح مدت کا بیان کرنا بھی معقود علیہ بن سکتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ عامل کو روٹی پکانے کے لئے ایک دن کے اجارہ پر لیتا اور پکانے کی مقدار بیان نہ کرتا تو یہ عقد جائز ہوتا۔ گویا امام صاحب نے معقود علیہ تو منفعت (کام) کو بنایا ہے مگر منفعت کا اندازہ وقت ہی سے ہوتا ہے اور ان دونوں (عمل اور مدت) کا اس صورت میں جمع ہونا ممکن نہیں جہاں ان میں سے ہر ایک معقود علیہ ہو کیونکہ ان دونوں کا حکم مختلف ہوتا ہے اس لئے کہ جو عقد مدت پر واقع ہو وہ بغیر کام کے بھی معاوضہ کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے جبکہ عامل اپنے آپ کو مستاجر کے سرِ درِ کمرے کیونکہ وہ اجیر خاص ہوتا ہے اور جو عقد اجارہ کام پر واقع ہو وہ کام پورا کرنے کے بعد اجیر کے واجب ہونے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ وہ مشترک اجیر ہوتا ہے تو اس صورت میں معقود علیہ ایک چیز ہوئی عمل یا مدت۔ اور ان میں سے کوئی ایک دوسری سے اولیٰ نہیں لہذا معقود علیہ چیز مجبہول ہوئی اور معقود علیہ کی جہالت عقد کے فساد کا موجب ہے۔ بخلاف درزی کے اس مسئلہ کے جسے صاحبین نے بطور اشتہاد پیش کیا ہے کیونکہ وہاں آدمی کا درزی سے یہ شرط ظہرِ اناکہ وہ آج ہی قمیص سی دے گا، معقود علیہ نہیں یعنی آج کا دن معقود علیہ نہیں بلکہ وہ کام کی صفت کا بیان ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ درزی اگر آج کام چھوڑ کر کے بلکہ دوسرے دن میں مکمل کرے تو وہ مثلیٰ اجیر (معاوضے) کا مستحق ہوتا ہے۔

**دو چیزوں میں سے ایک کے اجارہ کا اختیار دنیا** یہ مکان ایک مہینے کے لئے پانچ درہم کرایہ پر دیا یا یہ دوسرا مکان ایک ماہ کے لئے دس درہم کرایہ پر دیا یا اس مالک نے یہ بات دود و کافوں کے بارے میں یا دو غلاموں کے بارے میں یا دو مسافروں کے بارے میں کہی مثلاً یہ کہا کہ میں نے واسطہ شہر تک یہ چوپایہ اتنے درہم کے عوض تجھے کرایہ پر دیا یا مکہ تک اتنے درہم کے عوض تو یہ اجارہ ہمارے بیٹوں اصحاب کے نزدیک از روئے استحسان جائز ہے اور امام زفر و امام شافعی کے ہاں قیاس کی رو سے ناجائز ہے۔ اسی طرح مالک جب کرایہ دار کو تین چیزوں میں اختیار دے تو بھی اجارہ جائز ہے اور اگر چار چیزوں کو بیان کیا تو اجارہ جائز نہ ہوا۔ اسی طرح کپڑا رنگنے اور بیٹنے کی قسموں کا اجارہ ہے کہ اگر تین قسمیں بیان کیں تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اجارہ جائز ہوا اور اگر زائد قسمیں بیان کیں تو جائز نہ ہو جیسا کہ عین شے کی بیع کے مسئلے میں ہے۔ از روئے قیاس زیر بحث اجارہ کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے عقد اجارہ کو ذکر کی گئی چیزوں میں سے فقط ایک کی طرف منسوب کیا ہے اور وہ ایک مجبہول ہے لہذا عقد صحیح نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ احناف کے نزدیک بھی جب عقد کو چار میں سے ایک کی طرف منسوب کیا جائے تو عقد صحیح نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ مالک نے کرایہ کو دو معلوم محلوں میں دو معلوم عقدوں کے درمیان دو معلوم عوضوں کے ساتھ چنانچہ ادا کا اختیار دیا ہے لہذا یہ اجارہ جائز ہے جیسا کہ مالک اگر اجیر سے یہ کہے کہ اگر تو بھگوڑے غلام کو فلاں مقام

سے لوٹا لائے تو تیرے لئے اتنا معاوضہ ہوگا اور اگر اسے فلاں جگہ سے پکڑ لائے تو اتنے معاوضے کا مستحق ہوگا جیسا کہ درزی سے کہے کہ اگر تو اس کپڑے کو سینے تو سلائی ایک درہم اور اگر اس دوسرے کو بے تو بھی سلائی ایک درہم اور ان دونوں کپڑوں کا کام برابر ہوا اور جیسا کہ کہے کہ اگر تو فلاں مقام تک اس جانور پر سواری کرے تو ایک درہم اور اگر فلاں جگہ تک سواری کرے تو بھی ایک درہم اور دونوں مقامات کی مسافت برابر ہو تو یہ اجارہ جائز ہوتا ہے باقی رہا امام زعفران و امام شافعی کا یہ کہنا کہ عقد ہذا مذکور چیزوں میں ایک غیر معین چیز کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو یہ بات ٹھیک ہے لیکن مالک نے تعین کا اختیار مستاجر کو سونپ دیا ہے اور اس قسم کی جہالت باہمی جھگڑے کی طرف نہیں لے جاتی جیسا کہ ڈھیر میں سے بوری کی جہالت جھگڑے کا باعث نہیں ہوتی یہی وجہ ہے کہ عقد بیع میں اس طرح مشتری (خریدار) کو اختیار دیا جائے تو عقد بیع جائز ہوتا ہے۔ لہذا عقد اجارہ بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے کیونکہ اس میں بیع سے زیادہ وسعت ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اجارہ وہ شرائط بھی قبول کر لیتا ہے جو عقد بیع قبول نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء اس اجارہ کو خیار کی شرط کے بغیر بھی جائز ٹھہراتے ہیں جبکہ عقد بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں مگر خیار کی شرط کے ساتھ۔

**مسائل** اسی طرح درزی کو جب پکڑ دیا اور اس سے کہنا کہ اگر اس کو تو فارسی انداز میں بیسے تو تجھے ایک درہم اور اگر رومی انداز میں بیسے تو دو درہم دوں گا یا کپڑا گننے والے سے کہے کہ اگر تو اس کپڑے پر زرد رنگ چھائے تو تجھے ایک درہم اور اگر زعفرانی رنگ کرے تو دو درہم دوں گا تو یہ اجارہ جائز ہوگا کیونکہ مالک نے کاریگر کو دو معلوم منفعتیں پوری کرنے کے درمیان اختیار دیا ہے لہذا معقود علیہ منفعت میں جہالت نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کی اہل کے مطابق معاوضہ کام سے ہی واجب ہوتا ہے تو کاریگر جب دو کاموں میں سے ایک کو اختیار کرے گا تو اس کام کا اجر متعین ہو جائے گا۔ یہ جواز ہمارے تینوں بڑے ائمہ کے نزدیک ہے جبکہ امام زعفران کے خیال میں یہ اجارہ ہی فاسد ہے کیونکہ بقول ان کے معقود علیہ مجہول ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی طرف سے اس چیز کا جواب وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔

مالک مکان اگر کرایہ دار سے یہ کہے کہ میں نے تجھے یہ مکان ایک ماہ کے لئے اس شرط پر کرایہ پر دیا کہ اگر تو اس میں لوہار کو ٹھہرائے گا تو اس کا کرایہ دس درہم اور اگر تو اس میں ریشمی کپڑا بیچے گا تو پھر کرایہ پانچ درہم ہے۔ تو یہ عقد اجارہ امام ابو حنیفہ کے ایک قول میں جائز ہے جب کہ امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک ناجائز صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مکان کا کرایہ رہائش اختیار کرنے سے واجب نہیں ہوتا بلکہ کرایہ دار کو مکان سپرد کرنے سے واجب ہو جاتا ہے۔ اور سپرد کر دینے کا مطلب ہے مکان خالی کر کے دے دینا اور خالی ہونے کی حالت میں یہ معلوم نہیں کہ کرایہ دار اس میں کس کو ٹھہرائے گا خود شہر سے گایا لوہار کو ٹھہرائے گا۔ لہذا مالک کے ہاں مکان کا بدل (کرایہ) مجہول ہوا۔ بخلاف رومی یا فارسی طرز پر کپڑے سلوانے کے عقد بیع کے۔ کیونکہ وہاں بدل (منفعت) معلوم عمل شروع کرنے سے ہی واجب ہو جاتا ہے۔ اور فری ہے کہ وہ ایک کام شروع کرے گا تو اس وقت

بدل متعین ہو جائے گا اور عمل پائے جانے کے وقت بدل معلوم ہو جائے گا۔ یہاں امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مالک مکان نے کرایہ دار کو دو معلوم منفعتوں کے درمیان اختیار دیا ہے لہذا یہ اجارہ رومی اور فاری طرز کے کپڑا سلوانے کے اجارہ کی مانند جائز ہے۔ کیونکہ مکان میں رہائش اختیار کرنا اور لوہا ہار کام کرنا دو مختلف چیزیں ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر علیحدہ عقد صحیح ہے اسی طرح ان دونوں کاموں پر اکٹھا عقد بھی صحیح ہے۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ مکان کے اجارہ میں اجر دکر ایہ فقط کرایہ دار کو مکان سپرد کر دینے سے واجب ہو جاتا ہے نہ کہ اس میں رہائش اختیار کرنے یا کوئی دوسرا کام کرنے سے، تو ان کی یہ بات ٹھیک ہے۔ لیکن مکان میں آئندہ کیا جانے والا کام کبھی تو ہوا کرتا ہے پایا جاتا ہے اور کبھی بطور نائب امید کے پایا جاتا ہے کیونکہ مکان سے نفع اٹھانا جب کرایہ دار کے لئے ممکن بنا دیا جائے تو اس وقت نفع اٹھانے کی جہت غالب ہوتی ہے۔ لہذا اس نفع اٹھانے سے احتراز کرنا درپنہا واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مکان خالی کر دینے سے یعنی اس سے نفع اٹھانا ممکن بنا دینے سے دو قسم کے اجروں (دکریوں) میں سے کم اجر واجب ہو جائے گا کیونکہ زیادہ اجر تو زیادہ نقصان سے واجب ہوتا ہے اور نقصان کی زیادتی پائی نہیں گئی جبکہ کم اجر (دکرایہ) معلوم ہے لہذا یہ اجہ جالت کا سبب نہیں ہوگا۔ یہ مذکورہ تفصیل شیخ الہندی الوصصور مارتیدی کا جواب ہے۔

اس اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ ہر وہ چیز جس کا اجر (معاوضہ، کرایہ) اس چیز کے سپرد کر دینے سے واجب ہو جاتا ہے اور سوچتے وقت اس منفعت کا علم نہ ہو جو اس سے اٹھائی جائے گی تو صاحبین کے نزدیک یہ اجارہ باطل ہے جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ عقد جائز ہے اور کرایہ دار جس منفعت کو معین کرے گا اس کا اجر (دکرایہ، معاوضہ) حسب تصریح واجب ہو جائے گا۔ چنانچہ زیر بحث صورت میں کرایہ دار نے اگر مکان کو روک لیا اور اس میں سکونت اختیار نہ کی یہاں تک کہ اجارہ کی مدت گزر گئی تو کرایہ دار پر دو مقرر کئے گئے اجروں میں سے کم اجر واجب ہوگا۔ کیونکہ کسی شے کا زائد اجر اس وقت واجب ہوتا ہے جب اس سے منفعت بھی زائد اٹھائی جائے۔ اب زائد منفعت تو یہاں چونکہ پائی نہیں گئی اس لئے زیادہ اجر مکان سوچ دینے سے واجب نہ ہوگا بلکہ دونوں اجروں میں سے کم اجر (دکرایہ) واجب ہوگا۔

○ اسی اختلاف کی بنا پر جب ایک آدمی مقام حیرہ تک سواری کا جانور اس شرط سے کرایہ پر لے کہ اگر وہ اس پہنچو لا دے گا تو آدھا درہم کرایہ دے گا اور اگر گندم لا دے گا تو پورا درہم دے گا تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ اجارہ جائز ہے اور صاحبین کے قول کے مطابق جائز نہیں۔ اسی طرح چوپایہ اگر حیرہ تک ایک درہم کے بدلے اور قادسیہ تک دو درہم کے بدلے کرایہ پر موصول کیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ اجارہ جائز اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہونا چاہیے جبکہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

○ اگر سواری کا جانور کرایہ پر لیا اور مالک سے کہا کہ اگر میں بغل سے محل تک سفر کروں گا تو

پانچ درہم اور اگر بغداد سے کو فرتک جاؤں گا تو دس درہم کرایہ دوں گا۔ تو اس سلسلے میں امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ اگر بغداد سے محل کی مسافت، بغداد سے کو فرتک کی مسافت کا نصف ہو تو یہ اجارہ جائز ہے اور اگر کم یا زیادہ ہو تو ان (صحابیین) کی اصل کے مطابق ناجائز ہے کیونکہ محل تک کی مسافت جب نصف ہوگی تو جس راستے پر وہ چلے گا بدل معلوم ہو جائے گا کیونکہ اگر محل کی طرف چلا تو بدل دکرایہ، پانچ درہم اور اگر کو فرتک کی جانب روانہ ہوا تو بدل دس درہم ہوگا۔ اور جب محل تک کی مسافت کو فرتک کی مسافت کے نصف سے کم ہو یا زیادہ تو اجرت چلنے کے وقت مجہول ہوگی کیونکہ اگر وہ محل کی طرف روانہ ہو تو اجرت پانچ درہم اور اگر کو فرتک کی طرف چلے تو اجرت دس درہم ہے حالانکہ محل تک کی اجرت مسافت کے حصے کے مطابق ہونی چاہیئے تو اس طرح اجرت مجہول ہوئی اور اجرت کے واجب ہونے کے سبب پائے جانے کے وقت اجرت مجہول ہو تو وہ صحابیین کے نزدیک عقد کے فساد کا باعث ہے۔ جبکہ امام صاحب کے قول کے مطابق یہ عقد جائز ہے کیونکہ کرایہ دار نے دو معلوم منفعتوں کا نام لیا ہے اور ہر ایک کا بدل بھی معلوم ہے۔

○ اگر کسی آدمی نے درزی کو کپڑا دیا اور کہا اگر تو اس کو آج سی دے گا تو تیرے لئے ایک درہم اور اگر گل سی دے گا تو نصف درہم ہوگا۔ اس سلسلے میں امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ پہلی شرط تو صحیح ہے مگر دوسری شرط فاسد ہے چنانچہ درزی نے کپڑے کو اگر آج ہی سیا تو اس کے لئے ایک درہم اور اگر کل سیا تو اس کے واسطے مثلی اجر ہوگا۔ اس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے۔ جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک یہ دونوں شرطیں جائز ہیں اور امام زفر کے نزدیک دونوں باطل اور امام شافعی نے بھی دونوں شرطوں کے باطل ہونے کا قول کیا ہے۔

اب ہم امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ دونوں سے اس اجارہ کے اندر آج کے دن کی شرط کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں کیونکہ اس شرط میں انہوں نے ہمارے تینوں ائمہ کی مخالفت کی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں معقود علیہ مجہول ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کپڑے کے مالک نے پہلے دن میں معلوم عمل کے صلے میں معلوم بدل مقرر کیا ہے اور دوسری شرط کا فاسد ہونا پہلی شرط پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ ایک آدمی اجارے کے دو عقد باندھے ایک صحیح اور دوسرا فاسد تو فاسد عقد صحیح پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ باقی رہا دوسرے دن کی شرط میں امام صاحب کھاجیین کا اختلاف تو اس سلسلے میں صحابیین کی دلیل وہی ہے جو ہم نے ابھی پہلے دن کی شرط میں ذکر کی یعنی مالک نے دوسرے دن میں بھی پہلے دن کی طرح معلوم عمل اور معلوم بدل کا تذکرہ کیا ہے لہذا اس میں عقد اجارہ کے فاسد ہونے کی کوئی وجہ نہیں جیسا کہ پہلے دن میں فاسد نہیں ہوتا۔

اور امام ابوحنیفہ کی اس سلسلے میں دلیل یہ ہے کہ دوسرے دن کی شرط میں باعتبار مقدار کے دو متغایات (دکم و بیش) بدل جمع ہو گئے ہیں کیونکہ کپڑے والے نے پہلے دن کے بدل (معاوضہ)

کو دوسرے دن کے بدل کے ساتھ مشروط کیا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ دوسرے دن کے لئے الگ بدل کا ذکر نہ کرتا اور درزی دوسرے دن میں کام مکمل کرتا تو وہ پہلے دن کے مقررہ بدل کا مستحق ہوتا لہذا پہلے دن میں مذکور بدل کو اگر دوسرے دن میں مشروط نہ بنایا جائے تو وہ مقررہ اجر کا مستحق نہیں ہو سکتا اور جب دوسرے دن میں دو بدل جمع ہو گئے تو یہ صورت یہ ہو گئی کہ گویا مالک نے درزی سے دوسرے دن کے بارے میں کہا ”خلک دھم اذ نصف دھم“

(تیرے واسطے ایک درہم ہے یا نصف درہم) تو اس طرح اجر (معاوضہ) مجہول ہوا اور عقد اجارہ فاسد بظہار۔ چنانچہ درزی کپڑے کو اگر دوسرے دن میں مکمل کرے گا تو اس کے واسطے مثلی اجر ہوگا جو نہ درہم سے زائد ہو اور نہ نصف درہم سے کم ہو۔ کتاب الاصل اور النجاء مع الصغیر میں اسی طرح مذکور ہے امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے مگر ابن سماعی نے اپنے نوادر میں امام ابو حنیفہ سے ایک دوسری روایت میں بیان کیا ہے کہ درزی کے لئے دوسرے دن کام مکمل کرنے کی صورت میں مثلی اجر ہوگا جو نصف درہم سے زائد نہ ہوگا۔ اور قدوری نے لکھا ہے کہ یہی روایت ہی صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فاسد عقد میں وہ مثلی اجر واجب ہوتا ہے جو مقررہ اجر سے زائد نہ ہو اور یہاں دو دن کا معاوضہ نصف درہم ہے نہ کہ پورا درہم تو پہلے دن میں کام مکمل کرنے کا مقررہ اجر ہے اور وہ دوسرا عقد ہے جس کا اس میں کوئی اعتبار نہیں۔ اور کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے دن میں دو مقررہ بدل جمع ہو گئے ہیں کیونکہ دوسرا دن آنے کے وقت پہلے دن کا مقررہ اجر بھی قائم ہے لہذا ان دونوں معاوضوں پر عمل کرتے ہوئے پہلے اجر کی یہ رعایت کی جائے گی کہ مثلی اجرا سے زیادہ نہیں ہوگا اور دوسرے اجر کی یہ رعایت ہوگی کہ اس سے کم نہیں ہوگا۔

اگر درزی نے زیر بحث صورت میں نصف کپڑا تو آج ہی دیا اور باقی نصف کل سیا تو اس کے لیے ایک تو پہلے مقررہ اجر (ایک درہم) کا نصف ہوگا کہ اس نے آج کے دن میں نصف کپڑا سیلا ہے علاوہ ازیں مثلی اجر بھی ہوگا جو درہم سے زائد اور نصف درہم سے کم نہ ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے دن میں کپڑے کو مکمل کیا ہے۔

اگر درزی نے زیر بحث صورت میں کپڑے کو تیسرے دن میں مکمل کیا تو ابن سماعی نے امام محمد سے اور انہوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے کہ اس (درزی) کے لیے اس کا مثلی اجر ہوگا جو نصف درہم سے زائد نہ ہوگا کیونکہ کپڑے والا کل تک کی تاخیر کی شکل میں نصف درہم سے زیادہ دینے پر راضی نہ تھا تو پوسوں تک تاخیر کرنے میں نصف درہم سے زیادہ فیض پر بدہجہ اولیٰ راضی نہ ہوگا۔ اگر درزی سے یوں کہا کہ اگر تو اس کپڑے کو آج سے تو تیرے لیے ایک درہم اور اگر کل سے لگا تو تیرے واسطے کوئی اجر نہ ہوگا۔ اسی صورت میں امام محمد نے کتاب الاطلاق میں ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے آج ہی کپڑے کو سیلا تو اس کے لیے مقررہ اجر درہم اور اگر کل سیا تو اس کے لیے مثلی اجر ہوگا جو ایک درہم سے زائد نہ ہو کیونکہ مالک کا دوسرے دن میں اجر کو ناقط کرنا پہلے دن میں اجر کے واجبہ بھنے کی نفی نہیں کرتا اور دوسرے دن میں مقررہ اجر کی نفی اصل عقد کی نفی نہیں کرتی۔ اب دوسرے دن ایسا عقد تھا جس کا نفی مقررہ اجر

نہیں لہذا مثلی اجر واجب ہوگا۔

۵۔ اگر درزی سے یوں کہا کہ اگر تو خود اس کپڑے کو سیسے تو تجھے ایک درہم اور اگر تیرے شاگرد نے سلائی کی تو پھر تیرا اجر نصف درہم ہوگا۔ تو اجارہ کی یہ شکل اور کپڑے کو رومی اور فارسی انداز میں سیسے کی شکل برابر ہیں جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔

۶۔ اگر دس درہم کر کے عوض کوئی مکان ایک ماہ کے لینے اس شرط پر کہ ایہ پر لیا کہ اگر وہ اس مکان میں صرف ایک دن رہا پھر نکل گیا تو اس پر دس درہم دنیا لازم ہوں گے۔ تو یہ عقد فاسد ہے کیونکہ معقود علیہ مجہول ہے۔ اور وہ ہے ایک مہینے کی رہائش یا ایک دن کی رہائش۔

۴۔ معقود علیہ سے مکمل فائدہ اٹھانا ممکن ہو:۔ معقود علیہ سے متعلق چوتھی شرط یہ ہے کہ حقیقی اور شرعی طور پر اس سے فائدہ اٹھانا انسان کی قدرت میں ہو۔ کیونکہ عقد اس چیز کے بغیر معقود علیہ تک پہنچنے کا وسیلہ نہیں ہو سکتا لہذا بھگوڑے غلام کا اجارہ (اجرت) پر لینا جائز نہیں اس لیے کہ اس سے منفعت حاصل کرنا حقیقت میں ممکن نہیں کیونکہ جب اسے مستاجر کو سونا ہی نہیں جاسکتا تو وہ اس سے فائدہ کما اٹھائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع بھی جائز نہیں اور نہ ہی منصوبہ چھپنی ہوئی، چیز کا غیر غائب سے اجارہ کرنا جائز ہے جیسا کہ غیر غائب سے منصوبہ کی بیع ناجائز ہے۔

**مشترک چیز کا اجارہ** اسی اصول کی بنیاد پر غیر منقسم اور مشترک چیز کے غیر شریک سے اجارہ کرنے کا مسئلہ نکلتا ہے۔ چنانچہ مشترک چیز کا غیر شریک سے اجارہ امام

ابو حنیفہؒ اور امام زفر کے نزدیک ناجائز ہے جب کہ امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک جائز۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ ایک قسم کی بیع ہے لہذا اس کا بیع کی دوسری قسم کے ساتھ اعتبار کیا جائے گا اور وہ دوسری قسم ہے عین شے کی بیع۔ اور عین شے کی بیع مشترک اور غیر منقسم چیز میں جائز ہے اسی طرح غیر منقسم چیز میں اجارہ بھی جائز ہے پس یہ اجارہ اگر ممنوع ہے تو صرف اس وجہ سے ممنوع ہے کہ اشتراک کے بسبب اس سے منفعت اٹھانا مشکل ہے حالانکہ مشترک چیز سے باہمی موافقت کے ذریعے نفع اٹھانا ممکن ہے۔ باہمی موافقت کا مطلب یہ ہے کہ مشترک چیز سے کچھ دن ایک شریک فائدہ اٹھائے اور کچھ دن دوسرا یعنی باری مقرر کر لیں۔ اسی لیے اس کی بیع جس طرح جائز ہے۔ اور ایک شریک سے یا زیادہ شرکاء سے ایک ہی عقد میں اجارہ جائز ہے۔ اسی طرح اجنبی آدمی سے بھی اس کا اجارہ جائز ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ طاری اشتراک (غیر اصلی اور بعد میں ہونے والا اشتراک) کا اشتراک، اجارہ کو فاسد نہیں کرتا اسی طرح مقارن اشتراک (اصلی یعنی اصل شے میں اشتراک)، بھی فاسد نہیں کرتا۔ کیونکہ طاری اشتراک اجارہ کے معاملے میں مقارن اشتراک کی مانند ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ معقود علیہ منفعت ہے اور وہ تھوڑی تھوڑی اور ساعت بساعت پیدا ہوتی ہے تو گویا منفعت کا ہر جز و علیحدہ معقود علیہ کے طور پر پیدا ہوتا ہے۔

یہاں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ غیر منقسم اور مشترک حصے کی منفعت کا حاصل کرنا انسان کی قدرت میں نہیں کیونکہ اس منفعت کا حصول غیر منقسم حصے کو متاجر کے حوالے کر دینے سے ہی ممکن

ہے اور اسے مستاجر کے سپرد کرنا مشکل ہے کیونکہ وہ غیر معین ہے کا نام ہے اور غیر معین جسے کو سپرد کرنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا سپرد کرنے کا تصور اسی وقت کیا جاسکتا ہے جب باقی حصے کو بھی مستاجر کے سپرد کیا جائے اور وہ حصہ معقود علیہ نہیں لہذا شرعی طور پر اس کے سپرد کر دینے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ ”باہمی موافقت اور باری کے ذریعے غیر منقسم حصے سے منفعت اٹھانا ممکن ہے“ تو اس کے جواب میں ہم عرض کریں گے کہ غیر منقسم حصے سے اس طرح نفع اٹھانا ممکن نہیں جس طرح عقد اجارہ کا تقاضا ہے۔ اور وہ تقاضا یہ ہے کہ عقد کی تمام مدت میں نصف (معقود علیہ) سے فائدہ اٹھایا جائے کیونکہ مشترک چیز سے نفع اٹھانے کی باری مقرر کرنا گویا عقد کی نصف مدت میں تمام شے سے نفع اٹھانا ہے اور وہ عقد کا تقاضا نہیں اور مکان میں ایک شریک کا باری مقرر کرنا گویا کل مدت میں مستاجر کو اٹھا کر نفع حاصل کرنا ہے کیونکہ اس مکان کے نصف کا نصف تو اسے بذریعہ ملکیت حاصل ہے اور باقی نصف اس چیز سے بدل کے طور پر حاصل ہے جو اس کے ساتھی کے ہاتھ میں ہے اور یہ چیز بھی عقد کا متعلق نہیں۔ تو جب معقود علیہ کا اس طرح مستاجر کے سپرد کرنا ممکن نہیں جس طرح عقد کا تقاضا ہے تو معقود علیہ سے حقیقی اور شرعی طور پر پورا پورا فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہوگا۔ دوسری عقلی دلیل اس اجارہ کے ناجائز ہونے پر یہ ہے کہ اگر اس عقد کو باری کے ذریعے جائز قرار دیا جائے تو یہ چیز دور کی طرف لے جائے گی کیونکہ باری نہیں بنائی جاسکتی مگر ملکیت کے ثابت ہونے کے بعد اور ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی مگر عقد کے پائے جانے کے بعد اور عقد نہیں پایا جاسکتا مگر اپنی شرط کے پائے جانے کے بعد اور وہ شرط ہے معقود علیہ کے سپرد کرنے پر قدرت ہونا تو اس طرح ہر چیز دوسری سے متعلق ہوئی لہذا اس کے پائے جانے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف مشترک چیز کی بیع کے معاملے کے۔ کیونکہ وہاں بیع (فروخت کی گئی شے) سے نفع اٹھانے کی قدرت ہونا بیع کے جائز ہونے کی شرط نہیں۔ چنانچہ ہر عقد کے بچے اور غیر زمین کا بیعنا جائز ہے اگرچہ ان سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ زمین کے عقد اجارہ میں پانی اور راستہ نام لینے کے بغیر بھی داخل ہوتے ہیں مگر عقد بیع میں نام لینے کے بغیر داخل نہیں ہوتے کیونکہ مستاجر کا نفس معقود علیہ سے نفع اٹھانے والا ہونا اجارہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔ اور ظاہر ہے زمین سے پانی اور وہاں تک جانے کے رستے کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہیں بخلاف بیع کے۔

**شریک ساتھی سے اجارہ کرنا** مشترک اور غیر مقسوم چیز کے شریک ہی سے اجارہ کرنے کے معاملے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں مشہور روایت یہ ہے کہ جائز ہے کیونکہ اس میں معقود علیہ سے نفع اٹھانا بغیر باری کے ممکن ہے کیونکہ کل مکان کی منفعت مشترک (شریک کرایہ دار) کی ملکیت میں پیدا ہو رہی ہے لیکن وہ منفعت دو مختلف اسباب سے پیدا ہو رہی ہے جس کا ایک حصہ ملکیت کے سبب اور دوسرا حصہ اجارہ کے سبب پیدا ہوا ہے۔ اسی طرح اشتراک (غیر اصلی اشتراک) کے ہمارے میں بھی امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں ہماری اشتراک (مقارن اصلی اشتراک) کی مانند عقد اجارہ کو فاسد کر دینا ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ طاری



اشتراک اجارہ کو ناسد نہیں کرتا اور یہی امام صاحب سے مشہور روایت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد (عقد اجارہ) کے جائز ہونے کے لیے اشتراک کا نہ ہونا امام صاحب کے نزدیک شرط ہے اور ہر وہ چیز جو کسی عقد کے شروع ہونے کے لیے شرط ہو، باقی رہنے کے لیے شرط نہیں ہوتی جیسے عدت عقد نکاح کے باقی رہنے میں مانع نہیں۔ اسی طرح یہ عقد اجارہ ہے۔

اگر تمام مکان ایک ہی آدمی کی ملکیت ہو اور وہ اس کا نصف کسی آدمی کو کرایہ پر دے یا مکان دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنا حصہ کسی کو کرایہ پر دے تو اس سلسلے میں کرنی نے اپنی جامع کے اندر امام ابوحنیفہؒ سے بیان کیا ہے کہ اجارہ کی یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں ابوطاہر الدباس نے بیان کیا ہے کہ مشترک چیز کا اجارہ پر دینا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وقت جائز نہیں جب آدمی اپنی محلوک شے کا کچھ حصہ اجارہ پر دے اور جب ایک شریک اپنا حصہ دوسرے شریک کو اجارہ پر دے تو یہ عقد اجارہ بلا اختلاف جائز ہے کیونکہ پہلی صورت میں باری مستاجر (کرایہ دار) اور مؤاجر (کرایہ پر دینے والے)، مالک کے درمیان واقع ہوگی۔ اس طرح مکان کچھ مدت مستاجر کے ہاتھ میں رہے گا اور یہ بات جائز نہیں کہ مالک مکان کرایہ کا مستحق ہو یا وجود اس کے کہ مکان اس کے ہاتھ میں ہو اور دوسری صورت میں باری مستاجر اور غیر مستاجر کے درمیان واقع ہوگی اور یہ جز کرایہ کے مستحق ہونے میں مانع نہیں کیونکہ ایسا ہوتا رہتا ہے کہ مکان غیر مستاجر کے پاس ہو اور کرایہ مستاجر کے ذمہ ہو مثلاً مستاجر مکان کو عاریتہ آگے دے دے مگر صحیح بات وہی ہے جو امام کرنی نے کہی ہے کیونکہ جو مانع ہم نے ذکر کیا ہے وہ ان دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ کرایہ پر دی جانوالی شے منقسم ہو سکتی ہے یا نہیں کیونکہ جو زمین مانع (اشتراک)، تفصیل بیان نہیں کرتا۔ بخلاف مہر کے کیونکہ وہاں مانع اس چیز کے ساتھ خاص ہے جو تقسیم ہونے کا احتمال رکھتی ہو اور اس کا ہم نے کتاب المہر میں بیان کر دیا ہے۔

**مسائل** اگر ایسی مشترک اور غیر مقسوم شے کا ایک شریک نے اجارہ کیا جو تقسیم ہو سکتی ہے پھر باہمی تقسیم کر لی اور اپنا حصہ مستاجر کے سپرد کر دیا تو یہ عقد جائز ہو گیا کیونکہ مانع (اشتراک)، زائل ہو گیا جیسا کہ چھت میں چھتر کو بیچے پھر اسے آثار کر خریدار کے حوالے کر دے تو بیع جائز ہوتی ہے اور جیسے غیر مقسوم شے کو مہر کرے جس کی تقسیم ہو سکتی ہو پھر تقسیم کر کے اپنا حصہ مہربوب لے کر دے دے تو جائز ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں شریک تقسیم سے پہلے جھگڑ پڑے اور حاکم نے عقد اجارہ کو توڑ دیا پھر ان کی باہمی تقسیم ہوئی اور اس نے بعد ازاں اپنا حصہ مستاجر کے حوالے کیا تو یہ عقد جائز ہو گیا کیونکہ حاکم کے باطل کرنے سے عقد بندا بالکل فسخ ہو چکا ہے۔ لہذا اب وہ سابقہ عقد جائز نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ نئے سرے سے عقد باندھا جائے۔

● دو آدمیوں (شریکوں) کا ایک ہی آدمی سے اجارہ کرنا جائز ہے کیونکہ معقود علیہ کے منافع بغیر تقسیم ہونے اکٹھے ہی مستاجر کے ہاتھ میں جاتے ہیں اور وہ ان منافع کو باری بنائے بغیر وصول کرتا ہے اور اگر ایک مؤاجر (اجارہ کنندہ) مر گیا اور اس کے حصے میں اجارہ ختم ہو گیا تو زندہ مؤاجر (اجارہ کنندہ) کے

حصے میں ختم نہیں ہوگا اگرچہ مشترکہ اجارہ ہوا تھا اور وہ بوجہ مذکور اشتراک طاری کے ذریعے مقرر ہے  
اسی طرح دونوں شریکوں کا ایک کے پاس رہن رکھنا یا دونوں کا ایک آدمی کو سب کرنا جائز ہے کیونکہ اس  
مشترک چیز کے قبضہ کے وقت اشتراک نہیں ہوتا۔

○ اسی طرح ایک آدمی کا دو آدمیوں سے اجارہ کرنا جائز ہے کیونکہ معقود علیہ کے منافع نواجر کے  
ہاتھ سے بغیر کسی اشتراک کے اکٹھے ہی لگتے ہیں پھر منفعت میں دونوں مستأجروں (کرایہ داروں) کی  
ملکیت کے فرق کی وجہ سے اشتراک ثابت ہوتا ہے اور وہ بذریعہ باری منفعت کی تقسیم کو واجب  
کرتا ہے لہذا مانع اشتراک نہیں پایا جاتا اور اگر ایک مستأجر (کرایہ دار) فوت ہو گیا یا اس ملک کو اس  
کے حصے میں اجارہ ختم ہو گیا تو زندہ کے حصے میں اجارہ اسی طرح باقی رہے گا جس طرح پہلے تھا۔

○ ایک آدمی کا دو آدمیوں کے پاس رہن (گروی) رکھنا بھی جائز ہے کیونکہ رہن قرضہ کو قابل اعتماد بنانے  
کے لیے بطور دستاویز جائز قرار دیا گیا ہے تو تمام رہن دونوں مرتبہ (جن کے پاس رہن رکھا جائے)  
میں سے ہر ایک کے لیے دستاویز ہوگا چنانچہ رہن (گروی) رکھنے والا مقروض (اگر ایک مرتبہ کا قرض  
ادا کر دے تو اسے یہ حق نہیں کہ کل رہن میں سے بعض حصے کو اٹھالے۔

باقی رہا ایک آدمی کا دو آدمیوں کو کوئی چیز سہ کر کے کا معاملہ تو یہ سہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز  
نہیں کیونکہ سہ کے باب میں ملکیت موہوبہ پر قبضہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور موہوب لانے جب موہوبہ  
پر قبضہ کیا ہے تو اس وقت دونوں کا اشتراک ثابت ہو چکا ہے۔ اور اشتراک جب قبضہ میں مانع ہے  
تو ملکیت کے واقع ہونے میں بھی مانع ہوگا جیسا کہ ہم انشاء اللہ کتاب الہبہ میں بیان کر س گے۔

**مصرف زمین کا اجارہ** اگر ایسی زمین اجارہ (ٹھیکہ) پر لی جس میں مالک زمین کی کھیتی، درخت

جائز نہ ہوگا کیونکہ زمین مالک کے مال کے ساتھ مصرف ہے جس کی وجہ سے زمین کو مستأجر کے سپرد  
کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی معقود علیہ (زمین) سے شرعی طور پر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے لہذا یہ اجارہ جائز  
نہ ہوگا جیسا کہ چھت کے اندر مصرف چھت کو خریدے تو یہ عقد جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر ایسی زمین اجارہ  
پر لی جس میں کھجور کے درخت ہوں تو اجارہ فاسد ہے کیونکہ زمین کا مستأجر کو فی الحال سونپنا ممکن نہیں۔  
سو اسے اس صورت کے کہ مالک کو نقصان پہنچایا جائے اور وہ نقصان ہے کھجور کے درختوں کا اکھیر دینا  
لہذا مالک کو اپنے آپ کو نقصان پہنچانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس صورت میں زمین سے  
مطلوبہ منفعت اٹھائی جاسکتی ہے لہذا یہ اجارہ جائز نہ ہوگا جیسا کہ چھت میں مصرف چھتیر کی خرید سے  
تو سودا جائز نہیں ہوتا۔ ہاں اگر مالک زمین نے کھجوروں کو اکھیر لیا اور مستأجر سے کہا کہ زمین پر قبضہ کر لے  
تو اجارہ جائز ہوگا کیونکہ اب مانع دور ہو گیا تو یہ صورت چھت میں سے مصرف چھتیر کو خریدنے کی مانند ہوگئی  
جب کہ بیٹے والا چھتیر انار کو خریدار کے سپرد کر دے۔ اگر درخت اکھیرنے سے پہلے ہی مستأجر اور مالک  
زمین کے درمیان جھگڑا ہو گیا، معاملہ عدالت تک پہنچا اور عدالت نے اجارہ کو باطل قرار دے دیا پھر

مالک نے درختوں کو اکھیڑا تو یہ عقد جائز نہ ہو گا کیونکہ عقد ہذا عدالت کی ہل کرنے سے باطل ہو چکا ہے لہذا اب وہ سابقہ عقد دوبارہ واپس نہیں آ سکتا۔ اور اگر فریقین کے جھگڑے سے پہلے ایک یا دو دن اجارہ کی مدت سے گزر گئے پھر مالک نے درختوں کو اکھیڑا تو مستاجر کو اختیار ہے کہ چاہے تو اسی عقد اجارہ پر زمین کو قبضہ میں لے لے اور ایک یا دو دنوں کو شمار نہ کرے اور اگر چاہے تو زمین پر قبضہ ہی نہ کرے اجارہ کی اس صورت اور مکان کے اجارہ میں فرق ہے جب کہ مالک مکان کو بعض مدت گزرنے کے بعد سپرد کرے وہاں مستاجر کو عقد ترک کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ زمین کے اجارہ سے مفقود زراعت ہوتی ہے اور زراعت تمام اوقات میں ممکن نہیں بلکہ بعض اوقات میں ممکن ہوتی ہے اور بعض میں نہیں اور وقت کے آگے بچھے ہونے سے زراعت مختلف ہو جاتی ہے تو زمین کے اجارہ میں مذکورہ مدت کا بعض حصہ بعض پر موقوف ہوتا ہے اور کل مدت، ایک ہی مدت کی مانند ہوتی ہے لہذا کچھ مدت، ایک یا دو دن، جب گزر گئی تو مفقود علیہ کے مختلف ہونے سے عقد کی صفت مستاجر پر تبدیل ہو گئی لہذا اسے عقد کو قائم رکھتے اور چھوڑنے کا اختیار ہے۔ بخلاف مکان کے اجارہ کے کیونکہ مکان کے اجارہ سے مقصود رہائش ہے اور ہر دن کی رہائش کا دوسرے دن کی رہائش سے کوئی تعلق نہیں لہذا مکان کے اجارہ میں کچھ مدت کچھ پر موقوف نہیں اور نہ ہی وہ باقی مدت کے مقصود میں خلل انداز ہوتی ہے لہذا اگر ایہ دار کو عقد چھوڑنے کا اختیار نہ ہو گا۔

○ اگر مجبوروں کی زمینیں خریدیں پھر زمین کو بھی اس غرض سے ٹھیکہ پر لے لیا کہ زمینیاں باقی رہیں تو یہ ٹھیکہ (عقد اجارہ) جائز نہ ہو گا کیونکہ مجبوروں کی جڑیں اور تنے مالک زمین (موأجر) کی ملکیت ہیں تو اس طرح زمین موأجر (ٹھیکہ پر دینے والے) کے مال کے ساتھ رکھی ہوئی ہے اور اس زمین کو اجارہ پر لینا جو موأجر کے مال کے ساتھ مصروف اور رکھی ہوئی ہو جائز نہیں۔ کیونکہ زمین کا مالک کے مال سے رکھا ہوا ہونا مستاجر کے سپرد کرنے میں مانع ہے دوسرے مفقود علیہ سے استفادہ کرنے میں مانع ہے جیسا کہ اس زمین کا اجارہ ٹھیکہ نہیں جس میں موأجر کی ملکیت ہو۔

○ اگر مجبوروں کو جڑوں سمیت اس لیے خرید کر بعد میں جڑوں سے اکھیڑ لے گا پھر معلوم مدت کے لیے زمین بھی اجارہ پر لے لی تاکہ مجبوروں کو باقی رکھے تو یہ عقد جائز ہو گا کیونکہ اس صورت میں زمین موأجر کے مال کے ساتھ نہیں بلکہ خود مستاجر کے مال کے ساتھ مصروف ہے۔ اور یہ چیز اجارہ میں مانع نہیں جیسا کہ اگر اسی چیز کو اجارہ پر لے جو اس کے ہاتھ میں ہو تو اجارہ جائز ہوتا ہے اور اسی طرح پھل دار درختوں کو جب پھلوں سمیت اس لیے خرید کر وہ ان درختوں کو کاٹے گا پھر زمین بھی اجارہ پر لے لی تو یہ اجارہ بوجہ مذکور جائز ہو گا۔

امام محمد نے کہا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں زمین اگر محض عاریۃ (مانگ کر) لی تو یہ عاریۃ لینا جائز ہو گا کیونکہ مالک نے اس طرح مستحیر (منگنی پر لینے والے) کے لیے اپنی ملکیت کے باوجود زمین سے فائدہ اٹھانا مباح ٹھہرایا ہے۔ لہذا جائز ہو گا

○ اسی شرط اور اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ اگر جانور کا مادہ پر کو دانے اور چھتی کرانے کے لیے اجارہ کرنا یا شکاری کئے اور سکھائے ہوئے باز کا شکار کے لیے اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ اس اجارہ میں مطلوبہ منفعت کا حاصل کرنا انسان کے ہاتھ میں نہیں ہوتا اس لیے کہ جانور کو مادہ پر کو دانے اور اس کے رحم میں مٹی کے انزال پر مجبور کرنا ممکن نہیں اور نہ ہی شکاری کئے یا باز کو شکار پر مجبور کیا جاسکتا ہے تو اس طرح وہ منفعت جو معقود علیہ ہے اس کا حصول مستاجر کے بس میں نہ ہوا اس لیے یہ اجارہ جائز نہ ہوا۔

○ اسی شرط کی بنیاد پر یہ بھی کہا جائے گا کہ بیع و شراء (بیچنے اور خریدنے) کے لیے کسی انسان کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ بیع و شراء صرف ایک آدمی سے نہیں بلکہ بائع (بیچنے والے) اور مشتری (خریدار) کے ساتھ مکمل ہوتی ہے لہذا اجیر و اجرت پر کام کرنے والا، ملازم، اکیلہ معقود علیہ منفعت پہنچانے کی قدرت نہیں رکھتا اور نہ ہی مستاجر منفعت حاصل کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو یہ صورت ایسے ہی ہو چکی جیسے کسی آدمی کو اس لیے اجارہ (اجرت) پر لیا کہ وہ بذات خود ککڑی اٹھائے حالانکہ وہ اکیلہ اس ککڑی کو اٹھانے کی ہمت نہ رکھتا ہو۔ ہاں اگر اس کام کے لیے کوئی مدت مقرر کر دے مثلاً اجیر (ملازم) کو ایک مہینہ کے لیے اجارہ پر لے کر وہ اس کے واسطے بیچے اور خریدے تو بوجہ مذکور یہ اجارہ جائز ہوگا۔

○ اسی طرح قرآن مجید اور منقول کی تعلیم پر اجارہ کرنا و اجرت لینا بھی جائز نہیں کیونکہ اجیر (اجرت پر کام کرنے والا) اکیلہ بذات خود (شاگرد کی ذہانت اور ذکاوت کے بغیر) اس کام کو پورا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا لہذا مستاجر منفعت کے وصول پر قادر نہیں۔ اور اگر تو چاہے تو اس قسم کے مسائل کے لیے کوئی دوسری شرط تجویز کر سکتا ہے اور پھر اس شرط کے مطابق ان مسائل کا حل نکال سکتا ہے۔

۵۔ اجارہ سے مقصود وہ کام اکیلے عامل کے بس میں ہو: معقود علیہ سے متعلق پانچویں شرط یہ ہے کہ جس کام کے لیے اجارہ کیا جائے: اس کام کو عامل یا اجیر بذات خود سرانجام دے سکے اور اس کے پورا کرنے میں کسی دوسرے کا محتاج نہ ہو۔

گناہوں پر اجارہ کرنا اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ معاصی (گناہوں) پر اجرت لینا صحیح نہیں کیونکہ یہ ایسی منفعت پر اجرت لینا ہے جسے انسان شرعی نقطہ نظر سے پورا کرنے پر قادر (مجاز) نہیں جیسے انسان کا لہو و لہب کیلئے اجرت پر لینا اور جیسے کانے ڈالنے اور نوہ کریمائی کا گانے اور نوہ کیلئے اجرت لینا اس کے برعکس گانا اور نوہ بچھنے کے لیے اجرت لینا جائز ہے کیونکہ معنوع تونسغنا اور نفس نوجہ ہے نہ کہ ان کی کتابت اسی طرح اگر کسی آدمی کو اس لیے اجارہ پر لیا یا ملازم رکھا (کہ وہ (اجیر) اس (مستاجر) کے واسطے نافی کسی آدمی کو قتل کر دے، قید میں ڈالے یا مارے تو یہ اجارہ ناجائز ہے اور ایسی طرح ہر وہ عقد اجارہ ناجائز ہے جو کسی ظلم کے لیے واقع ہو کیونکہ یہ معصیت کے کام پر اجرت لینا ہے لہذا معقود علیہ ایسی چیز نہیں جسے شرعی طور پر پورا کیا جاسکے ہاں اگر یہ اجارہ حق کے ساتھ ہو نہ کہ بطور ظلم تو جائز ہے مثلاً کسی انسان کا اس لیے اجرت پر لینا کہ وہ ایک عضو بدن کو (بطور حد شرعی) کاٹنے تو جائز ہے کیونکہ اس کا پورا کرنا انسان کے بس میں ہے اس لیے کہ کاٹنے کی جگہ معلوم ہوتی ہے لہذا اس کے واسطے ممکن

ہے کہ وہ چھری کو اس جگہ پر رکھے اور عضو کو کاٹ دے اور اگر کسی انسان کا جان میں شرعی قصاص لینے کے لیے اجارہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اجارہ ناجائز اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ شرعی طریقہ پر قصاص کو پورا کرنا یہ ہے کہ قاتل کی گردن کو کاٹ دیا جائے اور گردن معلوم ہے لہذا معقود علیہ کو پورا کیا جاسکتا ہے تو یہ اجارہ بکری ذبح کرنے اور ہاتھ کاٹنے کے لیے اجرت لینے کے مشابہ ہوا جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ گردن مارنے کے ذریعے قتل کرنا اس طرح واقع ہوتا ہے کہ مضروب سے گردن کو دور کر دیا جائے اور یہ گردن مارنا کبھی تو خشک گردن پر واقع ہوتا ہے اور بعض اوقات نشانہ چوک بھی جاتا ہے اور گردن کی بجائے وارادہ وار دھر ہو تو یہ ناجائز۔ لہذا وار اگر خشک گردن پر ہوا تو قتل خشک ہوا اور اگر وارادہ وار دھر ہوا تو یہ ناجائز ہوا کیونکہ یہ مثلہ ہے اور مثلہ شریعت میں ناجائز ہے بخلاف لکڑی پھاڑنے پر اجارہ لینے کے کیونکہ وہاں جس طرح اور جہاں سے لکڑی پھاڑی جائے، جائز ہے اور یہاں اس کے برعکس صورت ہے لہذا اس منفعت کا صحیح معنوں میں حاصل کرنا انسان کے بس میں نہ ہوا۔ اسی طرح ہاتھ کاٹنے کا بکری ذبح کرنے کا معاملہ بھی ایسا نہیں کیونکہ ہاتھ کا کاٹنا ہاتھ کی معلوم جگہ پر پھری رکھنے سے واقع ہوتا ہے اور وہ جگہ ہے ہاتھ کا جوڑ جس پر پھری کو گزار دیا جاتا ہے۔ اسی طرح ذبح بھی حلقوم اور ود جان پر واقع ہوتی ہے جس میں چوک جانے کا احتمال بہت کم ہوتا ہے۔

○ اگر کسی ذمی (غیر مسلم علیا کے آدمی)، نے مسلمان سے کلیسا اس لیے اجرت پر لیا کہ اس میں نماز پڑھے گا تو یہ اجارہ جائز نہ ہوا کیونکہ یہ مصیبت کے کام کے لیے اجرت لینا ہے۔ اسی طرح ذمی کا ذمی سے کلیسا اجرت پر لینا بوجہ مذکورہ ناجائز نہیں۔

اگر ذمی آدمی نے مسلمان سے مکان کرایہ پر لیا اور ارادہ کیا کہ وہ اس مکان میں بغیر جماعت کے نماز پڑھے گا یا اسے عام ذمیوں کے لیے عبادت گاہ بنا دے گا تو اس کا حکم ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کر دیا ہے۔

**مسلم کا غیر مسلم کی خدمت کے لیے نوکری کرنا** اگر کسی ذمی نے مسلمان کا اپنی خدمت کے لیے اجارہ کیا (یعنی مسلمان کو ملازم رکھا، تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ اجارہ جائز ہے تاہم مسلمان کے لیے ذمی (غیر مسلم) کی خدمت کرنا مکروہ ہے۔ مکروہ اس لیے کہ خدمت کرنا ایک قسم کی ذلت ہے لہذا مسلمان کا اپنے آپ کا ذمی سے اجارہ کرنا اپنے آپ کو ذلیل کرنے کے مترادف ہے اور مسلمان کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ اپنے آپ کو خصوصاً کافر کی خدمت کر کے ذلیل کرے اور جائز اس لیے ہے کہ یہ (عقد اجارہ) عقد معاوضہ ہے لہذا غیر مسلم سے عقد بیع کی مانند جائز ہے۔

**غورث کا اجنبی مرد کی خدمت کرنا** امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مرد کے لیے کسی آزاد خاتون سے اپنی خدمت کرانے کے لیے اور اس کے ساتھ غلوت کرنے کے لیے اجارہ پر کرنا مکروہ ہے اسی طرح باندی کو اس مقصد کے لیے اجرت پر لینا بھی مکروہ ہے اور یہی قول

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔ غلو (علیحدگی، تنہائی) کا مکروہ ہونا تو اس لیے ہے کہ اجنبی عورت کے ساتھ غلو میں رہنا گناہ ہے اور اس سے خدمت لینا اس وجہ سے مکروہ ہے کہ وہ اس اجنبی عورت پر بھانکنے اور مصیبت میں پڑنے سے نہیں بچ سکتا۔

**گندگی اٹھانے پر اجرت لینا** میت، مزار اور گندگی کو اٹھانے کے لیے اجارہ کرنا جائز ہے کیونکہ اس میں گندگی یا مردار وغیرہ کی اذیت کو لوگوں سے دور کرنا ہے اور اگر یہ اجارہ نہ ہو تو لوگ اس سے تکلیف میں مبتلا ہوں گے جو شریعت کے مزاج کے خلاف ہے۔

ابن رستمؒ نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جھاڑو دینے والے کے اجرت لینے میں کوئی حرج نہیں کیا آپؒ نے دیکھا نہیں کہ اگر اسے (خاک و ب کو) اس لیے اجارہ (اجرت) پر لیا جائے کہ وہ مردار گدھے کو آبادی سے دور نکال پھینکے تو کیا یہ اجارہ جائز نہیں ہوتا؟ اسی طرح جھاڑو دینے پر اجرت لینے کا معاملہ ہے۔

کافر میت کو قبرستان تک اٹھالے جانے پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ وہ مردار ہے لہذا وہ (اجرت) اس کی اذیت کو باقی تمام نجاستوں کی مانند لوگوں سے دور کرے گا۔ تو حسب طرح باقی نجاستوں کے ہٹانے پر اجرت لینا جائز ہے اسی طرح کافر میت کو ہٹانے پر بھی اجرت جائز ہوگی۔ باقی رہا کافر میت کو ایک شہر سے دوسرے شہر تک اٹھالے جانے پر اجرت لینے کا معاملہ تو اس سلسلے میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ ہم مشرک میت کے مسئلے میں آزمائش میں ڈالے گئے ہیں جب کہ وہ اس میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک اٹھوانے اور دوسری جگہ دفن کرنے کے لیے کسی آدمی کو اجرت پر لیں۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ایسے میت کو اٹھانے پر کوئی اجرت نہیں اور میں (امام محمدؒ) کہتا ہوں کہ اٹھانے والے کو اگر معلوم ہو کہ یہ کافر مردار ہے تو اس کے لیے کوئی اجر (معاوضہ) نہیں اور اگر اسے معلوم نہ ہو تو اس کے لیے اجر ہے امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجیر کو جب معلوم ہو گیا کہ یہ مردار ہے تو اس نے ایسی چیز کو اٹھایا جس کا اٹھانا جائز نہیں تھا لہذا وہ اجر کا مستحق نہیں اور حسب اسے نہیں بتایا گیا تو گویا لو احقین نے بتائے ہیں اس سے دھوکہ کیا اور دھوکہ کو واجب کرتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصولاً مردار کا اٹھانا جائز نہیں مگر اس کے اٹھانے میں رضت مجبوری کے تحت ہے اور وہ مجبوری مردار کی اذیت کو دور کرنے کی مجبوری ہے لیکن ایک شہر سے دوسرے شہر میں مردار کو منتقل کرنے میں مجبوری نہیں لہذا یہ صورت اصل حرمت پر باقی رہے گی جیسا کہ ایک شہر سے دوسرے شہر تک مردہ اٹھانے کی حرمت ہے۔

**شراب اٹھانے پر اجرت لینا** جس شخص نے کسی بوجھ اٹھانے والے (قلی) سے اس لیے اجارہ کیا اٹھانے والے کے لیے اجر (مزدوری معاوضہ) ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے لیے کوئی معاوضہ نہ ہوگا۔ کتاب الاصل میں اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے خیال میں قلی کو اجر (معاوضہ) دینا اچھا ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اسے اجر دینا مکروہ ہے کہ یہ مصیبت پر اجارہ ہے کیونکہ شراب کا اٹھانا ایک قسم کی مصیبت ہے اس لیے کہ یہ مصیبت (شراب پینے) پر تہان کرنا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: وَلَا تَعَادُوا عَلٰی الْاَشْمِ وَالْعَدْوَانِ

یعنی گناہ اور زیادتی کے کام پر ایک دوسرے کا تعاون نہ کرو یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شراب پینے میں تعاون کرنے والے دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے۔ ان میں سے ایک شراب کو اٹھانے والا ہے اور دوسرا وہ جس کی طرف شراب کو اٹھالے جایا جائے امام ابو حنیفہ کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ شراب کا نفی اٹھانا معصیت نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ شراب کا اٹھانے کے لیے اٹھانا اور سر کر بنانے کے لیے اٹھانا مباح (جائز) ہے اسی طرح محض اٹھانا معصیت یعنی شراب پینے کا سبب نہیں کیونکہ شراب کا پینا تو ایک فاعل اور مختار (اپنے ارادے سے کرے) ہے (کے فعل پینے) سے حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ شراب کا اٹھانا شراب پینے کی ضروریات میں داخل نہیں تو یہ اٹھانا محض سبب ہوا۔ جس کا کوئی حکم نہیں ہوتا جیسا کہ انور نچوڑنا اور توڑنا ہے اور حدیث میں جس اٹھانا والے پر لعنت فرمائی گئی ہے اس سے مراد وہ آدمی ہے جو شراب پینے کی نیت سے اٹھائے اور اس نیت سے شراب کا اٹھانا ہمارے نزدیک بھی معصیت ہے اور اس اٹھانی کی اجرت کھانا مکروہ ہے۔

○ باندی کا زنا (مذکر کاری) کے لیے اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ معصیت پر اجارہ ہے اور کہا گیا ہے کہ اسی چیز کے بارے میں یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔  
وَلَا تَكْرِهُنَّ أَنْ يُغَيِّرْنَ أَسْمَاءَهُنَّ فَإِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَعُوهُنَّ أُعِزَّتَيْنَا لِحَيَاتِهِنَّ (النِّسَاءُ: ۳۸)  
اور اپنی باندیوں کو مت مجبور کرو زنا پر جب کہ وہ پاکدامن رہنا چاہیں محض اس لیے کہ ذبیہ زمرہ کی کا کچھ فائدہ تمہیں حاصل ہو جائے۔

علاوہ ازیں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے نبی عن مہر البغی "رآپ نے بدکار عورت کے مہر سے منع فرمایا اور وہ مہر ہے زانیہ عورت کا زنا پر اجرت۔

○ بھٹانے لگانے کے لیے اجارہ کرنا اور بچپنا لگانے پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ بچنے لگانا ایک مباح معاملہ ہے اور حدیث میں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے بچنے لگانے والے کی کمائی سے جو نبی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: من السحت عسب التیس کسب الجناۃ (درباروں کی مادہ پر پھندائی کی اجرت اور بچنے لگانے والے کی کمائی حرام ہے) تو وہ نبی اس فعل کی کسبی کی وجہ سے کراہت (مکروہ ہونے) پر محمول ہے جس پر دلیل یہ روایت ہے کہ ایک انصاری صحابی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! میرے پاس ایک بچہ لگا نیوالا اور ایک بار برداری کا اونٹ ہے تو کیا میں بچہ لگانے والے کی کمائی سے اپنے اونٹ کو چارہ کھلا سکتا ہوں؟ تو آنجناب علیہ السلام نے فرمایا ہاں۔ اور یہی ایک روایت میں آیا ہے کہ آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ لگوانے اور بچہ لگانے والے کو ایک دینار عطا فرمایا۔

**باپ سے خدمت لینا** کسی آدمی کا اپنے باپ کو خدمت لینے کیلئے ملازم رکھنا جائز نہیں کیونکہ بیٹا اپنے باپ کی عزت و کرم کرنے پر مامور ہے اور باپ سے خدمت لینے میں باپ کی توہین ہے تو یہ اجارہ ایک تو حرام دوسرے معصیت پر اجرت لینا ہوا۔ باپ چاہے آزاد ہوا غلام ہوا اور بیٹا اسکے آقا سے اپنی خدمت کے لیے اجرت پر لے اور چاہے باپ مسلمان ہو یا کافر بہر صورت میں باپ سے خدمت لینے پر اجارہ کرنا اسے ملازم رکھنا جائز ہے کیونکہ باپ کی تعظیم واجب ہے اگرچہ باپ کا دین مختلف ہی کیوں نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ إِنَّكَ أَنتَ عِنْدَ عَيْنِ رَبِّكَ (اور تو ان دونوں کیساتھ دنیا میں اچھا سلوک کر) اور اللہ کا یا ر ارشاد کا فرمان باپ کے

بارے میں ہے کیونکہ اس کا عطف اللہ تعالیٰ کے اس قول پر ہے: **وَأَنْ جَابِذَاتُ عَلٰی اَنْ تَشْرَكَ بِیْ**  
**مَا لَیْسَ لَکَ بِہِ عِلْمٌ فَلَا تُطْعَمَہُ مَا** یعنی اگر وہ (ماں باپ) تجھے اس بات پر مجبور  
 کریں کہ تو میرے (اللہ کے) ساتھ اس چیز کو شریک ٹھہرائے جس کا تجھے علم نہیں تو تو ان کی فرمانبرداری نہ کر۔ پھر قارئین کرام  
 اگر آپ چاہیں ہیں قسم کے مسائل کے لیے کوئی اور شرط بھی لگا سکتے ہیں اور اس شرط کی مطابق ان مسائل کا حل نکال سکتے ہیں۔

**۶۔ منفعت کا حاصل کرنا مباح ہوا** معقود علیہ سے متعلق چھٹی شرط یہ ہے کہ معقود  
 علیہ منفعت کا حاصل کرنا اور وصول کرنا مباح ہو اگر اس منفعت کا حصول ممنوع ہوا تو اجارہ  
 بھی ممنوع اور ناجائز ہوگا۔ کیونکہ اس چیز میں شروط کے اندر مداخل کا شبہ ہے اور صناعت  
 اس امر سے مانع ہے ماسی شرط کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ۔

جب کسی آدمی کو ایسی چیز میں کام کرنے پر اجارہ دیا جائے جس میں وہ اس کا شریک ہے مثلاً دو  
 آدمیوں کے درمیان اثاثہ مشترک ہو اور ان میں سے ایک دوسرے ساتھی کو اس لئے اجرت پر  
 لے کہ وہ اس کے حصے کو معلوم جگہ تک اٹھا کر لے جائے گا اور وہ اثاثہ ابھی غیر مقسوم ہوا اور وہ اتنا  
 اثاثہ کو اٹھا کر لے جائے یا اپنے ساتھی کے غلام یا اپنے ساتھی کے جانور کو مذکورہ شرط پر اجرت پر لے  
 تو ہمارے اصحاب (ائمہ احناف) کے نزدیک یہ اجارہ جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے اثاثہ کو اٹھا یا تو مٹائے  
 کا مشق نہ ہوگا۔ جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہے اور اٹھانے والے نے جب اثاثہ کو مٹا  
 جگہ تک پہنچایا تو اس کے لئے معاوضہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاوضہ اٹھانے کی اُس نصف منفعت  
 کے تابع ہے جو اس کے شریک سے ابھی غیر مقسوم ہے کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے لہذا  
 یہ اجارہ صحیح ہے جیسا کہ مشترک مین چیز میں مشترک حصے کی بیع (فروخت کرنا) صحیح ہے۔ دوسری وجہ  
 یہ ہے کہ اٹھانے والا کا عمل یعنی اثاثہ اٹھانا اگر مشترک محل میں واقع ہوا ہے اور وہ اپنے ذاتی حصے میں  
 کام کرنے پر اجرت کا مستحق نہیں تو وہ اپنے ساتھی کے حصے میں کام کرنے پر تو اجرت کا مستحق ہوگا۔

اس کے برعکس ہنری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ مستاجر اجرت پر لینے والے شریک  
 نے اپنے کام کے لئے اجارہ کیا ہے جس کے ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا کیونکہ صرف اپنے  
 حصے کا سوچنا مشکل ہے۔ تو یہ منفعت ایسی نہ ہوئی جس کو پورا پورا وصول کرنا قدرت اور اختیار  
 میں ہو نیز اس اجارہ میں کسی قسم کا کوئی اجسد واجب نہ ہوگا کیوں کہ معقود علیہ منفعت کے کماحقہ  
 حصول کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور نہ ہی باہمی خرید وخت کے طور پر نصف اثاثہ کو اٹھانے کا  
 تصور کیا جاسکتا ہے اور مثلاً اگر کا واجب ہونا معقود علیہ منفعت کے کماحقہ حاصل ہونے پر  
 موقوف ہے اور وہ چیز چونکہ نہیں پائی گئی اس لئے اگر (معاوضہ) بھی واجب نہ ہوگا۔ بخلاف  
 اُس صورت کے جس میں ایک شریک دوسرے شریک سے مکان اجارہ (کرایہ) پر لے تاکہ اس  
 میں مشترک اثاثہ رکھے یا کشتی یا کوئی اور برتن کرایہ پر لے تو یہ اجارہ جائز ہے کیونکہ وہاں مکان یا کشتی وغیرہ  
 کا مستاجر کے سپرد کرنا ناجائز رکھنے کے بغیر بھی ثابت ہو سکتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مستاجر (کرایہ  
 دینے والا) اگر مکان یا کشتی مستاجر کے سپرد کر دے اور وہ اس میں اثاثہ نہ رکھے تو اس پر



کرایہ واجب ہوگا اور یہاں زیر بحث صورت میں عمل یعنی اٹھانے بغیر سونپنا مشکل ہے اور مشترکہ وغیرہ مقصود حصے کو الگ اٹھانا مشکل ہے۔

ابن سبّا نے امام محمدؒ سے ذکر کیا ہے کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان کوئی اناج مشترک ہو اور ایک شریک کی کشتی ہو اور دونوں اناج کو ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف بذریعہ کشتی نکالنا چاہتے ہوں پھر ایک ساتھی کشتی والے ساتھی سے نصف کشتی کرایہ پر لے یا دونوں مشترکہ اناج کو پیسنا چاہتے ہوں اور ایک شریک دوسرے شریک سے اس کی نصف چکی کرایہ پر لے یا دوسرے شریک کی آدمی بدربان کرایہ پر لے تاکہ ان میں مکہ تک گنم کو لے جائے تو یہ اجارہ جائز ہے اور ان ائمہ کے نزدیک بھی جائز ہے جو غیر مقسوم شے کے اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں اور اس میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس میں اجیر کام کے بغیر اجرت کا مستحق نہ ہوتا ہو اس میں مشترکہ شے کے اٹھانے کے عمل پر اجارہ جائز نہ ہوگا اور جس میں بغیر عمل کے بھی اجرت کا مستحق ہوتا ہو اس میں کرایہ پر لی گئی جگہ میں مشترک عین شے کے رکھنے کی وجہ سے اجارہ جائز ہوگا۔ یہ اصل ہماری اس اصل کے مطابق ہے جس کو ہم نے بیان کیا کہ ہر وہ عقد جس میں کام کے بغیر اجرت واجب نہ ہوتی ہو اس میں کام کے پورا کرنے کا امکان ضروری ہے اور مشترک چیز کے اجارہ میں چون کہ علیحدہ حصے کا کام ممکن نہیں لہذا مقصود علیہ کو سپرد کرنا اور مقصود علیہ منفعت کا حصول ممکن نہ ہوگا اس لئے اجارہ جائز نہ ہوگا اور جس عقد میں اجرت کا واجب ہونا عمل پر موقوف نہ ہو اور اس میں کام کے بغیر مقصود علیہ کا سونپنا اور منفعت کا حاصل کرنا ممکن ہو تو وہ اجارہ جائز ہوتا ہے۔ اسی اصل کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ۔

ایک آدمی نے جب دوسرے آدمی کو اس لئے اجرت پر رکھا کہ وہ اس کے معین اناج کو فلاں مقام تک اٹھا کر لے جائے تو اسے اسی اناج میں سے ایک بوری بطور اجرت ملے گی۔ یا اسی شرط اور کرایہ پر دوسرے آدمی کے غلام یا جانور کو کرایہ پر لے تو یہ اجارہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ اجارہ اگر صحیح ہو بھی تو صحیح ہونے کے باوجود باطل ہوگا کیونکہ اجیر کام (اٹھانے) کے پہلے جزو کے ساتھ ہی متاخر کھانا اناج میں شریک ہو جائے گا اور اس کے بعد اس کا کام اس چیز میں ہوگا جس میں وہ خود شریک ہے اور یہ اجارہ بوجہ مذکور جائز نہیں اور جب اس نے اناج کو مقرر جگہ تک پہنچا دیا تو اس کے واسطے مثلی اجر ہوگا کیونکہ متاخر نے فاسد عقد سے منافع کو وصول کیا ہے لہذا اس پر مثلی اجر واجب ہوگا اور یہ مثلی اجر ایک بوری سے متجاوز نہ ہوگا اس لئے فاسد اجارہ میں جو مثلی اجر واجب ہوتا ہے وہ مقررہ اجرت سے کم ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس چیز کو انشاء اللہ فاسد اجارہ کے حکم میں بیان کریں گے۔

۷۔ اجارہ سے مقصود کام اجیر پر فرض نہ ہو۔ مقصود علیہ سے متعلق باتیں شرط یہ ہے کہ جس کام کے لئے اجارہ کیا جائے وہ کام عقد اجارہ سے پہلے اجیر پر فرض اور واجب نہ ہو اور اگر وہ کام عقد اجارہ سے قبل اجیر پر فرض یا واجب ہوا تو اجارہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ

جو آدمی اپنے اوبر واجب کام کو کرے تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ جیسے مفروض آدمی اپنے ذمہ واجب قرض کو ادا کرے تو کسی قسم کی اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ عبادات اور نیکیوں پر ثواب (صلہ) اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے پر فضل اور محض احسان ہے نہ کہ اللہ پر واجب۔ کیونکہ عبادت اور طاعت کا بندے پر واجب ہونا اپنے آقا کے بندہ ہونے کے حق اور ناطے سے ہے کیونکہ اپنے آقا کی خدمت غلام پر واجب ہوتی ہے دوسرے بندے پر عبادت کا وجوب اللہ کی سابقہ نعمتوں کے حق کی وجہ سے ہے کیونکہ عقلی لحاظ سے نعمت کا شکریہ ادا کرنا واجب ہے اور جو شخص کسی غیر کے لئے اپنے اوبر واجب حق کو ادا کرے وہ اس کی طرف سے اجرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسے کوئی شخص اپنے اوبر واجب قرض کو ادا کرے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔

**نماز روزہ اور تعلیم قرآن پر اجرت لینے کا مسئلہ** | اسی مذکورہ اصول اور شرط کی بنا پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ روزہ نماز اور حج ادا کرنے پر اجرت لینا صحیح نہیں کیونکہ یہ چیزیں انسان پر فرض عین ہیں اور نہ ہی علم (دین) پڑھانے پر اجرت لینا صحیح ہے کیونکہ یہ چیز بھی فرض عین ہے اور نہ ہی ہمارے (احناف کے) نزدیک قرآن مجید پڑھانے پر اجرت لینا صحیح ہے اور امام شافعی کے نزدیک قرآن کریم کی تعلیم پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ یہ معلوم بدل کے عوض معلوم عمل کے لئے اجرت لینا ہے لہذا جائز ہے جبکہ احناف کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسے کام پر اجرت لینا ہے جو خود اجیر پر فرض ہے لہذا روزے اور نماز کے لئے اجرت لینا جس طرح جائز نہیں اسی طرح تعلیم قرآن پر اجرت لینا بھی جائز نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اجیر بذات خود اس کام (تعلیم قرآن) کو سرانجام بھی نہیں دے سکتا کیونکہ اس کا تعلق متعلم (شاگرد) سے بھی ہے تو یہ اجارہ (اجرت لینا) اس کو دی کے اٹھانے پر اجرت لینے کی مانند ہوا جس کو اجیر بذات خود نہ اٹھا سکتا ہو۔ تو جس طرح ایسی لکڑی کا اجارہ وضع نہیں تعلیم قرآن کا اجارہ بھی صحیح نہیں۔ علاوہ ازیں مروی ہے کہ مشہور صحابی حضرت ابی بن کعبؓ نے ایک آدمی کو قرآن مجید پڑھایا۔ اس آدمی نے آپ کو (بطور صلہ) ایک کمان دی۔ آپ نے اس کمان کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اَتَّخِبَ اَنْ يَقُوْمْ سَکَ اللّٰہُ بَعُوْصٍ مِّنْ نَّارٍ؟

دیکھا تو اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے آگ کی کمان پٹائے؟

انہوں نے عرض کیا: نہیں تو آپ نے فرمایا اس کمان کو واپس لوٹا دے۔

اسی طرح جہاد پر اجرت لینا جائز نہیں کیونکہ جہاد عام کوئی یعنی دشمن سے مقابلہ کے لئے تمام عوام کے اٹھ کھڑا ہونے کے وقت فرض عین ہے اور عام معمول کے حالات میں فرض کفایہ ہے اور جب وہ کسی جنگ میں حاضر ہوا تو جہاد اس پر فرض عین ہو گیا اور اسی کی ذات کی طرف سے واقع ہو گا۔ اس کے علاوہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا جو شخص میری امت میں جہاد کرتا ہے اور اس پر اجرت لیتا ہے اس کی مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام



سے اجارہ پر لے لے تو جائز ہے کیوں کہ جب وہ غلام ہے تو اس پر باپ کی خدمت واجب نہیں۔ اسی طرح بیٹا اگر نکاح ہو تو بھی اسے اجارہ پر لیا جاسکتا ہے کیوں کہ نکاح ہونے کی حالت میں بھی بیٹے پر باپ کی خدمت واجب نہیں لہذا وہ اجنبی آدمی کی مانند ہے۔

**بیوی کے اجرت لینے کا مسئلہ** اگر خاوند نے اپنی بیوی سے اس لئے اجارہ پر لیا کہ ہر ماہ

جائزہ ہوا کیونکہ گھر کی خدمت از روئے شریعت اس پر واجب ہے کیوں کہ مردی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی المرتضیٰؑ اور سیدہ فاطمہ الزہراءؑ کے درمیان کاموں کی تقسیم فرمائی چنانچہ آپ نے گھر کے اندر کے کاموں کو سیدہ فاطمہؑ پر اور باہر کے کاموں کو حضرت علی المرتضیٰؑ پر واجب ٹھہرایا۔ تو یہ چونکہ واجب کام پر اجرت لینا ہے اس لئے جائز نہیں۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ عورت خود بھی گھر کی خدمت سے نفع اٹھاتی ہے اور اس کام پر اجرت لینا جس سے اجیر خود بھی مستفید ہوتا ہو، ناجائز ہے۔

بیوی کا اپنے خاوند کے اس بیٹے کو دودھ پلانے پر اجرت لینا جائز نہیں جو اس کے اپنے ہی پیٹ سے ہو۔ کیونکہ یہ بیٹے کی خدمت پر اجرت لینا ہے اور دودھ اس خدمت میں جیسا کہ ہم نے چھپے بیان کیا تابع ہونے کی حیثیت سے داخل ہے۔ تو یہ اس کام پر اجرت لینا بھلا جو اس پر واجب ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بیوی خاوند سے نفقہ (خرچہ) لینے کی مستحق ہے اور دودھ پلانے کی اجرت نفقہ کے قائم مقام ہے لہذا وہ اپنے خاوند سے دو نفقوں کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ ہاں اگر لڑکے کا کچھ مال ہو اور باپ اس لڑکے کی ماں کو دودھ پلانے کے لئے اس مال میں سے اجرت پر لے لے تو یہ اجارہ جائز ہے۔ ابن رستم نے امام محمد سے اسی طرح نقل کیا ہے کیونکہ ماں کے لئے بچے پر کوئی نفقہ واجب نہیں لہذا اس میں ماں کے لئے دو نفقوں کا استحقاق نہ ہوگا۔

○ اگر باپ اپنے بیٹے کے لئے ان محرم خواتین میں سے کسی کو اجرت پر رکھے جو اس کی پردوش کی حقدار ہیں تو جائز ہے کیونکہ ان پر گھر کی خدمت لازم نہیں اور نہ ہی لڑکے کے باپ پر ان کا نفقہ (خرچہ) واجب ہے۔ بیوی کا:۔ اس بیٹے کے لئے اجرت لینا جائز ہے جو اس کے علاوہ کسی دوسری بیوی سے ہو کیونکہ اس بیوی پر دوسری بیوی کے بیٹے کی خدمت واجب نہیں۔

○ اگر اپنے بیٹے کو دودھ پلانے کیلئے اسکی ماں کے خادم کو اجرت پر لیا تو اس ماں کا خادم بمنزلہ ماں کے ہے۔ لہذا جو چیز ماں کے بارے میں جائز ہے وہ ماں کے خادم کے بارے میں بھی جائز ہے اور جو چیز ماں کے بارے میں جائز نہیں وہ اس کے خادم کے بارے میں بھی جائز نہیں۔ کیوں کہ وہی اپنے خادم کی مسقت کی مستحق ہے۔ تو یہ صورت اس کے اپنے نفقہ کی مانند ہو گئی اور اسی طرح ماں کی مدبرہ باندی کا معاملہ ہے کیوں کہ ماں اس مدبرہ کے منافع کی بھی مالک ہے۔ ہاں باپ اگر بیٹے کی ماں کی مکتبہ باندی کو اجارہ پر لے تو جائز ہے کیونکہ ماں اپنی مکتبہ باندی کے منافع کی مالک نہیں۔ لہذا وہ اس کے لئے اجنبی عورت کی مانند ہے۔

○ اگر عورت اپنے خاوند سے اس لئے مقررہ اجرت کے عوض اجارہ کمرے کر وہ گھر میں اس کی خدمت کرے تو یہ اجارہ جائز ہے کیوں کہ خاوند پر گھر کی خدمت واجب نہیں تو یہ ایسے کام پر اجرت لینا جو اجیر پر واجب نہیں۔ اسی طرح بیوی اگر خاوند کو اپنی بچیاں چرانے کے لئے اجرت پر رکھے تو بھی جائز

ہے کیوں کہ کبر یوں کا چرانا خداوند پر واجب نہیں۔

۸۔ اجیر اپنے کام سے خود مستفید نہ ہو، معقود علیہ سے متعلق آٹھویں شرط یہ ہے کہ اجیر اپنے کام سے خود نفع نہ اٹھائے۔ اگر وہ خود بھی اپنے کام سے نفع اٹھائے گا تو اجارہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اس وقت اپنی ذات کے لئے کام کرنے والا ہوگا لہذا اجرت (اجرت) کا مستحق نہ ہوگا۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ عبادت و اطاعت پر ثواب (صلہ) اللہ تعالیٰ کی طرف سے محض فضل و احسان کے طور پر ہے نہ کہ استحقاق کے طور پر۔ کیوں کہ انسان جو کچھ اطاعات اور نیکیاں کرتا ہے اپنے لئے کرتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ”من عمل صالحا فلنفسہ“ یعنی جس نے کوئی نیک کام کیا تو اپنی ذات کے لئے۔ اور جو اپنے لئے کام کرے وہ کسی کی طرف سے اجرت کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ اسی عبادت کی بنیاد پر تمام نیکیوں اور طاعات پر اجرت لینے کا مسئلہ نکلتا ہے وہ طاعات جاہے فرضی ہوں یا واجب ہوں یا نفل۔ کیوں کہ اطاعت پر طاعت کرنے والے کے لئے ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے تو اجیر اپنے کام یا نیکی سے نفع اٹھائے گا لہذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ایک آدمی نے کسی کا اس لئے اجارہ کیا (اجرت پر رکھا) کہ وہ اس کی بوری گندم کو پیسے اور اسی آٹا کی چوتھائی اجرت دینے کا معاہدہ کیا یا سہم (تکوں) کی بوری کو پھوڑنے اور تیل نکالنے کے لئے اجارہ کیا اور اسی کے تیل میں سے ایک معلوم حصہ دینا بطور اجرت طے کیا تو یہ اجارہ جائز نہ ہوگا کیوں کہ اجیر اپنے کام یعنی پیسے اور پھوڑنے سے خود بھی نفع اٹھائے گا تو وہ اپنے ذات کے لئے کام کرنے والا ہوگا۔ علاوہ ازیں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ نہی عن تقبض الطحان لہ یعنی آپ کے قبضہ الطحان سے منع فرمایا۔

اگر کسی نے ایک جولاہے کو سوت دیا تاکہ اس کو آدھے پر جن دے یعنی جو کچھ آدھ بٹے گا اس کا آدھا بنائی میں دینا قرار دیا تو اجارہ فاسد ہے کیوں کہ جولاہا اپنے عمل سے خود بھی نفع اٹھائے گا اور وہ عمل ہے اس کا بننا۔ دوسرے یہ ”تقبض الطحان“ کے معنی میں بھی ہے لہذا اس پر اجرت لینے سے روکا گیا ہے۔ اور اگر جولاہے نے سوت بن دیا تو اس کے لئے عمل کا مثلی اجرت ہوگا۔ کیوں کہ متاجر نے فاسد عقدہ کے ذریعے منفعت حاصل کی ہے۔ جب کہ بلخ کے ہمارے بعض فقہاء نے اس اجارہ کو جائز قرار دیا ہے اور وہ میں محمد بن مسلمہ اور نصر بن یحییٰ۔

۹۔ منفعت مقصود ہو۔ معقود علیہ سے متعلق نویں شرط یہ ہے کہ جس منفعت کے لئے عقد باندھا گیا ہے وہ مقصود ہو، لوگ عقد اجارہ کے ذریعہ اس منفعت کو حاصل کرتے ہوں اور عام لوگوں کے درمیان اس کا تعامل (باہم عمل کرنا) بھی ہو۔ کیوں کہ اس عقد (اجارہ) کو لوگوں کی حاجت کے باعث بر خلاف قیاس کے جائز ٹھہرایا گیا اور جس چیز میں لوگوں کا تعامل نہ ہو اس کی لوگوں کو

۱۰۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک بل یا سٹاپ اجرت پر یا کچھ میں جوت کہ اس کے ذریعے سے گھوڑے یا بھینسے بغور اس کے اس سے جراثیم حاصل ہوگا اس میں سے ایک قبضہ (بوری) دے گا۔

حاجت نہیں ہوتی۔ لہذا درختوں کا ان پر کٹرے خشک کرنے کے لئے اجارہ دیکر ان سے سایہ حاصل کرنے کے لئے اجرت (کرایہ پر) لینا جائز نہیں کیوں کہ درخت سے یہ منفعت مقصود نہیں ہوتی۔

**مسائل**۔ اگر درختوں کا پھل خرید پھران پھلوں کو درختوں پر باقی رکھنے کے لئے درختوں کو اجارہ (ٹھیکہ) پر لے لیا تو یہ اجارہ جائز نہ ہو کیوں کہ درخت سے منفعت کی اس قسم یعنی پھل کو درخت پر باقی رکھنے کا قصد نہیں کیا جاتا۔ تو بطور عادت یہ منفعت مقصود نہ ہوتی۔ اس طرح اگر اس زمین کا اجارہ کر لیا جس میں پھلوں والے وہ درخت ہیں تو وہ زمین کے اجارہ کے ذریعے درختوں کا اجارہ کرنے والا ہوگا اور درختوں کا اجارہ (اجرت لینا) جائز نہیں۔

○ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کپڑوں کو اس لئے اجرت (کرایہ) پر لیا کہ وہ ان کو اپنے گھر میں پھیلا کر گھر کو آرائش دے گا اور ان پر بیٹھے گا نہیں تو یہ اجارہ فاسد ہے کیوں کہ بغیر استعمال اور بغیر بیٹھنے کے کپڑوں کو پھیلا نا بطور عادت مقصود منفعت نہیں۔

○ عمرو نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جس شخص نے کسی چوپائے کو محض اس لئے کرایہ پر لیا کہ وہ اس کو آگے سے کھینچے گا اور اس طرح اپنی شان و شوکت کا اظہار کرے گا تو اس پر کوئی کرایہ واجب نہ ہوگا کیوں کہ جانور کو شان و شوکت کے اظہار کے لئے آگے سے کھینچنا مقصود منفعت نہیں۔

دراہم اور دیناروں کا دوکان بھانے کے لئے کرایہ پر لینا جائز نہیں اور نہ ہی کستوری اور عود کی خوشبودار لکڑی وغیرہ کا سونگھنے کے لئے اجارہ جائز ہے کیوں کہ ان سے یہ چیز منفعت مقصود نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ عقدا جارہ کے ذریعے اس منفعت کا حاصل کرنا لوگوں کی عادت نہیں۔

**مقصود علیہ کے محل سے متعلق شرائط** | مقصود علیہ کے محل (SUBJECT OF CONTRACT) سے متعلق ایک شرط یہ ہے کہ مقصود علیہ شے موجد (اجارہ

دینے والے) کے قبضے میں ہو جب کہ وہ شے منقول اشیاء میں سے ہو اور اگر وہ اس کے قبضے میں نہ ہوتی تو عقدا جارہ صحیح نہ ہوگا کیوں کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی بیع (بیچنے) سے منع فرمایا ہے جو انسان کے قبضہ میں نہ ہو اور عقدا جارہ بھی چونکہ ایک قسم کی بیع ہے لہذا اس ممانعت میں داخل ہوگا دوسرے یہ کہ اس میں عقد کے ٹوٹ جانے کا دھوکا ہے کیوں کہ جو سکتا ہے کہ مبيع قبضہ سے پہلے ہی ہلاک ہو جائے اور اس طرح بیع ٹوٹ جائے لہذا ایسا اجارہ بھی صحیح نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع فرمایا جس میں دھوکا دہی ہو۔ اور اگر مقصود علیہ شے منقول اشیاء میں سے نہ ہو تو عقدا جارہ کے وقت اس کے قبضہ میں ہونے کے اندر اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قبضہ میں نہ ہو تو بھی اجارہ جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بالاجارہ جائز نہیں

**اجرت سے متعلق شرائط** | مقصود علیہ کے مقابل چیز یعنی اجرت کا مقصود اجارات میں قیاس، عقد بیع میں من مال کا معاوضہ ہے تو چیز بیع کے مقصود میں من مال کی صلاحیت رکھتی ہے وہ اجارات میں بھی اجرت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور جو چیز عقد بیع میں نہیں بن سکتی وہ عقدا جارہ میں بھی اجرت بن نہیں سکتی اور وہ صلاحیت یہ ہے کہ اجرت ایک تو قیاسی مال ہو کر

معلوم ہو علاوہ ان میں اس کے اندر وہ شرائط بھی پائی جائیں جن کا ہم نے کتاب البیوع میں ذکر کر دیا ہے۔

۱۔ اجرت معلوم ہو: اجرت کے معلوم ہونے کی شرط میں اصل چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "من استاجر اجیراً فلیعلمہ اجیرہ" جو شخص کسی مزدور یا کاریگر کو اجرت پر رکھے تو وہ مزدور

کو اس کی اجرت سے آگاہ کرے۔ اور اجرت سے آگاہی یا تو اشارہ سے حاصل ہوتی ہے یا معین کرنے سے یا بیان کرنے سے۔ خلاصہ یہ کہ اجرت دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معین شے ہوگی یا غیر

معین۔ پھر اگر وہ معین ہو تو اشارہ سے معلوم ہوگی اور اس میں اس کی جنس، صفت، اقسام اور مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ چاہے وہ ان چیزوں میں سے ہو جو تعین سے متعین ہوتی ہیں یا ان چیزوں

میں سے ہو جو درہم اور دیناروں کی مانند متعین نہیں ہوتی۔ اور اس چیز کی تعین دراصل ہمارے اصحاب (احناف) کی اصل کے مطابق اس کی جنس، صفت، اقسام اور مقدار کے بیان کرنے سے کنایہ

ہے کیونکہ مشار الیہ چیز (جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو) جب ان چیزوں میں سے ہو جن کو اٹھانا پڑتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس جگہ کے بیان کی بھی ضرورت ہے جہاں اس چیز کو ادایا جائے گا۔ اور

اگر اجرت غیر معین شے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر ان چیزوں میں سے ہے جو مطلق معادضوں کے اندر انسان کے ذمہ میں بطور قرض ثابت ہو جاتی ہیں جیسے درہم، دینار، ناپی جانے والی چیزیں، وزن کی

جانے والی چیزیں، شمار کی جانے والی چیزیں اور کپڑے وغیرہ تو وہ معلوم نہ ہوگی مگر اس حتیٰ مجلس جس کی قسم بصفت اور مقدار کے بیان کرنے سے۔ البتہ اجرت درہم یا دینار ہوں اور شہر میں ایک ہی قسم

کی نقدی ملتی ہو تو اس میں ان کی قسم اور وزن بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس صورت میں صرف جس (درہم یا دینار) بیان کر دینا کافی ہے جس سے شہر کی عام نقدی اور عام وزن سمجھا جائے گا اور اگر شہر میں

مختلف درہم رکھے، چل رہے ہوں تو اس وقت لفظ درہم سے غالب درہم (زیادہ چلنے والا درہم) تصور کیا جائے گا۔ اور اگر چلنے والے سکے (درہم) سب ہی غالب ہوں تو اجرت میں درہم کی قسم اور وزن

بیان کرنا ضروری ہے اور اگر قسم اور وزن کو بیان نہ کیا گیا تو عقد فاسد ہو جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس اجرت کی ادائیگی کی جگہ بتانا بھی ضروری ہے جس کو اٹھانا پڑتا ہو اور اس کے لئے تکلیف

برداشت کرنا پڑتی ہو اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک یہ چیز شرط نہیں بلکہ ادائیگی کے واسطے عقد کی جگہ ہی متعین ہوگی۔ اس مسئلہ کو کتاب البیوع میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

ادائیگی اجرت کی مدت کیا عقد اجارہ میں ادائیگی اجرت کی مدت بیان کرنا بھی شرط ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ ناپی جانے والی، وزن کی جانے

والی (موزونی) اور شمار کی جانے والی اشیاء اگر اجرت ہوں تو مدت کا بیان کرنا شرط نہیں کیونکہ یہ چیزیں جس طرح بیع سلم (دین کو بعوض عین کے بیچنے) کے طریقہ پر مدت کے اعتبار سے بطور دین درمیں

ثابت ہوتی ہیں ایسے قرض کے طریقے سے بھی نہ کہ سلم (دین کو بعوض عین کے بیچنے) کے طریقے سے دین میں بطور دین ثابت ہوتی ہیں تو ان کے ثابت ہونے کیلئے دو قسم کی مدتیں ہیں۔ اگر مدت کو بیان کر دیا تو بھی عقد جائز

اور مدت بیع سلم (دین کو بعوض عین کے بیچنے) کی مانند ثابت ہوگی اور اگر مدت نہ بیان کی تو بھی عقد

قرض کی مانند جائز ہوگا۔ البتہ اجرت میں کپڑے ہوں تو مدت کا بیان ضروری ہے کیوں کہ کپڑے ذمہ میں بطور دین ثابت نہیں ہوتے مگر مدت بیان کرنے سے تو کپڑوں کے ثابت ہونے کے لیے ایک ہی مدت ہوئی لہذا اس میں بیع مسلم کی مانند مدت کا بیان کرنا ضروری ہے۔

اور اگر اجرت میں دی جانے والی غیر متین شے ان اشیاء میں سے ہو جو مطلق معاوضہ کے عقود میں ذمہ میں بطور دین ثابت نہیں ہوتیں جیسے حیوان وغیرہ تو وہ جس جس کی نوع، صفت اور مقدار بیان کرنے سے معلوم نہیں ہوگی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ حیوان بقرہ بیع میں شتر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا عقد اجارہ میں اجرت بننے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا۔ اور قبض (دینے) سے پہلے اجرت میں تصرف کرنے کا حکم جب کہ وہ ذمہ میں ثابت ہو چکی ہو، وہی ہے جو قبض سے پہلے حق میں تصرف کرنے کا حکم ہے جس کو ہم نے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے۔ اور جب اجرت واجب نہ ہو یعنی اس میں تعبیل (مبددینا) شرط نہ ہو تو اس میں تصرف کا حکم انشاء اللہ ہم اجارہ کے حکم کی فصل میں بیان کریں گے اور جو اجرت معین اور شارعیہ ہو تو اس کا حکم شتر کا حکم ہے جب کہ وہ عین شے ہو۔ چنانچہ اجرت اگر کوئی منقول شے ہو تو اس میں قبض سے پہلے تصرف جائز نہیں اور اگر اجرت زمین ہو تو اس میں اگر کوئی اختلاف ہے جو کتاب البیوع میں بیان کیا جا چکا ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبض سے پہلے تصرف جائز ہے جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں اور یہ چیز عقد بیع کے مسائل میں سے ہے۔

اگر غلام کا اجارہ کیا (ملازم رکھا) معلوم اجرت اور اس کے کھانا کے عوض یا چوپایہ کا اجارہ معلوم اجرت اور اس کے چارہ کے عوض کیا تو یہ اجارہ جائز نہیں کیوں کہ کھانا اور چارہ اجرت میں داخل ہے اور وہ مجہول ہے تو اجرت مجہول ہوئی۔

**دایا کا اجارہ** دایا (انا) کا اجارہ پلینا (اسے ملازم رکھنا) اس کی خوراک اور پوشاک کے عوض از روئے قیاس جائز نہیں اور یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کیوں کہ اجرت یعنی خوراک اور پوشاک مجہول چیز ہے مگر امام ابو حنیفہؒ نے از روئے استسنان بدلیل نص قرآنی دایا کے اس طرح اجارہ کو جائز قرار دیا ہے نص قرآنی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** (سورۃ البقرہ: ۲۳۳) اور اس آدمی پر جس کا بچہ ہے، ان دودھ پلانے والیوں کی روزی اور پوشاک دستور کے مطابق واجب ہے یہاں دودھ پلانے والی کے منکوحہ یا مطلقہ (طلاق یافتہ) ہونے کی کوئی تفصیل نہیں۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، **وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ** یعنی وارث کے ذمہ بھی اسی قسم کی روزی اور پوشاک ہے اور یہ ذمہ داری مولود (باپ) کی وفات کے بعد ہے۔ علاوہ ازیں ارشاد ہے **وَأَن ارْتَقَمَ ان تَسْتَنُضِعُوا اَوْلَادَكُمْ فَلَجِنَا عَلَيْكُمْ اِذَا سَلَسْتُمْ بِالْأَيْتِمِ** بالمعروف۔

(اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو دسی اور اتانا کا) دودھ پلوانا چاہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں جب کہ تم ان کے حوالے کر دو جو کچھ انہیں دینا ہے موافق دستور کے) یہاں اللہ تعالیٰ نے دودھ پلانے سے مطلق حرج (گناہ) کی نفی فرمائی ہے۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا



کر یہاں اجرت مجبوں ہے تو وہ ٹھیک ہے لیکن اجرت کی جہالت عقد کی صحت (صحیح ہونے) میں محض مجبوں ہونے کی وجہ سے مانع نہیں ہوتی بلکہ اس وجہ سے مانع ہوتی ہے کہ یہ جہالت باہمی جھگڑے کی طرف سے جاتی ہے اور اس باب (رضاعت) میں اجرت کی جہالت باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہوا کرتی۔ کیوں کہ عام طور پر عادت یہی ہے کہ اولاد پر شفقت کرتے ہوئے دایوں پر روزی کے معاملے میں وسعت کرنے اور ان کے ساتھ درگزر کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ تو اجرت کی یہ جہالت وُصیر میں سے بور کی نیچے کی جہالت کی مانند ہوتی جو بیع کے صحیح ہونے میں مانع نہیں۔

○ اگر معلوم اجرت کے عوض ایک مکان کرایہ پر لیا اور مالک مکان نے کرایہ دار پر مکان کو مہتر کرنے مرمت کرنے یا کوئی دروازہ لگانے یا مکان کی چھت میں چھتیری ڈالنے کی شرط عائد کر دی تو اجارہ ناسد ہے کیوں کہ مشروط چیز اجرت ہوگی اور وہ مجبوں ہے۔ اس طرح جب زمین اجارہ (کرایہ) ٹھیکہ پر دی اور اس میں متاجر (ٹھیکہ دار) پر نہر کو اگرنے یا زمین میں کنواں کھودنے یا اس پر سان لگانے کی شرط عائد کر دی تو اجارہ جائز نہ ہوگا کیوں کہ یہ سب چیزیں مواجر (مالک زمین) کے ذمہ ہوتی ہیں اور جب اس نے متاجر پر ان کی شرط عائد کر دی تو اس نے ان چیزوں کو اجرت قرار دے دیا اور یہ چیزیں مجبوں میں لہذا اجرت مجبوں ہوتی۔ جب اجرت مجبوں ہوتی تو عقد جائز نہ ہوا۔

۲۔ اجرت معقود علیہ کی جنس سے نہ ہو۔ اجرت سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ اجرت ایسی منفعت نہ ہو جو معقود علیہ کی جنس سے ہو۔ جیسے ایک مکان کی سکونت کا عوض دوسرے مکان کی سکونت کے اجارہ کرنا، خدمت کے بدلے خدمت کا اجارہ کرنا، جانور کی سواری کے عوض جانور کی سواری کا اجارہ کرنا اور زراعت کے بدلے زراعت کا اجارہ کرنا۔ چنانچہ ہمارے (احناف کے) نزدیک ان میں سے کوئی بھی اجارہ ٹھیک نہیں۔ جب کراہم شافعی کے نزدیک منس کا عقد ہوتا شرط نہیں اور ان کے نزدیک یہ مذکورہ قسم کے اجارے صحیح ہیں۔ اور اگر اجرت معقود علیہ کے خلاف جنس سے ہو تو اجارہ جائز ہے جیسے ہائش کا اجارہ کرنا خدمت کے عوض اور خدمت کا اجارہ کرنا سواری کے عوض وغیرہ وغیرہ۔

در اصل احناف اور شوافع کا یہ اختلاف عقد ہذا کے منفعہ ہونے کی کیفیت میں اختلاف کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ احناف کے نزدیک عقد اجارہ منفعت کے پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ حقوڑا حقوڑا منفعہ ہوتا رہتا ہے یعنی جوں جوں منفعت پیدا ہوتی رہتی ہے توں توں ساعت بساعت یہ عقد منفعہ ہوتا رہتا ہے تو دونوں منفتوں میں سے ہر ایک معین نہ ہوتی بلکہ وہ منست عقد کے وقت معدوم ہے۔ اس طرح عاقدین (دونوں فریقوں) میں سے ایک کا منفعت حاصل کرنا مؤخر ہوگا لہذا ربانسا (ادھار کا سود) ثابت ہوگا اور احناف کے نزدیک اگر جنسیت محض موجود ہو تو ادھار حرام ہو جاتا ہے۔ جیسے ہرات کا ادھار کا عوض ہرات کے ادھار کے ادھار پر فروخت کرنا۔ اور اسی چیز کی طرف امام محمدؒ نے اشارہ کیا۔ جب ان سے ابن سماعہ نے یہ مسئلہ پوچھا

تو آپ نے جواب میں کہا کہ اس مسئلے کے اندر تو خواہ مخواہ پریشانی میں پڑا اور تو جہان کے پاس میٹھا اس نے تجھ سے غلطی ہوئی۔ یہ تو یہ نہیں جانتا کہ رہائش کے عوض رہائش فروخت کرنا (اجارہ کرنا) ہر دو شے کے عوض ہر دو شے فروخت کرنے کی مانند ہے بخلاف اس صورت کے جس میں منفعت کی جنس مختلف ہو کیوں کہ دونوں میں سود ثابت نہیں ہوتا۔ جب کہ

امام شافعیؒ کے نزدیک مدت اجارہ کے تمام منافع کو موجود تصور کر لیا جاتا ہے گویا وہ اعیان و محسوس اشیاء میں لہذا ادھار کا معنی ثابت نہیں ہوتا اور اگر ادھار ثابت بھی ہو تو ان کے نزدیک جنس کا ایک ہونا ادھار کو حرام نہیں کرتا۔ اور جس نے اس مسئلے میں یہ قیلیل کی (علت بیان کی) اگر اجارہ ہذا دین (قرض) کے بدلے دین کے معنی میں ہے کیوں کہ عقد کے وقت دونوں منفعتیں معدوم ہیں تو یہ ادھار کے عوض ادھار کی بیع ہوتی، صحیح نہیں۔ کیوں کہ دین انسان کے ذمہ میں موجود اس شے کا نام ہے جسے عقد کے مقتضی میں تبدیلی کے مقررہ مدت تک مؤخر کیلگیں باقی رہی وہ چیز جس کا وجود ہی نہ ہو اور اس کا پایا جانا ایک وقت تک مؤخر ہو تو اس کو دین نہیں کہتے۔ اس مسئلے کی سمجھ درحقیقت شیخ ابو منصور ماتریدی کے بیان سے آتی ہے اور وہ یہ کہ اجارہ ایسا عقد ہے جسے قیاس کے برخلاف لوگوں کی عام حاجت کی وجہ سے جائز ٹھہرایا گیا ہے اور جب اجارہ میں معقود علیہ اور اجرت کی ایک ہی جنس نہ ہو تو حاجت واقع نہ ہوتی لہذا اس صورت میں عقد اجارہ قیاس کے اصول پر ناجائز باقی رہا۔ اور جب جنس مختلف ہو تو ایک دوسرے کی حاجت پائی جاتی ہے لہذا اجارہ جائز ہوگا اس سلسلے میں غلام اور باندی دونوں مساوی ہیں چنانچہ غلام کا ایک مہینہ کی خدمت کے لئے اگر اجارہ میا ہوض اس کے کہ اس کی باندی ایک مہینہ تک غلام کے مالک کی خدمت کرے گی تو اجارہ فاسد ہوگا کیونکہ منفعت کی جنس ایک ہی ہے۔ پھر خدمت کے عوض خدمت کے اجارہ میں اگر ایک خرقہ نے خدمت کی اور دوسرے نے نہ کی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خدمت کرانے پر کوئی اجرت واجب نہیں اور خرقہ نے بیان کیا کہ اسے شئی اجرت دینا ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے معقود علیہ منفعت کے مقابلے میں اسی کی جنس منفعت کو بدل ٹھہرایا۔ اور یہ بدل صحیح نہ ہوا تو گویا اس نے منفعت کے بدلے ایسی چیز کو ٹھہرایا جس کی کوئی قیمت نہیں لہذا وہ بلا بدل (اجرت) کے مفت خدمت کرنے پر راضی تھا۔ اور جو خرقہ نے بیان کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مخدوم نے فاسد عقد سے منافع کو وصول کیا ہے اور منافع صحیح و فاسد ہر دو عقد سے قابل قیمت ہو جاتے ہیں جس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے کہ منافعت اس فاسد عقد میں قیمتی ہونے میں جس میں سرے سے بدل ذکر ہی نہ کیا گیا ہو۔ مثلاً کوئی چیز اجارہ (دکرایہ) پر لی اور اس کا عوض (دکرایہ) بیان ہی نہ کیا۔ اور جب عوض کو مقرر کر دیا گیا جیسا کہ زیر بحث صورت میں ہے تو وصول شدہ منافع کا قیمتی ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ اور اجارہ پر مشترک غلام کے بارے میں فقہانے کہا ہے کہ جب اس سے خدمت لینے میں دونوں شریکوں نے باری مقرر کر رکھی تھی پھر اس نے ایک دن ایک شریک کی تو خدمت کی مگر دوسرے کی نہ کی تو اس کے واسطے کوئی اجر (مداوند) نہ ہوگا۔ کیوں کہ یہ (صرف ایک شریک کی خدمت) باہمی بدلہ نہیں بلکہ صرف ایک شریک کو خاص کرنا ہے۔

○ دو غلاموں کو دو مختلف کاموں کیلئے اجرت پر لینا جائز ہے مثلاً سلاخی اور دگر نرزی کی واسطے۔ کیونکہ جنس مختلف ہو گئی ہے اور امام کرخی نے اپنی جامع میں بیان کیا ہے کہ ایک غلام جب دو آدمیوں کے درمیان مشترک مملوک ہو اور ایک شریک اپنے حصے کا اجارہ دوسرے سے کرے تاکہ وہ غلام اس کے ساتھ اگلے ایک ماہ تک کپڑا سینے اس شرط پر کہ شریک ثانی بھی اپنے حصے کا ہارواں میں شریک اول کے ساتھ کپڑا بگنے کیلئے غلام کا اجارہ کرے تو یہ اجارہ ایک ہی غلام میں جائز نہیں اگرچہ کام مختلف ہیں۔ دو مختلف کاموں

میں اجارہ اس وقت جائز ہوتا ہے جب دونوں میں ہوا میلے کر یہ دونوں کی باہمی موافقت ہوگی کہ دونوں وہ کام کریں گے جو ان پر بغیر اجارہ کے واجب ہوگا اور یہ باری والا عقد اس وقت جائز ہوتا ہے جب باری مطلق منافع پر واقع ہو اور جب ایک شریک دوسرے پر منفعت کو معین کر دے تو عقد جائز نہیں ہوتا (واللہ اعلم)

**عقد کے رکن سے متعلق شرائط** عقد نہ چاہتا ہو۔ اور نہ وہ عقد کے مناسب ہو۔ چنانچہ کسی نے اگر اپنا

مکان اس شرط پر کرایہ پر دیا کہ وہ ایک ماہ تک مکان میں رہے گا پھر کرایہ دار کو سپرد کرے گا یا زمین اس شرط پر کرایہ پر دی کہ پہلے وہ خود کاشت کرے گا پھر زمین کرایہ دار کے حوالے کرے گا یا چوپایہ اس شرط پر دیا کہ وہ ایک ماہ تک سواری کرے گا یا کپڑا اس شرط پر دیا کہ وہ ایک ماہ تک خود پہنے گا پھر اسے کریدار کے حوالے کرے گا تو اجارہ فاسد ہے کیوں کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کا مقتضی نہیں اور نہ ہی عقد کے مناسب ہے۔ نیز یہ عقد میں مشروط ایسی زائد منفعت ہے جس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں تو یہ منفعت ربا (سود) ہوگی یا ایسی منفعت ہوگی جس میں سود کا شبہ ہوگا یہ منفعت عقد کو فاسد کرنے والی ہیں۔

**مسائل :-** اسی شرط کی بنیاد پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ مکان کے اجارہ کرنے میں مکان چتر کرنے اور مکان کا پرنا وغیرہ و دست کرانے کی کرایہ دار پر شرط عائد کرنا۔ زمین کے اجارہ میں پانی کا کنواں، بہرہ اور چشمہ وغیرہ ٹھیک کرانے یا نہر کھودنے کی شرط عائد کرنا اور غلام اور چوپائے کے اجارہ میں غلام کے کھانے اور چوپائے کے چارہ کی شرط عائد کرنا جائز نہیں کیوں کہ یہ تمام شرطیں عقد کے مقتضی کے خلاف اور اس کے نامناسب ہیں۔ علاوہ انہیں اس میں ایک فریق کے واسطے زائد منفعت ہے۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب ایک آدمی نے مقررہ کرایہ کے عوض مقررہ مدت کے لیے مکان اس شرط پر کرایہ پر دیا کہ وہ (کرایہ دار) اس میں رہائش اختیار نہیں کرے گا تو اجارہ فاسد ہے اور کرایہ دار پر کوئی کرایہ لازم نہیں جب کہ وہ اس میں نہ رہا ہو اور اگر مکان میں رہا تو اس پر مکان کا اتنا مثالی کرایہ واجب ہوگا جو مقررہ کرایہ سے کم نہ ہو۔ اس اجارہ میں عقد کا فاسد ہونا تو ظاہر ہے۔ کیوں کہ کرایہ دار کا یہ شرط کرنا کہ وہ مکان میں نہیں رہے گا، عقد کے موجب کی نفی کرنا ہے اور وہ موجب ہے معقود علیہ سے فائدہ اٹھانا اور اس نے ایسی شرط رکھی ہے جو عقد کے مقتضی کے خلاف ہے اور نہ عقد کے مناسب ہے لہذا یہ شرط فاسد ہوئی۔ باقی مکان میں نہ رہنے کی صورت میں سرے سے کرایہ کا واجب نہ ہوگا اور رہنے کی صورت میں مثالی کرایہ کا واجب ہونا بھی ظاہر ہے کیوں کہ فاسد معقود اجارہ میں مثالی اجر معقود علیہ سے منفعت اٹھانے پر واجب ہوتا ہے نہ کہ محض معقود علیہ کے سپرد کر دینے یعنی تخلیہ (مکان کو خالی) کر دینے سے جیسا کہ فاسد عقد نکاح میں ہوتا ہے کیوں کہ تخلیہ کا مطلب ہے معقود علیہ سے فائدہ اٹھانا ممکن بنادینا اور اس سے فائدہ اٹھانے میں تمام موانع کو دور کر دینا اور یہ چیز خدا کی موجودگی میں ثابت نہیں ہو سکتی کیوں کہ شرعی طور پر معقود علیہ سے فائدہ اٹھانے میں مانع موجود ہے تو یہ شرعی مانع بند کی جانب سے مانع یعنی غصب کے مشابہ ہوا بخلاف اجارہ صحیح کے کیوں کہ زبان کوئی مانع نہیں ہوتا لہذا اجارہ صحیح میں معقود علیہ سپرد کرنا ثابت ہوتا ہے پھر اگر متاجر معقود علیہ سے نفع نہ اٹھائے تو اس نے منفعت میں

اپنا ذاتی حق خود ساقط کر دیا لہذا اجرت میں اجر کا حق ساقط نہ ہوگا اور جب متاجر عقد فاسد کے ذریعہ معقود علیہ سے فائدہ اٹھائے تو اس پر مثلی اجر واجب ہوتا ہے۔

باقی رہا صاحب کتاب الاصل کا یہ کہنا کہ زیر بحث صورت میں کرایہ دار اگر مکان میں رہے تو اس پر اتنا مثلی کرایہ واجب ہوگا جو مقررہ کرایہ سے کم نہ ہو۔ تو اس میں قصور یا اس اشکال ہے کیوں کہ ہمارے شکار (تینوں ائمہ) کا صحیح موقف یہ ہے کہ اجارہ فاسد میں معقود علیہ سے نفع اٹھانے کے بعد مقررہ اجر اور مثلی اجر میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوتا ہے اور یہاں امام محمد نے یہ کہا ہے کہ مثلی اجر مقررہ اجر سے کم نہ ہو تو یہ اختلاف سمجھ نہیں آتا۔ ہمارے بعض مشائخ نے کتاب الاصل میں مذکور اس مسئلہ کی یہ توجیہ کی ہے کہ مثلی اجر مقررہ اجر سے اس وقت کم نہیں ہوگا جب مقررہ اجر اور مثلی اجر ایک ہی ہوں۔ اور بعض مشائخ نے اس روایت کو ظاہری معنی پہناتے ہوئے کہا ہے کہ عاقلین دہر و فتریق نے انہی کے مقابلے میں کوئی چیز گویا مقررہ ہی نہیں کی کیوں کہ متاجر نے یہ شرط رکھی کہ وہ مکان میں رہائش نہیں اختیار کرے گا۔ اور نہ ہی معقود علیہ سوچنے کے مقابلے میں کوئی چیز ہے کیوں کہ عقد کے اندر فساد کی صورت میں مقابل (اگر معاہدہ) ثابت نہیں ہوتا۔ بایں ہر متاجر جب مکان میں رہا تو اس نے ان منافع کو حاصل کیا جن کے مقابلے میں کوئی بدل نہیں تھا لہذا اس پر مثلی اجر واجب ہوگا چاہے جتنا ہو جیسا کہ عقد میں سرے سے اجر کا ذکر نہ کرتا تو مثلی اجر واجب ہوتا مگر امام محمد نے کہا کہ وہ مقررہ اجر (کرایہ) سے کم نہ ہو کیوں کہ متاجر (کرایہ دار) نفع اٹھائے بغیر مقررہ اجر دینے پر رضامند تھا تو نفع اٹھانے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ مقررہ اجر دینے پر رضامند ہوگا۔

○ اگر کسی نے اپنا مکان یا زمین یا غلام یا چوپایہ اجارہ پر دیا اور یہ شرط رکھی کہ متاجر (بعد از اجارہ) واپس کر دے گا تو یہ شرط جائز ہے کیوں کہ متاجر کا معقود علیہ کو واپس سپرد کرنا عقد کے مقتضیات (لازمی تقاضوں) میں سے ہے۔ کیا آپ جانتے نہیں کہ یہ چیز بغیر شرط کے بھی ثابت ہوتی ہے تو یہ شرط عقد کے مقتضی کی تاکید کے لئے ہوئی نہ کہ اس کے مخالف۔ بس یہ شرط ایسے ہی ہوگئی جیسے اس نے مکان اس شرط سے کرایہ پر دیا کہ متاجر مکان کی منفعت کا مالک ہوگا۔

○ اگر متاجر نے اس شرط پر اجارہ کیا کہ متاجر (کرایہ دار) پیشگی اجرت دے یا متاجر پر یہ شرط عائد کی کہ وہ اجرت دینے کے لئے کوئی شے رہن رکھے یا ضمان دے تو یہ شرط جائز ہے جب کہ رہن معلوم ہو اور ضمان موجود ہو کیوں کہ یہ شرط عقد کے مناسب ہے اگرچہ عقد کا مقتضی نہیں جیسا کہ کتاب البیوع میں ہم نے بیان کیا لہذا یہ شرط جائز ہے جیسا کہ عین شے کی بیع میں جائز ہے۔

## عقد اجارہ کے لازمی ہونے کی شرائط

عقد اجارہ کے لازم ہونے کی شرائط کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق عقد ہذا کے لازمی طور پر منعقد ہونے کی شرائط سے ہے اور دوسری قسم کا تعلق عقد کے لازمی طور پر باقی رہنے

کی شرائط سے ہے۔

لازم عقد کے منعقد ہونے کی شرائط (۱) لازم عقد کے منعقد ہونے کی پہلی شرط تو یہ ہے کہ عقد صحیح ہو کیوں کہ فاسد عقد لازم نہیں ہوتا بلکہ وہ ٹوٹنے کا مستحق ہوتا ہے تاکہ عقد میں فساد رفع ہو اور شرعی حکم ثابت ہو چرچا نیک وہ جائز ہو۔

۲۔ عقد کے بطور لازم منعقد ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ اجرت پر دی گئی شے میں عقد کے وقت یا قبضہ کے وقت کوئی ایسا عیب نہ ہو جو اس سے فائدہ اٹھانے میں خلل ڈالتا ہو۔ اگر اس میں کوئی ایسا عیب ہو تو عقد لازم نہ ہوگا جس کا پورا کرنا ضروری ہو۔ چنانچہ فقہاء نے کہا ہے کہ خدمت کے لئے اجرت پر لے گئے غلام کے بارے میں جب یہ بات معلوم ہو کہ وہ چور ہے تو مگر جو اس امر کا حق ہے کہ وہ اجارہ کو توڑ دے کیوں کہ معقود علیہ کا صحیح سلامت ہونا بطور ولایت مشروط ہے تو معقود علیہ کی سلامتی صریح طور پر مشروط چیز کی مانند ہوگی جیسا کہ عین شے کی بیع میں بیع کا صحیح سلامت ہونا شرط ہوتا ہے۔

۳۔ اجارہ پر لی گئی چیز کو متاخر نہ دیکھ لیا ہو چنانچہ کسی نے اگر ان دیکھے مکان کو اجارہ پر لیا پھر اس کو دیکھا اور پسند نہ آیا تو وہ اسے رد کر سکتا ہے کیوں کہ اجارہ منعقد کی بیع کا نام ہے لہذا اس میں دیکھنے کا اختیار خیال الدار و اختیار الدیۃ باطل ہوگا جیسا کہ عین چیز کی بیع میں ثابت ہوتا ہے۔ بعد میں دیکھنے پر اگر مکان پسند آگیا تو کرایہ دار کا یہ اختیار خیال الدیۃ باطل ہوگا جیسا کہ عین شے کی بیع میں بیع کو دیکھنے کے بعد خیال باطل ہو جاتا ہے۔

عقد کے باقی رہنے کی شرائط۔ عقد لازم کے باقی رہنے سے متعلق دو شرائط ہیں

۱۔ ایک تو یہ کہ اجرت پر دی گئی چیز اس بات سے محفوظ ہو کہ اس میں ایسا عیب پیدا ہو جائے جو اس سے نفع اٹھانے میں مغل (مانع) ہو۔ اگر بعد میں اس کے اندر ایسا عیب پیدا ہو گیا جو اس سے نفع اٹھانے میں مغل ہے تو عقد بطور لازم باقی نہیں رہیگا۔ چنانچہ کسی نے اگر خدمت کے واسطے غلام یا سواری کے بیٹے چوپایہ یا درگاہ کے واسطے مکان اجارہ (کرایہ) پر لیا پھر غلام بیمار پڑ گیا یا چوپایہ نلگڑا ہو گیا یا مکان کی کوئی دیوار گر گئی تو متاخر (کرایہ دار) کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اجارہ کو باقی رکھے اور چاہے تو توڑ دے۔ برخلاف عقد بیع کے جب کہ بیع (فرد خدمت شدہ شے) میں مشتری کے قبضہ کے بعد عیب پیدا ہو جائے تو مشتری بیع کو رد نہیں کر سکتا۔ عقد اجارہ اور عقد بیع میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ منعقد کی بیع ہے اور منافع حقوڑ سے حقوڑ سے پیدا ہوتے ہیں تو گویا منافع کے اجزاء میں سے ہر جزئیے سرے سے معقود علیہ ہوا۔ پھر جب اجرت پر لی گئی چیز میں عیب پیدا ہو گیا تو یہ عیب عقد کے بعد اور قبض سے پہلے ہوا اور ایسا عیب عین شے کی بیع میں عقد کے قبول اور عدم قبول میں اختیار کو واجب کرتا ہے اسی طرح اجارہ میں بھی اختیار کو ثابت کرے گا۔ پس ان دونوں عقدوں میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔

جب متاخر کے لیے عقد کو باقی رکھنے یا توڑنے کا اختیار ثابت ہو گیا۔ تو اگر اس نے عقد کو نہ توڑا بلکہ تمام مدت اجارہ کو باقی رکھا تو اس پر پوری پوری اجرت واجب ہوگی کیوں کہ وہ عیب کے باوجود

معقود علیہ پر رضامند ہو گیا لہذا اس پر پورا بدل لازم ہوگا جیسا کہ عین شے کی بیع میں مکمل حق لازم ہوتا ہے جب کہ مشتری بیع میں عیب پر مطلع ہو جائے اور عیب وار بیع پر راضی رہے اور اگر متاجر کے عقد توڑنے سے پہلے عیب دور ہو گیا یا اس طور پر غلام صحت مند ہو گیا یا چوپائے کا لنگڑا پن دور ہو گیا یا مالک مکان نے گری ہوئی دیوار کو بنادیا تو متاجر کا خیار (عقد کو رکھنے یا توڑنے کا اختیار) باطل ہو گیا کیونکہ خیار کا موجب (باعث) دور ہو گیا ہے اور عقد پہلے سے قائم ہے لہذا خیار (عقد باقی رکھنے یا توڑنے کا اختیار) ختم ہو جائیگا۔

متاجر کو یہ اختیار اس وقت حاصل ہے جب کہ عیب ایسا ہو جو گرایہ پر لی گئی شے سے نفع اٹھانے میں مانع ہو اور اگر وہ عیب نفع اٹھانے میں نقصان دہ اور مانع نہ ہو تو عقد بطور لازم باقی رہے گا اور متاجر کو توڑنے کا اختیار ہوگا جیسے گرایہ پر لے گئے غلام کی جب ایک آنکھ چلی جائے تو متاجر کو اسے ٹوٹانے کا اختیار نہ ہوگا کیوں کہ ایک آنکھ کا چلا جانا اس سے خدمت لینے میں مانع نہیں یا چوپائے کے بال گر جائیں یا گرایہ کے مکان کی چوبلی کی دیوار گر جائے جس سے مکان کی رہائش میں نفع نہیں اٹھایا جاتا تو متاجر عقد کو نہیں توڑ سکتا کیونکہ عقد منفعہ پر وارد ہوا ہے نہ کہ عین شے پر۔ اس لیے کہ اجارہ منفعہ کی بیع (بیچنے) کا نام ہے نہ کہ عین شے کی بیع کا۔ اور یہاں زیر بحث صورت میں منفعہ میں کوئی نقصان نہیں ہوا بلکہ عین شے میں نقصان ہوا اور اجارہ کے باب میں عین شے معقود علیہ نہیں ہوتی۔ اور معقود علیہ عین کا تعلق عقد توڑنے کے اختیار کو ضروری نہیں ٹھہرتا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں ایسا عیب پیدا ہو جائے جو معقود علیہ سے نفع اٹھانے کو نقصان پہنچائے۔ کیوں کہ عیب جب نفع اٹھانے میں نقصان دہ ہوگا تو نقصان معقود علیہ (منفعہ) کی طرف ٹوٹے گا جو اختیار مذکور کو واجب کر دے گا تو اب متاجر کو حق ہے کہ وہ عقد کو توڑ دے پھر متاجر کو عقد فسخ کرنے کا حق اس وقت حاصل ہے جب موأجر حاضر (موجود) ہو اور اگر موأجر غائب ہو اور اجارہ پر دی گئی شے میں ایسا عیب پیدا ہو گیا جو عقد توڑنے کے حق کو واجب ٹھہراتا ہے تو متاجر عقد فسخ نہیں کر سکتا کیوں کہ عقد اسی وقت فسخ ہو سکتا ہے جب ہر دو عاقد (فریق) خود موجود ہوں یا ان کے قائم مقام موجود ہوں۔

مسائل :- ہشام نے امام محمد سے بیان کیا کہ جس آدمی نے کوئی معین فصل کاشت کرنے کے لیے ایک سال کے واسطے زمین اجارہ (ٹھیکہ) پر لی پھر وہ فصل کاشت کی تو فصل کو اولوں وغیرہ کی کوئی ناگہانی آفت پہنچ گئی جس نے ساری فصل کو ضائع کر دیا اور اس قسم کی فصل کے دوبارہ کاشت کرنے کا وقت نہ رہا تو امام محمد نے کہا کہ اگر وہ کوئی فصل کاشت کرنا چاہے جس کا نقصان زمین کے لیے معین فصل سے کم ہو یا اس کی مثل ہو تو وہ ایسا کر سکتا ہے ورنہ اجارہ فسخ ہو جائے گا اور اسے گزشتہ مدت کا اجر دینا لازم ہوگا کیونکہ متاجر جب عقد میں مذکور فصل کے کاشت کرنے سے عاجز آگیا تو اب اجارہ کو پورا کرنا اسے نقصان پہنچاتا ہے۔ اسی طرح گرایہ کی پن چکی میں جب پانی کی کمی واقع ہو جانے اور پانی اتنا کم ہو جانے کہ چکی اپنی پانی کی ماکمقدار کے نصف سے بھی کم آنا چاہیے گئے تو یہ بھی عقد کو فسخ کر دینے والا عیب ہے۔ کیوں کہ متاجر اس صورت میں نقصان اٹھانے بغیر عقد کو پورا نہیں کر سکتا۔

○ اگر کو مکان گر گیا یا پن مکی سے پانی بالکل منقطع ہو گیا یا زمین سے پانی کا رابطہ کٹ گیا تو اس مکان میں روایات کا اشارہ مختلف مکملوں کی طرف ہے۔ بعض روایات اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ عقد ٹوٹ جائے گا کیونکہ کتاب الاصل میں اجارہ کی بحث کے اندر یہ بات مذکور ہے کہ جب کل مکان ساقط ہو جائے تو کرایہ دار اس مکان سے نکل سکتا ہے مالک مکان چاہے موجود ہو یا غائب۔ تو یہ چیز اجارہ کے ٹوٹنے پر دلالت کرتی ہے کیوں کہ کرایہ دار کے لیے مالک مکان موجود نہ ہونے کے باوجود مکان سے نکلنے کی اجازت دی گئی ہے اور اگر اجارہ نہ ٹوٹتا تو ٹوٹنے کا جائز ہونا مالک مکان کی آمد پر موقوف رہتا اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مکان سے مطلوبہ منفعت مکان کے گرنے کے باعث باطل ہو گئی ہے کیوں کہ مکان سے مقصود پندرہ روٹش نفع اٹھانا ہے اور یہ مقصود باطل ہو چکا ہے تو چونکہ مقصود علیہ ہلاک ہو چکا ہے اس لیے عقد فسخ ہو جائیگا جبکہ بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقد تو نہیں فسخ ہوتا لیکن متاجر کے لیے فسخ کا حق ثابت ہو جاتا ہے چنانچہ کتاب الصلح میں مذکور ہے کہ جب کوئی آدمی کسی مکان کی روٹش پر صلح کرے پھر وہ مکان گر جائے تو عقد صلح فسخ نہیں ہوتا۔ اور مشام نے امام محمد سے بیان کیا کہ جس آدمی نے کوئی مکان کرایہ پر لیا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر وہ مکان اتفاق سے گر گیا تو اجارہ (مالک مکان) نے اسے دوبارہ بنا دیا مالک کے دوبارہ مکان تعمیر کر دینے کے بعد متاجر دکرایہ دار اگر کہتا ہے کہ مجھے اب اس مکان کی حاجت نہیں تو امام محمد فرماتے ہیں کہ کرایہ دار کو یہ حق حاصل نہیں بلکہ عقد کو پورا کرنا ہوگا۔ اس طرح اگر دوبارہ متاجر تو مکان کو لینے پر تیار ہو مگر مالک مکان انکار کرے تو مالک کو بھی یہ اختیار نہیں۔ یہ چیز گویا اس صراحت اور وضاحت کے قائم مقام ہے کہ اجارہ فسخ نہیں ہوا۔ اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ گرنے کے بعد بھی مکان اس پوزیشن میں ہے کہ اس کی معمولی طور پر روٹش کا فائدہ اٹھایا جاسکے۔ بایں طور کہ کرایہ دار مکان میں کوئی خیمہ گاڑے تو اس طرح مقصود علیہ منفعت سرے سے ختم نہ ہوتی اس لیے عقد فسخ نہ ہوگا کیوں کہ مکان کی کل منفعت اگرچہ فوت (ختم) ہو گئی ہے لیکن اس کا فوت ہونا اس طرح ہے کہ اسے واپس لوٹانے کا تصور کیا جاسکتا ہے اور منفعت کے ٹوٹنے کا اتنا تصور عقد کو باقی رکھنے کے لیے کافی ہے جیسا کہ کوئی آدمی کسی غلام کو خریدے اور وہ قبضہ سے پہلے ہی بھاگ جائے تو عقد بیع فسخ نہیں ہوتا کیوں کہ غلام کے واپس آنے کا تصور کیا جاسکتا ہے۔ اور اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ایسا عقد جو یقین کے ساتھ منعقد ہو وہ فائدہ کے گمان کی وجہ سے باقی رہتا ہے۔ کیوں کہ جو چیز یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتی جیسا کہ یقین کے ساتھ غیر ثابت چیز شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔

صاحب قدوسی نے اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ عقد ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ مکان سے مطلوبہ منفعت باطل ہو گئی ہے اور مکان میں خیمہ گاڑ کر سکونت کا نفع اٹھانا مکان سے مطلوبہ منفعت نہیں ہوا کرتی لہذا خیمے کی منفعت کے باقی رہنے پر عقد کے باقی رہنے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور مشام سے مروی امام محمد کی اس روایت کہ مالک مکان جب مکان کو دوبارہ بنا دے تو عقد فسخ نہیں ہوتا، کے بارے میں صاحب قدوسی نے کہا کہ مالک مکان نے جب دوبارہ مکان کو بنا دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت میں عقد فسخ نہیں ہوا تھا اگرچہ ظاہر کے اعتبار سے اس کے فسخ کا حکم لگا دیا گیا ہو لہذا مالک کو مکان سوچنے اور کرایہ دار کو لینے پر مجبور کیا جانے کا اور حقیقت میں عقد کے باقی رہنے کے باوجود ظاہر میں عقد کے ٹوٹ جانے کا حکم لگانے میں

کوئی چیز مانع نہیں۔ جیسا کہ ایک آدمی نے بکری خریدی اور وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں ہی مڑی لیسک  
مشتبی (خریدار) نے اس کے چمڑے کو رنگ چڑھا تا تو بکری کی موت کے باعث ظاہری طور پر عقد کے ٹوٹ جانے  
کے حکم کے بعد بھی عقد کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے گا اسی طرح یہاں ہے اور جب عقد باقی رہا تو مالک کو سپرد  
کرنے اور کرایہ دار کو لینے پر مجبور کیا جائے گا اور دوبارہ تعمیر سے پہلے چونکہ یہ بات معلوم نہیں تھی کہ درحقیقت عقد  
فسخ نہیں ہوا لہذا ظاہر حکم پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

○ امام محمدؒ نے کرایہ پر لی گئی کشتی کے بارے میں کہا ہے کہ جب وہ ٹوٹ جائے اور اس کی تمام تختیاں الگ  
الگ ہو جائیں پھر مالک اس کشتی کو بنادے تو اسے کرایہ دار کو سونپنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ گویا امام محمد  
نے کشتی کے اجارہ اور مکان کے اجارہ میں فرق کیا ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ کشتی میں عقد حقیقی  
طور پر فسخ ہو چکا ہے کیوں کہ کشتی میں اصل چیز صناعیت یعنی جوڑائی ہے اور تختیاں جوڑائی کے تابع ہیں جس  
کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی کلوڈی کو خضب کرے پھر اس کلوڈی کے شتی بنانے تو وہ کشتی کا مالک ہو جاتا  
ہے تو گویا تختیوں کا جوڑنا دوسری کشتی بنانے کے قائم مقام ہے لہذا مالک کشتی کرایہ دار کو دینے پر مجبور نہ کیا  
جائے گا۔ بخلاف مکان کے کیوں کہ مکان کا صحن یا پلاٹ تعمیر کے تابع نہیں بلکہ مکان میں اصل چیز اس کا صحن  
اور پلاٹ ہے تو مالک نے جب دوبارہ مکان کو بنایا تو گویا اس نے اسی گرنے والے عین مکان کو بنایا لہذا  
اسے مکان کرایہ دار کو دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

○ امام محمدؒ نے اس شخص نے بارے میں کہا جس نے ایک سال کے لیے پانی کی چکی کرایہ پر لی۔ چھ ماہ گزرنے  
کے بعد پانی منقطع ہو گیا مگر اس نے چکی کو اپنے پاس روکے رکھا یہاں تک کی عقد کی مدت گزرنی تو اس پر گزشتہ  
چھ ماہ کا کرایہ واجب ہوگا اور باقی مدت کا کرایہ واجب نہ ہوگا کیونکہ چکی کی مقفود علیہ منفعت ختم ہو گئی تو عقد فسخ ہو  
گیا۔ امام محمدؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر چکی سے بغیر مینے کے بھی کسی قسم کا نفع اٹھایا جاسکتا ہو تو اس پر اتنا کرایہ واجب ہوگا  
جتنا اس نے نفع اٹھایا کیوں کہ مقفود علیہ چکی سے جو کچھ پگیا تھا اس کا عقد میں حصہ ہے تو اس نے جتنا نفع اٹھایا  
اتنے حصے کا کرایہ واجب ہوگا۔

○ مالک مکان (مواجر) نے اگر ایک کمرے کے سوا باقی مکان کرایہ دار کے سپرد کر دیا پھر مالک نے یا  
کسی دوسرے نے کرایہ دار کو اس کمرے کے استعمال سے روک بھی دیا تو کرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ اس نے مقفود  
علیہ مکان کے بعض حصے سے نفع اٹھایا ہے اور بعض سے نہیں۔ لہذا اس کمرے کا کرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ اس  
جتنے حصے سے اس نے رہائش کا نفع نہیں اٹھایا اور کرایہ دار کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ اس کمرے کے بغیر  
مکان کو لینے سے انکار کر دے اور اسے یہ بھی حق ہے کہ مکان پر قبضہ کے بعد جب یہ صورت حال پیش آئے تو  
اجارہ کو فسخ کر دے کیوں کہ مقفود علیہ منافع کی صفت بٹ گئی ہے اور صفت کا بٹ جانا مستاجر کے اختیار عقد  
باقی رکھنے یا توڑنے کے اختیار کو واجب ٹھہرانا ہے۔

○ اگر کسی نے ایک مکان ایک مقررہ مہینے کے لیے اجارہ (کرایہ) پر لیا مگر اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ  
مقررہ مدت میں سے کچھ دن گزر گئے پھر وہ باقی مدت میں مکان لینا چاہے تو لے سکتا ہے البتہ اسے یہ حق نہیں کہ عقد  
کا انکار کر دے اسی طرح کرایہ دار نے اگر مالک سے مکان طلب کیا ہو اور اس نے پہلے تو دینے سے انکار



کیا ہو مگر پھر دینا پاتا ہوتا تو دے سکتا ہے۔ متاجر (کرایہ دار) نہ لینے کا مجاز نہیں کیوں کہ نہ لینے کا اختیار اس وقت ثابت ہوتا ہے جب مکان پر قبضہ کے بعد اس کی مجتمع صفت میں تبدیلی آجائے اور یہاں عقد جب واقع ہوا ہے تو منافع کے متفرق ہونے کی حالت میں واقع ہوا ہے کیونکہ منافع تصور سے تصور اور ساعت بساعت پیدا ہوتے ہیں تو اس طرح منافع کا ہر جز و بطور سے عقد کے معقود علیہ کی مانند ہوا لہذا منفعت کا پہلا جز و ایک عقد سے دوسرا جز و دوسرے عقد سے ملوک ہوا اور جس چیز کا دو عقدوں کا ملک بنایا جائے پھر ایک عقد میں اس کا سونپنا مشکل ہو جائے تو ایک عقد دوسرے میں مؤثر نہیں ہوتا۔

۵ اگر کسی نے دو مکانوں کو کرایہ پر لیا پھر ان میں سے ایک مکان گر گیا یا کسی نے کرایہ دار کو ایک مکان سے منع کر دیا یا ایک مکان میں کوئی غیب پیدا ہو گیا تو کرایہ دار کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دونوں مکانوں کو چھوڑ دے کیونکہ عقد اجارہ ایک ہی سودا میں دونوں مکانوں پر واقع ہوا تھا اور اب وہ مجتمع صفت تبدیل ہو گئی ہے لہذا کرایہ دار کے لئے عقد توڑنے کا اختیار ثابت ہو گا (واللہ عزوجل اعلم)۔

۲۔ لازم عقد اجارہ کے باقی رہنے کی دوسری شرط یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی عاقد کو یا کرایہ پر لی گئی شے کو کوئی عذر نہ پیش آجائے۔ اگر عاقدین میں سے کسی ایک کو یا کرایہ پر لی گئی شے کو کوئی عذر (غیب) پیش آ گیا تو عقد بطور لازم باقی نہ رہے گا اور اسے (صاحب عذر عاقد کو) یہ حق ہو گا کہ وہ اجارہ کو فسخ کر دے اور یہ عذر پیش نہ آنے کی شرط ہمارے امثالحناف کے نزدیک ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک یہ عقد کے لازمی طور پر باقی رہنے کی شرط نہیں اور اس مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ عقد اجارہ احناف کے نزدیک عذروں سے فسخ ہو جاتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک نہیں۔

## عذر کے سبب اجارہ کے فسخ ہونے کا بیان

عاقدین میں سے کسی ایک کو یا کرایہ پر لی گئی شے میں کوئی عذر پیش آجائے تو احناف کے نزدیک عقد اجارہ فسخ ہو جاتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک فسخ نہیں ہوتا۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ بیع کی ایک قسم ہے لہذا بیع کی دوسری قسم یعنی اعیان کی بیع کی مانند لازم ہو گا اور ان دو عقدوں کو جمع کرنے والی چیز یہ ہے کہ عقد دونوں عاقدوں کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے لہذا فسخ بھی نہیں ہو گا مگر دونوں عاقدوں کے اتفاق سے اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ عذر پیش آنے کے وقت انسانی حاجت اور مجبوری عقد کے فسخ ہونے کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ عذر پیش آنے کے باوجود اگر عقد کو لازم قرار دیا جائے تو صاحب عذر عاقد کو ضرر (نقصان) لازم آئے گا جو عقد سے اسے لازم نہیں آتا جیسا کہ ہم انشاء اللہ فسخ عقد کے باعث عذروں کی تفصیل میں بیان کر چکے تھے تو یہ عقد کا فسخ درحقیقت ضرر نقصان کے پہنچنے سے بچنا ہے اور صاحب عذر کو نقصان سے بچنے کا حق حاصل ہے۔ باقی رہا امام شافعی کا یہ کہنا کہ یہ بھی ایک قسم کی بیع ہے لہذا عقد اجارہ فسخ نہیں ہو گا تو اس سلسلے میں ہم کہیں گے یہ ٹھیک ہے لیکن اب وہ (صاحب عذر) عقد کو جاری رکھنے سے عاجز ہے ہوائے اس کے کہ لاحق ہونے والے نقصان کو انکار عقد کو جاری رکھے جو نفس عقد سے اس پر واجب نہیں تھا لہذا اس حالت میں

کے فسخ کا احتمال (امکان) پیدا ہو گیا جیسا کہ عین شے کی بیع میں اس وقت عقد کے فسخ کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے جب خریدار بیع شدہ چیز میں عیب پر مطلع ہو جائے اور جیسے کرایہ پر لی گئی شے میں عیب پیدا ہو جائے تو عقد فسخ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امام شافعی کے اس کہنے کو عقد دونوں عاقدوں کے اتفاق سے منقذ ہوتا ہے لہذا فسخ بھی دونوں کے اتفاق ہی سے ہوگا، 'ا کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اس وقت ہے جب عاقد عقد کے انعقاد کے مطابق عقد کو جاری رکھنے سے عاجز ہو اور یہاں زیر بحث صورت میں صاحب عذر عاجز ہو جاتا ہے لہذا عقد کے فسخ پر دونوں کی رضامندی ضروری نہیں۔ جیسا کہ عین شے کی بیع میں ہوتا ہے علاوہ انہیں کرایہ پر لی گئی شے میں عیب کے پیدا ہو جانے کے باوجود عقد کے فسخ (توڑنے) کرنے سے انکار کرنا عقل اور شریعت دونوں کے اعتبار سے مناسب نہیں کیونکہ یہ انکار اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس آدمی کے دانت میں درد ہو اور وہ دانت کو نکالنے کے لئے ایک آدمی کا اجارہ کرے (کرایہ پر لے) پھر دانت میں درد کا آرام آجائے تو اسے دانت نکالنے پر مجبور کیا جائے اور جس آدمی کے ہاتھ میں خارش وغیرہ ہو اور وہ ہاتھ کو کٹوانے کیلئے ایک آدمی کو اجارہ پر لے مگر بعد میں اس کی درد دور ہو جائے اور ہاتھ ٹھیک ہو جائے تو اسے ہاتھ ٹٹوانے پر مجبور کیا جائے اور یہ چیز عقل اور شریعت دونوں کے اعتبار سے بری ہے۔ اور جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ اجارہ عذر کے پیش آنے سے فسخ ہو جاتا ہے تو ضروری ہوا کہ ان عذروں کو تفصیل سے بیان کیا جائے جو حق فسخ (عقد کے توڑنے) کو ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم باری تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ عذر کبھی تو مستاجر داجارہ یا کرایہ پر لینے والے کو پیش آ سکتا ہے، کبھی مؤاجر داجارہ یا کرایہ پر دینے والے کو اور کبھی مستاجر (کرایہ پر لینے والے) کو لاحق ہو سکتا ہے۔

**مستاجر کو پیش آمدہ عذر** | اسے اٹھ جانے یا سفر دباہر جانے کا ارادہ رکھنا ہو یا پیشہ وراء کام سے زراعت کی طرف منتقل ہو جائے یا زراعت سے تجارت کی طرف منتقل ہو جائے یا ایک کام چھوڑ کر دوسرا اختیار کر لے کیونکہ مفلس آدمی دوکان سے نفع نہیں اٹھا سکتا تو ایسی صورت یعنی عدم نفع کی صورت میں عقد کو باقی رکھنا، اسے ایسا نقصان پہنچانے کے مترادف ہے جو عقد نے اس پر لازم نہیں کیا تھا لہذا اسے کرایہ دار کو کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور جب اس نے اس سفر پر جانے کا پختہ عزم کر لیا تو تیاری کے باوجود سفر چھوڑنے میں بھی اس کا نقصان ہے۔ اس طرح اس کے سفر پر چلے جانے کے بعد عقد کو باقی رکھنے میں بھی اس کا خسارہ ہے کیونکہ اس طرح اس پر منفعت حاصل کئے بغیر اُبرت لازم ہوگی اور ایک کام سے دوسرے کام کی طرف منتقل ہونا عموماً پہلے کام سے دل کٹا ہونے اور پہلے کام میں رغبت نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر ہم نے اسے پہلا کام چھوڑنے سے منع کیا تو گویا ہم نے اسے نقصان پہنچایا اور اگر اس کے پہلا کام چھوڑ کر دوسرا اختیار کر لینے کے باوجود بھی ہم نے عقد کو باقی رکھا تو ہم اس پر اس کے منفعت وصول کئے بغیر اُبرت لازم ٹھہرائیں گے اور ایسا کرنے میں اس کا نقصان ہے اور اگر کرایہ دار نے ایک دوکان سے دوسری دوکان کی طرف منتقل ہونے کا ارادہ کیا تاکہ دوسری دوکان میں بغیر وہی کام کرے کیونکہ دوسری دوکان ایک تو سستی اور دوسرے کھلی ہے تو یہ عذر شمار نہ ہوگا کیونکہ بغیر نقصان اٹھائے پہلی دوکان سے منفعت اٹھانا اس کے لئے ممکن ہے۔ اور جب ایک

مرتبہ پہلی دوکان میں موجود منفعت کی مقدار پر راضی ہو چکا تو اب منفعت کی زیادتی باطل ہو گئی۔

**مسئلہ ۱۔** اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کسی نے ایک آدمی کو ایسے کام کے لئے اجارہ (اجرت) پر لیا جس سے اپنے مال یا اپنے بدن میں نقصان برداشت کیے بغیر نفع نہیں اٹھا سکتا۔ لیکن پھر اسے اس نقصان کا اندازہ ہو گیا تو وہ اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے مثلاً ایک آدمی کو اس لئے اجارہ پر (بطور اجیر، مزدور) رکھا کہ وہ متاجر کے کپڑے دھوئے یا کپڑوں کی کٹائی کرے یا کپڑوں کو سینے یا اس کے مکان کو گرانے یا اس کے درختوں کو کاٹنے یا اس کے دانت نکالے یا اسے پیچھے لگائے، یا اس کی رنگ کھولے یا زمین کاشت کرے یا اس کی ملکیت میں کوئی مکان بنائے یا تجارت کرے یا کنواں کھودے مگر بعد میں اس دستاویز کا خیال ہوا کہ یہ کام نہیں کرنا چاہیے تو اسے اس عقد اجارہ کو فسخ کرنے کا حق ہے اور اسے مذکورہ صورتوں میں سے کسی بھی صورت کے عقد کو پورا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا کیوں کہ کپڑے دھونا اور کپڑوں کی کٹائی پر مجبور کرنا مال میں متاجر کو نقصان پہنچاتا ہے اور مکان کو گرانے اور درختوں کو کاٹنا مال کو تلف کرنا ہے۔ زراعت پر مجبور کرنا بیج کو ضائع کرنا ہے، مکان بنانے میں سامان کو ضائع کرنا ہے اور دانت نکلوانے یا پیچھے لگوانے یا رنگ کھولنے میں بدن کے ایک جزو کو تلف کرنا ہے اور ایسا کرنے میں متاجر کا نقصان ہے۔ کیوں کہ متاجر نے اس کام کے لئے یہ سمجھتے ہوئے اجارہ کیا تھا کہ وہ محوٹا اس نقصان برداشت کرے ایک بڑی مصلحت یا فائدہ حاصل کرے گا مگر جب اسے معلوم ہوا کہ اس کام میں اس کے لئے کوئی فائدہ اور مصلحت نہیں تو وہ کام اپنی ذات میں نقصان دہ باقی رہا لہذا عقد فسخ کر کے اس نقصان سے بچنا اس کا ضروری حق ہو کیوں کہ انسان اپنے آپ کو نقصان پہنچانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

○ اس طرح اگر کسی نے مکہ تک جانے کے لئے گرایہ پر اونٹ لیا مگر پھر اسے معلوم ہوا کہ اسے نہیں جانا چاہیے تو وہ اجارہ فسخ کر سکتا ہے اور اسے سفر پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ کیوں کہ جب اسے یہ معلوم ہوا کہ سفر اس کے واسطے نقصان دہ ہے تو اسے نقصان برداشت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ اسی طرح ہر وہ شخص جس نے سفر پر جانے کے لئے کوئی چوپایہ گرایہ پر لیا مگر بعد میں اس کا ارادہ ملتوی ہو گیا تو بوجہ مذکور اس اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے۔

فقہاء نے کہا ہے کہ اگر اونٹ کا مالک حاکم (قاضی) سے یہ کہے کہ متاجر سفر چھوڑنا تو نہیں چاہتا البتہ اجارہ کو فسخ کرنا چاہتا ہے اور حاکم اسے کہے کہ ابھی تو دیکھ کہ متاجر کیا کرتا ہے۔ پھر متاجر اگر سفر پر روانہ ہوا اور اونٹ کا مالک بھی اس کے ساتھ چلا تو اس کے واسطے پوری اجرت ہوگی۔

○ اگر مکان کا مالک حاکم سے یہ کہے کہ گرایہ دار سفر کا ارادہ نہیں رکھتا۔ یہ اجارہ کو فسخ کرنے کا بہانہ تلاش کر رہا ہے تو حاکم متاجر (گرایہ دار) سے اس بات پر اللہ کی قسم اٹھوائے کہ وہ واقعی اس سفر کا ارادہ رکھتا ہے جس کا اس نے پختہ عزم کر رکھا ہے۔ کیوں کہ وہ فسخ عقد کے سبب یعنی سفر کے ارادہ کا دعویٰ کر رہا ہے اور اس ارادہ پر گواہ پیش کرنا اس کے لئے ممکن نہیں لہذا اس کی بات قسم کے ساتھ ہی قبول کی جائے گی۔

○ اگر متاجر (گرایہ دار) شہر سے چند میل باہر نکلا پھر واپس لوٹ آیا تو مالک مکان نے کہا کہ اس نے

صرف اجارہ کو فسخ کرنے کے لئے سفر پر جانے کا اظہار کیا ہے اور اب لوٹ آیا تو حاکم مالک مکان سے اس بات پر قسم لے گا کہ وہ (کرایہ دار) ایک خاص جگہ تک جانے کیلئے نکلا ہے اور لوٹ آیا ہے کیونکہ مالک مکان کا دعویٰ ہے کہ فسخ بغیر عقد کے واقع ہو رہا ہے اور وہ ہے ایک معلوم جگہ تک سفر کا ارادہ۔ اور کرایہ دار کے اس ارادہ پر اس کے لئے گواہ پیش کرنا ممکن نہیں کیونکہ کرایہ دار کے ارادہ کا علم صرف اسی کی طرف سے ہو سکتا ہے لہذا مالک مکان کا دعویٰ قسم کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا۔

○ اگر اونٹ کے مالک کو کہیں باہر جانا پڑ جائے تو اسے یہ حق نہیں کہ اجارہ کو فسخ کر دے کیونکہ مالک کا خود اونٹ کے ساتھ جانا عقد کی شرط نہیں۔ وہ اپنے سوا کسی دوسرے کو بھی اونٹ کے ساتھ بھیج سکتا ہے لہذا اس کا بیٹھ رہنا عقد نہیں بخلاف کرایہ دار کے نکلنے (سفر پر جانے) کے کیونکہ اونٹ کے کرایہ سے مقصود اس کا بذات خود جانا ہے لہذا اس کا بیٹھ رہنا (سفر کا ارادہ ترک کر دینا) عقد ہوگا۔

○ اگر کسی نے ایک آدمی کو اس لئے اجارہ دومز دوری پر لیا کہ وہ اس کے لئے گناواں کو دسے چنانچہ مزدور نے کچھ کھدائی کی تو نیچے سے سخت زمین آگئی یا کوئی پتھر نکل آیا یا زمین کو اتنا نرم اور ریتلا پایا کہ اسے نقصان کا اندیشہ ہوا تو یہ باعث فسخ عقد نہ ہوگا کیونکہ وہ عقد کے اقتضا کے مطابق عقد کو پورا کرنے سے عاجز ہے۔ سوائے اس کے کہ نقصان اٹھا کر عقد کو پورا کرے جو عقد نے اس پر واجب نہیں کیا۔

○ شام نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی کہ جس عورت نے قربانی کے دن بیت اللہ شریعت کا طواف کرنے سے پہلے بچہ جنما اور اونٹ بان نے اس کے ساتھ بٹھرنے سے انکار کر دیا تو یہ بھی اجارہ کو فسخ کرنے کا عذر ہے کیونکہ عورت کے لیے بھی ممکن نہیں کہ وہ طواف کے بغیر چلی جائے اور نفاس (زچگی) کی مدت تک قیام کرنے پر اونٹ بان کو بھی مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ایسا کرنے میں اسے نقصان پہنچا ہے اس لئے کہ عجاج کے قافلے عام طور پر اتنی مدت نہیں بٹھرا کرتے لہذا اجارہ کے فسخ میں اس چیز کو عذر بنایا جائے گا اور اگر عورت نے یوم النحر (قربانی کے دن) سے اتنا پہلے جنما ہو کہ اس کے نفاس کی مدت سے حیض کی مدت کے برابر یا اس سے بھی کم مدت رہ گئی ہو تو اونٹ بان کو اس کے ساتھ بٹھرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ حج سے فراغت کے بعد اتنی مدت عام طور پر عجاج کرام قیام کرتے ہیں۔

مثلاً یہ کہ مؤاجر داجارہ کرنے والے، اجرت پر کوئی شے دینے والے پر ایسا مؤاجر کو پیش آمدہ عذر | احقرانہ قرض چڑھ جائے جس کو اجرت دینے لگے اونٹ یا زمین وغیرہ کو بیچے بغیر ادا کرنے کا کوئی راستہ نہ پانا ہو جب کہ قرض عقد اجارہ سے قبل گواہوں سے یا اقرار سے ثابت ہو چکا ہو یا عقد اجارہ کے بعد گواہوں سے ثابت ہو اور اگر عقد اجارہ کے بعد مؤاجر کے اقرار سے ثابت ہو تو بھی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرض قابل فسخ عذر ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک عقد کے بعد اقرار سے ثابت ہونے والے قرض سے اجارہ فسخ نہیں ہوتا کیونکہ اس اقرار میں اس پر عقد توڑنے کا الزام لگایا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ بظاہر انسان اپنے خلاف قرض کا جھوٹا اقرار نہیں کرتا۔ اور مؤاجر کی جانب میں یہ عذر اس بنا پر ہے کہ احناف کے نزدیک مؤاجر کا اجرت پر دی گئی شے کو مستاجر کی اجازت کے بغیر بیچنے کا عقد نافذ نہیں ہوتا۔ برخلاف امام شافعیؒ کے جیسا کہ ہم انشاء اللہ آئندہ بیان کریں گے۔

جب عقد اجارہ کی موجودگی میں اجارہ پر دی گئی شے کا بیچنا جائز نہ ہوا تو قرض کو اجارہ کے فسخ میں غدر بنایا جائے گا۔ کیوں کہ اگر انبار قرض کے بوجھ تلے دینے کے باوجود عقد اجارہ کو باقی رکھنا مواجر کو نقصان پہنچا ہے اس لیے کہ اسے قرض میں قید کر دیا جائے گا اور ایسے نقصان اٹھانے پر اسے مجبور کرنا جائز نہیں جو عقد میں شرط نہیں اگر اعتراض کیا جائے کہ قاضی اسے کیسے قید کر سکتا ہے جب کہ وہ اجارہ پر دی گئی شے کے ذریعے قرض کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا اس لیے کہ اس سے مستاجر کا حق متعلق ہو چکا ہے تو چاہیے کہ قاضی اسے قید میں نہ ڈالے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قاضی اس کی اس بات میں تصدیق نہیں کرے گا کہ اس کے پاس کرایہ پر دی گئی شے کے سوا کوئی مال نہیں لہذا وہ اسے قید کر دے گا یہاں تک کہ حقیقت حال ظاہر ہو جائے اور قید میں اس کا نقصان ہے اس لیے کہ اس کے پاس کرایہ پر دی گئی شے کے علاوہ کوئی چیز نہیں۔ اب رہا مستاجر کے حق کا معاملہ تو اس کا حق کرایہ پر دی گئی شے کی منفعت سے متعلق ہے نہ کہ عین شے سے اور قرض کی ادائیگی عین شے کی بدل یعنی عین شے کی قیمت سے ہوگی۔ لہذا اسے قید میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ اس عین شے کو بیچے اور ادائیگی قرض کا اہتمام کرے۔

**مسائل:** اگر کسی نے کوئی شے خریدی اور اس کو اگے اجارہ پر دے دیا پھر اس شے میں عیب پر مطلع ہوا تو اسے حق حاصل ہے کہ وہ اجارہ کو فسخ کر دے اور عیب دار شے کو بائع (یعنی والے) کی طرف لوٹا دے چاہے اجارہ پر لینے والا عیب کے باوجود اجارہ پر راضی ہو کیوں کہ اگر اس شے سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا مگر نقصان اٹھا کر اور وہ نقصان لوٹانے کی صورت میں عیب دار مبیع کا ذمہ میں لازم ہو جاتا ہے۔

○ اگر مواجر (اجارہ کنندہ مالک) نے سفر پر جانے کا ارادہ کیا یا شہر سے منتقل ہونے کا پروگرام بنایا اور ادھر اس نے اپنی زمین اجارہ (محکمہ) پر دے رکھی تھی تو یہ ارادہ سفر، اجارہ فسخ کرنے کا عذر نہیں کیوں کہ اس کی غیر حاضری میں زمین سے منفعت حاصل کرنے میں اس کا کوئی نقصان نہیں۔

○ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر مواجر (مالک) بیمار ہو جائے یا اس کے اونٹ کو کوئی بیماری لگ جائے تو وہ عقد اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے کیونکہ بیماری کے باوجود چوپائے کا استعمال کرنا اسے ہلاک کرنے اور طاقت سے زیادہ کام لینے کے مترادف ہے اور اس میں چوپائے کے مالک کا نقصان ہے اور نقصان عقد سے لازم نہیں ہوتا لہذا اس (مالک) کے لیے فسخ اجارہ کا حق ثابت ہوگا۔ اسی طرح مستاجر (کرایہ دار) بھی اونٹ کے بیمار ہونے کی صورت میں اجارہ فسخ کر سکتا ہے کیونکہ اونٹ کی بیماری سے اس کے منافع گھٹ جاتے ہیں لہذا یہ اس میں عیب ہوا۔ باقی رہا اونٹ کے مالک کے بیمار ہونے کی وجہ سے اجارہ کا فسخ ہونا تو اس کے بارے میں کتاب الاصل کی روایت کا ظاہر معنی تو یہ تھا کہ اسے کرایہ (مالک کا بیمار ہونا، فسخ کے لیے عذر نہ ہو کیوں کہ اس کا بیمار ہونا زیادہ سے زیادہ اس کے ساتھ جانے میں مانع ہو سکتا ہے اور اونٹ کے ساتھ خود مالک کا جانا عقد سے لازم نہیں آتا۔ اور امام ابو یوسفؒ کی روایت کی وجہ اونٹ کی بیماری اور اس کے گھبراہٹ بیٹھ جانے کے درمیان فرق ہے وہ یہ ہے کہ اونٹ بان اپنے اونٹ کی حفاظت وغیرہ کے لیے خود ساتھ جاتا ہے مگر جب وہ بیمار ہو گیا تو وہ اپنے قائم مقام کسی دوسرے کو نہیں بھیج سکتا الا یہ کہ (مالی) نقصان برداشت کرے حالانکہ عقد نے اس پر نقصان لازم نہیں کیا۔ اس صورت میں وہ عقد فسخ کر سکتا ہے مگر اس وقت فسخ نہیں کر سکتا جب ساتھ جاسکتا ہو مگر نہ جائے تو اس پر لازم ہے کہ اپنی جگہ کسی دوسرے کو اونٹ کے ساتھ بھیج دے اور عقد فسخ نہ کرے۔

○ اگر کسی کا ریجنے یا عامل (مزدور) نے اپنے آپ کو کسی کاریگری یا کام کے لیے اجرت پر دیا پھر کہنے لگا کہ میں اس کام کو چھوڑ کر کوئی دوسرا کام کرنا چاہتا ہوں تو اس سلسلے میں امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ معذور علیہ کام اس کے پیشہ ورانہ کام میں سے ہر مثلہ پچھنے لگانے والا ہو اور اپنے آپ کا اجارہ کرنے کے بعد کہیں اب اس کام کو چھوڑنا چاہتا ہوں تو اسے اجارہ کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اسے کہا جائے گا کہ پہلے یہ کام کر پھر جو مرضی ہو کرتے رہو۔ کیونکہ عقد اس پر لازم ہو چکا ہے اور اس کام میں اس پر کوئی عارضی نہیں کیوں کہ یہ اس کا پیشہ ہے اور اس کے یوں کہنے سے کہ ”میں اس کام کو چھوڑنا چاہتا ہوں“ یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فی الحال اس کام کو چھوڑنے کا ارادہ رکھتا ہے اور وہ ایسا معذور علیہ کام پورا کرنے کے بعد بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر معذور علیہ کام ایسا ہو جو اجیر کا پیشہ اور مشغلہ نہ ہو بلکہ اس نے (کسی مجبوری کے تحت) اپنے آپ کو اس کام میں بھونکا ہو اور وہ کام بھی ایسا ہو جو اس کے لیے باعث ننگ ہو یا کوئی عورت ہو جو اپنے آپ کا بطور دایہ اجارہ کرے اور وہ ان خواتین میں سے ہو جن کے لیے دایہ بنتا عیب اور عار ہو تو اس کے اہل خاؤ کو یہ اختیار ہے کہ وہ اسے اس اجارہ سے نکال لیں۔ اسی طرح وہ خود بھی دودھ پلانے سے انکار کر سکتی ہے کیونکہ جو آدمی گھٹیا پیشہ اور گھٹیا کام کرنے والوں میں سے نہ ہو، جب اس کام میں لگے تو اسے عار شرم محسوس ہوگی۔ جب اس نے وہ کام کرنے کا ارادہ ترک کر دیا تو اب معذور علیہ منافع پورے کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ سوائے اس کے کہ نقصان اٹھائے اسی طرح دایہ جب ان عورتوں میں سے ہو جو یہ کام نہیں کیا کرتیں تو اس کے گھر والے اجارہ کو فسخ کر سکتے ہیں کیوں کہ اس اجارہ سے انہیں شرم اٹھانا پڑے گی۔ اس قسم کی آزاد خواتین بھوکا رہنا قبول کر لیتی ہیں لیکن اپنے پٹنوں کی کمائی نہیں کھاتیں لہذا اس عقد میں نقصان (عزت آبرو کا نقصان) برداشت کے بغیر منفعت کو نہیں منور پاجاتا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں کوئی آزاد عورت اپنے جوڑ اور مماثل آدمی کے بغیر کسی کم درجہ کے آدمی سے نکاح کرے تو اس وقت نہ اس عورت کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے اور نہ اس کے ورثاء کو۔ کیوں کہ عقد نکاح عذر سے فسخ نہیں ہوتا اور وہ لازم ہو چکا ہے۔ اس کے برعکس عقد اجارہ عذر کے سبب فسخ ہو سکتا ہے اگرچہ بطور لازم واقع ہو چکا ہو۔

○ اگر مالک مکان (مؤجر) کا اپنا رہائشی مکان گر جائے اور اس کے پاس کرایہ پر دیے ہوئے مکان کے علاوہ کوئی مکان نہ ہو۔ اب وہ اجارہ کو توڑ کر کرایہ پر دیے گئے مکان میں رہنا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا کیوں کہ اس کے واسطے ممکن ہے کہ کوئی دوسرا مکان کرایہ پر لے لے یا خرید لے لہذا اجارہ کو فسخ کرنے کی ضرورت نہیں اسی طرح اس شہر سے منتقل ہونے کا ارادہ رکھتا ہو تو بھی اجارہ فسخ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ کرایہ پر دیے گئے مکان کو اجارہ میں چھوڑ کر بھی جا سکتا ہے بخلاف مستاجر (کرایہ دار) کے جب وہ شہر ہذا سے جانا چاہے تو بوجہ مذکور اجارہ فسخ کر سکتا ہے۔

○ اگر کرایہ دار نے کوئی مکان خرید لیا اور اب کرایہ کا مکان چھوڑ کر اپنے ملکیتی مکان میں جانا چاہتا ہے تو یہ اجارہ کو فسخ کرنے کا عذر نہیں کیوں کہ اس کے لیے ممکن ہے کہ وہ اپنے مکان کو آگے کرایہ پر دے دے لہذا دوسرے مکان کا خریدنا یا کسی دوسرے مکان کا پانا کرایہ کے مکان میں عقد اجارہ توڑنے کے عذر کو واجب نہیں کرتا (واللہ عزوجل اعلم)۔

## اجرت پردی گئی شے کو پیش آمدہ عذر

۱۔ غلام کا آزاد ہونا اجارہ اجرت، کر ایہ پردی گئی شے یا آدمی کو پیش آنے والے عذروں میں سے ایک عذر مثلاً یہ ہے کہ اجارہ پر دیا ہوا غلام آزاد ہو جائے تو یہ غلام کا آزاد ہونا اجارہ کے فسخ میں عذر ہے۔ چنانچہ اگر کسی آدمی نے ایک سال کے واسطے اپنے غلام کو اجرت پر دیا جب چھ ماہ گزر چکے تو اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا تو اب غلام کو اختیار ہے کہ چاہے تو اجارہ کو باقی رکھے اور چاہے فسخ کر دے یہاں حتیٰ (غلام کی آزادی) کے نافذ ہونے میں کوئی شک نہیں کیوں کہ اعتناق (آزاد کرنا) اعتناق کے اہل کی طرف سے اعتناق کے عمل یعنی مملوک غلام میں واقع ہوا ہے۔ اعتناق کے نفاذ میں اگر کوئی رکاوٹ ہے تو وہ مستاجر کا حق ہے جو صرف غلام کو سونپنے سے منع کرنے میں موثر ہو سکتا ہے اور حتیٰ کا نافذ ہونا غلام کو سونپنے کے امکان پر موقوف نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ مفور غلام کا اعتناق (آزاد کرنا) نافذ ہوتا ہے۔ باقی ہا اگر آزاد شدہ غلام کے لیے اجارہ کو باقی رکھنے یا توڑ دینے کا اختیار تو وہ اس وجہ سے ہے کہ عقد اجارہ منافع پر موقوف تھا خواہ اس بات سے منع نہ ہوتا ہے۔ جو جوں منافع پیدا ہوتے ہیں تو ان عقد منعقد ہوتا رہتا ہے۔ تو آزادی کے بعد صورت یوں ہو گئی کہ گویا اس نے نئے سرے سے عقد باندھا ہے لہذا اسے اجارہ قائم کرنے اور توڑنے کا اختیار ہے۔ اگر اس نے اجارہ فسخ کر دیا تو باقی مدت میں عقد باطل ہو جائے گا اور مستاجر راجرت پر لینے والے سے باقی مدت کی اجرت (مزدوری) ساقط ہو جائے گی اور جو مدت گزر چکی ہے اس کی مزدوری مولیٰ (غلام کے آقا) کے لیے ہوگی کیونکہ وہ مزدوری اس منفعت کا بدلہ ہے جو مولیٰ کی ملکیت پر اس کے عقد سے حاصل کی گئی ہے اور اگر آزاد شدہ غلام نے اجارہ کو جائز (باقی) رکھا تو باقی مدت کی اجرت (مزدوری) غلام کے لیے ہوگی کیونکہ وہ اس منفعت کا بدلہ ہے جو اس کی آزادی کے بعد اس سے اٹھائی گئی ہے لہذا وہ مزدوری اسی کے لیے ہوگی۔

اگر آزاد شدہ غلام نے ایک مرتبہ اجارہ جاری رکھنے کی شق کو اختیار کر لیا تو اس کے بعد اسے عقد توڑنے کا اختیار نہ ہوگا کیوں کہ اس نے اجارہ کو اختیار کر کے عقد فسخ کرنے کے حق کو باطل کر دیا ہے لہذا اب حتیٰ فسخ دوبارہ نہیں مل سکتا۔ اس عقد میں تمام مزدوری کا لینا مولیٰ کے لیے ہوگا غلام مزدوری نہیں لے سکتا الا یہ کہ اپنے آقا کی طرف سے مکمل بن کر لے کیوں کہ اصل عاقد (عقد کنندہ) مولیٰ ہے اور عذر سے متعلق حقوق عاقد ہی کی طرف لڑتے ہیں۔ رہنماد کو تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب مستاجر دیکر ایہ دار نے پیشی اجرت نہ دی ہو اور غلام کے مولیٰ نے اس پر پیشی اجرت دینے کی شرط عائد کی ہو۔ اگر اس نے پیشی اجرت ادا کر دی ہو یا مولیٰ اس پر پیشی ادا کیگی کی شرط عائد کر چکا ہو۔ پھر غلام آزاد کر دیا جائے اور وہ اجارہ جاری رکھنے کے حق کو اختیار کرے تو اجرت تمام کی تمام مولیٰ کے لیے ہوگی کیوں کہ وہ پیشی اجرت یا پیشی شرط کے باعث اجرت کا مالک بن چکا ہے اور اگر آزاد شدہ غلام نے حتیٰ فسخ کو اختیار کیا یعنی اجارہ توڑ دیا تو مولیٰ نصف اجرت مستاجر کو واپس کرے گا کیونکہ اجرت منفعت کے مقابلہ میں ہے اور اسے صرف نصف مدت منفعت اٹھانے کا موقع ملا ہے۔ پھر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مولیٰ نے خود غلام کا اجارہ کیا ہو یا اسے ایک سال تک عقد اجارہ کرنے کی اجازت دی اور اس نے اپنی ذات کا اجارہ کر لیا پھر چھ ماہ گزرنے پر مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا کیوں کہ مولیٰ کی اجازت سے کیا ہوا غلام

کا عقد بذات خود مولیٰ کے کئے ہوئے عقد کی مانند ہے۔ اور اگر مولیٰ کی اجازت کے بغیر غلام نے اپنا عقد اجارہ کیا تھا پھر مدت کے اندر آزاد کر دیا گیا تو اسے یہ عقد جاری رکھنے کا اختیار نہیں کیونکہ مجبور غلام کا عقد اجارہ بطور فاسد واقع ہوا تھا اور فاسد عقد میں جاری رکھنے کا اختیار شرعاً ثابت نہیں ہوتا لہذا نفس اعتاق کے ساتھ ہی یہ عقد باطل ہو گیا۔ بخلاف ما ذون غلام کے کئے ہوئے عقد کے۔

۲۔ بچے کا بالغ ہونا:- اجرت (مزدوری، کرایہ، پردی گئی شے یا انسان کو عیش آنے والے غدروں میں سے دوسرا غدر یہ ہے کہ بطور اجیر (مزدور، نوکر) کام کرنے والا بچہ بالغ ہو جائے جس کا اس کے باپ نے، باپ کے وصی نے، دادا نے، دادا کے وصی نے یا خاخی نے یا اس کے امین نے اجارہ کیا تھا اب اگر وہ بچہ مدت اجارہ کے دوران ہی بالغ ہو گیا تو یہ عقد فسخ کرنے کا عذر ہے۔ چاہے تو اجارہ کو جاری رکھے اور چاہے تو توڑ دے کیوں کہ بالغ ہونے کے بعد عقد کو باقی رکھنے میں، جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا ہے اس کا نقصان ہے۔ لہذا عقد کے تقاضا کے مطابق وہ عقد کو پورا کرنے سے عاجز ہے۔ سوائے اس کے کہ وہ اس نقصان کو برداشت کر کے عقد کو پورا کرے جو عقد نے اس پر لازم نہیں کیا تھا لہذا یہ بالغ ہونا عذر ہوا اور اگر مذکورہ درثناء اور سرپرستوں میں سے کسی نے بچے کے مال میں سے کسی چیز کو اجارہ پر دیا اور بچہ اس چیز کی مدت اجارہ ختم ہونے سے پہلے بالغ ہو گیا تو اسے اس عقد کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ نفس کے اجارہ اور مال کے اجارہ کے درمیان اس فرق کو ہم نے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے کہ بچے کے مال کا اجارہ کرنا دراصل اس کے حق کی رعایت کرتے ہوئے مال میں تصرف کرنا ہے لہذا وہ بالغ ہونے پر اس تصرف کو باطل نہیں کر سکتا۔ باقی رہا بچے کے نفس اور اس کی ذات کا اجارہ کرنا تو وہ اپنی اصل کے اعتبار سے بچے کو نقصان پہنچانا ہے۔ سرپرست کو بچے کی ذات کا اجارہ کرنے کا اختیار صرف اسے ادب اور تربیت سکھانے کی حیثیت سے ہے اور یہ ادب سکھانے کا اختیار بچہ کے بالغ ہونے سے ختم ہو گیا ہے لہذا وہ عقد کو توڑ سکتا ہے۔

مہنگائی کا عذر نہیں: اجرت پردی گئی شے کی مثل اشیا کی اجرت کا زیادہ ہونا یا اس کا مہنگا ہونا ایسا عذر نہیں جس سے عقد اجارہ فسخ ہو کر وقف شدہ چیز کی اجرت بڑھ جائے تو سابقہ اجارہ کو فسخ کیا جاسکتا ہے چنانچہ ایک آدمی نے اگر اپنا ملکیتی مکان کرایہ پر دیا پھر اس جیسے مکان کا کرایہ بڑھ گیا تو مالک کو یہ اختیار نہیں کہ عقد اجارہ کو توڑ دے۔ البتہ وقف مکان کے اجارہ کو اس صورت میں توڑ سکتا ہے اور توڑنا بھی وقف کی رعایت کرتے ہوئے ہوگا۔ اور یہ بات اس وقت تک جب اس قسم کے مکانوں کا کرایہ بڑھ جائے لیکن جب کوئی آدمی پہلے کرایہ دار کو محض خراب کرنے کی نیت سے مکان کا زیادہ کرایہ دینے پر رضامند ہو تو اس زیادتی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

پھر یہ عقد اجارہ اس وقت فسخ ہوگا جب عقد کو فسخ کرنا ممکن ہو لیکن جب فسخ کرنا ممکن نہ ہو تو عقد فسخ نہ ہوگا مثلاً اگر اجارہ پردی گئی زمین میں فعل کھڑی ہو اور اجی کاٹی نہ گئی ہو کیوں کہ فصل اٹھاؤ پھینکے میں مستاجر کا نقصان ہے لہذا عقد فسخ نہ ہوگا بلکہ فصل کی کٹنی تک اجرت کے عوض اجارہ کو چھوڑ دیا جائے گا پس اجرت میں زیادتی کے وقت تک گزشتہ مدت کے لیے مقررہ اجرت واجب ہوگی۔ یہ بات اس وقت ہے جب وقف کی مثل شے کی اجرت میں مہنگائی اور زیادتی ہو جائے اور جب وقف کی مثل اشیا کی اجرت میں ہی ہو جائے اجارہ فسخ نہیں ہوگا کیوں کہ مستاجر اجرت کی اس مقدار پر راضی ہے دوسرے یہ کہ مہنگائی اور کرایوں میں اضافے کے وقت وقف شے کے اجارہ میں فسخ کا جواز وقف کی رعایت کے اعتبار سے ہے اور اجرتیں یا



کر لئے کم ہونے کی صورت میں اجارہ فسخ کرنے میں وقفہ کا نقصان ہے لہذا عقد فسخ نہیں ہوگا۔

**اتاکے اجارہ میں عذر** | اتاکے اجارہ کو فسخ کرنے میں عذر مثلاً یہ ہے کہ بچہ اس کا دودھ نہ لے۔ اس عذر کے باعث فسخ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو بچے نے عقد کے تحت داخل دودھ کو حاصل نہیں کیا دوسرے اس صورت میں عقد کو باقی رکھنے میں بچے کا نقصان ہے۔ یا اتا روایہ (۱) صادر ہو جانے تو بھی اجارہ فسخ کیا جاسکے گا کیوں کہ حاملہ عورت کا دودھ بچے کے لئے نقصان دہ ہوتا ہے۔ یا اتا چوری کرتی ہو کیوں کہ اس کے چور ہونے کی صورت میں بچہ کے گھر والوں کو اپنے سامان کے چوری ہونے کا خطرہ ہے یا دہ حکم کھلا بدکار ہو، اس صورت میں وہ اپنی بد معاشری میں مصروف رہے گی اور بچے کی نگہداشت نہیں کرے گی۔ یا بچے کے اہل خانہ سفر پر جانا چاہتے ہوں اور روایہ ان کے ساتھ جانے سے انکار کر دے کیوں کہ انہیں سفر اختیار نہ کرنے پر مجبور کرنے میں ان کا نقصان ہے اور سفر پر جانے کے بعد عقد باقی رکھنے میں بھی ان کا نقصان ہے۔ یا اتا بیمار ہو جائے کیوں کہ مریض کے دودھ سے بچے کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور عورت بھی حالت مرض میں دودھ پلانے سے نقصان کا شکار ہو سکتی ہے لہذا جانہیں (۲) دوفریق، عائدہ کی طرف سے اجارہ فسخ کرنے کی ضمانت ہوگا۔

○ بچے کے والدین یا گھر والے اگر اتا کو اپنی بدزبانی اور بدکلامی سے اذیت (تکلیف) دیتے ہوں تو انہیں کہا جائیگا کہ اس چیز سے باز آجاؤ۔ پھر اس کے باوجود اگر وہ اپنی بدکلامی سے باز نہ آئیں تو اتا اجارہ کو فسخ کر کے جاسکتی ہے کیوں کہ اذیت پہنچانا ممنوع ہے اور اذیت کا چھوڑنا ان پر لازم ہے۔ پس وہ اذیت پہنچانے کو اگر نہ چھوڑیں تو عقد کے باقی رکھنے میں اتا کا نقصان ہے جو عقد سے لازم نہیں آتا۔ لہذا یہ چیز اجارہ کو توڑنے کے لئے عذر ہوگی۔

○ اتا کے خاوند کو اس امر کا حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو اس اجارہ سے نکال لے جب کہ وہ اجارہ اس کی مرضی اور اجازت سے نہ ہوا ہو اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس معاملے میں تھوڑی سی تفصیل ہے اور وہ یہ کہ خاوند اگر ان لوگوں میں سے جو جن کی بیویوں کا اتا بننا ان کے لئے باعث شرم اور سبکی ہو تو وہ اجارہ کو توڑ سکتا ہے کیوں کہ اس اجارہ سے اُسے عار دلائی جائے گی جس میں اس کا جنس عزت کا نقصان ہے اور اگر وہ اس قسم کے لوگوں میں سے نہ ہو یعنی اس کی بیوی کا اتا بننا اس کے لئے باعث عار نہ ہو تو وہ اجارہ نہیں توڑ سکتا۔ کیوں کہ عقد نکاح سے عورت کے عضو مخصوص کے منافع اس کی ملکیت ہیں نہ کہ اس کے ہتھنوں کے منافع لہذا وہ اجارہ سے اپنے حق میں تصرف کرنے والی ہے نہ کہ خاوند کے حق میں۔ یہاں یہ بھی کہا گیا ہے کہ مذکورہ دونوں حالتوں میں خاوند کو اجارہ فسخ کرنے کا حق ہے کیوں کہ عورت بچے کو اگر نپٹے والوں کے گھر میں دودھ پلانے تو خاوند اسے مکان سے نکلنے سے روک سکتا ہے اور اگر عورت اپنے خاوند کے گھر میں ہی بچے کو دودھ پلانے تو خاوند بچے کو اپنے گھر میں لانے سے منع کر سکتا ہے۔

پھر ان عذروں میں سے جن کا ہم نے تذکرہ کیا جب کوئی عذر پیش آجائے گا تو عقد اجارہ خود بخود فسخ ہو جائیگا یا فسخ کرنا پڑے گا؟ اس سلسلے میں بعض فقہار نے کہا کہ خود بخود فسخ ہو جائیگا اور بعض نے کہا کہ خود بخود فسخ نہیں ہوگا۔ صحیح یہ ہے کہ پیش آمدہ عذر کی کیفیت کو دیکھا جائیگا اگر وہ عذر شرعی طور پر عقد کے تعاضا کے مطابق عقد جاری رکھنے سے بجز کو دوا جب تھرا ہو مثلاً اجارہ کا جاری رکھنا حرام ہو تو اجارہ از خود

فسخ ہو جائے گا جیسے وارث میں درد ہونے پر وارث کے اکٹھے ہونے پر اجارہ کیا جائے اور ادھر درد کا آرام آجائے یا پھیلے والے ہاتھ کو کاٹنے پر اجارہ کیا جائے اور ادھر ہاتھ ٹھیک ہو جائے وغیرہ وغیرہ۔ اور اگر میں آئندہ عذر عقد جاری رکھنے سے عجز (معذوری) کو واجب تو نہ ٹھہرانا ہو لیکن اس میں ایک قسم کا نقصان ہو جسے عقد نے لازم نہیں ٹھہرایا تھا تو عقد خود بخود نہیں فسخ ہوگا بلکہ فسخ کرنا پر سے گا اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ عقد اجارہ کو فسخ کرنے کے لیے عدالت میں جانا ہوگا یا فقیہین یا بھی رضامندی سے عقد توڑ سکیں گے تو اس بارے میں کتاب الاصل اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ عدالت میں جانے کی ضرورت نہیں بلکہ عاقد خود ہی اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے اور کتاب الزیادات میں یوں مذکور ہے کہ اجارہ قاضی کے فسخ کرنے یا بھی رضامندی کے بغیر فسخ نہیں ہوگا۔ کتاب الزیادات میں مذکور روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ وہ اختیار ہے جو عقد کے مکمل ہو چکنے کے بعد عاقد کے لیے ثابت ہوا ہے لہذا قبضہ کے بعد بسبب عیب کے بیع (فروخت شدہ شے) بائع کی طرف لوٹانے کے مشابہ ہے جب کہ کتاب الاصل اور الحلی مع الصغیر میں مندرج روایت کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں تمام منافع کا یکدم مالک نہیں بنا جاتا بلکہ تھوڑے تھوڑے منافع کا مالک بنا جاتا ہے لہذا ان منافع میں عذر کا پیش آنا بمنزلہ اس عیب کے ہے جو بیع میں قبضہ سے پہلے پیدا ہو جائے اور جو عاقد کے لیے حق فسخ کو واجب کرتا ہے اور وہ عدالت کے فیصلے یا عاقدین کی باہمی رضامندی پر موقوف نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ زیر بحث صورت ہے۔ اور ہمارے بعض فقہاء نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ پیش آئندہ عذر اگر ظاہر ہو تو عدالت میں جانے کی ضرورت نہیں اور اگر عذر دین (قرض) کی مانند پوشیدہ ہو تو عدالت میں جانا شرط ہے تاکہ عدالت میں عذر ظاہر ہو اور شک و شبہ دور ہو جائے۔ یہ تفصیل یا یہ طریقہ بہتر ہے اور مناسب یہ ہے کہ مواجر پہلے اجارہ پر دی گئی شے کو بچے پھر عقد اجارہ کو فسخ کرے۔

## فصل اجارہ کی صفت کا بیان

اجارہ جب صحیح واقع ہو نیز خیار شرط، خیار رذیت اور خیار عیب سے خالی ہو تو عام فقہاء کے نزدیک لازم ہونے والا عقد ہے لہذا بغیر معقول عذر کے فسخ نہ ہوگا اور قاضی شرع کا کہنا ہے کہ اجارہ غیر لازم عقد ہے جو بغیر عذر کے بھی فسخ ہو سکتا ہے کیوں کہ عقد اجارہ سے معقول علیہ شے کی صرف منفعت کو جائز ٹھہرایا جاتا ہے لہذا یہ اجارہ ممکن پر دی گئی شے کی مانند ہے اور عام فقہاء کے قول کی دلیل ہے کہ اجارہ میں ایک عوض کے بدلے منفعت کا مالک بنایا جاتا ہے لہذا یہ عقد بیع کے مشابہ ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ادخایا للعقد (اپنے کیے ہوئے عقدوں کو پورا کرو جب کہ عقد کو فسخ کرنا عقد توڑنا) عقد کو ایفاء یعنی پورا کرنا نہیں۔ علاوہ انہیں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ البیع صفقة ادخیا۔ یعنی عقد بیع ایک سودا ہے یا خیار ہے۔ اس قول میں حضرت عمر فاروق نے بیع کی دو قسمیں قرار دیں ایک وہ بیع جس میں کوئی خیار (اختیار) نہیں ہوتا اور دوسری وہ

یع جس میں عاقد کو اختیار ہوتا ہے اور اجارہ بھی ایک قسم کی بیع ہے لہذا ضروری ہے کہ اس کی بھی دو قسمیں ہوں ایک قسم میں فسخ کا اختیار ہو اور دوسری قسم میں فسخ کا اختیار نہ ہو۔ دوسرے پر اجارہ عقد معاوضہ ہے جو بغیر کسی قید کے طے کیا جاتا ہے لہذا کوئی بھی عاقد (فرق) فسخ کا اختیار نہیں رکھتا مگر اس وقت اسے فسخ کا اختیار ہوتا ہے جب وہ نقصان اٹھائے بغیر عقد کے تقاضا کے مطابق عقد کو جاری رکھنے سے عاجز ہو۔

## فصل: حکم اجارہ کا بیان

عقد اجارہ تین حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا صحیح ہوگا یا فاسد ہوگا یا باطل ہوگا۔

### صحیح اجارہ کے احکام

صحیح عقد اجارہ کے کئی احکام ہیں جن میں بعض حکم اصلی اور بعض تابع ہیں۔

اصلی حکم :- پھر اصلی حکم (اثر) میں تین قسم کی گفتگو یا بحث ہے ایک تو حکم کی اصل کا بیان، دوسرے حکم کے ثابت ہونے کے وقت کا بیان تیسرے ثبوت حکم کی بحث کا بیان۔ چنانچہ حکم (عقد کے اثر اور نتیجے) کی اصل مستاجر (کرایہ دار) کے لیے منفعت میں ملکیت کا ثبوت اور آجر (اجارہ پر دینے والے) یعنی مالک کے لیے مقررہ اجرت (کرایہ) مزدوری، میں ملکیت کا ثبوت (ثابت ہونا) ہے کہوں کہ اجارہ عقد معاوضہ (جانبین سے عوض دینے کا معاملہ) ہے اس لیے کہ اجارہ منفعت کی بیع یعنی شے کی منفعت بخینے کا نام اور بیع عقد معاوضہ ہوتی ہے لہذا اس عقد کا تقاضا ہے کہ دونوں طرف سے عوض میں ملکیت ثابت ہو۔ اصل حکم میں دوسری بحث حکم مذکور کے ثابت ہونے کے وقت کے بیان میں ہے تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ عقد اجارہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو مطلق ہوگا یعنی اس میں اجرت جلدی یا پیشگی دینے کی شرط نہیں ہوگی یا اس میں اجرت جلد یا بدیر دینے کی شرط ہوگی۔ اب عقد اجارہ اگر مطلق ہو تو ایک ہی وقت میں دونوں عوضوں کے اندر حکم اجارہ ثابت ہوگا چنانچہ مواجر (مالک شے) کے لیے اجرت میں ملکیت اسی وقت میں ہو جائے گی جب مستاجر (اجارہ پر لینے والے) کرایہ دار کے لیے منفعت میں ملکیت ثابت ہوگی اور یہ قول ہمارے حنفی ائمہ کا ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق اجارہ کا حکم یہ ہے کہ عقد کے متصلاً بعد دونوں عوضوں میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ باقی رہا حکم عقد کے ثابت ہونے کی کیفیت کا بیان تو احناف کے نزدیک جیسے آہستہ آہستہ اور تھوڑی تھوڑی منفعت پیدا ہوتی ہے اسی حساب سے تھوڑا تھوڑا اور ساعت بساعت حکم ثابت ہوتا ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تمام منافع کو موجود فرض کر لیا جاتا ہے گویا کہ وہ اعیان ہیں اور ان میں فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے اور اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ اختلاف بھی ہے کہ احناف کے نزدیک مطلق عقد سے اجرت کا مالک ہمیں بنا جاتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اجرت میں ملکیت ثابت

ہو جاتی ہے۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ ایک عقد معاوضہ ہے اور بطور مطلق یعنی بغیر کسی قید کے پایا گئے اور مطلق معاوضہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد کے بعد ملکیت دونوں عوضوں میں ثابت ہو جیسا کہ عقد بیع میں ہوتا ہے البتہ ملک کے لیے ایک عمل لازمی ہے جس میں فی الحال مدت اجارہ کے معلوم منافع ثابت ہوں لہذا عقد کو بیع بنانے کے لیے ان منافع کو بطور مکمل موجود بنایا جائے گا اور ضرورت و حاجت کے وقت واقعی معدوم شے کو بعض اوقات موجود فرض کیا جاتا ہے اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ مطلق معاوضہ میں جب ایک عوض کے اندر ملکیت ثابت نہ ہو تو دوسرے عوض میں بھی ثابت نہ ہوگی کیوں کہ اگر صرف ایک عوض میں ملکیت ثابت ہو اور دوسرے میں نہ ہو تو یہ حقیقی عقد معاوضہ نہ ہوگا کیونکہ ایک عوض کے مقابلے میں کوئی شے نہیں دوسرے پر مطلق عقود میں مساوات و قوت کا قدروں کا مطلوب ہوتا ہے اور اس وقت مساوات نہیں ہو سکتی جب ایک عوض میں ملکیت ثابت نہ ہو اور ملکیت ایک عوض یعنی مدت اجارہ کے منافع میں ثابت نہیں ہوتی کیوں کہ وہ منافع حقیقت میں معدوم ہیں لہذا اجرت میں بھی فی الحال ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ کہ مطلق معاوضہ بن سکے۔

**اجرت کے واجب ہونے کا وقت :-** امام ابو حنیفہ علیہ السلام کا پہلے تو یہ خیال تھا کہ اجرت پوری مدت اجارہ گزرنے کے بعد ہی واجب ہوتی ہے جیسا کہ زمین کے ایک سال یا دس سال اجارہ (ٹھیکہ) میں مدت گزرنے کے بعد واجب ہوتی ہے اور یہی رائے امام زفر کی ہے مگر پھر اس خیال اور رائے سے رجوع کر لیا اور کہ اجرت دن بدن واجب ہوتی ہے۔ اور مسافت کے اجارہ میں مثلاً یہ کہ کدہ تک جانے اور واپس آنے کے لیے اونٹ کرارہ بریا تو امام ابو حنیفہ کا پہلا قول یہ تھا کہ کرارہ وار پر اجرت کا دینا اس وقت تک لازم نہیں جب تک کہ مکہ سے واپس نہ آجائے اور یہی قول امام زفر کا ہے۔ پھر امام صاحب نے اس قول سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا کہ کرارہ وار ساتھ ساتھ مسافت طے کرنے کے مطابق اجرت دینا جائیگا۔ امام کرخی کا اس مسئلے میں موقف یہ ہے کہ ہر منزل کا کرارہ منزل پر پہنچنے کے بعد ادا کرے گا اور یہی قول امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تمام مدت یا مسافت کے منافع معقول علیہ ہونے کی حیثیت سے ایک ہی چیز میں تو جب تک ان تمام منافع کو وصول نہ کر لیا جائے ان کے عوض (اجرت) میں سے کوئی شے واجب نہ ہوگی۔ جیسے کوئی آدمی کسی دزدی کا کپڑے سوا آنے کے لیے اجارہ لے اور وہ کچھ کپڑا سینے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا اور اس طرح دھو بی اور نگار بعض کپڑے کو دھوئے یا رنگ کرے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ امام صاحب کے دوسرے قول جو مشہور بھی ہے کہ وجہ یہ ہے کہ بدل یعنی منفعت کی ملکیت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تھوڑی تھوڑی پیدا ہو رہی ہے لہذا وہ جس طرح تھوڑی تھوڑی منفعت پیدا ہو رہی ہے اس طرح تھوڑی تھوڑی کا مالک بن رہا ہے پس جو چیز اس منفعت کے مقابلے میں یعنی اجرت اس کا بھی تھوڑا تھوڑا کر کے مالک بنا جائیگا تو چاہیے کہ کرارہ پر اجرت کا دینا تھوڑا تھوڑا اور گھڑی بگھڑی واجب ہو مگر گھڑی گھڑی کی اجرت دینا چونکہ مشکل ہے اس لیے ممکن یہ ہے کہ دن بدن اور مرحلہ وار اجرت دے کیوں کہ ایسا کرنے میں کوئی مشکل نہیں۔ اور امام ابو یوسف سے زیر بحث مسئلے میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ کرارہ وار

جب تہائی یا نصف مسافت (راستہ) طے کرے تو مسکن یہ ہے کہ اتنی مسافت کی اجرت ادا کر دے۔ کرنی نے ذکر کیا کہ یہ امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے۔ اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک تہائی یا دو چار راستہ طے کر دینا کل منفعت میں ایک مقصود اور معقول منفعت ہے تو جب ایک مقصود اور معقول مقدار منفعت کی پالی گئی تو اس پر اتنی منفعت کا عوض (کرایہ) دینا واجب ہے۔

**مستاجر کو اجرت سے بری کرنا** (مالک شے) جب مستاجر اجرت پر لینے والے، کرایہ دار، کو اجرت سے بری اذمہ قرار دیدے یا اس کو اجرت بہرہ کر دے یا اجرت کو اس پر صدقہ کر دے تو امام ابو یوسفؒ کے آخری قول میں مستاجر کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں، اجرت چاہے عین شے ہو چاہے دین (قرض) ہو اور امام محمد نے اس سلسلے میں فرمایا کہ اجرت اگر دین ہو تو پھر مستاجر کے واسطے ایسا کرنا جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ ظاہر اور اصل کے مطابق ہے اور وہ یہ کہ مطلق عقد میں جس میں اجرت پیشگی دینے کی شرط نہ ہو، مستاجر اجرت کا مالک نہیں ہوتا اور بری کنندہ کا کسی کو اس چیز سے بری کرنا جو اس کی ملکیت میں نہیں، صحیح نہیں ہے۔ بخلاف مؤجل (مہلت دینے گئے) دین کے کیوں کہ وہ ملک ہوتا ہے اور مہلت صرف مطالبہ میں تاخیر کے لیے ہوتی ہے لہذا دین سے کسی کو بری کرنا صحیح ہے اسی طرح غیر ملوک چیز کا بہرہ کرنا بھی صحیح نہیں۔

امام محمدؒ کے مذکورہ قول کی دلیل یہ ہے کہ بری کرنا صحیح نہیں مگر قبول کرنے کے ساتھ۔ جب مستاجر نے بری کیے جانے کو قبول کر لیا تو گویا دونوں نے اپنے اپنے تصرف کو صحیح قرار دینے کا ارادہ کیا اور ظاہر ہے بری کرنا ملکیت کے ساتھ ہی صحیح ہو سکتا ہے لہذا مستاجر کے تصرف (بری کرنے) کو صحیح بنانے کے لیے اجرت میں اس کی ملکیت ثابت ہوگی۔ جیسا کہ اس آدمی کے تصرف میں ہوتی ہے جو دوسرے سے کہے کہ تو اپنا غلام میری جانب سے ہزار درہم کے عوض آزاد کر دے اور وہ کہے میں نے آزاد کر دیا۔ دوسرے اہل زہد بری کرنا، کا معنی ہے حق ساقط کرنا (گھرنا) اور حق کو ساقط کرنا بعد اس کے کہ اس کے واجب ہونے کا سبب پایا جائے، جائز ہے جیسے زخم ٹٹنے کے بعد موت سے پہلے مجرم کو قصاص لینے سے منافی کرنا اور یہاں ملکیت کے واجب ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے منعقد ہونے والا عقد۔ اگر مستاجر نے مستاجر کو بعض اجرت سے بری کیا یا اجرت کا کچھ حصہ اسے بہرہ کیا تو تمام ائمہ کے نزدیک بلا اختلاف جائز ہے۔ امام محمدؒ کی اصل کے مطابق تو اس کا جائز ہونا ظاہر ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جس طرح کل اجرت میں بری کرنا جائز ہے۔ اس طرح بعض اجرت میں بری کرنا جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق اس لیے کہ مستاجر نے بعض اجرت کو گھرا لیا ہے لہذا اس گرانے کو اصل عقد کے ساتھ ملایا جائیگا اور یوں ہوگا کہ گویا اس نے عقد کے وقت اس اجرت کو گھرا لیا ہے جیسے عقد بیع میں بعض شے کو بہرہ کیا جاتا ہے اور کل اجرت گرانے کو اصل عقد کے ساتھ ملانا ممکن نہیں اور نہ ہی اسے فی الحال بیع بنانے کی کوئی صورت ہے کیوں کہ اجرت میں ابھی تک ملکیت نہیں پائی گئی۔

جب اجرت عین چیزوں میں سے کوئی عین شے ہو اور مستاجر اس کو مستاجر کے لیے منافع وصول کرنے

سے پہلے بہرہ کر دے تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ پہنچ کرنا عقد اجارہ کے لئے ناقص (توڑنے والی) نہیں اور امام محمدؒ کے خیال میں متاخر نے بہرہ کو اگر قبول کیا تو اجارہ باطل ہو گیا اور اگر بہرہ کو رد کر دیا تو اجارہ باطل نہ ہوا۔ یہاں بھی امام ابو یوسفؒ ایک اصل کے مطابق پہلے ہیں اور وہ یہ کہ بہرہ اجرت کے ملوک نہ ہونے کی وجہ سے جمع ہی نہیں لہذا اس بہرہ کو عدم کے ساتھ ملایا جائیگا کہ گویا یہ بہرہ سرے سے پایا ہی نہیں گیا بخلاف مشتری (خریدار) کے جب کہ وہ بیع (فروخت شدہ شے) کو قبضہ میں لینے سے پہلے ہی بائع (فروخت کنندہ) کو بہرہ کر دے اور بائع اس بہرہ کو قبول کر لے تو مشتری کا بیع کو اس طرح بہرہ کرنا عقد بیع کے لئے نقص (توڑ) ہے کیوں کہ وہاں بہرہ جمع ہے اس لئے کہ مالک کی طرف سے صادر ہوا ہے لہذا بائع کے واسطے ملکیت ثابت ہوگئی اور عقد بیع ختم ہو گیا (ٹوٹ گیا) جب کہ امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ اجرت جب عین شے ہو تو وہ بیع کے حکم میں ہے کیوں کہ جو چیز اس کے مقابلے میں ہے یعنی منفعت وہ اعیان (عین اشیاء) کے حکم میں ہے اور مشتری جب قبضہ کرنے سے پہلے ہی بیع کو بائع کے ہاتھ بہرہ کر دے اور بائع اس بہرہ کو قبول کر لے تو بیع باطل ہو جاتی ہے اسی طرح یہ عقد اجارہ ہے اور جب مؤاجر کی طرف سے بہرہ کو رد کر دے تو عقد اجارہ باطل نہ ہوگا کیوں کہ عقد بہرہ موجب لڑکی طرف سے قبول کرنے کے ساتھ ہی مکمل ہوتا ہے تو متاخر نے بہرہ کو جب رد کر دیا تو بہرہ باطل بٹھرا اور عدم (نہ ہونے) کے ساتھ ملا دیا گیا، گویا ہوا ہی نہیں۔

### اجرت میں مبادلہ

اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ مؤاجر جب متاخر سے اجرت میں باہمی تبادلہ کرے مثلاً یہ کہ اجرت میں درہم مقرر ہوں اور وہ درہم کی بجائے دینار لینے پر راضی ہو جائے تو امام ابو یوسفؒ کے آخری قول میں عقد باطل ہو جائیگا اور ان کا پہلا قول یہ تھا کہ ایسا کرنا جائز ہے اور یہی قول امام محمدؒ کا ہے یہاں بھی امام ابو یوسفؒ کے سامنے ایک اصل (اصول قاعدہ) ہے اور وہ یہ کہ اجرت محض عقد اجارہ سے واجب نہیں ہوتی اور جو چیز باہمی تبادلہ کے عقد سے واجب ہوتی ہے اس میں مجلس عقد کے اندر تقاضا (دباہمی قبضہ کرنا) نہیں پایا گیا لہذا عقد باطل ہو جائیگا جیسے ایک آدمی دس درہم کے عوض دینار بیچے اور دونوں فریق اپنے اپنے عوضوں پر قبضہ نہ کریں تو عقد بیع باطل ہو جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مؤاجر دینار کو ان درہم کے عوض خریدتا ہے جو متاخر کے ذمہ واجب ہیں پھر ان درہم کو اجرت میں بدل بناتا ہے حالانکہ ابھی اس کے لئے اجرت واجب ہی نہیں ہوئی لہذا عقد صرف کاٹن اس کے ذمہ میں باقی ہے پھر جب دونوں درہم عوض کو قبضہ میں لینے سے قبل جدا ہو گئے تو عقد صرف (درہم دینار بیچنے کا عقد) باطل ہو گیا۔ اور امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ جب عقد صرف بدل واجب کئے بغیر جائز نہیں اور بدل (اجرت) تعمیل (چھٹی) کی شرط کے بغیر واجب نہیں ہو سکتی تو دونوں کے عقد صرف پر اقدام کے تقاضا کے مطابق یہ شرط ثابت ہو جائے گی چنانچہ اگر دونوں چھٹی اجرت کی شرط رکھتے پھر اس اجرت میں باہمی عقد صرف کر لیتے یعنی درہم کی بجائے دینار دے دیا جاتا تو جائز ہوتا۔ اسی طرح یہ صورت مسئلہ ہے۔

اگر مؤاجر متاخر سے اجرت کے بدلے کوئی عین شے بطور گروی یا بطور ضمانت رکھ لے تو تمام ائمہ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ عین چیزوں پر عقد کرنا اور عین چیز کا بہرہ کرنا جب جائز ہے تو رہن رکھنا اور ضمانت لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ کیوں کہ امام ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق کفالت (ضمانت) کا جائز

ہونا فی الحال دین (قرض) کے قائم ہونے کا تقاضا نہیں کرتا جس کی دلیل یہ ہے کہ آدمی کا کسی ایسے حق یا مال کے ساتھ ضمانت دینا جو اس کے لئے فلاں پر ثابت ہونے والا ہو، جائز ہے تو جو حق پایا جا چکا ہے اس کی ضمانت دینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اسی طرح جو دین (قرض) ابھی واجب نہ ہو اس کے لئے رہن رکھنا جائز ہے جیسا کہ اس عقد بیع کے ثمن میں رہن رکھنا جائز ہے جس میں خیار کی شرط ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ کفالت اور رہن کی مشروعیت (جواز) اعتماد کے لئے ہے اور اعتماد حاصل کرنا اجر کے مناسب چیز ہے۔

**پیشگی اجرت کی شرط** اجرت کے بارے میں مذکورہ ساری تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب عقد مطلق واقع ہوا ہو یعنی اس میں اجرت پیشگی دینے کی شرط نہ ہو لیکن جب عقد میں اجرت پیشگی ادا کرنے کی شرط ہوگی تو اجرت پیشگی شرط کے باعث مؤاجر کی ملکیت سمجھی جائے گی اور اس کا پیشگی دینا ضروری ہوگا تو حاصل گفتگو یہ ہوا کہ احناف کے نزدیک مؤاجر تین طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعے ہی اجرت کا مالک بن سکتا ہے اور وہ تین طریقے یہ ہیں کہ ایک تو نفس عقد میں اجرت پیشگی دینے کی شرط ہو دوسرے شرط کے بغیر اجرت پہلے دے دی جائے تیسرے یہ کہ معقود علیہ منفعت وصول کر لی جائے۔ اب پیشگی شرط کے باعث اجرت کی ملکیت اس لئے ہے کہ ایک ہی وقت میں دونوں عوضوں کے اندر ملکیت کا ثبوت مطلق معاوضہ کے معنی کو ثابت کرنے کے لئے ہے اور مساوات کا ثابت کرنا ہی عقد معاوضہ کا مطلوب ہے اور معاوضہ مساوات کا مفہوم اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ دونوں عوضوں میں ملکیت بیک وقت ثابت نہ ہو۔ پس عقد میں جب تعجیل (پیشگی اجرت) کی شرط پائی گئی تو معاوضہ مطلق نہ رہا بلکہ تعجیل کی شرط کے ساتھ مقید ہو گیا لہذا ضروری ہے کہ ہر دو فریق کی شرطوں کا اعتبار کیا جائے کیونکہ شارع علیہ التحیۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ”المسلمون عند شرط طہم“ یعنی مسلمانوں کے معاملات ان کی اپنی شرطوں کے مطابق ہوں گے۔ لہذا عوض یا اجرت میں ملکیت ثابت ہو جائے گی قبل اس کے کہ وہ (ملکیت) متغوض (جس لئے بدلے میں عوض ہو یعنی منفعت) میں ثابت ہو۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مبیع (فروخت شدہ شے) کے ثمن میں پیشگی یعنی پیشگی ثمن دینا صحیح ہے یا ہے عقد بیع کا مطلق ہونا عقد کے نہ ہو سکنے کا ہی تقاضا کرتا ہو اسی طرح یہ عقد اجارہ ہے اور مؤاجر کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ اجرت وصول کرنے تک معقود علیہ سے کوروکے رکھے۔ کرنی نے اپنی جامع میں اسی طرح ذکر کیا ہے کیونکہ اجارہ کے باب میں منافع، بیع کے باب میں بیع کی مانند ہیں اور اجارات میں اجرت عقد و بیع میں ثمن کی مانند ہے اور بائع کو اس امر کا حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ ثمن وصول کرنے تک مبیع کوروکے اسی طرح مؤاجر کو بھی یہ حق ہے کہ اجرت کی جب پیشگی شرط ہو تو اجرت وصول کرنے تک منافع روک لے۔

یہاں اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ منافع کے روک رکھنے میں مؤاجر کا کوئی فائدہ نہیں کیوں کہ عقد اجارہ جب ایک مقررہ مدت کے لئے واقع ہوا اور مؤاجر نے اجارہ پر دی گئی شے کو کچھ مدت کیلئے

روک لیا تو اس مدت میں اجارہ باطل ہو گیا اور اس مدت میں مواجر کے لئے کوئی اجرت نہ ہوگی تو منافع کا اس طرح روک رکھنا اس کے لئے مفید نہ ہوا۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ منافع کا روک رکھنا مفید ہے کیونکہ مواجر منافع کو روک کر اجرت کا مطالبہ کرے گا۔ اگر اسے پیشگی اجرت مل گئی تو فیہا در نہ عقد کو فسخ کر دے گا۔

**اختتام مدت پر اجرت کی شرط** اگر عقد اجارہ اس شرط پر واقع ہو کہ متاجر اس وقت تک اجرت نہیں دے گا جب تک کہ اجارہ

کی مدت پوری نہ ہو جائے تو یہ شرط جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ کے پہلے قول کے مطابق اس شرط کا جائز ہونا ظاہر ہے کیونکہ اجرت نہیں واجب ہوتی مگر مدت اجارہ کے آخر میں۔ تو جب اس چیز کی شرط بھی ٹھہرا دی گئی تو یہ شرط عقد کے مقتضی کو بخیر کرنے کے لئے ہوئی لہذا جائز ہے۔ اور ان کے آخری قول کے مطابق اس طرح کہ اجرت اگرچہ تھوڑی تھوڑی واجب ہوتی ہے مگر متاجر نے بعد میں دینے کی شرط کر لی اور ادھر اجرت ٹمن کی مانند ہے لہذا اس میں ٹمن کی طرح بعد میں (تاخیر سے) دینے کا احتمال ہے شرط کے بغیر پیشگی اجرت

نے اجرت دینے میں جب جلدی کی تو اس نے مطلق عقد کے مقتضی کو تبدیل کر دیا اور اسے یہ اختیار حاصل ہے کیونکہ اجرت میں تاخیر اس کے لئے بطور حق ثابت ہوئی تھی لہذا وہ اجرت پہلے دے کر اپنے اس حق کو باطل کر سکتا ہے جیسا کہ اس پر مؤجل (مہلت والا) دین ہوا اور وہ جلدی دے دے تو جائز ہوتا ہے دوسرے یہ کہ عقد اجارہ، اجرت کے مستحق ہونے کا سبب ہے پس اجرت کا استحقاق اگرچہ ابھی ثابت نہیں ہوا تاہم اس کا سبب منعقد ہو گیا ہے اور وجوب (حسی چیز کے واجب ہونے) کے سبب پائے جانے کے بعد وجوب کے ثابت ہونے سے پہلے اس کے حکم میں جلدی کرنا جائز ہے جیسا کہ زخم شدید پینپانے کے بعد مجروح کی موت سے پہلے پہلے اس جرم کا کفارہ ادا کرنا جائز ہے معقود علیہ کے حصول کے بعد اجرت میں ملکیت

کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ متاجر نے معوض (جس کے بدلے میں عوض دیا جاتا ہے) میں جب ملکیت حاصل کر لی تو معوض اس معوض کے مقابلے میں عوض (اجرت) کا مالک ہو گا تاکہ مطلق معاوضہ ثابت ہو سکے اور مطلق عقد کے حکم میں دونوں عاقدوں کے درمیان برابری ہو سکے۔

اسی اصل کی بنیاد پر اس عقد اجارہ کی بنا ہے جو آئندہ وقت کی طرف منسوب ہو مثلاً یہ کہ ایک مکان کرایہ دار سے کہے میں نے یہ مکان تجھے کل سے کرایہ پر دیا، یا فلاں مہینہ کی تک تاریخ سے یا کہے میں نے تجھے یہ مکان ایک سال کے لئے کرایہ پر دیا جس کا آغاز یکم رمضان المبارک سے ہو گا تو یہ اجارہ ائمہ احناف کے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ



اجارہ منفعت کی بیع (بیچنے) کا نام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے جائز ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ مدت اجارہ کے تمام منافع کو عقد کے بعد موجود فرض کر لیا جاتا ہے تاکہ عقد کو صحیح بنایا جاسکے کیوں کہ ضروری ہے کہ عقد لہذا کے حکم کا محل موجود ہو تاکہ اس میں اس کے حکم کو ثابت کرنا ممکن ہو لہذا منافع کو حکمی طور پر موجود تصور کیا جاتا ہے گویا کہ وہ اعیان ہیں اور خود موجود ہیں اور بیع کی نسبت اس عین شے کی طرف کرنا بھی پائی جائے گی، صحیح نہیں جیسا کہ واقعی عین شے کی بیع میں ہے۔

احناف کا موقف یہ ہے کہ معقود علیہ یعنی منفعت جیسے تھوڑی تھوڑی کر کے پیدا ہوتی ہے عقد بھی اسی حساب سے تصور عقود کر کے منعقد ہوتا ہے تو عقد دلالت کے طریقے سے اس وقت کی طرف منسوب ہوا جب منفعت پائی جائے گی۔ لہذا آئندہ کے لیے عقد کی نسبت کی صراحت کرنا عقد کے منتفی کو بختہ کرنے کے لیے ہے۔ مگر اجارہ میں برخلاف عقد بیع کے، آئندہ وقت کی طرف عقد کی نسبت کرنا ایک مجبوری کی وجہ سے ہے کیوں کہ منفعت کے پائے جانے کے وقت اس پر نئے سرے سے عقد باندھنا ممکن نہیں لہذا ضرورت ہوتی کہ عقد کو منفعت کے پائے جانے کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے۔ اور عین چیز کی بیع میں یہ مجبوری نہیں کیوں کہ اس عین کے پائے جانے کے بعد اس کا عقد کرنا ممکن ہے اس لیے کہ اس عین کے باقی رہنے کا احتمال ہے لہذا عقد بیع کو آئندہ وقت کی طرف منسوب کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ اور یہ احناف کا طریق کار ہی قرین قیاس ہے کیوں کہ معدوم شے کو موجود بنانا محال (غیر ممکن) کو فرض کرنا ہے اور محال شے کا فرض کرنا خود محال ہے اور معدوم شے کے مستقبل میں پائے جانے کی طرف نسبت کرنا کوئی مشکل یا محال نہیں کیونکہ بہت سے تصرفات کی مستقبل کی طرف نسبت کرنا صحیح ہے جیسے طلاق اور عتاق وغیرہ کی مستقبل کی طرف نسبت کرنا تو صحیح بات وہی ہے جو ہم (احناف) نے عرض کی ہے۔

**تایید احکام** صحیح عقد اجارہ کے تین احکام بہت سے ہیں جن میں سے بعض کا تعلق آجر اور مستاجر کے حقوق و فرائض سے اور بعض کا تعلق مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے)، اور مستاجر فیہ (جس چیز کے بارے میں اجارہ کیا جائے) کی صفت سے ہے۔

**آجر اور مستاجر کے حقوق و فرائض** آجر اور مستاجر کے حقوق و فرائض کے بارے میں خلاصہ کلام کچھ یوں ہے کہ عقد اجارہ تین حالتوں سے خالی نہیں ہوتا۔ یا تو اس میں اجرت پیشگی دینے کی شرط ہوتی ہی ہے یا بعد میں دینے کی شرط ہوتی ہے یا اس میں پیشگی اور بعد میں دینے کی شرط ہوتی ہی نہیں۔ پس اجارہ میں اگر پیشگی بدل (اجرت) دینے کی شرط ہو تو مستاجر (اجارہ پر لینے والے)، پر اجرت کا پہلے دینا لازم ہے اور عقد کی ابتداء اجرت دینے سے ہوگی معقود علیہ یعنی جس پر اجارہ واقع ہوا ہے، چاہے اسی چیز ہو جس کے عین (ذات) شے، سے نفع اٹھایا جاتا ہے جیسے گھر، سواری کا صبا اور خدمت

کے لیے غلام یا وہ (جس پر اجارہ واقع ہوا ہے) کاریگر یا مزدور ہو جس کی کاریگری یا اس کی محنت سے نفع اٹھایا جاتا ہے جیسے درزی، دھوبی، رنگرزا اور موچی وغیرہ کیوں کہ ہر دو فریق (راجید و مستاجر) نے جب پیشگی بدل دینے کی شرط منظرِ ہالی تو لے لی تو نفع جو اسے حدیث نبوی "المسلمون عند شروطہم" دونوں کی اس شرط کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ نیز اجرا (اجارہ پر دینے والا) اجرت کا مالک ہوگا کیساں تک کہ اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اس اجرت کو ہب کر دے، اس کے کسی کو بری کر دے، اجرت سے کوئی خرید و فروخت کرے، اسے رہن میں رکھے، اس سے ضمانت ادا کرے اور ہر وہ تصرف کرے جو بائعِ ثمن (قیمت) میں بیع کے باب میں کر سکتا ہے اور مستاجر کو اس بات کا حق ہے کہ وہ ان اشیاء میں جن کی عین ذات کے ساتھ نفع اٹھایا جاتا ہے، مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے) کو اجرت وصول کرنے تک روک لے۔ اسی طرح اجیر و حد (اجیر خاص) بھی اپنے آپ کو مستاجر کے سپرد کرنے سے باز رکھ سکتا ہے اور راجید مشترک کو بھی یہ حق ہے کہ وہ اجرت لینے سے پہلے کام نہ کرے جیسا کہ بیع کے باب میں بائعِ ثمن وصول کرنے تک بیع کو روک سکتا ہے جب کہ ثمن مؤجل (مہلت دیا ہوا) نہ ہو۔ اسی طرح یہاں ہے اور اگر عقد میں اجرت بعد میں دینے کی شرط ہو تو پہلے مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے) کو سپرد کیا جائے گا اور اجیر پہلے کام پورا کرے گا اور بدل (اجرت) کا دینا مدتِ اجارہ ختم ہونے پر واجب ہوگا۔ کیوں کہ مشروط میں اصل چیز اس حدیث کی وجہ سے مشروط کا اعتبار کرنا ہے جسے ہم نے اوپر پر روایت کیا۔ اور اگر عقد میں اجرت پیشگی دینے یا بعد میں دینے کی قید نہ ہو تو اجارہ کی دونوں قسموں میں عقد کی ابتداء اس حید کو سپرد کرنے سے ہوگی جس پر اجارہ واقع ہوا ہے۔ لہذا مستاجر پر مستاجر کا سپرد کرنا اور اجیر پر اپنے آپ کو مستاجر کے حوالے کرنا یا کام پورا کر دینا پہلے واجب ہے۔ یہ خیال برخلاف امام شافعی کے احناف کا ہے کیوں کہ احناف کے نزدیک مطلق عقد سے اجرت واجب نہیں ہوتی اور امام شافعی کے نزدیک مطلق عقد سے واجب ہو جاتی ہے اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے البتہ اجارہ کی پسلی قسم میں یعنی ان اشیاء کے اجارہ میں جن کی عین ذات سے نفع اٹھایا جاتا ہے جب مستاجر (اجارہ پر دے گئی شے) کو حوالے کر دیا جائے تو مستاجر (اجارہ لینے والے) پر فی الحال کل بدل (اجرت) کا دینا واجب نہیں ہوگا بلکہ منقعتِ حقیقی یا معنوی طور پر جیسے تھوڑی تھوڑی حاصل ہوگی اسی حساب سے تھوڑی تھوڑی اجرت واجب ہوگی۔ یہ بات امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول کے مطابق ہے اور مستاجر کو بھی اس بات کا حق ہے کہ وہ زمین وغیرہ کے اجارہ میں روز بروز اجرت کا اور مسافت کے اجارہ میں مرحلہ مرحلہ اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے لیکن پوچھا اٹھانے پر اجارہ کرنے والے مزدور یا قلی کو مشروط جب تک بوجھ لے جانے پر مجبور کیا جائے گا کیوں کہ اگر قلی کو مشروط جب تک وزن لے جانے کا پابند نہ کیا جائے تو اس میں مستاجر کا نقصان ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے پہلے قول میں جو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ

اور امام محمد کا بھی قول ہے، بدل (اجرت) میں سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر اس وقت جب مدت اجارہ پوری ہو جائے گی اور مسافت کے اجارہ میں جب پوری مسافت طے ہو جائے گی۔ امام صاحب کے ان دونوں اقوال کی وجہ ہم نے پیچھے بیان کر دی ہے۔ اب رہی اجارہ کی دوسری قسم یعنی کاریگر اور کام کا اجارہ تو اس میں بالاتفاق کوئی اجرت واجب نہیں ہوگی مگر مدت اجارہ کے ختم ہونے یا مسافت کے طے ہونے کے بعد۔ حتیٰ کہ باربردار (قلمی) کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ جب تک وہ سامان کو مشروط جگہ پر اپنے سر سے اتار کر رکھ نہ دے اس کے لیے کوئی مزدوری واجب نہیں کیونکہ سامان کا رکھنا یا اتارنا بھی کام کے مکمل ہونے میں داخل ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف نے اس باربردار (قلمی) کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ جب تک وہ سامان کو مشروط جگہ پر اپنے سر سے اتار کر رکھ نہ دے اس کے لیے کوئی مزدوری واجب نہیں کیونکہ سامان کا رکھنا یا اتارنا بھی کام ہونے میں داخل ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف نے اس باربردار (قلمی) کے بارے میں، جو منزل پر پہنچے کے بعد سامان اتارنے سے پہلے مزدوری کا مطالبہ کرتا ہے، فرمایا ہے کہ اسے اس مطالبے کا حق نہیں کیونکہ سامان اتارنا کام کے مکمل ہونے میں داخل ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف ہمارہ کی اس قسم میں عمل کا ہر جزو مقصود نہیں ہوتا کیونکہ بعض عمل کو چھوڑ کر بعض سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا تو کل عمل ایک شے کی مانند ہوا تو جب تک کل عمل نہیں پایا جائے گا بلا اختلاف اس عمل کے بدلے میں کوئی اجرت (مزدوری) مستاجر (کرایہ دار) پر لازم نہ ہوگی بخلاف اجارہ کی پہلی قسم کے جس میں عین شے کے ساتھ نفع اٹھایا جاتا ہے امام ابو حنیفہ کے آخری قول کے مطابق، کیونکہ وہاں رہائش اور مسافت کا ہر جزو مقصود ہوتا ہے لہذا اس جزو کے بدلے میں اجرت واجب ہوگی۔

**اجیر کا عین شے کو روک لینا** اگر کسی کام کے اجارہ پر دیا ہو، کام سے فارغ ہونے کے بعد اپنی مزدوری وصول کرنے کی خاطر عین شے کو روک رکھنا چاہے تو کیا اسے ایسا کرنے کا حق حاصل ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دیکھا جائے گا کہ اگر عین شے میں اس کے کام کا اثر ظاہر ہے جیسے درزی، دھوبی، رنگریز اور موچی تو اسے ایسا کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ وہ اثر ہی مقعود علیہ ہے اور وہ ہے کپڑے کا سلا ہوا یا دھلا ہوا ہونا پھر کاریگر کا کام ہی اس مقصود اور مقعود علیہ اثر کو حاصل کرنا ہے اور مزدوری اسی اثر کے بدلے میں ہوتی ہے تو یہ اثر بیع (خوفت کردہ شے) کی مانند ہوا۔ لہذا اجیر کو حق ہے کہ وہ اپنی مزدوری لینے کے لیے عین شے کو روک رکھے جیسا کہ بائع ثمن وصول کرنے کے لیے بیع کو روک سکتا ہے جب کہ ثمن مؤجل (مہلت دیا گیا) نہ ہو۔ اور اگر عین شے، جسے اجیر نے تیار کیا ہے، مؤجل کو دینے سے پہلے اجیر کے ہاں ہلاک ہو جائے تو اس کام کی اجرت ساقط ہو جائے گی، کیونکہ وہ عین شے بمنزلہ اس بیع کے ہے جو قبض کرنے سے پہلے ہی بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت مشتری پر واجب نہیں ہوتی اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس شے کا تادان اجیر پر واجب ہوگا یا نہیں؟ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا تادان واجب نہیں ہوگا اور صاحبین کے نزدیک واجب ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک جیس (روک رکھنے) سے پہلے ہی بصورت ہلاکت اس کا تادان واجب تھا

اور رکھنے کے بعد ہلاک ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ یہ مسئلہ اپنی جگہ پر انشاء اللہ تفصیل سے بیان ہوگا۔ اور اگر عین شے میں اجیر کے عمل کا ظاہر اثر نہ ہو جیسے بار بردار (قلمی، ملاح اور جانور کر یا پر دینے والا تو اسے رقی نہیں کہ وہ عین شے کو روک رکھے۔ کیونکہ جس عمل کا عین شے میں کوئی اثر نہ ہو تو وہاں نفس عمل کے مقابلے میں اجرت ہوتی ہے البتہ عمل پورے کا پورا ایک شے کی مانند ہوتا ہے کیونکہ بعض عمل کو چھوڑ کر بعض سے مقصود نفع نہیں اٹھایا جاسکتا۔ تو اجیر جوں ہی عمل سے فارغ ہوا وہ عین شے مستاجر کے ہاتھ میں چلی گئی لہذا اجیر اس سے لے کرنا کی مانند روک رکھنے کا مجاز نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دین (قرض) کے بدلے میں امانت کو روک رکھنا جائز نہیں۔ اس کے باوجود اجیر نے عین شے کو اگر روک لیا اور وہ مستاجر کو سپرد کرنے سے پہلے پہلے ہلاک ہوگئی تو اجرت ہوجز کو رساقط نہ ہوگی کیونکہ اجیر جب کام میں شروع ہوا تو کام یا محنت مستاجر کے سپرد کرتا گیا کیونکہ وہ کام اسی مستاجر کے ہاتھ میں حاصل ہوا ہے لہذا اس پر اجرت لازم ہوگئی جو عین شے کی ہلاکت سے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی۔ البتہ اجیر اس عین کا تاوان ادا کرے گا کیونکہ اس نے عین شے کو بغیر حق کے رکھا ہے تو وہ روک رکھنے کے باعث فاصب قرار پایا اور امام محمد نے تو اس کے غاصب ہونے کی صراحت کر دی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ بار بردار (قلمی، اگر سامان کو اپنے ہاتھ میں روک لے تو وہ غاصب ہے اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ عین شے اس کے ہاتھ میں امانت تھی جب اس نے اس کو اپنے دین کے بدلے روک لیا تو وہ غاصب ہو گیا جیسا کہ امین دین کے بدلے امانت کو روک لے تو غاصب ہوتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ عمل مستاجر کو سونپا گیا نہیں ہو سکتا مگر کام سے فارغ ہونے کے بعد چنانچہ اجیر کام سے فارغ ہونے سے پہلے اجیر کے مطالبے کا اختیار نہیں رکھتا جبکہ معمول فیہ (جس چیز میں کام کیا گیا ہے) اجیر کے ہاتھ میں ہوا اور اگر معمول فیہ مستاجر کے ہاتھ میں ہو تو اس معمول فیہ میں جتنا کام مڑنا جائے گا۔ اتنا فراغت سے پہلے ہی مستاجر کے سپرد ہوتا جائے گا حتیٰ کہ اجیر کام کی اتنی مقدار کی اجرت کا مطالبہ بھی کر سکتا ہے مثلاً یہ کہ کسی نے ایک آدمی کا اس لیے اجارہ کیا کہ وہ اس کی مملوکہ جگہ میں یا اس جگہ میں جو اس کے قبضہ میں ہے، اس کے لیے چھت بنائے یا کوئی کنارہ بنائے یا اس کے واسطے کنواں نالی نہر یا ان کے مشابہ کوئی چیز کھودے پھر اجیر نے کچھ کام کیا تو وہ اپنے کام کی مقدار کے مطابق اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے البتہ اسے باقی کام مکمل کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ عمارت اگر گر گئی یا کنواں پھیل کر نہر بن گیا۔ یا کنویں میں مٹی پڑ گئی جس نے کنویں کو زمین کے ساتھ برابر کر دیا یا چھت گر گئی تو اجیر کو اس کے عمل (محنت) کے مطابق اجرت دینا ہوگی۔ کیونکہ معمول فیہ شے جب مستاجر کی ملکیت

میں تھی یا اس کے ہاتھ اور قبضہ میں تھی تو اجیر نے جو کچھ عمل کیا وہ ہلاک ہونے سے پہلے مستاجر کو حاصل ہو گیا اور وہ اس کی طرف سونپنا ہوا اور سپرد کیا ہو گیا لہذا اس شے ہلاک ہونے سے اس کا بدل (عوض) ساقط نہیں ہوگا۔ اور اگر معمول فیہ شے مستاجر کی مملوکہ اور اس کے قبضہ میں نہ ہو تو پھر اجیر کو یہ حق نہیں کہ وہ کام سے فارغ ہونے اور کام کو مستاجر کے سپرد کرنے سے پہلے کسی قسم کی اجرت کا مطالبہ کرے چنانچہ معمول فیہ شے (جس میں اجیر نے کام کیا ہے) اگر مستاجر کو سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہو جائے تو مستاجر پر کوئی اجرت واجب نہ ہوگی کیونکہ معمول فیہ شے جب نہ مستاجر کی ملکیت میں تھی اور نہ اس کے قبضہ میں تو اس میں اجرت کا واجب ہونا کام سے فارغ ہونے اور کام پورا ہونے پر موقوف ہوگا۔

حسن بن زیاد نے کہا کہ مستاجر نے جب اجیر کو صحرائیں کنواں کھودنے کی جگہ دکھا دی تو وہ کنواں یا معمول فیہ بمنزلہ اس معمول فیہ کے ہے جو مستاجر کی ملکیت اور اس کے ہاتھ میں ہو اور آخدا میں یہ بھی کہا کہ یہ بات امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ہے مگر امام محمد کے نزدیک مستاجر اس کنواں کا قابض نہیں ہو سکتا جب تک کہ اجیر اس کو مستاجر کے سپرد نہ کر دے۔ اگرچہ مستاجر نے وہ جگہ دکھائی ہو اور یہی بات صحیح ہے کیونکہ وہ جگہ محض دکھانے اور معین کرنے سے اس کی مقبوضہ نہیں ہو گئی لہذا اس میں اجیر کا کام مستاجر کو سونپا گیا اور سپرد کیا گیا نہ ہوگا۔ اور اگر معمول فیہ شے مستاجر کے سوا کسی دوسرے کی ملک اور قبضہ میں ہو اور اجیر اپنا کچھ کام کر لے اور مستاجر بھی اجیر (عامل) کے قریب ہو اور اجیر وہ معمول فیہ شے مستاجر کے سپرد کرنا چاہے اور مستاجر جسے کہیں اس وقت تک یہ چیز نہ لوں گا جب تک کہ تو کام مکمل نہ کرے تو مستاجر ایسا کر سکتا ہے۔

**بھٹہ مزدور کی اجرت کا وقت** اگر اینٹیں بنانے والا کا اس لیے اجارہ کیا کہ وہ (عامل) اس کی ملکیتی یا اس کی مقبوضہ اینٹیں بنائے تو اسام ابو حنیفہ کے نزدیک عامل اس وقت تک اجرت کا مستحق نہیں ہو سکتا جب تک کہ اینٹیں خشک نہ ہو جائیں اور ان کو کھڑا نہ کر دے۔

اور امام ابو یوسف و اسام محمد نے فرمایا کہ جب تک اینٹیں خشک نہ ہو جائیں یا ان کو کھڑا کر کے تہہ نہ لگا کر جہا نہ جسے اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب مزدور نے اینٹیں بنالیں اور ابھی تک ان کو کھڑا نہیں کیا تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے کیونکہ جب تک اینٹ کو التاپٹا نہ جائے وہ مٹی ہی ہے۔ جسے اینٹ نہیں کہا جائے گا۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا مستاجر اینٹوں کے کھڑا

کے کھڑا کرنے سے قابض متصور ہوگا اس کے قابض ہونے کے لئے اینٹوں کو کھڑا کرنے کے بعد تہہ جمانا بھی ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اینٹیں صرف کھڑی کر دینے سے مستاجر ان کا قابض سمجھا جائے گا کیونکہ اینٹوں کا کھڑا کرنا اس کام کو مکمل کرنا ہے لہذا کھڑی کرنے سے اینٹیں مستاجر کے سپرد ہو جائیں گی اور صاحبین کے قول کے مطابق مستاجر اس وقت تک اینٹوں کا قابض نہیں ہو سکتا جب تک کہ ان کو تہہ نہ لگا دی جائے کیونکہ اینٹ کا کام تہہ لگا کر جمانے سے ہی مکمل ہوتا ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے قول میں اینٹیں اگر کھڑی کرنے سے قبل ضائع ہو جائیں اور صاحبین کے قول میں تہہ لگانے سے قبل ضائع ہو جائیں تو عامل کے واسطے کوئی مزدوری نہ ہوگی کیونکہ وہ کام مکمل ہونے سے پہلے ضائع ہوئی ہیں اور اگر کھڑی کرنے یا تہہ لگانے کے بعد ضائع ہوں تو عامل کو مزدوری دینا ہوگی کیونکہ کام پورا ہو چکا اور مستاجر کے حوالے کیا جا چکا ہے اس لئے کہ معمول فیہ مستاجر کی ملکیت یا اس کے ہاتھ میں ہے۔ معمول فیہ مستاجر کی ملکیت یا قبضے میں آنے کے بعد ہلاک ہو جائے تو اس کا بدل (مخوض) ساقط نہیں ہوتا۔ صاحبین کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ اینٹ کا خواب ہونے سے محفوظ ہونا یا بچنا اس کی تہہ لگا کر جوڑنے سے ہی ممکن ہوتا ہے چنانچہ لوگوں کے درمیان عام طور پر عادت یہی ہے کہ اینٹیں بنانے والے اینٹ کی حفاظت کے لئے اینٹ کی تہہ لگا دیا کرتے ہیں تو یہ تہہ لگانا کام کے مکمل کرنے میں داخل ہوا جیسا کہ تنور سے روٹی پکا کر نکالنا پکانے کے عمل میں داخل ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس کام کے لئے ابارہ منقذ ہوا ہے وہ ہے صرف اینٹیں بنانا۔ جب اینٹ خشک ہو گئی اور اسے کھڑا کر دیا گیا تو وہ چیز موجود ہو گئی جس پر اینٹ کا لفظ بولا جاتا ہے پھر وہ مستاجر کے قبضے میں یا اس کی ملکیت میں بھی ہے لہذا وہ اس کو قبضہ میں لینے والا ہوا۔ باقی رہا اینٹوں کو تہہ لگا کر جوڑنا تو وہ ایک زائد عمل ہے جو عامل پر لازم نہیں۔ دوسرے یہ تہہ لگانا نیز لہ اینٹوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کرنے کے لئے لہذا یہ چیز اس پر لازم نہیں۔ اور اگر اینٹیں مستاجر کی ملکیت یا اس کے قبضہ میں نہ ہوں تو اجیر اس وقت تک اجرت کا مستحق نہیں جب تک کہ اینٹوں کو مستاجر کے سپرد نہ کر دے اور یہ سپرد دینا یوں ہے کہ اجیر اینٹوں اور مستاجر کے درمیان قبضہ کے سلسلے میں ہر قسم کی رکاوٹ دور کر دے البتہ یہ سپرد کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اینٹیں کھڑی کرنے کے بعد اور صاحبین کے نزدیک تہہ لگانے کے بعد ہوگا۔

**نانائی کی اجرت کا مسئلہ** ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جس آدمی نے کے لئے ایک بوری آٹے کی روٹیاں ایک درہم کے بدلے پکائے۔ چنانچہ نانائی نے روٹی لگائی تو نکالنے سے پہلے ہی روٹی تنور میں جل گئی یا تنور میں روٹی لگائی مٹی چمرا س کو نکالنے کے لئے پکڑا تو اس کے ہاتھ سے تنور میں گر گئی اور جل گئی تو نانائی کے لئے کوئی مزدوری نہیں کیوں کہ کام پورا ہونے سے پہلے ہی روٹی ضائع ہو گئی اس لئے کہ روٹی پکانے کا کام روٹی تنور سے

نکالتے پر ہی مکمل ہوتا ہے پس وہ روٹی تو دے نکالتے سے پہلے روٹی نہیں ہوئی تو روٹی کا اس طرح ضائع ہونا ایڈٹ کے مکمل ہونے سے پہلے ضائع ہونے کی مانند ہوا۔ پھر ابن سماء نے کہا کہ نانباتی اگر روٹی نکال کر باہر رکھ دے اور وہ مستاجر کے گھر میں روٹی پکا رہا ہو اور وہ اس کے قصور کے بغیر جل جائے تو اس کے واسطے مزدوری ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر کوئی تاوان بھی نہیں ہوگا اجرت کا استحقاق تو اس لئے کہ وہ روٹی کو تنور سے نکال کر کام سے خارج ہو چکا اور وہ روٹی مستاجر کو سونپنی ہوئی ہوگی اس لئے کہ وہ مستاجر کی ملکیت میں ہے۔ باقی رہا تاوان کا واجب نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ روٹی کا ضائع ہونا اجیر مشترک کے قصور اور عمل دخل کے بغیر ہوا ہے اور ایسی صورت میں امام صاحب کے نزدیک اجیر مشترک پر تاوان نہیں آتا اور جن فقہاء کے مطابق مشترک اجیر ضامن ہوتا ہے، ان کے نزدیک نانباتی اتنے آٹے کا تاوان ادا کرے گا جتنا اسے دیا گیا تھا علاوہ انیس کسی قسم کی مزدوری کا بھی مستحق نہیں ہوگا اور اگر مستاجر چاہے تو نانباتی سے کچی ہوئی روٹی کی قیمت کا تاوان لے لے اور نانباتی کو پکانے کی اجرت ادا کر دے کیونکہ اجیر کا کسی شے کو قبضہ و ملکیت میں لینا۔ صاحبین کے نزدیک قابل تاوان قبضہ ہے لہذا وہ اس شے کو ٹٹے کے مالک کے گھر میں رکھنے سے تاوان سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔ وہ صرف اس شے کو مستاجر کے سپرد کرنے ہی سے بری ہو سکتا ہے جیسا کہ غاصب پر جب تاوان واجب ہو جائے تو تاوان دے کر ہی بری ہو سکتا ہے۔ پس آٹے والے کو اختیار رہے کہ چاہے تو نانباتی سے آٹے کا تاوان لے لے اور اس کو مزدوری نہ دے کیونکہ نانباتی نے کام ابھی مستاجر کے سپرد نہیں کیا تھا اور چاہے تو اس سے کچی ہوئی روٹی کا تاوان لے لے کیونکہ ایک اقدار سے عمل (روٹی پکانے کا عمل) اسے سونپا جا چکا ہے کہ اس کی ملکیت میں ہو اسے اس صفت میں مستاجر پر عامل کی اجرت لازم ہوگی۔ البتہ پکانے میں جو کٹڑی جلی اور آٹے میں جو نمک استعمال ہوا اس کا تاوان اجیر پر نہ ہوگا کیونکہ یہ چیزیں اس پر تاوان واجب ہونے سے پہلے ہی ہلاک ہو چکی ہیں اور جب اس پر تاوان واجب ہوا تو ان کی کوئی قیمت نہ تھی کیوں کہ کٹڑی راکھا اور نمک پانی ہو چکا تھا۔

درزی کی اجرت کا معاملہ | اسی طرح وہ درزی جو مستاجر کے گھر میں اس کا قمیص سی کیونکہ اس کام (قمیص کی سلائی) میں بعض کو چھوڑ کر بعض سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا لہذا مستاجر پر بھی اجرت واجب ہوگی جب یہ کام مکمل ہوگا۔ پھر جب اجیر اس کام (قمیص کی سلائی) سے خارج ہو گیا اور ادھر قمیص کسی طرح ضائع ہو گئی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اجیر (درزی) کے لئے اجرت ہوگی کیونکہ کام مستاجر کی ملکیت میں ہونے کی وجہ سے اسے سونپا جا چکا ہے۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک اجیر کو عین (کپڑے)

کا تاوان دینا ہوگا۔ وہ اس کے تاوان سے بری نہیں ہو سکتا مگر اس وقت جب کہ وہ عین شے کو مستاجر یا مالک کے سپرد کر دے۔ اب مستاجر چاہے تو اجیر سے ان سلعے کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کر لے اور اسے کوئی اجرت نہ دے اور چاہے تو اس سے سلعے ہوئے کپڑے کی قیمت لے لے اور اس صورت میں بوجہ مذکور اسے اجیر کو اجرت دینی ہوگی۔

○ اگر کسی نے بوجھ اٹھانے والے کو اس لیے اجارہ پر لیا کہ وہ (اجیر) ایک بڑے شے کو اٹھا کر بازار سے اس کے مکان تک پہنچائے۔ چنانچہ اجیر نے وہ شے اٹھا لیا یہاں تک کہ جب اپنے مستاجر کی گلی یا گھر کے دروازے پر پہنچا تو کسی آدمی نے اس شے کو توڑ دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بار بار دربار کوئی تاوان نہیں ہوگا اور وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔ اس مسئلے کو ہم نے پیچھے بیان کر دیا ہے کہ جب عین میں اجیر کے عمل کا ظاہر اثر نہ ہو تو جیسے ہی وہ عمل واقع ہوتا ہے وہ اس کے سپرد ہو جاتا ہے۔

○ ابن سمانہ نے امام محمدؒ کے حوالے سے ذکر کیا کہ ایک آدمی نے کپڑا درزی کے حوالے کیا تاکہ وہ کپڑے کو ایک درہم کے عوض سی دے چنانچہ اس نے سی دیا مگر کپڑا مالک کے سپرد کرنے سے پہلے ایک آدمی آگیا جس نے کپڑے کی سلائی کو ادھیڑ دیا تو درزی کے واسطے کوئی اجرت نہیں کیونکہ منافع سپرد کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو گئے ہیں لہذا ان کا بدل (عوض) ساقط ہو گیا اور درزی کو دوبارہ بیٹے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ جب وہ ایک مرتبہ کام سے فارغ ہو چکا تو عقد مکمل ہو گیا لہذا دوبارہ کام کر دینا اس پر لازم نہیں اور اگر درزی نے بیٹے کے بعد خود ہی کپڑے کو ادھیڑ دیا ہو تو اس پر دوبارہ سلائی کرنا واجب ہوگا کیونکہ جب اس نے خود ہی کپڑے کو ادھیڑ دیا تو اس نے اپنے پیدا کیے ہوئے منافع کو فسخ کر دیا تو یہ صورت یوں ہو گئی کہ گویا اس نے سرے سے کام کیا ہی نہیں اور جب کسی اجنبی آدمی نے کپڑے کو ادھیڑا ہو تو اس اجنبی نے منافع کو بر باد کیا جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی اجنبی پر تاوان واجب ہوتا ہے۔

ملاح کی اجرت کا معاملہ

ملاح کے بارے میں فقہانے کہا کہ جب وہ غلہ کو ایک جگہ تک اٹھا کر لے آئے اور وہاں کوئی آدمی کشتی کو واپس سمندر میں لوٹا دے تو ملاح کے واسطے کوئی اجرت نہیں اور نہ ملاح پر یہ لازم ہے کہ وہ دوبارہ کشتی کو اس جگہ تک لے آئے۔ ہاں اگر اس نے خود ہی کسی مصلحت کے تحت کشتی کو لوٹایا ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ کشتی کو مشروط مقام تک دوبارہ لے آئے اور اگر کشتی جس جگہ کی طرف لوٹی ہے ایسی جگہ جہاں سے غلے کا مالک غلہ پر قبضہ کرنے کی قدرت نہیں رکھتا تو ملاح کے واسطے ضروری ہے کہ وہ غلے کو ایسی جگہ لگائے جہاں سے مالک اپنے غلے کو اٹھا سکتا ہو اور اس نے عین مسافت کی ہے اس کے مثلی اجرا کا مستحق ہوگا کیوں کہ اگر ہم ملاح کو یہ کہیں گے کہ وہ غلہ کو ایسی جگہ مستاجر کے حوالے کر دے جہاں سے اٹھانا اس کے لیے مشکل ہے تو اس صورت میں مال ضائع ہو جائے گا اور اگر ہم اسے مثلی اجرت کے عوض ایسی جگہ تک کشتی لائے کی تکلیف دیں جہاں سے مال کا لینا مستاجر کے لیے ممکن ہو



تو اس میں دونوں کے حقوق کی رعایت ہے۔

○ ایک آدمی نے معین مقام تک سواری کے لیے خچر کرایہ پر لیا جب کچھ راستہ طے کر چکا تو خچر سرکشی کرنے لگا۔ پھر اس نے خچر کو واپس اسی جگہ پہنچا دیا جہاں سے رواد ہوا تھا تو جتنی مسافت اس نے کی اتنا کرایہ اس پر لازم ہوگا کیونکہ اس نے اسے منافع وصول کر لیے لہذا ان منافع کا عوض کرایہ ساقط نہیں ہوگا۔

## قاصد کی اجرت کا مسئلہ

جامع صغیر میں امام محمد نے امام ابو حنیفہ کے حوالے سے بیان کیا کہ ایک آدمی نے کسی کو اس لیے مزدوری

پر لیا کہ وہ (اجیر یا مزدور) بصرہ جائے اور وہاں سے مستاجر کے بچوں کو لائے چنانچہ وہ بصرہ پہنچا تو اسے معلوم ہوا کہ افراد خانہ میں سے ایک مرجحہ ہے پس وہ باقی افراد کو لے آیا تو امام محمد نے کہا کہ وہ جتنے آدمیوں کو لے آیا ہے اس حساب سے اجرت کا مستحق ہوگا۔

امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ کسی نے ایک آدمی کا اس لیے اجارہ لیا کہ وہ بصرہ میں اس کا خط فلاں آدمی کو پہنچائے اور اس کا جواب لے آئے چنانچہ وہ گیا تو اسے پتہ چلا کہ فلاں آدمی مر گیا ہے اس نے خط واپس مستاجر کو اکڑوا دیا تو اس کے واسطے کوئی اجرت نہیں اور یہی قول امام ابو یوسف کا ہے مگر امام محمد نے کہا کہ جانے کی اس کے لیے اجرت ہوگی۔ اب پہلے مسئلے (بچوں کو لانے والے) میں اجیر اجرت کا اس لیے مستحق ہے کہ وہاں مقصود اہل خانہ کو لانا ہے جب وہ ایک کو چھوڑ کر باقی اہل و عیال کو لے آیا تو جتنے افراد کو اکڑا لیا اتنے افراد کے لانے کی اجرت کا مستحق ہوگا اور دوسرے خط والے مسئلے میں امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اجرت مسافت طے کرنے کے مقابلے میں ہے نہ کہ خط اٹھانے کے مقابلے میں کیونکہ خط کا کوئی بوجھ نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے اٹھانے میں کوئی تکلیف ہوتی ہے اور جانے میں مسافت کا طے ہونا مامور بہ طریقہ (خط لے جانے کے حکم) کے مطابق واقع ہوا ہے لہذا اتنی مسافت کے کرایہ کا مستحق ہوگا البتہ اس کی واپسی چونکہ مامور بہ طریقہ (جواب لانے کے حکم) کے مطابق نہیں ہوتی لہذا واپسی کا کوئی کرایہ نہ ہوگا اور شیخین (امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف) کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ خط اٹھوانے سے مقصود خط کو فلاں تک پہنچانا ہے اور مقصود چونکہ نہیں پایا گیا لہذا آنے جانے کا کوئی کرایہ مستاجر پر لازم نہ ہوگا۔ اگرچہ حامل خط خط کو سے گیا مگر جب اس نے خط کو واپس لوٹا دیا تو اس نے ان منافع کو حتم کر دیا۔ اس لیے ان منافع کا اجر (کرایہ) بھی باطل ہوگا۔ جیسا کہ مستاجر اگر کسی کو بصرہ میں فلاں تک کھانا پہنچانے کے لیے اجارہ پر لے اور وہ کھانے کو بصرہ لے جائے اور وہاں اسے معلوم ہو کہ فلاں مرجحہ ہے پھر وہ کھانے کو واپس ماکہ کو لوٹا دے تو بوجہ مذکور اس کے لیے کوئی اجرت نہیں ہوتی اسی طرح یہ زیر بحث مسئلہ ہے۔

کرایہ دار کے اختیارات | مستاجر (کرایہ دار) کو مکان، زمین وغیرہ کے اجارہ میں اس بات کا حق ہے کہ وہ مکان سے جس طرح چاہے نفع اٹھائے

خود رہے، سامان رکھے، اپنے ساتھ کسی دوسرے کو بھی رکھے یا اجارہ (کرایہ)، اور اعازہ پر اپنے سوا کسی دوسرے کو ٹھہرائے۔ البتہ اسے یہ اختیار نہیں کہ مکان میں لوہار، دھوبی یا کسی اور ایسے پیشہ ور کو ٹھہرائے جس کی وجہ سے عمارت کمزور ہو جائے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

**کرایہ دار کا آگے زیادہ کرایہ لینا** | مستاجر (کرایہ دار)، اگر مکان کو پہلے کرایہ سے زیادہ کرایہ پر آگے دے تو دیکھا جائے گا کہ دوسری قسم کا کرایہ اگر پہلے کرایہ کی جنس سے مختلف ہے تو زیادتی ٹھیک ہے اور اگر دوسرا کرایہ بھی پہلے کرایہ کی جنس سے ہو تو مناسب نہیں۔ ہاں اگر مستاجر مکان میں کوئی عمارت بنانے یا کھودنے یا پلستر کرنے یا سفیدی وغیرہ کرنے کی زیادتی کرے تو ایک ہی جنس کا زیادہ کرایہ لینا ٹھیک ہے اور اگر مکان میں کسی قسم کی زیادتی نہ کی تو زائد کرایہ میں کوئی بہتری نہیں بلکہ اس زائد کرایہ کو صدقہ کرے لیکن عقد اجارہ جائز ہو جائے گا اور اس کے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ ایسے عقد میں زیادتی جس میں بدل اور مبدل (جس کے مقابلے میں بدل ہوتا ہے) کے درمیان مساوات کا اعتبار نہیں ہوتا، عقد کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوتی اور یہاں کسی طرح سے لہذا عقیدہ صحیح ہوگا باقی دلائل کرایہ کا صدقہ کرنا جب کہ دوسرا کرایہ پہلے کرایہ کی جنس سے ہو تو وہ اس لیے کہ زائد کرایہ اس چیز کا نفع ہے جس کا وہ (مستاجر) ضامن نہیں کیونکہ منافع مستاجر (کرایہ پر دی گئی شے) کے تاوان میں داخل نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ مستاجر اگر اس طرح خراب ہو جائے کہ اس سے نفع اٹھا نامکن نہ رہے تو اس خرابی کا تاوان مالک پر ہوتا ہے اسی طرح اگر کوئی غاصب اس کو غصب کر لے تو بھی اس کا تاوان غاصب پر ہوتا ہے نہ کہ کرایہ دار پر۔ تو یہ زیادتی اس چیز کی نفع ہوتی جس کا کرایہ دار ضامن نہیں اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز سے منع فرمایا ہے اور اگر کرایہ دار نے مکان میں کسی قسم کی زیادتی کی ہو تو یہ زائد کرایہ اس عمارت کی زیادتی کے مقابلے میں ہوگا لہذا یہ زیادتی محض نفع ہونے سے نکل گئی اور اگر کرایہ دار نے مکان میں صرف صفائی کی تو اس صفائی کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ یہ زیادتی نہیں لہذا اس صفائی کے عوض زیادہ کرایہ لینا اچھا نہیں۔ اسی طرح جو پایہ کے کرایہ میں جب کرایہ دار چوپائے میں اون کی گون یا لکھم وغیرہ کی زیادتی کرے تو جو بھڑکوار آگے کرایہ پر دینے کی صورت میں پہلے سے زائد کرایہ لے سکتا ہے اور اگر اسے صرف چارہ ڈالا تو چارے کے عوض زائد کرایہ لینا بہتر نہیں کیونکہ اجرت کا کوئی حصہ چارہ کے مقابلے میں نہیں ہوتا لہذا اس کے واسطے پہلے کرایہ سے زائد کرایہ لینا اخلاقاً مناسب نہیں۔

**کرایہ کی سواری اور کپڑے کے استعمال کا مسئلہ** | اگر سواری کے واسطے کوئی جانور کرایہ پر لیا تو کرایہ دار

اس امر کا مجاہد نہیں کہ اپنے سوا کسی دوسرے کو جانور پر سوار کرے اگر ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔ اسی طرح جب کوئی کپڑا پہننے کے واسطے کرایہ پر لیا تو کسی دوسرے کو نہیں پہنا سکتا اگر ایسا کیا تو ضامن ہوگا کیونکہ سواری کرنے اور کپڑا پہننے میں لوگ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر اس نے کپڑا کسی

دوسرے کو دیا اور دوسرے آدمی نے پہن لیا تو کپڑے کو اگر کوئی نقصان پہنچا تو مستاجر کپڑے کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ کپڑا دوسرے کو پہنانے میں غاصب ہے اور اگر کپڑے کو کوئی نقصان نہ پہنچے تو مالک کے لیے کوئی کرایہ نہ ہوگا۔ کیونکہ معقود علیہ منفعت اس کے اپنے پہننے سے پوری ہوتی ہے اور دوسرے کے پہننے سے جو منفعت حاصل ہوئی ہے وہ معقود علیہ نہیں ہے اور غیر معقود علیہ منفعت کا حاصل کرنا اجرت (کرایہ) کو واجب نہیں کرتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ایک معین کپڑا اجارہ پر لے پھر مالک سے معین کپڑے کی بجائے کوئی دوسرا کپڑا غصب کر لے اور اسے نہیں لے تو اس پر اجارہ والے کپڑے کی اجرت لازم نہیں آتی اسی طرح جب اس نے وہ کپڑا کسی دوسرے کو پہنا دیا تو اس پر کپڑے کی اجرت لازم نہ ہوگی کیونکہ پہننے والے کی تعیین کپڑے کی تعیین کی مانند ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ معقود علیہ منفعت حاصل کرنا کرایہ دار کے لیے ممکن تھا اور یہ امکان اس پر اجرت واجب کرنے کے لیے کافی ہے جیسا کہ وہ کپڑے کو لا کر گھر میں رکھے اور نہ پہننے تو اس پر اجرت لازم ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں ہم یہ عرض کریں گے کہ منفعت اٹھانے پر اس کا قارہ جو اس کے قبضہ کے اعتبار سے ہے جب اس نے کپڑا لا کر گھر میں رکھا تو اس پر اس کا قبضہ ہو گیا یہی وجہ ہے کہ کپڑا اگر گھر میں ضائع ہو جائے تو مستاجر کپڑے کا ضامن نہیں ہوتا مگر جب اس نے وہ کپڑا اپنے سوا کسی دوسرے کو پہنا دیا تو پھر کپڑے پر اس کا قبضہ حکمی طور پر ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ غیر کے پہننے سے کپڑا اگر ضائع ہو جائے تو مستاجر ضامن ہوتا ہے۔ کپڑے پر پہننے والے کے قبضے کا اعتبار ہے حتیٰ کہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ وہ اس غیر سے کپڑے کا تادان لے لے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کپڑے پر مستاجر کے حکمی قبضہ کا اعتبار نہ کیا جائے یہی وجہ ہے کہ کپڑا اگر سلامت رہے تو مستاجر پر اجرت لازم نہیں ہوتی۔

○ اگر کپڑے کو ایک دن کے لیے رات تک پہننے کے واسطے کرایہ پر لیا اور پہننے والے کو متعین نہ کیا تو معقود علیہ مجہول ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہے کیونکہ پہننا، پہننے والے کے اختلاف اور کپڑے کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے عقد کے وقت جس طرح کپڑے کی تعیین نہ کرنا عقد کے واسطے فاسد ہے اسی طرح پہننے والے آدمی کی عدم تعیین بھی عقد کے واسطے فاسد ہے کیونکہ یہ جہالت باہمی جھگڑے کا سبب بن سکتی ہے اس لیے کہ کپڑے کا مالک مستاجر سے مطالبہ کرے گا کہ وہ کپڑا کسی ایسے شخص کو پہنائے جو پہننے میں سب لوگوں سے نرم جو دوسرے کپڑے کی حفاظت کرے اور مستاجر اس سے انکار کرے گا اور دونوں مطلق تنقید سے استدلال کریں گے اور جب عقد ہی فاسد واقع ہو تو اس وقت پہننے والے کی تعیین کرنا صحیح نہیں۔ چنانچہ دونوں اگر کپڑا پہننے سے پہلے ہی اس بارے میں جھگڑ پڑے تو اجارہ فاسد ہو جائے گا اور اگر مستاجر نے کپڑا خود پہن لیا یا کسی دوسرے کو دے دیا اور اس نے شام تک پہن لیا تو یہ جائز ہے اور اس پر مثلی اجرت (کرایہ) واجب ہوگی، اسی طرح سواری کے واسطے اگر کوئی چوپایہ کرایہ پر لیا اور اس پر سواری کرنے والے کی وضاحت نہ کی یا کسی کام کے لئے اجارہ پر لیا اور کام کرنے والے کی وضاحت نہ کی پھر شام تک اس پر کام کیا تو استسنان کی رو سے اس

پر مقررہ کرایہ واجب ہے اور قیاس کی رو سے مثلی کرایہ واجب ہے کیونکہ اس نے معقود علیہ منفعت کو فاسد عقد کے ذریعے حاصل کیا ہے اور مقررہ کرایہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب عقد صحیح ہو اور عقد کے فاسد ہونے کے وقت مقررہ اجر صحیح نہیں ہوتا اور استحسان کی رو سے مقررہ کرایہ واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کو فاسد کرنے والی چیز دراصل جہالت تھی جو باہمی جھگڑے کا باعث ہوتی ہے اور وہ اب دور ہو چکی ہے لہذا جب قضا و عقد کی علت ختم ہو گئی تو معمول (عقد) کا فاسد ہونا، بھی ختم ہو گیا اور یہ اس لیے کہ جہالت معقود علیہ میں ہے اور عقد اجارہ معقود علیہ کے حق میں مضاف کی مانند ہے اور اجارہ معقود علیہ منفعت کے حصول کے وقت نئے سرے سے منفعہ ہوتا ہے اور حصول کے وقت معقود علیہ میں چونکہ جہالت نہیں رہی اور کرایہ بھی منفعت کے حصول کے وقت واجب ہوتا ہے اس لیے ہم نے مقررہ کرایہ واجب ٹھہرایا اور آخر میں تعیین کرنے کو ہم نے ابتداء میں تعیین کرنے کی مانند بنایا اور اگر اس سے کچھ اضافے ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان بھی نہیں کیونکہ وہ عقد کی خلاف ورزی کرنے والا نہیں ہے چاہے وہ کپڑے کو خود پیسے یا کسی دوسرے کو پہنائے۔ بخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہ مال عقد باندھتے وقت ہی کپڑے کا پہنا متین تھا لہذا وہ مال دوسرے کو پہنانے کی صورت میں عقد کے تقاضا کے خلاف کرنے والا ہو گا۔ جب ایک قیص آج کے دن شام تک پہننے کے لیے اجارہ (کرایہ) پر لی اور لا کر اپنے گھر میں رکھ دی یہاں تک کہ شام ہو گئی تو اس پر پورا کرایہ واجب ہے کیونکہ کپڑے کے مالک نے کپڑا اس کے حوالے کر کے معقود علیہ منفعت حاصل کرنا اس کے واسطے ممکن بنا دیا تھا۔ اس سے آگے یعنی کپڑے کا پہنانا مالک کے بس میں نہیں۔ اب مستاجر کو اس امر کی اجازت نہیں کہ وہ اس کے بعد کپڑا اپنے لیے کیونکہ مدت ختم ہونے سے اجارہ ختم ہو گیا۔

۵ اگر سواری کے واسطے چوپایہ اجارہ (کرایہ) پر لیا یا پہننے کے لیے کپڑا کرایہ پر لیا تو مستاجر کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ چوپائے کو آگے سواری کے لیے یا کپڑے کو آگے پہننے کے لیے اجازت پر دے جس کی وجہ ہم نے پیچھے بیان کر دی۔

**کرایہ کے مکان کو بیچنے کا معاملہ** مؤجر (اجارہ کرنے والے، مالک) نے اگر

کرایہ پر دیے ہوئے مکان کو کرایہ پر چڑھانے کے بعد بغیر کسی معقول عذر کے بیچ دیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ بیع (بیچنا) جائز نہیں ہے۔ بعض مقامات میں مذکور ہے کہ یہ بیع موقوف ہے اور بعض جگہ لکھا ہے کہ یہ بیع باطل ہے مگر ان تمام اقوال کو درست قرار دینا ممکن ہے کیونکہ لایعجز (ناجائز ہے) کہنے کا مطلب ہے لاینفذ یعنی یہ عقد نافذ نہیں ہو گا اور یہ چیز موقوف ہونے کو مانع نہیں اور ان کے باطل کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس عقد بیع کافی الحال کوئی ظاہر حکم نہیں ہے اور یہی عقد کے موقوف ہونے کا مفہوم ہے صحیح بات یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے حق میں یہ عقد جائز ہے اور مستاجر کے حق میں موقوف ہے حتیٰ کہ مدت اجارہ جب پوری ہو جائے گی تو عقد بیع کا قبول کرنا مشتری کو

لازم ہو جائے گا اب اس کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ بیع کو لینے سے انکار کرے اور بائع (فروخت کنندہ) کے واسطے یہ جائز نہیں کہ وہ مستاجر (کرایہ دار) کے ہاتھ سے بیع (فروخت شدہ مکان) کو لے لے بغیر اس کے کہ وہ (مستاجر) اس عقد بیع کو جائز ٹھہرائے ہاں اگر وہ اس سودے کی اجازت دے دے تو پھر اس سے مکان لینا جائز ہے اور اگر مستاجر اس سودے کو جائز ٹھہرانے سے انکار کر دے تو خریدار کو اس بات کا حق ہے کہ وہ عقد بیع کو فسخ کر دے اور جب اس نے عقد کو ایک مرتبہ فسخ کر دیا (توڑ دیا) تو اجارہ کی مدت گزرنے کے بعد دوبارہ وہی عقد جائز نہ ہوگا۔ یہاں ایک یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ آیا کرایہ دار بھی اس عقد بیع کو فسخ کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں ظاہر (روایہ) (امام محمد کی وہ روایات یا تالیفات جن کی سند امام ابو حنیفہ تک واضح اور ظاہر ہے) میں مذکور ہے کہ وہ اس عقد کو توڑنے کا اختیار نہیں رکھتا حتیٰ کہ اگر وہ توڑے تو بھی یہ عقد نہیں ٹوٹتا۔ جبکہ طحاوی نے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ سے یہ نقل کیا ہے کہ مستاجر (کرایہ دار) اس عقد بیع کو توڑ سکتا ہے اور جب وہ عقد ہذا کو توڑ دے تو دوبارہ جائز نہیں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ مستاجر اس عقد کو نہیں توڑ سکتا۔

اجارہ دراصل بیع میں عیب کی مانند ہے خریدار کو اگر مکان خریدتے وقت اجارہ کا پتہ ہو تو عقد اجارہ بطور لازم واقع ہو جائے گا۔ اور اگر خریدتے وقت اسے اجارہ کا علم نہ ہو تو مشق تری کو اختیار ہے کہ چاہے تو عیب یعنی اجارہ کی وجہ سے عقد بیع کو توڑ دے اور چاہے تو اس کو جائز رکھے۔ یہ مذکورہ تفصیل ائمہ احناف کے موقف کے مطابق ہے اور امام شافعی کا اس بارے میں یہ فرمان ہے کہ عقد بیع مستاجر (کرایہ دار) کی اجازت کے بغیر ہی نافذ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بیع اپنے محل پر واقع ہو رہی ہے کیونکہ کرایہ کے مکان کی عین ذات مالک مکان کی ملکیت ہے اور کرایہ دار کا حق مکان کی صرف منفعت میں ہے اور بیع کا محل عقد بیع کے واقع ہونے کی جگہ، عین چیز ہے لہذا اس میں کرایہ دار کا کوئی حق نہیں جب کہ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ بائع بیع کو خریدار کے سپرد کرنے پر قادر نہیں اس لیے کہ بیع سے کرایہ دار کا حق متعلق ہو چکا ہے اور ضروری ہے کہ جہاں تک ممکن ہو انسان کے حق کو باطل کرنے سے بچا یا جائے اور یہاں کرایہ دار کے حق میں عقد بیع کو موقوف مان کر کرایہ دار کے حق کو بچانا ناممکن ہے۔ تو خریدار کے حق میں ہم نے اس عقد کے جائز ہونے کا اور کرایہ دار کے حق میں موقوف ہونے کا فتویٰ دیا تاکہ دونوں کے حقوق کی حفاظت اور مرد و جانب کی رعایت ہو سکے۔ اسی طریق پر جب ایک آدمی اپنے مکان کو اجارہ (کرایہ) پر دے چکے پھر اس مکان کا کسی دوسرے آدمی کے لیے اقرار کرے تو اس کا یہ اقرار اس کے اپنے حق میں تو نافذ ہے مگر کرایہ دار کے حق میں نافذ نہیں ہوگا بلکہ اجارہ کی مدت گزرنے تک موقوف رہے گا۔ جب مدت اجارہ پوری ہو جائے گی تو اقرار اس کے حق میں بھی نافذ ہو جائے گا اور مکان اس آدمی کو دیا جائے گا جس کے لیے مالک کی طرف سے اقرار کیا گیا ہے اور یہ صورت اس صورت کے برعکس ہے جب مالک مکان ایک آدمی سے اپنے مکان کا اجارہ کر چکے (کرایہ پر دے چکے) پھر کسی دوسرے آدمی سے بھی اسی

مکان کا عقد اجارہ کر لے تو دوسرا عقد اجارہ پہلے کرایہ دار کی اجازت پر موقوف ہے اگر وہ اجازت دے تو جائز ورنہ باطل ہوگا اور یہاں زیر بحث صورت میں مستاجر (کرایہ دار) عقد بیع کو باطل نہیں کر سکتا اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عقد اجارہ منفعیت پر واقع ہوتا ہے کہ وہ منفعیت کا مالک بنانا ہے اور مکان کے منافع پہلے کرایہ دار کی ملکیت میں لہذا دوسرا عقد اجارہ اس کے اجازت سے جائز اور اس کے باطل کرنے سے باطل ہوگا۔ باقی رہا مکان کے اقرار والے مسئلہ تو اقرار عین شے پر واقع ہوتا ہے اور عین چیز مالک کی ملکیت ہے لیکن کرایہ دار کا چونکہ اس عین کے ساتھ ایک حق متعلق ہو چکا ہے لہذا کرایہ دار کے حق میں یہ اقرار موقوف رہے گا اور جب اس کا حق نرا مل ہو جائے گا تو اقرار نافذ چلائے گا۔ پھر پہلے کرایہ دار نے اگر دوسرے عقد اجارہ کی اجازت دے دی اور وہ نافذ ہو گیا تو اس دوسرے اجارہ کی اجرت پہلے کرایہ دار کے واسطے ہوگی نہ کہ مالک مکان کے لیے اور بیچنے کی صورت میں قیمت مالک مکان کے لیے ہوگی۔ اس فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی کیونکہ عقد اجارہ منفعیت پر واقع ہوا اور منفعیت پہلے کرایہ دار کی ملکیت ہے تو جب اس نے دوسرے عقد اجارہ کی اجازت دی تو اس عقد کا بدلہ (عوض) کرایہ، اسی کے لیے ہوگا اور اس کے اجازت دینے سے جب تک دوسری مدت اجارہ ختم نہیں ہو جاتی اس (پہلے کرایہ دار) کا اپنا عقد فسخ نہیں ہوگا جب دوسرے اجارہ کی مدت گزر جائے گی تو اب دیکھا جائے گا کہ اگر دونوں اجاروں کی مقدار مدت ایک ہی تھی تو دونوں مدتیں ختم ہو جائیں گی اور اگر دوسری مدت پہلی سے کم ہو تو پہلے کرایہ دار کو اختیار ہے کہ اپنی مدت پوری ہونے تک مکان میں رہائش اختیار کیے رہے۔

**کرایہ کے مکان کو رہن رکھنے کا مسئلہ** | اسی طرح مؤاخر نے اگر کرائے پر دیے ہوئے مکان کو اجارہ کی مدت گزرنے

سے پہلے کسی کے پاس رہن (گروہی) رکھ دیا تو یہ عقد رہن اس کے درمیان اور مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا ہے) کے درمیان جائز اور مستاجر (کرایہ دار) کے حق میں موقوف ہے کیونکہ مکان کیساتھ مستاجر کا حق متعلق ہو چکا ہے اور اجارہ کی مدت پوری ہونے تک مکان کو روک سکتا ہے اسی اصول کی بنیاد پر راہن کا مرہون (گروہی) میں رکھی ہوئی چیز کو بیچنے کا مسئلہ ہے کہ یہ عقد بیع بائع اور مشتری کے درمیان تو جائز ہے لیکن مرتہن کے حق میں موقوف ہے۔ وہ قرضے میں دبا ہوا پائل مال وصول کرنے تک مرہون شے کو روک سکتا ہے البتہ راہن جب مرہون مکان کو چھڑائے تو اس پر واجب ہے کہ مکان مشتری کے سپرد کرے جیسا کہ اجارہ کی صورت میں بیچے تو اجارہ کی مدت گزرنے پر مکان مشتری کے حوالے کرنا لازمی ہوتا ہے۔ البتہ یہاں اتنی بات ہے کہ مرتہن جب راہن کے عقد بیع کو جائز قرار دے دے اور اگر مکان مشتری کے سپرد کر دے تو مکان کی قیمت مکان کے قائم مقام ہونے کے طور پر مرتہن کے پاس رہن ہوگی کیونکہ مکان جب تک اس کے پاس ہے اس کے لیے عین مکان کے روک لینے کا حق ثابت ہے اور عین کا بدلہ عین شے کے قائم مقام ہوتا ہے لہذا اس کے لیے بدلہ (قیمت) کو روک لینے کا حق ثابت ہوا۔ صاحب قدوری نے رہن اور اجارہ کی

صورتوں میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ رہن میں مرتبہ کو یہ حق ہے کہ وہ اس عقد بیع کو باطل قرار دے مگر مستاجر دہرایہ دار کو یہ حق حاصل نہیں کیونکہ مستاجر کا حق منفعت میں ہے کہ عین مکان میں لہذا اس کی طرف سے عقد بیع کو فسخ کرنا غیر کے حق کے محل میں تصرف کرنا ہے جس کا اسے اختیار نہیں اس کے برعکس مرتبہ کا حق عین مرہون مکان میں ہے چنانچہ وہ مکان سے اپنے ذہن (قرض) کو وصول کر سکتا ہے تو مرتبہ کی جانب سے اس عقد بیع کو فسخ کرنا اس کے اپنے حق میں تصرف کرنا ہے لہذا وہ اس چیز کا حقدار ہے (واللہ عزوجل اعلم)

## اجیر کا خود یا دوسروں سے کام کرانا

اجیر کسی کام کے لیے اپنی ذات کو اجارہ پر دینے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ خود کام کرے یا دوسرے اجیروں (مزدوروں، کاریگروں) سے کام کرائے جب کہ عقد میں یہ شرط نہ ہو کہ وہ (اجیر) اپنے ہاتھ سے کام کرے گا۔ کیونکہ عقد ہذا کام پر واقع ہے اور کام بعض اوقات انسان خود کرتا ہے اور بعض اوقات دوسروں سے بھی کرتا ہے۔ دوسرے یہ دیگر مزدوروں یا کاریگروں کا کام اسی کیلئے ہوتا ہے تو ان کا کام ایسا ہی جو جائے گا جیسے اس نے خود کیا۔ لہذا یہ عقد میں اجیر کا خود کام کرنا شرط ہو کیونکہ اس صورت میں عقد ایک معین شخص سے کام کرانے پر واقع ہوگا اور تعین مفید چیز ہے اس لیے کہ کاریگر لوگ کام میں ایک دوسرے سے متفاوت (کم و بیش) ہوتے ہیں لہذا وہی اجیر متعین ہوگا اور اس کا کام کو مستاجر کی مرضی کے بغیر کسی دوسرے کے سپرد کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ ایک آدمی بوجھ لادنے کے لیے ایک معین اونٹ کو اجارہ پر لے تو اسے کوئی دوسرا اونٹ لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر اس نے صرف بوجھ اٹھانے پر اجارہ کیا تھا اور اونٹ کی تعین نہیں کی تھی تو اونٹ بان کو حق حاصل ہوگا کہ وہ جو سادھت چاہے مستاجر کے حوالے کر دے۔ اسی طرح یہاں ہے۔

## مالک مکان اور کرایہ دار کی ذمہ داریاں

مکان کی پائٹی، پلستر، پنا لے کی درستگی اور گرمی یوٹی دیوار کا بنانا مالک مکان اور گرمی یوٹی دیوار کا بنانا مالک مکان کے ذمہ ہے نہ کہ کرایہ دار کے۔ کیونکہ مکان اس کی ملکیت ہے اور ملکیت کی اصلاح مالک کے ذمہ ہوتی ہے۔ لیکن اس اصلاح پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ مالک کو اپنی ملکیت شے کی اصلاح (ٹھیک کرنے) پر مجبور نہیں کیا جاسکتا اور مالک مکان اگر یہ اصلاح نہ کرے تو کرایہ دار کو اس بات کا حق ہے کہ مکان کو چھوڑ دے کیونکہ اس قسم کی خرابی معقود علیہ میں عیب ہے اور مالک کو اپنی ملک سے عیب دور کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا لیکن مستاجر کو یہ حق ہے کہ وہ پچھلے معقود علیہ پر راضی نہ ہو جتنی کہ مستاجر اگر مکان کو اجارہ پر لے اور وہ اسی طرح خراب ہو اور وہ مکان کو دیکھے بھی تو اس کے لیے اجارہ توڑنے کا اختیار نہیں کیونکہ وہ عیب دار معقود علیہ پر رضامند ہو گیا ہے۔ پانی کے ڈول، بدرو اور نالی وغیرہ کی اصلاح مالک مکان کے ذمہ ہے چاہے وہ بدرو یا نالی وغیرہ کرایہ دار کے فعل سے بھر گئی ہو مگر مالک کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا

گاہ جس کی وجہ ہم نے اوپر عرض کر دی

مستاجر دکرایہ دار کے بارے میں فقہانے کہا کہ جب اجارہ کی مدت گزر جائے اور مکان میں مستاجر کے جھاڑو دینے اور صفائی کرنے سے مٹی پڑی ہو تو کرایہ دار پر اس کا اٹھانا لازم ہے کیونکہ وہ اس کے فعل سے پیدا ہوئی ہے تو وہ مٹی اس مٹی کی مانند ہوئی جسے کرایہ دار نے خود مکان میں رکھا ہوا اور اگر مٹی سے مکان کا صفحہ اور راستہ بھر جائے تو از روئے قیاس اس مٹی کا اٹھوانا کرایہ دار پر لازم ہے کیونکہ وہ مٹی اس کے فعل سے پیدا ہوئی ہے لہذا اس کا اٹھوانا اس پر لازم ہے جیسا کہ کوڑا کرکٹ اور راکھ کو اٹھانا لازم ہے مگر فقہانے استحسان کی رو سے عرف اور عادت کی وجہ سے اس مٹی کا اٹھانا مالک مکان کے ذمہ لگایا ہے کیونکہ لوگوں کے درمیان عادت یہی ہے کہ جب کچھ زمین میں چھپا ہوا ہے اس کا اٹھانا مالک مکان کے ذمے ہوتا ہے لہذا فقہاء نے اس چیز کو عام عادت کے مطابق ہی رکھا اور اگر کرایہ دار مکان میں کسی خراب چیز کی اصلاح کر دے تو اس اصلاح میں اٹھنے والے خرچ کا اسے کوئی معاوضہ نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس نے غیر کی ملکیتی شے کی مالک کی اجازت کے بغیر اصلاح کی حالانکہ اسے یہ اختیار حاصل نہیں تھا تو وہ اس کام میں محض نیکی کرنے والا ہوا۔

### کرایہ کی چیز کی واپسی کا مسئلہ

اجارہ پر دی گئی شے کا واپسی قبضہ مواجر (اجارہ کنندہ یعنی مالک) کے ذمہ ہے چنانچہ کسی نے اگر سواری کا جانور اس لیے اجارہ (کرایہ) پر لیا کہ وہ اپنی حاجات میں شہر کے اندر ایک معلوم وقت کے لیے جانور پر سواری کرے گا۔ پس وہ معلوم اور مقررہ وقت گزر گیا تو اس (مستاجر، کرایہ دار) پر یہ واجب نہیں کہ وہ جانور کو لے جا کر مواجر (مالک) کے سپرد کر آئے۔ بلکہ خود مواجر کی ذمہ داری ہے کہ وہ مستاجر کے مکان سے جانور کو لے آئے کیونکہ مستاجر نے اگرچہ جانور سے منفعت اٹھائی ہے مگر وہ منفعت اسے ایک ایسے عوض (اجرت) کے بدلے حاصل ہوئی ہے جو مواجر کو ملے گا تو عین شے (جانور) اس کے ہاتھ میں باقی امانتوں کی مانند بطور امانت باقی رہی یہی وجہ ہے کہ اس جانور کا خرچہ (چارہ وغیرہ) بھی لازم نہیں اور نہ ہی امانت کی طرح اس پر جانور کا لوٹانا واجب ہے حتیٰ کہ اگر وہ کئی دن تک جانور کو اپنے پاس روکے رکھے اور وہ اسی کے ہاں ہلاک ہو جائے تو وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا۔ چاہے مواجر نے اس سے جانور کو طلب کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ مواجر کی طرف سے واپسی کے مطالبہ کے بعد بھی اس پر جانور کا مواجر کے گھر پہنچانا ذمہ نہیں۔ لہذا وہ روکنے میں ظلم کرنے والا نہ ہوگا اور نہ ہی ضامن ہوگا جیسا کہ مؤرخ (جس کے پاس امانت رکھی جائے۔ امین) امانت میں رکھی ہوئی چیز کو امانت رکھنے والے کے گھر پہنچانے میں تک کہ وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ امانت کا ضامن نہیں ہوتا اور یہ مسئلہ مستعار یعنی مالک کے لیے ہونے جانور کے برعکس ہے کہ مستعار چیز کا لوٹانا مستعیر (مانگنے والے) کے ذمہ ہے کیونکہ اس چیز کا نفع مستعیر کے لیے خلوص کی بنیاد پر ہے لہذا اس کا لوٹانا مستعیر پر واجب ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ وسلم کا ارشاد ہے: **الخارج بالضمنان**۔



مستحبر کے ذمہ ہے اسی طرح والہاں لوٹانے کی مشقت بھی وہی برداشت کرے گا۔

اگر مستاجر نے جانور کو ایک مقررہ جگہ سے مصر میں آنے جانے کے واسطے کرایہ پر لیا ہو تو مستاجر پر لازم ہے کہ وہ جانور کو اس جگہ لے آئے جہاں سے اس نے جانور کو اپنے قبضہ میں لیا تھا۔ یہ اس لیے نہیں کہ جانور کا لوٹانا اس پر واجب ہے بلکہ اس مسافت کی وجہ سے ہے جس کو عقد احارہ شامل ہے کیونکہ عقد احارہ پورا نہیں ہو گا مگر اسی وقت جب وہ (مستاجر) اسی جگہ کی طرف لوٹ کر آئے۔ اگر وہ جانور کو لے کر اپنے گھر چلا گیا اور وہاں جانور ہلاک ہو گیا تو اس کی قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ جانور کو عقد کی جگہ کے سوا دوسری جگہ لے جا کر اس نے زیادتی کا ارتکاب کیا ہے۔

اگر کرایہ دانے نے یہ کہا کہ میں جانور پر اس جگہ سے غداں جگہ تک سواری کروں گا اور وہاں سے اپنے مکان کی طرف لوٹ آؤں گا تو کرایہ دار پر جانور کا موٹا جرے گھر پہنچانا لازم نہیں کیونکہ جب وہ اپنے گھر کی طرف لوٹ آیا تو احارہ کی مدت ختم ہو گئی اور اب وہ جانور اس کے پاس بطور امانت ہے لہذا اس پر امانت کی طرح جانور کا لوٹانا لازم نہیں۔

**انا کے حقوق و فرائض** | انا (دودھ پلانے والی - دائی) کو یہ حق نہیں کہ وہ کسی دوسرے بچے کو بھی لے لے اور پہلے بچے کے ساتھ اسے دودھ پلانا۔ اگر اس نے کوئی دوسرا بچہ لے لیا اور پہلے بچے کے ساتھ اسے دودھ پلایا تو اس نے برا کیا اور گنہگار ہوئی مگر اس نے پہلے بچے کو نقصان پہنچایا تاہم وہ پہلے اور دوسرے دونوں بچوں پر اجرت کی مستحق ہوگی۔ اس معاملے میں اس کا گنہگار ہونا اس لیے ہے کہ اس پر پہلے بچے کو پورا پورا دودھ پلانا ضروری تھا جب اس نے دوسرے کو دودھ پلایا تو وہ دھ میں کمی کی وجہ سے اس نے ہر ایک کو نقصان پہنچایا اور ہر ایک بچے سے اجرت کی مستحق اس لیے ہے کہ عقد کے تحت مطلق دودھ پلانا تھا اور وہ پلایا گیا ہے البتہ مستتر ضعیف (دودھ پلوانے والے یا دائی طلب کرنے والا) اس امر کا مجاز ہے کہ وہ کسی دوسری دائی کو اجارہ پر رکھ لے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے :

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْكُنُوا أَوْلَادَكُمْ فَالْجُنَاحُ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ  
بِأَنْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ - (البقرہ ۲۳۲)

اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو کسی اور انا کا دودھ پلوانا چاہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں جب کہ تم ان کے حوالے کر دو جو کچھ انہیں دینا ہے موافق دستور کے، تو یہاں اللہ تعالیٰ نے دودھ پلوانے والے سے مطلقاً (بغیر کسی قید کے) گناہ کی نفی فرمائی ہے اگر دوسری دائی نے بچے کو دودھ پلایا تو اس کے واسطے بھی اجرت ہوگی۔ اگر عقد میں فریق دائی نے کسی دوسری دائی کو اجارہ پر لیا اور اس دوسرے بچے کو دودھ پلایا یا اس نے بچے کو اپنی پڑوسن کے حوالے کر دیا اور اس پڑوسن نے بچے کو دودھ پلایا تو دائی اگر روئے استحسان اجرت کی مستحق ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اجرت کی مستحق نہ ہو۔ اگر روئے قیاس اجرت کے مستحق نہ ہونے

کی وجہ یہ ہے کہ عقد اس کے اپنے عمل (دودھ پلانے) پر واقع ہوا ہے لہذا وہ کسی دوسری سے دودھ پلانے پر اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ایک آدمی کسی اجیر (کارگر) کو اس لیے اجارہ پر لے کر وہ خود کام کرے مگر وہ کسی دوسرے سے کام کرادے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہے اور از روئے امتحان اجرت کے مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دائی کا دودھ پلانا بعض اوقات اس کی اپنی ذات کے ذریعے ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی دوسری عورت کے ذریعے کیونکہ انسان کبھی خود کام کرتا ہے اور کبھی دوسروں سے کراتا ہے علاوہ ازیں جب دوسری دائی نے پہلی کے کہنے پر کام کیا (دودھ پلایا) تو اس کا کام کرنا دودھ پلانا پہلی کے لیے ہوا تو یہ صورت ایسی ہی ہوگئی کہ گویا پہلی نے خود کام کیا۔ یہ بات اس وقت ہے جب عقد میں صرف دودھ پلانا شامل ہوا اور جب عقد میں اس کے بذات خود دودھ پلانے کی شرط ہو تو پھر اسے یہ اختیار نہیں کہ وہ بچے کو دوسری عورت سے دودھ پلوائے کیونکہ عقد نے اس پر بذات خود دودھ پلانا واجب کر دیا ہے۔ اس صورت میں اگر اس نے دوسری عورت کا اجارہ کیا اور اس نے بچے کو دودھ پلایا تو یہ اجارہ کرنے والی دائی اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے اعمال پر اجارہ کے مسئلے میں عرض کیا۔

مشرع وضع دائی طلب کرنے والے کو برحق نہیں کہ وہ دائی کو اپنے گھر میں روک رکھے جب کہ دائی پر یہ شرط عائد نہ کی گئی ہو اور دائی کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بچے کو اپنے گھر میں لے جائے کیونکہ مکان عقد کے تحت داخل نہیں۔ نیز دائی پر بچے کا کھانا اور اس کی دوائی (علاج معالجہ) بھی واجب نہیں کیونکہ یہ چیز بھی عقد میں داخل نہیں ہوتی اور کتاب الاصل میں جو یہ مذکور ہے کہ جن چیزوں کے ساتھ بچوں کا عموماً علاج کیا جاتا ہے مثلاً ریحان اور تیل وغیرہ وہ اتنا کے ذمہ ہیں تو اس کا حکم لوگوں کی عام عادت پر ہے۔

**عقد کے تابع چیزوں کا حکم** | عقود کے تابع چیزیں جن کا عقود میں ذکر نہیں کیا جاتا، کا حکم ہر شہر کی عام عادت اور عرف کے مطابق ہوتا

ہے۔ چنانچہ فقہانے کہا ہے کہ جس آدمی نے کسی مزدور کو اینٹیں بنانے کے لیے اجارہ پر لیا تو زغبل و کپلوں ریڑھی وغیرہ اور اینٹیں بنانے کا ساچہ اینٹیں بنوانے والے کے ذمہ ہے اور یہ حکم عام لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہے اور جس آدمی نے قبر کھودنے کے لیے کسی مزدور کو اجارہ پر لیا تو قبر پر مٹی ڈالنا متاجر کے ذمے ہے اگر وہاں کے لوگ ایسا کرتے ہوں۔ اینٹوں کو تنہا لٹکا کر جمانا اینٹیں بنانے والے کے ذمہ داری ہے اور تنور سے روٹی نکالنا تانبائی کا کام ہے کیونکہ روٹی کا تنور سے نکالنا کام کی تکمیل میں داخل ہے۔ سلائی کا دھاگہ درزی کے ذمہ ہے کیونکہ لوگوں کی عام عادت اسی طرح جاری ہے وہ آٹا جس سے کپڑا بننے والا کپڑے کی اصلاح کرتا ہے، کپڑے والے کے ذمہ ہے اور اگر شہر (ملاقے) والے لوگ مذکورہ تمام صورتوں میں اس کے برعکس کرتے ہوں تو ان چیزوں کا حکم ان کے عام معمول کے مطابق ہوگا۔

**مسائل** | دیگ یا سائن وغیرہ پکانے والے (COOKER) کا جب شادی میں اجارہ کیا جائے تو

شور باکانکانا پکانے والے کے ذمہ ہے اور اگر اس نے کسی ایک آدمی کا سالن پکایا اور پکانے سے فارغ ہو گیا تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا اور سالن کا نکال کر دینا اس پر واجب نہیں اور اس چیز کا فیصلہ لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہوگا جو عادت کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا رہتا ہے۔

○ جس آدمی نے کوئی جانور کرایہ پر لیا تاکہ اس پر اپنے مکان تک گندم لاد لائے جب اپنے مکان تک پہنچا تو گندم والے نے چاہا کہ جانور کا مالک اس گندم کو گھر میں بھی رکھے اور وہ ایسا کرنے سے انکار کرے تو امام ابوحنیفہ کے حوالے سے فقہاء نے کہا اس پر وہی چیز واجب ہے جس کو لوگ کیا کرتے ہوں یعنی اونٹ بان اگر بوجھ کو گھر میں بھی رکھتے ہوں تو رکھے ورنہ نہیں اور اگر گندم والا یہ چاہے کہ اونٹ بان گندم کو چھت پر یا بالائے شانہ پر چڑھا دے تو یہ اونٹ بان پر لازم نہیں لایہ کہ گندم چھت پر چڑھانے کی شرط ہو اور اگر بوجھ اٹھانے والا کوئی مزدور ہو جس نے اپنی پیچھے بوجھ اٹھا رکھا ہو تو اس کو بوجھ کا گھر میں لانا واجب ہے البتہ بوجھ کو لے کر چھت پر چڑھنا اس پر واجب نہیں لایہ کہ عقد میں اس کی شرط ہو اور جب کسی چوپائے کو کرایہ پر لیا جائے تو اس کا چارہ چوپائے کے مالک کے ذمہ ہے البتہ اس کی رسیاں اور گون وغیرہ کا حکم اس پیشہ کے عام لوگوں کے عرف کے مطابق ہے۔ اسی طرح چوپائے کی نگام اور کاٹھی مالک چوپائے کے ذمہ ہے لایہ کہ لوگوں کا عام طریقہ اس کے برعکس ہو۔ اگر لوگ اس کے برعکس کرتے ہوں یعنی نگام اور کاٹھی بھی کرایہ دار مینا کرتا ہو تو ایسا ہی ہوگا۔ اسی اصول پر دیگر کئی مسائل کا حل ہوگا۔

○ اگر کسی آدمی نے رستے میں پھینکے ہوئے نو مولود بچے کو اٹھالیا اور اس کے لیے کوئی آنا اجارہ پر لے لی تو اتنا کی اجرت اس کے ذمہ ہے اور اس اجرت دینے میں وہ رضا کا رہے۔ اجرت کا اس پر لازم ہونا اس لیے ہے کہ اس نے خود اس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے لہذا یہ اسے لازم ہوگی اور اجرت دینے میں رضا کا اس وجہ سے ہے کہ اس پر یقین (گرے ہوئے نو مولود بچے) کی ذمہ داری نہیں تھی لہذا وہ اپنے ذمہ میں قرض واجب کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس بچے کا دودھ پلانا بیت المال کے ذمہ ہے کیونکہ اس کی میزبیت بیت المال ہی کے لیے ہوگی۔

## مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کا بیان

عقد اجارہ کے تابع احکام کی دوسری قسم کا تعلق مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے) اور مستاجر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کی صفت سے ہے۔ اس قسم میں دو طرح کی بحث ہے۔ ایک تو مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کے بیان میں اور دوسری ان چیزوں کے بیان میں جو اس صفت کو تبدیل کرتی ہیں چنانچہ ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ

**مستاجر۔ ایک امانت** | اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے) مثلاً مکان، چوپایہ اور خدمت کا غلام وغیرہ مستاجر

کی وجہ یہ ہے کہ عقد اس کے اپنے عمل (دودھ پلانے) پر واقع ہوا ہے لہذا وہ کسی دوسری سے دودھ پلانے پر اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ایک آدمی کسی اجیر (کارگر) کو اس لیے اجارہ پر لے کر وہ خود کام کرے مگر وہ کسی دوسرے سے کام کراوے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہے اور از روئے امتحان اجرت کے مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دائی کا دودھ پلانا بعض اوقات اس کی اپنی ذات کے ذریعے ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی دوسری عورت کے ذریعے کیونکہ انسان کبھی خود کام کرتا ہے اور کبھی دوسروں سے کراتا ہے علاوہ ازیں جب دوسری دائی نے پہلی کے کہنے پر کام کیا (دودھ پلایا) تو اس کا کام کرنا (دودھ پلانا) پہلی کے لیے ہوا تو یہ صورت ایسی ہی ہوگی کہ گویا پہلی نے خود کام کیا۔ یہ بات اس وقت ہے جب عقد میں صرف دودھ پلانا شامل ہوا اور جب عقد میں اس کے بذات خود دودھ پلانے کی شرط ہو تو پھر اسے یہ اختیار نہیں کہ وہ بچے کو دوسری عورت سے دودھ پلوائے کیونکہ عقد نے اس پر بذات خود دودھ پلانا واجب کر دیا ہے۔ اس صورت میں اگر اس نے دوسری عورت کا اجارہ کیا اور اس نے بچے کو دودھ پلایا تو یہ اجارہ کرنے والی دائی اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے اعمال پر اجارہ کے مسئلے میں عرض کیا۔

مشتَرع وضع دائی طلب کرنے والے کو برحق نہیں کہ وہ دائی کو اپنے گھر میں روک رکھے جب کہ دائی پر یہ بشرط عام نہ کی گئی ہو اور دائی کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بچے کو اپنے گھر میں لے جائے کیونکہ مکان عقد کے تحت داخل نہیں نیز دائی پر بچے کا کھانا اور اس کی دوائی (علاج معالجہ) بھی واجب نہیں کیونکہ یہ چیزیں عقد میں داخل نہیں ہوتی اور کتاب الاصل میں جو یہ مذکور ہے کہ جن چیزوں کے ساتھ بچوں کا عموماً علاج کیا جاتا ہے مثلاً ریحان اور تیل وغیرہ وہ اتنا کے ذمہ ہیں تو اس کا حکم لوگوں کی عام عادت پر ہے۔

**عقد کے تابع چیزوں کا حکم** | عقود کے تابع چیزیں جن کا عقد میں ذکر نہیں کیا جاتا، کا حکم برتہاہر کی عام عادت اور عرف کے مطابق ہوتا

ہے۔ چنانچہ فقہانے کہا ہے کہ جس آدمی نے کسی مزدور کو اینٹیں بنانے کے لیے اجارہ پر لیا تو زخیل و کمپول ریڑھی وغیرہ اور اینٹیں بنانے کا سا پڑ اینٹیں بنوانے والے کے ذمہ ہے اور یہ حکم عام لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہے اور جس آدمی نے قبر کھودنے کے لیے کسی مزدور کو اجارہ پر لیا تو قبر مٹی ڈالنا مستاجر کے ذمے ہے اگر وہاں کے لوگ ایسا کرتے ہوں۔ اینٹوں کو تنہا لٹکا کر جانا اینٹیں بنانے والے کی ذمہ داری ہے اور تنور سے روٹی نکالنا تباہی کا کام ہے کیونکہ روٹی کا تنور سے نکالنا کام کی تکمیل میں داخل ہے۔ سلائی کا دھاگہ درزی کے ذمہ ہے کیونکہ لوگوں کی عام عادت اسی طرح جاری ہے وہ آٹا جس سے کپڑا بننے والا کپڑے کی اصلاح کرتا ہے، کپڑے والے کے ذمہ ہے اور اگر شہر (ملاقے) والے لوگ مذکورہ تمام صورتوں میں اس کے برعکس کرتے ہوں تو ان چیزوں کا حکم ان کے عام معمول کے مطابق ہوگا۔

**مسائل** | دیگ یا سالن وغیرہ پکانے والے (COOKER) کا جب شادی میں اجارہ کیا جائے تو

شور باکانکا ناپکانے والے کے ذمہ ہے اور اگر اس نے کسی ایک آدمی کا سالن پکایا اور پکانے سے فارغ ہو گیا تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا اور سالن کا نکال کر دینا اس پر واجب نہیں اور اس چیز کا فیصلہ لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہوگا جو عادت کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا رہتا ہے۔

○ جس آدمی نے کوئی جانور کرایہ پر لیا تاکہ اس پر اپنے مکان تک گندم لاد لائے جب اپنے مکان تک پہنچا تو گندم والے نے چاہا کہ جانور کا مالک اس گندم کو گھر میں بھی رکھے اور وہ ایسا کرنے سے انکار کرے تو امام ابو حنیفہ کے حوالے سے فقہاء نے کہا اس پر وہی چیز واجب ہے جس کو لوگ کیا کرتے ہوں یعنی اونٹ بان اگر بوجہ کو گھر میں بھی رکھتے ہوں تو رکھے ورنہ نہیں اور اگر گندم والا یہ چاہے کہ اونٹ بان گندم کو چھت پر یا بالائے خانہ پر چڑھا دے تو یہ اونٹ بان پر لازم نہیں الا یہ کہ گندم چھت پر چڑھانے کی شرط ہو اور اگر بوجھ اٹھانے والا کوئی مزدور ہو جس نے اپنی پیٹھ پر بوجھ اٹھا رکھا ہو تو اس کو بوجھ کا گھر میں لانا واجب ہے البتہ بوجھ کو لے کر چھت پر چڑھنا اس پر واجب نہیں الا یہ کہ عقد میں اس کی شرط ہو اور جب کسی چوپائے کو کرایہ پر لیا جائے تو اس کا چارہ چوپائے کے مالک کے ذمہ ہے البتہ اس کی رسیاں اور گون وغیرہ کا حکم اس پیشہ کے عام لوگوں کے عرف کے مطابق ہے۔ اسی طرح چوپائے کی نگام اور کاٹھی مالک چوپائے کے ذمہ ہے الا یہ کہ لوگوں کا عام طریقہ اس کے برعکس ہو۔ اگر لوگ اس کے برعکس کرتے ہوں یعنی نگام اور کاٹھی بھی کرایہ دار مینا کرتا ہو تو ایسا ہی ہوگا۔ اسی اصول پر دیگر کئی مسائل کا حل ہوگا۔

○ اگر کسی آدمی نے رستے میں پھینکے ہوئے نو مولود بچے کو اٹھالیا اور اس کے لیے کوئی آنا جا رہا ہے لے لی تو اتنا کی اجرت اس کے ذمہ ہے اور اس اجرت دینے میں وہ رضا کار ہے۔ اجرت کا اس پر لازم ہونا اس لیے ہے کہ اس نے خود اس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے لہذا یہ اسے لازم ہوگا اور اجرت دینے میں رضا کار اس جسے ہے کہ اس پر لقیط (گرے ہوئے نو مولود بچے) کی ذمہ داری نہیں تھی لہذا وہ اپنے ذمہ میں قرض واجب کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس بچے کا دودھ پلانا بیت المال کے ذمہ ہے کیونکہ اس کی میراث بیت المال ہی کے لیے ہوگی۔

## مستاجر اور متاجرفیہ کی صفت کا بیان

عقد اجارہ کے تابع احکام کی دوسری قسم کا تعلق مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے) اور متاجرفیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کی صفت سے ہے۔ اس قسم میں دو طرح کی بحث ہے۔ ایک تو مستاجر اور متاجرفیہ کی صفت کے بیان میں اور دوسری ان چیزوں کے بیان میں جو اس صفت کو تبدیل کرتی ہیں چنانچہ ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ

**مستاجر۔ ایک امانت** | اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے) مثلاً مکان، چوپایہ اور خدمت کا غلام وغیرہ مستاجر

(اجارہ لینے والے، کرایہ دار) کے پاس امانت ہوتا ہے حتیٰ کہ مستاجر اگر مستاجر کے ہاتھ میں اس کے اپنے قصور کے بغیر ہلاک (ضائع) ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوتا کیونکہ اجارہ کا قبضہ وہ قبضہ ہے جس میں مالک کی طرف سے اجازت ہوتی ہے لہذا یہ قبضہ قابل تاوان نہیں ہوگا جیسا کہ ودیعت امانت میں رکھی ہوئی شے، اور عاریت (مانگ کر لی ہوئی شے) کا قبضہ قابل تاوان نہیں ہے چاہے صحیح اجارہ سے قبضہ ہوا ہو یا فاسد اجارہ سے۔

## مستاجر فیہ کے امانت یا قابل تاوان ہونے کا مسئلہ | اب رہا مستاجر فیہ

مثلاً دھلائی، رنگائی اور سلائی کا کپڑا اور کشتی میں یا چوپائے پر یا بار بار دھلائی وغیرہ پر لاوے گئے سامان کی صفت کا بیان تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ اجیر (کام کے لیے اپنی ذات کو اجارہ یعنی کرایہ پر دینے والا) دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو وہ مشترک ہوگا یا خاص ہے۔ "اجیر الوحدہ" بھی کہتے ہیں۔ اگر اجیر مشترک ہو تو مستاجر فیہ چیز امام ابو حنیفہ، امام زفر، حسن بن زیاد کے نزدیک اس کے پاس امانت ہے اور یہ امام شافعی کا بھی ایک قول ہے جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ مستاجر فیہ اجیر مشترک کے پاس بطور مضمون (قابل تاوان) چیز کے ہے۔ مگر اس صورت میں اجیر پر تاوان نہیں ہوگا جب مستاجر فیہ شے کسی عام اور غالب آفت میں تلف ہو مثلاً عام آگ لگ گئی یا عام سیلاب آگیا یا دشمن چوروں کے حملہ سے وہ چیز ضائع ہوگئی اور اگر اجیر مشترک کا گھر کسی تہی اور دیے کی وجہ سے جل گیا تو اجیر ضامن ہوگا امام محمد سے اسی طرح مروی ہے کیونکہ یہ تلف ہونا غالب اور عام آگ کے سبب نہیں۔ دوسرے ایسی چیزیں کہ اگر اسے علم ہو جاتا تو اس سے بچ سکتا تھا یعنی دیا جلتا رہا اگر اسے معلوم ہو جاتا تو اسے نبھا دیتا لہذا یہ معقول غدر نہیں۔ پھر مستاجر فیہ چیز اگر کام سے پہلے ہلاک ہو جائے تو اجیر اس کی غیر معمول (جس میں کام نہ کیا گیا ہو) یا اصل حالت کی قیمت کا تاوان دے گا اور اس کے واسطے کوئی معاوضہ نہ ہوگا اور اگر اس کی ہلاکت، اس میں کام کیے جانے کے بعد ہو تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اجیر سے معمول چیز (جس میں کام ہو چکا ہو) کا تاوان لے لے اور اجیر کو اس کے کام کا معاوضہ دے دے اور چاہے تو اس سے وہ قیمت وصول کرے جو اس چیز کے غیر معمول یا اپنی اصل حالت میں ہونے کی صورت میں ہوتی ہے اور اجیر کو کوئی معاوضہ نہ دے۔ صاحبین کا استدلال ایک تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس حدیث سے ہے کہ آپ نے فرمایا: "عَلَى الْيَدِ مَا أَحْدَثَ حَتَّى تَرَوْكَ" یعنی آدمی جو چیز اپنے ہاتھ میں لے وہ اس کے ذمہ ہے یہاں تک کہ اسے لوٹا نہ دے اور ہلاکت کی وجہ سے اجیر عین شے کو لوٹانے سے عاجز آجاتا ہے لہذا عین شے کی قیمت کا لوٹنا واجب ہے جو عین کے قائم مقام ہے۔ دوسرے حدیث عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ مشترک اجیر سے تاوان لیا کرتے تھے تاکہ لوگوں کے مال کی حفاظت کی جاسکے اور یہی مقصود اس مسئلہ میں یہاں ہے کیونکہ ان چیزوں سے جنہیں گماہوں کے بغیر ہی مال سپرد کر دیا جاتا ہے، خیانت کا خطرہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ اگر انہیں معلوم ہو جائے کہ ان سے تاوان نہیں لیا جائے گا تو لوگوں کے اموال ضائع ہو جائیں گے کیونکہ ان

کے لیے مال کے ہلاک ہونے کا دعویٰ کو لٹا مشکل ہے مگر یہ چیز عام آتشزدگی، عام سیلاب یا عام چوری میں نہیں پائی جاتی اس لیے ان صورتوں میں اجیر ضامن نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی اس مسئلے میں دلیل یہ ہے کہ اصولی طور پر تاناوان صرف زیادتی کرنے والے پر عائد ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلَا عَذَابَ اِنَّ الْاَعْلٰی الْقَلْبِیْنَ“ یعنی سختی کسی پر بھی نہیں بجز زیادتی کرنے والوں کے اور اجیر کی جانب سے زیادتی نہیں پائی گئی کیونکہ ایک تو مستاجر فیدہ پر قبضہ کرنے میں اسے بذریعہ اجارہ مالک کی طرف سے اجازت دی گئی ہے دوسرے اس چیز کی ہلاکت اجیر کے عمل دخل سے نہیں ہوتی لہذا اس پر تاناوان واجب نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ مؤدع (جس کے پاس امانت رکھی جائے) پر ودیعت کی ہلاکت کی صورت میں تاناوان واجب نہیں ہوتا اور صاحبین نے جو حدیث اپنے استدلال میں بیان کی ہے وہ مفید اجارہ کو شامل نہیں کیونکہ اجارہ کے باب میں اجارہ پر لی گئی شے کا لوٹنا مستاجر پر واجب نہیں تو اس حدیث پاک سے مراد مانگی ہوئی چیز اور غصب کی ہوئی چیز ہوگی۔ اس کے بعد حضرت عمر فاروقؓ کے مشترک اجیر سے تاناوان لینے میں اس امر کا احتمال گنجائش ہے کہ شاید وہ ان اجیروں سے تاناوان لیتے ہوں جن پر خیانت کرنے کا الزام لگایا جاتا ہو اور اس چیز سے ہم بھی انکار نہیں کرتے پھر صاحبین کے نزدیک اجیر پر اس وقت تاناوان واجب ہے جب مستاجر فیہ چیز اس کے ہاتھ یا اس کے قبضے میں ہلاک ہو کیونکہ ان کے نزدیک عین چیز غصب شدہ چیز کی مانند قبضہ کرنے سے ہی ضمانت (تاناوان) میں داخل ہوتی ہے تو جب ہم اجیر کا قبضہ نہیں پایا جائے گا اس وقت تک اس پر تاناوان لازم نہیں ہو گا حتیٰ کہ سامان کا مالک اگر اجیر کے ساتھ کشتی میں سوار ہوا اس چو پائے پر سوار ہو جس پر سامان لدا ہوا ہو اور وہ سامان اجیر کے عمل دخل کے بغیر ہلاک ہو جائے تو اجیر پر کوئی تاناوان نہیں ہوگا کیونکہ سامان مالک کے اپنے ہاتھ یا قبضے میں ہے۔ اسی طرح سامان کا مالک اور کرایہ کے چو پائے کا مالک دونوں چو پائے پر سوار ہوں یا دونوں چو پائے کے پیچھے یا آگے چل رہے ہوں اور سامان ضائع ہو جائے تو اجیر پر تاناوان نہیں کیونکہ سامان دونوں کے ہاتھ میں ہے نہ کہ ایک کے ہاتھ میں لہذا اس پر اس قبضے کا تاناوان واجب نہیں ہوگا۔

## مسائل

بشر نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا ہے کہ اگر سامان قلی کے سر سے چوری کر لیا جائے اور سامان کا مالک اس کے پیچھے پیچھے آ رہا ہو تو قلی پر تاناوان نہیں کیونکہ سامان نراس کے قبضے میں نہیں اس حیثیت سے کہ سامان اور سامان کے مالک کے درمیان کوئی خلا نہیں۔

○ جو اناج دو کشتیوں میں لدا ہوا ہو اور اناج کا مالک ایک کشتی میں سوار ہو اور دوسری کشتی ہل جڑی ہوئی ہوں یا نہ جڑی ہوئی ہوں تو اناج اگر طاری کے ہاتھ سے ہلاک ہو گیا تو اس پر تاناوان عائد نہیں ہوگا کیونکہ وہ اناج مالک کے ہاتھ یا قبضے میں ہلاک ہوا ہے۔ اسی طرح اونٹوں کی ایک قطار پر جب سامان لدا ہوا ہو اور سامان کا مالک بھی ایک اونٹ پر سوار ہو پھر سامان کسی طرح ضائع ہو جائے تو اونٹ بان پر کوئی تاناوان نہیں کیونکہ تمام سامان مالک کے اپنے ہاتھ میں ہے اس لیے کہ

دی سامان کا تحفظ ہے۔

○ ابن ساعد نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا کہ ایک آدمی نے کسی بار بردار کو اس لیے فردوسی پر لکھا کہ وہ گھٹی کی ایک مشک یا مین کو اٹھا لئے پھر مشک والے اور بار بردار نے مل کر مشک کو اٹھا یا کہ وزن کو بار بردار کے سر پر لا دیں کہ اچانک مشک پھٹ گئی اور تمام گئی بہیگی تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ بار بردار ضامن نہیں ہوگا (تساوان نہیں دے گا) کیونکہ صاحب مشک نے مشک کو بار بردار کے سپرد نہیں کیا بلکہ اس کے ہاتھ میں ہے اور اگر بار بردار مشک کو اٹھا کر مشک کے مالک کے گھر تک لایا اور یہاں پہنچ کر دونوں مل کر اتارنے لگے کہ دونوں کے ہاتھ سے گر گئی اور گھٹی ضائع ہو گیا تو بار بردار ضامن ہے اور یہی امام محمد کا پہلا قول (خیال) تھا مگر بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ بار بردار پر کوئی تاوان نہیں۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اٹھا ہوا سامان بار بردار کے قبضے میں آچکا ہے لہذا وہ اس سامان کو مالک کے سپرد کرنے سے ہی بری ہو سکتا ہے جب دونوں کی غلطی سے مشک گرمی تھی تو بار بردار کا ہاتھ یا قبضہ اس سے زائل (اٹک) نہیں ہوا تھا لہذا تاوان بھی زائل نہیں ہوگا جبکہ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے خود اتارنے کے باعث سامان اسے موصول ہو چکا ہے لہذا اب وہ اس بات سے خارج ہو گیا کہ اس کا تاوان لیا جائے جیسا کہ دونوں ابتداء میں فی کرمز دور کے سر پر رکھنے کے لیے اٹھاتے اور گر کر ہلاک ہو جاتا تو مزور ضامن نہ ہوتا۔ ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جس نے کسی آدمی کو اس لیے مصحف (قرآن مجید) دیا کہ وہ اس مصحف میں جلد وغیرہ کا کوئی کام کرے اور غلاف بھی ساتھ دیا یا تلوار نیز کرنے والے کو تلوار دی کہ وہ بعض اجرت تلوار نیز کر دے اور نیام بھی اس کے ساتھ دی پھر یہ دونوں چیزیں ضائع ہو گئیں تو امام محمدؒ نے کہا کہ وہ آدمی مصحف و غلاف اور تلوار و نیام دونوں کا ضامن ہوگا کیونکہ مصحف غلاف سے اور تلوار و نیام سے بے نیاز نہیں ہو سکتی تو یہ دونوں چیزیں نیز لڑ ایک چیز کے ہوئیں اور اگر مصحف اس لیے دیا کہ وہ مصحف کے واسطے غلاف بنائے یا پھری اس لیے دی کہ پھری کے لیے پچھلا بنائے پھر اس آدمی کے پاس مصحف یا پھری ضائع ہو گئی تو وہ آدمی ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس نے ان دونوں چیزوں میں اجارہ نہیں کیا تھا بلکہ ان کے غیر میں کیا تھا۔

### مالک اور اجیر کا اختلاف

اگر اجیر اور کپڑے کے مالک کے درمیان اختلاف ہو جائے  
اجیر کہے کہ میں نے کپڑا لوٹا دیا ہے اور مالک انکار کرے تو  
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اجیر کی بات مانی جائے گی کیونکہ وہ مالک کے نزدیک قبضہ میں امین ہے اور  
قاعدہ ہے کہ بات قسم کے ساتھ امین کی مانی جاتی ہے لیکن اجرت کے دعویٰ میں اس کی تصدیق نہیں کی  
جائے گی اور صاحبین کے خیال میں مالک کی بات کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک کپڑا اجیر کی ہمت  
میں داخل ہو چکا ہے لہذا واپس لوٹانے کی تصدیق نہیں کی جائے گی مگر گواہوں کے ساتھ۔

اگر اجیر خاص ہو تو جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے، تمام اٹھ کے نزدیک بلا اختلاف امانت ہے  
حتیٰ کہ وہ چیز اگر اس کے تصور کے بغیر ہلاک ہو جائے تو ضامن نہیں ہوگا امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق اس



یہ کہ اجیر کا کوئی قصور نہیں پایا گیا جو تاوان کے واجب ہونے کا سبب بنتا ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے چیز پر قبضہ حاصل کیا تھا اور صاحبین کے نزدیک اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک اجیر مشترک پرتاوان کا واجب ہونا بطور استحسان ہے تاکہ لوگوں کے احوال کی حفاظت کی جا سکے اور اجیر خاص میں اس چیز کی ضرورت نہیں کیونکہ عام طور پر وہ خود کو مستاجر کے سپرد کر دیتا ہے اور خود مال اپنی سپردگی میں نہیں لیتا لہذا اس سے نجات کرنے کا امکان نہیں۔ (واللہ اعزوجل اعلم)

## مستاجر فیہ کو امانت سے تاوان میں تبدیل کر نیوالی چیزیں

تابع احکام کی دوسری قسم میں دوسری بحث کا تعلق ان چیزوں کے بیان سے ہے جو مستاجر فیہ کو امانت کی صفت رکھتا ہے امانت (تاوان) میں تبدیل کر دیتی ہیں تو یہ کئی چیزیں ہیں جو مستاجر فیہ کی ضمانت کا سبب بنتی ہیں۔

۱۔ ترک حفاظت | ان میں سے ایک چیز ترک حفاظت ہے کیونکہ اجیر نے جب مستاجر فیہ شے کو اپنے قبضے میں لے لیا تو اس کی حفاظت کو اپنے اوپر لازم کر لیا اور ایسی چیز کی حفاظت کو ترک کر دینا تاوان کے واجب ہونے کا سبب ہے جیسے کہ مؤدع (جس کے پاس ولایت رکھی جائے) جب بذلیت کی حفاظت کرنا چھوڑ دے اور وہ ضائع ہو جائے تو وہ ذلیت (امانت) کا ضامن ہوتا ہے جیسا کہ کتاب الودیعہ میں ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

۲۔ ہلاک اور خراب کرنا | مستاجر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کے قابل تاوان بننے کا دوسرا سبب مستاجر فیہ کو ہلاک کرنا یا خراب کرنا ہے جبکہ

اجیر خود اس میں ملوث ہو۔ بایں طور کہ اس نے جان بوجھ کر مستاجر فیہ شے کو ہلاک یا خراب کیا ہو یا کپڑے وغیرہ کو کوٹنے میں سختی کی ہو۔ چاہے اجیر مشترک ہو یا خاص اور اگر وہ خراب کرنے میں ملوث نہ ہو مثلاً یہ کہ اس کی نیت اور ارادے کے بغیر اس کے عمل کے باعث غلطی سے کپڑا خراب ہو جائے تو اجیر اگر خاص ہوگا تو تمام فقہاء کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا اور اگر اجیر مشترک ہو جیسے دھوئی نے کپڑا کو اور وہ پھٹ گیا یا اس کو بھٹی میں ڈالا اور وہ جل گیا یا ملاح کی کسی حرکت سے کشتی غرق ہو گئی وغیرہ وغیرہ تو وہ ہمارے ائمہ ثلاثہ اخاف کے نزدیک ضامن ہوگا اور امام زفر نے کہا کہ ضامن نہیں ہوگا اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ یہ خرابی اس کام کی وجہ سے ہوئی ہے جس کی اجیر کو اجازت تھی لہذا اس پرتاوان واجب نہیں ہوگا جیسا کہ اجیر خاص پرتاوان واجب نہیں ہوتا اور اس کام کی مالک کی طرف سے اجازت پر دلیل یہ ہے کہ یہ خرابی کپڑا کوٹنے سے واقع ہوئی ہے اور کپڑا کوٹنے کی دھوئی کو مالک کی طرف سے اجازت دی جاتی ہے اور اگر جس کام سے خرابی واقع ہوئی ہے اس کی اجازت نہ دی گئی ہو لیکن اتنی خرابی سے بچنا اس کے لیے ممکن نہ ہو تو وہ پچھنے لگانے والے اور نشتر لگانے والے کے مشابہ ہے کہ انہیں لامالہ جسم میں کچھ خرابی کرنی پڑتی

ہے اور اگر اتنی خرابی سے بچنا اجیر کی وسعت میں ہو مگر اس کا حصول حرج کے بغیر ممکن نہیں اور حرج کو لایچ سے اٹھا دیا گیا ہے لہذا اسے بھی اس کام کے ساتھ ملا دیا جائے گا جو اس کی وسعت میں نہ ہو۔  
 احتیاط کی اس مسئلے میں دلیل یہ ہے کہ دھوبی کو اس کوٹنے (دھونے) کی اجازت ہے جس سے کپڑے کی اصلاح ہو نہ کہ اس طرح کوٹنے کی جس سے کپڑا پھٹ جائے۔ کیونکہ کوئی بھی علمند آدمی اس بات پر رضامند نہیں ہوتا کہ اس کے مالی کوٹنگاڑ دیا جائے اور بگاڑ کے بدلے میں اجرت لادے۔  
 نہیں چوتی لہذا بطور دلالت اس اجارہ میں یہ قید ہے کہ کپڑے کو اس طرح کوٹنا (دھوبنا) جائے گا جس سے کپڑے کی اصلاح ہو اور امام زعفر کا یہ کہنا کہ اس خرابی سے بچنا دھوبی کیلئے ممکن نہیں، درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس خرابی سے بچنا بذریعہ اجتہاد (دکوشش) اس کے بس میں ہے اور وہ اجتہاد ہے کوٹنے کے آلے اور کوٹنے کی جگہ کو دیکھنا اور کپڑے پر اتنے زور سے ہاتھ کو مارنا جتنا وہ برداشت کر سکتا ہو۔ اس کے ساتھ وہ اپنے پیشہ ورانہ کام میں بھی ہمارت رکھتا ہو اور جب ان شرائط کی رعایت ملحوظ رکھی جائے تو خرابی واقع نہیں ہوتی۔ جب یہ خرابی واقع ہوگئی تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے ان شرائط کی رعایت میں کوتاہی کی ہے جیسا کہ دین کے معاملات میں اجتہاد کے بارے میں ہم کہتے ہیں ایسا ہی ان دنیوی معاملات میں بھی انسان کو اجتہاد سے کام لینا چاہیے۔ مگر اتنا فرق ہے کہ بندوں کے حقوق میں غلطی قدر نہیں ہے حتیٰ کہ بندوں کے حقوق میں غلطی کرنے والے با بھول جانے والے کا بذریعہ تاوان مواخذہ کیا جاتا ہے۔ اور امام زعفر کا یہ کہنا کہ اس قسم کی خرابی سے بچنا بجز حرج کے اجیر کے واسطے ممکن نہیں ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ حرج صرف حقوق اللہ میں مؤثر ہے کہ اس حق کو مسافق کر دیا جاتا ہے نہ کہ حقوق العباد میں۔ اسی وجہ سے پچھنے لگانے والے اور نشتر لگانے والے کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ پچھنے یا نشتر سے مریض کا پانچ جانا یا اس میں پچھنے کے عمل کا سراپت کر جانا اس کی طبیعت کی قوت یا کمزوری پر منحصر ہے اور یہ عمل اجتہاد پر موقوف نہیں تو نشتر کے مریض میں سراپت کر جانے سے بچنا نشتر لگانے والے کے بس میں نہیں لہذا اس عقد اجارہ میں یہ شرط نہیں ہوتی کہ مریض سلامت رہے گا۔ اب رہا اجیر خاص کا معاملہ تو اگرچہ وہاں بھی حقیقتاً اس کے عمل سے خرابی واقع ہوتی ہے مگر اس کے عمل کو شرعی طور پر نہ ہونے کے ساتھ ملایا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے کام سے اجرت کا مستحق نہیں ہوتا بلکہ مدت معینہ میں اپنے نفس کے مستاجر کو سونپنے کے باعث مستحق ہوتا ہے تو یہ صورت یوں ہوگئی کہ گویا اس نے کام کیا ہی نہیں۔

اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلے گا کہ بوجہ اٹھانے والا کارستے میں بھیڑ کی وجہ سے جب پاؤں پھسل جائے اور وہ گر جائے اور سامان خراب ہو جائے تو بالا جماع ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس کے لیے اپنے آپ کو اس سے بچنا ممکن نہ تھا تو یہ عذر عام آقسنزدگی یا عام سیلاب کے معنی میں ہوا اور اگر بار بردار نے خود راستے میں تنگی اور بھیڑ پیدا کی ہو یہاں تک کہ وہ سامان ٹوٹ جائے تو ہمارے تینوں حضفی امرو کے نزدیک ضامن ہوگا۔ اسی طرح مشترک راعی (چرواہا) نے جب چرواہوں کو نیزی سے ہانکا جس کے نتیجے میں چرواہے پل یا کنارے پر ایک دوسرے کو دھکیلنے لگے اور ایک چرواہے

نے دوسرے کو دھکا دیا جس سے وہ پائی ملیں گرا اور ہلاک ہو گیا تو یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف کے مطابق حل ہو گا کہ اگر خطا تو اس کے ہاتھ سے ہوئی اور اس کے مارنے سے ہلاک ہوا بائیں طور کہ اس نے جانور کو زیادتی اور تیزی سے ہانکا یا اس کو خلاف عادت سختی سے مارا اور وہ ہلاک ہو گیا تو بلا اختلاف اس کا ذمہ ہو گا کیونکہ یہ ہلاکت ظلم اور زیادتی کے طریقے پر ہوئی ہے۔

پھر کڑا جب اجیر کے کام سے پھٹ جائے گا حتیٰ کہ اسے تاوان دینا ہو گا تو وہ اجیر مزدوری کا مستحق نہیں ہو گا کیونکہ اس نے معقود علیہ منفعت کو پورا کرنے کی بجائے نقصان پہنچایا ہے اس لیے کہ منفعت کا پہنچانا یا پورا کرنا درست عمل سے ہوتا ہے نہ کہ خراب عمل سے اور بار بردار (قفل) کے مسئلے میں جب بار بردار پر اٹھانے گئے سامان کا تاوان واجب ہو جائے تو سامان کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو بار بردار سے اس جگہ کی سامان کی قیمت بطور تاوان وصول کر لے جہاں اس نے سامان اس کے سپرد کیا تھا اور چاہے تو سامان کے گر کر خراب ہونے کی جگہ پر جو سامان کی قیمت ہو وہ لے لے اور اس جگہ سامان اٹھالانے کی مزدوری دے دے۔ امام ابو حنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ مالک کو اس قسم کا کوئی اختیار نہیں بلکہ وہ اسی جگہ کی سامان کی قیمت کا تاوان لے گا جہاں مال خراب یا ہلاک ہوا ہے۔ البتہ یہ اختیار کا معاملہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اصول کے مطابق ظاہر ہے کیونکہ مالک تاوان کی دو جہتیں یا وجوہات پاتا ہے ایک قبضہ اور دوسرے ضائع کرنا۔ تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو قبضہ کی جہت سے قبضہ کے دن کا تاوان لے اور چاہے تو ضائع کرنے کی جہت سے ضائع کرنے کے دن کا تاوان وصول کر لے۔ اب رہا امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق اختیار کا مسئلہ تو اس میں کچھ اشکال ہے کیونکہ ان کے نزدیک تاوان اتلاف (خود ضائع کرنے) کے سبب واجب ہوتا ہے نہ کہ قبضہ کے سبب۔ تو اس صورت میں تاوان کے واجب ہونے کا سبب ایک ہی ہوا اور وہ ہے اتلاف (ضائع کرنا) تو ضروری ہے کہ سامان تلف کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے اور اسے کوئی اختیار نہ ہو۔ اس اشکال کا جواب دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ یہاں تاوان کے واجب ہونے کے دو سبب پائے جاتے ہیں۔ ایک اتلاف (خود ضائع کرنا) اور دوسرا عقد کیوں کہ اجیر نے سابقہ عقد کے ذریعے معقود علیہ منفعت کو پورا کرنا اپنے اوپر لازم ٹھہرایا تھا اور یہ مقصد درست عمل سے پورا ہو سکتا تھا مگر اس نے اس کے خلاف کیا ہے اور عقد کی خلاف ورزی تاوان کے واجب ہونے کا ایک سبب ہے لہذا اس کے واسطے اختیار ثابت ہو گیا چاہے تو سبب عقد کے تاوان لے لے اور چاہے تو سبب اتلاف کے تاوان لے لے۔ مذکورہ اشکال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ جب اجیر کی جانب سے مطلق منفعت نہ پائی گئی تو مالک پر منافع کے اندر یہ عقد تبدیل ہو گیا لہذا اس کے واسطے اختیار ثابت ہو جائے گا کہ چاہے تو عقد میں اس تبدیلی پر راضی رہے اور چاہے تو عقد کو فسخ کر دے اور یہ چیز اختیار کے باعث ہی ہو سکتی ہے۔

**مسائل** اگر چھوٹے یا بڑے غلام اٹھانے پر چوپائے کے مالک سے اجارہ کیا جائے تو چوپائے کے مالک پر ان غلاموں کا تاوان نہیں ہو گا جو اس کے چوپائے کو ہانکنے یا تیزی سے

یکھنے کے باعث گر کر ہلاک ہو جائیں کیونکہ اجارہ کی وجہ سے انسانوں کا تانا بان نہیں لیا جاتا دوسرے پر اجارہ سامان کے اجارہ کے مشابہ نہیں۔ اس لیے کہ بنی آدم کا تانا بان کسی جنابت (جرم) کا تانا بان ہوتا ہے اور جنابت یعنی جرم کا تانا بان عقد سے واجب نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اجیر خاص جو مال کا ضامن بنتا ہے تو وہ عقد کے باعث ضامن بنتا ہے نہ کہ خراب کرنے اور ہلاک کرنے کے باعث۔ کیونکہ ہلاکت یا خرابی میں سامان آدمی دونوں برابر ہیں تو سامان کے اجارہ میں تانا بان کا واجب ہونا عقد کی خلاف ورزی کے باعث ہے نہ کہ ضائع کرنے کے باعث۔

○ بشر نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے دھوبی کے بارے میں بیان کیا کہ جب وہ پٹر اکوٹنے (یا دھونے) میں کپڑے کے مالک سے مدعا صل کرے۔ پھر کپڑا پھٹ جائے اور یہ نہ معلوم ہو سکے کہ کس کے کوٹنے سے کپڑا پھٹا ہے حالانکہ ان دونوں کے کوٹنے سے پہلے کپڑا صحیح سلامت تھا تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دھوبی سے نصف قیمت کا تانا بان وصول کیا جائے گا جب کہ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی کہ کل تانا بان دھوبی کے ذمہ ہوگا یہاں تک کہ یہ یقین نہ ہو جائے کہ کپڑا مالک کے کوٹنے سے پھٹا ہے یا دونوں کے کوٹنے سے۔ امام محمدؒ اپنی اصل کے مطابق چلے ہیں کہ کپڑا دھوبی کی ضمانت میں برداریہ قبضہ یقین کے ساتھ داخل ہوا تھا لہذا اسی کی مثل یقین کے ساتھ ہی اس کی ضمانت سے نکلے گا اور وہ یقین یہ ہے کہ اس بات کا یقینی علم ہو جائے کہ کپڑا کسی دوسرے کے فعل سے پھٹا ہے نہ کہ دھوبی کے فعل سے اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ خرابی میں جب یہ دونوں احتمال ہیں کہ دھوبی کے فعل سے واقع ہوئی ہو یا مالک کے فعل سے تو دھوبی پر ایک حال میں تانا بان واجب ہوگا اور ایک حال میں نہیں تو دونوں حالتوں کا اعتبار کرنا لازم ہوا لہذا اس پر نصف قیمت واجب ہوگی۔

○ مشترک اجیر کے شاگرد کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ جب وہ سلائی کے کپڑے کو روند کر پھاڑ دے تو کپڑے کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ کپڑا روندنے کی اسے اجازت نہ تھی اور اگر اس کے ہاتھ سے دیا گر پڑے اور اس سے سلائی کا کپڑا جل جائے تو تانا بان استاذ پڑے ہوگا اور شاگرد پر کوئی تانا بان نہ ہوگا کیونکہ دیا لے جانے اور لے آنے کے کام کی اسے استاذ کی طرف سے اجازت تھی لہذا اس کا یہ کام استاذ کی طرف منتقل ہو جائے گا گویا کہ اس نے خود کیا ہے بنا بریں اس پر تانا بان واجب ہوگا۔

○ اگر غلام کپڑا دھو رہا تھا کہ کسی دوسرے کے ہاتھ سے مٹی کا تو داگر پڑا اور دھلائی کا کپڑا پھٹ گیا تو کپڑے کا تانا بان استاذ پر ہے کیونکہ یہ چیز دھلائی کے کام سے ہے لہذا اس کی نسبت استاذ کی طرف ہوگی اور اگر استاذ کے پاس پٹر امانت کا تھا تو تانا بان غلام پر ہے کیونکہ اس کا وہ کام استاذ کی طرف منسوب ہوتا ہے جس میں استاذ اس کام کو غلام کے سپرد کرنے کا اختیار رکھتا ہو اور وہ یہ اختیار صرف سلائی کے کپڑے میں رکھتا ہے نہ کہ امانت کے کپڑے میں۔ لہذا اس کام کی نسبت غلام کی طرف ہوگی اور اس پر تانا بان واجب ہوگا جیسے کہ اجنبی آدمی پر تانا بان واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام کے ہاتھ سے دیا اگر امانت کے کپڑے پر گر پڑے اور کپڑا جل جائے تو بوجہ مذکور کپڑے کا

تاوان غلام پر ہوگا۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے کچھ لوگوں کو اپنے گھر دعوت دی وہ اس کے فرش پر چلے اور فرش چھٹ گیا تو وہ اس کے ضامن نہیں ہوں گے۔ اسی طرح اگر وہ کسی تیکے پر بیٹھے اور وہ چھٹ گیا تو ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ انہیں فرش پر چلنے اور تیکے پر بیٹھنے کی مالک کی طرف سے اجازت دی گئی ہے لہذا اس چلنے یا بیٹھنے سے جو نقصان ہوگا اس کا تاوان نہیں دیا جائے گا اور اگر ان ہمانوں نے کسی برتن کو روند ڈالا تو ضامن ہوں گے کیونکہ اس کام کی انہیں اجازت نہ تھی۔ اسی طرح جب وہ کسی ایسے کپڑے کو روندیں جو عام طور پر نیچے نہ بچھایا جاتا ہو تو ضامن ہوں گے اور اگر انہوں نے کسی برتن کو ادھر ادھر کیا اور وہ ٹوٹ گیا تو ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ اس کام کی انہیں اجازت تھی اور اگر ان میں سے کوئی آدمی تلوار لٹکا دے ہوئے تھا کہ تلوار سے تیکہ چھٹ گیا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں اسے بیٹھنے کی اجازت تھی۔

○ اگر دھوبی نے کپڑا خشک کرنے کے لیے رستے میں کسی رسی پر ڈالا اور وہاں سے کوئی باربرداری کا جانور گزرا جس نے کپڑے کو بچھاڑ دیا تو دھوبی پر تاوان نہ ہوگا بلکہ جانور بانکنے والے پر ہوگا کیونکہ رستے میں چلنا سلامتی کے ساتھ مشروط ہے تو اس ضائع کرنے کی نسبت اسی کی جانب ہوگی اور اس پر تاوان واجب ہوگا۔

○ اگر ایک آدمی نے سواری کے واسطے چوپایہ اجارہ (کرایہ) پر لیا پھر اس کو مارا یا لٹکام بھینچ کر بٹھرا دیا کہ یا ک ہو گیا تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضامن ہے الا یہ کہ مالک نے اسے ایسا کرنے کی اجازت دی ہو۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کہا کہ ہم از روئے امتحان اسے ضامن نہیں بٹھراتے جبکہ اس نے لوگوں کی عموماً مارا اور عموماً لٹکام بھینچنے میں زیادتی نہ کی ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ چوپائے کا مارنا اور اس کی لٹکام بھینچنا عام لوگوں کی عادت اور معروف ہے اور معروف چیز مشروط کی مانند ہوتی ہے چنانچہ اگر وہ اس طرح مارنے یا لٹکام دینے کی شرط بٹھرا لیتا تو ضامن نہ ہوتا اسی طرح یہ صورت مسئلہ ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مارنے اور لٹکام دینے میں سے ہر ایک کی کرایہ دار کو اجازت ہے مگر عقد اس چیز کی اجازت کو لازم نہیں بٹھراتا اس لیے کہ مار کے بغیر بھی جانور سے منافع حاصل کرنے کا امکان ہے اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ کرایہ دار کو مارنے اور لٹکام بھینچ کر بٹھرانے کی اجازت ہے تو اس میں سلامتی کی شرط کو ملحوظ خاطر رکھا جائے گا کیونکہ وہ ایسا اپنی ذاتی منفعت کی خاطر کرتا ہے کہ اسے مارنے اور نہ مارنے کے درمیان اختیار تھا تو جانور کو مارنا اپنی بیوی کو مارنے کے مشابہ ہوا کہ بیوی کو ایسی شدید مار نہیں دی جاسکتی جس سے وہ ہلک ہو جائے اور غیر کے ملکیتی چوپایہ میں عرف کا دعویٰ کرنا ممنوع ہے اس لیے کہ مار کی اجازت تاوان کے واجب ہونے میں مانع نہیں جب کہ اس میں سلامتی کی شرط ہو۔ یعنی اتنی مار کی اجازت جس سے جانور سلامت رہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ واللہ عزوجل اعلم

۳۔ خلاف ورزی کرنا | مستأجر فیہ (جس شے میں اجارہ کیا جائے) کو امانت سے تاوان میں تبدیل کرنے والی تیسری چیز عقد یا عقد میں موجود شرائط کی خلاف

ورزی کرنا ہے اور یہ خلاف ورزی یا مخالفت اس وقت تاوان کے واجب ہونے کا سبب ہے جب بطور غصب واقع ہو کیونکہ غصب تاوان کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خلاف ورزی کبھی جنس میں، کبھی مقدار میں، کبھی صفت میں، کبھی جگہ میں اور کبھی وقت میں ہوتی ہے۔ پھر ان وجوہ سے مخالفت کبھی چوپاؤں کے اجارہ میں اور کبھی کاریگروں مثلاً باغندہ، رنگرزیہ اور ورزی کے اجارہ میں ہوتی ہے۔ چوپاؤں کے اجارہ میں مخالفت کا اعتبار جانور کو نقصان پہنچنے کی وجہ سے وزن کی جنس، مقدار اور صفت میں ہے۔ اگر وزن کی جنس میں مستاجر (کرایہ دار) نے خلاف ورزی کی تو دیکھا جائے گا اگر اس میں جانور کو نقصان خفت اور نقل کے سبب یعنی بوجھ کے ہلکا یا بھاری ہونے سے پہنچا ہے تو اس میں خفت اور نقل (ہلکے اور بھاری ہونے) کی جہت سے مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ دوسری لادہ گئی جنس میں اگر نقصان بمقتود علیہ جنس سے زیادہ ہو اور اس سے جانور ہلاک ہو جائے تو کرایہ دار جانور کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ کل جانور کو غصب کرنے والا ہو گیا ہے اور اگر دوسری جنس میں بھی اتنا ہی نقصان ہو جتنا پہلی میں ہوتا ہے یا اس سے کم نقصان مشتق ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک ضامن نہیں ہوگا کیونکہ ایک چیز کی اجازت میں اس کی شل یا اس سے کم دوسری چیز کی اجازت بھی آجاتی ہے تو اس جہت سے بطور دلالت اسے دوسری جنس کا نفع اٹھا کر اجازت ہوتی لہذا ضامن نہیں ہوگا اور اگر دوسری جنس لادنے میں جانور کا نقصان خفت اور نقل یعنی بوجھ کے ہلکا اور بھاری ہونے کی وجہ سے نہ ہو بلکہ کسی دوسری وجہ سے ہو تو اس میں خفت اور نقل کی جہت سے مخالفت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ اس میں اسی وجہ کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ جانور کو نقصان اسی وجہ سے پہنچا ہے۔ اگر مخالفت مقدار میں کی گئی ہو اور اس کو نقصان خفت اور نقل (ہلکے اور بھاری ہونے) کی حیثیت سے پہنچا ہو تو مخالفت کا اعتبار اس نامہ مقدار میں کیا جائے گا اور اس کے اندازے کے مطابق تاوان واجب ہوگا کیونکہ غصب اسی قدر واقع ہوا ہے اور اگر اس میں نقصان کسی دوسری وجہ سے ہوا ہو تو تاوان میں اس وجہ کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ خفت اور نقل (ہلکے اور بھاری ہونے) کا اور اگر مخالفت صفت میں واقع ہوئی ہو جس سے جانور کو نقصان پہنچا ہو تو صفت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس پر تاوان کی بنیاد ہوگی۔ اس اجمال اور خلاصے کے تفصیل درج ذیل مسائل میں یوں ہے کہ

**مسائل** جب ایک آدمی نے جو کہ دس بوریاں لادنے کے لیے جانور کرایہ پر لیا مگر اس پر دس بوریاں گندم کی لادیں جس سے وہ جانور ہلاک ہو گیا تو جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ گندم جو سے ورزی اور جو کی جنس سے نہیں ہے اس لیے اسے ایسا کرنے کی بالکل اجازت نہ تھی تو ایسا کر کے وہ کل جانور کو غصب کرنے والا اور اس پر ظلم کرنے والا ٹھہرا لہذا اس کی کل قیمت کا ضامن ہوگا اور اس پر جانور کا کوئی کرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ تاوان کے ساتھ کرایہ جمع نہیں ہو سکتا اس لیے کہ تاوان کا وجوب اس کے غاصب ہونے کی وجہ سے ہے اور ہماری اصل کے مطابق غاصب پر کوئی اجرت نہیں ہوتی دوسرے یہ کہ ہمارے ائمہ احناف کی اصل کے مطابق جن چیزوں کا تاوان نہ

دیا جائے وہ ضامن کی ہلکت میں آجاتی ہیں اور یہ چیز بھی اس پر اجرت کے واجب ہونے کو مانع ہے  
 ۱۰ اگر چوپائے کو اس لیے کرایہ پر لیا کہ اس پر گندم لادے گا مگر اس پر کوئی دوسری میکیلی (ناپنی جانوالی)  
 شے لادی جس کا وزن اور نقصان گندم کے وزن اور نقصان کی طرح ہے جس سے جانور ہلاک ہو گیا  
 تو ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح جس آدمی نے کوئی فصل کاشت کرنے کے لیے زمین اجارہ (ٹھیکہ) پر لی مگر  
 کوئی دوسری فصل بیج دی اور وہ دونوں فصلیں زمین کو نقصان پہنچانے میں برابر ہیں یا جانور گندم کی بوری  
 لادنے کے لیے کرایہ پر لیا مگر اس پر جو کی بوری لادی یا زمین کوئی خاص فصل کاشت کرنے کے لیے  
 اجارہ پر لی مگر اس میں کوئی دوسری فصل بیج دی جس کا نقصان اس معین فصل سے کم ہے تو ان تمام  
 صورتوں میں بطور استعسان ضامن نہیں ہوگا۔ یہ رائے ہمارے تینوں حنفی ائمہ کی ہے جبکہ قیاس کا نقصان  
 یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں متاجر (کرایہ دار) ضامن ہو اور یہی خیال امام زفرؒ کا ہے لہٰذا یہ عقد کلا  
 ورزی ثابت ہو گئی ہے لہٰذا غضب بھی ثابت ہوگا۔ ہماری (ائمہ احناف کی) دلیل یہ ہے کہ پہلی (معین)  
 چیز سے اس جسی یا نقصان میں اس سے کم چیز کی طرف پھنڈا راصل اختلاف نہیں کیونکہ جب دوسری چیز  
 نقصان میں پہلی کی مثل ہو تو پہلی چیز کے ساتھ مالک کی رضا مندی دوسری کے ساتھ بھی رضا مندی ہوگی اور  
 جب دوسری چیز نقصان میں پہلی سے کم ہو تو بدرجہ اولیٰ رضا مندی ہوگی تو یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے اس  
 نے اپنی ذاتی گندم لادنے کے لیے جانور کا اجارہ لیا مگر کسی دوسرے کی گندم لادی اور وہ دونوں وزن  
 میں برابر تھیں یا عقد میں دس بوریاں لادنا تھیں مگر کرایہ دار نے نو لادیں تو وہ عقد کا مخالف قرار نہیں  
 پاتا اسی طرح یہ صورت ہے۔

۱۱ اگر جانور دس بوریاں گندم لادنے کے لیے کرایہ پر لیا مگر اس پر گیارہ لادیں تو جانور اگر سلامت  
 رہا تو کرایہ دار پر مقررہ اجرت واجب ہوگی اور کوئی تاوان عائد نہ ہوگا اور اگر جانور ہلاک ہو گیا تو جانور  
 کی قیمت کے گیارہ حصے بنائے جائیں گے اور ایک حصے کا اس سے تاوان لیا جائے گا یہ عام علماء کا خیال ہے  
 جبکہ امام زفرؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ کے خیال میں جانور کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ جانور کی ہلاکت زیادتی  
 کے باعث ہوئی ہے لہٰذا زیادتی ہلاکت کی علت ہوگی جبکہ ہماری (عام علماء کی) دلیل یہ ہے کہ جانور کی ہلاکت بوجھ کے  
 سبب واقع ہوئی ہے جس میں کچھ بوجھ لادنے کی اسے اجازت تھی اور کچھ کی نہ تھی تو اس ہلاکت کو گیارہ  
 حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور بقدر زیادتی کے ضامن ہوگا اور اس کی نظیر یہ ہے ایک دیوار جو دو آدمیوں  
 کے درمیان ایک اور دو حصے کی نسبت سے تقسیم تھی، سڑک کی جانب جھک گئی اور اس چیز کی اطلاع ایک  
 شریک کو دی گئی مگر اس نے کوئی توجہ نہ دی۔ نتیجہ دیوار ایک آدمی پر گر گئی اور اسے ہلاک کر ڈالا تو جس  
 شریک کو دیوار کے جھکنے کی اطلاع دی گئی تھی اس پر دیت (دخون بہا) کا اتنا حصہ واجب ہوگا جتنا  
 حصہ اس کا دیوار میں ہے کیونکہ آدمی دیوار کے بوجھ سے مرہ ہے اور دیوار کے بوجھ کے تین حصے ہیں  
 اسی طرح زیر بحث مسئلہ ہے نیز اس پر مقررہ اجرت (کرایہ) بھی واجب ہے کیونکہ اس نے مفقود علیہ  
 منفعت کو حاصل کر لیا ہے اور وہ منفعت ہے دس بوریوں کا اٹھانا۔ اس نے منی نفعت زیادتی میں  
 کی ہے اور زائد منفعت کو بغیر عقد کے حاصل کیا ہے لہٰذا اس کی کوئی اجرت نہ ہوگی۔

۱۲ اگر کوئی کشتی کرایہ پر لی کہ اس میں دس بوریاں ڈالے گا مگر دس کی بجائے گیارہ ڈال دیں جس سے کشتی

غرق ہوگئی تو عام علماء کے نزدیک اس پر بقدر زیادتی کے تاوان لازم ہوگا اور امام زعفرانؒ نے ایسی لکھنے کی کشتی کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ کشتی کا غرق ہونا زائد مقدار کے بسبب ہوا ہے لہذا وہی زیادتی غرق ہونے کی علت ہے چنانچہ اگر وہ زائد وزن نہ ڈالتا تو کشتی غرق نہ ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ کشتی کا غرق ہونا کل وزن کے باعث ہوا ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر ایک لکھ زائد بوری رکھی جاتی اور باقی دس لکھ جاتیں تو کشتی غرق نہ ہوتی تو ثابت ہوا کہ کشتی کی ہلاکت کل بوریوں کے باعث واقع ہوتی ہے جن میں بعض کی اجازت تھی اور بعض کی اجازت نہ تھی تو جو ہلاکت یا نقصان اس وزن سے ہوا جس کی اجازت تھی، اس میں تاوان نہیں ہے اور جو نقصان اُس وزن سے ہوا جس کی اجازت نہ تھی، اس میں تاوان ہوگا اور یہ مسئلہ بھی دیوار کے مسئلہ کی مانند ہے۔

○ اگر جانور اس لیے اجارہ دہ کرایا، پر لیا کہ اس پر سو رطل روٹی کے لادے گا مگر اس نے جانور پڑتے وزن یا اس سے کم وزن کا لوہا لاد دیا جس سے جانور ہلاک ہو گیا تو کرایہ دار جانور کی قیمت کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ یہاں جانور کی ہلاکت وزن کی وجہ سے نہیں ہوئی بلکہ انبساط اور اجتماع وزن کے پھیلنے اور کٹنے ہونے کی وجہ سے ہوئی ہے کیونکہ روٹی چوپانے کی پیٹھ پر پھیل جاتی اور لوہا ایک ہی جگہ جمع ہو جاتا ہے جو جانور کی پیٹھ کے لیے چھیلنے اور زیادہ زخمی کرنے والا ہوتا ہے جس کی کرایہ دار کو اجازت نہ تھی لہذا وہ غاصب ٹھہرے اور اس لیے تاوان دے گا مگر بوجہ مذکور اس پر اجرت لازم نہ ہوگی۔

اسی طرح جب گندم لادنے کے لیے چوپایہ کرایہ پر لیا مگر اس پر ایندھن یا موٹی لکڑی یا اینٹیں یا لوہا یا پتھر یا کوئی ایسی چیز لاد دی جو چوپائے کی پیٹھ کو زخمی کرنے والی یا اسے چھیلنے والی تھی حتیٰ کہ جانور ہلاک ہو گیا تو کرایہ دار کل قیمت کا ضامن ہوگا اور بوجہ مذکور اس پر کوئی کرایہ لازم نہ ہوگا۔

○ اگر اپنے سوار ہونے کے واسطے چوپایہ کرایہ پر لیا مگر اس پر بوجہ لاد دیا یا بوجہ لادنے کے لیے کرایہ پر لیا تھا مگر اس پر سواری شروع کر دی حتیٰ کہ چوپایہ ہلاک ہو گیا تو ضامن ہوگا کیونکہ معقود علیہ جنس غفلت ہوگئی ہے اور بعض اوقات ان دونوں جنسوں میں سے ایک کے اندر زیادہ نقصان ہوتا ہے۔

○ اگر اپنے سوار ہونے کے لیے جانور کرایہ پر لیا مگر اس پر اپنے جیسے وزن یا اپنے سے کم وزنی آدمی کو سوار کر دیا جس سے جانور ہلاک ہو گیا تو کرایہ دار ضامن ہوگا کیونکہ یہاں ہلاکت بخلت اور ثقل دھکے یا وزنی ہونے کی جہت سے نہیں ہوئی بلکہ سواری کرنے کی واقفیت اور عدم واقفیت کی جہت سے ہوئی ہے۔ کیونکہ اناری آدمی جانور کو نقصان پہنچاتا ہے چاہے جگہ بدن والا ہی ہو جبکہ شہسوار آدمی سے جانور کو نقصان نہیں پہنچتا چاہے وہ بھار بھر کہ ہو جب جانور ہلاک ہوا تو معلوم ہو گیا کہ جانور سوار کے اناری پن کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے لہذا وہ ضامن ہوگا اور بوجہ مذکور اس پر کوئی اجرت لازم نہ ہوگی۔

○ اگر جانور اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ وہ کھو یا ہی سوار ہوگا مگر اپنے ساتھ کسی دوسرے کو بھی سوار کر لیا جس سے جانور گر کر مر گیا تو وہ جانور کی آدمی قیمت کا ضامن ہے اور یہاں ثقل (بوجہ) کی جہت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ جانور سوار کے بوجہ سے نہیں مرا بلکہ اس کی سواری کرنے میں عدم واقفیت کی بنا پر مرا ہے تو جانور کا بسبب اس پر سوار ہونے کے مرتاب بمنزلہ اس مرنے کے ہوا جو زخم کے بسبب ہو۔ دوسرے ایک آدمی کے سوار



ہونے کی اجازت تھی اور دوسرے کی اجازت نہ تھی لہذا وہ جانور کی آدمی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یہ صورت ایسے ہی ہوگی جیسے ایک دیوار خستہ ہوگئی جو ۱۰ آدمیوں کے درمیان ایک اور دو حصے کی نسبت سے مشترک تھی اور اس چیز کی ایک شریک کو اطلاع بھی دے دی گئی۔ بعد میں دیوار سے ایک اینٹ گری جس نے کسی آدمی کی جان لے لی تو جس شریک کو دیوار کے خستہ ہونے کی اطلاع دی گئی تھی، اس پر آدمی دیت (خونہا) واجب ہوتی ہے اگرچہ دیوار میں اس کا حصہ آدھے سے کم ہو کیونکہ یہ ہلاکت نقل (بوجھ) کے باعث نہیں ہوتی بلکہ زخم کرنے کے سبب ہوئی اور نادان کے حکم میں تھوڑا زخم بھی زیادہ زخم کی مانند ہوتا ہے جیسے ایک آدمی نے کسی کو ایک زخم لگایا اور دوسرے نے دو زخم لگائے اور ان زخموں سے وہ زخمی مر گیا تو دونوں پر آدمی دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں ہے۔ ساتھ ہی اسے اپنی کرایہ دار کو مقررہ اجرت بھی دینی ہوگی کیونکہ اس نے معقولہ علیہ منفعت کے علاوہ دوسرے کو سوار کر کے مزید منفعت بھی اٹھائی ہے۔ مگر زائد منفعت چونکہ عقد کے بغیر اٹھائی گئی ہے اس لیے اس کے بدلے میں اجرت واجب نہ ہوگی۔ یہ بات اس وقت ہے جب جانور دو آدمیوں کو اٹھانے کی سکت رکھتا ہو اور اگر اس میں دو آدمیوں کے بار اٹھانے کی ہمت نہ تھی تو کرایہ دار پر جانور کی پوری قیمت واجب ہے کیونکہ اس نے جانور کو اپنے ساتھ غیر آدمی کو سوار کر کے ہلاک کیا ہے۔

○ اگر گدھا پالان کے ساتھ کرایہ پر لیا مگر بعد میں اس سے پالان اتار کر زین (کاٹھی) کس دی اور وہ ہلاک ہو گیا تو کرایہ دار پر تاوان نہیں اس لیے کہ زین کا نقصان پالان کے نقصان (تکلیف) سے کم ہوتا ہے کیونکہ زین (کاٹھی) چروائے کی پیٹھ پر پالان سے کم جگہ گھیرتی ہے۔

○ اگر زین کے ساتھ گدھا کرایہ پر لیا مگر اس سے زین کھینچ کر پالان کس دیا جس سے گدھا ہلاک ہو گیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ وہ اتنی مقدار کا ضامن ہوگا جتنی پالان نے کاٹھی پر زائد گھیری ہے اور وہاں کوئی اختلاف مذکور نہیں مگر جامع صغیر میں یوں منقول ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کل قیمت کا ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک زیادتی کے حساب سے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پالان اور کاٹھی میں سے ہر ایک کے ساتھ عام طور پر سواری کی جاتی ہے۔ ان میں اختلاف نقل اور خفت کے اعتبار سے ہے کیونکہ پالان زیادہ وزنی ہوتا ہے لہذا وہ زائد وزن کی مقدار کا ضامن ہوگا جیسا کہ وہ جانور کو زین کے ساتھ کرایہ پر لے کر پہلی زین اتار کر دوسری بھاری زین کس دے جس سے جانور ہلاک ہو جائے تو وہ وزن میں بقدر زیادتی کے ضامن ہوتا ہے اسی طرح یہ مسئلہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ پالان زین سے وزن میں مختلف نہیں بلکہ ایک اور جہت سے زین سے مختلف ہے اور وہ یہ کہ ایک تو پالان پیٹھ پر زین سے زیادہ جگہ گھیرتا ہے دوسرے جو چوچ پایہ پالان سے، نوس، چو، پالان اسے اتنا صاف پہنچاتا ہے اور مخی لفت جب بوجھ کی جہت سے نہ ہو بلکہ کسی دوسری جہت سے ہو تو اس کے باعث کل تاوان واجب ہوتا ہے جیسا کہ روٹی کی جگہ لوبا وغیرہ لادنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں پہلی زین کی جگہ بھاری زین یا پہلے پالان کی جگہ دوسرا بھاری پالان کسا جائے کیونکہ وہاں خلاف وزنی یا تفاوت نقل (بوجھ) کی جہت سے ہے لہذا وہاں بقدر زیادتی کے ضامن ہوگا جیسے کہ ایک ہی جنس میں زیادتی کرنے سے بقدر

زیادتی کے ضامن ہونا ہے جیسا کہ چھپے گزر چکا۔

○ اگر گئی بیٹھ والا گدھا کرایہ پر لیا اور اس پر کاٹھی کس دی پھر سوار ہوا جس سے گدھا ہلاک ہو گیا تو وہ ضامن ہو گا کیونکہ زمین گدھے پر زیادہ وزنی تھی اور کہا گیا ہے کہ یہ ضامن ہونا اس وقت ہے جبکہ گدھے کو صرف شہر میں سواری کے لیے کرایہ پر لیا ہو کیونکہ شہر میں لوگ عام طور پر بغیر کاٹھی کے سواری کرتے ہیں مگر جب شہر سے باہر سواری کے لیے کرایہ پر لے یا وہ ذوی الہنیات (بڑے لوگوں) سے ہو تو ضامن نہیں ہو گا کیونکہ ایک شہر سے دوسرے شہر میں جانا ہو تو بغیر کاٹھی یا پالان کے سواری نہیں کی جاتی تو کاٹھی کسے کی بطور ولایت اجازت ہوئی لہذا ضامن نہ ہو گا۔

○ اگر کاٹھی کے ساتھ گدھا کرایہ پر لیا مگر اس پر کوئی دوسری کاٹھی کس دی اور جانور ہلاک ہو گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر دوسری کاٹھی اس قسم کی ہو جو گدھے پر چڑھائی جاتی ہے تو ضامن نہ ہو گا اور اگر اس قسم کی کاٹھی گڑھوں پر نہ چڑھائی جاتی ہو تو ضامن ہو گا کیونکہ جب دوسری کاٹھی بھی گدھوں پر کسی جاتی ہو تو دونوں نقصان میں ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوں لہذا ایک کی اجازت بطور ولایت دوسری کے لیے بھی اجازت ہو گی اور جب دوسری کاٹھی گدھوں پر عموماً نہ کسی جاتی ہو مثلاً وہ ٹٹوؤں یا خچروں کی کاٹھیوں کی مانند بڑی کاٹھی ہوا وہ اس کا نقصان زیادہ ہو تو ضامن ہو گا۔ اسی طرح جب گدھے کو نگام نہ دی گئی ہوا اور کرایہ دار نگام دے دے جس سے گدھا ہلاک ہو جائے تو کرایہ دار پر کوئی تاوان نہیں جبکہ اس قسم کے گدھوں کو اس قسم کی نگام دی جاتی ہو۔ اسی طرح اگر پہلی نگام کو بدل دے تو بھی ضامن نہ ہو گا کیونکہ گدھا نگام سے ہلاک نہیں ہوتا پس جب اس جیسے گدھے کو نگام دی جاتی ہو یا کرایہ دار پہلی کی مثل دوسری نگام بدل دے تو اس کی جانب سے ذلت و تلفت یا ہلاک کرنا، پایا گیا اور نہ خلاف ورزی پائی گئی لہذا ضامن نہ ہو گا۔

## مقررہ جگہ کی خلاف ورزی

اب رہا مقررہ جگہ کے بارے میں مخالفت کرنا مثلاً یہ کہ چوپائے کو سواری کے لینے یا بار برداری کے لینے ایک مقررہ جگہ تک کرایہ پر لیا تھا مگر اس جگہ سے آگے بڑھ گیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ جو ہی مقررہ جگہ سے آگے بڑھے گا کرایہ کا جانور اس کی ضمانت میں داخل ہو جائے گا حتیٰ کہ اس مقررہ جگہ کی طرف، جہاں تک اسے جانے کی اجازت تھی، لوٹنے سے پہلے جانور ہلاک ہو گیا تو کل قیمت کا ضامن ہو گا اور اگر مقررہ جگہ کی طرف لوٹ آیا تو کیا تاوان سے بھی بری ہو گا؟ تو اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ پہلے تو یہ فرماتے تھے کہ تاوان سے بری ہو گا جیسے کہ مؤذع (جس کے پاس امانت رکھی جائے) جب ولایت میں پہلے مخالفت کرے پھر موافقت کی طرف لوٹ آئے تو بری ہوتا ہے اور یہی خیال ہمارے ائمہ میں سے امام زفر اور عیسیٰ بن ابان کا ہے۔ مگر بعد میں امام صاحب نے اس فعل سے رجوع فرمایا اور کہا کہ اس وقت تک تاوان سے بری نہیں ہو گا جب تک کہ جانور صحیح سلامت اس کے مالک کو نہ پہنچا دے۔ اسی طرح عاریت (دامگی ہوئی شے)، کا حکم ہے بخلاف ولایت کے۔ امام صاحب کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ چیز اس کے ہاتھ میں امانت ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر چوپایہ ستاچر کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو اس پر تاوان نہ ہوتا۔ کیونکہ ستاچر کا قبضہ مالک کا قبضہ تھا اس لئے اس کے ہاتھ میں ہلاکت مالک کے ہاتھ میں ہلاکت کی مانند ہے تو یہ جانور ولایت کے مشابہ ہوا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ جانور اگر ستاچر کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے

اس کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے اور مستحق اس کو تاوان دے دے تو وہ مواجر (اجارہ کرنے والے) سے اس تاوان کے لیے رجوع کر سکتا ہے جیسے کہ مؤذع ایسی صورت میں مؤذع کی طرف رجوع کر سکتا ہے بخلاف مستعیر کے کہ وہ عاریت دینے والے کی طرف رجوع نہیں کر سکتا۔ امام صاحب کے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مستاجر کا ہاتھ یا قبضہ اپنی ذات کے لیے ہے کیونکہ اس نے شے کو اپنی ذات کی منفعت کے لیے ہاتھ میں لیا ہے تو اس کا ہاتھ اپنی ذات کا ہاتھ ہوا نہ مواجر کا ہاتھ۔ اسی طرح مستعیر کے ہاتھ کا معاملہ ہے جب اس کا ہاتھ اپنی ذات کا ہاتھ ہوا اور زیادتی کے باعث ضامن قرار پا گیا تو اس کے تاوان سے بری نہ ہوگا بجز اس صورت کے کہ وہ چوپائے کو مالک کی طرف لوٹا دے۔ کیونکہ اب چوپائے کو ماڈون فی جگہ جس جگہ تک اسے سواری کی اجازت تھی، کی طرف لوٹانا نائب مالک کے قبضے میں لوٹانا نہیں ہے اس لیے کہ خلاف ورزی سے مستاجر کی نیا بت ختم ہو چکی ہے لہذا وہ مالک کو لوٹانے تک تاوان سے بری نہ ہوگا بخلاف ودیعت کے کیونکہ مؤذع کا قبضہ یا ہاتھ مالک کا ہی ہاتھ ہوتا ہے نہ کہ اس کا اپنا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ ودیعت سے کسی قسم کا نفع نہیں اٹھاتا تو اس کا مخالفت سے موافقت کی طرف لوٹنا ودیعت کو نائب مالک کی طرف لوٹانا ہے جو معنوی طور پر مالک ہی کو لوٹانا ہے۔ پس یہی فرق ہے ودیعت اور اجارہ میں۔ باقی رہا یہ اشتباہ کہ کرایہ کے جانور کا اگر کوئی مستحق نکل آئے اور کرایہ دار اس کا تاوان ادا کرے تو وہ اس تاوان کے سلسلے میں مواجر کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کرایہ دار کو اس کی طرف رجوع کرنے کا حق اس لیے نہیں کہ اس کا ہاتھ یا قبضہ مواجر کا ہاتھ اور قبضہ ہے بلکہ یہ حق اس لیے ہے کہ اسے ان انگلیہت سے دھوکا ہوا ہے جیسے کہ فروخت شدہ شے کا کوئی مستحق (مالک) نکل آئے اور وہ خریدار کے ہاتھ سے اس شے کو میلے تو خریدار اپنی قیمت کے لیے دھوکے کے باعث بالغ کی طرف رخ کرتا ہے۔ اسی طرح یہ زیر بحث معاملہ ہے۔

**مسائل** اگرچہ پایہ ایک مقررہ اور معین مقام کی طرف سفر کرنے کے لیے کرایہ پر لیا مگر چلا کسی دوسرے مقام کی طرف گیا تو بصورتِ بلاکست چوپائے کی قیمت کا ضامن ہو گا چاہے دوسرا مقام مقررہ مقام سے زیادہ قریب ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اس نے عقد کی مخالفت کی ہے اس لیے کہ مختلف مقامات کی جانب رستے بھی مختلف ہوتے ہیں تو یہ اختلاف بمنزلہ اس اختلاف کے ہوا جو جنس میں ہوا کرتا ہے البتہ بوجہ مذکور اس پر کوئی اجرت واجب نہ ہوگی اور اگر سواری تو اسی مقررہ مقام کی طرف کی مگر کسی دوسرے راستے سے تو دیکھا جائے گا کہ اگر لوگ اس راستے سے جاتے رہتے ہوں تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ مخالفت کرنے والا نہ ہوا اور اگر لوگ اس راستے سے نہ جاتے ہوں تو ضامن ہوگا جبکہ چوپایہ ہلاک ہو جائے اس لیے کہ وہ مخالفت اور دوسرے راستے پر چل کر غاصب ہو گیا ہے اور اگرچہ پایہ ہلاک نہ ہو اور وہ مقررہ جگہ تک جا کر واپس آئے اور چوپایہ صحیح سلامت مالک کو لوٹا دے تو اس کے ذمہ صرف مقررہ اجرت ہوگی۔ اگر ایک مقررہ جگہ تک سواری یا بار برداری کے لیے چوپایہ کرایہ پر لیا۔ پھر چوپائے کو لے بھی گیا مگر نہ اس پر سواری کی اور نہ اس پر بوجھ ڈالا تو بھی کرایہ دار کے ذمہ اجرت ہے کیونکہ مالک نے کرایہ دار کو مقررہ جگہ تک منافع کا محل یعنی چوپایہ سونپ کر منافع کو سونپ دیا ہے تو یہ صورت ایسے ہی ہوگی جیسے کوئی آدمی

رہائش کے لیے مکان کرایہ پر لے لے اور مالک مکان چاہی اس کے حوالے کر دے پھر وہ اس میں ذرہ بہہ یہاں تک کہ مدت اجارہ گزر جائے تو بوجہ مذکور اس پر اجرت (کرایہ) لازم ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ اگر کرایہ دار نے چوپائے کو اجارہ کرنے کی جگہ پر ہی روکے رکھا اور اسے اس جگہ کی طرف نہ لے گیا جہاں کے لیے اس نے کرایہ پر لیا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے جانور کو اتنی دیر ہی روکا جتنی دیر عموماً روانہ اور تیار ہونے تک لگ جاتی ہے اور جانور وہیں ہلاک ہو گیا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ اتنی دیر جانور کا روکنا بطور عادت مستثنیٰ (خارج) ہے۔ تو اتنی دیر روکنے کی از روئے دلالت اسے اجانت ہے اہلکار چاہے کو اتنا وقت روکا جتنا کہ عموماً لوگ نہیں روکا کرتے مثلاً دو تین دن تک روکے رکھا حتیٰ کہ چوپایہ ہلاک ہو گیا تو ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر معمولی طور پر جانور کو روک کر خلاف ورزی کی ہے لہذا وہ غاصب ہوا اور جانور کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضامن ہوگا مگر بوجہ مذکور اس پر کوئی اجرت عائد نہ ہوگی۔ اگر جانور ہلاک نہ ہوا اور اس نے جانور کو مالک کے گھر میں ہی روکے رکھا تو بوجہ مذکور اس پر اجرت لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ اجرت تمام راستے میں چوپایہ سوہنے کے عوض ہوتی ہے اور وہ چیز پائی نہیں گئی۔ بخلاف اس صورت کے جب وہیں دس دن کے لیے سواری کے واسطے جانور کرایہ پر لے پھر اس کو روکے رکھے اور سوار نہ ہو حتیٰ کہ دسویں دن آکر مالک کو واپس کر دے تو اس پر اجرت عائد ہوگی اور مالک کو اجرت لینا جائز ہوگا اگرچہ اسے معلوم ہو کہ کرایہ دار نے سواری نہیں کی کیونکہ وقت کے اجارہ میں اجرت کا استحقاق مقررہ وقت میں جانور سوہنے کے سبب ہے اور یہ سبب پایا گیا ہے لہذا اجرت واجب ہوگی جیسا کہ مکان وغیرہ کے اجارہ میں ایسی صورت کے اندر کرایہ واجب ہوتا ہے بخلاف مسافت کے اجارہ کے کیونکہ مسافت کے اجارہ میں اجرت کا استحقاق تمام راستے میں جانور کرایہ دار کے سپرد کرنے کے باعث ہے اور یہ چیز کچھ نہیں پائی گئی اس لیے اجرت واجب نہ ہوگی۔

**وقت میں مخالفت** وقت میں مستاجر کی طرف سے مخالفت یا خلاف ورزی یہ ہے کہ چوپایہ سواری یا بار برداری کے واسطے ایک مقررہ اور معلوم مدت کے لیے کرایہ پر لیا مگر مقررہ مدت سے زیادہ چوپائے سے نفع اٹھایا اور وہ مستاجر دکاندار کے ہاتھ میں ہلاک ہو گیا تو ضامن ہوگا کیونکہ مذکورہ مدت سے زائد نفع اٹھا کر وہ غاصب ہو گیا ہے۔

**کارِ بیکر کا مخالفت کرنا** کارِ بیکروں مثلاً بافندہ، ورزی اور رنگرینہ وغیرہ کے اجارہ میں ان کی طرف سے مخالفت اگر جنس میں ہو مثلاً یہ کہ ایک آدمی نے رنگرینہ کو کپڑا رنگنے کے لیے دیا اس نے مطلوبہ رنگ کی بجائے کوئی دوسرا رنگ چڑھا دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اس سے سفید کپڑے کی قیمت کا تاوان لے لے اور وہ رنگدار کپڑا رنگرینہ کے حوالے کر دے اور چاہے تو وہ رنگدار کپڑا لے لے اور جو زائد رنگ چڑھا ہے وہ رنگرینہ کو دے دے بشرطیکہ وہ رنگ ان رنگوں میں سے ہو جو زائد یا کوڑھے ہوتے ہیں۔ مالک کو تاوان لینے کا اختیار اس لیے ہے کہ اس کا مقصد فوت ہو گیا ہے کیونکہ رنگوں کے اختلاف سے مقاصد بھی مختلف ہوتے ہیں لہذا اسے اختیار ہے کہ رنگرینہ سے سفید کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کر لے کیونکہ رنگرینہ اس کی مقصود منفعت کو ختم کیا ہے تو وہ اس

کے کپڑے کو تھک دہرا د، کرنے والا ہوا لہذا مالک کو حق ہے کہ اس سے تاوان وصول کرے اور وہی رنگ دار کپڑا لینے کا مالک کو اختیار اس لیے ہے کہ تاوان اس کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے لہذا اسے اختیار ہے کہ اپنے حق کو ساقط کر دے اور رنگینہ کے لیے کوئی اجرت نہ ہو کیونکہ اس نے اس طرح کام نہیں کیا جس طرح عقد واقع ہوا تھا یعنی اس نے سرے سے وہ کام کیا ہی نہیں جس کی اسے اجازت دی گئی تھی لہذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا جیسے کہ غاصب آدمی غصب کردہ کپڑے کو رنگ دے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ البتہ رنگینہ کو زائد رنگ دے دے بشرطیکہ وہ رنگ، مرنج اور زر درنگ وغیرہ کی طرح زائد لگا رکھا، ہونے والا ہو کیونکہ وہ عین مال ہے جو کپڑے کے ساتھ قائم ہے۔ لہذا اسے بلا عوض محض میں لینے کی گنجائش نہیں۔ اس لیے مالک رنگدار کپڑے کو لے لے اور جو زائد رنگ چڑھا ہے وہ رنگینہ کو دے دے تاکہ جانین دہر و فریق کے حقوق کی رعایت ہو سکے اور اگر وہ رنگ ان رنگوں میں سے ہو جو بڑھتے نہیں جیسے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سیاہ رنگ ہے اور وہ (مالک، بکر، لینا ہی اختیار کرے تو رنگینہ کو کوئی شے نہ دے بلکہ اس سے امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق کپڑے میں جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان وصول کرے کیونکہ ان کے خیال میں سیاہی کی کوئی قیمت نہیں لہذا یہ رنگ بڑھتا نہیں بلکہ گھٹتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک سیاہ رنگ کی قیمت ہے لہذا اس کا حکم بھی وہی ہے جو باقی تمام رنگوں کا ہے۔

**مسائل** اگر گندم کاشت کرنے کے لیے کوئی زمین ٹھیکہ پر لی گم اس میں کھجور بودی تو زمین کے اندر جو نقصان ہوا اس کا ضامن ہوگا اس لیے کہ گندم اور کھجور دو مختلف جنس ہیں۔ دوسرے گندم کے برعکس کھجور کی کوئی انتہاء معلوم نہیں اسی طرح کھجور سے زمین کا جتنا نقصان ہوتا ہے اتنا گندم کی فصل سے نہیں ہوتا۔ تو اس طرح ٹھیکیدار کھجور بونے کے باعث زمین کا غاصب بلکہ زمین کو تلف کرنے والا ہوا۔ البتہ مالک کے واسطے کوئی اجرت نہ ہوگی کیونکہ تاوان اور اجرت ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ بشانہ لے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ ایک آدمی نے کسی کو انگوٹھی میں اپنا نام نقش کرنے کا آرڈر دیا اس نے کسی دوسرے کا نام نقش کر دیا تو وہ انگوٹھی کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے انگوٹھی سے مطلوب غرض کو فوت کر دیا لہذا وہ انگوٹھی کو تھک کرنے والے کی مانند ہوا۔

○ کسی مزدور کو حکم دیا کہ وہ اس کے گھر کو مرنج رنگ کرے مگر اس نے سبز رنگ کر دیا تو امام محمدؒ نے کہا کہ مالک مزدور کو زائد سبز رنگ کی قیمت دے دے اور اسے کوئی اجرت نہ دے کیونکہ اس نے وہ کام سرے سے کیا ہی نہیں جس کے لیے اسے مزدوری پر رکھا گیا تھا لہذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا البتہ گھر میں جو اس نے رنگ لگایا ہے بوجہ مذکور اس رنگ کی قیمت کا مستحق ہوگا۔

○ اگر کسی درزی کو کپڑا دیا کہ وہ اس کے واسطے ایک درجم کے عوض قمیص سی دے مگر اس نے قمیص کی بجائے قبا بنا دی۔ اب مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو درزی سے کپڑے کی قیمت وصول کرے اور چاہے تو قبا لے لے اور درزی کو قبا کی مثلی اجرت (سلائی) دے دے جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہ ہو کیونکہ قبا اور قمیص نفع اٹھانے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لہذا درزی نے مقصود منفعت کو ضائع کر دیا اور اس طرح کپڑے کو ضائع کرنے والا ہوا لہذا مالک کو حق ہے کہ وہ اس سے کپڑے کا

تاوان وصول کرے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ قبائے لے اور درزی کو بوجہ مذکور قبائے کی منگی اجرت دے دے جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہ ہو۔ یہاں مالک کو تاوان لینے یا قبائے لینے کا اختیار اس اختلاف کی وجہ سے ہے جو ہم نے جنس کے اختلاف میں بیان کیا۔ اور مالک کے قبائے لینے کی صورت میں درزی کے لیے اجرت کا واجب ہونا اس وجہ سے ہے کہ صفت میں مخالفت کرنا کام کو معقود علیہ ہونے سے مبرا نہیں نکالتا۔ تو درزی نے اصل معقود علیہ کام تو کیا مگر اس کے وصف کے مطابق نہ کیا پس اس حیثیت سے کہ اس نے کام کو اجازتی وصف کے ساتھ نہیں کیا، اجرت واجب نہ ہوئی اور اس حیثیت سے کہ اس نے کم از کم اصل معقود علیہ کام تو کیا، مثلاً اجرت واجب ہوگی جو مقررہ اجرت سے تھوڑا زیادہ کرے کیونکہ یہی چیز مثلاً اجرت کے لائق ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

○ ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے اس آدمی کے بارے میں بیان کیا جس نے ایک کاریگر کو پتل کا ایک ٹکڑا دیا تاکہ وہ اس کے لیے ایک خاص قسم کا طشت (باغھ دھونے کا تانبے کا برتن) بنا کر دے کاریگر نے طشت کی جگہ کوڑا (لوہا) بنا دیا تو تانبے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو کاریگر سے اپنے تانبے کا تاوان لے لے۔ اس صورت میں کوڑہ کاریگر کا ہوگا اور چاہے تو کوڑہ لے لے اور کاریگر کو اس کی وہ مثلاً اجرت دے دے جو مقررہ اجرت سے تھوڑا زیادہ کرے کیونکہ عقد ایک خاص قسم کی کاریگری یا کام پر واقع ہوا تھا اور کاریگری ایک صفت ہے تو اس نے اصل معقود علیہ کام تو کیا مگر اس کے وصف میں مخالفت کر دی لہذا کام کرانے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو تاوان لے لے اور چاہے تو کوڑہ لے کہ اس کی مثلاً اجرت لوگے۔

○ اسی طرح جب بافندہ (کپڑا بننے والا) کو دھاگہ دیا کہ وہ اس کے واسطے موٹا کپڑا بن دے مگر اس نے باریک کپڑا بن دیا یا بننے والے پر باریک کپڑا بننے کی شرط عائد کی مگر اس نے اس کے برعکس کیا تو دھاگے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو بافندہ سے اپنے دھاگے کا تاوان لے لے اور چاہے تو وہ کپڑا لے لے اور اس کی محنت کی مثلاً مزدوری دے دے جو مقررہ مزدوری سے زیادہ نہ ہو۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب موزے بنانے والے کو اپنا چرمی موزہ دیا کہ وہ اس کے لیے جوتا بنا دے مگر اس نے ایسا جوتا بنا دیا جس کی مثل موزے بنانے والے عموماً نہیں بناتے تو موزے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے موزے کی قیمت لے لے اور چاہے تو وہی جوتا لے لے اور کاریگر کو اس کے کام کی مثلاً اجرت دے دے اور جو تے کی قیمت مقررہ اجرت سے زائد نہ ہوگی اور اس قسم کا جوتا موزے بنانے والے بناتے ہوں تو پھر یہ اجارہ جائز ہوگا چاہے جوتا زیادہ عمدہ نہ ہو۔ کاریگر کے خلاف عادت جوتا بنانے کی صورت میں مالک کو تاوان لینے یا وہی جوتا لینے میں اختیار اس وجہ سے ہے کہ کاریگر نے موزہ پر کام (جس کام کا اسے حکم دیا گیا تھا) تو کیا مگر اس کے بیان کردہ اور مقررہ وصف کے مطابق نہ کیا تو وہ اس غاصب کی مانند ہوا جو غصب کیے ہوئے موزہ کا جوتا بنا ڈالے۔ لہذا مالک کو اختیار ہے کہ کاریگر سے اپنے موزے کی قیمت وصول کر لے جیسے کہ غاصب سے لے سکتا ہے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ کاریگر کا تیار کردہ جوتا جوں کا توں رکھے کیونکہ تاوان لینے کا اختیار

مالک کے حق کی وجہ سے تھا جب مالک خود اس جوتے کو لینے پر رضامند ہو گیا تو ذہ البیہا کر سکتا ہے۔ اور جب جوتے کو رکھ لے گا تو اس کی مثلی اجرت دینا ہوگی کیونکہ کارگیر کو جوتا بنانے کی اجازت تھی چنانچہ اس نے اصل کام کیا بھی ہی مگر اس کے مقرر کردہ وصف میں خلافت ورزی کردی لہذا مالک کو اختیار ہے کہ اس کے کام کو قبول کرے اور اس کی مثلی مزدوری ادا کرے اور مقررہ اجرت (مزدوری) نہ دے کیونکہ مقررہ اجرت صفت کے ساتھ موصوف ایک کام کے مقابلے میں تھی اور اس نے وہ صفت پوری نہیں کی۔ البتہ جوتے میں جو زائد مال لگا ہے مالک اس کی قیمت کارگیر کو دے گا کیونکہ وہ عین مال ہے جو جوتے کے ساتھ قائم ہے تو وہ بمنزلہ اس رنگ کے ہو گیا جو کپڑے میں لگا ہو۔

ان مذکورہ مسائل میں موزے کے مالک یا کپڑے کے مالک کو یہ اختیار اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ جوتا مالک ہے یعنی ایسا مالک ہے جس کی اتباع اور فرمانبرداری کی جانی چاہیے اور جوتا درنگ وغیرہ تابع چیز ہیں لہذا اس اختیار کا اصل مالک کے واسطے ثابت کرنا زیادہ بہتر ہے اور اگر اس قسم کا جوتا کارگیر لوگ تیار کرتے ہوں تو پھر مالک کو مذکورہ اختیار نہ ہوگا چاہے وہ تیار کردہ جوتا زیادہ عمدہ نہ ہو کیونکہ مالک کی اجازت اس گھٹیا جوتے کو بھی شامل ہے جس پر جوتے کا لفظ بولا جاتا ہے اور وہ جوتا پایا گیا ہے۔ ہاں اگر عمدہ جوتا بنانا شرط ہو اور وہ گھٹیا بنا دے تو پھر مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو کارگیر سے اپنے موزے کا تاوان وصول کرے اور چاہے تو جوتا لے کر کارگیر کو اس کی مثلی اجرت دے دے اور اس زائد مال کی قیمت بھی دے دے جو جوتے میں لگا ہے اور مقررہ قیمت یا اجرت سے تجاوز نہ کرے کیونکہ ردی چیز عمدہ کی جنس سے ہے اور مذکورہ اختیار مشروط وصف فوت ہونے پر ثابت ہوتا ہے۔

**مقدار میں خلافت ورزی کرنا** کارگیر کی جانب سے خلافت ورزی یا مخالفت اگر مقدار میں ہو جیسے امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ ایک آدمی

نے کپڑا بننے والے کو دھاگا دیا کہ وہ سات گز لمبا اور چار گز چوڑا کپڑا بن دے مگر کارگیر نے زیادتی کر کے یا کمی کر کے اس مقررہ مقدار یا پیمائش میں خلافت ورزی کی۔ اگر اس نے اصل پیمائش پر زیادتی کر کے مخالفت کی تو دھاگے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے دھاگے کی قیمت لے لے اور کپڑا کارگیر کے حوالے کر دے اور چاہے تو کپڑا رکھ لے اور کارگیر کو اس کی مقررہ اجرت دے دے یہ اختیار اسے اس لیے ملا ہے کہ اس کی غرض پوری نہیں ہوئی کیونکہ گز کی مقررہ مقدار میں زیادتی کپڑے کی صفت میں نقصان کو لازم کرتی ہے اور وہ صفت بے کپڑے کا گت (موتا) ہونا۔ چونکہ اس کی غرض فوت ہو گئی اس لیے اسے یہ اختیار حاصل ہوگا لہذا چاہے تو اپنے دھاگے کا تاوان لے لے کیونکہ کارگیر نے اس کی مقصود منفعت کو ضائع کیا ہے اور چاہے تو وہی کپڑا رکھ لے اور کارگیر کو اس کی مقررہ اجرت دے کیونکہ کارگیر نے اصل مقصود علیہ کام (کپڑا بنانا) تو کیا مگر صفت میں خلافت ورزی کردی اور صفت کی خلافت ورزی کام کو مستحق علیہ ہونے سے نہیں نکالتی جیسے کہ ایک آدمی کوئی شے خریدے اور پھر اس میں کوئی عیب پائے تو اسے اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو شے کو لوٹا دے اور چاہے تو عیب کے ساتھ رکھ لے اور پوری قیمت دے اور اگر کارگیر کی طرف سے مخالفت مقررہ پیمائش میں کمی کرنے سے ہو تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ مالک کو اختیار ہے کہ وہ کم پائش والے کپڑے کو لے لے اور اس کے حساب سے اس کی اجرت دے دے اور ایک دوسری روایت میں درج ہے کہ اس پر مثلی اجرت دینا لازم ہے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب کارگیر نے مقررہ مقدار میں کمی کی تو اس نے کپڑے سے مقصود غرض کو فوت کر دیا تو یہ صورت ایسی ہو گئی کہ گویا اس نے فاسدا بارہ کے حکم سے کام کیا جس میں مقررہ اجرت واجب نہیں ہوتی اور کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ عقد ہذا ایک مقررہ انداز سے کام پر واقع ہوا تھا اگر کارگیر نے اس انداز سے یا مقدار کے مطابق کام نہیں کیا تو یہ صورت ایسی ہی ہو گئی کہ اگر ایک بورسی گندم ایک درہم کے عوض ایک مقررہ جگہ کی طرف اٹھالے جانے کا بارہ کیا جائے اور مرد و کچھ گندم لمباٹے اور باقی کو چھوڑ دے تو وہ جتنی گندم ڈھوئے اس کے حساب سے اجرت کا مستحق ہوتا ہے ایسی طرح یہاں ہے اگر کارگیر نے کپڑے کے مقررہ وصف یعنی موٹائی اور مقررہ پیمائش کو پورا کرنے کے ساتھ ساتھ اس میں کچھ زیادتی بھی کر دی تو ہشام نے امام غزالی کے حوالے سے بیان کیا کہ دھاگے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے دھاگے کی قیمت لے لے اور کپڑا کارگیر کو دے دے اور چاہے تو کپڑا رکھ لے اور کارگیر کو صرف مقررہ اجرت دے اور زائد پیمائش کی کوئی اجرت نہ دے۔ مالک کے واسطے اس اختیار کا ثبوت ہونا اس وجہ سے ہے کہ کپڑے کی مقررہ صفت میں تبدیلی آگئی ہے کیونکہ بعض اوقات انسان کو چھوٹے کپڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور لمبے کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا اس کے لیے یہ اختیار ثابت ہو گا دوسرے یہ کہ کارگیر نے جب کپڑے کی لمبائی میں زیادتی کی تو ظاہر ہے دھاگہ بھی زائد بن گیا۔ اب مالک اگر کپڑا رکھتا ہے تو کارگیر کو اس زیادتی کی کوئی اجرت نہ ملے گی کیونکہ اسے مالک کی طرف سے ایسا کرنے کا حکم نہ تھا تو وہ اس کام میں محض متبصرع (نیکی اور بھلائی کرنے والا) ہوا لہذا اس نیکی پر اجرت کا مستحق نہ ہو گا۔

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب ایک رنگینہ کو کپڑا دیا کہ وہ ربلح ہاشمی دے ایک پیمانے کا نام ہے جو قنیز کا چوتھا حصہ ہوتا ہے، کے حساب سے کپڑے کو ایک درہم کے عوض زرد رنگ کر دے مگر اس نے قنیز دایک پیمانے کا نام ہے، کے حساب سے زرد رنگ چڑھا دیا اور کپڑے کے مالک نے اس امر کا اقرار بھی کر لیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے کپڑے کی قیمت کا تانہ وصول کر لے اور اگر چاہے تو وہ رنگین کپڑا رکھ لے اور اجرت کے ساتھ اس زائد رنگ کی قیمت بھی دے دے جو کپڑے پر لگا ہے مگر امام قندوزی نے لکھا ہے کہ اس مسئلے میں ہمارے مشائخ نے تصوری سے تفصیل بیان کی ہے اور وہ ہے ہٹلاس مسئلے کی دو شکلیں ہیں۔ اگر رنگینہ نے پہلے کپڑے کو ربلح ہاشمی کے حساب سے رنگا پھر پیمانہ قنیز کے حساب سے رنگ چڑھا دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے کپڑے کی قیمت وصول کر لے اور چاہے تو وہ کپڑا لے کر کارگیر کو ایک تو مقررہ اجرت دے دوسرے کپڑے میں تین چوتھائیاں جو زائد رنگ چڑھا ہے اس کی قیمت بھی دے کیونکہ کارگیر نے جب پہلے وہ رنگ کیا جس کی اسے امانت تھی تو اس نے مقصود علیہ کام کو پورا کر دیا اور وہ دوسرے رنگ کر لے سے زیادتی کرنے والا ہوا گویا اس نے وہ کپڑا غصب کیا جس کا چوتھا حصہ رنگین تھا پھر اس کی باقی تین چوتھائیوں کو بھی رنگ دیا لہذا مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو کپڑا لے لے اور رنگینہ کو مقررہ اجرت ادا کرے کیونکہ اس نے مالک کو مقصود علیہ رنگ



مہر دکر دیا ہے لہذا اس کی مقررہ اجرت لازم ہوگی اور اسے وہ زائد رنگ یا اس کی قیمت بھی دے جو کپڑے پر لگا ہے کیونکہ وہ عین مال ہے جو کپڑے میں قائم ہے اور چاہے تو رنگریز سے اپنے چوتھائی حصہ رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت کا تاوان لے لے اور اسے مقررہ اجرت دے دے کیونکہ رنگ ایک جہت سے مقبوض (قبضہ میں لی ہوئی) شے کے حکم میں ہے اس لیے کہ وہ کپڑے میں حاصل ہو چکا ہے لیکن قبضہ ابھی مکمل نہیں ہوا کیونکہ وہ رنگ اس کے ہاتھ میں نہیں آیا تو وہ رنگ ایک جہت سے مقبوض ہوا اور دوسری جہت سے مقبوض نہ ہوا۔ لہذا مقصود صفت میں تبدیلی کی وجہ سے اسے قبضہ فسخ کرنے کا اختیار ہو گا اور اگر کارگیر نے پہلے ہی قفینر سے رنگ دیا تو اس کے واسطے زائد رنگ کی قیمت تو ہوگی مگر اجرت نہ ہوگی کیونکہ اس نے وہ کام پورا نہیں کیا جس کا اسے حکم تھا گویا اس نے مقصود علیہ کام نہیں کیا لہذا وہ ایسے ہو گیا کہ گویا اس نے کپڑا غصب کیا اور پھر اس کو رنگ دیا اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے اس کے برعکس بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ مالک کو اختیار ہے کہ کپڑا رکھ لے اور اجرت و زائد رنگ کی قیمت دے دے چاہے وہ رنگ اکٹھا کیا گیا ہو یا متفرق طور پر۔ کیونکہ رنگ کپڑے میں ایک ہی دفعہ نہیں جذب ہوتا بلکہ آہستہ آہستہ جذب ہوتا ہے لہذا اس میں اکٹھا ہونا یا متفرق ہونا برابر ہے۔

## فاسد اجارہ کے احکام

فاسد عقد اجارہ وہ ہے جس میں عقد کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے کوئی شرط رہ جائے۔ اس کا اصل حکم مؤاخر (اجارہ کرنے والے) کے لیے مثلی اجرت میں ملکیت کا ثابوت ہونا ہے نہ کہ مقررہ اجرت میں۔ جو بعض ان منافع کے جو بطور فاسد ملکیت کے حاصل کیے جاتے ہیں کیونکہ مؤاخر منافع کے وصول کیے جانے پر راضی نہیں مگر بدل (اجرت) کے عوض اور عقد میں فساد کی وجہ سے مقررہ اجرت واجب نہیں کی جاسکتی لہذا مثلی اجرت ہی واجب ہوگی دوسرے معاوضہ کے عقود میں اصل واجب چیز قیمت ہے کیونکہ عقود معاوضہ کی بنیاد باہمی تبادلے پر ہوتی ہے اور قیمت ہی بدل ہے مگر وہ مجہول ہے اس لیے کہ اس کی پہچان اندازے اور غالب گمان سے ہوتی ہے نیز قیمت لگانے والوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی رہتی ہے لہذا عقد کے صحیح ہونے کے وقت قیمت سے مقدرہ اجرت کی طرف رجوع کیا جائے گا مگر جب عقد فاسد ہو تو اصلی واجب یا اصلی حکم کی جانب لوٹنا لازمی ہو گا اور وہ یہاں اجرائش ہے کیونکہ وہ وصول شدہ منافع کی قیمت ہے مگر ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک وہ مثلی اجرت ایسے عقد میں بیان کی ہوئی اجرت سے زائد نہ ہوگی جس میں اجرت کو بیان کیا گیا ہے اور امام زعفران کے نزدیک مثلی اجرت زائد ہو سکتی ہے اور جتنی بھی ہو جائے واجب ہوگی۔

اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شرعی طور پر منافع بذات خود قیمتی شے نہیں ہیں ان کی قیمت عقد اور عاقدین کے قیمت لگانے سے بنتی ہے اور عاقدین نے ان منافع کی قیمت نہیں لگائی۔ مگر مقررہ مقدار کے۔ اگر بیان کی ہوئی اور مقررہ مقدار پر زیادتی واجب ہوتی تو بلا عقد بھی واجب

ہوتی حالانکہ عقد کے بغیر ان منافع کی قیمت ہی نہیں بخلاف بیع فاسد کے کیونکہ فاسد بیع کے ذریعے فروخت کردہ شے اپنی قیمت میں قابل تاوان ہوتی ہے چاہے وہ جتنی بھی ہو کیونکہ وہاں تاوان عین شے کے مطابق ہے اور عین شے بذات خود قیمتی ہے لہذا اس کی کل قیمت واجب ہوگی۔ جبکہ امام زفر کے نزدیک شے کے منافع بمنزل عین شے کے بذات خود قیمتی ہیں یہی خیال امام شافعی کا بھی ہے۔ لہذا منافع بھی عین شے کی مانند کل قیمت میں قابل تاوان ہوئے یہ بات تو اس وقت ہے جب عقد میں اجرت بیان کر دی گئی ہو مگر جب عقد میں اجرت مقرر نہ ہو تو مثل اجرت جتنی بھی ہو جائے بالاتفاق واجب ہوگی۔

اب رہا اس اجارہ (فاسد اجارہ) کے تابع احکام کا بیان تو ان مذکورہ تابع احکام میں سے کوئی کمزور نہیں سوائے اس حکم کے جس کا تعلق مستاجر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کی صفت ہے اور وہ ہے مستاجر فیہ کا مستاجر کرایہ دار کے ہاتھ میں ایک امانت ہونا جس کی وہ چیز ہلاک ہو جائے تو مستاجر ضمان نہ ہوگا کیونکہ وہ اس قبضے میں ہلاک ہوئی ہے جس میں مالک کی جانب سے اجازت تھی۔

باطل اجارہ کے احکام | باطل اجارہ وہ ہے جس میں انعقاد عقد کی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو۔ اس عقد کا سرے سے کوئی حکم ہے ہی نہیں کیونکہ جو عقد منقذ ہی نہ ہو تو حکم کے معاملے میں اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے اور شرعی تصرفات مثلاً عقد بیع وغیرہ میں یہی باطل تصرف کی تعریف ہے۔

## فصل (۶) اختلاف عاقدین کے حکم کا بیان

عقد اجارہ میں عاقدین (مواجر اور مستاجر) کا اختلاف اگر بدل (اجرت) اور مہندل (جو چیز بدل میں دی جائے) کی مقدار میں ہو اور اجارہ بھی صحیح واقع ہوا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر ان کا اختلاف منافع کے وصول کرنے سے قبل ہوا تو دونوں سے قسم لی جائے گی کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

اذا اختلف المتبايعان تجالفا وترادا۔

جب بائع و مشتری کا باہمی اختلاف ہو جائے تو دونوں قسم اٹھائیں اور پیچھے بیٹ جائیں یعنی عقد فسخ کریں اب اجارہ بھی چونکہ ایک قسم کا عقد بیع ہے لہذا یہ حدیث اجارہ کو بھی شامل ہوگی اور ایک دوسری روایت ”والسلعة قائمة بعينها“ (اور سامان تجارت اپنے عین کے ساتھ قائم ہے) بھی اجارہ کی ایک قسم کو شامل ہے اور وہ ہے جب عین شے کو کسی منفعت کے عوض بیچا جائے اور عاقدین کا اس میں اختلاف ہو جائے جب باہمی قسم اٹھوانا حدیث نبوی سے بیع کی ایک قسم میں ثابت ہو گیا تو بیع کی تمام قسموں میں قسم اٹھوانا ثابت ہو جائے گا کیونکہ ایک قسم دوسری قسم سے جدا نہیں۔ دوسرے یہ کہ منفعت کی وصول سے پہلے ہر دو فریق سے حلف لینا اصول کے موافق ہے کیونکہ شرعی اصول کے مطابق قسم کا اٹھانا منکر کے ذمہ ہے اور ہر فریق ایک جہت سے منکر اور دوسری جہت سے مدعی ہے کیونکہ مواجر (اجارہ کنندہ مالک) نے

شکل اجرت سے مراد اس شخص کی اجرت ہے جو اس ملک میں اجیر کا مالی چولین جو اس زمانے اور اس مقام میں ایسا کام کرتا ہو۔

مستاجر دکرایہ دار، پر زیادہ اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور مستاجر منکر (انکاری) ہے۔ اور مستاجر کا دعویٰ ہے کہ اس نے کرایہ کی چیز کو جس کے بدلے میں اجرت کا دعویٰ کیا جا رہا ہے، مواجر کے حوالے کر دیا تھا مگر مواجر انکار کر رہا ہے۔ تو دونوں میں سے ہر ایک، ایک جہت سے منکر منکر اور شرعی اصول کے مطابق قسم اٹھانا منکر کا کام ہے۔ اسی وجہ سے قبضہ سے پہلے باہمی قسم اٹھانے کو باگیا۔ پس یہاں عین شے کی بیع اور باہمی قسم اٹھوانا قبضہ سے پہلے ہے کیونکہ انہوں نے منفعت کے حاصل کیے جانے سے قبل اختلاف کیا ہے۔ پھر یہ اختلاف اگر بدل (اجرت) کی مقدار میں ہو تو مستاجر کی قسم سے ابتداء کی جائے یعنی پہلے اس سے قسم اٹھوائی جائے کیونکہ وہ زائد اجرت کے واجب ہونے سے انکار کرنے والا ہے اور اگر اختلاف مُبدل (جس کے بدلے میں اجرت ہو یعنی منفعت) کی مقدار میں ہو تو قسم اٹھوانے کی ابتدا مواجر سے کی جائے کیونکہ وہ زائد منفعت کے واپس سوچنے جانے سے انکار کرنے والا ہے اور جب دونوں قسم اٹھا چکیں گے تو عقد اجارہ ٹوٹ جائے گا اور ان میں سے جو فریق قسم اٹھانے سے باز رہا یعنی قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو اس پر اس کے ساتھ کا دعویٰ لازم ہو جائے گا کیونکہ قسم سے باز رہنا بخشش بھی ہو سکتا ہے اور اقرار بھی اور ادھر بدل و مبدل میں سے ہر ایک سے بخشش بھی ہو سکتی ہے اور اقرار بھی اور ان میں سے جس نے دلیل قائم کر دی یعنی گواہ پیش کر دے تو اس کی پینہ (گواہی) کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ محض دعویٰ دلیل کا مقابلہ نہیں کر سکتا اور اگر دونوں نے دلیل قائم کر دی تو دیکھا جائے گا کہ اختلاف اگر اجرت میں ہے تو مواجر کی دلیل اولیٰ (مقدم) ہوگی کیونکہ وہ زیادہ اجرت کو ثابت کرتی ہے اور اگر اختلاف مُبدل میں ہو تو مستاجر کی دلیل اولیٰ ہوگی یعنی اس کے مطابق فیصلہ ہوگا کیونکہ وہ زیادہ منفعت کو ثابت کرتی ہے۔

**مسائل** اگر مواجر نے مزید اجرت کا دعویٰ کیا اور مستاجر نے مزید منفعت اٹھانے کا دعویٰ کیا مثلاً مواجر نے کرایہ دار سے کہا کہ میں نے تجھے یہ چھپا ہوا محل تک۔ دس درہم کے عوض اجارہ پر دیا تھا اور مستاجر کہے کہ کوئی تک پانچ درہم تھے یا مواجر کہے کہ میں نے تجھے دس درہم کے عوض صرف ایک مہینے کے واسطے دیا تھا اور مستاجر دعویٰ کرے کہ دو مہینے کے واسطے پانچ درہم کے عوض دیا تھا۔ تو باہمی قسم لینے کسی قسم اٹھانے سے انکار کرنے اور کسی ایک کے دلیل قائم کرنے کا معاملہ اسی طریقے پر ہوگا جس طرح ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر دونوں نے دلیل قائم کر دی تو دونوں میں ہر ایک کی دلیل اس فعل پر قبول ہوگی جس کا وہ عقد اجارہ کے باعث مستحق ہے کیونکہ ہر ایک کی دلیل زیادتی کو ثابت کرتی ہے اس لئے کہ مواجر کی دلیل اجرت کی زیادتی کو اور مستاجر کی دلیل منفعت کی زیادتی کو ثابت کر رہی ہے لہذا ہر ایک کی دلیل اس زیادتی پر قبول ہوگی جس زیادتی کو وہ دلیل ثابت کر رہی ہے۔

○ اگر دونوں (مواجر و مستاجر) کا اختلاف مستاجر دکرایہ دار کے کچھ منفعت حاصل کر لینے کے بعد واقع ہو مثلاً کرایہ کے مکان میں کرایہ دار کچھ عرصہ رہ چکا یا کرایہ کے چوپائے پر کچھ مسافت طے کی پھر دونوں کا اختلاف ہو گیا تو جو مدت یا جو مسافت گزر چکی ہے اس کے بارے میں مستاجر کا قول متبر ہوگا۔ تاہم دونوں قسم اٹھائیں گے اور باقی مدت میں عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا کیونکہ منافع جیسے تھوڑے تھوڑے پیدا ہوتے ہیں ایسے ہی آہستہ آہستہ اور ساعت بساعت الی پر عقد منعقد ہوتا ہے۔ اس طرح منفعت کے اجزائیں سے ہر چیز نئے سرے

سے معقود علیہ ہوا تو جرمات یا مسافت باقی ہے اس کا عقد الگ ہوا لہذا اس میں دونوں قسم اٹھائیں گے بخلاف اس صورت کے جس میں بیع 'فروخت شدہ' ہے، کا کچھ حصہ ہلاک ہو جانے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک باہمی قسم اٹھوانا ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ عقد بیع تمام چیز پر وارد ہوتا ہے اور وہ عین شے ہے جو فی الحال قائم (موجود) ہے بیع کا ہر جزو علیحدہ علیحدہ معقود علیہ نہیں ہوتا۔ وہ ایک ہی عقد سے تمام کی تمام معقود علیہ ہوتی ہے جب بیع کے ہلاک ہونے والے حصے میں عقد بیع کا نسخ ہونا مشکل ہو گیا تو باقی بیع میں بھی نسخ ماقط ہو جائے گا۔

● اگر باہمی اختلاف اجارہ کی مدت گزرنے کے بعد یا اس مسافت تک پہنچنے کے بعد ہر پہلو ہاں تک چوپایہ کرایہ پر لیا تھا تو اس میں دونوں سے قسم نہیں اٹھوائی جائے گی اور بدل (اجرت) کی مقدار میں مستاجر کا قول صحیح ہے۔ اس میں سے معتبر ہوگا جبکہ مواجر پر کوئی قسم نہ ہوگی کیونکہ باہمی قسم اٹھانا عقد کو نسخ کرنے کے واسطے ہے اور ختم ہو جانے والے منافع عقد کے نسخ کی گنجائش نہیں رکھتے۔ لہذا باہمی قسم اٹھوانا ثابت نہ ہوگا۔ یہ بات امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق تو غلط ہے کیونکہ بیع کے بائع بیع کا موجود ہونا ہلاک شدہ حصہ میں باہمی قسم اٹھوانے کی شرط ہے اور یہاں منافع ہلاک ہو چکے ہیں لہذا اس میں باہمی قسم اٹھوانا ثابت نہ ہوگا البتہ امام محمدؒ کی اصل کے مطابق ہلاک شدہ بیع اور ہلاک شدہ منافع میں خسران کرنے کی ضرورت ہوگی اور ان کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہماری اصل کے مطابق کسی شے کے منافع بذات خود قیمتی نہیں۔ وہ عقد سے قیمتی بنتے ہیں جب اجارہ باہمی قسم اٹھوانے سے نسخ ہو گیا تو منافع بغیر عقد کے وصول کیے ہوئے باقی رہیں گے۔ لہذا وہ قیمتی نہ ہوں گے اور حائل (باہمی قسم اٹھوانا) ثابت نہ ہو گا بخلاف اعیان کے کہ وہ بذات خود قیمتی ہیں تو جب عقد بیع تمام (باہمی قسم اٹھوانے) سے نسخ ہو گیا تو بیع بطور قابل قیمت کے مشتری کے ہاتھ میں باقی رہے گی لہذا مشتری پر اس کی قیمت واجب ہوگی اور مستاجر کے قول کا اعتبار اس لیے ہے کہ وہ مستحق علیہ ہے یعنی اس پر اجرت واجب ہے اور اختلاف جب اشتقاق کے بارے میں ہو تو بات اس کی مانی جاتی ہے جس پر اشتقاق ہو۔

● اگر اختلاف اجرت کی جنس میں واقع ہوا مثلاً مستاجر (کرایہ دار) نے کہا کہ میں نے یہ چوپایہ فلاں جگہ تک دس درہم میں کرایہ پر لیا تھا اور مواجر کہے کہ میں نے ایک دینار کے عوض ریا تھا تو حائل (باہمی قسم اٹھانے سے انکار اور دلیل قائم کرنے کا حکم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ اگر دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دی تو مواجر کی دلیل کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ اجرت کہ اس کے لیے بطور حق ثابت کرتی ہے اور مستاجر کا دلیل اجرت کو اس کے واسطے بطور حق ثابت نہیں کرتی لہذا مواجر کی دلیل قبول کر لے میں مقدم ہوگی۔

ج اگر دونوں کا اختلاف ہو گیا مواجر نے کہا کہ میں نے تجھے یہ چوپایہ قصر (ایک چاکا نامہ) تک ایک دینار کے کرایہ پر دیا تھا اور مستاجر کہے کہ کو ذمہ دس درہم تھے اور دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو یہ اجارہ کو ذمہ تک ایک دینار اور پانچ درہم کے عوض ہوگا۔ کیونکہ قصر تک اختلاف بدل میں واقع ہوا ہے تو مواجر کی دلیل بوجہ مذکور ادلی ہوگی اور قصر تک اجارہ ایک دینار کے عوض ثابت ہو جائیگا پھر مستاجر کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے قصر سے کو ذمہ پانچ درہم کے عوض چوپایہ یا یہ ہے کیونکہ قصر کو ذمہ نصف میں واقع ہے اور مواجر اس اجارہ کا انکار کر رہا ہے تو مواجر کی دلیل اجارہ کو ثابت کرنے والی ہے وہ اجارہ کی منفی کرنے والی دلیل سے ادلی ہوگی۔

ابن سمانہ نے امام ابو یوسف سے بیان کیا کہ ایک آدمی نے کبھی سے ایک مکان سال کے لئے کرایہ پر لیا۔ پھر دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ کرایہ دار نے اس بات پر دلیل قائم کر دی (گواہ پیش کر دے) کہ اُس نے گیارہ مہینے کا ایک درہم کرایہ اور بارہویں مہینے کا نو درہم کرایہ دینا طے کیا تھا اور مالک مکان نے اس امر پر گواہ پیش کر دیئے کہ اُس نے مکان مطلق دس درہم کے عوض کرایہ پر دیا تھا اس میں گیارہ ماہ اور ایک مہینے کی تفصیل نہیں تھی۔ تو امام ابو یوسف نے فرمایا کہ میں مالک مکان کی دلیل کو لوں گا کیونکہ وہ گیارہ مہینوں میں زائد اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور اس نے اس بات پر گواہ بھی پیش کر دیئے ہیں لہذا اس کی دلیل قبول ہوگی۔ اب رہا بارہویں مہینے کا معاملہ تو اس میں مستاجر نے مواجر کے لئے اُس کرایہ سے زیادہ کا دعویٰ کیا ہے جس کا مواجر خود مدعی ہے۔ پس مواجر نے اگر مستاجر کی تصدیق کر دی تو قبہا ور نہ اس کے جھٹلانے سے زائد اجرت ساقط ہو جائے گی۔

**درزی سے اختلاف** اگر درزی اور کپڑے کے مالک کا اختلاف ہو گیا۔ کپڑے کا مالک کہتے لگا میں نے تجھے قباہ کاٹنے کا حکم دیا تھا اور درزی کہے کہ تو نے قمیص کاٹنے کو کہا تھا تو ہمارے نزدیک کپڑے کے مالک کا قول مع قسم کے معتبر ہو گا اور درزی کپڑے کی قیمت کا ضامن ہو گا۔ مالک اگر چاہے تو یہ بھی کر سکتا ہے کہ کپڑا رکھ لے اور درزی کو اس کی مثلی اجرت دیدے یعنی وہ سلائی دیدے جو اُس جیسے کارگر لوگ لیتے ہیں۔ ابن ابی یسلیٰ نے کہا کہ قسم کے ساتھ درزی کا قول مانا جائے گا جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو مختلف قول منقول ہیں۔ ایک قول تواحناف کے قول کے مطابق ہے اور ایک جگہ فرمایا کہ دونوں قسم اٹھائیں جب دونوں قسم اٹھا چکیں تو درزی سے تاوان مالک سے اجرت ساقط ہو جائے گی۔ ابن ابی یسلیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے کے مالک نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ اُس نے درزی کو کپڑا کاٹنے کی اجازت دی تھی۔ البتہ وہ ایک زائد صفت کا دعویٰ کر رہا ہے جو تاوان کو واجب ٹھہرتی اور اجرت کو ساقط کرتی ہے اور درزی اس صفت کا انکار کر رہا ہے لہذا منکر کا قول مع قسم کے مانا جائے گا۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ جب کپڑا کاٹنے کی اجازت کا ثبوت مالک کی جانب سے ہوتا ہے تو کاٹنے کی صفت میں بھی اسی کا قول قبول کیا جائے گا یہی وجہ ہے کہ اگر اصل کاٹنے کی اجازت ہی میں اختلاف واقع ہو جائے اور مالک کہے کہ میں نے کپڑا کاٹنے کو نہیں کہا تھا تو اسی کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ اس طرح جب اُس نے کہا کہ میں نے قمیص کاٹنے کو نہیں کہا تھا تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی۔ اسی میں ابن ابی یسلیٰ کے استدلال کا جواب بھی آگیا کیونکہ درزی کو قباہ کاٹنے کی اجازت تھی نہ کہ مطلق کپڑا کاٹنے کی۔ اور امام شافعی کے دوسرے قول کا تو کوئی معنی ہی نہیں کیونکہ تحائف (باہمی قسم اٹھوانا) فتح عقد کے واسطے رکھا گیا ہے اور عقد کا فسخ کرنا یہاں ممکن نہیں لہذا تحائف ثابت نہ ہو گا کیونکہ مالک درزی پر کپڑے کے غصب کا دعویٰ کر رہا ہے اور درزی اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور یہ ایسی چیز ہے جس میں تحائف ثابت نہیں ہوتا۔ اب مالک کو حق ہے کہ وہ درزی سے کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کرے کیونکہ مالک نے جب درزی کے دعویٰ کے خلاف قسم اٹھائی تو درزی غیر جائزاتی صفت یا طریقہ پر کپڑے کو کاٹ کر غیر کی ملک میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنے والا ہوا اور اس طرح اس کے کپڑے کو ضائع کرنے والا قرار پایا لہذا کپڑے کی قیمت کا تاوان ادا کرے گا۔ اور اگر کپڑے کا مالک چاہے تو یوں بھی کر سکتا ہے کہ کپڑا رکھ لے اور درزی کو اس کی مثلی اجرت (سلائی) دیدے۔ یہ اختیار مالک کو اس وجہ سے حاصل ہے کہ درزی نے گو صفت میں تغیر کر دیا ہے مگر اصل معقود علیہ کام تو کیا ہے لہذا مالک اس امر کا مجاز

ہے کہ اسی صفت یا اسی کام پر راضی ہو جائے اور درزی کو اس کی مثلی اجرت دے نہ کہ مقررہ اجرت۔ کیونکہ اس نے مامور بہ کام (جس کا اسے حکم دیا گیا تھا) اس وصف کے مطابق نہیں کیا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

زیر بحث مسئلے میں ہمارے بعض مشائخ نے ایک دوسرا موقف بھی اختیار کیا ہے اور وہ یہ کہ قبا اور قمیص کی منفعت ایک دوسرے کے قریب قریب ہے کیونکہ قبا کے ذریعے قمیص کی منفعت حاصل کی جاسکتی ہے مثلاً یہ کہ اس کے وسط اور اس کے بشوں کو بند کر دیا جائے۔ اس طرح اگرچہ بعض فوائد فوت ہو گئے مگر مقنود علیہ کام ایک عیب کے ساتھ پایا گیا لہذا درزی اجرت کا مستحق ہوگا۔ اس لئے فقہائے کہا کہ درزی اگر شلوار کاٹ دے تو اس کے واسطے کوئی اجرت نہ ہوگی کیونکہ قبا اور شلوار کی منفعتیں ہی ایک دوسرے سے مختلف ہیں تو گویا درزی نے مقنود علیہ کام کیا ہی نہیں۔ امام قدوسیؒ نے اس سے بھی ایک مختلف روایت بیان کی کہ ہشامؒ نے امام محمدؒ کے حوالے سے کہا ہے کہ جس آدمی نے کسی کارگر کو ایک خاص طشت بنانے کے لئے متناہد دیا مگر اس نے کوڑہ بنادیا تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو کارگر سے اپنے تانبے کا تان لے لے اور کوڑہ کارگر کو دیدے اور چاہے تو کوڑہ رکھے اور کارگر کو اس کی مثلی اجرت دیدے جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہ ہو۔ لہذا شلوار کے معاملے میں بھی لازمی ہے کہ اس طرح ہو اور اس قول کی وجہ پیچھے گرد چکی ہے کہ عقد ایک کام یعنی کاٹنے پر واقع ہوا اور شلوار بنانا اس کاٹنے کی ایک صفت ہے تو درزی نے اصل مقنود علیہ میں تو موافقت کی مگر صحت میں مخالفت کی لہذا کام کرائے دلے کے لئے یہ اختیار ثابت ہوگا۔

**ڈاکٹر سے اختلاف** ابن ساعد اور بشر نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا کہ ایک آدمی نے ڈاکٹر سے کہا کہ وہ اس کی کرم خوردہ داڑھ نکال دے۔ ڈاکٹر نے ایک کرم خوردہ داڑھ نکال دی اب مریض کہنے لگا کہ میں نے تو اس کے علاوہ دوسری داڑھ نکالنے کو کہا تھا اور ڈاکٹر نے کہا کہ میں نے جو داڑھ نکالی ہے اسی کا تو نے حکم دیا تھا تو اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ مریض کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی کیونکہ جب داڑھ نکالنے کا حکم صرف اسی کی طرف سے سمجھا جاتا ہے تو مامور بہ داڑھ (جس داڑھ کے نکالنے کا حکم دیا گیا ہے) میں بھی اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔

**رنگریز سے اختلاف** کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے رنگریز کو کپڑا دیا کہ وہ اسے سُرخ رنگ سے رنگے اور اُس نے بیان کردہ وصف کے مطابق کپڑا رنگ دیا۔ پھر اجرت میں دونوں کا اختلاف ہو گیا۔ رنگریز کہنے لگا میں نے یہ کام ایک درہم کے عوض کیا ہے جبکہ کپڑے کے مالک نے کہا - درہم کے عوض نہیں بلکہ دو دانق کے بدلے (درہم کے چھٹے حصے کے ایک سکے کو دانق کہتے ہیں) اگر دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دی تو رنگریز کی دلیل کو قبول کیا جائے گا اور اگر کوئی بھی دلیل نہ دے سکا تو میں (امام محمدؒ) دیکھوں گا کہ رنگ سے کپڑے میں کتنی قیمت کا اضافہ کیا ہے۔ اگر اضافہ ایک درہم یا اس سے زیادہ ہوا تو میں رنگریز کو ایک درہم دلاؤں گا مگر اس نے پہلے رنگریز سے قسم لی کہ اس نے دو دانق کے عوض کام نہیں کیا تھا اور اگر رنگ سے کپڑے کی قیمت میں زیادتی دو دانق سے کم ہو تو میں رنگریز کو دو دانق دلاؤں گا مگر اس سے پہلے کپڑے کا مالک قسم اٹھائے گا کہ اس نے فقط دو دانق کے عوض کپڑا رنگوایا ہے اب دونوں کے اپنے اپنے

دعویٰ پر دلیل قائم کر دینے کی صورت میں رنگرزی کی دلیل قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی دلیل اجرت کی زیادتی کو ثابت کرتی ہے لہذا قبول کرنے میں وہ اولیٰ ہوگی اور دونوں کے اپنے اپنے دعویٰ کو ثابت نہ کر سکنے کی صورت میں مذکورہ فیصلے کی وجہ یہ ہے کہ رنگ سے کپڑے کی قیمت میں زیادتی اگر ایک درہم یا اس سے زائد ہوئی تو کپڑے کا ظاہر حال رنگرزی کے لیے گواہ ہے البتہ درہم سے زیادہ اجرت اسے نہیں دی جائے گی کیونکہ درہم سے زائد اجرت کو اس شخص خود ہی ساقط کر دیا ہے اور جب رنگ سے کپڑے کی قیمت میں زیادتی دو دانق ہو تو کپڑے کی ظاہری حالت مالک کی گواہ ہے البتہ دو دانق سے کم اجرت مالک سے لی جائے گی۔ کیونکہ دو دانق دینے پر وہ خود رضا مندیہ اور اگر رنگ سے کپڑے میں بڑھنے والی قیمت نصف درہم ہو تو رنگرزی کو نصف درہم ہی دلویا جائے گا مگر اس سے پہلے وہ قسم اٹھائے گا کہ اس نے دو دانق کے عوض رنگ نہیں کیا۔ کیونکہ تعارض کی وجہ سے جب دعویٰ ساقط ہو گیا تو مقدار رنگ پر فیصلہ کیا جائے گا۔ لہذا رنگ کی قیمت واجب ہوگی۔ یہ نیز بحث معاملہ دھوبی کے معاملے سے مختلف ہے جبکہ دھوبی کا کپڑے کے مالک سے اجرت میں اختلاف ہو جائے اور کسی کے پاس گواہ نہ ہوں۔ وہاں کپڑے کے مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جاتا ہے کیونکہ کپڑے میں دھوبی کا کوئی عین مال قائم نہیں ہوتا۔ لہذا وہاں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جس کو اختلاف میں فیصلہ کی بنیاد بنایا جائے تو لامحالہ کپڑے کے مالک کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ دھوبی مالک پر زیادہ اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے لہذا انکار کا قول صحیح قسم کے قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح ہر اس رنگ کا حکم ہے جس کی کچھ قیمت ہے۔

○ اگر رنگ سیاہ ہو اور اس میں اختلاف ہو جائے تو اس میں امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق کپڑے کے مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک سیاہ رنگ ایک قسم کا نقصان اور کمی ہے اسی طرح ہر اس رنگ کا حکم ہے جو کپڑے کی قیمت میں کمی کر دے۔ مالک کا قول قبول کیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ میں تعارض کے باعث فیصلہ کرنا مشکل ہے اور رنگ کی قیمت کی طرف بھی رجوع نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس کی کوئی قیمت نہیں لامحالہ مستحق علیہ (جس پر اجرت کا استحقاق ہے یا جس پر اجرت واجب ہے) کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

○ اگر رنگرزی اور کپڑے کے مالک کا اختلاف ہو گیا۔ مالک کہے کہ میں نے تجھے زرہ رنگ کرنے کو کہا تھا اور رنگرزی کہے تو نے زرہ فرانی رنگ کیا تھا تو اس اختلاف میں تمام فقہاء کے نزدیک مالک کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ جب رنگنے کا حکم اس سے سمجھا جاتا ہے تو رنگ کی قسم بھی اسی سے سمجھی جائے گی۔

**زائد مال میں اختلاف** مسائل کی اسی قسم سے ایک وہ صورت ہے جس میں کام کرانے والا کاریگر سے کہے کہ وہ اپنے پاس سے کچھ زائد مال ڈال دے اور پھر ان کا اس میں اختلاف ہو جائے چنانچہ کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ جو آدمی کپڑا بننے کے واسطے کسی بافندہ (جو لہجہ کو دھاگا دے اور اسے کہے کہ وہ اس دھاگے کی مانند اپنے پاس سے ایک رطل دھاگا مزید ڈال دے اور وہ (مالک) اس دھاگے کی قیمت اور کپڑے کی اجرت دے دے گا جب کپڑا تیار ہو گیا تو دونوں کا اختلاف ہو گیا۔ بافندہ (جو لہجہ) کہنے لگائیں نے زائد دھاگا لٹکا دیا ہے جبکہ دھاگے والے نے کہا تو نے زائد دھاگا

نہیں لگایا تو اس اختلاف میں یافتہ کے کام پر دھاگے کے مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا کیونکہ کاریگر دھاگے والے کے خلاف تناوان کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے لہذا یافتہ کے کام پر منکر کا قول صحیح قسم متبرہ ہوگا کیونکہ یہ غیر کے فعل کے خلاف قسم ہے۔ چنانچہ دھاگے والے نے اگر قسم اٹھائی تو بری ہو گا اور اگر قسم اٹھانے سے انکار کیا تو اتنے دھاگے کی قیمت دینا لازم ہوگا۔ کیونکہ قسم سے انکار اس باب میں حجت ہے جس کے ساتھ فیصلہ کیا جاتا ہے اگر کاریگر نے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دی تو اس کی دلیل قبول کی جائے گی۔ اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ کام کرانے والا دھاگا ایک من دو درہل کا ایک پیمانہ یا میزان تھا اور جولا کہے کہ میں نے ایک درہل مزید دھاگا لٹکایا ہے۔ چنانچہ کپڑے کا وزن کیا گیا تو وہ من دو درہل سے زیادہ وزنی نکلا۔ مگر اس زیادتی سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ وزن آٹے سے بڑھا ہے یا دھاگے سے اور ادھر مالک کا دعویٰ ہے کہ وزن میں یہ زیادتی آٹے سے ہوئی ہے نہ کہ دھاگے سے تو اس اختلاف میں کاریگر کا قول متبرہ ہوگا کیونکہ کپڑے کا مالک ظاہر کے خلاف دعویٰ کر رہا ہے اور اگر وزن معلوم کرنے سے پہلے ہی کپڑا جل جائے یا گم ہو جائے اور کام کرانے والا کاریگر کی بات کو تسلیم نہ کرے تو اس وقت کپڑے کے مالک کی بات مافی جائے گی کیونکہ کاریگر اس پر تناوان کا دعویٰ کر رہا ہے اور ظاہر میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کے حق میں گواہی دے لہذا اس کا دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا۔

○ بشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے اس آدمی کے بارے میں کہا جس نے کسی زرگر (سناور) کو دس درہم چاندی دیتے ہوئے کہا کہ تو اس میں دو درہم کا مزید اضافہ کر دے جو میرے ذمہ قرض ہوگا اور اس کا نکلنا بنا دے جس کی اجرت ایک درہم ہوگی چنانچہ زرگر نے نکلن بنایا اور اسے اندر سے بھر کر مالک کے پاس لایا اب دونوں کا اختلاف ہو گیا۔ زرگر کہتا ہے میں نے اس میں دو درہم مزید ڈالے ہیں اور مالک کہتا ہے تو نے اس میں کوئی زیادتی نہیں کی۔ اس اختلاف میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ دونوں قسم اٹھائیں پھر زرگر کو اختیار ہے کہ چاہے تو نکلن دے دے اور مالک سے پانچ دانق (ایک کے کا نام ہے) اجرت کے لے لے اور چاہے تو اسے دس درہم چاندی دے دے اور نکلن خود رکھے۔ یہاں تھانف یعنی دونوں کے قسم اٹھانے کا حکم اس وجہ سے ہے کہ زرگر نکلن والے کے خلاف قرض کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے لہذا منکر سے قسم لی جائے گی۔ ادھر نکلن والا بھی زرگر پر بغیر کسی اجرت کے نکلن کے مستحق ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکاری ہے لہذا اس زرگر سے بھی قسم لی جائے گی۔ جب نکلن میں زرگر کا دعویٰ باطل ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ نکلن کا وزن دس درہم ہے اور مالک نے بارہ درہم کھڑنے کی اجرت ایک درہم طے کی تھی جب دو درہم کی زیادتی ثابت نہ ہوئی تو دس درہم کی اجرت (گھڑاوت) پانچ دوانق ہوگی اور زرگر کو نکلن روک لینے اور مالک کو اس کی دس درہم چاندی دینے کا اختیار اس لیے کہ اس کے نزدیک زیادتی ثابت ہے لہذا اس کی مرضی اور عوض دیے بغیر اس کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں اور ایسا کرنے میں نکلن والے کا بھی کوئی نقصان نہیں کیونکہ اسے اپنا حق یعنی دس درہم چاندی مل جائے گی۔

○ ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے حوالے سے اس آدمی کے بارے میں کہا جس نے ایک دھنیا دروٹی دھنے والے کو کپڑا اور کچھ روٹی دی کہ دھن کر پودے بنا دے اور ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ جتنے پودے مناسب خیال کرے



اپنی طرف سے بڑھا دے پھر کپڑے کا مالک دھنیے کے پاس آیا تو اس نے کپڑے پر روٹی کے بیس پردے بنا دیے تھے۔ اب دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ مالک نے کہا میں نے تجھے روٹی کے پندرہ پردے دیے تھے اور تجھے کہا تھا کہ اس پر دس پردے مزید بڑھا دینا اور اگر مناسب سمجھے تو اس سے کم کر دینا لہذا تو نے صرف پانچ پردے بڑھا دیے جبکہ دھنیے نے کہا تو نے مجھے دس پردے دیے تھے اور کہا تھا کہ دس اپنی جانب سے بڑھا دوں چنانچہ میں نے دس عدد بڑھا دیے تو اس اختلاف میں دھنیے کا قول معتبر ہو گا اور کپڑے کے مالک پر لازم ہے کہ وہ دھنیے کو اپنے دعویٰ کے مطابق روٹی کے دس پردے دے کیونکہ کپڑے والا اپنے آرڈر کی مخالفت کرتے ہوئے دھنیے کے خلاف دعویٰ نہیں کر رہا بلکہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے دھنیے کو پندرہ پردے دیے تھے لہذا پردوں کی مقدار میں دھنیے کا قول معتبر ہو گا۔ اس طرح دس پردے باقی رہیں گے اور کپڑے والا ان کا ماؤن ادا کرے گا اور اگر کپڑے والا یہ کہے کہ میں نے تجھے پندرہ پردے دیے تھے اور مزید پندرہ کے لیے کہا تھا اور دھنیہ کہے کہ تو نے مجھے دس دیے تھے اور دس ہی بڑھانے کو کہا تھا اس لیے میں نے دس کا اضافہ کر دیا۔ تو اس صورت میں کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو دھنیے کی تصدیق کر دے اور اسے دس پردے دے کہ کپڑا رکھ لے اور اگر چاہے تو اپنے غالی کپڑے کی قیمت اور روٹی کے دس پردے لے لے اس صورت میں تیار کیا ہوا کپڑے دھنیے کا ہو گا کیونکہ کارگیر کا لگان ہے کہ اس نے وہی کام کیا ہے جس کا اسے حکم تھا اور مالک کا خیال اس کے برعکس ہے تو مامور بہ (جس کا حکم دیا گیا ہے) کام میں مالک کا قول اور مقبوضہ پردوں کی مقدار میں دھنیے کا قول معتبر ہو گا۔

**اصل شے میں اختلاف** | بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں روایت کیا جس نے کسی درزی کو کپڑا دیا کہ وہ بھری ہوئی قباز (جس کا آٹا کھلا ہوا ہوتا اور قیص بدھ جس کا آٹا پیچھا سلا ہوا ہو) دے ساتھ ہی اسے کپڑے کا استر اور روٹی دی چنانچہ درزی نے قباز کو کاٹ کر سی دیا اور اس میں روٹی بھر دی اب دونوں کام اور اجرت کی مقدار پر تو متفق ہیں کپڑا بھی مالک ہی کا کپڑا اور روٹی بھی مالک ہی کی روٹی ہے البتہ مالک کو استر پر اعتراض ہے اور کہتا ہے یہ استر میری استر نہیں تو اس اختلاف میں درزی کا قول معتبر ہو گا البتہ اسے اس بات کی قسم اٹھانا ہو گی کہ یہ استر مالک ہی کی ہے اور مالک کو اس استر کا لینا لازم ہو گا۔ مالک کے لیے یہ بھی گنجائش ہے کہ وہ استر لے کہیں لے کیونکہ استر درزی کے ہاتھ میں اس کی امانت ہے پھر وہ استر اگر اسی کی ہوئی تو اس کا پہننا اس کے واسطے جائز ہو گا اور اگر کسی دوسرے کی ہوئی تو درزی اس کو بدلے میں دینے پر راضی ہو گیا ہے لہذا اس کا پہننا بھی مالک کے لیے جائز ہو گیا۔

بشر اور ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں روایت کیا کہ جس نے کسی بارہ دراز مزدور کو کچھ سامان دیا کہ وہ اتنی اجرت پر فلاں جگہ تک پہنچا دے۔ مزدور نے سامان پہنچا دیا تو دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ سامان کا مالک کہنے لگا کہ یہ میرا سامان نہیں اور مزدور کہنے لگا یہی تیرا سامان ہے تو اس اختلاف میں قسم کے ساتھ بارہ دراز مزدور کا قول معتبر ہو گا اور اس پر کوئی تاوان نہ ہو گا۔ ادھر سامان اٹھانے کا حکم دینے والے پر اجرت بھی لازم نہ ہو گی الا یہ کہ وہ مزدور کے دعویٰ کی تصدیق کرے اور اس سے سامان

لے لے کیونکہ سامان مزدور کے ہاتھ اس کی امانت ہے۔ نہا بریں اس اختلاف میں قول مزدور کا معتبر ہوگا البتہ سامان والے پر اس سامان اٹھانے کی اجرت لازم نہ ہوگی کیونکہ اس نے مزدور سے اپنے منافع اٹھانے کا اعتراف ہی نہیں کیا۔ ہاں اگر مزدور کی تصدیق کردی تو گویا اس نے اپنی پہلی بات واپس لے لی لہذا اس پر اجرت واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس اختلاف میں سامان کا ایک ہی قسم کا ہونا یا دو قسم کا ہونا بابر ہے البتہ سامان کی ایک ہی قسم میں اختلاف کرنا زیادہ برا ہے۔ اس بات سے امام ابو یوسفؒ کی مراد یہ ہے کہ مالک نے اگر مزدور کو کھانا یا زیتون اٹھوایا۔ کھانا لاکر مزدور نے کھا کر جیندہ تیرا کھا ناپے مگر مالک نے کہا کہ میرا کھانا اس سے زیادہ عمدہ تھا تو یہ بات بری ہے کہ اس اختلاف میں کھانے کے مالک کی بات مانی جائے اور مزدور کی مزدوری کو باطل کر دیا جائے اور یہ بات اچھی ہے کہ مزدور کی بات مانی جائے اور اسے مزدوری دی جائے جبکہ وہ کھانا اٹھا لایا ہو اور اگر اختلاف دو جنسوں میں ہو مثلاً یہ کہ مزدور جو اٹھا لایا اور مالک نے کہا کہ میرا اناج تو گندم تھی تو اس صورت میں مزدور کے لیے اجرت نہ ہوگی یہاں تک کہ مالک اس کی تصدیق کرے اور وہ اناج لے کر رکھ لے۔ یہاں امام ابو یوسفؒ نے ایک جنس میں اختلاف کا قیام ہونا اس لیے فرمایا کہ جنس کے ایک ہونے کے وقت مالک کو اختیار ہے کہ وہ اپنے عمدہ کھانا یا عمدہ اناج کی جگہ گھٹیا اناج ہی رکھ لے کیونکہ مزدور نے اس کے لیے بھی مشقت اٹھائی ہے جب مالک نے اپنے اناج کے عوض دوسرا اناج رکھ لیا تو گویا مزدور کی مشقت اس کے حوالے ہو گئی البتہ دو جنسوں کی صورت میں مالک کے لیے دوسری جنس کھانا کھن نہیں مگر اس صورت میں کہ دونوں باہمی عقد بیع پر رضامند ہوں تو مالک نے جب مزدور کی تصدیق نہ کی تو اس پر اجرت واجب نہ ہوگی۔

## اصل اجرت میں اختلاف

اگر کارگیر مثلاً جولا ہے، دھونی، موچی اور اجرت پر کام کرنے والے کا اصل اجرت میں اختلاف ہو گیا۔ کپڑے کے مالک یا موزے کے مالک نے کارگیر سے کہا تو نے میرے واسطے یہ کام بغیر کسی شرط کے کیا ہے اور کارگیر نے کہا نہیں بلکہ میں نے یہ کام ایک درہم اجرت کے بدلے کیا ہے یا مکان کے مالک کا کرایہ دار سے اختلاف ہو گیا اور مالک کہنے لگا میں نے تجھے یہ مکان ایک درہم کے کرایہ پر دیا تھا جبکہ کرایہ دار نے کہا کہ تو نے بطور عاریت (مانگے کے) دیا تھا تو اس اختلاف کے وقت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کپڑے اور موزے کے مالک اور مکان میں رہائشی آدمی کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور اس پر کوئی کرایہ لازم نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے خیال میں وہ آدمی مالک یا رہائشی، اگر کارگیر کا ہم پیشہ ہے تو اس پر اجرت واجب ہے ورنہ نہیں اور امام محمدؒ نے کہا کہ اگر کارگیر واقعی وہ کام کرتا ہو تو اس کا قول ورنہ مالک کا قول مانا جائے گا۔ اسی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ جب دونوں نے اجرت کے شرط نہ ہونے پر توافق کیا لیکن کارگیر نے کہا میں نے یہ کام اجرت کے عوض کیا ہے اور مالک کہے میں نے تیرے لیے کوئی شرط نہیں بٹھرائی تھی تو کارگیر کسی چیز کا سختی نہ ہوگا۔ زیر بحث مسئلہ میں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل عرف اور عادت کا اعتبار کرنا ہے کیونکہ کارگیر کا مستقل طور پر اس کام کو کرنا اور اس کے لیے دوکان رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اجرت کے بغیر کام نہیں کرتا اسی طرح جب وہ آدمی (کارگیر) اس (مالک) کا ہم پیشہ ہو تو عقد بطور ولالت موجود ہوگا اور جو چیز بطور ولالت

ثابت ہووے بطور نص ثابت ہونے والی شے کی مانند ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی شے کے منافع ہمارے اصول کے مطابق صرف عقد کے ساتھ ہی قیمتی بنتے ہیں اور وہ یہاں پایا نہیں گیا کیونکہ اجرت کے شرط نہ ہونے پر دونوں کے انفاق کی صورت میں عقد کا نہ پایا جاتا تو حاکم برے اسی طرح جب دونوں نے شرط میں اختلاف کیا تو بھی عقد نہ پایا گیا کیونکہ اختلاف کے ساتھ بوجہ تعرض کے عقد ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا جب عقد ہی ثابت نہ ہو تو اجرت بھی ثابت نہ گی۔ ہاں بنائی گئی چیز میں اگر کارگیر کی کوئی عین شے موجود ہو جیسے رنگ جو کپڑے کی قیمت بڑھاتا ہے اور جو تاقیر کپڑے اور مونڈے کا مالک کا بکر کو وہ قیمت دے گا جو رنگ چڑھانے اور جو تے بنانے سے اس میں بڑھی ہے اور جو ایک درہم سے آٹھ نہ ہوگی اور اگر تیار کی گئی شے میں کارگیر کی کوئی عین شے موجود نہ ہو تو اس کے واسطے کوئی اجرت نہ ہوگی۔ (واللہ اعلم)

## فصل (۷) اجارہ کو ختم کرنے والی چیزوں کا بیان

۱۔ اقالہ | اس پر بان چیزوں کا بیان جن سے عقد اجارہ اپنی ابتدا کو منسوخ جانا ختم ہوتا ہے تو وہ متعدد چیزیں ہیں۔ ان میں سے ایک اقالہ یعنی عقد کو خود منسوخ کرنا (توقیر) ہے کیونکہ عقد اجارہ بھی مالی تھے بدلے مال ہے لہذا عقد بیع کی طرح اس میں اقالہ (عقد توڑنے) کا احتمال ہے۔

۲۔ موت | عقد اجارہ کو ختم کرنے والی دوسری چیز ہمارے نزدیک اس آدمی کی موت ہے جس کے واسطے عقد اجارہ واقع ہوا یا یہ کہ عقد توڑنے میں کوئی غرض مانع ہو۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک موت سے اجارہ نہیں ٹوٹتا جیسے کہ عین شے کے بیع نہیں ٹوٹتی۔ اس مسئلے میں گفتگو اسی اصولی اختلاف کی بنیاد پر ہے جسے ہم نے عقد ہذا کے منقذ ہونے کی کیفیت کی بحث میں بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ ہمارے نزدیک عقد اجارہ منافع کے تھوڑا تھوڑا پیدا ہونے کے موافق ساعت بساعت منقذ ہوتا ہے جب عقد کے منقذ ہونے کا معاملہ یوں ہو تو جو منافع وارث کے ہاتھ میں پیدا ہوں گے مورث (مرنے والا) ان کی عدم موجودگی کی وجہ سے ان کا مالک نہ ہوا اور ملکیت (مالک ہونا) موجود چیز کی صفت ہے نہ کہ معدوم چیز کی لہذا وارث ان منافع کا مالک نہ ہوگا کیونکہ وارث اسی چیز کا مالک بنتا ہے جو مورث (وارث بنانے والے۔ مرنے والے) کی ملکیت میں ہو تو مورث جس چیز کا مالک ہی نہیں بنا اس کی وراثت ناممکن ہے بخلاف عین چیز کی بیع کے کیونکہ عین چیز ملک اور بذات خود موجود ہے جس کا مورث اپنی موت کے وقت تک مالک رہا لہذا اس کی ملکیت کا وارث کی طرف منتقل ہونا جائز ہوا۔ موت کے باعث عقد ختم ہو جانے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ منافع کا مالک نہیں بنا جاسکتا مگر عقد کے ساتھ اور جو منافع وارث کے ہاتھ میں پیدا ہوں گے ان پر سرے سے عقد واقع ہی نہیں ہوا کیونکہ وہ منافع مورث کی زندگی میں معدوم (غیر موجود) تھے اور وارث نے خود ان پر عقد منعقد نہیں کیا لہذا ان منافع میں وارث کی ملکیت ثابت نہ ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک پوری مدت

اجارہ کے منافع کو فی الحال موجود تصور کر لیا جاتا ہے گویا کہ وہ اعیان اور موجود ہیں تو اس طرح اجارہ بیع کے مشابہ ہوا اور عقد بیع باطل یا شترستی کے مرنے سے باطل نہیں ہو جاتا بالکل اسی طرح عقد اجارہ بھی کسی کی موت سے باطل نہ ہوگا۔ اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ

## مسائل

جب دو آدمیوں نے مل کر ایک آدمی کو مکان کرایہ پر دیا پھر ایک مؤاجر (اجارہ پر دینے والا) مر گیا تو ہمارے نزدیک اس کے حصہ مکان میں اجارہ باطل ہو جائے گا اور زندہ مؤاجر کے حصے میں بہستور باقی رہے گا کیونکہ یہ غیر اصلی اشتراک ہے جو مشہور روایت کے مطابق عقد میں بوجہ مذکور و شتر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک آدمی سے مکان کرایہ پر لیا پھر ایک کرایہ دار مر گیا۔ اب اگر وارث عقد کو باقی رکھنے پر رضامند ہوا اور دوسرا کرایہ دار بھی رضامند ہو تو اجارہ جائز ہو گا اور یہ اجارہ ہنزلہ سے عقد کے ہوگا۔

○ اگر عقد کا وکیل مر گیا تو اجارہ باطل نہ ہوگا کیونکہ عقد اس کے لیے واقع نہیں ہوا تھا وہ تو صرف عقد کنندہ ہے۔ اسی طرح جس آدمی کے لیے عقد واقع ہوا ہو، اس کا باپ یا دھمی مر جائے تو بھی بوجہ مذکور عقد باطل نہ ہوگا۔ اسی طرح دایہ کے اجارہ میں اگر بچے کا باپ مر گیا تو اجارہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اجارہ بچے اور دایہ کے واسطے منقذ ہوا تھا اور وہ دونوں موجود ہیں اور اگر دانی مر گئی تو اجارہ ٹوٹ جائے گا اسی طرح بچے کے مرنے سے بھی اجارہ ختم ہو جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک وہ آدمی ہے جس کے لیے عقد واقع ہوا ہے واسطے قاعدہ یہی ہے کہ اجارہ معقودہ (جس کے لیے عقد باندھا جائے) کی موت سے باطل ہوتا ہے ذکر عاقد کی موت سے۔ اور ایسا اس وجہ سے ہے کہ معقودہ (جس کے لیے عقد واقع ہو) کی موت کے بعد عقد کو پورا کرنا عقد کے موجب (تقاضا) میں تغیر کو لازم ٹھہراتا ہے کیونکہ معقودہ ملکیت اگر مؤاجر (اجارہ پر دینے والا) ہو تو عقد کا تقاضا ہے کہ منافع اس کی ملکیت سے اٹھائے جائیں اگر ہم اس کی موت کے بعد بھی عقد کو باقی رکھتے ہیں تو اس کے غیر کی ملکیت سے منافع اٹھانے جائیں گے اور یہ چیز عقد کے تقاضا کے خلاف ہے اور اگر مرنے والا مستاجر ہو تو عقد کا تقاضا ہے کہ اجرت کا استحقاق (وجوب) اس کے مال سے ہو اور اگر عقد اس کی موت کے بعد بھی باقی رکھتے ہیں تو اجرت اس کے غیر کے مال سے دی جائے گی جو عقد کے تقاضا کے برعکس ہے لیکن وکیل وغیرہ کی طرح جب وہ آدمی مر جائے جس کے لیے عقد منقذ نہ ہوا ہو تو عقد نہیں ختم ہوتا کیونکہ اس کی نسبت سے عقد کا یہ تقاضا نہیں کہ منافع کا حصول یا اجرت کی وصولی اس کی ملکیت سے ہو تو اس کی موت کے بعد عقد کو باقی رکھنا عقد کے موجب (تقاضا) میں تبدیلی لازم نہیں ٹھہراتا۔ اسی طرح وقف چیز کے ولی کا حکم ہے کہ جب وہ وقف چیز کا اجارہ کرے پھر مر جائے تو عقد اجارہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اس کے واسطے منقذ نہیں ہوا تھا لہذا اس کی موت اجارہ کے حکم کو تبدیل نہیں کہے گی۔

○ اگر کوئی ملک جانے کے واسطے ایک چوپایہ کرایہ پر لیا اور رہتے ہی میں جنگل بیا باں کے اندر مؤاجر یعنی جانور کا اجارہ کرنے والے کی موت واقع ہو گئی تو کرایہ دار مکہ شہر تک یا شہر کے قریب ترین مقام تک چوپائے پر سواری کر سکتا یا اس پر سامان لاد سکتا ہے کیونکہ یہاں اگر اجارہ کے باطل ہونے کا فتویٰ دیا جائے تو کرایہ دار کے لیے نقصان کا باعث ہوگا اس لیے کہ یہ فتویٰ اس کے مال اور اس کی جان کو ہلاکت کے سپرد کرنے کے مترادف ہے

لہذا اس چیز کو عقد کے باقی رکھنے میں عذر سمجھا جائے گا اور یہی معنی ہے فقہاء کے اس قول کا کہ اجارہ جس طرح عذر سے فسخ ہوتا (ٹوٹ جاتا) ہے اسی طرح عذر سے باقی بھی رہتا ہے۔

○ کو فرسے مکہ تک آنے جانے کے لیے ایک آدمی نے اونٹ کرایہ پر لیا اور دورانِ ماہ ہی اونٹ بان مر گیا تو کرایہ دار کے واسطے جائز ہے کہ وہ مکہ تک اونٹ پر سواری کرے یا اس پر سامان لادے اور مکہ پہنچنے پر مقررہ اجرت اس پر واجب ہوگی اس لیے کہ رستے ہی میں اجارہ کے ٹوٹ جانے کا حکم لگانا ایک تو کرایہ دار کو نقصان پہنچانا ہے کہ رستے میں وہ کوئی ایسی چیز نہیں پاسکے گا جو اس کو اور اس کے سامان کو اٹھائے۔ دوسرے ورثاء کو بھی نقصان پہنچانا ہے جبکہ وہ غائب ہوں۔ کیونکہ جانور کے منافع بغیر عوض کے فوت ختم ہو جائیں گے لہذا عقد کے پورا کرنے میں ہر دو جانب کی رعایت ہے۔ پھر جب وہ مکہ میں پہنچ جائے تو یہ معاملہ حاکم شہر کے پاس لے جائے گا اس لیے کہ اب اجارہ کے فسخ کرنے میں اس کا کوئی نقصان نہیں ہوگا کیونکہ واپس کے واسطے وہ کوئی دوسرا اونٹ کرایہ پر لے سکتا ہے پھر حاکم زیادہ مناسب صورت کو دیکھے گا۔ اگر وہ یہ سمجھے کہ اونٹ کا بیج دینا اور اس کی قیمت و زنا کے لیے محفوظ رکھنا زیادہ مناسب تو ایسا کر لے اور اگر واپس کو فسخ اجارہ کو جاری رکھنا زیادہ بہتر خیال کرے تو یہ کر لے کیونکہ حاکم کا تقرر ہی اسی لیے ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کے حقوق کی رعایت اور احتیاط کرے اور بعض اوقات دو معاملوں میں سے ایک معاملہ نسبتاً زیادہ محتاط ہوتا ہے لہذا اسی کو اختیار کرے گا فقہاء نے فرمایا ہے کہ مستاجر دکرایہ دار جب ثقہ آدمی ہو تو حاکم یا قاضی کا اجارہ کو جاری اور باقی رکھنا افضل ہے اور اگر وہ غیر ثقہ ہو تو توڑ دینا افضل ہے۔ اب حاکم اگر عقد کو فسخ کر دے اور کرایہ دار فیشنگی آمد و رفت کی اجرت دے چکا ہو تو حاکم اس ادائیگی پر گواہی لے کر اونٹ کی قیمت سے تقیہ اجرت اس کو واپس کر دے گا کیونکہ اجارہ جب ٹوٹ گیا تو مستاجر کو اپنی تمام اجرت واپس لینے تک عین شے کو روک لینے کا حق ہے اور ادھر قاضی غائب مالک کے قائم مقام ہے لہذا قاضی کو اس کو ختم بنایا جائے گا اور وہ اس پر گواہی دے گا۔

○ اگر اجارہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے کوئی مقبولہ جس کے لیے عقد واقع ہوا ہو (مر جائے اور کرایہ کی زمین میں فصل کھڑی ہو جس کے کاٹنے کا وقت ابھی نہ ہوا ہو تو اس فصل کو پکنے تک زمین میں رہنے دیا جائے گا اور مستاجر یا اس کے ورثاء پر مقررہ اجرت واجب ہوگی۔ کیونکہ اجارہ ٹوٹنے کے حکم اور فصل اکھڑنے کے حکم میں مستاجر اٹھیکیدار کا نقصان ہے اور بغیر عوض کے عقد کو باقی رکھنے میں وارث کا نقصان ہے اور فصل پکنے تک عقد کو اجرت کے عوض باقی رکھ کر دونوں کے حقوق کو بغیر نقصان کے پورا کرنا ممکن ہے۔ لہذا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور مقررہ اجرت کا واجب ہونا بطور استحسان ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شئی اجرت واجب ہو کیونکہ مقبولہ کی موت سے عقد درحقیقت ختم ہو گیا ہے اور اس کا باقی رہنا محض علی طور پر ہے لہذا یہ علی عقد مشتبہ عقد کے مشابہ ہوا اور مشتبہ عقد سے منافع کا اٹھانا شکی اجرت کو واجب سمجھتا ہے جیسا کہ مدت اجارہ گزرنے کے بعد اگر منافع اٹھائے جائیں تو ان کی شکی اجرت واجب ہوتی ہے اور بطور استحسان مقررہ اجرت واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اجرت کا تقرر اور اجرت کا بیان کرنا اس مدت کو شامل ہے تو جب منافع کو عوض کے بدلے چھوڑنے کی ضرورت و حاجت ہوئی تو مقررہ عوض کا واجب

کرنا اولیٰ ہوگا کیونکہ اس میں دونوں فریق راضی ہیں لیکن مدت اجارہ گزرنے کے بعد منافع کو چھوڑنے کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ کیونکہ وہاں مقررہ اور بیان کی ہوئی اجرت بعد از مدت کے منافع کو شامل نہیں تو وہاں مقررہ اجرت واجب کرنا مشکل ہے لہذا مثالی اجرت واجب ہوگی۔

۲۔ کرایہ کی چیز کا ہلاک ہونا | تیسری چیز جس سے اجارہ ختم ہوتا ہے، وہ کرایہ پر دی گئی شے کا یا اس چیز کا ہلاک ہونا ہے جس میں عقد اجارہ کیا جائے مثلاً کپڑا، موٹر وغیرہ۔ کیونکہ اس کی ہلاکت کے بعد معقود علیہ منفعت اٹھانے سے مایوسی ہوگئی ہے لہذا عقد کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں۔ چنانچہ اجارہ (کرایہ) پر دی گئی شے اگر غلام یا کپڑا یا زبور یا برتن یا معین چوپایہ ہو اور وہ ہلاک ہو جائے یا سلائی کے لیے یا دھلائی کے لیے دیا ہو اکڑا ضائع ہو جائے تو عقد اجارہ بوجہ مذکور باطل ہو جائے گا۔

اگر عقد اجارہ کسی غیر معین چوپائے پر واقع ہو، موٹر (اجارہ کنندہ - مالک) نے کئی چوپائے مستاجر کے سامنے کر دیے اور اس نے ایک لے لیا پھر یہ چوپایہ مر گیا تو اجارہ باطل نہ ہوگا بلکہ موٹر پر لازم ہے وہ کوئی دوسرا چوپایہ لادے۔ کیونکہ چوپایہ ہلاک ہوا ہے اسی پر عقد واقع نہیں ہوا تھا اس لیے کہ چوپایہ جب غیر معین ہو تو عقد ان منافع پر واقع ہوتا ہے جو موٹر کے ذمہ ہیں واجب ہوتے ہیں اور موٹر نے جو عین چیز (چوپایہ) مستاجر کے سپرد کی تھی اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ اس چوپائے کے منافع کو ان منافع کے قائم مقام کرے جو اس کے ذمہ ہیں واجب ہیں۔ اب چوپایہ جب ہلاک ہو گیا تو جو منافع اس کے ذمہ ہیں وہ بدستور باقی رہے لہذا اس پر واجب ہے کہ مستاجر (کرایہ دار) کو کوئی دوسرا چوپایہ دیتا کرے۔

جب کرائے کا مکان کل کا کل گر جائے یا پن پکلی سے پانی منقطع ہو جائے یا اس سلسلے میں مختلف روایات کے اشارہ کا اختلاف ہم سمجھے بیان کر چکے ہیں کہ اجارہ منقطع ہو جاتا ہے یا فسخ کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی اصول کی بنیاد پر کرایہ کی (آدا وایہ) کی موت کا مسئلہ ہے کہ اس کی موت سے اجارہ باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اسی کو اجارہ پر لیا گیا تھا۔

۳۔ مدت کا گزر جانا | چوتھی چیز جس سے عقد اجارہ ختم ہو جاتا ہے مقررہ مدت کا گزر جانا ہے۔

الایہ کہ کوئی عذر مانع ہو کیونکہ جو چیز کسی غایت (حد مدت) تک ثابت ہو وہ اس غایت کے پانے جانے پر ختم ہو جاتی ہے لہذا مدت ختم ہونے سے اجارہ منقطع ہو جائے گا الایہ کہ اگر اجارہ ختم کرنے میں کوئی عذر ہو مثلاً یہ کہ مدت پوری ہو جائے اور زمین میں ابھی کچی فصل ہو تو اس فصل کو پکنے تک مثالی اجرت کے عوض چھوڑ دیا جائے گا۔ لیکن جب مدت گزر جائے اور زمین میں سمجھور یا دوسرے پودے ہوں تو کرایہ دار سے کہا جائے گا کہ وہ اپنے پودوں کو اکھڑ لے۔ کیونکہ فصل کو پکنے تک چھوڑنے میں دو نفع کے حقوق کی رعایت اور جانبین کا لحاظ ہے اس لیے کہ فصل کے کاٹنے کا ایک وقت معلوم ہے۔ باقی رہی سمجھور یا پودے تو ان کے کاٹنے کا کوئی وقت اور کوئی حد معلوم نہیں۔ اگر ان پودوں کو نہ کاٹا گیا تو زمین بے کار اور کمزور ہو جائے گی جس سے مالک کا نقصان ہے۔ اسی طرح غاصب کا معاملہ بھی زیر بحث صورت سے مختلف ہے یعنی جب وہ غصب کردہ زمین میں فصل کاشت کر دے تو اسے فصل اکھڑنے کو کہا

جاؤے گا اور اس فصل کو پکے تک اجرت کے عوض نہیں چھوڑا جائے گا کیونکہ اجارہ میں فصل کو پکے تک چھوڑنا کرایہ دار سے نقصان دور کرنے اور اس کی رعایت کے لیے ہے اور وہ رعایت کا مستحق بھی ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے فصل کاشت کی تھی۔ باقی رہا غاصب تو وہ فصل کاشت کرنے میں ظالم اور زیادتی کرنے والا ہے لہذا وہ کسی رعایت کا مستحق نہیں دوسرے اس نے غیر کی زمین میں بغیر کسی حق کے فصل کاشت کر کے اپنے آپ کو غرض نقصان پہنچایا ہے لہذا اس نقصان کو اسی کی جانب منسوب کیا جائیگا۔

## ۵۔ مکاتب کا عاجز ہو جانا

پانچویں چیز جس سے عقد اجارہ ختم ہو جاتا ہے، مکاتب کا کسی چیز کو اجارہ (کرایہ) پر لینے کے بعد بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو

جانا ہے۔ یہ چیزیں اختلاف اجارہ کے باطل ہو جانے کو واجب ٹھہراتی ہے کیونکہ کرایہ کی چیز کی اجرت مکاتب کے مال اور کمائی سے واجب ہے اور بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کے باعث اس کی ذاتی کمائی باطل ہو جائے گی لہذا اجارہ باطل ہو جائے گا اس لیے کہ آقا کے مال سے اجارہ کو لازم ٹھہرانے کی کوئی گنجائش نہیں۔ مکاتب کا عاجز آجانا اگر کوئی چیز اجارہ پر لینے کے بعد ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اجارہ باقی ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اجارہ باطل ہو جائے گا۔ یہ اختلاف درحقیقت ایک اصل کی طرف راجع اٹھنے

والا ہے جسے ہم انشاء اللہ تفصیل سے کتاب الہبہ کے باب ”ملکیت مولیٰ کی کیفیت“ میں بیان کریں گے۔ دراصل مکاتب کے عاجز آ جانے کے وقت کی کمائی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکاتب ہی کی کمائی ہے جس کی ملکیت اس کے عجز اور آزادی پر موقوف ہے۔ اگر عاجز آ گیا تو شروع سے اس کمائی کا مالک مولیٰ ہو جائے گا اور اگر مکاتب آزاد ہو گیا تو شروع سے اس کا مالک خود مکاتب ہو گا۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ کمائی مکاتب ہی کی ملکیت ہے۔ پھر مکاتب جب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آ گیا تو وہ ملکیت مولیٰ کی طرف منتقل ہو گئی جیسا کہ موت کے باعث میت کی ملکیت اس کے وارث کو منتقل ہو جاتی ہے۔

صاحبینؒ کے اس اصولی اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب مکاتب کی کمائی میں شروع سے یعنی کمائی پائے جانے کے وقت سے مولیٰ کی ملکیت واقع ہو گئی تو یہ صورت یوں ہو گئی کہ عقد اجارہ گویا پایا ہی مولیٰ کی طرف سے گیا لہذا مکاتب کے عاجز آ جانے سے نہیں ٹوٹے گا اور امام محمدؒ کی اصل کے مطابق جب مکاتب کی کمائی میں اس کے عاجز آ جانے کے وقت، مولیٰ کی ملکیت بطریق انتقال واقع ہوئی تو یہ انتقال ملکیت ایسے ہی ہوا جیسے میت سے اس کے وارث کی طرف ہوتا ہے اور وہ انتقال ملکیت بھی اجارہ کو توڑ دے گا اور مکاتب کے بارے میں اس مسئلے کی اصل یہ ہے کہ مکاتب کو جب بطور مہ کوئی چیز دی جائے پھر وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آ جانے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب (میر کرنے والا) اس موصوب (میر یا دی گئی) شے کو مکاتب سے واپس لے سکتا ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک واپس نہیں لے سکتا اور اس اصل کو کتاب الہبہ میں ہم انشاء اللہ تعزیر ذکر کریں گے۔ واللہ اعلم بالصواب

## اظہارِ تشکر

بدائع الصنائع کی چوتھی جلد کا ترجمہ رب کریم جل و علی شانہ کی مہربانی اور خصوصی توفیق سے آج مؤرخہ  
۱۰ جمادی الآخری ۱۴۰۷ھ مطابق ۱۹ جنوری ۱۹۸۷ء بروز جمعرات شام کے تقریباً گیارہ بجے مکمل ہوا۔  
إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ - مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ  
تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ -

---



# کتاب الاستصناع

(آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کا بیان)

- اس کتاب کے مسائل کو جاننے کیلئے
- ۱- آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کی صورت
  - ۲- اس کے مضموم
  - ۳- بیان جوڑ
  - ۴- بیان حکم اور
  - ۵- بیان صفت
- کو جاننے کی ضرورت ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

## فصل اول (الف) آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کی صورت

آرڈر (Order) پر کوئی شئی بنوانے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی جو تاجرانہ، یا برتن ساز و طہیرہ میں سے کسی کارگر (صانع) سے کہے کہ

”تو میرے لئے پہنے پاس موجود چڑھے یا تاجرانے سے اتنی قیمت کا جو تاجرانہ برتن بنادے“

پھر وہ اس شئی کی نوع، اس کی مقدار و جسامت (یا سائز) اور اس کی صفت (کیسی ہو) کی بھی وضاحت کرے۔ اس پر کارگر کہے، ”مجھے قبول“ ہے۔

## (ب) الاستصناع کا مضموم

ربا اس کا مضموم تو اس کے بیان کرنے میں مشائخ کے ماہرین اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ”دو طرفہ وعدہ“ ہے اور بیع نہیں ہے، جبکہ بعض فقہاء کا قول ہے کہ یہ ”بیع“ ہی ہے، لیکن اس کے قبول و عدم قبول میں خریدار کو اختیار (اختیار) رویت حاصل ہوتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے اس کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے جوڑ میں ”کیسی“ اور ”تاجرانہ“ کا جوڑ دیا ہے۔ حالانکہ وعدوں میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے اس میں ”تاجرانہ“ اور ”تاجرانہ“ کا جوڑ دیا ہے۔ جو بیع کی اقسام کے ساتھ مخصوص ہے۔ نیز اس میں ایک طریق دوسرے طریق سے (تکلیف) (Demand) کر سکتا ہے اور تکلیف کسی واجب اور ضروری شئی کا ہی کیا جاتا ہے، محض وعدے و عہد کا نہیں۔

پھر اس بارے میں کہ یہ بیع کی کوئی قسم ہے، مشائخ کی عبارات میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ ایسی بیع (خرید و فروخت) شئی کا وعدہ (تعامل) ہے جو دوسرے طریق کے ذریعہ ہے۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ یہ ایسی

۱- الاستصناع واقعی زجر ہے، طلب صانع کی چیز کو بنانے کیلئے کہنا، صر حاضر میں اسے آرڈر پر بنوانا کہا جاتا ہے۔ اور شے پر اس کا زجر آرڈر پر کوئی شئی بنوانے سے کہلاتا ہے۔

”بیع کا عہد ہے جو ایک فریق کے ذمہ ہے اور اس میں کام کرنا (دوسرے فریق پر) شرط ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر کارگروہی ہی (کوئی) بنی بنائی شئی (اللہ ضرر کرے جو اس نے پہلے تیار کر رکھی ہو اور اس پر بنوانے والا (خریدار) بھی راضی ہو جائے تو ہائز ہو گا۔ اور اگر کام کرنا عہد (مساٹے) کی شرط ہوتا تو ہائز نہ ہوتا، اس لئے کہ عمل (کام کرنے) صبیح ہے۔ اس لئے کہ کی شرط مستقبل (Future) کے متعلق ہوتی ہے۔ ماضی (Past) کے متعلق نہیں، لیکن آخری قول ہی صبیح ہے۔ اس لئے کہ استعناع (کسی شئی کو آرڈر پر بنوانا) اور حقیقت طلب (اصنع) کسی شئی کو بنانے کی طلب کرنا ہے، لہذا اگر اس میں عمل کرنا (بنانا) شرط نہ ہو تو وہ قوی اعتبار سے ”استعناع“ ہی نہ ہو گا۔ اسی لئے لفظ کا یہ لغوی مفہوم اصطلاحی مفہوم کیلئے دلیل ہو گا، نیز اسی لئے بھی کہ اگر بیع دوسرے فریق کے ذمہ ہو تو اسے ”بیع سلم“ کہا جاتا ہے، جبکہ زیر بحث صورت کو استعناع (آرڈر پر کوئی شئی بنوانا) کہا جاتا ہے۔ اور ناموں کا یہ اختلاف ان کی ذوات کے اختلاف کی دلیل ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر صانع اسے پہلے سے کوئی بنی بنائی شئی پیش کر دے اور بنوانے والا (خریدار) اس پر رضامند ہو جائے تو اس کا جواز ”عہد“ (مساٹے) کی بنا پر نہیں، بلکہ نئے عہد (مساٹے) کی بنا پر ہے۔ جس سے مراد دونوں کا باہمی رضامندی سے اپنی اشیاء کا تبادلہ ہے۔

## فصل دوم آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کا جواز

رہا اس کا جواز تو قیاس کا کھانا تو یہ ہے کہ یہ معاملہ جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسی شئی کو فروخت کرنا ہے جو دوسرے شخص (بائع) کے پاس نہیں اور یہ بیع سلم بھی نہیں ہے، جبکہ نبی اکرم ﷺ نے جو شئی انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، لہذا ”بیع سلم“ میں اس کی اجازت دی ہے، مگر لوگوں نے اس پر اجماع کی بنا پر، استہسان کی رو سے، یہ بیع جائز ہے۔ وہ اس طرح کہ لوگ ہرنانے میں ایسا کرتے ہیں اور کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔ حالانکہ قرآن ہیٰ بنوی ہے:

میری امت کبھی گمراہی پر جمع نہ ہوگی۔

لا تجتمع امتی علی ضلالۃ

نیز آپ ﷺ نے فرمایا:

ماراۃ المسلمون حسنا فہو عند النعمی

جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے اور جسے

وماراۃ المسلمون قبیحا فہو عند اللہ قبیح

مسلمان برا سمجھیں وہ (اللہ کے) پاس بھی برا ہے۔

اور جہاں اجماع ہو وہاں قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ حمام میں داخل ہونے کی صورت میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے چنانچہ اگر کوئی شخص حمام (۱) میں اجرت دیکر داخل ہو (تو اس کا یہ عمل از روئے اجماع درست ہے حالانکہ وہ اس میں نہانے کی حدت بیان کرتا ہے اور نہ اس پانی کی مقدار کی تعیین کرتا ہے جو وہ حمام میں داخل ہونے کے بعد ہما لے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ماشکی (سٹا) سے پانی پینے تو پانی کی تعیین کی بغیر بھی اس کا مسامحہ درست ہے۔ اسی طرح سبزیوں اور چوٹی موٹی اشیاء کی خریداری (میں) ایجاب و قبول نہیں ہوتا مگر اس کے باوجود ان کی خرید و فروخت جائز ہے تو اسی طرح سماں بھی یہی حکم ہو گا۔

۱۔ ہر سالے نئے ہیں تمام ”تذکرہ وصافرت کا ایک اہم جزو تھا۔ اس دور کے حمام موجود نہ تھے ان کے حماموں سے صلیت ہوتے تھے۔  
یہاں صر کہ یہ بات آج کے حماموں پر بھی درست آتی ہے۔ رہا ماشکی سے پانی پینے کا مسامحہ، تو اس سے مراد سنگ  
یا ٹوٹی سے پانی پینا ہے۔ در نہ گھاس سے پانی پینے کی صورت میں تو تعیین ہو جاتی ہے۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس کی لوگوں کو ضرورت ہے کیونکہ کبھی کبھار انسان کو کسی خاص جنس، کسی خاص نوع، کسی خاص اندازے (سائز) اور کسی خاص صفت (رنگ و غیرہ) کے موزے یا چونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور شاید ہی ایسا ہوتا ہے کہ ایسا جوتا بیٹے سے بنا بنا یا مل جائے، لہذا اسے آرڈر پر بنوانا پڑتا ہے۔ اور اگر ایسا کرنا جائز نہ ہو تو لوگوں کو تنگی پیش آنے لگی۔ اس تفصیل سے حاملین کے اس شبے کا بھی جواب آگیا کہ وہ تو ایک معدوم شئی کی بیج ہے۔ وہ اس طرح کہ لوگوں کی ضرورت کی بنا پر وہ شئی بسبز کہ موجود ہو گئی ہے جیسے کہ (بیج سلم میں) مسلم فیہ (جس شئی پر بیج سلم ہوا) کا یہی حکم ہے۔ پھر یہ علی الاطلاق اس شئی کی بیج نہیں ہے جو انسان کے پاس موجود نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی اس بیج میں دو ہائز معاملات کا مضمون پایا جاتا ہے، یعنی بیج سلم اور لہارے کا وہ اس طرح کہ بیج سلم ایک ایسی شئی (بیج) کی بیج ہے جس کی لوانگی دوسرے طریق کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی کاریگر کو اجرت پر لینے کیلئے کام کرنا ضرط ہوتا ہے۔ اور جس "بیج" میں دو ہائز معاملات (مضمون) کا مضمون پایا جائے تو وہ بھی جائز ہوگی۔

## فصل سوم شرائط جواز

اس کے جواز کی شرائط حسب ذیل ہیں:

- (۱) جو شئی بنوانا مقصود ہو اس کی جنس، نوع، مقدار (سائز) اور اس کی ظاہری شکل و صورت (صفت) کی وضاحت کرنا، کیونکہ ان معلومات کے بغیر وہ شئی "معلوم" (متعارف) نہیں ہو سکتی۔
- ۲۔ وہ شئی ان اشیاء میں سے ہو جس کے بنوانے میں لوگوں کے مابین تعامل چلا آتا ہو۔ مثلاً لوہے، سسے، تانبے اور شیشے کے برتن، موزے، جوتے، جانوروں کے لیے لوہے کی لٹائیں، تلواروں کے پھل، چمچیاں، کٹکے، گھوٹے درہم، تیر، تمام ہتھیار، تھال اور کھٹے وغیرہ۔ اور کپڑوں کو آرڈر پر بنوانا جائز نہ ہو گا، اس لئے کہ قیاس تو اس کے جواز کے خلاف ہے۔ اس کی اجازت تو استسنا سے ثابت ہوتی ہے جو لوگوں کے تعامل پر جنسی ہے اور کپڑوں کے بنوانے میں لوگوں میں کوئی ایسا تعامل نہیں پایا جاتا۔

۳۔ اس کیلئے کوئی مدت (اہل) طے نہ کرنا اس لیے کہ اگر اس میں مدت طے کر لی گئی تو وہ بیج سلم ہو کی جانے لگی اور اس میں سلم کی شرائط کا لحاظ کیا جائے گا یعنی اسی مجلس میں اس کے سامنے کی وصولی اور دونوں میں سے کسی ایک کیلئے اختیار کا نہ ہونا۔ بشرطیکہ کاریگر نے اس شئی کو انہی شرائط کے مطابق بنا کر اسے پیش کیا ہو جو "بیج سلم" میں ملوث رکھی جاتی ہیں۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے، جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کسی صورت میں بھی یہ شرط نہیں ہے۔ لہذا خواہ اس کیلئے کوئی مدت (اہل) مقرر کی جائے یا نہ کی جائے ہر حال وہ بیج استسنا (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانا) ہوگی۔ تاہم اگر کسی ایسی شئی کے بنوانے کیلئے مدت مقرر کی گئی جس کا آرڈر پر بنوانا، صریح نہ ہو، مثلاً کپڑے وغیرہ۔ تو ایسی صورت میں تمام ائمہ کرام کے نزدیک یہ صورت بدل کر "بیج سلم" ہو جائے گی۔

ماضیوں رحمہم اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب آرڈر پر کوئی شئی بنوائی جاتی ہے تو اس کیلئے لوگوں میں یہ عادت بنتے ہو چکی ہے کہ وہ اس کیلئے کوئی نہ کوئی مدت (اہل) مقرر کرتے ہیں لہذا اس سے یہ معاملہ استسنا ہو سنے خارج نہ ہو گا، یا پھر یہ کہ اس کا ہا سنا ہے کہ مدت مقرر کرنے سے کسی تو مقصود مطالبے میں تاخیر ہوتی ہے اور کبھی کام کی جلدی، لہذا یہ معاملہ مضمّن شک اور احتمال کی بنا پر اپنے موضوع (Subject) سے خارج نہ ہو گا۔ بخلاف اس شئی کو بنوانے کے جس میں "استسنا" کا جواز نہ ہو، کیونکہ جہاں "استسنا" کا احتمال نہ ہو وہاں مدت مقرر کرنے سے عمل میں جلدی مقصود نہ ہوگی

جس کی بنا پر وہاں یہی صورت متعین ہو جائے گی کہ یہ مدت۔ اسی لئے مقرر کی گئی ہے تاکہ اسی شئی کا جو دوسرے فریق کے ذمہ قرض ہے، جلد مطالبہ نہ کیا جائے۔ یہ صورت بیع سلم کی ہے، جبکہ لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کیلئے کوئی مدت (اجل) مقرر کر دی تو اس صورت میں بیع سلم کا مفہوم پایا گیا۔ اس لئے کہ بیع سلم درحقیقت ایک ایسی شئی (بیع) کی بیع ہے جو دوسرے پر تاخیر سے واجب الذا ہو اور معاملات (حقوق) میں اصل اعتبار ان کے معانی کا ہوتا ہے۔ ان کی ظاہری صورتوں کا نہیں، جیسا کہ تو جانتا ہے کہ بیع لفظ تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) اور لفظ انہارہ (اجرت پر دینے کے لئے ملتی جلتی ہے)۔ اسی طرح انہی الفاظ سے نکاح بھی ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہمارا (احسان) کا ایسی اصولی موقف ہے۔ اسی بنا پر جہاں "استنصاع" کا احتمال نہیں ہوتا وہاں مدت مقرر کر لینے سے وہ بیع سلم ہو جاتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ نیز اس لیے بھی کہ مدت کی تعین (تاجیل) تو قرضوں کے ساتھ مختص ہے کیونکہ قرض لیا ہی اس لیے جانتے تاکہ ادائیگی تاخیر سے کی جاسکے اور مطالبے میں تاخیر ایسے حد (مطلے) میں ہوتی ہے، جس میں مطالبے کی گنجائش ہو اور یہ گنجائش حد سلم کے سوا کسی اور صورت میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ آرڈر پر بنوانے میں کوئی شئی قرض نہیں ہوتی۔ جیسا کہ تو جانتا ہے کہ بالاتفاق دونوں میں سے ہر ایک فریق کو کام شروع کرنے سے قبل دوسرے کو کام سے روکنے کا حق حاصل ہے۔ پھر جب وہ پیش سلم ہو گئی تو اس میں بیع سلم کی بلقوں کی رعایت رکھی جائے گی (۲)

## فصل (چہارم) استنصاع کا حکم

آرڈر (Order) آرڈر پر کسی شئی کو بنوانے کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعہ جو شئی (بیع) بنوانے کیلئے آرڈر دیا گیا ہو اس میں آرڈر دینے والے کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کارگر اس کی قیمت کا مالک ہو جاتا ہے۔ تاہم یہ ملکیت ابھی مستحکم (لزم) نہیں ہوتی جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔

## فصل (پنجم) صفت استنصاع (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانے کی صفت) کا بیان

استنصاع کی صفت (خاصیت) یہ ہے کہ وہ ایک ایسا عقد ہے، جو بلا کسی اختلاف کام شروع کرنے سے قبل دونوں میں سے کسی ایک کے ذمہ لازم نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اگر کام شروع کرنے سے قبل دونوں میں سے ہر ایک کو کام سے ہاتھ روک لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس بیع میں جو دونوں فریقوں کیلئے "خیار" (حق واپسی) کے ساتھ مشروط ہو، کیونکہ قیاس کا حکم اتنا ہے کہ یہ صورت جائز نہ ہو جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ البتہ اس کا جواز استسماں کی رو سے لوگوں کے تعامل کی بنا پر ثابت ہوا ہے لہذا اس کا لزوم اصل قیاس پر برقرار ہے گا۔

رہا کام مکمل کرنے کے بعد بنوانے والے کے دیکھنے سے قبل کا حکم تو اس وقت بھی یہی حکم ہے، حتیٰ کہ کارگر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے جس کو چاہے فروخت کر دے۔ الاصل میں یہی ذکر ہے۔ اس لئے کہ یہاں عقد (معاملہ) کسی خاص بنی ہوئی شئی پر نہیں ہوا، بلکہ ایک نمونے (اس جیسی شئی) پر ہوا ہے جو اس کے ذمہ واجب الذا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ چنانچہ اگر وہ اس شئی کو کسی اور جگہ سے خرید کر لے لے گا اور "بنوا لے" کو سونپ دے تو جہاں نہ ہو گا۔ لہذا یہاں بھی اگر کارگر بعد سے وہ شئی کسی اور کو فروخت کر دی اور بنوانے والے نے یہ چاہا کہ وہ بیع کو توڑ دے تو اس کیلئے ایسا کرنا جائز اور درست نہ ہو گا۔

۲۔ یہاں اگر ہم صاحب بدائع الصنائع نے لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے کو ترجیح دی ہے، لیکن جیسا کہ ہم مقدمہ (جلد اول) میں واضح کر آئے ہیں، یہ التماس کی عبادت میں ہے، کہ وہ لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے ہی کو ترجیح دیتے ہیں، ورنہ اس بارے میں صاحبین کی رائے ہی قرری صواب ہے۔

اور اگر اس نے "بنوائے" لے کر کھینچنے سے قبل اس شئی کو تلف کر دیا تو اس کا وہی حکم ہے جو اس مانع کا ہے جو جنت (دروخت) کو سپرد کرنے سے قبل اس کو تلف کر دے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ بھی فرماتے ہیں، "پھر جب کارگر "بنوائے" والے کے دیئے ہوئے حکم (آرڈر) کے مطابق اس شئی کو بنا کر پیش کر دے تو اب کارگر کیلئے رجوع کا اختیار (خیار) ختم ہو گیا لہذا بنوائے والے کو اختیار (دروخت) حاصل ہو گا۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسی شئی کو خرید رہا ہے جو اس نے (اب تک) نہیں دیکھی، لہذا اس کو اختیار (دروخت) حاصل ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ معتود علیہ (جس کا معاملہ ہوا ہے) حقیقتاً تو معدوم شئی تھی۔ لیکن اس شخص (معاملے) کو جائز قرار دینے کیلئے اسے موجود فرض کیا گیا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ اس شئی کو حاضر کرنے سے قبل دونوں کو "خیار" حاصل تھا، جیسا کہ ہم (اوپر) بیان کر آئے ہیں کہ یہ عہد دونوں کیلئے لازم نہیں ہے۔ پھر کارگر نے اس شئی کو بنوائے والے کو پیش کر کے اپنا حق (خیار) اساطق کر دیا ہے، لہذا دوسرے طریق کا خیار (اختیار) اعلیٰ حاد رہے گا۔ جیسے کہ اس بیع کا یہی حکم ہے جس میں دونوں کو حق خیار حاصل ہوا، پھر جب دونوں میں سے کوئی ایک اپنا حق خیار ختم کر دے تو اس سے دوسرے طریق کا خیار ختم نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ سے یہ ظاہر روایت ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے (دوسری) روایت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو خیار (حق رجوع) حاصل ہو گا جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ان دونوں کو کوئی خیار حاصل نہ ہو گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ کارگر نے اپنے سنان خام، یاں کو کھپایا ہے اور اپنے پٹے کو کاٹ دیا ہے، لہذا اگر بنوائے والے کیلئے اس کو لینے سے روکنے کا حق حاصل ہو تو اس میں کارگر کو نقصان ہو گا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے پٹے کو کاٹا، مگر ابھی کام شروع نہ کیا ہو کہ بنوائے والا کہے کہ میں یہ نہیں بنوانا چاہتا۔ دونوں کا مختلف حکم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ تکمیل سے پہلے کارگر کا کام بیان کی ہوئی شرائط کے مطابق ہو گا یا نہیں؟ اور اس صورت میں اس کو لینے سے روکنے میں دوسرے طریق کو نقصان بھی نہیں۔ لہذا یہاں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ثابت ہو گا۔ رجوع (خیار) دینے سے دونوں میں سے ہر ایک سے ضرر (نقصان) کا اندازہ ہو جاتا ہے، جو کہ ضروری ہے۔ صحیح قول ظاہر روایت والا یہی ہے۔ اس لئے کہ کارگر کو خیار دینے کا مقصد وہی ہے جو استئذان (آرڈر) پر کسی شئی کو بنوائے (کی صورت) کا ہے۔ یعنی "بنوائے" والے کی ضرورت کو پورا کرنا۔ اور اگر کارگر کو خیار ثابت ہو جائے تو جو شئی اس نے بنائی ہے وہ بنوائے والے کے سوا کسی اور کو دے دیا۔ جس سے "بخلنے والے" کی ضرورت پوری نہ ہو گی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اگر بنوائے والے کیلئے "خیار" ثابت کیا جائے تو اس سے کارگر کو نقصان ہو سکتا ہے، ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن بنوائے والے کو خیار کو باطل قرار دینے میں اس کو کارگر سے زیادہ نقصان ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ شئی اس کی مرضی کے مطابق نہ ہوئی اور اس نے اس کی قیمت کا مطالبہ کیا جائے تو اس کیلئے وہ شئی کسی اور شخص کو مثلی اجرت پر فروخت کرنا ممکن نہ ہو گی مگر اگر بیٹے یہ بات مشعل نہیں ہے، کیونکہ لوگوں سے اس کا زیادہ رابطہ رہنا ہے اسے اس کا زیادہ تجربہ بھی ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس سے بھی کہ اگر بنوائے والے اس کی قیمت کی ادائیگی کا سامنا کرنا پڑا جائے اور اس سے اس کی ضرورت و حاجت پوری نہ ہو تو اس سے اس کا وہ مقصد پورا نہ ہو گا جس کیلئے آرڈر پر کسی شئی کو بنوانا ہوا ہے جس سے اس کی ضرورت کی تکمیل ہوتی ہے، لہذا اس کیلئے "خیار" کا اثبات ضروری ہے، اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والے ہیں۔

پھر اگر کسی نے کسی نوادار کو لے کر کوئی گھر خریدا تو اس نے بنائے کیلئے یا پھر اسے کوئی گھر بنانا ہے کیلئے مترہہ قیمت کے عوض سہرا کیا تو ایسا کرنا جائز ہو گا اور ایسی صورت میں اس کیلئے کوئی خیار نہ ہو گا، اس لیے کہ

یہ "اسمعیل" (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانا) نہیں ہے، بلکہ یہ تو اسمتھار (دوسرے کی خدمات اجرت پر جونا) ہے، لہذا ایسا کرنا ناجائز ہو گا، پھر اگر اس نے اس کے کھنے کے مطابق کام کیا تو وہ اجرت کا مستحق ہو گا اور اگر اس نے کام خراب کر دیا تو وہ اس جیسے لوہے کو واپس کرنے کا ذمہ دار ہو گا۔ اس لئے کہ جب اس نے اس شئی کو فاسد کر دیا ہے تو گویا یہ سمجھا دیا کہ اس نے اس سے لوہے کا کوئی ٹکڑا لیا اور اس سے اس کی اہازت کے بغیر کوئی برتن بنالیا ہے، لہذا برتن کارگیر کا ہو گا۔ اس لئے کہ جس شئی پر رمضان (تاوان) ادا کیا جائے وہ شئی رمضان ادا کرتے ہیں۔ اس کی ملکیت ہو جاتی ہے۔

# کتاب الشفعہ

## شفعہ کا بیان

اس کتاب کے ضمن میں شفعہ سے تعلق رکھنے والے متعدد موضوعات پر بحث ہوگی مثلاً

- سبب وجوب حق شفعہ کا بیان
- شرائط ثبوت حق شفعہ
- حق شفعہ کو متناکد اور پختہ کرنے والے امور
- ثبوت کے بعد حق شفعہ کو باطل کرنے والے اسباب
- "مشفوع فیہ" (جس میں حق شفعہ ثابت ہو اس) میں حصول ملکیت کا طریقہ۔
- اس کے مالک بننے کا بیان
- اس کی کیفیت کا بیان
- اس کے مالک ہونے کی شرائط
- اس کے مالک ہونے کے اسباب
- زیر شفعہ کے مالک ہونے کا بیان
- اس کے کچھ حصہ کے مالک ہونے کا بیان
- شفعہ (شفعہ کنندہ) اور خریدار کے بیانات میں اختلاف ہو جانے کا بیان
- شفعہ کو باطل کرنے کے حیلے اور
- ایسا حیلہ ہائز ہے یا مکروہ و غیرہ

تفصیل حسب ذیل ہے:

## ۱۔ سبب وجوب حق شفعہ کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث دو حصوں میں ہوگی۔

(الف) سبب کی ماحیت کا بیان اور

(ب) بیان کیفیت

## (الف) سبب کی ماحیت کا بیان

وجوب شفعہ ایک بین السباب میں سے کسی ایک سبب کا پایا جانا ضروری ہے، (۱) ضرر کو یعنی صیغ کی ملکیت میں  
ضرر کا ہونا، (۲) نقل یعنی متعلق میں حرکت (۳) جواری یعنی ایسا نیکی کا ہونا۔ اس طرح اگر تو چاہے تو اس کے دو

اسباب حرکت اور مسابغی بھی کہہ سکتا ہے۔

پھر حرکت کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ بیج کی ملکیت میں حرکت کا ہونا اور ثانیاً یہ کہ حقوق ملکیت یعنی نظام آبیاشی (irrigation) اور راستے میں حرکت کا ہونا بھی۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شفعہ کا قنط ایک ہی سبب ہے اور وہ "بیج" کی ملکیت میں حرکت کا ہونا ہے۔ اس کے علاوہ اس کا کوئی اور سبب نہیں ہے۔ لہذا ان کے ہاں غلط (حقوق ملکیت میں حرکت) اور حق جوار (مسابغی) کی بنا پر شفعہ ثابت نہیں ہوتا۔ ان کا استدلال اس روایت سے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

انما الشفعہ فی مالم یقسم فاذا وقعت الحدود  
الصرقت الطرق فلا شفعہ۔

پھر جب اس کی حد بندی کر لی جائے اور رستے بنائے جائیں تو پھر کسی (شفعہ تو ایسی زمینی میں ہوتا ہے جو غیر منقسم ہو۔)

کیلئے کوئی حق شفعہ نہیں۔)

اس حدیث میں غیر منقسم زمینی میں شفعہ کا اثبات کیا گیا ہے اور منقسم زمینی میں اس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ اس میں مذکورہ لفظ "انما" مذکور شئی کے اثبات اور اس کے مساوی نفی کیلئے آتا ہے۔ اور ماسوائے اس صورت میں شفعہ کی نفی مراوے جب حد بندی کر لی جائے اور رستے بنائے جائیں جبکہ دو ہمایوں کے درمیان حدود ہی واقع ہوتی ہیں اور راستے تو آنے جانے کیلئے چلتے ہیں۔ لہذا اس صورت میں کسی کو حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ شفعہ کے ذریعہ کسی شئی کو لینا "غریبہ دار" کے مال اس کی مرضی اور اس کی ملکیت کے علی الرغم اس کا مالک ہونا ہے اور جبراً اس کا مالک بننے میں اس (مشتری) کا نقصان ہے، لہذا اسے اس سے روکا جائے گا۔ اس لئے مناسب تو یہ تھا کہ حق شفعہ بالکل ہی ثابت نہ ہوتا۔ لیکن چونکہ ہمیں اس کے ثبوت کا علم ایک ایسی نص (حدیث) سے ہوا ہے جو ہماری سمجھ سے ہلکا تر ہے، لہذا تقسیم شدہ جائیدادوں سابقہ حکم (عدم شفعہ) ہی برقرار رہے گا، یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کی ہازت ایک خاص وجہ (ملت) کی بنا پر دی گئی ہے اور وہ تقسیم ہونے سے جائیداد کو بچانا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں اس کو ایذا ضرر (نقصان) پہنچے گا جس کی کوئی سوائے شفعہ کے ممکن نہیں (جبکہ مسابغی کا نقصان کوئی لازمی نقصان نہیں ہے۔ بلکہ اسے بادشاہ کے پاس مقدمہ لپکا کر یا خود مستجاب کر کے روکا جاسکتا ہے لہذا اس صورت میں اس کو شفعہ کی ہازت دیگر توفیق کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔)

ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے۔

مثل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ارض یبع (آنحضرت ﷺ سے ایسی عراضی کے بارے میں پوچھا گیا، جو ولیس لها شریک ولہا جار فقال علیہ السلام فروخت کر دی جائے اور اس میں کوئی حصہ دار نہ ہو اور اس کا وہی الجار احق بشفعہا

یہ روایت اس باب میں نص کا درجہ رکھتی ہے۔

اسی طرح مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

الجار احق بشفعہ

"الصف" سے مراد وہ شئی ہے جو کسی شئی کے ساتھ ملحق ہو یعنی وہ اپنے سے متصل اور قریبی جگہ پر زیادہ حق رکھتا ہے۔

نور مروی ہے کہ

الجار احق بشفعہ

یہاں اپنے سے متصل جگہ پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے۔



یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ حرکت کی بنا پر ہر شخص کا حق دیا جاتا ہے تو اس کی وجہ دوسرے حق دار کو تیسرے شخص کی دخل اندازی کے نقصان سے بچانا اور اس کی تکلفی گرنا ہے اور یہ بات ہر سانگی کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا وہاں اہواز کا ہونا یہاں اہواز ثابت ہونے کی دلیل ہے۔ پھر مذکورہ نص (حدیث) کی علت (وجہ) جائیداد کی تقسیم کسی نقصان سے بچنے کو قرار دینا درست نہیں ہے، اس لئے کہ جائیداد کی تقسیم کے نقصان کا موجب نہیں بلکہ وہ ملکیت کے منافع کی تکمیل کرتی ہے۔ اور جائیداد کا تقسیم ہونا ایسا نقصان ہے جس کو روکنا ممکن نہیں۔ اس لئے کہ تقسیم ہاں ہے۔ اسی بنا پر سالانہ (عروضہ) جائیداد منقولہ میں حرکت کے باعث ازاد نقصان کیلئے شفعہ کی اہواز نہیں ہے۔ رہا تہارہ کہ کھانا کہ نقصان کا ازاد بادشاہ کے پاس مراعات کر کے اور مقابلہ کر کے بھی ممکن ہے، تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ کبھی کبھار اس کے باوجود نقصان کا ازاد نہیں ہوتا۔ اور اگر ہو بھی جائے تو مقابلہ کرنا اور بادشاہ کے پاس مقدمہ لے کر جانے میں بذات خود ایک نقصان ہے اور برے ہر انسان کا نقصان ہر عمر میں اس کی موجودگی سے بڑھتا رہتا ہے جس سے یہ نقصان دائمی صورت اختیار کر لیا۔ وہی حدیث تو اس میں مقسوم (تقسیم شدہ حصے) کی جائیداد سے حق شفعہ کی نفی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس لئے کہ لفظ "انما" غیر مذکور شئی کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

انما انا بشر مثلكم (۱)

اس کے سوا نہیں کہ میں تمہاری طرح کا بشر ہوں۔  
اس سے قطعاً یہ لازم نہیں آتا کہ نبی اکرم ﷺ کے سوا کوئی اور شخص آنسو نہ ڈالے جیسا بشر نہیں ہے۔ جبکہ دوسری حدیث خود امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف جنت سے بعد اس طرح کہ اس حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے شفعہ کے ساقط ہونے کو دو شرائط کے ساتھ مشروط کیا ہے، یعنی مد بندگی ہونے اور راستے ہانٹ لیے جانے کے ساتھ اور اگر کوئی شئی دو شرائط کے ساتھ مشروط ہو تو ان میں سے ایک شرط کی موجودگی سے دوسری کو ترک نہیں کیا جاسکتا، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے ایک شرط کی موجودگی سے یعنی مد بندگی کی موجودگی سے اگرچہ راستے علیحدہ علیحدہ نہ کئے گئے ہوں یہ حق ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر وہ حدیث تاویل کا استعمال رکھتی ہے۔ اور اس کی تاویل یہ ہے کہ جب مد بندگی کر لی جائے اور میں علیحدہ علیحدہ ہو جائیں اور راستے ہانٹ لیے جائیں تو شفعہ نہ ہو گا یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس صورت میں جب اس کی مد دور راستے ایک ایک نہ ہوں تو اس وقت تک شفعہ نہ ہو گا یا تقسیم کی صورت میں شفعہ نہیں، جیسے اگر کوئی شخص خیابان رویت کی وجہ سے جنت واپس کر دے تو اس میں شفعہ نہیں، اس لیے کہ تقسیم میں باہمی تہاول کے معافی پائے جانے ہیں، لہذا یہ مسئلہ اشمال والا ہو گا تو ہمیں (اس حدیث میں) بتایا گیا کہ یہاں شفعہ نہیں، تاکہ اشمال دور ہو جائے واللہ اعلم۔

## (ب) کیفیت سبب کا بیان

برہنیت سبب پر ہماری گفتگو دو حصوں میں ہوگی:

(الف) دونوں حالتوں کو معاویہ کیفیت و موجب اور

(ب) ایک وقت کسی اسباب جمع ہو جانا

## (الف) دونوں حالتوں کو حاوی کیفیت وجوب:

وہ کیفیت جو دونوں حالتوں کو حاوی ہوتی ہے یہ ہے کہ شفعہ کا سبب "حرکت" کا ہونا ہے نہ کہ اس کی کسی خاص مقدار کا ہونا، اسی طرح ہمسائیگی کا ہونا۔ نہ اس کی خاص مقدار کا ہونا حتیٰ کہ اگر کوئی شخص کسی گھر کا معمولی سے حصہ درہو یا ہمسایہ ہو تو وہ شفعہ کی بنا پر پورا گھر لے سکتے ہیں خواہ اس کی حرکت زیادہ ہو یا کم۔

اسی اصول پر ہمارے اندر کرام سکا یہ قول مستخرج ہوتا ہے کہ سبب شفعہ یعنی حرکت اور ہمسائیگی یکساں ہونے کی بنا پر مختلف حصے و دروں میں تقسیم کا اصول کیا ہے؟ (ہمارے نزدیک) اس صورت میں اس جائیداد کو لوگوں کی تعداد کے مطابق (Per head) تقسیم کیا جاتا ہے نہ کہ حرکت یا حصہ داری کے مطابق، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی صورت میں جائیداد "جمع" میں حرکت کے مطابق تقسیم ہوتی ہے، چنانچہ اگر ایک مکان تین آدمیوں کی ملکیت ہو، ان میں سے ایک کا آدھا دوسرے کا تیسرا اور تیسرے کا چھٹا حصہ ہو پھر نصف حصہ ملے لے اپنا حصہ بیچ دیا تو ہمارے نزدیک باقی لوگوں میں شفعہ اٹھوڑی تعداد کے مطابق یعنی آدھا آدھا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے تین حصے کئے جائیں گے دو حصے ایک تہائی نزدیک حصہ دار کے ہوں گے اور ایک تہائی حصہ چھٹے حصہ دار کا ہوگا، جیسا کہ مکان میں ان کا حصہ تھا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "حق شفعہ" ملکیت کے حقوق میں سے ہے، اس لئے کہ اس کا اثبات ملکیت کے منافع کی تکمیل کیلئے ہوا ہے۔ لہذا پہل اور ملنے کی طرف ملکیت کے مطابق اس کا اندازہ کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حرکت کی جگہ میں حق شفعہ کا سبب حرکت کا ہونا ہے جس میں سب برابر ہیں، لہذا استحقاق میں بھی وہ سب مساوی ہوں گے اور اس بات کی دلیل کہ شفعہ کا سبب حرکت کا ہونا ہے ولایت اجماع اور قیاس (عقلی دلیل) ہے۔ ولایت اجماع اس طرح کہ اگر شفعہ ایک ہو تو وہ پورا گھر شفعہ کی بنیاد پر لے لویتا ہے اور اگر شفعہ کا سبب حرکت کے حصوں کے مطابق ہوتا تو اس صورت میں وہ اپنی حرکت کے مطابق حصہ لویتا۔ رہی عقلی دلیل (قیاس) تو وہ اس طرف ہے کہ حق شفعہ تیسرے آدمی کی دخل اندازی کی لوثیت کے لڑا لے کیلئے ثابت ہوا ہے اور اس کا یہ نقصان شفعہ کی بنیاد پر پورا مکان لئے بغیر دور نہیں ہو سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ حرکت میں استحقاق کا سبب حرکت ہے اور وہ اس میں سب برابر ہیں۔ پھر اس کے بعد دو صورتیں ہوں گی یا تو ان میں سے ایک پورا مکان لے لے اور دوسرے کو کچھ نہ ملے اور یا پھر دونوں میں سے ہر ایک پورا مکان لے لے پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کی نسبت اس کا زیادہ استحقاق نہیں رکھتا اور دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں اس لئے کہ ایک ہی وقت میں ایک ہی مکان پورے کا پورا دو آدمیوں کی ملکیت نہیں ہو سکتا لہذا ان کے درمیان مکان آدھا آدھا تقسیم ہو جائے گا تاکہ ہر ایک مکان پورے سبب پر عمل کیا جائے اور اس طرف کی صورت ہائز بھی ہے، جیسے کہ اگر کوئی شخص فوت ہو جائے اور اس کے دو بیٹے ہوں تو اس کی وراثت دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوگی، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک مورث کا بیٹا ہونے کی بنا پر پوری وراثت کا مستحق ہے، لیکن ایک ہی جائیداد یا مال میں ہر ایک کیلئے پوری ملکیت کے اسباب موجود نہیں کیونکہ جگہ تنگ ہے اس لئے اسے دونوں میں آدھا آدھا بانٹ دیا جائے گا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح اگر ایک گھر کے دو حصے شفعہ (شفعہ کنندہ) ہوں، مگر ان کی ہمسائیگی کی مقدار میں فرق ہو۔ مثلاً کے طور پر ان میں سے ایک شخص کی ہمسائیگی مکان کے چاروں طرف سے پانچ حصوں میں ہو اور دوسرے کی چھ حصے میں تو شفعہ ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، کیونکہ استحقاق کے سبب، یعنی اصول ہمسائیگی میں وہ دونوں برابر ہیں اسی اصول پر

یہ مسئلہ بھی اٹھایا گیا ہے کہ اگر کسی مکان کے دو شفعہ کنندہ ہوں اور ان میں سے ایک نے اپنا حق شفعہ ختم کر دیا ہو تو دوسرے شخص پر اس مکان شفعے کی بنا پر ملے سکتا ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں استحقاق کا پورا سبب پایا جاتا ہے اور حق شفعہ کی تقسیم تو اس وقت ہوتی ہے جب استحقاق میں ترامم اور تعارض پایا جائے، لیکن جب ان میں سے ایک نے اپنا حق مطلق کر دیا تو یہ ترامم اور تعارض باقی نہ رہا اور دوسرے کا حق پورے مکان میں ظاہر ہو گیا، جس کی بنا پر وہ پورا مکان لے لیا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر کسی مکان کے متعدد شفعہ ہوں۔ ان میں سے کچھ نے اپنا حق شفعہ ختم کر دیا تو باقی لوگ پورا مکان شفعہ کی بنا پر ملے سکتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر کسی مکان کے دو شفعہ کنندگان ہوں ان میں سے ایک موجود ہو اور دوسرا غائب ۱۱ ہو تو حاضر شخص کو یہ حق حاصل ہو گا کہ وہ شفعہ کی بنا پر پورا مکان لے لے اس لئے کہ حق شفعہ مزید بڑھ ہو گیا ہے، جبکہ غائب شخص کے حق شفعہ کے بڑھ ہونے کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ابھی دونوں احتمالی ہیں۔ ہو سکتا ہے وہ مطالبہ کر دے اور ہو سکتا ہے کہ وہ مطالبہ نہ کرے اور وہ اس سے اعراض کرے۔ لہذا اس صورت میں تعارض اور ترامم نہ ہو گا اس لیے یہ احتمالی حاضر شخص کو اس کے ثابت شدہ مؤکد حق کو ایک ایسے شخص کے حق کے بدلے میں، جس میں اثبات کا احتمال بھی ہے اور عدم اثبات کا بھی، اپنا حق لینے سے مانع نہ ہو گا، بلکہ تعارض نہ ہونے کے باعث پورے سبب پر کاٹ عمل کرتے ہوئے اس کے حق میں پورے شفعہ کا فیصلہ کیا جائے گا۔

خلافت اس صورت کے کہ جب دو آدمیوں کے ایک شخص پر ایک ہزار درہم واجب الادا ہوں، پھر وہ (مقروض) فوت ہو جائے اور اپنے پیچھے ایک ہزار درہم چھوڑ جائے اور دو قرض خواہوں میں سے ایک قرض خواہ غائب ہو تو ایسی صورت میں حاضر شخص کو پانچ سو درہم سے زیادہ رقم نہ دی جائے گی۔ اس لئے کہ وہاں (شفعہ میں) دونوں میں سے ہر ایک کا (حق شفعہ) اتنا کہ میں دوسرے کے حق (شفعہ) کے مساوی تھا، لہذا اسے دونوں کے مابین یکساں تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ حق میں تعارض اور ترامم واقع ہو گیا ہے، علیٰ ہذا القیاس اگر کسی مکان کے بہت سے شفعہ (شفعہ کنندگان) ہوں اور ان میں سے کچھ غائب اور کچھ موجود ہوں تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس مکان کو موجود لوگوں کی تعداد کے مطابق ان میں یکساں تقسیم کر دیا جائے گا۔ اور اگر کچھ حصہ داروں نے اپنا حق کسی دوسرے حصہ دار کو بخشا یا تو اس کے حق کا دوسرے کے حق میں تو اثبات نہ ہو گا، البتہ اس کا اپنا حق مطلق رہا جائے گا۔ اور اس مکان کو باقی لوگوں کی تعداد کے مطابق ان میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ کیونکہ حق شفعہ انتقال Transference کی اہلیت نہیں رکھتا، اس لئے کہ حق شفعہ کسی محل (جگہ) میں ثابت شدہ معاملہ نہیں ہے، لہذا اس کا اپنا حق دوسرے کو دینا باطل ہو گا، البتہ اس سے اس کا اپنا حق ختم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا دوسرے کو اپنا حق دینا اس کے اعراض کی دلیل ہے۔ جس کی بنا پر پورا مکان باقی لوگوں کے درمیان "تقسیم طلب" رہ جائے گا۔ لہذا کئے باقی لوگوں کی تعداد (Heads) کے مطابق ان میں تقسیم کر دیا جائے گا، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

پھر اگر ان میں سے ایک ہی شخص نے حق شفعہ کا دعویٰ کیا تو اس کے حق میں پورا مکان ویسے بھلے کا فیصلہ لایا جائے گا۔ اور اگر دوسرے شخص نے دعویٰ کر دیا تو جو حصہ پہلے شخص کے پاس موجود ہو اسے دونوں میں آدھا آدھا بانٹ دیا جائے گا۔ اور اگر تیسرا دعویٰ کر آجائے تو اسے ان دونوں کے پاس موجود مکان کا تیسرا حصہ (۱/۳) ملے دیا جائے گا۔ کیونکہ حق شفعہ کے ثبوت اور اس کے مؤکد ہونے میں تینوں کے مساوی ہونے کے باعث ان کے حقوق (شفعہ)

۱۔ غالب سے اور ایسا نہیں ہے، بلکہ بطور قطع کے گھر سے غالب ہو، اور اس کا کوئی اثر نہ ہو، لیکن اگر اس کا کوئی اثر نہ ہو۔ ۲۰۰۰ء، ۲۰۰۰ء، ۲۰۰۰ء غالب شمار نہ ہو گا۔

میں حاضر غائب اور تمام پیدا ہو گیا ہے، لہذا اسے ان کے درمیان یکساں طور پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ پھر اگر حاضر شخص نے پورا مکان لے لیا ہو اور غائب شخص آگیا اور اس نے نصف حصہ لینے کا ارادہ کیا، مگر حاضر شخص نے اس سے کہا کہ میں تجھے پورا مکان دیتا ہوں یا تو پورا لے لے یا انحصار چھوڑ دے تو اسے ایسا کہنے کا حق حاصل نہ ہوگا اور جو شخص آپا سے نصف حصہ لینے کا حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ جب قاضی نے حاضر شخص کے بارے میں پورا مکان دینے کا حکم دیا تو اس کا یہ فیصلہ غائب شخص کے نصف حصے پر اس کے دعوے کے باطل ہونے کو مستثنیٰ تھا۔ اور اس طرح غائب شخص کے خلاف حاضر شخص کے حق میں پورا مکان دینے والے فیصلے کے ضمن میں فیصلہ ہوا تھا۔ اس کے بعد اگرچہ مذکورہ فیصلہ باطل ہو گیا ہے۔ لیکن اس کے حق کے باطل ہونے کے بعد اس کا وہ بارہ واپس آنا ممکن نہیں۔

پھر اگر حاضر شخص کے حق میں پورے مکان کا فیصلہ ہو گیا، مگر اس نے عیب کی بنا پر اسے واپس کر دیا، بعد ازاں غائب شخص آگیا تو اسے "مابین بیع" کی بنا پر نصف مکان سے زیادہ لینے کا حق نہ ہوگا، خواہ پہلے شفیع نے اس مکان کو عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا ہو، یا بغیر عدالتی فیصلے کے، اور خواہ اس نے قبضہ کرنے کے بعد اسے واپس کر دیا ہو، یا قبضہ سے پہلے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ جب قاضی نے حاضر شخص کیلئے پورے شفعہ کا فیصلہ کر دیا تو اس نے غائب شخص کے نصف حصے پر اس کے حق کو بھی باطل قرار دے دیا۔ اس طرح اس کا یہ فیصلہ ضرورت قضا کے تحت خریدار (مشتري) کے خلاف ہوگا۔ جس سے اس کا نصف حصے میں شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا اور اس کا وہ بارہ سنے کا بھی احتمال نہ ہوگا۔ خواہ اس نے عدالتی فیصلے کی روشنی میں عیب کی بنا پر اسے واپس کیا ہو، یا بغیر عدالتی فیصلہ کے کیونکہ اس نے پورے شفعہ کا فیصلہ دے کر اور عیب کی وجہ سے واپس کرنے کی بنا پر اس کے نصف شفعہ کے حق کو باطل کر دیا تو اس سے یہ واضح ہوگا کہ شفعہ کے حق میں کوئی فیصلہ نہ ہوا تھا۔ اسی طرح اس کو قبضے سے قبل واپس کرنا اور قبضے کے بعد واپس کرنا دونوں صورتیں یکساں ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر غائب شخص نے (آئے کے بعد) یہ چاہا کہ وہ پورا مکان شفعہ میں لے لے، کیونکہ حاضر شخص اسے "عیب" کی بنا پر واپس کر چکا ہے اور وہ پہلی بیع کو چھوڑ دے تو پھر یہ دیکھا جائے گا اگر تو اس نے اسے بغیر عدالتی فیصلے کے واپس کیا ہے تو اسے مذکورہ حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ بغیر عدالتی فیصلے کے کسی شئی کی واپسی "مطلق بیع" ہوتی ہے، لہذا یہ شفعہ کے حق میں ایک نئی بیع ہوگی۔ جس کی بنا پر وہ شفعہ کے ذریعے سے پورا مکان لے سکتا ہے۔ جیسے اگر نئی بیع ہوتی تو اس کا یہی حکم تھا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس مسئلے کا اسی طرح ذکر کیا ہے اور جواب کو مطلق چھوڑ دیا ہے اور ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا، کہ آیا اس نے اسے قبضہ کرنے کے بعد واپس کیا ہے یا بغیر قبضہ کے۔ ہمارے بعض مشائخ نے یہ حکم ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کا مذکورہ جواب قبضے کے بعد واپسی پر محمول ہے، اس لئے کہ کسی شئی کے متعلق عدالتی فیصلے کے بغیر قبضہ کرنے سے قبل اس کی واپسی ایک "نئی بیع" ہے اور اصولاً اراضی پر قبضہ سے پہلے ان کی فروخت درست نہیں ہوتی۔ یہ جواب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول پر پورا اترتا ہے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ جواب تمام ائمہ کرام کے اصولوں کے مطابق ہے اس لئے کہ یہاں شفیع کی مرضی کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ دوسرے کو نالک بنانے پر مجبور ہے، لہذا اس کی مرضی کا عدم ہوگی۔ اور اگر اس نے عدالتی فیصلے کے ذریعے سے واپس کیا تو اسے مذکورہ حق حاصل نہ ہوگا اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ فیصلہ "مطلق" ہے۔ جو معاملے کو اصل ختم کر دیتا ہے، گویا ایسا کوئی معاملہ ہوا ہی نہ تھا اور شفعہ کی ناہمکان لینا "بیع" کے ساتھ ختم ہے۔

اور اگر حاضر شخص کو اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہونے سے قبل اس کے کسی عیب کا پتہ چل گیا اور اس نے شفعہ چھوڑ دیا، پھر غائب شخص آگیا تو اگر وہ چاہے تو وہ پورا مکان لے لے اور چاہے تو پورا مکان چھوڑ دے، کیونکہ جب حاضر شخص نے حاضر شخص کے بارے میں شفعہ کا فیصلہ نہیں کیا تو غائب شخص کا حق باطل نہیں ہوا، بلکہ پورے مکان میں سبب استحقاق پائے جانے کی بنا پر اس کا حق شفعہ باقی رہے گا، لیکن چونکہ حاضر شخص کا حق اس کا مزاحم صاحب کی بنا پر اس کا اثر ظاہر نہ ہوا تو جب اس نے اپنا حق چھوڑ دیا تو اس سے مزاحمت دور ہو گئی اور غائب شخص کا حق پورے مکان میں ظاہر ہو گیا۔ اور اگر حاضر شخص نے اپنے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہونے کے بعد کسی عیب کی بنا پر اس مکان کو واپس کر دیا اور پھر اس کے دو شفعہ آگئے تو وہ دونوں اس کا ایک ایک تہائی حصہ حق شفعہ میں لینے کے مجاز ہوں گے اور اگر وہ کسی جگہ تین حصہ دار ہوں تو ان کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا غائب شخص (یا اشخاص) کے حصے میں سے حاضر شخص کا حصہ ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر حاضر شفعہ نے خریدار (مشتري) سے مکان خرید لیا پھر غائب شخص آگیا تو اسے حق حاصل ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر پورا مکان لے لے اور چاہے تو دوسری بیع کی بنا پر پورا مکان لے لے۔ پہلی بیع کی بنا پر اس کو لینے کا حق اس لئے ہو گا کہ حاضر شخص کا حق شفعہ "پہلے خریدار" سے خریداری کی بنا پر باطل ہو چکا ہے، کیونکہ اس کا اس سے مکان خریدنا شفعہ سے اعراض کی دلیل ہے، لہذا وہ مزاحمت جو تقسیم کا موجب تھی، ختم ہو گئی۔ جس کی بنا پر تمام مکان میں غائب شخص کا حق شفعہ برقرار رہا۔ اس لئے اگر وہ چاہے تو وہ پہلی بیع کی بنا پر اس سے مکان لے لے گا۔ بخلاف اس شفعہ کے جو زیر شفعہ مکان اس کے ملک سے خریدے، اس لئے کہ اس سے اس کا حق شفعہ باطل نہیں ہو سکتا اور حق شفعہ کا باطل قرار پانا اس کے خریداری پر اقدام کی بنا پر نہ تھا اور خریداری سے قبل تو اس کا ایسا کوئی حق نہ تھا جو باطل ہو جاتا۔

رہا دوسری بیع کی بنا پر مکان لینا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسری بیع بھی باقی تھی ہے اور حاضر شخص کو شفعہ کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ "مشتري" سے خریداری کر کے اس نے اپنا اعراض ثابت کر دیا ہے، لہذا اس کا پورے مکان میں حق شفعہ ظاہر ہو جائے گا۔

اور اگر پہلا خریدار خود بھی مکان کے شفعہ کا حق رکھتا ہو، پھر اس سے شفعہ کا حق رکھنے والے (دوسرے) حاضر شخص نے خرید لیا پھر "غائب" (غیر موجود) شخص آگیا تو اگر وہ چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر اس سے آدھا مکان لے لے اور چاہے تو دوسری بیع کی بنا پر اس سے پورا مکان حاصل کر لے، پہلی بیع سے نصف مکان لینے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے خریدار کی خریداری سے قبل اس کو خریدنے کا کوئی ایسا حق نہ تھا جس کو خریدنے کی بنا پر وہ اس حق سے اعراض کرنے والا قرار پاتا پھر جب اس نے شفعہ سے اسے خرید لیا تو غائب شخص کیلئے صرف اتنا ہی حق شفعہ ثابت ہو گا جو پہلے شفعہ کا حق رکھنے والے کی مزاحمت کی بنا پر اسے مل سکتا تھا، یعنی نصف حصہ۔ رہا دوسرے معاملہ بیع سے پورے مکان کو لینے کا معاملہ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی "بیع" نے تمام شفعہ لوگوں کیلئے حق شفعہ ثابت کر دیا ہے مگر حاضر شخص کی خریداری سے اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کی خریداری حق شفعہ سے اس کے اعراض کی دلیل ہے، لہذا پہلے "خریدار اور غائب شخص کا پورا مکان میں حق شفعہ باقی رہا۔ چنانچہ مزاحمت کی بنا پر اس مکان کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، جس کی بنا پر غائب شخص اگر چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر نصف مکان اور دوسری بیع کی بنا پر پورا مکان لے سکتا ہے، کیونکہ دوسرے معاملہ بیع کے وقت سبب کے پیدا ہونے سے حق شفعہ رکھنے والے کیلئے حق شفعہ ثابت ہو گیا ہے اور پھر پہلے معاملہ بیع کے وقت حاضر شخص کا حق شفعہ باطل ہو گیا ہے اور دوسری خریداری کا اقدام کر کے اس کا حق شفعہ سے اعراض ثابت ہو جانے کی بنا پر اس معاملہ بیع سے اس کا کوئی حق (شفعہ) مستحق نہ ہو گا، لہذا غائب شخص کو دوسرے معاملہ بیع کی

بنا پر پورا مکان شفعہ میں لینے کا حق حاصل ہوگا۔

اور اگر پہلا خریدار اجنبی ہو جس نے اسے ایک ہزار روپے میں خریدا ہو اور دوسرے خریدار نے اس اجنبی سے دو ہزار روپے میں اسے خریدا، حتیٰ کہ حق شفعہ رکھنے والا شخص آگیا، تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اس مکان کو پہلی بیع کی بنا پر لے لے اور چاہے تو دوسری خریداری کی بنا پر حاصل کرے، کیونکہ اس کا وہ دونوں خریداریوں میں استحقاق کا سبب اور شرط پائی گئی ہے، لہذا اسے اختیار حاصل ہوگا پھر اگر اس نے پہلی بیع کی بنا پر اس مکان کو لے لیا تو وہ مذکورہ قیمت پہلے خریدار کو سونپ دینا اور ذمہ داری اسی پر ہوگی اور دوسری بیع فسخ ہوجائے گی۔ اور دوسرا خریدار پہلے بیع سے اپنی قیمت واپس لے لے گا اور اگر اس نے دوسری بیع کی بنا پر مکان لیا تو وہ دونوں خریداریاں مکمل ہوں گی۔ اور ذمہ داری دوسرے خریدار پر ہوگی۔ بجز اس صورت کے کہ اگر دوسرے خریدار کے قبضے میں مکان پایا گیا تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ دوسری بیع کی بنا پر مکان لے لے۔ خواہ سابق خریدار حاضر ہو یا غائب ہو اور اگر اس نے چاہا کہ وہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لے، تو اسے اس وقت تک یہ حق حاصل نہ ہوگا جب تک پہلا اور دوسرا خریدار وہاں موجود نہ ہو۔ القاضی الامام الاسبغی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب شرح مختصر الطحاوی میں یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے اور اس میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے۔ امام انکرفی نے فرماتے ہیں کہ یہ قول حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پہلے خریدار کی حاضری شرط نہیں ہے، اور حق شفعہ رکھنے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مکان جس کے پاس ہو اس سے لے لے اور اسے ایک ہزار روپے لدا کر دے اور اسے کہہ دے کہ تو پہلے خریدار کے پاس جا اور باقی ہزار روپے اس سے جا کر وصول کر لے، اور اگر دوسرے خریدار نے ایک ہزار روپے ہی میں مکان خریدا ہو تو اسے ہزار روپے دے کر اس سے مکان لے لیا جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ حق شفعہ مکان کے ساتھ متعلق ہے، لہذا اس کیلئے خریدار کا موجود ہونا شرط نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلے خریدار کی عدم موجودگی میں اس مکان کو لینا غیر موجود شخص کے خلاف فیصلہ دینا ہے اس لئے کہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لینے کا مطالبہ پہلے خریدار کے خلاف، اس کی پہلی بیع کے، فسخ کا مطالبہ ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ یہ مسئلہ بیان کریں گے۔ لہذا یہ ایک ایسے غیر موجود شخص کے خلاف فیصلہ ہوگا جو وہاں بطور "خرین نزاع" (مخمس) موجود نہیں ہے، درست نہیں ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ حق شفعہ تو نفس مکان سے تعلق رکھتا ہے غلط ہے بلکہ نفس مکان میں تو کوئی حق نہیں ہے۔ "تمکک" کا ثابۃ شدہ حق تو خریدار کا ہے، لہذا اس کا حاضر ہونا ضروری ہوگا۔

اور اگر خریدار نے نصف مکان فروخت کیا اور پورا مکان فروخت نہ کیا، پھر حق شفعہ رکھنے والا شخص آگیا اور اس نے چاہا کہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لے لے تو وہ پورا مکان لے لے گا اور دوسرے نصف حصہ میں دوسرے خریدار کی بیع باطل ہوگی۔ اس لئے کہ پہلی بیع کے وقت تمام مکان میں شفعہ کے استحقاق کا سبب اور اس کی شرط موجود تھی اور جب اس نے پہلی بیع کی بنا پر سارا مکان لے لیا تو دوسرے نصف حصے میں خریدار کی بیع فسخ ہوجائے گی۔ اس لیے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس نے نصف حصے میں شفعہ کے حق پر اقرار کیا ہے اور اگر اس نے چاہا کہ وہ دوسری بیع کی بنا پر نصف حصہ لے لے تو اسے اس کا بھی حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ استحقاق کی شرط، یعنی بیع نصف حصے میں بیع پائی گئی ہے اور اس سے اس کے شفعہ کا حق اس نصف حصے میں جو پہلے خریدار کے پاس موجود ہے باطل ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے اعراض کی دلیل پائی گئی ہے

اور اگر خریدار نے مکان فروخت نہ کیا بلکہ کسی کو حبہ کر دیا یا کسی شخص کو صدقہ کر دیا اور جس کو حبہ یا صدقہ کیا گیا

اس نے اس مکان پر قبضہ کر لیا۔ پھر شفیق اور خریدار اور جس کو حب کیا گیا وہ سب حاضر ہوئے تو بیع کی بنا پر مکان لے سکتے ہیں۔ حب کی بنا پر نہیں لے لیا اس لئے کہ معاملے کا پاساؤ نہ ہونا شفیق کی ضرر اظہار استحقاق میں سے ہے، جیسے کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ بیان کریں گے۔ اس موقع پر خریدار کا موجود ہونا ضروری ہے، حتیٰ کہ اگر شفیق نے والا اور جس کو حب کیا گیا ہے دونوں موجود ہوں تو ان کے ساتھ کوئی عدالتی کاروائی نہ ہوگی، جب تک کہ خریدار حاضر نہ ہو، پھر وہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لے لیا اور قیمت خریدار کو ادا کر دے گا اور حب باطل ہو جائے گا۔ خاصاً (الاسیجالی) نے یہ مسئلہ اسی طرح اختلاف کے بغیر لکھا ہے اور انگریزی رحمہ اللہ نے اس میں اسی اختلاف کا ذکر کیا ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں وہ یہ کہ جس کے قبضے میں مکان ہے، یعنی جسکو حب کیا گیا ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے قریب وہ طریق نزاع (مضم) نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ طریق نزاع ہوگا جیسے کہ بیع میں یہی حکم ہے۔

اور اگر خریدار نے آدھا مکان تقسیم کر کے کسی کو حب کر دیا اور اسے سوئپ دیا پھر شفیق آیا اور اس نے ہاپا کہ وہ باقی نصف حصہ آدمی قیمت پر لے لے تو اسے یہ حق نہ ہوگا، لہذا وہ پورا مکان پوری قیمت لوار کر کے لے لے یا باطل چھوڑ دے، اس لئے کہ کچھ حصہ لینے اور کچھ حصہ چھوڑ دینے میں حصہ بیع (مسئد) میں تفریق پائی جاتی ہے اور جب وہ پورا لے لیا تو حب باطل ہو جائے گا اور قیمت وصول کرنے کا حق خریدار کو ہوگا نہ کہ حب کئے گئے شخص کو۔

اور اگر اس نے مکان ایک ہزار روپے میں خرید اور اسے دو ہزار پر آگے بیچ دیا پھر شفیق کو دوسری بیع کا پتہ چلا اور پہلی بیع کا علم نہ ہوا اور اس نے اس مکان کو دوسری بیع کی بنا پر عدالتی فیصلے کے ذریعے یا بغیر عدالتی فیصلے کے لے لیا پھر اسے پتہ چلا کہ پہلی بیع ایک ہزار روپے میں ہوئی تھی تو اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ وہ قیمت کم لوار کرے، کیونکہ اس نے دوسری بیع کی بنا پر لیا ہے، جس سے وہ اس کا ملک ہو گیا ہے، اور اس کی ملکیت ثابت ہونے کے بعد پہلی ملکیت کے حق کا اثبات ممکن نہیں ہے، لہذا اس کی ملکیت ثابت ہونے کی ضرورت کی بنا پر پہلی بیع میں اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہو اس میں علم کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے اسے ایک ہزار روپے میں خرید، پھر بعد میں دونوں نے اتفاق کر کے اس کی قیمت اور بڑھا دی پھر شفیق کو دو ہزار روپے کی قیمت کا پتہ چلوں گے اسے یہ پتہ نہ چلا کہ ایک ہزار روپیہ بعد میں بڑھا گیا ہے۔ پھر اس نے اسے دو ہزار روپے کے عوض لے لیا تو اگر اس نے اسے عدالتی فیصلے کے ذریعے لیا ہو تو قاضی اس امانتے کو باطل قرار دے گا اور اس کے حق میں ایک ہزار روپے میں مکان کی خریداری کا فیصلہ کر دے۔ اس لئے کہ یہ امانت شفیق کے حق میں ثابت نہیں ہے، لہذا اس قسم کے امانت کے مطابق فیصلہ کرنا ایک ایسی شے کے متعلق فیصلہ کرنا ہے جو ثابت نہیں ہے، لہذا قاضی اسے باطل قرار دے گا اور اگر اس نے اسے بغیر عدالتی فیصلے کے لیا ہو تو اسے قیمت کم کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ عدالتی فیصلے کے بغیر مکان لوٹا نہ خریداری کی طرح ہے۔ جس کی بنا پر شفعہ میں اس کا حق باطل ہو جائے گا۔

اور اگر خریدار نے اسے ایک ہزار روپے پر خرید، مگر بیع کو باطل کر دیا ہو اور پھر اس نے دو ہزار روپے میں اسے خرید لیا پھر شفیق نے دو ہزار روپے میں لے لیا مگر اسے پہلی بیع کا پتہ نہ چلا اور بعد میں پتہ چلا تو اسے قیمت میں کمی کا حق نہ ہوگا نہ وہ اس نے اس مکان کو عدالتی فیصلے کے ذریعے لیا ہو یا بغیر عدالتی فیصلے کے، کیونکہ جب کسی ایک چیز میں دو دو بیعیں لکھی ہو جائیں تو ان دونوں کے ساتھ اسے لوٹا ممکن نہ ہوگا۔ پھر جب اس نے ایک کی بنا پر اسے لے لیا تو دوسری بیع باطل ہو جائے گی، واللہ اعلم۔

اور اگر کسی مکان کے دو ہمسائے ہوں ایک غائب (غیر موجود) ہو دوسرا موجود ہو۔ پھر موجود ہمسائے نے قاضی کے پاس دعویٰ کر دیا، مگر قاضی ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کا قائل نہ تھا تو اس نے اس کا شفعہ باطل کر دیا پھر غائب ہمسائیہ واپس آ گیا اور اس نے کسی ایسے قاضی کے پاس مقدمہ کر دیا جو کہ ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کا قائل تھا، تو وہ تمام مکان کا اس کے حق میں فیصلہ دیدے۔ اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ اجتہادی تھا، لہذا نافذ ہو گیا تو جب حاضر شخص کے شفعہ کا حق اصولاً باطل قرار پایا تو غائب شخص کے شفعہ کا حق تمام مکان میں باقی رہا، کیونکہ تمام مکان میں شفعہ کے استحقاق کا سبب پایا گیا ہے، لہذا وہ تمام مکان شفعہ کی بنا پر ملے دیا اور اگر پہلے قاضی نے ہر قسم کے شفعہ کو جو مکان سے متعلق تھا باطل قرار دے دیا تو اس سے غائب شخص کے شفعہ کا حق باطل نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے یہی لکھا ہے اور یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ یہ غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ تھا جو کہ جائز نہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

## (۲) بیک وقت کئی اسباب جمع ہو جانا:

وہ کیفیت جو بیک وقت کئی اسباب کے جمع ہونے کے ساتھ مخصوص ہے، یہ ہے کہ اگر شفعہ کے استحقاق کے کئی اسباب جمع ہو جائیں تو ان میں ترتیب کا خیال رکھا جاتا ہے، یعنی ان میں سے سب سے زیادہ قوی سبب سب پر مقدم ہوگا، پھر اس سے کم قوی، کو بعداً (مصرعہ) کو غلیظ (محقوق میں شریک) پر اور غلیظ کو ہمسائے پر مقدم رکھا جائے گا، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

الشریک احق من الغلیظ والغلیظ احق من غیرہ (حصہ وار غلیظ سے اور غلیظ کسی دوسرے سے زیادہ حق رکھتا ہے) نیز اس لئے بھی کہ حق شفعہ کے اثبات کا مؤثر سبب تیسرے شخص کی دخل اندازی اور ایدارسانی کے ضرر کو روکتا ہے اور نقصان رسانی اور لذت کا سبب اتصال ہے اور اتصال اسی مذکورہ ترتیب سے پایا جاتا ہے، چنانچہ حصے داری کا اتصال جو بیع کی ذات میں پایا جاتا ہے، اختطو کے اتصال سے زیادہ قوی ہے اور اختطو کا اتصال ہمسائیگی کے اتصال سے زیادہ قوی ترجیح کی صحیح وجہ اور کسی شئی کو اس کی کم یا زیادہ اثر اندازی کی بنا پر ترجیح دینا صحیح ترجیح ہے۔ پھر اگر حصہ دار اپنا حق شفعہ چھوڑ دے تو حقوق میں اختطو رکھنے والے (غلیظ) کیلئے حق شفعہ ثابت ہو جائے گا اگر دو غلیظ (محقوق میں اختطو رکھنے والے) جمع ہو جائیں تو ان میں سے خاص کو عام پر ترجیح دی جائے گی اور اگر غلیظ نے اپنا حق شفعہ چھوڑ دیا تو ہمسائے کیلئے حق شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ یہی ظاہر روایت کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر حصہ دار (شریک) اپنا حق شفعہ چھوڑ دے تو کسی اور شخص کو شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع کے وقت شفعہ کا اصل حق شریک (حصہ دار) کو حاصل تھا کسی اور کو نہیں۔ اس لئے اس کے سوا کوئی اور شخص اس حق کا مطالبہ کرنے کا استحقاق نہیں رکھتا لہذا جب اس نے اپنا حق چھوڑ دیا تو کسی شخص کو قطعاً کوئی حق حاصل نہ ہوگا، مگر ظاہر روایت والا قول ہی صحیح ہے، کیونکہ ان تینوں میں سے ہر ایک امر شفعہ کے مصلحتیت رکھنے والے اسباب استحقاق میں سے ہے، گو اثر اندازی میں فرق ہونے کی بنا پر ایک کو دوسرے سبب پر ترجیح دی جائے گی، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

پھر اگر حصے دار (شریک) اپنا حق شفعہ چھوڑ دے تو اس کی شرکت کا سبب کا حصہ مہم ہو جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا گویا وہ سبب تباہی نہیں اور باقی اسباب میں ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے گا، جیسے کہ اگر اختطو (غلیظ) اور ہمسائیگی (جوار) ابتداً اکٹھے ہو جائیں تو اس وقت بھی حکم ہے۔ اس مسئلے کو ہم مسائل کی صورت میں بیان کرتے ہیں:



ایک مکان دو افراد کے درمیان ایک ایسی گلی میں واقع ہے جو آگے سے بند ہو اور اس مکان کا راستہ اسی گلی میں سے ہو کر گزرتا ہو۔ پھر وہ حصہ داروں میں سے ایک نے اپنا حصہ فروخت کر دیا تو شفعہ کا حق اس کے دوسرے حصہ دار کو ہو گا اس لئے کہ اس کی مکان میں شرکت (حصہ داری) ہے اور گلی والوں کی شرکت صرف "حق" میں ہے، لہذا جو شخص نفس مکان میں حصہ دار ہے وہ دوسروں کی نسبت شفعہ کا زیادہ حقدار ہے۔ پھر اگر اس نے اپنا حق چھوڑ دیا تو اب شفعہ کا حق باقی گلی والوں کو حاصل ہو گا اور وہ سب اس میں یکساں ہوں گے، خواہ وہ اس کے ساتھ مستقل طور پر یا شفعہ پذیر ہوں یا غیر مستقل طور پر۔ اس لئے کہ وہ سب راستے میں اس مکان والے کے ساتھ اختلاط رکھتے ہیں۔ پھر اگر انہوں نے اپنا حق چھوڑ دیا تو ایسی صورت میں شفعہ مستقل ہمسائے کا حق ہو گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کی مطابق اگر حصہ دار اپنا حق شفعہ چھوڑ دے تو حق شفعہ مکمل طور پر ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر اس گلی سے کوئی اور گلی نکلتی ہو جو آگے سے بند ہو اور اس گلی میں کوئی مکان فروخت ہوا تو شفعہ کا سب سے پہلا حق اس گلی والوں کو ہو گا اس لئے کہ زیریں گلی کے لوگ لوہی گلی کے لوگوں کی نسبت راستے میں اس کے ساتھ زیادہ اختلاط رکھتے ہیں اور اگر "لوہی گلی" میں سے کوئی مکان فروخت ہوا تو اس کے شفعہ کیلئے "لوہی گلی" اور "زیریں گلی" دونوں کے رہنے والے شفعہ کا حق رکھنے میں مساوی ہوں گے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کتاؤ پر چابک والی گلی یعنی لوہی گلی کے لوگ راستے کی بنا پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتے ہیں، بشرطیکہ وہ راستہ ان کی ملک میں نہ ہو یا وہ کسی کا بھی ملک نہ ہو۔ اگر تو وہ ان کی ملکیت ہو تو اس میں شفعہ کے حق کا ہونا ظاہر ہے، کیونکہ یہاں راستے کیلئے اختلاط پایا گیا ہے اور اگر وہ مکمل میدان اور اس کی ملکیت نہ ہو تو اس لئے کہ اس کی بنا پر وہ دوسروں سے زیادہ غاص ہیں، اس لئے کہ یہ مکمل جگہ ان کیلئے ملکیت ہی کے مفہوم میں ہے۔

اور اگر وہ گلی آگے سے بند نہ ہو پھر اس میں کوئی مکان فروخت ہو گیا تو مستقل ہمسائے کے سوا کسی کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہو گا اس لئے کہ عمومی شرکت معنوی طور پر اہمیت کا مفہوم رکھتی ہے۔ جیسا کہ ہم لوہر بیان کر آئے ہیں اور اگر وہ گلی ان کی ملکیت نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ "بند گلی" ہی کے حکم میں ہو گی۔ (یاد رہے کہ لوہ گلی یا سرنگی جو آگے سے بند نہ ہو اور جس کے رہنے والے شفعہ کے مستحق نہیں ہوتے وہ ایسی گلی ہے جس کو وہ بند کرنے کا حق نہ رکھتے ہوں)۔ کیونکہ اگر وہ گلی شاہراہ عام ہو تو اس کے ساتھ تمام مسلمانوں کے حقوق متعلق ہوں گے۔ اور اس میں شرکت عام ہو گی لہذا ایسی گلی "اہمیت عام" (والی شعی) کے مشابہ ہو گی۔

اسی اصول پر چھوٹی نہر (ندی، نالے) کا حکم بھی مستنبط ہوتا ہے جس سے چند لوگوں کی اراضی ٹھٹھان سیراب ہوتے ہوں کہ اگر اس میں سے کچھ اراضی یا کوئی باغ (ٹھٹھان) فروخت کر دیا گیا تو اس چھوٹی نہر کے تمام حصہ دار اس اراضی پر شفعہ کرنے کے حقدار ہوں گے۔ اس بارے میں اس سے احوال رکھنے والے اور احوال نہ رکھنے والے سب یکساں ہیں۔ کیونکہ وہ سب کے سب حقوق، یعنی آب پاشی کے مسائل میں ایک دوسرے کے ساتھ اختلاط رکھتے ہیں اور اگر وہ برہمی نہ ہو تو شفعہ صرف مستقل ہمسائے کا حق ہو گا، جیسے کہ برہمی سرنگوں کا یہی حکم ہے۔

پھر چھوٹی اور برہمی نہر کے بائیں حد حاصل میں اختلاط ہے۔ امام ابو منیہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس میں کشتیاں چلتی ہوں تو وہ برہمی اور نہ چھوٹی نہر ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ میں اس کی اتفاق میں کوئی حد بندی نہیں کر سکتا۔ جب میں دیکھوں تو بتا سکتا ہوں (یعنی یہ مسئلہ رکھنے والے کے مقابلہ سے پرہیز ہے) امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس سے دو یا تین ہارے۔ یا دو یا تین باغ سیراب

ہوتے ہوں تو اس میں کسی شفعہ کا حق ہوگا اور اگر وہ اس سے بڑی نہ ہو تو تب یہ حق حاصل نہ ہوگا اور امام المکرمی رحمہ اللہ نے ہمارے امہ کے مابین یہاں اختلاف کا ذکر کیا ہے مگر قاضی (الاسیجی ج ۱) نے اس کا ذکر نہیں کیا، البتہ مشائخ کے مابین اختلاف کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں اگر نہر کے تمام شریکوں کو گنا جاسکتا ہو تو وہ نہر چھوٹی ہے اور اگر ان کو گنا نہ جاسکتا ہو تو وہ بڑی نہر ہے۔ بعض دوسرے مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ان کے تعدد ۱۰۰ یا اس سے کم ہو تو وہ نہر چھوٹی ہے اور اگر وہ اس سے زیادہ ہوں تو وہ بڑی نہر ہے بعض مشائخ کا قول ہے کہ اس کا مدار قاضی کے مشاہدہ پر ہے اگر وہ چھوٹی دیکھے تو جو اس سے پانی لینے والوں کیلئے شفعہ کا فیصلہ کر دے اور اگر وہ اس کو بڑا سمجھے تو وہ صرف اس سے منسلک ہمائے کیلئے فیصلہ کرے۔

اور اگر اس نہر میں سے کوئی اور نہر چھوٹی ہو جس سے زرعی اراضی بھی سیراب ہوتی ہو اور باغات بھی اور انگوروں کی بیلبلں بھی۔ پھر اس چھوٹی نہر سے سیراب ہونے والی اراضی میں کوئی اراضی یا سیراب ہونے والے باغات میں سے کوئی باغ فروخت ہوا تو بڑی نہر والوں کی نسبت سے چھوٹی نہر والے لوگ اس پر شفعہ کرنے کا زیادہ حق رکھتے ہیں۔ جیسا کہ وہ اس چھوٹی نہر سے اراضی سیراب کرنے میں دوسروں سے اختصاص رکھتے ہیں، لہذا ان کا اس کے شفعہ میں بھی زیادہ حق ہوگا۔ جیسے کہ آگے سے بند گلی میں سے نکلنے والی گلی کا یہی حکم ہے۔

اور اگر قدرے بڑی نہر کے آس پاس واقع اراضی میں سے اراضی کا کوئی قطعہ فروخت ہوا تو اس میں اس سے متعلق اور چھوٹی نہر سے متعلق لوگ شفعہ میں برابر ہیں، کیونکہ اراضی سیراب کرنے کے حق میں وہ سب یکساں ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایسا کھیت ہو جس کے درمیان سے چھوٹی ندی گزرتی ہو اور وہ دونوں حصے اس سے سیراب ہوتے ہوں، پھر اس کھیت کو فروخت کر دیا گیا، تو اس کے دو شفعے کھڑے ہو گئے۔ ایک اس کھیت کے ساتھ اس جانب سے اور دوسرا دوسری جانب سے اس سے ملحق تھا۔ تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو اس میں شفعے کا حق ہوگا اور وہ چھوٹی ندی دونوں کے درمیان میں حاکم رکاوٹ تصور نہ ہوگی۔ اس لئے کہ سابقہ (چھوٹی ندی) اس کے ساتھ کھیت کے حقوق میں ہے۔ لہذا بطور حد فاصل اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ جیسے کہ لمبی دیوار کا یہی حکم ہے اگر چھوٹی نہر کھیت کے ساتھ ہو اور اس کھیت کے ایک ہزار جریب اراضی اس چھوٹی ندی سے سیراب ہوتی ہو تو چھوٹی ندی والے لوگ ہمایوں کی نسبت اس میں شفعہ کے زیادہ حق دار ہیں، کیونکہ وہ پانی کی سیرابی میں اس کے ساتھ شریک ہیں اور شریک ہمائے سے مقدم ہوتا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، واللہ اعلم۔

**تفریع:** اسی اصول پر وہ مسئلہ سمجھا جاسکتا ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ:

اگر ایک گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک اور شخص کا راستہ اس مکان سے ہو کہ گزرتا ہو پھر ان میں سے ایک نے اپنے مکان کا حصہ بیچ دیا تو شریک (حصہ دار) راستے والے کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے، کیونکہ نفس زمین میں حصہ دار حقوق میں اختلاف رکھنے والے سے زیادہ حق رکھتا ہے اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کوئی گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص کی دیوار اس میں اور کسی دوسرے شخص میں مشترک ہو پھر وہ شخص جو دیوار میں حصے دار تھا اس نے اپنے مکان اور دیوار کا حصہ بیچ دیا تو گھر میں حصے دار شخص شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور جو شخص دیوار میں حصے دار ہے وہ قطعہ دیوار میں شفعہ کا حق رکھتا ہے۔ اس لئے کہ دیوار میں حصے دار ہونا پورے گھر میں حصہ دار ہونا نہیں ہوتا، بلکہ وہ تو پانچ گھر میں ہمایہ ہوتا ہے اور حصے دار ہمائے سے مقدم پڑے۔ اسی طرح اگر کوئی گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص کا اس گھر میں کنواں ہو جو اس کے گھر کسی

دوسرے کے درمیان مشترک ہو پھر وہ شخص جس کا کنویں میں حصہ ہوا اپنے گھر کا اور کنویں کا حصہ بیچ دے تو گھر میں حصے دار گھر پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور کنویں کا حصے دار کنویں میں شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ کنویں میں حصے دار باقی گھر میں ہمسایہ ہوتا ہے اور حصے دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔

اس طرح اگر کوئی بچہ کا گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص کا اوپر بھی گھر ہو جو اس کے اور دوسرے کے درمیان میں مشترک ہو پھر اس شخص نے جس کا اوپر اور نیچے والے دونوں گھروں میں حصہ تھا اپنا حصہ بیچ دیا تو اوپر والے کو نیچے والے گھر سے میں شفعہ کا حق ہو گا اس لئے کہ اس کا نیچے والے گھر سے میں حصے دار اوپر والے میں ہمسایہ ہے اور اوپر والے گھر سے کے حقوق میں اس کے ساتھ حصے دار ہے۔ اگرچہ وہ اوپر والے کے راستے میں اس کا حصے دار نہیں، اور کسی کے قلعہ اراضی یا اس کے حکم میں جو شے ہو اس میں شرکت ہمسائے اور حقوق میں حصے دار سے مقدم ہونے کا باعث ہے اور اوپر والے گھر سے میں حصے دار نیچے والے کا ہمسایہ ہے یا حقوق میں اس کا حصے دار ہے، بشرطیکہ اوپر والے کا راستہ اس گھر میں سے ہو کر گزرتا ہو، لیکن قلعہ اراضی میں اس کی کوئی شرکت نہیں، لہذا نفس قلعہ اراضی میں جو حصے دار ہو وہ شفعہ کا زیادہ حق دار ہے۔

اور اگر کسی شخص کا ہالخانہ کسی گھر کے اوپر ہو اور اس کا راستہ اس گھر میں سے ہو کر گزرتا ہو اور باقی کا گھر دوسرے کا ہو پھر اوپر والے نے اپنا اوپر والا حصہ راستے سمت بیچ دیا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نیچے والے شخص کو اوپر والے حصے میں شفعہ کا کوئی حق نہ ہو، مگر استرمان کی رو سے اس کا حق ثابت ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ کے واجب ہونے کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ فروخت ہو جانے والی شے زمین ہو اور ہالخانہ ایک منقولہ جائیداد (Moveable property) ہے۔ لہذا اس میں شفعہ ثابت نہ ہو گا جیسے کہ باقی منقولہ جائیداد کا یہی حکم ہے۔ استرمان کی دلیل یہ ہے کہ ہالخانہ زمین کے مفہوم میں ہے۔ اس لئے کہ نیچے والے حصے پر عمارت بنانے کا حق ایک ایسا لازم حق ہے جس کے باطل ہونے کا احتمال نہیں، لہذا یہ ہالخانہ اس زمین کے مشابہ ہو گا جس کے تلف ہونے کا احتمال ہو، جس کی بنا پر وہ زمین کے ساتھ ملحق ہو گا اور اسی کے حکم میں ہو گا۔ اور اگر اس ہالخانہ کا راستہ کسی اور شخص کے گھر میں سے ہو کر گزرتا ہو پھر اس شخص نے ہالخانہ بیچ دیا تو اس گھر کا مالک، جس میں سے اس کا راستہ گزرتا ہو، اس گھر کے مالک کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے جس کے اوپر ہالخانہ ہو۔ اس لئے کہ اس گھر کا مالک جس میں سے راستہ ہو حقوق میں حصے دار ہے، اور اس گھر کا مالک جس پر ہالخانہ ہو عیناً ہمسایہ ہے اور حصے دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ پھر اگر راستے والے مکان کے مالک نے شفعہ کا حق چھوڑ دیا تو اگر ہالخانے سے متصل کوئی ہمسایہ نہ ہو تو اسے اس گھر کا مالک ہمسائگی کی بنا پر ملے گا جس کے گھر کے اوپر ہالخانہ ہے، کیونکہ وہ اس کا ہمسایہ ہے اور اگر اوپر والے کا کوئی متصل ہمسایہ ہو تو وہ نیچے والے کے ساتھ شفعہ میں شرکت ہو گا کیونکہ وہ دونوں اس کے ہمسائے ہیں اور اگر ہالخانے کا کوئی متصل ہمسایہ نہ ہو اور ہالخانے اور اس کے گھر کے درمیان کسی ملکات ہوں تو اس کو شفعہ کا حق نہ ہو گا کیونکہ وہ ہمسایہ نہیں ہے۔

اور اگر نیچے والے مکان کے مالک نے نیچے والے حصہ بیچ دیا تو ہالخانے کا مالک شفعہ کا حق دار ہو گا کیونکہ وہ اس کا ہمسایہ ہے، حصے دار نہیں وہ دونوں۔ ان دو گھروں کی طرف میں جو ایک دوسرے کے پاس واقع ہوں اور ان میں سے ایک گھر کا شنبیر دوسرے گھر کی دیوار پر ہو کہ شنبیر کا مالک صرف ہمسائگی کی بنا پر شفعہ کا حق دار ہوتا ہے شنبیر کی بنا پر اسے حق شفعہ حاصل نہ ہو گا اور اگر وہ گھر بیچ دیا گیا جس میں ہالخانے کا راستہ تھا تو ہالخانے کا مالک ہمسائے کی نسبت شفعے کا زیادہ حق رکھتا ہے، کیونکہ وہ اس کے حقوق میں حصے دار ہے، لہذا وہ ہمسائے سے مقدم ہو گا۔ لام ابو یوسف رحمہ اللہ سے

ایسے گھر کے متعلق مروی ہے جس میں دو کمرے ہوں ان میں سے ایک دوسرے کے اوپر ہو اور ہر ایک کمرے کا کسی اور گھر میں سے راستہ ہو اور ان دونوں کمرے والوں کی رائے میں شرکت نہ ہو، پھر درمیان والے گھر کے مالک نے اپنا مکان بیچ دیا اور راستے والے نے اپنا حق شفعہ چھوڑ دیا، تو شفعہ کا حق "اوپر اور نیچے کے دونوں کمرے والوں کو ہو گا، کیونکہ وہ اس کے ہمسایہ ہونے میں یکساں ہیں پھر اگر کوپر کے کمرے والے نے اپنا کمرہ بیچ دیا تو شفعہ کا حق درمیان والے کو ہو گا نہ کہ نیچے والے کو، اس لئے کہ ہمسائیگی کا حقدار وہی ہے نہ کہ نیچے والا۔

اسی اصول پر وہ مسئلہ تحریر ہوتا ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بیٹے مکان کے متعلق جس میں سے کسی دوسرے گھر کا پانی ہو کر بہتا تھا یہ کہا کہ دوسرے گھر والے کی اس میں کوئی شرکت نہ ہوگی ورنہ یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کسی کی دیوار دوسرے گھر میں ہو۔ اور اگر کوئی دیوار دو افراد کے گھروں کے درمیان میں ہو جو ان دونوں کے مابین مشترک ہو تو جو شخص اس دیوار میں شریک ہے وہ اس دیوار میں اس کے ہمسائے کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور باقی کا گھر ان دونوں کے مابین ہمسائیگی کی بنا پر نصف نصف ہو گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام زکریا رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت ہے کہ جو شخص دیوار میں شریک ہو وہ باقی مکان پر شفعہ کا ہمسائے کی نسبت زیادہ استحقاق رکھتا ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص دیوار میں حصہ دار ہے وہ "بیچ" کے کچھ حصے میں حصہ دار ہے، لہذا وہ اس ہمسائے کی نسبت جو بیچ میں کوئی شرکت نہیں رکھتا، شفعہ کا زیادہ حقدار ہو گا۔ جیسے کہ آپ رسائی اور راستے میں شرکت کا یہی حکم ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص دیوار میں حصہ دار ہے وہ بلاشبہ اس کا حصہ دار ہے، لیکن ایک خاص جگہ میں ہے، یعنی فقط اتنے حصے میں جو دیوار کے نیچے ہے ورنہ باقی گھر میں وہ اس کا شریک نہیں، بلکہ اس کا ہمسایہ ہے، لہذا وہ اس میں شفعہ کا زیادہ حقدار ہو گا جس میں وہ حصہ دار ہے ورنہ باقی کا گھر اس کے اور دوسرے ہمسائے کے مابین نصف نصف ہو گا، کیونکہ وہ ہمسائیگی میں اس کے ساتھ مساوی درجہ رکھتا ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب ایک مکان میں کوئی ایک کمرہ اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہو پھر اس شخص نے مکان فروخت کر دیا جس پر ہمسائے اور مکان میں حصہ دار نے شفعہ کا دعویٰ کر دیا، تو جو کمرے میں حصہ دار ہے وہ اس کمرے کی حد تک شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور باقی مکان اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان نصف نصف ہو گا۔ امام اکرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے صحیح ترین روایت یہ ہے کہ جو شخص دیوار میں شریک ہو وہ باقی گھر میں بھی ہمسائے کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق دار ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس کی نفس بیچ میں شرکت ثابت ہے اور شریک ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ اکرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی ایک ایسا مسئلہ مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دیوار میں حصے دار شفعہ کا زیادہ حق دار ہے اس لئے کہ انہوں نے اسی دیوار کے پارے میں لٹکا ہے جو دو گھروں کے درمیان مشترک ہو اور ہر ایک گھر کے شتیر اس دیوار پر ہو گھر فروخت کر دیا گیا، تو اگر دوسرے شخص نے اس بات کا ثبوت پیش کر دیا کہ دیوار ان دونوں کے درمیان مشترک مگر دیوار کے دونوں افراد کے درمیان مشترک ہوئے کا پتہ صرف شتیر سے چلتا ہو پھر ان دو گھروں میں سے ایک ہی تو وہ ہمسائے سے شفعہ کا زیادہ حق دار ہو گا کیونکہ وہ حصے دار ہے اور وہ کوئی ثبوت پیش نہ کر سکتا تو اس کو حصے دار نہیں ٹھہراتا، امام محمد رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ وہ ہمسائے سے زیادہ حق دار ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ پورے مکان میں نہ کہ خاص طور پر اس دیوار میں۔ یہی اس اطلاق کا ظاہر تھا مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے پارے میں روایت

ہے جس نے زمین سمیت ایک دیوار خریدی۔ پھر اس نے باقی کامان خرید لیا اور پھر دیوار کے ہر اسٹے نے شفعہ کا مطالبہ کر دیا تو اس کو صرف دیوار میں شفعہ کا حق ہو گا باقی گھر میں نہیں، کیونکہ جب اس مکان کو فروخت کیا گیا تو باقی مکان کے درمیان دیوار حائل تھی، لہذا اس کیلئے حق شفعہ ثابت نہ ہو گا۔

لام ایو یسٹ درم اندر سے مروی ہے کہ اگر کوئی گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک آدمی کا اس میں سے راستہ گزرتا ہو پھر ان دونوں میں سے ایک نے اپنے گھر کا حصہ بیچ دیا تو اس کا گھر میں حصہ دار گھر میں شفعہ کا زیادہ حق وار ہو گا اور راستے والے کو راستے پر شفعہ کا حق حاصل ہو گا، کیونکہ اگر راستہ مقرر ہو تو وہ دیوار کی طرح ہوتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ یہی روایت ہے جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ دیوار میں حصے دار باقی کے گھر میں ہمسایہ ہے، جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

## فصل اول: شرائط وجوب شفعہ

شفعہ کے واجب ہونے کی کئی شرائط ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ حد یعنی بیع کا مساو نہ ہونا یا اس کے منہوم میں ہونا، لہذا اس صورت میں شفعہ واجب نہ ہو گا:

(الف)۔ جب وہ نہ تو بیع ہو اور نہ منہوم کے لحاظ سے بیع ہو حتیٰ کہ حب، صدقہ، وراثت اور وصیت میں شفعہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ شفعہ کا مطلب سے خریدار کو اس کا مساو دے کر اس سے اس کی خریدی ہوئی چیز کو لے لینا، اور اگر مساو نہ ہو تو اس کا شفعہ اسے لینا ہے تو یا تو وہ قبیح اسے لے گا یا بغیر قیمت کے۔ پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں کیونکہ یہاں وہ قیمت کے ساتھ اس کا مالک نہیں ہو اور دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ نیکی کرنے پر کوئی حد لگانا جائز نہیں، لہذا اس کا لینا منوع ہو گا اور اگر حب مساوئے کی شرط کے ساتھ ہو تو اگر دونوں نے اپنے اپنے حصے پر قبضہ کر لیا تو شفعہ واجب ہو جائے گا کیونکہ دونوں کے قبضے کے وقت مساوئے کا منہوم پایا گیا ہے اور اگر ان میں سے ایک نے اپنے حصے پر قبضہ کر لیا اور دوسرے نے نہ کیا تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک شفعہ نہ ہو گا لام زلزمہ اللہ کے نزدیک شفعہ نفس حد کے ساتھ واجب ہو جائے گا۔

یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، جو یہ ہے کہ مساوئے کی شرط کے ساتھ حب ہمارے نزدیک ابتدائی طور پر تبرع (نیکی) ہے اور انتہائی طور پر ہمسائہ حد ہے اور لام زلزمہ اللہ کے نزدیک ابتدا اور انتہا دونوں میں مساوئے ہے۔ دونوں کے دلائل ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب اللہ میں بیان کریں گے۔

اور اگر اس نے مساوئے کی شرط کے بغیر کسی کو زمین حب کی، پھر جس کو اس نے حب کہا تھا اس نے مساوئے میں اس کو ایک گھر حب کر دیا تو دونوں گھروں میں کوئی شفعہ نہ ہو گا۔ نہ حب والے گھر میں اور نہ ہی مساوئے والے گھر میں۔ اس لئے کہ مساوئے والے گھر کا دینا ابتدائی طور پر حب ہے، لیکن اس نے اس کو درجوع سے روک کر اسے خاص کر دیا جیسا کہ اس کے کہ حق حقیقی طور پر مساوئے ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے اس کو دوسرے حب کہنے کے لئے اور اس نے پہلی درجیم مساوئے میں دینے تو جائز ہو گا اور اگر وہ حقیقی طور پر مساوئے ہوتا تو وہ جائز نہ ہوتا اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ امتداد سود ہو جاتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حقیقی طور پر پہلے کا مساوئے پر نہیں، لہذا یہ مساوئے نہ ہو گا بلکہ وہ ابتدا سے ہی حب ہے، اس لئے اس سے شفعہ واجب نہ ہو گا۔

اسی طرح شفعہ ثابت ہو جاتا ہے اس گھر میں بھی جو صلح کے پہلے میں لپکا تھا لہذا واجب ہو جاتا ہے خواہ صلح گھر کے

بدلے میں دوسرے طریق کے اقرار سے ہوتی ہو یا انکار سے یا سکوت (خاموشی) سے، اس لیے کہ یہاں معاوضے کا مضموم پایا گیا ہے۔ جہاں تک اقرار سے صلح کا تعلق ہے تو اس کا معاوضے میں ہونا، تو ظاہر ہی ہے، کیونکہ ہمارا زبردستی مدعی کی ملکیت ہے اور دوسرا مکان مدعی علیہ کی۔ لہذا وہ گھر جو صلح کے بدلے کے طور پر ملتا ہے اس ملکیت کے معاوضے میں ہوگا جو دونوں کے حق میں ثابت ہے، اس لیے اس صلح میں معاوضے کا مضموم پایا جاتا ہے۔

انکار کے ساتھ صلح کی صورت میں اس لیے کہ یہاں مدعی کا خیال یہ ہے کہ اس نے گھر اس کی ملکیت کے معاوضے میں لیا ہے جو ثابت شدہ ہے، لہذا یہ صلح اس کے حق میں ہاں معاوضہ ہوگی اور اس میں شفعہ والے کو شفعہ کا حق ہوگا۔ اسی طرح مدعی علیہ کے سکوت کے ساتھ صلح کی صورت میں اس لیے کہ اگر وہ اپنے دعوے میں سچا ہے تو یہ مکان اس کی حقیقی ملکیت کے معاوضے میں ہوگا اور اگر وہ جھوٹا ہے تو یہ اس کے خیال کے مطابق اس کی ملکیت کے معاوضے میں ہوگا، لہذا اس کے خیال کے مطابق اس میں معاوضے کا مضموم پایا گیا ہے۔ اسی طرح شفعہ اس گھر میں بھی ثابت ہوتا ہے کہ جس کو اقرار کی بنا پر معاوضہ میں دیکر صلح کی گئی ہو، کیونکہ یہاں دونوں طرف سے معاوضے کا مضموم پایا گیا ہے اور انکار کی صورت میں شفعہ واجب نہ ہوگا اس لیے کہ مدعی علیہ کے خیال میں مکان اس کی ملکیت ہے اور اس نے تو صرف یہ مکان غلط جھڑپے کو ختم کرنے کیلئے دیا ہے تو چونکہ معاوضے کا مضموم اس کے حق میں نہ پایا جائے گا، لہذا شفعہ کیلئے یہ ممکن نہ ہوگا کہ اس کو شفعہ کی بنا پر لے لے، لیکن وہ دلیل کے پیش کرنے میں مدعی کے قائم مقام ہوگا۔ پھر اگر اس نے قبضے والے کے خلاف دلیل پیش کر دی کہ گھر مدعی ہی کا تھا، یا مدعی علیہ کو قسم دی گئی، مگر اس نے انکار کر دیا تو اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ صلح حقیقی معاوضے میں ہوتی ہے اور اگر اس نے کوئی دلیل پیش نہ کی تو اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔

اس طرح اس گھر میں بھی کسی کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، جس پر سکوت کی بنا پر، معاوضہ دیکر صلح کی گئی ہو، اس لیے کہ مدعی اگر اپنے دعوے میں سچا ہے، تو یہ صلح ہاں معاوضہ ہوگی، لہذا اس پر حق شفعہ ثابت ہوگا اور اگرچہ وہ جھوٹا ہو، تو یہ صلح مدعی علیہ کے حق میں ہاں معاوضہ ہوگی، لہذا اس احتمال کی بنا پر یہاں حق شفعہ ثابت نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جس طرح شرائط نہ پائے جانے کی بنا پر حکم نہیں پایا جاتا اسی طرح شرائط کے پائے جانے سے کسی شک کی بنا پر بھی حکم نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ جو شئی یقین کے ساتھ ثابت نہ ہو، وہ شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔

اگر صلح کا معاوضہ منافع (۱) کی صورت میں ہو، جس کو معاوضہ ادا کر کے صلح کی گئی ہو، کسی کو حق شفعہ حاصل نہیں ہوگا، خواہ صلح مدعی علیہ کے انکار کے ساتھ ہوتی ہو، اس کے اقرار کے ساتھ، کیونکہ صلح کا معاوضہ کوئی شخص مال نہیں ہے، لہذا یہ صلح مال کے بدلے میں مال ادا کرنے کی صورت تصور نہ ہوگی، اور یہ بات شفعہ کے اثبات کی شرائط میں سے ہے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کر سکتے ہیں، انشاء اللہ۔

اور اگر اس شرط پر صلح کی گئی ہو کہ مدعی علیہ یہ گھر لے لے اور دوسرا گھر دید سے تو اگر یہ صلح مدعی علیہ کے انکار کی صورت میں ہو، تو دونوں گھروں میں سے دوسرے گھر کی قیمت کے بدلے میں، شفعہ ثابت ہوگا، اس لیے کہ جب صلح مدعی علیہ کے انکار کی صورت میں ہو تو یہ صلح گھر کے بدلے میں گھر کے معاوضے پر مشتمل ہوگی۔ اور اگر وہ مدعی علیہ کے اقرار کی صورت میں ہو تو، صلح صحیح نہ ہوگی اور دونوں گھروں میں شفعہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ وہ دونوں مدعی کی ملکیت ہیں۔ اور اگر اس نے کوئی گھر خریدا، پھر شفعہ کے شفعہ کا حق چھوڑ دیا۔ بعد ازاں خریدار نے اختیار رویت یا اختیار شرط کی بنا پر قبضہ سے قبل یا اس کے بعد، اس گھر کو واپس کر دیا، اور پھر شفعہ لے لیا، کہ وہ اس مکان کو شفعہ کی بنا پر لے لے، تو

اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ کسی شئی کو خیارِ رؤیت اور خیارِ شرط کی بنا پر واپس کر دینا، بیع کے مضمون میں نہیں۔ کیا تجھے علم نہیں، کہ وہ "پاش" کی روایت مندی کے بغیر بھی اسے واپس کر سکتا ہے، اس لیے کہ وہ تو تمام لوگوں کے حق میں صرف فسخ ہے، اور معاوضہ بیع کا مکمل طور پر ختم ہونا ہے، گویا کہ وہ ہوا ہی نہیں تھا، لہذا اس سے اس کی پرانی ملکیت بحال ہوجانے کی، لہذا جب عہد کی رو سے اس میں بیع کا مضمون نہیں پایا گیا، جس کی بنا پر شفعہ واجب نہ ہوگا، اسی طرح اگر اس نے اس کو مکان میں موجود کسی عیب کی بنا پر قبضہ سے قبل یا اس کے بعد عدالتی فیصلے کے نتیجے میں واپس کر دیا، تو تب بھی یہ حکم ہوگا، کیونکہ عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کی واپسی ضمن فسخ ہے، اور اگر اس نے اس شئی کو عدالتی فیصلے کے بغیر واپس کیا، تو شفعہ کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا، اس لیے کہ عدالتی فیصلے کے بغیر اس کی واپسی دوسرے شخص کے حق میں ایک نئی بیع ہے، یہی حکم قبضے سے قبل یا اس کے بعد اقرار (فسخ بیع) کا ہے۔

مشترک جائیداد کی تقسیم کی صورت میں بھی شفعہ نہیں، اگرچہ اس میں مساوی حصے کا مضمون پایا جاتا ہے، کیونکہ وہ غرض معاوضہ نہیں ہے۔ بلکہ اس میں اقرار اور تمیز (انگ انگ کرنے) کا مضمون بھی پایا جاتا ہے، کیا تو نہیں جانتا کہ اس میں جبر بھی ہو سکتا ہے، لہذا وہ مطلقاً معاوضہ نہیں، جس کی بنا پر شفعہ واجب نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر کسی نے "قتل عمد" کے عوض مکان دیکر صلح کی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

## ۲ مال کے بدلے میں مالی معاوضہ کا ہونا

دوسری شرط مال کے بدلے میں مالی مساوی کا ہونا ہے، لہذا اگر کسی شئی کے بدلے میں کوئی مالی شئی بدل مالی نہ ہو تو اس میں بھی شفعہ ثابت نہ ہوگا، کیونکہ کسی شئی کو شفعہ کے ساتھ لینے کے معنی یہ ہیں کہ قبضہ اسی شئی کے عوض اس شئی کا مالک بن جانا جس شئی کے عوض خریدار نے اسے لیا ہو، لہذا اگر مال کا بدلہ مال نہ ہو تو اس صورت میں شفعہ کے واجب ہونے کے معنی یہ ہونگے کہ یا تو وہ اسی شئی کے عوض اس کا مالک ہوگا جس کے عوض خریدار نے اسے حاصل کیا ہو اور یہاں ایسا ممکن نہیں، کیونکہ وہ تو مثلاً "قصاص" کے بدلے اس کا مالک ہوا ہے یا پھر وہ گھر کی قیمت کے عوض اس کا مالک ہوگا اور اس کی بھی یہاں کوئی صورت ممکن نہیں، کیونکہ خریدار اس کے عوض اس کا مالک نہیں ہوا، لہذا اس کا کسی صورت بھی مالک بننا ممکن نہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے "قتل عمد" کے بدلے میں مکان دے کر صلح کی تو اس صورت میں بھی شفعہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ قصاص مال نہیں ہے، لہذا اس صورت میں مکان (مال) کا امضو معاوضہ نہیں پایا گیا۔

اسی طرح اگر اس نے کسی ایسے جرم کے بدلے میں مکان دے کر صلح کی، جس پر قتل سے کم تر قصاص واجب ہوتا ہو تو اس صورت میں بھی شفعہ ثابت نہ ہوگا وہ جرم بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے کسی ایسے جرم کے عوض جس پر قصاص سے کم ارش (تلاواں) واجب ہوتا ہو مکان دے کر صلح کی تو اس صورت میں تلاواں کے عوض شفعہ ثابت ہوگا، کیونکہ یہاں مال کا بدلہ مال پایا گیا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کسی غلام کو مکان کے بدلے میں آزاد کیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

### ۳ عین کے بدلے عین مال کا ہونا

اسی طرح یہ بھی ضرور ہے، کہ عین مال (۱) کے بدلے عین مال ہو، لہذا اگر کسی جگہ عین مال کے بدلے میں عین مال نہ ہو تو شفعہ واجب نہ ہوگا وہی ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں۔ کہ شفعہ اس معاوضے کے بدلے میں اس مکان کا مالک ہونا ہے جس کے بدلے خریدار اس کا مالک ہوا ہے اور یہاں ایسا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہاں عین مال معاوضے میں دے کر مالک ہو جانے سے خریدار جیسا معاوضہ دے کر مالک ہونا ثابت نہیں ہوتا، لہذا اس صورت میں شفعہ باطل ممکن نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ خارج کیا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی مکان (بیوی کے) مہر میں دیدیا، یعنی اس نے اس کے عوض کسی عورت سے نکاح کر لیا یا اس عورت نے اسے بدل قطع میں دیدیا۔ جیسے کہ اس نے اپنی بیوی سے مکان کے عوض قطع کیا یا اس نے اسے کسی کو اجرت میں دیدیا۔ جیسے کہ اس نے کسی کو مکان کے عوض اجرت پر رکھا۔ ان تمام صورتوں میں مکان کا معاوضہ "منفعت" ہے، کیونکہ کسی کو اجرت پر لینے کا حکم منفعت ثابت ہو چکا ہے۔ اسی طرح مکان کا بھی یہی حکم ہے۔ یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ نکاح کے باب میں اختلافی اقوال کے ضمن میں دیکھے بیان ہو چکا ہے۔ درجوشی منفعت ہر وہ مال نہیں ہوتی۔

یہ قول ہمارے ائمہ کرام کا ہے مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط درست نہیں ہے، لہذا ان تمام مقامات میں شفعہ ثابت ہوگا اور شفعہ کنندہ نکاح و قطع میں "معاوضے" یعنی مہر مثل کے بدلے میں اور اجارہ میں "مثلی اجرت" کے عوض منفعہ مکان کو لے سکتا ہے۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ انسانی حد تک اسی طرح جس شئی کا مالک بننا ہے جیسے خریدار اس کا مالک ہوا ہو اور اگر ایسا مثلی ہو تو اس کی قائم مقام قیمت لگائی جاتی ہے تو اسی حد تک اس بھی یہی حکم ہوگا اور بلا اختلاف منافع کی قیمت کا تعین مبادلے (عقد) کی مناسبت سے کیا جاتا ہے، لہذا یہاں اس معاوضے کی قیمت ہی اس کے قائم مقام ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرام کے اصول کے مطابق بنیادی طور پر "منافع" کی کوئی قیمت نہیں شئی مضمون (قابل ضمان) نہ ہو، کیونکہ اصولاً شئی کی ضمان اسی جیسی شئی سے دی جاتی ہے ورنہ کوئی عرض (منافع) عین شئی کے معاش نہیں ہوتی اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ شطب اور اکلاف (جان بوجھ کر اس کو تلف کر دینے) کی صورتوں میں اس پر ضمان نہیں۔ ہاں اگر مذکورہ عقد (مبادلے) میں بوجہ ضرورت اور لوگوں کی احتیاج کی بنا پر قیمت لگائی جاتی ہے، لہذا اس کے علاوہ باقی تمام صورتیں اپنے اصول پر بحال رہیں گی۔ اس لیے ان کا شفعہ کے حق میں باقیمت ہونا ظاہر نہیں ہوتا۔

اور اگر کسی شخص نے کسی عورت سے کسی مکان کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت خاوند کو ایک ہزار روپے واپس کرے گی تو اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ ثابت نہ ہوگا مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک ہزار روپے کے حصے میں شفعہ واجب ہوگا۔ ان دونوں ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ مکان کا کچھ حصہ مہر اور کچھ حصہ "بیع ہوا" ہے، لہذا جہاں تک مہر کا تعلق ہے تو اس میں شفعہ کا وجوب ممکن نہیں، لہذا بیع میں ایسا ممکن ہے، لہذا اس کے تعلق حصے میں شفعہ واجب ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ "بیع" والے "حصہ" میں اس وقت تک شفعہ ثابت نہیں کیا جاسکتا، جب تک مکان کو تقسیم نہ کر لیا جائے اور اس کو تقسیم کرنے کے لیے "منافع" کی قیمت کا اندازہ لگانا ضروری ہوگا، حالانکہ سوائے ضرورت اور مجبوری کے ان کی قیمت نہیں لگائی

۱۔ عین کا عقد عربی زبان میں کسی شئی کے جوہر و ذات کے لیے استعمال ہوتا ہے، یہاں "عین مال" سے مراد منافع اور خدمات کو اس سے خارج کرنا ہے، کیونکہ انہیں عین مال نہیں کہا جاتا۔



ہا سکتی، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں مذکورہ مکان میں ہر اصل ہے اس لئے جب اس نے اس کو مکان دے کر اس سے ہزار روپے لے لیئے تو جب شفعہ اصل (مہر) میں ثابت نہیں تو تابع میں تو بدرجہ اولیٰ ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے عورت سے مقررہ مہر کے عوض نکاح کیا پھر اس نے اس مہر کے عوض انہی بیوی کو وہ مکان فروخت کر دیا یا اس نے کسی عورت سے بغیر تعین مہر نکاح کیا اور اس نے اس کو مکان دے کر تعین کر لی تو اس میں بھی شفعہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ یہاں اس کا مقصد اس کو فروخت کرنا نہیں، بلکہ مہر کا اندازہ لگانا ہے، لہذا شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

### ۴ مبیعہ کا زمین یا زائین کے مفہوم میں ہونا

چوتھی شرط یہ کہ مبیعہ زمین یا زائین کے مفہوم میں ہو، اور اگر اس کے علاوہ کوئی اور شئی ہو تو اکثر علماء کے نزدیک شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط درست نہیں ہے اور یہ کہ کشتیوں میں بھی شفعہ ثابت ہوتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کشتیاں بھی ٹھہرنے کے مقامات میں سے ہیں، لہذا جس طرح رہنے کے دوسرے مقامات میں شفعہ ثابت ہوتا ہے یہاں بھی ثابت ہوگا۔

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں منقول ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

لا شفعہ الا فی ربح او حائط شفعہ زمین یا دیوار کے سوا کسی اور شئی میں جائز نہیں۔

پھر یہ بات بھی ہے کہ زمین میں شفعہ اس کی جائے سکونت ہونے کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس لئے ثابت ہوتا ہے تا۔ اس میں تیسرے شخص کی دخل اندازی کی اذیت سے بچا جانے کے لئے اور یہ بات زمین اور زمین کے مفہوم یعنی ہالہ خانے وغیرہ قسم کی اشیاء کے سوا کسی اور شئی میں نہیں پائی جاتی۔ جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر خواہ وہ زمین تقسیم کا احتمال رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو، جیسے حمام، چکیاں، کنوئیں، خمریں (دریا)، چشے اور چھوٹے مکانات دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ ہمارے اندر کرام رحمہ اللہ کے نزدیک ان سب کا حکم یکساں ہے، مگر لام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شفعہ صرف ایسی اراضی میں ثابت ہوتا ہے جو تقسیم ہونے کا احتمال رکھتی ہو۔ اس بارے میں دونوں مسالک کی بحث ایک بنیادی اصول پر مبنی ہے، جس کا قبیل ازیں ذکر آچکا ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک شفعہ تیسرے شخص کی دخل اندازی کی اذیت دور کرنے اور اس کو روکنے کیلئے بطریق لزوم ثابت ہوتا ہے اور یہ بات ہر صورت میں پائی جاتی ہے خواہ وہ زمین تقسیم ہونے کا احتمال رکھتی ہو یا نہ مگر لام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ کا اثبات خصوصی نقصان (ضرر خاص)، یعنی تقسیم کے ضرر کو روکنے کیلئے ثابت ہوا ہے، لہذا یہ حکم ایسی شئی تک محدود نہ ہوگا جو تقسیم کا احتمال نہ رکھتی ہو۔ اس علت کا بطلان، جو محض اس حکم کو آگے بڑھنے سے روکنے کی علت (دوجا) ہے ہم و سابق اور لائق میں بیان کر آئے ہیں۔ نیز نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ

انما الشفعہ فیما لم یقسم شفعہ تو ایسی اراضی میں ہے جو غیر منقسم ہو۔

نو اس جگہ آپ ﷺ نے کوئی فرق نہیں کیا۔

چنانچہ نیچے والے حصہ بالافانے کے بغیر یا بالافانہ (لوپر والا حصہ) نیچے والے حصے کے بغیر یا وہ دونوں حصے بہ یک وقت فروخت کر دیئے جائیں تو ایسی صورت شفعہ ثابت ہو جائے گا۔

اور نیچے والے حصے کے متعلق تو کوئی شبہ نہیں۔ اس لئے کہ وہ تو زمین ہے۔ رہی لوپر والی منزل تو اس میں استسنان کی رو سے شفعہ ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ اوپر والی منزل قائم ہو، کیونکہ اس کا نیچے والی منزل (Ground floor) کے ساتھ مستقل طور پر عمارت بنانے کا حق متعلق ہے، لہذا اس میں بھی زمین والا مفہوم پیدا ہو گیا ہے، جس کی بنا پر یہاں شفعہ ضروری ہو گا اور اگر لوپر والی منزل (Upper storey)، اگر کئی اور پھر نیچے والی منزل فروخت کر دی گئی تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسے شفعہ کا حق حاصل ہو گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہو گا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس واقعے کا اپنی کتاب "الزیادات" میں ذکر کیا ہے۔ (۱)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ لوپر والی منزل گر گئی ہے، لیکن اس کے بجائے اسے دوبارہ بنانے کا حق موجود ہے، کیونکہ یہ حق تو مستقل طور پر قطعہ اراضی سے متعلق ہے، لہذا یہ حق بمسئلہ "بجگہ" کے ہو گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ یا ملکیت میں حریک ہونے کی بنا پر واجب ہوتا ہے یا حقوق ملکیت میں حصہ دار ہونے یا پھر ہمسائیگی کی بنا پر اور یہاں ان میں سے کوئی صورت بھی نہیں پائی گئی۔ جہاں تک ملکیت یا حقوق میں شرکت کا تعلق ہے تو وہ ظاہر ہے کہ موجود نہیں ہے، اسی طرح ہمسائیگی بھی نہیں رہی، اس لئے کہ ہمسائیگی تو عورت کی بنا پر نہی اور اب عمارت گر گئی ہے لہذا یہاں شفعہ واجب نہ ہو گا۔

الزیادات میں اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے اوپر والی منزل فروخت کر دی پھر ابھی اس نے اسے خرید کر کے قبضے میں نہ دیا تھا کہ وہ حصہ جل گیا تو بیع باطل ہو جائے گی، اس مسئلے میں وہاں ہمارے ائمہ کرام کا اختلاف مروی نہیں۔ ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس لئے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول پر تو مناسب یہ ہے کہ یہاں بیع باطل نہ ہو کیونکہ انہوں نے تو اسے تعمیر مکان کے بارے میں خالی جگہ (عرصہ) کا درجہ دیا ہے اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے اس نے کوئی خالی جگہ (العرصہ) حقوق تعمیر سمیت فروخت کی اور پھر وہ عمارت جل گئی۔

## ۵۔ بیع سے بائع کی ملکیت کا زائل ہو جانا

ایک اور شرط یہ ہے کہ بیع (فروخت شدہ شے) سے بائع کی ملکیت ختم ہو جائے کیونکہ شفعہ کرنے والا اسی طرح اس شے کی ملکیت حاصل کرتا ہے، جس طرح مشتری نے اس کی ملکیت حاصل کی ہو تو اگر ابھی تک بیع سے بائع کی ملکیت زائل نہ ہوئی ہو تو مشتری کی اس پر ملکیت محال ہوگی جس کی بنا پر "شفیعہ" کہلئے اسے اپنی ملکیت میں لانا ممکن نہ ہو گا، چنانچہ اگر بائع نے اپنے لئے "خیار" رکھا ہوا ہو تو اس صورت میں شفعہ میں سے خارج نہ ہو گا، کیونکہ اس کا خیار بیع کو اس کی ملکیت سے زائل ہونے کو روکتا ہے۔ البتہ اگر اس نے اپنا خیار ختم کر دیا تو شفعہ ثابت ہو جائے گا، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ "بیع" سے بیع ہونے ہی اس کی ملکیت ختم ہو گئی تھی اور اگر "خیار" مشتری (خریدار) کو حاصل ہو، تو شفعہ ثابت ہو گا۔ اس لیے کہ مشتری کے حق میں حق خیار اس شے سے بائع کی ملکیت کے زائل ہونے کو نہیں روکتا اور حق شفعہ اسی پر موقوف ہے۔

۱۔ فقہ حنفی کی یہ بحث عصر حاضر کے جدید تھانوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہے، اس لیے کہ آج کل زمین کے بغیر محضے کو زلیفٹس فروخت کرنا، مسلہ حیثیت رکھتا ہے۔

اور اگر "خیار" (حق رجوع) دونوں ہی کو حاصل ہو تو بائع کے خیار کی بنا پر شفعہ ثابت نہ ہوگا اور اگر بائع نے "ضرط" خیار - شفعہ کیلئے رکھا تو اس صورت میں بھی اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ "شفیع" کیلئے اس نے حق خیار رکھ کر دراصل خود اپنے لئے حق خیار رکھا ہے، جو شفعہ کیلئے بائع ہے، پھر جب "شفیع" نے بیع کو ہائز قرار دے دیا تو بیع ہائز ہو جائے گی، مگر اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بیع اسی کی جانب سے مکمل ہوئی ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا گویا اسی نے ابتدائے یہ مکان فروخت کیا تھا اور اگر اس نے اس بیع کو فسخ کر دیا تو تب بھی اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں بائع کی ملکیت ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اس صورت میں "شفیع" کیلئے حیلہ یہ ہے کہ وہ نہ تو اس بیع کو فسخ کرے اور نہ اس کی اہانت دے تا آنکہ یا تو بائع خود اس کی اہانت دیدے یا پھر مدت گزرنے کے بعد از خود وہ ہائز ہو جائے، ان دونوں صورتوں میں اسے شفعہ کا حق حاصل ہو جائے گا اور خیار رؤیت اور خیار عیب "شفعہ کے اثبات سے بائع نہیں اس لئے کہ یہ بائع کی ملکیت کے زائل ہونے سے ملتا نہیں ہیں۔

## ۶ بائع کے حق کا زائل ہو جانا

ایک اور ضرط یہ ہے کہ اس سے بائع کا حق زائل ہو جائے، لہذا اگر کوئی شئی قاسد طریقے سے خرید کی گئی، تو اس میں شفعہ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس بعد بائع کو ازاد قرار کیلئے بیع کو توڑنے اور اسے دوبارہ اپنی ملکیت میں لانے کا حق حاصل ہوتا ہے اور شفعہ کو ثابت کرنے کی صورت میں یہ ضرط اور بھی مستحکم ہو جائے گا۔ البتہ اگر اس نے ایسے اسباب پیدا کر کے یا بنا میں فسخ ختم کیا اس سے اس کا حق فسخ ختم ہو جائے گا، مثلاً قیمت میں اتنا لے اور قیمت سے خریدار کی ملکیت کے زوال وغیرہ سے، تو ایسی صورت میں شفعہ کو حق شفعہ حاصل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں بائع "فسخ کا امکان" متا جا جواب ختم ہو گیا ہے، جیسے کہ اگر اس نے پہلے ضرط خیار رکھ کر اسے فروخت کیا پھر اس نے "خیار" ساقط کر دیا تو شفعہ بائع، یعنی خیار کے زائل ہو جائے گی بنا پر ثابت ہو جائے گا اسی طرف یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر مشتری نے بیع کو خرید اتنا قاسد بیع کے ساتھ ہو مگر فروخت بیع صحیح کے ساتھ کیا تو شفعہ کو اختیار ہوگا وہ جا ہے تو پہلی بیع کی بنا پر اسے لینے اور جا ہے تو دوسری بیع کے عوض اسے حاصل کر لے، کیونکہ دونوں بیعوں میں شفعہ کا سبب اور اس کی شرائط پائی جانے کی بنا پر اس کا حق ثابت ہو چکا ہے۔ تاہم اگر اس نے دوسری بیع کے ساتھ لیا تو وہ بیع کی قبضہ کے دن کی قیمت کے عوض اسے لے گا، کیونکہ "شفیع" اسی طریقے بیع کا مالک ہوگا جس طریقے سے مشتری اس کا مالک ہوا ہے اور دوسرا خریدار قیمت کے عوض اس کا مالک ہوا اس لئے کہ دوسری بیع صحیح ہے اور "بیع صحیح" مقررہ قیمت کے عوض ملکیت کا موجب ہے پہلے خریدار نے "بیع" کو اس کی بازاری قیمت کے عوض حاصل کیا ہے کیونکہ بیع قاسد بازاری قیمت کے عوض ملکیت کا موجب بنتی ہے مقررہ قیمت کے عوض نہیں اور اس کی بازاری قیمت کا اندازہ اس پر قبضہ کے دن سے ہوگا اس لئے کہ عصب شدہ شئی کی طرح قاسد بیع کے ساتھ خریدی ہوئی شئی بھی قبضہ کی وجہ سے قابل ضمان (مضمون) ہوتی ہے۔

اسی اصول پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی خریدار نے کوئی زمین قاسد خریداری کے ساتھ خریدی پھر اس نے اس پر کوئی عمارت بنائی تو شفعہ کا حق حاصل ہو جائے گا، کیونکہ بائع کا حق اس پر قبضہ اور عمارت بن جانے کی بنا پر ختم ہو چکا ہے، لہذا اثبات شفعہ سے بائع زائل ہو چکا ہے، مگر امام کا وہی سبب اور امام محمد و مسلمان کے نزدیک ثابت نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک بیع کا حق عمارت بنالینے کی بنا پر ختم نہیں ہوتا، لہذا ان کے ہاں بائع پر سند ہو سکتا ہے۔

اسی اصول پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول سمجھا جاسکتا ہے کہ اگر کسی مریض نے اپنے وارث کو کوئی مکان مثلی قیمت پر بیچا اور اسی کا شفعہ اجنبی ہو تو اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مرض الوفا میں کسی مریض کی اپنے وارث کو بیع فاسد ہوتی ہے تاہم اگر اس کے دوسرے وارث اس کی اجازت دے دیں تو بیع درست ہوگی۔ خواہ وہ مثلی قیمت پر ہی ہو بیع فاسد میں کسی کو شفعہ کا حق حاصل نہیں ہوتا تاوقتیکہ وہ جائز نہ ہو جائے، لہذا شفعہ ثابت ہو جائے گا اور اگر اس نے اپنا مکان کسی اجنبی کو مثلی قیمت پر فروخت کیا تو شفعہ اس کا وارث ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے وارث کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا اس لئے کہ یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے وہ شئی اپنے وارث کو ابتدا ہی سے فروخت کی ہے کیونکہ صفہ (عقد) کی ملکیت اسی کی طرف پھر گئی ہے، یا وارث کے ساتھ دوسرا صفہ (عقد) سمجھا گیا ہے جو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد ہے جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وارث کیلئے شفعہ ثابت ہوگا، کیونکہ یہ عقد جائز ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اسے مثلی قیمت پر فروخت کرے اور اگر اس نے اسے کم قیمت پر فروخت کیا؛ مثال کے طور پر اس نے اسے دو ہزار میں فروخت کیا اور اس کی قیمت تین ہزار تھی اور جس کو فروخت کیا وہ اس کا وارث بنا اور شفعہ کا حق رکھنے والا اجنبی تھا، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بلا شک و شبہ اس کو شفعہ کا حق تھا ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک مرض الوفا میں جتنا مریض کا وارث کو کوئی شئی مثلی قیمت پر فروخت کرنا باطل ہوتا ہے تو کم قیمت پر تو بدرجہ اولیٰ فاسد ہوگا اور بیع فاسد میں کوئی شفعہ نہیں ہوتا، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بیع چاروں طرف بشرطیکہ مثلی اجرت پر ہو، لہذا اس نے جتنی کم قیمت لدا کی ہے اگر وہ ادا کر دے تو شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کسی اجنبی کو کم قیمت پر فروخت کیا تو تب بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وارث کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ شفعہ کر کے والا اسی صفہ (عقد) کے ساتھ یا نئے فرض کئے ہوئے صفہ (عقد) کے مطابق اسے اپنی طرف موڑ کر اس سے وہ شئی حاصل کرتا ہے، لہذا شفعہ کے حق میں یہ وارث کو کم قیمت پر بیع ہوگی پھر خواہ وارثوں نے اجازت دی ہو اور خواہ نہ دی ہو، اس لئے کہ اجازت کا موقع بیع "موقوف" میں ہوتا ہے اور یہاں خریداری خریدار کی جانب سے ہو چکی ہے۔ اس لئے کہ یہاں قیمت کی کمی ایک تنہائی انداز سے کے مطابق ہے اور اتنی کمی اجنبی سے نہ قطع ہو جاتی ہے، لہذا یہ اجازت خریدار کے حق میں لغو ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں۔ الاصل اور الہامیج میں کتاب الشفعہ کی روایت کے مطابق اس کو شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا اور کتاب الوصایا کے مطابق اسے شفعہ کا حق حاصل ہوگا اور یہ الہامیج کے مسائل میں سے ایک ہے جس پر وہیں بحث ہوگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ

## (۷) متعلقہ مکان کا بیع کے وقت شفعہ کی ملکیت ہوتا

ایک اور شرط یہ ہے کہ متعلقہ مکان خریداری کے وقت شفعہ کی ملکیت ہو، کیونکہ استحقاق کا سبب اس کی ملکیت کا ہمسائیگی میں ہونا ہے اور کوئی بھی سبب اسی وقت سبب بنتا ہے جب وہ شرط کے مطابق پایا جائے اور اس کا سبب ہونا اس کے موجود ہونے کے لئے ایک لازمہ شرط ہے تو جب اس میں اس کی ملکیت بیع کے وقت نہ پائی گئی تو وہ کیسے اس کا سبب ہوگا، لہذا اسے ایسے مکان کی وجہ سے شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا جس میں وہ کرائے یا عمارت کی بنیاد پر رہائش پذیر ہو اور نہ ایسے گھر کی وجہ سے جسے اس نے متعلقہ مکان کے فروخت ہونے سے پہلے بیچ دیا ہو، یا اسے مسجد بنا دیا ہو یا اسے وقف کر دیا ہو اور قاضی نے اس کے جواز کا فیصلہ دے دیا ہو یا ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کو ابتداء سے ہی جائز

کھینچے ہیں، قاضی نے فیصلہ نہ دیا ہو، کیونکہ ان تمام صورتوں میں اس کی ملکیت اس سے ختم ہو گئی ہے مگر کوئی اور شخص بھی اس کا مالک نہیں ہوا۔

۸ مدعی علیہ کے انکار کے وقت اس مکان کی ملکیت کا "خریدار" کے پاس

حجت مطالبہ یعنی ثبوت کے ذریعے ثابت ہونا

فی الحقیقت یہ شرط شفع کے طور (ظاہر ہونا) کی ہے اس کے ثبوت کی نہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر "مشتري" اس مکان کے متعلق جس کی بنا پر وہ شفع کا دعویٰ کرنا چاہتا ہو شفع کی ملکیت میں ہونے سے انکار کر دے تو اس وقت تک شفع کے ذریعے وہ زیر شفع مکان نہیں لے سکتا جب تک وہ دلیل کے ذریعے یہ ثابت نہ کر دے کہ وہ مکان اس کی ملکیت ہے۔ یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا اور ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ یہ کوئی شرط نہیں ہے اور اس بارے میں شفع کا قول ہی مختبر ہو گا اور اسے دلیل پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہو گی۔ امام زفر کا اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ سبب ثبوت کی بنا پر اس مکان کی ملکیت شفع کیلئے ثابت ہے اور جو شئی ایک مرتبہ ثابت ہو جائے وہ اس وقت باقی رہتی ہے جب تک اس کا ازالہ کرنے والا کوئی امر نہ پڑے۔ ابوہائے، نیز کسی کے قبضے میں ہونا اس کی ملکیت کی دلیل ہے، کیا تو نہیں جانتا کہ اگر کوئی شخص کسی انسان کے ہاتھ میں کوئی شئی دیکھے تو اس کیلئے اس کی ملکیت میں ہونے کی گواہی دینا ہمارے جو اس بات کی دلیل ہے کہ کسی شئی کا قبضے میں ہونا اس کی ملکیت میں ہونے کی دلیل ہے، لہذا ظاہری طور پر یہاں شفع کیلئے اس شئی کی ملکیت ثابت ہو گی۔

ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ کسی عکم کے ثبوت کا سبب ایسے ایک حالت میں برقرار رہنے کو واجب نہیں کرتا۔ حکم کا برقرار رہنا تو "استصحاب مال" کی بنا پر ثابت ہوتا ہے، لہذا یہ کسی دوسرے شخص کے الزام کو دور کرنے کی استدلال نہیں رکھتا، جیسے کہ عکم شدہ شخص کے زندہ ہونے اور مدافعی گواہوں کی آزمائی وغیرہ قسم کے مسائل میں اور یہاں ثبوت کی ضرورت خریدار کے الزام کی بنا پر ہے، لہذا خریدار کے حق میں شفع کی اس پر ملکیت ظاہر نہ ہو گی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ کسی کے قبضے میں ہونا اس کی ملکیت کی دلیل ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اس بات کو سچ بھی مان لیا جائے تو یہ قبضے کو روکنے کیلئے تو کافی ہے، مگر کسی اور شئی پر استحقاق کیلئے کافی نہیں اور یہاں ضرورت خریدار کی خریدی ہوئی شئی پر استحقاق ثابت کرنے کی ہے، لہذا اس مقصد کیلئے قبضے سے ثابت شدہ ملکیت کافی نہیں۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے جو اس شخص کے متعلق مروی ہے جو کسی اور شخص پر مکان کا دعویٰ کرے اور اس بات پر ثبوت پیش کر دے کہ یہ مکان اس کے والد کے قبضے میں تھا، جو فوت ہو گیا ہے اور اس وقت سے وہ مکان اس کے قبضے میں ہے کہ اس سے اس مکان کا اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، پھر اگر وہ اس عکم کے پہلو میں واقع کسی اور مکان پر شفع کا دعویٰ کرے تو اس وقت تک اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا جب تک وہ اس کی ملکیت پر ثبوت پیش نہ کر دے گا کہ اس جگہ اسوں نے قبضے کی بنا پر قبضے کو ملکیت کے مطابق ہونے کا فیصلہ قرار نہیں دیا اس طرح کہ انہوں نے اس کی بنا پر شفع ثابت نہیں کیا۔

اسی اصول پر وہ مسئلہ سمجھا جاسکتا ہے جو امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر دو گھروں کے درمیان ایک دیوار مشترک ہو اور دونوں کا اس پر ایک ایک شتیر ہو اور اس دیوار کے مشترک ہونے پر شتیر کے سوا کوئی ثبوت موجود نہ ہو

پھر دونوں میں سے ایک مکان بیچ دیا گیا، پھر اگر دوسرے نے اس بات پر ثبوت پیش کر دیا کہ یہ مکان اس کی اپنی ملکیت ہے تو وہ ہمسائے شفعہ کا زیادہ حق دار ہوگا اور اگر اس نے ثبوت پیش نہ کیا تو میں اس کو حصے دار نہیں سمجھتا، کیونکہ یہاں دیوار کی مشترک ملکیت ثابت نہیں ہوئی اسوائے ظاہری طور پر ششیر کو دیکھنے سے اور اس طرح کی ملکیت جو ظاہری طور پر ثابت ہو شفعہ کے استحقاق کیلئے کافی نہیں ہوتی۔ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع سے پہلے بائع نے اقرار کیا کہ یہ دیوار ان دونوں کے درمیان مشترک ہے تو اس کیلئے تب بھی شفعہ ثابت نہیں کرتا، جیسے کہ اگر کوئی گھر کسی کے قبضے میں ہو اور وہ اقرار کرے کہ یہ مکان کسی دوسرے کا ہے پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہو، جس کیلئے اس نے اقرار کیا تھا اور اس نے شفعے کا مطالبہ کر دیا تو جب تک وہ اس بات کا ثبوت نہ پیش کرے کہ یہ گھر اس کا ہوگا کہ ہے اسے شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ دونوں جگہوں میں ملکیت اقرار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے جو ناکافی دلیل ہے، لہذا وہ پہلے سکے میں تو اقرار کرنے والے کے حق میں ثابت ہو جائے گی، مگر دوسرے سکے میں صرف منرد (جس کیلئے اقرار کیا گیا ہے) کیلئے ثابت ہوگی اور خریدار تک تھاور نہ کرے گی۔

المنتقى من الامام ابو يوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں مروی ہے جس کے پاس کوئی گھر ہو اور قاضی کو علم ہو کہ یہ مکان اس کا ہے اور پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا پھر شفعے کا حق رکھنے والے نے اس مکان کے فروخت ہونے کے بعد، جس میں اسے حق شفعہ حاصل ہے، یہ کہا "سیرا یہ مکان خلال کا ہے اور میں نے اسے ایک سال سے بیچ دیا ہے۔" اس نے یہ بات اسی وقت کہی جب وہ اسے شفعے کے ذریعے لینے پر قادر ہوا اس نے اپنے بھلے شفعہ کا مطالبہ کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب تک وہ شخص جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے خریدار کے ثبوت پر ثبوت پیش نہ کرے اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اقرار کرنے والے کیلئے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کو شفعہ کا حق نہ ہوگا، کیونکہ جب وہ مکان فروخت ہوا تو اس کے اس سے پہلے بیچ دینے کے اقرار کی رو سے مکان کی فروخت کے وقت وہ مکان اس کی ملکیت نہ تھا اور جس کیلئے اس نے اقرار کیا ہے اسے اس لئے شفعے کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ جو ملکیت اقرار کے ساتھ ثابت ہو وہ حجت مطلقہ نہیں ہوتی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اقرار ایک ناکافی حجت ہے لہذا اس کے ذریعے خریدار کے خلاف استحقاق ثابت نہ ہوگا۔

اور انصاف نے شفعہ کو ثابت کرنے والے امور کے ضمن میں بیان کیا ہے کہ اگر بائع نے خریدار کے اپنے گھر میں حصے دار ہونے کا اقرار کیا پھر اس نے اس سے باقی کا گھر خرید لیا تو ہمسائے کو شفعہ کا حق نہ ہوگا، کیونکہ خریدار بائع کا اس حصے میں شریک ہو گیا ہے اور شریک ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ ہمارے بعض علماء رحمہم اللہ نے انصاف کے اس دعوے کو غلط قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں ہمسائے کیلئے شفعہ ثابت ہوگا کیونکہ خریدار کی شرکت بائع کے اقرار کے سوا کسی اور ذریعے سے ثابت نہیں ہوتی اور اقرار ایک ناکافی دلیل ہے، لہذا وہ ہمسائے کے حق کے بارے میں ظاہر نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کیلئے شفعہ کا حق برقرار رہے گا، اس مسئلہ میں دیوار کے سکے سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔  
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

#### (۹) زیر شفعہ مکان کا شفعہ کی ملکیت میں نہ ہونا

ایک اور شرط یہ ہے کہ جس گھر پر شفعہ کیا جا رہا ہو وہ بیع گمشت شفعہ کی ملکیت نہ ہو، لہذا اگر ایسا ہو تو اسے شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ انسان کا اپنی ہی ملکیت کا زیروستی مالک ہونا ناممکن ہے اسی اصول سے یہ مسئلہ اٹھایا گیا ہے کہ اگر مالک کی طرف سے اہانت یا فتنہ غلام نے اپنا مکان فروخت کر دیا اور اس کا شفعہ اس کا مالک ہو تو اس صورت میں اگر

تو غلام پر کوئی قرض و غبرو نہ ہو تو اس کے آکا کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ وہ مکان آکا کی ملکیت ہے اور غلام کی حیثیت تو اس کی جانب سے محض ایک فروخت کرنے والے وکیل جیسی ہے، لہذا اس کو شفعہ کا حق نہ ہوگا، اور اگر اس پر قرض ہو تو اسے شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ جو غلام اہانت یافتہ مگر مقروض ہو تو اس کی کھائی اس کے مالک کی ملکیت نہیں ہوتی، لہذا وہ اسی کیلئے اجنبی کی طرح ہوگا۔

اسی طرح اگر اس کے آکا نے کوئی مکان فروخت کیا اور اس پر شفعے کا حق اس کے اہانت یافتہ غلام کو ہو، تو اگر اس پر قرض ہو تو اسے شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ شفعہ کے ذریعے کسی چیز کو لوٹنا خریدار سے کسی چیز کے خریدنے کی طرح ہے اور یہاں ان کی ایک دوسرے سے خریداری جائز ہے، لیکن اگر اس پر کوئی قرض نہ ہو تو اسے شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ شفعہ کے ذریعے کسی چیز کو لوٹنا اپنے آکا کی کسی چیز کو زبردستی لوٹنا ہے جو کہ محال ہے۔

اسی طرح اگر کسی اہانت یافتہ غلام نے کوئی مکان خرید اور اس پر شفعے کا حق اس کے آکا کو ہو تو اگر اس پر کوئی قرض ہو تو اس کے آکا کو شفعہ کا حق ہوگا، کیونکہ یہاں خریداری کے ذریعے غلام کا مالک ہونا اس کے آکا کا مالک ہونا نہیں ہے اور اگر اس پر کوئی قرض نہ ہو تو وہ شفعہ کے ذریعے مکان لینے کا حق دار نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس پر ملکیت اسی کی ہوگی۔ اسی طرح اگر آکا نے کوئی گھر خرید اور شفعہ کا حق اس کے اہانت یافتہ غلام کو ہو، پھر اگر کوئی اس پر قرض ہو تو اسے شفعہ کا حق ہوگا اور اگر نہ ہو تو اس صورت میں شفعہ کے ذریعے لینے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر کتاب (۱) نے کوئی گھر فروخت کیا یا خرید اور اس کا آکا شفعہ کا حق رکھتا ہو تو اسے ہر صورت میں شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لینے کی اہانت ہوگی خواہ اس پر قرض ہو یا نہ ہو، کیونکہ وہ بچنے اور خریدنے میں اپنے آکا کیلئے ایک اجنبی کی طرح ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے قبضے کے استہار سے آزاد ہو، لہذا وہ اپنے زیر قبضہ اشیاء میں اپنے آکا کیلئے اجنبیوں کی طرح ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

### (۱۰) شفعہ کا بیع پر راضی نہ ہونا

شفعہ کی شرائط میں سے ایک شرط "شفعہ کا بیع اور اس کے حکم پر راضی (خوش) نہ ہونا ہے، لہذا اگر وہ بیع یا اس کے حکم پر راضی ہو جائے تو اسے شفعے کا کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ شفعہ کا حق تو سنے "خریدار کے نقصان کو روکنے کیلئے ثابت ہوا ہے، اس لیے اگر وہ بیع یا اس کے حکم پر راضی ہو جائے تو گویا وہ اس کی ہمسائیگی کے نقصان پر راضی ہو گیا ہے، لہذا وہ اس کو شفعہ کے ذریعے دور کرنے کا مجاز نہ ہوگا پھر اس کی جانب سے رساندہ کی کسی تو صریح الفاظ میں ہوتی ہے اور کسی دلائل صریح الفاظ میں تو واضح ہے۔ رہی دلائل، تو اس کی مثال اس طرح ہے کہ بیسے کہ وہ (شفعہ) شفعہ کیے جانے والے (شفوع علیہ) مکان کو خود فروخت کرے، اس طرح کہ مکان کے مالک نے اس کی بیع (فروخت) کا معاملہ اسی کے سپرد کر دیا ہو، پھر اس نے اسے فروخت کر دیا تو اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ شفعہ کرنے والے کی لہذا اس جھ کے ساتھ رساندہ ہی اس کی دلائل اس بیع اور اس کے حکم کے ثبوت پر لہذا رساندہ کی دلیل ہے اس وقت وہ مکان خریدار کی ملکیت پر قرار ہے۔

اسی طرح اگر (مضارب) مضارب پر کام کرنے والے نے مضاربیت کے مال میں سے کوئی مکان فروخت کیا اور (مضارب) اس کے کسی اور مکان کی بنا پر اس پر شفعہ کرنا چاہتا ہو تو اس صورت میں رب المال (سرمایہ کار) کو

۱۔ مضارب ایسا غلام جس کو مقروضہ ملائے پر آکا نے آزاد کرنے کا معاملہ کیا ہو۔

شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا خواہ اس مکان کی فروخت میں اسے نفع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اگر اس میں نفع نہ ہوا تو اس لئے کہ معنایہ سرمایہ کار کا فروخت کیلئے وکیل ہے اور کسی کی بیع کیلئے وکالت پر راضی ہونا اس بیع اور اس کے حکم پر ضرورہ راضی ہونا ہے، جس سے شفعہ کے ثبوت میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اور اگر اس میں نفع ہوا ہو تو پھر سرمایہ کار کے حق میں شفعہ کرنے کا حکم اس لئے ہے کہ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، کہ یہاں اس کے حصے میں دلائل اس بیع پر اس کی رضامندی پائی گئی ہے اور معنایہ سرمایہ کار کے حصے میں اس لئے نہیں، کیونکہ جب شفعہ کا اثبات سرمایہ کار کے حصے میں ثابت نہیں ہوا، تو اگر معنایہ سرمایہ کار کے حصے میں ثابت ہو جائے تو اس سے مشتری پر صنف (عقد بیع) کی تخریق لازم آتی ہے جو جائز نہیں، اور اس لئے بھی کہ خریدار اب معنایہ سرمایہ کار حصہ دار ہو گیا ہے، اور حصے دار ہونے سے مقدم ہوتا ہے اور اگر شفعہ شفعہ کیے جانے والے مکان کی خریداری میں وکیل ہو پھر اس نے اپنے موکل کیلئے اسے خرید لیا تو اس صورت میں (شفیع کو شفعہ کا حق ہوگا، اس لئے کہ دوسرے کیلئے کسی چیز کو خریدنا اپنے لئے خریدنے سے بالاتر نہیں، اور اپنے لئے خریداری کرنا شفعہ کے اثبات سے مانع نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے شفعہ کیے جانے والے مکان خرید لیا تو دوسرا شفعہ کرنے والا گنہگار ہوگا، شفعہ کے ذریعے نصف حصہ لینے کا حق ہوگا، لہذا دوسرے کیلئے خریداری تو بدرجہ اولیٰ شفعہ کے ثبات سے مانع نہ ہوگی، اور اگر سرمایہ کار نے اپنے لئے کوئی گھر خرید اور معنایہ سرمایہ کار شفعہ کے پاس کا شفعہ ہو، اگر تو اس کے پاس معنایہ سرمایہ کار مال اتنا ہو جس سے مکان کی پوری قیمت لوا کی جاسکتی ہو تو اس کیلئے شفعہ ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں اس مال سے خریداری سرمایہ کار (رب المال) کیلئے تصور ہوگی اور یہاں "خریدار" کی ملکیت کے ثبوت پر اس کی دلائل رضامندی پائی گئی ہے جو "اثبات شفعہ" سے مانع ہے اور اگر اس کے پاس اتنی رقم موجود نہ ہو جس سے اس کی قیمت لوا کی جاسکتی ہو پھر اگر تو اس مکان کی خریداری میں نفع نہ ہو تو اس صورت میں اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں بھی اس کی خریداری سرمایہ کار کیلئے ہوگی اور اگر اس میں نفع ہوتا ہو تو معنایہ سرمایہ کار حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان کو اپنے لئے حاصل کرے، اس لئے کہ وہ خود بھی اس (معنایہ سرمایہ کار) میں حصہ دار ہے اور اس کی جانب سے اس کے حق کے استغلا کی صورت میں رضامندی بھی نہیں پائی گئی ہے۔

اسی طرح اگر کسی انجینی نے "معنایہ سرمایہ کار" کے لئے گھر کے پڑوس میں کوئی گھر خریدا، اگر تو "معنایہ سرمایہ کار" کے پاس معنایہ سرمایہ کار کے مال میں سے اس کی پوری قیمت لوا کر لینے رقم موجود ہو تو اسے معنایہ سرمایہ کار کی بنا پر یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان کو شفعہ کی بنیاد پر حاصل کرے اور اسے شفعہ سے دست برداری کا بھی حق حاصل ہوگا، کیونکہ اسے جب اس مکان کو لینے کا حق حاصل ہے تو اسے اس سے دست برداری کا بھی حق حاصل ہوگا، لیکن اگر اس کے پاس اس کو دینے کیلئے پوری قیمت موجود نہ ہو تو پھر اگر اس کی خریداری میں نفع ہو یا نہ ہو تو شفعہ کا حق سرمایہ کار اور معنایہ سرمایہ کار کو ہوگا، کیونکہ مکان ان دونوں کے مابین مشترک ہے اور اگر اس مکان کی خریداری میں نفع نہ ہو تو شفعہ کا حق صرف سرمایہ کار (رب المال) کو ہوگا، کیونکہ معنایہ سرمایہ کار مال اس کی ملکیت ہے اور شفعہ ملکیت کے حقوق میں سے ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستخرج ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اس شرط پر اپنا مکان فروخت کیا کہ شفعہ مانع کیلئے مشتری کی جانب سے ادائیگی قیمت کا مناسب ہوگا۔ پھر اس نے ضمانت دی اور وہ مجلس بیع میں موجود رہا تاہنگہ دونوں کے مابین بیع ہو گئی تو اس صورت میں "شفیع" کو شفعہ کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ خریدار کی جانب سے قیمت کی ضمانت دینا خریداری اور اس کے حکم پر رضامندی کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ اس کا صفحہ (معاہدے) کی تکمیل اور اس کے اختتام تک پہنچنے سے گھرا تعلق ہے، لہذا یہ اس کی رضامندی کی دلیل تصور ہوگی۔



اسی طرح اگر کسی "خریدار" نے اس شرط پر مکان خریدا کہ "شفعہ کنندہ" "بائع" کی جانب سے ادائیگی کا مناسب ہوگا پھر اس نے ضمانت دی، یہاں تک کہ وہ بیع جائز ہوگئی تو اس صورت میں بھی اس کیلئے شفیع ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے بائع کی طرف سے ضمانت دی تو گویا وہ اس معاملے اور اس کے حکم پر راضی ہے جو اب "خریدار" کی ملکیت ہے، لہذا شفیع ثابت نہ ہوگا۔

## ۱۱ شفیعہ کنندہ کا مسلمان ہونا

ربا شفیعہ کنندہ کا مسلمان ہونا تو وہ اثبات شفیعہ کیلئے شرط نہیں ہے۔ لہذا ذمیوں کے آپس میں اور ذمی (غیر مسلم) اور مسلمان کے درمیان حق شفیعہ ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ "خریدار" کی مرضی کے خلاف، اس کی خریدی ہوئی شئی کا مالک بن جانا گویا اس سے خریداری کرنا ہے اور چونکہ مسلمان اور کافر باہم تمام دنیوی امور اہم دینے کے اہل ہیں، اس لئے اس مسئلے میں وہ سب برابر ہونگے۔ قاضی صریح سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک موقع پر ایک مسلمان پر ذمی کے حق میں شفیعہ کا فیصلہ دیا بعد ازاں یہ فیصلہ انہوں نے حضرت عمر فاروقؓ کو لکھا تو انہوں نے اس فیصلے کو جائز قرار دیا۔ یہ واقعہ تمام صحابہ کرام کے سامنے پیش آیا تو گویا یہ ان کا اجماع ہوا۔ اور اگر کسی ذمی (غیر مسلم) نے کسی ذمی سے کوئی مکان "شراب" یا "خنزیر" کے بدلے میں خریدا اور اس کا شفیعہ کنندہ ایک مسلمان اور ایک ذمی ہو تو ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک شفیعہ ثابت ہوگا، مگر اسلام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ثابت نہ ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ مسک ہے کہ (شراب اور خنزیر) ان کے نزدیک باطل مال نہیں ہے۔ اسی لئے ان کے احکام کی صورت میں تلف کر دینے والے پر کوئی ضمان نہیں، جبکہ شفیعہ کے اثبات کیلئے باطل کا مال سے تہاؤر ضروری ہے ہمارے نزدیک چونکہ یہ دونوں اشیاء ذمیوں کیلئے باطل مستقر (Valuable property) ہیں، جیسے ہمارے (مسلمانوں) کیلئے سرکہ اور بیمہ بکری وغیرہ ہیں۔

پھر اگر شفیعہ کرنے والا ذمی ہو تو وہ اسی طرح کی شراب اور اس کے معاش خنزیر اور اگر کے مکان لے سکتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک شراب ہمارے ہاں سرکہ کی طرح ذوات اللہ (انہی مثل رکھنے والی اشیاء) ہیں سے ہے اور اگر وہ مسلمان ہو تو وہ شراب اور خنزیر کی مثلی قیمت ادا کر کے اس مکان کو لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس مکان کو لوٹنا اس کا مالک بننا ہے اور کوئی مسلمان شراب اور خنزیر کا مالک نہیں ہو سکتا۔ پھر جب ان اشیاء کا مالک بننا مثل ہو گیا تو وہ اس کی قیمت کے بدلے اس کا مالک ہو سکتا ہے۔ جیسے کہ اگر خریدار نے اس مکان کو سامان (عرض) کے بدلے حاصل کیا ہو تو وہ اس سامان کی قیمت ادا کر کے اسے لے سکتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

## بعض دوسری غیر ضروری شرائط

مطلوبہ القیاس شفیعہ کی آزادی، اس کا مرد ہونا، فاعل، بائع اور مال (نیک) ہونا بھی شرط نہ ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ لے شفیعہ کا حق اہازت یافتہ غلام، محتاب (جس نے کچھ رقم ادا کر کے اپنے مالک سے آزادی کا معاملہ کر لیا ہو) اور کچھ حصہ آزادی والے غلام، عورت، بچے، دبیلتے اور باغی (عالم و عاجز) کو حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اس کی بنیاد ملکیت پر ہے اور ان تمام افراد کیلئے ملکیت ثابت ہے، البتہ یہ کہ بچے کی ادائیگیوں اور ذمہ داریوں میں عدالتی طریق نزاع (خصم) اس کا وہ سرپرست (Guardian) ہو گا جو اس کے مال میں تصرف کرنے کا ہمارے، یعنی اس کا والد یا کسی (Nominee) یا دادا یا اس کا دوسرا قاضی یا اس کا دوسرا پھر اگر کوئی مکان فروخت ہو اور شفیعہ کنندہ کوئی بچہ ہو تو اس کے سرپرست کو شفیعہ کے ذریعہ مطالبے کا اور اسے لیتے کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ شفیعہ کے ذریعے کسی شئی کو لوٹنا اس کی

خریداری سے خریداری کے قائم مقام ہے اور اس کے ولی کو اس کا حق حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ اس کی جانب سے خریداری کا ہمارا ہوتا ہے اور اگر بچہ اپنا حق چھوڑ دے تو اس کا اپنا حق چھوڑ دینا جائز ہوگا اور امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک بالغ ہونے کے بعد اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا مگر امام زہرہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی دست برداری جائز نہ ہوگی اور بالغ ہونے کے بعد اسے بدستور یہ حق حاصل رہے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بچہ کیلئے اس حق کا اثبات اس پر شفقت کی بنا پر ہے، لہذا اس حق کو ختم کرنا اس کے حق میں شفقت نہ ہوگا اور اس طرح کے حقوق ولی (Guardian) کی ولایت کے تحت شامل نہیں، جیسے کہ اگر بچہ کیلئے کسی انسان پر قصاص واجب ہو تو اس کی معافی یا اس کی جان یا اس کے مال کی جانب سے پاکالت نامہ سے اس کی برائت وغیرہ کے مسائل میں یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا استدلال اس اصول سے ہے کہ جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ یعنی یہ کہ کسی شئی کو شفعہ کے ذریعے لینا اس کو خریدنے کی طرح ہے لہذا اس سے دستبرداری مصلحت خریداری سے اس کا رکنا ہے۔ اور ولی (Guardian) کو خریداری سے رکنے کا حق حاصل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی نے کہا کہ "میں نے یہ شئی تھل چکے کو فروخت کر دی تو اس کے ولی (سرپرست) کیلئے اس کو قبول کرنا ضروری نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ ولی (سرپرست) بچے کے مال میں "مصلحت" کے تحت تصرفات کرتا ہے اور مصلحت کسی تو کسی شئی کے خریدنے میں ہوتی ہے اور کسی نہ خریدنے میں اور اس طرح کی باتوں کو سرپرست ہی جانتا ہے، لہذا یہ معاملہ اسی کے سپرد رہے گا۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی جنسی ہے کہ اگر ولی یا "وصی" (Nominee) نے شفعہ کے مطالبے سے سکوت اختیار کیا تو اس سے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک بچے کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا اور امام محمد اور امام زہرہ رحمہما اللہ کے ہاں اس کا یہ حق باطل نہ ہوگا۔

نوادر ابی یوسف میں مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان فروخت کیا اور اس کا چھوٹا بیٹا اس کا شفعہ کرنے والا ہو تو اسے یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان کو اپنے چھوٹے بیٹے کیلئے شفعہ کی بنیاد پر حاصل کر لے۔ پھر اگر اس نے یہاں نہ کیا اور وہ اپنے حق سے دست بردار ہو گیا تو یہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ کسی شئی کو فروخت کرنا اسے شفعہ کی بنیاد پر لینے سے مانع نہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک محض معاوضے کے بدلے اس کے مالک ہو جانے سے عبارت ہے۔ اسی لئے اگر وہ کسی دوسرے شخص کیلئے "وکیل خریداری" ہو تو اسے اپنے لئے اس مکان کو لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ تو وہ اپنے بیٹے کیلئے تو بدرجہ اولیٰ اس کا اہل ہوگا۔ تو جب وہ اس کو لینے کا اہل ہے تو اس سے دست برداری کا بھی اہل ہے۔ اس لئے کہ یہ خریداری سے رکنے کا نام ہے اور اگر اس نے کوئی اپنا مکان فروخت کیا اور اس کا بیٹا اس مکان کا شفعہ ہو تو اسے شفعہ کی بنیاد پر اس کو لینے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شفعہ کے ذریعے کسی شئی کو لینا اس کا مالک ہو جانا ہے اور کسی شئی کی بیع کرنا اس کا دوسرے کو مالک بنانا ہے، جو خود مالک بننے (تملک) کے منافی ہے۔ اسی لئے اگر کوئی دوسرا شخص اس کی طرف سے "وکیل بیع" ہو تو اسے اسی شئی کو شفعہ کے ذریعے لینے کا حق نہ ہوگا تو جب وہ اسے لینے کا اہل نہیں ہے تو اس حق سے دست برداری کا بھی اہل نہ ہوگا۔ لہذا اس کی دست برداری درست نہ ہوگی اور وہ بچے کے بالغ ہونے تک موقوف رہیگی۔ جیسے کہ اگر وہ اس کا ولی نہ ہوتا تو تب یہی حکم تھا۔

اور اگر وصی نے کوئی مکان اپنے لئے خرید لیا تو "بچہ" اس کا شفعہ ہو تو اسے اس بچے کی طرف سے اس مکان کو شفعہ کے ذریعے لینے کا حق نہ ہوگا اور اگر اس نے اپنے حق کو چھوڑ دیا تو بچے کا حق شفعہ برقرار رہے گا۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب اس نے اسے فروخت کیا ہو اس لئے کہ وہ اس مکان کا اپنے لئے خریداری کر کے مالک ہوا ہے۔ پھر وہ بچے کیلئے شفعہ کے ساتھ لینے کے ذریعے یہ جانتا ہے کہ وہ اس شئی کا دوسرے کو مالک بنا دے جس کا مالک بچہ ہے اور

”وہی“ ہے کے مال کا کسی کو الگ بنانے کا اہل نہیں ہے۔ بجز اس صورت کے جب اس میں واضح نفع ہو۔ تو جب وہ اس کیلئے بذریعہ شفعہ لینے کا حقدار نہیں تو مطالبے سے اس کی خاموشی شفعہ سے دست برداری نہ ہوگی، لہذا شفعہ میں ہے کہ بذریعہ شفعہ حق لینے کا حق برقرار رہا۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

## فصل دوم شفعہ کو پختہ اور مؤکد کرنے والے امور

پھر جہاں تک شفعہ کو پختہ اور مؤکد کرنے والے امور کا تعلق ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی مدد اور توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ شفعہ مطالبہ کرنے کے ساتھ مؤکد اور مستحکم ہوتا ہے۔ مطالبے پر ہماری بحث چند عنوانات کے تحت ہوگی، یعنی

(الف) مطالبے کا اس کے صحیح وقت پر ہونا

(ب) مطالبہ کرنے کی شرائط

(ج) کیفیت مطالبہ اور

(د) بروقت مطالبے کے احکام

تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مطالبے کا اس کے صحیح وقت پر ہونا

مطالبے کی دو اقسام ہیں۔

### (الف) طلب الموائبہ (فوری طور پر مطالبہ کرنا)

مطالبے کا صحیح وقت وہی ہے جب شفعہ کو اس مکان کے فروخت ہونے کا ہت پڑے، لہذا اگر وہ بیع ہو جانے کے بعد مگر ہت پڑنے سے قبل خاموش رہا تو اس سے اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ مطالبے کے وقت سے پہلے مطالبہ نہ کرنا ہے جس سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا۔

پھر بیع ہو جانے کا پتا اسے کبھی تو خود بیع ہوتی ہوئی سننے سے چلتا ہے اور بعض اوقات کسی دوسرے شخص کے بتانے سے، لیکن اس صورت میں کیا بتانے والوں کی تعدد کا ہونا یا ان کا عادل ہونا ضرط ہے، تو انکے متعلق ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں سے ایک بات کا ہونا ضرط ہے، یعنی یا تو خبر دینے والوں کی تعدد حسب دستور ہو کہ اسے یا تو دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں خبر دیں یا پھر عادل شخص اسے یہ خبر پہنچائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں نہ تو تعدد اور ضرط ہے اور نہ ہی عادل ہونا حق ہے کہ اگر اسے کسی ایک شخص نے یہ خبر دی تو خواہ خبر دینے والا ایک ہو یا قاسم و لا جرم، آزاد ہو یا اہواز یافتہ غلام، بالغ ہو یا بچہ، مرد ہو یا عورت پھر وہ خاموش رہا اور اس نے فوراً ہی مطالبہ نہ کیا تو روایت الاصل کی رو سے یا اگر اس نے امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کی رو سے اسی مجلس میں مطالبہ نہ کیا تو ان دونوں ائمہ کرام رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا حق شفعہ باطل ہو جانے کا بشرطیکہ اس خبر کا سہا ہونا ظاہر ہو۔

ان ائمہ کرامؒ کے مابین یہی اختلاف وکیل کو معزول کرنے، غلام کی جنایت (کافرانہ گفتنی) اور اکا کے عاجز ہونے کے احکام میں بھی پایا جاتا ہے۔ جس کا ہم کتاب الاکلاء میں ذکر کریں گے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ سلاطین میں گو اہل کی تعدد اور ان کا عادل ہونا شرط مطلقاً الاعتبار ہے اور چونکہ یہ شفعہ بھی باہمی سلاطین میں سے ہے لہذا اس میں گو اہل کی تعدد اور ان کا عادل ہونا ضرط نہ ہو گا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ایسی خبر دینا ہے جس سے کہ دوسرے کو ہانہ کرنا ہے کیا مجھے علم نہیں کہ اگر اس خبر کے بعد وہ مطالبہ نہ کرے تو اس کے مطالبے کا حق باطل

ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ معاملہ عدالتی شہادت کے مشابہ ہے، جس کی بنا پر اس کیلئے میں دو میں سے ایک شرط معتبر ہوگی یا تو تعدد او یا پھر گواہ کی عدالت۔

اور اگر خریدار نے بذات خود شفع کو چھوڑ دیا اور کہا کہ "میں نے اسے خرید لیا ہے۔ اس پر اس نے معاملہ نہ کیا تو اس کا حق شفع باطل ہو جائے گا (۱) خواہ خریدار عادل ہو یا نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہی قول مروی ہے اس لئے کہ خریدار اس کا عدالتی طریق نزاع ہے اور عدالتی طریق نزاع کے مقدمات میں عادل ہونا شرط نہیں ہوتا اور فقہا اختیار دی ہوئی عورت (مختصرہ) کے متعلق کہتے ہیں کہ اگر اسے اختیار دینے جانے کی خبر پہنچی تو اس کیلئے "مختبروں" کی تعدد یا اس کا عادل ہونا شرط نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں میں فرق یہ ہے کہ اختیار دینے جانے کی خبر دینا عدالتی شہادت کے معنی میں نہیں اس لئے کہ یہ خبر دوسرے کو حکم کا پابند کرنے سے غلط ہے، لہذا اس میں شہادت کی دو شرائط میں سے کسی ایک کا ہونا معتبر نہ ہوگا، بخلاف شفع کے باب میں بیع کی خبر دینے کے (جیسا کہ ہم نے بیان کیا واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

### (ب) مطالبہ کرنے کی شرائط

اس کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ یہ مطالبہ بیع کے علم ہونے کے فوراً بعد ہو، بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو حتیٰ کہ اگر اسے بیع ہو جانے کا پتہ چلا اور قدرت کے باوجود اس نے اس کے مطالبے سے خاموشی اختیار کی تو اس کے شفع کا حق روایت الاصل کے مطابق باطل ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسے یہ اختیار مجلس تک رہے گا، بیسے کہ اختیار دی ہوئی عورت کے اختیار اور "خیار قبول" کا یہی حکم ہے کہ جب تک وہ مجلس سے نہ اٹھ جائے یا جب تک وہ مطالبے کو چھوڑ کر کسی اور کام میں مصروف نہ ہو جائے متعلقہ فرد کے شفع کا حق باطل نہ ہوگا اور وہ مطالبہ کر سکے گا۔ اگر فی نے بیان کیا ہے کہ یہ روایت دونوں میں سے صحیح تر ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفع کا حق شفع کیلئے بطور شفع کے ثابت ہوا ہے تاکہ اس سے متوقع نقصان دور کیا جاسکے، لہذا اسے سوچنے کی ضرورت ہوگی کہ آیا یہ گھر انہی قیمت پر خریدنا صحیح ہے اور آیا اس خریدار کا اس کے ہمسائے میں رہنا نقصان دہ ہوگا۔ یا نہیں، لہذا وہ اس مکان کو شفع کے ذریعے حاصل کرے یا وہ نقصان دہ نہ ہوگا تو وہ چھوڑ دے اور یہ بات بیع کا علم ہونے بغیر صحیح نہیں ہوتی اور مجلس میں سوچنے کی ضرورت اختیار دی ہوئی عورت اور خیار قبول والی صورت میں بھی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگی۔ روایت الاصل کی دلیل وہ روایت جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا۔

الشفعة لس وانثبا شفع کا حق اس شخص کو ہے جو فوراً اس کا مطالبہ کرے۔

نیز مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا

انما الشفعة كنشط عقال ان قید

مکانہ ثبتوا لا ذهب باندھ

اور بعض روایات میں ہے۔

انما الشفعة كحل عقال ان قید مکانہ

ثبت والا فاللوم عليه۔

شفع تو اسی کی گرہ مضبوط باندھنے کی طرح ہے کہ اگر اس کو اس کی

جگہ میں دیا جائے تو برقرار رہتا ہے ورنہ وہ چلا جاتا ہے

(شفع تو اسی کی گرہیں کھولنے کی طرح ہے کہ اگر اسے دہنی جگہ

باندھ دیا جائے تو فہماور نہ اس پر طاقت ہے۔)

۱۔ یہاں عبارت میں لم یطلب کے بعد "بلل ملاحظہ سو کاتب سے چھوٹ گیا ہے، ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

نیز اس لئے بھی کہ یہ ایک کمزور اور متزلزل ہونے والا حق ہے، کیونکہ یہ قیاس کے برخلاف ثابت ہوا ہے۔ وہ اس طرح کہ شفعہ کے ذریعے کسی چیز کو لینا ایک ایسے مال کا اس کے مالک کی مرضی کے بغیر زبردستی مالک ہونا ہے جو قابل عصمت (مفتض) ہے۔ ایک ایسے نقصان کے احتمال سے جس کا ہونا یا نہ ہونا یقینی نہیں لہذا جب تک فوری مطالبہ نہ کیا جائے یہ حق ثابت نہیں ہو سکتا۔

اس موقع پر کسی کو گواہ بنانا مطالبے کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے فوراً مطالبہ کیا اور کسی کو گواہ نہ بنایا تو دیانت کی رو سے اس کا مطالبہ صحیح ہوگا۔ گواہ بنانے کی ضرورت تو عدالت میں اس وقت پیش آتی ہے جب فریقین کا حالت انکار کروے اس لئے کہ ممکن ہے خریدار شفعہ کے مطالبے کی یا فوری مطالبے کی تصدیق نہ کرے تو اس صورت میں اسی کی بات معتبر ہو لہذا اس صورت میں وہ عدالت میں تصدیق نہ ہونے کی صورت میں ثبوت کے ساتھ اس کے اضرار کا مستحق ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے مطالبے کی صحت کیلئے اس کا ہونا شرط ہے۔ جیسے کہ اگر کسی نے کوئی گم شدہ چیز (اخذہ) اٹھائی تاکہ وہ اسے اس کے مالک تک پہنچا دے پھر وہ شے اس کے ہاتھ میں تھمت ہو گئی تو اس پر اللہ تعالیٰ اور اس کے درمیان کوئی تاوان نہیں، گواہ بنانے کی ضرورت تو صرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو لینے کی توثیق اور بصورت انکار فریقین کا رد کرنے کیلئے ہے، لیکن انہوں نے تاوان (عنوان) سے بری ہونے کو شرط قرار دیا ہے حتیٰ کہ اگر اس کے ساتھی نے اس ہارسے میں اس کی تصدیق کی اور پھر اس سے ضمان کا مطالبہ کیا تو اسے بالاجماع یہ حق حاصل نہیں اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

سر اگر اس نے فوراً مطالبہ کر دیا پھر اگر وہاں گواہ موجود ہوں تو وہ انہیں گواہ بنالے اور اپنے مطالبے کو پختہ کر لے اور اگر وہاں گواہ نہ ہوں اور وہ گواہوں کو بنانے کیلئے کسی کو بھیج دے تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ گواہ بنانا بوقت ضرورت اضرار مطالبہ کیلئے ہے تاہم فوری طور پر مطالبے کی روایت کی رو سے اس پر گواہ بنانا صحیح ہے۔ لہذا فوری روایت کے مطابق ضرورتاً اس کا یہ گواہ بنانا باطل ہوگا اور "مجلس کی روایت کے مطابق اگر وہ مجلس میں کھے کہ میرے لئے گواہ لائے جائیں تاکہ میں ان کو گواہ بنائوں پھر گواہ آئیں اور پھر وہ ان کو گواہ بنالے تو ایسا کرنا صحیح ہوگا اور مطالبہ پختہ ہو جائے گا، کیونکہ ابھی مجلس قائم ہے اور اگر اس مکان کے فروخت ہوئے کا پتہ چلے اور وہ کھے "الحمد للہ" میں نے اس کے شفعہ کا دعویٰ کر دیا یا وہ کھے "سبحان اللہ میں نے اس کے شفعہ کا دعویٰ کر دیا تو امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اس کے شفعہ کا حق بحال رہے گا، کیونکہ اس طرح کا کلام بات چیت شروع کرنے کیلئے برکت کے طور پر بولا جاتا ہے۔ لہذا یہ مطالبہ سے اس کے اراض کی دلیل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے سلام کیا یا چھینکنے والے کا جواب دیا تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ ایسا عمل نہیں ہے جو اس کے مطالبے سے اراض کی دلیل ہو۔ اسی لئے اس کے ذریعے اعتبار دی جاتی عورت (عمیرہ) کا اعتبار باطل نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ کس نے اسے خریدا ہے یا کہتے ہیں اسے فروخت کیا ہے، اس لئے کہ بعض لوقات انسان ایک شخص کی ہمسائیگی پر راضی ہوتا ہے، مگر دوسرے کی ہمسائیگی پر نہیں، اسی طرح اس کیلئے ایک قیمت قابل قبول ہوتی ہے، مگر دوسری نہیں۔ اس لئے اس بنا پر ہرانے کے ہارسے میں اور قیمت کے ہارسے میں پوچھنا مطالبے کی مبادیات میں سے ہے اس سے اراض کی دلیل نہیں۔ یہ حکم مجلس والی روایت کے مطابق درست ہے جبکہ فوری مطالبے والی روایت کی رو سے ان تمام صورتوں میں اس کے شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا کیونکہ اس سے بلا ضرورت فوری مطالبے سے انقطاع پیدا ہو جائے گا۔ اور اگر اسے مکان کی فروخت کے ہارسے میں بنایا گیا اور وہ اس وقت نماز کی حالت میں تھا اور اس نے نماز ہزاری رکھی تو شفعہ یا تو فرض نماز

میں ہوگا یا واجب یا سنت یا مطلق نفل نمازیں۔ اگر تو وہ فرض نماز میں ہو تو اس کے شفعہ کا حق باطل نہ ہوگا، کیونکہ اس کو تو حرام ہے، لہذا یہاں مطالبے کی تاخیر میں وہ معذور ہوگا۔ یہی حکم واجب نماز کا بھی ہے، کیونکہ عمل کی حد تک واجب نماز فرض نماز کے ساتھ ملتی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر وہ سنت نماز میں ہو تو سب بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ موکدہ سنتیں واجب کے حکم میں ہیں۔ خواہ نماز کی دور کھتیں ہوں یا ہار بیسے غصہ سے پٹے کی ہار رکھتیں ہیں۔ حتیٰ کہ اگر اسے دور کھتوں کے بعد بتا گیا تو اس نے دوسرے شفعے (جفت حصے) کو ساتھ ڈالیا تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ پوری نماز ایک ہی واجب نماز کے حکم میں ہے۔

لام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر شفعہ کو مکان کے فروخت ہونے کی اطلاع پہنچی پھر اس نے نماز جمعہ کی ہار رکھتیں لیا کیں تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا اور اگر اس نے اس سے زیادہ نماز لیا کی تو اس کے شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا، کیونکہ ہار رکھتیں ایک سلام کے ساتھ سنت ہیں، لہذا یہ ہار رکھتیں دور کھتوں کی طرح ہونگی۔ اور اس سے زیادہ نماز پڑھنا ممنوع نہیں ہے۔ لام محمد رحمہ اللہ نے اختیار دی ہوئی عورت (غیرہ) کے ہار سے میں نکھا ہے کہ اگر وہ نفل نماز میں ہو اور وہ دور کھتوں سے زیادہ نماز پڑھے تو اس کا خیار (اختیار) باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ نفل نماز کا ہر شفعہ (دور کھتیں) علیحدہ علیحدہ نماز کے حکم میں ہے۔

اسی طرح غائب شخص کو جب مکان کی فروخت کا پتہ چلے تو وہ مطالبے اور دوسرے کو گواہ بنانے کے معاملے میں حاضر شخص کی مانند ہوگا، کیونکہ وہ اس کے مطالبے پر قادر ہے جس کے ذریعے اس کا حق پختہ اور موکدہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح وہ گواہ بنانے پر بھی قادر ہے۔ جس کے ذریعے اس کا حق مزید موثق ہو جاتا ہے۔ اور اگر غائب شخص نے کسی کو اپنا وکیل بنایا تاکہ وہ اس کے لئے بذریعہ شفعہ وہ مکان حاصل کر لے تو یہ "وکالت" (توکیل) اس کا مطالبہ کرنے کی طرح ہے، کیونکہ کسی کو وکیل بنانے میں مطالبہ کرنا بھی ہے اور اس پر امانت بھی۔

پھر جب غائب شخص نے فوراً مطالبہ کر دیا اور اس پر گواہ بھی بنالیا تو اسے اس کے بعد اس کی مسامت کے مطابق ملت دی جانے گی تاکہ وہ پائے یا خریدار یا مکان تک آسکے اسے اس سے زیادہ ملت نہ جانے گی۔ اس لئے کہ اتنی ملت دینا ضرورت کی بنا پر ہے اور اس سے زیادہ ملت کی کوئی ضرورت نہیں۔

## ۲۔ طلب تقریر (باقاعدہ مطالبہ کرنا)

طلب تقریر (باقاعدہ مطالبے) کی شرط یہ ہے کہ وہ پہلے مطالبے اور گواہ بنانے کے فوراً بعد ہو۔ پھر جب اس نے سنتے ہی فوراً مطالبہ کر دیا اور اس پر فوراً کسی شخص کو گواہ بنالیا اور اس کے فوراً بعد وہ پائے یا مشتری (خریدار) یا مکان پر پہنچے، بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو، تو اس کا دعویٰ پختہ ہو گیا۔

طلب تقریر کی مزید تفصیل اسی طرح ہے کہ جیسے یا تو پائے کے قبضے میں ہوگی یا خریدار کے قبضے میں۔ اگر تو پائے کے قبضے میں ہو تو شفعہ کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو پائے سے مطالبہ کرے اور چاہے تو خریدار سے کرے اور چاہے تو مکان کے پاس آکر یہ مطالبہ کر دے۔

پائے اور خریدار سے مطالبہ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس کا طریق نزاع (خصم) ہے۔ پائے کے پاس قبضہ ہونے اور خریدار سے اس کا مالک ہونے کی بنا پر۔ اس لیے ان میں سے ہر ایک شخص اس کا دعویٰ اتنی طریق نزاع ہوگا، لہذا ان میں سے ہر ایک سے مطالبہ کرنا درست ہوگا۔ یہاں مکان کے پاس آکر مطالبہ تو وہ اس لئے کہ اس کے ساتھ اس کا حق متعلق ہے اور اگر وہ پائے اور مشتری میں سے کسی کے پاس گیا اور نہ ہی مکان کے پاس جا کر اس نے باقاعدہ مطالبہ

کیا مالک وہ اس پر قادر تھا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے مطالبے میں کوتاہی کی ہے۔ اور اگر وہ مکان خریدار کے پاس ہو تو وہ چاہے تو اس سے مطالبہ کرے اور چاہے تو مکان کے پاس آکر ایسا کرے۔ اس صورت میں وہ بائع سے مطالبہ نہ کرے، کیونکہ اس کی ملکیت ختم ہو جانے کی بنا پر وہ عدالتی طریق نزاع (خصم) ہونے سے خارج ہو گیا ہے اور اس پر اس کی ملکیت بھی نہیں رہی، لہذا وہ تو ایک اجنبی شخص کی طرح ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو خریدار کے پاس آکر مطالبہ کیا اور نہ ہی مکان کے قریب آکر ایسا کیا بلکہ وہ بائع کے پاس مطالبے اور گواہی کیلئے چلا گیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہاں اس کے اعراض کی دلیل پائی گئی ہے۔ جو حقیقت میں اس کی ضمانت ہی کا ایک ثبوت ہے۔ اور اگر بائع اور مشتری نے مکان کے عقدہ کسی اور جگہ جا کر اس کی فروخت کا معاملہ کیا تو شفعہ پر یہ ضروری نہیں کہ وہ ان کے پاس آئے بلکہ وہ مکان کے پاس جا کر مطالبہ کرے اور اس پر کسی کو گواہ بنائے، کیونکہ جب شفعہ مکان کے پہلو میں موجود ہو اور معاملہ کرنے والے دونوں افراد قائب ہوں تو مطالبے اور گواہی کیلئے مکان ہی متعین ہو جائے گا اور اگر اس نے وہاں مطالبہ نہ کیا اور وہ معاملہ کرنے والے دونوں فریقوں کے پاس چلا گیا تو چونکہ مطالبہ شفعہ سے اس کا اعراض پایا گیا ہے، لہذا اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ بائع یا مشتری یا مکان کے پاس جا کر اس کا مطالبہ کرنے پر قادر ہو، لیکن اگر اس کے اور ان لوگوں اور مکان کے درمیان کوئی رکاوٹ ہو۔ مثلاً کے طور پر ان کے درمیان کوئی خطرناک دریا یا دلدل والی زمین یا اسی طرح کا کوئی مانع موجود ہو تو اس مانع کے دور ہونے تک، فوری مطالبہ نہ کرنے کے باوجود اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔

اس مطالبے پر کسی کو گواہ بنانا اس کی درستگی کیلئے شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ طلب موأبت (فوری مطالبے) کی صحت کیلئے بھی یہ شرط نہیں۔ وہ تو انہار کی صورت میں مطالبے کو پختہ بنانے کیلئے ضروری ہے۔ جیسا کہ پہلے مطالبے میں بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح ”شیخ“ (فروخت شدہ شئی کا نام لینا اور اس کی حدود اور بعد کا ذکر کرنا بھی مطالبے کی صحت اور گواہی کیلئے شرط نہیں ہے۔ یہ ظاہر روایت کا قول ہے۔ امام ابو یوسف و رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ وہ شرط ہے، اس لئے کہ مطالبہ اسی وقت درست ہوتا ہے جب زمین معلوم ہو اور حدود اور بعد کا ذکر کیے بغیر زمین معلوم نہیں ہو سکتی، لہذا اس کے بغیر نہ تو مطالبہ کرنا درست ہے اور نہ ہی اس پر گواہ بنانا۔

## ج کیفیت طلب (مطالبہ کرنے کا طریقہ)

کیفیت طلب میں مشائخ کی عہادتوں میں اختلاف ہے محمد بن معاذ الرازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے یوں کرنا

چاہیے:

طلبت الشفعه اطلبها وانا طالبها

میں نے پہلے بھی شفعہ کا مطالبہ کیا ہے۔ اور میں اب بھی

مطالبہ کرتا ہوں اور میں اس کا مطالبہ کنندہ ہوں۔

حضرت محمد بن مسلم سے مروی ہے کہ یہاں کرنا چاہیے۔

میں شفعہ کا مطالبہ کیا۔

طلبت الشفعه

لقب ابو جعفر احمد والی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس بارے میں مطالبے کے الفاظ کا کوئی امتہار نہیں بلکہ اگر یہ مطالبہ ایسے الفاظ کے ساتھ کیا جائے جو مطالبے کے مضموم پر دلالت کرتے ہوں تو الفاظ چاہے جو بھی ہوں درست اور کافی ہو گئے، مثلاً کے طور پر وہ یہ کہے

میں نے شفعہ کا دعویٰ کیا۔ میں نے شفعہ کا سوال کیا

ادعيت الشفعه واسالت الشفعه.

اسی طرح کے دوسرے الفاظ جو مطالبے پر دلالت کرتے ہیں درست ہیں۔ یہی قول صحیح ہے، کیونکہ یہاں ضرورت مطالبہ کرنے کی ہے اور یہ مطالبہ ہر اس لفظ سے کیا جاسکتا ہے جو مطالبے کے مفہوم پر دلالت کرتا ہو خواہ اس کیلئے لفظ طلب (مطالبے) کا استعمال کیا جائے یا کسی اور لفظ کا۔

### حکم طلب (مطالبے کا حکم)

مطالبے کا حکم حق شفعہ کا استمرار (بہت ہونا) ہے۔ لہذا اگر شفعہ نے دو مرتبہ صحیح طریقے پر اپنا مطالبہ پیش کر دیا تو اس کا حق شفعہ اس طرح بہتہ اور مستحکم ہو جائے گا کہ اس کو بذریعہ شفعہ لینے کے عدالتی مطالبے میں تاخیر سے اس کا حق کبھی باطل نہ ہوگا۔ تاآنکہ وہ خود اپنی زبان سے اسی کو ساقط نہ کر دے۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور دوہیں سے ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے، اسی سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس نے قاضی کے ہاں مقدمہ دائر کرنے میں اتنی دیر کر دی کہ جتنی دیر میں وہ مقدمہ دائر کر سکتا تھا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اس بارے میں انہوں نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا اسی سے ایک روایت ہے کہ اس کیلئے وقت کا اندازہ قاضی کرے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مطالبے کے بعد ایک ماہ گزر گیا اور اس نے بلاعذر عدالت میں جا کر مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حق شفعہ شفعہ سے "ذبح ضرر" کیلئے ثابت ہوا ہے اور کسی انسان سے "ذبح ضرر" اس انداز سے کرنا درست نہیں ہوتا کہ وہ کسی اور کیلئے نقصان کا موجب ہو جائے۔ عدالت میں مقدمہ کرنے کے اس کے حق کو ہمیشہ تک برقرار رکھنے میں خریدار کیلئے نقصان ہے، اس لئے کہ وہ خرید کر دوہیں پر اکھاڑے جائے اور اور عمارت ڈھائے جانے کے خوف سے نہ تو عمارت بنا سکتا ہے اور نہ ہی کوئی درخت وغیرہ لگا سکتا ہے، جس سے اسے نقصان ہوگا جس کی بنا پر اس کیلئے وقت کا کوئی اندازہ مقرر کرنا ضروری ہے تاکہ اس سے اسے نقصان نہ ہو۔ لہذا ہم نے اس کیلئے ایک ماہ کی مدت مقرر کر دی ہے، کیونکہ یہ ادنیٰ ترین مدت ہے۔ پھر جب ایک ماہ گزر جائے اور وہ بلاعذر عدالتی مطالبہ نہ کرے تو چونکہ اس نے مطالبے میں کوتاہی کی ہے، لہذا اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ کا حق شفعہ اس کے دو مرتبہ مطالبہ کرنے سے ثابت ہو گیا ہے اور اس بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی حق کسی شخص کیلئے ایک مرتبہ ثابت ہو جائے تو وہ اس وقت تک باطل نہیں ہوتا جب تک اسے باطل نہ کیا جائے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ محض عدالتی مقدمہ میں تاخیر کرنا اس حق کا ابطال نہیں ہے جیسے کہ قصاص اور قرضوں وغیرہ کی وصولی میں تاخیر کا یہی حکم ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ و زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس سے خریدار کو نقصان ہوگا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب اسے یہ پتہ چل جائے گا کہ شفعہ شفعہ کے ذریعے اس اراضی کو حاصل کرنا چاہتا ہے تو ظاہر بات یہ ہے کہ وہ اس زمین میں گراںے جانے اور اکھاڑے جانے کے خوف سے عمارت بنانے اور پودے لگانے سے باز رہے گا، لہذا اگر اس نے ایسا کیا تو وہ درحقیقت اپنے آپ کو خود ہی نقصان پہنچانے والا ہے۔ لہذا اس نقصان کو شفعہ کے ذریعے وصولی پر معمول نہ کیا جائے گا۔ اسی لئے شفعہ کے غائب ہونے سے حق شفعہ باطل نہیں ہوتا اور وہاں یہ نہیں کہا جاتا کہ اس میں عمارت نہ بنانے اور پودے نہ لگانے میں خریدار کا نقصان ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔



## فصل مبطلات شفعہ (شفعہ کو باطل کرنے والے امور) کا بیان :

ثبوت کے بعد حق شفعہ کو باطل کرنے والے امور کے متعلق ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ لکھتے ہیں کہ جو امور حق شفعہ کو ثابت ہو جانے کے بعد باطل ہو کر رہتے ہیں ان کی دو اقسام ہیں

۱- اختیاری، ۲- ضروری۔

پھر اختیاری کی دو قسمیں ہیں

۱- صریح اور ۲ قائم مقام صریح (ازروئے ولایت، اشارہ)

۱- صریح کی صورت یہ ہے کہ شفعہ یہ کہے کہ میں نے حق شفعہ باطل کر دیا ہے یا میں نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے، یا میں نے تمہ کو اس سے بری کر دیا ہے یا میں نے اپنا حق چھوڑ دیا ہے وغیرہ۔ اس لیے کہ شفعہ کرنا اس کا حق ہے، لہذا وہ اس کی وصولی اور اس کو ساقط کرنے کا ہمارا ہے، جیسے کہ کسی کو عرض سے بری کرنا یا کسی کو قصاص سنا کرنا وغیرہ کے مسائل میں یہی حکم ہے۔ پھر خواہ شفعہ کنندہ کو مکان کے فروخت ہو جانے کا علم ہو یا نہ ہو۔ بشرطیکہ اس کا اپنے حق کو ساقط کرنا مکان کی فروخت کے بعد ہو اور۔ اس لئے کہ یہ اس کا اپنے حق کو صریح الفاظ میں ساقط کرنا ہے اور صریح الفاظ میں ساقط کرنے کی صورت میں "علم اور عدم علم" دونوں برابر ہوتے ہیں۔ جیسے کہ طلاق اور اپنے حقوق سے کسی کی برأت وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ بخلاف ازروئے ولایت اپنا حق ساقط کرنے کے، اس لئے کہ وہاں اس کا حق اسی وقت ساقط ہوتا ہے، جب اس کو علم ہو۔ دونوں میں فرق عقرب بیان کیا جائے گا۔

مکان کی فروخت سے قبل کسی کی حق شفعہ سے دست برداری درست نہیں ہوتی، کیونکہ یہ اس کے حق کا ساقط ہے اور اپنے کسی حق کا ساقط اس کے اثبات اور اس کے سبب کے پانے جانے سے قبل محال ہے۔ اسی طرح اگر اسے مکان کی فروخت کی خبر قبضت کا کچھ حصہ بنا کر قبضت کی کوئی ایک جنس بیان کر کے یا کسی اور کو خریدار ظاہر کر کے دی گئی اور اس نے اسے سہی کر اپنا حق شفعہ چھوڑنے کا اعلان کر دیا، مگر بعد میں اس کے برعکس ہتہ ہلا تو آیا اس کی دست برداری صحیح ہوگی یا نہیں، اس طرح کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ اگر تو اس حق سے دست برداری میں شفعہ کی غرض ختم نہ ہو تو اس کی اپنے حق سے دست برداری درست ہوگی اور اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس کی "غرض" ختم ہو جائے تو اس صورت میں اس کی دست برداری درست نہ ہوگی اور اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا، کیونکہ اگر اس کی غرض ختم نہ ہو تو اس کو جو خبر ملی ہے اس میں اور اس قبضت سے جس پر وہ فروخت ہوا ہے اس کی دست برداری اس کی غرض ایک ہونے کی بنا پر درست ہوگی۔ اور اگر اس کی دست برداری میں اس کی غرض ختم ہو جائے تو اس کی دست برداری اس کے مقصد کو حاصل کرنے والی نہ ہوگی جس کی بنا پر اس کی دست برداری درست نہ ہوگی۔

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان ہوگی مثال کے طور پر اگر اسے بنا یا گیا کہ یہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے۔ پھر اس نے اپنے حق سے دست برداری کا اعلان کر دیا۔ بعد ازاں ہتہ ہلا کہ وہ مکان تو دو ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے تو اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ یہاں اس کی اپنے حق سے دست برداری قبضت کو زیادہ سمجھنے کی وجہ سے تھی۔ تو جب دونوں میں سے کم قبضت پر اس کیلئے یہ مکان قابل قبول نہ تھا تو زیادہ قبضت پر تو بدرجہ اولیٰ اس کیلئے قابل قبول نہ ہوگا، تو اس طرح اس دست برداری سے اس کا مقصد حاصل ہو گیا جس کی بنا پر اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا

اور اگر اسے پتہ چلا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے، مگر بعد میں ظاہر ہوا کہ یہ مکان تو پانچ سو درہم میں گیا ہے تو اس کو حق شفعہ حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ اگر زیادہ قیمت کی بنا پر اس نے اپنے حق سے دست برداری ظاہر کی ہو تو یہ کم قیمت پر دست برداری کی دلیل نہ ہوگی، لہذا اس دست برداری سے اس کی غرض پوری نہ ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا اور اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے، مگر بعد میں پتہ چلا کہ یہ مکان تو ایک سو درہم میں فروخت ہوا ہے، اگر تو ان ایک سو درہم کی قیمت ایک ہزار درہم کے مساوی یا زیادہ ہو تو اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا اور اگر کم ہو تو ہمارے تخیل ائمہ کرام رحمہم اللہ کے نزدیک اسے حق شفعہ حاصل ہوگا امام زعفران رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں اسے حق شفعہ حاصل ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ درہم اور دینار فی الحقیقت دو مختلف جنسیں ہیں اور اشیاء کی بعض اوقات ایک جنس کی فراہمی اس کیلئے آسان اور دوسری جنس کی مشکل ہوتی ہے، لہذا یہاں اس کی حق سے دست برداری اس کی غرض کے حصول کا باعث نہ ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کا حق شفعہ بجا رہے گا۔ جیسے کہ اگر اسے خبر ملی کہ یہ مکان گندم کے عوض فروخت ہوا ہے اور وہ اس سے دست بردار ہو گیا بعد ازاں اسے پتہ چلا کہ وہ توجو کے بدلے فروخت ہوا ہے، جس کی قیمت گندم کی قیمت کے مساوی ہو تو اس کا یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ درہم و دینار ثمنیت (قیمت ہونے کے) حق میں ایک ہی جنس ہیں۔ کیونکہ وہ اشیاء کی قیمت ہیں اور ان کے ذریعے اشیاء کی ایک ہی طرح قیمت کا اندازہ کیا جاتا ہے یعنی کبھی تو درہموں کے ساتھ قیمت کا اندازہ کیا جاتا ہے اور کبھی دیناروں کے ساتھ۔ ان کے مابین فرق صرف اندازے کا ہے۔ کسی اور بات کا نہیں، لہذا کثرت اور قلت میں ان کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جیسے کہ اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم یا ایک سو درہم میں فروخت ہوا ہے اور وہ دست بردار ہو گیا پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو اس سے زیادہ یا اس سے کم قیمت پر فروخت ہوا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب اسے یہ بتایا گیا کہ یہ مکان گندم کے عوض فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہو گیا پھر اسے پتہ چلا کہ وہ توجو کے بدلے فروخت ہوا ہے جس کی قیمت گندم کی قیمت جتنی ہے یا کم یا زیادہ اس لئے کہ وہاں غرض مختلف ہو گئی ہے، کیونکہ گندم اور توجو علی الاطلاق دو مختلف جنسیں ہیں اور جنسوں کا اختلاف غرض (مقصد) کے اختلاف کا موجب ہوتا ہے، لہذا اس کی دست برداری درست نہ ہوگی۔

اور اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت کیا گیا ہے تو وہ اس سے دست بردار ہو گیا، پھر اسے پتہ چلا کہ وہ مکان تو کسی وزن کی جانے والی (مونوں) یا پاپ کر دی جانے والی اشیاء (مکمل) سے درہم و دینار کے سوا کسی مستکرب عددی (کئی کر دی جانے والی اشیاء) کے عوض فروخت ہوا ہے تو اس کا حق شفعہ قائم رہے گا اس لئے کہ وہ قیمت جس کے بدلے بیچ ہوئی ہے اگر وہ ذات الامثال میں سے ہو تو شفعہ اس جیسے چیز کے عوض اسے لے سکتا ہے، حالانکہ وہ اس سے مختلف جنس ہے جس کے بدلے فروخت کی اسے خبر دی گئی تھی۔ تو غرض مختلف ہو گئی، اور اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار تھد میں فروخت ہوا ہے، پھر وہ دست بردار ہو گیا۔ پھر اسے پتہ چلا کہ وہ مکان تو سامان کے بدلے فروخت ہوا ہے۔ پھر اگر اس کی قیمت ایک ہزار یا اس سے زیادہ ہو تو اس کی دست برداری صحیح ہوگی۔ اگر کم ہو تو دست برداری صحیح نہ ہوگی اور اسے شفعہ کا حق ہوگا کیونکہ شفعہ کی یہاں مکان کو سامان کی قیمت کے عوض لے سکے گا۔ اس لئے کہ اس کی کوئی مثل موجود نہیں اور اس کی قیمت درہم اور دینار ہیں، جس کی بنا پر اختلاف مقدار کی طرف راجع ہوگا پس وہ ایک ہزار، دو ہزار اور پندرہ سو قیمت کے مشابہ ہوگی، جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور اگر اسے بتایا گیا کہ نصف مکان فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہوگا پھر پتہ چلا کہ پورا مکان فروخت ہوا ہے تو اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا اور اگر اسے

بتایا گیا کہ پورا مکان فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہو گیا پھر پتہ چلا کہ اس نے تو نصف بیجا ہے تو اس کی دست برداری درست ہوگی اور اس کو شفعے کا حق نہ ہوگا۔ دونوں صورتوں میں یہی مشہور روایت ہے۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے برعکس فتویٰ بھی مروی ہے وہ یہ کہ نصف حصے میں دست برداری کل حصے میں دست برداری ہوگی اور پورے مکان میں دست برداری نصف مکان میں دست برداری نہ ہوگی، اس روایت کی دلیل یہ ہے، کہ نصف حصے میں دست برداری کی وجہ قیمت سے اس کا عاجز ہونا ہے تو جو شخص کم قیمت سے عاجز ہو وہ زیادہ قیمت سے تو بدرجہ اولیٰ عاجز ہوگا، جب کہ زیادہ قیمت سے عاجز ہونا کم قیمت سے عاجز ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ مشہور روایت کی دلیل یہ ہے کہ نصف حصے میں اس کی دست برداری کی وجہ اس کا حرکت کے نقصان سے بچنا ہے اور یہ بات پورے مکان میں نہیں پائی جاتی تو غرض مختلف ہو گئی، جسکی بنا پر اس کی دست برداری صحیح نہ ہوگی، لہذا اس کے شفعے کا حق بحال رہے گا اور جب اس نے پورے مکان سے دست برداری کا اہتمام کر دیا تو ضرورتاً وہ کچھ حصے سے بھی دست بردار ہو گیا، کیونکہ وہ کچھ حصہ پورے مکان میں داخل ہے۔ لہذا پورے مکان سے دست بردار ہونے والا نصف مکان سے دست بردار ہونے والا ہوگا اس لئے کہ حرکت ایک عیب ہے۔ لہذا بغیر عیب کے دست برداری عیب کے ساتھ بدرجہ اولیٰ دست برداری ہوگی۔ اور اگر اسے بیجا گیا کہ خریدار زید ہے۔ پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو عروہ ہے تو اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا کیونکہ دست برداری نقصان سے اس کی بنا پر ہے اور زید کے نقصان سے اس کا ہونا۔ عروہ کے نقصان سے اس ہونے کی دلیل نہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ لوگ ہمسائیگی میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، اور اگر اسے بتایا گیا کہ خریدار زید ہے تو وہ دست بردار ہو گیا۔ پھر پتہ چلا کہ وہ تو زید اور عروہ دونوں میں تو اسے عروہ کا حصہ لینے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اس نے زید کے حصے سے دست برداری کا اہتمام کیا ہے عروہ کے حصے سے نہیں، لہذا اس کے حصے میں اس کا حق شفعہ بحال رہے گا۔

اور اگر اسے بتایا گیا کہ یہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہو گیا پھر پانچ نے قیمت سے مزید پانچ سو درہم کم کر دیئے اور خریدار نے یہ کمی قبول کر لی تو اسے حق شفعہ حاصل رہے گا۔ اس لئے کہ قیمت میں کمی اصل حصہ کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے جس سے واضح ہوا کہ بیع پانچ سو درہم میں ہوئی تھی تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اگر اسے بتایا جائے کہ وہ مکان ایک ہزار میں فروخت ہوا ہے پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو پانچ سو میں فروخت ہوا ہے اور اگر اس نے یہ کمی قبول نہ کی تو شفعہ ثابت نہ ہوگا، کیونکہ جب تک قیمت میں کمی قبول نہ کی جائے اس وقت تک قیمت میں کمی درست نہیں ہوتی، تو چونکہ ایک ہزار سے کم قیمت میں فروخت ہونا واضح نہیں ہوا اس لئے شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

اور اگر شفیع نے مشتری کے خریدنے کے بعد اپنا وہ مکان فروخت کر دیا جس کی بنا پر وہ شفعہ کرنا چاہتا ہے تو کیا اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا؟ یہ صورت دو محال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو خریدار کی وہ بیع حسی ہوگی اور یا پھر اس میں ضرر خیار ہوگی؛ اگر تو وہ بیع حسی (Final) ہو تو پھر دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو اس نے پورا مکان فروخت کر دیا ہوگا یا پھر اس کا کچھ حصہ بیجا ہوگا۔ اگر تو اس نے پورا مکان فروخت کر دیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ حق شفعہ کا سبب اس کی ملکیت کا ہمانے میں ہونا ہے اور یہاں یہ صورت پائی نہیں رہی، خواہ اسے زیر شفعہ مکان کے فروخت ہونے کا علم ہو یا نہ ہو، کیونکہ مکان کی یہ فروخت صریح الطاف میں اپنا حق ساقط کرنے کے منہم میں ہے۔ اس لئے کہ کسی حق کے سبب کا باطل ہونا حق کا باطل ہونا ہے، لہذا اس میں علم ہونا اور نہ ہونا برابر ہوگا۔ پھر اگر وہ مکان کسی عیب کی بنا پر دو ٹوک دیا جائے کہ اس نے پتہ چلا کہ وہ ہارہ اس کی ملکیت میں آگیا خواہ بیجا نہ ہو یا حسی فیصلے کی بنا پر ہو یا بغیر عدالتی فیصلے کے مشتری نے بیعت ہارہ دست خیار ضرر کی بنا پر ہو یا تو اس کو شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لینے کا حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ اب اس کا

حق باطل ہو چکا ہے، لہذا وہ کسی نئے سبب کے بغیر نہ ٹوٹے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب شفیق نے اپنا مکان بیع فائدہ کے ساتھ فروخت کر دیا اور اس پر خریدار نے قبضہ کر لیا تو اس کے شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا، کیونکہ حق کا سبب، یعنی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا راکل ہو چکا ہے۔ پھر اگر اس نے بیع کو ختم کر دیا تو اس کو شفعہ کا حق نہ ہوگا کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اگر حق باطل ہو جائے تو نئے سبب کے سوا اس کا اعادہ نہیں ہوتا۔

اور اگر اس نے مکان کا کچھ حصہ فروخت کیا پھر اگر اس نے طبر منقسم حصہ فروخت کیا تو باقی حصے کی وجہ سے اس کو شفعہ کا حق حاصل رہے گا اس لئے کہ جو حصہ باقی ہے وہ ابتدائی طور پر شفعہ کے استحقاق کا سبب ہے تو اس حق کے بحال رہنے میں تو وہ بدرجہ اولیٰ سبب رہے گا۔ کسی حق کا بحال رہنا ابتداء اس کے ظاہر ہونے سے زیادہ آسان ہے، اور اگر اس نے کوئی معین حصہ، مثلاً کوئی کمرہ وغیرہ فروخت کیا تو اگر تو وہ اس مکان سے متصل نہ ہو جس کے شفعہ کا معاملہ ہے تو تب بھی یہ حکم ہوگا، کیونکہ سبب یعنی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا موجود ہے اور اگر وہ اس مکان سے متصل ہو جس میں شفعہ مقصود ہے اور وہ اس کی ہمسائیگی کی ساری حدود کو گھیر لے تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا کیونکہ ہمسائیگی ختم ہو چکی ہے اور اگر اس کی متصل حدود میں سے کوئی حد باقی رہی تو اس کا حق شفعہ بحال رہے گا کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔ اتنی مقدار اس کے استحقاق کیلئے ابتداء کافی ہے تو اس کے استحقاق کے بحال رہنے کیلئے تو بدرجہ اولیٰ کافی ہوگی۔

پھر اگر اس مکان میں "خیار شرط" ہو تو اگر "خیار شرط" بائع کیلئے ہو اور وہی شفیق ہو تو اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا، تا وقتیکہ وہ "بیع" کو جائز نہ کر دے، کیونکہ اس حق کا سبب، یعنی اس کی ملکیت کا اس کے ہمسائے میں ہونا، بھی یک قائم ہے۔ اس لئے کہ بائع کا خیال بیع کو اس کی ملکیت سے خارج ہونے سے روکتا ہے۔ پھر اگر اس نے خیال کی مدت میں شفعہ کا مطالبہ کیا تو اس سے اس کی بیع ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ شفعہ کا مطالبہ بیع میں اس کا اپنی ملکیت کو برقرار رکھنے کی دلیل ہے اور ایسا کرنا اس کا اپنے خیال کو ساقط کرنا اور بیع کو توڑنا ہے۔ اور اگر خیال "خریدار" کیلئے ہو تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ بغیر کسی اختلاف کے مذکورہ مکان اس کی ملکیت سے خارج ہو گیا ہے۔ جس کی بنا پر حق شفعہ کا سبب، یعنی اس کی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا باقی نہیں رہا ہے پھر اگر شفیق اس کا شریک (حصہ دار) ہمسایہ ہو اور اس نے اپنا وہ حصہ جس کی بنا پر وہ شفعہ کا مطالبہ کرنا چاہتا ہو فروخت کر دیا تو اسے ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کے مطالبے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اگرچہ دو اسباب میں سے ایک سبب یعنی حصہ داری کا سبب باطل ہو گیا ہے لیکن ابھی اس کا دوسرا سبب یعنی ہمسائیگی کا ہونا قائم ہے۔ اسی لئے وہ اس سے اس کا ابتدائی طور پر بھی مستحق ہے تو اس کے استحقاق کا برقرار رہنا تو بدرجہ اولیٰ درست ہوگا۔

پھر اگر خریدار نے شفیق کو کچھ مال دیکر صلح کر لی تو نہ تو صلح جائز ہوگی اور نہ ہی معاوضے پر اس کا حق ثابت ہوگا مگر اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ صلح کا باطل ہونا تو اس لئے ہے کیونکہ یہاں اس کے حق کا وجود معدوم ہے۔ وہ اس عرصہ کے شفیق کیلئے جو حق ثابت شدہ ہے وہ اس کے مالک ہونے کا حق ہے جو اس کے مالک ہو جانے کی ولایت (حق) سے عبارت ہے اور یہ شفیق کا طبر محسوس وغیرہ موجود حق ہے جو اسی کے ساتھ قائم ہے، اس لئے اس کے بدلے میں معاوضہ لینا صحیح نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر صلح باطل ہوگی اور اس کیلئے معاوضہ ثابت نہ ہوگا اور شفیق کے حق شفعہ کا بطلان اس لئے کہ اس نے صلح کر کے اپنے اس حق کو ساقط کر دیا ہے۔ تو اگرچہ یہاں صلح کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اس کا اپنے حق شفعہ کو ساقط کرنا درست ہوگا، کیونکہ اس کا صحیح ہونا کسی معاوضے پر موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ اموال میں سے ایک مال ہے جس کا عوض لونا درست نہیں، لہذا معاوضے کا ذکر کالعدم تصور ہوگا۔ بنا بریں یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے بلا معاوضہ اپنا حق چھوڑ دیا ہو اسی طرح اگر خاندان نے برتنی طلق کا اختیار دی ہوئی، بیوی (حمیرہ) سے کہا "تو مجھے ایک ہزار روپے کے بدلے

اختیار کر لے "تو عورت نے کہا "میں نے تجھے اختیار کیا" تو معاوضہ واجب نہ ہوگا، البتہ اس کا "حق خیار" ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی عین (نارود) نے کوئی بیوی سے، جب اسے اس کے نارود ہونے کا پتہ چلا، یہ کہا کہ تو مجھے ایک ہزار روپے کے عوض اختیار کر لے اور میرے نارود ہونے کی بنا پر نکاح کو فسخ نہ کر (۱) تو اس نے کہا "میں نے تجھے اختیار کیا تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا مگر معاوضہ ضروری نہ ہوگا۔ اسی طرح جان کی کفالت میں بھی حکم ہے کہ اگر اس نے معاوضہ لے کر اسے ساقط کیا تو اس کے بارے میں دو روایات ہیں۔ ایک روایت کی رو سے معاوضہ واجب نہ ہوگا اور اس کی کفالت باطل ہو جائے گی۔ جیسے کہ شفعہ میں ہے۔ دوسری روایت کی رو سے کفالت باطل نہ ہوگی۔ پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے کفالت کو معاوضہ لے کر ساقط کیا ہے۔ تو اگرچہ معاوضہ لینا صحیح نہیں، لیکن اس کا کفالت کو ساقط کرنا کسی معاوضے پر موقوف نہیں ہوتا۔ یادو سر، روایت کی دلیل یہ ہے کہ وہ تو اپنے اس حق کو معاوضے کے بغیر ساقط کرنے پر راضی نہیں ہو، لیکن چونکہ اس کا یہاں معاوضہ ثابت نہیں ہوا، لہذا اس کا یہ حق ساقط کرنا درست نہ ہوگا۔

### حق شفعہ کا بطریق ولالت اسقاط

حق شفعہ بطریق ولالت ساقط ہونے کی صورت یہ ہے کہ شفعہ کی جانب سے کوئی ایسی بات پائی جائے جو اس عہد (مسلطہ) اور خریدار کیلئے اس حکم کے اثرات پر اس کی رضامندی پر ولالت کرتی ہو تو چونکہ حق شفعہ صریح الفاظ میں اسقاط کے ساتھ ساقط ہو جاتا ہے تو اسی طرح اس کی رضامندی پر ولالت والے عمل سے بھی ساقط ہو جائے گا، جیسے کہ اگر شفعہ کو مکان کی فروخت کا پتہ چلا تو اس نے بعد از فوری مطالبہ چھوڑ دیا یا وہ اس مجلس سے کھڑا ہو گیا یا وہ مطالبہ کرنے کی بجائے کسی اور کام میں مشغول ہو گیا، مذکورہ دونوں اختلافی روایات کے مطابق، تو تب ہی حکم ہے، کیونکہ قدرت کے باوجود مطالبہ نہ کرنا اس مسلطہ (عہد) اور اس کے حکم پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے، جس کا فائدہ یہاں دشیل (خریدار) کو ہوگا۔ اسی طرح اگر شفعہ نے خریدار سے اس مکان کے کرائے کا جواز چاہا یا اس نے اسے اپنے لئے توثیق میں مانگا یا اس نے خریدار سے اس مکان کو کرائے پر طلب کیا یا اس نے اس زمین کو "مزارعت" پر یا مسلطہ پر حاصل کیا اور یہ سارے معاملات اس نے اس کو خریداری کا طعم ہونے کے بعد طے کیے ہوں تو اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا، کیونکہ یہ ساری باتیں اس کی رضامندی کی دلیل ہیں۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ جواز تاؤ کرنا (مسادت) اسے (خریدار) نے عہد (مسلطہ) کے ساتھ بطور مالک قبول کرنا ہے جو اس (خریدار) کی ملکیت پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ یہی حکم توثیق کا بھی ہے۔ کیونکہ توثیق (۲) اس شئی کو خریدار کی لاء کردہ رقم کے مساوی رقم کے عوض کسی کمی اور امتناع کے بغیر اس کا مالک ہونا ہے، جو اس کی ملکیت کی دلیل ہے۔ اسی طرح اس سے دو زمینیں لہارے یا مسلطہ پر مزارعت پر مانگنا اس کی خریداری کی ملکیت کو مستحکم کرنے والی بات ہے، جو خریدار کی ملکیت پر شفعہ کی رضامندی کی دلیل ہیں۔

اس صورت حال میں اور سابقہ صورت میں فرق یہ ہوگا کہ یہاں شفعہ کو بیع کا طعم کا ہونا شفعہ کے بطلان کیلئے ضرط ہے، اور صریح لفظوں میں "نارود" کو ساقط کرنے کی صورت میں یہ ضرط نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ صورت میں حق شفعہ کا اسقاط صریح الفاظ سے کیا جاتا ہے۔ اور اپنے حق کو ساقط کرنا نفس حق میں تصرف کرنا ہے، لہذا وہ صرف ثبوت کا۔ کاغذی ہوگا اور "نارود" طلاق یا طلاق کی آزمائی اور کسی کو فرض سے بری کرنا وغیرہ، جبکہ یہاں حق کا اسقاط بطریق

۱۔ یاد ہے، کہ قلماء نے ایسی صورت کو، جس کا فائدہ نارود (عین) ہو، جب اس کے عین ہوئے گا

یہ پہلے اب تک اس طرح کے کاغذی واقعے۔

۲۔ توثیق، عہد، لاء یا "عہد" ہے، جس میں خریدار "قیمت خرید" پر "بیع" کو آگے فروخت کر دے۔

ولایت، یعنی رضامندی کی ولایت کے ذریعے، ہوا ہے۔ حق کی جگہ میں تصرف کرنا، اس وقت تک رضامندی کی دلیل نہیں ہوتا جب تک اسے بیع ہونے کا ہت نہ ملے۔ اس لئے کہ کسی شئی پر رضامندی علم کے بغیر محال ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔ اور اگر اس نے نصعت حصہ میں اپنا حق شفعہ ساقط کیا تو اس کا پورے مکان میں شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا، کیونکہ جب اس نے نصعت حصے میں اپنے حق سے دست برداری کا اظہار کیا تو اسے دست بردار شدہ نصعت حصہ میں اس کا حق شفعہ صریح الفاظ سے ساقط ہو جائے گا جس سے اس کے باقی حصہ میں بھی حق شفعہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ مشتری (خریدار) پر اس حصہ (مائلے) کو خریدنے کے لئے کا حقدار نہیں ہے، اور پورے مکان میں اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے نصعت مکان میں شفعہ کا مطالبہ کیا تو کیا اس کی جائزہ دینا پورے مکان سے شفعہ سے دست برداری ہوگی؟ اس میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے مابین اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے حق سے دست برداری نہ ہوگی، مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا تمام مکان سے دست برداری تصور ہو گا تاہم اگر وہ اس سے قبل پورے مکان میں شفعہ کا مطالبہ کر چکا ہو مگر کسی اس بات کو خریدار نے تسلیم نہ کیا ہو تو اس وقت اس نے خریدار سے کہہ دیا ہو کہ ”تم مجھے نصعت حصہ اس ضرر پر دیدو کہ میں تمہیں باقی نصعت سوچنے ہوں“ تو ایسا کرنا اپنے حق سے دست بردار ہونا نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ جب اس نے نصعت حصے میں شفعہ کا مطالبہ کیا تو اس نے ”باقی حصے“ میں اپنے حق کو باطل کر دیا، کیونکہ اس نے قدرت کے باوجود اس میں مطالبہ کرنا جھوٹا ہے، جو اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ لہذا اس میں اس کا حق باطل ہو جائے گا نہ تو اس کا حق باقی نصعت حصے میں بھی باطل ہو جائے گا۔ تاکہ خریدار (مشتری) اس حصہ سے شفعہ لانی تقریر سے مشکل پیش نہ آئے، بلکہ اس صورت کے جب وہ اس سے قبل پورے مکان میں مطالبہ کر چکا ہو۔ سو کہ جب اس نے پورے مکان میں مطالبہ کیا تو اس نے پورے مکان میں اپنے حق شفعہ کو مستحکم کر لیا اور اس کا یہ قول کہ مجھے نصعت حصہ دیدو اس ضرر پر کہ باقی نصعت حصہ تمہیں سوچنا ہوں۔ اس کی جانب سے اپنے حق کی ”دست برداری“ نہ ہوگی، لہذا اس صورت کے جب اس نے ابتدا میں بات کی ہو کیونکہ ابھی تک اس کا حق مقرر نہیں ہوا تھا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا حق پورے مکان میں ثابت ہو چکا ہے، اور جب تک کہ نہ منہ ثابت ہو جائے تو اس کی جانب ساقط کئے بغیر یہ حق ساقط نہیں ہوتا اور اس میں کوئی بات نہیں پائی گئی، لہذا یہ ساقط حالت ہی برقرار رہے گی، یعنی اگر وہ چاہے تو پورے مکان بذریعہ شفعہ حاصل کر لے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ امام محمد رحمہ اللہ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس نصعت حصہ میں اس کی جانب سے مطالبہ نہ کرنا اپنے حق کو ساقط کرنے کی دلیل ہے، جیسا کہ ہم لوہر بیان کر آئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

### (ج) حق شفعہ کے ساقط ہونے کی ضروری صورت

اس کی ضروری صورت یہ ہے کہ شفعہ دوسرے مطالبہ کرنے کے بعد، مگر مکان کو شفعہ نہ کر دیا ہو یعنی سے قبل موت ہو جائے تو اس سے اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی موت سے اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا اور اس کے ورثہ کو اسے لینے کا حق ہوگا۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ آیا اختیار شفعہ وراثت میں آگے منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔ ہمارے نزدیک منتقل نہیں ہوتا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک منتقل ہو جاتا ہے۔ اس پر پوری بحث وہی ہے جسے خیار شرط پر بحث ہے، جس کا مختصر کتاب البیوع میں ذکر آئے گا۔ اسی طرح حق شفعہ خریدار کی وفات سے بھی ساقط نہیں ہوتا، بلکہ شفعہ اس کے وارثوں سے وہ مکان لے سکتے ہیں، کیونکہ شفعہ کرنا خریدار کے خلاف اس کا ثابت شدہ حق ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ وہ اس کو ملک بنانے پر مجبور ہے، لہذا اس

کے وفات پانے سے یہ حق ساقط نہیں ہوگا، جیسے کہ عیب کے ذریعے جع کو روکنے کا یہ حکم ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## فصل۔ مشفوع فیہ (جس شئی میں شفعہ کیا گیا ہو) کا مالک بننے کا طریقہ

اس کے متعلق ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ مشفوع فیہ (جس میں شفعہ کیا گیا ہو) کے حصول ملکیت سے وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور یہی شفعہ کے ذریعے کسی شئی کو لینے کا مفہوم ہے اور اس کو لینے سے قبل شفعہ کی اس پر کوئی ملکیت نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو اسے لینے کا محض حقدار بننا ہے لہذا اس کے لینے سے قبل اس شئی کی ملکیت خریدار کی ہوتی ہے، کیونکہ اس میں اس کی ملکیت کا سبب، یعنی اس کا مکان کو خریدنا پایا گیا ہے، جس کی رو سے اسے اس مکان میں عمارت بنانے، پردے لگانے، عمارت کو گرانے، پردوں کو اکھیرٹے اور پلے کرانے پر دیے کا حق ہوگا، نیز اس کا کرایہ اور انگوڑوں کی بیلیوں وغیرہ کا پل کمانے کا بھی اسے حق حاصل رہے گا۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق حاصل ہوگا کہ وہ اسے ہا ہے تو فروخت کرے، صبر کرے یا اس کے بارے میں وصیت کرے اور اگر اس نے ان میں سے کوئی معاملہ کیا تو اس کا وہ تصرف نافذ ہو جائے گا۔ البتہ شفعہ کو شفعہ کے ذریعے اسے لے کر ان تمام تصرفات ختم کرنے کا حق حاصل ہوگا کیونکہ اس کا حق خریدار کے تصرف سے مقدم ہے، لہذا اس کا یہ حق اس کے تصرفات کے لزوم سے مانع ہوگا۔

اور اگر خریدار نے اس جگہ کو خرید کر مسجد یا مقبرہ بنادیا تو شفعہ کو حق ہوگا کہ وہ اس مکان کو حاصل کر کے خریدار کے تمام تصرفات کو منسوخ کر دے۔ الاصل میں یہی قول مذکور ہے۔ الحسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ خریدار نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے، لہذا وہ نافذ ہو جائے گا، جیسے کہ اگر اس نے یہ مکان فروخت کر دیا البتہ بیع وغیرہ قسم کے تصرفات منسوخ ہو جانے کے بعد ٹوٹنے (انقضاء) کا احتمال رکھتے ہیں، لہذا اس کا یہ تصرف نافذ تو ہو مگر لازم نہیں ہوا۔ جبکہ بعض تصرفات ایسے ہیں جو ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتے، جیسے کہ غلام کی آزادی، لہذا غلام ہونے ہی اس کا لزوم ہو جائے گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ ”جع“ سے شفعہ کا جو حق متعلق ہے وہ اس کے مسجد ہونے سے مانع ہے، کیونکہ مسجد وہ جگہ ہے جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہو، اور کسی بندے کے حق کا اس کے ساتھ متعلق ہونا اس کے خالص اللہ تعالیٰ کیلئے ہونے سے مانع ہے، لہذا اس کا یہ حق اس کے مسجد ہونے سے مانع ہوگا، اور شفعہ کو دوست شدہ مکان بذریعہ شفعہ لینے کا حق حاصل رہے گا کیونکہ جع میں اس کا سبب، یعنی اس کی ملکیت کا برسانے میں ہونا اس میں اس کی شرکت کا ہونا پایا گیا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکان خرید اور اس کا کوئی شفعہ ہو پھر اس مکان کے پہلو میں کوئی اور مکان فروخت ہوا تو خریدار نے اس میں شفعہ کا مطالبہ کر دیا اور اس کے حق میں فیصلہ ہو گیا، پھر سابق مکان کا شفعہ آگیا تو اس مکان میں، جو اس کے برسانے میں ہے، اس کے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، مگر دوسرے مکان کی ملکیت بدستور خریدار کے پاس رہے گی۔ شفعہ کیلئے تو اس حق کا ہونا ظاہر ہی ہے۔ رہا خریدار تو اس کیلئے اس لئے کہ مکان کی دوست اور شفعہ کے فیصلہ کے وقت اس کی برساگی ثابت تھی، مگر اس کی یہ ملکیت بعد میں شفعہ کے اس مکان کو بذریعہ شفعہ لے لینے سے باقی نہ رہی تاہم اس سے اس کے حق میں سابق فیصلے کا باطل ہونا لازم نہ آئے گا اس لئے کہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کی ملکیت کا برسانے میں ہونا ثابت نہیں تھا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے مکان خرید اور اس کا کوئی شفعہ ہو اور اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہو گیا، پھر اس نے اپنا وہ مکان جس کے بدلے اس نے شفعہ کا مطالبہ کیا تھا، دوست کر دیا تو اس سے اس کے حق میں شفعہ کا دعویٰ فیصلہ کا عدم نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے یہاں کیا تو اسی طرح یہاں بھی

یہ حکم ہو گا اور اگر شفیق دو مکانوں کا ہمسایہ ہو اور پھر ساڑھ صورت پیش آجائے تو اس کے حق میں پہلے مکان کے پورے اور دوسرے کے نصف حصہ کا فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ وہ پہلے مکان کا خاص ہمسایہ ہے جس کی بنا پر وہ اس کے شفعہ کا خصوصی حقدار ہے، جبکہ اس کے اپنے مکان کا خریدار اس کے ساتھ مل کر دوسرے مکان کا دوسرا ہمسایہ ہے، وہ اس کے شفعہ میں شریک ہو گا۔ اور خریدار کی خریداری سے شفعہ میں اس کا حق باطل نہ ہو گا۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ بات اس کے حق کے منافی نہیں، بلکہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں وہ اس کے حق کو مزید پختہ کرتا ہے۔

لام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے مکان کا نصف حصہ فروخت کیا، پھر اس نے باقی نصف حصہ کسی اور شخص کو بیچ دیا۔ اور اس پر پہلے خریدار نے شفعہ کا دعویٰ کیا تو اشتراک کی بنا پر اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کر دیا جائے گا پھر اس کے ہمسائے نے دونوں حصوں میں شفعہ کا دعویٰ کر دیا تو اس (ہمسائے) کو مکان کے پہلے حصے میں تو شفعہ کا حق ہو گا، مگر دوسرے نصف حصہ میں نہیں، کیونکہ وہ پہلے نصف حصہ میں تو ہمسایہ ہے، جس کی بنا پر وہ اسے بذریعہ شفعہ حاصل کر لے گا، جبکہ پہلے حصے کا خریدار دوسرے نصف حصے کی فروخت کے وقت اس کا حصہ دے گا۔ اس لئے کہ خریداری کے باعث پہلے نصف حصہ میں اس کا حق ملکیت ثابت ہو گیا ہے اور پہلے نصف حصہ میں شفیق (ہمسائے) کے حق کا ثابت ہونا، اس میں خریدار کی ملکیت کے اثبات سے مانع نہیں۔ جس کی بنا پر وہ دوسرے نصف حصے کی فروخت کے وقت اس کا حصہ دار تھا اور حصہ دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے نصف حصہ خریدا پھر باقی نصف حصہ کسی اور شخص نے خریدا، مگر اس نے اس کو لینے کیلئے حق شفعہ کا مطالبہ نہ کیا یہاں تک کہ اس کے ہمسائے نے برائے شفعہ اس سے نصف لول کا مطالبہ کر کے اسے لیا۔ تو اس صورت میں وہی ہمسایہ اس دوسرے حصے کو لینے کا بھی حقدار ہو گا، کیونکہ اگرچہ خریدار کیلئے دوسرے نصف حصہ میں حق شفعہ ثابت ہو گیا تھا، لیکن ہمسائے کے بذریعہ شفعہ اسے لینے سے اس کا حق باطل ہو گیا ہے۔ تو اس کا شفعہ میں بھی حق باطل ہو جائے گا۔ ورنہ کسی شخص نے کوئی مکان وراثت میں پایا۔ پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا، اور اس نے بذریعہ شفعہ اسے لیا۔ پھر اس کے پہلو میں دوسرا مکان فروخت ہوا، تو اس نے اسے بھی بذریعہ شفعہ حاصل کر لیا۔ بعد ازاں اس کے مکان کا کوئی ورثہ نقل آیا اور اس نے اس مکان کے شفعہ کا مطالبہ کر دیا تو وہ مکان کے شفعہ کا ورثہ تیسرے مکان کے شفعہ کا حقدار ہو گا۔ کیونکہ اس استحقاق سے ثابت ہو گیا کہ وہ مکان جس کے ذریعے اس نے دعویٰ شفعہ کیا تھا وہ کسی اور کا تھا، تو اس سے پتہ چلا کہ اس نے دوسرا مکان بغیر حق کے لیا ہے، کیونکہ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ اس کا ہمسایہ نہ تھا، لہذا وہ دوسرے مکان میں شفعہ کا مستحق ہو گا، جبکہ وارث تیسرے مکان کے شفعہ کا حقدار ہو گا۔ کیونکہ جب یہ تیسرا مکان فروخت ہوا تو اس وقت اس مکان کی ملکیت وارث کے پاس ثابت تھی۔ لہذا شفعہ کا سبب یعنی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا پایا گیا ہے۔ بعد ازاں اس کا استحقاق باطل ہو گیا، مگر ملکیت کا بطلان شفعہ کے بطلان کو مستلزم نہیں ہوتا، ور شفیق کو یہ حق نہ ہو گا کہ وہ خریدار کی تقسیم کو باطل کر دے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے نصف مکان کسی شخص سے بغیر حصے کی تقسیم کے خریدا اور پھر خریدار نے بائع سے اسے تقسیم کر دیا۔ پھر شفیق آگیا، تو مکان کی تقسیم حسی ہو گی۔ شفعہ کنندہ کو اس کے باطل کرنے کا حق نہ ہو گا تاکہ وہ غیر منقسم نصف حصہ لے۔ پھر خواہ یہ تقسیم عدالتی ذریعے ہوئی ہو، یا غیر عدالتی طریقے سے، کیونکہ تقسیم قبضے کے پورا ہونے سے عملت ہے۔ اسی لئے کسی ایسی شے کا حقدار نہ ہو جو غیر منقسم (مشارع) مگر تقسیم کا احتمال رکھتی ہو درست نہیں ہوتا۔ کیونکہ قبضہ کرنا حقدار کے درست ہونے کی شرط ہے اور شیعہ کی صورت میں پورا قبضہ نہیں ہو سکتا۔ پھر جب تقسیم قبضے کے مکمل ہونے سے تعلق رکھتی ہو تو شفیق اس کے قبضے کو باطل کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ مثال کے طور پر کسی نے کوئی مکان خرید اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا بعد ازاں اس کا شفیق آگیا اور اس نے کہا کہ وہ



اس کے قبضے کو توڑ دے تاکہ وہ اسے (بائع سے ملے سکے۔ تو اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ تو جب وہ قبضے کو توڑے گا حق نہیں رکھتا تو وہ شئی جو قبضے کے مکمل ہونا سے تعلق رکھتی ہے یعنی اس شئی کی تقسیم اس کو باطل کرنے کا تو اس پر درجہ اولیٰ حق نہ ہوگا۔

بغلاف اس صورت کے جب یہ مکان دو افراد کو درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے کسی شخص کو اپنا حصہ فروخت کر دیا، پھر خریدار نے اپنے اس حصہ دار سے، جس نے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا اپنا حصہ تقسیم کر دیا، پھر شفعہ آگیا تو اسے تقسیم کو توڑنے کی اہازت ہوگی، اس لئے کہ وہاں تقسیم قبضے کا حصہ نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ تو بیع کے ابتدائی احکام میں سے ہے اور یہ پہلی بیع جس طرح ملکیت کو ثابت کرتی ہے۔ اسی طرح وہ مشاع (غیر منقسم شئی) میں تقسیم کو واجب کرتی ہے، اور پہلی بیع اس خریدار کے ساتھ نہیں ہوتی، جس نے اس کو تقسیم کر دیا ہے، لہذا بیع تقسیم حصہ (مساکنے) کے حکم میں سے نہ ہوگی۔ بلکہ اس شئی کی ملکیت کے حکم میں سے ہوگی اور صرف ملکیت کے حکم میں سے ہے، جس کو شفعہ باطل کرنے کا حق رکھتا ہے جیسے کہ جب اور بیع کا یہی حکم ہے اور شفعہ کو یہ حق ہی حاصل ہے کہ وہ اس نصف حصہ کو بھی لے لے جو مشتری (خریداریلئے) بذریعہ شفعہ لیا ہے۔ خواہ مشتری کا حصہ شفعہ کی طرف ہو یا دوسری جانب، اس لئے کہ شفعہ اس نصف حصہ میں واجب ہوا ہے، جو "خریداریلئے" ہے۔ اور یہ خریدار ہوا "حصہ دہی" ہے جو مشتری کے پاس ہے۔ اس لئے کہ تقسیم کسی شئی کو خاص کو کرنے (الفاظ کے عبارت سے۔

اور اگر بائع کا حصہ شفعہ کی جانب ہو پھر اس نے تقسیم کے بعد شفعہ کی طرف سے پہلا شفعہ کرنے سے قبل اسے فروخت کر دیا اور پھر شفعہ نے شفعہ کا مطالبہ کر دیا اور عدالت (قاضی) نے "دوسرے شفعہ کا فیصلہ دینا چاہیے تو وہ بائع کے نصف حصے کو شفعہ اور خریدار کے مابین (نصف نصف) قرار دے اور پہلے شفعہ کا فیصلہ شفعہ کے حق میں کر دے جس کے پاس نصف خریدار ہوا حصہ ہے کیونکہ شفعہ مشتری کے ساتھ مل کر بائع کے اس نصف حصے کے دو حصے ہیں اور شفعہ نصف خریدار سے ہونے حصہ کا واحد ہر ایک ہے۔ اور اگر قاضی نے ابتدا ہی شفعہ کے حق میں پہلے شفعہ کا فیصلہ کر دیا تو وہ دوسرے حصہ کے شفعہ کا بھی اسی کے حق میں فیصلہ دیدے۔ کیونکہ جب اس نے اس قبضے پہلے شفعہ کا فیصلہ دیدیا تو اس نے خریدار کے حق ہر ایک کو ختم کر دیا۔ جس کی بنا پر اسے شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لینے کا حق نہ رہا۔

اور شفعہ کو "خبر از دست" یا "خبر از دست" کی بنا پر اس مکان کو واپس کر سکتا ہے اسی طرح مشتری کو پوری قیمت کی وصولی تک اس کو اپنے پاس روک رکھنے کی اہازت ہے۔ اس لئے کہ جب اس کی ملکیت اس مکان میں ایک بدل (مساکنے) کے عوض ثابت ہوتی ہے تو گو کہ اس کا شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لوٹنا اسے خریدنا ہے، لہذا اس میں بیع و فراء کے احکام کا لانا رکھا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## فصل: شفعہ کے ذریعے مالک بننے کے طریقے اور اس کی کیفیت کی تفصیل

شفعہ کے ذریعے کسی شئی کا مالک بننا دو طرح سے ہوتا ہے۔ یا تو یہ کہ "خریدار" خود ہی وہ شئی شفعہ کو سوسدے اور یا پھر عدالتی فیصلے کے ذریعے وہ اسے حاصل کر لے۔

۱۔ تو مشتری کو دوسری شئی کے سوا کوئی اور یہ طریقہ تو ظاہر ہے، کیونکہ اس صورت میں اس مکان کا لوٹنا مشتری کی طرف سے اولیٰ ذوقی سے اس کو نہ آپ دینے اور اس "معاوضے" کے بدلے "تبادلہ" جو شفعہ نے لے دیا ہے۔ یعنی اس کی قیمت نہ دینا ہی لازم ہے۔ کیونکہ خریداری اس شئی کی ملکیت کے حصول کا ذریعہ ہے۔ رہا عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کا مالک بننا تو اس پر ہماری بحث نہیں ممانعت کے تحت ہوگی۔

- (الف) شفعہ کے عدالتی فیصلے کے ذریعہ اس کے مالک ہونے کی کیفیت  
 (ب) عدالتی فیصلے کے ذریعہ شفعہ کے جواز کی شرائط۔  
 (ج) شفعہ کے عدالتی فیصلے کا سوزن و وقت۔  
 تفصیل حسب ذیل ہے

## الف۔ عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کے مالک ہونے کی کیفیت

”بیع“ (زر و روخت شئی) دو مال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو وہ ہائغ کے قبضے میں ہوگی یا پھر خریدار کے قبضے میں۔ اگر تو وہ ہائغ کے قبضے میں ہو تو اگر کسی نے لکھا ہے کہ جب قاضی شفعہ کا فیصلہ کرے گا تو وہ پہلے ہائغ اور مشتری کے درمیان اس بیع کو توڑے گا جو ان دونوں کے درمیان منحہ ہوئی تھی۔ یہی ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ کا مشورہ قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی اس بیع کو ختم نہیں کرے گا۔ اس قول کی تصریح میں مشائخ کما بین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس بیع کو ختم نہ کرے بلکہ اس ”عقد (صفہ) کو شفعہ کی جانب پیر دے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ اس بیع کو توڑ دے جو ہائغ اور مشتری کے درمیان جاری ہوئی ہے۔ اور شفعہ کیلئے وہ دوسری بیع منحہ کرے۔ گویا کہ ہائغ کی جانب سے یہاں دو ”ایجاب“ (بمقابلہ قبول) تھے۔ ایک خریدار کے حق میں اور دوسرا شفعہ کے حق میں، تو جب قاضی نے شفعہ کا فیصلہ کیا تو اس نے اس ایجاب کو قبول کر لیا جو شفعہ کے حق میں ہوا تھا اور اس ایجاب کو توڑ دیا جو خریدار کے ساتھ ہوا تھا، خواہ ”خریدار“ نے اس ایجاب کو جو اس کے حق میں ہوا تھا، قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

جو مشائخ اسی ایجاب (عقد) کو پیر دینے (توہل ہلکے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیع ٹوٹ گئی تو اس کی بنیاد پر بذریعہ شفعہ اس جگہ کو لوٹانا ممکن ہو گا۔ اس لئے کہ بیع کا ہونا شرائط شفعہ میں سے ہے۔ تو جب وہ بیع ہی نہ رہی تو اس کا لوٹنا مشکل ہو گا۔ دوسرے طریق کی دلیل یہ ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے بیع کے ٹوٹ جانے کی تصریح کی ہے اور اس قیاس اور احکام شفعہ کا اٹھانا ہے۔ پہلے کہنے کی مزید تصریح اس طرح ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ہائغ اور خریدار کے مابین بیع ٹوٹ گئی ہے۔ یہ اتفاق اس باب میں ”نفس“ صریح ہیں۔ درجی عقلی دلیل (قیاس) تو وہ دو طرح سے ہے: اول اس حدیث کہ قاضی نے جب خریدار کے قبضے سے قبل شفعہ کا فیصلہ کر دیا تو گویا خریدار (مشتری) اس بیع پر قبضہ کرنے سے قاصر رہا ہے اور خریدار کا بیع پر قبضے کا مہربان ہونا بیع کے بطلان کا موجب (سبب) ہے، کیونکہ ایسی بیع بے فائدہ ہے، جیسے کہ اگر بیع قبضے سے قبل بیک ہو گئی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ ثانیاً اس طرح کہ شفعہ کے ذریعے اس شئی کو لینے سے قبل اس کی ملکیت خریدار کے پاس تھی کیونکہ، جیسا کہ ہم انہیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اس کے حق میں ملکیت کے دلائل پائے گئے ہیں، اور اگر اس کی ملکیت شفعہ کی جانب پھر گئی تو اس کی ”خریدار“ کیلئے ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ احکام بیع سے استدلال اس طرح ہے کہ شفعہ کو حق حاصل ہے کہ اگر وہ چاہے تو وہ اس مکان کو ”خیار رویت“ کے تحت اس شخص کو واپس کر سکتا ہے جس سے اس نے اس مکان کو لیا ہو، اور اگر وہ اس نے ملے واپس کر دیا تو اس سے مشتری کے ساتھ ہائغ کی بیع بھال نہ ہوگی اور اگر یہ عقد (صفہ) شفعہ کی جانب پھر جاتا تو اس سے لاتعداد دوبارہ خریدار کی خریداری بھال ہو جاتی مگر ایسا نہیں ہوا اس لئے کہ حق ملکیت میں یہ تبدیلی شفعہ کے حقوق کی رعایت رکھنے کی ضرورت کی بنا پر ہے۔ اور جب اس نے اس شئی کو واپس کر دیا تو یہ ضرورت ختم ہو گئی اس لئے مناسب یہ تھا کہ اس کی خریداری بھال ہو جاتی۔ علاوہ انہیں اس لئے بھی کہ اگر صرف اس کی طرف ملکیت تبدیل ہو جاتی تو اس صورت میں مشتری شفعہ کا ذلیل قرار پاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا عقد (معاملہ) اسی کے ساتھ ہے اور اگر ایسا ہوتا تو شفعہ کو ”خیار رویت“ حاصل نہ ہوتا وجہ یہ ہے کہ اگر خریدار

فصل سے قبل دیکھا ہو اور وہ اس پر راضی ہو تو اس کو خیار رویت حاصل نہیں ہوتا اور یہ خیار رویت وکیل کے دیکھنے اور اس کے راضی ہونے سے بھی باطل ہو جاتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب یہ بیع "میں موئل (قیمت کی تاخیر سے ادا کیگی) کی صورت میں ہوئی تھی۔ پھر شفیع نے چاہا کہ وہ اسے فوراً لے لے، تو اسے فوری قیمت کے عوض اسے لینے کی لہذا ہے۔ اور اگر یہ "تھ" (صفحت) اس کی طرف منتقل ہوا ہوتا تو وہ "اور قیمت" کے عوض ہی لے سکتا۔ اسی طرح اگر اس نے اس مکان کو اس شرط پر لیا کہ بیع کے وقت بائع قیمت سے بری الذمہ ہے۔ بعد ازاں اسے شفیع نے لے لیا اور اس میں کوئی عیب پایا تو وہ اس کو اسی کے پاس واپس کر سکتا ہے، جس سے اس نے اسے لیا ہو۔ اور اگر یہ "تھ" اس کی جانب تبدیل ہوا ہوتا تو یہاں شفیع کو حق واپسی حاصل نہ ہوتا۔ جیسے کہ زیر نظر صورت میں خریدار کو یہ حق حاصل نہیں۔ یہ تمام احکام (مسائل) اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شفیع سے مشتری کے ساتھ بیع ٹوٹ جاتی ہے۔ اور اس زیر شفعہ شئی کو شفیع نے سرے سے "کباب" کے ذریعے لوٹا ہے۔ اس لئے کہ ساجر تھ ٹوٹ گیا ہے اور وہ اس نے "تھ" کے ساتھ اسے لوٹا ہے جو بائع اور شفیع کے درمیان ملے پائے ہوئے اس کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم از قبل بیان کر آئے ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر بیع مشتری (خریدار) کے قبضے میں ہو تو وہ اس سے لے لے اور اس کو قیمت دیدے اور زیر نظر صورت میں ساجر بیع صحیح تصور ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں مالک بننا خریدار کے غلط "چاہا گیا ہے تو یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے کہ اس نے اسے اسی سے خریدا ہے۔

پھر جب اس نے مکان "بائع" کے قبضے سے لیا تو وہ اس کی قیمت ادا کر دے، اس صورت میں اس کی ذمہ داری اسی پر ہوگی اور خریدار بائع سے اگر اس نے نقد قیمت ادا کی ہو قیمت واپس لے لے اور اگر شفیع نے بیع مشتری کے ہاتھ سے لیا ہو تو وہ قیمت مشتری کو ادا کر دے اور اس کی ذمہ داری اسی پر ہوگی۔ اسی لئے کہ ذمہ داری (تھ) کسی استحقاق کے وقت قیمت لینے رجوع کرنے کے حق کا نام ہے، لہذا یہ ذمہ داری اسی پر ہوگی جس نے قیمت وصول کی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر خریدار نے نقد قیمت ادا کی ہو مگر مکان پر قبضہ نہ کیا ہو تا آنگہ ان دونوں کی موجودگی میں شفیع کے حق میں عدالت نے فیصلہ دے دیا تو اس صورت میں شفیع مکان بائع سے لے اور نقد قیمت "خریدار" کو ادا کرے اور اس کی ذمہ داری "خریدار" پر ہوگی۔ اور اگر خریدار نے قیمت نقد لوٹنے کی ہو تو شفیع قیمت بائع کو ادا کرے اس صورت میں ذمہ داری اسی پر ہوگی، کیونکہ جب اس نے بائع کو نقد قیمت ادا کر دی تو اب بائع کی اس پر قطعاً ملکیت باقی نہیں رہی اور اب وہ اس کا مالک نہیں رہا ہے۔ اور ایسا نقد قیمت کی وصولی لینے اس کے بیع کو روک رکھنے کے حق کے بطلان لینے بھی ضروری ہے۔ تو چونکہ اس صورت میں یہ فیصلہ خریدار کے غلط ہے۔ لہذا قیمت کی وصولی کا اسی کو حق ہو گا اور ذمہ داری بھی اسی پر ہوگی۔ اور اگر خریدار نے قیمت نقد لوٹنے کی تو بائع (فروخت کنندہ) اس شئی کو روک رکھے گا حق وار ہے، جس کی بنا پر شفیع کا مکان پر قبضہ ممکن نہ ہو گا تا وقتیکہ وہ بائع کو اس کی نقد قیمت ادا نہ کر دے اور ذمہ داری بھی بائع پر ہوگی۔

### (ب) عدالتی فیصلے کے ذریعے جواز شفعہ کی شرائط

شفعہ کے عدالتی فیصلے کے درست ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس کے غلط فیصلہ دیا جا رہا ہو (مشتفی علیہ) وہ عدالت میں موجود ہو، اس لئے کہ کسی غیر حاضر شخص کے غلط فیصلہ دینا جائز نہیں۔

اس اجمال کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ بیع یا تو بائع کے قبضے میں ہوگی یا پھر خریدار کے قبضے میں۔ اگر تو وہ بائع نے قبضے میں ہو تو اس صورت میں بائع اور مشتری دونوں کا عدالت میں حاضر ہونا ضروری ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس کا عدالتی (بین نزاع) خصم ہے۔ بائع قبضے کی بنا پر اور مشتری ملکیت کی بنا پر، لہذا وہ دونوں مدعی علیہ (مشتفی علیہ)

علیہ) ہو گئے۔ جس کی بنا پر ان دونوں کی ماضی شرط ہوگی تاکہ یہ کسی غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ دینا نہ ہو، یعنی بغیر اس کے کہ خصم (مخالفت فریقین) وہاں موجود ہو۔

اور اگر بیع خریدار کے قبضے میں ہو تو بائع کا ماضی ہونا شرط نہیں ہے۔ صرف خریدار کی ماضی کافی ہوگی، اس لئے کہ ملکیت اور قبضہ ہونا بیع کے باعث بائع اس (شفیع) کا خصم (عدالتی فریقین نزاع) ہونے سے خارج ہو گیا ہے۔ اور اب اس کی حیثیت محض ایک اجنبی شخص کی سی ہے۔ اسی طرح شفیع یا اس کے وکیل کی عدالت میں ماضی س کے حق میں فیصلے کیلئے شرط ہے اس لئے کہ جس طرح غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ دینا جائز نہیں ہے، اسی طرح غیر حاضر شخص کے حق میں فیصلہ دینا بھی درست نہیں ہے۔

پھر جب قاضی نے اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ دیدیا تو شفیع کیلئے اس شئی کی ملکیت ثابت ہو گئی اور اس کیلئے ملکیت کا اثبات مستند شئی کی سپرداری پر موقوف نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ملکیت شفیع کے حق میں خریداری کی طرف ثابت ہو گئی ہے۔ اور ”صحیح خریداری“ بذات خود ملکیت کے ثابت ہونے کا سبب ہے۔

### (ج) عدالتی فیصلے کا موزوں وقت

اس کے عدالتی فیصلے کا موزوں وقت وہ ہے جب دونوں کے درمیان جھگڑا ہو جائے اور شفیع عدالت میں دعویٰ کر دے پھر اگر شفیع نے اس کا دعویٰ کر دیا تو قاضی اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کر دے، خواہ قیمت اس کے پاس موجود ہو یا نہ ہو۔ یہی ظاہر روایت کا مسلک ہے۔ البتہ خریدار کو شفیع سے قیمت کی وصولی تک مکان کو روکا رکھنے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اس کے وارثوں کو بھی یہ حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ شفعہ کے ذریعے اس مکان کا مالک بن جائے۔ خریدار سے اس شئی کی خریداری کی طرح ہے۔ اور بائع کو بیع کو قیمت کی وصولی تک مستند شئی کو روکا رکھنے کا حق نہ ملتا ہو تا ہے۔ پھر اگر اس نے قیمت نقد دینے سے انکار کیا تو قاضی اس کو قید کر دے۔ اس لئے کہ قیمت روکنے کی وجہ سے جو اس پر دوسرے کے حق کے طور پر واجب ہے اس کا جوہر ظلم ظاہر ہو گیا ہے، لہذا قاضی اسے جیل میں ڈال دے اور شفعہ کو باطل نہ کرے، جیسے کہ اگر خریدار قیمت ادا نہ کرے تو اسے قید کر سکتا ہے، مگر بیع کو نہیں توڑ سکتا پھر اس نے ادائیگی قیمت کیلئے کوئی ملت چاہی تو اسے ایک یا دو یا تین دن کی ملت دے دی جائے، کیونکہ اس کیلئے فوراً نقد قیمت کی ادائیگی ممکن نہیں، لہذا اس کیلئے اسے ملت کی ضرورت ہوگی۔ جس کے دوران وہ قیمت ادا کر سکے۔ اس لئے اسے ملت دیدی جائے اور اسے قید نہ کیا جائے، کیونکہ کسی کو قید میں ڈالنا ادائیگی کو ٹال مٹول کرنے کی صورت میں اس کے ظلم کا بدلہ ہے اور یہاں اس کی ٹال مٹول ظاہر نہیں ہوتی۔ پھر اگر وہ مدت گزر گئی اور اس نے قیمت ادا نہ کی تو اسے قاضی قید کر دے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قاضی کو چاہیے کہ وہ شفعہ کا اس وقت تک فیصلہ نہ کرے جب تک شفیع قیمت لاکر حاضر نہ کر دے۔ پھر اگر اس نے ایک یا دو یا تین دنوں کی ملت طلب کی تو وہ اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ نہ دے۔ اور اگر اس نے شفعہ کا فیصلہ کر دیا، مگر شفیع نے نقد قیمت کی ادائیگی سے انکار کر دیا تو وہ اسے قید میں ڈال دے۔ میرے نزدیک امام محمد رحمہ اللہ کی اس روایت کے باوجود اس مسئلے میں فی الواقعیت کوئی اختلاف نہیں ہے اور قاضی کو بلا کسی اختلاف کے یہ حق حاصل ہے کہ وہ قیمت حاضر کرنے سے قبل شفعہ کا فیصلہ کر دے۔ پھر امام محمد رحمہ اللہ کی یہ عبارت کہ قاضی کو نہ چاہیے کہ وہ شفعہ کا فیصلہ کرے تا آنکہ شفیع قیمت لاکر حاضر نہ کر دے اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ اس کو اس فیصلے کا اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ تو ایک قسم کی احتیاط اور دونوں اقوال میں سے پہلے قول کے حذر ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ نہ چاہیے (لا یشی) اسی جیسی صورت کے سوا استعمال نہیں کیا جاتا۔ سی لئے

اگر اس نے قیمت لانے سے قبضہ فیصلہ کر دیا تو ہائز ہو گا اور یہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا کیونکہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ یہ حکم اس لئے نہیں ہے کہ یہ مسند مجتہد فیہ ہے۔ کیونکہ مجتہد فیہ امور میں مخالفت امام کے مسلک کے مطابق فیصلہ کرنے کے ساتھ اس مسئلے میں اس کے درست ہونے کے اعتقاد اور اس کے اپنے اجتہاد کے نتیجہ ہونا مشروط ہوتا ہے۔ اور یہاں امام محمد رحمہ اللہ نے یہ مسند اس شرط کے بغیر مطلق طور پر بیان کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ تحقیق کی رو سے اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اگر یہاں اختلاف ثابت ہو جائے تو اس صورت میں امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل کی وجہ یہ ہے کہ حق شفعہ تو شفعہ کو و خلیل (تیسرے شخص) کے ضرر سے بچانے کیلئے ثابت ہوا ہے اور قیمت لا کر حاضر کرنے سے قبل مدافعتی فیصلہ "خریدار" کے نقصان کا باعث ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ شفعہ کے مقصد ہونے کا احتمال موجود ہے، لہذا قیمت لانے سے قبل اس کے حق میں فیصلہ نہ دیا جائے، البتہ اسے ایک یا دو یا تین دن کی ملت دی جائے تاکہ وہ اس ملت میں قیمت کی ادائیگی کو ممکن بنا سکے۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ شفعہ کے مدافعتی فیصلے کی بنا پر مشفوع فیہ (جس کے بارے میں شفعہ کیا گیا ہے) کا مالک ہوا ہے جیسے کہ گویا اسے خریدار ہو۔ اور "خریداری" کے ذریعے مالک بننا قیمت کے حاضر کرنے پر موقوف نہیں ہوتا، جیسے کہ بعد از خریداری کا بھی حکم ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی نے اس کیلئے کوئی مدت مقرر کی اور اسے حکم کیا کہ اگر تو فلاں وقت تک قیمت لے کر نہ آیا تو مجھے شفعہ کا کوئی حق نہیں اور پھر وہ قیمت لے کر نہ آیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر شفعہ سے حکم کیا گیا ہے تو جیسے فلاں وقت تک قیمت ادا نہ کی تو میں شفعہ سے دست بردار ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ یہ اپنے حق شفعہ کو ایک شرط کے ساتھ مطلق کرنا ہے اور اپنے حق کا ساقط کرنا ہے، لیکن احکام میں سے ہے جنہیں اگر کسی شرط کے ساتھ مطلق کیا جائے تو وہ ساقط ہو جاتے ہیں، جیسے کہ طلاق اور غلام کی آزادی وغیرہ کا بھی حکم ہے۔

## فصل زیر شفعہ زمین کا مالک ہونے کی شرائط کا بیان

پھر جہاں تک شفعہ کے ذریعے مالک ہونے کی شرائط کا تعلق ہے تو اس کی دو شرائط ہیں: ۱۔ ان میں سے ایک خریدار کی رضامندی یا پھر قاضی (عدالت) کا فیصلہ ہے، کیونکہ ضرریت میں دوسرے کی شئی کے مالک بننے کی کوئی صورت نہیں، ماسواں اس کے کہ وہ ظالم رضامندی پائی جائے یا پھر مدافعتی فیصلہ ہو، لہذا ان دونوں کے بغیر اس کا مالک بننا صحیح نہ ہو گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ شفعہ کا مالک ہونا۔ مشتری پر حد (صفہ) کی قرین کا باعث نہ بنے۔ اگر وہ اس کا باعث ہو تو اسے اس کا مالک بننے کا حق نہ ہو گا، کیونکہ اس قرین میں خریدار کو حرکت کا نقصان ہے اور ضرریت میں کسی کو نقصان ہے، ہاتھ نہ کرنا موعود ہے۔

اسی اصول پر یہ مسند تخریج ہوتا ہے کہ اگر شفعہ نے یہ ہا یا کہ شفعہ کے ذریعے وہ کچھ حصہ لے لیا اور کچھ حصہ چھوڑ دیا، تو کیا اسے اس کا اختیار ہو گا؟ اس پر ہمدانی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ خریدی ہوئی شئی دو حال سے خالی نہ ہو گی: ۱۔ یا تو اس کا کچھ حصہ دوسرے حصوں سے ممتاز ہو گا یا نہ ہو گا۔ اگر ممتاز تو نہ ہو، مثال کے طور پر اس نے ایک ہی مکان خرید لیا اور پھر شفعہ نے ہا یا کہ اس کا کچھ حصہ لے لیا اور کچھ حصہ نہ لے۔ یا وہ اپنے سے متعلق حصہ لے لے اور باقی حصہ چھوڑ دے۔ تو ہمدانی نے اس میں بغیر کسی اختلاف کے اسے اس کی اہلیت نہ ہو گی۔ اس کے برعکس وہ یا تو پورا مکان لے لے یا پورا مکان چھوڑ دے۔ کیونکہ کچھ حصہ لینے اور کچھ حصہ چھوڑ دینے سے حد بیع خریدار پر مستقر ہو جائے گا، حالانکہ اسے پورے مکان کی ملکیت ایک ہی قولی (قبول) کے باعث حاصل ہوئی ہے، لہذا کچھ حصے کا لوٹنا اس میں قرین کرنے کا موجب ہو گا جس کا

شفیع کو حق حاصل نہیں۔ پھر خواہ خریدار نے یہ مکان ایک شخص سے خریدا ہو یا ایک سے زیادہ افراد سے، حتیٰ کہ اگر شفیع نے یہ چاہا کہ فروخت کرنے والوں میں سے ایک کا حصہ لے اور باقیوں کا چھوڑ دے تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس سے یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ پھر خواہ مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا ہو یا نہ کیا ہو۔ یہ ہمارے ائمہ کرام سے ظاہر روایت ہے۔ اس سے دوسری روایت یہ ہے کہ قبضہ سے قبل شفیع کو ان میں سے کسی ایک کے حصے کو لینے کا حق حاصل ہے۔ ہرگز اس کے قبضے کے بعد اسے ان میں سے کسی ایک کا حصہ لینے کا حق نہیں۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قبضے سے قبل اس شیء کا مالک ہو جانا عقد میں تقریق کا باعث نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس صورت میں یہ قبضہ بائع کے خلاف ہے۔ اور چونکہ وہ شیء اس کی ملکیت سے خارج ہو گئی ہے لہذا اسے تقریق کے ضرر یعنی شرکت کے نقصان کا احتساب نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے قبضے کے بعد ایسا کرنا چاہا۔ اس لئے کہ قبضے کے بعد اس کا مالک ہونا مشتری (خریدار) کے خلاف ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ اب ذمہ داری اسی پر ہے اور اس طریقے میں اس کی ملکیت میں تقریق ہو جاتی ہے۔ صحیح قول عامر روایت والی ہے۔ اس لئے کہ قبضے سے قبل بھی مشتری کی ملکیت ایک ہی عقد (صفہ) کی بنا پر ثابت ہوتی ہے، لہذا فروخت کرنے والوں میں سے کسی ایک کے حصے کا مالک ہو جانا اس کی ملکیت میں تقریق عقد (صفہ) کا باعث ہو گا جس سے اسے شرکت کا نقصان لاحق ہوگا۔

اور اگر دو افراد نے ایک شخص سے مکان خریدا تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک شفیع کو اجازت ہو گئی کہ وہ ان میں سے جس کا چاہے حصہ لے۔ اس لئے کہ یہاں اس کا مکان کو لینا تقریق عقد (صفہ) کا موجب نہیں ہے۔ کیونکہ عقد پیسے ہی متفرق طور پر مکمل ہوا ہے، اس لئے کہ ہر ایک کے حصے میں اس کی ملکیت اس کے علیحدہ علیحدہ قول (قبول) سے ثابت ہوئی ہے، لہذا یہاں عقد بیع (صفہ) ایک نہیں ہے جس کی بنا پر یہاں اس مکان کو لینا خواہ قبضے سے پہلے ہو یا بعد میں تقریق عقد کا باعث نہیں ہوتا۔ یہ ظاہر روایت کا قول ہے۔ نیز زمری ہے کہ اس صورت میں قبضے سے قبل شفیع پر سے مکان سے حکم لینے کا حق دار نہیں ہے، لہذا قبضے کے بعد وہ جس کا حصہ چاہے لے سکتا ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ قبضے سے پہلے اس کے کچھ حصہ کو لینا بائع کے قبضے میں تقریق عقد کا موجب ہے اور قبضے سے قبل اس کا مالک ہو جانا تقریق عقد کا موجب نہیں تو چونکہ یہاں تقریق عقد بائع کے خلاف ہے لہذا یہ جائز نہیں۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر دونوں خریداروں میں سے کوئی ایک اپنے حصے پر دوسرے کے بغیر قبضہ کرنا چاہے تو اس کو اس کی اجازت نہیں۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ یہ عقد بیع (صفہ) شروع سے ہی متفرق طور پر حاصل ہوا ہے لہذا قبضے سے پہلے ایک حصے کو لینا تقریق عقد کا موجب نہیں اور تمہارا یہ کہنا کہ اس طرح قبضے میں تقریق ہو جاتی ہے درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ شفیع دونوں خریداروں میں سے ایک خریدار کے حصے کا بذریعہ شفعہ مالک ہوتا ہے، لیکن وہ قبضے میں تقریق کا مقدار نہیں حتیٰ کہ اگر اس نے قیمت ادا کر دی تو وہ اس وقت تک اپنے حصے کا قبضہ نہیں لے سکتا جب تک دوسرا خریدار قیمت ادا نہ کر دے، تا کہ قبضے میں تقریق نہ ہو۔ پھر خواہ اس نے شفعہ حصے کی الگ قیمت رکھی ہو یا تمام مکان کی ایک ہی قیمت ہو تو اصل اعتبار معاملہ بیع (صفہ) کے ایک یا زیادہ ہونے کا ہے نہ کہ قیمت کے ایک یا زیادہ ہونے کا۔ اس لئے کہ تقریق سے مائع ضرر (نقصان) ہے اور مشتری کو نقصان عقد بیع (صفہ) کے ایک ہونے سے ہو جائے قیمت کے ایک ہونے سے نہیں۔

پھر خواہ خریدار یہ عقد اپنے لئے کر رہا ہو یا کسی اور کیلئے دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے۔ حتیٰ کہ اگر دو افراد نے ایک ہی شخص کو اپنا وکیل بنایا اور وکیل نے دونوں کیلئے اس مکان کو خریدا اور پھر شفیع نے شفعہ کا دعویٰ کر دیا تو وہ شفعہ کے ذریعے دو میں سے ایک کا حصہ لینے کا حقدار نہ ہوگا۔ اور اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کو اپنا وکیل بنایا اور ان دونوں نے ایک ہی شخص سے اس مکان کو خریدا تو شفیع تو حق ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک وکیل کے حصے کو

لیے۔ اسی طرح اگر وہکیل دس ہوں اور انہوں نے ایک ہی شخص سے مکان خریدنا تو شفع کو حق ہوگا کہ وہ ان میں سے ایک کو یا نہیں (یا زیادہ) سے ان کا حصہ لے لے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "میں اس صورت میں خریدار کو دیکھتا ہوں یہ نہیں دیکھتا کہ اس نے کس کیلئے اسے خریدا ہے، یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ کسی مکان یا (جائداد) کو بذریعہ شفع لینا بیع کے حقوق میں سے ہے اور اس کا حکم وہکیل کی جانب راجع ہوتا ہے، لہذا اصل اعتبار وہکیل کے ایک ہونے یا زیادہ ہونے کا ہے، سوگئے مکان کے ایک یا زیادہ ہونے کا نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔"

اور اگر فروخت شدہ مکان (یا زمین) کا کوئی حصہ دوسرے سے ممتاز ہو۔ مثال کے طور پر اس نے دو مکان ایک ہی عقد بیع (صفقہ) میں خریدے پھر شفع نے کہا کہ ان میں سے ایک مکان لے لے اور دوسرا نہ لے۔ پھر اگر تو اسے ان دونوں پر شفع کا حق ہو تو اسے ایسا کرنے کی گنجائش نہ ہوگی، لہذا وہ یا تو دونوں کو تنے یا دونوں کو چھوڑ دے یہ ہمارے جنوں ائمہ کرام کا قول ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ ان میں سے ایک مکان کو اس کے حصے کی قیمت ادا کر کے لے لے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک حصے کو لینے اور ایک حصے کو نہ لینے سے مانع حرکت کا نقصان ہے اور یہاں چونکہ پہلے ہی ہر مکان دوسرے سے الگ ہے، لہذا یہاں اسے یہ نقصان نہ ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ دونوں کا حصہ بیع (صفقہ) ایک ہی ہے، اس لئے کہ خریدار نے دونوں مکانوں کو ایک ہی قبضہ کے ساتھ حاصل کیا ہے، لہذا شفع اس میں تین حصہ کا موجب نہیں ہو سکتا، جیسے کہ ایک مکان میں یہی حکم ہے۔ رہا امام زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس میں "ضرر" ضرر نہیں ہے تو یہ ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن اس میں ایک اور طرح کا نقصان ہے، وہ یہ کہ عام طور پر لوگ عمدہ اور کم قیمت مکان کو ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں بیع کر دیتے ہیں، لہذا اگر شفع کو دونوں میں سے کسی ایک کو لینے کا حق حاصل ہو جائے تو وہ ان میں سے عمدہ قسم کا مکان لے لے گا، جس سے مشتری کو نقصان ہوگا۔ اس لئے کہ کم قیمت (الردی) مکان کو عمدہ (جید) مکان جتنی قیمت پر کوئی نہیں لیتا، لہذا اس سے اسماعیلی نقصان ہوگا۔ پھر خواہ وہ دونوں گھر باہم متصل ہوں یا علیحدہ علیحدہ ہوں۔ کسی ایک شہر میں ہوں یا دو الگ الگ شہروں میں۔ ان تمام صورتوں میں مذکورہ اختلاف ہوگا۔ وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ دونوں صورتوں میں ایک جیسا مضمون پایا جاتا ہے۔

اور اگر شفع ان دونوں میں سے ایک پر شفع کا حق رکھنا ہو اور دوسرے پر حق نہ رکھنا ہو، مگر فی الحقیقت دونوں کی بیع ایک عقد (صفقہ) میں ہوئی ہو تو کیا اسے بذریعہ شفع دونوں کو لینے کا حق ہوگا؟ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ وہ صرف وہی مکان لینے کا اقتدار ہے جو اس کے مکان سے متصل ہو۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ سے ان دو متصل گھروں میں روایت ہے جہاں شفع دو میں سے ایک کا ہمسایہ ہو، کہ اسے فقط اسی مکان کے شفع کا حق حاصل ہے جو اس سے متصل ہے۔ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ سے ان دو پانی کے تالابوں کے متعلق روایت ہے جو ایک دوسرے سے متصل ہوں: ان میں سے ایک کسی شخص کی زمین سے متصل ہو اور ان کے دونوں تالابوں کے درمیان کوئی راستہ یا نہر نہ ہو، صرف بندہ جو تو اسے فقط اسی تالاب میں شفع کا حق حاصل ہے۔ جو اس سے متصل ہو۔ الحسن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ شفع کو حق ہے کہ وہ ان دونوں کو بذریعہ شفع لے لے۔ مگر فی الحقیقت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ الحسن (ابن زیاد) کی روایت بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول بھی امام محمد رحمہ اللہ ہی کی طرح تھا، مگر انہوں نے بعد میں اس سے رجوع کر لیا تھا اور اسے ایک ہی مکان کے حکم میں قرار دیا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ حق شفع کے ثبوت کا جب یہی حق ہوتا ہے تو اس سے ایک ہی مکان میں پایا گیا ہے، لہذا وہ ان میں سے صرف اسی کو لینے کا حقدار ہے۔ اس سے متصل وائے سے اور عقد بیع (صفقہ) اگر کم دونوں کا اکٹھے ہو جائے مگر وہ دو مختلف اشیاء کی طرف منسوب ہے۔ اور اس میں سے جب ہر اس کے شفع کا حق ثابت ہو چکا ہے۔ مگر دوسرے حصے پر ثابت نہیں ہے، لہذا وہ صرف وہی مکان

لیئے کا حقدار ہے جس سے اس کا حق شفعہ متعلق ہے، جیسے کہ اگر اس نے زمین اور جائیداد مستوفی (Movable property) ایک ہی عقد بیع (صفقہ) میں خریدی تو وہ صرف زمین لینے کا حقدار ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ وجوب کا سبب اگرچہ اس سے متصل مکان میں پایا گیا ہے۔ دوسرے مکان میں نہیں۔ لیکن صرف اسے دوسرے کے بغیر لینے کی کوئی صورت نہیں۔ اس لئے کہ اس سے عقد بیع (صفقہ) میں تقریباً لازم آتی ہے۔ لہذا اصل میں تو وہ اسی مکان کو لیا جس میں سبب شفعہ پایا گیا ہے جبکہ دوسرا مکان تو وہ عقد (صفقہ) کو تقریباً سے بھالنے کی ضرورت کے تحت لے گا۔

## فصل: شفعہ کے معاوضہ ملکیت کا بیان

پھر جہاں تک اس معاوضے کا تعلق ہے جس کے عوض وہ (شفعہ) اس مکان کا مالک ہوتا ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہنے میں کہ خریدی ہوئی شئی (بیع) کی قیمت دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا وہ ان اشیاء میں سے ہوگی جس کی کوئی مثل ہوئی ہے جیسے ماپ تول کر یا کسی کر فروخت کی جانے والی ایک جیسی اشیاء یا پھر وہ ایسی شئی ہوگی جس کی کوئی مثل نہ ہوگی جیسے مرزومات، اور عداوتات مستعارہ۔ جیسے کپڑا اور غلام وغیرہ۔ پھر اگر اس کی کوئی مثل ہو تو شفعہ اسے اسی جیسی شئی کے عوض حاصل کر لے کیونکہ اس شئی کے عوض شفعہ کے ذریعے اسے لینا تصدیقاً درست ہے۔ وجہ یہ ہے کہ شفعہ اسی قیمت کے بدلے بیع کے مالک ہونے سے عبارت ہے جس قیمت کے عوض خریدار اس کا مالک ہوا ہو اور اگر اس کی کوئی مثل نہ ہو تو اکثر طحاہ کے نزدیک وہ اسے اس کی قیمت کے عوض لے لیا، مگر اہل درینہ کہتے ہیں کہ وہ فروخت شدہ شئی کی قیمت کے بدلے اسے لے لیا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے مقررہ قیمت کی ادائیگی مثل ہونے کی صورت میں ضرریت میں "بیع" کی قیمت کو واجب قرار دینا ہی اصل ہے، جیسے کہ بیع فاسدہ میں یہی حکم ہے اور چونکہ یہاں بھی اس شئی کو مقررہ قیمت کے عوض لینا مثل ہے، لہذا مکان اور زمین کی (بازاری) قیمت واجب قرار دی جائے گی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ شفعہ کے ذریعے شفعہ والی (مشفوع فیہ) شئی کو لینا اور حقیقت خریدار کی ادا کردہ قیمت کو ادا کر کے اسے لینا ہے، لہذا اگر تو وہ قیمت جس کو ادا کر کے مشتری اس کا مالک ہوا ہو ذوات الامثال میں سے ہے، تو اس کی ہم مثل شئی کے عوض اسے لینا صورتاً اور معنیً اس کی قیمت کے بدلے لینا ہو گا اور اگر اس کی وہ قیمت جس کے عوض خریدار اس کا مالک ہوا ہے "ذوات الامثال میں سے نہیں۔ تو اس صورت میں اس کی قیمت کے بدلے اس کو لینا معنوی طور پر ہم مثل شئی کے عوض اسے لینا ہے۔ اس لئے کہ قیمت لگانے والوں کی طرف سے اس کی لگائی ہوئی قیمت اس کی مالیت کا اندازہ ہوتی ہے۔ اسی لئے اس کو قیمت (Price) کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اصل شئی کے قائم مقام ہو جاتی ہے لہذا یہ قیمت معنیً اسی جیسی ہے۔ جبکہ زیر نظر صورت میں مکان کی قیمت "غلام" اور "کپڑے" کی صورتاً اور معنیً ہم مثل نہیں۔ لہذا اس کے عوض اس کا مالک بننا اس کی ہم مثل شئی کے بدلے اس کا مالک بننا نہ ہو گا، جس کی بنا پر اس میں شفعہ کے ذریعے اسے لینے کا مفہوم نہ پایا گیا۔

اور اگر اس نے اس مکان کو کسی اور مکان کے بدلے فروخت کیا تو دونوں مکانوں کے شفعہ کنندگان کو حق ہو گا کہ وہ ایک مکان کو دوسرے مکان کی قیمت کے بدلے حاصل کر لیں۔ اس لئے کہ مکان ذوات الامثال میں سے نہیں، لہذا اس کو اس کی ہم مثل شئی کے عوض لینا ممکن نہ ہو گا، جس کی بنا پر وہ اسے اس کی قیمت کے عوض لے لیا جیسے کہ غلام اور کپڑے کا یہی حکم ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستطیع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکان کسی مکان کے عوض خریدا، مگر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ سالانہ تلف ہو گیا تو "بیع" اور مشتری کے درمیان بیع ختم ہو جائے گی، مگر شفعہ کو شفعہ کا حق باقی رہے گا۔



اسی طرح اگر مشتری نے مکان پر قبضہ کر لیا ہو مگر اس نے ابھی تک اس کی قیمت کے طور پر مقررہ سالانہ (عرض) اس کے سپرد نہ کیا یہاں تک کہ وہ تلف ہو گیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ دونوں صورتوں میں بیع کا باطل ہونا اس بنا پر ہے کہ عرض (سالانہ) بیع ہے، کیونکہ بیع فی الحقیقت وہ شئی ہے جو تعین کے ساتھ بیع میں متعین ہو جائے۔ اور سالانہ (عرض) ابھی بطور قیمت بیع میں متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے لہذا وہ بیع ہوگا اور بیع کا قبضے سے قبل تلف ہو جانے سے بیع کا باطل ہونا لازم آجاتا ہے کیونکہ اس شئی کے تلف ہونے کے بعد دوسرے کے سپرد کرنا منسل ہے۔ لہذا اس صورت میں اس بیع کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں۔ جس کی بنا پر وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ رہا شفیع کیلئے حق شفیع کا باقی رہنا تو وہ اس لئے ہے کہ یہاں واجب سالانہ (عرض) کی قیمت ہے فی نفسہ وہی شئی نہیں اور اس کی قیمت کو ادا کرنا اس کے جس میں ہے۔ سو شفیع کے حق میں بیع کا باقی رہنا اور اس کا تلف ہو جانا ایک ہی مفہوم رکھتا ہے۔

پھر شفیع اس کو اسی قیمت کے عوض لیتا ہے جو قیمت "حقد" کی وجہ سے لازم ہوتی ہے نہ کہ اس پر واجب شدہ بدلہ عوض کے ساتھ۔ اس لئے کہ، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، شفعہ کے ذریعے کسی شئی کو لینا اسی طرح اس شئی کو لینا ہے جس طرح کہ اسے خریدار نے لیا ہو اور مشتری نے اسے اسی مقررہ قیمت (شئی) کے عوض حاصل کیا تھا، جو اس حقد کے بدلے اس پر واجب ہوتی تھی۔ لہذا شفیع بھی اسی کے عوض اسے لے لیا۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے اس مکان کو درہمیں اور دیناروں کے عوض لیا ہو مگر بعد ازاں خریدار نے ان کی جگہ سالانہ دے دیا تو شفیع اس مکان کو درہمیں اور دیناروں کے بدلے ہی لے لیا نہ کہ نہ دیناروں کے عوض، کیونکہ اس حقد کے نتیجے میں اس پر درہم اور دینار ہی واجب ہوئے تھے، اور سالانہ تو بائع نے دوسرے حقد یعنی تباہی سے حاصل کیا ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ یہ سالانہ مذکورہ حقد کی بنا پر اس پر واجب نہ ہوا تھا اور یہاں یوں سمجھا جائے گا جیسے کہ بائع نے سالانہ (عرض) کو ابتدا ہی قیمت کے بدلے حاصل کیا اور پھر شفیع آگیا تھا۔ اور اگر فی الواقع ایسے ہوا تو ایسی صورت میں وہ اس کی قیمت کے بدلے اسے حاصل کرنا نہ کہ سالانہ کی عرض، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، واللہ اعلم بالصواب۔

اور اگر خریدار نے بائع کو مقررہ قیمت سے زیادہ قیمت ادا کر دی تو یہ امتنا شفیع کو ادا کرنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شفیع تو اسی قیمت کے بدلے اسے لیتا ہے۔ جو قیمت مذکورہ حقد کے بدلے لازم ہوتی ہے اور یہ امتنا شفیع کے حق میں اس حقد کے عوض لازم نہیں آتا کیونکہ فی الحقیقت یہ امتنا بیع کے وقت معدوم تھا۔ اس واسطے کہ اس امتنا کی قیمت کو بائعین کے حق میں ان کے سابق تصرف کی تصحیح کیلئے حقد بیع کے وقت سے موجود سمجھا جاتا ہے، اور چونکہ اس امتنا کی قیمت کی موجودگی شفعہ کنندہ کے حق میں ظاہر نہ ہوگی، لہذا یہ امتنا اس کے حق میں قیمت تصور نہ ہوگا بلکہ وہ ابتدا سے ہی حقد ہوگا، جس کے ساتھ شفعہ کا کوئی تعلق نہ ہوگا، جیسے کہ ابتدائی حقد کا یہی حکم ہے۔

اور اگر بائع نے خریدار کیلئے قیمت میں کمی کر دی یا اس کو کچھ حصے سے بری اللہ نہ کر دیا تو شفیع باقی قیمت کے عوض اسے لے لیا، اس لئے کہ قیمت میں کمی اصل حقد کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے جو شفیع کے حق میں ظاہر ہوگی۔ جیسے کہ یہ معاملہ (حقد) اتنی ہی قیمت پر قیمت میں امتنا کے ہوا تھا۔ بخلاف جو اس کے حق میں ظاہر نہیں ہوا، جیسا کہ ہم یہاں کر آئے ہیں، نیز اس لئے بھی کہ قیمت کو زیادہ بڑھانے میں تو شفیع کا نقصان ہے، مگر کمی میں نہیں اور اگر اس نے پوری قیمت صاف کر دی تو شفیع کے لئے پوری قیمت کا کم کرنا اصل معاملے کے ساتھ ملحق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر وہ اس کے ساتھ ملحق ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی، کیونکہ بغیر قیمت کے بیع ہار نہیں ہوتی جس کی بنا پر یہ کمی شفیع کے حق میں صحیح نہ ہوگی اور اس کے حق میں یہ کمی کا معدوم ہوگی، لہذا وہ پوری قیمت کے بدلے اسے لے گا اور اس کی قیمت میں کچھ کمی بھی نہ ہوگی، کیونکہ پوری قیمت کا کم کرنا اصل معاملے کے ساتھ ملحق نہیں ہوتا بلکہ یہ کمی صرف خریدار کے حق

میں صحیح ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ اسے پوری قیمت سے بری کر دے اور اگر اس نے احوار قیمت پر مکان خریدنا تو مطلق کو مقرر ہوگا۔ وہ چاہے تو پوری قیمت ادا کر کے اس سے لے لے اور چاہے تو مدت گزرنے کا انتظار کرے اور جب خریدار کو دی گئی مدت گزرنے نہ تو اس وقت وہ اس سے اسے لے لے، مگر یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اسے فوری طور پر مگر احوار قیمت کے عوض اس سے لے لے، کیونکہ شفعہ اسی قیمت کے عوض لینے کا حق رکھتا ہے جو بیع کی بنا پر واجب ہوئی ہو جبکہ یہ قیمت بیع کی بنا پر واجب نہیں ہوتی بلکہ یہ تو شرط کی وجہ سے واجب ہوئی ہے اور یہ شرط شفعہ کے حق میں نہیں پائی گئی اسی لئے مشتری کا خیال شفعہ کیلئے ثابت نہیں ہوتا، مثلاً اس طرح کہ وہ اسے "خیال شرط" کے ساتھ خریدے تو چونکہ اس کا ثبوت شرط رکھنے سے ہوتا ہے جو شفعہ کے حق میں نہیں پائی گئی، لہذا اسے خیال شرط حاصل نہ ہوگا۔ اسی طرح بائع کا عیب سے بری ہونا بھی شفعہ کے حق میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس کا ثبوت شرط رکھنے سے ہوتا ہے اور یہ شرط شفعہ کے ساتھ نہیں پائی گئی، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور شفعہ کو حق ہوگا کہ وہ دو قسمی طور پر اسے لینے سے رک جائے، کیونکہ شفعہ شفعہ کے ذریعہ اسے لینے پر مجبور نہیں اور اگر شفعہ نے فوری قیمت ادا کر کے اسے فوری لینے کو ترجیح دی تو بائع کی طرف سے خریدار پر بدستور احوار قیمت واجب الادا رہے گی، کیونکہ شفعہ کا خریدار سے اسے لینا اس کا ابتدا سے ہی اس کا مالک بننے کی حق ہے جیسے کہ اس نے اسی سے خریدار ہو، لہذا اس سے پہلی بیع کا باطل ہونا ثابت نہ ہوگا۔ بلکہ پہلی بیع اپنی حق پر بحال رہے گی۔ اور مدت مقررہ تک قیمت بھی حسب سابق رہے گی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر خریدار نے احوار قیمت پر مکان خریدنا تو اس صورت میں بھی شفعہ کیلئے ضروری ہوگا کہ جیسے ہی اسے بیع کا پتہ چلے تو وہ شفعہ کا مطالبہ کر دے۔ پھر اگر وہ اس مدت تک فائدہ نہ لے تو یہ حق اپنے حق شفعہ سے دست برداری ہوگی، مگر پھر انہوں نے اپنے ہی قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ مدت گزرنے کے بعد اگر اس نے شفعہ کا مطالبہ کر دیا تو اسے شفعہ کا حق ہوگا اگرچہ اس نے بیع کا علم ہونے کے وقت اس کا مطالبہ نہ کیا ہو۔ ان کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطالبہ کا وقت وہ ہے جب اسے بیع کا علم ہو، لہذا اس کی قیمت کیلئے حاصل کردہ مدت پوری ہونے کے وقت نہیں، تو چونکہ مطالبہ کرنے میں اس نے تاخیر کر دی ہے۔ لہذا اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ ان کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطالبہ بذات خود مطلوب نہیں ہوتا، بلکہ اصل مقصود حق شفعہ کی تیسرے اور ان کا استمرار (پتہ ہونا) ہے۔ اسی طرح حق شفعہ کی تاکید بذات خود مطلوب نہیں، بلکہ وہ تو مکان حاصل کرنے کیلئے ہے۔ جس کی بنا پر اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ دی گئی قیمت آٹے تک اسے نہ لے، اسی طرح اسے مقررہ مدت کے لئے تک مطالبہ نہ کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

## فصل: شفعہ کے ذریعے ملکیت میں آنے والی اشیاء

ایسی اشیاء جن کا شفعہ بذریعہ شفعہ مالک ہو سکتا ہے تو درحقیقت یہ وہی اشیاء ہیں جن کا خریدار خریداری کے ذریعے مالک ہوا ہو، خواہ (اصلاً برادر است) مالک ہوا ہو یا تیسرا (فرضی طور پر) بشرطیکہ وہ شعی شفعہ کے ذریعے اس کا مالک بننے کے وقت مشغوع فیہ کے ساتھ متصل ہو۔ جیسے عمارت، چودوں، کھیتی اور پھل وغیرہ، یہ استرمان ہے۔ قیاس یہ ہے کہ وہ مشغوع فیہ میں موجود عمارت، چودوں، کھیتی اور پھلوں وغیرہ کا مالک نہیں ہو سکتا۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شفعہ فقط اسی شعی کا مالک ہو سکتا ہے جس میں اسے حق شفعہ حاصل ہو اور یہ حق شفعہ اسے زمین، Immoveable property میں حاصل ہوتا ہے متعلقہ اشیاء میں نہیں، جبکہ مندرجہ بالا تمام اشیاء مال متعلقہ ہیں، لہذا اسے ان میں حق شفعہ حاصل نہ ہوگا جس کی بنا پر بذریعہ شفعہ وہ ان کا مالک نہیں ہو سکتا خاص طور پر کھیتی اور پھل وغیرہ کا۔ کیونکہ یہ دونوں اشیاء بذات خود "بیع" اور

مقصود بالذات ہوتی ہیں، اور عہد بیع میں مراحت کیے بغیر داخل نہیں ہوتیں، لہذا ان دونوں میں حق شفعہ نہ تو اصل ثابت ہو گا اور نہ تبعاً۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ حق شفعہ جب کسی جگہ میں ثابت ہو جائے تو اس کی تسبی اور ضمنی اشیاء میں بھی ثابت ہو جائے گا، اس لئے کہ تابع اشیاء کا حکم اصل والا ہی ہوتا ہے اور یہ تمام اشیاء زمین سے حالت اتصال میں زمین کے تابع ہیں۔ عمارت اور پودوں کا تابع ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ یہ دونوں اشیاء زمین کے ساتھ قائم ہیں۔ اسی طرح کھیتی اور پھل بھی، کیونکہ یہ دونوں اشیاء پودوں کے ساتھ قائم ہیں اور پودے زمین کے ساتھ قائم ہیں، لہذا پودوں کے واسطے سے یہ دونوں اشیاء زمین کے تابع ہونگی، جس کی بنا پر دونوں اشیاء میں بھی یہ حکم تسبی (ضمنی) طور پر ثابت ہو جائے گا اور شفعہ کی بنا پر رہنائے تبعیت اس کا ایک ہو جائے گا۔ البتہ دونوں اشیاء عہد بیع میں مراحت کیے بغیر داخل نہیں ہوتیں۔ مالک و دروازے نص (روایت ازین کے تابع ہیں۔ ہم مخترب اس روایت کو کتاب البیوع میں نقل کریں گے، کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

میں باغ نخلاً قدایت فمترتها للبايع  
الا ان يشترطها المبتاع  
(جس کسی نے کھجور کا کوئی درخت فروخت کیا جس کا پھل پکا ہوا ہو۔ تو اس کا پھل بائع کیلئے ہو گا الا یہ کہ خریدار اس کی فروخت کی شرط لگا دے۔)

تو جب تک عمارت اور درخت زمین سے متصل ہیں شفعہ ان کو زمین سمیت ساتھ قیمت کے عوض لینے کا حقدار ہے۔ اسی طرح درختوں کو پھل اور کھیتی سمیت ساتھ قیمت کے عوض لینے کا حقدار ہو گا، خواہ کھیتی ابھی چھوٹی (پھل) ہو یا کافی جانے کے وقت، بشرطیکہ وہ زمین کے ساتھ متصل ہو، پھر اگر اس کا زمین کے ساتھ اتصال ختم ہو جائے (اسے کاٹ لیا جائے) اور پھر شفعہ شیعہ کا دعویٰ کرے تو ایسی صورت میں شفعہ کیلئے اسے حاصل کرنے کی کوئی صورت نہ ہوگی۔ اگرچہ وہ زرعی جنس اصل صورت (یعنی اس میں موجود ہو پھر خواہ اس کھیتی کا زمین سے الگ ہونا کسی آسانی آفت کی بنا پر ہو یا خریدار یا کسی غیر شخص (یعنی اسے کسی عمل کے باعث، کیونکہ ان اشیاء میں حق شفعہ قیاس کے برخلاف، ان کے تابع زمین ہونے کی بنا پر ثابت ہوا ہے اور اب ان اشیاء کا اتصال ختم ہونے کے باعث ان کا تابع ہونا باقی نہ رہا ہے۔ لہذا یہ حکم اب دوبارہ اصل قیاس کی طرف لوٹ جائے گا۔ پھر کیا شفعہ سے ان اشیاء کی قیمت کے مطابق قیمت کم لی جائے گی۔ یا نہیں؟ یہ صورت مال و مال سے خالی نہ ہوگی:

یا تو یہ اشیاء عہد بیع میں نام لئے بغیر داخل ہوتی ہوئیں اور یا نام لئے بغیر داخل نہ ہوتی ہوں گی۔ اگر تو یہ اشیاء عہد بیع میں نام لئے بغیر داخل ہوتی ہوں، جیسے عمارت اور درخت وغیرہ، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر ان کا تلف ہونا کسی آسانی آفت کی بنا پر ہو، مثال کے طور پر کھیتی ہونے کی صورت وہ پھل جانے یا پانی میں ڈوب کر برباد ہو جانے یا بارش ہونے کی صورت میں اس کے درخت سوکھ جائیں تو ایسی صورت میں قیمت میں کمی نہ ہوگی، اور شفعہ پوری قیمت کے عوض اس جگہ کو لے سکتے۔ البتہ اسے اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو اسے لینے اور ہلے تو چھوڑ دے۔ اسی طرح اگر مکان ہو اور اس کی قیمت گرنے نہ خواہ اصل عمارت کھرمی، ہے یا وہ بھی ختم ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اھدوری نے اپنی مختصر اھدوری رحمہ اللہ میں اس کا بھی حکم بیان کیا ہے اور اس صورت کو کھیتی کے پھل جانے اور پانی میں ڈوب جانے کے۔ ہادی فرمادیا ہے۔ مگر انگریزی رحمہ اللہ نے ان کے بائیں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ پھل جانے یا فرق ہو جانے اور اس میں سے کچھ باقی نہ رہے تو اس کی قیمت میں کمی نہ ہوگی۔ اور اگر وہ عمارت گرنے تو شفعہ سے اس کی قیمت لے، مطابق قیمت میں کمی کر دی جائے گی۔ انہوں نے آسانی آفت سے اس کی طاقت اور خریدار یا بیعی کے کسی عمل سے اس کے تلف کو یکساں فرمادیا ہے، البتہ ان کے درمیان انہوں نے ایک اور پہلو سے فرق کیا ہے۔ وہ یہ کہ

وہاں اس کی قیمت کا اس سے اتصال کی حالت میں اعتبار کیا جائے گا، جس کی رو سے وہاں قیمت کو بنی ہوئی عمارت سمیت جگہ اور خالی زمین پر تقسیم کر دیا جائے گا اور خریدار صرف زمین کی قیمت کے مساوی قیمت وصول کر سکے گا اور یہاں ان اشیاء کا زمین سے الگ اور علیحدہ ہونے کی حالت میں اعتبار کیا جائے گا اور ان کی قیمت کے مطابق رقم اصل قیمت سے منہا کر دی جائے گی۔ صریح قول وہی ہے جس کا القہوری نے ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ عمارت تابع ہے اور جو اشیاء تابع ہوں قیمت میں ان کا الگ سے کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ لہذا وہ اس کے فعل یعنی تحت کرنے اور اس پر قبضہ کرنے باعث مقصود بالذات ہو جاتی ہیں۔ اور یہ صورت یہاں نہیں پائی گئی۔ اسی لئے اگر وہ بل جائے یا پانی میں ڈوب جائے تو اس کی قیمت میں سے کچھ بھی کمی نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر ان اشیاء کا زمین سے الگ ہونا خریدار یا ایسی شخص کے کسی عمل کے باعث ہو، مثلاً اس طرح کہ وہ عمارت کو گرا دے یا درخت کو کاٹ دے تو ان اشیاء کی قیمت کے مطابق اس شے (بیع) کی قیمت میں کمی کر دی جائے گی۔ اس لئے کہ اس کے تلف کر دینے کے فعل کی بنا پر یہ اشیاء مقصود بالذات ہو گئی ہیں، لہذا اب ان اشیاء کا قیمت میں حصہ ہوگا، جیسے کہ غلام کے اطراف (ہاتھ پاؤں) کا یہی حکم ہے، اور قیمت کو بنی ہوئی عمارت اور خالی زمین پر تقسیم کر دیا جائے گا، کیونکہ جب عمارت کی قیمت اس میں سے منہا ہو گئی تو وہ اس کے فعل، یعنی اس کو گرا دینے کی بنا پر، مضنون (قابل ضمان) ہوگی۔ اور عمارت کو گرا دے گا تو اس وقت پیش آیا ہے جب وہ (عمارت) اس زمین کے ساتھ متصل تھی۔ لہذا وہاں بنی ہوئی عمارت کی قیمت کا اعتبار ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب اگر کسی کی بدعت کے مطابق عمارت از خود گر گئی ہو، تو چونکہ یہاں کسی کے فعل کے بغیر وہ عمارت گر گئی ہے، لہذا اس کی قیمت ٹٹانے میں گرا دے جانے کے دن کی حالت اعتبار ہوگا۔

اور اگر خریدار نے تو خود اس عمارت کو نہ گرایا ہو لیکن اس نے عمارت کو بغیر زمین کے فروخت کیا ہو پھر شفعہ آگیا ہو تو وہ عمارت اور زمین دونوں کا مقدار ہوگا، لہذا وہ ان دونوں کو اس سے لے لیا اور عمارت میں (سابقہ) بیع ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس نے عمارت کو فروخت کیا ہے اور زمین کے تابع ہونے کے باعث شفعہ کا حق اس کے ساتھ مستحق ہے۔ پھر چونکہ عمارت زمین سے متصل ہے، لہذا بیع کو باطل کرنے کی یہی ایک صورت (مسئلہ) ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اصل، یعنی زمین، کو فروخت کیا ہو تا پھر شفعہ آجاتا تو اسے حق تھا کہ وہ اسے لے لیتا اور بیع کو توڑ دیتا، جیسا کہ جبر نے (سابقہ اور فقہ میں) بیان کیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر وہ شے ایسی ہو جو نام لیے بغیر عقد بیع میں داخل نہ ہوتی ہو، جیسے پل اور کھیتی تو ان اشیاء کے مطابق زمین کی قیمت میں کمی کر دی نہ گئی۔ خواہ ان اشیاء کا منافع ہونا کسی آسمانی آفت کے باعث ہو یا کسی انسان کے فعل کے باعث، بخلاف پہلی صورت کے کہ اگر وہ عمارت بل جائے یا پانی میں ڈوب جائے یا منہدم ہو جائے تو القہوری رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق قیمت میں کوئی کمی نہ کی جائے گی، کیونکہ عمارت بیع میں ضمنی طور پر ہے۔ مقصود بالذات کھیتی نہیں، جیسا کہ اس میں بیع کا حکم تبعا ثابت ہوا ہے نہ کہ مقصود بالذات کے طور پر اور جو اشیاء کسی دوسری شے کے تابع ہو قیمت میں ان کا اس وقت تک کوئی حصہ نہیں ہوتا جب تک وہ مقصود بالذات نہ ہو جائیں اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ رہے پل اور کھیتی وغیرہ تو ان میں سے ہر ایک شے مقصود بالذات ہے۔ کیا تو یہ نہیں جانتا کہ یہ اشیاء نام کی صراحت کے بغیر عقد بیع میں داخل سمجھی جاتی ہیں، لہذا ضروری ہے کہ قیمت میں ان کا حصہ مخصوص کر دیا جائے اور اگر وہ شے ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت بھی ہلاک سمجھی جائے گی، خواہ وہ شے از خود ہلاک ہوئی ہو یا کسی کے تحت کرنے سے تلف ہوئی ہو جیسا کہ ہم لوہر بیان کر آئے ہیں۔

پھر اس کی قیمت جس دن بیع ہوئی اسی دن کی حسیب ہوگی، کیونکہ اس نے وہ حد بیع کی بنا پر لیا ہے۔ جس کی بنا پر اس کی قیمت حد والے دن کی حسیب ہوگی، لہذا قیمت کو زمین اور حد بیع کے وقت موجود فصل کی قیمتوں پر تقسیم کر دیا جائے گا، لیکن اس کی قیمت کا کیسے اعتبار کیا جائے گا؟ (مسائل) اس کے وقت ان کا ٹھک ٹھک اعتبار کیا جائے گا فصل کے پکنے کے بعد کی حالت میں اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا لام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر تو وہ ناجز (جمل) ہو تو فصل کی قیمت کا اس کے علیحدہ طور پر لکھنے کے وقت کی قیمت لیا جائے گا: جس کی رو سے ان کی قیمت مجموعی قیمت میں سے کم کر دی جائے گی، مگر امام محمد رحمہ اللہ سے المنوار میں مروی ہے کہ فصل کے کھڑے ہونے کی حالت میں اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے گا، لہذا پہلے زمین کی اس طرح قیمت لائی جائے گی کہ اس میں کمیتی اور جمل موجود ہو اور پھر کمیتی اور جمل کے بغیر اس کی قیمت لائی جائے گی اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو گا اسے "شفیع" سے ساقط کر دیا جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حد بیع میں فصل اس سے متصل ہونے کی حالت میں شامل ہوتی تھی، لیکن جب اس پر اس کا حق شفیع ثابت ہوا ہے اس وقت وہ اس سے علیحدہ کی جا چکی تھی، یہی ماجرا جمل کے ساتھ بھی پیش آیا ہے، لہذا ان کے زمین سے متصل ہونے کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، علحدہ زمین پر فصل علیحدہ کر دی جائے اور جمل کاٹ دیا جائے تو ان کی زیادہ قیمت نہیں رہتی، لہذا اس سے شفیع کو نقصان نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل ہے کہ "شفیع کا حق ان اشیاء کا اتصال ختم ہونے کے بعد ساقط ہوا ہے، لہذا ان شیاء کی زمین سے علیحدہ ہونے کے وقت کی قیمت کا لکھنا کیا جائے گا، نہ کہ ان کے متصل ہونے کی حالت کا۔"

یہی حکم ان صورت میں ہے جب اس نے زمین میں بیج ڈالا ہو، مگر وہ ابھی تک اگانا نہ ہو پھر وہ بیج اس کے بعد اگانا ہو اور غریب نے اسے کاٹ لیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قیمت کو بیج کی قیمت اور زمین پر تقسیم کر دیا جائے گا اور اس کے مطابق اس کی قیمت سے نہ کٹوہ رقم کم کر دی جائے گی۔ اس کی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک زمین کی قیمت ہوئی (مذکورہ) ہوئے کی حالت میں اور غالی ہونے کی حالت میں قیمت لائی جائے گی۔ پھر دونوں قیمتوں میں بقدر فرق ہو گا وہ فرق اس سے کم کر دیا جائے پھر اگر "شفیع" نے زمین کو درختوں سمیت اس کی قیمت کے حصے کے مطابق زمین (مبارک) پر دیدیا اور جمل بائع کے قبضے میں رہا تو کیا مشتری "کیلئے" خیار ثابت ہوگا؟ امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ جمل مشتری کو قبضہ کر لیا تو زمین میں جو اسے کوئی خیار نہ ہوگا۔

اور اگر شفیع کے بذریعہ شفیع زمین لینے سے قبل بائع نے خود جمل کو تحفہ کر دیا تو "مشتری" کو اختیار (خیار) ہوگا: اگر تو وہ چاہے تو زمین کے حصہ کی قیمت دوا کر کے اسے لے لے اور چاہے تو اسے چھوڑ دے، کیونکہ جب اس نے جمل کو خود ہی تحفہ کر دیا ہے تو اس نے "غریب" پر اس کے حد بیع (صفیہ) کو اس کے مکمل ہونے سے قبل اس کی رضامندی کے بغیر متغی کر دیا ہے۔ جس سے اسے خیار ثابت ہوگی، بخلاف اس صورت کے جب شفیع زمین کو بذریعہ شفیع لے لے کیونکہ یہاں زمین مشتری (غریب) کی رضامندی سے ثابت ہوئی ہے، اس لئے کہ شفیع کا حق لازمی حق کے طور پر لے لئے ہوئے ماں (مذکورہ) میں ثابت تھا، لہذا وہاں خریدین ایک طرماً ثابت شدہ لازمی حق کی ضرورت کی بنا پر ثابت ہوئی ہے۔ تو کو مشتری (غریب) اس پر رضامند نہ ہو جو خریدین دوسرے کی رضامندی سے کی جائے اس میں دوسرے خریدین (Party) کیلئے خیار ثابت نہیں ہوتا۔ واللعلم

یہ حکم اس وقت ہے جب یہ اشیا، حد بیع کے وقت زمین سے متصل ہوں اور شفیع کے ذریعے شفیع کی ملکیت میں آنے تک اتصال برقرار رہے یا اس سے قبل یہ اتصال راکل ہو جائے اور پھر شفیع شفیع کا مطالبہ کر دے، لیکن اگر حد بیع کے وقت وہاں کچھ بھی موجود نہ ہو اور اس کے بعد کوئی شئی پیدا ہوئی، پھر شفیع آیا۔ پھر اگر تو وہ حادث (پیدا ہونے لگنے والی) اشیا ہو جس میں "بیع" کا حکم تبعاً (ضمنی طور پر) ثابت ہو تا ہو جیسے جمل۔ مثال کے طور پر جب بیع ہوئی اس وقت

درخت پر کوئی پھل موجود نہ ہو اور اس کے بعد درخت پر پھل آگ آیا اور پھر شفیق آگیا۔ تو جب تک یہ پھل درخت کے ساتھ متصل ہو شفیق اسے اسی قیمت کے عوض زمین سمیت لیجے گا حذر ہوگا، یہ استثنیٰ ہے، اس لئے کہ درخت کی وسالت سے پھل کے زمین میں ہیست ہونے کے باعث اس میں بیج کا حکم تبعاً ثابت ہوا ہے، لہذا یہ پھل تبعاً بیج (درخت حذر) تصور ہوگا جس کی بنا پر اس میں حق شفعہ تبعاً ثابت ہوگا۔ خواہ ان درختوں پر موج پھل مشتری (خریدار) کے قبضے میں ہو یا بائع کے قبضے میں، کیونکہ حق شفعہ دونوں حالتوں میں ثابت ہے۔ لیکن اگر کسی پھل کو کاشت کیا جائے اور پھر شفیق آجائے پھر اگر تو وہ پھل مشتری (خریدار) کے قبضے میں پیدا ہوا ہو تو شفیق کو اختیار ہے وہ چاہے تو زمین اور درخت کو ساتھ قیمت کے عوض لے لے اور چاہے تو نہ لے۔ البتہ قیمت میں کوئی کمی نہ کی جائے گی۔ پھر خواہ اس کا تلف ہونا کسی آسانی آفت سے ہو یا پھر اور اس کے تلف ہونے کے بعد بھی درخت اپنی جگہ موجود ہو یا موجود نہ ہو اور یا اس کی برہادی کسی انسانی فعل کی بنا پر ہوئی ہو دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ اگر تو اس کی برہادی کسی آسانی آفت کی بنا پر ہوئی اور درخت کو ساقا تم ہو یا گر گیا ہو تو اس لئے کہ حالت افعال میں وہ زمین کے تابع ہے۔ اور اس پر کوئی پھل داخل نہیں ہوا جس کی بنا پر وہ مقصود بالذات ہو گیا ہو اور جو شئی تابع ہو وہ قیمت کا حصہ نہیں ہوتی۔

اور اگر اس کا تلف ہونا کسی انسانی فعل کی بنا پر ہو یا ہو مثال کے طور پر اسے خریدار نے کاشت کیا ہو پھر خواہ اس کا کھڑا ہو یا وہ بھی گر گیا ہو تو تب اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اس پر نہ تو عقد بیع ہوا ہے اور نہ ہی قبضہ۔ اور (رواد) پس یاد درخت بائع کے قبضے میں پیدا ہوا پھر اگر اس کا تلف ہونا کسی آسانی آفت کی بنا پر ہو اور وہ درخت موجود ہو یا نہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کہ اگر شفیق چاہے تو زمین اور درخت کو تمام قیمت کے عوض حاصل کر لے۔ اس لئے کہ کوئی ایسا فعل نہیں پایا گیا جس کی بنا پر یہ شئی مقصود بالذات گئی ہو کہ اس کے بالمقابل قیمت کا اختیار کیا جائے، اور اگر اس کی برہادی بائع کے کسی عمل کی بنا پر ہوئی ہو، مثلاً یہ کہ اس نے خود اس کو تلف کر دیا ہو تو "شفیق" سے اس کے معنی قیمت میں کمی کر دی جائے گی، کیونکہ تلف کر دینے کی بنا پر وہ پھل مقصود بالذات ہو گیا ہے۔ اور اگر وہ پیدا ہونے والی شئی (حادث) ایسی ہو کہ جس میں بیج کا حکم نہ اصلاً ثابت ہوتا ہو اور نہ تبعاً مثال کے طور پر خریدار نے فواہ کوئی عمارت بنائی یا کوئی پودا لگایا یا اس نے کوئی فصل کاشت کی پھر شفیق آگیا تو اگر اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہو جائے تو مشتری کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ عمارت اور درخت کو اکھیر لے اور غالی زمین شفیق کے حوالے کر دے۔ البتہ اگر کہ اس کے اکھیر کرنے کی صورت میں زمین کو نقصان پہنچتا ہو تو ایسی صورت میں شفیق کو اختیار ہو گا وہ چاہے تو زمین کو عمارت سمیت لے لے اور عمارت اور درختوں کی اکھیر سے ہونے کی حالت میں قیمت ادا کر دے اور چاہے تو مشتری کو ان کے اکھیر کرنے پر مجبور کرے۔ یہ ظاہر روایت کا جواب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ مشتری کو عمارت اور درخت کے اکھیر کرنے پر مجبور نہ کرے، بلکہ وہ زمین کی قیمت الگ دے اور عمارت اور درخت کی قیمت اکھیر سے ہونے کی حالت میں الگ ادا کرے اور چاہے تو وہ اسے چھوڑ دے (اور اسے نہ لے)۔ یہی مسلک امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر مشتری نے زمین میں کوئی فصل کاشت کی پھر شفیق آگیا تو مشتری کو اس کے اکھیر کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا، البتہ فصل کھینے کا انتہار کیا جائے گا اور پھر اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کیا جائے گا جو پوری قیمت کے ساتھ زمین کو لے لے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس کے اکھیر کرنے پر مجبور کرنے کی صورت میں خریدار کا نقصان ہے۔ جس میں اس کی ملکیت کے تصرف کو باطل قرار دینا پایا جاتا ہے، جبکہ ہمارا مسلک زمین کی رعایت پر مبنی ہے۔ مشتری کی رعایت رکھنا تو ظاہر ہے کہ اس میں اس کے حق کو باطل ہونے سے بچایا گیا ہے۔ رہا شفیق کی رعایت تو وہ اس لئے کہ وہ عمارت کو قیمت کے عوض لے سکتا ہے اور کسی شئی کو قیمت کے عوض لینے میں کسی کا کوئی

نقصان نہیں۔ ظاہر روایت کی (دلیل) یہ ہے کہ شفع کا حق عمارت بنانے سے قبل زمین سے متعلق تمام عمارت بنانے سے یہ حق ختم نہیں ہوا، بلکہ یہ حق باقی رہا تو جب اس کے حق میں شفع کا فیصلہ ہو گیا تو یہ مکان اس کی ملکیت ہو گیا لہذا اسے اس کی ملکیت اسے سوئپ دینے کو کہا جائے گا اور ایسا اس عمارت کو گرانے بغیر ممکن نہیں، جس کی بنا پر اسے اس عمارت کے گرانے کو کہا جائے گا۔ اسی لئے استحقاق نقل آنے پر غاصب اور خریدار کو اسے گھلنے کو کہا جاتا ہے تو اسی طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اس کے گھلنے جانے میں مشتری کا نقصان ہے تو ہم کہتے ہیں، کہ درست ہے، لیکن اس نقصان کا ذمہ دار وہ خود ہے، اس لئے کہ اس نے ایک ایسی جگہ عمارت بنائی ہے جس کے ساتھ دوسرے شخص کا حق متعلق ہے۔

اور اگر شفع نے شفع کے ذریعہ اس زمین کو لے لیا اور اس پر عمارت بنائی اور پھر کوئی اور شخص اس کا مستحق نقل آیا اور شفع کو عمارت گرانے جانے کو کہا گیا تو شفع اس کی قیمت "مشتری" سے وصول کرے گا، مگر اس سے عمارت کی قیمت وصول نہیں کرے گا۔ اسی طرح اگر اس نے بائع سے اسے لیا ہو تو وہ اس سے بھی عمارت کی قیمت وصول کرنے کا ہماز نہ ہوگا۔ یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ عمارت کی قیمت کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفع کے ذریعے زمین کا لینا "مشتری" سے خریداری کی طرح ہے اور اگر اس نے اسے اس سے خرید لیا ہو تو وہ اس سے قیمت وصول کرنا۔ اسی طرح اگر اس نے اس سے یہ زمین بذریعہ شفع حاصل کی ہے تو تب بھی اسے عمارت کی قیمت وصول کرنے کا حق ہوگا کیونکہ بائع کی جانب سے دھوکہ پایا گیا ہے۔ اور خریدار کو سلاستی کی ضمانت حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ہر بائع مشتری کو اختیار دیتا ہے کہ وہ اس کو اپنی ملکیت فروخت کرنا چاہتا ہے اور وہ اس میں بنائی جانے والی عمارت کی سلاستی کا اذروئے ولایت ذمہ دار ہوتا ہے تو جب اس کی عمارت محفوظ نہیں رہی تو مشتری پر بنائے ضمانت اسے اس کی قیمت واپس کرے گا، کیونکہ دھوکہ دہی سے ضمانت درحقیقت نکالت کی ضمانت ہے، اور یہاں مشتری کی جانب سے "شفع" کو دھوکہ نہیں دیا گیا۔ اس لئے کہ وہ تو اس کو اپنی ملکیت منتقل کرنے پر مجبور ہے اور دھوکہ دہی سے ضمانت کی صورت میں رجوع کا حق خود مختار شخص کی طرف ہوتا ہے، مجبور شخص کی طرف نہیں۔ جیسے کہ صہبہ باندی کو اگر کوئی شخص خریدے پھر اس سے اس کا پرانا مالک قیمت کے بدلے اسے لیتے اور اس کو ام ولد بنائے، مگر اس کے قبضے کے دوران کوئی اور شخص اس کا مستحق نقل آئے تو اس کے خلاف باندی سے ممانعت اور بچے کی قیمت کا فیصلہ کر دیا جائے۔ تو وہ اس کی وہ قیمت جو اس نے مشتری کو لوہا کی قمی اس سے واپس لے لیا، مگر اس سے بچے کی قیمت واپس نہ لے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی باندی کو خرید کر ام ولد بنالیا پھر اس کا کوئی اور مستحق نقل آیا تو اس صورت میں مشتری (خریدار) اس کی اور بچے کی قیمت بائع سے وصول کرے گا، کیونکہ اسے اس کی جانب سے دھوکہ دیا گیا ہے، مگر مشتری کو سہری سے لئے قبضے میں کوئی دھوکہ نہیں دیا گیا۔ کیونکہ وہ تو اس قیمت کے بدلے اس کو اپنی ملکیت میں لینے پر مجبور ہے۔ جو اس حربی نے وصول کی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## فصل: زیر شفعہ شئی کو کسی شخص سے وصول کیا جائے

مفسر آیت کہ شفع وہ (ارضی) اس شخص سے حاصل کرے گا جس کے قبضے میں وہ شفع کے وقت موجود ہو، اگر تو وہ اس وقت بائع کے قبضے میں ہو تو وہ اس سے نہ قیمت ادا کر کے اسے لے لیا اور ذمہ داری اس پر ہوگی اور اگر وہ اس وقت خریدار کے قبضے میں ہو تو وہ اس سے قیمت ادا کر کے اسے لے لیا اور ذمہ داری اسی پر ہوگی۔ خواہ خریدار اپنی جانب سے

یہ معاملہ کر رہا ہو یا کسی اور کی جانب سے، مثلاً اس طرح کہ وہ اس مکان کی خریداری اور قبضے کیلئے کسی اور کا وکیل ہو، پھر شفعیج آجائے، یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ وکیل کے ہاتھ سے اسے نہیں ملے سکتا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ وکیل نے اس زمین کو اپنے لئے نہیں خریدا۔ اس نے تو اپنے موکل کیلئے اسے خریدا ہے، لہذا وہ اس کا خصم (عدالتی طریق نزاع) نہ ہوگا، بلکہ اس کا طریق نزاع تو اس کا موکل ہوگا۔ جس کی بنا پر وہ اس سے اسے نہیں ملے سکتا، لیکن اسے یہ سمجھانے کا کہ وہ یہ مکان اپنے موکل کو سوئپ دے۔ پھر جب وہ اسے سوئپ دے تو شفعیج اس سے وہ مکان لے لیا۔

ظاہری روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ محمد بنج کے حقوق میں سے ہے اور یہ عقد وکیل کی جانب لومنا ہے اور وکیل حقوق میں ویسے ہی ذمہ دار ہے جیسے کہ اپنے لئے خریدنے والا شخص، جس کی بنا پر وہ شفعیج کا عدالتی طریق نزاع ہوگا، لہذا وہ اس سے قیمت کے بدلے مکان لے لیا اور اس کی ذمہ داری بھی اسی پر ہوگی اور اگر وکیل نے یہ مکان اپنے موکل کو سوئپ دیا پھر شفعیج آیا تو اب وہ مکان موکل سے لیا اور اسی کو قیمت لدا کر سے گا اور ذمہ داری اسی پر ہوگی۔ یہاں شفعیج وکیل کا عدالتی طریق نزاع نہ ہوگا کیونکہ وہ اپنے موکل کو مکان سوئپ کر مکان سے بیدخل ہو گیا ہے، جس کی بنا پر وہ عدالتی طریق نزاع ہونے سے بھی خارج ہو گیا ہے، جیسے کہ بائع اگر مکان مشتری کو سوئپ دے تو ایسی صورت میں شفعیج کو بائع کے ساتھ مقدمہ ہازی کا کوئی حق نہیں رہتا، جیسا کہ ہم نے نو پر بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ البتہ اگر مکان بائع کے قبضے میں ہو تو وہ اسی کا اس وقت تک طریق نزاع نہیں ہوتا جب تک مشتری (خریدار) موجود نہ ہو۔ تاہم اگر وہ مکان وکیل کے قبضے میں ہو تو وہ اس کا طریق نزاع ہوگا، اگرچہ موکل حاضر نہ ہو۔ اس لئے کہ وکیل اپنی وکالت کی بنا پر موکل کے قائم مقام ہے، جبکہ بائع مشتری کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا جو ضروری تھا اس سے وہ یہاں نہیں پایا جاتا۔

پھر اگر مشتری نے شفعہ کے متعلق شفعیج کے دعویٰ کرنے سے قبل سمجھا کہ میں نے تو یہ مکان فلاں شخص کیلئے خریدا ہے اور اس نے اسے سوئپ دیا۔ پھر شفعیج آیا تو اس صورت میں اس کے اور شفعیج کے درمیان کوئی عدالتی مقدمہ ہازی نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے شفعیج کا طریق نزاع بننے سے قبل اس مکان کا کسی اور کیلئے اقرار کر لیا ہے، لہذا اس کا اقرار درست تصور ہوگا، کیونکہ یہاں اس زمین پر کوئی ثمت نہیں اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کی وکالت معلوم و متعارف ہو۔ اور اگر اس نے شفعیج کی جانب سے مقدمہ دائر کرنے کے بعد اقرار کیا تو وہ مذکورہ عدالتی مقدمہ ہازی سے بری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے اس اقرار کے متعلق اس پر ثمت ہے کہ وہ شفعیج کا طریق نزاع بننے سے پہنچا ہوا ہے۔ لہذا اس کے اس حق کو باطل کرنے میں اس کی بات قبول نہ کی جائے گی۔ اور اگر اس نے کوئی ثبوت پیش کر دیا کہ اس نے خریداری سے قبل یہ سمجھا تھا کہ اس نے تو یہ مکان فلاں شخص کیلئے خریدا ہے تو اس کا ثبوت قبول نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اگر یہ ثبوت صحیح بھی ہو تو تب بھی یہ اسے عدالتی مقدمہ ہازی سے نہیں بچا سکتا، کیونکہ اس سے تو فقط یہ ثابت ہوا ہے کہ اس نے فلاں شخص کیلئے اس کو خریدا ہے اور اتنا ثابت ہونے سے اس سے جھگڑا ختم نہیں ہو جاتا۔

امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جانب شفعیج کیلئے خریداری کے دعویٰ کی صورت میں اس کی بات قبول نہ کی جائے گی اور شفعیج اور اس کے درمیان عدالتی جھگڑے کو روکنے کیلئے اس کی بات کا امتہار کیا جائے گا، تاہم جس پینے اس نے اقرار کیا ہے وہ نہ آجائے۔

## فصل: شفعیج اور مشتری (خریدار) کے مابین اختلافات کا تصفیہ

ان کے درمیان اختلاف تین حال سے نکالی نہ ہوگا: یا تو یہ اختلاف قیمت کے بارے میں ہوگا اور یا پھر حقیق کی ذات یا اس کی کسی صفت کے متعلق۔



اگر تو یہ اختلاف قیمت کے بارے میں ہو تو یہ پھر وہی مسئلہ ہے کہ نہ ہوگا یا تو یہ انصاف قیمت کی جنس سے متعلق ہوگا اور یا پھر اس کی مقدار یا پھر اس کی کسی صفت کے بارے میں ہوگا۔

### (الف) قیمت کی جنس میں اختلاف

تو یہ اختلاف قیمت کی جنس سے متعلق ہو۔ مثال کے طور پر مشتری نے کہا "میں نے اسے ایک سو دو ہزار کے عوض خرید لیا ہے اور شفیق نے کہا کہ نہیں، بلکہ تو نے اسے ایک ہزار دو سو کے عوض حاصل کیا ہے۔ تو اس صورت میں مشتری کی بات کا اعتبار ہوگا، کیونکہ شفیق اس پر ایک خاص جنس کی قیمت کے عوض حصول ملکیت کا دعویدار ہے، مگر وہ اس سے اٹھاری ہے، لہذا انکار کرنے والے کی بات قیمت کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ علاوہ ازیں اس نے بھی کہ مشتری قیمت کی جنس کو شفیق کی نسبت زیادہ بہتر طور پر جانتا ہے، اس لئے کہ خریداری اسی نے کی ہے، نہ کہ شفیق نے، جس کی بنا پر وہ اس کی قیمت کے متعلق شفیق سے بہتر علم رکھتا ہے، لہذا قیمت کی جنس کے متعلق اسی کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

### (ب) قیمت کی مقدار میں اختلاف

پھر اگر اختلاف قیمت کی مقدار کے متعلق ہو، مثال کے طور پر مشتری نے کہا کہ میں نے اسے دو ہزار کے عوض خرید لیا ہے، مگر شفیق کہے کہ تو نے ایک ہزار کے عوض اسے حاصل کیا ہے تو اس صورت میں مشتری کی بات قیمت کے ساتھ قبول کی جائے گی اور شفیق کے لئے ثبوت پیش کرنا ہوگا کہ اس نے اسے ایک ہزار کے عوض خرید لیا ہے کیونکہ شفیق مشتری پر قیمت کی ایک خاص مقدار کے عوض حصول ملکیت کا دعویٰ ہے اور مشتری اس سے اٹھاری ہے۔ جس کی بنا پر انکار کرنے والے کی بات کا اعتبار ہوگا اور اگر "ہائے" نے بھی شفیق کی بات کی تصدیق کی اور کہا "میں نے اسے ایک ہزار کے عوض فروخت کیا ہے، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر تو ہائے نے قیمت ابھی تک وصول نہ کی ہو تو اس کی بات معتبر ہوگی اور شفیق ایک ہزار کے عوض اس کو حاصل کر سکے گا، نہ وہ جع ہائے کے قبضے میں ہو، یا مشتری کے قبضے میں، بشرطیکہ قیمت کی مقدار ایک سو نہ ہوئی ہو۔ اس لئے کہ جب "ہائے" نے بھی قیمت وصول نہ کی ہو تو چونکہ ملکیت کے انتقال میں اسی کی جانب رجوع کیا جائے گا، لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر خریداری واقعی ایک ہزار روپے کے عوض ہوئی ہے، جیسا کہ ہائے نے دعویٰ کیا ہے تو شفیق اس قیمت پر اسے حاصل کر لے، اور اگر اس کی فروخت دو ہزار ہوئی ہو، جیسے کہ مشتری نے کہہ دیا ہے، تو اس صورت میں ہائے کا یہ قول کہ "میں نے اسے ایک ہزار کے عوض یہ مکان فروخت کیا ہے، قیمت میں ایک ہزار روپے کی کمی کرنے کے مترادف ہوگا اور اس کی جانب سے قیمت میں کمی درست ہوتی ہے اور یہ کمی شفیق کے حق میں ظاہر ہوگی جیسا کہ وہ بیان ہے اور اگر ہائے نے قیمت وصول کر لی ہو تو اس کی تصدیق کرنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور مشتری کی بات کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ جب اس نے قیمت پر قبضہ کر لیا تو اب "شفیق" (فروخت شدہ شئی) میں اس کا کوئی حق نہ رہا، اور وہ اس کیلئے بے اثر ہے، لہذا اس کی تصدیق کا عدم تصور ہوگی۔ ایک اور قول یہ ہے کہ ہائے کی تصدیق میں عدم اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اگر تو اس نے "شفیق" کے اقرار سے بات کی ابتدا کی اور کہا:

بعت الدار مالاً و فہمست الثمن۔ میں نے قیمت یعنی ایک ہزار روپے وصول کر لی۔ میں نے مکان ایک ہزار روپے فروخت کیا اور قیمت پر قبضہ کر لیا۔

پس اس صورت میں اس کی بات کی جانب انصاف نہ کیا جائے گا اس لئے کہ جب اس نے "شفیق" کو اسے فروخت کیا ہے، تو اس مکان کے ساتھ اس کا حق منقطع ہو جاتا ہے اور کیا باقی بابت مالیت (میں نے ایک ہزار کے عوض اسے فروخت کیا ہے)۔ تو اس مکان کے ساتھ اس کا حق منقطع

متعلق ہو گیا پھر وہ اپنے قول "و قیمت انشی" (میں نے قیمت وصول کر لی) کے ساتھ اس کا حق ملاحظہ کرنا چاہتا ہے۔ اس لئے اس کے عوض کی تصدیق نہ کی جائے گی اور اگر اس نے بات قیمت کی وصولی سے شروع کی تو تب بھی وہ جتنی ہو گیا، اس نے قیمت کی مقدار کے متعلق اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور انشی (یعنی زیادہ) امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر منیع "بائع کے قبضے میں ہو اور اس نے قیمت کی وصولی کا اقرار کر لیا اور اس نے گمان کیا کہ وہ (قیمت) ایک ہزار ہے تو اس کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے منیع اگر اس کے قبضے میں ہو تو حصول ملکیت کا معاملہ اسی کے خلاف ہوگا، لہذا قیمت کی مقدار کے متعلق بھی اس کی بات معتبر ہوگی۔ اور اگر بائع نے مشتری اور شفیع دونوں کی بات سے اختلاف کیا اور وہ مکان اس وقت بائع کے قبضے میں ہو یا مشتری کے، لیکن اس نے ابھی قیمت ادا نہ کی ہو تو اس میں بائع کی بات کا اعتبار کیا جائے گا اور بائع اور مشتری دونوں قسم میں سے گئے اور ایک دوسرے کی بات کی تردید کریں گے اور شفیع مکان کو اگر گاہے تو بائع کی بیان کردہ قیمت کے عوض چھ۔ بائع اور مشتری کے درمیان قسم اٹھانے اور ایک دوسرے کی بات کی تردید کرنے کا معاملہ اس لئے ہوگا کہ فرماں نہ ہو کہ اذ اختلاف المتبايعان تعالفا وترا دا (اگر بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو جائے تو وہ دونوں قسم میں سے کسی قسم کا نہیں اور ایک دوسرے کی بات کی تردید کریں)۔

اور شفیع بائع کی بیان کردہ قیمت کے عوض اس لئے لیا، کیونکہ جب تک اس نے قیمت وصول نہ کی ہو تو حق کی تکلیف ہی سے حاصل ہوگی، لہذا شفیع کے حق میں اسی کی بیان کردہ قیمت، معتبر ہوگی۔ اور اگر اس نے قیمت وصول کر لی۔ اس کی بات کی جانب التفات نہ کیا جائے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، وہ اس معاملے میں انشی ہو گیا ہے۔ حکم اس وقت ہے جب اب دونوں میں سے کسی کے پاس کوئی ثبوت موجود نہ ہو۔ تو شفیع کے پاس وہ اس مشتری کے پاس، لیکن اگر ان میں سے کسی ایک نے کوئی ثبوت پیش کر دیا تو "شفیع کا ثبوت معتبر ہوگا۔ یہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشتری کی بات معتبر ہوگی۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا ثبوت زیادہ قیمت کو ظاہر کرتا ہے، لہذا قبول کرنے میں وہی معتبر ہوگا جیسے اگر بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کے متعلق اختلاف ہو جائے۔ بائع کے حق میں سے وہ ہر ایک کے عوض اسے فروخت کیا ہے اور مشتری ایک ہزار کے عوض اسے خریدنے کا وعدہ کر رہا ہے اور دونوں ہی اپنے اپنے ثبوت پیش کر دیں تو اس صورت میں بائع کا ثبوت معتبر ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر وہ سلوک سے اس کی بات قابل اعتبار قرار پاتی ہے۔ لہذا اس لئے کہ دونوں سے ایک کا ثبوت جس امانت کا مظہر ہے۔ اس کا دوسرے کا ثبوت اس کا معاملہ نہیں کرتا، لہذا ہر معاوضے خالی ہونے کی بنا پر یہ اختلاف قابل قبول ہوگا، لیکن چونکہ ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک پوری قیمت میں اس کی بات قبول نہ کی جائے، لہذا ضرورتاً اسی کی بات قبول کی جائے گی، تا نیا اس بنا پر کہ اس کی دلیل امانت کے مظہر ہے اور مثبت (Positive) ہے۔ اور دوسرے شخص کی دلیل منفی (Negative) ہے اور مثبت دلیل منفی دلیل پر راجح ہوتی ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ اپنے موقف کو دو طریقوں سے ثابت کرتے ہیں: ان میں سے ایک طریقہ وہ ہے جس کا امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی طرف سے ذکر کیا ہے، مگر انہوں نے خود اس کو قبول نہیں کیا۔ اور دوسرا طریقہ وہ ہے جس کا امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے اور اسے خود بھی قبول کیا ہے۔ اول الذکر طریقہ یہ ہے کہ ثبوت مدعی کی حجت (دلیل) ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

(ثبوت پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے)

البینہ علی المدعی

اور یہاں مدعی شفیق ہے، اس لئے کہ شفعہ کے متعلق وہ مجبوز کرنے میں "خود مختار ہے، کیونکہ اگر وہ دعویٰ چھوڑنا چاہے تو چھوڑ سکتا ہے، جبکہ "مشتري" اسے اس کی ملکیت دینے پر مجبور ہے، اور اگر وہ مقدمہ ہازی "چھوڑنا چاہے تو نہیں چھوڑ سکتا، لہذا ان دونوں میں سعدی "شفیع" ہوا، جس کی بنا پر دلیل (حجت) ثبوت اسی کی معتبر ہوگی۔ رہا دوسرا طریقہ، تو وہ یہ ہے کہ ثبوت شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے، لہذا حقی اللہکان اس پر عمل کیا جائے گا اور یہاں شفیق کے حق میں دونوں دلیلوں پر عمل کیا جاسکتا ہے وہ اس طرح کہ یہاں یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ گویا یہاں دو حجت ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک عقد "بیع" ایک ہزار کے عوض اور دوسرا دو ہزار کے عوض ہوا ہے، اس لئے کہ شفیق کے حق میں دوسری بیع پہلی بیع کے فسخ (بطلان) کو واجب نہیں کرتی، مگر عاقلین کے حق میں ایسا ضرور ہوتا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس نے پہلے ایک ہزار کے عوض مکان کو فروخت کیا اور پھر اس نے دو ہزار کے عوض اسے فروخت کر دیا اور پھر شفیق آگیا تو اسے ایک ہزار کے عوض مکان لینے کا حق ہوگا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے حق میں دونوں بیعیں قائم ہیں اور یہ کہ پہلی بیع کا فسخ ہونا فریقین کے حق میں ہے۔ جبکہ یہاں دونوں معاملوں کو یہاں درست سمجھنا ممکن ہے بخلاف اس صورت کے جب بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کی مقدار میں اختلاف ہو جائے اور دونوں اپنے اپنے حق میں دلیل پیش کریں کہ تو اس صورت میں بائع کی دلیل معتبر ہوگی۔ پہلے طریقے پر اس لئے کہ وہاں مدعی بائع ہے۔ لہذا اسی کا ثبوت معتبر (حجت) ہوگا، کیا تو نہیں جانتا کہ وہ مقدمہ ہازی پر "مجبور" نہیں ہے، البتہ مشتری (خریدار) اس پر مجبور ہے اور یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے جیسا کہ ہم نے نو پر بیان کیا ہے۔

رہا دوسرے طریقے پر تو وہ اس طرح کہ یہاں دونوں عقود (مساومات بیع) کو ملحوظ رکھنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ دوسری بیع عاقلین (فریقین) کے حق میں پہلی بیع کے فسخ ہونے کو مستترم (لازم) ہے۔ بنا بریں یہاں "عقد" ایک ہی ہوگا، اور بائع کی جانب کو ترجیح امتداد ظاہر کرنے والی اس کی دلیل کی بنا پر ہوگی، لہذا یہاں اس کا پیش کردہ ثبوت قبول کرنا اولیٰ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی مکان کسی سامان (عرض) کے سامنے میں خریدا، لیکن ابھی دونوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر باہم قبضہ نہ کیا تھا کہ سامان تلف ہو گیا اور یوں بائع اور مشتری کے درمیان بیع باطل ہو گئی یا مشتری (خریدار) نے مکان پر قبضہ کر لیا، مگر ابھی اس نے سامان بائع کو نہ دیا تھا کہ وہ تلف ہو گیا اور دونوں کے درمیان بیع کا معاملہ ٹوٹ گیا، مگر شفیق کیلئے مذکورہ سامان کی قیمت کے عوض حق شفعہ برقرار رہا، جیسا کہ ہم نو پر بیان کر آئے ہیں۔ بعد ازاں شفیق اور بائع کے درمیان سامان کی قیمت میں اختلاف پیدا ہو گیا تو اس صورت میں بائع کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ شفیق "ایک خاص قیمت" کے عوض اس مکان پر ملکیت کا دعویدار ہے اور بائع اس سے انکاری ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے کسی ایک نے ثبوت پیش کر دیا تو اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے حق میں ثبوت پیش کیا، جیسے تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بائع کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اور اس علت پر قیاس کی رو سے جس ۱۔ امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے ذکر کیا ہے اس مسئلے میں ہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں اس حکم کا ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ یہاں بائع کا ثبوت امتناعی قیمت ظاہر ہے۔ لہذا اسی کا ثبوت معتبر ہوگا، اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ کے اس مسئلے کی بنا پر دوسرے فریق کے ثبوت سے منہرو ہے (لہذا اسی کا ثبوت معتبر ہوگا) اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ کے اس مسئلے پر قیاس کی رو سے جس کا انہوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی جانب سے ذکر کیا ہے، یہ حکم واضح ہے اور خود امام محمد رحمہ اللہ نے بھی یہی قول اقرار کیا ہے، اس لئے کہ دونوں عقود (مساومات بیع) کو ملحوظ رکھنا یہاں ناممکن ہے۔ کیونکہ یہاں عقد (مساومات بیع) خاص سامان کے عوض وقوع پذیر ہوا ہے اور دونوں کے درمیان اختلاف اس سامان کی قیمت کے

بارے میں ہے جس کی بنا پر (دراصل) یہاں عہد ایک ہی ہوا تو چونکہ دونوں کے دو لاکھل پر بیک وقت عمل کرنا ممکن نہیں، لہذا دونوں میں سے جس کی دلیل راجح ہے اسی پر عمل کیا جائے گا اور یہ راجح دلیل بائیں ہی کی ہے، کیونکہ اس سے زیادہ قیمت کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس قول پر قیاس کی رو سے جس کا امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے، یہاں یہی حکم ہوگا، جبکہ اس علت پر قیاس کرتے ہوئے جس کا امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے مناسب یہ ہے کہ (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک) شفع کی ثبوت کو قبول کیا جائے، کیونکہ وہ مدعی ہے۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہی قول ذکر کیا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

لور اگر مشتری (خریدار) اسے مکان کی بنیادوں کو گرا دیا جس کی وجہ سے اتنی قیمت "شفع" سے کم ہو گئی بعد ازاں دونوں میں عمارت کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو یہ مسئلہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو دونوں کے درمیان عمارت کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو جائے گا، مگر وہ مذکورہ جگہ کی قیمت پر متفق ہوں گے۔ یا پھر ان کے درمیان دونوں کی قیمت میں اختلاف ہوگا۔ اگر تو دونوں کے درمیان صرف عمارت کی قیمت میں اختلاف ہو تو اس صورت میں "مشتری" کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ "شفع" مشتری کے خلاف قیمت میں زیادہ کمی کا دعویدار ہے اور وہ اس سے انکاری ہے۔

لور اگر ان کے درمیان عمارت اور مذکورہ جگہ کی قیمتوں میں اختلاف ہو جائے تو چونکہ مذکورہ جگہ تو اس وقت موجود ہے، پس نے عمارت (Building) میں مشتری کا قول قبول کیا جائے گا، بارہا اس وقت خالی جگہ کی قیمت کا نہ ذکر کیا، تو وہ اس لئے کہ چونکہ فی الوقت اس کی قیمت اندازہ لگانا ممکن ہے لہذا حال سے ماضی پر استدلال کیا جائے گا، مگر عمارت کی قیمت کیلئے مثال سے استدلال نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کی اب حالت بدل گئی ہے۔ اس بارے میں مشتری کی بات قبول کی جائے گی، جیسا کہ ہم لوہر وجہ بیان کر آئے ہیں۔ پھر اگر دونوں میں سے کسی ایک نے کوئی ثبوت پیش کر دیا تو اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے حق میں ثبوت پیش کر دیئے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اسے اس کی قیمت کے بارے میں مشتری کی رو سے شفع کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کہنے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اپنی طرف سے شفع کے قیاس کی رو سے شفع کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کہنے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اپنی طرف سے شفع کے قیاس کی رو سے شفع کا ثبوت قبول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ وہ زیادہ قیمت کی منہر ہے۔ دونوں کے مابین اختلاف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے متعلق ہے، کیونکہ ان کے ہاں اس حکم کو بپا کرنے کے دو طریقے ہیں: جن کا ہم ساہج مسئلے میں ذکر کر آئے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا طریقہ یہ ہے کہ شفع ہی مدعی ہے اور ثبوت مدعی کی حجت اور دلیل ہے اور یہاں یہ بات پائی جاتی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کا طریقہ دونوں عقود (معاملات) کو ملحوظ رکھتے ہوئے دونوں کی دلیلوں پر عمل پیرا ہونا ہے، مگر یہاں اس کی گنجائش موجود نہیں ہے، لہذا وہ یہاں سے ایک کی یعنی مشتری کی دلیل پر عمل کیا جائے گا، کیونکہ اس سے زیادہ قیمت کا اظہار ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اور اگر دونوں میں قیمت کی کسی صفت میں اختلاف پیدا ہو جائے، مثلاً یہ کہ مشتری نے کہا میں نے اسے قیمت کی فوری لواٹنگی کے عوض خریدا ہے۔ اور شفع کہے کہ "نہیں" بلکہ تو نے اسے اوصار قیمت کے بدلے حاصل کیا ہے تو اس صورت میں مشتری کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ قیمت کا فوری ادا کرنا اصل ہے اور تاخیر سے ادا کرنا، منہر ہے، تو چونکہ "مشتری" اصل صورت پر عمل پیرا ہونے کا دعویدار ہے، لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی، نیز اس لئے کہ معاملہ کرنے والا (ماہر) قیمت کی صفت کو کسی دوسرے کی قیمت بستر جانتا ہے، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اوصار قیمت شرط رکھنے سے ثابت ہوتی ہے، تو چونکہ یہاں شفع مشتری پر تاخیر سے ادا کی قیمت کی شرط لگانا چاہتا ہے اور وہ اس سے انکاری ہے، لہذا اسی کی دلیل مانی جائے گی۔

## (ج) بیع میں اختلاف کا ہونا

وہ اختلاف جو بیع سے متعلق ہو اس کی صورت یہ ہے کہ بنفسہ بیع میں اختلاف پیدا ہو جائے، یعنی یہ کہ آیا یہ بیع ایک ہی عہد (صفق) ہے۔ یا دو عہد (صفقتان) ہیں، جیسے کہ اگر کسی شخص نے مکان خریدنا تو اس میں اختلاف ہو جائے مشتری کہے کہ میں اس کی جگہ (Site) ایک ہزار روپے میں اور عمارت ایک ہزار روپے میں خریدی ہے۔ اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے دو نوں کو ایک ہی عہد میں اکٹھے ہی دو ہزار روپے میں خریدا ہے اور یہ جگہ اس کی عمارت سمیت میری ہے۔ تو اس بارے میں شفیع کی بات قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ دو نوں (جگہ اور عمارت) کے اتصال کی صورت میں عام طور پر ان میں سے ہر ایک کو ایک ہی عہد (صفق) میں فروخت کرنا لوگوں میں متداول نہیں ہے، بلکہ دو نوں کو ایک ہی عہد (صفق) میں فروخت کیا جاتا ہے۔ تو چونکہ ظاہری حالت شفیع کے حق میں ہے، لہذا اسی کی بات مقدمہ علیہ ہوگی۔ نیز جگہ (Site) یا قطعہ زمین میں وجوب شفعہ کا جو سبب ہے دو نوں کے اتصال اور عمارت کے قطعہ زمین کے تابع ہونے کی بنا پر عمارت میں بھی وہی وجوب شفعہ کا سبب ہے اور وجوب کی شرط اس کی خریداری ہے اور مشتری اس کی خریداری کا اقرار کر چکا ہے۔ لہذا وہ امانتے کا بھی مدعی ہے، جو عہد بیع کی تفریق ہے، لہذا جب تک شفیع اس کی تصدیق نہ کرے یا اس کے پاس اس کا ثبوت (بینہ) موجود نہ ہو اس کی بات معتبر نہ ہوگی اور یہاں یہ دو نوں باتیں نہیں پائی گئیں۔ پھر دو نوں میں سے جو بھی ثبوت لے کر آیا اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دو نوں اپنے اپنے ثبوت پیش کریں، پھر اس کا کوئی وقت بیان نہ کریں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کا ثبوت قبول کیا جائے گا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں "شفیع کا ثبوت معتبر ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کا ثبوت اثبات کی رو سے زیادہ ہے، اس لئے کہ اس سے اس کا زیادہ، یعنی عمارت میں استحقاق ثابت ہوتا ہے، جس کی بنا پر اسی کی دلیل کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ دو نوں کے دلائل پر عمل کرنا یہاں ممکن ہے، وہ اس طرح کہ یہاں یوں سمجھا جائے جیسے اس نے اس کو دو عہد (صفقتان) میں فروخت کیا ہو اور پھر اسے ایک ہی عہد میں فروخت کر دیا ہو، جس کی بنا پر شفیع کو حق ہوگا کہ وہ ان میں سے جس عہد کے مطابق اسے لوٹنا ہے اسے لے لے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا ثبوت از روئے اثبات زیادہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک عہد (صفق) کا ثبوت اضافی اور ہے، لہذا قبول کرنے میں وہی بہتر ہوگا۔ اس طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے عہد بیع (صفق) میں امانتے کو۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے مکان میں کوئی عمارت نئی بنائی ہے اور شفیع کہے کہ نہیں، بلکہ تو نے جب اسے خریدا تھا تو یہ عمارت اس میں موجود تھی۔ تو اس صورت میں مشتری کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کی جانب سے اس عمارت کی خریداری کا اقرار نہیں پایا گیا اور شفیع اس کے خلاف اس عمارت کے عہد ارجعہ کا مدعی ہے اور وہ اس سے انکاری ہے۔

اور اگر کسی نے دو گھر خریدے اور ان دو نوں کا کوئی متصل حصہ اس کا شفیع پر مشتری کہے کہ میں نے انہیں یکے بعد دیگرے خریدا ہے اور میں دوسرے مکان کے تیرے حق شفعہ میں تیرا حصہ وار ہوں اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے ان دو نوں کو ایک ہی عہد (صفق) میں خریدا ہے اور مجھے ان دو نوں میں شفعہ کا حق ہے تو اس صورت میں "شفیع" کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ ان دو نوں اس کے استحقاق کا سبب میں ثابت ہے، جو برائے اتصال برساتی ہے اور مشتری نے بھی اس شرط استحقاق کا اقرار کر لیا ہے۔ یعنی ان دو نوں مکانات کی خریداری کا، لہذا وہ سبب ہائے

کے بعد دونوں کی الگ الگ خریداری کے دعوے کے ساتھ اس کے باطل ہونے کا بھی مدعی ہے۔ جو ظاہر کے خلاف ہے، لہذا اس کی بات ثبوت کے بغیر قبول نہ ہوگی، اور پھر ان دونوں میں سے جو بھی ثبوت پیش کرے، اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا۔ اور اگر وہ دونوں ہی اپنے اپنے ثبوت پیش کریں تو اس کے بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے مابین وہی اختلاف ہوگا، جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر مشتری نے کہا کہ بائع نے اسے یہ گھر اس گھر کے راستے سمیت حہ کر دیا ہے اور پھر میں نے اس سے باقی کامان خرید لیا ہے اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے پورا مکان خریدا ہے تو اس صورت میں شفیع کو اس حصے میں تو شفیع کا حق ہوگا جس کے بارے میں اس نے خریدنے کا دعویٰ کیا ہے، مگر اس حصہ میں اسے شفیع کا حق نہ ہوگا جس میں مشتری نے حہ کا دعویٰ کیا ہے اس لئے کہ اس مکان میں استحقاق کا سبب، یعنی اس کی برساتی کا ہونا، پایا گیا ہے اور اس کی ضرورت یعنی اس کا خریدنا بھی اس کے اقرار کی بنا پر موجود ہے، مگر وہ (مشتری) اپنے حہ کے دعویٰ کے ساتھ شفیع کے حق کو باطل کرنا چاہتا ہے، لہذا اس بارے میں اس کی تصدیق نہ کی جائے البتہ شفیع کو صرف اس کے خرید کردہ حصے میں شفعہ کا حق ہوگا اور حہ والے حصے میں نہیں، اس لئے کہ یہاں حہ والے حصہ پر مشتری کی جانب سے شرط استحقاق (یعنی خریداری کا اقرار نہیں پایا گیا۔ پھر ان میں سے جس نے بھی ثبوت پیش کر دیا اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے ثبوت پیش کر دیئے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کا ثبوت مجرب ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا ثبوت ایک انسانی شئی یعنی حہ کو ظاہر کرتا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مناسب یہ ہے کہ شفیع کی بات معتبر ہو اس لئے کہ اس میں انسانی استحقاق کا اثبات پایا جاتا ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں مروی ہے جس نے کوئی مکان خریدا اور شفیع نے اس میں شفیع کا مطالبہ کر دیا۔ پھر مشتری نے کہا کہ میں نے پہلے اس کا نصف اور پھر دوسرا نصف حصہ خریدا ہے تو لہذا مجھے پہلے نصف کو لینے کا حق ہے۔ اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے پورا مکان ایک ہی عہد (صف) میں خریدا ہے اور مجھے پورا مکان لینے کا حق ہے۔ تو اس صورت میں شفیع کا قول ہی مجرب ہوگا، اس لئے کہ حق کے ثبوت کا سبب تمام مکان میں پایا گیا ہے اور مشتری نے اس کے اثبات کی ضرورت یعنی اس کی خریداری کا اقرار کر لیا ہے، لیکن اس نے ایک انسانی امر کا دعویٰ کیا ہے جو اس عہد (صف) کی تقریق ہے۔ لہذا ثبوت کے بغیر اس کی جانب سے یہ دعویٰ قبول نہ ہوگا۔

پھر اگر مشتری نے کہا کہ میں نے پہلے اس کا چوتھا حصہ خریدا اور پھر اس کے باقی تین حصے خریدے ہیں تو مجھے ایک چوتھائی لینے کا حق ہے۔ اور شفیع کہے کہ تو نے پہلے تین حصے خریدے ہیں اور پھر ایک چوتھائی حصہ خریدا ہے۔ تو اس صورت میں شفیع کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں شفیع کا سبب پایا گیا ہے اور خود مشتری نے بھی تین چوتھائی حصوں کے خریدنے کا اقرار کیا ہے۔ البتہ اس نے ایک انسانی امر کا یعنی پہلے ایک چوتھائی حصہ خریدنے کا دعویٰ کیا ہے، لہذا اس کی بات ثبوت کے بغیر قبول نہ ہوگی۔

پھر اگر مشتری نے کہا کہ میں نے اسے ایک ہی عہد (صف) میں خریدا ہے اور شفیع نے کہا کہ نہیں تو نے اسے نصف نصف کر کے دو مرتبہ خریدا ہے تو میں اس کا نصف حصہ لوں گا تو اس صورت میں مشتری کی بات معتبر ہوگی۔ شفیع چاہے تو پورا مکان لینے اور چاہے تو پورا مکان چھوڑے۔ اس لئے کہ شفیع چاہتا ہے کہ وہ اس عہد (صف) میں تقریق کرے جس سے اسے شرکت کا نقصان اٹھانا پڑے گا، لہذا اس کا قول ثبوت کے بغیر قبول نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

## (د) عقد بیع میں اختلاف کا ہونا

عقد بیع میں اختلاف کی صورت یہ ہے کہ اس کے حسی ہونے یا اس میں خیار ہونے یا اس کے لور ماسد ہونے میں اختلاف ہو جائے۔ اس طرح کہ کسی نے کوئی مکان ایک ہزار روپے میں خرید لیا اور اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر شفیع نے ہا پاک شفیع کے ذریعے لیلے مگر بائع اور مشتری نے کہا کہ اس بیع میں بائع کو خیار تھا اور اس کی مدت ابھی پوری نہیں ہوئی، لہذا ابھی شفیع کا ابھی کوئی حق حاصل نہیں اور شفیع اس کے خیار سے انکاری ہو تو اس صورت میں بائع اور مشتری کی بات معتبر ہوگی اور شفیع کو اپنے قول کے حق میں ثبوت پیش کرنا ہوگا کہ یہ بیع حسی تھی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ، امام محمد رحمہ اللہ اور ایک روایت کی رو سے ابو یوسف رحمہ اللہ کا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ شفیع کا قول معتبر ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری حالت شفیع کے حق میں ہے۔ اس لئے کہ بیع کا حسی ہونا اصل ہے اور خیار ایک عارضی معاملہ ہے، لہذا اس قرین کی بات قبول ہوگی جو اصل پر عمل کا دعویٰ ہے۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفیع اپنے حق شفیع کا دعویٰ ہے اور وہ دونوں اس سے انکاری ہیں کیونکہ ان کا دعویٰ ہے کہ اس میں بائع کو خیار ہے اور حق شفیع کسی ایسی بیع میں ثابت نہیں ہوتا جس میں (بائع کیلئے) خیار ہو، لہذا "مسکر" (انکار کنندہ) کی بات معتبر ہوگی، نیز اس لئے بھی کہ بیع عاقدین (دونوں معاملہ کنندگان) کے ذریعے مکمل ہوتی ہے، لہذا وہ شفیع کی نسبت اس معاملہ بیع کو بستر جانتے ہیں اور ہر باب میں اسی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، جو اس معاملے کو زیادہ بستر طور پر جانتا ہو۔ اسی لئے اگر وہ دونوں اس بات پر اتفاق کر لیں کہ اس کی قیمت میں "دنار" آوا کیے گئے ہیں اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ وہ ہم لوہا کیے گئے تھے تو ان دونوں کی بات معتبر ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر "بائع" غائب ہو اور مکان مشتری کے قبضے میں ہو پھر شفیع نے ہا پاک وہ اس مکان کو اس سے لیلے اور مشتری کہے کہ اس میں بائع کو خیار ہے اور شفیع اس کو مجھ سے تو اس صورت میں مشتری کی بات معتبر ہوگی اس لئے کہ جو دو جوہر ہم اوپر بیان کر آئے ہیں وہ یہاں پائی جاتی ہیں۔

اور اگر دونوں معاملہ کرنے والوں کے مابین یہ اختلاف ہو جائے، بائع اس میں خیار کا دعویٰ کرے اور مشتری اس سے انکار کرے تو اس میں مشتری کی بات معتبر ہوگی اور شفیع اس مکان کو مشورہ روایت کی رو سے لے سکے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ بائع کا قول معتبر ہوگا۔ اس روایت کی دلیل ہے کہ بائع خیار کا دعویٰ کر رہا ہے اور بیع سے حقیقتاً انکاری ہے، اس لئے کہ بیع بائع کے حق میں شرط خیار کے ساتھ در حقیقت حکم کے لحاظ سے ہوتی ہی نہیں، کیونکہ بائع کا خیار بیع کی ملکیت کو مشتری کے پاس ہانے سے روکتا ہے، جبکہ مشتری اور شفیع دونوں اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا دعویٰ کر رہے ہیں، لہذا اس بارے میں بائع کا قول معتبر ہوگا جیسے کہ اگر ان کے درمیان اصل معاملہ بیع میں اختلاف ہو جائے تو اس کا یہی یہی حکم ہے۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ خیار دونوں کی طرف سے اسے بطور شرط قبول کئے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور یہاں بائع مشتری کے خلاف شرط خیار کا دعویٰ ہے، مگر وہ اس سے انکاری ہے، لہذا اسی کی بات قبول ہوگی، جیسے کہ اگر مشتری یہ دعویٰ کرے کہ اس نے یہ مکان اوصاف قیمت پر خریدا ہے اور بائع فوری قیمت کی ادائیگی کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں بائع کی بات معتبر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ تاخیر سے قیمت کی ادائیگی بائع کے حاسب سے ضرر رکھنے بغیر درست نہیں ہوتی اور یہاں وہ اس شرط سے انکاری ہے، لہذا اس کی بات اعتبار کیا جائے گا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب بائع بیع ہونے سے ہی انکار کرے اور مشتری اس کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ وہ بیع سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا دعویٰ ہے، مگر اس نے مشتری کے خلاف کسی فعل کا دعویٰ نہیں کیا لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی۔

اور اگر شفع چاہے کہ خریدے ہوئے مکان کو بذریعہ شفعہ حاصل کر لے اور بائع اور مشتری دونوں کہیں کہ یہ تو بیع فاسد ہوئی تھی اور اسے شفعہ کا کوئی حق نہیں اور شفعہ کئے لے یہ بیع صحیح تھی اور مجھے شفعہ کا حق ہے تو یہ صورت بھی اسی اختلاف کی مظہر ہے۔ جو بائع کی حق میں شرط خیال میں اختلاف کی صورت میں لوہر بیان ہوا ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ اور ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عاقدین کا قول معتبر ہوگا اور شفعہ کو شفعہ کا کوئی حق نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت کی رو سے شفعہ کا قول معتبر ہوگا اور اسے شفعہ کا حق ہوگا تو گویا امام ابو یوسف رحمہ اللہ صحیح اور فاسد ہونے کے اختلاف میں شفعہ اور مشتری کے اختلاف کو عاقدین (بائع اور مشتری) کے بائین اختلاف پر قیاس کرتے ہیں اور اگر دونوں کے بائین عقد کے صحیح اور فاسد ہونے میں اختلاف ہو جائے تو جو شخص صحیح ہونے کا مدعی ہو اس کی پات معتبر ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس بارے میں قول فیصل یہ ہے کہ عقد میں صحیح ہونا اصل اور فاسد ہونا ایک "وقتی معاملہ" ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس بارے میں عاقدین کے عقد بیع کے حتمی ہونے یا اختیار ہونے کے اختلاف کو مد نظر رکھا ہے اور ان کے ہاں قول فیصل یہ ہے کہ شفعہ اس کے حتمی اور صحیح ہونے کا دعویٰ کر کے ان پر حق شفعہ کا مدعی ہے اور وہ دونوں اس میں اختیار اور اس کے فاسد ہونے کا دعویٰ کر کے اس سے انکاری ہیں، لہذا اس بارے میں ان دونوں کی پات معتبر ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ وہ اپنے معاملے کی صفت کو بہتر جانتے ہیں، کیونکہ یہ معاملہ انہی کے ساتھ قائم ہوا ہے، لہذا اس بارے میں ان دونوں کا قس بھی معتبر ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## فصل: شفعہ کو ساقط کرنے والے حیلوں کا بیان

فقہاء نے شفعہ کو ساقط کرنے والے بعض حیلوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان میں سے بعض حیلے تو شفعہ کا دعویٰ کرنے والے تمام لوگوں کیلئے ہیں اور بعض حیلے خصوصاً طور پر بعض شفعہ کرنے والوں کے ساتھ مختص ہیں۔ جو حیلے شفعہ کرنے والے تمام لوگوں کیلئے عام ہیں ان میں سے ایک حیلہ یہ ہے کہ مشتری مکان کو اس کی قیمت سے زیادہ قیمت میں خرید لے، مثال کے طور پر اگر اس کی قیمت ایک ہزار روپے ہو تو وہ ہزار میں خرید لے اور ایک ہزار روپوں سے دس روپے کم لیا کر دے۔ پھر مشتری بائع سے کوئی ایسا مسلمان (عرض) خرید لے جس کی قیمت تو دس روپے ہو، مگر وہ ایک ہزار دس میں اسے بیچ دے۔ اس طرح مشتری کو یہ مکان ایک ہزار روپے میں پڑے گا مگر شفعہ اسے دو ہزار سے کم میں نہ لے سکے گا۔ یہ مسئلہ ہر ماں کے حق شفعہ کو ساقط کرنے والا نہیں، بلکہ اس کو شفعہ کرنے سے عام طور پر روکنے والا ہے کیا تو نہیں جانتا کہ شفعہ اگر چاہے تو دو ہزار روپے میں اس سے لے کر اس نقصان سے بچ سکتا ہے۔ رہے وہ حیلے جو بعض شفعہ کرنے والوں کے ساتھ مختص ہیں، اس کی متعدد انواع ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

- (۱) ایک حیلہ یہ ہے کہ بائع پھر مکان فروخت کر دے یا سوائے شفعہ کی جانب لمہائی میں ایک ذراع (ہاتھ) کے تو اس صورت میں شفعہ شفعہ کا مستحق نہ ہوگا۔ اس ذراع (ہاتھ) والی جگہ میں اس لئے کہ یہاں شرط یعنی "بیع معصوم" ہے اور مکان میں اس لئے کہ سبب یعنی اتصال (ہمسایہ ہونا) نہیں پایا گیا۔
- (۲) بائع وہ دیوار جو اس کے اور اس کے ہمسائے کے بائیں ہے مشتری کو تقسیم شدہ حالت میں حبہ کر دے اور اس کو سپرد بھی کر دے یا پھر شفعہ کی جانب، لمہائی کے رخ اسے ایک ذراع (ہاتھ) کی مقدار میں جگہ حبہ کر دے اور اس کا قبضہ بھی دیدے اور پھر باقی مکان اسے فروخت کر دے تو اس صورت میں ہمسائے کو شفعہ کا حق نہ ہوگا نہ تو حبہ والی جگہ میں اور نہ ہی فروخت شدہ حصہ میں، حبہ والے حصہ میں اس لئے کہ وجوب شفعہ کی شرط یعنی "بیع" کا ہونا نہیں پایا گیا اور فروخت



شدہ حصے میں اس بنا پر کہ اس میں وجوب شفعہ کا سبب یعنی برساتی موجود نہیں۔

(۳) بائع اپنا مکان دو حصوں میں فروخت کرے۔ پہلے اس دیوار کو بنیادوں سمیت زیادہ قیمت میں فروخت کرے جو اس کے اور برساتے کے مابین ہے اور اس کے بعد باقی مکان کم قیمت میں فروخت کر دے۔ تو اس صورت میں بھی اس دیوار کے سوا شفعہ کو حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں سبب شفعہ یعنی برساتی کا ہونا نہیں پایا گیا اور عام طور پر وہ اس دیوار کو قیمت زیادہ ہونے کے باعث نہ لے گا۔

(۴) ایک اور صورت یہ ہے کہ وہ مکان اور زمین کو دو الگ الگ (حصوں) میں فروخت کرے۔ مکان سے اس کی عمارت اور زمین سے اس کے درخت پہلے کم قیمت پر فروخت کرے۔ پھر وہ زمین کو زیادہ قیمت پر فروخت کر دے۔ تو تب بھی شفعہ کو عمارت اور درختوں میں ضرر یا شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کا حصہ (مبادلہ) الگ الگ وقوع پذیر ہوا ہے۔ اور وہ اتنی گراں قیمت پر مضر زمین کو نہ لے گا۔ اس لئے کہ زیادہ قیمت ہونے کے باعث وہ اس سے اجتناب کرے گا۔

(۵) اسی طرح مکان کو دو حصوں میں فروخت کیا جائے۔ پہلے دو سال حصہ زیادہ قیمت پر فروخت کرے اور پھر باقی نو حصے کم قیمت پر اسے بیچ دے تو زیادہ قیمت ہونے کے باعث شفعہ دسویں حصے کو عام طور پر نہ لے گا۔ اس لئے کہ اس میں نقصان ہے۔ اور اس کو بقیہ نو حصوں میں ضرر یا شفعہ کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ جب مشتری نے ان کو خریدا تبادہ بائع کے ساتھ دسویں حصے میں فریک تھا۔ اور زمین میں حصے دار برساتے اور حقوق میں شامل شخص سے مقدم ہوتا ہے، مگر جلد کی یہ صورت "تخلف" کو شفعہ سے نہ روک سکے گی، اس لئے کہ اگر شفعہ اس کے ساتھ فریک ہو گیا تو وہ باقی قطعہ اراضی کو بھی کم قیمت پر شفعہ کے ذریعے لے سکتا ہے اور اگر مکان کسی نا بائع کے کا ہو تو باقی مکان کو کم قیمت پر فروخت نہ کیا جاسکے گا کیونکہ ایسا کرنا ہائز نہیں اس لئے کہ وہ چھوٹے بچے کے مال کو اتنی کم قیمت پر فروخت کرنا ہے یعنی کم قیمت پر عام طور پر لوگ فروخت نہیں کرتے اور اس کے ولی (سرپرست) (Guardian) کو اس کا حق نہیں ہوتا لہذا ایسے مکانات میں صیغہ طریقہ یہ ہے کہ انہیں مثلی قیمت پر فروخت کیا جائے۔

(۶) ایک اور حیلہ وہ ہے جس کا انصاف نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بائع مشتری کیلئے مکان میں حصہ دار ہونے کا اقرار کرے اور پھر اسے باقی مکان فروخت کر دے۔ تو ایسی صورت میں شفعہ کا مقدار نہ ہوگا اس مقدار میں، جس کا اس نے اقرار کیا ہے، اس لئے کہ وہاں استغنا کی شرط یعنی بیع معدوم ہے اور باقی مکان میں اس لئے کہ مشتری اس کا حصہ دار ہو گیا ہے اور جو شخص کسی جگہ میں دوسرے کے ساتھ حصہ دار ہو وہ برساتے اور حقوق میں فریک شخص (غلیظ) سے مقدم ہوتا ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس صورت میں وجوب شفعہ کا فتویٰ دیا ہے اور انصاف کے مذکورہ بیان کو غلط قرار دیا ہے، اس لئے کہ حصے میں اس کی شرکت صرف اس کے اقرار سے ثابت ہوتی ہے، لہذا یہ شرکت شفعہ کے حق میں ظاہر نہ ہوگی جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل: مذکورہ حیلوں کے مکروہ یا غیر مکروہ ہونے کا بیان

دینی بہت کہ آیا (مذکورہ) حیلے مکروہ ہیں یا نہیں تو اس کی دو حالتیں ہیں یا تو یہ حیلہ شفعہ کے واجب ہونے کے بعد میں اختیار کیا گیا ہوگا یا اس سے قبل۔ اگر تو یہ حیلہ اس کے وجوب کے بعد اختیار کیا گیا ہو تو مکہا ہا ہے کہ ایسا حیلہ بغیر کسی اختلاف کے مکروہ ہے۔ اس کی تدبیر یہ ہے کہ مشتری شفعہ سے بچے کہ میں نے تم سے اتنے دو حصوں کے عوض یعنی اس شرط پر صلہ کر لی کہ نہ اپنا حق شفعہ چھوڑ دے اور اس پیشکش کو قبول کر لے تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے اور وہ صلہ

کے معاملے کا مستحق بھی نہیں ہوتا۔ یا اس طرح کہ وہ اسے کہے "تو مجھ سے یہ مکان اتنی قیمت میں خرید لے تو شفع کے لئے میں نے اپنے خرید لیا۔ اس سے بھی اس کا حق شفع باطل ہو جاتا ہے اور اسی طرح کے دوسرے جیلے۔

اور اگر کوئی حید شفع کے واجب ہونے سے پہلے اختیار کیا گیا ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ جائز ہے، مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ مکروہ ہے، امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے، کہ حیدوں کی اجازت دینا شفع کا دروازہ بند کرنے کے مترادف ہے۔ اور اس میں حق شفع کو مکمل طور پر ساقط کرنا پایا جاتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ کسی شئی کے واجب ہونے سے قبل کوئی اس حق کو روکنے کا کوئی سبب اختیار کر کے حید اختیار کرنا اس کو ثابت ہونے سے روکتا ہے۔ اور یہ جائز ہے جیسے کہ بیع و ہبہ، حبر کرنا ~~اور~~ <sup>اور</sup> لیکن معاملات میں، اس لئے کہ مشتری ہرمایہ حکم کو روکنے کا کوئی سبب اختیار کر کے اس میں کسی سبب سے روکتا ہے، جو اس کی خریداری ہے۔ جیسے کہ حبر اور صدقہ اور دوسری تملیکات ہیں۔ اس تفصیل سے امام محمد رحمہ اللہ کی اس بات کا جواب بھی آگیا کہ یہ تو حق شفع کا ابطال ہے، اس لئے کہ کسی شئی کو باطل کرنا اس کے ثابت ہونے کے بعد اسے نقصان پہنچانا ہے۔ اور یہاں یہ حق ابھی تک ثابت نہیں ہوا، لہذا یہ حید اس کے کسی حق کو باطل کر دینا نہ ہوگا بلکہ وہ تو حکم کے روکنے کا کوئی سبب اختیار کر کے اس کو ثابت ہونے سے روک دینے کا نام ہے، جو جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے جو کہلے وہ اس کا شرعی حکم ہے اور امام محمد کا قول یعنی براعتیہ طے اور حید کے مشروع (جائز) ہونے میں بنیادی دلیل حضرت ایوبؑ کے واقعے میں قرآن مجید کی حسب ذیل آیت ہے،

وخذ بیدک صفتاً فاضرب به ولا تحت  
(اور اپنے ہاتھ میں جھاڑو اور اس سے اسے مار اور قسم نہ توڑ)

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## کتاب الذبائح والصيد

اس کتاب کے ضمنی ہیں

(۱) حیوانات میں سے حلال اور حرام جانوروں اور

(۲) مکروہ جانوروں کا بیان

(۳) حلال جانوروں کا گوشت حلال ہونے کی شرائط

(۴) حلال جانوروں کے حرام اجزاء

و غیرہ کے عنوانات پر بحث کی ضرورت ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) حیوانات میں سے حلال اور حرام جانوروں کا بیان  
بنیادی طور پر جانوروں کی دو اقسام ہیں: (۱) قسم اول میں وہ جانور شامل ہیں جو سمندر میں رہتے ہیں اور دوسری قسم وہ  
ہے جو خشکی میں سکونت رکھنے والے جانوروں پر مشتمل ہے۔

### ۱۔ سمندری جانور

جہاں تک سمندری جانوروں کا تعلق ہے تو اس کے تمام جاندار حرام ہیں۔ سوائے خاص طور پر مچھلی کے، بعد اسلئے کہ تیرنے والی (مچھلی طافی) کے تمام قسم کی مچھلی حلال ہے۔ یہ جہازے امہ کرام کا مسلک ہے۔  
اور بعض فقہاء اور قاضی ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ سمندری مخلوق میں مچھلی کے علاوہ جندک، کیکڑے، سانپ، کتے، خنزیر،  
و غیرہ سب کا کھانا ہار ہے لیکن ان کو ذبح کرنا ضروری ہے۔ یہی قول حضرت لیث بن سعد کا بھی ہے۔ ماسوائے پانی  
کے انسان اور خنزیر کے کہ ان کا کھانا حلال نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تمام سمندری (آبی) جانوروں کو  
ذبح کیے بغیر کھانا ہار ہے، اور اگر تیرنے والی (طافی) مچھلی کا کھانا بھی حلال ہے۔

جہاں تک پٹھ مسئلے میں ان سے جہادی بحث کا تعلق ہے تو ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

تسارے لئے سمندر کی تمام چیزوں کا شمار حلال ہے۔

احل لکم صید البحر (۱)

کے ظاہر سے ہے۔ اس لئے کہ صید (شکار کا لفظ مچھلی کے علاوہ دوسری سمندری جانوروں کے پکڑنے کیلئے بھی استعمال  
ہوتا ہے، بعد اس کا تفاسیر یہ ہے کہ یہ تمام جانور حلال ہوں۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ سے جب سمندر کے بارے میں پوچھا  
گیا تو آپ نے فرمایا:

هو الطهور ماؤه والحل ميتته

(اس کا پانی طاہر و مطہر (پاک) کرنے والا اور اس کا مردار حلال ہے)

کہ آپ نے سمندر کے مردار کو حلال قرار دیا اور اس میں مچھلی اور غیر مچھلی میں کوئی فرق نہیں کیا۔

۱۔ المائدہ (۵: ۹۶)

ہمارا استدلال اس ارشاد باری تعالیٰ سے ہے:

حرمت علیکم الميتة والدم ولحم الخنزیر (۱) (تمہارے لئے مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کر دیا گیا)  
 کہ اس آیت مبارکہ میں سمندری اور خشکی والے جانوروں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:  
 ویحرم علیہم الخبائث (۲) (اور یہ تغیرات پرنا پاک اشیاء کو حرام ٹھہرایا ہے)

اور چونکہ، کیڑے، لوز، سانپ وغیرہ خبیث جانوروں میں سے ہیں اور مروی ہے:

سئل عن صنف من یجعل شحمه فی الدوا، فہی (نبی اکرم ﷺ سے جنگ کی چربی دوا میں ڈالنے کے بارے  
 علیہ الصلاة والسلام عن قتل الصنعاغ میں پوچھا گیا تو آپ نے چند لوگوں کو بلا کر کرنے سے منع فرمایا)  
 اور یہ ممانعت درحقیقت ان کے کھانے سے ہے۔ نیز مروی ہے کہ جب آپ سے (ان کے متعلق) پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا:  
 خبیث من الخبائث خبیث (ناپاک) جانوروں میں ایک ہے۔

اور مذکورہ بالا آیت میں مخالفین کیلئے کوئی حجت نہیں پائی جاتی، اس لئے کہ اس میں "مذکورہ شہار سے مردار شہار کا فعل، یعنی شہار کرنا" ہے۔ اس لئے کہ یہی حقیقت میں شہار کرنا (صید) ہے نہ کہ شہار شدہ جانور (مصيد) اس لئے کہ یہ تو فعل صید (شہار کرنے) کا مفعول ہے اور کسی اسم کی فعل پر المطلق مجاز ہوتا ہے جبکہ بغیر دلیل کے کسی لفظ کا اس کے حقیقی مضمون سے انحراف (عدول) کرنا جائز نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ "صید (شہار کرنے) کا لفظ اس شے کے پکڑنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے، جو انسان سے طبعاً گوشت محسوس کرے اور اس سے الگ، متکلم رہے۔ اور اس کو یہ تو اس کے اڑھانے یا اس کے ہانگ جانے کے باعث کسی جیلے کے بغیر پکڑنا ممکن نہ ہو اور یہ بات جانور میں شہار کرنے وقت پائی جاتی ہے۔ اس کے پکڑ لینے کے بعد نہیں کیونکہ اس کے بعد تو وہ مضی "گوشت" ہو جاتا ہے اور حقیقت میں شہار نہیں رہتا۔ وہ یہ ہے کہ اس میں شہار کا مضمون یعنی اس کا انسانوں سے وحشت کرنا اور انسانوں سے الگ متکلم رہنا باقی نہ رہا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا قول:

وحرمت علیکم صید البرماد متہم جرم (۳) (اور تم پر خشکی کا شہار جب تک تم احرام کی حالت میں ہو حرام ہے) کو معطوف کیا گیا ہے جس سے مردار حالت احرام میں محرم کا شہار کھینچنا ہے۔ نہ کہ "شہار کیے ہوئے جانور کو کھانا۔ اس لئے کہ محرم کیلئے اس کا کھانا مطلق ہے، بشرطیکہ اس نے بذات خود اس کو شہار کیا ہو اور نہ اس کے حکم سے کسی اور نے اس کا شہار نہ کیا ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس آیت میں اس کے کھانے کی اہمیت پر کوئی دلیل نہیں بلکہ یہ آیت تو محرم کیلئے سمندری اور خشکی والے شہار کے باہر فرق بیان کرنے کیلئے نازل ہوئی اور: نبی اکرم ﷺ کے ارشاد و لعل میتہ (اس کا مردار مطلق ہے) سے مراد خاص طور پر مچھلی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

احلت لنا میتتان ودمان العیتان السمک ہمارے لئے دو مردار و خون مطلق کر دیئے گئے ہیں۔ مرد و سمک و لجراد والدمان الکبد والطحال مرد مچھلی اور مڑھی ہے، اور دو خون مگر اور تلی ہیں۔

کہ اس حدیث میں آپ نے دو مرداروں کی تصریح "مچھلی" اور مڑھی سے فرمائی ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ مذکورہ ہار حدیث میں بھی "چوتہ" (مردار) سے مراد مچھلی ہی ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا آیت اور مذکورہ حدیث کی بنا پر ذریعہ حدیث کو بھی مچھلی ہی پر معمول کیا جائے گا۔

۱- المائدہ (۳:۵)

۲- الاعراف (۵۵:۶)

۳- المائدہ (۹۶:۵)

## (ب) دوسرا مبحث یعنی مر کر تیر نے والی (الطافی) کی حلت کا مسئلہ

اس کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

و طعامة متاعکم (۱)

(اور اس شکار کا کھانا تمہارے لائدہ کیلئے ہے)

سے ہے جو "احل لکم صید البحر" (تمہارے لئے سمندری شکار حلال کیا گیا ہے) پر موقوف ہے۔ مضموم یہ ہوا کہ "احل لکم طعامة" (تمہارے لئے اس کا کھانا حلال کر دیا گیا ہے) اور یہ جملہ سمندری شکار اور طیر شکار دونوں پر حاوی ہے۔ اور طافی (مر کر تیر نے والی مچھلی) "طیر شکار" میں آتی ہے، لہذا یہ جملہ اس حدیث نبوی:

هو الطهور ماہ والحل ميتہ

(اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)

کی بنا پر مر کر تیر نے والی مچھلی (الطافی) کو بھی حاوی ہو گا۔ اور "طافی" (مر کر تیر نے والی مچھلی) ہی لفظ حوت کے اصل مصداق ہونے کی میں سب سے زیادہ مستحق ہے۔ اسی طرح ارشاد نبوی ہے:

احلت لنا ميتتان ودمان الميتان

لا ہمارے لئے دو مردہ جانور اور دو خون حلال کر دیئے گئے ہیں۔

السک والجراد

یہ دو مردہ جانور مچھلی اور مٹھی ہیں (اور دو خون بگراور علی ہیں)

اس حدیث میں آنصؤر ﷺ نے "حوت" کی تفسیر طافی (مر کر تیر نے والی مچھلی) میں فرق کئے بغیر مچھلی سے فرمائی ہے۔ ہماری دلیل و روایت ہے جس میں مروی ہے:

عن جابر بن عبد اللہ انصارى رضى الله عنه

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى

عن اكل الطافی

اس طرح حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ:

لا تبيعوا فی اسواقنا الطافی

علیؓ ہذا التماس حضرت عبد بن عباسؓ سے روایت ہے۔

مادسره البحر فكله وما وجدته يطفوا علی

الما۔ فلا تاكله

ری آیت مبارکہ تو اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کیلئے کوئی استدلال (کا پلو موجود) نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں طہار

(اس کے کھانے) سے مراد وہ مچھلی ہے جسے سمندر باہر پھونک دے اور وہ مچھلی مر جائے، جبکہ اس آیت کی تفسیر میں

مفسرین نے یہی بات لکھی ہے۔ اور ایسی مچھلی ہمارے نزدیک حلال ہے۔ اس لئے کہ وہ طافی (مر کر تیر نے والی) نہیں

ہے۔ الطافی تو اس مچھلی کو کہتے ہیں جو بغیر کسی آفت یا حادثے کے پانی میں مر جائے۔ جبکہ مذکورہ بالا مچھلی کسی حادثے کی

بنا پر مرتی ہے۔ اور وہ حادثہ سمندر کا اسے باہر پھونک دینا ہے۔ لہذا یہ مچھلی طافی نہ ہو گی۔ اسی طرح مذکورہ بالا دونوں

معدیوں کا مصداق طیر طافی مچھلی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر وہ طافی مچھلی جس کا کھانا ہمارے نزدیک حلال نہیں

ہے ایسی مچھلی ہے جو خود بخود پانی میں بغیر کسی "حادثہ" کے مر جائے۔ خواہ وہ سطح آب پر تیر رہی ہو یا نہ تیر رہی ہو۔ لہذا

بہ بغیر کسی حادثے کے پانی میں خود بخود مر گئی ہو۔

ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ وہ پھلی ہے کہ جو کسی حادثے کے باعث پانی میں مر جائے اور سطح آب پر تیرنے لگ جائے اور اگر وہ سطح آب پر نہ تیرے تو وہ غلط ہوگی، لیکن ہماری پہلی والی عمریت ہی زیادہ صحیح ہے اور اسے ظاہری (مر کر تیرنے والی) اس لیے کھایا جاتا ہے، کیونکہ وہ عام طور پر (مر کر) سطح آب پر تیرنے لگتی ہے۔

بشام نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر پھلی کا کچھ حصہ پانی میں اور کچھ حصہ زمین پر ہو پھر اگر تو اس کا سر زمین پر ہو تو اسے کھایا جائے اور اگر اس کا سر اور اکثر حصہ پانی میں ہو تو اسے نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ سر سانس لینے کا مقام ہے۔ اس لئے جب وہ پانی سے باہر ہوگا تو ظاہر بات یہ ہے کہ وہ پھلی کسی حادثے کے باعث مری ہوگی اور اگر سر یا اس کا اکثر حصہ پانی میں ہو تو ظاہر بات یہ ہے کہ ایسی پھلی پانی میں بغیر کسی سبب کے مری ہے۔

ایسی پھلی کے مستحق جیسے دوسری پھلی نے نقل لیا ہو قہراً فرماتے ہیں کہ اسے کھایا جائے، کیونکہ ایسی پھلی کسی حادثے کی بنا پر مری ہے۔ اور اگر وہ پھلی گرمی یا شہدک یا پانی کے گدلا (گندہ) ہونے کے باعث مری ہو تو اس کے مستحق دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے نہ کھایا جائے اس لئے کہ پانی کا سرد یا گرم یا گدلا ہونا ظاہری طور پر بھیجے مرنے کے اسباب میں سے نہیں ہیں، تو چونکہ یہاں اس کی موت کسی ایسے حادثے کے سبب نہیں ہوئی جس سے ظاہری طور پر اکثر موت ثابت ہوتی ہے، لہذا اسے نہ کھایا جائے اور دوسری روایت کی رو سے اسے کھایا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ فی الجملہ (کسی نہ کسی رو سے) پانی کی یہ حالتیں موت کے اسباب میں سے ہیں۔ جس کی بنا پر یہاں اس کی موت کسی حادثے کے باعث پانی گئی ہے اور چونکہ وہ ظاہری (مر کر تیرنے والی) نہیں ہے، لہذا اسے کھایا جاسکتا ہے۔

پھر پھلی کے اس حکم میں اس کی تمام انواع مثلاً البریث (مارا ہی) اور غیرہ شامل ہیں۔ اس لئے کہ جو دلائل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں ان میں ایک پھلی اور دوسری پھلی میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ پس البتہ اگر اس کی حرمت کسی اور دلیل سے ثابت ہو جائے تو الگ بات ہے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ دونوں سے (البریث (مارا ہی) اور نہ پھلی (المسک الذکر) کے غلط ہونے کی روایت ملتی ہے کسی اور صحابی کا اس سے اختلاف مروی نہیں، جس کی بنا پر یہ صحابہ کرامؓ کا ایک طرح سے اجماع ہوگا۔

## (۲) خشکی والے جانور

رہے وہ جانور جو خشکی پر رہتے ہیں تو ان کی تین اقسام ہیں

(۱) ایک وہ جس میں مطلقاً خون نہیں ہوتا۔

(۲) دوسری قسم وہ جس میں پسینے والا خون نہیں ہوتا۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے جس میں خون ہوتا ہے۔

(الف) اول الذکر قسم کی مثال میڈی، بڑا کچھ، مکھی، کاسٹے والا کیر (العنابد)، کھنکھور، اور گھنے والا کیر (بغا) اور بھدو وغیرہ ہے۔ تو ان تمام جانوروں میں سے خاص طور پر میڈی کے سوا کوئی اور جاندار غلط نہیں ہے اس لئے کہ یہ تمام جانور ضیث ہیں، کیونکہ سلیم فطر تین انہیں اچھا نہیں سمجھتیں، نیز لڑنا و پاری تمالی ہے۔  
(ب) (اور آنفسور مثلاً بھان لوگوں پر ضیث اشیاء حرام کریں گے)

البتہ ان جانوروں میں سے مٹی کی خاص طور پر ارشاد نبوی ﷺ "ہمارے لئے دو مردہ جانور حلال کئے گئے ہیں" کی بنا پر مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ اس کے سوا باقی ظاہری عموم (حرمت) پر برقرار رہیں گے۔

(ب) اسی طرح وہ جانور جن میں (خون تو ہوتا ہے مگر) پسینے والا خون نہیں ہوتا۔ جیسے سانپ، چھپکلی، چنگیری، چھپکلی، تمام حشرات اور زمین کے اندر بلی بنا کر رہنے والے جاندار مثلاً چوہے، چھپرہ، جھلی، چوہا، گدھ، ایک قسم کا چوہا (ایر بوج، جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی بڑی ہوتی ہیں) اور نیولا وغیرہ کہ گوہ کے سوا باقی تمام جانوروں کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اور گوہ نام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہے۔ ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں:

"نبی اکرم ﷺ کے دسترخوان پر گوہ کا گوشت کھایا گیا۔"

اور اسی طرح سیدنا عمرؓ نبی اکرم ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا  
(یہ جانور ہمارے آبائی علاقے میں نہیں پایا جاتا اس لئے میں اس سے تفرح محسوس کرتا ہوں لہذا میں اسے نہ کھاتا ہوں اور نہ اسے حرام قرار دیتا ہوں۔)

یہ روایت اس کے قسماً حرام نہ ہونے پر نص ہے۔ البتہ اس کی طبیعت کی جانب اشارہ ہے۔

ہمارا استدلال ارشاد باری تعالیٰ:

وَيَحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (۱)

سے ہے اور گوہ ایک خبیث جانور ہے۔ سیدنا عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو ایک مرتبہ گوہ کا گوشت پہنچا دیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کے کھانے سے اجتناب فرمایا۔ اسی اثنا میں ایک سائل عورت آگئی تو حضرت عائشہؓ نے چاہا کہ اس کا گوشت اسے کھلا دیں تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا "کیا تو اسے وہ گوشت کھلانا چاہتی ہے جو خود نہیں کھاتی" یہ روایت اس بات کا احتمال نہیں رکھتی کہ آنحضرت ﷺ کا اسے کھانے سے امتناع کرنا محض ذاتی ناگواری کی بنا پر تھا۔ اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو آپ اس کو صدقہ کرنے سے منع فرماتے، جیسے کہ انصار کی ایک بکری کو آپ ﷺ نے جب خود کھانے سے امتناع فرمایا تو اسے صدقہ کرنے کا حکم دیا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ گوہ مسخ شدہ جانوروں میں سے ایک ہے اور تمام مسخ شدہ جانور جیسے رچھ، بندر اور پانسی وغیرہ حرام ہیں، جیسا کہ ان کے بارے میں یہی قول مروی ہے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ

سئل عن الغضب فقال عليه الصلوة والسلام (نبی اکرم ﷺ سے گوہ کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے

ان امة مسخت في الارض وانى اخاف فرمایا کہ ایک قوم زمین میں مسخ کر دی گئی تھی اور مجھے اندیشہ

ہے کہ یہ (گوہ) ان میں سے نہ ہو) ان يكون هذا منها. (۲)

۱- (۱۵۷: ۱۷۷)

۲- اس سے یہ مراد نہیں ہے، کہ گوہ واقعی ان کی باقیات میں سے، اس لیے کہ مسخ شدہ قوموں کی نہایت بڑی کثرت کا اجماع ہے۔ اس کے برعکس اس حدیث سے مراد یہ ہے، کہ شاید اس قوم کو گوہ کی مثل پر مسخ کر دیا گیا ہو، جیسے کہ بندروں اور رچھ پر مسخ شدہ قوموں کا یہی حال ہوا ہے

اسی طرح بعض صحابہ کرام سے بھی یہی بات مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

ہم لوگ ایک غزوہ میں تھے کہ ہمیں بھوک لگ گئی تو ہم نے ایک سرزمین میں پڑھ لیا۔ جہاں گوہ کی کثرت تھی تو ہم نے ان سے ہر کرنڈیاں چٹھا دیں اور وہ کھنگ گئیں۔ اسی وقت نبی اکرم ﷺ حضرت لے آئے تو آپ ﷺ نے پوچھا یہ کیا ہے۔ ہم نے کہا یا رسول اللہ یہ گوہ ہے تو آپ نے فرمایا۔ ایک است زمین میں صبح کر دی گئی تھی اور مجھے اندیشہ ہے کہ یہ (گوہ) ان میں سے نہ ہو تو آپ نے ہنڈیاں اٹھنے کا حکم دیدیا۔ حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت سے مقابلے میں ہماری نقل کرو روایت حرمت والی ہے۔ اور ایسی روایت پر عمل کرنا ہی بستر ہوتا ہے۔

(ج)۔ رہے وہ جانور جن میں بننے والا خون ہو تو ان کی دو اقسام ہیں پالتو اور وحشی (اجنگلی) جانور۔ پالتو جانوروں میں سے اونٹ گائے اور بھیر بکری وغیرہ کی ملت اجماع است کے علاوہ حسب ذیل ارشاد باری تعالیٰ سے ثابت ہے کہ فرمایا:

والانعام خلقها لكم فيهداؤها ومنافع  
ومنہا ناکلوا۔ (۱)

اور چوپایوں کو بھی اس نے پیدا کیا۔ ان میں سہارے  
لئے گرم لباس اور بست سے فائدہ ہے۔ میں اور ان میں  
سے بعض کو تم کھاتے ہو۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اللہم لا تدی جعل لكم الانعام لتركبوا  
منہا ومنہا ناکلوا۔ (۲)

اور لفظ انعام (چوپائے) اہل لغت کے ہاں کسی اشکوت کے بغیر مذکورہ بالا تمام جانوروں پر بولنا ہوتا ہے۔ بہت کثرت سے  
نزدیک فخر اور گدھا داخل نہیں ہے۔ بشر الہی سے مروی ہے کہ گدھے کا گوشت کھانے میں کوئی مضرت نہیں، نبیوں  
نے ارشاد باری تعالیٰ

قل لا اجد فیما اوحي الی محرماً علی طاعم  
یطعمه الا ان یکون میتاً اود ماسفوحاً  
اولحم خنزیر (۳)

کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں۔ میں ان میں کوئی  
چیز جیسے کھانے والا کھائے حرام نہیں پاتا۔ بجز اس کے  
کہ وہ مراد ہو یا نور یا ہتاسوا خون یا سور کا گوشت ہو۔

سے ہے کہ اس آیت میں گدھوں کی حرمت کا ذکر نہیں ہے اور مروی ہے کہ ایک شخص نبی اکرم ﷺ کے پاس آیا  
اور عرض کیا کہ میرا تمام مال ہلاک ہو گیا ہے اور میرے پاس گدھوں کے سوا کچھ نہیں بچا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:  
من سمیع مالک فانی انما کنت نہیتکم عن  
جلال القریہ وردی عن جوال القرای (بتشدید  
اللام) واوی فاتما قدر لكم جالۃ القریہ  
ہمارا استدلال اس ارشاد باری تعالیٰ سے ہے۔  
والخیل والبعال والحمیر لتركبوا وزینۃ (۴)



(اور اس نے ٹھوڑے اور خمر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور وہ تمہارے لئے باعث زینت ہیں۔)  
ہم عنقریب اس آیت سے استدلال کی وجہ بیان کریں گے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حضرت نافع کے واسطے سے  
حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوہ خیبر غزوہ خیبر کے موقع پر نبی اکرم ﷺ نے گدھوں کا گوشت  
عن عموم الحمر الاہلیۃ وعن متعة النساء (۱) کھانے اور عورتوں کے ساتھ متہ کرنے سے منع فرمایا۔  
اور حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جب وہ متہ کے حق میں فتویٰ دیتے تھے فرمایا کہ:  
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں عن متعة نبی اکرم ﷺ نے عورتوں کے ساتھ متہ کرنے اور گدھوں کا  
النساء وعن لحوم الحمر الاہلیۃ یوم خیبر گوشت کھانے سے غزوہ خیبر کے دن منع فرمایا ہے۔

یہ سن کر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اپنے اس فتویٰ سے رجوع فرمایا، نیز مروی ہے کہ  
غزوہ خیبر کے موقع پر نبی اکرم ﷺ کو بتایا گیا کہ گدھوں کا گوشت کھایا گیا ہے۔ تو آپ نے حضرت ابو طلحہؓ کو حکم دیا کہ  
وہ یہ اطلاع کر دیں کہ نبی اکرم ﷺ تم کو گدھوں کا گوشت کھانے سے روکتے ہیں اس لئے کہ وہ پلید ہے۔ دوسری  
روایت میں رجس (ناپاک) ہونے کا ذکر ہے

یہ تمام روایات مشہور ہیں جنہیں ہر خاص و عام جانتا ہے اور انہیں تمام فقہاء نے قبول کیا اور ان پر عمل کیا ہے اور ان پر  
عمل کرنا ظاہر ہے۔

رہی مذکورہ بالا آیت مہارک تو اس میں سے کئی اشیاء مستثنیٰ کر لی گئی ہیں۔ جو اس میں مذکور نہیں اس میں "مصارع  
فیہ" (گدھوں کے گوشت) کا مستثنیٰ ہے، ان دلائل کی بنا پر جو ہم لوہر بیان کر آئے ہیں، مستثنیٰ کر لیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں جو  
اعادیت ہم نے لوہر نقل کی ہیں وہ "مشہور لحدیث ہیں" اور روایت مشہور "سے قرآن مجید کو منسوخ کرنا جائز ہے، علاوہ  
ازیں مذکورہ آیت کا منسوم یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی اس وقت مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی چیز حرام نہ تھی۔ اس  
لئے کہ فعل (مصارع) میں اصل زمانہ حال (Present) ہے، لہذا جو کچھ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی اس وقت ان  
مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی اور شئی حرام نہ ہو اور اس کے بعد جو اشیاء حرام ہوئی ہیں ان میں اسے بھی حرام کیا گیا ہے۔ علاوہ  
ازیں ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ آیت کی روشنی میں مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی اور شئی حرام نہیں ہے۔ اور ہم گدھوں کے  
گوشت پر "حرام ہونے کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔ اس لئے کہ مطلق حرام وہ ہے جس کی حرمت کسی دلیل قطعی سے  
ثابت ہو، جبکہ وہ شئی جس کی حرمت "مبتد فیہ" ہو تو اسے مطلقاً حرام نہیں کہا جاتا، بلکہ اسے ہم مکدہ (خرابی) کہتے ہیں  
لہذا ہم حلف اس سے احتراز کرنے اور احتیاطی طور پر اس کی علت و حرمت میں توقف کے قائل ہیں۔ رہی مذکورہ  
بالحدیث تو اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے فرمان سمیع مانک (اپنے پہلے ہونے والے) سے مراد یہ ہے  
کہ ان کی قیمت مکافہ جیسا کہ کہا جاتا ہے "فلاں شخص لوہی زمیں کھا گیا، یعنی اس کی قیمت "دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس  
سے مراد یہ ہے کہ ان کو کرانے پر دیگر ان کی پشتوں سے استفادہ کر۔ تو جیسا کہ ہمارے بیان کردہ احتمالات پر اسے محمول  
کیا جاسکتا ہے۔ جس سے تمام دلائل پر عمل ہو جاتا ہے تو یہی بہتر ہوگا۔ اور پھر یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واقعہ ان کی حرمت  
سے پہلے کا ہو، لہذا یہ حکم ہماری لوہر نقل کردہ روایت کی بنا پر منسوخ ہو گیا ہو اگرچہ اس کی تاریخ بھول ہے، لہذا احتیاطی  
روایت پر عمل کرنا ہی بہتر ہوگا۔

۱۔ تہذیب زمانہ وقت کو کہا جاتا ہے، یعنی وقت کی قید (ایک سال، ایک ماہ، وغیرہ) کے ساتھ کسی

عورت سے نکاح کرنا۔ اس سے پہلے ایسا کلام جائز تھا۔

پھر اگر یہ کھاجانے کے جو روایت تم نے نقل کی ہے اس میں بھی احتمال ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے خیبر کے دن گدھوں کا گوشت کھانے سے اس لئے منع کیا ہو کیونکہ وہ مال فہیت کے غص سے تیار یا سوار یاں کم رہ جانے کے باعث یہ حکم دیا تھا یا اس لئے کہ وہ گندگی خورد تھے تو اس طرح یہاں بھی تدار فی پیدا ہو گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں سے کسی بات کا بھی احتمال نہیں ہے پہلی بات کا اس لئے نہیں کہ جس شئی کی لشکر کو ضرورت ہو جیسے کھانا اور ہارہ وغیرہ تو اس میں سے غص نہیں نکالا جاتا۔ چنانچہ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے ہندویوں کو اٹانے کا حکم دیا تھا۔ اور یہ بات واضح ہے کہ یہ حکم ایسی ہی اشیاء میں دیا جاسکتا ہے جن سے کفھی استعار ممکن نہ ہو۔ چنانچہ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے خصوصی طور پر گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کیا ہے جبکہ یہ بات (گندگی کھانے کی) گدھوں تک ہی محدود نہیں بلکہ دوسرے جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے۔

### گھوڑوں کا حکم

ربا گھوڑوں کا گوشت تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ مکروہ ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ نہیں، یہی مسلک امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے۔ ان کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

اكلنا لحم فرس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم (ہم نے عہد نبوی میں گھوڑوں کا گوشت کھایا تھا) اور حضرت ہار بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ

نہی رسول اللہ ص عم لحوم حمر الاہلیہ  
والذی فی الخیل

(نبی اکرم ﷺ نے گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کیا اور گھوڑوں کا گوشت کھانے کی اہانت دی)

اسی طرح انہیں سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں۔

”ہمیں نبی اکرم ﷺ نے گھوڑے کا گوشت کھلایا اور ہمیں گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا“

انہی سے دوسری روایت ہے کہ:

ہم نے انہی ہندویوں میں گھوڑے اور گدھے کا گوشت ڈالا ہوا تھا کہ آنحضرت ﷺ نے ہمیں گدھے کا گوشت کھانے سے منع کیا اور ہمیں حکم دیا کہ ہم گھوڑے کا گوشت کھائیں۔ سیدہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

”ہم نے نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں گھوڑا ذبح کیا اور ہم نے اسے کھایا“

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اپنے موقف پر قرآن مجید، سنت نبوی اور اجماع سے دلیل پکڑتے ہیں۔ قرآن مجید سے اس طرح کے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

والخیل والبعال والحمر لئلا یذبحوا (ذینہا ۱) (اور اسی نے گھوڑے خیر اور گدھے پیدا کیے تاکہ تم ان پر سوار ہو۔ زہنت کیلئے) اس آیت سے استدلال حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان سے گھوڑے کے گوشت کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے مذکورہ آیت پڑھ دی اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں یہ نہیں فرمایا کہ کھانا کھاؤ (ہم نے انہیں تسارے کھانے کیلئے پیدا کیا ہے) لہذا اس کا کھانا مکروہ ہوگا۔

یہ اس آیت سے جامع استدلال ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے قبل حشمت چوپایوں اور ان کے منافع کا ذکر کیا ہے اور اس بارے میں مہاتے سے کام کیا ہے، اور ارشاد فرمایا ہے۔

والانعام خلقها لكم فيها دفر ومنافع ومنها (اور چوپایوں کو بھی اسی نے پیدا کیا ہے۔ ان میں تمہارے لئے  
تاكلون ولكم فيها جعالم حسی تریحون گرم لباس اور بست سے لائندے ہیں اور ان میں سے بعض کو تم  
کھاتے ہو اور جب شام کو انہیں جنگل سے لاتے ہو اور جب صبح کو  
(جنگل) چرانے لے جاتے ہو تو ان میں تمہارے لیے عزت وشان ہے  
اور دور دراز شہروں میں جہاں تم زحمت شاخ کے بغیر پہنچ نہیں سکتے وہ  
تمہارے لئے جو ہر اٹا کر لیا جاتے ہیں کچھ شک نہیں کہ تمہارا پروردگار

ان ربکم لبروف رحیم۔ (۱)

نہایت شفقت والا اور مہربان ہے۔)

اسی طرح آیت کے متصل بعد اللہ تعالیٰ نے آسمان سے برساتے گئے پانی کے منافع کا تذکرہ کیا اور پھر رات اور  
دن، چاند اور ستاروں سے متعلق منافع کا اور پھر سمندر سے تعلق رکھنے والے فوائد کا مہانتہ آسمانہ انداز میں ذکر فرمایا۔ یہ بیان  
اس بارے میں کافی ہی نہیں بلکہ کافی ہی ہے۔ اسی جگہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے گھوڑے، نمر اور گدے کو  
سواہی اور زینت کیلئے پیدا کیا ہے کہ یہاں ان سے متعلق سولہری اور زینت کے نفع کا ذکر کیا گیا ہے، مگر یہاں ان کے  
کھانے جانے کی منفعت کا ذکر نہیں کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان میں مذکورہ انتفاع کے علاوہ کوئی اور منفعت  
نہیں ہے اور اگر ان جانوروں میں مذکورہ بالا منافع کے علاوہ کوئی اور منفعت بھی ہوتی تو جب ان کے منافع کا مہانتہ  
آسمانہ اور عارضہ انداز میں ذکر ہو رہا تھا تو اس منفعت کے ذکر نہ کئے جانے کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وعلیٰ لحم الطہات وبحرم طہیم افہاش (۲) اور وہ پیغمبران کے لیے پاکیزہ اشیاء طہل کرتے اور گندی اشیاء حرام ٹھہراتے ہیں۔  
اور گھوڑے کا گوشت پاکیزہ (طہی) نہیں ہے بلکہ وہ غبیث (گندہ) ہے، اس لئے کہ سلیم طہی میں نہ صرف یہ کہ  
اس کو پسند نہیں کرتیں، بلکہ اس کو برا سمجھتی ہیں حتیٰ کہ اگر کسی طبیعت پر یہ سادہ چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کو برا  
سمجھے گا۔ ہاں ایسے ایسے شخص کی طبیعت اس کو ضرور چاہے گی جو اسی خوراک پر پیدا ہوا ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ طبیعت  
میں ایسی اشیاء کی علت کا ذکر ہے جو طبیعت (طہر) سلیم (کے پاس) مرغوب ہیں نہ کہ ان اشیاء کی علت کا جس کو طہر گندہ  
سمجھتی ہے۔ اسی لئے شریعت نے گندی (غبیث) اشیاء کو (عام سولہ) کے حالات میں کھانے کی اہازت نہیں دی، بلکہ  
صرف انہی اشیاء کو کھانا جائز قرار دیا ہے جو لطافت اور عمدگی میں غایت درجے میں طہیس اور عمدہ ہیں۔

رہا (۱) ام ابیہضہ رحمہ اللہ کا سنت نبوی سے استدلال تو وہ اس طرح ہے کہ حضرت ہارث سے روایت ہے کہ "غزوہ  
ذیہ سکون لوگوں کو سخت بھوک لگی تو انہوں نے گدھوں کو پکڑ کر قہقہ کیا تو نبی اکرم ﷺ نے گدھوں، گھوڑوں، نمر  
اور شکاری دانت والے دودھوں اور نمور مارنے والے شکاری پرندوں کے گوشت نیز انہی اور کوئی ہوتی شئی کے کھانے کو حرام  
قرار دیا۔

اسی طرح حضرت خالد بن ولید سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا  
آحضرت ﷺ نے گھوڑے، نمر اور گدے کا گوشت  
کھانے سے منع فرمایا ہے  
میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عی اکل لحوم  
الخلل والبغال والحمر

۱۔ التعلیل (۱: ۱۶)

۲۔ الاموال (۱: ۱۵)

اسی طرح حضرت مقدم بن مدیرکب روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ سے فرمایا:

حرم علیکم الحمار الالحلی وخیلیها (تم پر گدھے اور گھوڑے حرام کر دیئے گئے ہیں)

یہ روایت اس کی حرمت پر نص ہے۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ آپ نے فرمایا:

الخیل للثلاثة فہی وجل ستروہ ولرجل اجرا ولرجل وذو

کسی کیلئے باعث اجر ہے اور کسی کے لئے بوجھ ہے۔)

اور اگر اس کو کھانا چاہو تو نبی اکرم ﷺ فرماتے "گھوڑا چار اشخاص کیلئے ہے کسی کیلئے پردہ کسی کیلئے اجر کسی کیلئے بوجھ اور کسی کیلئے کھانا (طعام) ہے"

جہاں تک ولایت اجماع کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ "خمر" بالاجماع حرام ہے، حالانکہ وہ گھوڑے کی نسل ہے اور اگر اس کی ماں حلال ہوتی تو وہ بھی حلال ہوتا اس لئے کہ بچے کا حکم وہی ہے جو اس کی ماں کا ہوتا ہے، کیونکہ وہ اس کے جسم کا حصہ ہوتا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر جنگلی گدھا (گور خرا) کسی پالتو گدھی سے جنسی کر لے تو اس سے جو بچہ ہو گا وہ حرام ہو گا "اور اگر پالتو گدھا کسی جنگلی گدھی (گور خرا) سے جنسی کر لے تو اس کا جو بچہ ہو گا اسے کھانا حلال ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بچے کی ملت اور حرمت کا وہی حکم ہے جو اس کی ماں کا ہوتا ہے نہ کہ اس کے نر (غل) کا تو جب گھوڑے کا گوشت حرام ہوا تو لکھنا غمخ کا گوشت بھی حرام نہرا۔ جبکہ روایات میں سے حضرت جابر بن عبد اللہ، اسامہ بن جریج، ابی بکرؓ کی روایات میں احتمال ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہو جو ان کا گوشت کھایا جاتا تھا۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے گدھوں کا گوشت کھانے سے قح خیر کے دن منع فرمایا ہے۔ اور اس وقت تک گھوڑے بھی کھائے جاتے تھے۔ پھر اس کے بعد انہیں حرام کیا گیا جس پر حضرت الزہریؒ کی یہ روایت ولایت کرتی ہے کہ:

"ہمیں نہیں معلوم ہوا کہ کبھی گھوڑے کھائے گئے ہوں یا سوائے غزوہ خیبر کے دوران (معاشرہ) کے۔

اسی طرح حضرت حسنؓ سے روایت ہے کہ،

"نبی اکرم ﷺ کے صحابہ گھوڑوں کا گوشت غزوات میں کھایا کرتے تھے۔"

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ حضرات صحابہؓ پر گوشت بوقت ضرورت کھاتے تھے۔ جیسے کہ امام الزہری رحمہ اللہ نے فرمایا (۱) ہم اس روایت کو باہمی تناقض سے بھلنے کیلئے توجیہ پر محمول کریں گے۔ یا پھر احتیاطاً اس کی حرمت کو اس کی اہمیت پر ترجیح دیں گے۔

یہ تو وہ دلائل ہیں جو ہم نے الحسن بن زیاد کی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے حرمت والی روایت کی دلیل کے طور پر نقل کیے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ظاہر روایت یہ ہے کہ اس کا گوشت کھانا مکروہ ہے۔ انہوں نے اس کے گوشت پر روایات اور اقوال سلف میں اختلاف ہونے کی بنا پر حرمت کا لفظ استعمال نہیں فرمایا، لہذا (ان کے ہاں) اس کا گوشت احتیاط کی بنا پر مکروہ ہو گا۔

وحشی جانوروں کا حکم

رہے وحشی جانور جیسے ہرن، نیل گائے، گور خرا، جنگلی بیل وغیرہ تو یہ سب مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ حلال ہیں، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

۱۔ یہاں سو کا تب سے پائے الزہری کی الزام کتاب ہو گیا ہے، ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

وَيَسْتَلُونَكَ مَاذَا احْلَ لَهُمْ قُلْ  
احْلَ لَكُمْ الطَّيِّبُ (۱)  
نیز قرآن مجید میں ہے:

وَيَحْلِلْ لَهُمُ الطَّيِّبُ وَيَحْرُمُ عَلَيْهِمُ الْغَبَاثُ (۲) (اور وہ ان کیلئے پاکیزہ اشیاء حلال اور گندی اشیاء حرام کرنا ہے)  
کھانا صحت مند یا فاسد (۳)

اور ان تمام اشیاء کا گوشت پاکیزہ ہے، لہذا وہ حلال ہو گا اور مروی ہے کہ جب نبی اکرم ﷺ سے فتح خیبر کے دن گدھے کے گوشت کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے پوچھا کیا پالتو ہوا گیا ہی ہاں۔۔۔ تو نبی اکرم ﷺ کا گدھ کورہ قبول پالتو اور جنگی گدھ حوں کے ہارے میں الگ الگ احکام کی غمازی کرتا ہے اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ پالتو گدھ حوں کے ہارے میں حرمت کا حکم ہے، جیسا کہ ہم لوہر واکل بیان کر آئے ہیں، لہذا لامحالہ جنگی گدھ حوں کا حکم حلت کا ہو گا اور مروی ہے کہ بنو نصر کا ایک شخص آپ ﷺ کی خدمت میں آیا جبکہ آپ مقام الروحاء میں تھے۔ اور اس کے پاس ایک ذبح شدہ جنگی گدھا (گور خرا تھا۔ اس نے کہا یا رسول اللہ ﷺ میرا شمار (کیا ہوا) ہے اور یہ آپ کیلئے ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے اسے قبول کر لیا اور حضرت ابو بکر کو حکم دیا تو انہوں نے لوگوں میں اس (کا گوشت) تقسیم کر دیا۔

یہ حدیث اگرچہ گور خرا (جنگی گدھ حوں) کے متعلق ہے لیکن گور خرا کا حلال ہونا ہرن، نیل گائے اور جنگی بیل کا بدرجہ اولیٰ حلال ہونا ہے، اس لئے کہ جنگی گدھے کا ہم جنس ہا نور یعنی پالتو گدھا حائل نہیں ہے، بلکہ حرام ہے جبکہ دوسرے جانوروں کے ہم جنس پالتو ہا نور حائل ہیں، لہذا وہ تو بدرجہ اولیٰ حلال ہونگے۔ رہے پالتو جنگی درندے یعنی کتا اور پالتو بلی وغیرہ تو وہ حائل نہیں ہیں۔ اسی طرح ان کے ہم جنس جنگی ہا نور بھی، جو وحشی درندے یا شکاری پرندے کہلاتے ہیں، یعنی شکاری دانت والے درندے یا پنجہ دار نعلیہ شکاری پرندے سو وہ حائل نہیں ہیں۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ہر شکاری دانت والے درندے اور ہر پنجہ دار نعلیہ شکاری پرندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے لام ازہری رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

كُلْ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ حَرَامٌ (ہر شکاری دانت والا درندہ ہے)

لہذا شکاری دانت والے تمام درندوں مثلاً شیر، بھیریا، بھو، چیتا، توندوا، لومڑی، جنگلی بلی، سنہاب (۱) (گھری)، فک (۲)، اسود (۳)، لوت (۴)، ریمچ، بندر لور یا تھی وغیرہ کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسلئے مجھے کہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حائل ہے۔ ان کا استدلال حضرت عطاء کے واسطے سے حضرت ہارث کی روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا:

- ۱- سنہاب جو ہے قدرے بڑا جنگی ہا نور ہے، جس کی دم کچے وار ہالوں سے لوہر کو اٹھی ہوتی ہے اور اس کی کمال سے پو ستیں بناتے ہیں
- ۲- لومڑی سے ملتا جلتا ہا نور جس کی کمال سے پو ستیں بناتے ہیں۔
- ۳- نیو لے قدرے بڑا ہا نور، جس کی کمال کو پو ستیں بنانے کیلئے استعمال کرتے ہیں۔
- ۴- زرد رنگ کا بلی سے مشابہ ہا نور۔

۱- المائدہ: ۳۵

۲- الاموال: ۱۵۷

۳- الباقی: ۱۷۲

”بھو، وندھا ہے۔ میں نے پوچھا کہ کیا وہ شکاری ہے۔ انہوں نے کہا ہاں۔ میں نے پوچھا کیا اسے کھایا جاتا ہے۔ تو انہوں نے کہا ہاں، میں نے پوچھا کیا آپ نے نبی اکرم ﷺ سے سنا ہے انہوں نے کہا ہاں“

ہمدی دلیل یہ ہے کہ بھو ایک شکاری دانت والا درندہ ہے، لہذا وہ مذکورہ بالا حدیث مشور کے تحت حرمت میں داخل ہو گا۔ اور لام شافعی رحمہ اللہ نے جو روایت نقل کی ہے وہ مشور روایت نہیں ہے لہذا حدیث مشور پر عمل کرنا ہی بہتر ہے۔ علاوہ ازیں ہماری روایت اس کو حرام ٹھہرانے والی اور ان کی روایت حلال قرار دینے والی ہے، در حرمت والی روایت کو علت والی روایت پر برزنا اے امتیاط ترجیح دی جاتی ہے۔

اور خرگوش کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”ہم نبی اکرم ﷺ کے پاس تھے کہ آپ کو ایک بدوی نے ایک بھنا ہوا خرگوش بدہ کیا تو آپ ﷺ نے اپنے صحابہ سے فرمایا کھاؤ“

اور محمد بن صفوان یا صفوان بن محمد سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”ایک مرتبہ دو خرگوش میرے ہاتھ لگے تو میں نے انہیں مقام مروہ میں ذبح کیا اور میں نے اس کے ہارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے مجھے اس کے کھانے کی ہدایت فرمائی۔“

### شکاری پرندوں کا حکم

اور ہر شہ پرندے والے پرندے جیسے باز، شکار، ہاشق (۱) شلہیں، جیل، کوا، گدھ اور عتاب وغیرہ تو یہ تمام پرندے نبی اکرم ﷺ کی منجھارنے والے پرندوں کی ممانعت پر مشتمل روایت کے تحت داخل ہیں۔

اور مروی ہے کہ:

نہی عن کل ذی خفۃ ونہیۃ ومجتمۃ  
وعن کل ذی ناب من الطیر

(آنحضرت ﷺ نے ہر ایک لینے والے، لوٹ مارنے والے اور لپک کر حملہ کرنے والے پرندے اور ہر نہجہ مارنے والے پرندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا)

اور ہشتم حرف ثا کی زیر اور زبر کے ساتھ جٹوم سے ہے جو کسی ایسے پرندے کے حملہ کرنے کو کہتے ہیں جس کو دوسروں پر حملہ کرنے کی عادت ہوتا کہ وہ اس کو قتل کر دے۔ اس کو شکاری پرندہ کھانا جاتا ہے، لہذا یہ حدیث ہر اس پرندے کا گوشت کھانے سے ممانعت پر مشتمل ہے، جس کو مذکورہ بالا علت ہو۔ اور ہشتم حرف ثا کی زبر کے ساتھ وہ شکار ہے جس پر کوئی دوسرا پرندہ اس کو ہلک کرنے کیلئے حملہ کرے، لہذا اس صورت میں یہ ہر ایسے پرندے کے کھانے سے ممانعت ہوگی جسے کسی دوسرے پرندے نے حملہ کر کے مار دیا ہو۔ ایک اور قول یہ ہے کہ ثا کی زبر (مجبشہ) سے مراد ایسا پرندہ ہے جس کو چھوڑا جائے تاکہ وہ حملہ کرے اور دوسرے کو مار دے۔

اور وہ پرندے جن کے شکاری جتنے نہیں ہوتے تو ان میں سے جو پالتو ہوں جیسے مرغی، بلخ اور جو جنگلی ہوں جیسے کبوتر، طاقت، چڑیا، چکور، اور سارسی اور وہ کوا جو دابے اور زردی اجناس وغیرہ کو کھاتا ہو نیز عقین (۲) وغیرہ وہ سب بالاجماع حلال ہیں۔

۱- باز سے شامیتا ایک شکاری پرندہ، اسے انگریزی میں (Sparrow Hawk) کہا جاتا ہے۔  
۲- کوسے کی شکل کا پرندہ، جسے عوام قسن کہتے ہیں، انگریزی میں اسے (Maypice) کہا جاتا ہے۔

## فصل: مکروہ جانوروں کا بیان

جہاں تک مکروہ جانوروں کا تعلق ہے کہ تو لہاست خور لوٹ کا گوشت، یعنی ایسے اونٹ کا جو زیادہ تر لہاست کھا یا مکروہ ہے۔ جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے لہاست خور لوٹ کا گوشت کھانے منع فرمایا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کی خوراک میں زیادہ تر لہاستیں ہوتی ہیں۔ جس سے اس کا گوشت بگڑ جاتا ہے اور مضر ہو جاتا ہے، لہذا اس کا کھانا مکروہ ہو گا اور مروی ہے کہ:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الجلالة ان تشرب البانہا۔  
(نبی اکرم ﷺ نے لہاست خور جانور کا دودھ پینے سے منع فرمایا ہے)

اور مروی ہے:

نبی اکرم ﷺ نے اس پر بیڑہ کرج کرنے عہرہ کرنے اور جہاد کبے یا اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے قائمہ اٹھانے سے منع فرمایا ہے۔

یہ روایت اس بات پر محمول ہے کہ اس کا گوشت فی نفسہ بدبودار ہو جاتا ہے، لہذا اس کے استعمال سے اجتناب کرنا چاہیے، تاکہ لوگوں کو اس کی بو سے تکلیف محسوس نہ ہو۔ اللہ وری رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اپنی کتاب فہرغ مختصر انگریزی میں اسی طرح بیان کیا ہے۔ اور القاضی (الاسیسیجانی رحمہ اللہ) نے اپنی فہرغ مختصر العلمی میں لکھا ہے کہ اس سے کسی قسم کا کام لینا بھی ناجائز نہیں ہے، تا آنکہ اسے کچھ دنوں تک محسوس نہ رکھا جائے۔ اس دوران میں اسے ہارہ کھلایا جائے تو تباہ و تلافی ہو گا تاہم جو صورت اللہ وری رحمہ اللہ نے بیان کی ہے وہ زیادہ عمدہ اور بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس کی ممانعت اس میں موجود کسی ذاتی خرابی کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس سے مستقل ایک عارضی (وقتی) المانع کی بنا پر ہے۔ لہذا اس سے فی نفسہ فائدہ اٹھانا حلال ہو گا، مگر اس کے کہ ایک اور سبب کی بنا پر اس کا گوشت کھانے سے روکا گیا ہے۔ پھر ظاہر روایت میں اس کو روک رکھنے کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا۔ امام محمد سے یہی روایت ہے کہ انہوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس کو روک رکھنے کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے اور فرمایا کہ اس کو اس وقت تک ہاندھ کر رکھا جائے جب تک وہ پاک نہ ہو جائے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کو تین دن تک ہاندھ کے رکھا جائے اور اس پر رسم امام محمد رحمہ اللہ سے لہاست خور لوٹ، بکری اور لہاست خور گائے کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ یہ تمام جانور اس وقت لہاست خور شمار ہونگے جب وہ بدبودار ہو جائیں اور ان کی بدبو مل جائے۔ اور ان سے گھسی کی ہو آئے تک جائے تو اس وقت یہ جانور لہاست خور شمار ہونگے۔ لیکن جانوروں کا نہ تو دودھ پیا جائے اور نہ ان کا گوشت کھا جائے لہذا ان کو فروخت کرنا اور ان کو حب کرنا جائز ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ محفوظ خوراک نہ کھائے اور وہ اکثر اوقات پھانے اور گندگی کے ساتھ کچھ نہ کھائے، لیکن اگر وہ محفوظ خوراک کھائے تو وہ لہاست خور نہ ہو گا، لہذا وہ مکروہ نہ ہو گا، اس لئے کہ بدبودار نہیں ہے۔

## مرغی کے گوشت کا حکم

پہلے سوالی مرغی کا گوشت کھانا مکروہ نہیں ہے، اگرچہ وہ لہاست کھاتی ہو۔ اس لئے کہ لہاست کا کھانا اکثر نہیں ہوتا بلکہ اس سے لہاست دوسری خوراک یعنی دانوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ جس کی بنا پر وہ کسی یہ اور کسی وہ کھاتی ہے۔ کھانا ہے کہ وہ مکروہ نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ لوٹ کی طرح بدبودار نہیں ہوتی اور یہ حکم بدبودار ہونے کے ساتھ متعلق ہے۔ اسی بنا پر ہمارے امیر کرام رحمہ اللہ نے ایسے بکری کے بچے کے متعلق فرمایا ہے جو غنیزہ کا دودھ پل کر چلے کہ اس کا کھانا مکروہ نہ ہو گا۔ اس لئے کہ اس کا گوشت متغیر ہوتا ہے اور نہ بدبودار جو اس بات کی دلیل ہے کہ کراہت تو لہست خوری جز،

ہے، کیونکہ اس سے اس کا گوشت اور اس کی بوجھل جاتی ہے اور اس کے گوشت میں بعض پیدا ہو جاتا ہے۔ مصلیٰ لہاست کھا لینے کی بنا پر نہیں۔ اسی لئے اگر اس کی خوراک مخلوط ہو تو وہ مرغی مکروہ نہ ہوگی اگرچہ اسے لہاست کھانے ہوئے پایا جائے۔ اس لئے کہ وہ مصلیٰ نہیں ہوتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اصل اعتبار گوشت میں بدبو کے پیدا ہونے کے بجائے مصلیٰ لہاست کھانے کا نہیں۔

(تاہم) افضل یہ ہے کہ مرغی کو تین دنوں تک ہاندھ کر رکھا جائے تاکہ اس کے پیٹ میں جو لہاست ہو وہ نکل جائے، جیسا کہ مروی ہے:

”نبی اکرم ﷺ مرغی کو تین دنوں تک ہاندھ کر رکھتے تھے پھر اس کو کھاتے تھے۔“

اور ایسا کرنا اس کو پاک کر کے لینے ہے۔ یہی روایت امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نسل کی ہے۔ کہ اسے تین دنوں تک ہاندھ کر رکھا جائے۔ انہوں نے یہ مسلک مذکورہ حدیث کی بنا پر اختیار کیا ہے۔ نیز اس نے بھی جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ عام طور پر اس مدت میں اس کے پیٹ میں موجود لہاست ختم ہو جاتی ہے۔

اور سیاح اور بڑا کو مکروہ ہے۔ اس لئے کہ حضرت عروہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

”انہوں نے ان سے کو کھانے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اے اللہ تعالیٰ کی جانب سے لاسن قرار دیئے جانے کے بعد کون کھائے گا۔“

اس سے ان کی مروی نبی اکرم ﷺ کی حسب ذیل حدیث ہے کہ:

خمس من الفواشق يقتلھن المحرم (پانچ جانور فاسقوں میں سے ہیں۔ انہیں محرم مخلوق مل

فی الحل والحرم (بیرون محرم) میں ہوا محرم میں مار سکتا ہے)

نیز اس لئے بھی کہ وہ زیادہ تر مردار کھاتا ہے، اس لئے گوشت خور جانور کی طرح اس کا کھانا مکروہ ہے۔ البتہ زرعی اجناس میں کھانے والے کو سے کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ وہ دانے اور فصل کھاتا ہے مردار نہیں کھاتا۔ یہی بشر ہی الولید نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ:

”میں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے حقیق (زرعی کو سے) کا گوشت کھانے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ میں نے کہا کہ وہ مردار کھاتا ہے انہوں نے کہا کہ اس کی خوراک مخلوط ہوتی ہے۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اس قول کا ماحصل یہ ہے کہ جو جانور مخلوط خوراک استعمال کرتے ہیں، ان کا کھانا مکروہ نہیں۔ جیسے کہ مرغی وغیرہ۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے حقیق کو بھی اکثر مردار کھانے کے باعث مکروہ قرار دیا ہے۔

## فصل: حلال جانور کا گوشت حلال ہونے کی شرائط

حقیق والے حلال جانوروں کا گوشت حلال ہونے کی شرط ان کو ذبح کرنا (الزکاة) ہے۔ لہذا انہیں اس کے بغیر کھانا ہار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ قربان باری تعالیٰ ہے:

حرمت علیکم الميتة والدم ولحم الخنزیر وما (تم پر حرام ہوا اور ہوا جانور اور ہوتا ہوا۔ اور سور کا گوشت۔ اور احل لغیر اللہ بہ والمنخنقة والموقوذة والمتعدية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذکبتم (۱)

جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام نکالا جائے اور جو جانور گھو گھٹ کر مر جائے اور جو چوٹ لگ کر مر جائے اور جو گر کر مر جائے اور جو سیٹ لگ کر مر جائے۔ اور جسے درندے سے پھاڑ کھائیں مگر جس کو تم مرنے سے قبل ذبح کر لو)



اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذبح جانور کو حرام جانوروں سے مستثنیٰ کیا ہے اور حرمت سے استثناء کرنا ان کی اہمیت کا اظہار ہے۔

- ذبح کے ذریعے پاکی حاصل کرنے پر ہماری بحث نہیں عنوانائے کے تحت ہوگی:
- (۱) رکن ذکاة (ذبح) (۲) رکن کی شراائط (۳) ذبح کے مستہات اور مکروہات۔
- (۱) رکن ذکاة (بذریعہ ذبح جانور کی تطہیر کے ارکان)

جہاں تک جانور کی تطہیر (ذبح) کا تعلق ہے تو اس کی دو اقسام ہیں اختیاری اور ثانوی ضروری۔

### (الف) اختیاری تطہیر (ذبح)

جانور کی اختیاری تطہیر کار کی "ذبح کیے جانے والے جانوروں" یعنی بھیر بھری اور گائے وغیرہ ہیں اس کو ذبح کرنے اور نر کیے جانے والے جانوروں یعنی اونٹ میں نر کرنا ہے، بشرطیکہ وہ اس کو ذبح کرنے اور نر کرنے پر قادر ہو۔ اور وہ جانور ذبح اور نر کیے بغیر حلال نہ ہو گئے، اس لئے کہ حلال جانوروں کی حرمت ان میں موجود ہوتے ہوئے خون کی بنا پر ہے اور یہ خون سوائے ذبح یا نر کے کسی اور طرح سے نہیں نکل سکتا۔ نیز اس لئے بھی کہ شریعت میں پاکیزہ اور حلال اشیاء کو کھانے کا حکم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے:

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَهُمْ قُلُوبُ الْحَيَاطِ (۱) (آپ سے لوگ پوچھتے ہیں کہ ان کیلئے کیا حلال کیا گیا ہے آپ کہہ دیجئے کہ تمہارے لئے پاکیزہ اشیاء حلال کی گئی ہیں)

اور دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبُ وَحَرَمَ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (۲) (اور وہ ان کیلئے پاکیزہ چیزیں حلال کرتا اور گندی اشیاء حرام ٹھہراتا ہے)

اور یہ جانور بسنے والا خون جسم سے نکلے بغیر پاک و طیب نہیں ہو سکتے۔ ایسا اسی وقت ہو سکتا ہے جب جسم سے بسنے والا خون نکل جائے اور ایسا ذبح اور نر کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ اسی بنا پر مردار کو حرام کیا گیا ہے۔ جس سے مردار مردہ جانور ہے جس میں بسنے والا خون موجود ہو، لہذا وہ اس کے بچے بچے پاک نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے وہ اس گم از گم مدت میں فاسد ہو جاتا ہے۔ جتنی مدت میں کہ مذبح جانور ذبح ہوتا ہے۔ اسی طرح جو جانور گھاگھوٹ کر ہلاک کیا گیا ہو یا چوٹ لگنے سے مرا ہو یا جو لوہے سے گر کر ہلاک ہو گیا ہو یا جو کسی جانور کے سونگ لگنے سے مر گیا ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وہ وہی ہے جو ہم لوہے، ہاتھ، کر آئے ہیں۔

اور ذبح گردن کی رگوں (وداج) کو کھول دینے کا نام ہے۔ اور جس کا مقام سینے کے بالائی حصے (الغریبے) بیکر ضروری تک ہے، جیسا کہ ارشادِ نبوی ہے:

الدَّكَاةُ مَا بَيْنَ اللَّيْلِ وَاللَّحْيَةِ (۱) (جانور کے ذبح کا مقام سینے کے بالائی حصے سے بیکر ضروری کے درمیان ہے)

یعنی جانور کو ذبح کرنے کا مقام تو سینے کے اوپر والے حصے دو نگوں جبروں تک ہوتا ہے۔ یہ بھی مروی ہے کہ:

الزَّكَاةُ مَا بَيْنَ اللَّيْلِ وَاللَّحْيَةِ جَانِبِ ذِكَاةٍ (تطہیر) کی جگہ سینے کے بالائی حصے اور حلق کے درمیان ہے۔

۱ - الباقیہ (۳:۵)

۲ - الفرائض (۷:۱۷)

اور خر سے مراد ملن (گلہ) کے آخری حصے سے گردن کی رگوں کو کھول دینا ہے۔

اور اگر کسی نے ذبح کئے جانے والے جانور کو "خر" کیے جانے والے جانور کو ذبح کر دیا تو جائز ہوگا۔  
اس لئے کہ یہاں بھی گردن کی رگوں کا کھول دینا پایا گیا ہے، لیکن ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ سنت طریقہ لوٹ کو خر کرنا اور باقی جانوروں کو ذبح کرنا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ نے لوٹ کے ساتھ خر کا اور بکری اور گائے کے ساتھ ذبح کا ذکر کیا ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فصل لریک وانحر (۱) (تو اپنے رب کی نماز پڑھ اور خر کو)

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے اسی انرا لریک۔ یعنی تم لوٹ کو خر کرو۔

ایک دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ان الله يامرکم ان تذبحوا بقرة (۲) (اور بلاشبہ اللہ تعالیٰ تمہیں گائے ذبح کرنے کا حکم دیتا ہے)

یعنی طرح ایک اور مقام پر فرمایا:

وفدیناہ بذبح عظیم (۳)

(اور ہم نے ایک بڑی قربانی (ذبح عظیم) کو ان کا فدیہ بنا دیا)  
الذبح سے مراد بوج ہے۔ جیسے کہ "الطمن" (آٹے سے مراد الطمون (پسا ہوا) ہوتا ہے اور اس جگہ اس سے مراد وہ چندھا ہے جو سیدنا اسماعیل یا حضرت اسماعیل علیہما السلام (جیسا کہ اصل واقعے میں اختلاف ہے) کے فدیہ میں بھیجا گیا تھا۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ کی سنت مبارکہ ہے۔

لام محمد رحمہ اللہ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے صحابہ کرام لوٹ کو کھڑکے اس کی اگلی داہنی ٹانگ کو ہاتھ کر خوکھا کرتے تھے، جو اس بات کا ثبوت ہے کہ لوٹ میں خرمی سنت ہے۔ اس لئے کہ جانور کی تفسیر کیلئے یہی طریقہ زیادہ آسان ہے اور اس میں جانور کیلئے ایک گونہ راحت ہے، لہذا یہی طریقہ افضل ہے، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ان الله تعالیٰ کتب الاحسان علی کل شئی (اللہ تعالیٰ نے ہر شئی پر نیکی کرنے کو فرض کر دیا ہے)

فاذا قتلتم فاحسنوا القتلہ واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح وتولیحدکم شفرته (اور جب تم کسی کو قتل کرنے لگو (اور ایسا کرنا ضروری ہو) تو اسے عمدگی کے ساتھ قتل کرو اور جب تم کسی جانور کو ذبح کرنے لگو تو عمدہ طریقہ سے ذبح کرو اور تمہیں چاہیے کہ پھری تیز کر لو اور ذبح جانور کو راحت پہنچاؤ)

اور لوٹ میں آسان طریقہ "خر" ہے۔ اس لئے کہ اس کا لہر (سیٹے سے اوپر والا حصہ) گوشت سے خالی ہوتا ہے اور اس کی گردن کے پیچھے والے حصے میں گوشت زیادہ جمع ہوتا ہے جبکہ گائے اور بکریوں کی پوری گردن ایک جیسی ہوتی ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ حضرت جابر سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

۱. الکوتہ (۸: ۱۰۸)

۲. البقرہ (۲: ۶۷)

۳. الصافات (۳۷: ۱۰۷)

”ہم نے نبی اکرم ﷺ کے ہمراہ ”بدنہ“ کو سات افراد کی جانب سے اور گائے کو سات لوگوں کی جانب سے

خر کیا۔“  
 کہ اس جگہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہم نے گائے کو (بچائے ذبح) کے خر کیا، کیونکہ یہ جملہ پہلے پہلے پر معطوف ہے، لہذا یہ پہلی

خبر کے بعد پہلے جملے کی دوسری خبر ہوگی جیسے کہ کوئی شخص کہے:

جاضی زید وعمرو (میرے پاس زید اور عمرو آئے)

اس شیعہ کا جواب یہ ہے کہ اس جملے میں لفظ ذبح مضر (محذوف) ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ ہم نے گائے کو ذبح کیا، جیسا کہ  
 کسی شئی کو دوسری شئی پر حلف کرنے کے سلسلے میں اہل عرب کی یہی عادت ہے۔ اور معطوف علیہ (جس چیز پر حلف  
 کیا گیا ہو) کی خبر معطوف میں موجود ہونے کا احتمال نہیں رکھتی۔ یا پھر یہ کہ عام طور پر اہل عرب میں یہ عادت پائی جاتی  
 ہے کہ وہ جو شئی معلوم و متعارف ہو وہ اس کو مضر (محذوف) کر کے بیان کرتے ہیں، جیسے کہ شاعر نے کہا ہے:

لغیت زوجک فی الوغی متقلدا سیفاً ورمحاً (میں تیرے خاوند سے لڑائی میں تلہ۔ تھور اور نیزہ دکھائے جہنے)  
 یعنی متقلدا سیفاً ورمحاً ”تھور کو دکھائے ہوئے ورمح سے“ کو سیدہ عالا نے ہوئے)

اسی طرح ایک اور شاعر نے کہے:

علفتها تبتاً وماناً بارداً (میں نے اس کو تھماں کا چارہ دیا اور ٹھنڈے پانی کا چارہ دیا)

جس سے مراد یہ ہے کہ علفتها تبتاً وماناً ”بارداً اور دماً“ وستیلاً، ”بارداً اور دماً“ میں نے اس کو ٹھنڈا پانی پڑھا، اس  
 لئے کہ ”تبتاً“ عام طور پر دکھانے کے احتمال نہیں رکھتا یا عام طور پر دکھانا نہیں جانتا اور پانی چارے کے طور پر نہیں کھایا  
 جاتا، بلکہ اسے پیرا ہاتھ ہے تو اسی طرف یہاں بھی گائے میں عام طور پر ذبح کرنا ہی لوگوں کی عادت ہے، لہذا اسے اس میں مضر  
 سمجھانے کا تو گویا یہ جملہ یوں ہوگا۔ نحرنا البقرة ننا وذبھنا البقرة (ہم نے بدنہ کو خر کیا اور گائے کو ذبح کیا)  
 یہ قول اکثر علماء کرام کا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب بدنہ ذبح کیا جائے تو وہ حلال نہیں  
 ہوتا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے بدنہ (اونٹ) میں ”نحر“ کا حکم دیا ہے اور فرمایا:

فصل لریک ونحر (۱) (پس تو اپنے رب کی نماز پڑھ اور نحر کر)

لہذا جب اس نے اس ذبح کو کیا تو اس نے گو یا سورہ (مرض) حکم کو ترک کر دیا جس کی بنا پر وہ حلال نہ ہوگا۔ جہاں  
 اللہ تعالیٰ اس روایت سے ہے جو نبی اکرم ﷺ سے روی ہے۔ کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

مانہر الدم وطری الاوداج فکل (جس جانور کا خون بہا دیا جائے اور اس کی شہ رگیں کھول دی جائیں اس کو کھا  
 اس سے معلوم ہوا کہ اونٹ میں نحر کا حکم بعوض ضروری نہیں ہے، بلکہ اصل حکم خون بہانے اور رگوں کی رگیں  
 کاٹنے کا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔

پھر پورے ٹکڑے میں سے کسی بدنہ ذبح کرنے میں خود وہ ٹکڑے کا اوپر والا حصہ ہو یا وسطی یا نیچے والا حصہ ہو کوئی مرجح نہیں  
 ہے، اس لئے کہ لسان نبوی ہے

الذکاء ما بین اللبۃ واللحیص (جانور کو ذبح کرنا بیچنے کے ہالائی دور و جبروں کے دور مہماں سے ہوتا ہے)

نیز از شاد نبوی ہے:

الذكاة في الحلق واللثة (زکوٰۃ الفہم کرنا) لگے اور سینے کے بالائی حصے میں ہوتا ہے)

کہ اس روایت میں لگے ہیں کسی حصے کی تخصیص نہیں کی گئی، مطلقہ ازیں اس لئے بھی کہ اصل مقصد ہستے خون کا اخراج اور گوشت کو پاک و صاف کرنا ہے اور یہ مقصد گردن کی رگوں کو کاٹنے سے حاصل ہوتا ہے۔

پھر گردن میں نوونج (درگیں) ہوا ہیں: سانس کی نالی، خوراک کی نالی اور دوشہ رگیں۔ اگر تو ان چاروں رگوں کو کاٹ دیا جائے تو اس سے اس جانور کی مکمل تطہیر ہو جاتی ہے اور سنت نبوی پر عمل ہو جاتا ہے اور اگر ان میں سے کچھ رگیں کٹ جائیں اور کچھ نہ کٹیں تو لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تو ان میں سے اکثر رگیں یعنی چار میں سے تین رگیں کٹ جائیں اور ایک رگ نہ کٹی تو وہ جانور حلال ہو گا اور لام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جب تک سانس اور خوراک کی نالیاں ور دو میں سے ایک شہ رگ نہ کٹے۔ اس وقت تک وہ جانور حلال نہ ہو گا۔ لام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جب تک چاروں رگوں کا اکثر حصہ نہ کٹے اس وقت تک جانور حلال نہیں ہوتا لام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر سانس کی نالی اور خوراک کی نالی کٹ جائے تو جانور حلال ہو جائے گا بشرطیکہ ان دونوں کو پوری طرح کاٹ دیا جائے ان کے قتل کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ذبح کرنا جبکہ دراصل زندہ گی کا خاتمہ کرنا ہے۔ اور عام طور پر اگر سانس کی نالی اور خوراک کی نالی کو کاٹ دیا جائے تو انسان زندہ نہیں رہتا جبکہ وہ بعض اوقات دونوں شہ رگوں کے کٹنے کے باوجود بھی بعض اوقات زندہ رہتا ہے۔ اس لئے کہ وہ بھی باقی رگوں کی طرح کی دور رگیں ہیں۔ اور تمام رگوں میں سے اگر دو رگیں کاٹ دی جائیں تو زندہ گی کا رشتہ منقطع نہیں ہوتا۔

ہمارا استدلال اسی طرح سے ہے کہ ذبح کرنے سے اصل مقصد حرام شے یعنی ہستے ہوئے خون کا اخراج ہے۔ ورنہ یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ ”دون“ یعنی شہ رگ کو نہ کاٹ دیا جائے۔ لام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر گردن میں چار رگوں کا اکثر حصہ کٹ جائے تو ذبح کا مقصد یعنی جسم سے خون کا اخراج ہو جائے گا اس لئے کہ جس طرح چاروں رگیں پوری پوری کاٹ دینے سے یہ مقصد حاصل ہوتا ہے اسی طرح اکثر حصہ کاٹ دینے سے بھی یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

لام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل ہے کہ ہر رگ کے کاٹنے کا دوسری رگ سے علیحدہ مقصد ہے اس لئے کہ معلقوم (سانس کی نالی) سے سانس چلتا ہے۔ اور خوراک کی نالی (الری) کے ذریعے کھانا پیٹ میں جاتا ہے اور دونوں شہ رگوں سے خون چلتا ہے تو جب دو میں سے ایک شہ رگ کٹ گئی تو اس سے مقصد حاصل ہو جائے گا۔ اسی لیے اگر سانس کی نالی کو چھوڑ دیا جائے تو باقی رگوں کے کٹنے سے اصل مقصد حاصل نہ ہو گا اسی لئے اس بارے میں اختلاف ہے۔

لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب رگوں میں سے اکثر رگیں کٹ جائیں تو چونکہ دیں کے معصومیت کی اساس وسعت پر ہے۔ اسی لئے ”اکثر شے“ کیلئے کل شے کا حکم ہوتا ہے اور جانور کی تطہیر (ذبح) کی اساس توسع پر ہے۔ اس لئے کہ فقہاء میں بغیر کسی اختلاف کے بعض رگوں کا کٹ جانا کافی سمجھا جاتا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی کیفیت (طریقہ) میں ہے لہذا اس کی اکثر رگیں سب رگوں کے قائم مقام ہو گئی اور اگر کسی اونٹ یا گائے یا بکری کی گردن پر تلوار ماری جائے اور اس سے اسے ٹھک کر دیا جائے تو اگر تو تلوار لگنے کی جانب سے ماری گئی ہو تو اسے کھا لیا جائے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ایسا کر کے برا کیا۔

جہاں تک تو اس کے حلال ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ اس نے زکوٰۃ (تطہیر) کا عمل ادا کر دیا ہے جو گردن کی رگوں کا کاٹنا ہے، جبکہ اس میں برائی (قہاحت) اس لئے ہے کہ اس نے جانور کو زیادہ عذبت دی ہے جس کی

تزکیہ (طہیر) کے اس عمل میں ضرورت نہ تھی، جس کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ ہو گا اور اگر اس نے تلوار اٹھی جانب سے اسی ہو تو پھر اگر وہ جانوروں کی رگوں کے کٹنے سے قبل مر جائے اس طرح کہ اس کے پلو سے اور صوب سے تلوار ماری جائے تو اسے نہ کھایا جائے، کیونکہ وہ تزکیہ (طہیر) سے قبل مر گیا ہے، لہذا وہ مردار ہو گا اور اگر اس نے اس کے مرنے سے قبل اس کی رگیں کاٹ دی ہوں تو اسے کھالیا لہئے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس کی موت عمل طہیر سے ہوئی ہے۔ اسی اصول پر یہ مسک مستحب ہوتا ہے کہ اگر اسے صوان (پتھر) یا نیلگر کی تیز دھار سے یا لاشمی کے کنارے یا اسی طرح کے کسی تیز دھار آکر سے ذبح کیا گیا جس سے کہ اس کی رگیں کٹ گئیں تو ذبح کا منہوم یعنی گردن کی رگیں کٹ جانے کے باعث وہ جانور تصور مطلق ہو گا۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ ذبح کرنے والے آلے کی دو اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس سے گردن کی رگیں کٹ جائیں اور دوسری قسم ایسے آلے پر مشتمل ہوتی ہے جو جسم کو کچل دے وہ آکر جس سے رگیں کٹ جاتی ہیں دو قسم کا ہوتا ہے: تیز دھار والا دندا لٹے دار۔ جہاں تک تو تیز دھار والے آلے کا تعلق ہے تو اس سے جانور کو ذبح کرنا جائز ہے خواہ وہ آکر لوہے کا بنا ہو یا کسی اور دھات کا۔ لوہے کے علاوہ دوسری اشیاء سے ذبح کے جواز کی بنیاد یہ دلیل وہ روایت ہے جو حضرت مدی بن عاتم سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

میں نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا کہ آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے کہ اگر ہم میں سے کوئی شخص شکار کرے اور اس کے پاس چمری موجود نہ ہو تو کیا وہ صوان (پتھر) یا لاشمی کے کنارے سے ذبح کر سکتا ہے تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: انحر الدم بماشئت واذا ذكر اسم الله عليه (تو جس شے سے چاہے اس کا خون بہا اور اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لے) اسی طرح مروی ہے:

حضرت کعب بن مالک کی ایک ہاندی نے صوان (پتھر) کے ساتھ ایک جانور کو ذبح کیا تو اس کے متعلق حضرت کعب نے آنحضرت ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے اس کے کھانے کی اہازت دی۔ نیز اس لیے بھی کہ جب لوہے سے ذبح کرنا جائز ہے تو اس کا جواز حصض اس آلے کے لوہے کی جنس میں سے ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ لوہے کا منہوم (تیزی) پائے جانے کی وجہ سے ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی ایسے آلے میں جو لوہے سے بنا ہو، دھار نہ ہو تو اس سے ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ پھر جب تیز ہونے کا یہ منہوم صوان پتھر اور نیلگر کے جھکے میں پایا گیا تو ان دونوں کے ساتھ جانور کو ذبح کرنا جائز ہو گا۔

رہا دندا لٹے دار آکر تو اگر تو اس سے جانور کی گردن والی رگیں کٹ جائیں تو اس سے ذبح کرنا جائز ہو گا اور یہ ہے کہ اس میں ذبح کرنے کا منہوم پایا جاتا ہے البتہ اس سے ذبح کرنا مکروہ ہو گا۔ اس لئے کہ اس میں جانور کیلئے زیادہ تعلیق پائی جاتی ہے۔ جس کی ذبح میں کوئی ضرورت نہیں۔ اسی لئے نبی اکرم ﷺ نے چمری کی دھار کو تیز کرنے اور مذہب جانور کو راحت پہنچانے کا حکم دیا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے طہیدہ کٹنے کے ناخوشی پادانت سے جانور کو ذبح کیا تو ان دونوں کے ساتھ اس کا ذبح کرنا درست اور جائز، مگر مکروہ ہو گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں ان سے ذبح کرنا جائز نہیں ان کی دلیل آنحضرت ﷺ سے مروی وہ روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے (مایا ہے:

انحر الدم بماشئت الا ما كان من سس  
او ظفر فان الظفر مدی الحبشة  
الس غظم الانسان  
(جس شے سے تو چاہے خون بہا سو ادانت یا ناخن کے۔  
اس لئے کہ ناخن سے جانور ہلک کرنا حبشیوں کی عادت ہے  
اور ادانت انسان کی ہڈی ہے)

اس حدیث نبوی میں حضور اکرم ﷺ نے ناخن اور دانت کو جواز سے مستثنیٰ کیا ہے۔ اور اگر نازہونے سے کسی شئی کو مستثنیٰ کر دیا جائے تو یہ اس شئی کی ممانعت کی دلیل ہوتی ہے اور نبی اکرم ﷺ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ ناخن حبشیوں کی عادت (مدی) ہے اور دانت انسان کی ہڈی ہے۔ کہ یہ جملہ اس سے اٹھنے کے قائم مقام کے طور پر صادر ہو ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب اس نے گردن کی رگوں (اوداج) کو کاٹ دیا تو اس سے ذبح کرنا نازہونگا، جیسے کہ اگر اس نے صوان (ستر) (مروہ) اور نیشکر کے چھلکے کی تیز حصار کے ساتھ جانور کو ذبح کیا تو ایسا کرنا نازہ ہے۔ یہی مذکورہ بالا حدیث تو اس سے مراد جسم کے ساتھ قائم دانت یا ناخن کے ساتھ ذبح کرنا ہے۔ اس لئے کہ حبشی ایسا ہی کرتے تھے، وجہ یہ تھی کہ وہ اس طریقے سے اپنے جلاہدہ پن کا مظاہرہ کیا کرتے تھے اور ایسا جسم کے ساتھ قائم ناخن یا دانت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ جسم سے الگ کئے ہوئے ناخن یا دانت کے ساتھ نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں مذکورہ روایت پر یہ منافی ہے کہ "ما سئلہ اس کے، کہ اس نے اس کو دانت کے ساتھ کاٹنا یا ناخن کے ساتھ چمیدا" اور قرض (کاٹنا) امام طور پر جسم کے ساتھ قائم دانت کے ساتھ ہوتا ہے۔

اور وہ آگہ جو اس کو کھل دے (تقش) ایسا کہ جسم کے ساتھ قائم ناخن اور دانت وغیرہ کے ساتھ کسی جانور کو کھل دینا، تو وہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے اس کو ذبح کیا تو وہ اس روایت کی بنا پر جو ہم نقل کرے نہیں مردار (جنا) ہوگا نیز اس لئے بھی کہ ناخن اور دانت اگر دونوں جسم سے الگ نہ ہوں تو ذبح کرنے والا ان کے ذریعے جانور پر زور لگاتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ اس کا گھونٹ دیکھتا اور اس کو کھل دیتا۔ لہذا اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، حتیٰ کہ قضا کیے ہیں کہ اگر کسی اور شخص نے اس کا ہاتھ پکڑا اور اس نے اپنے ناخن والے ہاتھ کو اسی طرح چلایا جس طرح کہ چھری کو چلایا جاتا ہے اور وہ خود سکتا ہوا تو اس سے ذبح کرنا جائز اور اس کا کھانا مطلق ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ خارج ہوتا ہے کہ اگر مادہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے بچہ (جنین) باہر نکلے تو مردہ زندہ نکل آیا اور اسے ذبح کر لیا گیا تو وہ حلال ہوگا اور اگر وہ اس کے ذبح کرنے سے قبل ہی مر گیا تو اسے بغیر کسی اختلاف کے نہ کھایا جائے اور اگر وہ مردہ نکلا تو اگر اس کی تخلیق پوری نہ ہوئی ہو تو تمام قضا کے نزدیک اسے بھی نہ کھایا جائے، اس لئے کہ وہ گوشت کے لئے ترے (مستفق) کے حکم میں ہے اور اگر اس کی تخلیق پوری ہو چکی ہو تو اس کے مستفق قضا کے مابین اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے نہ کھایا جائے۔ یہی امام زہری رحمہ اللہ اور حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا قول ہے، مگر امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ ان کا استدلال نبی اکرم ﷺ کے اس فرمان سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

زكاة الجنین بركة امه (حکم مادر میں موجود بچہ (جنین) اس کی ماں کی تطہیر کے ساتھ ہے)۔ لہذا اس حدیث کا کھانا یہ ہے کہ اس کی تطہیر (ذبح) اس کی ماں کی تطہیر (ذبح) پر موقوف ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ حقیقتاً اور حکماً اس کے تابع ہے۔ حقیقتاً تو ظاہر ہی ہے۔ حکماً اس طرح کہ اسے اس کی ماں کے ساتھ فروخت کیا جاتا ہے اور وہ اپنی ماں کے ساتھ آزاد ہوتا ہے۔ اور تابع میں حکم تبع کی بنا پر ثابت ہوتا ہے۔ اور اس کیلئے الگ علت (وجہ) کی ضرورت نہیں ہوتی، تاکہ تابع اصل نہ ہو جائے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے کہ:

حرمت علیکم الحیۃ والدم (۱)

(تم پر مردار اور خون حرام کر دیا گیا)

اور جنین (بچہ) ایک ایسا ہے جان جس ہے جس میں کوئی جان نہیں ہوتی اور مردہ ایسے ہی جاندار کو کہتے ہیں جس میں زندگی کی کوئی رسم نہ ہو، لہذا وہ مذکورہ نص کے تحت داخل ہوگا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ مردار اس جاندار کا نام ہے جس میں زندگی ختم ہو چکی ہو جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں پہلے زندگی موجود ہو جبکہ جنین میں زندگی سرے سے ہی معلوم نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "حیۃ" کیلئے پہلے زندگی کا ہونا شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ زندگی نہ ہونے پر بھی علی الاطلاق حیۃ کا نذر نواہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وکنتم امواتاً فاحیاءکم ثم یبعثکم (۲)

(اور تم مردہ تھے۔ پھر اس نے تم کو زندہ کیا، پھر وہ تمہیں مارے گا) علوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ ہو سکتا ہو۔ زندہ ہو اور پھر وہ اپنی ماں کی موت کے ساتھ مر گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ زندہ نہ ہو لہذا برہنائے احتیاط وہ حرام ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ اپنی زندگی کے معاملے میں اصل ہے لہذا وہ اپنی تفسیر (ذبح) کے مسئلے میں بھی اصل ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ وہ اپنی زندگی کے معاملے میں اصل ہے یہ ہے کہ اس کی ماں کو ذبح کرنے کے بعد اس کا زندہ رہنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ زندہ رہنے میں اپنی ماں کے تابع ہوتا تو اس کی ماں کی زندگی کے بعد اس کے زندہ رہنے کا تصور بھی ناممکن ہوتا۔ تو جب وہ بذات خود زندگی میں اصل ہے تو اسی طرح تزکیہ (ذبح) میں بھی وہی اصل ہوگا اس لئے کہ تزکیہ (ذبح) زندگی کے مانتے سے عہدات ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب اس کی ماں کو ذبح کرنے کے بعد اس کی زندگی کا تصور ممکن ہے تو اس کی ماں کا ذبح کرنا (تزکیہ) خود اس (جنین) کے جسم سے خون کے اخراج کا باعث نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر ایسا ممکن ہوتا تو اس کی ماں کو ذبح کے بعد اس کے زندہ رہنے کا تصور ناممکن ہوتا۔ کیونکہ خون والے جانداروں کے بغیر عام طور پر زندہ نہیں رہتے، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ اس میں بیٹے والا خون ابھی باقی ہے۔ اسی لئے جب اس کو کوئی زخم لگے تو اس سے خون بہ نکلتا ہے۔ لہذا وہ قرآن مجید کی آیت اوراً مسلوماً (یا بیٹے والا خون) کی بنا پر حرام ہوگا۔ اسی طرح دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

حرمت علیکم الحیۃ والدم

(تم پر مردار اور خون حرام کر دیا گیا ہے۔)

اور یہاں چونکہ اس کے گوشت اور اس کے خون میں قصیر کرنا ممکن نہیں اس لئے اس کا گوشت حرام تصور ہوگا۔

دوسری حدیث مبارکہ تو وہ اس میں دوسرا لفظ از کوۃ (زکاة اور ازبر کے ساتھ بھی مروی ہے۔ اس صورت میں اس سے یہ ہوا کہ زکاة اور (ماں) کے ہیٹ میں موجود ہے کا ذبح کرنا اس کی ماں کو ذبح کرنے کی طرح ہے اس لئے کہ بعض ذات اشہدہ بیاہا ویا نرف اشہدہ لئے ساتھ ہوتا ہے۔ اور بعض لوگات حرف تشبیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ

لہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتا ہے:

(اور وہ اسی روز اسی طرح لڑے پھر لگے بیٹھے ماں)

وہم۔ تم۔ مع السحاب (۳)

یٰٰ اَنۡدَ صرۡی جَدۡ ہے:

۱۔ المائدہ: (۳۵)

۲۔ البقرہ: (۲۸۱)

۳۔ النمل: (۸۸)

ينتظرون اليك نظر المغشى عليه من الموت. (۱)  
(وہ منافق) تمہاری طرف اس طرح دیکھتے ہیں جس طرح کسی پر موت کی بیوشی ظاہری ہو رہی ہو)

یعنی کفر المغشى علیہ (یعنی غشی پڑے ہوئے شخص کی طرح کا دیکھنا) اور اس صورت میں یہ روایت تمہارے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ جنہیں (شکم اور میں موجود ہے) کی کٹائی۔ ہاں کی تفسیر (ذبح) سے متناہست دونوں میں ذبح کی صورت میں یکسانیت کی مستاضی ہے، اور دفع (پیش) والی روانہ جس تفسیر کا احتمال رکھتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے: جنة عرضها السموات والارض (۲)  
(اور جنت جس کی چوڑائی آسمانوں اور زمین کے برابر ہے)  
(یعنی اس کی چوڑائی آسمانوں اور زمین کی چوڑائی کی طرح ہے)  
لہذا اس صورت میں بھی یہ روایت تمہارے نفوذ حجت ہو گی۔ اور پھر یہ روایت گناہ کا احتمال بھی رکھتی ہے، جیسا کہ تم نے بیان کیا ہے، لہذا ان تمام احتمالات کے ہوتے ہوئے وہ حجت نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں وہ ایک خبر واحدہ ہے اور ایک ایسے مسئلے کے بارے میں ہے، جس میں ایسا نہ عام پایا جاتا ہے خبر واحدہ کا ہونا اس کے ثبات نہ ہونے کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ ثابت ہوتی تو ضرور مشہور ہو جاتی۔

اور اگر مردہ غشی کے ہیٹ سے سفید اندرہ فعل آئے تو بارہ سے نزدیک اسے کیا پایا جائے خواہ اس کا چھٹا (قشر) سخت ہو گیا ہو یا نہ ہو اور لام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تو اس کا چھٹا سخت ہو گیا ہو تو وہ حلال ہو گا ورنہ نہیں۔ ان کے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر تو اس کا چھٹا سخت نہ ہو تو وہ ہاں نور کے جسمانی اجزاء میں سے ہے، لہذا مردہ پر نور سے حرام ہونے کی بنا پر حرام ہو جائے گا اور اگر اس کا چھٹا سخت ہو گیا ہو تو وہ ایک الگ شے تصور کی۔ پھر وہ مردہ مرنے کے لمحہ سے الگ بھی ہے اس لئے وہ حلال ہو گا۔ ہمارا ۱۱۔ قول اس طرح ہے کہ فی نفسہ وہ ایک پاک شے ہے جو ایک مردہ نور کے جسم میں بطور ویدیت (المانیت) رکھی گئی ہے جو اس سے آزاد بھی ہے اور اس کے جسمانی اجزاء میں سے بھی نہیں ہے، لہذا اس کا حرام ہونا اس اندر سے حرام ہونا نہ ہو گا۔ جیسے کہ اگر اس کا چھٹا سخت ہو گیا ہو تو سبب تکمیل ہے۔

اور اگر کوئی پیر یا بکری مر جائے اور اس کے تشنوں میں سے کچھ دودھ نکل آئے تو اسے پیا جاسکتا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے نہ پیا جائے۔ یہی امام شافعی کا بھی قول ہے۔ البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے نہ پیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک مردہ (سبہ جان) شے ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا برتن (جگہ) ناپاک ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

وان لكم فى الانعام لعلبة نذقيكم مصافى بطونه من بين قرث ودم لبنا خالصة  
سائغا للشاربين (۳)  
(اور تمہارے لئے ہماریاں ہیں میں بھی تمہیں عبرت و طور ہے کہ ان کے پیشوں میں جو گو بر اور دھ ہے اس سے ہم تم کو خالص دودھ پلائے ہیں جو پیئے والوں کیلئے خوشگوار ہے)

۱۔ محمد: (۲۰: ۱۶)

۲۔ آل عمران: (۱۳۳: ۳)

۳۔ النحل: (۶۶: ۱۶)



اس آیت سے استدلال کئی پہلوؤں (وجوہ) سے ہے، اولاً: اس طرح کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے دودھ کی صفت اس کے خالص ہونے سے بیان کی ہے جو اس بات کی متقاضی ہے کہ اسے کوئی اور لہات و غیرہ آلودہ نہیں کر سکتی اور ثانیاً اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس (دودھ) کو پینے والوں کیلئے سائغ (خوشگوار) قرار دیا ہے اور کوئی حرام شئی مسلمان کیلئے خوشگوار (سائغ) نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے دودھ کے اس حلیے کا ہم پر احسان جھکیا ہے، جیسے کہ یہ آیت احسان جسکو نے کیلئے نازل ہوئی ہے اور اللہ تعالیٰ کا احسان جتنا مکمل شئی سے ہی ہو سکتا ہے، حرام شئی سے نہیں۔

مذکورہ (انغمہ) میں بھی، جبکہ وہ سائغ حالت میں ہو یہی اختلاف ہے اور اگر وہ شمس ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا کھانا اور اسے تمام ادویات میں استعمال کرنا حلال ہے، جبکہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو باہر سے صحر کرنا یا پھانے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے قطعاً نہ کھانا پھانے۔

### (ب) اضطرابی حالت میں جانور کی تطہیر (ذبح)

ذبح کرنے کی دوسری صورت اضطرابیہ ہے جس کا رکن "متر" یعنی جانور میں زخم کرنا ہے۔ خواہ وہ جسم کے کسی بھی حصے میں ہو اور ایسا شمار میں اور جو مضموم کے لحاظ سے شمار ہو اس میں کیا جاتا ہے، کیونکہ جب ذبح کرنا ممکن نہ ہو اور حرام شئی یعنی ہتے ہوئے خون کا کھانا اور گوشت کو پاک کرنا بھی ضروری ہو اور ایسا ہی وقت ہو سکتا ہو جب جسم سے سیال خون نکال دیا جائے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ جس کی بنا پر ہمارے مجبوری سبب کو مسبب کے قائم مقام شمار اٹھانے کے شرعی اصول کے مطابق یہاں ہم زخم لگانے کو ذبح کرنے کے قائم مقام شمار نہیں گئے، جیسے کہ مسافر کو مشقت کے اور تھکان کو ہم بستری کے اور خند کو، خواہ وہ ٹیک لگا کر ہو یا بغیر ٹیک لگانے کے، حادث (ہے) وضو ہونے کے قائم مقام تصور کیا جاتا ہے۔ وغیرہ ذالک۔ اسی طرح اگر بدک کر بھاگے ہوئے لوٹ پاگئے اور بسیر بکری کو ذبح کرنا بس میں نہ ہو تو ان کے ساتھ بھی ایسا ہی کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ پالتو ہونے کے باوجود وہ جانور اس وقت معنوی طور پر شمار کے حکم میں ہے، جیسا کہ مروی ہے:

ایک مرتبہ عبد نبوی رضی اللہ عنہ میں ایک اونٹ بدک کر بھاگ گیا۔ اسے ایک شخص نے تیر مار کر مار ڈالا تو آنحضرت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس اونٹ میں بھی وحشی جانوروں کی طرح کا وحشی پن موجود ہے تو جب تم پر ان میں سے کوئی شئی غائب آجائے تو اس کے ساتھ اسی طرح کو پیسے اس اونٹ کے ساتھ کیا گیا ہے۔ پھر خواہ اونٹ اور گائے صراء میں بدک کر بھاگی ہو یا شہر میں دونوں کی تطہیر (ذبح) ان کو زخم لگانا ہی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے۔ اس لئے کہ بدک کر بھاگ جانے کی صورت میں یہ دونوں ہر ایک کو اپنے سے دور بھانیں گے، لہذا ان کو پکڑنا ممکن نہ ہو گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو اونٹ عبد نبوی میں بھاگا تھا وہ نہ مسرورہ میں بھاگا تھا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حکم میں اونٹ کا شہر اور صراء میں بھاگا ایک جیسا ہے۔ رہی بسیر بکری تو اگر تو وہ صراء میں بدک کر بھاگ جائے تو اس کی تطہیر (ذبح) زخم لگانا ہے۔ اس لئے کہ یہاں اس کو پکڑنا مشکل ہوتا ہے اور اگر وہ کسی آبادی میں بھاگے تو اس کو زخم لگانا جائز نہ ہو گا۔ اس لئے کہ اس کو پکڑنا ممکن ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ پکڑنے والوں کو نہیں بھاتی، لہذا اس کو ذبح کرنا ممکن ہو گا۔ اور زخم لگا کر ذبح کرنا دور ست نہ ہو گا۔ اس لئے کہ زخم لگانا تو ذبح کرنے کے قائم مقام ہے تو جب اصل شئی پر ہر دت حاصل ہو تو اس وقت اس کے قائم مقام حکم کو اختیار نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ ہائی کے ہوتے ہوئے تیمم کرنے اور حیض سے ہماری ہونے کی صورت میں مہنوں سے عدت شمار کرنے کا یہی حکم ہے

اسی طرح اگر ان میں سے کوئی جانور کسی کنوئیں میں گر جائے اور اس کو کھانا ممکن نہ ہو اور نہ ہی اس کو ذبح کرنا اور

نہ کرنا ممکن ہو تو اس صورت اس کی تعلیم جملگی شہار کی تعلیم (ذبح کرنے) کی طرح ہے۔ اس لئے کہ ذبح اور نہ کرنا مشکل ہونے کی بنا پر یہ جانور معنوی طور پر شہار کے حکم میں ہے۔ اور اگلی قسم میں ہے کہ اگر کوٹ کسی شخص پر حملہ کر دے اور وہ جواباً اسے مار ڈالے اور اس کا اردوہ اس کے جسم کی تعلیم (ذبح) کا ہو تو اس کا کھانا حلال ہوگا، بشرطیکہ وہ اس کے پکڑنے پر قادر نہ ہو۔ اس صورت میں وہ اس کی قیمت کا مناسب ہوگا۔ کیونکہ جب وہ اس کے پکڑنے پر قادر نہ ہو تو وہ ہمسزہ شہار کے ہوگا، لہذا اس کے حملہ کرنے کو اس کے بدلنے کی طرح قرار دیا گیا ہے، کیونکہ وہ اس کے پکڑنے سے عاجز ہے، جس کی بنا پر وہ اس کو زہر کرنے پر قادر نہیں ہے۔ لہذا یہاں شہار کی طرح اس کے زخمی کرنے کو اس کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

پھر شہار خواہ تیر، نیزے، ہتھیرا، لکڑی وغیرہ میں سے جس کے ساتھ بھی کیا جائے اس ہارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر اس شئی نے شہار کے جسم میں زخم نہ کیا تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ اس حکم کی بنیاد نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت پر ہے جس میں مذکور ہے کہ:

”نبی اکرم ﷺ سے معروض (نبیر پر کے تیر) کے ساتھ شہار کرنے کے ہارے میں پوچھا گیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اگر تو اس نے شہار کے جسم کو پھاڑ دیا تو کھانا اور اگر وہ اس کو چوڑائی کے رخ پر لگا تو اس کو مت کھا۔ اس لئے کہ وہ چوٹ لگا ہوا جانور ہے“

### شکاری جانوروں کے ساتھ شہار کے احکام

پھر جہاں تک شکاری جانوروں سے شہار کا تعلق ہے تو ان کی دو اقسام ہیں: یا تو وہ شکاری دانستوں کے ساتھ شہار کرتے ہیں جیسے کھالور چمنا وغیرہ یا شکاری مہنے کے ساتھ، جیسے ہاز اور شاہین وغیرہ تو مشہور روایت کے مطابق یہاں بھی یہی حکم ہے کہ اگر زخم نہ لگے تو جانور حلال نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر جانور نے اس کا گلہ گھونٹ دیا یا اس پر حملہ کیا اور اس کو زخمی نہ کیا اور نہ اس کا کوئی عضو توڑا تو ظاہر روایت کی رو سے وہ حلال نہ ہوگا، مگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ حلال ہوگا۔ ظاہر روایت کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے کہ:

يَسْتَلُونَكُمْ مَاذَا اَحَلَّ لَهُمْ قُلْ اَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبُ وَمَا عَمِلْتُمْ  
مِنَ الْجَوَارِ مِثْلُكُمُ (۱)

کہ یہاں استعمال شدہ لفظ ”الجوار“ (جو زخم کرنے) سے مشتق ہے، لہذا یہ شہار میں زخم کے اعتبار کا مسئلہ ضعیف ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کار کی جسم سے خون کا اخراج ہے۔ اور ایسا حالت قدرت میں ذبح کرنے سے ہوتا ہے اور اس سے عاجز ہونے کے وقت زخم کے ذریعے خون نکلتا اس کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے اور یہ بات گلہ گھونٹنے میں نہیں پائی جاتی۔ جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے نبیر پھل کے تیر (معروض) سے شہار کرنے کے متعلق مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر وہ جسم کو پھاڑ دے تو اس کو کھالے اور اگر وہ اس کو چوڑائی کے رخ سے لگے تو اس کو مت کھا۔ اس لئے کہ وہ چوٹ لگا ہوا جانور ہے اور مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

ما رصبت بعرضه فلا تأكله فھو  
وقيد وما اصبت بحد فكل  
(جو شئی تو اس کی چوڑائی کے رخ سے اسے مارے تو تو اسے مت کھا)  
اس لئے کہ وہ چوٹ لگا ہوا جانور ہے اور جو شئی تو اسے دھار  
کے رخ سے مارے تو تو اسے کھا)

کہ نبی اکرم ﷺ نے علت و حرمت کا دھار زخم لگانے اور نہ لگانے پر رکھا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے زخمی نہ ہونے والے جانور کو قید (چھٹ لگا ہوا) قرار دیا ہے جو ارشاد خداوندی الموقوذہ (چھٹ لگا ہوا) کی بنا پر حرام ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ گھلو گھونٹ کر چٹک کیا ہوا ہے جو ارشاد باری تعالیٰ والفسخ (اور گھلو گھونٹ کر چٹک کیا ہوا) کے تحت حرام ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو اس کو زخمی کیا اور نہ اس کا گھلو گھونٹ بلکہ اس کا کوئی عضو توڑ دیا جس سے وہ مر گیا تو امام اکرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے متعلق صراحت سے کوئی شئی بھی مروی نہیں، البتہ امام محمد رحمہ اللہ نے ازادات میں بیان کیا ہے اور اس کو مطلق چھوڑ دیا ہے کہ اگر اسے زخم نہ لگے تو اسے نہ کھا یا جائے۔ اس اطلاق کا تھمنا یہ ہے کہ عضو ٹوٹنے کی صورت میں اسے نہ کھا یا جائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے دانت یا منجھکے ساتھ زخم لگایا یا اس نے کوئی عضو توڑ کر اسے مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ تو انہوں نے عضو کے ٹوٹنے کو اندرونی زخم قرار دیا ہے جو حکم میں ظاہری زخم کے ساتھ ملحق ہو گا جو ضرورت اور مجبوری کے وقت قابل لحاظ ہوتا ہے۔ امام محمد سے مروی روایت ہی صحیح ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اصل شئی ذبح کرنا ہے اور زخم کو ہم نے اس کا خون ٹھانے کا سبب بننے کی بنا پر اس کا قائم مقام قرار دیا ہے جبکہ کسی عضو کے ٹوٹنے کی صورت میں یہ بات نہیں پائی گئی، لہذا وہ اس کے قائم مقام نہ ہو گا۔ جیسا کہ گھلو گھونٹنا اس کے قائم مقام نہیں ہے اور قتلا۔ یہ فتویٰ دسے چکے ہیں کہ اگر شکار کو تیر گھڑ کر اندر چلا گیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ اس کے گوشت تک پہنچ گیا ہو اور اس میں سے اس نے خون نکال دیا ہو تو وہ جانور حلال ہو گا اور نہ نہیں۔ یہ زخم کا اعتبار کرنے والی مذکورہ روایت پر مقرر ہے۔

اور اگر اس نے بکری کو ذبح کیا، مگر اس سے خون نہ بہا کھا جاتا ہے کہ اس میں بکری میں ہوتا ہے جو حساب کو نکل جانے تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ ابو القاسم الصغار فرماتے ہیں کہ اسے نہ کھا یا جائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

صافری الاوداج وانہر الدم فحک (جو شئی گردن کی رگوں کو کھول دے اور خون بہا دے تو تو اسے کھا) کہ اس روایت میں خون بہانے کو علت کی شرط قرار دیا گیا ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی نیز اس لئے بھی کہ وہ اس میں موجود حرام خون کو ٹھانے اور گوشت کی تطہیر کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے، مگر یہاں یہ بات نہیں پائی گئی جس کی بنا پر جانور حلال نہ ہو گا۔ اب بکر الاکشاف اور اب جعفر الصمد لوائی فقیر دونوں فرماتے ہیں کہ اسے کھا یا جائے۔ اس لئے کہ یہاں ذبح کرنا پایا گیا ہے جو گردن کی رگوں کو کھول دینا ہے۔ جو عام طور پر خون نکلنے کا سبب بنتا ہے گو اس کا ٹھکانا سبب پائے جانے کے باوجود کسی اور وجہ سے رک گیا ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہو گا جیسے ذبح کے بعد رگوں میں خون لہسی جگہ رک جاتا ہے جو اس کی علت سے ماخوذ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستند ہوتا ہے کہ اگر بکری کی مقعد (سرین) سے یا ران سے گوشت کا کچھ حصہ کاٹ لیا جائے تو خواہ اس کے بعد اسے ذبح کر دیا جائے وہ گوشت کا مکمل مصل نہ ہو گا۔ اس لئے اس کے ہونے مجھے میں کٹنے کے وقت تطہیر کا عمل نہیں پایا گیا تھا، کیونکہ بکری کو اس وقت تک ذبح نہ کیا گیا تھا۔ اور وہ اس کے کاٹے جانے کے وقت زندہ تھی اور جب اس کی موت واقع ہوئی تو اس وقت وہ مجھ تک پہنچا تھا اور ایک شدہ مجڑے میں تطہیر کا عمل نہیں پایا گیا۔ اور مروی ہے کہ اہل ہابلیت بکری کی پیشہ اور لوث کے کوہاں سے گوشت کا کچھ کاٹ کر اسے کھا لیجئے ہر جب نبی اکرم ﷺ کی بیعت ہوئی تو آپ نے انہیں اس سے روک دیا اور آپ ﷺ نے ان سے کہا:

(جو شئی زندہ جانور سے لگ کی گئی نبیہ مردار ہے)

ما ابی من الحي فھو ميت

اور الگ شدہ حصہ زندہ سے کاٹا اور اس سے الگ کیا گیا ہے، لہذا وہ مردار ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی ٹکڑا شہار کے جسم سے کاٹ لیا گیا تو اس کے ہونے سے کو نہ کھایا جائے اگرچہ اس کے بعد شہار مر جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ لہام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی وجہ سے شہار مر جائے تو اسے کھالیا جائے۔ ہم انشاء اللہ تعالیٰ عنتریب اس مسئلے کا ذکر کریں گے۔

اور اگر اس نے اس کے کسی عضو کو کاٹا، مگر وہ اس کی کمال کے ساتھ متعلق رہا تو تب بھی اسے نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ اس کے جسم سے اتنا متعلق ظہیر معتبر ہے لہذا اس کا ہونا اور نہ ہونا یکساں ہوگا اور اگر وہ گوشت کے ساتھ متعلق ہو تو اس تمام حصے کو کھایا جائے اس لئے کہ گوشت کے ساتھ کھانا ہوا حصہ جانور کے جسم کا حصہ ہے۔ اور جانور کی تطہیر اس سے لگے ہوئے حصے کی بھی تطہیر ہے۔

اور اگر کسی نے شہار کو توار باری اور اسے دو حصوں میں کاٹ دیا تو ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک اس کے دونوں حصے کھائے جائیں گے۔ یہی قول حضرت ابراہیم النخعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس لئے کہ اس سے گردن کی رگوں کا کٹنا پایا گیا ہے۔ کیونکہ وہ دونوں حصے دل کے واسطے سے داغ کے ساتھ متعلق تھے، لہذا یہ عمل ذبح کرنے کے مشابہ ہوگا اور تمام حصے کو کھایا جائے گا۔ اور اگر اس نے نصف سے کم حصے کو کاٹا جس سے وہ مر گیا تو دیکھا جائے گا: اگر تو یہ بچہ حصہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کو نہ کھالیا جائے اور لہام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے کھالیا جائے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر شہار کو کوئی ایسا زخم لگ جائے جس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ اس کی اضطرابی حالت میں تطہیر ہے، جو ذبح کی طرف ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد مبارک سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

ما لی من الحي فہمیت (جو حصہ کسی زندہ جانور سے الگ کر دیا جائے وہ مردار ہے)

اور یہ کھانا حصہ زندہ جانور سے الگ کیا گیا ہے لہذا وہ مردار ہوگا۔ رہا لہام شافعی رحمہ اللہ کا یہ حکم کہ جس گوشت کے کھٹنے کے ساتھ شہار کی موت متصل طور پر واقع ہو جائے وہ شہار کی تطہیر ہے تو یہ بات صحیح ہے، بشرطیکہ ایسا اس وقت ہو جب اس کی زندگی کا خاتمہ ہو جائے، جبکہ یہاں جب اس حصے کو الگ کیا گیا تو وہ جانور زندہ تھا، لہذا اس کا یہ فعل جانور کی تطہیر نہ ہوگا اور جب اس جانور کی تطہیر ہوئی اس وقت یہ حد تک ہو چکا تھا۔ لہذا تطہیر کے اس حکم میں اس سے الگ شدہ حصہ متعلق نہ ہوگا۔

اور اگر وہ حصہ سر سے متصل ہو تو دونوں حصوں کو کھالیا جائے۔ اس لئے کہ اس سے گردن کی رگوں کا کٹنا پایا گیا ہے لہذا اس کا یہ فعل حقیقی طور پر اس کی زکوۃ ہوگا، جس کی بنا پر اس کا کھانا حلال ہوگا۔

اور اگر اس نے شہار کے سر پر توار باری کر لیا۔ یہ چوڑائی یا لمبائی کے رخ پر دو حصے کر دیا تو لہام ابو حنیفہ، لہام محمد اور لہام ابو یوسف رحمہم اللہ کے پہلے قول کے مطابق تمام جانور حلال ہوگا۔ پھر لہام ابو یوسف رحمہم اللہ نے رجوع کر لیا اور کہا کہ اس کا نصف الگ شدہ حصہ نہ کھایا جائے اور شہار کا باقی حصہ کھالیا جائے۔ اس مسئلے میں بھی بنیادی اصول وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا کہ گردن کی رگیں (اوداج) کو داغ کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں۔ لہذا سر کے کٹنے سے وہ سب کٹ جائیں گی۔ لہام ابو یوسف رحمہم اللہ کا ابتداء میں یہی مسلک تھا، لیکن انہوں نے عثمان کیا کہ ایسا فقط سر سے متصل بدن ہی میں ہوتا ہے اور اگر کھانا حصہ نصف سے زیادہ ہو تو تب بھی تمام جانور کا کھانا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے تمام رگوں کو کاٹ دیا، تو یہ عمل ذبح کرنا نہ ہوگا، بلکہ ذبح کا نام ہوگا، جس سے کھانا حصہ جائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

تطہیر کے رکن کی ضرورت

تطہیر کے رکن (ذبح) کی شرائط متعدد ہیں: ان میں بعض دونوں یعنی اختیاری اور اضطراری تطہیر است (ذبح) شامل ہیں اور ان میں سے بعض کسی ایک قسم کے ساتھ مخصوص ہیں۔

## (۱) دونوں کو عام شرائط

ذبح کرنے والا مائل ہو، لہذا مہینوں، بے سمجھ بچے اور ایسے مدبوش شخص کا، جس کو سمجھ نہ ہو، ذبحہ جائز نہ ہوگا، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے کہ ذبح کرنے وقت بسم اللہ پڑھنا اور ذبح کی نیت کرنا شرط ہے اور بے سمجھ بچہ یا دیوانہ صبیح طرح اس کی ادائیگی نہیں کر سکتا ہے، لیکن اگر بچہ ذبح کرنے کی سمجھ بھی رکھتا ہو اور اس کو قوت بھی ہو، تو اس کا ذبحہ حلال ہوگا، اسی طرح مدبوش (سکران) کا بھی یہی حکم ہے۔

## (۲) ذبح کرنے والے شخص کا مسلمان یا اہل کتاب میں سے ہونا

لہذا مشرک، مجوسی، بت پرست اور مرتد کا ذبحہ حلال نہ ہوگا، مشرکین کا ذبحہ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وما احل لغیر اللہ بہ (۱)

اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے۔

نیز دوسری جگہ فرمایا:

وما ذبح علی النصب (۲)

اور جو جانور استان پر ذبح کیا جائے۔

اسی النسب (یعنی بتوں کیلئے) اور نصب سے مراد وہ بت ہیں جن کی مشرک پوجا کرتے ہیں، رہا ہوسیوں کا ذبحہ تو وہ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

سنو ابالمجوسیۃ اهل الکتاب غیر ناکحی نسائہم ولا اکلی ذبائہم (۱)

(ہوسیوں کے ساتھ اہل کتاب جیسا روپیہ رکھو۔ سوائے اس کے کہ ان کی عورتوں کی ساتھ نکاح نہ کرو اور نہ ان کے ہاتھ کا ذبحہ کھاؤ)

نیز اس لئے بھی کہ ذبحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام لونا ہمارے نزدیک شرط ہے۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی۔ رہا مرتد تو وہ اس لئے کہ وہ اسی دین کا اقرار کرنے والا ہے جس کی جانب وہ لوٹ گیا ہے، لہذا وہ اس بت پرست کی طرح ہی ہوگا جو اپنے دین پر قائم نہ رہا ہو۔

اور اگر مرتد قریب البلوغ لڑکا ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا ذبحہ جائز نہ ہوگا، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہوگا۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا ارتداد صبیح ہوتا ہے، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صبیح نہیں ہوتا۔ اور اہل کتاب کا ذبحہ حلال ہے اس لئے کہ قرآن مجید میں ہے:

وطعام الذین اتوا الکتب حل لکم (۳)

اور اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے۔

کہ اس سے مراد ان کا ذبحہ ہے، اس لئے کہ اگر اس جگہ طعام (کھانے) سے مراد ان کا ذبحہ نہ ہو تو اس کو اہل کتاب کے ساتھ منص کئے جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ ذبائح کے سوا کافروں کا کھانا حلال ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ طعام کا لفظ قطعاً استعمال ہو تو اس سے مراد ذبائح ہی ہوتے ہیں اور دوسری اشیاء بھی مراد لی جاتی ہیں۔ اس لئے کہ یہ ان اشیاء کا نام ہے جنہیں کھایا جاتا ہے اور ذبحہ کو بھی کھایا جاتا ہے، لہذا مطلق لفظ طعام کے تحت سب کھانے شامل ہوں گے۔ جس کی بنا پر

۱۔ المائدہ (۳:۵)

۲۔ المائدہ (۳:۵)

۳۔ المائدہ (۵:۵)

ہمارے لئے ان کا کھانا حلال ہوگا۔ اس مسئلے میں حربی (جنگی) اور غیر حربی اور ہر طرح کے کتابی کا فریکساں ہیں۔ کیونکہ آیت کا مضمون عام ہے اسی طرح اس میں بنو قریظہ اور دوسرے قبائل کے عیسائی و غیرہ بھی شامل ہیں، کیونکہ وہ سب دین نصاریٰ کے ماننے والے ہیں البتہ وہ (بنو قریظہ) عرب کے رہنے والے عیسائی ہیں، لہذا آیت کا مضمون ان تمام لوگوں کو شامل ہوگا۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

عرب کے عیسائیوں کا ذبیحہ نہ کھایا جائے، اس لئے کہ وہ اہل کتاب نہیں ہے۔ پھر انہوں نے یہ آیت تہکوت فرمائی:

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَتْلُونَ الْكِتَابَ إِلَّا مَعَانِي (اور ان میں سے بعض ان پڑھ ہیں۔ جو کتاب کو ان ہم الا یظنوں (۱))

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ ان کا ذبیحہ کھایا جائے، پھر انہوں نے یہ آیت پڑھی:

وَمِنْهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ لَا يَحْكُمُونَ بِهِ (جو شخص ان سے دوستی لائے گا وہ انہی میں سے ہوگا) اور جو آیت حضرت علیؓ نے تہکوت فرمائی تھی وہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اہل کتاب میں سے ہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ اور ان میں سے بعض امی (ان پڑھ) ہیں جو کتاب کو نہیں جانتے اور ان سے سوا اہل کتاب ہی ہیں۔ اور عربی لفظ می (سے) تبیین کیلئے ہوتا ہے۔ البتہ وہ اپنے بعض معاملات میں دوسرے عیسائیوں سے اختلاف رکھتے ہیں اور یہ بات انہیں دوسرے نصاریٰ کی طرح ہونے سے خارج کرتی ہے۔ پھر اگر کوئی کتابی کا فر اہل کتاب کا مذہب چھوڑ کر کوئی اور کا مذہب اختیار کرے تو اس کا ذبیحہ بھی نہ کھایا جائے، اس لئے کہ اگر کوئی مسلمان اس مذہب کو اختیار کر لیتا تو اس کا ذبیحہ بھی حلال نہ رہتا تو کتابی کا تو بدرجہ اولیٰ حلال نہ رہے گا اور اگر کوئی غیر کتابی کا فر اہل کتاب کا مذہب اختیار کر لے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور اس مسئلے میں اصول یہ ہے کہ اس کی موجودہ حالت اور اس کے موجودہ مذہب کو دیکھا جائے گا سجدہ دین اور مذہب کو نہیں۔ یہاں ہمارے ائمہ کرام کا اصول یہ ہے کہ جو شخص کسی اور ملت کی پابندی متکفل ہو جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اصل اسی مذہب کا ماننے والا ہے، جیسا کہ ہم یہ اصول کتاب الشراح میں بیان کر آئے ہیں۔

لہذا اگر ماں باپ میں سے ایک کتابی اور دوسرا غیر کتابی کا فر ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، خواہ ماں باپ میں سے کوئی بھی (باپ یا ماں) کتابی ہو، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باپ کا کتابی ہونا معتبر ہوگا کہ اگر تو باپ کتابی ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، ورنہ نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا ذبیحہ بالکل حلال نہ ہوگا۔ اس بارے میں ہمارا قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ بچے کو ان دونوں میں سے کتابی (ماں یا باپ) کے تابع قرار دینا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ دوسرے فرد کے دین کی نسبت سے اس کا دین بہتر ہے، لہذا اس کو اسی کا شیخ سمجھنا زیادہ بہتر ہوگا۔

رہے صاحبی (ستارہ پرست) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کا ذبیحہ حلال ہے، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حلال نہیں۔ اس حکم میں اختلاف درحقیقت ان کے پاس لفظ صاحبی کی تشریح میں اختلاف پر جنسی ہے کہ یہ فرق کن لوگوں پر مشتمل ہے۔ ہم یہ مسئلہ کتاب الشراح میں بیان کر آئے ہیں۔

پھر کتابی کا ذبیحہ اس صورت میں کھایا جاسکتا ہے کہ جب کوئی مسلمان وہاں موجود نہ ہو اور نہ ہی اس نے اس کی زبان سے کچھ سنا ہو۔ یا اگر سنا ہو تو اس نے اسے اللہ تعالیٰ کی شہادت دیتے ہوئے پایا ہو۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس سے کچھ

۱- البقرہ (۷۸:۲)

۲- المائدہ (۵:۵۳)

نہیں سنا تو اسے اس کے ساتھ حسی غلٹی کی بنا پر اس بات پر محمول کیا جائے گا، کہ گویا اس نے اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا ہے جیسے کہ مسلمان کے بارے میں یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس سے اللہ کا نام سنا، لیکن اس سے اس کی مراد حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے تو بعض فقہاء کہتے ہیں کہ وہ حلال ہوگا۔ اس لئے کہ ظاہری طور پر اس کا خدا کا نام لینا مسلمانوں ہی کی طرح ہے البتہ وہ اس کی صراحت کرے، مثلاً یوں کہے: "اس خدا کے نام پر جو تین میں سے ایک ہے۔" تو اس صورت میں اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اور مروی ہے کہ:

حضرت علیؓ سے اہل کتاب کے ذبیحوں کے متعلق پوچھا گیا، حالانکہ ان کے اقوال معروف ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے ان کے ذبیحوں کو حلال قرار دیا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کو علم تھا کہ وہ کیا کہتے ہیں۔  
پھر اگر اس نے سنا کہ اس نے اکیلے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نام لیا ہے یا اس نے اللہ تعالیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام دونوں کا نام لیا ہے تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ یہی روایت حضرت علیؓ سے مروی ہے اور صحابی سے اس کی مخالفت مروی نہیں۔ لہذا یہ ان کا اجماع ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَا احِلَ الْغَيْرِ الْقُلُوبَ (۱)

اور یہاں بھی غیر اللہ کے نام کی دہائی دینا پایا گیا ہے، لہذا اسے نہ کھایا جائے گا۔  
پھر وہ لوگ جن کے بارے میں ہم نے اوپر ذکر کیا کہ ان کا ذبیحہ حلال ہے تو ان کا "شکار" بھی حلال ہوگا بشرطیکہ اس نے "شکار تیر یا شکاری" ہا نوروں کے ساتھ کیا ہو اور جس کا ذبیحہ حلال نہیں ہے، اس کا شکار بھی حلال نہیں ہے۔ اس لئے کہ تطہیر شوہ اضطراری ہو یا اختیاری دونوں حالتوں میں، ذبح کرنے سے قبل کی اہلیت کی شرط یکساں ہے۔

### (۳) یاد ہونے کی حالت میں بسم اللہ پر پڑھنا

یہ ہمارا "سبک" ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بالکل شرط نہیں ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ یاد ہونے اور بھول جانے کی دونوں صورتوں میں شرط ہے، حتیٰ کہ اگر کسی نے بھول کر بسم اللہ پھوڑ دی تو ان کے نزدیک اس کا ذبیحہ بھی حلال نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ اصلاً صحابہ کرامؓ کے درمیان بھی مختلف فیہ تھا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے حسب ذیل آیت قرآنیہ سے استدلال کیا ہے:

قُلْ لَا اَجِدُ فِیْہَا اَوْحٰی الٰہی مَحْرُومًا عَلٰی طَاعَمٍ (نحو کہ جو احکام محمد پر نازل ہوئے ہیں میں ان میں کوئی چیز قطعاً الا ان یکون مینۃ اود ما مسفوحاً وجیسے کھانے والا کھائے، حرام نہیں پاتا۔ بجز اس کے کہ وہ مرا اولحم خنزیر (۲)

کہ یہاں نبی اکرم ﷺ کو حکم دیا گیا ہے کہ آپ لوگوں کو بتھکریں کہ میں خود پر نازل شدہ وحی میں ہاسوائے ان تین اشیاء کے کسی شئی کو حرام نہیں پاتا اور جس پر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو وہ شئی میں داخل نہیں ہے۔ جس کی بنا پر وہ حرام نہ ہوئی۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تھی اس وقت ان تین اشیاء کے علاوہ کوئی اور شئی حرام نہ تھی اور اس کے بعد بسم اللہ جس پر پھوڑ دی گئی ہو اس کو حسب ذیل آیت کے ساتھ حرام نہ کیا گیا ہے۔

۱۔ الامام (۵: ۳)

۲۔ الامام (۱۳۶: ۱)

ولانا کلو امسالم یذکر اسم اللہ علیہ (۱)

کیونکہ کہا جاتا ہے کہ سورہ الانعام پوری کی پوری ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی اور اگر وہ جانور جس پر بسم اللہ چھوڑ دی گئی ہو حرام ہوتا تو اس کا یہاں ضرور ذکر ہوتا، لہذا ضروری تھا کہ اسے بھی اس سے مستثنیٰ کیا جاتا جیسے کہ باقی تین اشیاء۔ مستثنیٰ کی کسی ہیں۔ ہمارا استدلال ارشاد خداوندی سے ہے، کہ فرمایا:

ولانا کلو امسالم یذکر اسم اللہ علیہ (۲)

(اور نہ کھاؤ وہ جانور جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو)

اس آیت سے ہمارا استدلال دو طرح سے ہے اولاً اس طرح کہ عمل کے حق میں مصنف نے کسی شے کو حرام ٹھہرانے کیلئے ہوتی ہے اور ثانیاً اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی شے کے کھانے کو جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو فتن (بد عملی) قرار دیا ہے (وانہ لفسن) اور فتن اسی وقت ہوتا ہے جب انسان کسی حرام فعل کا مرتکب ہو، لہذا اس آیت کو بعض مفسرین کے بیان کردہ شان نزول کے مطابق مردار اور اہل شرک کے ذبح کے سو کسی اور شے پر معمول کیا جائے گا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک کسی سبب کی بنا پر کوئی عام لفظ خاص نہیں ہوتا، بلکہ لفظ کے علوم پر ہی عمل کیا جاتا ہے، جیسا کہ یہ مسئلہ اصول فقہ میں بیان کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں آیت کو مذکورہ مضموم پر معمول کرنا اس کو مضمون کے ٹکڑاؤں اور اسے پر معمول کرنا ہے۔ اس لئے کہ مردار کی حرمت اور اہل کتاب کے ذبیحہ کی حرمت دوسری نصوص سے بھی ثابت ہے جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

حرمت علیکم المیتہ (۳)

(تم پر مردار حرام کیا گیا)

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وما احل لغیر اللہ بہ (۴)

(اور وہ جانور جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا جائے (حرام ہے))

اور فرمایا:

وما ذبیح علی التنب (۵)

(اور جسے استخوانوں پر ذبح کیا گیا ہو)

لہذا اس معنی پر معمول کرنا جو لام شافعی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے درحقیقت اسے ہمارے موقف پر معمول کرنا ہے اور اس پر معمول کرنے میں ایک نیا فائدہ بھی حاصل ہوگا لہذا یہی بہتر اور لوہی ہے اور ارشاد باری تعالیٰ ہے:

(تو گفتار پانچہ کران پر اللہ تعالیٰ کا نام لو)

فاذکرو اسم اللہ علیہا صواف (۶)

اور مطلق امر عمل کے حق میں وجوب کیلئے ہوتا ہے اور اگر بسم اللہ پڑھنا شرط نہ ہوتا تو اسے وجوب نہ قرار دیا جاتا۔ امام شعبی حضرت عدی بن حاتم سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے نبی اکرم ﷺ سے کئے کے شمار کے متعلق پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو وہ تیرے لئے چھوڑ دے اور اس میں سے وہ خود نہ کھائے تو تو اسے کھا اور اگر اس نے اس کو پکڑ لیا تو یہی اس کی تفسیر (ذکوذا) ہے اور اگر تو اپنے کئے کے ساتھ کوئی اور کتاب لے اور مجھے خیال ہو کہ اس نے اس میں حصہ لیا ہوگا اور وہ جانور مرچا ہو تو تو اسے مت کھا۔ اس سے کہ تو نے اپنے کئے پر بسم اللہ پڑھی تھی دوسرے کئے پر نہیں۔"

۱- الانعام (۱۲۲:۶)

۲- الانعام (۱۲۲:۶)

۳- المائدہ (۳:۵)

۴- المائدہ (۳:۵)

۵- المائدہ (۳:۵)

۶- الحج ۳۶:۱



کہ اس حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے اس (کا گوشت) کھانے سے روکا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ اس نے بسم اللہ چھوڑ دی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بسم اللہ پڑھنا شرط ہے۔

دہی آیت کریمہ تو اس کا مضموم یہ ہے کہ جس وقت قرآن مجید کی یہ آیت نازل ہوئی اس وقت ان مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی شئی حرام نہ تھی تو اس جگہ یہ احتمال موجود ہے کہ مذکورہ آیت کے نزول کے بعد بسم اللہ چھوڑے ہوئے ہانور کو حرام ٹھہرایا گیا ہو، جیسا کہ ہم نے قبل انہیں قرآن مجید کی آیت کا حوالہ دیا ہے۔ جیسے کہ اس آیت میں شکاری و انت مارنے والے درندوں اور بھوہارے والے پرندوں کی حرمت کا کوئی ذکر نہیں ہے اسی طرح گدھے اور خمر کی حرمت بھی آیت کے نزول کے وقت تک نہ ہوئی تھی اور اس کے بعد "وحی" متلو (قرآن مجید) کے ساتھ یا "وحی طہیر" متلو (حدیث) کے ساتھ اس کی حرمت کا اعلان کیا گیا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ دہی یہ روایت کہ سورہ الانعام ساری کی ساری ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی ہے، تو یہ ایک خبر واحد ہے، لہذا یہ روایت کسی ایسی حرمت کو باطل کرنے کے لیے قبول نہ کی جائے گی جو قرآن مجید سے ثابت ہو۔ علاوہ انہیں اس میں جو اشیاء مستثنیٰ کی گئی ہیں ان میں جنت (مردار) بھی ہے اور اس بات کی کیا دلیل ہے کہ جس ہانور پر بسم اللہ چھوڑ دی گئی ہو ایسا ہانور جنت (مردار) نہیں ہے، بلکہ وہ تو ہمارے نزدیک جنت (مردار) ہی ہے، پھر مذکورہ آیت کی رو سے ان مذکورہ اشیاء کے علاوہ نبی اکرم ﷺ کی اور شئی کو حرام نہیں پانے تھے اور ہم بھی اس ہانور پر جس پر بسم اللہ چھوڑ دی جائے حرمت کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔ اس لیے کہ حرام مطلق وہ شئی ہے جس کی حرمت کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو اور یہاں "بسم اللہ" ہونے کی بنا پر یہ بات نہیں پائی گئی اور جب اہل دیانت میں کسی مسئلے کے متعلق اختلاف ہو جائے تو اسے حرام کے بجائے ہم مکروہ قرار دیتے ہیں یا پھر اس کو اعتقادی اعتبار سے مستعین طور پر حرام نہیں، بلکہ مبہم طور پر اس طرن حرام قرار دیتے ہیں کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی جو مروت ہے وہ برحق ہے، لیکن ہم اس کے کھانے سے احتیاطاً احتساب کرتے ہیں اور یہی عملی طور پر حرام ہونے کی تصریح ہے۔

دہی نام بالکرم رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث تو ان کی دلیل قرآن مجید کی آیت:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَذْكُرُوا عَلَيْهَا (۱) (اور نہ کھاؤ وہ ہانور جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو)

کا عموم ہے کہ اس آیت میں جان بوجہ کہ بسم اللہ چھوڑنے اور بھول کر چھوڑنے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز اس نے بھی کہ جب حالت عمدہ میں بسم اللہ پڑھنا واجب ہے، تو اسی طرن حالت نسیان میں بھی واجب ہوگا، کیونکہ نسیان کسی شئی کے وجوب اور حرام ہونے سے صاف نہیں ہوتا، جیسے کہ کسی کام سے چمک جانا (غلا) اس سے مانع نہیں حتیٰ کہ چمک جانے والے (غافل) اور بھول جانے والے (ناسی) دو نوع قابل مواخذہ ہیں۔ اسی لئے نماز میں تکبیر، ٹولی، طہارت اور دوسری شرائط کو بھول کر یا جان بوجہ کہ چھوڑ دینا یکساں ہے۔ اسی طرن نماز میں گفتگو کرنے کا خواہ وہ عمدہ ہو یا سہوۃ حکم یکساں ہے تو اسی طرن یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال حضرت راشد بن سعد کی نبی اکرم ﷺ سے روایت کردہ اس حدیث سے ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

ذبيحة المسلم حلال متى اولم يسم  
ماله يتعمده  
(مسلمان کا ذبیحہ خواہ وہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے حلال ہے  
تا وقتیکہ وہ جان بوجہ نہ کرے۔)

یہ روایت اس باب میں "نفس" کا درجہ رکھتی ہے، دہی آیت مبارکہ (بھول کر) بسم اللہ چھوڑنے

والسلک ہارے میں دو جوہ سے قابل حجت نہیں ہے اولہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے "وانہ لفقن سمحا ہے، یعنی یہ کہ ہم اللہ کا ذبح کے وقت چھوڑنا فقن ہے، لہذا ذبح کے وقت بھول کر ہم اللہ چھوڑنا فقن نہ ہو گا۔ اسی طرح ہر وہ شئی جس پر بھول کر ہم اللہ چھوٹ جائے اس پر فقن کا نام نہیں ہوا جاسکتا، اس لئے کہ یہ مسک اجتہادی (مستند فیہ) ہے۔ اس کے متعلق صحابہ کرام میں بھی اختلاف تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ آیت کریمہ میں جان جو جہہ کر ہم اللہ چھوڑنا مراد ہے، بھول کر چھوڑنا نہیں۔ ثانیاً اس لئے کہ بھولنے والے نے اللہ کا نام نہیں چھوڑا، اس لئے کہ اس نے اللہ عز و جل کو یاد کیا ہے۔ سو یہ ہے کہ ذکر کبھی تو زبان کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی دل کے ساتھ، اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

وَلَا تَطْعَم مِّنْ غَفْلَتِنَا قَلْبِهِ عَنِ ذِكْرِنَا (۵۹)

(اور اس شخص کی اتباع مت کر جس کے دل کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا ہے)

اور بھولنے والا اپنے دل میں خدا کو یاد کرنے والا ہے، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ: "ن سے اس شخص کے متعلق پوچھا گیا جس نے کوئی جانور ذبح کیا اور ہم اللہ پر غنا بھول گیا تو انہوں نے فرمایا کہ ہر مسلمان کے دل میں خداوند تعالیٰ کا نام ہوتا ہے، لہذا اس کا ذبیحہ عطل ہے۔"

اسی سے دوسری روایت ہے کہ "مسلمان اپنے دل میں خدا کو یاد رکھتا ہے، (مزید فرمایا کہ) جس طرح حالت ترک میں زبان سے خدا کا نام لینا غافلہ نہیں دیتا اسی طرح حالت اسلام میں اس کو چھوڑنا بھی نقصان دہ نہیں ہے۔" نئی سے ایک اور روایت ہے کہ:

"مسلمان کے دل میں اللہ تعالیٰ کا نام موجود ہوتا ہے، لہذا جب وہ کسی جانور کو ذبح کرے اور خدا تعالیٰ کا نام دینا بھول جائے تو اسے کھلا اور جب کوئی موی ذبح کرے اور اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لے تو اسے مت کھا۔"

اسی طرح سیدنا علیؓ کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ: "ان سے اس مسئلے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے یہی سنا ہے۔"

اس سے ثابت ہوا کہ بھولنے والا خدا کو یاد کرنے والا ہے، لہذا اس کی ہم اللہ مذکور تصور ہوگی۔ اسی لئے یہ آیت کریمہ اسے شامل نہ ہوگی وہاں کا یہ کھنا کہ بھولنا انسان کے مکلف ہونے اور کسی فعل کی حرمت سے مانع نہیں ہے، حتیٰ کہ بعض موقعوں پر جیسا کہ انہوں نے مثالیں دی ہیں۔ اس (بھولنے) کو عذر نہیں سمجھا گیا۔ تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ان مقامات پر وہاں جہاں اکثر اس کا وقوع ہوتا ہو انسان کو مکلف اور قابل مواخذہ ہونے سے عذر تسلیم کیا گیا ہے۔ اجتہاد جہاں اس کا وقوع کم ہوتا ہو وہاں اس کو عذر نہیں مانا گیا۔ اس لئے کہ جہاں اس کا اکثر وقوع ہوتا ہو، وہاں اگر اس کو عذر تسلیم نہ کیا جائے تو اس سے لوگوں کو بڑی دشواری پیش آئے گی، حالانکہ حرم (دشواری) کو شریعت میں دور کیا گیا ہے۔ اس مسئلے میں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے آپ کو کسی فعل کا عادی نہ بنائے تو اس کے ترک کر دینے میں وہ معذور ہوتا ہے۔ اور اس کا اس کی مستفاد صورت کے ساتھ مشغول ہونا سو کی بنا پر ہوتا ہے، اس لئے کہ نفس کو اس عادت سے روکنا جو انسان کی پانچویں طبیعت ہی چکی ہو، ایک سخت مشکل امر اور کٹھن معاملہ ہے، لہذا اس میں اس کا بھول کھڑا ہو گا اور اگر اس کو معذور نہ سمجھا جائے تو اس کو حرج لاحق ہو جائے گا اور اگر اس کا نفس اس کا عادی نہ ہو تو یہ حکم نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ روزہ دار کا سوا (بھول کر) کچھ کھانا یا پینا شرع میں قابل معافی عذر ہے، حتیٰ کہ اس سے روزہ بھی نہیں

ثابت۔ اس لئے کہ اس کا نفس اس (کھانے پینے) کا عادی ہے اور اس کے برخلاف (کھانے پینے سے رکنے) کا عادی نہیں ہے، لیکن نمازی کے لئے اس (سنان) کو عذر نہیں مانا گیا۔ اس لئے کہ اس نے ہر وقت اپنے نفس کو کھانے کا عادی نہیں بنایا ہوا، بلکہ اس نے کسی خاص وقت میں اس کا عادی بنایا ہوا ہے اور یہ خاص وقت صبح یا رات کے کھانے کا وقت ہے۔ خصوصاً نماز کی حالت میں تو انسان ویسے ہی کھانے پینے کا عادی نہیں ہوتا جو کھانے پینے کے اوقات نہیں ہیں، لہذا نماز میں کھانا پینا شاذ و نادر ہی ہوگا، جس کی بنا پر اسے نماز میں عذر نہیں مانا گیا، جبکہ نماز میں بات چیت کرنا اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ نماز کی حالت طبعاً اس سے روکتی ہے اور اس میں بھولنا شاذ ہی ہوتا ہے، لہذا شریعت نے اس کو عذر نہیں مانا۔ اسی طرح تکبیر اولیٰ کو بھول کر چھوڑ دینے کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ نماز کی ابتدا اسی سے ہوتی ہے اور نماز شروع کرنے کے عزم و ارادے کے باوجود اس کو چھوڑنا بہت کھم ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ معذور نہ ہوگا۔ اسی طرح نماز میں طہارت (پاکی) کے بھول جانے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ مسلمان وقت آنے پر طہارت سے نماز کی تیاری کرتا ہے تو چونکہ بغیر طہارت کے بھول کر نماز شروع کر دینا انتہائی نادر الوقوع ہے لہذا وہ معذور نہ ہوگا اور اس کا ہونا کالعدم ہوگا۔

جبکہ ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام لینے کا ذبح کرنے والا عام طور پر عادی نہیں ہوتا اس لئے کہ ذبح کرنا عام طور پر قصا ہوں کا عمل ہے۔ اسی طرح ان بچوں سے جو اللہ تعالیٰ کا نام لینے کے عادی نہیں ہوتے، خدا کے نام کا سوء اچھوٹ جانا نادر الوقوع نہیں ہوتا، بلکہ بکثرت ہوتا ہے، لہذا اس (حنظلہ) کو دور کرنے کیلئے اس کو عذر مانا گیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں ذق ہو، واللہ سبحانہ ہوا الموافق۔

پھر سب یہ ثابت ہو گیا کہ بسم اللہ پڑھنا یاد ہونے کی حالت میں جانوروں کے حلال ہونے کی شرائط میں سے ہے۔ تو اس کے بعد ہماری بحث بسم اللہ پڑھنے کے رکن اور اس کی شرائط اور بسم اللہ پڑھنے کے وقت سے متعلق ہوگی۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

### (الف) بسم اللہ پڑھنے کا رکن

جہاں تک اس کے رکن کا تعلق ہے تو وہ اللہ تعالیٰ عزوجل کا نام ہے، خواہ وہ جو نام بھی نام ہو، اس لئے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَكُلُوا مِمَّا ذَكَرَاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ بَايَانَهُ  
مُؤْمِنِينَ۔ وَمَا لَكُمْ اَلَّا تَكُلُوا مِمَّا  
يَذْكُرُاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ (۶۰)

اور ان بعد اللہ تعالیٰ کسی خاص نام اور دوسرے نام میں کوئی ذق نہیں کیا گیا۔ نیز ارشاد اللہ تعالیٰ ہے:

وَلَا تَكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْاسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ (۶۱)

بعد ازاں اس نے اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کوئی نام بھی اس موقع پر لے لیا تو اس کا ذبح ایسا نہ ہوگا جس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہو۔ اس کی بنا پر وہ حرام نہ ہوگا۔ پھر خواہ اس نے اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ اس کی کوئی صفت بھی ملنی ہو۔ مثلاً یوں کہا:

۱۔ (الانعام: ۶۱، ۶۲)

۲۔ (الانعام: ۶۱، ۶۲)

الغاکبر، اللہ اجل، اللہ اعظم، اللہ الرحمان، اللہ سب سے بڑا ہے۔ اللہ بزرگ ہے۔ اللہ سب سے عظیم ہے۔  
اللہ الرحیم، وغیرہ

یا اس نے یوں کہا "اللہ اور الرحمن، یا الرحیم وغیرہ دونوں کا حکم یکساں ہے، اس لئے کہ مذکورہ آیت سے اللہ تعالیٰ عز شانہ کا نام لینا شرط معلوم ہوتا ہے، اور یہاں یہ شرط پائی گئی ہے اسی طرح حضرت عبد بن حاتم کی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

إذا أرسلت کلک المعلن و ذکرک  
(جب تو اپنے تربیت یافتہ کو پچوڑے ورتو اس پر  
بسم اللہ علیہ فکمل

کہ یہاں اللہ تعالیٰ کے ناموں میں فرق کئے بغیر یہ حکم دیا گیا ہے، اسی طرح تھلیل (اللہ اکبر اور تحمید (الحمد للہ) اور تسبیح (سبحان اللہ) وغیرہ سب کا یہی حکم ہے۔ خواہ وہ مسنون بسم اللہ کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے تکبیر اولیٰ کے بارے میں اصولی موقف کے مطابق قاطع مذہب ہے، کیونکہ ان کے نزدیک لا الہ الا اللہ یا الحمد للہ یا سبحان اللہ وغیرہ سے نمازی نماز شروع کرنے والا ہوتا ہے، لہذا یہاں تو بدرجہ اولیٰ ہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول پر گو وہ ان الفاظ کے ساتھ نماز کو شروع کرنے والا تو نہیں ہوتا، البتہ ان کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ اس کا کیا ہوا ذریعہ درست ہوتا ہے۔ جس کی بناء پر ان کے اس مسلک پر دونوں میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی؛ فرق یہ ہے کہ وہاں شریعت میں "تکبیر اولیٰ" جیسے صرف اللہ اکبر کا لفظ ہی وارد ہوا ہے، جبکہ یہاں "اللہ تعالیٰ کے نام" کے ساتھ ذریعہ کے جائز ہونے کا ذکر آیا ہے۔ پھر خود بسم اللہ عربی زبان میں پڑھی گئی ہو یا فارسی یا کسی اور زبان میں اور خواہ وہ عربی زبان انجی طرح جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، بشر نے نام ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ اگر کسی شخص نے ذریعہ پر وہی زبان میں یا فارسی زبان میں اللہ تعالیٰ کا نام لے لیا تو خواہ وہ عربی زبان جانتا ہو یا نہ جانتا ہو ذریعہ کے جواز کیلئے یہ بسم اللہ کافی ہوگی۔ اس لئے کہ قرآن مجید و سنت نبویہ میں اصل شرط اللہ تعالیٰ کا نام لینا ہے۔ جو عربیت یا فارسی کی قید سے مطلق ہے۔ یہ بسم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر ظاہر مذہب ہے، کیونکہ وہ "تکبیر اولیٰ" میں مضمون کا اعتبار کرتے ہیں، الفاظ کا نہیں، لہذا ذریعہ کرنے میں تو عربی یا گجری زبان میں لیا ہو اللہ تعالیٰ کا نام بدرجہ اولیٰ اس حکم کا سوجب ہوگا۔ البتہ صاحبین کے اصول پر تکبیر اور بسم اللہ میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی، کیونکہ صاحبین کا یہی یہاں یہی قول ہے کہ گجری زبان میں بسم اللہ پڑھنا جائز ہے۔ خواہ اسے عربی میں بسم اللہ آتی ہو یا نہ آتی ہو اور تکبیر تحریر ان کے نزدیک گجری زبان میں نہ کر نہیں ہے۔ ہاں جہت اگر اسے عربی زبان میں تکبیر نہ آتی ہو دونوں میں فرق یہ ہے کہ یہاں (ذریعہ میں) اصل شرط اللہ تعالیٰ کا نام ہونا ہے ورنہ نام زبان میں موجود ہے اور وہاں (نماز میں) اصل شرط لفظ تکبیر (اللہ اکبر) ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے:

لا تقبل صلاۃ امرء حتى یضیع الطهور  
مواضعه ویستقبل القبلة  
و یقول اللہ اکبر۔

نبی اکرم ﷺ نے اسی حدیث میں لفظ تکبیر (اللہ اکبر) کے بغیر نماز کی قبولیت کی نفی کی اور یہ تکبیر عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں نہیں پائی جاتی۔

(ب) اگر کن بسم اللہ پڑھنے کی شرائط  
رکن (بسم اللہ) کی شرائط مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) یہ کہ بسم اللہ پڑھنا نفع کرنے والے کی طرف سے ہو حتیٰ کہ اگر اس موقع پر کسی اور نے بسم اللہ پڑھ دی اور ذبح کرنے والا بذات خود خاموش رہا، لکن اسے یا وہ اور وہ بھولا نہ ہو تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد مبارک:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُحْلِ (اور جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا، اس کو مت کھاؤ)

سے مراد یہ ہے کہ ذبح کرنے والا اللہ تعالیٰ کا نام نہ لے، لہذا اس کے متعلق یہ شرط ہوگی۔

(۲) ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے کی نیت کرے۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے محض کام شروع کرنے کی نیت سے بسم اللہ پڑھی تو ذبیحہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کی آیات کریمہ میں اس کا حکم دیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے نام کا ذکر اور سہ اور نیت کے بغیر ممکن نہیں۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا ”الحمد للہ“ مگر اس کے ذریعے اس نے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کی نیت کی تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے تسبیح (سبحان اللہ) پڑھی یا اس نے تسلیل (لا الہ الا اللہ) یا تکبیر بھی اور اس کی نیت مذبح جانور پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا نہ ہو، بلکہ اس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی حقانیت اور صفاتِ مدوٹ سے اس کی تہنیز یہ تھدیس بیان کرنا ہو تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔

(۳) کسی اور کا نام شامل کیے بغیر صرف اللہ تعالیٰ کا نام لینا اگرچہ یہ دوسرا نام نبی اکرم ﷺ کا ہی ہو حتیٰ کہ اگر اس نے کہا بسم اللہ بسم الرسول ”تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَا أَحَلَّ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ (۲) (اور جس پر اللہ کے سوا کسی کا نام لیا گیا ہو)

اور ارشاد نبوی ہے:

مَوْطِنًا لَا أَذْكُرُ فِيهِمَا عِنْدَ الْعَطَاسِ وَعِنْدَ الذَّبْحِ (دو جگہوں میں میرا ذکر نہ کیا جائے۔ چھینک آنے

کے وقت اور ذبح کے وقت)

اسی طرح حضرت عبد اللہ بن مسعود کا قول ہے کہ ذبح کے وقت صرف اللہ تعالیٰ کا نام لو۔ نیز اس لئے بھی کہ مشرکین اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ دوسروں کا نام لیتے تھے، لہذا صرف اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ان کی مخالفت کرنا ضروری ہے۔

اگر اس نے کہا بسم اللہ محمد رسول اللہ۔ اگر تو اس نے ”و محمد“ کی دال پر زیر پڑھی تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اللہ تعالیٰ عز شانہ کے ساتھ کسی اور کا نام ملادیا ہے اور اگر محمد کی دال پر پیش پڑھی تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس جملے کا پہلے جملے پر عطف نہ ہوگا، بلکہ یہ نیا جملہ ہوگا۔ جس کی بنا پر حرکت نہیں پایا گیا البتہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے صورتِ فقرہ کی بنا پر یہ عطف نہ ہوگا، بلکہ یہ نیا جملہ ہوگا۔ مگر اس نے اس پر اعراب غلط پڑھا ہوگا۔ اور اگر اس نے محمدؐ کی دال پر زیر پڑھی تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے عطف نہیں کیا بلکہ نیا جملہ کہا ہے، مگر اس نے اس پر اعراب غلط پڑھا ہے۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ ایسی صورت میں ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس پر نصب (وزیریں) حرف جر (زیر) دینے والے حرف اکوڑا دینے کی بنا پر آتی ہے۔ گویا اس نے یوں کہا ہے ”و محمد“ جس کی بنا پر حرکت ثابت ہو جائے گا اور ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے حرف و نو کے ساتھ اس کو پڑھا اور اگر اس نے کہا:

بسم اللہ محمد رسول اللہ ”تو اس صورت میں جائز ہوگا، چاہے وہ جیسے بھی اسے پڑھے۔

- ۱ الانعام (۱۲۲: ۷)

- ۲ البقرہ (۲: ۱۷۵)

(۴) یہ کہ اللہ تعالیٰ کے نام ایسے کا مقصد غافل اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہو، لہذا وہ نہ تو دعا کے مشابہ ہو اور اس کے ساتھ مخلوق ہو حتیٰ کہ اگر اس نے کہا اللہم اغفر لی۔ تو یہ اس کی جانب سے اللہ تعالیٰ کا نام لینا نہ ہوگا، بلکہ یہ تو دعا ہے۔ اور دعا کا مقصد معصیٰ تعظیم و تکریم نہیں ہوتا جس کی بنا پر ایسا کہنا خداوند تعالیٰ کا نام لینا نہ ہوگا، جیسے یہ جملہ نمازیں تکبیر نہیں ہوتا اور لفظ "اللہم" (اے اللہ) کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، جیسے کہ تکبیر کے بارے میں ہے۔

### (ج) بسم اللہ پڑھنے کا وقت

بسم اللہ پڑھنے کا وقت اختیاری تطہیر (ذبح) میں ذبح کرنے کا وقت ہے لہذا اسے بہت پہلے سے پڑھنا یا نہ پڑھنا۔ ضروری مدت پہلے کا جواز اس لئے ہے کہ اس سے احتراز ممکن نہیں۔ ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے متعلق فرماں باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَذْكُرَاسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ (۱)

اس میں ذبح کا لفظ مضمر (پوشیدہ) ہے اور اس کا مضموم یہ ہے:

"اور نہ کھاؤ وہ ذبح جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو۔"

اور "ذبح" پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک اسے "ذبح" کے وقت نہ لیا جائے، اسی طرح دوسری آیتوں کی تفسیر میں بھی یہ کہا گیا ہے کہ ان میں بھی لفظ "ذبح" مضمر ہے اور مضموم یہ ہے کہ:

"پس وہ ذبح کھاؤ جو اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ذبح کیا گیا ہو اور تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم وہ ذبح نہیں کھاتے جسے اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، لہذا اختیاری تطہیر میں بسم اللہ پڑھنے کا وقت ذبح کرنے کا وقت ہے۔"

دوسری اضطراری تطہیر تو اس کا وقت تیر کو پہنچنے یا شکاری یا نور کو چھوڑنے کا وقت ہے نہ کہ شکار کو تیر گئے یا نہ کے بعد کرنے کا وقت۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عدی بن ماتح سے جب رسول نے معارض (غیر پرکاش) جس کا درمیان حصہ موٹا ہوا اور کتے سے شکار کے متعلق پوچھا تھا، فرمایا تھا:

أَذْهَبْتُ بِالْمَعْرَاضِ وَذَكَرْتُ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ فَكُلْ وَأَنْ أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ وَذَكَرْتُ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ فَكُلْ۔

(جب تو تیر چلائے اور اس پر خدا کا نام لے لے تو تو اسے کھا اور جب تو اپنا تربیت یافتہ کتا چھوڑے اور اس پر خدا کا نام لے لے تو تو کھا)

یہاں علیہ (اس پر) کی ضمیرہ سے مراد معارض (تیر) یا کتا ہے اور تیر یا کتے پر بسم اللہ پڑھنا اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک تیر چلائے یا کتا چھوڑے وقت بسم اللہ نہ پڑھی جائے، لہذا اس (شکار) میں بسم اللہ پڑھنے کا وقت تیر یا کتا چھوڑنے کا وقت ہی ہے اور حلقی قیاس بھی اسی کا کھانا کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ بسم اللہ پڑھنا شرط ہے اور شرط کا وجود رکھنے والے کے وقت معتبر ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا ہونا "رکن" کو اس کی علت (وجہ) بنا دیتا ہے جیسے کہ تمام ارکان میں شرائط کا یہی حال ہے اور یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ اصول فقہ کی کتب میں اپنے مقام پر اس کا تذکرہ کیا ہوتا ہے۔

پھر اختیاری تطہیر میں "رکن" ذبح کرنا اور اضطراری میں "زخم لگانا" ہے، جو تیر چلائے اور کتا چھوڑنے والے کی جانب منسوب ہوتا ہے، تیر اور کتا تو مضمر زخم کرنے والے آلات ہیں اور فعل ہمیشہ اگر استعمال کرنے والے کی جانب

منسوب ہوتا ہے نہ کہ بذات خود آلے کی طرف، اسی لئے بسم اللہ پڑھنے کا اعتبار ذبح کرنے اور زخم لگانے کے وقت کیا جاتا ہے جو تیر چلائے یا کتا چھوڑنے کا وقت ہے، لہذا اضطراری تطہیر (ذبح) میں یہ دونوں اشیاء شمار کو گننے کے وقت بسم اللہ پڑھنا معتبر نہیں ہوگا، اس لئے کہ تیر کا شمار کو گننا یا شمار یا نور کا شمار تک پہنچنا انسان کے اختیار میں نہیں ہے نہ اس کا ارتکاب اور نہ ہی اس کا سبب، بلکہ وہ تو محض اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تابع ہوتا ہے، یعنی یہ فعل اللہ تعالیٰ ہی کا ہے۔ جیسا کہ یہی اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ یہ مسئلہ مولدات (انسانی افعال) کے نام سے مشہور ہے۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ انسانی فعل کیلئے ضروری ہے کہ وہ انسانی بس میں ہو اور انسان کے بس میں وہ شئی ہوتی ہے جو اس کے محل قدرت یعنی اس کے نفس کے ساتھ قائم ہو اور اس سے متصل قائم شئی اس کا شمار کرنے سے قبل تیر چلانا اور کتا چھوڑنا ہے، لہذا یہی دونوں افعال کے وقت بسم اللہ پڑھنا بہتر ہوگا۔ علاوہ ازیں تیر کا لور کئے کا حملہ کرنا یا شمار کو گننا بھی تو وقوع میں آتا ہے اور کبھی نہیں آتا، لہذا اس وقت بسم اللہ پڑھنا ممکن نہ ہوگا۔

اسی اصول پر وہ قولی مستنبط ہوتا ہے جو بشر نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے۔ کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی یا بکری کو ذبح کیلئے جچے ٹاپا اور اس پر بسم اللہ پڑھ لی۔ اس کے دل میں کوئی خیال آیا اور اس نے اسے چھوڑ دیا اور دوسری بکری کو ٹاپا اور اسے اسی بسم اللہ کے ساتھ ذبح کر دیا تو اس کا ذبیحہ جائز نہ ہوگا اور ذبیحہ پڑھنے کے وقت بسم اللہ نہ پڑھنے کے باعث اسے نہ کھایا جائے گا۔

اور اگر اس نے کسی شمار پر تیر چلایا اور بسم اللہ پڑھی، مگر نشانہ چوک گیا۔ وہ کسی اور جانور کو کھا اور اس نے اسے مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کسی کتے کو شمار کیلئے چھوڑا اور وہ اپنے شمار سے چوک گیا، مگر اس نے کسی دوسرے شمار کو پکڑ لیا اور اسے مار ڈالا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ تیر چلائے اور کتا چھوڑنے کے وقت اس پر اس کا بسم اللہ کا پڑھنا ثابت ہے۔ الاصل میں ہے کہ شمار کیا خیال ہے اگر کوئی شخص دو یا تین بکریوں کو ذبح کرے اور پہلی بکری پر بسم اللہ پڑھے اور دوسریوں پر دانستہ چھوڑے تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صرف اس بکری کو کھایا جائے گا جس پر بسم اللہ پڑھی گئی ہے اور باقی بکریوں کو نہ کھایا جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر اس نے کسی بیوی یا بکری کو ذبح کیلئے جچے ٹاپا اور اس پر بسم اللہ پڑھی، پھر اس نے چھری یا پونک دی اور دوسری چھری لے کر اس سے ذبح کر دیا تو محفل ہوگا۔ اس لئے کہ ذکوۃ ذبح اختیار یہ میں بسم اللہ ذبح کی جانے والی شئی پر پڑھی جاتی ہے، آذوقہ پر نہیں اور چونکہ ذبیحہ ذبح کیا جانے والا جانور ایک ہی ہے، لہذا آذوقہ کے مختلف ہونے کا اعتبار نہ ہوگا، خلافت اس صورت کے جب اس نے کسی تیر پر بسم اللہ پڑھی پھر اس نے کوئی دوسرا تیر چلایا کہ اس صورت میں سے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ ذکوۃ ذبح اضطراری میں تیر پر بسم اللہ پڑھنے کا اعتبار ہوتا ہے، شمار پر نہیں۔ اور یہاں تیر بالکل گیا ہے اور ایک تیر پر بسم اللہ پڑھنا دوسرے تیر پر بسم اللہ پڑھنا نہیں ہے۔ اور اگر اس نے کوئی بکری ذبح کیلئے قتل کی اور اس پر بسم اللہ پڑھی پھر اس سے کسی دوسرے شمس نے کوئی بات کی اور اس نے اس کو جواب دیا یا اس نے پانی کا گلا دیا اور اس نے پانی کی چھری لی، اگر تو ان امور میں تصور مساو تھا آیا ہو اور زیادہ وقت صرف نہ ہوا ہو۔ اور پھر اس نے اسی بسم اللہ کے ساتھ اس کو ذبح کر دیا تو وہ محفل ہوگا۔ اور اگر اس نے بات چیت کی یا بات چیت کو لہا کیا یا وہ کسی اور کام میں تھک گیا یا اس نے چھری کو تیر کیا یا بکری کھمسی تھی اس نے اس کو ٹاپا۔ پھر ذبح کیا تو اسے نہ کھایا جائے اس لئے کہ بسم اللہ پڑھنے اور ذبح کرنے کے درمیان زیادہ وقت گزر گیا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گو یا اس نے بسم اللہ ایک دن پڑھی اور جانور ذبح دوسرے دن کیا تو نہ کہ بسم اللہ کا پڑھنا ذبح کرنے سے متصل نہیں پایا گیا اس لئے ذبیحہ محفل نہ ہوگا اور اگر اس نے

بسم اللہ پڑھی اور پھر جانور نے کوٹ لے لی اور وہ اٹھ کر کھڑ ہو گیا اور اس نے اس کو پھر چٹایا تو اس صورت میں بھی بسم اللہ پڑھنے میں انقطاع آ گیا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی خارج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی شکار پر تیر چلایا اور جانور جو کہ بسم اللہ نہ پڑھی، مگر پھر اس کے بعد اس نے بسم اللہ پڑھ لی۔ یا اس نے کئے کو شکار پر چھوڑا اور جانور جو کہ بسم اللہ چھوڑ دی۔ پھر جب کتا شکار کے پیچھے لگ گیا تو اس نے بسم اللہ پڑھ لی تو اس شکار کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ بسم اللہ تیر چلائے اور کتا چھوڑنے وقت نہیں پڑھی گئی ہے۔ اسی طرح اگر کتا شکار کی طرف جا رہا ہو تو اس نے اس کو ڈانٹا اور بسم اللہ پڑھی اور کتا اس کے ڈانٹنے سے رک گیا تو تب بھی اس جانور کو نہ کھایا جائے۔ اس میں اور اس صورت میں جب کتا چھوڑنے کے بغیر خود ہی شکار کے پیچھے لگ گیا ہو، پھر اس نے اس کو ڈانٹا اور وہ اس کے ڈانٹنے سے رک گیا پھر اس نے اس شکار کو پکڑ کر مار دیا۔ تو اس کو کھایا جائے گا۔ اور اگر وہ نہ رکا تو نہ کھایا جائے گا مگر یہ سب جملے ہم انشاء اللہ اس کے بعد بیان کریں گے۔

اور اگر جب اس نے تیر چلایا یا کتا چھوڑا اس وقت وہ مسلمان تاجر ہو مرد ہو گیا یا دو حلت (عدم، حرام) کی حالت میں تھا پھر اس نے شکار تک تیر یا کتا پہنچنے سے پیشتر احرام باندھ لیا تو وہ جانور معلول ہو گا۔ اور اگر وہ مرد تھا وہ پھر مسلمان ہو گیا۔ اور اس نے بسم اللہ پڑھ لی تو معلول نہ ہو گا۔ اس لئے کہ یہاں تیر چلائے اور کتا چھوڑنے وقت بسم اللہ کا پابن معتبر ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نو پر بیان کر آئے ہیں، لہذا اس کی اہلیت کا اسی وقت اعتبار ہو گا۔

اسی اصول پر اختیاری زکوٰۃ (تفسیر میں محل ذبح کو بسم اللہ کے ساتھ مختص کرنے کی شرط کا حکم جہی ہے، جو ان شرائط کی دوسری قسم کے بیان پر مشتمل ہے جو ان دو میں سے ایک نوع کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس کی آگے پھر کسی اقسام میں ان میں سے بعض کا تعلق ذبح کرنے والے سے ہے اور بعض زکوٰۃ (ذبح) کی جگہ (جانور) کے ساتھ مختص (مستحق) ہیں اور ان میں سے بعض کا تعلق ذبح کے ساتھ تعلق ہے، تفصیل اس طرح ہے:

### ذبح کنندہ کی شرائط

(۱) یہ کہ وہ معلول ہو، یعنی حرم (حالت احرام میں) نہ ہو۔ یہ شرط صرف زکوٰۃ (مستحق) کے ساتھ مخصوص ہے۔ اختیاریہ کے ساتھ نہیں، حتیٰ کہ اگر حرم نے خشکی کے شکار کو مار ڈالا اور اس پر بسم اللہ پڑھی تو تب بھی وہ معلول نہ ہو گا۔ اس لئے کہ احرام کی بنا پر اسے شکار کرنے سے منع کیا گیا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (۱) (اسے ایمان والو! حالت احرام میں شکار نہ مارو)

یعنی جب تم حالت احرام میں ہو اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُقْتَلُ عَلَيْكُمْ (تمہارے لئے جانور (جو چھنے والے ہیں) معلول کر دیئے گئے ہیں بجز غیر محلی الصيد وانتم حرم) (۲)

اس کا مضموم (اللہ جل شانہ ہی اسے بہتر جانتے ہیں) یہ ہے کہ

تھان لے کہ چر سٹھ جانور اور شکار تمہارے لئے معلول کر دیئے گئے ہیں۔ سوائے ان جانوروں کے جو ابھی تم پر حکوت کیے جا رہے ہیں۔ یعنی مردار، خون اور خنزیر پر، الایہ کہ تم حالت احرام میں شکار کو معلول سمجھنے والے ہو، کیونکہ اس حالت

۱- المائدہ (۹۵:۵)

۲- المائدہ (۹۵:۵)



میں شمار کو اللہ تعالیٰ نے یہ حکم کر اس حکم سے مستثنیٰ کر دیا ہے کہ "غیر علی الصید" (نہ کہ شمار کو حلال سمجھنے والے) اور اس کے سوا نہیں کہ مذکورہ اشیا میں سے کسی شے کو مستثنیٰ کیا جاتا ہے تو اس طرح گویا بطور ضمیر (مضمر) شمار کا پہلے ذکر موجود تھا اور حلال ہونے سے کسی شے کو مستثنیٰ کرنا اس کو حرام ٹھہراتا ہے، لہذا محرم کا شمار کرنا حرام اور مردار کی طرح ہوگا، جیسے کہ جو بھی کا شمار، خواہ اس نے خود شمار کیا ہو، یا اس کے حکم سے کسی دوسرے شخص نے اس کو شمار کیا ہو، اس لیے کہ جو جانور اس کے حکم سے شمار کیا جائے تو وہ معنوی طور پر اسی کا شمار ہوتا ہے۔ تاہم محرم کا کسی پالتو جانور کو ذبح کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ حرمت صرف شمار کے ساتھ مختص ہے۔ لہذا دوسری اشیا، اپنی عام حالت یعنی علت پر برقرار رہیں گی اور اس کے لئے سمندر کا شمار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

احل لکم صید البحر و طعامہ (۱)  
اور ازیں قبل یہ مسند بیان ہو چکا ہے۔

## (ب) محل زکوٰۃ (جس شے کو حلال کیا جا رہا ہو) کی شرائط

۱۔ اختیاری تطہیر (ذبح) کی صورت میں اس پر بسم اللہ پڑھ کر جانور کو مخصوص کر لینا، البتہ زکوٰۃ اضطراریہ میں یہ شرط نہیں ہے، زکوٰۃ اضطراریہ سے مراد شمار کیلئے تیر چلانا اور شمار کی جانور کو شمار پر چھوڑنا ہے۔ کیونکہ اختیاری زکوٰۃ (تطہیر بذریعہ ذبح) کی شرط ذبح کئے جانے والے جانور پر اللہ تعالیٰ کا مبارک نام لینا ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل قرآن مجید کی آیت کے حوالے سے بحث کر آئے ہیں اور ایسا ہونا اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک مذبح جانور کی بسم اللہ پڑھ کر قصین نہ کر لی جائے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا واجب ٹھہرا تو ایسا کرنا ضروری ہوگا، بشرطیکہ اس وقت وہ اس کی قدرت رکھتا ہو اور شمار میں شمار کی قصین و خصیص ہمدی قدرت سے باہر ہے۔ اس لئے بھی کہ شمار کی کسی تو تیر چلانا ہے اور کسی قصین شمار جانور پر اپنا شمار کی جانور پر چھوڑنا ہے اور کبھی کبھار صحن شمار کو محسوس کر کے تیر چلانا یا جانور چھوڑنا ہے، لہذا اس پر شمار کی قصین ضروری نہ ہوگی، لیکن اگر کوئی شخص حالت اسی میں ہو اور اسے قدرت حاصل ہو تو اس پر ایسا کرنا ضروری ہوگا۔ اسی اصول پر یہ مسند مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی ایک بکری کو ذبح کیا پھر یہ سمجھنے ہوئے کہ وہی بسم اللہ کافی ہے اس نے دوسری بکری ذبح کر دی تو دوسری بکری کو نہ کھانا جائے، کیونکہ ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے۔

اور اگر اس نے ایک تیر چلایا جس نے دو شمار مار دیئے تو ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے شمار کی کئے یا پاڑ کو چھوڑا اور اس پر بسم اللہ پڑھی۔ پھر اس نے دو شمار مار دیئے تو ان کے کھانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ بسم اللہ فعل، یعنی ذبح کے وقت ضروری ہے، لہذا اگر یہ فعل بار بار ہو تو بسم اللہ بھی بار بار پڑھنی چاہیئے، جبکہ تیر چلانا اور جانور کا چھوڑنا ایک ہی فعل ہے۔ اگرچہ وہ ایک فعل دو افعال کی طرف متدی ہو جاتا ہے، لہذا اس میں ایک ہی بسم اللہ کافی ہوگی۔ پھر پالتو جانور اور شمار حکم میں مساوی ہیں، لہذا اگر اس نے دو بکریوں کو کھانا اور دونوں پر ایک ساتھ چھری چلائی تو اس کیلئے ایک ہی بار بسم اللہ پڑھنا کافی ہوگا، جیسے کہ شمار میں بھی حکم ہے۔

پھر اگر یہ سمجھائے کہ اس کے اس عثمان کو کہ اس کی ایک ہی بسم اللہ دونوں دونوں کیلئے کافی ہے، اس کے حق میں ائمہ بھول جانے کی طنز مذہب کیوں نہیں سمجھا جاتا۔ تو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ مسند نسبان (اصول) کے ساتھ

متعلق نہیں ہے، بلکہ یہ مسئلہ امور شریعت میں جہالت سے متعلق ہے اور شریعت کے حکم سے جاہل ہونا عذر نہیں ہوتا، جبکہ نسیان عذر ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ جس شخص کا یہ خیال ہو کہ کھانا کھانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور پھر وہ کھانا کھائے تو اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے، لیکن اگر وہ بھول کر کھالے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔

اور اگر اس نے شہار کی ایک ٹولی کو دیکھا اور ان پر تیر چلایا اور بسم اللہ پڑھ دی اور اس نے اس ٹولی کے شہری نیت کی ان میں سے کسی خاص شہار کی نہیں، پھر اگر تیر نے ان میں سے کوئی ایک شہار دیا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ یہی حکم شہاری کئے اور باز کا ہے اور اگر کسی شخص نے اپنے ریوڑ کی طرف دیکھا اور کھانا بسم اللہ پھر اس نے اس میں سے کسی ایک کو پکڑ کر کھایا اور اس کو ذبح کر دیا اور وائستہ بسم اللہ چھوڑ دی اور اس نے یہ سمجھ لیا کہ ساہب بسم اللہ اس کیلئے کافی ہوگی تو اسے نہ کھایا ہائے، کیونکہ اس نے بسم اللہ عین ذبح کے وقت نہیں پڑھی، حالانکہ شرط یہ ہے کہ وہ ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھے۔ لہذا ضروری تھا کہ وہ عین ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھتا نہ کہ ذبح کیلئے جانور کو دیکھتے وقت۔ پھر چونکہ یہاں ذبح کو متعین کرنا ممکن ہے، لہذا یہاں اس کو شرط قرار دینا درست ہوگا، جبکہ شہار کو تیر چھڑنے یا شہری جانور چھوڑنے وقت متعین کرنا مشکل ہے، لہذا یہاں اس کو شرط قرار دینا ممکن نہیں۔

اور اگر اس نے متعین طور پر کسی شہار پر تیر چلایا یا اس نے کسی شہاری کئے یا باز کو متعین کر کے کسی شہار پر چھوڑ کر وہ اس سے چوک گیا اور اس کے سوا کسی اور شہار کو چالٹا تو اسے کھایا جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی ہرن وغیرہ پر تیر چلایا اور وہ تیر کسی پرندے کے چالٹا یا اس نے شہاری جانور کو ہرن پر چھوڑا اور اس نے کسی پرندے کو چالٹا۔ اس لئے کہ شہار کی صورت میں تعین شرط نہیں ہے۔

## (۲) ذبح کے وقت پالتو جانور میں تصور می یا زیادہ زندگی کا ہونا

یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک محض زندگی کا ہونا معتبر نہیں ہے، بلکہ اتنی زندگی کا ہونا ضروری ہے جس سے اس میں طاقت و قدرت کی موجودگی ثابت ہو، جیسے کہ بیکار بکری یا چوٹ یا سونگ لگی ہوئی بکری اور کسی درندے کا زخمی کردہ جانور کہ اگر اس میں تصویری ہی زندگی باقی ہو اور اس کے چمکنے سے یا کان یا آنکھ کی پٹلی جلنے سے یا سانس لینے سے ظاہر ہوتی ہو تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک یہ زندگی کافی ہوگی جانور کا کھانا تو وہ زندگی پر دلالت نہیں کرتا سوا اس کے کہ وہ اس سے اس طرح نکل رہا ہو جس طرح کسی جاندار جانور سے نکلتا ہے۔ پھر جب اس نے اس کو ذبح کر دیا اور اس میں اس توجیہ کے مطابق جس کا ہم نے ذکر کیا تصویری ہی زندگی موجود ہو تو اسے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کھایا جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایات روئی ہیں: ان سے ظاہر روایت یہ ہے کہ اگر تو یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ اس زخم کے ساتھ زندہ نہ رہ سکے گا اور پھر اس نے اس کو ذبح کر دیا تو اسے نہ کھایا جائے گا اور اگر یہ ظاہر ہوتا ہو کہ وہ اس زخم کے باوجود جی جانیکا۔ پھر اس نے اس کو ذبح کر دیا تو اسے کھایا جائے گا۔ ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر تو اس میں اتنی زندگی باقی ہو کہ جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ آدھے دن تک زندہ رہ سکے گا تو اس کھایا جائے گا، ورنہ نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس میں صرف اتنی ہی جان ہو جتنی ذبح کیلئے ہوئے جانور میں ذبح کے بعد ہوتی ہے یا اس سے بھی کم ہو پھر اس نے اس کو ذبح کر دیا تو اسے نہ کھایا جائے گا اور اگر اس میں اس سے زیادہ زندگی باقی ہو تو اسے کھایا جائے گا۔ امام الطحاوی نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اگر تو اس میں صرف اتنی ہی زندگی باقی ہو جس میں وہ صرف دنے لینے ٹھپ سکے ہو، پھر اس نے اس کو ذبح کر دیا تو وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے بعد کچھ مدت تک جی

سکتا ہو، مثلاً ایک یا نصف دن تو وہ طلال ہوگا۔ ان (صاحبین) کے قول کی دلیل ہے کہ اگر اس جانور میں اتنی زندگی نہ ہو جس کا ہم نے ذکر کیا ہے تو وہ معنوی طور پر میت (مردار) ہوگا، لہذا مردہ جانور کی طرح اس میں، تطہیر کا عمل حقیقی نہ ہوگا، امام احمد رحمہ اللہ: "تہ عنہ کہ سہیل قرآن مجید کی آیت سے جس میں ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَ وَالْذَّمَّ وَاللَّحْمَ الْخَنَزِيرِ وَمَا  
 أَهْلَ الْغَيْرِ لِلَّهِ بِهِ وَالْمَنْخَلَةُ الْمَوْقُودَةُ  
 وَالْمُتَرَدِّقَةُ وَالنَّظِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ  
 إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ (۱)

کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حرام جانوروں میں سے ذبح کردہ جانور کو مستثنیٰ کیا ہے۔ اور حرام شئی سے استثناء باعث (جواز) ہے، چونکہ اس جانور میں زندگی موجود ہے، لہذا اس کی گردن کی رگیں مکمل کھل جانے کے باعث اس عمل سے وہ "مطہر" (مذہب) ہو جائے گا۔ جس کی رو سے ایسا جانور مذکورہ نص کے تحت داخل ہے۔

ربا شمار تو اگر اسے تیر یا شکاری کتے نے زخمی کر دیا ہو اور پھر شکاری اس تک پہنچ گیا۔ پھر اگر تو اس نے اس کو ذبح کر لیا تو ہمارے اندر کرام میں بغیر کسی اختلاف کے اس کا گوشت طلال ہے۔ خواہ اس میں دیر پا زندگی باقی ہو یا نہ ہو اور زخم اس کے حق میں زکوٰۃ (تطہیر) ہونے سے خارج ہو گیا اور اس کو دیر پا زندگی میں ذبح کرنا اس کی مطلق زکوٰۃ (تطہیر) بن گیا جس کی بنا پر وہ مذکورہ نص کے تحت داخل ہو گا اور اگر اس میں دیر پا زندگی باقی نہ ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر یہ عمل اس کی تطہیر ذبح کرنا ہے اور یہاں زندگی موجود ہونے کے باعث یہ شرط پائی گئی ہے، لہذا وہ جانور مذہب (تطہیر شدہ) تصور ہوگا۔

صاحبین کے اصول پر ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے کہ زخم لگنے کے باعث اس کی تطہیر ہو گئی ہے۔ لہذا ان کے نزدیک اس حالت میں ذبح کرنا جس طرح طائدہ نہیں دیتا، اسی طرح نقصان وہ بھی نہیں ہے اور اگر اس نے قدرت کے باوجود اس کو ذبح کر کے اس کی تطہیر نہ کی، تا آنکہ وہ مر گیا تو اگر تو اس میں دیر پا زندگی موجود ہو تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی تطہیر زخم کے بجائے ذبح کرنا تھی تو چونکہ اس نے اسی کو ذبح نہیں کیا، لہذا وہ مردار شمار ہوگا۔ اور اگر اس میں زندگی باقی ہی موجود نہ ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا کھانا بغیر تطہیر کے ہائز ہوگا، بخلاف ان کے نزدیک پالتو جانور کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ تیر چلانا اور جانور کا شمار کیلئے چھوڑنا بشرطیکہ اس کے ساتھ زخم متصل ہو جائے، شمار کی تطہیر ہے، لہذا اس کی تطہیر ہو جانے کے بعد اس کی زندگی کا اعتبار ہو گا اور پالتو جانور کی تطہیر کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے، لہذا تصوہی مقدار میں بھی زندگی کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ تاکہ اس کی تطہیر ثابت ہو سکے، یہاں صاحبین کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، لیکن ان کے ہاں دیر پا اور غیر دیر پا زندگی کے شریک میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ ہم کتاب السناس میں بیان کر آئے ہیں۔

یہ مسئلہ اکثر مشائخ نے اسی طرح لکھا ہے، مگر ابوصالح رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضروری ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول حلال میں وہی ہو جو ان کا پالتو جانوروں میں ہے، جبکہ ان کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں ذبح کرنا ضروری ہے اور اس کے بغیر کوئی جانور طلال نہ ہوگا خواہ اس میں زندگی دیر پا ہو یا غیر دیر پا اور ہم اکثر مشائخ کے قول کے ساتھ دونوں صورتوں میں طرق بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر وقت کی تنگی یا آذخ موجود نہ ہونے کے باعث ذبح کرنے سے قبل وہ جانور مر گیا تو اللہ وری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک ایسے جانور کو نہ کھایا جائے، مگر محمد بن شجاع البلیغی رحمہ اللہ اور محمد بن مقاتل الریسی رحمہما اللہ کے نزدیک استسنان کی رو سے یہ جانور حلال ہے۔ اللہ وری نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس کی حرمت کا قول "قیاس" سے اور ہمارے بعض مشائخ نے "استسنان سے" اخذ کر دیا ہے۔ صحیح مسلم کا قول ہے کہ اس کی حرمت کو چھوڑ دیا ہے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب اس پر اس کا قبضہ ثابت ہو گیا تو وہ شکار ہونے سے خارج ہو گیا، اس لئے کہ اس میں شکار ہونے کا مضموم یعنی قوی اور انسانوں سے دور رہنا مضموم ہو گیا ہے، لہذا وہ حکم جو شکار کے ساتھ مختص تھا نہیں رہا جو اس کو اس کی تطہیر (ذبح) قرار دینے کا ہے۔ اور وہ جانور ایسے ہو گیا ہے، جیسے کہ کوئی بکری اگر بیس رہو جانے اور مر جائے تو اور وقت کی تنگی کی بنا پر اس کو ذبح کرنے کی گنجائش موجود نہ ہو۔ تو اسے نہیں کھایا جاتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ استسنان کی دلیل یہ ہے کہ ذکوۃ (تطہیر) میں جانور کو ذبح کرنا ہی اصل حکم ہے اور زخم کو اس (ذبح) الی عدم موجودگی میں اس کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے، جبکہ یہاں اس کے برخلاف شرط پائی گئی ہے۔ جو اس کا اصل صورت (ذبح) سے عاجز ہو جائے، لہذا اس کی دوسری صورت کو اس کے قائم مقام قرار دیا جائے گا۔ جیسے کہ تمام قائم مقام صورتوں کا یہی اصل صورتوں کے ساتھ یہی حکم ہے۔

ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اگر اس کو تیر یا شکاری کتے نے زخمی کیا ہو پھر اس نے اس کو جالیا لیکر اس سے اس کو نہ پکڑا تا آنکہ وہ مر گیا تو اس کا کھانا حلال نہ ہو گا۔ کیونکہ یہاں ذبح کرنا اس کے بس میں تھا جس کی بنا پر اس کا زخم اس کی ذکوۃ (تطہیر) ہونے سے خارج ہو گیا، لیکن اگر اس وقت اس کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ہو گا اس لئے کہ وہ اس کو نہیں پکڑا اور اگر وہ پکڑ بھی لیتا تو اس کو ذبح کرنا اس کے لئے ممکن نہ تھا، لہذا اس کا ساہر زخم بدستور اس کی تطہیر رہا۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سابق مسئلے میں استسنان سے اخذ شدہ حکم ہی ہمارے تمام ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں۔ ماسوا اس کے وہاں اس نے جانور کو پکڑ لیا تھا اور یہاں اس نے اس کو نہیں پکڑا اور اس پکڑنے کا کچھ فائدہ جس سے وہ اس کو ذبح کرنے پر قادر نہ ہو۔ اس جگہ قیاس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی قدرت کا یہاں کوئی اعتبار نہیں، اس لئے کہ اس بارے میں لوگ ایک جیسے نہیں۔ بعض لوگ تو حضورؐ سے وقت میں جانور کو ذبح کر دیتے ہیں۔ اس لئے کہ انہیں اس کی مہارت ہوتی ہے اور بعض لوگ کم مہارت کی بنا پر اس میں کافی وقت لگاتے ہیں تو چونکہ یہاں حقیقی قدرت اور حقیقی ممکن پر حکم کی اساس رکھنا ممکن نہیں، لہذا ظاہری سبب، یعنی تعین قبضہ کا ہونا اس کے قائم مقام ہو گا، جیسے کہ سز میں مستی کی جگہ محض سز کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

اور محمد بن اسماعیل نے اپنی نوادر میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے بکرے کو دو حصوں میں کاٹ دیا پھر اس نے ہایا کہ وہ اس کی گردن کی رگوں کو کھول دے اور ابھی اس کا سر مشترک ہو یا اس نے اس کے پیٹ کو کاٹ دیا اور اس کے پیٹ میں سے سب کچھ نکال دیا پھر دوسرے شخص نے اس کی گردن کو کاٹ دیا تو بینک اسے نہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ پہلے شخص نے ہی اس کو مار دیا تھا۔ اللہ وری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس کی دو صورتیں ہیں۔ اگر تو اسے چوٹ دم کی جانب ماری گئی ہو تو بکرے کو نہ کھایا جائے گا اور اگر اسے چوٹ سر کی جانب ماری ہو تو وہ حلال گا، کیونکہ وہ رگیں جن کا کٹنا ذبح میں شرط ہے وہ دل کے ذریعے داغ سے متصل ہیں، لہذا اگر تو اس نے مذکورہ چوٹ اسے سر کے قریب ماری ہو تو اس نے گویا ان رگوں کو کاٹ دیا ہے جس کی بنا پر وہ جانور حلال ہو گا اور اگر وہ چوٹ دم کی جانب لگی ہو تو وہ جانور حلال نہ ہو گا۔

پھر کیا ایسے جانوروں میں جو قبح کے بغیر حلال نہیں ہوتے ذبح کے بعد خون کا ٹکٹا حلال ہونے کی شرط ہے اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی اور مشائخ کا جیسا کہ ہم نے لوہر بیان کیا، اس کے متعلق اختلاف ہے۔ اسی طرح کیا ذبح کے بعد جانور کا حرکت کرنا حلال ہونے کے ثبوت کیلئے شرط ہے؟ اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرام سے کوئی روایت نہیں ملتی اور بعض فتویٰ میں مذکور ہے کہ دو باتوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے یا تو حرکت کا اور یا پھر خون نکلنے کا اگر ان میں سے کوئی بات بھی موجود نہ ہو تو وہ جانور حلال نہ ہوگا، گویا کہ ان دو میں سے ایک بات کا پایا جانا ذبح کے وقت اس کی زندگی کی علامت سمجھا گیا ہے، لہذا اگر ان میں سے کوئی بات بھی موجود نہ ہو تو اس کی زندگی کا پتہ نہ چلے گا، اس لئے وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر ذبح کے وقت حرکت کے بغیر اس کی زندگی کا پتہ چلتا ہو تو وہ جانور حلال ہوگا اور اگر وہ حرکت نہ کرے تو حلال نہ ہوگا۔ بلکہ مردار ہوگا۔ واضح علم۔

### (۳) شکار کا حرم میں نہ ہونا

ایک اور شرط جو اضطراری تفسیر (ذبح) کے ساتھ مختص ہے یہ ہے کہ وہ شکار "حرم" میں نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا اور وہ مردار تصور ہوگا جو خدا کی تفسیر کرنے والی احکام میں جو یا نہ ہو اس لیے کہ حرم کے علاقے میں اس کا اس کو جان کر کے قتل کرنا یا کسی دوسرے شخص کو اس کی طرف رہنمائی کرنا یا اشارہ کرنا اللہ تعالیٰ کے حق کی بنا پر حرام ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اولم یروا انا جعلنا حرما ممتا ویستخطف

الناس من حولہم (۱)

یہ حرم کے متعلق ایمان نبوی ہے:

ولا یفترسیدہ

اور کسی حرام فعل کے ارتکاب ہونے سے شرعاً جانور کی تفسیر (ذبح) نہیں ہوتی۔ خواہ اس شکار کی پیدائش کا مقام حرم کا ہو، یا وہ علاقہ مل سے وہاں آیا ہو، کیونکہ دو نسل صورتوں میں وہ حرم نبوی کی جانب منسوب ہوگا۔ لہذا وہ دونوں صورتوں میں حرم کا شکار تصور کیا جائے گا۔

### (۲) شکاری جانور سے متعلقہ شرائط

#### (۱) اس کا شکاری جانور ہونا

یعنی جس جانور کے ساتھ اس نے شکار کیا ہو وہ شکاری جانور ہو، یعنی وہ ندوں میں سے شکاری و انت والا یا پرندوں میں سے ہنسیار نے والا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

دل احل لکم الطیبات وما علمتم (۲)

اور وہ شکار بھی جو تم سکھائے ہوئے شکاری جانوروں سے (کرو)

یعنی جس شکاری جانوروں کو تم نے شکار کرنا سکھا دیا ہو۔ اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ صحابہ کرام نے نبی اکرم ﷺ سے دریافت کیا تھا کہ ان کیلئے کئی شکاری جانوروں کا کیا ہوا شکار حلال ہے، تو اس کا جواب دیا گیا، نیز جیسا کہ

۱۔ النکاح (۶: ۱۴۹)

۲۔ البقرہ (۵: ۳)

بعض اوقات اس کے شان نزول میں بیان کیا جاتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جب کتوں کو مارنے کا حکم دیا تو آپ کی زحمت میں کچھ لوگ آئے اور عرض کیا کہ ان جانوروں میں سے جن کے مارنے کا حکم دیا گیا ہے ہمارے لئے کیا کچھ حلال ہے؟ تو اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اس آیت میں دو باتوں کا لحاظ کیا گیا ہے۔ جن میں ہے ایک "زخم" کا (الجوارح) اور دوسرا ہانور کو مار سکا نا اور "تعظیم" دینا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وما علمتم من الجوارح (۱)

"الجوارح کا لفظ "جرح" (زخم کرنے) سے مشتق ہے۔ جس سے مراد وہ جانور ہے جو شکاری میں ہانوروں کے ساتھ (کو) قتل ہے کہ "الجوارح" سے مراد ہکھائے والے ہیں، قرآن مجید میں ہے:

ويعلم ما جرحتم بالنهار (۲)

تایم پہلی توجہ پر اسے محمول کرنا بستر ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ لفظ دونوں معنوں پر محمول ہو جاتا ہے، گویا یہ جانور "زخم" لگا کر ہکھائے ہیں اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

مکلیں اسے خفص (زیر اور نصب) (زیر دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ کسرہ (زیر) کے ساتھ مکلیں سے مراد "کئے کا مالک" ہے، کہا جاتا ہے کلاب و مقلب اور اس پر زیر کے ساتھ مکلیں سے مراد تربیت یافتہ کتا ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ زیر کے ساتھ مکلیں سے مراد وہ کتے ہیں جو شکار کو سختی کے ساتھ پکڑتے ہیں اس لیے کہ "کلب" سے مراد سختی کے ساتھ پکڑنا ہے اور اس سے لفظ "کلاب" ہے یعنی وہ آکر جس سے لوہے کو پکڑا جاتا ہے۔ اور ارشاد باری تعالیٰ تعلقو نضی (تم ان کو سکھاتے ہو)، یعنی کہ تم انہیں سکھاتے ہو کہ وہ شکار کو کیسے پکڑیں، مگر خود نہ کھائیں۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ)۔ یہ بات کئے کو دی جانے والے تعلیم میں سے ایک ہے۔ تو اس آیت سے ثابت ہوا کہ شکار کی حلت کیلئے کئے کا تربیت یافتہ ہونا شرط ہے، لہذا غیر تربیت یافتہ کئے کا شکار حلال نہ ہوگا۔

جب شکاری کئے کے متعلق نص کے ذریعے یہ شرط ثابت ہو گئی تو دلالتہ النص سے یہ شرط ہر اس جانور میں ضروری ہوگی جو اس کے مفہوم میں ہو، یعنی شکاری داڑھ والے درندے، مثلاً چیتا وغیرہ میں جو تربیت پانے کی اہلیت رکھتے ہیں، اس لئے کہ کئے کا شکار اس کی تربیت کی بنا پر اس کے بھیجنے والے کی جانب منسوب ہوتا ہے، کیونکہ تربیت یافتہ جانور وہ ہے جو اپنے مالک کیلئے کام کرے، یعنی وہ اپنے مالک کیلئے جانور کو پکڑے اور اسے روکے رکھے۔ جس کی بنا پر اس کا فعل اس کے مالک کی طرف منسوب ہوگا، جبکہ غیر تربیت کتا اپنے لئے شکار کرتا ہے اپنے مالک کیلئے نہیں، جس کی بنا پر اس کا فعل خود اس کی جانب منسوب ہوگا اس کو بھیجنے والے کی جانب نہیں، اسی لئے اس کا تربیت یافتہ ہونا شرط ہے۔

پھر شکاری جانوروں میں تربیت پانے کی حد کا نانا بھی ضروری ہے۔ خواہ وہ شکاری داڑھ والا (درندہ) ہو جیسے کتا اور خواہ وہ پنجہ مارنے والا پرندہ ہو جیسے باز وغیرہ، جہاں تک کئے کی تربیت کا تعلق ہے تو وہ اتنی ہونی چاہیے کہ اگر اسے شکار کیلئے بھیجا جائے تو وہ شکار کے پیچھے لگ جائے۔ اور جب وہ اس کو پکڑے تو اپنے مالک کیلئے روک لے اور اس میں سے خود کچھ نہ کھائے، یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے تربیت یافتہ ہونے کی حد یہ ہے کہ جب اسے بھیجا جائے تو وہ شکار کا پیچھا کرے اور جب اسے چلایا جائے تو وہ فوراً لپک کر آئے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کے

۱ المائدہ (۳:۵)

۲ المائدہ (۳:۵)

اکوال میں سے ایک قول ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے کوئی شمار پکڑ لیا اور اس میں سے کچھ کھالیا تو ہمارے نزدیک وہ حلال نہ ہو گا اور ان کے نزدیک حلال ہو گا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ تربیت یافتہ ہونا محض شمار کرنے کیلئے شرط ہے، لہذا اس کا حالت شمار میں اعتبار ہو گا، یعنی اس وقت جب وہ شمار کا بیجا کردیا ہو۔ بلا شمار سے فراغت کے بعد اپنے مالک کیلئے اسے روک رکھنا اور خود نہ کھانا تو مد تعلیم میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا، ہمارا استدلال قرآن مجید، سنت نبویؐ اور قیاس سے ہے۔ قرآن مجید سے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

تعلّمونہم معا علمکم التعلّم کلوا  
(تم ان کو مدھاتے ہو جس طریق سے اللہ تعالیٰ نے تمہیں سکھارکھا  
ہے۔ پس کھاؤ اس میں سے جو انہوں نے تمہارے لئے پکڑ رکھا ہو)

کہ اس آیت میں کئے کو تربیت دینے کی مد کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ وہی ہے جو ہم نے لو پر بیان کی۔ یعنی کسی کو اس کا اپنے مالک کیلئے شمار کو پکڑنا اور خود نہ کھانا۔ اس لئے کہ یہی اس کو تربیت کی شرط ہے۔ یوں اس آیت میں اس جانور کا کھانا جو وہ ہمارے لئے روک رکھے۔ حلال قرار دیا گیا ہے۔ جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کی تربیت کی مد یہ ہے کہ وہ ہمارے لئے شمار کو پکڑے اور اس میں سے خود نہ کھائے۔ جس کی مزید توثیق اس بات سے ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس تربیت یافتہ شمار ہی جانور کا کیا ہوا شمار حلال قرار دیا ہے جو اپنے مالک کیلئے اسے پکڑنے والا ہو اور اگر جانور کا شمار کو کھانے سے رکنا اس کی تعلیم و تربیت کی مد نہ ہوتا اور جس جانور کو اس نے کھالیا ہو وہ بھی حلال ہوتا تو اس میں تربیت یافتہ اور غیر تربیت یافتہ اور اپنے مالک کیلئے شمار پکڑنے والا اور اپنے لئے شمار کرنے والا دونوں طرح کے جانور برابر ہوتے، اس لئے کہ ہر کئے کو، اگر شمار پر بھیجا جائے اور اس کو اہلکار جانتے تو وہ شمار کو تلاش کرتا ہے تو ملے اپنے لئے پکڑتا ہے تا آنکہ وہ مر نہ جاتے، سوئے تربیت یافتہ کئے کے۔

ربا سنت نبویؐ سے استدلال تو وہ اس طرح ہے کہ تو حضرت مدی بن حاتم رحمہم سے مروی ہے کہ انہوں نے آپ کی خدمت میں عرض کیا:

"یا رسول اللہ ﷺ ہم ایسے لوگ ہیں جو کئے اور ہاز کے ساتھ شمار گھبھتے ہیں۔ تو ان میں سے ہمارے لئے کونسا جانور حلال ہے؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: تمہارے لئے ان کتنوں کا شمار حلال ہے جو تربیت یافتہ ہوں۔ جنہیں تم اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے علم کے مطابق سکھاؤ، لہذا جس کئے یا ہاز کو تم سکھاؤ اور تم اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لے لو تو جس جانور کو وہ تمہارے لئے پکڑ رکھے اسے کھاؤ۔ میں نے عرض کیا: اگر اس نے سے مار ڈالا تو؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اگر اس نے اسے مار ڈالا اور خود اس میں سے کچھ نہ کھایا ہو تو اسے کھا۔ اس لئے کہ اس نے اسے تیرے لئے چھوڑا ہے اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کھالیا تو اسے نہ کھا۔ اس لئے کہ اس نے یہ شمار اپنے لئے کیا ہے۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ اگر ہمارے کئے کے ساتھ دوسرے کئے شامل ہو جائیں تو اس کے متعلق کیا حکم ہے۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تیرے کئے کے ساتھ دوسرے کئے شامل ہو جائیں۔ تو تو اسے مت کھا۔ اس لئے کہ تو نے اپنے کئے پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا ہے دوسرے کتنوں پر نہیں۔"

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اگر کئے نے شمار میں سے کچھ کھالیا ہو تو وہ تربیت یافتہ نہیں ہے۔"

اور انہی سے دوسری روایت ہے کہ:

”اگر کنا شہار کو کھالے تو تو اسے مت کھا اور اگر باز اس میں سے کچھ کھالے تو تو کھا اس لئے کہ کنا اسے مار سکتا ہے اور باز نہیں مار سکتا“

اسی طرح حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”اگر کنا شہار میں سے کچھ کھالے تو تو اسے مت کھا اور تو اسے مار“

ربا قیاس تو وہ دو طرح سے ہے نا اول اس طرح کہ شہار کا پکڑنا اور اس کا مارنا سمجھنے والے کی طرف منسوب ہوتا ہے اور کنا تو پکڑنے اور اسے مارنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور ایسا اس وقت ہوتا ہے جب وہ اپنے ہانک کیلئے اسے پکڑ رکھنے نہ کہ اپنے لئے اس لئے کہ جو کوئی اپنے لئے کوئی کام کرتا ہے تو اس کا وہ کام اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے کسی اور کی طرف نہیں اور اپنے ہانک کیلئے پکڑنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس میں سے خود نہ کھائے اور یہی اس کی تربیت کی حد ہے۔

ثانیاً اس طرح کہ کتے وغیرہ کو تربیت دینا اس کی فطرت کو تبدیل کرنا اور اس کی مروجہ عادت کو کلام ڈالنا ہے اور یہ اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا جب تک وہ شہار کو اپنے ہانک کیلئے نہ پکڑ رکھے اور اس میں سے خود نہ کھائے، کیونکہ کتہ اور جو دوسرے درندے ہیں ان کی یہ عادت ہوتی ہے کہ جب وہ شہار پکڑتے ہیں تو اپنے لئے پکڑتے ہیں اور اس میں سے کچھ کھالے رک نہیں سکتے۔ پھر جب ان میں سے کسی ایک نے کوئی شہار کھا لیا اور اس میں سے خود نہ کھایا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اپنی عادت کو چھوڑ دیا ہے۔ اس طرح کہ اس نے اپنے ہانک کیلئے اسے روک لیا ہے اور خود اس میں سے نہیں کھایا پھر جب اس نے اس میں سے کھا لیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی پرانی عادت پر ہے، خواہ جب وہ سے شہار پر اچھڑے تو وہ شہار کا پیچھا کرتا ہو اور جب وہ اسے واپس بلائے تو وہ واپس آجاتا ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ عادت تو اس کی فطرت ہے کہ جب اسے بلایا جائے تو وہ آتا ہے اور جب اسے شہار پر اچھڑا جائے تو وہ شہار کا پیچھا کرتا ہے، لہذا یہ اس کی تربیت یافتہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ تربیت یافتہ ہونے کا مضمون ہمارے بتائے ہوئے طریقے کے سوا ثابت نہیں ہو سکتا جو یہ ہے کہ وہ شہار کو اپنے ہانک کیلئے روک لے اور خود نہ کھائے۔

پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ظاہر روایت میں اس کے تربیت یافتہ ہونے کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا کہ آیا جب وہ شہار کو پکڑ لے اور اس میں سے خود نہ کھائے تو وہ تربیت یافتہ ہو جاتا ہے یا اسے اس کی امداد سے کی ضرورت ہوتی ہے۔ امام صاحب کما کرتے تھے کہ اگر وہ تربیت یافتہ ہو تو کھا۔ الاصل میں یہی مذکور ہے اور بشر بن الولید نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے ہی روایت نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے پوچھا کہ کتے کے تربیت یافتہ ہونے کی حد کیا ہے تو انہوں نے فرمایا کہ جسے اہل فن دیکھ کر تربیت یافتہ کہیں۔ اور الحسن بن زیاد نے لہجو میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اسی طریقے سے کیا ہوا اس کا پسلا اور دوسرا شہار نہ کھایا جائے۔ البتہ تیسرے اور اس کے بعد کے شہار کو کھا لیا جائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس کیلئے اس کے تین شہاروں کی مقدار مقرر کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے شہار کو پکڑ لیا پھر اس نے اس میں سے نہ کھا یا پھر اس نے دوسری بار شہار کیا تو نہ کھایا، پھر تیسری مرتبہ شہار کیا تو نہ کھایا تو ایسا کتا تربیت یافتہ ہے۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مشہور روایت کی رو سے، اس بارے میں اہل فن کی طرف رجوع کے قائل ہیں اور انہوں نے اس مقصد کیلئے کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا۔ اس لئے کہ کتوں کی جانور کو پکڑ رکھنے اور چھوڑنے میں عادات مختلف ہوتی ہیں: کبھی تو وہ اسے



ترتیب یافتہ ہونے کی بنا پر نہیں کھانا اور کبھی وہ پیٹ بھرا ہوا ہونے کی وجہ سے نہیں کھاتا تو اس مسئلے کو "اہل فنی" کی رائے پر تقویٰ کا ہونا چاہیے۔ ان سے دوسری روایت کی رو سے انہوں نے اس کے احادیث اور تکرار کو اس کے ترتیب یافتہ ہونے کی بنیاد کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ اس لئے کہ ہر بار حکم سیر ہونے کی بنا پر ایسا اتفاق نہیں ہوتا۔ تو اس کا تکرار اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا شمار کو چھوڑنا ترتیب کی بنا پر ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ نے "تکرار کا اندازہ" میں "بار شمار کرنے سے مقرر کیا ہے۔ اس لئے کہ نبی کا حد" معذور "کچھ ہانے کیلئے مقرر ہے۔ جس کی بنیاد قرآن مجید میں مذکور حضرت موسیٰ اور ایک عہد صلح (حضرت خضر علیہ السلام) کے واقعے پر ہے۔ وہ اس طرح کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے "عہد صلح" سے فرمایا تھا:

ان سالک عی شنی بعد ہا فلا تصاحبنی (اس (حضرت موسیٰ علیہ السلام) نے کہا، اگر میں اس کے بعد کوئی بات قد بلغت من لدنی علراً (۱) پوچھوں تو آپ مجھے اپنے ساتھ نہ رکھیجے کہ آپ میری طرف سے حد قبل کرنے میں غایت کو پہنچ گئے ہیں)

اور حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"جو شخص کسی شئی کی تین مرتبہ تہارت کرے اور اسے اس میں نسخ نہ ہو تو اسے کسی اور کام کی طرف متوجہ ہونا چاہیے۔" پھر جب وہ مختلف اختلافی اقوال کے مطابق ترتیب یافتہ ہو گیا اور اس کے ساتھ اس کے مالک نے کوئی ہا نور شمار کیا۔ پھر اس نے اس کے بعد کسی شمار کو کھانا تو امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے ساتھ شمار میں سے اگر کچھ ہوا ہو تو وہ اور موجودہ شمار حرام ہو گیا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ تمام مغل ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ کئے کا کھانا احتمال رکھتا ہے کہ اس کے ترتیب یافتہ ہونے کی بنا پر ہولو پر بھی کہ اس کے ترتیب یافتہ ہونے کے باوجود زیادہ بھوک کی بنا پر ہو۔ یا پھر اس کے بھول جانے کے باعث ہو۔ اس لئے کہ ترتیب یافتہ ہا نور کبھی بھول بھی جاتا ہے، لہذا اس شک اور احتمال کی بنا پر اس کے ساتھ شمار حرام تصور نہ ہو گئے۔ امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس کے ترتیب یافتہ ہونے کی علامت اس کا شمار کو نہ کھانا شمار، تو جب اس نے اس کے بعد اسے کھانا تو اس سے پتہ چلا کہ وہ ترتیب یافتہ ہا نور نہ تھا اور یہ کہ اس کا ہا نور کو نہ کھانا اس کے ترتیب یافتہ ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کے اس وقت پیٹ بھرا ہوا ہونے کی بنا پر تھا، کیونکہ غیر ترتیب یافتہ ہا نور پیٹ بھرا ہوا ہونے کی وجہ سے شمار کئے ہوئے ہا نور کو ضرورت کے قوت کیلئے شمار کرتا ہے، لہذا اس کے بعد اس کے شمار کو کھالینے سے یہ استدلال کرنا درست ہوگا کہ اس کا اس سے پہلے ہا نور کو نہ کھانا ترتیب یافتہ ہونے کی بنا پر نہ تھا۔ یا پھر کم از کم اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا ہے۔ لہذا اس احتمال کے ساتھ احتیاطاً یہ شمار مغل نہ رہے گا۔

ہمارے بعض متذکرین نے امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے اس قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب اس کے شمار پر منہ مارنے کا واقعہ اس کی ترتیب کے زمانے کے قریب ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ واقعہ اس کے غیر ترتیب یافتہ ہونے پر دلالت کرنا ہے اور اس بات پر بھی کہ اس کا زین قبل شمار کو نہ کھانا پیٹ بھرا ہوا ہونے کی بنا پر تھا۔ ترتیب یافتہ ہونے کی بنا پر نہیں، کیونکہ کم مدت میں اس طرح کے لہان کا احتمال نہیں ہوتا اور اگر اس پر زیادہ مدت گزرا ہے تو اس صورت میں اس کے ساتھ کئے ہوئے شماروں کو ہا نور قرار دے دیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ اس کا کھانا بھول جانے کی بنا پر تھا نہ کہ اس کے غیر ترتیب یافتہ ہونے کی بنا پر۔ اس لیے کہ اتنی مدت میں لہان کا ہونا

ناور نہیں ہوتا۔ البتہ لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ظاہر روایت اس تفصیل کے بغیر اور روایت کا المطلق (مطلق ہونا) اس بات کا اٹھانا کرتا ہے کہ اسے کسی صورت میں بھی نہ کھایا جائے۔ دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں۔ رہا ان (مثنیٰ) کا یہ کہنا کہ اس طرح کی طویل مدت میں بھول کا ہونا نادر نہیں ہوتا۔ تو ہم جواباً یہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے کوئی فنی شہام و کمال سیکھ لیا ہو، تو اس کے بعد اس کے بھول جانے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس فنی کے استعمال میں کتنا ہی وقت گزر جائے، گو کبھی کبھار اس میں غفل ضرور آسکتا ہے، جیسے کہ کتابت، کپڑے پہننے اور تیر اندازی کے فنون وغیرہ میں یہی حکم ہے کہ اگر ان کا حامل شخص انہیں ایک مدت تک چھوڑے تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے۔ بنا بریں جب اس نے اس (شکار) کو کھالیا اور اس کو چاڑھ دیا۔ تو اس کو نہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ اس سے یہ پتہ چلا کہ اس کا اس فنی کو سیکھنا درست نہیں تھا اور اس سے قبل اس نے جو جانور کو نہ کھایا تھا تو اس کی وجہ اس کی تربیت نہ تھی، بلکہ اس کا وقتی طور پر بیٹ بھرا ہوا ہوتا تھا۔ جس کی وجہ سے اس کے ساتھ کیے جانے والے شکار ملل نہ ہو گئے۔ اس کے آئندہ کے شکار تو بغیر کسی اختلاف کے، از سر نو اس کی تربیت کے بغیر ملل نہ ہو گئے۔ لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر اس لئے کہ اس کے جانور کو کھالینے سے پتہ چلا کہ وہ تربیت یافتہ نہ تھا اور یہ کہ اس کا شکار کو نہ کھانا تعلیم و تربیت کی بنا پر نہیں، بلکہ وقتی طور پر اس کے شہم سیر ہونے کی وجہ سے تھا، جبکہ صاحبین کے قول پر اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ ابھی تک تربیت یافتہ نہ ہوا ہو۔ جیسا کہ لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ بھول گیا ہو۔ ہر حال جیسے بھی ہو اس کے آئندہ کیے جانے والے شکار کو کھانا ملل نہ ہو گا۔ پھر نئے سرے سے اس کی تربیت کی جائے یا دوسری بار اسے وہی کچھ سکھایا جائے جو پہلی بار سکھایا گیا تھا، تو درست ہو گا۔ ہم نے اس بارے میں اختلاف آراء اور بیان کر دیا ہے۔

اور اگر کہنے والے شکار کو زخمی کر دیا اور اس نے اس کے خون میں منڈارا تو شکار ملل ہو گا۔ کیونکہ اس نے یہ شکار اپنے مالک کیلئے پکڑا ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ اس جانور کے گوشت میں منڈارنا تو تب اس کا مالک اسے نہ کھاتا اور یہ بات تو اس کے اعلیٰ درجے کے تربیت یافتہ ہونے کی علامت ہے۔ کہ اس نے گھٹیا شہی میں خندار اور اچھی شہی اپنے مالک کیلئے رکھ چھوڑی۔

الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنا تربیت یافتہ کتا کسی شکار کیلئے چھوڑا پھر اس نے شکار کو پکڑا اور اسے مار ڈالا اور اس میں سے اس نے کچھ نہ کھایا تو دونوں میں سے کسی کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ جب اس نے شکار کو کھایا تو یہ اس کے طہر تربیت یافتہ ہونے یا بھول جانے کی دلیل ہو گا، لہذا اس کے بعد اس کا شکار ملل نہ ہو گا۔

پھر اگر تربیت یافتہ کتے نے کوئی شکار پکڑا اور اس کو اس کے مالک نے اس سے لے لیا پھر کتے کے مالک نے شکار کا ایک ٹکڑا لے کر اس کو ڈال دیا اور کتے نے اسے کھالیا تو وہ اپنی تربیت پر بحال سمجھا جائے گا، کیونکہ شکار کو کھانا اس وقت کا مستحبر ہوتا ہے جب وہ شکار کر رہا ہو، جبکہ اس وقت اس نے شکار کرنے کے بعد اس کے مالک کے کہنے پر اس کو کھایا ہے۔ جس سے اس کے تربیت یافتہ ہونے پر حرف نہ آئے گا۔ علاوہ ازیں شکاری کتے کے ذریعے شکار کرنے والوں کی عادت ہوتی ہے کہ جب کتا شکار کر لیتا ہے تو وہ اسے اس میں سے کھولے میں تاکا اسے شکار کی رغبت ہو۔ جس کی بنا پر اس شکاری جانور کا گوشت کھانا اس کے طہر تربیت یافتہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کتے کے مالک نے کتے سے شکار لے لیا پھر کتا شکار پر آہٹا۔ اور اس میں سے کوئی ٹکڑا لے کر کھا لیا، بشرطیکہ وہ شکار مالک کے ہاتھ میں آگیا ہو تو تب بھی وہ اپنی تربیت پر قائم سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ انسان کے

باتھیں آنے کے بعد اس کا کھانا ایسے ہی ہے جیسے کہ کسی اور جگہ ہے اس کا کھانا، جس کی بنا پر اس سے اس کے تربیت یافتہ ہونے پر حرت نہ آئے گا۔ اس طرح قہر فرماتے ہیں کہ اگر کتے نے شکار اپنے مالک کو دینے کے بعد اس میں سے کچھ حصہ چرا لیا تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ایسا وہ جو کہ کی بنا پر کرتا ہے اور ایسا کھانا اس کی تربیت میں شامل نہیں ہوتا۔

اور اگر اس نے تربیت یافتہ کتے کو شکار کے بچے چھوڑا اور وہ اس کے بچے لگ گیا۔ پھر اس نے شکار کو اٹھے و انتوں سے نوچا اور اس کا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا اور اسے کھایا پھر اس کے بعد اس نے شکار کو پکڑا اور اسے مار ڈالا اور اس میں سے کچھ نہ کھایا۔ تو اس شکار کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ وہ ان شکار میں سے کچھ کھانا اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی دلیل ہے اور اگر اس نے اس کو نوچا اور اس میں سے کچھ نہ کھایا تو وہ شکار حلال ہو گا۔ اس لئے کہ یہاں اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی کوئی علامت نہیں پائی گئی۔ اس نے تو اس کا صرف ایک ٹکڑا کھانا ہے۔ تاکہ وہ اسے جگہ کر سکے اور اس کے ذریعے سے پکڑ سکے، تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے شکار کو زخمی کرنا۔ اور اگر کتے کے مالک نے کتے کے ایک حصے کو لگ کر دینے اور شکار کو مار دینے یا اس کا حصہ قلع کرنے کے بعد شکار کتے سے لے لیا۔ پھر کتا اس کے بعد اس ٹکڑے کے پاس سے گزرا جو اس نے دوران شکار کاٹا تھا اور اسے کھایا تو شکار حلال رہے گا۔ اس لئے کہ اس حالت میں اگر وہ بذات خود شکار سے بھی

کھانا تو نقصان نہ نہ ہوتا تو اگر اس نے وہ حصہ جو اس سے لگ ہو چکا ہے کھالیا ہے تو وہ بدرجہ اولیٰ ضرر نہ ہو گا۔

اور اگر اس نے شکار کا بچہ کھایا، اسے نوچا اور اس نے اس میں سے اس وقت جب وہ زندہ تھا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا اور اسے کھایا پھر شکار اس سے چھوٹ کر بھاگ گیا۔ پھر کتے نے فوراً ہی کوئی اور شکار پکڑ لیا اور اسے مار ڈالا تو بالاصل میں یہ گور ہے کہ اسے نہ کھانا پھانے اور یہ بھی لکھا ہے کہ "تین اس پر سے شکار کو مکروہ ہا تھا بہل" اس لیے کہ شکار کی حالت میں اس کا گوشت کھانا اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی دلیل ہے۔ لہذا اس کے بعد کا شکار اس کیلئے حلال نہ ہو گا۔ واللہ اعلم۔

### شکاری پرندوں کی تربیت کے احکام

دشکاری پرندوں کی تربیت کا معاملہ جیسے بازو وغیرہ تو ان کی تربیت کی حد یہ ہے کہ جب ان کا مالک انہیں جسنے تو وہ چلے آجیں۔ ان جانوروں میں اپنے مالک کیلئے شکار کو روک رکھنا ضرر نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے شکار کو پکڑا اور اس میں سے کچھ کھایا تو اس کے شکار کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بخلاف کتے وغیرہ کے۔ وہ غول میں کئی باتوں کا فرق ہے: اولاً یہ کہ تربیت عادت چھوڑنے کا نام ہے۔ اور باز کی حالت لوگوں سے الگ تنگ رہنے کی ہے، لہذا اس کا لوگوں سے مانوس ہو جانا اور اپنے مالک کے بلائے پر چلا آنا اس کے تربیت یافتہ ہونے کی علامت ہے۔ بخلاف کتے کے کہ وہ خود طبعاً لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور تنگ تنگ نہیں رہتا۔ لہذا یہ بات، اس کی تربیت کیلئے کافی نہ ہو گی اور اس میں ایک اضافی اور یعنی شکار کو نہ کھانا ضروری ہو گا۔

ثانیاً یہ کہ باز کی تربیت تو اسے کھانے ہی کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اس لئے یہاں یہ احتمال نہیں ہے کہ وہ گوشت کھا لینے کی بنا پر تربیت یافتہ ہونے کی حد سے خارج ہو گیا ہے۔

ثالثاً یہ کہ کتے کو باز شکار نہ کھانے کی تربیت دینا ممکن ہے، اس لئے کہ اس کا جسم باز پرورش کر سکتا ہے، مگر باز اس کی قدرت نہیں رکھتا، جیسا کہ اس کا جسم (Body) باز کا مکمل نہیں ہو سکتا۔ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ میں عباسؓ اور سلمانؓ فارسی سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر پڑے کچھ کھایا ہو تو اسے کھا اور اگر کھا کھائے تو مت کھا۔

(۲) دوسری شرط اس کو (۱) شمار پر چھوڑنا اور نہ چھوڑنے کی صورت میں اس کا روکنے پاؤاٹھنے سے اس کا ڈانٹ ماننا ہے (اس کا رک جانا ہے)، اس طریقے سے کہ وہ ڈانٹنے سے ڈانٹ مان لے اور رک جائے، بشرطیکہ اس میں اس کا احتیال ہو اور یہ احتیال کئے اور اس جیسے جانوروں میں پایا جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ خود بخود چل دیا اور اس کے مالک نے اس کو ڈانٹ کر نہ روکا جہاں ڈانٹ کو روکنے سے اس کے روکنے کا احتیال ہو تو اس کا بار اہوا شمار حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شکاری جانوروں میں چھوڑنا "ارسال اصل" ہے تاکہ اس جانور کا بار مانا اور اسے زخمی کرنا اس کو بچھنے والے کی جانب منسوب ہوتا ہے جس کی عدم موجودگی میں ڈانٹنا اور اس کا ڈانٹ ماننا اس کا قائم مقام ہوگا جہاں اس کا احتیال ہو تو جب یہاں یہ بات نہ پائی گئی تو اس کے چھوڑنے کی مالک کی جانب نسبت ثابت نہیں ہوتی، لہذا اس کا شمار حلال نہ ہوگا۔

اور اگر کسی مسلمان نے اپنے کئے کو چھوڑا اور اس پر بسم اللہ پڑھی۔ پھر اس کو کسی مبوسی نے ڈانٹا تو وہ رک گیا (اور پھر حملہ کیا) تو اس کا کیا ہوا شمار حلال ہوگا۔ اور اگر کسی مبوسی نے کتا چھوڑا اور اسے کسی مسلمان نے ڈانٹا تو وہ رک گیا تو اس کا شمار حرام رہے گا۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان نے کتا چھوڑا اور اس پر جان بوجہ کہ "بسم اللہ" نہ پڑھی۔ پھر اس نے شمار کا پتہ کیا، بعد ازاں اس نے اس کو ڈانٹا تو وہ رک گیا اور پھر حملہ کیا تو اس کا شمار حلال نہ ہوگا۔ اور اگر اسے کسی شخص نے شمار پر نہ چھوڑا، بلکہ وہ خود بخود چل دیا اور اس نے شمار کا پتہ کیا پھر اس کو کسی "مسلمان" نے ڈانٹا اور بسم اللہ پڑھی تو وہ رک گیا اور پھر اس نے شمار کیا تو اس کا شمار حلال ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے ڈانٹنے سے متاثر نہ ہوا تو اس کا شمار نہ کچھ یہ نہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کئے کو جانور پر چھوڑنا اصل ہے۔ اور "ڈانٹنا" اس کا قائم مقام ہے اور اصل کی طبعی موجودگی میں قائم مقام کا اعتبار کیا جاتا ہے، نہ کہ اس کی موجودگی میں پھر چونکہ حیوان نہ کورد مسائل میں اصل موجود ہے لہذا یہاں شمار حلال نہ ہوگا۔ اور چونکہ ممکن ہے "اصل صورت" موجود نہیں، لہذا اس کے قائم مقام کا اعتبار ہوگا اور اس کا شمار حلال ہوگا۔ بشرطیکہ اس نے ڈانٹ مان لیا اور اگر ایسا نہ ہوا تو اس کا شمار نہ کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ڈانٹ ماننے بغیر اس کو ڈانٹنا "ارسال اصل" ہے۔ لہذا وہ کالعدم تصور ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے "وہ کسی کے چھوڑنے" کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، لہذا وہ کالعدم تصور ہوگا۔ اور اس پر بسم اللہ پڑھی پھر کسی اور شخص نے ڈانٹا اور اس نے ڈانٹتے وقت بسم اللہ نہ پڑھی۔ پھر اس نے کوئی شمار کیا اور اسے مار ڈالا تو اس کا شمار کما یا ہلے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ اصل اعتبار "بچھنے" کا ہے، لہذا اسی وقت کی بسم اللہ معتبر ہوگی۔

ان مسائل کی تخریج کیلئے ایک دوسرا اصول، جس کا ہمارے بعض مشائخ نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ اگر کوئی "صریح" حکم موجود ہو تو اس کی موجودگی میں "دلائل" (ضمنی طور پر دریافت شدہ حکم) کا اعتبار نہیں ہوتا۔ البتہ صریح حکم کی طبعی موجودگی میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو ان حیوانی مسائل میں کئے کی جانب سے، اس کو چھوڑے جانے کے وقت، صریح الاماعت پائی گئی ہے۔ اس طرح کہ وہ اس کے چھوڑنے پر شمار کے پیچھے رہا ہے، جبکہ ڈانٹنے والے کی ڈانٹ، نہ اس کی دلالت اطاعت ہے، لہذا صریح کے مقابلے میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور چونکہ مسند میں صریح حکم موجود نہ تھا، جس کی بنا پر وہاں دلائل معتبر ہوگی۔ اسی اصول پر دوسرے مسائل کی تخریج کی جاسکتی ہے۔

۱۔ یہاں ایک لفظ بار بار آ رہا ہے اور وہ "زجر" اور "انذار" ہے "زجر" سے مراد کئے یا کسی شکاری جانور کو حملہ کرنے کی ترغیب دینے کے لیے ڈانٹنا یا شمار کیلئے اہواز ناہو ہے، جس سے متاثر ہو کر وہ شمار پر حملہ کرے، اور اس کو پکڑ لے۔ اردو زبان میں اس کا صحیح مترادف لفظ موجود نہ ہونے کے باعث تقویٰ ترجمہ مناسب سمجھا گیا ہے۔

(۳) جہاں اللہ سال (اس کو چھوڑا ہوا رہنے دینا) یعنی کتے یا باز کا چھوڑنے کے مستقل بعد شمار کو پکڑ لونا نہ کر درمیان میں وقفہ کرنے کے بعد شمار کو شمارنا۔ چنانچہ اگر اس نے کتے یا باز کو کسی شمار پر چھوڑا اور اس نے اس پر ”بسم اللہ“ پڑھ لی۔ پھر اس نے شمار پکڑ لیا یا اس کو مار دیا پھر اس نے اس کے فوراً بعد دوسرا شمار پکڑ لیا اور اسے مار دیا تو یہ دونوں شمار حلال ہو گئے۔ اس لئے کہ یہاں جانور کو چھوڑنے کے بعد وقفہ نہیں ہوا لہذا دوسرا شمار پکڑنے سے پہلے شمار ہی کی مانند ہو گا۔ علاوہ انہیں جیسا کہ ہم لوہر بیان کر آئے ہیں کہ شمار میں تعین شرط نہیں ہے، کیونکہ ایسا ممکن نہیں ہے، جس کی بنا پر کتے یا باز کا انہیں چھوڑے جانے کے مستقل بعد شمار کو پکڑ لونا ایسے ہی ہے جیسے کہ ایک تیر کا دو شماروں کو بیک وقت لگ جانا۔

اگر کسی شخص نے شمار پر کتا چھوڑا اور اس نے اس پر کافی دیر تک حملہ جاری رکھا۔ بعد ازاں اس کے قریب سے کوئی دوسرا شمار گزرا۔ تو اس نے اس کو پکڑ لیا اور مار دیا تو اس کو نہ کھایا نہ پانی نہ تو قنیکہ و از سر نو شمار پر نہ چھوڑا نہ جانے یا ڈانٹ کر لوہر بسم اللہ پڑھ کر نہ بھینچا نہ جانے۔ اس طرح کہ وہ ڈانٹنے کا اثر قبول کر لے، بشرطیکہ اس میں اس کا احتمال موجود ہو۔ اس لئے کہ یہاں دونوں میں اتصال ختم ہو چکا ہے (لوہر درمیان میں وقفہ آگیا ہے)۔

اسی طرح اگر اس نے اپنا ”کتا“ یا باز کسی شمار پر چھوڑا، مگر وہ شمار دائیں یا بائیں ٹک گیا اور وہ شمار کی خوش کے علاوہ اور دوسرا ہر تار یا نور اس کی تلاش میں وقفہ آگیا۔ بعد ازاں اس نے دوسرے شمار کا پکڑ لیا اور اسے پکڑ کر مار ڈالا تو اسے از سر نو بھینچے جانے کی بغیر نہ کھایا نہ جانے گا۔ یا پھر اس کا ٹانگ اسے ڈانٹے اور بسم اللہ پڑھے اور وہ اس کے ڈانٹنے کا اثر قبول کرے، جہاں اس کا احتمال موجود ہو، اس لئے کہ جب وہ شمار کی خوش کے بغیر اور دوسرا ہر تار یا نور اس کو بھینچے جانے میں وقفہ آگیا ہے تو اس کے بعد جو اس نے شمار کیا ہے وہ اس نے از خود شمار کیا ہے جس کی بنا پر اس کا کھانا حلال نہ ہو گا، پاں الہوت اس کا ٹانگ اس کو ڈانٹے اور وہ اس کے ڈانٹنے سے رک جائے۔ جہاں اس کا احتمال ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو چونکہ حملہ کرنے اور بھاگنے کے درمیان میں وقفہ نہیں آیا۔ اور ایسا کرنا شمار کرنے کے اسباب اور وسائل میں سے تصور ہو گا۔ اور اگر اس کا چھوڑا ہوا جانور پھینچتا ہو اور پیٹے کو جب چھوڑا جاتا ہے تو وہ چپ جاتا ہے اور اس وقت تک شمار کا پکڑنا نہیں کرتا، تا آنکہ وہ پوری طرح اس کی زد میں نہ آجائے۔ پھر وہ لہانک اس پر حملہ کرتا ہے۔ اور شمار کو پکڑ کر مار ڈالتا ہے، لہذا اس کا شمار حلال ہو گا۔ اس لئے کہ وہ اسی طرح شمار کرتا ہے تو گو یا ایسا کرنا شمار کرنے کے اسباب اور وسائل میں سے ہے۔ علی ہذا احتیاس اگر اس نے کتے کو شمار پر چھوڑا پھر اس نے بھی پیٹنے کی طرح کیا تو اس کے شمار کو کھانے میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس کے چھوڑے جانے کا حکم اس کے چپ جانے سے ختم نہیں ہوا، کیونکہ وہ تو یہ اس لئے کرتا ہے تاکہ اس کو شمار پر قدرت حاصل ہو جائے۔ جس کی بنا پر اس پر حملہ کرنے اور بھاگنے کی طرح اس فعل سے بھی اس کے بھینچے جانے میں وقفہ تصور نہ ہو گا۔ اسی طرح باز کو اگر چھوڑا جائے اور وہ کسی شئی پر گرے پھر اٹھ جائے اور پھر شمار کو پکڑ لے تو یہ شمار حلال ہو گا۔ اس لئے کہ وہ کسی شئی پر اس لئے گرتا ہے تاکہ شمار اس کی زد میں آجائے تو اس کا گرنا یا بیٹھنا پیٹنے کے محلے سے قبل پیٹنے کی طرح ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی تیر انداز نے تیر سے شمار کو مارا تو اس کیلئے جو طریقہ اور عادت ہو اس کے اپنانے کی صورت میں شمار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اگر وہ اپنے طریقے پر چھوڑا تو اس سے تیر بھلنے کا حکم منقطع نہ ہو گا، لہذا تیر کا شمار کو لگنا تیر انداز کی قوت کے ساتھ ہی شمار ہو گا اور اس کا شمار کو مارنا اس کی طرف منسوب ہو گا جس کی بنا پر وہ شمار حلال ہو گا۔ پھر اگر وہ (تیر) ایک شمار مارنے کے بعد دوسرے اور تیسرے شمار کے ہلاک۔ تو وہ سب شمار کھانے میں نہیں گے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ شمار میں جانور کی تعین شرط نہیں ہے۔

## تیر سے شکار کے احکام

اور اگر ہوا تیر کو کسی اور جانب مشرق وائیں یا بائیں لے گئی اور وہ کسی اور شکار کے جال کا تو وہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جب تیر اپنے راستے سے ہٹ گیا تو اس کو ”چلانے“ کا حکم ختم ہو گیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ کوئی تیر تیر انداز کے فعل کے بغیر کسی شکار کے جاگے، لہذا وہ حلال نہ ہوگا، جیسے کہ اگر پساک کی چوٹی پر کوئی تلوار ہو اور اسے ہوا اڑا کر کسی شکار پر گرا دے اور اس سے وہ شکار مر جائے تو وہ بلاشبہ نہ کھایا جائے گا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر ہوا اس کو س کی سیدھی سمت سے نہ بٹائے تو اس شکار کو کھایا جائے گا، اس لئے کہ اگر وہ سیدھا چلتا چلا گیا ہے تو ایسی صورت میں اس کا شکار کو لگتا تیر انداز کی قوت کی بنا پر ہی ہوگا اور ہوانے تو اس کی مدد کی ہے اور ہوا کا تیر کی مدد کرنا ایک ایسا معاملہ ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا ہوا کا مدد کرنا کا عدم قصور ہوگا۔

پھر اگر ہوا تیر کو لگتی اور وہ ہوا سخت (آندھی) تھی اور وہ اس کو دور لے گئی، لیکن اس سے اس کی جہت نہیں بدلی اور پھر تیر شکار کو جال کا تو اسے کھایا جائے گا، اس لئے کہ وہ سیدھا چلتا گیا ہے نیز چونکہ ہوا کی لغات نے جب تیر کو اس کی جہت سے لومر لومر نہیں کیا تو یہ ایک ایسی بات ہوگی جس سے بچنا ممکن نہیں۔ اس لیے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور اگر تیر کی دیوار کو یا پٹان کو جال کا اور پھر وہ پٹا اور شکار کو جال کا تو اس شکار کو نہ کھایا جائے گا، کیونکہ یہاں تیر انداز کا فعل ختم ہو چکا ہے اور اس کا لگنا اس کو بھیجنے کے لئے ہی جہت میں نہیں ہے۔

اور اگر تیر درخت کے درمیان سے گزر گیا اور درخت کو سیدھی جانب سے لگا، لیکن تیر اپنی سیدھ میں رہا پھر وہ کسی شکار کو جال کا اور اس کو مار دیا تو اس کو کھایا جائے گا، لیکن اگر درخت کے کسی حصے نے اسے دائیں یا بائیں پھیر دیا تو وہ شکار حلال نہ ہوگا، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر تیر کسی دیوار کے پاس سے گزرا اور اس نے اس کو موڑ دیا مگر وہ اپنے جہت پر رہا اور پھر وہ شکار کو جال کا تو شکار حلال ہوگا، کیونکہ تیر ”انداز“ کا فعل ختم نہیں ہوا اور وہ تیر شکار اور دیوار دونوں کو جال ہے اور یہ بات اس کے حلال ہونے کے منافی نہیں۔

لہذا ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس (تیر) کو چھوڑنے کا حکم اس کے اپنے راستے سے دائیں یا بائیں ہٹنے کے باوجود تبدیل نہیں ہوتا تا وقتیکہ وہ واپس نہ لوٹ جائے۔

## دو افراد کے شکار کا حکم

اور اگر کسی شخص نے کوئی تیر چلایا اور اس پر بسم اللہ پڑھی پھر دوسرے شخص نے تیر چلایا اور بسم اللہ پڑھی۔ پھر شکار کو لگنے سے قبل پہلے شخص کا تیر دوسرے شخص کے تیر کو جال کا اور اسے اس کی جہت سے پھیر دیا۔ بعد ازاں وہ شکار کو جال کا اور اسے مار دیا تو اسے نہ کھایا جائے گا، کیونکہ جب دوسرے شخص کے تیر نے اسے صریح سمت سے پھیر دیا تو اس کو چلانے کا حکم ختم ہو گیا ہے، لہذا اس سے حلال ہونے کا حکم متعلق نہ ہوگا۔

انھدوم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت پر محمول ہے کہ جب دوسرے ”تیر انداز“ نے شکار کی نیت نہ کی ہو تو چونکہ شکار کا قتل اسی کے فعل سے ہوا ہے اور اس نے اس کی نیت نہ کی تھی، لہذا یہ شکار حلال نہ ہوگا۔ لیکن اگر دوسرے شخص نے بھی شکار کیلئے تیر چلایا ہو تو شکار حلال ہوگا اور وہ دوسرے تیر انداز کا ہوگا، کیونکہ وہ اسی کے فعل سے ہلاک ہوا ہے۔ اگرچہ اس نے اسی کو نشانہ نہ لگایا نہ کی نیت نہ کی۔ اس لئے کہ نشانے کی تعمین کرنا شرط نہیں ہے۔

اور اگر وہ آدمیوں میں سے ہر ایک نے شمار نہ کیا پھر دونوں کے تیر بیک وقت اسے ہانگے اور ایک ساتھ شمار کے جسم میں ہانگے جس سے وہ شمار مر گیا تو وہ دونوں کیلئے ہوگا اور حلال ہوگا۔ اس کا حلال ہونا تو ظاہر ہے۔ جہاں تک اس کا دونوں کیلئے ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ اس کے شمار میں وہ دونوں شریک اور مساوی ہیں، لہذا دونوں کا اشتقاق ایک جیسا ہوگا۔

پھر اگر پہلے شخص کا تیر اسے ہانگا اور اس نے اس کو کچل دیا۔ پھر اسے دوسرے شخص کا تیر ہانگا اور اس نے اس کو مار دیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایسا شمار حلال ہوگا اور وہ پہلے شخص کیلئے ہوگا، مگر امام زہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے نہ کھایا جائے۔ یہ مسئلہ ہمارے ائمہ کے مابین اس اختلاف کی طرح ہے کہ تیر اندازی میں اصل اعتبار تیر چلانے کا ہوتا ہے یا شمار کو لگنے کا۔ ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہ اللہ کے نزدیک تیر چلانے کا اعتبار ہوتا ہے، مگر امام زہری رحمہ اللہ کے نزدیک شمار کو لگنے کا اعتبار ہوتا ہے۔ اس اصول پر اس حکم کو جی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ہمارے نزدیک تیر پہنکنے کا اعتبار ہوتا ہے تو چونکہ یہاں ان دونوں کی جانب سے تیر چلایا گیا ہے اور "شمار" متنتج (مضبوط) تھا جس کی بنا پر دوسرے شخص کا تیر اسے آزاد حالت میں نہیں ملا، کیونکہ وہ پہلے شخص کی ملکیت ہو چکا تھا۔ اس لئے کہ اس کے تیر نے اس کو مد انتفاع (عدم حفاظت) سے نکال دیا تھا۔ ایسے ہوگا جیسے گویا دوسرے شخص کا تیر کسی کی ملک کو کسی شئی کو ہلا دیا ہو، لہذا وہ اس کی بنا پر کسی شئی کا مستحق نہ ہوگا۔ اس طرح حلال ہونے اور ملکیت کے حق میں اس کو لگنے کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ علت کا فعل سے نو ملکیت کامل (بگ) سے تعلق ہوتا ہے۔ تو چونکہ امام زہری رحمہ اللہ کے نزدیک تیر کے کا اعتبار ہوتا ہے اور اسے دوسرے شخص کا تیر ملا ہے جبکہ شمار اس وقت تک طیر متنتج (طیر مضبوط) تھا، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے کسی بکری کو تیر مارا اور اسے چوک کر دیا ہو۔

امام زہری رحمہ اللہ کے اس قول کی وجہ کہ اصل اعتبار شمار کو تیر لگنے کا ہوتا ہے یہ ہے کہ ملکیت کا ثبوت اس کو تیر لگنے پر موقوف ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ تیر اس کو نہ لگتا تو وہ اس کا مالک نہ ہوتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اصل اعتبار تیر لگنے کے وقت کا ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ تیر پہنکنے کا وقت دراصل اس کے فعل کا وقت ہے۔ اور ہم اللہ پر دے کا فعل کا وقت اعتبار ہوتا ہے، لہذا اصل اعتبار تیر پہنکنے کے وقت کا ہی ہوگا۔

اسی طرح اس صورت میں بھی یہی حکم ہے جب دونوں میں سے ایک نے دوسرے کے بعد اگر پہلے شکاری کے تیر لگنے سے قبل تیر چلایا ہو تو یہ دونوں اقوال کے مطابق ایسے ہی ہوگا جیسے دونوں نے بیک وقت تیر چلایا ہو، کیونکہ یہاں دوسرے کا اس وقت تیر چلانا پایا گیا ہے، جبکہ شمار متنتج (طیر مضبوط) تھا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے دونوں نے بیک وقت تیر چلانے ہوں۔ پھر اگر اس کو پہلے شخص کا تیر ملا، مگر اس نے اسے حالت انتفاع سے نہ نکالا۔ پھر اسے دوسرے شکاری کا تیر ملا اور اس نے اسے مار دیا تو وہ شمار دوسرے شخص کا ہوگا۔ اس لئے کہ پہلے شکاری کے تیر نے اسے مد انتفاع (طیر مضبوط) حالت سے نہیں نکالا تھا۔ لہذا شمار کرنے کا فعل دوسرے شخص کی جانب سے پایا گیا ہے، لہذا پہلے شخص نے شمار کرنے کا سبب پیدا کر دیا ہے تاہو ایسے ہی ہوگا جیسے کسی شخص نے شمار پر حملہ کیا مگر پکڑ نہ سکا اور دوسرے نے اسے پکڑ لیا تو اس صورت میں وہ شمار پکڑنے والے کا ہوگا نہ حملہ کرنے والے کا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر پہلے شخص کے تیر نے اس کو ہٹ ماری اور وہ انتفاع (طیر مضبوط) حالت سے نکل گیا پھر اسے دوسرے شکاری کا تیر لگ گیا تو یہ کسی طرح ہوگا، اگر تو وہ پہلے شخص کے تیر سے مراد ہو تو اس صورت میں اسے کھانا جائے گا۔ اور دوسرے شخص کے زخم لگانے سے جانور کو مد نقصان ہوا ہے دوسرے شکاری پر، اس کے مطابق ہر نقصان ہوگی۔ اس لئے کہ پہلے شخص کا تیر طیر مضبوط حالت میں ملا ہے۔ تو جب اس نے اسے مار دیا تو وہ شمار حلال ہو گیا اور پہلا شخص اسے زخم لادینے کے

باعث اس کا مالک ہو گیا ہے، تو چونکہ دوسرے شخص کے لٹائے ہوئے زخم نے پہلے شخص کی مملوک شئی کو نقصان پہنچایا ہے، لہذا دوسرا شخص متناہی ہوگا۔ اور اگر دو شمار دوسرے شخص کے زخم کی بنا پر مرا ہو تو وہ طہال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اسے اس وقت تیر ہارا جب وہ غیر مطمئن (مضبوط) تھا لہذا یہ غیر یا بکری پر تیر چلانے کی طرح ہوگا۔ اور دوسرا شخص اس کے زخم لٹانے پر نقصان کا متناہی ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے فعل کی بنا پر دوسرے کی ملکیت کو نقصان پہنچا ہے سو وہ ایک ایسے جانور کی قیمت کا متناہی نہیں لایا جائے گا جو دو زخموں کے ساتھ زخمی ہو۔ اس لئے کہ اس جانور کو اس کے فعل سے نقصان پہنچا ہے، پھر چونکہ وہ دوسرے زخم کے نقصان کا متناہی نہیں لایا جاسکتا ہے لہذا وہ دوسری مرتبہ متناہی نہ ہوگا اور پہلے زخم تو شمار کے مالک کے فعل سے اسے پہنچا ہے، لہذا دوسرا شخص اس زخم کا متناہی نہ ہوگا اور اگر وہ شمار دونوں کے زخموں سے مرا ہو تو اسے نہ دکھایا جائے۔ اس لئے کہ ان میں سے ایک کا تیر ہارنا ناپا زبے اور دوسرے کا پانچنے، لہذا احتیاطاً حکم کا درمیان حرام قرار دینے والے سبب پر ہوگا اور شمار پہلے شخص کا ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت کے سبب کے ساتھ منفرد ہے جو اسے ایسا زخم لگانا ہے جو اسے عدم امتناع (عدم حفاظت) سے نکال دے اور دوسرے شمار کی کو پہلے شمار کیلئے ایک ایسے جانور کی نصف قیمت ادا کرنا ضروری ہوگی۔ جو دو زخموں کے ساتھ زخمی ہو اور وہ اس کے نصف نقصان کا متناہی ہوگا جو دوسرے زخم نے اس کو نقصان پہنچایا ہے، اس لئے کہ وہ ان دونوں کے فعل کے ساتھ مرا ہے۔ جس کی بنا پر اس سے نصف ضمان ساقط ہونا چاہئے گی، اور نصف ضمان واجب الودا ہوگی۔ جبکہ دوسرے زخم کا دوسرا شمار متناہی ہوگا، کیونکہ یہ زخم دوسرے کی ملکیت میں اس کے آنے کے بعد لگا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس نے اپنے حصہ و حصہ کے حصے کو جب اس نے اس کی شئی کو "اہانت" سے حرمت (حفاظت) کی طرف نکال دیا تھا، تلف کر دیا ہے، لہذا اس پر ضمان لازم ہوگی اور اگر یہ پتہ نہ چلے کہ اس کی موت دونوں میں سے کس کے زخم سے واقع ہوئی ہے تو اس کا وہی حکم ہوگا جو اس صورت میں ہے جب یہ پتہ نہ چلے کہ وہ دونوں زخموں سے مرا ہے۔ اس لئے کہ بظاہر دونوں میں سے ہر ایک زخم اس کی موت کا سبب ہے۔ واللہ اعلم۔

اور اگر کسی شخص نے کتے کو شمار پر چھوڑا اور قسم اٹھ پر مٹی، پھر کتے نے شمار کو ہالیا اور اس کو مارا، اور اس کو زخمی کر دیا۔ پھر اس نے دوسری بار مارا اور اسے ہلاک کر دیا تو اسے کھایا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے دو کتوں کو شمار پر چھوڑا۔ اور ان میں سے ایک نے اس کو مارا جس سے اسے چوٹ لگی پھر دوسرے کتے نے اس کو مارا اور اسے ہلاک کر دیا تو اسے کھایا جائے گا، کیونکہ یہ بات کتے کی تربیت میں شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ اسے یہ سکھا یا جائے کہ وہ شمار کو ایک مرتبہ کے بعد دوبارہ نہ مارے، لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا کہ اس نے اس کو ایک ہی زخم کے ذریعے مارا ہے۔

اور اگر دو افراد میں سے ہر ایک نے اپنا اپنا کسی شمار پر چھوڑا۔ پھر ان میں سے ایک کے کتے نے اسے مارا اور اسے ہلاک کر دیا۔ پھر دوسرے کے کتے نے اس کو مارا اور اسے ہلاک کر دیا تو اسے کھایا جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ کہ ایک زخم کے بعد دوسرے زخم سے شمار کو بچانا ممکن نہیں ہے لہذا اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی، اور اس کا حکمنا مطلق ہوگا۔ اور یہ شمار پہلے شخص کا ہوگا، اس لئے کہ اسی کے کتے کے زخم نے اس کو عدم امتناع (غیر مطمئن حالت) سے نکالا ہے جس کی بنا پر وہ اب اس کی ملکیت ہوگا، اور دوسرے شمار کے کتے کا زخم اس پر سے اس کی ملکیت کو ختم نہ کرے گا۔

(۳) ایک اور شرط یہ ہے کہ کتے کا چھوڑنا اور تیر کا چلانا شمار پر ہی ہو۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اپنا کتا غیر شمار پر چھوڑا یا غیر شمار پر تیر چلا دیا تو وہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ غیر شمار کی جانب کتا چھوڑنا یا تیر چلانا شمار کرنا نہیں ہے، لہذا اس صورت میں شمار کا مارنا یا اس کا زخمی کرنا کتے کو چھوڑنے اور تیر چلانے والے کی جانب منسوب نہ ہوگا، جس



کی بنا پر اس کے ساتھ اہانت (جواز) متعلق نہ ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مستطیع ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی آواز سنی اور اس نے سمجھا کہ یہ شہر ہے تو اس نے اپنا کتا یا باز چھوڑ دیا یا کسی پر تیر چلایا اور وہ کسی شہر کو ہلکا۔ یا اس کو پتہ چل گیا کہ اس نے جو آواز سنی تھی وہ تو شہر کی نہ تھی۔ وہ تو بکری یا گائے یا کسی آدمی کی آہٹ تھی تو تمام ائمہ کے قول کے مطابق وہ شہر، جیسے وہ ہاں پر کھڑے یا جیسے تیر ہاں گئے، حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ واضح ہو گیا ہے کہ اس نے جس شہر پر اپنا ہاں اور چھوڑا تھا وہ شہر نہ تھا اور اس نے تیر شہر پر نہ چلایا تھا، لہذا اس کے ساتھ "حلت" متعلق نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے اس کا قیاس (تلفظ) بیان کیا۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے اس نے ہاں پر جوہر کر کسی آدمی یا بکری یا گائے پر تیر چلایا اور وہ تیر کی شہر کو ہلکا تو ایسا شہر حلال نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر وہ آواز کسی شہر کی ہو اور وہ تیر کی شہر کو ہلکا تو اسے کھانا چاہئے گا، خواہ یہ آواز کسی حلال شہر کی ہو یا حرام شہر کی، بشرطیکہ اس کا ہاں اور یا اس کا تیر کسی حلال شہر کو ہلکا ہو۔ یہ قول ہمارے توفیق ائمہ کرام کا ہے۔ امام زہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ آہٹ کسی ایسے شہر کی ہو جو حلال نہیں، جیسے درندے وغیرہ کی تو اس شہر کو نہ کھانا چاہئے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر بھوک آہٹ ہو تو شہر حلال ہو گا اور اگر وہ آہٹ کسی خنزیر کی ہو تو شہر حلال نہ ہوگا۔ امام زہری رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ درندے حرام ہیں تو ان کی طرف تیر چلانا کسی حلال ہاں اور کے شہر کو ہاں نہیں کرتا، جیسے کہ اگر اس نے کسی انسان کی آہٹ سنی اور اس کی طرف تیر چل دیا اور وہ کسی شہر کو گنگ گیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ شہر کی طرف ہاں اور چھوڑنا ایک سہاگہ ہاں اور ہاں شہر کرنا ہے، خواہ وہ ہاں اور حلال ہو یا حرام، لہذا اس کے ساتھ حلال شہر کی حلت متعلق ہوگی کیونکہ حلال شہر کا حلال ہونا اس پر ہاں اور چھوڑنے سے متعلق ہوتا ہے۔ تو جب اس نے شہر کی طرف ہاں اور کو حلال طریقے پر چھوڑا تو اس سے شہر کی حلت ثابت ہو گئی، الا یہ کہ ہاں اور چھوڑنے کی حلت سے اس ہاں اور کی جس کی طرف ہاں اور چھوڑا گیا ہے حلت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کی حرمت ایک ایسے مضموم کی وجہ سے ہے جو اس محل (شہر) کے اندر موجود ہے۔ لہذا یہ مضموم اس کے فعل کی بنا پر تبدیل نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ ہاں اور چھوڑنے میں اصل اعتبار شہر کرنے کے قصد واروسے کا ہوتا ہے، البتہ تعین شرط نہیں۔ جیسا کہ ہم از قبل بیان کر آئے ہیں اور یہاں اس نے شہر کا قصد کیا ہے۔ خواہ وہ حلال ہو یا حرام، بخلاف اسی صورت کے جب یہ آہٹ کسی انسان کی ہو، کیونکہ کسی انسان پر شہر کی ہاں اور چھوڑنا شہر نہیں ہے، ہاں شہر وہ حلال ہو۔ کیونکہ جو عمل بذات خود شہر نہ ہو، اس کے ساتھ شہر کی حلت کا حکم متعلق نہیں ہو سکتا اور دوسری صورت میں اس کی جانب سے شہر کا بارود ہی نہیں لایا گیا، جس کی بنا پر اس سے حلت کا حکم متعلق نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی اس روایت کی دلیل جس میں انہوں نے خنزیر اور ہانی درندوں میں فرق کیا ہے۔ یہ ہے کہ خنزیر جس الصیغہ ہے، حتیٰ کہ اس سے کسی قسم کا استنجاء ہاں نہیں ہے، لہذا اس کے لیے شہر کی ہاں اور چھوڑنے کا اعتبار مطلق الاضہار اور کالعدم ہوگا، جبکہ ہانی درندوں سے کھانے کے سوا اور جہات سے قائدہ اٹھانا ہاں نہیں ہے، لہذا ان کیلئے بھی ہاں اور کا چھوڑنا مستحب ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی آہٹ سنی مگر اسے پتہ نہ چلا کہ یہ آہٹ شہر کی ہے یا غیر شہر کی۔ پھر اس نے اپنے شہر کی ہاں اور کو اس پر چھوڑ دیا اور وہ کسی شہر کو پکڑ لیا تو وہ نہ کھانا چاہئے گا، اس لئے کہ جب اسے علم نہ ہو تو اس میں حلت و حرمت دونوں صورتیں یکساں ہیں، تو از روئے احتیاط حرمت کا حکم غالب ہوگا۔ الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے ہاں اور خنزیر

پر تیر چلایا اور وہ کسی شمار کو ہالا تو وہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ پالتو خنزیر شمار نہیں ہے، کیونکہ اس میں لوگوں سے تو حش اور طہرہ رہے کا پتہ نہ نہیں پایا جاتا، جس کی بنا پر اس کی جانب تیر چلانا ایسے ہی ہے جیسے بکری کی طرف تیر چلانا، لہذا اس کے ساتھ شمار کی علت متعلق نہ ہوگی، اگر وہ تیر کسی حلال جانور کو ہی ہالا ہو۔ فقہاء اس شخص کے متعلق کچھ کہتے ہیں جس نے کوئی آہٹ سنی تو اسے انسان سمجھا اور اس پر تیر چلایا جو اسی آہٹ والی شے کو ہالا۔ بعد میں پتہ چلا کہ وہ تو کوئی حلال جانور تھا، تو وہ حلال ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک موصی اور مصیبت شے کو نشانہ بنایا ہے۔ جو ایک شمار ہے، تو اس کا تیر چلانا درست ہوگا۔ اس کی مثال یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کی طرف اشارہ کر کے کہا "یہ کنیا"۔ طلاق پانے والی ہے "تو طلاق ہو جانے کی اور نام (کنیا) باطل ہو جائے گا۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کسی لڑکے ہوئے جانور پر تیر چلایا، مگر وہ کسی اور شمار کو جی اٹھا اور جس کی طرف اس نے تیر چلایا ستارہ وہاں سے چلا گیا اور یہ معلوم نہ ہوا کہ کوئی جنگلی پرندہ تھا یا کوئی پالتو پرندہ تھا تو وہ شمار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ پرندہ کی اصل لغت جنگلی ہی ہے، لہذا اس وقت تک "اصل" پر عمل کرنا ہی ضروری ہے جب تک پتہ نہ چل جائے کہ وہ واقعی پالتو پرندہ تھا۔

اور اگر معلوم ہوا کہ وہ ایسا کبوتر تھا جو عموماً گھروں میں رہتا ہے تو یہ شمار حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ کبوتر عموماً گھروں میں رہتے ہیں اور ان پر قبضہ ثابت ہوتا ہے، لہذا ان کی طرف تیر چلانا ایسی ہی ہے، جیسے کسی بکری کی طرف تیر چلانا ہے، ایسی صورت میں شمار حلال نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کسی لونٹ پر تیر چلایا، مگر وہ کسی شمار کو ہالا اور وہ لونٹ وہاں سے چلا گیا اور یہ علم نہ ہوا کہ آیا وہ لونٹ پالتو تھا۔ یا آوارہ تھا تو شمار حلال نہ ہوگا تاو قتیکہ یہ پتہ نہ چلے کہ وہ لونٹ واقعی آوارہ تھا۔ اس لئے کہ لونٹ میں اصل اس کا "پالتو" ہونا ہے، لہذا جب تک اس کے بر خلاف ثابت نہ ہو جائے اسی اصل پر عمل کیا جائے گا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مختلف روایات ہیں جس نے مچھلی یا مڈھی پر تیر چلایا، مگر وہ تیر کسی شمار کو ہالا۔ ایک روایت کی رو سے یہ شمار حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ مچھلی اور مڈھی کو قطبیر (ذبح) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دوسری روایت یہ ہے کہ وہ حلال ہوگا، کیونکہ اس نے جس شے کو نشانہ لایا گیا ہے وہ من جملہ شمار ہے، گو اس میں ذبح کرنے (ذکوۃ) کا حکم نہیں ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ اگر اس نے کسی باندے سے چوئے ہرن پر تیر چلایا اور وہ کسی دوسرے شمار کو ہالا تو اسے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ بندہ ہوا ہرن شمار نہیں ہے، کیونکہ اس میں شمار کا مضمون یعنی اس کا کھلا ہوا ہونا نہیں پایا جاتا جس کی بنا پر وہ ہمیشہ بکری کے مشابہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے ہرن پر اپنا باز چھوڑا، مگر وہ باز ہرن کا شمار نہ کر سکتا ہو پھر وہ کسی اور شمار پر جا پڑا تو وہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایسی شے کی جانب اس کو چھوڑنا ہے جس کو شمار کرنا اس کا مقصد نہیں ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے اپنے کتے کو کسی انسان کو مارنے کیلئے بھیجا اور وہ کوئی شمار دار لایا۔

## ۵ شکاری جانور کا حرام العین نہ ہونا

پھر جس شکاری دانت والے جانور کے ساتھ اس نے شمار کیا جو ذاتی طور پر حرام جانوروں یعنی حرام العین (مسلّم) خنزیر وغیرہ میں سے نہ ہو اور اگر ایسا ہو، یعنی خنزیر ہو، تو اس کا کیا ہوا شمار حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جو جانور حرام العین (ذاتی طور پر حرام) ہو اس سے کسی قسم کا نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور چونکہ شمار کرنا بھی اس سے نفع اٹھانا ہے، لہذا وہ حلال نہ ہوگا۔ البتہ خنزیر کے علاوہ جو شکاری دانت والے درندے ہیں ہمارے تمام ائمہ کرام کے مطابق ہر شکاری



اسی طرح اگر وہ پہاڑ پر ہو اور اسے وہ تیر جائے تو وہ پہلے پہاڑ کے کسی حصے پر اور پھر زمینی پر گرے اور مر جائے یا وہ کسی میدانی علاقے میں ہو اور اسے تیر لگے تو وہ گر جائے، مگر وہ زمینی پر کسی دیوار کو جائے اور پھر زمینی پر گرے اور مر جائے یا کسی کھجور کے درخت پر یا کسی اور درخت پر ہو تو وہاں سے وہ درخت کے کسی تنے یا کسی شاخ پر گرے اور پھر زمینی پر گرے اور مر جائے یا وہ کسی ایسے نیزے پر گرے جو زمینی میں ہیست ہو اور اس میں دند اٹنے ہوں تو وہ دند انوں کو جائے اور پھر زمینی پر گر جائے اور مر جائے یا اس میں اس کے دند اٹنے ہیست ہو جائیں اور وہ اسی پر مر جائے یا اس کا تیر کسی شے کو جائے اور وہ پانی میں جا کرے اور مر جائے تو ان تمام صورتوں میں شمار حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ وہ تیر لگنے سے مرا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ اس کے بعد موجود اسباب کی بنا پر مرا ہو، اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

اب وقع فی الماء فلا تاكل فلعول الماء۔ (اور شمار پانی میں گر جائے تو تو اسے مت کھا ہو سکتا ہے کہ اسے پانی نہ مارا ہو) یعنی پانی میں مر جائے اور جو حکم کسی علت (وجہ) کے ساتھ بیان کیا گیا ہو اس کی علت عام ہوتی ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے وہی حکم اور اس کی وہی علت (وجہ) بیان کیا ہے، جو ہم لوہر بیان کر آئے ہیں اور اگر اس کو تیر کا پھر وہ زمینی پر گرا اور مر گیا تو کیا اس پر ہے کہ اس کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ ممکن ہے اس کی موت زمینی پر گرنے کی بنا پر واقع ہوئی ہو، مگر استرسان یہ ہے کہ اسے کھایا جائے۔ اس لئے کہ جس جاخو کو تیر مارا جائے اس کو زمینی پر گرنے سے بچانا ممکن نہیں اور اگر وہ سرے احتمال کا اعتبار کیا جائے تو لوگ غلیظ اور حرج میں پڑ جائیں گے۔ الحاکم البیہقی میں ہے کہ اگر وہ کسی چٹان پر گرے اور اس کا پیٹ پھٹ جائے یا اس کا سر جدا ہو جائے تو اسے نہ کھایا جائے۔ الحاکم رحمہ اللہ میں ہے کہ اگر وہ مروزی فرماتے ہیں کہ یہ حکم الاصل میں بیان کردہ حکم کے خلاف ہے۔ اللہ وری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ الحاکم رحمہ اللہ کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم الاصل کے حکم میں موجود عموم کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ الاصل میں ہے کہ اگر وہ کسی زمینی میں نصب کسی لاشٹ پر گرا اور مر گیا، تو وہ حلال ہوگا جس کا کھانا یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں اسے کھایا جائے۔ اور وہاں انہوں نے پیٹ کے پھٹنے میں کوئی فرق نہیں کیا، تو اس مسئلے میں دو روایتیں قرار دینا درست ہے۔ اور دونوں میں اس طرح فرق کیا جا سکتا ہے کہ اگر اس کا پیٹ پھٹ جائے اور اس کا سر جدا ہو جائے تو ظاہر یہ ہے کہ اس کی موت کا سبب یہی ہے، تیر کا لگنا نہیں۔ لہذا تیر لگنے سے اس کی موت کا احتمال ظاہر کے خلاف ہوگا، جس کا اعتبار نہ کیا جائے گا اور اگر پیٹ نہ پھٹے یا سر جدا نہ ہو تو اس کی موت دونوں اسباب میں سے کسی ایک سبب کے ساتھ یکساں طور پر قابل لحاظ ہوگی، لیکن چونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کی موت کا اعتبار کرنا اس عارضی (عادتے) کی بنا پر ملاحظہ ہو جائے گا اور یہ بھی ممکن ہے کہ المستثنیٰ میں جو روایت مذکور روایت کی تشریح ہو اس صورت میں اس کا منسوخ یہ ہوگا کہ اگر اس کا پیٹ نہ پھٹا ہو اور اس کا سر جدا نہ ہو تو اسے کھایا جائے گا لہذا اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور "مقید" کو مطلق کا "بیان" قرار دیا جائے گا، جبکہ اس پر عمل کرنا مشکل ہو۔

اگر وہ کسی لاشٹ کی نوک یا پتھر کی نوک پر لگے، پھر زمینی پر جا کرے اور مر جائے تو اسے نہ کھایا جائے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر وہ زمینی پر بھی ہوئی ہو اور وہ اس پر گرا اور پھر مر گیا تو اسے کھایا جائے گا، اس لئے کہ زمینی پر بھی ہوئی لاشٹ زمینی ہی کی طرح ہے اس لئے اس پر گرنے کی بنا پر گناہی ہے۔ اور اگر وہ کسی پہاڑ پر گرے اور اسی پر مر جائے تو وہ حلال ہوگا، اس لئے کہ اس کا پہاڑ پر لگنا ایسے ہی ہے جیسے زمینی لگنا۔

المستثنیٰ میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر اس نے کسی ایسے شے کو جو پہاڑ کی چوٹی پر ہو یا پتھر کی زخمی اور نڈھال کر دیا یاں تک کہ اس میں حرکت کرنے کی طاقت نہ رہی، مگر وہ اس کو پکڑنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو پھر

اس نے دوبارہ تیر چلایا اور اس کو مار ڈالا اور وہ نیچے گر گیا تو اسے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ پہلے تیر لگنے کی بنا پر وہ اب شہار نہیں رہا۔ کیونکہ وہ حد انتشار سے نکل گیا تھا تو دوسرا تیر شہار کو نہیں لگا، جس کی بنا پر وہ اس کی رکازہ (طغیر) نہ ہوگی لہذا اسے نہ کھایا جائے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ خارج ہوتا ہے کہ اگر کسی شہار پر وہاں ایک تربیت یافتہ اور دوسرا طغیر تربیت یافتہ ایک بسم اللہ پڑھا جو اور دوسرا بسم اللہ نہ پڑھا ہوا لکھے ہو جائیں تو ایسا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں دوسرا بسم اللہ ایک حرمت کا اور دوسرا اہانت کا لکھنے ہوئے ہیں اور یہ بہت ضعیف چلا کہ ان میں سے کوئی سبب نے اسے مارا ہے۔

اور اگر اس نے اپنا تربیت یافتہ کیا پھر تو اس کے چبھے ایک اور طغیر تربیت یافتہ کا لگ گیا لیکن اسے کسی نے نہ بھیجا ہو اور اس کے چبھے لگنے کے بعد اس کو کسی نے "زجر" بھی نہ کیا ہو، یا درندوں میں سے کوئی ایسا درندہ یا بے والا شہاری پرندہ اس کے چبھے لگ گیا جس کو تربیت دینا اور جس سے شہار کرنا درست ہو پھر شہار اس کی طرف پلٹ پڑا تو اس نے اسے لوی ڈالا یا اس نے تربیت یافتہ کئے کی حد کیلئے کوئی کام کیا۔ پھر اسے بھیجے ہوئے کئے نے پکڑا اور اسے مار دیا تو اسے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے اس کے شہار میں دوسرے کئے کا پڑنا اور لوی چلا ہوا ہے تو ایسے ہی جو گایسے کسی تربیت یافتہ کئے کے ساتھ کوئی طغیر تربیت یافتہ کا شامل ہو جائے یا بسم اللہ پڑے ہوئے کئے کے ساتھ "تغیر بسم اللہ" کے "کوئی کتا شریک ہو جائے، بخلاف اس صورت کے جب اسے کسی انسان یا گائے یا گدھے یا گھوڑے یا بھونے زخمی کر دیا۔ اس لئے کہ ان جانداروں کا یہ عمل شہار کرنا نہیں ہے جس کی بنا پر یہ فعل اہانت (جواز) میں شہار کرنے کے مزامم نہ ہوگا لہذا وہ کامل عدم تصور ہوگا اور اگر پہلے کئے کے چبھے کوئی ایسا کتا چبھے لگ گیا جو طغیر تربیت یافتہ تھا مگر اس نے شہار پر نہ تو حملہ کیا نہ اسے ڈرایا، لیکن اس نے اس کا تغیر لیا تو کیا اور اس کو پکڑا اور دانا تربیت یافتہ کئے ہی کا فعل جو قواس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دونوں کئے شہار کرنے میں شامل نہیں ہوتے وجہ یہ کہ یہاں مساوت نہیں پائی گئی، لہذا اس کا کھانا حلال ہوگا۔ واللہ اعز وجل اعلم۔

۶ شہار کے آنکھوں سے او جھل یا اس کی تلاش ختم ہونے سے قبل شہاری جانور یا تیر کا شہار کو پا جو اس کے قائم مقام ہو، چالوٹا

جس طرح اس کو ذبح کرنے کا موقع نہ ملے اور اگر وہ آنکھوں سے لوجھل ہو گیا اور وہ اس کو تلاش کرنے سے شک کر بیٹھا گیا پھر اس نے اس کو پایا اور اسے مار ڈالا تو اسے نہ کھایا جائے گا، لیکن اگر وہ اس سے لوجھل نہ ہوا ہو یا لوجھل تو ہو گیا ہو، لیکن وہ اس کی تلاش سے شک نہ بیٹھا ہو تا آنکہ اس نے اس کو پایا تو اسے استسنا کی رو سے کھایا جائے گا اور قیاس یہ ہے کہ اسے نہ کھایا جائے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ احتمال ہے کہ یہ جانور کئے یا تیر کے زخم سے مرا ہو یا کسی اور سبب سے مر ہو، لہذا شک کی بنا پر اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ استسنا کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ کا گزرا "عظام الروما" تین ایک وحشی گدھے (گورخرا) پر سے ہوا تو صحابہ کرام ﷺ اس کی جانب لپکے تو آپ ﷺ نے فرمایا اس کو چھو دو اس کا ایک خود ہی آجائے گا اسی وقت بنو ہر کا ایک آدمی آیا، اس نے لپک کر کہا یا رسول اللہ ﷺ یہ میرا شہار ہے اور میں اس کی تلاش میں ہوں۔ اس نے کہا یا رسول اللہ یہ گور غریب نے آپ کو دیا اس پر نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابو بکر کو حکم دیا تو انہوں نے اسے لوگوں میں تقسیم کر دیا۔

تیسرا اس لئے بھی کہ ضرورت اس کو جاننا ضروری ہے۔ وہ اسی طرح کہ شہار میں اس سے پھنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ عام طور پر جب شہار پر تیر چلایا جاتا ہے تو وہ جگہ اٹھتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے اور جب کتا پھر چلایا جاتا ہے تو شہار خوف کی

بنا پر اس سے غائب ہو جاتا ہے تو اگر ہم اس کا اعتبار کرنے لگیں تو اس سے شمار کا دروازہ بند ہو جائے گا اور شہری بھیت اور حرج میں جٹکا ہو جائیں گے، لہذا جانور کے لیے "غائب" ہونے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا جس سے بچنا ممکن نہ ہو۔ اس لئے کہ شہری کی جانب سے اس کی تلاش میں کوتاہی نہیں پائی گئی اور اس لئے بھی کہ یہ ضرورت اور حرج کی جگہ ہے اور وہ شمار کی تلاش سے تنگ کر بیٹھ جائے تو وہاں اس خیال کی کوئی ضرورت نہ ہوگی جس کی بنا پر قیاس پر عمل کیا جائیگا اور مروی ہے کہ:

"ایک شخص نے نبی اکرم ﷺ کو ایک شہر بد یہ کیا تو آنحضرت ﷺ نے پوچھا، تجھے یہ کہاں سے آئے؟ اس نے کہا میں نے کئی اس کو تیرا راتسا اور میں اس کی تلاش میں رہنا آگے رات ہو گئی تو اس سے تلاش رک گئی۔ پھر میں نے اٹھنے دن اس کو پایا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا وہ تیری آنکھوں سے نوجمل ہو گیا تھا ہو سکتا ہے بعض حشرات نے اس پر تیری مدد کی ہو، مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے۔"

کہ اس روایت میں نبی اکرم ﷺ نے اس حکم اور اس کی وجہ (علت) بیان کی ہے اور وہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ یہ احتمال کہ اس کی موت کا کوئی اور سبب بھی ہو سکتا ہے، جبکہ یہ مفہوم اس صورت میں نہیں پایا جاتا جب اس نے تلاش نہ چھوڑی ہو اور مروی ہے کہ: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا:

کل ما اصحیت ودع ما انصیت (جو مجھے نظر آتا ہے، قتلہ کیا، اور جو آنکھ سے نوجمل ہو جائے، تو اسے مت کہ) امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایت میں مذکور لفظ اصما سے مراد وہ شمار ہے جو تجھے نظر سے دور نہ۔ کا مطلب ہے جو آنکھ سے نوجمل ہو جائے، مگر نظام امام محمد رحمہ اللہ سے روایت فرماتے ہیں کہ "اصما" اس وقت تک ہے جب تک وہ تیری نگاہ سے نوجمل نہ ہو اور "انما" اس وقت ہے جب وہ تیری نگاہ سے نوجمل ہو جائے، سو اس کے کہ یہاں دیکھنے کو تلاش (طلب) کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ اور تلاش نہ ہونے کی صورت میں اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ نیز اس سے بھی کہ جب وہ اس کی تلاش کو چھوڑ بیٹھا ہے، تو عین ممکن ہے کہ اگر وہ اس کو تلاش کرنا تو اس کو زندہ پا لیتا تو اس "زخم" کے ذریعہ رکازہ (ذبح) ہوئے کا سوال باقی نہ رہتا، لہذا وہ اس ملک کی بنا پر ضل نہ ہوگا۔ خلافت اس صورت کے جب اس کی تلاش سے وہ تنگ نہ کر بیٹھا ہو اس لئے کہ اگر اس نے اس کو زندہ نہیں پایا۔ تو "زخم" اس کی ذریعہ رکازہ (ظہیر) باقی نہ رہا۔ واللہ تعالیٰ عز وجل اعلم۔

رکازہ (ذبح) کے مستحبات اور مکروہات

(الف) مستحبات:

- (۱) جانور کو ذبح کرنا دن کے وقت ہو، لہذا رات کو ذبح کرنا مکروہ ہے۔ اس حکم کی اساس نبی اکرم ﷺ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے رات کو قربانی (ذبح) کرنے سے منع فرمایا۔ نیز رات کو شہر کرنے سے بھی منع کیا ہے۔ یہ کراہت تدریجی ہے اور کراہت کا مفہوم حسب ذیل وجوہ کی بنا پر متصل ہے:
- (الف) رات اسی اور سکون کا وقت ہوتا ہے، لہذا رات کے وقت کسی جاندار کو تکلیف پہنچانا زیادہ اذیت کا باعث ہے۔
- (ب) رات کے وقت ظلمی کرنے اور خود اپنا یا نہ کاٹ لینے کا امکان ہوتا ہے، اسی لئے رات کے وقت شہر کرنا بھی منع ہے۔
- (ج) ذبح میں جی رگوں کا کاٹنا شرط ہے وہ رات کو اچھی طرح واضح طور پر نظر نہیں آتیں، اس لئے ممکن ہے کہ وہ پوری طرح نہ نکلیں۔

(۲) ذبح میں دو سرا مشتبہ امر یہ ہے کہ حالت اختیار میں لوہے کا تیز دھار والا آکر استعمال کیا جائے جیسے چھری اور عوار وغیرہ، ہذا المص کے سوا کسی اور شئی نیز زنجیر کی کسی دندلے دار شئی سے ذبح کرنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ حیوان کو ذبح کرنے میں وہ شئی استعمال کرنا سنت ہے جہاں نور کیلئے باعث سولت اور باعث راحت ہو۔ اس حکم کی اساس نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت پر ہے کہ آپ نے فرمایا:

ان الله تعالى عز شأنه كتب الاحسان على كل شئ فاذا قتلتم فاحسنوا القتل واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح وليحد شفرته ولبرح ذبيحته ورفى بعض الروايات (وليشد قوائمه وليلقه على شقه الايسر وليوجه نحو القبلة وليسم الله عليه۔)

(اللہ تعالیٰ نے ہر شئی کے ساتھ نیکی کرنا فرض کر دیا ہے، لہذا جب تم کسی کو مارو تو اچھی طرح مارو اور جب تم کسی کو ذبح کرو تو اچھے طریقے سے ذبح کرو اور چھری کی دھار تیز کر لو اور اپنے ذبیحہ کو راحت پہنچاؤ (بعض روایات میں ہے) اور اس کے ہاتھ پاؤں باندھ لو اسے پائیں کوٹ پر ٹالو اور اسے قبلہ رخ کر لو اور اس پر بسم اللہ پڑھو)

اور جس طریقے کا ہم سفر ذکر کیا ہے اسی کے مطابق اسے ذبح کرنا نور کیلئے باعث سولت و راحت ہے۔

(۳) رگیں کاٹنے میں جلدی کرنا اس میں دیر کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم نبی اکرم ﷺ کا فرمان ولیرز ذبیرہ (اور وہ اپنے ذبیحہ کو راحت پہنچائے) نقل کر آئے ہیں۔ اور جلدی کرنا ایک طرح کی اس کو راحت پہنچانا ہے۔

(۴) بکری امیر کوڑا گائے کو ذبح اور لوت کو خر کرنا مشتبہ ہے۔ اس کے برعکس صورت مکروہ ہے، جیسا کہ ہم ازس قبل بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

(۵) ذبح اور خر ملنے کی جانب سے ہو، گدی کی جانب سے ایسا کرنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

(۶) تمام رگوں (عروق) کو کاٹنا، لہذا کچھ رگوں کو کاٹنا اور کچھ کو نہ کاٹنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی زندگی کو ختم کرنے میں تاخیر ہوتی ہے۔

(۷) صرف رگیں کاٹنے پر اکتفا کرنا اور حرام منفرک نہ پہنچنا۔ حرام منفرہ مفید گودا ہے جو گردن کی ہڈی میں ہوتا ہے۔ اور نہ ہی سر کو الگ کیا جائے اور اگر اس نے ایسے کیا تو یہ مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں بلا ضرورت ہاناور کو زیادہ اذیت پہنچانا ہے۔ اور حدیث میں ہے:

الا لا تنفخوا الذبیحة (اور ذبیحہ کو سختی کے ساتھ قتل نہ کرو)

اور انفس سے روایا سخت قتل ہے جو لجاج (حرام منفر) تک پہنچ جائے۔

(۸) ذبح کنندہ ہواور ذبیحہ دونوں کا قبلہ رو ہونا، جیسا کہ ہم روایت بیان کر آئے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ مروی ہے

کہ صحابہ کرام جب ہاناور ذبح کرتے تھے تو قبلہ رو کر کے ذبح کرتے تھے۔ جیسا کہ حضرت شعیب رحمہ اللہ سے

مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”وہ لوگ ذبیحہ کو قبلہ رو خانہ پند کرتے تھے۔“

یہاں ان کا اشارہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف ہے اور ان جیسا شخص جھوٹ نہیں بول سکتا۔ نیز اسی لئے بھی کہ مشر نہیں اپنے ذبیحوں کو بتوں کی طرف منہ کر کے ذبح کرتے تھے، لہذا قبلہ کی جانب منہ کر کے جو اللہ تعالیٰ کی کیلئے عبادت و طاعت کی جہت ہے، ان کی مخالفت کرنا مشتبہ ہوگا۔

## ۸) (ب) ذبح کے مکروہات

(۱) مکروہ ہے کہ ذبح کے وقت وہ یہ کہے "اے اللہ اسے ہلاں کی جانب سے قبول فرما" یہ جملہ مکنا ہو تو ذبح سے فراغت کے بعد یا اس سے پہلے کہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے انہوں نے حضرت حماد رحمہ اللہ سے اور انہوں نے حضرت ابراہیم رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قبولیت کی دعا اگر تو چاہے تو ذبح سے پہلے یا اس کے بعد مانگ لے۔ ہم لوہر نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

مَوْطَأُیَ الْاِذَا ذَكَرَ فِیْهِمَا عِنْدَ الْعَطَاسِ وَعِنْدَ الذَّبْحِ (دو موقعوں پر میرا ذکر نہ کیا جائے۔ چھونک کے وقت اور ذبح کے وقت) اور ہم لوہر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

"ذبح کے وقت صرف اللہ تعالیٰ کا نام لیا کرو"

لیکن اگر کسی نے ایسا نہ دیا تو اس سے ذبیحہ حرام نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے بر سبیل اشتراک خدا تعالیٰ کے ساتھ کسی (غیر اللہ) کا نام نہیں لیا، البتہ ایسا مکنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ظاہری طور پر توحید (صرف خدا کا نام لینے) کو چھوڑ دیا ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا نبی اکرم ﷺ سے مروی نہیں کہ:

"آنحضرت ﷺ نے دو پہلے ہوئے چند سے ذبح کیے۔ ایک اپنی طرف سے اور دوسرا اپنی امت کی جانب سے" تو اس کا جواب یہ ہے کہ روایت میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے انہیں ذبح کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے مبارک نام کے ساتھ اپنا یا اپنی امت کا نام لیا، بعد ازاں یہ احتمال ہے کہ ان میں سے ایک آپ نے ذبح کیا ہو اور دل میں یہ نیت کی ہو کہ یہ آپ کی اپنی طرف سے ہے اور پھر دوسرا ذبح کیا ہو اور اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا ہو اور دل میں یہ نیت کی ہو کہ یہ آپ کی امت کی طرف سے ہے اور ایسا کرنا باعث کراہت نہیں۔

(۲) ذبح کے بعد ٹھنڈا ہونے سے قبل اس کا حرام منفر کا لانا: یہ بھی مکروہ ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ذبیحے کی گردن اتنی گاٹ دے جائے کہ جس سے چھری نچا (حرام منفر) نچک پہنچ جائے۔ یا اس کی کھال ٹھنڈا ہونے سے قبل اتار دے۔ اس لئے کہ اس میں بلا ضرورت جانور کو زیادہ لذت پہنچاتا ہے۔ پھر اگر اس نے اس کا حرام منفر کا لایا اس کی کھال ٹھنڈی ہونے سے قبل اتار دی تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ یہاں ذبح کرنا تمام شرائط کے ساتھ پایا گیا ہے۔

(۳) اسے اس کے پاؤں کے ساتھ (اسی ہاندھ کر) ذبح کی جانب گھسیٹنا بھی مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں بلا ضرورت زیادہ تکلیف دینا پایا جاتا ہے اور ابن سیرین حضرت عمر فاروقؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اپنی بکری کو ذبح کرنے کیلئے برقی سختی کے ساتھ ہانک رہا تھا تو انہوں نے اسے ایک ورہ مارا اور پھر اسے کھاتیر می مال نہ رہے ذبح کیلئے احسن طریقے پر گھسیٹ کر لے لیا۔

(۴) اس کو چھٹاٹنا یا اس کی آنکھوں کے سامنے چھری تیز کرنا:

اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ:

آپ نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے اپنی بکری کو قاتل یا ہوا تھا اور وہ چھری تیز کر رہا تھا جبکہ بکری اسے دیکھ رہی تھی۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کیا تو یہ چاہتا ہے کہ تو اسے کئی دھڑارے، تو نے کیوں نہ اس کو قاتلنے سے قبل چھری تیز کر لی۔ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:



”انہوں نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے ایک بکری کو لٹا رکھا تھا اور ہاتھ اس کے چہرے پر رکھا ہوا تھا اور وہ چہری تیز کر رہا تھا تو انہوں نے اسے درود مارا تو وہ شخص ہانگ اٹھا اور بکری بھی چوٹ گئی۔“

تیز اس لئے بھی کہ بے زبان جانور ذبح کرنے والے آلے کو پہنچاتا ہے جیسے کہ وہ دوسری بلاکت خیز باتوں کو پہنچاتا ہے، لہذا اس سے احتراز کرنا چاہیے۔ اور اگر اس نے اس کو لٹا کر چہری تیز کی تو اس سے اس کی اذیت میں اضافہ ہوگا، مگر ان تمام باتوں سے ذریعہ حرام نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان باتوں سے روکنا ”نفس ذبیحہ“ میں موجود کسی مفسوم کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ جانور کو ”بے ضرورت“ زیادہ اذیت پہنچانے کی بنا پر ہے، لہذا اس سے روکنا ”خارجی اسباب“ کی بنا پر ہے، جس سے فساد لازم نہیں آتا، جیسے کہ غضب کردہ چہری سے کسی جانور کو ذبح کرنا اور کسی غضب کردہ تیرکمان سے جانور کا شکار کرنا وغیرہ کا یہی حکم ہے۔

## فصل: حلال جانوروں کے حرام اجزاء کا بیان

جو اشیاء حلال جانور میں حرام ہیں وہ سات ہیں: یعنی

(۱) بنسۃ الاذنون، (۲) آرنسائل، (۳) خصیتیں، (۴) قبل (بادہ کی پیشاب والی جگہ)، (۵) غدہ (غدود) (۶) مثانہ

(۷) پتا۔ اس لئے کہ زبان باری حلال ہے:

ويعا، لهم الطيبات ويحرم عليهم الغبائت (۱)

(اور پتہ خبر ان کیلئے پاکیزہ اشیاء حلال کرتا ہے اور گندی

چیزیں حرام ٹھہراتا ہے)

اور یہ ساتوں اشیاء ایسی ہیں جن کو فطرت سلیمہ نہایت کبھتی ہے، لہذا یہ حرام ہوں گی، اور حضرات صحابہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”نبی اکرم ﷺ نے بکرے سے آرنسائل، خصیتیں، بادہ کا انگوٹھا، غدود، مثانے اور خون کو مکروہ قرار دیا ہے۔“

اس میں مذکورہ مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ان تمام اشیاء اور خون کی کراہت کو ایک ساتھ بیان کیا ہے، حالانکہ بنسۃ الاذنون حرام ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ خون حرام ہے اور باقی اشیاء کو میں مکروہ قرار دیتا ہوں، کہ یہاں مکروہ کا لفظ مطلق طور پر استعمال کیا گیا ہے اور خون کے سوا باقی اشیاء کو مکروہ کہا ہے۔ اس لئے کہ حرام مطلق وہ ہے جس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہو اور ہنسنے والے خون کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہے اور وہ ایک ایسی نص سے ثابت ہوتی ہے۔ جس کی خود قرآن مجید میں تفسیر کر دی گئی ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

قل لا اجد فیما اوحی الی محرماً علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتاً او دماً مفسوحاً (۱)

اور لحم خنزیر (۲)

اور اس کی حرمت پر اجماع بھی منحہ ہو چکا ہے، جبکہ اس کے علاوہ جو دوسری چیزیں اشیاء میں تو ان کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوتی۔ بلکہ اجتہاد یا ظاہر کتاب کے ذریعے ثابت ہوتی ہے۔ جس میں تاویل کا احتمال ہے یا حدیث کے ساتھ ثابت ہوتی ہے۔ اسی لئے ان کے نام میں بھی فرق ہے سوائے حرام اور باقی اشیاء کو مکروہ کہا گیا ہے۔ واللہ اعلم۔

۱- الاحکام (۱۵۷: ۱)

۲- الانعام (۱۳۷: ۱)

## کتاب الاصطیاد

### شکار کرنے کا بیان

کتاب المذبح والصيد میں ہم کھاتے جانے والے حلال و حرام اور مکروہ جانوروں کا ذکر کر آئے ہیں۔ اب ہم ان جانوروں کا ذکر کریں گے جن کا شکار کرنا جائز ہے اور ان کا بھی جن کا شکار جائز نہیں ہے۔

جن جانوروں کا شکار کرنا جائز ہے ان میں سمندری اور خشکی کے ایسے جانور شامل ہیں جن کا شکار بھی جائز ہے، وہ ان کا کھانا بھی اور وہ بھی جن کا شکار جائز ہے، کھانا جائز نہیں ہے۔ البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ جن کا کھانا جائز ہے ان کا شکار گوشت سے قائمہ اٹھانے کیلئے ہے اور جن کا کھانا جائز نہیں ہے ان کا شکار ان کی کھان، ان کے بالوں اور ان کی ہڈیوں سے استفادے کیلئے ہوتا ہے، یا پھر ان کی لذت سے چنے کیلئے ماسوائے حرم کے شکار کے۔ اس لئے کہ اس کا شکار سوائے موذی جانوروں کے جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اولم یروا انما جعلنا حرمًا لمن یخطئ الناس  
(کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو مقام میں بنایا ہے۔  
اور لوگ ان کے ارد گرد سے انکھ جاتے ہیں کیا یہ باطل پر  
اعتقاد رکھتے ہیں اور خدا کی نعمتوں کی ناشکری کرتے ہیں۔

ایک حدیث میں حرم کے شکار کے متعلق طویل مضمون ہے۔ جس میں یہ جملہ بھی ہے ولا ینفر صیدہ (اور اس کا شکار نہ ہٹا جائے)

البتہ اس میں سے موذی جانور مستثنیٰ ہیں اس لئے کہ ارشاد بنوی ہے:

خمس من الفواسق یقتل فی الحل والحرم (پانچ جانور فاسق ہیں انہیں حل اور حرم دونوں میں قتل کرو)  
سمندری مخلوق کا احرام کے ساتھ، اور بغیر احرام دونوں حالتوں میں شکار حلال ہے اور حرم کیلئے خاص طور پر حالت احرام میں خشکی کے جانوروں کا شکار حلال نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرماً (۲) (اور تم پر خشکی کا شکار حرام ہے۔ جب تک تم حالت احرام میں ہو)  
اور خشکی اور سمندر کے شکار میں جو فرق ہے اسے ہم کتاب الحج میں بیان کر آئے ہیں۔ واللہ عز و شانه الموفق۔

۱- (العنکبوت ۶۷:۲۹)

۲- (المائدہ ۹۶:۵)

# کتاب التضحیہ

## قرآنی کا بیان

اس کتاب کے سائل کو جاننے کیلئے

قرآنی کی صفت

آپاد واجب ہے یا نہیں

اور واجب ہونے کی صورت میں

ضرر انظر واجب

وجوب کا وقت

کیفیت وجوب

واجب کو قائم کرنے کے سوا قی

قیام واجب کی شرائط

قرآنی کے وقت اور اس سے پہلے کے مستہات نیز اس کے مکروہات تحریمی و تنزیہی وغیرہ کو جاننے کی ضرورت ہے، تفصیل ص ۷۰۰

## (۱) قرآنی کی صفت کا بیان

قرآنی دو قسم کی ہوتی ہے: واجب اور نفلی۔ واجب کیلکلی اقسام ہیں:

(۱) ایک وہ ہے جو ہر مالدار اور فقیر پر ضروری ہے۔

(۲) دوسری وہ ہے جو فقیر پر واجب ہے اور مالدار پر واجب نہیں۔

(۳) تیسری وہ ہے جو مالدار پر واجب ہے، فقیر پر نہیں۔

مزید تفصیل یہ ہے

(۱) وہ قرآنی جو امیر و غریب دونوں پر واجب ہے۔ یہ قرآنی "نذر" کی ہے۔ مثال کے طور پر وہ یہ کچھ اہم نذر

کیلئے مجھ پر ایک بکری یا اونٹ یا یہ بکری یا یہ اونٹ قرآنی کرنا ضروری ہے:

یا وہ کچھ:

"میں نے اس بکری کو قرآنی کیلئے وقف کر دیا"

تو خود وہ امیر ہو یا غریب اس پر قرآنی ضروری ہو جانے لگی۔ اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ایک عہادت اور ہے اس

جنس کی جنس سے واجب اللہ عہادت موجود ہیں، ضعیف، قرائن اور احصار (مصور ہونے کی صورت) میں حدی (قرآنی کا ہونا)

ہے، اسی طرح وہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کا لہ یہ ہے اور کہا گیا ہے کہ ایسی تمام عہادتوں کی طرح یہ عہادت بھی نذر کے ساتھ

واجب ہو جاتی ہے۔ جو ایسی جنس سے وجوب (ضرورت) رکھتی ہیں، مثلاً نماز، روزہ، وغیرہ، اور جس شے کا وجوب نذر کی بنا

پر ہو اس میں فقیر اور مالدار برابر ہوتے ہیں۔

اور اگر واجب کا تعلق مال سے ہو جیسے حج کی نذر یا نانو ایسی نذر مگر اسیر اور غیری کی جانب سے صحیح ہے۔

## ۲- فقیر پر واجب شدہ قربانی

ایسی قربانی جو فقیر پر واجب ہوتی ہے، مالدار پر نہیں ہے وہ قربانی ہے جو مرید اری کی بنا پر واجب ہوتی ہے کہ اگر قربانی خریدنے والا فقیر ہو تو اس پر قربانی ضروری ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر اگر کوئی فقیر بکرا اس نیت کے ساتھ خریدے کہ وہ اس کی قربانی کرے گا تو اس کی قربانی اس پر ضروری ہو جائی ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی اس پر قربانی ضروری نہ ہوگی۔ یہی قول ہمارے ائمہ کرام میں سے ازغرافی کا ہے اور اگر وہ مالدار ہو تو بالاتفاق "خریداری" کی بنا پر اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بندے کی جانب سے وجوب ایسے الفاظ کی بنا پر ہوتا ہے جو وجوب پر دلالت کرتے ہوں اور کسی جانور کو قربانی کی نیت سے خریدا جائے کہ وجوب پر دلالت نہیں کرتا، لہذا یہ اس کی جانب سے خود پر کسی شے کا وجوب نہ ہوگا جیسے کہ یہ مالدار کی جانب سے اس پر وجوب نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر قربانی واجب نہ ہو اس کا کسی جانور کو قربانی کی نیت سے خریدنا ایجاب (خود پر کسی شے کو واجب کرنے) کے قائم مقام ہے، جیسے قربانی کی نذر دانا۔ اس لئے کہ جب اس سے کہے کہ یا جوہود کوئی جانور خرید اتوا ظاہر یہ ہے کہ وہ اس کو ذبح کرے گا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو میں نے اس بکری کو قربانی کیلئے (مقرر) کیا، بخلاف مالدار کے کیونکہ شریعت کے وجوب کی بنا پر اس پر ابتدا سے ہی قربانی واجب ہے۔ لہذا اس کا کسی جانور کو قربانی کیلئے خریدنا خود پر اس کا واجب کرنا نہ ہوگا، بلکہ اس کے ذمہ موجود فرض قرار دے کر اسے کیلئے ہوگا۔

اور اگر کسی شخص کے پاس کوئی چنڈھا یا بکرا موجود ہو اور وہ اس کو قربان کرنے کی نیت کرے۔ یا اس نے خود چنڈھا یا بکرا خریدی اور خریداری کے وقت قربانی کی نیت نہ کی پھر اس کے بعد اس کو قربانی کرنے کی نیت کی، تو یہ قربانی واجب نہ ہوگی، خواہ وہ مالدار ہو یا فقیر ہو، اس لئے کہ اس کی قربانی کی نیت خریداری سے متصل نہیں ہے، جس کو وجہ سے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

## (۳) مالدار پر واجب شدہ قربانی

ایسی قربانی جو مالدار پر ضروری ہے فقیر پر نہیں، یہ وہ قربانی ہے جو (عید الضحیٰ کے دن) اس پر نذر اور خریداری کے وقت قربانی کی نیت کے بغیر واجب ہوتی ہے جو زندہ کی نیتوں کا شکر ادا کرنے اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کی سنت کو زندہ کرنے کیلئے ہے۔ وہ اس طرح کہ جب اللہ تعالیٰ نے انہیں، ان ایام میں، اپنے بیٹے کے چلے میں، چنڈھا ذبح کرنے کا حکم دیا تھا۔ اسی طرح یہ قربانی بیل "صراط" کی سواری، گناہوں کی مغفرت کا ذریعہ اور غلطیوں کے کفار سے کاوید ہے، جیسا کہ احادیث میں ہے۔ یہی مذکور ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ، امام محمد، حسن بن زیاد اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے وہ اقوال میں سے ایک قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہم اللہ کا وہ قول ہے کہ وہ واجب نہیں۔ یہی قول امام شافعی رحمہم اللہ کا ہے۔ اس بارے میں ان کی دلیل یہی اگر مرفوعہ ہے کہ آپ نے فرمایا:

ثَلَاثُ كُتُبٍ عَلَى وَلَمْ تَكْتُبْ عَلَيْكُمْ الْوُتْرَ وَالضَّحَى (تین باتیں مجھ پر فرض ہیں، تم پر نہیں۔ وتر، چاشت فی سار والاضحیٰ) اور وی اثلاث کتبت علی وہی لکم اور قربانی۔ دوسری روایت میں ہے کہ تین باتیں مجھ پر فرض ستاد ذکر علیہ السلام الاضحیٰ: ہیں اور تم پر سنت ہیں اور اس میں آپ نے قربانی کا ذکر فرمایا:

اور از روئے عرف سنت ظہیر واجب شکی کا نام ہے اور مروی ہے کہ  
 "حضرت ابو بکر اور حضرت عمرؓ ایک ایک سال اور دو سال تک قربانی نہ کرتے تھے۔"

اور حضرت ابو سعید انصاریؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"کبھی کبھار میرے پاس ایک ہزار بکریاں رہی ہیں، مگر میں نے ان میں سے کسی ایک کو بھی ذبح نہیں کیا۔" مبادا کہ میرا  
 ہمسایہ یہ نہ سمجھ لے کہ وہ واجب ہے۔"

نیز اس لئے بھی کہ اگر وہ واجب ہو تو اس بارے میں مقیم اور مسافر میں کوئی فرق نہ رہے گا۔ جیسے کہ ان میں  
 دوسرے مالی حقوق مثلاً زکوٰۃ اور صدقہ وغیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ تو جب مسافر پر واجب نہیں تو مقیم پر بھی واجب  
 نہ ہوگی، ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت:

فصل لربک وانحر (۱) (پس تو نماز پڑھ اپنے رب کیلئے اور قربانی کر)

سے ہے کہ اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ "عید کی نماز پڑھ اور لوٹ وغیرہ کی قربانی کر۔"

"اور دوسرا قول یہ ہے کہ صبح کے وقت جمع کے ساتھ نماز پڑھ اور منی میں قربانی کر۔"

اور متفق حکم عمل کے حق میں وجوب کیلئے ہوتا ہے تو جب یہ قربانی نبی اکرم ﷺ پر فرض ہوئی تو امت پر بھی  
 فرض ہوگی، کیونکہ آپ امت کے قائد ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ بعض تفسیروں میں آیت مذکورہ کے متعلق بیان کیا  
 گیا ہے کہ دائرہ کا مطلب ہے کہ تو اپنے ہاتھ نماز میں بیٹھ کر پابندہ "ایک اور قول یہ ہے کہ نماز میں اپنا سونہ قبیلے کی طرف  
 کر۔" تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیان کردہ تفسیر پر اس کو محمول کرنا زیادہ بستر ہے اس لئے کہ ایسا کرنا فقط کو ایک نئے  
 فائدہ سے پر محمول کرنا ہے۔ جبکہ دوسرے مفہوم پر اسے محمول کرنا "تکرار" والے مفہوم پر محمول کرنا ہے، اس لئے کہ پہلے  
 پر ہاتھ باندھنا نماز کے اتمام میں سے ہے کہ تہارے نزدیک اس سے نماز کی تکمیل وابستہ ہے اور قبیلے کے جانب نہ کرنا  
 نماز کی حفاظت میں سے ہے کہ شرعاً اس کے بغیر نماز جائز نہیں ہوتی لہذا یہ دونوں باتیں نماز کے حکم کے تحت داخل  
 ہیں۔ تو چونکہ نماز کا حکم دنانہاں دونوں باتوں کا حکم دینا ہے، لہذا ارشاد ربانی "تواخرا" کو اس مفہوم پر محمول کرنا "تکرار" پر  
 محمول کرنا جو گا اور ہمارے بیان کردہ مفہوم پر اسے محمول کرنا ایک نئے فائدہ سے پر محمول کرنا ہے لہذا یہی بستر جو گا اور نبی  
 اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

صَحَابَا فَانْهَاسَا بِيَكُمُ اِبْرَاهِيْمُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (قربانی کرو اس لئے کہ یہ تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے)  
 کہ نبی اکرم ﷺ نے قربانی کرنے کا حکم دیا ہے اور جو امر (Order) قرینہ کے بغیر ہو وہ عمل کے حق میں وجوب کیلئے  
 ہوتا ہے۔ نیز مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

علی اهل كل بيت فلي كل عام اضحاة وعثيرة (ہر گھر کے مالک پر ہر سال قربانی اور حثیرہ ہے)  
 اور فقط "علی" آپ کو وجوب کیلئے ہوتا ہے، پھر "عثیرہ" کا حکم منسوخ ہو گیا اور اضحاة (قربانی) کا حکم باقی رہا۔ اور روایت ہے  
 کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من لم يضح فلا يقرب مصلحا (جو شخص قربانی نہ کرے وہ ہمدانی عید گاہ کے قریب نہ آئے)  
 یہ حدیث مبارکہ قربانی چھوڑنے پر "عید" کے طور پر صادر ہوئی ہے اور "عید" تو ترک واجب پر ہوتی ہے۔ اور نبی  
 اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

من ذبح قبل الصلوة فليدع اضحيته ومن لم يدع فليدع بسم الله  
(جس شخص نے نماز عید سے قبل قربانی کی وہ اپنی قربانی کو مانے اور جس شخص نے نہ کی وہ اللہ کے نام کے ساتھ ذبح کرے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے قربانی ذبح کرنے کا حکم، یا اور نماز سے قبل قربانی کرنے کی صورت میں اس کے احادیث کا حکم دیا اور یہ تمام باتیں وجوب کی دلیل ہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ خون کا بہانا عبادت ہے اور وجوب عبادتوں میں سے ایک عبادت ہے۔ یہی حدیث تو ہم اس کے مصداق کے متعلق سمجھتے ہیں کہ وہ ہم پر فرض نہیں ہے، لیکن وجوب ہے اور فرض اور واجب میں جو فرق ہے وہ زمین و آسمان کے فرق کی طرح ہے، جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے اور آپ کا یہ فرمانا کہ "یہ تمہارے لئے سنت ہے" اگر ثابت ہو جائے تو اس سے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ سنت آنحضرت ﷺ کے طریقے یا سیرت سے عبادت ہے اور یہ تمام باتیں وجوب کی نفی نہیں کرتیں۔

یہی حضرت ابو بکر عمر و علی حدیث تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ دونوں صحابی استطاعت نہ ہونے کی بنا پر ہر سال دو سال تک قربانی نہ کر سکے ہوں۔ اس لئے کہ ان کو بیت المال سے جو وظیفہ ملتا تھا وہ ان کی کفایت سے زیادہ نہ تھا اور اس طرح کے احکام میں غمی (مادر) کا ہونا وجوب کی شرط ہے۔ جبکہ حضرت ابو مسعود انصاری کا قول قرآن مجید و سنت نبویہ کا معارضہ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ باری ہر اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ ان پر فرض تھا تو انہیں یہ نہ پڑا کہ اگر انہوں نے قربانی کی تو ان کا ہمسایہ قرض کے باوجود قربانی کی فرضیت کا قائل ہو جائے گا تو انہوں نے قربانی نہ کر کے اسے اس غلط اعتقاد سے بچایا، لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کا قول حجت نہ ہوگا۔ یا پھر یہ روایت ہمارے بیان کردہ احتمال پر محمول ہوگی، تاکہ مختلف دلائل (روایات) کو تناقض سے بچایا جاسکے۔ اور مسافر کے مسئلے سے استدلال کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ اس میں ایسی ضرورت لاحق ہوتی ہے جو مقیم کو نہیں ہوتی، جیسا کہ اثنا، ائمہ اربعہ علی ضرر نظر وجوب کے ضمن میں بیان کرینگے۔

اور اگر اس نے یہ نذرانی کر کہ وہ کسی بکری کو ذبح کرے گا۔ اس وقت ایام نذر (قربانی کے دن) ہوں، جبکہ وہ مہاجر ہو تو ہمارے نزدیک اس پر دو قربانیاں ضروری ہونگی۔

ایک قربانی نذر کی بنا پر اور دوسری شریعت کی جانب سے واجب ہونے کی بنا پر، ہاں البتہ اگر اس نے شریعت کے واجب کردہ حکم کو ادا کرنے کی نیت ہو، تو اس صورت میں اس پر ایک ہی قربانی واجب ہوگی۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں ان الفاظ سے صرف ایک ہی جانور کی قربانی واجب ہوگی۔ اس لئے کہ یہ صیغہ (Tense) خبر دینے کیلئے ہے، لہذا یہ اس کی جانب سے شریعت میں واجب کردہ شئی کی خبر دینا ہوگا، جس کی بنا پر اس پر صرف ایک ہی قربانی ضروری ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ عرف شریعت میں نیا حکم بیان کرنے کیلئے ہے۔ جیسے کہ "طلاق" اور "آزادی" کیلئے استعمال کیا گیا، اسی قسم کا جملہ لیکن اس میں خبر دینے کا احتمال بھی ہے، لہذا اسے اس کے اور خدا کے مابین سمجھا جائے گا۔

اور اگر اس نے قربانی کے ایام سے قبل مذکورہ جملہ کہا تو بغیر اختلاف کے اس پر دو قربانیاں ضروری ہوں گی۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ "جملہ" واجب کو خبر بنادینے کا مکمل نہ ہوگا، کیونکہ قبل از وقت کوئی وجوب نہیں ہوتا اور اگر کسی وجوب کی خبر دی جائے تو کوئی واجب موجود نہ ہو تو ایسا کہنا بھٹ ہوگا۔ لہذا اس سے مراد کے طور پر جملہ اثنا نہ متعین ہو گیا۔ اسی طرح اگر اس نے مذکورہ بات بھی ہو اور اس وقت وہ شکست ہو پھر وہ "قربانی کے ایام" میں امیر ہو گیا تو اس پر دو قربانیاں دینا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ نذر کے وقت اس پر کوئی قربانی واجب نہ تھی، لہذا اس کی جانب سے خبر دینے کا احتمال نہ ہوگا۔ اور اسے عرفی حیثیت پر محمول کیا جائے گا۔ جو ائیل ہے، لہذا اس پر اس کی نذر کی

بنا پر قربانی کرنا ضروری ہو گا اور دوسری قربانی شریعت کی جانب سے وجوب کی بنا پر لازم ہوگی۔ اس لئے کہ وجوب کی شرط یعنی "انداری (خفا) پائی گئی ہے۔"

### (۳) نطفی قربانی

ایسا سا اور ایسا فقیر جس کی جانب سے قربانی کی نذر نہ پائی گئی ہو اور نہ قربانی کی نیت سے جانور کی خرید و فروشی پائی گئی ہو اس کی قربانی نطفی ہوگی، اس لئے کہ یہاں وجوب کا سبب اور اس کی شرط موجود نہیں ہے۔

### فصل (دوم) شرائط وجوب

دینی وجوب کی شرائط مذکورہ بالا ابتدائی دو اقسام میں اس کی اہلیت کی شرط "نذر کا ہونا" ہے۔ ہم "کتاب النذر" میں اس کی تفصیل بیان کر آئے ہیں، جبکہ پھر ہی قسم میں اہلیت کی شرائط حسب ذیل ہیں:

#### (۱) اسلام کا ہونا

لہذا قربانی کسی کافر پر واجب نہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے، اور اسلام کا ہونا قربانی کے دنوں میں اول سے لے کر آخر تک کیلئے ضروری نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر وہ ابتدائی وقت میں کافر ہو پھر آخری وقت میں اسلام لے آئے، تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ اس لئے وجوب کا وقت اوائلی واجب کے ہلا جو بیچ رہتا ہے، لہذا اس کے وجوب کیلئے قربانی کے وقت میں کچھ وقت کا ہونا کافی ہے جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے۔

#### (۲) آزادی کا ہونا

لہذا قربانی کسی غلام پر واجب نہ ہوگی، خواہ اسے عمارت کرنے کی اہازت ہو یا وہ مکاتب ہو۔ اس لئے کہ یہ ایک مالی حق ہے جس کا مال کی ملکیت سے تعلق ہے، اسی لئے غلام اس پر نہ تو زکوٰۃ فرض ہے اور نہ ہی صدقہ فطر، تاہم وجوب کیلئے اول سے لے کر آخر وقت تک آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ بلکہ آخری وقت کے کسی بھی حصے میں اس کی آزادی کا ہونا وجوب کیلئے کافی ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس کو آخری وقت میں آزادی ملی اور وہ "صاحب کا مالک ہو گیا تو اس پر قربانی واجب ہوگی، جیسا کہ ہم نے اسلام کی شرط کے تحت بیان کیا۔

#### (۳) اقامت

لہذا قربانی کسی مسافر پر واجب نہیں۔ اس لئے کہ یہ قربانی تمام مال کے ساتھ لوا ہوتی ہے اور ہر وقت۔ بلکہ صرف ایک خاص جانور کے ساتھ ایک مقررہ وقت میں اس کی ادائیگی ضروری ہے۔ اور مسافر بعض اوقات دور ان سفر قربانی کے وقت میں اس پر قادر نہیں ہوتا، اگر ہم اس پر واجب کر دیں تو وہ جانور اپنے ساتھ اٹالے پہننے پر مجبور ہو گا جس میں حرج ہے جو کسی سے حتمی نہیں۔ یا پھر وہ سفر چھوڑنے پر مجبور ہوگا، جس میں اسے نقصان ہے، لہذا اس کا نقصان یہ ہے کہ اس پر قربانی واجب نہ ہو، بخلاف زکوٰۃ کے۔ اس لئے کہ "زکوٰۃ" کے وجوب کا کسی خاص وقت سے تعلق نہیں ہے، بلکہ تمام عمر ہی اس کا وقت ہے، لہذا تمام وقت ہی اس کی ادائیگی کا وقت ہوگا۔ چنانچہ اگر اس وقت اس کے قبضے میں کچھ نہ ہو تو جب وہ اپنے مال کے پاس پہنچ جائے تو اس وقت ہا کر لوا کر دے۔ اسی طرح اس کی ادائیگی کل مال میں سے ہوتی ہے، جس کی بنا پر اس کا وجوب اسے حرج میں نہ ڈالے گا۔

اسی طرح صدقہ فطر کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ زکوٰۃ کی طرح اس کے وجوب میں بھی برمی وسعت ہے اور یہی قول

صحیح ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک اگرچہ اس کا وجوب "یوم فطر" پر موقوف ہوتا ہے، لیکن اسے کل مال میں سے ادا کیا جاسکتا ہے، لہذا اس کے وجوب سے میں اس پر کوئی حرج نہ ہوگا۔

اصل میں ہے کہ "قرباتی حاجی پر واجب نہیں ہے۔ اس جگہ حاجی سے مراد مسافر حجاج ہیں، رہے اہل مکہ، تو اگر وہ حج میں نہ ہوں، قرباتی واجب ہے اس لئے کہ حضرت نافع رحمہ اللہ حضرت عمر فاروقؓ سے روایت کرتے ہیں کہ: "وہ اپنے غمخواروں کیلئے، حج کرنے ان کا ساتھ نہ جاتے تھے، قرباتی کی قیمت چھوڑ کے ہاتھ نہ دے تا کہ وہ ان کی جانب سے نفل قرباتی ادا کر سکیں۔"

اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ وہ اپنی طرف سے قرباتی کرتے ہوں، نہ کہ ان کی جانب سے، لہذا اس احتمال کے ساتھ اس روایت سے وجوب ثابت نہ ہوگا۔

پھر مقیم کیلئے تمام وقت میں مقیم ہونا شرط نہیں، حتیٰ کہ اگر وہ ابتدائی وقت میں مسافر ہو اور آخری وقت میں مقیم ہو جائے تو اس پر قرباتی واجب ہوگی، جیسا کہ ہم آرزوی اور اسلام کی شرائط کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

پھر اگر وہ اول وقت میں مقیم ہو اور آخری وقت میں مسافر ہو جائے تو اس پر قرباتی واجب نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ قرباتی کی خریداری سے قبل سفر پر روانہ ہو جائے اور اگر اس نے قرباتی کیلئے جانور (بکرا، وغیرہ) خرید لیا اور پھر اس نے سفر شروع کیا تو المستثنیٰ میں ہے کہ وہ اس کو فروخت کر دے اور قرباتی نہ کرے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی ایسی ہی روایت مستول ہے کہ وہ اس کو فروخت کر دے۔ بعض مشائخ نے تنگ دست و رکشادہ دست میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ کٹاؤ دست ہو تو حکم وہی ہے۔ اس لئے کہ اس نے اس خریداری کے ذریعے خود پر کوئی شئی واجب نہیں کی۔ اس نے تو اس کے ذریعے خود سے واجب کو ادا کرنے کی نیت کی تھی تو جب وہ سفر پر چلا گیا تو یہ واضح ہو گیا کہ اس پر کوئی وجوب نہ تھا تو اسے اس کو فروخت کرنے کی اجازت ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اس حجلان پر عہدت شروع کی کہ وہ اس پر واجب ہے پھر یہ پتہ چلا کہ وہ تو اس پر واجب نہیں ہے، تو اس پر اس کی تکمیل ضروری نہ ہوگی، اور اگر وہ شکست ہو تو مناسب یہ ہے کہ اس پر واجب ہو اور اس پر سے سفر کی بنا پر اس کا وجوب ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ "ظہیر" کی جانب سے خود پر کسی عمل کا واجب کرنا ہے۔ جو ہمسفر نہ کر کے ہے، لہذا یہ عمل سفر کی بنا پر ساقط نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے نفل نماز شروع کی تو اس کی تکمیل اس پر واجب ہو جاتی ہے اور اس کو فاسد کرنے کی صورت میں اس پر قصا ضروری ہوتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

پھر اگر اس نے قرباتی کا وقت آنے کے بعد سفر شروع کیا تو فقہاء کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی مناسب یہی ہے کہ یہی حکم ہو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا

(۳) غناء (تو نگرہ) کا ہونا

جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا۔

من وجد سعة فليضح (جو شخص استطاعت رکھتا ہو وہ قرباتی کرے)

کہ اس فرمان نبوی میں آپ ﷺ نے السعة یعنی غنا (امدادی) کو قرباتی کیلئے شرط قرار دیا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کی ملکیت میں دو سو درہم یا بیس دینار یا مکان یا گھر یا مسلمان یا کپڑوں، خدام، گھوڑوں، جنگی ہتھیاروں اور ضروری سازوسامان کے علاوہ اس کے پاس کوئی ایسی شئی موجود ہو جس کی قیمت دو سو درہم یا بیس دینار ہو۔ یہی صدق فطر کا نصاب



ہے، جس کو ہم انہیں قبل بیان کر آئے ہیں اسی طرح صدقہ فطر سے متعلق مسائل کا بھی "صدقہ فطر" کی ضمن میں بیان ہو چکا ہے۔

اور اگر اس پر اتنا فرض ہو کہ اگر اس پر نصاب کا کچھ حصہ صرف کر دیا جائے تو اس سے اس کا نصاب پورا نہ رہے گا تو اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ فرض کا ہونا واجب و وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے تو قربانی کے وجوب سے تو بدرجہ اولیٰ مانع ہوگا، کیونکہ زکوٰۃ فرض ہے اور قربانی واجب ہے اور فرض واجب سے برتر ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کا مال ناقص ہو اور وہ اس تک قربانی کے دنوں تک نہ پہنچا تو تب بھی قربانی ضروری نہ ہوگی، کیونکہ مال کی عدم موجودگی (عیب) میں وہ فقیر ہے، حتیٰ کہ اس کیلئے صدقہ بھی حلال ہے۔ بخلاف زکوٰۃ کے کہ وہ اس پر واجب ہے کیونکہ زکوٰۃ کا وقت تمام عمر ہے، جبکہ یہ ایک مخصوص وقت کی عبادت ہے، لہذا اس کے وقت میں عشاء (انداری) کا اعتبار ہوگا اور یہ شرط نہ ہوگی کہ وہ پورے وقت میں مالدار ہو حتیٰ کہ اگر وہ ابتدائی وقت میں مفلس ہو اور آخری وقت میں مالدار ہو جائے تو اس پر قربانی واجب ہوگی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس کے پاس دو سو درہم ہوں پھر اس پر سال گزر گیا۔ تو اس نے پانچ درہم زکوٰۃ کے طور پر لو کر دیئے۔ پھر قربانی کے دن آگئے اور اس کے پاس ۱۹۵ درہم ہوں تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ہے۔

الغرض ان فراماتے ہیں کہ اس پر قربانی واجب ہے، اس لئے کہ اگرچہ نصاب کم ہو گیا ہے، لیکن وہ ایک ایسی مدت میں خرقہ کر دینے کی بنا پر ہوا ہے جو بذات خود ایک عبادت ہے، لہذا وہ نصاب معنوی طور پر موجود تصور ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے پانچ روپے کسی ذاتی معاملے میں خرقہ کر لئے تو اس پر قربانی واجب نہ رہے گی، اس لئے کہ یہاں عبادت کے کام میں خرقہ کرنا نہیں پایا گیا، لہذا اب یہ نصاب فقہ بری اور حقیقی طور پر ناقص ہے۔ جس کی بنا پر اس پر قربانی ضروری نہ ہوگی۔ اور اگر کسی امیر آدمی نے کوئی جانور قربانی کیلئے خریدا پھر وہ ہلاک ہو گیا۔ یہاں تک کہ اس کا نصاب کم ہو گیا اور وہ فقیر ہو گیا۔ پھر قربانی کے دن آگئے تو اس پر دوسرے جانور کا خریدا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وجوب کے وقت نصاب ناقص تھا جس کی بنا پر وجوب کی شرط، یعنی تو نگری، نہیں پائی گئی، پھر اگر اس نے اس جانور کو اپنا مخرقا قربانی کے دنوں میں پالیا تو اس پر یہ لازم نہ ہوگا کہ وہ اس کی قربانی کرے، کیونکہ وہ وجوب کے وقت شکستہ ہو گیا تھا۔

اور اگر وہ جانور کم ہو گیا پھر اس نے دوسرا جانور خریدا اور وہ اس وقت خوشحال ہو اور اس نے اس کی قربانی کی پھر اس کو پھٹے والا جانور مل گیا، مگر اس وقت وہ شکستہ ہو تو اس پر کسی شئی کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے وہ بیان کی۔

پھر جو شرائط ہم نے بیان کی ہیں ان میں مرد اور عورت دونوں یکساں ہیں۔ اس لیے کہ دلائل دونوں میں فرق نہیں کرتے۔ رہا مسئلہ ذکا کا مل یا بالغ ہونا تو وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وجوب کی شرائط میں سے نہیں ہے، مگر امام محمد اور امام زہری رحمہما اللہ کے نزدیک یہ دونوں امر وجوب کی شرائط میں سے ہیں۔ حتیٰ کہ بچے اور دیوانے کے مال میں بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک قربانی ضروری ہے، بشرطیکہ وہ آباد و دست ہوں، حتیٰ کہ اگر ان کے والد (۱) یا کسی نے ان کے مال میں سے قربانی کر دی تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ مناسن نہ ہوگا۔ مگر امام محمد اور امام زہری رحمہما اللہ کے نزدیک وہ مناسن ہوگا، اس بارے میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے کتاب الحج اور صدقہ فطر میں ذکر کیا ہے۔

۱۔ یہاں لفظ اصبی ہے، جس کے معنی بچہ کے ہیں، لیکن یہ درست نہیں، بلکہ یہاں لفظ وصی ہونا چاہیے، اس لئے کہ مناسن وصی پر ہوتی ہے بچے پر نہیں، اس لیے ہم نے یہاں ترجمہ "وصی" سے کیا ہے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان قربانی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ اس کے مال میں واجب نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ قربانی میں اصل عبادت "تخوی" رہتا ہے جو ظاہری طور پر مال کا ضیاع ہے۔ اور جبکہ کھانے کو منہ سے کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، جبکہ گوشت کو صدقہ کرنا غفل ہے اور جبکہ کمال میں ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور بچہ عام طور پر تمام گوشت خود نہیں کھا سکتا اور اس کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، لہذا ایسا اس کے وجوب کی اصطلاح کوئی صورت موجود نہیں ہے۔

صحیح قول یہ ہے کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے مال میں سے قربانی ضروری ہے، البتہ قربانی کے گوشت کو صدقہ نہ کیا جائے، جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی اور اسے بچہ خود کھائے اور باقی گوشت بقدر ضرورت اس کیلئے ذخیرہ کر دیا جائے نیز باقی گوشت سے وہ کوئی ایسی شے کے خرید کھائے جس سے فی نفسہ استفادہ ممکن ہو اور وہ شخص جس پر کبھی تودیر انگی کے دور سے پڑتے ہوں اور کسی افتادہ ہو جاتا ہو تو اس کے دیوانے بن جائے اس کے افتادہ کی حالت کا اعتبار ہو گا۔ یعنی اگر وہ تو صحیح حالت میں ہو تو اس پر بغیر کسی اختلاف کے قربانی ضروری ہوگی، ایک اور قول یہ ہے کہ اس کا حکم صحیح آدمی جیسا ہے، خواہ وہ جس حالت میں بھی ہو۔

اور جو بچہ قربانی کے دنوں میں بالغ ہو جائے اور وہ اس وقت کٹاؤ دست ہو تو اس پر ہمارے ائمہ کرام کے اجماع کے ساتھ قربانی ضروری ہے، اس لئے کہ آزاد شخص کی اہلیت کا آخری وقت میں اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ اس کے ابتدائی وقت میں جیسے کہ ابتدائی وقت میں اس کا اسلام لانا اور اس کی آزادی کا ہونا اور اس کا مقیم ہونا شرط نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور مرد پر اپنے غلام کی طرف سے اور باپ پر اپنے بیٹے کی طرف سے قربانی کرنا ضروری نہیں ہے جبکہ بچے کے مال میں سے اس کے والد پر قربانی کے وجوب میں دو روایات ہیں۔ القدوری رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے، مگر الحنفی (الاسیجانی) نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ ظاہر روایت کی رو سے اس پر قربانی واجب نہیں، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ ایسا کرے، جبکہ امام الطحاوی رحمہ اللہ نے ایسی عبارت لکھی ہے، جو اس کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے لکھا ہے کہ مرد پر ضروری ہے کہ وہ اپنی چھوٹی اولاد کی جانب سے قربانی کرے۔ وجوب کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ مرد کا بیٹا اس کا جزو (حصہ) ہے تو جب اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی طرف سے قربانی کرے تو اسی طرح اس پر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے بیٹے کی جانب سے بھی قربانی کرے۔ اسی لئے اس پر اس کی طرف سے صدقہ فطر کی ادائیگی واجب ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اسے اپنے نابالغ (چھوٹے) بیٹے پر مکمل ولایت حاصل ہوتی ہے، لہذا صدقہ فطر کی طرح قربانی بھی واجب ہوگی۔ بخلاف بڑے لڑکے کے، کیونکہ اس پر باپ کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ "اصولاً" تو کسی دوسرے کی جانب سے کسی شخص پر کوئی شے واجب نہیں ہو سکتی، خصوصاً عبادات میں اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالَيْسَ لِلْإِنْسَانِ أَلَا مَا نَسَى (۱)

(اور یہ کہ انسان کو وہی کچھ ملتا ہے جس کی وہ کوشش کرتا ہے)

نیز دوسری جگہ ارشاد ہے:

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ (۲)

(اپنے کام کا فائدہ اسی کو ہے اور برے کام کا نقصان اسی کو پہنچے گا)

۱- النجم (۳۹:۵۳)

۲- البقرہ (۲۸۶:۲)

اسی لئے اسی پر اس کے غلام اور اس کے بڑے بیٹے کی جانب سے قربانی واجب نہیں، تاہم ان خصوص سے "صدق نظر" مستثنیٰ ہے، لہذا قربانی عموم کے تحت باقی رہے گی۔ نیز اس لئے بھی کہ وہاں وجوب کا سبب اس کا وہ سر (HEAD) ہے جس کا وہ شریعت برداشت کرتا ہے اور جس پر اسے حق ولایت حاصل ہے اور یہ بات چھوٹے بچے میں پائی گئی ہے، جبکہ صفحہ سر (HEAD) کا ہونا سبب وجوب نہیں ہے، کیا تو نہیں جاننا کہ اس کے بغیر بھی اس کا وجوب ہو جاتا ہے، اسی طرح غلام ہونے کی بنا پر بھی قربانی واجب نہیں ہوتی۔

رہا اس کے مال میں سے اس کے پوتے کیلئے قربانی کا واجب ہونا، جبکہ اس کا باپ فوت ہو چکا ہو، تو احمس (بن زیاد) نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ اس پر اس کی جانب سے قربانی کرنا ضروری ہے۔ اور احمدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضروری ہے کہ یہاں دو روایات ہوں جیسا کہ فقہاء نے صدقہ نظر میں یہی بات لکھی ہے۔ یہ دونوں روایات "صدقہ نظر" کے تحت بیان ہو چکی ہیں۔

پھر شہر کا ہونا وجوب قربانی کیلئے شرط نہیں ہے، لہذا شہروں، دیہاتوں اور قصبوں کے رہنے والوں سب پر قربانی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ داخل سے ان میں کوئی فرق ظاہر نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

## فصل: قربانی کا وقت وجوب

وجوب قربانی کا وقت قربانی کے دن میں، جس کی بنا پر وقت آنے سے قبل اس کا وجوب نہ ہوگا، کیونکہ جو واجب کسی وقت کے ساتھ مشروط ہو وہ اپنے وقت سے پہلے واجب نہیں ہوتا، جیسے کہ نماز اور روزے وغیرہ۔

قربانی کے تین دن ہیں، یعنی ۱۰-۱۱ اور ۱۲ ذوالحجہ اور اس کا وقت ۱۰ ذوالحجہ کے طلوع آفتاب سے شروع ہو کر ۱۲ ذوالحجہ کے دن غروب آفتاب تک رہتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قربانی کے چار دن ہیں۔ ۱۰، ۱۱، ۱۲ اور ۱۳ ذوالحجہ۔ صحیح قول ہمارا یہی ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت انسؓ بن مالکؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"قربانی کے تین دن ہیں۔ ان میں سے پہلا سب سے زیادہ افضل ہے۔"

ظاہر بات یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات نبی اکرم ﷺ سے سنی ہوگی، کیونکہ عبادت اور اطاعت خداوندی کے اوقات بعد بغیر معلوم نہیں ہو سکتے۔ پھر جب پہلے دن طلوع فجر ہو جائے تو وجوب کا وقت شروع ہو جاتا ہے، لہذا شرائط وجوب کے جمع ہونے کی صورت میں قربانی واجب ہو جائے گی۔ اس کے بعد ادائیگی کے جوڑ کیلئے دوسری شرائط ہیں۔ جن کا ہم اپنے موقع پر ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ، لہذا اگر وہ شرائط پائی گئیں تو قربانی جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ جیسے کہ نماز کا وقت آنے سے قبل جائز نہیں ہوتی جس کی بنا پر اگر اس کی ادائیگی کی شرائط پائی گئیں تو قربانی جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## فصل: کیفیت وجوب

کیفیت وجوب کی کئی انواع ہیں، تفصیل ماب ذیل ہے۔

- ۱) اپنے وقت میں توسیعی طور پر واجب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تعمین کے بغیر اس پر سے وقت میں واجب ہے جیسے کہ نماز اپنے وقت میں ضروری ہے، تو جس شخص پر قربانی ضروری ہو وہ اس وقت میں جس وقت بھی قربانی کرے۔ وہ جب کوئی کارنے والا قرار پائے گا۔ خواہ وہ ابتدائی وقت میں کرے یا دوسرے وقت میں یا اس کے آخری

وقت میں، جیسے کہ نماز کا یہی حکم ہے۔

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جو عمل نصیبی کے بغیر وقت کے کسی حصے میں واجب اللہ ہو تو اس کیلئے اس پر وہ وقت کا وہی حصہ (جزء) مستحب ہو جاتا ہے، جس میں اس نے اس واجب کو ادا کیا ہو یا پھر اس کا آخری وقت مختلف اقوال میں سے یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ یہ مسئلہ اصول فقہ میں اپنے مقام پر بیان کیا جاتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ خیر کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص ابتدائی وقت میں وجوب کا اہل نہ ہو، پھر وہ آخری وقت میں اس کا اہل ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ ابتدائی وقت میں کافر یا غلام یا قیدی یا مسافر ہو پھر وہ آخری وقت میں اسلام لے آئے یا آزاد ہو جائے یا کٹاؤ دست ہو جائے یا متعیم ہو جائے تو اس پر قربانی واجب ہو جائے گی۔ اور اگر وہ ابتدائی وقت میں اس کا اہل ہو مگر آخری وقت میں اس کا اہل نہ رہے، مثلاً کے طور پر وہ آخری وقت میں مرتد ہو جائے یا شگدست ہو جائے یا مسافر ہو جائے تو اس پر قربانی واجب نہ رہے گی اور اگر اس نے ابتدائی وقت میں قربانی کی جبکہ وہ قیدی تھا، پھر وہ آخری وقت میں کٹاؤ دست ہو جائے تو اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ ہمارے نزدیک قربانی کا ایادہ کرے۔ مگر ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس پر ایادہ ضروری نہیں ہے بلکہ قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ جب وہ آخری وقت میں کٹاؤ دست ہو گیا ہے تو اس پر وجوب کیلئے آخری وقت منہیں ہو گیا اور یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے جو قربانی قیدی ہونے کی حالت میں کی تھی وہ نطفی تھی جس کی بنا پر وہ واجب کے قائم مقام نہ ہوگی، اور وہ جو روایت امام الکفری رحمہ اللہ نے کتاب الصلاۃ میں ذکر کی ہے، کہ جو قربانی ابتدائی وقت میں ادا کی وہ نطفی ہوگی، مگر وہ آخری وقت میں اس کے وجوب سے مانع ہے، باطل ہے۔ اس قول کا بطلان اصول فقہ میں بیان کیا جاتا ہے۔

نور اگر وہ تمام وقت کٹاؤ دست نہ رہا، مگر اس نے قربانی نہ کی یہاں تک کہ اس کا وقت گزر گیا۔ پھر وہ قیدی ہو گیا۔ تو قربانی کے قابل ایک بکرے یا پھرتے کی قیمت اس کے ذمہ قرض ہوگی۔ وہ اس قیمت کو جب اسے فرصت ہو صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ آخری وقت میں وجوب اس پر پختہ ہو گیا تھا، لہذا اس کے بعد اس کے قرض کی بنا پر یہ قرض اس سے ساقط نہ ہوگا، جیسے کہ اگر متعیم پر نماز کا وقت گزرا جائے اور اس نے سفر کرنے تک نماز نہ پڑھی ہو تو اس سے آدمی نماز ساقط نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر عادت طہر میں عورت پر نماز کا وقت گزرا جائے پھر اس کو حیض (Menses) آجائے تو اس سے قرض ساقط نہ ہوگا، حتیٰ کہ اس پر پاک ہونے کے بعد اس کی قضا ضروری ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

اور اگر کوئی مالدار شخص قربانی کے دنوں میں قربانی کرنے سے قبل فوت ہو جائے۔ تو اس سے قربانی ساقط ہو جائے گی اور فی الحقیقت اس پر قربانی واجب ہی نہ ہوگی، چونکہ وہ ادا نیکی سے قبل فوت ہو گیا ہے، لہذا وہ گویا قربانی واجب ہونے سے قبل فوت ہو گیا ہے۔ جیسے کہ کوئی شخص نماز ادا کرنے سے قبل اس کے وقت میں فوت ہو جائے، تو اس پر وہ نماز قرض نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر ائمہ بن زیاد کی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس روایت کی خیر ہوتی ہے جس کی رو سے اگر مالدار شخص کے گھر میں قربانی کے دنوں کے آخری وقت میں کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو جیسا کہ ہم نے دو میں سے ایک روایت کی رو سے اس پر واجب ہے کہ وہ اپنے چھوٹے بچے کی طرف سے بھی قربانی کرے۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسے وقت میں پیدا ہوا ہے جو وجوب کے پختہ ہونے کا وقت ہے، بخلاف صدقہ فطر کے کہ اگر اس کے ہاں طلوع فجر کے بعد کوئی بچہ پیدا ہو تو اس کی جانب سے صدقہ فطر کی ادا نیکی ضروری نہ ہوگی، اس لئے کہ وہاں اس کا وجوب شروع دن سے حلقہ رکھتا ہے۔ لہذا دن کا کچھ حصہ گزرنے کے بعد وہ واجب نہ ہوگا اور یہاں حکم اس کے برخلاف ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر وہ مالدار ہو اور اس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا۔ پھر وہ قربانی کے دنوں میں مر گیا یا چوری ہو گیا یا راستہ بھٹک کر کہیں چلا گیا تو اس پر ضروری ہو گا کہ وہ دوسرا جانور خرید کر ذبح کرے۔ اس لئے کہ قربانی کا وجوب تمام وقت سے مشروط ہوتا ہے اور وہ وجوب کی اہلیت رکھنے والوں میں سے ہے، لہذا وہ (قربانی) اس پر ضروری ہوگی اللہ کے جب وہ اس کو نذر کے ذریعے مستحق کر لے اور یہ کہے "بھہ پر اللہ تعالیٰ کیلئے ضروری ہے کہ میں اس جانور کی قربانی کروں" اور وہ اس وقت مالدار ہو یا ننگدست ہو۔ پھر وہ جانور بلاک یا صنایع ہو گیا تو اس سے نذر کی بنا پر قربانی ساقط ہو جانے کی کیونکہ جس قربانی کی نذر مانی گئی ہے وہ صحیح ہے، اس لئے کہ اس سے واجب کا اتمام ہوتا ہے۔ تو اس کے بڑک ہو جانے سے واجب ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ نصاب کے ساقط ہو جانے سے ہمارے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ تاہم اگر نذر ماننے والا مالدار ہو تو اس پر دوسری قربانی واجب ہوگی، اس لئے کہ شریعت نے ابتداءً اس کو واجب قرار دیا ہے نہ کہ نذر کی بنا پر۔

اور اگر وہ مطلق ہو اور اس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا اور قربانی کے دنوں میں بلاک یا صنایع ہو گیا تو اس سے قربانی ساقط ہو جائے گی۔ اور اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، حیر کا قربانی کا جانور خریدنا نذر ماننے کے مشروط ہے۔ تو جب قربانی کا جانور ہی بلاک ہو گیا تو گو یا واجب کے قائم مقام ہونے کا محل (جگہ، مقام) ایک ہو گیا ہے، لہذا اس سے واجب ساقط ہو جائے گا اور اس پر کوئی دوسری قربانی شریعت کی جانب سے واجب نہ ہونے کی بنا پر ضروری نہ ہوگی تو یوں وجوب کی شرط یعنی اس کا مالدار ہونا ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر کسی مالدار شخص نے کوئی بکرا قربانی کیلئے خریدا، وہ گم ہو گیا تو اس نے ایک اور بکرا قربانی کیلئے خریدا یا پھر اس کو وقت پر پہلا بکرا اہل گیا تو اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ ان دونوں کی قربانی کر دے پھر اگر اس نے پہلے بکرے کو ذبح کیا تو کافی ہو گا۔ اور اس کو دوسرے بکرے کو قربانی کرنا ضروری نہ ہو گا اس کے علاوہ اس پر کوئی اور شئی بھی واجب نہ ہوگی، خواہ وہ بھٹے بکرے کی قیمت دوسرے سے زیادہ ہو یا کم۔ اس بارے میں اصل روایت وہ ہے جو ام المؤمنین سیدہ عائشہ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے اپنا قربانی کا جانور (حدی مروانہ کیا، مگر وہ ضائع ہو گیا۔ تو انہوں نے اس کی جگہ ایک اور خریدا۔ پھر ان کو پہلے والا جانور مل گیا تو انہوں نے دونوں کو ذبح کر دیا۔ پھر فرمایا: پہلا ہی میری طرف سے سے کافی تھا۔"

اور اس روایت میں مذکور ان کے قول سے اس کا جواز اور ان کے فعل سے اس کی افضل صورت معلوم ہوتی ہے نیز اس لیے بھی کہ اس کے ذمہ اصل واجب ایک ہی جانور کو ذبح کرنا ہے، اور اس نے وہ ذبح کر دیا، اور اگر اس نے دوسرے جانور کو ذبح کر دیا تو سب بھی جائز ہو گا کہ اس پر یہ لازم نہ ہو گا۔ کہ وہ پہلی قربانی کرے۔ اس لئے کہ اس کی خریداری کی بنا پر اس پر قربانی ضروری نہیں تھی، بلکہ وہ تو اس کے ذمہ مطلق قربانی کے وجوب سے ثابت ہو چکی ہے تو جب اس نے دوسری قربانی کر دی تو اس نے اس کے ساتھ واجب ادا کر دیا ہے۔ بخلاف مطلق قربانی کرنے والے شخص کے کہ اگر اس نے دوسری قربانی کی تو اس پر پہلے جانور کی قربانی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ جب اس نے اس کو قربانی کیلئے خریدا تو اس پر پہلے جانور کی قربانی دینا بھی ضروری ہو گیا تو اس سے دوسری قربانی کی بنا پر پہلے جانور کی قربانی ساقط نہ ہوگی، بخلاف مالدار شخص کے، اس لئے کہ اس پر خرید کر وہ جانور کو بنفسہ قربان کرنا ضروری نہ تھا، بلکہ اس کے ذمہ مطلق قربانی کا وجوب تھا وہ دوسری قربانی کے ذریعے ادا کر چکا ہے، لہذا اس پر پہلے جانور کی قربانی کرنا ضروری نہ ہو گا۔

پھر خواہ وہ سر جانور قیمت میں پہلے جانور جیسا ہو یا اس سے زیادہ یا اس سے کم ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن اگر وہ

قیمت میں اس سے کم ہو تو اس پر ضروری ہوگا کہ دونوں کی قیمتوں میں جتنا فرق ہے اتنا صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ اتنی مقدار میں اس کی قیمت اس کے ذریعے قربانی کے دودھ وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے کوئی شئی صدقہ نہ کی لیکن اس نے پہلے جانور کی ہی قربانی دی اور ابھی قربانی کا وقت باقی ہو تو کافی ہوگا اور اس سے صدقہ کرنا ساقط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ صدقہ کرنے کا حکم تو قربانی کے دوسرے جانور کی اضافی قیمت کی بنا پر ہے تو جب اس نے اصل واجب اپنے وقت میں ادا کر دیا تو اس سے لرزہ خود اس کا قائم مقام واجب ساقط ہو جائے گا، جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق پہلے جانور کے سوا اس کی قربانی جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ انہوں نے قربانی کو "وقت" کی مانند قرار دیا ہے۔

اور اگر اس نے دوسرے جانور کو ذبح نہ کیا تا آنکہ قربانی کے دن گزر گئے اور پھر ملتے پہلے جانور بھی مل گیا تو انہیں ہی زیادہ کتاب الامامی میں یہ قول ذکر کیا ہے کہ اس پر ان دونوں میں بستر جانور کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا، نہ کہ اسے ذبح کرنا ساقط رکھنے پر حکم اس لئے ہے کہ وجوب کے وقت وجوب کی شرط فوت ہو گئی تھی، جبکہ مطلق کیلئے اس بنا پر کہ واجب کو قائم کرنے کا عمل (سوق) نفل گیا ہے، لہذا اس پر کوئی اور شئی لازم نہ ہوگی۔

(۲) یہ کہ وہ کسی اور شئی کو اس کے قائم مقام نہ ٹھہرائے، حتیٰ کہ اگر اس نے نفس جانور کو یا اس کی قیمت کو وجوب کے وقت میں صدقہ کر دیا تو یہ اس کیلئے قربانی کی جگہ کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ وجوب کا تعلق "خون بہانے سے ہے اور اصول یہ ہے کہ اگر وجوب کسی فعل معین کے ساتھ متعلق ہو تو کوئی اور شئی اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی، جیسے کہ نماز اور روزے کا یہی حکم ہے، بخلاف زکوٰۃ کے، اس لئے کہ وہاں واجب شئی "نصاب" کا کچھ حصہ ہے اور اگر اس نے کسی اور مال سے اسے ادا کر دیا تو تب بھی جائز ہوگا، کیونکہ وہاں ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک واجب شئی نصاب کا حصہ نہیں، بلکہ مطلق مال ہے۔ اور اسے اس نے اسے ادا کر دیا ہے اور بعض ائمہ کے ہاں اگرچہ واجب تو نصاب کے ایک حصے کی ادائیگی ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے، نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ نصاب کا ایک حصہ ہے، کیونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی بنیاد آسانی اور سہولت پر ہے اور آسانی اسے ہمیشہ مال ادا کرنے میں ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ کوئی خاص شئی "اور خاص صورت ہے، جبکہ یہاں شرط واجب ایک خاص وقت میں خون بہانا ہے، جو کہ عقل سے بالاتر حکم ہے، جس کی بنا پر اس کا وجوب "شریعت میں وارد شدہ مقام" تک محدود رہے گا اور بخلاف صدقہ فطر کے، کہ وہ ہمارے نزدیک قیمت سے ادا ہوتا ہے، کیونکہ وہاں وجوب کی وجہ دوسرے شخص کو کچھ مال دینا ہوتا ہے اور یہی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

اغضوہم عن المسئلۃ فی مثل هذا الیوم (دن کیلئے انہیں ملنے سے بے نیاز کرو)

اور دوسرے کو بے نیاز (غنی) کرنا قیمت کی ادائیگی سے بھی ممکن ہے۔ واللہ اعز شانه اعلم۔

(۳) یہ کہ اس کی ادائیگی میں نیابت (قائم مقامی) جائز ہے۔ اس لئے یہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے انسان کیلئے اپنی جانب سے اس کی اجازت کے بغیر قربانی کر دے تو درست ہوگی، کیونکہ وہ مال سے تعلق رکھنے والی ایک عبادت ہے، لہذا اس میں دوسرے کی نیابت (قائم مقامی) درست ہوگی۔ جیسے کہ زکوٰۃ اور صدقہ فطر کی ادائیگی کا یہی حکم ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ہر شخص بذات خود جانور ذبح کرنے کی طاقت اور قدرت نہیں رکھتا، خاص طور پر عورتیں، تو اگر نیابت (قائم مقامی) جائز نہ ہو تو اس سے صحیح پیدا ہوگا، پھر خواہ جس کو ذبح کرنے کی اجازت دی گئی وہ مسلمان ہو یا کفار ہو، حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان نے کسی کفار کو حکم دیا کہ وہ اس کی قربانی کو ذبح کر دے تو جائز ہوگا۔ کیونکہ کتابی تفسیر (ذبح) کی اہلیت رکھنے والوں میں سے بڑے، تاہم ایسا کرنا مکروہ ہوگا، کیونکہ قربانی ایک عبادت ہے اور کافر اپنی طرف سے عبادت کا اہل نہیں

ہے، لہذا کسی دوسرے کی ادائیگی عہدوت میں اس کی قائم مقامی کمزور ہوگی۔ پھر خواہ یہ اہانت اس نے صریح الفاظ میں دی ہو یا از روئے ولایت، حتیٰ کہ اگر اس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا۔ پھر قربانی کا دن (۱۰ ذوالحجہ) آگیا اور اس نے مالک کے حکم کے بغیر اس جانور کو ذبح کر دیا تو از روئے استسنان جائز ہوگا، مگر قیاس یہ تھا کہ ایسا جائز نہ ہو اور ذبح کنندہ ذبیحہ کی قیمت کا مناسبت ہو، یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی طرف سے قربانی جائز ہوگی، مگر ذبح کنندہ مناسبت ہوگا۔

اس مسئلے میں امام زفر رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث اس طرح ہے کہ قیاس یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کا جانور اس کی اہانت کے بغیر ذبح کر دے تو ایسا کرنا جائز نہ ہو اور ذبح کنندہ مناسبت ہو۔ جیسے کہ اگر اس نے کسی کی بکری کو غصب کر لیا اور اس کو ذبح کر دیا تو تب یہی حکم ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی ذبح کنندہ پر تاوان (ضمان) کے وجوب کیلئے یہی دلیل ہے۔ استسنان کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس جانور کو ذبح کیلئے خریدا تو اس کی ذبح کیلئے تعین کر دی تو جب اسے کسی اور شخص نے ذبح کر دیا تو اس کا مقصد پورا ہو گیا اور اس سے فرض، یعنی ذبح کرنا ساقط ہو تو ظاہر بات یہ ہے کہ وہ اس پر راضی ہوگا جس کی بنا پر وہ اس بارے میں ولایت کی رو سے اہانت یافتہ ہوگا، لہذا وہ اس کا مناسبت نہ ہوگا اور اس کی جانب سے ایسی قربانی جائز ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے صریح الفاظ میں اہانت دی ہوئی تو اس کا یہی حکم تھا، اسی سے یہ ظاہر ہوا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ قربانی اس کی جانب سے جائز ہوگی مگر ذبح کنندہ مناسبت نہ ہوگا، کیونکہ ذبح میں اہانت یافتہ ہونا وجوب تاوان (ضمان) سے خارج ہے۔ جیسے کہ اگر اس نے صریح الفاظ میں اہانت دی تو تب یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو اس کے مالک کی اہانت کے ساتھ فروخت کیا تو خواہ وہ اس (قیمت) پر راضی نہ ہو اور اس نے تاوان (ضمان) لینے کا ارادہ کیا تو یہ تاوان قربانی کرنے والے کیلئے ہوگا۔

اور دلیل کو یہ اہانت نہیں کہ اسے جس شے کی خریداری سوچنی گئی ہے، وہ اسے اپنے موکل کے حکم کے بغیر ذبح کر دے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے لافلاہ میں یہی لکھا ہے۔ پھر اگر اس نے ذبح کر دیا تو استسنان کی رو سے قربانی جائز ہوگی، اس لئے کہ اس نے قربانی پر اس کی مدد کی ہے۔ تو اس کی جانب سے از روئے ولایت اہانت پائی گئی ہے، لیکن اگر اس نے اس سے تاوان (ضمان) لینا اختیار کیا، تو اس کی بنا پر اس کی جانب سے قربانی جائز نہ ہوگی۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ جیسی ہے کہ اگر دو آدمی نے غلطی سے ایک دوسرے کی قربانی اپنی طرف سے ذبح کر دی تو ہر ایک کی طرف سے یہ قربانی از روئے استسنان جائز ہوگی، مگر ہر ایک اپنی قربانی ذبح کنندہ (دوسرے) سے واپس حاصل کر لے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے فضل پر راضی تھا، لہذا وہ اس میں از روئے ولایت اہانت یافتہ تصور ہوگا تو ذبح اس کی اپنی جانب سے ہوگا اور اس کے ساتھی کی نیت ظن ہوگی حتیٰ کہ اگر انہوں نے ایک دوسرے سے جھگڑا کیا اور ہر ایک نے دوسرے سے تاوان (ضمان) لینا چاہا تو ہر ایک کی ذبح کردہ قربانی اسی کی طرف سے خارج ہو گئی اور اس کیلئے درست ہوگی کیونکہ ضمان (تاوان) لاداکر نے کی بنا پر وہ اس کا مالک ہو گیا ہے، جیسا کہ ہم اثنا۔ اللہ غصب کر دے "جانور کے ضمن میں بیان کریں گے۔

پہلے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اپنی تلوار میں نخل کیا ہے کہ اگر دو اشخاص نے دو قربانیاں خریدیں، پھر ہر ایک نے دوسرے کی قربانی کو غلطی سے اپنی جانب سے ذبح کر دیا اور اسے سمجھا تو انہوں نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر ان میں سے ہر ایک کی طرف سے قربانی جائز ہو جائے گی اور ہر ایک اپنے ساتھی کو اپنی طرف سے اپنی قربانی عطا کر دے، لیکن اگر انہوں نے تنگ نظری سے جھگڑا کیا اور دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کو جانور کی

قیمت کا مناسب ٹھہرایا، پھر اگر قربانی کے دن گزر جائیں (اور وہ ایک دوسرے سے تبادلہ کی رقم وصول کر لیں) تو وہ اس کی قیمت کو صدقہ کر دے۔ ان دونوں کو ایک دوسرے کا ہاتھ باندھ کر لے کر وہ یہ ہے کہ انہیں جب یہ اجازت ہے کہ ان میں سے ہر ایک خود کھانے سے قبل اپنے ساتھی کو اپنی قربانی کا گوشت کھو دے تو اسے یہ حق بھی ہوگا کہ اس کے کھانے کے بعد وہ اس کیلئے اس کو حلال کر دے اور اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کو مناسب ٹھہرائے۔ اس لئے کہ جس شخص نے قربانی کا گوشت بھجھ کر دیا ہو تو وہ مناسب ہوگا اور اس کی قیمت کو صدقہ کر دے گا، کیونکہ اس کی قیمت گوشت کا نعم البدل ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اس کو فروخت کر دیا ہو۔

حشام فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس گائے کی متعلق پوچھا جسے سات افراد ذبح کریں کہ آیا وہ اس کے گوشت کو بچھیننے سے تقسیم کریں یا وزن سے تو انہوں نے فرمایا وزن سے۔ میں نے کہا اگر انہوں نے اندازے سے تقسیم کیا اور ہر ایک نے اپنا حصہ دوسرے کو صاف کر دیا تو؟ انہوں نے کہا میرے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے۔ میں نے کہا آپ اس شخص کے متعلق کیا کہتے ہیں جس نے ایک درہم کو دوسرے درہم کے عوض خریدا، جن میں سے ایک بیماری ہو اور دوسرے بھلے اپنے ساتھی کیلئے حلال کر دیا تو طریقہ کیا کہ یہ ایک ہاتھ صورت ہے، اس لئے کہ اسے تقسیم نہیں کیا جاتا۔

اس عبارت کا مضموم یہ ہے کہ کسی ایسی شے (مشاع) کا حصہ جو تقسیم کا احتمال نہ رکھتی ہو، مثلاً درہم کا، صحیح ہے۔ رہا اندازے سے گوشت کی تقسیم کا جائز نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ اس میں دوسرے کو ہانک بنانے کا مضموم موجود ہے۔ اور گوشت سود کا احتمال رکھنے والے سوال میں سے ہے، لہذا اس کا اندازے سے ایک دوسرے کو ہانک بنانا جائز نہیں ہے، جیسے کہ باقی سودی اموال میں یہی حکم ہے۔ رہا اس کو حلال قرار دینے کی اجازت کا نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ سودی سوال "ایک دوسرے کو حلال کر دینے سے حلال نہیں ہوتے، نیز اس لئے بھی کہ اس میں حصہ کا مضموم پایا جاتا ہے۔ اور ایسی مشاع شے کا حصہ جو ناقابل تقسیم ہو جائز نہیں ہوتا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی ایک طرف وزن زیادہ کر دیا۔" (۳) یہ کہ اگر قربانی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اسے کھنا کیا جائے، اس عنوان پر بیماری بحث و عنوانات کے تحت ہوگی؛ اور اگر قربانی کسی نہ کسی درجے میں کھنا کے ساتھ قابل ضمان ہے، چنانچہ اس لئے کہ اس کو کس طرح کھنا کیا جائے، تفصیل حسب ذیل ہے:

## ۱۔ اس کا فی الجملہ کھنا کے ساتھ قابل ضمان ہونا

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا وجوب ایک خاص وقت میں یا تو حق عیدیت کی بنا پر ہے یا شکر نعمت کی ادائیگی یا اپنی کوتاہیوں کی معافی کیلئے۔ اس لئے کہ تمام عہداتیں اور طاعتیں انہی مقاصد کیلئے واجب ہوتی ہیں اور یہ مضموم ایسا ہے جو کسی خاص وقت میں اس کے اٹھنا کو واجب نہیں کرتا پھر اس میں اصل یہ ہے کہ وہ تمام اوقات میں اور ہمیشہ کیلئے بھر داسکاں واجب آتا ہوتا ہم اس کی سال بھر میں ایک خاص وقت میں ایک مرتبہ ادائیگی پورے سال میں اس کی ادائیگی کے قائم مقام ہے، تاکہ بندوں پر آسانی ہو اور یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی رحمت ہے۔ جیسے کہ رمضان المبارک کے ایک ماہ کے روزے تمام سال کے روزوں کے قائم مقام ہیں اور دن اور رات میں پانچ نمازیں دن اور رات بھر میں نماز کی ادائیگی کے قائم مقام ہیں تو جب اس نے اپنے وقت پر اس کو ادا نہ کیا تو اس کا وجوب دوسرے وقت میں اس کے ذمہ رہا۔ اس لئے کہ وہ مقصد جس کی وجہ سے اس وقت میں اس کا وجوب ہوا تھا، وہ اب بھی قائم ہے۔



## (۲) اس کو قضا کرنے کا طریقہ

رہا دوسرا مسئلہ تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس کی قضا "خون بہانے کی صورت میں جائز نہیں ہے، کیونکہ لازماً عقل "خون بہانا" اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں ہے، بلکہ اسے تو شریعت کی طرف سے ایک خاص وقت میں عبادت قرار دیا گیا ہے، لہذا اس کا عبادت ہونا اسی خاص وقت تک محدود ہے گا اور وقت کے گھٹنے کے بعد اس کی اسی صورت میں قضا جائز نہ ہوگی۔ پھر اس کی قضا کبھی تو زندہ جانور کو صدقہ کرنے کی صورت میں ہوتی ہے اور کبھی زندہ جانور کی قیمت کو صدقہ کرنے کی صورت میں۔

پھر اگر اس نے کسی خاص جانور کو متعین کر کے اپنے اوپر قربانی کو واجب کر لیا ہو مگر اس نے اس کو ذبح نہ کیا، تاہم قربانی کے دن گزر گئے۔ تو وہ اسی جانور کو زندہ حالت میں صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ مال میں "اصل" تو یہ ہے کہ ان کو صدقہ کر کے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کی جائے، نہ کہ ان کو تلف کر کے یعنی ان کا خون بہا کر، تاہم ایک خاص وقت میں یہ عبادت خون بہانے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ اس کے مالک، مالدار، اجنبی اور غصیر کیلئے اس کے گوشت کا کھانا مطلق ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ سب لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں تو جب وہ وقت گزر جائے تو یہ حکم "اصل" صورت کی طرف لوٹ جاتا ہے، جو کہ مقررہ جانور کو صدقہ کرنا ہے، خواہ اس کا مالک مالدار ہو یا مطلق، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کسی مطلق نے قربانی کیلئے کوئی جانور خرید لیا مگر اس نے قربانی نہ کی تاہم وقت گزر گیا۔ اس لئے کہ کسی مطلق کی جانب سے جانور کی خریداری قربانی کی نذر ہونے کی طرح ہے۔ اور اگر کوئی مالدار شخص قربانی کیلئے جانور خریدے تو تب بھی یہی حکم ہے۔ بعض مشائخ نے البتہ یہ حکم ہے کہ یہ حکم صرف مطلق کیلئے ہے۔ اس لئے کہ اگر مطلق کوئی جانور قربانی کیلئے خریدے تو اس سے وہ جانور قربانی کیلئے متعین ہو جاتا ہے۔ رہا مالدار شخص تو اس کیلئے تعین درست نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ اس کیلئے جائز ہے کہ پہلے جانور کے ہوتے ہوئے، دوسرا جانور ذبح کر دے اور اس سے قربانی ساقط ہو جائے گی، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ مالدار کی طرف سے بھی وہ جانور متعین ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ ہمارے اندر کرام میں بغیر کسی اختلاف کے ہے۔ اس لئے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس مسئلے کے بعد لکھا ہے کہ "یہی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ تعین قربانی کی نیت مذکورہ مطلق یعنی خریداری کے ساتھ متعین ہو گئی ہے، جس سے خریدی ہوئی قربانی کیلئے متعین ہو گئی ہے لیکن چونکہ اس جانور کی قربانی کیلئے تعین کسی دوسرے جانور کے ساتھ قربانی کے جواز سے مانع نہیں ہے، جیسے کہ "زکوٰۃ" کی ادائیگی کیلئے "نصاب" متعین ہے، مگر وہ کسی دوسرے مال سے اس کی ادائیگی سے مانع نہیں ہے۔ اور اس سے زکوٰۃ ادا ہوا ہے۔ اس لئے کہ کوئی شئی "متعین" شئی کی مزاحمت نہیں ہوتی۔ تو جب اس نے کسی دوسرے جانور کو ذبح کر دی، یا اس نے نصاب کے علاوہ کسی اور مال سے زکوٰۃ ادا کر دی تو پہلی شئی متعین نہ رہے گی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ جانور قربانی کیلئے اس وقت تک متعین رہتا ہے جب تک وہ کسی اور کس ساتھ ذریعہ قربانی ادا نہ کرے، جیسے کہ زکوٰۃ کا یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو خود پر اسے واجب کیا اور نہ اس نے کوئی ایسا جانور خرید لیا لاکھ وہ مالدار یا یہاں تک کہ قربانی کے دن گزر گئے تو اس صورت میں جانور کی قیمت کو صدقہ کرنا جائز ہو گا۔ اس لئے کہ جب اس نے اسے خود پر واجب کیا اور نہ قربانی کیلئے جانور خرید لیا تو قربانی کیلئے کوئی شئی متعین نہ ہوئی۔ پھر چونکہ اس پر واجب صرف خون بہانا تھا۔ تو جب قربانی کا وقت گزر گیا اور وقت گزرنے کے بعد خون بہانے کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کی کوئی صورت باقی

نہ رہی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا تو واجب خون ہمارے اور متعین جانور سے اس کی تعیین نہ ہونے کے باعث اس کی قیمت کی طرف مشکل ہو جائے گی۔ جس سے وہ قیمت مراد ہے جتنی قیمت کی قربانی کرنا جائز ہے۔ اور اگر وہ قربانی کے بعد مطلق ہو جائے تو اس سے اس کے فتر کی بنا پر قربانی مطلق نہ ہوگی۔

اور اگر اس پر مقررہ جانور کو صدقہ کرنا ضروری ہو مگر اس نے اس کو صدقہ نہ کیا بلکہ اس کو ذبح کر دیا تو وہ اس کے گوشت کو صدقہ کر دے۔ ایسا کرنا اس کیلئے جائز ہوگا بشرطیکہ ذبح کرنے سے قیمت میں نقصان نہ ہو اور اگر وہ اس میں نقصان کر دے تو وہ گوشا اور نقصان کی قیمت کو صدقہ کر دے اور اس کو اس میں سے کچھ کھانے کی اہازت نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کھالیا تو وہ اس کی قیمت کا مناسب ہوگا، جسے وہ صدقہ کر دے گا جیسا کہ اپنے مقام پر اس کا ذکر آئے گا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے خود پر (نذر کی بنا) پر اس کو صدقہ کرنے کو واجب قرار دیا تو اس صورت میں بقیہ اس میں سے کچھ نہ کھائے گا، خواہ وہ اپنے وقت کے بعد ذبح کرے یا اپنے وقت پر تو یہ حکم دونوں صورتوں میں برابر ہے۔

اور جس شخص پر قربانی واجب ہو اور "ایام نذر" گزر جائیں، مگر وہ قربانی نہ کر سکے اور پھر اس کا آخری وقت آجائے تو اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ یہ وصیت کرے کہ اس کے مال کے ایک تہائی (1/3) میں سے قربانی کی قیمت کو صدقہ کر دیا جائے۔ اس لئے کہ جب وقت گزر جائے تو اس پر جانور کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہے، لہذا وہ خود پر واجب شدہ عمل سے عمدہ براہونے کیلئے اس (وصیت) کا محتاج ہوگا اور وصیت کرنا اس سے چھٹی بارہ پانے کی ایک صورت ہے لہذا اس پر وصیت کرنا ضروری ہوگا، جیسے کہ زکوٰۃ اور حج وغیرہ کے متعلق یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے وصیت کی کہ ورثہ اس کی جانب سے قربانی کریں، مگر اس نے وصیت میں بکرے، گائے یا کسی دوسرے جانور کی تخصیص کی اور نہ قیمت کا ذکر کیا، تو ایسی وصیت جائز ہوگی اور بکرہ اس کا صدقہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی شخص کو اپنی جانب سے قربانی کرنے کیلئے وکیل بنایا اور کسی خاص جانور کا نام لیا اور نہ قیمت کا تو کوکالت جائز نہ ہوگی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ وصیت میں اگر کچھ جہالت رہ جائے تو وہ قابل برداشت ہے، مگر کوکالت میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وصیت کسی بھول شئی یا بھول شخص کیلئے بھی ہو تو صحیح ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے وصیت کی کہ اگر وہ مر گیا تو اس کی طرف سے بیس درہم کا بکرا خرید کر ذبح کر دیا جائے، پھر وہ مر گیا مگر اس کا ایک تہائی مال اس کی قیمت سے کم تھا تو صرف اتنی قیمت کا بکرا ذبح کیا جائے گا جتنی قیمت کی ایک تہائی مال میں گنجائش ہو۔ جیسے کہ حج پر قیاس کا یہی تقاضا ہے، اور اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ اس کی جانب سے ایک سو درہم میں حج کیا جائے، حالانکہ اس کا ایک تہائی مال اس سے کم ہو تو اس کی جانب سے ایک سو درہم میں حج ہی حج کرایا جائے گا بخلاف آزادی غلام کے کہ اگر اس نے یہ وصیت کی کہ اس کی جانب سے ایک سو درہم کا غلام آزاد کیا جائے مگر اس کا ایک تہائی مال اس سے کم ہو تو لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی وصیت باطل ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک اس کی جانب سے جتنا مال چھے گا اس سے غلام آزاد کیا جائے گا اس لئے کہ اس نے اس مال کے متعلق وصیت کی ہے جو متعین ہے اور اس کام کی وصیت کی ہے جو عہدات ہے۔ اس لئے حتیٰ المقدور وصیت نافذ ہوگی، جیسا کہ حج میں یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں دونوں میں فرق یہ ہے کہ آزادی غلام کی وصیت کی صورت میں اس کا مصرف غلام ہے۔ تو گویا اس نے یہ وصیت کی ہے کہ ایک ایسا غلام جو ان صفات کا حامل ہو، یعنی اس کی قیمت ایک سو درہم ہو، آزاد کر دیا جائے تو اگر اس نے اسے اس سے کم میں خریدا تو

یہ اس کی وصیت کے خلاف ہو گا۔ اس لئے جائز نہ ہو گا۔ بخلاف حج بیت اللہ اور قربانی کے اس لئے کہ وہاں اس کا صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ پھر خواہ ہانور کی قیمت اس کی وصیت کردہ رقم سے کم ہو یا اس کے مساوی ہو تو اس کا صرف ایک ہی ہو گا، یعنی اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور اس کا قرب اور وہ اسے حاصل ہے، لہذا اس کا قربانی کرنا جائز ہو گا۔

(۴) یہ کہ اس کا وجوب اس سے پہلے کی قربانیوں، مثلاً عقیقہ، الرجیہ اور عتیرہ وغیرہ کی خسوفی ہے۔ ابو بکر اظہیری نے امام محمد رحمہ اللہ سے یہی نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ان ناموں سے نانہ جاہلیت میں حنظل ہانور ذبح کیے جاتے تھے:

(۱) عقیقہ نانہ جاہلیت میں کیا جاتا تھا پھر مسلمانوں نے ابتدائی نانہ اسلام میں اس پر عمل کیا؟، لیکن پھر اسے قربانی ذبح کرنے کے حکم نے خسوف کر دیا، تو اب جو چاہے کرے اور جو چاہے نہ کرے۔

(۲) الرجیہ: اس سے مراد یہ ہے کہ نانہ جاہلیت میں لوگ جب کے مہینے میں ہانور ذبح کرتے اور اسے الرجیہ کہتے تھے۔ اس موقع پر گھروالے ہانور ذبح کرتے، کھاتے، پکاتے اور دوسروں کو کھاتے، لیکن قربانی کے حکم سے یہ عمل بھی خسوف ہو گیا۔

(۳) العتیرہ: عتیرہ سے مراد یہ تھا کہ اگر کسی شخص کے ہاں اس کی لونٹنی یا اس کی بکری بچہ دہی تو وہ اس کے پہلے بچے کو ذبح کر دیتے تھے لے خود بھی کھایا جاتا اور دوسروں کو بھی کھلایا جاتا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام باتیں نانہ جاہلیت میں تھیں اور انہیں قربانی کے حکم نے خسوف کر دیا۔

عتیرہ کی تشریح میں دوسرا قول یہ ہے کہ عربوں میں سے کوئی شخص نے نذرناک اگر یہ کام اس طرح ہو گیا یا اس کی بکریاں اتنی تھیں کہ وہیں جو نہیں تو وہ ہر دس میں سے ایک بکری ذبح کرے گا۔ اسی طرح جب میں بھی اسی طرح کیا جاتا تھا اور عقیقہ سے مراد وہ ذبیحہ ہے، جو بچے کی پیدائش کے ساتویں دن ذبح کیا جاتا ہے۔ ان تمام قربانیوں کے خسوف ہونے کا ہمیں علم اس روایت سے ہوتا ہے جو امام المومنین سیدہ عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”رہضان المبارک کے روزوں نے اس سے پہلے کے روزوں کو اور قربانی نے پہلے سے موجود قربانیوں کو اور جنازے کے غسل نے اس سے پہلے کے غسل کو خسوف کر دیا ہے۔“

اور ظاہر بات یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات نبی اکرم ﷺ سے ہی کر ہی فرمائی ہوگی اس لئے کہ کسی حکم کے خسوف ہونے کا منسبت ہوتا ہے بات نہیں چل سکتا۔ بعض روایوں نے اس روایت کو نبی اکرم ﷺ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور اس میں یہ مناد بھی ہے:

”اور زکوٰۃ نے اس سے پہلے موجود تمام صدقات کو خسوف کر دیا ہے۔“

ابن عمر نے قرآن مجید کی آیت:

الشفقتم ان تقدموا بین یدی نحوکم صدقات

فادلم تفعلوا واتب اللہ علیکم۔

فانصروا الصلوٰۃ واول الزکوٰۃ (۱)

دینے رہو اور خدا اور اس کے رسول کی فرمانبرداری کرتے رہو

کے متعلق لکھا ہے کہ اس سے پہلے نبی اکرم ﷺ سے سرگوشی کرنے سے قبل صدقہ کرنے کا جو حکم دیا گیا تھا وہ "اتوا الزکوٰۃ" سے منوع ہو گیا۔

امام محمد رحمہ اللہ نے عقیقہ کے بارے میں لکھا ہے کہ جو چاہے اسے کرے اور جو چاہے نہ کرے۔ اور یہ بات اس کی اہمیت (جواز) کی طرف اشارہ کرتی ہے جو اس کے سنت ہونے کے خلاف ہے۔ الجامع الصغیر میں ہے کہ لڑکے یا لڑکی کی طرف سے عقیقہ نہ کیا جائے "جو اس کے مکروہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ عقیقہ کرنا ایک فضیلت والا کام تھا تو جب اس کی فضیلت منوع ہو گئی تو سوائے کراہت کے کچھ باقی نہ رہا، بخلاف روزے اور صدقہ کے۔ اس لئے کہ یہ دونوں پہلے فرض تھے۔ اور محض فضیلت والے کام نہ تھے۔ تو جب ان کی فرضیت منوع ہو گئی تو ان کو بطور نفل ادا کرنا جائز رہا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عقیقہ لڑکے کی طرف سے سنت دو بکرے ہیں اور لڑکی کی جانب سے ایک بکرا ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

نبی اکرم ﷺ نے حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کی جانب سے ایک ایک ذبہ عقیقہ کیا۔"

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ عمل سنت، مگر حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت کی رو سے قربانی کی بنا پر بعد میں منوع ہو گیا۔ اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"قربانی سے ہر وہ ذبیحہ منوع ہو گیا جو اسلام سے قبل مروج تھا"

اور عقیقہ عتیرہ کی طرح اسلام سے قبل موجود تھا۔ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے عقیقہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

ان اللہ لا یحب العتوق من شاة فلیعق  
عن الغلام شاتین وعن الجارية شاة  
(بے شک اللہ تعالیٰ عتوق (نافران) کو پسند نہیں کرتا۔ پس جو چاہے لڑکے کی طرف سے دو بکریاں اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری عقیقہ کرے)

یہ روایت عقیقہ کے سنت ہونے کے منافی ہے اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے عقیقہ کو چاہنے کے ساتھ مشروط کیا ہے جو اس کے جائز ہونے کی علامت ہے۔ واللہ شانه اعلم۔

## فصل: قربانی کے جانوروں کا بیان

یہ فصل قربانی کی جنس، اس کی نوع، اس کی قسم، اس کی عمر، قیمت اور صفت کے بیان پر مشتمل ہے، تفصیل اس طرح ہے

(۱) قربانی کی جنس: قربانی کیلئے ضروری ہے کہ وہ تین اقسام یعنی بکری، اونٹ اور گائے کی جنس سے ہو۔ پھر ہر جنس کی تمام انواع یعنی نر، مادہ، خسی اور ساڑھ و غیرہ قربانی کیلئے جائز ہیں۔ اس لئے کہ مطلق جنس کا نام ان تمام اقسام پر بولا جاتا ہے۔ اور بیکری کی ہی ایک قسم ہے۔ اور بھینس گائے کی ایک نوع ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ انہیں زکوٰۃ کے سلسلے میں بکریوں اور گائے کے ساتھ ٹرایا جاتا ہے۔

قربانی کیلئے کوئی جنگلی جانور ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے وجوب کا پرتہ ہمیں شریعت سے چلا ہے اور شریعت میں اس کے ایجاب کیلئے صرف پالتو جانوروں کا ذکر ہے۔ پھر اگر وہ جانور جنگلی اور پالتو جانوروں کے باہم عاب سے پیدا ہوا ہو تو اعتدال کا ہو گا کہ اگر اس کی ماں پالتو ہو تو جائز ہو گا اور نہ نہیں۔ حتیٰ کہ اگر پالتو گائے سے جنگلی بیل جنسی کرے اور اس کے ہاں بیل پیدا ہوا جائے تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اور اگر اس جنگلی گائے سے ہو تو بیل پالتو ہو تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ بچے میں "اصل" اس کی ماں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی ماں سے نکلا ہے اور وہ ایک قیمت رکھنے والا جانور

ہے جس کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں جبکہ نہ سے تھوڑے سے پانی (مٹی) کے سوا کوئی اور شئی نہیں ٹھکی جو حلال نہیں ہے اور نہ اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے۔ اسی لئے بچہ غلامی اور آزادی میں لہنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ البتہ نولد آدم میں بچے کی شرافت کو بڑھانے اور اس کو متاثر ہونے سے بچانے کیلئے اپنے باپ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ ورنہ اصول تو یہ تھا کہ بچہ لہنی ماں کی جانب منسوب ہوتا۔

کھانا جاتا ہے کہ اگر ہرن پالتو بکری سے جفتی کرے تو اگر اس کے ہاں بکری پیدا ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی اور اگر ہرن پیدا ہو تو جائز نہ ہوگی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر جنگلی گدھے سے جفتی کی بنا پر گھوڑی کے ہاں گدھا پیدا ہو تو اس کو نہ کھایا جائے اور اگر اس کے ہاں گھوڑا پیدا ہو تو اس کا حکم پالتو گھوڑے کا ہوگا۔

اور اگر اس نے عمر میں پالے ہوئے جنگلی ہرن یا جنگلی گائے کی قربانی دی تو جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ لہنی اصل ورجہ ہر میں جنگلی ہیں لہذا اصولی حکم کبھی کبھار پیش آنے والے امر کی بنا پر باطل نہ ہوگا۔ واللہ اعزنا نہ الموفق۔

## (۲) قربانی والے جانور کی عمر

ان اقسام میں سے جن کا ہم نے ذکر کیا بیل، گائے اور بھیر بکری میں سے دوندے کے سوا جائز نہیں ہے۔ سولنے "پھترے" کے، بشرطیکہ وہ قد میں بڑا ہو۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

(دوندے سے "ذبح کرو، الا یہ کہ تم میں سے کسی پر اس کا حصول مشکل ہو جائے تو اس صورت میں پھتر ذبح کرو) فیذبح الجذع فی الضان۔

ور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

یجزی الجرج من الضان عما یجزی  
فیہ الثئی من المعر۔

اسی طرح مروی ہے کہ:

ایک بار نبی اکرم ﷺ عید گاہ کیلئے نکلے تو آپ کو بھینے ہوئے گوشت کی خوشبو محسوس ہوئی تو آپ نے پوچھا یہ کیا ہے۔ صحابہ نے عرض کیا کہ یہ ابو ہریرہ کی قربانی ہے تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا یہ بکرے کا گوشت ہے۔ اسی وقت حضرت ابو ہریرہ باہر آگئے تو انہوں نے عرض کیا یہ اس پھترے کا گوشت دو بکروں سے زیادہ ہے تو آپ نے فرمایا تیرے لئے جائز ہے۔ اور تیرے بعد کسی اور کیلئے جائز نہ ہوگا۔

اور حضرت البراء بن عازب سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم ﷺ نے عید کے دن غلبہ دیا تو فرمایا سداقی پہلی عداوت یہ نماز ہے۔ اس کے بعد ذبح کرنا تو حضرت ابو ہریرہ بن دینار کھڑے ہوئے اور کہا۔ یا رسول اللہ ﷺ ہمیں آج کے دن گوشت کی بڑی خواہش تھی اس لئے ہم نے جلدی کی اور بھرنے جانور کو ذبح کر دیا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تو اس کو تبدیل کر دے تو انہوں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ یہ تو جوان بکرا (جذع) ہے تو آپ نے فرمایا وہ تیرے لئے جائز ہے اور تیرے بعد کسی اور کیلئے جائز نہیں۔"

اور مروی ہے کہ:

ایک مرتبہ ایک شخص مدینہ منورہ پھتروں کے ایک ریوڑ کے بھراہ آیا مگر اس کی زیادہ بکری نہ ہوئی۔ اس نے حضرت ابو ہریرہ کے سامنے اسی مسئلہ کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے نبی اکرم ﷺ کو پوچھتے ہوئے سنا ہے کہ نوجوان پھتر سے کی قربانی مستحبی اچھی ہے۔ دوسرے روایت میں ہے خوب چلے ہوئے پھتر سے کی قربانی مستحبہ ہے۔ تو

جب لوگوں نے اس حدیث کو سنا تو وہ ان کی خریداری کی طرف پکے۔ پھر قربانی کی ایک خاص عمر کے ساتھ تخصیص ایک ایسا معاملہ ہے جس کا علم شارع کی طرف سے ہوئے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا، لہذا اس کی پیروی کی جائے گی۔

مذکورہ الفاظ کے معانی: نام اللہ وری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ بھیرٹوں ابکریوں میں سے "الہزج" چھ ماہ کا نہ ہوتا ہے۔ اور "دودا" سال کا ہوتا ہے۔ اور گائے سے الہزج (نوجوان) سال کا اور دودا دو سال کا ہوتا ہے۔ اور لوٹ کا الہزج چار سال کا اور دودا پانچ سال کا ہوتا ہے اور اٹھاسنی رحمہ اللہ نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ لوٹ کا دودا وہ ہے جس کے چار سال مکمل ہو جائیں اور پانچواں شروع ہو جائے۔

الرحمٰنی نے "کتاب الامناسی" میں لکھا ہے کہ "الہزج" آٹھ یا نو ماہ کا ہوتا ہے اور بکری اور بھیرٹ کا دودا وہ ہے جس کا سال مکمل ہو جائے اور دوسرا سال شروع ہو جائے اور گائے کا دودا وہ ہے جس کے دو سال مکمل اور تیسرا سال شروع ہو جائے اور لوٹ کا دودا وہ ہے جس کی عمر کے پانچ سال مکمل اور چھ سال شروع ہو جائے۔

ان کی عمروں کا یہ اندازہ اس سے کم عمر جانور کی ممانعت کیلئے ہے اس سے زیادہ عمر کی ممانعت کیلئے نہیں، لہذا اگر اس نے اس سے کم عمر والا جانور بیع کیا تو جائز نہ ہو اور اگر اس سے بڑی عمر والا کیا تو جائز اور ہتر ہو گا۔ اور جانور کے "ممل" یا پچھلے سال کے بچے یا پھر بڑے اور دودھ پھر مائے گئے لوٹ کی بچے کی قربانی جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریعت میں اتنی ہی عمر کے جانوروں کی قربانی کا حکم آیا ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا۔ اور ان کو اس عمر کے جانوروں کا نام نہیں دیا جاتا۔

### قربانی کے شرکاء کی تعداد

بھیرٹ اور بکری کی قسم کو صرف ایک شخص کی جانب سے قربانی کیا جاسکتا ہے۔ خواہ وہ قربانی کے قابل دو بکروں جیسا موٹا اور چلاوا کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ قیاس کا تھاننا تو یہ تھا کہ گائے اور لوٹ میں بھی شرکت جائز نہ ہوتی، کیونکہ یہاں عبادت خون بہانا ہے اور اس میں شرکت کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ہی ذبیحہ ہے، البتہ ہمیں اس کے جواز کا علم "حدیث" کے ذریعے ہوا ہے۔ لہذا بھیرٹ اور بکری کی قسم میں حکم اپنی اصل صورت پر برقرار رہے گا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ بات درست نہیں کہ "مروی ہے نبی اکرم ﷺ: "دو چاند سے قربانی کئے۔ ان میں سے ایک اپنی طرف سے اور دوسرا اپنی امت کے ان لوگوں کی طرف سے جو قربانی کی توفیق نہیں رکھتے۔"

تو آنحضرت ﷺ نے کیسے پوری امت کی جانب سے ایک قربانی ادا فرمائی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے ایسا ثواب کیلئے کیا تھا، وہ اس طرح کہ آپ نے اپنی ایک قربانی کا ثواب اپنی امت کے نام فرمایا نہ یہ کہ آپ نے اس کے حصے فرمائے ہوں اور امت سے اس عبادت کو ملاحظہ کر دیا ہو۔

ایک لوٹ اور ایک گائے سات آدمیوں سے زیادہ کی طرف سے جائز نہیں، البتہ یہ دونوں جانور سات یا اس سے کم حصہ داروں کی طرف سے جائز ہیں۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جانور ایک گھروالوں کی طرف سے جائز ہیں، خواہ ان کی تعداد سات سے زیادہ ہو اور دو گھروالوں کی طرف سے یہ جائز نہیں۔ خواہ ان کی تعداد سات سے کم ہو اور صحیح قول اکثر علماء کا یہی ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

البدنة تجزى عن سبعة والبقرة تجزى عن سبعة  
(لوٹ سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہوتی ہے)  
(سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہوتی ہے)

اور حضرت چار سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”ہم نے نبی اکرم ﷺ کے ساتھ اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے اور گائے سات آدمیوں کی طرف قربانی کی۔“  
 کہ اس میں فرق نہیں کیا گیا کہ یہ قربانی ایک گھروالوں کی طرف سے تھی یا دو گھروالوں کی طرف سے، کیونکہ قیاس تو ایک سے زیادہ کی طرف سے اس کے جوڑ کے خلاف ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ قربانی میں ”اصل عبادت“ ذبح کرنا ہے اور یہ ایسا فعل ہے جو قابل شراکت نہیں، لیکن ہم نے ایسی حدیث کی بنا پر جو علی الاطلاق سات افراد کی طرف سے اس کے جوڑ کی مؤید ہے، قیاس کو ترک کر دیا، لہذا اس کے علاوہ باقی جگہوں میں اصل قیاس پر عمل کیا جائے گا، کیونکہ گائے سات بکروں کے ہمنزد ہے۔ پھر سات بکرے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہیں خواہ وہ سب ایک گھر کے رہنے والے ہوں یا دو گھروں کے، تو اسی طرح گائے کا بھی یہی حکم ہوگا۔

پھر بعض فقہاء نے اونٹ اور گائے میں فرق کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ گائے تو سات سے زائد افراد کی طرف سے جائز نہیں۔ البتہ اونٹ دس افراد کی طرف سے جائز ہے۔ انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت نکل کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

(اونٹ دس آدمیوں کی طرف سے جائز ہے)

البیہاتہ تجزی عن عشرة

اور قیاس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اونٹ کی قیمت گائے سے زیادہ ہوتی ہے، اسی لئے زکوٰۃ اور بیت اونٹ کا لے کر پر برتری حاصل ہے، لہذا قربانی میں بھی اسے فوقیت حاصل ہوگی۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ جب روایات میں ظاہری طور پر اختلاف پیدا ہوا ہے تو احتیاطی صورت پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور یہ بات ہمارے موقف میں پائی جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ سات آدمیوں کی طرف سے اس کا جوڑ بالاتفاق جائز ہے اور اس سے زیادہ میں اختلاف ہے، لہذا مستحق علیہ مقدار پر عمل کرنا یعنی صورت پر عمل کرنا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے کہ ذکر کیا ہے وہ درست نہیں اس لئے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ قربانی میں اشتراک کا سلسلہ مکمل طور پر خلاف قیاس ہے اور جو مسئلہ قیاس کے خلاف ہو وہاں قیاس کا استعمال کرنا تقف کے خلاف ہوتا ہے۔

اونٹ یا گائے کے سات سے کم حصہ دہروں کی طرف سے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں، مثلاً اس طرح کہ گائے یا اونٹ میں دو یا تین یا چار یا پانچ یا چھ اداوشال ہو جائیں۔ اس لئے کہ جب یہ جائز سات افراد کی طرف سے کافی میں تو کم ان کی طرف سے تو بدرجہ اولیٰ کافی تصور ہو گئے۔ پھر خواہ سب کے حصے برابر ہوں یا مختلف، اس طرح کہ ان میں سے ایک کی طرف سے نصف اور دوسرے کی طرف سے ایک تہائی اور تیسرے کی طرف سے چھٹے حصہ میں شرکت ہو بشرطیکہ وہ سات سے کم نہ ہوں۔

اور اگر سات اداوشال پانچ گایوں میں شامل ہوں یا اس سے زیادہ گایوں میں، پھر انہوں نے ان کو ذبح کیا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا ان میں ساتواں حصہ ہوگا۔ اور اگر وہ ایک ہی گائے کے لئے تو وہ کافی ہوتی تو اس سے زیادہ تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو سکتی اور اگر آٹھ اداوشال گایوں میں شامل ہوں تو ہائز نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں ہر گائے کے لئے آٹھ حصے ہونگے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو ساتویں حصہ سے کم حصہ ملے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ آٹھ ہوں یا نو ہوں، اور اگر آٹھ اداوشال گایوں میں حصہ دار ہوں پھر انہوں نے ان کو ذبح کیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو گائے کا آٹھواں حصہ ملے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب گائیں آٹھ سے زیادہ ہوں۔ اس باب میں ہمیں اور اہم سے کوئی روایت نہیں ملتی۔ البتہ کہا گیا ہے کہ ازروئے قیاس جائز نہیں۔

اور اگر سات افرو نے مل کر سات بکرے ذبح کیے تو قیاس یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ہر بکرے کے سات حصے ہونگے اور آسمان کی رو سے جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر دو آدمیوں نے دو بکرے قربانی کیلئے خرید کیے، انہوں نے ان کو ذبح کیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ بلکہ دو ایسے افرو کی طرف سے جی پر غلام کا کفارہ لہوا کرنا ضروری ہو اور دو مشترک غلاموں کو آزاد کر دینے کو یہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ دو بکروں میں متفرق حصے جمع کیے جاتے ہیں غلاموں میں جمع نہیں کیے جاتے، جس کی دلیل یہ ہے کہ بکرے کی تقسیم پر مجبور کیا جاسکتا ہے، مگر غلام کی تقسیم پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ کیا بیکہ معلوم نہیں کہ ہم اپنی دنیا و مردانہ کے قول پر جمع تقسیم نہیں کی جاسکتی۔ اس اصول پر مناسب تو یہ ہے کہ اول حد کو صورت میں قیاس و دراستہ دونوں جائز ہیں، مگر یہاں صرف قیاس کا حکم مذکور ہے۔

ربی اس کی صفت تو وہ یہ ہے کہ قربانی کا پانور "واضح عیوب" سے مضبوط و معصوم ہونا چاہیے۔ ہم حذقہ رب اس کی صفات کا "شرائط جواز" کے تحت ذکر کریں گے۔ واقعہ تعالیٰ ہوا الموفق۔

## فصل: قربانی کی شرائط جواز

قربانی کے جواز کی شرائط دو اقسام پر مشتمل ہیں:

(۱) قسم اول ایسی شرائط کی ہے جو دوسرے مطلق یا نوروں کو بھی عام ہیں اور دوسری قسم شرائط کی ہے جو صرف قربانی کے پانوروں تک محدود ہے۔ اول لہذا کہ یعنی تمام مطلق یا نوروں کی شرائط کا مجموعہ اس قسم کا ہے۔

(۲) ربی وہ شرائط جو خاص قربانی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق قربانی کرنے والے شخص سے ہے، بعض کا تعلق قربانی کے وقت سے اور بعض کا قربانی کی جگہ سے ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) قربانی کرنے والے کی شرائط

(۱) نیت کرنا: یعنی قربانی کی نیت کرنا، لہذا اس کے بغیر قربانی جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ ذبح کرنا بعض اوقات گوشت خوری کیلئے ہوتا ہے اور بعض اوقات رضاء خداوندی کیلئے اور کوئی فعل نیت کے بغیر عبادت نہیں ہوتا، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

لا عمل لمن لا نية له (جس کی نیت نہیں اس کا عمل جائز نہیں ہے)

اس سے مراد یہاں عمل ہے جو رضاء خداوندی کا ذریعہ ہو اور چونکہ قربانی میں رضاء خداوندی کی جہات مقصود ہیں، مثلاً شمع، قرآن، مصروف ہونے اور شکر کا بدلہ، اور سرموئے خداوندی کے کفارہ وغیرہ جس کی بنا پر قربانی نیت کے بغیر منع نہیں ہوگی نیز نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

انما الاعمال بالنیات وانما لكل امرء ما نوى (تمام عملوں کا مدار نیت پر ہے اور ہر انسان کیلئے وہی کچھ ہے جس کی اس نے نیت کی)

تاہم دل سے نیت کرنا کافی ہے اور زبان سے وہ کچھ کہنا ضروری نہیں جس کی دل میں نیت کی جائے جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ نیت دل کا عمل ہے اور زبان سے اس کا پڑھنا محض اس پر دلیل ہے۔



(۲) جس قربانی میں حصہ داروں کی گنتھائش ہو وہاں کوئی ایسا شخص حصہ دار نہ بنایا جائے جو سرے سے ہی رخصتائے خداوندی کی نیت نہ رکھتا ہو اور اگر اس نے کسی ایسے شخص کو شریک کر لیا تو اس کی جانب سے قربانی جائز نہ ہوگی۔ یہی حکم قربانی کے علاوہ باقی ثواب کے کاموں کا ہے کہ اگر اس عمل میں کوئی ایسا شخص شامل ہو جائے جس کی نیت ثواب اور رخصتائے خداوندی کی نہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ صحت، قرآن اور احصار "لور شکار کے بدلے وغیرہ کی صورت میں قربانی کا یہی حکم ہے، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ضرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر کسی ایک لونٹ یا گائے میں سات افراد شامل ہوں اور سب کی نیت عبادت قربانی یا اسی طرح کی کسی اور عبادت (از جسم حقیقہ وغیرہ) کی ہو اسوائے ایک حصہ دار کے جو صرف گوشت کیلئے شامل ہوا ہو تو ان میں سے کسی ایک کی قربانی بھی قبول نہ ہوگی اور نہ ہی قربانی کے علاوہ دوسرے ثواب اور رخصتائے خداوندی والے جو اعمال ہیں وہ قبول ہونگے، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ہر شخص کا فعل اس کی اپنی نیت سے عبادت بنتا ہے۔ اس کے ساتھی کی نیت سے نہیں، لہذا ان میں سے کسی ایک کی جانب سے ثواب کی نیت کا نہ پایا جانا باقی لوگوں کی نیتوں پر اثر انداز نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل عبادت خون بنانا ہے جس میں تقسیم کی گنتھائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ہی ذبح ہے تو اگر ان میں سے کسی ایک کا اس میں شرکت کرنا عبادت نہ ہو تو وہ باقی لوگوں کی جانب سے بھی عبادت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں تقسیم کی گنتھائش نہیں ہے اور اگر ان سب نے قربانی کی یا اس کے علاوہ کسی اور عبادت کی نیت کی تو قربانی جائز ہوگی۔ خواہ عبادت واجب ہو یا نفل ہو یا وہ بعض پر واجب ہو اور بعض پر نہ ہو اور خواہ ان سب کی عبادت کے پہلو یکساں ہوں یا مختلف ہوں، مثال کے طور پر ان میں سے کسی نے قربانی کی نیت کی، کسی نے شکار کے کفار سے کی اور کسی نے احصار کی قربانی کی اور کسی نے کسی ایسی عمل کے کفارہ کی جو دوران احرام اس سے صادر ہوا ہو اور کسی نے نفل (ھدیٰ (قربانی) کی اور کسی نے صحت اور قرآن کی قربانی کی نیت کی تو سب کی قربانی جائز ہوگی۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے، جبکہ امام زہد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ان کی عبادتوں کی جماعت مختلف ہو گئیں تو قربانی جائز نہ ہوگی، چنانچہ ضروری ہے کہ وہ سب ایک ہی طرک کی عبادت کی نیت سے قربانی کر رہے ہوں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو سرے سے ہی شرکت کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ ذبح کا فعل ایک ہی ہے۔ جس میں تقسیم کی گنتھائش نہیں ہے، لہذا اس میں یہ گنتھائش نہ ہوگی کہ وہ بعض کی جانب سے کسی اور پہلو سے ہو اور بعض کی جانب سے کسی اور صحت سے، کیونکہ اس کی تقسیم کی اس وقت تک گنتھائش نہیں جب تک ان کی جماعت ایک جیسی نہ ہوں، تو چونکہ ان کی جماعت کے ایک ہونے کے وقت انہیں ایک ہی عمل بنایا جاسکتا ہے اور مختلف ہونے کی صورت میں ایسا ممکن نہیں، لہذا اس صورت میں یہ معاملہ بدستور قیاس کی طرف لوٹایا جائے گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اگرچہ یہاں جماعت ظاہری صورت کے لحاظ سے باہم مختلف ہیں، لیکن معنی کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ اس لئے کہ ان تمام سے اصل مقصود قرب خداوندی کا حصول ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب ان میں سے کسی ایک کی نیت اپنی اس اولاد کا حقیقہ کرنے کی ہو جو ازلی قبل پیدا ہو چکا ہو، اس لئے کہ یہ اولاد کی نعمت پر انظار شکر کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے حصول قرب کا ذریعہ ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے نوادر الصغیا میں یہی لکھا ہے، واللہ انہوں نے یہ نہیں لکھا کہ اگر ان میں سے کسی نے ویسے یعنی اپنی جائیداد کے کھانے کی نیت کی تو اس کا کیا حکم ہے؟ مناسب تو یہ ہے کہ وہ جائز ہو اس لئے کہ اس کا اہتمام بھی نعمت نکلان پر انظار

نکھر کیلئے کیا ہوتا ہے اور اس کا سنت نبوی میں ذکر موجود ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

اولم ولو بشاة (ولیسہ کر اگرچہ ایک بکری (کے گوشت) کے ساتھ ہی ہو)

تو اگر اس نے اس سے اظہار ہو کر یا اظہار سنت کی نیت کی تو اس نے گویا اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل کرنے کی نیت کی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جہات کے حقیقت ہونے کی صورت میں قربانی میں اشتراک مکروہ ہے۔ ان سے دوسری روایت ہے کہ اگر یہ جہات ایک ہی قسم (نوع) کی ہوں تو یہ ان کی نزدیک پسندیدہ تر صورت ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے بھی یہی لکھا ہے۔ اور اگر ان میں سے کوئی ایک حصہ دار ذی ہو، خواہ کتنا ہی ہو یا طیر کتنا ہی اور اس کی نیت گوشت لینے یا اپنے مذہب کی رو سے قربانی کرنے کی ہو تو ہمارے نزدیک قربانی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کسی کا ہر سے عبادت ثابت (نہیں) ہوتی تو چونکہ اس کی نیت کا لہم ہوگی، لہذا وہ محض گوشت لینے کا ارادہ کرنے والا ہوگا تو اگر کوئی مسلمان گوشت لینے کی نیت سے شامل ہوتا تو ہمارے نزدیک اس کی شمولیت جائز نہ ہوتی، لہذا کاہر کی تو بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر ان میں سے کوئی ایک حصہ دار غلام یا بند رہو اور وہ قربانی کی نیت سے شامل ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس کی نیت عدم الہیت کی بنا پر باطل ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کا حصہ محض گوشت کیلئے ہوگا، لہذا یہ صورت اصلہ جائز نہ ہوگی۔

اور اگر ان میں سے کوئی ایک حصہ دار کسی مرحوم عزیز کی طرف سے قربانی کر رہا ہو تو جائز ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جائز نہیں۔ الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی لوٹ میں سات حصہ دار ہوں مگر ایک حصہ دار قربانی سے قبل فوت ہو جائے اور اس کے ورثہ اس کی جانب سے قربانی کرنے پر راضی ہو جائیں تو استسنان کی رو سے جائز ہوگا۔ قیاس تو یہ تھا کہ وہ جائز نہ ہوتا۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب ان میں سے ایک حصہ دار فوت ہو گیا تو اس سے قربانی کرنا ماحظ ہو گیا اور وارثوں کا قربانی کرنا اس کی جانب سے شمار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ کسی میت کی جانب سے قربانی جائز نہیں ہوتی جس کی بنا پر اس کا حصہ محض گوشت کیلئے ہوگا جو باقی حصہ داروں کی قربانی کے جائز ہونے کے متنافی ہے، جیسے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک اپنی زندگی میں گوشت کھانے کی نیت کرتا تو اس کا یہی حکم تھا۔ استسنان کی دلیل یہ ہے کہ کسی حصہ دار کا رہنا اس کی طرف سے عبادت کرنے سے مانع نہیں۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی طرف سے صدقہ اوج کرنا جائز ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے ایک صحیح روایت ہے کہ آپ نے دو چنڈے ذبح فرمائے۔ ایک اپنی طرف سے اور دوسرا اپنی امت کے ان لوگوں کی طرف سے جو آپ کی استطاعت نہ رکھتے ہوں، جس میں وہ شخص بھی شامل ہے، جو قربانی کرنے سے قبل مر جائے، تو یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی جانب سے قربانی بطور عبادت کرنا جائز ہوگا۔ پھر جب اس کی جانب سے جائز ذبح کیا گیا تو اس کا حصہ "قواب" کیلئے ہوگا، جس کی بنا پر اس کا حصہ باقی لوگوں کے ذبح کے جواز سے مانع نہ ہوگا۔

اور اگر کسی شخص نے ایک گائے قربانی کیلئے خریدی پھر اس میں دوسرا آدمی شریک ہو گیا تو ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ مجھے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے بتلایا کہ میرے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے، مگر ان کی طرف سے اس کی قربانی جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے پوچھا کہ اگر اس کی نیت اس کو پہلے ہی شریک کرنے کی ہو تو انہوں نے فرمایا کہ اس کے متعلق امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے کوئی روایت یاد نہیں، لیکن میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں اور الاصل میں ہے کہ (میں نے پوچھا):

اس شخص کے متعلق تیرا کیا خیال ہے کہ جس نے اپنی جانب سے ذبح کرنے کیلئے گائے خریدی پھر اس نے کسی اور شخص کو اس میں شامل کر لیا، مگر اس نے اس کو اس وقت تک شریک نہ کیا جب تک اس نے اس کو خرید نہ لیا۔ پھر اس کے بعد کوئی اور شخص آیا تو اس نے اس کو بھی شامل کر لیا یہاں تک کہ تعداد پوری ہو گئی یعنی وہ ان کا ساتواں حصہ دار بن گیا تو کیا یہ قربانی ان کی طرف سے جائز ہوگی۔ تو امام محمد نے کہا کہ ہاں استسنا کی رو سے جائز ہے۔ اور اگر اس نے خریداری سے قبل لوگوں کو شریک کر لیا تو وہ زیادہ بہتر ہوتا۔ یہ صورت خریدار کے غنی (مالدار) ہونے پر معمول ہے۔ کہ اگر وہ اپنی طرف سے قربانی کیلئے کوئی قربانی کا ہا نور خریدے، تو چونکہ اس کی خریداری سے اس کا ہا نور کی قربانی کیلئے تعیین نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس پر ضریت کی طرف سے قربانی ضروری ہے اور اس پر ذبح کے وقت ہی قربانی کی تعیین ضروری ہوتی ہے یا وہ اس پر پہلے ہی واجب ہے، لہذا وہ واجب کے قائم مقام کسی طفل کی ادائیگی کے ذریعہ ہی اپنی اس ذمہ داری سے عہدہ بردار ہو سکتا ہے۔ جس کی بنا پر اس میں اس کی ضرکت اور اس کا قربانی کرنا جائز ہوگا تاہم ایسا کرنا مکروہ ہے بلکہ اس لئے کہ جب اس نے اس کو قربانی کی نیت سے خریدا تو گویا اس نے ایک عہد کر لیا تھا تو اس کا اپنے عہد کی نفوذ و رسی کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ خیر ہو تو اس کیلئے کسی اور کو اس میں شامل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ہا نور کو قربانی کیلئے خرید کر اسے خود پر واجب کر لیا تو وہ ہا نور اس کے عہد پر ہی متعین ہو گیا، لہذا اس صورت میں اس سے عرض ساقط نہ ہوگا۔ اور فقہاء اہل اہل کے مسئلے میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قربانی کیلئے خریدنے کے بعد کسی کو اس میں شریک کیا تو اسے ہا جیسے کہ وہ اس کی قیمت کو صدقہ کر دے اگرچہ اس کا امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کیا اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے وہی ہے کہ:

آپ نے حضرت عکیم بن حزام کو ایک دنار دیا اور انہیں کہا کہ وہ آپ کیلئے ایک قربانی کا ہا نور خرید کر ذبح کر دیں۔ تو انہوں نے ایک بکرہ خرید لیا اور اسے دو دناروں کے عوض فروخت کر دیا اور پھر ان میں سے ایک دنار کے عوض دوسرا بکرہ خرید لیا اور نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں بکرے اور دو دنار کے ہمراہ شریعت لائے اور آنحضرت ﷺ کو جو کچھ انہوں نے کیا تھا اس سے آگاہ کیا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تیرے دائیں ہاتھ کے عہد (صفت) میں برکت ہے۔ اور پھر نبی اکرم ﷺ نے بکرے کو ذبح کرنے اور دو دنار کو صدقہ کرنے کا حکم دیا۔

کہ آپ ﷺ نے اس دنار کو قربانی کیلئے لالنے کا قصد کیا ہوا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

### (۳) قربانی کی نیت کا ذبح سے متصل ہونا

جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اصل اعتبار نیت کا ہونا ہے، لہذا اصل کے ساتھ اس کے اتصال کا اعتبار سوائے ضرورت کے ساقط نہ ہوگا۔ جیسے کہ روزے کے آغاز کے وقت اس سے متصل نیت مثل ہونے کی ضرورت میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس میں لوگوں کو تنگی پیش آنے کا احتمال ہے۔

### (۴) قربانی والے کی جانب سے صاف و صریح الفاظ میں یا اشارے میں ذبح کی اجازت کا ہونا

بشرطیکہ ذبح کنندہ کوئی اور ہو اور اگر اس کی جانب سے اجازت نہ ہو تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اصل تو یہ ہے کہ انسان جو عمل کرتا ہے وہ خود اپنے لئے ہی کرتا ہے اور دوسرے کو اس کی اجازت اسی کے حکم سے ہی ہو سکتی ہے اور اگر اس کی طرف سے اجازت نہ پائی گئی تو وہ قربانی اس کی طرف سے نہ ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ عروج کیا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی بکرہ عصب کیا اور اسے اس کے مالک کی طرف سے اس کی اجازت اور اس کے حکم کے بغیر ذبح کر دیا تو ہا نور نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کوئی بکرہ قربانی کیلئے خرید لیا اور اسے ذبح

کیلئے ٹاڈا اور اس کے ہاتھ پاؤں باندھ دیئے اور یہ واقعہ قربانی کے دنوں کا ہو پھر کوئی اور شخص آیا جس نے اس کو ذبح کر دیا تو استسکان کی رو سے یہ ذبح جائز ہوگا، کیونکہ از روئے ولادت اس کی جانب سے اذن پایا گیا ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

### (ب) قربانی کے وقت سے متعلقہ شرائط

پھر جہاں تک قربانی کے وقت سے متعلقہ شرائط کا تعلق ہے تو ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ قربانی قبل از وقت جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وقت جس طرح وجوب کی شرط ہے اسی طرح اس کا قیام واجب کے جوڑ کی بھی شرط ہے۔ جیسے کہ نماز کے وقت کا یہی حکم ہے، لہذا کسی شخص کیلئے ایام نحر (قربانی کے دنوں) کے پچھلے دن (۱۰ ویں ذوالحجہ کو) طلوع صبح صادق سے قبل قربانی ذبح کرنا جائز نہیں۔ اور طلوع صبح صادق کے بعد ذبح کرنا جائز ہے خواہ اس کا تعلق شہر والوں سے ہو یا دیہات والوں سے، تاہم شہر والوں کیلئے اس کے جواز میں ایک استثنائی شرط ہے، وہ یہ کہ قربانی والے جانور کو نماز عید کے بعد ذبح کیا جائے، لہذا ہمارے نزدیک نماز پر اس کی تھدیم جائز نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اتنا وقت گزر جائے جتنے وقت میں نبی اکرم ﷺ نے عید کی نماز پڑھی تھی تو قربانی جائز ہے اگرچہ اس نے نماز نہ پڑھی ہو، صبح قول ہمارا یہی ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من ذبح قبل الصلوة فليعد اضحية (جس نے نماز سے قبل قربانی کی تو وہ اپنی قربانی کا دودھ کرے اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اول نسكنا في يومنا هذا الصلوة ثم الذبح (عید کے دن ہمارے پہلی عبادت یہ نماز ہے اس کے بعد یہ ذبح کرنا) اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے حدیث البراء ابن عازب کے مطابق فرمایا ہے:

من كان منك ذبح قبل الصلوة (جس شخص نے نماز عید سے قبل جانور ذبح کیا تو اس کے سوا نہیں کہ وہ تو صبح کا کھانا ہے جو انفس سے کھایا ہے ذبح انما الذبح بعد الصلوة (نماز کے بعد ہونا ہے)

تو نبی اکرم ﷺ نے ترتیب میں ذبح کو نماز کے بعد قرار دیا ہے اور چونکہ دیہات والوں کیلئے نماز عید واجب نہیں ہے لہذا ان کے حق میں یہ ترتیب ثابت نہ ہوگی۔

اور اگر امام نے عید کی نماز کو مؤخر کر دیا تو کسی شخص کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی قربانی نصف النہار سے قبل ذبح کرے۔ پھر اگر امام کسی کام میں مشغول ہو اور وہ عید کی نماز نہ پڑھے یا جان بوجہ کہ نماز چھوڑ دے تا آنکہ سورج ڈھل جائے تو قربانی تمام دنوں میں نماز کے بغیر ذبح کرنا حلال ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جب سورج ڈھل گیا تو اب نماز کا وقت جاتا رہا اور دوسرے دن جو امام نماز پڑھتا ہے وہ کھانا کے طور پر پڑھتا ہے اور ترتیب "ادا" میں ضرور ہے، کھانا نہیں۔ اللہ و رمی رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے اور اگر کسی شہر میں دو جگہ نماز عید ہوتی ہو اس طرح کہ امام کسی شخص کو محذور لوگوں کو جامع مسجد میں نماز پڑھانے کیلئے پیچھے چھوڑ جائے اور خود دوسرے نمازیوں کے ساتھ عید گاہ یعنی کھلے میدان کی طرف روانہ ہو جائے تو اگر غی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ جب دونوں مسجدوں میں سے کسی ایک کے نمازیوں نے نماز پڑھ لی تو قربانیوں کو ذبح کرنا جائز ہو جائے گا۔ الاصل میں ہے کہ جب جامع مسجد کے لوگ نماز پڑھ میں گئے تو قیاس یہ ہے کہ قربانی ذبح کرنا جائز نہ ہو، مگر استسکان یہ ہے کہ جائز ہو۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب نماز عید قربانی کے جوڑ کیلئے شہر والوں کے حق میں شرط ہے تو دونوں مقامات میں سے ایک مقام کی نماز کا ہو جانا اس کے جواز کا مستثنیٰ

ہے، مگر دوسری جگہ والے لوگوں کی نماز کا حکمانا یہ ہے کہ جائز نہ ہو، لہذا حکم کی بنا پر امتیازاً اس پر جواز کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ استسنان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شرط نماز عید سے اور جامع مسجد میں عید کی نماز جائز ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اسی پر اکتفا کریں تو ان کی نماز جائز اور کافی ہوگی تو اس طرح قربانی کی شرط پائی گئی ہے، جس کی بنا پر اس کے بعد قربانی جائز ہوگی۔ اسی طرح اس روایت کی رو سے جو ہم اوپر روایت کر آئے ہیں ذبح کو مطلق نماز کے بعد رکھا گیا ہے، یہاں یہ شرط پائی گئی ہے اور اگر مکمل جگہ کے لوگ شہر والوں سے پہلے نماز سے فارغ ہو گئے تو اس کا الاصل میں کوئی ذکر نہیں، اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں اور اگر نبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ صورت بھی "جامع مسجد" میں پہلے نماز ہو جانے کے حکم میں ہی ہے، لہذا اس قول کی رو سے اس میں قیاس اور استسنان دونوں کا یہی حکمنا ہوگا جیسے کہ اگر جامع مسجد کے لوگ نماز عید سے پہلے فارغ ہو جائیں تو تب یہی حکم ہے۔

ابوہ متاخرین کا اس میں اختلاف ہے۔ بعض متاخرین فرماتے ہیں کہ یہاں قیاس اور استسنان دونوں کی رو سے قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ عید کی نماز میں اصل مکمل جگہ والوں کی نماز ہے اور مسجد میں جو لوگ نماز پڑھتے ہیں وہ تو عذر کی بنا پر پڑھتے ہیں لہذا اصل کا اعتبار ضرور ہوگا نہ کہ اس کے علاوہ کسی اور کا، بعض متاخرین نے اس میں سابقہ مسئلے کی طرح قیاس اور استسنان کو الگ الگ بیان کیا ہے اور اس کی وجہ (دلیل) اوہی ہے جو ہم نے ازیں قبل بیان کر دی ہے۔ اور بعد کے متاخرین فرماتے ہیں کہ مکمل جگہ والوں کی نماز کے بعد قربانی کرنا جائز نہیں تا آنکہ جامع مسجد کے لوگ نماز سے فارغ نہ ہو جائیں، کیونکہ جامع مسجد کی نماز اصل ہے۔ جس کی دلیل باقی تمام نمازیں ہیں اور امام تو کھٹے میدان کی طرف ایک ضرورت کی بنا پر ٹھکانا ہے۔ جو یہ ہے کہ مسجد میں اتنی گھنٹا نش نہیں ہوتی۔ لہذا اصل کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔

اور اگر کسی نے اس وقت جائز ذبح کیا جب امام نماز میں ہو تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس کے مقدّر تشدد میں بیٹھنے سے قبل کسی نے قربانی کی تو وہ بھی جائز نہ ہوگی اور اگر اس نے مقدّر تشدد میں امام کے بیٹھنے کے بعد اور اس کے سلام پھیرنے سے قبل قربانی کی تو تشدد فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے جائز نہ ہوگی، جیسے کہ اگر وہ ابتدائی نماز میں ہوتا تو جائز نہ ہوتی مگر امام ابوہ سنت رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے جائز ہوگی۔ جس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز سے نمازی کا کسی عمل کے ساتھ ٹھکانا فرض ہے اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک یہ بات فرض نہیں ہے۔ اور اگر اس نے امام کے خطبہ سے فارغ ہونے سے قبل قربانی کر دی یا خطبہ شروع کرنے سے قبل ایسا کیا تو جائز ہوگا، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے ذبح کو نماز کے بعد رکھا ہے خطبہ کے بعد نہیں۔ جیسا کہ ہم روایات نفل کر آئے ہیں جو اس بات کی دلیل ہیں کہ اصل اعتبار نماز کا ہے نہ کہ خطبہ کا۔ اور اگر امام نے عید کی نماز پڑھادی اور پھر کسی شخص نے اپنی قربانی کا ہانور ذبح کیا۔ بعد ازاں پتہ چلا کہ یہ نوذوالحجہ (یوم عرفہ) تھا تو امام پر نماز کا اور اس پر قربانی کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ نماز اور قربانی دونوں قبل از وقت واجب ہیں، لہذا وہ جائز نہ ہو گئے۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ امام کا وضو نہ تھا تو اگر تو اس کا پتہ لوگوں کے منتشر ہونے سے قبل چل جائے تو بالاتفاق نماز کا اعادہ کر لیا جائے، لیکن کیا اعادہ سے قبل قربانی کرنا جائز ہوگا، بعض روایات میں ہے کہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی نماز کے بعد قربانی کی ہے جسے بعض فقہاء نے جائز قرار دیا ہے اور وہ امام شافعی رحمہ اللہ ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک امام کی نماز کے فائدہ ہو جانے سے مقتدی کی نماز کا فائدہ ہونا لازم نہیں آتا، تو ان کے نزدیک یہ نماز معتبر ہوگی اور صرف امام کیلئے ہی اعادہ کرے گا مقتدی اعادہ نہ کریں گے۔ یہ استسنان ہے۔ اور امام زہری رحمہ اللہ کے اختلافات میں مذکور ہے کہ وہ لوگوں کو نماز دہرہ پڑھانے اور ان کے اعادہ نماز سے قبل قربانی جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس کا لوگوں کے منتشر ہوجانے کے بعد پتہ چلا تو بعض روایات میں مذکور ہے کہ نماز کا اعادہ نہ کیا جائے اور قربانی کرنے والے کی طرف سے قربانی کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایسی نماز ہے جو بعض فقہاء کے قول پر جائز ادا ہوئی ہے، لہذا لوگوں کے منتشر ہوجانے کے بعد نماز کا اعادہ نہ کرنا لوگوں کو دوسری بار منادی کے ذریعے جمع کرنے سے بستر ہے اور یہ قول لوگوں کی قربانیاں باطل کرنے کی نسبت بھی سہل ہے۔ امام ابوحنبلہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ قربانی کا اعادہ کیا جائے، مگر نماز کا اعادہ نہ کیا جائے۔ اس لئے کہ قربانی کا اعادہ کرنا نماز کے اعادہ سے آسان تر ہے اور یہ بھی مروی ہے کہ لوگوں میں اعلان کیا جائے تا آنکہ وہ سب جمع ہوجائیں اور پھر نماز عید کا اعادہ کیا جائے۔ البتہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس قول پر قیاس کے مطابق جس شخص نے نماز کے اعادے سے قبل قربانی کی اس کی قربانی جائز نہ ہوگی، تاہم اگر سورج ڈھل جائے تو اس کی قربانی تمام لوگوں کے نزدیک جائز ہوگی اور لوگوں سے نماز ساقط ہوجائے گی۔

اور اگر لوگوں نے امام (حاکم) کے پاس آکر زوال ہوجانے کے بعد یہ گواہی دی کہ آج دس ذوالحجہ کا دن تھا تو نہ کیلئے قربانی کرنا جائز ہوگا اور امام اٹھواں باہر نکل کر لوگوں کو نماز عید پڑھانے کا اور اگر دن کے شروع میں یہ پتہ چل گیا کہ آج دسویں ذوالحجہ تھی مگر امام کاموں میں مشغول رہا یا اس سے غفلت ہو گئی اور وہ نہ نکل سکا اور نہ ہی کسی اور کو نماز کی اہمیت کیلئے کہہ سکا تو کسی کیلئے اس وقت قربانی کرنا جائز نہ ہوگا، تا آنکہ سورج ڈھل جائے۔ تاہم اگر امام کے نماز کے لئے نکلنے سے قبل سورج ڈھل گیا تو لوگ قربانی کر سکتے ہیں اور اگر کسی نے اس سے پہلے قربانی کی تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور اگر امام نے عید کی نماز پڑھائی اور کسی شخص نے اپنی قربانی کی۔ پھر امام کو بتایا گیا کہ عید کا دن تو کل تھا۔ تو نماز جائز ہوگی اور اس شخص کی قربانی بھی درست ہوگی۔

اور اگر شہر میں بناوٹ (فتنہ) پھیل جائے اور شہر میں بادشاہ کی جانب سے مقرر کردہ کوئی امام (حاکم) نہ رہے جو انہیں عید کی نماز پڑھائے تو قیاس یہ ہے کہ اس شہر میں قربانی کا وقت "یوم النحر" کو طلوع صبح صادق کے بعد سے شروع ہوجائے گا، جیسے کہ ایسے دیہات میں، جہاں عید کی نماز نہیں ہوتی، یہی حکم ہے، لیکن بستر ہے کہ ان کی قربانی کا وقت سورج ڈھلنے کے بعد شروع ہو۔ اس لئے کہ یہ جگہ نماز کے وجوب والی ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر امام موجود ہوتا تو نہ پر نماز پڑھنا لازم ہوتا، چونکہ ایک مانع کی بنا پر نماز کی ادائیگی نہیں ہوتی، لہذا اصل حکم میں تبدیلی نہ ہوگی، جیسے کہ اگر ہم موجود ہوتا مگر وہ کسی مانع مثلاً بیماری وغیرہ کی بنا پر نماز نہ پڑھاتا تو تب یہی حکم تھا تو اس صورت میں زوال کے بعد ذبح کرنا جائز ہوجاتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے "یوم عرفہ" (نوذوالحجہ) کو زوال کے بعد اپنی قربانی کی۔ پھر پتہ چلا کہ آج تو "یوم النحر" تھا، تو ہمارے نزدیک اس کی قربانی جائز ہوگی، اس لئے کہ ذبح اپنے وقت میں ہوا ہے۔ لہذا وہ جائز ہوگا۔ واللہ اعلم۔ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب اس پر شہر میں قربانی کرنا ضروری ہو اور جانور بھی شہر میں موجود ہو اور اگر وہ خود شہر میں ہو، مگر اس کی قربانی گاؤں میں ہو یا کسی ایسی جگہ میں ہو جہاں عید کی نماز نہ ہوتی ہو اور اس نے کسی کو اس کی طرف سے ذبح کرنے کو کہا ہو یا پھر اس نے طلوع صبح صادق کے بعد، مگر نماز عید سے قبل، اس کو ذبح کروایا تو جائز ہوگا اور اگر اس کے برعکس معاملہ ہو کہ اگر وہ خود دیہات میں ہو اور جانور شہر میں ہو اور اس کی طرف سے اس کو ذبح کرنے کی مہارت ہو۔ پھر اسے طلوع صبح صادق کے بعد، مگر نماز سے قبل ذبح کروایا، تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ یہاں قربانی کے جانور کی جگہ کا اعتبار ہوگا، اس کے مالک کی جگہ کا نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی نوادر میں یہی بات لکھی ہے اور فرمایا ہے کہ "نہیں ذبح کی جگہ کو دیکھتا ہوں اور جس کی طرف سے اسے ذبح کیا جا رہا ہو اس کی جگہ کو نہیں دیکھتا۔" الحسن نے امام یوسف

رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت نقل کی ہے کہ اسی جگہ کا اعتبار ہوگا جس میں فوج کیا جا رہا ہو اور جس کی طرف سے قربانی کی جا رہی ہو اس کی جگہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ فوج کرنا ایک عبادت ہے لہذا اسی مقام کا اعتبار ہوگا جس میں فعل فوج کیا جا رہا ہو، نہ کہ جس کی جانب سے وہ فعل ہو رہا ہو اس کی جگہ کا۔

اور اگر وہ شخص خود شہر میں اور اس کے اہل خانہ دوسرے شہر میں ہوں اور اس نے ان کو لکھا ہو کہ وہ اس کی طرف سے قربانی کر دیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ فوج کی جگہ کا اعتبار ہوگا۔ لہذا اس کے اہل خانہ کیلئے قربانی کرنا جائز نہ ہو گا تا آنکہ اس شہر میں امام نماز عید نہ پڑھا دے جس میں وہ مقیم ہیں۔ اور اگر انہوں نے نماز عید سے قبل اس کو فوج کیا تو جائز نہ ہوگا۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے اور الحسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ دونوں جگہوں کی نماز کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر انہیں دوسرے شہر کی نماز کے مستحق شک ہو تو وہ زوال تک انتظار کریں گے۔ تو ان کے نزدیک جب تک دونوں شہروں میں نماز نہ ہو جائے اس جانور کی قربانی نہیں کی جائے گی اور اگر انہیں دوسرے شہر کی نماز کے بارے میں شک ہو جائے تو وہ سورج ڈھکنے تک اس کو فوج نہ کریں گے۔ پھر جب سورج ڈھل جائے تو وہ اسے اس کی جانب سے فوج کریں گے۔ الحسن کے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ ہمارے اس قول میں دونوں جگہوں، یعنی فوج کرنے والے اور جس کی جانب سے فوج کیا جا رہا ہو، ان دونوں کی جگہوں کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہذا ایسا کرنا ہی اولیٰ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اصل عبادت تو فوج کرنے کی ہے۔ اور جو عبادتیں کسی وقت کے ساتھ مشروط ہوں ان میں اس کے ادا کرنے والے کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ جس کی جانب سے وہ کام کیا جا رہا ہے جو اس کی حالت کا۔

اور قربانی کے دنوں میں رات اور دن کے وقت فوج کرنا جائز ہے جس سے مراد دو راتیں ہیں۔ گیارہویں یا دسویں تاریخ کی رات اس گنتی میں قربانی کے پہلے دن یعنی دسویں ذوالحجہ کی رات شامل نہیں۔ اس لئے کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت کا قول ہے کہ قربانی کے دن تین ہیں۔ قنوی طور پر تین کثرت کریں۔ تینوں کی راتیں بھی شامل ہیں، اللہ تعالیٰ کا حضرت زکریاؑ کے قصہ میں ارشاد ہے۔

(تین دن بجز اٹھاروں کے)

ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ اِلَّا اَصْرًا (۱)

دوسری جگہ فرمایا:

ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا (۲)

(تین راتیں برابر)

حالانکہ دونوں باتیں ایک ہی واقعے سے مستحق ہیں۔ تاہم اس میں دس ذوالحجہ کی رات داخل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ پچھلے دن یعنی عرفہ کے بعد آئی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ جس نے اس رات کو پایا اس نے حج کو پایا، جیسے کہ اگر وہ اس دن، یعنی یوم عرفہ کو پا لے۔ پھر جب رات پچھلے دن کے ساتھ تابع ہو گئی تو کلام آئے والے دن کے تابع نہ ہوگی، لہذا وہ رات قربانی کے وقت میں شامل نہ ہوگی اور اس کے بعد کی دونوں راتیں اس حکم میں داخل ہو گئی، لہذا رات کے وقت جانور فوج کرنا مکروہ ہے اس لئے نہیں کہ وہ قربانی کا وقت نہیں ہے، بلکہ ایک اور وجہ سے۔ جس کا ہم کتاب اللہ میں ذکر کرتے ہیں۔ واللہ اعز شانه اعلم۔

۱۔ آل عمران (۳: ۳۱)

۲۔ مریم (۱۹: ۱۰)





کو جائز قرار نہیں دیا۔ اس لئے کہ یہاں جواز و عدم جواز کی دونوں صورتیں موجود ہیں۔ لیکن جواز کیلئے کثرت والے حصہ کو ملحوظ رکھا جاتا ہے جو یہاں موجود نہیں، اور آنحضرت ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے "العضہ" سے منع فرمایا ہے اور حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ العضہ۔ اس ہانور کو کہتے ہیں جس کے کان کا بیشتر حصہ کٹ گیا ہو تو گویا آنحضرت ﷺ نے اکثر حصے کا اعتبار کیا ہے۔ اور چوتھے حصہ کو اکثر حصہ قرار دینے والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اکثر مقامات میں وہ "اکثر شئی" کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے کہ سر کے مسج، اور عرم کے سر کو منہ صوانے (ملق) اور طبرہ کے مساعلی میں یہی حکم ہے، لہذا احتیاط والی جگہ میں اس کا لحاظ رکھنا زیادہ اولیٰ ہوگا۔

ایک جھٹ (1/3) حصے کو کثیر قرار دینے والی روایت کی دلیل یہی اگر م ﷺ کا وصیت کے ضمن میں یہ ارشاد ہے کہ (ایک تنائی وصیت کی اجازت ہے اور ایک تنائی کثیر حصہ ہے) الثالث والثالث کثیر کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک تنائی حصہ کو کثیر (اکثر) قرار دیا ہے، جبکہ اس کو قلیل قرار دینے والی روایت کی دلیل اس کا وصیت پر کیا ہے۔ اس لئے کہ ضربیت طبرہ نے ایک تنائی تک وصیت کی اجازت دی ہے اور ایک تنائی سے زائد کی اجازت نہیں دی۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر وہ ایک تنائی سے زیادہ نہ ہو تو وہ کثیر (زیادہ) نہ ہوگا۔

رہا متناہ، یعنی وہ ہانور جس کے دانست نہ ہوں، اگر وہ چرنا ہو اور ہارہ کھاتا ہو تو جائز ہوگا اور نہ نہیں۔ المستسقی میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر تو دانستوں کا ٹوٹا ہوا ہونا، اس کے لئے جگہی سے منع نہ ہو، تو جائز اور نہ جائز نہ ہوگا، تاہم اگر وہ اپنے پیٹ میں ہارہ سالم ڈال لوٹا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اپنے ایک قول میں فرماتے ہیں کہ وہ قربانی کیلئے ہر صورت جائز نہ ہوگا خواہ وہ ہارہ کھائے یا نہ کھائے۔ دوسرے قول کی رو سے اگر تو اس کے اکثر دانست گرہا میں تو جائز نہ ہوگا، جیسے کہ کان اور ناک اور دم کا یہی حکم ہے۔ اور ایک اور قول کی رو سے اگر اس کے ہارہ کھانے کی مقدار میں دانست باقی ہوں تو جائز ہوگا اور نہ نہیں۔ اور "الشولاء" یعنی دیرانے ہانور کی قربانی جائز ہے۔ تاہم اگر اتنی دیرانگی ہو جو اسے چرنے اور ہارہ کھانے سے مانع ہو تو جائز نہ ہوگا اس لئے کہ یہ دیرانگی اس کی بدلت پر منتج ہوگی جو ایک واضح عیب ہے۔ اور خارش والے (البرہاء) ہانور کی قربانی کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ موٹا یا زہ ہو اور اگر وہ دبلا ہو تو جائز نہ ہوگا اور الحما، یعنی وہ ہانور جس کے پیدائشی طور پر سونگ نہ ہوں جائز ہے۔ اسی طرح ٹوٹے ہوئے سونگوں والی یعنی جائز ہے۔ اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ان سے ٹوٹے ہوئے سونگ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے بفرمایا کہ وہ تیرے لئے مضر نہیں ہمیں نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا ہے کہ ہم آنکھ اور کان کو غور سے دیکھیں اور مروی ہے کہ:

ایک شخص حضرت علیؓ کے پاس آیا اور کھانا اسے امیر المؤمنین۔ گھائے کھنے لوگوں کی طرف سے جائز ہوتی ہے؟ دیا یا سات کی طرف سے۔ اس نے پوچھا ٹوٹے ہوئے سونگوں والی گائے کا کیا حکم ہے۔ فرمایا نقصان وہ نہیں۔ اس نے پوچھا شکاری تو حضرت علیؓ نے دیا یا اگر وہ قربان گاہ تک خود چل کر جائے تو جائز ہے، پھر حضرت علیؓ نے دیا یا۔ ہمیں نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا ہے کہ ہم آنکھوں اور کان کو غور سے دیکھیں۔ اگر چہٹ متا ش تک ہاتھ نہ تو جائز نہ ہوگا۔ متا ش سے مراد پڑیوں کے جوڑ ہیں جیسے ٹھٹھے اور کھنیاں وغیرہ۔

اور الشرقاء، یعنی لہائی میں کٹے ہوئے کانوں والا ہانور قربانی کرنا جائز ہے اور وہ جو نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے الشرقاء، الخرقاء، العقاب اور الدابره سے منع کیا ہے تو اس جگہ الشرقاء سے مراد بے لہائی میں کٹے ہوئے کانوں والا اور العقاب ہانور وہ ہے جس کے سامنے کی جانب سے تھوڑے سے کان کٹے ہوئے ہوں، مگر کلا ہوا حصہ طبرہ نہ ہو اور بلکہ ساتھ ہی ملق ہو اور الدابره وہ ہانور ہے جس کا پہلی جانب سے اسی طرح کان کٹا ہو اور الشرقاء، العقاب اور الدابره

جسے آپ کا روکنا درحقیقت استہباب پر معمول ہے۔ اور "الحرقاء" زیادہ پیٹھے ہوئے کانوں والا ہونے پر، حسب اختلاف روایات، جائز ہے جن کا ہم انہیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر کان میں عتقاً بہت نشان ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ بصیرت بکری میں اس کو عیب نہیں سمجھا جاتا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ ایک معمولی عیب ہے۔ یا اس لئے کہ ایسے نشان سے کوئی جانور بھی خالی نہیں ہوتا اور اس سے اس کا پتلا ممکن نہیں ہے۔

اور اگر کسی شخص نے کوئی بصیرت بکری خریدی جو اس وقت موٹی تھی۔ پھر دہلی ہو گئی حتیٰ کہ وہ ایسی حالت کو پہنچ گئی کہ وہ اسے اس حالت پر خریدنا تو قربانی کیلئے جائز نہ ہوتی تو اگر تو وہ مالدار ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی اور اگر وہ مجلس ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ مالدار پر قربانی کا یہ جانور اس کے ذمہ موجود واجب کے قائم مقام ہے۔ تو جب اس میں عیب پیدا ہو گیا تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ لہذا لو جب بدستور اس کے ذمہ رہنے گا۔ جبکہ جو شخص مجلس ہو تو اس کے ذمہ کوئی قربانی نہیں ہے، لیکن جب اس نے کوئی بصیرت بکری قربانی کیلئے خرید لی تو یہ خریدی ہوئی بکری عبادت کیلئے مقرر ہو گئی تو اس میں عیب کا پیدا ہونا اس کے ہلک ہونے ہی کی طرح ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی مجلس شخص نے خود پر قربانی واجب کر لی تو اس صورت میں اس کی طرف سے مذکورہ جانور کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ قربانی اس کے واجب کرنے کی بنا پر واجب ہوئی ہے لہذا اس بارے میں وہ اس مالدار کی طرح ہوگا جس پر اللہ تعالیٰ کی پابندی سے واجب ہونے کی بنا پر قربانی واجب ہوئی ہو۔

اور اگر اس نے جب قربانی خریدی تھی تو وہ صحیح و سالم تھی۔ پھر وہ اس کے پاس اندھی ہو گئی اور وہ مالدار ہو یا اس کا پورا کان یا ناک یا دم کٹ گئی یا اس کا پاؤں ٹوٹ گیا کہ وہ اپنے پاؤں پر نہ چل سکتی ہو تو اس کی جانب سے اس کی قربانی جائز نہ ہوگی اور اس پر اس کی جگہ دوسری قربانی ضروری ہوگی۔ ویسا کہ ہم نے بیان کیا، خلافت مجلس شخص کے۔ کسی حرج اگر وہ اس کے پاس ہو گئی، یا چوری ہو گئی تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر وہ اس قربانی کے جانور کو ذبح کیلئے لے گیا تو وہ جہاں اسے ذبح کرنا تاہم تڑپنے لگی جس سے اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی، مگر اس نے اس کو اسی جگہ ذبح کر دیا تو جائز ہوگا۔ کسی طرح اگر اس کے ہاتھ سے چھری پلٹ کر اس کی آنکھ میں چاٹ لی اور آنکھ جاتی رہی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا عیب ہے جو اس کے عبادت قرار پانے سے قبل پیدا ہوا ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ ذبح کرنے سے پہلے اس میں یہ عیب پیدا ہوا ہو۔ استسما کی دلیل یہ ہے کہ اس سے پتلا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ بکری تڑپتی ہے تو اس کے تڑپنے کی بنا پر اس میں عیب پیدا ہوا جاتے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر اس نے اپنے قربانی کے جانور کو ذبح کیلئے ٹٹایا جس سے اس کی کوئی پٹھی ٹوٹ گئی یا وہ اندھا ہو گیا پھر اس نے سے اسی دن یا اگلے دن ذبح کر دیا تو قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہ ایسا نقصان ہے کہ جو فی الوقت ذبح ہوجانے کی صورت میں قابل استثناء نہیں رہتا۔ اسی طرح اگلے دن ذبح ہونے کی صورت میں بھی جیسے کہ تھوڑے عیب کا یہی حکم ہے۔ واللہ اعز شانا علم۔

## (۲) قربانی کے جانور کا مالک ہونا

اس سے مراد یہ ہے کہ قربانی کا جانور قربانی کرنے والے کی ملکیت ہو، لہذا اگر وہ اس کی ملکیت نہ ہو تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قربانی ایک عبادت ہے اور دوسرے کی ملکیت کسی کو اس کی اجازت کے بغیر ذبح کرنا کوئی کار ثواب نہیں ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تحریر کیا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی بکرا عصب کر کے اسے اپنی جانب سے قربانی

کیا تو اس کی ملکیت نہ ہونے کی بنا پر وہ اس کی جانب سے جائز نہ ہوگا اور اہانت نہ ہونے کی بنا پر اس کے مالک کی طرف سے بھی درست نہ ہوگا۔ پھر اگر اسے اس کے مالک نے اس سے ذبح شدہ حالت میں واپس لے لیا اور وہ اس نقصان کا متحمل ہو گیا تو قربانی تب بھی جائز نہ ہوگی۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر یہ ضروری ہوگا کہ وہ دوسری قربانی کریں۔ اور اگر اس کے مالک نے اس پر زندہ جانور کی قیمت کا تبادلہ واجب کیا تو اس صورت میں یہ جانور اس کے ذبح کنندہ کی جانب سے جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کے جانور کی بنا پر عصب کے وقت بطریق طور و استثناء اس کا مالک ثابت ہو گیا ہے تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اپنا مملوک بکرا ذبح کیا ہو۔ لہذا یہ جائز ہوگا، لیکن وہ گناہ گار ہوگا۔ کیونکہ اس کے فعل کی ابتدا نا جائز فعل سے ہوئی ہے، لہذا اس کو توبہ و استغفار کرنا ضروری ہے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے، مگر امام زہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قربانی ذبح کنندہ کی جانب سے جائز نہ ہوگی۔ اس کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ جس شئی کی ضمان ادا کر دی جائے ہمارے نزدیک وہ اس کا اس ضمان کی بنا پر مالک ہو جاتا ہے اور امام زہری رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس کا مالک نہیں ہوتا یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے یہ مسئلہ اصولاً کتاب العصب کا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کسی ایسے شخص کے جانور کو عصب کر لیا جو اس نے قربانی کیلئے خریدا ہو پھر اس نے اس کی طرف سے اس کی اہانت کے بغیر اسے ذبح کر دیا تو تب بھی یہ حکم ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہی حکم مستحق جانور کا ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ کسی نے کوئی بکرا قربانی کیلئے خریدا۔ پھر اس نے اس کو ذبح کیا مگر پھر قسم کی بنا پر کوئی اور شخص اس کا مستحق نکل آیا تو اگر اس نے اس سے وہ بکرا ذبح شدہ حالت میں لے لیا تو ان میں کسی ایک کی طرف سے بھی اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور ان میں سے ہر ایک پر دوسرا بکرا کرنا ضروری ہوگا۔ جب تک قربانی کے دن ہوں اور اگر قربانی کے دن گزر جائیں تو ذبح کنندہ پر ایک متوسط درجے کے بکرے کی قیمت کو صدق کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس کو خریدے ہوئے بکرے کی قیمت کا صدق کرنا ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے استحقاق سے واضح ہوا کہ اس کا قربانی کیلئے خریدا نا اور نہ خریدا نیکساں تھا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کوئی جانور قربانی کیلئے خریدا پھر اس نے اس کو بیچ دیا کہ اس صورت میں اس کی قیمت کو صدق کرنا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کی قربانی کیلئے خریداری صحیح تھی تو چونکہ اس میں اس کی ملکیت موجود تھی۔ جس کی بنا پر اس پر اس کی قیمت کو صدق کرنا ضروری ہو گیا ہے۔ اور اگر اس نے اس کو کسی کے پاس چھوڑ دیا اور اسے اس کی قیمت کا متاعی ٹھہرایا تو ہمارے نزدیک اس کی قربانی جائز ہوگی جیسے کہ عصب کی صورت میں یہی حکم ہے۔

اور اگر کسی شخص نے اس کے پاس کوئی جانور ودیعت (امانت) رکھوایا۔ پھر ودیعت (امانت) رکھنے والے نے اپنی طرف سے یوم النحر کو اس کی قربانی کر دی پھر اس کے مالک نے اس کی قیمت اس سے وصول کر لی، تو اس صورت میں نہ کفار و نہ اہل اسلام کی جانب سے قربانی درست نہ ہوگی، بخلاف استحقاق نکل آنے والے جانور کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ یہاں ضمان کے واجب ہونے کی وجہ ذبح کرنا ہے اور اس کی ملکیت سبب، یعنی ذبح، کی تکمیل کے بعد ثابت ہوتی ہے۔ جس کی بنا پر اس کا ذبح کرنا دوسرے کی ملکیت سے مستقل رہے، لہذا اس کی بنا پر اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ بخلاف عصب کنندہ کے۔ کیونکہ وہ ذبح سے قبل قائل ضمان سبب ہونے کی بنا پر متاعی قرار دیا جاتا ہے، جس سے سابق عصب ہے تو ضمان (امانت) کو قبول کرنے پر مالک کی رضامندی یا اس کی جانب سے اس کی واپس لے کے بعد سبب یعنی عصب لے وقت سے اس میں اس کی ملکیت اس میں ثابت ہو گئی ہے۔ جس کی بنا پر اصل ذبح اس کی ذاتی ملکیت سے حاصل ہو کر جائز ہو جاتا ہے۔ جس کی بنا پر قربانی جائز ہوگی۔ اور جو حکم ودیعت (امانت) میں آپ نے فرمایا وہی حکم

عاریت (مانگی ہوئی شئی) اور امانہ (کرائے پر لی ہوئی شئی) کا ہے۔ مثلاً اس نے لوٹنی یا بیل یا اونٹ عاریت یا کرائے پر لیا ہوا ہو اور اس نے اس کی قربانی کر دی تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی، خواہ اس کے مالک نے ذبح شدہ جانور خود لے لیا یا اس کو قیمت کا مناسی ٹھہرایا۔ اس لئے کہ وہ اس کے ہاتھ میں امانت تھی اور وہ اس کا اس کے ذبح کی بنا پر مناسی ہوا ہے، لہذا وہ ودیعت بھی کی طرح ہوگی۔

اور اگر وہ اس کے پاس رہی ہو تو تب بھی مناسب تو یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ کے وقت سے اس کا مالک نہیں ہوتا، جیسا کہ ودیعت میں ہے، بلکہ اس سے بھی زیادہ اس میں عدم جواز والی بات پائی جاتی ہے، مگر بعض مشائخ نے ”رہی“ کی جو تفصیل بیان کی ہے اس کی رو سے ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ اگر تو ”رہی“ والی شئی عرض کی رقم کے معامی یا اس سے کم قیمت ہو تو قربانی جائز ہوگی، لیکن اگر اس کی قیمت قرض سے زیادہ ہو تو مناسب ہے کہ وہ جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں اس کا کچھ حصہ تو قرض بل ضمان اور کچھ حصہ امانت ہو گا اور امانت والے حصے میں چونکہ وہ ذبح کی بنا پر اس کا مناسی ہو گا، لہذا وہ شئی اس کے پاس ودیعت ہی کی طرح ہوگی۔ اور اگر اس نے کوئی بکرا فاسد بیع کے ساتھ خریدا اور اس پر قبضہ کر لیا اور اسے ذبح کر دیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس پر قبضے کی بنا پر مالک ہو گیا ہے اور ”بائع“ اگر چاہے تو اس کو زندہ بکرے کی قیمت کا مناسی ٹھہرے اور پہنے تو ذبح شدہ بکرا اس سے واپس لے لے۔ اس لئے کہ ذبح کرنے سے اس کا حق استرداد (واپس کر کے کا حق) باطل نہیں ہوا۔ اگر اس نے اس کو زندہ بکرے کی قیمت کا مناسی ٹھہرایا تو قربانی کرنے والے پر کوئی شئی لازم نہ ہوگی اور اگر اس نے اس کو ذبح شدہ حالت میں واپس لیا تو قربانی کرنے والے پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس کو واپس کر کے خود سے ”ضمان“ کو ماسطہ کر دیا ہے تو یہ ایسے ہو گا جیسے اس نے اس کو اس قیمت کے عوض خریدا ہو جو اس پر واجب ہوئی ہو، اسی طرح اگر اس نے اس کو ”مصدقہ“ کی صورت میں بکرا خریدا ہو اور اس نے اس کو ذبح کر دیا تو دینے والے کو اختیار ہے وہ چاہے تو اس کی زندہ کی قیمت لے لے۔ اس صورت میں قربانی جائز ہوگی، اور وہ اس سے خود بھی کھا سکتا ہے اور اگر وہ چاہے تو اسی ذبح شدہ حالت میں واپس لے لے اور جو قیمت میں کمی ہوئی ہے وہ اس سے وصول کر لے اور ”موصوبہ“ اس کی قیمت کا مناسی ہو جائے اور وہ قیمت صدقہ کر دے بشرطیکہ یہ واقعہ ایام قربانی کے بعد کا ہو۔ یہی حکم مرض الموت میں جتنا مریض کا ہے کہ اگر وہ اپنے اسی مرض میں کسی کو بکرا خریدا ہو اور اس پر امانت قرض ہو جو اس کی تمام جائیداد کو حاوی ہو پھر ”موصوبہ“ نے اس کو ذبح کر دیا تو قرض خواہوں کو اختیار ہے اگر وہ چاہیں تو اس کو فی نفسہ واپس لے لیں اور اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہے اور چاہیں تو وہ اس کو اس کی قیمت کا مناسی ٹھہرائیں تو اس صورت میں اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہ بکرا قابل تاوان (مضمون) تھا۔ تو جب اس نے اس کو پس کر دیا تو اس نے خود سے تلوان کو ماسطہ کر دیا جیسا کہ ہم نے بیع فاسد کی صورت میں اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس نے بکرا کسی کپڑے کے عوض خریدا۔ پھر اس نے اس کو ذبح کر دیا، پھر بائع نے کپڑے میں کوئی عیب دیکھا اس نے اس کو واپس کر دیا تو اسے اختیار ہے نہ چاہے تو وہ بکرے کی قیمت کا اسے مناسی ٹھہرائے اور ذبح شدہ جانور کو صدقہ نہ کرے اور خود اس کے لیے اس کا کھانا جائز ہوگا۔ اور وہ چاہے تو اس کو اس کی قیمت میں ذبح سے جو کمی ہوئی ہے اس کا مناسی ٹھہرائے، پھر اس کے بعد دیکھا جائے گا: اگر تو کپڑے کی قیمت زیادہ ہو تو کپڑے کو صدقہ کر دیا جائے گا، جیسے اس نے اس کو کپڑے کے عوض خریدا ہو اور اگر اس سے بکرے کی قیمت سے زیادہ ہو تو وہ بکرے کی قیمت صدقہ کرے۔ اس لئے کہ بکرا قابل ضمان تھا، لہذا وہ اس کی اتنی مقدار میں قیمت واپس کر دے جتنی مقدار میں اس نے خود سے ضمان

کو مائل کیا ہے۔ گویا اس نے اس کو اتنی قیمت کے عوض فروخت کیا تھا، لہذا وہ اس کی قیمت کو صدقہ کر دے۔ اور اگر وہ بکرے میں عیب پائے تو بائع کو اختیار ہوگا۔ اگر چاہے تو وہ اسے قبول کر لے اور قیمت واپس کرے اور خریدار اس کی قیمت کو صدقہ کر دے۔ سو اس نے اس میں حکم ہونے والی قیمت کے۔ اس لئے کہ اس نے یہ کئی والا حصہ خود پر واجب نہیں کیا۔ اور چاہے تھلے قبول نہ کرے اور اس کا عیب دالرحصہ واپس لوٹا دے اور خریدار اسے صدقہ نہ کرے، اس لئے کہ یہ نقصان عبادت میں داخل نہیں ہے، اس میں توفیق شدہ جانور کی قیمت شامل ہے۔ اور اس نے اس کو نقصان کے ساتھ ذبح کیا ہے، ماحلے شمار کے بدلے میں کی جانے والی قربانی تھے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس عیب کے ساتھ اس شمار کے مساوی نہ ہو تو اس پر ماحلہ قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ اور اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی بکرا عیب کیا پھر جس کو وہ عیب کیا گیا تھا اس نے اس کو ذبح کر دیا تو اس کی طرف سے قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کا عیب اور قبضے کی بنا پر مالک ہو گیا ہے اور یہ ایسے ہی ہو گیا ہے جیسے وہ اس کو خرید کر اس کا مالک ہو یا پھر اگر اس نے اس کو ذبح کر دیا اور عیب کرنے والے نے اپنے عیب میں رجوع کرنا چاہا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک عیب بمسند وقت کے ہے، لہذا اگر "محبوب لہ" نے اپنی قربانی کو ذبح کر دیا یا اس نے اس کو قربانی کیلئے نہیں کر دیا تو وہ اس میں رجوع کا حقدار نہ ہوگا جیسے کہ اگر "محبوب و" نے غلام کو آزاد کر دیا ہو تو اس صورت میں "عبد کفندہ" کا حق رجوع ختم ہو جائے گا، اسی طرح یہاں بھی یہ حکم ہوگا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل ہوگا اس لئے کہ ذبح کرنے سے جانور کی قیمت میں کمی نہ ہوتی ہے اور یہ کئی اس کو رجوع کرنے سے مباح نہیں ہوتی۔ لہذا قربانی کرنے والے پر کوئی شئی صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا اس لئے کہ بکرا اس پر قابل تلافی "نہ تھا، لہذا وہ حکم میں ابتداء عیب ہونے کی طرح ہوگا۔

اور اگر اس نے اس کو عیب کر دیا یا اس کو بچک کر دیا تو اس صورت میں اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی اور اگر یہی صورت شمار کے بدلے یا مسند موانع کے خلاف اسے کسی اور جگہ میں پیش آئے تو گوشت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا اور اگر عیب کفندہ اپنے عیب میں رجوع کر لے تو اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ اس پر صدقہ کرنا ضروری تھا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو بچک کر دیا نیز اس لئے بھی کہ اس نے ایک ایسے بکرے کو ذبح کیا جس میں دوسرے کو رجوع کا حق ہو تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے اسے خود دیا ہو اور عیب میں رجوع کرنا خواہہ اتنی فیصلے کے بعد ہو، یا بغیر عدالتی فیصلے کے یکساں ہے۔ لہذا جس صورت میں صدقہ کرنا واجب ہو اور جس صورت میں صدقہ کرنا واجب نہ ہو دونوں کے حکم میں فرق ہے۔ اور پہلی صورت کا دونوں میں حکم یکساں ہے۔

اور اگر مرض الموت میں مبتلا مریض نے کوئی بکرا کسی انسان کو عیب کیا اور "محبوب و" (جس کو بکرا عیب کیا گیا تھا) اس نے اس پر قبضہ کر کے اس نے اس کو ذبح کیا پھر عیب کفندہ اسی بیماری میں مر گیا اور اس کے سوا اس کے پاس کوئی اور مال موجود نہ ہو تو اس کے وارثوں کو اختیار ہوگا وہ وہاں "محبوب و" کو زندہ بکرے کی دو تہائی 2/3 قیمت کا سانس شمار کیلئے ہیں اور وہاں توفیق کردہ بکرا کے دو تہائی حصے لے لیں۔ اگر تو انہوں نے "محبوب و" کو زندہ بکرے کی قیمت کا سانس شمار کیا تو "محبوب و" پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر وہ جانور طیب شدہ ہو نا اور وہ اس کی قیمت کا سانس شمار کیا جائے تو اس پر اس کے سوا کوئی شئی واجب نہ ہوتی تو یہاں بدرجہ اولیٰ یہ حکم ہوگا۔ اور اگر انہوں نے ذبح شدہ بکرے کے دو تہائی حصے لے لئے تو اس کے متعلق متاع کے مابین اختلاف ہے بعض متاع فرما تے ہیں کہ گلیاس یہ ہے کہ وہ زندہ بکرے کی دو تہائی قیمت صدقہ کرے۔ اس لئے کہ "محبوب لہ" کو زندہ بکرے کی دو تہائی قیمت کا سانس

ٹھہرایا گیا ہے اور اس سے زندہ بکرے کی ایک دو تہائی قیمت ساقط ہو گئی ہے، لہذا اس سے اس کے وارث پر خرچ شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت وصول کر لیں گے اور یوں سمجھا جائے گا جیسے اس نے اس کے عوض اسے فروخت کر دیا ہے۔ اور اس کا دو تہائی بکرے کی قیمت کے ساتھ قرض ادا کر دیا ہے اس لیے اس پر اتنی مقدار میں صدقہ کرنا ضروری ہو گا مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس پر خرچ شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت کے سوا کوئی شئی واجب نہیں۔ اس لئے کہ اس کے وارثوں نے جب خرچ شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت لے لی تو انہوں نے سوچا کہ بکرے کی دو تہائی لے کر ایک تہائی قیمت سے اسے بری کر دیا، لہذا موبوبہ پر خرچ شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت کے سوا کوئی اور شئی واجب نہ ہو گی۔ اس مسئلے میں نوادر الصفا میں امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی گئی ہے کہ وارثوں کو اختیار ہے کہ وہ چاہیں تو بکرے کی دو تہائی قیمت کا اسے مناسب ٹھہرائیں اور اس کو اس کا گوشت سوچ دیں اور چاہیں تو اس سے دو تہائی گوشت لیں جس میں وہ سب شریک ہو گئے۔ اگر انہوں نے اس سے دو تہائی قیمت لے لی تو اس کی طرف سے قربانی ہا نزہوٰی اور اگر سب اس میں شریک ہو جائیں گے اور اس سے دو تہائی گوشت لے لیں تو اس پر خرچ شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت صدقہ کرنا ضروری ہو گا۔ اور اگر اس کو خرچ کرنے سے قبل اس کا مالک ہو جائے کی بنا پر اس کی قربانی ہا نزہوٰی۔ واللہ اعزہ و اشانه اعلم۔

## فصل: قربانی، اس سے پہلے بعد کے مستحبات اور مکروہات

### (الف) قربانی سے پہلے کے مستحبات

اور اس کے بعد کے

- (۱) مستحب یہ ہے کہ جانور کو قربانی سے پہلے چند دن کیلئے پاندھ دیا جائے۔ تاکہ اس میں "قربانی" کی استعداد اور گھروالوں کیلئے رغبت پیدا ہو جائے، لہذا اس کیلئے اس میں اجر و ثواب زیادہ ہو گا۔
- (۲) "ہدایا" (واحد ہدی) پر قیاس کی رو سے اس کی گردن میں تھکدہ ڈالا جائے اور اس کو سہایا جائے۔ دونوں میں تھکدہ مشترک یہ ہے کہ یہ تمام باتیں اللہ تعالیٰ کی تعظیم کو ظاہر کرتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمِنْ يَعْظُمُ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَانْهَاهُمْ تَقْوٰی الْقُلُوْبِ (۱) (اور جو کوئی اللہ تعالیٰ کے شعائر کی تعظیم کرے گا تو بیشک، یہ باتوں کی پرصیر نگاری میں سے ہے)
- (۳) اسے قربان گاہ کی جانب عمدگی کے ساتھ لے جایا جائے نہ کہ سختی کے ساتھ۔

### قربانی سے پہلے کے مکروہات حسب ذیل ہیں

(ب) مکروہات: (۱) جانور کو اس کے پاؤں کے ساتھ گھسیٹ کر لے جانا منع ہے، جیسا کہ ہم کتاب عبدالح میں ذکر کرتے ہیں۔

(۲) اور قربانی کیلئے بکری یا بھیر مہونے کی صورت اس کا دو دھ ٹھاکنا یا اس کے جسم سے لون اتار کر اس سے نفع اٹھانا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس کا جسم ثواب کا ذریعہ ہے، لہذا اس کے کسی جزو کے ساتھ قربانی ادا کرنے سے قبل نفع اٹھانا جائز

نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس کو وقت سے قبل ذبح کر لیا گیا تو اس کے گوشت سے نفع اٹانا مشکل نہیں ہوتا۔ علاوہ انہیں دودھ نکالنے اور لون اتارنے سے اس میں کمی ہو جاتی ہے، لہذا اس کے ذریعے (جانور) میں نقصان پیدا کرنا ممنوع ہوگا بعض مشائخ نے یہ بات صرف "تذکرۃ البکری" میں ہی ثابت کی ہے خواہ اس کا ایک منظر جو یا مالدار اگر کسی منظر سے کوئی بکری قربانی کیلئے خریدی ہو تو اس کیلئے یہ حکم ثابت کیا ہے، لیکن اگر وہ بکری یا بکری کسی مالدار نے خریدی ہو تو اس کا دودھ نکالنے اور لون اتارنے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ پہلی صورت میں اس کے ساتھ قربانی کا وجوب متعلق ہونے کی بنا پر اس کی قربانی ضروری ہو گئی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کیلئے اس کی جگہ کسی اور بکری کے ساتھ قربانی کا قیام جائز نہیں ہے اور جب کوئی جانور اس کے متعین کرنے سے قربانی کیلئے متعین ہو جائے تو اس کے کسی حصے میں رجوع کرنا جائز نہیں بلکہ دوسری صورت میں وجوب کی تعمین نہیں ہوتی، بلکہ اصل واجب تو اس کے ذرہ سے اس جانور کے ذریعے جو منظر اس کے ذرہ سے وجوب ادا ہوتا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے سوا کوئی اور جانور بھی اس کے قائم مقام ہو سکتا ہے، لہذا اس کو ذبح کرنا جائز ہے واجب نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب قربانی کیلئے خرید کی ہوئی بکری قربانی کیلئے متعین ہو گئی ہو جب تک کہ اس کی جگہ کوئی اور جانور اس کے قائم مقام نہ ہو۔ لہذا جب تک وہ متعین ہو اس کے ساتھ نفع اٹانا جائز نہ ہوگا۔ اسی لئے اس کا گوشت قبل از وقت ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا اور اگر اس کے متعین میں دودھ ہو اور اس کے مالک کو اندیشہ ہو کہ اگر اس نے اس کا دودھ نہ نکالا تو اس کے متعینوں سے دودھ بہہ پڑے گا۔ تو وہ اس کے متعینوں پر ٹھہرنے پانی کے پھینٹنے سے، تاکہ دودھ چڑھ جائے اور نقصان کا احتمال نہ رہے۔ اور اگر اس نے اس کا دودھ نکالا تو وہ اسے صدقہ کر دے۔ کیونکہ وہ ایک ایسے جانور کا حصہ ہے جو قربانی کیلئے متعین ہو گیا ہے۔ جس کے ذریعے عبادت قربانی الہام پذیر ہوگی، لہذا اس کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا جیسے کہ اگر اس نے قبل از وقت اسے ذبح کیا تو اس پر اس کی ہم مثل کو صدقہ کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ ذوات الاشیاء میں سے ہے اور اگر اس نے اس کی قیمت کو صدقہ کر دیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کی قیمت میں کی جگہ قائم مقام ہو گئی ہے، یہی حکم لون، نوٹ کے مالوں اور بالوں کی فروخت کا ہے کہ ان کو فروخت کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے ان کو فروخت کر دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ قابل نفع اور ایسے مملوک مال کی بیع سے جس کو سپرد کرنا اس کے بس میں ہے اور اس کے علاوہ بھی اس میں بیع کی دوسری شرائط پائی جاتی ہیں، لہذا وہ جائز ہوگا، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قربانی بمنزکہ وقت کے ہے اور وقت کو فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا۔

پھر جب امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے اصول پر ان کے نزدیک اس کو فروخت کرنا جائز ہے تو اس پر اس کی جگہ اس کے کسی ہم مثل یا اس سے بہتر جانور کی قربانی کرنا ضروری ہوگا اگر تو اس نے ایسے ہی کیا تو اس پر کوئی شیئی واجب نہ ہوگی اور اگر اس نے اس سے کم قیمت والا جانور خرید یا تو اس پر دونوں کی قیمتوں میں جو فرق ہے اسے صدقہ کرنا ضروری ہوگا اور قیمت میں دی ہوئی شیئی (کسی کی طرف نہ دیکھا جائے گا، بلکہ اس کی قیمت کو دیکھا جائے گا حتیٰ کہ اگر اس نے پھلے جانور کو اس سے کم قیمت پر فروخت کیا اور دوسرے جانور کو اس نے اس سے زیادہ قیمت پر خرید اور دوسرے جانور کی اصل قیمت پھلے جانور سے زیادہ ہو تو اس پر پھلے جانور کی قیمت سے بچی ہوئی رقم کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔

اور اگر قربانی کے جانور نے کوئی بچہ دیا تو اس کی ماں کے ساتھ اس کے بچے کو بھی ذبح کر دینا جائے۔ الاصل میں یہی جائز ہے اور یہی دیکھا کہ اگر اس نے اس کو فروخت کیا تو وہ اس کی قیمت کو صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ اس کی ماں کی قربانی کیلئے تعمین ہو چکی ہے۔ اور ضرعی اسلام میں بچہ ماں کی صفت پر پیدا ہوتا ہے، لہذا جو صفت بچے میں منسلک ہو جائے گی۔ جیسے کہ غلی اور آزمائی وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب بطریق

نذر قربانی کے جانور کی تعین ہو جائے، مثلاً یہ کہ کسی مفلس نے اسے قربانی کیلئے خریدا ہو اور اگر کسی بادار نے کوئی بکری قربانی کیلئے خریدی ہو اور اس نے بچہ دیا تو وہ بچہ ماں کے تابع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ پہلی صورت میں وجوب کی تعین ہو گئی ہے، لہذا یہ صفت بچے کی طرف منتقل ہو جائے گی، جبکہ دوسری صورت میں وجوب کی تعین نہیں ہوئی اس لئے کہ اس کیلئے کسی اور جانور کی قربانی دینا بھی جائز ہے تو یہی حکم اس کے بچے کا بھی ہے۔

اللہ وری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ہمارے امیر کرام رحمہم اللہ فرمایا کرتے تھے کہ بچے کو ذبح کرنا ضروری ہے۔ اور اگر اس نے اس کو صدقہ کر دیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ قربانی کا حق اس کی طرف منتقل تو نہیں ہوا، لیکن وہ اس کے ساتھ متعلق ہے تو وہ قربانی والے جانور کے پٹے اور اس کی لہام کی مانند ہوگا پھر اگر اس نے اس کو ذبح کر دیا تو وہ اس کی قیمت کو صدقہ کرے اور اگر اس نے اس کو بیچ دیا تو وہ اس کی قیمت صدقہ کر دے۔ اس کو فروخت کرے اور نہ ہی اس کو کھائے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کو ذبح کرنا مناسب نہیں ہے، لیکن بعض فرماتے ہیں کہ اسے اختیار ہے وہ چاہے تو قربانی کے دنوں میں اس کو ذبح کر دے اور اس کی مال کی طرح اس کا گوشت کھائے اور پہلے تو وہ اسے صدقہ کر دے اور اگر اس نے اس کو اپنے پاس روک رکھا تا آنکہ قربانی کے دن بیت گئے تو وہ اس کو صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ اب اس کو ذبح کرنے کا وقت ہاتا رہا ہے تو وہ نذر قربانی ہوئی بکری کے مانند ہوگا۔

اور المستقنی میں ہے کہ اگر قربانی کے جانور نے بچہ دیا۔ پھر بچے کو ماں سے پہلے قربانی کے دن ذبح کر دیا گیا تو بچہ نذر ہوگا اور اگر اس نے اس کو عید الاضحیٰ کے دن، مگر طلوع آفتاب سے قبل، صدقہ کر دیا تو اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اللہ وری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم لہام محمد رحمہ اللہ کے اصول کے مطابق ہے کہ ان کے نزدیک جوڑے جانور ہوا (واحد بھی) میں داخل ہوتے ہیں، لہذا اس کو ذبح کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر قربانی کے جانور نے بچہ دیا تو اس کے بچے کے ساتھ وہی حکم مستحق ہوگا جو اس کی ماں کے ساتھ متعلق ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ مرور ایام سے وہ فوت ہو جائے۔ (۳) قربانی کے جانور پر سواری کرنا اس کو استعمال میں لانا ہے۔ اسی طرح اس پر سامان پار کرنا وغیرہ بھی مکروہ ہے۔ اگر اس نے کوئی ایسا فعل کیا تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا، تاہم اگر اس نے اس میں کوئی نقصان پیدا کر دیا تو اس پر اس کے نقصان کے مطابق صدقہ کرنا واجب ہوگا اور اگر اس کے مالک نے اس کو ہار بھاری کیلئے کسی کو اجرت (کرائے) پر دیدیا تو بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مناسب تو یہ ہے کہ اسے اس کو پار لادنے سے پیدا ہونے والے نقصان کے مطابق تاوان کا مستوجب قرار دیا جائے، اس لئے کہ المستقنی میں ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو کوئی اونٹنی حدیہ دی پھر اس نے اس کو اجرت پر دیدیا، پھر اس نے اس پر کوئی سامان لاد دیا تو اس کا مالک اس کو نقصان پہنچانے کے مطابق تاوان کا مستوجب ہوگا اور اس کی اجرت کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

### (ب) قربانی کے وقت کے مستحبات اور مکروہات

ان میں سے بعض کا تعلق نفس ذبیح سے اور بعض کا آئہ ذبیح سے ہے۔ نفس ذبیح سے تعلق رکھنے والے مستحبات کا ہم کتاب الذبائح میں ازمن قبل ذکر کر آئے ہیں۔ یعنی

(۱) بھیر بکری اور گائے میں ذبیح کرنا اور اونٹ میں نحر کرنا مستحب ہے۔ اور اس کے برعکس مکروہ ہے۔

(۲) گائے کی ہادوں رنگیں مکمل طور پر کاٹنا۔

(۳) جانور کو تیرہمی سے ذبیح کرنا۔

(۴) ذبیح حلق کی طرف کرنا نہ کہ گھدی کی جانب سے۔



## (ج) قربانی کرنے والے کے مستحبات

وہ مستحب امور جن کا تعلق قربانی کرنے والے شخص سے ہے، یہ ہیں:

(۱) افضل یہ ہے کہ اگر وہ ایسا کر سکتا ہو تو وہ خود ذبح کرے۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسی عبادت ہے جس کا خود ادا کرنا دوسرے کے ذریعے ادا کرنے سے بہتر ہے، جیسے کہ ساری عبادات میں یہی حکم ہے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے:

”نبی اکرم ﷺ نے ایک سو اونٹ قربانی کیلئے بھیجے۔ آپ نے چوتھہ خود ذبح کئے اور پھر چہری حضرت علیؓ کو پکڑ دیا تو انہوں نے باقی لوٹوں کو ذبح کیا“

یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ اچھی طرح ذبح کر سکتا ہو اور وہ اس پر قادر ہو اور اگر وہ اچھی طرح ذبح نہ کر سکتا ہو تو تب کسی اور کو ذبح داری سو نہ بناؤ زیادہ بہتر ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”میں نے ایک مرتبہ کھڑے مگر بندھے ہوئے لوٹ کو ذبح کیا تو میں اسے ٹھیک طرح نہ کر پایا قریب تھا کہ میں لوگوں کو ہلکا کر دوں اس لئے کہ وہ جہاں اٹھنا چاہتے تھے اپنے دل میں پختہ ارادہ کیا کہ آئندہ میں اس کی ایک ٹانگ باندھ کر اور اسے اچھی طرح قابو کر کے ذبح کیا کروں گا۔ اور جو شخص اس پر مجھ سے زیادہ قادر ہو وہ اس کا مجھ سے زیادہ اہل ہے۔“

اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ:

”نبی اکرم ﷺ نے بے ہوش ہونے سونگوں والے دو بیٹے ذبح کیے حضرت انسؓ جھلکاتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آنحضرت ﷺ اس کی گردنوں کے اوپر اپنے پاؤں رکھے ہوئے اپنے ہاتھ سے انہیں ذبح کر رہے تھے۔ اس وقت آپ کا چہرہ قہقہے کی جانب تھا۔ پھر آپ نے پہلا جانور ذبح کیا تو فرمایا:

بسم اللہ اکبر اللهم هذا عن محمد وآل محمد (اے اللہ اسے محمد اور اس کے خاندان کی طرف سے قبول فرما) اور جب دوسرا ذبح کیا تو فرمایا:

اللهم هذا عن شہد لک بالتحید (اے اللہ یہ قربانی ہر اس شخص کی طرف سے قبول فرما جس نے تیری توحید کی اور میری رسالت کی شہادت دی) وشہد لی بالبلاغ

(۲) مستحب یہ ہے کہ ذبح کنندہ ذبح کے وقت قبلہ رو ہو، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی ہے۔

(۳) اور اگر وہ خود ذبح نہ کر سکتا ہو تو مستحب یہ ہے کہ وہ اس کا کسی دوسرے مسلمان کو حکم دے اور اگر اس نے کسی کتابی (غیر مسلم) کو حکم دیا تو کھروہ ہوگا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

نیز جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے اپنی بیٹی حضرت لاقطہ سے فرمایا تھا:

یا فاطمہ قومی فاشہدی ضحیتک فاتمغفر (اے لاقطہ شہر می ہو اور اپنی قربانی کے پاس موجود رہ اس لئے کہ لکھا بول قطرة تغفر من ومها مغفرة لكل اس کے خون کا پہلا قطرہ کہتے ہی میری ہر ایک گناہ سے مغفرت

ذنا ما انصبا، ہدمها والحمها فیوض فمیزانکھو سبعون ضعفا ہو جاتی ہے۔ اور جو اس کا خون اور گوشت ہوتا ہے وہ میرے اعمال کے نوازوں میں ستر گنا سامنے کے ساتھ رکھا جائے گا)

حضرت ابو سعید الخدریؓ اس موقع پر موجود تھے۔ انہوں نے پوچھا کہ ”یا رسول اللہ ﷺ کیا یہ حکم خاص طور پر خاندان نبوت کیلئے ہے؟ اس لئے کہ وہ نیکی اور بھائی کے انحصار کیلئے اصل میں باہر تمام مسلمانوں کیلئے ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”خاندان نبوت کیلئے خاص طور پر اور باقی مسلمانوں کے عام طور پر یہی حکم ہے۔“

اور حضرت عمران بن الصبّی کی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:  
 "اے فاطمہ کھڑی ہو اور اپنی قربانی کے پاس حاضر رہ۔ اس لئے کہ اس کے پہلے قطرے کے ساتھ ہی ہر وہ گناہ جو تو نے  
 کیا ہوگا معاف ہو جائے گا اور پھر تو یہ کہہ:

اِنَّ صَلَاتِي وَتُسْكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي  
 لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ  
 (بیشک میری نماز، میری قربانی میری زندگی اور میری موت  
 اللہ تعالیٰ کیلئے ہے جو رب کائنات ہے اور جس کا کوئی  
 شریک نہیں)

پھر یہ دعا مانگے:

اللهم منك ولك صَلَاتِي وَتُسْكِي وَمَحْيَايَ (اے اللہ تجھ سے اور تیرے ہی لئے ہے میری نماز، میری قربانی،  
 وَمَمَاتِي لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ میری زندگی اور میری موت اللہ رب العالمین کیلئے ہے جس کا کوئی  
 وَبِذَلِكَ أَمَرْتُ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ) شریک نہیں۔ مجھے یہی حکم ملا ہے اور میں مسلمانوں میں سے ہوں،  
 جیسا کہ ہم انہی قبل روایت نقل کر آئے ہیں۔ وہ یہ دعا خواہ بسم اللہ سے قبل پڑھے یا بعد میں دونوں طرح درست ہے،  
 جیسا کہ حضرت ہارث سے روایت ہے کہ:

نبی اکرم ﷺ نے دو چند طرح کے اور جب آپ نے انہیں قبلہ رو کیا تو فرمایا:  
 وَجْهَتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (میں نے اپنا رخ اس ذات کی طرف پھیرا جس نے آسمانوں اور  
 حَنِيفًا مُسْلِمًا اللَّهُمَّ مِنْكَ وَلَكَ عَنِ مُحَمَّدٍ زمیں کو پیدا کیا۔ اس حال میں کہ میں یکسو (حنیفاً) مسلمان ہوں۔  
 رَامَتُهُ بِسْمِ اللَّهِ وَاللَّعَاقِبِ اے اللہ یہ قربانی تیری ہی توفیق سے اور تیرے لئے ہے۔

محمد اور اس کی امت کی جانب سے۔ بِسْمِ اللَّهِ وَاللَّعَاقِبِ) ممد اور اس کی امت کی جانب سے۔ بِسْمِ اللَّهِ وَاللَّعَاقِبِ)  
 اور حضرت الحسن بن المعتمر روایت کرتے ہیں کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ہمراہ عید الاضحیٰ کے دن نماز عید پڑھنے  
 کیلئے نکلا تو جب انہوں نے نماز پڑھی تو فرمایا اے قبیر دو چند محمول میں سے ایک کو میرے نزدیک لؤ۔ پھر انہوں نے  
 اس کو اپنے ہاتھ سے پکڑا اسے نیچے ٹانیا اور فرمایا:

وَجْهَتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (میں نے اپنا رخ اس ذات کی طرف کیا جس نے آسمانوں  
 حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ۔ اِنَّ صَلَاتِي اور زمیں کو پیدا کیا۔ اس حال میں کہ میں حنیف (اسی کا)  
 وَتُسْكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّٰهِ ہوں اور میں مشرکین میں سے نہیں ہوں۔ بیشک میری نماز،  
 رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لِمَوْيَدَّائِكَ میری قربانی، میری زندگی اور میری موت اللہ تعالیٰ کے لئے ہے  
 أَمَرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ بِسْمِ اللَّهِ رب العالمین جو ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں۔ مجھے اسی کا حکم  
 اللَّهُمَّ مِنْكَ وَلَكَ بِسْمِ اللَّهِ تَعَالَى ملا ہے اور میں مسلمانوں میں سے ہوں۔ اللہ کے نام سے شروع  
 أَكْبَرُ اللَّهُ تَقْبِلْ مِنْ عَلِي کرنا ہوں۔ اے اللہ یہ تیری توفیق سے اور تیرے ہی لئے ہے۔  
 بِسْمِ اللَّهِ وَاللَّعَاقِبِ) اے اللہ اسے علی کی طرف سے قبلہ فرما

پھر انہوں نے اسے نیچے کیا اور پھر دوسری بار یہی دعا پڑھی۔

(۵) مستحب ہے کہ ہم اللہ کو دعا سے الگ کر کے پڑھا جائے تاکہ اس کے ساتھ دعا مخلوق نہ ہو اور وہ بسم اللہ سے قبل  
 یا اس کے بعد دعا مانگے میں بسم اللہ کے وقت دعا مانگنا مکروہ ہے۔

## (د) قربانی کے جانور کے مستحبات

مستحب یہ ہے کہ قربانی کا جانور موٹا اور خوبصورت ہو اور خوب بڑا ہو۔ اس لئے کہ وہ آخرت کی سواری ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

عظموا ضحایاکم فانہا علی الصراط مطایاکم (اپنی قربانی کے جانوروں کو خوب پالاؤ کیونکہ وہ پہل صراط پر تہذیبی سواریاں ہیں)

اور سواری جتنی خوب ہے اور بڑی ہوگی اتنی ہی وہ پہل صراط پر سے گزرنے پر زیادہ قادر ہوگی۔ بھیر بکریوں میں افضل یہ ہے کہ وہ سیاہ و سفید رنگت والا، سونگول والا اور پلا ہوا، (دوسال کا) چنڈھا کا ہو۔ اس لئے کہ حضرت ہارث سے روایت ہے: "نبی اکرم ﷺ نے دو سیاہ و سفید رنگت اور سونگول والے خوب پلے ہوئے بڑے اور موٹے چنڈھے ذبح کئے" روایت میں متعین لفظ الاقرن سے مراد وہ جانور ہے جس کے سنگ بڑے ہوں اور رخ سے مراد سفید رنگت والا ہے اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

دم العفراء یعدل عند اللہ مثل دم السودا  
وس و ان احسن اللوی عند اللہ البیاض  
والتمخلف الجنبیضاً

اور الموحہ کے متعین کیا جاتا ہے کہ اس سے مراد ایسا جانور ہے جس کے خضتیں کھل دیئے گئے ہوں۔ دو سر اقول یہ ہے کہ اس سے مراد خسی جانور ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے وہ اس طرح کہ ان سے پوچھا گیا کہ خسی جانور کی قربانی کا کیا حکم ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اس کے خضتیں نہ ہونے کا اس سے زیادہ نفع گوشت بڑھنے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے۔

## (د) قربانی کے وقت کے مستحبات

(۱) اس موقع پر مستحب یہ ہے کہ قربانی کے دنوں میں سے پہلے دن میں قربانی کرے۔ جیسا کہ ہم صحابہ کرام کی ایک جماعت سے یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

قربانی کے تین دن ہیں پہلا دن سب سے زیادہ افضل ہے۔

نیز اس لئے بھی کہ اس میں نیکی کی طرف جلدی پہلے کا مضموم پایا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے نیکی کی طرف سبقت سے پہلے والوں کی تمہین و توصیت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

اولئک یسارعون فی الخیرات وہم

لہا سابقون (۱)

ترجمہ: اور جلدی کرو اپنے رب کی مغفرت کی طرف)

سارعوا الی مغفرة من ربکم (۲)

یعنی اس کے سبب کی طرف نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے ان دنوں میں اپنے بندوں کی ضیافت کی قربانیاں کے منت کی بنا پر اپنی طرف نسبت کی ہے، لہذا جلدی گوشت کرنا اللہ تعالیٰ کی صفا کی کو جلد قبول کرنے کے مترادف ہے

المومن (۶۱:۶۳)

آل عمران (۱۳۳:۱۳)

۲- مستحب یہ ہے کہ قربانی دن کے وقت کی جائے اور رات کو قربانی کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم کتاب الذبائح والصبود میں بیان کر آئے ہیں۔

اور قربانی کا افضل وقت دیات والوں کیلئے سورج طلوع ہوجانے اور اچھی طرح روشن اور واضح ہوجانے کے بعد کا ہے جبکہ دن کے ابتدائی حصہ کے آثار اچھی طرح واضح ہوجائیں، واللہ عزوجل اعلم۔

### (۱) آگہ قربانی سے متعلق مستحبات

اس کے مستحبات وہی ہیں جن کا ہم کتاب الذبائح میں ذکر کر آئے ہیں۔ جن میں سے آگہ قربان کا اچھی طرح تیز ہونا بھی شامل ہے۔

### (۲) ذبح کے بعد کے مستحب امور

(۱) مستحب یہ ہے کہ ذبح کے بعد اتنا انتظار کیا جائے کہ مذبحہ جانور کے تمام اعضاء ٹھنڈے اور پرسکون ہوجائیں اور اس کے پورے بدن سے جان نکل جائے، اس کے ٹھنڈا ہونے سے قبل حرام منفر کاٹنا یا اس کی کھال کھینچنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم کتاب الذبائح میں بیان کر آئے ہیں۔

(۲) مستحب ہے کہ قربانی کرنے والا خود بھی اپنی قربانی کا گوشت کھائے، اس لئے کہ قربان باری تعالیٰ ہے:

فَكُلُوا مِنْهَا

(ہم تم کھاؤ اس میں سے)

نیز اس لئے بھی کہ دوسروں کی طرح وہ بھی اس روز اللہ تعالیٰ کا مہمان ہے، لہذا اسے اللہ جل شانہ کی ضیافت سے کھانا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ قربانی کی تین اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا گوشت اس کے مالک کیلئے کھانا بالاجرا جائز ہے اور دوسری قسم وہ ہے جس کا گوشت مالک کیلئے بالاجرا کھانا جائز نہیں۔ اور تیسری قسم کے گوشت کا حکم مختلف ہے۔ پہلی قسم کا گوشت تو قربانی کا گوشت ہے، خواہ قربانی نفل ہو یا بطور نذریا ابتداء سے ہی واجب ہو۔ دوسری قسم اس قربانی کے گوشت کی ہے جو مصدق ہو جانے، حالت احرام میں شمار کرنے یا حالت احرام میں کوئی مصدق کام مثلاً سر منڈی مٹوانے، سلا ہوا کپڑا پہن لینے یا وحوت عرفہ کے بعد مہمانت کر لینے وغیرہ کے سبب بدو عذرہ واجب ہوتی ہو، اسی طرح اگر کسی نے جانور ذبح کرنے کی نذر مانی تو اس کے گوشت کا بھی یہی حکم ہے۔ تیسری قسم ایسی قربانی کے گوشت کی ہے جو شیع اور قرآن کی بنا پر واجب ہو۔ ہمارے نزدیک اس کا گوشت قربانی کرنے والا خود بھی کھا سکتا ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مالک کیلئے خود کھانا جائز نہیں۔ یہ مسئلہ بھی سناسک جج کے مسائل میں سے ہے۔ پھر ہر وہ قربانی جس کے گوشت کا کھانا مالک کیلئے جائز ہے، اس پر ضروری نہیں کہ وہ ذبح کرنے کے بعد سارے گوشت کو صدقہ کر دے۔ اگر ایسا ہوتا تو اس کیلئے اس میں سے کھانا جائز نہ ہوتا اور ہر وہ قربانی جس میں سے اسے کھانا جائز نہیں ذبح کے بعد اس کے تمام گوشت کو صدقہ کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ بصورت دیگر یہ عمل گوشت کے ضیاع کا سبب بن جاتا ہے۔ اور اگر ذبح کے بعد گوشت کسی وجہ سے تلف ہوجائے تو دونوں صورتوں میں اس پر کوئی تاوان نہیں۔ پہلی قسم میں تو ظاہر ہے، دوسری قسم میں اس لئے کہ یہاں گوشت اس کے کسی عمل کے بغیر تلف ہوا ہے، لہذا اس پر اس کی ضمان نہ ہوگی، اور اگر اس نے اس کو خود تلف کیا۔ پھر اگر تو دوسری قسم کی قربانی ہو تو وہ اس کی قیمت صدقہ کرنے کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک ایسی شے تلف کی ہے جو صدقہ کیلئے مستحب نہیں، لہذا وہ اس کی قیمت کو صدقہ کرنے کا ضامن ہوگا۔ اور اگر وہ پہلی قسم کی قربانی ہو تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو فروخت کر دیا تو اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، خواہ وہ پہلی قسم کی قربانی ہو یا دوسری قسم کی اور اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا اور مستحب ہے کہ وہ اپنی قربانی کا گوشت خود بھی کھائے، جیسا کہ قربان باری تعالیٰ ہے:

(پس تم بھی کھاؤ اور مفلوک الحال اور محتاج کو بھی کھلاؤ)

فكَلُوا مِنْهَا وَاطْعَمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ (۱)

اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

(جب تم میں سے کوئی شخص قربانی کرے تو اسے چاہیے کہ اپنی قربانی میں سے خود کھائے اور دوسرے کو بھی کھلانے)

اِذَا ضَحَيْتُمْ فَلْيَاكُلْ مِنْ ضَحِيَّتِهِ

وَيَطْعَمْ غَيْرَهُ-

اور سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے اپنے غلام غنیمہ سے اس وقت جب انہوں نے دو چنڈھے ذبح کر لئے فرمایا تھا اسے غنیمہ میرے لئے ان دونوں میں سے ایک ایک کھڑا کاٹ لو اور پھر انہیں ان کی کھالوں سریوں اور پاؤں سے سمیت صدقہ کرو"

(۳) افضل یہ ہے کہ ان کے گوشت کا ایک تہائی حصہ صدقہ کرے، ایک تہائی حصہ اپنے رشتہ داروں اور اپنے دوستوں کی ضیافت کیلئے رکھے اور تیسرا حصہ اپنے گھر کیلئے رکھ چھوڑے۔ اس لئے کہ قرآن مجید میں ہے:

فَكَلُوا مِنْهَا وَاطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ (۲)

(پس تم ان میں سے کھاؤ اور قناعت سے بیشد جا اپنے والے اور

سوال کرنے والے کو بھی کھلاؤ)

نیز دوسری جگہ فرمایا:

وَاطْعَمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ (۳) (اور داندہ فقیر کو بھی کھلاؤ)

اور فرمان نبوی ہے:

كَانَتْ نَهْيَتُكُمْ عَنْ لَعْمِ الْإِضَاحِ فَكَلُوا (میں نے تمہیں قربانی کے گوشت کو ذخیرہ کرنے

سے منع کیا تا سوا ب تم خود بھی کھاؤ اور بچا کے بھی رکھو)

مِنْهَا وَادْخُرُوا

لہذا قرآن مجید اور سنت نبویہ دونوں سے ثابت ہوا کہ مستحب طریقہ وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ نیز اس لئے بھی

کہ عید الاضحی کا دن قربانیوں کے گوشت کی بنا پر اللہ تعالیٰ عز شانہ کی ضیافت اور ممانداری کا دن ہے، لہذا اس میں

سب لوگوں کو شامل کرنا مستحب ہو گا اور وہ اس گوشت کو فقیر اور غنی (مالدار) دونوں کو کھلانے۔ اس لئے کہ ان

ایام میں یہ دونوں طبقے اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں۔ اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ تمام گوشت کسی کو حصہ

کرسے اور اگر اس نے تمام گوشت کو صدقہ کر دیا تو وہ بھی ہائز ہو گا اور اگر اس نے تمام گوشت اپنے لئے روک لیا تو

وہ بھی ہائز ہو گا۔ اس لئے کہ اصل قربانی تو خون بہانا ہے۔ جبکہ گوشت کو صدقہ کرنا تو نفل ہے اسلئے یہ بھی اجازت

ہے کہ وہ اس تمام کو اپنے لئے تین دن سے زیادہ کیلئے ذخیرہ کر لے۔ اس لئے کہ اس کی ابتدائی زمانہ اسلام میں

ممانعت تھی پھر یہ حکم نبی اکرم ﷺ کی روایت سے منسوخ ہو گیا:

(میں نے تمہیں قربانیوں کا گوشت تین دن سے

انما كُنْتُمْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ امْسَاكِ لَحْمِ

زیادہ ذخیرہ کرنے سے منع کیا تا جب تک

الاضاحی فوق ثلاثہ ایام

رہ سکے تم اسے رکھنے ہو)

الافامسکوا ما بادلکم

۱- الحج (۲۸:۲۲)

۲- الحج (۳۶:۱۲۲)

۳- الحج (۲۸:۲۲)

اور مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

انسانہیتکم لاجل الرفاۃ دون حصۃ

الاصحی الا ان اطعماہا

والتصدقی افضل۔

لیکن اگر مستحق شخص صاحب عیال اور فی الوقت مادر نہ ہو تو اس صورت میں اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ اس گوشت کو اپنے اہل خانہ کو کھلانے اور ان کیلئے گوشت کی خرافی رکھے۔ اس لئے کہ اس کی اور اس کے اہل خانہ کی بہت دوسروں کی حاجت سے مقدم ہے، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

ابداء بنفسک ثم بغيرک

(اپنے آپ سے ضرور کھو پھر دوسروں کو دو)

اور اس کو ذبح کرنے کے بعد اس کی کھال، اس کی جربی، اس کے گوشت، اس کے سری پائیوں، اس کی ہون، اس کی پٹری اور نوٹ ہونے کی صورت میں اس کے بالوں اور اس کے دودھ کو، جو اس سے دھویا جائے کسی ایسی شئی کے عوض فروخت کرنا جس سے اس کی ذات (عین) کو خرچ کئے بغیر استفادہ ممکن نہ ہو، مثلاً درجہ، دینار اور دوسری عادت و مشروبات وغیرہ کے لئے یہ جائز نہیں اور یہ بھی جائز نہیں کہ گوشت بنانے والے اور ذبح کرنے والے کی اجرت سی میں سے لیا کرے اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تھا:

من باع جلدًا ضحیتہ فلا ضحیتہ (جس نے اپنی قربانی کی کھال فروخت کی، اس کی قربانی جائز نہیں)

اور مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت علیؑ سے فرمایا تھا:

تصدق بجلالہا و خطامہا ولا تعس

اجرا جزا منها (تو اس کی رسی اور اس کی ٹیکل بھی صدقہ کر دے اور ذبح کرنے والے کی اس میں سے اجرت نہ دے)

اور مروی ہے کہ حضرت علیؑ نے فرمایا تھا:

جب تم ذبح کرو تو اپنی قربانیوں کا گوشت اور ان کی کھالیں فروخت نہ کرو اور ان کا گوشت کھاؤ اور کھال سے نفع نہ لو۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کی صیافت میں سے ہیں جی کے ساتھ اس نے اپنے بندوں کی صیافت کی ہے۔ اور مہمان کو مہمانی کے طور پر دینے والے مسلمان کو فروخت کرنے کی اہازت نہیں ہوتی۔ پھر اگر اس نے اس میں سے کوئی شئی فروخت کر دی تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ نہ ہوگی۔ جیسا کہ ذبح سے قبل کے احکام کے تحت ہم نے بیان کیا اور وہ اس کی قیمت کو صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ اس کی قربانی ہو گئی ہے، لہذا وہ اسے صدقہ کر دے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس نے منع خریدنے پر اس سے استفادہ کیا ہے، جو استفادہ ایک طرح کے خبث سے خالی نہیں ہے، لہذا اس کو دور کرنے کا ذریعہ صدقہ ہے۔

اپنے گھر میں قربانی کی کھال سے استفادہ کرنا جائز ہے۔ مثلاً اس کی وہ مشک بنا لے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب اس کے گوشت سے نفع اٹھانا جائز ہے تو اس کی کھال سے بھی نفع اٹھانا جائز ہوگا۔ اسے یہ بھی اہازت ہے کہ وہ ان اشیاء کو کسی ایسی شئی کے بدلے فروخت کر دے جس کی اصل صورت کو قائم رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو، مثلاً گھریلو مسلمان، چڑھے کے برتن اور چمینی وغیرہ۔ اس لئے کہ بدلے کے طور پر ملی ہوئی ایسی شئی جس کی ذات کو قائم رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے اصل شئی کے قائم مقام ہے جس سے یہ سمجھا جائے گا اصل شئی (مبدل منہ بمعنوی طور پر موجود ہے، جیسے گویا بذات خود کھال سے استفادہ کیا جا رہا ہو۔ بخلاف درہمیں اور دیناروں کے عوض اس کی بیع کے، اس لئے کہ یہ ایسی اشیاء ہیں جی سے ان کو قائم رکھتے ہوئے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے، لہذا یہ بکے کھال کے کئے معتمد ہوں گے، جس کی بنا پر معنوی طور پر کھال موجود نہ رہے گی۔ واللہ تعالیٰ عز شانہ اعلم۔

# کتاب النذر

## نذر کا بیان

اس کتاب کے تحت تین عنوانات پر بحث ہوگی یعنی:

(۱) نذر کے رکنی،

(۲) شرائط رکنی اور

(۳) نذر کے حکم پر

تفصیل حسب ذیل ہے۔

### (۱) نذر کے رکنی کا بیان

نذر کارکن وہ صیغہ (جملہ) ہے جو اس پر دلالت کرتا ہو جو اس کا یہ قول ہے کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے لیے لافل شئی ضروری ہے "یا مجھ پر اللہ کیلئے فلاں شئی ہے" (اللہ علی کذا او علی کذا) یا فلاں شئی "عدیہ" یا "صدقہ" ہے یا سیرا پورا مال "صدقہ" ہے، یا جس کا میں مالک ہوں وہ سب "صدقہ" ہے۔ وغیرہ وذلک۔

### فصل: شرائط رکنی کا بیان

رکنی نذر کی متعدد شرائط ہیں۔ ان میں سے بعض کا تحقق نذر ماننے والے سے، بعض کا مستزور بہ (نذر مانی ہوئی شئی) سے اور بعض کا تحقق نفس رکنی سے ہے، تفصیل حسب ذیل ہے۔

#### (الف) نذر ماننے والے کی شرائط

وہ شرائط جن کا تحقق نذر ماننے والے کی ذات سے ہے وہ اس کی اہلیت کی شرائط ہیں، یعنی

(۱) اس کا عاقل اور (۲) اس کا بالغ ہونا۔

بعد ازیں دیکھئے اور بے سہم ہے کہ نذر صبیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ نذر کے ذریعے مستزور بہ (نذر مانی گئی شئی) کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور یہ دونوں اشخاص وجوب کے اہل نہیں ہیں، اسی طرح سجدہ ارکعہ کا بھی یہی حکم ہے اس لیے کہ وہ شرعی عہدہ کے وجوب کا اہل نہیں ہے۔ کیا مجھے علم نہیں ہے ضرریت کی طرف سے اس پر کوئی شئی واجب نہیں ہے تو اسی طرح نذر سے بھی اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس کا وجوب تو کسی اہل شخص کی جانب سے، صبیح جگہ میں خود پر کوئی شئی واجب کر کے دینے کے لیے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے واجب کرنے کی بنا پر ہے نہ کہ بندے کے واجب کرنے کی بنا پر، کیونکہ بندے کو خود پر وجوب کا حق حاصل نہیں ہوتا اور یہ صیغہ (جملہ) تو اللہ تعالیٰ کے وجوب کی بنا پر ہے۔

#### (۲) اس کا مسلمان ہونا

یعنی یہ نذر صبیح نہ ہوگی مگر اس نے نذر مانی اور پھر وہ مسلمان ہو گیا تو اس کو اس نذر کا پورا کرنا لازم ہے۔ لہذا، اسی نام نامی دھرم کا لفظ "نذر" ہے۔ اس لئے کہ "مستزور بہ" کا معنی ہونا نذر کی صحت کی شرائط میں

سے ہے، اور کافر کے کسی فعل کو "عبادت" نہیں کہا جاسکتا۔

ربا نذرانے والے کا آزاد ہونا تو وہ اس کے درست ہونے کی شرائط میں سے نہیں، لہذا غلام کا نذرانا بھی درست ہے۔ پھر اگر "منذور" (جس شئی کی نذر مافی گئی ہو) دینی عبادات میں سے ہو، جیسے نماز، روزہ وغیرہ، تو وہ اس پر فوراً واجب ہو جانے کی اور اگر مالی عبادات سے اس کا تعلق ہو، جیسے غلام کی آزادی دوسرے کو کھانا کھلانا وغیرہ تو یہ امور اس پر اس کے آزاد ہونے کے بعد واجب ہونگے، کیونکہ وہ اس وقت ملکیت رکھنے کا اہل نہیں ہے۔

اور اگر اس نے کہا: اگر میں نے یہ بکری خریدی تو وہ "ہدی" ہوگی۔" یا اس نے کہا: اگر میں نے یہ غلام خریدا، تو وہ آزاد ہوگا۔" تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے اس پر اس کا وجوب اس کی آزادی کے بعد ہوگا۔ رہا اس کا تنبیہ ہونا تو وہ ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے، جیسے کہ قسم میں ہی صورت ہے۔ یہی حکم حنبل اور مذاہب میں نذرانے کا ہے۔ واللہ اعز شانه اعلم۔

(ب) منذور بہ سے متعلقہ شرائط

اس کی شرائط متعدد ہیں:

(۱) اس کا شرعاً جائز ہونا: لہذا کسی ایسی شئی کی نذرانا جو شرعاً جائز نہ ہو درست نہیں ہے، جیسے کہ اگر اس نے کہا: "اللہ کیلئے مجھ پر رات کا روزہ یا کسی ایسے دن کا روزہ جس میں میں نے کچھ کھا یا پھر واجب ہے" یا جیسے کہ عورت کے ہجرت پر اللہ تعالیٰ کیلئے ضروری ہے کہ میں اپنے حیض کے دنوں کے روزے رکھوں،" تو چونکہ رات روزے کا محل نہیں ہے اور کھانا حقیقت میں روزے کے منافی ہے۔ اسی طرح حیض کا آنا بھی شرعاً اس کے منافی ہے، کیونکہ حیض و نفاس سے پاک و صاف ہونا شرعی روزے کیلئے شرط ہے، لہذا ایسی نذر درست نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا: "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے کل کا روزہ واجب ہے" مگر اگلے روز اس کو حیض آگیا یا اس نے کہا: "جس دن قتل شخص آئے گا مجھے پر اس دن کا روزہ ضروری ہے" پھر وہ شخص جس دن آیا اس دن اس کو حیض آ گیا ہو یا نہ تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ایک روزہ کی قضاء ضروری ہوگی، یہ مسئلہ بھی روزے کے مسائل میں سے ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ خارج کیا جاتا ہے کہ اگر اس نے کہا: "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے اس دن کا روزہ ضروری ہے جس دن قتل شخص آئے گا" پھر وہ شخص دن کے وقت آیا تو پھر اگر وہ نزل اور اس کے کچھ کھانے پینے سے قبل آگیا تو اس پر اس دن کا روزہ ضروری ہوگا اور اگر وہ نزل کے بعد آیا یا اس وقت آیا جب اس نے کچھ کھا یا پانی لیا تھا تو اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے خود پر ایک ایسے دن کا روزہ واجب کیا ہے جو ایک خاص وصفت سے موصوف ہے، یعنی جس دن میں مذکورہ شخص کا آنا پایا جائے گا مگر اس کے آنے سے پہلے اس کا اسے کچھ نہ نہ تھا اور اس کے معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ بھی نہ تھا، لہذا جب تک وہی صفت والا دن نہ پایا جائے اس وقت تک اس پر روزہ ضروری نہ ہوگا۔ ورنہ اگر اس کے آنے سے معلوم ہوتا ہے، لہذا اس خیر کے مطابق روزے کا وجوب اس کے آنے سے مشروط ہوگا اور ایسے دن میں روزہ جس میں ابھی سورج ڈھلا نہ ہو اور نہ اس نے ابھی کچھ کھا یا ہو، ممکن ہے، جیسے کہ اگر اس نے اسی دن کے متعلق نذر مافی ہو تو اس پر فوری روزہ ضروری ہو جاتا ہے، لیکن اس کے کچھ کھانی لینے یا سورج ڈھل جانے کے بعد روزہ رکھنا ممکن نہیں، لہذا اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی، بخلاف قسم کے، چنانچہ اگر وہ کہے: "مجھ میں اس دن ضرور روزہ رکھوں گا جس دن قتل



شخص آئے گا۔ پھر وہ شخص اس وقت آیا جب سورج ڈھل گیا تھا یا اس نے کچھ کھایا پانی لیا تھا تو وہ اپنی قسم میں حائث ہو جائے گا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ نذر کی صورت میں مشروط فعل اللہ تعالیٰ کا حق ہونے کی بنا پر واجب ہوتا ہے، کیونکہ بندے کی طرف سے وجوب کا سبب پانے جانے کی بنا پر اس کا وجوب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثابت ہوتا ہے، لہذا یہ اور دوسری مقصود بالذات عبادتیں یکساں ہونگی، جبکہ قسم کی صورت میں تو مشروط فعل فی نفسہ واجب نہیں ہوتا، بلکہ اصل واجب تو اللہ تعالیٰ کے نام کی عزت و حرمت کو پامال کرنے سے بچانا ہے اور نذر کو یہ فعل تو قسم کے پورا کرنے کی ضرورت کیلئے واجب ہوتا ہے اور قسم کی تکمیل کی یہ ضرورت بھی اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کو پامال ہونے سے بچانے کی بنا پر ہے، اس لئے اس کے وجوب کیلئے ”علم کا ہونا ضروری نہ ہو گا تو چونکہ دلیل وجوب یعنی مقصد شخص کی آمد سے قبل قسم کی تکمیل اور اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کو پامال ہونے سے بچانا پہلے ہی ثابت شدہ ہے، لہذا اس پر اس دن کے آنے سے قبل، جس میں اس نے روزہ رکھنے کی قسم کھائی ہے، قسم کی تکمیل ضروری ہو چکی تھی، اگرچہ اسے اس بات کا علم نہ تھا۔ اگر اس نے روزہ نہ رکھا۔ اس طرح کہ اس نے کچھ کھایا یا وہ نذر پوری کرنے سے رکھا تھا آنگہ سورج ڈھل گیا تو وہ اپنی قسم میں حائث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ نیکی کا حصول غوث ہو گیا ہے۔

(۳) یہ کہ وہ شنی عبادت (یا زید ثوب) ہو، لہذا جو شنی یا نفل ہی عبادت نہ ہو، جیسے گناہوں کے ساتھ نذر یا نذر مشقہ وہ یہ کہے ”نذر پر اللہ تعالیٰ کیلئے یہ ضروری ہے کہ میں شراب پیوں یا فلاں شخص کو قتل کروں یا اس کو ماروں یا اس کو گالی دوں“ وغیرہ تو ایسے کاموں کی نذر ماننا جائز نہ ہو گا۔ اس لئے کہ قرآن نبوی ہے:

لَا تَذَرْنِي مَعَصِيَةَ اللَّهِ  
تیرا ارشاد دیا:

مَنْ تَذَرَانِ يَعْصِيُ اللَّهُ تَعَالَى فَلْيَعْصِهِ (جس نے شخص نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی نذر مانی وہ اس کی نافرمانی نہ کرے) نیز اس لئے بھی کہ نذر کا حکم مقصد شنی (منذور بہ) کا وجوب ہے اور کسی گناہ کا واجب ہونا محال ہے۔ اسی طرح کھانے پینے اور جماع وغیرہ کے مہان کاموں کی قسم کھانے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ یہ افعال عبادت ہونے سے مستثنیٰ نہیں ہیں، کیونکہ ان میں کرنے اور نہ کرنے کے دونوں پہلو یکساں ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”بمیر پر میری بیوی کی طلاق“ تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ طلاق ”ثواب کا کام نہیں ہے لہذا وہ نذر کی بنا پر واجب نہ ہو گی، لیکن کہاں صورت میں اس کے ذریعے طلاق واقع ہو جائے گی، اس پر ہم اللہ تعالیٰ آئندہ بحث کریں گے۔

### (۴) منذور بہ عبادت کا مقصد بالذات ہونا

لہذا مریضوں کی عبادت، جنازے کے پیچھے پیچھے پھرنے، غسل کرنے، مسجد میں داخل ہونے، قرآن مجید کو پاتھ لگانے، اذان کہنے، رباط اور مساجد بنانے وغیرہ کی نذر ماننا درست نہیں ہے، کیونکہ گو یہ تمام امور عبادت ہیں، لیکن یہ تمام افعال عبادت میں مقصد بالذات نہیں ہیں، البتہ نماز، روزہ، حج و عمرہ سے ان دونوں کے لئے احرام باندھنے، غلام کی آزادی، اونٹ اور حدی کی قربانی کرنے اور اصناف وغیرہ کی نذر ماننا صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ تمام افعال عبادت میں مقصد بالذات ہیں۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

مَنْ تَذَرَانِ يَطْعُ اللَّهُ تَعَالَى فَلْيَطْعِهِ (جس کسی نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کیلئے نذر مانی وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرے)

تیرا ارشاد دیا:

مَنْ تَذَرُ وَسْمِي فَعَلِيهِ وَغَاوَهُ بِسَامِي (جس شخص نے نذر مانی اور کسی خاص کام کا نام لیا تو اس پر

میں نذر و سسمی فعلیہ وغاؤہ بماسمی  
میں کام کو پورا کرنا ضروری ہو گا)

لیکن اس فہرست سے ان کاسوں کو مستثنیٰ کر لیا گیا ہے، جو بالکل عبادت نہیں یا وہ جو عبادت میں مقصود پاؤںات نہیں ہیں۔ ان دونوں اقسام کے علاوہ باقی مباحات میں اصل حالت پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

ہمارے بعض مشائخ نے یہاں پر ایک اصول نکالا ہے۔ وہ یہ کہ جس عمل کی فرائض میں کوئی مثال موجود ہو اس کی نذر ماننا ناز ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اعیانہ کے سوا نماز، روزے وغیرہ قسم کے افعال کی فرائض میں مثالیں موجود ہیں، لیکن جس عمل کی مرض میں کوئی مثال موجود نہ ہو اس کی نذر ماننا ناز نہیں، جیسے مریض کی عبادت کرنا، جنازے کے پیچھے پیچھے چلنا اور مسجد میں داخل ہونا وغیرہ۔ اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ نذر بندے کا اپنی طرف سے خود پر کوئی شئی واجب کرنا ہے، لہذا اس کا اعتبار اللہ تعالیٰ کی جانب سے واجب پر ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا کہ ”بہرہ اللہ تعالیٰ کیلئے یوم النحر (دس ذوالحجہ) یا ایام تشریق کا روزہ رکھنا واجب ہے“ تو ہمارے تین ائمہ کرام کے نزدیک اس کی نذر صبح ہوگی، مگر وہ اس دن روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں کھنا کرے۔ مگر امام زکریا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی نذر صبح نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے ایک گناہ والے کام کی نذر مانی ہے، کیونکہ ایام تشریق میں روزہ رکھنا گناہ ہے جو نبی اکرم ﷺ کی طرف سے ممانعت ہونے کی بنا پر مکروہ ہے۔ جیسا کہ فرمایا نبوی ہے:

الا لاتصوموا فی هذه الايام فانهما

ایام اکل وشرب

(یعنی کے دن ہیں)

اور جس کام سے روکا گیا ہو وہ عمل ناظرانی (معصیت) ہوتا ہے اور کسی گناہ والے کام کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان دنوں میں روزہ شروع کر لینے سے بھی واجب نہیں ہوتا اور اس کو توڑ دینے سے اس کی قضاء ضروری نہیں، چنانچہ اگر کسی نے روزہ رکھا ہو اور دن میں روزہ کھول لے تو تب بھی یہی حکم ہے۔ میر استدلال اس طرح ہے کہ اس نے ایک مقصود پاؤںات ”عبادت کی نذر مانی ہے لہذا اس کی نذر درست ہوگی۔ جیسے کہ اگر وہ ان دنوں کے علاوہ دوسرے دنوں میں ایسی ہی نذر ماننا تو تب یہی حکم ہے، اس کا ثبوت نص (حدیث) کی دلت النص اور قیاس سے ہوتا ہے نص سے اس طرح کہ نبی اکرم ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے:

(روزہ میرے لئے ہے اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا)

الصوم لی وانا اجزی بہ

کہ اس جگہ آپ نے دونوں میں فرق نہیں کیا۔ رہا قیاس تو وہ اس طرح ہے کہ روزہ، تقویٰ، نکر اور فقا سے غنوری کا ذریعہ ہے۔ وہ اس طرح کہ روزے دار حالت روزہ میں مکمل کاسوں (کھانے پینے) سے بچتا ہے تو حرام کاسوں سے تو وہ بدرجہ اولیٰ بچے گا۔ اور اس پر ہسوک اور پیاس کی جو سختی آتی ہے اس سے وہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کی قدر جان لوٹتا ہے جو اسے نکر سی پر آمادہ کرتی ہے۔ اولیٰ فقر، کے ساتھ نیکی کرنے کی رغبت بڑھتی ہے، کیونکہ اس طرح اسے ہسوک اور فقر میں جنگلوں کی تعلیم کا اندزہ ہو جاتا ہے۔ اور ان دنوں کے روزوں میں بھی یہ سارے پہلو موجود ہیں۔ اور یہ ایسے کام ہیں جو از روئے عقل مستحسن ہیں، رہی نبی اکرم ﷺ کی طرف سے ممانعت تو وہ ان کاسوں میں شامل نہیں جو از روئے عقل مستحسن ہوں، اس لئے کہ دونوں میں تناقض ہے، لہذا اس ممانعت کو ایسے افعال پر محمول کیا جائے گا جو عقلاً مستحسن نہ ہوں، تاکہ احکام ناوہمی کو باہمی تناقض سے بچایا جائے اور تمام دلائل پر عمل ممکن ہو سکے۔

دبا شروع کرنے سے ان کی کھنا کا ضروری نہ ہونا تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک تو یہ درست نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شروع کرنے سے ان ایام کا روزہ واجب ہو جاتا ہے، لیکن افعال کر لینے سے اس کی قضا ضروری نہیں۔ اس لئے کہ نخلی روزوں کی تکمیل کا حکم ادا کیے گئے روزے کو باطل ہونے سے بچانے کی بنا پر

ہے۔ جس کی حکمت یہ ہے کہ کسی عمل کا ابطال حرام ہے۔ لیکن یہاں صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ اس کے باطل کرنے پر راضی ہے لہذا اس کو باطل کرنا حرام نہ ہوگا جس کی بنا پر اس کی تکمیل ضروری نہ ہوگی اور گھناؤ کا وجوب تکمیل کی ضرورت کیلئے ہے، لہذا جب دو روزہ رکھنے سے لازم نہیں ہوا تو تکمیل بھی لازم نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا کہ ”مجھ پر اللہ کیلئے بیت اللہ یا کعبہ مطہی یا کعبہ کمرہ یا کعبہ چٹنا لازم ہے“ تو اس پر یہ پیدل حج یا عمرہ کرنا ضروری ہوگا۔ البتہ اگر وہ چاہے تو راستے میں سوار ہو سکتا ہے اور اس سواری کی بنا پر اس پر ایک چوٹے جانور کی قربانی ضروری ہوگی۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ مقامات دو طرح کے ہیں: قسم اول ایسے مقامات کی ہے جن میں احرام کے بغیر داخل ہونا درست ہے۔ یہ بیت اللہ شریف کے علاوہ دوسرے مقامات ہیں۔ مثلاً مسجد نبوی، مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) اور دنیا کی دیگر مساجد اور مقامات، دوسری قسم ایسے مقامات کی ہے، جن میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں۔ ان میں حرم کا علاقہ شامل ہے جو کہ کمرہ پر اور کعبہ کمرہ مسجد حرام پر اور مسجد حرام بیت اللہ شریف پر مشتمل ہے۔ تو نذر ماننے والے نے یا تو بیت اللہ شریف کی نذر مانی ہوگی یا کعبہ کی یا کعبہ کمرہ یا حرم یا مسجد حرام میں جانے کی وہ الفاظ جو اس نذر کو اس پر واجب کرتے ہیں ان میں شمی (پیدل چلنے)، خروج (کلنا)، سفر کرنے، سوار ہونے، وضاب جانے اور یا جب ٹوٹنے وغیرہ کے یا ان سے مشابہ الفاظ داخل ہیں۔ پھر اگر اس نے ان میں سے کوئی فعل خود پر لازم کیا اور اسے کسی ایسے مقام کی طرف منسوب کیا جس میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز ہو تو اس صورت میں اس کا اس پر وجوب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے محض ایک جگہ سے دوسرے جگہ جانے کو خود پر واجب کیا ہے، جو عبادت میں مقصود بالذات نہیں ہے اور جو فعل عبادت نہ ہو اس کی نذر ماننا صحیح نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل ایک روایت ہے کہ ایک مرتبہ ایک محدث نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں نے یہ نذر مانی ہے کہ جب کہ کمرہ آپ کیلئے فتح ہو گیا تو میں دو سو رکعتیں سو مساجد میں ادا کروں گی اس پر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تو ایک ہی مسجد میں یہ رکعات پڑھ لے۔ اگر آنحضرت ﷺ نے مختلف مسجد میں اس کے نماز پڑھنے کی نذر ماننے کو درست قرار نہ دیا۔ یاد رہے کہ نذر کا منکر یہ ہیں (تعمد) کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ اگر ان الفاظ کے ساتھ اس نے قسم کھائی تو وہ واقع ہو جانے کی۔ مثال کے طور پر اگر اس نے کہا ”خدا کی قسم میں لازماً لڑاں جگہ ہاؤں گا“ یا میں باضر و سرفروں گا“ وغیرہ تو اس کی قسم درست ہوگی، کیونکہ قسم کے درست ہونے کیلئے محلول علیہ (جس کی قسم کھائی گئی ہو) کا عبادت ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ وہ عبادت اور غیر عبادت دونوں میں جائز ہوتی ہے بخلاف نذر کے۔

اور اگر اس نے ان الفاظ سے کسی ایسے مقام میں داخل ہونے کی نذر مانی جس میں بغیر احرام کے داخل ہونا صحیح نہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے پیدل چلنے (شمی) کے سوا کوئی اور فعل خود پر واجب کیا ہو تو اس کی نذر درست نہ ہوگی اور اس پر کوئی شمی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ محض ایک مقام سے دوسرے مقام تک جانا فی نفسہ کوئی عبادت نہیں ہے اور اگر اس نے اس کی طرف پیدل چلنے (شمی) کو خود پر لازم کیا تو اگر تو اس نے ان جگہوں کے علاوہ کسی اور جگہ کا ذکر کیا تو ہم نے نو پر بیان کی ہیں یعنی کعبہ مطہی، بیت اللہ شریف، کعبہ کمرہ، ایک مسجد حرام اور حرم تو شب بھی یہی حکم ہے۔ مثال کے طور پر اس نے خود پر صفا و مردہ تک جانے یا مسجد خیف“ وغیرہ کی طرف جانے کی نذر مانی، جو حرم ہی کے علاوہ ہیں واقع ہیں، تو بغیر کسی اختلاف کے اس کی نذر درست نہ ہوگی، اور اگر اس نے کعبہ مطہی اور بیت اللہ شریف کا ذکر کیا یا اس نے کعبہ کمرہ یا کعبہ کمرہ کا ذکر کیا تو اس کی نذر درست ہوگی، اور اس پر پیدل حج یا عمرہ کرنا ضروری ہوگا اور اگر وہ چاہے تو سوار ہو جائے، لیکن اس کے سوار ہونے کی بنا پر اس پر ایک چوٹے جانور کی قربانی ضروری ہوگی، یہ استسکان

ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ اس کا سوار ہونا جائز نہ ہو۔ قیاس کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ "نذر" کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس فعل کی نذر مافی گئی ہو (منذور ہو) وہ بذات خود مقصود بالذات عبادت ہو اور محض پیدل چلنا تو کوئی عبادت نہیں، عبادت تو "احرام" یا "باندھنا" ہے، جو یہاں مذکور نہیں۔ اسی لئے لفظ "مشی" (پیدل چلنے) کے علاوہ کسی اور لفظ سے نذرانا درست نہیں ہوتا۔ استسما کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اہل عرب کے نزدیک یہ لفظ احرام باندھنے سے کنایہ ہے۔ وہ اسے بطریق کنایہ "احرام" کے خود پر لازم کرنے کیلئے استعمال کرتے تھے، بغیر اس کے کہ وہ اس میں کنایہ کی کوئی وجہ سمجھیں، جیسے کہ اس کا یہ کننا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں عظیم کعبہ سے اپنے کپڑے اراؤں" کہ ایسا کننا اہل عرب کے ہاں وجوب صدقہ سے عبادت ہے اور "احرام" یا "باندھنا" حج یا عمرہ کیلئے ہوتا ہے، لہذا اس پر ان دونوں میں سے کوئی ایک فعل لازم ہوگا، بخلاف باقی الفاظ کے، اس لئے کہ اہل عرب میں ان الفاظ سے "احرام" کو خود پر لازم کرنے کی عادت نہ تھی۔ اور اس بارے میں اصل اعتبار عربوں کے عرف اور ان کی عادت کا ہوتا ہے، اور یہاں ایسا کوئی عرف نہیں ہے، لہذا اس پر پیدل چلنے ہونے ایسا کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے خود پر پیدل چلنا لازم کیا ہے اور اس میں زیادہ ثواب ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

من حج ماشيا بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قبل وما حسنات الحرم قال  
عليه السلام واحدة بسبعمانه  
(جس نے پیدل حج کیا تو اسے حرم کی نیکیوں میں سے ہر قدم کے پہلے میں نیکیاں ملیں گی پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ﷺ حرم کی نیکیاں کیا ہیں؟ فرمایا ایک کے بدلے سات سو)

لہذا اس کا خود پر پیدل چلنے کو نذر کے ساتھ لازم کرنا درست ہوگا، جیسے کہ روزوں میں دو مسلسل روزے رکھنے کی نذرنا۔ چنانچہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ پیدل چلے تا آنکہ وہ طواف زیارت کر لے۔ اس لئے کہ اسی سے ارکان حج سے فراغت ہوتی ہے۔ تاہم اگر وہ سوار ہو جائے تو اس کے سوار ہونے کی بنا پر وہ ایک چھوٹا ہوا نذر ذبح کرے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ: حضرت ابو سعید الخدریؓ کی بہن نے پیدل حج کی نذر مافی گئی تو نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابو سعید الخدریؓ سے فرمایا: "اللہ تعالیٰ تمہاری بہن کو تکلیف دینے سے بے نیاز ہے تو اپنی بہن سے کہہ کہ وہ سوار ہو کر چلے اور بعد میں کوئی قربانی کر دے اور وہ جو بعض روایات میں مروی ہے کہ:

عقبہ بن عامر الجہنی نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ میری بہن نے بغیر وہڑ لئے پیدل حج کرنے کی نذر مافی ہے، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہاری بہن کو اذیت دینے سے بے نیاز ہے بلکہ چاہئے کہ وہ سوار ہو کر جائے اور کوئی بکرا وغیرہ ذبح کر دے۔ بعض دیگر روایات میں ہے کہ:

"عقبہ بن عامر الجہنی کی بہن نے یہ نذر مافی تھی کہ وہ بیت اللہ حریف تک ننگے پاؤں پریشان حال ہو کر جائے گی۔ عقبہ نے اس کا آنحضرت ﷺ سے تذکرہ کیا تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ تمہاری بہن کو تکلیف دینے سے بے نیاز ہے۔ اسے کہو وہ سوار ہو کر جائے اور کوئی بکرا ذبح کر دے اور چاہے تو حج کا احرام باندھ لے اور چاہے عمرہ کا۔"

اور حضرت مطلقؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"جس شخص نے خود پر پیدل حج کرنا لازم کیا وہ حج کرے اور سوار ہو کر جائے اور اپنے سوار ہونے کی بنا پر کوئی بکرا ذبح کرے۔"

یہ الاصل کی روایت ہے اور اس میں کعبہ مطہی، بیت اللہ، مکہ مکرمہ اور مکہ کے تمام الفاظ یکساں ہیں اس لئے کہ ان میں سے

ہر ایک لفظ دوسرے لفظ کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے "کل شخص بیت اللہ تک گیا" یا کعبہ یا مکہ یا مکہ تک گیا" یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ صفا و مروہ تک گیا اور اگر اس نے مسجد حرام یا علاقہ حرم کا ذکر کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی نذر دست ہوگی اور اس پر کوئی شی لازم نہ ہوگی، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر بیس یا عمرہ واجب ہوگا۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حرم کا علاقہ بیت اللہ شریف اور مکہ مکرمہ پر مشتمل ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے بیت اللہ یا مکہ مکرمہ تک پیدل پہننے کی نذر دینی ہو۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو یہ تھا کہ کسی بھی مقام کی طرف اگر پیدل پہننے کی نسبت کی جائے تو اس سے کوئی شی اس پر واجب نہ ہو۔ اس لئے کہ پیدل چلنا بذات خود کوئی عبادت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو محض ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے کا نام ہے، جو کہ فی نفسہ کوئی عبادت نہیں ہے، اسی لئے باقی الفاظ کے ساتھ اس پر کوئی شی واجب نہیں ہوئی۔ تاہم ہم نے بوجہ عرف بیت اللہ یا کعبہ یا مکہ یا مکہ تک شعی (پیدل پہننے کے ساتھ نذر ماننے کی صورت میں احرام کو واجب قرار دیا ہے اس لئے کہ لوگ اس لفظ کو احرام کے لازم ہونے کا کیا سمجھتے ہیں اور اس کے علاوہ کوئی اور لفظ اس مقصد کیلئے متعارف نہیں ہے کیا تجھے علم نہیں کہ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ مکہ مکرمہ اور کعبہ معلیٰ اور بیت اللہ تک گیا اور یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ "حرم" یا مسجد حرام تک پیدل چل کر گیا۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ وہ صفا و مروہ تک پیدل چلا اور کنا یہ میں اصل لفظ کا لحاظ کیا جاتا ہے اس کے معنی کا نہیں، بلکہ ہمارے۔ اس لئے کہ ہمارے مشورہ لازمی معنی کی رعایت رکھی جاتی ہے۔

اور اگر اس نے کہا "محمد پر بیت اللہ تک" پیدل چل کر جانا ضروری ہے اور اس کی نیت مسجد حرام کے سوا اللہ تعالیٰ کی مسابہ میں سے کسی اور مسجد کی ہو تو اس پر کوئی شی لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے اس بات کی نیت کی ہے جس کا یہ لفظ استعمال رکھتا ہے، کیونکہ ہر مسجد ہی بیت (اللہ تعالیٰ کا کمر) ہے، لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ علاوہ ازیں اگرچہ ظاہری طور پر اس لفظ سے وہ بیت اللہ شریف ہی ہے، لیکن یہ اس کے لئے نذر داند تعالیٰ کے کما بین مواضع ہے لہذا یہاں اس جملے میں اس لفظ کے استعمال پر احتیاطی جائز ہے۔

اور اگر اس نے کہا "میں احرام باندھتا ہوں" یا "میں حرم ہوں" یا "میں حدی (قرآنی) بھیج رہا ہوں" یا "میں بیت اللہ تک چلتا ہوں" تو اگر اس سے اس نے خود پر اس فعل کو واجب کرنے کی نیت کی تو اس سے اس کا وجوب ہونا ہے۔ اس لئے کہ اسے بول کر وجوب دیا گیا ہے، جیسے کہ ہم کہتے ہیں

اشهد ان لا اله الا الله

اس سے اللہ تعالیٰ کی توحید اور اس کی ہے یا گواہ غرضی کے ہاں کہتا ہے "میں گواہی دیتا ہوں" تو اس کے یہ الفاظ شہادت (گواہی) ہونگے۔ اس لئے کہ اس نے وہ نیت کی ہے جس کا یہ لفظ استعمال رکھتا ہے اور اگر اس نے وہ نذر داند کرنے کی نیت کی اور خود پر کوئی شی واجب کرنے کی نہیں تو یہ وہ ہی ہوگا اور اس پر کوئی شی لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ لفظ اس کا بھی استعمال رکھتا ہے، کیونکہ اسے وہ عہد میں ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس کی کوئی متعین نیت نہ ہو تو یہ اس کی جانب سے وہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس مفہوم میں اس کا استعمال اکثر ہوتا ہے، لہذا اس کے اطلاق کے وقت اسے اس پر معمول کیا جائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو کسی شرط کے ساتھ مشروط نہ کیا لیکن اگر اس نے اس کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا، مثلاً "اگر میں نے یہ کام کیا تو میں احرام باندھ دوں گا" تو اس کی وہی صورتیں ہوں گی۔ ہم نے اوپر بیان کیا کہ اگر اس نے اس سے وجوب کی نیت کی تو وہ اصل واجب ہوگا اور اگر اس نے وہ سے

کی نیت کی تودہ وعدہ ہوگا۔ اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس سے ”وجوب“ مراد ہوگا، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لئے کہ وعدہ شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہوتے، شرائط کے ساتھ تو صرف واجبات مشروط ہوتے ہیں تو وجوب کا پتہ شرط کے ساتھ مشروط ہونے کے قریب سے لگتا ہے جبکہ سابقہ صورت میں کوئی قریب نہ موجود نہیں تھا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ شرط کے ساتھ طبع مشروط ہونے کی صورت میں اس سے وعدہ مراد ہوگا۔ ماسوائے اس کے کہ وہ اس سے وجوب کی نیت کرے لیکن مشروط ہونے کی صورت میں اس سے وجوب مراد ہوگا ماسوائے اس کے کہ وہ اس سے وعدہ کی نیت کرے۔

اور اگر اس نے کہا ”اللہ تعالیٰ کیلئے محمد پر اپنے بیٹے کی قربانی ضروری ہے تو اس کی نذر صحیح ہے اور اس پر حدی یعنی لوٹ یا بکرے کی قربانی ضروری ہوگی اور افضل لوٹ کی قربانی ہے۔ پھر گائے کی اور پھر بکرے کی۔ جنہیں وہ قربانی کے دونوں (ایام النحر) میں ہی ذبح کرے گا۔ خواہ وہ حرم میں کرے یا غیر حرم میں، یہ استسنان ہے اور یہی ام ابو صفیر اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔ مگر قیاس یہ ہے کہ اس کی نذر صحیح نہ ہو۔ یہی امام ابو یوسف، امام زفر اور امام شافعی رحمہم اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس نے ایک نابربانی (معتبت) اوالے کام کی نذر دینی ہے اور کسی نابربانی والے کام کی نذر نانا صحیح نہیں، جیسے کہ اگر وہ لفظ قتل کے ساتھ یہی نذر دے تو وہ نذر درست نہ ہوگی۔ استسنان کی دلیل نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

من نذر ان يقطع الله فليطعمه (جس شخص نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کیلئے کوئی نذر دینی تو اسے ہا جیے کر وہ اسمیں اللہ کی اطاعت کرے)

نیز ارشاد نبوی ہے:

من نذر وسمي فعليہ الوفا بماسمي (جس نے نذر دینی اور کسی خاص شئی کی تعمین کی تو اس پر اس فعل کی تکمیل ضروری ہے) کہ ان دونوں حدیثوں سے مراد کسی ایسی شئی کی نذر دینا ہے جو مقصود بالذات عبادت اور مقصود بالذات طاعت ہو اور یہاں اس نے ایسی نذر دینی ہے جو ایک مقصود بالذات عبادت بھی ہے اور مقصود بالذات طاعت بھی۔ اس لئے کہ اس نے بیٹے کے ذبح کے بکرا ذبح کرنے کی نذر دینی ہے۔ جو اس کا قائم مقام ہے، لہذا بیٹے کے ذبح کے ساتھ اس کا نذر نانا صحیح ہوگا۔ اس اختلاف کا شرہ اس قربانی میں ظاہر ہوگا جو اس کے قائم مقام ہے، جیسے کہ اگر کوئی یوزعہ (شیخ فانی) یہ نذر مانے کہ وہ ہا جب کے روزے رکھے گا تو اس کی نذر درست ہوگی، اور اس پر روزے کی جگہ اس کا ہدیہ ضروری ہوگا، ہمارے اس موقع کی دلیل حدیث اور کسی قدر قیاس ہے۔ حدیث تو نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد کہ ”میں دو ذبیہوں کا بیڑا ہوں“ کہ اس سے آپ کی مراد عربوں کے ہمد احمد حضرت اسماعیلؑ ہیں اور دوسرے آپ کی حقیقی والدہ جناب عبد اللہ بن عبد المطلب ہیں اور آپ ﷺ نے ان دونوں بزرگوں کو ”ذبح“ قرار دیا ہے، حالانکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ وہ دونوں حقیقت میں ذبح نہ تھے۔ البتہ وہ معنوی طور پر ذبح ہیں، کیونکہ ان کی جگہ ہا ذبح کیے گئے تھے۔ یہی عقلی دلیل تو وہ اس طرح ہے کہ مسلمان کا اپنی نذر سے مقصود اللہ تعالیٰ کا قرب ہے۔ لیکن چونکہ وہ حقیقی طور پر اپنے بچے کے ذبح کر کے قرب خداوندی کے حصول سے قاصر ہے، مگر وہ ایک اور طرح اپنی نذر پوری کرنے پر قادر ہے جس سے مراد بکرے کی قربانی ہے لہذا یہ اس کی اپنے بیٹے کی قربانی کی اس طرح نذر ہوگی جو معنوی طور پر بیٹے کی قربانی کے قائم مقام ہے، جیسے کہ اگر کوئی شیخ فانی روزے رکھنے کی نذر دے تو سب ہی حکم ہے۔ اور لفظ قتل کے ساتھ نذر اس لئے درست اور جائز نہیں ہوتی، کیونکہ ذبح کے لفظ سے نذر ماننے کی تعمین حضرت ابراہیم علیہ السلام پر واجب قربانی کی بنا پر ہوگی اور وہاں اس کا، یعنی ان کے بیٹے کے ذبح کا وجوب اللہ تعالیٰ کی جانب سے تھا۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

انی اری فی المنام انی اذبحک (۱) (اسے بیٹے میں نے خواب میں دیکھا کہ میں تجھے ذبح کر رہا ہوں) علامہ ازیس اس لئے بھی کہ یہ حکم شریعت میں استحسان کے ذریعے ثابت ہوا ہے اور شریعت میں یہ واقعہ لفظ ذبح کے ساتھ آیا ہے نہ کہ لفظ قتل کے ساتھ، لہذا اس پر قیاس درست نہیں ہے۔ کیونکہ کسی کی جان کو اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کیلئے ختم کرنے کیلئے لفظ قتل استعمال نہیں ہوتا۔ اور لفظ ذبح اس مقصد کیلئے استعمال ہوتا ہے کہ جیسے علم نہیں کہ اگر اس نے اپنے بکرے کو قتل کرنے کی نذر دینی تو اس کی تکمیل اس پر لازم نہ ہوگی اور اگر اس کو ذبح کرنے کی نذر دینی تو یہ نذر درست ہوگی۔

اور اگر اس نے اپنے آپ کو ذبح کرنے کی نذر دینی تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں اور نوادر مقام میں ہے۔ کہ اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا اور اگر اس نے اپنے پوتے کو ذبح کرنے کی نذر دینی تو شرع الایثار میں ہے کہ اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہے اور اگر اس نے اپنے والدین، اپنے دادا یا اپنی داوی کو ذبح کرنے کی نذر دینی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی نذر صحیح ہوگی اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے اپنے غلام کو ذبح کرنے کی نذر دینی تو امام محمد کے نزدیک یہ نذر درست اور باقی ائمہ کے نزدیک درست نہ ہوگی۔ ان دونوں مسائل میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے مابین، ابوہریرہؓ میں دونوں کے اتفاق رائے کے، اس لئے اختلاف ہے، کیونکہ ان دونوں ائمہ میں "بیٹے" کے مضموم "میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک "بیٹے" (ابن سے بچے) کی سمت میں نذر کا مضموم یہ ہے کہ اس نے اپنے نزدیک سب سے محبوب شئی کو ذبح کرنے کی نذر دینی اور اللہ تعالیٰ کا قرب پایا ہے۔ اور یہ مضموم "والدین" میں بھی موجود ہے، مگر غلام میں موجود نہیں، مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر کا مضموم یہ ہے کہ اس نے اپنی بہترین کمائی کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں قربانی کرنے کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا قرب پایا ہے اور یہ مضموم شرعاً اس کی ہر ملک شئی میں موجود ہے۔ نبی اکرم ﷺ کا فرمان: ان اطیب ما اکل الرجل من کسبہ (بہترین خوراک جو انسان کھاتا ہے وہ اس کی خود کمائی ہوتی خوراک ہے اور اس کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہے)

لہذا اس سے یہ مضموم حقیقی ملک یعنی غلام تک اور اس کی اپنی ذات اور اس کے پوتے تک محیط ہوگا، کیونکہ یہ تمام لوگ معنوی طور پر اس کے "ملوک" (ملکیت) ہیں اور چونکہ والدین میں یہ مضموم نہیں پایا جاتا، لہذا ان تک یہ حکم محیط نہ ہوگا۔ اسی قیاس کی رو سے مناسب یہ ہے کہ دوا کیلئے اپنے پوتے (عالمہ) کو ذبح کرنے کی نذر ماننا درست نہ ہو، جیسا کہ امام محمد کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

اور اگر اس نے خود پر حدی (قربانی) کے جانور کو واجب کر لیا تو اسے نہیں میں سے ایک ہات کا اعتبار ہوگا۔ وہ چاہے نہ بکرے کی قربانی کر دے اور چاہے تو گائے کی اور چاہے تو اونٹ کی قربانی کر دے۔ ان میں سے افضل برسی قربانی یعنی اونٹ کی ہے۔ اس لئے کہ لفظ "حدی" ان تمام کیلئے مستعمل ہے۔ اور اگر اس نے خود پر بد نہ (اونٹ) کی قربانی واجب کی تو اسے دو میں سے ایک ہات کا اعتبار ہوگا یعنی اونٹ اور گائے کی قربانی کا، مگر اونٹ افضل ہے۔ اس لئے کہ لفظ "بد نہ" ان میں سے ہر ایک کے لئے مستعمل ہے اور اگر اس نے خود پر جزور (اونٹ) کی قربانی کو واجب کیا تو اس پر صرف اونٹ کی قربانی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ لفظ جزور صرف اسی کیلئے مستعمل ہے اور ان دونوں صورتوں میں وہی جانور جائز ہے۔ بد قربانی میں جائز ہے، یعنی دو سال کا اونٹ اور گائے اور نہ جان (البحر) چمڑا، جسر عکہ و فرہ جو۔

اور اگر اس نے خود پر "حدی" واجب کی ہو تو اس کی قربانی حرم کی سوا کسی اور علاقے میں جائز نہیں ہوتی، اس لئے کہ قربان پاری تعالیٰ ہے:

ثم محلها الى البيت العتيق (۱)

(پھر اس کا مقام بیت اللہ شریف ہے)

کہ اس سے مراد خاص طور پر "بیت اللہ" شریف نہیں ہے بلکہ وہ خاص علاقہ ہے جہاں بیت اللہ شریف واقع ہے، یعنی علاقہ حرم، اس لئے کہ بیت اللہ شریف میں خون نہیں بہایا جاسکتا اور اللہ تعالیٰ کے رشا و مبارک

(اور وہ بیت اللہ شریف کا طواف کریں)

وليطوفوا بالبيت العتيق (۲)

میں مذکور "البیت" سے مراد بیت اللہ شریف ہی ہے، اس لئے کہ وہاں بیت اللہ شریف کے طواف کا ذکر ہے اور بس اس کی نسبت بیت اللہ کی طرف کی گئی ہے۔ اس لئے دونوں باتوں میں فرق ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ حدی "سے مراد وہ" جانور ہے جو حلال (واحد حدی) کے مقام کی طرف بھیجا جائے اور حلال (واحد حدی) کا مقام "علاقہ حرم" ہے۔ پھر اس جانور سے یا اس کی کسی شے سے اس کیلئے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ سوائے اس کے کہ کوئی مجبوری ہو جائے، لہذا اگر وہ اس کی سواری پر مجبور ہو جائے تو وہ اس پر سوار ہو جائے تاہم وہ اس پر سوار ہونے کی بنا پر جو کچھ ہوتی ہے وہ اس کا منہ نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ بھی مناسک حج کے مسائل میں سے ایک ہے۔

اور اگر اس نے اپنا مال میں سے کسی شے کو معین کر کے نذر بانی کو وہ اسے "حدی" کرے گا: اگر تو اس کے ذبح کرنے کا احتمال نہ ہو تو اس پر اس کو یا اس کی قیمت کو کم کم کر کے قراء پر صدقہ کرنا لازم ہو جائے گا ورنہ ایسا نہ ہو جس کو ذبح کیا جاسکتا ہو تو وہ اسے ذبح کرے اور اس کے گوشت کو کم کم کر کے خیروں پر صدقہ کر دے۔ تاہم اگر اس نے گوشت کے قراء پر اس کا گوشت صدقہ کر دیا تو جائز ہوگا۔ الاصل میں یہی مذکور ہے اور اگر اس نے خود پر "بدنہ" لازم کیا اور وہ اسے "حرم" میں ذبح کر کے قراء پر صدقہ کر دے تو بالاجماع جائز ہوگا اور اگر اس نے طیر حرم میں اس کو ذبح کیا اور گوشت قراء پر صدقہ کر دیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔

اور اگر اس نے اونٹ کی (جزو) کی قربانی کو خود پر واجب کیا تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ علاقہ حرم اور علاقہ حل میں سے اسے جہاں چاہے ذبح کرے اور اس کے گوشت کو صدقہ کر دے۔ یہ مسئلہ بھی حج کے مسائل میں سے ہے۔

اور اگر اس نے کھاجو کچھ میری ملکیت میں ہے وہ "حدی" ہے یا جو کچھ میرے پاس ہے وہ حدی ہے تو وہ کچھ مال روک لے اور باقی کو حدی کر دے اور اس کے گوشت کو صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ اس نے حدی اور صدقہ کی اپنے تمام مملوکہ مال کی طرف نسبت کی ہے، لہذا وہ اس کی مملوکہ اشیاء کی ہر جنس کو شامل ہوگا اور تصوراً اور زیادہ تمام مال اس کے تحت آجائے گا۔ البتہ وہ اس میں سے تصوراً مال رکھ سکتا ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے پورے مال کو صدقہ کر دیا تو اسے خود صدقہ لینے کی ضرورت ہوگی، جس سے اسے نقصان ہوگا اور نبی اکرم ﷺ کا رشا ہے:

ابداً بفنسک ثم بمن تعول (صدقہ اپنے آپ سے شروع کرو۔ پھر جو تمہارے قریب ہوں ان سے)

۱- الحج (۲۲:۲۳)

۲- الحج (۲۲:۲۹)



لہذا وہ انہما مال روک سکتا ہے جس کے بارے میں اسے یقین ہو کہ جب تک وہ نہ مال نہ کھالیا۔ اس وقت تک اس کیلئے یہ کافی ہوگا۔ اور جب وہ مال کھالے تو وہ اتنی ہی مقدار میں مال صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ اس نے اس کو اپنی ملکیت سے نکالنے کے بموجب کے باوجود اس سے لائدہ اٹھایا ہے، لہذا اس پر اس کا معاوضہ ضروری ہے، جیسے کہ اگر کسی نے زکوٰۃ واجب ہوئے کے باوجود اس کو خرچ کر لیا تو وہاں یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کھال "میر مال صدقہ ہے" تو اس سے مراد ایسا مال ہوگا جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، یعنی سونا چاندی اور سلمان چھارت، چرٹے والے جانور، لہذا اس میں ایسا مال شامل نہ ہوگا جس میں زکوٰۃ واجب نہ ہو، چنانچہ رہنے کے مکانات، بدن کے کپڑوں، کھریلو اٹا نہ جات اور وہ سلمان جو چھارت کیلئے نہ ہو، کام کرنے والے جانوروں اور خرابی زمین وغیرہ کو صدقہ کرنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے پھر مساں "نصاب" کے جملے اور نہ ہونے سے کوئی فرق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ زکوٰۃ کا مال ہے۔ کیا مجھے علم نہیں کہ اگر اس کے ساتھ نور مال جائے تو اس پر زکوٰۃ فرض ہو جاتی ہے، لہذا اس میں جس کا لٹکا ہوگا، مقدار کا نہیں۔ اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اپنے مال کو صدقہ کرنے کی نذر مانی اور اس پر اتنا فرض ہو جو اس کے تمام مال کو محیط ہو تو اس پر اس کو صدقہ کرنا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ایسے مال کی جنس سے ہے جس میں زکوٰۃ فرض ہے۔ اگرچہ ایسی اس پر واجب نہیں ہوتی ہے، لیکن اگر اس نے اس کے ساتھ اپنا فرض اور دیا تو اس پر اتنی مقدار میں صدقہ کرنا ضروری ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ استسنان ہے اور قیاس یہ ہے کہ اس میں تمام مال شامل ہو جیسے کہ ملکیت کی نذر ماننے کی صورت میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ مال اس شے کا نام ہے جس سے انسان قبول حاصل کرنا ہے جیسے کہ ملک (ملوک)۔ اسی شے کا نام لے کر انسان ملک ہو، لہذا لفظ ملک کی طرف یہ نذر بھی تمام مال کو محیط ہوگی۔ استسنان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ نذر کا اعتبار حکم سے ہوتا ہے، اس لئے کہ ہر شے کا موجب اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے ہوتا ہے، اور بندے سے تو صرف ایسے سبب کا ارتکاب پایا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے "مال" کی طرف منسوب ہے اور وہ زکوٰۃ ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

(تو اس کے مال میں سے زکوٰۃ قبول کر)

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (۱)

تیرا دوسری جگہ فرمایا:

وَقُلْ أَمْوَالُهُمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ (۲)

(اور ان کے مال میں مقرر حق ہے)

و غیر ذائقہ۔ تو یہ اعلام مال کی صرف بعض اقسام سے متعلق رکھتے ہیں تو اسی طرح نذر میں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کسی مال کا مالک نہیں بنے گا اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو اور اس کے پاس کوئی ایسا مال موجود نہ ہو جس میں زکوٰۃ ضروری ہو تو وہ نیت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ لفظ مال اس کو شامل نہیں، امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس نذر سے سارے مال کی نذر مقرر کر لی، تو اس کے متعلق مجھے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے کوئی روایت یاد نہیں کہ آیا اس میں ان کی دست پر سختی ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر ضروری ہے کہ وہ نصاب سے کم مال نہ لے۔ اور مجھے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے متعلق کوئی روایت یاد نہیں اور وہ وہی ہے جو ہم نے نو پر بیان کی۔

اور اگر اس کے پاس عشری زمین کا پہل یا نقد ہو تو وہ اسے تمام ائمہ کرام کے نزدیک صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ یہ ایمان ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا حق یعنی عشر واجبہ ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس نذر میں زمین داخل نہ ہوگی، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ وہ اسے بھی صدقہ کر دے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ یہ زمین اس مال نامی نہیں ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا حق (زکوٰۃ) متعلق ہے، لہذا یہ زمین بھی نذر میں داخل ہوگی، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق اس کے ساتھ متعلق نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کا حق تو اس کی پیدوار کے ساتھ متعلق ہے، لہذا وہ زمین اس میں داخل نہ ہوگی۔

بشرام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ وہ دس مسکین کو کھانا کھلائے گا، مگر اس نے ان کی تعیین نہ کی تو اس پر اس نذر کی تکمیل ضروری ہوگی۔ اور اگر اس نے پانچ مسکین کو وہ پانچ کھانا کھلائے تو یہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نذر کا اصل وجوب سے اعتبار ہوتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اس نے جو کچھ خود پر واجب کیا ہے اس کے مطابق مناسب یہ ہے کہ وہ مسکین کی اس تعداد کے مطابق کھانا کھلائے۔ اور ان میں سے بعض کو کھانا کھانا جائز نہیں، ہاں اگر وہ کئی دونوں میں انہیں کھانا کھلا دے، تو درست ہوگا، یہی حال نذر کا بھی ہے۔ مثلاً اگر اس نے کہا ”مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے یہ ضروری ہے کہ میں ان دراجم کو مسکین پر صدقہ کروں۔ جیسا کہ ارشادِ خداوندی ہے: انصا الصدقات للفقراء والمساکین (۱) صدقات تو فقراء اور مسکین کیلئے ہیں (۲)“

تو نذر کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے کہا ”اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس مسکین کو کچھ کھلاؤں اور کسی شئی کا اس نے نام نہ لیا، مگر اس نے تعیین کردی پھر اس نے وہی کھانا کسی اور مسکین کو دیدیا، تو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ متعین مال کو صدقہ کرنے سے پہلے کسی مسکین کی تعیین ضروری نہیں، کیونکہ جب اس نے مال کی تعیین کردی تو اب وہی اصطلاح مقصود ہوگی، لہذا فقیر کی تعیین کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، تاہم افضل یہ ہے کہ اسے اسی متعین فقیر کو کھلائے۔

اور اگر اس نے کہا ”اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس مسکین کو کچھ کھلاؤں اور کسی شئی کا اس نے نام نہ لیا، مگر اس نے تعیین نہ کی تو جس شئی کا اس نے نام لیا ہو فقیر کو وہی کھانا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ جب نذر والی شئی (مندرجہ بالا کی تعیین نہ ہو تو فقیر کی تعیین مقصود بالذات ہو جاتی ہے، لہذا اس کے علاوہ کسی اور کو اسے دینا جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا: ”اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر دس مسکین کو کھانا کھانا ضروری ہے“

اور اس کی نیت یہ ہو کہ وہ دس مسکین کو کھانا نہ کھلائے گا، بلکہ نیت یہ ہو کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو اس کا کھانا کھلائے گا جو دس مسکین کو کافی ہو تو درست ہوگا۔ اس لئے کہ کھانا ایک ”مقدار کا نام ہے، تو گویا اس نے جتنی مقدار میں کھانے کو خود پر واجب قرار دیا ہے۔ جسے دس آدمی کھا سکتے ہوں، لہذا یہ جائز ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو کھلائے۔

اور اگر اس نے کہا ”مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے لازم ہے کہ جس روز فلاں شخص آئے گا تو میں ان دراجم کو صدقہ کروں“ پھر اس نے کہا ”اگر میں نے فلاں شخص سے کلام کیا۔ تو جائز ہوگا کہ وہ انہی دراجم کو دونوں نذروں کی طرف سے صدقہ کر دے۔ اور اس پر اس کے علاوہ کوئی دوسری رقم کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا۔ یہی حکم روزوں کی طرف سے صدقہ خاص دن کی تعیین کی۔ اس لئے کہ اس نے ایک شئی کے وجوب کو دو شرائط کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک شرط کو ہی جگہ مکمل ہے، پھر اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ پائی گئی تو دونوں سے وجوب ہو جائے گی، بنا پر اس پر وہ شئی واجب ہو جائے گی۔ اس لئے کہ دو اسباب کا ایک حکم پر جمع ہو جائنا جائز ہے۔ اور اگر وہ دونوں شرائط یکے بعد دیگرے

پانی گئیں تو وہ شرط پہلی نذر کی بنا پر واجب ہو جانے کی اور دوسری شرط کی سے وہ شرط متعلق نہ رہے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا "اگر زید اس گھر میں داخل ہوا" تو تو آزاد ہے پھر اس نے کہا "اگر مرد داخل ہو گیا تو تو آزاد ہے، پھر اگر وہ دونوں ہی ایک ساتھ داخل ہو گئے تو وہ غلام دونوں اسباب کے ساتھ آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ دونوں یکے بعد دیگر داخل ہوئے تو وہ پہلی شرط کے ساتھ آزاد ہو جائے گا اور دوسری شرط کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کہا کہ اگر تو نے فلاں شخص سے کلام کیا تو مجھ پر یہ لازم ہوگا کہ میں ان درہوں کو صدقہ کروں۔ پھر اس نے مذکورہ شخص سے کلام کیا تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ ان کو صدقہ کرے۔ اس لئے کہ اس نے خود پر اس شئی کا صدقہ کرنا لازم کیا ہے، لہذا وہ اس پر واجب ہو گئی ہے پھر اگر اس نے اسے اپنی قسم کے کفارہ میں دیدیا یا اس سے اس نے اپنے مال کی زکوٰۃ لیا کر دی تو اس پر اپنی نذر کے مطابق اتنی ہی اور رقم کا ادا کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے اس رقم کو خرچ کر دیا تو اب "نذر کے طور پر اس کی تعمین نہیں ہوتی، مگر بہت زکوٰۃ" سے اس کی تعمین نہیں ہوتی تو اگر اس نے اس مال کو کسی ایسے حق میں خرچ کر دیا جس کی اس میں تعمین نہ ہوتی تھی تو وہ اس مال کو ضائع کرنے والا قرار پایا، لہذا اس کی مثل لو کہنے کا مناس ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے اس کو ذاتی طور پر خری کر لیا ہو تو وہاں یہی حکم ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے، اس لئے کہ وہاں واجب کی مثال سے دونوں نذروں میں سے ہر ایک کی تعمین ہو گئی تھی، لہذا ان دونوں کی طرف سے اس کا ایک ہی صدقہ لیا کر کافی ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا "اگر میرے پاس فلاں شخص آیا تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے یوم خمیس (جمعرات) کا روزہ رکھنا ضروری ہوگا، پھر اس نے جمعرات کے دن رمضان المبارک کی گھنٹا کا، یا قسم کے کفارے کا، یا غلطی روزہ رکھ لیا پھر اسی دن سورج اٹھا ہونے کے بعد، مذکورہ شخص آگیا تو مذکورہ شخص کے آنے کی بنا پر اس پر کسی اور دن کا روزہ رکھنا لازم ہوگا۔ اسی لئے کہ اس نے اس دن کے روزے کی "نذر کی جت" سے تعمین کی ہوئی تھی۔ کیونکہ اس کے وجوب کی شرط یعنی مستحق شخص کا آنا پایا گیا ہے، لہذا جب مذکورہ دن میں اس نے کوئی اور روزہ رکھ لیا تو اس نے ان روزے کو نذر کی طرف سے ہونے سے روک دیا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ شخص اس کے کچھ کھانے کے بعد آیا ہو، لہذا اس دن کی جگہ کسی اور دن کا روزہ لازم ہوگا۔ اور اگر اس جملے سے اس کی نیت قسم کی ہو تو وہ اپنی قسم میں ماثت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ قسم کی تکمیل مذکورہ شرط پائے پہنچے ہو گئی ہے، یعنی اس دن کا روزہ جس کی اس نے قسم کھائی تھی پا گیا ہے البتہ روزے کی جہات اس کی قسم میں شامل نہ تھی۔ اور اگر مذکورہ شخص نماز ظہر کے بعد آیا تو اس پر اپنی نذر کی بنا پر روزہ لازم نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے زوال کے بعد نذر مانی ہو اور یہ سمجھا ہو کہ "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے ضروری ہے کہ میں آج کے دن کا روزہ رکھوں" تو اس پر اس کی گھنٹا لازم نہ ہوگی۔ اور اگر مذکورہ شخص زوال سے قبل کسی ایسے دن میں آیا جب اس نے کچھ کھانا لیا ہو تو اس پر اس کی گھنٹا لازم ہوگی۔ اس لئے کہ اس کا آنا ایک ایسے وقت میں پا گیا ہے جس میں اس کا نذرانا صبح ستارہ جب اس نے کسی رکاوٹ یعنی کھانے کی بنا پر روزہ نہیں رکھا تو یہ نذر کے درست ہونے سے مانع نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے خود پر روزہ واجب کیا اور پھر کچھ کھانا تو اس کا یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس ماہ میں روزہ رکھوں جس میں فلاں شخص آئے گا۔ پھر وہ شخص رمضان المبارک میں آیا جس دن اس نے رمضان المبارک کا روزہ رکھا ہو، لہذا اس کیلئے یہی روزہ کافی ہوگا اور اس نذر کی بنا پر اس پر کوئی اور روزہ رکھنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے صحت مند اور مستقیم ہونے کی حالت میں رمضان المبارک کا مومنہ روزہ کیلئے تعمین ہے۔ اس کے سوا اس پر کوئی اور روزہ ضروری ہوگا اور نہ ہی اس نذر کے ساتھ کوئی اور



اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمِنْ يَوْمِهِمْ يَوْمَهُمُ الْمُنْذِرُ (۱)

اور عرف میں کہا جاتا ہے "یومنا گنا" ہمارا ایک دن "یومنا علینا" ہمارے خلاف ایک دن (اگر اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔)

اور اگر اس سے کیا "اللہ کیلئے مجھ پر آج کے دن کا کل روزہ ضروری ہے" تو اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ جس دن اس نے یہ بات کہی ہو اس کا روزہ رکھے، بشرطیکہ اس نے یہ بات دنِ وطن اور کچھ کھانے پینے سے قبل کہی ہو اور اس صورت میں اس کے چھٹے کا لفظ کل (اللہ عزوجل ہو گا کیونکہ وہ دن کل نہیں ہے، لہذا کل (اللہ) اس کا عرف (زمان) نہیں ہو سکتا جس کی بنا پر اس کا یہ لفظ باطل اور لغو ہو گا اور پیچھے جملہ "یعنی اللہ کیلئے مجھ پر اس دن کا روزہ ضروری ہے" ردہ چاہے گا۔ پھر اس دن کو دیکھا جائے گا اگر تو وہ دن روزہ کی صلوحت اور اہلیت رکھتا ہو تو صحیح ورنہ یہ لفظ باطل ہو جائے گا، بخلاف سابقہ صورت کے اس لئے کہ بعض اوقات "دن" سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے، جبکہ لفظ خدا (کل) مطلق وقت سے عبارت نہیں ہو سکتا اور اس لفظ سے اسوائے کل کے کسی اور شئی کو تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

اور اگر اس سے کیا "اللہ کیلئے مجھ پر آج کے دن کل (غدا الیوم) کا روزہ ضروری ہے" تو اس پر کل کا روزہ ضروری ہو گا اور اس صورت میں لفظ الیوم (آج کا دن) راند ہو گا۔ اس لئے کہ اس نے خود پر کل کا روزہ واجب کیا ہے اور یہ صحیح ہے، لیکن اس کا قول الیوم "صحیح نہیں کیونکہ یہ لفظ کل (اللہ) پر بغیر حرف ترتیب کے آیا ہے۔ جس کی بنا پر یہ لفظ راند ہو گا۔ اس لئے کہ کل کے روزے کا آج کے دن میں تصور ممکن نہیں جس کی بنا پر لفظ الیوم (آج کا دن) لغو تصور ہو گا۔ اور اب پیچھے "لله علی ان اصوم غدا" مجھ پر اللہ کیلئے کل کا روزہ ضروری ہے ارادہ ہائے گا اور اگر اس سے کیا "لله علی صوم امس" اللہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے کل گزشتہ کا روزہ آئندہ کل میں ضروری ہے (تو اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ گزشتہ کل میں روزہ رکھنا ممکن نہیں اور اب وہ دن دوبارہ لوٹ کر نہیں آئے گا، جس کی بنا پر اس میں روزے کا تصور باطل ہو گا اسی طرح لفظ خدا (آئندہ کل) سے بھی اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس نے آئندہ کل کے روزے کو خود واجب نہیں کیا اس لئے تو آئندہ خدا (کل) کو گزشتہ کل (اس) کا عرف بنایا ہے جو اس کا عرف نہیں ہو سکتا جس کی بنا پر "اللہ (آئندہ کل) کا ذکر کرنا لغو ہے۔

اس قسم کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ دوسرا لفظ تمام حالات میں لغو قرار پاتا ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو جب وہ باطل ہو جائے تو سب پہلے لفظ کو دیکھا جاتا ہے اگر تو وہ نذر ہوئے کی اہلیت رکھتا ہو تو اس کے ساتھ نذر نانا درست ہو گا ورنہ وہ لفظ بھی لغو تصور ہو گا۔

اور اگر اس سے کیا "مجھ پر اللہ کیلئے اتنے اتنے دنوں کا روزہ ضروری ہے" (اصوم کذا وکذا یوما) اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس پر کیا دنوں کے روزے ضروری ہیں۔ اس لئے کہ اس نے حرف علت کے بغیر دو مفرد واحد کو جمع کیا ہے، لہذا اس کے اس قول کو دو مفرد واحد کی حکم از حکم صورت پر محمول کیا جائے گا جہاں دونوں اللہ اور بغیر حرف علت کے لکھے ہوں اور یہ حد کیا رہ کا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس سے حکم اللہ اور یحییٰ ہے اور زیادہ کے متعلق شک ہے اور اگر اس سے اس نے کسی خاص عدد کی نیت کی تو اس سے اس کی نیت کے مطابق دن مراد ہو گئے۔ ایک دن ہو یا زیادہ دن ہوں، کیونکہ اگر وہ نے نیت اس امادے کو مکرر اللہ اور پر محمول کرنا ممکن ہے مشکوک تھا جاتا ہے "صوم یوم یوم" "ایک ایک دن

کاروزہ اور اس سے ایک دن کی تکرار مراد لی جاتی ہے۔ تو جب یہ صورت جائز ہے تو اس نے ایک ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے، جس کی بنا پر اس کی نیت پر عمل کیا جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا "بھرا اللہ تعالیٰ کیلئے اتنے اور اتنے دنوں (کذا وکذا یوماً) کاروزہ ہے" تو اس پر نیت نہ ہونے کی صورت میں اکیس دنوں کے روزے ضروری ہیں۔ اس لئے کہ اس نے دو مفرد اعداد کو حرف عطف کے ساتھ جمع کیا ہے، لہذا اسے اس کی کم از کم تعداد پر محمول کیا جائے گا اور اس کی کم از کم تعداد اکیس دن ہے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت ہو تو اس نے جو نیت کی ہو وہی مراد ہو گی خواہ ایک دن ہو یا اس سے زیادہ۔ اس لئے کہ یہ ایسے الفاظ ہیں جنہیں تکرار پر محمول کیا جاتا ہے، مثلاً کہا جاتا ہے "صوم یوم یوم" (ایک ایک دن کاروزہ) اور اس سے ایک دن کی تکرار مراد لی جاتی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر دس سے کچھ زیادہ (بعضہ عشر) کے روزے ہیں، اور اس کی کسی خاص عدد کی نیت نہ ہو تو اس پر تیرہ دنوں کے روزے ضروری ہونگے۔ اس لئے کہ اہل عرب کے نزدیک لفظ "بعضہ" تین یا تین سے لے کر دہائی یعنی دس تک استعمال ہوتا ہے۔ اور دہائی دس بیس تیس اور چالیس وغیرہ کی صورت میں مکمل ہوتی ہے۔ تو اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اسے کم از کم تعداد پر محمول کیا جائے گا اور یہ کم از کم تعداد تیرہ ہے، کیونکہ کم از کم تعداد "یعنی ہے، اور اگر اس نے کہا "اللہ کیلئے مجھ پر سالوں (سنین) کے روزے ضروری ہیں" تو اس سے تین سال مراد ہونگے۔ اس لئے کہ "تین" کا عدد یعنی طور پر اس لفظ سنین کا مصداق ہے اور اگر اس نے کہا "السنین" تو اس سے مرد یا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دس سال ہونگے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس سے ہمیشہ کے روزے مراد ہونگے۔ اور اگر اس نے کہا "مجھ پر مہینوں کے روزے ہیں" تو اس سے بغیر کسی اختلاف کے تین ماہ کے روزے ضروری ہونگے۔ یہی حکم لفظ "الایام" (دنوں) کی صورت میں ہے، خواہ لفظ ایام (دنوں) معرف کی صورت میں ہو یا نکرہ کی صورت میں اور صاحبین کے نزدیک معرف ہونے کی صورت میں اس سے سات دنوں کے روزے مراد ہونگے۔ ہم اس مسئلے کا کتاب الایمان میں ذکر کرتے ہیں۔

اگر اس نے کہا مجھ پر اس ماہ کے ہر جمعہ کاروزہ ضروری ہے تو اس پر اس ماہ میں جمعہ کاروزہ ضروری ہوگا، بشرطیکہ اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو۔ اس لئے کہ ظاہری طور پر اس سے خاص جمعہ کا دن مراد ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے جمعہ کے دنوں کاروزہ ضروری ہے" تو اس پر سات دنوں کاروزہ ضروری ہوگا۔ اس لئے جمعہ عوام الناس کے ہاں سات دنوں سے عبارت ہے اور اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے جمعہ کاروزہ ہے" تو اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس کی نیت ہی مراد ہو گی یعنی یہ کہ اس نے جمعہ کے دن کی نیت کی ہے یا سات دنوں کی۔ اس لئے کہ اس لفظ کا ظہر دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس سے جمعہ کا دن مراد ہوگا اس لئے کہ عام طور پر اس سے دن ہی مراد ہوتا ہے۔ واللہ اعز شانه اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی مقصود بالذات عبارت، مثلاً نماز، یا روزے کی نذرانی پھر دوسرے شخص سے کہا "مجھ پر یہی عبارت ضروری ہے" تو اسے بھی یہ نذر لازم ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "اگر میں تمہارے داخل ہوا تو مجھ پر بیت اللہ حریف تک چلتا ضروری ہے" اور "میرا ہر غلام آزاد ہے" اور میری ہر بیوی کو طلاق ہے" پھر دوسرے شخص نے کہا "اگر میں داخل ہوا تو مجھ پر یہی بھی کچھ ہے۔ پھر دوسرا شخص تمہارے داخل ہو گیا تو اس پر بیت اللہ حریف تک پہنچنا ضروری ہوگا مگر اس پر غلاموں کی آزادی اور بیویوں کی طلاق لازم نہ ہوگی۔

پھر لام (محمد رحمہ اللہ) فرماتے ہیں "کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس نے کہا "مجھ پر میری بیوی کی طلاق" تو اس صورت میں یہ طلاق واقع نہیں ہوتی۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ جس شخص نے یہ کہا "مجھ پر طلاق واجب ہے، تو اس سے

طلاق واقع نہ ہوگی۔

اھدوری فرماتے ہیں ہمارے حراق کے اندر کرام فرماتے تھے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا "طلاق مجھے لازم ہے" (الطلاق لی لازم) تو لوگوں کے حرف کی بنا پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس سے لوگ عموماً طلاق ہی مراد لیتے ہیں۔ حضرت محمد بن مسلمہ رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ "طلاق ہر صورت میں واقع ہو جائے گی۔ اور فقیر ابو جعفر العندی وانی نے علی بن احمد بن نصیر بن یحییٰ کے واسطے سے امام محمد بن عقیل رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس مسئلے میں اختلاف ہے: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا "الطلاق لی لازم" (مجھے طلاق لازم ہے) یا علی واجب (مجھ پر طلاق واجب ہے) تو طلاق واقع نہ ہوگی، مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں "لازم" کا لفظ استعمال کرنے کی صورت میں طلاق ہو جائے گی۔ اور لفظ واجب کی صورت میں واقع نہ ہوگی اور محمد بن سہام نے اپنی نوادر میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے کہا "الازمت نفسی طلاق امرائی حلاً ان دخلت الدار" (اگر میں گھر میں داخل ہوا تو میں نے خود پر اپنی اس بیوی کی طلاق لازم کر لی) یا مجھ پر میرے اس غلام کی آزادی لازم ہے، تو طلاق اور آزادی واقع ہو جائے گی، بشرطیکہ اس نے یہ نیت کی ہو اور اگر اس نے کوئی نیت نہ کی تو اس پر کوئی شی لازم نہ ہوگی۔ اس طرح انہوں نے اس جملے کو طلاق کے کلمات کی طرح کا ایک کنا یہ قرار دیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ طلاق کا وقوع حرف و عادت کی بنا پر ہوتا ہے اور لوگوں کا حرف لفظ وقوع کا ہے، اس لئے کہ عام طور پر لوگ اس کا ذکر کر کے اس کا وقوع مراد لیتے ہیں۔ لیکن لفظ ایجاب میں لوگوں کا کوئی حرف نہیں ہے، لہذا اس سے کوئی شی واقع نہ ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ظاہر لفظ سے نذر کی بنا پر طلاق کا لزوم اور وجوب ثابت ہوتا ہے، مگر اس میں احتمال ہے کہ اس سے طلاق کے حکم کا لزوم مراد ہو، لہذا یہ مسئلہ اس کی نیت پر موقوف ہوگا، جیسے کہ خلق کے باقی کلمات کا بھی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ طلاق وجوب اور الزام (دوسرے کو لازم کرنے) کا احتمال نہیں رکھتی اس لئے کہ بطور نذر کوئی عبادت نہیں ہے۔ لہذا بطور نذر یہ قول باطل ہوگا۔

ابن سہام نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر اس نے کہا "زید کی بیوی پر تین طوئیں اس کا غلام آزاد ہو اور اس پر بیت اللہ صریح تک پہنچنا ضروری ہو اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا" پھر زید نے کہا "ہاں صیغہ ہے" تو گو یا اس نے ان تمام باتوں کی قسم کھالی۔ اس لئے کہ اس کا لفظ ہاں (نعم) فی نفسہ مستقل جملہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس جملے کو مستثنیٰ ہے جس کے جواب میں یہ جملہ کہا گیا ہے، جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فهل وجدتم ما وعد ربکم حقاً فواللہ انکم (۱۰۳) (کیا تم نے وعدہ خداوندی کو صیغہ حق پایا ہے تو وہ کہیں گے ہاں) کہ اس جملے کی اصل صورت یہ ہے کہ "نعم وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً" (ہم نے اپنے رب کے وعدے کو سچ پایا) اور جیسے کہ گواہوں کے کہنے مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جا رہی ہو) کے متعلق کوئی دستاویز پیش نہ کی جائے تو وہ کہتے ہیں "کیا تم اس کی گواہی دیتے ہو جو اس (دستاویز) میں موجود ہے" تو وہ کہیں ہاں تو انہیں اس کے خلاف گواہی دینے کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ "نعم" (ہاں) سے چار جملہ مراد ہو کہ ہاں تم جو کچھ اس دستاویز میں ہے اس پر گواہی دو اور اگر اس نے ہاں (نعم) نہ کہا بلکہ کہا "میں نے اہانت دی (اجزت) تو اس سے اس نے کوئی قسم نہیں کھائی، اس لئے اس کا حمل اجزت (جس نے اہانت دی) اس کی جانب سے کوئی وجوب و لزوم کرنے والا جملہ نہیں ہے، لہذا اس پر کوئی شی لازم نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا "میں نے اس کی اہانت دی، بشرطیکہ میں گھر میں داخل ہوا" یا اس نے کہا کہ "میں نے خود پر اس کو لازم کر لیا۔ اگر میں گھر میں داخل ہوا" تو یہ جملہ اس کیلئے قسم کو لازم کرنے والا ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے جو بات کہی ہے اس نے اس کو خود پر لازم کر لیا ہے جس کی بنا پر وہ اس پر لازم ہو جائے گی۔

اور اگر کسی شخص نے کہا "زید کی بیوی کو طلاق" اس پر زید نے کہا "میں نے اس کی اہانت دی" تو اس پر طلاق لازم ہو گئی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا "میں اس کی بات پر راضی ہوں" یا "میں نے خود پر اس کو لازم کر لیا" اس لئے کہ یہ قسم نہیں ہے، بلکہ وہ تو طلاق کا واقعہ کرنا ہے، لہذا یہ طلاق اس کی اہانت پر موقوف ہوگی۔ یہی قسم تو وہ اس کی طرف سے لزوم کی محتاج ہے۔ تاکہ قسم کھانے والے پر اس کا لزوم ثابت ہو۔ اور وہ اس پر ناطق ہو، لہذا اس کیلئے "الغرام" کا ہونا ضروری ہے۔

اور اگر کسی شخص نے کہا "اگر میں نے یہ غلام زید سے خرید لیا تو وہ آزاد ہے" زید نے کہا "میں نے اس کی اہانت دی" یا "میں اس پر راضی ہوں" پھر اس نے اس سے خرید لیا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ قسم کھانے والے نے اپنے غلام کو ایک شرط پر آزاد کرنے کی قسم کھائی ہے، مگر وہ شرط اس کی ملکیت میں نہیں پائی گئی، جس کی بنا پر وہ حاشہ نہ ہوگا اور اس کی اہانت کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فروخت کرنے والے نے قسم کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا اور اس نے اپنی ملکیت میں ہونے کی قسم کھائی ہے۔

اگر بائع نے کہا "اگر زید نے یہ غلام خرید لیا تو وہ آزاد ہے" پھر زید نے کہا "مکبک ہے" پھر اس نے اس کو خرید لیا تو وہ اس کی ملکیت میں آئے ہی اس پر آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ بائع نے اس کی آزادی کو اپنی ملکیت کی طرف منسوب نہیں کیا۔ اس نے تو اسے خریدار کی ملکیت کی طرف منسوب کیا ہے جس کی بنا پر قسم حد پر موقوف رہے گی اور جس شخص کی مرضی پر اس نے اسے موقوف کیا ہے اس نے اس کی اہانت دے دی ہے لہذا یہ حکم اسی کی ملکیت کے ساتھ متعلق ہوگا۔ ابی سمام امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی پھر دوسرے شخص نے کہا: "مجھ پر بھی ایسی ہی بات ضروری ہے" تو یہ طلاق دوسرے شخص کو لازم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "مجھ پر بھی ایسی ہی طلاق، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس کا یہ کہنا کہ "مجھ پر ایسی ہی طلاق ہے" اس کا خود پر طلاق کو واجب کرنا ہے اور طلاق واجب کا احتمال نہیں رکھتی۔

اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی طلاق کی قسم کھائی بشرطیکہ وہ گھر میں داخل ہوا پھر دوسرے شخص نے کہا "مجھ پر بھی یہی بات لازم ہے" اگر میں اس (گھر) میں داخل ہوا" پھر اگر دوسرا اس گھر میں داخل ہو گیا تو اس پر اس کی بیوی کی طلاق لازم نہ ہوگی۔ اس لئے گھر میں داخل ہونے کی صورت میں اس نے خود پر طلاق واجب کی ہے، حالانکہ طلاق واجب اور لزوم کا احتمال نہیں رکھتی۔ اس لئے کہ وہ کوئی عبادت نہیں ہے۔ پھر اگر اس سے اس کی مراد قسم کا ایجاب ہو، تو تب بھی وہ طلاق نہ ہوگی تا آنکہ وہ خود طلاق نہ دے دے۔ پھر اگر اس نے ایسے نہ کیا تا آنکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا تو وہ حاشہ نہ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اگر نذر سے مراد قسم کی ہائے تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اس نے کہا ہو "میں نے اس کو طلاق نہیں دی" اور اگر اس نے یہ کہا ہوتا تو دونوں میں سے کسی ایک کے مرنے تک وہ حاشہ نہ ہوتا تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا "میرا یہ غلام آزاد اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو دوسرے شخص نے کہا" مجھ پر بھی یہی بات لازم ہے" اگر میں اس گھر میں داخل ہوا" پھر اگر دوسرا شخص گھر میں داخل ہو گیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے خود پر گھر میں داخل ہونے کے ساتھ طبر معین غلام کی آزادی کو متعلق کیا ہے، لہذا اس کیلئے ممکن ہوگا کہ وہ کسی غلام



کی خریداری کے بعد اس کو آزاد کر کے اپنی اس نذر سے نکل جائے۔ لہذا اس کے موجودہ غلاموں کی آزادی کے ساتھ یہ آزادی مشروط نہ ہوگی۔ تو جب آزادی ان کے ساتھ ملحق نہیں ہے تو اس پر کوئی ذر آزادی عاید نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس کو لازم کیا ہوتا تو تب بھی یہ ایسے نہ ہوتا جیسے کہ "قسم کھانے والے نے ہی کیا ہو؟ اور اگر کسی شخص نے کہا "مجھ پر نذر (زندہ روح) کی آزادی لازم ہے اگر میں گھر میں داخل ہوا" پھر دوسرے نے کہا مجھ پر بھی اگر میں گھر میں داخل ہوا" تو یہ قسم دونوں کو لازم ہوجائے گی۔ ان میں سے جو بھی گھر میں داخل ہوا۔ اس پر نذر (غلاموں) کی آزادی لازم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ پہلے شخص نے اپنے ذر آزادی کو لازم کیا ہے۔ اور ایسا نذر کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور جب کوئی دوسرا شخص ویسی ہی بات خود پر لازم کرے تو اس پر بھی وہ شئی لازم ہوجاتی ہے۔ بخلاف سابقہ صورت کے اس لئے کہ وہاں اس نے آزادی کو لازم نہیں کیا تھا، بلکہ اس نے اس حکم کو ملحق کیا تھا، لہذا دوسرے شخص پر اس کا وجوب نہ ہوگا اس لئے کہ وہ صورت اس صورت کی ہم مثل نہیں ہے۔

اور اگر اس نے کہا "سیرا گل مال حدی" ہے اور دوسرے نے کہا کہ "مجھ پر بھی یہی واجب ہے" تو اس دوسرے شخص پر اپنے تمام مال کو "حدی" کرنا ضروری ہوگا، خواہ اس کے پاس پہلے شخص کے مال سے مال کم ہو یا زیادہ۔ تاہم اگر وہ اس کی مقدار کے مطابق نیت کرے تو اس صورت میں اس پر اتنا ہی مال واجب ہوگا جتنی اس نے نیت کی ہے اگرچہ دوسرے شخص کا مال پہلے شخص سے زیادہ ہو۔ اور اگر دوسرے شخص کے پاس مال کم ہو تو اس کے ذر تمام مال کو صدق کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ ملحق وجوب تمام مال کے صدق کی طرف منسوب کیا گیا ہے جیسے کہ پہلے شخص نے اس کی طرف منسوب کیا تھا۔ اور اگر اس نے اس کی خاص مقدار کی نیت کی "تو اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کا کلام احتمال رکھتا ہے، لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر کسی شخص نے کہا "وہ تمام مال جس کا میں ایک سال تک مالک ہوں گا حدی ہے۔ پھر دوسرے شخص نے کہا "مجھ پر بھی اتنی ہی مقدار میں حدی ضروری ہے" تو اس پر کوئی شئی لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ دوسرے شخص نے حدی (صدقہ) کو اپنی ملکیت کی طرف منسوب نہیں کیا، لہذا اس کی نسبت انصار سے ثابت نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

(۵) منذر بہ (جس شئی کی نذر مانی گئی ہو) اگر مال ہو تو نذر کے وقت اس کا نذر ماننے والے کی ملکیت ہونا، اگر وہ اس کی ملکیت کی طرف منسوب ہو تو نذر ماننے والے کا نذر کے وقت اس کا مالک ہونا، حتیٰ کہ اگر اس نے ایسے مال کو حدی (صدقہ کرنے) یا صدق کرنے کی نذر مانی ہو اس وقت اس کی ملکیت نہ ہو تو یہ نذر صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

لا نذر فیما لا یملکہ ابن آدم  
تاہم اگر اس نے اس کو اپنی ملکیت کی طرف یا ملکیت کے سبب کی طرف منسوب کیا ہو مثلاً یہ کہا "جس مال کا میں آئندہ زمانے میں مالک ہوں گا وہ حدی (صدقہ) ہے یا اس نے کہا "وہ صدق ہے یا اس نے کہا جس مال کو میں خریدوں گا ورثت میں پائوں گا" تو ہمارے توفیق اور کرم کے نزدیک نذر صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ قرآن باری تعالیٰ ہے:

وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ لِلّٰهِ اِنْ اَنۡاٰهُمْ فَلَاحِقَہُمُ النَّارُ  
لنصدقن ولیکونن من الصالحین فلما  
اَنۡاٰہُمْ مِنْ فَعْلَہٗمۡ بَخِلُوۡا بِہٖ وَتَوَلَّوۡا وُہُمۡ  
مَعۡرِضُوۡنَ ۚ فَاَعَقَبَہُمۡ نَارُۤاۤلۡۤاٰمِیۡ قُلُوۡبِہِمۡ  
اَلۡیٰ یٰوۡمَ یَلۡقَوۡنَہٗ بِمَاۤ اَخۡلَفُوۡا اللّٰہَ مَا عٰوَدُوۡہُ  
(اور ان میں سے بعض ایسے ہیں جنہوں نے خدا سے وعدہ کیا تھا کہ اگر وہ تم کو اپنی ہر بانی سے مال عطا کرے گا تو ہم ضرور خیرات کریں گے اور نیکو کاروں میں سے ہوں گے، لیکن جب خدا نے ان کو اپنے فضل سے مال دیا تو وہ اس میں بخل کرنے لگے اور اپنے وعدے سے روگردانی کرنے لگے۔ تو خدا نے اس کا اہام و

کیا کہ اس روز تک کیلئے جس میں وہ خدا کے روبرو حاضر ہوں گے  
ان کے دلوں میں نفاق ڈال دیا اس لئے کہ انہوں نے خدا سے جو  
وعدہ کیا تھا اس کے خلاف کیا اور اس لئے کہ وہ جھوٹ بولتے ہیں  
یہ آیت کریمہ اس نذر کی صحت کی دلیل ہے جو ملکیت کی طرف منسوب ہو، اس لئے کہ نذر ماننے والے نے اپنی  
نذر کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے اپنے عہد کی تکمیل کا وعدہ کیا ہے اور اس کے وعدہ کی بنا پر اس پر  
اس کی تکمیل ضروری ہو گئی ہے اور اس کی عدم تکمیل کی صورت میں اس سے مواخذہ ہو گا اور ایسا نذر صبح کے بغیر ممکن نہیں  
(۶) وہ کام نہ تو فرض ہو اور نہ ہی واجب ہو، لہذا فرائض میں سے کسی فرض کی نذر یا نذر ست نہ ہو گا۔ خواہ وہ عمل  
فرض میں ہو، جیسے نماز نہ پڑھنا اور رمضان المبارک کے روزے یا فرض کفایہ، جیسے جماد اور نماز جنازہ۔ اسی طرح کسی واجب کی  
نذر ماننا بھی درست نہیں ہے خواہ وہ واجب میں ہو، جیسے نماز وتر یا صدقہ فطر، عمرہ اور قربانی یا واجب علی الکفایہ ہو، جیسے  
مروے کی تعمیر و تکمیل، اس کا ٹھیل اور سلام کا جواب وغیرہ۔ اس لئے کہ واجب کو دوبارہ واجب قرار دینے کا کوئی  
قائدہ نہیں۔

### (ج) نفس رکن سے متعلقہ شرائط

(۱) اس کا استثناء سے خالی ہونا، لہذا اگر اس میں استثناء داخل ہو جائے تو نذر باطل ہو جائے گی۔

## فصل: نذر کا حکم

نذر کے حکم پر ہماری گفتگو حسب ذیل عنوانات پر محیط ہوگی:

- ۱- اصل حکم کا بیان
  - ۲- ثبوت کا وقت
  - ۳- کیفیت ثبوت
- تفصیل حسب ذیل ہے:

### (۱) اصل حکم کا بیان

اس اہمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ نذر ماننے والے نے یا تو نذر مان کر اس کی تعمین بھی کی ہوگی یا نذر مطلقاً مان  
ہوگی اور اس کی تعمین نہ کی ہوگی۔ اگر تو اس نے نذر مانی اور اس کی تعمین بھی کی تو اس کا حکم اسی "نذر معین" کا وجوب  
ہے، جو قرآن مجید، سنت نبوی، اجماع اور قیاس سے ثابت ہے۔

قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ (۲)

(اور وہ اپنی نذروں کو پورا کریں)

۱- التوبہ (۴۵:۹-۴۸)

۲- الحج (۲۸:۲۴)

نیز دوسری جگہ فرمایا:

واوفوا بالعہد ان العہد کان مستولاً (۱)

اور اپنے عہد کو پورا کرو کہ عہد کے بارے میں ضرور پوچھ ہوگی  
 نیز فرمایا:

او فوا بعہد اللہ اذا عاہدتم (۲)

اور نذر ماننا بھی نذر نہانے والے کا اللہ عزوجل سے ایک قسم کا عہد ہے، لہذا اس پر اس کے عہد کی تکمیل لازم ہوگی۔ اسی طرح ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

واوفوا بالعہد (۳)

(اور اپنے عہد پورے کرو)

نیز فرمایا:

ومنہم من عاہد اللہ لئن اتانا منیٰ فصلہ

لنصدقن ولنکونن من الصلحین۔

فلما اتاہم منیٰ فصلہ بخلوا بہ

وتولوا وہم معرضون۔ فاعقبہم ان

نفاقانی قلوبہم الی یوم یلقونہ

بما اخلقوا للہ ما وعدوہ

وبما کانوا یکذبون۔ (۴)

(اور ان میں سے بعض ایسے ہیں جنہوں نے خدا سے وعدہ کیا تھا

کہ اگر وہ تم کو اپنی سرہانی سے مال عطا فرمائے گا تو ہم ضرور

خیرات کریں گے اور نیکو کاروں میں سے ہو جائیں گے، لیکن جب

خدا نے کو اپنے فضل سے مال دیا تو وہ اس میں بخل کرنے لگے اور

اپنے عہد سے روگردانی کرنے لگے۔ تو خدا نے اس کا انہام یہ

کیا کہ اس روز تک کیلئے جس میں وہ خدا کے روبرو حاضر ہوں گے

ان کے دلوں میں نفاق ڈال دیا اس لئے کہ انہوں نے خدا سے جو

وعدہ کیا تھا اس کے خلاف کیا اور اس لئے کہ وہ جھوٹ بولتے ہیں)

کہ اس آیت میں وعدہ کرنے والے کو وعدے کی تکمیل کا پابند کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ خلاف ورزی کی صورت میں اس پر عتاب کیا گیا ہے۔

دہی سنت نبویؐ تو اس سے اس طرح نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

من نذر ان یطع اللہ تعالیٰ فلیطعمہ

(جس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کیلئے کوئی نذر مانا، وہ اپنی نذر پور کرے)

نیز فرمایا:

من نذر وسمیٰ فعلیہ الوفا الماسمی

اور لفظ علیٰ ایجاب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

المسلمون عند شروطہم

(مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں)

اور نذر نہانے والے نے اپنی نذر کھڑے کر دی ہے اس کو پورا کرنے کی شرط رکھی ہے، لہذا اس کو اپنی شرط کی رعایت رکھنا

لازم ہوگا۔ اور اسی پر است کا اجماع ہے۔ رہا کہ اس تو وہ اس طرح ہے کہ ہر مسلمان اللہ تعالیٰ کے حصول قرب کیلئے کسی نہ

کسی ایسے مقصد ہائے نیک کام کرنے کا محتاج ہوتا ہے جس کو چھوڑنا بھی جائز ہو۔ اس لئے کہ اسی کے ساتھ انہام بخیر

۱۔ بنی اسرائیل (۷: ۳۳)

۲۔ النحل (۹۱: ۱۶)

۳۔ بنی اسرائیل (۷: ۳۳)

۴۔ التوبہ (۹: ۷۵-۷۸)

ہونے اور آخرت میں حصول درجات عالیہ اور مساوت عظمیٰ کا عہد معلق ہے، لیکن بعض اوقات اس کی طبیعت ایسے اعمال میں اس کی قربانکاری نہیں کرتی، بلکہ اس کو اس سے روکتی ہے، کیونکہ اس میں اسے فوری نقصان یعنی مشقت نظر آتی ہے، مگر اس کو چھوڑنے میں کوئی نقصان نہیں۔ لہذا وہ اس کے لئے کسی ایسے سبب کا محتاج ہوتا ہے جو اسے اس عمل کو چھوڑنے کی اہمیت سے نکال دے اور اس کے حق میں اس عمل کو مستعینہ واجبات کے ساتھ رکھ دے۔ اور یہ بات نذر سے حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ اسے اس کا وجوب اس کے ترک کے نقصان کے اندیشہ سے اس کی تحصیل پر برتری دے کرے گا جس سے اس کا مقصد حاصل ہو جائے گا تو اس سے ثابت ہوا کہ جس نذر میں کسی شئی کی تعیین کی گئی ہو، اس سے مقصود مستعینہ شئی کی تکمیل کا وجوب ہے۔ پھر خواہ وہ نذر مطلق ہو یا کسی شرط کے ساتھ معلق اور مقید ہو۔ مثال کے طور پر اس نے کہا ”اگر میں نے ایسے کیا تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے جج، عمرہ یا روزہ یا نماز یا نیک کاموں میں سے اسی طرح کا کوئی نیک والا کام ضروری ہوگا تو اس پر اسی کام کا کرنا ضروری ہو جو اس نے خود پر مقرر رکھا ہے اور اس کی طرف سے کفارہ کافی نہ ہوگا۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اسے اس نے کسی کو شرط کے ساتھ مطلق کیا اور اس کا ارادہ اس کے کرنے کا ہو تو وہ اس سے کفارہ کے ذریعے عہدہ براہ نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے کہا ”اگر اللہ تعالیٰ نے میرے مریض کو شفا سے دی، یا میرا نائب عزیز واپس آگیا تو مجھ پر ظلال عمل ضروری ہے“ اور اگر اس نے اس کو کسی شرط کے ساتھ مطلق کیا اور اس کا ارادہ اس کے کرنے کا نہ ہو۔ مثال کے طور پر اس نے کہا ”اگر میں نے فلاں سے کھوم لیا یا اگر میں گھر میں داخل ہوا تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے ظلال کام ضروری ہوگا۔ تو وہ اس سے کفارہ کے ذریعے عہدہ براہ ہو جائے گا ورنہ اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اپنی نذر پوری کرے اور چاہے تو کفارہ لدا کر دے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے شاگرد اس کو ”میں“ ”محب“ ”بھتے“ ہیں۔ اور حاکم نے علی بن محمد کے واسطے سے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ امام شافعی نے اس سے رجوع کر لیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ اس کیلئے ”قسم کا کفارہ“ کافی نہ ہوگا۔ اور حضرت عبد اللہ بن مبارک نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس کیلئے ”قسم کا کفارہ کافی ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنی آخری عمر میں کفارہ کی طرف رجوع کر لیا تھا، اس لئے کہ ان سے عبد العزیز بن خالد نے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے دربار میں کتاب الایمان کی قراءت (خواندگی) کی تو وہ فرماتے ہیں کہ جب میں اس مسئلے پر پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ ذرا ٹھہر، اس لئے کہ اب میں کفارہ کی طرف رجوع کرتا ہوں ”عبد العزیز فرماتے ہیں کہ میں حج کرنے چلا گیا تو جب میں واپس آیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا انتقال ہو گیا تھا تو مجھے الولید بن ابان نے بتلایا کہ امام صاحب نے کفارہ سے رجوع کر لیا تھا۔

یہ مسئلہ بنیادی طور پر صحابہ کرام کے درمیان مختلف بھی فیہ تھا۔ حضرت علی، عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ اس شخص پر مقررہ نذر کی تکمیل ضروری ہے اور حضرت عمر، عبد اللہ بن عمر، سیدہ عائشہ اور سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ اس پر کفارہ لازم ہے۔

جو حضرات وجوب کفارہ کے قائل ہیں ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان (۱) (لیکن وہ تمہارا، تمہاری پختہ قسموں پر مواخذہ کرے گا)

اور

ذلک کفارة ایمانکم (۲) (یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے)

۱- المائدہ (۸۹:۵)

۲- المائدہ (۸۹:۵)

سے ہے کہ یہ قسم ہے اس لئے کہ طبر اللہ کے ساتھ قسم کھانا شرط اور جزاء ہے اور یہ بھی ویسی ہی قسم ہے اور نجا کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

النذرین وكفاره كفارة البعین

اور یہ روایت اس مسئلے میں نص ہے: نیز اس لئے بھی کہ نذر معنوی طور پر اللہ تعالیٰ جل شانہ کے نام کی قسم کا مضمون رکھتی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانے سے مقصد جس شئی کی قسم کھائی جائے اس شئی سے بندے کو رکنا یا اس کو حاصل کرنا ہوتا ہے، اس اندیشے سے کہ اس کو حشر (قسم کا ٹوٹنا) لازم نہ آجائے اور یہاں یہ بات موجود ہے اس لئے کہ اگر اس نے کہا "اگر میں نے یہ کیا تو مجھ پر فلاں جمت ہے" تو اس سے اس نے شرط کے حصول سے رکے گا اور وہ کیا ہے اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے ایسے نہ کیا" تو مجھ پر فلاں جمت ہے، تو اس نے مذکورہ شرط کی تحصیل کا ارادہ کیا ہے اور یہ سب کچھ اس کے عاثر ہونے کے اندر ہے، لہذا یہ نذر بھی سب کچھ اللہ تعالیٰ کی قسم کے مضمون میں ہے جس کی بنا پر عاثر ہونے کی صورت میں اس پر کفارہ لازم ہوگا، ہمارا استدلال ارشاد باری تعالیٰ:

ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله (۱)

اور اسی طرح کے دیگر ارشادات قرآنیہ، نیز ایسی عبادت نبویہ سے ہے جو نذر کی تکمیل کی مستاضی ہیں جو مطلق اور مطلق شرط کے باہین فرق و امتیاز کے بغیر ہیں اور کسی نذر کی تکمیل ایسا فعل ہے جس کو نذر شامل ہوتی ہے نہ کہ اس کا کفارہ۔ نیز اس لئے بھی کہ "اصل" یہ ہے کہ کسی شخص کے تصرف کا اسی طرح اعتبار کیا جائے جس طرح کہ اس نے اس کو واقع کیا ہو، یعنی خواہ اس نے فوری نافذ کیا ہو یا اسے کسی شرط کے ساتھ مشروط ٹھہرایا ہو۔ اور یہاں تصرف کرنے والے نے اس کو شرط پائے جانے کے ساتھ بطور نذر واقع کیا ہے جو بذات خود مذکورہ اطاعت (نیکی) کے وجوب سے عہد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وجوب کفارہ کا قول زیادہ مقدار کے وجوب سے کم (قلیل) مقدار کے وجوب کا اور قلیل (کم شئی) مقدار کے وجوب سے کثیر (زیادہ) مقدار کے وجوب کا ذریعہ ہے اس لئے کہ مثلاً اس نے کہا اگر میں نے یہ کام کیا تو مجھ پر ایک سال کے روزے یا ساٹھ سال کیں کو کھانا کھلانا ہے، تو اس کو دس سال کیں کو کھانا کھلانا اور تین دنوں کے روزے رکھنا ضروری ہوگا اور آیت کریمہ میں ان کیلئے کوئی جمت نہیں ہے اس لئے کہ اس میں قسم سے مراد اللہ تعالیٰ جل شانہ کی قسم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "یمین معنودہ" کے ساتھ وہ بات ثابت کی ہے جسے "یمین لغو" کے ساتھ نفی فرمایا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ:

لا يؤاخذكم اللّٰهُ باللغو فو ايمانكم ولكن (اللہ تعالیٰ تمہاری تمہاری لغو قسموں میں مواخذہ نہ کرے گا،

یؤاخذکم بما عقدتم الايمان) (۲) لیکن تمہاری بہتر قسموں میں مواخذہ فرمائے گا)

یہاں جملہ منافیہ سے مراد وہی اللہ تعالیٰ کی قسم ہی ہے جیسے کہ اٹھارہ کا یہی حکم ہے۔ دہی حدیث تو وہ "مبسم نذر" پر معمول ہے تاکہ منفعہ نصوص کو باہمی تضاد کے کھانے انہیں باہمی موافقت پر محمول کیا جاسکے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی قسم کے مضمون میں ہے تو یہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرط کی موجودگی میں جو نذر کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو وہ اس کے وجوب پر صراحت ہوتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کی صورت میں کفارہ اللہ

۱- (التوبہ: ۷۵-۷۷)

۲- (البقرہ: ۲۲۵)

عالمی کے نام کی حرمت کو بھانسنے کیلئے ہے جو اس کی غلط ورزی (حش) سے حاصل ہوتی ہے، جبکہ یہاں اس کا ماحث ہو جانا اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کو پامال کرنے کے مترادف نہیں ہے۔ یہاں تو اصل مقصد نیک کام (طاعت) کا وجوب ہے، لہذا یہ نذر اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانے کے مضموم میں نہیں ہے۔

پھر منذور (نذرانی ہوتی شئی) کو حقیقتاً بنفسہ پورا کرنا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب اس کی تکمیل ممکن ہو اور اگر اس کی تکمیل مشکل ہو تو اس صورت میں، اس کے قائم مقام (خلف) فعل کو پورا کر کے اس کی تقریری طور پر تکمیل ضروری ہے۔ اس لئے کہ قائم مقام فعل اصل میں اس کا متبادل ہوتا ہے۔ جیسے گویا وہی موجود ہو، جیسے کہ پانی نہ ہونے کی صورت میں مٹی (سے نیم) کا یہی حکم ہے، لہذا اس کے قائم مقام کے ذریعے اس پر تقریری طریقے سے اس کی تکمیل ضروری ہوگی اور یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے روزہ روکا ہو۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ خارج کیا جاتا ہے کہ اگر کسی نے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو یہ نذر امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک درست ہے اور اس پر بکرے یا چترے کو ذبح کرنا واجب ہوگا اس لئے کہ وہ اپنے بیٹے کو ذبح کر کے حقیقتاً اس نیک کام کی تکمیل سے قاصر ہے، لیکن وہ اس کے قائم مقام، یعنی بکرے کو ذبح کر کے "تقریری طور پر اس کی تکمیل سے عاجز نہیں ہے جیسے کہ شیخ کافی "اگر روزے کی نذر مانے تو اس کا یہی حکم ہے۔

دہا نذر معین میں منذور (نذرانی ہوتی شئی) کے قوت ہو جانے پر کھارے کا وجوب، مثلاً یہ کہ اس نے ایک معین صیغے کے روزوں کی نذر مانی، پھر اس نے روزہ افطار کر لیا تو کیا یہ بھی نذر ہی کے حکم میں ہے۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح کہ نذر ماننے والا دو حال سے غالی نہ ہو گا یا تو اس نے یہ بات محکمہ نذر کی نیت کی ہو مگر اس کے دل میں قسم کا خیال نہ آیا ہو اور یا اس نے نذر اور اس کے قسم نہ ہونے کی نیت کی ہو یا اس کے دل میں کوئی خیال نہ آیا ہو نہ نذر کا اور نہ قسم کا یا پھر اس نے قسم کی نیت کی ہو اور اس کے دل میں نذر کا خیال نہ آیا ہو۔ یا اس نے قسم کی نیت کی ہو نذر کی نیت نہ کی یا اس نے نذر اور قسم دونوں کی نیت کی۔ پھر اگر تو اس کے دل میں کوئی خیال نہ آیا ہو نہ نذر کا اور نہ ہی قسم کا یا اس نے نذر کی نیت کی اور اس کے دل میں کسی قسم کا کوئی اور خیال نہ آیا یا اس نے نذر کی اور قسم نہ ہونے کی نیت کی تو ان تمام صورتوں میں بالاجماع وہ نذر ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم اور نذر نہ ہونے کی نیت کی تو یہ قسم ہوگی اور بالاتفاق نذر نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے قسم کی نیت کی اور اس کے دل میں نذر کا خیال نہ آیا یا اس نے نذر اور قسم دونوں کی نیت کی تو وہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نذر یا قسم ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ قسم ہے، نذر نہیں۔ اس بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ ان کے نزدیک ایک ہی کلام بیک وقت قسم اور نذر نہیں ہو سکتا، لہذا اگر وہ نذر رہے تو قسم نہ ہو اور اگر وہ قسم رہے تو وہ نذر نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ایک ہی کلام "نذر" اور قسم ہو سکتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ یہاں صیغہ (لفظ) کا نذر کیلئے ہونا حقیقت ہے اور قسم کا احتمال رکھنا محاذ ہے اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک کسی فعل سے رکھے گا یا اس کے اقدام کے وجوب کا سبب ہے۔ تو اگر حقیقی مضموم کا اعتبار کیا جائے تو محاذ کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا اور جب وہ محاذ اور جو تو اس سے حقیقی مضموم مقصود نہ رہے گا۔ اس لئے کہ ایک ہی کلام بیک وقت حقیقت اور محاذ دونوں پر مشتمل نہیں ہو سکتا، کیونکہ دونوں کے درمیان مغایرت پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقت ایسے الفاظ میں سے ہے جو اپنے وصفی مضموم میں پڑے اور مستحکم ہیں۔ اور محاذ "وہ لفظ ہے جو کسی مناسبت کی بنا پر اپنے وصفی مضموم سے محاذ کر جائے اور وصفی مضموم سے کسی دوسرے مضموم کی طرف مشکل

ہو جائے، لہذا کوئی ایک شئی بیک وقت اپنے وصلی مقام اور اس سے مستقل شدہ دوسرے مقام میں مستحکم اور مستقر ہو سکتا ہے۔ احتمال نہیں رکھتی اور امام ابوحنیفہ و محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں نذر "میں" (مضموم) کے مضموم میں ہے۔ اس لئے کہ نذر کسی فعل کو قصد اللہ تعالیٰ کی تعظیم کیلئے اہام دینے کیلئے وضع ہوتی ہے اور قسم میں "مخلوف علیہ" (جس فعل پر قسم کھائی ہو) کا وجوب پایا جاتا ہے۔ تاہم قسم اس مقصد کیلئے وضع نہیں ہوتی، بلکہ اسے تو وعدوں کی تکمیل و تحقیق کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ جبکہ فعل کا وجوب تو وعدے کے ثابت (محقق) ہونے کی ضرورت کی بنا پر ہے۔ جبکہ یہ بات قسم سے مقصوداً ثابت ہوتی ہے، کیونکہ اسے اس مقصد کیلئے وضع نہیں کیا گیا۔ تو جب اس میں فعل کا وجوب نصیر ہے تو بیونہ مذکورہ فعل واجب نہ ہوگا اسی لئے قسم تمام افعال میں ہائز ہے۔ خواہ وہ واجب ہوں یا حرام، یا مباح، مگر نذر فقط ایسے افعال میں درست ہوتی ہے جو صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت والی ہوں اور ان کی جنس سے اس فعل کا وجوب پایا جاتا ہو۔ اسی لئے نذر والی نماز پڑھنے والے کا دوسرے نذر والی نماز پڑھنے والے کی اقتداء کرنا ہائز نہیں، کیونکہ دونوں کے وجوب میں بڑا فرق ہے۔ وہ اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک کی نماز اس کی اپنی نذر کی بنا پر واجب ہوتی ہے، لہذا دونوں کے وجوب میں اختلاف ہونے کی وجہ سے اس کی اقتداء صحیح نہ ہوگی مگر قسم والی نماز پڑھنے والے کا دوسرے قسمی نماز پڑھنے والے کی اقتداء کرنا درست ہے، اس لئے کہ مخلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہو) اگر فی نفسہ واجب نہ ہو تو وہ فعل تو ضرور ہوگی تو یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ نفل پڑھنے والے نے دوسرے نفل پڑھنے والے کی اقتداء کی ہے، جو درست ہوتی ہے۔ پھر جب یہ ثابت ہو گیا کہ جس شئی کی نذر مافی ہائے وہ واجب لہذا نہ ہوتا ہے اور جس شئی کی قسم کھائی جائے وہ واجب نصیرہ ہوتی ہے تو اس میں کوئی شک نہ رہا کہ جو شئی فی نفسہ واجب ہو وہ دوسرے کے لیے نصیرہ بھی واجب ہوگی، لہذا قسم (میں) کا مضموم یعنی اس کا واجب نصیرہ "ہونا نذر میں موجود ہے کیونکہ ہر نذر میں قسم (میں) کا مضموم پایا جاتا ہے۔ تاہم اس کے حق میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی ذات کے حق میں وجوب کی نسبت پائی جاتی ہے۔ کسی دوسرے کے حق میں وجوب کی۔ پھر جب اس نے اس کی نیت کی تو اس نے گویا اس کا اعتبار کیا ہے، لہذا یہ جائز ہوگا۔ اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ ایک ہی لفظ میں حقیقت اور مجاز دونوں کو جمع کرنا نہیں ہے، اس لئے کہ "نذر" تو وہ ہے جسے کسی سبب کی بنا پر اپنے حقیقی مضموم سے دوسرے مضموم کی طرف منتقل ہو جائے اور یہ صورت اس نوع سے نہیں ہے بلکہ یہ تو اس نوع سے ہے کہ جہاں کوئی لفظ حقیقی مضموم میں مستعمل اور حقیقی مضموم کے مستحکم ہونے کے باوجود مضمر نہ ہو، بلکہ اس کی نسبت کا اعتبار کیا جاتا ہو لہذا یہ "مجاز" نہیں ہے اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی لفظ دو مختلف معانی پر مشتمل ہو سکتا ہے بالی مساوئہ فیکر غلام کی آراوئی اور اس کی کنایت کا مسک ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک قسم (میں) کے مضموم پر بھی مشتمل ہے اور مساوئہ کے مضموم پر بھی جیسا کہ ہم کتاب الحاق اور کتاب کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

### (ب) نذر کی دوسری قسم

نذر غیر معینی ہے، اس کا حکم اس کی نیت کا وجوب ہے، بشرطیکہ نذر مافی ہائے والے نے کوئی نیت کی ہو۔ پھر خواہ وہ نذر شرط کے نصیرہ ہو یا کسی شرط کے ساتھ مطلق اور مشروط ہو۔ مثال کے طور پر اگر اس نے کہا اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر اعلان کام نذر ہے یا اس نے کہا "اگر" میں نے ایسے کیا تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے نذر ہے "اگر اس نے روزے یا نماز یا حج کا حرم کی نیت کی تو اس کو علی الاطلاق اس کا پورا کرنا لازم ہو جائے گا اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو شرط پانے جانے کی صورت میں اس کا وجوب ہوگا اور ہمارے اندر کرام کے نزدیک، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس کیلئے اعتقاد ہائز نہ ہوگا۔

اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس پر قسم کا کفارہ ضروری ہے، تاہم اگر وہ مطلق یعنی کسی شرط کے بغیر ہو تو وہ فوراً حائث ہو جائے گا۔ اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو شرط پائے جانے کی بنا پر وہ حائث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

النذر یمنی وکفارتہ کفارة یمین (نذر ایک قسم ہے اور اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے)

اس سے مراد اسی قسم نذر ہے جس میں نذر ماننے والے کی کوئی نیت نہ ہو پھر خواہ اس نے جس شرط کے ساتھ اسے معلق کیا ہو وہ صحیح ہو یا معصیت (گناہ والا کام) ہو، مثال کے طور پر اگر اس نے کہا "اگر میں نے روزہ رکھا یا میں نے نماز پڑھی تو اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر ظلال نذر ہے" تو اس پر ضروری ہو گا کہ وہ اس نذر کو توڑے اور اس کا کفارہ دے کرے۔ اور اگر اس نے نذر مبسم (غیر متعین) میں مطلق روزوں کی نیت کی، مگر نذر او کی نیت نہ کی تو اس پر تین دنوں کے روزے ضروری ہوں گے۔ جو وقت کی قید سے مطلق ہوں گے۔ اسی طرح مشروط ہونے کی صورت میں جب اس کی شرط پائے جانے لگی تو اس پر تین روزے ضروری ہوں گے۔

اور اگر اس نے کھانا کھلانے کی نیت کی، مگر مساکین کی تعداد کی نیت نہ کی تو اس پر دس مساکین کو کھانا کھانے ضروری ہو گا، جن میں سے ہر ایک مسکین کیلئے گندم کا نصف صاع ضروری ہو گا۔ اس لئے کہ اگر اس کی نیت نہ ہو تو اس پر قسم کا کفارہ بھی ضروری ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ "نذر مبسم (غیر متعین) قسم ہے اور از روئے نفس اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے تو جب اس نے روزوں کی نیت کی تو اسے کفارے کے روزوں پر محمول کیا جائے گا جو تین ہوتے ہیں۔ اور کھانا کھلانے کی نذر کو کفارے کے کھانے پر محمول کیا جائے گا جو دس مساکین کو کھانا کھانا ہے اور اگر اس نے کھانا کھلانے کیلئے مجھ پر روزہ ہے تو اس پر ایک دن کا روزہ ضروری ہے۔ اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ جیسے مجھ پر نذر ہے تو اس پر دو رکعت نماز ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ یہ دو رکعت نماز کم از کم مقدار ہے۔ اور نذر کا اعتبار مر (Order) کی بنا پر ہوتا ہے لہذا اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو حریت میں وارد شدہ کم از کم حکم پر محمول کیا جائے گا۔

### (ج) وقت

یہاں اس کے حکم کے ثبوت کا وقت تو نذر یا تو مطلق ہوگی۔ اور یا پھر کسی شرط کے ساتھ مشروط اور معلق ہوگی یا کسی جگہ کے ساتھ مقید اور یا پھر کسی وقت کی طرف منسوب ہوگی اور "منذور"۔ جس شئی کی نذر مانی گئی ہو اور یا تو بدنی عبادت ہوگی جیسے روزہ اور نماز اور یا پھر مالی عبادت ہوگی جیسے صدقہ وغیرہ۔ اگر تو نذر کسی شرط، جگہ اور وقت کی قید کے بغیر ہو تو اس کے ثبوت یعنی منذور کے حکم کے ثبوت کا وہی وقت ہو گا جب "نذر" پائے جانے کی اور وہ نذر شرط، جگہ اور وقت کی قید کے بغیر اس پر فوراً واجب الذا ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ جب کا مطلق سمیع پایا گیا ہے، جس کی بنا اس کا وجوب مطلق ثابت ہو گا۔ اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو، مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر میرا مرض ٹھیک ہو گیا یا قفل شخص آگیا تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے ایک ماہ کے روزے ہیں" یا دو رکعت نماز "یا ایک دریم کا صدقہ وغیرہ ہے۔ تو اس کا وقت شرط کے پائے جانے کا وقت ہو گا تو جب تک اس کی شرط نہ پائی جائے گی اس وقت تک بالاجماع اس پر اس کا وجوب نہ ہو گا۔ اور اگر اس نے مذکورہ فعل شرط پائے جانے سے قبل کیا تو وہ اس کی طرف سے نقل ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ شرط کے ساتھ مشروط کی نذر شرط کے پائے جانے سے قبل معدوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ کسی نذر کو شرط کے ساتھ مشروط کرنا نذر کا شرط کے پائے جانے کے بعد اثبات کرنا ہے جیسے کہ کسی کی آزمائی کو کسی شرط کے ساتھ معلق اس شرط کے پائے جانے کے بعد اس کی آزمائی کا اثبات کرنا ہے، لہذا شرط کے پائے جانے سے قبل ایسی نذر واجب نہ ہوگی، کیونکہ



اس سے قبل اس کا سبب یعنی نذر کا پایا جانا مہدوم ہے، لہذا اس کو شرط سے مہدوم کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ تو وجوب اور سبب وجوب سے قبل اس کی اوائلی ہے، لہذا وہ جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ قسم ٹوٹنے (حش) سے قبل کفار سے کی اوائلی درست نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ایسی نذر ہے جسے شرط کے پائے جانے کے بعد ادا کیا جاتا ہے، لہذا اس پر اپنی شرط کی رعایت رکھنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

(مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں)

المسلمون عند شروطهم

اور اگر نذر کسی جگہ کے ساتھ مشروط ہو مثلاً اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں فلاں جگہ دو رکعتیں نماز ادا کروں۔ یا میں فلاں شہر کے فقیروں پر صدقہ کروں تو ہمارے تینوں امہ کرام کے نزدیک اس جگہ کے علاوہ دوسری جگہ میں اس عمل کی اوائلی جائز ہوگی مگر امام زہری رحمہ اللہ کے نزدیک سوائے مشروط جگہ کے کسی اور جگہ اس کی اوائلی جائز نہیں۔ ان کے قول کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ اس نے ایک خاص جگہ میں اس عمل کی اوائلی کو خود پر لازم کیا ہے تو اگر اس نے اس جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ میں اس کو ادا کیا تو وہ اس واجب کو، جو اس کے ذمہ ہے، ادا کر کے نواہی کو جو اس کی بنا پر وہ اس ذمہ داری سے عہدہ بردار نہ ہوگا۔ نیز اس نے بھی کہ بندے کی طرف سے کسی فعل کا وجوب اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس کے وجوب کی بنا پر قابل اعتبار ہے اور اللہ تعالیٰ نے جس "عمل" کو جس جگہ میں ادا کرنا لازم قرار دیا ہو اس کی کسی اور جگہ میں اوائلی جائز نہیں ہوتی جیسے کہ علاقہ حرم میں جانور ذبح کرنا، وقوف عرفہ، بیت اللہ شریف کا طواف اور صفا و مروہ کے درمیان سعی وغیرہ۔ تو یہی حکم بندے کے خود پر واجب کردہ عمل کا ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نذر کا مقصد اور اس کی غایت اللہ تعالیٰ کی رضا کا حصول ہے، لہذا اس کی نذر میں ماسوا اس عمل کے جو اللہ تعالیٰ کی رضا کا ذریعہ ہو کوئی عمل داخل نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر اس عمل کا کسی شرط کے ساتھ مقید ہونا درست نہ ہوگا، لہذا اس کا ذکر کرنا اور اس سے سکوت اختیار کرنا یکساں ہے اور اگر وہ فعل کسی وقت کی طرف منسوب ہو مثال کے طور پر اگر اس نے کہا۔ اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر رجب میں روزہ یا فلاں دن میں دو رکعت نماز یا فلاں دن میں ایک درہم کا صدقہ واجب ہے، تو تمام امہ کرام کے نزدیک صدقہ کے وجوب کا وقت "نذر کے پائے جانے کا وقت ہے" حتیٰ کہ اسے ہمارے امہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے قبل از وقت ادا کرنا بھی جائز ہے، البتہ روزے اور نماز کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں بھی وجوب کا وقت نذر کے پائے جانے کا وقت ہے۔ ۱۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وجوب کا وقت اس کا سترہ گز کا وقت ہے۔ حتیٰ کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسے قبل از وقت ادا کرنا جائز ہے، مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ "نذر ماننا اس شئی کا وجوب ہے جسے شریعت نے اس وقت میں بطور نفل جائز قرار دیا ہو، کیا تجھے علم نہیں کہ کسی ایسے کام کی نذر ماننا جو بطور نفل جائز نہ ہو یا کسی ایسے وقت میں کوئی کام کرنے کی نذر ماننا جس میں وہ کام جائز نہ ہو درست نہیں ہے۔ جیسے رات کے روزے ماننا جائز نہیں ہے۔ اور نذر ماننے والے نے ایک خاص وقت میں اپنے اوپر روزہ رکھنا واجب کیا ہے، لہذا اس پر اس وقت کے آنے سے پہلے اس کا وجوب نہ ہوگا، بخلاف صدقہ کے کیونکہ وہ ایک مالی عبادت ہے، اس کا فعلی وقت کے ساتھ نہیں، بلکہ مال کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا اس میں "وقت" کا ذکر لغو تصور ہوگا۔ نیز بخلاف بدنی عبادت کے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نذر جس وقت کی طرف منسوب ہے اس کے آنے سے قبل اس کا وجوب ثابت ہے، لہذا مذکورہ وقت سے قبل اس کی اوائلی وقت کے بعد اس کی اوائلی کی طرف ہی ہے جس کی بنا پر یہ عمل جائز ہوگا۔ اور سترہ گز کا وقت سے قبل اس کے وجوب کی دو وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ عبادت شرط و مکان کی قید کے بغیر اور حرج نہ ہونے کی صورت میں ہمیشہ کیلئے واجب ہیں۔ ان کا وجوب نصوص اور عقلی دلیل (قہاس) کے ذریعے ثابت ہوا ہے۔ نصوص سے اس طرح کہ قرآن مجید میں ہے:

ياہيہا الناس اعبدو ربکم وافعلوا الخیر (۱) (اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو اور نیک کام کرو۔)

نیز فرمایا:

واعبدوا اللہ ولا تشركوا به شیئا (۲) (اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھیراؤ)

نیز اسی طرح کی دیگر آیات۔

دہی عقلی دلیل تو وہ یہ ہے کہ عبادت اور حقیقت اپنے آپکا (مولیٰ) کی خدمت ہے اور "اسکا" کی خدمت کرنا بندے پر اس کا حق ہے۔ اور بندے کا اپنے آپکا پر کوئی احسان کرنا خلاف عقل ہے اور اس کی بندگی (عبادت) میں دوام ہے، لہذا اس پر عبادت کرنا ہمیشہ واجب رہے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ عبادت کرنا اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے اعتراف و اظہار و شکر کیلئے واجب ہوا ہے۔ اور اس کی نعمتیں "دائمی" ہیں، لہذا ضروری ہوگا کہ اس کی عبادت بھی نعمتوں کے دوام کی طرح دائمی ہو، تاہم شریعت نے بندے کے کچھ اوقات کو اس کے لئے مختص کر دیا ہے۔ تو جب اس نے نذر مانی تو گویا اس نے "عزیمت" کو پسند کیا اور رخصت کو چھوڑ دیا ہے، لہذا اس عزیمت کا حکم دوبارہ عود کر آئے گا۔ جیسے کہ اگر کسی مسافر نے رمضان المبارک میں روزہ رکھنا پسند کیا اور اس نے روزہ رکھ لیا تو اس سے فرض ساقط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس پر واجب روزہ ہی تھا۔ گویا کو سفر کی بنا پر اس کے چھوٹنے کی اہلیت دے دی گئی تھی۔ تو جب اس نے روزہ رکھ لیا تو اس نے عزیمت کو پسند کیا اور رخصت کو چھوڑ دیا، لہذا اس کی طرف عزیمت کا حکم لوٹ آئے گا۔ اسی بنا پر نفل عبادت کو شروع کرنے سے فی الحقیقت اس کا لزوم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر ابتداء میں دلائل بیان کر آئے ہیں، لیکن جب اس نے نفل عبادت شروع کر دی تو اس نے عزیمت کو پسند کیا اور رخصت کو چھوڑ دیا تو عزیمت کا حکم دوبارہ لوٹ آئے گا تو اسی طرح نذر کا بھی یہی حکم ہوگا۔

ثانیاً اس طرح کہ وہ یعنی نذر اس وقت میں اس کے وجوب کا سبب ہے اور میعاد میں تاخیر آسانش یا سہولت کیلئے ہے، تو جب اس نے خود اس کو جلدی کرنا چاہا ہے تو اس نے اس میعاد کو ساقط کر کے ایک اچھا کام کیا ہے، لہذا یہاں کرنا جائز ہوگا۔ جیسے کہ مسافر کیلئے رمضان المبارک کے روزے رکھنے کا یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا صیئہ (جملہ) یعنی اللہ تعالیٰ کیلئے چھ روزہ رکھنا ضروری ہے وجوب کا صیئہ (جملہ) ہے اور اصول یہ ہے کہ جو لفظ کسی خاص زمانے سے متعلق ہو تو اس کا اسی زمانے میں اعتبار کرنا وضعی حکموں کے مطابق ضروری ہے اور اس کو باطل کرنا اور اس کو غیر وضعی صورت کی طرف بغیر دلیل قاطعہ اور ضرورت کے تبدیل کرنا ہے جو جائز نہیں ہے۔ اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ یہاں سے صیئہ (جملہ) کو باطل اور تبدیل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور وقت کے سوا اس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ جو دو احتمال رکھتا ہے۔ کہیں تو اس کا ذکر اس میں وجوب ہونے کی بنا پر کیا جاتا ہے، جیسا کہ نماز میں ہے۔ اور کہیں اس کا ذکر "صحت اور" کیلئے کیا جاتا ہے۔ جیسے کہ حج بیت اللہ اور قربانی میں ہے۔ اور کہیں کبیر اس کا ذکر آسانی اور سہولت کیلئے کیا جاتا ہے، جیسے کہ مسافر کیلئے اقامت کا ہونا اور زکوٰۃ کے مسئلے میں سال کا ہونا تو چونکہ وقت کا ذکر فی نظر دو احتمال کا حامل ہے، لہذا دو احتمال کے ہوتے ہوئے اس صیئہ کا ابطال جائز نہیں ہے جو اس وقت وجوب قرار دینے والا ہے۔ اس لیے صیئہ بدستور وجوب والا رہا اور وقت کا ذکر سہولت اور آسانش کیلئے تصور ہوگا تا کہ وہ جہیں کے ساتھ ثابت شئی کو کسی قابل احتمال امر کی بنا پر ابطال تک پہنچانے کا سبب نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس پر متعین طور پر جب کے روزوں کا

۱۔ الحج (۲۲:۷۷)

۲۔ النساء (۳:۳۶)

وجوب نہیں ہے، بلکہ اس پر ایک ایسے مہینے کے روزوں کا وجوب ہوا ہے جن کی مقدار ایک ماہ ہو، چاہے وہ کوئی سا بھی مہینہ ہو تو چونکہ رجب کا ذکر کرنا یہاں واجب کے استحکام کیلئے تھا واجب کی تعیین کیلئے نہیں، لہذا جس مہینے سے بھی ادا کی گئی مستقل ہو جائے وہی مہینہ وجوب کیلئے مستحب ہو جائے گا اور اگر اس کی ادائیگی رجب سے مستقل نہ ہو، تو وجوب ادا کیلئے رجب مستحب ہو جائے گا۔ اس طرح رجب سے قبل مہینے سے مستقل ہونے کی بنا پر ہوگی، مگر رجب کی تعیین سابق مہینوں میں ادا کی گئی کسی مہینے کے ساتھ ادائیگی مستقل نہ ہونے کی صورت میں ہوگی، جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے کہ وہ غیر مستحب طور پر وقت کے کسی ایک جنہ میں واجب اللہ ہوتی ہے اور اس کا وجوب نماز فروع کرنے سے مستحب ہوتا ہے بشرطیکہ اس نے اس میں نماز فروع کر دی اور اگر اس نے آخری وقت تک اس کو فروع نہ کیا تو آخری وقت اس کی ادائیگی کیلئے مستحب ہو جائے گا۔ یہی قول صیح ہے جیسے کہ اصول فقہ میں لہی جگہ اس کا ذکر کیا جاتا ہے نیز جس طرح وقت کی قید کے بغیر "مطلق نذر اور ایسے تمام واجبات جو وقت کی قید کے بغیر واجب ہوتے ہیں، جیسے رمضان المبارک کی قضاء اور کفارہ وغیرہ کا یہی حکم ہے، کہ تمام امور وقت کی قید کے بغیر مطلق وقت میں واجب اللہ ہیں اور وجوب یا تو اس سے ادائیگی مستقل ہو جانے کی بنا پر ہوتا ہے یا پھر آخری عمر میں کیونکہ اگر اس نے اس وقت بھی اس کو ادا نہ کیا تو اس کو وہ فرض موت کی بنا پر فوت ہو جائے گا۔

### (د) ثبوت کی کیفیت

پھر نذر یا تو کسی غیر مستحب وقت کی طرف منسوب ہوگی یا کسی معین وقت کی طرف۔ اگر تو وہ غیر مستحب وقت کی طرف منسوب ہو، مثلاً اس سے کہا "سبح پر اللہ تعالیٰ کیلئے ضروری ہے کہ میں ایک ماہ کے روزے رکھوں" اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس کا حکم کسی ایسے "مطلق امر" کی طرح ہے جو وقت کی قید کے بغیر ہو اس مسئلے میں اعلیٰ اصول کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا اس کا حکم فوری وجوب کا ہے یا تاخیر وجوب کا۔

اگر فی رحمہ اللہ نے ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کا وجوب فوری ہوتا ہے اور ابی شامہ البغوی رحمہ اللہ نے ہمارے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ اس کا وجوب "توسیعی" ہے۔ اس اختلاف کا شرع میں اختلاف کی صورت میں ظاہر ہوا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا وجوب ماند ارہونے کے فوراً بعد ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا وجوب "تاخیری" ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ ہی کی طرح کا قول مروی ہے اور باوراء، الفہر کے ہمارے اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا وجوب علی التراخی ہوتا ہے اور وجوب علی التراخی کی تفسیر یہ ہے کہ وہ غیر مہینہ طور پر زندگی کے کسی بھی حصے میں ضروری ہے اور خود اس کو اس کی تعیین کا اقتدار ہوتا ہے۔ پھر جس وقت بھی اس نے اسے فروع کر دیا وہی وقت وجوب کیلئے مستحب ہو جاتا ہے اور اگر اس نے تنگی وقت کی بنا پر اسے فروع نہ کیا تو اس کی عمر کے آخری وقت میں جتنے وقت ہیں اس کو ادا کیا جائے گا۔ اس کی ادائیگی کی تعیین ہو جائے گی اور بغیر دلیل کے اس کو مقید کرنا ہائز نہیں تو یہی حکم نذر کا ہے۔ اس لئے کہ وہ نص میں جو نذر مان لینے کی صورت میں "ایٹانے حد" کی سطح میں وہ وقت کے ذکر کے بغیر (مطلق) ہیں، جس کی بنا پر اس کو بغیر دلیل کے مقید کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح نذر کا وجوب مطلق یعنی وقت کے ذکر کے بغیر ہے اور ہر قسمی کا حکم "سبب" کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے لہذا اس پر ضروری ہوگا کہ وہ بغیر تعیین کے اپنی عمر میں کسی بھی ایک ماہ کے روزے رکھے، جس کی تعیین

کا خود اسے اختیار ہوگا۔ تاہم اگر اس کے اپنے خیال کے مطابق روزوں کی ادائیگی کا وقت فوت ہونے کے قریب ہو جائے۔ تو اس وقت البتہ اس کا وقت ادائیگی کیلئے تنگ، یعنی متعین ہو جائے گا۔

یہی حکم اس اعصاف کا ہے جو کسی طہر معین وقت کی طرف منسوب ہو، مثل کے طور پر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر ایک ماہ کا اعصاف ہے" اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس کا یہی حکم ہے۔

البتہ کسی سے کلام نہ کروں گا۔ تو اس کیلئے وہ مہینہ جو اس وقت کے متصل بعد ہے متعین ہو جائے گا۔ یہی حکم "ہمارے" کا بھی ہے مثلاً اگر اس نے اپنے گھر یا اپنے غلام کو ایک ماہ تک اجرت پر دیے کا معاملہ کیا تو اس سے وہ مہینہ جو اس حد سے متصل ہے ادائیگی کیلئے متعین ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی نذر ایک طہر معین معینہ کی طرف منسوب کی ہے، اور نذر کو متصل معینہ کی طرف منسوب کرنے سے طہر معین معینہ کی تعیین ہوتی ہے اور طہر معین شئی کی دلیل کے بغیر تعیین ہاڑ نہیں ہوتی کیونکہ یہی اصل ہے۔ اور "قسم" اور "قسم" اور ہمارے میں اس کی تعیین اس لئے ہوتی ہے، کیونکہ قسم کھانے والے کی اس سے غرض خود کو مستحق شخص سے ہم کلام ہونے سے روکنا ہے اور انسان عام طور پر دوسرے سے کلام کرنے سے یا تو دوسرے کی امانت پاس کو کم رتبہ سمجھنے اور کسی ایسے سبب کی بنا پر رکنا ہے، جو فوری طور پر اس کا مستحق ہو، جبکہ اجارہ اجرت پر حاصل کردہ شئی سے استثناء کیلئے مستند ہوتا ہے اور "عقد" کے بعد مستند ضرورت ابھی قائم ہے، لہذا اجارہ کے حکم کے ثبوت کیلئے حد کے بعد کا زمانہ از خود متعین ہو جائے گا اور "دلیل تعیین" کے قیام سے کسی مبہم شئی کی تعیین ہاڑ ہوتی ہے۔

اور اگر اس نے کسی معین معینہ کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کا کلام احتمال رکھتا ہے اور اس میں اس پر سختی ہے۔ پھر جو نذر کسی مبہم وقت کی طرف منسوب ہو اگر وہ کسی معینہ کو روزوں کیلئے مقرر کرے تو اسے اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو مسلسل روزے رکھے اور چاہے تو درمیان میں وقفہ کر دے۔ بخلاف اعصاف کے۔ اس لئے کہ اگر وہ کسی معینہ کو اعصاف کیلئے متعین کرے تو اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ روزوں اور دنوں میں مسلسل اعصاف کرے۔ کیونکہ "وجوب" دونوں صورتوں میں تسلسل کی صفت کے بغیر ہے۔ تاہم اگر اعصاف میں ایک ایسی بات پائی جاتی ہے جو تسلسل کو واجب کر دیتی ہے۔ یہ اس کا مسئلہ طور پر ایک جگہ رہنا ہے، لہذا اس کی اساس ایسی باتوں اور ایسے دنوں کے اتصال پر ہے جو اس کی اہلیت رکھتے ہوں اس لیے اس میں تسلسل کا ہونا ضروری ہے۔ اور روزوں کی اساس تفریق (و علیحدگی) پر ہے اس لئے کہ ان کے درمیان ایسا وقت آتا ہے جو روزے کی اہلیت نہیں رکھتا، جو رات کا وقت ہے، لہذا اس کو بدستور الگ الگ کر کے روزے رکھنے کا اختیار دیا ہے گا۔

اور اگر اس نے اسے مقررہ وقت کی طرف منسوب کیا اور کہا "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے کل کاروزہ رکھنا ضروری ہوگا تو اس کو اجازت نہ ہوگی کہ وہ بلا حد اس کو مؤخر کرے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر جب کے روزے ہیں" پھر اگر اس نے جب سے پہلے کسی معینہ میں روزے نہ رکھے تا آنکہ جب کا مہینہ آگیا۔ تو اس کو اس سے بلا حد تاخیر کی اجازت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس سے قبل روزے نہ رکھے تا آنکہ جب کا مہینہ آگیا تو اس میں برزنا نہ تنگی روزہ رکھنے کی تعیین ہو جائے گی، لہذا اس کیلئے اس سے زیادہ تاخیر جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے جب کے روزے رکھے اور اس میں ایک دن انقطاع کر لیا تو اس پر از سر نو روزے شروع کرنا ضروری نہ ہوگا، البتہ وہ اس دن کا روزہ معینہ کے آخر میں کھنا کرے۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا "مجھ پر نہ لکائی کیلئے ایک ماہ کے مسلسل روزے ضروری ہیں" یا اس نے کہا "میں ایک ماہ روزے رکھوں گا" اور اس نے تسلسل کی نیت

کی پھر اگر اس نے کسی دن افطار کر لیا تو اس پر ازسر نو وہ بارہ روزے شروع کرنا ضروری ہونگے۔ اس لئے کہ وہاں اس نے خود پر ایسے روزے ضروری قرار دیئے ہیں جو صفت اتصال کے ساتھ موصوف میں اور اس کا وجوب بھی درست ہے، اس لئے کہ تنایع (کسلسل) کی صفت استثنائی عبارت ہے، کیونکہ اس کی رعایت کیلئے اس سے زیادہ منت و مشقت کی ضرورت ہوتی ہے اور ضرعاً یہ صفت معتبر ہے، جیسا کہ ہمارے نزدیک قتل، عذاب، روزہ توڑ دینے اور قسم کے کھارے میں یہی حکم ہے۔ لہذا نذر کے ساتھ اس کا التزام درست ہوگا تو جس طرح اس نے نذر کو خود پر لازم کیا ہے وہ اس پر اس طرح لازم ہو جائے گی، پھر اگر اس نے اس شرط کو چھوڑ دیا تو وہ ازسر نو شروع کرے گا، جیسے کہ عذاب اور قتل کے کھارے میں یہی حکم ہے۔ رہی زیر نظر صورت تو اس نے خود پر مسلسل روزے واجب نہیں کئے۔ اس نے تو خود پر دنوں کے باہمی اتصال یا مجاورت کی ضرورت کے تحت خود پر ان کا کسلسل لازم کیا ہے اس لئے کہ مہینے کے دن باہم ذکر متصل اور مجاور ہونے ہیں، لہذا اس پر اس نے جسے چھوڑ دیا وہ اس دن کے سوا کسی اور دن کی قضا لازم نہ ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے رمضان المبارک کے دنوں میں سے کسی دن کا روزہ چھوڑ دیا تو وہاں یہی حکم ہے کہ اس پر صرف اسی دن کی قضا ضروری ہوتی ہے حالانکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ رمضان المبارک کا پورا مہینہ باہم متصل ہوتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس لئے بھی کہ اگر ہم نے اس پر ازسر نو روزے رکھنا ضروری قرار دیتے تو بیشتر روزے ایسے ایام میں واقع ہوں گے جن کی طرف نذر منسوب نہیں ہے اور اگر وہ پورے کرنے کے بعد چھوٹے ہونے دن کا روزہ رکھ لے تو اس کے بیشتر روزے صحیح وقت میں ادا ہونگے لہذا یہی صورت بہتر ہوگی۔

اور اگر اس نے پورے رجب میں افطار کیا تو وہ انہیں دوسرے ماہ میں قضا کرے۔ اس لئے کہ واجب لہذا ہی جگہ سے فوت ہو گیا ہے۔ تو اس پر وہ فرض ہوگا اور فرض کی قضا نہی اگر مطلقاً کی حدیث مبارکہ سے ثابت ہے۔ اسی لئے اگر رمضان المبارک کے روزے قضا ہو جائیں تو دوسرے دنوں میں ان کی قضا رکھی جاتی ہے۔ اس لئے کہ نذر کے وجوب کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے عاید کئے گئے واجبات پر اعتبار ہوتا ہے اور جسے اللہ تعالیٰ ابتداً واجب قرار دے دیں تو اس کی نواسی یا قضا کے بغیر اس کا وجوب ساقط نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، واللہ اعلم و شانه اعلم۔

# کتاب الکفارات

## کفاروں کا بیان

- کفارے پر گفتگو کے ضمن میں  
○ کفاروں کی اقسام کا بیان  
○ ہر نوع کے وجوب کے بیان  
○ بیان کیفیت وجوب  
○ بیان شرط وجوب  
○ بیان شرط جواز  
○ وغیرہ پر بحث ہوگی، تفصیل حسب ذیل ہے۔

### (۱) کفاروں کی اقسام کا بیان

شریعت طیبہ میں مقررہ کفارے پانچ ہیں:

- (۱) قسم کا کفارہ (۲) سر مونڈھنے کا کفارہ (۳) قتل کا کفارہ  
(۴) تہار کا کفارہ اور (۵) روزہ توڑ دینے کا کفارہ

یہ تمام کفارے واجب ہیں۔ ان میں سے ہر اقسام کے کا ہمیں علم قرآن مجید سے اور ایک قسم کا سنت نبوی ﷺ سے ہوا ہے۔

وہ ہر کفارے جن کے ضروری ہونے کا علم قرآن مجید سے ہوا ہے۔ ان میں (۱) قسم (۲) سر مونڈھنے (۳) قتل اور (۴) تہار کے کفارات شامل ہیں۔ قسم کے کفارے کے متعلق قرآن مجید میں ہے:

لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم  
ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان  
فکفارتہ اطعام عشرۃ مسکین من اوسط  
ما تطعمون اہلکم او کسوتہم او تحریر رقبعۃ  
فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام۔ ذالک کفارۃ  
ایمانکم اذا حلفتم (۱)

اور عرف شریعت میں کفارہ واجب فعل کا نام ہے۔ سر مونڈھنے کے کفارے کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(پس جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کے سر میں کوئی  
تخلیط ہو تو (وہ سر منڈھوانے والے اور) یہ ہے روزوں  
یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں۔)

-۱ المائدہ (۵:۸۹)

-۲ البقرہ (۳:۱۷۶)

یعنی یہ کہ اس پر روزوں یا صدقے یا قربانی کی صورت میں گناہ نہ دینا ضروری ہے۔ اور کفارہ قتل کے متعلق اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (اور جو بھول کر کسی مومن کو مار ڈالے تو وہ) (ایک تو غلام کو آزاد کرے اور) (دوسرے) مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے ہاں اگر وہ صاف کر دیں۔ اگر مقتول تبارے دشمنوں کی جماعت سے ہو اور وہ خود مومن ہو تو صرف ایک غلام آزاد کرنا چاہیے اور اگر مقتول ایسے لوگوں میں سے ہو جس کے اور تبارے درمیان صلح کا عہد ہو تو ارشاد مقتول کو خون بہا دینا اور ایک مسلمان غلام آزاد کرنا چاہیے اور جس کو یہ جسر نہ ہو وہ ستارہ دوہا کے روزے رکھنے خدا کی طرف سے قبول تو کیجئے۔) توبہ من اللہ (۱)

یعنی یہ کہ اس پر ایک مومن غلام کو آزاد کرنے کا لہ یہ ہے اور اس پر مسلسل دوہا کے روزے ہیں۔ اس لئے کہ اس کا صیغہ (جملہ) اگرچہ خبریہ ہے، لیکن اگر اسے خبر پر ہی محمول کیا جائے تو اسے ایک ایسی خبر تک پہنچانے کا ذریعہ ثابت ہو گا، جس میں، اس کا کوئی قائم مقام بھی ہے، حالانکہ جملہ خبریہ میں خبر میں اس کے کسی قائم مقام کا احتمال نہیں ہوتا لہذا اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا اور ”خبریہ جملے“ میں امر (نہی دینے) کی قرآن مجید میں متعدد مثالیں موجود ہیں، مثلاً کے طور پر فرمایا:

والوالدات یرضعن اولادہن (۲)  
یعنی انہیں چاہیے کہ وہ دوہا تک دوہر پلائیں۔ نیز دوسری جگہ فرمایا:  
والمطلقات یرضعن بانفسہن (۳)  
یعنی یرضعن (انہیں چاہیے کہ وہ استنکار کریں۔ وغیرہ ذالک۔)

اسی طرح کفارہ عمار کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

والذین یظاہرون من نساءہم ثم یعودون  
لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتامسا۔  
ذلکم توعظون بہ۔ واللہ بما تعملون خیر۔  
فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین  
من قبل ان یتامسا۔ فمن لم یستطع  
فاطعام ستین مسکیناً (۴)

(اور جو لوگ تم میں سے اپنی عورتوں کو ماں کہہ دیتے ہیں وہ ان کی ماںیں نہیں (ہو جاتیں) ان کی ماںیں تو وہی ہیں جن کے بطن سے وہ پیدا ہوئے ہیں۔ بے شک وہ نامقتول اور بھولی ہات کھینچنے ہیں اور خدا بڑا صاف کرنے والا بخشنے والا ہے۔ اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ دیں پھر اپنے قول سے رجوع کر لیں تو ان کو مہینہ ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا ضروری ہے۔ مومن! اس حکم سے تم کو نصیحت کی جاتی ہے جو کچھ تم کرتے ہو خدا اس سے باخبر ہے۔ جس کو غلام نہ ملے وہ ہماست سے پہلے ستارہ دوہا کے روزے رکھے۔ جس کو اس کی طاقت نہ ہو اسے ساڑھے سا کہیں کو کھانا کھوئے۔)

یعنی ان پر یہ سب کچھ ضروری ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

- ۱- النساء (۱۲۹)
- ۲- البقرہ (۲۳۳:۲)
- ۳- البقرہ (۲۲۲:۲)
- ۴- المائدہ (۵۵:۳-۵۵)





اسی طرح یہ بھی سب کچھ کفارہ افکار (روزہ توڑ دینے) کی صورت میں واجب ہے۔ جیسا کہ ہم روایت نقل کر آئے ہیں۔  
کفارات کی دوسری قسم میں دورانِ احرام سر منڈھوا لے کا کفارہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:  
فَقَدِيدٌ مِّنْ صِّيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نَسْكَ (۱) (پس روزے یا صدقے یا قربانی کا قدر ہے۔)

کفارے کی تیسری قسم میں قسم (یمین) کا کفارہ ہے، اس لئے کہ اس میں تین میں سے کسی ایک شے کو کرنے کا اختیار دیا گیا ہے اور ان میں سے کوئی ایک صورت بھی متعین نہیں اور تعین کا حق قسم کھانے والے کو ہوتا ہے۔ اور وہ کسی ایک کو اختیار کر کے ان تین اشیاء میں سے کسی ایک کی تعین کر لیتا ہے۔ اس حکم کے تین اشیاء کے ساتھ متعلق ہونے کا یہی موقف اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے کہ ہاں بندے کو تین میں سے غیر متعین طور پر کسی ایک شے کا حکم ہے اور "ناور" (بندے) کو اس کی تعین کا حق ہے، مگر مستزاد کہتے ہیں کہ یہاں بر سبیل بدل (Alternative) حکم ہے۔  
دونوں فرقوں میں یہ اختلاف دونوں کے مابین ایک مشورہ اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ جس لو (یا) کا اصول فقہ میں اپنے مقام پر تذکرہ کیا جاتا ہے۔ ان میں سے صحیح قول جہاد ہی ہے۔ اس لئے کہ لفظ "تو مستند العمل پر داخل ہو تو اس جگہ ان میں سے کوئی ایک شے ہی مراد ہوتی ہے۔ نہ کہ تمام اشیاء۔ خواہ وہ جملہ خبریہ ہو یا جملہ موجب۔ کہا جاتا ہے "میرے پاس زید یا عمرو آیا" اس سے مراد دونوں میں سے کسی ایک کا آنا ہے۔ اسی طرح ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے اس کو یا اس کو درخت کرو۔ تو یہ دو میں سے کسی ایک کی بیج کا اسے وکیل بنانا ہے۔ جبکہ ان تمام اشیاء کے وجوب کا سو فقت "نکت سے انکشاف کرنے پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ بھی مستند دلائل ہیں، جن کا اصول فقہ میں ذکر کیا جاتا ہے۔ پھر اگر وہ ان تینوں میں سے کوئی شے نہ پائے تو اس پر متعین طور پر تین دنوں کے روزے ہیں اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:  
فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ ذَالِكُمْ  
كُفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ (۲)  
پس جو کوئی نہ پائے تو وہ تین دن کے روزے رکھے۔ یہ تہداری  
قسموں کا کفارہ ہے جس نم قسم کھالو (اور قسم توڑالو)

## بحث دوم

کیفیت وجوب میں دوسری بحث یہ ہے کہ تمام کفارات کا وجوب برناتے ترائی ہوتا ہے۔ ایک ایسے امر (حکم) میں جو وقت کے بغیر ہو۔ یہی جہاد سے امر کرام کے مسلک کے طور پر صحیح قول ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو ابتدائی کوئی وقت میں ادا نہ کیا تو وہ گناہ گار نہ ہوگا۔ اور تاخیر ہو جانے کی صورت میں وہ اس کا ادا کرنے والا ہوگا، قصداً کرنے والا نہیں۔

پھر برناتے ترائی (تاخیر) واجب ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا وجوب زندگی میں غیر متعین طور پر زندگی کے کسی حصے میں ہوتا ہے۔ جس کی تعین یا تو اس کے طبع سے ہوتی ہے یا پھر اس کی زندگی کا آخری وقت آجانے سے، وہ اس طرح کہ اگر اس نے اس کو اتنا سو فر کر دیا کہ اس کا آخری وقت آگیا اور اس کے غالب گمان کے مطابق اگر اس وقت میں اس نے اسے ادا نہ کیا تو وہ واجب موت ہو جائے گا۔ پھر اگر اس نے اس کو ادا کر دیا تو واجب ادا ہو گیا، اور اگر اس نے مرنے تک اس کو ادا نہ کیا تو وہ گناہ گار ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی زندگی کے آخری حصے میں اس کا وجوب اس پر ٹپک جاتا ہے۔

۱۔ الباقی (۱۹۶:۴)

۲۔ المائدہ (۸۹:۵)

پھر کیا اس کے ترکہ میں سے اسے ادا کیا جائے؟ تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے اس کی وصیت نہ کی تو اس سے ادا نہ کیا جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک اس سے دنیوی احکام میں وجوب ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ زکوٰۃ اور نذر کا یہی حکم ہے۔ اور اگر اس کی طرف سے اس کے وارثوں نے اپنی خوشی سے مساکین کو کھانا کھلانے یا کپڑا پہنانے کی صورت میں صدقہ کیا۔ مثلاً دس مساکین کو کھانا کھلایا۔ یا ان کو لباس پہنایا اور کفارہ عید اور روزہ افطار کرنے کے کفارے میں ساٹھ مساکین کو کھانا کھلایا تو جائز ہوگا، البتہ ان پر اس بارے میں کوئی جبر نہیں ہے۔ لیکن اس کی طرف غلام کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ نفی طور پر کسی دوسری شخص کی طرف سے غلام کی آزادی جائز نہیں ہے۔ اور نہ ہی وہ اس کی طرف سے روزہ رکھ سکتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک خالص بدنی عبادت ہے، لہذا اس میں نیابت درست نہ ہوگی۔ نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

لا یصوم عن اجدولا یصلی اجدعنی احد (کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے نہ روزہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔) اور اگر اس نے اس کی متعلق وصیت کی ہو تو اس کا "وصی" اس کے مال میں سے ایک تہائی حصہ لئے گا۔ اور قسم کے کفارے کی صورت میں دس مساکین کو کھانا کھلوے۔ یا ان کو لباس پہناوے یا ایک غلام آزاد کر دے۔ اس لئے کہ جب اس نے وصیت کی تو ایک تہائی مال میں اس کی ملکیت باقی رہی۔ اسی طرح، قتل عید اور روزہ توڑنے کے کفارے کی صورت میں ایک غلام کو آزاد کرنے کا حکم ہے۔ بشرطیکہ اس کی قیمت ایک تہائی مال تک ہو۔ اور اگر اس کا ایک تہائی مال غلام کی قیمت سے کم ہو تو وہ عید اور روزہ توڑ دینے کی صورتوں میں ساٹھ مساکین کو کھانا کھلوے۔ مگر ان دونوں میں وصی پر روزہ رکھنا ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ روزہ میں فی نفسہ نیابت (فائز مقام) کا احتمال نہیں ہے۔ اسی طرح اس کی جانب سے روزوں کا کھانے کی صورت میں فدیہ دینا بھی جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ روزوں کا "بدل" ہے۔

اور اگر اس نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے قسم کے کفارے کے طور پر دس مساکین کو کھانا کھلایا جائے پھر اس کی وفات ہو گئی۔ پھر "وصی" نے دو افراد کو دس افراد کا کھانا فدیہ دے دیا۔ بعد ازاں وہ فوت ہو گئے۔ تو وصی زسر نوکھانا کھلائے گا۔ اور وہ ان کو صبح اور شام کا کھانا کھلائے۔ اس لئے کہ جیسا کہ آئندہ بیان کریں گے دو افراد پر عیدہ و عیدہ صبح اور شام کا کھانا متفرق کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے اور "وصی" کسی شئی کا مٹانا نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے مجبور نہیں ہو۔ کیونکہ دن کی موت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اگر "اس" نے کہا جو میری طرف سے دس مساکین کو صبح و شام کھانا کھلایا جائے اور اس نے کفارے کا نام نہ لیا۔ پھر اس نے ان کو صبح کا کھانا کھلایا اور پھر وہ مر گئے تو شام کا کھانا دوسروں کو کھلوے۔ اس لئے کہ اس نے اسے کفارے کے طور پر ایسا کرنے کو نہ کہا تھا۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اس نے کا نام نہیں لیا تھا۔ تو چونکہ اس کا سبب نذر ہے، لہذا اس میں تفریق کرنا درست ہوگا واللہ عز و شانہ اعلم۔

## فصل: ہر نوع کے وجوب کی شرائط

ہر وہ بات جو قسم، عید، روزہ توڑ دینے اور دیگر جنایات کے کفاروں میں اس کفارے کے سبب وجوب کے اتحاد کی شرط ہے۔ وہی اس کے وجوب کی بھی شرط ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک تمام شرائط شرائط علی (وجود) ہیں۔ ہم اس مسئلے کا کتاب الایمان، کتاب القیام، کتاب الصوم اور کتاب الجنایات میں ذکر کر آئے ہیں۔

## حصول قدرت

اور اس کے وجوب کی شرائط میں سے اولیٰ شخص کا اس عمل پر ادائیگی کی قدرت کا ہونا ہے۔ یہ شرط عقد قابل ہم ہے۔ اس لئے کہ بغیر قدرت کے کسی شئی کا اس پر واجب ہونا محال ہے۔ لہذا اس کے اگر واجب متعین ہو تو اس کی

اوانیکی پر معین طور پر قدرت کا ہونا ضروری ہے، جیسے کہ قتل، غبار اور روزہ توڑ دینے کی صورت میں ہے۔ جس کی بنا پر ان صورتوں میں غلام کو آزاد کرنا ضروری نہ ہو گا۔ اسوائے اس کے کہ وہ غلام خرید سکتا ہو۔ جس کی صورت یہ ہے کہ اس کے پاس اس کی کفالت (گزر بسر) سے اضافی رقم موجود ہو، جس سے وہ کفارہ کی ادائیگی کی صلاحیت رکھنے والا غلام خرید سکتا ہو۔ ورنہ اس پر غلام کی آزادی ضروری نہ ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارہاں ہے:

فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين (۱) (جو شخص نہ پائے تو وہ وعاء کے مسلسل روزے رکھے)

کہ اللہ تعالیٰ نے روزے کے واجب ہونے کیلئے غلام کے نہ لےنے کو شرط قرار دیا ہے۔ اگر اس کا پاپا جانا اس کے آزاد کرنے کی شرط نہ ہوتا اور اس پر اس کی آزادی ہر صورت فرض ہوتی، خواہ اس کو اس کی استطاعت ہوتی یا نہ ہوتی۔ تو اس صورت میں روزے کے واجب ہونے کیلئے غلام کے نہ لےنے کا کوئی مضموم نہ تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا نہ لانا اس کے واجب کی شرط ہے۔ پھر اگر اس کی ملکیت میں کفارے کی صلاحیت رکھنے والا کوئی غلام موجود ہو تو اس پر اس کو آزاد کرنا ضروری ہو گا خواہ اس پر فرض ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ وہ حقیقی طور پر اس کو پانے والا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کی ملکیت میں کوئی معین غلام موجود نہ ہو، مگر اس کے پاس اس کی ضرورت سے زائد مال موجود ہو تو اس پر کفارے بننے کی اہلیت رکھنے والے غلام کی آزادی ضروری ہوگی، کیونکہ وہ معنوی طور پر اس کو پانے والا ہے، لیکن اگر اس کے پاس اس کی کفالت سے زائد مال موجود نہ ہو، جس سے وہ غلام خرید سکے اور نہ ہی اس کی ملکیت میں کوئی غلام موجود ہو تو اس پر اس کی آزادی ضروری نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کفارے کی رقم اس وقت اس کی حوائج ضروریہ میں مشغول ہے۔ اور جو رقم کسی میں مشغول ہو وہ ایسے ہی ہے۔ جیسے اسے صرف کر دیا گیا ہو، لہذا وہ کالعدم ہو تصور کی۔ جیسے کہ دوران سفر میں پینے کی ضرورت کیلئے رکھا ہوا پانی، کہ اس صورت میں اس کیلئے نیم ہاڑے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا (۲) (پس اگر تم نہ پاؤ پانی تو نم خاک مٹی سے تیمم کر لیا کرو۔)

کے تحت داخل ہے۔ اس لئے کہ اگرچہ وہ فی الحقیقت موجود ہے، لیکن چونکہ وہ اس کی حوائج ضروریہ میں مشغول ہے، لہذا اس کا ہونا کالعدم ہو گا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر متعدد اشیاء میں سے کوئی ایک شئی واجب ہو، جیسے کہ "قسم" کے کفارے میں ہے تو اس پر مبسم طور پر واجب کی ادائیگی پر قدرت کا ہونا شرط ہو گا، جس کی صورت یہ ہے کہ اس کے پاس اس کی کفالت سے زائد اتنا مال موجود ہو کہ وہ ان تین صورتوں میں سے کسی ایک کی ادائیگی کر سکتا ہو۔ اس لئے کہ وہ معنوی طور پر اس کو پانے والا ہو گا یا پھر اس کی ملکیت میں نص (قرآنی) میں وارد شدہ اشیاء میں سے کوئی ایک شئی موجود ہو، مثلاً اس کے پاس معین طور پر کفارے کی صلاحیت رکھنے والا غلام یا دس مساکین کا لباس یا دس مساکین کا کھانا موجود ہو۔ اس لئے کہ وہ اس کو حقیقی طور پر پانے والا ہے۔ علیٰ ہذا فقہاء اس پر روزہ واجب نہیں ہے اور نہ ہی جہاں کھانا کھولنے کی گنجائش ہو وہاں کھانا کھانا ضروری ہے، لہذا اس شخص کے ہاں پر قدرت رکھنا جو اس لئے کہ کسی "غائب" شخص پر فعل کا وجوب ناممکن ہے، جیسا کہ کفارہ

تہار میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فمن يستطع فاعطاهم سنتين مسكينا (۳) (پس جو اس کی استطاعت نہ رکھے وہ دس مساکین کو کھانا کھولے)

۱۔ المائدہ (۵:۵۸)

۲۔ المائدہ (۶:۱۵)

۳۔ المائدہ (۳:۱۵۸)

کہ اللہ سبحانہ نے کھانا کھانے کے وجہ سے کھانے کی عدم استطاعت کو ضروری قرار دیا ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ روزے کی استطاعت کا ہونا اس کے وجہ کی شرط ہے۔ اور ان تمام صورتوں میں غلام پر سوائے روزے کے کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے وہ ان میں سے کسی شئی پر بھی قائل نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مال کی ملکیت کی اہلیت نہیں رکھتا۔ جو یہ ہے کہ وہ خود فی نفسہ ملوک (غلام) ہے۔ جس کی بنا پر وہ کسی شئی کا مالک نہیں ہو سکتا۔

اور اگر اس کی طرف سے اس کے آٹا کے کوئی غلام آزاد کر دیا یا کسی کو کھانا کھلا دیا یا لباس پہنا دیا تو چاہے نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس کو کسی شئی کا مالک بنا دیا جائے تو وہ اس کا مالک نہیں ہوتا۔ یہی حکم کتاب غلام کا ہے۔ اس لئے کہ جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہو وہ غلام ہی ہے۔ اسی طرح مستعی (آزادی کیلئے) کو شش کرنے والا (غلام) بھی۔ م۔ ابوہنبلہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہی حکم رکھتا ہے۔ جو یہ ہے کہ وہ بمنزلہ کتاب کے ہے۔

(۲) مندرجہ بالا تین انواع کفارہ میں اس کا غلام کی آزادی سے قاصر ہونا روزے کے وجہ کیلئے ضروری ہے۔ اس لئے کہ کفارہ قتل اور کفارہ عہد میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين (۱) (پس جو کوئی استطاعت نہ رکھے وہ دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے۔) یعنی جو شخص کسی غلام کو آزاد کرنے کی طاقت نہ پائے تو اللہ تعالیٰ نے غلام کے نہ پائے جانے کو روزے کے وجہ کی شرط قرار دیا ہے۔ لہذا غلام کی آزادی پر قدرت کے باوجود اس پر روزہ ضروری نہ ہوگا۔ رہا قسم کا کفارہ تو اس میں تینوں اشیاء سے قاصر ہونا روزہ کے وجہ کی شرط ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام (۲) (پس جو کوئی نہ پائے تو وہ تین دن کے روزے رکھے۔) یعنی یہ کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی ایک کی بھی طاقت نہ پائے تو اس پر تین دنوں کے روزے ضروری ہیں اور ان میں سے کسی ایک پر قدرت کے باوجود روزہ ضروری نہ ہوگا۔

دہا روزے سے عاجز ہونا تو وہ جہاں کھانا کھانے کی، گھنٹا شش ہو، وہاں اس سے عاجز ہونا، شرط ہوگا۔ اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا (۳) (یعنی جو شخص روزہ رکھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس پر ساٹھ مسکین کو کھانا کھانا ضروری ہے۔)

لہذا روزے کی استطاعت کی صورت میں اس پر کھانا کھانا واجب نہیں۔

پھر آگے اختلاف ہے۔ کہ آیا قدرت اور عجز کا وجہ کے وقت اعتبار ہوتا ہے یا اس کی ادائیگی کے وقت۔ ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ ادائیگی کے وقت اور لام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وجہ کے وقت، حتیٰ کہ اگر وہ وجہ کے وقت خوشحال ہو پھر تنگ دست ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس کیلئے روزے رکھنا جائز ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ اور اگر برعکس صورت ہو تو ہمارے نزدیک روزے رکھنا جائز نہیں، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہیں۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ کفارہ بطور سزا کے واجب ہوا ہے، لہذا "تعد" کی طرح اس میں "وجہ" کے وقت کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ اگر کسی غلام نے "بدکاری کی" پھر وہ آزاد ہو گیا تو اس پر غلاموں

۱- المجلد (۳:۵۸)

۲- المائدہ (۸۹:۵)

۳- المجلد (۳:۸۵)

جیسی حد جاری کی جائے گی۔ اور اس بات کی دلیل کہ کفارہ بطور "سزا" واجب ہوا ہے یہ ہے کہ اس کے وجوب کا سبب قتل، روزہ توڑ دینے اور حائضہ ہونے کی جنابت (قانون کی غفلت ورزی) ہے۔ اور کسی وجوب کو کسی جنابت (گناہ) کے ساتھ ملحق (مشرولہ) کرنا ایسی وصف کے ساتھ حکم کو ملحق کرنا ہے جو اس کے مناسب اور اس میں لوری طور پر سوتر ہے، لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ بعض اوقات شائع کیے ہیں کہ "یہ ایک ایسا قانون ہے جو کشادگی اور شگند سستی کی حالتوں میں مختلف ہوتا ہے، لہذا غلام کی آزادی کے قانون (ضمان) کی طرح وجوب کی حالت کا اعتبار ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ ایک ایسی عبادت ہے جس کا بدلہ "اعوض" بھی ہے اور "مبدل" بھی۔ لہذا اس میں ادائیگی کے وقت کا اعتبار ہوگا وجوب کے وقت کا نہیں۔ جیسے کہ نماز کہ اگر وہ صحت کی حالت میں کھتا ہو جائے پھر وہ بیماری کی حالت میں بیٹھ کر یا اشاروں کی مدد سے ادا کرے تو جائز ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل، کہ وہ ایک عبادت ہے اور اس کا بدلہ "بدل" ہے، یہ ہے کہ روزہ مالی کفارے کا بدلہ ہے۔ جبکہ روزہ ایک عبادت ہے اور عبادت کا بدلہ بدل بھی عبادت ہوتا ہے۔ اسی طرح اس میں نیت شرط ہے اور سوائے عبادت کے کسی اور فعل میں نیت شرط نہیں ہوتی، پھر جب یہ ثابت ہو گیا کہ وہ ایک عبادت ہے اور اس کا بدلہ "بدل" ہے تو اس سے ثابت ہو گیا کہ اس میں ادائیگی کے وقت کا اعتبار ہوگا نہ کہ وجوب کے وقت کا۔ اس لئے کہ جب اس کو روزے شروع کرنے سے قبل کشادگی حاصل ہو گئی یا ان کو مکمل کرنے سے قبل اسے حاصل ہو جائے تو وہ "بدل" (اعوض) سے کام پورا ہونے سے قبل مبدل (اصل) پر قادر ہو گیا ہے، لہذا اس کا بدلہ "بدل" باطل ہو جائے گا۔ اور معاملہ "مبدل" کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ جیسے کہ نیکم کرنے والا اگر نماز شروع کرنے سے قبل یا نماز سے فارغ ہونے سے قبل پانی پالے تو ہمارے نزدیک یہی حکم ہے اور جیسے چوٹی بھی اگر مہینوں کے ساتھ مدت گزار رہی ہو، پھر اس کو حیض آنا شروع ہو جائے، تو اس کا مہینوں کے ساتھ مدت گزارنے کے حکم مہینوں کی بجائے "حیض" کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اور جب وہ مال کے ساتھ ادائیگی سے قبل شگندہ ہو گیا تو وہ مقصد حاصل ہونے سے قبل "مبدل" (اصل) سے عاصر ہو گیا ہے مگر وہ "بدل" کے ساتھ ادائیگی کرنے پر قادر ہے۔ جیسے کہ پانی پانے والے نے اگر وقت گزرنے تک وضو نہ کیا پھر پانی موجود نہ رہا اور صاف مٹی جیسے ہو تو اس کیلئے نیکم کر کے نماز پڑھنا جائز ہے بلکہ وہ اس پر واجب ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہ حکم ہے۔ بخلاف حدود کے، اس لئے کہ "حد" مقصود بالذات عبادت نہیں ہے، بلکہ وہ تو ایک طرح کی عتوبت (سزا) ہے، اسی لئے وہاں نیت کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح اس کا کوئی بدلہ بھی نہیں ہے، کیونکہ غلام کی حالت غلامی کی سزا "آزادی کی حالت والی سزا" کا بدلہ نہیں ہے بلکہ وہ فی نفسہ اصل ہے۔ کیا مجھے علم نہیں کہ اس پر آزاد لوگوں کی حد کی قدرت کے باوجود غلاموں جیسی سزا نافذ کی جاتی ہے۔ اور "مبدل" (اصل) پر قدرت کے باوجود "بدل" پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا، جیسے کہ مٹی پانی کی موجودگی میں قابل نیکم نہیں، وغیرہ ذالک۔ بخلاف نماز کے کہ اگر اس پر حالت نکاح میں اس کا وجوب ہو اور پھر وہ مسافر ہو گیا یا وہ مسافر ہو اور پھر وہ مقیم ہو گیا تو اس کی کھتا میں اس کے وجوب کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ مسافر کی نماز مقیم کی نماز کا بدلہ نہیں ہے اور مقیم کی نماز مسافر کی نماز کا بدلہ ہے، بلکہ ان میں سے ہر ایک کی نماز فی نفسہ مستقل نماز ہے۔ کیا مجھے علم نہیں کہ نمازی دو سری نماز پر قدرت کے باوجود وہی نماز پڑھتا ہے اور بخلاف آزادی کی ضمان (تلاان) کے، اس لئے کہ وہ عبادت نہیں ہے۔ اسی طرح سہا (آزادی کیلئے کوشش کرنا) امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر ضمان (تلاان) کا بدلہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہر ایک کو تلاان اور استعفاء (غلام کا آزادی حاصل کرنے کی کوشش کرنا) میں سے ایک کا اعتبار دیا جاتا ہے۔ اور صریح میں اسے "بدل اور مبدل" کا اعتبار نہیں دیا جاتا۔ امام ابوالحسن رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ وجوب کفارہ کا سبب جنابت ہے تو وہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ جنابت تو اس کے وجوب کا سبب ہے، جیسا کہ وہ توہ کے وجوب

کا سبب ہے، کیونکہ وہ تو یہ کی انواع میں سے ایک ہے۔ اور جنابت کا ہونا تو شرط ہے۔ جیسا کہ توہ میں ہے۔ ہی ہمارے مشائخ میں سے متفق ملتا، کا قول ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ترجیح ہوتا ہے کہ اگر اس پر غلام کی آزادی یا تین اشیاء میں سے کوئی ایک شئی واجب ہو جائے اور وہ اس وقت خوشحال ہو پھر وہ مفلس ہو جائے تو اس کی طرف سے روزہ جائز ہے اور اگر وہ غلجہ ست ہو پھر وہ کشادہ دست ہو جائے تو ہمارے نزدیک روزہ رکھنا جائز نہ ہوگا۔ لام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک پہلے قول کی رو سے جائز نہ ہوگا اور دوسرے قول کی رو سے جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک وجوب کے وقت کا نہیں، بلکہ اوائلی کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے اور لام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے پہلے قول میں اوائلی کے وقت کا اعتبار کیا ہے، لہذا روزہ کے جو زور اس کے وجوب کی شرط یعنی غلام کا اس کی قدرت میں نہ ہونا پایا گیا ہے۔ جس کی بنا پر روزہ جائز، بلکہ واجب ہوگا۔ دوسری صورت میں شرط نہیں پائی گئی، جس کی بنا پر روزہ جائز نہ ہوگا۔ اور لام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ وجوب کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا جواز کیلئے وجوب کے وقت شرط کے وجود عدم کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہ شرط پہلی صورت میں نہیں پائی گئی اور دوسری صورت میں پائی گئی ہے۔

اور اگر اس نے روزے رکھنے شروع کیے پھر ان کو مکمل کرنے سے قبل وہ خوشحال ہو گیا تو اس کا روزہ جائز نہ ہوگا۔ الاصل میں یہی قول مذکور ہے۔ اس ضمن میں ہمیں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت ابراہیمؓ سے وہی روایت پہنچی ہے جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں، کہ وہ "بدل" کے ساتھ مقصد حاصل ہوجانے سے قبل اصل پر قادر ہو گیا ہے جس کی بنا پر بدل کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس مسئلے کی اصل کتاب الصوم میں ہے۔ وہ یہ کہ جس شخص نے اس گمان کے ساتھ روزہ شروع کیا کہ وہ اس پر واجب ہے پھر ظاہر ہو گیا کہ وہ اس پر واجب نہیں ہے تو افضل یہ ہے کہ وہ روزہ مکمل کرے اور اگر اس نے روزہ مکمل دیا۔ تو اس کے متعلق وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اور لام شافعی رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے وہ اپنا روزہ جاری رکھے۔ اسی لئے کہ ان کے نزدیک کفاروں میں وجوب کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے اور وجوب کے وقت وہ مفلس تھا اور اگر اس کی تکمیل کے بعد وہ مالدار ہو گیا تو اس کا روزہ جائز ہوگا، وجہ یہ ہے کہ بدل سے مقصد حاصل ہونے کے بعد وہ "مبدل" (اصل) پر قادر ہو گیا ہے، جس کی بنا پر بدل باطل نہ ہوگا، بخلاف شیخ فانی (بیمار ہوڑے) کے کہ اگر وہ قہر یا اگر وہ قہر پر قادر ہو جائے تو اس پر قادر ہو جائے باطل ہو جائے گا اور اس پر روزہ ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ "شیخ فانی" وہ ہے جس کے روزے پر قادر ہونے کی امید نہ ہو تو جب وہ اس پر قادر ہو گیا ہے تو اس سے واضح ہوا کہ وہ شیخ فانی نہ تھا۔ نیز اس لئے بھی کہ قہر یا "بدل مطلق" نہیں ہے۔ اس لئے کہ ظاہری اور معنوی طور پر وہ روزے کی طرح نہیں ہے، لہذا وہ "بدل ضروری" ہوگا اور اب ضرورت ختم ہو گئی ہے، جس کی بنا پر اس کا قادر ہونا باطل ہو گیا ہے۔ رہا روزہ تو وہ بدل مطلق ہے جس کی بنا پر مقصد حاصل ہونے کے بعد اصل پر قدرت کے باوجود وہ باطل نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

### فصل: ہر نوع کی شرائط جواز

ان انواع کے جواز کی مختلف شرائط ہیں۔ ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو تمام اقسام کو شامل ہیں اور بعض کچھ کے ساتھ مخصوص ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

### (الف) تمام انواع کو شامل شرائط

(۱) کفارے کی نیت کرنا، حتیٰ کہ وہ بغیر نیت کے جائز نہ ہوگا اور نیت پر ہماری یہ بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

اولیٰ یہ کہ کفار سے کی نیت کرنا اس کے جواز کی شرط ہے اور ثانیاً نیت کی شرط، تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) کفار سے کی نیت کرنا۔ اس لئے کہ مطلق قتل کفار سے کا بھی احتمال رکھتا ہے ہے اور غیر کفار سے کا بھی، لہذا اس کیلئے تعین ضروری ہے جو نیت کے ذریعے ہوگی۔ اسی لیے کفار سے کا روزہ مطلق روزے کی نیت سے لیا نہیں جاتا، کیونکہ وہ روزہ کفار سے کے روزے اور کسی اور قسم کے روزے کا احتمال رکھتا ہے۔ جس کی بنا پر نیت کے بغیر اس کی تعین نہ ہوگی، جیسے کہ رمضان المبارک کے روزے اور مطلق نذر کے روزے کا یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے ایک غلام دو کفاروں کی طرف سے آزاد کیا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ان دونوں کی طرف سے ہائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس پر ہر کفارے کی جانب سے ایک ایک مکمل غلام کا آزاد کرنا ضروری تھا۔ اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ پھر کیا وہ ان میں سے ایک کی طرف سے ہائز ہوگا تو اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ دونوں واجب کفار سے دو معاملے میں ملتی ہیں:

(۱) یا تو دو مختلف جنسوں کے اسباب سے ان کا وجوب ہوا ہوگا اور یا دونوں ایک ہی جنس کے سبب سے واجب ہوئے ہوں گے۔ اگر تو دونوں کفار سے دو مختلف اسباب کی بنا پر واجب ہوئے ہوں، جیسے قتل اور عہد اور پھر اس نے ایک ہی غلام دونوں کی نیت سے آزاد کر دیا تو وہ بغیر کسی اختلاف کے ہمارے جنسوں اور کرام کے نزدیک دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی ہائز نہ ہوگا اور ایسا ہی لام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہائز ہوگا۔ اور اگر وہ دونوں کفار سے ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے والے دو اسباب کی بنا پر واجب ہوئے ہوں جیسے دو عہد یا دو قتل تو ہمارے جنسوں اور کرام کے نزدیک ان میں سے ایک کی طرف سے ہائز ہوگا۔ یہ استسنا ہے اور یہی لام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس یہ ہے کہ وہ ہائز نہ ہو اور یہی لام زہر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ آیا تعین اور تقسیم (توزیع) کی نیت معتبر ہوتی ہے یا نہ، تو ہمارے اندر کے نزدیک مختلف اجناس میں ہائز اور لام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں لغو ہوتی ہے اور ایک ہی جنس میں ہو تو وہ ہمارے اندر کے نزدیک لغو اور لام زہر رحمہ اللہ کے نزدیک لزوم لے قیاس معتبر ہوتی ہے۔

لام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث اس طرح ہے کہ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ کفار سے اپنے اسباب کے مختلف ہونے کے باوجود ایک ہی جنس میں اور ایک ہی جنس میں تعین کی نیت کرنا لغو ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ مختلف جنسوں میں تعین کی ضرورت ہے اور یہ تعین نیت کے ساتھ ہوتی ہے، لہذا جنس کے اختلاف کے وقت نیت کی تعین کی ضرورت ہوگی اور نیت اپنے مقام سے متصل ہوگی، جس کی بنا پر نیت درست ہوگی اور جب اس کی نیت درست ہوتی تو ایک ہی غلام کا دو کفاروں پر تقسیم ہونا درست ہوگا، لہذا دونوں لغو نہ ہوں گے۔ نہفت نصف غلام کی تقسیم ہوگی، وہ ہائز نہ ہوگی نہ تو ایک کی طرف سے اور نہ دوسرے کی طرف سے، رہا لام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ دونوں کفار سے ایک ہی جنس سے ہیں تو یہ اس اعتبار سے صحیح ہے کہ وہ دونوں کفار سے ہیں، لیکن وہ دونوں سبب معدوم صفت میں باہم مختلف ہیں۔ سبب کے مختلف ہونے میں تو کوئی شک نہیں، رہا لام زہر رحمہ اللہ کا یہ قول کہ کفار دونوں میں سے ایک میں داخل ہے اور وہ کفار عہد ہے، اور دوسرے میں داخل نہیں اور وہ قتل کا لغو نہ ہے۔

دینی صفت تو وہ اس لئے کہ غلام کا ذکر کفارہ عہد میں صفت ایمان کے بغیر ہے اور کفارہ قتل میں صفت ایمان کے ساتھ "قند" شرط ہے، تو جب وہ اس پہلو سے مختلف ہیں تو تعین کیلئے نیت ضروری ہوگی تو ہمارے اندر کے نیت اپنے اصل سے اصل ہائی کسی ہے، لہذا غلام دونوں میں تقسیم ہو گیا، لہذا وہ دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی ہائز نہ

ہوگا حتیٰ کہ اگر غلام کا مرد ہو اور اس کو قتل کے کفارے میں شامل کرنا درست نہ ہو اور اسے مکمل طور پر غلام کی طرف آزاد کرنا درست ہو تو جائز ہوگا، ہمارے باوراء انصر کے مباحث نے یہی کہا ہے۔

اور اس مسئلے کی مثال وہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت اور اس کی بیٹی یا اس کی بہن کو اپنے نکاح میں جمع کیا اور ان دونوں کے ساتھ ایک ہی وقت میں، ایک ہی جگہ سے نکاح کیا اگر تو دونوں ہی سابقہ طہر منکوحہ ہوں تو کسی کا بھی نکاح جائز نہ ہوگا اور اگر ان میں سے ایک منکوحہ اور دوسری طہر منکوحہ ہو تو طہر منکوحہ عورت سے نکاح درست ہوگا۔

رہی بحث ہمارے امہ کرام کے درمیان تو اس بارے میں خیال کی وجہ یہ ہے کہ اس نے تقسیم کی بنیاد پر ایک غلام کی آزادی کو دو کفاروں کی طرف سے واقع کیا ہے۔ جس کی بنا پر دونوں میں سے کسی کی طرف سے بھی کفارہ درست نہ ہوگا، کیونکہ اس پر ضروری تھا کہ وہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے پورا پورا غلام آزاد کرنا، لہذا جب اس نے یہ نہیں کیا، تو یہ دونوں میں سے کسی کی طرف سے بھی درست نہ ہوگا۔ اسی لئے اگر دونوں کی جنس مختلف ہو تو وہاں ایسا کرنا جائز نہیں ہوتا۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ تعین کی نیت اپنے مقام سے متصل نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کا محل (مقام) تو دو مختلف جنسیں ہیں اور جب تک جنسیں مختلف نہ ہوں تو ان کی تعین کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تو جب وہ دونوں ایک ہی جنس سے تعلق رکھتی والی اشیاء ہیں تو تعین کی ضرورت نہ ہوگی جس کی بنا پر تعین کی نیت "لفو ہوگی اور" اصل نیت "یعنی کفارے کی نیت باقی رہے گی جس کی بنا پر وہ نیت دونوں میں سے ایک کی طرف سے واقع تصور ہوگی، جیسے کہ رمضان المبارک کے روزوں میں یہی حکم ہے کہ اگر اس پر دو دن کے روزوں کی قضا ضروری ہو پھر اس نے ایک دن کا روزہ دونوں کی قضا کی نیت سے رکھ لیا تو اس کی تعین کی نیت لفو ہوگی اور جو اس پر واجب ہے اس کا حکم برقرار رہے گا۔ تو اسی طرح زہرہ بحث صورت کا بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف اس صورت کے، جب دونوں (کفاروں) کی جنس مختلف ہو، اس لئے کہ جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں اس کی تعین کی ضرورت ہوگی، لہذا اس کی تعین کی نیت لفو نہ ہوگی، بلکہ اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جب اس کا اعتبار کیا جائے گا تو ہر ایک جنس سے نصف غلام کی آزادی واقع ہوتی لہذا وہاں دونوں کی طرف سے جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس پر دو روزے واجب الودا ہوں۔ ایک رمضان المبارک کی قضا کا اور دوسرا محرم کے کفارے کا، پھر اس نے رات کے وقت یہ نیت کی کہ وہ یہ روزہ دونوں کے طرف سے رکھے گا تو اس کی تقسیم کی نیت معتبر ہوگی۔ جس کی بنا پر ان میں سے کسی کی طرف سے بھی اس کا روزہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کی تقسیم اس سے مائع ہے، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے دو غلاموں کی طرف سے ساتھ مساکین کو کھانا کھلایا یا ہر مسکین کو گندم کا ایک صاع دیا، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ کفارہ صرف ایک "تکبار" کی طرف سے جائز ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں کی طرف سے کافی ہوگا۔ اور امام زہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں میں سے کسی کی طرف سے جائز ہوگا، یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے دو قسموں کے کفارے کے۔ طور پر دس مساکین کو کھانا دیا

کھلایا۔ یا ہر مسکین کو ایک ایک صاع دیا تو اس میں بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر یہ کفارے دو جنسوں سے ہوں تو تمام امہ کرام کے نزدیک بالاتفاق جائز ہوں گے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، ہمارے تینوں امہ کرام کا اصول یہ ہے کہ اگر کفارے ایک ہی جنس سے ہوں تو ان میں تعین کی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا یہاں تعین کی نیت لفو اور اصل نیت یعنی کفارے کی نیت کافی ہوگی، تو گویا اس نے



ساتھ صانع کھانا ساتھ ساتھ مسکین کو بغیر اس ہات کی تعین کے کہ نصف اس کفارے کی طرف سے ہے اور نصف دوسرے کفارے کی طرف سے دیدیا۔ اور اگر اس نے اس کی تعین نہ کی ہو تو اس صورت میں یہ کفارہ صرف ایک کی طرف سے جائز ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا سوائے اس کے کہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں تعین کی نیت اس وقت باطل ہوتی ہے جب اس میں کوئی فائدہ نہ ہو اور یہاں اس میں فائدہ ہے اور وہ اس کا دونوں کفاروں کی طرف سے جائز ہوتا ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ساتھ ساتھ مسکین کو کھانا کھانا ایک کفارہ ہے، مگر وہ کفارہ مہول ہے، اس لئے اگر اس نے دونوں کفاروں کی طرف سے غلام آزاد کیا تو وہ ان میں سے کسی کی طرف سے بھی جائز نہ ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب کفارہ دو اجناس سے ہو، اس لئے کہ وہ ہمارے تمام ائمہ کرام کے اصول پر صریح ہے کیونکہ جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں تعین کی نیت معتبر ہوگی اور جب تعین کی نیت اور ادا کیا گیا کفارے دونوں صریح ہوں تو وہ دونوں کفاروں کی طرف سے جائز ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

### (ج) جواز نیت کی شرط کا بیان

جواز نیت کی شرط نیت کا کفارے کے فعل سے متصل ہونا ہے، لہذا اگر وہ فعل سے باطل متصل نہ ہو یا کفارے کے فعل سے متصل نہ ہو، مثال کے طور پر وہ نیت فعل سے متاخر ہو تو کفارہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نیت کی شرط کسی متصل فعل کی تعین اور بعض حالتوں پر اس کو واقع کرنے کیلئے ہے اور یہ بات اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک کہ نیت فعل سے متصل نہ ہو جیسے کہ کسی شئی پر حقیقی قدرت کا ہونا اس لئے کہ اسی سے وہ فعل اختیار کیا جاتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اپنی قسم یا عہد یا روزہ توڑنے یا قتل کے کفارے کے طور پر اپنے والد یا اپنے بیٹے کو آزاد کرنے کی نیت سے خریدنا تو ہمارے نزدیک ازروئے استحسان جائز ہوگا اور قیاس یہ خاکہ وہ جائز نہ ہو۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس کی اساس اس بات پر ہے کہ کسی غلام کے قریبی رشتہ دار کیلئے اس کی خریداری ہی ہمارے نزدیک اس کی آزادی ہے تو جب اس نے نیت کفارے کی نیت سے خریدنا تو اس کی نیت آزادی کی نیت سے متصل ہو گئی ہے، لہذا یہ جائز ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں آزادی کی نیت کی بنا پر ثابت ہوتی ہے اور خریداری اس کیلئے شرط ہے۔ جس کی بنا پر اس کی نیت آزادی کے فعل سے متصل نہیں ہوتی، لہذا وہ جائز نہ ہوگا، قیاس کی وجہ دلیل یہ ہے کہ خریدنا تو حقیقی طور پر آزاد کرنا ہے اور نہ ہی بھاری طور پر، حقیقی طور پر اس کے آزادی نہ ہونے میں کوئی شک نہیں، اس لئے کہ لغوی طور پر خریداری کا لفظ آزاد کرنے کیلئے وضع نہیں ہوا۔ رہا بھاری طور پر تو وہ اس لئے کہ ”بھاری سمجھنا اس کے لازم اور مشور مفہوم میں مشابہت کا کھانا کرتا ہے اور یہاں دونوں میں باطل مشابہت نہیں ہے۔ اس لئے کہ ”خریدنا“ اس کا مالک بننا ہے، اور آزاد کرنا ملکیت کے لئے سے مشابہت ہے۔ اور دونوں میں باہم تضاد ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے امام ابو داؤد نے اپنی السنن میں حضرت ابو ہریرہؓ کی سند سے نبی اکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

لَمْ يَحْزِرْ وَلَدَ وَالِدًا إِلَّا أَنْ يَجِدَهُ مَمْلُوكًا (کوئی جو باپ کی نیکی کا بدلہ نہیں دے سکتا سوائے اس کے کہ وہ

اپنے باپ کو غلام پائے اور بھاری خرید کر آزاد کر دے۔)

فَشَرُّهُ قَبِيحَةٌ

کہ نبی اکرم ﷺ نے خریدنے کے بعد اس کی آزادی کو ”آزاد کرنا“ قرار دیا ہے، حالانکہ خریداری کے بعد اس سے کوئی اصل سر نہ نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ اس شخص سے اس کا خریدنا ہی آزادی کا فعل ہے، خواہ ہمیں اس کی وجہ سمجھ میں آنے پانے آئے۔ تو اگر اس نے خریداری کے وقت کفارے کی نیت کر لی تو کچھ اس کی نیت آزادی کے فعل سے متصل

واقع ہوئی ہے، لہذا یہ آزادی جائز اور درست ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ اور امام زہری رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ خریداری حقیقی طور پر آزادی نہیں ہے، درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ تو حقیقی طور پر آزادی ہے، لیکن یہ اس کا یہ مفہوم حقیقی اور شرعی مفہوم ہے لغوی اور وضعی مفہوم نہیں ہے اور بعض حقائق وضعی ہوتے ہیں اور بعض شرعی اور بعض عرفی، جیسا کہ یہ مسئلہ اصول فقہ کی کتابوں میں بیان کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر اس کو اس کا والد صبر کیا گیا یا اس کیلئے اس کی وصیت کی گئی اور اس نے اسے قبول کر لیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے قبول کی بنا پر آزاد ہو جائے گا، جس کی بنا پر اس کی نیت آزاد کرنے کے فعل سے متصل تصور ہوگی۔

اور اگر وہ انشاء اس کا مالک بننے وقت اس نے کفارے کی نیت کر لی، تو کفارہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں آزادی کا فعل اس کی مکمل طور پر کسی حرکت کے بغیر واقع ہوا ہے، جس کی بنا پر نیت کا فعل سے اقبال نہیں پایا گیا، اس لئے یہاں کفارے کی ادائیگی درست تصور نہ ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ خیرع ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی دوسرے شخص کے غلام سے کہا "اگر میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے پھر اس نے کفارے کی نیت سے اسے خریدا تو اس سے کفارے کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ خریداری کے وقت اس کی آزادی اس کے سابق کلام سے ثابت ہوئی ہے، جس سے نیت متصل نہیں ہوتی تھی، حتیٰ کہ اگر اس نے کہا "اگر میں نے غلام شخص کو خریدا تو وہ میری قسم یا خبر یا اس کے علاوہ کسی اور کفارے سے آزاد ہوگا" تو چونکہ اس کی نیت آزادی کے کلام سے متصل واقع ہوئی ہے اس لئے کفارہ جائز ہوگا۔ کیونکہ جب اس نے کہا "جیسے میں خریدوں گا، وہ میری طرف سے کفارہ قتل میں آزاد ہو، تو اس نے سابق کلام کو فسخ کرنے کا ردہ کیا ہے، حالانکہ قسم فسخ نہیں ہوتا، اور اسی طرح اگر اس نے کہا، اگر میں نے اس کو خریدا تو وہ میری طرف سے "نظری طور پر" آزاد ہو یا پھر اس نے کہا "اگر میں نے اس کو خریدا، تو وہ میری طرف سے کفارہ خبر میں آزاد ہو، بعد ازاں اس نے اس کو خریدا، تو وہ نظری طور پر اس کی جانب سے آزاد ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے پہلے کلام کے ساتھ اس کی نظری آزادی کو خریداری کے ساتھ معلق کیا ہے۔ پھر اس نے دوسرے کلام کے ساتھ پایا ہے، کہ وہ پہلے کلام کو فسخ کر دے اور قسم فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھی، واللہ اعلم بالصواب۔

## (ب) بعض اقسام کے ساتھ مخصوص شرائط

وہ شرائط جو کچھ اقسام کے ساتھ مخصوص ہیں، ان کی تفصیل یہ ہے، کہ قسم کے کفارے کا آغاز کھانا کھانے، یا انہیں لباس پہنانے یا پھر غلام کی آزادی سے کیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں قسم کے کفارے کا کھانا کھانے سے آغاز کیا ہے، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

ابدو بسماء واللہ یہ

(جس سے اللہ تعالیٰ نے ابتداء کی، اسے اسی سے ابتداء کرو)

تو ہم کہتے ہیں، کہ کھانے کے جوڑ کی شرائط ہیں: یعنی ان میں سے کھانا کھانے کی صفت کی طرف اور بعض کھانے کی مقدار کی طرف اور بعض کھانا کھانے کے محل اور صرف کی طرف راجع ہوتی ہیں۔

## (الف) کھانا کھانے کی صفت کی شرائط

ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ فرمایا کرتے ہیں، کہ اس میں "تملیک" (دوسرے کو مالک بنانا) جائز ہے اور یہی جائز (مساجد) کھانا ہے اور یہی قول سیدنا علیؑ اور تابعین کی ایک جماعت، مثلاً محمد بن کعب، القاسم، سالم، القسبی،

ابراہیم، قتادہ، مالک، ثوری اور اوزاعی رحمہم اللہ سے مروی ہے۔ اور انھم اور سعید بن جبیر رحمہم اللہ فرماتے ہیں، کہ ہاوائے تعلیک (دوسرے کو مالک بنائے لہکے سوا، کسی اور طرح کھانا کھلانا بطور کفارہ جائز نہیں ہے، اور یہی قول امام شافعی کا ہے۔ غلصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک دوسرے کو بطور تعلیک کھانا کھلانا اور نیکی کفارہ کے لیے کھانا کھلنے کے جواز کی ضرر اظہار نہیں ہے، بلکہ اس کی شرط تمکین (کھانے کا موقع دینا) ہے، نہ کہ کہ محض تعلیک کفارہ۔

اور اگر اس کے کہا "اگر میں نے فلاں شخص کو خریدنا تو وہ میرے غلام کی طرف سے آزاد ہوگا پھر اس نے اس کے بعد کہا "جس غلام کو میں خریدوں وہ میرے کفارہ قتل میں آزاد ہے" پھر اس نے اس کو خرید لیا تو وہ اس کے کفارہ غلام کی طرف سے آزاد ہوگا اور امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک تعلیک اس کے جواز کی شرط ہے۔ اس کے بغیر کھانا کھلانا جائز نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ ادا کرنا فرض ہے، لہذا تعلیک کا ہونا ضروری ہے۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ مکلف کو اس پر عمل کرنے میں سہولت ہو تاکہ اس کو اس کی وسعت و طاقت سے زیادہ تکلیف نہ ہو، جبکہ "سہان کھانے کی کوئی مقدار نہیں ہے۔ اسی طرح سکین کی حالت یعنی کے چھوٹے یا بڑے ہونے اور اس کے ہموکے یا خشک سیر ہونے کی حالت میں کھانے کی مقدار تخفیف ہو جاتی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ "فرض" مقررہ مقدار ہے اس لئے کہ فرض کا مطلب اندازہ اور تخمینہ ہے، کما ہاتھ ہے کہ فرض القاضی التقدیر یعنی تخصیص نے نقد کا اندازہ مقرر کر دیا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

فَنَصَفَ مَا قَرَضْتُمْ (۱)

جبکہ طعام سہان (سہان کھانے) کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہوتی۔ نیز اس لئے بھی کہ اس صورت میں میزبان میزبان میزبان کی ملکیت میں رہتے ہوئے کھانا کھانے کی اہازت ہوتی ہے، لہذا اسی کی ملکیت میں وہ کھانا تلف ہو جائے گا اور جو شئی کفارہ ادا کرنے والے کی ملکیت میں بھی رہے، اس سے کفارہ ادا نہیں ہوتا۔ اسی لئے زکوٰۃ و عشر اور صدقہ فطر میں "تعلیک" ضروری ہے، ہمارا استدلال یہ ہے کہ "نفس" نقد طعام (کھانا کھلنے لہکے ساتھ وارد ہوتی ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

فَكْفَارَتُهُ اطْعَامُ مَسْكِينٍ (۲)

اور طعام عرف و لغت میں کھانا کھلنے والے کی طرف سے کھانا پیش کرنے کا نام ہے نہ کہ دوسرے کی ملکیت بنانے کا اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّ مَسْكِينٍ

وَيَنْبِئُا وَاسِرًا (۳)

اور طعام (کھانا کھلنے لہکے مراد ادا ہوت) بشا کر کھانا کھلانا ہے نہ کہ اس کا مالک بنانا اور نیکی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

(مسلم، بھیلہ اور کھانا کھلنے۔)

افشوا السلام و اطعموا الطعام

کہ اس سے مراد ادا ہوت (جواز) کے طریقے پر کھانا کھلانا ہے۔ پھر عرف عام میں اس سے یہ مراد ہے کھانا ہوتا ہے فلاں يطعم الطعام (فلان شخص کھانا کھلانا ہے)، یعنی لوگوں کو کھانے کی دعوت دینا ہے۔ اور اس کی دلیل قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

۱- البقرہ (۲۳۷:۲۳)

۲- المائدہ (۸۹:۵)

۳- المدثر (۸۱:۶۷)

من اوسط ما تطعمون اہلکم۔ (۱) (اوسط اور ہے کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔)

ہے اور گھر والوں کو انسان اپاحت (اہانت) کے طریقے پر کھانا کھلاتا ہے، تمہیک کے طریقے پر نہیں، بلکہ اس بارے میں کسی ایک کے دل میں بھی تمہیک کا خیال نہیں پیدا ہوتا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ طعام (کھانا کھلانے) سے روکھنے پر دوسرے کو قدرت و نفا ہے، سو اس کے کہ اگر اس نے اس کو اس کھانے کا مالک بنا دیا تو جائز ہوگا اس لئے کہ تمہیک سے اہانت اور قدرت (تمہیک) حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ جب وہ اس کا مالک ہو گیا ہے تو گویا وہ اس کے کھانے پر قادر ہو گیا ہے، لہذا یہ کھانا تمہیک (قدرت) کی بنا پر اسی طرح اشارۃ النقص بھی ہمارے موقف کی تائید کرتی ہے۔ وہ اس حد تک اللہ تعالیٰ نے طعام عشرۃ بھی جائز ہوگا۔ مساکین (دس مساکین کا کھانا کھلانا) کھانا ہے۔ اور مسکنت (مسکین کا کھانا) سے مراد حاجت ہے اور مسکین کو کھانا کھانے کی حاجت ہوتی ہے، نہ کہ اس کا مالک بننے کی، جو مسکین اور غیر مسکین دونوں کو عام ہے۔ لہذا کھانے کی مساکین کی طرف اصناف یا نسبت کا ہونا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کھانا کھلانا یہ فعل ہے جس کی بنا پر مسکین کو کھانا کھانے پر قدرت (تمہیک) حاصل ہوتی ہے، نہ کہ تمہیک (اس کو مالک) بنانے کی، بخلاف زکوٰۃ اور صدقہ فطر اور عشر کے کہ وہاں بشا کر کھانا کھلانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ضرورت میں وہاں مذکورہ منکر لفظ "اعطام" (کھانا کھلنے کے ساتھ وارد نہیں ہوا، بلکہ وہاں اس کا حکم ایطاء (دینے) اور لفظ اداء (دانا دینا) کے ساتھ آیا ہے، اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے متعلق فرمایا ہے:

واؤالزکوٰۃ (اور زکوٰۃ ادا کرو) اور عشر کے متعلق فرمایا ہے:

وانواحقہ یوم حصادہ (۲) (اور جس دن پہل توڑو اور کھیتی کا ٹوٹہ کا حق بھی اس میں سے دو کرو۔)

اور نبی اکرم ﷺ نے صدقہ فطر کے متعلق فرمایا ہے:

ادوا عن کل حرو عبد ہر آرزو اور غلام کی طرف سے ادا کرو۔

اور لفظ "اداء" اور ایطاء (ادا کرنا اور دانا) تمہیک (دوسرے کو مالک بنانے) کو ثابت کرتے ہیں، جبکہ "اعطام" (کھانا کھلانے سے مراد نص قرآنی میں اگر تو مالک بنانا بھی ہو تو اس نفس قرآنی کی علت (وجہ حکم) مسکین کی ضرورت و حاجت کا پورا کرنا ہے اور یہ توجیہ بطریق اپاحت (جوڑنا) کھانا پیش کرنے (تمہیک) کے جوڑ کی مستاضی ہے، بلکہ دو جہ سے ایسا کرنا افضل ہے:

اولاً: اس لیے کہ یہ طریقہ تمہیک کی نسبت سے اس کی بھوک دور کرنے اور اس کی مسکنت و حاجت پوری کرنے کیلئے زیادہ موثر ہے۔ اس لئے کہ گندم دینے کی صورت میں اس کی ضرورت و حاجت کا پورا ہونا ایک عرصے اور منت و مشقت کے بعد پایا جائے گا، لہذا تمہیک کی نسبت کھانا کھلانے کا طریقہ حصول مقصد کے زیادہ قریب ہے، لہذا وہی جواز کے زیادہ قریب ہوگا۔

ثانیاً: اس لئے کہ کفارہ اس گناہ کو مٹانے والا ہے، جو اس نے اپنے نفس کو "شوت" (کامزہ چمکا کر کیا ہے، جس کی اسے اہانت نہ تھی۔ اس طرح کہ اس نے اللہ تعالیٰ سے کئے ہوئے اپنے عہد کو پورا نہ کیا تو اس کا مذکورہ فعل عہد توڑنے والے "اور وعدے کی خلاف ورزی کرنے والے" جیسا ہوگا، لہذا اللہ تعالیٰ نے اس کا کفارہ ایک ایسے فعل کو بنایا ہے جس

-۱ المائدہ (۵:۸۹)

-۲ الانعام (۶:۱۳۳)

سے طبیعت کو متفرج ہوتا ہے اور اس سے انسان تعلیق محسوس کرتا ہے اور اسے بوجہ محسوس ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ اپنے مصیبت والی کو اپنی ملکیت سے ٹکاتے کامرہ چمکے تاکہ اس فعل سے شہوت رانی کے عمل کی تکلیف ہو سکے۔ اس لئے کہ ایک اس کی طبیعت نے اس غلط کام کی اہانت دی تھی اور طبیعت کو تعلیق دینے میں ہمارا مقصد ہی زیادہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مساکین کو بلانا اور کھانے پر ان کا اکٹھا کرنا ان کی خدمت کرنا ان کے سامنے کھڑا ہونا ان پر صدقہ کرنے کی نسبت نفس پر زیادہ گراں گزرتا ہے، کیونکہ عام طور پر مالداروں کو مجلس لوگوں سے ملنے اور ان کے سامنے تواضع کرنے سے تنفر اور وحشت ہوتی ہے جس کی بنا پر طعام تمکیک سے کھارے کا جائزہ بنا دینا درجہ اولی طعام اہانت سے کھارے کا جائزہ بنا دینا ہوگا۔

ربان کا یہ کہنا کہ کفارہ و عذر مفروضہ (مقررہ) ہے، لہذا ایک خاص مقدار میں کھانا دینا ضروری ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا حکم کفارہ کے ساتھ دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کھانا کھلانے کو فرض کیا ہے اور اس کی مقدار گھر والوں کے اوسط کھانے سے مقرر کی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

من اوسط ما تطعمون اعلیکم (اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔)

لہذا ضروری ہے کہ "اہل" (گھر والے) اس حکم کیلئے اصل ہونگے اور گھر والوں کے کھانے سے مراد "اہانت" کا کھانا ہوتا ہے، نہ کہ تمکیک کا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اہانت کے کھانے کی مقدار معلوم و متعارف ہے جو گھر والوں کے کھانے کے ساتھ مقرر ہے، لہذا عین مناسب ہے کہ گھر والوں کے کھانے کی طرح اس کی مقدار بھی مقرر ہو جس کی بنا پر اس کا اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا ممکن ہوگا۔

یہاں شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ طعام اہانت کفارہ دوا کرنے والے کی ملکیت میں ہی تلف ہوتا ہے جس کی بنا پر اس سے کفارہ دوا نہ ہوگا تو ان کا یہ قول درست نہیں ہے، کیونکہ جیسے ہی اس نے وہ کھانا کھایا اس پر سے اس کی ملکیت زائل ہو گئی۔ اس لئے کہ اس کی ملکیت کسی اور کی ملکیت میں منتقل ہونے بغیر ختم ہوتی ہے اور یہ بات اس کے کفارہ ہونے کیلئے کافی ہے، جیسے غلام کی آزادی۔

### (ج) کھانے کی مقدار سے متعلقہ شرائط

تمکیک کی صورت میں گندم کی مقدار نصف صاع اور جو یا کھجور و غیرہ کی صورت میں پورا صاع ہے۔ سیدنا عمر، سیدنا علی اور سیدنا عائشہ رضی اللہ عنہم سے یہی قول مروی ہے اور الاصل میں ہے کہ ہمیں سیدنا عمر سے یہ روایت پہنچی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"آٹا (گندم) کو نرمی کرنی چاہیے۔ میں نے ایک قوم کے متعلق قسم کھائی کہ میں ان کو کچھ نہ دوں گا۔ بعد ازاں مجھے ان کی ضرورت نظر آئی تو میں نے ان کو دیدیا۔ تو جب میں نے ان کو دیا تو میں نے دس مساکین میں سے ہر مسکین کو گندم کا نصف صاع یا کھجوروں کا ایک صاع دوا کیا۔"

اور ہمیں حضرت علی سے یہ روایت پہنچی ہے کہ انہوں نے قسم کے کفارے کے متعلق فرمایا کہ اس میں دس مساکین کو کھانا دینا ہے اور ہر مسکین کیلئے گندم کا نصف صاع ہے۔ یہی قول صحابہ کرام کی ایک جماعت کا ہے اور یہی قول متعدد تابعین مثلاً، حضرت سعید بن المسیب رحمہ اللہ، سعید بن جبیر رحمہ اللہ، ابراہیم، مجاہد، حسن بصری اور یہی ہمارے امام کرام کا قول ہے اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت اور تابعین میں سے علماء و غیرہ کا قول ہے کہ ہر مسکین کیلئے گندم کا ایک "م" ہے، یہی قول امام مالک اور امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس بارے میں حضرت عمر، حضرت علی اور سیدنا عائشہ کے قول بھی کو ترجیح ہوگی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

من اوسط ما تطعمون اہلیکم (۱) (اور اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھاتے ہو۔)

اور اوسط درجے کا کھانا نہیں ہے، بلکہ اکثر اوقات گھر والوں کا کھانا "تد" سے زیادہ ہوتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کھانے کی مقدار ایک مسکین کے کھانے سے مقرر کی گئی ہے، لہذا اسے صدقِ ظفر کی طرح نصف صاع سے کم نہیں دینا چاہیے ورنہ وہ درست نہ ہوگا، لہذا اگر اس نے دس مسکین کو ایک ایک کھانا دیا تو اس پر ضروری ہوگا کہ وہ ایک ایک دہرا کرے اور اگر اس کیلئے ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو وہ از سر نو دس لوگوں کو کھانا کھلا دے۔ اس لئے کہ اس کیلئے تمہیک میں مقررہ ہر مسکین کے لیے ایک ایک مد ہے، لہذا اس سے کم مقدار میں کھانا دینا جائز نہ ہوگا پھر تمہیک میں مذکور جو کا پسا ہوا غذا دینا بھی جائز ہے اور اس میں پورے پاپ کا اعتبار ہوگا اور اس کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ مذکور ہی ہے، ماسوائے اس کے کہ چھینے کے ذریعے اس کے اجزاء متفرق کر دیئے گئے ہیں، جو اس سے حصولِ مقصد کو مستحسن کرنے کیلئے ہے، لہذا اس میں قیمت کا اعتبار نہ ہوگا اور "منصوص علیہ" کی تمہیک میں پورا پاپ معتبر ہوگا۔ پھر پاپ کھانے کی صورت میں قیمت کے اعتبار سے اس میں سے کچھ حصہ دوسرے حصے کے قاصد مسموع نہ ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے کھجوروں کا نصف صاع دیا جس کی قیمت گندم کے نصف صاع کے مساوی ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا ذکر نص "احدیث" میں صراحت کے ساتھ آیا ہے، لہذا اس کی ادائیگی اسی کی طرف سے ہوگی، نہ کہ کسی اور کی طرف سے، یہ پہلا، چوہا اور باجرہ تو وہ پاپ میں گندم اور جو کے مساوی نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ ان کا ذکر نص (احدیث) میں صراحت کے ساتھ مذکور نہیں ہے۔ ان کی اہواز تو ہم نے محض ان کی قیمت کی بنا پر دی ہے، لہذا اور ہم دونوں کی طرف ان میں قیمت کا اعتبار ہوگا۔ یہ پہلے سے اندر کرام کا مسلک ہے، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا دینا جائز نہیں ہے۔ ماسوائے اس کے کہ اگر منصوص علیہ (نص میں مذکور جنس) کی تعیین ہو جائے تو اس کی قیمت دینا اور اس کو تبدیل کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے کہ زکوٰۃ میں یہی حکم ہے تو وہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد مبارک کفارۃً علیہم عشرۃً مساکین (پس اس کا کفارہ دس مسکین کو کھانا کھلانا ہے) کے ساتھ کھانا کھلانے کا حکم دیا ہے۔ جس کی بنا پر اس کی قیمت کے جائز ہونے کا فتویٰ قرآنی حکم کے خلاف ہے، لہذا اس کا دینا جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل وہی ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے وہ یہ کہ مسکین کو کھانا کھلانا لغوی عرف میں ایک ایسا فعل ہے کہ جس کے ذریعے کسی کو کھانا کھانے کا موقعہ فراہم کیا جاتا ہو اور یہ بات اس کی قیمت کا اسے ٹانگ بنادینے سے بھی حاصل ہوجاتی ہے، لہذا کسی فقیر کو اس کی قیمت دینا اور حقیقت اس کو کھانا کھلانا ہوگا، جس کی بنا پر نص (قرآنی حکم) اس کو شامل ہوگی اور تمہیک کا جائز ہونا ممکن (اس کو کھانے کی قدرت دینے) کی بنا پر ہے نہ کہ ملکیت دینے (تمہیک) کی بنا پر، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا کہ کھانا کھلانا اگر تعلیل (دوسرے کو ٹانگ بنانے) کا نام ہو تو اس کے جواز کی وجہ (علت) ضرورت مند کی ضرورت کا پورا کرنا ہے اور یہ مسئلہ ہم نے "اشارۃ النقص" اور ایک طرح کے استنباط کے ذریعے سمجھا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور قیمت کا دینا ضرورت کی تکمیل میں کھانے ہی کی طرف ہے، لہذا شریعت میں کھانے کے جوہر کا مذکور ہونا اس کی قیمت کے جوہر کا مذکور ہونا ہے۔ بلکہ اس سے بھی اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ محض کھانا دینے کی نسبت اس کی قیمت کا دینا مہتمم کی ضرورت کو پورا کرنے میں زیادہ بستر ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے ذریعے جس قسم کی غذا چاہتا ہو یا اس کی عادت رکھتا ہو، حاصل کر سکتا ہے، تو چونکہ یہ اس کی ضرورت و حاجت پورا کرنے کیلئے زیادہ موزوں ہے، لہذا جوہر میں یہی زیادہ بستر ہوگا۔ پھر جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ بشاکر کھانے کی صورت میں کفارہ ادا کرنا اس کی طبیعت پر اپنے

جرم کی کٹائی کیلئے زیادہ گراں ہے اور قیمت کی ادائیگی سے بھی یہ مقصد پورا ہوتا ہے، کیونکہ کفارے کو مسکین کا حق قرار دیا گیا ہے۔ تو جب اس شخص نے جس پر کھانا دینا ضروری ہے اس کے بدلے مسکین کو کھانے کی قیمت دیدی اور مستحق شخص نے بنوشتی اس کو قبول کر لیا تو اس نے گویا اپنے حق کو اس سے تبدیل کر لیا، لہذا اس تہاولے کو جائز قرار دینا ضروری ہوگا، جیسے کہ دوسرے حقوق کی ادائیگی میں بھی حکم ہے۔

پھر اگر مسکین کو بشارت کھانا کھلایا ہو تو اس کیلئے اسے دو مرتبہ پیٹ بھر کر کھانا کھلایا جائے یعنی خدا (صبح کا کھانا) اور عشاء (رات کا کھانا)۔ یہ ہمارے اکثر ائمہ کا قول ہے اور ابن سیرین، جابر بن زید، بکھول، طاووس اور اشمی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ان سب کو ایک ہی وقت کا کھانا کھلائے۔ حسن فرماتے ہیں کہ ایک ہی وقت کا کھانا ضروری ہے۔ صبح قول اکثر علماء کا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کھانے کا تعارف گھروالوں کے کھانے کے ذریعہ کرایا ہے کہ فرمایا میں "لوسط الطعام" (وہ اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھروالوں کو کھلاتے ہو) اور یہ کھانا درحقیقت دو وقت کا کھانا ہے، یعنی صبح کا اور رات کا۔ اس لئے کہ اللہ جل شانہ نے متوسط درجے کے کھانے کا ذکر کیا ہے اور "متوسط" وہ ہوتا جس کے دونوں کنارے مساوی ہوں اور کم از کم وہ حد جس کے دونوں کنارے مساوی ہیں تین کا حد ہے۔ اور اس میں تین انواع کا احتمال ہے۔ ایک تو کھانے کی عمدگی کے اعتبار سے کھانے کا متوسط، عمدہ اور بکھانا ہے، ثانیاً متوسط خضق کی مقدار سے ضروری ہے کہ فضول فری اور کتبوس کے درمیان ہو۔ ثانیاً متوسط کھانے کی تعداد کے اعتبار سے ہے، جو ایک دن میں ایک یا دو یا تین مرتبہ میں سے متوسط ہوتا ہے، یعنی دو مرتبہ۔ اور کسی بھی عقلی یا منقول دلیل سے ان میں سے کسی ایک نوع کی تعیین مذکور نہیں ہے، لہذا اعتدالاً اسے تینوں میں سے ہر ایک کے متوسط درجے پر محمول کیا جائے گا، تاکہ متعطف شخص بالیقین اپنی ذمہ داری سے عمدہ براہ ہو سکے۔ لہذا اس کا مصداق دن میں دو مرتبہ ایسا کھانا دینا ہے جو بہت عمدہ اور انسانی کشمکش اور فضول فری اور بخل کے مابین ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ کم از کم کھانا دن میں ایک مرتبہ ہے اسی کو وجہ کھانا دینا ہے۔ جو دن ڈھلنے سے لے کر اگلے دن کے اسی وقت تک کیلئے ہوتا ہے اور اس کی زیادہ سے زیادہ حد دو تین مرتبہ کھانا کھانا ہے۔ یعنی صبح دوپہر اور شام کے وقت کا کھانا، لہذا اس کی روشنی میں متوسط درجے کا کھانا دن میں دو مرتبہ ہے، یعنی صبح اور رات کو اور یہی ذیاء آخرت میں لوسط درجے کا کھانا ہے، اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کے متعلق فرمایا ہے: وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ ثَمَرٍ مَا يَشَاءُونَ (۱) اور ان کے لیے اس میں صبح و شام رزق ہوگا۔

لہذا مطلق کھانے کو اسی عرف و عادت پر محمول کیا جائے گا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے ان کو سری اور صبح (دوپہر) کا یا سری اور شام کا یا دو دن شام کا یا دو دن رات کا کھانا کھلایا۔ لہذا اس کے لئے یہ شرط ہے کہ کھانا ایک ہی تعداد میں لوگوں کو کھلایا جائے حتیٰ کہ اگر اس نے صبح اور شام کا کھانا مختلف تعداد میں لوگوں کو کھلایا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ہر مسکین کے حق میں دو مرتبہ کھانا کھانا نہیں پایا گیا اس لئے اس طرح کا کھانا دینا "تملیک" میں بھی جائز نہیں ہوتا، مثلاً اس طرح کہ وہ ایک مسکین کا حصہ دو آدمیوں کو دیدے تو اسی طرح بشارت کھانا کھانے کا بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر خواہ کھانے کے ساتھ کوئی سامی ہو یا نہ ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے ان کو بغیر سامی کے کھانا کھلایا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے:

فَكَفَّارَتُهُ أَطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ (۲)

(تو اس کا کفارہ دس مسکین کو کھانا کھلانا ہے۔)

۱- م. یح. (۱۹: ۶۳)

۲- المائدہ (۵: ۸۹)

میں کھانے کا علی الاطلاق ذکر کیا ہے اور اس میں سالی والے کھانے اور بغیر سالی کے کھانے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ صریحاً اس نے کھانا کھلایا ہے۔ نیز اس نے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے کھانا کھلانے کا تعارف گھروانوں کو کھانا کھلانے کے ساتھ کرایا ہے اور گھروانوں کو کھانا کھانی تو سالی کے ساتھ ہوتا ہے اور کسی بغیر سالی کے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے جو کوئی روٹی یا ستویا کھجور کھلادی تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ بعض اوقات ان اشیاء کو دوسرے

اشیاء کے بغیر لکھنے بھی کھایا جاتا ہے اور محمد بن سمانہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ صبح و شام ایک ہی مسکین کو کھانا کھلاتا ہے تو یہ زیادہ مسکین کی جگہ کھانا کھلانے کی جگہ کافی ہوگا اگرچہ وہ ایک ہی چپائی کھاتا ہو۔ اس لئے کہ اصل اعتبار اس کی ضرورت کے چرما ہونے کا ہے اور بعض اوقات ضرورت ایک چپائی سے بھی پوری ہو جاتی ہے، لہذا اس میں قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ پھر اگر وہ اس کو ایک وقت کیلئے دو روٹیاں بطور تملیک دینا چاہے تو وہ اس کو دونوں اوقات کیلئے ہمارا روٹیاں دے، بشرطیکہ ان کی قیمت نصف صاع گندم کے مادی ہو تو جائز نہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ روٹی کا ذکر قرآنی آیت (نص) میں موجود نہیں ہے، لہذا اس کا جائز ہونا اس کی قیمت کی بنا پر ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے دس مسکین کو ایک دن صبح کا کھانا کھلایا اور پھر نہیں ایک ایک (۱/۳ صاع) اویڈیا تو جائز ہوگا۔ اسلئے کہ اس نے بشارت کھانا کھلانے اور اس کا مالک بنانے (تملیک) کو جمع کر دیا ہے اور ان میں سے ہر ایک صورت علیحدہ علیحدہ جائز ہے، تو اگر دونوں کو جمع کر دیا جائے تو بھی جائز ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ صبح کا کھانا مسکین کو کفایت کرنے والے کھانے کی نصف مقدار ہے۔ اور ”تد“ بھی نصف کھانے کی مقدار کا نام ہے تو اس طرح ایک دن کے کھانے کی کافی مقدار اس کو حاصل ہو گئی ہے لہذا وہ جائز ہوگا اور اگر اس نے ان کے علاوہ دوسرے مسکین کو فی کسی ۱/۳ دے دیا تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے دس آدمیوں کے کھانے کو جس طرح دہر تقسیم کر دیا ہے اور ان میں سے کسی کو بھی بحد کفایت نہیں ملا۔

اور اگر اس نے ان کو صبح کا کھانا کھلایا اور رات کے کھانے کی قیمت پینسوں یا درہموں کی صورت میں ادا کر دی تو ہمارے نزدیک جائز مگر امام شافعی رحمہ اللہ کو اس رائے سے اشتکاف ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک کفارے کی قیمت قرآن مجید میں وارد کفارے کے قائم مقام ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس کے قائم مقام نہیں۔

### (د) کفارے کے مصرف کی شرائط

وہ شرائط جن کا تحقق کفارے کے مصرف سے ہے، حسب ذیل ہیں:

(۱) یہ کہ وہ شخص محتاج (ضرورت مند) ہو، لہذا کسی مالدار (غنی) کو کفارے کے طور پر کھانا کھلانے کی اہازت نہیں ہے نہ ہی اسے کھانا دیکر اور نہ ہی اسے گھر میں پیشا کر، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

فَكْفَارَتُهُ اِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِيْنٍ كَے ذریعے مسکین کو کھانا کھلانے کا پابند کیا ہے۔

اور اگر اس کے پاس مال تو ہو، مگر اس پر حرج ہو اور بندوں کی جانب سے اس کا مطالبہ کرنے و لاموجود ہو تو اس کو کھانا کھلانا جائز ہے۔ اس لئے کہ وہ فقیر ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس کو زکوٰۃ دینا درست ہے تو کفارہ دینا تو بدرجہ اولیٰ جائز اور درست ہوگا۔

(۲) یہ کہ وہ شخص پورا کھانا کھاتا ہو، یہ طعامِ اہانت (بشارت کھلانے) کی شرط ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے دس مسکین کو صبح و شام کھانا کھلایا اور ان میں کوئی بچہ یا ست کم عمر شخص تو یہ کھانا کھلانا جائز نہ ہوگا، اور اس پر ایک اور مسکین کو کھانا کھلانا



ضروری ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

مِنَ اَوْسَطِ مَا تَطَّعَمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ (۱)

اور اس کے کھانا اوسط پر ہے کہ نہیں ہے، لیکن اگر وہ بچہ مراحق (قرب البلوغ) ہو تو ہاں نہ ہوگا۔ اس لئے کہ قرب البلوغ بچہ پورا کھانا کھاتا ہے، جس کی بنا پر اوسط پر ہے کھانا کھانا پایا گیا ہے۔

(۳) یہ کہ وہ شخص اس کا غلام نہ ہو۔ اس لئے کہ غلام کو کھانا دینا یا اس پر صرف کرنا خود اپنے اوپر صرف کرنا ہے۔

(۴) یہ کہ وہ شخص اس کے والدین اور اولاد میں سے نہ ہو، چنانچہ کفار سے میں ان کو کھانا کھانا بطریق تمکیک اور بطریق اجبت ہاں نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے منافع مشترک ہوتے ہیں، لہذا ان پر صرف کرنا ایک پہلو سے اس کا خود اپنے آپ پر صرف کرنا ہے، اسی لئے ان کو زکوٰۃ دینا بھی ہاں نہیں ہے، اور ان میں سے ایک کی دوسرے پر شہادت (گوہی) اور ست نہیں ہوتی۔ نیز اس لئے بھی کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ چونکہ اس نے ایک ممنوع عمل اختیار کر کے اپنا مطلب پورا کیا اور ان کو دینے والے، یعنی اللہ تعالیٰ کی اہانت کے بغیر اس نے ممنوع کام کا ارتکاب کر کے گناہ کھایا ہے، لہذا اس پر ایک ایسے عمل (کفارے) کی ادائیگی کے ساتھ جس سے اس کے نفس کو تعلیف ہوتی ہے اور طبیعت اس سے تنہا محسوس کرتی ہے اپنے اس گناہ کا کفارہ ادا کر کے اس معصیت سے باہر نکلتا ضروری ہے تاکہ اس کے نفس نے جو خود کو شہوت کا مزہ چکھا ہے اس پر وہ لذت محسوس کرے اور یہ بات مذکورہ افراد کو کھانا کھانے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ نفس اس سے ایک گونہ رعبت محسوس کرتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ نے طبیعتوں کو اس میں بنایا ہے کہ وہ ان رشتہ داروں کے ساتھ نہانے کی سختی اور شدت محسوس نہیں کرتیں۔ اور ہر شخص ان کی ضرورت و حاجت پوری کرنے کیلئے ایسے ہی کوشاں رہتا ہے، جیسے وہ خود اپنے لئے کوشش کرتا ہے۔

اور اگر اس نے اپنی بہن یا بھائی کو کھانا کھلایا، بشرطیکہ وہ خیر ہوں تو ہاں نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مذکورہ بالا مضمون ان میں نہیں پایا جاتا لہذا یہ قرآنی حکم کفارۃ الطعام عشرۃ مساکین کے عموم کے تحت شامل ہو گئے۔

اور اگر اس نے اپنے بیٹے یا کسی پادار کو اس گمان پر کچھ کھانا کھلایا کہ وہ انہیں یا خیر ہے۔ پھر ہتھ چلا کہ وہ تو اس کا بیٹا یا پادار شخص ہے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کفارہ نہ ہوگا۔ اس کے بارے میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم کتاب الزکوٰۃ میں زکوٰۃ کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

(۵) اور پاشی نہ ہو، اس لئے کہ حق تعالیٰ نے جن کیلئے لوگوں کے پاشوں کے حصوں (حصا) کو ناپسند کیا ہے۔ اور اس کے بدلے انہیں عقوبت و قہر کے محسوس (۱۱۵) کا قصدار قرار دیا ہے۔ اور اگر اس نے اس گمان کے ساتھ کہ وہ پاشی نہیں ہے اس کو کھانا کھلایا، پھر پتہ چلا کہ وہ تو پاشی تھا تو اس کے متعلق بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔

(۶) یہ کہ وہ ان کا خاوند یا اس کی بیوی نہ ہو۔ اس لئے کہ قرابت میں کفارہ جس مقصد کیلئے مشروط ہوا ہے، یعنی یہ کہ طبیعت اس پر خرف کرنے سے تعلیف اور تنگد محسوس کرے وہ بات میان بیوی کے آپس میں نہیں پائی جاتی اس لئے ان کے درمیان ایک دوسرے پر خرف کرنا طبیعتی اور شوائی کھانوں کے عین مطابق ہے۔ اور عرف عام اور عرف قرابت میں ان میں خاصہ کیلئے ہوتا ہے، جیسا کہ فرامی نبوی ہے:

تنکح المرأة لجمالها وجمالها (عورت سے اس کے مال یا اس کے حسن و جمال کی بنا پر نکاح کیا جاتا ہے۔) نیز اس لئے بھی کہ کائنات باہمی الفت و محبت کیلئے جائز ہوا ہے اور یہ بات ایک دوسرے پر خرچ کیلئے اور کبھی چھوڑے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ اسی لیے ان میں سے ایک کی دوسرے پر شادی (گواہی) قبول نہیں کی جاتی، کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹاتا ہے۔ جس کی بنا پر ان کے آپس میں تہمت کا خطرہ موجود ہے۔ (۷) اور حربی یا پناہ میں آیا ہوا کافر نہ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کے ساتھ نیکی اور احسان کرنے سے منع کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

انما ينهاكم الله الذين قاتلوكم في الدين جنوناً من دياركم (۲) خدا انہی لوگوں کے ساتھ تم کو دوستی لانے سے منع کرتا ہے۔ جنہوں نے تم سے دین کے بارے میں لڑائی کی اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا

نیز اس لئے بھی کہ ان کے ساتھ نیکی کرنے اور احسان کرنے میں مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ان کی مدد کرنا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

ولتعاونوا على الاثم والعنوان (۱) (اور نہ ایک دوسرے کی مدد کرو۔ گناہ اور زیادتی میں۔)

امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ذی فقراء کو نذر و غیرہ اور کفاروں میں سے کچھ دینا جائز ہے، ماسوا زکوٰۃ کے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نذر، نقلی صدقات اور فسخ کی قربانی کے سوا کسی اور میں سے دینا جائز نہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ایسا صدقہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے حکم سے واجب ہوا ہے، لہذا زکوٰۃ کی طرح اس کو کسی کا خرپر خرچ کرنا جائز نہیں، بخلاف نذر کے، کیونکہ وہ تو بندے کے خود پر کوئی شئی واجب کرنے سے واجب کرنے سے واجب ہوتی ہے، اور نقلی صدقات تو اصلاً واجب نہیں ہوتے۔ اسی طرح فسخ کی قربانی بھی واجب نہیں ہے، کیونکہ اس کی اصل عبادت خون بہانا ہے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

فكفارتها اطعام عشرة مساكين (پس اس کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے۔)

کا عموم ہے کہ اس آیت میں مومن اور کافر کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا، ماسوا اس کے کہ انہوں نے مذکورہ بالا آیات کی روشنی میں حربی اس میں سے مستثنیٰ کر دیا ہے جس کے بعد نص کے عموم کے تحت وہ ذی باقی رہا۔ پس مناسب تو یہ تھا کہ اس کو زکوٰۃ دینا بھی جائز ہو، تاہم زکوٰۃ نہ دینے کی تخصیص نبی اکرم ﷺ کی اس حدیث مبارکہ سے ہو گئی کہ آپ نے حضرت سہاذ کو جب یمن کی طرف بھیجا تو ان سے فرمایا تھا:

خذمن اغنيانهم وادهاقى فقرانهم (ان کے مالداروں سے لیکر ان کے فقیروں میں بانٹ دو۔) کہ نبی اکرم ﷺ نے جن کے مالداروں سے زکوٰۃ لی گئی ہے انہی لوگوں کے فقیروں کو زکوٰۃ دینے کا حکم دیا ہے اور جن سے زکوٰۃ لی گئی ہے وہ مسلمان ہیں، اس لئے مستحقین بھی مسلمان ہی ہونگے، نیز نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

۱. الممتحنہ (۹:۶۰)

۲. المائدہ (۲:۵)

امرت ان اخذ الصدقة من اغنيائهم  
واردھا فی فقرائہم  
(مجھے حکم ملا ہے کہ میں ان کے پاداروں سے زکوٰۃ لوں اور ان  
ہی کے فقیروں میں بانٹ دوں۔)

اس روایت سے استدلال اسی طرح ہے جس طرح ہم نے اوپر بیان کیا۔ نیز اس لئے بھی کہ کفارہ ضرورت پوری کرنے  
کیلئے واجب ہوا ہے اور یہ حاجت و ضرورت کا فروں میں بھی موجود ہوتی ہے، لہذا ان کو صدقہ دینا جائز ہے، جیسے کہ کسی  
مسلمان کو زنا درست ہے، بلکہ وہ تو بدترین اولیٰ مستحق ہیں۔ اس لئے کہ ان کو صدقہ دینے سے ان میں سے کچھ لوگوں کو  
اسوم کی طرف رغبت ہوگی۔ نیز اس لئے بھی کہ کفارہ کے وجوب کا مقصد یہ ہے کہ اس نے اپنے نفس کو ایک ایسے کام  
کرنے کی مہارت دی جو اس کیلئے حلال نہ تھا، لہذا اس کیلئے ایسا کفارہ ہونا چاہیے جو اس کے نفس کو من مانی کرنے سے  
روکے اور مال کو خرق کرنے سے طبعاً اس کو تنہر ہونا ہے اور یہ بات کسی کا فر پر خرق کرنے سے بھی حاصل ہوجاتی ہے،  
بغیر زکوٰۃ کے اس لئے کہ اس کا وجوب کفارہ کے طور پر نہیں ہوا، بلکہ اس کا وجوب تو اس لئے شکر کیلئے ہوا ہے۔ کیا مجھے  
غلط نہیں کہ وہ بندے کے کسی کسب و فعل کے بغیر واجب ہوتی ہے اور حق شکر یہ ہے کہ منعم (احسان کرنے والا) کی  
طمانہرواری میں اسے صرف کیا ہائے اور کسی مسلمان پر خرق کرنا اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں صرف کرنا ہے، جس کی بنا پر وہ  
اس طاعت پر خرق کر کے اس ذمہ داری سے عہدہ برا ہوجائے گا۔ جس میں مکمل طور پر شکر کا منعم پایا جاتا ہے۔ اور کسی  
کا فر پر خرق کرنا اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں اس کو صرف کرنا نہیں جس کی بنا پر اس میں اس لئے شکر کا مقصود پورا نہ ہوگا۔ رہے  
کفارہ تو ان کا وجوب بطور شکر نہیں ہوا، بلکہ ان کا وجوب تو اپنے نفس کو من مانی کرنے کی مہارت دینے کی بنا پر مال کو  
خرق کرنے کیلئے ہوا ہے، جس سے اس کا نفس نافع ہے اور یہ بات کا فر پر خرق کرنے میں بھی تمام مکمل پائی جاتی  
ہے۔ اسی لئے دونوں میں فرق ہے۔

پھر کیا ظاہری طور پر تنگی یا بشارت کا کھانا کھانے کیلئے مساکین کی تعدا و شرط ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ  
یہ تعدا و شرط نہیں ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تعدا و شرط ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے دس مساکین کا کھانا یعنی  
پانچ صاع ایک مسکین کو دس دنوں میں دیدہ پاتا کہ وہ ہر روز اسے نصف صاع دینا چاہیے ایک ہی مسکین کو صبح و شام دس روز  
تک کھانا کھلا دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہوگا، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسا کرنا صرف ایک مسکین کی طرف  
سے جائز ہوگا۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد مبارک کفارہ اطعام عشرۃ مساکین کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ  
نے ان کے تعدد کی صراحت کی ہے، لہذا اس سے کم تعدا جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ ان تمام اعدا کو ایسی حکم ہے جو قرآن  
مجید میں مذکور ہیں۔ مثلاً:

فاجلدوہم ثمانین جلد۱ (۱)

اور دوسری جگہ ۱۱۱:

بتربعین بانفسہن اربعۃ اشھر وعشرا (۲)  
(وہ اپنے آپ کو چار ماہ اور دس دن تک روکے رکھیں۔)  
و غیر ذلک، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر اس نے دس مساکین کا کھانا ایک ہی مسکین کو ایک ہی ولہ وید یا تو جائز نہ  
ہوگا۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی نص "اطعام عشرۃ مساکین" سے ہے۔ کیونکہ دس مساکین کو کھانا کھانا بعض اوقات تو  
اس میں ہوتا ہے کہ واقعی دس مساکین کو کھانا کھلا دیا جائے اور کبھی اس سے مراد اتنا کھانا ہوتا ہے جو دس مساکین کیلئے  
کافی ہو، لہذا اس نے وہ کھانا دس مساکین کو کھلا دیا ہوتا ہے۔ تو اس تفسیر کی روشنی میں اگر اس نے ایک ہی مسکین کو دس

۱۔ انور (۳: ۳۴)

۲۔ البقرہ (۲: ۲۱۸)

دونوں تک صبح وشام اتنا کھانا کھلایا جو دس مساکین کو صبح وشام کھینے کا کافی تھا تو جائز ہو گا۔ جس کی بنا پر وہ اپنی ذمہ داری سے عمدہ براہ ہو جائے گا۔ علاوہ ان کے اطمینان خاطر مساکین (دس مساکین کو کھانا کھلانا) سے مراد اگر فی الواقع دس مساکین کو کھانا کھلانا ہی ہو تو اس تفسیر کی روشنی میں کبھی تو دس مساکین کو کھانا کھلانا ظاہری اور معنوی دونوں طرح سے ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ وہ ایک ہی دن میں مقررہ تعداد (دس) کو کھانا کھلاوے اور بعض اوقات صرف معنوی طور پر ہوتا ہے۔ ظاہری طور پر نہیں مثلاً یہ کہ ایک ہی مسکین کو دس دنوں تک کھانا کھلاوے۔ اس لئے کہ کھانا کھلانا بھوک مٹانے اور حاجت پوری کرنے کیلئے ہوتا ہے اور اس کو ہر روز علیحدہ علیحدہ بھوک اور حاجت ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر مسکین کی بھوک اور حاجت ہر روز زمرہ نو پیدا ہوتی ہے۔ اور ایک ہی مسکین کی دس دنوں میں دس (مرتبہ) بھوکوں کا دور کرنا معنوی طور پر دس مسکین کی دس بھوکوں کا ایک ہی دن یا دس دن میں دور کرنا ہے۔ تو چونکہ یہ معنوی طور پر دس مساکین کو کھانا کھلانا ہی ہے، لہذا یہ جائز ہو گا۔ اور اس کی مثال وہ ہے جو استسجاء میں مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی ایسے ڈھیلے یا پتھر سے استسجاء کیا جس سے تین کوٹے ہوں تو چونکہ مقصد یعنی پاکی اس سے حاصل ہو گئی ہے لہذا جائز ہو گا۔ تو اسی مرتبہ میں بھی یہ حکم ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جس مقصد کیلئے یہ کفارہ واجب ہوا ہے وہ مقصد مساکین کی تعداد کے ساقط ہونے کا مستثنیٰ ہے اور یہ مقصد وہی ہے جس کا ہم نے سطور بالا میں ذکر کیا کہ اپنے نفس کو اس کی غلطی کے بدلے رضائے خداوندی کیلئے دینا اور اپنی ملکیت رائل کرنے کا مزہ چکھنا ہے تاکہ اس نے جو اپنے نفس کی پیروی کی ہے اور جو ایک ممنوع فعل انجام دیا ہے اس کی تلافی ہو جائے، جیسا کہ اس نے اللہ تعالیٰ سے کیا ہوا اپنا وعدہ پورا نہ کر کے اللہ تعالیٰ کے حکم کی نفی و رسی کی ہے اور یہ مقصد مال کی ایک خاص مقدار تکلیف یا اہت کی صورت میں خرچ کرنے سے پورا ہوتا ہے، نہ کہ ظاہری طور پر مساکین کی تعداد کو ملحوظ خاطر رکھنے سے، بخلاف حد اور حدت میں ”تعداد“ کے ذکر کے۔ اس لئے کہ وہاں یہ تعداد ایک ایسی ”نفس قرآنی“ سے ثابت ہوتی ہے جو غلو اختیار کیا ہے۔ جس کی بنا پر اس کے حکم کے تحت ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ اور یہاں جیسا کہ ہم نے بیان کیا یہ حکم عقل و قیاس کے مطابق ہے اور غلو گواہوں کی تعداد کے، اس لئے کہ وہاں ایک ہی گواہ کے دو دونوں میں شہادت کا عدم جواز بصورت ہونے کی تمت سے صبر اہل نے اور اس کی تصدیق کے فائدے حاصل اور اس کی بات کا رد سبکی کے لیے ہے، جیسا کہ ہم اس کتاب الشہادۃ میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ اور یہاں کفارے کا مقصد کسی کی ضرورت اور حاجت کا پورا کرنا ہے جو باہم مختلف نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

پھر اگر ایک ہی مسکین کو دس مساکین کے حصے کا کھانا ایک ہی دن میں ایک ہی مرتبہ یا کئی مرتبہ کر کے دے دیا تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ہے، لہذا اس کے متعلق ہمارے مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے، مگر اکثر مشائخ کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے۔ یہ کھانا صرف ایک مسکین کی طرف سے جائز ہو گا۔ اس لئے کہ ”نفس کا ظاہر اس کے جواز کا مستثنیٰ ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ سو اس کے کہ وہ ایک دن کے حق میں ایک دلیل کی بنا پر مخصوص (مستثنیٰ) ہے۔ جیسے کہ اس شخص سے بعض مساکین مثلاً والدین اور بچے وغیرہ مستثنیٰ ہیں لہذا اس کے استثنائی حصے (مستثنیٰ کے علاوہ باقی پر عمل کرنا ضروری ہو گا۔ نیز اس لئے بھی جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ کھانے میں اصل ہشاک کھانا کھلانا ہے، کیونکہ اطمینان (کھانا کھلانے کے لئے یہی طریقہ متعارف ہے۔ جس سے مراد صبح وشام کھانا ہے، تاکہ اس کی بھوک اور حاجت پوری ہو جائے۔ جس کا حاصل دس بھوکوں کا دور کرنا ہے اور ایسا ایک ہی مسکین کے حق میں ایک ہی دن میں نہیں ہو سکتا، لہذا اس کو متعدد دنوں میں دینا ضروری ہو گا۔ اور یہ جائز ہے کہ اس متفرق کھانے کو حکم میں جمع کیا جائے، جیسے کہ ترمی ہمارا حکم یہ ہے کہ اگر اس نے علیحدہ علیحدہ کنگریاں یا روئیں تو جائز ہو گا۔ و اگر اس نے ایک ہی مرتبہ بہت سی کنگریاں اکٹھی کر کے روئیں تو صرف ایک مرتبہ کے طور پر جائز ہو گا اور یہی بات ہمارے اس مسئلہ میں پائی گئی ہے لہذا وہ ایک مسکین کی طرف سے جائز ہو گا۔

اسی طرح اگر ایک ہی شخص کو صبح یا ظہر کا کھانا بیس دنوں تک یا اس کو رمضان المبارک میں صرف ظہر کا کھانا بیس دنوں تک کھلا دیا تو ہمارے نزدیک ہاڑ ہوگا۔ مگر لام ظاہری رحمہ اللہ کے نزدیک ہاڑ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مساکین کی تعداد ان کے نزدیک ضرور ہے اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی واللہ اعلم بالصواب۔

(۲) لباس وینا: کسوۃ یعنی لباس دینے پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی۔

(الف) اس کی مقدار

(ب) اس کی صفت اور

(ج) اس کے مصرف کا بیان، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) لباس کی مقدار

کم از کم کپڑے (لباس) کی مقدار ہر مسکین کیلئے ایک کپڑا ہے۔ قمیض ہو یا ہادر یا ٹوپر اور منے کی ہادر یا ٹوپی یا جب یا قمی یا برسی ہادر، جو پورے بدن کو چھپالے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کسوۃ (لباس) کا ذکر کیا ہے اور اس کی مقدار بیان نہیں کی۔ لہذا جس لباس کو پس کر وہ "لباس پختہ والا" قرار دیا جاسکتا ہو وہ ہاڑ ہوگا اور نہ نہیں اور نہ کورہ والا اشیاء کا پختہ والا "لباس پختہ والا" شمار ہوتا ہے۔ لہذا ان کا دنا کفارے کے طور پر ہاڑ ہوگا، مگر ٹوپی اور دو سوز۔ یہ یا دو جوئے کافی نہ ہونگے۔ اس لئے کہ ان کو پختہ والا اگر اس پر کوئی ٹوپی کپڑا نہ ہو، لباس پختہ والا شمار نہیں ہوتا اور نہ ہی اسے عرف عام میں کسوۃ (لباس) سمجھا جاتا ہے۔ رہی شلوار اور عمامہ تو اس کے متعلق روایات مختلف ہیں؛ ائمہ ہی زیادہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کسی مسکین کو قمی یا پوٹاک یا شلوار یا بڑا عمامہ دیا تو ہاڑ نہ ہوگا اور اللہ میں امام محمد رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت ہے اور میثاق نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ شلوار کا دنا ہاڑ ہے۔ اور ان سے عمامہ میں اشکوف کا ہونا ثابت نہیں۔ اس لئے کہ ائمہ کی روایت میں عمامہ کا بڑا سا بندہ ہونا ضرور ہے، لہذا ہم جواز کی روایت کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب عمامہ بڑا سا بندہ نہ ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کا کپڑا ایک قمیض کیلئے کافی نہ ہو۔ رہی شلوار تو اس کے جواز اور روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس میں نماز ہاڑ نہ ہوتی ہے، جس کی بنا پر قمیض کی طرف اس سے کفارے کی نوا سبھی ہاڑ ہوگی۔ اور ہم جواز کی روایت جسے اللہ و رحمہ اللہ نے درست قرار دیا ہے۔ یہ ہے کہ شلوار پختہ والے کو عرف و عبادت میں لباس پختہ والا نہیں سمجھا جاتا، بلکہ اسے "برہنہ" ہی سمجھا جاتا ہے، لہذا شلوار مطلق لباس کے تحت شامل نہ ہوگی اور امام اعظمی نے لکھا ہے کہ اگر اس نے کسی عورت کو لباس دیا تو اس میں "کسوۃ" (عمامہ) کا اضافہ کر دیا جائے اور یہ نماز کے ہاڑ لباس پر قیاس کی بنا پر ہے، جیسے کہ امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے کہ اگر اس کا سر برہنہ ہو تو نماز ہاڑ نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وہ اس کا سر "ہے اور اگر وہ کھلا ہو تو نماز ہاڑ نہیں ہوتی۔

اور اگر اس نے ہر مسکین کو نصف لباس دیا تو لباس کے طور پر ہاڑ نہ ہوگا، لیکن ہمارے نزدیک کھانا ہاڑ ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ مقدم کے نصف صاع کے مساوی ہو جبکہ نصف لباس کا ہاڑ نہ ہو، اس لئے ہے کہ ضرورت کی طرف سے واجب کسوۃ (لباس) ہے اور نصف کپڑے کو کسوۃ (لباس) نہیں سمجھا جاتا۔ یہ بھی ہاڑ نہیں کہ اس بجلی پونٹا (دور) کی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔ اس لئے کہ کوئی شئی اس کا نوادہ بنا بدل نہیں ہو سکتی، جبکہ کھانے میں جھر جھر اس کی قیمت نصف صاع کے مساوی ہو جواز کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قیمت لباس کا بدل ہو سکتی ہے، جیسے کہ وہ کھانے کی طرف سے بدل ہے۔ اور اس کی دلیل وہی ہے جس کا ہم اوپر ظہر (کھانے) کی بحث میں ذکر کر آئے ہیں۔ پھر کیا اس میں بدل ہونے کی نیت ضرور ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط ہے اور لباس کھانے کی

جگہ نیت کے بغیر جائز نہیں ہوتا، اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ضرط نہیں ہے، بلکہ کفارے کی نیت کافی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس پر کفارے کے سوا کوئی اور شئی واجب نہیں۔ لہذا اس کیسے کفارے کی نیت کی ضرورت ہوگی اور یہاں یہ نیت موجود ہے۔ لہذا اس کا دینا جائز ہے، جیسے کہ اگر اس نے کفارے کی نیت سے مساکین کو درہم دے دیئے، مگر ان کی قیمت لباس کی قیمت کے مساوی نہ ہو اور کھانے کی قیمت کے مساوی ہو تو کھانے کی طرف سے کفارہ درست ہوگا۔ اور اگر ان کی قیمت کھانے کے مساوی نہ ہو، مگر "لباس" کی قیمت کے مساوی ہو تو اس کا دینا بدل ہونے کی نیت کے بغیر بھی درست ہوگا۔ تو اسی طرح یہاں بھی نہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہڈے کہ لدا کردہ (قیمت) ملی نفسہ جائز ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔ اس لئے کہ باقی قیمت کو اس سے ساتھ رکھنا ممکن ہے، لہذا وہ بدل بنائے یعنی نیت کیے بغیر بدل نہ ہوگی۔ اور ایسا نیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ بخلاف دوسروں کے، اس لئے کہ یہ درہم تو فی نفسہ جائز نہیں ہیں اس لئے کہ وہ منصوص علیہ نہیں ہیں لہذا وہ بدل ہونے سے پہلے متعین ہیں جس کی بنا پر ان میں تعین کی ضرورت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے ہر مسکین کو ایک ایک ٹوٹی پتھر دو سوسے یا دو دو جوتے دیئے تو ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک ان کا دینا لباس کی طرف سے کافی نہ ہوگا، البتہ کھانے کی طرف سے بطور بدل ان کا دینا جائز ہوگا۔ بشرطیکہ ان کی قیمت اس کے مساوی ہو۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دس اظرو کو ایک بیش قیمت کپڑا مشترک طور پر دیا کہ ان میں سے ہر ایک مسکین کے حصہ میں ایک کپڑے سے زیادہ قیمت آئے۔ تو یہ کپڑا بطور لباس تو جائز نہ ہوگا البتہ کھانے کی طرف سے بطور بدل جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ لباس (کسوہ) کا ذکر نص میں موجود ہے، لہذا "کپڑے" کی طرف سے بدل نہ ہوگا۔ البتہ وہ دوسری شئی کا بدل ہو سکتا ہے، جیسے کہ اگر اس نے ہر مسکین کو گندم کا چوتنی (۱/۴) صاع دیا جو قیمت میں ایک صاع کھجور کے مساوی تھا تو یہ کھانے کی طرف سے بطور بدل جائز نہ ہوگا۔ ورنہ اگر گندم کا ایک مد لباس (کسوہ) کے مساوی ہو تو وہ لباس کی طرف سے (بطور بدل) جائز ہوگا۔ اس لئے کہ "کھانا" لباس کی قیمت کی طور پر دیا جا سکتا ہے، مگر اس کا خود کھانے کی قیمت ہونا درست نہیں ہے، کیونکہ طعام (کھانے) کی تمام اقسام دراصل ایک ہی قسم کا (کھانا) ہیں، اس لیے کہ ان سب کا ایک ہی مقصد ہے، لہذا ان میں سے ایک قسم دوسری کی طرف سے بطور بدل جائز نہ ہوگی۔ بخلاف کھانے اور لباس کے اس لئے کہ وہ اپنی ذات اور مقصد دونوں کے لحاظ سے دو مختلف اقسام ہیں لہذا ان میں تبادلہ جائز ہے کہ ان میں سے ایک شئی دوسری کے قائم مقام ہو۔

اسی طرح اگر اس نے دس مساکین کو کوئی جانور یا غلام دیا جس کی قیمت دس کپڑوں کے مساوی ہو تو لباس کی طرف سے بطور بدل اس کا دینا جائز درست ہوگا۔ اور اگر اس کی قیمت دس کپڑوں کی قیمت کے مساوی نہ ہو، مگر اس کی قیمت کھانے کے مساوی ہو تو ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ کفارہ کے باب میں "بدل" کا دینا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص پر قسم کا کفارہ ضروری ہو تو اس نے دس مساکین میں سے کچھ کو گندم کا نصف صاع کچھ کو جو کا ایک صاع کچھ کو کپڑا اور کچھ کو صبح وشام کا کھانا دے دیا تو جائز نہ ہوگا تا سگد وہ ان میں سے کوئی ایک نوع کو مکمل نہ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارے کو تین میں سے کسی ایک صورت میں دیا کرنے کا حکم دیا ہے۔ یعنی کھانا یا لباس یا غلام کا آزاد کرنا، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فكفارتہ اطعام عشرة مساکین مں اوسط ما تطعمون اہلبکم او كسوتہم (۱)

ہاں میں سے کسی ایک کو وہ ادا کرے، لہذا ان سب کو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ جو نئی قسم ہوگی جو ہائز نہیں ہے، پھر اگر اس نے کھانا دینے کے طریقے کو پسند کیا تو اس کیلئے ہائز ہے کہ وہ کسی مسکین کو گندم کسی کو جوہور کسی کو کھجور دے اس لئے کہ طعام (کھانے کا لفظ ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔

اور اگر اس نے اعلیٰ قسم کی کھجور کا نصف صاع دیا جو ایک صاع کم قیمت کھجور کی قیمت کے مساوی ہو تو ہائز نہ ہوگا، مگر خود اسی کی طرف سے اسی مقدار میں اس لئے کہ کھانے میں کھجور کا ذکر گندم کی طرح نص میں موجود ہے، لہذا ان کی ایک قسم دوسری کی طرف سے ہائز نہ ہوگی، جیسے کہ کھجور کی طرف سے اسے بطور من (قیمت) دینا ہائز نہیں اور کھجور کا دینا لباس کی طرف سے ہائز ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک کا مقصد دوسری قسم کے مقصد سے مختلف ہے، لہذا ان میں سے ایک کو دوسری قسم سے بطور قیمت کا اتنا درست اور ہائز ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

### (ج) لباس کی صفت

کسی کو سوائے طریقہ تملیک (دوسرے کو مالک بنانے کے) سوا لباس کا دینا ہائز نہیں ہے۔ بخلاف ہمارے نزدیک کھانا کھلانے کے۔ اس لئے کہ لباس گرم اور سردی سے بچانے کیلئے ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا، جب تک دوسرے کو اس کا مالک نہ بنایا جائے۔ اس لئے کہ اس کا حق تملیک کے بغیر اس پر سے ختم نہیں ہوتا جبکہ کھانا بھوک دور کرنے کیلئے ہوتا ہے۔ اور یہ بات کھانا کھانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ ہی اس کا حق منتقل ہو جاتا ہے۔ اور لباس کی قیمت کا دینا ہائز ہے، جیسے کہ ہمارے نزدیک کھانے کی قیمت دینا ہائز ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے اور اس نے دس مساکین کا لباس ایک ہی مسکین کو دس دنوں میں دیدیا۔ تو ہمارے نزدیک ہائز اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں سوائے ایک مسکین کے ہائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ کھانے میں یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے بشار پانچ مساکین کو کھانا کھلایا اور پانچ مساکین کو کپڑا پہنایا۔ اگر تو اس نے ان کو نص میں وارد شدہ طریقے کے مطابق دیا تو ہائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں میں سے ایک شئی کو واجب کیا ہے، لہذا ان دونوں کو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے ان میں سے ایک شئی کو بطریق قیمت دیا اور دوسری شئی کو اصل بنایا۔ پھر اگر تو کھانا لباس سے سستا ہو تو ہائز ہوگا اور اگر لباس کھانے سے سستا ہو تو ہائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ لباس دوسرے کی ملکیت ہو جاتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ کھانے سے بدل نہیں ہو سکتا پھر اگر لباس کی قیمت کھانے کی قیمت کے مساوی ہو تو درست ہوگا اور اگر وہ صاف ہو تو اس نے کھانے کی قیمت لیا کر دی ہے اور اس پر اضافہ بھی ہے۔ جس کی بنا پر ایسا کرنا ہائز ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے پانچ مساکین کو بشار کھانا کھلایا اور پانچ مساکین کو کھانے کی قیمت لیا کر دی۔ تو ایسا کرنا ہمارے نزدیک ہائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر لباس کی قیمت کھانے کی قیمت سے کم ہو تو کھانا اس کی طرف سے بدل نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اہانت کا کھانا تملیک (دوسرے کی ملکیت) انہیں لہا ہوتا۔ جس کی بنا پر وہ تملیک والی شئی یعنی لباس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ کوئی شئی اپنے سے بڑی شئی کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

اور اگر اس نے پانچ مسکینوں کو کھانا اور پانچ کو لباس دیا تو ہائز ہوگا۔ اور ان میں سے گراں قیمت والی شئی کو ان میں سے ارزاں قیمت والی شئی کا بدل بنایا جائے گا۔ خواہ ان میں سے کوئی سی شئی بھی صنعتی ہو۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شئی دوسرے کی ملکیت (تملیک) کی کئی ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک شئی دوسری کی طرف سے بدل ہو سکتی ہے۔

## (د) لباس کے مصارف

رہے لباس کے مصارف تو اس کے مصارف وہی ہیں جو کھانے کے میں جن کا ہم اوپر ذکر کر آئیں ہے۔

## (۳) غلام کی آزادی

کفارے میں غلام کی آزادی کی خصوصی شرائط ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

## (۱) غلام کی ملکیت کا ہونا

چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنا غلام دوسرے کی طرف سے بطور کفارہ آزاد کر دیا تو جائز نہ ہوگا، اگرچہ صاحب کفارہ نے خود اس کی اجازت دی ہو۔ وجہ یہ ہے کہ غلام کی آزادی اسی کی طرف سے ہوتی، لہذا وہ کسی دوسرے کے فعل پر نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی سے کہا ”تو اپنا غلام میری طرف سے کفارے کے طور پر آزاد کر دے۔“ تو اس نے آزاد کر دیا۔ تو اس کا کفارہ لوٹا نہ ہوگا، مگر غلام آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا ”تو اپنے غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض میرے قسم کے کفارے میں آزاد کر دے تو اس نے اسے آزاد کر دیا تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں آزادی صاحب کفارہ کی طرف سے ہوتی ہے، مگر امام زہر رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ آزاد کرنے کا عمل ”ناسور“ کی طرف سے ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”تو میری قسم کے کفارے میں اپنے غلام کو آزاد کر دے اور اس نے بدل (معاوضے) کا ذکر نہ کیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی آزادی کفارے کی طرف سے جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ آزادی کا عمل آمر (حکم دینے والے) کی جانب سے ہوا ہے۔ یہ مسئلہ نیز قبل ”کتاب الولاء“ میں بیان ہو چکا ہے۔“ نسو نے اس میں، لباس دینے اور کھانا کھلانے میں فرق کیا ہے کہ وہاں اگرچہ وہ بدل (معاوضے) کا ذکر نہ کرے تو کفارے کے طور پر جائز ہوتا ہے، مگر غلام کی آزادی امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک درست نہیں ہوتی، اس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ تمسک (دوسرے کو مالک بنانا) بغیر بدل (معاوضے) کے حرج ہے، کیونکہ آزادی میں قبضہ نہیں پایا گیا، جبکہ کھانا کھلانے اور لباس دینے میں دوسرے کا قبضہ پایا گیا ہے، اس لئے کہ فقیر کا قبضہ کفارہ ادا کرنے والے کے قبضہ کے قائم مقام ہے۔

## (۲) غلام پر کفارہ ادا کرنے والے کی مکمل ملکیت کا ہونا

یعنی یہ کہ جس نے اسے آزاد کیا ہے وہ اس کا مکمل و مکمل مالک ہو اور اگر تو چاہے تو اس کو یوں بھی مکمل مکتہ ہے کہ آزادی غلام کی صورت میں غلام کی مکمل آزادی کا ہونا، اس لئے کہ غلام کی مطلق آزادی پوری ملکیت کے بغیر درست نہیں ہوتی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر دو غلام دو افراد کے درمیان مشترک ہوں اور وہ ان دونوں کو کفارے کی نیت سے آزاد کر دے تو ان کی آزادی کفارے کی طرف سے جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دو افراد کے درمیان دو غلاموں کی مشترک آزادی نے ان میں آزادی کو مشترک کر دیا ہے، جس کی بنا پر ان دونوں مالکوں میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی مکمل آزادی کا ہونا نہیں پایا گیا، حالانکہ اس پر واجب ہے کہ وہ ایک غلام کو مکمل طور پر آزاد کرے تو جب اس نے اس کو مشترک کر دیا تو جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے ایک مسکین کا کھانا دو مسکین کو دیا تو تب بھی یہی حکم ہے، بخلاف دو افراد کے درمیان مشترک دو بھروسہ کے کہ اگر وہ دونوں مل کر اپنی قربانی کی طرف سے ان کو فوج کرویں تو دونوں کی طرف سے



ہائز ہوں گے۔ اس لئے کہ عبادت میں شرکت جائز ہے، بشرطیکہ وہ نوحہ میں سے ہر ایک کے حصے میں ایک بکرے کے مساوی حصہ آئے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک لونٹ سات افراد کی طرف سے جائز ہے، لہذا قربانی کے باب میں اصل شرط ایک بکرے کی مقدار کے برابر حصے کا ہونا ہے، جو یہاں موجود ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ خارج ہوتا ہے کہ اگر اس نے اپنے اور کسی دوسرے شخص کے مشترک غلام کو آزاد کیا، خواہ وہ مجلس تھا یا مالدار تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ملکیت اور آزادی میں کمی ہونے کے باعث اس کا بطور کفارہ آزاد کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک آزادی قابل تقسیم نہیں اور صاحبین کے نزدیک اگر وہ مالدار ہے تو جائز اور اگر وہ غنجدست ہے تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اسی صورت میں غلام پر اپنی آزادی کی کوشش ضروری ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ غنجدست ہے تو یہ آزادی یا مساومت نہ ہوتی۔ اور اگر وہ مالدار ہے تو غلام پر اپنی آزادی کی کوشش واجب نہ ہوگی۔

### (۳) غلام کا مکمل طور پر غلام ہونا

اس لئے کہ شرعی حکم غلام کی طبعی الاطاعت آزادی کا ہے اور کسی کو آزاد کرنا غلامی سے چرمانا ہے۔ جس کا کھانا یہ ہے کہ غلام مکمل طور پر غلام ہو اور غلام کی غلامی میں کمی کا ہونا اس کے ایک حصے میں کمی کا موجب ہوگا۔ جس کی بنا پر غلام کی مکمل آزادی نہ ہوگی، لہذا اس کی یہ آزادی "مطلق آزادی" تصور نہ ہوگی۔ اور وہ واجب پر عمل کرنے والا نہ ہوگا۔ اسی بنا پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر "مادر" یا ام ولد کو بطور کفارہ آزاد کیا گیا تو ان کی غلامی میں کمی ہوئے کی بنا پر، یہ کفارہ کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ان میں "مادر" اور ام ولد ہونے کی بنا پر ان کی آزادی کا حق پختہ ہی ثابت ہو چکا ہے۔ اسی لئے ان کو فروخت کرنے اور حب کرنے کی ممانعت ہے۔

ربانکاتب غلام کو کفارے کے طور پر آزاد کرنا تو لازماً اسے استعانت جائز ہے، بشرطیکہ اس نے ابھی اپنی قیمت کا کوئی حصہ ادا نہ کیا ہو اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو۔ یہی قول امام زہری رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اور اگر اس نے بطور کتابت کوئی رقم ادا کر دی ہو تو ایسے غلام کی بطور کفارہ آزادی جائز نہیں ہے۔ یہ ظاہر روایت کا قول ہے۔ اسی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ جائز ہے اور اگر وہ اپنی قیمت (کتابت) ادا کرنے سے قاصر ہو جائے پھر اس کو کفارے میں آزاد کر دیا جائے تو بغیر کسی اختلاف کے اس کی آزادی جائز ہے۔ خواہ اس نے کتابت کی کوئی رقم لوائی ہو یا نہ کی ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ آزادی ملکیت کا ازالہ ہے اور آٹھ کی کتابت غلام سے ملکیت ختم ہو چکی ہے، کیونکہ ملکیت شرعی و جسمانی تصرفات از قسم خدمت لینے، اس کو ام ولد بنانے، اس کو فروخت کرنے، حب کرنے اور اس کی ضمانت کرانے پر دینے وغیرہ کے حقوق سے عبادت ہے۔ اور کتابت سے ایسے تمام حقوق راضی ہو چکے ہیں۔ اس لئے کہ وہ ان میں سے کسی شئی کا حق نہیں رکھتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے کہا "میرا ہر غلام آزاد" تو اس میں کتابت شامل نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی کتابت باندی سے غلطی سے (شر میں) کسی نے مہارت کر لی (اور اس پر عدالت نے تلوان واجب کیا) تو اس کا ہر (تلوان) خود اسی کیلئے ہوگا نہ کہ اس کے آٹھ کیلئے، اسی طرح جب کوئی شخص کتابت پر جوازت کرے تو تلوان کی ادائیگی اسی کیلئے ہوتی ہے، نہ کہ اس کے آٹھ کیلئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے اس کی ملکیت راضی ہو گئی ہے، لہذا اس کی کفارے کے طور پر آزادی درست نہ ہوگی۔ اسی لئے اس کی لکھت اور اس کی کھائی اس کو سہ وی ہائی ہے، جب آزادی سے اسے یہ ساری اشیاء نہیں سونپی جائیں۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی آزادی کتابت کے پہلے سے ثابت ہو چکی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ نص، روایات اجماع اور قیاس (مستقل) انھوں ذرائع سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ کتابت کی ملکیت اس کے آٹھ کا حاصل ہوتی ہے۔ نص سے اس طرح کی نئی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

المکاتب عبد مابق علیہ درہم (اور مکاتب جب تک اس پر ایک درہم باقی ہے غلام ہے۔ اور لغوی اور شرعی طور پر لفظ عبد (غلام) ایک ایسے غلام کا نام ہے جو دوسرے کی ملکیت ہو۔ اسی لئے اگر اس سے کسی میرے غلام آڑلو ہے۔ تو اس میں مکاتب داخل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

دلائل اجماع سے اس بنا پر کہ اگر اس نے اپنی کتابت کا معاوضہ ادا کر دیا یا اس کے آقا نے اس کو معاف کر دیا تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ پھر جس شئی کا انسان مالک نہ ہو نہی اگر مملکت کی زبان مباح کہ پر اس کی حیثیت کے آنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

دہی عقلی دلیل (کیا اس) تو وہ یہ ہے کہ عقد (کتابت) سے قبل اس (مکاتب) میں اس کی ملکیت ثابت تھی اور اس کے درمیان عارضی (باطح) صرف لفظ کتابت ہے اور کتابت کے لفظ میں زوال ملکیت کے معنی موجود نہیں ہیں۔ اس لئے کہ کتابت کا لفظ اندازہ کرنے اور مقرر کرنے (عرض) نیز معروف کتابت کے معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ اور اس میں کوئی شئی بھی زوال ملکیت کا باعث نہیں، لہذا ملکیت ویسے ہی رہے گی جیسے کہ عقد (کتابت) سے قبل تھی۔ رہا یہ کہ یہ ممکن نہ ملکیت سے مراد جسمانی اور شرعی طریقے سے اس شئی پر تصرف کا شرعی اور قانونی حق ہے اور یہاں یہ حق تھا جیسے ثابت نہیں ہے، تو یہ بات غلط ہے کہ ملکیت "قدرت" شرعیہ کا نام ہے، بلکہ وہ تو مالک کا اس کی مملکت شئی کے ساتھ خصوصی تعلق سے عبارت ہے، لہذا کسی شئی کی ملکیت کا مفہوم مالک کے اس شئی (میں) کے ساتھ خصوصی تعلق ہونا ہے، پھر اس کا اس شئی پر دوسرے سے زیادہ حقدار ہونے کا اثر کبھی تو تصرفات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور کبھی اس شئی کے ساتھ دوسرے لوگوں کے لیے قابل احترام حق ہونے کی صورت میں تصرفات کے ساتھ میں ظاہر نہیں ہوتا، حالانکہ اس کی ملکیت اس میں قائم ہوتی ہے جیسے کہ دہی دیکھی ہوئی اور اجرت (کرنے) اپنی دی ہوئی اشیاء میں۔ اور مکاتب کا اس کے آقا کے قول میں کہ "جو میرا غلام ہے، وہ آزاد ہے" شامل نہیں اس لیے نہیں کہ اس کی ملکیت میں خلل آگیا ہے، کیونکہ یہاں ہم نے اوپر بیان کیا، اس کی ملکیت میں خلل نہیں آیا، بلکہ خلل تو نسبت (امناض) میں ہے۔ اس لئے کہ وہ بکھائی (پر) کے اعتبار سے آزاد ہے، لہذا وہ اس مطلق حکم کے تحت داخل نہ ہوگا، لیکن اگر اس نے اس کی نیت کی تو وہ اس میں داخل ہوگا۔ اور اولاد اور اس کی بکھائی کا اس کو سپاہیانہ صورت میں نہیں ہوتا۔ یہ روایت صرف اس صورت کے متعلق ہے جب اس نے کتابت کا معاوضہ ادا کر دیا ہو یا اس نے اس سے بری کر دیا ہو۔ میرے استاد فخر رسوم علی بن محمد البرزوی رحمہ اللہ نے یہی کہا ہے، پھر اگر ہم اس کو نواد اور بکھائی کی سپرداری کو تسلیم بھی کریں تو نہ کہنے یہ کہیں کہا کہ ان کی سپرداری کتابت کے پہلو سے آزادی ثابت ہونے کی بنا پر ممکن ثابت ہوتی ہے، بلکہ یہ بات تو کتابت کی حالت میں اس کی آزادی کا جو پہلو ثابت ہوا ہے، اس کے نتیجے میں ثابت ہوتی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے کتابت کا معاوضہ ماقبل ہو جاتا ہے اور کتابت کا معاوضہ کتابت کی صورت سے آزادی ثابت ہونے کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ساتھ تو حکم کو رد ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے کتابت کا کچھ معاوضہ ادا کر دیا ہو۔ پھر اس نے اس کو کفار سے میں آزاد کر دیا تو اس کی ایم صیغہ۔ حمہ اللہ سے روایت کے مطابق جائز نہ ہوگا۔ ظاہر روایت پر تخریج کے مطابق تو یہ حکم ظاہر ہی ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے کتابت کا کچھ معاوضہ ادا کر دیا ہے تو اس کے آقا کو اس کی لغوی کے بدلے میں کچھ معاوضہ مل گیا ہے، اس کی اس معافی کے عوض شمار ہوگی اور کفار سے میں ایسی آزادی جائز نہیں ہوتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔  
اللہ عز وجل اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اپنا نصف غلام کفار سے میں آزاد کیا۔ پھر اس نے باقی کا نصف غلام بھی آزاد کر دیا تو جائز ہوگا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے اصول کے مطابق اس کا حکم تو طاعن بری ہے۔ اس لئے نصف حصے کی آزادی کل غلام کی آزادی ہے، کیونکہ ان کے ہاں غلامی قابل تقسیم نہیں ہے، لہذا غلامی میں کوئی نقصان نہ آئے گا۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر اس لئے کہ آزادی اگرچہ قابل تقسیم ہے اور نصف غلام کی آزادی سے اس میں کمی (نقصان) ہو گئی ہے، لیکن یہ نقصان دوسرے نصف حصہ کی آزادی سے پورا ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے نصف حصے کو آزادی کی طرف ٹھانے کے باعث وہ پوری آزادی کا مستحق ہو گیا ہے، کیونکہ جب اس نے اس کا نصف حصہ آزاد کیا اور اس کا دوسرا نصف حصہ اس کی ملکیت میں رہا تو اس کیلئے اس نقصان کو کفار سے میں صرف کرنا ممکن ہوا۔ تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے اس نے گویا نصف حصے کو آزاد کیا اور بعض اوقات نصف کامل ہوتا ہے اور یہ وہی ہے جس کی اس نے کمی کی ہے۔ پھر اس نے دوسرا نصف حصہ دوسری مرتبہ میں آزاد کر دیا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے ایسے غلام کا نصف حصہ آزاد کیا جو اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک تھا، جبکہ وہ باہد لڑ ہو۔ پھر اس کے حصہ دار نے اس کو نصف قیمت کا صلہ منسوب فرمایا۔ پھر اس نے باقی نصف حصے کو آزاد کر دیا تو یہ صورت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ پہلے نصف حصے کی آزادی نے دوسرے نصف حصے کی غلامی میں نقصان کر دیا۔ اور یہاں یہ ممکن نہیں کہ یہ سمجھا جائے کہ اس نے یہ نقصان کفار سے میں صرف کیا ہے۔ اس لئے کہ باقی نصف حصے میں اس کو ملکیت حاصل نہیں۔ جس کی بنا پر اس نقصان کے مطابق اس کی آزادی باطل ہو گئی اور یہ نقصان کفار سے کی طرف سے نہیں تھا۔ پھر اس نے باقی نصف حصے میں تصرف کرتے ہوئے اسے کفار سے کی طرف منسوب کیا اس وقت ناقص غلامی والا تھا، لہذا وہ حقیقت میں اس نقصان کے سوا باقی کا غلام کفار سے کی طرف سے ادا کرنے والا قرار پایا، جبکہ صاحبین رحمہما اللہ کے اصول پر اس طرح کہ دونوں صورتوں میں جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک آزادی قابل تقسیم نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک غلام کی کچھ آزادی پورے غلام کی آزادی ہے، جس کی بنا پر غلام میں غلامی کا نقصان پیدا نہیں ہوتا جس کی بنا پر ایسا کرنا درست ہوگا۔ اور اگر اس نے کسی ایسے غلام کو جس کا خون بہانا مطلق تھا آزاد کر دیا تو جائز ہوگا۔ اسی لئے کہ اس کی خون کے محل ہونے سے اس کی غلامی میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی، لہذا وہ مکمل غلامی والا غلام ہوگا۔ اس پر کسی دوسرے کا حق واجب ہے۔ لہذا ایسا غلام مقروض غلام کے مشابہ ہوگا۔

### (نہ) غلام کا مکمل طور پر صحت مند اور پورے جسم والا ہونا

یعنی یہ کہ اس کے مفید اعضاء کی کوئی سقمی نہ ہو، نہ وہ لدا اگر ایسا ہو تو چونکہ ایک پہلو سے وہ غلام صحت مند ہوتا ہوگا۔ جس کی بنا پر مطلق غلام کی آزادی نہایت گہنی، لہذا وہ کفار سے کے طور پر جائز ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کئے ہوئے ہاتھ یا پاؤں والا غلام آزاد کیا یا اس کی ایک ہی جانب سے ایک ہاتھ اور ایک ٹانگ کٹی ہوئی ہو یا اس کا ایک پہلو ٹھیک زدہ ہو یا اس کی سریر کٹی ہوئی ہو یا وہ لکھا ہو یا اس کے دونوں ہاتھ شل ہو یا ہاتھ کے دونوں انگلیں کٹے ہوئے ہوں یا وہ صاحب یا دونوں آنکھیں پھوٹی ہوئی ہوں یا وہ مضبوط الماس ہو یا گوشت کا ہو تو اس کو کفار سے کے طور پر آزاد کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں مفید اجناس کے اعضاء میں سے ایک جنس شل طور پر مدہوم ہے اور وہ ہاتھوں کے کٹے ہوئے ہونے یا شل ہونے یا انگلیں کٹے ہوئے ہونے کی صورت میں بڑے لی قیمت ہے اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ اس کے دونوں ہاتھ اور سر ہاتھ سے تین تین اگھماں کٹی ہوئی ہیں۔ اس لئے کہ بڑے لی قیمت اس سے مدہوم ہو جاتی ہے۔ اور دونوں پاؤں کے کٹے ہوئے ہونے اور ایک ہی جانب

سے ایک ہاتھ اور پاؤں کٹے ہوئے ہونے کی صورت میں اور لٹھا اور قلع زدہ ہونے کی صورت میں اس کے چلنے کی طاقت معدوم ہوگی اور اس کے اندھا اور آنکھوں کے پوٹے ہوئے ہونے کی صورت میں اس کو فکر نہ آئے گا۔ اور گوتا ہونے کی صورت میں اس کے بدلنے کی صفت کا اور اس کے مربوط العواس ہونے کی صورت میں اس کی عقل کی منفعت کا معدوم ہونا لازم آتا ہے۔

پھر جینگے، کانے، رتوندے یا ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹے ہوئے یا مخالفت سمت سے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹے ہوئے یا ایک مثل شدہ ہاتھ والے اور انگوٹھے کے سوا ہر ہاتھ سے ایک ایک اٹھلی کٹی ہوئی ہونے، ن مرد، خصی، کٹے ہوئے آزاد سائل والے، خنثی رتقاء اور قرنا، ہاندی (۱) یا ایسی ہاندی جس سے کسی وجہ سے جماع کرنا ممکن نہ ہو وغیرہ کا بھی آزاد کرنا درست ہے۔ اس لئے کہ ان اعضاء سے نفع اٹھانے کی جنس قائم ہے۔ اسی طرح جس کے دونوں کان کٹے ہوئے ہوں اس کو آزاد کرنا بھی درست ہے۔ اس لیے کہ سننے کی منفعت بھال ہے اور لگے ہوئے کان تو سہاوت کے لیے ہیں اسی طرح کٹی ہوئی ناک والے کا آزاد کرنا درست ہے۔ اس لیے کہ اس سے فقط اس کے جہاں پر اثر پڑا ہے۔ جبکہ اس کی سونگنے کی حس موجود ہے۔ یہی حکم اس غلام کا ہے جس کے سر اور ڈھڑی اور ابرو کے بال گرہائیں۔ اس لئے کہ بال تو زینب و زینت کیلئے ہوتے ہیں اسی طرح جس کے دونوں ہونٹ کٹے ہوئے ہوں۔ بشرطیکہ وہ کھانے پر قادر ہو۔ اس لئے کہ جنس کی منفعت قائم ہے اور اس سے صرف زینب و زینت پر اثر پڑا ہے۔ اجڑے جس کے دانت گر گئے ہوں ایسے غلام کا آزاد کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ کھانے پر قادر نہیں ہے۔ جس کی بنا پر ایک جنس کی منفعت ختم ہو گئی ہے۔

بہا ہوا تو کیسا یہ ہے کہ چونکہ اس کی ایک جنس یعنی سننے کی منفعت معدوم ہو گئی ہے، لہذا اس کا آزاد کرنا درست نہ ہو۔ جس کی بنا پر وہ اندھے کے مشابہ ہوگا اور استہان کی رو سے جائز ہے اس لئے کہ برہہ ہونے کی بنا پر اصل منفعت ختم نہیں ہوتی، البتہ کم ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ جو شخص برہہ ہو اگر اسے جیج کر بلایا جائے تو وہ ضرور سننا ہے۔ بڑ اس کے کہ وہ بالکل افس (پیدا ہونے لگا)، جیسا کہ یہی کیا جاتا ہے جس کی بنا پر اس کے برہہ ہونے کی بنا پر ختم نہیں ہوتا بلکہ کم ہو جاتا ہے اور کسی جنس کی منفعت میں کمی کا ہونا کھارے کے جواز سے مانع نہیں ہے۔

کھا جاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے کان میں بوجہ (وقر) ہو۔ اگر اس کی یہ حالت ہو کہ اگر اس کو اونچی آواز دیکر بلایا جائے تو سب بھی وہ آواز نہ سنے تو اس کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح اگر اس نے کسی جنس (حکم) اور میں موجود ہے) کو آزاد کر دیا تو جائز نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ اس پر کفارہ ضروری ہونے کے ایک دن بعد پیدا ہو جائے۔ اس لئے کہ اصل طریقہ (مصور بہ) غلام کی آزادی ہے اور جنسین کو رکھ (غلام) نہیں کیا جاتا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ دیکھتا نہیں جس کی بنا پر وہ اندھے کے مشابہ ہوگا۔

## (۵) اس کی آزادی کا بلا معاوضہ ہونا

لہذا اگر آزادی بلا معاوضہ ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ کفارہ ایسے عمل سے عبارت ہے جو بدن پر گراں گندہ سے اور اگر اس کے عوض اس نے کوئی معاوضہ لے لیا تو اس صورت میں اس کو اپنی ملکیت سے نکالنا شاق نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، قسم کا کفارہ نفس کو ملکیت کے داخل ہونے کی تلقین چکھاتا ہے۔ یہ سب اس کا بدلہ ہے جو اس

۱۔ امة رتقاء ایسی ہاندی کو کھا جاتا ہے، جس کی ضرورت ننگ ہو، اور "قرنا" ایسی ہاندی، جس کی ضرورت میں ہڈی ہو اور اس سے مہاشرت ممکن نہ ہو۔

نے اپنے نفس کو بغیر مقابل ہونے کے اپنی خواہشات نفس کی تکمیل کر کے چھوڑ دیا ہے۔ اور اگر کفارہ مساوئے کے لئے کوا کیا جائے تو یہ مقصد پورا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ جو کسی قائم مقام کے ساتھ زائل ہو وہ معنوی طور پر موجود ہوتی ہے۔ لہذا اس کفارے کا وضعی مقصد پورا نہ ہو گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے مال کے عوض اپنا غلام آزاد کیا تو وہ جائز نہ ہو گا۔ اور اگر اس نے معاوضے کی تعمین کے بعد اسے یہ معاوضہ معاف کر دیا تب بھی جائز نہ ہو گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ غلام کفارے سے صحر پر آزاد نہیں ہوا اور چونکہ اس کی آزادی عمل میں آگئی ہے، لہذا اس کے بعد وہ دوبارہ پلٹ کر کفارہ میں آزاد نہ ہو گا۔ جیسے کہ اگر اس نے کفارے کی نیت کے بغیر کوئی غلام آزاد کیا۔ پھر اس نے آزاد کرنے کے بعد کفارے کی نیت کی تو جائز نہ ہو گا۔

اور اگر ایک غلام دو بارہ او کے درمیان مشترک ہو۔ پھر ان میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا اور وہ مطمئن ہو تو اس کی طرف سے بطور کفارہ اس کی آزادی جائز نہ ہو گی۔ اس لئے کہ دوسرے حصہ دار کیلئے جائز ہو گا کہ وہ بالائتقان غلام سے اپنی آزادی کی قیمت ادا کرنے کو کہے۔ تو اس صورت میں اس کی آزادی معنوی طور پر ہا مساوئے ہو گی۔

اور اگر کسی غلام پر قرض تھا پھر مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ اور اس کے قرض خواہوں نے غلام کے قرض کی ادائیگی کیلئے کو شش کرنے (سایہ) کو اختیار کیا تو سایہ ایسے غلام کا مساوئے نہیں ہے۔ یہ تو اس قرض کا بدلہ ہے جو غلام نے آزادی سے قبل حاصل کیا تھا، لہذا وہ آزادی کی حالت میں ادا کیجی قرض کیلئے کما لے گا، جس کی بنا پر یہ عمل بطور کفارہ اس کی آزادی سے بائ نہ ہو گا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی ایسے غلام کو آزاد کیا جو دوسرے شخص کے پاس رہی تھا پھر اس صاحب نے ثمنی کر کے قرض کی ادائیگی کر دی تو اس صورت میں وہ اس قرض کیلئے اپنے مالک کی طرف رجوع کرے گا۔ اور ان ۵ حصہ دار آزاد کرنا درست ہو گا۔ اس لئے کہ یہاں کو شش (سایہ) آزادی کا عوض نہیں ہے، کیونکہ یہ تو اس پر اس کی آزادی کے عوض واجب نہیں ہوتی، کیونکہ وہ تو اس سے قبل آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا تھا۔ یہ تو اس قرض کی بنا پر ہے جو اس نے اٹھا کے نہر تھا۔

۱۰۔ اگر دوسرا حصہ دہ رباہ دار ہو تو تب بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے کفارہ جائز نہ ہو گا۔ اس لئے کہ ملکیت و ثمنی میں کمی ہو گئی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ کیا جیسے علم نہیں کہ وہ اپنے حصے کے مطابق صرف نصف قیمت کو ادا کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک آزادی کا بیل تقسیم ہے اور صاحبین و حصہ دار ملکہ کے نزدیک بطور کفارہ اس کی آزادی جائز ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک آزادی تقسیم ہے۔ جس کی بنا پر وہ عمل پر مجبور آزاد کرنے والا ہو گا، گو اس کی اس ملکیت مکمل نہ ہو گی۔ لہذا آزادی کے کھانے کی رو سے وہ دوسرے حصہ دار سے نصف کا بھی مالک ہو گا اور صاحبین کے نزدیک آزاد کرنے والے کا مالدار ہونا غلام کی سایہ (کو شش) کرنے سے مانع نہیں ہے۔ ۱۱۔ جس کی بنا پر اس کی آزادی کا عوض ہو گی اور وہ جائز ہو گی۔

۱۲۔ اگر اس نے غلام کو اپنے قرض غلامات میں کفارے کے طور پر آزاد کیا اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو تو اس کی آزادی مانع سے ہلے طور پر جائز نہ ہو گی۔ اس لئے کہ صرف ایک ثمنی (۱۳) حصہ میں آزاد ہو گا اور باقی وہ ثمنی (۱۳) حصہ میں ادا نہ ہو گا، کو شش کرنا ہو گی۔ جس کی بنا پر اس کی کچھ آزادی ہا مساوئے اور کچھ ہا مساوئے ہو گی، لہذا یہ قرض بطور کفارہ درست نہ ہو گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## (۶) قسم کے کفارے میں حاشیہ ہونا

بعداً حاشیہ ہونے سے قبل کفارے کی ادائیگی جائز نہیں۔ یہی روزہ کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کی صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے، جبکہ مال کفارہ ادا کرنا تو ان کے نزدیک جائز ہے۔ یہ مسئلہ ”کتاب الایمان“ میں گزر چکا ہے۔ مگر کفارہ قتل میں مقتول کا مرہون شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اس کے زخمی ہوجانے کے بعد اور مرنے سے قبل قتل کے کفارے کا ادا کرنا درست ہے۔ اور ہم ان دونوں کے کفاروں میں جو فرق ہے اسے کتاب الایمان میں بیان کرتے ہیں۔ واللہ اعزوجل الموفق.

اور غلام کی آزادی میں بڑے اور چھوٹے مرد اور عورت کا آزاد کرنا یکساں ہے، اس لئے کہ قرآن وحدیث (نصوص) میں رقم (غلام) کا لفظ علی الاطلاق آیا ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ چھوٹے بچے کے اعضاء کی کوئی منفعت نہیں ہوتی تو چاہئے تو یہ ہے کہ بطور کفارہ اس کی آزادی جائز نہ ہو، جیسے کہ ذی کا یہی حکم ہے اور جیسے کفارے میں اس مساکن کو کھانا کھلانا جائز نہیں اسی طرح اس کو آزاد کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ تو ان میں سے پہلے شے کا جواب یہ ہے کہ چھوٹے بچے کے اعضاء صحیح وسلم ہیں، لیکن کمزور ہیں اور یہ اعضاء آئندہ زمانے میں طاقتور ہوجائیں گے، لہذا وہ مریض غلام کے مشابہ ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے اعضاء صحیح وسلم ہیں تو اس پر اس کو اپنی ملکیت سے لٹا لٹا سہی گرن گزے گا، جتنا کہ کسی ایک عضو سے محروم غلام کو کھانا تو جب وہ جائز ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔

دہا ایسے شخص کو کفارے میں کھانا کھلانے کا حکم جواز تو وہ بطریق تمکیک جائز ہے۔ صرف بطریق اہانت (بشا کر کھانے) کی صورت میں جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ متوسط درجے کا کھانا نہیں کھاتا۔ اس بارے میں موسیٰ اور کافر غلام یکساں ہیں۔ اسی طرح کفارہ نگہار میں ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔

البتہ کفارہ قتل میں موسیٰ غلام کے سوا کسی اور غلام کا آزاد کرنا بالاجماع جائز نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے ہیں کہ تمام کفاروں میں صرف موسیٰ غلام کا آزاد کرنا ہی جائز ہے۔

اس اختلاف کی اساس اس بات پر ہے کہ قسم اور قہار کے کفارے میں جو حکم (نص) لیا ہوا ہے۔ اس میں اس کے مسلمان ہونے کی قید کا کوئی ذکر نہیں ہے جبکہ قتل کے کفارے میں وارد شدہ آیت میں اس کے موسیٰ ہونے کی قید کا ذکر ہے، تو امام شافعی رحمہ اللہ نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔ اور ہم نے مطلق کو اس کے اطلاق پر اور ”مقید“ کو اس کی قید پر برقرار رکھا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطلق لفظ ”محمل“ کے مضموم میں ہوتا ہے اور مقید ”مفسر“ کا مضموم رکھتا ہے۔ اور یہ دونوں نصوص (آیات) مضموم کے لحاظ سے ایسے ہی ہیں جیسے کہ ایک محمل اور دوسری مفسر ہو۔ اسی لئے گواہی زکوٰۃ اور قسم کے کفارے میں مطلق نص (حکم) کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وہاں گواہی کی قبولیت میں گواہ کا عادل ہونا اور زکوٰۃ میں چاہے قہوروں کا ساتھ (چرنے والا ہونا) اور قسم کے کفارے میں روزوں کا مسلسل ہونا شرط ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

ہمارے لئے یہاں استدلال کے دو طریقے ہیں: اولاً ہمارے مشائخ سر قند کا طریقہ ہے۔ وہ یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا ایک نص کو دوسری نص پر منطبق کرنا ہے۔ اور یہ دونوں نصوص کو باوجود دونوں میں سے ہر ایک پر عمل ممکن ہونے کے، ایک ہی نص تصور نہیں کرنا ہے دوسرا طریقہ مشائخ عراق کا ہے۔ وہ یہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا دراصل اس کے اطلاق کا نسخ ہے، اس لئے کہ مقید نص (حکم) کے وارد ہونے کے بعد مطلق نص پر عمل کرنا جائز نہیں رہتا، بلکہ اس کا حکم منسوخ ہوجاتا ہے۔ اور نسخ سابق حکم کی مدت کو بیان کرنے کا نام ہے اور قرآن مجید کی آیت کو قیاس یا

خبر واحد کے ساتھ منسوخ کرنا ہاں نہیں ہے۔ اور لام ظاہری رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ مطلق مجمل کے مفہوم میں ہوتا ہے۔ درست نہیں ہے، اس لئے کہ مجمل وہ لفظ ہوتا ہے جس کے ظاہری مفہوم پر عمل کرنا ممکن نہ ہو اور مطلق وہ ہے جس کے ظاہری مفہوم پر عمل کرنا ممکن ہو۔ اس لئے کہ مطلق کسی شئی کو اس کی صفات کے بغیر ذاتی نام کے ساتھ ذکر کرنے سے عبارت ہے، لہذا اس کی تصریح کی ضرورت و حاجت کے بغیر اس کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے، جس کی بنا پر مطلق کو مقید پر معمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جن مقامات پر ایسا کیا گیا ہے وہ اس پر عمل کے ناممکن ہونے کی ضرورت اور مجبوری کے تحت کیا گیا ہے۔ اور ایسا دونوں کا سبب اور حکم ایک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ایک ہی حکم کا ایک ہی وقت میں مطلق اور مقید دونوں طرح سے وارد ہونا ناممکن ہے، لہذا اسے ہمارے مشائخ کے مابین اختلاف کے مطابق کہ مطلق کو مقید کرنا اس کا بیان ہوتا ہے یا اس کا نسخ، بیان پشائع پر معمول کیا جائے گا۔ اور جب دونوں کا سبب مختلف ہو تو اس صورت میں اس تلفظ کی ضرورت نہیں ہے جس کی بنا پر اسے اس پر معمول نہ کیا جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اسی سے یہ واضح ہو گیا کہ کفارہ قتل میں غلام کے موسس ہونے کی شرط قرآن مجید کے صاف و واضح حکم (نفس) سے ثابت ہوئی ہے، جو غلام کی اس ہے، جس کی بنا پر اسے نفس کی جگہ تک محدود تصور کیا جائے گا۔ اور اس کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ قتل کے سکے میں غلام کا صفت ایمان سے مستعفی ہونا اس کے کفارہ ہونے کی بنا پر نہیں ہے۔ اس لئے کہ کفارہ اپنے نام کی طرح گناہوں کی مغفرت اور پردہ پوشی اور آخرت میں موقوفہ سے بری ہونے سے عبارت ہے، اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے خطا پہلنے کی صورت میں آنحضرت ﷺ کی دعا کے طفیل موانفہ صاف کر دیا ہے کہ ارشاد ہے:

وَبِنَا لِنُؤْخِذْنَا نَا سِينَا وَ اَوْخِطْنَا (۱) (اے ہمارے رب اگر ہم بھول جائیں یا ہم چوک جائیں تو تو ہمارا موانفہ نہ کر۔)

اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

وَفَعَّ عَنِ امْتِ الْخَطَا النَّسِيَا

و ما ستكر بوا عليه

(میری امت سے بھول چوک ہو جانے اور جس پر انہیں مجبور

کیا گیا ہو اس کا گناہ امٹا (صاف کر دیا گیا ہے۔)

غلام کی آزادی کا کفارہ تو اوائے شکر کیلئے واجب ہوا ہے، کیونکہ وہ دنیا میں گھاس سے اور آخرت میں عذاب سے بچ گیا ہے۔ اس لئے کہ نفس پر فی الجملہ غلطی میں پڑنے سے بچنے کیلئے مقدور بھر جود و حمد کرنا ضروری ہے، لہذا اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے کسی ایسے غلام کی آزادی کو جو صفت ایمان کے ساتھ مستعفی ہو اس نعمت کا شکر ادا کرنے کیلئے اس پر واجب قرار دیا ہے۔ جبکہ قسم اور عہد کی صورت میں غلام کی آزادی بطور کفارہ واجب کی گئی ہے۔ اس لئے کہ یہاں جو موانفہ ثابت ہے اس کے اٹلنے (صاف کیلئے) پہلنے کا ثابت ہونا معلوم نہیں ہے۔ جس کی بنا پر یہاں غلام کا آزاد کرنا بطور کفارہ ضروری ہو گا اور اس طرح کی اس غلط نہ ہو گا۔

پھر اگر گناہانے کہ اگر وہ اپنی قسم میں غلطی کے ساتھ حادث ہو جائے تو تبار سے اس قول کے مطابق اس کا کفارہ ادا کرنا شکرانے کیلئے ہو گا۔ تو اس صورت میں قتل پر قیاس کے مطابق مناسب تو یہ ہے کہ موسس غلام آزاد کیا جائے۔ تو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی یہاں اس قیاس کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم یہاں کر آئے ہیں کہ موسس غلام کا آزاد کرنا اس نعمت کے شکرانے کے طور پر ہے کیونکہ اس کی زندگی اس دنیا میں بچ گئی ہے اور وہ

آخرت کے مواخذے سے محفوظ ہو گیا ہے۔ اور قسم کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی نعمت یہ ہے کہ وہ آخرت میں مواخذہ سے محفوظ رہے گا۔ اس لئے کہ وہاں اس کے بدلے کوئی (دنیوی) مواخذہ ایسا نہیں ہے جو اس سے ساقط ہوا ہو جس کی بنا پر قتل کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی نعمت قسم توڑ دینے کی صورت میں اس کی نعمت سے بڑھ کر ہوگی اور ہر نعمت کا اس کی حیثیت کے مطابق نگر ادا کرنا ضروری ہے۔ جیسے کہ اصولاً اس نے جیسے جرم کیا ہو اس کے مطابق اسے سزا ملتی ہے۔ اور نگر کی مقدار کو صرف وہی شخص جان سکتا ہے جو نعمت کی مقدار کو جانتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ سبحانہ ہے، لہذا اس صورت کو بھی اس پر قیاس کرنا ممکن نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

### ظہار، روزہ توڑ دینے اور قتل (خطا) کا کفارہ

جہاں تک غلام کی آزادی کا تعلق ہے تو وہ تمام باتیں جو قسم کے کفارے میں ضروری ہیں۔ وہ ظہار، روزہ توڑ دینے اور قتل (خطا) کے کفارہ میں بھی شرط ہیں اور جو باتیں قسم کے کفارے میں شرط نہیں ہیں وہ دوسرے کفاروں میں بھی شرط نہیں ہیں۔ اس لئے غلام کے مومن ہونے کے۔ کہ کفارہ قتل میں غلام کا مومن ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح کفارہ ظہار میں بیوی سے مباحرت کرنے سے قبل پورے غلام کی آزادی شرط ہے، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک پر اس مسئلے کی ترجیح ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے آدھے غلام کو آزاد کیا، پھر اپنی بیوی سے مباحرت کر لی، پھر اس نے باقی غلام آزاد کیا تو اس پر دوبارہ غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس لئے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی آزادی تقسیم کو قبول کرنے والی ہے، تو چھکے مباحرت سے قبل پورے غلام کی آزادی نہیں پائی گئی، لہذا اس پر اسر نو غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا۔

رہے روزے، تو قسم کے کفارے میں تین روزے ضروری ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فصم لم یجد فصیام ثلثۃ ایام (پھر جو شخص اس کی قدرت نہ رکھتا ہو تو تین دن کے روزے ہیں) یہ حکم حالت احرام میں سر مونڈھنے کے کفارے میں ہے، جیسا کہ کعب بن عجرہ کی حدیث میں یہی مضمون نقل ہوا ہے۔ جیسے کہ ہم کتاب الحج میں بیان کر آئے ہیں اور قتل اور ظہار اور روزہ توڑ دینے کی صورت میں دو، دو ماہ کے روزے ہیں جیسا کہ قرآن میں، اس کا حکم مذکور ہوا ہے۔

### کفارہ میں روزوں کے جواز کی شرائط

کفارہ میں روزوں کے جواز کیلئے متعدد شرائط ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

#### (۱) رات سے نیت کرنا

چنانچہ یہ روزہ دن کے وقت نیت کرنے سے بالاجماع جائز نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ یہ غیر متعین روزہ ہے جس کی بنا پر اس کیلئے رات کے وقت سے نیت کرنے کی ضرورت ہوگی، جیسا کہ ہم کتاب الصوم میں ذکر کر آئے ہیں۔

#### (۲) مسلسل ہونا

ظہار، رمضان المبارک کا روزہ توڑ دینے اور قتل (خطا) کی صورت میں بغیر کسی اختلاف کے روزوں میں مسلسل ضروری ہے، اس لئے کہ ان تینوں قسم کے کفاروں میں مسلسل روزے رکھنا از روئے نص (قرآن مجید و حدیث نبوی) ضروری ہے، اللہ تعالیٰ نے کفارہ ظہار اور کفارہ قتل میں فرمایا ہے:



فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين (۱) (پس جو نہ پائے وہ دو ماہ تک مسلسل روزے رکھے۔)  
اور نبی اکرم ﷺ نے روزہ توڑنے والے اعرابی (بدو) سے فرمایا تھا:

صم شهرين متتابعين  
بخلوت رمضان المبارک کے روزوں کی قضاء کے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا، مسلسل کی شرط کے بغیر، حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فمن كان منكم مریضاً او على سفر فعده من ایام اخر (۲) (پس جو کوئی تم میں سے بیمار ہو، یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں سے کفرتی پورے کرے۔)

رہے قسم کے روزے تو ان میں بھی ہمارے نزدیک مسلسل (اتتابع) شرط ہے اور لام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مسلسل شرط نہیں ہے، بلکہ اس کو اختیار ہے چاہے تو مسلسل روزے رکھے اور چاہے تو درمیان میں وقفہ کر دے۔ انہوں نے قرآن مجید کی آیت:

فمن لم يجد فصيام ثلثة ایام (۳) (پس جس نے نہ پایا تو وہ تین دنوں کے روزے رکھے۔)  
کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کہ یہاں مسلسل (اتتابع) کی شرط کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عبد اللہ بن مسعود کی قرات سے ہے کہ:

فصيام ثلثة ایام متتابعات  
(تو تین دن کے مسلسل روزے ہیں۔)

اور ان کی قرات صحابہ کرام میں متواتر تھی، لہذا یہ قرات روایت مشور کی طرح ہوگی، اس لئے کہ صحابہ کرام نے ان کی قرات کو قرآن مجید کی تفسیر و تشریح کے طور پر قبول کیا ہے، اگرچہ اس کے قرآن ہونے کو قبول نہیں کیا۔ تو گویا یہ قرات اس اعتبار سے مشور ہے کہ اس کے ذریعے صحابہ کرام نے اس پر وجوب عمل کا قبول اختیار کیا ہے جس کی بنا پر یہ قرات خبر مشور کے بمنزکہ ہوگی۔ اور بغیر کسی اختلاف کے قرآن مجید پر خبر مشور کے ذریعے اہل سنت کرنا جائز ہے۔ اور خبر واحد کے ساتھ بھی ایسا کرنا جائز ہے۔ اصول فقہ کی کتابوں میں ہمارے بعض مشائخ کا یہی مسلک نقل کیا گیا ہے، اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے درمیان میں سے کوئی روزہ چھوڑ دیا تو وہ از سر نو روزے رکھے گا خواہ اس نے کسی عذر، مثلاً بیماری یا سفر، کی بنا پر روزہ ترک کیا ہو یا بلا عذر، اس لئے کہ مسلسل کی شرط طوالت ہو گئی ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب درمیان میں عید الفطر یا عید الاضحیٰ کے دن یا ایام تشریقین گزریں تو وہ از سر نو روزے رکھے گا۔ خواہ اس نے ان دنوں میں روزہ رکھا یا نہ رکھا، اس لئے کہ ان دنوں میں روزہ اس کے ذمہ سے واجب کے قیود کیلئے درست نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے ذمہ روزے کا مل طور پر واجب ہونے میں اور ان دنوں کا اس کا روزہ ناقص ہے، اس لئے کہ دو روزہ نصیبت (نافرمانی) کے ساتھ متصل ہے اور جو شئی ناقص ہو وہ کامل شئی کی قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

۱- النساء (۹۲:۳)

۲- البقرہ (۱۸۵:۲)

۳- المائدہ (۸۹:۵)

اور اگر کسی عورت نے رمضان المبارک کا روزہ توڑنے کے کفارے میں روزہ رکھا یا کفارہ قتل کا روزہ رکھا، پھر وہ حاضر ہو گئی تو اس پر ازسر نو روزے رکھنا ضروری نہ ہو گئے۔ اس لئے وہ ایسے دو ماہ نہیں پاسکتی، جس میں اس کو حیض نہ آتا ہو جس کی بنا پر وہ اس بارے میں معذور تصور ہوگی اور اس پر حیض کے بعد گھٹا کے دنوں کا روزہ رکھنا ضروری ہوگا پھر اگر حیض بند ہونے کے بعد کسی دن اس نے نماز نہ پڑھی اور روزہ نہ رکھا تو اس پر ازسر نو روزے رکھنا ضروری ہوں گے۔ اس لئے کہ اس نے بلا ضرورت مسلسل کو چھوڑ دیا ہے اور اگر اس کو نفاس آگیا تو وہ ازسر نو روزے شروع کرے گی۔ اس لئے کہ وہ بلا ضرورت ہے، کیونکہ وہ ایسے دو ماہ پاسکتی ہے جن میں نفاس نہ آتا ہو اور اگر وہ قسم کے کفارہ کے روزے رکھ رہی ہو اور اسے حیض شروع ہو جائے تو وہ ازسر نو روزے رکھے گی۔ اس لئے کہ وہ ایسے تین دن پاسکتی ہے جس میں اسے حیض نہ آتا ہو، لہذا اس شرط کو ملاحظہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور اگر اس نے اپنی اس بیوی سے جس سے اس نے عہد نہ کیا ہو روزے کے دوران میں دن کے وقت بھول کر یا رات کے وقت دانستہ یا بھول کر جماع کر لیا یا اس نے دن کے وقت بھول کر کچھ کھالیا تو وہ ازسر نو روزے شروع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ اس سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ جس کی بنا پر مسلسل کی شرط فوت نہ ہوگی۔

### (۳) کفارہ ظہار کے مسلسل روزوں کے دوران میں عورت سے مباحثرت نہ کرنا

یہ بھی شرط ہے، خواہ اس سے اس کا روزہ فاسد ہوتا ہو یا نہ۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روزہ فاسد نہ ہوتا (۱) اس کی شرط ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اپنی سہیلی سے جس سے اس نے ظہار کیا ہو رات کے وقت دانستہ یا بھول کر یا دن کے وقت بھول کر مباحثرت کر لی تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ازسر نو روزے رکھے گا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس جماع سے مسلسل ختم نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر اس پر ازسر نو روزے رکھنا ضروری نہ ہو گئے جیسے کہ اگر اس نے دوسری بیوی سے مباحثرت کر لی، پھر اس سے عہد کر لیا۔ تو تب یہی حکم ہے۔ صیح قول ہمارا یہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اصل حکم (ماورجہ) ایسے دو ماہ کے روزے ہیں جن میں عورت سے مباحثرت نہ ہو۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَصَلِّ لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِمْ مِنْ شَهْرِ ابْنِ مَرْثِيٍّ (۲)

تو اگر اس نے اس کے دوران میں اس سے مباحثرت کر لی تو اس نے ماورجہ (حکم) پر عمل نہیں کیا اور اگر وہ دن کے وقت دانستہ مباحثرت کر لے تو بالاتفاق ازسر نو روزے رکھے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس لئے کہ مباحثرت پائی گئی ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس بنا پر کہ روزہ فاسد ہو جانے کی بنا پر روزوں کا مسلسل ٹوٹ گیا ہے۔

۱۔ یہاں بھی غالباً سو کا تب ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہاں روزہ فاسد ہونا شرط ہے، فاسد نہ ہونا نہیں، مگر کتاب میں لفظ ”عدم فساد“ کی ترکیب استعمال ہوتی ہے۔ جس میں عدم اضافی ہے، واللہ اعلم۔

۲۔ (المائدہ: ۵۸)

رہا مات احرام میں سرمنہ صوانے کے کفارے کا وجوب، تو اس میں اسے اختیار ہے وہ چاہے تو الگ الگ روزے رکھ لے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک مطلق ہے:

فَغَدِيَةً مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةً اَوْ نِكَاحًا (۵) (پس روزوں یا صدقہ یا قرانی کی صورت میں اس کا بدلہ ہے۔) کہ یہاں دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

### کفارہ ظہار اور کفارہ افطار (روزہ توڑنے) میں کھانا کھلانے کا حکم

کفارہ ظہار اور کفارہ افطار میں جہاں تک کھانا کھلانے کا تعلق ہے تو اس کی صفت اس کی مقدار، اس کے مصارف وغیرہ کی وہی تفصیل ہے جو اوپر قسم کے کفارے میں بیان ہو چکی ہے۔ تاہم کفارہ ظہار میں کھانا کھلانے کے دوران میں بیوی سے مہارت نہ کرنا شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے کھانا کھلانے کے دوران میں ایسا کر لیا تو اس پر ازسرنو کھانا کھلانا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں اس کو شرط قرار نہیں دیا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِيْنًا (جو شخص اس کی استطاعت نہیں رکھتا وہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلائے۔) کہ اس میں مہارت نہ کرنا شرط نہیں قرار دیا گیا۔ بجز اس کے کہ اس سے پہلے اس بیوی سے مہارت منع ٹھہرائی گئی ہے۔ اس لئے کہ ممکن ہے وہ دو ماہ کے روزوں یا اعتکاف پر قادر ہو جائے، اس کی بنا پر کفارہ اسی کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس سے پہلے اس کیلئے طی کرنا حرام تھا۔ جیسا کہ ہم کتاب القہار میں اس کا ذکر کرتے ہیں۔ اور سرمنہ صوانے کے کفارے میں کھانا کھلانے پر تمام بحث وہی ہے، جیسے قسم کے کفارے میں ہے۔ ماسوا مساکین کی تعداد کے کہ یہاں چار مساکین کو کھانا کھلانا ضروری ہے۔ جیسے کہ حضرت کعب بن جراح کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ کھانے کی صفت، اس کی مقدار اور اس کے مصارف قسم کے کفارے سے مختلف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اس میں بھی اس کو مالک بنانے اور اس کو بشاکر کھلانے دونوں طرح کی گنجائش ہے۔ یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں تملیک کے سوا کوئی اور صورت جائز نہیں ہے۔ اھدوری رحمہ اللہ نے دونوں ائمہ رحمہما اللہ کے مابین اسی طرح اختلاف نقل کیا ہے اور التامنی (الاسیہانی) نے اپنی مختصر المملوٰی کی صرح میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی تائید میں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قسم کے کفارے میں بشاکر کھلانے کی اجازت (تملیک) قرآن مجید میں وارد شدہ حکم (نص) میں استعمال شدہ لفظ اطعام (کھانا کھلانے) کی بنا پر ہے۔ اسلئے کہ "اطعام" کا لفظ تنوی طور پر بطریق اہانت کھانا پیش کرنے کیلئے استعمال ہوتا ہے، جبکہ یہاں قرآن مجید میں حکم (نص) لفظ صدقہ کے ساتھ آیا ہے۔ جو دوسرے کیلئے تملیک کا مستثنیٰ ہے۔ پھر یہ حکم مطلق (علت والا) ہے۔ اور اس کی علت دوسرے کی حاجت و ضرورت کو پورا کرنا ہے، اور صدقہ کرنا دوسرے کو مالک بنانا ہے، اس لئے کہ یہ زکوٰۃ اور خسر کے مشابہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ قرآن مجید میں اس کا حکم صدقہ کے ساتھ آیا ہے، لیکن اس کی علت (وجہ) دوسرے کی حاجت کو پورا کرنا ہے۔ اور یہ مقصد تملیک سے زیادہ اس کو بشاکر کھانا کھلانے (تملیک) کی صورت میں پورا ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم لوہر بیان کر آئے ہیں۔ اسی لئے اس کی قیمت کا دینا بھی جائز ہے۔ اگرچہ کعب بن جراح کی روایت میں اس کی تصریح تین صاع کے ساتھ کی گئی ہے۔

اور اگر اس پر قسم کا کفارہ واجب ہو، مگر اس کے پاس آزاد کرنے کیلئے غلام یا دس مساکین کو دینے کیلئے کپڑا اور کھلانے کیلئے کھانا موجود نہ ہو۔ اور وہ برسی عمروالاشیخ کبیر ہو جس کی بنا پر روزے بھی نہ رکھ سکتا ہو پھر اس نے چاہا کہ وہ تین روزوں کی جگہ چھ مساکین کو کھانا کھلاوے۔ تو جائز نہ ہو گا تاوقتیکہ وہ دس مساکین کو کھانا نہ کھلاوے۔ اس لئے کہ روزہ تو بدل ہے۔ اور کسی بدل (مہاوے) کا مزید بدل نہیں ہو سکتا، لہذا اگر وہ بدل سے بھی عاجز ہو جائے تو اس سے واجب مؤخر ہو جاتا ہے اور وہ تین میں سے کوئی ایک شئی بھی نہ کرے، تاوقتیکہ وہ ان پر قادر نہ ہو جائے۔

اور اگر اس پر قتل یا عذاب یا افطار کا کفارہ ضروری ہو اور اس کے پاس آزاد کرنے کیلئے کوئی غلام نہ ہو اور وہ برسی عمر کا ہوڑھا ہونے کی بنا پر روزے بھی نہ رکھ سکتا ہو اور کفارہ افطار کی صورت میں کھانا کھلانے کیلئے اس کے پاس استطاعت موجود نہ ہو تو اس وقت تک یہ فریضہ اس سے مؤخر رہے گا۔ جب تک وہ قتل کے کفارے میں غلام کی آزادی اور نسیار اور افطار کے کفارے میں غلام کی آزادی یا کھانا کھلانے پر قادر نہ ہو جائے۔ اس لئے کہ کسی عاجز شخص پر فعل کا وجوب محال ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

# کتاب الاشربہ

## مشروبات کا بیان

اس کتاب میں بیماری بحث مندرجہ ذیل عنوانات پر ہوگی۔

(الف) مشور نشہ آور مشروبات کے نام

(ب) ان کے معالیٰ و معایم

(ج) ان کے احکام

(د) سکر (مٹے) کی حد

تفصیل حسب ذیل ہے:

### (الف) مشور نشہ آور مشروبات کے نام

(الف) ان کے ناموں کی تفصیل اس طرح ہے: خمر، سکر، فضیخ، الطلاء، الباذق، النعنع، المشث، البموری، جے ابو متیا بھی کہا جاتا ہے۔ الخلیطان، الرز، البعد اور البتخ۔

### (ب) مشروبات کے ناموں کی تشریح

(۱) خمر: یہ انگوروں کے اس شیرے کا نام ہے جسے پکا کر گاڑھا کر لیا جانے پر وہ سنت ہو جانے اور جھاگ چھوڑ دے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور صاحبین رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اگر انگوروں کے شیرے کو پکا کر گاڑھا، سنت کر لیا جانے تو وہ خمر (شراب) ہو جائے گا۔ اور اس پر تمام احکام مرتب ہوں گے۔ خواہ اس میں سے جھاگ نکلے یا نہ نکلے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کا بنیادی رکن اس کا نشہ دینا ہے اور یہ مقصد جھاگ نکلے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نشہ دینے کا مضمون اس وقت تک مکمل طور پر حاصل نہیں ہو سکتا۔ جب تک اس میں جھاگ پیدا نہ ہو، لہذا وہ اس کے بغیر خمر (شراب) نہ ہوگی۔

۲۔ سکر: سکر، کھجوروں کے اس پانی (شیرے) کا نام ہے جو گاڑھا اور سنت ہو جائے، تو وہ سا بھرا خشکاف پر ہے جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۳۔ فضیخ: یہ لہر (بکری) قسم کی کھجور کا نکالا ہوا پانی (شیرہ) ہے۔ جو سنت اور گاڑھا ہو جانے اور حسب خشکاف ہلا دیا جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے۔

۴۔ نقع: الرزیبیب: یہ خشک انگوروں (منقوع) کو پانی میں ڈال کر کھید کیا ہوا پانی (عرق) ہے، تا آنکہ اس پانی میں اس کی مٹاس آجائے اور وہ سنت ہو جائے اور وہ حسب خشکاف ہلا جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے۔

۵۔ الطلاء: انگوروں کا پکا ہوا پانی جب وہ تنائی کے قریب اڑھانے اور اس میں نشہ پیدا ہو جائے۔

۶۔ الباذق اور (۷) النعنع کے تحت آجائے اس لئے کہ الباذق انگوروں کا وہ پانی ہے جسے گرم پکا یا جھانے اور النعنع انگوروں کا ایسا پانی ہے جسے اتنا پکا یا جھانے کہ نصف پانی باقی رہ جائے اور نصف اڑھانے۔

اور (۷) اور کہا جاتا ہے کہ الخلاء ہی

۹۔ المثلث ہے اور یہ انگوروں کا ایسا پانی (رس) ہے جسے اتنا پکا یا پھانے کہ اس کا دو تہائی حصہ بل جائے اور گھڑھا پانی باقی رہ جائے جو نشہ آور ہو۔

۱۰۔ الجمہوری: المثلث ہی کا نام ہے جس میں دو تہائی پانی لڑھانے کے بعد اتنا ہی، یعنی دو تہائی پانی مزید ڈال دیا جائے۔ پھر اسے ہلکی سے آگ پر تھوڑا سا پکا یا پھانے تا آنکہ وہ نشہ آور ہو جائے۔

۱۱۔ الخلیطان: یعنی تازہ کھجور اور انگوروں کو یا سوکھی کھجور اور تازہ کھجور کو باجم ملا یا پھانے اور ان کا نہیذ بنایا جائے تا آنکہ وہ سنت اور گازٹھا ہو جائے۔

۱۲۔ المرز: ہاجرے کا نہیذ جب نشہ آور ہو جائے۔

۱۳۔ الجعہ: یہ گندم اور جو کا نہیذ ہے، جب وہ نشہ آور ہو جائے۔  
۱۴۔ العیش: یہ شہد کے نہیذ کا نام ہے۔ جب وہ نشہ آور ہو جائے۔

### (ج) مذکورہ مشروبات کے احکام

سب سے پہلے خمر (شراب) کے ساتھ جن احکام کا تعلق ہے ان کی تفصیل بیان کی جاتی ہے جو حسب ذیل ہے:

(۱) اس کی کم اور زیادہ مقدار حرام ہے۔ ماسوائے ضرورت اور مجبوری کے، اس لئے کہ اس کی عین (ذات) حرام ہے، لہذا اس کی حرمت میں کم اور زیادہ مقدار کا ایک ہی حکم ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ ذاتی طور پر حرام ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَجَسَّ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ (۱)

(وہ پلید ہے، شیطان کے اعمال میں سے۔)

کہ حق تعالیٰ جل شانہ نے خمر (شراب) کی صفت اس کے ناپاک اور پلید ہونے سے بیان فرمائی ہے۔ اور ایسی شئی جو حرام نہ ہو اس وصف کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی، جو اس بات کی دلیل ہے کہ شراب فی نفسہ حرام ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: اِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ اَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ الْاَلِيَّةَ (۲) (بیشک شیطان چاہتا ہے کہ تمہارے درمیان عدوت پیدا کر دے) جو نشہ آور شئی کے حرام ہونے کی دلیل ہے، لہذا وہ فی نفسہ اور اس کا نشہ دونوں حرام ہیں۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

حَرَمَتِ الْخَمْرَ عَيْنَهَا قَلِيلُهَا وَكَثِيرُهَا

(شراب کی عین (ذات) کم ہو یا زیادہ حرام ہے،

وَالسُّكْرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ

اور ہر مشروب کی نشہ آور مقدار حرام ہے۔)

تاہم پیسا ہونے کی مجبوری یا کسی کے اکراہ (مجبور کرنے) کے وقت اتنی مقدار میں اسے پینا ہاں ہے جس سے ضرورت پوری ہو جائے اس لئے کہ اس کی کم مقدار کی حرمت بھی شریعت سے ثابت ہوئی ہے، لہذا ضرورت کی بنا پر مردار و طہیرہ کی طرح اس کے ساقط ہونے کا احتمال ہے۔

۱۔ المائدہ (۹۰:۵)

۲۔ المائدہ (۹۱:۵)

لیکن دوسری چیزیں اس سے قائمہ اشیاء ہا ز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی ایسی شے میں جو اس نے ہم پر حرام کی ہے، کوئی شے نہیں رکھی۔ اور مرد پر کسی چھوٹے بچے کو بھی شراب پلانا حرام ہے۔ اگر اس لئے کہ پلایا تو اس کا گناہ اس بڑے شخص پر ہے نہ کہ چھوٹے بچے پر، اس لئے کہ حرمت کا خطاب اس کو ہے۔

(۲) اس کو مطلق سمجھنے والا شخص کا فر ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت دلیل قطعی، یعنی قرآن مجید سے ثابت ہے، لہذا اس کو مطلق قرار دینے والا قرآن مجید کا منکر ہو گا۔

(۳) اس کے پینے والے کو، خواہ اس نے کم مقدار میں شراب پی یا زیادہ مقدار میں، مد لائی جائے گی۔ اسی پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ اور اگر اس نے پانی کے ساتھ مخلوط (Mixed) کر کے شراب پی، جس میں شراب کا غلبہ ہو تو اس پر مد لائی جائے گی۔ اور اگر اس میں پانی زیادہ ہو یہاں تک کہ شراب کا ذائقہ اور اس کی بو بھی ختم ہو جائے تو مد واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس میں شراب غالب ہو تو اس پر شراب (خمر) کا نام اور اس کا مضموم باقی رہتا اور جب اس پر پانی کا غلبہ ہو جائے گا تو اس میں پانی کا نام اور اس کا مضموم باقی رہے گا۔ ہاں جس میں شراب ملی ہوئی ہو اس کا پینا بھی حرام ہے، اس لئے کہ اس میں حقیقی طور پر شراب کے اجزاء موجود ہیں۔ اسی طرح آگ پر پانی ہوتی شراب بھی حرام ہے، اس لئے پکانے سے حرام شے مطلق نہیں ہوتی اور اگر اس نے اس کو پی لیا تو اس پر مد واجب ہوگی۔ اس لئے کہ پکے کے بعد بھی اس کا نام اور مضموم باقی ہے۔

اور اگر اس نے شراب کی ٹیمپٹ پی لی تو اس پر مد نہ ہوگی۔ بجز اس کے کہ وہ نشہ آور ہو، اس لئے کہ اس کو خمر (شراب) نہیں کہا جاتا اور خمر کا مضموم اس میں ناقص طور پر پایا جاتا ہے، کیونکہ وہ دوسری اشیاء کے ساتھ مخلوط ہے۔ جس کی بنا پر صنعت شراب کا یہی حکم ہے، اور چونکہ اس میں شراب کے اجزاء موجود ہیں، لہذا اس کا پینا بھی حرام ہو گا اور جس شخص کے منہ سے شراب کی بو پانی گئی یا اس نے شراب کی قے کی تو اس پر کوئی مد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ممکن ہے، اس کو شراب مجبور کر کے پلائی گئی ہو، جس کی بنا پر اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس پر مد واجب نہ ہوگی۔ اور ذیلیں پر شراب کا پینا حرام نہیں۔ اگرچہ وہ شراب پی کر خمر ہو جائیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ مطلق ہے۔ اسی بن زیاد سے روایت ہے کہ اگر وہ نشہ میں خمر ہو جائیں تو ان پر مد لائی جائے گی، کیونکہ شراب تمام اویان میں حرام ہے۔

### (۴) شراب پینے اور نشہ میں ہونے کی سزا (حد)

اس کی سزا آزانہ شخص کیلئے اسی (۸۰) درے ہیں، کیونکہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے اور یہ ان کا حد قذف پر کیا ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”جب کوئی شخص نشہ پی لے۔ تو وہ بکواس کرتا ہے۔ اور جب وہ بکواس کرتا ہے، تو الزام تراشی کرتا ہے اور الزام تراشی والوں کی مد اسی درے ہے۔“

اور غلام کیلئے شراب نوشی کی حد پالیس درے ہیں۔ اس لئے کہ غلامی سزا (حد) کو نصف کر دتی ہے۔ جیسے کہ حد قذف اور حد زنا کا یہی حکم ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

فان اسین بغاضۃ فعلیہن نصف ماعلی  
یہی بیبیوں کیلئے ہے اس کی آدمی ان کو دی جائے۔ (المحصن من العذاب) (۱)

(۵) مسلمان کیلئے مختلف ذرائع مشروع و حرام کے ذریعے اس کا دوسرے کو مالک بنانا یا خود مالک بننا حرام نہیں۔ اس لئے کہ یہ تمام باتیں شراب سے نفع اٹھانے کے مترادف ہیں اور مسلمان پر شراب سے نفع اٹھانا حرام ہے۔ اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

يا اهل المدينة ان الله تبارك وتعالى قد (اسے مدینہ والو! بیشک اللہ تعالیٰ نے شراب کی حرمت نازل کی ہے  
انزلت تحريم الخمر فمن كتب هذه الاية پس جس شخص نے اس آیت کو لکھ لیا ہے اور اس کے پاس شراب  
وعنده شئ منها فلا يشربها ولا يبيعها میں سے کوئی شئی موجود ہو تو وہ اسے نہ پئے اور نہ فروخت کرے)  
چنانچہ صحابہ کرام نے اسے مدینہ کی گلیوں میں بھاریا۔

البتہ مسلمان اس کا وارث ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ وراثت کے طریقے پر شئی کی ملکیت بندہ سے کسی فعل کے بغیر از خود ثابت ہوتی ہے، جس کی بنا پر ایسا ہونا دوسرے کو مالک بنانے اور خود مالک بننے کے باب سے نہیں ہے اور شراب اگرچہ اس کے حق میں مال مستقیم (Valuable) نہیں ہے، لیکن وہ ہمارے نزدیک فی الجملہ مال ہے، لہذا اس میں ملکیت کی گنجائش موجود ہے۔

(۶) اس کو تلف کرنے والا متاسم نہ ہوگا، بشرطیکہ وہ شراب کسی مسلمان کی ہو اس لئے کہ وہ ایک مسلمان کیلئے مال مستقیم (Valuable) نہیں ہے۔ اگرچہ اس کے حق میں مال ہے اور غیر مستقیم مال کے تحت ہونے سے ضمان (تاوان) واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ کسی ذی کی ملکیت ہو تو ہمارے نزدیک وہ متاسم ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ بھی غصب کے مسائل میں سے ہے۔

(۷) وہ نہایت غلیظ ہے حتیٰ کہ اگر وہ کسی کپڑے کو ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائے تو اس سے نماز جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اس کو درج (پلیدی) قرار دیا ہے اور فرمایا ہے:

رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه (۱) (پلید ہے شیطان کے اعمال میں سے، پس اس سے بچو۔)  
اور اگر اس میں گندم تر ہو گئی ہو پھر اسے دھو لیا گیا اور اسے خشک کر کے پھونکا گیا تو اگر اس میں شراب کا ذائقہ محسوس نہ ہو تو اس کا کھانا حلال و نہ حرام ہوگا۔ اس لئے کہ اس ذائقے کا ہونا شراب کے اجزاء کے موجود ہونے کی دلیل ہے اور اس کا زائل ہونا اس کے اجزاء کے زائل ہونے کی دلیل ہے۔

اور اگر کسی جانور کو شراب پلائی گئی پھر اسے ذبح کیا گیا: اگر تو اس کو پیتے ہی فوراً ذبح کر لیا گیا تو وہ بغیر کراہت کے حلال ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ابھی تک اس کی آستوں میں ہے۔ لہذا وہ اس کو دھونے سے پاک ہو جائیگی۔ اگر اس پر ایک یا دو دن کا زیادہ حصہ گزر گیا تو وہ جانور کراہت کے ساتھ حلال ہوگا۔ اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ شراب رنگوں اور اعضاء میں منتشر ہو گئی ہو۔

(۸) اگر اس شراب کو سرکہ بنالیا جائے تو ایسے سرکہ کا بغیر کسی اختلاف کے پینا حلال ہے۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

(بستر ہی سالی سرکہ ہے۔)

نعم الادام الخلل

اس کے سرکہ ہونے کا علم اس طرح ہوتا ہے کہ اس میں کڑواہٹ کی جگہ ترشی پیدا ہو جائے۔ اس طرح کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں بالکل کھلی باقی نہ رہے حتیٰ کہ اگر اس میں ذرا بھی کھلی باقی رہی تو وہ حلال نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف اور



امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اس میں تصویبی سی ترشی بھی پیدا ہو گئی تو وہ سرکہ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ انگور کا شیرہ اس وقت تک خمر (شراب) نہیں ہوتا جب تک اس میں خمریت (شراب ہونے) کا مفہوم مکمل طور پر پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح وہ وقت تک سرکہ نہ بنے گا جب تک اس میں سرکہ ہونے کا مفہوم پوری طرح سے نہیں پایا جاتا۔ اور صاحبین کے نزدیک شراب ہونے کی علامت ظاہر ہونے سے وہ شراب اور سرکہ ہونے کی علامت ظاہر ہونے کی بنا پر وہ سرکہ ہو جاتا ہے۔

یہ حکم تو اس صورت میں ہے جب وہ خود بخود سرکہ بن گیا اور اگر اس کے ہلکے کوئی تدبیر اختیار کر کے، مثلاً اس میں سرکہ یا نمک وغیرہ ڈال کر اسے سرکہ بنایا تو اس کا سرکہ بنانا جائز ہے۔ اور ہمارے نزدیک ایسا سرکہ کھانے کے لیے حلال ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو نہ تو سرکہ بنانا جائز ہے اور نہ ہی ایسا سرکہ حلال ہے۔ اور اگر اس کو ایک جگہ سے دوسرے جگہ منتقل کر کے سرکہ بنایا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ہمارے نزدیک حلال اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اس کے متعلق دو اقوال ہیں۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ "شراب کی حرمت کے نازل ہونے کے بعد حضرت ابو طلحہؓ کے پاس نامکمل شراب تھی۔ وہ نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں اس کا کیا کروں؟ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا اس کو زمین پر بہا دو۔ حضرت ابو طلحہؓ نے عرض کیا کہ کیا میں اسے سرکہ نہ بنا لوں، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ نہیں۔"

کہ آنحضرت ﷺ نے صاف لفظوں میں سرکہ بنانے سے منع فرمایا ہے اور حقیقت میں کسی کام سے روکنا خ (ممانعت) کیلئے ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کو سرکہ بنانے میں مشغول ہوجانے سے فساد (حرام) میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔ اور اس سے ایک پاک شئی بھلوج نہیں ہو جاتی ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ از خود سرکہ بن جائے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا:

ایسا احاب دہنغ فقه طہرہ کالخمر اذا تخلخل فیحل (جس کمال کو رنگ دیا جائے وہ پاک ہو جاتی ہے جیسے کہ شراب کو اگر سرکہ بنایا جائے تو وہ حلال ہو جاتی ہے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے سرکہ بنانے کا جواز بیان فرمایا ہے اور ہر مائے کی علت کو ثابت کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ سرکہ بنانا حلال شئی کے حصول کا ذریعہ ہے۔ جس کی بنا پر وہ حلال ہو گا جیسا کہ اگر اس کو روک رکھا جائے تا آنکہ وہ از خود سرکہ ہو جائے تو وہ حلال ہو جاتی ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ حلال شئی کے حصول کا ذریعہ ہے، یہ ہے کہ اس عمل کے ساتھ بالغ شئی کھسی (ترش) ہو جاتی ہے۔ اس طرنہ کہ اس میں تخمی کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا، لہذا یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو ایسا ترشی کے تخمی پر، اس کے باقی رہنے کے باوجود، غلبہ کی صورت میں ہو جائے۔ اور یا پھر تخمی کے ترشی کی طرف تبدیلی کی صورت میں۔ پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ نمک میں ترشی نہیں ہوتی کہ وہ تخمی پر غالب ہو جائے۔ اس طرنہ اس میں تصور مایہ سا ڈال دینے سے وہ تصویبی سی مدت میں ترش (کٹھا) ہو جاتا ہے تو چونکہ عام طور پر وہ از خود سرکہ نہیں بنتا اور کم زیادہ پر غالب نہیں آتا، لہذا یہ صورت متعین ہو گئی کہ اس کی ترشی کا ظاہر ہونا اللہ تعالیٰ کے ہیہ اگر وہ طبعی خواص کی بنا پر ہوتا ہے، اس کے علاوہ تخمی باطل ہے ترشی کا پید ہونا اتنی مدت میں محض سرکہ کے برساتنے کی بنا پر ممکن ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ سرکہ بنانا حلال شئی کے حصول کا ذریعہ ہے۔ جس کی بنا پر وہ مہلک ہو گا۔ اس لئے کہ اس وقت بھی وہ ہمارے نزدیک مال Valuable good ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ مال کا گمانا ہے اور ان میں سے ہر ایک شئی جائز ہے۔ وہی حدیث تو یہ بھی مروی ہے کہ "جب حضرت ابو طلحہؓ نے فرمایا کہ"

رسول اللہ ﷺ کیا ہیں اسے سرکہ نہ بنا لوں تو آپ نے فرمایا۔ ہاں، ”جس کی بنا پر یہ دونوں روایات ہاہم متعارض ہیں، لہذا ان سے استدلال ساخط ہو جائے گا۔ پھر حرمانت والی روایت کو کسی اور مقصد کیلئے ممانعت پر محمول کیا جاسکتا ہے، ورنہ مقصد عوام کی ساتھ عادت کو بدلتا تھا۔ اس لئے کہ ابھی شراب کی حرمت کو زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا اور ان کے گھر شراب سے خالی نہ تھے۔ اور گھروں میں غلام باندیاں اور لڑکے بھی ہوتے تھے۔ جنہیں شراب پینے کی عادت پڑی ہوئی تھی اور کسی شے کی عادت چھڑانا ایک دشمن معاملہ ہے، لہذا خاندان کا سربراہ اس شراب کو سرکہ بنانے کا کھد کر انہیں دیتا تھا اس سے روکنا چاہیے تو اس کی بات کو کم ہی قبول کیا جاتا ہے، ”کیونکہ وہ فوراً ہی سرکہ نہیں بنتا، بلکہ اس میں کچھ وقت لگتا ہے، جس کی بنا پر عوام کا اخلاق بگڑ سکتا تھا، جو مناسب نہ تھا اور ہمارے اس دور میں یہ بات نہیں پائی جاتی اس لئے کہ حرمت کا تصور پختہ ہو گیا ہے اور طبیعت میں اس کی نفرت بڑھ گئی ہے، ہم نے اس روایت کو اس وجہ پر اس لئے محمول کیا ہے تاکہ دونوں روایات میں تناقض نہ رہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ہم نے جو مسلک بیان کیا اس سے اس کا حرام میں واقع ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں۔ دہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ یہ تو بلا ضرورت ایک پاک شے کا ناپاک کرنا ہے، تو درست ہے، مگر ایسا ایک ضرورت کی بنا پر کیا جاتا ہے اور بوقت ضرورت ایسا کرنا جائز ہے جیسے کہ مراد کی کمال کو رنگنا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

پھر ظاہر روایت میں اس بارے میں کوئی فرق نہیں ہے کہ اگر اس نے سرکہ بنانے کیلئے اس میں خود سا نمک یا مچھلی یا سرکہ خود ہی یا زیادہ مقدار میں ڈال دیا تو اس کی بنا پر وہ دونوں صورتوں میں حلال ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر اس نے سرکہ زیادہ مقدار میں ڈالا تو جائز نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے کم مقدار میں سرکہ ڈالا تو ترشی تبدیل کی طرح سے ظاہر ہوگی جس کی بنا پر اس کا سرکہ بنانا درست ہوگا اور اگر اس نے اس میں زیادہ سرکہ ڈال دیا تو یہ اس کو سرکہ بنانا نہ ہوگا۔ بلکہ وہ تو سرکہ کی کثرت کی بنا پر ترشی کا کچھ پر غلبہ ہوگا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اس میں بہت سی مشاں ڈال دی حتیٰ کہ وہ جیشا ہو گیا تو وہ حلال نہ ہوگا، بلکہ تمام ناپاک ہو جائے گا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ جبکہ نمک اور مچھلی ڈال دینے کی صورت میں ترشی ظہر ہو جانے سے بوجہ غلبہ ایسا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان دونوں اشیاء میں ترشی موجود نہیں ہے، تو اس سے اس بات کی تعیین ہو گئی کہ اس کا سرکہ بننا تبدیل کی طرح سے ہوتا ہے اور سرکہ کے زیادہ ہونے کی صورت میں تو وہ زیادہ جلدی سرکہ بنتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۲) رہا سر فیض اور انگوروں کا قلعہ تو اس کو بھی کم یا زیادہ مقدار میں پینا حرام ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

الخمر من هاتين الشجرتين وأشار عليه (شراب ان دو درختوں سے بنتی ہے اس موقع پر نبی اکرم ﷺ الصلواة والسلام الى النخلة والى الكرمة نے کھجور اور انگوروں کی بیل کی جانب اشارہ کیا۔) اور یہاں جن اقسام کا ذکر آیا ہے یہ بھی شراب ہیں، لہذا وہ حرام ہو گئی۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود سے (سکر) (شوالی شراب) کے ساتھ دوا سازی کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ ”اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دہ کسی شے میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی“ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”نشہ آور شراب (السكر) ہی شراب ہے، اس کی کوئی کنیت نہیں ہے۔“

اور مروی ہے کہ ان سے انگوروں سے کشید کردہ "نسیج" کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ (شراب نے) اس کو زندہ کیا ہے کہ "اس روایت میں انہوں نے اس کی حرمت کی جانب اشارہ کیا ہے اور یہ کہ انگوروں کو پانی میں ڈال دینا۔  
در اصل شراب کو زندہ کرنا ہے۔ اس لئے کہ جب خشک انگور (خشک) پانی میں ڈالے جاتے ہیں تو وہ دوبارہ تازہ انگور بن جاتے ہیں تو ان کا شیرہ ایسے ہی ہوگا جیسے تازہ انگوروں کا شیرہ۔ نیز اس لئے بھی کہ ایسا صرف نشہ حاصل کرنے کیلئے کیا جاتا ہے، لہذا اس کی کم یا زیادہ مقدار حرام ہوگی۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا:

ومن شرعات النخيل والاعناب تتخذون منه

سکراً وریقاً حسناً (۱)

(اور کھجور اور انگوروں کے میوؤں سے بھی تم پیئے گی

چیزیں تیار کرتے ہو کہ ان سے شراب بنائے ہو اور

عمدہ رزق حاصل کرتے ہو۔)

اور یہ آیت اللہ تعالیٰ کا احسان یاد دلانے اور شکر نعمت ادا کرنے پر متنبہ کرنے کے لیے ہے، جو اس کے حلال ہونے کی دلیل ہے۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت حرمت خروالی آیت کے ساتھ منسوخ ہے، لہذا اس کے ساتھ جنت پکڑنا درست نہ ہوگا۔ اور ثانیاً اس لئے کہ اگر وہ منسوخ نہ بھی ہو تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ آیت اس کی تبدیلی بیان کرنے کیلئے ہے، یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں کھجوروں اور انگوروں کے پھلوں کی صورت میں جو نعمت عطا کی ہے، جو حلال ہے تم اس کی ایسی اشیاء تیار کرتے ہو جس میں سے بعض اشیاء (مثلاً شراب) حرام ہیں اور بعض اشیاء (مثلاً پکڑا ہوا) کا شیرہ (اللہ جس اور خشک اور سرکہ حلال ہیں، اس کی مثال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت ہے:

قل ارنبتم ما انزل اللہکم من رزق فجعلتم منه

رزق نازل فرمایا ہے تو تم نے اس میں سے بعض کو

حراماً وحلالاً (۲)

حرام ٹھہرایا اور بعض کو حلال)

اس پس منظر میں یہ آیت تمہارے خلاف جمت ہے، اس لئے کہ سرکہ کی یہ تبدیلی حلال شنی کیلئے ہے، حرام شنی کیلئے نہیں اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہوتا، لیکن حکم اہم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس کی حرمت شراب کی حرمت سے کم ہے، کیونکہ اس کی حرمت کا ثبوت ظہیر قطعی دلیل کے ساتھ ہوا ہے یعنی خبر واحد اور آثار صحابہ کرام کے ساتھ، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اس لیے اس کی کم مقدار شراب پیئے والے کو حد نہیں لگائی جاتی، کیونکہ حد تو کم مقدار میں شراب پیئے والے کو لگائی جاتی ہے۔ اور یہ بات سکرمیں نہیں پائی جاتی۔

اور ہر مشروب سے اس کی نشہ آور مقدار شراب (غیر) کی طرح حرام ہی ہے، کیونکہ اس کا دلیل قطعی سے ثبوت ہوا

ہے، جو قرآن مجید کی نص ہے اور وہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة

والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن

ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم متنبهون۔ (۳)

اور نماز سے غافل کروے تو تم کو ان کاموں سے باز نہانا ہے)

(۱) النحل (۶۷:۱۶)

(۲) یس (۵۹:۱۱)

(۳) المائدہ (۹۰:۵)

اور یہ تمام باتیں ہر مشروب کی لٹہ آور مقدار میں پائے جانے کی بنا پر پائی جاتی ہیں، لہذا ہر مشروب میں سے اس کی نشہ آور مقدار کی حرمت شراب (خمر) کی حرمت کی طرح، قرآن مجید کی نص سے ثابت شدہ ہے۔ اس لئے آنحضرت ﷺ نے دونوں حرام اشیاء کو جمع کیا اور فرمایا:

حرمت الخمر لعینہا قلیلہا وکثیرہا  
والسکر من کل شراب  
(شراب فی نفسہ حرام ہے، یعنی اس کی کم اور زیادہ مقدار اور ہر مشروب سے نشہ آور مقدار حرام ہے)

اور یہ بات مسلم ہے کہ آنحضرت ﷺ کا اس سے مقصد اصل حرمت بیان کرنا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بات مشروب کی نشہ آور مقدار پر موقوف نہیں ہے، جو اس بات پر دلالت ہے کہ اس سے مراد اس کی شراب (خمر) کی طرح ایسی مکمل حرمت ہے جس میں کوئی شک و شبہ نہ رہے، اسی طرح حضرت علیؓ نے ان دونوں کو جمع کیلئے بیان کیا اور فرمایا:

”جو نبیذہ نشہ آور ہو اس پر اسی درجے میں اور خمر (شراب) میں، خواہ کم ہو یا زیادہ، اسی درجے میں۔“

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی کراہت کے ساتھ فروخت ہائز ہے، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اصلاً یہ بات ہائز نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حریمت میں بیع کا محل (مقام) مال ہے، جو کسی ایسی شئی کا نام ہے جس سے حقیقی اور ظہری طور پر استفادہ کرنا ممکن ہو اور یہاں یہ بات نہیں پائی جاتی، لہذا یہ مال نہیں ہے، جس کی بنا پر اس کو بیچنا ہائز نہیں جیسے کہ شراب کا یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا قابل رغبت شئی کا قابل رغبت شئی سے تباہ ہے، ارشادہ باری تعالیٰ ہے:

اولئک الذین اشترو والصلالہ بالہدای  
فما ربحت تجارتہم وما کانوا مہتدیین (۱۱)  
(یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت چھوڑ کر گمراہی خریدی پس نہ تو ان کی تجارت نے انہیں فلاح دیا اور نہ وہ ہدایت پائے ہوئے)

اور یہاں یہ صورت پائی گئی ہے۔ اس لئے کہ مشروبات قابل رغبت شئی ہیں اور مال کسی مرغوب شئی کا نام ہے۔ لہذا اس کے کہ شراب کو ”مرغوب فیہ“ ہونے کے باوجود اس لئے بیچنا ہائز نہیں ہے، کیونکہ اس کو بیچنے کی ممانعت ایک حدیث میں مذکور ہوئی ہے جو ہم ازیں قبل نقل کر آئے ہیں اور یہ روایت چونکہ ”خمر (شراب) کے نام سے وارد ہوئی ہے، لہذا وہ اپنے مورد (ہائز و روایت) تک محدود رہے گی۔

اسی اختلاف پر یہ مسک جہنی ہے کہ اگر اس کو کسی شخص نے تلف کر دیا تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مناسی ہوگا اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک مناسی نہ ہوگا۔

(۳) اس کا حکم نجاست کی طرح ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر وہ کپڑے کو ایک درہم سے زیادہ لگ جائے تو وہ نماز سے مانع ہے۔ اسی لئے اس کو کم یا زیادہ مقدار میں بیچنا حرام ہے۔ لہذا اس کی نجاست شراب (خمر) کی نجاست کی طرح نجاست غلیظہ ہے اور یہ بھی روایت ہے کہ وہ نماز سے باطل مانع نہیں۔

اس لئے کہ خمر (شراب) کی نجاست تو حریمت میں نص قرآنی سے ثابت ہے، جو ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وجس من عمل الشیطان (۴)  
(اور پلید ہے شیطان کے اعمال سے)

سے ثابت ہوئی ہے، جس کی بنا پر اس کی نجاست خمر (شراب) تک محدود رہے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس میں بہت زیادہ مقدار (کثیر الفاحش) کا لحاظ کیا ہے، جیسے کہ حقیقی نجاست میں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ

۱- البقرہ (۱۶۳)

۲- المائدہ (۹۵)

اگرچہ اس کے ساتھ استفادہ کرنا منع ہے، لیکن اس کی حرمت مضراب (خمر) کی حرمت سے کم درجے کی ہے۔ حتیٰ کہ اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہوتا اور اس کو حکم مقدار میں پینے والے پر حد جاری نہ کی جائے گی۔ جس سے اس کی لہاست میں تخفیف ثابت ہوتی ہے۔

### مطبوع (آگ پر پکے ہوئے، شیرے) کے احکام

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ انگوروں کے شیرے، اور کھجور کے نیکد اور کشش کے تسبیح (عرق) کا حکم ہے، جبکہ اگر ان مشروبات کو آگ پر پکالیا جائے تو اگر وہ انگور کا عصب (شیرہ) ہو پھر اگر اسے خود اسکا پکا پھلے تو وہ الہاق ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس میں سے نصف حصہ اڑھائے اور نصف حصہ باقی رہ جائے تو وہ النصف ہو جاتا ہے اکثر علماء کے نزدیک اس کی کم اور زیادہ مقدار کا پینا حرام ہے۔ اور بشر رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس کا پینا مکہاں (جائز) ہے اور یہی حضرت حماد رحمہ اللہ بن ابی سلمیان کا قول ہے۔ اس بارے میں اکثر علماء کا قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ اگر کہنے سے اس کا دو تہائی سے کم حصہ اڑھائے تو اس کی حرام مقدار ظاہر ہو جاتی ہے جو اس کا ایک تہائی سے زائد حصہ ہے اور اس بات کی دلیل کہ ایک تہائی سے زائد حصہ حرام ہے، حضرت عمرؓ سے یہ روایت مروی ہے کہ انہوں نے حضرت حماد بن اسلم کو لکھا تھا کہ:

”میرے پاس شام سے ایک ایسی مضراب لائی گئی ہے جسے اتنا پکا گیا کہ اس کے دو تہائی حصے اڑ گئے ہیں اور ایک تہائی حصہ باقی رہا ہے تو اس کا حلال حصہ باقی رہا اور حرام حصہ اڑ گیا ہے اور اس کی تیزی کو سکون آ گیا ہے تو تو اپنی طرف سے لوگوں کو حکم دے کہ وہ اپنے مشروبات میں وسعت پیدا کریں۔“

یہ روایت اس بات پر نص ہے کہ ایک تہائی سے زائد حصہ حرام ہے۔ اور انہوں نے اس میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جب تک اس کے دو تہائی حصے نہ اڑھائیں تو اس میں نشہ آور ہونے کی کیفیت قائم رہتی ہے اور یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور کسی صحابی سے اس بارے میں اختلاف مروی نہیں تو یہ ان کی طرف سے اجماع ہو گا اور اس کے پینے والے کو حد نہ لگائی جائے گی، تلافیٰ وہ نشہ نہ دے۔ اور جب وہ نشہ آور ہو جائے تو اسے حد لگائی جائے اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا، جیسا کہ اوپر گزرے۔ اور اس کو فروخت کرنا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اگرچہ اس کا پینا حلال نہیں ہے اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک نہ اس کا پینا حلال ہے اور نہ اس کا فروخت کرنا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب انگور کے شیرے کو پکالیا جائے اور اگر انگور ہی کو پکالیا جائے۔ وہ جس حالت میں بھی ہو تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کا حکم بھی ”محصیر“ (شیرے) کا ہے اور وہ حلال نہ ہوگا، تلافیٰ وہ دو تہائی حصہ نہ اڑھائے۔ اور اسی رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کا حکم تو کشش کی طرح ہے، حتیٰ کہ اگر اس کو خود اسکا پکا پھل جائے تو وہ بمنزلہ کشش کے ہے۔

دبا نیکد نہ اور کشش کا تسبیح ”بشرطیکہ وہ خود اسکا پکا ہو، اسی طرح ان دونوں کا النصف، تو اس کا پینا حلال ہے اور اس کا سوائے نشہ آور ہونے والی مقدار کے پینا حرام نہیں ہے اور وہ پاک ہے۔ اس کو فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس کو تلف کرنے والا شخص ضامی ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کا قول ہے۔ امام محمد سے اس بارے میں دو روایات ہیں: ایک کی رو سے اس کا پینا حلال نہیں ہے، لیکن بیضیہ پر حد واجب نہ ہوگی تلافیٰ وہ نشہ آور نہ ہو۔ دوسری روایت میں ہے کہ میں اسکو حرام نہیں ٹھہراتا، لیکن میں اس کو نہیں پھینکتا۔ اور النصف کے بارے میں دلائل کچھ آچکے ہیں۔ البتہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کو انگوروں کے کھرے پکائے ہوئے

شیرے (عصیر العنب) کے مشروب اور المنفع کے درمیان فرق کی وجہ بیان کرنے کی ضرورت ہوگی۔ ان دونوں کے نزدیک دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر انگور کے شیرے کو اس حد تک یعنی دو تہائی سے کم پانی اڑنے تک پکایا جائے تو اس میں شیرے کا کوئی اثر نہیں رہتا۔ اس لئے کہ اس کو پکانے کے بعد بھی اس میں نشہ آور ہونے کی قوت فی نفسہ برقرار رہتی ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس کو اسی طرح رہنے دیا جائے یہاں تک کہ وہ گاڑھا اور سخت ہو جائے اور اس میں کوئی دوسری شے نہ ملائی جائے تو وہ ایسے ہی رہے گا جیسے کہ "وہ پکانے سے قبل تھا۔" تو اس میں پکانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ سو وہ اپنی ساہج حالت پر برقرار رہے گا، بخلاف نجیز تر اور شمس کے قسح کے۔ اس لئے کہ ان میں فی نفسہ نشہ آور ہونے کی اہلیت نہیں ہے، کیا تجھے علم نہیں ہے کہ اگر اس کو اسی حالت میں رہنے دیا جائے اور اس میں پانی نہ ملا جائے تو وہ گاڑھے پن کو باطل نہ اٹائے گا، جیسے کہ انگوروں کا شیرہ اگر اس کو اتنا پکایا جائے کہ اس کے دو تہائی حصے اڑ جائیں اور ایک تہائی باقی رہ جائے تو اس کا یہی حکم ہے۔ اس طرح پانی اس کو گھڑھا کرنا اور اس کو نشہ آور کرنا ہے، اگرچہ وہ فی نفسہ نشہ آور نہیں ہے، لیکن دوسری شے کے ساتھ مل کر نشہ آور ہو گیا ہے، لہذا عین ممکن ہے کہ اس کی یہ حالت پکانے سے بدل جائے۔ بخلاف عصیر (شیرے) کے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی روایت میں اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اس سے اس کی حرمت مٹ جاتی ہے اور تیرسی میں سکون آجاتا ہے"

یعنی یہ کہ اگر وہ خود بخود بغیر اس میں پانی ڈالنے کے گاڑھا ہو جائے تو اس کی طاقت و قوت باقی رہتی ہے، ورنہ جب اس کی یہ حالت ہو جائے کہ وہ فی نفسہ گھڑھا نہ رہے، اس طرح کہ اس کو اتنا پکایا جائے کہ اس کے دو تہائی حصے اڑ جائیں تو اس کا زور ہائیر ہے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کوئے ہوئے شمس کو پانی میں ڈال کر اس کا رس نکالا جائے جیسے کہ نکالاجاتا ہے۔ پھر اسے تھوڑا سا پکایا جائے تو امام محمد لام ابو یوسف رحمہما اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حلال نہ ہوگا، تاوقتیکہ اس کو پکا کر اس کا دو تہائی حصہ نہ اڑا دیا جائے اور ایک ٹٹ باقی رہ جائے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ شمس کو پانی میں بگلو کر اس کا رس نکالنا اصل انگور کو زندہ کرنا ہے، لہذا اس کا عصیر (شیرہ) حلال نہ ہوگا، مگر اسی طریقے پر کہ جس طریقے پر "انگور کا رس" حلال ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس بارے میں تھوڑا پکالنے کا امتیاز کیلئے۔ اس لئے کہ وہ ایسی شمس بڑے جو پانی میں ڈالے جانے کی بنا پر پھول گئی ہے، لہذا اس کا حکم مختلف نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۳) رہا المثلث تو ہم اس کے متعلق کچھ نہیں کہ جب تک وہ میٹھا اور غیر نشہ آور رہے تو اس کا پینا حلال ہوگا۔

(۴) جبکہ معتق جو نشہ آور ہو اس کا بطور دوا، نظام، جضم کو درست رکھنے اور اطاعت خداوندی میں قوت حاصل کرنے کیلئے پینا جائز ہے، یہ امام ابو یوسف اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ امام محمد سے روایت ہے کہ اس کا پینا حلال نہیں ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ البتہ اس بات پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس کو کھیل کود اور تفریح طبع کیلئے پینا جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اللہ تعالیٰ میں یہی روایت ہے اور انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے پابا کر نشہ آور مشروب (مسکر) کو پیئے تو اس کی کم اور زیادہ مقدار حرام ہے اور اس کیلئے میٹھا اور چل کر جانا دونوں باتیں حرام ہیں۔ امام محمد اور امام شافعی رحمہما اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) وہ روایت ہے کہ جو ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:



کے موجب و مقتضایہ عمل کرنا بھی ممکن ہے۔

طعن (کمزوری) اس طرح کہ کئی ایسی معینیں نے اس روایت کو رو کیا ہے، اور کہتے ہیں کہ یہ اس روایت کی نئی اکرمہ تہذیب کی طرف نسبت درست نہیں ہے۔ حضرت علی مشہور حفاظ حدیث میں سے تھے، لہذا ان کا جرح کرنا دو خوں روایات کی کمزوری کا ثبوت ہے۔

یہی تاویل تو وہ اس طرح کہ یہ روایات ابو و عقبہ کیلئے پہنے پر معمول ہیں تاکہ دونوں طرف کی روایات پر عمل کر کے انہیں متناقض سے بچا جاسکے اور ان کے باہینہ تطبیق دی جاسکے۔

ربان کے مقتضایہ عمل کرنا تو وہ اس طرح ہے کہ ہمارے نزدیک نہ آورشی حرام ہے۔ اور وہ آخری پیالہ ہوتا ہے، اس لئے کہ مسکر (نشد آور) وہ مقدار ہے جس سے نہد حاصل ہو اور وہ آخری پیالے سے ہوتا ہے اور اس کی قبیل و کثیر مقدار حرام ہے۔ یہ تو اس صورت میں ہے جب یہ روایات ثابت ہوں تو ان کے مقتضایہ اس صورت میں بحمد اللہ عمل کیا جاسکتا ہے۔

ربان کا یہ کہنا کہ تمام مشروبات خمر (خراب) ہیں، کیونکہ ان میں خمر (خراب) کا مضمون پایا جاتا ہے جو اس کا عقل کو باؤٹ کرنا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ خمر انگور کے کچے شیرے کا نام ہے، جبکہ وہ حقیقی طور پر نہد آور ہو اور دوسری خمریوں کیلئے اس کا استعمال ہمارا ہے۔ اس لئے کہ اس میں عقل کو باؤٹ کرنے اور نہد آور ہونے کا مضمون کامل طور پر پایا جاتا ہے، جبکہ دوسری خمریوں میں ناقص طور پر پایا جاتا ہے، لہذا اس کیلئے اس کا استعمال حقیقت اور دوسروں کیلئے ہمارا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ دوسری خمریوں کیلئے بھی حقیقی مضمون رکھتا ہو تو یہ مسکد و پیسلوؤں سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو یہ سب کیلئے مشترک نام ہوگا یا پھر یہ نام سب کیلئے عام ہوگا۔ پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں۔ اس لئے کہ اشتراک (مشترک ہونے) کی شرط معنی کا مختلف ہونا ہے، لہذا مشترک نام وہ ہے جو مختلف تعریف اور مختلف حقیقت و سلفہ کیلئے بول لہائے جیسے کہ لفظ عین و غیرہ۔ اور یہاں یہ الفاظ مختلف نہیں ہیں۔ دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ عموم (عام ہونے) کی شرط یہ ہے کہ عموم کے وہ تمام اہل اس لفظ کے معانی کو قبول کرنے میں یکساں ہوں۔ جن بیٹے اس لفظ کو وضع کیا گیا ہے، نہ کہ مختلف ہوں اور یہاں ان کے درمیان یکسانیت نہیں پائی جاتی، تو جب یہاں اس لفظ کا مضمون حقیقی طور پر پائے جانے کی کوئی صورت نہیں ہے، تو یہ بات متعین ہو گئی ہے کہ یہ بطریق مجز ہے۔ لہذا اس لفظ خمر (خراب) شامل نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

## المجہوری

ربا المجہوری تو اس کا حکم المثلث والا ہی ہے، اس لئے کہ وہ مثلث ہی ہوتا ہے، لہذا اس میں پانی ڈال کر اسے بشو کر لیا جاتا ہے۔ پھر اسے صوڑا سا کالیا جاتا ہے، تاکہ وہ خراب نہ ہو۔

## خلیطان

ربا خلیطان (یعنی انڈوں اور کھجور کے شیروں کا آمیزہ) تو ان کے جمع ہونے (جہیز) کے وقت میں کوہی نکر سے جو ان دونوں مشروبات کے کچے اور منفرد ہونے کی حالت میں ہے جو جب ان میں قلیل یا زیادہ کر کے ہیں اور ہی اکرمہ تہذیب سے مدوی ہے کہ:

”آپ نے کھجور اور خشک کوہ زرد، سرفنی، مٹی، کھجور اور بلیکی تازہ کھجور کو ملا کر (ان کے تھینا) کے پینے سے منقذ فرمایا ہے۔ یہ روایت کچے اور نہد آور مشروب پر معمول ہے۔ واللہ عزوجل شانہ اعلم۔



اور مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے:

"بسر (گندہ کھجور) اور تازہ کھجور اور کشمش تھنوں کو کھانے کے عزیز کو پیسنے منع فرمایا ہے۔"

اور اگر ان میں کسی ایک کو پکایا گیا پھر اس میں دوسرے مشروب کا کچا پیالہ ڈال دیا گیا تو وہ اس تمام مشروب کو فاسد کر دے گا۔ خواہ وہ اس کی جنس سے ہو یا خلط جنس سے، اس لئے کہ اس میں خلط اور حرام دونوں اشیاء جمع ہو گئی ہیں۔ جس کی بنا پر حرام خلط پر غالب ہو گا اور اگر اس کے عسیر (شیرے) کو پانی کے ساتھ خلدیا گیا پھر اگر اس نے اس کو چھوڑ دیا تا آنکہ وہ سخت ہو گیا اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسا مشروب خلط نہ ہو گا اور اگر اس نے اس کو پکایا یا سبک کر اس کا دو تہائی حصہ ہٹا دیا تو اس کا حکم تفصیل طلب ہے، اگر تو پکائے سے پہلے پانی ڈھکائے تو اسے پکایا جائے تا آنکہ اتنی مقدار میں پانی ڈھکائے پھر شیرے کو پکایا جائے تا آنکہ اس کے دو تہائی حصے اڑ جائیں تو وہ خلط ہو گا اور اگر پانی اور شیرہ پکانے سے دونوں ایک ساتھ اڑنے ہوں تا آنکہ دونوں میں سے مشترک طور پر دو تہائی حصہ اڑ جائے تو وہ خلط نہ ہو گا۔ واللہ اعز وجل اعلم۔

(۱۲) (المیز ۱۳) (المیز ۱۴) (الفتح اور جو مشروبات نیکو اور انجیر وغیرہ سے تیار کئے جاتے ہیں تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مشروبات مکہ ہوں یا زیادہ، کچے ہوں یا پکے ان کا پینا حلال ہو گا۔ اور اس کے پیسنے کو کعد نہ لگائی جائے گی، اگرچہ اسے نشہ ہوائے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ وہ حرام ہے۔ ان کے اس حکم کی اساس ان کے ایک اصول پر ہے، جو یہ ہے کہ جس مشروب کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی مکہ مقدار بھی حرام ہیں، جیسے کہ الخشک کا یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ان مشروبات میں سے اگر کوئی مشروب اسی دن گزرے کے بعد بھی صحیح رہے اور فاسد نہ ہو تو میں اس کو مکروہ سمجھتا ہوں اور یہی روایت امام محمد رحمہ اللہ سے بھی ہے، مگر بعد ازاں امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس رائے سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس مدت کے بعد اس کا باقی رہنا اور فاسد نہ ہونا اس کے کاڑھا ہونے کی دلیل ہے اور اس کا کاڑھا اشد یہ ہونا اس کی حرمت کی دلیل ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کی حرمت کا تعلق اس کے خمر ہونے سے ہے، جو اس کے مض کاڑھا ہونے سے ثابت نہیں ہوتی۔ اگر کاڑھا پینا (شدت) ان مشروبات میں نہیں پایا جاتا، لہذا اس کی حرمت ثابت نہ ہوگی اس کے خمر (شراب) نہ ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو ہم نبی اکرم ﷺ سے ہم اوپر نقل کر آئے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

(شراب خمر) تو ان دو درختوں سے تیار کی جاتی ہے)

الخمر من ہاتین الشجرتین

کہ یہاں امر (شراب) کا لفظ عام جنس کے ساتھ آیا ہے۔ جس کا حکمنا ہے کہ خمر بھلے کا مضمون ان دونوں درختوں سے تیار ہونے والے مشروبات کیلئے ہی مختص ہو پھر اگرچہ اس کو نشہ آجائے اس پر مد واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو ایک مہانہ (دراشتی) کے استعمال سے نشہ آتا ہے۔ جس سے کعد واجب نہیں ہوتی، جیسے کہ بعض عرکوں میں صمغ اور دلی (لبن) اسے استعمال سے نشہ حاصل کیا جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب اس کو الخشک کے استعمال سے نشہ آتا ہو کہ اس صورت میں اس پر مد واجب ہوگی، اس لئے کہ وہاں نشہ اس کو ایک حرام نشی کے پیسنے سے آتا ہے اور یہ حرام کی نہ گمانی بنا ہے۔

حرام مشروبات کے برتن

حرام مشروبات کے برتنوں کو پانی پینے وغیرہ کیلئے استعمال کرنا ہائز ہے، بشرطیکہ ان میں صواب مانے، ماسوائے

کچی سٹی کے نازہ برتن کے، جس میں کہ شراب جذب ہو جائے کہ اس کا حکم مختلف فیہ ہے۔ جیسا کہ ہم کتاب الصلوٰۃ میں بیان کر آئے ہیں۔ اس کی اس میں کرم اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس قول پر ہے کہ آپ نے فرمایا:

انہی کنت نہیتکم عن الشرب فی الدباء (میں نے تمہیں کہہ (اللہ پا۔) سبز رنگ کی شلیا (اقسم) اور روٹنی ٹکے والی الحنتہ العرقۃ الاقاصیر وافی کل میں پانی پیئے سے منع کیا تھا، آگاہ ہوا کہ اب تم تمام جہنموں میں پانی ظرف فان الظرف لالتحل شینا ولا تحرمہ بی سکتے ہو اس لئے کہ برتن نہ تو کسی شے کو حلال کرتے ہیں اور نہ حرام)

### قابل سزا نئے کی مقدار

اس کی مقدار کے متعلق علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نئے کی جس مقدار پر مد ضروری ہو جاتی ہے اس سے مراد اتنا نئے ہے جس میں اس کو کھم یا زیادہ بالکل سبب نہ رہے یعنی نہ اسے زمین کا پتہ ہو اور نہ آسمان کا اور نہ مرد کا اور عورت کا، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ نئے والے اشخاص وہ ہے کہ جس کے کلام پر بذیان (بگو اس کا غلبہ ہو جائے۔ امام ابو یوسف اور محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کا امتحان لیا جائے اور کہا جائے کہ وہ سورہ "قل یا ایہا الکفرہن" پڑھے۔ اگر تو وہ درست پڑھے تو فجا اور اگر وہ اس کو نہ پڑھ سکے تو وہ نشہ والا ہے۔ اس لئے کہ برومی ہے کہ ایک شخص نے کھانا تیار کیا پھر اس نے سیدنا ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ، حضرت سعید بن ابی وقاصؓ کو بلایا۔ تو ان حضرات نے کھانا کھایا اور اس کے بعد اس نے انہیں شراب پلائی۔ اور یہ وہ شراب کی حرمت سے پہلے کا ہے۔ پھر نماز مغرب کا وقت ہو گیا تو ان میں سے ایک صحابی نے نماز کی ناست کر لی تو اس نے

قل یا ایہا الکفرہن میں لا تعبدوا معبودون

کو اعبدوا معبودون (۱)

پڑھ دیا تو اس پر یہ آیت مبارکہ نازل ہوئی۔

یا ایہا الذین امنوا لا تقریوا الصلوٰۃ وانتم سکاڑی حتی تعلموا ماتقولون (۲)

اے اہل ایمان جب تم نئے کی حالت میں ہو تو جب تک نہ نماز کے پاس نہ جاؤ) الفاظ کو جو منہ سے نکلتے ہو سمجھنے نہ لگو نماز کے پاس نہ جاؤ اور جیسے یہ سورت آتی ہو تو بعض اوقات اس پر اس کا پڑھنا صحیح حالت میں بھی ہو جاتا ہے۔ خاص طور پر ایک ایسے شخص کو جو قرآن مجید کے ساتھ زیادہ مشغولیت نہ رکھتا ہو۔ تو حالت سکر (نشہ میں) تو اس کا بہت ہی برا حال ہو گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے شراب پی، یہاں تک کہ اس کا اثر اس کی ہال اور اس کی حرکات و سکنات میں ظاہر ہونے لگے تو وہ مدہوش ہے، مگر یہ بات بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مسک بھی کھینے یکساں نہیں ہے۔ کیوں کہ حالات کے بدلنے سے لوگوں کی حالت بدل جاتی ہے۔ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جن میں توڑی مقدار پینے سے اس کا اثر ظاہر ہو جاتا ہے، اور بعض لوگ ایسے جتنے ہیں کہ اگرچہ وہ نس کی زیادہ مقدار بھی پی لیں تو ان میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ صاحبین کے قول کی دلیل عرف و عادت ہے اس سے کہ عوام الناس کے ہاں مدہوش (سکران) ایسے شخص کا نام ہے جو بذیان کیے۔ اور حضرت علیؓ نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ جب نشہ ہو گا تو حذیان کیجے گا۔ اور جب وہ

۱- الکافرون (۱۰۹: ۳)

۲- النساء (۴۳: ۳۳)

ہدایان کے ساتھ تو دوسروں پر الزام لگانے کا اور الزام لگانے والے کی حد اسی دورے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس کو فی الجملہ کسی نہ کسی دورے میں تسلیم کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ بنیادی طور پر نشہ میں ہوئے کا اس سے پتہ چل جاتا ہے، لیکن حد دو چیزیں ہیں۔ ۱۔ بے کا اعتبار ہوتا ہے جو انتہائی ہوتا کہ حتیٰ الکفایہ لوگوں کو حد سے بچا یا چاہے، جیسا کہ فرمان نبوی ہے: اذرو الحدود ما استطعتم (جہاں تک ہو سکے لوگوں کو حد سے بچاؤ)۔ ۲۔ نشہ کے انتہائی دورے کا علم صرف اسی طریقے سے ہو سکتا ہے جو نوپڑا کر ہوا، واللہ اعز وجل اعلم۔

# کتاب الاستحسان

## استحسان کا بیان

بعض اوقات اس کتاب کا نام کتاب الحفظ والاباحۃ (حرمت وملت کا ہاں اور بعض اوقات کتاب کراحت ہی لیا جاتا ہے۔  
اس کتاب میں ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی۔

- (۱) کتاب کے نام کی تشریح
  - (۲) جائز اور ممنوع افعال کا بیان
- تفصیل حسب ذیل ہے:

### (۱) کتاب کے نام کی تشریح:

لفظ استحسان بول کو کسی شئی کا چیرائی کی صفت پر ہو، اور بعض اوقات مستحسن فعل! چیر فعل! یا چیرا جاتا ہے۔ مستحسن فعل کا مطلب کسی شئی کا چیرا دیکھنا ہے، جگہ پناہ! استحسان کذا (جہی میں نے اس کو چیر سمجھا ہے)

اس کتاب کی اس نام استحسان کے ساتھ تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مصنف رحمہ اللہ نے ۱۰۰۰ احکام بیان کیے ہیں وہ ان میں موجود اچھائی کی بنا پر ہیں اور وہ دوسروں میں موجود نہیں ہے۔ نیز اس بنا پر کہ ان کا مفسر و تفسیر و شریعت اچھا جانتی ہے۔

بعض اوقات اس کتاب کا نام جو کتاب الحفظ والاباحۃ رکھا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نام اس کے مفہوم اور اس کے مقصد کے عین مطابق ہے اس لیے کہ یہ کتاب تمام مسومات اور مہان امور کے بیان کے ساتھ مختص ہے۔

اسی طرح اس کا کتاب النکاحۃ اس لیے نام رکھا جاتا ہے، کیونکہ اس میں زیادہ تر حرام افعال (محرمات) کا ذکر ہوتا ہے۔ اور ہر حرام شئی شریعت میں مکروہ ہے، اس لیے کہ اگر بہت محبت اور رضامندی کی منہ ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے: وَعَسَىٰ اَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ اَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ (۱)

اور شریعت کسی حرام شئی سے محبت نہیں کرتی اور نہ اس کو پسند کرتی ہے۔ بجز اس کے کہ جس فعل کی حرمت قرآن مجید میں مذکور کسی دلیل قطعی (نس) سے ثابت ہو تو امام محمد کی عادت یہ ہے کہ اس کو علی الاطلاق حرام نہ کہتے ہیں اور جس شئی کی حرمت کسی غیر قطعی دلیل، مثلاً خبر و حد یا صحابہ کرام کے اقوال وغیرہ سے ثابت ہو تو وہ اسے مکروہ کہتے ہیں اور بعض اوقات وہ دونوں کو جمع کرتے ہیں اور فرماتے ہیں "وہ حرام مکروہ ہے" یہ جھوٹے کیلئے کہ اس کی حرمت ظاہری دلیل سے ثابت ہوئی ہے، نہ کہ دلیل قطعی سے۔

## (ب) حرام اور حلال اشیاء کا بیان

پھر صاف تک حرام اور حلال اشیاء کے بیان کا تعلق ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ حقیقت میں حرام اشیاء کی دو اقسام ہیں:

(۱) وہ حرام اشیاء جن کی حرمت مردوں اور عورتوں دونوں کے حق میں ثابت ہے۔

(۲) وہ حرام اشیاء جو مردوں کیلئے حرام ہیں، عورتوں کیلئے نہیں۔

(۱) قسم اول: یعنی مردوں اور عورتوں کیلئے حرام اشیاء میں سے بعض کا ذکر اس کتاب میں اپنے اپنے مقام

پر آچکا ہے، لہذا ہم اس کا علاوہ نہ کریں گے۔ ہم صرف ان باتوں کو بیان کریں گے جو کتاب میں کسی اور جگہ نہ ذکر نہیں ہیں۔

ہم ان کے بیان کی ابتدا وہیں سے کیے ہیں جہاں سے امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں ابتدا کی ہے، اور وہ دیکھنے اور چومنے کی حرمت ہے۔

اس عنوان پر سہارے بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی۔

(۱/۱) مرد اور عورت کیلئے۔ ایک دوسرے کو دیکھنے اور چومنے کی کہاں تک اجازت ہے اور کہاں تک اجازت

نہیں ہے۔

(۱/۲) ایک مرد کو دوسرے مرد کا کون کون سا حصہ دیکھنا اور چومنا حلال ہے اور کون سا حرام۔

(۱/۳) ایک عورت کو دوسری عورت کا کون کون سا حصہ دیکھنے اور چومنے کی اجازت ہے۔

تفصیل سب ذیل ہے۔

(۱/۱) مرد اور عورت کو ایک دوسرے کو کہاں تک دیکھنے اور چومنے کی اجازت ہے

اس موضوع کو جانے کیلئے ضروری ہے کہ ہر عورتوں کی اقسام کو جانیں، تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ لکھتے

ہیں کہ عورتوں کی اس بارے میں سات اقسام ہیں:

(۱) منکوحات (شادی شدہ عورتیں) (۲) ہاندیاں

(۳) قریبی رشتہ دار (ذوات الرحمہ، محرمات)، یعنی نکاح کی حرمت والی عورتیں۔ جیسے بیٹی، بہن، خالہ وغیرہ۔

(۴) ذوات رحمہ۔ بلا رحمہ رشتہ داری کے بغیر حرمت والی عورتیں، یعنی رشتہ صحت (دودھ پینے) اور مصاحرہ (کلامی

رشتہ) کی بنا پر حرام ہونے والی عورتیں۔

(۵) دوسروں کی مملوک عورتیں (ہاندیاں)

(۶) وہ عورتیں جن کے ساتھ نہ کوئی رشتہ داری ہو اور نہ ہی کوئی سبب حرمت، یہ آزاد اجنبی عورتیں ہیں

(۷) قریبی رشتہ دار، مگر نکاح کیلئے حلال عورتیں۔ جیسے بہن، بہن، ماموں اور خالہ کی رشتہاں۔

تفصیل سب ذیل ہے۔

(۱) منکوحات (بیویاں)

غلام کو لہائی۔ بیوی کو سر سے پاؤں تک دیکھنے اور چومنے کی اجازت ہے، اس لیے کہ اس کیلئے اس سے سہاگرت

حلال ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

والذین هم لغروجهم حافظون الاعلیٰ ازواجهم  
او ماملکتا یمانهم فانهم غیر مملوین (۱)

(اور وہ لوگ جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں، مگر

اپنی بیویوں سے یا کنیزوں سے جو ان کی ملک ہوتی ہیں

کہ ان سے مہاشرت کرنے سے انہیں باز نہیں آ)

اور یہ حق دیکھنے اور چھنے سے بڑھ کر ہے، لہذا دیکھنا اور چھونا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اجنبہ حالت حیض

و یستلونک عن المحیض قل هو اذی فاعترلوا النساء۔ (اور تم سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں

فی المحیض ولا تقریوہ حتی یطہروا (۲)

کچھ دیکھیے کہ وہ تو نجاست ہے، سو ایام حیض میں عورتوں کے

قریب نہ جاؤ اور جب تک پاک نہ ہو جائیں ان سے مہاشرت نہ کرو)

لہذا حالت حیض مذکورہ بالا نص کے عموم سے مستثنیٰ ہے۔

پھر کیا اس حالت میں شرمگاہ کے علاوہ دوسرے جسم سے، مثلاً زار کے اوپر والے جسم سے استفادہ کرنا حرام

ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف و حمیم اللہ فرماتے ہیں کہ اس کیلئے "الزنازہ" نہ روا لے جسے سے

استفادہ کرنا حرام ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خولہ کے نشانات سے بچنا ضروری ہے۔ اور اسے اس مقام کے

سوا دوسرے حصہ جسم سے استفادہ کی اہازت ہے۔ پھر سبیلین کے قول "فوق الزنازہ" (افزار کے اوپر سے) کی تشریح میں

اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد بے ناف سے اوپر ہے۔ گویا ناف کیلئے ناف کے اوپر چلنے حصہ سے

استفادہ کرنا ہائز ہے اور ناف سے لیکر گھٹنے تک استفادہ کرنا درست نہیں ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ

ہے کہ ازار کے ساتھ "تو گویا اس کیلئے ناف کے نیچے بھی شرمگاہ کے علاوہ استفادہ کرنا ہائز ہے، لیکن مسزدا زار کے ساتھ

اس کو کھول کر نہیں۔ اور صاحبین کے قول فوق الزنازہ کے عموم پر عمل کرنا ممکن ہے۔ اس لئے کہ یہ لفظ ناف کے بالائی

اور اس کے زمرے دونوں حصوں پر اسوائے شرمگاہ کے بولہاتا ہے۔ کیوں کہ یہ تمام حصہ "فوق الزنازہ" ہے۔ اس حرمت

ایسا کرنا لفظ کے عموم پر عمل کرنا ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) ارشاد باری تعالیٰ:

و یستلونک عن المحیض قل هو اذی (۳)

(اور لوگ آپ سے حیض کے متعلق پوچھتے ہیں

آپ کچھ دیکھیے کہ وہ ایک بیماری ہے)

کافا ہے کہ اس کی حرمت صرف بیماری یا ذمت والی جگہ تک محدود ہے، نیز مروی ہے کہ:

"ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے پوچھا گیا کہ عائشہ عورت کے بدن سے مرد کیلئے کیا کچھ حلال ہے۔ تو انہوں نے

فرمایا کہ وہ خون کے مقام سے ہے اور اس کے سوا باقی جسم سے اس کیلئے استفادہ جائز ہے۔

سبیلین کے قول کی دلیل نبی اکرم ﷺ سے مروی یہ روایت ہے کہ:

لنا ماتحت السرة وله ما فوقها

ناف کے نیچے سے استفادہ کی اہازت ہے اور ناف کے اوپر سے استفادہ کرنے کی اہازت ہے)

۱- المؤمنون (۶۵:۲۳)

۲- البقرہ (۲۲۳:۲)

۳- البقرہ (۲۲۳:۳)

میز مروی ہے کہ:  
امہات المؤمنین کو جب حیض آتا تھا تو نبی اکرم ﷺ انہیں لگٹو ہاندھے کو کھینٹتے تھے۔ پھر آپ ان کے ساتھ لیٹ جاتے تھے۔

نیز اس لئے بھی کہ اس دوران عورت سے اس کی شرمگاہ کے قریب سے استفادہ کرنا حرام فعل میں وقوع کا باعث ہو سکتا ہے، نبی اکرم ﷺ کا فرمان مبارک ہے:

الا ان لكل ملك حمى وان حمى الفه محارمه  
(آگاہ ہو جاؤ کہ ہر بادشاہ کیلئے کوئی نہ کوئی محفوظ جہرگاہ ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی محفوظ جہرگاہ اس کی حرام کردہ اشیاء ہیں،

فمن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه  
و فی روایۃ من اربع حول الحمى  
یوشک ان يقع فيه

وہ اس میں جا پڑے گا)

اور دوسری روایت میں ہے کہ جس نے جہرگاہ کے آس پاس چرایا قریب ہے کہ وہ اس میں جا پڑے۔

اور جو شخص ران سے استفادہ کرتا ہے، کو یا وہ جہرگاہ کے آس پاس جانور چرایا ہے، جو قریب ہے کہ اس میں جا پڑے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے استفادہ کرنا حرام میں جا پڑنے کا سبب ہے اور حرام کا سبب بذات خود بھی حرام ہوتا ہے جیسے کہ انہی عورت کے ساتھ خلوت کرنا۔ رہی آیت مبارکہ تو وہ نام محمد کے خلاف جنت ہے۔ اس لئے کہ شرمگاہ کے آس پاس کی جگہ عام طور پر کندگی سے خالی نہیں ہوتی۔ لہذا اس جگہ سے استفادہ کرنا گندگی والی جگہ سے استفادہ کرنا ہے ورام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ کے قول "کہ اسے اس کے سوا بدن سے استفادے کی مہارت ہے کہ وہ ازہر (لگٹو) کے علاوہ جگہ ہے، لہذا اس روایت کو مختلف دلائل کے باہمی مواظقت پیدا کرنے اور انہیں باہمی تناقض سے بچانے کیلئے اسی تاویل پر مضمحل کرنا بضر ہوگا۔

اسی طرح عورت کیلئے مرد کو سر سے لیکر پاؤں تک دیکھنے اور اس کو چومنے کی مہارت ہے۔ اس لئے کہ اس کیلئے مرد اس سے زیادہ فعل کیلئے مطلق ہے، جو اس کے ساتھ مباشرت ہے، تو دیکھنا اور ہاندھنا تو بدرجہ نولی جائز ہوگا۔ اور منکوحہ (بیوی) کی شرمگاہ کو دیکھنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ جب اس سے استفادہ مطلق ہے تو اس کی تو بدرجہ نولی مہارت ہوگی۔ تاہم ادب یہ ہے کہ دونوں (یعنی میاں بیوی اس سے غص بصر کریں۔ اس لئے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ

انصرفت ﷺ کا دس سال ہو گیا، مگر نہ میں نے آپ کا ستر دیکھا اور نہ آنصورت ﷺ نے میرا ستر دیکھا۔  
اور دیکھنے عورت کی ذرا (سریں) میں مہمت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے عائشہ عورت کے پاس جانے سے منع کیا اور اس کی وجہ یعنی اس کے "ہاٹ اڈائی" نہ ہونے سے آگاہ فرمایا۔ اور "ذریعہ" تو اڈائی (گندگی) کا ہونا زیادہ واضح اور زیادہ قابل مذمت ہے، لہذا وہ تو بدرجہ نولی حرام ہوگی اور حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے

۱۵۱۶:

من انی حائضاً ومرتۃ فی دبر او انی  
کاہباً یفصدقه فیما قول فہو کاہف  
(جس شخص نے عائشہ عورت سے یا عورت کی دیر میں مہمت کی  
اور کسی کامی کے پاس آیا اور اس کی بات کو بچ مانا تو  
اس نے محمد ﷺ پر نازل شدہ ضربت کا کڑکھا)

کہ نبی کریم ﷺ نے صاف لفظوں میں عورتوں کے ساتھ ان کی دہریں میں جماعت کرنے سے منع فرمایا ہے، اور صحابہ کرام سے اس کی تائید میں کئی روایات (آثار مروی ہیں) کہ انہوں نے اس کو کو طیت صغریٰ سے تعبیر کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ عورت سے استفادہ کرنا صرف اپنی شہوت پوری کرنے کیلئے ثابت نہیں ہوا۔ اس لئے کہ شہوت کا پورا ہونا تو اگلی زندگی میں ہو گا۔ اس کی اجازت تو صرف ضرورت پوری کرنے، یعنی دنیا کے ختم ہونے تک فعل انہی کو برقرار رکھنے کیلئے ہے۔ سوا اس کے کہ انسانوں میں اپنی حاجات پوری کرنے کیلئے شہوت کا غلبہ ہوتا ہے (تو یہ دو امور ہاں اگلے حصے سے پوری ہو جاتی ہیں) اور نسل کو برقرار رکھنے کی جو ضرورت و حاجت ہے اس سے عورتوں کی دہریں جماعت کا کوئی جواز نہیں اور اگر اس کی اجازت ثابت ہو تو یہ اجازت صرف شہوت پوری کرنے کیلئے ہوگی، حالانکہ یہ دنیا میں مقصد کیلئے غلیظ نہیں ہوتی۔

## (۲) مملوکات (باندیوں) کے احکام (۱)

مملوک عورت (باندی) کا حکم وہی ہے جو مملوکہ عورت کا حکم ہے۔ لہذا مالک کو اپنی باندی کا سر سے لے کر قدموں تک تمام بدن دیکھنے اور اس کو چھونے کی اجازت ہے، اس لئے کہ لڑوئے فریاد باری تعالیٰ اوھا مملکت ایما نکم... الا یہ  
یا تمہارے مملوکہ باندیاں  
کی رو سے آکا کو اس سے بڑھ کر، یعنی اس سے جماعت کرنے کی اجازت ہے۔ نیز اس کے کہ حیض کی رات اس سے مستثنیٰ ہوئی، لہذا وہ حالت حیض میں اس کے قریب نہ جائے اور نہ اس کی دہریں اس میں جماعت کرے۔ نیز کہ ہم انہیں قبل دلائل ذکر کرتے ہیں، اور شرمگاہ کے علاوہ دوسرے حصے سے استفادہ کرنے میں اختصاف ہے۔  
اسی طرح اگر وہ اس باندی کو کسی معقول سبب ملکیت کے ذریعے مالک ہو اور تو اس کیلئے اس سے اس وقت تک سہاشرت کی اجازت نہیں ہے جب تک وہ باندی استبراء (۴) رحم کے خالی ہونے کا وقت نہ گزارے۔ اس مملوکہ کی بیوی نبی کریم ﷺ سے موی اس روایت پر ہے کہ آپ نے لوٹاس کے قیدیوں کے متعلق فرمایا تھا:

الا لاتوطا العجالی حتی یضعن ولا العجالی حتی یستبرأ یحیضن  
(آنگاہ جو باور، حاملہ عورتوں سے جماعت نہ کی جائے۔  
تا آنگاہ ان کے پاں وضع حمل نہ ہو جائے اور نہ ہی خالی عورتوں  
سے تا آنگاہ ایک حیض کے ساتھ ان کا استبراء نہ کر لیا جائے)

نیز اس لئے بھی کہ اس میں پانیوں (منی) کے باہم اختلاط کا اندیشہ ہے اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے۔  
من کان یومئذ باللہ والیوم الآخر فلا یستقی  
ماؤہ ذرع غیرہ  
(مرد میں سے جو کوئی اللہ تعالیٰ اور روز قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ اپنا پانی دوسرے کی کھیتی کو نہ پڑائے)  
نیز اس لئے بھی کہ اس کے پینے سے حاملہ ہونے کا اندیشہ ہو سکتا ہے جس کا بعد میں کسی اور کی طرف سے دعویٰ ہونے اور دوسرے کے مستحق ٹھکر آنے سے ظاہر ہو گا کہ وہ تو کسی اور کی ملکیت سے استفادہ کرتا رہا ہے۔

- ۱۔ اس وقت تمام دنیا نے باندیوں اور غلاموں کے مسئلے کو اتفاق رائے ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے اور چونکہ اسلام تو پہلے ہی اس کے استعمال کا مایہ نسا، لہذا زیر بحث مسائل "مصر حاضر" سے تعلق نہیں رکھتے۔
- ۲۔ استبراء سے مراد باندی کیلئے جماعت سے قبل کا وہ عرصہ ہے جو وہ بطور عدت گزارتی ہے۔



رہے دواعی (اسباب) جماع، مثلاً دورانِ استبراء باندی کا بوسہ لونا یا اس سے مساند کرنا یا اس کی شرمگاہ کی طرف شیوت کے ساتھ دیکھنا تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی اہانت نہیں ہے، ماسوائے السبہ (شرعی جنگ کے دوران قید کی گئی عورت) کے اور حضرت نبویؐ نے ہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی اہانت ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ "مکلیت" دراصل مطلقاً تصرف کا نام ہے۔ اسی لئے السبہ میں اور روزے اور پرہیز کی حرمت نہیں ہے، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس سے مہامت بھی حرام نہ ہو، تاہم ہمیں اس کی حرمت کا علم ایک نص کے ذریعے ہوا ہے، جس کی بنا پر اس کی حرمت اپنے مقام و درجہ تک محدود ہو گئی۔ جبکہ یہ نص دونوں کے پانچوں (مسی) کے باہم ملنے سے منسلک (ملت) والی (ہے) لہذا یہ مفہوم اس کے دواعی (اسباب) تک اس کے متعدی ہونے کا باعث نہ ہوگا، لہذا اس پر مذکورہ حکم ثابت نہ ہوگا۔ اکثر علماء کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ دورانِ استبراء باندی کے پاس جانے کی ممانعت کی وجہ اس سے حمل کے ظاہر ہونے کا اندیشہ ہے اور دوسرے کے دعوے اور استغناء نقل آنے پر یہ ظاہر ہوگا کہ اس کا استفادہ کرنا دوسرے کی ملکیت کے ساتھ منسلک رہا ہے۔ اور استبراء کی حالت میں باندی کے ساتھ دواعی جماع میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے، لہذا یہ حکم اس تک محدود ہوگا۔ البتہ السبہ تک یہ حکم محدود نہ ہوگا، بلکہ صرف باندی تک محدود رہے گا۔ نیز اس لئے کہ دواعی جماع کی صورت میں صرف باندی سے استفادہ کرنا اس سے مہامت کا ایک وسیلہ ہے اور کسی حرام شئی کا وسیلہ بھی حرام ہوتا ہے، جیسا کہ اجنبی عورت کے ساتھ غلط کرنا، لہذا یہ تو بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔ اس لئے کہ اجنبی عورت سے غلط کرنا اس کو چھونے کی نسبت حرمت میں کم تر ہے، لہذا اس کے حرام ہونے سے اس کو چھونے کا حرام ہونا بھی بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔ جیسا کہ ہاں باپ کو اف نہ کرنے کی حرمت سے ان کو مارنے اور گالی گھونچ کرنے کی حرمت بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتی ہے۔

جس شخص نے صرف اسی نکتے پر اعتقاد کیا ہے اس نے مسیہ کے ساتھ بھی دواعی کی ممانعت کی ہے اور یہ عہمان کا ہے کہ ہمارے امہ میں اس کے متعلق کوئی نص (مکمل) مروی نہیں ہے، مگر یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مسیہ کے ساتھ دواعی جماع کی اہانت صاف نظروں میں امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے، لہذا اس سے روکنا درست نہ ہوگا، لہذا باقی علت ہی درست ہے اور علماء اور احرام کی حالت میں دواعی (اسباب) جماع کی حرمت کسی اور مقصد کی بنا پر ہے، جس کا بیحد کتاب النکاح اور کتاب الطہار میں ذکر کر آئے ہیں۔

### (۳) ذوات الحرم المہرم (حرمت نکاح والی رشتہ دار عورتوں) کے احکام

مرد کیلئے اس کی محرم رشتہ دار عورتوں کے بدن میں سے ان کے ہاتھ، ان کے سر، ان کے کانوں، ان کے سینے، ان کے بازوؤں، ان کے پستانوں، ان کی پٹھلیوں اور ان کے گھڑوں کو دیکھنا جائز ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا يَبْذِيْنَ زِينَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اَبْنَائِهِنَّ..... (الاحزاب: ۶)

(اور وہ نہ ظاہر کریں اپنی آرائش، مگر اپنے خاوندوں یا اپنے والد، اپنے غصہ، اپنے چوٹوں، خالوں کے چوٹوں اور ہاتھوں، اور ہاتھوں اور اپنی ہی قسم کی عورتوں اور نوٹھیوں غصوں کے سامنے۔ نیز ان خدام کے سامنے جو عورتوں کی خدمت میں نہ رکھیں) کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں مطلقاً زینت کے اعتبار کی ممانعت کی ہے اور اس میں سے آیت میں مذکور چیزیں نہ نکالیں۔

اور زینت کی دو اقسام ہیں، ظاہری جیسے آنکھوں میں سرمہ ڈالنا اور انگلی میں انگوٹھی اور مرد کیلئے ہانڈوں کے کنگن۔ دوسری قسم باطنی قسم کی زینت ہے۔ جیسے سر کا جوڑا اور بالوں کی چوٹی اور کانوں کی ہالیاں بندے، سینے کا پیر، ہانڈوں کے ہانڈو، بند، ہنڈلی کی پازیبہ، لیکن اس جگہ زینت سے مراد زینت کے مواقع ہیں۔ اس لئے کہ نفس زینت کا اظہار ممنوع نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے مطلق زینت کا ذکر کیا ہے، جس کی بنا پر وہ ان دونوں اقسام کو حادی ہوگا، لہذا ظاہر نفس سے ان کی طرف دیکھنا جائز ہے۔

نیز اس لئے بھی کہ قریبی رشتہ داروں (محرم) کے درمیان میل ملاقات میں عادیہ اختلاط ثابت ہے، لہذا زینت کے مقامات کے ظاہر ہونے سے تعلیق کے سوا بچنا ممکن نہیں ہے اور ضرعاً حرج (تنگی اور تعلیق) کو دور کیا جاتا ہے۔ اور جی مقامات کو بغیر پردے کے دیکھنا جائز ہے ان کو چھونا بھی جائز ہے اس لئے کہ محرم کو اس کے ساتھ سفر کے دوران میں اپنی رشتہ دار عورت کو سوار کرنے اور اٹھانے میں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ان مقامات کو کھلنے سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا محرم کیلئے اس کے کمشوف حصے کو ہاتھ نہ لگانا مشعل ہوگا۔

طلوہ ازہیں اس لئے بھی کہ اجنبی عورتوں کے ان مقامات کو دیکھنے اور ان کو ہاتھ لگانے کی حرمت ان کے ساتھ محاممت میں جا پڑنے کا سبب بنتے کے اندیشے کی بنا پر ہے اور محرم عورتوں کے ان مقامات کو دیکھنا اور ان کو چھونے شہوت کا باعث نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عام طور پر دونوں افعال شہوت کی بنا پر نہیں، بلکہ محبت و شغقت کی بنا پر ہوتے ہیں، سی لئے لوگوں میں یہ عادت چلی آتی ہے کہ وہ اپنی ہانڈوں اور اپنی بیٹیوں کا پورے لپٹے ہیں اور مروی ہے کہ:

”آنحضرت ﷺ جب کسی غزوے سے واپس آتے تھے تو حضرت طاہرہ کے سر کو پورے دیتے تھے۔“

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا دیکھنا اور چھونا شہوت کی بنا پر نہ ہو۔ اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس سے اس کو شہوت محسوس نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس سے اس کو شہوت آتی ہو یا اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس سے اس کو شہوت آئے گی تو اس کیلئے اسے دیکھنا اور چھونا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ بات حرام میں وقوع کا سبب ہوگی، اور اگر اس کے ساتھ سفر کرنے سے اس کو شہوت سے اس ہو تو اس کے ہمراہ سفر کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ مروی ہے کہ:

”آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

لا یحل لامرءة ان تومس باللقہ والیوم الآخر ان تسافر (کسی عورت کیلئے جو اللہ تعالیٰ اور روز قیامت پر ایمان لٹکا لٹکا فوقھا الا ومعھا زوجھا وذو رحم محرم منها رکھتی ہو یہ جائز نہیں کہ وہ تین دن سے زیادہ بغیر اپنے خاوند یا قریبی رشتہ دار محرم کے سفر کرے)

نیز اس لئے بھی کہ اس کو سوار کرنے اور اٹھانے میں کسی قریبی رشتہ دار (محرم) کی ضرورت ہوگی۔ جو اس کو پکڑ کر اٹھائے اور سوار کرے۔ اور جس کو اس کو چھونا جائز ہو جس کی بنا پر اس کیلئے اس کے ہر اوسہ کرنا جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر اسے اپنے آپ پر بھروسہ ہو تو اس کے ساتھ اسے خلوت کرنا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ جب سے اس کو چھونے کی اجازت ہے تو اس کے ساتھ خلوت کرنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، لیکن اگر اسے اپنے آپ پر شہوت آئے گا اندیشہ ہو تو وہ ایسا نہ کرے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا یخلون الرجل بامرءة یصفیہا وان قبل حموا الا حموا

اور یہ روایت اندیشے کی حالت پر محمول ہے یا پھر یہ ممانعت مستحب یا ترہ ہے جس میں نہ۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اور اس کے پیٹ اور اس کی کمر کو دیکھنا اور اسی طرف اس کی ناک سے لے کر اس کے گھٹنوں کے درمیان و لے جسے دیکھنا اور اس کو چھونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ:

قُلْ لِلْعَوَامِ مِیْنِ یَغْضُوْا مِنْ  
اِبْصَارِهِمْ... (الایہ ۱)

ہم سے نہ ہم اللہ تعالیٰ نے قریبی رشتہ داروں (محرم) کو ظاہری اور باطنی مواقع زیست کو دیکھنے کی اجازت دی ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا یَبْدِیْنَ زِیْنَتِهِنَّ اِلَّا لِبَعُوْلَتِهِنَّ  
اَوْ اِهْلَانِهِنَّ... (الایہ ۲)

لہذا اس کے سوا دوسرے حصوں سے "غض بصر" کرنا اللہ تعالیٰ کی جانب سے بدستور یا مسموع ہے۔ تو جب اس حصے کو دیکھنے کی اجازت نہیں ہے تو اس کو ہاتھ لگانے کی تو بدستور ممانعت ہوگی۔ اس لئے کہ چھونا زیادہ قوی ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ مواقع زیست کی طرف دیکھنے کی اجازت بوجہ ضرورت و حاجت ہے۔ اور اس کے سوا حصے کے دوسرے حصوں کو دیکھنے کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ان حصوں کی طرف دیکھنا بوجہ شہوت کے ہوگا، لہذا وہ حرام ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے عمر کو ایک ناپسندیدہ اور جھوٹی بات (منکر) اس القول و زورا اقرار دیا ہے۔ ورنہ یہی دعویٰ کہ کسی ماں کی کمر سے راز رمت میں مشابہت دینے کا نام ہے۔ تو اگر ماں کی کمر کی طرف دیکھنا اور اس کو ہاتھ لگانا حرام ہوتا ہے۔ ان کے ساتھ ساتھ راز رمت دینا ناپسندیدہ اور جھوٹی بات نہ ہوتا، جس کی بنا پر اس شخص کیلئے جو اس کی نفوذ و راز رمت سے منع ہے یہ بات نفوذ و رازی کا موجب ہوگی۔

رازمیت ان وقت ہے جب یہ اعضاء کھلے ہوئے ہوں۔ لیکن اگر کپڑے کے ساتھ پردے میں مستور ہوں اور کسی اور کو سوراخ کرانے اور اتارنے میں ان کو ہاتھ لگانے کی ضرورت پیش آجائے تو اس کے پیٹ یا اس کی راز رمت سے کپڑے کے اوپر سے پڑنے میں ممانعت نہیں۔ بشرطیکہ اسے اپنے آپ پر عبور ہو، اس لئے کہ راز رمت سے کپڑے کی عورت کو چھونا خصوصاً کپڑے کے اوپر سے عام طور پر شہوت کا موجب نہیں ہوتا، لیکن اگر سے اپنے آپ کو چھونے سے شہوت آئے کا اندیشہ ہو تو وہ اس کو ہاتھ نہ لگائے اور جہاں تک ہو سکے اس سے اجتناب کرے۔ نیز قریبی رشتہ دار مردوں کو عورتوں کے جسم کے جو حصے دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے ان عورتوں کو بھی ان حصوں کو دیکھنے اور ان کے جسم کو چھونے کی اجازت ہے اور جو حصے مرد پر حرام ہیں وہی عورت پر بھی حرام ہیں۔ واللہ اعلم و حل العلم۔

(۳) ذوات المحرم بآر محرم (رشتہ داری کے بغیر حرمت نکاح والی عورتوں) کے احکام ان کا تشدد ہی سے بڑھتا ہے۔ قریبی رشتہ دار محرم عورتوں کا ہے۔ جو ہم لوہ بیان کر آئے ہیں۔ اس حکم کی اساس اس بات پر ہے کہ یہی اگر مرد یا عورت کے فرمایا:

محرم من النسب... ما محرم من النسب  
(نسب سے جو رشتہ دار حرام ہوتے ہیں رمانعت سے بھی وہی رشتہ دار حرام ہوتے ہیں)

نہیں۔ بی بی انیس نے حضرت۔ رحمہ اللہ کے پاس آنے کی اجازت مانگی تو ام المومنین نے نبی کریم ﷺ سے اسے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا: "تیرے کچھ میں آسکتا ہے اس لئے کہ مجھے اس کے بھائی کی بیوی نے دودھ پلایا ہے۔"

### (۵) دوسرے لوگوں کی مملوکہ عورتوں (باندیوں) کے احکام

نیکو دیکھنے والا اور باوجود اس میں وہی ہے جو قریبی رشتہ دار محرم عورتوں کا ہے، لہذا ان کے مقامات زیست کو دیکھنا اور ان کو چومنا جائز ہے۔ ان کے سوا دوسرے حصوں کو دیکھنے اور چومنے کی اجازت نہیں ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس روایت پر ہے کہ:

"حضرت ﷺ نے ایک باندی کی پیشانی کو چھوا اور اس کو برکت کی دعا دی۔"

اور وہی ہے کہ:

"نہایت عرقارونی سے ایک باندی کو دیکھا جس نے کپڑے کے ساتھ منہ چھپا ہوا تھا۔ تو انہوں نے اس کو دور مارا اور فرمایا: "اپنی اور مہنی یا ہارو اتار دے۔" کیا تو آزاد عورتوں کے ساتھ مطابقت اختیار کرتی ہے۔"

اس سے ثابت ہوا کہ اس کے سر، اس کے بالوں اور اس کے کانوں کو دیکھنا جائز ہے اور مروی ہے کہ:

حضرت عرقارونی ایک باندی کے پاس سے گزرے جو فروخت کیلئے پیش کی جا رہی تھی تو آپ نے پناہ مانگنے سے پہلے پھارنا اور فرمایا "خرید لو" اور اگر اس کو باند لانا حرام ہوتا تو حضرت عمرؓ کے ہارے میں اس کا گمان بھی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ نیز اس لئے بھی کہ ان کی خرید و فروخت کے وقت لوگوں کو ان مقامات کو دیکھنے کی ضرورت وہ جنت ہوتی ہے، تاکہ اس کی جلد کے نرم یا سخت ہونے وغیرہ کا فیصلہ کر سکیں، نیز اس لئے بھی کہ اس کے اطراف کے خضعت ہونے سے اس کی قیمت خضعت ہو جاتی ہے، لہذا ضرورت اور دفعِ حرج کیلئے اس ہارے میں وہ قریبی رشتہ دار محرم عورتوں کی حرج ہوتی۔ اسی لئے اس کیلئے بغیر محرم کے سفر کرنا جائز ہے، پھر چونکہ مذکورہ مقامات کے علاوہ دیگر مقامات کے دیکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کے اطراف کو دیکھ کر چھو کر اس کے ہارے میں تمام معلومات حاصل ہو جاتی ہیں، لہذا اس کی اجازت ہے۔

مذکورہ مقامات کی طرف دیکھنے کی اجازت بھی صرف اس صورت میں ہے جب دیکھنے والے کو اس سے شہوت نہ آنے کا یقین ہوتا ہے۔ اگر اس کو دیکھنے یا چومنے سے اس کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بھی اگرچہ اس کو شہوت ہی آئے اس کو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اس کو خریدنا یا بیانا ہو اور اس کیلئے اس کو دیکھنا ضروری ہو، جیسا کہ ہم پہلے وجہ بیان کر آئے ہیں، جس کی بنا پر اس کو اس کے دیکھنے کی ضرورت ہو کی تو ایسی صورت میں اس کو دیکھنا حاکم گواہ اور شادی کرنے والے شخص کی طرح جائز ہوگا، لہذا اس میں کوئی مضائقہ نہیں، گو وہ شہوت سے ہی ہو تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح گواہ یا کسے اس کو شہوت ہی آئے، اسے اس کو چومنے کی بھی اجازت ہے، بشرطیکہ وہ اسے خریدنا یا بیانا ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ نو جوان مرد کیلئے باندی کے کسی حصے کو چھونا مکروہ ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس لئے کہ بعض اوقات مشتری (خریدار) کو اس کی جلد کو چھاننے کیلئے اس کی ضرورت ہوتی ہو اور یہ بات اس کو چومنے بغیر معلوم نہیں ہو سکتی، لہذا ضرورت کی بنا پر اس کی اجازت ہے۔ اسی طرح باندی کیلئے اپنی مرد کے جسم کو ناف اور گھٹنے کے درمیان حصے کے علاوہ دیکھنے اور چومنے کی اجازت ہے۔ بجز اس کے اگر اسے شہوت کا اندیشہ ہو تو وہ اس سے اجتناب کرے۔ جیسے کہ مرد کیلئے یہی حکم ہے اور جو حکم عام

ہندی کے بارے میں گزرا وہی حکم مدبرہ اور ام الولد کا ہے۔ اس لئے کہ ابھی تک ان کے ساتھ غلامی کا رشتہ قائم ہے۔

## (۶) اجنبی آزاد عورتوں کے احکام

اجنبی مرد کیلئے اجنبی عورت کے تمام جسم کو ماسوا ہرے اور دونوں ہاتھوں کے دیکھنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ ابْصَارِهِمْ (۱) (آپ اہل ایمان مردوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہ نیچکر رکھیں)

تاہم اس کی زینت کے جو ظاہری مقامات ہیں، مثلاً چہرہ اور دونوں ہاتھ تو ان کے دیکھنے کی اہازت، ارشاد باری تعالیٰ:

وَلَا يَبْذِيْنَ زِينَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا (۲) (اور وہ اپنے مقامات زینت کو نہ کھولیں ماسوا اس کے جو خود کھلے ہیں)

سے ثابت ہوتی ہے۔ اور یہاں زینت سے مراد اس کے مقامات زینت ہیں اور زینت کے ظاہری مقامات چہرہ اور دونوں ہاتھ ہیں۔ لہذا سر پر چہرے کی اور انگوٹھی ہاتھ کی زینت ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ آزاد عورت کو بیع و فراء اور اشیاء لینے دینے کیلئے اس کی ضرورت ہے اور عام طور پر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے کھولے بغیر ایسا کرنا ممکن نہیں، لہذا اس کیلئے ان کو کھولنے کی اہازت ہے، یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔

لکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کیلئے اس کے قدموں کو دیکھنا بھی جائز ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ "اَلَا مَا ظَهَرَ مِنْهَا" (اگر اس میں سے جو از خود ظاہر ہوں اُسے متعلق فرمایا کہ اس سے مراد ہاں اور بازو یعنی پاؤں کی انگوٹھی ہے، جو پاؤں کے دیکھنے کے جواز کی دلیل ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو کوئی زینت کو ظاہر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اور اس میں سے جو زینت جسے ظاہر ہوں ان کو مستثنیٰ کیا ہے اور دونوں پاؤں از خود ظاہر ہونے والے ہیں۔ کیا مجھے علم نہیں کہ چلتے وقت وہ از خود ظاہر ہو جاتے ہیں، لہذا یہ اس صاف سے مستثنیٰ ہو گئے، جس کی بنا پر ان کو ظاہر کرنا جائز ہو گا۔ ظاہر روایت کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے "اَلَا مَا ظَهَرَ مِنْهَا" (اگر جو جسے از خود ظاہر ہوں اُنکی تفسیر میں فرمایا کہ اس سے مراد سر اور انگوٹھی ہے اور اس سے دوسری روایت ہے کہ اس سے مراد ہاتھ اور چہرہ ہے جس کی بنا پر اس مستثنیٰ کے علاوہ باقی جسے بدستور منوع نہیں گئے۔

نیز اس لئے بھی کہ اجنبی عورت کے چہرے اور اس کے ہاتھوں کی طرف دیکھنا اس کو اشیاء کے لینے اور دینے کی ضرورت کی بنا پر ہے اور اس مقصد کیلئے پاؤں کے کھولنے کی ضرورت نہیں ہے، لہذا ان کے دیکھنے کی اسے ضرورت نہ ہو گی۔ پھر ان ظاہری مقامات زینت کو دیکھنے کی اہازت اس وقت ہے جب یہ دیکھنا بغیر شہوت کے ہو اور اگر یہ دیکھنا شہوت کی بنا پر ہو تو جائز نہ ہو گا۔ اس لئے کہ قرآن نبوی ہے:

الْعَيْنَانِ تَرْبِيَانِ وَرَمَاهُمَا النِّفْلُ (دونوں نگاہیں زنا کرتی ہیں اور نگاہوں کا زنا کسی عورت کو شہوت کے ساتھ دیکھنا ہی ہے)

نیز اس لئے بھی کہ اجنبی عورت کو شہوت کے ساتھ دیکھنا حرام فعل میں وقوع کا ذریعہ ہے، لہذا اس نے مجبوری سے ایسا نہ کرنا ہو گا۔ مجبوری یہ ہے کہ اسے گواہی کیلئے بلایا جائے یا پھر کوئی عاقل اسے دیکھنا کہتا ہو تاکہ اس کے اقرار کو بے اثر نہ کر دے۔ تو اس صورت میں اس کے چہرے کو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ اس کے دیکھنے سے شہوت آتی ہو، اس کا غالب کمان ہو کہ ایسا ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات حرمت کے احکام ضرورت اور مجبوری کی بنا

۱۔ (البقرہ ۲۳۴)

۲۔ (البقرہ ۱۱۳)

پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ کیا مجھے علم نہیں کہ خاص طور پر ایسے موقع پر جب وہ رونا کیلئے لڑائی دینا چاہتی ہو، غصے کی جھلک اس کی آنکھوں سے نمودار ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ حرمت میں اس کی ضرورت کو دیکھنا اس سے چہرے کو دیکھنے سے بدرجہا زیادہ ہے۔ مگر اس کے باوجود اس کی حرمت ساقط ہو گئی ہے، اس لئے کہ یہاں اس کی ضرورت ہے تو ہر شے بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔

اسی دن راتوں کی شخص کسی عورت سے کھانا کرنا چاہتا ہے تو اسے اس نے پھر سے کو دیکھنے کی اجازت دینے نہ دی۔ یہاں شوٹ سے سی ہو، اس لئے کہ اگر خاوند نے پہلے بیوی کو دیکھا ہو تو اس سے دوطرفہ محبت کے پیدا ہونے سے اس سے حیات کی تکمیل میں دونوں کی موافقت میں ہوتی ہے۔ جیسا کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا سے کیا۔ جب فرمایا تھا جب انہوں نے ایک عورت سے کھانا کرنے کا ارادہ کیا تھا:

اذھب فانظروا الیھا فانه احراى  
ان یدوم بینکما

کہ نبی اکرم ﷺ نے اسے ملنے نہ دیا، اور اس نے کھانا دینے کی اجازت دی اور اسے دونوں میں الفت و محبت کے پیدا کرنے میں ذریعہ وسیلہ قرار دیا۔

### اجنبی عورت کیلئے اجنبی مرد کو دیکھنا

اسی طرح اجنبی عورت کو اجنبی مرد کے ناف سے ٹیکر گھٹنوں کے درمیانی حصے کے سوا دوسرے حصوں کو دیکھنے کی اجازت ہے اور اس میں کوئی مصلحت نہیں۔ بشرطیکہ اسے خود پر بھروسہ ہو کہ اس سے اسے شوٹ نہ آئے گی۔ اور افضل یہ ہے کہ نوجوان مرد اجنبی عورت کو دیکھنے سے غصے بھر کرے، اسی طرح نوجوان عورت پٹے سے بھی پٹی نکم ہے۔ اس لئے کہ اس سے شوٹ کے پیدا ہونے کو چھتے میں پڑھانے کا اندیشہ ہے۔ اس کی تائید حضرت عبد بن مسعود سے مروی اس روایت سے ہوتی ہے کہ انہوں نے رشتہ داری نبی (الایمہ منہا) (مگر وہ جواز خود طہر ہو) کے مسنون فرمایا کہ اس سے مرد وہاں اور کچھ سے ہیں۔ ہذا لکھ دیجیے۔ کھانا اور اس کو نہ دیکھنا قلب کے صاف اور پاکیزہ رہنے کا باعث ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

قل للمؤمنین یغضوا عن ابصارہم ویحفظوا  
فروجہم ذالک ازکی لہم (۱)

اور مروی ہے کہ ایک تیرہ دو تاجیہا انراؤ نبی اکرم ﷺ کے پاس آئے۔ اس وقت آپ کے پاس آپ کی بعض ازواج موجود تھیں جن میں منہ سے نافہ جھڑور ایک دوسری زوجہ مطہرہ تھیں۔ تو آنحضرت ﷺ نے ان دونوں سے فرمایا:

قومافقدنا رسول اللہ العزیز فذل  
ھما عمن اولیٰ امنا

سو ان کے وہ اولیٰ شہادت میں سے نہ ہوں۔ مثال کے طور پر دونوں بڑی عمر کے بڑے ہوئے ہوں تو چونکہ ان دونوں میں شوٹ کا احتمال نہیں ہے، ہذا اس صورت میں اس کی اجازت ہے۔

اور غلام کو اپنی آکا (عورت) کا وہی حصہ رکھنے کی اجازت ہے جو کسی ایسے مرد کو ہے جو اس کا رشتہ دار نہ ہو۔ یہی حکم نر، خصی، اندر اور خنث (بیزڑے) کا ہے۔ جب وہ بلوغ کی عمر کو پہنچ جائیں۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ: **قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَفْعَلُوا مِمَّا ابْصَارُهُمْ وِجْفَقُوا وَفَرَوْهُم** (آپ اہل ایمان مردوں سے مکہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہ پھیر رکھیں اور اپنی شرماہوں کی حفاظت کریں۔ یہ بات ان کیلئے زیادہ پاکیزہ ہے) **ذَالِكْ اِزْكَىٰ لَهُم (۱۸۱)**

عام ہے۔ اور اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ: **وَالْاٰیٰتِیْنَ زَیِّنٰهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا (۱۸۲)** (اور اپنی زینت و زیب کو ظاہر نہ کریں۔ اللہ) مطلق ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ غلام اور خصی جو جانے سے شوت مسدوم نہیں ہوتی۔ اسی طرح اندر اور خنث ہونے کا یہی حکم ہے جہاں تک تو غلام کا تعلق ہے تو اس میں تو یہ حکم ظاہر ہے۔ رہا خصی ہونا تو وہ اس لئے کہ "خصی" بھی مرد ہی ہے۔ بزر اس کے کہ اس کے جسم کا مشہ کر دیا گیا ہے۔ اسی طرف سیدہ عائشہ صدیقہؓ نے اشارہ کیا ہے کہ وہ فرماتی ہیں "وہ ایک ایسا مرد ہے جس کا مشہ کر دیا گیا ہے"

اس نے خود اپنے لئے وجوہیت کے بھانے مشہ پسند کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو دوسرے پر حرام نہیں کیا۔ رہا اس کا اندر اور خنث ہونا تو وہ اس لئے کہ اندر اور خنث (بیزڑا) دونوں مرد ہوتے ہیں۔ اگر یہ سمجھا جائے کہ کیا غلام عورت کا ملک میں نہیں ہے، جو ارشاد باری تعالیٰ:

**وَالْاٰیٰتِیْنَ زَیِّنٰهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا .. الْاٰیٰتِیْنَ** (اور اپنی زینت و زیب کو ظاہر نہ کریں۔ اللہ) کی رو سے مستثنیٰ ہے، اس لئے اس جگہ غلام اور باندی میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور ممنوع فعل سے استثناء اس کا جواز ہوتا ہے۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ "او ماملکت ایساتھن" سے ان کی ملک کو باندیاں مراویں، تاکہ آیت میں نگرار پیدا نہ ہو۔

پھر اگر یہ سمجھا جائے کہ باندیوں کا حکم تو ارشاد باری تعالیٰ "اوالتابعین" سے معلوم ہو جاتا ہے۔ لہذا اگر ماملکت ایساتھن سے مراد باندیاں لی جائیں تو اس سے نگرار لازم آجائے گا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ عورتوں سے مراد آزاد عورتیں ہیں، لہذا ضرورت پیش آتی کہ باندیوں کا حکم الگ بیان کر دیا جائے لہذا ارشاد باری تعالیٰ نے او ماملکت ایساتھن کے ذریعے یہ بیان کر دیا کہ اس بارے میں آزاد عورت اور باندی کا حکم یکساں ہے۔ اور سیدہ عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"یہی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات کے پاس خنث آجایا کرتے تھے اور انہیں غیر اولی الاربعہ میں شمار کیا جاتا تھا۔ ایک روز نبی کریم ﷺ تشریف لائے۔ اس وقت وہ ایک عورت کی حریمت کر رہا تھا تو آپ نے فرمایا میں نہیں جانتا تھا کہ یہ اسی باتیں جانتا ہے۔ آئندہ یہ شمار سے پاس نہ آیا کرے۔ اور تم اس سے پردہ کیا کرو"

اسی طرح مروی ہے کہ: **آمنعت منہ** (میں نے اس سے منع کیا) اس وقت ان کے پاس ایک خنث تھا تو وہ حضرت ام سلمہ کے بھائی کی عورت تھیں۔ اور کہا: اسے عید نہ اگر اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے طاعت فتح کر دیا تو میں تمہیں عید کی پیش

۱۸۱۔ البقرہ (۳۰: ۱۲۳)

۱۸۲۔ البقرہ (۳۱: ۱۲۳)

دکھائیں گا۔ اس لئے کہ وہ چار پہلوؤں کے ساتھ سامنے آتی ہے اور آٹھ پہلوؤں کے ساتھ منہ پھیرتی ہے۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”میں نہیں سمجھتا تھا کہ وہ ان باتوں کو یہاں تک جانتا ہے، آئندہ وہ تمہارے پاس نہ آیا کرے۔“

عقلم پر وہ وقت ہے جب وہ بلوغ کی عمر کو پہنچ جائے، لیکن اگر وہ بچہ ہو اور اس پر عورتوں کی باتوں کو راز نہ رکھو ہو اور پردے کی کوئی بات نہ جانتا ہو، تو اس کے سامنے اپنی زینت کو ظاہر کرنے میں مضائقہ نہیں اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

اَوِ الْغُفْلَ الَّذِیْنَ لَمْ یَظْهَرُوا عَلٰی عَوْدَاتِ النِّسَاءِ (۹) (پاؤں بچہ جو عورتوں کی قابلِ ستر باتوں پر مطلع نہ ہو)

اور یہ جملہ ارشاد باری تعالیٰ ”وَلَا یُبْدِیْنَ رِیْضَتِنِی“ (اور وہ اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں) سے مستثنیٰ ہے۔ اور لغوی طور پر الغفل (بچہ) اس عمر کے بچے کو کہتے ہیں، جو عورت سے لیکر احکام آئے تک رستی ہے۔ اور وہ بچہ جو ”ستر“ اور غیر ستر میں فرق جانتا ہو اور جو ان ہونے کے قریب ہو تو اس کے سامنے اپنی زینت کو ظاہر کرنا مناسب نہیں ہے۔ کما تو نہیں جانتا کہ اس عمر کے بچے کو کچھ اوقات میں اجازت دیکر داخل ہونے کا حکم ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِیْنَ لَمْ یَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ (۱۰) (اور وہ جو ابھی بالغ نہیں ہوئے تین اوقات میں)

اجازت: لے کر تم پر داخل ہوں)

لیکن اگر وہ شخص اہل شہوت میں سے نہ ہو مثال کے طور پر وہ بڑی عمر کا بوڑھا یا بوڑھی عورت ہو تو چونکہ ان میں شہوت نے پیدا ہونے کا احتمال نہیں ہے، لہذا وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں اور مروی ہے کہ:

”وہ ناجینا نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئے اور اس وقت آپ کے پاس آپ کی بعض ازواج موجود تھیں جن میں حضرت عائشہؓ اور ایک دوسری زوجہ مطہرہ تھیں تو آپ نے ان سے فرمایا تم دونوں یہاں سے اٹھ جاؤ۔ وہ ہٹے نہیں۔ رسول اللہ ﷺ یہ دونوں تو ناجینا ہیں تو آپ نے فرمایا یہ تو ناجینا ہیں مگر تم تو نہیں۔ یہ تو چہرہ اور دونوں ہاتھوں کی عروہ، دیکھنے کا حکم ہے۔ رہا ان دونوں کا احصاء، کو چھونا تو اس کیلئے ان کو چھونا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ نظر ڈالنا تو اس ضرورت کی بنا پر جائز ہوا ہے جو ہم نے اوپر بیان کی اور چھونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے بھی کہ چھونا شہوت کے مسئلے میں دیکھنے سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں سے کوئی درجے کا فعل جائز ہو تو یہ اس سے بڑے درجے کے فعل کے جواز کا باعث نہیں۔“

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ دونوں جوان ہوں اور اگر وہ دونوں بڑی عمر کے بوڑھے ہوں تو ان کو آپس میں مصافحہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ اگر مصافحہ کرنا شہوت نہ ہونے کے باعث موجب شہوت ہونے سے خارج ہو گیا ہے اور مروی ہے کہ:

نبی اکرم ﷺ بوڑھی عورتوں سے مصافحہ کیا کرتے تھے۔

ہر دونوں روایات کے مطابق ایسی عورت کے تمام بدن، چہرے اور ہاتھ اور دونوں پاؤں کے سوا دوسرے حصوں پر نظر ڈالنا اس وقت حرام ہے جب وہ کھلے ہوں لیکن اگر وہ کپڑے میں چھپے ہوں۔ پھر اگر کپڑا مٹا ہو جو اس کے بدن کے ساتھ چپکا ہوا نہ ہو تو اس کو عورتوں سے دیکھنے اور اس کے جسم پر نگاہ ڈالنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی نگاہ کا مرکز کپڑا ہے بدن نہیں اور اگر وہ کپڑا باریک ہو جس سے نیچے والا حصہ جاکھٹا ہو نظر آتا ہو یا عروہ کپڑا تو دبیز ہو لیکن جسم کے ساتھ چپکا ہوا ہو یہاں تک کہ اس میں سے اس کا جسم نظر آتا ہو تو اس صورت میں اس کیلئے اسے دیکھنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس کا بدن اگرچہ ظاہر ڈھانپا ہوا ہے، مگر حقیقت میں برہنہ ہے اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ:

(۹) التور (۳۳:۳۱)

(۱۰) التور (۵۸:۲۳)



لعن اللہ العذریات الکاسیات (اللہ تعالیٰ نے کپڑے پہن کر برہنہ نہ آنے والی عورتوں پر لعنت کی ہے)  
اور ہم کہتے ہیں کہ عورتوں کو عورتوں سے روایت ہے کہ:

ایک مرتبہ میری بیوی میں حضرت امیر سے پاس آئیں اس وقت انہوں نے ہارک شامی کپڑے پہنے ہوئے  
تھے، عورتوں سے کہہ دیا، کیا تم نے دیکھا ہے، تو انہی نے کہہ دیا، یہ ایسا لباس ہے جسے سورۃ النور نے منع  
کیا ہے۔ چنانچہ آپ نے انہوں نے وہ بھی ناپا دیا۔ میں نے کہا، کیا کہہ رسول اللہ ﷺ میری بیوی مجھ سے ملنے  
آئے تھے، آپ نے کہا، تو آپ نے فرمایا، اسے عورتوں کو حلیوں سے لگائے تو  
اسے چھوڑ دے، دو عورتوں کے اس کا جسم دیکھنا جائز نہیں ہے۔

کریم روایت بھی کریم ﷺ سے صحیح ثابت ہوئے تو یہ الامام اہل بیت علیہم السلام کی تفسیر ہوگی۔ اس روایت  
میں بات کا ثبوت ملتا ہے کہ اگر عورت کے جسم سے باہر سے اور دونوں ہاتھوں کے کچھ اور دیکھنا جائز نہیں  
ہے، واللہ اعلم۔

### (۱) اذوات الحرم بلا محرم (رشتہ دار مگر نامحرم عورتوں) کے احکام

اس کا حکم وہی ہے جو نامحرم عورتوں کا ہے اس لئے کہ نفس ہر کا مکمل ہو، زینت ظاہر نہ کرنے کا حکم عام ہے  
جس چیز سے حسب ہادئہ ٹوٹ مستحکم ہیں جن میں نامحرم رشتہ دار شامل نہیں ہیں، لہذا یہ لوگ بدستور زینت ظاہر نہ کرنے  
کے حکم میں داخل رہیں گے واللہ اعلم۔

### (۲) بحث دوم: دو دو دوسرے مرد کے جسم کا کونسا حصہ دیکھنا جائز اور کونسا ناجائز ہے

اس بارے میں ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ پہلی بات یہ کہ دوسرے مرد کا تمام جسم  
اس سے باہر ہے، لہذا دیکھنے کے لئے ہر باطنی حصہ کے دیکھنا جائز ہے۔ ہر اس لئے کہ وہی صورت یا تصویر ہو، لہذا ایک مرد  
دوسرے سے باہر ہے، یہ دیکھنا جائز ہے۔ اس طرح دیکھنے کے لئے ہر حصہ کی طرف سے دیکھنا جائز ہے۔  
وہی صورت ہو، وہی تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو۔

دوسری بات یہ کہ عورتوں کے جسم کے کونسا حصہ دیکھنا جائز ہے، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو۔  
دوسری بات یہ کہ عورتوں کے جسم کے کونسا حصہ دیکھنا جائز ہے، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو۔

ایک کے حصہ کو دوسرے سے

ماجد السرة عورة

دوسری بات یہ کہ عورتوں کے جسم کے کونسا حصہ دیکھنا جائز ہے، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو۔  
دوسری بات یہ کہ عورتوں کے جسم کے کونسا حصہ دیکھنا جائز ہے، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو۔

دوسری بات یہ کہ عورتوں کے جسم کے کونسا حصہ دیکھنا جائز ہے، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو۔

دوسری بات یہ کہ عورتوں کے جسم کے کونسا حصہ دیکھنا جائز ہے، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو۔  
دوسری بات یہ کہ عورتوں کے جسم کے کونسا حصہ دیکھنا جائز ہے، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو، وہی صورت یا تصویر ہو۔

(ایک دوسرے سے صبح کرو، محبت بڑھے گی)

تصافحوا تحابو

اور دوسری روایت میں ہے:

اِذَا لَقِيَ الْمُؤْمِنُ اخَاهُ فَلْيُصَافِحْهُ تَنَاقُوتُ ذُنُوبُهُ

(جب کوئی شخص اپنے مسلمان بھائی سے ملے اور مصافحہ کرے تو اس کے گناہ صاف ہو جاتے ہیں)

نیز اس لئے بھی کہ ہر زمانے میں لوگ وعدہ کرتے اور چٹائی کرتے وقت ایک دوسرے سے مصافحہ کرتے ہیں، تو یہ سنت مستواترہ ہوگی۔

بہتر بوسہ لینے اور مصافحہ کرنے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ مرد اپنے دوست کے منہ یا اس کے ہاتھ یا کسی اور جگہ کا بوسہ لینا اور اس سے مصافحہ کرنا مکروہ ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نہ میں کوئی مصافحہ نہیں ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مروی ہے:

جب حضرت جعفر بن ابی طالب حبشہ سے واپس تشریف لائے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے ساتھ مصافحہ کیا اور ان کے دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا۔

اور نبی کریم ﷺ کے فعل کا کوئی درجہ "جواز" ہے، اسی طرح صحابہ کرام کے متعلق مروی ہے کہ جب وہ سفر سے واپس آتے تھے تو ایک دوسرے کو بوسہ دیتے اور ایک دوسرے سے مصافحہ کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کا استدلال اس روایت سے ہے کہ:

آنحضرت ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا ہم میں سے ایک دوسرے کو بوسہ دے تو آپ نے فرمایا کہ "ہاں"۔ پھر پوچھا گیا کہ کیا ایک دوسرے سے مصافحہ کرے تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا نہیں پھر پوچھا گیا کہ کیا ہم ایک دوسرے سے مصافحہ کریں تو آپ نے فرمایا ہاں

شیخ ابو منصور لما تریدی نے لکھا ہے کہ مصافحہ ان صورت میں نہ ہو ہے جب وہ حالت تہجد ایسے بدن ملے نہ ہو جس انداز میں کیا جائے جو شہوت کو براہِ گنہگار کرنے والا ہو، لیکن اگر مصافحہ کسی نے اعزاز و اکرام کیلئے کیا جائے تو مکروہ نہیں ہے، اسی طرح بوسہ لینا اس وقت حرام ہے جب اس کا مقصد اہتمام مسرت اور شہوت ہو لیکن اگر اس کا یہ مقصد نہ ہو تو اس صورت میں جائز ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے جن روایات سے استدلال کیا ہے انہیں شیخ منصور کی توجیہ پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(۳) بحث سوم: عورت کو عورت کے بدن کا کونسا حصہ دیکھنا حلال اور کونسا حرام ہے:

کہا جاسکتا ہے جو حصے مرد دوسرے مرد کے جسم سے دیکھ سکتا ہے عورت بھی دوسری عورت کے بدن سے وہی حصے دیکھ سکتی ہے اور جی حصول کامرد کو دیکھنا ناجائز ہے انہی حصوں کا عورت کیلئے دوسری عورت سے دیکھنا ناجائز ہے، اس طرح ایک عورت دوسری عورت کا سارا بدن دیکھ سکتی ہے باسلئے ناف اور گھٹنوں کے درمیانی حصے کے، اس لئے کہ عورت کے عورت کی طرف دیکھنے سے شہوت کا اور فتنے میں پڑنے کا اندیشہ نہیں ہے، جیسے کہ مرد کے مرد کی طرف دیکھنے کی صورت میں ہے، حتیٰ کہ اگر اسے اس بات کا اندیشہ ہو تو وہ دوسری عورت کا بدن نہ دیکھے، جیسے کہ مرد کا یہی حکم ہے۔ اور سوائے ضرورت کے اسے ناف اور گھٹنوں کے درمیانی حصے کا دیکھنا ناجائز نہیں ہے، مثال کے طور پر اگر وہ دایہ ہو تو بائیں

صورت میں اس کے لیے ولادت کے وقت عورت کی ضرورت کا دیکھنا ہوتا ہے۔ اسی طرح انہوں کی بیوی کی بکارت یا عدم بکارت کیلئے بھی اس کی ضرورت کا دیکھنا دایہ کیلئے ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا احتیاس اگر کوئی ہاندی بکارت کی ضرورت پر فروخت ہو رہی ہو اور دونوں کے مابین جھگڑا ہو جائے، یا اسی طرح اگر وہاں کوئی پھوڑا پھنسی ہو جائے یا وہاں کوئی زخم ہو تو چونکہ اس جگہ کو دیکھنا مردوں کیلئے ہوتا نہیں ہے، لہذا دایہ کیلئے اس جگہ کو دیکھنا اور وہاں دوا لگانا درست ہے، بشرطیکہ اسے اس کام کا علم ہو۔ اور اگر اسے پتہ نہ ہو تو پہلے اس کام کو سیکھے اور پھر اس جگہ دوا لگائے اور اگر وہاں کوئی تربیت یافتہ عورت نہ ملے اور کوئی ایسی عورت نہ ہو جو اس کا کام کو سیکھ کر اہتمام دے سکے اور مسکد ایسا ہو کہ جس سے اس کے ہلکے ہونے کا اندیشہ ہو یا وہاں کوئی بیماری ہو یا وہاں درد ہو ویسے ٹھیک نہ ہو سکتا ہو تو مرد اس جگہ دوا لگا سکتا ہے، لیکن اس طرح کہ صرف زخم والی جگہ کو کھولے اور وہاں تک ہونے کے اپنی نگاہ نہ بھی رکھے۔ اس لئے کہ ضرورت کے وقت حریت میں حرام اشیاء ہمارے زور میں ہوتی ہیں، جیسے کہ مردار کھانا اور شراب پینا، جب جان بچانے اور مجبوری کا معاملہ درپیش ہو، لیکن جو حکم مجبوری کے وقت ثابت ہوا ہو وہ ضرورت سے چھوڑ نہیں کرنا، اس لئے کہ اس کے جواز کی وجہ محض ضرورت ہے لہذا حکم ضرورت اور مجبوری سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔

### دوسرے کے گھر میں داخل ہونے کے احکام

یہ جو جہ نے بیان کیا یہ نو دیکھنے اور چھونے کا حکم تھا۔ دوسرے شخص کے گھر میں داخل ہونے کا حکم تو وہ وہ حال سے خالی نہیں یا تو وہ گھر کسی اجنبی کا ہو گا۔ یا اس کے کسی محرم کا، اگر تو وہ مکان کسی اجنبی کا ہو تو اہانت کے بغیر اس گھر میں داخل ہونا ہوتا نہیں ہے اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بِيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَلَوْ تَدْعُوا عَلٰى أَهْلِهَا (۱)

(مومنو! اپنے گھروں کے سوا دوسرے لوگوں کے گھر گھروں میں داخل ہونے سے اجازت لے لو اور ان کو سلام کیلئے بغیر داخل نہ ہوا کرو)

تفسیر اس کی ایک تفسیر یہ ہے کہ تم اہانت مانگ لو۔ ایک اور قول یہ ہے کہ تم دوسرے کو جھگڑو۔ ہر حال دونوں مضموم ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ اس لئے کہ (استدلال) اہانت مانگنا اور استغلام یعنی دوسرے کو جھگڑنا اور اہانت مانگنا ہے۔ یہاں پر خدا تعالیٰ میں کوئی رہائش پذیر ہو یا نہ ہو جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

فَإِنْ لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا (۲)

(پھر اگر تم گھر میں کسی کو نہ پاؤ۔ تو تب بھی داخل نہ ہونا تو سیکھو۔ تمہیں اجازت نہ دی جائے)

یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اہانت مانگنا صرف مکان میں رہنے والوں کیلئے ہی نہیں، بلکہ ان کے سوال اور ان کے اہل و عیال کی حفاظت کیلئے بھی ضروری ہے۔ اس لئے کہ انسان جس طرح مکان کو اپنی ذات کیلئے پروردہ بناتا ہے اسی طرح وہ اپنے مال و متاع کیلئے بھی اسے قابلِ ستر بناتا ہے اور جس طرح وہ اپنی ذات پر دوسرے کا مطلع ہونا ناپسند کرتا ہے اسی طرح وہ اپنے مال و متاع پر بھی دوسرے کے مطلع ہونے کو پسند نہیں کرتا۔

۱۔ النور (۲۷:۲۳)

۲۔ النور (۲۸:۲۳)

جو شخص بغیر اہازت دوسرے کے گھر میں داخل ہو تو اسے سوکل فرشتہ بھٹتا ہے تو نے نافرمانی کی اور دوسرے کو اذیت دی اس کی آواز کو ساری مخلوق سنتی ہے سوائے انسانوں اور جنات کے۔ پھر اس کی آواز آسمان و نیابتک جا پہنچتی ہے۔ تو آسمان کے فرشتے بھٹتے ہیں ہلاں گیتے بڑا افسوس ہے اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس نے دوسرے کو اذیت پہنچائی۔

اور جب کوئی شخص دوسرے سے اہازت مانگے اور وہ اس کو داخل ہونے کی اجازت دیدے۔ تو اس کیلئے داخل ہونا جائز ہو جاتا ہے۔ تو اسے چاہیے کہ وہ مکان میں داخل ہو اور پھر سلام کرے اور گھر میں داخل ہونے سے قبل سلام نہ کرے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَاِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلٰی اَنْفُسِكُمْ تَحْبِبَہٗ ۝۱  
عند اللہ مبارکۃ طیبہ (۱)

نیز اس لئے بھی کہ اگر اس نے داخل ہونے سے قبل سلام کیا تو جب وہ گھر میں داخل ہوگا تو اسے دوبارہ سلام کرنے کی ضرورت ہوگی۔

اور اگر اسے گھر میں داخل ہونے کی اجازت نہ ملے اور اسے کہا جائے کہ تو واپس ہو جا تو اسے واپس ہو جانا چاہیے، اور اس کیلئے دروازے پر بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَ اِنْ قَلِيلٌ لَّكُمْ اَرْجِعُوْا فَاَرْجِعُوْا (۳)  
اور جب تم سے کہا جائے کہ تم لوٹ جاؤ تو تم لوٹ جاؤ یہ کرو اور بعض روایات میں ہے کہ:

اہازت مانگنا تین بار ہوتا ہے پھر جس کو اہازت نہ ملے اسے واپس پلٹ جانا چاہیے۔ پہلی بار اس لئے تاکہ گھر والوں کو سبور سن جائے۔ دوسرے مرتبہ اس لئے تاکہ وہ پردہ و غیرہ کر لیں، اور تیسری مرتبہ اس لئے تاکہ اگر وہ چاہیں تو اجازت دیں اور چاہیں تو اسے واپس کر دیں۔

اور اگر اس نے تین مرتبہ اہازت مانگی اور اسے اہازت نہ ملی تو اس کیلئے مناسب یہ ہے کہ وہ واپس چلا جائے اور انتظار میں دروازے پر نہ بیٹھے۔ اس لئے کہ گھر میں لوگوں کی سخت ضرورتیں اور مشاغل ہوتے ہیں اگر وہ دروازے پر جم کر بیٹھ جائے گا اور انتظار کرے گا تو اس سے گھر والوں کو تنگی محسوس ہوگی اور ان کا دل اور مشغول ہو جائے گا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس سے وہ اپنی روزمرہ کے مشاغل پر سر نہ رکھیں، لہذا بیٹھنے کی نسبت اس کیلئے واپس لوٹ جانا بہتر ہوگا اور ارشاد باری تعالیٰ:

هُوَ اَزْكٰی لَكُمْ (۳)  
(وہ تمہارے لئے زیادہ پاکیزہ ہے)

کا یہی مضموم ہے۔ حکم اس وقت ہے جب اس کا اتنا مضی علاقہ و غیرہ کی غرض سے ہو، لیکن اگر اس کا گھر میں آج کسی برائی کے سد باب کیلئے ہو، مثال کے طور پر اس نے کسی کے گھر میں آلات موسیقی بجائے جانے کی آواز سنی تو اسے اہازت ہے کہ وہ اس گھر میں بلا اہازت داخل ہو سکتا ہے، اس لئے کہ برائی (مسکرا) کو ختم کرنا فرض ہے اگر یہاں بھی اہازت لینے کو شرط قرار دیا جائے تو اس کا سد باب ممکن نہ ہو سکے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۱) النور (۶۱:۲۳)

(۳،۲) النور (۲۸:۲۳)

اور اگر یہ لوگ اس کے قریبی رشتہ دار ہوں تو تب بھی وہ بلا مہارت گھر میں داخل نہ ہو، گھر اس کیلئے اس گھر کی خواتین  
 کو بھی خبری اور باطنی زینت کے مواقع کو دیکھنا ہوتا ہو، اس لئے کہ جو حکم تحریر آتی ہے اسے پہنچا کر دیا جاتا ہے۔ اور اگر  
 وہ گھر میں بلا مہارت داخل ہوا ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس وقت کسی کا ستر وغیرہ کھل جائے یا ہاتھ اس کی گارو اس پر جا پڑے،  
 یا کسی کا پسندیدہ کی کا باعث ہوگی، جیسا کہ مروی ہے کہ:

ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ میں اپنی والدہ کی خدمت کرتا ہوں۔ اور اس کا بستر بچا ہوا ہے تو کیا میں اس  
 سے مہارت لکھوں؟ اس نے پاس آئے۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ہاں۔ پھر اس نے تین بار یہی سوال کیا تو نبی کریم ﷺ نے  
 فرمایا کہ ہاں، کیا مجھے یہ بات پسند آئے گی کہ تو اپنی والدہ کو برہنہ دیکھے۔ اس کے کہا نہیں۔ فرمایا اس لئے تو اس کے  
 پاس مہارت لکھنا

ہی۔ "ما حسرت فذرت" سے وہی ہے کہ:

ایک شخص نے اس سے پوچھا کہ میں اپنی بیوی سے مہارت لکھوں مگر وہ داخل ہوا ہے۔ تو حسرت فذرت جتنے نے  
 فرمایا کہ تو مہارت لکھ نہ جائے۔ سو میں نے کوئی ایسی بات کہہ دی ہے کہ وہی نہ کہے۔

اس کے کہنے کے قریبی رشتہ داروں سے مہارت لینے کا مسئلہ آسان و سہل ہے، اس لئے کہ حرم کے لیے موقع زینت پر  
 نہ ملتا تو وہاں جائز ہے۔

تو آزاد اور بالغ و دل کا نکلے۔ اسے غلام اور بچہ، تو جہاں تک فصول (ضام) کا تعلق ہے تو وہ اپنی اہل  
 کے نہ ہیں یا وہ انہیں اوقات کے بلا مہارت داخل ہو سکتے ہیں۔ یہ تین اوقات نماز فجر سے پہلے، نماز عصر (دوسرا) کے  
 وقت اور نماز عشاء کے بعد کے ہیں، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يا ايها الذين امنوا ليستأذنكم الذين ملكت  
 ايمانكم والذين لم يبلغوا العلم منكم  
 ثلاث مرات من قبل صلوات الفجر وحين  
 تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلوة  
 العشاء ثلاث عورات لكم لئلا  
 ولا عليهم حرج بعد من ضلوا عنكم  
 بعثتكم على بعض... (۱)

اور مومنو! تمہارے غلام اور نوادہ یاں اور جو بچے تمہیں سے پہلے کی  
 عمر کو نہیں پہنچے وہ تین دفعہ (تین اوقات میں) آخر سے مہارت  
 مانگیں۔ ایک نماز فجر سے پہلے اور دوسرے (آری کی) اور پھر کو  
 جب تم کہہ رہے ہو کہ عصر ہے اور تیسرے عشاء کی نماز کے بعد۔  
 یہ تین اوقات تمہارے پردہ کے ہیں۔ ان کے آگے جینگ نہ پھر  
 کہہ کر آنا ہے اور نہ ان پر کہ کام کان پہنچے ایک دوسرے کے  
 پاس آئے رہتے ہو۔۔۔۔۔

تیسرا اس لئے بھی کہ یہ اوقات عام طور پر تنہائی اور ستر کے کھینٹنے کے ہیں۔ نماز فجر سے قبل اس لئے کہ وہ خود سے  
 یا اس کے وقت سے اور دوسرے کے وقت اس بنا پر کہ قبلہ کیلئے کہہ رہے کہ کھانے کا وقت ہے۔ اور نماز عشاء کے بعد  
 اس لئے کہ یہ وقت ان کے کہہ رہے ہوتے ہیں کہ کھانے کا وقت ہے۔ اور ان تینوں اوقات کے بعد عموماً ایسا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان  
 وقت کے بعد عام طور پر ستر چھپے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس بارے میں غلام اور باندی (نوکرانی) دونوں حکم میں یکساں  
 ہیں۔ یہ غلام (غلام) یا آزاد یا چھوٹا، البتہ اسے ستر اور بے ستر کا پتہ ہو تو چونکہ یہ اوقات عفت اور خود کے ہیں، لہذا وہیں  
 عمل نہ کرے۔ اس کی حالت میں ہو کہ اس حالت میں کسی دوسرے کی نگاہ کے پڑنے کو پسند نہ کرنا ہو اور اس منہم میں  
 اور اس کے بڑے اور چھوٹے سب برابر ہیں بشرطیکہ وہ اہل نصیر (اسی شعور) میں سے ہوں اس صورت میں قرآن مجید

میں ادب سکھانے کے لیے یہ خطاب ان کے بزرگوں اور بڑوں سے ہے، جیسے کہ والدین کو وہ اپنے چھوٹے بچوں کو یہ بات سکھائیں۔

اور اگر وہ بچے ہوں تو اگر تو وہ بچہ اتنا چھوٹا ہو جو ست اور سب سے بڑا ہو، مرد، نہ سمجھتا ہو تو وہ تمام اوقات میں داخل ہو سکتا ہے۔ اور اگر وہ بچہ ہاشور ہو، مثلاً وہ قریب البلوغ ہیں، تو اسے اگر کسی نے ان میں اوقات میں ادب اور تعلیم کے طور پر اندر داخل ہونے سے منع کر دیا، جیسے کہ وہ اس وقت کی مسلمانانہ تعلیمات میں، مثلاً اس کو سات سال کی عمر میں نماز کا حکم دینا اور دس سال کی عمر میں نماز چھوٹنے پر اسے پڑھنا، یا اسے، یا اسے پڑھنا اور انگ کو رونا وغیرہ کے مسائل میں، واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس گھر میں سکونت ہو، مثلاً اس میں کوئی شخص یا کئی شخص پذیرہ ہو، اگر اس میں کوئی خاص شخص رہائش پذیر نہ ہو جیسے ایسی سرانیں اور رہا جو مسافروں کیلئے ہوں یا ایسی جگہ آپادسار تیں جن میں کوئی خاص پذیرہ کرتے ہیں تو ان میں بغیر اجازت داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد پاری تمالی ہے:

لیس علیکم جناح ان تدخلوا بیوتا غیر (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ایسے گھروں میں جو غیر آباد ہوں مسکونہ فیہا متاع لکم) (۱)

اس میں متاع لکم سے مراد یہ ہے کہ اس میں تمہارے لئے کوئی منفعت ہو، مثلاً سرائیں اور رہاؤں میں گرمی اور سردی سے بچنے کی منفعت اور بے آباد جگہوں میں بول و بداز کی منفعت، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ:

جب اجازت طلب کرنے والی آیت نازل ہوئی تو حضرت ابو بکر نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ ان دعوات کا کیا جگہ ہے جو کہ مدینہ اور شام کے درمیان میں ہیں اور جن میں کوئی شخص رہائش پذیر نہیں تو اس موقع پر اللہ تعالیٰ نے آیت مبارکہ: لیس علیکم جناح ان تدخلوا بیوتا غیر (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ایسے گھروں میں جو غیر آباد ہوں مسکونہ فیہا متاع لکم) (۱) جن میں تمہارے لئے منفعت ہو بغیر اجازت داخل ہو جاؤ۔

نازل فرمائی۔ واللہ عزوجل العواقد

یہ تو گھر میں داخل ہونے کا حکم ہے رہا داخل ہونے کے بعد کا، یعنی غلطی کا حکم تو اگر اس گھر میں کوئی بیبی عورت رہائش پذیر ہو تو مرد کیلئے اس سے غلطی (تنبہائی میں بات چیت کرنا) ہائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں فتنے اور حرام میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا یخلو رجل بامرأۃ فان ثالثهما الشیطان (کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ تنہائی میں بات چیت نہ کرے۔)

اس لئے کہ اس صورت میں شیطان ان کے ہمراہ شیطان ہوتا ہے) اور اگر وہ عورت اس کی قریبی رشتہ دار محرم ہو تو اس کے ساتھ غلطی میں بات چیت کرنے اور اس کے پاس بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں اور افضل یہ ہے کہ وہ ایمان نہ کرے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”میں نے کسی عورت سے اس اندیشے سے غلطی میں بات چیت نہیں کی کہ مبادا میں نبی اکرم ﷺ کی ممانعت کے تحت داخل ہو جاؤں۔“

## دیگر مکروہات

(۱) عورت کیلئے مکروہ ہے کہ وہ لولہ آدم میں سے کسی کے ساتھ اپنے بال کاٹے، اس لئے کہ قرآن نبوی ہے۔

لعن اللہ الواصلة والمستوصلة (بال کاٹنے والی اور دو سروں کے بال اپنے بالوں میں کاٹنے والی)

عورت پر اللہ تعالیٰ نے لعنت کی ہے)

نیز اس لئے بھی کہ انسان کے تمام اجزاء محترم ہیں اور اس سے الگ شدہ کسی جزو کے ساتھ فائدہ اٹھانا اس کی تعظیم ہے اور اگر کسی جانور کے بال اور اس کا صوف ہو تو متنازعہ نہیں، اس لئے کہ ایسے بالوں کا استعمال بطریق زینب و زینت ہوتا ہے جس کی اہازت ہے۔ اسی لئے ان بالوں کا تمام مقاصد کیلئے استعمال جائز ہے۔ تو اسی طرح زینب و زینت اور آرائش و بھل کیلئے بھی اس کی اہازت ہے۔

## (۲) عزل کا حکم

مرد اپنے ہاندی سے اس کی اہازت کے بغیر عزل کر سکتا ہے، جبکہ مکروہ عورت کے حکم میں تفصیل ہے: اگر تو وہ آزاد عورت ہو تو بالاجماع اس کی اہازت کے بغیر عزل کرنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ لولہ پر اس کا بھی حق ہے اور عزل کا مقصد بچے کی ولادت کا امکان ختم کرنا ہے اور کسی انسان کا حق اس کی مرضی کے بغیر باطل کرنا جائز نہیں ہے اگر وہ راضی ہو جائے تو ناجائز ہے۔ اور اگر وہ ہاندی ہو تو اس صورت میں بھی بغیر کسی اختکاف کے اہازت ضروری ہے، لیکن اختکاف اس مسئلے میں ہے کہ آیا اہازت اس کے آکا سے لی جائے یا خود اسی سے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں اہازت دینے کا اختیار اس کے آکا کو ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اختیار خود اس کو حاصل ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس ہاندی کو اپنی شہوت کو پورا کرنے کا حق ہے اور عزل سے اس میں کمی ہو جاتی ہے۔ اور اس کی اہازت کے بغیر کسی انسان کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ آزاد عورت میں کراہت کی وجہ بچے کی ولادت کے نہ ہونے کا احتمال ہے اور یہاں بچے پر اس کے آکا کا حق ہے، نہ کہ اس ہاندی کا۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ اس سے ہاندی کی شہوت کی تکمیل میں کمی ہوتی ہے، یہاں تک کہ اس کا حق مطلق شہوت میں ہے، شہوت کو تسال و کمال پورا کرنے میں نہیں۔ کیا مجھے علم نہیں کہ بت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں جن سے منی خارج نہیں ہوتی۔ اور وہ اپنی بیوی سے بغیر انزال کے کھمکت کرتے ہیں، مگر ان کی بیویوں کو یہ اتنی چارہ بیوی کا حق نہیں ہوتا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا حق شہوت کے پورا کرنے میں ہے۔ اس کی وصف کمال میں نہیں۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

(۳) دعائیں یہ مکنا مکروہ ہے کہ "اے اللہ میں تیرے نبیوں اور فلاں رسول اور تیرے فلاں بندے کے حق کے ساتھ یہ دعا لکھتا ہوں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ پر کسی کا کوئی حق نہیں ہے۔

(۴) اسی طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ وہ اپنی دعائیں یہ کہے کہ اے اللہ میں تیری عزت والی، یعنی جگہ عرش کے واسطے سے دعا لکھتا ہوں، امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ اس کا مدیث میں ذکر آیا ہے جو بیکار روی ہے کہ نبی کریم ﷺ یہ دعا لکھ کر کرتے تھے۔

اللہم انی اسألك بمعاهد العز من  
عز شک و منتهی الرحمة من کتابک

(اے اللہ میں تجھ سے تیری عزت والی کرسی یعنی عرش کے واسطے سے اور تیری کتاب میں مذکور تیری انسانی رحمت اور

وباسمک الاعظم وجدک الاعلیٰ  
وکلماتک التامہ

تیسرے اسم اعظم اور تیسری عظیم ہزنی اور تیسری کامل صلاحت  
کے واسطے سے سوال کرتا ہوں۔

ظاہر روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس جملے سے تشبیہ کا وہم اور شبہ پیدا ہوتا ہے وہ اس طرح کہ عرش تو اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عزت اسی کے ساتھ معقود (بندھی ہوئی) ہو۔ اور اگر کوئی ایسی خبر و سید ہو جس سے تشبیہ کا احتمال پیدا ہوتا ہو تو اس سے اجتناب کرنے میں سلاستی ہے۔

(۵) اور پوسنہ پو پچنے کیلئے بطور تکبر و بڑائی کپڑے کو اٹھانا اور اس میں تھوکر مار کر دیا ہے۔ اس لئے کہ مخلوق کا تکبر کرنا قابل مذمت ہے، اس طرح اس سے جمعیوں سے مشابہت لازم آتی ہے اور سیدنا عمر فاروقؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"خاص طور پر جمعیوں کی عادتوں سے بیز"

لیکن اگر اس کی ضرورت ہو تو اس میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ ایسا نہیں کرے گا۔ تو اسے سستی و رہنے والی میں صوکتے اور صاف کرتے۔ کی ضرورت ہو گی اور اس سے اس کے کپڑے سے "راہب ہونا لازماً" ہو گا۔

(۶) اٹلی میں دھاگہ پانہ مٹنے یا لگو مٹی پھینکنے میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس سے ایک صدمہ :۔۔۔ سے مراد عمل کرنے میں مدد ملتی ہے۔ مثال کے طور پر اس سے کسی بات کو یاد رکھنا اور خیال سے بچنا سہی ہو جاتا ہے۔ یہ ایک مستحب امر ہے اور مروی ہے کہ:

"نبی اکرم ﷺ نے اپنے بعض صحابہ کو اس کا حکم دیا تھا"

(۷) بیت الخلاء میں اپنی ضرورت کے ساتھ قبضہ رو بہونا مکروہ ہے اس لئے کہ وہی ہے کہ نبی کریم ﷺ فرمایا:

اذ انتم الغائط فعلقوا قبلاً للنبی وکذا  
فلا تستلبوا ولا تستدبروا ولا فکی  
شرقوا وخریوا۔  
اور یہ حکم یعنی مشرق و مغرب کی طرف منہ کرنے کا حکم مدینہ منورہ کا ہے۔

یہاں پیش کرنا تو لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں سے ایک روایت کی رو سے مکروہ ہے اور دوسری روایت کی رو سے مکروہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ سیدنا عمر فاروقؓ سے روایت ہے کہ "انہوں نے ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ کو حجام کی طرف منہ اور قبیلے کی طرف پیشہ کر کے کھٹانے حاجت کرتے ہوئے دیکھا تھا"

نیز اس لئے بھی کہ پیشہ کی صورت میں اس کی ضرورت قبیلے کے متوازی نہیں ہوتی، اس وقت تو وہ زمین کے متوازی ہوتی ہے۔ بخلاف اس طرف منہ کرنے کے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ کھلی فضا میں کھٹانے حاجت کر رہا ہو، لیکن اگر اس نے گھر میں کھٹانے حاجت کی تو ہمارے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے اور لام حاطی رحمہ اللہ کے نزدیک گھروں میں قبیلے کی جانب رخ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ:

"ان سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ حکم کھلی جگہ میں کھٹانے حاجت کے بارے میں ہے ہمارے دلیل مذکورہ بالا روایت ہے کہ اس میں کھلی جگہ اور گھروں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ و۔۔۔ حضرت ﷺ کے قول پر عمل کرنا کسی صحابی کے قول پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ کھلی جگہ و



کھروں میں اگر تو دیوار وغیرہ کو "حق" کی بنیاد ٹھہرا پا جائے تو غلوں میں دو دنوں کے درمیان پہاڑ وغیرہ حاکم ہیں۔ جس سے کراحت ختم نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

یہ بات بھی مکروہ ہے کہ مسجد کے قیلے کی طرف "وضو خانہ" یا راستہ "یا حمام" ہو اس لئے کہ اس میں مسجد کی تعظیم و تکریم کے منافی ہے۔ لہذا کھڑکی مسجد میں یعنی کھڑکی ایسی جگہ جہاں نماز پڑھی جاتی ہو، یہ بات مکروہ نہیں ہے، کیونکہ وہ حقیقی مسجد نہیں ہے، لہذا اس کا حکم مسجد والا نہ ہوگا۔

(۸) اور کھروں میں تصویر کا رکھنا مکروہ ہے اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ حضرت جبریل جنم سے روایت فرماتے ہیں کہ حضرت جبریل جنم نے فرمایا:

"جو کسی ایسے کھڑکی میں تصویر اور کتاب داخل نہیں ہوتے"

نیز اس لئے بھی کہ اس کا رکھنا بتوں کی پوجا کرنے والوں سے مشابہت پیدا کرتا ہے، لیکن اگر یہ تصویر بستر پر ہوں یا چھوٹے کھیتوں پر ہوں جو عام طور پر بیٹھنے کیلئے زمین پر رکھے رہتے ہیں تو یہ تصویر مکروہ نہ ہوگی اس لئے کہ ان کا زمین پر رکھا جانا ان کی اعانت ہے، پھر چونکہ ان تصاویر کو اعانت والی جگہ میں رکھنا بتوں کے پجاریوں کے ساتھ مشابہت نہیں ہے، لہذا اس کے کہ وہ اس پر مسجد کرے تو اس صورت میں مشابہت پیدا ہونے کے باعث ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

پھر پردوں پر اور جو چاروں طرف لٹائی جاتی ہیں ان پر اور بڑے کھیتوں پر اور چھت پر تصویروں کا ہونا باعث کراہت ہے اس لئے کہ اس میں ان کی تعظیم کا پہلو موجود ہے۔

اور اگر اس تصویر کا سر نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ تصویر نہ ہوگی۔ بلکہ یہ تو مفصل نقش و نگار ہوگا۔ اگر اس نے اس کا سر کاٹ دیا۔ اس طرح کہ اس کے سروال جگہ اس نے کوئی دعا گو وغیرہ ٹانگ دیا تو اس سے کوئی فرق نہ پڑے گا، کیونکہ ایسا کرنے سے وہ تصویر ہونے سے خارج نہیں ہوتی، بلکہ اس سے تو اس کا زیور بڑھ گیا ہے۔ جیسے کہ گھگ کے بار والے پردوں میں بار کا لانا۔

پھر یہ کراہت کسی ذی رون کی تصویر کی ہے، جبکہ کسی ایسی شئی کی تصویر جس میں رون نہ ہو جیسے کہ درخت اور چراغ وغیرہ۔ تو ان کے رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(۹) اور قرآن مجید پر اپنی یادداشت کیلئے نکتے اور نشانات کا لکھنا مکروہ ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اپنے مصاحف (قرآن مجید کے نسخوں) کو خالی رکھا کرو"

اور ایسا اسی وقت ہو سکتا ہے جب ان پر نشان اور نکتے لگانا چھوڑ دینے چاہئیں۔ نیز اس لئے بھی کہ اس سے قرآن مجید کو یاد کرنے میں غلطی ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ وہ ان نشانات پر بہرور کرے گا اور اسے یاد نہ کرے گا۔ اور سستی کا مظاہرہ کرے گا۔ لہذا ہوتا ہے کہ یہ حکم عرب ممالک میں ہے جبکہ ہمارے (غیر عرب) ممالک میں تو ایسا کرنا مکروہ نہیں۔ اس لئے کہ ہمیں لوگ قرآن مجید کیلئے پڑھ کر نہیں ہیں، لہذا ایسا کرنا مسنون ہو گا نہ کہ مکروہ۔

(۱۰) اور مسجد میں کئی اور سامان (گرمی اور سونے کے پانی سے نقش و نگار بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ مسجد میں آرائش کرنا اس کی تعظیم و تکریم کیلئے ہے، لیکن اس کے باوجود اگر اس کا چھوڑ دیا جائے تو یہ افضل ہوگا۔ اس لئے کہ ضرورت مندوں کی حد کرنا اس سے بہتر ہے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

جب انہوں نے دیکھا کہ سالانہ مسجد حرام لے لیا جا رہا ہے تو انہوں نے فرمایا:

"میں مسجد کے ستونوں سے زیادہ اس کے عمارتوں میں، اور مسجد نبوی میں صرف کعبہ کا ستانا"

۱۰۰ کا رب سے لاکھ کہ نکرہ لکھا گیا ہے۔ اس لئے کہ اگلی درجہ کی عبادت سے نکرہ کے  
۱۰۰ نکرہ ہی حساب میں ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ اپنے پیسوں سے اس کے نقش و نگار بنوائے اور اگر مسجد کے پیسوں سے ایسا کرنا ہو  
۱۰ سے زائد کرنا چاہئے اور اگر مسجد کے منظم نے ایسے کیا تو حکم ہوتا ہے کہ وہ اس کا سوا نہیں ہوگا۔

۱۱۱) ہمارے نزدیک نکرہ کے دو لڑائی کی طرف سے حقیقت نہ کیا جائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ سن  
سنت ہے۔ اس کا مسئلہ اہل اس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت حسن اور حضرت حسین  
کی طرف سے ایک وندہ عقیقہ کیا تھا۔

ہمارے مسئلہ میں کریم ﷺ کی اس روایت سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

نسخت الاصلیہ کل دم قبلہا ونسخ صوم

رمضان کل صوم قبلہ ونسخت الزکاة

کل صدقہ کنت قبلہا

اور عقیقہ صوم سے قبل کی ایک قربانی ہے، لہذا عقیقہ کی طرف یہ بھی منسوب تصور ہوگا۔ اور عقیقہ پٹنے سے قبل غسل نہیں

بکھڑا کرنا۔ اور نقلی شئی کے منسوب ہونے کے بعد کہ بہت کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا۔ بخلاف شورہ اور اس کے  
روزے، جن منسوب صدقات کے۔ اس طرف کہ ان کی خصوصیت منسوب ہونے کے بعد ان کو بہت سے منسوب ہو سکتے ہیں۔  
ہے اور کسی فرض کا منسوب ہونا فی نفسہ اس کے عبادت ہونے کی منافی نہیں ہوتا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۱۱۲) اور روایت کیے یہ ہمارے نہیں ہے، کہ وہ اپنے غلام کی گردن میں طوق ڈالے۔ البتہ اس کو قید کرنے کی کوئی حرج  
نہیں ہے۔ طوق کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ ایک ایسی رسم ہے جو عالم و جاہر لوگوں میں مشہور ہے۔ اور  
حضرت ﷺ نے فرمایا:

کل محدث بدعة وکل بدعة ضلالة کل

صلالة فی النار

ربا قید کرنا تو وہ اس لئے کہ وہ نئی بات نہیں ہے، بلکہ صحابہ کرام بھی اس پر عمل کرتے تھے۔ مگر وہی ہے کہ

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اپنے ایک غلام کو قید کیا جسے وہ قرآن مجید کی تفسیر سناتا تھا جسے

اور تمام ممانعتوں میں یہ طریقہ رائی رہا ہے اور کسی نے اس کی ممانعت نہیں کی۔ اس طرح یہ ان کا اجماع ہے۔ نیز اس لئے

بھی کہ غلام کی گردن میں طوق ڈالنے کی وجہ اس کے ہانگے سے اس ہونے کے ساتھ ساتھ اس سے قاعدہ مذہبی سے قدرت

کا حاصل ہونا ہے، لیکن یہ بات صرف طوق ڈالنے سے ہی حاصل نہیں ہوتی دیگر روایات سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ

جو شخص اس کو طوق سمیٹ دیتے ہوئے دیکھے گا، غلام اس کام کیلئے اس کے آگے بڑھے گا اور اس کو حد

بگھڑے گا۔ اور اس کو پڑا کر اس کے آگے پاس واپس لے آئے گا۔ جس کی بنا پر اس سے قاعدہ اٹھانا ممکن نہ ہوگا۔ لہذا ان

سے کچھ میں طوق ڈالنا اس مقصد کیلئے مفید نہ ہوگا۔

۱۱۳) اور مسئلہ نکرہ میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک قسم کا علاج ہے اور یہ ایک مستحب معاملہ ہے ہی

رمہ متفقہ ہے۔ فرمایا ہے:

تعالیٰ قال: یجب علیہ لہ مخلق واما الا

ایمانی کا علاج کرو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے موت اور بڑھاپے کے

وقد خلق له دواء الا لاسام والهرم  
(۱۴) اور نزد (ایک خاص قسم کا کھیل) اور شطرنج اور چوہر کا کھیل، جو یہودی کھیلتے تھے، کھینا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ یہ سب کھیل یا تو قرار (جو) امیں اور یا ہر مصل "کھیل" اور ان میں سے ہر ایک شئی حرام ہے۔ قرار (جو) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر  
والانصاب والازلام رجس (۱)

اور "میسر" قرار (جو) ہے۔ یہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے۔ اور مجاہد، سعید بن جبیر اور شعبی وغیرہم سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا:

"ہر قسم کا "جو" میسر ہے، حتیٰ کہ وہ اخروٹ بھی جس سے بچے کھیلتے ہیں۔"

اور سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

الشطرنج ميسر الاعاجم

(شطرنج کھیل کا جو (میسر) ہے)

اور ماں نبویؐ ہے:

ما لها کم عن ذکر اللہ فهو ميسر

ربا اس کا کھیل (الع) ہونا تو وہ اس لئے کہ زبان نبویؐ ہے:

کل لعب حرام الاملاعبة الرجل امراته

وقوسه وفروسه...

اور وہی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ما رماض و دولا ردنا

(نہ تو میں کہیں سے لوٹا ہوں نہ ہی کوئی مجھ سے لوٹا ہے)

اور امام شافعی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے شطرنج کھیلنے کی اہازت دی، ہے اور فرمایا ہے کہ اس سے بچیں نیز ہوتا ہے اور کدورت برمختی ہے اور جنگی تدبیروں اور ہاتھوں کا پرت جیتا ہے، لہذا اس کا سیکھنا ہاب الواب ہے اور وہ تیر اندازی اور کھڑ دوڑ کے مشابہ ہے اور اسی بنا پر وہ "قرار" یا کھیل ہونے سے خارج تصور ہو گا اور ان میں سے ہر ایک شئی حرام ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے شطرنج کھیلنے والوں کی حقارت اور ان کی ذر و تو بیچ کھینے ان کو مسلم کہنا مکروہ قرار دیا ہے، لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سلام کرنا مکروہ نہیں، اس لئے کہ سلام نہ کرنے سے وہ اپنے کھبہ بچ سکتے رہیں گے۔ البتہ سلام دعا کرنے ممکن ہے کچھ لوگ اس سے رک جائیں جس کی بنا پر سلام دعا کرنا مکروہ نہ ہو گا۔

(۱۵) کسی یہودی اور عیسائی کی عہادت کھینے ہانے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ مروی ہے:

رسول اللہ ﷺ نے ایک مرتبہ ایک یہودی کی عہادت کی تو آپؐ نے اس سے فرمایا: لا اله الا الله محمد رسول الله پڑھ، تو اس نے اپنے سر ہانے کی جانب دیکھا تو اس سے اس نے کھاد کے کہا کہ محمد (ﷺ) بات مان لے۔ پھر وہ اسلام لے آیا۔ تو ہی کریم ﷺ نے فرمایا تمام لوہیں اللہ کھینے ہیں کہ اس نے میری وجہ سے ایک جان... قسم کی آگ سے بچا لیا۔

پھر اس لئے بھی کہ ہانے کی عہادت کرنا ہسانی کے حق کو ادا کرنا ہے جو مستحب ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

والحار العنب (۲) (اور انہی ہسانے)

اور اس میں کوئی فرق نہیں کیا۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کی حیوات کرنے میں اس کو اسلام کی طرف آنے کی دعوت دینا اور اس کے موافق ہونے کی امید پیدا کرنا ہے، لہذا یہ مکر وہ کیے ہو سکتا ہے۔

اور کسی یہودی یا عیسائی کو سلام میں پہل کرنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ سلام تو نیکی اور برائی کا نام ہے اور ایسی دعا کسی کا کر کیلئے کرنا جائز نہیں، تاہم اگر اس نے سلام کیا تو مہازنہ کے طور پر اس کا جواب دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس صورت میں وہ وہو علیک سے امتنا نہ کرے، اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

اب الیہود اذا سلم علیکم احدہم فانما یقولوا السلام علیکم فقولوا علیکم (یہودی جب تم میں سے کسی کو سلام کرے تو وہ دراصل تمہیں کہتا ہے "تم پر موت آئے" سو تم جواب میں وہو علیک (اور تم پر بھی اچھ دیا کرو)

اور ہمارے نزدیک وسیلوں (غیر مسلموں) کے مسجد میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور امام مالک اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کیلئے مسجد حرام میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے ارشاد باری تعالیٰ:

انما المشرکون نجس (۲)

(بیشک مشرک ناپاک ہیں)

سے استدلال کیا ہے اور مسجد کو نجاست سے پاک و صاف رکھنا ضروری ہے۔ اس کی مزید تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مسجد کو بعض پاک چیزوں، مثلاً ریشت وغیرہ سے بھی پاک رکھنے کا حکم ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

ان المسجد لیتزوی من النجاسة کماکی تنزوی الجملہ من النار (مسجد ریشت سے اس طرح تخلیف محسوس کرتی ہے جس طرح کہ جملہ آگ سے تخلیف محسوس کرتی ہے)

لہذا نجاست سے تو بدرجہ اس کو پاک رکھنا ضروری ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل قرآن مجید کی آیت:

فلا یقریوا المسجد الحرام بعد عامہم هذا (۳) (پس وہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ آئیں)

سے ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے مسجد حرام میں داخل ہونے سے خاص طور پر منع کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ مسجد حرام میں داخل ہونے کی حرمت اس کی خصوصیت ہے تاکہ یہ حرمت قائم نہ ہو۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ عبد نبوی میں مشرک عربوں کے وجود وغیرہ مسجد نبوی میں داخل ہوا کرتے تھے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ ابو سفیان حدیبیہ والے سال مسجد میں داخل ہوا۔ اسی طرح بنو نضیم کا وفد مسجد میں داخل ہوا۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے دن اعلان فرمایا:

"جو شخص مسجد میں داخل ہو گا وہ امن میں ہوگا"

کہ آپ نے مسجد کو امن والی جگہ قرار دیا اور انہیں اس میں داخل ہونے کی دعوت دی۔ اور نبی کریم ﷺ انہیں حرام شئی کی طرف کس طرح بلا سکتے تھے۔ رہی آیت کریمہ تو اس میں ان کے نجس (ناپاک) ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے عقیدے اور عمل میں ناپاک اور پلید ہیں نہ یہ کہ وہ جسمانی اور حسی طور پر ناپاک اور پلید ہیں، کیونکہ ان کے جسموں پر حقیقی طور پر کوئی نجاست نہیں ہے۔ اور ارشاد خداوندی "فلا یقریوا المسجد الحرام بعد عامہم هذا" (اس سال کے بعد وہ مسجد حرام میں داخل نہ ہوں) اسے مراد جیسا کہ اللہ کیلئے ان کے کہہ کر مراد میں آئے سے مراد ہے۔ مسجد حرام میں فی نفسہ میں داخل ہونے سے نہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

(۲، ۱) التوبہ (۱۸:۹)

(۳) التوبہ (۱۸:۹)

وای خفتن عیلة فسوف یفتیکم اللہ می  
فصلہ او شاہ

(اور اگر تمہیں فکر کا اندیشہ ہے تو عنقریب اللہ تعالیٰ تمہیں  
اس سے اپنے فضل سے اگر چاہے گا تو بے نیاز کر دے گا)

اور یہ بات مسلم ہے کہ مسلمانوں کو "حق" (حقیقت) کا خوف ان کے کہ کمر میں داخل ہونے کی ممانعت کی بنا پر مانا نہ کہ  
خاص طور پر مسجد حرام میں داخل ہونے سے ممانعت کی وجہ سے۔ اس لئے کہ اگر وہ لوگ کہ کمر میں آئیں اور مسجد حرام میں  
نہ آئیں تو اس صورت میں "حق" کا اندیشہ پیدا نہیں ہو سکتا اور مروی ہے کہ:  
نبی کریم ﷺ نے حضرت علیؓ کو یہ اعلان کرنے کیلئے بھیجا کہ خبردار اس سال کے بعد کوئی مشرک حج کرنے نہ آئے۔  
اس سے ثابت ہوا کہ کہ کمر میں داخل ہونے سے ممانعت حج کی بنا پر ہے، اسو اس کے کہ کہ کمر میں داخل  
ہونے کا مقصد بیت اللہ شریف میں آنا ہوتا ہے اور بیت اللہ شریف مسجد حرام میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱۶) مسلمان کا شراب فروخت کرنا اگر کسی مسلمان نے شراب فروخت کی اور اس کی قیمت وصول کر لی اور  
اس پر قرض ہو تو قرض خواہ کیلئے اس کی قیمت کو وصول کرنا مکروہ ہے۔ اور اگر فروخت کنندہ عیسائی ہو تو اس قیمت کے  
متن میں حرج نہیں ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ مسلمان کا شراب فروخت کرنا باطل ہے کیونکہ وہ ایک مسلمان کے  
حق میں مال مستقیم (Valuable) نہیں ہے، جس کی بنا پر وہ اس کی قیمت کا مالک نہ ہوگا، لہذا وہ قیمت  
بے سند (شہسی) خریدار کے قبضے میں باقی رہی، جس کی بنا پر اس سے قیمت کی ادائیگی درست نہ ہوگی اور اگر فروخت  
کرے وہ عیسائی ہو تو اس کی بیع درست ہوگی۔ اس لئے کہ شراب اس کے حق میں مال مستقیم (قیمت والی شے) ہے جس  
کی بنا پر وہ اس کی قیمت کا مالک ہوگا اور اس کے ساتھ قرض کی ادائیگی درست ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

(۱۷) کالے یا لہو، لعب کی مغل میں دعوت دیئے جانے کا حکم

اگر کسی شخص کو کسی ولید یا محاسنی کی دعوت مان جائے اور وہاں کھیل مناشا یا گانا بجانا ہو تو اس پر بحث کا خلاصہ یہ  
ہے کہ اصل میں یہ مسئلہ دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو اس نے پہلے سے اس بات کا علم ہو یا پہلے اس کو اس کا علم نہ ہوگا پھر  
اگر اس کو یہ علم ہو پھر اگر تو اس کی غالب رائے یہ ہو کہ میں پہلے اس کو تبدیل کرنا یا روکنا ممکن ہوگا تو وہ اس کی دعوت  
قبول کرے اس لئے کہ دعوت قبول کرنا بھی سنت نبوی ہے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

اذا دعی احدکم الی ولیمة فلیاتھا (جب تم میں سے کسی کو ولید کیلئے بلایا جائے تو وہ اس کی دعوت قبول کرے)  
اور غیر شرعی بات کو روکنا قاضی ہے، تو اس حرج میں اس کی دعوت کو قبول کرنے میں "عرض" کی کھیل اور سنت نبوی کی  
رعایت رکھنا ہے اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ اس کو روکنا ممکن نہ ہوگا، تب بھی اس کی دعوت کو قبول کرنے میں  
کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے یہاں کیا کہ دعوت کا قبول کرنا سنت ہے۔ لہذا کسی ایسی مصیبت کی  
بنا پر جس کا کتاب کوئی اور شخص پر یا سنت کو نہ چھوڑا جاسکے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر جنازے کے ساتھ یا غیر ہر یا جو تو  
اس کے پیچھے چلتے ہو، اس میں حاضری کو نہیں چھوڑا جاسکتا۔ گو وہاں ہیں اور گناہوں کے چھاؤنے وغیرہ قسم کے خط کام  
ہو رہے ہوں، تو اسی طرح یہاں بھی ایسی حکم ہوگا۔ کما جاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب دعوت دینے والا عمر و وقت  
ہو تو اس کی بات ماننے کی اس لئے کہ وہ قابل احترام اور قابل تعظیم ہے اور اگر یہ دعوت ماحکم کی طرف سے نہ ہو تو  
اس صورت میں دعوت کو قبول نہ کرنا اور گھر بیٹھے رہنا بہتر ہے۔

اور اگر اسے پہلے سے علم نہ ہو اور وہاں جا کر وہ کوئی کھیل مناشا یا کوئی گانا بجانا دیکھے تو اگر تو اس کیلئے اسے روکنا ممکن  
ہو تو وہ اسے روکے اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو امام محمد رحمہ اللہ کی کتاب میں مذکور ہے کہ اس صورت میں کوئی سن  
ہیں کہ وہ پیشتر نہ ہو اور کما کما لے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں بھی ایک مرتبہ اس صورت حال سے دوچار

ہو گیا تھا تو، ہر حال جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ دعوت قبول کرنا مستحب ہے لہذا کسی اور کی طرف سے غلط کام کے وقوع کی بنا پر اس سنت کو نہیں چھوڑ دینا چاہیے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اسے اس جگہ داخل ہونے تک پہنچ نہ ہو اور اگر اسے مجلس میں داخل ہونے سے قبل پہنچ جاتا ہے تو وہ واپس لوٹ جائے اور وہاں نہ آئے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ شخص امام (حاکم وقت) ہو جس کی اقتدا کی جائے اور اگر اس کیلئے ممکن ہو تو وہ نہ شہر سے اور مجلس سے اٹھ جائے اس لئے کہ یہاں شہر سے رہنے سے علم اور دینی کا مذاق اڑانا اور اہل فتنہ کے فتنہ کو برقرار رکھنا لازم آتا ہے جو جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا شہر سے رہنا ایسے وقت پر معمول ہے جب وہ علی الاطلاق مقتدا ہی بہ (امام پیشوا) نہ ہوتے تھے اور اگر ایسا ہوتا تو ہرگز نہ شہر سے۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ "محض گانا" ایک ناظرانی کا کام ہے اور اسی طرح اس کا سننا بھی۔ اس طرح تعصب بھانا اور اس کو سننا گناہ ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس کو استلزام قرار دیا ہے۔

## (۱۸) ذخیرہ اندوزی کی ممانعت کا بیان

اور ذخیرہ اندوزی احتکار محروم ہے، احتکار (ذخیرہ اندوزی) پر بہاری گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی:

(الف)۔ احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی تشریح اور کس صورت میں متعلقہ شخص ذخیرہ اندوز قرار پاتا ہے:-

(ب)۔ احتکار (ذخیرہ اندوزی) کے احکام

## (الف) احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی تشریح

احتکار یہ ہے کہ کوئی شخص شہر سے غلہ خریدے اور وہاں کو فروخت نہ کرے، جس سے لوگوں کو نقصان ہوتا ہو۔ اسی طرح اگر اس نے شہر کے قریب وجوہ سے غلہ خریدا اور اس کو اٹھا کر قریبی شہر میں لے گیا اور وہ شہر چھوٹا ہو اور اس ذخیرہ اندوزی سے اہل شہر کو نقصان ہوتا ہو تو وہ محکمہ (ذخیرہ اندوز ہوگا، لیکن اگر وہ شہر بڑا ہو اور اس سے اس شہر کو نقصان نہ ہوتا ہو تو وہ شخص ذخیرہ اندوز نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر وہ اس شہر میں کسی دور دراز جگہ سے غلہ لے کر گیا اور اس کو لے کر ذخیرہ کر لیا تو وہ ذخیرہ اندوز نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ذخیرہ اندوز ہوگا۔ اس لیے کہ ذخیرہ اندوزی کی کراہت شہر میں خریداری اور اس کی فروخت روک رکھنے کی بنا پر ہے، کیونکہ اس سے عام لوگوں کو نقصان ہوتا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نبی کریم ﷺ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

الجبالب مرزوق (غلہ دور سے اٹھا کر لانے والے کو رزق مٹا ہے)

اور یہاں یہ شخص صاحب (دور سے غلہ لانا والا) ہے نیز اس لئے بھی کہ احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی حرمت اس شہر میں خریدی ہوئی شے کو روک رکھنے کی بنا پر ہے، کیونکہ اس سے لوگوں کے حقوق کا تعلق ہے۔ جس کی بنا پر ان کا حق روک کر وہ ظالم شہر ہوگا، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی، کیونکہ یہاں خریدی ہوئی شے کسی دور دراز جگہ سے لائی گئی ہے۔ اس لئے اس شہر کے لوگوں کا حق اس سے متعلق نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر ظلم ثابت نہ ہوگا، لیکن اس کے باوجود افضل یہ ہے کہ وہ ایسا نہ کرے، بلکہ وہ اس غلہ کو فروخت کر دے، کیونکہ اس کو روک رکھنے میں مسلمانوں کا نقصان ہے۔

اسی طرح اگر اس کو کچھ بید اور حاصل ہوئی ہو مثال کے طور پر اس نے بھنی زمین سے کھیتی حاصل کی اور اس کی بید اور کو روک لیا تو یہ بھی احتکار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس سے اہل شہر کا حق متعلق نہیں ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ ایسا نہ

کرے اور اس کو فروخت کرے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک احتکار (ذخیرہ اندوزی) اگر اس شئی میں ثابت ہوتا ہے جس سے عوام الناس کو شکی ہو جاتی ہو خوراک ہو یا کوئی اور شئی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک احتکار صرف لوگوں کی خوراک اور جانوروں کے چارے، مثلاً گندم یا گھاس اور چارے میں ہوتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عام طور پر عوام الناس کو جس احتکار سے نقصان ہوتا ہے یہ وہ احتکار ہے جس کا تعلق خوراک اور چارے سے ہو، لہذا احتکار (ذخیرہ اندوزی) انہی اشیاء میں ظاہر ہو گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کی کراہت عوام الناس کو پہنچنے والے نقصان کی بنا پر ہے، اور یہ بات صرف خوراک اور جانوروں کے چارے تک محدود نہیں ہے۔

### احتکار کے احکام

احتکار کے ساتھ متعدد احکام کا تعلق ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) اس کا حرام ہونا۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد هوى  
من الله وبرئ الله منه  
(جس نے پالیس روز تک کھانا روک کر رکھا تو وہ اللہ تعالیٰ سے بری ہے)

اس حکم کی وعید فعل حرام کے ارتکاب کے سوا نہیں دی جا سکتی۔ نیز اس لئے بھی کہ احتکار (ذخیرہ اندوزی) ایک طرح کا غلبہ ہے۔ اس لئے کہ جو شئی شہر میں فروخت ہو اس کے ساتھ اس شہر کے عام لوگوں کا حق متعلق ہوتا ہے، تو چونکہ اس نے خریدی ہوئی شئی کو لوگوں کی شدید ضرورت و حاجت کے باوجود انہیں فروخت کرنے سے روک رکھا ہے، لہذا اس نے لوگوں کا حق انہیں نہیں دیا اور کسی کو اس کا حق نہ دینا ظلم ہے۔ جو حرام ہے۔ اور حرمت کے معاملے میں احتکار کی حد تکمیر ہو یا زیادہ دونوں یکساں ہیں، اس لئے کہ دونوں سے لوگوں پر زیادتی ظاہر ہوتی ہے۔

(۲) ذخیرہ کرنے سے روکنا۔ اپنے اس ظلم کی عافی کرنے کیلئے اس سامان کو فروخت کرنے کو کہا جائے گا، لیکن صرف اسی حد تک جو اس کی اور اس کے گھر والوں کی خوراک سے فاصل ہو اور اگر وہ ایسا نہ کرے اور ذخیرہ اندوزی پر اصرار کرے اور امام (حاکم وقت) کے پاس دوسری مرتبہ اس کا معاملہ پیش کیا جائے اور وہ اس ذخیرہ اندوزی پر سسرار ہے تو امام اس کو نصیحت کرے اور اس کو دھمکائے۔ پھر بھی اگر اس نے اس کی بات نہ مانی اور تیسری بار اس کے سامنے اس کی نصیحت پیش ہو تو وہ اس کو قید کر دے اور اس کو غزیر کرے جو اس کے اس غلط کام کے مطابق ہو، مگر وہ کو فروخت پر مجبور نہ کرے، لہذا امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام اس کو اس کی فروخت پر مجبور کرے۔ اس مسئلے کا آزاد شخص پر حج (پانندی) لانے سے تعلق ہے۔ اس لئے کہ کسی کو کسی شئی کی فروخت پر مجبور کرنا معنوی طور پر حج (اس پر پابندی) ہے۔

اسی طرح حاکم وقت اس کی قیمت مقرر نہ کرے یا جیسا کہ قرآن ہادی تعالیٰ ہے:

ما بها الدين اضلوا لاناكلوا اموالكم  
بسكم بالباطل الا ان تكون تجارتا  
عن تراض منكم (۱)

(اے اہل ایمان! ایک دوسرے کا مال نامق نہ کھاؤ۔ ماں ر آپس کی دھاندلی سے تجارت کا لین دین ہو اور اسی سے مال فائدہ نہ پہنچائے تو وہ جائز ہے)

نیز ارشاد نبوی ہے:

لا یحل حال امری مسلم الا بطیب من نفسه (کسی مسلمان کیلئے دوسرے کا مال اس کی قلبی رضامندی کے سوا ہرگز نہیں ہے) اور مروی ہے کہ:

ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں اشیاء کی قیمتیں بڑھ گئیں تو لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے تعمیر (کم قیمت مقرر) کرنے کو کہا تو آپ نے قیمتیں مقرر نہ فرمائیں اور فرمایا بیشک اللہ تعالیٰ قیمتیں مقرر کرنے، تنگی اور کشادگی پیدا کرنے والا ہے۔

(۳) اگر محکم وقت کو پہنچے اندیشہ ہو کہ خوراک کی قلت کے باعث اہل شہر مر جائیں گے۔ تو وہ ذخیرہ اندوزی کرنے والوں سے غلہ لیکر اسے ان پر تقسیم کر دے۔ اور جب لوگوں کو خوراک مل جائے تو وہ اتنی ہی مقدار میں ان کو واپس کر دیں اس لئے کہ لوگ مہجور ہیں اور جس شخص کو اپنی جان بچانے کیلئے دوسرے کے مال کی ضرورت ہو تو اس کو اس کے تاون کی ذمہ داری کے ساتھ لینے کی اجازت ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فمن اضطر فی مخصصہ غیر متجانف الاثم (ایسا جو شخص بھوک میں ناچار ہو جائے بشرطیکہ گناہ کی طرف مائل نہ ہو تو خدا بخشنے والا مہربان ہے)

(۱۹) متقی رکبان (شہر سے باہر نکل کر آنے والے قافلوں کا سامان خرید لینا)

اسی طرح متقی رکبان بھی مکروہ ہے، بشرطیکہ اس کا شہر والوں کو نقصان نہ ہو۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے "متقی رکبان" سے منع فرمایا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس سے عام لوگوں کو نقصان نہ ہو لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا، جیسے کہ اشتار (ذخیرہ اندوزی) مکروہ ہے۔

(۲۰) شراب کے مشکیزے کو پھاڑنا

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کسی مسلمان کی ملکیت میں شراب کے مشکیزے کو پھاڑنا بھی مکروہ ہے۔ اور اگر اس نے اس کو پھاڑا تو وہ ضامن ہوگا اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور وہ اس کا ضامن ہوگا۔

(۲۱) یہی اختلاف گانے بجانے کے آلات مثلاً بریل، عود اور النار وغیرہ کو توڑنے میں بھی ہے۔ یہ مسئلہ کتاب البیوع میں آئے گا۔

(۲۲) اگر کسی شخص نے دوسرے کا موتی نکل لیا اور وہ اس سے مرگیا تو اگر اس نے اپنے پیچھے مال چھوڑا ہو تو موتی کی قیمت اس سے لی جائے گی اور اگر اس نے کوئی مال وغیرہ نہیں چھوڑا تو اس کے پیٹ کو نہ پھاڑا جائے۔ اس لئے کہ پیٹ کا پھاڑنا حرام ہے اور انسانی جان کی حرمت مال کی حرمت سے زیادہ ہے، اور اس پر موتی کی قیمت ضروری ہوئی اس لئے کہ اس نے اس کو منافع کیا ہے اور وہ ذوات الامثال میں سے بھی نہیں لہذا وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، پھر اگر تو دنیا میں اس کا مال موجود اور ظاہر ہو تو اس سے اس کی ادائیگی کر دی جائے ورنہ آخرت میں باخود ہوگا۔

(۲۳) اگر کوئی حاملہ عورت مر جائے تو اس کے پیٹ میں بچہ تڑپنے لگے تو اگر تو غالب گمان یہ ہو کہ وہ بچہ زندہ ہے تو اس کا پیٹ پھاڑا جائے، اس لئے کہ اس صورت میں دو برائیاں کا سامنا ہے: لہذا ان میں سے جو آسان ہے اس کو اختیار کیا جائے گا اور زندہ بچہ کو مارنے سے اس کی مال کا پیٹ شق کرنا آسان ہے۔



(۲۴) کسی شخص کی تولد چھوٹی ہو اور اس نے ہمارا کہ اپنے مال میں کسی شخص کے حق میں وصیت کرمانے تو یہ دیکھا جائے گا۔ اگر تو غالب گمان یہ ہو کہ ایک تہائی مال دیکر بقیہ مال سے اس کے پس ماندگان کا گزارہ ہو جائے گا تو ایک تہائی مال کی وصیت کرنا افضل ہے۔ اس لئے کہ اس میں دونوں طرف کی رعایت ہے۔ اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ اس سے پس ماندگان کی گزر بسر نہ ہوگی تو افضل یہ ہے کہ وہ وصیت نہ کرے، اس لئے کہ مروی ہے کہ:

”حضرت سعد بن وقاص نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ مرد اپنی مال میں سے کتنے حصہ کی وصیت کرے تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا ایک تہائی مال کی اور ایک تہائی بہت ہے۔ اس لئے کہ اگر تو اپنے وارثوں کو خوشحال چھوڑ جائے گا تو وہ اس سے بہتر ہے کہ تو ان کو تنگدست اور لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانے والا چھوڑ جائے۔“

(۲۵) اگر کسی شخص نے ایسے شخص کو دیکھا جس نے اس کے باپ کو قتل کیا ہو اور قاتل کا دعویٰ ہو کہ اس نے اس کے باپ کو قصاص میں یا مردہ ہونے کے جرم میں قتل کیا تھا مگر بیٹے کو اس بارے میں کچھ علم نہ ہو تو بیٹے کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کو قتل کر دے اس لئے کہ اس نے حقیقتہً ایک ایسے شخص کو دیکھا ہے جو موجب قصاص ہے، یعنی قتل عمد کا مرتکب ہوا ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

العقد قود الا ان یغنی اولیغادی (قتل عمد کا قصاص ہے الا یہ کہ وہ صاف کر دے یا وہ مدہ یا وہ کر دے) اور تامل نے ایک ایسے امر کا دعویٰ کیا ہے جو عارضی ہے لہذا ثبوت کے بغیر اس کی بات قبول نہ ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب قاتل نے رازداری سے قتل کا اقرار کیا پھر اس نے دعویٰ کیا کہ اس نے تو قصاص یا مردہ ہونے کے جرم میں اسے مارا تھا، تو اس کے بیٹے کو اس کے قتل کی کوشش کا حق ہے، کیونکہ اس کے قتل کا اقرار اصل میں قصاص کے موجب یعنی سبب کا اقرار ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے نہ تو اپنی آنکھوں سے اسے قتل کرتے دیکھا اور نہ ہی اس نے خود اقرار کیا، لیکن اس کے پاس آکر دو عادل گواہوں نے اس کی گواہی دی کہ انہوں نے خود اسے قتل کرتے دیکھا ہے۔ یا اس نے ان کے رو بہ اقرار کیا ہے تو نا آگے قاضی ان کی گواہی کی بنا پر اس کے حق میں فیصلہ نہ کر دے اس وقت تک اس کیلئے اس کے قتل کی اجازت نہ ہوگی، اس طرح اقرار اور گواہی میں فرق ہوگا، جو یہ ہے کہ گواہی بذات خود کوئی حجت اور دلیل نہیں ہے، بلکہ وہ مدافعتی فیصلے کے تحت حجت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس میں حصول منفعت کی نیت کا امکان ہے اور یہ نیت مدافعتی فیصلے کے بغیر دور نہیں ہو سکتی، جبکہ اقرار فی نفسہ حجت ہے اس لئے کہ کوئی شخص اپنی ذات پر اقرار کے مستحق مستمر نہیں کیا جاسکتا۔ تو دونوں میں یہ فرق ہے۔

اسی طرح اس شخص کیلئے جس نے اسے قتل کرنے دیکھا یا اس کا اقرار سنا ہے اس کے ولی کی اس کے قتل میں مدد کرنا جائز ہے، اس لئے کہ کسی مددگار کی اس کے حق کی وصولی میں مدد کرنا ایک واضح معاملہ ہے۔ اور اگر اس کے بیٹے کے پاس قاتل کے دعوے کی تائید میں کوئی ثبوت موجود ہو، یعنی یہ کہ اس نے اسے قصاص میں یا اس کے مردہ ہونے کی بنا پر قتل کیا تھا اور اس پر دو عادل گواہ گواہی دیں۔ اگر تو وہ دونوں اس ہانے کے ہوں کہ وہ دونوں قاضی کے ہاں گواہی دیں تو ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا تو مقتول کے بیٹے کو باپ کے قاتل سے قصاص لینے میں جلدی نہ کرنی چاہیے۔ اس لئے کہ امکان ہے کہ ان کی گواہی کے مطابق قاضی فیصلہ کر دے۔ جس سے یہ ظاہر ہو کہ اس نے قاتل کو ناحق مارا ہے اور کسی مہلک کام سے بچنا حرام فعل کے ارتکاب سے بہتر ہے۔

اور اگر وہ گواہ اس معیار کے ہوں کہ اگر وہ قاضی کے ہاں گواہی دیں تو ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ نہ کیا جائے، جیسے کہ کوئی ایسا شخص ہو، جسے مدد نفعت لگتی ہو یا وہ صحت مند نہیں ہوں اور ان میں کوئی مرد نہ ہو، تو اس کو قتل

کرنے کی گنجائش ہوگی، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس کی گواہی فی نفسہ جنت نہیں ہے، بلکہ عدالتی فیصلے کی روشنی میں جنت ہے، پھر اگر وہ ایسی گواہی ہو کہ اس کے ساتھ عدالتی فیصلہ متصل نہ ہو تو اس کا وجود نہ ممکن ہے، لیکن اس کے باوجود اگر وہ اس بارے میں توقف کر لے تو زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ فی الجملہ اس کے ساتھ عدالتی فیصلہ متصل ہے نیز یہ احتمال بھی ہے کہ وہ گواہی اللہ کے ہاں حقیقی طور پر درست ہو۔

اور اگر اس کے پاس کسی ایک ایسے عادل گواہ نے گواہی دی جو عدالت میں یا خود نہ ہو تو مناسب یہ ہے کہ وہ توقف کرے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور گواہی مل جائے۔ اسی لئے اگر وہ قاضی کے پاس گواہی دے تو فیصلے کو موقوف رکھا جائے گا لہذا انتظار کرنا بہتر ہے، لیکن اگر اس نے انتظار نہ کیا، بلکہ اس کے قتل میں جلد بازی کی تو اس کے لیے اس کی گنجائش ہوگی۔ اس لئے کہ اس وقت آدمی شہادت موجود ہے، جو دوسری نعت شہادت کے بغیر معتبر نہ ہوگی۔

(۲۶) اور اگر اس کے وارث نے دیکھا کہ کسی شخص نے اس کے باپ سے مال لیا تھا۔ یا اس نے خود اقرار کیا کہ اس نے اس کے باپ سے مال لیا تھا۔ اور یہ دعویٰ کیا کہ یہ مال اس کے پاس اس کی امانت تھا یا اس کے باپ پر قرض تھا، تو اس کیلئے گنجائش ہے کہ وہ اس سے یہ مال وصول کر لے۔ اس لئے کہ جب اس نے اس کو مال بیٹے دیکھا ہے تو اس نے گواہی سے ایسا مال بیٹے دیکھا ہے جو حقیقت میں موجب ضمان ہے، یعنی مال کا لینا۔ اس لئے کہ مال کا لینا فی الحقیقت لیے گئے سالانہ پر ضمان کے وجوب کا سبب ہے۔ جو اس کی عین (ذات) کو واپس کر کے وصول کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ وہ مال قائم ہو اور اگر وہ تلف ہو گیا ہو تو اس کے عوض اور بدل کو وصول کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

علی الید ما اخذت حتی تردہ (بیٹے والے پر لئے گئے مال کی واپسی ضروری ہے)

اور روایت رکھوانے اور قرض دینے کا معاملہ ایک عارضی معاملہ ہے، لہذا دلیل کے بغیر اس دعوے کو قبول نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس کو حق ہو گا کہ وہ اس سے اسے وصول کرے اور اگر وہ نہ دے تو اس سے لڑے۔ جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

قائل دون مالک (اپنے مال کی حفاظت کیلئے لڑو)

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اس کا اقرار کیا اس لئے کہ اس نے ایک ایسی بات کا اقرار کیا ہے جو ضمان کے وجوب کا سبب ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، تو اسے اس کی وصولی کا حق ہو گا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے خود دیکھا ہو یا اس کا اقرار سنا ہو اس کو اس کی وصولی میں مدد کرنا چاہیے اس لئے کہ ایسا کرنا ظاہری طور پر ایک جہد کی حق کی واپسی میں مدد کرنا ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو دیکھا ہو اور نہ اس کے پاس اس نے اقرار کیا ہو البتہ اس کے پاس دو گواہوں نے گواہی دی کہ جو شئی لٹاں کے پاس ہے وہ اس نے تیرے باپ سے لی تھی تو جب تک اس کے حق میں عدالتی فیصلہ نہ ہو جائے اس کو بیٹے کا کوئی حق نہ ہو گا۔ بخلاف اس کے اقرار کے۔ اور دونوں میں فرق قتل کے تحت بیان ہو چکا ہے، واللہ اعلم۔

(ب) ایسے احکام جن کی حرمت صرف مردوں کیلئے ہے عورتوں کیلئے نہیں

ایسے احکام کی تین انواع ہیں:

(۱) دیہان اور ریشم کے کپڑے اسی سے بنا ہوا کپڑا پہننا، جیسا کہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ باہر تشریف لائے تو آپ کے ایک ہاتھ میں ریشم تھا اور دوسرے میں سونا تھا۔ آپ نے فرمایا یہ دونوں اشیاء میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں پر حلال ہیں۔

نیز مروی ہے:

”رسول اللہ ﷺ نے ایک مرتبہ حضرت عمر فاروقؓ کو ایک ریشمی عطر دیا۔ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ آپ نے مجھے عطر مرحمت فرمایا ہے۔ مگر آپ خود عطر دے گئے ہارے میں فرمایا کہ میں نے اس لباس کو وہ شخص پہننا ہے جس کا آخرت میں کوئی حصہ ہو تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا میں نے تجھے یہ عطر پہننے کیلئے نہیں دیا، دوسری روایت میں ہے کہ میں نے تجھے اس لئے دیا ہے تاکہ اسے اپنی بعض عورتوں کو پہنا سکے۔

پھر اگر یہ سمجھا جائے کہ کیا یہ مروی نہیں کہ

”ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ باہر تشریف لائے تو آپ کے لوہے پر بیاں سے بنی ہوئی قمیاضی

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی پہلے اجازت تھی بعد میں اسے منوع کر دیا گیا جیسے کہ حضرت انسؓ سے روایت

ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”نبی اکرم ﷺ نے ایک مرتبہ ایک ریشمی جبہ زیب تن فرمایا جسے اکیدر دوسرے حضرت آپ کو دیا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ یہ عطر پہلے تیار اور بعد میں منوع ہو گیا۔ حضرت انسؓ نے یہی فرمایا ہے۔ یہ حکم جنگی ایام کے علاوہ ہے، رہا جنگی ایام کا حکم تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جنگی ایام میں اس کا پہننا مکروہ نہیں ہے۔ ان دونوں کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جنگ کے دنوں میں ریشم پہننا ایک مہموری ہے اس لئے کہ ہتھیاروں کے نقصان سے بچنے کیلئے اس کی ضرورت ہے اور ریشم ان کو روکتا ہے اور دشمن پر رعب ڈالتا ہے، لہذا اس ضرورت کی بنا پر اس کی اجازت ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل تحریم دلی روایت کا ”الطریق“ ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں اور اس میں مذکورہ حرمت مطلق ہے کیونکہ اس میں جنگ اور غیر جنگ میں فرق نہیں کیا گیا اور صاحبینؒ نے جس ضرورت کا ذکر کیا ہے وہ ایسے لباس کے پہننے سے پوری ہو سکتی ہے جس کا ہمارا ریشم کا اور تاناغیر ریشم کا ہوا اس لئے کہ ہتھیاروں کے نقصان کو دور کرنا اور دشمن پر رعب بٹھانا اس کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتا ہے، لہذا اٹھائیس ریشم کے پہننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لہذا جو ضرورت اس کی حرمت مطلق نہ ہوگی۔

پھر حرمت کے معاملے میں بڑے اور چھوٹے میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ وہ مرد ہو اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس حکم کا دار ”مرد“ ہوئے (جو ولایت پر رکھا ہے، جیسے کہ آپ نے فرمایا ہے) ”یہ دونوں اشیاء میری امت کے مردوں پر حرام ہیں، تاہم اگر کسی بچے نے ریشم پہنا تو اس کا گناہ اس شخص پر ہوگا جس نے اسے یہ لباس پہنا یا جو اس لئے کہ وہ اہل تحریم میں سے نہیں ہے، جیسا کہ اگر اسے کسی نے شراب پلائی اور اس نے پانی تو اس کا گناہ شراب پلانے والے پر ہوگا نہ کہ اس پر تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ تمام کا تمام ریشم ہو، یعنی اسی سے بنا ہوا ہو اور اگر اس کا ہانا ریشم کا اور تاناغیر ریشم کا ہو تو ہاں جراح جنگ میں اس کا پہننا حرام نہیں ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس میں ہتھیاروں کا نقصان دور کرنے اور دشمن پر رعب برسانے کا پہلو پایا جاتا ہے، لہذا جنگ کے دنوں کے علاوہ ضرورت نہ ہونے کی بنا پر یہ مکروہ ہے۔ اور اگر اس کا ہانا ریشم کا اور تاناغیر ریشم کا ہو تو اس کا پہننا جنگ اور غیر جنگ دونوں میں مکروہ نہیں ہے۔ یہاں دو کھتے ہیں، ایک یہ کہ کپڑا ہانے کی وجہ سے ”کپڑا“ بنتا ہے۔ اس لئے کہ وہ کپڑا بنائی (سج) کی وجہ سے کپڑا بنتا ہے اور بنائی (سج) ہانے کی تانے کے ساتھ ترکیب ہانے کا نام ہے، تو چونکہ ہانا اس کی آخری وصفت کی طرح ہے، لہذا حکم اسی کی طرف معاف ہوگا۔ اس کھتے سے العنابی کپڑوں کے پہننے کا جواز ثابت ہوتا ہے وہ سوائے جو شیخ ابو نعیمؒ کا بیان کردہ کھتہ ہے، یہ ہے کہ اگر ہانا ریشم کا اور تاناغیر ریشم کا ہو تو تانا ہانے سے چھپ جائے تو وہ مشہور

کپڑے کی مانند ہوگا۔ اس کپڑے کا ٹکڑا یہ ہے کہ الحاقی کپڑے کا پسٹنا جائز ہو اس لئے کہ اس میں اس کا نانا ہونے سے چھاپا نہیں جوتا صلیح پہلاکتہ ہی ہے۔ اس لئے کہ اہانت کی روایت ایسے کپڑے میں مطلقاً آتی ہے جس کا نانا ریشم کا اور بانا غیر ریشم کا ہو اور وہ دونوں ایک دوسرے میں جڑے ہوئے ہوں، لہذا یہاں علی الاطلاق اس کا جو راجہ تھا، لہذا اس کے مناسب حال پہلاکتہ ہی ہے۔

اور اگر قبا کے حاشیے کو ریشم کا یا قزاقا (ریشمی کو نوں والا) بنادیا تو ایسا کرنا مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ظاہری برائی کے ساتھ چھپ جاتا ہے جس کی بنا پر اس سے حصول زینت اور آرائش کے مقاصد حاصل نہیں ہوتے۔ کیا وہ نہیں جانتا کہ ایسے کپڑے کے پہننے والے کو "ریشم اور قزاقہ" نہیں کہا جاتا۔

اور اگر ریشم کو "اسٹر بنالیا جائے تو تب بھی مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں بھی اس نے حقیقتاً ریشم کے ساتھ زیب و آرائش اختیار کی ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کپڑے میں ریشم کی کوئی مقدار زیادہ ہو اور اگر کم ہو، جیسے کپڑوں پر علامتی کڑھائی اور بالائی سرے ہار انگلیوں کے مساوی یا اس سے کم ریشمی ہوں تو مکروہ نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس کا چھارٹی نشان (Trade Mark) سونے کے ساتھ بنا ہو تو تب بھی مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ نشانات تابع میں اور اصل اعتبار منوع کا ہوتا ہے۔ تابع کا نہیں، کیا تو نہیں جانتا کہ ایسے لباس کے پہننے والے کو ریشم اور سونا پہننے والے نہیں کہا جاتا۔ اسی طرح یہ عادت بھی چلی آتی ہے کہ اسی مقدار میں لوگ عماموں پر علامتی نشانات بنوائے اور ایسے نشانات والے کپڑے پہنتے ہیں۔ اور اس کی کسی نے مخالفت نہیں کی، لہذا یہ گویا اجماع ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی کپڑے یا ٹوپی کے کناروں پر ریشم ہو تو اس کا پسٹنا مکروہ نہ ہوگا، بشرطیکہ وہ چار انگلی یا اس سے کم ہو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک مرتبہ ایک پوستین (مروہ) پہنی جس کے کناروں پر ریشم تھا۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ٹوپی میں اس کی ٹھکانش نہیں ہے اگرچہ اس کی مقدار چار انگلیوں سے کم ہو۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس کی اہانت اس صورت میں دی ہے جب ریشم کپڑے کی چوڑائی میں ہو۔ جہاں امام محمد رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں نقل فرماتے ہیں کہ در بیان اور ریشم کا ٹکڑی لانا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ ایسا کرنا ریشم کو مقصوداً استعمال کرنا ہے محض تابع ہونے کے طریقے پر نہیں، لہذا وہ مکروہ ہوگا۔ اگرچہ اس کی مقدار کم ہی ہو، بخلاف علامتی نشان وغیرہ کے۔ یہ جو ہم نے بیان کیا یہ ریشم پہننے کا حکم ہے۔ رہا اس کا بنا ہوا ٹکڑی لانے اور اس پر بیٹھنے اور سونے کا حکم تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ نہیں، البتہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ روایات میں جو ہم نے اوپر نقل کی ہیں حرمت کا ذکر مطلقاً آیا ہے۔ اور اس میں پہننے اور غیر پہننے میں فرق نہیں کیا گیا۔ نیز زب و زینت اور اظہار نعمت کا مضموم جس طرح پہننے میں ظاہر ہوتا ہے، اسی طرح ٹکڑی لانے، اس پر بیٹھنے اور سونے سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انہوں نے ریشم سے چھوٹا ٹکڑی (مرفقہ) بنالیا ہوا ستانیز مروی ہے:

"حضرت انسؓ ایک مرتبہ ایک دعوت و لمبہ میں آئے اور ایک ایسے کپڑے پر بیٹھے جو ریشم سے بنا ہوا تھا اور اس پر ہر دونوں کی تصویر تھی۔"

ان کا یہ فعل اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر بیٹھنا جائز ہے، اسی طرح کسی ایسے کپڑے پر بھی بیٹھنے کی ہازت ہے جس پر کوئی تصویر بنی ہوئی ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ حدیث میں مذکورہ حرمت سے مراد اس کو پہننے کی حرمت ہے۔ اس

طن من صبا کا فعل نبی کریم ﷺ کے قول کا شارح ہے، اس کا محال نہیں ہے۔ اور بھٹنے پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں ہے، نیز اس لئے کہ ان صورتوں میں اس سے جو زب و آرائش حاصل ہوتی ہے وہ اس کو بھٹنے کی نسبت کم تر ہے۔ اس لئے بھی کہ اس میں استعمال شدہ شئی کی اعانت ہے۔ خلافت اس کو بھٹنے کے۔

دہی عورت تو اس کیلئے خالص ریشم اور پان اور قر کا پہننا جائز ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے عورتوں کیلئے اس کو جائز قرار دیا ہے اور فرمایا ہے ”ریشم میری امت کی عورتوں کیلئے حلال ہے“

(۲) مردوں کیلئے سونے کا پہننا بھی حرام ہے۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے مردوں کیلئے حرمت میں سونے اور ریشم کو یکجا کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

هذان حرامان علی ذکورو امتی

(یہ دونوں اشیاء میری امت کے مردوں کیلئے حرام ہیں) لہذا مردوں کیلئے سونے سے زب و زینت حاصل کرنا صحیحہ و غیر صحیحہ پہننا بھی مکروہ ہے، البتہ عورت کیلئے یہ حرام نہیں ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ ”یہ میری امت کی عورتوں کیلئے حلال ہیں“ اور نعمان بن بشیر سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”میں نے ایک رتبہ سونے کی ایک انگوٹھی بنوائی پھر میں رسول اکرم ﷺ کے پاس آیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا مجھے کیا ہوتا ہے کہ تو نے جنت میں داخل ہونے سے قبل جنت والوں کا زیور پہن لیا ہے۔ اس پر میں نے اسے پسوٹک دیا۔ ورمیں نے توبہ کی انگوٹھی بنوائی۔ پھر میں نبی اکرم ﷺ کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا مجھے تم سے بتوں کی بو آ رہی ہے تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ اس صورت میں کیا کروں تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ تو ہانڈی کی انگوٹھی بنوائے اور دو ایک مثال سے زیادہ ڈالتی نہ ہو۔“

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ سونے کا اس طن استعمال جو باعث زینت ہو اور کیلئے مکروہ ہے، مگر عورت کیلئے مکروہ نہیں۔ جیسا کہ ہم لوہ پر بیان کر آئے ہیں اور ایسا استعمال جو جسم کیلئے باعث نفع ہو مرد اور عورت دونوں کے حق میں مکروہ ہے۔ حتیٰ کہ مرد اور عورت کیلئے سونے کے برتنوں میں کھانا پینا، تیل اور خوشبو وغیرہ رکھنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے:

(جو شخص ہانڈی کے برتن میں پیتا ہے)

ان الذی یشرب من آتية الفضة انما

یجر جوفی یطنه نار جهنم

یجر جوفی یطنه نار جهنم

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ سونے کی حرمت ہانڈی کی حرمت سے زیادہ ہے کیا اسے علم نہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے دوں کو ہانڈی کی انگوٹھی بھٹنے کی اہانت دی ہے، مگر سونے کی کھانا اہانت نہیں ہے گویا یہ نص جو ہانڈی کے متعلق ہے دواغ سونے کے متعلق بطریق اولیٰ دلاور ہوتی ہے، جیسے کہ اف اف کرنے سے واندہریں کو مارنے اور گالی گھونچ کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔

اسی طن مکمل سونے یا مخلوط سونے سے بنی ہوئی سرسروانی سے سرسروانا مرد اور عورت دونوں کیلئے مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس کا نفع بدن کی طرف لوٹتا ہے، لہذا وہ کھانے پینے کے مشابہ ہے۔

رہا ایسے برتنوں میں جن پر سونے سے طلاکاری کی گئی ہو کھانا اور پینا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہی قول امام محمد رحمہ اللہ کا بھی ہے جس کا انہوں نے الوطایں ذکر کیا ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نص سے سونے کا استعمال حرام ہے۔ اور اس دواغہ نورہ برقی کے استعمال میں یہ بات پالی گئی ہے لہذا یہ بات مکروہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ

کے قول کی دلیل یہ ہے کہ سونے کی اتنی مقدار ”برتنی“ کے تابع ہے اور اصل اعتبار ”تبعوع“ کا ہوتا ہے تابع کا نہیں۔ جیسے کہ کپڑا اور جہ جس کے چاہیے ریشم سے کاڑھے گئے ہوں، کا یہی حکم ہے۔

پھر یہی اختلاف ایسے تحت اور کرسی پر بیٹھنے نیز زری اور ظام کے استعمال کرنے میں بھی ہے جس پر سونے کی طلا کاری کی گئی ہو۔ اسی طرح ایسے کپڑوں کے پھٹنے میں جس پر سونے سے کڑھائی کی گئی ہو یہی اخفوت ہے۔

رہی سونے سے طبع کی گئی تلوار اور چمری تو بالاجماع ان کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے اسی طرح طبع کیا ہوا مکر بند بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ اس لئے کہ ہتھیاروں میں اہانت کے متعلق روایات مذکور ہیں۔ اور انگوٹھی کے ٹکینے کو سنہری کیل کے ساتھ لانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ”گلونڈ“ کے تابع ہے۔ اور اعتبار اصل شئی کا ہوتا ہے، اس کے تابع کا نہیں، جیسے کہ کڑے ہونے کپڑے وغیرہ کا یہی حکم ہے۔

رہا بٹنے والے دانت کو سونے سے ہاندھنے کا مسئلہ تو الگ دینی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ وہ جائز ہے۔ اس بارے میں انہوں نے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا مگر الہامی الصغیر میں ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور اگر اس نے اس کو ہاندھی کی تار کے ساتھ ہاندھا تو ہاں میں مکروہ نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس کی ناک کٹ گئی تو اس نے سونے کی ناک لگوائی تو بالاتفاق مکروہ نہ ہوئی۔ اس لئے کہ ہاندھی کی ناک بد ہودار ہوجاتی ہے، لہذا ضروری ہے کہ سونے کی ناک لگوائی جائے، لہذا اس میں ضرورت ہے، جس کی بنا پر اس کی حرمت کا اعتبار ساقط ہوجائے گا اور مروی ہے کہ

”عرقہ کی“ جنگ کلاب ”نیں ناک کٹ گئی تو انہوں نے ہاندھی کی ناک لگوائی، مگر وہ بد ہودینے لگی تو نبی کریم ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ وہ سونے کی ناک بنوائیں“

اسی حدیث سے امام محمد رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے، جیسا کہ ”الجامع“ میں مذکور ہے کہ دانت کو سنہری طبع کرانا جائز ہے نیز اس کیلئے ہاندھی کی تار کے ساتھ اس کو ہاندھنا بھی درست ہے۔ تو اسی طرح سونے کی تار کے ساتھ ہاندھنا بھی جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ دونوں دھاتیں استعمال کی حرمت میں یکساں ہیں نیز اس لئے بھی کہ وہ دانت کے تابع ہے اور تابع کا حکم اصل والا ہی ہوتا ہے۔ یہ بات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول سے موافقت رکھتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل، جیسا کہ الہامی الصغیر میں مذکور ہے یہ ہے کہ یہاں ”حرمت کا ذکر دونوں میں فرق کیے بغیر علی الاطلاق، آیا ہے اور کسی حرمت والی شئی کا ارتکاب باسوائے ضرورت کے جائز نہیں ہے اور یہ ضرورت ادنیٰ شئی یعنی ہاندھی کے استعمال سے پوری ہوجاتی ہے، لہذا سونے کی حرمت بدستور رہے گی اور یہاں ہاندھی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں کی حرمت میں فرق ہے۔ جیسا کہ اوپر گزرا۔

اور اگر اس کا دانت گر جائے تو کسی مرے ہوئے شخص کا دانت پہلے دانت کی جگہ لٹایا جائے تو وہ بالاجماع مکروہ ہے۔ اسی طرح گرے ہوئے دانت کو دوبارہ اپنی جگہ لٹانا بھی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ ہے، لیکن وہ قبح شدہ بکری کا دانت لے کر اسے اپنے گرسے ہونے دانت کی جگہ لٹا سکتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اپنے دانت لٹانے میں کوئی حرج نہیں ہے البتہ دوسرے شخص کا دانت لٹانا مکروہ ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا دانت میت کے دانت سے مشابہ نہ کیا جائے۔ اور یہ میرے نزدیک استہسان ہے۔ میرے نزدیک ان دونوں میں فرق ہے لیکن وہ میری تسلی کے مطابق نہیں ہے، دونوں میں فرق دو طرح سے ہے، اولاً اس طرح کہ اس کا دانت اسی وقت اس سے لگ ہوا ہے، لیکن یہ احتمال ہے کہ وہ دوسرے لمبے اس سے متصل ہوجائے وہ اس طرح وہ اس کو طے اور خود ہی اس کو ہاندھ لے جس کی بنا پر ساچرہ حالت لوٹ آئے اور کسی طبعہ شدہ حصے کو جوڑ لٹوانا کہ وہ دوبارہ جڑھائے جائز

ہے۔ جیسا کہ اگر اس کا کوئی ایک جزو کٹ گیا اور اس نے اس جزو کو اپنی جگہ دوبارہ لگا لیا۔ تو جائز ہے، جب کہ دوسرے کٹے دانت میں اس کا احتساب نہیں ہے۔

دوسرا طریق یہ ہے کہ دوسرے انسان کے الگ شدہ حصے کا استعمال کرنا دوسرے شخص کی امانت ہے، حالانکہ انسان اپنے تمام اعضا سمیت باعث تعلیم و تکریم ہے اور انسان کے اپنے حصے کو دوبارہ لٹاپنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ انسان کا دانت اس کے جسم کا حصہ ہے۔ تو جب وہ اس سے الگ ہو جائے تو کھل بدن کی طرح اس کو دھنی کرنا ضروری ہے۔ اور اس کا لوٹنا اس کو استحقاق کی بابت سے اس کو لوٹانا ہے، لہذا یہ جائز نہ ہو گا۔ اور اس سے اس کے اپنے دانت اور کسی دوسرے شخص کے دانت میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا۔

### ۳۔ مردوں کیلئے چاندی کا استعمال ممنوع ہے

اس لئے کہ جو نعل مردوں کو سونے کے استعمال کی حرمت کے بارے میں آئی ہے وہ دلالتاً چاندی کے استعمال کی حرمت سے بھی متعلق ہے، لہذا ان تمام صورتوں میں جہاں مردوں کیلئے سونے کا استعمال مکروہ ہے وہاں چاندی کا استعمال بھی مکروہ ہو گا۔ سونے چاندی کی انگوٹھی کے، بشرطیکہ اسے اس ڈھب سے بنایا جائے جو مردوں کیلئے مناسب ہو اور وہ ایک مشکل وزن سے زیادہ نہ ہو جیسا کہ ہم لوہر نعمان بن بشیر کی روایت نقل کر آئے ہیں۔ اسی طرح پٹا کھوار اور چوڑی کا چل چاندی کا بنانا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ لوہر بیان ہوا اور جہاں جہاں سونے کا استعمال مکروہ نہیں ہے وہاں چاندی کا استعمال بھی بطریق اولیٰ مکروہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کی حرمت سونے کی حرمت سے کم درجے کی ہے۔

اور اس کے بارے میں جو اختلاف اور اتفاق ہے اس کا ہم لوہر ذکر کر آئے ہیں، لہذا ہم اس کا اعادہ نہ کریں گے۔ سونے اور چاندی کے سوا کسی اور شے، مثلاً لوہے، تانبے اور پتھر وغیرہ سے انگوٹھی بنانا مردوں اور عورتوں سب کیلئے مکروہ ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنی جہت سے کاپاس ہے، جیسا کہ ہم لوہر روایت نقل کر آئے ہیں۔

بہت دور برتن جو سونے اور چاندی کے پانی سے ملے کئے گئے ہوں جن میں سے کوئی شے خالص نہ ہو تو ایسے برتنوں میں کھانے اور پینے وغیرہ میں بالاجماع کوئی حرج نہیں ہے۔

اسی طرح ملے کی ہوئی لکڑی، کاب اور ہتھیار، ہار پائی اور چھت میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ ملے کوئی شے نہیں ہے کیا جیسے علم نہیں کہ یہ خالص سونا نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

# کتاب البیوع

## خرید و فروخت کا بیان

اس کتاب میں حسب ذیل عنوانات پر بحث ہوگی۔

- ۱- رکن بیع کا بیان
  - ۲- رکن بیع کی شرائط
  - ۳- بیع کی اقسام کا بیان
  - ۴- بیع کی مکروہ اقسام اور اس سے متعلق مسائل کا بیان
  - ۵- بیع کا حکم
  - ۶- بیع کے حکم کو دفع (ختم) کرنے والے امور کا بیان
- تفصیل حسب ذیل ہے۔

## فصل (اول) رکن بیع کا بیان

بیع کارکن کسی رطوب شئی کا رطوب شئی سے تبادلاً ہے اور یہ تبادلاً کبھی تو الفاظ کے ذریعے ہوتا ہے اور کبھی عمل کے ذریعے سے اگر "تبادلاً اشیاء" قول (گفتگو) کے ذریعے ہو تو قضاء کے نزدیک اسی کو ایجاب و قبول کہا جاتا ہے۔ ایجاب و قبول پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی۔

اولاً: ایجاب و قبول کے الفاظ (صیغہ)

ثانیاً: ایجاب و قبول کی کیفیت (صفت)

اولاً: ایجاب و قبول کے الفاظ (صیغہ)

اس کے متعلق ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ ایجاب و قبول کبھی تو ماضی (Past) کے صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی "حال" کے صیغے (Present) کے ساتھ۔

ماضی کے صیغے (Verb) کے ساتھ ایجاب و قبول کی صورت یہ ہے کہ بائع (فروخت کنندہ) کہے کہ "بعت" (میں نے فروخت کیا) اور مشتری (خریدار) کہے "اشتریت" (میں نے خریدا) تو اس سے رکن مکمل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ یہ صیغہ اگرچہ از روئے وضع (Creation) ماضی کیلئے ہے، لیکن اہل لغت و اہل شریعہ کے عرف و عادت میں اسے حال کا "صیغہ ایجاب" سمجھا گیا ہے۔ اور "عرف" وضع پر حکم کا دار ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا "بمحم" سے یہ شئی اتنی قیمت پر لے لیجیے یا "میں نے یہ شئی اتنی قیمت پر دی" یا یہ شئی اتنی قیمت پر تیرے لئے ہے "یا "میں نے اسے مجھے اتنی قیمت پر دیا" اور خریدار جو آپا کہے "میں نے قبول کیا" یا "میں نے اسے لے لیا" یا "میں راضی ہوں" یا "میں نے پسند کیا" وغیرہ۔ اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں بیع کارکن مکمل ہو گیا ہے۔ کیونکہ یہ تمام کلمات بیع "یعنی یا بھی تبادلاً" کا مضموم ادا کرتے ہیں۔ اور احکام کا دار و مدار معنی پر ہوتا ہے، ظاہری صورت پر نہیں۔



رہا صیغہ حال (Present Verb) تو اس کی صورت یہ ہے کہ "ہائے مشتری سے کئے" میں مجھے یہ شئی اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہوں "اور وہ اس سے ایجاب کی نیت کرے۔ اس پر مشتری (خریدار) کہے۔ میں نے اسے خرید لیا۔ یا مشتری کہے "میں تمہارے یہ شئی اتنے میں خریدتا ہوں" اور وہ ایجاب کی نیت کرے۔ اور ہائے کئے "میں نے اسے تیرے پاس اتنی قیمت پر بیچ دیا، اور مشتری کہے "میں نے اسے خرید لیا" اور دونوں نے ایجاب کی نیت کی تو اس سے رک رک کر مکمل ہو جانے کا اور بیچ و بیچ واقع ہو جانے کی۔ یہاں ہم نے نیت کا اعتبار کیا ہے۔ حالانکہ "فعل" (مضارع) کا صیغہ (Verb) ماضی کیلئے ہوتا ہے، اور یہی قول صبیح ہے، اس لئے کہ اس کا غالب استعمال حقیقتہً یا مہاراً مستقبل (Future) کیلئے ہوتا ہے، لہذا نیت کے ساتھ اس کی تعیین کی ضرورت ہے اور بالاختصاص بیچ و خرید کے ساتھ واقع نہیں ہوتی، مثلاً مشتری ہائے کئے۔ کیا تو مجھے یہ شئی اتنی قیمت پر فروخت کرنا ہے؟ یا "کیا تو نے مجھے یہ شئی اتنی قیمت پر فروخت کر دی ہے" تو ہائے نے کہا ہاں میں نے فروخت کی "تو اس سے بیچ نہ ہوگی جب تک کہ مشتری جو آپ یہ نہ کہے کہ "میں نے خرید لی" یہی حکم اس صورت میں ہے جب ہائے مشتری سے کئے "مجھ سے یہ شئی اتنی قیمت پر خرید لے تو اس نے کہا "میں نے خرید لی" تو بیچ اس وقت تک درست نہ ہوگی۔ جب تک ہائے نہ کئے "میں نے اس کو بیچ دیا"

پھر کیا مستقبل (Future) کے صیغہ کے ساتھ بیچ ہو جاتی ہے یعنی امر (Order) کے صیغے کے ساتھ اس طرح کہ مشتری ہائے سے کئے "اپنا یہ غلام میرے پاس اتنی قیمت پر بیچ دے" اور ہائے کئے "میں نے اسے فروخت کیا" ہمارے امر کرام درماتے ہیں کہ "بیچ" اس وقت تک درست نہ ہوگی جب تک مشتری جو آپ یہ نہ کہے کہ "میں نے خرید لیا" یہی حکم اس صورت میں ہے جب ہائے نے مشتری سے کہا "مجھ سے یہ شئی اتنی قیمت پر خرید لے" تو اس نے کہا میں نے اس کو خرید لیا، تو ہمارے امر کرام درماتے ہیں کہ جب تک ہائے یہ نہ کہے "میں نے اس کو بیچ دیا" اس وقت تک ہمارے نزدیک اس کی بیچ درست نہ ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ درماتے ہیں کہ بیچ ہو جانے کی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ فی الجملہ یہ صیغہ نصف حد ہونے کی اہلیت رکھتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے دوسرے سے کہا "مجھ سے تو ابھی بیٹی کا نکاح کر دے، تو دوسرا شخص کہے "میں نے اس کا تہہ سے نکاح کر دیا" یا اس نے کہا "تو ابھی بیٹی کا مجھ سے تہہ کر دے تو اس نے کہا "میں نے کر دیا" تو اس سے نکاح ہو جانے لگا۔ تو جب یہ صیغہ نکاح میں نصف حاصل ہونے کی اہلیت کا حامل ہوگا تو وہ بیچ میں بھی نصف حد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں کارکن "ایجاب و قبول" ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ تو فروخت کر دے "یا" خرید لے "دوسرے سے ایجاب و قبول کا مطالبہ کرنا ہے اور ایجاب و قبول کا مطالبہ کرنا بذات خود ایجاب و قبول نہیں ہوتا اور چونکہ یہاں ایجاب و قبول کا وہیں سے صرف ایک معنی نصف حصہ پایا گیا ہے، لہذا اس سے رک رک کر مکمل نہ ہوگا اسی لئے سوالیہ (استفساریہ) جملے کے ساتھ بیچ کا انعقاد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ استفساریہ جملہ ایجاب و قبول کے سوال پر مشتمل ہوتا ہے، لہذا وہ نہ ایجاب ہے اور نہ قبول۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور نکاح میں بھی قیاس کا اقتضا یہی تھا، لیکن ہم نے وہاں ایک خصوصی نص کی بنا پر استثناء پر عمل کیا ہے اور یہ روایت ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ کہ

"حضرت جابرؓ نے ایک انصاری کے گھر نکاح کا پیغام بھیجا تو انہوں نے اسے ان کو رشہ دینے سے انکار کر دیا۔ انہوں نے فرمایا۔ اگر رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم نہ دیا ہوتا کہ میں تم کو پیغام نکاح دوں تو میں ایسا کسی نہ کرتا۔ پس انہوں نے یہ کہا "کیا تو بالک ہے"

اس روایت میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ اس کے بعد حضرت جابرؓ نے قبیل (میں نے قبول کیا) کہا ہوا۔ تو ہم نے وہاں قیاس کو اس نص (روایت) کی بنا پر چھوڑ دیا ہے۔ مگر بیچ میں کوئی نص نہیں ہے، لہذا قیاس پر عمل کرنا ضروری ہوگا

نیز اس لئے بھی یہ صیغہ در حقیقت ہماؤ تاؤ (اساتہ) والا ہے لہذا حقیقتاً یہ ایجاب و قبول نہیں ہے بلکہ وہ تو ایجاب و قبول کا مطالبہ کرنا ہے۔ اور ایجاب و قبول کیلئے کوئی ایسا لفظ (صیغہ) ضروری ہے جو ان دونوں پر ولایت کرتا ہو جبکہ باب کھان میں اس صیغے کو ہماؤ تاؤ (اساتہ) پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ عام طور پر کھان میں ہماؤ تاؤ نہیں کیا جاتا، لہذا وہاں اسے ایجاب و قبول پر محمول کیا جائے گا۔ جبکہ وہاں ضرورت کا بھی یہی حکم ہوتا ہے کہ کھنڈے والے کا یہ قول ”سیرا اپنی بیٹی سے کھان کروے“ نصف عہد ہو اس لئے کہ اگر اس کو نصف عہد نہ قرار دیا جائے تو اس سے ولی (سرپرست) کو نقصان ہوگا، کیونکہ میں ممکن ہے وہ اس کے کھنے سے اس کا اس سے کھان کروے مگر وہ اس کو قبول نہ کرے جس سے اسے حار لاحق ہو، لہذا ولی کو ضرر (نقصان) سے بچانے کیلئے اسے نصف عہد قرار دیا جائے گا اور یہ بات بیع میں معدوم ہے۔ جس کی بنا پر یہاں یہ جملہ بطور سوالیہ باقی رہے گا۔ جس سے رکھن مکمل نہ ہوگا۔ جب تک دوسرا نصف حصہ نہ پایا جائے۔

### ثانیاً: ایجاب و قبول کی کیفیت (وصف)

رہی ایجاب و قبول کی وصف (کیفیت) تو وہ اس طرح ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر عہد کو لازم ”نہیں کرتا“ (یا یوں کہہ لیجیے کہ اس کے دو حصوں میں سے کوئی ایک حصہ دوسرے حصے کے پائے نہ ہونے کے بغیر مکمل نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر خریدی میں سے کسی ایک کی طرف سے دونوں حصوں میں سے ایک (نصف) حصہ پایا گیا تو دوسرے طریق کو خیار قبول ”قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار“ ہوگا اور دوسرے شخص کو اس کی بات قبول کرنے سے قبل اپنی بات سے رجوع کا حق ہوگا، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

البيعان بالخيار ما لم يتفرقا حين يبعهما  
 ہونے سے قبل اس سے رجوع کا حق ہوتا ہے (خرید و فروخت کے خریدین کو ایک دوسرے سے الگ

اور ان دونوں کے الگ ہونے سے قبل انہیں جو (خیار) حاصل ہے وہ خیار قبول اور خیار رجوع کہلاتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک نصف حصہ دوسرے کے پائے جانے سے قبل لازم ہو جائے تو دوسرا طریق اس کے اس نصف حصہ کے قبول کرنے پر مجبور ہوگا، جو جائز نہیں ہے۔

### (۲) بیع بالتعاطی (تبادلہ اشیاء)

رہا عملی طور پر اشیاء کا تبادلہ جسے ”بیع بالمعاوضہ“ اور ”بیع المرز لومضہ“ کہا جاتا ہے۔ یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام طاہری رحمہ اللہ کے نزدیک ”بیع بالتعاطی“ جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریعت میں بیع ایجاب و قبول کا نام ہے جبکہ ایک دوسرے کو اپنی اشیاء و منافع شریعت میں بیع نہیں کہلاتا۔ اللہ و رسولی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بیع بالتعاطی چھوٹی موٹی اشیاء (غریبہ) میں تو جائز ہے، مگر بیش قیمت (نفیس) اشیاء میں جائز نہیں ہے۔ جبکہ الاصل کی روایت اس تفصیل کے بغیر ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ تقویٰ اور شرعی طور پر بیع اشیاء کے تبادلے کا نام ہے اور یہ ”ایک مرطوب شئی کا دوسرے مرطوب شئی سے تبادلہ ہے۔ اور اس اس مبادلے کی حقیقی صورت ”تعاطی“ (ایک دوسرے کو اپنی شئی دینا) ہی ہے اور بیع و فراء کے الفاظ تو اس کی دلیل ہیں اور اس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اَلَا اِنَّ تَكْوِيْنَ تَبْجَارَةً فَعَنْ تَرَا ضٍ مِّنْكُمْ (۱) (مگر یہ تجارت میں تمہاری باہمی رضامندی سے)

اور تجارت کسی شئی کو دوسرے کیلئے کسی معاوضے کے بدلے دینے سے عبارت ہے اور یہی ”تعاہلی“ کی تشریح ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ  
فَمَا رِيحَتْ تجارتهم وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (۱)  
(یہی لوگ ہیں جنہوں نے خرید لیا ہے گمراہی کو بدلے ہدایت کے۔ پس نہیں قطع مند ہوئی ان کی تجارت اور نہیں ہوئے وہ ہدایت یافتہ۔)

کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے تجارت کا لفظ ایسی تجارت کیلئے استعمال کیا ہے۔ جس میں اس مقصد کیلئے کوئی قول نہیں پایا جاتا، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

إِنَّ الْفِتْنَةَ اشْتَرَا مِنْ الْوَعْدِ الَّذِينَ أَنْفُسُهُمْ  
وَأَمْوَالُهُمْ بِآلِهِمُ الْجَنَّةَ (۲)  
(بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے مومنوں سے ان کی جانیں اور ان کے مال جنت کے بدلے خرید لیے ہیں)  
کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے اللہ کی راہ میں جہاد کو جنت کا بدلہ ٹھہراتے ہوئے اس کیلئے اشتراء اور بیع کا لفظ استعمال فرمایا، جیسا کہ آخر میں فرمایا:

فَاشْتَبِهُوا بَيْنَهُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ (۳)  
(پس تم خوش ہو جاؤ۔ اس بیع کی بنا پر جو تم نے اس سے کی) کہچہ یہاں لفظ بیع نہیں پایا گیا پھر جب یہ ثابت ہو گیا کہ معاوضے کا حقیقی مفہوم تعاہلی یعنی اشیاء کا باہمی لین دین ہے اور یہ بات کم قیمت اور بیش قیمت دونوں طرف کی اشیاء میں پائی جاتی ہے، لہذا ان تمام صورتوں میں ”تعاہلی“ بھی بیع ہوگی اور اسی پر بیع جائز ہوگی۔

## فصل (دوم) ارکن کی شرائط

ارکن کی شرائط کو اس وقت تک ہانا ممکن نہیں جب تک بیع کی اقسام کو نہ جان لیا جائے اس لئے کہ بعض شرائط تو بیع کی تمام اقسام کو عادی ہیں اور بعض شرائط بعض اقسام تک محدود ہیں۔

(۱) تقسیم اول: بیع کو پہلی تقسیم میں دو اقسام میں منقسم کیا جاتا ہے۔ ایک تقسیم بدل کی طرف اور دوسری حکم کی طرف نوٹنی ہے۔

جو تقسیم اس کے بدل (معاوضہ) کی طرف نوٹنی ہے اس کی مزید دو اقسام ہیں ان میں سے ایک دونوں طرف کے معاوضوں کی طرف نوٹنی ہے اور دوسری ان میں سے ایک یعنی قیمت کی طرف راجع ہے۔

(الف) پھر پہلی قسم یعنی جو دونوں طرف کے معاوضوں پر مشتمل ہے، ہمارے اقسام میں منقسم ہے:

(۱) بیع عین بالعين (عین شئی کی عین شئی کے ساتھ بیع)

(۲) بیع السلع بالسلع (سلان کی سلان کے ساتھ بیع) اسے بیع معاوضہ بھی کہا جاتا ہے۔

(۳) بیع العین بالدين (عین کی قرض کے بدلے بیع)

(۳) بیع السلع بالامانة المطلقہ (مطلق زر ٹمنی کے بدلے سلان کی فروخت) یہاں زر ٹمنی سے مراد وہ ہمہ وندار اور ان کی کھر سے اور کم قیمت سکوں، کسی کے ذمہ رکھی (بپ) کردی جانے والی (پاؤنی) موصوف یا عادی و سکارب

- ۱ - البقرة (۲۶۱۲)

- ۲ - البقرة (۱۱۱۹)

ایک دوسرے سے ملتی جلتی، مگر گنتی کے ساتھ فروخت ہونے والی اشیاء کے عوض فروخت ہے

(۵) بیع الدین بالعیین: یعنی عرض کی کسی عین (شئی) کے بدلے بیع ہے۔ جو بیع سلمہ اور بیع الدین بالعیین (دعا کے بدلے اوصاف پر بیع) اور زر عین (قیمت) کی بیع مطلق زر عین کے عوض بیع ہے جسے بیع صرف کہا جاتا ہے۔  
 زر بیع دو بیع جو دونوں اشیاء میں سے ایک یعنی بدل (مداونے) کی طرف توفیقی ہے تو وہ بدل (قیمت) کے حق میں پانچ اقسام میں منقسم ہے:

(۱) بیع المساامہ: (مداونہ والی بیع) یہ بیع کی اس قیمت پر فروخت ہے جس پر دونوں خریدین متفق ہو جائیں۔

(۲) بیع مرابحہ: جو ساجہ قیمت پر منافع کے ساتھ بیع کی فروخت کا نام ہے اور (۳) بیع تولیہ، جو تلف و نقصان کے بغیر ساجہ قیمت پر بیع کے تبادلے سے عبارت ہے

(۴) بیع اشتراک: یعنی بیع تولیہ لیکن بیع کے کچھ حصہ کی۔ کچھ زر عین کے بدلے فروخت

(۵) بیع الوضعیہ: جو ساجہ قیمت پر نقصان کے ساتھ "بیع" کی بیع ہے۔

(ب) قسم دوم: اس بیع کی وہ قسم جو اس کے حکم کی طرف راجع ہے تو ہم اس کا بیع کے حکم میں ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

### (۳) شرائط بیع

جب آپ نے بیع کی اقسام کو جان لیا تو اب ہم اس کی شرائط کا ذکر کرنا چاہیں گے۔ ان شرائط کی گنتی کئی انواع میں۔ ان میں سے کچھ شرائط تو "انعقاد بیع" کی ہیں اور (۳) کچھ اس کے نفاذ کی ہیں، یعنی ایسی شرائط جن کے بغیر بیع کا حکم ثابت ہی نہیں ہوتا۔ اگرچہ ان کے بغیر اس کا تصرف (وقوع) ہو جاتا ہے۔ اور (۳) ان میں سے کچھ اس کے صحیح ہونے کی شرائط ہیں، جس سے مراد ایسی شرائط ہیں جن کے بغیر بیع صحیح نہیں ہوتا، اگرچہ ان کے بغیر وہ منصفہ اور نافذ ہو جاتی ہے۔

### (الف) شرائط انعقاد

انعقاد بیع کی شرائط میں سے بعض کا عقد (عقد بیع کرنے والے) سے تعلق ہوتا ہے، بعض کا نفس عقد سے، اور بعض کا عقد کے محل (جگہ) سے اور بعض کا معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہو) سے، تفصیل حسب ذیل ہے:

### (۱) عقد کرنے والوں (بائع اور مشتری) سے متعلقہ شرائط

بائع اور مشتری سے تعلق رکھنے والی شرائط دو ہیں (۱) یہ کہ وہ عاقل (سمجھ دار ہو)، مدہا کسی دیرانے اور بے سمجھ ہے کی بیع درست نہ ہوگی۔ اس لئے کہ تصرف کرنے والے کی اہلیت تصرف کے منصفہ ہونے کی شرط ہے، اور سمجھ بوجھ کے بغیر اس کی اہلیت ثابت نہیں ہوتی، لہذا اس کے بغیر بیع منصفہ نہ ہوگی۔ ربا دونوں کا بائع ہونا تو وہ جہ سے نزدیک بیع کے منصفہ ہونے کی شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر سمجھ دار سمجھنے اپنا کوئی مال فروخت کیا تو اس کی بیع مہار سے نزدیک منصفہ ہو جائے گی اور اس وقت اس کے ولی کی اجازت پر اور بیع کے بعد خود اس کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ مضافی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے، لہذا ان کے نزدیک بیع کی بیع سرے سے ہی منصفہ نہیں ہوتی۔

اسی طرح فی الجملہ یہ اس کے انعقاد کی بھی شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے کسی اور شخص کو خرید و فروخت کا کام

سوزپ دیا (دوکیل بنادیا) تو اس کا تصرف درست ہوگا، یہ کتاب الماذن کا مسد ہے۔

اسی طرح اس کا آزاد ہونا بھی شرط نہیں ہے، نہ بیع کے انعقاد کیلئے اور نہ اس کے نفاذ کیلئے۔ حتیٰ کہ اہانت یا فتنہ غلام (العبد العاذل) کی بالاجماع بیع درست ہو جاتی ہے اور اسی طرح خرید و فروخت سے روکے غلام (عبد الممبوع) کی بیع اگر وہ اپنے آقا کا مال فروخت کرے منصف ہو جاتی ہے، تاہم ہمارے نزدیک اس کے آقا کی اہانت پر موقوف رہتی ہے۔ اسی طرح بائع کیلئے اس شئی کا مالک یا مالک کا سرپرست (Guardian) ہونا بھی شرط نہیں ہے، بلکہ وہ تو اس کے نفاذ کی شرط ہے، حتیٰ کہ ہمارے نزدیک فضولی کی بیع مالک کی مرضی پر موقوف ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے، حتیٰ کہ ان کے ہاں ایسی باطل نہیں ہوتی۔ یہ مسد اپنے مقام پر آئے گا۔

علمیہ القیاس بائع کا مسلمان ہونا بھی بالاجماع بیع کے انعقاد اور اس کے نفاذ اور اس کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے۔ جس کی بنا پر کسی کا در کی خرید و فروخت بھی درست ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خریدار کا مسلمان ہونا شرط ہے، بشرطیکہ وہ مسلمان غلام یا "معتقہ قرآنی" کی خریداری کر رہا ہو حتیٰ کہ کسی کا در کا ان اشیاء کو خریدنا جائز نہ ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ کسی کا در کی طرف سے کسی مسلمان غلام کے حصول ملکیت کی اہانت دینے میں مسلمان کی ذلت و قہر میں ہے، جو جائز نہیں ہے۔ اسی لئے تبار سے نزدیک ایسے کا در کو اس کی فروخت پر مجبور کیا جائے گا۔ ہماری دلیل بیع کے متعلق عام روایات اور تفصیلات ہیں۔ جن میں مسلمان غلام کی خریداری میں مسلمان اور کافر میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ لہذا یہ تفصیلات اپنے عموم پر محمول رہیں گی، ماسوائے اس کے کہ کسی حکم کو دلیل کی بنا پر خاص کر لیا جائے۔ نیز اس لئے بھی کہ خریداری سے اس کیلئے مسلمان (غلام) کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور کافر کسی مسلمان (غلام) کی ملکیت رکھنے کا اہل ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ کافر اپنے باپ سے "مسلمان غلام" کا وارث ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی ملکیت میں کوئی کافر غلام ہو اور وہ مسلمان ہو جائے تو اس سے اس پر اس کی ملکیت بحال رہتی ہے۔ اور وہ فی الحقیقت ایک نئی (جدا) ملکیت ہے۔ اس لئے کہ یہ ایک "عرض" (غیر دائمی شئی) ہے۔ جس کو بقاء نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ کافر کسی مسلمان غلام پر ملکیت رکھنے کا اہل ہے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ حکم کہ اس میں مسلمان کی توہین ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ ملکیت میں مسلمان کی کسی توہین کا اظہار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس ملکیت کا مدت لینے، مسلمان ہندی سے مہامت کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے میں فطرتاً نہیں ہوتا۔ اس کے بجائے ملکیت کا اظہار تو صرف ان صورتوں میں ہوتا ہے جن میں مسلمان کی کوئی تدبیر نہیں، مثلاً اس کو آزاد کرنے، اس کو بدنام کرنے، اس کو مکتوب کرنے اور اس کو فروخت کرنے وغیرہ ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ کافر کو اس کی فروخت پر مجبور کرنا اس میں موجود ذلت کو دور کرنے کیلئے نہیں، بلکہ ایسے فعل کے احتمال کی بنا پر ہے جو غلام کے اسلام کے بعد کافر کے حق میں جائز نہیں رہا ہے۔ اس لئے کہ ایک مسلمان اور ایک کافر میں (ظہری طور پر) عدالت ہوتی ہے۔ پھر جب کسی ذی کمال مسلمان غلام کو خریدنا درست ہو تو اس کا اسے آزاد کرنا، اس کو بدنام کرنا، اس کو مکتوب بنانا اور اس کو مکتوب بنانا بھی جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ان تمام افعال کے جو اثر کافر ملکیت پر ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے تاہم اگر اس نے اس کو بدنام یا تو غلام اپنی قیمت ادا کرنے کیلئے کھائی کر لیا۔ اس لئے اس کے اس کی ملکیت میں برقرار رہنے کا کوئی نقصان نہیں اور بیع کے ذریعے اس کی ملکیت کو داخل کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں، کیونکہ وہ تدریجاً بیع ہو جاتا نہیں ہوتا، لہذا اسباب کے ساتھ قیمت ادا کرنے کی صورت متعین ہو گئی۔

اسی طرح اگر وہ ہندی ہو اور اس نے اسے اپنی ام ولد بنادیا تو وہ اپنی قیمت کیلئے کام کرے گی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور وہی کہ مسلمان ہندی سے مہامت کرنے پر شدید طور پر مارا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس کیلئے حرام ہے تو وہ

غیر کا مستحق ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کو کتاب بنالایا تو اس پر اعتراض نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا اس پر سے قبضہ ختم ہو چکا ہے۔ پھر اگر وہ قیمت لیا کرنے سے قاصر ہو جائے اور اس کو غلطی پر لٹایا جائے تو اس کے مالک کو اس کی فروخت پر مجبور کیا جائے گا، یہی حکم ایسے دہی کا بھی ہے جو عمام کے کسی حصے (شخص) کا مالک ہو جائے کہ اس کے کچھ حصے میں اس کی ملکیت کا حکم وہی ہوگا جو کل حصے میں اس کی ملکیت کا ہے۔

اور اگر اس (عمام) کو کسی مسلمان نے کسی کافر سے قاصد بیع کے ساتھ خریدا تو اسے اس کی واپسی پر مجبور کیا جائے گا۔ اس لئے کہ ضرعاً قاصد کو ختم کرنا ضروری ہے۔ بعد ازاں کافر کو اس کی صحیح فروخت پر مجبور کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح بائع اور مشتری کا بولنے والا ہونا بیع و شراء کے انعقاد، اس کے نفاذ اور اس کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے۔ جس کی بنا پر کسی "گوگٹے" کی بیع و شراء بھی درست ہوگی، بشرطیکہ اس کے متعلق اس کا اشارہ قابل فہم ہو اس لئے کہ جب اس کے متعلق اس کا اشارہ قابل فہم ہو، تو اس کا اشارہ اس کی عبارت کے قائم مقام ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا گوگٹا ہی اصلی ہو۔ اس طرح کہ وہ پیدا کٹی گوگٹا ہو، لیکن اگر وہ عارضی گوگٹا ہو اس طرح کہ اس پر "گوگٹا ہی" بعد میں طاری ہوا ہے تو اس صورت میں اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ تاوقتیکہ اس کا گوگٹا ہی مستقل نہ ہو جائے۔ اور اس کے بولنے سے مایوسی نہ ہو جائے۔ اس صورت میں اس کا اشارہ قابل فہم ہو تو اس کا حکم "اصلی گوگٹے" کے ساتھ ملحق ہو جائے گا۔

## (۲) تعدد او

دوسری شرط تعدد کی ہے، لہذا ایک ہی شخص کا بیع میں دونوں طرف سے عہد کرنا درست نہ ہوگا، سوائے وہ کہ جو اپنے چھوٹے بیٹے کا مال اس کی اصلی قیمت پر فروخت کرے۔ یا اتنی قیمت پر جسے عام طور پر لوگ برداشت کرتے ہوں، یا اس نے بچے کا مال خود اپنے لئے کچھ ضرورت کے ساتھ خریدا۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے جو استہسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو اور یہی امام زہری رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ بیع میں حقوق عہد کرنے والے (عائد) سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور بیع کے متعلق حقوق باہم متقارن (Opposite) ہیں، مثلاً ایک طرف سے سپرداری، دوسری طرف سے قبضہ کرنا اور مطالبہ کرنا اور ایک ہی شخص کے ہونے کی صورت میں ایک ہی وقت میں اس کا سپرد کرنے والا اور قبضہ کرنے والا مطالبہ کرنے والا اور مطالبہ کیا جانے والا ہونا لازم آتا ہے۔ جو محال ہے۔ اسی لئے بیع کے باب میں ایک ہی شخص کا دونوں طرف سے وکیل ہونا درست نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اس کا مشکل ہونا بیان کیا۔ البتہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے قاصد (رسول) ہونے کی اہلیت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ قاصد (رسول) کو کسی قسم کے حقوق لازم حاصل نہیں ہوتے، جس کی بنا پر اس کا محال ہونا لازم نہ آئے گا۔ یہی حکم اس قاضی کا ہے جو دونوں طرف سے عہد کا ذمہ دار (مسئول) ہو، اس لئے کہ اس کے ساتھ حقوق متعلق نہیں ہوتے، لہذا وہ اس بارے میں بمسند رسول (پیغام رسال) کے ہوگا۔ اسی طرح کفار میں وکیل کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہاں اس کے ساتھ حقوق متعلق نہیں ہوتے، لہذا وہ محض سفیر (پیغام رسال) کی طرح ہوگا۔ استہسان کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے کہ ولا تقربوا مال الیتیم الا بالئسی ہی احسن (۱) (اور تم یتیم کمال کے قریب نہ جاؤ۔ مگر اس طرح پر جو احسن ہو)

جس کی بنا پر باپ کو اس کا حق ہوگا، اسی طرح مٹھی قیمت اور اتنی قیمت پر جسے عام طور پر لوگ برداشت کر لیتے ہیں، خرید و فروخت کرنا درست ہے۔ پھر بیع و ہمدان کرنا بھی کھوار تو قرینہ حال کی بنا پر باعث ثواب کام ہوتا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ والد اس حالت میں کمال شفقت کی بنا پر یہ کام کرتا ہے۔ لہذا اس طریقے پر بیع و ہمدان بطریق اسی ثواب کا کام ہے۔ یہاں مٹھی کا طبعی رحمہ اللہ کا یہ حکمنا کہ اس سے محال ہونا لازم آتا ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ مقدار یہ مکتنا فقط ہے۔ اس لئے کہ یہاں یہ سمجھا جائے گا، جیسے گویا چپکے سے پائے جانے والے کے بعد خود کسی شئی کو فروخت کیا، یا بذات خود خریداری کی، لہذا حکیمانہ عقد کرنے والے ایک سے زیادہ ہو گئے، جس کی بنا پر اس کا محال ہونا لازم نہ آئے گا۔

### وصی کی بیع کا حکم

رہا وصی، Nominee، تو اگر اس نے اپنا مال چپکے کو فروخت کیا یا اس نے چپکے کا مال اپنے لئے خریدا، تو اگر تو اس میں (چپکے کیلئے) نفع نہ ہو تو ہاں جماع جائز نہ ہو گا اور اگر اس میں چپکے کیلئے نفع ہو تو وہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قیاس باپ اور وصی دونوں کے حق میں جو اہل کے نفوذ ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر اس کا مشکل ہونا (الاستحالة) بیان کیا، اس واسطے کہ والد کو اولاد پر کمال شفقت کی بنا پر حقیقت میں اسے ایک مگر حکم اور رائے میں متعدد سمجھا گیا ہے اور چونکہ "وصی" شفقت میں باپ کے مساوی نہیں ہوتا، لہذا یہاں حکم اصل قیاس کے مطابق ہی رہے گا۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "وصی" کا تصرف، بشرطیکہ اس میں ختم کیلئے ظاہری طور پر نفع ہو اس کی طرف سے ایک مال نہیں ہے، لہذا اسے لزوم نفع اس کا اختیار ہوگا۔ رہا امام محمد رحمہ اللہ کا یہ حکمنا کہ "شفقت" میں کسی کی بنا پر "وصی" کو باپ کے ساتھ طلاق ممکن نہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ وصی کی دو مشابہتیں ہیں: ایک باپ کے ساتھ، اور دوسری وکیل کے ساتھ۔ وکیل کے ساتھ مشابہت اس لئے کہ وہ اپنی جگہ اور باپ کے ساتھ مشابہت اس لئے کہ وہ باپ کا پسندیدہ شخص ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس (کی وصایت) پر اس کی جگہ کے ساتھ غیر معمولی شفقت کی بنا پر ہی مسمی ہوا ہے، لہذا اگر ہم نے نفع ظاہر ہونے کی صورت میں اسے اس کا حق وار سمجھا ہے۔ تاکہ باپ کی مشابہت پر عمل ہو سکے اور نفع کے نہ ہونے کی صورت میں ہم نے اس کیلئے یہ ولایت (حق الثابت نہیں کی، تاکہ وکیل کی مشابہت پر عمل ہو سکے۔ اس طرح بعد ازاں دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔

### نفس عقد کی شرائط

نفس عقد کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ "قبول" ایجاب کے موافق ہو، یعنی خریدار اسی شئی کو وہی ہی قبول کرے جسے بیعت ہانے میں اس کے لئے اس کا ایجاب کیا ہو، لیکن اگر اس نے اس کی کلافت کی۔ اس طرح کہ اس نے اس کو اس کے ایجاب کے مطابق قبول نہ کیا، بلکہ اس نے کسی ایسے طریقے سے قبول کیا جس طریقے سے اس نے ایجاب نہ کیا تھا، اس نے اس نے کچھ حصے کو قبول کیا یا اس نے اس کے ایجاب کو قبول کیا، مگر اس کے معاملے کو قبول نہ کیا یا اس کے ایجاب کو وہ حصے کچھ حصے کو قبول کیا تو جب تک اسے دوسرے دین کی جانب سے ایسا ایجاب نہ ہو تو اس قبول کے موافق ہو، بیع نافذ نہ ہوگی۔

اس میں اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے کسی غلام میں بیع کا ایجاب کیا، مگر مشتری نے ہانہ ہی میں قبول کیا تو بیع نافذ نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو غلاموں میں ایجاب کیا، مگر اس نے ان دونوں میں سے

ایک کو قبول کیا۔ مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ دونوں غلام ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر دیئے۔ مشتری نے کہا "میں نے اس غلام کو قبول کیا" اس نے ایک معین غلام کی طرف اشارہ کیا تو یہ بیع منعقد نہ ہوئی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ایک غلام کو قبول کرنا بائع پر صنف (عقد بیع) کی تقریق ہے، حالانکہ اگر بائع نے صنف (عقد بیع) میں متعدد اشیاء کو بیکھا کیا ہو تو مشتری صنف (عقد) کی تکمیل سے قبل اس میں تقریق کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ عموماً ہر پیشہ لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ عام طور پر ملکی شئی کو عمدہ کے ساتھ مل دیتے ہیں تاکہ عمدہ شئی کے ساتھ ملکی شئی بھی فروخت ہو جائے۔ اگر مشتری کو اس میں تقریق کا حق حاصل ہو جائے تو مشتری عمدہ شئی کو قبول کرے گا اور ملکی شئی کو قبول نہ کرے گا۔ جس سے بائع کو نقصان ہوگا، حالانکہ نقصان دور کیا جاتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس روان کا مقصد دونوں اشیاء کو بیکھا طور پر قبول کئے بغیر حاصل نہیں ہوتا، لہذا دونوں میں سے ایک کے قبول کئے جانے پر دوسرا بھی نہ ہوگا۔ علوہ ازیں اس لئے بھی کہ دونوں میں سے کسی ایک شئی کو قبول کرنا اس کے "ایجاب" سے اعراض کرنا ہے تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کسی شخص کا مجلس سے اٹھ جانا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے پورے غلام میں بیع کا ایجاب کیا، مگر مشتری نے نصف غلام میں قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ بائع کو اس تقریق سے ضرر ہوگا کہ اس سے اس میں ضرر کا عیب لازم آجائے گا، پھر اگر خریدار نے بائع کے ایجاب کا کچھ حصہ قبول کیا تو یہ گویا بائع سے اس شئی کا ازسر نو خریدنا ہوگا۔ اگر تو بائع کی طرف سے اسی مجلس میں (دو بارہ) ایجاب اس سے متصل ہو گیا تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس حصے کی جسے مشتری نے قبول کیا الگ قیمت متعین ہو تو بیع جائز ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ تفصیل اس طرز ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ دو کراچا لیس درہم کا ایک پیمانہ (پیس) دو درہم کے بدلے فروخت کر دیئے۔ پھر مشتری نے ایک کراچی میں بیع کو قبول کر لیا اور بائع نے دو بارہ بیع کا ایجاب کیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ مثلی شئی ہے اور مثلی شئی میں اجزاء کے انتہائی قیمت کو بیع پر تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح کو اگر دو کراچیوں کو بیس درہم کے عوض فروخت کیا جا رہا ہو تو ایک کراچی کی قیمت دس درہم ہوگی کیونکہ دونوں کراچیوں کے قرائن (پیمانے) ایک جیسے ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا میں نے تجھے یہ دونوں غلام ایک ہزار درہم میں فروخت کیے۔ پھر مشتری نے دونوں میں سے ایک کی بیع قبول کر لی اور اس کی قیمت کو واضح کر دیا۔ پھر بائع نے کہا میں نے اسے فروخت کیا "تو بیع جائز ہوگی، لیکن اگر اس نے قیمت کی وضاحت نہ کی تو بیع جائز نہ ہوگی، اگرچہ بائع نے دو بارہ ازسر نو ایجاب کر دیا ہو، بخلاف کراچیوں اور دیگر تمام مثلی اشیاء کے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ مثلی اشیاء میں قیمت "بیع" پر اجزاء کے اعتبار سے تقسیم ہو جاتی ہے، لہذا وہاں ایک حصے کی قیمت معلوم و متعارف ہوتی ہے۔ اور غیر مثلی اشیاء کی قیمت اس کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس کے اجزاء کے مابین مماثلت موجود نہیں ہوتی۔ تو جب اس کی قیمت اس کے اجزاء پر قابل تقسیم نہ ہو تو قیمت کا ہر ایک حصہ بہ سترہ محمول رہے گا۔ اور قیمت کی جسامت بیع کے درست ہونے سے نہ ہوگی۔ یہ حکم اس وقت ہے جب بائع نے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کے حصہ کی قیمت الگ الگ بیان نہ کی۔ مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے ایک ہزار درہم پر یہ دو غلام فروخت کئے، لیکن اگر اس نے دونوں کی قیمت الگ الگ بیان کر دی، مثلاً اس نے کہا "میں تجھے یہ دو غلام ایک ایک ہزار درہم کے بدلے اور دوسرا پانچ سو درہم کے بدلے فروخت کر دیا۔ پھر خریدار نے دونوں میں سے ایک کو قبول کر لیا تو چونکہ یہاں صنف (عقد بیع) میں تقریق لازم نہیں آتی، لہذا یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ بائع نے خود ہی عقد بیع میں تقریق کر دی ہے۔ وہ اس طرز کے اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی



الگ الگ قیمت بیان کی اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ اس میں اس کیلئے کوئی ضرر (نقصان) نہیں ہے، اور اگر نقصان ہو بھی تو یہ نقصان اس کا پسندیدہ ہے جو ضرریت میں ”مذ فوح“ نہیں ہوتا۔  
یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے ایک ہزار روپوں کے عوض کسی شے کا ایجاب کیا مگر مشتری نے پانچ سو کے عوض اسے قبول کیا تو بیع منصف نہ ہوگی۔ علیٰ حدائق القیاس اگر اس نے ایک خاص جنس کی قیمت (مثلاً) کے عوض اس کا ایجاب کیا مگر اس نے دوسری جنس کی قیمت کے عوض قبول کیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا، تاوقتیکہ پانچ اسی جنس میں اس پر راضی نہ ہو جائے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی جنی ہے کہ اگر پانچ نے دو افراد کو مخاطب کیا اور کہا ”میں نے تم دونوں کو یہ غلام یا یہ دونوں غلام دوخت کئے“ پھر ان میں سے ایک نے اس بیع کو قبول کر لیا، مگر دوسرے نے قبول نہ کیا تو بیع منصف نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے دونوں غلاموں یا ایک غلام میں دونوں کی طرف سے اکٹھے ہی بیع کا ایجاب کیا ہے، لہذا دونوں میں سے ایک کا جواب ”ایجاب“ کے قابل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مشتری نے دو دو کو مخاطب کیا اور کہا ”میں نے تم دونوں سے غلام اتنی قیمت پر خریدا“ پھر دونوں میں سے ایک نے اس کی بات کو قبول کیا، اور دوسرے نے قبول نہ کیا تو بیع منصف نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے نو پر بیان کیا۔

### فصل: عقد والی جگہ کی شرائط

دہی وہ شرائط جن کا مکان عقد والی (جگہ) سے تعلق ہے تو اس (جگہ) کی ایک ہی شرط ہے اور وہ مجلس کا ایک ہونا ہے (اعداد المجلس)، یعنی یہ کہ ایجاب و قبول ایک ہی مجلس میں ہو پھر اگر وہ مجلس مختلف ہو جائے تو بیع منصف نہ ہوگی، لہذا اگر دونوں میں سے کسی ایک نے بیع کا ایجاب کیا، مگر دوسرا شخص اس کو قبول کرنے سے قبل مجلس سے اٹھ گیا یا وہ کسی اور کام میں مشغول ہو گیا تو اس سے اختلاف مجلس لازم آئے گا۔ پھر اگر اس نے اس کو قبول کیا تو بیع منصف نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں قیاس یہ ہے کہ دونوں حصوں میں سے کوئی (نصف) حصہ بھی دوسرے سے مجلس سے متاخر نہ ہو۔ اس لئے کہ جب ان دونوں حصوں میں سے ایک حصہ وجود میں آیا تو دوسرا معدوم ہو گیا ہے۔ تو جب دوسرا نصف حصہ اس وقت وجود میں آیا ہے جب پہلا حصہ معدوم ہو گیا ہے، تو رک کی مکمل نہ ہوگا، تاہم اس کا حقیقی اعتبار بیع کا دروازہ بند کر دے گا۔ جس کی بنا پر دونوں حصوں میں سے ہر ایک حصہ علیٰ طور پر موقوف ہے گا اور مجلس دونوں حصوں کی، جو یہ ضرورت متوقف ہونے کے باوجود ”جامع“ ہوگی۔ اور مجلس کے ایک ہونے کی صورت میں یہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ تو اگر مجلس مختلف ہو گئی تو اس کا حکم موقوف نہ رہے گا، یہ ہمارا مسلک ہے۔ لام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجلس کے ساتھ لامی ایجاب کا ہونا بھی شرط ہے اور اس کے بغیر رک کی مکمل نہ ہوگا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو یہ ہے کہ دونوں حصوں میں سے ایک حصہ دوسرے سے متاخر نہ ہوتا، لیکن یہ تاخیر ضرورت کی بنا پر ہے اور یہ ضرورت لامی ایجاب کی صورت میں پوری ہو جاتی ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ”یہاں لامی ایجاب کو پھر دونا ایک ضرورت ہے“ اس لئے کہ پیش کش قبول کرنے والے کو طور و تامل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اگر حکم لامی ایجاب پر منحصر ہو تو طور و تامل ممکن نہ رہے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر انہوں نے جلتے ہوئے یا دوسواریوں پر سواری کی حالت میں ایک ہی سواری اور ایک ہی گاہ سے میں سواری کی حالت میں سواری کیا تو اگر ان دونوں کے درمیان جو تعلق ایجاب و قبول ہو گیا، تو

لیا اور اگر کوئی وقف ہو گیا یا دوسری جانب سے سکوت یا خاموشی رہی خواہ کھم ہی ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ خود اس کے چلنے یا سواری کے چلنے کی بنا پر خواہ یہ چلتا کھم ہی ہو، مجلس بدل گئی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے پیدل چلنے ہوئے یا کسی سواری پر سواری کی حالت میں، جب وہ اس پر نماز لوانہ کر رہا ہو کوئی سجدے والی آیت کئی بار پڑھی تو اسے ہر بار آیت سجدہ پڑھنے پر الگ الگ سجدہ کرنا واجب ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے زمین پر چلتے ہوئے یا سواری پر سواری کی حالت میں جبکہ وہ نماز لوانہ کر رہا ہو، اپنی بیوی کو اختیار دیا اور اس کی بیوی بھی پیدل یا سواری کی حالت میں چل رہی ہو پھر اس میں وقف ہو گیا، تو مجلس بدل جائے گی بنا پر اس کا اختیار (خیار) باطل ہو جائے گا۔ ورنہ اس نے خلوند کے اختیار دینے کے ساتھ مستقل ہی اپنے آپ کو اختیار کر لیا تو اس کا اختیار کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں مجلس نہیں بدلتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر ان دونوں نے باہم خرید و فروخت کی اور اس وقت وہ دونوں کھڑے ہوں تو مجلس کے ایک ہونے کی بنا پر بیع منعقد ہو جائے گی۔ اور اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے اس وقت جب وہ دونوں کھڑے ہوں ایجاب کیا تو دوسرے قبول کرنے سے قبل تصور ماساچھ۔ یاد وہ دونوں ہی چلے پھر اس نے اس کو قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جب وہ چلا یاد وہ دونوں چلے تو چونکہ اس کے قبول کرنے سے قبل دونوں کی مجلس بدل گئی ہے جس کی بنا پر کسی کے دونوں حصے ایک ہی مجلس میں جمع نہیں ہوئے، لہذا بیع درست نہ ہوگی۔ اور اگر وہ دونوں کھڑے تھے اور اس نے اپنی بیوی کو اختیار دیا پھر خلوند چل دیا جب کہ عورت کھڑی رہی تو "خیار" حسب سابق رہے گا۔ اور اگر وہ عورت چل دی، مگر خلوند ہی جگہ کھڑا رہا تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔ گویا اختیار عورت کی مجلس کا ہوتا ہے، خلوند کی مجلس کا نہیں۔ جبکہ بیع میں دونوں کی مجلس کا ایک ساتھ اعتبار ہوتا ہے۔ اس لئے کہ خلوند کی طرف سے اختیار دینا ایک لزوم رکھنے والا رہے کیا تجھے علم نہیں کہ وہ اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں رکھتا، لہذا اس کے اعراض کی بنا پر عورت کا یہ حق باطل نہ ہوگا۔ ورنہ بیع میں دونوں میں سے کسی ایک نصف حصے کا ہونا دوسرے کیلئے اس کی قبولیت کو لازم نہیں کرتا تو اس کے اعراض سے اس کے باطل ہونے کا احتمال ہوگا اور اگر ان دونوں نے باہم خرید و فروخت کی اور اس وقت وہ دونوں کشتی میں تھے تو بیع ہو جائے گی۔ خواہ وہ کشتی کھڑی ہو یا رواں ہو اور خواہ دونوں حصے ایک دوسرے سے متصل اور ہوتے ہوں یا ایک دوسرے سے علیحدہ، بخلاف زمینی پر چلنے، یا جانور پر سواری کرنے کے۔ اس لئے کہ کشتی کا چلنا پانی کے چلنے سے ہوتا ہے بذات خود اس کے چلنے سے نہیں، کیا تجھے علم نہیں کہ کشتی میں سواری کرنے والا اس کو روکنے کی طاقت نہیں رکھتا، لہذا اس کا چلنا اس کے سوار کی طرف منسوب نہ ہوگا، جس کی بنا پر مجلس مختلف نہ ہوگی۔ اور کشتی ٹھہرے ہوئی، بخلاف پیدل چلنے اور جانور پر سوار ہونے کی حالت کے۔ اس لیے کہ چلنے سے مجلس کا بدلنا تو ظاہر ہے۔ اس لئے کہ یہ پن اس کا اپنا فعل ہے اور اسی طرح جانور کا چلنا سوار کی طرف ہی منسوب ہوتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اس کو چلائے تو وہ چلتا ہے اور اگر اس کو روکے تو وہ رک جاتا ہے، لہذا اس کے چلنے سے مجلس مختلف بدل جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کشتی میں ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار پڑھا، جبکہ وہ رواں دواں ہو تو اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اس کو گھر میں کئی بار دہرایا ہو تو سب یہی حکم ہے۔

اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی کو اختیار دیا اور اس وقت کشتی چل رہی تھی تو جب تک عورت کی جانب سے اعراض کی کوئی دلیل نہ پائی جائے اس کا خیار باقی رہے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے بیع کا ایجاب کیا اور دوسرا شخص

غائب ہو پھر جب اس کو یہ اطلاع پہنچی تو اس نے اس کو قبول کر لیا، تو بیع منہ نہ ہوگی۔ مثلاً اگر اس نے کہا "میں نے اتنی قیمت پر یہ غلام فلاں شخص کو، جو غائب ہے، فروخت کیا" پھر جب اس کو یہ بات پہنچی تو اس نے قبول کر لیا۔ اور اگر اس کی جانب سے کسی اہل شخص نے قبول کر لیا تو بیع منہ نہ ہو جائے گی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ بیع میں دونوں طریقوں میں سے ہر ایک کی طرف سے رکن کا نصف حصہ دوسرے کے "نصف حصہ" پر مجلس تک موقوف رہتا ہے اور بالاجماع دوسرے طریق کا نصف حصہ مجلس کے بعد دوسرے حصے پر موقوف نہیں رہتا کہ اس کی جانب سے قبولیت کی صلاحیت رکھنے والا موجود ہو یا اس کی طرف سے کوئی سہارت یا کوئی تحریر موجود ہو۔ سہارت اس طرف کو وہ کسی شخص کے پاس اپنا قاصد بھیج دے اور وہ اس سے کہے "میں نے اپنا یہ غلام فلاں شخص کو جو غائب ہے اتنی قیمت پر فروخت کیا" تو اس کے پاس ہاں اور اس سے کہہ کر مجھے فلاں شخص نے تیرے پاس بھیجا ہے اور کہا ہے کہ میں نے اپنا غلام نیچے فروخت کیا، جس پر مشتری نے اس مجلس میں کہا "مجھے قبول ہے" تو بیع منہ نہ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ قاصد اس کا سفیر اور بھیجے والے کے کام کو پہنچانے والا اور درسل الیہ کو اس کے الفاظ نقل کرنے والا (Messenger) تو کو یاد بذات خود اس کے سامنے موجود ہے اور اس نے اس کے سامنے اپنی بیع کا ایجاب کیا تو دوسرے نے اسی مجلس میں اس کو قبول کر لیا۔ یہی تحریر (چشمی) تو اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کے پاس یہ تحریر لکھ کر بھیجے کہ میں نے اپنے فلاں غلام کو تیرے پاس اتنی قیمت پر فروخت کر دیا ہے تو جب اس کے پاس یہ خط پہنچا تو اس نے اسی مجلس میں کہا "میں نے اس کو خرید لیا" تو ہاں نہ ہو گا۔ اس لئے کہ اس نے غائب شخص کو تحریر کے ذریعے مخاطب کیا ہے۔ تو یہ ایسے ہی سمجھ جائے کہ جیسے کو یاد بذات خود وہاں موجود ہو اور اس نے ایجاب کے ذریعے اس کو مخاطب کیا اور دوسرے نے اسی مجلس میں قبول کیا ہو اور اگر اس نے اس کو خط لکھا پھر اس نے اس سے رجوع کر لیا تو اس کا رجوع درست ہو گا۔ اس لئے کہ تحریر "میں نے فلاں غلام کو تیرے ہاتھ سے خریدا" نہیں ہوتی اور اگر وہ اس سے مخاطب ہوتا اور پھر دوسرے کے قبول کرنے سے قبل اس سے رجوع کر دیتا تو اس کا رجوع کرنا درست ہوتا، تو یہاں تو درجہ اولیٰ اس کا رجوع درست ہو گا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کوئی قاصد بھیجا پھر اس نے اس سے رجوع کر لیا اس لئے کہ قاصد کے ذریعے اس کو مخاطب کرنا بالذات مخاطب کے لئے بڑھ کر نہیں ہے تو جب اس میں رجوع کا احتمال ہے تو یہاں تو درجہ اولیٰ کا احتمال ہو گا۔ نہ او قاصد کو اس کے رجوع کا ملو ہو یا نہ ہو۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی شخص کو قبول کر لیا پھر اس کو بخیرے بغیر اس کو معذول کر دیا تو اس کی معذولی درست نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قاصد درسل الیہ کو اپنے بھیجنے والے کا بغیر پہنچاتا اور اس کو نقل کرتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ مجلس سفیر اور قاصد ہوتا ہے، لہذا قاصد کو اس کا ملو ہونا ضروری نہ ہو گا۔ جبکہ دلیل تو اپنے "موکل" کی طرف سے اپنے کے اختیارات میں تصرف کرنا ہے، لہذا اس کو یہی معذولی کا ملو ہونا شرط ہو گا۔ تاکہ اسے وہ تمام سے بچا جاسکے، یوں کہ جب کتاب ہو گا تو اس کا ذکر کرینگے (الثناء للضعفاء)۔ یہی حکم املاؤا اجرت پر دینے اور کتابت اعلام کو غائب بنانے کا ہے کہ اس کے منہ نہ ہوئے کہنے مجلس کا ایک ہوا (املاؤا) ملو ہے۔ اور عقد کرنے والے طریق کا نصف حصہ دوسرے طریق کے نصف حصہ پر موقوف نہ ہو گا اگر وہ دوسرا طریق مجلس سے بغیر حاضر ہو۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک حصہ ہاں دوسرے حصہ ہے، لہذا اس کے کہ غائب شخص کی طرف سے کوئی اہل آدمی ان کو قبول کرے۔ یا اس کی جانب سے کوئی قاصد یا کوئی خط وغیرہ ارسال کر کے اس کی صحت معلوم کر لی جائے۔ نیز یہ کہ بیع میں یہی حکم ہے۔ بالافان تو کیا اس میں ایک کا قبول دوسرے کے قبول پر موقوف ہونا ہے۔ لہذا ان دونوں میں سے ایک کو انہوں کے سامنے کہے "تم کو یاد ہو کہ میں نے فلاں عورت سے اتنے ہر

پر نکاح کر لیا ہے۔ پھر یہ خبر اس عورت کو پہنچی تو اس نے اجازت دے دی یا پہلے عورت سے کہا۔ تم گواہ رہو میں نے فلاں مرد کے ساتھ اتنے حق مہر پر نکاح کر لیا ہے۔ پھر جب یہ خبر مرد کو پہنچی تو اس نے اس کی قبول کر لیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کا ایجاب موقوف نہ ہوگا۔ بزاز اس کے کہ غائب شخص کی طرف سے اس کو کوئی اہل شخص قبول کرے، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایجاب موقوف رہے گا۔ خواہ دوسرے طریق کی جانب سے کوئی اہل شخص قبول کرنے والا نہ بھی ہو۔ یہی حکم فضولی (Third Person) کا بھی ہے وہ اس طرح کہ اگر اس نے کہا۔ میں نے فلاں عورت کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور اس وقت وہ دونوں موجود نہ ہوں پھر جب دونوں کو اس کی یہ بات پہنچی تو انہوں نے اس کی اجازت دے دی تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک نکاح درست نہ ہوگا، البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہاں درست ہوگا۔ اور یہ مسئلہ کتاب النکاح کا ہے اور اگر بیع میں فضولی (Third Person) نے دونوں کے متعلق ایسے ہی کہا پھر جب دونوں کو اس کی یہ بات پہنچی تو دونوں نے اس کو قبول کر لیا تو ہر جہاں جائز نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ربا فلع میں نصف عقد تو خاوند کی طرف سے نصف عقد ہاں ہمارے عورت کے جواب پر موقوف رہے گا، حتیٰ کہ اگر اس نے کہا۔ میں نے اپنی فلاں غیر حاضر بیوی سے اتنی قیمت پر فلع کیا پھر جب اس کو یہ خبر پہنچی تو اس نے قبول کر لیا تو فلع جائز ہوگا، البتہ عورت کی جانب سے نصف عقد ہاں ہمارے موقوف نہ رہے گا، حتیٰ کہ اگر اس نے کہا۔ میں نے اپنے خاوند سے جو مجلس سے غائب ہے اتنی قیمت پر فلع کیا پھر اس کو یہ خبر پہنچی اور اس نے اس کی یہ پیش کش قبول کر لی تو جائز نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ فلع خاوند کی جانب سے ایک قسم (ایمیں) ہے، اس لئے کہ اس کا یہ قول ہاں قبول کرنے کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، البتہ یہ قسم (ایمیں) ہوگا، اسی لئے وہ اس سے رجوع کا اختیار نہیں رکھتے اور اس میں وقت کے ساتھ امتناع (نسبت) اور کسی شرط کے ساتھ اس کو مشروط کرنا بھی درست ہوتا ہے، مثلاً اس طرح کہ اگر خاوند نے کہا۔ میں نے تجھ سے گل فلع کیا (یا اس نے کہا) اگر فلاں شخص آگیا تو میں نے تجھ سے اتنی قیمت پر فلع کیا۔ تو جب یہ قسم طہر اتو عورت کی غیر حاضری اس کی درستگی پر اثر انداز نہیں ہوگی۔ جیسے کہ گھر میں داخل ہونے وغیرہ سے اس کو معین کرنے کا یہی حکم ہے۔ جبکہ عورت کی جانب سے یہ مجلس ایک ہامعاوند عقد ہے۔ اسی لئے اس کی جانب سے اس کو کسی شئی سے معلق کرنا درست نہیں ہوتا، اسی طرح اس کو وقت کے ساتھ مشروط کرنا بھی درست نہیں ہوتا۔ اور سے خاوند کی طرف سے اس کے قبول کئے جانے سے قبل اس سے رجوع کا بھی حق ہوتا ہے۔ پھر جب وہ ہامعاوند عقد ہوا تو ہامعاوند عقد وہیں نصف عقد دوسرے پر موقوف نہیں ہوتا، جیسے کہ بیع میں ہے۔ اسی طرح غلام میں ہامعاوند آزادی کا بھی جانب سے آزادی قبول کئے جانے پر موقوف رہے گی۔ اگر مجلس میں غلام موجود نہ ہو، لیکن غلام کی طرف سے جب اس کا آکا غائب ہو موقوف نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ اس کی جانب سے اس کی آزادی کو شرط کے ساتھ مشروط کرنا ہے اور غلام کی جانب سے یہ مجلس ایک ہامعاوند عقد ہے اور اصول یہ ہے کہ ہر اس جگہ جہاں عقد کا نصف حصہ مجلس کے بعد دوسرے کی اجازت پر موقوف نہ رہتا ہو وہاں اس سے رجوع کرنا درست ہوتا ہے۔ اور اس کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کرنا صحیح نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کو وقت کے ساتھ مشروط کرنا درست ہوتا ہے۔ جیسے کہ بیع، اہار سے اور کتابت (میں) میں یہی حکم ہے۔ اور ہر اس جگہ جہاں عقد کا نصف حصہ مجلس کے بعد دوسرے کے جواب پر موقوف رہتا ہو اور اس سے رجوع کرنا صحیح نہ ہوتا ہو تو اس کو شرط کے ساتھ معلق کرنا اور وقت کے ساتھ اس کو مشروط کرنا درست ہوتا ہے، جیسے کہ فلع میں خاوند کی جانب سے اور آزادی غلام میں آکا کی جانب سے اس کو مشروط کرنا وغیرہ۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## فصل: معقود علیہ کی شرائط

معقود علیہ (جس پر عہد ہو رہا ہے) کی شرائط کی متعدد انواع ہیں:

۱۔ یہ کہ وہ شئی موجود ہو، لہذا کسی معدوم شئی اور ایسی شئی کی بیع جس کے معدوم ہونے کا اندیشہ ہو درست نہیں ہوتی، جیسے کہ ”بچے کے تپے“ کی بیع، منگھڑاس کے کھانے میں نے اس جانور کے بچے کے بچے کو فروخت کر دیا، اسی طرح کسی شئی کے حمل کو فروخت کرنا (وغیرہ)۔

اس لئے کہ ”بچے“ کی بیع ایک معدوم شئی کی بیع ہے اور حمل کی بیع میں اس (حمل) کے معدوم ہونے کا احتمال ہے۔ اسی طرح جانور کے قص میں دوہ کو فروخت کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ یہاں بھی اس کے معدوم ہونے کا اندیشہ ہے، کیونکہ قص کے چڑھ جانے کا احتمال موجود ہے۔ اسی طرح ظاہر ہونے سے قبل پھل اور فصل کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے، کہ یہ دونوں اشیاء معدوم ہیں اور اگر ان کے ظاہر ہونے کے بعد ان کو فروخت کیا تو ہائز ہو گا۔ اگرچہ ایساں میں ہنسی کے ظاہر ہونے سے قبل ہو، بشرطیکہ اس کو فروخت پر اہمیت میں اس کے کچے تک چھوڑا ضرور نہ ہو، ماسوائے اس کے کہ بعض مشائخ نے اس کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے۔ ماسوائے اس کے کہ وہ اس حالت کو پہنچ جائے کہ اس کے ساتھ کسی نہ کسی طرح نفع اٹھانا ممکن ہو، لیکن اگر اس کے ساتھ کسی بھی پہلو سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو تو بیع منصفہ نہ ہوتی، اس کی شائستہ نے نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت سے استدلال کیا ہے:

نہیں علی بیع الثمار قبل صلاحها (آنحضرت ﷺ نے پھل پکھنے سے قبل ان کی فروخت سے منع کیا ہے۔)

یہ اس لئے بھی کہ جب تک اس میں ہنسی ظاہر نہ ہو۔ اس وقت تک اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہو گا۔ لہذا وہ مال نہ ہو گا۔ جس کی نہ پراس کی بیع جائز نہ ہوگی، مگر یہ قول ظاہر روایت کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الزکوۃ باب العشر میں لکھا ہے کہ ”اگر اس نے پھل کو اس کے نمودار ہونے کے بعد، ضرور ہی میں فروخت کر دیا اور بائع کے حکم سے اس کو چھوڑ دیا یا مال تک کہ وہ پک جائے تو اس صورت میں عشر مشتری پر ہو گا۔ اور اگر نمودار ہونے کے بعد اس کی بیع جائز نہ ہوتی تو مشتری پر ضرور واجب نہ ہوتا، اس بیع کے جواز کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من باع نخلاً من قبل أن يثمره فلهما البيع الا ان يشترطها المتاع (جس شخص نے نمودار ہونے کے بعد ”کھجور“ کو فروخت کیا تو اس کا

پہل بائع کیلئے ہے، ماسوائے اس کے کہ خریدار اس کی ضرورت نہ دے)

ان بشرطها المتاع (آنحضرت ﷺ نے ضرورت کی صورت میں کھجور کا پہل مشتری کیلئے ثابت فرمایا ہے اور اس میں فرق نہیں کیا کہ آیا اس

کا پھل ظاہر ہو گیا ہو یا نہ ہو، جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ”حمل بیع“ ہے، خواہ وہ کسی بھی حالت میں ہو۔ اس کی وجہ یہ

ہے کہ اس نے فروخت پر نمودار پھل کا سودا اس غرض سے کیا ہے کہ وہ کچھ عرصہ بعد اس سے مستفید ہو سکے۔ اگرچہ وہ اس پہل

سے فی الوقت ”سلف“ نہیں ہو رہا، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی۔ جیسے کہ ہمارے اصول پر کئے گئے، عورت کے بصر کے لئے

لے چکے اور دلی زمین کی فروخت وغیرہ۔ یہی ممانعت تو وہ چکھنے کے قریب، مگر پکھنے سے قبل اس کی فروخت پر معمول

ہے، بالخصوص اس طرح کہ اس نے کھجور کو فروخت کیا جبکہ وہ بستر آگاہی اور اس نے انگور فروخت کئے جبکہ وہ کچے اور

”شائستہ“ تھے۔ ہمدانی اس تاویل کے درست ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے نہ بیع میں فرمایا ہے:

ارأيت ان مع الله الثمرة لم يستعمل (تیر کا خیال ہے اگر اللہ تعالیٰ پہل کو پیدا کرنے سے روک دے

تو وہ کس کے عوض اپنے بھائی کے مال کو حلال سمجھے گا)

اور لفظ "منع" (منع اللہ میں) کا تفسار یہ ہے کہ سرے سے بیع کا موقع ہی موجود نہ ہو، اس لئے کہ منع کرنا اس کو موجود ہونے سے روکنا ہے۔

اور وہ کہتی جس کا پھل یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتا ہے، مثلاً تربوز، بیگن (و غیرہ) تو جو پھل ظاہر ہو چکا ہے، اس کی بیع تو جائز ہوگی اور جو پھل ظاہر نہیں ہوا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس میں پہلی مرتبہ پھل نمودار ہو جائے تو اس کی بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں مجبوری (ضرورت) ہے، کیونکہ اس کا پھر پھل ایک ہی بار ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتا ہے۔ لہذا کچھ پھل نمودار ہونے کے بعد اگر تمام فصل کی یکبارگی بیع جائز نہ ہو تو اس سے لوگوں کو بڑا حرج ہوگا، ہمارا استدلال یہ ہے کہ جو پھل اس میں ابھی ظاہر نہیں ہو وہ معدوم ہے، لہذا وہ فروخت کیے جاسکے کا احتمال نہیں رکھتا۔ پھر یہاں ضرورت اور حرج کا دعویٰ بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ اس کی اصل کو پھل سمیت فروخت کر دے، تو جب پھل آئندہ ظاہر ہوگا وہ بھی مشتری کی ملکیت ہوگا اور مروی ہے:

ان رسول اللہ صلی علیہ وسلم بیع الحبل وحبل (کہ رسول اللہ ﷺ نے "محل" اور محل کے محل کو اور دوسری روایت الحبل وروی حبل الحبلۃ کی رو سے حاملہ کے محل کو فروخت کر کے منع فرمایا ہے)

اس روایت میں "حبل" اور حبل الحبلۃ کے دونوں الفاظ یکساں ہیں اور اس میں صرف "و" کے لئے تاکید و تہذیب نہ ہے اور دوسرے روایت میں حبل الحبلۃ اور الحبلۃ سے مراد حاملہ "جانور" ہے گویا اس روایت میں حاملہ جانور کے لئے بیع کو فروخت کرنے کی ممانعت ہے اور مروی ہے:

نہی عن بیع اللبیس فی الصرع (نبی اکرم ﷺ نے تمہیں میں دودھ اور زکے یاد منویہ

کے فروخت کرنے سے منع کیا ہے)

اس لیے کہ زکا عیب (یاد منویہ) اس کا جفتی کرنا ہے جو عہد کے وقت معدوم ہے اور مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے "ز" کے جفتی کرانے سے منع فرمایا ہے، تو چونکہ اس ممانعت کو محض "عیب" یعنی جفتی کرانے کی ممانعت پر محمول کرنا تو ممکن نہیں، اس لئے کہ عاریت پر ایسا کرنا جائز ہے، لہذا اسے بیع اور اجارے پر محمول کیا جائے گا۔ لہذا مذکورہ حدیث میں یہ الفاظ محذوف ہو گئے ہیں اور اس کو مضمر (مخفی) رکھا گیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ

واسال القرۃ (۱) (اور پوچھ بستی یعنی بستی والوں سے)

و غیرہ میں ہے

اور آئے تو گیوں میں اور زیتون کے تیل کو زیتون میں اور سرسوں کے تیل کو سرسوں میں اور شیرے کو انگور میں اور گھی کو دودھ میں (سے ٹھنڈے قبل) فروخت کرنا جائز نہیں ہے، البتہ گیوں اور دوسرے تمام خد ہات کو ان کی باتوں (سناں) میں فروخت کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ گیوں میں آنے کی اور زیتون میں زیتون کے تیل و غیرہ کی بیع ایک معدوم شے کی بیع ہے۔ کیونکہ (فی الوقت) گندم میں آٹا اور زیتون میں تیل موجود نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ گندم تو ایک مرکب شے کا نام ہے، جبکہ آٹا ایک منفرق شے ہے، لہذا جب تک گیوں گیوں ہے اس وقت تک وہ آٹا نہیں

ہے۔ اور جب تک زیتون زیتون ہے اس وقت تک اس کا تیل موجود نہیں ہے۔ جس کی بنا پر یہ ایک معدوم شے کی بیج ہوئی جو درست نہیں ہے۔ بخلاف گیہوں کو اس کی ہالیں میں فروخت کرنے کے۔ اس لئے کہ "ہالی" میں گیہوں موجود ہے۔ کیونکہ گیہوں ایک مرکب شے کا نام ہے اور ہالی میں وہ اسی مرکب صورت میں موجود ہے جس کی بنا پر یہ ایک موجود شے کی بیج ہوئی۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اس کی ہالی میں جموے کو دانوں کے بغیر فروخت کر دیا تو یہ بیج ہائز نہ ہوئی، اس لئے کہ اس کا جمور تو اس کو کوٹے (یا کاٹے) بغیر حاصل نہیں ہوتا، لہذا اس سے قبل جمور موجود نہیں ہے جس کی بنا پر یہ ایک معدوم شے کی بیج ہوئی۔ جو منصف نہ ہوگی۔ اور بخلاف چھت میں موجود شیریں اور دیوار میں لگی ہوئی اریش کے اور بخلاف کھد یا ریشی تھان سے ایک گڑ کپڑ فروخت کرنے کے، کہ یہ بیج منصف ہو جائے گی، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو نکال لیا یا اس کو کاٹ دیا تو خریدار کو اس کے لینے پر مجبور کیا جاسکتا ہے جبکہ یہاں بیج سرے سے منصف نہیں ہوتی، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کا آٹا پیس دیا یا اس کا شیرہ نکال لیا اور خریدار کو سوچ دیا تو اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ وہاں اس کا عدم نفاذ اس کے رکن یا حقد کنندہ یا معقود علیہ (زیر فروخت شے) میں کسی شے کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس نقصان کی بنا پر ہے جو حقد کنندہ کو اس کو کٹانے اور اس کو کاٹنے کی بنا پر پیش آتا ہے، تو جب اس نے اس کو نکال لیا یا اس کا کاٹ دیا تو مانع راکہ ہو گیا تو بیج نالغ ہو جائے گی جبکہ یہاں تو "معقود علیہ" (زیر فروخت شے) ابی عقد کے وقت مکمل طور پر معدوم ہے اور اس کے بغیر حقد کے منصف ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، جس کی وجہ سے بنیادی طور پر بیج منصف ہی نہ ہوگی، لہذا اس کی بنا پر وہ نفاذ کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسی طرح "تربوز" میں اس کے بیج کی روشت ہا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ زیتون کے تیل کی "زیتون" میں فروخت کی طرف سے، اسی طرف سے (مکعبہ ۱۱) میں اس کی کشنی کی اور زندہ بکری میں گوشت کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ گوشت تو ذبیح کرنے اور جانور کی کماں کھینچنے کے بعد بنتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ ایک معدوم شے کی بیج ہے، لہذا وہ منصف نہ ہوگی۔ اسی طرح انبے کی پکی ان کے کھوول اور اس سر میں موجود چربی کی فروخت وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اسی طرح سر میں اس کے گوڑے کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اس کا گوڈا تو اس سے تیل کٹانے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسودہ مستند ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے جھے یا قوت اتنی قیمت پر بیچ دیا "پھر دیکھا تو وہ ٹیڑھا بن گیا" اس لئے کہ میں نے یہ ٹیڑھا اس شرط پر کہ وہ یا قوت ہے اتنی قیمت پر فروخت کیا "پھر دیکھا تو وہ ٹیڑھا بنا" اس لئے کہ میں نے جھے اتنی قیمت پر یہ مروی کپڑ فروخت کیا "پھر جب دیکھا تو وہ کپڑ مروی بنا۔

اس لئے کہ میں نے جھے یہ ٹیڑھا اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ مروی ہے "دیکھا گیا تو وہ مروی بنا" کہ ان تمام صورتوں میں بیج مستند ہوتا ہے۔ اس لیے کہ تمام صورتوں میں یہ ایک معدوم شے کی بیج ہے، اور اصول یہ ہے کہ بیج میں اگر اشتراک اور باوجود میں ہو جائے اور وہ دونوں ہی مکمل بیج ہونے کی اہلیت رکھتے ہوں تو دیکھا جائے گا: اگر تو جس شے کی طرف اشارہ کیا جائے وہ مروی یا ان کروڑ شے کی مخالفت میں سے ہو تو اشتراک بیان کروڑ شے کا ہوگا، اور حقد بیان کروڑ شے کے ساتھ مکمل ہونا ہے۔ اور مروی بیان کروڑ شے کی بحال میں کسی ایک صفت میں اس سے مخالفت ہو، پھر اگر دونوں کی

۱۔ بیان میں اشتراک نہ ہو، نہ ظاہر کا نائب کا اشتراک ہے۔ اس لیے کہ "تو کوئی لفظ نہیں ہے، اس لئے ہمارے زبان میں بیان لفظ" مخالفت را کتابت سے رہ گیا، چنانچہ ہم نے ترجمہ میں اسی کو پیش نظر رکھا ہے۔

صفات میں بہت واضح فرق ہو تو ہمارے نزدیک تب بھی بیان کردہ شئی (مسی) کا اعتبار ہوگا، اور وہ دونوں (اشارہ اور مسی) مختلف الجنس اشیاء سے متعلق سمجھے جائیں گے، اور اگر فرق کم ہو تو اعتبار بیان کردہ شئی (مشار الیہ) کا ہوگا، اور عقد بیع کا اسی کے ساتھ تعلق ہوگا۔ جب اس بات کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ یا قوت اور شیشہ دو مختلف جنس ہیں، سی طرح مروی کہڑے کا مروی کے ساتھ یہی حکم ہے کہ یہ دو مختلف انواع ہیں، لہذا ان میں عقد بیع کا تعلق بیان کردہ شئی کے ساتھ ہوگا، جو ایک معدوم شئی ہے جس کی بنا پر عقد بیع باطل ہوگا، اور وہ منصف نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا میں نے بچے یہ علوم فروخت کیا۔ لیکن جب دیکھا گیا تو وہ باندی تھی تو ہمارے خیالوں اندر کہ ہم رحمہ اللہ کے نزدیک بیع منصف نہ ہوگی ورنہ زحر مراد اللہ کے نزدیک بیع جائز ہوگی، ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اشارہ کردہ شئی (مشار الیہ) بیان کردہ شئی کی جنس سے تعلق رکھتی ہے، یعنی کہ غلام اور باندی اگرچہ مرد اور عورت ہونے میں مختلف ہیں، لیکن دونوں کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے اور ان کا فرق مشار الیہ سے عقد کے متعلق ہونے سے باطل نہیں، جیسے کہ اگر اس نے کہا "میں نے بچے یہ بکری فروخت کی اس شرط پر کہ وہ بکری ہے، دیکھا گیا تو وہ تو بکرا تھا تو بیع جائز ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ معنوی طور پر وہ دونوں دو مختلف جنس ہیں، اس لیے کہ ان سے مطلوبہ منصف میں واضح اور شدید اختلاف پایا جاتا ہے، لہذا وہ دونوں حقیقت میں دو مختلف اشیاء تصور ہوں گی، بخلاف بکری اور بکرے کے، اس لیے کہ وہ دونوں اشیاء جنس ذات اور منصف میں متفق (ایک) ہیں، ذاتی طور پر تو ظاہری ہی ہے اس لیے کہ لفظ شاذاً بکری بکرے اور نول کو مشتمل ہے، رہا معنوی طور پر تو وہ اس لیے کہ دونوں سے مطلوبہ نفع گوشت کھانا ہے، لہذا ذات اور نفع میں بھی یہ دونوں ہم جنس تصور ہوں گے، جس کی بنا پر عقد بیع کا مشار الیہ سے تعلق ہوگا، جو اس وقت موجود اور "محل بیع" ہے، لہذا اس کو فروخت کرنا درست ہوگا، لیکن خریدار کو لینے اور نہ لینے کا اختیار ہوگا اس لیے کہ یہاں اس کی مراد (پسندیدہ) صفت فوت ہو گئی ہے، جس کی بنا پر اس کی رضا میں ضل آگیا ہے، لہذا اس کیلئے اختیار بہت ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی مکان کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کی عمارت بجی ریشٹ سے بنائی گئی ہے، لیکن دیکھا گیا تو وہ بھی ریشٹ (لبن) سے تیار کی گئی تھیں تو بیع منصف نہ ہوگی، اس لیے کہ ان دونوں کی منصف میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے، جس کی بنا پر وہ دو مختلف جنسوں کی طرح ہونگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ اسے "عسلرنگے ساتھ رکھا گیا ہے، لیکن دیکھا گیا تو پتہ چلا کہ اسے تو زعفران کے ساتھ رکھا گیا تھا تو بیع منصف نہ ہوگی، اس لیے کہ "عسلر" اور زعفران دو مختلف رنگ ہیں جن میں واضح اختلاف پایا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے "جوبن" (ایک پیمانے) میں گندم فروخت کی، مگر جب دیکھا گیا تو وہ آہن تھا یا اس نے شرط رکھی کہ وہ آہن ہے، دیکھا گیا تو وہ روٹیاں تھیں تو بیع منصف نہ ہوگی، اس لیے کہ گندم اور آہن دو مختلف اجناس ہیں اسی حرت آہن اور روٹی کا یہی معاملہ ہے۔ کیا بچے علم نہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کی گندم طلب کر لی اور اس کو پہنایا تو اس کی ملکیت کا حق منتقل ہو جائے گا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ بیچنے سے وہ شئی دوسری شئی بنی جاتی ہے، جس کی بنا پر یہ ایک معدوم شئی کی بیع ہوگی، لہذا وہ منصف نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "میں نے بچے یہ بکری فروخت کی، اس شرط پر کہ وہ مردہ ہے، دیکھا گیا تو وہ فیض شدہ تھی تو بالاجماع یہ بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ مردہ بکری "بیع" کے قابل نہیں ہے، لہذا اس کا نام لینا باطل اور فیض شدہ کی طرف اشارہ کرنا درست ہوگا، اور اگر اس نے کہا "میں نے بچے یہ ربڑی کہڑا فروخت کیا، چمرو دیکھا گیا کہ وہ تو ٹھم (مخلوط ریشم) تھا تو دیکھا جائے گا کہ اس کا تانا قرا (ریشم) سے اور پانا کسی اور شئی سے ہو تو بیع درست نہ ہوگی اور اگر اس کا پانا ریشم اور تانا کوئی اور ہو تو بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ کہڑے میں صل شئی پانا ہے، اس لیے کہ کہڑا اسی کی بنا پر کہڑا بنتا ہے تو جب اس کا پانا کسی اور شئی سے ہو تو دونوں کی جنس مختلف ہو کسی



ہے، لہذا اعتبار نام کا ہوگا اور یہاں مسمیٰ (نام رکھی گئی شئی) محدود ہے، جس کی بنا پر بیع منقطع نہ ہوگی، اور اگر وہ تانا قرا (رجیم) سے ہو تو اس کی جنس مختلف نہ ہوگی جس کی بنا پر اشارہ کا اعتبار ہوگا اور چونکہ مشار الیہ یہاں موجود ہے، لہذا وہ بیع کا مکمل ثابت ہوگا، البتہ مشتری کیلئے خیارات ثابت ہوگا، اس لیے کہ اس کے ہاتے کار شمی ہونا اس کی پسندیدگی کا باعث تھا، اور یہ دلچسپی کی وجہ اب موجود نہیں رہی، جس کی بنا پر اس کیلئے خیارات ثابت ہوگا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا "میں نے تجھے اس" (خزا موٹار رجیم) کو بیچ دیا، لیکن دیکھا گیا تو وہ تو محدود رجیم تھا تو اس کے بارے میں بھی وہی تفصیل ہے جو لوہہ گزری، تاہم اگر تو اس کا "ہانا" (خزا رجیم) کا ہو اور "تانا" مسمیٰ اور شئی سے ہو تو بیع جائز ہوگی، پھر کہا گیا ہے کہ اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ یہاں مشتری کیلئے خیارات ثابت نہ ہو، اس لیے کہ "خزا" (موٹار رجیم) کو اسی طرح بنایا جاتا ہے مخلوق قرا (ہاریک رجیم) کے۔

اور اگر اس نے جب اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کا استر اور لوہہ والا کپڑا فلاں کپڑے سے اور اس کا شوا اندرونی کپڑا فلاں کپڑے سے ہے، اگر تو باہر والا کپڑا بنائی گئی صفت سے مختلف ہو تو بیع درست نہ ہوگی، اور اگر استر اور اندر والا کپڑا بیان کردہ وصف کے خلاف ہو اور لوہہ والا کپڑا حسب شرط ہو تو بیع جائز ہوگی، اگرچہ استر اور اندر والا کپڑا مخلوق ضرور ہو۔ اس لیے کہ جیسے میں اصل باہر والا کپڑا ہوتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ کپڑا اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اس کے بدلے لے کر نام بدل جاتا ہے، اور "استر" تو اس کی جنس ایک تابع (ضمنی) شئی کی حیثیت رکھتا ہے، یہی حکم شوا اندرونی آپڑے کا ہے، لہذا معتود علیہ (جس پر عقد ہوا) وہ صرف لوہہ والا کپڑا ہے، اور اس کے علاوہ ہتھے کپڑے ہیں وہ سب اس کی صفات کے قائم مقام ہیں، جس کی بنا پر اس کا قوت ہونا اس کے جواز سے مانع نہیں، لیکن وہ اس کیلئے شہرہ ثابت کرتے ہیں، اس لیے کہ اس صورت میں اس کی پسندیدگی کی ایک وجہ قوت ہو گئی ہے، پھر اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ مکان اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کی بنیادیں ہیں پھر دیکھا گیا تو اس میں کوئی بنیاد نہ تھی تو اس کی بیع جائز ہوگی اور "خزیدہ" مشتری کو اختیار ہوگا اگر تو وہ ہا ہے تو اسے پوری قیمت کے عوض لے لے کر چاہے تو اس کو چھوڑے، اس میں اور اس صورت میں جب اس نے کہا میں نے تجھے یہ گھر اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کی عمارت چکی رات کی ہے، پھر دیکھا گیا تو وہ چکی اینٹوں کی تھی، کہ اس صورت میں بیع منقطع نہیں ہوتی، فرق یہ ہے کہ چکی اور چکی اینٹوں سے بنی "تلفت" میں بہت شدید نقص کا فرق پایا جاتا ہے، جس کی بنا پر یہ دونوں دو مختلف اجناس کے حکم میں آتی ہیں، لہذا یہ ساری قیاس بیان کیا۔

## (۲) مال ہونا

دوسری ضرورت یہ ہے کہ وہ مال ہو اس لیے کہ بیع مال کا مال سے تہاد ہے، لہذا کسی "آزاد" شخص کی (بتہ عدم) بیع درست نہ ہوگی اس لیے کہ وہ مال نہیں ہے اسی طرح ام ولد کو فروخت کرنا بھی درست نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ایک ہاتھ سے آزاد عورت ہے، لہذا کوئی نہیں اگر مہر بیچنے کے لیے دیا جائے کہ:

اعفها ولدھا (اسے اس کے بیٹے سے آزاد کر دیا جائے)

و انہی (مہر بیچنے سے روایت سے کہ آپ نے ام ولد کے ہاتھ سے فرمایا)

یا بولا بولھ وہی حرہ من ائھلہ (اسے نہ فروخت کیا جائے نہ مہر کیا جائے وہ اس کے مال

کے ایک ثانی سے آزاد شدہ ہے)

یہ ساری باتیں اس سے صحاح سے مناسبت کی محلی ہے کہ اس کو آزاد قرار دیا جائے، جس کی بنا پر وہ مطلق مال نہ

ہوگی، خصوصاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر، اس لیے کہ ام ولد ہونا ان کے نزدیک اس کی "مالیت" کو ختم کر دیتا ہے، حتیٰ کہ اس کے حصہ یا بیع فائدہ کے ساتھ اس کو فروخت کرنے یا آزاد کرنے پر ضمان (نانواں) کو واجب نہیں ہوتی، صرف اس کے قتل پر ضمان (نانواں) کو واجب ہوتی ہے، کسی اور صورت میں نہیں، اس لیے کہ "قتل کما تہون" در حقیقت اس کے خون کا تہوان ہے، نہ کہ اس کی مالیت کا۔ یہ مسئلہ انشاء اللہ اپنے مقام پر بیان ہوگا۔

ہمارے نزدیک "مد بر مطلق" کو بھی فروخت نہیں کیا جائے گا، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مد بر کی بیع جائز ہے، ان کی دلیل و روایت ہے جو حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے، کہ آنحضرت ﷺ نے "مد بر" کی بیع کو جائز قرار دیا ہے اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے اپنی ایک باندی کو مد بر بنایا، پھر وہ اس پر ناراض ہو گئیں تو اسے فروخت کر دیا۔"

"نیز اس لیے بھی کہ مد بر بنانا دراصل آزادی کو اپنی موت کے ساتھ مطلق کرنا ہے اور جو عورت کسی شرط کے ساتھ مطلق ہو وہ اس شرط کے پائے جانے سے قبل معدوم تصور ہوتی ہے، جس کی بنا پر آزادی موت سے پہلے ثابت نہ ہوگی، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اپنے غلام کی آزادی کو گھر یا کسی اور جگہ میں داخل ہونے سے معلق کیا، پھر اس کو گھر میں داخل ہونے سے قبل فروخت کر دیا تو اس کا اور "مد بر" کا یہی حکم ہے۔

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے حضرت ابو سعید الخدریؓ اور حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ نے روایت کیا ہے کہ "نبی اکرم ﷺ نے "مد بر" کو فروخت کرنے سے منع کیا ہے اور مطلق نبی (ممانعت) حرمت پر محمول کی جاتی ہے اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

المعبر لا یباع ولا یوہب وهو حر من الثلاث (مد بر کو نہ تو بیچا جائے اور نہ عہد کیا جائے وروہ مر والے کے ایک تہائی مال سے آزاد ہے)

یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ ایک پہلو سے آزاد ہے، جس کی بنا پر اس کی بیع چاروں طرف ہوگی، جیسے کہ ام ولد کا یہی حکم ہے، پھر اس کے آزاد ہونے کی دلیل "ضرورت اجماع" سے استدلال ہے، وہ اس طرف کہ وہ اپنے آقا کی موت کے بعد بالاجماع آزاد ہو جاتا ہے اور آزادی کا کوئی نہ کوئی سبب ضروری ہے اور اس کا سبب یہاں اس کے ساتھ کلام کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور اس وقت اس کا یہ کلام اس کی موت کے بعد آزادی کا سبب نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ غلام کی آزادی ایک اختیاری فعل ہے، جو میت سے صادر نہیں ہو سکتا، لہذا اس کلام کے پائے جانے کے وقت سے یہ کلام اس کی آزادی سمجھا جائے گا، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس کی آزادی فوراً ہی ہر پہلو سے ثابت ہو جاتی، لیکن آپ اور وہ سے بالاجماع اس کی آزادی، بالک کی زندگی کے آخری حصہ تک متاخر ہوتی ہے اور کسی پہلو سے اس سے مزید تاخیر پر کوئی اجماع نہیں ہے، لہذا اس کی آزادی ایک پہلو سے فوراً ثابت ہو جائے گی، لہذا وہ مطلق مال نہ رہے گا، جس سے اس کی "بیع" جائز نہ رہے گی اور حضرت جابر اور حضرت عائشہؓ کی روایات اس کے فعل کی حمایت ہیں جس میں یہ احتمال ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے کسی مقید (شرط والے) مد بر کو فروخت کرنے کی اہازت دی ہو یا انہوں نے خود ہی کسی مقید مد بر کو فروخت کیا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس جگہ بیع سے مراد "تہارہ" (کرائے پر دینا) ہو، اس لیے کہ بل مدینہ کی لغت میں اہار سے کو بھی "بیع" سمجھا جاتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ واقعہ ابتدائی زمانہ اسلام کا ہو جب مد بر کی فروخت جائز تھی، بعد ازاں یہ حکم منسوخ ہو گیا ہو، لہذا اس احتمال کے ساتھ یہ روایت حجت نہ ہوگی۔

ربا مقید مد بر (قید و شرط والا مد بر) اقوال ہیں یہ ممکن نہیں کہ مالک کے سابق کلام کو اس کے پائے جانے کے وقت

نئے آزادی کا ایجاب بنا دیا جائے، اس لیے کہ اس نے اس کی آزادی کو اپنی خاص حالت میں آنے والی موت کے ساتھ مشروط و متعلق کیا ہے اور وقت سے پہلے اسی مرض اور اسی سفر سے اس کے مرنے کا بھی احتمال ہے اور نہ مرنے کا بھی، لہذا چہ کہ اس کے خلاف ہونے کا اندیشہ موجود ہے، لہذا وہ حکم مطلق رہے گا، اور جب تک دوسری صورت کا اندیشہ موجود ہے اس وقت تک اس کا یہ قول آزادی کیلئے "ایجاب" نہ ہوگا، پھر جب اس کی شرط کے ساتھ اس کی وفات متعلق ہوگئی، تو اس سے ظاہر ہوا کہ ایک پہلو سے اس کے پائے جانے کے وقت سے ہی اس کا یہ قول اس کی آزادی کا ذریعہ تھا، لیکن اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور عاتب کو بھی درخت نہ کیا جائے اس لئے کہ وہ باقہ (ید) کے اعتبار سے آزاد ہے، جس کی بنا پر اس پر کسی دوسرے شخص کا تصرف ثابت نہ ہوگا، اور جس غلام کا کچھ حصہ آزاد کر دیا گیا ہو، ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک اس کو بھی درخت نہ کیا جائے، خود اس کا مالک تنگ دست ہو یا خوشحال، اس لیے کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ رعاتب کے ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ ایسا آزاد شخص ہے جس پر قرض ہو، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تو اس کا مالک تنگ دست ہو تو اس کے غناوش حصہ وار کے لیے ہاں ہوگا کہ وہ اس کو درخت کر دے، یہ حکم ان کے اس اصول پر مبنی ہے کہ آزاد کنندہ اگر غنہ دست ہو جائے تو اس کے حصے میں غلام کی آزادی نافذ ہو جائی ہے، لہذا اس کا حصہ وار بدستہ اپنی ملکیت کا مالک رہے گا، اور اس کے لیے اسے درخت کرنا درست ہوگا۔

اور جو حکم غلاموں کے متعلق بیان کیا گیا ہے، وہی حکم ان کی اولاد کا ہے اس لئے کہ "بچہ" اپنی "مال" ہی کی حالت و صفت پر پیدا ہوتا ہے۔ اسی لیے "آزاد عورت" کا بچہ آزاد اور باندی کا بچہ غلام تصور ہوتا ہے، اور جیسے کہ رعاتب اور کنایت کے زمانے میں پیدا ہونے والے اس کے بچہ کو درخت کرنا ہاں نہیں ہے، اسی طرف اس کے اس بچے اور اس کی ماں کی بیعت بھی درست نہیں ہوتی، جو کنایت میں خریدے گئے ہوں، اس لیے کہ انہوں نے "خریدنے" پر کنایت کی ہے۔ ہے ان کے علاوہ اس کے دوسرے قریبی رشتہ دار (ذوی اہل حرام) کہ اگر اس نے ان کو خرید لیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی "بیعت" ہاں نہیں ہوگی، اس لیے کہ انہوں نے ان کی خریداری پر کنایت نہیں کی ہے اور یہ مسئلہ "کتاب الحکاتب" کا مسئلہ ہے۔

اور دو اور خون کی بیعت بھی ہاں نہیں، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہیں، اسی طرح جو سی، مرند اور مشرک کے ذبیحہ کو بھی درخت کرنا ہاں نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دو وار ہے، اسی طرف ہمارے نزدیک جان بوجہ کہ بسم اللہ پھوڑ دینے والے کا ذبیحہ بھی حرام ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے اور یہ مسئلہ کتاب اللہ میں بیان ہو چکا ہے۔

اور یہی حکم دیوانے اور بے سمجھ بچے کے ذبیحہ کا بھی ہے، اس لیے کہ وہ معنوی طور پر مرد ہے، اسی طرف ذبیحہ کے ہونے "حرم ہونے" کی بیعت بھی ہاں نہیں، خود ذبیحہ کرنے والی حالت احرام میں ہو یا نہ ہو اور "حرم کاذب" کے ہونے شمار کو بھی، نیز ہاں نہیں خود وہ شمار حرام کا ہو یا عطف مل کا، اس لیے کہ وہ مرد ہے اور "حرم" کے شمار کی بیعت بھی مستح نہیں ہوتی، خود درخت کرنے والا حرم ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ ہر حرام کے ساتھ نفع اٹھا حرام ہے جس کی بنا پر وہ مال نہیں ہے۔ اسی طرف حرم کا کیا ہوا شمار بھی درخت نہ کیا جائے، خود وہ شمار حرام کا ہو یا عطف مل کا، اس لیے کہ خود اس کے لیے کسی اس شمار سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، جس کی بنا پر وہ اس کے حق میں "مال" نہیں ہے۔

اور اگر کسی حرم نے کسی علیل (غیر حرم) کو اپنے شمار کی درخت کیلئے وکیل بنا دیا، پھر اس نے اس کا شمار درخت کر دیا، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیعت ہاں نہیں ہوگی، اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی بیعت باطل ہوگی، یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اگر کسی مسلمان نے غراب کی درخت کیلئے کسی غیر مسلم (ذی اکو

اپنا وکیل بنایا، پھر اس نے اسے فروخت کیا۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فروخت کنندہ معنی موکل ہی ہے، کیونکہ بیع کا حکم اسی کیلئے واقع ہوتا ہے اور ”حرم“ کیلئے شمار کا مالک بننا اور مالک بنانا دونوں باتیں حرام ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں فروخت کنندہ وکیل ہے، کیونکہ اس کی فروخت حقیقتاً اس کے ساتھ قائم کلام کے ساتھ ہوتی ہے، اس لیے ”بیع کے حقوق اسی کی طرف لڑتے ہیں، بجز اس کے کہ شرعی طور پر حکم میں موکل اس کا قائم مقام ہوتا ہے، جبکہ نفس تصرف حقیقی طور پر اس کے مرتکب فرد کے ساتھ مخصوص ہے، اور حرم جس شخص کے ملکیت کے ثبوت کا اہل ہے اگرچہ حقیقت میں وہ اس کا مالک نہیں ہو سکتا، کیا تجھے علم نہیں کہ وہ اس (شمار) کا وارث ہو سکتا ہے، وجہ یہ ہے کہ ممانعت تو اس عمل سے ہوتی ہے جس میں بندے کے فعل کا دخل ہو، اور جو شئی حکماً ممانعت ہو جائے اس میں بندے کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہوتا لہذا اس سے ممانعت کا احتمال نہ ہوگا۔

اگر کسی غیر حرم (عادل) نے کسی غیر حرم (عادل) کو شمار بیچنے کو کہا، اس نے بیع بیچ دیا، پھر خریدار کے اس پر قبضے سے قبل دونوں میں سے کسی ایک نے احرام باندھ لیا، تو بیع قطع ہوا نہ گی، اس لیے کہ احرام جس طرف بیع و شمار سے مانع ہے اسی طرف وہ سپرداری سے بھی مانع ہے، اس لیے کہ وہ ایک اعتبار سے عقد ہے، جیسے کہ یہ مسئلہ معروف ہے، لہذا اعتباراً اس کا حکم اسی کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر اس نے کسی عادل (غیر حرم) کو شمار فروخت کر کے کوئی شخص، پھر اس نے فروخت کر دیا، پھر مشتری کے قبضے سے قبل موکل نے احرام باندھ لیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر کسی کی رو سے بیع جائز ہوگی اور صاحبین کے قول پر اس کی بیع باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وکیل بنانے کے وقت کا قائم احرام بیع کیلئے وکیل بنانے کے بعد مانع نہیں، تو جو حرام بعد میں طاری ہووے تو بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک ”وکالت“ کے وقت موجود احرام اس سے مانع ہے، بعد میں طاری ہونے والا تو بدرجہ اولیٰ اس کے بطلان کا موجب ہوگا۔

گو بغیر احرام کے دو افراد نے علاقہ حل کے کسی شمار کی خرید و فروخت کی اور وہ اس وقت دونوں عرقہ حرم میں ہوں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ علاقہ حرم ہائے اسی ہے جو شمار کا تعرض کرنے سے مانع ہے، خواہ تعرض کرنے والے نے اس کا تو نہ ہی علاقہ حرم میں کیا ہو یا علاقہ حل میں، بشرطیکہ تعرض کنندہ علاقہ حرم میں ہو، کیا تجھے علم نہیں کہ بغیر احرام کے کہ کوئی شخص علاقہ حرم میں ہو تو اس کیلئے علاقہ حل میں موجود شمار پر ”تیر“ ہوا جائز نہیں ہے۔ جیسے کہ اگر وہ شمار علاقہ حرم میں ہوتا تو تب اس کے لیے اس پر تیر چلانا ممنوع تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا عرقہ حرم میں ہونا عرقہ حل کے شمار کا تعرض کرنے سے مانع ہے، لیکن یہ ممانعت نہ انہیں بلکہ حرام ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی بغیر احرام و نہ شخص علاقہ حرم میں ہو اور وہ کسی دوسرے بغیر احرام والے شخص کو کہے کہ وہ علاقہ حل میں موجود شمار کو فزع کر دے تو جائز ہوگا، پھر اگر اس نے فزع کیا تو اس کا حکم ایسا ہوگا اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ شمار کو فزع کرنا معنوی طور پر شمار کا تعرض کرنا ہے۔ جو اس کو فروخت کرنے سے باز کرے تو جب علاقہ حرم فزع کرنے سے مانع نہیں تو اس سے تو بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ علاقہ حرم میں شمار کا تعرض نہ کرنا اس علاقے کے احترام کی بنا پر ہے، تو پھر وہ شخص جس سے علاقے کے احترام کی پامالی ہوتی ہو، اس سے اس علاقے کو بچانا ضروری ہے اور اس علاقہ حرم میں اذیت کا کوئی سبب پیدا ہونے کی بنا پر ہوتا ہے، مگر ”بیع“ میں یہ بات نہیں پائی گئی۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

اور کسی (مارے ہوئے) اور نہ سے کا گوشت نہ فروخت کیا جائے، اس لیے کہ شمار اس سے قائمہ اشیاء محل نہیں ہے، لہذا وہ مال نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر اسے فزع کر لیا جائے تو اس کا فروخت کرنا جائز ہے۔

ہوگا، اس لیے کہ ذبح کر کے وہ گوشت پاک ہو گیا ہے، اور یہی درندہ، گدھے اور خمر کی کھال تو اگر تو وہ رنگی ہوئی ہو یا اس کو ذبح کیا گیا ہو تو اس کو فروخت کرنا ہائز ہے، اس لیے کہ اس طرح ضرر عاں سے فائدہ اٹھانا ہائز ہو جاتا ہے، لہذا وہ مال جو گی اور اگر وہ رنگی ہوئی نہ ہو اور نہ ہی وہ ہائز ذبح کیا گیا ہو تو اس کی بیع درست نہ ہوگی، اس لیے کہ اگر اس کو رنگا نہ گیا اور نہ ذبح کیا گیا تو مردار کی رطوبتیں اس میں موجود ہیں جس کی بنا پر اس کا حکم مردے کا سا ہوگا، اور "خضر" کی کھال کو فروخت کرنا ہائز نہیں، خواہ وہ کسی بھی حالت میں ہو، اس لیے کہ وہ اپنے تمام اجزاء سمیت جس اعضاء سے اور کھاتا ہے کہ اس کی کھال رنگنے کا احتمال نہیں رکھتی۔

رجی مردار کی ہڈیاں، اس کے پٹھے، اس کے ہال، اس کی لون، اس کا ریشم، اس کے چمڑے کے ہال، اس کے پاؤں کا چمڑا، اس کے کھڑا نرخی وغیرہ، تو ان کا فروخت کرنا اور ان سے فائدہ اٹھانا ہمارے نزدیک ہائز ہے اور انام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہائز نہیں ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ہمارے نزدیک یہ تمام اشیاء پاک ہیں اور ہم شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناپاک ہیں، ان کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

حرمت علیکم الميتۃ (۱) (تم پر مردار حرام کر دیا گیا ہے)

اور مذکورہ بالا اشیاء، "مردار" کے جملہ کا حصہ ہیں جس کی بنا پر یہ سب اشیاء حرام ہوں گی اور ارشاد نبوی ہے: لا تتنفعوا من الميتۃ باہاب ولا عصب ہمارا "تدلیل اس ارشاد باری تعالیٰ ہے:

واللہ جعل لکم من بیوتکم سکناً وجعل لکم من (اور خدا نے ہی تمہارے لیے گھروں کو رہنے کی جگہ بنایا اور اس حلود الانعام بیوتاً لتستخفونہا یوم طلعتکم ویوم نے چوپایوں کی کھالوں سے تمہارے لئے ڈیرے بنائے جن کو تم اقامتکم ومناصوا فہا و ابواہا و اشعارہا اثاثا سبک دیکھ کر سزاور حشر میں کام میں لائے ہو، اور ان کی اون و متاعا الی حیث (۲) اور ریشم اور ہالوں سے تم اسباب اور برتنے کی چیزیں بناتے ہو)

جو مدت تک کام دیتی ہیں)

کہ اس جگہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتلایا ہے کہ یہ تمام اشیاء ہمارے لیے بنائی گئی ہیں، اور ان پر اللہ تعالیٰ نے ہم پر احسان کیا ہے، اور ان میں ذبح شدہ اور زخموں سے ہونے والے ہائز میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، جو ان اشیاء کے ہائز ہونے کی تاکید پر واجب کرنا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ مردار کی حرمت اس کی موت کی بنا پر نہیں ہے، اس لیے کہ موت تو پہلی اور عمومی چیز ہے، اور وہ ہے، مگر یہ دونوں اشیاء طلال ہیں، طمان نبوی ہے:

احل لنا میتان و دمان (ہمارے لیے مردار اور دو خون طلال ہیں)

بلکہ اس لیے ہے کہ اس میں سیال رطوبتیں اور ناپاک خون جمع رہتا ہے، جو طبیعت موت مرنے کی بنا پر جسم میں جمہ ہو جاتا ہے، اس لیے کھال رنگنے سے پاک ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اس کو فروخت کرنا بھی ہائز ہے، اس لیے کہ اس سے رطوبت دور ہو گئی ہے اور مذکورہ بالا اشیاء میں کوئی رطوبت نہیں ہوتی، جس کی بنا پر یہ اشیاء حرام نہ ہو گئی۔ پھر مذکورہ حدیث میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ "اعصاب" بضرر رنگی ہوئی کھال کا نام ہے اور حدیث میں "مٹوں" سے مراد لیے گئے ہیں، رطوبت کی حالت میں ہوں، اس لیے تاکہ مختلف واکل کے درمیان موافقت پیدا کی جاسکے۔

۱۔ المائدہ (۳:۵)

۲۔ النمل (۸۰:۱۶)

رجی خنزیر کی ہڈیاں اور اس کے پٹھے تو اس کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ نجس العین ہے۔  
رہے اس کے بال تو مروی ہے کہ وہ پاک ہیں اور ان کو فروخت کرنا جائز ہے، مگر صحیح قول یہ ہے کہ وہ بھی ناپاک  
ہیں، اور ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ اس کے بدن کا حصہ ہیں، البتہ ضرورت کی بنا پر موچیں کے لیے  
ان کو استعمال کرنا جائز ہے۔

رجی آدمی کی ہڈیاں اور اس کے بال تو ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، مگر یہ ان کی نجاست کی بنا پر نہیں، اس  
لیے کہ وہ صحیح روایت کی رو سے پاک ہیں، بلکہ ان کے اوبہ و احترام کی بنا پر، جبکہ اس کی اشیا کو فروخت کرنا اس کی  
اہانت ہے، اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

لعن الله الواصلة والمستوصلة (اللہ تعالیٰ واصلہ (بال کاٹنے والی) اور مستوصلہ (دوسروں کے

بال اپنے بالوں کے ساتھ ملنے والی) پر لعنت کرے)

رجی کتے کی ہڈیاں اور اس کے بال تو اس کے منقطع اسی اصول کے مطابق جس کا ہم نے ذکر کیا مسلمان کے، جن خفوت  
ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ سے مروی ہے کہ "باقی" کی ہڈیوں کی فروخت اور ان سے فائدہ اٹھانے میں  
کوئی حرج نہیں ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "باقی" جس العین ہے، اس کو بچھا اور اس سے فائدہ اٹھانے پر  
نہیں ہے اور العین میں ہے کہ "ہر خیر یا شر کرنے والے جانور کو بلا کسی خفوت کے فروخت کرنا یا بڑے سود دوہ شہر  
کے لیے تربیت یافتہ ہو یا غیر تربیت یافتہ۔ رہے شکاری و انت والے درندے، ماسوا خنزیر کے جیسے کتے،  
چیتا، شیر، تیغندہ، بھیرا اور بلا وغیرہ تو ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک ان کی فروخت جائز ہے، البتہ مصلحتی رحمہ  
اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ پھر روایات الاصل کی رو سے ہمارے نزدیک اس کے تربیت یافتہ ہونے اور غیر تربیت یافتہ  
ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، لہذا وہ جس طرح کے بھی ہوں ان کو فروخت کرنا جائز ہے، اور ہم ابو یوسف رحمہ  
اللہ سے مروی ہے کہ "کھٹنے والے کتے کو فروخت کرنا جائز نہیں، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل نبی اکرم ﷺ سے مروی یہ  
روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

ومن السحت مهر البغی وثمن الکلب (اور زنا کا صلہ اور کتے کی قیمت حرام خوری میں سے ہے)

اور اگر اس کو فروخت کرنا جائز ہوتا تو آپ اس کی قیمت کو "حرام" قرار نہ دیتے۔ نیز اس لیے بھی کہ وہ نجس العین ہیں، لہذا  
خنزیر کی طرح اس کو فروخت کرنا بھی جائز نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ چوکیداری اور شکار کے صلہ سے، بوجہ ضرورت اس  
سے فائدہ اٹھانا جائز قرار دیا گیا ہے، اور یہ بات اس کی بیع کے جوہر کی دلیل نہیں ہے، جیسے کہ خنزیر کے بالوں کا یہی حکم  
ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ "کتا" مال ہے، جس کی بنا پر شامیں اور باز کی طرح اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا، اور اس  
بات کی دلیل کہ اس سے ضرر مطلق اٹھانا جائز ہے، علی الاطلاق تمام حالت میں چوکیداری اور شکار کے لیے اس سے فائدہ  
اٹھانے کی اہانت ہے، جس کی بنا پر وہ "بیع" کے لیے حلال ہوگا، اس لیے کہ جب بیع کسی ایسے محل (جگہ) سے متصل ہو جو  
حقیقتاً قابل انتفاع ہو اور اس کے ساتھ علی الاطلاق فائدہ اٹھانا جائز ہو تو اس کی مشروعیت کی ضرورت ہوتی، کیونکہ اس کی  
مشروعیت اس سے نفع اٹھانے کیلئے اس کے خصوصی حق کا سبب اور وسیلہ بنتی، جس سے مجبوزوں کا نہ ہوگا، ورنہ یہی  
اشیا جس سے علی الاطلاق نفع اٹھانا جائز ہے ان میں ضرورت اس بات کی ہے کہ بیع ملکیت کے باہمی متعلقوں کو "نہ  
کیا ہائے نہ کہ ایسی اشیا میں جن کی خرید و فروخت جائز ہے، رجی حدیث تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ واقعہ نہ ہی نہ  
سود کا ہو اس لیے کہ وہ لوگ کتے یا بے گھر کتے، لہذا اسلام نے ان کو اس سے روکنے کے لیے بطور مہلت ان کو ملک  
کرنا، مارنے اور اس کی بیع سے روکنا حکم دیا، یا پھر اس کا وہل پر اسے اس لیے معمول کیا جائے گا، تاکہ خلعت داخل

کے درمیان موافقت پیدا کی جاسکے۔ ہاں امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ وہ نفس العین ہے تو ہم سمجھتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ شرعی طور پر علی الاطلاق شمار اور چمکیداری کے لیے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے، اور جو شنی جس العین ہو، اس سے ماسوائے ضرورت اور مجبوری کے لائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوتا، جیسے کہ خنزیر کا بی حکم ہے، اور کسی مسلمان کی طرف سے خنزیر کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ مسلمان کے حق میں وہ مال نہیں ہے، رہے اہل ذمہ (کفار) تو انہیں خنزیر اور شراب کی خرید و فروخت سے نہ روکا جائے۔ یہ حکم ہمارے بعض مشائخ کے قول پر اس لیے کہ ان کیلئے اس سے لائدہ اٹھانا ویسے ہی جائز ہے جیسے ہمارے لیے سرکہ اور بکری سے، تو چونکہ ان کے حق میں یہ اشیاء مال ہیں، لہذا ان کی خرید و فروخت درست ہوگی اور سیدنا عمرؓ کی خطاب سے روایت ہے کہ انہوں نے شام میں خطر لینے والے عمال کو لکھا تھا کہ ان کے مابین ان اشیاء کی خرید و فروخت کی نگرانی کرو، اور ان سے ان کی قیمت سے چھٹی وصول کرو، اور اگر ان کے مابین شراب کی بیع جائز نہ ہوتی تو حضرت عثمانؓ کی بیع کی تولیت (نگرانی) کیا کیوں حکم دیتے۔

ہمارے بعض مشائخ سے روایت ہے کہ شراب اور خنزیر کی حرمت مسلمانوں اور کفار دونوں کے حق میں ثابت ہے اس لیے کہ کفار بھی ہمارے احکام یعنی حرمت کے احکام کے مخاطب ہیں، ہمارے ائمہ کرام کا یہی مسلک صحیح ہے، لہذا ان کے حق میں بھی یہ حرمت ثابت ہوگی، لیکن انہیں اس کی فروخت سے نہ روکا جائے اس لیے کہ وہ اس کی حرمت کا عقیدہ نہیں رکھتے، اور وہ اس کو اپنے تول کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور ہمیں ان کو اور ان کے دین سے تعرض نہ کرنے کا حکم ہے۔

اور اگر کسی ذمی (کافر) نے کسی ذمی سے شراب یا خنزیر کا سودا کیا پھر وہ دونوں اسوم لے آئے یا قبضے سے قبل ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو بیع فسخ ہو جائے گی، اس لیے کہ اسلام کی بنا پر اس کی خرید و فروخت حرام ہو گئی ہے، لہذا ان کے لیے قبضہ کرنا اور قبضہ و نفاذ دونوں باتیں حرام ہوں گی، اس لیے کہ ان کا یہ معاملہ از سر نو معاملہ کرنے کا ایک مسئلہ ہے از سر نو معاملہ کرنے کے مشابہ ہوگا، لہذا احتیاطاً اسے بھی حرمت کے باب سے فسخ سمجھا جائے گا۔ اس حکم کی بنیاد اس آیت قرآنیہ پر ہے کہ فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ذُرُوءَ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا  
اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۱)

اور بقیہ رہا سودا کو چھوڑنے کی ممانعت دراصل اس پر قبضہ کرنے سے ممانعت ہے، اس کی تائید مذکورہ ارشاد باری تعالیٰ کے آخری جملے سے ہوتی ہے کہ فرمایا:

وَاِنْ تَبَيَّنَ فَلَكُمْ رُءُوسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ  
وَلَا تَظْلَمُونَ (۲)

اور جب اس پر قبضہ کرنا اور اس کو سپرد کرنا حرام ہوا تو ایسے حد کو ہائی رکھنے میں کوئی لائدہ نہیں، لہذا اسے خاصی باطل کر دے گا جیسے کہ اگر کسی نے کسی غلام کو فروخت کیا پھر وہ قبضے سے قبل جاگ گیا، تو اس کا بی حکم ہے۔

اور اگر ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک کا اسوم لانا قبضے کے بعد ہو تو بیع درست ہوگی، اس لیے کہ مذکورہ حد کی ممانعت تمام و کمال ثابت ہو گئی ہے، اور وہ حالت کفر میں قبضہ کر چکا تھا جبکہ حالت اسوم میں تو اس کی حکیت کا راز رہنا پڑا تھا، جو اس حکم کے خلاف نہیں ہے، اس لیے کہ جو شخص شیر سے کو شراب بنا لے تو اس کو اس میں کوئی حکیت نہیں کرنے کو نہ کہا جائے گا۔

۱۔ ایتہ ۹: ۲

۲۔ ایتہ ۱۰: ۲





چھتے میں شد ہو پھر اس نے شد کے چھتا کو شد کی ٹھیکیں سمیت فروخت کر دیا تو جائز ہوگا، اور ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ شد کی ٹھکی، کی اس کے چھتے کے بغیر منفرداً بیع جائز ہے، بشرطیکہ وہ سب ٹھکی ہوں، اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے، اس لیے کہ شد کی ٹھکی ایک قابل نفع جائیداد ہے، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع نہیں، جس کی بنا پر وہ مال تصور نہ ہوگی، بلکہ "مال" وہ شئی (شد) ہے جو اس سے پیدا ہوتا ہے، جو اس وقت معدوم ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو شد کے چھتے سمیت، جبکہ اس میں شد موجود ہو، فروخت کیا تو شد کے تابع ہونے کی بنا پر ان کی فروخت جائز ہوگی، اور یہ ممکن ہے کہ کوئی شئی تنہا "بیع" کے قابل نہ الینہ کسی اور شئی کے ساتھ مل کر قابل بیع ہو جائے جیسے کہ پانی پیسے کا حق۔ اگر شئی رحمہ اللہ نے اس سے اخذ کیا ہے، اور لکھا ہے کہ شد کی ٹھکی اس وقت بیع میں داخل ہوتی ہے جب وہ اس کے حقوق میں سے ہو، جیسے زمین کے ساتھ پانی پیسے کا حق اور یہ اس کے حقوق میں سے نہیں۔ اسی اخذ پر ریشم کے کپڑے کی "بیع" کا حکم ہے، لہذا اس کی بیع "ریشم" کے بغیر جائز نہ ہوگی، اور امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس کی بیع علیحدہ بھی جائز ہے۔ اس بارے میں دونوں طریقوں کے دلائل وہی ہیں جو ہم شد کی ٹھکی کے بارے میں اوپر نقل کر آئے ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کپڑے کے لالوں کی بیع جائز نہیں، جیسے کہ خود کپڑوں کی فروخت جائز نہیں اور، حسین رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور باقی بحث وہی ہے جو شد کی ٹھکی اور ریشم کے کپڑے میں ہے۔  
 اور گوہر اور سیغیوں کی بیع جائز ہے، اس لیے کہ وہ علی الاطلاق ضرراً قابل انتفاع اشیاء ہیں۔ جس کی بنا پر وہ مال ہیں، اور فائس انسانی ہول برازا پانے کی بیع جائز نہیں۔ اس لیے کہ اس سے اسی حالت میں فائدہ اٹھانا جائز نہیں جس کی بنا پر وہ مال نہیں ہے۔ الینہ اگر وہ "سختی" کے ساتھ مخلوط ہو اور سختی زیادہ ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ اس صورت میں اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ہر وہ شئی جسے حرام شئی نے خراب کر دیا ہو، اور اس پر حلال شئی کی کثرت ہو، اس کی بیع میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ہم یہ مسئلہ آئندہ بیان کریں گے، اور جس شئی پر حرام شئی کا غلبہ ہو اس کی بیع جائز ہے اور نہ اس کا، جیسے اگر چاہا آئے یا سبیل گئی ہیں گرجا کے تو اس کا یہی حکم ہے، امام محمد رحمہ اللہ نے زمینوں کے تیل کے بارے میں بھی یہی حکم ہے، کہ اگر اس میں کسی مردار کی چربی گرجا کے تو اگر زمینوں کا تیل زیادہ ہو تو اس کی "بیع" جائز ہوگی اور اگر چربی زیادہ ہو تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اگر اس میں حلال شئی اکثریت میں ہو تو اسے چراغ جلانے میں بھی استعمال کرنا درست ہے، جیسا کہ ہم کتاب الطہارت میں بیان کر آئے ہیں، لہذا وہ ایک مال ہے جس کی بنا پر اس کی بیع جائز ہوگی اور اگر اس میں حرام کی کثرت ہو تو اس سے کسی بھی مسئلہ سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔

ما سبق کے آیت مثلاً برط، طبل، ہا سری، دھنرہ کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیکھنا جائز ہے، لیکن مکروہ ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی بیع منہو نہیں ہوتی، اس لیے کہ یہ آیت "الفرق" اور "فوق" وغیرہ کیلئے بنائے گئے ہیں تو چونکہ یہ مال نہیں ہیں، لہذا ان کی بیع جائز نہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان سے ارزوئے فہرغ ایک اور مسئلہ سے استعاذہ کرنا جائز ہے، وہ اس طرف کہ ان اشیاء کے رشتہ داروں کو ان سے اسی قسم کے اور فائدہ اٹھانے میں، لہذا یہ اشیاء مال ہوئے غارت نہیں ہیں، رہا صاحبین رحمہم اللہ کا بیان کہ وہ وہب اور فہرغ کے آلات ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ہے، لیکن اس سے ان کی اہمیت فہرغ نہیں ہوتی جیسے کہ ان کے ہونے والے مال یا نہ مال اور فائس شخص کا نہ ان کو اس کی زندگی اور اس کا مال پر یہ اشیاء جس طرف وہ وہب کا ذریعہ بننے والے وہب سے متعلق کسی چیز کی اہمیت کا بحث ہیں، اور یہ ہیں اس طرف کہ ان کو جائز مسئلہ سے استعنا

کیا جائے نہ کہ حرام پسلو سے، چنانچہ اگر کسی شخص نے ان آیت کو توڑ دیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ مناسی ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مناسی نہ ہوگا۔

یہی اختلاف نرد اور شطرنج وغیرہ کی بیع میں ہے۔ صحیح قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ یہی کا ہے، اس لیے کہ یہ قریب شیان۔ کسی نہ کسی پسلو سے ہر ما قابل استقارہ ہیں، اس طرح کہ ان سے تراد و غیرہ بنایا جائے تو چھگہ وہ کسی ایک پسلو سے مل ہیں، لہذا تلف کیے جانے کی بنا پر وہ قابل ضمان ہوں گی۔

اور شراب کے سوا دوسرے حرام مشروبات، مثلاً نشہ آور مشروبات کھش کا شراب اور منسف وغیرہ کو فروخت کرنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے، و امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ ان سے کہ جب ان کا پنا حرام ہے تو وہ مال نہ ہونگے، لہذا شراب کی طرح وہ "محل بیع" نہیں ہو سکتے۔ نیز اس لیے بھی کہ جس شے کا پنا حرام ہے اس کا فروخت کرنا بھی حرام ہے اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

لعن اللہ الیہود حرمت علیہم الشحوم  
فجمعوها ویا عواھا وان اللہ اذا حرم  
شیئاً حرم بیعہ واکل ثمنہ  
(اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی کسی تو  
نہوں نے اس کو جمع کیا اور فروخت کر دیا لہذا اللہ تعالیٰ جب کسی  
شے کو حرام کرتا ہے تو اس کو فروخت کرنا اور اس کی قیمت

کو کھانا بھی حرام کر دیتا ہے)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان مشروبات کی حرمت کسی یقینی اور قطعی دلیل سے ثابت نہیں ہوئی، کیونکہ ان کی حرمت مجتہد فیہ ہے، اور ان کی شدت (گاڑھے پلے پلے قبل ان کی مالیت یقینی طور پر ثابت تھی، لہذا ان کا جوڑ جسد کے ساتھ ثابت شدہ حرمت کے ساتھ باطل نہ ہوگا، جس کی بنا پر یہ مشروبات بدستور مال تصور ہوں گے۔ اس بحث سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ مذکورہ حدیث میں حرام سے مراد ایسی حرام شے ہے جس کی حرمت "دلیل قطعی" سے ثابت ہوئی ہو، لہذا اس کا مال ہونا باطل ہو گیا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور ایسے "طریق" (واحد مطلق) اور مضامین (واحد مضنون) کی بیع جن کے بارے میں ممانعت ہے، منفعہ نہیں ہوتی، اس لیے کہ مضنون اس کے نام سے جو ایسی باپ کی صلب میں ہو اور مطلق وہ بچہ ہے جو مادہ کے رحم میں ہو۔ وہ یہ ہے کہ یہ بچے مال نہیں ہیں۔

اسی اصول پر سائڈ کے عمل جفتی (عصب) کی بیع کا حکم مستنبط ہوتا ہے، اس لیے کہ "عصب سے مراد جفتی جیسے چملائنگ" مانا ہے اور وہ مال نہیں ہے۔ اسی اصول پر "حمل" کی بیع کا مسد بھی سمجھا جاسکتا ہے، کہ "حمل" بھی مال نہیں ہے۔ اور عورت کے دودھ کو خواہ، اسے پیالے میں نکال دیا جائے، بیٹھا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پیالے میں اس کو فروخت کرنا جائز ہے، ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک پاک و صاف مشروب ہے، لہذا چھاپوں کے دودھ اور پانی کی طرح اس کی بیع جائز ہوگی ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ وہ مال نہیں ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اور اس بات کی دلیل کہ وہ مال نہیں ہے، "اجماع صحابہ" اور "قیاس" (استدلال) ہے۔ صحابہ کرام کا اجماع اس طرح کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے دھوکے کے ساتھ کھامضت کی عورت کے لیے زانی پر اس کے بچے کی قیمت و عزا کا فیصلہ کیا، تاہم انہوں نے دودھ متائع کرنے پر اس کی قیمت کے وجوب کا فیصلہ نہیں کیا اور اگر وہ مال ہوتا تو یہ حضرت ضرور اس کا بھی ذکر کرتے، اس لیے کہ بالا جماع اگر کسی کے مال کو تلف کر دیا جائے تو تلف کرنے و ضمان (تاوان) کا مقدمہ ہوتا ہے تو اس صورت میں اس کے تاوان کو واجب کرنا غیر ایجابی (زنا) کے وجوب کے مقابلے میں زیادہ بستر ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ مال نہیں ہے، لہذا مال ہونے کی مستثنیٰ شے پر ضمان



کافہ ہو، اس لیے اگر اس نے الگ الگ قیمت نہ بیان کی تو اس کی یہ بیع (بالجماع) درست نہیں ہوگی، تو یہی حکم اس وقت ہوگا جب اس نے الگ الگ قیمت بیان کی، اس لیے کہ قیمت کا نام لینا اور قیمت کا الگ الگ بیان کرنا عہد بیع (صفقہ) کے منفعہ ہونے کو ثابت نہیں کرتا۔ اس لیے کہ بیع اور عادی میں ایک ہی ہیں، بخلاف غلام اور مدبر کو جمع کرنے کے، اس لیے کہ وہاں عہد بیع (صفقہ) کسی ایک میں قطعی دلیل کے ساتھ قائم نہیں ہوا بلکہ وہاں اس کا فائدہ ہونا اس جہاد سے ثابت ہوا ہے جو درست ہو سکتی، یعنی صحیح اور غلط دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے، لہذا "تدبر" کی جانب اس کی نسبت کے درست ہونے میں اس احتمال کا اعتبار کیا جائے گا تا کہ نسلی غلام کے حق میں یہ حکم ظاہر ہو جائے، اگرچہ اس کا شمار اس کے حق میں ممکن نہ ہو۔ نیز اس لیے بھی کہ جب اس نے ان دونوں کو ایک ہی صفقہ (عہد بیع) میں جمع کر دیا تو اس نے ایک شئی میں قبولیت کو دوسری شئی کی قبولیت کی شرط قرار دے دیا ہے، لہذا دوسرے شئی میں اس کا بیع کو قبول کرنا درست نہ ہوگا، بخلاف مدبر کے، اس لیے کہ فی الجملہ وہ عہد قبول کئے جانے کا مکمل (موقع) ہے، لہذا اس میں عہد کا قبول کرنا صحیح ہوگا، اور اس میں جہاد کی بنا پر اس کا اعتبار مشکل ہے، لہذا قس (نسلی غلام) میں اس کا اعتبار ضروری ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ایک شئی میں عہد بیع کو قبول کرنا عہد بیع (صفقہ) کا مانع پر اس کے مکمل ہونے سے قبل منسحق کرنا ہے، اس لیے کہ اس نے ان دونوں میں بیع کو یکجا کیا ہے، لہذا ان میں سے ایک شئی کو قبول کرنا عہد بیع (صفقہ) کا منسحق کرنا ہے، جو ہر ذہن میں بخلاف اس صورت کے جب اس نے ایک نسلی غلام اور مدبر کو عہد میں جمع کیا، یہ کہ "تدبر" مملوک ہونے کی بنا پر "بیع" میں قبول کئے جانے کا مکمل (موقع) ہے، لہذا اس کے کہ اس میں بیع قی فی کس نافذ نہ ہوگی، اور نہ ہر کے حق کی بنا پر فی الجملہ وہ اتنی فیصلے کے ساتھ بریں بیع کے نفاذ کا احتمال موجود ہے، اور یہ بات اس کی ذمت کو مکمل قبول ہونے سے تو مانع ہے، مگر اس کے سانحی کے مکمل قبول ہونے سے مانع نہیں ہے، ورنہ دونوں صورتوں میں جو ذمت سے اس کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اگر اس نے ایک کی الگ الگ قیمت بیان کی تو دونوں کی مجموعی قیمت بیان کرنے سے حکم مختلف ہو جاتا ہے اور وہاں حشمت نہیں ہوتا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ یہ مسئلہ اسی اختلاف پر مبنی ہے کہ اگر اس نے ایک بیع شدہ بکری اور ذیہ میں دانسہ اسم اللہ چھوڑی ہوئی بکری کو عہد میں جمع کیا، پھر جب صاحبین کے نزدیک دونوں میں سے ایک میں بیع درست ہو گئی تو کیا اس میں مانع کیلئے اختیار ہوگا؟ اگر تو اسے حرام گوشت کا علم ہو تو اس کیلئے اختیار ثابت ہوگا اس لیے کہ عہد بیع (صفقہ) اس منسحق پر ہو گیا ہے اور اگر اس کو علم نہ ہو تو تب نہیں، اس لیے کہ وہ اس قرین پر پہلے ہی رخصی ہے، والتبس جانو تعالیٰ اعلم۔

(۳) یہ کہ وہ شئی اس کی مملوک ہو، اس لیے کہ بیع، صل دوسرے کو جو "ش" نامک بنانا ہے لہذا یہ بیع کسی ایسی شئی میں ثابت نہ ہوگی جو اس کی مملوک نہ ہو، جیسے کہ اگر کسی نے اپنی مملوک میں کھاس ذیہ کی یا نہر یا کنوئیں میں موجود پانی فروخت کر دیا، اس لیے کھاس اگرچہ اس کی مملوکہ نہیں ہیں۔ لیکن وہ سب کیلئے مہلت ہے، سی حرن پانی کا بھی یہی حکم ہے، جب تک اس کا حزر کسی جگہ میں جمع کرنا نہ پایا جائے۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

الناس شركاء، وفي ثلاث (کوئی تین شیاں ہیں: ایک دوسرے کے، ترشہ ایک ہیں، ان میں پانی اور کھاس بھی ہیں) اور لوگوں کی عمومی شرکت کی عمومی اہمیت ہے۔ خود وہ کھاس ہارش کے پانی سے بغیر پانی دینے کا مہربا اس نے اس زمین میں خود پانی لایا ہو، اور اس میں سے شمت اٹھانا چاہی ہو، اس لیے کہ کھاس کو پانی دینا اس کا حزر زانیہ کی طرف ہونا ہے، جمع کرنا نہیں ہے، تو چونکہ اس میں ملکیت کا سبب نہیں پایا گیا، لہذا وہ سب کیلئے ہر ستر مہلت نہ ہے گا، جیسے کہ وہ ازیں قبل تھا۔



ملکیت پر بحال رکھنا تھا، لہذا ان کیلئے اس کو فروخت کرنا جائز ہے اور بطور جائگیر ملی ہوئی زمین (ارض قطیہ) سے وہ زمین ہے جسے امام (امیر المومنین) نے خاص افراد کو بطور جائگیر دیا ہو اور اسے ان کے لئے مختص کر دیا ہو، لہذا وہ راضی بہ منی طرف سے دینے ہائے کی بنا پر ان کی ملکیت ہو جائے گی اور ان کیلئے اس کی بیع جائز ہوگی اور فروخت والی زمین سے وہ ایسی اراضی ہے، جو انسان کسی ایسے ذراعت کرنے والے کو دے جو اس اراضی کو دیکھ بھال کرے، پھر اس کے بعد وہ زمین اس کی ملکیت ہونے سے ثابت نہیں ہوتی، اور اگر اسے والی اراضی سے مراد وہ اراضی ہے جو انسان کسی دوسرے شخص سے اس شرط پر لے کہ وہ اس کو آباد کرے گا اور اس میں ذراعت کرے گا، اور ٹھیکے (پٹے والی زمین) (ارض اکارہ) کو دے جو کاشت کاروں کو اسے کاشت دی گئی ہو تو چونکہ یہ زمین بدستور ملک کی ملکیت میں رہتی ہے، لہذا اس کی نہ ہوگی، رہی آباد کردہ مردہ زمین (ارض الموات) جسے کسی شخص نے امام (یا حکم وقت) کی اجازت کے بغیر لے لیا ہو، یا وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ امام کی اجازت کے بغیر اس کا مالک نہیں ہوا اور صاحبین و مضمحلہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہوتی ہے، کیونکہ وہ شخص اس کے آباد کرنے سے اس کا مالک ہو گیا ہے۔ یہ مسئلہ کتاب لموات میں آئے گا۔

فقہ حنفی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بعد از ان کے مکانات اور بازار کی ایسی دوکانیں جن کا گراہ بادشاہ کو ہوتا ہے، ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ قابضین کی ملکیت نہیں ہیں، اس لیے کہ مروی ہے کہ خلیفہ منصور سے لوگوں کو ان کی تعمیر کی اجازت دی تھی لیکن اس نکتہ کا ان کو مالک نہیں بنایا تھا۔ وتعالیٰ اعلم۔

(۴) ایک اور شرط، جو بائع کیلئے بیع منصف ہونے کی شرط ہے، یہ ہے کہ وہ شئی بیع کے وقت بائع کی ملکیت ہو، ورنہ اس کی بیع منصف نہ ہوگی، اگرچہ وہ اس کے بعد اس کا مالک ہو جائے، یا سولے بیع سلم کے، اس لیے کہ ایسی صورت میں یہ ایک ایسی شئی کی بیع ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہے اور نبی اکرم ﷺ نے ایسی شئی کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اور بیع سلم کی اجازت دی ہے۔

اور اگر اس نے کسی عصب شدہ شئی کو فروخت کر دیا، پھر مالک نے اس کو اس کی قیمت ادا کرنے کا منن ٹھکر یا تو بیع نافذ ہو جائے گی، اس لیے کہ ملکیت کا سبب اس سے قبل پایا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ (گویا) اس نے خود اپنی ملوکہ شئی کو فروخت کیا تھا اور یہاں اس کی ملکیت کا سبب متاخر ہے جس کی بنا پر وہ ایسی شئی کو فروخت کرنے و ادا پالے گا، جو اس کے پاس موجود نہ ہو، لہذا اس کا یہ فعل نہ کو رد مانعیت کے تحت و غل ہوگا، جس سے مراد یہ ہے کہ وہ شئی اس کے پاس موجود نہ ہو اس لیے کہ حدیث میں مذکور قصہ اس پر دلالت کرتا ہے، وہ اس طرح کہ مروی ہے: حضرت عظیم ابن حزمہ لوگوں کی ایسی اشیا فروخت کیا کرتے تھے جس کے وہ مالک نہ ہوتے تھے ورنہ ان سے قیمت وصول کر لیتے تھے، پھر وہ بازار جاتے اور ان کی مطلوبہ شئی خریدتے اور پھر خریدار کو سوئپ دیتے، جب اس کی طرح نبی اکرم ﷺ کو پہنچی تو آپ نے فرمایا:

لا تبع مالیس عندک (جو شئی تیرے پاس موجود نہ ہو ان کو فروخت نہ کر)

نیز اس لیے بھی کہ جو شئی اس کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنا اپنی طرف سے دوسرے شخص کو بطریق اسلہ ایسی شئی کا مالک بنانا ہے جو جس کا وہ بطریق اسلہ مالک نہیں ہے جو محال ہے، اور اس صورت میں جب وہ ایسی شئی کو بطریق اسلہ فروخت کرے یہی شرط ہے، لیکن اگر وہ اس شئی کو دوسرے شخص کی جانب سے بطریق نیابت فروخت کر رہا ہو تو یہ دیکھا جائے گا: اگر تو بائع مالک کو نیل یا اس کا تھیل ہو تو ایسی صورت میں بائع بیعہ حقیقہ کا مالک ہو، شرط نہ ہوگا اور اگر وہ فضولی (Third Person)، جو تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک مذکورہ شرط سے خارج ہے۔

ضروری نہیں ہے، البتہ بیچ کے غلاؤ کیلئے ضروری ہے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک فضول کی بیچ منصفہ، مگر مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے، اگر تو اس نے اس کی اجازت دیدی تو اس کی بیچ نافذ ہو جائے گی اور اگر اس نے اس کو رد کر دیا تو وہ باطل ہو جائے گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیچ کے انعقاد کی شرط ہے کہ اس کے بغیر بیچ منصفہ نہ ہوگی، اور اس کے نزدیک فضول کی بیچ باطل ہے۔ آئندہ انشاء اللہ اس پر مزید بحث ہوگی۔

(۵) یہ کہ اس شئی کو حقد کے وقت سپرد کرنا اس کی استطاعت میں ہو اور اگر اس کو سپرد کرنا اس کے بس میں نہ ہو تو بیچ منصفہ نہ ہوگی، اگرچہ وہ اس کا مالک ہی ہو، جیسے کسی جاگے ہوئے غلام کی بیچ، ایسی ظاہر روایت ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ بارہ دو شئی اس کے قبضے میں آگئی تو اس کو از سر نو ایجاب و قبول کی ضرورت ہوگی، یا سو اسکے کہ وہ دونوں سا بیچ کو بچال رکھنے پر راضی ہو جائیں تو اس صورت میں ان کے تہا دل مال، کی بنا پر وہ ایک نئی بیچ ہوگی اور اگر وہ دونوں اس پر راضی نہ ہوں اور بائیں اس کو سپرد کرنے سے قاصر رہا تو اس کو اس کی سپرداری پر مجبور نہ کیا جائیگا، اور اگر اس نے وہ شئی اس کے سپرد کر دی تو مشتری کو اس کے قبضے پر مجبور نہ کیا جائے گا، اور اگر مشتری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ جاگے ہوئے غلام کی بیچ منصفہ ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ اگر وہ اس کے پاس آگیا اور اس نے اس کو سپرد کر دیا تو بیچ جائز ہو جائے گی اور یہاں از سر نو حقد کی ضرورت نہ ہوگی، یا سو اس کے کہ اگر قاضی نے اس بیچ کو فسخ کر دیا ہو، مشکاف قاضی کے پاس مقدمہ پیش ہوا تو اس نے اس کی سپرداری کا مطالبہ کیا، مگر وہ اس کی سپرداری سے قاصر رہا تو قاضی نے اس بیچ کو دونوں کے مابین فسخ کر دیا، بعد ازیں غلام فسخ کیا ہو۔ اگر مشتری رحمہ اللہ کے قول کی وجہ ادلیل یہ ہے کہ "بہاگنا" اس کی ملکیت کے زوال کا باعث نہیں ہے، کیلئے علم نہیں ہے کہ اگر اس نے تادم کو ترک کر دیا یا اس کو رد کر دیا تو اس کا یہ تصرف نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اسے اپنے چم سے پینے کو صبر کر دیا تو جائز ہوگا، اور وہ اس کی ملکیت تھا اور اس نے اپنی مملوکہ شئی کی حرمت کیا ہے البتہ اس کا یہ تصرف فی الحال نافذ نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس کو سپرد کرنے سے قاصر ہے اور اگر اس نے اس کو سپرد کر دیا تو چونکہ تادم تراکی مویا ہے، لہذا اس کا یہ تصرف نافذ ہو جائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ایسی عصب شدہ شئی کی حرمت جو غاصب کے قبضے میں ہو کہ اگر اس نے مالک سے کسی شخص کو فروخت کر دیا تو یہ بیچ بھی سپرداری پر موقوف ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو یہی علت یہاں بھی یہ حکم ہوگا۔ قاضی روایت کی دلیل (۱) یہ ہے کہ بائیں کیلئے اس کو سپرد کرنے کی قدرت کا ہونا ضروری ہے، البتہ اس کے لئے اس لیے کہ یہ بیچ کسی نہ کسی لائد سے کیلئے منصفہ ہوتی ہے اور یہ بیچ اس وقت تک مفید نہ ہوگی، جب تک وہ اس کی سپرداری پر قادر نہ ہو اور حقد کے وقت اس کی سپرداری سے اس کا قاصر ہونا مسلم ہے اور اس سے بعد اس پر اس کے لئے مال قدرت میں شک ہے؛ کسی تو قدرت حاصل ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی اور جو بیچ یقینی ہو وہ منصفہ نہ ہوتی، البتہ بعض ایسے لائد کیلئے منصفہ نہیں ہو سکتی جس کے ہونے اور نہ ہونے کا احتمال ہو، جیسا کہ معروف ہے۔ البتہ اگر کوئی شئی یقینی طور پر ثابت نہ ہو تو وہ محض شک اور احتمال کی بنا پر باطل نہیں ہوتی، بلکہ اس صورت میں جب غلام قبضے سے قبل تادم کے بعد جائز کیا کہ اس صورت میں بیچ فسخ نہ ہوگی، اس لیے کہ اس کی سپرداری پر اس کا ہونا ضروری ہے، البتہ اس کے وقت ثابت تھا، لہذا حقد مکمل ہو گیا ہے، پھر یہ قدرت ایسے طریقے سے راجع ہوتی ہے کہ اس کے راجع ہونے کا احتمال موجود ہے جس کی بنا پر ایک یقینی طور پر منصفہ ہو جائے گا، لہذا اس کے راجع ہونے میں شک پیدا ہو جاتا ہے، البتہ یقینی طور پر ثابت ہو وہ محض شک کی بنا پر راجع نہیں ہوتی تو دونوں میں یہ فرق ہے بلکہ عصب لائد کی بیچ میں سب کے سوا کسی اور کو فروخت کرنے، کہ یہ بیچ سپرداری پر موقوف نہیں ہے، اگر تو اس نے وہ شئی اس کو فروخت کر دی تو باطل ہو جائے گی، البتہ اس لیے کہ وہاں اس کا مالک ہاشمہ یا قاضی یا مسلمانوں کی مدد کے ذریعے اس شئی کی سپرداری پر قادر ہے لیکن تاکہ فی الحال اس پر غاصب کا قبضہ ہے، اس لیے بیچ فوری طور پر نافذ نہیں ہوگی، لیکن جب

وہ اس شئی کو سپرد کر دے گا اور اس کا مالغ داخل ہو جائے گا تو بیع درست ہو جائے گی، بخلاف برائے ہوئے غلام کے، اس لیے کہ باطل علی الاطلاق اس کی سپرداری سے قاصر ہے، کیونکہ اس پر فی الحال اس کا قبضہ نہیں ہے۔ اور یہ کہ اس کی جگہ بھی اسے ملے نہیں ہے، جس کی بنا پر یہاں اس کا سپرداری سے عاجز ہونا محکم اور اس پر قدرت کا حصول ممکن اور موصوم ہے۔ لہذا اس احتمال کی موجودگی میں یہ بیع نہ ہوگی اور ایسے پرندہ سے کی بیع کی طرف ہوگی جو ہو میں نہ ہو، یہی مچھلی کی طرف ہو پانی میں ہو اور ایسی بیع باطل ہے تو اسی طرف یہاں بھی حکم ہوگا۔

اور اگر کوئی شخص کسی غلام کے آٹا کے پاس آئے اور کہے "تیرا غلام فلاں شخص کے پاس ہے تو تیرے میرے پاس دوخت کر دے، میں اس پر قبضہ کر لوں گا" تو اس نے اس کو سمجھا ہائے ہوئے اس کو فروخت کر دیا تو اس کی بیع نافذ نہ ہوئی، اس لیے کہ یہاں بھی اس کی سپرداری پر استطاعت نہ ہونے کا مدعا موجود ہے، لیکن فی الحال بیع ہو جائے گی، پھر اگر اس نے اس پر قبضہ کر لیا تو بیع نافذ ہو جائے گی، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لیے کہ یہاں مشتری کے گمان میں غلام پر قبضہ کی قدرت ثابت ہے البتہ اس کے نہ ہونے کا بھی احتمال موجود ہے، لہذا اس کی یہ بیع اس کے قبضے پر موقوف ہوگی، اگر تو اس نے اس شئی پر قبضہ کر لیا تو اس کا گمان پورا ہو جائے گا، جس کی بنا پر اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کا سپرداری سے عاجز ہونا فی الحال ثابت شدہ ہے جو بیع کے انعقاد سے منع ہے اور اگر اس کو کسی شخص نے پکڑ لیا، پھر وہ اسے اس کے آٹا کے پاس لے آیا، پھر اس نے اسے خرید لیا تو اس کی خریداری جائز ہوگی، اس لیے کہ اس سے اصل مالغ اس کا بیع کی سپرداری سے عاجز ہونے۔ اور یہ بات اس کے حق میں نہیں پائی گئی، لہذا یہ بیع مذکورہ "نسی" (اماعت) کے تحت داخل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ برائے ہوئے غلام کی بیع سے ممانعت ہے اور یہ غلام اس کے حق میں بھگا ہوا نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے اسے خرید لیا تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ غلام کو اپنے ہر او لیا ہوگا، اور یا وہ نہ لایا ہوگا اگر تو وہ اپنے ہر او لیا ہو تو وہ عقد بیع کے فوراً بعد اس پر قبضہ کرنے والا شمار ہوگا۔ ورنہ اگر وہ اسے اپنے ہر او لیا ہو تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا، اگر تو اس نے اسے اس نیت سے پکڑا ہو تا کہ وہ اس کے مالک تک پہنچا دے اور اس پر اس نے کوئی گواہ بھی بنالیا ہو تو جب تک وہ اس غلام کے پاس نہ پہنچے گا اس وقت تک وہ اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا، اس لیے کہ اس کا سابقہ قبضہ بطور امانت تھا اور بطور امانت قبضہ قبضہ ضمان کے قائلہ مقام نہیں ہوتا، لہذا اس تک پہنچنے کی صورت میں قبضے کی تجدید ضروری ہوگی، حتیٰ کہ اگر غلام اس کے پہنچنے سے قبل جگہ ہو گیا تو وہ باطل کی ملکیت میں جگہ تصور ہوگا، اور "عقد باطل ہو جائے گا، اس لیے کہ اس نے ایسی شئی فروخت کی ہے جو قبضہ سے قبل جگہ ہو گئی ہے، پھر جب وہ اس غلام تک پہنچ جائے گا تو وہ اس تک پہنچنے ہی اس پر قبضہ کر سکتا ہو جائے گا، ورنہ اس کا اپنے ہاتھوں کے ذریعے اس پر قبضہ شرط نہ ہوگا، اس لیے کہ اصل مضموم اس پر قدرت کا حاصل ہونا اور اس کا دوسرے کی مداخلت سے خالی ہونا ہے اور عرف و عادت اور حقیقت میں اس سے موافق کارا مل ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے اس غلام کو اس نیت سے پکڑا ہو کہ وہ اسے اپنے پاس رکھے گا اور اس کے مالک کو واپس نہ کرے گا تو وہ عقد کے متصل بعد اس پر قبضہ کرنے والا شمار ہوگا، حتیٰ کہ اگر وہ غلام اس کی واپسی سے قبل جگہ ہو گیا تو وہ مشتری کے قبضے میں جگہ تصور ہوگا، اس لیے کہ اس کا اس پر قبضہ "قبضہ ضمان" ہے تو چونکہ یہ دونوں قبضے ہم جنس ہیں، جن کی بنا پر ان میں سے ایک دوسرے کے قائم مقام ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے اس کو پکڑا تو اس نیت سے نہ کہ اس کے مالک کو واپس کر دے گا، لیکن اس نے اس پر کوئی گواہ نہ بنایا تو اس میں امام ابوحنیفہ اور صاحبی رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف مشہور ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ کے نزدیک وہ عقد کے متصل بعد قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ قبضہ "قبضہ ضمان" ہے اور صاحبی کے



نزدیک دو جب تک اس کے پاس نہ پہنچ جائے گا اس وقت تک وہ اس پر قبضہ کرنے کا شمار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے یہاں یہ قبضہ قبضہ کائنات ہے یہ مسجد بھی "باقی الخیر" کے جاگنے اور لفظ کے مسائل میں سے ہے۔  
اسی اصول پر یہ مسجد بھی تحریر ہوتا ہے کہ اگر اس نے ایسے پرانے سے کی حج کی جو اس وقت اس کے ہاتھ میں ہو مگر  
پھر وہ اڑ جائے تو ظاہر روایت میں اس کی حج مسجد نہ ہوگی خواہ وہ اور اس قول پر قیاس کی رو سے، جس کا نام شافعی رحمہ اللہ  
نے ذکر کیا ہے ان کے نزدیک اس کی حج مسجد ہو جائے گی۔

یہی حکم اس پہلی کا ہے جو اس نے پڑھی، لیکن یہ اس سے قبلے تالاب میں پھینک دیا، خواہ وہ اس سے نکلنے کی طاقت  
رکھتی ہو یا نہ، بشرطیکہ اسے حصار کے بغیر پڑنا ممکن نہ ہو۔ اور اگر اسے حصار کے بغیر پڑنا ممکن ہو تو اس کی فروخت جو  
اختلاف ہاڑ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کی سپرداری ممکن ہے، لہذا حج بھی درست ہوگی۔

اسی اصول پر غنوں میں دو وح کی فروخت کا حکم مستند ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ دو وح نفس میں ایک ہی ہار جمع نہیں  
ہوتا، بلکہ عموماً تصور کر کے آتا ہے، لہذا اس کا فروخت کیا ہو احصا دوسرے حصے کے ساتھ اسی طرف مخلوط ہونا چاہئے کہ  
دونوں میں تفریق ممکن نہ رہے گی۔ تو گویا "ہج" کے وقت "ہج" کو سوچنا ممکن نہیں رہا ہے، لہذا یہ حج مسجد نہ  
ہوگی۔ یہی حکم اس صوف (درجہ) کا ہے جو ابھی بمبیر کے جسم پر موجود ہو۔ ظاہر روایت کی رو سے اس لئے کہ اس میں بھی  
کھمبی کھمبی ساتھ ہونا رہتا ہے۔ جس کی بنا پر جتنا حصہ حد کے وقت موجود تھا اس میں دوسرا حصہ اس طرف مخلوط  
ہو جائے گا کہ دونوں میں تمیز کرنا ممکن نہ ہوگا جس کی بنا پر وہ اس کو کاٹ کر وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہوگا۔ اور نفی  
اس کا بڑے اکبر تھا ہے جس کا وہ حد کے ذریعے مستحق نہیں ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ دو نبی  
اکرم ﷺ سے نخل ڈالنے میں کہ آپ نے:

بمبیر کے جسم پر ہو دو صوف (اون) کی حج سے منع فرمایا ہے۔

امام ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس کی حج کو اور اس پر "مصلح" کرنے کو ہاڑ قرار دیا ہے، اس  
لئے کہ قبضے سے قبل اس کے ہاتھ کو سو نہ مٹا ہاڑ ہے جس کی بنا پر اس کی حج ہاڑ ہوگی، ایسے کہ زمین میں گڑھی ہوتی شنی کی  
حج کا یہی حکم ہے۔ گڑھی ہوتی شنی اور صوف میں ظاہر روایت کی رو سے فرق یہ ہے کہ صوف کو بمبیر کے جسم کو نقصان  
پہنچانے بغیر بڑے اکبر تھا ممکن نہیں بلکہ وہ زمین میں گڑھی ہوتی شنی کے۔

اور کسی فرض کی حج، ماسوائے اس شخص کے جس پر فرض ہو ہاڑ نہیں ہے۔ اس لئے کہ فرض یا تو عسکی مال کے  
ن کے ذمہ ہونے سے عبارت ہے یا پھر یہ مال کی سپرداری اور اس کی ملکیت دینے کا نام ہے اور ان میں سے ہر ایک  
شئی مال کے حج میں سپرداری پر عدم قدرت کی حامل ہے اور اگر اس نے متروک فیہ سپرداری کی شرط رکھی تو تب بھی  
ان صبیح۔ ہوئی، اس لئے کہ اس نے "ہاڑ" کے علاوہ کسی اور شخص پر سپرداری کی شرط رکھی ہے جس کی بنا پر یہ ایک  
فرض ہوئی، لہذا یہ حج لازم ہوئی، لہذا جس شخص پر فرض ہو اس کی فروخت ہاڑ ہے۔ اس لئے کہ  
اصل مانع اس کا سپرداری سے قاصر ہونا ہے اور یہاں اس شنی کی سپرداری کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی  
میں انھیں (غصب شدہ شنی کی حج ہے کہ وہ "غاصب" کے ہاتھ پر تو ہاڑ ہوتی ہے کسی اور کے ہاتھ پر نہیں، جبکہ غاصب  
اس سے منکر ہو اور مالک کے پاس کوئی ثبوت موجود نہ ہو۔

۱۰ "مصلح" اس میں حد سلم لگا گیا ہو اس کی حج ہاڑ نہیں ہے۔ اس لئے کہ "مسلم" پہلے ہی ایک فروخت  
شدہ شنی ہے اور حج کی حج قبضے سے قبل درست نہیں ہے۔

پھر کیا بھی ہوئی شئی کی بیع جائز ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کہ اگر اس نے بھی ہوئی شئی کو پہلے مشتری کے سپرد کر دیا تو اس کی بیع جائز ہے۔ اور اگر اس نے پہلے اس کو فروخت کیا پھر اس کو سپرد کیا تو ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے بعد میں سپرد کیا تو اس وقت تک اس میں سے کچھ منہم حصہ بگھل جائے گا۔ جس کی بنا پر وہ پوری شئی مشتری کو سوچنے سے قاصر رہے گا۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ فقیر ابو جعفر احمد دوانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کو فروخت کیا اور اس کو اسی دن سپرد کر دیا تو بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے کئی دنوں کے بعد اس کو سپرد کیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اور یہی قول فقیر ابو نعیم رحمہ اللہ کا بھی ہے۔ اس لئے کہ اس میں اسی دن اتنی کمی نہیں ہوتی، جس سے کہ قیمت کم ہو جائے۔

### نفاذ بیع کی شرائط

رہی وہ شرائط جن کا نفاذ سے تعلق ہے تو ایسی شرائط کی دو اقسام ہیں: اولاً اس شئی پر ملکیت کا ہونا، اور دوم ولایت ہونا۔ (۱) ملکیت سے مراد یہ ہے کہ وہ شئی بائع کی ملکیت ہو، لہذا فضولی (Third Person) کی بیع اس کی ملکیت اور ولایت نہ ہونے کی بنا پر نافذ نہ ہوگی، لیکن وہ مالک کی اجازت پر موقوف ہونے کی حالت میں منعقد ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ اس کے منعقد ہونے کی بھی شرط ہے حتیٰ کہ اس کے بغیر یہ بیع سرے سے ہی منعقد نہ ہوگی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ فضولی (Third Person) کے وہ تصرفات جن کی اجازت کا امکان ہو منعقد ہو جائے ہیں، مگر اجازت دینے والے یعنی مالک کی اجازت پر موقوف رہتے ہیں۔ ان تصرفات میں بیع، اجارہ، لکھن اور طوق وغیرہ کے احکام شامل ہیں۔ اگر تو اس نے اجازت دیدی تو یہ تصرف نافذ ہو جائے گا، ورنہ باطل ہو جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے تمام تصرفات باطل ہوتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شرعی تصرف کی صحت کا دار ملکیت یا ولایت پر ہوتا ہے۔ اور یہاں ان دونوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں پائی گئی جس کی بنا پر یہ بیع صحیح نہ ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ شرعی تصرف کی صحت سے ہی اس کا اس حکم کے حق میں اعتبار ہوتا ہے۔ جس کیلئے اسے شرعاً وضع کیا گیا ہے کہ اس کی صحت کیلئے اس کے سوا کوئی اور مقصد نہ پایا جائے۔ رہا ایسا حکم جس کا کوئی حکم نہ ہو وہ حکم شرعاً صحیح نہیں ہوتا اور وہ حکم جس کیلئے شرعاً بیع وضع ہوئی ہے، حصول ملکیت ہے۔ جو مذکورہ حالت یعنی ملکیت یا ولایت یا نہ ہونے کی حالت میں ثابت نہیں ہوتی، لہذا بیع درست نہ ہوگی۔ یا جس طرف اس کی خریداری جائز نہیں ہوتی تو اسی طرف اس کی بیع کا بھی یہی حکم ہوگا۔

ہمارا استدلال بیع کی عام نصوص سے ہے، جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ:

”واحل الله البيع وحرم الربوا“ (اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربا (سود) کو حرام ٹھہرایا ہے) نیز دوسری جگہ فرمایا:

”يا ايها الذين امنوا لاتاكلوا اموالكم بينكم بالباطل“ (اے اہل ایمان ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ، الا ان تكون تجارتا عن تراض منكم۔) اسوائے کہ وہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو۔) نیز فرمایا:

فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله (تو جب نماز (جمہ) ہو جائے تو زمین پر پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو)

کہ اللہ تعالیٰ نے بیع و شرا، اور تجارت کے ذریعے اپنا فضل تلاش کرنے کی اجازت دی ہے، اور مالک کی طرف سے بڑا بین

اصالت جو ملے پاس کی جانب سے ابتدا پذیر و مکمل ہونے اور مالک کی طرف سے ابتدا اہانت پاسنے جانے میں کوئی فرق نہیں کیا۔ اسی طرح اس میں اور اس صورت میں بھی کوئی فرق نہیں جب کہ عہد کے وقت پاس کے بعد اس کی رہنمائی پائی گئی ہو، ابتدا جب تک کسی دلیل سے کوئی صورت خاص نہ ہو جائے اس وقت تک اس کے حقوق پر عمل کرنا ضروری ہو گا اور یہی اکرم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

”آپ نے ایک مرتبہ حضرت حکیم بن حزام کو ایک دنار دیا اور انہیں اس کے عوض قربانی کا جانور خریدنے کو کہا، تو انہوں نے اس دنار کے عوض دو بکریاں خرید لیں پھر ان میں سے ایک بکری کو ایک دنار کے عوض فروخت کر دیا اور پھر وہ یہی اکرم رضی اللہ عنہ کی خدمت میں ایک بکری اور ایک دنار کے برابر قسریٹ لائے تو یہی اکرم رضی اللہ عنہ نے انہیں برکت کی دعا دی اور فرمایا: میرے دائیں ہاتھ کے عہد (صفہ) میں اللہ تعالیٰ برکت دے۔“

اور یہ بات مسلم ہے کہ یہاں حضرت حکیم کو آپ کی جانب سے صرف ایک بکری خریدنے کا حکم ملتا۔ اگر ان کا یہ تصرف مستند نہ ہوتا تو وہ اس کو فروخت نہ کرتے اور پھر یہی اکرم رضی اللہ عنہ نے انہیں خیر و برکت کی دعا دی اور ان کے اس معاملے پر ناراضگی کا اظہار نہیں فرمایا، حالانکہ باطل شے کا انکار کیا جاتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ حنفیہ کا تصرف حتیٰ اللسان اس کی عہد صورت پر ہی معمول کیا جاتا ہے۔ اور یہاں اس کی عہد صورت پر اسے معمول کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس نے اس کے ذریعے حج کے مالک کے ساتھ اپنے زعم میں نیکی اور بھلائی کا ارادہ کیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے علم کے مطابق اس کے مالک کو اس کی ضرورت تھی، لیکن اس نے اپنی ضرورت و حاجت اس شخص کے سامنے کسی مانع کی بنا پر بیان نہیں کی، اور اس کے گھمان کے مطابق بسا اوقات مانع (ارکاؤٹ) اڑا کر مل جاتا ہے۔ تو اس نے اپنے دوست کی بھلائی اور اس پر احسان و تبرع کیلئے یہ قدم اٹھایا ہے، تاکہ وہ معنوی طور پر ایسا تصرف کر سکے جس کی اسے ضرورت تھی، دنیوی طور پر تہ یف و توصیف کا مستحق ہو اور اللہ تعالیٰ کے یہاں نیکی اور بھلائی پر تماموں کو سکے کا ثواب بھی حاصل کرے، کیونکہ

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وتعاونوا علی البر والتقویٰ (اور ایک دوسرے سے نیکی اور تقویٰ میں مدد کرو)

خیر دوسرے جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

واحسنوا ان اللہ یحب المحسنین (۱) (اور نیک سلوک کرو، بیشک اللہ تعالیٰ نیکی کرنے والوں کو پسند کرتا ہے)

البتہ اس طرز کے تصرفات میں فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) دوسروں کے نقصان کا احتمال ہے، کیونکہ لوگوں کو اشیاء کی خرید و فروخت میں دلچسپی ہوتی ہے اور بعض اوقات انسان ایسی شے کو بیسے کا اقدام کرتا ہے جس کو کوئی ملکیت سے دور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ اس کے بغیر بھی گزارہ کر سکتا ہے۔ لہذا اس کا یہ تصرف مالک کی اہانت پر موقوف ہو گا، چنانچہ اگر اس کے گھمان کے مطابق اس تصرف میں اسے اہانت حاصل ہو گئی اور اس کی طرف سے منصف محسوس نہ ہو، تو اس نے اپنے حق میں ثواب اور دنیا میں تعریف حاصل ہوگی، بصورت دیگر اگر وہ اس کی اہانت نہ دے گا تو اس کی بھلائی اور اس کو نقص پہنچانے کے ارادے پر وہ اس کی تعریف تو کرے گا، لہذا اس تصرف کے نتیجہ میں اس کے ارادے اور اس نے کلام کو دہانوں کے کلام اور ان کے کلاموں سے ملنے کا قول درست نہ ہو گا، حالانکہ اہل علم نے اس کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی ترغیب دی ہے، جیسا کہ ہماری اوپر نقل کردہ آیات سے ظاہر ہوتا ہے۔ دہانام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ تصرف کا صحیح ہونا حکم کے حق میں، اس کے اعتبار سے عہدت ہے تو جواب میں ہم کہتے ہیں کہ

بجائے اور ہمارے نزدیک یہ تصرف فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) مفید ہے، لیکن ان میں سے کوئی شئی عہد کے وقت ظاہر نہیں ہوتی، اس کا اظہار تو اہواز کے وقت ہوتا ہے، اور یہی ہمارے نزدیک کسی حکم کے موقوف ہونے کی تصریح ہے، کہ فی الحال اس کا حکم (جواب) موقوف ہوگا کہ آیا حکم کے حق میں وہ صحیح ہے یا نہیں، اور فی الحال اس بارے میں قطعی قول اختیار نہیں کیا جاسکتا لہذا اس کی اہواز ملنے پر قطعی طور پر اس کو درست قرار دینا صحیح ہے اور ایسا کرنا جائز ہے، اور شریعت میں اس کی کئی مثالیں موجود ہیں، جیسے کہ بائع یا مشتری کے حق میں "شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا، جیسا کہ معروف ہے۔"

### بیع فضولی کی شرائط

ربی بیع فضولی کی شرائط، تو اس میں قدرے تفصیل ہے، جس کا ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر ذکر کریں گے۔ پھر ہمارے نزدیک مالک کی اہواز فضولی کے تصرف سے حسب ذیل شرائط کے ساتھ متخل ہوتی ہے۔

(۱) بیع کے وقت کوئی نہ کوئی بیع کا مجیز (اہواز دینے والا) موجود ہو، لہذا جس بیع کی بیع کے وقت اہواز دینے والا کوئی نہ ہو تو اس کی اہواز اس کے ساتھ ملتی نہ ہوگی، اس لئے کہ جس شئی کا کوئی اہواز دینے والا ہو، اس کی بیع کی اسی تصرف کے وقت اہواز کا تصور کرنا ممکن ہے، لہذا موجود اہواز کے ساتھ اس کا انعقاد مفید ہوگا اور بیع منصف ہو جائے گی۔ اور جس بیع کا کوئی مجیز (اہواز دینے والا) فی الوقت موجود نہ ہو تو چونکہ مستقبل میں کسی تو اہواز مل جاتی ہے اور کسی نہیں ملتی، لہذا اگر تو اہواز مل گئی تو یہ عہد مفید ہوگا اور اگر اہواز نہ ملی تو بیع مفید نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کے مفید ہونے میں شک واقع ہو گیا، لہذا یہ بیع منصف نہ ہوگی، جیسا کہ یہ معروف اصول ہے کہ جو شئی بچیں کے ساتھ ثابت نہ ہو وہ محض شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر فضولی نے کسی بائع شخص کی بیوی کو طلاق دی یا اس نے اس کے غلام کو آزاد کر دیا یا اس نے اس کا مال حبہ کر دیا یا اس نے اسے صدقہ کر دیا تو اس کے یہ تصرفات بھی اس کی اہواز پر موقوف ہوں گے، اس لئے کہ بائع شخص بذات خود ان تصرفات کا مالک ہے، تو چونکہ ان تصرفات کے وقت ان کا مجیز (اہواز دینے والا) موجود تھا، لہذا یہ معاملات اس کی اہواز پر موقوف ہوں گے، لیکن اگر اس نے ایسا ہی کوئی معاملہ کسی چپے کے مال میں کیا تو وہ منصف نہ ہوگا، اس لئے کہ بچہ بذات خود ان تصرفات کا اہل نہیں ہے۔ کیا بچے علم نہیں کہ اگر اس نے بذات خود یہ کام کیے تو اس کے یہ تصرفات منصف نہ ہوں گے۔ تو چونکہ ان عہد کے وقت وہ بذات خود ان کی اہواز دینے والا اہل نہ تھا، لہذا یہ عہد درست نہ ہوں گے۔ یہی حکم اس چپے کا ہے جسے تصرفات سے روکا گیا (مجبور علیہ) ہو کہ اگر اس نے اپنا مال فروخت کیا یا خریدایا کسی عورت سے نکاح کیا یا اس نے اپنی باندی کا نکاح کیا یا اس نے اپنے غلام کو مکتب کیا یا اس نے کوئی ایسا کام کیا جو اگر اس کا ولی (سرپرست) کرتا تو جائز ہوتا تو یہ تمام تصرفات جب تک وہ بچہ ہے اس کے ولی (سرپرست) کی اہواز پر یا بائع ہونے کے بعد خود اس کی اہواز پر موقوف ہوں گے، بشرطیکہ اس کے بچپن میں اس کے ولی (سرپرست) نے اس کی اہواز نہ دی ہو، حتیٰ کہ اگر بچہ ولی کی اہواز سے قبل بائع ہو گیا اور اس نے خود اس کی اہواز دیدی تو یہ عہد جائز ہوگا۔ اور بغیر اہواز کے یہ تصرف اس کی بلوغ پر موقوف نہ ہوگا، اس لئے کہ ان تصرفات کے وقت ان کا مجیز (اہواز دینے والا) موجود تھا، کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس کے ولی (سرپرست) نے یہ کام کیا ہوتا تو جائز ہوتا، لہذا یہ معاملہ اس کی اہواز پر موقوف ہوگا، اور یہ معاملہ اس کی بلوغ کے بعد اس کی اہواز پر موقوف ہونا ہے، جیسے کہ بچپن کے زمانے میں اس کے سرپرست کی اہواز پر موقوف ہونا تھا، وہ یہ ہے کہ جب وہ بائع ہو گیا ہے تو وہ سرپرست

معاملہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے، تو اس کی اہلیت دینے کا تو بدرجہ اولیٰ مالک ہوگا۔ علاوہ انہیں اس لئے بھی کہ اس کی خود اپنے مال پر ولایت اس کے ولی کے بچپن کے زمانے کی ولایت سے زیادہ مؤثر ہے، پھر جب اس کے ولی کی اہلیت سے صرف جائز ہو جاتا ہے تو خود اس کی اہلیت سے تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور یہ صرف محض اس کے بائع ہونے جانے سے جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اہلیت کیلئے ایک پہلو سے انشاء (الرسر نوکام کرنے) کا حکم ہے، جو کسی مختار فاعل کا فعل ہے۔ اور بائع اس کا فعل نہیں ہے، لہذا اس کے بائع کو اس کی اہلیت نہ سمجھانے کا۔ اسی طرح اگر بچے نے ان تصرفات کیلئے کسی کو وکیل بنایا، پھر اس وکیل نے یہ تصرفات اس کے بائع ہونے سے قبل کئے ہوں یا اس کے بعد، ہر حال یہ تصرفات بائع کے بعد اس کی اہلیت پر موقوف ہوں گے، ماسوائے "وکیل خریداری" کے، کیونکہ یہ تصرفات موقوف نہ ہوگا، بلکہ وہ وکیل پر نافذ ہوگا، اس لئے کہ یہ "خریداری" وکیل پر نافذ ہو گئی ہے جس کی بنا پر یہ تصرفات موقوف نہ رہے گا۔ ماسوائے اس کے کہ وہ اپنے وکیل کی خریداری سے قبل بائع ہو گیا اور اس نے اس وکالت کو جائز قرار دے دیا۔ پھر وکیل نے اسی شئی کی خریداری کی تو اس صورت میں خریداری کمال کیلئے ہوگی نہ کہ خود وکیل کیلئے، اس لئے کہ بائع کے بعد وکالت کی اہلیت الرسر نوکام بنانے کے موقوف ہے اور اگر وہ اپنے وکیل بناتا تو اس کی خریداری مؤکل کیلئے ہوتی نہ کہ وکیل کیلئے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح اگر بچے نے اپنی بیوی کو مطلق دی یا اس نے اس کے ساتھ شیع کر لیا یا اس نے بغیر معاوضے کے اپنے غلام کو آزاد کر دیا یا اس سے قیمت لے کر آزاد کر دیا یا اس نے اپنا مال حبہ کر دیا یا اس نے اسے صدقہ کر دیا یا اس نے اپنے غلام کا یا پانندی کا کسی سے نکاح کر دیا یا اس نے اپنے مال کو حکم قیمت پر فروخت کر دیا یا اس نے کوئی شئی اتنی گراں قیمت پر خریدی جس قیمت پر عام طور پر لوگ اسے نہ خریدتے ہوں، یا اسی طرح کے دوسرے تصرفات کئے، کہ اگر وہی تصرفات اس کا سرپرست اس کے بچپن کے زمانے میں کرتا تو جائز نہ ہوتے تو اس کے یہ تصرفات منصف نہ ہوں گے، حتیٰ کہ اگر اس کے ولی نے، اس کی اہلیت دے دی یا خود بچے نے بائع ہونے کے بعد اس کی اہلیت دے دی تو تب بھی یہ صحیح نہیں نہ ہو سکتے، اس لئے کہ ان تصرفات کے طے پانے کے وقت ان کی کوئی اہلیت دینے والا نہ تھا، لہذا یہ معاملہ اس کی اہلیت پر موقوف نہ ہوگا، تاہم اگر بائع کے بعد اس نے ایسے الفاظ کے ساتھ اس کی اہلیت دی جو انشاء، یعنی الرسر نوکام کرنے کی وجہ سے اہلیت رکھتے ہوں تو جائز ہوں گے، مثلاً کے طور پر وہ بائع بننے کے بعد کہے: "میں نے یہ مطلق یا غلام کی آزادی دینے کی" تو اس صورت میں یہ معاملہ جائز ہوگا، اور ایسا کرنا اس کی جانب سے اہلیت کا انشاء ہوگا۔

اور اگر بچے نے کسی شخص کو ان تصرفات میں وکیل بنایا، پھر اس نے یہ تصرفات کیے، تو دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے یہ تصرفات اس کے بائع ہونے سے قبل کیے تو وہ موقوف نہ ہوں گے، اور وہ معاملہ باطل تصور ہوگا، کیونکہ وکیل کا فعل مؤکل کے فعل کی طرح ہونا ہے اور اگر یہ تصرفات بعد از خود کرتا تو یہ معاملات موقوف نہ ہوتے، تو اسی طرح اگر انہیں اس کے وکیل نے کہا ہے تو اس کا یہی حکم ہوگا اور اگر اس نے یہ تصرفات اس کے بائع ہونے کے بعد کیے، تو وہ اس کی اہلیت پر موقوف ہوں گے، جیسے کہ فسخ کی اہلیت یا اہلیت پر موقوف ہوتا ہے و اگر بچے بائع ہو گیا اور اس نے بائع کے بعد اپنی طرف سے وکالت کو درست قرار دے دیا اور اس وقت اسی "وکیل" نے کوئی تصرف نہ کیا تھا تو اس کا یہ تصرف جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے وکالت کی اہلیت بمسز کو انشاء، یعنی الرسر نوکام دینے کیلئے، اسی طرح بچے کی وصیت بھی موقوف نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کے اس تصرف کی اس کے طے ہونے کے وقت اہلیت دینے والا ولی، مگر ایسے طریقوں میں کہ اگر وہی الرسر پرست اپنے خود یہ تصرفات کیے ہوتے تو جائز نہ ہوتے جس کی بنا پر بچے کی وصیت نافذ ہوگی اور۔ موقوف۔ پھر خود اس نے وصیت کو مطلق چھوڑ دیا یا اس نے اس کو اپنے زمانہ بدعت کی طرف

منسوب کیا ہو، دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہے، جیسا کہ جمع نے وجہ بیان کی، حتیٰ کہ اگر اس نے وصیت کی اور پھر وہ باطل ہونے سے قبل مر گیا یا اس کے بعد مر گیا۔ تو اس کی وصیت جائز نہ ہوگی، مگر یہ کہ وہ باطل ہو جانے اور اپنے بطون کے بعد اس وصیت کی اجازت دیدے تو اس صورت میں وصیت درست ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں اس کی جانب سے اجازت، اس معاملے کے اثبات (از سر نو انجام دینے) کی طرف سے ہے اور اگر وہ باطل ہونے کے بعد از سر نو وصیت کرتا تو اس کی وصیت جائز ہوتی تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر معائب اور اجازت یافتہ غلام کا حکم بھی مستنبط ہوتا ہے کہ اگر ان کے تصرفات کے وقت کوئی ان کی اجازت دینے والا موجود ہو تو ان کا کیا ہوا معاملہ اس کے احکام کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور جس معاملے کی اس کے سے کیے جانے کے وقت کوئی اجازت دینے والا موجود نہ ہو تو وہ معاملہ باطل ہو جائے گا، اور موقوف نہ ہوگا، جیسا کہ جمع نے واپس سے قیاس کا ذکر کیا البتہ معائب یا اجازت یافتہ غلام اور بچے کے مابین ایک پہلو سے فرق ہے، وہ یہ کہ معائب و اجازت یافتہ غلام اگر کوئی ریاضت کریں جو مالک کی اجازت پر موقوف ہو، مثال کے طور پر اس نے کسی عورت کے ساتھ پناہ لیں کر لیا، پھر مالک نے اسے آزاد کر دیا تو اس کا یہ تصرف مصلیٰ اس کو آزاد کرنے سے نافذ ہو جائے گا اور بچے کی صورت میں مصلیٰ اس کے باطل ہو جانے سے اس کا ذکر وہ صرف نافذ نہیں ہوتا، جب تک وہ اجازت نہ دے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ غلام اجازت کے بعد اپنی ملکیت میں تصرف کرتا ہے، جیسا کہ معلوم ہے، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس کا تصرف فوراً نافذ ہو جاتا، لیکن اس کے احکام کے حق کی بنا پر یہ تصرف موقوف رہتا ہے، تو جب اس نے اسے آزاد کر دیا تو اب اس کا یہ باطل داخل ہو گیا تو اس کا یہ تصرف نافذ ہو جائے گا، بخلاف بچے کے، اس لئے کہ اس کی اہلیت میں بھی کمی ہے، کیونکہ اس کی عقل ناقص ہے، جس کی بنا پر یہ معاملہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، اور اس کا باطل ہونا اجازت نہیں ہے، جیسا کہ اوپر گزر۔

### فضولی کی خریداری کا حکم

ربا فضولی کی خریداری کا حکم تو اس پر بحث کی تفصیل اس طرف سے ہے کہ اگر فضولی نے دوسرے شخص کیلئے کوئی شے خریدی پھر یا تو اس نے اس عقد کی نسبت اپنی طرف کی ہوگی اور یا پھر اسی شخص کی طرف جس کیلئے اس نے سے خرید ہے۔ اگر تو اس نے اس کی نسبت خود اپنی طرف کی ہو تو وہ خریداری خود اس کے لئے ہوگی، خواہ جس کیلئے اس نے سے خرید ہو اس سے اجازت مل جائے یا نہ ملے، اس لئے کہ اگر خریداری عقد مکنتہ پر نافذ ہو سکتی ہو تو وہ اسی پر نافذ ہو جانے کی اور وہ موقوف نہ رہے گی، کیونکہ اصل یہ ہے کہ انسان خود اپنے لئے کوئی تصرف کرے نہ کہ کسی اور کیلئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

لَهَا مَا كَسَبَتْ (۱)

(انسانی جان کیلئے وہی کچھ ہے جو اس نے کمایا)

دوسری جگہ فرمایا:

وَأَنْ لِّسَ لِلنَّاسِ الْاِمَاصِعِ (۲)

(اور انسان کیلئے وہی کچھ ہے جو اس نے کمایا)

اور فضولی کی خریداری حقیقت میں اس کا اپنا کسب ہے، لہذا اصل یہ ہے کہ اس کا یہ تصرف خود اسی کیلئے ہو، اس کے لئے کہ اگر اس نے کسی دوسرے کیلئے اس کا انحصار کیا یا پھر اس کے حق میں اس کی اہلیت نہ ہونے کی بنا پر اس کا انعقد

۱- المائدہ (۲۸۶:۲)

۲- النجم (۳۹:۲۷)







پر قبضہ کیا ہو مثلاً اس طرن کو وہ شئی اس کے پاس غصب شدہ ہو تو اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، اس لئے کہ جب اس نے اس کو عناصری ٹھہرایا تو وہ غصب کے وقت سے اس کا مالک ہو گیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ملکیت کو فروخت کیا ہے، لہذا اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، اور اگر اس نے "امانت" کے طور پر اس پر قبضہ کیا ہو، مثلاً اس طرن کو وہ شئی اس کے پاس امانت ہو پھر اس نے اس کو فروخت کر دیا اور اسے مشتری (خریدار) کو سوئپ دیا تو اس کی بیع نافذ نہ ہوگی، اس لئے کہ اس پر "ضمان" بیع سے مستثنیٰ سبب کی بنا پر واجب ہوئی ہے۔ اور وہ سبب اس کا اسے سپرد کرنا ہے۔ جس کی بنا پر وہ اس کی ضمان کے طور پر عوا کی گئی شئی کا اسی وقت سے مالک ہوگا، نہ کہ بیع کے وقت سے، تو چونکہ وہ دوسرے کے مان کو اس کی ضمانت کے بغیر فروخت کر لے گا تو ہواگا، لہذا اس کی بیع نافذ نہ ہوگی۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے ظاہر روایت میں ذکر کیا ہے کہ ہائے کو عناصری ٹھہرانے کی صورت میں بیع درست ہوگی۔ کما گیا ہے کہ یہ حکم اس صورت پر محمول ہے جب ہائے نے اسے پہلے ہی یہ شئی سوئپ دی ہو، پھر اس نے اس کو فروخت کیا ہو، لیکن اگر اس نے اس کو پہلے فروخت کیا ہو، تو چونکہ جب اس نے اس کو پہلے سپرد کر دیا تو اس کو سپرداری کی بنا پر وہ اس پر ضمانی ٹھہرایا گیا ہے، لہذا بیع کی ضمانت کا سبب پہلے پایا گیا ہے۔ جس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے خود اپنا مال فروخت کیا ہے، لہذا اس کی بیع نافذ ہو جائے گی۔

پھر ان ہاروں ہاتھوں کا پایا جانا، جن کا جبر نے اوپر ذکر کیا ہے، اہوازت کے ملحق ہونے کی شرط ہے، وجہ یہ ہے کہ ہوازت تو حالت قیام کے ساتھ ملحق ہوتی ہے، اور اس ٹھہ کا قاتمہ ہونا پانی ہاروں شرائط کے ساتھ ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اہوازت کے لیے ایک پہلو سے امان کا حکم ہے۔ اور کوئی ٹھہ ماقدری اور معتود علیہ (جس پر ٹھہ ہو) اس کے بغیر امان کا مستحق نہیں ہوتا، لہذا ان شرائط کا قیام اہوازت کے ملحق ہونے کے لئے شرط ہواگا، پھر اگر یہ شرط پائی میں تو اہوازت درست ہوگی، اور پانی بستر کو کھیل کے ہوگا، اس لئے کہ اس کے ساتھ ملحق ہونے والی ہوازت میں سے پہلے کی وکالت کی طرف ہے اور زخم مالک کیلئے ہوگا، بشرطیکہ وہ موجود ہو، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت کا موضوع اپنا ہے۔

اور اگر وہ شئی ہائے کے ہاتھ میں تلف ہو گئی تو وہ بطور امانت تلف تصور ہوگی، جیسے کہ اگر وہ امانت ہو وکیل ہو اور غیرت اس کے ہاتھ میں تلف ہو جائے تو اس کا یہی حکم ہے۔

اور اگر ہائے نے اہوازت ہٹنے سے قبل اس بیع کو فسخ کر دیا تو یہ بیع فسخ ہو جائے گی، اور وہ اپنی بیع کو واپس لے لے، بشرطیکہ اس نے اسے سپرد کر دیا ہو اور مشتری ہائے سے اوپر ذکر شدہ واپس لے لے، بشرطیکہ اس نے اس کو واپس لے لے، یہی حکم ان صورت میں ہے جب خریدار نے اس بیع کو فسخ کیا ہو کہ وہ فسخ ہو جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب فسخ ہونے سے پہلے فسخ کیا، لہذا امام محمد رحمہ اللہ کو بیع اور ضمان میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی، اس لئے کہ ضمانت ان سے جلتی ہے، اور وہی جانب سے ہر ایک ہو اور عورت اس سے اپنے ضمانت کی پیش کش کرے، تو امام محمد رحمہ اللہ نے نہ ایک اسے اس کے فسخ کا حق نہ ہوگا۔

وہ اس میں اتنی یہ ہے کہ اگر وہ وقت بیع کے ساتھ اہوازت متصل ہو جائے تو اس کے حقوق ماہ (ٹھہ کنندہ) کی طرف ہوتے ہیں، پھر چونکہ وہ فسخ کے ذریعے اپنے آپ سے اس ذمہ داری کو دور کرنا ہے تو اسے اس کا حق حاصل ہوگا۔ غرض ان کے اس لئے کہ ان میں حقوق ٹھہ کنندہ کی طرف نہیں ہوتے، لہذا وہ تو محض اس کا سفیر اور ضرر مند ہے۔ اور جب وہ اپنی عادت اور عظام رسائی سے فارغ ہو جائے تو وہ ان کے معاملے میں ایسی ہوتا ہے۔

پھر ان کے ہائے کے لئے میں صمیم و سالک ہونا تو کیا وہ اہوازت کی ورسکی کیلئے شرط ہے یا نہیں؟ تو یہ مسئلہ وہاں

سے خالی نہ ہوگا؛ یا تو وہ بذریعہ قرض ہوگا، جیسے دینار اور درہم اور محوئے کے اور ماپ توں کر دی جائے ولی شیا، جو کسی کے ذمہ ہوں۔ یا پھر وہ زرِ شمن (قیمت) بصورتِ شمن (مترودہ شئی) ادیا گیا ہو جیسے ساز و سامان اگر تو وہ بصورتِ قرض ہو تو اس کا قاتم و رہنابہد میں اجازت کے مستقل ہونے کیلئے شرط ہوگا، اس لئے کہ قرض کی تعیین نہیں ہوتی، تو اس کا قاتم اس کے ذمہ قائم ہونے کی بنا پر ہوگا۔ اور اگر وہ عین ہو تو اس کا قیام اجازت کے مستقل ہونے کیلئے شرط ہوگا، تو اس سے یہ نہ کہ مذکورہ ہاروں شرائط کا قیام اجازت کی صحت کیلئے شرط ہے، بشرطیکہ قیمت بصورتِ قرض ہو۔ اور اگر اس کی قیمت عین (مترودہ شئی) ہو تو ان پانچوں شرائط کا قیام شرط ہے۔ پھر اگر اس پانچوں شرائط کی موجودگی میں اسے اجازت مل ہی نہ سچ جائز ہوگی۔ اور قیمت بالغ (کے لیے ہوگی)۔ کہ اس کے مالک کے لیے، اس لیے کہ اگر اس کی قیمت عین (مترودہ شئی) ہو تو بالغ ایک اعتبار سے اس کا خریدار ہوگا اور خریداری کسی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی، بلکہ مشتری پر اس کا خذ ہو جاتا ہے، بشرطیکہ اس پر اس کے خذ کی حیثیت ہو، مثلاً اس طرح کہ وہ اس کا بل ہو اور یہاں وہ اس کا بل ہے، اور مالک اس کی قیمت کے بارے میں اس کی طرف رجوع کرے گا، بشرطیکہ اس کی کوئی ہم مثل موجود نہ ہو۔ اور اگر اس کی کوئی ہم مثل موجود ہو تو وہ اس کی ہم مثل سے اس کی جانب رجوع کرے گا، کیونکہ اس نے یہ سچ اپنے سے کی ہے اور اس نے دوسرے کے سے قیمت کی نقد ہوائی کی ہے، لہذا اس کی قیمت کی نقد ہوائی اس کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ پھر اگر مالک نے نقد قیمت کی ادائیگی کے بعد اس کی اجازت دیدی تو وہ اس کی ہم مثل (یا اس کے زرِ شمن بیٹے کسی کی طرف رجوع کرے گا، بخوف اس صورت کے جب قیمت بصورتِ عین (قرض) ہو اس لئے کہ اگر وہ قیمت دین (قرض) کی صورت میں ہو تو اس کا عقد گنہہ خریداری کرنے والا نہ ہوگا اور اس کا یہ عقد مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا، پھر اگر اس نے اسے اجازت دیدی تو وہ اس عقد کی اجازت دہندہ ہوگا اور اس کا (معاوضہ) اسی کیلئے ہوگا۔

اور اگر وہ عین (مترودہ شئی) افسولی کے قبضے میں منت ہوئی تو عقد باطل ہو جائے گا اور اجازت اس کے ساتھ منت نہ ہوگی اور سچ اس کے مالک کی طرف لٹا دیا جائے گی۔ اور وہ مشتری کے لئے اس کی مثل کا معاوضہ ہوگا، بشرطیکہ اس کی کوئی مثل ہو اور مثل نہ ہونے کی صورت میں وہ اس کی قیمت کا معاوضہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس شئی پر عقد فاسد کے ساتھ قبضہ کیا ہے۔ و اگر افسولی نے اجازت حصے قبل اس شئی میں اس کے نصف کیا تو یہ دیکھا جائے گا، اگر تو اس نے یہ تصرف اس پر قبضہ کر لے پٹے کیا ہو تو اس کا تصرف باطل ہوگا۔ اس لئے کہ عقد فاسد میں شئی کی ملکیت قبضے پر موقوف ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے اسی شئی میں خریداری کی اجازت سے قبضے کے بعد تصرف کیا تو خواہ یہ اجازت اسے صریح اتفاق میں ملی ہو یا دلالت، اس کا تصرف صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے۔ و اس پر اس کی مثل یا اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اس لئے کہ اگر کسی شئی پر سچ لٹا دے تو یہ قبضہ قابل ضمان ہوتا ہے اور اجازت اس کے ساتھ ملتی نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس میں اس کے تصرف کے جو از کی بنا پر اس کا مالک ہوا ہے، لہذا اس کے بعد اس میں اجازت کا احتمال نہ ہوگا اور اگر وہ مشتری (خریدار) نے سچ میں اجازت سے قبضہ صرف کیا تو اس کا تصرف درست نہ ہوگا۔ خواہ اس نے سچ پر قبضہ کیا ہو یا نہ اس لئے کہ اس کے مالک کی سے اجازت ماضی نہیں ہے، واللہ اعلم۔

### (ب) ولایت اور اس کی صورتیں

ولایت کی دراصل دو اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کے ساتھ مالک کی تولیت (ولایت) ثابت ہوتی ہے۔ و دوسری قسم وہ ہے جو مالک کی طرف سے ولایت ماضی ہوئے بغیر شرعاً حاصل ہوتی ہے۔

ولایت کی پہلی صورت تو وکیل کی ولایت ہے، لہذا اس میں وکیل کا تصرف نافذ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ وہ کسی (محل) اس کی ملکیت نہ ہو، اس لیے کہ اسے موکل کی طرف سے ولایت حاصل ہے۔ ولایت کی دوسری صورت باپ، دوہے، پڑاوتے، وصی وغیرہ کی ولایت ہے۔ اور اس کی بھی دو انواع ہیں: ولایت نکاح اور ثانیاً نکاح کے علاوہ دوسرے تصرفات کا حق ولایت۔ ولایت نکاح کی تفصیل بیان کرنے کا صحیح مقام کتاب النکاح ہے۔

ربانہ نکاح کے علاوہ دوسرے معاملات میں حق ولایت تو اس پر بھاری گفتگو حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی۔

(۱) معاہدات میں ولایت کے سبب کا بیان

(۲) اس ولایت کی شرائط

(۳) ولایت میں ترتیب کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے۔

## (۱) معاہدات میں ولایت کے سبب کا بیان

ولایت کی اس نوع کا سبب دو حقیقتیں دو باتیں ہیں:

(۱) اولاً: اس کا والد ہونا:

(۲) ثانیاً: اس کا قاضی ہونا اور والد باپ کی طرف سے ولی ہے، لیکن باپ کے واسطے سے، جبکہ باپ اور والد کے، والد یا، واحد وصی اکی ولایت ان دونوں سے ہی حاصل شدہ ولایت ہے، لہذا وہ معنوی طور پر یہ ولایت باپ کی ہی ولایت ہے۔ اور قاضی کا وصی، Nominee یا کسی ولایت قاضی سے حاصل کرنا ہے، لہذا وہ معنوی طور پر قاضی ہی کی ولایت ہے۔

ربا وند ہونا (البون) تو وہ اس لیے کہ باپ ہونا ہے کے حق میں وغیرہ شقت کی بنا پر انسانی شقت کا سبب اور وغیرہ ہے۔ وہ وہ اس معاملے پر قادر بھی ہے۔ اس لیے کہ اس کی رائے اور محل کامل ہے اور بچہ بذات خود اپنے معاملات کی ایک خیال کرنے سے قاصر ہے اور شقت والے شخص کی ولایت کا اپنی بھلائی سے قاصر شخص کے حق میں ثبات ضرر ما قابل قیاس معاد ہے۔ اس لیے کہ یہ نیکی (البر) پر مبنیوں کرنے کے لیے ایک دوسرے پر احسان کرنے، کمزور کی مدد کرنے اور پریشان حال کی استعانت کرنے کے باب سے ہے، اور ان میں سے ہر ایک معاملہ مفقود ضرر ما مستحق ہے، نیز اس نے بھی کہ ایسا کرنا شکر نعمت ہے۔ اور یہی طاقت و قدرت کا حق نعمت ہے، وجہ یہ ہے کہ ہر نعمت کا شکر خود اسی کے مطابق ہونا ہے، اس لحاظ سے قدرت و طاقت کی نعمت کا شکر کسی کمزور و عاجز کی مدد کرنا ہے، اور شکر نعمت مفقود ضرر ما ناجزی نہیں، جبکہ واجب ہے۔ اور باپ کا وصی اس کے قائم مقام ہونا ہے۔ اس لیے کہ وہ اس پر راضی ہے اور اسی نے اس کو نہ کیا ہے، والد باپ یہ ہے کہ اس نے اس کا تمام لوگوں میں سے اسی لیے انتخاب کیا ہے، کیونکہ اسے علم ہے کہ اسے بچہ پر دینی ہی شقت ہے جیسے کہ خود اسے ہے، اور نہ وہ اسے باقی لوگوں میں سے منتخب نہ کرنا۔ جس کی بنا پر وصی باپ کا شقت (ہائیں) ہے۔ اور کسی شق کا شقت اس کا قائم مقام ہونا ہے، جیسے کہ باپ خود ہو۔ اسی کے حق میں، والد اسے کی رائے اور بچے کے حق میں والد شقت کا حامل ہونا ہے، اور اس کے کہ اس کی شقت باپ کی شقت سے کم تر ہے، اسی لیے باپ اس کی ولایت باپ کی ولایت سے مؤخر ہے۔ اور یہی حکم باپ کے وصی کے حق میں ہے۔ وصی کا کسی سے، اس لیے کہ باپ کے وصی کی ولایت معنوی طور پر باپ ہی کی ولایت ہے، جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے۔ والد باپ کا وصی اس کے قائم مقام ہے، اس لیے کہ اس کی ولایت اسی کی طرف حاصل شدہ ہے ہے، وصی کے حق میں ہے وصی کا باپ باپ کا وصی کی ولایت، تو وہ اس لیے کہ قاضی اپنے کامل علم، اصل اور قسری اور لوسی

خصاکی عیدہ کی بنا پر یتیم بچوں کے حق میں تمام لوگوں سے زیادہ شفیق ہوتا ہے، لہذا وہ ولی (سرپرست) ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

السلطان ولی من لا ولی له (جس کا کوئی ولی نہ ہو، اس کا ولی پادشاہ ہوتا ہے)

ابو اس کی شفقت، باپ اور والد کی شفقت سے کم تر ہے، کیونکہ ان دونوں کی شفقت قرابت پر مبنی ہے، جبکہ غرضی کی شفقت کا یہ مال نہیں ہوتا۔ یہی حال اس کے وصی کا ہے، لہذا اس کی ولایت ان دونوں کی ولایت سے متاخر ہوگی۔

## فصل: ولایت کی شرائط کا بیان

ولایت کی شرائط میں سے

(۱) کچھ شرائط کا تعلق "ولی" سے

(ب) کچھ کا "مولیٰ علیہ" سے

(ج) کچھ کا "مولیٰ فیہ" سے ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) ولی سے متعلقہ شرائط

(۱) یہ کہ وہ آزاد شخص ہو، لہذا کسی غلام کی دوسرے شخص پر ولایت ثابت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ضرب الذین لا یعبدوا مملوکا لا یقدر علی شئی (۱) (اللہ تعالیٰ نے ایک مملوک غلام کی مثال یہاں کی ہے جو کسی شئی پر قادر نہ ہو) نیز اس لیے بھی کہ اس کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں، چہ جائیکہ کسی دوسرے شخص پر اس کو ولایت حاصل ہو۔

(۲) یہ کہ وہ عاقل ہو، لہذا کسی دیوانے شخص کی ولایت ثابت نہ ہوگی۔

(۳) یہ کہ ولی (سرپرست) مسلمان ہو، بشرطیکہ زیر تولیت (مولیٰ علیہ) خود بھی مسلمان ہو، اور اگر مولیٰ علیہ (زیر ولایت فرد) غیر مسلم ہو، تو اس پر ولایت ثابت نہ ہوگی، اس لیے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

ولیر جعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً (۲) (اور اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لیے کسی مومن پر کوئی راستہ نہیں رکھا۔) علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی کافر کی مسلمان پر ولایت، اس کی اہانت کی دلیل ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

(ب) مولیٰ علیہ (زیر ولایت بچے) کی شرائط

(۱) یہ کہ وہ چھوٹا بچہ ہو۔ اس لیے کہ بڑا شخص خود پر سے نقصان (ضرر) دور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا اس پر کسی دوسرے کی ولایت (سرپرستی) ثابت کرنے کی ضرورت نہیں، وہ بچے کے کسی آزاد شخص پر "ولایت" آزادی کے منافی ہوئے پابوجود محض وہ بچہ ضرورت ثابت ہوتی ہے، اور حالت قدرت میں اس کی ضرورت نہیں ہے، لہذا ولایت ثابت نہ ہوگی۔

(ج) مولیٰ فیہ (زیر بحث معاملے) سے متعلقہ شرائط

(۱) مولیٰ فیہ (معاذ) سے متعلقہ شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ معاملہ زیر ولایت فرد، کچھ نقصان رسا نہ ہو۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

۱- التعلیل (۱۶: ۷۵)

۲- النساء (۳: ۱۳۱)



وہ اس کی صحت (مقررہ شئی) ہے ہوتے تو پامالونہ قرض دینے (ادانہ) کا حق حاصل ہے، مصلح قرض دینے کا نہیں ہے، اس لیے کہ ادانہ (پامالونہ قرض دینا) اس کی مشی قیمت پر اس کے مال کو فروخت کرنا ہے۔

اور اس کو یہ بھی حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس کے غلام کا نکاح کرے۔ اس لیے کہ مہر اس کی گردن پر رہے گا۔ اور اس میں اس کو نقصان ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی اجازت نہیں کہ وہ اس کے مال کو اتنی کم قیمت پر فروخت کرے جتنی قیمت پر عادتاً اس کی فروخت لوگ برواشت نہ کرتے ہوں اور اگر اس نے اتنی کم قیمت پر اس کو فروخت کیا تو اس کی بی نافع نہ ہوگی۔ اسی طرح اس کو یہ بھی حق نہیں کہ وہ اس کے مال کو مشی اجرت سے اتنی کم اجرت پر کرانے پر دے۔ مشی کمہ اجرت پر لوگ دینا نہ دونا گوارہ نہ کرتے ہوں، جیسے کہ ہم نے بیان کیا اور اسے یہ بھی حق نہیں کہ وہ اس کے مال سے عوض کوئی شئی اتنی زیادہ قیمت پر خرید لے جتنی قیمت پر لوگ عام طور پر خریدنا گوارہ نہ کرتے ہوں، جیسے کہ ہم نے بیان کیا اور اس نے یہ کہ تو اس کی خریداری نافع ہو جائے گی۔ اور خریدی ہوئی شئی اسی کی ہوگی۔ اس لیے کہ یہ اس حریہ کی مشتری پر نفاذ کی جیت رکھتی ہے۔ اسی طرح اس کو یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے لیے عہدہ مدد یا وصیت نہیں کرے۔ اس لیے کہ یہ فاسد نفع ہے، لہذا اولیٰ کو اس کا اختیار ہوگا۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

خیر الناس من ینفع الناس  
لوگوں میں سے بہترین شخص وہ ہے جو لوگوں کو نفع پہنچے۔  
اور یہ روایت نفع اور فائدے کے حصول پر لوگوں کو براگیزنے کرنے کے لیے ہے اور جو شخص نفع کا ایک حصہ ہو تو اسے براگیزنے کرنا عیب ہے، لہذا اسے یہ اجازت ہے کہ وہ اس کی باندی کا نکاح کرے۔ اس لیے کہ اس میں فائدہ ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق ہے کہ اس کے مال کو، اس کی قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کر دے، اور اس کے لیے کہ قیمت پر خریداری کرے، جیسے کہ ہم نے بیان کیا۔ اس کو یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے مال کو مشی قیمت پر اس کی قیمت پر بے عام طور پر لوگ گوارہ نہ کرتے ہوں فروخت کرے۔ اسے یہ حق بھی ہے کہ وہ اس کے لیے کسی شئی کو مشی قیمت پر زیادہ قیمت پر بے عام طور پر برواشت کرتے ہوں خریدے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ اس کے مال کے مال کو مشی اجرت سے زیادہ پر یا مشی اجرت پر یا اتنی کم اجرت پر بے عام طور پر لوگ برواشت کرے۔ اور اس پر دے۔ اسی طرح اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے لیے کسی شئی کو مشی اجرت سے کم اجرت پر یا مشی اجرت سے اتنی زیادہ اجرت پر بے عام طور پر گوارہ نہ کرتے ہوں اجرت پر لے۔

اور اگر اس نے اس کو یا اس کے مال کو اجرت پر دیا۔ پھر وہ مدت کے دور میں میں ہائی ہو جائے۔ تو اس کو یہ سب اجرت پر دینے یا نہ دینے کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو وہ اس معاہدے کو اپنی نکتہ و چت کا عمل کر دے، لہذا اس کو مال کے اہارے میں کوئی اختیار (خيار) نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب سے اس اجرت پر دینا بر بنائے شفقت اس کے مال میں تصرف کرنا ہے، لہذا اس بارے میں باپ اس کے قیامت میں ہو گا۔ اور اس کو اپنے بلوغ کی بنا پر، اس کو باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ جبکہ اس کی جان کو اجرت پر دینا، اس کی جان کے ساتھ تصرف کرنا ہے۔ چاہے تو یہ تھا کہ اس کا باپ (بلوغ سے قبل اس کا ایک - جوان - تھیں وہ اس کا مال پر دے گا۔ ہوا ہے کیونکہ یہ ایک طرح کی محنت و مشقت اور بچے کو تہذیب و ادب سکھانا ہے اور باپ اپنے بچے کو ادب سکھانے کا ذمہ دار ہے، لہذا وہ اس کا اس بنا پر مالک ہوگا کہ یہ ادب سکھانے ہی کی طرح ہے۔ یہ جب وہ بالغ ہوتا ہے۔ تو اس بار وہ اس کے لیے ادب سکھانے کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ دونوں میں ہی فرق ہے۔  
اسے یہ اجازت بھی ہے کہ وہ اس کے مال کے ساتھ سطر کرے اور اس کے مال کو ضمانت پر دے۔ اور اسے یہ

میں محدود ہے، اسی طرح اسے یہ بھی اہازت ہے کہ وہ بیع و شراہ، اہارے اور اجرت پر لینے کے لیے کسی کو اپنا مکمل نہ لے، اس لیے کہ یہ تمام معاملات تجارت کے تابع اعمال ہیں۔ تو جو شخص تجارت کرنے کا حق رکھتا ہے وہ اس کے تابع اعمال بھی مالک ہوگا۔ اسی لیے اہازت یافتہ (ماذون) غلام کو اس کی اہازت ہے، اسے یہ بھی اہازت ہے کہ اس کے مال کو عاریت پر دے۔ یہ استسنان ہے، اور قیاس یہ تھا، کہ ایسا کرنا جائز نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی شئی کو عاریت پر دینا، بغیر مدونے کے اس شئی کی منفعت کا دوسرے کو مالک بنانا ہے، لہذا اس میں بچے کو نقصان ہوگا۔ استسنان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ تجارت کے تابع اعمال اور اس کی ضروریات میں سے ہے، لہذا وہ تجارت کا مالک ہونے کی بنا پر اس کا بھی حقد ہوگا۔ اس لیے اہازت یافتہ غلام کو اس کا حق ہوتا ہے۔ اسے یہ بھی حق ہے کہ وہ اس کا مال کسی کے پاس ودیعت رکھے۔ اس لیے کہ ودیعت رکھنا تجارت کے تابع اعمال میں سے ہے۔ پر ولی کو ہمارے نزدیک یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ بچے کو تجارت کی اہازت دے، بشرطیکہ وہ خرید و فروخت کی سمجھ بوجھ رکھتا ہو۔ اس لیے کہ اس کو تجارت کی اہازت دینا تجارت کرنے سے کم تر ہے، تو جب وہ بذات خود تجارت کرنے کا حق رکھتا ہے تو وہ اس کو تجارت کی اہازت دینے کا تو بد پر ولی مالک ہوگا۔ اور اسے یہ اہازت بھی ہے کہ وہ اس کے غلام کو مالک کرے۔ اس لیے کہ یہ نسبت یک ہمسواختہ ہے۔ اس لیے ایسا کرنا معنوی طور پر بیع ہے۔ اور اس کو یہ اہازت بھی ہے کہ وہ اس کے مال کو قرض میں بطور رهن رکھوائے، اس لیے کہ رهن رکھنا تجارت کے تابع اعمال میں سے ہے، کیونکہ تاجروں کو اس کی ضرورت پیش آتی ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ رهن رکھنا گویا "قرض" کی ادائیگی کرنا ہے۔ اور وہ (ولی) اس کے مال سے قرض کی ادائیگی کا حق رکھتا ہے، جس کی بنا پر وہ قرض کے بدلے رهن رکھوانے کا بھی مالک ہوگا۔

اور اسے یہ بھی اہازت ہے کہ وہ اس کے مال کو اپنے ذاتی قرض کے بدلے میں رهن رکھوائے، اس لیے کہ رهن شدہ شئی رهن دار رهن رکھوانے کے شخص کے قبضے میں موقوف تصور ہوتی ہے۔ لہذا اگر وہ شئی تلف ہو جائے، تو وہ اتنی قدر میں نقصان اٹانے کا ذمہ دار ہوگا، جتنی قیمت کا اس نے اس کے عوض خود قرض لیا تھا۔

اس لیے یہ بھی حق حاصل ہے کہ اس کے مال کو اپنے پاس بطور "مضاربت" رکھے۔ البتہ مناسب یہ ہے کہ وہ اس پر فی حق نہ دے، نہ لے، نہ کرے، نہ کسی کو گواہ نہ بنایا، تو اس کے لیے دینا نفع حلال ہوگا، لیکن خاص اس کی بات کی ضرورت ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو اپنے ساتھ شریک کیا اور اس کا سرمایہ (اس المال) اچھے کے سرمایہ سے کم ہو، تو اس نے یہ دیکھنا نفع میں کی غلطی کردہ شرائط کے مطابق ہوگا اور اگر اس نے کسی کو گواہ نہ بنایا، تو اس سے اس کے مال سے جتن، اس کا یہ نفع درست ہوگا، لیکن خاص اس کی تصدیق نہ کرے گا۔ اور نفع اس المال کے مالک کا ہے۔

لہذا یہ سب سے پہلے یہ بیان کیا، وہی منکر باپ کی عدم موجودگی میں اس کے وصی اور والد کا اور والد کی عدم موجودگی میں اس کے وصی اور اس کے وصی، نیز والد اور اس کے وصی میں کسی پہلو سے فرق ہے، اس میں کوئی فرق نہیں۔

۱۱۔ سب کا یہ بھی منہی حکم قیمت، خود خرید میں یا اس کو فروخت کریں۔ تو ان کے لیے جائز ہے لیکن اگر ان سے وصی نہ ہو، یا تو ان میں محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تو سرے سے ہی جائز نہیں اور لام ابو حنیفہ اور لام ابو یوسف کے نزدیک ان میں جہیز کی ہنسی ہو تو جائز ہوگا اور نہ نہیں۔

۱۲۔ اب یہ وہی ہے کہ بچے کی جان یا مال سے کم تر میسر میں، قصاص لینے کا حق حاصل ہے، لیکن اس کے خلاف وہی ہے کہ رهن دار میں قصاص لینے کا حق ہے، مگر اس کی تہاں میں نہیں۔

(۳) اس طرح باپ یا دادا کو نفیس یا اس سے کم تر حصہ میں حکم کیے بغیر وصیت پر بلا کسی اخذ و خوف کے صلح کرنے کا حق حاصل ہے۔ البتہ ان کو چوری دہشت و صحت کرنے کا حق حاصل نہیں ہے، جبکہ ”وصی“ کے متعلق صلح کے جو زکے میں دو روایات ہیں، ہم نے اس کی وجہ کا کتاب الصلح میں ذکر کیا ہے۔

پھر کیا یتیم کا ولی (سرپرست) اس کے مال میں سے خود کھا سکتا ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اخذ و خوف نہیں۔

کہ اگر وہ مالدار ہو، تو وہ نہ کھائے، اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمِنْ حَکَمٍ غَنَیًّا فَلِیْسَ یَسْتَعْفِفُ (۱) (اگر وہ مالدار ہو، تو وہ بچے کا مال کھانے سے بچے)

لیکن اگر وہ مفلس ہو، تو کیا وہ بر سبیل (اہانت) اس کے مال میں سے کھا سکتا ہے، یا اس کو بطور قرض اس میں سے کھانے کی اہانت ہوگی۔ تو اس کے متعلق صحابہ کرامؓ میں اخذ و خوف تھا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ بر سبیل (اہانت) اس میں سے کھائے، لیکن معروف طریقے پر فضول خریدی کیے بغیر، حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہی قرض تھا۔ حضرت عمرؓ سے روایت ہے، کہ وہ اس میں سے بطور قرض کھائے اور جب وہ خوشحال ہوا کھائے تو وہ اس کی ذلت کر دے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی دو روایات ہیں سے ایک یہ بھی روایت ہے، ان حضرات کا استدلال آپؓ فرمایا:

فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَیْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَیْهِمْ (۲) (پھر جب ان کے مال ان کو سپرد کر دو، تو اس پر گواہ بنو) ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے یتیموں کو مال واپس کرنے کے موقع پر گواہ بنانے کا حکم دیا اور اگر سرپرستوں کے ہاتھ میں ان کا مال امانت ہوتا، تو اس صورت میں گواہ بنانے کی ضرورت نہ ہوتی۔ اس لیے کہ ولی کا قول کافی ہوتا ہے۔ جب وہ اس کے انکار کے وقت کھد دے کہ میں نے اس کا مال واپس کر دیا ہے اور گواہ بنانے کی ضرورت تو قرض لینے کے وقت ہوتی ہے، تا کہ وہ اس میں سے کھائے۔ اس نے قرض کی لوانگینی میں ”قرض والے کا قول مقبہر ہوتا ہے نہ کہ جو قرض دینے سے اس کا اور حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے مروی ہے، کہ انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ:

وَمِنْ حَکَمٍ فَقِیْرٌ فَلِیَاکُلَ بِالْمَعْرُوفِ (۳) (اور جو کوئی فقیر ہو، وہ معروف طریقے پر کھائے)

کی تفسیر قرض سے کی ہے، جبکہ اول الذکر مسکک کے لوگوں نے ارشاد باری تعالیٰ:

وَمِنْ حَکَمٍ فَقِیْرٌ فَلِیَاکُلَ بِالْمَعْرُوفِ (۳) (اور جو کوئی فقیر ہو، وہ معروف طریقے پر کھائے)

کے ظاہر سے استدلال کیا ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے یتیم کے ولی کو علی الاطلاق یہ اہانت دی ہے کہ وہ معروف یعنی وسط و معتد پر یتیم کے مال میں سے کھائے، اور مروی ہے کہ:

”ایک شخص نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا، میرے پاس کوئی مال نہیں ہے اور میری عمر تری میں ایک یتیم بچہ ہے، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا تو اپنے یتیم کے مال میں سے معروف طریقے پر کھا، کہ نہ تو تو صرف کھائے اور نہ اپنے مال کو اس کے مال سے بدلتے والا“

امام محمد اور امام مالک رحمہما اللہ نے الوطای میں ذکر کیا ہے کہ الفصل یہ ہے کہ اس کا مال کھانے سے بچا ہے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آیا اور کھانے کے یتیم کے بارے میں وصیت کیجیے، تو انہوں نے فرمایا: اس کے مال میں سے کچھ نہ خرید اور اس کے مال میں سے کوئی شئی قرض نہ لے، واللہ اعلم۔

۱- النساء (۶:۳)

۲- النساء (۶:۳)

۳- النساء (۶:۳)





یا اس کے حق میں وصیت کر دی، تو اس کو اس میں بالکل صرف کرنے کی اجازت نہ ہوگی، خواہ وہ زمین ہو یا جاہ و منقولہ۔ اس لیے کہ جب اس کے نامزد کرنے والے شخص کو یہ حق حاصل نہیں، تو اس کے نامزد کردہ شخص کو بھی یہ حق نہ ہوگا۔

رہا مکتب کا وصی تو اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ جائیداد منقولہ اور زمین وغیرہ کو مکتب کے قرضے یا کتبت کا قرضہ کرنے کے لیے فروخت کر دے، اس لیے کہ مکتب بذات خود اس کا اختیار رکھتا ہے، تو اس کے وصی (نامزد کردہ شخص) کو تو بدرجہ اولیٰ یہ حق ہوگا۔ اور اس کی کفالتی جوئی اشیاء میں سے جو بیچ جائے وہ اس کے ورثہ کی میراث ہوگا۔

رہے اس کے وارثوں میں سے آزاد لوگ، تو وہ بلاشبہ اس کے وارث ہیں، اسی طرح کتبت کی حالت میں پیدا شدہ بچے اور اس کے ساتھ بچوں میں سے جو بچہ اس کے ساتھ کتبت کیا گیا ہو، وہ بھی وارث ہوگا۔ اس لیے کہ وہ اپنے والد کی آزادی کی بنا پر اپنی زندگی کے آخری حصہ میں آزاد ہو گیا ہے۔ پھر اس کی فاضل کفالتی اس کے وارثوں کی ملکیت قرار پائی، تو کیا اس کے ورثہ کو اس کے مال میں تصرف کا حق حاصل ہے؟ الزیادات میں مذکور ہے کہ انہیں اس کا حق نہ ہوگا۔ ماسوا اس کی دیکھ بھال کے، اور اس کے وارث کو (امام محمد رحمہ اللہ نے) مال کے وصی بانی اور بچا کے بمسند قرار دیا ہے۔ جبکہ کتاب القسۃ میں اس کو "ہاپ کے وصی" (نامزد کردہ شخص) کے ساتھ ملحق کیا ہے، اس لیے کہ وہاں سنوں نے اس کی زمینوں میں تقسیم کو جائز قرار دیا ہے، اور تقسیم کرنا معنوی طور پر بیع ہی ہے۔ تو جس شخص کو تقسیم کرنے کا حق ہے اس کو بیع کا بھی حق ہے، تو اس طرح اس مسئلے میں دو روایات ہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے، جب وہ کتبت کا معاوضہ ادا کرنے سے قبل مر جائے، لیکن اگر اس نے اپنے مہین حیات کتبت کا معاوضہ ادا کر دیا اور وہ آزاد ہو گیا اور پھر اس کی وفات ہو گئی، تو بغیر کسی اختلاف کے اس کا "وصی" نامزد شخص کے وصی کی طرف ہوگا۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ متبع میں غیر بائع کا کوئی حق نہ ہو، ورنہ بیع منقضی نہ ہوگی۔ جیسے زمین دھمی ہوئی (مرہونہ) اور اجرت پر حاصل کردہ شے کا یہی حکم ہے، اس لیے کہ ان کی بیع میں مرہون اور اجرت پر لینے والے شخص کے حق کا باطل کرنا ہے، جو جائز نہیں۔

اس مسئلے میں کتب ائمہ کی عبارتیں مختلف ہیں، بعض میں ہے، کہ یہ بیع فاسد ہے اور بعض میں ہے کہ یہ بیع موقوف ہے اور یہی قول درست ہے۔ اس لیے کہ "بیع" کا رکنا اس کی اہلیت رکھنے والے شخص کی طرف سے صادر ہوا ہے اور وہ "مال منقولہ" کی طرف منسوب ہے جو اس کا مکمل ہے۔ اور کسی کو نقصان پہنچائے بغیر اس کو سپرد کرنا اس کی قدرت میں ہے۔ اس بات کی دلیل کہ اس کو سپرد کرنا اس کے جس میں ہے۔ یہ ہے کہ وہ قرض ادا کر کے دھمی کو چھڑوا سکتا ہے، جو اسی شے کو قرض لینے والے کو واپس کر دے گا۔ اسی طرح ان دونوں صورتوں میں مرضی (دھمی) رکھنے والے اور اجرت پر لینے والے کی جانب سے اجازت لینے کا بھی احتمال بھی ثابت ہے۔ البتہ کہ فی الوقت اس کا یہ تصرف نافذ نہ ہوگا، اس لیے کہ اس شے کے ساتھ دوحہ اروں کا تعلق ہے، لہذا اس کی بیع موقوف رہے گی۔ پھر ان دونوں روایات کے درمیان مواقت پیدا کرنا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ بیع کرنے کے قول کو "فاسد قول" پر محمول کیا جائے۔ جس کا کوئی ظاہری حکم نہیں ہوتا اور ہمارے نزدیک یہی بیع موقوف کی خشر ہے۔ پھر جب وہ ان دونوں کی اجازت پر موقوف نہیں تو اگر انہوں نے اجازت دے دی تو یہ بیع نافذ ہو جائے گی۔

پھر کیا وہ دونوں بیع کے فسخ کا مطالبہ کرنے کا حق رکھتے ہیں؟ اللہ وری رحمہ اللہ نے اپنی شرح میں لکھا ہے کہ اجرت پر لینے والے (المتاجر) کو تو اس کا حق نہیں ہے۔ رہا مرہون (دھمی) رکھنے والا تو اس کے حقدار "ہونے کا مکان ہے۔ اسی

شرح انہوں نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے وہ یہ کہ اجرت پر لینے والے (مستاجر) کا حق صرف اس کی منفعت تک ہوتا ہے، نہ کہ اس کی ذات تک، اس لیے کہ اہلاد ایک ایسا عقد ہے جو صرف حصول "منافع" کے لیے ہوتا ہے، نہ کہ اس کی ذات کے لیے، جبکہ "بیع" "نفس شئی کا عقد ہے، بنا بریں بیع کرنے میں مستاجر کے حق میں تصرف نہیں کیا جاتا، لہذا اس کے لیے خیانت نہ ہوگا۔ اور رض (رضی) رکھنے والے (کا حق شئی کی ذات (معین) میں ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر مقروض قرض کی دائیگی کرے، اس کو نہ چھوڑا سکا، تو وہ اس شئی کو فروخت کر کے، اس کے ذریعے اپنا قرض وصول کرے گا۔ اس لیے اگر اس نے اجازت دے دی، تو قیمت اس کے پاس رہی ہوگی، لہذا اس کو بیع کرنا اس کے حق میں تصرف کرنا ہے، جس کی بنا پر اس کے لیے خیانت نہ ہوگا۔ پھر کیا خریدار کو بھی بیع کا اختیار ہوگا۔ اگر تو اسے علم نہ ہو کہ "بیع" رضی رکھی ہوئی یا اجرت پر دی ہوئی ہے، تو اسے خیانت نہ ہوگا۔ اس لیے کہ مطلق عقد طوری سپرد رہی دینے کا حکمنا کرنا ہے۔ اور یہاں یہ بات فوت ہو گئی ہے، لہذا اس کو "خیانت" حاصل ہوگا اور اگر اسے پہلے سے علم ہو، تو اس صورت میں اس کو خیانت نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ "فی الجملہ" اس کی تاخیر سے سپرداری پر راضی تھا۔ اور اگر اس نے کسی ایسے غلام کو فروخت کر دیا جس پر قصاص واجب ہو تو بیع نافذ ہو جائے گی، اس لیے کہ مقتول کے ولی کا "تاکل" کی جاں میں کوئی حق نہیں لہذا اس کو کوئی خیانت نہ ہوگا، اس کا حق تو صرف قصاص لینے کا ہے جس سے بیع باطل نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کی بیع جائز ہوگی، اور اس سے اس کو فروخت کرنے والا شخص، اس کے گھر یہ دینے کو اختیار کرنے والا نہ ہوگا، خواہ اسے اس کے جرم کا پتہ ہو، یا نہ۔ اس لیے کہ ولی کا حق "قصاص" میں ہے، اور بیع قصاص کے حق کو باطل نہیں کرتی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اس کو آزاد کر دیا، یا اس کو دہر بنا دیا یا اس کو مکاتب کر دیا یا باندی ہو تو اس کو ام ولد بنادیا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اسی طرح اگر اس نے اپنے اس غلام کو فروخت کر دیا، جو مرد ہونے کی بنا پر واجب القتل تھا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ مرد ہونے سے، صرف اس کا قتل سہاں ہوتا ہے نہ کہ کچھ اور۔ اور بیع اس حق کو باطل نہیں کرتی، یہی حکم اس کو آزاد کرنے اور اس کو دہر بنانے کا ہے۔

اور اگر اس نے اپنے اس غلام کو فروخت کیا جس کو جرم (جنایت) کی بنا پر، کسی کو نہ ضروری ہو گیا تھا تو تب بھی بیع جائز ہوگی۔ خواہ اس کے آقا کو اس کے جرم کا علم ہو، یا نہ ہو اور جنایت جرم کی سزا دلانے کے حق دار شخص کو غلام یا قیدی پر کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کو "غلام کی ذات" میں کوئی حق حاصل نہیں، وہ تو اس کے آقا سے اسے دینے کا مطالبہ کرے گا۔ اس کے کہ وہ اس کا گھر یہ دینا پسند کرے۔ البتہ اگر تو اس کو اس کی جنایت کا علم ہو، تو اس کی جنایت کا بدلہ (ارش) واجب ہوگا، خواہ اس کی مقدار کتنی ہی ہو، اس لیے کہ اس کا، اس کی فروخت کا گھر (مکان) جبکہ اس کو اس کی جنایت کا علم تھا، اس کے گھر یہ دینے کو ترجیح دینا ہے، اس لیے کہ اگر وہ اس کو ترجیح نہ دینا تو وہ اس کو فروخت نہ کرنا، کیونکہ اس میں جنایت لینے کے مقدار "کے حق کا ابطال لازم آتا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ وہ اس پر راضی نہ ہوگا۔ اور اپنے اقصیٰ ایسا کہنے کی صورت میں اس کی بیع ان کے حق کا یہ ابطال ہے، جس سے بدلہ یعنی گھر یہ دینا نہیں ہوا ہے گا۔ اس لیے اس کا بیع پر اہم کرنا، گھر یہ دینے کو پسند کرنا ہے، بخلاف اس صورت کے، جب کسی قتل یا سر دہی یا پر، اس کا پتہ نہ تھا، یا کوئی دوسری سرزدینا (لحد) لازم ہو، کیونکہ بیع ان حقوق کے ابطال کو واجب نہیں کرتی۔ لیکن اگر اس کا بیع کا یہ اہم اس کے گھر یہ دینا کرنا نہ ہوگا، لہذا یہ حقوق ماحظ نہ ہو گئے، اس لیے حال پر راضی ہے۔ اور اگر اس کو اس کی جنایت (غلطی) کا پتہ ہو، تو اس کو اس کی قیمت اور جنایت کی پٹی (ارش) میں سے نو گھر ہو گا۔ اور اگر اس نے اس کی جنایت کا علم نہ ہو، تو یہ بیع بغیر اس کی پسند نہ گی کے غلام کا حکم ہوگا، لہذا اس پر

اس کی قیمت اور جنایت کے تاوان (ارش امیں) سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے "ولی جنایت" کو صرف اس (ارش) (جٹی) کی مقدار میں نقصان کیا ہے اور اگر ان دونوں میں سے کم رقم دوس ہزار درہم ہوں۔ تو ایسی صورت میں اس میں سے دس درہم کم کر دیئے جاتے ہیں، اس لیے کہ غلام کے قتل خطا کی قیمت اگر دس ہزار درہم تک پہنچ جائے، تو اس میں سے دس درہم کم کر دیئے جاتے ہیں۔

یہ حکم اس صورت میں ہے، جب اس کے آکھانے اس کو آزاد کر دیا "یا مکاتب بنادیا" یا باندی تھی، تو اس کو ہم وہ "بنادیا" کہ یہ عہد جائز ہو گا۔ اور "ولی جنایت" کے لیے غلام، یا باند یا ام ولد پر، اب کوئی حق (سبیل) نہ ہوگا۔ جہت "ر" سے اس کی جنایت کا علم ہو تو ایسا کرنا اس کی طرف سے جنایت کو پسند کرنا ہو گا اور اگر اسے علم نہ ہو، تو اس پر اس کی قیمت اور قرض میں سے جو کم ہو وہ واجب الوداع ہوگا۔ اور جو احکام ان کے علاوہ ہیں، ان کا ہم کتاب الجنایات کے "تفریہ" کتاب الجنایات العیبد کے عنوان سے بیان کریں گے، انشاء اللہ۔

## فصل: بیع کے صحیح ہونے کی شرائط

بیع کی صحت کی متعدد شرائط ہیں، ان میں کچھ شرائط تو تمام صورتوں کو عام ہیں اور کچھ بعض اقسام کے ساتھ مختص ہیں، عام شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) اوپر بیان کردہ بیع کے انعقاد اور نفاذ کی شرائط کا موجود ہونا: اس لیے کہ ہر وہ شرط جس کے بغیر بیع منفعہ اور نفع نہ ہوتی ہو، اس کے بغیر ضرورتاً بیع درست نہ ہوگی۔ اس لیے کہ صحیح ہونا انعقاد اور نفاذ پر ایک اضافی معاملہ ہے، لہذا ہر وہ شرط جو اس کے انعقاد اور اس کے نفاذ کی شرط ہوگی، وہ ضرورتاً اس کے صحیح ہونے کی بھی شرط ہوگی، لیکن ہر وہ شرط جو بیع کی صحت کے لیے ضروری ہے، وہ ہمارے نزدیک اس کے انعقاد اور نفاذ کی لازمی شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ "بیع فاسد" منفعہ ہوا جاتی ہے اور اس سے متصل بعد قبضہ مل جاتے ہیں۔ ہمارے نزدیک نفع ہی ہوا جاتی ہے، اگرچہ وہ بیع "صحیح" نہیں ہوتی۔

(۲) اصالت کا نہ ہونا: یعنی یہ کہ بیع (زیر فروخت شے) اور اس کی قیمت کا دونوں کو اس طرن صمم ہوگا، جس سے منازعت (جھگڑا) پیدا ہوئے گا احتمال ہو تو بیع درست ہوگی، لیکن اگر وہ اصالت جھگڑا پیدا کرنے کا احتمال رکھتی ہو، تو وہ بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ اصالت اگر جھگڑے تک پہنچنے والی ہو، تو وہ اس شے کی سپرداری دینے اور لینے سے مانع ہوگی۔ جس کی بنا پر بیع کا مقصد حاصل نہ ہو گا اور اگر وہ بیع جھگڑے تک پہنچنے والی نہ ہو، تو اس سے بیع مانع نہ ہوگی۔ جس کی بنا پر مقصد حاصل ہوا جائے گا، اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان کی جائے گی۔

مثلاً اس کے کسٹا اگر میں نے مجھے اس دیار میں سے ایک بکری، یا اس ویر میں سے ایک کپڑا فروخت کیا "تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ دیار میں سے ایک بکری اور ویر میں سے ایک کپڑے والا جملہ بیع میں ایسی اصالت پیدا کر رہا ہے، جو جھگڑے کا باعث ہو سکتا ہے، اس لیے کہ بکری بکری میں اور کپڑے کپڑے میں واضح فرق ہوتا ہے، جس کی بنا پر اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔

پھر اگر اس نے بکری یا کپڑے کی تعین کردی اور اسے سوئیا دیا، اور وہ اس پر راضی ہو گیا، تو ہاں زیادہ ہوگا یہ اہمہ ہی اس کی، ضمانتی ہوگی، نیز اس لیے بھی کہ اشیا کی فروخت اشیا سے پورا پورا وصول کرنے کے لیے ہوتی ہے، تاں کچھ مدت نہ رہے۔ اور دونوں کے درمیان جھگڑا وصولی حق کو نقصان پہنچاتا ہے، لہذا وہ اس کی تیس (امد) ہوگا۔ نیز اس پر یہ حق کہ ضمانتی، بیع کی لازمی شرط ہے، اور ضمانتی معصوم و متعین شے میں ہی ہوتی ہے۔

۱۲) یہ کہ جیج اور قیمت کا اس طرح معلوم ہونا جو دونوں کے مابین جھگڑے سے مانع ہو، یہ شرط صحت بیع کے لیے ہے۔  
پھر اس شرط پر بیماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:  
جیج اور زر من (قیمت) کے بارے میں حصول علم کے ذرائع: تفصیل حسب ذیل ہے:

### (۱) جیج اور زر من کا معلوم ہونا

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان ہوگی: اگر اس سے کہا "میں نے تجھے ان چار کپڑوں میں سے ایک کپڑا اتنی قیمت پر فروخت کیا" پھر خود اس نے "خیار تعین" کا ذکر کیا یا وہ اس سے خاموش رہا، یا اس نے کہا "میں نے تجھے ان دو میں سے ایک کپڑا فروخت کیا، یا ان تین کپڑوں میں سے ایک کپڑا اتنی قیمت پر فروخت کیا" اور وہ "خیار" کے بارے میں خاموش رہا، تو یہ بیع قاسد ہے، اس لیے کہ "جیج" بھول ہے۔ اور اگر اس نے خیار کا ذکر کیا اور یوں کہا "اسی شرط پر کہ تجھے ان میں سے جو چاہے، اسے لینے اور باقی وجہ یہ ہے کہ جیج بھول ہے، اس لیے کہ اس نے ان میں سے ایک شے کو بغیر تعین کے فروخت کیا ہے، جو غیر معلوم ہے، لہذا جیج بھول ہوگی جو صحت بیع سے مانع ہے، جیسے کہ اگر اس نے چار کپڑوں میں سے کوئی ایک کپڑا فروخت کیا، اور "خیار تعین" کا ذکر کیا، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ استئمان کی وجہ "خیار ضرر" سے استدلال ہے، اور ان دونوں میں قدر مشترک بیع میں موجود غبن (دھوکے لگنے کا اسان کو دور کرنے کی ضرورت ہے، اور ان دونوں "خیارات" میں سے ہر ایک خیار اسی دھوکے کو دور کرنے کا ذریعہ ہے، لہذا وہاں شرعی حکم کا وارادہ تاہم اس حکم کا وجود ہونا ہے، یہ ضرورت "تین اشیاء" میں ضرور غبن (خری) سے پوری ہو جاتی ہے وہ اس طرح کہ تین شیا، اعلیٰ، اوسط اور ادنیٰ اشیاء پر مشتمل ہوتی ہیں، لہذا اس سے زیادہ اشیاء کا حکم اصل قیاس کے مطابق (ناہائزہ) ہے۔ کہے گا: نیز اس لیے بھی کہ لوگوں نے اس طریقے پر، اس لیے عمل کیا ہے کیونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت و حاجت ہے، کیا کہ ہر ایک شخص بازار میں داخل ہو کر، اپنی اشیاء کی ضرورت کی خریداری نہیں کر سکتا، خصوصاً بڑی عمر کے لوگ و عمر تین، جس کی بنا پر انہیں اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ دوسرے لوگوں کو حکم دیں اور چونکہ ان کی ضرورت، اس بیس کی ایک معین شے کے دلچسپی سے پوری نہیں ہوتی، اس لیے کہ ممکن ہے وہ ان کی مرضی کے مطابق نہ ہو، لہذا انہیں اس بات کی ضرورت ہوگی کہ کوئی شخص اس بیس کی دو اشیاء لے اور انہیں لے کر خرید کر دو کھلے، پھر وہ ان میں سے وہ قیمت کے عوض، جسے چاہے رکھ لے اور بچے یا سوا اس کو دے۔ لہذا ہم نے لوگوں کے تعامل کی بنا پر اس کو مقرر کیا ہے کہ ان سے زیادہ اشیاء ہیں، لوگوں میں کوئی تعامل نہیں ہے، لہذا یہاں حکم اصل قیاس پر ہے۔ ۱- اور قیاس کی بناء پر یہ کہنا کہ معقود علیہ (جس پر عہد ہوا ہے) بھول ہے، تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لیے جب اس نے خیار کو شرط ضرر یا مستکویں کہا کہ وہ اس شرط پر فروخت کر رہا ہے کہ تو ان میں سے شے چاہے تو ان میں سے کسی ایک کو پسند کر لینے سے ایسی بیع جو حصول ملکیت کا باعث ہے معتد بہا ہے۔ نہ کہ یہی وقت قریبی طور پر، اور اس کو پسند کر لینے پر معقود علیہ معلوم و متعین ہو جاتا ہے معہ ازیں یہ صحت ہوتی ہے کہ یہ ایک بہتہ نہ ہوتی بھی نہیں ہے، اس لیے کہ مانع نے یہ معاملہ خریداری کی پسندیدگی پر مجبور کیا ہے کہ وہ ان میں سے وہاں سے لینے، جس کی بنا پر مجبور ہوا نہ ہوگا۔

یہ لایا جانے کی نیازی دیت کو جان کر یا شرط ہوگا، اس کے متعلق متنیغ کے درمیان اختلاف ہے، کیونکہ کتابوں میں نام نہاد، جیسے اس کے الفاظ اس کے بارے میں مختلف ہیں، اہل جامعہ الفصیر میں ہے کہ وہ اس شرط پر فروخت کرے، کہ اس میں سے نہ مانے لینے اور اسے نہیں وہ تک اختیار ہوگا اور الاصل میں مذکور ہے کہ وہ اس شرط پر فروخت

کرے کہ وہ ان میں سے جسے چاہے ایک ہزار روپہم کے عوض لے لے۔ اور اس میں خیال کا ذکر نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ بیع جائز نہیں ہے، جب تک وہ مدت خیال کا ذکر نہ کرے جو لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تین دن یا اس سے کم ہے۔ اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک تین دن یا اس سے زیادہ مدت ہے، بشرطیکہ وہ مدت معلوم و متعین ہو، اور یہی امام الکفرنی اور الظہاوی کا قول ہے، اور بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ مدت کے ذکر کے بغیر بھی یہ بیع درست ہے۔ اولاً اگر مسلک کے لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیع ایک ہی متعین کپڑا ہو اور اس میں وہ خیال کی صراحت کرے، تو بالاجماع اس میں مدت کا ذکر اس کی صحت کی شرط ہوگا۔ اسی طرح اگر غیر متعین مگر ایک شئی بیع ہو، تو تب ہی حکم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ وقت کا ذکر نہ کرنا "مدت خیال" کی جہالت ہے، جو بیع کے لیے مفید ہے، اس لیے کہ مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دونوں ہی کو واپس کر دے حالانکہ خیال تعین کے ساتھ اسے صرف ایک شئی کو واپس کرنے کا حق ثابت ہوتا ہے اور یہی خیال شرط کا حکم ہے، لہذا اس کے لیے مقررہ مدت کا ذکر کرنا ضروری ہوگا۔

دوسرے قول والوں کی دلیل یہ ہے کہ معین شئی میں خیال کی مدت کا مقرر کرنا، اس لیے ضروری ہے کیونکہ وہاں خیال حکم کے ثبوت کو ضرور نااہل کے ساتھ دعوہ (یعنی) دور کرنے کی بنا پر بوجہ ضرورت مانع ہے۔ لہذا وہ استثناء کے معنی میں ہوگا۔ جس کی بنا پر وقت کی تعین ضروری ہوگی، تاکہ اس وقت میں بیع کے حکم کے اثبات سے، اس میں استثناء کرنا درست ہو، جبکہ "خیال تعین" حکم کے ثبوت سے مانع نہیں، بلکہ حکم دونوں میں سے ایک میں غیر معین طور پر ثابت ہوتا ہے۔ یہ تو صرف بیع کی تعین سے مانع ہے اور بس، لہذا اس کے لیے مدت کی تعین کا ذکر کرنا شرط نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پھر ان دونوں میں طرق کی دلیل یہ ہے کہ "خیال شرط" ہمارے ائمہ کے اصول کے مطابق دراصل آگے منتقل نہیں ہوتا اور "خیال تعین" بالاجماع آگے رواشت میں منتقل ہوتا ہے۔ تاہم مشتری کو حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ ان دونوں کو ان کے ہی واپس کر دے، نہ کہ مکمل۔ اس خیال شرط کی بنا پر جو متعارف ہے، تاکہ اس کے لیے مدت کا بیان کرنا شرط ہو، بلکہ اس لیے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف منسوب بیع غیر لازم ہے، جس کی بنا پر وہ فسخ کا موقع و محل ہوگی، جیسے کہ معروف شرط خیال کے ساتھ بیع کرنا، جیسا کہ ہم آئندہ انشاء اللہ اس کا ذکر کریں گے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستند ہوتا ہے کہ اگر اس نے دو کپڑے یا دو غلام یا دو سواری کے جانور، اس شرط پر خریدے کہ خریدار یا مانع کو ان میں سے کسی ایک میں تین دن تک خیال ہے اور "بیع" کی، جس میں اسے خیال ہو، تعین نہ کی اور نہ اس کی جس میں اسے خیال نہیں۔ نیز ان میں سے ہر ایک کی قیمت کی الگ الگ تعین بھی نہ کی، تو ان دونوں میں بیع نافذ ہوگی۔ اس لیے کہ بیع اور قیمت دونوں میں جہالت پائی گئی ہے۔ بیع کی جہالت اس طرح کہ عہد دونوں میں سے ایک میں ہوا ہے اور دوسری شئی میں اسے واپسی کا خیال ہے۔ بیع کی جہالت اس طرح کہ ان دونوں میں سے ایک دوسری سے واضح نہیں ہوئی، لہذا بیع مہول ہے۔ جبکہ قیمت میں "جہالت" اس طرح جب اس نے دونوں میں سے کسی ایک میں بھی قیمت کی تعین نہ کی تو اس کی قیمت کا اندازہ محض "حق اور تعین" سے ہوگا جس کی بنا پر قیمت اور بیع دونوں مہول ہوں گی، چونکہ ان میں سے ایک شئی کی جہالت بیع کی درستی سے مانع ہے، لہذا دونوں کی جہالت تو بدرجہ اولیٰ اس سے مانع ہوگی۔

اسی طرح اگر اس نے اس شئی کی تعین کر دی جس میں اسے خیال ہے، لیکن اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت بیان نہ کی، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ یہاں قیمت (زر ثمن) مہول ہے اور اگر اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت تو بیان کر دی، لیکن اس نے اس شئی کی تعین نہ کی جس میں اسے خیال ہے تو تب بھی

یہی حکم ہوگا۔ اس لیے کہ بیع بھول ہے اور اگر اس نے اس کی تعمین کی اور قیمت بھی بیان کر دی، تو وہ فعل میں بیع درست ہوگی۔ اس لیے کہ بیع بھول قیمت دونوں معلوم ہیں اور دونوں میں سے ایک میں بیع بغیر خیار کے درست ہوگی۔ اور دوسری شئی میں اسے خیار ہوگا، کیونکہ اسی طرح کیا جاتا ہے۔ پھر اگر جس شخص کو خیار ہو اس نے جس شئی میں اسے خیار ہو اس کی اجازت دیدی، یا وہ مرگیا یا خیار کی مدت گزر گئی اور اس نے اس کو بیع نہ کیا، تو بیع لازم ہو جائے گی، اور مشتری کے لیے قیمت کی ادائیگی لازم ہو جائے گی، مگر اس کو اس وقت یہ حق نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو یا دونوں کو لے۔ جب تک ان دونوں کی نقد قیمت لو نہ کرے۔ اس لیے کہ جب خیار معلق ہو گیا اور بعد لازم ہو گیا، تو یہ سمجھا جائے گا۔ میرے اس نے گویا دونوں کو حتمی طور پر خرید اٹھا اور اگر معاملہ ایسے ہوتا تو اس صورت میں حکم دیے ہی ہوتا جیسے ہم نے بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے ایک کپڑا یا ایک ہی ہاندر مقررہ قیمت پر، اس شرط کے ساتھ خرید کر مشتری یا بیع کو اس کے نصف میں خیار ہوگا اور اس کے نصف کی بیع حتمی ہوگی تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس کا نصف حصہ معلوم ہے اور اس کی قیمت بھی معلوم ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس نے کسی کر درخت کی ہانے والی، یا باہم دیگر مختلف اشیاء کی کچھ نقد لو ایک درہم کے عوض فروخت کی، جیسے تر بو ز اور سبب اور اس جگہ اس کی بیان کردہ تعداد سے زیادہ اشیاء موجود ہوں، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ بیع میں اتنی بات ہے جو باہمی جگہ سے نکلتی ہوگی۔ پھر اگر انہوں نے اس کے بعد، اتنی مقدار کو الگ کر لیا، یا اس پر باہم راضی ہو گئے تو بعد ہا ز ہو جائے گا۔ اس لیے کہ یہ بیع بطریق تعاملی (تبادلۂ اشیاء) ہے اور لازم محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ: اس طعنے کے ہونے پر اس وقت بیع جائز ہوگی جب وہ دونوں اس بیع پر راضی ہوں "اور یہ باہمی رضاعت کے ساتھ ہونے والی بیع کے جوڑ پر نص ہے اور اگر اس نے کہا میں نے یہ غلام اس کی قیمت کے عوض درخت کیا" تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ یہاں اس نے اس کے کسی (قیمت) کو، اس کی قیمت ٹھہرا ہے، جو قیمت کا نہ ہونے کے قریب سے مختلف ہے، لہذا اس صورت میں اس کی قیمت بھول ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے کہا میں نے یہ بھی رطل گوشت ایک درہم کے عوض فروخت کیا اور اس نے درخت والی جگہ کی تصریح نہ کی، تو یہ بیع فاسد ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے جگہ کی مراعت کی مثلاً اس نے کہا "میرے لیے اس جانب سے ایک رطل گوشت اتنی قیمت پر تو دے یا اس "دان" سے گوشت قتل دے۔ تو نام ابو حنیفہ کے بیع سلم میں قول پر قیاس کی رو سے یہاں بھی یہی حکم ہوگا "اور صاحبین رحمہم اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے یہ بیع جائز ہوگی، اور یہی لازم محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔

اسی طرح اگر اس نے اسے مشتری (خریدار) کے خیار پر، یا کسی اور شخص کے خیار پر فروخت کیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ اس لیے کہ وہ نہیں جانتا کہ مذکورہ شخص اس کے متعلق کیا فیصلہ کرے گا۔ جس سے اس کی قیمت بھول ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا میں نے تجھے یہ شئی گندم کے ایک قہیز یا جو کے دو قہیزوں کے عوض فروخت کی۔ اس لیے کہ قیمت بھول ہے اور کہا گیا ہے کہ ایسا کرنا ایک بیع میں دو بیعیں ہیں اور یہی اگر کم غلطی سے مروی ہے کہ آپ نے ایک بیع میں دو بیعوں سے منع کیا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ غلام ایک ہزار درہم میں ایک سال تک فروخت کیا، یا ۱۵۰ درہم میں دو سالوں تک بیہا، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ یہاں قیمت بھول ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ایک بیع میں دو غلطیاں اور مروی ہے کہ اگر کم غلطی نے ایک بیع میں دو غلطیوں سے منع کیا ہے۔

اور اگر اس نے کوئی شئی دس گیارہ کے نفع پر فروخت کی، اور مشتری کو "اس المال کا علم نہ ہو، تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی تا آنکہ اسے تصدیق بنایا نہ جائے۔ پھر وہ چاہے تو اسے لے لے اور چاہے تو نہ لے۔" ابی رستم نے امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے، اس لیے کہ جب تک اسے اس المال (اصل سرمائے) کا علم نہ ہو، اس کے لیے اس کی قیمت بھول ہوگی۔ اور قیمت کی جہالت "بیع کی صحت سے مانع ہوتی ہے۔ پھر جب اسے قیمت کا پتہ چل جائے اور وہ اس پر راضی ہو جائے، تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ جواز سے اصل مانع عہد کے وقت قیمت کی جہالت ہے اور یہ جہالت اسی مجلس میں دور ہو گئی ہے اور حالت عہد میں فیصلہ اسی کی بنا پر ہوتا ہے، تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ اسے عہد کے وقت اس کا علم ہو اور اگر اسے اس کا علم نہ ہو، یہاں تک کہ وہ دونوں الگ الگ ہو گئے، تو اس کا فاسد ہونا مستحکم ہو جائے گا۔

اور اگر اس کو قیمت معلوم ہونے سے قبل مگر قبضے کے بعد "بیع" ہو گیا ہو، تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اس لیے کہ یہ "بیع فاسد" کا ہی حکم ہے اور اس کی بلاغت ہے، اس کا فاسد ہونا مستحکم ہو گیا ہے۔ اس لیے کہ اس کی جہالت سے بیع اہلانت اور رضامندی ختم کے احتمال سے خارج ہو گئی ہے۔ اس لیے کہ اہلانت تو موجود اور قائم شئی سے منقطع ہوتی ہے نہ کہ ہو چکے ہونے والی شئی سے، جس کی بنا پر اس کا فاسد ہونا مستحکم ہو گیا ہے، لہذا اس کو اس کی قیمت لازم ہو جائے گی۔ اور ابی شہار نے امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ "یہاں بیع جائز ہے" اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع اس کی اہلانت پر موقوف ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے کہا ہے کہ یہ بیع صحیح ہے جو کہ بیع موقوف کی علامت ہے۔

اور اگر مشتری کے رضامند ہونے سے قبل "مانع" ہو گیا، جبکہ وہ اس پر قبضہ کر چکا تھا یا ابھی اس نے اس پر قبضہ نہ کیا تھا، تو بیع ٹوٹ جائے گی۔ اور اگر بیع غلام ہو، پھر اس نے اس پر قبضہ کر لیا ہو، اور اس کو آزاد کر دیا ہو یا اس کو فروخت کر دیا ہو، یا اس کو علم ہونے سے قبل وہ مر گیا ہو، تو اس کی آزادی اور بیع درست ہوگی۔ اور اس پر اس کی قیمت واجب ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کی موت سے حقیقتاً وہ شئی ہو چکا ہو گئی ہے، اور "بیع" کی آزادی کی صورت میں اب بیع اہلانت کے احتمال سے خارج ہو گئی ہے، لہذا یہاں فساد موکد ہو گیا ہے، جس کی بنا پر اس کی قیمت لازم ہو جائے گی۔

اور اگر اس نے اصل قیمت (اس المال) کے معلوم ہونے کے بعد، اس کو آزاد کیا، تو اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ اس کا علم ہونے سے قبل اور قبضے کے بعد اس کو اس کی قرابت کی بنا پر آزاد کرنا، تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ اس کی قرابت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے، لہذا یہ اس کی اہلانت کی دلیل نہ ہوگی۔ اور اس کو آزاد کرنا قیمت کا علم ہونے سے قبل غلام کی بلاغت کے متراوت ہو گا، تو جب وہاں قیمت ضروری ہوتی ہے، تو اسی میں یہاں بھی قیمت ضروری ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے کوئی شئی اپنی رقم یا اس المال کے عوض فروخت کی اور خریدار کو اس کی رقم یا اس المال کا علم نہ ہو تو وہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ اس نے کسی شئی کو دس گیارہ کے نفع پر فروخت کیا اور اس کو قیمت کا علم نہ ہو۔

اور اگر اس نے کہا "میں نے اس ڈھیر" سے تجھے ایک قبضہ گندم فروخت کی، تو یہ بیع درست ہوگی، اگرچہ اس ڈھیر سے ایک قبضہ بھول شئی ہے، لیکن یہ جہالت باہمی جھگڑے پر منتج نہیں ہوتی، اس لیے کہ ایک ڈھیر میں ایک ہی قبضہ قبضہ ہوتے ہیں، بخلاف دیوڑ میں سے ایک بکری کے، اور چار کپڑوں میں سے ایک کپڑے کے، اس لیے کہ بکری بکری میں سے واضح فرق ہوتا ہے، اسی طرح کپڑے کپڑے میں فرق ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔



اور اگر اس نے کوئی شئی دس درہم یا دس دینار کے عوض فروخت کی اور اس شہر میں حشمت کے ہوں، تو یہ بیع زیادہ چلنے والے سکے پر معمول ہوگی۔ اس لیے کہ مطلق نام متعارف و متداول شئی پر معمول ہوتا ہے، خصوصاً جب اس پر صحت متحدہ و موافق ہو، لیکن اگر شہر میں بیک وقت کئی طرح کے سکے یکساں طور پر جاری ہوں، تو بیع قاسد ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں قیمت بھول ہے، کیونکہ ان میں سے کوئی مکہ دوسرے سے بہتر نہیں ہے۔

اسی اصول پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ اصول خریج ہوتا ہے کہ اگر ایسی بیع میں جو جو مجموعہ اشیاء کی طرف منسوب ہو، بیع کے وقت بیع کی مجموعی قیمت بھول ہو، تو وہ بیع قاسد ہوگی، ما سوا اس کے کہ جس میں قیمت کی جہات یا ہی جگہ سے کا باعث نہ ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بیع دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ ایک دوسرے کے مشابہ اشیاء ہو، جیسے کھلی اور موزوں (ناپ اور تول کردی جانے والی) اشیاء اور گنی کردی جانے والی تو یہ شئی مشابہ ہوگی، یا پھر وہ گز سے ناپ کر یا گنی کردی جانے والی ایسی اشیاء میں سے ہوگی، جو باہم دیگر حشمت ہوتی ہیں، پھر یا تو اس نے بیع میں ان تمام کے ناپ، وزن، عدد اور گنوں کا ذکر لیا ہو گا یا نہیں، اگر تو نے لے لے نہ کیا پھر اگر وہ ناپ کردی جانے والی اشیاء ہوں، اور اس نے اس مجموعے کا نام نہ لیا، مثلاً اس نے یوں کہا میں نے بچے یہ ضمیر فی حقیر ایک درہم کے حساب سے فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی، ما سوا اسے ایک درہم کے بدلے ایک حقیر کے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس حقیر میں بیع لازم ہو جانے کی اور باقی حقیروں میں بیع جائز نہ ہوگی، بلکہ قید خریدار کو مانع سے الگ ہونے سے قبل علم نہ ہو جانے کے وہاں کل کتنے حقیر ہیں، مثلاً اس طرح کہ اس نے ان کو ناپ لیا تو اس صورت میں اس کو اختیار ہو گا کہ وہ چاہے تو اس تمام ضمیر کو فی حقیر ایک درہم کے عوض لے لے اور اگر اسے مجلس سے الگ ہونے سے قبل علم نہ ہوا تو بیع کا قاسد ہونا مستحکم ہو جائے گا۔ صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک اس ضمیر میں فی حقیر ایک درہم کے عوض اس کو بیع لازم ہو جانے کی، خواہ اسے اس کی پوری مقدار کا علم ہو یا نہ ہو۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس نے کہا: ہر حقیر دو درہم کے یا اس میں سے ہر تین حقیر تین درہم کے عوض ہوں گے۔ یہی اختلاف پر ایسی شئی کے تولنے کے حکم میں ہے جس کو باہم الگ الگ کرنے میں کوئی نقصان نہ ہو، جیسے کہ زینت کا تیل اور سونے یا پاندی کی ڈلی یا ایک دوسرے سے ملنے جلتے پھل، جو گنی کر فروخت ہوتے ہوں، مثلاً اخروٹ، بادام، جبکہ ان کی پوری مقدار تو یہاں نہ کی گئی ہو۔

دوسری ذراع (پاؤں) ایک آدھ اسے ناپ کردی جانے والی اشیاء، تو اگر تو اس نے اس کی مقدار یہاں کی، مثلاً اس نے کہا: میں نے بچے یہ کپڑا یا یہ زمین یا یہ لکڑی فی ذراع (پاؤں) ایک درہم کے عوض فروخت کی تو اس کی تمام مقدار میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع قاسد ہوگی۔ ما سوا اس کے کہ اسی مجلس میں خریدار کو ذراع (پاؤں) کی مجموعی مقدار کا علم ہو جائے، تو اس کو اختیار ہو گا کہ وہ چاہے تو اس کو لے لے اور چاہے تو اس کو چھوڑے اور اگر اس کو علم نہ ہو، یہاں تک کہ وہ دونوں تک الگ ہو گئے تو اس کا قاسد ہونا مستحکم ہو جائے گا اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی تمام مقدار میں بیع درست ہوگی۔ اور اس کے لیے فی ذراع (پاؤں) ایک درہم کے عوض لونا لازم ہو جائے گا۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے، جب اس نے کہا ہر دو ذراع دو درہم کے، یا تین ذراع تین درہم کے عوض۔ یہی اختلاف گنی کر فروخت کی جانے والی، باہم دیگر حشمت اشیاء (العددات المتفاوتہ)، جیسے بیکریوں، اور غنم و فیرہ کی فروخت میں ہے، مثلاً اس نے کہا میں نے بچے بکریوں کا یہ ریڑھی بکری دس درہم کے عوض فروخت کیا اور اس نے بکریوں کی مقدار کا ذکر نہ کیا۔ یہی اختلاف ایسی وزن کی جانے والی اشیاء میں ہے جن کو ایک دوسرے سے الگ الگ کرنے میں نقصان نہ ہو، مثلاً سونے جلتے برتن اور قاب و فیرہ۔ ان تمام مسائل میں صاحبین رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے

کہ "بیع" کی مجموعی مقدار معلوم ہے اور اس کے لیے ماپ کر یا اس کو تول کر یا گئی کر یا ذراع کے ساتھ ناپ کر اس کی مجموعی قیمت کا اندازہ لگانا بھی ممکن ہے، لہذا یہ ایسی جہالت ہے، جس کو دور کرنا اور اس کا رد کرنا ممکن ہے اور اس طرح کی جہالت بیع کی درستگی سے مانع نہیں ہوتی، جیسے کہ اس نے اس پتھر کے وزن کے برابر سونا فروخت کیا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت کی مجموعی مقدار عہد کے وقت بھول تھی اور اس میں ایسی جہالت ہے، جو باہمی جھگڑے پر منتج ہو سکتی ہے، جس سے عہد بیع کا فاسد ہونا لازم آتا ہے، جیسے کہ اگر اس نے کوئی شئی کسی مقررہ مقدار کے عوض فروخت کی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں حالت عہد میں اس کی قیمت بھول ہے، کیونکہ اس نے اس کو اس طرح فروخت کیا ہے کہ یہ ضمیر میں سے فی "تخیر" ایک درہم کے عوض ہے اور عہد کے وقت تمام قہیروں کی تعدد و غیر معلوم ہے، لہذا ضرورہ اس کی تمام قیمت بھی غیر معلوم ہوگی۔ یہی حالت وزن کی جانے والی، مگر گئی کر فروخت کی جانے والی اور "ذراع" سے ناپ کر فروخت کی جانے والی دوسری اشیاء میں ہے۔ صاحبین رحمہم اللہ کا یہ قول کہ اس جہالت کو دور کرنا ممکن ہے ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن جب تک یہ جہالت ختم نہ ہو اس وقت تک فی الحال جہالت پر قرار ہے۔ ہمارے نزدیک اگر تو اسی مجلس میں جہالت رفع ہو گئی، تو عہد بدل کر جائز ہو جائے گا۔ اس لیے کہ خواہ مجلس کتنی ہی ضویل ہو جائے اس کے لیے حکم "عہد کی حالت والا ہی ہے۔"

کسی پتھر کے وزن کے برابر سونے کی فروخت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصول کے مطابق ناجائز ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں یہ حکم ہم مثل اشیاء (مثالیات) وغیرہ میں ایک پہلو سے جو مختلف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ سنوں نے مثلی اشیاء میں صرف ایک صورت میں بیع کو جائز رکھا ہے، لہذا دوسری صورتوں میں بیع قطعاً ناجائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس کے صحیح ہونے سے مانع اس کی قیمت کی جہالت ہے جو باہمی جھگڑے تک منتج ہو سکتی ہے اور کسی ضمیر میں سے "ایک قہیر" کی جہالت بیع کی صحت سے مانع نہیں ہے، اس لیے کہ یہ دونوں کے درمیان باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہے۔ کیا مجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اس ضمیر میں اسے ابتداً ایک قہیر خریدنا ہوتا تو بیع جائز ہوتا لہذا جب کہ "کل" (ہر ایک کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہ رہا تو اسے "خاص" پر محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ عام لفظ میں ایسا سمجھنا "معروف" اصول کی روشنی میں درست ہے، بشرطیکہ اس کے "عموم" پر عمل کرنا ممکن نہ رہے، تو ایسی صورت میں اسے خصوصی معنی پر محمول کیا جاتا ہے، جبکہ وہاں اس کا امکان موجود ہو، بخلاف ایک دوسری سے مختلف اشیاء کے، اس لیے کہ ایک ریوڑ میں سے ایک بکری اور تھان میں سے ایک گڑ کی جہالت ایسی جہالت ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے، کیا مجھے علم نہیں کہ ریوڑ میں سے ایک بکری اور تھان میں سے ایک گڑ کو ابتدائی طور پر فروخت کرنا بھی صحیح نہیں، چونکہ یہاں لفظ "کل" (ہر ایک کے حکم پر سرے سے ہی عمل کرنا مشکل ہے، لہذا تمام شئی میں بیع قاسد ہو جائے گی۔

اور اگر اس نے کہا "میں نے چھپے" پورا ریوڑ اس شرط پر فروخت کیا کہ ہر دو بکریاں بیس درہموں کے عوض ہونگی، تو اس صورت میں بھی بیع بالاجماع قاسد ہوگی۔ اگرچہ مشتری کو اسی مجلس میں بکریوں کی پوری تعداد کا علم ہو جائے اور وہ بیع کو پسند کرے، لہذا ایک دوسرے سے مختلف اور گئی کر فروخت ہونے والی اشیاء میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ وہاں ایک اور دو میں اور تول کر ایک دوسرے سے ملتی جلتی مگر گئی کر فروخت ہونے والی اشیاء میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ وہاں ایک اور دو میں اختلاف ہے، لیکن اگر اسے مجلس میں پوری تعداد کا علم ہو جائے اور وہ "بیع" کو پسند کرے تو بغیر کسی اختلاف کے بیع جائز ہو جائے گی اور یہاں دو اشیاء ہونے کی صورت میں بلا کسی اختلاف کے بیع جائز نہیں ہے۔ اگرچہ اسے مجلس ہی میں پوری تعداد کا علم ہو جائے اور وہ بیع کو پسند کر لے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں بیع سے مانع قیمت کی جہالت ہے جو مجلس میں معلوم ہونے سے قابل رفع ہے، لہذا وہاں جو مانع ہے وہ رفع و ازالے کا احتمال رکھتے ہیں، جبکہ یہاں



کپڑے کی بیچ دس درہموں کے عوض لازم ہوجانے کی اور اس کو اس میں کوئی اختیار (خیار) نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو گیارہ ذراع (بانتھ) پایا، تو اسٹانی مقدار مکمل طور پر مشتری (خریدار) کے لیے ہوگی، اور اگر اس نے اس کو نو ذراع (بانتھ) پایا تو وہ اس کھجی کی بنا پر قیمت میں کھجی نہ کرے گا، اور اسے اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اسے پوری قیمت کے عوض لے لے اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔ اس طرح لام محدودہ (محدود) نے ان دونوں میں اور باپ یا تول کر فروخت کی جانے والی ایسی اشیاء میں کھجی کی کھجی سے کوئی نقصان نہیں ہوتا اور ایک دوسرے کے مشابہ گئی کر فروخت کی جانے والی اشیاء میں فرق کیا ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ذراع (بانتھ) سے باپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء میں ایک ذراع (بانتھ) کی زیادتی، صفت کے قائم مقام ہے، جیسے کہ کپڑے کے عمدہ ہونے یا اس کے ان سٹے اور سٹے ہونے کی صفات ہیں، اور قیمت اصل کے بالمتقابل ہوتی ہے، نہ کہ صفت کے۔ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ صفت کے قائم مقام ہے یہ ہے کہ اس کا ہونا باقی حصے کے عمدہ ہونے کا غماز ہے، اور اس کا نہ ہونا باقی حصے کے عمدہ یا نہ ہونے کی جگہ اس کے گھٹیا (روی) ہونے کی دلیل ہے، لہذا یہ "اسٹانی مقدار" کا ہونا شئی کے اصلی ہونے سے متعلق ہے۔ اور اس میں کھجی کا ہونا، اس کے روی ہونے سے ملحق ہوگا، اور اس میں "جودت" (عمدگی) یا دیت (روی) ہی کا ہونا، اس کی صفات ہیں اور صفت کو "اصل شئی" پر لٹوایا جاتا ہے، نہ کہ اس کی صفت پر، ماسوا اس کے کہ وہ اس کی صفت کا اصل کے تابع ہونے کی بنا پر تہا لنگ ہوگا، کیونکہ وہ اس کی تابع اور اسی کے ساتھ قائم صفت ہے۔ پھر اگر اس کی نقد زیادہ تھی، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کوئی روی کپڑا خریدا ہو، لیکن وہ عمدہ نقل آئے۔ جیسے کہ اگر اس نے کوئی غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ کا تب "نہیں ہے، یا درزی نہیں ہے، لیکن وہ کا تب یا درزی ہو یا اس۔" نے غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ کیری آنکھوں والا ہے، لیکن اس نے اس کو "صحیح و سالم آنکھوں والا پایا۔ یا اس نے کسی باندی کو اس شرط پر خریدا کہ وہ شوہر دیدہ ہے، لیکن اس نے اس کو "کنواری" پایا تو وہ اس کو سوئپ دی جانے لگی اور بائع کو کوئی خیار نہ ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی بی حکم ہوگا۔ اور اگر اس میں کھجی ہو گئی تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اس کو "عمدہ ہونے کی صفت کے ساتھ خریدا ہو، مگر پھر اس نے اس کو اونٹنی پایا یا اس نے غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ کا تب ہے، یا خیار ہے، یا صحیح آنکھوں والا ہے، پھر اس نے اس کو کا تب، اور خیار (ناستانی) اور درست آنکھوں والا نہ پایا۔ یا اس نے کوئی باندی اس شرط پر خریدی کہ وہ ہا کرہ ہے، مگر اس نے اس کو شوہر دیدہ پایا، تو اس کی قیمت میں سے کچھ بھی کھجی نہ کی جانے لگی، لیکن اس کو خیار اجابت ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی بی حکم ہوگا، بخلاف باپ ذیل کر فروخت کی جانے والی ایسی اشیاء کے جن میں کھجی سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ اسی طرح بخلاف ایک دوسرے کے مشابہ گئی کر فروخت کی جانے والی اشیاء کے، اس لیے کہ ان میں زیادتی ان کی صفات کے ساتھ ملحق نہیں ہوتی، کیونکہ وہ حقیقتاً "اصل شئی" ہے، اور یہاں تک ممکن ہو حقیقت پر عمل کرنا ضروری ہے۔ البتہ یہ صفت ذراع (گز) سے باپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء وغیرہ میں، اسلاف صفت سے ملحق ہوگی۔ اس لیے کہ اسلاف باقی حصے میں عمدگی اور کمالات کا غماز ہے، اور اس کا نہ ہونا باقی حصے میں اس کی کھجی اور اس کے روی ہونے کا مظہر ہے اور یہاں یہ بات مدہوم ہے، لہذا یہاں اس میں اسلاف اس کی فی نفسہ "اصل" کے طور پر باقی رہے گا۔ اور اگر اس نے ہر ذراع کی ایک ایک قیمت بیان کی، تو بیع جائز ہوگی، جیسے کہ ہم نے بیان کیا، پھر اگر اس نے اس کی اتنی ہی مقدار پائی جتنی اس نے بیان کی تھی، تو یہ بیع ہو گئی اور اس کو اس کپڑے کا کافی ذراع دس درہموں کے حساب سے لینا ضروری ہوجائے گا اور اگر اس نے وہ کپڑا گیارہ ذراع میں پایا تو اسے خیار (اختیار) ہوگا، اگر وہ چاہے تو اس تمام کو گیارہ درہموں کے عوض لے لے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو نو ذراع پایا تو تب بھی اسے خیار ہوگا،

وہ چاہے تو کسی کے مطابق ایک درہم واپس لے لے اور چاہے تو نہ لے۔ اس لیے کہ اس پر صفحہ (عہد بیع) مسترق ہو گیا ہے۔

یہ حکم ہمارے اوپر بیان کردہ اصول کی روشنی میں سمجھنا مشکل ہو گا وہ اس طرح کہ ذراع سے ناپ کر دی جانے والی اشیا میں ایک ذراع کا اضافہ اس کی صفت کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لیے کہ قیمت اصل کے متوازی ہوتی ہے نہ کہ اس کی صفت کے، پس مناسب تو یہ تھا کہ یہ اضافہ مکمل طور پر مشتری کے لیے ہو اور اس کو اختیار نہ ہو۔ اور کسی ہونے کی صورت میں قیمت میں سے کچھ کمی نہ کی جائے، جیسے کہ ساہج صورت میں تھا، اس لیے کہ قیمت تو اصل شئی کے متوازی ہوتی ہے، نہ اس کی کسی صفت کے، جیسے کہ کسی شئی میں، اس کے بڑھا ہونے اور اس کے ردی ہونے کے نقصان وغیرہ کا ہونا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس اشغال کا مل یہ ہے کہ ”مذروعات“ میں ایک ذراع (پانچ اعلیٰ اطلاق صفت کے قائم مقام ہوتا ہے، بشرطیکہ اس نے ہر ذراع (پانچ) قدر کی ایک ایک قیمت بیان نہ کی، لیکن اگر اس نے ان کی ایک ایک قیمت بیان کر دی تو اس صورت میں ”ذراع“ مطلقاً صفت کے قائم مقام نہ ہو گا، بلکہ ایک پہلو سے وہ ”اصل شئی“ ہو گا اور ایک پہلو سے اس کی صفت۔ تو اس حیثیت سے کہ اس میں تفریق کرنا باقی حصے میں عیب ہونے کو ثابت کرتا ہے، اس میں ”اضافہ“ اس کے عہد ہونے کی جگہ ہو گا۔ اور اس اعتبار سے کہ اس نے ہر ذراع (پانچ) کی ایک ایک قیمت بیان کی ہے تو ہر ذراع اس کے لیے معتقد علیہ ہو گا، تو اس طرح یہ زیادتی ایک پہلو سے اصل اور دوسرے پہلو سے صفت ہو گی تو اس حیثیت سے کہ وہ صفت ہے۔ یہ اضافہ مشتری کے لیے ہو گا۔ اس لیے کہ شئی (قیمت) اصل کے متوازی ہوتا ہے نہ کہ صفت کے۔ اور بیع میں تو وہ نسبتاً داخل ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اس اعتبار سے کہ وہ اصل ہے، مشتری کو یہ شئی اس وقت تک نہ دی جائے گی جب تک وہ اس کی اضافی حصہ کی قیمت لانا نہ کرے، تاکہ وہ دونوں صورتوں پر بعد ازاں عمل ہو سکے، اس لیے اس کو اس اضافی حصے کو لینے اور اس کو چھوڑنے کا ”خیار“ ہو گا، کیونکہ اگر اس کا لینا اس کو لازم ہوتا، تو اس پر لازمی طور پر اضافی قیمت کا ادا کرنا بھی ضروری ہوتا، حالانکہ حد کے وقت اس کا لزوم ظاہر نہ تھا، اب چونکہ اس کی رسانندی میں غلط پڑ گیا ہے، لہذا اس کے لیے خیار (اختیار) ثابت ہو گا اور کسی کی صورت میں اگر وہ چاہے تو اصل ہونے کی جگہ کا اعتبار کرتے ہوئے آخری قدر میں قیمت کم کر دے اور باقی حصہ کو لے لے اور اگر وہ چاہے تو اس کو نہ لے، اس لیے کہ حد بیع اس پر مسترق ہو گیا ہے۔ اور اس کی رسانندی میں غلط پیدا ہو گیا ہے، جس سے خیار ثابت ہوتا ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے، جب اضافہ اور کمی، چوری ایک ذراع کی ہو، لیکن اگر یہ کمی یا اضافہ ”ذراع“ سے کم ہو، تو اس کا ظاہر روایات میں کوئی ذکر نہیں ہے، اور غیر روایت الاصول میں ہمارے جنوں ائمہ کرام رحمہ اللہ کے اقوال میں کیفیت ظہار میں اختلاف مروی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما نے زیادتی اور کمی میں فرق کیا ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے نصف ذراع بڑھ جانے کو چارہ سے ذراع کے بڑھ جانے کی طرف سمجھا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ چاہے تو لے لے، اور ہمیں کے عرض اسے لے لے، اور چاہے تو چھوڑ دے اور ”نصف ذراع تک کمی کو عدم نقصان (کمی) قرار دیا ہے، لیکن اس کے لیے ظہار ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ چاہے تو اس کو دس درہموں کے عرض لے لے اور چاہے تو چھوڑ دے، لیکن اس میں کمی کی بنا پر قیمت میں کمی نہ کرے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے برعکس قول اختیار کیا ہے، یعنی اس نے ناپ کے بڑھ جانے کو عدم اضافہ قرار دیا ہے۔ اور کہے کہ اسے مشتری پوری قیمت کے عرض لے لے اور اس کو اس میں اسے کوئی خیار نہ ہو گا اور اس نے نصف ذراع کی کمی کو، ایک چارہ سے ذراع کی کمی کی طرف سمجھا ہے اور کہا ہے کہ وہ چاہے تو اسے لے لے، اور ہمیں کے یہ لے لے، اور چاہے تو اسے چھوڑ دے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے زیادتی اور کمی دونوں میں یکساں قیاس اختیار کیا ہے کہ نصف ذراع کے بڑھ جانے سے نصف درہم قیمت بڑھ جائے گی، اور نصف ذراع

ہوگا۔ وہ چاہے تو اس کو ساڑھے دس درہم کے عوض لے لے اور چاہے تو چھوڑے اور نصف ذراع کم ہونے کی صورت میں  
 کما ہے، کہ اس کی قیمت میں سے نصف درہم کم کر دیا جائے گا، اور اس کو خیار ہوگا کہ وہ چاہے تو ساڑھے نو درہم کے  
 عوض اسے لے لے اور چاہے تو نہ لے۔ قیاس وہی ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے جو اس کے سزا کا  
 پر قیاس (یا اعتبار کرنا) ہے، لیکن امام ابو حنیفہ و محمد و مسلمان نے استحسان سے کام لیا ہے، اس لیے کہ اسی پر لوگوں کا عمل  
 ہے، پس (امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے نصف ذراع کے بڑھ جانے کو ایک پورے ذراع کا بڑھ جانا قرار دیا ہے اور نصف  
 ذراع کے کم ہونے کو عدم نقصان قرار دیا ہے، اس لیے کہ خرید و فروخت میں لوگوں کی عادت یہی ہے کہ وہ صحت  
 ذراع کی کمی کو ”کمی“ نہیں سمجھتے، بلکہ اسی صورت میں، اس کو مکمل ذراع ہی سمجھتے ہیں، لہذا لوگوں کے عمل کی بنا پر اسی  
 پر حکم کا دار ہو گا اور امام محمد رحمہ اللہ نے اسی صورت میں حکم برعکس سمجھا ہے، اس لیے کہ تاجر حضرات نصف ذراع کی  
 زیادتی سے عادی چشم پوشی کرتے ہیں اور اس کو زیادتی نہیں سمجھتے، لہذا یہ زیادتی لوگوں کے رسم و رواج کی بنا پر کالعدم ہوگی  
 گویا کہ وہ کپڑا نہیں بڑھا۔ لہذا وہ کم ہونے کی صورت میں، نصف ذراع کی کمی کو پورے ذراع کی کمی سمجھتے ہیں۔ لہذا  
 انہوں نے لوگوں کے تعامل کی بنا پر قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ اور ممکن ہے کہ ان کے مسالک میں یہ اختلاف لوگوں کی عادتوں  
 میں یہ اختلاف کی بنا پر ہو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور ذراع سے باپ کر فروخت کی جانے والی دوسری تمام اشیاء مثلاً زمین اور لکڑی و طیرہ کا بھی یہی حکم ہے، گرچہ  
 اس نے ہر ایک ذراع کی قیمت نہ بیان کی ہو، مثلاً اس نے کما ”میں نے تجھے یہ زمین اس قیمت پر فروخت کی کہ ہر ایک  
 براز ذراع ایک براز درہم کے عوض ہوگا تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، یہ بیع جائز ہے۔ پھر اگر اس نے اس کو ویسے ہی  
 پایا، جیسا کہ اس نے بیان کیا تھا، تو بیع ہونے لگی اور اس کو زمین کے ہر ذراع کو ایک درہم کے عوض ضروری ہوگا، ورنہ  
 اگر اس نے اس کو اس سے زیادہ پایا، تو وہ زیادتی مکمل طور پر اس کی ہوگی اور اس کو کوئی اختیار نہ ہوگا۔ پھر اگر اس نے اس  
 کو کم پایا، تو اسے خیار (اختیار) ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو تمام قیمت کے عوض اسے لے لے۔ اور چاہے تو اسے نہ لے۔ جیسا کہ ہم  
 نے لوہر بیان کیا کہ ذراع سے ناپی جانے والی اشیاء میں ایک ذراع کی زیادتی اس کی صفت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اور  
 قیمت اصل شئی کے متوازی ہوتی ہے نہ کہ اس کی کمی و صفت کے۔ اور اگر اس نے ہر ذراع کے لیے ایک گنگ قیمت بیان  
 کی، مثلاً اس نے کما ”ہر ذراع اتنی قیمت پر“ تو بیع جائز ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، پھر اگر اس نے اس کو بیان کردہ  
 مقدار کے مطابق پایا تو بیع ہوگئی، اور اگر وہ بڑھ گئی تو اسے خیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اسے اضافی قیمت کے عوض لے لے اور  
 چاہے تو اسے نہ لے، اس لیے کہ اس پر جو اضافی قیمت ضروری ہوتی ہے یہ محد ”کے ساتھ ضروری نہیں ہوتی۔ اور اعتدال  
 میں تفریق کی بنا پر اسے اختیار ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہی حکم خشب (لکڑی) اور ذراع سے ناپی جانے والی دوسری اشیاء کا ہے۔ اور یہی حکم ایسی تولی جانے والی اشیاء کا ہے  
 جنہیں باہم ایک گنگ کرنے میں نقصان ہوتا ہو، مثلاً اس نے کما ”میں نے تجھے سوئے کی یہ تولی اس شرط پر فروخت کی کہ  
 وہ دو مثقال میں ہے، تو بیع جائز ہے، پھر اگر اس نے اس کو ایسے ہی پایا جیسے اس نے بنایا تھا، تو بیع ہوگئی اور اگر اس نے  
 اس کو زیادہ یا کم پایا تو اس کے بارے میں وہی تفصیل ہے جو ہم نے لوہر بیان کی۔

یہی حکم دھالے ہوئے نانے یا پتلی اور ان کے مشابہ اشیاء کا ہے کہ اگر اس نے کما، کہ اس کا اتنا وزن اتنی قیمت  
 کے عوض ہے، پھر اگر اس نے اس کو اس سے زیادہ پایا تو اس میں وہی تفصیل ہے جو ہم نے لوہر بیان کی ہے۔ اس لیے  
 کہ مثنی اشیاء میں وزن صفت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، جیسے کہ ذراع سے ناپی جانے والی اشیاء میں ایک ذراع کی کمی بیشی کا یہی  
 حکم ہے، اس لیے کہ اعتدال کی صورت میں اس کو ایک کروینے سے باقی حصے میں عیب پیدا ہونے کا اور یہی اس باب

جس صفت کی تعریف ہے، اور اگر اس نے ڈھالی ہوئی ہانڈی اس وضاحت کے ساتھ دس دنار کے عوض فروخت کی کہ اس کا وزن سو مثقال ہے اور اس نے ہر دس مثقال کی الگ الگ قیمت بیان کی مثلاً اس نے یہ کہا کہ "دس دنار کے عوض" اور یہ نہ کہا کہ تمام وزن دس دنار کے عوض ہے، پھر انہوں نے اسی مجلس میں ایک دوسرے کی اشیا پر قبضہ کر لیا اور ایک سے دوسرے الگ ہو گئے، تو بیع جائز ہو گئی۔ بعد ازاں اگر اس نے اس کو اسی کے مطابق پایا، تو بیع درست ہوئی اور اس کو کوئی خیار نہ ہوگا، اور اگر اس نے اس کو زیادہ پایا مثلاً دو سو درہم ہو، تو یہ تمام مشتری کے لیے دس دنار کے عوض ہوئی۔ اور قیمت میں کوئی اضافہ نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں وزن میں "اضافہ" اس کی صفت کی طرف ہے۔ اور صفات کے بالمقابل قیمت نہیں لی جاتی اور اگر اس نے اس کو نوے (۹۰) یا اسی (۸۰) درہم پایا تو اسے ہمارے اوپر بیان کردہ طریقے کے مطابق خیار ہوگا۔ اور اگر اس نے دس دس مثقال کے لیے الگ الگ قیمت بیان کی، مثلاً اس نے کہا میں نے بیچے یہ شے فروخت کی، اس شرط پر کہ اس کا سو درہم وزن دس دنار کے عوض ہے۔ پھر انہوں نے ایک دوسرے کی اشیا پر قبضہ بیچ ہی میں قبضہ کر لیا تو بیع جائز ہو گئی، پھر اگر اس نے اسے بیان کردہ تفصیل کے مطابق پایا، تو یہی صورت میں بیع درست ہو گئی ہے اور اس کو کوئی اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کا وزن زیادہ پایا، مثلاً اس کے طور پر اس کا وزن ایک سو پچاس درہم ہو تو یکساں ہائے گا، اگر تو دونوں کے الگ ہونے سے قبل یہ پتہ چلا تو اس کو "اختیار" (خیار) ہوگا۔ وہ چاہے تو اس کی قیمت میں پانچ دنار بڑھا دے، اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔ اس لیے کہ پوری مجلس کا حکم حد بیع والے وقت و جی ہے اور اگر اس کا علم دونوں کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو ایک ثنائی ڈھالی ہوئی ہانڈی میں بیع باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس پر طریقین کی طرف سے مجلس میں قبضہ نہیں ہوا اور باقی ہانڈی میں اسے اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو دس دنار کے عوض اس کو لے لے اور چاہے تو اس تمام کو واپس کر دے اور اس سے اپنے دنار واپس لے لے، اس لیے کہ عین اشیا۔ اس شے کی حرکت ایک عیب ہے، اور اگر اس نے اس کا وزن پچاس درہم پایا تو اسے اس کا صبر خواہ مجلس ختم ہونے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، ہر صورت اس کو "خیار" ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو اس کو واپس کر دے۔ اور چاہے تو اس بیع پر راضی ہو جائے۔ اور اس کی قیمت میں سے پانچ دنار واپس لے لے۔

اسی طرح اگر اس نے ڈھالی ہانڈی کو پچاس درہم کے عوض خریدا، تو اس کے بارے میں بھی یہی نفسیہ ہے۔ اور اگر اس نے ڈھالی ہوئی ہانڈی کو پچاس درہم کے عوض فروخت کیا، یا ڈھالے بچنے سوئے کو اتنے ہی سوئے کے عوض بیچا، مثلاً سو کے ہلے سو مثقال پھر اس نے یہاں کر دو مقدار سے اسے زیادہ پایا، تو اگر اسے اس کا علم دونوں کے الگ ہونے سے قبل ہوا، تو اس کو اختیار ہوگا۔ اگر وہ چاہے، تو اس کے وزن کے مطابق قیمت بڑھا دے اور اس کی پوری مقدار کو لے لے اور وہ چاہے، تو اسے چھوڑ دے۔ اس لیے کہ مجلس کیلئے حد واپس ہو جانا اس کے لیے اس کا علم دونوں کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو انسانی مقدار میں بیع باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ بیع صرف کے درست رہتا ہے۔ اگر اس نے ۹۰ درہم کے لیے مجلس میں دو طرفہ قبضہ ضروری تھا، اور یہاں انسانی مقدار میں یہ بات سبب بنی تھی۔ اور اگر اس نے اسے بیان کر دو مقدار سے کم پایا، تو اسے اختیار اختیار ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو اتنے صفحے کی قیمت کے عوض اس کی بیع پر راضی ہو جائے، اور باقی قیمت واپس لے لے، اور چاہے تو تمام مقدار کو واپس کر دے۔ اور تمام قیمت کو واپس لے لے، اس نے اس کی تمام مقدار بیان کی ہو یا اس نے ہر درہم کے ہلے اس کے وزن کا کر کیا ہو، کہ اس کا علم دونوں کے ہلے میں ایک درہم ہے، اس لیے کہ وزن اور مجلس کے ایک ہونے کی صورت میں بیع ہر سبب سوائے نہ قبضہ و برابر برابر نہ ہو، اور ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے مقدار کا ذکر کیا ہو، اور اس نے حقیقتاً اس کی تفصیل بیان کی ہو سو اسے اس کی مجموعی مقدار کے۔

رہی گئی کہ فروخت کی جانے والی باہم دیگر خفیت اشیا، جیسے بکریوں کا ریوڑ اور غلام و شیر، مثلاً اس نے بھی میں نے تجھے بکریوں کا یہ ریوڑ اتنی قیمت پر فروخت کیا، اس حالت میں کہ یہ ایک سو بکریاں ہیں۔ پھر اگر اس نے سو بیان کردہ مقدار کے مطابق پایا، تو ایسی صورت میں بیع جائز ہوگی اور اگر اس نے اس کو مقدار میں زیادہ پایا، تو تمام ریوڑ میں بیع فاسد ہو جائے گی۔ خواہ اس نے ان تمام کے لیے ایک ہی قیمت بیان کی ہو، مثلاً اس نے کہا میں نے تجھے یہ ریوڑ اس حالت میں کہ یہ ایک سو بکریاں ہیں، ایک ہزار دو سو پر فروخت کیا۔ یا اس نے ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت کا ذکر کیا۔ مثال کے طور پر اس نے کہا ہر بکری، دس دو سو کے عوض۔ اس لیے کہ مستحق علیہ "ہونے کے اعتبار سے، ان میں سے ہر ایک بکری اصل" ہے اور "امنافی بکری" بیع میں داخل نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کے متوازی قیمت موجود نہیں ہے۔ جس کی بنا پر وہ بیع نہ ہوگی، لہذا یہاں بیع مہول ہے اور اس کے مہول ہونے کی بنا پر باقی بیع بھی مہول ہوگی۔ اس کی بنا پر وہ سو کی جگہ ایک سو ایک بکری خریدنے والا ہوگا لہذا بیع مہول ہوگی۔ اور "بیع" میں صداقت کا ہونا بیع کی درستگی سے مانع ہے، خواہ اس نے اس کی الگ الگ قیمت بیان کی یا نہ کی۔ اور اگر اس نے اس کو بیان کردہ مقدار سے کم پایا، پھر اگر اس نے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ قیمت بیان نہ کی ہو تو بیع فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ قیمت مہول ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں مقررہ قیمت سے ایک بکری کی قیمت کم کرنے کی ضرورت ہوگی۔ جس میں تفاوت (خرق) مہول ہے۔ اس لیے کہ بکری بکری میں فرق ہوتا ہے۔ لہذا ایک بکری کی قیمت کم ہو پٹلا سے کی بنیاد باقی بکریوں کی قیمت ضرور مہول ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے ہر ایک کے لیے الگ الگ قیمت کی صراحت کی، تو ان کے باقی حصے میں بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس میں "زائد حصہ اور اس کی قیمت معلوم ہے۔ اسی طرح باقی حصہ بھی مستعین" ہے، لہذا فساد کہاں سے پیدا ہوگا۔ ہمارے ائمہ کرام میں سے بعض نے یہ کہا ہے کہ یہ صاحبین رحمہمہ نہ کا مسلک ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تمام بیع میں بیع فاسد ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر صلح (عقد بیع) کی نسبت دو ایسی اشیا، کی طرف ہو جن میں سے ایک کے عقد کا احتمال ہو دوسری شئی کے عقد کا احتمال نہ ہو، تو صلح تمام بیع میں پھیل جائے گا، جبکہ ہمارے اکثر ائمہ کرام کا قول یہ ہے کہ یہ مسئلہ بغیر کسی اختلاف کے ہے۔ الاصل میں بھی یہی مذکور ہے اور وہاں کسی اختلاف کا ذکر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس سے یہ کہ جو عقد کسی موجود شئی کی طرف منسوب ہو تو اس میں تو ممکن ہے کہ وہ کسی ایسی بات کی بنا پر جو فساد کا کھانہ نہ ہو، فاسد ہو جائے اور پھر یہ فساد اس کے علاوہ دوسری اشیا، کی طرف متعدی ہو جائے۔ یہی مدعو م شئی تو وہ عقد کا سرے سے ہی احتمال نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ وہ سرے سے "شئی" ہی نہیں، لہذا اس کی طرف منسوب ہونے والے عقد کا فساد کا نام نہیں دیا جاسکتا، چہ جائیکہ وہ دوسری شئی کی طرف متعدی ہو۔ اس لیے کہ اس کی طرف عقد کی نسبت ہی درست ہوگی، لیکن جس کی بنا پر اس کی نسبت بدستور موجود شئی کی طرف رہے گی، لہذا وہ عقد درست ہوگا، لیکن مشتری (خریدار) کے لیے اس میں اختیار ثابت ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو وہ باقی حصے کو مقررہ قیمت کے عوض لے لے، اور چاہے تو اسے نہ لے، اس لیے کہ اس پر عقد بیع متفرق ہو گیا ہے۔ یہی حکم ایسی ہی گئی کہ فروخت کی جانے والی باہم دیگر خفیت جملہ اشیا کا ہڈے۔

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے تجھے بکریوں کا یہ ریوڑ اس حالت میں کہ وہ سو بکریاں ہیں بیس دو سو کے عوض فروخت کیا، تو بیع فاسد ہوگی، اگرچہ وہ انہیں بیان کردہ مقدار کے مطابق ہی پائے۔ اس لیے کہ دو بکریوں میں سے، ہر ایک کی قیمت مہول ہے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت بیان نہیں کی گئی ہے، بلکہ دوسری کے ساتھ مل کر بیان کی گئی ہے اور یہ پھر بھی معلوم نہیں کہ ان میں سے کوئی بکری دوسری کے ساتھ ملائی جائے، نہ کہ اس کی الگ



قیمت معلوم ہو، اس لیے کہ اگر اس نے اس کے برابر اس سے بجلی قیمت کی بکری ملادی، تو اس کی قیمت زیادہ ہو جائے گی، اور اگر اس نے اس کے برابر اچھی قسم کی بکری کو ملادیا تو اس کی قیمت دوسری سے کم ہوگی، لہذا وہ بیع فاسد ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول تحریر ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے "گھر" کے سودر از میں سے دس ذراع جگہ یا اس تمام میں سے یا اس زمین میں سے اتنی ہی مقدار میں جگہ فروخت کی، تو اس کی یہ بیع فاسد ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایسی بیع جائز ہے اور اگر اس نے سو حصوں میں سے دس حصے فروخت کیے تو یہ بلا جرم بیع جائز ہوگی۔ اس پر یہ بحث دراصل ذراع کے مفہوم پر جاتی ہے۔ اس طرح صاحبین رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ عرف عام میں یہ ذراع ایک پھلی ہوئی (شاخ) جگہ کا نام ہے، اور اگر وہ سو میں سے دس حصے، کسی خاص مکان سے فروخت کرے، تو اس کی بیع جائز ہوتی ہے، تو اسی طرح یہ بیع بھی جائز ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت "ذراع" اس شئی کا نام ہے جس کے ساتھ پیمائش کی جاتی ہے اور پیمائش کیے ہوئے حصے کو ہمارا ذراع سمجھا جاتا ہے جو "مربع فعل" کا مفہول پر اطلاق ہے، لہذا اس کے گھر سے بیس ذراع جگہ کی فروخت کا مفہوم یہ ہے اس نے ایسی جگہ میں سے جو حقیقی ذراع کا محل ہے، دس ذراع کے برابر جگہ فروخت کی، کیونکہ اس کا "محل" تو سوائے زمین کے اور کوئی نہیں ہوتا، لہذا بیع گھر میں دس ذراع کے برابر جگہ ہوگی اور یہی جگہ ہے جو حقیقی ذراع کا "محل" ہے اور اس کے ملول (انطباق) سے قبل فی نفسہ وہ ایک بھول شئی ہے۔ جس کی بنا پر "بیع ایک ایک ایسی بھول شئی ہوگی، جس میں وہ جہاں جہاں ایسی میٹروں تک بیع ہوگی جس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔ جملوں لفظ قسم (حصہ) کے، اس لیے کہ وہ ایک نہائی یا ایک چوتھائی یا دسویں حصے میں سے ایک مترہ حصے کا نام ہے، لہذا گھر کے سو میں سے دس اسام کی فروخت درحقیقت سوا چارہاں میں سے دس اجزاء کی فروخت ہے جو پورے گھر کی مقدار کا دسواں حصہ ہے۔ اس طرح اس نے گویا گھر میں سے ایک معوضہ حصہ فروخت کیا، لہذا یہ بیع جائز ہوگی، جملوں ذراع (گز) کے، پھر اگر اس نے اس کی مقدار دس ذراع سے متاثر کی، تو یہ حصہ معلوم و متعین نہ ہوگا۔ تاوقتیکہ اس کا اس جگہ میں ملول (انطباق) نہ ہو، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ تو اس سے قبل وہ ایک بھول شئی ہوگی۔ لہذا اس صورت میں بیع بھول شئی ہوگی، جس کی بنا پر بیع درست نہ ہوگی۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ کے نزدیک دونوں میں اس طرح فرق واضح ہو جاتا ہے۔

اسی اصول پر غوط خور کے ایک درتہ غوط کا سکہ مستحب ہونا ہے اور اس طرح کہ اگر غوط خور کسی تاجر سے ملے کہ میں تیرے لیے غوط کا تاجاں اور جو کچھ فعل آیا وہ اتنی قیمت پر تیرے لیے ہے "تو یہ بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ یہاں بیع بھول شئی سے اور وہی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے غوط خوری کی بیع سے منع کیا ہے۔ اسی اصول پر اس قسم کے معاملہ کی تحریر کی جا سکتی ہے۔

اور اس کے بعد کا وقت کرنا اور اس کا مندر و اعبر کرنا جائز ہے، مگر پانی کے نصف اکمال وغیرہ کا مندر و فروخت کرنا اور اس کا مندر کرنا ناجائز ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ رات کے کاٹل و عرض معلوم و متعارف ہوتا ہے تو چونکہ بیع معلوم و متعارف ہے لہذا اس کی بیع جائز ہوگی، جملوں پانی کے نصف کے، اس لیے کہ اس کی جگہ کی مقدار بھول ہے۔ وہ یہ ہے کہ باقی وہ کچھ نہایت وہ غیر معلوم ہوتی ہے تو چونکہ بیع میں جہاں جہاں گئی ہے لہذا یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

پانچ اور مسائل کی توضیحات کا علم ہونا، تو کیا اس کا معلوم ہونا، اس کی ذات کے معلوم ہونے کے بعد، بیع کی حیثیت سے ہے اور نہ اس کی حیثیت بیع کی صحت سے خارج ہے، لہذا اس کا نام بھول شئی ہے، لیکن وہ اس کے لڑوہ کی

ضرط ہے، لہذا ایسی شئی کا فروخت کرنا، جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو جائز ہے، لیکن اس کی بیع لازم نہ ہوگی۔ اور نام نہانی رحمہ اللہ کے نزدیک بیع کی ذات اور اس کی صفات کا معلوم ہونا بیع کی درستگی کی شرط میں سے ہے، لہذا ان کے نزدیک کسی ایسی شئی کی بیع، جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو، جائز نہ ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شئی کی ذات میں جہالت کا ہونا اس لیے بیع کی صحت سے مانع ہے، کیونکہ اس سے اکثر اوقات باہمی جھگڑے تک نوبت آتی ہے، اس لیے کہ اعیان (اشیاء) کی مالیت کم و بیش ہونے کی بنا پر ان میں لوگوں کی رعیت کم ہوجاتی ہے، لہذا اگر بائع کسی شئی کو سپرد کر دے، تو یہ ممکن ہے کہ مشتری کوئی اور شئی طلب کرے جو پہلی شئی سے زیادہ ہو، مگر اسی جیسا نام رکھتی ہو، جس سے وہ باہم جھگڑیں گے۔ اور وصفت کی جہالت بھی باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جو شئی مجلس سے غائب ہو، اگر بائع اس شئی کو حاضر کر دے تو عین ممکن ہے کہ مشتری خریدار سے یہ کہے کہ وہ یہ تو وہ شئی نہیں ہے، بلکہ اس کی جنس سے اسی کی ہم مثل شئی ہے، جس کی بنا پر دونوں کے درمیان اسے نہ دیکھنے کی بنا پر جھگڑ پیدا ہوجائے گا، نیز اس لیے بھی کہ اس کا نہ دیکھنا بیع میں دھوکے کے اثبات کو واجب کرتا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے ایسی بیع سے منع کیا ہے، جس میں کوئی دھوکہ یعنی کوئی خطرہ ہو اور اس بیع میں بھی کئی پہلوؤں سے یہ امکان موجود ہے، مثلاً ایک تو معقول علیہ کی بنا پر، ثانیاً اس کی صفت میں، اس لیے کہ وہ شئی اگر بذات خود غائب ہو، تو اس کے متعلق بائع کا قول محض "خبر" ہے، اور خبر واحد "میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے، لہذا معقول علیہ اپنی اصل اور صفت کے ساتھ وجود و عدم کے درمیان متردد رہے گا۔ ثالثاً اس کے وجوب کے وقت سپرداری میں، اس لیے کہ سپرداری کے وجوب کا وقت قیمت کی وصولی کا وقت ہوتا ہے اور بعض اوقات قیمت کی نقد ادائیگی پر اتفاق ہوجاتا ہے اور کبھی اتفاق نہیں ہوتا، اور اگر ایک پہلو سے، بیع میں دھوکہ ہو، تو وہ عقد کے فاسد ہونے کے لیے کافی ہوتا ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ سب نے فرمایا:

(جو شئی تیرے پاس نہ ہو، اس کو فروخت نہ کر)

لاتبع مالیس عندک

اور لفظ "عقد" موجود شئی سے عبارت ہے جبکہ شئی کا طہر موجود ہونا، اس کے منافی ہے اور بیع و خرید میں اختلاف، ایک ہی شئی ہے۔ ہمارا استدلال بیع کے عمومی دلائل سے ہے، جن میں، کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز ایک خاص نص (روایت) سے جو اس طرح ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

میں مشتری شینا الم برہو ہوا خرید

(جس نے دیکھے بغیر کسی شئی کو خرید لیا، تو اس کو، اس کے دیکھنے کے وقت خیار (اختیار) ہوگا)

اور خیار صرف ایسی بیع میں ہوتا ہے، جو ضرعاً جائز ہو، نیز اس لیے بھی کہ بیع کا رکن اس کے ایک اہل شخص سے صادر ہوا ہے اور وہ اس کے محل، یعنی اس کی اپنی ملکیت، کی طرف منسوب ہے، لہذا یہ بیع صحیح ہوگی، جیسے کہ کسی دیکھی ہوئی شئی کی خریداری کا یہی حکم ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں تصرف کی موجودگی اس کے رکن کے لیے ہانے کی بنا پر ہے اور اس کی اہلیت رکھنے والے سے اس کا ضرعاً پایا جاتا، اس کی حدود اور تحیک جگہ اس کے حدود کرنے کی بنا پر ہے، اور نام ظاہری رحمہ اللہ کا یہ کھنا کہ وصفت کی جہالت باہمی جھگڑے کا باعث ہوتی ہے، درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ "خبر" میں اس کی سہائی، اس متہار سے ہے کہ اس نے اس کو خرید لیا ہے۔ تو ظاہر یہ ہے کہ اس نے غلط بیانی نہیں کی اور یہاں دھوکے کا دعویٰ غلط ہے، اس لیے کہ دھوکہ تو وہ قدر ہے جس میں وجود و عدم کی جہتیں بمسئلہ تک کے یکساں ہوتی ہیں اور یہاں اس خبر کی بنا پر جو "ہاں" سہائی کو اس کے کذب پر ترجیح دیتی ہے اس کے وجود کی پابند، عدم کی جہت پر ترجیح ہے، لہذا اس میں دھوکہ نہ ہوتا۔ اگر ہم اس کو مان بھی لیں، کہ "غرر" (دھوکہ) مطلق نہ شے کا نام ہے بلکہ

تم نے یہ کیوں کہا کہ ہر غرر (دھوکے لے چھ کا فساد لازم کرتا ہے۔ دبی حدیث تو اس میں احتمال ہے کہ اس میں دھوکے (غرر) سے مراد خطرہ اور خدشہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ جہاں غرر "غروہ" سے ہو، لہذا اس احتمال کی موجودگی میں یہ حدیث حجت نہ ہوگی۔ یا پھر ہم اس کو "مصلح حد" میں موجود دھوکے پر محمول کرینگے، یعنی شرط کے ساتھ مصلح ہونے، یا وقت کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے موجود دھوکے پر، تاکہ دونوں دلائل پر عمل ہو سکے۔ دبی دوسری حدیث تو اس میں احتمال ہے کہ اس کا مضمون ایسی شئی کی بیع ہو جو اس کی ملکیت نہ ہو، نہ کہ اس کے مالک سے کسی شئی کی بطریق نیابت بیع یا کسی ایسی مہلت شئی کی بیع جس پر وہ قابض اور اس کا مالک ہو، تاکہ وہ اس کو سپرد کر دے۔ اور یہ توجیہ اس روایت کے بھی مطابق ہے جو نبی اکرم ﷺ سے حکم مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

بيع السلمك في الماء غرور (پانی میں پھل کی بیع غرر (دھوکہ) ہے)

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ جنی ہے کہ اگر اس نے کسی ایسی شئی کو فروخت کیا، جس کو مانع نے نہ دیکھا ہو، تو ہمارے نزدیک اس کی بیع جائز ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ پھر جب وہ ہمارے نزدیک جائز ہوئی، تو کیا مانع کے لیے خیال ثابت ہوگا؟ تو امام ابوحنیفہ سے اس بارے میں دو روایات ہیں جنہیں ہم انشاء اللہ اپنی جگہ نقل کریں گے۔ یہی اختلاف ائمہ سے شخص کی خرید و فروخت اور اس کی بیع میں ہے کہ وہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ پیدا ہوئی یا چنانچہ، تو اس کی خرید و فروخت جائز نہ ہوگی اور اگر وہ پہلے چنانچہ ہو اور اس نے کوئی شے، دیکھی ہو اور بعد ازاں وہ ناپید ہو گیا ہو، پھر اس نے کوئی شئی خریدی تو اس کی بیع جائز ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول حدیث و اجماع کے خلاف ہے، حدیث سے کہ، اس طرح کہ سیدنا عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے حضرت مہاجر بن منقرؓ سے فرمایا:

إذا بايعت فقل لا خلافة ولي الخيار ثلاثة أيام (جب تو کوئی شئی فروخت کرے، تو کہہ: کوئی دھوکہ نہیں اور مجھے تین دن تک (واپس کا) اختیار ہوگا)

حالانکہ حضرت "مہاجر" پیدا ہوئی یا چنانچہ۔ دہا اجماع، تو وہ اس طرح ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے زمانے سے لے کر اب تک ائمہ حوں کو کبھی خرید و فروخت سے نہیں روکا گیا، بلکہ انہوں نے ہر زمانے میں خرید و فروخت کی ہے اور اس پر کسی نے انہیں نہیں روکا۔

پھر جب اس کی خرید و فروخت جائز ہو جائے تو کیا اس کو خریدی ہوئی شئی میں نہیں واپس لے کر اختیار (اختیار) ہوگا؟ دو روایات سے صحیح ترین روایت کی رو سے اس کو فروخت کر دہ شئی میں واپس لیے کا اختیار نہ ہوگا جیسے کہ "چنان" کو نہیں ہوتا۔ پھر جنی صورتوں میں اس کا اختیار ساقط ہوتا ہے، ہم اس کا اپنے موقع پر ذکر کریں گے۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے زمین میں چھپی ہوئی کوئی شئی فروخت کی، جیسے کہ گاجر، پیاز، مولیٰ وغیرہ، نہ کہ یہ فروخت ہمارے نزدیک امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، ہمارے نزدیک اس کو ناپید ہوگا۔ جب وہ اس کو نکھرے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع سرے سے ہی جائز نہیں۔

ہاں اشیا کا بیان جن سے جمیع اور قیمت دونوں کے بارے میں پتہ چلتا ہے، تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ جمیع نے بارے میں علم اشارے کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے بغیر، اس کی تعبیر نہیں ہوتی۔ "ما" اس کے کہ وہ شئی ان کے ہاں فرض ہو، جیسے کہ "سلم فیہ" (جس پر حد سلم ہو) لہذا اس میں اس کو اس کا نام لینے سے علم حاصل ہو جائے گا۔ لہذا زمر (حجت) کا علم اس کا نام لینے سے حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی طرف اشارہ کرنا۔ اس سے ناپید اس کی جنس، اس کی نوع، اس کی صفت اور اس کی مقدار بیان کرنے وغیرہ سے ہمارے جیسا کہ اپنے

مقام پر اس ہدایت ہوگی، انشاء اللہ۔ بجز اس کے کہ ”بیع“ تو اصل ہو، تو اس کی طرف بطریق اصالہ اشارہ کرنا ضروری ہے، تاکہ وہ معلوم ہونے لگے۔ اور اگر ”بیع“ کے ساتھ کوئی ”شئی“ ہو، تو اس کی اصل کی طرف اشارہ کرنے سے وہ بھی معلوم تصور ہوگی، اس لیے کہ جس طرح ”یہ شئی“ ”مطلوبہ علت“ کے ساتھ منفرد نہیں ہوتی۔ تو اسی طرح وہ ”مطلوبہ شرط“ کے ساتھ بھی منفرد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اگر وہ ”مطلوبہ ہونا“ ہے تو وہ ”اصل“ ”ہونا“ ہے، جو خلاف حقیقت ہے۔ اس کی تفصیل ہم چند مسائل کے ضمن میں بیان کریں گے:

اگر اس نے کوئی ایسی باندی خریدی جو اپنے آئینہ کے علاوہ کسی اور سے حاملہ ہو، یا اس نے کوئی حاملہ مویشی خریدا، تو اسکا محلہ اس کے تابع ہونے کی بنا پر بیع میں داخل ہونا چاہیے کہ مویشی کے ہاتھ پاؤں وغیرہ، اگرچہ ان کا نام نہ لیا گیا ہو، اور نہ ان کی طرف اشارہ کیا گیا ہو، بیع میں داخل ہونا چاہیے۔

اور اگر اس نے کوئی زمین خریدی، تو اس میں موجود عمارت اور درخت محض ”بیع“ سے داخل ہونا نہیں گئے، لیکن کھیتی اور چل کسی خریدنے یا دینے کے بغیر داخل نہ ہوں گے۔

زمین کی فروخت میں اس اجمال کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ ”بیع“ یا تو زمین ہوگی، یا انگور کی بیل یا گھریا منجن یا کمرہ وغیرہ اور ان میں سے ہر ایک شئی کی بیع کے وقت اس نے اس کے ”مشتوق“ اور اس کی ”آرائشوں“ کا یا تو ذکر نہ کیا ہوگا اور نہ ہی اور اس کے قلیل و کثیر کا ذکر کیا ہوگا۔ یا پھر ان دونوں میں سے کسی کا ذکر کیا ہوگا۔ اگر تو ”بیع“ (ازیر فروخت) شئی از زمین ہو، اور بیع میں اس کے قرائن کا ذکر نہ ہو، تو اس میں موجود عمارتیں، اور درخت وغیرہ سب داخل بیع ہونا نہیں گئے، البتہ کھیتی اور چل اکثر ملتا۔ کے نزدیک داخل نہ ہوں گے۔ اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ تمام درختوں کے پھلوں کا اور اسی کھجور کے پھل کا حکم ہے بشرطیکہ وہ بار آور ”ہوں اور اگر کھجور کا درخت بارور نہ ہو تو وہ اس میں داخل ہوگا۔ ان کا استدلال نبی اکرم ﷺ کے اس قول سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

من باع نخلاً فدادیرت فثمرتها للبائع  
الا ان یشرطها المتبايع  
(جس نے کسی کھجور کا ایسا درخت فروخت کیا، جس پر  
پھل پک چکا ہو، تو اس کا پھل بائع کے لیے ہے، ماسوا  
کے کہ خریدار اس کی شرط لادے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے بائع کی ملکیت کو پھل کے کچنے کے ساتھ مفید اور مشروط کیا ہے اور اگر اس سے حکم مختلف نہ ہوتا تو اس میں قید لگانے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الفتح میں رسول اللہ ﷺ سے نقل کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

من اشتراى ارضاً فبها تخیل فالثمرة للبائع  
الا ان یشرطها المتبايع  
(جس نے کوئی ایسی جگہ خریدی، جس میں کھجور  
کھڑی نہ ہو، تو اس کا پھل بائع کے لیے ہے، ماسوا  
اس کے کہ خریدار اس کی شرط لادے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے ”پھل کو علی الاطلاق اور صفت و شرط کے بغیر بائع کے لیے قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ پھل کے کچنے اور نہ کچنے سے حکم مختلف ہوتا ہے، نیز اس لیے بھی کہ ”خیل“ (کھجور) کھجور کے درخت کا نام ہے، لہذا بیع میں، کوئی زائد شئی قرینہ زائدہ کے بغیر داخل نہ ہوگی۔ اسی لیے دوسرے درختوں کے پھل بیع میں داخل نہیں ہوتے اور نہ کمرہ و عمارت میں، ان کے لیے کوئی جہت نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں حکم کو کسی وضعت کے ساتھ مفید کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا، کہ غیر موصوف شئی میں حکم اس کے برخلاف ہے، بلکہ وہ روایت اس کے متعلق خاموش ہے، لہذا اس کا

حکم دلیل کے قیام پر موقوف ہوگا۔ اور یہاں ایسی دلیل قائم ہو چکی ہے اور یہ دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کی، پھر ہمارے نزدیک ”مطلق“ کو متعہ پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ اس میں اسے بعض فصوص پر منطبق کرنا لازم آتا ہے، اور یہ بات جائز نہیں ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں اس کا ذکر کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ انگور کی بیل والا باغ ہو، تو اس جگہ موجود کھیتی، چبھر، اور دیواریں قرینہ کے ذمے کے بغیر داخل ہو جائیں گی، مگر فصل اور سبزیاں داخل نہ ہوں گی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو زمین میں پیوست ہو، اس میں داخل ہوگی، اور جو شئی اس میں پیوست نہ ہو یا پیوست تو ہو، لیکن مستقل طور پر نہ ہو، بلکہ متحرک وقت کے لیے ہو تو وہ شئی داخل نہ ہوگی۔ اسی طرح اس بیج میں بڑی سرنگ تک کاراستہ داخل ہوگا، اسی طرح بندھ گئی تک کاراستہ قرینہ کا ذکر کیے بغیر داخل ہوگا اور اگر اس نے اس کے قرائن میں کسی شئی کا ذکر کیا، مثلاً اگر اس نے اس کے حقوق اور اس کی آسائشوں کا ذکر کیا، تو اس میں پانی اور پانی کے بہاؤ کا راستہ، اور وہ خاص راستہ، جو کسی انسان کی ملکیت میں ہو، اور اس کے مرد و کادہ حق جو اس کی ملکیت میں ہو اور کھیتی اور پھل اس میں داخل نہ ہوں گے۔ اس لیے کہ یہ تمام اشیاء، بنصرہ قائم ہیں، لہذا ان اشیاء کو ”موقوف“ اور آسائشوں کے لحاظ سے شامل نہ ہوں گے، بخلاف پانی، پانی کے بہاؤ کے لئے کھال اور چھنے والے راستے کے، اس لیے کہ وہ، پانی، پھنے، پلانے، پانی اٹھا کر لانے اور گرنے کے حقوق سے عبارت ہے، لہذا یہ جملہ اس میں شامل ہوگا۔

اور اگر اس نے قبیل و کثیر (کم اور زیادہ) کا ذکر کیا، مثلاً اس نے کہا تجھے وہ شئی کم اور زیادہ کے ساتھ فروخت کی تو اس سے مراد اس میں پیدا ہونے والی اور اس سے بچنے والی اشیاء ہیں، پھر کیا اس سے کھیتی اور پھل داخل ہوں گے؟ تو یہ دیکھنا ہے کہ اگر اس نے اس کے آخر میں ”میں موقوف“ (اس کے تمام حقوق کا لفظ کما تو اس میں یہ دونوں اشیاء داخل نہ ہوں گی۔ اس لیے کہ یہاں اس کا محمول ”میں موقوف“ (اس کے تمام حقوق سمیت) فروغ والی اس کی گفتگو کی تفصیل کے طور پر ہے۔ تو اس نے گویا اس کے حقوق سمیت اس کی فروخت کی صراحت کی ہے اور اگر اس نے آخر میں ”میں موقوف“ (اس کے تمام حقوق سمیت) نہ کہا، تو اس میں کھیتی اور پھل اور ہر وہ شئی جو اس کے ساتھ متعلق ہو، داخل ہوگی۔ اس لیے کہ ”قبیل و کثیر“ اس میں اور اس سے (غیر وعدہ کا جملہ اس میں شامل ہوگا۔ اور اسی طرح وہ شئی جو اس سے ایک ہو گئی ہو، جیسے کہ اس سے کئے ہوئے پھل، اور کئی ہوئی کھیتی، کڑھی، اینٹ اور نیکھر وغیرہ جو وہاں رکھے ہوئے ہوں نام لیے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گے۔

پھر ہمارے اور بیع میں فرق ہے وہ اس طرح کہ پھنے کا پانی، پانی کا راستہ (کھال) اور خاص راستہ، جو کسی انسان کی ملکیت ہو، وہ ”موقوف“ اور سوائوں کا ذکر کیے بغیر، ہمارے میں داخل ہو جاتا ہے۔ مگر بیع میں ذکر کے بغیر داخل نہیں ہوتا، حالانکہ قیاس تو یہ تھا کہ دونوں صورتوں میں داخل نہ ہونا، تاہم فقہ اس کی صراحت نہ کی مانتے۔ الا یہ کہ فقہاء نے ہمارے میں استیمان کیا ہے، اس لیے کہ ہمارے اجرت پر حاصل کردہ شئی سے نفع اٹھانے کے لیے جوتا ہے اور ”موقوف“ کے بغیر اس سے انتفاع ممکن نہیں ہے، لہذا اجرت پر حاصل کردہ شئی میں گویا ولایت موقوف مذکور ہوتے ہیں، بخلاف بیع کے، اس لیے کہ یہ بیع محمول ملکیت کے لیے ہوتی ہے اور انتفاع ملکیت کی ضرورت بات میں سے نہیں ہے، کیونکہ ملکیت ایسی اشیاء میں بھی ثابت ہو جاتی ہے جو قابل انتفاع نہیں ہیں۔

اسی طرح بیع اور رمی میں بھی فرق ہے، وہ اس طرح کہ اگر کسی نے کوئی ایسی زمین، جس میں فصل پائیے درخت ہوں جن پر پھل ہو، کسی کے ہاں رمی رکھ لی اور اس کے سپرد کر دی، تو اس رمی میں موقوف اور قبیل و کثیر کی صراحت نے بغیر زمین سے ”فصل پر ایک“ شئی داخل ہو جانے کی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ وہ سری اشیاء، سہرہ نہ شئی

کو میر کرنا، رحن کی منجھہ فرما، خط میں سے ہے، جیسا کہ ہم کتاب الرحمن میں اس کا ذکر کریں گے۔ تو جب دونوں نے ”عھد رحن“ کا اہتمام کیا، تو انہوں نے اس کو صحیح طریقے پر لوہا کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ اور اس کی صمت (درستگی) اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک ہر جو نہ شئی سے مستقل ہر شئی میں بیج داخل نہ ہو، لہذا وہ رحن میں صرف کی درستگی کے لیے داخل تصور ہوگی، کیونکہ اس کے بغیر عھد رحن درست نہیں ہوتا۔ بخلاف بیج کے، اس لیے کہ ”بیج“ کو دوسری شئی سے میر (الگ) کرنا صمت بیج کی ضرورت نہیں ہے، لہذا نام کی صراحت کے بغیر مستحقات کے بیج میں شامل ہونے کی ضرورت نہیں۔ جس کی بنا پر وہ ذکر کے بغیر، بیج میں داخل نہ ہوں گی۔

یہ حکم اس وقت ہے، جب ”بیج“ زمین ہو یا انگوروں کی بیل ہو، لیکن اگر وہ مکان ہو تو اس کی بیج میں اس سے مستحق تمام انسان، مثلاً گھر، منزل (Storey)، اوپر والی عمارت، یا نیچے والا حصہ اور اس کی حدود اربعہ، کسی قرینہ کے ذمہ کے بغیر داخل ہوں گی اور دروازے کے قفل اور قفل کی کنہیاں بھی بیج میں داخل ہوں گی۔ قفل اس لیے کہ وہ اس کی حفاظت کے لیے مستقل طور پر لاکے جاسکتے ہیں نہ کہ وقتی طور پر، لہذا وہ مکان کے پرانے کی طرح بیج میں داخل تصور ہوں گے۔ رحن اس کی کنہیاں، تو وہ اس لیے کہ کبھی قفل کو کھولنے کے لیے ہی ہوتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی نے قفل خریدے تو کنہیاں نام کی صراحت کے بغیر اس میں شامل ہوں گی، لہذا بیج میں قفل شامل ہونے کی بنا پر کنہیاں بیج میں داخل ہوں گی۔

اور شارع عام تک مکان کا راستہ، اسی طرح ”بند گلی“ تک کا راستہ مکان کی بیج میں داخل ہوگا، جیسے کہ وہ ”زمین اور انگوروں والے پارک کی بیج میں داخل ہوتا ہے اور دروازے کے اوپر کا بچھا (افٹ) اور راستہ (شارع) اور ہاؤز، بیج میں نام کی صراحت کے بغیر بیج میں داخل تصور ہوں گے۔

پھر کیا پڑھیں گے مسئلہ الاسانہان (غلہ) بیج میں داخل ہوگا۔ یہاں دیکھا جائے گا: اگر تو اس کے کھلنے کا دروازہ مکان کی طرف نہ ہو، تو وہ بیج میں بالاتفاق داخل نہ ہوگا اور اگر اس کے کھلنے کا دروازہ مکان کی جانب ہو، تو تب بھی لام ابو عنیدہ رحمہ اللہ کے نزدیک داخل نہ ہوگا اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک داخل ہوگا۔ صاحبین رحمہم اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر سانہان کے کھلنے کا دروازہ مکان کی طرف ہو تو وہ مکان کے حصول میں سے ہوگا، لہذا وہ مکان کے ہاؤز اور بیج کی طرح بیج میں داخل ہوگا۔ لام ابو عنیدہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مکان کا سانہان گھر کی حدود سے خارج ہوتا ہے، اس لیے کہ ”سانہان“ اسی جیسے کا نام ہے جو دروازے کے قریب ساید کرتا ہے اور جو دروازے سے خارج ہوتا ہے، لہذا وہ باہر واسے راستے کی طرح مکان کے ساتھ ”بیج“ میں داخل نہ ہوگا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ اگر اس نے قسم کھائی ہو، کہ وہ مکان میں داخل نہ ہوگا، مگر پھر وہ مکان کے سانہان میں داخل ہو گیا تو وہ حادث نہ ہوگا۔

اور اگر مکان کے ساتھ کوئی باغیچہ (Park, Garden) ہو، تو اس کے متعلق دیکھا جائے گا۔ اگر تو وہ باغیچہ مکان کی حد کے اندر ہو تو وہ داخل ہوگا۔ اور اگر وہ مکان سے مستقل ہو تو جب تک اس کا نام نہ لیا جائے داخل نہ ہوگا۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر تو گھر چھوڑا تو وہ داخل ہوگا اور اگر وہ گھر بڑا ہو، تو وہ داخل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر وہ گھر چھوڑا ہو، تو اسے گھر کا باغ سمجھنا ممکن ہے، لیکن مکان کے بڑا ہونے کی صورت میں ایسا سمجھنا ممکن نہ ہوگا۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ مکان کی قیمت سے فیصلہ کیا جائے گا؛ اگر تو قیمت میں اس کے داخل ہونے کی گنجائش ہو، تو وہ داخل ہوگا اور نہ نہیں۔

دہا پانی کے بہاؤ کا راستہ (نالی، کمال) اور فاضل راستہ، جو کسی انسان کی ملکیت ہو اور برف پینے کے حق۔ اگر تو اس نے بیج میں مکان کے حقوق اور سولیات کا ذکر کیا ہو، تو یہ حصے بیج میں داخل ہوں گے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کے ”قلیل و کثیر (کم و بیش) کا ذکر کیا، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ پھر خواہ اس نے بیج میں اس کے حقوق کا ذکر کیا ہو یا نہ، دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اور سانہان بھی بلا کسی اختلاف کے داخل ہوگا۔ بشرطیکہ اس کے کھلنے کا دروازہ مکان کی طرف ہو۔

پہر اگر "سیج" مکان (دوار) ہو، تو اس کی سیج میں قرینہ کے ڈکے بغیر اس کی دیواریں، اس کی چھت، اس کا دروازہ، بری سرنگ تک کا راستہ، بندھ گئی تک کا راستہ اور مکان کا خاص راستہ تینیں قرینوں میں سے کسی ایک کی مراحت کے بغیر داخل نہ ہوگا اور اگر اس کے اوپر کوئی گھر ہو تو اوپر والی منزل (Upper storey)، بھی داخل نہ ہوگی۔ اگرچہ اس نے قرانی کا ذکر کیا ہو، اس لیے مکلفہ والی منزل، ایک طرح کا مستقل ایک ہے، جس کی بنا پر وہ "اصل" ہے، لہذا وہ نیچے والی منزل کے تابع نہ ہوگا۔ اور اگر اس کے اوپر کوئی منزل نہ ہو، تو اس کو اس کے اوپر مکان بنانے کا حق ہوگا۔

اور اگر اس کے گھر میں کوئی کمرہ ہو، جسے اس نے کسی شخص کو فروخت کر دیا، تو اس میں مکان کا راستہ داخل نہ ہوگا، تاؤ فیکہ وہ اس کے حقوق کا ذکر نہ کرے۔ پہر اگر وہ کمرہ بڑے راستے سے ملحق ہو، تو وہ اس طرف، اپنے کمرے کا دروازہ کھول لے اور اگر وہ بری گلی سے ملحق نہ ہو، تو بیج باطل نہ ہوگی اور اسے حق حاصل ہوگا کہ وہ بانک مکان سے کمرے تک کا راستہ اجرت، یا عاریت پر حاصل کرے۔

یہاں بیج اور تقسیم میں فرق سبب یہ کہ اگر حصہ داروں میں سے کسی حصہ دار کے پاس مکان کا کوئی کمرہ، یا کوئی منزل یا کوئی بازو آگیا اور راستہ اس میں شامل نہ ہو، تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو بری گلی کی طرف دروازہ کھول سکتا ہے، تو اس کو یہ اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے دوسرے حصہ دار کی جگہ میں سے راستہ بنائے، خواہ تقسیم میں حقوق اور سہولیات کا ذکر کیا گیا ہو یا نہ۔ یہی حکم پانی کے راستے (نالی وغیرہ) کا ہے کہ اگر اس کمرے کی نالی تقسیم سے پہلے اس کے دوسرے حصہ دار کے حصہ میں سے ہو کر گزرتی ہو، تو اس کا یہ حق منقطع ہو جائے گا۔ پہر اگر تو اس کے اپنے حصہ میں سے پانی کا کلاس ممکن ہو، تو اس کے لیے دوسرے حصہ دار کے حصہ میں سے پانی گزارنا جائز نہ ہوگا اور اگر اس کے لیے پانی کا کلاس اور دروازہ کھولنا اپنے حصہ میں سے ممکن نہ ہو، بلکہ دوسرے حصہ دار کے حصہ میں ملنا ضروری پڑو تو راستہ اور پانی کا بہاؤ دونوں تقسیم میں داخل نہ ہوں گے اور تقسیم باطل ہو جائے گی۔

دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم کا مقصد منفعت کی تکمیل اور اس کا انتہام ہے، لہذا اگر یہ صورت اس سے منفعت کے فوت ہو جائے، یا بیج ہو، تو تقسیم باطل ہو جائے گی، جبکہ بیج تو حصول "حکیت" کے لیے ہوتی ہے، مگر شئی سے نفع اٹھانے کے لیے نہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اوپر والی منزل (Upper storey)، کو نیچے والی منزل کے بغیر، فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اوپر کوئی عمارت ہو اور اگر اوپر کوئی عمارت نہ ہو، تو ایسی صورت میں اس کی بیج جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ ایسی صورت میں غالی، لہذا اجاد کا وقت کرنا ہے جو کیلے جائز نہیں ہے۔

پہر اگر اس نے اوپر والی منزل فروخت کی اور اس پر کوئی اور عمارت ہو، اور یہ بیج جائز ہو گئی تو گھر میں سے ہو کر اس کے لیے گزرنے کا راستہ "موقوف" کا ذکر کیے بغیر داخل نہ ہوگا۔

اور نیچے والی منزل (Ground Floor)، کا فروخت کرنا جائز ہے، خواہ وہ تعمیر شدہ ہو، یا ایسی تعمیر نہ ہوئی ہو، اس لیے کہ اس صورت میں یہ جگہ کی فروخت ہے، جو جائز ہے اگرچہ اس پر کوئی عمارت نہ ہو۔

اور اگر اس نے "مسئل" کے نام سے جگہ فروخت کی، تو اس میں نیچے والا کمرہ داخل نہ ہوگا۔ اور نہ ہی اوپر والا کمرہ نہ ہی خصوصاً راستہ، تاؤ فیکہ وہ اس کے ساتھ اس کے حقوق یا سہولیات کا یا غلیل و کثیر (کم) اور زیادہ کا ذکر نہ کرے۔ اس لیے کہ یہ نقطہ دار (مذہبی) اور بیت (مکان) کے درمیان ہوگا اور اس کا حکم بھی اسی طرح دونوں کے درمیان ہوگا جس کی بنا پر منزل میں خصوصاً قرینہ کا ذکر کیے بغیر، خصوصاً حکم کا اعتبار کرتے ہوئے، اوپر والا حصہ شامل نہ ہوگا۔ اور کسی قرینہ کا ذکر نہ کرنے پر محرم کا اعتبار کرتے ہوئے، یہ حصہ اس میں شامل ہوگا تا کہ بعد مکان دونوں جہات پر صل ہو سکے، واللہ اعلم۔

پھر اگر نفس بیع کے ساتھ پھل بیع میں داخل نہ ہونے، تو بائع کو انہیں درخت پر سے کاٹنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اسے ان کے پکے تنگ درختوں پر چھوڑنے کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح ہمارے نزدیک فصل کا بھی یہی حکم ہے۔ اہم شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے مجبور نہ کیا جائے گا، بلکہ اسے اہانت ہوگی کہ وہ انہیں پکے تنگ درخت پر چھوڑے اور اسی طرح فصل (کمیتی) کو پکے تنگ پر نئی رہنہ دیا جائے گا۔

ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس کو کاٹنا اور زمیں سے اکھیرٹنا اس کی سپرداری کے وجوب کے لیے ہے اور اس کی سپرداری کا اصل وقت، پھلوں کے پکنے کا وقت ہے، اس لیے کہ انہیں نہ تو کاٹنا جاتا ہے اور نہ ہی اکھیرٹ جاتا ہے، تاوقتیکہ وہ پک نہ جائیں، لہذا اس سے پہلے اس پر ان کی سپرداری ضروری نہ ہوگی۔ جیسے کہ اگر اہارے اور فصل (زراعت) کی مدت ختم ہو جائے تو فصل کو نہیں کاٹنا جاتا اور نہ اسے اس کے اکھیرٹنے پر مجبور کیا جاتا ہے، بلکہ اسے اس کے پکے تنگ چھوڑ دیا جاتا ہے، ہمارا استدلال یہ ہے کہ بیع ہونے کے بعد اس کا کاٹنا یہ ہے کہ اس کے متصل بعد "بیع" مشتری کو سونپ دی جائے، اس لیے کہ بیع ملکیت کے بدلے ملکیت والا ایک عہد ہے جو سپرداری کے بدلے سپرداری دینے سے عبارت ہے، لہذا سپرداری کی تاخیر کا قول "عہد" بیع کے اقتضا کے خلاف ہے اور نام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ عام طور پر پھل کو درخت پر پکنے کا وقت تنگ باقی رہنے دیا جاتا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ رواج بیع سے متعلق عرف عادت پر جہتی ہے۔ جبکہ بیع کے بعد ایسے رواج کا ہونا مسلم نہیں ہے، بلکہ اس کے بعد تو یہ حق ختم ہو گیا ہے، لہذا پھل کو درخت پر نہ چھوڑا جائے گا۔ اس لیے کہ خریدی ہوئی شے کی ملکیت، بائع کی ملکیت کے ساتھ مشغول ہے، جس کی بنا پر اس کی مشغولیت کو ختم کرنا ضروری ہے اور ایسا پھل اہارے کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ اہارے کی صورت میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ مدت کے ختم ہو جانے پر زمین کو مالک کے سپرد کرنا ضروری ہے، لہذا جو چھوڑا جاتا ہے تو وہ دوسرے اہارے کی بنا پر ہے اور یہ بات خود نام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہے، اس لیے کہ اگر اس نے اس کو پہلے عہد کے ساتھ چھوڑ دیا ہوتا تو اس پر دوسری مرتبہ عہد اہارہ کرنا ضروری نہ ہوتا۔ پھر خواہ پک جائے، یا نہ پکے اسی طرح اگر "بیع" مجبور کا درخت ہو اور درخت پر پھل ظاہر ہو چکا ہو یا بائع طور پر نظر آتا ہو تو اس کو بھی یہ اہانت نہ ہوگی کہ وہ اس پھل کو درخت پر رہنے دے تاوقتیکہ دوسرا طریقہ رمضان نہ ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر اس نے پھل کو پکے تنگ درخت پر رہنے دیا پھر اگر تو اس نے یہ کام خریدار کی رضامندی سے کیا ہو، تو اس کے لیے ایسا کرنا درست اور جائز ہوگا۔ اور اگر یہ مشتری کی اہانت کے بغیر ہو تو اس کے لیے یہ "استثنائی وقت" جائز ہوگا۔ اس لیے کہ اس کے بعد اس میں امتناع نہیں ہو۔ بلکہ کہی ہوئی ہے۔ اور اگر وہ پھل چھوڑا ہو اور اس کے بیٹے کا عمل ابھی مکمل نہ ہوا ہو، تو اس کے لیے یہ استثنائی وقت خوشگوار نہ ہوگا، اس لیے کہ انہی صورت میں یہ پھل دوسرے کی ملکیت کی شے میں پیدا ہوا ہے۔

اور اگر بائع نے درخت کو اجرت پر لے لیا کہ پھل اس پر پکے تنگ رہے، تو یہ اہارہ بھی درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اہارے کے جواز کا اگرچہ قیاس خلافت ہے، اس لیے کہ یہ ایک معدوم شے کی بیع ہے، مگر اس کا جواز لوگوں کے تعامل اور رسم و رواج کی بنا پر ہے اور لوگ اس قسم کے اہارے کے عادی نہیں ہیں۔ جیسے کہ لوگ درخت کو کھڑے اور گوشت سکھانے کے لیے اجرت (کرائے) پر نہیں لیتے، لیکن اگر اس نے ایسا کیا، تو اس کے لیے یہ استثنائی وقت خوشگوار کی سہولت جائز ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے مشتری کی اہانت سے ایسا کیا ہے اور یہ بات اہارے کے برعکس ہے کہ اگر اس کی مدت گزر جائے اور اس میں موجود کمیتی یا کوئی سبزی ہو، جو ابھی کاٹی نہ گئی ہو، تو اس کے کاٹنے کے وقت تک اجرت پر چھوڑا جاسکتا ہے، اس لیے کہ وہاں اس کا چھوڑنا اس لیے ہے، کیونکہ لوگوں کے درمیان ایسا تعامل موجود ہے، لہذا ایسا کرنا جائز ہوگا۔



یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے درخت کی بیج میں پہل کا ذکر نہ کیا، لیکن اگر اس نے پہل کا ذکر کیا، تو وہ بیج میں درخت کے برابر داخل ہو جائے گا اور اس صورت میں قیمت میں پہل کا بھی حصہ ہوگا، اور حقد والے دن میں درخت اور پہل پر اس کی قیمت کو تقسیم کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر اس نے اس کی صراحت کی ہو تو ایسی صورت میں وہ بیج میں مقصد بالذات ہو جائے گا، کیونکہ بیج کا حقد اسی پر وارد ہوا ہے، حتیٰ کہ اگر کسی آسمانی آفت یا ہائے کسی فعل کے ساتھ زلزلہ یا سخت ہو گیا، تو قیمت سے اتنا حصہ مشتری سے ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ اگر قبضہ سے قبل درخت تخت ہو جائے، تو پہل کا بھی حکم ہے۔ اور مشتری کو خیال ہو گا: وہ ہے تو درخت کو اس کے حصے کی قیمت ادا کر کے لیے اور پہلے تو چھوڑ دے۔ اس لیے کہ اس پر بیج کا مسئلہ (حقد) مستغرق ہو گیا ہے۔ اور اگر پہل کو ہائے لے کاٹ دیا اور چھوڑ دیا (کنا ہوا پہل، حصہ) جو موجود ہو تو یہ دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے اس کو ٹھیک وقت پر کٹا ہو، اور اس کاٹنے سے اس میں کمی نہ ہوتی ہو، تو اس صورت میں مشتری کو خیال نہ ہوگا۔ اور وہ ان دونوں پر پوری قیمت کے عوض قبضہ کر لے گا۔ اور اگر اس نے ہائے کے پہل کاٹنے کے بعد، اس پر قبضہ کیا، پھر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک میں کوئی عیب پایا، تو اسے صرف "بیج" کو واپس کرنے کا حق ہوگا، اس لیے کہ اس نے ان دونوں پر مستغرق حالت میں قبضہ کیا ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے گواہ حقد کے وقت ہی مستغرق تھے، بخلاف اس صورت کے جب مشتری نے اسے قبضہ کے بعد کٹا ہو، کہ اگر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک میں کوئی عیب پایا، تو اس کو صرف عیب دار شے کو واپس کرنے کا حق نہ ہوگا، بلکہ وہ دونوں کو ایک ساتھ واپس کرے گا یا دونوں کو روک لے گا۔ اس لیے کہ وہ دونوں بیج اور قبضہ کے وقت یکجا تھے، پھر جب اس نے دونوں میں سے کسی ایک کو واپس کی وقت الگ کر کے واپس کیا ہے تو یہ یکجا حالت میں وقوع کے بعد، صف (حقد بیج) میں تفریق ہوگی، جو ہاں نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے کاٹنے سے جمع میں کمی نہ ہوتی ہو، اس طرح کہ ہائے نے اس کو ٹھیک وقت پر اور صحیح جگہ سے کٹا ہو، لیکن اگر اس سے اس میں کمی ہو گئی ہو، اس طرح کہ اس نے اس کو بے وقت کاٹ دیا ہو تو اتنے حصہ کی قیمت مشتری سے ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ جب اس کے کاٹنے سے اس میں کمی ہو گئی، تو اس نے گواہ جمع کے کچھ حصہ کو قبضہ سے قبل تلف کر دیا، لہذا اتنے حصہ کی قیمت مشتری سے ساقط ہو جائے گی۔ اور باقی میں اس کو خیال ہوگا۔ اس لیے کہ صف (حقد بیج) اس پر مستغرق ہو گیا ہے۔ پھر جب ہائے کے کاٹنے کے بعد ان دونوں پر مشتری نے قبضہ کر لیا اور اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک میں عیب پایا، تو اس کو صرف عیب دار شے کو واپس کرنے کا حق ہوگا، کیونکہ اس نے ان دونوں پر مستغرق حالت میں قبضہ کیا ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گواہ جمع کے وقت ہی مستغرق تھے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ خیر ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی درخت کو خریدا، تو آیا اس میں اس کی سواں جزو جڑ کی شاخیں اور ان کی زمین داخل ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ صورت تین حالتوں سے نکلی نہ ہوگی:

- (۱) یا تو اس نے اس درخت کو اکھیرنے کے لیے خریدا ہوگا۔
- (۲) یا اس نے اس کو رکھنے کے لیے خریدا ہوگا اور اکھیرنے کے لیے نہیں
- (۳) یا پھر اس نے اس کو خریدا صرف کسی بات کی صراحت نہ کی ہو۔

اگر تو اس نے اس درخت کو زمین سے اکھیرنے کے لیے خریدا ہو، تو بیج میں اس کی جڑ شامل ہوگی اور مشتری کو اس نے اکھیرنے پر مجبور کیا ہوا ہے گا اور اس کو کھات ہوگی کہ وہ اس درخت کو اس کی جڑ سمیت نکال لے، لیکن اس طرح کہ جیسے اس کو عام طور پر نکالا جاتا ہے، لیکن اس کو وہاں تک نہیں کھودنے کی کھات نہ ہوگی، جہاں تک اس کی جڑیں جالی ہیں، اس لیے کہ عرف کے ساتھ معروف شے کسی شرط کے ساتھ مشروط شے کی طرح ہوتی ہے، لیکن اگر ہائے نے اس کو

زمین کی سطح سے اکھیرٹنے کی ضرورت رکھی ہو، تو ایسی صورت میں اس کی جڑیں بائیں کی طرف سے قوی ہوگی، یا پھر اس نے قویہ شرط نہ رکھی ہو، لیکن اس کی جڑ سمیت اس کے ٹکڑے میں بائیں کا نقصان ہو، مثلاً اس طرح کہ اس کے قریب کوئی دیوار ہو، یا پھر اس کے کنارے پر کوئی نہر ہو، جس کی بنا پر دیوار یا نہر میں شگاف پڑنے کا اندیشہ ہو، تو وہ اسے سطح زمین سے کاٹ لے نہ کہ اس کی جڑ سے، اس لیے کہ مذکورہ حد کی بنا پر وہ اس کو نقصان پہنچانے کا حقدار نہیں ہے، پھر اگر اس نے اس کو اکھیر دیا اس کو لوہر سے کاٹا اور پھر اس کی جڑ یا اس کی کسی رگ سے کوئی اور درخت آگ آیا تو وہ بائیں کے لیے ہوگا نہ کہ مشتری کے لیے اس لیے کہ وہ تو کٹے ہوئے تنے کی مقدار لینے پر راضی ہو گیا ہے لہذا باقی حصہ بائیں کا ہوگا۔ سو اس کے کہ اگر اس نے درخت کو اوپر سے کاٹا ہو، تو اس صورت میں آگاہو اتنا مشتری کے لیے ہوگا، اس لیے کہ یہ اس کی ملکیت میں رہا ہو۔ (۲) اور اگر اس نے اس درخت کو رکھنے کے لیے خریدا ہو، نہ کہ اس کو اکھیرٹنے کے لیے، تو اس میں اس کی زمین داخل ہوگی اور اس کو اس کے اکھیرٹنے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اس لیے کہ وہ اس درخت کا، اس کی جگہ سمیت مالک ہوا ہے، لہذا اس کے ساتھ بائیں کی ملکیت مشغول نہ ہوگی جس کی بنا پر وہ اس کے اکھیرٹنے پر اس کو مجبور کرے کا حقدار نہ ہوگا اور اس کو اجازت ہوگی کہ وہ اس کی جگہ دوسرا پودا کاشت کر سکے، اس لیے کہ وہ اپنی ملکیت میں پودا لگا رہا ہے۔

(۳) اور اگر اس نے اس کو اکھیرٹنے یا رکھنے کی ضرورت کے بغیر خریدا ہو، تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں، اور غیر روایت الاصول میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے بیان اختلاف مروی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر امام محمد رحمہ اللہ نے لکھتے ہیں کہ زمین بیع میں داخل نہ ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر داخل ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع میں نارزد کردہ شئی صرف درخت ہے اور یہ زمین پر اپنی جڑوں سمیت کھڑے ہوئے درخت کا نام ہے، جبکہ اکھیرٹنے کے بعد، وہ محض ایک لکڑی ہے، نہ کہ درخت، لہذا ضروری ہے کہ اس میں اس کی زمین داخل ہو، اسی لیے اقرار کی صورت میں زمین پلا جماع داخل ہوتی ہے، مثلاً اس طرح کہ اس نے کسی شخص کے حق میں اقرار کیا کہ اس کی زمین میں اس کا درخت ہے، تو درخت زمین سمیت مقررہ کے لیے ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "زمین اصل" اور درخت اس کے تابع ہے۔ کیا مجھے علم نہیں کہ درخت زمین کی بیج میں محض اس کے تابع ہونے کی بنا پر، بغیر شرط کے داخل ہوتا ہے اور اگر درخت کی بیج میں زمین داخل ہو جائے تو تابع متبوع بن جائے گا، جو خلاف حقیقت ہے۔ اور اقرار کی صورت میں زمین اس لیے داخل ہوتی ہے۔ کہ اس کا اقرار کرنا ایک پہلے نہ ہونے کے واقعے کی خبر دینا ہے، لہذا اس کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ اس کے اقرار سے، مقدم ہو، جو اس زمین کے ساتھ درخت کا قائم ہونا ہے جس میں وہ آگاہ ہوا ہے۔ اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ زمین کی ملکیت مقررہ کے لیے کسی سابق سبب کی بنا پر ہے۔ اس لیے کسی درخت کا اقرار کرنا دوسرے کے حق میں اس زمین کا اقرار کرنا ہے، مگر بیع کی صورت میں زمین اس طرح کی دولت نہیں پائی جاتی، لہذا بیع کی صورت میں زمین اس میں داخل نہ ہوگی، واللہ اعلم۔ اگر اس نے کوئی سیبی (صدف) خریدی، پھر اس نے اس میں کوئی موتی پایا، تو وہ مشتری کے لیے ہوگا۔ اس لیے کہ وہ صدف (سیبی) سے پیدا ہونے والا ہے، جیسے کہ اندھ مرغی سے پیدا ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ اس کے اجزاء کی طرح ہوگا، لہذا وہ بیع میں داخل ہوگا، جیسے کہ مرغی کی بیج میں اس کا اندھ شامل ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے پھلی خریدی اور اس کے پیٹ میں سے اسے موتی ملا، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ پھلی سیبی کھاتی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اس نے کوئی پھلی خریدی اور اس میں کوئی دوسری پھلی پائی، تو یہ دوسری پھلی بھی اسی کی ہوگی۔ اور اگر اس نے مرغی خریدی، تو اس میں سے موتی نکلا، تو وہ بائیں کا ہوگا۔ اس لیے کہ موتی نہ تو مرغی سے پیدا ہوا ہے اور نہ ہی وہ اس کی خوراک ہے لہذا وہ اس بیج میں داخل نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ

ہر وہ شئی جو پرندوں کے بیٹ میں سے ملے جیسے پرندے کھا جاتے ہیں، تو وہ مشتری کے لیے ہوگی۔ اس لیے کہ وہ شئی اس کے لیے بمنزلہ ہمارے کے ہے۔ اور اگر وہ ایسی شئی ہو جو پرندے نہ کھاتے ہیں، تو وہ بائع کے لیے ہوگی۔

اسی اصول پر اس مسئلے کی تخریج کی گئی ہے کہ اگر کسی نے کوئی غلام فروخت کیا اور اس کے پاس مال ہو، تو اس کا مال بیع میں داخل نہ ہوگا، اور وہ بائع کے لیے ہوگا۔ اس کے لیے کہ خریدار اس کی ضرورت رکھ دے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

من باع عبداً وله مال فعالة للبائع الا ان (جس نے کوئی غلام فروخت کیا اور اس کے پاس مال ہو تو اس کا مال بائع بشرط المبتاع کے لیے ہوگا۔ اس کے لیے کہ خریدار اس کی ضرورت رکھ دے)

یہ روایت اسی باب میں نص ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ غلام اور جو کچھ اس کے قبضے میں ہے وہ اس کے اکٹھا ہے، کیونکہ وہ تو غلام ہے جو کسی شئی کی ملکیت رکھنے پر قادر نہیں اور آگاہی غلام کے قبضے میں جواں تھا، اسے فروخت نہیں کیا، بلکہ اس بیع میں صرف غلام داخل ہے، لہذا جو شئی "غلام" نہیں ہے، وہ اس میں داخل نہ ہوگی۔ قیاس تو یہ تھا کہ اس کے بدن کے کپڑے بھی اس میں داخل نہ ہوتے، جیسے کہ غلام رزمی اور گائے کا پٹھا نور کی فروخت میں داخل نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن یہاں فقہاء نے سنت و سنت کے عام کپڑوں میں استسنا کیا ہے اور یہ وہ کپڑے ہیں جنہیں دن رات میں عموماً پہنا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ بات لوگوں کے درمیان متعارف و متداول ہے، ہر بے غلبہ اور عمدہ کپڑے، جن کو صرف بیع کے وقت پہنا یا جاتا ہے، تو وہ بیع میں داخل نہ ہوں گے۔ اس لیے کہ اس بارے میں لوگوں کے درمیان کوئی عرف نہیں ہے، لہذا یہ صورت اصل قیاس پر رہے گی۔ اور ہر شے کے لوگوں کا عرف اور ان کی عادت بدلنے سے، اس کا حکم مختلف ہو جاتا ہے، لہذا اس بارے میں حکم کا دار اسی پر ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے پہلے غلام کو اس کے مال سمیت آزاد کیا، تو اس کا مال اس کے اکٹھا ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے، جب اس نے پہلے "مدا" یا "مدا" کو آزاد کیا، اس لیے کہ وہ تو غلام اور مملوک ہے، لہذا وہ مال اس کی ملکیت نہیں ہو سکتا اور اس نے پہلے غلام کو مکتا ب بنا یا، تو اس کی کتابت کے وقت اس کے پاس جواں تھا، وہ اس کے اکٹھا ہوگا، اس لیے کہ وہ اس کی غلامی کی کفائی ہے اور جو وہ کتابت کے بعد کما کے گا، وہ اس کے اپنے لیے ہوگا، کیونکہ وہ مکتا ب کی کفائی ہے، نیز اس لیے بھی کہ وہ ہاتھ کے اعتبار سے آزاد ہے۔ لہذا اس کی کفائی اسی کے لیے ہوگی، واللہ اعلم۔ (۳) تیسری شرط یہ کہ بیع کو نقصان پہنچانے بغیر مشتری کے حوالے اور سپرد کرنے کا ممکن ہو نا، اور اگر وہ شئی ہاتھ کو ضرر اور نقصان کے بغیر مشتری کے سپرد کرنا ممکن نہ ہو، تو بیع فاسد ہو جانے کی، اس لیے کہ حد کی بنا پر وہ اس کو ضرر (نقصان) پہنچانے کا ایک نہیں ہے۔ اور حد گنہگار کے التزام سے، صرف معتوق و علیہ کو سپرد کرنا ضروری ہوا ہے، اس کے علاوہ کوئی اور شئی نہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے ہمت میں موجود کسی بھینس کو فروخت کیا، یا دیوار میں کسی اینٹ کو بچا، یا دیہان یا کراہی میں سے ایک دراج کپڑا فروخت کیا، تو ہاں نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کو اکھیر سے یا کھانے بغیر اس کی سپرداری دینا ممکن نہیں ہے، جس میں بائع کو ضرر ہے، حالانکہ وہ حد کی بنا پر ضرر کا مستحق نہیں ہے، تو چونکہ اس صورت میں یہ ایک ایسی شئی کی بیع ہوگی، جس کا ضرر ماہر و کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا یہ بیع فاسد ہوگی۔ پھر اگر بائع نے اس کو اٹھال لیا یا اس کو کاٹ دیا اور اس نے مشتری کے بیع منع کرنے سے قبل اس کے سپرد کر دیا تو حد ہاں نہ ہوگی مگر مشتری کو اس کے لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس لیے کہ جواز سے بائع اس کی سپرداری سے بائع کو پہنچنے والا ضرر ہے۔ پھر جب اس نے اپنی مرضی سے اس کو سپرد کر دیا اور وہ اس پر راضی ہو گیا تو بائع راضی ہو گیا ہے، تو بیع ہاں

ہو جائے گی۔ اس صورت میں اور زندہ بکری کی پشت کے گوشت، کھجور کی گھٹلی، زیتون کے تیل، گندم کے آٹے اور تریز کے بیج وغیرہ کی فروخت میں فرق ہے وہ اس طرح کہ وہاں بیج سرے سے ہوتی ہی نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو سپرد بھی کر دیا، تب بھی جائز نہ ہوگا۔ اور ہم قبل از اس اس فرق کی وجہ بیان کر آئے ہیں۔

یہاں محفوظ اصول یہ ہے کہ ”برودہ شئی جس کا سپرد کرنا کسی کو ضرر (نقصان) کے ساتھ ممکن ہو، جو اس کی اصل وضع سے اس کے اتصال کو ختم کر دے تو اس کی بیج باطل ہوگی اور ایسی شئی جس کا سپرد کرنا کسی ایسے ضرر (نقصان) کے ساتھ ممکن ہو، جو عارضی اتصال کے قطع کرنے کا موجب ہو، تو اس کی بیج فاسد ہوگی، ماسوا اس کے کہ وہ اپنے اختیار کے ساتھ اس کو قطع کر دے، اور اس کو سونپ دے، تو بیج جائز ہوگی۔ اس اصول پر قیاس یہ ہے کہ ہمیر کی پشت پر صوف کی بیج جائز ہوگی، اس لیے کہ نقصان پہنچائے بغیر اس کی سپرداری دینا جائز ہے، جو اس کو اس کے کاٹنے سے لازم ہوگی، البتہ یہ کہ انہوں نے استہان سے کام لیا ہے، کہ نص کی بنا پر یہ بیج جائز نہیں ہے۔ جس سے مراد وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی ہے، نیز اس لیے بھی کہ اس کو جڑ سے کاٹنا چاہو تو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہیں ہے اور اس کے اوپر کاٹنے کی جگہ بھی بھول ہے۔ جس سے باہمی جھگڑے تک نوبت نہیںے گی، لہذا یہ بیج جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے تلوار کا دستہ فروخت کیا، پھر اگر اس کو نقصان پہنچائے بغیر اسے الگ کیا جاسکتا ہو، تو یہ بیج جائز ہوگی اور اگر اس کو نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو، تو بیج فاسد ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اگر اس نے اس کو کاٹ کر اس کو سونپ دیا، تو بیج جائز ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ جنی ہے کہ اگر دو افراد کے درمیان کوئی عمارت مشترک ہو اور اس کی جگہ کسی اور شخص کی ملکیت ہو، پھر ان میں سے ایک شخص نے اپنے اپنے حصے کی عمارت ضرر یک کے علاوہ کسی اور کو فروخت کری، تو یہ بیج جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی سپرداری، دوسرے کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہیں ہے، جو اس عمارت کو توڑتا ہے۔ یہی حکم اس تکلفی کا ہے جو دو افراد کے درمیان مشترک ہو، یا دونوں کے درمیان ایسا پل ہو، جو کسی ایسی زمین میں ہو جس میں اس کے پکے ٹکے اس پل کو رکھنے کی اجازت حاصل ہو، پھر ان میں سے ایک حصے دار نے اپنا حصہ کٹنے سے قبل فروخت کر دیا، تو اس کی بیج جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی سپرداری دوسرے حصہ دار کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس کو فوراً اپنا حصہ توڑنے پر مجبور کیا جائے گا، جس میں اس کو نقصان ہے۔ اور اگر اس نے پکے ٹکے کے بعد، اسے فروخت کیا تو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں ”ضرر تعدوم“ ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب تمام فصل کسی ایک ہی شخص کی ہو اور وہ نہ ہنکی ہو، پھر اس نے اس کو فروخت کر دیا تو اس کی بیج جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی سپرداری، تمام فصل کو اٹھاڑے بغیر ممکن نہیں، جس میں اس کو نقصان ہے۔ اور اگر اس کے پکے ٹکے کے بعد ہو تو بیج جائز ہوگی اس لیے کہ اس میں ضرر نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی گھریا زمین دو افراد کے مابین مشترک ہو، جو مشاع (مشترک) اور طیر تقسیم شدہ ہو، پھر ان میں سے ایک نے اپنے حصے کا کمرہ تقسیم سے قبل بیچ دیا یا اس نے تقسیم سے پہلے، زمین کا اپنا حصہ فروخت کر دیا تو بیج جائز نہ ہوگی۔ نہ اس کے حصہ میں اور نہ اس کے ساتھ والے حصہ میں۔ اس کے اپنے حصہ میں تو بیج کا نہ ہونا ظاہر ہے، رہا اس کے ساتھ والے حصہ میں، تو وہ اس لیے کہ اس میں اس کے ساتھی کو، ضرر یک کے ساتھ نقصان پہنچانا ہے اور اگر اس نے گھریا زمین کا اپنا پورا حصہ فروخت کر دیا، تو بیج جائز ہوگی، کیونکہ اس نے حصہ داری کا اعناظ نہیں کیا۔ اس نے تو مشتری کو ملکیت میں اپنا قائم مقام کیا ہے۔

اور اگر اس نے صدف (سپئی) میں موتی فروخت کیا، تو اگر فی رحمہ اللہ نے یہاں کہا ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی سپرداری سپئی کو شق کیے بغیر ممکن نہیں اور اس میں مقبوض علیہ سے بڑھ کر اسے نقصان پہنچانا ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے چمت میں سے اک چمپر کا فروخت کرنا اور لام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ یہ بیع جائز ہے، اس لیے کہ سپئی توڑنے سے اس کو نقصان نہ ہوگا۔ کیونکہ صدف سے تو انتفاع اس کو شق کیے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور اگر اس نے ضمیر میں سے ایک قفیز یا "پاندی" میں سے دس درہم فروخت کیے، تو بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ اس کو تکلف اور متنبہ نہ کرنے سے اس کو نقصان نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے درختوں پر نشیوں یا پھلوں کو فروخت کر دیا اور ضرر رکھی کہ وہ اس کو اکھاڑ لے گا یا مطلقاً ان کو فروخت کر دیا، تو جائز ہوگا۔ وجہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے گھی کی عمارت کو زمین کے بغیر فروخت کیا یا گھر سے جوئے درختوں کو زمین کے بغیر فروخت کیا، یا کھیتی یا سبزی کو کھیتے سے قبل فروخت کیا، تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ ان اشیاء کو نقصان کے بغیر سپرد کرنا ممکن ہے۔ واللہ اعلم۔

### (۴) اس کا فاسد ضرر اقط سے خالی ہونا

اس کی متعدد انواع میں مشق:

(الف) کسی ایسی ضرر کا ہونا جس کے پہلے پہلے میں دوسرے کو ضرر (دھوکہ) ہو، اس نے کوئی کوئی اس ضرر پر خریدی کہ وہ حامل ہے، عدم جو اس لیے کہ ضرر میں وجود و عدم دونوں احتمالات ہوتے ہیں، اور فی الحال اس پر بیع کو موقوف کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے سیٹ کا بڑا بڑا ہونا یا اس میں حرکت کا ہونا یہ احتمال بھی رکھتا ہے کہ وہ کسی بیماری وغیرہ کی بنا پر ہو، لہذا اس کے پائے جانے میں دھوکہ ہے، جس کی وجہ سے بیع کا فاسد لازم آجائے گا، جیسا کہ نسیم اکرم رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ آپ رحمہ اللہ نے صوفیہ کے والی بیع سے منع کیا ہے "اور جس شے سے روکا گیا ہو اس کی بیع فاسد ہوتی ہے۔" لہٰذا اس نے لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس ضرر کے ساتھ بیع جائز اس لیے کہ اس کے حامل ہونے کی ضرر ایسی ہی ہے جیسے غلام کے کاتب یا درزی ہونے کی ضرر ہے اور ایسی ضرر جائز ہے تو اسی طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی باندی اس ضرر پر خریدی کہ وہ حامل ہے، تو اس کے متعلق میرا سے اندر کرم سے کوئی روایت نہیں اور مشق کے مابین اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض مشق فرماتے ہیں کہ یہ بیع جائز نہیں، یہ ان کا "نچہ پادیں" پر قیاس ہے۔ اسی کی طرف لام محمد رحمہ اللہ نے کتاب التبیح میں اشارہ کیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ "اگر اس نے اس کو فروخت کیا اور وہ اس کے حمل سے بری ہوگا، تو بیع جائز ہوگی، اور یہ بات ضرر کی طرف نہیں ہے۔" ان کے قول سے بظاہر مراد یہ ہے کہ انہوں نے یہ کہہ کر کہ "یہ ضرر نہیں ہے، اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس میں ضرر ظاہر مفید ہے۔ بعض مشق نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے۔ اس لیے کہ باندیوں میں حمل کا ہونا محب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے کسی باندی کو خرید لیا تو اس نے اس کو حامل کیا، تو اسے اس کی واپسی کا اشتہار ہوگا، لہذا باندیوں میں "حمل" کا ذکر کرنا اس محب سے اظہار برات ہے، بلکہ چاہیوں گے، اس لیے کہ ان میں حمل ایک انتہائی خصہ صفت ہے۔ کہا جیے علم نہیں ہے کہ اگر اس نے کوئی چھاپا خرید لیا تو اس نے اسے حامل کیا، تو اسے اس کی واپسی کا حق نہ ہوگا، تو اس میں "حمل" کا ذکر کرنا ضرر ہے۔ جس میں دھوکہ ہے، لہذا اس سے بیع فاسد ہونا چاہیے گی۔

بعض مشائخ نے دونوں میں فرق کیا ہے اور کہا ہے اگر تو اس نے اس کو اس ارٹو سے خرید لیا تو وہ اس کو دایہ بنائے، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ اس میں ایسی اضافی شرط ہے جس کے چھلنے میں دھوکہ ہے اور وہ بذات خود بھول بھی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اس نے لوشنی کی بیع میں اس کے حامل ہونے کی شرط رکھی، اور اگر اس نے اس کی خریداری کے ساتھ اس کا مقصود وارادہ ظاہر نہ کیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس بات کا ذکر کرنا اس کا اس عیب سے اسے بری کرنا ہوگا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس نے کوئی لوشنی جبکہ وہ حامل ہو، اس شرط پر کہ وہ اپنا حمل ایک یا دو ماہ تک جنم دے گی، خریدی تو بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ اس شرط کے پائے جانے میں دھوکہ ہے، یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کوئی گائے اس شرط پر خریدی کہ وہ استغذیٰ دودھ دیتی ہے، وچ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے گائے، اس شرط پر خریدی، کہ وہ بہت زیادہ دودھ دینے والی ہے، تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ ائمہ نے اجماع میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ یہ بیع جائز ہے اور یہی اس سے حمل کی شرط رکھنے والی روایت پر قیاس کا حکم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دودھ دینے والی ہونے کی شرط کا ہونا اس میں ایک اضافی وصفت ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ہاندی میں روٹی پکانے اور سالن پکانے وغیرہ کی صفت کا ہونا۔ ابی سہام نے اپنی نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ہاڑ نہیں ہے اور یہی امام انگریزی رحمہ اللہ کا حتمی قول ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک اضافی شرط ہے لہذا اس کے ہونے میں غرر (دھوکہ) ہے۔ پھر یعنی دودھ کی شرط بھول بھی ہے، اس لیے بیع میں اس کی شرط رکھنا درست نہ ہوگا۔ اور اس کا دودھ دینے والی ہونا، اگرچہ اس کی صفت ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کی اس وقت تک وصفت نہیں کی جاتی، جب تک دودھ دونا نہ پایا جائے، اور اس کے ہونے میں دھوکہ اور جہالت ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لہذا اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر اس نے اس شرط پر گائے خریدی کہ وہ لبون (دوسال کی) ہے، تو اطلاق ہی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط بیع کا فاسد نہیں کرتی اور اس کا حکم وہی ہے جو علوبہ (دودھ دینے والی کو صفت کا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی "قری" اس شرط پر خریدی کہ وہ بولتی ہے، یا کوئی اور بوندہ، اس شرط پر خرید کہ دور دراز جگہ سے دوڑ کر آتا ہے یا اس نے چند ماہ اس شرط پر خرید کہ وہ سینک بار سے کاغذی ہے، یا "قرقا" اس شرط پر خرید کہ وہ لڑکا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے دو روایات ہیں سے ایک روایت یہی ہے اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں دھوکہ ہے، اور اس پر مطلق ہونا ناممکن ہے، اس لیے کہ وہ اس پر جبر کرنے کا احتمال نہیں رکھتا، تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے ہانور میں حمل کی شرط کا ہونا، نیز اس لیے بھی کہ ایسے ہانوروں کے ساتھ عام طور پر لوگ کھینچتے ہیں اور ایسا کھیل ممنوع ہے، لہذا اس سے بیع کا فاسد لازم آتا ہے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس نے قری اس شرط پر فروخت کی، کہ وہ بولتی ہے، پھر جب اس نے آواز نکالی تو بیع جائز ہو جائے گی، اس لیے کہ جب وہ بولی، تو اس سے پتہ چل گیا کہ وہ بولنے والی ہے۔ لہذا اس میں نہ ہونے کا دھوکہ ثابت نہ ہوگا۔ اسی روایت کے مطابق مشائخ نے حرم کے متعلق کیا ہے کہ اگر اس نے بولنے والی قری کہا تو وہ بولنے والی قری ہی کی قیمت کا مناسب ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی ہاندی اس شرط پر خریدی کہ وہ برسمیل رحبت گانا گاتی ہے، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ گانا گانے کی صفت ایک ممنوع صفت ہے، اس لیے کہ وہ محض ایک "نوع" (کھیل) ہے، لہذا بیع میں اس کی شرط رکھنا اس کے فاسد ہونے کو ثابت کرتا ہے اور اگر اس نے ہاندی کو اس شرط پر خرید کہ وہ برسمیل عیب منسوب ہے تو بیع

جائز ہوگی، اس لیے کہ یہ ایسی بیع ہے، جس میں اس شرط سے اس کی برائت ثابت ہوتی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کسی اور عیب سے بری اللہ نہ ہونے کی شرط کے ساتھ، اس کو خریدنا۔ پھر اگر اس نے کوئی عیب کہا کہ وہ گنا نہیں گائی، تو اس کو کوئی اختیار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ باندیوں میں گنا گانا عیب ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے کہ اس نے اس شرط پر اس کو خرید، کہ وہ عیب وار ہے، تو پھر اس نے اس کو اس عیب سے پاک پایا اور اگر اس نے اس شرط پر کوئی نکایا پھر خرید، کہ وہ عیار کے لیے تربیت یافتہ ہے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیع جائز ہوگی، اور امام محمد رحمہ اللہ سے دو روایات میں سے ایک روایت یہی ہے، اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس پر مطلع ہونا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ وہ عیار پڑھے، پھر وہ اپنے مالک کے لیے روک لے اور یہ شرط منوع نہیں ہے۔ اس لیے کہ کئے کا تربیت یافتہ ہونا اور عیار کا نامہاں ہے، لہذا یہ ظلم میں کثارت اور باندی میں پانے کی شرط کے مشابہ ہے۔

اور امام محمد رحمہ اللہ سے دوسری روایت ہے کہ یہ بیع قاسد ہے، اس لیے کہ یہ اس میں ایسی شرط ہے، جس میں دھوکہ ہے اس لیے کہ اس پر مطلع ہونا ممکن نہیں ہے، تاوقتیکہ عیار کرنا نہ پایا جائے اور اس پر جبر کرنا ناممکن ہے۔ اور اگر اس نے اس شرط پر کوئی شرط خرید، کہ وہ ابھی رفتار سے چلنے والا ہے۔ تو بیع جائز ہے اس لیے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے جس پر اس کو چلا کر مطلع ہونا، ممکن ہے، لہذا اس کے پانے جانے میں دھوکہ نہ ہوگا۔ اور یہاں اس کی ممانعت بھی نہیں ہے اور اگر تو چاہے تو ان مسائل کے لیے کوئی نیک شرط مقرر کر لے اور اس شرط کو اس کے تحت سمجھ لے اور کہے "یہ کہ رکھی گئی شرط منوع نہ ہو لہذا اس کو ابھی طرح سمجھ لے۔"

(ب) کسی ایسی شرط کا نہ ہونا جو عہد کے منافی ہو، اور اس میں پانے یا مشتری یا بیع کے لیے نفع ہو، بشرطیکہ وہ نئی نوع انسان سے ہو، اور وہ شرط عہد سے مطابقت بھی نہ رکھتی ہو، اور اس کے متعلق لوگوں کے درمیان کوئی تعامل بھی نہ ہو، مثلاً کسی نے اس شرط پر اپنا مکان فروخت کیا، کہ پانے اس میں ایک ماہ تک رہے گا۔ پھر اس نے اس کو سوئپ دیا یا کوئی "ارضی" ہو، جسوہ اس شرط پر فروخت کرے کہ وہ اس میں ایک سال تک زراعت کرے گا یا سواری اس شرط پر یہی کرے کہ ایک ماہ تک اس پر سواری کرے گا، یا کپڑا اس شرط پر فروخت کرے کہ وہ کپڑے بننے اس کو پہنے گا یا اس شرط پر کوئی شئی فروخت کرے کہ مشتری اس کو فرض دے گا۔ یا اس کو کوئی شئی عہد کرے گا، یا اس سے کوئی شئی بیاد دے گا۔ یا اس سے لٹاں جیبر خریدے گا، اور اسی طرح کی کوئی اور بات ہو، یا اس نے اس شرط پر کپڑا خرید، کہ پانے اس سے اس کی قمیض سی دے گا۔ یا اس شرط پر گندم خریدی کہ وہ اس کا آٹا بیس دے گا یا اس شرط پر گھوڑ خریدی، کہ وہ اس کو چن کر دیگا، یا زمین پر قائم تناسل شرط پر فروخت کیا کہ وہ اس کو کاٹ کر دے گا۔ یا کوئی ایسی شئی جس میں نخل و صلب کی مشقت ہو اس شرط پر کہ پانے اس کے گھر تک اس کو پہنچائے گا۔ تو ان تمام صورتوں میں بیع قاسد ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں بیع میں اس نے ایک ایسی شرط رکھی ہے، جو ترہائے، اور وہ ایسی زیادتی ہے جس کے بالمقابل قیمت عہد میں نہیں ہے اور یہی رہا کی خسار ہے۔ اور وہ بیع جس میں "ترہا" ہو قاسد ہوتی ہے اور جس میں رہا کا شبہ ہو وہ بھی حقیقی رہا کی طرح بیع کے لیے منفع ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کی تفصیل بیان کریں گے۔

اسی طرح اگر اس نے کوئی باندی اس شرط پر خریدی کہ مشتری اس کو دہرنا دے گا یا اس شرط پر کہ وہ اس کو ام دہرنا دے گا۔ تو بیع قاسد ہوگی، اس لیے کہ اس بیع میں بیع کے لیے منفع ہے جو منفعہ، اسی طرح اگر اس نے اس کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اس کو آڑلو کر دیگا تو پانے قاسد ہوگی، یہ ہمارے اندر کرم سے ظاہر روایت ہے۔ اسی ہی زیاد نے ام حبیبہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہ جائز ہے۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔ اسی روایت کی وہ (دلیل) ہے کہ عہد کی یہ شرط ایسی ہے جو اس کے مطابق ہے، اس لیے کہ ظلم کی آڑی اس میں گھٹک کا انتظام

ہے اور اس کی ملکیت اختتام بیع کو مستحکم کرنا ہے، لہذا یہ شرط اس کے مطابق ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل کہ غلام کی آزادی، اس کی ملکیت کا اختتام ہے، یہ ہے کہ مندرجہ ذیل صورت میں آزادی کے معقنی کے طور پر بیع ثابت ہوتی ہے کہ اگر اس نے کہا ”تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار روپے میں آزاد کر دے“ پھر اس نے اسے آزاد کر دیا تو آزادی حکم دینے والے کی طرف سے ہوگی، حالانکہ ملکیت کے بغیر اس کی جانب سے اس کی آزادی درست نہیں ہو سکتی اور کسی شئی میں ملکیت بالک کی جانب سے اسے ملکیت دینے بغیر درست نہیں ہوتی۔ لہذا اگر غلام کی آزادی ملکیت کا ازالہ ہوتا تو غلام کی آزادی کا پایا جانا اس کا مقتضا نہ ہوتا۔ اس لیے کہ وہ اس کی ضد (Opposite) ہے اور کوئی شئی اپنی ضد کا تقاضا نہیں کر سکتی۔ پھر جب ملکیت کا اختتام اس کی بیع کا استکام ٹھہرا تو یہ شرط عہد کے مطابق ہوگی، لہذا اس کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ جبکہ ظاہر روایت کی دو وجوہ (دلائل) ہیں، ان میں سے ایک وجہ دونوں صورتوں کو عام ہے، اور دوسری خاص لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے ساتھ متخص ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ”آزادی“ کی شرط ایک ایسی شرط ہے جو عہد کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ عہد ملکیت کا متقاضی ہے اور ملکیت غلام میں مطلق تصرف کے حصول اور ترک کا تقاضا کرتی ہے اور آزادی کی شرط اس کے عین استحقاق اور لزوم کی متقاضی ہے۔ لہذا یہ شرط عہد کے مطابق نہ ہوگی، بلکہ وہ اس سے متضاد ہوگی۔ دوسری وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ شرط ایک پہلو سے عہد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے اور دوسرے پہلو سے اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی اور جیسا کہ ہم بیان کریں گے اس سے اس کے مستحکم ہونے کا فساد لازم آتا ہے، پھر اگر اس نے اس شرط کے ساتھ اس کو فروخت کیا اور اس نے اس کو آزاد کر دیا تو یہ عہد اس آزادی سے لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک استثناء ہا زہے حتیٰ کہ مشتری پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی خواہ اس نے قبضے کے بعد اس کو آزاد کیا، یا اس سے قبل۔ ابی شہاب نے بھی لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ لام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عہد ہا زہ نہ ہوگا تا کہ اس کو ہاندی کی قیمت واجب الادا ہو جائے، اور یہی قیاس ہے اور یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے۔ اس کی وجہ (دلیل) ظاہر ہے، یعنی یہ کہ بیع اپنے ہونے کے وقت سے فاسد ہو چکی ہے۔ اور غلام کی آزادی سے یہ بیع تبدیل ہو کر درست نہ ہوگی۔ بلکہ اس کا فاسد ہونا مستحکم ہو جائے گا، کیونکہ غلام کی آزادی ملکیت کا اختتام ہے اور یہ اس کو مستحکم کرنا ہے۔ جس سے فاسد شئی کے فساد کا مستحکم ہوا لازم آئے گا۔ اور فاسد عہد حصول ملکیت کا فائدہ اس کی یہ ہزاری قیمت کے لزوم سے دیتا ہے۔ مقررہ زر من (قیمت) سے نہیں۔ اسی لیے اگر غلام اس کے قبضے میں آزادی سے قبل ہلاک ہو گیا تو اس پر اس کی ”ہزاری قیمت“ واجب الادا ہو جائے گی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اسے کسی شخص کو فروخت کر دیا یا اس کو عہد کر دیا، اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ لام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل وہی ہے، جو ہم نے اوپر بیان کی، کہ غلام کی آزادی ایک پہلو سے عہد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے اور دوسرے پہلو سے اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی، اس لیے کہ یہ ایک پہلو سے ملکیت کی انتہاء اور دوسرے پہلو سے اس کا ازالہ ہے۔ تو اس پہلو سے کہ وہ اس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے یہ شرط اس کا استکام ہے، لیکن اس پہلو سے کہ وہ ملکیت کا ازالہ ہے یہ شرط اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ یہ عہد کے موجب کو تبدیل کرنا ہے، لہذا ان دونوں پہلوؤں پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ تو ہم نے انسانی ملکیت والے پہلو پر عمل کیا ہے۔ اور انتہاء اس کے جوہر کا قول اختیار کیا ہے، تاکہ بعد امکان دونوں پہلوؤں پر عمل ہو سکے۔



پھر اگر یہ سمجھا دے کہ تم نے اس کے برعکس کیا نہیں کیا (جو اہل کفر کا کیا ہے، اس لیے کہ ایسا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ہم نے اصول حریت میں یہ بات کہیں نہیں پائی کہ کوئی جائز شی تبدیل ہو کر حلال ہو جائے، البتہ ہم نے حلال کو جائز ہونے پایا ہے، جیسے کہ "زہم" وغیرہ کی بیع کے سلسلے میں ہے، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے کوئی شئی فروخت کی یا اس نے کوئی شئی خریدی، اس لیے کہ تب یہ ملکیت کی اتنا نہیں ہے، اور بخلاف اس صورت کے جب اس نے غلام کو مدبر یا باندی کو امام ولد بنانے کی شرط پر فروخت کیا۔ پھر خریدار نے اس کو مدبر یا امام ولد بنادیا، تو اس صورت میں "بیع" بدل کر جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ مدبر بنانے اور امام ولد بنانے سے ملکیت کا جیسی طور پر ختم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ فی الجملہ مدبر اور امام ولد کے حق میں قاضی کے فیصلے کا احتمال موجود ہے، لہذا یہ ایک ایسی شرط ہوگی، جو قطعاً حد کی شرائط سے مطابقت نہیں رکھتی، جس سے قضا کا لازم ہونا ثابت ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے غلام یا باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ اس کو نہ فروخت کرے گا اور نہ اس کو حید کرے گا اور نہ اس کو اپنی ملکیت سے نکالے گا کہ یہ بیع حلال ہوگی۔ اس لیے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے، جس سے غلام اور باندی کو لوگوں کے ہاتھوں میں آگے سے آگے مشکل ہونے سے بچانے کا، نفع حاصل ہوتا ہے، لہذا یہ شرط بیع کے لیے مفید ہوگی۔

اور اگر اس نے غلام کے علاوہ کوئی اور شئی اسی طرح فروخت کی، مثلاً کے طور پر اس نے اس شرط پر کوئی کپڑا فروخت کیا کہ "مشتري" اس کو فروخت کرے گا اور نہ اس کو حید کرے گا۔ یا مثلاً اس نے اس شرط پر کوئی مائید فروخت کیا کہ وہ اس کو نہ فروخت کرے گا، نہ اس کو حید کرے گا، یا مثلاً اس نے اس شرط پر اس نے بھاگ کر اس کو نہ کھائے گا اور نہ اس کو فروخت کرے گا، تو اس مسئلے کا کتاب الزمات میں ایسے الفاظ میں ذکر ہے، جس سے اس بیع کے جائز ہونا پتہ چلتا ہے، اس لیے کہ وہاں امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ، اگر دو مردوں میں سے کسی ایک نے یہ شرط رکھی کہ وہ دوسرے کو اپنا حصہ فروخت کرے گا اور نہ اس کو حید کرے گا، تو مزاحمت جائز اور شرط باطل ہوگی اور اس نے الجملہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی یہی قول روایت کیا ہے۔ کتاب الاطعمہ میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے، کہ اس شرط کے ساتھ بیع حلال ہوگی، اس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا جس مذکورہ حد نہ تو کھانا کرتا ہے اور نہ یہ اس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے، اور نہ ہی اس بارے میں لوگوں کے درمیان کوئی "تقابل" جاری ہوا ہے۔ لہذا دوسری مسئلہ شرائط کی طرح یہ شرط بھی مفید ہوگی۔ صحیح قول وہی ہے جس کا کتاب الزمات میں ذکر ہے، کیونکہ یہ ایک ایسی شرط ہے جس میں کسی کے لیے کوئی منفعت نہیں ہے، لہذا اس کا حلال ہونا لازم نہیں آتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کی شرائط میں بیع کا حلال ہونا اس کے ربوا (سود) کو منقض ہونے کی بنا پر ہے اور ایسا انسانی فسخ کی بنا پر ہوتا ہے، جو ایسے حد میں شرط ہو، جس کے مقابل کوئی مساو نہ ہو، اور یہ بات اس شرط میں نہیں پائی گئی اس لیے کہ اس میں کسی کے لیے کوئی نفع نہیں ہے۔ البتہ یہ شرط فی نفسہ حلال ہے، لیکن وہ اس حد میں موثر نہیں ہے، لہذا یہ حد جائز مگر شرط باطل ہے، اور اگر اس نے دو کپڑوں کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری ان کو جلد سے گا یا اس نے ٹھہر اس شرط پر بھاگ مشتری اس کو گروے گا، تو بیع جائز اور شرط باطل ہوگی، اس لیے کہ نقصان کی شرط بیع میں موثر نہیں ہے، جیسے کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر اس نے باندی یا اس شرط پر فروخت کی کہ مشتری اس سے جماع نہ کرے گا، تو اس کے متعلق امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا گیا ہے، مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں کوئی قول مذکور نہیں، انہوں نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بیع حلال مگر شرط باطل ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک بیع جائز اور شرط باطل ہے اور اگر اس نے اس شرط پر اس کو فروخت کیا کہ وہ اس سے جماع کرے گا، تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک بیع اور شرط جائز ہوگی اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دو فحش صورتوں میں بیع حلال ہوگی۔ امام محمد

رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں کسی خریدنے کے لیے کوئی نفع نہیں ہے، لہذا یہ شرط بیع کے قاعدہ کرنے میں مؤثر نہ ہوگی جیسے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی غلام فروخت کیا، کہ وہ نہ فروخت کیا جائے گا اور نہ حب کیا جائے گا۔ اسوا اس کے کہ اس میں ایک طرح کا مشتری کے لیے ضرر (قصاں بلے، لہذا یہ شرط باطل اور بیع درست ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جو "عقد" کے مخالف ہے اس لیے کہ باندی سے جماع کا طلاق ہونا ایک ایسا معاملہ ہے جو عقد بیع کی رو سے جائز ہے، اور اس شرط سے اس کی نفی ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے "طلی" کہنے کی شرط کے ساتھ اس کو فروخت کیا، اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جو "عقد" کے مقتضی کو مستحکم کرتی ہے، کیونکہ "طلی" کی علت ایسا معاملہ ہے جس کا "عقد" مستحکم ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی روایت کی دلیل یہ ہے کہ "طلی" کرنے کی شرط ایسی ہے جس کا یہ عقد مستحکم ہے، اس لیے کہ "بیع" اس کے طلاق ہونے کی تھانہ کرتی ہے، نہ کہ اس کے استحقاق کا، اور "شرط" کا تھانہ، اس کا استحقاق اور اس کا لزوم ہے، اور ان دونوں امور کا عقد مستحکم نہیں ہے بلکہ ان کی نفی کرتا ہے۔

دہی وہ شرط ہے جس کا عقد مستحکم ہو، تو اس سے اس کا قاعدہ ہونا لازم نہیں آتا، جیسے کہ اگر اس نے اس شرط کے ساتھ کسی شئی کو خریدا کہ وہ "بیع" کا مالک ہوگا۔ یا اس نے اس شرط کے ساتھ اسے فروخت کیا کہ وہ قیمت کا مالک ہوگا۔ یا اس شرط کے ساتھ کہ وہ "بیع" کو روک رکھے گا۔ یا اس نے اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بیع بیع کو اس کے سپرد کر دے گا، یا کسی باندی کو خریدا کہ وہ اس کی خدمت کرے گی، یا کوئی جانور اس شرط کے ساتھ خریدا کہ وہ اس پر سوار ہوگا، یا کپڑا اس شرط کے ساتھ لیا کہ وہ اس کو پہنے گا، یا پٹے میں گندم لی اور اس کو کاٹنے کی ذمہ داری بیع پر رکھی، وغیرہ، تو ان تمام صورتوں میں بیع جائز ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ امور کسی شرط کے بغیر، بیع کے محتاجات میں سے ہیں، لہذا ان شرائط کا بطور شرط ذکر کرنا، مقتضائے عقد کو مستحکم کرنا ہے، جس کی بنا پر اس سے عقد کا قاعدہ ہونا لازم نہ آئے گا۔ اور اگر اس نے اس شرط کے ساتھ کسی شئی کو خریدا کہ وہ اس کو اپنے گھر میں پورا پورا ادا کرے گا تو یہ شرط دو حال سے خالی نہ ہوگی، یا تو مشتری اور بیع دونوں کے گھر ایک ہی شہر میں ہوں گے، اور یا پھر ان میں سے کوئی ایک شہر میں اور دوسرا شہر سے باہر ہوگا۔ اگر تو دونوں ایک ہی شہر کے رہنے والے ہوں، تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک لزوم نے استہان یہ بیع جائز ہوگی۔ اسوا اس کے کہ اس شرط کی صحت میں کوئی "ربو" (سودا کی صورت پائی جائے۔ جیسے کہ اگر اس نے گندم کے بدلے گندم فروخت کی اور ان میں سے کسی ایک نے اپنے گھر پر اس کے پہنچانے کی شرط رکھی۔ تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ بیع قاعدہ ہوگی، اور یہی قیاس ہے۔ اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کا تھانہ نہیں ہے۔ اور اس میں مشتری کے لیے منفعت ہے، لہذا یہ صورت اس صورت کے مشابہ ہوگی۔ جب اس نے اپنے گھر تک اس کے نقل و حمل اور اپنے گھر میں اس کی وصولی کی شرط کے ساتھ اس کو خریدا ہو جبکہ ان میں سے ایک شہر میں اور دوسرا شہر سے باہر کاربہنے والا ہو۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب دونوں ایک ہی شہر کے رہنے والے ہوں تو تو ان کی طرح کی شرط کے ساتھ بیع کا معاملہ کرتے ہیں، لہذا ہم نے یہاں لوگوں کے تعامل کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ اور اس صورت میں جب وہ دونوں ایک شہر کے رہنے والے نہ ہوں، ایسا کوئی تعامل نہیں ہے، اسی طرح اس کو گھر تک پہنچانے کی شرط کی صورت میں بھی لوگوں کا کوئی تعامل نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شرط ایسی ہو جس کا عقد مستحکم تو نہ ہو، لیکن یہ شرط عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو تو اس سے عقد کا قاعدہ ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ معنوی طور پر یہ شرط عقد کو مستحکم کرنے والی ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کا ذکر کریں گے، لہذا یہ شرط ایسی شرائط کے ساتھ ملحق ہوجائے گی، جو بیع کی مقتضیات میں سے ہیں اور یہ ایسے ہی

ہو گا جیسے کہ اس نے اس شرط کے ساتھ کوئی شئی فروخت کی کہ مشتری قیمت اس کے پاس رمی رکھواے گا۔ اور وہ رمی معلوم و متعین ہو، اور تکلیف وہاں موجود ہو، جو اس کو قبول کرے، تو از روئے استسنان بیع جائز ہوگی۔ قیاس کا کھانا یہ ہے کہ بیع جائز نہ ہو، اس لیے کہ ایسی شرط جو عہد کے کٹانے کے خلاف ہو، اصولاً عہد کو فاسد کر دیتی ہے، اور رمی رکھوانے اور کفالت کی شرط بھی عہد کی مخالفت شرائط میں سے ہے، لہذا یہ شرائط بھی بیع کیلئے مفید ہوگی، لیکن ہم نے استسنان کی رو سے اس کا جواز معلوم کیا ہے، اس لیے کہ اگرچہ صورتاً یہ شرط عہد کے مستثنیٰ کے خلاف ہے، لیکن از روئے معنی و مفهوم اس کے موافق ہے، اس لیے کہ قیمت کو رمی رکھوانا، ضرماً اس کی توثیق کے لیے ہے، اور یہی حکم کفالت کا ہے۔ اس لیے کہ رمی اور کفالت سے مانع کا حق پختہ ہو جاتا ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک شرط معنوی طور پر عہد کے مستثنیٰ کو ختم کرنے والی ہوگی، لہذا یہ قیمت میں عہد (بیوہ) کی شرط کی طرح ہوگی، اور جس سے عہد کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر مشتری نے بیع کو اس شرط پر قبول کیا۔ پھر وہ رمی کو سپرد کرنے سے رک گیا، تو اسے ہمارے خیون اور کرام رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اور لام زہر رحمہ اللہ کے نزدیک اسے اس پر مجبور کیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اگر بیع میں رمی رکھوانا شرط ہو، تو وہ اس کے حقوق میں سے ایک حق ہو گا اور بیع کے حقوق پر اس کو مجبور کیا جاسکتا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ”رمی“ اصل میں ایک تبرع (یعنی بھلائی) ہے، اور اس کا بیع میں شرط ہونا اس کے تبرع ہونے سے اس کو خارج نہیں کرتا، اور تبرع پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اسے اس پر مجبور نہ کیا جائے گا، لیکن اسے کما ہائے کا کہ یا تو اس کو اس کے پاس رمی رکھواوے یا پھر اس کی قیمت ادا کر دے، یا پھر مانع بیع کو فسخ کر دے۔ اس لیے کہ مانع بیع کے ایسی حکمت سے نکالنے پر بغیر وسیع پادرمی یا قیمت کی وصولی کے آمادہ نہیں ہے، نیز اس لیے بھی کہ فرض رمی کی بابت سے وصول کیا جاتا ہے اور یہ فرض اس کی قیمت ہے تو جب اس نے قیمت ادا کر دی تو مقصد حاصل ہو گیا، لہذا اب بیع کے فسخ کرنے کی کوئی معنی نہیں۔ اور اگر مشتری ان باتوں سے رک گیا تو مانع کو بیع کے فسخ کا حق ہوگا، اس لیے کہ یہاں شرط اور مقصد فوت ہو گیا ہے۔ اور اگر ”مہول“ ہو تو بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ اس شرط کا جواز اگرچہ قیاس سے مخالفت ہے، محض اس لیے ہے کہ عہد کے استکام کے لیے یہ شرط عہد کے مستثنیٰ سے معنوی طور پر مطابقت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس سے قیمت کے حق میں جھگڑی اور تاخیر حاصل ہو جاتی ہے اور یہ بات اس کی سپرداری کے بغیر حاصل نہیں ہوتی اور کسی مہول رمی سے یہ بات حاصل نہ ہوگی۔

اور اگر وہ دونوں مجلسیں صحیح ہیں رمی کی تعمین پر متفق ہو گئے، تو بیع جائز ہوگی، اس لیے اس سے مانع رمی کی جرات ہے اور یہ جرات ختم ہو گئی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسا کہ ابتداء سے ہی رمی معلوم و متعین ہو، اس لیے کہ مجلس کے لیے ایک ہی حالت کا حکم ہے اور اگر وہ دونوں مجلس سے الگ الگ ہو گئے، تو بلا مستحکم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ رمی پر متفق نہ ہو سکے، تب بھی یہی حکم ہے لیکن اگر مشتری نے عہد قیمت ادا کر دی تو تب بھی بیع جائز ہوگی۔ اسی لیے کہ رمی کا مقصد قیمت کی وصولی ہے اور یہ مقصد حاصل ہو چکا ہے، لہذا توثیق کا اعتبار اس وقت ہو جائے گا۔ یہی حکم تکلیف دینے کی شرط کے ساتھ بیع کا ہے۔ اس لیے کہ اگر تکلیف مجلس میں حاضر ہو اور وہ اس کفالت کو قبول کرے تو استسنان کی رو سے بیع جائز ہوگی۔ اور اگر وہ موجود نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ وہاں حاضر ہو، لیکن وہ کفالت کو قبول نہ کرے، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ قیاس کی مخالفت کے باوجود اس کا جواز محض قیمت کی تاکید اور توثیق کے لیے ثابت ہوا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اس میں عہد کو پختہ کرنے کا سبب پایا جاتا ہے، پھر اگر تکلیف مجلس سے بغیر حاضر ہو یا وہ حاضر نہ ہو، لیکن کفالت قبول نہ کرے تو کفالت صحیح نہ ہوگی۔ جس سے توثیق کا یہ منہم حاصل نہ ہوگا، لہذا حکم قیاس کے انکشاف کے مطابق رہے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب تکلیف مہول ہو، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس

لیے کہ مہول شخص کی کفالت صبح نہیں ہوتی اور اگر کفیل متعین ہو، مگر وہ طیر موجود ہو، بعد ازاں وہ مجلس میں حاضر ہو جائے اور مجلس میں کفالت قبول کر لے، تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ مجلس میں حاضر ہو کر اس کے قبول کفالت سے بیع جائز ہو گئی، اور اگر وہ ان کے بعد ابونے کے بعد آیا تو اس میں مہلوموگہ ہو جائے گا۔

اور اگر مشتری نے یہ شرط رکھی کہ وہ قیمت اس کے قرض دہندگان میں سے کسی ایک پر "حوالہ" کرے گا یا یہ کہ اس کے قرض داروں میں سے کوئی قرض دار اس کی طرف سے قیمت کا مناسب ہوگا تو بیع قاسد ہوگی۔ اس لیے کہ حوالہ اور ضمان کی شرائط ایسی شرائط ہیں جن کا عقد بیع مستثنیٰ نہیں ہے۔ اور عقد بیع جس شرط کا مستثنیٰ نہ ہو وہ شرط صودہ بیع کے لیے مفید ہوتی ہے۔ بجز اس کے کہ اس میں "موجب عقد" کی توثیق و تاکید پائی جاتی ہو، جبکہ حوالہ اس کو قیمت سے بری الذمہ قرار دینا اور اس کو ساقط کرنا ہے، لہذا یہ شرط عقد کے تقاضوں کے مطابق نہ ہوگی، بخلاف کفالت اور حین کے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ کوئی ایسی شرط ہو، جو عقد کا مقتضی بھی نہ ہو اور نہ اس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو، لیکن اس کے بارے میں لوگوں میں تعالٰیٰ پایا جائے، تو بیع جائز ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی جواز خریدا، کہ بائع اس میں کسے لگائے گا یا اس شرط پر جراب خریدی کہ وہ اس کے لیے کوئی سوزہ سی دے گا یا اس کے سوزے میں تلو لگائے گا۔ تو قیاس یہ ہے کہ ایسی بیع جائز نہ ہو، جیسے کہ اگر اس نے کوئی کپڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع اس سے اس کی قمیض سی دوگا، وغیرہ ذلک۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بیع میں لوگ اس طرح کی شرائط کے ساتھ معاملہ کرتے ہیں، جیسے کہ لوگوں کے درمیان آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کا تعامل ہے، لہذا لوگوں کے تعامل کی بنا پر، اس کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ استصحاب (آرڈر پر کوئی شئی بنوانے) کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔

اور اگر اس نے اس شرط پر کوئی باندی خریدی کہ وہ پاکرہ، یا دوزن، یا خہار ہے، یا غلام اس شرط پر خریدا۔ وہ کاتب یا درزی ہوگا۔ یا اس نے ایک ہزار درہم پر اپنا غلام یہ کہہ کر فروخت کیا کہ وہ درہم صحیح ہیں، یا تکمال سے تیارہ حاصل کیے ہوئے "چید" درہم ہیں۔ یا اس نے اس شرط پر اسے خریدا کہ قیمت احوال ہوگی، تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں جو شرائط رکھی گئی ہیں وہ بیع یا قیمت کی خصوصی صفات ہیں اور ان کے بدلنے کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا اور ان کے لیے قیمت میں سے کوئی حصہ کسی حال میں بھی نہ ہوگا۔ اور اگر وہ شئی عقد کے وقت موجود ہو، تو بیع میں نام لیے بغیر داخل ہو جائے گی اور یہ کہ وہ ایسی صفات ہیں جو قابلِ رغبت ہیں۔ اور یہ صفات مضیٰ کھیل اور تفریح طبع کے لیے نہیں ہیں اور رکھی گئی شرط (مشروط) کی اگر یہی صورت ہو تو یہ عقد کے تقاضوں میں سے ہے۔ اور کسی ایسی بات کی شرط رکھنا جس کا عقد مستثنیٰ ہو اس سے عقد بیع کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ اگر اس نے بیع کی سپرداری یا بیع کے مالک ہونے یا اس سے قطع اشائے وغیرہ کی شرط کے ساتھ کوئی شئی خریدی، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کوئی اونٹنی اس شرط پر خریدی کہ وہ حاملہ ہے کہ ظاہر روایت کی رو سے یہ بیع قاسد ہوگی، اس لیے کہ وہاں ایک عین شئی (ذات) یعنی محل کی شرط رکھی گئی ہے جو شرط ہونے کی اہل نہیں ہے۔ اور اونٹنی کا حاملہ ہونا اگرچہ اس کی صفات میں سے ہے، لیکن اس کا "محل" کے سوا کسی اور ذریعہ سے اشائے نہیں ہوتا۔ اور یہ ایسی شئی (عین) ہے جس کے ہونے میں دعوہ کہ ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ مہول بھی ہے، جس کی بنا پر اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔

اسی اصول پر ہمارے اوپر ذکر کردہ مساک کی تحریج بھی کی جاسکتی ہے کہ اگر اس نے اس شرط پر اونٹنی خریدی کہ وہ اتنا سود دے دیتی ہے یا یہ کہ وہ بہت دودھ دینے والی ہے یا یہ کہ "عین" کہ ان شرائط کے ساتھ بیع قاسد ہوگی، اس لیے کہ ان جگہوں میں رکھی گئی شرائط ایک شئی (عین) ہے، لہذا ایسی صفات شرط نہیں ہو سکتیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی ہادی خریدی کہ وہ شوقیہ طور پر مکتبیہ ہے تو چونکہ گانے کی یہ صفت لہو و لب کی صفت ہے، لہذا بیع میں ایسی شرائط کا رکھنا باطل شمار ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اس شرط پر کوئی قمری خریدی کہ وہ بولتی نہ ہو یا "طوطی" اس شرط پر خریدے کہ وہ بولے ہے یا کہ بوزی اس شرط پر کہ وہ دور دراز سے اڑ کر آجاتی ہے یا میٹھا اس شرط پر خریدے کہ وہ لڑاکا ہے یا مرغ اس شرط پر خریدے کہ وہ لڑاکا ہے تو چونکہ یہ ساری باتیں لہو و لب والی ہیں، لہذا بطور شرط ان کا ذکر کرنا درست نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے اس شرط پر کتا خریدے کہ وہ غدار کیلئے تربیت پائے ہے یا اس نے سواری کا جانور اس شرط پر خریدے کہ وہ دھکی چلا چلا ہے تو بیع جائز ہوگی کیونکہ یہ ایسی شرائط ہیں جن میں کسی پہلو سے بھی حرمت نہیں ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

اور میب سے بری ہونے کی شرط کے ساتھ بیع ہمارے نزدیک جائز ہے، خواہ وہ تمام میوب کو شامل ہو، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ شے اس شرط پر فروخت کی کہ میں ہر میب سے بری ہوں" یا وہ شرط کسی خاص میب کے بارے میں ہو مثلاً اس نے میب کی کسی خاص جنس کا نام لیا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے کوئی خاص میب کا نام لیا تو اٹھارہ برات کرنا درست ہوگا اور اگر اس نے انعام میوب سے اٹھارہ برات کیا تو درست نہ ہوگا۔

اور جب امام شافعی کے نزدیک میب سے بری کرنا درست نہ ہو تو کبریاہن کے نزدیک مفہم صحیح ہوگا؟ تو اس میں ان کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول کی رو سے مفہم بھی باطل ہو جائے گا اور دوسرے قول کی رو سے مفہم صحیح مگر شرط باطل ہے۔

یہی اختلاف مجموعہ حقوق سے بری الذمہ ہونے کے بارے میں ہے اور اگر اس نے شرط رکھی کہ وہ ہر اس میب سے بری ہے جو اس میں پیدا ہوگا تو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس شرط کے ساتھ بیع قاسد ہے۔ امام شافعی کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ہر میب سے اٹھارہ برات مجموعہ حقوق سے اٹھارہ برات ہے، لہذا ایسا کرنا درست نہ ہوگا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک اصول ہے کہ اٹھارہ برات ہے۔ اس بات کی دلیل کہ ہر میب سے اٹھارہ برات مجموعہ حقوق سے اٹھارہ برات ہے، جو درست نہیں ہے، یہ ہے کہ اٹھارہ برات کرنا اپنے حقوق کو سناٹا کرتا ہے جس میں "دوسرے کو مالک" بنانے کے معنی پائے جاتے ہیں، اس دلیل کے ساتھ کہ اس کے ٹوٹنے سے اس کا یہ حق ٹوٹ آتا ہے جو اس کے مالک ہونے کی نشانی ہے۔ اس لئے کہ حقوق کا ٹانڈا کرنا ایک باطل نہیں رکھتا اور کسی مجموعہ شے کا کسی کو مالک بنانا صحیح نہیں ہے، جیسے کہ بیع دفعہ میں بھی حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اٹھارہ برات کرنے میں اگرچہ ٹیکہ (دوسرے کو مالک بنانے) کے معنی پائے جاتے ہیں، لیکن اس سے جہالت کا ہونا ٹیکہ (دوسرے کو مالک بنانے) کی صحت سے نفی بنفسیغ نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ جہالت عموماً ہائسی بخیر سے پہنچ جاتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ ایسی صورت میں ہائسی بخیر کا ہونا نہ جہالت بیع سے مانع نہیں، جیسے کہ اگر اس نے (گندم کے) "اس امیر سے" ایک فصدہ لہرات لیا یا اس نے اس ہادی کی الی سے اس اور ہم بھی تو جائز ہے اور یہی بھی جہالت کی ایسی ہی صورت ہے، ہائسی بخیر کا ہونا نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کا قول کل میب (ہر میب) تمام میوب کا

شامل ہے، پھر جب اس نے عیوب کی اقسام میں سے کسی ایک قسم کا نام لے لیا تو اس میں سرے سے کوئی جہالت نہ رہی، جبکہ اظہار براءت کرنے میں اپنی ذمہ داری کو ساقط کرنے کے ضمن میں تیکہ ضمنی اور نہیسی طور پر ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ یہ لفظ حقوق کے ساتھ کرنے کی خبر دیتا ہے اس کی تیکہ کی نہیں، لہذا انصراف میں اسقاط (یعنی ذمہ داری ساقط کرنے) کا اعتبار ہوگا تیکہ کا نہیں جبکہ جہالت ذمہ داریوں کے ساتھ کرنے سے مانع نہیں ہوتی۔

پھر بھول حقوق سے اظہار براءت کے جواز کی دلیل یہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ دو افراد کے درمیان ایسی دراشت میں جس کے نشانات مٹ چکے تھے، جھڑا ہوا اور انہوں نے اپنا مقدمہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا کہ ”تقسیم کر لو اور دونوں اپنا اپنا حق لے لو اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو اپنا باقی حق معاف کر دے۔“ اسی طرح مسلمانوں کا اپنا آخری عمر میں دوسروں سے اپنے حقوق کی معافی حاصل کرنے پر تمام زمانوں میں اجتماع رہا ہے اور اس کا کسی نے بھی انکار نہیں کیا۔

دہی درشت پر ظاہر ہونے کے بعد پھل کی فروخت اور زمین میں اگی ہوئی کھیتی کی فروخت، زمین اور درشت پر اسے چھوڑنے کی شرط کے ساتھ تو اس پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا پکنا ظاہر نہ ہوا ہوگا، لیکن کسی نہ کسی پہلو سے اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہو۔ ان میں سے پھر ہر ایک صورت میں بیع یا تو ”پھل اور کھیتی کو کاٹنے“ کی شرط کے ساتھ ہوئی ہوگی یا مطلقاً ہوئی ہوگی یا پھر اس کو علیٰ حالہ کپٹے تک چھوڑنے کی شرط کے ساتھ ہوئی ہوگی۔ پھر اگر تو اس کا پکنا ظاہر نہ ہوا ہو اور اس نے اس کو فوراً کاٹنے کی شرط کے ساتھ فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور مشتری پر لازم ہوگا کہ وہ پھل یا کھیتی کو فوراً ہی کاٹ لے اور بائع کی اجازت کے بغیر اس کو علیٰ حالہ چھوڑنے کی اجازت نہیں ہے۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا پکنا ظاہر ہونے سے قبل اس کی بیع جائز نہیں ہے اور یہ بات ظاہر روایت کے خلاف ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کسی شرط کے بغیر مطلقاً اس کو فروخت کیا تو تب بھی ہمارے نزدیک بیع جائز ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ مطلق شے کو ”مستعارف“ صورت پر محمول کیا جاتا ہے اور متعارف صورت اس کو درشت یا زمین پر چھوڑ دینے کی ہے، لہذا یہ بیع دالالت“ اس کو درشت پر چھوڑنے کی شرط کے ساتھ بیع تصور ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ صراحۃً اس کے چھوڑنے کی شرط رکھی گئی ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ پھل کو علیٰ حالہ چھوڑنا بالصراحت شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ عقد کسی شرط کے بغیر مطلقاً ہوا ہے، لہذا اس کو بغیر دلیل کے درشت یا زمین پر چھوڑنے کی شرط کے ساتھ مقید کرنا درست نہ ہوگا، خاص طور پر اس وقت جب اس قید لگانے میں عقد کا فاسد آنا لازم آتا ہو اور اگر اس نے اس کے چھوڑنے کی شرط کے ساتھ خریدنا تو عقد بلاجماع فاسد ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے جس کا ذکر وہ عقد متقاضی نہیں ہے اور اس میں فریقین میں سے ایک کیلئے منفعت ہے اور جو شرط عقد کے مطابق نہیں ہے، اس کے بارے میں لوگوں کے درمیان کوئی تعامل بھی موجود نہیں ہے اور ایسی شرط بیع کیلئے منفعہ ہوتی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ نیز اس

لئے بھی کہ اس کو علیٰ حالہ چھوڑنا درست اور زمین کو عاریت پر لئے بغیر ممکن نہیں ہے حالانکہ وہ دونوں اشیاء بائع کی ملکیت ہیں لہذا یہ اس کو چھوڑنے کی شرط کے ساتھ درست یا زمین کو عاریت کی شرط کے ساتھ خریدنا ہے لہذا اس کی یہ شرط صافہ در صافہ (عقد در عقد) ہوگی جس سے شریعت میں روکا گیا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا پکنا ظاہر نہ ہوا ہو، لیکن اگر اس کا پکنا ظاہر ہو گیا ہو پھر اس نے اس کو کانٹے کی شرط کے ساتھ یا بغیر کسی شرط کے علی الاطلاق فروخت کیا تو تب بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے اس کو درست پر چھوڑنے کی شرط کے ساتھ فروخت کیا، پھر اگر تو اس کی بذمہ داری (افراش) مکمل نہ ہوئی ہو تو بغیر کسی اختلاف کے بیع فاسد ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر اس کی بذمہ داری مکمل ہو گئی ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تب بھی یہ بیع فاسد ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ از روئے احتیاط یہ بیع جائز ہے اس لئے کہ اس بارے میں لوگوں کے درمیان تعادل اور باہمی عرف موجود ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ درست پر چھوڑنے کی شرط میں مشتری (خریدار) کیلئے نفع ہے، حالانکہ عقد اس کا مستثنیٰ نہیں ہے اور نہ ہی یہ شرط عقد کے مطابق ہے اور ایسی شرط بیع کیلئے مفید ہوتی ہے، جیسے کہ اگر اس نے اس شرط کے ساتھ مقدم فروخت کی کہ وہ بائع کے گھر میں ایک مہینے تک بونی رہے دے گا۔ رہا امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ اس بارے میں لوگوں میں تعادل ہے تو ہم کہتے ہیں کہ چھوڑنے کی شرط کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ اس کے متعلق لوگوں کے درمیان تعادل ہے، درست نہیں ہے۔ تعادل تو شرط کے بغیر عقد ہونے کی صورت میں چشم پوشی کرتے ہوئے چھوڑنے کا ہے۔

اور اگر اس نے علی الاطلاق کسی شرط کے بغیر اس کو خریدا، پھر اس نے پھل کو درست پر چھوڑ دیا پھر اگر اس کی بذمہ داری مکمل ہو گئی ہو اور صرف پکنا باقی رہ گیا ہو تو وہ کوئی شے صدقہ نہ کرے خواہ اس نے بائع کی اجازت سے پھل کو درست پر چھوڑا ہو یا بغیر اجازت کے، اس لئے کہ بذمہ داری مکمل ہونے کے بعد اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ صرف اس کے پختے کا عمل ہوا ہے اور اگر اس کی بذمہ داری مکمل نہ ہوئی ہو تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس نے بائع کی اجازت سے اسے درست پر چھوڑا ہو تو بیع جائز نہ ہوگی اور اس کیلئے یہ اضافہ پائیزہ ہوگا۔ اور اگر اس کی اجازت کے بغیر اس نے چھوڑا ہو تو عقد کے وقت موجود پھل سے جو اضافہ ہوا ہے اسے (اس کی قیمت کو) صدقہ کرے اس لئے کہ یہاں یہ اضافہ ایک ایسی جت سے حاصل ہوا ہے جو ممنوع ہے، لہذا اس میں ثبوت پیدا ہوا ہے، اس کے ثبوت کو دور کرنے کا طریقہ اس کو صدقہ کرنا ہے۔ پھر اگر خریدار نے بائع سے درخت کو پھل کے پختے تک اجرت (کرائے) پر لے لیا تو اس کیلئے یہ اضافہ پائیزہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اضافہ بائع کی اجازت سے حاصل ہوا ہے، لیکن اس پر اجرت واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ باطل اجارہ ہے، کیونکہ اجارہ کا دائرہ خلاف قیاس محض لوگوں کے مابین تعادل کی بنا پر ثابت ہوا ہے، لہذا جس لوگوں کے درمیان تعادل نہ ہوگا وہاں اجارہ درست نہ ہوگا، اسی لئے کہ پختے سے کھانے کیلئے درختوں کو، اشیاء نکالنے کیلئے کھنڈوں کو اور پانے کیلئے تالاب کو اجرت پر لینا جائز نہیں ہے حتیٰ کہ اس پر اجرت واجب نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر چھوڑی ہوئی شے میں درخت سے اور پھل نکل آیا تو وہ بائع کی ملک ہوگا، خواہ اس نے اس کی

اجازت سے اسے چھوڑا ہوا اس کی اجازت کے بغیر۔ اس لئے کہ یہ بائع کی ملکیت میں نمو (بڑھتی) ہے، لہذا یہ اسی کیلئے ہوگی، پھر اگر اس کو بائع نے حلال قرار دیا ہو تو بیع جائز ہوگی۔ تاہم اگر عقد کے بعد پیدا ہونے والا پھل عقد بیع کے وقت موجود پھل کے ساتھ مخلوط ہو جائے حتیٰ کہ دونوں کی پہچان نہ رہے تو دیکھا جائے گا: اگر تو یہ بات تحلیل (درخت کو خالی کرنے) سے قفل ہوگی، تو بیع باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہاں دونوں کے مابین اختلاط اور جماعت کی بنا پر بیع کی سپرداری ممکن نہیں رہی۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ بیع کے تلف ہونے کی صورت میں اس کو سپرد کرنا ممکن نہ رہے۔ اور اگر تحلیل کے بعد ایسا ہوا تو بیع باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ تحلیل قبضہ ہے اور اس سے بیع کا حکم مکمل ہو جاتا ہے البتہ یہ پھل دونوں کے مابین تقسیم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ایک کی ملکیت دوسرے کی ملکیت کے ساتھ اس طرح مل گئی ہے کہ دونوں کے درمیان نمہ۔ باقی نہیں رہی، لہذا یہ شے دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اور اس کی مقدار کے متعلق مشتری کا قوت نہیں ہے۔ چاہے اس لئے کہ تحلیل کے پائے جانے کی بنا پر وہی اب اس پر قبضہ والا ہے، تو چونکہ نمہ اس سے حق میں نواہی دینے والا ہے، لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی۔ اور اگر اس نے ایسا پھل خریدا جس میں سے پھر پھل پک گیا ہو اور کچھ نہ پکا ہو، اس طرح کہ اس نے کچھ پھل تو اٹھائے اور کچھ پھل درختوں پر رہنے کی شرط کے ساتھ سودا کیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اصول پر بیع فاسد ہوگی..... اس لئے کہ اگر سارا پھل پک چکا ہو تا اور پھر وہ چھوڑنے کی شرط کے ساتھ اس کو خریدا تو ان دونوں ائمہ کے نزدیک بیع فاسد ہوتی، لہذا کچھ پھل پکا ہوا ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ بیع فاسد ہوگی، جبکہ امام محمدؒ کے اصول پر جو لوگوں کے عرف و رواج کو ترجیح دینے سے عبارت ہے، اگر تو باقی پھل کا پکنا قریب ہی ہو تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ پھلوں میں عادت ہے کہ تمام پھل ایک ہی مرتبہ نہیں پکنا، بلکہ کچھ پھل پہلے پکنا ہے اور پھر اس کے بعد تھوڑا تھوڑا پکنا رہتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے تمام پھل کو پکنے کے بعد خریدا ہو اور اگر ایسا ہوتا تو امام محمدؒ کے نزدیک چھوڑنے کی شرط کے بیع جائز ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر ان میں سے کچھ حصے کا پکنا دوسرے پھل سے بہت زیادہ متاخر ہو، جیسے کہ انگور وغیرہ، تو پکے ہوئے پھل کی بیع جائز اور کچے کی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ بہت زیادہ تاخیر ہونے کی صورت میں وہ دو الگ الگ اشیاء کے حکم میں ہوں گے۔

(۳) بیع اور زرخش کے عین (مقررہ شے) ہونے کی صورت میں وصولی کی مدت کی شرط رکھنا

یعنی یہ کہ ان دونوں اشیاء کی سپرداری کیلئے کوئی وقت مقرر کر دیا جائے۔ اس شرط کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو سرے سے وصولی کی تاخیر کے خلاف ہے اس لئے کہ یہ بات عقد کے نقض کے خلاف ہے، کیونکہ وہ ایک باعوضہ عقد ہے جو ملکیت دینے کے بدلے ملکیت حاصل کرنا اور سپرداری کے بدلے سپرداری دینا ہے اور وصولی میں تاخیر کی شرط فوری طور پر سپرداری کے وجوب کی نفی ہے، لہذا یہ شرط متنائے عقد کے خلاف ہے۔ الا یہ کہ اس میں صلت مانگنے والے کے حق میں یہ شرط بھلائی والی ہے، کیونکہ اس کے پاس وہ



شے موجود نہیں ہے جس کی بنا پر یہ شرط اس کیلئے نری پیدا کرنے اور اس کیلئے مقررہ مدت میں قیمت کے حصول اور سپرداری میں سہولت کا باعث ہے، جبکہ اشیاء (امیان) میں ایسی کوئی ضرورت نہیں، لہذا اس میں تاخیر کرنا محض متعینائے عقد کو تبدیل کرنا ہوگا جس سے عقد کا فاسد ہونا لازم آئے گا اور بیع کو دوسرے کے ذمہ بطور قرض رکھنا بھی جائز ہے جو بیع مسلم ہے، بلکہ ہمارے نزدیک اس کے بغیر بیع جائز نہ ہوگی، جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔ اسی طرح قیمت کا بھی قرض ہونا درست ہے جو قرض کو قرض کے بدلے فروخت کرنا ہے اس لئے کہ تاخیر قرضوں سے مطابقت رکھتی ہے، (امیان) (اشیاء) ہونے کی صورت میں ان کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی کیونکہ قرضوں میں لوگوں کو اس کی ضرورت و حاجت ہے نہ کہ ایمان میں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

(۴) بیع میں ہمیشہ کیلئے شرط خیار کا ہونا: یہ بھی منسوخ ہے۔

(۵) شرط خیار کا ایسے وقت کے ساتھ مشروط ہونا جس کے وقوع میں جہالت فاحشہ پائی جائے:

چیتہ کہ ہوا کے چلنے، بارش کے برسنے، کسی شخص کے آنے، کسی شخص کے مرنے، وغیرہ کے ساتھ اس کا مشروط ہونا، یا پھر اس میں جہالت متعارفہ (قریب قریب جہالت) پائی جائے، جیسے فصل کے کٹنے اور اس کے گاہے جانے اور مانیوں کے آنے وغیرہ سے خیار کا مشروط ہونا۔

(۶) ایسی شرط خیار کا ہونا جو سرے سے کسی وقت کے ساتھ مشروط نہ ہو:

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ شرط خیار عقد کے منعقد ہونے کے حکم کو فوری طور پر روکتی ہے، لہذا یہ ایک ایسی شرط ہے جو متعینائے عقد کو بدلنے والی ہے جو اصلاً بیع کیلئے منسوخ ہے اور یہی قیاس ہے، لیکن چونکہ یہ ہمیں اس کے جواز کا علم از روئے استحسان، یعنی خلاف قیاس نص سے ہوا ہے، لہذا یہ جائز ہے۔ نص سے مراد وہ روایت ہے جو حضرت حبان بن مسلم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہیں تجارت میں اکثر دھوکہ ہو جاتا تھا تو (انہوں نے یا) ان کے گمراہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں شکایت کی تو آپ نے ان سے فرمایا کہ:

انما بایعتموهما ولا خلافة ولی الخیار ثلاثہ ایام: جب تو کوئی شے بیچے تو کہہ دے کہ کوئی دھوکہ نہیں اور مجھے تین دن تک رجوع کا حق ہوگا۔

لہذا اس کے علاوہ تمام صورتیں اصل قیاس پر ہیں گی۔

(۷) امام ابو حنیفہؒ اور امام زفر کے نزدیک تین دن سے زائد مدت کیلئے شرط خیار کا ہونا:

یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط منسوخ نہیں ہے ان دونوں کا استدلال حضرت امام مالکؒ سے مروی روایت سے ہے کہ انہوں نے دو ماہ تک خیار کی شرط رکھی۔ نیز اس لئے بھی کہ تین دن تک خیار والی روایت کی وہ (طبع) ضرورت و حاجت ہے تاکہ معاملہ فریق فوراً طے کر کے دھوکے سے

بیچ سکے، لہذا اس سے خیار کا تین دنوں تک محدود ہونا لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ وصولی کی تاخیر کیلئے مدت مقرر کرنے کا یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اصولاً یہ شرط قیاس اور نص دونوں کے خلاف ہے، قیاس کے مخالف ہونے کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ یہ شرط عقد کے مقتضا کو بدلنے والی ہے اور اصولاً ایسی شرط عقد بیچ کیلئے منسوخ ہوتی ہے۔ رہی نص تو وہ اس طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے دھوکے کی بیچ سے لوگوں کو روکا ہے اور یہ بیچ دھوکے کی ہے۔ اس لئے کہ عقد کا منبہ ہونا خیار کے ساتھ ہونے کے ساتھ مشروط ہے، لیکن چونکہ اس کے جواز کے حق میں ایک خاص دلیل پائی گئی ہے، لہذا اسے نص کے مورد (جائے ورود) تک محدود رکھا جائے گا اور یہ نص تین دنوں تک اجازت دیتی ہے لہذا یہ مدت عام حکم سے مستثنی ہوگی اور یہاں قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، جبکہ باقی جگہوں میں نص کے عموم اور قیاس کے مقتضا پر ہی عمل کیا جائے گا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر عمل کرنا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے قول پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ رہا صاحبینؒ کا یہ قول کہ اس حکم (نص) کی وجہ نہیں (دھوکے) کو دور کرنے کی ضرورت و حاجت ہے تو ہم جواباً کہتے ہیں کہ اگر ایسے ہی ہو تو تب بھی تین دنوں کی مدت نہیں (دھوکے) دور کرنے کی ضرورت و حاجت کو پورا کرنے کیلئے کافی مدت ہے اس لئے کہ یہ مدت غور و تأمل کیلئے موزوں ہونے کی اہلیت رکھتی ہے اور جو اس کے علاوہ ہے اس کی کوئی حد نہیں۔

رہا تین دن یا اس سے کم مدت کا خیار تو وہ استحسان کی بنا پر جو حدیث حبان بن منصفہؓ پر مبنی ہے، منسوخ نہیں ہے اور اس لئے کہ نہیں (دھوکے) دور کرنے کیلئے اس کی ضرورت و حاجت ہے اسی طرح بیچ پر مدام ہونے کی صورت میں اس کیلئے تین دن کی مدت سے تدارک کی محتاجات موجود ہے، خواہ یہ شرط خود عقد کنندہ کیلئے ہو یا کسی اور شخص کیلئے، مثلاً اس نے شرط خیار کسی تیسرے شخص کیلئے رکھی۔

یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ عقد کرنے والوں کے علاوہ کسی اور کیلئے شرط خیار رکھنا جائز نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شرط خیار عقد کرنے والے کیلئے، باوجود اس بات کے کہ قیاس اس کے خلاف ہے، نص سے ثابت ہوئی ہے، لہذا اس کے علاوہ کسی اور کیلئے اس کا شرط ہونا اصل قیاس کے مطابق (باجائز) ہی رہے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ نص کی علت غور و تأمل کیلئے نقصان اور دھوکہ دور کرنا ہے اور تجارتی مسلمان کی بصیرت میں لوگ مختلف صلاحیتوں کے مالک ہوتے ہیں اور بین ممکن ہے کہ جس شخص کیلئے خیار ثابت کیا گیا ہو وہ اس کی نسبت زیادہ بصیرت رکھتا ہو، لہذا اس کیلئے خیار رکھنا اس میں غور و تأمل کیلئے ہے۔ اگر تو اس میں محتاجات ہوگی تو وہ اس کی اجازت دے دے گا ورنہ اس کو فتح کر دے گا۔ اور جب یہ شرط جائز ہوئی تو جس شخص کیلئے شرط رکھی گئی ہو اس کیلئے اور خود عقد کنندہ دونوں کیلئے خیار جائز ہوگا، جیسا کہ ہم اس کی وجہ بیان کریں گے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کو اس کی اجازت دینے اور اس کو فتح کرنے کی ولایت (حق) حاصل ہوگی، خواہ عقد کنندہ خیار کا مالک ہو یا اس کا وصی یا اس کا ولی یا اس کا وکیل، لہذا خود اس کیلئے اور اس شخص کیلئے جس نے یہ عقد کیا ہو یہ حق حاصل رہے گا، جبکہ باپ یا وصی کیلئے اس بنا پر کہ ان دونوں کیلئے خیار شرط بیچ کے حق میں شفقت اور بھلائی کیلئے ہے، لہذا وہ دونوں اس کے مالک ہوں گے۔ رہا وکیل تو اس کیلئے اس بنا پر کہ وہ اپنے موکل کے حکم سے تصرف کرتا ہے اور اسی نے اس کو مطلقاً بیچ و شراء کا

[illegible]

یہ سب باتیں جو شرکاء یا شریک مفاد (۱) کے طور پر دوسرے کا شریک ہو کر وہ بھی شرط بخیر و بیکار سے منسلک نہ ہوں گے۔ یہاں کیا اور اگر اسے کوئی شے اس شرط پر خریدی کہ اگر اس نے تین دن تک قیمت نقد ادا نہ کی تو اس نے درمیان کوئی بیع نہ ہوگی۔ تو قیاس تو یہ ہے کہ ایسی بیع جائز نہ ہو اور یہی امام زفر کا قول ہے اور احتساب یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسی بیع ہے جس کے انتقال (منقولہ) کو تین یوم تک قیمت نقد ادا کرنے کے ساتھ معلق کیا گیا ہے اور انتقال کو کسی شرط کے ساتھ معلق اور مشروط کرنا باطل ہے، تو چونکہ یہ ایک ایسی بیع ہے جس میں فاسد شرط داخل کردی گئی ہے، لہذا ایسی دوسری اقسام کی طرح جن میں فاسد شرائط داخل ہو جائیں، یہ بیع فاسد ہوگی۔ احتساب کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیع شرط بخیر و بیکار والی بیع کے مفہوم میں ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں کسی شرط کے ساتھ بیع کا معلق ہونا پایا گیا ہے اور اس میں ایسی ضرورت و حاجت پائی جاتی ہے جو اس کے جائز ہونے کی مستثنیٰ ہے، رہا معلق ہونا تو وہ اس طرح کہ اس نے اس بیع کے انتقال اور اس کے ختم کرنے کو تین دنوں تک نقد ادا نہ کرنے کے ساتھ معلق کیا ہے جبکہ شرط بخیر و بیکار کے ساتھ کی جانے والی بیع میں اس نے اس کے انتفاء کو سقوط بخیر و بیکار کے ساتھ معلق کیا ہے، حالانکہ حاجت (ضرورت) سے مراد یہ ہے کہ مشتری جس طرح بھی میں غور و خال کا متحمل ہوتا ہے کہ آیا وہ شے خریدتا اس کیلئے مناسب ہوگی یا نہیں تو اسی طرح بالغ کو بھی اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اس بات پر غور کرے کہ آیا تین دنوں میں اس تک اس کی قیمت پہنچتی ہے یا نہیں۔ اسی طرح مشتری کو بھی اس بات پر غور کی ضرورت ہوتی ہے کہ آیا وہ تین دنوں میں قیمت نقد ادا کر سکتا ہے یا نہیں تو چونکہ یہ بیع کی ایک ایسی شرط ہے جس کی دونوں کو ضرورت و حاجت ہے، لہذا بخیر و بیکار والی بیع کے مقابلے میں یہ بیع بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ بتائیں حکم شریعت کا وہاں وارد ہوا اس کا یہاں بھی از روئے ولایت وارد ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے اس شرط کے ساتھ کوئی شے خریدی کہ وہ چار دنوں تک قیمت خفہ ادا نہ کرے گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی بیع جائز نہ ہوگی جیسے کہ چار دن اور اس سے زائد مدت کیلئے خیار شرط والی بیع جائز نہیں ہوتی بشرطیکہ اس کی مدت معلوم و متعین ہو۔ یہاں امام ابو یوسف بھی فرماتے ہیں کہ اس کی یہ بیع جائز نہ ہوگی جیسے کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے تو امام ابو حنیفہ یہاں بھی اپنے اصول پر چلے ہیں لہذا ان کے نزدیک دونوں جبکہ بیع درست نہیں اور امام محمد اپنے اصول پر چلے ہیں اور انہوں نے دونوں جبکہ اس کو جائز کہا ہے مگر امام ابو یوسف نے دونوں میں فرق لیا ہے۔ ان کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو دونوں ہی جگہ اس کے جواز کے خلاف ہے مگر خیار شرط والی بیع کے جواز کا ہمیں سیدنا محمد رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوا ہے لہذا یہ صورت اصل قیاس پر ہاتی رہے گی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہاں تک کہ اس نے اس کے منتفی نہ کرنا ایسی فاسد شرط تصور نہ کرنا کہ وہ جی میں داخل کر دی گئی نہ جس کی بنا پر وہ

(۱) ان اصطلاحوں کی وضاحت اگلے صفحے کتاب الفکر۔

کا فاسد ہونا ثابت ہو جائے گا۔ یہی حکم عقد اجارہ، عقد کتابت اور عقد رهن کا ہے بخلاف نکاح، خلع اور قتل عمر پر صلح، ہبہ اور صدقہ کے۔ اس لئے کہ ان معاملات میں صلح کا استثناء انہیں باطل نہیں کرتا، یہی حکم آزادی نظام کی صورت میں ہے۔ اس لئے کہ جو کچھ ہیبت میں ہو اس کو مستثنیٰ کرنا بمنزلہ فاسد شرط کے ہے، جبکہ بیع اور اسی طرح کے دیگر معاملات کو باطل شرائط فاسد کہتی ہیں۔ لہذا یہ شرط اور عقد دونوں فاسد ہوں گے جبکہ نکاح وغیرہ میں فاسد شرائط اس کو فاسد نہیں کرتیں، لہذا وہاں عقد جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ عقد بیع میں ماں اور بچہ دونوں شامل ہوں گے۔ یہی حکم عتق (آزادی نظام) میں ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کوئی جانور فروخت کیا اور اس کے اعضاء میں سے کسی ایک کو مستثنیٰ کیا تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس نے ایک ڈھیر خریدا اور اس میں سے ایک قفیز مستثنیٰ کیا تو مستثنیٰ فیہ میں بیع جائز ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے ایک ڈھیر فروخت کیا اور اس میں سے کوئی شائع (مستشرق حصہ مستثنیٰ کر لیا، مثلاً اس کا ایک تھائی یا چوتھائی حصہ وغیرہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے بھیڑوں/بکریوں کا ایک ریڑ خریدا اور اس میں غیر متعین ایک بھیڑ/بکری کو مستثنیٰ کیا تو بیع فاسد ہوگی۔ اور اگر اس نے متعین کر کے کوئی بکری مستثنیٰ کی تو بیع جائز ہوگی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر کسی نے اشیاء کا کوئی مجموعہ بیچا اور اس میں سے کسی شے کو مستثنیٰ کیا تو اگر اس نے کوئی ایسی شے مستثنیٰ کی، جسے علیحدہ طور پر فروخت کرنا جائز نہ ہو تو مستثنیٰ منہ میں بیع جائز ہوگی اور اگر اس نے کوئی ایسی شے مستثنیٰ کی جس کو علیحدہ کر کے فروخت کرنا جائز نہ ہو تو مستثنیٰ منہ میں بیع فاسد ہوگی۔ اور اگر اس نے سمجھوتہ کے سنے پر موجود پھل فروخت کیا اور اس میں سے ایک صاع مستثنیٰ کیا تو القاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے ایسی شے کو مستثنیٰ کیا ہے جس کی علیحدہ طور پر بیع جائز ہے، لہذا یہ بیع اس بیع کے مشابہ ہوگی، جس میں بائع نے کوئی غیر تقسیم شدہ حصہ فروخت کیا اور ایک تھائی یا ایک چوتھائی وغیرہ حصہ کو مستثنیٰ کر لیا ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب پھل کٹا ہوا ہو۔ پھر اس نے تمام پھل کو فروخت کر دیا اور اس میں سے ایک صاع کو مستثنیٰ کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ پھر کٹے ہوئے اور بغیر کٹے ہوئے میں کیا فرق ہے؟ الطحاویؒ نے اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے اور امام محمدؒ نے الموطا میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی شخص اپنا پھل فروخت کرے اور اس میں سے کچھ حصہ مستثنیٰ کر دے۔ مثلاً اس نے اس کے مجموعہ میں سے چوتھائی یا پانچواں یا چھٹا حصہ مستثنیٰ کیا، یہاں انہوں نے اس کے جواز کو مستثنیٰ کے فی الجملہ مشاع (غیر تقسیم شدہ) ہونے کی شرط کے ساتھ متعین کیا ہے اور اگر متعین حصے میں جواز ثابت ہو جاتا تو اس کی قید لگانے کے کوئی معنی نہیں۔ الحسن بن زیاد نے بھی یہی روایت نقل کی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور القدوریؒ نے اپنی مختصر میں بھی یہی لکھا ہے۔

پھر شرائط فاسدہ کے ساتھ بیع کے فاسد ہونے کا مسلک ہمارے ائمہ کرام کا ہے جبکہ قاضی ابن ابی لیلیٰؒ فرماتے ہیں کہ ایسی بیع جائز ہے اور شرط باطل ہے اور ابن شمرہؒ فرماتے ہیں کہ بیع اور شرط دونوں جائز ہیں۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے اس لئے کہ "امام ابو حنیفہؒ عمرو بن شعیب سے، وہ اپنے والد سے، وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع کیا ہے۔" اور منع کرنا روکے گئے عمل کے

فاسد ہونے کو مستلزم ہے، لہذا یہ روایت ہر ایسی بیچ اور شرط کے فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ جس میں یہ معلوم پایا جائے، ماسوا اس کے کہ اس نص کے عموم سے کوئی حکم کسی اور نص سے مستثنیٰ کیا گیا ہو۔ علاوہ انہیں اس لئے بھی کہ ان میں سے بعض شرائط میں ایسی زائد خلعت پائی جاتی ہے جو عقد کرنے والوں یا ان کے علاوہ کسی اور کی جانب لوتی ہیں اور انسانی نفع کا موجب بننے والی شرط عقد بیچ میں رکھنا ربا (سود) ہے اور ربا حرام ہے۔ اور وہ بیچ جس میں ربا ہو فاسد ہے اور بعض شرائط میں غر یعنی دھوکہ ہے، جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیچ سے، جس میں دھوکہ ہو منع کیا ہے اور جس سے آپ نے روکا ہو وہ شے فاسد ہے۔ اور بعض شرائط میں سود و لعب کا پہلو پایا جاتا ہے جو ممنوع ہے۔ اور بعض شرائط متفقہانہ عقد کو تبدیل کرنے والی ہیں اور فاسد ہونے کے یہی معنی ہیں اس لئے کہ فاسد ہونا اس کا تبدیل ہو جانا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پھر کسی فاسد شرط کو بیچ کے وقت اس کے ساتھ ملانا یا بعد میں شامل کرنا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یکساں ہے، لہذا اگر اس نے صحیح طریقے سے بیچ کی اور پھر اس کے ساتھ ان فاسد شرائط میں سے کوئی شرط ملا دی تو وہ اس کے ساتھ ملحق ہو جائے گی اور عقد فاسد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک بعد میں بڑھائی جانے والی شرط اس کے ساتھ ملحق نہیں ہوتی جس سے عقد بیچ فاسد نہ ہوگا۔ اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر عقد صحیح کے بعد اس میں کوئی جائز شرط بڑھا دی گئی، جیسے کہ حتمی بیچ میں شرط خیار کا اضافہ، تو یہ شرط اس کے ساتھ ملحق ہو جائے گی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیچ کے ساتھ فاسد شرط کا ملانا اس کو صحیح ہونے سے فاسد ہونے کی طرف تبدیل کر دیتا ہے، لہذا یہ شرط بڑھانا درست نہ ہوگا جس کی بنا پر عقد جیسے تھا ویسے ہی رہے گا، کیونکہ عقد تو ایک ایسا کلام ہے جس میں جتنی باتیں ہیں اور کسی معدوم شے کے ساتھ اس کو ملحق کرنا جائز نہیں ہے، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس کے ساتھ اس شرط کو ملانا اصلاً درست نہ ہو، لیکن چونکہ صحیح شرط کا بعد میں الحاق کرنا بوجہ ضرورت شرعاً ثابت ہوا ہے، لہذا اس کو عقد کے ساتھ ملانا درست ہوگا، جبکہ عقد کو فاسد کرنے والی فاسد شرط کو اس کے ساتھ ملانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، عقد کے وقت ان شرائط کو بیچ میں شامل کرنا درست نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تصرف کا اسی طرح اعتبار کرنا جس طرح تصرف کرنے والے نے اس کو واقع کیا ہو واجب ہے، اس لئے کہ وہ اس کی اہلیت رکھتا ہے۔ اور محل (جگہ) اس کو قبول کرنے والا ہے اور اس نے اس عقد کو فاسد کرنے کے لئے واقع کر دیا ہے تو چونکہ اس کے ساتھ اس کو واقع کیا ہو اور صاحبینؒ کا یہ قول کہ اس کا الحاق عقد بیچ کو تبدیل کر دیتا ہے تو ہم جواباً کہتے ہیں کہ اگر یہ تبدیلی بھی ہے تو ان دونوں کو تبدیلی کا حق بھی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ ان کو قیمت اور معیج میں کی بیشی اور صحیح شرط ملانے کا حق حاصل ہے، جو کہ ایک قسم کی تبدیلی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ اس بیچ کو ختم کرنے کے بھی مالک ہیں، لہذا تبدیلی کے تو درجہ اولیٰ مالک ہوں گے۔ اس لئے کہ تبدیلی تو محض وصف کی تبدیلی ہے جبکہ ختم کرنا اصل حکم کو ختم کر دیتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۸) اس کا رضامند ہونا:

اس لئے کہ فرہان داری تعالیٰ ہے:

الا ان تكون تجارة عن تراض منكم  
مگر یہ کہ وہ تمہاری یا ہی رضامندی سے تجارت ہو۔  
جبکہ اس سے قبل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم  
اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے  
بالباطل مت کھاؤ۔

نیز قرآن نبویؐ ہے:

لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب من نفسه  
کسی مسلمان کا مال دوسرے مسلمان کیلئے اس کی دلی  
رضامندی کے بغیر لینا جائز نہیں ہے۔

لہذا ایسے مجبور شخص کی بیع جسے بیع پر مجبور کیا گیا ہو جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ یہاں اس کی رضامندی  
مفقود ہے اور اگر اس نے بیع تو بحالت مجبوری کی ہو، لیکن اس کی سپرداری خوشی سے دی، تو بیع صحیح ہوگی جیسا کہ  
ہم کتاب الاکراہ میں اس کا ذکر کریں گے۔

اور مذاق کرنے والے کی بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ بیع والا کلام برناتے حقیقت نہیں بول رہا، لہذا  
یہاں بیع پر رضامندی نہیں پائی گئی۔ بخلاف مذاق کرنے والے کی طلاق کے کہ وہ واقع ہو جاتی ہے اس لئے کہ  
اکراہ کے ساتھ فقط طلاق کی صورت میں اس کی رضامندی مفقود ہوتی ہے اور رضامندی وقوع طلاق کی شرط نہیں  
ہے، بخلاف بیع کے، اسی طرح باب طلاق میں ہزل (مذاق) بھی شرعاً منجیدہ گفتگو کے ساتھ ملحق ہے، نبی اکرم  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

ثلاث جدهن جد وهزلهن جد. الطلاق  
تین باتیں ایسی ہیں جن کو سنجیدہ حالت میں کہنا تو  
سنجیدہ ہے ہی انہیں مذاق میں بولنا بھی سنجیدگی ہے،  
یعنی طلاق، نکاح اور غلام کی آزادی۔

کہ آپؐ نے مذاق کرنے والے کو سنجیدہ شخص کے ساتھ ملا دیا ہے، مگر اس طرح کی کوئی روایت بیع میں  
نہیں ملتی۔

### بیع منابذہ، ملامسۃ اور الحصاصۃ

اسی اصول پر منابذہ اور ملامسۃ اور الحصاصۃ کی بیوع کا حکم تخریج ہوتا ہے، جنہیں اہل جاہلیت انجام  
دیا کرتے تھے: دو آدمی سالان فروخت کرنے کیلئے ہاتھ بھاؤ تاکہ کرتے، پھر جب ان میں ایک شخص دوسرے کو اپنا  
سالان دینا لازم کرنا چاہتا تو وہ اپنا سالان مشتری کی طرف پھینک دیتا جس سے بیع لازم ہو جاتی، خواہ مشتری اس پر  
راضی ہو یا نہ، یا مشتری اس کو ہاتھ لگاتا یا اس پر ٹکری رکھ دیتا تو تب بھی یہی سمجھا جاتا تھا، پھر اسلام آیا تو  
اس نے رضامندی کو شرط قرار دیا اور اس طرح کی تمام بیوع کو باطل قرار دیا۔

اسی اصول پر بیع تلجہ (مجبوری کی حالت میں کی گئی بیع) کا حکم مستنبط ہوتا ہے اور یہ وہ بیع ہے

جس کیلئے انسان اپنی مرضی کی قیمت کو پسند کئے بغیر اس کی بیچ پر مجبور ہو جاتا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مجبوری یا تو اصل نفس بیچ میں ہوگی اور یا پھر خاص قیمت قبول کرنے میں۔ اگر تو نفس بیچ میں ہو پھر یا تو وہ بیچ کے شروع کرنے میں ہوگی یا پھر اس کا اقرار کرنے میں۔ اگر تو بیچ شروع کرنے میں ہو، مثلاً یہ کہ دو افراد نے خفیہ طور پر کسی مجبوری کی بنا پر جو انہیں ایسا کرنے پر مجبور کئے، یہ مشورہ کیا کہ وہ ایسا ظاہر کریں گے جیسے کہ ان کے درمیان بیچ ہوگئی ہے، حالانکہ حقیقت میں ان کے درمیان کوئی بھی بیچ نہ ہوئی ہو، وہ تو صرف ایک دھماکا ہو۔ مثلاً یہ کہ کسی شخص کو بادشاہ کی طرف سے کوئی خلع ہو تو وہ شخص کے کہ میں یہ ظاہر کروں گا کہ میں نے تجھے یہ مکان فروخت کر دیا ہے حالانکہ حقیقت میں ان کے درمیان کوئی بیچ ہی نہ ہوئی ہو تو شخص اس کی مجبوری تھی۔ پھر انہوں نے جھوٹ موت کی بیچ کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہر روایت میں یہ بیچ باطل ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ اس لئے کہ فریقین نے بیچ کا سیف حقیقت کے ارادے کیلئے نہیں بولا اور یہی ہزل ( مذاق ) کی تشریح ہے اور ہزل جواز بیچ سے روکتا ہے۔ اس لئے کہ سبب کے ارتکاب پر رضامندی معدوم ہے، لہذا یہ حکم کے حق میں بیچ تصور نہ ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ یہ بیچ جائز ہے اس لئے کہ انہوں نے خفیہ طور پر جو مشورہ کیا ہے انہوں نے بیچ میں اس کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ انہوں نے تو صحیح شرائط کے ساتھ صحیح عقد کیا ہے، لہذا اس میں اس سے پہلے کی کوئی شرط منوثر نہ ہوگی، جیسا کہ اگر وہ دونوں اس بات پر متفق ہو جائیں کہ وہ بیچ کے وقت قاسد شرط رکھیں گے۔ پھر انہوں نے بغیر قاسد شرط کے بیچ کر لی تو بیچ جائز ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ضرورت کی جگہ میں ہونے کی بنا پر اس بیچ کو اس کا حکم باطل کر دیتا ہے، لہذا اگر ہم بیچ کے وقت اس شرط کا اعتبار کریں گے تو اس سے ضرورت پوری نہ ہوگی اور اگر دونوں میں سے ایک نے بیچ کی اجازت دے دی دوسرے نے نہ دی تو تب بھی بیچ جائز نہ ہوگی اور اگر دونوں نے اجازت دی تو بیچ جائز ہو جائے گی۔ امام محمدؒ نے یہی لکھا ہے، اس لئے کہ سابق شرط یعنی ان کے خفیہ مشورے نے عقد بیچ کے انعقاد کو روک دیا ہے جیسے کہ اگر دونوں بیچ کا معاملہ کرنے والوں کو خیار ہو تو دونوں کی رضامندی کی بغیر بیچ جائز نہیں ہوتی اور مشتری قبضہ کرنے سے اس کا مالک نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر مشتری کے پاس کوئی غلام ہو پھر اس نے اس پر قبضہ کر لیا اور اس کو آزاد کر دیا تو اس کی طرف سے آزادی ٹانڈ نہ ہوگی، بخلاف بیچ اور سپرداری پر مجبور شخص کے کہ اگر اس نے کوئی شے فروخت کی اور اس کو سپرد کر دیا پھر مشتری نے اس کو آزاد کر دیا تو اس کی آزادی ٹانڈ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مجبور شخص کی بیچ سبب سے ارتکاب سے رضامندی سمجھی جانے کی بنا پر حکم کے سبب کے طور پر منقہ ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اسی میں اس کا ہاکرت سے پہچان ہے، لہذا سبب منقہ ہو گیا۔ البتہ یہ بیچ قاسد ہوتی ہے، کیونکہ اس میں طبی رضامندی معدوم ہے، لہذا اس میں قبضے کے وقت تک ملکیت متاخر ہوگی جبکہ یہاں دونوں طرف سے سبب کے ارتکاب نے ہاکرت سے پہچان سے ہی رضامندی نہیں پائی گئی، لہذا حکم کے حق میں سبب منقہ نہ ہوگا جس کی بنا پر انہوں نے یہ ایک نے قبول و عدم قبول پر اس کا حکم موقوف رہے گا، لہذا یہ بیچ دونوں کیلئے شرط خیار کے مطابق نہ ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب مجبوری بیچ کے انشاء (ابتداء کرنے) میں ہو، لیکن اگر یہ مجبوری اس نے اقرار نہ کیا ہے تو پھر اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ وہ ایسی بیچ کا اقرار کریں گے جو ان

کے مابین نہیں ہوئی اور انہوں نے اس کا اقرار کیا، مگر بعد ازاں وہ دونوں اس بات پر متفق ہو گئے کہ وہ بیع نہیں ہوئی تو بیع باطل ہوگی، حتیٰ کہ ان دونوں کی اجازت سے بھی بیع جائز نہ ہوگی اس لئے بیع کا اقرار کرنا بیع کی خبر دینا ہے اور خبر دینے کی صحت کا مدار خبر دینے کی حالت میں تجزیہ (جس کے متعلق خبر دی گئی) کی درستگی پر ہوتا ہے اگر تو وہ خبر اس وقت ثابت ہو تو خبر بیع ہوگا ورنہ وہ جھوٹ ہوگا۔ اور یہاں تجزیہ بیع ہے جو ثابت نہیں ہے، لہذا اس کی اجازت کا بھی احتمال نہیں ہے اس لئے کہ اجازت تو کسی موجود شے کے ساتھ ملحق ہوتی ہے معدوم شے کے ساتھ نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کی مجبوری (تلبہ) نفس بیع میں ہو خواہ ابتداء معاملہ کرنے میں یا اس کا اقرار کرنے میں، لیکن اگر یہ مجبوری محض قیمت میں ہو تو یہ صورت بھی دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو قیمت کی مقدار میں ہوگی یا پھر اس کی جنس میں۔ اگر تو اس کی مقدار میں ہو مثلاً اس طرح کہ انہوں نے خفیہ طور پر یہ مشورہ کیا کہ قیمت ایک ہزار ہوگی مگر وہ ظاہر دو ہزار میں معاملہ کریں گے۔ پھر اگر انہوں نے بیع کے وقت یہ نہ کہا کہ ایک اس میں سے محض دیکھو اور دوسروں کو سنو کیلئے ہے، تو قیمت وہی ہوگی جس پر بیع ہوئی ہے اس لئے کہ قیمت تو بیع کے وقت مقرر کردہ ذرخشن کا نام ہے اور عقد بیع کے وقت دو ہزار قیمت کا ذکر کیا گیا ہے، لہذا اگر انہوں نے یہ ذکر نہ کیا کہ ان میں سے ایک ہزار کی قیمت تو دیکھو اور دوسروں کو سنو کیلئے ہے تو دو ہزار قیمت مقرر کرنا درست ہوگا اور اگر انہوں نے بیع کے وقت کہا کہ ایک ہزار اس میں سے دیکھو اور سنو کیلئے ہے تو خفیہ طور پر مقرر کردہ قیمت ہی اصل قیمت ہوگی اور اضافی قیمت باطل سمجھی جائے گی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ سے ظاہر روایت ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اصل قیمت وہی ہے جو اعلانیہ طور پر مقرر کی گئی ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قیمت وہی ہوتی ہے جو عقد کے وقت مذکور ہو اور دو ہزار کی قیمت ہی عقد کے وقت مذکور ہوئی ہے اور جو قیمت انہوں نے باہمی مشورے میں مقرر کی ہے اس کا انہوں نے بیع کے وقت ذکر نہیں کیا، لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ انہوں نے خفیہ طور پر جس بات پر اتفاق کیا ہے اسی پر انہوں نے اعلانیہ بیع میں عقد کیا ہے۔ البتہ انہوں نے اس پر اضافی طور پر ایک ہزار کی قیمت بڑھا دی ہے اور سابق معاہدے نے ان کے درمیان طے پانے والی اضافی قیمت کو باطل کر دیا ہے اس لئے کہ انہوں نے یہاں ہزل (ذائق) کیا ہے کیونکہ انہوں نے اس کا قصد و ارادہ نہیں کیا تھا، لہذا بیع میں اضافی قیمت کا ذکر درست نہ ہوگا جس کی بنا پر قیمت وہی رہے گی جس پر انہوں نے باہمی مشورے میں اتفاق کیا ہے اور وہ قیمت ایک ہزار کی ہے۔

اور اگر اس کی مجبوری جنس کے متعلق ہو، مثلاً انہوں نے خفیہ مشورے میں اتفاق کیا کہ قیمت ایک ہزار درہم ہوگی، لیکن وہ یہ ظاہر کریں گے کہ بیع ایک سو دینار کے عوض ہوئی ہے۔ پھر اگر وہ خفیہ مشورے میں یہ نہ کہیں کہ اعلانیہ قیمت محض دیکھو اور دوسروں کو سنو کیلئے ہے تو قیمت وہی ہوگی جس پر انہوں نے باہمی عقد کیا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر انہوں نے اس وقت ایسا ہی کہا تو قیاس یہ ہے کہ عقد باطل ہوگا اور استحسان یہ ہے کہ ایک سو دینار کے عوض بیع صحیح ہوگی۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ خفیہ قیمت کا انہوں نے عقد میں ذکر نہیں کیا اور اعلانیہ قیمت کا انہوں نے ارادہ نہیں کیا۔ اس طرح انہوں نے گویا ہزل (ذائق) کیا ہے لہذا یہ



قیمت ساتھ ہو جائے گی اور یوں بیع بلا قیمت باقی رہے گی، لہذا یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ احسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ انہوں نے باطل بیع کا قصد نہیں کیا بلکہ صحیح بیع کا قصد کیا ہے، لہذا جہاں تک ممکن ہو سکے اسے صحیح اور درست بیع پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس کو بیع صحیح پر محمول کرنا اعلانیہ قیمت کے اظہار کے بغیر ممکن نہیں، گویا انہوں نے اس قیمت سے جو انہوں نے خفیہ طور پر ملے کی حقیقی انحراف کیا ہے، لہذا حکم ظاہری قیمت کے ساتھ متعلق ہو جائے گا، جیسے کہ اگر انہوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ وہ بیع نلجنہ کے طور پر بیع کریں گے۔ پھر انہوں نے ایک دوسرے کو اپنی اشیاء بیہ کر دیں بخلاف ایک ہزار اور دو ہزار کی قیمت کے۔ اس لئے کہ وہ قیمت جو انہوں نے خفیہ طور پر ملے کی حقیقی وہ قیمت اور اضافی قیمت اعلانیہ بیع کے وقت عقد میں مذکور ہوگی، لہذا عقد بیع اس کے ساتھ متعلق ہو جائے گا۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب انہوں نے خفیہ طور پر مشورہ کیا، مگر خفیہ طور پر عقد نہ کیا، لیکن اگر انہوں نے خفیہ طور پر کسی قیمت پر عقد کر لیا پھر انہوں نے باہمی مشورہ کیا کہ وہ عقد کا اظہار زیادہ قیمت کے ساتھ یا دوسری جنس کی قیمت کے ساتھ کریں گے، پھر اگر انہوں نے یہ نہ کہا کہ دوسرا عقد محض دکھاوا اور دوسروں کو سنائے کیلئے ہے تو دوسرا عقد پہلے عقد کو منسوخ کرے گا اور وہی قیمت شمار ہوگی جو دوسرے عقد میں ذکر کی گئی ہے، اس لئے کہ بیع فسخ و اقالے کا احتمال رکھتی ہے، لہذا ان دونوں کا دوسرے عقد کو شروع کرنا پہلی بیع کو باطل کرنا ہوگا، لہذا پہلی بیع باطل ہو جائے گی اور دوسری بیع مذکورہ قیمت کے عوض جائز ہو جائے گی۔ اور اگر انہوں نے یہ کہا کہ یہ تو دکھاوا اور دوسروں کو سنائے کیلئے ہے، پھر اگر دونوں قیمتوں کی جنس مختلف ہو تو اس صورت میں پہلا عقد ہی معتبر ہوگا اس لئے کہ انہوں نے اسے دکھاوے اور دوسروں کو سنائے کیلئے نہیں کیا، تو چونکہ انہوں نے دوسرے عقد میں مذکورہ قیمت کو باطل کر دیا ہے، لہذا دوسرا عقد درست نہ ہوگا جس کی بنا پر پہلا عقد صحیح ہوگا اور اگر وہ پہلی قیمت ہی کی جنس سے ہو تو عقد دوسرا ہی درست ہے اس لئے کہ بیع فسخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے لہذا اصل عقد دوسرا ہی ہوگا، لیکن پہلے عقد والی قیمت کے عوض اور اضافی قیمت باطل ہوگی اس لئے کہ انہوں نے اس قیمت کو باطل کر دیا ہے، اس اعتبار سے کہ انہوں نے ایک دوسرے کے ساتھ ہزل ( مذاق ) کیا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب انہوں نے پہلے مشورہ کیا ہو اور بیع نلجنہ پر اتفاق کر لیا ہو اور پھر انہوں نے بیع کی ہو اور دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ انہوں نے پہلے مشورہ کیا ہے، لیکن اگر ان دونوں کے درمیان اختلاف ہو جائے اور ان میں سے ایک بیع نلجنہ کا دعویٰ کرے اور دوسرا اس کا انکار کرے اور اس کا یہ دعویٰ ہو کہ بیع خوشی اور رغبت کے ساتھ ہوئی ہے تو اس صورت میں نلجنہ کا انکار کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔ اس لئے کہ ظاہری حالت اسی کے حق میں ہے، لہذا بیع نلجنہ کا دعویٰ کرنے والے کے بجائے اسی کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی جب وہ قیمت طلب کرے۔ پھر اگر دوسرے شخص نے کوئی ثبوت پیش کر دیا کہ یہ بیع نلجنہ حقیقی تھا تو اس کی دلیل معتبر ہوگی کیونکہ اس نے دلیل کے ساتھ شرط کو ثابت کر دیا ہے، لہذا اس کی دلیل قبول کی جائے گی، جیسے کہ اگر اس نے دلیل کے ساتھ اپنے لئے ثبوت ثابت کر دیا ہو تو تب ہی حکم ہے۔ یہ تفصیل امام ابو حنیفہؒ کی ظاہر روایت پر ہے اس لئے کہ انہوں نے سابق مشورے کا اعتبار کیا ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کی روایت پر یہ تفصیل درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے ظاہری عقد کا اعتبار کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک

اس دعوے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ اگر یہ دعویٰ صحیح بھی ہو تو تب بھی ظاہری بیع پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ اور القاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ میں اختلاف ہے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول لکھا ہے کہ جواز بیع کا دعویٰ کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے قول پر اس شخص کی بات معتبر ہوگی جو بیع نلجنہ ہونے کا مدعی ہے اور یہ عقد قاسد ہوگا۔

اور اگر انہوں نے بیع نلجنہ پر اتفاق کیا پھر انہوں نے بیع کے وقت کہا کہ ہر وہ شرط جو ہمارے درمیان میں ہے باطل ہے تو بیع نلجنہ باطل ہو جائے گی اور عقد جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک قاسد اور زائد شرط ہے، لہذا اس کو ساتھ کرنے کے ساتھ وہ ساتھ ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور جب اس نے اس کو ساتھ کر دیا تو بیع جائز ہوگی، البتہ اگر وہ باہمی مشورے کے وقت متفق ہو جائیں اور کہیں کہ ہم بیع کے وقت جو الفاظ کہیں گے کہ "ہر وہ شرط جو ہم نے کی وہ باطل ہوگی" باطل ہوں گے، پھر جب انہوں نے یہ بات آپس میں طے کی تو اب عقد جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں اس بات پر متفق ہو گئے ہیں کہ بیع کے وقت ان کا شرط کو "باطل کرنا" باطل ہے۔ لیکن اگر انہوں نے اعلانیہ طور پر وی کچھ کہا جو انہوں نے خفیہ طور پر طے کیا تھا اور پھر کہا جو ہم نے یہ شرط رکھی تھی تو ہم نے اس کو باطل کیا، پھر انہوں نے بیع و شراء کیا تو یہ عقد جائز ہوگا۔ پھر جس طرح بیع نلجنہ جائز نہیں ہے اسی طرح بیع نلجنہ کا اقرار کرنا بھی جائز نہیں ہے اس طرح کہ وہ دوسرے شخص سے کہ میں اعلانیہ تیرے لئے اپنے مال یا اپنے مکان کا اقرار کروں گا اور دونوں نے اس اقرار کے باطل ہونے پر اتفاق کیا تو یہ اقرار درست نہ ہوگا، حتیٰ کہ مقررہ (جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے) اس کا مانگ نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## (ب) خصوصی شرائط:

رہی وہ شرط جو بعض اقسام کے ساتھ مخصوص ہیں تو اس کی متعدد اقسام ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

### ۱۔ ادھار بیع میں مدت کا معلوم و مقرر ہونا:

لہذا اگر مدت معمول ہو تو اس سے بیع قاسد ہو جائے گی، خواہ یہ جمالت بہت واضح (جمالت فاشہ) ہو، جیسے ہوا کا چنا اور آسمان سے بارش برسنا اور کسی شخص کا آنا یا کسی کا وفات پانا، یا اس کا دولت مند ہونا وغیرہ یا اس مسئلے میں جمالت کم (جمالت متعارف) ہو، جیسے شغل فصل کا کٹنا، اس کا گھانا، نیوز اور مہرجان، حایوں کا آنا اور ان کا جانا، فصل کا کٹنا اور روٹی کا چنا، کسی کا پیدا ہونا، نصاریٰ کے روزے اور ان کا انتظار کرنا، ان کا روزے میں داخل ہونے سے قبل وغیرہ۔ اس لئے کہ اول الذکر صورت میں ان کے وقوع پذیر ہونے اور نہ ہونے کا دھوکہ ہے اور دوسری قسم ایسی باتوں پر مشتمل ہے جو آگے پیچھے ہو سکتی ہیں جس کی بنا پر باہمی جھگڑے تک نوبت پہنچ سکتی ہے، لہذا اس سے بیع کا قاسد ہونا لازم آجائے گا۔ اور اگر اس نے کوئی شے ادھار قیمت پر فروخت کی، مگر اس کی ادائیگی کی مدت میں جمالت متعارف رکھی، پھر مشتری نے مدت آنے سے قبل اس سے پہلے کہ جمالت کی بنا پر عقد باطل ہو، اس مدت کو ختم کر دیا تو یہ عقد ہمارے عینوں ائمہ کرام کے نزدیک جائز ہو جائے

گاہ۔ عر امام زفر کے نزدیک عقد جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے ملت ختم ہونے یعنی کٹائی شروع ہونے تک ملت نہ ختم نہ کیا تا آنکہ وہ ملت ختم ہوگئی پھر اس نے اس کو باطل کیا تو یہ بیع بلا مصلحت جائز نہ ہوگی اور اگر جماعت بہت واضح (جماعت فاشہ) ہو پھر مشتری نے دونوں کے الگ ہونے سے قبل ملت کو باطل کر دیا اور قیمت ادا کر دی تو ہمارے نزدیک بیع جائز اور امام زفر کے نزدیک جائز نہ ہوگی اور اگر وہ دونوں اس ملت کو ختم کرنے سے قبل باہم ذکر الگ ہو گئے تو بلا مصلحت بیع جائز نہ ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے شرط خیار سے ساتھ بیع ہی اور خیار کیلئے کوئی خاص وقت مقرر نہ کیا مثلاً اس نے کہا ہمیشہ کیلئے یا کئی دنوں تک اور اس نے وقت کی تعبیر نہ کی تو بلا مصلحت بیع باطل ہو جائے گی۔ پھر صاحب خیار نے اپنے خیار کو تین دن گزارنے اور عقد صحیح ہونے سے قبل ختم کر دیا تو ہمارے نزدیک عقد جائز ہوگا۔ امام زفر کو اس سے اختلاف ہے اور اگر اس نے یہ ملت تین دن گزارنے کے بعد ختم کی تو امام ابوحنیفہ اور امام زفر کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے اس کا کوئی وقت مقرر کر دیا مثلاً اس نے کہا چار دن یا ایک ماہ پھر اس نے تین دن گزارنے اور اس کی بنا پر بیع صحیح ہونے سے قبل اپنا خیار ختم کر دیا تو ہمارے نزدیک بیع جائز ہوگی اور امام زفر کے نزدیک جائز نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک یہ خیار جائز ہے اور اگر تین دن گزارنے سے بعد صاحب خیار نے اپنا خیار ختم کیا تو بلا مصلحت یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے بیع سلم خیار شرط کے ساتھ کی یہاں تک کہ بیع سلم فاسد ہوگئی پھر صاحب خیار نے دونوں کے باہم ذکر الگ ہونے سے قبل اپنا خیار باطل کر دیا تو ہمارے نزدیک بیع جائز ہوگی بشرطیکہ اس اہل (مہاجر) اس کے پاس موجود ہو اور اگر وہ اس کے بظان سے پہلے الگ ہو گئے اور پھر اس نے اپنا خیار باطل لیا تو بلا مصلحت بیع جائز نہ ہوگی۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے کچھ رقم کے عوض خرید لیکن مشتری کو اس رقم کا حصہ نہ دیا یہاں تک کہ بیع فاسد ہوگئی پھر اسے اس رقم کا پتہ چلا پھر اگر اسے دونوں کے باہم ذکر الگ ہونے سے قبل پتہ چلا اور اس نے بیع کو پتہ نہ لرایا تو ہمارے نزدیک بیع جائز اور امام زفر کے ہاں باطل ہوگی اور اگر دونوں کے الگ ہونے سے بعد اس نے اپنا خیار باطل کیا تو بلا مصلحت بیع جائز نہ ہوگی۔ امام زفر کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر بیع فاسد کے ساتھ منقذ ہوئی ہو تو ایسی بیع اس کے بعد منقذ مضر کے ختم ہو جانے کے باوجود بھی حرام ہے۔ امام زفر کا فتویٰ یہ ہے کہ فساد کو دیکھا جانے کا اگر تو فساد قوی ہو مثلاً یہ کہ عقد میں شرط تین دن (قیمت) یا مہل (شے) میں فساد داخل ہو گیا ہو تو ایسی بیع منقذ مضر کے دور ہو جانے کے باوجود حرام ہے۔ امام زفر کا موقف ہے جیسے کہ اگر اس نے کوئی نظام ایک ہزار درہم اور شراب ایک رطل کے عوض فروخت لیا پھر مشتری نے شراب کے رطل کو ختم کر دیا تو بیع جائز نہ ہوگی اور اگر وہ منقذ مضر نہ ہو اور وہ منقذ مضر میں داخل نہ ہو ہو بلکہ وہ کسی ایسی جائز شرط میں ہو جس میں منقذ مضر نہ ہو تو اس نے ہزار ہاتھل ہو جیسے کہ غیر مقررہ وقت تک کیلئے شرط خیار والی بیع یا اس کا وقت تو طر اس میں جماعت ہو جیسے فصل کے کٹنے اور کاٹنے وغیرہ کے ساتھ اس کی تعبیر کی گئی ہو یا انہوں نے وقت کا ذکر نہ لیا ہو جیسا کہ کسی معمول مدت کیلئے احوال پر بیع کی صورت میں ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

پھر مشائخ کے درمیان اس عقد کے فاسد ہونے کی عبارت میں اختلاف ہے۔ مشائخ عراق کہتے ہیں کہ وہ ایسی بیع فاسد منعقد ہوئی ہے، جس میں فساد منقذر (مستحکم) نہیں تھا۔ پھر اگر اس نے شرط کو اس کے مستحکم ہونے سے قبل باطل کر دیا، مثلاً ابھی تک کنائی کا موسم نہ آیا ہو یا چوتھا دن نہ آیا ہو تو بیع جواز کی طرف پلٹ جاتی ہے اور اگر اس نے اس کو باطل نہ کیا تو اس کا فساد مستحکم ہو جائے گا۔ یہی قول ہمارے بعض ماوراء النہر کے مشائخ کا ہے اور خراسان اور اور ہمارے ماوراء النہر کے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ عقد موقوف طور پر منعقد ہوتا ہے، اگر تو اس نے کنائی کا موسم اور چوتھا دن آنے سے قبل شرط کو ساقط کر دیا تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ بیع دراصل جائز تھی اور اگر اس نے چوتھا دن اور کنائی کا موسم آنے سے قبل اس کو باطل نہ کیا تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ بیع شروع سے ہی فاسد منعقد ہوئی ہے۔ الحسن بن زیاد نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی غلام اس شرط پر خرید لیا کہ اسے تین دن سے زیادہ کیلئے خیار (اختیار) ہوگا تو بیع موقوف ہوگی۔ پھر اگر مشتری نے تین دن گزرنے سے قبل یہ کہہ دیا کہ میں اپنا خیار باطل کرنا ہوں اور اس نے بائع کے کچھ کہنے سے قبل بیع کو طلب کر لیا تو اسے اس کا حق ہوگا اور یہ بیع مکمل ہو جائے گی اور اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی اور بائع کو اس بیع کو باطل کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اور اگر بائع نے مشتری کے اپنے خیار کو باطل کرنے سے قبل یہ کہا کہ میں نے اپنا خیار باطل کیا تو بیع باطل ہو جائے گی اور مشتری کو اس کے بعد بیع کو مانگنے اور یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ وہ اپنا خیار باطل کرے تو اس روایت کی رو سے امام ابوحنیفہؒ نے اس کے موقوف ہونے کی تصریح کی ہے اور اس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ انہوں نے مشتری کی اجازت دینے سے قبل بائع کو فسخ کرنے کا حق دیا ہے اور یہ موقوف بیع کی علامت ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو اس کے فسخ کرنے کا حق ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیع شروع سے ہی فاسد ہونے کی وصف کے ساتھ منعقد ہوئی ہے، لہذا اس کے تبدیل ہو کر صحیح ہونے کی کوئی صورت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں استیصال (مشکل) لازم آتا ہے۔ اسی لئے اگر کنائی کا موسم یا چوتھا دن آجائے تو وہ تبدیل ہو کر صحیح نہیں ہوتی۔ ہمارے استدلال کے دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ فی الحال یہ عقد موقوف ہے، اسے فاسد نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی صحیح کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ مذکورہ شرط میں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ حیثیتاً منفسد ہو اور یہ بھی کہ وہ منفسد نہ ہو۔ پھر اگر اس نے اس شرط کو کنائی کا موسم یا چوتھا دن آنے سے قبل باطل کر دیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ وہ شرط منفسد نہیں ہے اس لئے کہ جب یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے مدت اور شرط خیار اسی وقت کیلئے مقرر کیا تھا تو اس سے پتہ چلا کہ عقد تو صحیح طور پر ہوا ہے جو فی نفسہ اپنے وجود کے وقت سے حکیت کیلئے مفید ہے، جیسے کہ اگر اس نے صحیح مدت اور صحیح خیار کو ختم کر دیا، یعنی تین دنوں کا خیار ایک دن کے بعد ختم کر دیا اور اگر اس نے تین دن گزرنے اور کنائی کا موسم آنے سے قبل یہ خیار ختم نہ کیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ یہ شرط اسی وقت کیلئے تھی اور یہ کہ یہ شرط منفسد بیع ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فی نفسہ یہ عقد جائز ہے اور یہ فساد کا احتمال نہیں رکھتا، جیسا کہ بیان کیا گیا اور یہی حکم مدت اور خیار کی تعیین کا ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں اشیاء عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہیں۔ اور یہ کہ فی الوقت اس عقد کی صفت جو اس کے فاسد ہونے سے کی جاتی ہے تو وہ فی نفسہ اس کی نہیں ہے، بلکہ

ایک ایسے مفہوم کی بنا پر ہے جو اس سے متصل ہے اور اس سے 'تیز مصلحت اور خیار سے اضافی شے ہے اور یہ مفہوم اس میں موجود جمالت اور شرعا مقررہ مدت سے زیادہ کا خیار ہے 'لذا اگر یہ شرط کٹائی کا موسم یا چھ ماہ دن آنے سے قبل ساتھ ہوگئی تو اس نے ایک مفید عنصر کو اس کے مستحکم ہونے سے قبل ساتھ کر دیا ہے 'لذا یہ عقد ویسے ہی جائز اور مشروع رہے گا جیسا کہ وہ مفید شرط کے بغیر تھا اور جب مذکورہ وقت آگیا تو مفید عنصر مستحکم ہو گیا 'لذا اس سے اس کا فائدہ ہونا مستحکم ہو گیا اور مستحکم ہو جانے کے بعد اس کا فساد زوال کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور امام زفر کا یہ کہنا کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے ہی فائدہ مستعد ہوا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ استدلال کے پہلے طریقے کے مطابق یہ بات درست نہیں ہے بلکہ وہ عقد تو موقوف ہے۔ دوسرے طریقے استدلال کی رو سے یہ بات ہمیں مسلم ہے، لیکن اس میں فساد مبینہ نہیں ہے، بلکہ فساد لغیرہ کسی باہر کے عنصر کی بنا پر ہے اور وہ مذکورہ شرط ہے جو اس سے متصل اور ملحق ہے اور اس نے اس مفید عنصر کے مستحکم ہونے سے قبل ختم کر دیا ہے 'لذا اس میں ایسا فساد جو کسی اور وجہ (الغیرہ) سے ثابت ہوا تھا 'ذائقہ' ہو گیا ہے جس کی بنا پر وہ عقد بدستور جائز رہے گا 'واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس نے اس شے کو نقد قیمت کے عوض فروخت کیا، مگر بعد ازاں اس نے اسے قریبی مدت (اہل متعارف) تک مؤخر کر دیا تو اگر اس نے کسی ایسی مدت تک مؤخر کیا جس میں واضح جمالت ہو تو سودا جائز نہ ہوگا اور قرض بدستور اس پر فوری واجب الادا رہے گا۔ یہاں مدت مقررہ کرنے اور وصولی مؤخر کرنے میں فرق ہے۔ دوسرے یہ ہے کہ ادائیگی قیمت کیلئے مدت مقرر کرنا (تاخیر) جائز نہیں ہے، جبکہ ادائیگی کو مؤخر کرنا جائز ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عقد میں مدت مقرر کرنا (تاخیر) اس میں مصلحت کو شرط قرار دینا ہے اور عقد میں ایسی اہل (مصلحت) سے 'بد مشروط ہو خواہ اس میں جمالت متعارف ہی ہو' اس کا فائدہ ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ اس سے باہمی جھگڑے تک نوبت پہنچتی ہے، جبکہ بجمول مدت تک وصولی کو مؤخر کرنا اس میں جمالت متعارف کا پایا جاتا ہے جس سے آپس میں جھگڑا پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ عام طور پر لوگ ان مدتوں تک وصولی کو مؤخر کرتے رہتے ہیں جس کی اساس چشم پوشی پر ہے، تو ظاہر یہ ہے کہ لوگ وصولی کے مسئلے میں چشم پوشی کرتے ہیں اور اس پر جھگڑتے نہیں ہیں اور لوگوں میں قیمت کی وصولی اتنی زیادہ دیر تک مؤخر کرنے کی عادت نہیں ہے جس میں جمالت فادش (واضح جمالت) پائی جائے۔ بخلاف تاخیر (ادائیگی قیمت کیلئے مقرر کردہ مدت) شرط کے ساتھ شے کو فروخت کرنے کے 'اس لئے کہ اس نے جس مسئلے کو شرط ٹھہرایا ہے اس کی بنیاد دونوں طرف سے ٹکلی پر ہے 'لذا اس میں جمالت کا ہونا 'اگرچہ کم ہی ہو' باہمی جھگڑے پر منتج ہوگا 'اسی لئے قریبی مدت تک کیلئے بھی احوال پر ہی کرنا جائز نہیں ہے۔

اور اس کیلئے کفالت (کسی کو تکفیل ٹھہرانا) جائز ہے 'اس لئے کہ کفالت کی بنیاد باہمی چشم پوشی پر ہے لہذا۔ مکمل طور پر (جس کیلئے کفالت ہو) عام طور پر تکفیل پر راستہ ٹک نہیں کرتا۔ وجہ یہ ہے کہ مصلحت فرد (امیل) سے قرض کی وصولی کا کوئی راستہ نہیں 'لذا اس طریقے سے مقررہ مدت تک مصلحت دینا باہمی جھگڑے پر منتج نہیں ہوتا 'بخلاف بیع میں ایسی جمالت کے اس لئے کہ بیع میں ایسی جمالت باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی ہوتی ہے لہذا یہ بیع کیلئے منہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کوئی شے اوجہار قیمت پر اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ وہ اسے دوسرے شہر میں قیمت ادا کرے گا تو یہ بات دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ قیمت (خمن) کوئی ایسی شے ہوگی جس میں ہاربرداری وغیرہ کی مشقت نہ ہوگی اور یا پھر اس میں ہاربرداری وغیرہ کی مشقت ہوگی۔ ان دونوں میں سے ہر ایک صورت پھر دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو اس کیلئے کوئی مدت مقرر کی گئی ہوگی یا نہیں۔ اگر تو اس کیلئے کوئی مدت مقرر نہ کی گئی ہو تو بیع فاسد ہوگی خواہ قیمت کو مالک تک پہنچانے میں ہاربرداری اور مشقت وغیرہ کا قفل کرنا پڑے یا نہیں۔ اس لئے کہ جب اس نے وصولی قیمت کیلئے کوئی مدت مقرر نہیں کی تو اس عقد میں سپرداری کی شرط کسی بھی جگہ میں برکسل تائیل (تأخیر) ہوگی جو ایک بھول مدت ہے جس سے عقد کا فاسد ہونا لازم آتا ہے اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر قیمت کے پہنچانے میں ہاربرداری اور مشقت کا عنصر نہ ہو تو بیع جائز ہوگی اس لئے کہ دوسری جگہ میں ادائیگی کی شرط حقیقی طور پر تائیل (تأخیر کرنا) نہیں ہے بلکہ وہ تو سپرداری کو دوسری جگہ کو ادائیگی کیلئے مخصوص کرنا ہے لہذا بیع جائز ہوگی۔ اور مشتری کو قیمت کی سپرداری پر مجبور کیا جائے گا خواہ بائع نے کسی بھی جگہ وصولی کا مطالبہ کیا ہو اور اگر اس نے اس شرط پر اس کیلئے کوئی تاخیری مدت مقرر کی کہ وہ اسے قیمت وقت مقررہ کے بعد کسی اور شہر میں ادا کرے گا۔ پھر اگر تو وہ مدت اتنی ہو کہ اس مدت میں مذکورہ جگہ تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو جب بھی بیع فاسد ہوگی اس لئے کہ اگر اس مدت میں مشروط جگہ تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے کہ اس نے ادائیگی قیمت کیلئے مدت مقرر نہیں کی اور اگر اس نے اتنی مدت مقرر کی جس میں متعلقہ جگہ تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو بیع صحیح ہوگی اور مدت کی تعبیر بھی صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے ایسی مدت مقرر کی جس میں اس جگہ تک اس کا پہنچنا ممکن نہ ہو تو اس سے معلوم ہوا کہ اس جگہ میں سپرداری کی شرط جو بنائے تائیل کی نہ تھی بلکہ اس جگہ کو ادائیگی کیلئے مخصوص کرنے کی بنا پر تھی۔ پھر جب مقرر کردہ مدت آگئی اور بائع نے غیر مشروط جگہ میں وصولی قیمت کا مطالبہ کر دیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو قیمت کوئی ایسی شے ہو جس میں ہاربرداری کی محنت اور مشقت نہ ہو تو مشتری کو اس کی سپرداری پر مجبور کیا جائے گا خواہ کسی بھی جگہ بائع نے اس کا مطالبہ کیا بشرطیکہ اس نے مدت مقررہ کے آنے کے بعد ایسا کیا ہو اور اگر اس میں ہاربرداری کی زحمت ہو تو ایسی صورت میں مشروط جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ اس کی سپرداری پر مشتری کو مجبور نہ کیا جائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مشتری نے غیر مشروط جگہ میں اس کی سپرداری کا ارادہ کیا اور بائع نے مشروط جگہ کے سوا کسی اور جگہ قیمت وصول کرنے سے انکار کر دیا تو اس کے متعلق بھی یہی تفصیل ہے۔ اور اگر قیمت (خمن) کوئی عین شے ہو پھر اس نے دوسرے شہر میں اس کی سپرداری کی شرط رکھی تو یہ بیع فاسد ہوگی خواہ اس نے اس کیلئے کوئی تاخیری مدت مقرر کی ہو یا نہ اس لئے کہ اس میں دھوکہ ہے واللہ اعلم۔

(۲) کسی منقولہ شے (Movable Property) کی بیع میں بائع کے قبضے کا ہونا:

یہ بھی ضروری ہے لہذا قبضہ سے قبل اس کی فروخت جائز نہ ہوگی۔ بیع ماکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے غیر متوجہ شے کی بیع سے منع کیا ہے اور کسی شے کی ممانعت ممنوعہ شے کے فاسد ہونے کو واجب نرتی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس میں معقود علیہ کے ہلاک ہونے کی صورت میں بیع کا امکان

(غرض و محرک) موجود ہے۔ اس لئے کہ اگر قبضہ سے قفل معقود علیہ شے (مبیع) ہلاک ہوگئی تو اس سے پہلے بیع صحیح ہو جائے گی جس سے دوسری بیع بھی صحیح ہو جائے گی کیونکہ اس نے اس کو پہلے بیع پر ہی مبنی کیا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع کیا ہے جس میں دھوکہ ہو پھر خواہ اس نے اس کو اس کے اصل بائع سے خرید لیا ہو یا غیر بائع سے کیونکہ یہ نبی مطلق ہے جو بائع یا غیر بائع سے اس کی خریداری کے درمیان فرق نہیں کرتی۔ اسی طرح فرد (دھوکے) کا مضموم بھی دونوں کے درمیان فرق نہیں کرتا لہذا دوسری بیع جائز نہ ہوگی اور پہلی بیع اپنی جگہ موجود ہوگی اور اس میں دوسرے کو شریک کرنا اور اس کو ذمہ داری (تولیٰ) سونپنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت بیع ہے اور اگر اس نے نصف مبیع پر قبضہ کر لیا اور نصف پر نہ کیا پھر اس نے اس میں کسی اور کو شریک کر لیا تو اس حصے میں جس پر اس نے قبضہ نہیں کیا یہ تصرف درست نہ ہوگا اور بیعتے حصہ میں اس نے قبضہ کر لیا ہے اتنے حصہ میں یہ تصرف جائز ہوگا اس لئے کہ کسی کو حصہ دار بنانا ایک طرح کی بیع ہے اور مبیع ایک متقول شے ہے لہذا غیر مقبوض شے اس کا شرعاً عمل (جگہ) نہ ہوگی جس کی بنا پر اس میں کسی کو حصہ دار بنانا غیر مقبوض شے میں حصہ دار بنانا ہے جو درست نہ ہوگا البتہ مقبوضہ حصہ میں درست ہوگا اور حنفیہ (معتدق) میں تفرق پیدا ہو جانے کی بنا پر اس کو خیار ہوگا۔

اسی طرح اس کو اجارے / کرائے پر دینا بھی درست نہیں ہے اس لئے کہ اجارہ کسی شے کی منفعت کا باقاعدہ طور پر مالک ہونا ہے اور کسی شے کے منافع کا مالک ہونا شے (عین) کی ملکیت کے تابع ہے اور چونکہ یہاں اس شے کا کسی کو مالک بنانا جائز نہیں ہے لہذا اس کے نفع کا بھی کسی کو مالک بنانا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اجارہ ایک ایسا عقد ہے جو فتح ہونے کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس میں معقود علیہ کے فتح ہو جانے کی صورت میں اس کے فتح ہو جانے کا احتمال (دھوکہ) موجود ہے نیز اس لئے بھی کہ ہم نے اس کے متعلق ممانعت کی جو روایت نقل کی ہے وہ اجارہ کو بھی شامل ہے اس لئے کہ وہ ایک طرح کی بیع ہے یعنی منافع کی اور مبیع کے غلام ہونے کی صورت میں اس کو معاوضے کے ساتھ اور بلا معاوضہ آزاد کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اس کو ہر اور ام ولد بنانا بھی درست ہے۔ اس طرح کہ اگر وہ باندی ہو اور اس نے یہ اقرار کیا کہ اگر اس کے پاس اس کی کوئی اولاد ہوگئی تو وہ اس کی وفات کے بعد آزاد ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہ تصرفات غلامی کی ملکیت پر مبنی ہیں اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے 'تخلاف بیع کے' اس لئے کہ اس کی صحت غلام کی ملکیت اور قبضے پر موقوف ہوتی ہے کیونکہ ہر بیع پر برداری کی محتاج ہوتی ہے۔ یہی حکم اس کو اجارے پر دینے کا ہے۔ 'تخلاف غلام کو آزاد کرنے اور اس کو ہر بنانے کے' نیز اس لئے بھی کہ اس سے بائع اس کا قبضہ ہے اور ان تصرفات کی بنا پر وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم اپنی جگہ اس کا ذکر کریں گے 'انشاء اللہ تعالیٰ۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہاں اس کا قاسد ہونا دھوکہ رائج ہونے کی بنا پر تھا اور وہ دھوکہ (غرض) معقود علیہ کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں بیع کے فتح ہونے کا ہے جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ اور یہ تصرفات ایسے ہیں کہ نہ فتح ہونے کا احتمال نہیں رہتا جس کی بنا پر فتح ہونا نہ پایا گیا لہذا مذکورہ دلیل کی بنا پر اس کا جواز لازم نہ ہائے گا۔

پھر آیا (قبضہ) قفل، غلام کو کتاب بنانا جائز ہے؟ اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرام سے کوئی روایت

نہیں ہے، لہذا اس میں عدم جواز کا احتمال ہے، جو بیع پر قیاس ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عقد بیع و اقالہ کا احتمال رکھتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ جائز ہے۔ اس صورت میں اس کے اور بیع کے مابین فرق ہوگا اس لئے کہ کتابت نقصان رسائی میں بیع سے زیادہ وسیع ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر مشتری نے قبضہ سے قبل اس کو مکاتب بنادیا تو بائع کیلئے اجازت ہے کہ وہ اس کی کتابت کو باطل کر دے لیکن اگر اس نے اس کو باطل نہ کیا تا آنکہ مشتری نے اس کی نقد قیمت ادا کر دی تو اس کی کتابت جائز ہو جائے گی۔ اس کا امام ابو یوسفؒ نے العیون میں ذکر کیا ہے۔ اور اگر اس نے اس کو بائع کو برہ کر دیا پھر اگر اس نے اس کو قبول نہ کیا تو برہ درست نہ ہوگا اور بیع اپنی جگہ بحال رہے گی، اس لئے کہ برہ قبول کرنے کے بغیر درست نہیں ہوتا۔ پھر اگر بائع نے اس کو قبول کر لیا تو تب بھی برہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ قبضہ سے قبل بیع کا دوسرے کو مالک بنانا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ بیع کا یہی حکم ہے اور ان دونوں کے مابین بیع بیع ہو جائے گی۔ اور ایسا کرنا بیع کا اقالہ ہوگا۔ یہاں انہوں نے بائع کو برہ کرنے اور کسی اور کو بیع کرنے کے درمیان فرق کیا ہے۔ اس طرح کہ انہوں نے اس کو برہ کرنے کو بیع کا اقالہ (منسوخ کرنا) قرار دیا ہے نہ کہ اس کی بیع کرنے کو۔ دونوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ برہ اور اقالہ کے درمیان قرعہ تعلیق ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک شے اس سے پہلے کے تصرف کو معدوم کرنے کیلئے استعمال ہوتی ہے، کہا جاتا ہے:

وہبت منک جرمینک میں نے تجھے تیرا جرم برہ (معاف) کر دیا۔

چیسے کہ کہا جاتا ہے:

اقلت عشر نک میں نے تیری غلطی کو معاف کر دیا۔

یا ”میں نے اسے قانونی مواخذے کے بارے میں کالعدم کر دیا۔“ کیا تو نہیں جانتا کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک لفظ دوسرے کی جگہ استعمال ہوتا ہے، لہذا یہاں اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں رہا، تو لفظ برہ کو اقالہ سے مجاز قرار دینا تو ممکن ہے، بخلاف بیع کے اس لئے کہ اس کے اور اقالہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جس کی بنا پر اسے اس کی طرف سے مجاز قرار دینا مشکل ہے، لہذا قول وہ لغو ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اس پر صدقہ کیا تو اس کی بھی وہی تفصیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ اور اگر اس نے وہ شے بائع کے علاوہ کسی اور کو برہ کر دی یا کسی اور پر صدقہ کر دی اور اس نے بائع سے قبضہ دینے کو کہا یا اس نے کسی اور شخص کے ہاں اسے رخصت رکھا دیا اور بائع سے قبضہ دینے کو کہا پھر اس نے اس کے حکم سے اس پر قبضہ کر لیا یا اس کو وہ شے قرض پر دے دی اور اس نے قبضہ دینے کو کہا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ تمام معاملات (مقود) درست نہ ہوں گے اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ تمام تصرفات جائز ہوں گے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ان معاملات کا صحیح ہونا قبضہ پر مبنی ہے۔ پھر جب اس نے اس کو قبضہ کا حکم دیا تو اس نے اس کو قبضہ میں اپنا نائب بنا دیا تو وہ اس کیلئے بمنزلہ وکیل کے ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کے حکم سے اس پر قبضہ کر لیا تو وہ پہلے اس کی طرف سے بطریق نیابت اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا اور پھر وہ اپنی طرف سے اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ لہذا اس کا یہ عقد درست ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان عقود کے صحیح ہونے کا مدار اس کی مطلق ملکیت پر



ہے جس سے مراد دونوں امور یعنی غلام کی ملکیت اور اس پر قبضہ ہیں اس لئے کہ اسی سے معتقد علیہ کی ہلاکت کی صورت میں بیع کے فسخ ہونے سے امن اور تحفظ مل سکتا ہے۔ اور یہاں ملکیت مطلق نہ ہوگی جس کی بنا پر اس پر اس کی ملکیت جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے قبضہ سے قبل اس کی کسی شخص کے حق میں وصیت کی پھر وہ مر گیا تو اس کی وصیت جائز ہوگی۔ اس لئے کہ وصیت کرنا میراث کی بہن (قسم) ہے اور اگر وہ اس پر قبضہ کرنے سے قبل مر جائے تو وہ شے اس کے وارثوں کی وراثت ہو جائے گی۔ تو اسی طرح وصیت کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر مشتری نے بائع سے کہا مجھے یہ شے فروخت کر دو۔ تو ایسا کہنا بالاتفاق ان دونوں کے درمیان سابق بیع کو نقض کرنا (ختم کرنا) نہ ہوگا۔ لیکن اگر اس نے اس کو فروخت کیا تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "تو خود اسے خرید لے" تو یہ بالاتفاق بیع کا نقض (ختم کرنا) ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو مطلقاً یہ کہا کہ "اس کو فروخت کر" تو یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع کا نقض کرنا ہے، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بیع کا نقض نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے قول کی وجہ یہ ہے کہ مطلق بیع کا حکم دینا حکم دینے والے کیلئے بیع پر محمول ہوگا نہ کہ مامور (حکم دیے گئے شخص) کیلئے بیع پر۔ اس لئے کہ وہ شے اس کی ملکیت ہے۔ مامور کی نہیں تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا تو اسے میری طرف سے فروخت کر۔ اور اگر وہ ان الفاظ کی صراحت کرے تو یہ بیع کا نقض (توزنا) نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے بیع کا حکم دیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا مطلق حکم دینا بیع صحیح پر محمول ہوتا ہے اور اگر ہم اسے حکم دینے والے کیلئے بیع پر محمول کرتے تو بیع صحیح نہ ہوتا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی شے کی بیع کا حکم دیا ہے جس کا وہ بذات مالک نہیں ہے جس کی بنا پر یہ بیع درست نہ ہوگی۔ لہذا اسے اس کی ذات کیلئے بیع پر محمول کیا جائے جیسے گویا کہ اس نے اس کی صراحت کی ہو اور یہ کہا ہو کہ "اسے تو خود خرید لے" اور اس کیلئے یہ بیع اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک سابق بیع صحیح نہ ہو جائے۔ لہذا خود اپنے لئے اس کی بیع کا حکم سابق بیع کے فسخ ہونے کو منسحب ہوگا اس بنا پر متفقہاً امر کی بنا پر بیع صحیح ہو جائے گی جیسے کہ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے "تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم سے عوض آزاد کر" تو اس نے اس کو آزاد کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کی یہ آزادی خود اس کی اپنی طرف سے ہے۔ یہی کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا آزاد کرنا باطل ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ غلام کی آزادی کا مطلق حکم دینا حکم دینے والے کی طرف سے آزادی پر محمول ہوتا ہے نہ کہ اس کی اپنی طرف سے۔ لہذا اس کی ملکیت حکم دینے والے کو حاصل ہے۔ اور اس کی طرف سے اسے آزاد کرنا اس پر آزاد کرنے کی طرح ہے۔ اور بائع مشتری کی طرف سے قبضہ کرنے میں بائع نہیں ہو سکتا۔ لہذا وہ غلام کو آزاد کرنے میں بھی حکم دینے والے کی طرف سے نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی آزادی کا حکم دینا اس پر محمول ہوگا تو صحیح ہو اور اگر اسے حکم دینے والے کی طرف سے اس کی آزادی پر محمول کیا جائے تو یہ صورت درست نہ ہوگی۔ یہ مالہ تم نے بیان کیا۔ لہذا اسے خود اس کی طرف سے آزادی پر محمول کیا جائے گا۔ لہذا یہ اس نے اس کو آزاد کیا تو اس کی آزادی اسی کی طرف سے تصور ہوگی۔

## ب: غیر منقولہ جائیداد (Immovable Property) کی قبضہ سے قبل فروخت:

اور اگر وہ صحیح زمین ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک از روئے استحسان اس کی بیع جائز ہے اور امام محمدؒ زہریؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قیاس کی رو سے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ انہوں نے ان روایات میں مذکور ممانعت (نہی) کے عموم سے استدلال کیا ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ عقد کے وقت قبضہ پر قدرت کا ہونا عقد کی صحت کیلئے شرط ہے اور یہاں ماسوائے قیمت کی سپرداری کے اس پر قدرت نہیں پائی گئی اور اس میں دھوکہ ہے۔

شیخینؒ کی دلیل قرآن مجید کے بیع کے متعلق عمومی احکام ہیں جو تخصیص کے بغیر ہیں اور ہمارے نزدیک قرآن کے عموم کی خبر واحد کے ساتھ تخصیص جائز نہیں ہے یا پھر ہم مذکورہ ممانعت والی روایات کو منقولہ اشیاء کی فروخت پر محمول کریں گے تاکہ مختلف دلائل کو باہمی تقاض سے بچانے کیلئے ان کے مابین موافقت پیدا کی جاسکے۔ نیز اس لئے بھی کہ اگر بیع کا رکن کسی اہل شخص سے صادر ہوا ہو تو اس میں اصل صورت اس کا صحیح ہونا ہے اور اس سے رکنا دھوکے کے عارضے کی بنا پر تھا جو منقولہ علیہ کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد کے فسخ ہو جانے کا تھا اور یہاں زمین کے تلف ہونے کا کوئی امکان نہیں 'تو چونکہ اس میں دھوکہ کا امکان رائج نہیں 'لہذا اس کی بیع اصل حکم پر برقرار رہے گی۔ پھر جس طرح خریدی ہوئی منقولہ جائیداد کی قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں ہے۔ اس طرح قبضہ سے قبل منقولہ اشیاء کی قیمت کی بیع بھی درست نہیں ہے 'بشرطیکہ وہ قیمت کوئی عین (شے) ہو۔ اسی طرح اس کا صلح کا بدلہ ہونا بھی جائز نہیں ہے۔ جبکہ وہ شے (عین) منقولہ ہو۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ معاوضہ جس کا وہ کسی عقد کے ساتھ مالک ہوا ہو 'اور اس کے اس پر قبضہ سے قبل 'ہلاک ہونے سے عقد منسوخ ہو جاتا ہو تو اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے 'چیتہ کہ بیع (فروخت کردہ شے اور اجرت) اور صلح کا معاوضہ وغیرہ 'بشرطیکہ وہ جائیداد منقولہ اور عین (معین شے) ہو اور ہر وہ معاوضہ جس کا وہ ایسے عقد کی بنا پر مالک ہوا 'جو قبضہ سے قبل بیع کے ہلاک ہونے سے فسخ نہ ہوتا ہو تو اس میں تصرف کرنا جائز ہے 'چیتہ کہ مر'خلع' آزادی غلام اور قتل عمد پر صلح کرنے کا معاوضہ وغیرہ۔ اس اصول کی نقد (ملکت) وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ ایسے تصرف میں جو کسی اہل شخص سے صادر ہوا ہو اور جو صحیح مقام کی طرف منسوب ہو اصل صورت اس کا صحیح ہونا ہے اور اس میں اس کے فسخ ہونے کا اندیشہ کسی عارضے کی بنا پر ہوتا ہے 'جبکہ زیر نظر تصرفات میں اس کا امکان نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتے لہذا اس قسم کے تصرفات کے جائز ہونے کا قول اختیار کرنا اصل صورت پر عمل کرنا ہے جو واجب ہے۔ یہی حکم میراث کا ہے کہ اس میں بھی قبضہ سے پہلے تصرف کرنا درست ہے۔ اس لئے کہ دھوکے کا مفہوم اس میں مستحکم نہیں ہوتا۔ نیز اس لئے بھی کہ موروثہ شے کی ملکیت میں وارث میت کا خلف (نائب) ہے۔ اور کسی شے کا خلف (نائب) اس کا قائم مقام ہوتا ہے 'جیسے کہ گویا وہی ہے 'لہذا یہ سمجھا جائے گا کہ گویا مورث (اصل) موجود ہے اور اگر وہ موجود ہوتا تو اس میں اس کا تصرف جائز ہوتا 'تو یہی حکم وارث کا ہو گا۔ پھر یہی حکم موسمی بہ (وصیت میں نامزد کردہ شخص) کا بھی ہے۔ خلف اس طرح کہ اس نے کسی انسان کیلئے کسی شے کی وصیت کی۔ پھر وصیت کنندہ مر گیا تو جس کیلئے اس نے

وصیت کی اس کیلئے قبضہ سے پہلے اس شے میں تصرف کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ وصیت میراث کی بن (قسم) ہے اور میراث میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے تو اسی طرح موصی بہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر کیا تقسیم کے بعد قبضہ سے پہلے تقسیم شدہ حصے کو فروخت کرنا جائز ہے؟ اس میں دیکھا جائے گا اگر تو زیر تقسیم شے ایسی ہو کہ شرکاء کو اس کی تقسیم کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہو، بشرطیکہ ان میں سے کسی ایک نے اس کا مطالبہ کیا، تو ایسی صورت میں ان میں سے کسی ایک کیلئے اپنے حصے کو تقسیم کے بعد قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز ہوگا خواہ وہ منقولہ جائیداد ہو یا غیر منقولہ۔ اس لئے اس جیسی اشیاء میں تقسیم کا ہونا عقلی افزا ہے، لیکن ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی شے ہو کہ ان میں سے کسی ایک کے مطالبے کی صورت میں اس کی تقسیم پر اس کے شرکاء کو مجبور نہ کیا جاسکتا ہو، جیسے کو مختلف الاصل اشیاء اور غلام وغیرہ۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے قول پر جائیداد منقولہ ہونے کی صورت میں قبضہ سے قبل اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور اگر وہ زمین ہو تو اس کے متعلق وہی اختلاف ہے، جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، اس لئے کہ اس طرح کی اشیاء میں تقسیم مبادلہ کے معنی میں ہے، لہذا یہ بیع کے مشابہ ہے، واللہ عز و اسد اعلم۔

دی قبضہ سے قبل قرعے کی بیع تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ قرضوں کی متعدد انواع اور اقسام ہیں:

(۱) ان میں سے بعض اقسام ایسی ہیں کہ جن کو قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور بعض اقسام ایسی ہیں جن کی بیع جائز ہے۔ وہ اقسام جن کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے تو وہ جیسے بیع سلم میں "راس المال" (سرایہ) ہے، اس لئے کہ اس بارے میں (حدیث میں وارد شدہ) معافیت عام ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے اور اس کی فروخت سے حقیقت میں قبضہ کرنا فوت ہو جاتا ہے۔ یہی حکم "مسلم فیہ" کا ہے اس لئے کہ یہ غیر مقبوضہ بیع ہے، اسی طرح اگر اس نے بیع سلم میں راس المال کو اقالہ (بیع بیع) کے بعد، مگر قبضہ سے پہلے فروخت کر دیا تو از روئے احتیاط ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ وہ جائز ہو اور یہی قول امام ذہبیؒ کا ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ عقد سلم اقالہ بیع کی بنا پر ختم ہو گیا ہے اس لئے کہ وہ اس کو فسخ کر دیتا ہے اور عقد بیع کو فسخ کرنا اس کو بنیاد سے اکھاڑ دیتا ہے اور اسے ایسے بنا دیتا ہے، جیسے گویا وہ معاملہ سرے سے موجود ہی نہ ہو اور جب بنیاد سے ہی یہ عقد ختم ہو گیا تو راس المال سابق رب المال (سرایہ کار) کی ملکیت میں لوٹ جائے گا۔ جس کی بنا پر وہ اس کی تارے کا محل ہوگا جیسے کہ وہ بیع سلم سے قبل تھا۔ اسی لئے اقالہ (بیع بیع) کے بعد اسی مجلس میں راس المال (اصل سرایہ) پر قبضہ ضروری ہے۔ احتیاط کی وجہ ان روایات میں صریح ممانعت کا عموم ہے جو ہم نے اوپر نقل کی ہیں۔ ماسوا اس کے کہ کوئی خاص صورت کسی دلیل سے مستثنیٰ اور مخصوص کر دی جائے۔ اس باب میں بھی ایک خاص نص بھی ہے جو ایک روایت ہے جو ابوسعید الخدریؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے رب سلم (سرایہ کے مالک) سے فرمایا:

لا تاتوا الا مسلمک لو رلس مالک تو سوائے سلم یا راس المال کے کچھ نہ لے۔

اور "سری روایت میں ہے خدا، مسلمک لو رلس مالک (تو اپنا سلم یا اپنا سرایہ وصول کرے)۔ لہذا

ان کے علاوہ باقی اشیاء کے لینے کی ممانعت بدستور رہے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب بیع سلم اس کی درگھی کے بعد اس میں موجود کسی بائع کی بنا پر فسخ ہو جائے، جیسے کہ اگر کسی ذی نے کسی اور ذی سے دس درہم کے عوض شراب پر بیع سلم کی پھر وہ دونوں قبضے سے قبل مسلمان ہو گئے یا دونوں میں سے ایک مسلمان ہو گیا یہاں تک کہ بیع سلم باطل ہو گئی اور مسلم الیہ (دوسرے فرق) پر اصل سرمائے کو واپس کرنا ضروری ہو گیا تو اب رب المال (سربایہ کار) کیلئے ازروئے احتیاط جائز نہ ہو گا کہ وہ اس کو باہم تبدیل کر لے۔ اس لئے کہ بیع سلم اگر بنیاد سے باطل ہو جائے اور مسلم الیہ پر بیع سلم کے فاسد ہو جانے کی بنا پر اصل سرمائے کو واپس کرنا ضروری ہو جائے تو اس کو تبدیل کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ بیع سلم اگر اصل سے فاسد ہو جائے تو اس کیلئے بیع سلم والا حکم باقی نہیں رہتا، لہذا بیع سلم کا اس المال (اصل سربایہ) قرض کے معاملات (دیون) بیع کے ذریعہ ختم اور کسی شے کو ہلاک کرنے کی ضمان وغیرہ کی طرح ہی ہے۔ رہا بیع صرف کا معاوضہ (بدل صرف) تو اس کو ابتداءً قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم عقد کے باقی رہنے کی صورت میں ہے۔ البتہ عقد کے آخر (انتماء) میں اس کو فروخت کرنا جائز ہے، یعنی اقالہ (فسخ عقد) کے بعد، بخلاف بیع سلم میں اس المال کے کیونکہ اس کو دونوں حالتوں میں فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو اقالہ کے بعد تمام لوگوں میں مبادلے کے جواز کے حق میں ہے، وجہ یہ ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، کہ اقالہ ایک فسخ ہے اور عقد کا فسخ ہونا اس کا بنیاد سے اٹھ جانا ہے جیسے کہ گویا تھا ہی نہیں۔ اور اگر عقد نہ ہوتا تو اس کا تبادلہ جائز ہوتا تو اسی طرح جب یہ عقد فسخ اور معدوم ہو گیا ہے تو مناسب تو یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں ہی میں اس کا تبادلہ درست ہو مگر سلم کی صورت میں اس کی حرمت نص سے، جو مخالف قیاس ہے، ثابت ہوئی ہے۔ جس سے مراد وہ روایت ہے جو ہم نے اوپر نقل کی ہے، چونکہ مذکورہ روایت صرف بیع سلم میں وارد ہوئی ہے، لہذا بیع صرف میں اقالہ بیع کے بعد تبادلے کا جائز ہونا اصل صورت پر برقرار رہے گا۔ یہی حکم ایسے کپڑوں کا ہے جو کسی کے ذمہ ادھار کے طور پر واجب الادا ہوں کہ ان کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز نہ ہوگی (۱)۔ اس لئے کہ اس سے روکا گیا ہے خواہ اس کے ذمہ اس کا ثبوت عقد سلم کی بنا پر ہو یا کسی اور عقد کی بنا پر۔ کیونکہ جس طرح ادھار کپڑے بیع سلم کی صورت میں واجب الادا ہوتے ہیں اسی طرح وہ کسی کے ذمہ بیع بطور قرض کے بھی واجب الادا ہو سکتے ہیں، جو بیع سلم کی صورت میں نہیں ہوتے، مثلاً اس طرح کہ اس نے کوئی غلام کسی کپڑے کے عوض جو دوسرے کے ذمہ تاخیر کے ساتھ واجب الادا ہو، فروخت کیا تو اس کی بیع جائز ہے اور اس کا یہ جواز بیع سلم کے طریقے پر نہیں ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ غلام پر مجلس میں قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اور بیع سلم میں اس المال پر قبضہ کرنا بیع سلم کے جواز کی شرط ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کوئی گھر کسی کپڑے کے بدلے، جو دوسرے کے ذمہ ادھار ہو، اجرت پر لیا تو اجارہ جائز ہو گا۔ مگر یہ صورت بیع سلم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کسی شے پر جو کسی کے قبضہ میں ہو دعویٰ کیا، تو اس نے اس کے دعویٰ کے بدلے میں اس سے کسی کپڑے کے بدلے صلہ کر لی جو دوسرے کے ذمہ ادھار کے طور پر واجب الادا ہو تو صلہ جائز ہوگی اور یہ صورت بیع سلم نہ ہوگی اور اس کے ساتھ کسی شے کا تبادلہ جائز نہ ہو گا، جیسے کہ عقد سلم میں مسلم فیه کا تبادلہ جائز نہیں

(۱) یہاں بھی سو کتاب سے ناہجہ زکی جگہ "الاجازۃ" کتابت ہو گیا ہے۔ ہم نے ترجمہ میں صحیح کر دی ہے۔

ہوتا۔ اور اگر اس کا ثبوت عقد مسلم کے ساتھ نہ ہو تو یہ ایسے قرضوں میں سے ہوگا جن کو قبضے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے اور اس کے علاوہ جو اس جیسے دوسرے معاملات میں مثلاً بیع اور قرض کا ذر ضمن 'بیز غصب کردہ اور ہلاک کردہ شے کی قیمت وغیرہ تو جس کے ذمہ یہ اشیاء ضروری ہوں اس کیلئے ان کی قبضے سے قبل بیچ جائز ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر بیع کی قیمت کوئی عین شے ہو تو قبضے سے پہلے اس کی فروخت جائز نہیں ہے۔ امام شافعی کا اس بارے میں یہ ایک ہی قول ہے اور اگر وہ قرض ہو تو ان کے دو اقوال میں سے ایک کی رو سے تب بھی جائز نہیں ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ان کے نزدیک قیمت اور قیمت والی شے (ضمن) مترادف اسماء ہیں جن کا اتفاق ایک ہی شے (مسمی) پر ہوتا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک شے بیع (فروخت شدہ) ہوتی لہذا یہ عقد سے پہلے بیع ہی کی فروخت ہوگی۔ اسی طرح غیر متبوعہ شے کی بیع کی ممانعت عام ہے۔ اور اس میں بیع اور بیع میں کوئی فرق نہیں لیا گیا ہے جبکہ ہمارے اصول پر بیع اور ضمن (قیمت) اصل میں متباہن باہم متغایر انتظام میں سے ہیں جو انہیں الگ اشیاء پر بولے جاتے ہیں جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کا اپنے مقام پر ذکر کریں گے اور مذکورہ عام ضمی (ممانعت) میں ان کیلئے کوئی جت نہیں ہے کیونکہ بیع کی قیمت جس کے ذمہ ہو اس کی بیع حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے مستثنیٰ ہوگئی ہے جیسا کہ ہم اس کا آئندہ ذکر کریں گے۔

رہی ان قرضوں کی ایسے شخص کی طرف سے فروخت جس پر ان کی ذمہ داری نہ ہو مگر اسی طرف کسی اور کی طرف سے ان سے بدلے لینی شے خریدنا تو اس کے متعلق دیکھا جائے گا اگر تو اس نے بیع و شراء کی نسبت قرض کی طرف کی تو بیع جائز نہ ہوتی مثلاً اس طرح کہ وہ دوسرے سے کہے "میں نے تجھے وہ قرض اتنی قیمت پر فروخت کر دیا جو میرا فلاں کے ذمہ ہے" یا وہ کہے "میں نے تجھ سے یہ شے اس قرض کے بدلے جو میرا فلاں کے ذمہ ہے خرید لی"۔ اس لئے کہ جو قرض متعلق شخص کے ذمہ ہے وہ اس نے حق نہیں ناقض ہوا رہی ہے اور یہ داری پر قدرت کا ہونا عقد بیع کے منقذ ہونے کی شرط ہے یعنی کہ اوپر لکھا۔ مخالف اس شخص پر قرض ہو اس کی جانب سے قرض کے عوض بیع و شراء کے اس لئے کہ جو شے اس کے ذمہ ہے وہ قابل یہ داری ہے اور اگر عقد نسبت اس قرض کی طرف نہ ہو جو اس کے ذمہ ہے تو تب یہ بیع جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے ہماری شے احبار ذر ضمن سے عوض خریدی 'طریقہ بی' اس کی طرف نسبت نہ کی تو عقد وہ عقد جائز ہو گیا۔ یہ بائع نے اس کی قیمت کو اپنے متروک کے قرض پر جو اس کے ذمہ ہے حوالہ کر دیا تو یہ حوالہ بجا ہو جائے گا۔ حوالہ بیع کے حوالہ لیا گیا ہے لہذا جو کہ اسے قبضے سے پہلے فروخت کرنا جائز ہو یا نہ ہو بیع مسلم وغیرہ اور ہماری نے لکھا ہے کہ ایسے قرض کا حوالہ کرنا جس کو قبضے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہ ہو درست نہیں ہوتا مگر امام حمادی کا یہ قول درست نہیں ہے اس لئے کہ یہ قرض نے قبضے کیلئے دوسرے کو وکیل بنانا ہے اس لئے کہ محال کہ (جس نے حوالہ لیا گیا ہے) حوالہ کرنے والے اپنے محالہ سے قرض کی وصولی میں ہنزلہ وکیل کے ہے اور قرض کی وصولی کیلئے کسی کو وکیل بنانا جائز ہے نہ وہ کسی بھی قسم کا قرض ہو اور اسی طرح وکیل کا قبضہ اس نے ہوا ہے قبضے کی طرف ہے۔ اور اگر یہ قرض اس شخص نے فروخت کیا جس کے ذمہ قرض ہو تو تب بھی اس کی بیع جائز ہوگی مثلاً اس طرف کہ اس نے اس قرض کے بدلے جو اس کے ذمہ ہے کوئی عین شے خرید لی اس لئے کہ اس نے اس شے کو فروخت کیا ہے نہ خریداری کے وقت قابل ہوا رہی ہے کیونکہ وہ اس

کے قبضے میں ہے بخلاف پہلی صورت کے، یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اپنے پاس موجود قرض پر کسی مین (شے) کے بدلے صلح کی تو صلح جائز ہوگی، واللہ سبحانہ اعلم۔

### ۳۔ (خریداری کی مجلس میں) مبادلے کا ذکر ہونا:

تیسری شرط بدل (معاوضہ) کا ایسی شے ہونا ہے جو مبادلے کی دو اقسام میں سے منطوق ہے (مذکور) ہو جو مبادلہ قولیہ ہے۔ پھر اگر وہ مبادلہ ایسا ہو جس کی جانب سے سکوت (خاموشی) اختیار کیا گیا ہو تو بیع قاسد تصور ہوگی، مثلاً اس نے کہا ”میں نے تجھے یہ غلام فروخت کیا“ اور اس نے قیمت کے ذکر سے خاموشی اختیار کر لی اور مشتری نے کہا ”میں نے خرید لیا“ تو یہ بیع درست نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ غلت میں بیع ”مرغوب شے کے کسی مرغوب شے کے ساتھ تبادلے کا نام ہے“ اور شریعت میں بیع مال کے بدلے مال سے عبارت ہے، تو چونکہ اگر اس نے اس کے بدل (معاوضے) کا نام نہ لیا اور تبادلے کے بغیر کوئی بیع نہیں ہو سکتی لہذا بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اشیاء کا ایسا تبادلہ ہے جس میں ایک بدل (معاوضہ) دوسرے کی قیمت سے مندا یہ نظام کی ایسی قیمت کے عوض بیع ہے جو جائز نہیں ہے۔ یہی حکم تمام بیوع قاسدہ میں ہے کہ وہاں بھی بیع کی قیمت کے بدلے اس کی بیع کی جاتی ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے زرِ خن (قیمت) کے ذکر سے خاموشی اختیار کی، لیکن اگر اس نے صریح الفاظ میں اس کی نفی کر دی، مثلاً اس نے کہا ”میں نے تجھے یہ غلام بغیر قیمت یا بلا قیمت کے فروخت کیا“ تو مشتری نے کہا میں نے خرید لیا تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس صورت کا اور زرِ خن سے اس کی خاموشی والی صورت کا حکم یکساں ہے اور یہ کہ یہ بیع قاسد ہے، ”بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ بیع باطل ہے۔ پہلے مسلک والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس کا قول بلا قیمت باطل ہے، اس لئے کہ بیع تو ایک تبادلے والا عقد ہے، لہذا بیع کا ذکر کرنا اس کے بدل اور معاوضہ کا ذکر کرنا ہے تو جب اس نے کہا ”بغیر قیمت کے“ تو اس نے خود ہی اپنے ثابت کردہ قول کو باطل کر دیا باقی رہا لفظ ”بیت“ (میں نے فروخت کیا) جو قیمت کے ذکر سے خاموش ہے تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے اس نے کوئی شے فروخت کی، مگر قیمت کے ذکر سے خاموشی اختیار کر لی۔ مؤخر الذکر مشائخ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ قیمت کے ذکر سے سکوت کے وقت بطریق دلالت اس کا بدل (معاوضہ) مذکور ہوتا ہے، لیکن جب اس نے قیمت کی نفی پر صراحت کر دی تو یہ دلالت باطل ہو جائے گی، لہذا یہ اصلاً بیع نہ ہوگی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

### ۴۔ اس کا ربوا (سود) سے خالی ہونا: خواہ وہ کم ہو یا زیادہ۔

### ۵۔ اموالِ ربوا کی صورت میں دونوں طرف کے معاوضوں میں مماثلت کا ہونا:

حتیٰ کہ اگر یہ مماثلت موجود نہ ہو تو بیع قاسد ہوگی اس لئے کہ وہ ایک ربوائی بیع ہوگی اور وہ بیع جس میں ربوا (سود) ہو، قاسد ہوتی ہے۔ کیونکہ ربوا (سود) قرآن مجید کی نص سے حرام ہے، اس لئے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا ہے:

اور اس نے ربا (سود) کو حرام کیا ہے۔

وحرّم الربوا

## ربوا کے احکام و مسائل:

مسائل ربوا پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی۔

- اولاً: عرف شریعت میں ربا (سود) کیا ہے  
 ثانیاً: اس کی علت کا بیان  
 ثالثاً: ربا جاری ہونے کی شرائط: تفصیل حسب ذیل ہے۔

## الف: عرف شریعت میں ربوا:

عرف شریعت میں ربا (سود) کی دو اقسام ہیں۔ ربا الفضل اور ربا النساء  
 الف۔ ربا الفضل: سے مراد کسی مالی شے (مین) کا وہ اضافہ ہے جو عقد بیع میں شرط رکھا گیا ہو اور  
 ہمارے نزدیک ربا ایسا اضافہ ہے جو شرعی معیار یعنی ناپ یا تول اور جنس میں ہو۔ امام شافعی کے نزدیک  
 اس سے مراد خوردنی اشیاء میں مطلق اضافہ ہے، بشرطیکہ دونوں کی جنس ایک ہو۔  
 ب۔ ربا النساء: سے مراد ہمارے نزدیک مدت مقررہ پر زیادہ جنس وصول کرنا یا ان کے مختلف الاجناس  
 ہونے اور دونوں کے کیلی یا وزنی ہونے کی صورت میں ادھار پر اضافی مین (شے) کی وصولی ہے۔ اور ایک  
 جنس ہونے کی صورت میں کسی غیر کیلی اور غیر وزنی شے میں زیادہ جنس وصول کرنا ہے، جبکہ امام شافعی  
 کے نزدیک خوردنی اور زرّ ثمن والی اشیاء میں خصوصی طور پر ادھار پر وہ وصول کرنے سے عبارت ہے۔  
 واللہ اعلم

## علت کا بیان:

ربوا کی علت کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس حکم کی اصل 'قیاس' اجماع اور ایک حدیث مشہور ہے اور  
 یہ وہ روایت ہے جسے حضرت ابو سعید الخدریؓ اور عبادہ بن الصامتؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے  
 روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل بدایید والفضل  
 ربا  
 والشعیر بالشعیر مثلاً بمثل بدایید  
 والفضل ربا  
 والنعم بالنعم مثلاً بمثل بدایید والفضل ربا  
 اضافہ رہا ہے۔  
 جو جو کے بدلے برابر برابر دست دست اور اضافہ  
 رہا ہے۔  
 بجز بجز کے بدلے برابر برابر دست دست اور  
 اضافہ رہا ہے۔

والملح بالملح مثلاً بمثل یدنا بید والفضل  
ربا  
والفضة بالفضة مثلاً بمثل یدنا بید والفضل  
ربا  
والذهب بالذهب مثلاً بمثل یدنا بید والفضل  
ربا

یعنی فروخت کردہ گندم کو گندم کے بدلے برابر سراہر، دست بدست، دوسری روایت میں مثل بمثل (رفع کے ساتھ) مروی ہے، یعنی یہ کہ گندم کی گندم کے بدلے برابر برابر، دست بدست فروخت جائز ہے۔  
بتائیں تمام قیاس کرنے والوں کے اجماع کیلئے یہ روایت نص مطہر (علت بیان کرنے والی نص) ہے،  
البتہ فقہاء کے درمیان اس کی علت میں اختلاف ہے، ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ نص میں بیان کردہ چار اشیاء میں رباء الفضل کی علت ہم جنس ہونے کے ساتھ ساتھ ناپ ہے اور سونے اور چاندی میں ہم جنس ہونے کے ساتھ وزن ہے، لہذا جب تک دونوں اوصاف جمع نہ ہوں تو علت ثابت نہ ہوگی۔ اور یہ دو اوصاف مقدار اور جنس ہیں۔ اور رباء النساء (ادھار والے رباء) کی علت رباء الفضل کی دو علتوں میں سے کسی ایک کا موجود ہونا ہے، یعنی یا تو ایک جیسا ناپ یا وزن ہو، یا دونوں کی جنس ایک ہو۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ کے ایک قول میں رباء الفضل کی علت چار اشیاء میں ان کی طعمیت (خوردنی ہونا) ہے اور سونے اور چاندی میں ان کی ثمنیت (زر ہونا) ہے اور دوسرے قول کی رو سے وہ دونوں (سونا اور چاندی) غیر مطہر (بلا طہ) ہیں، اور رباء النساء کی وہی علت ہے جو رباء الفضل کی ہے، یعنی خوردنی اشیاء میں ان کا خوردنی ہونا اور زر خن بننے والی اشیاء میں ان کا زر خن ہونا ہے نہ کہ جنس، اس لئے کہ ان کے نزدیک خوردنی اشیاء کی بیع کی حرمت ان کی ہم جنس اشیاء میں اضافے کے ساتھ ہے، جبکہ دست بدست ہونے کی حالت میں دونوں کے معیار شرعی میں یکسانیت کا ہونا حرمت سے بطریق رخصت مستثنیٰ ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنے اس اصول کے ثابت کرنے کیلئے ایک روایت سے دلیل پکڑی ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تبيعوا الطعام الا سواء بسواء  
کھا کھانے کے بدلے برابر برابر کے سوا فروخت نہ کیا کرو۔

یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اصل شے خوردنی شے کی ہم جنس خوردنی شے کے ساتھ حرمت ہے اور صرف معیار شرعی میں یکسانیت کی صورت میں ایسی بیع جائز ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلقاً کھانے کی کھانے کے ساتھ بیع سے منع کیا ہے اور مساوات (برابری) کی حالت کو مستثنیٰ کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت میں اصل صورت کم اور زیادہ میں فرق کے بغیر خوردنی شے کی خوردنی شے کے ساتھ بیع ہے۔ اور اس میں اس بات کی دلیل پائی جاتی ہے کہ آپؐ نے اس کے خوردنی (الطعم) ہونے کو اس حکم کی وجہ (علت) قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ اس روایت میں اسی مفہوم سے مشتق اسم کے بعد اس کا حکم ثابت



کیا گیا ہے اور اصول یہ ہے کہ اگر کسی خاص مفہوم پر دلالت کرنے والے شتق لفظ کے ساتھ کوئی علم حاجت ہو تو اس کا مادہ (صدر) مذکورہ حکم کی علت (وجہ) بن جاتا ہے جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اور چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت، پس ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔ (المائدہ: ۳۸)

دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة (النور: ۲۴) زنا کار عورت اور زنا کار مرد، پس ان دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔

اور لفظ طعام ”طعم“ سے شتق ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ الطعم (خورنی ہونا) اس حکم کی علت (وجہ) ہے نیز اس لئے بھی کہ علت ایسی وصف کا نام ہے جو حکم میں موثر ہو اور خورنی ہونا خورنی اشیاء کی حرمت میں موثر ہے۔ اور جب کوئی حکم کسی ایسی صفت کے ساتھ مذکور ہو جو اس حکم میں موثر ہو تو اس حکم کو اسی علت پر محمول کیا جاتا ہے۔ جیسے کہ ”زنا“ اور سرقہ (چوری) وغیرہ میں ہے۔ اور خورنی ہونے کی تاثیر کی تفصیل اس طرح ہے کہ وہ ایک ایسی وصف (صفت) ہے جو عزت و شرف پر مبنی ہے، کیونکہ اس سے انسان کی بقاء متعلق ہے، جو اس کی عزت و شرف ظاہر کرتی ہے، لہذا اس کی عزت و شرف کا اظہار ضروری ہے، اور یہ اظہار خورنی شے کی ہم جنس خوردنی شے کے ساتھ بیچ کی حرمت اور اس کے جواز کو معیار شرعی اور دست بدست ہونے کی دونوں شرائط میں یکسانیت کے ساتھ مشروط کرنے میں ہے۔ اس لئے کہ اس کو دو شرائط کے ساتھ مشروط کرنا دراصل اس کے جواز کے راستہ کو قفل کرنا ہے اور جس شے کا راستہ ٹھک ہو جائے تو اس کی ذات عزت بوجہ جاتی ہے۔ جس کی بنا پر اس کا اساک (رد کنا) باعث عزت ہو گا۔ اور اس کے عین (شے) کے ساتھ ہونے میں بے قدری نہ ہوگی، لہذا اس میں اصل شے روٹنا ہے۔ جیسا کہ عورت سے جنسی تعلق میں اصل شے حرمت اور ممانعت ہے اور اس کا جواز دو شرائط یعنی گواہی اور ولایت کے ساتھ اس کی شرافت کے اظہار کیلئے ہے۔ اس لئے کہ یہی نواح انسان کی تخلیق کا ذریعہ ہے جو اس کائنات کا اصل مقصد ہیں اور انہی کے ساتھ یہ عالم قائم ہے۔ گویا جنسی تعلق نسل انسانی کے وجود کا وسیلہ ہے اور خوراک بقائے جنس کا ذریعہ، لہذا اس میں اصل شے ممانعت ہے اور اس کا جواز دو شرائط کے ساتھ ہے تاکہ اس کا وجود باعزت ہو اور اس تک پہنچنا نہ ہو اور اس کو اپنے پاس رکھنا نسل انسانی کی بقا کے لئے نہ ہو، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہو گا۔

اسی طرح ہونے اور چاندنی کو ان کی جنس کے ساتھ فروات کرنے میں اصل شے حرمت ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں اشیاء خربہ و فروات کا ذرا اعتبار ہیں جو اشیاء کے حصول اور ان کو فروات کرنے کیلئے استعمال کی جاتی ہیں تو نہ ہوتے۔ یہ دونوں اشیاء احوال کو قائم رکھنے کا ذریعہ ہیں اور احوال زندگی کو قائم رکھنے کا ذرا ہمارے بیان کردہ طریقے سے مطابقت شریعت میں اس کی شرافت کا اظہار ضروری ہے۔ ہمارا استدلال اپنے اصول کے اثبات الیٰ قرآن عزیزہ صحت ہمارے اور قیاس سے ہے قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ادوا الیٰ الی ولا نکوہوا من الیہم (مرا)

وفوا الحکیل ولا تکنوا من المفسدین ○  
وزنوا بالقسطاس المستقیم ولا تبخسوا  
الناس شیاء هم ولا تعثوا فی الارض  
مفسدین ○ (شعرہ ۱۸۶۶-۱۸۳)

اور پورا پورا باپ اور صاحب حق ہائیں نہ بنے  
والوں میں سے نہ ہو اور سیدھی ترازو سے ترازو  
اور لوگوں کو ان کی اشیاء کم مت دو اور زمین میں  
فساد مت پھیلاؤ۔

اور دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

وینقموا الحکیال والمیزان بالقسط ولا  
تبخسوا الناس اشیاء هم ولا تعثوا فی الارض  
مفسدین ○ (احمد ۵۸۶)

اور اسے میری قوم! تم باپ تول انصاف سے پورا نہ  
کرو اور لوگوں کو ان کی اشیاء کم مت دو اور نہ پھرو  
زمین میں فساد کرتے۔

کہ اس جگہ روا (سود) کو باپ اور وزن کے ساتھ 'خوردنی ہونے کی شرط کے بغیر' ملتا یا نہ آیا ہے جو  
اس بات کی دلیل ہے کہ اصل علت اس کا باپ اور وزن ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ:

ویل للمطففین ○ الذین اناکنا لوالی الناس  
یسئفون ○ وانا کالوهم لو وزنوا ہم یخسرون  
○ (المطففین: ۲-۱)

ویل (ہلاکت) ہے کم تولے والوں کیلئے کہ جب وہ  
لوگوں سے لیتے ہیں تو پورا پورا لیتے ہیں اور جب وہ  
ان کو باپ کر یا تول دیتے ہیں تو کم دیتے ہیں۔

کہ اس آیت میں کم تولے اور کم ماپنے پر خوردنی اور غیر خوردنی میں فرق کے بغیر شدید وعید دی گئی ہے۔  
رہا سنت سے استدلال: تو وہ اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ نبیم کے حاکم نے نبی الہم صلی اللہ علیہ وسلم کو  
جنیب (عمدہ بھجوری) پدید کیں۔ تو آپ نے فرمایا کہ کیا بخیر کی تمام بھجوریں حسب (انداز) ہیں تو انہوں نے  
کہا کہ نہیں! لیکن میں نے دو صاع دیکر ایک صاع لے لیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا یہ بستر  
نہ ہوتا کہ تو اپنی بھجور کو کسی سلمان (مسند) کے عوض فروخت کر دیتا۔ پھر اس سلمان کے عوض بھجوریں خرید  
لیتا۔ اسی طرح لفظ میزان (ترازو) بھی قابل غور ہے۔ اس سے کنایۃ وزن کی ہوئی ہے مراد ہے۔ اس لئے کہ  
'دونوں میں اتصال پایا جاتا ہے۔ اور یہاں بھی خوردنی اور غیر خوردنی میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اسی طرح امام مالک بن انس اور محمد ابن اسحاق شحطسی نے اپنی ائاد کے ساتھ ایک مشہور حدیث  
روایت کی ہے جسے امام محمد نے کتاب البیوع میں ہی الہم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ نے اس کے  
آخر میں فرمایا:

وکانک کل مایکال لویوزن  
یعنی حکم ہر اس شے کے ہوتا ہے مانی اور تولی جاتی ہے۔

(۱) یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ یہاں مفسد نہ فاسد کہلاتے ہیں بلکہ مفسد وہ ہے جس نے اس آیت میں ولا  
تعثوا کی جگہ ولا نفسوا اور مفسدین نہ بولا۔ بلکہ تعثوا۔ جو سورۃ الاعراف کی آیت کا مصدر  
ہے۔ لیکن اس کا ابتدائی مصدر اس آیت کے بھی مصدر سے اخذ کیا گیا ہے۔

رہا استدلال (قیاس) تو وہ اس طرح ہے کہ حدیث میں مذکورہ خوردنی طور پر بننے والی اشیاء میں شرعی معیار سے باپ اور تول میں ہم جنس ہونے کی صورت میں ہر با معاوضہ اضافے کا ردوا (سود) ہوتا اس لئے ہے کیونکہ وہ معاوضے کے بغیر ہے جس سے عقد میں پختا ممکن ہے بخلاف یہ بات چرنے اور لوہے وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے لہذا یہاں شرعی حکم کا وارد ہونا وہاں وارد ہونا ہے۔

اس اہمال کی مزید تفصیل یہ ہے کہ لغوی اور شرعی طور پر بیع مال کا مال کے ساتھ تبادلہ ہے اور یہ بات دونوں طرف اس طرح یکسانیت کی مستثنیٰ ہے کہ دونوں میں سے ایک شے کا ہر ایک حصہ دوسری طرف کے معاوضہ کے کسی نہ کسی حصہ کے بالمقابل ہو کیونکہ یہی تبادلے کی حقیقت ہے۔ اسی لئے باپ اور وصی بیچنے کے مال کو نہیں فاحش (بست واضح نقصان) پر نہیں فروخت کر سکتے۔ اور مرض الوفا میں جتنا مریض کی طرف سے ماسوائے ایک تہائی مال کے بیع درست نہیں ہوتی۔ اور گندم کا ایک قفیز ظاہری اور معنوی طور پر دوسری گندم کے ایک قفیز ہی کی طرح ہے۔ یہی حکم دینار کا دینار کے مقابلے میں ہے۔ ظاہری طور پر (صورۃ) اس لئے کہ ان دونوں کی مقدار ایک جیسی ہے جبکہ معنوی طور پر اس لئے کہ مال ہونے میں ہم جنس ہونا مالیت میں ایک دوسرے کے قریب ہونے سے عبارت ہے۔ لہذا ایک قفیز گندم دوسرے قفیز کا اور ایک دینار دوسرے دینار کا ہم مثل ہے۔ اسی لئے اگر اس نے دوسرے کی گندم کا کوئی قفیز ضائع کر دیا تو اس کو اسی جیسا قفیز لازم ہوگا۔ اور اس پر اس کی قیمت لازم نہ ہوگی۔ تو جب گندم کا ایک قفیز دوسری طرف کی گندم کے ایک قفیز کے ہم مثل ہوا تو اضافی قفیز معاوضے سے زائد ہوگا جس سے با معاوضہ عقد میں پختا ممکن ہے لہذا یہ سود ہوگا۔ اور یہ بات خوردنی اور زہن بننے والی اشیاء کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ کسی بھی ہم جنس شے کے بدلے فروخت ہونے والی ہر پائی اور تولی جانے والی شے تک عام ہے لہذا جو شرعی حکم وہاں وارد ہوا ہے دلائل وہی حکم یہاں بھی وارد ہوا ہے۔ امام شافعی کا یہ کہنا کہ اصل بات خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے ساتھ فروخت کی حرمت ہے تو وہ بات نہیں ہے اور مذکورہ حدیث میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں ہے اس لئے کہ نبی اکرم نے خوردنی شے کی خوردنی شے کے ساتھ بیع سے ممانعت پر اکتفا نہیں کیا تاکہ اس میں ممانعت کو اصل بنا دیا جائے بلکہ حدیث میں اس کے ساتھ اشتہاء متصل ہے کیونکہ نبی اکرم نے فرمایا ہے لا سواہ رسد لہذا یہ روایت بنیادی طور پر اس کی حرمت پر دلائل نہیں کرتی۔ اور ان کا قول کہ آنحضرت نے خوردنی ہونے کی علت حکم قرار دیا ہے ایسا دعویٰ ہے جو درست نہیں ہے اور جو اسم کسی صدر سے مشتق ہو تو ہمارے نزدیک وہ مذکورہ حکم کی علت اس وقت بنتا ہے جب اس کا اس حکم کے اطلاق میں کوئی اثر ہو جیسے زنا اور سرقت (پہری) وغیرہ لہذا ائمہ نے یہ کیوں کہا کہ اس کا خوردنی ہونا اس حکم میں مؤثر ہے اور اس کی بقا کے ساتھ مطلقاً نے اس کے اس مقدمے کے اطلاق میں کوئی اثر نہیں ہے چہ جائیکہ اس کی حرمت میں اثر ہو۔ اس لئے کہ یہاں اصل لوگوں کیلئے آسانی پیدا کرنا ہے نہ کہ غلی پیدا کرنا جیسا کہ مسئلہ معروف ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس اصول پر فقہ اور احوال رہا کے کئی مسائل ہمارے اور امام شافعی کے درمیان کئی فروغ متضاع ہوتی ہیں مثلاً:

(۱) نقد معاملے میں ربا (سود) ہونے اور نہ ہونے کے اس اختلاف کا قاعدہ دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔  
 اولاً یہ کہ کسی مابی جانے والی شے کو ہم جنس غیر خوردنی شے کے ساتھ یا وزن کی جانے والی شے کو اس کی ہم  
 جنس غیر خوردنی شے کے بدلے فروخت کیا جائے اور وہ شے زرِ مشن بھی نہ ہو، جیسے کہ ایک قفیز حصص  
 (ہونے) کی حصص (ہونے) کے دو قفیزوں کے بدلے میں فروخت یا ایک سیر لوہے کی دو سیر لوہے کے بدلے  
 میں فروخت کہ یہ بیع ہمارے نزدیک ناجائز ہے، کیونکہ یہاں ربا (سود) کی علت یعنی ماپ جنس کے ساتھ یا وزن  
 جنس کے ساتھ پائی گئی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کی علت  
 خوردنی ہونا یا زرِ مشن بننے کی اہلیت کا ہونا ہے جو یہاں نہیں پائی گئی، یہی اختلاف خوردنی اور ذرا اعتبار والی اشیاء  
 کے علاوہ دوسری مابی اور تولی جانے والی اشیاء میں پایا جاتا ہے، جیسے چوڑے کے پتھر حُزَل، پتیل اور تنہا وغیرہ  
 ہیں۔

جبکہ مابی جانے والی اور تولی جانے والی خوردنی اشیاء کو ان کی ہم جنس اشیاء کے ساتھ کی بیش کے ساتھ  
 فروخت کرنا بلا امتناع جائز نہیں ہے، جیسے کہ ایک قفیز چاول کو دو قفیز چاول کے بدلے میں یا ایک سیر شکر کو  
 دو سیر شکر کے بدلے میں فروخت کرنا۔ ہمارے نزدیک اس لئے کہ اس میں مقدار اور جنس کی علت پائی گئی ہے  
 اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس بنا پر کہ یہاں خوردنی ہونا اور جنس کا ہونا پایا گیا ہے۔ یہی حکم ہر اس شے کا ہے جو  
 کھانے یا پینے کے کام آتی ہو، مثلاً سوسن یا زیتون کا تیل، سرکہ وغیرہ۔ اور کسی بھی مابی جانے والی شے کو اس  
 کی غیر جنس کے بدلے میں کسی بیش کے ساتھ فروخت کیا جاسکتا ہے، خواہ وہ شے خوردنی ہو یا غیر خوردنی، بشرطیکہ وہ  
 دست بدست ہو جیسے ایک قفیز گندم کو دو قفیز جو کے عوض فروخت کرنا۔ اور چوڑے کے ایک قفیز کو  
 چوڑے کے پتھر کے دو قفیز کے بدلے فروخت کرنا وغیرہ۔ اس لئے کہ ربا کی علت، یعنی دونوں اوصاف کا ایک  
 ساتھ پایا جانا ہے اور یہاں ان میں سے ایک وصف، یعنی جنس کا ایک ہونا نہیں پایا گیا۔ یہی حکم ہر اس تولی جانے  
 والی شے کا ہے جو اس کی غیر جنس کے ساتھ کسی بیش کے ساتھ فروخت کی جائے کہ یہ جائز ہے۔ خواہ وہ ذرا اعتبار  
 بننے والی ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ وہ دست بدست ہو۔ جیسے کہ ایک دینار کو ایک سو درہم کے عوض فروخت کرنا اور  
 ایک سیر لوہے کو دو سیر تانبے یا کانسی کے عوض فروخت کرنا وغیرہ، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور ذراع (گز) سے مابی جانے والی اور ایسی گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء کو جو ایک دوسرے سے  
 ملتی جلتی ہوں ایک کے بدلے دو کو دست بدست فروخت کیا جاسکتا ہے، جیسے ایک کپڑے کو دو کپڑوں کے عوض  
 اور ایک کبوتری کو دو کبوتریوں کے عوض اور ایک تیر کو دو تیروں کے عوض وغیرہ کہ یہ بلا امتناع جائز ہے۔ ہمارے  
 نزدیک اس لئے کہ دو میں سے ایک وصف، یعنی ماپ (کیل) اور وزن کرنا نہیں پایا گیا اور امام شافعیؒ کے نزدیک  
 اس میں خوردنی ہونا اور ذرا اعتبار بننے کی وصف کا نہ ہونا پایا گیا ہے۔

ربا تانبے کے بنے ہوئے برتنوں کو ایک کے بدلے میں دو کو فروخت کرنا، جیسے ایک قلمہ کو دو قلموں  
 کے عوض فروخت کرنا وغیرہ ذالک..... اگر تو وہ شے ایسی ہو کہ گن کر فروخت ہوتی ہو تو بیع جائز ہوگی اس لئے  
 کہ گنی جانے والی اشیاء میں گنتی کرنا "ربا" کی خلتوں میں سے نہیں ہے، لہذا یہاں ربا (سود) منسحق نہ ہوگا  
 اور اگر اس کو تول کر فروخت کیا جاتا ہو تو ایسی صورت میں یہ بیع ناجائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہ ربائی مال کو اس کی

ہم جنس شے کے ساتھ کسی بیشی کے ساتھ فروخت کرتا ہے۔ اور گمن کر فروخت کی جانے والی ایک دوسرے سے متشابه اشیاء جو غیر ضروری ہوں تو ان کی ہم جنس اشیاء کے ساتھ کسی بیشی کے ساتھ فروخت جائز ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے۔ بشرطیکہ یہ بیع دست بدست ہو، جیسے کہ ایک پیسے کو دو پیسوں کے عوض فروخت کرنا اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلوں (پیسے) زرخشن بننے والی شے ہے، لہذا ان کو ہم جنس شے کے ساتھ کسی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کہ درہم اور دینار وغیرہ۔ اور ولایت وصف ایمان کی مالیت کا اندازہ کرنے سے عبارت ہے اور ایمان کی مالیت کا جس طرح درہم اور دیناروں کے ساتھ اندازہ کیا جاتا ہے اسی طرح پیسوں (غلوں) کے ساتھ بھی اس کا اندازہ کیا جاتا ہے، لہذا یہ پیسے اثمان (زرخشن) ہوں گے۔ جیسے کہ وہ مخالف جنس کے مقابلے میں زرخشن ہیں۔ اور جب ان کا ان کی ہم جنس اشیاء کے ساتھ مساوات کے ساتھ مقابلہ ہو تو تب بھی یہ زرخشن ہیں۔ اور اگر وہ زرخشن ہوں تو وہ متعین نہیں ہوتے اور اگر ان کو متعین کر دیا جائے جیسے درہم اور دینار وغیرہ تو ان دونوں میں تعین جہدم تصور ہوتی۔ لہذا ان ایک پیسے کی دو چیزوں کے عوض فروخت غیر ایمان (اشیاء) کے ساتھ ہوگی جو جائز نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب وہ زرخشن (قیمت ہونے کی اہلیت رکھتے) ہیں تو وہ اس سے ایک دو کے با متبادل ہونا جس میں دو سرا پیسہ بغیر معاوضے کے رہ جائے گا کیونکہ اس کا عقد معاوضہ میں کوئی مقابل نہیں ہے اور ربلا (۱۰۰) کی بھی تشریح ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ربلا (سود) کی علت مقدار جنس کے ساتھ ہے اور وہ قول یا وزن ہے جو ایک جیسا ہو اور مجلس ایک ہو اور یہاں اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے، لیکن یہاں مقدار نہیں پائی گئی۔ لہذا یہاں ربلا (سود) منحصر نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ پیسے زرخشن ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ ان کا زرخشن ہونا ان دونوں کے حق میں بیع سے قبل باطل ہو گیا ہے اس لئے کہ جب بیع اس کے ساتھ متصل ہوتی تو وہ محض ایک گمن کر فروخت ہونے والا سامان تھا۔ لہذا ایک پیسے کو دو پیسوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ جیسے کہ تمام گمن کر فروخت ہونے والے سامان مثلاً قمقموں وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ ماسوا اس کے کہ غیر جنس کے ساتھ اور حالت مساوات میں ہم جنس شے کے ساتھ مقابلے کے وقت یہ پیسے بطور زرخشن (قیمت) کے باقی رہیں گے۔ اس لئے کہ ان کا قیمت ہونے کی وصف سے خارج ہونا عقد کی صحت اور اس کے جواز کیلئے تھا۔ لہذا ان دونوں نے ان سے صحیح کا عقد لیا ہے اور اس کے صحیح ہونے کی صرف وہی صورت ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔ اور یہاں اس کی کوئی ضرورت نہیں اس لئے کہ دونوں حالتوں میں بیع جائز ہے خواہ وہ قیمت ہونے کی صفت باقی رہے یا اس سے خارج ہو جائے۔

اور اتفاقاً ہی ایسی ضروری شے کی اس کی ہم جنس شے کے عوض فروخت کا ہے جو نہ مالی جاتی ہو اور نہ قوی بہت ہو۔ جب عدم نے ایک مقدار (ایک پیمانہ) کی دو چیزوں کے عوض فروخت۔ یا ایک تہیز کی دو چیزوں کے عوض، یا ایک چیز کی دو چیزوں کے عوض یا ایک اندازے کی دو اندازوں کے عوض ایک بار کی دو بار کیوں نہ ہو۔ یہ بیع ہمارے نزدیک جائز ہے اس لئے کہ یہاں طبع ربا مستقر ہے اور صرف ماننا جنس کے انداز یا وزن جنس نے ساتھ باقی رہا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کے

نزدیک خوردنی ہونا اور ہم جنس ہونا دونوں شرائط موجود ہیں۔

اسی طرح اگر اس نے ایک حقہ جو حقنوں کے عوض یا ایک سیب دو سیبوں کے بدلے یا ایک انڈا دو انڈوں کے عوض فروخت کیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے، جیسے کہ ہم نے بیان کیا اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہاں خوردنی ہونے کی صفت پائی گئی ہے کیونکہ خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے ساتھ حرمت ہی ان کے نزدیک عزیمت ہے اور اس کے باپ یا قول میں برابری اس کی حرمت کو بطریق رخصت اس سے آزاد کرنے والی ہے اور یہاں آزاد کرنے والا یہ عمل موجود نہیں ہے، لہذا اس کی حرمت برقرار رہے گی۔

### (ب) رباء النساء (اوحار پر سود)

رباء النساء النسبہ اور اس کی فروغ (انقسام) اور اس میں اختلاف کا ثمرہ تو اس بارے میں اصل (ساس) وہ روایت ہے جو حضرت ابراہیم الخنعمیؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا ”تو باپی جانے والی شے کی کسی قوی جانے والی شے سے اور قوی جانے والی شے کی باپی جانے والی شے سے بیع سلم کر لے“ لیکن باپی جانے والی شے کی باپی جانے والی شے سے اور قوی جانے والی شے کی قوی جانے والی شے سے بیع سلم نہ کر۔ پھر جب دونوں کی انواع مختلف ہو جائیں تو اس صورت میں ایک کو دو کے بدلے دست بدست فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور جس میں اوحار ہو اس میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔“ روایت کے اس بیٹے کی تشریح ضروری ہے جس کیلئے اس کے ہر جز کی تفصیل سمجھنا ضروری ہے۔ اس میں سے کچھ حصہ تو عموم کا متقاضی ہے کچھ عموم کا متقاضی نہیں ہے، لہذا اس کی تفصیل کا سمجھنا ضروری ہے۔

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ: باپی جانے والی اشیاء کے ساتھ باپی جانے والی اشیاء کو علی العموم ”بیع سلم“ کے طریقے پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے خواہ وہ خوردنی ہوں، جیسے گندم سے گندم، یا بنوسے جو یا وہ غیر خوردنی ہوں جیسے چرنے سے چوند یا چرنے کا پتھر۔ یہی حکم باپی جانے والی شے کی باپی جانے والی شے کے ساتھ بیع کا ہے جو خوردنی ہونے کے بیع سلم، البتہ وہ دوسرے کے ذمہ قرض ہو تو ایسی بیع جائز نہ ہوگی۔ خواہ وہ دونوں اشیاء ایک ہی جنس کی ہوں یا دونوں خوردنی اجناس ہوں۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اس لئے کہ ربایکی دو اوصاف میں سے ایک وصف یعنی ”باپ“ (کیل) نے ان دونوں کو یکجا کر دیا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر تو وہ دونوں اشیاء خوردنی ہوں تو یہ بیع جائز ہوگی ورنہ جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک ربایکی علت (وجہ) خوردنی ہونا ہے۔

ربا قوی جانے والی اشیاء سے قوی جانے والی اشیاء کی بیع سلم، تو اس میں تفصیل ہے: اگر تو وہ دونوں اشیاء ایسی ہوں جو ایک عقد میں جمع کی جاسکتی ہوں تو تب بھی یہ بیع جائز نہ ہوگی خواہ وہ دونوں اشیاء خوردنی ہوں، جیسے شکر زعفران کے ساتھ یا غیر خوردنی جیسے لوبا تانے کے ساتھ۔ اس لئے کہ رباء الفضل کی دو میں سے ایک علت پائی گئی ہے جو رباء النسبہ کیلئے علت تامہ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک غیر خوردنی اشیاء میں جائز اور خوردنی اشیاء میں جائز نہیں ہے۔ وجہ ہم نے اوپر بیان کی۔

اور اگر وہ دونوں اشیاء عقد میں متضمن نہ ہوں جیسے دیناروں کے ساتھ درہم اور درہم دیناروں کے ساتھ یا درہم درہموں کے ساتھ یا دینار دیناروں کے ساتھ یا "مسلم فیہ" قیرمین ہو، جیسے لوہا درہم کے ساتھ یا دینار کے ساتھ تو یہ بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ عام بیع کی صورت ہے کیونکہ مسلم فیہ بیع ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی شے کی بیع سے منع کیا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اور "مسلم" کی صورت میں اجازت دی ہے۔ تو اس روایت کا تفسیر یہ ہے کہ مسلم ایسی شے کی بیع ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو، اس لئے کہ ممنوع امور میں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مستثنیٰ فرمایا ہے۔ اور نبی کے تحت جو شے داخل ہے وہ بیع ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ مسلم بھی ایک قسم کی بیع ہی ہے، تاکہ اس میں اجازت کا ہونا درست (مستقیم) رہے، لہذا ثابت ہوا کہ مسلم فیہ بیع ہے اور بیع ایسی شے ہونی چاہئے جو متضمن کرنے سے متضمن ہو جائے اور درہم اور دینار شرعاً معاوضات کے عقود میں تعین کا احتمال نہیں رکھتے، لہذا وہ متضمن نہ ہوں گے، لہذا وہ دونوں مسلم فیہ ہونے کے اہل نہیں۔

اور اگر "راس المال" (سہاویہ) ایسی اقسام سے ہو جو متضمن نہ ہوں اور مسلم فیہ ایسی شے ہو جو متضمن نہ ہو، جیسے کہ اگر اس نے درہموں اور دیناروں کے عوض زعفران کے ساتھ بیع مسلم کی یا روٹی یا لوہے وغیرہ اور دیگر تو، جانے والی اشیاء کے ساتھ یہ معاملہ کیا تو وہ بیع مسلم جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں اس کی علت یعنی ایک جیسی مقدار یا جنس موجود نہیں ہے۔ دونوں کا ہم جنس نہ ہونا تو ظاہر ہی ہے، رہی ایک جیسی مقدار تو وہ اس لئے کہ زر شمن (قیمت) والی شے کا وزن شمن (معیار) کے وزن کے مخالف ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ درہم مثقال (ایک سو پانچ وزن) کے ساتھ تولے جاتے ہیں اور روٹی اور لوہے کو قبان (کنڈے) کے ساتھ تولا جاتا ہے لہذا دونوں کی مقدار ایک جیسی نہ ہوگی، جس کی بنا پر یہاں علت موجود نہیں ہے، لہذا اس میں ربوا (سود) کی علت ثابت نہ ہوئی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے درہموں اور دیناروں کے عوض وزن کی جانے والی اشیاء میں سے کسی ایک میں عقد مسلم کا معاملہ کیا، لیکن اگر اس نے چاندی کی ڈلی کا چاندی کے ساتھ یا خالص سونے کی ڈلی کا سونے کے ساتھ یا اس سے اُجالتے ہوئے سونے کے ساتھ عقد مسلم کیا تو کیا یہ معاملہ جائز ہوگا؟ اس مسئلے میں امام ابوہریرہؓ اور امام زہریؓ کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا جاتا ہے کہ امام ابوہریرہؓ کے قول پر یہ عقد جائز اور امام زہریؓ کے قول پر جائز نہ ہوگا۔ امام زہریؓ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ربواہ السبیلہ کی علت یعنی ربواہ الفضل کی دو اقسام میں سے ایک صفت پائی گئی ہے اور وہ دونوں طرف کے مال میں "وزن" کا ہونا ہے لہذا ربا ثابت نہ ہوگا۔ امام ابوہریرہؓ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ وہ میں سے جو ایک وصف کا پایا جاتا ہے وہ ایک جیسی مقدار ہے نہ کہ مطلق مقدار ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ چاندی یا سونے کی ڈلی زر شمن کی قسم میں سے ہے اور زر شمن کی اصل اور زر شمن کا وزن شمن (معیار) دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لہذا دونوں کی مقدار ایک جیسی نہ ہوگی جس کی بنا پر یہاں علت نہ پائی گئی، لہذا ربا (سود) ثابت نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے درہموں اور دیناروں میں بیع مسلم کی۔

اور اگر اس نے تینوں (فلوس) میں بیع مسلم کی تو جائز ہوگی۔ اس لئے کہ پچھلے مروی (مکئے جانے والی)

شے ہیں اور مٹی جانے والی اشیاء میں گھٹی رباء کی علت نہیں ہے۔ اور اگر اس نے جیست کے برتنوں میں بیج سلم کی تو دیکھا جائے گا، اگر تو انہیں قل کر فروخت کیا جاتا ہو تو بیج جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں وزن پایا گیا ہے جو رباء الفضل کی دو علتوں میں سے ایک علت ہے اور اگر ان کو گن کر فروخت کیا جاتا ہو تو بیج جائز ہوگی۔ اس لئے کہ علت معدوم ہے۔ رہا پانی جانے والی اشیاء (مکبيلات) کے ساتھ وزن کی جانے والی اشیاء (موزونات) میں بیج سلم کرنا تو اس کی بھی یہی تفصیل ہے کہ اگر تو وزن کی جانے والی شے ایسی ہو کہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو تو اس میں بیج سلم جائز ہوگی خواہ وہ خوردنی ہو چیتے گندم کے بدلے زیتون سے تیل کی، یا زعفران کی، یا دونوں غیر خوردنی ہوں چیتے چونے کی لوہے کے ساتھ کہ میرے نزدیک علت رباء نہ پائے جانے کی بنا پر بیج جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی اشیاء میں علت رباء پائی جانے کی بنا پر جائز نہ ہوگی۔

اور اگر وہ شے ایسی ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو جو درہم اور دینار ہیں تو ان میں یہ بیج جائز نہ ہوگی اس لئے کہ جیسا کہ اوپر گزرا..... عقد سلم کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ جمع ہو اور درہم اور دینار ہمیشہ ہی اثمان (زرخشن) ہیں، بخلاف تمام تولی جانے والی اشیاء کے۔ پھر جب یہ عقد بطور سہم جائز نہ ہوا تو کیا بطور بیج جائز ہوگا۔ تو اس کے متعلق دیکھا جائے گا کہ وہ لفظ بیج کے ساتھ ہو تو جائز ہوگا اور وہ ادھار قیمت پر بیج ہوگی۔ اس لئے کہ اگرچہ اس کی صحت بیج سلم کی صورت میں مشکل ہے، لیکن بیج سلم کو بیج بنا کر اس کی بھیج ممکن ہے، لہذا اسے اس کے بدلے بیج بنایا جائے گا اور اگر وہ بیج لفظ "سلم" کے ساتھ ہوگی تو تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ یہ بیج ناجائز ہے اس لئے کہ سلم احکام اور شرائط میں عام بیج سے مختلف ہے تو جب بیج سلم جائز نہ ہوگی تو یہ بیج سرے سے باطل ہو جائے گی۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ بیج جائز ہوگی اس لئے کہ سلم ایک قسم کی بیج ہے کیا تجھے علم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے "بیج" قرار دیا ہے اس وقت جب آپ نے ایسی شے کی بیج سے منع کیا جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اور آپ نے بیج سلم کی اجازت دی ہے اسی لئے بیج سلم لفظ بیج کے ساتھ مشدق ہو جاتی ہے۔ البتہ وہ چند شرائط کی بنا پر ایک خاص قسم کی بیج ہے، لہذا جب اس کا بطور بیج سلم ہونا مشکل ہو تو وہ ادھار قیمت کے ساتھ بیج کے طور پر صحیح ہوگی تاکہ ہذا امکان تصرف کو صحیح رکھا جاسکے۔

رہا تولی جانے والی اشیاء کے عوض پانی جانے والی اشیاء میں بیج سلم تو وہ عموماً جائز ہے خواہ تولی جانے والی شے جسے راس المال بنایا گیا ہو ایسا عوض ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جائے۔ یا وہ زرخشن (قیمت ہونے والی شے) ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو، یعنی درہم اور دینار۔ اس لئے کہ اس میں دو میں سے ایک وصف یعنی ایک جیسی مقدار یا ایک جنس موجود نہیں ہے، لہذا یہاں علت موجود نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کسی جنس کے عوض اس کی ہم جنس شے اور غیر جنس شے میں بیج سلم کی، جیسے کہ اس نے کسی کیلی (پانی جانے والی شے) کے عوض کیلی اور موزون (وزن کی جانے والی شے) کی بیج سلم کی تو تمام مقدار میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیج جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف اس حصہ میں، جو دوسری جنس سے ہے اور وہ موزون (وزن کیا جانے والا) حصہ ہے بیج سلم جائز ہوگی۔ یہ مسئلہ اسی طرح ان کے درمیان مختلف فیہ ہے جیسے کہ اگر کسی نے بیج میں غلام اور آزاد شخص کو اکٹھا کر دیا اور انہیں ایک ہی صفحہ (عقد بیج)



میں فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ جیسا کہ ازیں قہل اس کا ذکر آچکا ہے۔

ربا غیر کسبی اور غیر موزون شے میں اسی کی ہم جنس شے کے ساتھ عقد سلم، مثلاً کسی ذراع (گز) سے اپنی جانے والی یا مگن کر دی جانے والی شے جیسے کہ ہروی کپڑے کے بدلے ہروی کپڑے کی اور موی کپڑے کے بدلے موی کپڑے کی اور جانور کے بدلے جانور کی بیع سلم تو یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ تما جنس کا ہونا ہمارے نزدیک ادھار فروخت کی حرمت کا سبب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی بیع حرام نہیں ہے، لہذا اخروٹ کی اخروٹ کے ساتھ اور انڈے کی انڈے کے ساتھ اور سیب کی سیب کے ساتھ اور حقنہ (ایک ماپ) کی حقنہ کے ساتھ بالا جماع بیع سلم جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک دونوں کی جنس ایک ہی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں خوردنی ہونے کی علت پائی جاتی ہے۔ پھر اس بات پر بھی فقہاء کا اجماع ہے کہ ہروی کپڑے کی موی کپڑے کے عوض بیع سلم جائز ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک دونوں میں سے کوئی ایک صفت اور امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی ہونے اور شعیبت پیش کی صفت نہیں پائی جاتی۔

اور اخروٹ کی انڈے کے ساتھ اور سیب کی سیب بھی کے عوض اور جانور کی کپڑے کے بدلے ہمارے نزدیک بیع سلم جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کسی خوردنی شے کی آپس میں بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں خوردنی ہونے کی وصف پائی جاتی ہے۔

اور اگر اس نے پیسوں کے بدلے پیسوں (نقوس) کی بیع سلم کی تو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس لئے دونوں میں ایک جنس ہونے کی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں قیمت ہونے کی صفت پائی جاتی ہے اور جنس کے منفرد ہونے پر ہماری بحث مسئلہ ربا کی بحث پر مبنی ہے۔ یہاں امام شافعیؒ کا اصول وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ کسی خوردنی شے کو اس کی ہم جنس شے کے عوض اور وہ زرِ ثمن والی اشیاء کو ہم جنس اشیاء کے بدلے فروخت کرنا اصلاً حرام ہے۔ اور دونوں اشیاء میں مساوات کا ہونا معاملہ کے دست بدست ہونے کی صورت میں اس کو حرمت سے بطریق رخصت آزاد کرنے والا سبب ہے، یا پھر یوں کہا جاسکتا ہے کہ رباہ النسبہ امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی اشیاء میں مدت مقررہ آنے پر اضافی شے اور زرِ ثمن والی اشیاء میں اس کی قیمت ہونے میں اضافہ ہے۔ اور ہم ازیں قہل امام شافعیؒ کے اس اصول کی صحت کے حق میں ان کے دلائل بیان کر آئے ہیں۔

نار۔ اگر کرام کی بحث یہاں بھی وہی ہے جو ہم ازیں قہل رباہ الفضل کے تحت بیان کر آئے ہیں، جو یہ ہے کہ خوردنی اور زرِ ثمن پیشنے والی اشیاء میں بیع سلم کا ہونا اس لئے ربا (سور) ہے کہ وہ ایک ایسا معاوضہ ہے جو غالی ہے جس سے عقد معاوضہ میں پتہ ممکن ہے۔ کیونکہ بیع ایک با معاوضہ عقد ہے جو بطریق متبادلہ اور مباداۃ دونوں طرف معاوضوں (بدلین) میں ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر دونوں اشیائے متبادلہ نقد و نقد ہوں تو عقد جائز ہوگا کیونکہ نقد اور ادھار میں کوئی مساواة (یکسانیت) نہیں ہے اس لئے کہ نقد ادھار سے اور فوری ادائیگی سے تاخیر ادائیگی سے بہتر ہے، لہذا مناسب تو یہ ہے کہ ہر وہ اضافہ جو بیع میں مشروط ہو ربا (سور) ہے، خواہ وہ اضافہ اس کی ذات کے اعتبار سے ہو، یا اس کی بجلی اور بڑھیا ہونے کی صفات کے اعتبار سے البتہ وہ اضافہ ایسا ہو کہ اس سے پتہ ممکن نہ ہو تو دفعِ حرج کیلئے ایسا معاملہ جائز ہوگا اور متعین اضافے سے پتہ ممکن ہے اس طرح

کہ کسی عین (شے) کو دوسری عین (شے) کے بدلے فروخت کر دیا جائے اور بیع حالی ہو اور ادھار نہ ہو اور یہ بات غیر خوردنی اور غیر زرخشن بننے والی اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا وہاں شرعی حکم کا وارد ہونا دلالتاً ”یساں حکم کا وارد ہوتا ہے۔ ہماری ابتدائی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

الربا فی النسبہ      رہا ادھار میں ہے

کہ اس میں خوردنی اور غیر خوردنی اشیاء میں فرق نہیں کیا گیا ہے اور یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا الربا فی النسبہ (رہا تو ادھار ہی میں ہے) کہ اس روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوردنی اور غیر خوردنی نیز زرخشن بننے والی اور زرخشن نہ بننے والی اشیاء میں فرق کئے بغیر فرمایا ہے کہ رہا (سود) تو ادھار میں ہے، لہذا رہا کے موجود ہونے کا علی الاطلاق و علی العموم قول ضروری ہے، ماسوا اس کے کہ کوئی صورت کسی دلیل کے ساتھ خاص یا عقید ہو جائے اور رہا قرآن مجید کی نص کے ساتھ حرام ہے۔

اجتناس رہا

پھر جب جنس کا ہونا ہمارے نزدیک رہا الفضل کی دو صفات میں سے ایک وصف اور رہا النسبہ کی واحد علت ٹھہرا اور امام شافعیؒ کے نزدیک رہا الفضل کی علت قرار پایا تو ان تمام اجتناس کا جاننا ضروری ہے جس میں رہا (سود) جاری ہوتا ہے۔

لہذا ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ گندم اپنے اقسام انواع اور شعبوں وغیرہ کے اختلاف کے باوجود ایک ہی جنس ہے۔ یہی حکم جو اور آٹے اور ستو کا ہے۔ اور یہی حکم کھجور، نلک، انگور، کشمش اور سونے اور چاندی کا ہے، لہذا ان اشیاء میں نوع اور صفت میں مساوات ہونے کی صورت میں کسی کیلی (پالی جانے والی) شے کی اس کی ہم جنس کیلی شے سے اسانے کے ساتھ بیع بغیر کسی اختلاف کے جائز نہیں ہے۔ اور اگر دونوں اشیاء کیلی (پالی) میں مساوی ہوں البتہ ان کی نوع اور صفت میں فرق ہو تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بارانی گندم کو بارانی گندم کے بدلے میں اور چانی گندم کو چانی گندم کے بدلے اور ایک قسم کو دوسرے کے مقابلے میں اور اعلیٰ کو اعلیٰ کے مقابلے میں اور ہلکی کو ہلکی کے مقابلے میں اور ہر ایک کو ہر دوسری قسم کے بدلے میں، نئی کو نئی کے بدلے میں اور پرانی کو پرانی کے بدلے میں اور ایک کو دوسرے کے بدلے میں اور خوب پکی ہوئی کو خوب پکی ہوئی کے بدلے میں فروخت کیا جاسکتا ہے اور یہی حکم جو کا اسی تفصیل کے ساتھ ہے اور یہی حکم گندم اور جو کے آٹے کا ہے لہذا گندم کے آٹے کو گندم کے آٹے کے عوض اور گندم کے ستو کو گندم کے ستو کے عوض اور اسی طرح جو کے آٹے کو آٹے کے بدلے اور ستو کو ستو کے بدلے میں فروخت کیا جاسکتا ہے۔ یہی حکم برنی کھجور کا خوب پکی ہوئی کھجور کے بدلے میں اور عمدہ کا (ہلکی) کے بدلے میں، نئی کا نئی اور پرانی کا پرانی کے بدلے میں اور ایک دوسرے کے بدلے میں فروخت کا ہے۔ اسی طرح انگور کو انگور کے بدلے اور خشک کشمش کو تر کشمش کے بدلے فروخت کیا جاسکتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ خوب پکی ہوئی گندم کو اچھی طرح نہ پکی ہوئی (غیر مقلبیہ) گندم کے عوض فروخت نہیں

کیا جاسکتا۔ اور پکی ہوئی کو ان پکی کے عوض اور گندم کو گندم کے آنے اور ستو کے بدلے اور پکی ہوئی سمجھو کہ ان پکی سمجھو کے بدلے باپ میں کی بیشی کے ساتھ یا اس میں مساوی باپ کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ معلیہ (خوب پکی ہوئی) گندم کے اجزاء ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں جس کا اندازہ تجربے سے ہوتا ہے۔ لہذا باپ میں یکسانیت ہونے کے باوجود مقدار میں کمی بیشی ہو جائے گی جس کی بنا پر روبا (سود) منصف حق ہو جائے گا۔ یہی حکم آگ پر پکائی ہوئی گندم کا غیر پکائی ہوئی گندم کے بدلے میں ہے کیونکہ گندم آگ پر پکانے سے پھول جاتی ہے لہذا غیر پکائی گندم مقدار میں زیادہ ہوگی جس کی بنا پر کمی بیشی ثابت ہو جائے گی۔ اسی طرح گندم کو گندم کے آنے کے عوض فروخت کرنے کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ گندم میں آنا ہوتا ہے لیکن مانع ہونے کی بنا پر اس کے اجزاء مختلف نہیں ہوتے بلکہ گندم میں یکجا ہوتے ہیں۔ اس کا اندازہ تجربہ سے ہوتا ہے البتہ اگر گندم کو نہیں دیا جائے تو اس کا آنا حجم میں گندم سے زیادہ ہو جاتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اس اضافے میں پینے کے عمل کا کوئی اثر نہیں ہے جو اس بات کی دلائل ہے کہ وہ آنے میں اضافہ تھا لہذا عقد کے وقت تجربہ کی رو سے ایک جانب آنے کی مقدار میں اضافہ ثابت ہو جائے گا جس کی بنا پر سود ثابت ہو جائے گا۔

دہن پانی سے بھیجی ہوئی گندم کی پانی سے بھیجی ہوئی گندم کے عوض یا مرطوب گندم کی مرطوب گندم کے عوض یا کھلی گندم کی کھلی گندم کے عوض یا خشک گندم کی خشک گندم کے عوض بیج اور تازہ سمجھو کی پکی ہوئی سمجھو کے بدلے یا مرطوب سمجھو کی مرطوب سمجھو کے بدلے یا پوری طرح پکی ہوئی سمجھو کے بدلے یا مسفع کی مسفع کے بدلے یا خشک کی خشک کے بدلے اور خشک کشش کی مسفع کے بدلے یا خشک میوے کی خشک میوے کے بدلے۔ یا کھل (باپ) میں مساوات کے ساتھ بیج جائز ہے؟ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں جائز ہیں اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ماسوائے تازہ پکی ہوئی سمجھو کے بدلے بیج کی باقی تمام صورتیں جائز ہیں۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں فاسد ہیں۔ ماسوائے تازہ سمجھو کی تازہ سمجھو کے بدلے بیج کے اور انہر کی انہر کے بدلے بیج کے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں باطل ہیں اور کنزری (مکی سمجھو) کی خرما (پلی ہوئی) کے عوض رطب کی بر سمجھو کے بدلے مساوی حالت میں اور کی بیشی کے ساتھ باور بیج جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں میں ہم بعض ہونے اور مابقی کی شرط معدوم ہے۔ اس لئے کہ ظہری شافعی نے خلاف کا نام ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ نے عقد کے وقت دونوں میں فوری مساوات (یکسانیت) کا اعتبار لیا ہے اور انہوں نے بعد میں اس میں ہونے والی کمی کی طرف توجہ نہیں کی۔ اور امام محمد نے اس کے حال اور مال (بعد) دونوں کا اعتبار لیا ہے اور امام ابو یوسف نے بھی اسی بات کا اعتبار کیا ہے جس بات کا امام ابو حنیفہ نے اعتبار لیا ہے ماسوائے تازہ پکی ہوئی سمجھو کی خرما کے عوض بیج کے۔ اس لئے کہ یہ بیج از روئے نص فاسد ہے اور امام شافعی کا اصول وہی ہے جس کا نام "علیہ روبا" کے تحت ذکر کر آئے ہیں وہ یہ کہ خوردنی شے کی بیج کی حرمت اپنی ہم بعض شے کے ساتھ ہی اصل ہے اور معیار شریعی میں دونوں کے مابین مساوات کا ہونا شرط ہے نہ ہونے کے ساتھ اس کو حرمت سے آزاد کرنے کا جب ہے تاہم انہوں نے یہاں متوسط حالت میں معیار شریعی میں مساوات کا اعتبار لیا ہے۔ یہ متوسط حالت اس کے خشک ہونے کی حالت ہے اور امام ابو حنیفہ اور امام محمد نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے

کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تازہ پکی ہوئی کھجور (رطب) کو خرا کے عوض فروخت کرنے سے منع کیا ہے“

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

”شک ہو جانے کے بعد کھجور کم وزن ہو جاتی ہے“

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم اور اس کی علت بیان کر دی ہے اور وہ علت اس کے شک ہو جانے کے وقت اس کے وزن میں کمی کا ہونا ہے لہذا امام محمدؒ نے اس حکم کو اس جگہ تک متعدی کیا ہے جہاں تک یہ علت متعدی ہوتی ہے اور امام ابو یوسفؒ نے اس کو نص کی جگہ تک محدود کیا ہے اس لئے کہ وہ ایسا حکم ہے جو خلاف قیاس ثابت ہوا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی یہاں دلیل قرآن مجید اور خبر مشہور ہے قرآن مجید اس طرح کہ قرآن مجید میں بیع کے جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ عام ہیں، جیسے مثلاً:

والحلل اللہ البیع وحرم الربوا اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا ہے۔

نیز دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَاكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ اے ایمان والو! نہ کھاؤ ایک دوسرے کے مال جس میں باطل طریقے سے ماسوا اس کے کہ وہ تمہاری رضامندی سے تمہارے درمیان تجارت ہو۔

چنانچہ یہ ظاہر النص پر بیع کے جواز کی متقاضی ہے، ماسوائے اس بیع کے جو کسی دلیل سے مستثنی ہو جائے اور شرعی معیار سے کمی و بیشی پر مبنی بیع اس عموم سے مختص کی جا چکی ہے۔ لہذا دونوں کے مساوی ہونے کی حالت میں بیع اپنی جگہ ظاہر عموم پر (جائز) رہے گی۔ رہی خبر مشہور..... تو وہ اس طرح ہے کہ حضرت ابوسعید الخدریؓ اور عبادہ بن صامتؓ سے ایک روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کی گندم کے بدلے اور جو کی جو کے بدلے اور خرا کی خرا کے عوض مساوی حالت میں بیع کو جائز قرار دیا ہے اور یہ اجازت عام اور بغیر قید کے مطلق ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ گندم اور جو کا لفظ گندم اور جو کی ہر قسم پر بولا جاتا ہے خواہ ان کی انواع اور صفات ایک دوسرے سے مختلف ہی ہوں، علیٰ ہذا القیاس ”خرا“ (تمر) کا لفظ رطب (تازہ پکی ہوئی) اور سر کھجور دونوں کیلئے مستعمل ہے۔ اس لئے کہ وہ لغوی طور پر کھجور کے درخت کے پھل کا نام ہے، لہذا اس میں رطب، بر، مذنب اور منقوع وغیرہ کی تمام اقسام داخل ہوں گی اور مروی ہے کہ:

”ایک مرتبہ خیر کے عامل نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جنیب

(عمدہ) کجور کا بیج چیش کیا اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا خیر کی تمام کجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں۔"

حالات کہ اس نے رطب (تازہ پکی ہوئی کجور) چیش کی تھی، مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ (تازہ) کا رطب کجور پر اطلاق فرمایا ہے اور مروی ہے کہ

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خرما کجور کی اس کے پکے یعنی سرخ یا زرد ہونے تک بیج سے منع فرمایا ہے۔"

اور یہ سرخ یا زرد ہونا بر کجور کی اوصاف میں سے ہے۔ اس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ (تازہ) کا رطب (تازہ پکی ہوئی کجور) پر بھی اطلاق کیا ہے، لہذا یہ بیج مذکورہ نص کے تحت داخل ہوگی۔ یہی حدیث تو اس کا مدار زید بن عباسؓ پر ہے جو نقل کے وقت ایک کثور راوی تھے۔ لہذا ان کی روایت قرآن مجید اور خبر مشہور سے متصادم ہونے کے باعث قابل قبول نہ ہوگی۔ اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے حدیث کی معارض ہونے کی بنا پر متاکرہ میں اس روایت کو قبول نہیں کیا تھا، حالانکہ وہ حدیث کے بڑے ماہر تھے۔ اور ان کا اصول حدیث کو قیاس سے مقدم رکھنے کا تھا کہ وہ خبر واحد ہی ہو، بشرطیکہ اس کے راوی ظاہری طور پر یا دلائل کی رو سے عادل ہوں، لہذا اس حدیث کو رطب کجور کی خرما سے اوصاف بیج پر یا حتم کے ہال میں سے خرما کی بیج پر محمول کیا جائے گا تاکہ مختلف دلائل کو باہمی معارض سے محفوظ رکھ کر ان کے مابین توافق پیدا کیا جاسکے، واللہ اعلم بالصواب۔

یہی حکم سونے اور چاندی کی بیج کا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی ہم جنس شے کے ساتھ وزن میں کمی بیشی کی صورت میں بیج جائز نہیں ہے۔ خواہ دونوں کی انواع اور صفات یکساں ہوں مثلاً یہ کہ درہم یا دینار کی شکل میں انہیں بنایا گیا ہو، حالانکہ وہ خاص شکل میں ہوں، عمدہ ہوں یا اونٹنی یا دونوں ہاہم مختلف ہوں۔ اس لئے کہ خبر مشہور میں مثلاً بعسل (برابر برابر) کا ذکر آیا ہے اور اس بات کا اضافہ رہا ہے لیکن اگر وزن میں یکسانیت مگر نوع اور صفت میں کمی بیشی ہو، جیسے کہ ڈھالے ہوئے سونے یا چاندی کی خاص سونے چاندی کے ساتھ اور عمدہ کی ردی (کھوٹ والے) کے ساتھ بیج نمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک عمدہ کی ردی کے عوض بیج جائز نہیں ہے ان کی دلیل وہ حدیث مشہور ہے جس میں مثلاً بعسل (برابر برابر) مذکور ہے اور عمدہ اور ردی کے مابین قیمت میں کوئی مساوات نہیں رہی، مثلاً بعسل (برابر برابر) والی حدیث تو اس سے وزن میں مماثلت حرام ہے۔ اور اسی طرح بعض روایت میں وردا سوروں (ہم وزن) بھی مذکور ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اس میں عمدہ اور ردی دونوں برابر ہیں۔"

اس سے ظاہر ہوا کہ ہم جنس شے کے ساتھ مقابلے کے وقت ردی وصات کی شرعا کوئی قیمت نہیں ہے، لہذا دونوں میں اضافہ ظاہر نہ ہوگا اور گوشت (لحم) کا اعتبار اصل کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر دونوں کی جنس ایک ہو تو ان کا گوشت ایک ہی جنس تصور ہوگا، لہذا اس میں مماثلت کا اعتبار ہوگا، اس لئے ماہر اے یکساں ہونے کی حالت میں اس کی بیج جائز نہ ہوگی، اور اگر ان کے اصول یعنی جانور مختلف ہوں تو گوشت مختلف

الجنس تصور ہوگا، لہذا ان میں سے ایک کو دوسرے کے عوض مساوی مساوی اور کی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ ان کی بیع دست بدست ہو، جبکہ سود کی دو میں سے ایک علت یعنی ربا الفلش کی علت پائے جانے کی بنا پر، جو وزن ہے، ان کی باہم ادھا۔ بیع پر درست نہ ہوگی۔ تو جب اس بات کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ ہر قسم کے اونٹ کا گوشت، اس کی اقسام میں اختلاف کے باوجود، یعنی خواہ وہ اعرابی ہو یا تغنی یا ہجین یا دو کوبانوں والا یا ایک کوبان والا ایک ہی جنس کا شمار ہوگا۔ اس لئے کہ تمام اونٹ ایک ہی جنس ہیں تو اسی طرح ان کے گوشت کا بھی یہی حکم ہے اور یہی حال گائے اور بھینس کے گوشت کا ہے کہ وہ تمام ایک ہی جنس ہیں، خواہ ان کی اصل ایک ہو یا باہم مختلف اور بھیڑ بکری کا گوشت از قسم بھیڑ چترے، بکری، بکرے وغیرہ، ان کے اصول کا اعتبار کرتے ہوئے، ایک ہی جنس ہے۔ یہ ہمارا مسلک ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام جانوروں کا گوشت ایک ہی جنس ہے خواہ ان کے اصول ایک ہوں یا مختلف۔ حتیٰ کہ اونٹ کے گوشت کو گائے کے گوشت کے عوض اور گائے کے گوشت کو بھیڑ بکری کے گوشت کے عوض کی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے گوشت نام اور منفعت، یعنی غذا اور حصول قوت کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے، یکساں ہیں، لہذا دونوں کی جنس ایک ہے جس کی بنا پر ایک دوسرے کے عوض ان کی بیع میں ان کی یکسانیت کا اعتبار ضروری ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ ان گوشتوں کے اصول باہم دگر مختلف الجنس جانور ہیں، لہذا گوشت کا بھی یہی حکم ہوگا اس لئے کہ گوشت اپنے اصل (جانوروں) کی فرع (قسم) ہے اور اصل میں اختلاف کا ہونا فرع میں اختلاف کے ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ گوشت کا نام تمام اقسام کو شامل ہے اور دونوں کا مقصد ایک ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ جنس کے ایک ہونے سے مقصود، ان کے خاص مقصد میں ایک ہونا ہے نہ کہ عام مقصد میں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ تمام خوردنی اشیاء خوردنی ہونے کے مسموم میں یکساں ہیں، مگر پھر بھی ان کو ایک جنس نہیں بنایا جاسکتا، جیسے کہ گندم جو کے ساتھ وغیرہ، حتیٰ کہ ان میں سے ایک کی دوسرے کے بدلے کی بیشی کے ساتھ بیع بھی جائز ہے، حالانکہ خوردنی ہونے کے موسم میں سب ایک ہیں، لیکن چونکہ یہ اس کا عام مقصد تھا جس سے جنس کا ایک ہونا لازم نہیں آتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ پرندوں میں سے ایک پرندے کے گوشت کو دوسرے پرندے کے عوض کی بیشی کے ساتھ بیچنا جائز ہے اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہی ہو، اس لئے کہ عام طور پر ان کا وزن نہیں کیا جاتا اور اسی اصول پر باقی جانوروں کے گوشت کا حکم جی ہے کہ ان کا حکم اصل جانوروں کے حکم پر جی ہے کہ وہ (اصول) آیا ایک ہیں یا مختلف، اس لئے کہ وہ گوشت اپنی اصل سے پیدا ہوتا ہے، لہذا اس کا اس کی اصل کے ساتھ اعتبار ہوگا۔

یہی حکم ردی سحجور (الدقل) کے سرے کا انگری سرے کے ساتھ بیع کا ہے کہ ان کی اصولوں کا اعتبار کرتے ہوئے یہ دونوں باہم مختلف اجناس ہیں اور گوشت چربی کے ساتھ دو مختلف جنسیں ہیں اس لئے کہ دونوں کا نام اور منافع مختلف ہیں۔ یہی حکم گوشت کا دہنے کی بجلی کے ساتھ اور دہنے کی بجلی کا گوشت کے ساتھ ہے، اس لئے کہ وہ ایک فریہ گوشت ہے اور یہی حکم بھیڑ کے صوف کا بکری کے صوف کے ساتھ ہے کہ وہ دونوں مختلف اجناس ہیں۔ اس لئے کہ دونوں کے نام اور منافع مختلف ہیں۔ یہی حکم کاتے ہوئے صوف کا کاتے

ہوئے پاؤں اور روٹی کا کتان (سانن) کے ساتھ ہے کہ یہ دونوں دو مختلف اجناس ہیں۔ یہی حکم کاتی ہوئی روٹی کا کاتی ہوئی کتان (سانن) کے ساتھ ہے اور کاتی ہوئی روٹی کی سادہ روٹی کے ساتھ مساوی مساوی بیج جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ کاتی ہوئی روٹی کاٹنے سے کم ہو جاتی ہے لہذا دونوں میں سے کسی ایک کی دوسرے کے ساتھ بیج جائز نہ ہوگی جیسے پٹے ہوئے آٹے کی گندم کے ساتھ بیج کا بھی یہی حکم ہے۔

دہی زندہ جانور کی بیج گوشت کے ساتھ تو اگر تو دونوں کی اصل مختلف ہو تو وہ دو مختلف جنسیں ہیں جیسے کہ زندہ بکری کی بیج اونٹ اور گائے کے گوشت کے ساتھ اندازے کے ساتھ نقد اور ادھار دونوں طرح جائز ہے اس لئے کہ دونوں میں وزن اور جنس کی عینیت معدوم ہیں لہذا یہاں سرے سے روا ثابت نہ ہوگا اور اگر دونوں اصل کے اعتبار سے ایک ہوں جیسے زندہ بکری کی بکری کے گوشت کے عوض بیج تو ہمارے بعض مشائخ نے ان کی علیحدہ علیحدہ جنس کا اعتبار کیا ہے جس کی بنا پر انہوں نے بکری کے گوشت کی زندہ بکری کے عوض اندازے کے ساتھ بیج کو جائز قرار دیا ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس نے ایک جنس کو اس کی غیر جنس کے ساتھ فروخت کیا ہے اور ان مشائخ میں سے بعض نے دونوں میں ایک ہی جنس کا اعتبار کیا اور اس پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہے کہ زندہ بکری وزن کی جانے والی شے نہیں ہے۔ رہا الفضل نے جاری ہونے کا اعتبار دو اوصاف یعنی جنس اور مقدار کے ایک ساتھ جمع ہونے کی حالت میں ہوتا ہے لہذا ان میں سے ایک کی دوسری شے کے عوض اندازے اور کسی بیشی کے ساتھ بیج جائز ہے بشرطیکہ یہ بیج دست بدست ہو اور یہی قول صحیح ہے بیساکہ خلافیات میں بیان کیا گیا ہے۔ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ بیج اس صورت میں جب تجربے یا اندازے سے یہ معلوم ہو کہ گوشت کا وزن زندہ بکری میں موجود گوشت سے زیادہ ہے جائز ہوگی اس لئے کہ اس صورت میں گوشت تو گوشت کے بدلے میں ہوگا اور انسانی گوشت جانور کے اطراف یعنی سرے پاٹے کھال اور چربی کے باقاعدہ ہوگا۔ لیکن اگر گوشت کی مقدار زندہ بکری میں موجود گوشت کے مساوی یا اس سے کم تر ہو یا اس کا صحیح اندازہ نہ ہو تو یہ بیج جائز نہ ہوگی۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے زندہ بکری کو بکری کی چربی یا دنبے کی بجلی کے بدلے فروخت کیا۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ تمام قسم کا گوشت ایک ہی جنس ہے لہذا گوشت کو زندہ جانور کے بدلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے خواہ وہ کسی بھی حالت میں ہو یعنی خواہ ان کی اصل ایک ہی ہو یا مختلف اور خواہ اس نے اس کو اندازے کے ساتھ فروخت کیا یا برائے اعتبار۔ پھر فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ زندہ بکری کی بکری کے گوشت کے عوض ادھار پر فروخت جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہاں ادھار کا حکم لےنے والی حالت یعنی جنس کا ایک ہونا پایا گیا ہے اس لئے کہ یہ گوشت اسی گوشت ہی کی جنس سے ہے نہ زندہ بکری میں نہ اور اس بات پر اتفاق ہے کہ کھن کے تیل کو کھن کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر بطریق اعتبار و قیاس فروخت لیا جائے تو جائز ہے جس کی صورت یہ ہے کہ خاص تیل کھن میں ہو تیل سے زیادہ ہو تاکہ تیل تو تیل کے باقاعدہ ہو جائے اور اضافہ غیر جنس یعنی اس کی محنت و محنت کا مضار قرار پائے۔ یہی علم اخروٹ کے تیل کی اخروٹ کے مغز کے عوض بیج کا ہے۔ رہا اخروٹ کے تیل کو اخروٹ کے عوض فروخت کرنے کا حکم تو اس کے متعلق مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ

تخمینے (تجاوز) سے اس کی بیج درست ہے اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ماسوائے اعتبار و قیاس کے اس کی بیج جائز نہیں ہے۔ اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ حیر کے پھل کی بیج غیر ڈھالے ہوئے لوہے کے عوض تخمینہ کے ساتھ جائز ہے بشرطیکہ وہ دست بدست ہو۔

ری بحث امام شافعیؒ کے ساتھ تو انہوں نے اپنے اس مسلک کی بنیاد اسی اصول پر رکھی ہے جس کا ہم ایک سے زائد مرتبہ ذکر کر آئے ہیں جو وہ یہ ہے کہ کسی خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے ساتھ فروخت کی حرمت عزیمت ہے اور اس کا جواز شرعی معیار میں دونوں کے مساوی ہونے کی صورت میں بطریق رخصت ہے اور یہاں خالص گوشت اور زندہ بکری میں موجود گوشت کے درمیان مساوات موجود نہیں ہے لہذا یہ صورت اصل حکم پر برقرار رہے گی۔ ہم ان کے اس اصول کا بظاہر علت رہا کے تحت ظاہر کر آئے ہیں۔

ری بحث ہمارے ائمہ کرام کے درمیان تو امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں تخمینے کے ساتھ فروخت کی صورت میں رہا (سو) کا احتمال ہے لہذا جہاں تک ممکن ہو سکے اس سے بچنا ضروری ہے اور یہاں دونوں کا اعتبار کرنا ممکن ہے لہذا تیل کی گلوں کے عوض بیج پر قیاس کی رو سے اعتبار کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ اس میں رہا (سو) ہے یہ ہے کہ گوشت کا وزن کیا جاتا ہے تو چونکہ یہاں احتمال ہے کہ تیار کیا ہوا گوشت اس گوشت سے جو زندہ بکری میں ہے وزن میں کم ہو لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ گوشت کا کچھ حصہ دوسری طرف کے گوشت سے زیادہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ دونوں وزن میں ایک جیسے ہوں جس کی بنا پر ایک طرف گوشت تیار کرنے کی محنت زیادہ ہوگی لہذا بقدر امکان رہا (سو) سے بچنے کیلئے اعتبار کے طریقے کا لحاظ رکھنا ضروری ہے اسی لئے تیل کی گلوں کے عوض اور زیتون کے تیل کی زیتون کے عوض بیج جائز نہیں ہے ماسوائے طریقہ اعتبار کے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک وزن کی جانے والی شے کی وزن نہ کی جانے والی شے کے عوض دست بدست بیج ہے لہذا یہ بیج بغیر ڈھالے ہوئے لوہے کی تیر کے پھل کے ساتھ بیج پر قیاس کی رو سے جو اندازے سے اور کی بیشی کے ساتھ دست بدست جائز ہے اندازے کے ساتھ اور کی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی اور دلالت وصف یہ ہے کہ تیار کیا ہوا گوشت اگرچہ قابل وزن ہے لیکن وہ گوشت جو زندہ بکری میں ہے وزن شدہ نہیں ہے اس لئے موزون (وزن کی جانے والی) وہ شے ہے کہ جس کے وزن کی مقدار معلوم کرنے کا کوئی نہ کوئی ذریعہ موجود ہو اور جو گوشت زندہ بکری میں ہے اس کی مقدار معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے اس لئے کہ یا تو وزن کٹے (قبان) کے ساتھ کیا جاتا ہے اور یا پھر محض تجربے کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے اور یا پھر محض علم اور تخمینے سے حساب لگایا جاتا ہے بشرطیکہ اس سے واضح فرق پیدا نہ ہو۔ اور جو گوشت زندہ بکری میں اس کو معلوم کرنے کیلئے ان میں سے کوئی طریقہ موزوں اس لئے نہیں ہے کہ جہاں تک تو کائنات (قبان) سے وزن کرنے کا تعلق ہے تو اس سے اس لئے کہ عرف و عادت کی رو سے زندہ بکری کا کائنات سے وزن نہیں کیا جاتا کیونکہ اگر اس کے وزن معلوم کرنے کا طریقہ درست ہوتا تو لازماً اس طرح اس کا عموماً وزن کیا جاتا، جبکہ وزن کا امکان ثابت ہے اور اس کے بدن میں موجود گوشت کی مقدار معلوم کرنے کی ضرورت بھی ہے تاکہ مشحور چھوٹے اور ہاتھ لگانے اور زمین سے اٹھانے وغیرہ سے اسے معلوم کر لے۔ نیز اس لئے کہ زندہ جانور بھی تو ہمارا معلوم ہوتا ہے اور بھی ہلکا لہذا اس کا وزن مختلف ہوگا جو



اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا وزن کرنا اس کا اصل وزن معلوم کرنے کا ذریعہ نہیں ہے۔

دبا تجربہ تو یہ تجربہ ذبح کرنے اور مذبوح جانور کو تولنے سے ہوتا ہے تاکہ اس میں موجود گوشت کا علم ہو سکے جو اس میں عقد کے وقت ظاہراً موجود تھا اور اس سے صحیح وزن کا معلوم ہونا ممکن نہیں، اس لئے کہ زندہ بکری میں اضافہ اور کمی نیز موٹاپا اور لاغر پن لمحہ بلمحہ پیدا ہوتا رہتا ہے، لہذا تجربہ کے ذریعے عقد کے وقت اس کی مقدار کا علم نہیں ہو سکتا، رہا ظن اور تخمین تو اس سے اس لئے ممکن نہیں ہے کیونکہ جس شخص کی اس باب میں کوئی بصیرت نہ ہو اس کا کوئی ظن اور تخمین ہی معتبر نہیں ہوتا، بلکہ وہ یقینی طور پر غلطی کرے گا اور جس کو اس بارے میں بصیرت حاصل ہو وہ بھی ظاہراً اور اکثر اوقات غلطی کرتا ہے اور دونوں میں واضح فرق پیدا ہو جاتا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زندہ بکری میں موجود گوشت کے معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، لہذا یہ گوشت قابل وزن نہیں ہے جس کی بنا پر یہ گوشت رہا الفضل کا محل (مقام) نہ ہوگا۔ بخلاف کھن کے تیل کی کھن کے عوض بیج کے، اس لئے کہ یہ ایک قابل وزن شے کی دوسری قابل وزن شے کے عوض بیج ہے کیونکہ تجربہ سے کھن میں موجود تیل کی مقدار کا اندازہ کیا جاسکتا ہے اس طرح کہ کھن کی مقدار کا وزن کر لیا جائے پھر اس سے تیل اٹھال لیا جائے جس سے اس پر قیاس کی رو سے ان کھن میں موجود تیل کی مقدار کا کافی الجملہ پتہ چل جاتا ہے یا اس تمام مقدار کو نچوڑ لیا جائے تو اس سے عقد کے وقت ان میں موجود تیل کا اندازہ کیا جاسکتا ہے یا پھر ظن اور تخمین سے اس کا پتہ چلایا جاسکتا ہے کہ اتنی مقدار سے کتنا تیل نکلا ہے اور یہ اندازہ بہت زیادہ غلط بھی نہیں ہوتا، جس سے دونوں فریقوں میں سے کسی ایک کو ضرر پہنچ جائے، لہذا یہ ایک قابل وزن شے کی دوسری قابل وزن شے کے عوض اندازے کے ساتھ بیج ہے، لہذا رہا کے اٹھال کی بنا پر گوشت کی زندہ بکری کے عوض بیج جائز نہ ہوگی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس نے خاص گوشت کو ذبح کی ہوئی، مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو یہ بیج اعتبار کے طریقے کے سوا پلا، جماع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ گوشت جو ذبح کی ہوئی بکری میں ہے قابل وزن ہے تو اس نے گویا اس کو اس کی ہم جنس اور غیر ہم جنس شے کے عوض فروخت کیا ہے، لہذا اس میں اعتبار کے طریقے کی رعایت ضروری ہوگی، بخلاف اس گوشت کے جو زندہ بکری میں ہے۔ اس لئے کہ وہ ناقابل وزن ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ جس کی بنا پر سود ثابت نہ ہوگا، لہذا اس میں محض اندازے کے ساتھ بیج جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے زندہ بکری کو ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے عوض تخمینے کے ساتھ فروخت کیا تو بلا جماع بیج جائز ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے اس لئے کہ اس نے ایک قابل وزن شے کو ناقابل وزن شے کے عوض بیچا ہے، لہذا اس میں رد (ردا) (۱۰) منہقق نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے زندہ بکری کو بکری کے گوشت کے عوض فروخت کیا تو وہاں یہی حکم ہے، جبکہ امام حمادؒ کے نزدیک اس لئے کہ گوشت تو گوشت کے ہاں قابل ہے اور دونوں میں سے ایک میں گوشت کی اضافی مقدار دوسری شے کے ردی حصوں نے محض ہوگی، لہذا رد (ردا) (۱۰) منہقق نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو زندہ بکریوں کو ایک ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو اصولوں میں اختلاف کے باوجود بلا جماع یہ بیج جائز ہوگی اور اگر اس نے دو ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کو ایک ذبح شدہ مگر کھال نہ

اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور گوشت گوشت کے عوض ہوگا اور دونوں میں سے ایک جانب موجود اضافی گوشت اس کے ردی حصہ کے ساتھ دوسری شے کے ردی حصے عوض ہوگا۔

اور اگر اس نے دو ذبح شدہ اور کھال اتاری ہوئی بکریوں کو ایک ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے بدلے فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور گوشت تو گوشت کے بالمقابل ہوگا اور دو کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کا اضافی گوشت دوسری بکری کے ردی حصوں کے عوض ہوگا۔ اور اگر اس نے دو ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کو ایک ذبح شدہ کھال اتاری ہوئی بکری کے بدلے فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کے ردی حصوں کے ساتھ اضافی گوشت کے مقابلے میں کوئی معاوضہ نہ ہوگا لہذا یہ ربا ہوگا۔ اور اگر اس نے دو کھال اتاری ہوئی بکریوں کو ایک کھال اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ دونوں ایسا مال ہیں جسے وزن نے یکساں کر دیا ہے، لہذا ایک کو دوسری کے عوض اندازہ اور کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، لیکن اگر وہ دونوں وزن میں یکساں ہوں تو دست بدست بیع جائز ہوگی اور زنتون کے تیل کی زنتون کے تیل کے بدلے اور کتک (بنول) کی بنول کے تیل کے بدلے اور انگوروں کے شیرے کی انگور اور گھی کی دودھ کے بدلے، جس میں گھی ہو اور صوف کی اس بیجڑ کے بدلے جس کی پشت پر صوف ہو اور دودھ کی اس جانور کے عوض جس کے تھنوں میں دودھ ہو جو اسی کی ہم جنس ہو اور خما کی ایسی اراضی کے بدلے جس میں خما والی بھجوریں ہو اور گندم کی ایسی اراضی کے بدلے جس میں گندم کی فصل ہو، جو پک چکی ہو وغیرہ، والک کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ سب اموال ربا (سود) ہیں، لیکن اگر مفرد مقدار مجموعہ سے زیادہ ہو مگر مشل مشل کے بدلے میں ہو اور اضافی مختلف جنس کے مقابلے میں تو بیع جائز ہوگی۔ اس قسم کے احکام اپنے مقام پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کسی جنس کے بدل کا اسی کے ہم جنس بدل کے ساتھ تبادلہ کیا جائے یا اس کا اسی جنس کے دو بدلوں (معاوضوں) کے عوض یا غیر جنس کے عوض تبادلہ کیا جائے، لیکن اگر دو مختلف جنسوں کے بدلوں (معاوضوں) کا دو مختلف اجناس کے بدلوں کے ساتھ تبادلہ کیا جائے پھر اگر تو وہ غیر ربائی اموال میں سے ہوں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ بیع جائز ہوگی اور معاوضوں کو ایک جانب کے معاوضوں کے بدلے دوسری جانب کے معاوضوں کے ساتھ قیمت کے اعتبار سے اس طرح تقسیم کر دیا جائے گا کہ ان کی تقسیم قیمت کے اعتبار سے مشابہ ہو اور اگر وہ ربائی اموال میں سے ہوں تو تب بھی ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک یہ صورت جائز ہے اور جنس کو مخالفت جنس پر محمول کیا جائے گا اور اسے نصیحیحی تقسیم پر تقسیم کیا جائے گا، نہ کہ مشابہ اور نوزبعی تقسیم پر۔ امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے اور اس کی قیمت کے اعتبار سے مشابہ اور نوزبع کے طریقے پر تقسیم کر دیا جائے گا، جیسا کہ غیر ربائی اموال میں یہی کیا جاتا ہے۔

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان ہوگی۔ وہ اس طرح کہ اگر کسی نے گندم اور جو کا ایک ایک کر (ایک پیانہ) گندم اور جو کے دو دو کروں کے عوض فروخت کیا تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اور گندم کو جو کی طرف اور جو کو گندم کی طرف (ازروئے قیمت) بھجور دیا جائے گا اور امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے ایک درہم اور ایک دینار کو دو

درہوں اور دو دیناروں کے عوض فروخت کیا تو درہم کو دیناروں کی طرف اور دیناروں کو درہم کی طرف بھیر دیا جائے گا۔ امام زفر اور امام شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ربائی بیع ہے، لہذا یہ بیع جائز نہ ہوگی جیسے کہ ایک درہم کی دو درہم کے عوض اور ایک دینار کی دو دیناروں کے عوض بیع جائز نہیں ہوتی۔ اور دلائل و صف یہ ہے کہ ایک مجموعے کا دوسرے مجموعے کے ساتھ مطلقاً مقابلہ اور تبادلہ کیا جائے اور کسی مجموعے کا مجموعے سے مطلق مقابلہ ہو تو ایک جانب کے تمام معاوضے دوسری جانب کے مجموعہ میں موجود معاوضوں کے ساتھ قیمت کے اعتبار سے اشاعتی (مشاع) تقسیم کے متقاضی ہیں بشرطیکہ بدل معاوضے مختلف قیمت والے ہوں یہ غیر ربائی اموال میں دوسری بیوع پر قیاس ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے کوئی غلام یا باندی کو ایک گھوڑے اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا جبکہ ان کی قیمت مختلف ہو تو غلام کو گھوڑے اور کپڑے کی قیمت پر تقسیم کر دیا جائے گا یہی حکم باندی کا ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اس مجموعہ میں سے کسی ایک میں کوئی عیب پایا تو وہ معاوضے کی دونوں اشیاء میں اس کے حصے بالغ کو واپس کرنے کا حق دار ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دو میں سے ایک بدل (معاوضہ) گم ہو، چنانچہ شفع (شفعہ کنندہ) دونوں میں سے اس کے حصہ والی شے کی قیمت دیکر اسے لے سکتا ہے، لہذا اس کی تقسیم اس طریقے کے مطابق ہوگی جو ہم نے بیان کیا۔ یہی تمام بیوع میں اصلی سبب ہے اور ربائی اموال میں اس طریقے سے تقسیم کا ہونا رہا (سود) کو ثابت کرتا ہے، اس لئے کہ اس طرح وہ گندم کا ایک اور دو کے دو کر، جو کے دو کروں اور گندم کے ایک کر کے بدلے فروخت کرنے والا ہو جائے گا جس سے رہا منہقق ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں اگر اس میں رہا ثابت نہ بھی ہو تب بھی اس میں رہا (سود) کا احتمال تو ہے جو عقد کو فاسد کرنے والا ہے، جیسے کہ گندم کی ایک پوری کو دوسری پوری کے عوض اندازے سے فروخت کرنا۔ ہمارا استدلال بیع کے عام احکام سے ہے جن میں کوئی تفریق نہیں کی گئی، تو جس شخص نے تخصیص (استثناء) کا دعویٰ کیا ہے اس کیلئے دلیل کا پیش کرنا ضروری ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ دونوں عقد کرنے والوں نے ایک مجموعہ کا دوسرے مجموعہ سے علی الاطلاق تبادلہ کیا ہے اور مطلق تبادلہ ذات سے ہوتا ہے نہ کہ اس کی صفات اور جنات سے، لہذا جنس کا تبادلہ جنس کے ساتھ بصورت میں نہ ہوگا اور نہ ہی جنس کا مقابلہ مخالف جنس کی میں (ذات) سے ہوگا جس سے رہا ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ رہا جنس کے جنس سے مقابلے کی صورت میں اضافی مال کا نام ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی یا ہم کہتے ہیں کہ مطلق تبادلہ قوت کے اعتبار سے برسبیل شیوع جنس کے جنس سے مقابلہ کا احتمال رکھتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور جنس کے مخالف جنس سے تبادلے کا امکان بھی رکھتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت مجموعہ کا مجموعہ سے مقابلہ ہے، البتہ اگر ہم اس کو پہلی صورت پر محمول کریں گے تو عقد فاسد ہو جائے گا، اور اگر ہم دوسری صورت پر محمول کریں گے تو عقد صحیح ہوگا، تو ایسی صورت پر محمول کرنا جس میں عقد کی درستی ہو جاتی ہو بہتر ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ ایسی مطلق بیع کا سبب جو دونوں طرف نے مختلف معاوضوں پر مشتمل ہو، دونوں جانبوں سے ہر ایک جانب کے معاوضے (بدل) کے دوسری جانب لے تمام بدلوں (معاوضوں) پر قیمت کے اعتبار سے برسبیل شیوع تقسیم ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ یہی عقد مطلق کا سبب ہے، نہ غیر ربائی اموال میں بیوع کے مسائل میں سے ہے، جہاں تقسیم کا ہونا اس کا سبب ہے، بلکہ معاوضوں میں معاوضے اور مساوات کا ہونا ضرورت ثابت ہو جانے پر اس کا سبب ہے

اور یہ ضرورت شیوع کی صورت میں کسی عیب کی بنا پر اس کو واپس کرنے میں اور مستحق نکل آنے پر قیمت کیلئے رجوع کرنے وغیرہ میں ہے، لہذا ضرورت ثابت ہونے سے قبل اس کا قیمت کی طرف منقسم ہونا ثابت نہ ہوگا جیسا کہ یہ مسئلہ بخوبی معلوم ہے۔

اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اس میں دبا کا احتمال ہے جو جنس کے ہم جنس شے سے بصورت عین بدلے کی صورت میں عقد کے فاسد ہونے کو واجب کرتا ہے، جیسے کہ گندم کی ایک پوری کی دوسری پوری کے عوض بیع کی صورت میں یہی حکم ہے نہ کہ مطلقاً۔ اس لئے کہ جنس کے جنس کے ساتھ تقابل کی صورت میں مشروط مماثلت لازم آتی ہے اور یہاں یہ موجود نہیں ہے، لہذا یہاں اس کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے ایک دینار اور دو درہموں کو دو درہموں اور دو دیناروں کے بدلے فروخت کیا تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی اور ایک دینار دو درہموں کے اور دو درہم دو دیناروں کے عوض ہوں گے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو درہموں اور ایک دینار کو دو دیناروں اور ایک درہم کے عوض فروخت کیا۔ تو یہ عقد ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے دس درہموں کو پندرہ درہموں اور ایک دینار کے عوض فروخت کیا تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ اور دس درہم دس درہموں کے اور باقی پانچ درہم ایک دینار کا بدل ہوں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے گیارہ درہموں کو دس درہموں اور ایک دینار کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع ہمارے نزدیک جائز ہوگی۔ اور دس درہم دس کے اور ایک درہم ایک دینار کے بالتقابل ہوگا۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے سو درہم اور ایک دینار کو ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہوگی اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور سو درہم سو کے اور نو سو درہم ایک دینار کے مقابل ہوں گے، لہذا دبا ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے درہموں کو درہموں کے بدلے میں فروخت کیا اور ان میں سے ایک میں وزن کے اعتبار سے فرق ہو اور جس جانب اضافہ نہ ہو اس جانب پیسے (خلوس) ہوں تو یہ بیع حکم میں جائز ہوگی، لیکن میرے نزدیک یہ صورت مکروہ ہے۔ پھر ان سے کہا گیا آپ اپنے دل میں اسے کیسا پاتے ہیں تو انہوں نے فرمایا میں اسے پھاڑی طرح پاتا ہوں خلاصہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ وزن کے اعتبار سے خائف جنس میں جو اضافی وزن ہے، اگر تو اس کی قیمت اضافی شے کی قیمت تک پہنچ جائے یا وہ اس سے اتنی کم ہو کہ جس میں علوتاً ”لوگ کم قیمت برداشت کرتے ہوں تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہوگی اور اگر وہ شے کم قیمت والی ہو جیسے کہ ایک پیسہ اور ایک اخروت وغیرہ تو یہ بیع کراہت کے ساتھ جائز ہوگی۔ اور اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جس کی اصلاً کوئی قیمت نہ ہو جیسے کہ مٹی کی ایک مٹھی وغیرہ تو یہی بیع اصلاً جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ اضافی شے کے بالتقابل کوئی شے نہیں ہے، لہذا دبا ثابت ہو جائے گا۔

## ربا (سود) جاری ہونے کی شرائط

ربا جاری ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ دونوں طرف کے معاوضے (بدل) غصب اور سرقت وغیرہ سے محفوظ ہوں۔ پھر اگر دونوں میں سے کوئی ایک بدل غیر محفوظ ہو تو ہمارے نزدیک ربا ثابت نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ کوئی شرط نہیں ہے اور اس کے بارہو ربا ثابت ہوجائے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ خراج ہوتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں بطور تاجر داخل ہوا پھر اس نے حربی کافر کو ایک درہم دو درہموں کے عوض فروخت کر دیا یا اسی طرح کی شرعی نقطہ نظر سے کوئی دوسری قاسد بیع کی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ جہی ہے کہ اگر کوئی دارالحرب میں مسلمان قیدی ہوا کوئی حربی وہیں مسلمان ہو جائے اور وہ دارالاسلام کی طرف ہجرت کر کے نہ آئے پھر اس نے اہل حرب میں سے کسی ایک سے بیع کا معاملہ کیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ربا کی حرمت جس طرح کہ مسلمانوں کے حق میں ثابت ہے تو اسی طرح کفار کے حق میں بھی ثابت ہے۔ اس لئے کہ صحیح قول کی رو سے وہ بھی حرمت کے قیام اقوال کے مخاطب ہیں تو بیع میں اس کی شرط رکھنا اس کے قاسد ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ جیسے کہ اگر اسن حاصل کرنے والے کسی حربی (مستعاضم) نے کسی مسلمان سے دارالاسلام میں بیع کا کوئی معاملہ کیا تو تب بھی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حربی کا مال موصوم (محفوظ) نہیں ہے بلکہ فی نفسہ مباح ہے مگر پھر بھی مسلمان کو اس کی مرضی کے بغیر ذرہ سنی اس کا مالک بننے سے روکا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس میں دھوکہ اور خیانت ہے۔ پھر جب اس نے اپنی مرضی اور اپنے اختیار سے اس کا تبادلہ کر لیا تو یہ بات ختم ہوگئی۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں ایسا کرنا مباح اور کسی غیر مملوک مال پر قبضہ کرنا ہے جو جائز ہے اور ملکیت کا فائدہ دینے والا ہے۔ چنانچہ کہ لکڑیوں اور گھاس پر قبضہ کرنے کا یہی حکم ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ یہاں عقد برائے حصول ملکیت نہیں ہے بلکہ وہ تو ملکیت کی شرط یعنی اس کی رضامندی حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ اس لئے کہ اس کے بغیر حربی کی ملکیت زائل نہیں ہوتی اور جب تک اس کی ملکیت زائل نہ ہو اس وقت تک اس کا لینا اس کی ملکیت کے حصول کا ذریعہ نہ ہوگا۔ لیکن جب اس کی ملکیت زائل ہوگئی تو مسلمان کیلئے اس کی ملکیت اس کو لینے اور اس پر قبضہ کرنے سے ثابت ہو جائے گی نہ کہ اس عقد کی بنا پر۔ لہذا اس سے ربا (سود) ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ربا (سود) اس اضافے کا نام ہے جو عقد سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف اس مسلمان کے جس نے دارالاسلام میں اہل غیر داخل ہونے والے مستامن حربی (کافر) سے بیع کا معاملہ کیا۔ کہ اس صورت میں دار

الاسلام میں داخل ہونے کی بنا پر اسے حفظ و صیانت حاصل ہوگئی ہے اور محفوظ (موصوم) مال استیلاء (زبردستی قبضہ) کا محل نہیں ہو سکتا ہے، لہذا اس میں حق ملکیت کا حصول بذریعہ عقد متعین ہو گیا، لہذا رہا کی شرط اس معاملے کو فاسد کرنے کیلئے کافی ہے۔ یہی حکم دی کا ہے کہ اگر وہ دارالحرب میں داخل ہو جائے پھر اس نے کسی حربی کو ایک درہم دو درہموں کے عوض فروخت کر دیا یا اس کے علاوہ کوئی اور شرعی نقطہ نگاہ سے فاسد بیع کی تو اس کے متعلق بھی وہی اختلاف ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس لئے کہ جو بیع مسلمان کیلئے جائز ہے وہی بیع اہل ذمہ کیلئے بھی جائز ہے اور مسلمانوں کیلئے جو بیع باطل یا فاسد ہیں وہ بیوع ان کے حق میں بھی فاسد ہوں گی، ماسوائے شراب اور خنزیر کی بیع کے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کا ذکر کرنے والے ہیں۔

ج۔ دونوں طرف کے بدلوں (معاوضوں) کا شرعی اعتبار سے قیمت والا ہونا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں اشیاء انسانی حق ہونے کی بنا پر قابل ضمان ہوں اور اگر ان میں سے کوئی ایک شے انسانی حق ہونے کی بنا پر قابل ضمان نہ ہو تو اس میں رہا جاری نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں داخل ہو گیا پھر اس نے کسی ایسے شخص کو جو دارالحرب میں اسلام لایا ہو، مگر اس نے ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو ایک درہم دو درہموں کے عوض فروخت کیا یا اس کے علاوہ دارالاسلام کی فاسد بیوع میں سے کوئی بیع اس کے ساتھ کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ یہاں عصمت (حفاظت) اگرچہ ثابت ہے، لیکن اس کا قیمت والا ہونا ثابت نہیں ہے، حتیٰ کہ اس کی ذات قصاص اور دیت میں ضمان کی حق دار بھی نہیں ہے۔ اسی طرح اس کا مال بھی تلف کر دینے کی صورت میں قابل ضمان نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اور اس کا مال دونوں محفوظ ہیں۔ یہ مسئلہ کتاب التفسیر میں آئے گا۔ اور اگر دو مسلمان دارالحرب میں داخل ہوئے پھر وہاں انہوں نے آپس میں ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا یا دارالاسلام کی فاسد بیوع میں سے کوئی بیع کی تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مال معصوم اور باقیمت ہے، لہذا ان کے درمیان ہونے والا عقد حصول ملکیت کا ذریعہ ہوگا جو فاسد شرط کے ساتھ فاسد ہو جاتا ہے۔

اور اگر وہ حربی جس نے مسلمان سے بیع کا معاملہ کیا تھا مسلمان ہو گیا اور دارالاسلام میں چلا آیا یا اس کے گھروالوں میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو جس سود یا فاسد بیع پر اس سے قبل قبضہ کیا جا چکا ہو وہ جائز رہے گی اور جس پر ابھی قبضہ نہ کیا ہو وہ باطل ہو جائے گی، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُوْمِنِينَ ۝  
اے اہل ایمان! ڈرو اللہ تعالیٰ سے اور چھوڑ دو جو سود باقی ہے اگر ہو تم ایمان والے۔

کہ حق تعالیٰ نے یہاں ان کو باقی رہا (سود) چھوڑ دینے کا حکم دیا ہے اور سود کو چھوڑ دینے کے حکم سے اس پر قبضہ کرنے سے روکنا مراد ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے۔ "اس پر قبضہ کرنا چھوڑ دو" جس کا اقتضاء اس پر قبضہ کرنے کی حرمت ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

کل ربا فی الجاہلیۃ فہو موضوع تحت زانہ جاہلیت کا ہر سود میرے قدموں کے نیچے ہے۔  
قلعی

اور لفظ "وضع" سے کسی شے کا حق اور اسقاط مراد ہے اور یہ حکم غیر مقبوض سود میں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اسلام کی بنا پر کسی ایسے عقد کا آغاز کرنا حرام ہو گیا ہے تو اسی طرح کسی سابقہ عقد کی بنا پر اس پر قبضہ کرنا بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ اس لئے کہ وہ کسی عقد کی تاکید اور پختگی کا سبب ہے، لہذا وہ عقد کے مشابہہ ہونے کی بنا پر اس کے ساتھ ملحق ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک پہلو سے عقد ہے، لہذا وہ حرمت کے معاملے میں برائے امتیاز ہر پہلو سے ثابت شے کی طرح ہوگا، تو جب اس پر قبضہ کرنا حرام ہو گیا تو اس پر قبضہ کرنے میں کوئی قاعدہ نہیں ہے۔

۳۔ دونوں طرف کے بدلوں (معاضوں) کا دونوں میں سے کسی ایک کی ملکیت نہ ہونا، اگر ایسا ہو تو سود جاری نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر کسی اجازت یافتہ نظام نے اپنے آقا کے ساتھ ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا اور اس نظام پر کوئی قرض بھی نہ ہو تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس پر قرض نہ ہونے کی صورت میں اس کے پاس جو کچھ بھی ہے وہ اس کے آقا کا ہے تو اس طرح دونوں طرف کے بدل (معاضات) اس کے آقا کی ملکیت ہوں گے، لہذا یہ بیع ثابت نہ ہوگی جس کی بنا پر ربا (سود) ثابت نہ ہوگا کیونکہ ربا تو بیوع کے ساتھ مختص ہے۔ اسی طرح اگر شرکت العوض کے تحت مشترک کام کرنے والوں نے آپس میں ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں طرف کے بدلوں میں دونوں میں سے ہر ایک، مشترک ملکیت رکھتا ہے تو چونکہ یہ اس کا اپنے مال کا اپنے مال سے تبادلہ ہے لہذا یہ بیع نہ ہوگی اور نہ ہی "مبتعی" طور پر تبادلہ نہ ہوگا۔ یہی حکم شرکت الامنان کے تحت دو باہم شریک افراد کا ہے کہ اگر انہوں نے آپس میں ایک دوسرے سے مشترک مال شرکت کے ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے فروخت کیا، تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، یہ عقد جائز ہوگا۔ اور اگر انہوں نے شرکت کے مال کے علاوہ یہ عقد کیا تو جائز ہوگا اس لئے کہ شرکت کے مال کے علاوہ ایک دوسرے کیلئے اجنبی ہیں۔

اور اگر کسی اجازت یافتہ نظام پر قرض ہو پھر اس نے اپنے آقا کے ساتھ ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا تو بالاجماع یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک آقا اجازت یافتہ مقروض نظام کی کمالی مالک نہیں ہوتا، لہذا ایک ہی شخص کی ملکیت میں دونوں بدل اچھے نہ ہوں گے۔ اور صحاح میں اس کے نزدیک اگرچہ وہ اس کا مالک ہوتا ہے، لیکن اس کی یہ ملکیت اس میں تصرف سے مانع ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کی کمالی کے ساتھ اس کے قرض خواہوں کا حق وابستہ ہے، لہذا اس کا آقا اس کیلئے ہی اجنبی کی طرح ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مولیٰ نے اپنے کتاب سے عقد رہا کا معاملہ کیا تو یہ معاملہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ کتاب کمالی کے حق میں ترازو لوگوں کے حکم میں ہونا ہے اس لئے کہ اس سے مولیٰ کا حق منقطع ہو چکا ہے، لہذا وہ اس معاملے میں اجنبی لوگوں کی طرح ہوگا۔

رہا دونوں فریقوں کا مسلمان ہونا تو "رہا" کے جاری ہونے کیلئے یہ شرط نہیں ہے، لہذا اہل ذمہ کے

درمیان بھی رہا جاری ہوگا۔ اور اسی طرح ایک مسلمان اور ایک ذمی کے درمیان بھی رہا جاری ہوگا کیونکہ رہا (سود) کی حرمت ان کے حق میں بھی ثابت ہے کیونکہ کفار بھی شریعت کے ان امور کے جو حرام امور سے متعلق ہیں، مخاطب ہیں۔ اگرچہ وہ ہمارے نزدیک شریعت کے، عبادات سے متعلق احکام کے مخاطب نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

وَ اخذھم الریاء وقد نہوا عنه واکلھم اموال الناس  
روکا گیا تھا اور لوگوں کے مال باطل طریقے سے کھانے  
کی بنا پر (اللہ نے ان پر لعنت فرمائی)۔

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے علاقہ ہجر کے بھوس کو لکھا کہ:  
"یا تو تم رہو! (سود) لینا دینا چھوڑ دو ورنہ تم اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کیلئے تیار ہو جاؤ۔"  
یہ روایت اختفاء درجے کی وعید ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی حرمت ان کے حق میں بھی اختفاء درجے کی ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم  
۴۔ اس کا رہا کے احتمال سے خالی ہوئے، لہذا رہائی اموال کی ایک دوسرے سے بیچ اندازے کے ساتھ جائز نہیں ہے اس لئے کہ جس طرح حیثیت رہا (سود) کا ہونا عقد کیلئے مفید ہے تو اسی طرح اس کا احتمال بھی اس کیلئے مفید ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ:  
"کسی شے میں حلال اور حرام جمع نہیں ہوتے مگر حرام حلال پر غالب ہو جاتا ہے۔"

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ شے جس میں اضافہ کے ساتھ بیچ جائز ہے اس میں اندازے کے ساتھ بھی بیچ جائز ہے، اور اگر کسی شے میں اضافے کے ساتھ بیچ جائز نہیں تو اندازے کے ساتھ بھی بیچ جائز نہیں۔ اس لئے کہ رہائی اموال میں دونوں کا ایک جیسا اور رہا سے خالی ہونا بیچ کے صحیح ہونے کی شرط ہے لہذا محض اندازے سے دونوں کا ہم مثل ہونا معلوم نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر صحت کی شرط کے پائے جانے میں شک پیدا ہو جائے گا، اور اس اصول کے مطابق کہ اگر کوئی حکم کسی شرط پر موقوف ہو تو شرط کے بغیر وہ حکم ثابت نہیں ہوتا یہاں بھی اس کی صحت کا حکم ثابت نہ ہوگا۔ تو جب شرط کے پائے جانے میں شک پیدا ہو گیا تو وہ ثابت نہ ہوگی کیونکہ جو شے یقین کے ساتھ ثابت نہ ہو وہ شک کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکتی جیسے کہ اگر کوئی شے یقین کے ساتھ ثابت ہو تو وہ شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتی۔ اس اصول کی تشریح چند مسائل کی روشنی میں بیان ہوگی تفصیل اس طرح ہے:

اگر کسی نے گندم کو گندم کے عوض اندازے کے ساتھ فروخت کیا پھر اگر دونوں کا ماپ معلوم نہ ہو یا دونوں میں سے ایک کا معلوم نہ ہو مگر دوسرے کا معلوم ہو یا دونوں موازن اشیاء میں سے ایک کا ماپ معلوم ہو، دوسرے کا معلوم نہ ہو تو بیچ جائز نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر ان دونوں کا ماپ میں مساوی ہونا معلوم ہو پھر اگر تو یہ بات مجلس ہی میں معلوم ہو گئی تو بیچ جائز ہوگی، اس لئے کہ مجلس اگرچہ طویل ہی ہو اس کا حکم عقد کی حالت والا ہی ہے۔ گویا وہ عقد ہی کی حالت میں ہیں۔ اور اگر انہیں دونوں کے طعیدہ ہونے کے بعد پتہ چلا تو یہ بیچ جائز نہ ہوگی اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ خواہ



دونوں کو باہم الگ ہونے سے پہلے پہ چلے یا بعد میں بیچ جائز ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ماپنے کی ضرورت عقد کے وقت اس لئے پیش آتی ہے تاکہ عقد میں مساوات کی شرط کا پتہ چل سکے۔ اور اب یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ عقد کے وقت دونوں میں یکسانیت ثابت تھی۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ عقد کے وقت دونوں فریقوں کو دونوں اشیاء کے مساوی ہونے کے علم کا ہونا عقد بیچ کی شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اور اس بات کی دلیل کہ مذکورہ علم کا ہونا عقد کے وقت اس کے صحیح ہونے کی شرط ہے یہ ہے کہ شریعت نے عقد بیچ کے وقت مماثلت کی رعایت رکھنے کو لازم قرار دیا ہے جیسا کہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل      گندم گندم کے بدلے برابر برابر۔

یعنی گندم کو گندم کے بدلے برابر برابر فروخت کرو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں فریقوں کو حکم دیا ہے کہ وہ مماثلت (مساوی ہونے) کی شرط کے ساتھ بیچ کریں، لہذا ضروری ہے کہ عقد کے وقت ان دونوں میں مماثلت کا علم ہو تاکہ ان کیلئے اس شرط کی رعایت رکھنا ممکن ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب گندم دو افراد کے مابین مشترک ہو پھر انہوں نے اندازے سے اسے تقسیم کیا تو یہ تقسیم جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں تقسیم تبادلے کے مفہوم میں ہے، لہذا یہ اندازے کے ساتھ بیچ کے مشابہ ہوگی۔ اور اس میں اندازے کے ساتھ بیچ جائز نہیں ہوتی۔ یہی حکم تقسیم کا ہے اور اگر دونوں نے گندم کو گندم کے بدلے مساوی وزن کے ساتھ فروخت کیا تو بیچ جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ گندم کیل (ماپ والی) ہے اور کیل (ماپ) میں یکسانیت کیلی اشیاء میں بیچ کے جواز کی شرط ہے اور ان دونوں کے درمیان ماپ (کیل) میں برابری معلوم نہیں ہے (۱)۔

تو کیا یہاں گندم کی گندم کے ساتھ بیچ اندازے سے ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی شے میں وزن کا استعمال زیادہ ہو جائے تو وہ وزنی ہو جائے گی اور اس میں برابری معلوم کرنے کیلئے وزن کرنا ضروری ہوگا اگرچہ وہ اصل کیل ہو۔ اسی اصول پر مزابلہ اور محالہ کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے کہ یہ دونوں قسم کی بیع جائز نہیں ہیں، اس لئے کہ مزابلہ خرمائی کھجور پر ہم وزن اتاری ہوئی خرمائی کے عوض بیچ ہے، جہاں یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کون سی طرف وزن زیادہ ہے اور کشش کو انگوٹھ کے عوض فروخت کرنا کہ یہ پتہ نہ ہو کہ ان میں سے کون سی طرف زیادہ مقدار ہے اور محالہ نئے میں دانوں کی ہم وزن گندم کے عوض بیچ ہے کہ یہ علم نہ ہو کہ ان میں سے زیادہ کون سی مقدار زیادہ ہے تو چونکہ یہ پتہ نہ ہوگا، لہذا اندازے کے ساتھ بیچ ہے لہذا جائز نہ ہوگی اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان کیل (ماپ) کے ساتھ برابری کا علم نہیں ہے۔ حضرت ابو سعید الخدریؓ سے روایت ہے کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیچ دیا۔ اور بیچ محالہ سے منع کیا ہے۔ اور امام محمدؒ نے کہا: اور محالہ کی شرط اسی طرح لکھی ہے جو ہم نے اور بیان کی ہے اور وہ الفت میں بھی اسی طرح امام تھے جیسے کہ شری احکام میں امام تھے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ پانچ وسق سے زیادہ ہو: جب پانچ وسق سے کم ہو تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور حضرت ابو حریرہؓ سے مروی ہے کہ:

(۱) حکم اللہ تعالیٰ نے زمانے کے اعتبار سے درست ہے نہ بیع کی گندم کیل (ماپ) کے بجائے وزن سے فراہم کی جاتی ہے لہذا برابر وزن کی ہوگی۔

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ وقت سے کم میں کھجور کے عوض بیع عرایا کی اجازت دی ہے۔“  
 تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزاجتہ کی حرمت میں سے پانچ وقت تک کی بیع کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ اور  
 اگر حرام اشیاء میں سے کسی شے کی اجازت دے دی جائے تو وہ مباح ہو جاتی ہے اور العرایا کی تشریح وہ ہے جو  
 امام مالک بن انس نے الموطا میں بیان کی ہے وہ یہ کہ کسی شخص کے پاس کھجوروں کے درخت ہوں پھر اس نے  
 اس میں سے ایک یا دو درختوں کا پھل کسی کو دے دیا تاکہ وہ اسے اپنے اہل نازہ کیلئے چن لے پھر اس کیلئے  
 نخلستان کی دیوار میں داخلہ گراں ہو جائے (یعنی وہ تنگ دست ہو جائے) تو اس سے نرمی کرنے کی درخواست کرے  
 اور یہ کہے کہ وہ کھجور کا موسم ختم ہونے پر قتل کر اس کے بدلے میں اتنی ہی کھجور دے دے گا۔ ہمارے نزدیک  
 اس میں مضائقہ نہیں اس لئے کہ وہاں کوئی بیع نہیں بلکہ کھجور کا پھل تمام کا تمام کھجور والے کیلئے ہے۔ اگر تو  
 وہ چاہے تو اسے کھجور کا پھل دے دے اور چاہے تو وہ اسے باپ کے بدلے اس کو کھجوریں دے دے۔ البتہ  
 راوی نے اس کو بیع کہا ہے، کیونکہ انہوں نے صورت ”اس کو بیع سمجھا ہے“ اس لئے نہیں کہ وہ حقیقتاً بیع ہے  
 بلکہ وہ عطیہ ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اس کا ممری لہ (جس کو کھجور اٹارنے کی اجازت دی گئی ہے) مالک نہیں  
 ہے۔ اس لئے کہ اس کا اس پر قبضہ نہیں ہے تو اسے بیع کیسے کہا جائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ اگر اسے بیع کہا  
 جائے تو ایسی صورت میں یہ خرما کی خرما کے عوض ایک مدت تک ادھار پر بیع ہوگی جو بلا اختلاف جائز نہیں ہے۔  
 جو اس بات کی دلیل ہے کہ انھیں جس کی اجازت دی گئی ہو وہ حقیقت میں بیع نہیں ہے بلکہ وہ عطیہ ہے نیز لغوی  
 طور پر عرایا عطیہ ہی ہے۔ حضرت حسان بن ثابتؓ فرماتے ہیں:

لبست بسنہاء ولا رجیۃ      ولكن عرایا فی السنین الحوایج

اور اگر اس نے کھجور کے ایک کڑے کے عوض کھجور کا ایسا درخت خرما جس پر پھل ہو اور اس نے کھجور  
 کے درخت کا نام لیا ہو یا اس نے اس کے قلیل و کثیر کا ذکر کیا یہاں تک کہ وہ پھل بیع میں داخل ہو یا تو اس کی  
 بیع میں اعتبار کے طریقے کا لحاظ کیا جائے گا اور وہ یہ ہے کہ اتنی کوئی کھجور کا باپ کھجور کے باپ سے زیادہ ہو  
 تاکہ پھل اپنے ہم وزن پھل کے مقابل ہو جائے اور اضافہ کھجور کے باقائیل ہو۔ پھر اگر وہ کم ہو تو بیع جائز نہ  
 ہوگی اس لئے کہ خرما تو ہم باپ خرما کے باقائیل ہوگا اور زیادہ خرما کھجور کے ساتھ ایسا اضافہ ہوگا جس کے  
 باقائیل کوئی عوض نہیں لہذا وہ ربوا (مردہ) ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کی ہم مثل ہو اس لئے کہ  
 کھجور ایک ایسی اضافی شے ہے جس کے عوض حصہ معاوضہ میں کوئی شے نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اسے اس کا  
 علم نہ ہو تو ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام زفر کو اس سے اختلاف ہے۔ اور ہم تخریب اس مسئلے کا ذکر کریں  
 گے ”انشاء اللہ تعالیٰ“۔

پھر اس کی بیع برکتی اعتبار اس وقت جائز ہے جب خرما نقد ہو اور اگر وہ ادھار ہو تو رباء النسبہ  
 ثابت ہو جائے کی بنا پر یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کھجور کا پھل بصر یا تازہ کھجور یا خشک خرما ہو، لیکن اگر اس کا پھل کفری (کچا  
 پھل) ہو تو وہ بیع بھی ہو اعتبار کی شرط کے بغیر یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ کفری کی خرما کے عوض بیع جائز ہے  
 خواہ وہ نیچے ہی ہو۔ اور اگر حصہ کے وقت کھجور موجود نہ ہو مگر کھجور کے درخت پر قبضہ سے قبل ایک کڑیاں

سے زیادہ پھل آگیا تو بیع قاسد نہ ہوگی، بخلاف اس صورت کے جب عقد کے وقت سمجور پر پھل موجود ہو پھر قبضہ سے قبل وہ پک جائے پھر اس نے اسے سمجور کے درخت سمیت خرما کے عوض فروخت کر دیا اور خرما کا پک سمجور کے پھل کے برابر ہو یا کم ہو تو ہر ایک صورت میں بیع قاسد ہو جائے گی۔ اس لئے کہ عقد کرنے والے دونوں فریقوں نے عقد بیع میں دیا کو داخل کر دیا ہے کیونکہ انہوں نے ثمن (قیمت) کا کل بیع سے قائل کیا ہے، لہذا قیمت دونوں پر تقسیم ہو جائے گی اور بیع کا کچھ حصہ رہائی مال ہے تو ان کی اس شرط کی بنا پر دیا عقد میں داخل ہو گیا ہے اور عقد بیع میں دیا کا شرط ٹھہرانا اس کیلئے مفید ہے حالانکہ یہاں بیع اصلاً درست تھی، اس لئے کہ ثمن (قیمت) بیع کی غیر جنس سے ہے کیونکہ یہاں بیع اکیلی نخل (سمجور) ہے، لیکن جب اس پر پھل کا اضافہ ہو گیا تو حالت بقاء میں وہ بیع ہو گئی ہے، لیکن یہ ان کے کسی فعل کی بنا پر نہیں ہے، لہذا بیع بدستور صحیح رہے گی اور اس میں اضافہ مشتری کی ملکیت ہو گا اور قیمت کو سمجور کے درخت اور اضافے پر تقسیم کیا جائے گا، لیکن سمجور کے درخت کی قیمت کا عقد کے وقت سے اعتبار ہو گا اور اضافے کی قیمت کا قبضہ کے وقت سے، لہذا اس کیلئے سمجور کے حصہ کے برابر قیمت کا لینا خوشگوار ہو گا، اس لئے کہ یہ مقدار ایک بدل (معاوضہ) کے ساتھ بڑھی ہے، خر اس کیلئے یہ اضافہ خوشگوار نہ ہو گا اور وہ اسے صدقہ کرے۔ اس لئے کہ وہ ایسا نفع ہے جو اس کیلئے قائل ضمان نہیں۔

اگر اس نے قیمت کی، نیا پھل پیدا ہونے کی صورت میں، ادائیگی کی تو دیکھا جائے گا اگر تو اس نے قبضہ سے قبل اس کی ادائیگی کی تو اس کی ادائیگی باطل ہوگی، اس لئے کہ اس کی طرف سے ادائیگی کا ہونا بیع میں قبضہ سے قبل تصرف کرنا ہے جو جائز نہیں ہے اور یوں سمجھا جائے گا جیسے کہ اس نے گویا قبضہ ہی نہ کیا ہو حتیٰ کہ اگر ثمن (قیمت) بائع کے ہاتھ میں کسی "آخت سادی" سے تلف ہو گیا تو قیمت کا کوئی حصہ ساقط نہ ہو گا اور اگر بائع نے قیمت میں سے اس کے حصے کے مطابق کچھ کھالیا تو قیمت میں سے اتنا حصہ ساقط ہو جائے گا اور اگر سمجور پر پھل زر ثمن پر قبضہ سے پہلے ہو پھر اس نے اس کی ادائیگی کی تو یہ ادائیگی جائز ہوگی، اس لئے کہ اس نے بیع میں قبضہ کے بعد تصرف کیا ہے جو جائز ہے اور اس پر یہ لازم ہے کہ اس کے حصہ سے جو زیادہ قیمت ہے اسے صدقہ کرے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر سونے کی سونے کے بدلے اور چاندی کی چاندی کے بدلے اندازے کے ساتھ بیع کا حکم جہی ہے۔ اور اگر اس نے گندم کو جو کے عوض اور سونے کو چاندی کے عوض اندازے کے ساتھ فروخت کیا تو بیع ہوگا، اس لئے کہ جس کی غیر جنس کے ساتھ بیع میں برابری شرط نہیں ہے۔ اسی لئے ان میں کی بیشی جائز ہے تو اندازے سے فروخت کرنا تو درجہ اولیٰ جائز ہو گا، یہی حکم قیمت کا ہے۔ اسی اصول پر مسئلہ مستسط ہوتا ہے کہ اگر اس نے وزن کی جانے والی شے کو ہم جنس اور غیر جنس شے کے عوض فروخت کیا جیسے کہ اگر اس نے ایلی چاندی کو ایسی اور شے اور چاندی کے عوض فروخت کیا، یا اس نے چاندی کے دستے والی تھار کو خالص چاندی کے عوض یا چاندی کے کمرے یا اکام یا زمین یا چاندی کے دستے والی پھری یا کسی ایسی باندی کو جس کے گلے میں چاندی کا پار ہو چاندی کے عوض فروخت لیا یا اس نے سونے اور غیر سونے کو خالص سونے کے بدلے بیچا، جیسے کہ اگر اس نے سنری تھاروں سے کراہے ہوئے کپڑے کو خالی سونے کے عوض بیچا یا ایسی باندی کو جس

کے گلے میں سونے کا زور ہو زور سمیت خالص سونے کے عوض فروخت کیا یا اسی طرح کی کوئی اور شے بچی تو ہمارے نزدیک اس کی اندازے کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی، بلکہ اس میں اعتبار کے طریقے کی رعایت رکھی جائے گی۔ جس کی صورت یہ ہے کہ مفرد چاندی یا مفرد سونے کا وزن غیر جنس کے ساتھ دونوں کے مجموعہ سے زیادہ ہو تاکہ مفرد سونے کا وزن اس کے ہم جنس سونے کے مساوی ہو اور اضافی حصہ غیر جنس کے بالمقابل ہو تاکہ اس میں رہا پیدا نہ ہو پھر اگر مفرد سونے یا چاندی کا وزن مجموعہ کے وزن سے کم ہو تو بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ مجموعہ میں اضافی جنس کا کچھ وزن غیر جنس کے ساتھ ایسا ہوگا جس کے بالمقابل عقد بیع میں کوئی شے نہیں ہے لہذا یہ رہا ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ وزن میں اس کا ہم مثل ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں چاندی چاندی کے اور سونا سونے کے ہم مثل ہے، جس کی بنا پر اضافہ رہا (سود) ہوگا۔ اگرچہ وہ اضافہ اس کی غیر جنس سے ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب یہ معلوم نہ ہو کہ اس کا وزن اس سے زیادہ ہے یا برابر یا اس سے کم ہے یا پھر اہل فن کا اس میں اختلاف ہو جائے۔ بعض کہیں کہ زر حمن (قیمت) زیادہ ہے اور بعض کہیں کہ وہ اس کے ہم مثل ہے تو ہمارے نزدیک یہ صورت ناجائز اور امام زعفران کے نزدیک جائز ہوگی۔

ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں اصل اس کا ہوا ہے اور اس کا فاسد ہونا تو عارضہ رہا کی بنا پر تھا اور یہاں اس کے پائے جانے میں شک ہے، لہذا محض شک کی بنا پر فساد ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس عقد میں فساد کی جہت جواز کی جہت سے بڑھ کر ہے، کیونکہ مفرد شے کا وزن اگر کم ہو تو اس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کے ہم مثل ہو لیکن اگر وہ اس سے زیادہ ہو تو یہ بیع جائز ہوگی تو چونکہ یہ بیع ایک پہلو سے جائز اور دوسرے پہلو سے فاسد ہے، لہذا فساد کی جہت کو غلبہ حاصل ہوگا اور حکم غالب شے کیلئے ہوتا ہے۔ پھر اگر مفرد شے کا وزن زیادہ ہو حتیٰ کہ بیع جائز ہو جائے تو اس عقد میں عقد صرف یعنی چاندی کی چاندی کے بدلے، یا سونے کی سونے کے بدلے بیع اور مطلق بیع یعنی سونے یا چاندی کی غیر جنس کے عوض فروخت کیجا ہو گئی ہے۔ لہذا اس میں عقد صرف کی شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا اور ہم فقہ ربیع بیع صرف کی شرائط کا اپنے مقام پر ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

پھر اگر بیع صرف کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہو جائے جس سے بیع صرف فاسد ہو جائے تو کیا یہ فساد مطلق بیع میں بھی مندر ہوگا؟ تو اس میں قدرے تفصیل ہے جو ہم اپنے مقام پر بیان کریں گے انشاء اللہ۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے چاندی کو غیر چاندی سمیت خالص چاندی کے عوض فروخت کیا یا سونے کو غیر سونے سمیت مفرد سونے کے عوض فروخت کیا، لیکن اگر اس نے سونے کو کسی اور شے سمیت مفرد چاندی کے عوض فروخت کیا یا چاندی کو کسی اور شے سمیت مفرد سونے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ جنس مختلف ہو جانے کی صورت میں دونوں میں کوئی ریوا (سود) نہیں ہے۔ اور مفرد سونے یا چاندی کو مجموعہ کی قیمت پر تقسیم کر دیا جائے گا، تو جو سونا سونے کے اور چاندی چاندی کے بالمقابل ہوگی وہ تو بیع صرف ہے۔ اس میں صرف کی شرائط کا اعتبار کیا جائے گا اور جو حصہ اس کی غیر جنس کے مقابل ہوگا اس میں بیع مطلق ہوگی، جیسا کہ ہم بیع صرف کی شرائط کے تحت بیان کریں گے۔

اسی اصول پر چاندی یا سونے کی کان کی مٹی فروخت کرنے کا حکم تحریر ہوتا ہے: جہاں تک تو چاندی کی

کلن کی مٹی کا تعلق ہے تو وہ دو مال سے خالی نہ ہوگی یا تو اسے چاندی کے عوض فروخت کیا گیا ہوگا یا پھر اس کو کسی اور شے کے بدلے بیچا گیا ہوگا۔ اگر تو اس نے اسے چاندی کے عوض بیچا ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ بیع مٹی میں موجود چاندی پر واقع ہوگی، مٹی پر نہیں، کیونکہ اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ اور دونوں چاندیوں کے درمیان تناسب معلوم نہیں ہے، لہذا یہ چاندی کی چاندی کے بدلے اندازے کے ساتھ بیع ہوگی جو جائز نہیں اور اگر اس نے اسے سونے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ جس مختلف ہو جانے کی صورت میں رہا ثابت نہ ہوگا اور اس میں عقد صرف کی شرائط کا اعتبار کیا جائے گا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا اگر اس میں سے چاندی نہ نکلی تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ یہ بیع فاسد تھی کیونکہ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اس نے ایسی شے کی بیع کی تھی جو مال نہیں ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کوئی حیوانی اس شرط پر خرید اک وہ غلام ہے پھر یہ ظاہر ہوا کہ وہ تو آزاد شخص ہے، یا اس نے کمال اتاری ہوئی بکری اس شرط پر خریدی کہ وہ مذکور ہے، مگر یہ چاکر وہ تو مردہ ہے، پھر اگر اس میں سے چاندی نکل آئی تو بیع ہوگی، البتہ مشتری کو رکھنے یا واپس کرنے کا خیال ہوگا۔ اس لئے کہ مشتری نے ایسی شے خریدی ہے جو اس نے نہیں دیکھی تھی، لہذا یہ صورت اس صورت کے مشابہہ ہوئی جب اس نے کسی تخمزی میں کچرا یا کسی گڑھے میں مچھلی خریدی، اگر اس نے اس کو کسی معاوضے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اس مٹی میں سے کوئی خاص چاندی نکلی ہے یا نہیں تو اس کی وہی تفصیل ہوگی جو ہم نے اوپر بیان کی۔

اور اگر اس نے کان کی مٹی کو ہم وزن چاندی کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مٹی میں "وزن" چاندی کی ہوئی ہے اور دونوں کے وزن میں مساوی ہونے کا علم نہیں ہے، لہذا یہ چاندی کی چاندی ہے۔ مگر بیع اندازے کے ساتھ ہوئی اور اگر اس نے اس کو سونے کی کلن والی مٹی کے عوض بیچا تو جس مختلف ہونے سے باعث بیع جائز ہوئی۔ اور اس میں صرف کی شرائط کا اعتبار ہوگا۔ پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس میں سے مٹی خاص شے نہ نکلی تو اس سے ظاہر ہوا کہ بیع فاسد تھی، اس لئے کہ اب یہ ثابت ہو گیا ہے کہ اس نے ایسی شے فروخت کیا ہے جو مال نہیں تھی اور یہی حکم اس وقت ہے جب ان دونوں میں سے کوئی ایک میں سے پتھر نکل آیا اور دوسری میں سے نہ نکلا، اس لئے کہ اس سے ظاہر ہو گیا کہ اس نے مال کو ایسی شے کے عوض فروخت کیا ہے جو مال نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے ہر ایک سے کچھ نہ کچھ نکل آیا تو بیع ہوگئی اور دونوں کو خیال رویت حاصل ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے ایسی شے خریدی ہے جو انہوں نے نہیں دیکھی تھی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب چاندی کی کان کی مٹی دو افراد کے مابین مشترک ہو، پھر انہوں نے اس کو تقسیم کیا تو یہ تقسیم جائز نہ ہوگی بلکہ تقسیم منع ہے، انہوں میں ہوتی ہے، لہذا بیع کی طرف اس میں بھی اندازے سے تقسیم کی اجازت نہیں ہے۔ اور اگر اس نے اس (مٹی) سے ایک دو سو حصوں میں تقسیم کرنے یا ساتوں حصوں میں تقسیم کرنے کا ارادہ کیا تو بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ بیع مٹی میں "وزن" چاندی ہے، جس کی مقدار مجہول ہے۔ اس لئے کہ اس میں چاندی کی مقدار مختلف ہوتی ہے، جس اوقات ایک دو سو حصوں میں سے پانچ اور بعض اوقات ایک دو سو حصوں میں سے دس (درہم) نکل آتی ہے۔ جس کی بنا پر یہاں بیع مٹی ایسی ہوتی ہے جو ہمیں

بھڑے تک بیچ ہو سکتی ہے۔ بخلاف ایک پوری (ٹکے) سے ایک قفیز ملہ فروخت کرنے کے، اس لئے کہ ایک پوری کے تمام قفیز ایک جیسے ہوتے ہیں جس کی بنا پر یہ بھول شے کی بیچ نہیں ہے جو باہمی بھڑے تک بیچ ہو۔ اور اگر اس نے تمام مٹی کا نصف یا ایک تہائی یا چوتھائی حصہ غیر متعین طور پر سونے یا سامان کے عوض فروخت کیا تو بیچ جائز ہوگی، اس لئے کہ دونوں کی بیس مختلف ہو گئی ہے جس کی بنا پر دونوں میں ربوا منہضی نہ ہوگا، سوا اس کے کہ اس میں سے کچھ نہ نکلے جس سے پتہ چلے گا کہ یہ بیچ فاسد تھی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس میں سے کچھ حصہ نکل آئے تو وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا اور اس کو دیکھنے کے وقت اس کو خیار (اختیار) ہو۔ اور اگر اس نے کان کی مٹی کو اوجھار لیا تو جائز ہوگا۔ اور قرض لینے والے پر اتنی مقدار میں چاندی کا لوٹانا ضروری ہوگا، جتنی مقدار میں چاندی اس سے نکلی ہو اور جس پر اس نے قبضہ کر لیا ہو۔ اس لئے کہ قرض اس میں سے نکلنے والی شے ہے پھر اس میں سے نکلی ہوئی اور قبضہ کی ہوئی مقدار کے متعلق قبضہ کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔

اور اگر اس نے اس مٹی میں سے نصف یا ایک تہائی یا چوتھائی حصہ اجارے (کرائے) پر لیا تو جائز ہوگا بشرطیکہ اس میں سے کچھ نکل آئے جیسے کہ اگر وہ اس میں سے کچھ مقدار فروخت کرتا تو جب جائز ہوتا، جس سے ظاہر ہوا کہ یہ بیچ فاسد تھی (۱)۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس میں سے کچھ نکل آیا تو اس کی اجرت اسی میں سے ہوگی۔ اور اگر اس نے کسی شخص کی خدمات کو کان کی مٹی کے عوض اجرت پر حاصل کیا تو یہ اجارہ جائز ہوگا بشرطیکہ اس میں سے کچھ نکل آیا۔ اس لئے کہ اس نے اسے مال کے عوض اجرت پر حاصل کیا ہے اور ”ہجر“ کو خیار ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی شے کے عوض خود کو اجرت پر دیا ہے جو اس نے ابھی تک نہیں دیکھی۔ اگر تو وہ چاہے تو اس اجرت پر راضی ہو جائے اور اس کے سوا اس کو کچھ نہ ملے گا۔ اور اگر وہ چاہے تو اس کو واپس کر دے اور مستاجر سے منطی اجرت وصول کر لے خواہ وہ کتنی ہی ہو۔

اور اگر اس نے اس کو غیر متعین طور پر ایک قفیز کان کی مٹی کے عوض اجرت پر حاصل کیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اجرت مٹی میں موجود چاندی ہے جس کی مقدار بھول ہے، کیونکہ اس کی بیچ جائز نہیں ہے اور نکلی ہوئی شے ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اور اس کو خیار ہوگا، اور اگر اس میں سے کوئی شے نہ نکلی تو اجارہ جائز نہ ہوگا اور اس کیلئے منطی اجرت ضروری ہوگی۔ یہی حکم ان تمام صورتوں میں جو ہم نے بیان کیں، سونے کی کان کی مٹی کا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دبی چاندی ڈھالنے والی جگہ مٹی۔ تو اگر اس میں چاندی موجود ہو تو اس کا حکم سونے کی کان والی مٹی کا ہی ہے اور اگر اس میں سونا اور چاندی دونوں ہوں پھر اگر تو اس نے اسے سونے یا چاندی کے عوض خریدا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس میں سونا یا چاندی زیادہ یا کم ہو یا برابر ہو، جس سے اس میں ربوا (سود) منہضق ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اسے سونے اور چاندی (دونوں) کے عوض خریدا تو بیچ

(۱) یہاں برائے کی عبارت میں حکم ہے۔ اس لئے کہ انکشافی نے ساتھ جملے میں بیچ کا جواز بیان کیا ہے، مگر یہ جملہ عدم جواز پر دلالت کرتا ہے، اس لئے ہمارے خیال میں یہاں ایک جملہ چھوٹ گیا ہے۔ اصل میں عبارت یوں ہوگی ”اگر اس میں سے کچھ نہ نکلے تو یہ بیچ فاسد ہوگی“ کیونکہ اس سے ظاہر ہوا کہ یہ بیچ فاسد تھی۔۔۔۔۔ فاسم

جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے سونے اور چاندی کو سونے اور چاندی کے عوض خریدا ہے، لہذا یہ بیع جائز ہوگی اور ہر جنس کو غیر جنس کے معاوضے پر محمول کیا جائے گا اور اس میں عقد صرف کی شرائط ملحوظ رکھی جائیں گی اور اگر اس نے اسے سلمان کے عوض خریدا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں ربا کا احتمال معدوم ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس میں سے خالص مقدار نکل آئے، لیکن اگر کوئی خالص مقدار نہ نکلی تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ یہ بیع فاسد تھی۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر کسی نے ایسے کھوت والے درہموں کو جن میں کھوت غالب ہو خالص چاندی کے عوض فروخت کیا تو اعتبار کے طریقے کے سوا بیع جائز نہ ہوگی۔ اس احتمال کی تفصیل یہ ہے کہ کھوت والے درہموں کی تین اقسام ہیں: ایک تو یہ کہ ان میں چاندی غالب ہو، دوسری یہ کہ ان میں کھوت غالب ہو اور تیسری صورت یہ ہے کہ چاندی اور کھوت دونوں یکساں ہوں۔ اگر تو اس میں چاندی غالب ہو پھر اگر تو اس میں دو تہائی چاندی اور تیسرا حصہ تانبا ہو یا تین چوتھائی چاندی اور چوتھا حصہ تانبا ہو یا کم و بیش ہو تو اس کا حکم خالص چاندی والا ہے۔ اس کو خالص چاندی کے عوض برابر برابر کے سوا فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم ایک درہم کو دوسرے درہم کے عوض فروخت کرنے کا ہے کہ وہ بھی برابر برابر کے سوا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریعت میں غالب کا اعتبار کرنا اور مغلوب کو کالعدم سمجھنا ہی اصول ہے، نیز اس لئے کہ اعلیٰ قسم کے درہم تھوڑی بہت کھوت سے خالی نہیں ہوتے، کیونکہ چاندی کو اس کے بغیر اصلاً نہیں جاسکتا، جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ لہذا کھوت کی کم از کم مقدار سے تو بچنا ممکن نہ ہوگا، لہذا اصل اعتبار نیچے کا ہے اور اگر اس میں کھوت غالب ہو تو اگر تو اس میں موجود چاندی پگھلائے اور اڑھائی سے خالص نہ ہو، بلکہ وہ بھل جائے اور تانبا رہ جائے تو اس کا حکم خالص تانبے کا ہے۔ اس لئے کہ جب چاندی اس میں تلف ہو گئی ہے تو وہ کالعدم تصور ہوگی، لہذا اس سارے مجموعہ میں تانبے کا اعتبار ہوگا۔ اور اسے تانبے کے عوض برابر برابر اور بہت بہت فروخت لیا جائے گا۔ اور اگر وہ تانبے سے الگ ہو اور جالانے سے نہ بچے، بلکہ تانبا اپنی حالت پر رہے اور چاندی اپنی حالت پر، تو ان میں سے ہر ایک کی اصل حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ان میں سے ایک کو دوسری شے کے تابع نہ بنایا جائے گا، کیونکہ وہ دونوں ابتدا سے ہی ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز ہیں۔ اس لئے کہ اگر دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے اس طرح علیحدہ اور خالص کرنا ممکن ہو کہ ان میں سے ہر ایک پگھلائے اور اڑھائی کے بعد ہلاک نہ ہو تو اس کو خالص چاندی کے عوض ماسوائے اعتبار کے طریقے سے فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ خالص چاندی مخلوط چاندی سے زیادہ ہو تاکہ اسے طریقہ سے فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اضافے کو کھوت کے مقابل سمجھا جائے، جیسے کہ اگر اس نے خالص چاندی کو نیم وزن مخلوط چاندی کے عوض فروخت کیا تب بھی یہی حکم ہے۔ پھر اگر تو خالص چاندی مخلوط چاندی سے کم ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اضافی مخلوط چاندی تانبے کے ساتھ ایسا اضافہ ہوگی جو ہمارے عقد میں معاوضہ سے خالی ہے، لہذا یہ ربا (۱۲) ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کی ہم مثل ہو اس لئے کہ تانبا ایک ایسا اضافہ ہے جس کے مقابلے میں کوئی معاوضہ نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اسے یہ ظن نہ ہو کہ کوئی چاندی کی مقدار زیادہ یا برابر ہے تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام زفر کے ایک یہ بیع جائز ہوگی۔ ہم انہیں عمل ان کے، ان کی جان کر رہے ہیں۔

اور الجامع میں مذکور ہے کہ اگر درہموں کا دو تہائی حصہ بیٹل اور ایک تہائی حصہ چاندی ہو اور وہ چاندی کو بیٹل سے الگ کرنے پر قادر نہ ہو اور اسے یہ علم نہ ہو کہ جب اسے خالص کیا جائے گا تو آیا بیٹل باقی رہے گا یا جل جائے گا۔ تو ایسے درہموں کی خالص چاندی کے عوض بیچ میں اختیار کے طریقے کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ پھر اگر خالص چاندی زیادہ ہو حتیٰ کہ بیچ جائز ہو جائے تو یہ عقد صرف اور بیچ مطلق ہوگی لہذا اس میں عقد صرف کی شرائط کی رعایت رکھی جائے گی۔ اور اگر کوئی شرط فوت ہو جانے کے باعث بیچ فاسد ہوگئی تو یہ فساد بیٹل میں ہوگا اس لئے کہ اس کو الگ کرنا اس کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہیں ہے اور ایسی شے کی بیچ جسے دوسرے سے نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو فاسد ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم نے ازیں قبل ذکر کیا۔

اور اگر ان درہموں کو سونے کے عوض فروخت کیا تو بیچ جائز ہوگی، کیونکہ اس بیچ سے مانع رہا (سود) ہے اور جنس کا اختلاف روا (سود) کے نحقق سے مانع ہے، لیکن اس میں عقد صرف کی شرائط ملحوظ رکھی جائیں گی۔ اس لئے کہ وہ عقد صرف ہے اور اگر اس سے کوئی شرط فوت ہو جائے تو بیٹل میں بھی بیچ فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر کھوٹ والے درہموں کو ہم جنس درہموں کے عوض فروخت کیا تو ان کی برابر برابر اور کی بیشی کے ساتھ بیچ جائز ہے۔ اس کی امام محمدؒ نے الجامع میں صراحت کی ہے اور ہر جنس کو غیر جنس کے ساتھ محمول کیا جائے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے چاندی اور بیٹل کو علیحدہ علیحدہ کر دیا اور دونوں کو علیحدہ علیحدہ چاندی اور تانبے کے عوض فروخت کیا تو وہاں بھی حکم ہے۔

فناء مستوفی (کھولے) سکوں کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر انہیں ایک دوسرے کے عوض کی بیشی کے ساتھ فروخت کیا گیا تو بیچ جائز ہوگی اور ہر جنس کو غیر جنس کے مقابل بھیر دیا جائے گا۔ اور ہمارے مشائخ نے اس کے متعلق سود کا دروازہ کھولنے سے احتیاط کی بنا پر اس کے متعلق حرمت ہی کا فتویٰ دیا ہے اور مشائخ نے ایسے درہموں کے متعلق فرمایا ہے جن پر پگھلا ہوا بیٹل غالب ہو کہ ان کے ایک دو تین یا چار یا پانچ درہموں کو چاندی کے ایک درہم کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں جو چاندی ہے وہ اس کی ہم وزن خالص چاندی کی ہم مثل ہوگی۔ اور اضافی چاندی بیٹل کے معاوضے میں ہوگی اور اس میں سے چھ درہموں کو چاندی کے ایک درہم کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں جو بیٹل ہے وہ اضافی بیٹل ہوگا۔ جو عقد معاوضہ میں معاوضے کے بغیر ہوگا، لہذا یہ رہا (سود) ہوگا، اور شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ اس کے جواز کا فتویٰ نہ دیتے تھے۔

اور اگر اس درہم میں چاندی اور بیٹل دونوں ہم وزن ہوں تو اس کے متعلق امام محمدؒ نے الجامع میں کوئی قطعی حکم نہیں لکھا، لیکن انہوں نے صرافوں کے قول پر اس کے حکم کی بنیاد رکھی ہے اور ان سے نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اگر چاندی بیٹل آپس میں اس طرح مل جائیں کہ انہیں تمیز کرنا ممکن نہ رہے یہاں تک کہ بیٹل جل جائے، اس لئے کہ وہ ایک دوسرے سے حتمی نہیں ہیں تو فتویٰ ان دونوں میں سے کوئی جل نہ جائے اور بیٹل جلنے کے معاملے میں چاندی سے تیز ہے تو انہوں نے اس درہم کے متعلق کہا ہے کہ اگر تو چاندی غالب ہو یعنی جیسا کہ صراف کہتے ہیں کہ ڈھالتے اور پگھلاتے وقت بیٹل جلد جل جاتا ہے تو اس کی خالص چاندی کے عوض بیچ جائز نہ ہوگی اور نہ ان کی آپس میں بیچ جائز ہوگی، ماسوا اس کے کہ وہ بیچ برابر برابر ہو، جیسے



کہ نئے سکون کی خالص سکون سے بچے اس لئے کہ چونکہ جیل جلد جل جاتا ہے "لہذا وہ مغلوب اور فنا ہونے کی بنا پر کالعدم ہو گا۔ اور اگر دونوں دھاتوں میں سے کوئی دھات دوسری پر غالب نہ ہو بلکہ دونوں یکساں رہیں تو ان کی تمام حالتوں میں ہر ایک کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسے گویا دونوں علیحدہ علیحدہ ہوں اور ان کی خالص چاندی کے عوض بچ میں اعتبار کے طریقے کی رعایت رکھی جائے گی" جیسے کہ پہلی نوع میں یہی حکم ہے اور ان کی آپس میں برابر برابر اور کسی پیشی کے ساتھ بچ جائز ہے اور اس صورت میں ہر دھات کو مخالف جنس کے مقابلے پر محمول کیا جائے گا" جیسے کہ پہلی قسم ہے "واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پھر کیا کھوت والے درہموں کو گمن کر قرض پر لینا جائز ہے؟ اس حکم میں تفصیل ہے: جہاں تک تو پہلی قسم کا تعلق ہے، یعنی جب چاندی کھوت پر غالب ہو تو ایسی صورت میں ان کو قرض پر تولے کے سوا کسی اور طریقے پر نہیں لیا جاسکتا۔ اس لئے جب اس میں کھوت مغلوب ہو تو وہ زائف درہموں کی طرح ہوں گے اور زائف درہموں کو آپس میں گمن کر فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ وہ ایک موزوں (وزن کی جانے والی شے) ہیں "لہذا ان کی آپس میں گمن کر بیع کا اعتبار نہ ہو گا اور ایسی بیع ان کی آپس میں اندازے کے ساتھ ہوگی" لہذا یہ بچ جائز نہ ہوگی۔ لہذا اس طرح اس کو قرض پر لینا بھی جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ حقیقی طور پر چاندی ہے اس میں چاندی کا شبہ پایا جاتا ہے "لہذا اس کو رہا (سود) اور اس کے شبہ سے بچانا ضروری ہے۔ اسی لئے یہی (پانی جانے والی) شے کو قرض کے طور پر لینا جائز نہیں اس لئے کہ کسی پہلی (پانی جانے والی) شے میں وزن کا اعتبار نہیں ہوتا" لہذا اس صورت میں اس کو قرض پر لینا کسی شے کو ہم مثل شے کے ساتھ اندازے سے لینا چاندی کی مشابہت سے قرض پر لینا ہے "جو جائز نہیں ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

یہی حکم تیسری قسم (نوع ثالث) کا بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب اس کا نصف حصہ چاندی اور نصف حصہ جیل ہو۔۔۔۔۔۔ اس لئے کہ اگر ہاتھ اعتبار سے چاندی اور انجم دار جیل کے مل جانے سے "جیسا کہ اصل معصوب لیتے ہیں غلبہ چاندی کا ہو تو وہ سہ کھوتے سکون کے ساتھ ملحق ہوگا" لہذا ان کو گمن کر قرض پر لینا اور لینا جائز نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک دھات دوسری پر غالب نہ ہو اور دھاتوں کے بعد دونوں اپنی اپنی حالت پر برقرار رہیں تو دونوں میں سے ہر ایک شے ہی مدسہ اصل ہوگی "اور ان میں سے ہر ایک شے کا مدسہ علیحدہ اعتبار ہوگا" لہذا چاندی اور جیل کو قرض پر لینا مجموعہ کو گمن کر لینا ہوگا جو جائز نہیں ہے "اس لئے کہ جیل کا اعتبار لڑا اور آپ اس نے ہوا کو ثابت کرتا ہے کہ جیل ایک مدوی شے ہے تو چاندی کا اعتبار ہوا سے مانع ہے اس لئے کہ چاندی ایک موزوں شے ہے تو جب ہوا اور قسار دونوں کا قسار ہو جائے تو قسار کی ہوا کو مانع دینا احتیاط کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔

دوسری قسم میں جو حالت ہے کہ وہ اور چاندی مغلوب ہو تو اس میں دیکھا جائے گا اگر تو لوگ ان سے معاملہ آپس میں تو کرتے ہوں نہ کہ گمن کر "تو ان کو گمن کر قرض پر لینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ موزوں شے کو اپنا کامل مدسہ ہے" لہذا اس کا قرض پر لینا قبل وزن شے کا اس کی ہم جنس شے کے ساتھ اندازے کا اندازہ سے مشابہت میں سے اس کا قرض پر لینا ہے جو جائز نہیں ہے۔ اور اگر لوگ ان کے ساتھ معاملہ گمن کر کرتے ہوں تو ان کو گمن کر قرض پر لینا جائز ہے اس لئے کہ جب لوگ ان کے ساتھ گمن کر معاملہ



یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے تینوں انواع کے ساتھ گمن کر کسی خاص وزن پر معاملہ کیا اور ان کی تعین نہ کی، لیکن اگر اس نے ان کی تعین کر لی اور ان کے بدلے سلمان خرید لیا، مثلاً اس نے کہا ”میں نے یہ سلمان ان درہموں کے عوض خرید لیا“ اور ان کی طرف اشارہ کیا تو ان کے ساتھ خریداری کے جواز میں کوئی شک نہیں، مگر وہ ان کی جانب اشارہ کرنے سے متعین نہ ہوں گے اور عقد بیع کسی معین درہموں سے متعلق نہ ہوگا، حتیٰ کہ اگر مشتری کی طرف سے نقد ادائیگی سے قبل وہ درہم تلف ہو گئے تو بیع باطل نہ ہوگی اور ان کی جگہ ان کے ہم جنس اور ہم مثل درہم دیئے جائیں گے جو اسی جنس، اسی نوع اور اسی صفت کے ہوں گے۔

پہلی نوع میں اس لئے کہ وہ جید (اعلیٰ) درہموں کے بمنزلہ ہیں اور وہ ان کی طرف اشارہ کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور ان کے تلف ہونے سے بیع ختم نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، جبکہ دوسری قسم میں اس لئے کہ اگر تو اس میں اس صفت کا غلبہ ہو جیسا کہ پکھلانے والے ماہرین کہتے ہیں تو وہ پہلی نوع کے حکم میں ہوگی اور اگر دونوں دھاتوں میں سے کوئی دھات بھی دوسری دھات پر غالب نہ ہو تو دونوں میں سے ہر ایک دھات کا الگ الگ اعتبار ہوگا، لہذا بیع باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ چاندی کا اعتبار کرنا اس کے باطل ہونے کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ وہ متعین شے نہیں ہے اور پتیل کا اعتبار کرنا اس کے بطلان کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ وہ متعین شے ہے لہذا بیع محض شک کی بنا پر باطل نہ ہوگی۔

دوسری تیسری قسم تو وہ اس میں اس لئے کہ اگر لوگ ان کے ساتھ قول کر معاملہ کرتے ہوں تو وہ اور باقی درہم برابر ہوں گے، لہذا وہ اشارہ کے ساتھ متعین نہ ہوں گے اور عقد بیع ان کے ہم مثل درہموں کے عوض اس کے رد ہو جائے گا، لیکن ان کی مین (ذات) کے ساتھ نہیں، لہذا ان کے تلف ہوجانے سے بیع باطل نہ ہوگی اور اگر لوگ ان کے ساتھ گمن کر معاملہ کرتے ہوں تو وہ رائج الوقت پیسوں (فلوس) کی طرح ہوں گے کہ جب انہیں کسی اور جنس کے ساتھ کسی شے کے معاوضے میں دیا جائے تو وہ متعین نہیں ہوتے اور عقد ان کی مین (ذات) سے متعلق نہیں ہوتا، بلکہ ان کی ہم مثل کے ساتھ گنتی کے اعتبار سے متعلق ہوتا ہے اور ان کے تلف ہوجانے سے عقد باطل نہیں ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر درہموں کی یہ نوع کوئی ہو جائے اور لوگوں کے درمیان ان کا رواج نہ رہے اور وہ کھونے پیسوں، کھونے سکوں اور روپی پیسوں کی طرح نہ ہوں تو عقد میں ان کی طرف اشارہ کرنے سے ان کی تعین نہ ہو جائے گی اور عقد بیع ان کی مین (ذات) سے متعلق ہو جائے گا، حتیٰ کہ عقد بیع قبضہ سے قبل ان کے تلف ہونے سے فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اب وہ سلفہ (سلمان) کی طرح ہیں، لیکن اقتضاء فرماتے ہیں کہ اگر دوسرے کو اس کا طم ہو تو تب یہ حکم ہے، لیکن اگر وہ دونوں ان بات سے اعظم ہوں یا دونوں میں سے کسی ایک کو طم ہو مگر دوسرے کو طم نہ ہو یا دونوں کو طم ہو، لیکن دونوں میں سے ہر ایک یہ نہ جانتا ہو کہ اس کے دوسرے ساتھی کو بھی اس کا طم ہے یا نہیں تو اس صورت میں عقد بیع مشاورت سے متعلق نہ ہوگا اور نہ اس کی جہش ہے۔ اس کے بجائے عقد ان درہموں کے عوض ہوگا، جس پر اس شہر میں لوگوں کا تعامل ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ بے ہنگام رائج نہ رہے ہوں، لیکن اگر ان کو کچھ لوگ قبول کرتے اور کچھ

قبول نہ کرتے ہوں تو ان کا حکم زیوف (کھوت) والے درہموں کی طرح ہے اور ان کے ساتھ خریداری جائز ہوگی اور عقد ان کی عین (ذات) سے متعلق نہ ہوگا بلکہ ان زیوف والے درہموں کی جنس سے متعلق ہوگا بشرطیکہ بائع کو خاص طور پر ان کی اس حالت کا علم ہو اس لئے کہ وہ زیوف (کھوت والے) ان درہموں کے ساتھ معاہدے کرنے پر راضی ہو گیا ہے۔ اور اگر بائع کو اس کا علم نہ ہو تو عقد منہار الیہ کی جنس سے متعلق نہیں ہے۔ اس کے بجائے اس شرط میں رائج عمدہ سکوں کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اس لئے کہ وہ تو انہی کے ساتھ معاہدہ کرنے پر راضی ہوا ہے بشرطیکہ وہ اس کے حال سے خبر ہو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پھر ان کی طرف اشارہ کرنے کے بعد تینوں اقسام میں درہموں کے تلف ہوجانے سے زیہ باطل نہ ہوگی بشرطیکہ تلف ہونے سے قبل ان کی تعداد یا وزن کا علم ہو اس لئے کہ اگر اسے اس بات کا علم نہ ہو تو ان کے تلف ہوجانے کے بعد ان کی ہم مثل شے کا دینا ممکن ہے، لیکن اگر نہ تو ان کی تعداد کا علم ہو اور نہ ان کے وزن کا تا آنکہ وہ تلف ہو گئے تو بیع باطل نہ جائے گی، اس لئے کہ اس سے قیمت بھول ہو گئی ہے اس لئے کہ مشتری کیلئے منہار الیہ درہموں کی طرح کے دوسرے درہم دینا ممکن نہیں ہے۔

۴۔ ان کا ربا (سود) کے شبہ سے خالی ہونا:

اس لئے کہ حرام امور میں شبہ احتیاطاً حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اس بارے میں اصل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”واضحہ بین معینہ“ سے فرمایا تھا:

الحلال بین والحرام بین وبینہما ادور      حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے اور ان دونوں کے  
منشابهات فذع ما یریک الی ما لا یریک      درمیان کچھ مشترک اور ہیں۔ اس تو اس بات کو  
نورینے دل میں کھنگے چھڑے۔ اور دو بات کر جنس  
کے متعلق حیرے دل میں کوئی شک نہ ہو۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستخرج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی شخص کو کوئی شے نقد یا ادھار پر فروخت کی اور مشتری (خریدار) نے اس پر قبضہ کر لیا، مگر قیمت نقد ان کی تو اس (بائع) کیلئے ان مشتری سے اسی شے کو اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر خریدنا جائز نہ ہوگا۔ یہ نادرۃً ملک ہے اور امام شافعیؒ نے نزدیک جائز ہے۔ اس کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ ایسی شے ہے جس میں اس نے بواز کی تمام شرائط جمع ہیں اور یہ بے قاعدہ شرائط سے خالی ہے، لہذا اس کو قاعدہ قرار دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ جیسے کہ اگر اس نے اس کو قیامت ادا کرنے کے بعد خریدنا تو تب ہی نعم ہے، ہماری دلیل ایک روایت ہے کہ:

”ایک مرتبہ ایک عورت حضرت عائشہ صدیقہؓ کے پاس آئی اور کہا کہ میں نے زیہ بن ارقم سے ایک غلام ۸۰۰ درہم میں خریدا اور پھر انہی کو چھ سو درہم میں بیچ دیا تو ام المومنینؓ نے فرمایا بہت بری ہے وہ شے جو تو نے فروخت کی اور بری ہے وہ شے جو تو نے خریدی۔ میری طرف سے زیہ

کہ یہ پیغام پہنچا دو کہ اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کے جہاد کو باطل کر دیا ہے اگر اس نے توبہ نہ کی۔"

اس روایت سے استدلال دو طرح سے ہے "اولاً: اس طرح کہ انہوں نے اس روایت میں حضرت زید کو وعید سنائی ہے جس پر انسان اپنی ذاتی رائے سے مطلع نہیں ہو سکتا اور یہ وعید ان کی عبادت کے ضیاع کی ہے جو بغیر ان کے ارشاد کے لغو ہے "لہذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات سنی ہوگی اور کسی کو ایسی وعید معصیت کے ارتکاب کے سوا نہیں دی جاسکتی۔

عیناً: اس طرح کہ انہوں نے اس کو بری خریداری اور بری بیع قرار دیا ہے اور فاسد بیع کی اسی طرح تعریف کی جاتی ہے صحیح بیع کی نہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ اس بیع میں ربا کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ دوسری قیمت پہلی قیمت کے بدلے (قصاص) میں ہے "لہذا یہ پہلی قیمت پر ایسا اضافہ ہے جس کے مقابلے میں عقد معاوضہ میں ملتی شے نہیں ہے۔ اور یہی ربا (سود) کی تشریح ہے "ماسوا اس کے کہ اضافہ دو عقدوں کے مجموعہ سے ثابت ہوتا ہے "مثلاً دونوں میں سے ایک کے ساتھ ربا (سود) کا شبہ ثابت ہوگا۔ اور اس باب میں شبہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے قیمت نقد ادائیگی کی اس لئے کہ بدلہ (قصاص) ہونا قیمت کے بعد ثابت نہیں ہوتا جس کی بنا پر عقد میں ربا کا شبہ ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے تموزے سے حصے کے ساتھ اپنی قیمت ادائیگی تو جب بھی اندر میں وہی اختلاف ہے اور اگر اس نے اپنی فروخت کی ہوئی شے قیمت فروخت پر قیمت کی نقد ادائیگی سے قفل خریدی تو یہ بیع بلا مبالغہ جائز ہوگی "اس لئے کہ یہاں شبہ معدوم ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے قیمت کی ادائیگی سے قفل جمع کو قیمت فروخت سے زیادہ قیمت پر خرید لیا۔ نیز اس لئے بھی کہ عقد کا فائدہ ہونا قیاس کے خلاف ہے۔ ہمیں تو اس کا علم ایک روایت (نص) کی بنا پر ہوا ہے اور یہ روایت سبب قیمت سے کم قیمت پر خریداری کے بارے میں آتی ہے "لہذا اس کے علاوہ دوسری صورتیں اصل قیاس پر قرار میں آتی ہیں۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے اس شے کو سبب قیمت کی ہم بنائے قیمت سے عوض خرید لیا اور اگر اس نے اس کو کسی اور جنس کے عوض خرید لیا تو اس کا کسی وجہی کے ساتھ شبہ ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ربا (سود) جنسوں کے مختلف ہونے کی صورت میں مستحق نہیں ہوتا ماسوائے جنسوں کے جن جنسوں اور جنسوں کے..... یہ اقسام ہیں اور قیاس یہ ہے کہ یہ صورت جائز نہ ہو اس لئے کہ..... قیمت نے اعتبار ہے..... مختلف اجناس ہیں جنس کی بنا پر دوسری اجناس کے ساتھ ملحق ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ یہ بیع..... (زیر قلم ہونے) جنس ایک ہی جنس کی طرح ہیں جنس کی بنا پر دونوں عقدوں کے مجموعہ سے ثابت ہوگا جس کی بنا پر عقد میں ربا (سود) کا شبہ ہوگا تو ایک پہلو سے ربا ہے۔

اور اجماع متفقہ نے قبضے میں سبب وار ہونے پر اس نے اس کو اس کے بائع سے اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں جنس (قیمت) کا کسی سبب کے انسان کی مال ہے "لہذا یہاں قیمت میں کمی مادم تصور ہوگی۔ کو کیا کہ اس نے اس کو اس کی قیمت فروخت پر ہی خرید لیا ہے جنس کی بنا پر اس میں ربا کا شبہ پیدا نہ ہوگا۔ اور اگر جمع مشتری کی ملکیت سے نکل گئی ہر بائع نے اس کو اس نے مال سے قیمت کی نقد ادائیگی سے قفل اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لیا تو عقد جائز

ہوگا، اس لئے کہ ملکیت کا اختلاف بمنزلہ عین (شے) کے اختلاف کے ہے، جو رہا کے ثبوت سے مانع ہوگا اور اگر مشتری مرگیا پھر بائع نے اس کے وارثوں سے قیمت فروخت سے کم قیمت پر قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل اسے خرید لیا تو بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہاں بیع مختلف نہیں ہوئی۔ اور وارث تو مشتری کے قائم مقام ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ عیب کی بنا پر اس کو واپس کر سکتا ہے اور وہ اس کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔

اسی طرح اگر بیع باندی ہو پھر اس نے اس کو اس کے وارث نے ام ولد بنالیا یا دیکھن ہو تو اس نے اس کے اوپر عمارت بنائی پھر اس میں کسی کا استحقاق نکل آیا، جس نے ام ولد کی صورت میں اس سے لڑکے کی قیمت لے لی اور عمارت کی صورت میں اس کی عمارت کو گرا دیا تو وارث کو حق ہوگا کہ وہ بائع کی طرف لڑکے اور عمارت کی قیمت کیلئے رجوع کرے، جیسا کہ مشتری اگر زندہ ہوتا تو وہ رجوع کرتا۔ اس لئے کہ وارث مشتری کے قائم مقام ہے تو اس کے وارث سے خریدنا ایسے ہی ہے جیسے کہ خود مشتری سے خریدنا۔ اس صورت میں اور اس صورت میں جب بائع مر جائے پھر اس کے وارثوں نے اسی شے کو مشتری سے اس کی اس سے پہلی قیمت فروخت سے کم قیمت پر قیمت کی نقد ادائیگی کے ساتھ خرید لیا، فرق ہے کہ یہ اس وقت جائز ہے جب اس کا وارث ان لوگوں میں سے ہو جن کی بائع کی زندگی میں اس کے حق میں شہادت جائز ہو۔

دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مشتری اپنے مورث کے قائم مقام صرف اس مال میں ہوتا ہے جس میں وہ اس کا وارث ہوا ہو اور مشتری کا وارث بیع کی عین (ذات) کا وارث ہے، لہذا وہ اس کی عین (ذات) میں اس کے قائم مقام ہوگا، تو اس سے خریداری کرنا مشتری سے خریداری کرنے کی طرح ہوگا، لہذا یہ خریداری جائز نہ ہوگی اور بائع کا وارث اس قیمت کا وارث ہے اور جو کہ مشتری کے ذمہ واجب الادا ہے اور جو قیمت مشتری کے ذمہ متعین ہے اس میں وارث کا احتمال نہیں، لہذا یہ بیمہ وہی شے (عین) نہ ہوگی جس کا وہ بائع سے وارث ہوا ہے جس کی بنا پر بائع کا وارث موروث حق میں اس کے قائم مقام نہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بائع کے وارثوں کی طرف سے اس شے کی فروخت جائز نہیں ہے جیسے کہ مشتری کے وارث کی طرف سے اس کی فروخت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وارث اپنے مورث کا چنانچہ ہوتا ہے، لہذا وہ مشتری کا قائم مقام ہے، جیسے گویا وہ وہی ہو۔ اور اگر مشتری اس شے کو کسی اور شخص کے پاس فروخت کر دے پھر بیع اس کی ملکیت میں لوٹ آئے تو یہ اس کی طرف یا تو نئی ملکیت کے ساتھ لوٹی ہوگی یا پھر اس کی سابقہ ملکیت کے تحت لوٹی ہوگی۔ اور اگر اس کی طرف نئی ملکیت کے تحت لوٹی ہو جیسے کہ خریداری، یہ وارثت قبضے سے قبل اقالہ یا اس کے بعد کسی عیب کی بنا پر قبضے کے بعد عدالتی فیصلے کے بغیر واپس نہ لے، جو ایسے اسباب ہیں جن سے تجدید ملکیت ہو جاتی ہے تو ایسی صورت میں اس کی طرف سے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس کی خریداری جائز ہے، اس لئے کہ ملکیت کا اختلاف عین (شے) کے اختلاف کی طرح ہے اور اگر وہ شے اس کے پاس سابقہ ملکیت کے حکم کی بنا پر واپس ہوئی ہو جیسے کہ قبضے سے قبل یا اس کے بعد عدالتی فیصلے یا عدالتی فیصلے کے بغیر یا خیار ردیت یا خیار شرط کی بنا پر اس شے کی واپس ہونا، یا قبضے کے بعد عدالتی فیصلے کی بنا پر اس کی واپس ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں اس کیلئے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس کی خریداری جائز نہ ہوں۔

اس لئے کہ ان صورتوں میں اس شے کی واپسی بیع کا بیع ہے اور بیع کا بیع معاملے کو بنیاد سے ختم کر دیتا ہے۔ جو اس شے کی اس کی قدیم ملکیت کی طرف واپسی ہے۔ جیسے کہ وہ اس کی ملکیت سے بالکل نہ نکلی ہو اور اگر ایسے ہو تو اس کیلئے اس کی خریداری جائز نہ ہوتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر اس کو بیع نے تو نہ خریداً لیکن اسے کسی ایسے شخص نے خریداً جس کی بیع کے حق میں شہادت جائز نہ ہو جیسے کہ اس کا باپ، دادا، بیٹا، پوتا اور خاندان یا بیوی تو یہ بیع امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی جیسے کہ بیع کیلئے بذات خود یہ بیع جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے جیسے کہ کسی اجنبی کیلئے اس کی خریداری جائز ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی معیت کیلئے اجنبی ہے، اس لئے کہ اس کی ملکیت دوسرے شخص کی ملکیت سے الگ ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کی بیع خود اسی کیلئے ہوگی نہ کہ اس کے رشتہ دار کیلئے۔ جیسے کہ تمام اجنبیوں کا یہی حکم ہے۔ پھر جس طرح اجنبی کی اپنی ذات کیلئے خریداری جائز ہے تو اسی طرح اس کی بیع کے کسی عزیز کیلئے بھی خریداری جائز ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک شخص عام طور پر اپنے ساتھی کیلئے اس کے مال سے خریداری کرتا ہے، حتیٰ کہ ان میں سے کسی ایک کی دوسرے کے حق میں شہادت قبول نہیں ہوتی لہذا ان میں سے ہر ایک شخص فی طوالت دوسرے شخص کیلئے ثابت ہوگی جس کی بنا پر اس کا مقدمہ ایک پہلو سے اس کے عزیز کیلئے ہوگا لہذا یہ بات اس مقدمہ سے ثابت ہونے میں احتیاطاً دہرا (۱۰۱) کے باب میں منوثر ہوگی۔

اور اگر اتفاقاً کوئی شے فروخت کی جائے اس کے مدبر یا کتابت (غلام) یا اس کے عام غلام نے اس سے خرید لی اور اس وقت اس پر کوئی قرض نہ ہو یا اس پر آقا کی خریداری والی قیمت خرید سے کم قرض ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ اس کی خریداری اس کے آقا کی طرف سے جائز نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مدبر یا کتابت یا اس نے کسی عام غلام نے اس کو فروخت کیا اور اس کے آقا نے اسے خرید لیا تو یہ خرید جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان لوگوں کا مقدمہ ایک پہلو سے ان کے آقا کی طرف سے ہی ہوتا ہے اور اگر وہ اس کا وکیل ہو اور یہ اس نے اس کو فروخت کیا اور پھر اس وکیل نے قیمت ادا کرنے سے قبل قیمت فروخت سے کم قیمت پر اسے خرید لیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے اسے فروخت کیا اور وکیل نے اسے اپنے لئے خرید لیا تو جب خریداری جائز نہیں ہوتی اس لئے کہ یہاں جواز سے مانع دہرا (۱۰۲) کا شبہ ہے اور یہاں وکیل اور منوکل میں کوئی فرق نہیں ہے اسی لئے امام ابوحنیفہؒ سیدہ عائشہ صدیقہؓ نے مذکورہ روایت میں سائل سے یہ نہیں پوچھا کہ وہ مالک ہے یا وکیل ہے۔ اور اگر اس سے حکم مختلف ہوتا تو آپ ضرور احتیاط فرماتیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وکیل نے اسی شے کو فروخت کیا پھر وکیل نے اس کو خرید لیا تو اس کی یہ خریداری جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ آقا اس شے کو اس کے وکیل نے خرید لیا تو یہ خریداری جائز نہ ہوتی تو جب اس نے بذات خود اس کو خرید لیا ہے تو اب یہ مدبر ہو کوئی جائز نہ ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وکیل نے اس کو فروخت کیا پھر کسی ایسے شخص نے اس کو خرید لیا جس نے حق میں وکیل کی نواہی قبول نہیں ہوتی یا کسی ایسے شخص نے یہ خریداری کی ہے کہ حق میں وکیل کی نواہی قبول نہ کی جاتی ہو تو امام ابوحنیفہؒ نے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہونے اور مدبر حسن

اور اگر اس نے اسی شے کو فروخت کیا پھر اس نے کسی شخص کو اس شے کی قیمت کی ادائیگی سے قبل، قیمت فروخت سے کم قیمت پر خریداری کیلئے، وکیل بنا دیا پھر اس وکیل نے اس کو خرید لیا تو یہ خریداری وکیل کیلئے درست ہوگی۔ اور دونوں قیمتیں ایک دوسرے کا بدل ہوں گی اور پہلی قیمت میں سے اضافی قیمت بائع کیلئے پاکیزہ نہ ہوگی اور وہ شے اس کی ملکیت ہو جائے گی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وکیل بنانا فاسد ہے اور وکیل کی یہ خریداری خود اس کے اپنے لئے درست ہوگی، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وکیل بنانا درست ہے، البتہ جب وکیل نے اس کی خریداری کر لی تو اس کی یہ خریداری بائع کے حق میں فاسد ہوگی اور بائع اس کا فاسد خریداری کے طور پر مالک ہوگا۔ یہ حکم ابن ائمہ کرام کے اپنے اپنے اصولوں پر مبنی ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ عقد کرنے والے کی اہلیت کو دیکھا جاتا ہے اور اسی کی اہلیت کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ اس شخص کی اہلیت کا جس کیلئے یہ عقد واقع ہوا ہو، اسی لئے انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی ذی کو شراب کی خریداری میں اپنا وکیل بنالیا یا اس کی فروخت میں ایسا کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی محرم نے کسی حلال (غیر محرم) کو اس کے شکار کی بیع یا خریداری کیلئے وکیل بنالیا تو ان کے نزدیک اس کا وکیل بنانا جائز ہوگا اور وکیل کی اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اصول یہ ہے کہ وہ عقد کی صحت کیلئے عقد اور معقود علیہ کی اہلیتوں کو دیکھتے ہیں حتیٰ کہ دونوں ائمہ کے نزدیک مذکورہ دونوں مسئلوں میں اس کی طرف سے وکیل بنانا درست نہیں ہے، البتہ کہ امام محمدؒ نے اس مسئلے میں امام ابو یوسفؒ کی مخالفت کی ہے اور اپنا اصول چھوڑ دیا ہے اس طرح کہ یہاں انہوں نے وکیل بنانے کو جائز قرار دیا ہے اور یہاں انہوں نے منوکل کی طرف نہیں دیکھا۔

یہی اختلاف اس صورت میں میں ہے جب کسی مسلمان نے کسی ذی کو اس متعہ کیلئے اپنا وکیل بنالیا کہ وہ کسی اور ذی سے شراب کے بدلے اس کا غلام خرید لے یا غلام کے علاوہ کوئی اور شے خرید لے پھر اس نے اس کے مطابق عمل کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی خریداری جائز ہوگی اور غلام منوکل کیلئے ہوگا اور بائع کے وکیل کیلئے شراب ہوگی اور وہ شراب کی قیمت کیلئے اپنے منوکل کی طرف رجوع کر سکتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا وکیل بنانا فاسد ہے اور وکیل خود اپنے لئے اس کی خریداری کرنے والا ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک وکالت درست ہے اور منوکل اس کے ذریعے فاسد خریداری کے طور پر اس کو خریدنے والا ہوگا۔ اور اگر اس نے ایک ہزار نقد درہم کے عوض اس کو فروخت کیا، مگر بعد ازاں اس نے ایک ہزار درہم ادھار کے بدلے اس کو خرید لیا تو اس کی یہ خریداری فاسد ہوگی۔ اس لئے کہ معنی طور پر اس نے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس کی خریداری کی ہے، کیونکہ نقد ادھار سے بہتر ہے اسی طرح اگر اس نے اس شے کو ایک ہزار ادھار درہموں کے عوض فروخت کیا، مگر بعد ازاں اس نے اس سے اپنے لئے ادھار قیمت پر اس شے کو خرید لیا تو یہ بیع بھی ہماری بیان کردہ وجہ کی بنا پر فاسد ہوگی۔

اور اگر اس نے کسی غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض کسی غلام کے ہاتھ پر فروخت کیا اور مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا پھر بائع نے اس کو اور دوسرے غلام کو قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل خرید لیا تو اس کی قیمت کو دونوں پر تقسیم کیا جائے گا پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس کے فروخت کردہ غلام کی قیمت اس کی قیمت فروخت کے



مساوی یا اس سے زیادہ ہو تو ان دونوں میں خریداری جائز ہوگی، پھر جس کو اس نے فروخت نہیں کیا تھا، اس میں تو بیع کا جائز ہونا ظاہر ہے، اسی طرح اس غلام میں بھی بیع جائز ہے جو اس نے فروخت کیا ہے اس لئے کہ اس نے قیامت فروخت یا اس سے زیادہ پر قیمت کی ادائیگی سے قبل فروخت کیا تھا، لہذا بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس کی قیمت، قیمت فروخت سے کم ہو تو اس میں بیع فاسد ہو جائے گی مگر دوسرے غلام میں بیع فاسد نہ ہوگی۔ یہ حکم صاحبین کے اصول پر تو درست ہے، مگر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مناسب تو یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے، اس لئے کہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر صفقہ (عقد بیع) دو بدلوں (معاوضوں) پر مشتمل ہو اور ان میں سے کسی ایک میں بیع فاسد ہو جائے تو یہ فساد تمام بیع تک پھیل جاتا ہے، جیسے کہ اگر اس نے آزاد شخص اور غلام کو ایک عقد میں بیع کیا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں فروخت کیا تو وہاں ان دونوں میں بیع اس لئے فاسد نہیں ہوتا (بلکہ باطل ہوتا ہے) کہ وہاں اس کا فاسد ہونا اس لئے تھا کیونکہ اس نے غلام اور آزاد شخص کو یکجا کر کے دونوں کو ایک ہی صفقہ میں بیع کر دیا تھا، تو اس نے ایک فرد میں قبول کرنے کو دوسرے کیلئے شرط قرار دیا تھا اور آزاد شخص عقد میں قبولت کا یقینی طور پر محل نہیں ہے تو چونکہ عقد میں اس کا قبول کرنا صحیح نہیں ہے، لہذا بیع باطل منقذ نہ ہوگی اور یہاں اس کا فاسد ہونا اس اعتبار سے ہے کہ اس نے اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر فروخت کیا ہے اور یہ بات دونوں میں سے ایک میں پائی گئی ہے دوسری میں نہیں، لہذا بیع ایک میں فاسد ہوگی، دوسری میں نہیں، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ فساد کو فساد پیدا کرنے والے عنصر تک محدود رکھا جائے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو غلاموں کو اکٹھا کیا اور دونوں میں سے ایک کو فصل کی کٹائی یا جانے کی مدت تک کے احوال پر فروخت کیا تو اس صورت میں احوال قیمت والے غلام میں بیع فاسد ہو جائے گی اور دوسرے میں فاسد نہ ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی غلام اور مدبر کو ایک عقد میں بیع کیا اور دونوں کو ایک ہی مدبر میں فروخت کیا تو غلام میں بیع صحیح اور مدبر میں فاسد ہوگی، اس لئے کہ دونوں میں سے ایک میں عقد عنصر ہوتا ہے دوسرے میں نہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

## بیع سلم کا بیان

۵۔ کسی عین (شے) کو ادھار قیمت کے بدلے فروخت کی صورت میں اس المال پر قبضہ کا ہونا بیع سلم ہے۔  
بیع سلم پر ہماری گفتگو حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- ۱۔ بیع سلم کے رکن کا بیان
- ۲۔ رکن کی شرائط کا بیان
- ۳۔ مسلم فیہ میں کون کون سا تصرف جائز ہے اور کونسا جائز نہیں

### ۱۔ بیع سلم کے رکن کا بیان:

رکن سلم سے مراد لفظ ”سلم“ ”سلف“ اور ”بیع“ کے الفاظ ہیں، مثلاً اس طرح کہ رب سلم کے میں نے تجھے اتنی قیمت پر بیع سلم یا بیع سلف کی، اس لئے کہ سلم اور صرف کے دونوں الفاظ ایک ہی مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں تو جب مسلم الیہ نے کہا میں نے یہ شے بیع قبول کی تو رکن مکمل ہو جاتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب سلم الیہ (مشتری) نے کہا میں نے تجھ سے یہ شے اتنی قیمت پر خریدی اور وہ سلم کی شرائط کا ذکر کرے اور رب سلم (بیع) کے ”میں نے قبول کیا“۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ بیع سلم سوائے لفظ سلم کے کسی اور لفظ کے ساتھ منعقد نہیں ہوتی، اس لئے کہ قیاس تو یہ ہے کہ بیع بالکل منعقد نہ ہو کیونکہ یہ ایسی شے کی بیع ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہے، جس سے شریعت میں روکا گیا ہے، ماسوا اس کے کہ شریعت میں اس کا جواز لفظ سلم کے ساتھ آیا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ورخص فی السلم (اور سلم کی اجازت دی ہے)۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ سلم ایک بیع ہے لہذا لفظ بیع کے ساتھ وہ منعقد ہو جائے گی اور اس بات کی دلیل کہ یہ بیع ہے وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

نہی عن بیع مالیس عند الانسان ورخص فی السلم  
موجود شے کی فروخت سے منع کیا ہے اور بیع سلم کی اجازت دی ہے۔

کہ اس روایت میں انسان کے پاس غیر موجود شے کی ممانعت کیلئے لفظ بیع کا استعمال عام ہے اور اس میں سے آپؐ نے سلم کی اجازت دی ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ بیع سلم انسان کے پاس غیر موجود شے کی بیع ہے تاکہ ممانعت (منی) کے عموم سے رخصت کی تخصیص ثابت ہو سکے۔

## شرائط رکن کا بیان

رکن کی شرائط کی دو اقسام ہیں: ایک قسم نفس عقد کی طرف لائق ہے اور دوسری نوع بدل کی طرف لائق ہے۔

(۱) نفس عقد کی ایک شرط ہے کہ یہ عقد قطعی ہو اور دونوں فریقوں یا ان میں سے کسی ایک کیلئے شرط خیار سے خالی ہو اس لئے کہ شرط خیار کے ساتھ بیع کا جواز خلاف قیاس ہے، کیونکہ وہ ایسی شرط ہے جو فوری طور پر ثبوت حکم کو جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے، منقہ ہونے سے روکتی ہے اور اصولاً ایسی ہر شرط عقد کیلئے منقہ ہے، لیکن چونکہ ہمیں اس کے جواز کا حکم ایک نفس کے ذریعہ ہوا ہے اور نفس کسی خاص شے (جین) کی فروخت کے بارے میں وارد ہوئی ہے، لہذا اس کے علاوہ دوسری صورتیں اصل قیاس پر برقرار رہیں گی۔ خاص طور پر جب کوئی بیع اس سے حکم معنی نہ ہو اور "بیع سلم" "بیع جین" کے مفہوم میں نہیں ہے جہاں اس کیلئے خیار ثابت ہے، اس لئے کہ خیار کا حکم تو بیع اور قیمت میں کسی عقد جین کو دور کرنے کیلئے ثابت ہوا ہے، جبکہ عقد سلم و بیع جین اور قیمت کی کمزوری ہے۔ اس لئے کہ یہ تو حالت انفاس کی بیع ہے، لہذا یہ بیع نفس کے وارہ ہونے والی بیع کے مفہوم میں نہ ہوتی، بنا بریں وہاں شرعی حکم کا آٹا دارا، یہاں حکم کا وارہ ہونا نہ ہوگا، لہذا حکم اصل قیاس پر برقرار رہا، نیز اس لئے بھی کہ اس انفال (سہاے) پر قبضہ کرنا اس کے درست ہونے کی شرائط میں سے ہے، جو مگر ہم اس دائرہ میں کے اور محض قبضے کی بنا پر بیع درست نہیں ہو سکتی جب تک قبضہ نہ ہو، حیثیت نہ ہو اور خیار شرط کا ہونا اس شے میں حلیت نے ثبوت سے مانع ہے، لہذا وہ اس کے عقد ار کو صحت قبضہ سے مانع ہوتی، بخلاف مستحق نعل تنے والے شخص کے کہ اس سے عقد سلم باطل نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے سہاے کا نعلی مستحق نعل آیا اور وہ اس پر قبضہ کر کے ایک دوسرے سے الگ ہو گئے اور مستحق شخص نے اس بیع کی اجازت دے دی تو عقد سلم صحیح ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے اجازت دے دی تو اس سے ظاہر ہوا کہ عقد بیع اپنے وجود سے وقت سے ٹھیک طریقہ پر واقع ہوا تھا، یہی حکم اس پر قبضے کے وقت ملنے والی اجازت کا ہے، اس لئے کہ بعد میں ملنے والی اجازت بعد میں سوچنی چاہئے والی وکالت کی طرف ہے اور بخلاف خیار وکالت کے، اس لئے کہ وہ حلیت نے ثبوت سے مانع نہیں جس کی بنا پر وہ قبضے کی صحت سے بھی مانع نہیں۔ اور اگر صاحب خیار نے اپنا خیار ایک دوسرے سے لے لیا، معنی طور پر الگ ہونے سے قبل باطل کر دیا اور اس وقت سہاے (راس انفال) سلم الیہ نے قبضے میں ہونا، وہ تو سہاے کے نزدیک یہ عقد بدل کر صحیح ہو گیا۔ حکم عام رہا کہ اس سے اختلاف ہے اور یہ مسئلہ انیس قبل بیان ہو چکا ہے۔

اور اگر وہ شے تک نہ ملے والی نہ ہو یا قریب الامتلاف ہو، تو باوجود بیع بدل کر جائز نہ ہوتی اس لئے کہ راس انفال (سہاے) سلم الیہ کے نام قرض ہو جائے گا اور بیع سلم قرض والے راس انفال کے ذریعہ منقہ نہیں ملے گا، لہذا اس سے عقد سہاے سے منقہ نہ ہوگا۔

## (ب) بدل (سلم) کی شرائط: دو حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ اس کی جنس کا بیان کرنا، مثلاً یہ کہ وہ درہم ہیں یا دینار یا گندم یا کھجور وغیرہ۔
- ۲۔ اس کی نوع کا بیان کرنا، بشرطیکہ اس شے میں مختلف قسم کے سکے رائج ہوں مثلاً یہ کہ منحنی درہم ہیں یا نیمساواری دینار ہیں یا سنبہ گندم یا ہرنی کھجور ہے وغیرہ وغیرہ۔
- ۳۔ صفت کا بیان کرنا، مثلاً اس کا عمدہ متوسط یا ردی ہونا، اس لئے کہ جنس نوع اور صفت میں جہالت کا ہونا یا یہی جھڑے تک پہنچانے والا ہوتا ہے اور ایسی جہالت بیع کے جواز سے مانع ہے جیسا کہ ہم ازیں قبل اس کی وضوح بیان کر آئے ہیں۔

۴۔ اس کی مقدار کا بیان کرنا بشرطیکہ اس شے کے کبلی، موزوں یا متقارب عددی ہونے کی صورت میں اس بیع کا مقدار کے ساتھ تعلق ہو، تو اس میں اشارہ کر دینا کافی نہیں۔ یہ امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری اور امام شافعی کا وہ ہیں سے ایک قول ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے اور اشارے کے ساتھ شے کی تعیین کرنا کافی نہیں ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا وہ ہیں سے دوسرا قول ہے۔

اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہ ہو مثلاً ذراغ سے (باتھ) نے بڑا بٹاپے کا تالہ (تالہ) ہٹا جانے والی اور ایک دوسرے سے مختلف گئی جانے والی کوئی شے تو اس کی مقدار کو بیان کرنا شرط نہیں ہے اور ہلا، جماع اس کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے۔ اسی طرح بین (ذات) کی بیع میں قیمت کی مقدار کی وضاحت کرنا شرط نہیں ہے بلکہ ہلا، جماع اشارہ کافی ہے۔ مسئلے کی صورت یہ ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھ سے ان درہموں اور دیناروں پر عقد سلم" کیا، مگر اس نے ان درہموں اور دیناروں کا وزن بیان نہ کیا یا ڈھیر کہا، مگر اس نے اس کا ماپ نہ بیان کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک جائز ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے اس کپڑے پر بیع سلم کی اور اس نے اس کے گزوں کی مقدار بیان نہ کی یا اس نے کہا کپڑوں کے اس دیوڑ پر، مگر ان کی تعداد بیان نہ کی تو ہلا، جماع بیع جائز ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت راس المال کی تعیین کی ہے اور یہ بات اس کی طرف اشارہ کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے، لہذا اس کی مقدار کا بیان کرنے کی ضرورت نہ ہوگی اسی لئے بیع بین اور بیع سلم میں قیمت کی مقدار بتلانے کی ضرورت ہے بشرطیکہ راس المال (سربایہ) کسی ایسی جنس سے ہو جس کی مقدار کے ساتھ عقد بیع کا تعلق ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ راس المال (سربایہ) کی مقدار کی جہالت مسلم فیہ کی مقدار کی جہالت پر مسمد ہوگی، جو عقد بیع کیلئے مسمد ہے، لہذا حتی الامکان اس کی مقدار کا بیان کرنا اس عقد کو قاسد ہونے سے بچانے کیلئے ضروری ہے، جیسے کہ اگر اس نے کسی کبلی شے میں جینے اسی کے نفس ماپ کے عوض بیع سلم کیا تو تب یہی حکم ہے، اور اس بات کی دلیل کہ یہ بات ہماری بیان کردہ وجہ تک پہنچانے والی ہے یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت ہے کہ درہم تھوڑے بہت کھوٹ سے خالی نہیں ہوتے اور بعض اوقات ان میں کسی ایک کا کوئی مستحق بھی نکل آتا ہے اور جب کھوٹ والے شخص نے اس کو واپس کر دیا اور اس شخص میں اس کا تالہ نہ کیا اور مستحق نے اس بیع کو جائز قرار نہ دیا تو جتنی مقدار واپس کی گئی ہے اور جتنی مقدار میں کوئی مستحق نکل آیا

ہے اتنی مقدار میں مسلم فیہ میں بیع سلم قاسد ہو جائے گی اور باقی مقدار میں بیع برقرار رہے گی اور چونکہ یہ بات غیر معلوم ہے، لہذا مسلم فیہ کی مقدار بھول ہوگی اسی لئے کیلی اشیاء میں کسی متعین قفیز میں بیع سلم جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہاں اس قفیز کے تلف ہونے کا احتمال ہوتا ہے جس کی بنا پر مسلم فیہ کی مقدار بھول رہے گی، لہذا یہ بیع درست نہ ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی بیع درست نہ ہوگی، بخلاف عین (شے) کی بیع کے، اس لئے کہ وہاں محوٹ اور احتمال کا نقل اتنا مقدہ میں معوثر نہیں ہے کیونکہ وہ وہاں قیمت پر قبضے کا مستحق نہیں ہے اور بخلاف کپڑوں اور ایک دوسرے سے الگ الگ اور عین کر فروخت کی جانے والی اشیاء کے، اس لئے کہ وہاں ان کی تعداد ان کی صفت کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے اس کپڑے کی بیع سلم کی، اس شرط پر کہ وہ دس ذراع (ہاتھ) لبا ہے پھر اس نے اس کو گیارہ ہاتھ لبا پایا تو یہ اضافہ اسی کے سپرد کر دیا جائے گا جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس میں اضافہ اس کی صفت کے قائم مقام ہے اور اس امال (سراپے) کی صفت ظاہر کرنا سلم کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے، بشرطیکہ وہ معین اور مشار الیہ ہو۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس المال (سراپے) کسی ایسی شے کی ایک ہی جنس سے ہو جس کی مقدار کے ساتھ مقدہ متعلق ہوتا ہے پھر اس نے دو مختلف جنسوں میں بیع سلم کی جیسے کہ مندم اور جو، اگر ایک ہی جنس کی دو انواع ہوں جیسے کہ حروی اور مہوی اور ان میں سے کسی ایک کی مقدار اس نے بیان نہ کی تو امام ابو حنیفہؒ نے نزدیک بیع سلم قاسد ہوئی اور صاحبین کے نزدیک ایسی بیع جائز ہے۔ اور اگر وہ دونوں کسی ایسی جنس سے ہوں جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہیں ہوتا جیسے کپڑا اور ایک دوسرے سے مختلف عددی اشیاء، پھر اس نے ایسی ہی دو مختلف اشیاء میں مقدہ سلم کیا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا اس المال کی قیمت سے حصہ بیان نہ کیا تو زر شن بلا امتناع جائز ہونا اور اگر اس المال دو مختلف اجناس یا دو مختلف انواع سے ہو پھر اس نے ایک ہی جنس میں بیع سلم کی تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ اور اس مسئلے پر مشکو اسی اصولی بحث زانی ہے جس کا نام ازس قبل ذکر کرتے ہیں، یعنی یہ کہ اس المال (سراپے) کی مقدار کا معلوم ہونا امام ابو حنیفہؒ سے نزدیک سلم کی صحت کی شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ اس اصول پر اس حکم نے جی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مقدار ظاہر کرنا، چونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط ہے، لہذا جب اس المال (سراپے) ایک ہی شے ہو تو اس کا دو مختلف اشیاء کے ساتھ متعلق کیا جائے گا، پھر اگر اس کا اس پر تقسیم ہونا قیمت سے اعتبار نہ ہو، نہ کہ اجزاء سے اعتبار سے اور اس المال سے دونوں کی مقدار انکل اور گمان کے سوا معلوم نہ کی جا سکتی ہو تو اس المال میں سے ہر ایک کے حصہ کی مقدار بھول ہوئی اور اس المال کی مقدار کا بھول ہونا امام ابو حنیفہؒ نے نزدیک بیع سلم قاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی مقدار ثابت یا شرط نہیں ہے، اس کی بنا پر صاحبین نے تحسین دلائی۔

اور اس نے اس صورت میں سے بعض دو ایسے پڑوں میں بیع سلم کی جنس اور نوع اور صفت اور لبا پائی ایک نہ اور اس میں سے کسی ایک حصے کی بھی اس نے وضاحت نہ کی تو بلا امتناع مقدہ سلم جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے ایک تو ظاہر ہی ہے، اس لئے کہ اس المال کی مقدار ثابت یا ان کے ہاں شرط نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے ایک اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے حصہ کا اس المال میں درست طریقے پر ٹھیک ٹھیک

’اندازہ معلوم کیا جاسکتا ہے‘ وہ اس طرح یہاں اس المال (سرمایہ) معلوم و مقرر اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے گندم کے دو قفیزوں میں دس درہموں کے عوض بیع سلم کی۔ اور اس المال میں ہر قفیز کے حصہ کی قیمت بیان نہ کی تو یہ بیع جائز ہوگی‘ جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا‘ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے ادائیگی کا وقت آنے کے بعد دونوں کپڑوں پر قبضہ کیا تو اس کیلئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ درہموں پر بیع مرابحہ کرے اور صاحبین کے نزدیک اسے اس کا حق ہوگا اور دونوں کو دس درہموں پر بیع مرابحہ کرنے کی بلا تجماع اجازت ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے ہر کپڑے کے حصہ کی قیمت پانچ درہم بیان کی تو اسے بغیر کسی اختلاف کے پانچ درہموں پر بیع مرابحہ کرنے کی اجازت ہوگی اور ان تمام مسائل کے داخل مرابحہ کے مسائل کے ضمن میں بیان کریں گے..... انشاء اللہ تعالیٰ۔

۵۔ یہ کہ اس پر عقد سلم کی مجلس میں قبضہ کر لیا جائے‘ اس لئے کہ مسلم فیہ قرض ہے اور اس اہمال پر قبضہ کے بغیر ان کا ایک دوسرے سے الگ ہونا اس کا قرض کے بدلے کی بیع پر جدا ہونا ہے‘ جس سے شریعت میں منع کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کالنی کے ساتھ یعنی ادھار کی ادھار کے ساتھ بیع سے منع کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس عقد کا ماخذ (النظر سلم) اس شرط پر دلیل ہے۔ اس لئے کہ اسے لغوی اور شرعی طور پر بیع سلم اور بیع سلف کہا جاتا ہے جیسے کہ اہل عرب کہتے ہیں۔ اسلمت اور اسفست دونوں کا ایک ہی معنی ہے اور حدیث شریف میں ہے:

من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم      جس نے عقد سلم کیا وہ مقررہ ماپ میں بیع سلم کرے۔

دوسری روایت میں ہے:

من سلف فلیسلف فی کیل معلوم      جس نے عقد سلف کیا وہ مقررہ ماپ میں سلف کرے۔

اور عقد سلم تسلیم (سپرداری) سے اور سلف تقدم (آگے ہونے) سے بنا ہے‘ جس سے اس اہمال کی پہلے سپرداری اور مسلم فیہ میں اس کے قبضے کی تقدم لازم آتی ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ کسی شے کی شرط یا تو اس سے پہلے ہوتی ہے یا اس کے ساتھ مقرون (ملی ہوتی) ہے اور قبضہ تو عقد کے بعد ہوتا ہے‘ لہذا وہ شرط کیسے ہو سکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط اس کے درست رہنے کی ہے‘ مطلق ہونے کی شرط نہیں ہے‘ اس لئے کہ عقد قبضے کے بغیر بھی صحیح ہو جاتا ہے‘ مگر دونوں کے قبضہ کے بغیر الگ ہو جانے سے فائدہ ہو جاتا ہے اور عقد کا صحیح حالت میں باقی رہنا عقد کے بعد ہوتا ہے اس سے مقدم نہیں‘ لہذا قبضہ اس کی شرط ہونے کی اہلیت رکھتا ہے خواہ اس المال بصورت قرض یا بصورت عین (شے)۔ یہ ازروئے احتیاط اکثر فقہاء کا مسلک ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ عین ہونے کی صورت میں مجلس میں قبضہ شرط نہ ہو یہی امام مالک کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قبضے کا شرط ہونا ادھار کے بدلے ادھار پر عقد کر کے جدا ہونے سے بچنے کیلئے ہے اور چونکہ یہ اس کا عین (شے) کے بدلے ادھار کا معاملہ ہے‘ لہذا یہ جائز ہے۔ احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ بیع سلم میں اس اہمال عام

اور پر قرض ہوتا ہے اور عین (شے) کو عقد سلم میں راس المال بنانا شاذ ہے۔ اور ثارہ شے کا حکم غائب شے والا ہے ہوتا ہے لہذا وہ قرض کے ساتھ خلق ہو جائے گا جیسے کہ مفرد کو مجموعہ کے ساتھ ملانے کا عین اسوں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس عقد کا مادہ اس شرط کے اعتبار کرنے کی صورت میں قرض اور عین میں جو نام کہ ہم نے بیان کیا فرق ظاہر نہیں کرتا۔ پھر خواہ اس نے مجلس کے شروع میں اس پر قبضہ کیا یا اس کے آخر میں دونوں طرح وہ جائز ہے اس لئے کہ مجلس کے تمام اوقات کا ایک ہی حکم ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب انہوں نے اس وقت تک اس شے پر قبضہ نہ کیا جب تک وہ اٹھ کر وہاں سے چل نہ دیتے مگر انہوں نے آپس میں جسمانی طور پر علیحدہ ہونے سے قبل اس شے پر قبضہ کر لیا تو جائز ہو گا۔ اس لئے کہ جسمانی طور پر الگ ہونے سے پہلے ان کے انحصار رہنے کا حکم مجلس والا ہی ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ خروج ہوتا ہے کہ کسی کو عقد سلم نے سہائے (راس المال) سے بری الذمہ قرار دینا درست نہیں ہوتا۔ اور قیثہ رب سلم (سہائے دار) قبول نہ کرے۔ اس لئے کہ راس المال پر قبضہ کرنا سلم کے صحیح ہونے کی شرط ہے لہذا اگر اس کے قبول کے بغیر اس کا بری الذمہ قرار دینا درست ہوتا اور اس میں اس شرط کو سہ سے ہی مبالغہ کر کے مفہوم پایا جاتا تو اس کو یہ بری الذمہ کرنا معنی طور پر عقد سلم کا فسخ ہوتا حالانکہ دو میں سے ایک فریق مقرر فسخ کرنے کا حق نہیں رکھتا لہذا اس کا اسے بری الذمہ کرنا درست نہ ہو گا اور عقد سلم پر قرار رہے گا۔ چر جب اس نے اس کو قبول کر لیا تو اس کی طرف سے اس کو بری الذمہ قرار دینا درست ہو گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کا فسخ دونوں کی مرضی سے ہو گا جو جائز ہے۔ پھر جب اس کو بری الذمہ قرار دینا جائز نہ ہو گا وہی دلیل ہے فسخ سے قضاوت۔ یہ عقد بیع فسخ ہو جائے گا بخلاف سلم فیہ میں اسے بری الذمہ قرار دینے کے کہ وہ سلم فیہ نے قبول کے بغیر بھی جائز ہے اس لئے کہ اس سے بری الذمہ قرار دینے میں ایک شرط کا ساتھ کرنا ضروری ہے لہذا سلم فیہ پر قبضہ شرط نہیں ہے لہذا وہ دوسرے فریق کے قبول کے بغیر بھی درست ہے اور اختلاف بیع کی قیمت سے اس کو بری الذمہ قرار دینے کے کہ وہ مشتری کے قبول کے بغیر بھی درست ہے۔ تاہم وہ شے اس سے لگائے سے واپس ہو جائے گی اس لئے کہ بیع کی درستی لینے و دشمن (قیمت) پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے تاہم اس نے واپس کرنے سے وہ شے واپس ہو جائے گی کیونکہ یہاں قیمت سے بری الذمہ قرار دینے میں دراصل اپنی خوشی سے اس نے اپنی شے کا مالک بنانا ہے لہذا اس ضمن (احسان) کا نقصان دور کرنے کیلئے اس پر اس کا قبول کا لازم نہ ہو گا اور اس کا بیع سے بری الذمہ قرار دینا جائز نہ ہو گا اس لئے کہ وہ ایک چیز (ذات) ہے اور اس سے یہی الذمہ قرار دینا اس کو ساتھ لانا ہے اور اشیاء (امیان) کو ساتھ کرنا ناقض قسم ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ خروج ہوتا ہے کہ بیع سلم کی مجلس عقد میں راس المال کو کسی اور شے سے تبدیل کر دیا جائے تو نہیں ہے جس کی صورت یہ ہے کہ بیع سلم میں راس المال کے بدلے کوئی اور شے اسی کی مجلس سے لے لے اس لئے کہ جب راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے تو اس کو تبدیل کر دینے سے اس کا اس پر قبضہ قبضہ فسخ ہوتا ہے۔ وہ صرف اس سے بدلے پر قابض ہو گا اور شے کا بدلہ شے کا غیر ہوتا ہے اور یہی حکم بیع صرف میں اس سے علاوہ ہے۔ لہذا وہ ہم نے بیان کیا۔

پھر راس المال کی مجلس میں اس کو کوئی عہدہ شے دے دی یا اس سے مٹایا شے

وے دی اور اس روی شے کو مسلم الیہ نے قبول کر لیا تو یہ بیج جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے اسی شے کی جنس پر قبضہ کیا ہے، صرف اس کی وصف مختلف ہوئی ہے۔ اگر تو وہ شے زیادہ عمدہ ہو تو اس نے اپنا حق ادا کر دیا ہے اور اس نے عمدہ فیصلہ کیا ہے۔ اور اگر وہ شے گھٹیا (روی) ہو تو تب بھی اس نے اپنا حق ادا کر دیا ہے، لیکن نقصان کے طریقے پر جس کی بنا پر بہت عمدہ شے یا بہت گھٹیا شے کا دینا چونکہ شے کا حقیقی معاوضہ یا نعم البدل نہیں ہے، لہذا اسے گھٹیا شے پر قبضہ کیلئے مجبور نہ کیا جائے گا، وجہ یہ ہے کہ اس میں اس کی عمدگی (خودت) کی صفت کے حق کا فوت ہونا لازم آتا ہے، لہذا اس کی رضامندی ضروری ہے۔ پھر کیا جب اس نے اس کو عمدہ حق دیا تو اسے اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا؟ ہمارے تینوں ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اسے اس پر مجبور کیا جائے گا اور امام زفر فرماتے ہیں کہ اسے اس پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ اسم (سرنامہ کار) رضا کارانہ طور پر اضافی حق دے رہا ہے، لہذا اسے اس حبیغ کے قبول کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اس احسان کے قبول کرنے کا لزوم ضروری قرار پاتا ہے، لہذا خود اس کے احترام کے بغیر اس کیلئے اس کا قبول کرنا لازم نہ ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ قرضوں کی ادائیگی میں عمدہ کی جہت بہت عمدہ شے کا دینا عام طور پر اضافی شمار نہیں ہوتا، بلکہ اسے تو ادائیگی میں احسان کے باب سے شمار کیا جاتا ہے، جیسا کہ وہ پورا پورا حق ادا کرنے کا پابند ہے۔ تو جب اس نے اس کو عمدہ شے دی تو اس نے صاحب حق کا حق بھی ادا کر دیا اور عمدہ ادائیگی بھی کی، لہذا اسے اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔

رہا مجلس عقد میں مسلم فیہ کو کسی اور جنس سے تبدیل کرنا تو وہ بھی جائز نہیں، لیکن یہ علم ایسا اور اصول پر مبنی ہے، جس کا ہم ازیں قبل ذکر کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ مسلم فیہ ایک بیج اور مال منقولہ ہے اور قبضہ سے قبل کسی منقولہ بیج کی فروخت جائز نہیں ہوتی اور اگر اس نے اس کو بیہ (عمدہ) یا روی (بہا) مان لیا، تو اس کا حکم وہی ہے جو اس المال کا ہے جو ہم ازیں قبل بیان کرتے ہیں۔ رہا بیج سلم میں اقتدار بیج یا کسی اور مادے کی بنا پر بیج سلم کے منسوخ ہونے کے بعد اس المال کو کسی دوسری جنس سے تبدیل کرنا تو امام زفر کو اس سے اختلاف ہے اور بیج صرف کے اقالہ کے بعد بالاتفاق بدل صرف کو کسی اور جنس سے تبدیل کرنا جائز ہے اور اس مسئلے پر قبل ازیں بحث ہو چکی ہے، اور دونوں کا فرق بھی اس سے پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اس المال کو کسی خاص شخص پر حوالہ کرنا اور کفالت کرنا دونوں جائز ہیں، اس لئے کہ ان عقود کا رکن اس کی شرائط کے ساتھ موجود ہے، لہذا دوسرے معاملات کی طرح یہ معاملہ بھی جائز ہوگا اور اگر نواز میں رکاوٹ ہو تو یہ رکاوٹ منہ سلم کی شرط یعنی قبضہ میں خلل کی بنا پر ہوگی اور یہ عقود (معاملات) اس شرط کے ساتھ ناجائز نہیں ہوتے، بلکہ اس کو جائز کرتے ہیں، اس لئے کہ وہ یہ (کفالت اور حوالہ) حق کی وصولی کا ذریعہ ہیں، لہذا وہ اس کیلئے مزید ناجائز یا ممانعت ہوں گے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے اور امام زفر فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ عقود ایسے حق کی تائید و توثیق کے ساتھ جائز ہوئے ہیں جس میں مجلس عقد سے متاخر ہونے کا احتمال ہے، لہذا اس سے جس مقصد کیلئے اس کا جواز ہوا ہے وہ مقصد حاصل نہ ہوگا، لہذا ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا، لیکن یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ توثیق کا مقصود دونوں میں پایا جاتا ہے، لہذا ان دونوں صورتوں میں منہ جائز ہوگا۔ پھر جب حوالہ اور کفالت جائز ہو گیا تو پھر اگر مسلم الیہ نے منہ سلم کا سبائے (اس المال) پر حوالہ



(جس پر اس کا حوالہ کیا گیا ہے) یا کفیل یا رب المسلم سے وصول کر لیا تو اس سے دونوں کے درمیان عقد مکمل ہو گیا بشرطیکہ وہ دونوں مجلس عقد میں موجود ہوں خواہ محال علیہ اور کفیل وہاں ٹھہرے رہے ہوں یا نہ، البتہ عقد کرنے والے دونوں فریق وہاں موجود ہوں۔ اور اگر عقد کرنے والے دونوں فریق قبضہ سے پہلے ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو عقد مسلم باطل ہو جائے گا نیز حوالہ اور کفیل بھی باطل ہو جائیں گے اگرچہ محال علیہ اور کفیل دونوں مجلس میں موجود ہوں کیونکہ اصل اعتبار تو عقد کرنے والوں کے وہاں رہنے یا الگ ہونے کا ہے محال علیہ اور کفیل کے وہاں رہنے اور جدا ہونے کا نہیں اس لئے قبضہ کرنا انسانی حقوق میں سے ہے اور عقد کا قائم ہونا عقد کرنے والے دونوں فریقوں کے ساتھ ہوتا ہے لہذا ان دونوں کا مجلس میں رہنا معتبر ہوگا۔

یہی حکم بدل صرف میں حوالے اور کفیل کے کا ہے کہ وہاں بھی یہ دونوں صورتیں جائز ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا لیکن دونوں فریقوں کا دوسرائی طور پر الگ ہونے سے پہلے ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کرنا ضروری ہے اور محال علیہ اور کفیل کا الگ ہونا نقصان دہ نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر دونوں فریق بیع صرف میں قبضہ کرنے سے قبل دوسرائی طور پر باہم الگ ہو گئے تو بیع صرف باطل ہو جائے گی اور حوالہ اور کفیل بھی باطل ہو جائیں گے جیسا کہ عقد مسلم میں ہے۔

ربانج سلم میں اس المال کا رہن رکھنا..... تو اگر تو قبضہ عقد میں رہن تک ہو گیا اور رہن شدہ شے کی قیمت اس المال سے مساوی یا زیادہ ہو تو دونوں کے درمیان عقد مکمل ہو جائے گا اس لئے کہ رہن اس المال کی وصولی ایسے حاصل کیا جاتا ہے کیونکہ رہن پر قبضہ کرنا اپنے حق پر قبضہ کرنا ہے وجہ یہ ہے کہ وہ ایک قابل ضمان قبضہ ہے اور اس رہن نے تک ہونے سے اس کا ضمان پختہ ہو گیا ہے اور رہن پر اس کی ہم قبضہ اور اسی جتنی مالیت والی گولی اور شے پیش کرنا ضروری ہو گیا ہے جس کی بنا پر دونوں کی اشیاء ایک دوسرے کا عوض ہو جائیں گی۔ اس طرح اس المال پر قبضہ کے بعد دونوں کا الگ ہونا پایا گیا ہے لہذا بیع سلم مکمل ہو گئی ہے اور اس کی قیمت اس المال سے کم ہو تو تب بھی عقد اتنی مقدار میں مکمل ہو جائے گا اور باقی حصے میں باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اسے اس المال میں سے اتنی ہی مقدار میں اپنا حق وصول ہوا ہے۔ اور اگر وہاں سے ایک روپے تک رہن چاہے نہ ہو تو عقد مسلم باطل ہو جائے گا اس لئے کہ وہ دونوں اس المال پر قبضہ کے بغیر ایک دوسرے سے الگ ہوئے ہیں اور اس پر اپنے ساتھی کو اپنا رہن واپس کرنا ضروری ہوگا۔ یہی حکم وہاں سے قبضہ نہیں ہے نہ اس سے بدلے گولی شے رہن رکھی گئی تو پھر اگر رہن دونوں کے دوسرائی طور پر ہو جائے تو قبضہ ہو گیا تو عقد مکمل ہو جائے گا اس لئے کہ اس کی بنا پر اس کی تمام حق وصول کرنے والا ہو گیا ہے اور وہ دونوں سے الگ ہوئے نہ ہو تو عقد صرف باطل ہو جائے گا اس لئے کہ صحت کی ایک شرط ہے کہ بیع عقد صرف باطل ہو گیا ہے اور وہ شرط قبضہ ہے جیسے کہ عقد سلم میں ہے واضح رہے کہ یہی حکم ہے۔

اسی اصول پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر اس المال سلم ایسے یا کسی اور پر قرض ہو پھر اس نے بیع حموی تو یہ بیع نہ ہوگی اس لئے کہ اس پر قبضہ شرط ہے اور یہی جیسا کہ قبضہ نہیں پایا گیا لہذا یہ ایک بیع نہیں ہے بلکہ قرض ہے۔ دونوں کا الگ ہونا ہے نہ مانع ہے۔ پھر اگر اس نے اسے مجلس میں نقد لوائی

کردی تو بیع جائز ہوگی بشرطیکہ قرض مسلم الیہ پر ہو اس لئے کہ یہاں اصل مانع حقیقی طور پر قیض کا نہ ہونا ہے اور زیر نظر صورت میں یہ بات ختم ہوگئی ہے اور اگر وہ قرض کسی اور پر ہو تو بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ اس نے اس مجلس عقد میں نقد ادا کر دیا ہو۔ اس لئے کہ یہاں دوسرا مانع موجود ہے یعنی اس کا سپرداری سے جائز ہونا کیونکہ جو شے دوسرے کے ذمہ ہو وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہے اور عقد کے وقت اس کی سپرداری پر قدرت کا ہونا عقد کی صحت کی شرائط میں سے ہے جیسا کہ اوپر گزرا اور یہ مانع سابقہ صورت میں معدوم تھا۔ اس لئے کہ وہ شے مسلم الیہ کے ذمہ تھی جس کی بنا پر وہ عقد کے وقت اس کی سپرداری پر قادر تھا اور اس کا عدم جواز اس پر قبضہ نہ ہونے کی بنا پر تھا پھر جب یہ بات پائی گئی ہے تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے کچھ قرض اور کچھ نقد کے عوض عقد مسلم کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو عین (شے) کے حصہ میں بیع جائز ہوگی اور قرض کے حصہ میں باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ فساد منہ کی مقدار کے مطابق ہوتا ہے اور یہاں منہ قبضہ کا نہ ہونا ہے اور یہ بات صرف قرض تک محدود ہے لہذا عقد مسلم اس کی مقدار میں فاسد ہو جائے گا جیسے کہ اگر اس نے دو غلاموں کو فروخت کیا اور ان پر قبضہ نہ کیا آئنگے قبضے سے قبل ان دونوں میں سے ایک ہلاک ہو گیا تو اس ہلاک ہونے والے غلام میں عقد باطل ہو جائے گا اور وہ دوسرے میں عقد باقی رہے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اس المال پر قبضہ کیا پھر اس میں کسی ایسے مملوک کی بنا پر اس کا قبضہ ختم ہو گیا جس سے قبضے کا ختم ہونا ثابت ہوتا ہو تو اس سے عقد مسلم باطل ہو جائے گا۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ اس المال کا مجموعہ یا تو عین (ذات) ہوگا یعنی کوئی ایسی شے ہوگی جو اس کے متعین کرنے سے متعین ہو جائے یا پھر وہ قرض (ذر) ہوگا یعنی کوئی ایسی شے جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو (پھر عین (شے) کا یا تو بعد میں کوئی مستحق نکل آئے یا مستحق نہ نکلے۔ البتہ اس میں کوئی عیب ہو۔ اسی طرح قرض (ذر) بھی دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس کا بعد میں کوئی مستحق نکل آئے یا اس میں کوئی کھوت ہو یا پھر ستوق (کھوت والا) ہو اور یا پھر وہ پیش ہو ان میں سے ہر ایک صورت یا تو دونوں کے باہم متفرق ہونے سے پہلے معلوم ہوگی یا پھر اس کے بعد اور پھر وہ اس تمام کو ایسا پائے یا اس میں سے بعض کو ایسا پائے اور بعض کو ایسا نہ پائے اسی طرح عقد صرف ہو تو اس کے دونوں فریقوں میں سے کوئی فریق بدل صرف کو اسی طرح پائے تو اس میں بھی وہی تفصیل ہوگی جو ہم نے بیان کی۔

پھر اگر تو اس المال عین (شے) ہو اور پھر اس نے مسلم فیہ کا کوئی مستحق پایا یا اس میں کوئی عیب نکل آیا پھر اگر تو حق دار شخص اور مسلم الیہ عیب کے قبول کرنے پر راضی نہ ہو تو عقد مسلم باطل ہو جائے گا خواہ ایسا دونوں کے متفرق ہونے سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔ اس لئے کہ دوسرے شخص کے مستحق نکل آنے اور عیب کی بنا پر واپس کر دینے سے اس میں اس کا قبضہ ٹوٹ گیا ہے اور قبضہ میں کسی اور شے کو اس کا قائم مقام بنانا درست نہیں ہے اس لئے کہ وہ عین شے ہے لہذا دونوں کی جدائی اس حال میں ہوئی ہے کہ وہ اس المال پر قبضہ کے بغیر ایک دوسرے سے الگ ہو گئے ہیں لہذا عقد مسلم باطل ہو جائے گا اور اگر حقدار شخص اس بیع پر اور مسلم الیہ عیب پر راضی ہو گیا تو عقد مسلم درست ہوگا اس لئے کہ اس سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ اس کا قبضہ صحیح

واقع ہوا تھا جس کی بنا پر اس کا جدا ہونا اس المال پر اولاً قبضے کے بعد ہوا ہے اور قبضہ کی ہوئی شے پر اب مستحق کا کوئی حق نہیں رہا اس لئے کہ اس نے اس کی اجازت دے دی ہے تو قبضہ کردہ شے مسلم الیہ کی ملکیت ہوئی اور اس کو قیمت کی نقد ادائیگی کرنے والے کی طرف پھر منسبت کیلئے رجوع کا حق ہوگا۔ اور اگر وہ شے منسبت نہ ہو تو اس کی قیمت کا اس لئے کہ اس نے دوسرے کو قبضہ دیکر اس کا مال تلف کر دیا ہے یہی حکم صحیح رہتا ہے۔ تاہم وہاں اگر بدل (معاوضہ) میں کوئی حقدار نکل آیا یا اس میں کوئی عیب ہو جیسے کہ مثلاً خالص چاندی اور ڈھالی ہوئی چاندی وغیرہ ہو اور پھر حقدار نے بیع کی اجازت نہ دی اور نہ ہی عیب کے ساتھ قبضہ کرنے والا اس پر رضامند ہوا یہاں تک کہ عقد صرف باطل ہو گیا تو دینار پر قبضہ کرنے والے کی طرف دیناروں کیلئے رجوع کیا جائے گا بشرطیکہ وہ اس کے پاس موجود ہوں اور اگر وہ تلف ہو جائیں تو ان کی قیمت کیلئے اور ظاہر روایت کی رو سے دیناروں پر قبضہ کرنے والے کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ جیسے کہ بیع عین کی صورت میں یہی حکم ہے۔ جب کوئی اور شخص بیع کا حقدار نکل آئے اور وہ اس کو نیسے۔ اور اگر دینار پر قبضہ کرنے والے نے اس میں کوئی تصرف کر دیا ہو اور اسے اپنی ملکیت سے نکال دیا ہو تو اس کا یہ تصرف باطل نہ ہوگا اور اس پر اس کی منسبت واجب الادا بنتی ہے کہ عقد فاسد کے ساتھ قبضہ کرنے کا یہی حکم ہے۔

یہ قسم اس وقت ہے جب اس المال کوئی عین ہو لیکن اگر وہ ذر ہو پھر اگر اس کا کوئی اور مستحق نکل آئے اور مستحق نے اس کی اجازت دے دی تو بیع مسلم درست ہو مگر خواہ ایسا ان کے ہاں مستحق ہونے سے پہلے ہوا ہو یا بعد میں اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس پر قبضہ صحیح تھا اور مشتری کا قبضہ کی ہوئی شے پر کوئی حق نہ رہا۔ اور وہ نقد ادائیگی کرنے والے کی طرف اس کی ہم شکل شے کیلئے رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ اس نے اس کو یہ کہہ کر اس کو تلف کیا ہے اور چونکہ وہ شے منسبت تھی لہذا وہ اس کی مثل کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی اور یہ واقعہ اس کے جدا ہونے سے پہلے کا ہو اور اس نے ان میں اس کو تبدیل کر لیا تو عقد مسلم درست ہو گیا۔ اس لئے کہ اگر اس المال (سہا) ”ذر“ ہو تو وہ رب الذر سے آزاد ہو نہ کہ اس کی عین (ذات)۔ اور اگر مستحق شخص کا قبضہ درست طور پر نہ ہو یا کسی کے استحقاق اور عدم اجازت کی بنا پر اس میں اس کا قبضہ نوت کیا تو اس کی مثل پر قبضہ اس پر قبضہ کے قائم مقام ہوگا اور اس کی طرف اس کی مثل کیلئے رجوع کیا جائے گا اور یہ جو کچھ وہاں کا عدم تصور ہو گا گویا کہ اس نے اس پر قبضہ کیا ہی نہ تھا اور اس نے اسے انجمن سے آخر تک موخر کر دیا تھا بخلاف اس صورت کے جب وہ کوئی عین (ذات) نہ ہو اس لئے کہ وہاں حقیقی نکل آنے والا شخص عین پر قبضہ کر لے گا۔ اور اس کے استحقاق کی بنا پر اس میں علم الیہ کا قبضہ نوت ہے۔ اور اسی اور شے پر قبضہ اس پر قبضہ کے قائم مقام ہونا مشکل ہے تو چونکہ ان کا ہاں عین نہ تھا اس پر قبضہ نے بغیر ہوا ہے لہذا اس سے عقد باطل ہو گیا ہے۔ اور اگر قبضہ دونوں کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو اس سے عقد باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ دونوں کا ہاں جدا ہونا ان المال (سہا) پر قبضہ نے بغیر ہوا ہے۔

یہ قسم اس وقت ہے جب اس میں کسی کا حق نکل آیا لیکن اگر اس نے ان میں زہف یا سہوہ (معاوضہ) کیا یا اس پر علم الیہ نے اس کی اجازت دے دی تو عقد مسلم صحیح طور پر برقرار رہے گا خواہ اس نے

ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے سے پہلے اسے ایسا پایا ہوا بعد میں۔ اس لئے کہ کھوت اس کی ہم جنس شے ہے، کیونکہ وہ بھی درہم ہی ہیں، ماسوا اس کے کہ کھوت ہونے کی بنا پر عیب دار ہیں اور ان میں عہدگی کی مصفت فوت ہو گئی ہے۔ پھر جب اس نے اس کی اجازت دے دی تو اس نے اس کو عیب سے بری کر دیا اور وہ نقصان کے ساتھ اس پر قبضہ کر کے عقد پر راضی ہو گیا ہے، بخلاف ان کے مکمل طور پر کھوتا ہونے (مستوق) کے کہ وہ جائز نہیں ہے، اگرچہ اس نے اس کی اجازت دے دی ہو، اس لئے کہ وہ درہموں کی جنس میں سے نہیں ہے، جیس کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے، اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی اور ان کو واپس کر دیا پھر اگر تو یہ واقعہ دونوں کے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے پہلے کا ہو اور اس نے ان کو مجلس میں تبدیل کر لیا تو یہ عقد درست ہو گیا اور یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے اس قبضہ کو مجلس کے آخر تک ملتوی رکھا ہو اور اگر ایسا دونوں کے ایک دوسرے کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک عقد مسلم باطل ہو جائے گا، خواہ اس نے اسے لوٹانے والی اسی مجلس میں تبدیل کیا ہو یا نہ۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر تو اس نے لوٹانے کی اسی مجلس میں اسے تبدیل نہ کیا تو تب یہی حکم ہے اور اگر اسی مجلس میں اس نے اس کو تبدیل کر لیا تو عقد مسلم باطل نہ ہو گا۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ زیوف (نہت والے سکوں) پر قبضہ صحیح طریقے پر ہوا ہے، اس لئے کہ وہ حق والی جنس پر ہی قبضہ ہے۔ کیا اسے علم نہیں کہ اگر اس نے ان سکوں کے بدلے اس کو جائز قرار دیا تو عقد صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر وہ زرمیں حق والے کے حق کی جنس سے نہ ہو، تو جائز نہ ہو گا جیسے کہ مستوق (مکمل کھوتے سکوں) کا یہی حکم ہے۔ ماسوا اس کے کہ اس نے ان میں نہت ہونے کی بنا پر ان میں ان کا بڑھیا پن ختم ہو گیا ہے تو اس لئے وہ اپنی اصل کی رو سے اسی کے حق کی جنس سے ہیں نہ کہ وصف کی بنا پر اس کے حق سے الگ۔ لہذا اس میں زیاحت (کھوت) کا ہونا عیب ہو گا اور عیب دار شے قبضے کی صحت سے مانع نہیں ہوتی، جیسے کہ کسی عین (ذات) کی بیع کا یہی حکم ہے کہ اگر بیع کوئی عیب دار شے ہو مگر اس کو لوٹانے سے اس کا قبضہ ٹوٹ جائے گا، لیکن یہ حکم اس کے لوٹانے کی حالت تک محدود رہے گا۔ اور قبضے کے وقت تک اس کا حکم مستند نہ ہو گا، لہذا یہ قبضہ صحیح ہو گا۔ تو مناسب تو یہ تھا کہ واپس کئے جانے والی مجلس میں اس کے بدلے پر قبضہ کرنا شرط نہ ہوتا، اس لئے کہ عقد مسلم کے ساتھ مستحق ہونا اس پر ایک مرتبہ قبضے کی بنا پر ہے، مگر اس کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کو واپس کرنے کی عقد کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ لوٹانے یا واپس کرنے کی مجلس میں قبضہ واپسی کی بنا پر ہی ضروری ہوا ہے، جیسے کہ مجلس عقد میں عقد کی بنا پر قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے، لہذا واپس کرنے والی مجلس مجلس عقد کے ساتھ ملحق ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ زیوف (کھوت) ہونا مسلم الہ کے حق کی جنس سے ہے، لیکن ایسا، یعنی اس کا اس کے حق کا ہم جنس ہونا، اپنی اصل کے اعتبار سے ہے نہ کہ وصف کی بنا پر، کیونکہ زر کے اپنی وصف سے محروم ہونے کے باعث اس کو لوٹانے کا حق حاصل ہو گیا ہے تو چونکہ اصل اور وصف دونوں میں اس کا حق تھا، لہذا زیوف (کھوتے) سکوں پر قبضہ کر کے اصل کے اعتبار سے تو اپنے حق پر قبضہ کرنے والا نہ کیا ہے، نہ وصف سے اعتبار سے نہیں ہوا، لیکن جب وہ اس پر راضی ہو گیا ہے، تو اس نے اس کی وصف میں اپنا حق ساقط کر دیا ہے اور یہ واضح ہو گیا ہے کہ اس کا استحقاق اصل پر قبضے کا تھا نہ کہ وصف پر، اس لئے کہ اس نے اس کو اس وصف

سے بری کر دیا ہے۔ پھر جب اس نے اس پر قبضہ کر لیا تو اس نے اپنے حق پر قبضہ کر لیا تو اس سے اس کا استحقاق باطل ہو جائے گا اور اگر وہ اس پر راضی نہ ہوا تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے اس کے حق پر قبضہ نہ کیا تھا، اس لئے کہ اس کا حق اصل اور وصف دونوں میں تھا تو اس سے پتہ چلا کہ اس کا ایک دوسرے سے جدا ہونا عقد مسلم کے راس المال پر قبضے کے بغیر تھا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے ان میں زینف یا بنہرجہ (کھوٹ) پلایا، لیکن اگر اس نے اس کو ستوقہ (مکمل کھوٹ) یا مثیل پلایا: پھر اگر اس نے ان کے باہم الگ ہونے کے بعد ان کی یہ حالت پائی تو عقد مسلم باطل ہو جائے گا اس لئے کہ ستوقہ درہم عام درہموں کی جنس سے نہیں ہیں، کیا اسے علم نہیں کہ لوگوں کے باہمی معاملات میں ان کا روانہ نہیں ہے، تو چونکہ وہ اصل اور وصف دونوں میں ان کے حق کی ہم جنس نہیں ہیں، لہذا ثابت ہو گیا کہ اس کا مجلس سے الگ ہونا راس المال پر قبضہ کے بغیر تھا، جس کی وجہ سے یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ خواہ اس نے اس کی اجازت دی ہو یا نہ دی، اس لئے کہ وہ اس کے حق کی جنس سے نہ تھا تو اس کا اجازت دینا قبضے سے قبل عقد مسلم کے راس المال کے معاوضے کی بنا پر ہے، جو جائز نہیں، بخلاف زینف (کھوٹ والے سکوں) کے، اس لئے کہ وہ اس کے حق کی جنس میں سے ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اسے اسی جس میں پتہ چل گیا اور اس نے انہیں تبدیل کر لیا تو عقد مسلم ہو گیا۔ اس لئے کہ اگرچہ ان پر اس کا قبضہ صحیح نہیں ہے، لیکن اس سے یہ مسئلہ کے بعد بدستور یہ درہم واجب الادا ہیں۔ جو مسلم الیہ کا حق ہیں اور جب اس نے ان پر قبضہ کر لیا تو اس نے مجلس میں اپنے حق پر قبضہ کر لیا ہے اور ستوقہ درہموں پر قبضہ کا عدم ہو جائے گا، جیسے کہ گویا اس نے ان پر قبضہ کیا ہی نہ تھا اور اس نے راس المال پر قبضہ مجلس کے آخر تک مؤخر کر دیا تھا۔

یہی حکم عقد صرف میں ہے مگر اس کے کہ وہاں اگر مجلس سے الگ ہو جانے کے بعد یہ ظاہر ہو جائے کہ درہم ستوقہ (مکمل کھوٹ) تھے یا وہ پیش تھے، تا آنکہ عقد صرف باطل ہو جائے تو دیناروں پر قبضہ کرنے والا اپنے ستوقہ (کھوٹ) درہم واپس وصول کر لے اور درہموں پر قبضہ کرنے والا دیناروں پر قبضہ کرنے والے سے اپنے دینار واپس وصول کر لے، بشرطیکہ وہ اس وقت تک موجود ہوں اور اگر وہ تلف ہو جائیں تو اس کی مثل کو واپس وصول کر لے۔ اور دینار پر قبضہ کرنے والے لینے کوئی دینار نہ ہو گا۔ امام محمد نے الاصل میں یہی لکھا ہے اس لئے کہ اگر یہ ظاہر نہ ہو جائے کہ قبضہ کی ہوئی شے ستوقہ (کھوٹ) درہم تھے یا پیش تھا تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا قبضہ صحیح نہ تھا جس سے پتہ چلا کہ وہاں الگ ہونا قبضہ کے بغیر تھا، لہذا عقد مسلم باطل ہو جائے گا اور اس نے قبضے میں بغیر شرعی سبب نے دینار وہ جا نہیں لے تو یہ معاملہ فسخ کے قبضے اور بیع میں کی صورت میں منع میں آتی ہے استحقاق نقل آنے سے منہاجہ اور وہاں اس کی جین کو واپس کر دیا جاتا ہے، بشرطیکہ وہ مال ہو تو ای طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا اور جینی بن ابان نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ مناسب تو ہے کہ قبضہ کرنے والے کو اختیار ہو کہ اگر وہ چاہے تو جین دینار کو واپس کر لے اور چاہے تو اس کی مثل کو واپس کر لے اور وہ جین دینار کو لوٹا نہ گا، تاہم وار نہ ہو تو وہ وہ مال ہی ہو۔ اس لئے کہ وہ عقد میں متضمن نہ تھا لہذا بیع میں بھی متضمن نہ ہو گا۔ اور بیع میں کسی کا استحقاق نقل آنے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ وہاں

عقد کا بنیاد سے باطل ہونا ظاہر ہو گیا ہے، وجہ یہ ہے کہ جب مقدار نے اس کی اجازت نہ دی تو اس سے ظاہر ہوا کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے ہی باطل ہوا ہے، جبکہ یہاں یہ عقد صحیح طور پر منعقد ہوا تھا اور وہ مستقبل میں کسی مانع کی بنا پر باطل ہوا ہے جو اس کے درست طور پر منعقد ہونے کے بعد اس پر طاری ہو گیا تھا۔ لہذا اس کا اصل بنیاد سے باطل ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ نے عیسیٰ کے قول پر عمل کیا ہے اور ان کی تائید کی ہے اور (امام محمدؒ کی) کتاب کی عبارت (جواب) کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب دینار پر قبضہ کرنے والے نے عین دینار کی واپسی کو پسند کیا ہو، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مسلم ایہ نے تمام اس المال میں کسی کا استحقاق یا کوئی عیب یا کھوت (زیر) یا اس میں ستوتہ پن (کھوت) پایا، لیکن اگر اس نے ان میں سے بعض میں یہ صفات پائیں تو کسی اور کا استحقاق نکل آنے کی صورت میں اگر مستحق نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کے حق کی مقدار کے مطابق بغیر اختلاف کے عقد ٹوٹ جائے گا خواہ اس المال کوئی عین (ذات) ہو یا زر ہو، اس لئے کہ اس مقدار کے مطابق بغیر خواہ کم ہو یا زیادہ بالا، اجماع عقد باطل ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہی حکم عقد صرف میں ہے، البتہ وہاں ستوتہ (مکمل کھوت) درہموں پر قبضہ کرنے والا دینار پر قبضہ کرنے والے کے ساتھ دینار پر جسے اس نے درہموں کے بدلے میں دیا، ہو قبضہ کرنے والا ہوگا، لہذا وہ اس کی طرف اس کی عین کیلئے رجوع کرے گا اور عیسیٰ بن ابان کے قول کی رو سے دینار پر قبضہ کرنے والے کو اختیار ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

جہاں تک زیر (کھوت پن) اور پسہ رجہ نکل آنے کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس یہ ہے کہ اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی اور اس کو واپس کر دیا تو وہ خواہ واپسی والی مجلس میں اسے واپس کرے یا نہ کرے، اتنی مقدار میں عقد ٹوٹ جائے گا۔ یہی امام زفرؒ کا قول ہے اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ لونائی ہوئی مقدار پر اس کا قبضہ درست نہ تھا اور یہ کہ دونوں کا اٹک ہونا لونائے ہوئی مقدار میں اس المال پر قبضہ کے بغیر ہوا تھا، لہذا اس کی مقدار میں عقد باطل ہو جائے گا، مگر فقہاء نے مقدار کے قلیل ہونے کی صورت میں استحسان پر عمل کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر تو یہ لونانا کم مقدار میں ہو، پھر اس نے اسی مجلس میں اس کو تبدیل کر دیا تو عقد تمام مقدار میں درست ہو گیا اور اگر وہ زیادہ ہو تو لونائی ہوئی مقدار میں عقد باطل ہو جائے گا اس لئے کہ کم مقدار میں کھوت کا نکل آنا ایسی شے ہے جس سے پچتا مشکل ہے، کیونکہ اکثر درہم اس سے خالی نہیں ہوتے، لہذا یہ کالعدم ہوگا، بخلاف زیادہ مقدار میں کھوت نکل آنے کے۔

پھر امام ابو حنیفہؒ سے قلیل اور کثیر کے درمیان حد فاصل کے متعلق روایات مختلف ہیں، جبکہ اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ ایک تہائی تک مقدار قلیل ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ اگر ایک تہائی سے اس کی مقدار بڑھ جائے تو وہ کثیر ہوگا۔ ایک اور روایت میں نصف اور دوسری روایت میں نصف سے زائد مقدار کثیر ہے۔ اور یہی حکم عقد صرف میں ہے، البتہ وہاں اگر زیر (سکوں میں کھوت) زیادہ نکل آئے پھر اس نے انہیں واپس کر دیا تو آنکھ لونائے ہوئے حصہ میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقد باطل ہو گیا تو وہ دینار پر قبضہ کرنے والے کے ساتھ حصہ دار ہو جائے گا اور وہ اس سے اس کی عین (دینار) واپس وصول کر لے گا۔ اور عیسیٰؒ کے قول کی رو سے دینار پر قبضہ کرنے والے کو خیار (اختیار) ہوگا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اور اگر اس نے اس میں

کوئی تصرف کیا یا اسے اپنی ملک سے نکال دیا تو اس کا تصرف باطل نہ ہوگا اور اس پر اس کی ہم مثل شے کا ادا کرنا ضروری نہ ہوگا جیسا کہ بیع فاسد کی صورت میں ہے جیسا کہ اوپر گزرنا۔

اور چودہ حکم جو عقد سلم اور عقد صرف میں ملاحظہ کیا گیا وہی حکم ہر ایسے عقد میں ہے جس کی صحت کا مدار دونوں کے باہم الگ ہونے سے قبل صرف اور سلم کے علاوہ متعلقہ شے کے قبضہ پر ہو۔ جیسے کہ اگر کسی شخص کے پاس دینار ہوں اور اس نے ان کے عوض درہموں پر صلح کر لی یا اس شخص پر کوئی کیلی یا سوزنوں شے واجب الادا ہو یا ان دونوں کے علاوہ کوئی ایسی شے ہو جس کی مثل اس کے ذمہ بطور قرض رہے اور اس نے اس کے عوض درہموں پر صلح کر لی یا اسی طرح کا کوئی اور عقد ہو جس میں عقد کی صحت کیلئے مجلس عقد میں دونوں کے متفرق ہونے سے قبل متعلقہ شے پر قبضہ کرنا ضروری ہو اور اس نے درہموں پر قبضہ کر لیا پھر اس نے اس میں کسی اور کا استحقاق پایا یا ان تمام میں یا کچھ حصہ میں دونوں کے الگ ہونے سے قبل یا اس کے بعد کھوت یا سہ جہ یا ستوق پن یا چیل پایا تو وہاں بھی یہی حکم ہے "واشہ سبحانہ المہم۔"

اسی اصول پر اس المال کے مسلم الیہ پر موجود کسی سابق قرض کے ساتھ تبادلے کا حکم خارج ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر مسلم الیہ پر اس المال کے ہم مثل کوئی قرض ہو تو آیا اس المال اس قرض کا بدلہ (قصاص) نہ جائے گا یا نہیں؟ تو یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو دوسرا قرض اسی عقد کی بنا پر واجب ہوا ہو گا یا نہ ہو۔ وہ قرض کسی ایسے عقد کی بنا پر واجب ہوا ہوگا جو عقد سلم سے مقدم ہو یا پھر کسی ایسے عقد کی بنا پر واجب ہو گا جو اس سے متاخر ہے۔ اگر تو وہ قرض کسی ایسے عقد کی بنا پر لازم ہوا ہو جو عقد سلم سے مقدم ہو، مثلاً اس طرح کہ رب سلم نے مسلم الیہ کو دس درہموں کے عوض کپڑا فروخت کیا مگر اس نے ان دس درہموں پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ اس نے اس سے دس درہموں کے عوض گندم کے ایک کڑہہ عقد سلم نہ کر لیا۔ پھر اگر دونوں قصصوں کو ایک دوسرے کا بدلہ بنایا گیا ہو یا وہ ایک دوسرے کے حق کے تبادلے پر راضی ہو گئے ہوں تو وہ اس کا بدلہ نہ ہو جائے گا۔ یہ اقلین ہے اور قیاس یہ تھا کہ وہ کسی بھی حالت میں اس کا بدلہ نہ ہو، یہی امام زفر کا قول ہے۔ ان نے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے اور دونوں کے قرض کا تبادلہ حقیقت میں قبضہ نہیں ہے، لہذا دونوں کی چھائی اس المال پر قبضہ کے بغیر ہوئی ہے جس کی بنا پر عقد سلم باطل نہ ہو گا۔ لہذا استدلال اس طرح ہے کہ اگر دونوں کا باہمی تبادلہ نہ ہو، تو تب بھی عقد بیع حقیقتاً قبضے سے جب تک طوریہ منقذ ہوا تھا، پھر جب انہوں نے ایک دوسرے سے اس کا تبادلہ کر لیا تو اس سے واضح ہوا کہ عقد قبضہ کے جب کے طور پر بطریق تبادلہ (مقاصد) منقذ ہوا تھا اور یہ بات پالی گئی ہے اور اس کی مثال وہ ہے جو ہم نے قیمت اور منفع میں زیادتی کرنے وغیرہ کی صورت میں اوپر بیان کی کہ وہ از روئے احتیاج جائز ہے اور یہ صورت اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس زیادتی کے ساتھ یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ عقد مزید ملایہ اور زیادتی دونوں پر واقع ہوا تھا تو اسی طرح یہیں بھی حکم ہو گا۔ اور اگر اس کا جواب کسی ایسے عقد کی بنا پر ہو جو عقد سلم سے متاخر ہو تو وہ اس کا قصاص (بدلہ) نہ ہوگا اگرچہ ان دونوں نے اس کو قصاص بنایا ہو۔

ما رواہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت کے جو مثلاً ہے "اس لئے کہ یہاں دونوں کے باہمی تبادلہ متفرق سے ہو گیا نہیں ہوا کہ یہ عقد شروع سے ہی باہمی تبادلے کے طریقے پر جب قبضہ ہونے کے طور پر منقذ ہوا تھا"

کیونکہ دونوں کا ایک دوسرے کا بدل ہونا دونوں قرضوں کے قائم رہنے کا متقاضی ہے اور عقد سلم کے وقت ان میں سے صرف ایک ہی قرض تیار ہوتا ہے۔ یہ عقد حقیقتاً قبضے کے سبب کے طور پر منعقد ہوا ہے، لہذا یہ بات دونوں کے باہمی تبادلے (مقاصد) سے حاصل نہ ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس پر وہ قرض عقد کی بنا پر واجب ہوا ہو، لیکن اگر اس پر اس کا وجوب قبضے کی بنا پر ہوا ہو جیسے غصب قرض وغیرہ میں ہے، تو ایسی صورت میں وہ اس کا قصاص (بدل) ہو جائے گا، خواہ انہوں نے اس کو قصاص بنایا ہو یا نہ۔ بشرطیکہ دوسرے قرض کا وجوب عقد سے متاخر ہو، اس لئے کہ عقد حقیقی طور پر قبضے کا موجب ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے، لیکن غصب اور قرض پر قبضہ کرنا حقیقی طور پر قبضہ کرنا ہے اس لئے کہ اسے اس المال پر قبضہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ واجب ہے حالانکہ غصب شدہ شے پر قبضہ کرنا حرام ہے اور قرض پر قبضہ کرنا غیر واجب ہے، لہذا اس قبضے کا واجب کی طرف واقع ہونا تو بدرجہ اولیٰ درست ہوگا۔ بخلاف سابقہ صورت کے، کیونکہ وہاں اس پر حقیقتاً قبضہ کرنا نہیں پایا گیا ہے اور ایک دوسرے کے تبادلے میں قبضہ کرنا دونوں میں سے ایک صورت میں ممکن ہے دوسری میں ممکن نہیں ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب دونوں قرض یکساں ہوں لیکن اگر وہ دونوں قرض ایک دوسرے سے مختلف ہوں، مثلاً اس طرح کہ دونوں میں سے ایک کے ذمہ اعلیٰ اور دوسرے کے ذمہ کنہیا شے قرض ہو، پھر ان میں سے ایک شخص اس کے تبادلے پر راضی ہو گیا، مگر دوسرا راضی نہ ہوا تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو افضل (بہتر) قرض والے نے انکار کیا تو تبادلہ درست نہ ہوگا اس لئے کہ عمدی (تودہ) میں دوسرے سے اس کا حق زیادہ معصوم اور قابل احترام ہے، لہذا اس کی رضامندی کے بغیر اس کا ابطال جائز نہ ہوگا اور اگر کنہیا قرض والے نے اس سے انکار کیا تو یہ تبادلہ درست ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جب اس پر افضل قرض والا رضامند ہو گیا ہے اور اس نے اپنا اضافی حق چھوڑ دیا ہے جیسے کہ اگر اس نے اپنا قرض ادا کیا اور اس نے عمدہ شے کے ساتھ قرض کی ادائیگی کی تو اس کو اس کے لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ تو اسی طرح یہاں یہی حکم ہوگا، واللہ اعلم۔

یہی حکم عقد صرف کے ذر شمن کے ساتھ باہمی تبادلے کا ہے کہ اس کے ادا کام بھی اسی تفصیل کے ساتھ ہیں، جو ہم نے عقد سلم کے راس المال میں اوپر بیان کئے ہیں، لہذا تو اسے خوب سمجھ لے، واللہ العزوجل اعلم۔

پھر جو ہم نے اس شرط، یعنی راس المال پر قبضہ کرنے کا ذکر کیا تو یہ صرف حالت عقد کے برقرار رہنے کی صورت میں ہے لیکن اقالہ (نسخ و فسخ) یا کسی اور طریقے پر بیع کے ختم ہو جانے کی صورت میں مجلس اقالہ میں اس پر قبضہ شرط نہیں ہے۔ بخلاف مجلس عقد میں متعلقہ شے پر اور مجلس اقالہ میں بدل صرف پر قبضہ کرنے کے، اس لئے کہ وہ شرط ہے کیونکہ اقالہ کی صحت مجلس عقد میں دونوں کے قبضے کی طرف ہے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں مجلس عقد میں قبضہ کرنا جو شرط بیع ہے تو وہ اس متعین ہونے کی بنا پر ہے، وہ اس طرح کہ وہ شے قبضے کی بنا پر معین ہو جاتی ہے، تاکہ اسے قرض کے بدلے قرض ہونے سے پہچانیا جاسکے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور عقد سلم میں مجلس اقالہ میں اس کی تعبیر کی کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اس کو تبدیل کرنا



جائز نہیں ہے، تو چونکہ اس کی میں اس کی طرف نہ لوئے گی، لہذا قبضے کے ذریعے اس کی تعبیین کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جس کی وجہ سے یہاں واجب نفس قبضہ ہے لہذا اس کی مجلس میں رعایت نہ رکھی جائے گی۔  
 بخلاف عقد صرف کے۔ اس لئے کہ تعبیین قبضے کے بغیر نہیں ہوتی کیونکہ اس کو تبدیل کرنا جائز ہے، لہذا مجلس میں قبضے کی شرط ضروری ہے، تاکہ وہ متعین ہو جائے، واللہ اعلم۔

## فصل

### مسلم فیہ کی شرائط

مسلم فیہ کی شرائط حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ یہ کہ اس کی جنس معلوم ہو جیسے، مثلاً گندم یا جو یا کھجور وغیرہ کا بیان کرنا۔
- ۲۔ یہ کہ اس کی نوع معلوم ہو، جیسے ہمارا کھٹا سفی گندم یا بنی کھجور یا فارسی کھجور وغیرہ۔ تاہم اگر اس کی نوع میں اختلاف نہ ہو تو نوع کو بیان کرنا شرط نہیں۔
- ۳۔ یہ کہ اس کی صفت معلوم ہو جیسے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ تھوڑا سا ہے یا متوسط ہے یا ردی (دلی) ہے۔
- ۴۔ یہ کہ ماپنے یا وزن کرنے یا گننے یا ذراع (گرد) وغیرہ سے ماپنے کے ذریعے اس کی مقدار معلوم ہو اس لئے کہ نوع، جنس، صفت اور مقدار کی جماعت باہمی جگہ سے نکل جاتی ہو سکتی ہے، جو عقد کیلئے مفید ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

من اسلم منکم فلیسلم فی کبیل معلوم و جو شخص تم میں سے بیع سلم کرے تو اسے ماپنے کا وزن معلوم الی اجل معلوم وہ مقررہ ماپ، مقررہ وزن اور مقررہ تاریخ تک سلم کرے۔

- ۵۔ اس کی مقدار ماپنے یا وزن کرنے یا ماپنے کے کسی ایسے آلے/پیمانے سے معلوم کی جاسکتی ہو جس کا لوگوں کے پاس سے کم ہونے کا اندیشہ نہ ہو ورنہ عقد سلم باطل ہو گا۔

چنانچہ اگر اس نے اسی ایسے پیمانے سے اس کو ماپا جو معیار ہونے میں ممدونہ تھا، مثلاً اس نے کہا اس برتن کے ساتھ ماپ لے اور یہ معلوم نہ ہو اس میں کتنی محاسبات ہے یا اس نے کسی پتھر کے ساتھ وزن کیا اس نے معیار کاظم نہ ہو، مثلاً اس نے کہا ہو اس پتھر کے ساتھ وزن کر کے، جس کا وزن معلوم نہ ہو، یا اسی طرح اس نے اسی گزاری کے ساتھ اس کو ماپا اور اس کی مقدار غیر معلوم ہو، مثلاً اس نے کہا اس گزاری کے ساتھ ماپ لے اور اس گزاری کی مقدار معلوم نہ ہو یا اس نے اس کو اس کے ہاتھ کے ذراع کے ساتھ ماپا اور اگر اس نے بیچ میں میں یہ لیا ہو، مثلاً اس نے کہا میں نے حجۃ گندم کے اس ڈبیر میں سے اس برتن کی مقدار میں گندم ایک درہم کے عوض فروخت لی یا اس زیتون کے تیل سے اس پتھر کے برابر تیل ایک درہم کے عوض فروخت

کیا تو ظاہر روایت کے مطابق یہ بیع جائز نہ ہوگی اور الحسن نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ ایسا بیع عین میں بھی جائز نہیں ہے جیسے کہ بیع سلم میں یہ جائز نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ پہلے کہا کرتے تھے کہ یہ جائز نہیں ہے، مگر بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ یہ بیع جائز ہے۔ اس روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ بیع کیلی نہ اور کیلی شے کی بیع میں کیلی (ماپ) کی مقدار کا علم ہونا بیع کی صحت کیلئے شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی، لہذا یہ بیع فاسد ہو جائے گی۔ جیسے کہ اگر اس نے اس ڈھیر میں سے کچھ قفیز فروخت کئے تو تب یہی حکم ہے اور ظاہر روایت کیلئے سلم اور بیع میں فرق کرنا ہوگا تو دونوں میں فرق دو پہلوؤں سے ہے، اولاً یہ کہ باب سلم میں عقد کے بعد اس شے کی سپرداری ضروری نہیں ہے اس کی سپرداری تو وقت مقرر کرنے کے بعد ضروری ہوتی ہے لہذا اس میں احتمال ہے کہ وہ وقت مقررہ آنے سے پہلے وہ برتن تلف ہو جائے۔ (۱) اور یہ احتمال اگرچہ غالب تو نہیں ہے لیکن ناور نہیں ہے اور جب وہ برتن تلف ہو گیا تو مسلم فید کی مقدار بھول ہو جائے گی بخلاف بیع عین کے اس لئے کہ اس کو عقد کے بعد سپرد کرنا ضروری ہے اور قفیز کا عقد کے متصل بعد ہلاک ہونا شاذ ہے اور ایسا شاذ و نادر ہونا کالعدم تصور ہوتا ہے، لہذا اس کی بنا پر بیع کی مقدار بھول نہ ہوگی۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ عقد کے منعقد ہونے اور اس کے درست ہونے کیلئے بیع کے سپرد کرنے پر قادر ہونا شرط ہے اور عقد کے وقت یہ قدرت عقد سلم میں مفقود ہے، اس لئے کہ عقد سلم تو انفاص کی بیع ہے اور جب وقت مقررہ آئے گا تو اس وقت اس کی قدرت کے ثبوت میں شک ہے کبھی وہ اس پر قادر ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اگر وہ ماپنے کا پیمانہ اور پتھر محفوظ رہا، اسی طرح لکڑی محفوظ رہی تو اس پر قدرت ثابت رہے گی ورنہ نہیں تو چونکہ اس سے قدرت کے اثبات میں شک پیدا ہو گیا ہے، لہذا معروف اصول کی روشنی میں یقین کے ساتھ غیر ثابت شدہ شے کے ثبوت میں اگر شک پیدا ہو جائے تو وہ شے ثابت نہیں ہوتی بخلاف بیع عین کے، اس لئے کہ وہاں اس کی سپرداری کی قدرت کا ہونا عقد کے وقت ثابت شدہ ہے اور اس کے تلف ہو جانے کے ساتھ اس کے فوت ہونے میں شک ہے، لہذا مروجہ اصول کی روشنی میں، کہ جو شے یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک کے ساتھ باطل نہیں ہوتی، اس پر قدرت محض شک کی بنا پر زائل نہ ہوگی۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ کیلی شے کی بیع میں ماپ کی مقدار کا معلوم ہونا بیع کی صحت کیلئے ضروری ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا علم ہونا شرط بیعینہ کے طور پر ضروری نہیں ہے، بلکہ اس عقد کو ایسی جمالت سے پہچاننے کیلئے شرط ہے جو باہمی جھگڑے کا موجب ہو جائے اور جمالت کی یہ نوع باہمی جھگڑے تک متعلق نہیں ہوتی، اس لئے کہ فی الوقت اس ماپ کے ساتھ بیع کی مقدار کا معلوم ہونا ممکن ہے، بخلاف ایک ڈھیر سے کچھ قفیز قندم فروخت کرنے کے۔ اس لئے کہ وہاں بیع کی مقدار کے معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، تو چونکہ مشتری زیادہ کا مطالبہ کرے گا اور بائع اسے نہ دے گا جس کی بنا پر وہ دونوں آپس میں جھگڑیں گے، لہذا یہ جمالت باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی ہوگی، تو ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ کہا گیا ہے کہ بیع عین میں اس کا جائز ہونا اس وقت ہے جب برتن ٹھیکری یا لکڑی یا لوہے یا اسی طرح کی کسی شے کا بنا ہوا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں کمی اور نقصان کا احتمال نہیں

ہے، لیکن اگر وہ برتن زمخمل یا اونٹ کے بالوں یا پوری وغیرہ سے بنا ہو تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں کمی بیشی کا احتمال ہے، واللہ سبحانہ اعلم۔

اور اگر مسلم فیہ کوئی کیلی شے ہو جس کی مقدار وزن سے معلوم کر لی گئی یا وزن کی جانے والی شے ہو اور اس کی مقدار ماپ کے ذریعہ معلوم کی گئی تو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ شرط یہ ہے کہ کسی ایسی شے سے اس کی مقدار معلوم کی جائے جس کے ہم ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو اور یہاں یہ صورت پائی گئی ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے کیلی کو کیلی شے کے بدلے وزن میں مساوی کیا ہو۔ کیا۔ یا وزن کی جانے والی شے کو موزون کی جانے والی شے کے عوض مساوی ماپ کر فروخت کیا تو یہ بیع اس وقت جائز نہ ہوگی جب تک کیلی شے کیلی (ماپ) میں اور موزون شے وزن میں دوسری شے کے مساوی نہ ہو اس لئے کہ بیع مسلم کی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ کی مقدار معلوم ہو اور اس کی مقدار کا علم جس طرح کیلی کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح وزن کے ساتھ بھی ہوتا ہے جبکہ بیع میں کیلی اشیاء میں کیلی (ماپ) کا اور موزون اشیاء میں وزن کا اعتبار کرنا شریعت میں صاف و صریح لکھوں (نہیں) میں بیان کیا ہے۔ لہذا ان اشیاء کو اس کے برعکس یعنی ماپ کی جگہ وزن یا وزن کی جگہ ماپ کے ساتھ فروخت کرنا تنہی کے ساتھ فروخت کرنا ہوگا جو جائز نہیں، جبکہ باب مسلم میں لیل (ماپ) یا وزن کا اعتبار کرنا، علم فیہ کی مقدار معلوم کرنے کیلئے ہے اور یہ بات یہاں حاصل ہو جاتی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

۶۔ یہ کہ وہ کوئی ایسی شے ہو جس کی مقدار اور صفت کو اس طرح طوطا رکھنا ممکن ہو کہ اس کے بیان سے بعد معمولی تفاوت کے ساتھ زیادہ فرق نہ رہے، لیکن اگر بیان سے پاؤں بہت زیادہ فرق رہے تو اس شے میں بیع حرم جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جب اس کی مقدار اور صفت کو مقرر کردہ طریقے سے طوطا رکھنا ممکن نہ ہو تو وہ شے مقدار یا صفت میں ایسی جمادات پر مشتمل ہوگی جو باہمی اختلاف سے متفق ہو سکتی ہے اور ایسی جمادات بیع کیلئے مفید ہیں۔

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ مقدس مسلم تمام کیلی (ماپ) اور جانے والی اور ایسی موزون اشیاء میں جن میں تعین ممکن ہو اور ایسی جمادات (جس کے فروخت کی جانے والی) اشیاء میں جو ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں، جائز ہے کیلی اور موزون اشیاء میں اس لئے کہ ان کی مقدار اور صفت کو اس طرح طوطا رکھنا ممکن ہے کہ ان سے بیان سے بعد اس میں اور اس کی بیع اور نوع میں معمولی فرق کے سوا کوئی فرق نہیں رہتا۔ اس لئے کہ یہ اشیاء زیادہ تر ہیں۔ مثلاً رب حادی اشیاء سے ہوا کی بھی یہی وجہ ہے۔ مثلاً اخروت، اندا وغیرہ، اس لئے کہ ان میں جمادات کم ہیں جو مختلف طریقے سے ہوتی ہیں اور صفا اخروت اور چھوٹا اندا اور بڑا اخروت اور بڑا اندا ایک جیسے ہی شمار ہوتے ہیں، اس لئے کہ عام طور پر لوگوں کے ذہن میں معمولی سے فرق پر تبصرے نہیں ہوتا، تو یہاں اس فرق کا اندازہ اور نہ ہونا چاہیئے، لہذا ان میں مقدس مسلم ممکن کر جائز ہے۔ یہی حکم ان کا ماپ کر معاملہ کرنے کی وجہ سے ہے۔ اور امام زعفرانی فرماتے ہیں کہ یہ خلاف ذرا صورت جائز نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اندا، بڑا اور اندا ایسی اشیاء ہیں جو بڑے اور چھوٹے ہونے میں باہم مختلف ہوتے ہیں۔ اسی لئے کہ ان میں سے بڑے کو چھوٹے کی نسبت دوگنا فروخت لیا جاتا ہے، لہذا یہ تراز اور جیب کے مشابہ ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ

چھوٹے اخروٹ اور بڑے کے مابین فرق بہت کم ہوتا ہے اور لوگ اس کا اعتبار نہیں کرتے، لہذا اس فرق کا اعتبار ساتھ ہو جاتا ہے اسی لئے ان کے تلف ہو جانے کی صورت میں ان میں حکمان مشلی شے کے ساتھ ضروری ہے بخلاف سیب اور تربوز کے اس لئے کہ ان کے آپس میں فرق بہت زیادہ ہوتا ہے اسی لئے ان کی حکمان قیمت کے ساتھ ضروری ہوتی ہے۔

ربا بیہوں کو گن کر ان پر عقد سلم کا حکم تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، ان کے اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ پیسے (فلوس) ان کے نزدیک ذرا اعتبار والی اشیاء میں سے ہیں، لہذا ان میں عقد سلم جائز نہیں ہوتا جیسے کہ درہموں اور دیناروں میں عقد سلم جائز نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں شعیبیت (قیمت والا) ہونا لازم نہیں ہے، بلکہ ان کے زائل ہونے کا احتمال موجود ہے کیونکہ یہ شعیبیت تو ان میں لوگوں کے رواج کے ساتھ ثابت ہوتی ہے، لہذا رواج بدلنے سے بدل جاتی ہے اور ان بیہوں (فلوس) میں عقد سلم کرنے والوں کا عقد سلم کا اقدام کرنا باوجود انہیں اس بات کا علم ہونے کے سلم اٹھان (ذرا اعتبار) میں جائز نہیں ہوتا، اور ایسا کرنا ان دونوں کا اس بات پر اتفاق کرنا ہے کہ انہوں نے انہیں شعیبیت کی صفت سے خارج کر دیا ہے، لہذا عقد سے پہلے ہی عقد کرنے والوں کے حق میں ان کا زر ہونا باطل ہو جائے گا اور وہ گن کر فروخت کیا جائے والا سامان ہو جائے گا۔ لہذا دوسرے عدوی سامان مثلاً تیروں کے پھل وغیرہ کی طرح ان کو گن کر فروخت کرنا جائز ہوگا۔

ری ذراغ (کڑے) سے فروخت کی جانے والی اشیاء، جیسے کپڑے، دری، چٹائی اور ٹاٹ وغیرہ تو قیاس تو یہ ہے کہ ان میں بھی عقد سلم جائز نہ ہو، اس لئے کہ یہ تمام اشیاء ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں، کیونکہ ایک کپڑے اور دوسرے کپڑے میں فرق ہوتا ہے، اسی لئے کپڑا تلف کر دینے کی صورت میں مثل کے ساتھ حکمان درست نہیں ہے، حالانکہ عدوی اشیاء میں درست ہے، بلکہ ان کی حکمان قیمت کے ساتھ ضروری ہوتی ہے، لہذا یہ صورت موتیوں اور جواہرات میں عقد سلم کے مشابہ ہوئی۔ البتہ ہم نے اس کے جواز کیلئے احتیاط سے کام لیا ہے، کیونکہ قرض کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے:

وَلَا تَسْتَأْمُرُوا النِّكَاحَ صَغِيرًا لِّوَكْبَرِ الْاِمْرِ  
اجلہ (سورۃ البقرہ: ۲۳۲)

اور کبھی اور "وزن اشیاء میں سے کسی کو بڑا چھوٹا نہیں کہا جاسکتا۔ یہ بات تو پائی جانے والی اور گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ لوگ کپڑوں میں عقد سلم کرتے ہیں، کیونکہ انہیں اس کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا یہ لوگوں کا اس کے جواز پر اجماع ہے، اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ جب اس نے اس کی جنس، اس کی صفت، نوع، اس کی اونچائی، لمبائی اور چوڑائی بیان کر دی تو ان میں باقی فرق کم ہو جائے گا، لہذا باب سلم میں شرعاً اس کا حکم منہی اشیاء کا سا ہوگا۔ اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے اور اس کے تلف ہو جانے کی صورت میں اس کو اس کی مثل کے ساتھ ملحق کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جبکہ یہ اعتبار درست بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ معاملات میں

تھوڑے بہت فرق کا احتمال ہوتا ہے گوکہ تلف ہو جانے کی صورت میں اتنے تفاوت کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے کہ شفا باپ اگر اپنے بیٹے کا مال تھوڑے نقصان کے ساتھ فروخت کرے تو اس کی بیع جائز ہے اور اس پر کوئی ممانہ نہیں۔ اس کے برعکس اگر اس نے اس کے مال میں سے تھوڑی سی شے بھی تلف کردی تو وہ اس کا خاص ہوتا ہے لہذا دونوں اشیاء کا باہمی تادل مستقیم (درست) نہ ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے کھد یا کتھن کے کپڑے میں بیع سلم کی لیکن اگر اس نے ربشی کپڑے میں بیع سلم کی تو کیا اس میں جنس 'نوع' صفت 'اونچائی اور چوڑائی کے بعد اس کے وزن کا بیان کرنا بھی ضروری ہے؟ تو یہ ضروری ہوگا اس لئے کہ ان اشیاء کے بیان کے بعد اس میں ایسی جہالت باقی رہتی ہے جو دونوں کے بھگڑنے پر منتج ہوگی لیکن اگر اس سے دونوں کے درمیان زیادہ اختلاف نہ ہو تو اس کے بغیر بھی عقد سلم جائز ہوگا اور عقد سلم ایسی عدوی اشیاء میں جو ایک دوسرے سے مختلف ہوں 'شفا جانوروں' جو اہرات' موتیوں' اخروٹ' کھال' پنڈوں' سروں' پاپوں' ترپوز' ٹکڑی' سیب' مٹی اور دوسری باہم متفاوت عدوی اشیاء میں جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کو وصف کے ساتھ منضبط کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ان میں ان کی جنس' ان کی نوع' ان کی صفت اور ان کی مقدار کے بیان کے بعد ایسی جہالت رہ جاتی ہے جو باہمی بھگڑنے کا باعث ہو سکتی ہے اس لئے کہ ایک جو ہر دوسرے سے 'ایک موتی دوسرے' موتی سے اور ایک جانور دوسرے جانور سے اسی طرح ایک کھال دوسری کھال سے 'ایک سری دوسری سری سے بڑا اور چھوٹا ہونے میں نیز مونا اور پٹا ہونے میں اور نوع صفت اور عرفیہ میں مختلف ہوتی ہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جانوروں میں بیع سلم جائز ہے' ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں جو از سے مانع مسلم فیہ میں جہالت کا ہونا ہے اور یہاں جنس' نوع' صفت اور عرفیہ کے بیان سے یہ بات ختم ہو جاتی ہے اس لئے کہ یہاں ان کی جنس نوع اور صفات معلوم ہو سکتی ہے جس کی بنا پر اس کی صفت محفوظ رہی اور اس نے ماخوذ جو فرق ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اس لئے کہ نکاح میں (مذہب کے مطابق) جانور بطور قرض واجب ہوتا ہے لہذا وہ کپڑے کے مشابہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان اشیاء کے بیان سے جانور، ایک ٹھوڑے اور دوسرے ٹھوڑے اور اس کی ماہیت میں ایسا فرق ہوتا ہے جو باہمی بھگڑنے کا باعث ہو سکتا ہے جو عقد کی صحت سے مانع ہے۔ بیساکہ ہم ازیں قبل اس کی وجہ بیان کر آئے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جانوروں میں عقد سلف سے منع فرمایا ہے۔ اور انہی اعتبار سے تلف اور سلم ایک ہی شے ہیں اور نکاح پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ انہی جہالت پر مشتمل ہو جاتا ہے جس پر بیع مشتمل نہیں ہو سکتی۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بدل (مرا) کے ذکر سے بغیر بھی اور بدل (مرا) بھول کے ساتھ بھی نکاح جائز ہوتا ہے جس کا مصداق مراءلش ہوتا ہے اور بیع کا مال 'معلوم بدل (معرض)' ہے جائز نہیں ہوتی لہذا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

اور عقد سلم نکاح کے اٹھانے اور بار برداری کے اعتبار سے جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ بعض اوقات اٹھانے اٹھانے میں اور بوجہ بوجہ میں واضح فرق ہوتا ہے۔ تاہم اگر اس نے تاجروں کے ہاں کسی معلوم و مقرر اٹھانے سے قول ہے عقد سلم لیا جس کی بنا پر اس میں اختلاف نہ ہوتا ہو تو یہ صورت جائز ہوگی۔ ٹکڑی میں گھنے اور نعل، نعل، نعل بیع سلم کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ ٹکڑیوں کے گھنے گھنے میں اور بوجہ بوجہ میں فرق ہوتا ہے

اور یہی حکم نیشکر، حبش اور کئی ہوئی گلزی کی شاخوں کا ہے ماسوا اس کے کہ ان کی اس کی کوئی ایسی وصف بیان کی جائے جو لوگوں میں معروف ہو اور تفاوت کم رہ جائے جس کی بنا پر بیع جائز ہوگی اور کچی اور پکی اینٹ میں عقد سلم جائز ہے بشرطیکہ اس نے کچی اینٹ کا مقررہ نام لیا جس میں اختلاف نہ ہو اور دونوں کے درمیان فرق کم ہو۔

یہی حکم بڑی اینٹ (طوبلیق) کا ہے کہ اگر اس کی اس طرح وصف بیان کی گئی جو معروف ہو جس کے بعد دونوں میں ایسی جمالت نہ رہ جائے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہوتی ہو، اس لئے کہ فساد کی وجہ سے اس کی وصف کی بنا پر وہ معلوم ہو گئیں تو ان میں عقد سلم جائز ہوگا۔ یہی حکم تھالیوں، قسموں یا موزوں اشیاء وغیرہ کا ہے کہ اگر تو ان کی وصف سے وہ معروف ہوں تو بیع جائز ہوگی اور اگر وہ معروف نہ ہوں تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مسلم فیہ حیثیتاً فرق ہے اور قرض کی وصف کے ساتھ تعریف کی جاتی ہے۔ پھر اگر اس کی وصف سے اس کی معرفت حاصل ہوتی ہو اس طرح کہ اس میں کوئی ایسی جمالت باقی نہ رہے جو جھگڑے کا باعث ہو تو اس میں عقد سلم جائز ہے ورنہ نہیں۔

### استصناع کا بیان:

اور اگر کسی نے اس طریقے پر کسی سے کوئی شے بنا کر مقرر شدہ بغیر بنوائی تو از روئے استحسان بیع جائز ہوگی۔ استصناع (آرڈر پر کوئی شے بنوانے) پر ہماری گفتگو چند عنوانات کے تحت ہوگی:

۱ بیان جواز: کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں؟

ب شرائط جواز کا بیان

ج کیفیت جواز

د اس کے حکم کا بیان

۱: بیان جواز: کوئی شے آرڈر بنوانے کے جواز کا قیاس مخالف ہے، اس لئے کہ عقد سلم کی طرح وہ معدوم شے کی بیع ہے بلکہ وہ سلم کی نسبت جواز سے زیادہ دور ہے، اسی لئے کہ مسلم فیہ اس کے ذمہ ہونے کا احتمال رکھتی ہے اس لئے کہ وہ حقیقت میں قرض ہے اور آرڈر پر بننے کیلئے دی ہوئی شے ایک مین ہے جو دوسرے وقت میں پائی جاتی ہے اور ایمان کسی کے ذمہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں، لہذا اس عقد کا جواز سلم کی نسبت قیاس سے زیادہ دور ہے، البتہ از روئے استحسان جائز ہے اس لئے کہ لوگ تمام زمانوں میں بغیر مخالفت کے اس پر عمل کرتے آئے ہیں۔ لہذا یہ ان کا اس کے جواز پر اجماع ہوگا، لہذا یہاں قیاس ترک کر دیا جائے گا۔ پھر وہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک بیع ہے۔ بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ وہ تو وعدہ ہے مگر یہ قول درست نہیں ہے اس لئے کہ امام محمدؒ نے اس کے جواز میں قیاس اور استحسان کا ذکر کیا ہے اور قیاس اور استحسان کا ذکر وعدوں میں نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح انہوں نے اس میں آرڈر دینے والے کیلئے خیار ثابت کیا ہے جو بیع کی خصوصیات میں سے ہے۔ اسی طرح اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کے بارے میں لوگوں کے درمیان تعامل ہو اور وعدوں کا جواز اس شرط کے ساتھ مفید نہیں ہوتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا جواز اس کے بیع ہونے کی بنا پر ہے

نہ اس کے وعدہ ہونے کی بنا پر 'واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

### ب شرائط جواز کا بیان: اس کے جواز کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ بخوانی جانے والے شے کی جنس 'اس کی نوع' اس کی مقدار اور اس کی صفت کا بیان کرنا 'اس لئے کہ وہ جمع ہے' لہذا ضروری ہے کہ وہ شے معلوم و متعارف ہو اور اس کے بارے میں علم انہی اشیاء کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔

۲۔ یہ کہ لوگوں کے درمیان اس کے بارے میں تعادل موجود ہو جیسے ٹوپی، موزہ اور برتن وغیرہ۔ لہذا ایسی اشیاء جن میں تعادل موجود نہ ہو ان کو آرڈر پر بخوانا جائز نہیں ہے 'جیسے کہ اگر کسی نے کسی بولاہ کو کہا کہ وہ اس کیلئے ایسا کپڑا بن دے جس کا سوت بھی وہ خود تیار کرے وغیرہ وغیرہ' جس میں لوگوں کی عادت معاملہ کرنے کی نہ ہو۔ عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کا جواز قیاس کے مخالف ہونے کے باوجود محض لوگوں کے تعادل کی بنا پر ثابت ہوا ہے 'لہذا اس کا جواز اسی جگہ تک محدود رہے گا جہاں لوگوں میں تعادل ہو اور دوسرے معاملات میں قیاس کے مطابق ہی حکم پر قرار رہے گا۔

### ج کیفیت جواز کا بیان:

یہ ایک ایسا مقدمہ ہے جو متعلقہ شے کو بخوانے والے کے دیکھنے اور پسند کرنے سے پہلے تک ہر دو فریقوں کے حق میں غیر لازم ہے 'یہاں تک کہ صانع (کارِ مگر) کو اجازت ہے کہ وہ بخوانے والے کے دیکھنے سے قبل اپنی اس شے کو اپنے پاس روک لے اور کسی اور دوسرے کے پاس فروخت کر دے۔ اسی طرح آرڈر دینے والے کو حق ہے کہ وہ اس سے رجوع کر لے اس لئے کہ قیاس تو عملِ طور پر اس کے جواز کا مخالف ہے مگر اس کا جواز اہتمام سے ثابت ہوا ہے اور یہ جواز قیاس سے برخلاف ہے اس کی وجہ لوگوں میں اس کی ضرورت و عادت ہے اور انہوں کی ضرورت و عادت متعلقہ شے کے بنانے سے پہلے یا اس کے بعد بخوانے والے کے اسے دیکھنے سے اور اس نے راضی نہ ہونے سے قبل فروم کے بجائے اس کے جواز کے زیادہ قریب ہے 'لہذا اس سے قبل حکمِ اصل قیاس پر برقرار رہے گا۔

### د کسی شے کو بخوانے کا حکم:

والی ہولی شے کا نعم بڑھ گیا۔ ہارمگر نے اسے بیان کر دہ صفت کے مطابق بنایا ہو 'اس کی ملکیت کا اثبات ہے کہ اس نے حق میں غیر لازم ہے' لہذا اس کیلئے بنیاد رویتِ حلیت ہوتا ہے 'یعنی جب وہ اسے دیکھے تو چاہے تو اسے وصول کر لے اور چاہے تو اس کو نہ لے اور صانع (کارِ مگر) کے حق میں اس کا رسم ترار دینے والے نے اسے دیکھتے اور نہ اسے بعد فروم حلیت کا ہے۔ اور اس کو اس میں کوئی بنیاد نہ ہوگا 'یہ قول لازمِ اہانت ہے۔ امامِ اہانت سے مروی ہے کہ اس کی ملکیت دونوں کے حق میں تو لازم ہے اور ان میں سے ہر ایک پر ہارمگر کیلئے بھی اور بخوانے والے کیلئے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ یہ بیخودوں کے حق میں لازم ہے اور دونوں میں سے کسی ایک کیلئے اس میں کوئی بنیاد نہیں ہے 'نہ ہارمگر کیلئے اور نہ خوانے والے

کیلئے۔ امام ابو یوسفؒ کی اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ بنوانے والے کیلئے خیار کا اثبات کاربگر کے حق میں نقصان  
 وہ ہے اس لئے کہ اس نے اپنا سامان ضائع کر دیا اور چمڑے کو سی دیا اور اس شے کو بٹائی ہوئی صفت کے مطابق  
 تیار کر دیا تو چونکہ اگر خریدار کیلئے خیار ثابت ہو تو اس میں کاربگر کا مالی نقصان ہے، لہذا اس سے دفع ضرر کیلئے  
 اسے اس کے حق میں لازم قرار دیا جائے گا۔ نئی روایت کی وجہ یہ ہے کہ لزوم کا ہونا دونوں کیلئے نقصان وہ ہے  
 کاربگر کیلئے، اس لئے کہ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے۔ بنوانے والے کیلئے اس طرن کے اگر کاربگر نے  
 شے کو نہ بنایا جبکہ وہ اس کی بٹائی شے کا مشتری ہو چکا ہے تو چونکہ اس سے بنوانے والے کی ضرورت پوری  
 ہوگی، لہذا اس سے اس کو نقصان نہ ہوگا جس کی بنا پر دونوں سے دفع ضرر کیلئے ان سے نقصان دور کر دیا جائے گا۔

ظاہر روایت کی، یعنی یہ کہ خیار بنوانے والے کیلئے ہے نہ کہ کاربگر کیلئے، وجہ یہ ہے کہ بنوانے والا اس  
 شے کو خرید رہا ہے جو اس نے ابھی نہیں دیکھی اس لئے کہ معقول علیہ یعنی آرڈر پر بنوائی ہوئی شے اگرچہ حقینہ  
 میں معدوم ہے لیکن شرعاً اس کو موجود ہی سمجھا گیا ہے حتیٰ کہ ازروئے احتساب یہ عقد جائز ہے اور جس نے  
 کوئی ایسی شے خریدی جو اس نے نہ دیکھی ہو تو اسے دیکھتے وقت خیار رویت ہوتا ہے، جبکہ کاربگر تو بنوانے  
 والے کو ایسی شے فروخت کر رہا ہے جس کو اس نے نہیں دیکھا لہذا اسے خیار نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ  
 بنوانے والے کے حق میں عقد کے لزوم سے اس کا نقصان ہے کیونکہ ممکن ہے کہ بٹائی ہوئی شے اس کی  
 ضرورت کے مطابق نہ ہو اور نہ اس کی پسندیدہ ہو اور اگر اس کیلئے اس کا لینا لازم ہو جائے، حالانکہ اس نے  
 اسے قیمت کے عوض حاصل کیا ہے تو وہ اس کو کسی اور شخص کو فروخت کرنے پر مجبور ہوگا اور اس سے کوئی  
 شخص اس شے کو منشی قیمت پر نہ خریدے گا۔ جس کی بنا پر اسے نقصان ہو جائے گا۔ اور کاربگر کو اس سے  
 لزوم میں کوئی نقصان نہیں، اس لئے کہ اگر بنوانے والا اس کے لینے پر آمادہ نہ ہو تو وہ اس سے معاوضہ کی اور  
 شخص کو منشی قیمت پر فروخت کر دے گا اور یہ بات اس کی مہارت اور مہارت کے پیش نظر آسان ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے کوئی شے بنوائی اور اس کیلئے کوئی وقت مقرر نہ کیا، لیکن اگر اس نے  
 اس کیلئے کوئی وقت مقرر کر دیا تو وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد بدل کر بیع سلم ہو جائے گا، لہذا وہ سلم کی شرائط  
 کے بغیر جائز نہ ہوگا۔ اور اس صورت میں دونوں میں سے کسی ایک کو کوئی خیار نہ ہوگا، جیسے کہ عقد سلم میں  
 نہیں ہوتا۔ البتہ صاحبین کے نزدیک وہ حقیقی طور پر استعناعی رہے گا، یہاں اگر اس کو سلم کہا جائے گا  
 تو صرف وصولی کا وقت منہر کرنے کی بنا پر، حالانکہ مدت کا مقرر کرنا بھی جلدی بنوانے کیلئے بھی ہوتا ہے، جیسے کہ  
 کوئی شے بنوانے میں یہی صورت ہوتی ہے، لہذا اس احتمال کی بنا پر وہ استعناع کے حکم سے خارج نہ ہوگا۔  
 امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیع میں مدت کا مقرر کرنا عقد سلم کے لازمی خصائص میں سے ہے، لہذا اس کا ذکر کرنا  
 معنوی طور پر سلم کا ذکر کرنا ہوگا اگرچہ اس نے اس کا صریح لفظوں میں ذکر نہیں کیا۔ جیسے کہ اصل سے براءۃ کی  
 شرط کے ساتھ کفالت کرنا دراصل معنوی طور پر حوالہ ہی ہے۔ اگرچہ اس کا ذکر لفظ حوالہ کے ساتھ نہیں آیا اور  
 ان کا یہ کہنا کہ وقت مقرر کرنا بعض اوقات شے کو جلدی بنوانے کیلئے ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسے جلدی  
 طلب کرنے پر محمول کیا جائے تو وہ مفید نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جلدی ادا کرنا لازم نہیں ہے اور اگر اسے حقیقی



تائیل (دست کی تعبیر) پر محمول کیا جائے تو وہ مفید ہوگا۔ اس لئے کہ وہ لازم ہے 'لہذا اس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق گوشت میں بیج سلم جائز نہیں ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے عقد کرنے وقت اس کی جنس 'نوع' صفت 'مقدار' عمر اور جگہ بیان کر دی تو وہ جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں فساد کا ہونا جہالت کی بنا پر ہے اور یہ جہالت ان اشیاء کے بیان کے بعد زائل ہو گئی ہے اس لئے زیادتی (عدوان) کی صورت میں وہ ضامن بالمثل کا مستحق ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان اشیاء کے بیان کے بعد بھی جہالت دو پہلوؤں سے باقی رہتی ہے 'اولاً اس کے موٹا یا پتلا ہونے کے اعتبار سے اور دوسرے بیجوں کی قلت اور کثرت کی جہت سے۔ اور ان میں سے ہر ایک شے جگہزے کا باعث ہے اور دوسری وجہ پر قیاس کی رو سے 'اگر اس نے بیجوں کے بغیر گوشت پر عقد سلم کیا تو جائز ہوگا۔ اور یہی انکسرتی کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے۔ پہلی وجہ پر قیاس کی رو سے 'یعنی جیسے بھی ہو یہ عقد ناجائز ہوگا' یہی امام ابو حنیفہؒ سے ظاہر روایت ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ اگر دو میں سے ایک پہلو سے جہالت ختم ہو گئی ہے تو دوسرے پہلو سے یعنی اس کے گوشت کے موٹا یا پتلا ہونے کے اعتبار سے اس میں جہالت موجود ہے تو چونکہ عقد میں مسلم فیہ محمول ہے 'لہذا اس میں عقد سلم درست نہ ہوگا۔ البتہ عدوان (زیادتی) کی صورت میں اس پر مثلی ضمان واجب ہے اور شرعی طور پر 'حقیقی فرق کا اعتبار ساتھ ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک پہلو سے زجر (صامت) کا پہلو موجود ہے' کیونکہ یہ بات اس کی قیمت سے حاصل نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو اشیاء (امیان) میں جو رغبت ہوتی ہے وہ ان کی قیمتوں میں نہیں ہوتی اور نہ ہی بیجی اور چربی میں عقد سلم قول کر درست ہے۔ اس لئے کہ وہ پتلا یا موٹا ہونے سے ماسوائے معمولی فرق کے اس سے مختلف نہیں ہوتا۔ بخلاف عام گوشت کے اس لئے کہ اس نے گوشت میں اور پتلا گوشت میں واضح فرق ہوتا ہے۔

دبا چھلی میں عقد سلم کا ہونا تو اس کے متعلق الاصل کی روایات مختلف ہیں 'اور صحیح یہ ہے کہ چھوٹی چھلی میں قول اور ماپ کر عقد سلم درست ہے خواہ اسے تک لگا ہوا ہو یا وہ تازہ ہو' بشرطیکہ وہ اپنے جیز (جگہ) میں ہو 'اس لئے کہ ان کے موٹا اور پتلا ہونے میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور نہ ہی ان میں بیجوں کا فرق ہوتا ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور بڑی چھلیوں کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے دو روایات ہیں 'ایک روایت کی رو سے گوشت کی طرح اس میں بھی بیج سلم ناجائز ہے خواہ وہ تازہ ہو یا تک لگی ہوئی۔ اس لئے کہ موٹا اور پتلا ہونے سے اس میں فرق ہو جاتا ہے اور دوسری روایت کی رو سے قول کر یہ عقد جائز ہے' جیسے بھی ہو 'اس لئے کہ اس نے موٹا اور پتلا ہونے میں جو فرق ہے وہ قابل اعتنا نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ فرق کم ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ (۱) اور امام محمدؒ نے نزدیک اس میں عقد سلم جائز نہیں۔ بخلاف ان کے نزدیک گوشت کے۔ دونوں میں ان کے نزدیک فرق یہ ہے کہ ان نے نزدیک جگہ کا ذکر کرنا گوشت میں جواز کی شرط ہے اور چھلی میں یہ بات نہیں پائی جاتی 'لہذا صحیح یہ ہے کہ اس میں عقد سلم لے مشابہ ہوگا' واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۱) یہاں ابو حنیفہؒ نے ابو حنیفہؒ لکھا ہے 'یہ وہ امام صاحب کا ایک جیسے لکھا ہے اس لئے کہ یہ سراسر کتب ہے ہم نے اس میں صحت لکھی ہے۔

دبا روٹیوں پر محنت کر عقد سلم کرنا تو وہ بالاجماع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایک روٹی اور دوسری روٹی میں بڑی اور چھوٹی ہونے میں واضح فرق ہوتا ہے اور اگر انہیں قتل کر ایسا کیا جائے تو انکرفی نے لکھا ہے کہ ائمہ کرام کے قول کی رو سے روٹی میں عقد سلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کے ہنگے اور بھاری ہونے میں واضح فرق ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر ان میں اتنی جہالت پیدا ہوتی ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ سلم کا جواز لوگوں کے تعامل کی بنا پر قیاس کے برخلاف ثابت ہوا ہے اور روٹی میں ایسا کوئی تعامل موجود نہیں ہے۔ اور ابن رحم نے اپنی نوادر میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔

۶۔ یہ کہ وہ شے عقد کے وقت سے مدت مقررہ تک موجود رہے اور اگر وہ شے عقد کے وقت یا وقت مقررہ کے وقت موجود نہ ہو یا ان دونوں اوقات میں تو موجود ہو، لیکن اس کے درمیان لوگوں کے ہاتھ سے ختم ہو جائے جیسے تازہ اور خشک پھل اور دودھ وغیرہ تو اس طرح کی اشیاء میں عقد سلم جائز نہیں ہے۔ یہ ہمارا قول ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس شے کی وقت مقررہ پر موجودگی شرط ہے۔ کسی اور وقت میں نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس شرط یعنی اس کی موجودگی کا اعتبار کرنا بنفسہ شرر نہیں ہے، بلکہ اس کی سپرداری پر قدرت کی بنا پر ہے، لہذا اس کیلئے سپرداری ہی کا وقت معتبر ہوگا اور یہ وقت مدت مقررہ کے آنے کا وقت ہے اور اس سے قبل اس کا وجود و عدم دونوں یکساں ہیں۔ اور اس کی مثال عقلیت میں وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے یعنی یہ کہ فصل کی استطاعت فصل کے ساتھ ہوتی ہے اس سے مقدم نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس سے پہلے تو وہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سپرداری کا ہونا فی الوقت ثابت ہے اور وقت آنے پر اس کی موجودگی میں شک ہے، اس لئے کہ اس میں ہلاکت کا امکان موجود ہے، پھر اگر وہ شے وقت مقررہ کے آنے تک سلامت رہی تو اس پر قدرت ثابت ہو جائے گی اور اگر وہ شے اس سے پہلے ہلاک ہو گئی تو وہ قدرت ثابت نہ ہوگی تو چونکہ یہاں قدرت ثابت نہ تھی، لہذا اس کے ثبوت میں شک پیدا ہو گیا ہے اور اگر عقد کے وقت وہ شے موجود ہو اور وقت مقررہ کے آنے تک وہ موجود رہے پھر وقت مقررہ آگیا، مگر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ بازار سے ختم ہو گئی تو عقد سلم باطل نہ ہوگا، بلکہ بحال رہے گا اس لئے کہ عقد سلم سپرداری پر قدرت ثابت ہو جانے کی بنا پر صحیح منقذ ہوا ہے، کیونکہ مسلم فیہ عقد کے وقت موجود تھا اور وقت مقررہ کے آنے تک وہ موجود رہا ہے البتہ کسی عارض یعنی اس کے منقطع ہو جانے کی بنا پر وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہو گیا ہے اور ظاہراً اس کی موجودگی کی بنا پر اس کی اس پر قدرت لوٹ سکتی ہے، لہذا اس عقد کو باقی رکھنے میں فائدہ ہے اور اگر کوئی عقد صحیح طور پر منقذ ہوا ہو تو اس کو کسی ایسے احتمالی فائدہ کی بنا پر جس کے ہونے اور نہ ہونے کا امکان ہو باقی رکھا جاتا ہے، جیسے کسی بھاگے ہوئے غلام کی بیچ کہ اگر وہ قبضے سے قبل بھاگ جائے تو اس کی بیچ قائم رہتی ہے، تاہم کسی ایسے فائدہ کیلئے جو دوسرے شخص کیلئے لوٹ آئے، اس عقد کا برقرار رکھنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، لیکن ”رب سلم“ (صاحب سرمایہ) کیلئے خیار ثابت ہوگا اگر وہ چاہے تو عقد فسخ کر دے اور چاہے تو اس کے پائے جانے کا انتظار کرے، اس لئے کہ قبضے سے قبل اس کا منقطع ہو جانا معتقد علیہ کی قبضے سے قبل تبدیلی

کی طرح ہے جس سے خیار ثابت ہوتا ہے۔

اور اثر نئی آنے والی گندم میں اس کے پیدا ہونے سے قبل اس نے عقد سلم کیا تو ہمارے نزدیک یہ عقد درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایک غیر موجود اور منقطع شے میں عقد سلم کیا ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ متفق ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی خاص جگہ کی گندم کے بارے میں عقد سلم کیا، اگر تو وہ جگہ ایسی ہو کہ وہاں اس کے متعلق ہوجانے کا امکان نہ ہو تو عقد سلم جائز ہے، جیسے کہ اگر اس نے خراسان یا عراق یا فرغانہ کی گندم کے میں عقد سلم کیا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک ایک خاص علاقے (ولایت) کا نام ہے لہذا اس علاقے میں گندم کے منقطع ہونے کا اندیشہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کسی بڑے شہر کے غلے وغیرہ میں عقد سلم کیا، مثلاً سرحد، بخارا یا کاشغان وغیرہ کی گندم میں تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ان علاقوں میں غلے کا ختم ہونا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اور نادر شے کا عدم ہوتی ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ عقد سلم غلہ میں سوائے ولایت (صوبہ) کے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے علاوہ جگہوں میں غلے کے منقطع ہونے کا امکان رہتا ہے اور سلم ایسا عقد ہے جو قیاس کے برخلاف ثابت ہوا ہے اس لئے کہ وہ ایک معدوم شے کی بیع ہے، لہذا اس کو جہاں تک ہو سکے منقطع ہوجانے کے امکان سے بچانا ضروری ہے اور صحیح یہ ہے کہ وہ جگہ جس کی طرف غلہ منسوب ہو، اگر تو ایسا علاقہ ہو جہاں غلہ اکثر موجود رہتا ہو تو اس کے متعلق عقد سلم جائز ہوگا، خواہ وہ کوئی ولایت (صوبہ) ہو یا بڑا شہر۔ اس لئے کہ احکام شریعت میں غالب شے غنی شے کے حکم میں ہوتی ہے اور اگر اس جگہ میں غلہ ختم ہونے کا احتمال ہو، (۱) تو اس میں عقد سلم جائز نہ ہوگا جیسے کہ کوئی خاص علاقہ یا کوئی خاص قصبہ ہو، اس لئے کہ جب اس میں غلے کے ختم ہونے کا احتمال شاذ و نادر نہ ہو تو اس کی پردہاری پر اس کا قیام ہونا ثابت نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ فی الوقت اس پر اس کو قدرت حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ تو حالت انفاص کی بیع ہے اور وقت مقررہ پر اس کی قدرت کے ثبوت میں شک ہے کیونکہ اس کا منقطع ہونا ممکن ہے، لہذا اس شک کے ساتھ اس پر قدرت ثابت نہ ہوگی۔ مروی ہے کہ زید بن سعید نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیع سلم لے کر چاہی تو اس نے کہا میں آپ سے مقررہ مجبور پر سلم کرنا ہوں تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جہاں تک تو مقررہ مجبور پر بیع کا تعلق ہے تو اس میں تو عقد سلم درست نہیں ہے۔"

اور الاصل میں مذکور ہے کہ اگر اس نے حرات کی گندم میں عقد سلم کیا تو جائز نہ ہوگا کہ انہوں نے اس سے حرات کے ساحلی علاقوں میں سے ایک خاص قصبہ مراد نہ فرمایا ہے، جس کا نام "حرات" ہے۔ اس لئے کہ اس قبضے میں غلے کے ختم ہوجانے کا احتمال ہے۔ پھر اگر اس نے حرات کے کپڑے میں عقد سلم کیا اور اس نے لمبی شرائط کا ذکر لایا تو عقد جائز ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ ظاہر ہے وہ یہ کہ کپڑے کی حرات کی طرف نسبت کا ذکر لے کر عقد سلم کی شرائط میں سے ہے، جس کے بغیر عقد سلم درست نہیں ہوتا اور یہ اس کی نوع کا بیان ہے اور کپڑے کی مخصوص جگہ کے ساتھ تخصیص نہیں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر سلم الیہ حرات کے علاوہ کسی اور جگہ کا نام ہو وہی کپڑے لے آیا تو حرات کے کپڑے کی شرائط کے مطابق تھا تو رب سلم کو اس

(۱) یہاں سو قصبہ سے "قصبہ" لیا گیا ہے حالانکہ لفظ "قصبہ" کی صورت میں تو عقد سلم جائز ہوتا ہے اور یہ صورت پہلے بیان ہو چکی ہے۔ ہم نے ذیل میں صحیح کر دی ہے۔

کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

پھر جب اس نے اس کی نوع کا اور دوسری شرائط کا ذکر کیا تو یہ ایک ایسا عقد ہو گا جس میں اس کی تمام شرائط جمع ہیں، لہذا یہ جائز ہو گا جبکہ غلے کی حرارت کی طرف نسبت بطور شرط کے مفید نہیں ہے۔ یعنی اس طرح کہ اس کے بغیر عقد مسلم جائز نہ ہو، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے بالکل اس نسبت کو چھوڑ دیا تو تب بھی عقد مسلم جائز ہو گا، لہذا یہ نسبت کسی ایسی خاص جگہ میں غلے کی تخصیص کیلئے باقی رہے گی جہاں غلے کے ختم ہوجانے کا احتمال موجود ہو، واللہ اعلم۔

۴۔ وہ شے متعین کرنے سے متعین ہو جائے اور اگر وہ شے متعین کرنے سے متعین نہ ہو، جیسے درہم اور دینار تو اس میں عقد مسلم جائز نہ ہو گا۔ اس لئے کہ مسلم فیہ جمع ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پاس غیر موجود شے کی بیع سے منع کیا ہے اور عقد مسلم کی اجازت دی ہے اور مسلم کو آپ نے بیع قرار دیا ہے۔ لہذا مسلم فیہ جمع (فروخت شدہ شے) ہوگی۔ اور جمع ایسی شے ہوتی ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے۔ اور درہم اور دینار باہمی تبادلے والے معاملات میں متعین نہیں ہوتے، لہذا وہ جمع نہ ہوں گے جس کی بنا پر ان میں عقد مسلم جائز نہ ہو گا۔

پھر کیا سونے اور چاندی کے خاص ڈھالے ہوئے ہونے کی صورت میں عقد مسلم جائز ہے؟ کتاب الصرف کی روایت کی رو سے جائز نہیں۔ اس لئے کہ امام محمدؒ نے ان کو بمنزلہ ڈھالے ہوئے درہم اور دینار کے قرار دیا ہے اور کتاب المناریہ کی رو سے ان میں عقد مسلم جائز ہے۔ اس لئے کہ یہاں امام محمدؒ نے اسے سلمان کی طرح قرار دیا ہے کیونکہ انہوں نے ان کے عوض مضاربت کی اجازت نہیں دی۔ لہذا وہ ان کی تعبیر سے متعین ہو جائیں گے جس کی بنا پر وہ جمع ہوں گے، لہذا اس میں عقد مسلم جائز ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ بیہوش میں گمن کر عقد مسلم جائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے، اس لئے کہ غلوس (پیسے) وہ ہوتے ہیں جو ان کے نزدیک متعین کرنے سے فی الجملہ متعین ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ ایک پیسے کی پیسے کے بدلے بفسفہ فروخت جائز ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں عقد مسلم جائز نہیں ہے جیسے کہ درہموں اور دیناروں میں عقد مسلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ ذرا اعتبار (اٹھان) ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک ایک پیسے کی دو پیسوں کے عوض ذاتی طور پر بیع جائز نہیں ہے۔ اور قحطعموں اور ہتھل کے ایسے برتنوں میں جو گمن کر فروخت کئے جاتے ہیں عقد مسلم جائز ہے اس لئے کہ وہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں لہذا وہ جمع ہیں اور اگر انہیں قول کر فروخت کیا جائے تو عقد مسلم جائز نہ ہو گا، جب تک ان کا وزن معروف نہ ہو اس لئے کہ ان کی مقدار مجہول ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

۵۔ یہ کہ وہ منجمل (ادھار) ہو یہ ہمارا مسلک ہے، چنانچہ فوری واجب الادا ہونے کی صورت میں عقد مسلم جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک نقد و نقد بھی عقد مسلم جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اہل (مدت) کا ہونا مسلم الیہ بائع کی حالت پر نظر و شفقت کی بنا پر ہے تاکہ اس کو کمانے کی قدرت حاصل ہو جائے، لہذا یہ شرط لازم نہ ہوگی، بیساکہ بیع مین میں یہی شرط ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے

فرمایا ہے:

من اسلم فلیسلم فی کبیل معلوم  
و وزن معلوم الی اجل معلوم

جس شخص نے عقد سلم کیا تو وہ مقررہ وزن اور مقررہ  
دھت کے ساتھ سلم کرے۔

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد سلم میں اہل (دھت) کی رعایت رکھنے کو ضروری قرار دیا ہے۔  
جیسے کہ اس میں مقدار کی رعایت رکھنا لازمی ہے، لہذا مقدار کی طرح یہ حدیث نعیین وقت کے شرط ہونے پر  
بھی دلالت کرتی ہے، نیز اس لئے بھی کہ عقد عقد سلم جھگڑے کا باعث ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ عقد سلم تو  
حالت اغلاس کی بیج ہے تو ظاہر یہ ہے کہ مسلم الیہ مسلم فیہ (بیج) کو سپرد کرنے سے قاصر ہے اور رب سلم  
(خریدار) اس کی سپرداری کا مطالبہ کرے گا، لہذا وہ دونوں اس طرح جھگڑیں گے کہ ان کو اسے بیج کرنے کی  
ضرورت پیش آجائے گی، جس میں رب سلم (خریدار) کیلئے نقصان ہے، اس لئے کہ اس نے اس المال (سربایہ)  
مسلم الیہ (بالق) کو سوئپ دیا ہے اور اس کو اپنی ضرورت میں صرف کر دیا ہے، تو چونکہ اسے مسلم فیہ وصول ہوگا  
اور نہ ہی اس المال۔ جس کی بنا پر اہل (دھت مقررہ) کا ہونا شرط ہوگا، بصورت دیگر دھت مقررہ آنے کے بعد وہ  
اس کے مطالبہ کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ اور اس وقت وہ ظاہراً اس کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر  
یہ حالت ایسے جھگڑے تک پہنچائے گی جو بیج کا باعث ہوگا۔ اور رب سلم (خریدار) کو نقصان کو ہوگا۔ نیز اس  
لئے بھی کہ وہ ایک ایسا عقد ہے جو اجازت و رخصت کے طور پر شروع ہوا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی شے کی بیج  
ہے جو انسان کے پاس نہیں ہوتی، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انسان کے پاس  
غیر موجود شے کی بیج سے منع کیا ہے اور عقد سلم کی اجازت دی ہے۔ تو یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ انسان  
کے پاس غیر موجود شے کی بیج صرف رخصت کے طور پر شروع ہوئی ہے اور یہ کہ عقد سلم ایسی شے کی بیج ہے  
جو انسان کے پاس موجود نہ ہو، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور عرف شریعت میں رخصت اس شے  
کا نام ہے جو کسی معاملے کو اصل حالت سے کسی عذر کی بنا پر تخفیف اور آسانی کی طرف پھیرے جیسے کہ حالت  
مجبوری اور جان بچانے کیلئے مراد کا کھانا اور شراب کا پینا وغیرہ، تو سلم کی اجازت درحقیقت اصلی حکم یعنی انسان  
سے پاس غیر موجود شے کی بیج کی حرمت میں تبدیلی یعنی عذر کی بنا پر ہے، جو اغلاس کی ضرورت ہے، لہذا اس کے  
پائے جانے اور قدرت کے ساتھ یہ حکم ملحق نہ ہوگا اور اس میں حکم اصل عزیمت پر برقرار رہے گا، لہذا فوری  
حکم کی حرمت اس تاہی فیض کے حکم سے متصادم ہوگی تو مناسب تو یہ ہے کہ فوری اور ایلی کے ساتھ مسلم الیہ  
پر قادر ہونے والے شخص کی طرف سے عقد سلم جائز نہ ہو، لیکن وہ عام غمی سے مخصوص (مستثنی) ہے، لہذا اس  
سے مانتہ اس کی سپرداری سے عاجز، شخص بھی ملحق ہوگا۔ اصل کے اعتبار سے ہمارے کو شریعت میں کلام  
”کھانا پانا ہے“ واللہ اعلم فیہ۔

۸۔ یہ کہ وہ کسی وقت مقررہ لینے اور دہانے پر اگر تو وہ دھت مقررہ بھول ہو تو عقد سلم غاصد ہوگا خواہ اس  
میں جہالت زیادہ ہو یا علم اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے جھگڑے کا باعث ہے جو اس کی مقدار کے  
بھول ہونے کی بنا پر عقد لینے مند ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

دی اجل (مدت مقررہ) کی مقدار تو الاصل میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے اور انکرفی نے لکھا ہے کہ اجل (مدت) کو مقرر کرنا عاقدین کی صوابدید پر ہے، حتیٰ کہ اگر انہوں نے توہمے دن کی مدت مقرر کر لی تو تب بھی جائز ہو گا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ خیاب شرط پر قیاس کی رو سے اس کی کم از کم مقدار تین دن ہے، لیکن یہ قیاس درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مدت خیاب کی کم از کم کوئی مقدار مقرر نہیں ہے اور تین دن کی مقدار تو امام ابو حنیفہ کے اصول پر زیادہ سے زیادہ مدت ہے، لہذا یہ قیاس درست نہ ہو گا۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے اور یہی قول صحیح ہے اس لئے کہ اجل (مدت) کی شرط عقد سلم میں مسلم الیہ کو آسانی اور سہولت پہنچانے کیلئے ہے تاکہ اس مدت میں وہ اس شے کو کمانے پر قادر ہو جائے اور ایک ماہ قابل اعتبار مدت ہے، کیونکہ اس میں اس شے کو کمانا ممکن ہے، لہذا اس میں آسانی اور سہولت کے معنی پائے جاتے ہیں جبکہ اس سے کم تھیں مدت ہے اور اس کیلئے حال کا حکم ہو گا۔ واللہ اعلم

اور اگر مقررہ مدت کے آنے سے قبل مسلم الیہ (بائع) مرگیا تو قرض کی واپسی ضروری ہو جائے گی۔ یہی حکم اس قرض کا ہے جو کسی مدت کے ساتھ مقرر ہو اور پھر قرض خواہ (جس پر قرض ہو) مر جائے۔ یہاں اصول یہ ہے کہ جس پر قرض ہو (قرض خواہ) اس کی مدت اجل (مدت مقررہ) کو باطل کر دیتی ہے، مگر مقرض (قرض دہندہ) کی موت اس کو باطل نہیں کرتی۔ اس لئے کہ اجل (مدت مقررہ) قرض خواہ کا حق ہے نہ کہ قرض دہندہ کا، لہذا اجل (مدت مقررہ) اور اس کے باطل ہونے میں اسی کی زندگی اور موت کا اعتبار ہو گا، واللہ عزوجل اعلم۔

## ۹۔ وصولی والی جگہ کا بیان کرنا:

بشرطیکہ ادائیگی میں بار برداری وغیرہ کی مشقت کا احتمال ہو، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور امام ابو جعفرؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ یہی اختلاف اجارات میں اجرت کی ادائیگی پر بھی ہے بشرطیکہ اس میں بھی اٹھانے وغیرہ کی مشقت کا امکان ہو، یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب اس نے کسی کیلے یا موزون شے کو بیع عین میں ذرا اعتبار بنادیا کہ اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک برداری کی جگہ کو بیان کرنا ضروری ہے اور صاحبینؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ انکرفی نے اس کو اسی طرح مطلقاً لکھا ہے اور منقول اور غیر منقول میں فرق بیان نہیں کیا۔ ہمارے بعض ائمہ کرام نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے کہ اگر تو وہ بیع فوری ہو تو عقد والی جگہ بلاجماع اس کی برداری سے متعین ہو جائے گی۔ اس اختلاف کا نتیجہ عقد والی جگہ میں ظاہر ہو گا کہ آیا وہ امام صاحب کے نزدیک وصولی کیلئے متعین ہو جائے گی یا نہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ متعین ہو جائے گی۔ اس لئے کہ جب امام صاحب کے نزدیک عقد والی جگہ ایفاء کیلئے متعین نہ ہوگی اور دونوں فریقوں کی طرف سے اس کیلئے کسی دوسری جگہ کی تعیین بھی نہیں پائی گئی تو ایسی صورت میں وصولی کی جگہ مجہول رہے گی اور یہ حالت باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے، جس کی بنا پر عقد بیع باطل ہو جائے گا۔ اور جب صاحبینؒ کے نزدیک وصولی کیلئے عقد والی جگہ کی تعیین ہو گئی تو وصولی کی جگہ معلوم ہو گئی، جس کی بنا پر عقد صحیح ہو گا۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ وہی جگہ متعین ہو جائے گی جیسے کہ بیع عین میں یہی حکم ہے، بشرطیکہ مسلم فیہ (بیع) ایسی شے ہو جس کو بار برداری کی مشقت وغیرہ کا امکان ہو تو اس میں عقد والی جگہ ونب ایفاء کیلئے

متعین ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد کسی جگہ کی تعین نہیں۔ لہذا وصولی کیلئے عقد والی جگہ متعین نہ ہوگی اور اس بات کی دلیل کہ عقد جگہ کے بغیر علی الاطلاق ہوا ہے حقیقت اور حکم سے استدلال ہے۔

حقیقت سے اس لئے کہ عقد میں جگہ کا ذکر صراحتاً نہیں پایا گیا، تو چونکہ یہ فریقین کی طرف سے اس کی تعین کے بغیر اس جگہ کو متعین کرنا ہے جو بغیر دلیل کے ہے، لہذا دلیل کے بغیر ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ رہا حکم تو وہ اس لئے کہ اگر دونوں فریق کسی جگہ کی تعین کر لیں تو وہ جگہ متعین ہو جائے گی اور اگر عقد والی جگہ کا تعین کرنا عقد کے مقتضی میں سے ہو تو ایسی صورت میں دوسری جگہ کا تعین عقد کو تبدیل کرنے والا ہوتا جس کیلئے شرعی حکم ضروری ہے، لہذا چاہئے تھا کہ ایسا عقد جائز نہ ہو، حالانکہ وہ عقد جائز ہوتا ہے۔ پھر چونکہ وصولی کیلئے عقد والی جگہ متعین نہیں ہوتی تو وصولی کی جگہ بھول رہی، لہذا وہ باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے کیونکہ یہ اشیاء ایسی ہیں کہ ان میں نقل و حمل کی ضرورت پیش آتی ہے جو جگہوں کے بدلنے سے بدل سکتی ہے، اس لئے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ شے منتقل کرنے میں اسے محنت کی ضرورت پیش آئے گی۔ جس کی بنا پر وہ دونوں باہم جھگڑ سکتے ہیں۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اس پر اس جگہ میں پروا رہی کے وجوب کا سبب اس جگہ میں عقد کا نہ ہونا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ عقد تو عقد کرنے والوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے عقد والی جگہ کے ساتھ نہیں، لہذا عقد اس جگہ میں نہیں پایا گیا، بلکہ یہ جگہ تو عقد کرنے والوں کی ہے، جبکہ عقد کا ہونا فی الوقت پروا رہی کے وجوب کا سبب نہیں ہے بلکہ اس کا سبب تو عقد کے برقرار رہنے کی صورت میں مقررہ میعاد کا آنا ہے اور اس وقت عقد کرنے والوں کی جگہ وہی نہیں ہوگی، بلکہ مختلف ہوگی، جس کی بنا پر وہ دونوں آپس میں جھگڑ سکتے ہیں۔

۱۔ مسلم فیہ میں نقل و حمل کی مشقت نہ ہو تو اس کے متعلق امام ابوحنیفہؒ سے دو روایات میں ایک روایت مذکور ہے وہاں بھی عقد والی جگہ متعین نہ ہوگی۔ یہ کتاب الاناجار کی روایت ہے اور وہ اس کی جہاں چاہے پروا رہی۔ یہ سکتا ہے اور اس سے عقد کا قاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ اس لئے کہ یہاں اس کا قاسد ہونا اس جہالت کی بنا پر ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے، کیونکہ جگہوں کے بدلنے سے قیمت بدل جاتی ہے، ایسا جب اس میں نقل و حمل کی اضافی مشقت نہ ہو تو اس سے قیمت میں کوئی فرق نہیں پڑتا، لہذا اس صورت میں اور ایسی ہی جگہ میں جہالت کا ہونا جھگڑے کا باعث نہ ہوگا۔ دوسری روایت کی رو سے عقد والی جگہ اور ایسی کے متعین ہونا ہے۔ یہی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور یہی الجائع الصغیر اور الاصل کی بدکتاہ البیوع کی روایت ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس روایت کی قبول کی ہے اور کہا ہے کہ وہ اس وقت عقد والی جگہ میں اس کی اور ایسی کر سکتا ہے جب دونوں اس بارے میں باہم نہ جھگڑیں اور اگر ان کے درمیان جھگڑا ہو جائے تو وہ اس کی پروا رہی ہیں وہ جہاں وہ اس سے ملے۔ اور اگر رب سلم (خریدار) نے کسی خاص شے یا قبضہ میں پروا رہی دینے کو کہا پھر اس نے اس قبضہ میں جس جگہ بھی وہ شے اس کو دے دی جائے ہوگی اور رب سلم ایسے جائز نہ ہوگا کہ وہ اس قبضہ کی کسی خاص جگہ میں اور ایسی چاہے۔ اس لئے کہ اصل شرط کسی جگہ کی صداقت ہے لہذا مطلق اس شے کی پروا رہی ہے اور یہ بات یہاں پائی گئی ہے اور اگر اس نے کسی اور جگہ میں

اس کی وصولی دی تو رب سلم (خریدار) کیلئے جائز ہوگا کہ وہ اس کی وصولی سے انکار کر دے۔ اس لئے کہ قربان نبوی ہے:

المسلمون عند شروطهم  
مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں۔

اور اگر اس نے اس پر اجرت دی تو خریدار کیلئے اجرت کا لینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے مسلم فیہ (بیع) پر قبضہ کر لیا تو مقبوضہ شے میں اس کی ملکیت متعین ہوگئی جس سے ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی مملوکہ شے کو منتقل کرنے پر اجرت لی ہے لہذا یہ جائز نہ ہوگا اور وہ اجرت واپس کرے تاکہ وہ اسے مقررہ جگہ میں اس کی ادائیگی کر دے۔ اس لئے کہ اسی جگہ وصولی لینا اس کا حق ہے اور وہ اپنے حق کے بطلان پر معاوضے کے بغیر راضی نہ ہوگا اور اس نے اس کو معاوضہ ادا نہیں کیا، لہذا اس کا حق مشروط جگہ ہی میں سپرداری کی صورت میں باقی رہے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب شفع نے اپنے اس حق شفعہ پر صلح کی جو کسی مال کے عوض واجب ہوا ہو کہ ایسی صلح درست نہ ہوگی، مگر اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا اور اس پر معاوضہ صلح کو لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور جب وہ اس کو لوٹا دے گا تو اس کا حق شفعہ دوبارہ عود نہ کرے گا۔ اس لئے کہ شفعہ بذریعہ شفعہ مالک ہونے سے قبل اس جگہ میں کوئی حق نہ تھا اس کا حق تو صرف اس میں حصول ملکیت کا تھا اور یہ حق کسی جگہ میں ثابت ہونے والا حق نہیں ہے، لہذا یہ با معاوضہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا۔ پھر اس کے صاف لفظوں میں اپنا حق ساقط کر دینے کی بنا پر مطالبے سے اعراض کے باعث اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا، جبکہ رب سلم (خریدار) کیلئے مقررہ جگہ میں شے کی سپرداری کا حق ایک ثابت شدہ حق ہے لہذا جب اس پر معاوضہ لینا صحیح نہ ہوا تو معاوضہ لینا کالعدم ہو جائے گا اور حق جیسے کہ تھا ویسے ہی بحال رہے گا۔ اور جو بات دونوں مسکونوں میں فرق پر دلالت کرتی ہے یہ ہے کہ اگر اس نے کہا ”میں نے اپنا حق شفعہ ساقط کر دیا“ تو اس کا حق ساقط ہو جائے گا لیکن اگر اس نے کہا ”میں نے اس جگہ میں سپرداری میں اپنا حق ساقط کر دیا“ تو اس کا حق ساقط نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

## فصل

### دونوں بدلوں (معاوضوں) سے متعلقہ شرائط

یہ شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ کہ دونوں طرف کے معاوضوں میں ربا الفضل کی دو میں سے کوئی ایک وصف نہ پائی جائے اور یہ اوصاف ماپ یا قول اور جنس کی ہیں، کیونکہ ربا الفضل کی دو علتوں میں سے ایک علت (وجہ) رباہ النسبہ (ادھار والے سود) کی تحمل علت ہے، تو جب دونوں طرف کے معاوضوں میں دو میں سے ایک وصف پائی گئی تو اس سے رباہ التماہ (ادھار والا سود) ثابت ہو جائے گا اور جس عقد میں ربا (سود) ہو وہ عقد



فاسد ہو جاتا ہے۔ اسی اصول پر کیلی شے کی کیلی شے کے عوض یا وزن کی جانے والی شے کی وزن کی جانے والی شے کے عوض اور کیلی کی موزون اور موزون کی کیلی شے اور دونوں موزون اشیاء کی ہم جنس اشیاء مثلاً کپڑوں اور ایک دوسرے سے ملتی جلتی عددی اشیاء وغیرہ میں 'عقد سلم کا مسئلہ تخریج ہوتا ہے اور ہم ان تمام مسائل کو پیچھے بیان کر آئے ہیں اور ان کی تفصیل پیچھے رباء النسیئہ کے تحت آچکی ہے' واللہ الموفق۔

## فصل

### مسلم فیہ میں جو تصرف جائز ہے اور جو جائز نہیں اس کا بیان

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ قبضے سے پہلے مسلم فیہ (مع) کو کسی اور شے سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے جس کی صورت یہ ہے کہ رب سلم (خریدار) اس کی جگہ اس کی غیر جنس سے کوئی شے وصول کر لے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا مسلم فیہ اگر قرض ہو تو وہ معیج ہوتا ہے اور مقولہ معیج کو قبضے سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے 'البتہ اس سے بری کرنا جائز ہے' اس لئے کہ اس پر قبضہ رب سلم کا استحقاق نہیں ہے 'لہذا اس سے اس کو بری کرنا ساقط کرنے کے خاص اپنے حق پر تصرف کرنا ہوگا' جس کی بنا پر اسے اس کی اجازت ہوئی بخلاف (قیمت) داس المال سے اس کو بری کرنے کے 'اس لئے کہ وہ شریعت میں بطور حق کے قبضے کا استحقاق رکھتا ہے' لہذا وہ بنفسہ اس کو ساقط کرنے کا مالک نہیں ہے 'جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور مسلم فیہ نے عوض حوالہ کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہاں حوالے کا رکن تمام شرائط کے ساتھ موجود ہے اور یہی حکم 'کفالت' ہے 'جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ماسوا اس کے کہ حوالہ کی صورت میں مسلم الیہ (بائع) بری ہو جاتا ہے اور 'کفالت' میں بری نہیں ہوتا اور رب سلم کو اختیار ہے وہ چاہے تو مسلم الیہ سے مطالبہ کرے اور چاہے تو کفیل سے مطالبہ کرے' اس لئے کہ حوالہ اس کو بری کرنا ہے اور کفالت اس کو بری کرنا نہیں 'ماسوا اس کے کہ وہ مکفول عدہ کو بری کرنے کی شرط کیلئے ہو' اس لئے کہ معنوی طور پر وہ حوالہ ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور رب سلم (خریدار) کیلئے اس کا کفیل کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے 'جیسے کہ مسلم الیہ کے ساتھ ایسا کرنا درست نہیں ہے' اس لئے کہ وہ مسلم الیہ پر موجود ذمہ واری کا کفیل ہے نہ کہ کسی اور کے قرض کے عوض۔ اس لئے کہ قرض ایک ہی ہے 'صرف کفالت کی بنا پر اس کا مطالبہ متعدد ہو گیا ہے اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ کتب الکرامہ میں آئندہ آئے گا۔ اور کفیل کیلئے جائز ہے کہ رجوع کے وقت مسلم الیہ کے ساتھ تبادلہ کر لے اور وہ رب سلم کو ادا کر دے نہ بدل (عوض) قبول کرے۔ اس لئے کہ اگر مکفول عدہ کے حکم سے کفالت ہو تو وہ اس نے قرض دینا اور قرض لینا ہوتا ہے گویا کہ کفیل نے مسلم الیہ کو قرض دیا ہے اور قرض کو قرض سے تبدیل کرنا جائز ہے اور 'سلم فیہ کا دامن ہونا جائز ہے اس لئے کہ وہ حقیقت میں قرض ہے اور قرض کو دامن رکھنا ناجائز ہے' اسی بھی قسم کا قرض ہو جائز ہے اور 'سلم فیہ میں اتقاد جائز ہے' جیسے کہ فقہین میں جائز ہے'

اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من اقال نادما اقال الله عشراته  
جس نے نام ہو کر دوسرے کی طرف سے بیع کا فتح  
قبول کیا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزشیں  
یوم القيامة  
معاف کرے گا۔

کہ یہ حدیث مطلق ہے اور اس میں دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، نیز اس لئے بھی کہ بیع عین میں اقالہ عقد کرنے والے دونوں فریقوں کے فائدے کیلئے مشروع ہوا ہے تاکہ ندامت کو دور کیا جاسکے۔ اور عقد مسلم میں ندامت کا پیش آنا اکثر ہوتا ہے۔ اس لئے یہ قیمتی اشیاء کو گھمانے پر فروخت کرنا ہے تو گویا اقالہ اسی کیلئے جائز ہوا ہے۔ مسلم میں اقالہ پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ یا تو اس نے مکمل مسلم فیہ (بیع) کا اقالہ کیا ہوگا اور یا پھر اس نے کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصہ میں اقالہ کیا ہوگا اگر تو اس نے مکمل مسلم فیہ میں اقالہ کیا تو اقالہ جائز ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا، خواہ اقالہ مقررہ مدت آنے کے بعد ہو یا اس سے پہلے۔ اس لئے کہ اقالہ کے جواز کی نص مطلق ہے اور اس میں کسی ایک حالت اور دوسری حالت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح ندامت کا پیش آنا دونوں حالتوں میں قائم ہے خواہ مسلم ایہ (بیع) کے ہاتھ میں اس المال موجود ہو یا تلف ہو گیا ہو۔ اگر تو وہ موجود ہو تو اس کے جواز میں کوئی شک نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ تلف ہو جائے اس لئے کہ عقد مسلم کا اس المال موجود ضمن (قیمت) ہے اور بیع مسلم فیہ ہے اور اقالہ کی صحت کیلئے ضمن (قیمت) کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ شرط تو بیع کا موجود ہونا ہے اور یہاں یہ شرط پائی گئی ہے پھر جب اقالہ جائز ہوا پھر اگر تو اس المال ایسا ہو تو متعین کرنے سے متعین ہو جائے اور وہ موجود ہو تو مسلم ایہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ اسے رب مسلم کو سوئپ دے اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من وجد عين ماله فهو احق بها  
جو شخص اپنا مال کسی کے پاس پائے تو وہ اس کا زیادہ  
مستحق ہے۔

اور اگر وہ تلف ہو گیا پھر اگر وہ ایسا مال ہو جس کی کوئی مثل ہو تو اس پر اس کی مثل کو واپس کرنا ضروری ہے۔ اور اگر اس کی مثل نہ ہو تو اس کی قیمت کو واپس کرنا ضروری ہے اور اگر اس المال ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو اس پر اس کی مثل کو واپس کرنا ضروری ہے۔ خواہ وہ تلف ہو جائے یا وہ موجود ہو اس لئے کہ اس نے اس پر عقد صحیح کے بعد قبضہ کیا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب رب مسلم (خریدار) نے مسلم فیہ (بیع) پر قبضہ کر لیا اور پھر اس نے اس بیع کا اقالہ کیا کہ اگر قبضہ کی ہوئی شے اس کے ہاتھ میں موجود ہو تو اقالہ جائز ہوگا اور رب مسلم پر قبضہ کی ہوئی شے کو بیعہ واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ قبضہ کی ہوئی شے کا عقد مسلم کے بعد اس کے قبضہ میں رہنا ایسے ہی ہے جیسے گویا وہ بیعہ اسی پر عقد واقع ہوا ہو۔ کیا تجھے علم نہیں کہ رب مسلم کیلئے یہ جائز ہے کہ وہ اس شے کو اس المال پر بیع مراءبحة کے طور پر فروخت کر دے۔ اور اگر انہوں نے عقد مسلم کے کچھ حصہ میں اقالہ کیا پھر اگر تو ایسا مقررہ مدت آنے کے بعد کیا تو کچھ مقدار میں اقالہ جائز ہوگا بشرطیکہ جیسے مقررہ اجزاء میں سے ایک متعین حصہ باقی رہے مثلاً نصف یا ایک تہائی

وغیرہ۔ اس لئے کہ 'جیسا کہ ہم نے بیان کیا' اقالہ دونوں کی بہتری کیلئے جائز ہوا ہے اور یہاں کچھ حصے کو چھوڑ کر کچھ حصے میں اقالہ کرنا دونوں کی بہتری کیلئے ہے، اس لئے کہ عقد مسلم عام قیمت کی نسبت کم قیمت کے عوض شے کی فروخت ہے، اسی لئے حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس کو حسن جمیل کہا ہے ان کا قول ہے کہ:

"یہ 'موقوف طریقہ حسن جمیل ہے"

اور اکثر علماء کے نزدیک مسلم اپنے وقت مقررہ تک باقی رہے گا اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ تمام حصے میں عقد فسخ ہو جائے گا۔ صحیح قول اکثر علماء کا یہی ہے۔ اس لئے کہ اقالہ کچھ حصے میں پایا گیا ہے تمام میں نہیں، لہذا اس سے تمام حصے میں بیع کا اقالہ لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ اصول کے مطابق حکم علت کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے اور اگر ایسا اس نے وقت مقررہ آنے سے قبل کیا تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے اقالہ میں باقی مسلم فیہ کی جلدی ادائیگی کا مطالبہ نہ کیا تو جب بھی اقالہ جائز ہوگا اور عقد مسلم باقی حصے میں اپنی مدت تک برقرار رہے گا۔ اور اگر اس نے باقی حصے میں جلدی ادائیگی کا مطالبہ کیا تو شرط باطل اور اقالہ صحیح ہوگا۔ شرط کا فاسد ہونا تو اس لئے ہے کہ وہ مدت مقررہ کا معاوضہ ہے جو جائز نہیں اس لئے کہ مدت مقررہ کوئی مال نہیں ہے، لہذا اس کا محض لینا جائز نہ ہوگا۔ رہا اقالے کا صحیح ہونا تو وہ اس لئے کہ اقالہ کو فاسد شرائط فاسد نہیں کرتیں، لہذا شرط باطل ہونی اور اقالہ درست ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول پر قیاس کا تقاضا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے نزدیک اقالہ بیع کا فسخ ہے جبکہ امام ابوہریرہؒ کے قول پر قیاس کی رو سے اقالہ باطل نہ ہائے گا اور عقد مسلم اپنی مدت مقررہ تک برقرار رہے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک اقالہ ایک نئی بیع ہے اور بیع کو قاعدہ شرائط باطل کر دیتی ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

### عقد صرف کا بیان:

۲۔ قرض کی قرض سے بدلے بیع کی صورت میں دونوں طرف کے معاوضوں پر قبضہ کرنا جو عقد صرف کہلاتا ہے اور عقد صرف پر ہماری "فتاویٰ و عنوانات کے تحت ہوگی اولا عرف شرع میں صرف کی تشریح اور طائفا" اس کی شرائط دیکھئے۔

(۱) عقد صرف کی تشریح: عرف شرع میں "عقد صرف" مطلقاً زر اعتبار ہونے والی اشیاء کی ایک "سے" سے عوض فروخت ہے، یعنی سوئے کی سوئے کے بدلے، چاندی کی چاندی کے بدلے اور ان میں سے ہر ایک جنس کی دوسری جنس کے بدلے۔ اس نوع کو "صرف" کہنے کی وجہ میں ممکن ہے کہ یہ ہو کہ اس کو عقل "نے" اور ایک "سے" سے طرف لٹانے جانے کی بنا پر صرف کہا جاتا ہو، کیونکہ کہا جاتا ہے صدقہ عن کذا (۱) (۲) (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰) (۲۱) (۲۲) (۲۳) (۲۴) (۲۵) (۲۶) (۲۷) (۲۸) (۲۹) (۳۰) (۳۱) (۳۲) (۳۳) (۳۴) (۳۵) (۳۶) (۳۷) (۳۸) (۳۹) (۴۰) (۴۱) (۴۲) (۴۳) (۴۴) (۴۵) (۴۶) (۴۷) (۴۸) (۴۹) (۵۰) (۵۱) (۵۲) (۵۳) (۵۴) (۵۵) (۵۶) (۵۷) (۵۸) (۵۹) (۶۰) (۶۱) (۶۲) (۶۳) (۶۴) (۶۵) (۶۶) (۶۷) (۶۸) (۶۹) (۷۰) (۷۱) (۷۲) (۷۳) (۷۴) (۷۵) (۷۶) (۷۷) (۷۸) (۷۹) (۸۰) (۸۱) (۸۲) (۸۳) (۸۴) (۸۵) (۸۶) (۸۷) (۸۸) (۸۹) (۹۰) (۹۱) (۹۲) (۹۳) (۹۴) (۹۵) (۹۶) (۹۷) (۹۸) (۹۹) (۱۰۰) (۱۰۱) (۱۰۲) (۱۰۳) (۱۰۴) (۱۰۵) (۱۰۶) (۱۰۷) (۱۰۸) (۱۰۹) (۱۱۰) (۱۱۱) (۱۱۲) (۱۱۳) (۱۱۴) (۱۱۵) (۱۱۶) (۱۱۷) (۱۱۸) (۱۱۹) (۱۲۰) (۱۲۱) (۱۲۲) (۱۲۳) (۱۲۴) (۱۲۵) (۱۲۶) (۱۲۷) (۱۲۸) (۱۲۹) (۱۳۰) (۱۳۱) (۱۳۲) (۱۳۳) (۱۳۴) (۱۳۵) (۱۳۶) (۱۳۷) (۱۳۸) (۱۳۹) (۱۴۰) (۱۴۱) (۱۴۲) (۱۴۳) (۱۴۴) (۱۴۵) (۱۴۶) (۱۴۷) (۱۴۸) (۱۴۹) (۱۵۰) (۱۵۱) (۱۵۲) (۱۵۳) (۱۵۴) (۱۵۵) (۱۵۶) (۱۵۷) (۱۵۸) (۱۵۹) (۱۶۰) (۱۶۱) (۱۶۲) (۱۶۳) (۱۶۴) (۱۶۵) (۱۶۶) (۱۶۷) (۱۶۸) (۱۶۹) (۱۷۰) (۱۷۱) (۱۷۲) (۱۷۳) (۱۷۴) (۱۷۵) (۱۷۶) (۱۷۷) (۱۷۸) (۱۷۹) (۱۸۰) (۱۸۱) (۱۸۲) (۱۸۳) (۱۸۴) (۱۸۵) (۱۸۶) (۱۸۷) (۱۸۸) (۱۸۹) (۱۹۰) (۱۹۱) (۱۹۲) (۱۹۳) (۱۹۴) (۱۹۵) (۱۹۶) (۱۹۷) (۱۹۸) (۱۹۹) (۲۰۰) (۲۰۱) (۲۰۲) (۲۰۳) (۲۰۴) (۲۰۵) (۲۰۶) (۲۰۷) (۲۰۸) (۲۰۹) (۲۱۰) (۲۱۱) (۲۱۲) (۲۱۳) (۲۱۴) (۲۱۵) (۲۱۶) (۲۱۷) (۲۱۸) (۲۱۹) (۲۲۰) (۲۲۱) (۲۲۲) (۲۲۳) (۲۲۴) (۲۲۵) (۲۲۶) (۲۲۷) (۲۲۸) (۲۲۹) (۲۳۰) (۲۳۱) (۲۳۲) (۲۳۳) (۲۳۴) (۲۳۵) (۲۳۶) (۲۳۷) (۲۳۸) (۲۳۹) (۲۴۰) (۲۴۱) (۲۴۲) (۲۴۳) (۲۴۴) (۲۴۵) (۲۴۶) (۲۴۷) (۲۴۸) (۲۴۹) (۲۵۰) (۲۵۱) (۲۵۲) (۲۵۳) (۲۵۴) (۲۵۵) (۲۵۶) (۲۵۷) (۲۵۸) (۲۵۹) (۲۶۰) (۲۶۱) (۲۶۲) (۲۶۳) (۲۶۴) (۲۶۵) (۲۶۶) (۲۶۷) (۲۶۸) (۲۶۹) (۲۷۰) (۲۷۱) (۲۷۲) (۲۷۳) (۲۷۴) (۲۷۵) (۲۷۶) (۲۷۷) (۲۷۸) (۲۷۹) (۲۸۰) (۲۸۱) (۲۸۲) (۲۸۳) (۲۸۴) (۲۸۵) (۲۸۶) (۲۸۷) (۲۸۸) (۲۸۹) (۲۹۰) (۲۹۱) (۲۹۲) (۲۹۳) (۲۹۴) (۲۹۵) (۲۹۶) (۲۹۷) (۲۹۸) (۲۹۹) (۳۰۰) (۳۰۱) (۳۰۲) (۳۰۳) (۳۰۴) (۳۰۵) (۳۰۶) (۳۰۷) (۳۰۸) (۳۰۹) (۳۱۰) (۳۱۱) (۳۱۲) (۳۱۳) (۳۱۴) (۳۱۵) (۳۱۶) (۳۱۷) (۳۱۸) (۳۱۹) (۳۲۰) (۳۲۱) (۳۲۲) (۳۲۳) (۳۲۴) (۳۲۵) (۳۲۶) (۳۲۷) (۳۲۸) (۳۲۹) (۳۳۰) (۳۳۱) (۳۳۲) (۳۳۳) (۳۳۴) (۳۳۵) (۳۳۶) (۳۳۷) (۳۳۸) (۳۳۹) (۳۴۰) (۳۴۱) (۳۴۲) (۳۴۳) (۳۴۴) (۳۴۵) (۳۴۶) (۳۴۷) (۳۴۸) (۳۴۹) (۳۵۰) (۳۵۱) (۳۵۲) (۳۵۳) (۳۵۴) (۳۵۵) (۳۵۶) (۳۵۷) (۳۵۸) (۳۵۹) (۳۶۰) (۳۶۱) (۳۶۲) (۳۶۳) (۳۶۴) (۳۶۵) (۳۶۶) (۳۶۷) (۳۶۸) (۳۶۹) (۳۷۰) (۳۷۱) (۳۷۲) (۳۷۳) (۳۷۴) (۳۷۵) (۳۷۶) (۳۷۷) (۳۷۸) (۳۷۹) (۳۸۰) (۳۸۱) (۳۸۲) (۳۸۳) (۳۸۴) (۳۸۵) (۳۸۶) (۳۸۷) (۳۸۸) (۳۸۹) (۳۹۰) (۳۹۱) (۳۹۲) (۳۹۳) (۳۹۴) (۳۹۵) (۳۹۶) (۳۹۷) (۳۹۸) (۳۹۹) (۴۰۰) (۴۰۱) (۴۰۲) (۴۰۳) (۴۰۴) (۴۰۵) (۴۰۶) (۴۰۷) (۴۰۸) (۴۰۹) (۴۱۰) (۴۱۱) (۴۱۲) (۴۱۳) (۴۱۴) (۴۱۵) (۴۱۶) (۴۱۷) (۴۱۸) (۴۱۹) (۴۲۰) (۴۲۱) (۴۲۲) (۴۲۳) (۴۲۴) (۴۲۵) (۴۲۶) (۴۲۷) (۴۲۸) (۴۲۹) (۴۳۰) (۴۳۱) (۴۳۲) (۴۳۳) (۴۳۴) (۴۳۵) (۴۳۶) (۴۳۷) (۴۳۸) (۴۳۹) (۴۴۰) (۴۴۱) (۴۴۲) (۴۴۳) (۴۴۴) (۴۴۵) (۴۴۶) (۴۴۷) (۴۴۸) (۴۴۹) (۴۵۰) (۴۵۱) (۴۵۲) (۴۵۳) (۴۵۴) (۴۵۵) (۴۵۶) (۴۵۷) (۴۵۸) (۴۵۹) (۴۶۰) (۴۶۱) (۴۶۲) (۴۶۳) (۴۶۴) (۴۶۵) (۴۶۶) (۴۶۷) (۴۶۸) (۴۶۹) (۴۷۰) (۴۷۱) (۴۷۲) (۴۷۳) (۴۷۴) (۴۷۵) (۴۷۶) (۴۷۷) (۴۷۸) (۴۷۹) (۴۸۰) (۴۸۱) (۴۸۲) (۴۸۳) (۴۸۴) (۴۸۵) (۴۸۶) (۴۸۷) (۴۸۸) (۴۸۹) (۴۹۰) (۴۹۱) (۴۹۲) (۴۹۳) (۴۹۴) (۴۹۵) (۴۹۶) (۴۹۷) (۴۹۸) (۴۹۹) (۵۰۰) (۵۰۱) (۵۰۲) (۵۰۳) (۵۰۴) (۵۰۵) (۵۰۶) (۵۰۷) (۵۰۸) (۵۰۹) (۵۱۰) (۵۱۱) (۵۱۲) (۵۱۳) (۵۱۴) (۵۱۵) (۵۱۶) (۵۱۷) (۵۱۸) (۵۱۹) (۵۲۰) (۵۲۱) (۵۲۲) (۵۲۳) (۵۲۴) (۵۲۵) (۵۲۶) (۵۲۷) (۵۲۸) (۵۲۹) (۵۳۰) (۵۳۱) (۵۳۲) (۵۳۳) (۵۳۴) (۵۳۵) (۵۳۶) (۵۳۷) (۵۳۸) (۵۳۹) (۵۴۰) (۵۴۱) (۵۴۲) (۵۴۳) (۵۴۴) (۵۴۵) (۵۴۶) (۵۴۷) (۵۴۸) (۵۴۹) (۵۵۰) (۵۵۱) (۵۵۲) (۵۵۳) (۵۵۴) (۵۵۵) (۵۵۶) (۵۵۷) (۵۵۸) (۵۵۹) (۵۶۰) (۵۶۱) (۵۶۲) (۵۶۳) (۵۶۴) (۵۶۵) (۵۶۶) (۵۶۷) (۵۶۸) (۵۶۹) (۵۷۰) (۵۷۱) (۵۷۲) (۵۷۳) (۵۷۴) (۵۷۵) (۵۷۶) (۵۷۷) (۵۷۸) (۵۷۹) (۵۸۰) (۵۸۱) (۵۸۲) (۵۸۳) (۵۸۴) (۵۸۵) (۵۸۶) (۵۸۷) (۵۸۸) (۵۸۹) (۵۹۰) (۵۹۱) (۵۹۲) (۵۹۳) (۵۹۴) (۵۹۵) (۵۹۶) (۵۹۷) (۵۹۸) (۵۹۹) (۶۰۰) (۶۰۱) (۶۰۲) (۶۰۳) (۶۰۴) (۶۰۵) (۶۰۶) (۶۰۷) (۶۰۸) (۶۰۹) (۶۱۰) (۶۱۱) (۶۱۲) (۶۱۳) (۶۱۴) (۶۱۵) (۶۱۶) (۶۱۷) (۶۱۸) (۶۱۹) (۶۲۰) (۶۲۱) (۶۲۲) (۶۲۳) (۶۲۴) (۶۲۵) (۶۲۶) (۶۲۷) (۶۲۸) (۶۲۹) (۶۳۰) (۶۳۱) (۶۳۲) (۶۳۳) (۶۳۴) (۶۳۵) (۶۳۶) (۶۳۷) (۶۳۸) (۶۳۹) (۶۴۰) (۶۴۱) (۶۴۲) (۶۴۳) (۶۴۴) (۶۴۵) (۶۴۶) (۶۴۷) (۶۴۸) (۶۴۹) (۶۵۰) (۶۵۱) (۶۵۲) (۶۵۳) (۶۵۴) (۶۵۵) (۶۵۶) (۶۵۷) (۶۵۸) (۶۵۹) (۶۶۰) (۶۶۱) (۶۶۲) (۶۶۳) (۶۶۴) (۶۶۵) (۶۶۶) (۶۶۷) (۶۶۸) (۶۶۹) (۶۷۰) (۶۷۱) (۶۷۲) (۶۷۳) (۶۷۴) (۶۷۵) (۶۷۶) (۶۷۷) (۶۷۸) (۶۷۹) (۶۸۰) (۶۸۱) (۶۸۲) (۶۸۳) (۶۸۴) (۶۸۵) (۶۸۶) (۶۸۷) (۶۸۸) (۶۸۹) (۶۹۰) (۶۹۱) (۶۹۲) (۶۹۳) (۶۹۴) (۶۹۵) (۶۹۶) (۶۹۷) (۶۹۸) (۶۹۹) (۷۰۰) (۷۰۱) (۷۰۲) (۷۰۳) (۷۰۴) (۷۰۵) (۷۰۶) (۷۰۷) (۷۰۸) (۷۰۹) (۷۱۰) (۷۱۱) (۷۱۲) (۷۱۳) (۷۱۴) (۷۱۵) (۷۱۶) (۷۱۷) (۷۱۸) (۷۱۹) (۷۲۰) (۷۲۱) (۷۲۲) (۷۲۳) (۷۲۴) (۷۲۵) (۷۲۶) (۷۲۷) (۷۲۸) (۷۲۹) (۷۳۰) (۷۳۱) (۷۳۲) (۷۳۳) (۷۳۴) (۷۳۵) (۷۳۶) (۷۳۷) (۷۳۸) (۷۳۹) (۷۴۰) (۷۴۱) (۷۴۲) (۷۴۳) (۷۴۴) (۷۴۵) (۷۴۶) (۷۴۷) (۷۴۸) (۷۴۹) (۷۵۰) (۷۵۱) (۷۵۲) (۷۵۳) (۷۵۴) (۷۵۵) (۷۵۶) (۷۵۷) (۷۵۸) (۷۵۹) (۷۶۰) (۷۶۱) (۷۶۲) (۷۶۳) (۷۶۴) (۷۶۵) (۷۶۶) (۷۶۷) (۷۶۸) (۷۶۹) (۷۷۰) (۷۷۱) (۷۷۲) (۷۷۳) (۷۷۴) (۷۷۵) (۷۷۶) (۷۷۷) (۷۷۸) (۷۷۹) (۷۸۰) (۷۸۱) (۷۸۲) (۷۸۳) (۷۸۴) (۷۸۵) (۷۸۶) (۷۸۷) (۷۸۸) (۷۸۹) (۷۹۰) (۷۹۱) (۷۹۲) (۷۹۳) (۷۹۴) (۷۹۵) (۷۹۶) (۷۹۷) (۷۹۸) (۷۹۹) (۸۰۰) (۸۰۱) (۸۰۲) (۸۰۳) (۸۰۴) (۸۰۵) (۸۰۶) (۸۰۷) (۸۰۸) (۸۰۹) (۸۱۰) (۸۱۱) (۸۱۲) (۸۱۳) (۸۱۴) (۸۱۵) (۸۱۶) (۸۱۷) (۸۱۸) (۸۱۹) (۸۲۰) (۸۲۱) (۸۲۲) (۸۲۳) (۸۲۴) (۸۲۵) (۸۲۶) (۸۲۷) (۸۲۸) (۸۲۹) (۸۳۰) (۸۳۱) (۸۳۲) (۸۳۳) (۸۳۴) (۸۳۵) (۸۳۶) (۸۳۷) (۸۳۸) (۸۳۹) (۸۴۰) (۸۴۱) (۸۴۲) (۸۴۳) (۸۴۴) (۸۴۵) (۸۴۶) (۸۴۷) (۸۴۸) (۸۴۹) (۸۵۰) (۸۵۱) (۸۵۲) (۸۵۳) (۸۵۴) (۸۵۵) (۸۵۶) (۸۵۷) (۸۵۸) (۸۵۹) (۸۶۰) (۸۶۱) (۸۶۲) (۸۶۳) (۸۶۴) (۸۶۵) (۸۶۶) (۸۶۷) (۸۶۸) (۸۶۹) (۸۷۰) (۸۷۱) (۸۷۲) (۸۷۳) (۸۷۴) (۸۷۵) (۸۷۶) (۸۷۷) (۸۷۸) (۸۷۹) (۸۸۰) (۸۸۱) (۸۸۲) (۸۸۳) (۸۸۴) (۸۸۵) (۸۸۶) (۸۸۷) (۸۸۸) (۸۸۹) (۸۹۰) (۸۹۱) (۸۹۲) (۸۹۳) (۸۹۴) (۸۹۵) (۸۹۶) (۸۹۷) (۸۹۸) (۸۹۹) (۹۰۰) (۹۰۱) (۹۰۲) (۹۰۳) (۹۰۴) (۹۰۵) (۹۰۶) (۹۰۷) (۹۰۸) (۹۰۹) (۹۱۰) (۹۱۱) (۹۱۲) (۹۱۳) (۹۱۴) (۹۱۵) (۹۱۶) (۹۱۷) (۹۱۸) (۹۱۹) (۹۲۰) (۹۲۱) (۹۲۲) (۹۲۳) (۹۲۴) (۹۲۵) (۹۲۶) (۹۲۷) (۹۲۸) (۹۲۹) (۹۳۰) (۹۳۱) (۹۳۲) (۹۳۳) (۹۳۴) (۹۳۵) (۹۳۶) (۹۳۷) (۹۳۸) (۹۳۹) (۹۴۰) (۹۴۱) (۹۴۲) (۹۴۳) (۹۴۴) (۹۴۵) (۹۴۶) (۹۴۷) (۹۴۸) (۹۴۹) (۹۵۰) (۹۵۱) (۹۵۲) (۹۵۳) (۹۵۴) (۹۵۵) (۹۵۶) (۹۵۷) (۹۵۸) (۹۵۹) (۹۶۰) (۹۶۱) (۹۶۲) (۹۶۳) (۹۶۴) (۹۶۵) (۹۶۶) (۹۶۷) (۹۶۸) (۹۶۹) (۹۷۰) (۹۷۱) (۹۷۲) (۹۷۳) (۹۷۴) (۹۷۵) (۹۷۶) (۹۷۷) (۹۷۸) (۹۷۹) (۹۸۰) (۹۸۱) (۹۸۲) (۹۸۳) (۹۸۴) (۹۸۵) (۹۸۶) (۹۸۷) (۹۸۸) (۹۸۹) (۹۹۰) (۹۹۱) (۹۹۲) (۹۹۳) (۹۹۴) (۹۹۵) (۹۹۶) (۹۹۷) (۹۹۸) (۹۹۹) (۱۰۰۰)

من فعل كذا لم يقبل الله منه صرفا ولا عدلا جس نے ایسے کیا اللہ تعالیٰ اس کا کوئی اضافہ اور کوئی فرض عمل قبول نہ کریں گے۔

کہ یہاں صرف بمعنی اضافہ (فzul) ہے اور عدل سے مراد فرض ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے اس عقد کو صرف اس لئے کہتے ہیں کیونکہ عام طور پر تاجر اس سے اضافہ (فzul) طلب کرتے ہیں تاکہ سونے کے بدلے سونا لینے میں دوسروں کو رغبت ہو۔

## فصل

### شرائط عقد صرف

• عقد صرف کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ دونوں کے ہاں الگ ہونے سے قبل دونوں طرف کے معاوضوں پر دو طرف قبضہ کرنا اس لئے کہ حدیث مشہور میں ارشاد نبوی ﷺ ہے:

الذهب بالذهب مثلا بمثل يدا بيد سونا سونے کے بدلے برابر برابر نقد و نقد۔

اور حضرت ابو سعید الخدریؓ والی روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تسبقوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منها شيئا غالبا بنا جز لا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تسبقوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منها شيئا غالبا بنا جز اس مال میں بیچو کہ ان میں سے ایک شے غیر موجود ہو۔

اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ اپنے والد سے روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ولا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تبيعوا الذهب بالورق احدهما غائب ولا خرفا جز وان استنظر ك حتى يلج بيته فلا تنظروه فني اخاف عليكم الربا لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ولا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تبيعوا الذهب بالورق احدهما غائب ولا خرفا جز وان استنظر ك حتى يلج بيته فلا تنظروه فني اخاف عليكم الربا سونا سونے کو سونے کے بدلے مگر برابر برابر اور نہ فروخت کرو چاندی کو چاندی کے بدلے مگر برابر برابر اور نہ فروخت کرو سونے کو چاندی کے بدلے میں اس حال میں کہ ان میں سے ایک شے غیر موجود ہو اور اگر تجھ سے کوئی اتنی مہلت مانگے کہ وہ گھر میں داخل ہو جائے تو نہ مہلت دے اس لئے کہ مجھے سود کا اندیشہ ہے۔

یہ تمام روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ دونوں کے ہاں متفق ہونے سے قبل دونوں طرف کے

معاوضوں پر دو طرفہ قبضہ ضروری ہے۔ دونوں کے الگ ہونے کی تشریح یہ ہے کہ عقد کرنے والے دونوں اپنے جسوں کے ساتھ مجلس عقد سے الگ ہو جائیں، ان میں سے ایک ایک طرف اور دوسرا دوسری جانب چلا جائے یا دونوں میں سے ایک چلا جائے اور دوسرا اپنی جگہ مجلس میں بیٹھا رہے، حتیٰ کہ اگر وہ دونوں ایک ہی مجلس میں رہیں اور وہ ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں تو وہ ایک دوسرے سے الگ شمار نہ ہوں گے۔ خواہ ان کی مجلس کتنی ہی طویل ہو جائے اس لئے کہ وہ دونوں جسمانی طور پر ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ دونوں مجلس عقد میں ہوں مگر دونوں پر بیوشی طاری ہو جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ دونوں مجلس سے کھڑے ہو جائیں اور دونوں ایک ہی طرف ایک ہی راستے پر چلتے جائیں اور ایک میل یا اس سے زیادہ سفر کر لیں اور ان میں سے کوئی دوسرے سے الگ نہ ہو۔ اس لئے کہ اصل اعتبار دونوں کے جسمانی طور پر الگ ہونے کا ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اس میں اور تخیل (طلاق کا اختیار دی ہوئی حورت) کے اختیار میں فرق یہ ہے کہ اگر وہ مجلس سے کھڑی ہو جائے یا وہ کسی اور کام میں مشغول ہو جائے تو وہ اس کے اعراض کی دلیل ہوتی ہے اور یہاں کسی ایک کے اعراض کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اعتبار دونوں کے جسمانی طور پر الگ ہونے کا ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے تخیل کے اختیار کو بھی اسی کے ساتھ مطلق کیا ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ دونوں دیر تک سو جائیں یا اس کے اعراض پر ہوں اور دلیل پائی جائے تو عقد صرف خیار طلاق کی طرح باطل ہو جائے گا اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی شخص کے دوسرے شخص پر ایک ہزار درہم ہوں اسی طرح اس دوسرے شخص کے پہلے پر پچاس دینار ہوں پھر اس نے اس کی طرف اپنا قاصد بھیجا تو اس نے کہا میں نے تجھے وہ دینار جو میرے تجھ پر واجب الادا ہیں ان درہموں کے عوض جو تجھے ہے مجھ پر واجب الادا ہیں فروخت کر دیتے اور دوسرے نے جواباً کہا مجھے قبول ہے تو اس کا یہ قول باطل ہے۔ اس لئے کہ عقد کے حقوق قاصد (رسول) کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے، بلکہ وہ بیچنے والے سے متعلق ہوتے ہیں اور وہ دونوں جسمانی طور پر ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو دیوار کے پیچھے سے یا کسی دور دراز جگہ سے آواز دی تو جب بھی عقد جائز نہ ہوگا اس لئے کہ وہ اپنے جسموں کے ساتھ ایک دوسرے سے عقد کے وقت الگ ہیں بخلاف "مطلق بیع" کے کہ اگر اس نے اپنا کوئی قاصد اسی نے پاس بھیجا اور کہا "میں نے تجھے اپنا وہ غلام جو غلام جگہ میں ہے اتنی قیمت پر فروخت کر دے" تو اس دوسرے شخص نے اس بیع کو قبول کر لیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مطلق میں "مطلق بیع" کا ہونا عقد کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے اور دونوں کا ایک دوسرے سے الگ ہونا اس کیلئے مفید نہ ہوگا۔ پھر دونوں عقد کرنے والوں کے ہوا ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، خواہ وہ دونوں خود اس کے مالک ہوں یا کسی مالک کے تابع ہوں، نیز یہ باپ یا دوسری اور وکیل وغیرہ اس لئے کہ متعلقہ شے پر قبضہ کرنا عقد کے حقوق میں ہے اور عقد کے حقوق عقد کرنے والوں کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں، لہذا ان دونوں کا متعلق ہونا مستبر ہوگا۔

پھر اصل اعتبار دونوں کے جسمانی طور پر ایسی جگہ میں ایک دوسرے سے الگ ہونے کا ہے جس جگہ کا اعتبار لازم نہیں ہو اس لئے اگر اس کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہو تو پھر مجلس کا اعتبار ہوگا نہ کہ جسمانی طور پر دونوں کے الگ ہونے کا، لہذا باپ نے کہا "اس بات پر تم کو گواہ ہو جائو کہ میں نے یہ دینار اپنے پھرے بیچنے سے دس درہم

میں خرید لیا۔ پھر وہ اُس جگہ سے دس درہموں کا وزن کر کے دینے سے قبل اٹھ کھڑا ہوا تو یہ عقد باطل ہو گا۔ امام محمدؒ سے یہی روایت ہے، اس لئے کہ باپ ہی عقد کرنے والا ہے تو چونکہ دونوں کے جسمانی طور پر متفرق ہونے کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہو گا لہذا مجلس کا اعتبار ہو گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پھر کسی جنس کو ہم جنس شے اور خلاف جنس شے کے عوض مثلاً سوئے کو چاندی کے بدلے فروخت کرنے کا حکم قبضہ کے مسئلے میں یکساں ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عقد صرف ہے، لہذا اس میں دو شرط قبضہ شرط ہو گا، صرف اضافہ کے جواز و عدم جواز کے متعلق دونوں میں فرق ہے۔ چنانچہ دونوں کے ہم جنس ہونے کی صورت میں اضافہ جائز نہیں ہے اور دونوں کے مختلف ہونے کی صورت میں اضافہ جائز ہے، لیکن دونوں طرف کی اشیاء پر قبضہ کرنا ہر صورت شرط ہے۔ دونوں کی ایک ہی جنس ہو یا مختلف ہو جیسا کہ ہم نے اوپر دلائل بیان کئے۔

اگر انہوں نے سوئے کی سوئے کے بدلے یا چاندی کی چاندی کے بدلے برابر برابر بیع صرف کی اور دونوں نے مجلس میں قبضہ کر لیا اور پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے متفرق ہو گئے، پھر ان میں سے کسی ایک نے اس میں تھوڑا سا اضافہ کر دیا یا اس میں سے کچھ کی کڑی اور دوسرے نے اس تریم کو قبول کر لیا تو بیع قاسد ہو جائے گی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے کہ ان کے نزدیک اضافہ اور کسی فاسد ہوگی اور سابقہ عقد درست ہو گا۔ امام محمدؒ کے نزدیک اضافہ باطل اور کسی جائز ہوگی، جیسے کہ مستقبل کینے کے لئے جہہ کا یہی حکم ہے۔ اس مسئلے میں ان کے درمیان اختلاف اس اصولی اختلاف کا نتیجہ ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کرتے ہیں وہ یہ کہ قاسد شرط اگر ذکر میں عقد سے متاخر ہو اور وہ اس کے ساتھ ملحق ہو جائے تو آیا عقد کے ساتھ وہ ملحق ہوگی یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ کا اصولی مسلک یہ ہے کہ یہ شرط اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائے گی اور اصل عقد فاسد ہو جائے گا اور اس طرح ان کے اصول پر زیادتی اور کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائے گی، یہ عقد اضافہ کی گئی جنس اور اضافہ دونوں کے ساتھ ہوا تھا، لہذا اضافہ ثابت ہو جائے گا اور چونکہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے جس سے رہا (سود) ثابت ہو جائے گا۔ اس طرح زیادتی اور کمی بمنزلہ قاسد شرط کے ساتھ ہوئی جو اصل عقد کے ساتھ ملحق مگر اس سے متاخر ہو تو وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے۔ اور اس سے اس عقد کا قاسد ہونا لازم آجائے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ ایسی فاسد شرط جو عقد سے متاخر ہو وہ اصل عقد سے ملحق نہیں ہوتی تو امام ابو یوسفؒ نے یہاں اپنے اصول کو چھوڑ دیا ہے اور کہا ہے کہ اضافہ اور کمی دونوں سے اضافہ باطل ہو جائے گا اور سابقہ بیع صحیح ہوگی۔ اور امام محمدؒ نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اضافہ کرنا باطل ہے اور کمی کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ اگر اضافہ صحیح ہو تو وہ ابتداءً اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائے گا، جس کی بنا پر اس کا فاسد ہونا لازم آجائے گا، لہذا اضافہ باطل ہو گا اور کمی کے صحیح ہونے کی یہ شرط نہیں ہے کہ وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے تمام قیمت کو نہ کر دیا تو یہ عقد صحیح ہو گا اور یہ کمی عقد کے ساتھ ملحق نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر وہ اس کے ساتھ ملحق ہو جائے تو بیع بلا قیمت واقع ہوگی، لہذا فی الوقت اس کی کمی کرنے کو جہہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر دونوں نے کسی شے کو غیر جنس کے بدلے فروخت کیا، مثلاً اس نے ایک دینار کو دس درہموں کے بدلے بیچا، پھر دونوں میں سے ایک نے اس

میں اضافہ کر دیا اور دوسرے نے قبول کر لیا یا اس نے دینار کی نسبت ایک درہم کم کر دیا تو یہ اضافہ اور کمی بلا جماع جائز ہوگی اس لئے کہ اس کے جواز اور اس کے ساتھ الخاق سے مانع رہا (سود) کا احتمال ہے اور جنس کا مختلف ہونا رہا کے ثبوت سے مانع ہے البتہ اضافے کی صورت میں دونوں کے حقیقی ہونے سے قبل اس پر قبضہ کرنا شرط ہے، حتیٰ کہ اگر وہ دونوں قبضہ سے قبل ایک دوسرے سے حقیقی ہو گئے تو اضافی حصے میں بیع باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ جب اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو گیا تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ گویا عقد اضافی شے اور اصل دونوں پر واقع ہوا تھا، البتہ جنس کے مختلف ہوجانے کی بنا پر یہ اضافہ جائز ہے لیکن جب اس نے دونوں کے الگ ہونے سے قبل اضافی شے پر قبضہ نہیں کیا تو اتنی مقدار میں عقد باطل ہو جائے گا۔

ری کی تو وہ جائز ہے خواہ یہ دونوں کے الگ ہونے سے قبل ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ کسی بھی اگرچہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوجاتی ہے اور اس طرح یہ کسی ایک جانب اضافے (فاضل) کا باعث ہوگی، لیکن جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں یہ فاضل (اضافہ) جائز ہے اور یہاں اضافہ موجود نہیں، حتیٰ کہ اس پر قبضہ کرنا شرط ہے، لہذا کمی درست ہوگی اور اس پر کم کردہ مقدار کو واپس کرنا ضروری ہوگی، اس لئے کہ یہ کمی جب اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوتی تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ ابتداء سے ہی کمی کردہ مقدار میں عقد واقع نہیں ہوا تھا، لہذا اس پر اس کو واپس کرنا ضروری ہے اور اگر دینار کے خریدار نے دینار میں سے ایک قیراط کم کر دیا تو دینار کو فروات کرنے والا اس دینار میں اس کالمسہ دار ہو جائے گا، اس لئے کہ اس سے ظاہر ہو گیا ہے کہ عقد مطلوبہ قیراط کے سوا دوسرے حصوں پر ہوا تھا۔

اور اگر اس نے چاندی کے دستے والی تمکار، جس کے دستے کی قیمت پچاس درہم ہو، سو درہم کے عوض خریدی، پھر انہوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کر لیا۔ بعد ازاں اس نے قیمت میں ایک دینار کا اضافہ کر دیا، خواہ باہم الگ ہونے سے قبل لیا یا الگ ہونے کے بعد، تو یہ عقد جائز ہے۔ امام محمدؒ سے یہی روایت ہے اور انہوں نے اضافی قیمت اس سے پیش قبضہ، دستے اور پنے (فاضل) کی طرف محمول کیا ہے اس لئے کہ یہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتا ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے گویا مقداری اصل اور اضافے پر ہوا تھا اور اگر ایسے ہوتا تو وہی حکم ہوتا جو ہم اوپر بیان کرتے ہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ بخلاف سبعہ مراحہ نے اس لئے کہ وہ تمام قیمت پر تقسیم ہو جائے گی، بیساکہ ہم مراحہ کے مسائل میں بیان کریں گے۔ خواہ قرض سے بدلے قرض کی بیع ہو یعنی درہموں اور دیناروں کی، یا مین (شے) کی کسی مین کے بدلے بیع ہو، یعنی ناعس یا اناحالے ہو۔ دینے یا چاندی یا قرض کی کسی شے (مین) کے بدلے یعنی درہموں اور دیناروں کی بیع ناعس یا اناحالے ہونے سے دینے یا چاندی سے بدلے۔ اس لئے کہ جو دلائل ہم نے اوپر بیان کئے ہیں ان سے قرض اور مین (شے) میں فرق لازم نہیں آتا۔ اور خواہ وہ شے مفرد ہو یا کسی اور شے کے مجموعہ میں ہو، جیسے کہ اگر کسی نے دینار اور لیرا مفرد چاندی سے عوض فروات لیا، اس لئے کہ چاندی سونے اور کپڑے دونوں پر تقسیم ہو جاتی ہے تو وہ چاندی دینے سے مقابل ہوگی اس میں تو یہ مقدہ صرف ہو گا اور اس میں قبضہ شرط ہو گا اور وہ چاندی پڑے سے مقابل ہوگی وہ بیع مطلق ہوگی، لہذا اس میں قبضہ کرنا شرط نہ ہو گا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے سونے اور کپڑے کے مجموعے کو سونے کے بدلے فروات کیا اور

مفرد سونا مجموعے میں شامل ہونے سے زیادہ ہو تو بیع جائز ہوگی اور سونے کے حصہ میں یہ عقد عقد صرف ہوگا اور کپڑے کے حصہ میں یہ عقد "عقد مطلق" ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے چاندی کے دستے والی تھوکر مفرد چاندی کے عوض فروخت کی یا اس نے چاندی والا پکا یا لگام یا زین یا چاندی والی چھری یا ایسی پاندی جس کی گردن میں چاندی کا بار ہو مفرد چاندی کے عوض فروخت کی۔ اور مفرد چاندی مجموعہ والی چاندی سے زیادہ ہو تو بیع جائز ہوگی اور چاندی کے حصے میں یہ عقد عقد صرف ہوگا۔ اور اس میں عقد صرف کی شرائط کی رعایت رکھی جائے گی۔ اور خلاف جنس اشیاء والے حصہ میں یہ عقد مطلق ہوگا، لہذا اس میں عقد صرف والی شرائط کی رعایت رکھنا ضروری نہ ہوگا۔ پھر اگر دونوں طرف سے قبضہ پایا گیا یعنی دونوں طرف سے جسمانی طور پر الگ ہونے سے قبل دو طرف قبضہ ہو جائے تو اس سے عقد صرف اور عقد مطلق دونوں مکمل ہو جائیں گے اور اگر یہ بات نہ پائی گئی یا دونوں میں سے ایک جانب سے قبضہ پایا گیا اور دوسری جانب سے نہیں پایا گیا تو قبضہ (۱) کے بغیر دونوں کے الگ ہو جانے کی بنا پر عقد صرف باطل ہو جائے گا۔ پھر کیا بیع مطلق بھی باطل ہو جائے گی۔ یہاں دیکھا جائے گا اگر مجموعہ میں موجود چاندی کو اس شے سے بغیر نقصان کے الگ کرنا ممکن ہو چیت پاندی کے ٹکے سے بار وغیرہ تو بیع جائز ہوگی اور عقد صرف کا فاسد ہونا بیع تک مستند نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بغیر نقصان کے اس کو الگ کرنا ممکن ہے تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ دو الگ الگ اشیاء ہیں، اسی لئے ابتداء ہی دونوں کا ایک شے کا دوسری کے بغیر فروخت کرنا جائز تھا تو آخر میں تو بدرجہ اس کی فروخت جائز ہوگی۔ اس لئے کہ عقد کا برقرار رہنا شروع کرنے سے زیادہ آسان ہے اور اگر اس کو جدا اور الگ کرنا نقصان کے بغیر ممکن نہ ہو تو تب بیع باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہ ایسی شے کی بیع ہے جس کو جدا کرنا نقصان کے ممکن نہیں اور اس کی ابتداء بھی بیع جائز نہیں ہے۔ جیسے کہ چھت میں موجود کسی شہیدہ وغیرہ کی بیع تو یہی حکم بیع کے باقی رہنے کی حالت میں ہوگا۔ پھر جب عقد صرف کی مقدار میں باطل ہو گیا تو بیع مطلق کی مقدار میں بھی باطل ہو جائے گا، وائد عزوجل احم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب عقد صحیح ہوا ہو اور پھر کسی مفید عنصر کے اس پر طاری ہونے کی بنا پر عقد صرف کی مقدار میں باطل ہو جائے اور یہ مفید عنصر قبضہ کے بغیر دونوں کا الگ الگ ہو جانا ہے، لیکن اگر یہ عقد ابتداء ہی سے فاسد کے ساتھ منعقد ہوا ہو، مثلاً اس طرح کہ انہوں نے شرط خیار رکھی یا انہوں نے اس عقد میں ادھار کی مدت داخل کر دی تو عقد صرف بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ پھر نیا عقد "مطلق صحیح" ہوگا تو اس کے متعلق اختلاف ہے: امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی عقد صحیح نہ ہوگا خواہ اس کو بغیر نقصان کے الگ کرنا ممکن ہو یا نہ ہو اور امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ اور سبب دوں صورتیں برابر ہیں کہ اگر تو بغیر نقصان کے اس کو الگ کرنا ممکن ہو تو بیع مطلق کی مقدار میں عقد صحیح ہوگا اور اگر نقصان کے بغیر اس کو الگ کرنا ممکن نہ ہو تو عقد صحیح نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے ایک دینار دس درہموں کے عوض ادھار خریدا۔ پھر اس نے دس درہموں میں سے کچھ تو اسی مجلس میں ادا کر دیئے اور کچھ اس مجلس میں نہ دیئے تو پورا عقد صرف امام ابوحنیفہ کے نزدیک باطل ہو جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک قبضہ کی ہوئی مقدار میں عقد صرف جائز ہوگا۔ یہ حکم ان کے مابین ایک ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ اگر عقد بیع (صفقہ) صحیح اور فاسد دونوں

(۱) یہاں ہبش تنازع ہے اصل لفظ قبض ہے..... ہم نے ترجمہ میں بھیج کر دی ہے۔





اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ یہ تمہارے قیمت ہے تو وہ قیمت دینے کی طرف سے واقع ہوگی اس لئے کہ دستہ تمہارے میں شامل ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ وہ میان اور پھل کی قیمت ہے تو ایسی صورت میں دیکھا جائے گا اگر تو دستے والی چاندی کو نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن ہو تو وہ مذکورہ حصے کی قیمت ہی ہوگی اور قبضے سے قبل الگ ہو جانے کی بنا پر عقد صرف باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے عقد بیع کے جائز ہونے اور عقد صرف کے قاسم ہو جانے کا ارادہ کیا ہے اور جب اس کو باقی حصے سے نقصان کے بغیر الگ کرنا ممکن ہو تو عقد صرف کے ناجائز ہونے کے باوجود بیع کے جواز کا قول اختیار کرنا ممکن ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ تمہارے کو ملے ہوئے طور پر فروخت کرنا جائز ہے، لہذا عقد بیع جائز، مگر عقد صرف باطل ہے۔ اور اگر اس کو نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو تو عقد ادا کردہ قیمت عقد صرف کی قیمت کے طور پر ہوگی اور عقد صرف اور عقد بیع دونوں درست ہوں گے، کیونکہ اس نے بیع کے جائز ہونے کا قصد کیا ہے اور ایسا عقد صرف کے صحیح ہونے کے بغیر ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اگر دستے کو کسی نقصان کے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو تو تمہارے کو دستے کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس کو بغیر نقصان پہنچائے الگ کرنا ممکن ہو تو دونوں عقد درست ہوں گے، واللہ اعزوجل اعلم۔

یہی حکم ایسی تمہارے میں ہے جس پر سونے یا چاندی کا طبع ہو اور اس کی قیمت طبع کی ہم جنس نہ ہو مثال کے طور پر اگر اس پر سونے کی طبع کاری ہو اور اس نے اس کو مفروض چاندی کے عوض فروخت کیا، ان تمام صورتوں میں جن کا ہم نے ذکر کیا، تو اس کا اور قیمت کے ہم جنس ہونے کا حکم یکساں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں صورتیں قبضہ کرنے اور دیگر متعلقہ شرائط میں ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں اور ہم ان تمام صورتوں کا اور ان میں ائمہ کے اتفاق اور اختلاف کا اوپر ذکر کرتے ہیں۔

اسی اصول پر عقد صرف کی قیمت سے ایسے شخص کو بری کرنے کا جس پر وہ واجب الادا ہو، اس کو ہبہ اور صدقہ کرنے کا حکم تخریج ہوتا ہے کہ دوسرے فریق کے قبول کے بغیر ایسی تبدیلی صحیح نہیں ہوگی۔ اور اگر اس نے اس کو قبول کر لیا تو عقد صرف ٹوٹ جائے گا، لیکن اگر اس نے اس کو قبول نہ کیا تو یہ عقد درست نہ ہوگا اور عقد صرف حسب حال رہے گا۔ اس لئے کہ وہ قیمت پر قبضہ کرنے کا مستحق ہے۔ اور کسی کو قرض سے بری اللزم کرنا اس سے اپنا حق ساقط کرنا ہے اور قرض کو ساقط کرنے کے بعد اس پر قبضہ کرنے کا کوئی تصور نہیں کیا جاسکتا، لہذا اس کا صرف کی قیمت سے بری اللزم کرنا قیمت (بدل) کو ایسی حالت تک پہنچا دے گا جس پر قبضہ کرنے کا کوئی امکان نہ رہے گا، لہذا یہ عمل اس کے فتح کی طرح ہوگا جو دونوں کی رضامندی کے بغیر درست نہیں ہوتا جیسے صریح الفاظ میں کسی عقد کو فتح کرنے کا یہی حکم ہے۔

پھر جب یہ عقد صحیح نہ ہو تو عقد صرف اپنے حال پر رہے گا، لہذا وہ دونوں کے جسمانی طور پر الگ ہونے سے قبل بدل پر قبضے کے ساتھ مکمل ہو جائے گا اور اگر بری کرنے والے یا ہبہ کنندہ یا صدقہ کرنے والے نے بری اللزم یا ہبہ یا صدقہ کردہ حصے کی قیمت (بدل) وصول کرنے سے انکار کیا تو اسے اس کے قبضہ پر مجبور کیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس پر قبضے سے رک کر وہ اس عقد کو فتح کرنا چاہتا ہے مالا لحدہ دونوں عقد کنندگان میں سے کوئی ایک تھا اس کو فتح کرنے کا مالک نہیں ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ کسی شے کو صرف کے معاوضے سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے اور

عقد صرف اپنے مال پر رہے گا اور وہ اس کے معاوضے (بدل) پر دونوں کے الگ ہونے سے قبل قبضہ کرنے سے مکمل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ عقد کے حالت صحت پر برقرار رہنے کیلئے بدل صرف پر قبضہ کرنا شرط ہے اور اس کو تبدیل کرنے سے حقیقت میں اس پر قبضہ کرنا فوت ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں وہ اس کے بدل پر قبضہ کرے گا اور اس کا بدل اس کے علاوہ ہے۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ اس کو کسی اور شے سے تبدیل کرنا جائز ہے اس لئے کہ اس کی بیع اس کے پاس موجود کسی مقررہ شے سے نہیں ہوتی، کیونکہ اس کے ذمہ جو درہم واجب الادا ہیں وہ بغیر کسی اختلاف کے تعین کا احتمال نہیں رکھتے۔ اس لئے وہ اس کے ذمہ موجود قرض کو اس کے ہم مثل کے ساتھ خریدنے والا ہوگا، لہذا اس شخص کیلئے جس کا مشتری پر قرض ہے، اس کے ذمہ واجب الادا درہموں کے ہم مثل درہم جو نوع اور صفت میں اسی جیسے ہوں واجب الادا ہوں گے جس کی بنا پر اس کو تبدیل کرنے سے اس کے بدل پر قبضہ کرنا فوت نہ ہوگا بلکہ وہ اس شے پر بطریق معاوضہ قبضہ کرنے والا ہوگا جس کی بنا پر اس کا تبادلہ کرنا صحیح ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درہم اور دینار اگرچہ عقد کی بنا پر متعین نہیں ہوتے، لیکن وہ ان پر قبضہ کی بنا پر متعین ہو جاتے ہیں اور ان پر قبضہ ضروری ہے۔ اور ان کو تبدیل کر لینے سے حقیقتاً ان پر قبضہ کرنا فوت ہو جاتا ہے، تو چونکہ ان کو تبدیل کرنا صحیح نہیں، لہذا اس کے بدلے کے عوض اس کی خریداری بدستور قبضے کو ساتھ لے کر پر مشتمل رہنے کی اس حالت شریعت میں حق حاصل ہے، لہذا خریداری صحیح نہ ہوگی البتہ عقد صرف کی صحت موقوف رہے گی اور اس کا برقرار رہنا دونوں کے متفق ہونے سے قبل قبضے کی صحت پر موقوف رہے گا اور اگر اس کے ساتھی نے اسے عمدہ درہم دینے اور چاہا کہ وہ ان کے بدلے قبول کرے اور وہ اس پر راضی ہو گیا اور قبضہ کر دہ شے ایسی ہو جو معتد میں لوگوں کے ہاں باہمی تبادلہ اشیاء میں واجب الادا درہموں کے قائم مقام ہوتی ہو تو یہ عقد جائز ہوگا اس لئے کہ اپنی اصل میں مذکورہ شے اسی کی ہم جنس ہے، فرق صرف وصف میں ہے۔ پھر جب وہ اس پر راضی ہو گیا ہے تو اس نے اپنا حق ساتھ کر دیا ہے تو ایسی صورت میں یہ اپنے حق کا وصول کرنا ہوگا، اس کو تبدیل کرنا نہیں۔ پھر بدل صرف کے بدلے کو کسی پر حوالہ جائز ہے بشرطیکہ جس پر اس نے حوالہ لیا وہ موجود ہو۔ یہی حکم کفالت کا ہے اور یہی حکم اس کے بدلے بدل کو رہن رکھوانے کا ہے اور عقد صرف بحال قائم رہے گا۔ پھر اگر اس نے محال طبع (حوالہ کردہ شخص) یا تکفیل سے اس کے بدل پر قبضہ کر لیا یا رہن عرض نے قبضے میں اسی مجلس میں ہلاک ہو گیا تو عقد صرف بدستور اپنی صحت پر برقرار رہے گا اور اگر عقد صرف لے والے دونوں فریق ایک دوسرے سے الگ ہو گئے، پھر اگر قبضہ سے قبل ایسا ہوا اور رہن کفالت ہو گیا تو عقد صرف باطل ہو جائے گا۔ اور امام زفر کے نزدیک عقد صرف کے عوض میں حوالہ اور کفالت جائز نہیں ہیں۔ یہ عقد مسلم نے تحت پہلے بیان ہو چکا ہے۔ پھر اصل اعتبار مجلس میں عقد کرنے والوں کے ٹھہرنے اور ان کے متفق ہونے کا ہے نہ کہ محال طبع اور تکفیل کے ٹھہرنے اور ان کے باہم الگ ہونے کا۔ اس لئے کہ ساتھ تعلق کا لفظ انہی کی مجلس اعتبار ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب دونوں میں سے ہر ایک نے اپنی مجلس کو اپنا اس بات کیلئے دلیل بنایا کہ وہ اس کی طرف عقد لاینگی کرے تو اس صورت میں دونوں

منہکوں کی مجلس کے باقی اور ختم ہونے پر عقد کا دار ہوگا نہ کہ وکیلوں کی مجلس کا جیسا کہ ہم نے بیان کیا تھا۔ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر عقد صرف کے زرخشن کو کسی قرض سے تبدیل کرنے کا حکم تخریج ہوتا ہے جب کہ قرض کسی متاخر عقد کی بنا پر واجب ہوا ہو کہ ایسی صورت میں وہ عقد صرف کا بدل نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ دونوں اس بات پر راضی ہو گئے ہوں۔ اور ہم اس قسم کے تمام مسائل اور ان کی تفصیل سلم کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے بدل صرف پر قبضہ کر لیا پھر اس نے بدل صرف کو توڑ دیا بعد ازاں اس نے اس میں قبضہ کو کسی ایسے پہلو سے توڑ دیا جس سے اس کا ٹوٹنا لازم آجائے تو اس سے عقد صرف باطل ہو جائے گا۔ اور اس عنوان پر بھی عقد سلم کے تحت تفصیلاً تمام بحث گزر چکی ہے۔ پھر عقد صرف کی صورت میں مجلس میں قبضہ کرنا جس طرح عقد کی صحت برقرار رہنے کی شرط ہے تو اسی طرح اقالہ کی مجلس میں دونوں اشیاء پر قبضہ کرنا اقالہ کی صحت پر برقرار رہنے کی شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر انہوں نے عقد صرف کا اقالہ کیا اور دونوں نے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کر لیا تو اقالہ صحیح حالت میں برقرار رہے گا اور اگر وہ دونوں ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کرنے سے قبل الگ ہو گئے تو اقالہ باطل ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول پر تو یہ حکم ظاہر ہے اس لئے کہ اقالہ ان کے اصول پر ایک نئی بیع ہے لہذا یہ از سر نو عقد صرف ہے جس کی بنا پر اس کیلئے دو طرفہ مجلس عقد میں قبضہ ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے اصول پر اس لئے کہ اگرچہ یہ عائدین کیلئے بیع ہے لیکن تیسرے شخص کیلئے نئی بیع ہے اور قبضہ کرنا یہاں تیسرے فرد کیلئے شرعاً ایک ثابت شدہ حق ہے لہذا اس مسئلے میں اس کا نئی بیع کے طور پر اعتبار ہوگا۔ جس کی وجہ سے اس میں دو طرفہ قبضہ شرط ہوگا بخلاف عقد سلم کے اس لئے کہ عقد کی صورت میں اس المال (قیمت) پر مجلس اقالہ میں قبضہ کر لینا اقالہ کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے اور ہم ازیں قبل دونوں میں فرق کی وجہ بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے بدل صرف میں کوئی عیب پایا اور وہ بدل صرف کوئی عین (شے) ہو جیسے کہ اگر اس نے چاندی کو مفرد سونے کے بدلے خریدا پھر وہ دونوں (شیں) پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک دوسرے سے الگ ہو گئے پھر اگر تو اس نے اسے عدالتی فیصلے کی روشنی میں واپس کیا تو اس کا واپس کرنا صحیح ہوگا اور اگر اس نے عدالتی فیصلے کے بغیر اسے واپس کیا تو اس کیلئے یہ مناسب نہیں کہ وہ اس سے الگ ہو تاکہ حقیقہ وہ اس کی قیمت (خشن) پر قبضہ نہ کر لے۔ اس لئے کہ عدالتی فیصلے (۸) کے تحت بیع تمام لوگوں کے حق میں بیع اور عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہے جیسے کہ گویا یہ عقد ہوا ہی نہ تھا۔ اس لئے کہ سابق مالک کی ملکیت گویا ختم ہی نہ ہوئی تھی لہذا اس پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں اور بغیر عدالتی فیصلے کے بیع دونوں فریقوں کے حق میں تو بیع ہے مگر تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع ہے اور شریعت کے حق یعنی قبضہ کا تیسرے شخص کے حق میں اعتبار ہوتا ہے جس کی بنا پر اس حکم کے حق میں اسے نئی بیع کہا جائے گا رہا کسی خوردنی شے کی ہم بیع یا غیر ہم بیع خوردنی شے کے عوض بیع میں دو طرفہ قبضہ کا حکم مثال کے طور پر اگر اس نے گندم کے ایک قفیز کو گندم کے

(۱) یہاں بھی سو کاتب سے دونوں جگہ بقیہ قضاء القاضی کتابت ہو گیا ہے حالانکہ پہل جگہ بقضاء القاضی اور دوسری جگہ بقیہ قضاء القاضی درست ہے۔ ہم نے ترجمہ میں صحیح کر دی ہے۔

ایک قفیز یا جو کے دو قفیزوں کے عوض فروخت کیا اور دونوں معاوضوں کی طرف اشارہ کر کے متعین کر لیا گیا تو کیا اس میں قبضہ شرط ہے اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ شرط نہیں ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط ہے، حتیٰ کہ اگر وہ دونوں بغیر قبضہ کے ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو ہمارے نزدیک ملکیت ثابت ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ جب تک وہ دونوں مجلس میں دو طرفہ قبضہ نہ کر لیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل يدا بيد  
نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يدا بيد  
کھانے کو کھانے کے عوض نہ فروخت کرو مگر برابر برابر دست بدست۔

نیز اس لئے بھی کہ خوردنی شے کی ہم جنس شے کے عوض فروخت کی صورت میں دونوں کا قبضہ کے بغیر الگ ہو جانا رہا (۱۰۰) سے خالی نہ ہوگا اس لئے کہ ممکن ہے کہ دو عقد کرنے والوں میں سے ایک قبضہ کرے اور دوسرے قبضہ نہ کرے۔ جس سے رہا ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ قبضہ کردہ شے بغیر قبضہ شدہ شے کی نسبت زیادہ ہوتی ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے مدت آنے پر اضافہ وصول کرنا اور اس سے احتراز اسی صورت میں ممکن ہے جب قبضہ کرنا ضروری قرار دیا جائے اس لئے عقد صرف میں قبضہ شرط ہے۔ ہمارا استدلال بیع کی عمومی نصوص سے ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَاكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ  
اَلْبَاطِلُ اَلْاَن نَكُون نَحَارَةً عَنْ فَرَاضِ مَسْكَم  
اے اہل ایمان ایک دوسرے کا مال آپس میں باطل طریقے سے نہ کھاؤ۔ بجز اس کے کہ وہ تصدیقی آپس کی رضامندی سے بطریق تجارت ہو۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَأَحِلَّ لَكُمْ الْبَيْعَ وَحَدِّمُوا  
اور اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا ہے۔

کہ اس آیت میں باہمی رضامندی کے بغیر ایک دوسرے کی شے لینے سے منع کیا گیا ہے اور اس سے باہمی رضامندی والی تجارت کو مستثنیٰ کیا ہے اور تجارت میں دو طرفہ رضامندی کی یہ شرط دو طرفہ قبضہ سے سمجھا ہے جو اس میں دو طرفہ قبضہ کے بغیر ملکیت کا اثبات ہے۔ اس لئے کہ دوسرے کا مال کھانا حلال نہیں ہے۔ دی حدیث تو اس میں مذکور مدت بدست سے ظاہر ہے ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس جگہ "یہ" سے ہاں بیع ہاتھ (یہ) مراد نہیں ہے "لہذا ہاتھ (یہ) کو قبضہ پر محمول کیا جاتا ہے" اس لئے کہ وہ قبضہ کا آلہ اور ذریعہ ہے۔ تو اسی بنا پر ہم یہاں اس کو نفع نہ پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ وہ نفع پس کا آلہ ہے کیونکہ ہاتھ سے اشارہ کرنا نفع پس کا جب ہے اور چنانچہ ہمارے نزدیک نفع پس شرط ہے "لہذا مذکورہ حدیث سے بحت پکڑنا ساقط ہو گیا اور ہمارے بیان کردہ مذاہب پر اس کو محمول کرنا اس لئے بھی بہتر ہے کیونکہ اس سے کتاب و سنت میں موافقت پیدا

ہو جاتی ہے لیکن وہاں اس بات پر دلیل قائم ہو چکی ہے کہ ہمارے نزدیک درہم اور دینار نعیین کے ساتھ متعین نہیں ہوتے، بلکہ صیغہ کے ساتھ متعین ہوتے ہیں لہذا ہم نے وہاں دو طرف قبضہ کی شرط نعیین کیلئے رکھی ہے نہ کہ مطلق قبضہ کیلئے اور یہی بات ہم عقد صرف کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہاں بھی اصل شرط نعیین ہے نہ کہ نعیین قبضہ۔ یہاں چونکہ دو طرف قبضہ کے بغیر نعیین حاصل ہو جاتی ہے، لہذا اس میں دو طرف قبضہ شرط نہ ہوگا، واللہ عزوجل اعلم۔

اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ قبضہ کردہ شے غیر قبضہ کردہ سے زیادہ افضل ہے جس سے رہا ثابت ہو جائے گا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بات اس صورت میں درست ہے کہ جب ہم دونوں میں سے ایک فریق کیلئے سپرداری کو ضروری قرار دیں دوسرے کیلئے نہیں، حالانکہ یہاں یہ بات درست نہیں ہے۔

(۲) ایک اور شرط یہ ہے کہ وہ عقد شرط خیار سے خالی ہو، لہذا اگر دونوں نے اپنے لئے خیار رکھا یا دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے لئے رکھا تو عقد صرف باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس عقد میں قبضہ کرنا عقد کے صحیح رہنے کیلئے شرط ہے اور خیار حکم کے حق میں عقد کے انقضاء سے مانع ہے لہذا وہ قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع ہوگا اور اگر صاحب خیار نے دوسرے کے الگ ہونے سے قبل اپنا خیار باطل کر دیا پھر وہ دونوں قبضہ کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو ہمارے نزدیک وہ عقد پلٹ کر صحیح ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے اور اگر اس نے اپنا خیار باطل نہ کیا یہاں تک کہ وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو اس کا فساد مستحکم اور پلٹ ہو جائے گا۔ اور ہم اس کے قسم کے مسائل اپنے دلائل کے ساتھ ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔

(۳) یہ کہ عقد صرف کا دونوں یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے ادھار کی میعاد سے خالی ہو، پھر اگر اس نے دونوں کیلئے یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے ادائیگی کا وقت مقرر کیا تو عقد صرف باطل ہو جائے گا اس لئے کہ دونوں کیلئے ان کے الگ ہونے سے قبل دونوں معاوضوں پر قبضہ کرنا ضروری تھا اور وقت مقرر کرنا قبضہ کو معدوم کر دیتا ہے، جس کی بنا پر عقد باطل ہو جائے گا اگر اجل (مدت) والے نے اپنا حق (اجل) دونوں کے جدا ہونے سے قبل قاسد کر دیا اور دونوں نے ایک دوسرے کو نقد ادائیگی کر دی اور وہ پھر دو طرف قبضہ کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو ہمارے نزدیک یہ عقد تبدیل ہو کر جائز ہو جائے گا، امام زفرؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ یہ دونوں شرائط فی الحقیقت قبضہ والی شرط کی فروع (Branches) ہیں۔ البتہ ان میں سے ایک نفس قبضہ میں مؤثر ہے اور دوسری اس کے صحیح اور درست ہونے میں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

رہا خیار عیب اور خیار رویت (دیکھنے کا خیار) تو اس عقد میں یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں اس لئے کہ وہ دونوں عقد کے حکم کو نہیں روکتے، لہذا قبضہ کی صحت سے کیسے مانع ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کہ خیار رویت کسی عین (شے) میں ثابت ہوتا ہے مثال کے طور پر غلام سوئے یا چاندی کی ڈلی یا کھسائے ہوئے سوئے میں اور یہ خیار قرض، یعنی ڈھالے ہوئے درہموں اور دیناروں میں ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کو واپس کرنے میں کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ ان کے واپس کرنے سے عقد ختم نہیں ہوتا، اس لئے کہ وہ عین لوٹائی ہوئی شے پر نہیں ہوتا۔ اور عقد بیع کا قائم ہونا مطالبہ بالمثل کا مستثنیٰ ہے۔ تو جب اس نے اس پر قبضہ کر لیا تو وہ اس کو لوٹا دے تو وہ

دوسرے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ سلسلہ لامتناہی طور پر جاری رہے گا یہی حکم خیار رویت کا ہے کہ وہ قرضوں والے تمام معاملات میں ثابت نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی، بخلاف اس صورت کے جب عقد صرف میں قیمت (ثمن) کوئی عین (شی) ہو، کیونکہ ایسی صورت میں وہاں اس کے واپس کرنے سے عقد فسخ ہو جاتا ہے، لہذا وہ دوسری عین کے مطالبے کا حقدار نہیں ہوتا جس کی بنا پر اس کو واپس کرنا مفید ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ربا خیار عیب تو وہ دونوں صورتوں میں ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ عموماً عیب سے مذکورہ شے کا صحیح و سالم ہونا مطلوب ہے، اس کے فوت ہونے سے خیار ثابت ہو جاتا ہے، جیسے کہ تمام بیوع میں یہی حکم ہے تاہم بدل صرف اگر کوئی عین شی ہو تو اس کو عیب کی بنا پر رد کرنا عقد کو فسخ سمجھتا ہے، خواہ اس نے اسے جس میں یا دونوں کے الگ ہو جانے کے بعد واپس کیا۔ پھر اس نے جو رقم نقد ادائیگی ہو وہ اس کیلئے بالغ کی طرف رتوب کرے۔ اور اگر وہ ”زر“ ہو اور اس میں عیب نکل آئے مثلاً یہ کہ اس نے قبضہ کئے ہوئے درہمیں کھوٹ پایا یا ان کو بالکل کھوٹا پایا یا وہ ایسے درہم ہوں جو کچھ تاجر تو لیتے ہوں اور کچھ نہ لیتے ہوں، جو تاجروں کے ہاں زر کا ایک عیب ہے پھر اس نے اس رقم کو اسی مجلس ہی میں واپس کر دیا تو اس سے عقد فسخ ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ان کی جگہ دوسرے درہم لئے، تو عقد صرف برقرار رہے گا۔ اور اگر اس نے دونوں کے الگ ہو جانے کے بعد ان کو تبدیل کر دیا تو امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ وہ دونوں اس پر قبضہ کے بغیر باہم الگ ہو گئے ہیں اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس نے تبادلے والی مجلس میں ان کو تبدیل کر لیا تو عقد باطل نہ ہوگا، جیسا کہ ہم عقد سلم کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

اور مستحق نکل آنے والے شخص کا خیار بھی عقد صرف کو باطل نہیں کرتا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ اجازت مل جانے کی صورت میں قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع نہیں اور یہاں اجازت کا احتمال موجود ہے، لہذا اس کی بنا پر منقذ شدہ عقد منع شخص ظاہری شک کی بنا پر باطل نہ ہوگا۔ پھر جب دونوں طرف کے معاوضوں میں سے کسی ایک کا، دونوں نے الگ ہو جانے کے بعد کوئی مستحق نکل آیا پھر اگر تو مستحق (مقدار) شخص نے اس کی اجازت سے دی اور بدل (معرض) موجود نہ یا اس نے نقد ادائیگی کرنے والے کو ضامن نصرایا، جبکہ وہ شے تلف ہو گئی ہو تو عقد صرف جائز ہوگا اس لئے کہ جب وہ شی موجود ہو تو اس کا یہ اقدام اجازت کے قائم مقام ہوگا اور بعد میں ملنے اور اس کے ساتھ ملحق ہونے والی اجازت بمنزلہ عقد سے مقدم وکالت کے ہے اور جب وہ شی تلف ہو جائے تو نقد ادائیگی والے قابل ضمانت شی کا کما حقہ (ضمان) کی بنا پر مالک ہوگا۔ تو اس سے ثابت ہو گیا ہے کہ اس نے اپنی مملوک شی کا عقد سلم لیا ہے اور اگر اس نے وہ شی واپس مانگ لی جبکہ وہ شی موجود اور قائم ہو یا اس نے اس پر قابض شخص کو اس کی قیمت کا ضامن نصرایا جبکہ وہ شی تلف ہو گئی ہو تو عقد صرف باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے اس پر ایسا قبضہ توڑ دیا ہے یا یہ واضح ہو کہ یہ اقدام درست نہ تھا، بخلاف پہلی صورت سے اس لئے کہ اس پر قبضہ درست رہا ہے، پس یہی بنا پر عقد صرف جائز ہوگا، واللہ اعلم۔

یہ کہ یہ عقد اور منع قالیہ اور دوسرے کو عریض نصرانے اور لم قیمت لینے کی صورت میں زانی کی قیمت کا معلوم ہوگا، اس بارے میں بیہودہ دلیل بن رہا ہے، میں عموماً، نص میں ہیں، میں کوئی

فرق نہیں ہے، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ  
اور اللہ تعالیٰ کا فضل تلاش کرو۔

نیز ایک اور مقام پر فرمایا:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ  
تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو۔

اور بیع مرابحہ، بیع کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے فضل کو تلاش کرنا ہے اور مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ہجرت کا ارادہ کیا تو حضرت ابو بکرؓ نے دو اونٹ خرید لئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان میں سے ایک مجھے دے دو تو حضرت ابو بکرؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ وہ آپ کا ہے بغیر قیمت کے۔ آپ نے فرمایا جہاں تک بغیر قیمت لینے کا تعلق ہے تو نہیں۔“

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ تولیہ کا مطالبہ کرنا جائز ہے اور مروی ہے کہ:

”حضرت ابو بکرؓ نے حضرت بلالؓ کو خرید اور انہیں آزاد کر دیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابو بکرؓ مجھے بھی شریک کرلو تو حضرت ابو بکرؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے تو انہیں آزاد کر دیا ہے۔“

اور اگر شرکت جائز نہ ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکرؓ سے اس کا مطالبہ کیوں کرتے۔ اسی طرح ہر زمانے کے لوگ ان بیوع کے مسائل میں ایک دوسرے سے متواتر چلے آتے ہیں۔ بغیر کسی قسم کی مخالفت کے جو ان کے جواز پر اجماع کی دلیل ہے۔

### بیع مرابحہ کا بیان:

ہماری بیع مرابحہ پر بحث کئی عنوانات کے تحت ہوگی:

- ۱ بیع مرابحہ کی تشریح
- ۲ بیع مرابحہ کی شرائط
- ۳ راس المال کا بیان کہ وہ کیا ہے اور راس المال کے ساتھ کون سا مال ملحق ہوتا ہے اور کون سا ملحق نہیں ہوتا۔
- ۴ مرابحہ کے وقت عقد کرنے والے کیلئے کون کون سی بات کا بیان کرنا ضروری ہے جس کا بیان نہ کرنا خیانت ہو اور کون کون سی بات کا بیان کرنا ضروری نہیں جس کے بیان نہ کرنے سے خیانت لازم نہیں آتی۔
- ۵ ظاہر ہو جانے کی صورت میں خیانت کا حکم



### (۱) بیع مرابحہ کی تشریح:

اس کی تشریح ہم شروع کتاب میں بیان کرتے ہیں، وہ یہ کہ وہ سبقت قیمت کی ہم مثل قیمت اور اضافہ کے ساتھ بیع کرنے سے عبارت ہے۔

**ح شرائط:** شرائط کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ وہ شرائط جو ہم اوپر بیان کرتے ہیں یعنی یہ کہ سبقت بیع کی قیمت کا دوسرے خریدار کو معلوم ہوتا۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ سبقت قیمت پر اضافی نفع کے ساتھ بیع ہے اور سبقت قیمت کا معلوم ہونا تمام بیوع کے صحیح ہونے کی شرط ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اگر اسے سبقت قیمت معلوم نہ ہو تو بیع فاسد ہوتی۔ پھر تا آنکہ اس مجلس میں اس کو یہ قیمت معلوم نہ ہو جائے اسے اختیار ہوگا: وہ چاہے تو اس کی اجازت دے اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔ جس کی بنا پر وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ اس وقت اس کا فاسد ہونا قیمت کے مجمل ہونے کی بنا پر ہے، اس لئے کہ فی الوقت اس کی قیمت مجمل ہے۔ رہا خیار تو وہ اس لئے کہ اس کی رضامندی میں غفلت پڑ گیا ہے، کیونکہ بعض اوقات کسی شی کی خریداری پر انسان اس کی تھوڑی قیمت ہونے کی بنا پر راضی ہو جاتا ہے اور بڑی قیمت کے ساتھ راضی نہیں ہوتا لہذا جب تک قیمت معلوم نہ ہو اس کی رضامندی مکمل نہیں ہو سکتی تو جب اس نے اس کی قیمت ضمیمہ بتائی تو اس کی رضامندی میں غفلت چھپا ہے اور رضامندی میں غفلت کا آجائے خیار کو ثابت کرنا ہے اور اگر اسے دونوں کے مجلس سے اٹھ جانے تک قیمت کا علم نہ ہوا تو عقد باطل ہو جائے گا اس لئے کہ فساد مستحکم ہو گیا ہے۔ اس بارے میں ہمارے ائمہ کرام کی عبارت میں اختلاف کا ہم اوپر ذکر کرتے ہیں جو بیع کی اسی قسم کی اقسام کے بارے میں پایا جاتا ہے جیسے کہ کسی شی کو اس کی سبقت قیمت کے ساتھ فروخت کرنا وغیرہ کہ بعض فقہاء کی عبارت کی رو سے ایسی بیع فاسد ہے اور بعض کی عبارتوں کی رو سے یہ بیع اس وقت تک اس کی اجازت اور پسند پر موقوف رہتی ہے جب اسے اس کا علم ہو۔

بیع قولیہ، شراکت اور بیع وصعیہ کا اس شرط کے اعتبار کرنے میں وہی حکم ہے جو بیع مرابحہ کا ہے۔ اس لئے کہ بیع قولیہ سبقت قیمت پر شی کی فروخت کرنے کا نام ہے، لہذا سبقت قیمت کا معلوم ہونا ضروری ہے، اسی طرح کسی شی میں دوسرے کو شریک کرنا قولیہ ہے، لیکن کچھ قیمت کے عوض بیع کے کچھ حصہ میں لہذا یہاں بھی تمام بیع کی قیمت کا معلوم ہونا اس کے صحیح ہونے کی شرط ہے اور بیع وصعیہ سبقت قیمت پر مقررہ ہمارے لئے ساتھ شی کی فروخت ہے، لہذا اس کیلئے بھی سبقت قیمت کا معلوم ہونا ضروری ہے، مگر اس کے نقصان کا علم ہو سکے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ خارج ہوتا ہے کہ اگر دو افراد نے چند ایسی اشیاء کا مجموعہ جس کی کوئی مثل ہو خریدی، پھر انہوں نے اس کو انہیں میں تقسیم کر لیا اور ان میں سے ہر ایک نے چاہا کہ اپنے حصہ کو مرابحہ کے طریقہ پر فروخت کرے تو یہ جائز ہے اس لئے کہ یہ تقسیم اگرچہ مقیمتاً باہمی تھا، لے کے معلوم سے خالی ہے، ان اشیاء کی تقسیم میں ہمارے لئے معلوم شرعی طور پر سبقت قیمت ہوتا ہے، بلکہ تقسیم کے بعد تو حصہ دار نے جسے دوسرے سے حصہ لے لیا اور حصہ دار لے لیا پایا جاتا ہے تو یہ بات باقی مٹی تو تقسیم کے بعد ہو حصہ دار

میں سے ہر ایک کے حصہ میں آئے گا تو گویا وہ بیحد ہی ہوگا جو تقسیم سے پہلے ان کا حصہ تھا۔ تو جب تقسیم سے قبل اپنا حصہ بیع مباحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز تھا تو اسی طرح اس کے بعد بھی جائز ہوگا۔ اور اگر انہوں نے کوئی ایسی شے خریدی جس کی کوئی شے نہ ہو پھر انہوں نے اس کو باہم تقسیم کر لیا تو ان دونوں میں سے کسی ایک کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنا حصہ بیع مباحہ کے طور پر فروخت کرے، اس لئے کہ اس نوع کی اشیاء کی تقسیم باہمی جائز ہے، کیونکہ اصول یہ ہے کہ حقیقی مفہوم کا اعتبار کیا جائے اور یہاں ان میں سے ہر ایک کے حصہ میں نصف اس کا مملوک حصہ اور نصف اس کی ملکیت کا بدلہ ہوگا، گویا اس نے اسے اس کے عوض خریدا ہے، لہذا اس کو بیع مباحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کہ اگر اس نے کوئی مملوک حصہ سامان کے عوض خریدا ہو پھر اس نے اس کو مباحہ کے طور پر فروخت کر دیا تو اس کی اجازت نہیں ہے، واللہ سبحانہ اعلم۔

اور اگر اس نے دس درہموں کے عوض دو ایسے کپڑوں پر بیع سلم کی جو ایک ہی جنس، ایک ہی نوع، ایک ہی صفت اور ایک ہی لمبائی کے ہوں، حتیٰ کہ بیع سلم بلا جماع جائز قرار پائی، مگر اس نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے حصے کا اس المال بیان نہ کیا پھر اس کی میعاد آگئی تو اسے اس کو بیع مباحہ کے طور پر بالائتاق دس درہم سے زائد پر فروخت کرنا جائز ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک نے اسے دوسرے سے پانچ درہم سے زائد نفع کے ساتھ خرید لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے دونوں کپڑوں میں سے ہر ایک کا اس المال (قیمت) میں سے حصہ بیان کر دیا تو بلا جماع ان میں سے ہر ایک کیلئے اپنے حصے کو پانچ درہم سے زائد پر بیع مباحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز ہوگا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کردہ شے مسلم فیہ ہے اور مسلم فیہ میں ملکیت عقد سلم کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور عقد سلم نے قیمت کے منتسم ہونے کو واجب کر دیا ہے جو ایسا اس المال ہے جسے دونوں کپڑوں پر برابر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ جنس، نوع، صفت اور مقدار میں وہ دونوں ایک جیسے ہیں۔ بنا بریں دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ معلوم و مقرر ہوگا، لہذا ان دونوں کے حصوں پر بیع مباحہ جائز ہوگی اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اس نے دس درہم کے عوض حندم کے دو کپڑوں پر عقد سلم کیا پھر میعاد آگئی اور اس نے ان دونوں کوں پر قبضہ کر لیا پھر ان دونوں میں سے ایک نے اپنے حصہ کو مباحہ پر فروخت کر دیا۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ قبضہ کردہ شے مسلم فیہ کا مین نہیں ہے کیونکہ مسلم فیہ حقیقت میں دین (قرض) ہے اور دین پر قبضہ کرنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا عقد سلم کے ساتھ قبضہ کردہ شے اس کی ملکیت نہ ہوئی بلکہ وہ تو اس پر قبضہ کی بنا پر ملکیت ہوئی ہے اس لئے یہ قبضہ از سر نو عقد کرنے کی طرح ہوگا، گویا اس نے دونوں کو ابتداء سے ہی خریدا ہے اور اگر اس نے دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ بیان نہیں کیا۔ پھر دونوں میں سے ایک حصہ دار نے چاہا کہ اپنے حصے کو بیع مباحہ پر بیع دے جو غیر منطقی شے میں جائز نہیں اور منطقی اشیاء میں جائز ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

(۲) نفع کا معلوم ہونا اس لئے کہ نفع اس کی قیمت کا حصہ ہے اور قیمت کا معلوم ہونا بیع کے درست ہونے کی شرط ہے۔

(۳) راس المال (سرمایہ) کا منلی اشیاء میں سے ہوتا ہے بیع مرباحہ کی مطلق شرط ہے اسی طرح بیع تولیہ کی بھی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ راس المال دو حال سے خالی نہیں ہوتا۔ یا تو وہ ایسی شے ہوگا جس کی کوئی مثل ہوگی، جیسے کوئی کبلی، 'موزون' ایک دوسرے کے قریب قریب جسامت والی یا عددی شے ہو، یا پھر وہ کوئی ایسی شے جس کی کوئی مثل نہ ہو جیسے ٹاپی جانے والی اشیاء اور ایک دوسرے سے مختلف گئی جانے والی اشیاء۔ پھر اگر تو وہ شے منلی ہو تو اس کو سبقت قیمت سے زیادہ قیمت پر مرباحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس کی بیع تولیہ بھی علی الاطلاق جائز ہے خواہ اس نے اس کو اس کے پانچ سے خرید لیا ہو یا کسی اور سے۔ البتہ اس کی اصل قیمت اور منافع کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو، جیسے اثاثہ جات وغیرہ تو اس کو بیع مرباحہ اور بیع تولیہ کے طور پر اس شخص کی طرف سے فروخت کرنا جس کا یہ اثاثہ ملکیت نہ ہو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مرباحہ سبقت قیمت پر (منافع کے ساتھ) شے کی فروخت ہے۔ اسی طرح تولیہ بھی، لہذا اگر اس کی سبقت قیمت کی اسی کی جنس سے کوئی مثل نہ ہو تو یا تو یہ بیع اس سلمان کے حادہ کسی اور سلمان کے عوض ہونی اور یا پھر اس کی قیمت پر ہونی، بلکہ یہاں اس کی بین (ذات) اس کی ملکیت نہیں ہے اور اس کی قیمت بھول ہے اور اس کا اندازہ محض تجربہ اور اہل سے ہو سکتا ہے۔ اسی لئے قیمت لگانے والے لوگ اس کی قیمت میں مختلف الزامات ہوتے ہیں۔ اور اس کو بیع تولیہ کے طور پر فروخت کرنا اس شخص کی جانب سے جائز ہے جس کی ملکیت اور قبضہ میں یہ سلمان ہو۔

رہا اس شخص کی طرف سے اس کو مرباحہ پر فروخت کرنا جس کی ملکیت اور قبضہ میں یہ سلمان ہو تو دیکھا جائے گا، اگر تو اس نے بیع راس المال (قیمت) سے الگ مقرر کر کے وصول کیا، جیسے کہ درہم اور کپڑے وغیرہ کی صورت میں تو یہ بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ سبقت قیمت، معلوم ہے اور بیع بھی معلوم ہے اور اگر اس نے بیع راس المال کا حصہ بنا دیا یا جیسے کہ اس نے کہا میں نے تجھے سبقت قیمت پر دس میارہ کے بیع پر اس کو فروخت لیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے بیع کو سلمان کا جزو بنا دیا ہے اور اثاثہ منلی اجزاء والی شے نہیں ہے، جس کی قیمت کا علم تو قیمت لگانے سے ہوتا ہے اور یہاں اس کی قیمت بھول ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا علم تو محض اہل اور تجربہ سے ہوتا ہے۔ رہا اس کو اس شخص کی طرف سے بیع مواضعہ (گھاسے) کی صورت میں فروخت کرنا جس کے قبضہ اور ملکیت میں وہ اثاثہ ہو، تو اس کا حکم بیع مرباحہ کے برعکس ہے۔ اگر اس نے بیع مواضعہ (غاسے پر اشیاء کو فروخت) میں راس المال (قیمت) سے کوئی الگ اور مقرر بیع کو رکھا، جیسے درہم وغیرہ تو وہ بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ راس المال (قیمت) سے اس مقدار کو کم کرنے کا محتاج ہوگا، حالانکہ راس المال بھول ہے اور اگر اس نے اس کو راس المال کا جزو بنا دیا جیسے کہ دس میارہ کی کسی کے ساتھ فروخت کیا تو راس المال میں سے یہ بیع میارہ اجزاء میں سے دس اجزاء پر جائز ہوگی، اس لئے کہ موضوع (کم شدہ حصہ) ایسے راس المال سے ہے جو متعین ہے اور یہ حصہ شائع ہے۔

(۴) سبقت نقد میں قیمت کا سوال رہا میں سے ہونے کی صورت میں ہم جنس فی کے مقابل نہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس نے کوئی کبلی یا 'موزون' جنس فی کے ساتھ برابر برابر خریدی تو اس کو بیع مرباحہ کے طور پر

فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ سبقت قیمت کے ساتھ اضافے پر شی کی بیع ہے، جبکہ اموال رہا میں اضافہ سود ہے منافع نہیں ہے۔ اسی طرح اس شی کو بیع مواضعہ کے طور پر بھی فروخت کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ البتہ وہ اس شی کو بیع تولیہ کے طور پر فروخت کر سکتا ہے اس لئے کہ اس سے مانع رہا کا نہحقق (اثبات) ہے اور یہاں یہ بات (رہا) نہیں پائی گئی، نیز اس لئے بھی کہ وہ سبقت قیمت پر نقصان کے ساتھ شے کی فروخت ہے، اسی طرح اس شی میں دوسرے کو شریک کرنے کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ صورت بھی بیع تولیہ کی ہے، لیکن کچھ قیمت کے عوض، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دوسری خلاف جنس شی کے عوض اس کی فروخت تو اس صورت میں اس کو بیع مرابحہ کے طور پر بیچنے میں کوئی مشائقہ نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے ایک دینار کو دس درہموں کے عوض خریدا اور پھر اس کو ایک درہم نفع پر فروخت کر دیا یا اس نے کس معینہ کپڑے کے عوض اس کو فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ سبقت قیمت پر اضافہ کے ساتھ بیع ہے اور اگر اس نے ایک دینار کو گیارہ یا دس درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا ہو تو یہ بیع جائز ہوتی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے ایک دینار کو سوئے کے عوض منافع پر فروخت کیا جیسے اس نے کہا "میں نے یہ دینار جو میں نے خریدا ہے دو قیراط منافع کے عوض تجھے فروخت کر دیا" تو یہ بیع امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع مرابحہ سبقت قیمت پر اضافے کے ساتھ فروخت ہے، جیسے گویا اس نے ایک دینار کو دس درہموں اور دو قیراطوں کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور یہ بات جائز ہے۔ اس کے جائز ہونے کی صورت یہ ہے کہ دونوں قیراط ہم مثل دو دیناروں کے بالمقابل ہوں گے اور دس درہم دینار کے بقیہ حصے کے عوض شمار ہوں گے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کے جائز ہونے میں مرابحہ کو تبدیل کرنا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ عقد صرف کرنے والوں دونوں فریقوں نے دس درہموں کو اس المال (قیمت) ہے اور ایک درہم کو منافع بنایا ہے۔ اگر ہم اس کو اس کے مطابق جائز قرار دیں، جیسے کہ امام محمدؒ نے کہا ہے تو قیراط اس المال ہو جائے گا اور دس میں سے کچھ حصہ منافع ہوگا۔ اور اس میں اس کے عوض کو تبدیل کرنا اور اس کو مرابحہ ہونے سے خارج کرنا ہے، لہذا یہ صحیح نہ ہوگا اور اگر اس نے چاندی کے دستے والی تلواریں جس کے دستے کی چاندی بچاس درہم کے برابر ہو، ایک سو درہم کے عوض خریدا، پھر اس نے ایک درہم یا ایک دینار یا ایک کپڑے کے منافع پر اسے آگے فروخت کر دیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مرابحہ سبقت قیمت اور اضافی نفع پر شی کی فروخت ہے اور نفع پوری قیمت پر تقسیم ہوتا ہے اس لئے کہ اس نے اسے پوری قیمت کا نفع قرار دیا ہے، لہذا ضروری ہے کہ اسے تمام شی پر تقسیم کر دیا جائے تاکہ وہ کل قیمت پر مرابحہ (نفع) ہو تو جب اسے پوری قیمت پر تقسیم کیا گیا تو دستے کا بھی نفع میں بقیہ حصہ ہوگا جس سے رہا ثابت ہو جائے گا اور عقد درست نہ رہے گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۵) سبقت عقد کا صحیح ہو جائے اگر وہ عقد فاسد ہو تو بیع مرابحہ درست نہ ہوگی اس لئے کہ مرابحہ سبقت قیمت پر اضافی نفع کے ساتھ شی کی فروخت ہے اور بیع فاسد، اگرچہ کسی حد تک ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، لیکن بیع کی بازاری قیمت یا اس کی ہم مثل شی کے عوض، نہ کہ مقرر کردہ قیمت کے عوض، اس لئے کہ اس کی

## فصل

## راس المال کا بیان

راس المال (قیمت) وہ شے ہے جس کا مشتری (خریدار) کو عقد کی بنا پر دینا لازم ہو جائے۔ وہ نہیں جو عقد کے بعد وہ نقد ادا کرے۔ اس لئے کہ مہربانہ سہبت قیمت پر شے کی فروخت ہے اور سہبت قیمت وہ ہے جو عقد کی بنا پر لازم ہوئی ہے نہ کہ وہ جو اس کے بعد نقد ادا کی گئی ہے۔ یہی حکم بیع قویہ کا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے کوئی کپڑا دس درہم کے عوض خریدا اور اس نے اسی جگہ ایک دینار نقد ادا کر دیا یا اس نے کوئی کپڑا نقد دیا یا تو راس المال دس درہم ہوں گے نہ کہ ایک دینار اور کپڑا اس لئے کہ عقد کی بنا پر دس درہم ہی واجب ہوئے تھے دینار اور کپڑا تو واجب الادا قیمت کا بدل ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کوئی کپڑا دس درہم کے عوض خریدا اور اس کی جگہ زعفران یعنی کوٹ والے درہم دے دیئے اور اسے بائع نے قبول کر لیا ہو تو مشتری کے ذمہ دس درہم ہوں گے جیسا کہ ہم نے بیان کیا لیکن اگر اس نے ایسے دس درہم کے عوض کوئی کپڑا دے دیا جو اس شرم میں نافذ و رائج نہ ہوں پھر اس نے اس کو بیع مہربانہ کے طور پر فروخت کر لیا۔ پھر اگر اس نے نفع کا مطلق ذکر کیا مثلاً اس نے کہا میں نے تجھے یہ شے سہبت قیمت اور ایک درہم کے نفع پر فروخت کر دی تو دوسرے مشتری پر اس شرم میں جاری نقدی میں سے دس اور ایک درہم واجب الادا ہوں گے۔ اس لئے کہ بیع مہربانہ سہبت قیمت پر اس شے کی فروخت کا نام ہے اور عقد سے سہبت قیمت ہی واجب الادا ہوتی ہے جو غیر رائج الوقت دس درہم ہیں نقد دوسرے عقد سے اس کی مثل اور نفع اس شرم میں رائج الوقت نقدی میں سے واجب ہو گا۔ اس لئے کہ اس نے نفع کا ذکر مطلق الاطلاق کیا ہے اور اسے راس المال کی طرف منسوب کیا ہے اور مطلق کو متعارف اور معروف شے پر محمول کیا جاتا ہے جو اس شرم میں رائج نقدی ہے۔

اور اگر اس نے نفع کو اس کی طرف منسوب کیا اور کہا "میں نے تجھے دس کے نفع پر یا دس مہربانہ کے نفع پر فروخت کیا تو ایسی صورت میں دس درہم اور نفع والا درہم سہبت قیمت کی جنس سے ہو گا۔ اگر تو اس نے یہ کہا کہ اس نے نفع کے ساتھ تو اس وقت بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ اس نے نفع کو انہی دس درہم کی طرف منسوب کیا ہے بشرطیکہ وہ اس نے ہم جنس ہوں اور اگر اس نے دس مہربانہ (دو یا زود) کہا تو اس لئے کہ اس نے نفع کو اس کا حصہ بنایا ہے تو وہ ضرور اس کی جنس میں سے ہو گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ترجیح ہوتا ہے کہ اگر سہبت بائع کے مشتری نے سہبت قیمت میں اضافہ کر دیا اور اس نے یہ اضافہ قبول کر لیا تو وہ اسے بیع مہربانہ اور نفع قویہ کی صورت میں اصل اور اضافی قیمت پر فروخت اسے گا۔ اس لئے کہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائے گا تو یہ اس کے معنوی طور پر ایسے ہی ہو گا جیسے

گویا عقد اصل اور اضافہ دونوں پر ہوا ہو تو اصل اور اضافہ دونوں راس المال (قیمت) شمار ہوں گے، اس لئے کہ وہ دونوں اصل عقد کی بنا پر واجب الادا ہوئے ہیں، لہذا وہ اسے دونوں (قیمت و اضافہ) پر نفع کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب سابق بائع نے قیمت میں کمی کر دی۔ تو اس صورت میں بھی وہ اسے نظر ثانی شدہ قیمت پر جو کمی کے بعد ملے ہوئی ہے، فروخت کرے۔ اس لئے کہ قیمت میں کمی بھی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے، لہذا کمی کے بعد جو قیمت بچی ہے وہی اس کا راس المال اور سابق قیمت ہے جس کی بنا پر وہ اسی قیمت پر اسے فروخت کرے گا اور اگر سابق بائع نے پہلے خریدار سے اس وقت قیمت میں کمی کی جب سابق مشتری نے اسے دوسرے شخص کو فروخت کر دیا ہو تو سابق مشتری اتنی قیمت منافع سمیت دوسرے مشتری سے کم کر دے گا۔ وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یعنی یہ کہ قیمت میں کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائے گی، لہذا راس المال یعنی سابقہ قیمت وہی ہوگی جو کمی کردہ مقدار کے بعد بچی ہے، جس کی بنا پر سابق مشتری دوسرے مشتری سے اتنی ہی مقدار میں قیمت کم کر دے گا اور اتنا حصہ نفع کا بھی کم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ منافع کی مقدار تمام قیمت پر تقسیم ہو جاتی ہے تو جب اس نے قیمت میں کمی کر دی ہے تو اتنا ہی حصہ نفع میں سے بھی کم کر دیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے بیع مساومہ کے طور پر اس شے کو فروخت کیا، پھر سابق مشتری نے قیمت میں سے کچھ حصہ کم کر دیا تو اس صورت میں وہ اتنا حصہ دوسرے مشتری سے کم نہ کرنے کا پابند نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ میں سابق قیمت اصل ہوتی ہے، مگر بیع مساومہ (بھاؤ نامہ والی بیع) میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے دو غلام خریدے جن کی قیمت یکساں ہو پھر ان میں سے ایک ایک ہزار کے عوض اور دوسرا پانچ سو کے عوض بیع مساومہ کے طور پر فروخت کر دیا تو زر ثمن دونوں کی قیمت پر نصف نصف تقسیم ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اس کو مرابحہ یا تولیہ کے طور پر فروخت کیا تو اس کی قیمت دونوں پر سابقہ قیمت کے مطابق تین حصوں میں تقسیم ہو جائے گی نہ کہ اصلی قیمت کے مطابق، جو اس بات کی دلیل ہے کہ سابق قیمت بیع مرابحہ میں اصل ہے اور اس کا بیع مساومہ (بھاؤ نامہ والی بیع) میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ تو سابق قیمت میں کمی سے بیع مرابحہ کی صورت میں دوسری قیمت سے کمی واجب ہو جاتی ہے اور بیع مساومہ میں ضروری نہیں ہوتی۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کے اصول پر ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قیمت میں اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتا ہے، اسی طرح قیمت میں کمی کا بھی یہی حکم ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا عقد ابتداء میں اسی مقدار پر ہوا تھا، جبکہ امام زہری اور امام شافعی کے اصول پر زیادتی اور کمی دونوں میں سے ہر ایک قیمت کے طور پر درست نہیں ہے، البتہ ابتدائی طور پر یہ صحیح ہوتا ہے اور یہ مسئلہ اپنی جگہ پر آئے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

## فصل

## راس المال سے ملحق ہونے اور ملحق نہ ہونے والی قیمت کا بیان

قہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ قصاب، رنگ ریز، خیال، رسی ہائے والے، درزی، آڑھی، کپڑوں کے چرواہے، اجرتی محض، غلاموں کا کھانا اور کپڑے وغیرہ کا خرچہ اور ضروری اخراجات مناسب طریقہ سے اور جائیدادوں کا چارہ وغیرہ اصل قیمت کے ساتھ ملحق ہوں اور اس کو عرف پر قیاس کے مطابق بیع مراحہ اور تولیہ کے طریقے پر اس کے سمیت فروخت کیا جائے۔ اس لئے کہ تاجروں کی عادت یہ ہے کہ وہ اس قسم کے اخراجات کو اصل قیمت کے ساتھ ملا دیتے ہیں اور اسے اسی کے ساتھ شامل شمار کرتے ہیں اور مسلمانوں کا عرف اور ان کی عادت حجت مطلقہ ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

ما راہ المسلمون حسنا فهو عند الله حسن۔ جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

البتہ وہ بیع کے وقت یہ نہ کہے کہ "میں نے اسے اتنی قیمت پر خریدا ہے" بلکہ وہ یہ کہے کہ "مجھے یہ چیز اتنے میں پڑی ہے" اس لئے کہ پسا قول جہٹ ہے اور دوسرا جہٹ ہے۔

جہاں تک چرواہے، طبیب، خاتم، عقدہ کرنے والے، دوا فروش اور بھگوڑے غلام کو لانے والے کے انعام اور غلام کی غلطی کے فدیے اور اس کا اپنی ذات پر کئے ہوئے خرچ کا تعاقب ہے اور جو اس نے غلام پر خرچ کیا ہو یا اس کو کوئی فن یا قرآن یا اشعار سکھانے پر خرچ کیا ہو، تو وہ اصل سرمائے کے ساتھ شامل نہ ہوگا اور اسے مراحہ اور تولیہ کے طریقے پر صرف اسی قیمت پر ہی فروخت کیا جائے گا، جو پہلے عقد سے واجب ہوئی تھی نہ کہ کسی اور قیمت پر۔ اس لئے کہ تاجروں کی عادت اس قسم کے اخراجات کو اصل سرمائے میں شامل کرنے کی نہیں ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

ما راہ المسلمون حسنا فهو عند الله حسن۔ جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک برا ہے۔

اور یہی علم مندرجہ کتاب کا ہے کہ جو وہ غلام کے کھانے اور اپنی اور جو ضروری لواحق پر مصروف طریقے سے بیع کرے وہ اصل قیمت کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے، کیونکہ انہوں کی یہی عادت ہے اور جو اس نے اپنی ذات پر غریب خرچ کیا ہو وہ اس کے ساتھ شامل نہ ہوگا، کیونکہ اس میں کوئی عادت نہیں پائی جاتی اور اس باب میں علم ماحد عرف و عادت پر ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

## مرا بچہ میں کون کونسی بات کا بیان کرنا ضروری ہے اور کون کونسی بات کا بیان کرنا ضروری نہیں

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ بیع مرابحہ اور تولیہ ایک امانت والی چیز ہے، اس لئے کہ خریدار نے اس کو سابقہ قیمت کے بیان میں بغیر دلیل کے اور بغیر قسم کے امانت دار سمجھا ہے، لہذا اس کو خیانت، اس کے سبب اور قسمت سے بچنا ضروری ہے، کیونکہ جہاں تک ہو سکے ان باتوں سے بچاؤ کرنا واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا أَمْنَكُمْ وَآمَنَ  
تَعْلَمُونَ (الأنفال: ۲۷) اے اہل ایمان اپنی امانتوں میں خیانت نہ کرو حالانکہ  
کہ تم جانتے ہو۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

ليس منا من غشنا  
وہ ہم میں سے نہیں ہے جو  
خیانت کرے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوصہ بن معبدؓ سے فرمایا تھا کہ:

الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور  
منشابهات فذع ما يريبك إلى ما لا يريبك  
حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں  
کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں، پس تو شک والی چیز کو  
چھوڑ دو جس میں شک نہ ہو اس کو اختیار کرو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ:

لا لكل ملك حمى وإن حمى الله محارمه  
فمن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه  
ہر ایک بادشاہ کی کوئی نہ کوئی چراگاہ ہوتی ہے اور اللہ  
تعالیٰ کی چراگاہ اس کے حرام کردہ امور ہیں۔ پس جو  
کوئی اللہ تعالیٰ کی چراگاہ کے آس پاس گھومے گا  
قریب ہے کہ وہ اس میں گر پڑے گا۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:



من كان يوم باله واليوم الآخر فلا يقعن جو شخص اللہ تعالیٰ اور قیامت پر یقین رکھتا ہے وہ ہر  
مواقع التهم محو نہ کھڑا ہو تحت والی جگہوں میں۔

پھر حسرت اور خیانت کے شہر اور حسرت سے بچاؤ کیلئے ان باتوں کا جاننا ضروری ہے جن سے بچا جاسکتا  
ہے اور جن سے نہیں بچا جاسکتا، پس ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ اگر مسلمان میں بائع یا خریدار  
کے ہاتھ میں کوئی عیب پیدا ہو جائے پھر اس نے چاہا کہ وہ اس کو مرابحہ کے طریقے پر بیچ دے تو وہ یہ دیکھے کہ  
اگر تو وہ عیب کسی آسمانی آفت سے پیدا ہوا ہو تو وہ اسے پوری قیمت کے عوض مرابحہ پر بغیر وضات کے  
فروخت کر سکتا ہے۔ یہ تارا مسلک ہے اور امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ جب تک وہ اس کی وضات  
نہ کرے وہ اس کو مرابحہ پر نہیں فروخت کر سکتا۔

اور اگر وہ عیب اس کے کسی فعل سے یا کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو جب تک اس کی وضات  
نہ کرے وہ اسے بالاجماع بیع مرابحہ کے طور پر نہیں فروخت کر سکتا۔ ان دونوں امر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ  
عیب کو بیان کئے بغیر اس کو فروخت کرنا ایک قسم کے خیانت کے نتائج سے خالی نہیں اس لئے کہ اگر خریدار کو  
پتہ چل جائے کہ یہ عیب مشتری کے ہاتھ میں پیدا ہوا ہے تو وہ اس میں بیع مرابحہ نہیں کرے گا، نیز اس  
لئے بھی کہ جب اس نے عیب نہ پیدا ہوا ہونے کے بعد اس کو فروخت کیا ہے تو اس نے اس کا ایک حصہ گویا  
اپنے پاس روک لیا ہے، لہذا وہ بیان نہ بغیر باقی حصے کی بیع کا بھی مالک نہ ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا  
عیب اس کے اپنے یا کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جمع کا جو حصہ تلف ہوا ہے اس  
کے مقابل کوئی قیمت نہ تھی کیونکہ اگر وہ حصہ عقد کے بعد مگر قبضے سے قبل تلف ہوا ہوتا تو اس کے حصہ میں  
سے کوئی شے قیمت سے منہا نہ ہوتی لہذا اس کو بیان کرنا اور اس سے سکوت اختیار کرنا یکساں ہوگا۔ اور قیمت  
کے بالمقابل جو حصہ تھا وہ مکمل طور پر قائم ہے، لہذا اس کو اجازت ہے کہ وہ بغیر بیان اور صراحت کے اسے  
مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ وہ بتیہ حصے کو تمام قیمت کے عوض فروخت کرنے والا ہوگا،  
بخلاف اس صورت کے جب وہ اس نے اپنے فعل یا کسی اجنبی کے فعل سے نقصان ہوا ہو۔ اس لئے کہ اس  
صورت میں ضائع ہونے والا حصہ مقصود بالمعنى ہو جائے گا، جس کے بالمقابل قیمت ہوگی تو گویا مشتری نے ایک  
ایسا؟ (حصہ) اپنے پاس روک لیا ہے جس کے مقابل قیمت ہے، لہذا وہ باقی شے کو وضات کئے بغیر مرابحہ پر  
فروخت نہیں کر سکتا، واللہ اعلم بالصواب۔

اور اگر جمع میں کوئی اضافہ ہو گیا جیسے ولادت اور پھل، لون، دواہ اور باندی ہونے کی صورت میں زنا  
بائبر کا جبران وغیرہ تو وہ اس کو بیان نہ بغیر اس شے کو مرابحہ پر فروخت نہ کرے اس لئے کہ جمع میں جو اضافہ  
ہو جائے وہ بھی ہمارے ایک جمع ہے یہاں تک کہ وہ اسے عیب کی بنا پر واپس کر سکتا ہے اگرچہ قیمت (شے)  
میں اس کا کوئی اضافہ نہ ہو، نہیں تھا، لیکن پھر بھی یہ جمع نے جو حصہ گویا روکنا اور باقی کو فروخت کرنا ہے لہذا  
وضات کے بغیر ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس نے اپنے فعل یا اجنبی کے فعل سے تلف ہو جائے اور اس پر نقصان  
(ارٹ) واجب نہ ہو جائے اس لئے کہ وہ اپنی مقصود بالذات جمع ہوگی ہے جس کے مقابل مقرر کردہ قیمت ہے۔

ایسی شے جو غیر مقصود بیع کی بنا پر بیع ہو تو اس کو بغیر وضاحت کے بیع مرباحہ کے طور پر فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ تو جو شے مقصوداً بیع ہے اس کو تو بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا اور اگر وہ شے کسی آسانی آفت کی بنا پر نقصان والی ہوگی تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ اسے بغیر وضاحت کے بیع مرباحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ اگر اس کا کوئی پہلو کسی آسانی آفت سے تکلف ہوا ہو تو وہ اسے بغیر وضاحت کے فروخت کر سکتا تھا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ تو پھر تو بدرجہ اولیٰ اس کا مستحق ہوگا اس لئے کہ وہ اس کے پہلو سے ملحق ہے۔

اور اگر بیع کا پچہ یا زمین منگنی ہو جائے تو اس کیلئے جائز ہوگا کہ وہ اس کو بغیر بیان کے بیع مرباحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ وہ اضافہ جو بیع سے نہ پیدا ہوا ہو، بلا شائع بیع نہیں ہے، اسی لئے اس کی بنا پر وہ اسے عیب کی بنا پر واپس نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا وہ گھریا زمین کو الگ فروخت کر کے بیع کے کسی حصے کو اپنے پاس رکھنے والا نہ ہوگا، جس کی بنا پر وہ اس شے کو بغیر بیان کے فروخت کر سکتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب خریدی ہوئی شے شوہر دیدہ باندی ہو، پھر اس نے اس سے جماع کیا تو اس کو اجازت ہے کہ وہ اس کو بغیر وضاحت کے بیع مرباحہ پر فروخت کر دے۔ اس لئے کہ باندی سے جماع کرنا حقیقت میں اس سے فائدہ اٹھانا ہے اور فائدہ اٹھانا اس کا جز (حصہ) نہیں ہے، جس کی بنا پر اس کی ذات میں کمی لازم نہیں آتی۔ البتہ ملکیت نہ ہونے کی صورت میں اگر وہ ایسا کرے تو اس وقت وہ اس کے ایک جز یعنی بضع (شرعاً) کے ساتھ استغناء کر رہا ہے، جس کی وجہ سے وہ مستحق سزا ہوگا، مگر اس کی ملکیت ہونے کی صورت میں اس کی کوئی ضرورت نہیں جس کی بنا پر وہ حقیقتاً بیع ہوگی اور کسی شوہر دیدہ باندی کے ساتھ جماعت ہمارے نزدیک بر بنائے عیب واپس کرنے سے اس لئے مانع نہیں کہ وہ اس کے جسم کے کسی حصے کا استغناء ہے، بلکہ ایک اور وجہ کی بنا پر جس کا ہم اپنی جگہ ذکر کریں گے۔

اور اگر وہ باندی کنواری ہو اور خریدار نے اس کے ساتھ جماعت کر کے اسے شوہر دیدہ کر دیا تو وہ اس کی وضاحت کے بغیر اس کو بیع مرباحہ کے طور پر نہیں فروخت کر سکتا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کے ساتھ جماع کرنا اس کے پردہ بکارت کو دور کرنا ہے جو اس کے جسم کا حصہ ہے، لہذا یہ اس کے جسم کے ایک حصہ کا تلف کرنا ہوگا، جو شے کے تمام اجزاء کے تلف کرنے کی طرح ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے جسم کا کوئی اور حصہ تلف کر دیتا تو وہ اس کی صراحت کے بغیر اس کو مرباحہ کے طریقے پر بیع نہیں کر سکتا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے کوئی شے ادھار پر خریدی تو وہ اسے مرباحہ پر فروخت نہ کرے، تا آنکہ وہ اس کی وضاحت نہ کر دے۔ اس لئے کہ ادھار کی میعاد بیع سے مشابہت رکھتی ہے اگرچہ حقیقت میں وہ بیع نہیں ہے، اس لئے کہ خریدار کیلئے وہ کشش کا باعث ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بعض اوقات ادھار ہونے کی بنا پر قیمت بڑھادی جاتی ہے، لہذا ادھار میں ذر ضمن کی طرح شے کے مقابل ہونے کی مشابہت پائی جاتی ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے دو اشیاء خریدیں۔ پھر ان میں سے ایک شے کو ردی قیمت پر بیع مرباحہ کے طریقے پر فروخت کر دیا۔ وجہ یہ ہے کہ شبہ کا ہونا اس باب میں حقیقت کے ساتھ ملحق سمجھا جاتا ہے لہذا اس کو بیان کر کے اس سے بچنا ضروری ہے۔ اور اگر کسی شخص نے کوئی شے کسی قرض کے عوض جو اس پر واجب الادا ہو خریدی تو وہ اس کی صراحت کے بغیر بیع مرباحہ پر فروخت کر سکتا ہے۔

اور اگر اس نے کسی دوسرے شخص پر موجود قرض کی بنا پر کوئی اور شے لے کر صلح کی تو وہ اسے بیع مربیعہ پر وضاحت کے بغیر فروخت نہ کرے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ صلح کی اساس حق کے بغیر کی (چشم پوشی) اور جواز پر ہوتی ہے، لہذا اس کو بیان کرنا ضروری ہے تاکہ مشتری کو علم ہو جائے کہ اس نے چشم پوشی کی ہے یا نہیں، لہذا تحت سے پختا ضروری ہے، جبکہ سبقت صورت میں خریداری کی بنیاد مضائقے (صحیح) اور افلاس پر ہے، لہذا اس کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خریداری میں خیانت کا تصور نہیں ہو سکتا کیونکہ خریداری بینہ اس قرض کے عوض نہیں ہوئی، بلکہ اس کی ہم مثل کے عوض ہوئی ہے وہ اس طرح کہ مشتری (خریدار) پر اس سے اتنی ہی قیمت واجب ہوتی ہے جتنی کہ مدیون (مقروض) کے ذمہ ہے، لہذا دونوں کے حقوق ایک دوسرے کا بدل ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ اس میں کسی طرف کوئی فائدہ نہیں اور اس بات کی دلیل کہ یہ بات ایسے ہی ہے جیسے اگر اس نے کوئی شے خریدی پھر وہ دونوں اس بات پر متفق ہو گئے کہ اس پر کوئی قرض نہ تھا تو اس سے سبقت خریداری باطل نہ ہوگی اور سبقت قرض کے عوض اس نے وہ شے خریدی ہوتی تو خریداری باطل ہو جاتی۔ اور جب اس بینہ قرض کے عوض اس کی خریداری واقع نہیں ہوئی تو اس میں خیانت کا اندازہ نہ کیا جاسکے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے ابتداء ہی سے کوئی کپڑا دس درہم کے عوض خریدا ہو تا تو تب بھی یہی حکم تھا۔ بخلاف صلح کے، اس لئے کہ وہ اس پر واجب الادا حق کا بدل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر ان دونوں نے معاہدہ صلح کے بعد اس بات پر اتفاق کر لیا کہ اس پر کوئی حق واجب الادا نہ تھا تو اس سے صلح باطل ہو جائے گی۔ تو اس میں مسامحہ (چشم پوشی) کی تحت کا اور بغیر حق کے تجاوز کرنے کا احتمال موجود ہے، لہذا اس کی وضاحت کر کے خیانت سے پختا ضروری ہے۔

اور اگر اس نے دس درہم کے عوض کوئی ایسا کپڑا خریدا جس کی کل مالیت بارہ درہم تھی پھر اس نے اس کو اسی رقم پر بغیر بیان کئے بیع مربیعہ کے طور پر فروخت کر دیا تو یہ بیع جائز ہوگی، بشرطیکہ اس کی مالیت اور منافع معلوم ہو اور یہ خیانت نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ سچا ہے لیکن وہ یہ نہ کہے کہ میں نے اس کو اتنی قیمت پر خریدا ہے اس لئے کہ وہ اس میں ہموار ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر خریدار تاجروں کی عادتوں سے واقف نہ ہو اور اسے یہ بات معلوم ہو کہ بازاری قیمت (رقم) ہی اصل قیمت ہے تو وہ اسے اس قیمت پر مربیعہ کے طریقے پر فروخت نہ کرے۔ تاوقتیکہ وہ اسے بیان نہ کرے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ کسی مال کا وارث ہو یا پھر اس نے اس کی قیمت لگائی اور پھر اس کو اسی قیمت پر مربیعہ کے طور پر فروخت کر دیا تو جائز ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کوئی اور شے خریدی پھر اس نے اس کو بیع پر بیچ دیا، پھر اس نے اس کو بیع پر خرید لیا اور پھر اس نے چاہا کہ وہ اسے مربیعہ کے طور پر فروخت کرے تو وہ تمام بیع جو اس سے قبل تھا چھوڑ دے تو تب وہ اس کو مربیعہ پر بغیر اس المال کے عوض فروخت کر سکتا ہے اور اگر اس کے بعد کوئی شے نہ ہے، جیسے بیع نے تمام قیمت کو گھیر لیا ہو، تو وہ اسے مربیعہ کے طریقے پر فروخت نہیں کر سکتا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اسے آخری قیمت پر بغیر مراعات کے مربیعہ کے طریقے پر فروخت کر سکتا ہے۔ اور سبقت بیع کا کوئی اعتبار نہ ہو گا خواہ اس میں اسے بیع ہو یا نہ ہو، متصلانہ۔

اس احتمال کی تکمیل یہ ہے کہ اگر اس نے کوئی کپڑا دس درہم کے عوض خریدا پھر اس نے اسے پندرہ

درہم پر فروخت کر دیا اور پھر اس نے دس درہم پر اسے دوبارہ خرید لیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ درہم پر مرابحہ کے طور پر فروخت کرے اور صاحبین کے نزدیک دس درہم پر۔ اور اگر اس نے اس کو دس درہم پر بیچا اور پھر دس درہم پر خرید لیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ اسے مرابحہ پر بالکل نہیں فروخت کر سکتا اور صاحبین کے نزدیک وہ اس کو دس درہم پر فروخت کر سکتا ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ سابقہ عقد کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ وہ ختم ہو چکے ہیں اور ان کا حکم بھی ختم ہو چکا ہے جبکہ آخری عقد اور اس کا حکم قائم ہے جو اسی کی ملکیت ہے، لہذا وہی عقد معتبر ہوگا۔ اور وہ اس کو آخری قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کر سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آخری خریداری نے جس طرح کپڑے میں ملکیت کو واجب کیا ہے اسی طرح اس نے منافع کو بھی پختہ کر دیا ہے جو پانچ درہم ہیں، اس لئے کہ عیب کی بنا پر لوٹائے جانے کی صورت میں یا فسخ کے اسباب میں سے کوئی سبب پیدا ہو جانے کی بنا پر یہ عند الزمان کا احتمال رکھتا ہے تو جب اس نے اس کو خرید لیا تو باطل ہونے کے اس احتمال سے وہ شے خارج ہوئی لہذا یہ عقد پختہ ہو جائے گا اور اس پختگی میں اثبات کا شبہ پایا جاتا ہے لہذا وہ اس کپڑے کو دس پر پانچ کے منافع سے ساتھ ایک پلو سے خریدنے والا ہوگا تو اس صورت سے مشابہت ہوگئی جب اس نے دو اشیاء کو خریدی ہو۔ پھر اس نے ان دو میں سے ایک شے کو تمام قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کیا اور یہ صورت بغیر وضاحت کے جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس باب میں شبہ کو حقیقت کا درجہ حاصل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے کوئی کپڑا دس درہم کے عوض ادا کرنا پر خرید لیا پھر اس نے چاہا کہ وہ دس درہم پر مرابحہ کے طریقے پر اسے نقد بیچ دے تو وہ وضاحت کے بغیر اس کو نہیں بیچ سکتا۔ یہ حکم شبہ سے احتیاط کی بنا پر ہے مبادا اس کے مقابل قیمت ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لہذا اس کو بیان کر کے اس احتمال سے بچنا ضروری نہیں ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

پھر جب اس نے اسے دس درہم پر فروخت کر دیا اور پھر اس نے اسے دس کے عوض خرید لیا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کپڑے اور دس درہم کو دس درہم کے بدلے خریدا ہو۔ لہذا دس تو دس کے بدلے ہو گئے اور کپڑا باقی بچ گیا جو معاوضے سے خالی ہے حالانکہ یہ ایک باعادہ عقد ہے لہذا اس میں رہا (سود) کا شبہ پیدا ہو جائے گا جس کی بنا پر وہ اس کو مرابحہ پر فروخت نہ کرے۔ واللہ سبحانہ اعلم

اور اگر اس نے کسی ایسے شخص سے خریداری کی جس کی حق میں شہادت جائز نہ ہو جیسے والدین اور بچے، خاوند اور بیوی تو اس کیلئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ اس کو مرابحہ پر فروخت کرے۔ تاکہ وہ اسے بیان نہ کر دے، یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس کو بیان کے بغیر فروخت کرنے کی اجازت ہے اور اگر اس نے اسے اپنے مکتبہ سے یا اپنے ہاتھوں (اپنی ذات) غلام سے جس پر قرض ہو یا جس پر قرض نہ ہو خریدا تو وہ اسے بلا مناع مرابحہ پر فروخت نہ کرے۔ تاکہ وہ اسے بیان نہ کر دے۔ صاحبین کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ سابقہ خریداری میں کوئی غلطی نہیں ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے الگ ہے اور اس سے حینز ہے تو چونکہ پہلی خریداری صحیح ہے لہذا اس کو بیان کرنا ضروری نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے کسی ایسی شے کو خریدا ہو کہ اسے بیان کرنا

حکم تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ خریداری میں چشم پوشی کی تمت قائم ہے اس لئے کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ ان لوگوں سے خریداری میں آپس میں بحث نہیں کرتے تو چونکہ یہاں زیادہ قیمت کے ساتھ خریداری کی تمت قائم ہے لہذا اس کو بیان کرنا ضروری ہے جیسے کہ مکاتب اور اجازت یافتہ غلام میں یہی حکم ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ان لوگوں سے خریدنے میں خریداری کے درست نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا مال عام طور پر فروخت کر دیتا ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی معتبر نہیں ہوتی، کیونکہ وہ ایک پہلو سے خود اس کی اپنی ذات کیلئے گواہی ہے۔ لہذا بیع و شراء کے بعد بھی ان میں سے ہر ایک کی ملکیت دوسرے کے مال پر معنوی طور پر موجود ہے، لہذا اس خریداری میں اس کے درست نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے، پھر چونکہ اس باب میں شبہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، لہذا وہ مریضہ میں منوثر ہوگا جیسے کہ مکاتب اور اجازت یافتہ غلام میں یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کسی شخص سے ایک ہزار درہم کے عوض سالانہ خرید یا پھر اس سے اس شخص نے جس کی اس کے حق میں گواہی قبول نہ ہوتی ہو پندرہ سو درہم کے عوض خرید لیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں قیمتوں میں سے کم تر قیمت پر، جو ایک ہزار درہم ہے، اسے مریضہ کے طور پر فروخت کر سکتا ہے اور وہ پندرہ سو درہم پر مریضہ کے طریقے پر وضاحت کے بغیر فروخت نہیں کر سکتا۔ صاحبین کے نزدیک وہ اسے پندرہ سو درہم پر بغیر وضاحت کے فروخت کر سکتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر اس نے کوئی غلام پانچ سو درہم پر خرید یا پھر اس نے اسے اپنے قرض دار مکاتب یا غیر مقروض مکاتب کے ہاتھ ایک ہزار درہم پر فروخت کر دیا تو وہ اسے دونوں میں سے بڑی قیمت پر وضاحت کے بغیر فروخت نہیں کر سکتا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کے مکاتب یا اجازت یافتہ غلام نے کوئی غلام پانچ سو درہم میں خرید یا پھر اس نے اپنے آقا کو ایک ہزار درہم پر بیع دیا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے اپنے مضارب سے یا مضارب نے اس سے اسے خرید لیا تو وہ اسے دونوں قیمتوں میں سے کم قیمت پر فروخت کرے اور مضارب کا حصہ نفع میں سے ہوگا بشرطیکہ اسے اس میں نفع ہو اور اگر اس میں کوئی نفع نہ ہو تو وہ اسے دونوں قیمتوں میں سے کم تر قیمت پر بیع مریضہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس اہمال کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے ایک ہزار روپیہ مضارب کے طور پر دیا پھر سرمایہ کار (رب المال) نے ایک غلام پانچ سو درہم میں خرید یا پھر اس نے اسے مضارب کو ایک ہزار درہم میں بیع دیا تو مضارب اسے پانچ سو درہم پر بطور مریضہ فروخت کرے۔ اس لئے کہ رب المال کی مضارب کو اور مضارب کی رب المال کو بیع قطعاً اشعوت نہیں ہے بلکہ وہ صحیح ہدف ہے کہ امام زفر کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے اور یہی قیاس ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنا مال اپنے ہی ہاتھ فروخت کر رہا ہے۔ دوسری طرف یہ انسان کی اپنے ہی مال کے عوض خریداری ہے، البتہ ہم نے ازروئے اتقان الاعتقاد اسے جائز کہا ہے حالانکہ یہاں غلطی کا احتمال ہے، لہذا اس میں عدم جواز کا شبہ قائم ہوگا۔ نہ بغیر وضاحت کے نہ لاء کی ضمانت میں حقیقت سے ملحق ہو جائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ رب المال (سرمایہ دار) نے اپنے مضارب کو زیادہ قیمت پر فروخت کیا ہے، لیکن مضارب نے تسامح سے کام لیا ہے، اس لئے کہ اس نے اسے اپنی یعنی رب المال ہی کے سرمائے سے خرید لیا ہے تو چونکہ اس بیع میں تمت کا

شبہ محکم ہو گیا ہے، لہذا وہ اسے مرباحہ کے طریقے پر دونوں قیمتوں میں سے بڑی قیمت پر فروخت نہ کرے۔ تاوقتیکہ وہ اس کی صراحت نہ کرے۔

اور اگر مضارب نے کوئی غلام ایک ہزار میں خریدا پھر اس نے اسے رب المال کو بارہ سو روپے میں فروخت کر دیا تو اگر مضاربت دونوں کے درمیان نصف نصف کی شرط پر ہو تو وہ اسے گیارہ سو روپے پر بیع مرباحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں دو سو روپیہ ان دونوں کا مشترکہ یعنی نصف نصف نفع ہے ماسوا اس کے کہ رب المال (سربایہ کار) کے حصہ میں شبہ اور قسمت ہوگی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ لہذا مرباحہ میں سے اتنی مقدار وہ کم کرے گا جبکہ مضارب کے حصہ میں کوئی شبہ یا قسمت نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں سربایہ کار کا کوئی حصہ نہیں ہے لہذا وہ اسے گیارہ سو روپے پر مرباحہ کے طور پر فروخت کرے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب رب المال (سربایہ کار) نے ایک ہزار پر کوئی غلام خریدا۔ پھر اس نے اسے مضارب کے ہاتھ پر ایک سو میں فروخت کر دیا تو مضارب اس کو ایک سو پر مرباحہ کے طریقے پر فروخت کرے۔

اسی طرح اگر مضارب نے ایک ہزار میں اسے خریدا پھر رب المال کو اس نے ایک سو پر بیع کر دیا تو وہ ایک سو پر ہی اس کی بیع مرباحہ کرے گا، کیونکہ یہ قیمت دونوں قیمتوں میں سے کم تر ہے وجہ یہ ہے کہ کم قیمت میں کوئی قسمت نہیں اور زیادہ قیمت میں قسمت پائی جاتی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر رب المال نے اسے پانچ سو کے عوض خریدا پھر مضارب کو گیارہ سو میں فروخت کر دیا تو مضارب اسے ساڑھے پانچ سو پر مرباحہ کے طریقے پر فروخت کرے گا۔ اس لئے کہ پانچ سو دونوں قیمتوں سے چھوٹی قیمت ہے اور بچس روپ مضارب کے حصہ کا نفع ہے، لہذا یہ رقم بھی پانچ سو کے ساتھ شامل ہو جائے گی، واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل

### خیانت کا حکم، اگر ظاہر ہو جائے

اس بارے میں ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ اگر بیع مرباحہ میں خیانت ظاہر ہو جائے تو یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو مقرر کردہ قیمت میں خیانت ظاہر ہوئی ہوگی اور یا اس کی مقدار میں۔ اگر تو یہ خیانت مقرر کردہ قیمت میں ظاہر ہوئی ہو جیسے کہ اس نے کوئی شے ادھار پر خریدی ہو پھر اسے نقد قیمت پر بلور مرباحہ فروخت کر دیا اور اس نے یہ بیان نہ کیا کہ اس نے اسے ادھار خریدا ہے یا اس نے اسے بیع تولیہ کے طور پر فروخت کر دیا اور اس کے سامنے اس کی وضاحت نہ کی تو اسے بلا امتناع خیار ہوگا کہ وہ اگر چاہے تو اسے لے اور چاہے تو واپس کرے۔ اس لئے کہ مرباحہ ایک ایسا عقد ہے جس کی بنیاد امانت پر ہے، کیونکہ مشتری نے بائع پر اعتماد کیا ہے اور اسے سابقہ قیمت کی خریدنے میں امین سمجھا ہے، تو چونکہ اس عقد میں امانت مطلوب ہے، لہذا اسے خیانت سے دلائل پچانا شرط ہوگا جس کی بنا پر امانت کی شرط کا فوت ہو جانا خیار کا موجب

ہوگا جیسے کہ عیب سے اس کے صحیح و سالم ہونے کا یہی حکم ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اپنے ایک ہزار کے قرض پر جو اس کا کسی دوسرے شخص پر ہو صلح کی پھر اس نے اسے ایک ہزار پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کر دیا اور اس کے سامنے اس کی صراحت نہ کی کہ وہ تو صلح کا بدلہ ہے تو اسے خیار ہوگا جیسے کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر یہ خیانت متروقیہ کی مقدار میں ظاہر ہوئی خواہ عقد مرابحہ ہو یا قویلہ جیسے کہ اس نے کہا "میں نے اسے دس درہموں کے عوض خریدا ہے اور میں نے دس گیارہ کے نفع پر تجھے فروخت کر دیا" یا اس نے کہا "میں نے دس درہموں پر خریدا ہے اور بیعت میں میں نے لیا تجھے بطور قویلہ فروخت کر دیا" پھر اس نے بیان کیا کہ اس نے اسے نو پر خریدا تھا تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیع مرابحہ میں مشتری کو اختیار ہے وہ اگر چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کر لے اور چاہے تو چھوڑ دے اور قویلہ کی صورت میں اس کو کوئی خیار نہ ہوگا لیکن خیانت کی مقدار میں وہ قیمت کم ادا کرے اور باقی قیمت کے عوض اس پر یہ عقد لازم ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اسے دونوں صورتوں میں خیار نہیں۔ البتہ وہ اتنی مقدار میں قیمت میں کمی کر دے اور یہ مقدار قویلہ میں ایک درہم ہے اور مرابحہ میں ایک درہم اور نفع کا دسواں حصہ ہے یعنی درہم کے دس اجزاء میں سے دسواں حصہ۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے دونوں صورتوں میں خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کر لے اور چاہے تو بائع کو واپس کر دے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خریدار اس عقد کے ثبوت پر اسی قیمت پر راضی ہوا ہے لہذا اس سے کم قیمت پر یہ عقد اس کیلئے لازم نہ ہوگا۔ اور اس کیلئے خیانت سے سلامتی ثابت نہ ہونے کی بنا پر خیار ثابت ہوگا۔ جیسے کہ عیب سے سالم نہ ہونے کی صورت میں اسے خیار ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ صحیح میں کوئی عیب پایا گیا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ سبقت قیمت بیع مرابحہ اور بیع قویلہ میں اصل ہے تو جب دونوں میں اس کی خیانت ظاہر ہوگئی تو اس سے ظاہر ہوا کہ خیانت کی مقدار میں قیمت درست نہ تھی لہذا اتنی مقدار میں قیمت ٹھو ہوگی اور باقی قیمت کے عوض عقد "عقد لازم" کے طور پر باقی رہے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مرابحہ اور قویلہ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرابحہ میں خیانت کا ہونا اس عقد کو مرابحہ ہونے سے خارج نہیں کرتا اس لئے کہ مرابحہ سبقت قیمت پر اضافی نفع کے ساتھ فروخت سے عبارت ہے اور خیانت کے بعد بھی یہ بات موجود ہے۔ اس لئے کہ کچھ قیمت راس المال ہے اور اس میں سے کچھ نفع ہے لہذا اس خیانت سے یہ عقد مرابحہ ہونے سے خارج نہ ہوگا۔ اس سے صرف قیمت میں تبدیلی ثابت ہوئی ہے جس سے اس کی رضامندی میں غلط لازم آئے گا لہذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا جیسے کہ اگر قیمت کی صفت میں خیانت ظاہر ہو تو اس کا یہی حکم ہے اس طرح کہ قیمت اصل میں اوجہ ہو وغیرہ جو اس کا ہم نے اوپر ذکر کیا۔ بخلاف بیع قویلہ کے اس لئے کہ اس میں خیانت عقد قویلہ ہونے سے خارج کر دیتی ہے اس لئے کہ قویلہ محض سبقت قیمت پر اس میں کمی بیشی کے بغیر اس لئے لی فروخت ہے اور سبقت قیمت میں کمی ظاہر ہوگئی ہے لہذا اگر ہم اس کیلئے خیار کو ثابت کر دیں تو ہم اس کو قویلہ ہونے سے خارج کر دیں گے۔ اور اس کو ہم نے مرابحہ بنا دیا ہے جو ایک دوسرا عقد ہے جس پر دونوں رضامند نہیں ہو سکتے اور یہ بات جائز نہیں ہے لہذا ہم نے خیانت کی مقدار میں قیمت میں کمی کر دی اور عقد کا باقی قیمت

کے عوض لازم کر دیا، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مبیع خیانت کے ظاہر ہونے کے وقت فسخ ہونے کے اہل ہو، لیکن اگر وہ تلف ہو جائے یا اس میں کوئی ایسی بات پیدا ہو جائے جو فسخ سے مانع ہو تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔ اور اس کو یہ عقد تمام قیمت کے عوض لازم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جب وہ فسخ کا اہل نہ ہو تو اس میں خیار کے اثبات کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ لہذا یہ خیار ساقط ہو جائے گا جیسے کہ خیار شرط اور خیار رویت میں یہی حکم ہے، واللہ اعلم۔

## فصل

### دوسرے کو کسی شے میں شریک کرنے کا بیان

رہا دوسرے کو بیع میں شریک کرنا تو اس کا حکم قولہ والا ہی ہے، لیکن یہ قولہ مبیع کے کچھ حصہ میں کچھ قیمت کے عوض ہے اور ہم سابقہ اور اہل میں قولہ سے متعلق شرائط اور احکام بیان کر آئے ہیں۔ البتہ اس کے خصوصی احکام میں سے وہ مقدار قابل ذکر ہے جس میں شرکت ثابت ہوتی ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ خریدی ہوئی شے یا تو ایک شخص کیلئے ہوگی یا دو افراد کیلئے یا اس سے زیادہ افراد کیلئے، اگر اسے ایک شخص نے خریدا ہو پھر اس میں اس نے دوسرے شخص کو شریک کر لیا تو اس کا یہ اقدام دو حال سے خال نہ ہوگا یا تو اس نے اسے ایک مقررہ حصہ میں جیسے نصف، ایک تہائی یا ایک چوتھائی وغیرہ میں شریک کیا ہوگا اور یا اس نے شرکت کی مقدار کو مطلق چھوڑ دیا ہوگا۔ اگر تو اس نے اسے ایک مقررہ حصہ میں شریک کیا ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اسے اس کا حق ہے، اس لئے اس میں تصرف کا حکم اتنی ہی مقدار میں ثابت ہوگا جتنی مقدار میں اس نے اسے اس کی طرف نسبت کیا ہے، یعنی اصل میں، اور اگر اس نے اس کی شرکت کی مقدار کو مطلق رکھا جیسے اس نے کہا ”میں نے تجھے اس کر میں شریک کیا“ تو وہ نصف کر میں شریک شمار ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے کہا ”میں نے تجھے نصف کر میں شریک کیا“ اس لئے کہ مطلق شرکت مساوات کی متقاضی ہے، لہذا یہ عقد اس بات کا متقاضی ہے کہ اس شخص کا حصہ اس کے مساوی ہو اور اگر اس نے کسی کو نصف حصہ میں شریک کیا پھر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ اس کا نصف حصہ تلف ہو گیا تو اس شخص کو اختیار ہے اگر وہ چاہے تو وہ بقیہ میں سے نصف یعنی ایک چوتھائی کر وصول کر لے اور اگر وہ چاہے تو چھوڑ دے، اس لئے کہ اس کا اس میں غیر تقسیم شدہ نصف حصہ تھا، تو جو حصہ تلف ہوا ہے وہ مشترک حصہ تھا اور جو حصہ باقی ہے وہ بھی مشترک ہے اور اسے خیار ہوگا بشرطیکہ ایسا قبضہ سے قبل ہو اس لئے کہ اس پر صفقہ (عقد بیع) مقرر ہو گیا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کسی شخص نے نصف کر بیچا پھر اس کا نصف حصہ قبضے سے قبل تلف ہو گیا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر ہلاکت والے حصے میں کسی کا استحقاق نکل آیا جیسے کہ کوئی شخص اس کے نصف کر کا مستحق نکل آیا تو یہاں شرکت اور بیع کا حکم مختلف ہو جائے گا۔ یعنی باقی نصف حصہ بیع میں خاص طور پر مشتری کیلئے ہوگا۔ اور شرکت کی صورت میں ان دونوں کیلئے ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ بیع غیر تقسیم نصف شدہ حصے کی طرف منسوب کی



معی ہے اور اس کا اشتقاق نکل آنے والے نصف حصہ میں نفاذ مشکل ہو گیا ہے، کیونکہ اس میں اس کی ملکیت مفقود ہے اور باقی حصے میں اس کا نفاذ ممکن ہے، لہذا اس میں اس کا نفاذ ضروری ہے۔

یہی حکم شرکت کا ہے۔ ماسوا اس کے کہ مملوک نصف حصے میں نفاذ دونوں کے مابین مساوات کا متقاضی ہے اور یہ اسی طرح ممکن ہے کہ اس میں سے نصف حصہ اس شخص کیلئے ہو اور نصف حصہ دوسرے کیلئے۔ اور اگر اس نے کوئی غلام خریدا، پھر کسی شخص نے اسے کہا کہ مجھے اس غلام میں شریک کر لے تو اس نے کہا میں نے تجھے اس میں شریک کر لیا پھر دوسرے شخص نے بھی ایسے ہی کہا تو اس نے اسے اس میں شریک کر لیا۔ اگر تو دوسرے شخص کو پہلے آدمی کے شریک ہونے کا علم ہو تو اس میں اس کا حصہ ایک چوتھائی ہوگا اور خریدار کیلئے بھی ایک چوتھائی اور پہلے شریک کا نصف حصہ ہوگا اور اگر اسے اس کے شریک ہونے کا علم نہ ہو تو نصف اس کیلئے اور نصف پہلے کیلئے ہوگا اور خمدار کیلئے کچھ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر دوسرے کو پہلے آدمی کے اس میں شریک ہونے کا علم ہو تو اس نے شرکت کا مطالبہ صرف اتنے ہی حصہ میں کیا ہے جو اس کی ملکیت ہے۔ اور اس کے حصہ میں شرکت دونوں حصوں کے درمیان مساوات کی متقاضی ہے۔ جس کی صورت یہی ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک ایک چوتھائی حصہ ملے اور اگر اسے اس کے شریک ہونے کا پتہ نہ ہو پھر اس کا یہ کہنا کہ مجھے شریک کر لے اس کا تمام شے میں شرکت کا مطالبہ کرنا ہے اور تمام شے میں شرکت کی صورت یہ ہے کہ اسے اس کا نصف حصہ ملے اور پہلا شریک نصف حصے کا پہلے ہی شرکت کی بنا پر مستحق ہو گیا ہے، لہذا دوسرا حصہ دار مساوات کے تقاضے کی بنا پر باقی نصف حصے میں شامل ہوگا۔

اور اگر کسی شخص نے کہا تو فلاں کی باندی خریدا تو وہ میرے اور تمہارے درمیان مشترک ہوگی۔ پھر دوسرے نے اس بات کو قبول کیا پھر دوسرا شخص اس سے اسے اس نے بھی پہلے شخص والی بات کی تو اس نے کہا ٹھیک ہے پھر اس نے وہ باندی خریدی تو وہ دونوں خریداری کا حکم دینے والوں کے درمیان مشترک ہوگی، اس لئے کہ پہلے شخص نے اس کو نصف باندی کی خریداری کیلئے وکیل بنایا اور دوسرے شخص کی جانب سے وکالت قبول کرنے کی بنا پر وہ پہلے شخص کے وکیل ہونے سے خارج نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس کیلئے اسے وکالت سے نکالنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک مودل حاضر نہ ہو، لہذا وہ بدستور پہلے شخص کی طرف سے نصف حصہ کی خریداری کا وکیل رہا۔ پھر جب اس نے دوسرے شخص کی جانب سے وکالت بھی قبول کر لی تو وہ باقی نصف حصے میں دوسرے کا وکیل ہو گیا۔ تو جب اس نے باندی کو خریدا تو اس نے اسے اپنے ان دو منکھوں کیلئے خریدا ہے لہذا وہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

اور اگر اسے کوئی تیسرا شخص ملے اور اس نے اسے وہی کہا ہو پہلے دونوں اشخاص نے کہا تھا تو اس نے کہا: "لما یصلح" ہے۔ پھر اس نے اس باندی کو خریدا تو ایسی صورت میں باندی ابتدائی دونوں افراد کیلئے ہوگی اور تیسرے شخص کا اس میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ بدستور ابتدائی دونوں افراد کا وکیل رہا ہے کیونکہ وہ ان دونوں کی مدد میں اسے ان کی وکالت (جابت) سے خارج نہیں کر سکتا، لہذا اس کی جانب سے تیسرے شخص کی وکالت کا قبول کرنا درست نہ ہوگا۔

اور اگر وہ افراد، ان غلام میں شراکت میں ان کے طریقے پر شریک ہوں پھر ان میں سے ایک نے دوسرے سے

کہا کہ وہ فلاں شخص کا غلام خرید لے جو اس کے اور حکم دینے والے کے درمیان مشترک ہوگا پھر اسے دوسرے شخص نے بھی وہی کچھ کہا اور اس نے اس کے بعد مذکورہ غلام خرید لیا تو اس میں سے نصف حصہ انجبنی کیلئے ہوگا اور نصف حصہ کے دونوں شریک مالک ہوں گے۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے حصے کو اس کے حکم کے بغیر شرکت کی بنا پر خرید سکتا ہے، لہذا اس کا حکم دینا حماقت اور غیر درست ہے، البتہ انجبنی کی طرف سے حکم دینا درست ہے، لہذا وہ نصف حصہ کا مستحق ہوگا اور نصف حصہ کا استحقاق دونوں کے درمیان شرکت کا متقاضی ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

یہی حکم اس وقت ہے جب خریدار ایک شخص ہو اور اس نے دوسرے کو شریک کر لیا، لیکن اگر خریدار دو افراد ہوں پھر یا تو ان میں سے ایک نے دوسرے کو شریک کیا ہوگا اور یا پھر دونوں نے مشترک طور پر کسی کو شریک کیا ہوگا۔ اگر تو اس نے خاص طور پر اپنے حصہ میں اسے شریک کیا جیسے کہ اس نے کہا "میں نے تجھے اپنے حصہ میں شریک کیا" اور اس نے اپنے نصف حصہ میں شریک کر لیا یا اس نے کہا "میں نے تجھے اپنے نصف حصہ میں شریک کیا" یا اس نے اس کو مطلقاً شریک کر لیا یا اس نے کہا میں نے تجھے اس غلام میں شریک کیا اور یا اس نے اسے اپنے اور اپنے ساتھی کے حصہ میں شریک کیا ہوگا۔ یا اس نے اسے اپنے نصف حصہ میں شریک کر لیا یا اس نے کہا اس غلام کے نصف حصہ میں۔ اگر تو اس نے خاص طور پر اپنے حصے میں شریک کیا تو اس کیلئے اس کے حصے میں سے نصف حصہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کی مطلق شرکت کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں اس کا حصہ اس کے حصہ کی طرح ہو، کیونکہ شرکت مساوات کی متقاضی ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اپنے نصف حصہ میں اس کو شریک کیا۔ اس لئے کہ اس کے نصف حصہ میں شرکت اس میں مساوات کا تقاضا کرتی ہے اور اگر اس نے اس کو مطلقاً شریک کیا پھر اگر تو اس کے شریک نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کیلئے مکمل نصف اور بقیہ نصف دونوں کیلئے ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کیلئے ایک چوتھائی حصہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ مطلق شرکت مساوات کی متقاضی ہے، لہذا اس کا اقتضاء یہ ہے کہ اس کا اکیلا حصہ دونوں کے حصہ کے برابر ہو لیکن اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کے حصہ میں اس کی شرکت کا نفاذ مشکل ہو جائے گا، لہذا وہ اس کے ساتھی کے حصہ میں نافذ ہو جائے گا اور اس کیلئے چوتھائی حصہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اجازت دے دی تو ایسی صورت میں اس شرکت کو اس کے اطلاق پر نافذ کرنا ممکن ہوگا اور یہ اپنے اطلاق کی بنا پر مساوات کی متقاضی ہے۔ اس طرح کہ اس کیلئے نصف ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے ایک ایک چوتھائی ہوگا اور اگر اس نے اپنے اور اپنے ساتھی کے حصہ میں اس کو شریک کیا تو ظاہر روایت کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے۔ کہ اگر اس کے ساتھی نے اجازت دے دی تو اس کیلئے نصف اور دوسرا نصف ان دونوں کیلئے ہوگا اور اگر اس نے اجازت نہ دی تو اس کیلئے ایک چوتھائی ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے انوار میں مروی ہے کہ اگر اس کے ساتھی نے اس کی اجازت دے دی تو اس کیلئے اس کے قبضے میں موجود حصے میں سے تیسرا یعنی کل کا چھٹا حصہ ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک کا شریک کرنا اور دوسرے کا اس کی اجازت دینا دونوں کے اکٹھے شریک کرنے کی طرح ہے۔ اس لئے کہ یہ اجازت عقد کی حالت کی طرف منسوب ہوگی۔ پس گویا کہ ان دونوں نے اسے اکٹھے ہی شریک کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ بعد میں

محقق ہونے والی اجازت سابق وکالت کی طرح ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ عقد کرنے والے نے اسے اپنے ساتھی کی وکالت کے ساتھ شریک کیا ہے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک کرنا اور اجازت دینا دونوں بریکل تعاقب یکے بعد دیگرے ثابت ہوئے ہیں، اس لئے کہ دوسرے کو شریک کرنا اور اجازت دینا بریکل تعاقب ثابت ہوا ہے اور حکم علت (وجہ) کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اس نے دونوں کو ایک دوسرے کے بعد شریک کیا ہو۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اجازت حالت عقد کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجائے 'لیکن ایسی اجازت جو بطریق استثناء ثابت ہو وہ فی الوقت ثابت ہوتی ہے پھر وہ اس کی طرف منسوب ہوتی ہے' لہذا اجازت کا حکم ازروئے ثبوت شریک کرنے سے متاخر ہوگا۔ اور اگر اس نے اسے نصف ظالم میں شریک کیا پھر اسے اس کے حصہ دار نے اجازت دے دی تو اس کیلئے اس میں سے نصف حصہ ہوتا جو اس کے قبضہ میں ہے۔ اور نصف اس میں سے ہوگا جو اس کے حصہ دار کے قبضہ میں ہے اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی تو اس صورت میں اس کیلئے اس میں سے نصف حصہ ہوگا جو اس کو شریک کرنے والے کے قبضہ میں ہے۔ بیجا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہ حکم اس وقت جب است دونوں میں سے کسی ایک نے شریک کیا ہو، لیکن اگر اسے ان دونوں ہی شریک لیا تو یہ حالت دو حال سے خالی نہ ہونی یا تو اس کو ان دونوں نے ایک ساتھ شریک کیا ہوگا اور یا یکے بعد دیگرے شریک لیا ہوگا۔ اول الذکر صورت میں قیاس یہ ہے کہ اس کیلئے مکمل نصف ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے پانچواں حصہ ہو اور احتمال یہ ہے کہ وہ شے ان تینوں کے درمیان ایک ایک تہائی ہو۔ اور اگر دونوں نے اسے طاعت ایک دوسرے کے بعد شریک کیا اور انہوں نے اس کی شرکت کی مقدار کو بیان نہ کیا یا دونوں نے اپنے اپنے حصہ میں شریک لیا جیسے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے اس سے کہا "میں نے تجھے اپنے حصہ میں شریک لیا" اور اس نے یہ وضاحت نہ کی کہ اس نے اسے کتنی مقدار میں شریک کیا ہے تو اس کیلئے نصف اور باقی دونوں کیلئے (مشترکہ طور پر نصف) ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جب دونوں میں سے ہر ایک نے اسے شریک لیا ہے تو وہ اس کے نصف حصہ کا مستحق ہو گیا تو نصف اس کیلئے اور نصف دونوں کیلئے ہوگا جیسے کہ ان دونوں نے ایک دوسرے کے بعد اسے شریک کیا ہو تو تب یہی حکم ہے۔ احتمال کی وجہ جو اکٹھے اور علیحدہ علیحدہ شریک کرنے میں فرق بھی ہے یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا اسے علی الاطلاق شریک کرنا ایک ہی وقت میں تمام حصے میں ان کی مساوات کا تقاضا کرتا ہے وہ اس طرح کہ ان میں سے ہر ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ کی طرح ہو اس طرح کہ خیر لکھو شے کے برابر برابر تین حصے ہوں، بخلاف ایک دوسرے کے بعد ان کے شریک کرنے سے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا طاعت اسے شریک کرنا اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا حصہ اس نے حصہ کی طرح ہوگا، اسی طرح دوسرے کا دوسرے زمانہ میں اسے شریک کرنا یہی حکم رکھتا ہے۔ لہذا اس کیلئے دو پانچواں حصے بنتے ہیں، ہر ایک کے اور وہ نصف ہے اور دونوں حصہ داروں میں سے ہر ایک کیلئے ایک ایک پانچواں حصہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## بیع مواضعہ

ماہیت قیمت پر مقررہ نقصان کے ساتھ کسی شے کو فروخت کر دینا بیع مواضعہ ہے۔ اس کیلئے وہی شرائط اور احکام ہیں جو بیع مباحہ کے ہیں اور ہم نے ان تمام کو ازیں نقل بیان کر دیا ہے۔ اور بیع مواضعہ میں مقررہ قیمت کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کم کردہ قیمت کو اس المال کے ساتھ جمع کر دیا جائے پھر اس میں سے اسے کم کر دیا جائے اور کم کرنے کے بعد جو بچے وہ اس کی مقررہ قیمت ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر اس نے کہا ”میں نے یہ چیز دس گیارہ روپے بطور بیع وضعیہ فروخت کی“ پھر جب تو چاہے کہ یہ معلوم کرے تو اس کی اصل قیمت کتنی ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس المال کے دس میں سے ہر ایک درہم کے گیارہ گیارہ اجزاء کئے جائیں، اس طرح ہر ایک درہم کے گیارہ گیارہ اجزاء ہوں گے اور کل گیارہ ہوں گے اور ان میں سے ایک درہم کم کر دیا جائے تو اب قیمت نو درہم اور دسویں درہم کا گیارہواں حصہ رہ جائے گی، اسی قیاس پر بیع مواضعہ کے مسائل مستنبط ہوتے ہیں، واللہ الموفق للصواب۔

## بیع کے انعقاد، نفاذ اور صحت کے بعد اس کے لازم ہونے کی شرائط

اس کی ایک ہی شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ چاروں خیارات سے خالی ہو، یعنی خیار تعین، خیار شرط، خیار عیب اور خیار رویت سے۔ لہذا ان میں سے کسی ایک خیار ہونے کی صورت میں یہ بیع اس کیلئے لازم نہ ہوگی، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خیارات سے خالی ہونے کے ساتھ ساتھ دونوں فریقوں کا ایک دوسرے سے الگ ہونا بھی شرط ہے۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خیار مجلس ثابت نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:   
المتبايعان بالخيار مالم يفترقا   
بیع و شراء کرنے والے دونوں فریقوں کو اختیار ہوتا ہے جب تک وہ دونوں الگ نہ ہو جائیں۔

کہ یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ بعض اوقات انسان کسی شے کو فروخت کرتا اور خریدتا ہے مگر بعد میں اس کیلئے کوئی اور بات ظاہر ہو جاتی ہے جس کی بنا پر وہ اس پر ملوم ہو جاتا ہے لہذا بیع کی اجازت دیکر اس کے تدارک کی ضرورت ہے، لہذا مجلس میں دونوں فریقوں کیلئے خیار مجلس کا اثبات دونوں کے حق میں ہمزی کیلئے ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَاكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ  
بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ  
اَلْاِسْمَاءُ ۲۵) اسے ایمان والوں نے کھاؤ ایک دوسرے کا مال آپس میں  
باطل طریقے سے، ماسوا اس کے کہ وہ تساری آپس  
کی رضامندی سے بیع ہو۔

کہ اللہ سبحانہ نے دونوں کی رضامندی سے جو تجارت کی جائے اس کو کھانے کی اجازت دی ہے اور اس میں  
دونوں کے متفق ہونے کی قید و شرط نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اسی  
مجلس میں عقد کو فتح کر دیا تو دوسرے فریق کو اس مال کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ لہذا اس نص کا ظاہر ان کے خلاف  
جست ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ بیع عقد کرنے والوں سے بغیر کسی شرط و قید کے مطلقاً ثابت ہوئی ہے اور عقد  
مطلق فوری طور پر دونوں معاوضوں میں ثبوت ملک کا مقتضی ہے۔ لہذا دونوں میں سے کسی ایک کی جانب سے  
اس عقد کو فتح کرنا دونوں کی رضامندی سے ثابت شدہ بیع میں یا اس کے حکم میں تصرف کرنا ہوگا۔ اور یہ دوسرے  
کی رضامندی کے بغیر اس کو باطل کرنا ہے اور یہ بات جائز نہیں۔ اس لئے دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے  
سے الگ ہو جانے کے بعد بیع و اقالہ کا اشتقاق نہیں رکھتا۔ اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ رہی حدیث تو اگر  
وہ ثابت ہو تو خبر واحد ہونے کے علاوہ وہ ظاہر کتاب کے بھی خلاف ہے تو اس میں مذکورہ خیار رجوع اور  
خیار قبول پر محمول ہوگا۔ جب تک وہ ایک دوسرے سے بیع کی حالت میں ہوں جو یہ ہے کہ اگر اس نے دوسرے  
سے کہا ”میں نے اتنی قیمت پر تجھے فروخت کیا“ تو جب تک مشتری (خریدار) یہ نہ کہے کہ ”میں نے اسے خرید  
لیا“ وہ رجوع کر سکتا ہے اور مشتری کیلئے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ اسے قبول نہ کرے اور جب مشتری نے  
امامین نے تجھ سے اتنے میں یہ شے خرید لی تو جب تک بائع یہ نہ کہے کہ ”میں نے فروخت کی“ اس وقت تک  
وہ رجوع کر سکتا ہے اور بائع کیلئے اس کی اجازت ہے کہ وہ قبول نہ کرے اور حدیث کی یہ تاویل امام محمد نے  
الروا میں حضرت ابراہیم السجستانی سے نقل کی ہے اور وہ امام ابو حنیفہ کی روایت کے موافق ہے، جیسا کہ  
حضرت عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے کہ:

السَّعَالُ بِالْخِيَارِ مَالِمُ يَنْعَرِ قَاعًا مِنْ بَيْعِهِمَا  
خرید و فروخت کرنے والے دونوں فریق جب تک بیع  
سے فارغ ہو کر ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں انہیں  
خیار ہوگا۔

ہم نے اس روایت کو اس مفہوم پر اس لئے محمول کیا ہے، تاکہ مختلف دلائل کے مابین بقدر امکان توافق پیدا کیا  
جاسکے، واللہ عزوجل اعلم۔

## مکروہ بیوع کا بیان اور اس سے متعلق احکام

خرید و فروخت کی مکروہ اقسام:

(۱) بیع میں غلاموں کے درمیان تفریق کرنا۔ اس بارے میں اصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا تولدوا ولدۃ عن ولدھا کسی ماں کو اس کے بیچے سے الگ نہ کرو۔

اور ان کے مابین تفریق کرنا ان کو جدا جدا کرنا ہے اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غلاموں میں ایک محبوبہ الخواص عورت کو دیکھا تو آپ نے اس کے متعلق پوچھا تو بتایا گیا کہ اس کے بیچے کو فروخت کر دیا گیا ہے تو آپ نے اس کی واپسی کا حکم دیا اور آپ نے فرمایا:

من فرق بین والدة وولده فرق الله بینہ وبینہ جس شخص نے ماں اور اس کے بیچے کو الگ کیا تو اللہ احبہ یوم القیامہ  
تعالیٰ اس کے اور اس کے محبوبوں کے درمیان قیامت کے دن جدا کی کرے گا۔

کہ یہ روایت بطور وعید آئی ہے اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یجتمع علیہم السبی والنفریق حتی غلامی اور جدائی دونوں کو جمع نہ کیا جائے تا آنکہ لڑکا بیلغ الغلام ونحبض الجارية بالغ ہو جائے اور لڑکی کو ایام (نیض) آنا شروع ہو جائیں۔

اور آپ نے بچپن میں بیچے کو الگ کرنے سے منع فرمایا ہے اور مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو دو چھوٹی عمر کے غلام بیچے کے 'تو انہوں نے ان میں سے ایک کو فروخت کر دیا' جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا 'میں نے اسے فروخت کر دیا ہے' تو آپ نے فرمایا 'یا تو دونوں کو بیچ دو یا اس کو بھی واپس لے لو'۔ کہ دونوں کو بیچ میں جمع کرنے یا ان دونوں میں سے ایک کو واپس لینے کا حکم دونوں کی تفریق پر کراہت کی دلیل ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ چھوٹے اور بڑے میں تفریق کرنا ایک طرح سے دونوں کو نقصان پہنچاتا ہے کیونکہ چھوٹا بڑے کی شفقت سے مستفید ہوتا ہے اور اس کی ذات سے سکون حاصل کرتا ہے اور بڑا چھوٹے کی بنا پر افس حاصل کرتا ہے اور دونوں کو الگ الگ کر کے یہ بات دونوں کی جدائی سے فوت ہو جاتی ہے' لہذا اس سے ان دونوں کو وحشت ہوگی جس کی بنا پر دونوں کے مابین تفریق دونوں کو وحشت کا باعث ہونے کی بنا پر ان کیلئے نقصان کا باعث ہوگی۔ یہی حکم دو چھوٹی عمر کے غلاموں کو الگ الگ کرنے

کا ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں ایک دوسرے سے ملتے رہیں گے اور ایک کا دل دوسرے سے سکون حاصل کرے گا۔ جبکہ دونوں کے درمیان تفریق کرنا دونوں کو وحشت میں ڈالنا ہوگا، لہذا یہ مکروہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ بچپن کا زمانہ رحمت کے اسباب میں سے ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا فلیس جو شخص ہم میں سے چھوٹے پر رحم نہ کرے اور بڑے کی عزت نہ کرے وہ ہم میں سے نہیں۔

اور ان دونوں کی تفریق میں اس رحمت کو نظر انداز کرنا ہے، لہذا یہ تفریق مکروہ ہوگی۔ پھر اس تفریق کے مکروہ ہونے کے بارے میں ہماری بحث کئی عزائمات پر مشتمل ہے، جو حسب ذیل ہیں:

(۱) کراہت کی شرائط کا بیان

(۲) تفریق کیسے ہوتی ہے؟

(۳) جس بات سے تفریق ہوتی ہے اس کا بیان کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں۔

## ۱ کراہت کی شرائط کا بیان

کراہت کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ دونوں میں سے کسی ایک کا چھوٹا ہونا، یعنی یہ کہ دونوں میں سے کوئی ایک چھوٹا ہو یا پھر وہ دونوں چھوٹے ہوں۔ پھر اگر وہ دونوں بڑے ہوں تو ان دونوں کے مابین تفریق کرنا مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا ”کسی پر غلامی اور جدائی کو اکٹھا نہ کیا جائے جب تک وہ لڑکا بالغ اور لڑکی کو ایام (حیض) آنے نہ لگ جائیں“ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بالغ ہونے تک دونوں کی تفریق کی حد کو مستند کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کراہت بچپن کے زمانے تک محدود اور مختص ہے اور بالغ ہوجانے کے بعد یہ کراہت ختم ہو جائے گی۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کراہت کی وجہ ان سے آپس میں انفس، شفقت کے جذبہ رحم کا نہ ہونا ہے اور ان میں سے ہر ایک بات بچپن کے زمانے کے ساتھ مخصوص ہے۔

۲۔ دونوں کا ذی رحم، یعنی قرابت دار ہونا اور اگر وہ دونوں انہی ہوں تو ان کے مابین تفریق مکروہ نہ ہوگی۔

۳۔ ان کے مابین عزیمت کا ہونا۔ وہ اس طرح کہ وہ دونوں آپس میں ذی رحم محرم ہوں، یعنی ان دونوں سے درمیان ایسی قرابت ہو جو ایک کے صوا اور دوسرے کے لڑکی ہونے کی صورت میں دونوں کے مابین نکاح ایک ہاٹ حرمت ہو، لہذا اگر وہ دونوں پچازاد وغیرہ ہوں تو ان کے مابین تفریق مکروہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ نکاح کی حرمت کا ہاٹ بننے والی قرابت ہی دونوں کو ایک دوسرے سے ملانے کا باعث ہے، جس کا خاتمہ شفقت اور انفس نے تحریم اس کی دلیل یعنی قرابت داری مفقود ہے۔

۴۔ یہ کہ دونوں مالک ایک ہی شخص ہو، خواہ وہ ملکیت کے کسی بھی سبب سے ان کا مالک ہو یا نہ جیسے کہ وہ ان کی خریداری، بے درانت، صدق یا وصیت وغیرہ کی بنا پر مالک ہو یا نہ، حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک اس کی اور دوسرا اس کے چھوٹے بچے کی ملکیت میں ہو تو ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے بغیر فروخت

کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس کے دو چھوٹے بیٹے ہوں، دونوں میں سے ایک اس کے ایک بیٹے کی ملکیت میں اور دوسرا دوسرے کی ملکیت میں ہو تو یہ کیلئے دونوں میں سے کسی کو فروخت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ کراہت ایسی تفریق میں ہے جو ایک ہی ملکیت میں پائی جائے، اور اگر ایک شخص کی ملکیت نے دونوں کو جمع نہ کیا ہو، تو بیع دونوں کی تفریق کا باعث نہ ہوگی کیونکہ وہ دونوں بیع سے قبل بھی متفق تھے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب دونوں میں سے ایک اس کی اور دوسرا مکاتب کی ملکیت میں ہو اس لئے کہ یہاں بھی دونوں کو ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کے معاملے میں آزاد لوگوں کے حکم میں ہے۔ لہذا اس کے مالک مختلف شمار ہوں گے اور اگر ان میں سے ایک اس کی اور دوسرا اس کے اجازت یافتہ غلام کی ملکیت میں ہو پھر اگر تو اس پر اتنا قرض ہو جو اس کی کمائی کو گھیر لے تو آقا کیلئے کوئی حرج نہیں کہ وہ اس غلام کو جو اس کے پاس ہو فروخت کر دے۔ امام ابوحنیفہؒ نے اصول پر تو یہ حکم ظاہر ہے، اس لئے کہ آقا قرض دار غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہے، لہذا اس کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا نہیں پایا گیا اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ وہ اس کا مالک ہے لیکن اس کی ملکیت کے ساتھ اس کے قرض خواہوں کا تعلق ہے، تو چونکہ وہ اس کیلئے بمنزلہ اجنبی کے ہے، لہذا معنوی طور پر دونوں کا ایک کی ملکیت میں اکٹھا ہونا نہیں پایا گیا۔

اور اگر اس پر قرض نہ ہو تو آقا کیلئے مکروہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو فروخت کرے اس لئے کہ اس کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا پایا گیا ہے اور اگر دونوں میں سے ایک اس کی اور دوسرا اس کے مضارب کی ملکیت میں ہو تو ان دونوں کو الگ کرنے میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ مضارب کا مال اگرچہ مضارب کی ملکیت نہیں ہے، لیکن اس کیلئے اس میں طاقتور حق ہے حتیٰ کہ مضارب کی جگہ رب المال کا اور رب المال کی جگہ مضارب کا بیع کرنا از روئے استحسان جائز ہے، تو چونکہ رب المال اجنبی کی طرح ہے۔ لہذا ایک ہی شخص کی ملکیت میں ان کا اکٹھے ہونا نہیں پایا گیا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے بڑی باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کو تین دن تک خیار ہوگا، پھر وہ اس مدت خیار میں اس کے چھوٹے بیٹے کا مالک ہو گیا تو اس صورت میں اس کا بیع کو جائز ہونے کی اجازت دینا یا اجازت نہ دینا (کہ اس سے بھی بیع جائز ہو جاتی ہے) مکروہ ہے تا آنکہ مدت گزر جائے۔ بلکہ وہ اس بیع کو فسخ کر دے تا آنکہ دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے، اس لئے کہ بائع کا خیار شے کی ملکیت کے زائل ہونے سے مانع ہے، لہذا باندی بدستور اس کی ملکیت میں رہے گی۔ پھر جب وہ اس کے چھوٹے بیٹے کا مالک ہو گیا تو وہ دونوں ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہو گئے، لہذا اجازت دینا دونوں کے درمیان تفریق کا باعث ہونے کی وجہ سے مکروہ ہوگا۔ اور اگر اس نے باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ خریدار کو تین دن تک خیار ہوگا پھر اسی مدت میں بائع اس کے چھوٹے بیٹے کا مالک ہو گیا تو مشتری کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اس بیع کو جائز قرار دے یا اس کو فسخ کرے، اس لئے کہ باندی بائع کی ملکیت سے بغیر کسی اختلاف کے خارج ہو گئی ہے، اس لئے کہ ہمارے ائمہ کے مابین کسی اختلاف کے بغیر مشتری (خریدار) کا خیار سلمان کو بائع کی ملکیت سے خارج



ہونے مانع ہے اور مشتری کی ملکیت میں اس کے داخل ہونے میں اختلاف ہے۔ تو چونکہ دونوں مملوک ایک ہی شخص کی ملکیت میں اکٹھے نہیں ہوئے، لہذا یہ اجازت دینا دونوں میں تفریق کا باعث نہ ہوگا۔ اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو اور اس کا کوئی بیٹا مشتری کے پاس ہو تو بغیر شک کے یہ اجازت مکروہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں اجازت دینا دونوں میں تفریق نہیں، بلکہ دونوں کے ایک ہی ملکیت میں جمع ہونے کا باعث ہے۔

رہا اس کا فسخ کرنا تو وہ بھی مکروہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر تو یہ مسئلہ سمجھنا مشکل نہیں ہے اس لئے کہ باندی ابھی مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی کیونکہ ان کے اصول پر مشتری کا خیار جمع کو اس کی ملکیت میں جانے سے مانع ہے، لہذا اس صورت میں بیع کا فسخ اس کی ملکیت میں دونوں کا اکٹھے نہ ہونے کی بنا پر باعث تفریق نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک اگرچہ باندی مشتری کی ملکیت میں داخل ہو چکی ہے، لیکن اس کو فسخ کرنا اس کا حق ہے، لہذا اس کو بیع کی اجازت پر مجبور کرنا اس کے حق کو باطل کرنا ہے، جو جائز نہیں ہے، لہذا اسے اس کو فسخ کرنے کی اجازت ہوگی۔

۵۔ ایک ہی شخص کا دونوں غلاموں کا مکمل طور پر مالک ہونا، لہذا اگر وہ ان دونوں میں سے ایک ایک حصہ کا مالک ہو تو اس کیلئے دونوں میں سے کسی ایک میں اپنے حصہ کو دوسرے کے بغیر فروخت کرنا مکروہ نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں بیع مطلقاً تفریق کا باعث نہیں ہوئی، اس لئے کہ ایک پہلو سے اس سے پہلے ہی دونوں کے مابین بیع موجود تھی، لہذا یہ صورت تفریق سے علی الاطلاق ممانعت کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی۔

۶۔ دونوں میں سے ہر ایک مانع کے وقت بیع کا مکمل ہونا، لہذا اگر دونوں میں سے کوئی ایک بیع کا مکمل ہونے سے خارج نہ کیا جیسے کہ غلام کو مدبر بنانے یا باندی کو ام ولد بنادینے وغیرہ سے تو ایسی صورت میں دوسرے کی فروخت میں مضائقہ نہ ہوگا اگرچہ اس سے دونوں میں تفریق ہو جاتی ہو۔ وجہ یہ ہے کہ اس کیلئے دونوں کو بیچنا مشکل ہے اور اگر دوسرے غلام کو فروخت کرنے سے اسے روک دیا گیا تو اس سے مالک و نقصان نہ ہوگا اور دونوں میں تفریق کی کراہت شرعاً ایک زائد نقصان کو دور کرنے کیلئے ہے لہذا اس کو اس سے بڑے نقصان نہ دار کیلئے دور کرنا جائز نہ ہوگا۔

۷۔ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ دوسرے نے حق کا مطلق نہ ہونا، اور اگر ایسا ہو جیسے کہ دونوں میں سے ایک نے قرض نہ کیا ہو، اس طرح کہ اس نے کسی مال تک کر لیا ہو یا اس نے کسی انسان کے خلاف کوئی بنائیت (زیادتی) کی ہو یا دونوں کو کسی ایک نے خرید لیا ہو، پر دونوں میں سے ایک میں اس نے کوئی عیب پایا اور اسے واپس لیا تو تفریق مکروہ نہ ہوگی، بلکہ اسے اس قرض کی بنا پر فروخت کر دیا جائے گا۔ اور بنائیت میں اسے دیا جائے گا۔ اور اس کو کسی عیب کی بنا پر واپس کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں دونوں کو تفریق سے روک دینے میں اس کو زائد نقصان نہ ہوگا، غلام کو بیچنے والے نقصان سے زیادہ قوی ہے اور یہ نقصان اس نے حق کا ابطال ہے، جو جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک بکری اسے دیا جائے، کیلئے عیب ہے کہ وہ اس کا فدیہ لے لے اور اسے اس لئے کہ اس میں دونوں کے حقوق کی رعایت ہے اور نقصان کا ازالہ بھی ہے اور یہ بات اردو نے عقل اور شرع اچھی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ اگر دونوں میں سے کسی ایک کو ایک شخص نے خرید لیا پھر ان دونوں میں

سے کسی ایک میں اس نے کوئی عیب پایا تو وہ دونوں کو واپس کر دے یا دونوں کو روک لے۔ اس کیلئے یہ چتر نہیں کہ وہ صرف عیب والے کو واپس کرے۔ اس لئے کہ خاص طور پر اسی کو واپس کرنا دونوں میں تفریق کرنا ہے جو ان کو نقصان پہنچاتا ہے۔ لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ کسی نے دروازے کے دو پائت خریدے یا دو موزے یا جوتی کا جوڑا خریدا پھر دونوں میں سے کسی ایک میں عیب پایا تو اس صورت میں وہ صرف عیب دار کو واپس نہ کرے، اس لئے کہ اس صورت میں خصوصی طور پر بائع کو نقصان ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

۸۔ ان دونوں کے مالک کا مسلمان ہونا: لہذا اگر کافر ہو تو اس کیلئے دونوں میں تفریق کرنا مکروہ نہ ہوگا پھر خواہ مالک آزاد ہو یا مکاتب یا اجازت یافتہ، مگر مقروض یا غیر مقروض غلام یا بچہ ہو یا بڑا اور خواہ وہ دونوں غلام مسلمان ہوں یا کافر یا دونوں میں سے ایک مسلمان اور کافر ہو اس لئے کہ جن دلائل کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ دونوں میں تفریق کی کراہت میں فرق نہیں کرتے۔ یعنی منقول دلائل بھی اور عقلی دلائل بھی۔

اگر کوئی حربی دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہوا اور اس کے ہمراہ دو چھوٹے غلام تھے یا ان میں سے ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا تھا اور وہ دونوں آپس میں محرم ہوں یا اس نے ان دونوں کو دارالسلام میں اس سے مالک سے خریدا جو اس کے ہمراہ دارالاسلام میں امان لے کر آیا ہو، پھر اس نے دونوں میں سے ایک کو فروخت کرنے کا ارادہ کیا تو مسلمان کیلئے اس کے خریدنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور اگر اس نے دارالاسلام کے کسی مسلمان یا ذی سے انہیں خریدا ہو یا کسی ایسے حربی سے جو کسی اور کی پناہ اور امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا ہو انہیں خریدا تو مسلمان کیلئے دونوں میں سے ایک کو خریدنا مکروہ ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ صورت میں ضرورت نے تفریق کی کراہت کو دور کر دیا ہے اس لئے کہ اگر اس نے انہیں نہ خریدا تو تب وہ انہیں لے کر دارالحرب چلا جاتا، لہذا اس کا یہ عمل مسلمانوں کے خلاف مدد ہوتا جبکہ دوسری صورت میں یہ ضرورت معدوم ہے اس لئے کہ اسے ان کی بیع پر مجبور کیا گیا ہے اور ان کا دارالحرب کے ساتھ جڑنے کا کوئی امکان نہیں، لہذا اس سے ضرورت متحقق نہ ہوگی۔

۹۔ دونوں کا تفریق پر راضی خوش نہ ہونا: لیکن اگر دونوں راضی ہوں تو تفریق مکروہ نہ ہوگی۔ اس طرح کہ ایک بچہ بلوغت کے قریب ہو جس کی بنا پر وہ اپنی بیع پر راضی ہو اور اس کی ماں بھی راضی ہو جائے تو دونوں کی رضامندی سے اسے فروخت کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ دونوں کو اٹک کرنے کی کراہت نقصان (ضرر) کی بنا پر ہے تو جب وہ دونوں اس بیع پر راضی ہو گئے تو اس سے واضح ہو گیا کہ اس میں ان کیلئے کوئی نقصان نہیں، لہذا یہ مکروہ نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کی ملکیت میں کسی چھوٹے بچے کے ساتھ اس کا کوئی ایک قریبی محرم آجائے، لیکن اگر اس کے ہمراہ اس کے ایک سے زیادہ قریبی رشتہ دار ہوں، جن میں سے ہر ایک بچے کا ذی رحم محرم ہو تو یہ حالت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ اس کے ماں باپ ہوں گے یا اس کے علاوہ کوئی اور رشتہ دار۔ اگر تو وہ دونوں ماں باپ ہوں تو بغیر اختلاف کے اس کے اور ان دونوں کے بائین تفریق کرنا مکروہ ہوگا۔ اور اگر ان کے علاوہ کوئی اور ذی رحم محرم ہوں تو پھر اگر دونوں میں سے کوئی ایک بچے کے زیادہ قریب اور دوسرا اس سے دور ہو یا پھر دونوں رشتہ داری میں یکساں ہوں، پھر اگر تو دونوں میں سے ایک بچے کے زیادہ قریب ہو تو بچے

اور دور کے رشتہ دار کے مابین تفریق کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ قریبی رشتہ دار کی شفقت بچے کو دور کے رشتہ دار کی شفقت سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ لہذا اس تفریق میں بچے کو کوئی نقصان نہ ہوگا۔ خواہ ان دونوں بیویں کی رشتہ داری کی جہت ایک جیسی ہو، جیسے باپ کی موجودگی میں دادا اور ماں کی موجودگی میں دادی و ثانی یا خالہ یا ماموں یا دونوں کی جہت مختلف ہو، جیسے ماں اور چھوٹی اور چچا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کے اور ان دونوں کے درمیان تفریق کرنا مکروہ ہے خواہ ان کی رشتہ داری کی جہت کیسی بھی ہو، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو بچے پر شفقت ہوتی ہے اور اس کے علیحدہ کرنے سے یہ شفقت ختم ہو جائے گی۔ اور اگر وہ دونوں بڑے رشتہ دار قربات میں یکساں ہوں تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر تو ان دونوں کی قربات کی جہت ایک ہی ہو جیسے دو بیھیشیاں یا دو خالائیں یا باپ اور ماں کی طرف سے دو بھائی یا پھر دونوں باپ کی طرف سے ہوں یا دونوں ماں کی طرف سے ہوں تو قیاس یہ ہے کہ بچے اور ان دونوں میں سے کسی ایک میں تفریق کرنا مکروہ ہوگا۔ یہی امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے، مگر استحسان یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے، جبکہ بچے کے ہمراہ کوئی ایک قریبی رشتہ دار رہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو بچے پر علیحدہ علیحدہ شفقت ہوتی ہے، لہذا دونوں میں سے کوئی ایک شفقت میں دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ اسی طرح بعض اوقات دونوں میں سے کسی ایک کو بچے پر دوسرے سے زیادہ شفقت ہوتی ہے، لہذا دونوں کو اس سے الگ کرنا از روئے اصل یا از روئے مقدار شفقت میں کمی کا سبب ہوگا جو اس کے حق میں شفقت کا نقصان ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں تفریق کی کراہت شفقت کا ذریعہ ختم ہو جانے سے بچے کو جو نقصان ہوتا ہے اس کی بنا پر ہے تو جب قربات کی جہت اور بچے سے دونوں کی رشتہ داری یکساں ہو تو ایسی صورت میں دونوں میں سے ایک کی موجودگی میں معنوی طور پر اس کی شفقت اسے حاصل رہے گی، بخلاف اس صورت کے جب دونوں کی رشتہ داری کی جہت ایک دوسرے سے مختلف ہو، کیونکہ قربات کی جہت مختلف ہو جانے کی بنا پر شفقت بھی مختلف ہوگی جس کی رو سے ان میں سے ہر ایک سے جو شفقت حاصل ہوگی وہ دوسرے سے حاصل نہ ہوگی، لہذا اس کو الگ کرنا بچے کے حق میں نقصان کا باعث ہوگا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ چھ بیٹیاں یا چھ بھائی ہوں جن میں سے تین بڑے اور تین چھوٹے ہوں تو ان میں سے ایک چھوٹے کو ایک بڑے کے ہمراہ فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر بیٹے سے ہمراہ اس سے دو خلی والد ہوں اس طرح کہ انہوں نے اس بچے کے والد ہونے کا دعویٰ کیا تا آنکہ ان کی اس بیٹی سے نسب ثابت ہو، مگر وہ تمام لوگ ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہو جائیں تو قیاس یہ ہے کہ ذات قربات ایک ہونے کی بنا پر دونوں میں سے ایک کی بیع مکروہ نہ ہوگی، یعنی والد ہونے کی قربات جیسے دو چچا یا دو خالائیں۔ اور اگر تین یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ایک اس کا حقیقی طور پر باپ ہے، لہذا حقیقی طور پر ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ اس کا نسب ثابت ہے، لیکن دوسرے میں ان سے ایسا ہونے کی بنا پر ہم نے انہوں سے اس کے نسب ثابت ہونے کا فیصلہ دیا ہے، لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان میں سے اس کا باپ ایک ہی ہے، لہذا اگر دونوں میں سے کسی ایک کو اس نے فروخت کر دیا تو اس میں یہ اصل ہوگا کہ اس نے بیٹے کے والد کی فروخت لیا ہے جس کی وجہ سے اس سے دونوں میں تفریق ثابت ہو جائے گی۔

بخلاف اس صورت کے جب چھوٹے بچے کا باپ اور ماں اس کے ساتھ جمع ہوں کہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک کی فروخت مکروہ ہے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کی قربت ثابت شدہ ہے جس کی بنا پر اس کو فروخت کرنا چھوٹے بچے اور بیٹوں میں سے ایک کے ساتھ اس کی جتنی طور پر تفریق ہوگی، لہذا یہ مکروہ ہے۔

اور اگر دونوں بیٹوں کی قربت کی جہت مختلف ہو، جیسے پھوپھی خالہ کے ساتھ اور چچا ماموں کے ساتھ اور حقیقی بھائی باپ یا ماں کی طرف سے بھائی کے ساتھ یا اسی طرح کی کوئی اور رشتہ داری ہو تو ان کی تفریق مکروہ ہوگی۔ اس لئے کہ جو رشتہ دار باپ کی طرف سے قربت میں بچے کے قریب ہو وہ باپ کے قائم مقام ہو سکتا ہے اور جو رشتہ دار ماں کی جانب سے اس کے قریب ہو وہ ماں کے قائم مقام ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ بچے کے ہمراہ اس کا والد اور ماں ہوں اور اگر ایسا ہو تو ان میں تفریق مکروہ ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اگر کوئی عورت قید کئی گئی اور اس کی گود میں چھوٹی لڑکی ہو اور وہ دونوں ایک ہی شخص سے حصہ میں آئیں اور عورت کا یہ گمان ہو کہ وہ اس کی بیٹی ہے تو ان دونوں میں تفریق مکروہ ہوگی۔ اگرچہ تمام احکام میں شخص اس کے دعویٰ سے نسب ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ روایات قیدیوں کی تفریق کی کراہت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور بچے کا قیدی عورت کا بچہ ہونا صرف اس کے دعویٰ سے ظاہر ہوتا ہے، لہذا تفریق کے معاملے میں یہ روایات اس کے قول کو قبول کرنے پر دلالت کرتی ہیں، نیز اس لئے بھی کہ یہ بات دیانت کے باب سے ہے اور انہی عورت کا قول دیانت کے معاملات میں خصوصی طور پر احتیاط کے طریقے پر چلنے کیلئے قبول کیا جاتا ہے۔ اور اگر چھوٹی بیٹی قید کرنے والے کے ہاتھ میں بڑی ہوگئی اور وہ بڑی عورت سے ہجرت کر چکا ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ بڑی عورت نے چھوٹی بیٹی کو دودھ پلایا تھا یا نہیں تو مناسب ہوگا کہ وہ چھوٹی لڑکے کے قریب نہ جائے، اگرچہ اس کا اس سے نسب ثابت نہ ہوا ہو، شخص اس کے دعویٰ کی بنا پر، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ نسب یا رضاع وغیرہ کی بنا پر اس کی بیٹی ہو، لہذا وہ ازروئے احتیاط اس کے قریب بھی نہ جائے، مگر حکماً (فیصلے میں) اسے قریب جانے سے نہیں روکا جاسکتا۔ اس لئے کہ ایک عورت کا قول حقوق العباد میں معتبر نہیں ہوتا اور اگر وہ چھوٹی بیٹی قید کئے جانے کے وقت اس کی گود میں نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کو الگ کرنے اور جماع میں دونوں کو جمع کرنے میں مضائقہ نہیں، اس لئے کہ جب قید کے وقت وہ اس کی گود میں نہ تھی تو اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ وہ حکم میں اس کی ماں ہے، لہذا اس کا قول سرے سے قبول نہ ہوگا۔

اور اگر قیدیوں میں سے کسی شخص نے کسی بچہ کے بارے میں، خواہ وہ بچہ ہو یا بیٹی، یہ دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو اس کا قول قبول کیا جائے گا اور اس سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ خواہ دارالاسلام میں پناہ لینے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو۔ البتہ ضروری ہے کہ اس کا یہ دعویٰ تقسیم یا اس کی ملکیت میں بذریعہ بیع وغیرہ آنے سے پہلے ہو۔ اس لئے کہ اس شخص کا دعویٰ صحیح ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس سے اس کا نسب ثابت ہو جاتا ہے، لہذا اس کا اثر تفریق کی کراہت میں ظاہر ہوگا خواہ بچہ قید کے وقت اس کے ہاتھ میں ہو یا نہ ہو، بخلاف عورت کے دعویٰ کے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کے ہمراہ جو بچہ ہے وہ اس کا بیٹا ہے اور وہ اس کا خاوند ہے اور اس نے اس کی تصدیق کی تو دونوں کے درمیان زوجیت دونوں کے ایک دوسرے

کی تصدیق کرنے کی بنا پر ثابت ہو جائے گی، جبکہ بچے کا دونوں سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور بچے اور ان دونوں میں سے کسی ایک میں جدائی کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ان دونوں کے اقرار کے مطابق وہ ان کا بیٹا ہے۔

اور اگر مال غنیمت حاصل کرنے والوں میں سے کسی ایک نے تقسیم یا بیع سے قبل یہ دعویٰ کیا کہ قیدیوں میں سے چھوٹا بچہ اس کا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا۔ پھر دیکھا جائے اگر تو اس کے ساتھ اسلام کی کوئی علامت ہو تو وہ مسلمان ہوگا اور وہ غلام نہ ہوگا اور اگر اس کے ساتھ اسلام کی کوئی علامت نہ ہو تو مدعی سے اس کا نسب ثابت ہوگا، لیکن وہ غلام ہوگا۔ اس لئے کہ اگرچہ اس سے نسب کے اثبات اور تعلق کی نسبت میں اس کا دعویٰ صحیح ہے، لیکن وہ (نی الحقیقت) صحیح نہیں ہے، لہذا اس کی غلامی کے حق میں اس کا (اقتدار) نہیں ہے اس لئے کہ اس دعویٰ میں دوسرے غنیمت پانے والے مجاہدین کے حق کا ابطال لازم آتا ہے جس کی بنا پر دوسرے کے حق کو باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور یہ بات جائز ہے کہ انسان اپنی ذات کے حق میں اقرار کے معاملے میں سچا سمجھا جائے، لیکن وہ دوسرے کے حق میں وہ سچا نہیں ہو سکتا جبکہ اس کا دعویٰ دوسرے کے حق کو باطل کرنے پر مشتمل ہو، جیسے کہ اگر کوئی شخص کسی انسان کے غلام کی آزادی کا دعویٰ کرے پھر وہ اس کو خرید لے۔ تو اس کی خریداری درست ہوگی اور وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو خریدنا پھر اس نے اس کے آزاد ہونے کا اقرار کیا تو اس کا اقرار اپنے حق میں صحیح ہوگا حتیٰ کہ وہ اس پر آزاد ہو جائے گا، لیکن وہ اس کے بائع کے حق میں درست نہ ہوگا، حتیٰ کہ اس کیلئے جائز نہ ہوگا کہ اس کے بائع کی طرف قیمت کے ساتھ رجوع کرے اور اس کیلئے بہت سی مثالیں ہیں، واللہ اعلم۔

## فصل

### جس شے کے ساتھ تفریق حاصل ہوتی ہے

وہ بیع کے ذریعے اس کا مالک ہوتا ہے اس لئے کہ اس سے انس اور شفقت کی منفعت کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ یہی حکم وراثت اور مال غنیمت میں تقسیم کا بھی ہے۔ اس لئے کہ تقسیم بھی دوسرے کو مالک بنانے سے خالی نہیں ہوتی، خصوصاً ایسی شے میں جس کی کوئی مثل نہ ہو، لہذا اس کے ذریعے تفریق حاصل ہو جائے گی جس کی بنا پر یہ بات مکروہ ہوگئی۔ پھر اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ دونوں میں سے کوئی ایک آزاد کر دیا جائے یا کاتب بنادیا جائے، اس لئے کہ آزاد کرنا دوسرے کو مالک بنانا نہیں ہے بلکہ وہ ملکیت کا ازالہ یا اس کو استیفاء تک پہنچانا ہے، لہذا اس سے جدائی ثابت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے اسے آزاد کر دیا تو وہ اپنے ساتھی کے ساتھ رہ کر انس اور اس سے حسن سلوک کر سکتا ہے۔ لہذا اس کو آزاد کرنا دونوں کے درمیان جدائی والٹانہ ہوگا۔ یہی حکم کاتب کا ہے، اس لئے کہ کئی کے اقتدار سے کاتب آزاد ہوتا ہے، تو چونکہ اس کی بنا پر انس و غنیمت کی منفعت ختم نہ ہوگی، لہذا یہ حالت، دونوں میں جدائی کا باعث نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

لیکن اگر وہ جدائی ہو تو آزادی کا فائدہ جدائی کے ضرر (نقصان) سے بڑھ کر ہے، جس کی بنا پر معنوی طور پر یہ نقصان نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے دونوں میں سے ایک کو آزاد کرنے والے کے ہاتھ پر فروخت کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ وعدہ پورا کرنا مکارم اخلاق میں سے ہے تو مشتری (خریدار) کی حالت سے بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنا وعدہ پورا کرے گا، لہذا جدائی ضرر (نقصان) ہونے سے خارج ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس کے بالمقابل ایسا نفع ہے جو اس سے بڑا ہے، یعنی اس کی آزادی۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنا بیع کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ شرط ہوتا تو بیع کا فاسد ہونا ثابت ہو جاتا، تو چونکہ یہاں آزادی کا ارادہ کرنا باقی رہا اور اس کے ازالے کا نفع لازم نہیں ہے، لہذا بیع ان کے درمیان تفریق کا ذریعہ رہی۔ حتیٰ کہ اگر مشتری نے کہا اگر میں نے اس کو خریدا تو وہ آزاد ہے۔ پھر اس نے اس کو خریدا تو نقصان نے کہا ہے کہ ہاں جماع مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کی خریداری کے بعد یقینی طور پر آزاد ہو جائے گا لہذا بیع ممکنہ ضرر یعنی نقصان کا باعث ہونے سے خارج ہو جائے گی۔

## فصل

### اس بیع کا حکم جس کے ذریعے تفریق ہوتی ہے کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں

اس کے متعلق علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بیع جائز ہے اور وہ فی نفسہ حکم کیلئے مفید ہے، لیکن وہ مکروہ ہے اور بائع دونوں کو جدا کرنے کی بنا پر گناہ گار ہوگا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ والدین اور ان کے بچوں کی صورت میں یہ بیع فاسد ہے اور باقی ذوی الارحام کے بارے میں جائز ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام صورتوں میں بیع باطل ہے۔ انہوں نے ان روایات سے استدلال کیا ہے جو ہم نے اوپر تفریق کی ممانعت کے سلسلے میں نقل کی ہیں۔ یا ایسی روایات جو نہی کے قائم مقام ہیں اور بیع دونوں کو جدا کرنے والی ہے اس لئے وہ ممنوع ہوگی۔ اور ممنوع بیع ملکیت کے ثبوت کیلئے اس کا سبب نہیں ہو سکتی، جیسے کہ ان تمام بیوع کا جن کے متعلق ممانعت آئی ہے یہی حکم ہے۔ امام صاحب کے اصول کے مطابق تو امام ابو یوسفؒ نے والدین اور ان کے بچوں کی صورت میں اس کے فاسد ہونے کا اس لئے قول اختیار کیا ہے کیونکہ ان کو الگ الگ کرنے کی شدید ممانعت آئی ہے، جیسا کہ ہم اوپر نقل کر آئے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

واحل الله البيع وحرم الربوا (البقرة: ۲۷۵)

اور اس نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام نصرا ہے۔

نیز اسی طرح کے بیع کے بارے میں دوسری نصوص، جو علی العموم اور علی الاطلاق بیع کے جواز کی متقاضی

ہیں اور جو شخص تخصیص یا تنقیید کا دعویٰ کرتا ہے اس کے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے۔ وہی احادیث تو وہ بیچ کے علاوہ کسی اور طریقے سے ان کی جدائی پر محمول ہیں اور وہ ان کو نقصان پہنچاتا ہے۔ لہذا یہ بات بیچ کے شروع ہونے سے اسے خارج نہیں کرتی، جیسے کہ اذان کے وقت بیچ کرنا اور ہم نے ان روایات کو بیچ کے سوا پر جو محمول کیا ہے وہ یا تو اس لئے کہ خبر واحد قرآن مجید کے حکم کے موافق ہو جائے اور یا اس لئے کہ ایسی شے کی بیچ منع ہونے کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے، جو عقلاً مستحسن ہو جیسا کہ اپنی جگہ اس اصول کا ذکر کیا گیا ہے۔

## ۲۔ اذان جمعہ کے وقت بیچ کرنا:

مکہ و یوم میں سے اذان کے وقت کی بیچ بھی ہے، یعنی اذان جمعہ کے وقت جیسا ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آتُوا نَدَىٰ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ  
الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَفَرُوا الْبَيْعِ  
(النساء: ۶۳-۶۴)

اے اہل ایمان جمعہ کے دن جب نماز جمعہ کیلئے بلایا جائے تو اللہ کے ذکر کیلئے دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔

کہ اس جگہ اللہ تعالیٰ نے اذان کے وقت بیچ کو چھوڑنے کا حکم دیا ہے۔ جو بیچ سے روکنا ہے، لیکن یہ نہی لغویہ یعنی سنی (نماز جمعہ کیلئے جلدی کرنا) چھوڑنے کی بنا پر ہے، لہذا یہ بیچ فسی نفسہ جائز ہوگی، لیکن مکہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ ایک غیر مشروع فعل متصل ہو گیا ہے، یعنی اس کی سنی کو ترک کرنا۔

## ۳۔ شہری کا دیہاتی کی اشیاء فروخت کرنا:

اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص کے پاس غلہ یا چارہ ہو جسے وہ دیہات والوں کے سوا کسی اور کو بھی قیمت پر فروخت نہ کرتا ہو جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِدَاهِ دَعْوَا النَّاسِ بِرِزْقِ اللَّهِ  
لَوْ كُنْ كَوْ يَحْمُزُ دُو كُو اللَّهُ تَعَالَىٰ أَيْك كُو دُوسَرُ كُو  
مَعَهُم مِّنْ بَعْضِ ذَرِيعَةِ رَوْزِي دُو۔

اور اگر اس نے اسے فروخت کیا تو بیچ جائز ہوگی اس لئے کہ یہ منافعت ایسے مفسوم کی بنا پر ہے جو بیچ کے علاوہ ہے اور وہ بات شہروالوں کو نقصان پہنچاتا ہے جس کی بنا پر اس سے بیچ کا قاعدہ لازم نہ ہوگا۔

جنت لہ اذان (جمعہ) کے وقت بیچ کرنا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے ساتھ شہروالوں کو نقصان پہنچتا ہو اس طرح کہ شہروالے کھانے یا چارے کی طرف سے غمہ سالی کی حالت میں ہو، لہذا اگر وہ نہر قحطی اور سہولت میں ہوں تو نقصان نہ ہونے کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ نہ ہوگا۔

### ۴۔ مسلمان کو آگے جا کر خریدنے والے کی بیع: (منتلقی السلع)

اس کی تشریح میں اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ کسی شخص کو جب کسی قافلے کی آمد کا پتہ چلے جو بڑے تجارتی مسلمان کے ہمراہ آ رہا ہو تو کوئی شخص اس کو راستے میں جا کر ملے اور ان کے پاس جو بھی خورد و نوش (میرہ) کا مسلمان ہو وہ خریدے اور وہ شرمیں واپس آ کر اسے مرضی کی قیمت پر فروخت کرے کہ یہ خریداری مکروہ ہوگی، اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تلتقوا السلع حتى تبسط الاسواق تم راستے میں مسلمان کو جا کر نہ ملو، تاکہ وہ بازاروں میں پھیلا دیا جائے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب شر والوں کو اس کے ذریعے نقصان پہنچے، جیسے کہ شر والے خشک سالی اور قحط سالی وغیرہ میں ہوں، لیکن اگر یہ بات ان کیلئے نقصان دہ نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کی تشریح یہ ہے کہ کوئی شخص ان کو جا کر ملے پھر وہ ان سے وہ مسلمان شر کی نسبت بھاء خرید لے اور قافلے والوں کو شر کے بھاء کا علم نہ ہو اور یہ بھی مکروہ ہے خواہ اس سے شر والوں کو نقصان ہوتا ہو یا نہ۔ اس لئے کہ اس نے انہیں دھوکہ دیا ہے۔ اور دونوں صورتوں میں خریداری جائز ہے اس لئے کہ یہ بیع فی نفسہ جائز ہے اور اس کی ممانعت لغیرہ ہے اور وہ سابقہ تشریح کی روشنی میں عوام کو اور دوسرے قول کی روشنی میں مسلمان کے مالک کو دھوکہ دینا ہے۔

### ۵۔ کسی کی لگائی ہوئی قیمت سے زیادہ قیمت لگا کر خریدنا:

جس کی صورت یہ ہے کہ دو افراد ایک دوسرے سے بھاء تاؤ کریں پھر بائع نے اپنے مسلمان کے عوض قیمت طلب کی اور مشتری بھی اس قیمت پر راضی ہو گیا، پھر کوئی اور خریدار آیا اور وہ اس نے پہلے شخص کی قیمت میں داخل انداز کی اور اس سے اس سے زیادہ قیمت پر یا اسی قیمت پر خرید لے تو یہ مکروہ ہے اس لئے کہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یسنام الرجل علی سوم اخیہ ولا یخطب کوئی شخص اپنے بھائی کی قیمت پر سودا نہ خریدے اور علی خطبہ اخیہ نہ اپنے بھائی کے پیغام نکاح کی جگہ پیغام نکاح دے۔

دوسری روایت میں ہے۔ ”اور کوئی شخص اپنے بھائی کی قیمت پر قیمت نہ لگائے“ یہ ممانعت بیع میں موجود کسی معنی کی بنا پر نہیں، بلکہ اسے تکلیف دینا ہے، لہذا نفس بیع جائز ہوگی اور اس کی خریداری کرنا جائز ہوگا، لیکن یہ بات مکروہ ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب بائع اس کی لگائی ہوئی قیمت پر یعنی جس قیمت پر خریدار نے اسے طلب کیا ہے فروخت کیلئے مائل ہو جائے، لیکن اگر وہ اس کی قیمت کی طرف مائل نہ ہو تو اس میں دوسرے کیلئے کوئی حرج نہیں کہ وہ اسے خریدے اس لئے کہ اس صورت میں یہ اپنے بھائی کے بھاء پر بھاء لگانا نہیں ہے لہذا یہ اس



ممانعت کے تحت نہ آئے گا' اس لئے بھی کہ اس میں دوسرے کو تکلیف دینا نہیں پایا جاتا' بلکہ وہ تو بیع من یزید (بولی دالی) ہے' لہذا یہ مکروہ نہیں ہے' اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پیالہ اور ایک کھل بولی پر بیع من یزید (نٹائی) کے طریقے پر فروخت کیا تھا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کوئی مکروہ بیع نہیں کر سکتے تھے۔

یہی حکم نکاح کا ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت کو پیغام نکاح دیا اور اس کا دل اس کی طرف مائل ہو گیا تو دوسرے شخص کیلئے اس کو پیغام نکاح دینا جائز' مگر مکروہ ہے جیسا کہ ہم نے روایت نقل کی' البتہ اگر اس کا دل اس کے پیغام کی طرف مائل نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۵۔ باغیوں' فتنہ پروازوں اور ان کے لشکروں میں جا کر ہتھیار فروخت کرنا:

اس لئے کہ ان کو ہتھیار فروخت کرنا ان کی گناہ اور زیادتی میں مدد کرنے کے مترادف ہے' جو ممنوع ہے اور وہ شے جس سے ہتھیار بنائے جاتے ہیں جیسے کہ لوہا وغیرہ' تو اس کی فروخت مکروہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ لڑائی کیلئے تیار شدہ شے نہیں ہے' لہذا اس میں اعانت کا معنی ثابت نہ ہوگا۔ اور اس کی مثال اس ٹکڑی کی فروخت ہے جو مزار (تلاہ موسیقی) بنانے کی اہلیت رکھتی ہو کہ یہ مکروہ نہیں اگرچہ مزار کی فروخت مکروہ ہے۔

ب: بیع سے متصل مکروہ امور

۱۔ اہیکارہ: (خیرہ اندوزی)

ہم اہیکارہ کے متعلق احکام باب الکراہت میں بیان کر آئے ہیں۔ اس مقام کے ساتھ اس کو ملا کر پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔

۲۔ نجش:

وہ یہ کہ کوئی شخص بیع کی تعریف کرے اور اس کی قیمت اگائے مکروہ خود نہ خریدنا چاہتا ہو' بلکہ وہ صرف دوسرے کو سنانے کیلئے ایسا کرے تاکہ وہ اس کی زیادہ قیمت اگائیں تو یہ مکروہ ہے' اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نجش سے منع کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ مسلمان بھائی کو نقصان پہنچانے کیلئے ایسا کرنا ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ اسے اس کی منسلبی قیمت پر مانگے' لیکن اگر اس نے اس سے مانا کہ وہ اس کی قیمت پر لینا چاہا اور اسی شخص نے فرض کا حکم بن کر مدافعت کی تا آنکہ اس کی قیمت منسلبی قیمت نہ پہنچ گئی تو یہ بات مکروہ نہ ہوگی' اگرچہ یہ منسلبی کا حکم خود اس کو خریدنا نہ چاہتا ہو' واللہ عزوجل اعلم۔

نصل

بیع کا حکم

بیع نے حکم پہ طعن ہوتا اس وقت تا۔ ملن نہیں: جب تا۔ ہم بیع کی اقسام کو الگ الگ بیان نہ کریں۔

تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ حکم کے حق میں بیع یا تو صحیح ہوگی اور یا پھر قلمد ہوگی نیز یا تو باطل ہوگی یا پھر موقوف ہوگی۔

### ۱۔ بیع صحیح کا حکم:

پھر صحیح بیع میں یا تو (کسی ایک یا دونوں کیلئے) خیار ہوگا اور یا پھر اس میں خیار نہ ہوگا۔ وہ بیع جس میں خیار نہ ہو اس کے مست سے احکام ہیں۔ ان میں سے کچھ احکام اصل اور کچھ اس کے توابع میں سے ہیں۔ اصلی احکام پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

۱: اصلی حکم کا بیان      ۲: اس کی صفت کا بیان

### ۱۔ اصلی حکم کا بیان:

اس کا اصلی حکم خریدار کیلئے بیع اور بائع کیلئے قیمت (زر اعتبار) میں فوری طور پر ملکیت کا ثبوت ہے لہذا بیع کے حکم اور اس سے متعلقہ احکام و مسائل کے جاننے کیلئے بیع اور ثمن (مقررہ قیمت) کا جاننا ضروری ہے جس پر دو عنوانات کے تحت بحث ہوگی:

۱ بیع اور ثمن (مقررہ قیمت) کا بیان

۲ دونوں سے متعلقہ احکام و مسائل

تفصیل حسب ذیل ہے:

### ۱ بیع اور ثمن (مقررہ قیمت) کا بیان:

پس ہم کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہی کہنے کی طاقت دینے والا ہے کہ لفظ بیع اور ثمن ہمارے ائمہ کرام کے اصول پر ایسے اعداد الفاظ میں سے ہیں جو مختلف معانی پر بولے جاتے ہیں پس بیع بنیادی طور پر اس شے کا نام ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جائے اور ثمن (زر اعتبار) بنیادی طور پر اس شے سے عبارت ہے جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو اور اگر کسی عارض کی بنا پر اس اساسی مفہوم میں تبدیلی کا احتمال ہے اس طرح کہ جو شے متعین ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو وہ شے بیع نہ ہائے کی جیسے "علم فیه" اور جو شے اس کا احتمال رکھتی ہو وہ ثمن (زر اعتبار) ہو جائے گی جیسے کہ بیع علم میں "راس المال" اگر وہ مین ہو "بیساکہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ اللہ تعالیٰ۔

اہم ذکر کے اصول پر اس کا علم یہ ہے اور یہی اہم شافعی کا بھی قول ہے کہ بیع اور ثمن (مقررہ قیمت) ایسے باہم مترادف الفاظ میں سے ہیں جن کا ایک ہی شے پر الحاق ہوتا ہے "البتہ احکام میں ایک شے دوسرے سے مختلف ہوتی ہے" جبکہ وہ حرف باء نے ساتھ مستعمل ہو۔

جب اس اصولی بحث کا پتہ چلے یا تو اب ہم کہتے ہیں کہ درہم اور دینار ہمارے ائمہ کرام کے اصول پر

اشن (زراعتبار) ہیں جو استحقاق کے معاملے میں باہمی معاملات میں متعین نہیں ہوتے۔ خواہ ان کی تعین بھی کر لی جائے، حتیٰ کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ کپڑا ان درہموں کے عوض یا اس دینار کے عوض فروخت کیا تو مشتری کیلئے جائز ہوگا کہ وہ مشارالہ کو خود رکھ لے اور اس کی مثل بائع کو دے دے لیکن وہ جس 'نوع' صفت اور مقدار کی ضمان (توان) کیلئے متعین سمجھے جاتے ہیں، حتیٰ کہ توان کی صورت میں اس پر جس 'نوع' مقدار اور صفت کے معاملے میں مشارالہ (جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو) کی ہم مثل شے کو ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر مشارالہ (زراعتبار) پاک ہو جائے تو اس سے عقد باطل نہ ہوگا۔ امام زقر اور امام شافعی کے نزدیک اشارہ کرنے سے ان کی تعین ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ بائع مشتری سے مشارالہ درہموں کا مستحق ہو جاتا ہے، جیسے کہ تمام مشارالہ اشیاء (امیان) میں یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ قبضے سے قبل تلف ہو جائیں تو عقد باطل ہو جائے گا جیسے کہ تمام اشیاء (امیان) میں یہی حکم ہے۔ ان دونوں ائمہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع اور شمن دونوں کا ایک ہی بندہ استعمال ہوتا ہے جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَنْتَفِرُوا مِنْهَا خِيفًا (البقرة ۲۵۲) اور میری بات کے عوض کم قیمت حاصل نہ کرو۔

کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے خرید کردہ شے کو جو بیع ہے شمن (مقررہ قیمت) قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے۔ شمن (زر) بیع اور بیع شمن ہے، اسی لئے لفظ شراء (خریداری) کا ذکر بیع (فروخت) کے ہم سے کیا جاسکتا ہے۔ لہذا جاتا ہے "شمریت فسیء" (میں نے اس کو فروخت کیا) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَنْ يَبْتَاعِ غَنًا بِغَسٍّ مَعْلُودَةٍ (یوسف) اور انہوں نے اس کو چند گھنیا درہموں کے بدلے

(۲۰۶۲) خریدے۔

کہ یہاں شروع b مطلب ہے انہوں نے اس کو بیچ دیا۔ نیز اس لئے بھی کہ کسی شے کا شمن (زراعتبار) اس کی قیمت ہے اور شے کی قیمت وہ ہوتی ہے جو اس کے قائم مقام ہو۔ اسی لئے اسے قیمت کہا جاتا ہے کیونکہ وہ دوسرے شے کی جگہ قائم مقام ہوتی ہے اور شمن اور شمن (قیمت اور شے) دونوں میں سے ہر ایک شے دوسری کے قائم مقام ہوتی ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک شے اس کا شمن (قیمت) اور بیع (فروخت) ہوتا ہے۔ یہ تو اس بات کی دلیل ہے کہ شمن (قیمت) اور بیع میں ازروئے لغت کوئی فرق نہیں ہے اور بیع وہ شے ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جائے تو یہی حکم شمن کا ہے اس لئے کہ وہ بیع ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شمن (مقررہ قیمت) انہی طور پر اس شے کا نام ہے جو کسی کے ذمہ ہو۔ الغرض سے یہی ثابت ہے۔ مثال ہے جو لغت کے امام ہیں، نیز اس لئے بھی کہ دونوں میں سے ایک کو شمن اور دوسرے کو عرف الفت اور عرف شرع میں بیع کہا جاتا ہے۔ اور ناموں (الفاظ) کا اختلاف بنیادی طور پر معانی کے اختلاف پر مبنی ہے۔ البتہ دونوں میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ "تو معاً" (وسیع معانی کی رو سے) استعمال ہوتا ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک لفظ دوسرے کے بالمقابل ہوتا ہے، لہذا دونوں میں سے ایک لفظ مقابلے کا معلوم پائے جانے کی بنا پر ایک دوسرے پر جلا جاتا ہے، جیسے کہ برائی کے بدلے کو برائی اور زیادتی کے بدلے کو زیادتی کہا جاتا ہے۔ رہا فقہی معلوم تو وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اور جب قیمت اس شے کا نام ہو اور اس کے ذمہ ہے تو

اس میں اشارے کی بنا پر تعین کا احتمال نہیں ہے تو چونکہ شے (یعنی) کی استحقاق کے حق میں حقیقی طور پر تعین صحیح نہیں ہے، لہذا اسے مشار الیہ کی جنس 'نوع' صفت اور مقدار کا کنایہ سمجھا جائے گا۔ تاکہ بقدر امکان عقل مند شخص کا تصرف صحیح ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ یہاں تعین مفید نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ہر وہ معاوضہ جو معاوضہ معاملات میں متعین کرنے والے سے طلب کیا جائے اور جس کی شکل کا پورا پورا وصول کرنا ممکن ہو تو وہاں تعین شے (یعنی) استحقاق کے حق میں مفید نہ ہوگی، لہذا یہ تعین اس کے حق میں لغو ہوگی اور جنس 'نوع' صفت اور مقدار کے بیان میں معتبر ہوگی اس لئے کہ اگلے حق میں تعین مفید ہوتی ہے۔ پھر ہمارے نزدیک درہم اور دینار ہر حالت میں اس شے کی قیمت (اثمان) ہیں جو ان کے بالمقابل ہو خواہ ان دونوں پر حرف باء (بمعنی عوض) داخل ہو یا وہ ان کے بالمقابل پر داخل ہو، اس لئے کہ وہ کسی حالت میں بھی متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، لہذا وہ ہر حالت میں قیمت ہوں گے۔

ان دونوں کے سوا جو اموال ہیں اگر تو وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو، جیسے ایک دوسرے سے مختلف عددی شے اور گز سے باپ کردی جانے والی کوئی شے، تو وہ ہر حالت میں صحیح ہے اس لئے کہ وہ اس کی تعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں، بلکہ ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، ہاں اس کے کہ وہ کوئی مین ہو، بجز اس کپڑے کے جو عقد سلم میں اس کی وصف کے ساتھ معاویہ طور پر فروخت کیا جائے۔ اس لئے کہ وہ تو اس کے ذمہ بطور قرض ثابت ہو جاتا ہے اور استحسان کی رو سے خلاف قیاس ہونے کے باوجود بطریق سلم صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے کہ لوگوں کو عقد سلم میں اس کی ضرورت ہے۔ اسی طرح جب اس کی عقد سلم کے علاوہ معاویہ فروخت میں صفت بیان کی گئی ہو تو وہ اس کے ذمہ ازروئے استحسان قرض قیمت کے طور پر واجب الادا رہتا ہے۔ اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو، جیسے کیلی اور موزون اور ایک دوسرے سے ملتی جلتی عددی اشیاء تو اگر تو اس کیلی اور موزون شے کے بالمقابل کوئی درہم اور دینار ہو تو وہ شے صحیح ہے اور اگر اس کے بالمقابل ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو، جن کا ہم نے ذکر کیا تو اس صورت میں دیکھا جائے گا اگر تو وہ کیلی یا موزون شے متعین ہو جاتی ہو، تو وہ صحیح ہوگی اور اگر وہ معین نہ ہو تو اس میں حرف باء کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ جس پر وہ داخل ہو وہ ثمن (قیمت) ہے اور دوسری شے صحیح ہوگی اور اگر دونوں میں سے ایک معین ہو اور دوسری کسی وصف کے ساتھ موصوف ہو یا دونوں میں سے ہر ایک شے موصوف ہو تو اس میں بھی حرف باء کے ساتھ فیصلہ کیا جائے گا جس شے پر حرف باء داخل ہو وہ ثمن اور دوسری شے صحیح ہوگی۔

### رانج الوقت پیسے (فلوس):

رہے رانج الوقت پیسے تو اگر تو ان کا خلاف جنس شے کے ساتھ چاول ہو تو وہ ثمن (قیمت) ہیں، اسی طرح اگر ان کا ہم جنس پیسوں کے ساتھ گنتی میں مساویانہ طور پر چاول کیا جائے، تب بھی یہی حکم ہے اور اگر ان کا ہم جنس پیسوں کے عوض گنتی میں کسی بیشی کے ساتھ چاول کیا جائے تو وہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک صحیح ہیں۔ اور امام محمد کے نزدیک وہ ہر حالت میں ثمن (قیمت) ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

## ب: بیع کے ساتھ متعلقہ احکام:

(۱) اگر بیع منقولہ شے (Movable Property) ہو تو بلاجماع قبضے سے قبل اس میں تصرف جائز نہیں اور زمین یا (Immovable Property) ہونے کی صورت میں اختلاف ہے اور قیمت میں قبضے سے قبل تصرف کرنا درست ہے۔ ماسوائے بیع سلم اور بیع صرف کے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو زرِ سخن کوئی عین (شے) ہو تو اس میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ بات ان کے اصول پر درست ہے۔ اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک زرِ سخن (قیمت) اور بیع متبادل الفاظ میں سے ہیں، جن کا اطلاق ایک ہی صبی (ذات) پر ہوتا ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک شے بیع ہے، اور کسی بیع کو قبضے سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ قرض ہو تو اس کے متعلق ان سے دو اقوال مروی ہیں۔ ایک قول کی رو سے اس میں بھی تصرف جائز نہیں ہے اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے غیر مقبوض شے کو فروخت کرنے سے منع کیا ہے، لہذا یہ روایت عین اور قرض دونوں کو شامل ہوئی۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ایک روایت سے ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ خدمت نبویؐ میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ "یا رسول اللہ ہم لوگ بقیع میں اونٹ فروخت کرتے ہیں اور ہم درہم کی جلد و کنار وصول کرتے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر وہ اسی دن کے بھاؤ کے مطابق ہو اور تم اسی وقت جدا ہو چلاؤ اور تمہارے درمیان کوئی حق باقی نہ رہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔" کہ یہ روایت اس کے سخن (قیمت) کے کسی شے سے چارے کے بارے میں نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ قرض پر قبضہ عین (شے) پر قبضے کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے کہ قرض قرض پر قبضہ ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنے عینی مال سے عبارت ہے جو اس کے ذمہ واجب الادا ہوتا ہے۔ یا وہ فضل سے عبارت ہے اور ان میں سے ہر ایک شے میں "مقتبی طور پر قبضہ کا تصور نہیں ہو سکتا" لہذا اس پر قبضہ اس کے بدل (معاملے) پر قبضے سے ہوتا ہے، نہ قرض پر قبضہ ہے لہذا جس عین (شے) پر قبضہ کر لیا گیا ہو وہ قبضہ کنندہ پر قابل ضمانت ہے اور مقبوض نہ (اس کی طرف سے قبضہ کیا گیا ہے) اس کے ذمہ اسی جیسی مالیت والی شے ہے، لہذا وہ دونوں اشیاء ایک دوسرے کا قصاص (بدلہ) ہوں گی۔ یہی قرضوں پر قبضے کا طریقہ ہے اور یہ بات دونوں صورتوں میں یعنی خواہ قبضہ کی ہوئی شے اس کے ذمہ واجب الادا شے کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے فرق نہیں کرتی، اس لئے کہ ایک دوسرے کا بدلہ (قصاص) ہونا لازمی طور پر اس کی مالیت ہونے سے مستحقق ہوتا ہے اور تمام اموال مالیت کے منقسم ہیں ایک ہی جنس ہیں اور اس سے یہ واضح ہوا کہ حدیث میں مذکور شے سے مراد عین (شے) ہے قرض نہیں۔ اس لئے کہ غیر مقبوض شے کی بیع سے ضمانت اس بات کی متقاضی ہے کہ بیع ایسی شے ہوئی چاہئے جس پر قبضہ کا امکان ہو اور قرض قرض پر قبضے کا امکان نہیں ہے، لہذا اگر وہ ضمانت اس کو شامل نہ دے گی، لہذا وہ سلم اور وقفہ صرف ہے۔

دبا وقفہ صرف تو وہ اس لئے کہ صرف لے، دونوں طرف کے معاملے ایک پہلو سے بیع اور ایک پہلو سے زر (قیمت) ہیں اس لئے کہ بیع اپنے بیع کا ہونا ضروری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ اس کے اضافہ میں سے ہے

اور ان میں سے کوئی ایک پل (معاوضہ) معیج قرار دیئے جانے میں دوسرے سے ہمت نہیں ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک کو ایک پہلو سے معیج اور دوسرے پہلو سے قیمت (ثمن) قرار دیا جائے گا۔ تو اس پہلو سے کہ وہ ثمن ہے اس میں دوسرے ثمن (قیمت بننے والی اشیاء) کی طرح قننہ سے نقل تصرف جائز ہے۔ اور اس پہلو سے کہ وہ معیج ہے اس میں تصرف جائز نہیں ہے۔ تو ہم نے ازراہ احتیاط حرمت والی جانب کو ترجیح دی ہے جبکہ مسلم فقہ ہونے کی صورت میں اس میں اس لئے تصرف جائز نہیں ہے کہ وہ ازروئے نص معیج ہے "اور منقولہ معیج کو قبضے سے پہلے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے اور اس المال معیج کے عین شے ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ بدلے کی حرمت کے حق میں ازروئے شریعت ملحق ہو جاتا ہے" تو جس نے تمام اموال میں اس کے ملحق ہونے کا دعویٰ کیا ہے، دلیل پیش کرنا اس کے ذمہ ہے۔

اسی طرح قرض میں قبضے سے پہلے تصرف جائز ہے۔ غلامیٰ نے لکھا ہے کہ جائز نہیں ہے انہوں نے قرض اور تمام دیون (قرضوں) میں فرق کیا ہے جو یہ ہے کہ قرض دینا شے کو عاریت پر دینا ہے "تبادلہ نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ اس میں مبادلہ لازم نہیں ہوتی۔ جیسے کہ عاریت میں یہی حکم ہے" اور اگر وہ تبادلہ ہوتا تو اس میں مبادلہ ضروری ہوتی۔ اسی طرح اس کے باپ "وصی" مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کو اس کا اختیار نہیں ہوتا، حالانکہ یہ تمام لوگ تبادلے کا حق رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر اسے تبادلہ سمجھ جائے تو وہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں رہا مستحکم ہو جائے گا جو عین (شے) کا قرض پر اضافہ ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تو اسے عاریت پر دینا ہے اور عاریت میں عین (شے) کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور اس کے بدلے سے یہ بات حاصل نہیں ہوتی۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ فی الحقیقت قرض دینا شے کو اس کی منسی شے سے تبدیل کرنا ہے اس لئے کہ قرض لینے پر وہی شے واجب ہوتی ہے جو بطور قرض (دین) اس کے ذمہ ہو نہ کہ اس کی عین، لہذا اس میں اس کو تبدیل کرنے کا احتمال پایا جاتا ہے، جیسے کہ تمام قرضوں میں ہے۔ اس لئے اس کا جواز ایسی شے کے ساتھ مختص ہے جس کی کوئی مثل ہو جیسے کہ کوئی کبھی "موزون یا ایک دوسرے کے قریب مٹی جانے والی شے" یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرض لینے والے پر اسی جیسی شے کی واپسی ضروری ہے جو اس نے قرض پر لی ہو نہ کہ بعینہ اسی شے کی واپسی البتہ اس میں اس کی منسی شے کو عین شے کے قائم مقام ٹھہرایا جاتا ہے، جیسے کہ گویا اس نے اس شے (عین) کے ساتھ ایک مدت تک استفادہ کیا ہو "اور پھر اسے لوٹا دیا ہو" لہذا یہ ایسے قرض (دین) کے مشابہ ہوگا جو تلف ہو جائے، واللہ عزوجل اعلم۔

(۲) بالغ کو اپنے پاس غیر موجود شے کی بیع جائز نہیں ہے۔ ماسوائے مقہ سلم کے، جبکہ ایسے نقدی کے عوض خریداری جائز ہے جو خریدار کے پاس موجود نہ ہو اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ "تپ نے ایک مرتبہ ایک یہودی سے غلام ایسی نقدی (شے) کے عوض خرید لیا جو تپ کے پاس موجود نہ تھی اور تپ نے اس کے پاس اپنی زرہ رهن رکھوا دی۔" اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے گندم کا ایک قفیز دس درہم یا دس دینار کے عوض خرید لیا اور اس نے گندم کی تعریف بیان کی، لیکن اس نے سلم کی شرائط کا ذکر نہ کیا یا اس نے کہا میں نے تجھے یہ درہم یا دینار گندم کے ایک قفیز کے عوض فروخت کیا اور اس نے اس کی وصف بیان کیا لیکن سلم کی شرائط کا ذکر نہ کیا تو یہ بیع جائز نہ ہونی "اس لئے

کہ درہم اور دینار کا کسی بھی شے سے مقابلہ (تبادلہ) کیا جائے وہ ہر صورت محسن (زر اعتبار) ہیں تو چونکہ ان کے بالمقابل جو شے ہے وہ صحیح ہے لہذا وہ ایسی شے کو فروخت کرنے والا ہے جو اس کے پاس غیر موجود ہے اور جو شے انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنا ماسوائے خصوصی طور پر بیع سلم کے جائز نہیں ہے جبکہ انہوں نے عقد سلم کی شرائط کا ذکر نہیں کیا۔ اور اگر اس نے اس بیع میں سلم کی شرائط کا ذکر کیا تو ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک جائز ہوگا اگرچہ اس نے اس کا لفظ سلم کے ساتھ ذکر نہ کیا۔ اور امام زفر کے نزدیک جائز نہیں جب تک اس کا لفظ سلم کے ساتھ ذکر نہ کیا جائے صحیح ہمارا قول ہے۔ اس لئے کہ عقد سلم ایک قسم کی بیع ہے البتہ وہ ایسی بیع ہے جو چند شرائط کے ساتھ مختص ہے تو جب اس نے اس پر عمل کیا تو اس نے عقد سلم پر عمل کیا ہے اگرچہ اس نے یہ لفظ بولا نہیں ہے۔ اور اگر اس نے دینار کے بدلے دینار پر یا دس درہموں کا دس درہموں کے عوض یا دینار کا دس درہموں کے عوض بغیر ان کی تعبیر کے عقد صرف کیا اور دونوں کے پاس ان میں سے کوئی شے بھی موجود نہ ہو پھر دونوں نے ایک دوسرے سے قرض لیا پھر انہوں نے ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کیا اور وہ ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اس لئے کہ درہم اور دینار ہر حالت میں ائمان (زر اعتبار) ہیں لہذا ان میں سے ہر ایک شخص ایسی قیمت کے عوض اس کی خریداری کرنے والا ہوگا جو اس کے پاس غیر موجود ہے نہ کہ فروخت کرنے والا۔ اور یہ بات جائز ہے البتہ اس پر دو طرفہ قبضہ ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ عقد صرف ہے۔ اور اگر دونوں نے خالص چاندی کا چاندی کے ساتھ ان کی ایمان کی غیر موجودگی میں سودا کیا اور ان کے پاس ان میں سے کوئی شے موجود نہ ہو پھر دونوں نے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل قرض لیا اور پھر انہوں نے ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کیا پھر وہ ایک دوسرے سے الگ ہوئے تو اس کے ہوا میں دو روایات ہیں۔ کتاب صرف میں ہے کہ یہ بیع جائز ہے اور اس کو انہوں نے ہنزلہ ڈھالے ہوئے درہم اور دینار کے قرار دیا ہے۔ اور کتاب المضارہ میں اسے المروض (سلمان) کی طرح قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح کہ انہوں نے کہا ہے مضارہ جائز نہیں ہے تو اس روایت کے مطابق بیع جائز نہیں ہے اور یہ احتمال ہے کہ ان دونوں روایتوں میں اس طرح موافقت پیدا کی جائے کہ کتاب صرف کی روایت کو ایسی جگہ پر محمول کیا جائے جہاں چاندی کی ڈلی ڈھالے گئے درہم و دینار کی طرح رائج ہو اور کتاب المضارہ والی روایت کو ایسی جگہ پر محمول کیا جائے جس میں اس کا رواج نہ ہو۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستسط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ غلام اتنے گندم کے کھوں سے عوض فروخت کیا" اور اس نے ان کی وصف بیان کی تو یہ صورت جائز ہے اس لئے کہ اس نے وصف بیان لی تھی گندم کو محسن (زر اعتبار) قرار دیا ہے۔ اس طرح کہ اس نے اس پر حرف باء داخل کیا ہے لہذا دوسری شے صحیح ہوگی لہذا یہ غلام کی گندم کے عوض فروخت ہے جو اس کے ذمہ موصوف ہے لہذا یہ بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھ سے اس غلام کے عوض اتنے کر گندم خریدی" اور اس نے اس کی وصف بیان کی تو یہ عقد جائز نہ ہوگا ماسوائے طریق سلم کے اس لئے کہ اس نے غلام کو حرف باء کی دلالت کے ساتھ محسن (زر اعتبار) بنا دیا ہے لہذا یہاں گندم صحیح ہوگی۔ جس کی بنا پر وہ ایسی شے کو فروخت کرنے والا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں ہے لہذا یہ بات ماسوائے طریق سلم کے جائز نہیں ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے گنا میں نے تجھے یہ گندم قفیز کے بدلے قفیز اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ وہ ایک قفیز ہے اور اس کو ادھار کیا۔ یا اس نے گنا میں نے تجھے یہ گندم اس شرط پر کہ یہ قفیز ہے جو کے دو قفیز کے عوض فروخت کی اور اس کو ادھار کیا تو اس کی یہ بیع جائز ہے اس لئے کہ اس نے دونوں میں سے عین (شے) کو بیع بنایا ہے اور قرض جو بلور ادھار اس کے ذمہ ہے وہ ضمن ہے کہ اس پر اس نے حرف "یا" داخل کیا ہے لہذا یہ بیع جائز ہوگی لیکن ان دونوں میں سے قرض (دین) پر قبضہ کرنا دونوں کے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل شرط ہے۔ اس لئے کہ بیع کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں کا جدا ہونا عین کے بدلے عین پر قبضہ کے بعد ہو اور یہ بات دونوں کی طرف سے قرض پر قبضہ کی صورت میں پوری ہوتی ہے اس لئے کہ قرض قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتا۔ اور اگر دونوں نے قرض پر قبضہ کیا پھر وہ دونوں عین (شے) پر قبضہ سے قبل مجلس سے الگ ہو گئے تو یہ عقد جائز ہوگا اس لئے کہ وہ عین کے بدلے عین پر قبضہ کے بعد الگ ہوئے ہیں۔ اور اگر اس نے گنا میں نے تجھ سے گندم کا ایک قفیز گندم کے اس قفیز کے عوض خریدا اور اس نے اس کی وصف بیان کیا (بہذا القفیز من الحنطة) یا اس نے گنا میں نے تجھ سے جو کے دو قفیز اس گندم کے عوض (بہذا الحنطة) خریدا اس شرط پر کہ وہ قفیز ہے اور ان کی اس نے وصف بیان کی تو یہ بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ وصف کردہ شے مجلس میں موجود ہو اس لئے کہ اس نے دونوں میں سے وصف کردہ شے کو جمع قرار دیا ہے اور دوسری شے کو زر (ضمن) جس کا قبضہ حرف باء ہے لہذا وہ ایسی شے کا بائع ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہے اور جو شے انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کی فروخت ماسوائے طریقہ سلم کے درست نہیں ہے اور اس کو سلم قرار دینے کی کوئی صورت نہیں ہے اس لئے کہ کیلی شے کی کیلی شے کے عوض بیع سلم جائز نہیں ہوتی۔

اور اگر انہوں نے ایک دوسرے سے وصف کردہ کیلی شے کی وصف کردہ کیلی شے کے عوض اور وزن کی جانے والی موصوف شے کی موزون موصوف شے کے عوض بیع کی جو اس کے متعین کرنے سے متعین ہو جائے جیسے کہ اس نے گنا میں نے تجھے گندم کا ایک قفیز جس کی وہ وصف بیان کرے گندم کے ایک قفیز کے عوض فروخت کیا یا اس نے گنا میں نے تجھے ایک سیر شکر جس کی اس نے وصف بیان کی ایک سیر شکر کے عوض جس کی اس نے وصف بیان کی فروخت کی اور ان کے پاس کوئی بھی شے موجود نہ ہو بعد ازاں انہوں نے قرض لیا اور ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کر لیا پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو یہ بیع جائز نہ ہوگی اس لئے کہ جس کے ساتھ (عملی عبارت میں) حرف باء متصل ہو وہ زر (ضمن) اور دوسری شے جمع ہوتی ہے لہذا وہ ایسی شے کا بائع ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں ہے جس کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہوگی ماسوا اس کے کہ وہ بیع سلم ہو اور بیع سلم کسی مثلی شے میں جائز نہیں ہوتی اس لئے کہ یہ کیلی شے کی کیلی شے کے ساتھ اور ایسی موزون شے کی جو متعین ہو جائے ہم وزن متعین ہو جانے والی موزون شے کے ساتھ بیع سلم ہے اور ان میں سے ہر ایک صورت ناجائز ہے واللہ اعلم۔

اسی اصول پر ایسے قرض کے عوض جو کسی پر واجب الودا ہو کسی معین یا غیر معین شے کی خریداری کا حکم تخریج ہوتا ہے خواہ اس نے اس پر قبضہ کیا یا نہ کیا۔ اس اہمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ قرض دو حال





اور اگر تلف کردہ شے کی طرف سے درہموں یا دیناروں پر صلح ہوئی اور حاکم نے اس کا فیصلہ کر دیا تو جائز ہوگا اور قبضہ شرط نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ قرض کے بدلے خریداری نہیں، بلکہ اس کا نفع حق ہے اور اگر اس نے درہموں یا دیناروں پر تلف کردہ شے کی قیمت سے زیادہ پر صلح کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلح جائز ہوئی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قیمت کی مقدار میں جائز ہوگی اور قیمت سے زیادہ مقدار میں باطل ہوگی اور یہ مسئلہ بھی غصب کے مسائل میں سے ہے، جس کا ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ ذکر کریں گے۔

اور اگر انہوں نے کسی عین (شے) کا پیسوں کے عوض سودا کیا، جیسے کہ اس نے کہا میں نے تجھے یہ کپڑا یا گندم ان پیسوں کے عوض فروخت کی تو بیع جائز ہوگی اور وہ متعین نہ ہوں گے، اگرچہ اشارہ کر کے ان کی نعیین کر دی گئی ہو حتیٰ کہ خریدار کو اجازت ہوگی کہ وہ ان کو روک لے اور ان کے ہم مثل لوٹا دے اور اگر قبضہ سے قبل وہ پیسے تلف ہو گئے تو بیع باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ پیسے اگرچہ وضعی طور پر ذرا متہر نہیں، لیکن لوگوں کی اصطلاح کی بنا پر ذرا اعتبار ہیں اور ذرا اعتبار کی شان یہ ہے کہ وہ متعین نہیں ہوتے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں نے عین پیسوں کے عوض عین درہموں یا عین دیناروں کا سودا کیا تو وہ بھی متعین کرنے سے متعین نہ ہوں گے، جیسے کہ درہم اور دینار متعین نہیں ہوتے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن مجلس میں قبضہ یہاں عقد کو صحت پر برقرار رکھنے کیلئے شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ دونوں ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کئے بغیر ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو عقد باطل ہو جائے گا اس لئے کہ دونوں قرض کے بدلے قرض پر ایک دوسرے سے جدا ہو گئے ہیں اور اگر قبضہ دونوں جانبوں میں سے ایک جانب میں پایا گیا، دوسری جانب نہ پایا گیا، پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو عقد صحت اور درستی پر برقرار رہے گا۔ اس لئے کہ قبضہ کردہ شے قبضہ کی بنا پر عین ہو گئی ہے۔ لہذا یہ قرض کے بدلے عین (شے) کی خریداری پر دونوں کا جدا ہونا نہ ہوگا جو جائز نہ جب تک وہ رباء النسبہ پر مشتمل نہ ہو اور یہاں ایک جیسی مقدار (قدر متفق) اور جنس موجود نہ ہونے کی بنا پر اس کو شامل نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب انہوں نے ایک دوسرے سے بیع کسی پیسے کا بیع پیسے کے عوض سودا کیا تو یہ دونوں پیسے متعین نہ ہوں گے اگرچہ انہوں نے اس کی نعیین کر لی ہو۔ الا یہ کہ مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے حتیٰ کہ مجلس میں دو طرفہ قبضہ ترک کرنے کی بنا پر یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ وہ دونوں قرض کے بدلے قرض کی فروخت کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہو گئے۔

اور اگر مجلس میں دونوں طرف کے معاوضوں میں سے ایک پر قبضہ کر لیا گیا، پھر وہ دونوں دوسرے کے قبضہ سے قبل ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو اگر جنی نے لکھا ہے کہ اس سے عقد باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں جانبوں سے قبضہ کرنے کی شرط عقد صرف کی خصوصیات میں سے ہے اور یہ عقد صرف نہیں ہے۔ لہذا اس کیلئے دونوں جانبوں میں سے ایک جانب قبضہ کافی ہوگا۔ اور اس سے یہ عقد، قرض کے بدلے قرض پر دونوں کے الگ ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

اور مختصر الطحاوی کی بعض شروح میں مذکور ہے کہ اس سے عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ یہ عقد صرف ہے، بلکہ اس لئے کہ اس میں رباء النسبہ ثابت ہو جائے گا، وہ اس طرح کہ اس میں رباء الفضل کی دونوں ملتوں میں سے ایک ملت یعنی "جنس" منحصر ہوئی ہے اور یہی قول درست ہے۔ اور اگر

انہوں نے بیسوں کا درہوں کے عوض اس شرط پر سودا کیا کہ ان میں سے ہر ایک کو "خیار" ہوگا اور انہوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو عقد بیع باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ "خیار" حکم کے حق میں "عقد" کے منقذ ہونے سے مانع ہے، جو دو طرفہ قبضے سے مانع ہے۔ جس کی بنا پر یہاں اصلاً قبضے کے بغیر دونوں کا الگ ہونا پایا گیا ہے، لہذا بیع باطل ہو جائے گی، اور اگر خیار دونوں میں سے کسی ایک کے لئے ہو تو تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ عقد جائز ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ "شرط خیار" امام صاحب کے نزدیک دونوں طرف مؤثر ہوتا ہے، لہذا دونوں جانبوں میں سے ایک جانب قبضہ مؤثر ہوگا، جو عقد کے جواز سے مانع نہیں، اور یہاں محفوظ اصول یہ ہے کہ قبضے کے حق میں عقد کے کئی مراتب ہیں، مثلاً:

۱۔ ایک مرتبہ وہ ہے جس میں دو طرفہ قبضہ شرط ہے۔ یہ "عقد صرف" میں ہے۔

ب: دوسری صورت وہ ہے جب دونوں طرف قبضہ شرط نہیں ہوتا، جیسے کسی عین (شے) کے بدلے عین کی فروخت، ماسوائے سونے، چاندی اور عین شے کی قرض کے بدلے فروخت کے، جو رباء النسبہ کو شامل نہ ہو، جیسے کہ مقدم کی درہوں وغیرہ کے عوض فروخت۔

ج۔ تیسری صورت وہ ہے جس میں ایک جانب سے قبضہ شرط ہوتا، جیسے کہ درہوں کی بیسوں کے عوض فروخت اور عین کی قرض کے بدلے فروخت، جو رباء النسبہ کو شامل ہو، جیسے پہلی شے کی پہلی شے کے عوض اور وزن کی جانے والی شے کی وزن کی جانے والی شے کے عوض فروخت۔ جب کہ قرض دونوں طرف سے زر اعتبار ہو اور قرض کی عین کے بدلے فروخت، جو عقد سلم ہے۔

اور اگر دونوں نے بیسے ایک پیسے کی بیسے دو بیسوں کے عوض بیع کی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابووسفؒ کے نزدیک یہ عقد جائز ہوگا۔ اور ان میں سے ہر ایک شے متعین ہو جائے گی۔ حتیٰ کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک شے قبضے سے قبل ہلاک ہو گئی تو عقد باطل ہو جائے گا اور یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اسے کسی عیب کی بنا پر واپس کر لیا یا اس کا کوئی مستحق نکل آیا۔

اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے یہ چاہا کہ وہ دوسرے کو اس کی ہم مثل شے دیدے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ان کی تعین نہیں ہوگی اور نہ بیع جائز ہوگی۔ اور ہم اس مسئلے کا ازہر عقل تمام والاکل کے ساتھ ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر دونوں نے ایک دوسرے سے غیر معینہ طور پر ایک پیسے کی دو بیسوں کے ساتھ بغیر تعین کے بیع کیا یا دونوں میں سے ایک نے اس کی تعین کی، مگر دوسرے نے نہ کی تو ان سے مشہور روایت کی رو سے یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اور امام ابووسفؒ سے مروی ہے کہ یہ صورت جائز ہے۔ اور صحیح قول ظاہر روایت والاعی ہے۔ اس لئے کہ اس حالت میں جب یا تو سلمان میں سے ہوگا اور یا زر اعتبار میں سے، اگر تو زر سلمان میں سے ہو تو سلمان میں اس کی روایت ہے، ورنہ شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر زر اعتبار ہو تو اس صورت میں دونوں میں روایات شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ نیز اس لئے بھی کہ اس بیع کو جائز قرار دینا غیر ضامن نفع تک بیع ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں بیسوں کا خریدار ان دونوں پر قبضہ کر لے گا۔ یا دونوں میں

سے ایک پر نقد قبضہ کر لے گا اور دوسرے پر بغیر ضمان کے اس کی طرف باقی رہے گا جس کی بنا پر یہ ایسا نفع ہے جس کا وہ ضامن نہیں جو ممنوع ہے۔ اور اگر دونوں نے ایک پیسے کا دو بیسوں کے عوض سودا کیا اور اس میں شرط خیار رکھا تو مناسب تو یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر یہ جائز نہ ہو، اس لئے کہ یہاں پیسے مسلمان کی طرح ہیں اور ان کے نزدیک ان میں یہ شرط نہیں ہے، لہذا خیار اس سے مانع نہ ہوگا، واللہ اعلم۔ اور اگر اس نے کسی شے کا کھوئے بیسوں کے عوض کسی ایسی جگہ میں سودا کیا جہاں وہ چلتے نہ ہوں تو اگر تو وہ دونوں درہم متعین ہوں تو عقد جائز ہوگا اور اگر متعین نہ ہوں، تو عقد جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس جگہ وہ مسلمان (عروض) ہیں اور ان کی تعین مسلمان کی طرح بیع میں جواز کی شرط ہے۔

د۔ چوتھی صورت وہ جس میں بائع کیلئے بیع کو روک لینے کا حق ہوتا ہے تا آنکہ وہ زراعتہار (قیمت) پر قبضہ نہ کر لے، بشرطیکہ زراعتہار فوری واجب الادا ہو اور خریدار کو یہ حق نہیں کہ وہ قیمت کو دینے سے رک جائے تا آنکہ وہ بیع پر قبضہ کر لے۔ بشرطیکہ بیع موجود ہو ماسوا اس کے کہ بیع عقد معاوضہ کی صورت میں ہو تو چونکہ بالمعاوضہ معاملات میں مساوات عام طور پر دونوں معاوضہ دینے والوں کو مطلوب ہوتی ہے اور مشتری کا حق بیع میں تعین سے متعین ہو گیا ہے اور بائع کا حق زراعتہار میں عقد کی بنا پر متعین نہیں ہوا اس لئے کہ قیمت ابھی اس کے ذمہ ہے لہذا اس کی تعین کے ساتھ متعین نہ ہوگی، ماسوائے قبضہ کے، لہذا پسے قیمت اس کے سپرد کی جائے گی تاکہ اس کی تعین ہو جائے لہذا دونوں میں مساوات ثابت ہو جائے گی۔

اور اگر بیع مجلس سے غائب ہو تو مشتری کو حق ہے کہ وہ اس کی سپرداری سے رک جائے تا آنکہ بیع حاضر ہو جائے، اس لئے کہ قیمت کی سپرداری کا مقدم ہونا مساوات (برابری) کے نحقق کیلئے ضروری ہے۔ تو جب بیع غائب ہو تو پیشگی ادائیگی کے ساتھ مساوات ثابت نہ ہوگی۔ بلکہ بائع کا حق مقدم ہوگا اور مشتری کا حق مؤخر ہوگا۔ اس طرح کہ قبضے کی بنا پر زراعتہار "مشار الیہ" ہونے کی بنا پر متعین شے ہو جائے گی اور بیع متعین نہ ہوگی۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ بات جائز ہے کہ بیع ہلاک ہو جائے اور مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے۔ لہذا اسے سپرداری کا حکم نہ دیا جائے گا تا آنکہ بیع حاضر نہ ہو، خواہ بیع اسی شرمیں ہو یا کسی اور جگہ میں۔ اس طرح کہ اس کو اس جگہ لانے میں محنت اور مشقت حاصل ہوتی ہے، اس صورت میں اور رہن کی صورت میں فرق یہ ہے کہ رہن رکھنے والا جب رہن حاضر کرنے کے بعد قرض کی ادائیگی سے رک جائے تو اس میں دیکھا جاتا ہے اگر تو وہ رہن اسی شرمیں ہو، اس طرح کہ رہن رکھنے والے کیلئے اس کو لانے میں کوئی محنت اور مشقت نہ اٹھانا پڑتی ہو تو پہلے اسے لانے کو کہا جائے گا، جیسا کہ بیع میں یہی حکم ہے اس لئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ رہن ہلاک ہو جائے اور مرہن سے قرض اس کی مقدار میں ساقط ہو جائے۔ اور اگر وہ رہن ایسی جگہ ہو جہاں سے لانے میں اسے محنت و مشقت لاحق ہوتی ہو تو مرہن کو اسے اولاً لامحضر کرنے کو نہ کہا جائے گا بلکہ راہن کو اولاً قرض ادا کرنے کو کہا جائے گا، بشرطیکہ وہ اس کا اقرار کرتا ہو، اس لئے کہ رہن قائم ہے تلف ہونے والا نہیں ہے۔ اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ وہ تلف ہو گیا ہے اور مرہن نے کہا کہ وہ موجود ہے تو مرہن کا قول قسم سمیت قبول کیا جائے گا۔ تو جب وہ قسم کھائے گا تو اسے قرض کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا۔

دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع ایک بالمعاوضہ عقد ہے اور معاوضہ والے عقد کی اساس مساوات پر

ہوتی ہے اور یہ مساوات اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی جب تک اس کو سامنے لا کر حاضر نہ کیا جائے، جیسا کہ اوپر گزرا، بخلاف رہن کے، اس لئے کہ وہ پامعاوضہ عقد نہیں، بلکہ وہ تو ایک امانت والا عقد ہے جیسے کہ عقد ودیعت، تو مربیوں کے مرتن کے ہاتھ میں امانت ہے۔ ماسوا اس کے کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو راہن سے اس کی مقدار میں قرض ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ مضمون (قابل ضمانت) ہے، بلکہ کسی اور مفہوم کی بنا پر جیسا کہ معروف ہے۔ اور اگر وہ معاوضہ نہ ہو تو قرض رہن کا معاوضہ نہ ہوگا۔ لہذا راہن کو حاضر کرنے کے ساتھ دونوں کے درمیان مساوات ثابت نہ ہوگی، بشرطیکہ وہ کسی ایسی جگہ ہو جہاں سے اس کو لا حاضر کرنے میں اسے محنت و مشقت لاحق ہوتی ہو۔

اور اگر دونوں نے کسی متعین شے کی متعین شے کے بدلے بیع کی تو وہ دونوں اسے ہی ایک دوسرے کو سپرداری دیں گے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا مساوات عقد معاوضہ میں عام طور پر دونوں معاوضہ لینے والوں کو مطلوب ہوتی ہے اور یہاں اس مساوات کا ثبوت دونوں کی ایک ساتھ سپرداری میں ہے نیز اس لئے بھی کہ بیع کی سپرداری دوسرے فریق کا استحقاق ہے اور سپرداری کو مقدم کرنے میں دونوں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے بہتر نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک شے بیع ہے، لہذا وہ دونوں ایک ساتھ اس کو سونپیں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب انہوں نے قرض کے بدلے قرض کا سودا کیا۔ تو تب بھی دونوں ایک دوسرے کو اسلئے ہی سونپیں گے۔

یہی حکم اس وقت بھی ہے جب دونوں نے بیع سلم میں قرض کے بدلے قرض کا سودا کیا، تاکہ دونوں میں مساوات ثابت ہو جائے، جو "مطلق معاوضات کا تقاضا ہے" نیز دونوں کے سپرداری کے استحقاق میں یکساں ہونے کی بنا پر ضروری ہے، بخلاف اس صورت کے جب دونوں نے کسی متعین شے کا قرض کے بدلے سودا کیا، اس لئے کہ قرض قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتا، لہذا جب تک اس کو ادا نہ کیا جائے اس وقت تک دونوں کے مابین مساوات ثابت نہیں ہوتی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، واللہ اعلم بالصواب۔

(۳) قبضہ سے قبل بیع کا ہلاک ہونا بیع کے فسخ کے ہونے کو ثابت نہیں کرتا، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بیع دو حال سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ اصل ہوگی اور یا پھر کسی اور شے کے تابع۔ تابع ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی ایسا اضافہ ہو بیع سے پیدا ہوا ہو، پھر اگر تو وہ بیع اصل ہو تو وہ یا تو تمام کی تمام تلف ہوگئی ہو یا اس کا حصہ۔ تلف ہوا ہو یا پھر وہ یا تو اس پر قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی ہوگی یا پھر اس کے بعد تلف ہوئی ہوگی۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک صورت یا تو اضافی تلف سے ہلاک ہوگی یا بیع یا خریدار کے یا پھر کسی اجنبی نے فعل سے۔ اور تو وہ تمام کی تمام قبضہ سے قبل کسی اضافی تلف سے ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اگر وہ بیع باقی رہی تو اس کی بنا پر خریدار سے فسخ (زرعیت) کا مطالبہ ضروری ہوگا اور جب وہ (بیع) اس سے زرعت کا مطالبہ کرے گا تو اس سے بیع کی سپرداری کا مطالبہ کرے گا۔ اور وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہے، لہذا اس سے مطالبہ جمع ہوگا، اس کی وجہ سے اس بیع کے باقی رکھنے میں فائدہ نہ ہوگا، لہذا یہ بیع فسخ ہو جائے گی۔ اور جب یہ بیع فسخ ہوگی تو مشتری (خریدار) سے زرعت کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ بیع فسخ ہونا اس کا فساد سے قائم ہونا ہے، جس کو یا وہ قسماً ہی نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شے بیع کے

اپنے فضل سے ہلاک ہوئی ہو مثلاً کوئی جانور ہو جس نے خود اپنے آپ کو مار دیا، اس لئے کہ اس کا خود اپنا یہ فضل دہر ہے اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے وہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوا ہو۔

اسی طرح اگر وہ بائع کے فضل سے ہلاک ہوا تو تب بھی بیع باطل ہو جائے گا اور مشتری سے ہمارے نزدیک زرقیت ساقط ہو جائے گا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ بیع باطل نہ ہوگی اور بائع کے ذمہ قیمت یا اس کی ہم مثل شے بطور ضمان واجب ہوگی۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر تلف کر دیا ہے، لہذا اس پر اس کی مثل یا اس کی قیمت واجب الادا ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے اسے قبضے کے بعد ہلاک کیا ہو تو تب یہی حکم ہے اور دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں سوائے اس کے کہ قبضے سے قبل بیع بائع کے قبضے میں ہوتی ہے اور یہ بات ضمان کے وجوب سے مانع نہیں، جیسے کہ مرتسن کا یہی حکم ہے اگر مرہونہ شے اس کے قبضے میں ہلاک ہو جائے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع بائع کے ہاتھ میں دو میں سے ایک ضمان کے ساتھ قاتل ضمان (مضمون) ہے اور وہ زرقیت (ضمن) ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ شے اس کے قبضے میں تلف ہو جائے تو زرقیت مشتری سے ساقط ہو جاتا ہے لہذا وہ دوسری ضمان کے ساتھ قاتل (مضمون) نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ایک ہی محل (جگہ) دو ضمانوں کو قبول نہیں کرتا۔ بخلاف رہن کے، اس لئے کہ رہن کی ضمان مرتسن پر مرہونہ شے کے معنی و مفہوم کی ہوتی ہے عین شے ایک نہیں، بلکہ اس کی عین شے امانت ہے حتیٰ کہ اس کا کفن اور اس کا خرچہ رہاں پر ہو گا اور اختلاف کی صورت میں قاتل ضمان اس کی عین ہوتی ہے لہذا قیمت کی ضمان کا واجب ہونا ایک ہی مقام کی دو ضمانوں کے ساتھ قاتل ضمان (مضمون) ہونے کو مانع نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ضمان کا محل مختلف ہے بخلاف بیع کے، اور خواہ بیع حقیقی ہو یا شرط خیار کے ساتھ ہو اس لئے کہ بیع بائع کے قبضے میں زرقیت کے ساتھ دونوں حالتوں میں قاتل ضمان ہے، لہذا اس کی یہ حالت اس کے دوسری ضمان کے ساتھ قاتل ضمان ہونے سے مانع ہے اور اگر وہ شے مشتری کے فضل سے تلف ہوئی تو بیع فسخ نہ ہوگی اور اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو تلف کر دینے کی بنا پر وہ تمام بیع پر قبضہ کرنے والا ہو گیا ہے، کیونکہ اس کا اس کو تلف کرنا اس پر قبضہ کے بغیر ممکن نہ تھا اور یہی اس پر قبضہ کرنے کا مفہوم ہے، لہذا اس کی قیمت مستحکم ہو جائے گی۔ اور خواہ بیع حقیقی ہو یا مشتری کیلئے شرط خیار کے ساتھ ہو اس لئے کہ بغیر کسی اختلاف کے مشتری کا خیار بیع (۱) کے بائع کی ملکیت سے زائل ہونے سے مانع نہیں۔ لہذا یہ خیال قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہوگا، لہذا یہ قیمت کے مستحکم ہونے سے بھی مانع نہ ہوگا اور اگر بیع بائع کیلئے شرط خیار کے ساتھ ہو یا بیع قاسد ہو تو اس پر ہم مثل ضمان واجب ہوگی۔ بشرطیکہ وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو تو اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ بائع کا خیار سلمان کو بغیر کسی اختلاف کے اس کی ملکیت میں جانے سے مانع نہیں، لہذا بیع بائع کی ملکیت کے حکم پر ہوگی اور اس کی ملکیت ہم مثل شے یا اس کی قیمت کے ساتھ قاتل ضمان ہے۔ یہی حکم بیع قاسد کے ساتھ خرید کردہ بیع کا ہے کہ وہ بھی ہم مثل شے یا قیمت کے ساتھ قاتل ضمان ہے اور اگر وہ شے کسی اجنبی شخص کے فضل سے تلف ہو گئی تو اس پر بلا تک و شبہ اس کی ضمان ضروری ہوگی۔

(۱) یہاں بھی سو کاتب سے "بیع" کو "بیع" لکھا گیا ہے، ہم نے ترجمہ میں صحیح کر دی ہے۔

اس لئے کہ اس نے ایسا مال جو دوسرے کا مملوک ہے اس کی اجازت کے بغیر تکف کر دیا ہے حالانکہ اس پر اس کا قبضہ نہیں تھا، لہذا وہ ہم مثل شے یا قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہو گا۔ اور مشتری کو خیار ہو گا: وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے، تو اس سے جمع بائع کی ملکیت میں لوٹ آئے گی اور جنایت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے گا۔ اور وہ اس کی ہم مثل شے دینے کا ضامن ہو گا بشرطیکہ وہ ذوات الامثال میں سے ہو اور اگر وہ ذوات الامثال میں سے نہ ہو تو اس کی قیمت واجب الادا ہوگی اور اگر وہ چاہے تو بیع پر راضی ہو جائے تو وہ جنایت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ اور بائع اس سے زر قیمت کا مطالبہ کرے اس لئے کہ بائع کی ضمان کے ساتھ یہاں جمع متعین ہوئی ہے، اس لئے کہ وہ متعین شے تھی، لہذا وہی اس کی قیمت ہوگی۔ اور جمع کا قیمن بائع کی ضمان میں خیار کا واجب کرتا ہے، پھر اگر اس نے فسخ کو پسند کیا اور اس کو فسخ کر دیا اور بائع نے نقصان والے سے ضمان کا مطالبہ لیا اور اس کو ضامن نصرایا تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو ضمان قیمت کی جنس سے ہو اور وہ قیمت سے زیادہ ہو تو اس کیلئے اضافہ خوشگوار نہ ہوگا، اس لئے کہ جب تک وہ اس کا مالک نہ ہو اس وقت تک اضافہ ربوا (سود) ہے۔ لیکن جمع شخص بیع سے اس کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور جس شے کا انسان مالک نہ ہو اس کا نفع پائیدار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مضمون شے کے نفع سے روکا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس میں ربا کا شبہ پایا جاتا ہے، لہذا جس شے کا انسان ضامن نہ ہو اس کا نفع تو بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہو گا اور اگر ضمان قیمت کی خلاف جنس سے ہو تو اضافہ اس کیلئے پائیدار ہوگا، اس لئے کہ ربوا جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے بیع کو پسند کیا اور اس نے نقصان کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ لیا اور اس سے ضمان لے لی تو اگر ضمان قیمت کی جنس سے ہو تو تب بھی اضافہ اس کیلئے خوشگوار نہ ہو گا۔ اس لئے کہ یہ اس نے حق میں غیر مضمون نفع ہے اور جب تک وہ اس کا مالک نہ ہو وہ اس کا نفع نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ جمع اس کی ملکیت ہے اور اگر وہ اس کی خلاف جنس ہو تو اس کیلئے اضافہ خوشگوار ہوگا، بیساکہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر خریدی ہوئی شے غلام ہو، پھر اسے قبضہ سے قبل کسی اجنبی نے قتل کر دیا، پھر اگر اس نے اسے غلام، قتل کیا تو بیع فسخ نہ ہوگی اور مشتری کو فسخ بیع اور جمع دونوں کا اختیار ہوگا، بیساکہ ہم نے بیان کیا۔ ماسوا اس لئے کہ یہاں جب وہ فسخ نہ پسند کرے۔ اور بیع کو فسخ کر دے، تو بائع قاتل کی عاقبت سے دیت کا مطالبہ کرے گا۔ اور وہ اس کی قیمت تین سالوں میں اس سے وصول کرے گا اور اگر اس نے جمع لینے کو پسند کیا تو وہ (مشتری) قاتل کی عاقبت سے تین سالوں میں دیت کا مطالبہ کرے گا۔

اور اگر وہ قتل ہو، تو اس کے متعلق انتکاف ہے اور اس میں تین اقوال مروی ہیں: امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ مشتری (خریدار) کو خیار ہو گا: وہ چاہے تو وہ بیع کو فسخ کر دے۔ اس صورت میں بائع نہ قاتل سے اپنے غلام کا قصاص لینے کا حق ہو گا اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کر لے اور اس صورت میں اسے قاتل سے قصاص لینے کا حق ہو گا۔ اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مشتری (خریدار) کو خیار ہے، اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور جمع کو واپس بائع کی ملکیت میں ہو جائے اور بائع اس کا قصاص لینے کا حق نہ ہوگا، لیکن وہ قاتل کے مال میں سے تین سالوں میں اس کی قیمت وصول کر لے

اور وہ چاہتے تو بیع کو پسند کرتے، اور مشتری کو اس سے قصاص (بدلہ) لینے کا حق ہوگا، اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ کسی بھی مال میں قاتل پر کوئی قصاص نہیں ہے اور مشتری کو خیار ہے وہ چاہتے تو بیع کو فسخ کر دے اور بائع قاتل سے تین سالوں میں اس کی قیمت وصول کر لے اور وہ چاہتے تو بیع کو پسند کرے اور قاتل سے تین سالوں میں اس کی قیمت وصول کر لے، کیلئے اس سے قضا کرے۔

امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام قتل کے وقت بائع کی ملکیت میں نہ تھا بلکہ وہ تو مشتری (خریدار) کی ملکیت میں تھا، لہذا یہاں کوئی ایسا سبب جو بائع کے حق میں قصاص کے انتقام کا باعث ہو نہیں پایا، اور مشتری کی یہ ملکیت مستقل نہ تھی، بلکہ اس کے بائع کی ملکیت میں فسخ ہونے کی صورت میں، واپسی کا احتمال تھا، لہذا اس کا قصاص لینے کی ولایت دونوں میں سے کسی کیلئے ثابت نہ ہوگی۔ امام ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع کیلئے قصاص لینے کی ولایت کے اثبات کی کوئی صورت نہیں جیسا کہ امام محمد نے کہا ہے اور وہ یہ ہے کہ قتل ایک ایسی جگہ میں ہوا ہے جو قتل کے وقت بائع کی ملکیت نہ تھی البتہ مشتری کیلئے قتل کے وقت اس کی ملکیت ثابت تھی اور وہ اس کو لازم ہوگئی ہے اور وہ مشتری (خریدار) کے اختیار کے ساتھ مستحکم ہوگئی ہے، لہذا اس کیلئے حق قصاص لینے کا اختیار ثابت ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ فسخ اور بیع کے اختیار کرنے پر اعتبار کرتے ہوئے دونوں کیلئے قصاص لینے کی ولایت کے اثبات کا قول ممکن ہے، بیع کے اختیار کرنے پر اس لئے جیسا کہ امام ابو یوسف نے کہا ہے اور فسخ کے اختیار پر اس لئے کہ عقد کا فسخ ہونا اس کا سب سے بڑا نقص ہوتا ہے اور یہ ایسے ہی ہوکا جیسے کہ گویا وہ کبھی قحطی نہیں، تو اس سے ثابت ہوا کہ بنائیت بائع کی ملکیت کے دوران میں واقع ہوئی ہے، لہذا اس کیلئے قصاص لینے کی ولایت (حق) ثابت ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب بیع تمام کی تمام قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے اور وہ تمام کی تمام قبضہ کے بعد ہلاک ہو پھر اگر تو وہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوئی یا بیع یا مشتری کے فعل سے ہلاک ہوئی تو بیع فسخ نہ ہوگی اور اس کی ہلاکت مشتری کی ملکیت میں شمار ہوگی۔ اور اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی، اس لئے کہ بیع بیع پر قبضہ کی بنا پر مستحکم ہوگئی ہے، لہذا اس کی قیمت بھی مستحکم ہوگئی ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شے انہی کے فعل سے ہلاک ہوئی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور مشتری (خریدار) انہی سے اس کی ضمان کی وصولی کیلئے رجوع کرے گا اور اس کیلئے اضافہ خوشحوار ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اضافہ ایک ایسی شے کا نفع ہے جس کا وہ ضامن ہے اور اگر وہ شے بائع کے فعل سے ہلاک ہوئی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ مشتری نے بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کیا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر کیا ہو، لیکن اس کی قیمت نقد ہو یا ادھار ہو تو اس کا ہلاک کرنا اور انہی کا ہلاک کرنا دونوں برابر ہیں۔ اور اگر اس نے اس شے پر بائع کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا تو وہ اس کو ہلاک کرنے کی بنا پر بیع کو واپس کرنے والا ہوگا تو اس کی ضمان میں اس کی ہلاکت ہوگئی تو بیع کا بطلان واجب ہو جائے گا اور قیمت کا ساقط ہونا، جیسے کہ اگر اس نے اس کو اس وقت ہلاک کیا جب وہ اس کے قبضہ میں ہو، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب قبضہ سے پہلے یا اس کے بعد تمام کی تمام بیع تلف ہو جائے، لیکن اگر بیع کا کچھ حصہ تلف ہوا پھر اگر تو ایسا قبضہ سے قبل ہو اور وہ شے کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوئی ہو تو دیکھا جائے گا



اگر تو نقصان مقدار میں ہوا جیسے کہ وہ شے کیلی ہو یا وزن کی جانے والی ہو یا مکی جانے والی ہو تو جتنی مقدار میں اس کا نقصان ہوا ہے اتنی مقدار میں منہ بچ ہو جائے گا اور اتنا ہی حصہ قیمت سے ساقط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ عقد تمام مقدار پر ہوا ہے لہذا اس کے بالمقابل قیمت قحی اور تمام شے کے تک ہو جانے سے تمام شے اور تمام قیمت میں بیع باطل ہو جاتی ہے لہذا کچھ حصے میں اس کا ہلاک ہونا کچھ حصہ میں اس کے اور قیمت کے خلع کو مستلزم ہے اور باقی مقدار میں مشتری (خریدار) کو اختیار ہے وہ اگر چاہے تو باقی شے کو اتنی مقدار میں قیمت کے ساتھ وصول کر لے اور چاہے اس کو چھوڑ دے اس لئے کہ صفحہ (مقدار بیع) اس پر متعلق ہو گیا ہے اور اگر اس میں نقصان اس کی کسی وصف میں ہوا جس سے مراد ہر وہ شے ہے جو نام لئے بغیر بیع میں داخل ہو جائے جیسے درخت کی ٹہنیاں یا پھرت کا کوئی پہلو اور جانور کے اعضاء و جوارح اور کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء میں ان کی عمدگی لہذا یہ بیع نقصان سے نہ ہوگی۔ اور نہ ہی مشتری سے قیمت کا کوئی حصہ ساقط ہوگا۔ اس لئے کہ جو بیع کے اوصاف کا شئ (قیمت) میں کوئی حصہ نہیں ہوتا، بجز اس کے کہ اس پر قبضہ یا جنایت واقع ہو جائے۔ اس لئے کہ اس صورت میں قبضہ یا جنایت کی بنا پر وہ مقصود بالذات ہو جاتی ہیں تو مشتری کو خیال ہوگا اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کر لے اور چاہے تو بیع کے عیب دار ہو جانے کے باعث نہ لے بلکہ قبضہ کی بنا پر وصول کر لے اور اگر وہ شے خود بیع کے کسی ذاتی فعل سے تلف ہوئی جیسے کہ اس نے خود اپنے آپ کو زخمی کر لیا تو نہ ہوگی اور مشتری (خریدار) سے کچھ بھی قیمت ساقط نہ ہوگی۔ اس لئے کہ خود اس کی اپنے خلاف جنایت پدر (ضائع) شمار ہوتی ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ شے کسی آسمانی آفت سے تلف ہو گئی ہو اور کچھ حصے کا نقصان اس کی وصف کا نقصان ہے اور اوصاف کے بالمقابل کوئی شئ نہیں ہوتا لہذا قیمت کا کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا۔ لیکن مشتری کو خیال ہے اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کر لے اور وہ چاہے تو نہ لے اس لئے کہ بیع میں تبدیلی ہو گئی ہے۔ اور اگر خرید کر وہ شے دو جانور ہوں پھر دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو ہلاک کر دیا تو مشتری کو خیال ہوگا وہ چاہے تو وہ باقی شے بقیہ قیمت کے عوض لے لے اور چاہے تو نہ لے اس لئے کہ بے زبان جانوروں کا فعل پدر ہوتا ہے تو گویا اس نے دو جانور خریدے تھے جن میں سے ایک قبضہ سے قبل از خود ہلاک ہو گیا۔

اور اگر خرید کر وہ شے دو غلام تھے پھر دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو قبضہ سے قبل ہلاک کر دیا یا وہ باندی ہو پھر اس نے ہاں قبضہ سے پہلے بچہ کی ولادت ہو گئی پھر بچہ بڑا ہو گیا پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کو قبضہ سے قبل مار دیا تو مشتری کو خیال ہوگا وہ چاہے تو باقی حصے میں بیع کو خلع کر دے اس صورت میں جنایت باطل ہوگی اس لئے کہ بیع ہوا اس کا بائع کی ملکیت میں دوبارہ واپس آتا ہے جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا قتل بائع کی ملکیت میں ہوا ہے لہذا وہ نقصان باطل ہو گیا اور اگر وہ چاہے تو وہ قتل کرنے والے غلام کو تمام قیمت کے عوض قبول کر لے اور مشتری سے قیمت کا کوئی حصہ بھی ساقط نہ ہوگا اس لئے کہ اگر اس نے اسے اس کے حصہ کی قیمت کے عوض لیا تو وہ انتہاء اسے تمام قیمت کے عوض لینے والا ہوگا لہذا اسے ابتدا میں خیال ہوگا۔ اس غلام کو کم کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر وہ چاہے تو دونوں کو تمام قیمت کے عوض قبول کر لے اور وہ چاہے تو چھوڑ دے۔

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر قاتل نے دونوں میں سے اس کے حصہ کا ثمن (قیمت) دے کر اسے حاصل کر لیا تو مقتول میں بیع فسخ نہ ہوگی اور بیع کا فسخ ہونا اس کا سرے سے ہی اس کا ختم ہونا اور بائع کی ملکیت میں اس کا لوٹ جانا ہے جس سے ظاہر ہوا کہ مشتری کے غلام نے بائع کے غلام کو قتل کر دیا لہذا اسے کہا جائے گا کہ وہ یا تو اسی کو دیدے اور یا پھر اس کا فدیہ دے اور اس نے ان میں جو بھی قبول کیا وہ مقتول کا قائم مقام ہوگا تو چونکہ مقتول معنوی طور پر زندہ ہوگا لہذا وہ اسے بقیہ قیمت کے عوض قبول کر لے پھر وہ باقی بیع کو اس کے حصہ کی قیمت ادا کر کے لے کر انشاء تمام شے کو تمام قیمت کے عوض لینے والا ہوگا لہذا ہم نے اسے ابتداً خیار دیا ہے کہ وہ تمام قیمت کے بدلے اسے قبول کر لے اور یا فسخ کر دے اور اگر وہ شے بائع کے فعل کی بنا پر ہلاک ہوئی تو اتنی مقدار میں بیع باطل ہو جائے گی اور ہلاک ہونے والی مقدار میں اس کی قیمت مشتری سے ساقط ہو جائے گی جو اس کے نقصان کی مقدار ہے۔ بعض کو تمام پر قیاس کرتے ہوئے خواہ نقصان اس کی قیمت میں ہوا یا اس کی وصف میں اس لئے کہ جب اوصاف پر کوئی جنایت ہو جائے تو قیمت میں اس کا حصہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے فعل کی بنا پر اصل ہو گئی ہے لہذا اس کے بالقابل ثمن (زر) ہوگا اور باقی میں مشتری (خریدار) کو اختیار ہوگا اگر وہ چاہے تو باقی حصہ قیمت کے بدلے اس سے قبول کر لے اور چاہے تو اسے نہ لے اس لئے کہ اس پر صنفہ متفق ہو گیا ہے اور اگر مشتری (خریدار) نے اس کے لینے کو پسند کیا لیکن اس پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ جنایت کے اثر یا کسی اور وجہ سے وہ فوت ہو گیا تو وہ بائع کی نسبت میں نہ تصور ہوگا اور مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے گی اس لئے کہ خریدی ہوئی شے مشتری کی ضمان میں قبضے کے بعد داخل ہوتی ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ پھر اگر مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا اور پھر وہ شے بائع کی جنایت سے ہلاک ہو گئی یا کسی اور وجہ سے تو مشتری سے اتنی قیمت ساقط ہو جائے گی جتنے حصہ میں بائع نے جنایت کا ارتکاب کیا ہے اور اسے باقی قیمت کا ادا کرنا لازم ہو جائے گا۔

اور اگر وہ شے جنایت سے مرگئی تو اس لئے کہ باقی شے پر اس نے قبضہ کر لیا ہے جو مشتری کی طرف سے پایا گیا ہے اور اس کا قبضہ مستحکم ہو گیا ہے لہذا اس کی قیمت بھی مستحکم ہو جائے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شے بائع کی جنایت سے مرگئی اس لئے کہ مشتری نے حقیقتاً باقی شے پر قبضہ کر لیا ہے اور بیع پر قبضہ اصل میں قیمت کے مستحکم ہونے کو واجب کرتا ہے۔ بجز اس کے کہ بائع سے کوئی ایسا فعل پایا جائے جو اس میں نقصان پیدا کر دے جس کی بنا پر وہ اس کو واپس لینے والا ہوگا اور اس میں کسی نقصان کا سرايت کرنا اس کا حقیقی طور پر فعل نہیں ہے یہ تو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ یعنی وہ شے اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی ہے لہذا مقبوضہ شے بدستور مشتری کے قبضہ کے حکم پر برقرار رہی جس کی بنا پر اس پر اس کی قیمت مستحکم ہو جائے گی نیز اس لئے بھی کہ مشتری کا قبضہ کرنا از سر نو اس پر قبضہ کے حکم میں ہے۔ اس لئے کہ قبضے کی عقد کے ساتھ مشابہت ہے اور خریداری کا انشاء جنایت کے سرايت کو قطع کرنے والا ہے جیسے کہ اگر اس نے اسے اس کی جنایت اور اس پر قبضہ کے بعد خریدی ہو پھر وہ فعل اس کے نفس تک سرايت کر گیا اور وہ مرگیا تو تب یہی حکم ہے تو یہی حکم قبضہ کا ہے واللہ اعلم۔

اور اگر وہ شے مشتری (خریدار) کے فعل سے ہلاک ہوئی تو بیع باطل نہ ہوگی اور نہ اس سے قیمت میں سے کوئی شے ساقط ہوگی۔ اس لئے کہ وہ تمام شے پر اس کے کچھ حصے کو ضائع کرنے کی بنا پر قابض ہو گیا ہے

کیونکہ کچھ حصے کو تلف کرنا تمام شے پر قبضہ کے بغیر ممکن نہیں ہوتا اور یہی قبضہ کی تشریح ہے یا پھر وہ تلف کردہ شے کی مقدار میں اس کے اطلاق کی بنا پر قابض ہو گیا ہے اور باقی پر اس کے عیب وار ہونے کی بنا پر 'لنذا اس پر تمام قیمت کی ادائیگی مستحکم ہو جائے گی اور اگر وہ شے بائع کے قبضہ میں مشتری کی جنایت کے بعد ہلاک ہو گئی تو دیکھا جائے گا اگر تو وہ شے اسی جنایت سے ہلاک ہوئی تو وہ مشتری کے قبضہ میں ہلاک شمار ہوگی اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ جب اس کی جنایت سے ہلاک ہوئی ہے تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا سابق فعل تمام شے کو تلف کرنے والا ہے 'لنذا اس پر تمام قیمت مستحکم ہو جائے گی خواہ اسے بائع نے مشتری کی جنایت کے بعد روکا ہو یا نہ روکا ہو' اس لئے کہ مشتری کی جنایت کے بعد بائع کا اسے روکنا بدرجہہ۔

اور اگر وہ جانور جنایت کے بغیر طبعی موت سے مرگیا پھر اگر بائع نے اسے نہ روکا ہو تو وہ مشتری کے مال میں سے ہلاک تصور ہوگا اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی 'اس لئے کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے وہ جنایت نے ساتھ تمام جمع پر قبضہ کرنے والا ہو گیا ہے اور کوئی ایسی شے نہیں پائی گئی جو اس کے قبضہ کو باطل کرے' لنذا اس پر قبضہ کا نعم بن قرار رہا۔ اور اگر اس نے اسے روکا ہو تو مشتری پر اس کے حصہ کی قیمت واجب نہ رہے گی اور اس سے بقیہ شے کی قیمت ساتھ ہو جائے گی 'اس لئے کہ جب بائع نے اس شے کو روکا ہے تو اس نے وہ حصہ میں مشتری نے قبضہ نہ توڑ دیا ہے تو وہ اسے دور کرنے والا ہو گیا ہے 'تو جب وہ جانور ہلاک نہ کیا تو اس کی ضمان میں ہلاک نہ رہا ہے 'لنذا وہ اسی پر ہلاک تصور ہوگا۔

اور اگر اس نے بائع نے کوئی جنایت کی پھر اس پر مشتری نے کوئی جنایت کی تو خریدار سے بائع کی جنایت کی مقدار میں قیمت ساتھ ہو جائے گی۔ یہاں کہ ہم نے بیان کیا اور اسے بقیہ شے کی قیمت لازم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس کی جنایت کی بنا پر باقی شے پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا 'لنذا اس پر اس کی قیمت مستحکم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس کی جنایت بائع نے عیب وار ہونے کی بنا پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ پھر اگر مشتری نے جنایت پہلے کی ہے اور پھر بائع نے زور میں پر قبضہ سے قبل اس کی جنایت کی پھر اگر تمام دونوں جنایتوں سے سماعت ہو یا تو اس صورت میں مشتری کو خیال ہے وہ چاہے تو اسے قبول کرے اور اس صورت میں اس سے بائع کی جنایت کی مقدار میں قیمت ساتھ ہو جائے گی اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے اس لئے کہ جنایت کی بنا پر مشتری اس پر قبضہ کرنے والا ہو گیا ہے لیکن اس میں جنایت بائع کی اجازت کے بغیر اس پر اس کا قبضہ ہے اور قیمت فیئہ ہے تو جب بائع نے اس پر جنایت کی تو اس نے اتنی مقدار میں اس شے کو واپس لے لیا ہے تو اس کی جنایت جمع نہ عیب وار کرنے والی ہوئی اور جمع میں قبضہ سے قبل کسی عیب کے پیدا ہو جانے سے خیال ضروری نہ ہوتا ہے لنذا اگر وہ چاہے تو اسے بیع کر دے اور چاہے تو اسے چھوڑ دے اور اس پر زور میں کا حق نہ تھا بلکہ ضروری نہ ہوا کہ زور میں سے بائع کی جنایت کی مقدار میں یعنی  $\frac{1}{4}$  (چوتھائی حصہ) ساتھ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ نصف حصہ مشتری کی جنایت سے ہلاک ہو گیا ہے لنذا اس پر قیمت مستحکم ہو جائے گی اور اس کا ایک چوتھائی قلم ہے 'لنذا وہ اس سے اس کی قیمت لے گا اور ایک چوتھائی بائع کی جنایت سے قبضہ سے قبل ہلاک ہوا ہے' لنذا اس سے اس کی قیمت ساتھ ہو جائے گی۔

اور اگر وہ تمام بائع کے ہاتھ میں وہ جنایتوں کے بعد ہلاک ہو گیا پھر مشتری نے اس کا ایک ہاتھ کاٹ دیا

پھر بائع نے اس کا اپنی جانب سے پاؤں کاٹ ڈالا، پھر وہ غلام دونوں بناتیوں کے بعد بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہو گیا تو مشتری پر آٹھ میں سے پانچ حصے واجب الادا ہوں گے اور اس سے آٹھ میں سے تین حصے قیمت ساقط ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مشتری (خریدار) نے جب اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس نے اس کی نصف قیمت مستحکم کر دی، کیونکہ وہ اس کا ہاتھ کاٹنے کی بنا پر اس پر قابض ہو گیا ہے اور جب بائع نے اس کا پاؤں کاٹ دیا تو اس نے غلام میں سے نصف قیمت واپس لے لی ہے، جو کل قیمت کا ایک چوتھائی حصہ ہے، لہذا وہاں ایک چوتھائی غلام موجود رہا تو جب بنایت اس پر اثر انداز ہوئی تو ان دونوں بناتیوں میں سے یکی چوتھائی حصہ تلف تصور ہو گا، لہذا اس رباع کو دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا تو قیمت چوتھائیوں میں تقسیم ہو جائے گی اور ہر حصہ کے چار چار حصے کئے جائیں گے۔ اس طرح کل آٹھ حصے ہو جائیں گے۔ تو مشتری کی بنایت سے نصف حصہ تلف ہوا، یعنی چار حصے اور اس کی بنایت کے اثر انداز ہونے میں اس کا مزید ایک حصہ ہو گا تو اس پر اس کی تمام قیمت یعنی کل آٹھ میں سے پانچ حصہ مستحکم ہو گئی ہے اور بائع کی بنایت سے دو حصے ہلاک ہوئے ہیں جو آٹھ کے تین حصے ہیں، لہذا اتنی مقدار میں مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے گی، واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری نے پہلے بنایت کی پھر بائع نے بنایت کی۔ پھر اس کا زخم ٹھیک ہو گیا یا بگڑ گیا، لیکن اگر بائع نے پہلے بنایت کی پھر مشتری نے کی، پھر اگر تو غلام ٹھیک ہو گیا تو یہاں مشتری کو کوئی خیال نہ ہو گا، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اس کا بائع کی بنایت کے بعد بنایت کا اقدام صحیح کو عیب دار کرنے کی بنا پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے، لہذا اس کا خیال باطل ہو جائے گا اور اس پر بقیہ غلام کی قیمت واجب ہو جائے گی، اس لئے کہ وہ بقیہ غلام پر قابض ہو گیا ہے اور اگر غلام ان دونوں بنایات کے بعد ہلاک ہو گیا تو اس صورت کا حکم سابقہ صورت کے برعکس ہے، یعنی یہ کہ مشتری پر تین آٹھویں قیمت واجب ہوگی اور اس سے پانچ لغویں قیمت ساقط ہو جائے گی تو یہاں مشتری کی بنایت کا حکم وہ ہے جو وہاں بائع کی بنایت کا حکم تھا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس مسئلے کو کیا خوب سمجھ لو۔

اور اگر زرِ ثمن (قیمت) پر اس نے پہلے قبضہ کر لیا اور غلام بائع کے قبضہ میں ہو پھر اس پر بائع نے بنایت کی تو تب بھی مشتری سے اتنے حصے کی قیمت ساقط ہو جائے گی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر اگر اس پر مشتری نے اس پر پہلے بنایت کی پھر بائع نے بنایت کی تو بائع کی طرف سے اس پر اتنی ہی قیمت واجب ہوگی جو اجنبی کی طرف سے بنایت کی صورت میں اس پر ضروری ہوتی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ مشتری اس پر بنایت کی بنا پر قبضہ کرنے والا ہو گیا ہے، لہذا یہاں بائع قبضہ کو توڑنے اور اس کو واپس لینے کا مالک نہ ہو گا، اس لئے کہ زرِ ثمن پہلے ہی زیر قبضہ ہے، لہذا اس کی اور اجنبی کی بنایت یکساں ہوگی اور اگر پہلے بائع نے بنایت کی پھر مشتری نے بنایت کی تو جتنا حصہ بائع کی بنایت سے ہلاک ہوا اس سے اتنی قیمت ساقط ہو جائے گی۔ اور جو حصہ اس کی بنایت کے سرایت کرنے کی بنا پر تلف ہوا ہے تو اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی اس لئے کہ جو حصہ مشتری کی بنایت کے بعد اس کی بنایت سے تلف ہوا ہے تو اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اس طرح جو حصہ اس کی بنایت کے سرایت کر جانے کی بنا پر تلف ہوا ہے اس کا بھی یہی حکم ہو گا، واللہ اعلم۔

اور اگر وہ جانور کسی اجنبی کے فعل کی بنا پر ہلاک ہوا تو بلاشبہ اس پر ضمان ضروری ہوگی اور مشتری کو خیال

ہے: وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور بائع جنایت کرنے والے کی طرف نقصان مٹان کیلئے رجوع کرے۔ اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کرے اور وہ جنایت کرنے والے سے ضمان کا تقاضا کرے اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں سے جو صورت بھی اس نے پسند کی اس کے بعد اس کا حکم وہی ہے جو ہم اوپر اجنبی کی طرف سے بیع کو تلف کر دینے کی صورت میں بیان کر آئے ہیں 'واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب قبضہ سے قبل بیع کا کچھ حصہ تلف ہوا، لیکن اگر بیع پر قبضہ کے بعد اس کا کچھ حصہ تلف ہوا پھر اگر تو وہ آسانی آفت سے ہلاک ہوا یا بیع کے اپنے فعل یا مشتری کے فعل سے تلف ہوا ہو، تو اس کی ذمہ داری مشتری پر ہوگی، اس لئے کہ بیع بائع کی ضمان سے خارج ہو گئی ہے، لہذا اس پر اس کی قیمت 'تکلیف' ہو جائے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اجنبی کے کسی فعل سے ہلاک ہوا ہو کہ اس کی ہلاکت مشتری کی غلیظت میں تصور ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اس کی ضمان کیلئے اجنبی کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر وہ شے بائع کے فعل سے ہلاک ہوئی ہو تو دیکھا جائے گا اگر تو اس کے روک روک رہنے کی بنا پر وہ شے ہلاک ہوئی ہو تو اس کو قیمت کی وصولی کیلئے اس کے واپس لینے کا حق نہ ہوگا، جیسے کہ مشتری نے اس پر اس کی اجازت سے قبضہ کیا ہو یا قیمت نقد ہو یا ادھار ہو تو وہ اور اجنبی کی تلف کردہ صورت یکساں ہے اور ہم اس کا حکم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس کو قیمت کی وصولی کیلئے اسے واپس لینے کا حق ہو، اس طرح کہ اس نے اس شے پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو اور قیمت فوری واجب الادا ہو، مگر نقد ضروری نہ ہو تو تلف شدہ حصہ میں بیع قاسم ہو جائے گی اور مشتری سے اس کے حصہ کی قیمت ساقط ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس کو تلف کرنے کی بنا پر اتنی مقدار کو واپس لینے والا ہو گیا ہے۔ تو اس کی ضمان میں یہ مقدار تلف شمار ہوگی اور اتنی مقدار میں اس کی قیمت مشتری سے ساقط ہو جائے گی اور وہ اس کو واپس لینے والا نہ ہو گا۔ لیکن اس کی جانب سے بقیہ حصہ کا تلف کرنا نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ اگر مشتری کے قبضہ میں باقی حصہ تلف ہو جائے تو اس پر اس کے حصہ کی قیمت ضروری ہوگی، البتہ اگر باقی حصہ بائع کی جنایت کے سرائت کر جانے کی بنا پر ہلاک ہو جائے تو وہ اس کو واپس لینے والا ہو جائے گا اور مشتری سے تمام قیمت ساقط ہو جائے گی اس لئے کہ باقی کا اتنا حصہ اس کے فعل کی طرف منسوب پایا گیا ہے، لہذا وہ اس تمام کو واپس لینے والا ہو گا لہذا وہ تمام شے اس کی ضمان میں ہلاک ہوئی لہذا تمام ذر ضمن ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر بائع اور مشتری کے درمیان بیع کی ہارات میں اختلاف پیدا ہو گیا..... بائع کے کہ وہ قبضہ کے بعد ہلاک ہوئی ہے اور مجھے پوری قیمت لینے کا حق ہے اور مشتری، دعویٰ کرے کہ وہ شے قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی ہے اور مجھ پر کوئی قیمت ضروری نہیں تو اس صورت میں مشتری کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا اس لئے کہ اس کے خلاف قبضہ اور قیمت کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ لہذا وہ اس سے انکار ہے، نیز اس لئے بھی کہ ظاہری حالت مشتری کے حق میں ہے اس لئے کہ بیع بائع کے قبضہ میں تھی اور ظاہر سابقہ حالت پر کسی شے کا برقرار رہنا ہے اور بائع نے ایک ایسے امر کا دعویٰ کیا ہے جو شے کا اصل (عارضی) ہے، جو بیع کا داخل ہونا اور منتقل ہونا ہے تو چونکہ مشتری ظاہری اصل پر کاربند ہے، لہذا اس کا قول 'متر ہو گا۔ اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے حق میں کوئی دلیل پیش کر دی تو اس کی دلیل قبول لی جائے گی۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے حق میں ثبوت پیش کر دیا تو بائع کی دلیل کے مطابق فیصلہ کیا

جائے گا، اس لئے کہ اس کا ثبوت خلاف ظاہر معاملے کو ثابت کرتا ہے اور ثبوت اسی کیلئے مشروع ہوا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس میں زیادہ اکتہار پایا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے قبضے اور قیمت کو ظاہر کرتا ہے، لہذا اسی کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اس طرح اگر دونوں کے درمیان اس کی ہلاکت میں اختلاف ہو جائے پھر بائع نے مشتری پر قیمت کا دعویٰ کیا اور مشتری نے اس کی ہلاکت کی ذمہ داری بائع پر ڈالی تو مشتری کا قول معتبر ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب دونوں کے ثبوتوں میں کوئی تاریخ نہ ہو لیکن اگر دونوں کی الگ الگ تاریخ ہو اور دونوں میں سے ایک کی تاریخ پہلے ہو تو پہلی تاریخ کے مطابق ہلاکت اور ہلاک کرنے والے کا فیصلہ دینا بہتر ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری کا مبیعہ پر قبضہ ظاہر نہ ہو، لیکن اگر وہ ظاہر ہو پھر دونوں نے اس کو ہلاک کرنے کا دعویٰ کیا، پھر اگر دونوں کے پاس اس کا ثبوت نہ ہو تو بائع کا قول معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ ظاہر اس کا مفید ہے، کیونکہ مبیعہ مشتری کے قبضہ میں ہے اور ان دونوں میں سے جس نے بھی کوئی دلیل پیش کر دی تو اس کی دلیل معتبر ہوگی۔ اور اگر دونوں نے کوئی ثبوت پیش کر دیا تو مشتری کا ثبوت قبول کیا جائے گا اس لئے کہ وہی مدعی ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اس نے ایک خفیہ معاملے کا دعویٰ کیا ہے تاکہ وہ ظاہر کے اثر کو زائل کر دے، یعنی بائع کی طرف سے اس کی ہلاکت کو، جبکہ مبیعہ اس کے قبضے میں ہو۔ یہی حکم مشتری کا ہے کہ اگر وہ دعویٰ کو چھوڑ دے تو اسے اس پر مجبور نہ کیا جائے گا، البتہ بائع نے اگر دعویٰ چھوڑ دیا تو اسے نہ چھوڑا جائے گا، بلکہ اسے دوسرے فریق کے دعویٰ کی تکمیل پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ مدعی اور مدعی علیہ کی حد (تعریف) بیان کرنے میں ہمارے مشائخ کی عبارت ہے۔ اور جب مشتری نے کوئی دلیل پیش کر دی تو دیکھا جائے گا اگر تو وہ شے ایسی حالت میں ہو کہ بائع کو قیمت کی وصولی کیلئے اس کو واپس لینے کا حق ہو، اس طرح کہ مشتری نے بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا ہو یا قبضہ تو اس نے اس کی اجازت سے کیا، لیکن قیمت نقد یا ادھار تھی تو ایسی صورت میں مشتری کیلئے جائز ہے کہ وہ بائع کو مبیعہ کی قیمت کیلئے ضامن ٹھہرائے۔ اس لئے کہ جب اس کو واپس لینے کا حق نہ تھا تو وہ اس کو ہلاک کر کے اس کو واپس لینے والا نہ ہوگا۔ اور اس کی بیع فسخ نہ ہوگی، لہذا بائع کی ضمان میں اس کی ہلاکت ثابت نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی، جیسے کہ اگر اسے کسی اجنبی نے ہلاک کیا تو تب یہی حکم ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے اسے صحیح سکوں کے عوض خریدا پھر قبضہ سے قبل وہ کھوئے ہوئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع صحیح ہو جائے گی اور مشتری پر مبیعہ کا ٹوٹنا ضروری ہوگا بشرطیکہ وہ موجود ہو اور اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت یا اس کی مثل کا واپس کرنا ضروری ہوگا اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی اور بائع کو خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور چاہے تو ان سکوں کی قیمت قبول کر لے۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کے ذمہ ہیں اور جو شے اس کے ذمہ ہو اس کے تلف ہونے کا احتمال نہیں ہوتا، لہذا ان کا کھوٹا ہو جانا ان کا تلف ہونا نہ ہوگا، بلکہ وہ ان کا عیب ہوگا جس کی بنا پر اس کیلئے خیار ثابت ہوگا یعنی اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور وہ چاہے تو ان سکوں کی قیمت قبول کر لے جیسے کہ اگر قیمت تازہ مجبور ہو پھر وہ قبضہ سے قبل ختم ہو جائے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھوئے ہو جانے کی بنا پر سکے قیمت (زر) ہونے سے

خارج ہو گئے ہیں، اس لئے کہ ان کا زر ہونا لوگوں کی اصطلاح و تعامل کی بنا پر تھا تو جب گمن کر لوگ ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑ دیں تو اس سے زر ہونے کی ان کی صفت زائل ہو جاتی ہے اور قیمت کے بغیر کوئی بیع جائز نہیں ہوتی لہذا ضرورتاً ”وہ بیع صحیح ہو جائے گی اور اگر وہ کھوٹے نہ ہوئے“ لیکن ان کی قیمت کم ہو گئی یا بڑھ گئی تو بیع بلا اشعار صحیح نہ ہوگی اور مشتری پر ہم مثل سکوں کو گمن کر نقد قیمت ادا کرنا ضروری ہو گا۔ اور یہاں اس کی قیمت کو نہ دیکھا جائے گا۔ اس لئے کہ سستا یا مہنگا ہونا ”زر“ ہونے کے بطلان کو ظاہر نہیں کرتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ درہم کبھی سستے اور کبھی مہنگے ہو جاتے ہیں اور وہ بدستور ”زر“ رہتے ہیں۔ پھر امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے کہ قیمت کے وقت کا کب اعتبار کیا جائے گا؟ امام ابو یوسفؒ نے ان کے عقد کے وقت کا اعتبار کیا ہے۔ اس لئے کہ یہی وقت ثمن (قیمت) کے وجوب کا وقت ہے اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ کھوٹے ہونے کے وقت کا، یعنی اس دن کا جس دن لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑا ہو، اس لئے کہ یہی وہ وقت ہے جب وہ ان کی سپرداری سے قاصر ہوا ہے اور اگر اس نے چلتے ہوئے سکے قرض لئے اور ان پر قبضہ کر لیا پھر وہ کھوٹے ہوئے تو اس پر امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضہ کردہ کے سکوں کے ہم مثل سکے گمن کر واپس کرنا ضروری ہیں اور امام محمدؒ کے قول پر ان کی قیمت ضروری ہے۔

مساحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زر پر قبضہ کی بنا پر مقبوض زر کی ہم مثل شے کو واپس کرنا ضروری ہے اور ان کے کھوٹا ہو جانے سے وہ اس کی ہم مثل کو سپرد کرنے سے قاصر ہو گیا ہے اس لئے کہ وہ زر ہونے سے خارج ہوئے ہیں اور وہ سالن ہو گیا ہے لہذا اس پر ان کی قیمت (Market Price) واجب ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے ذوات الامثال میں سے کوئی شے قرض لی اور اس پر قبضہ کر لیا پھر وہ شے لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہو گئی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان کے کھوٹا ہونے کا اثر ان کے زر ہونے کے باطل ہونے سے ظاہر ہوتا ہے جو ان کو واپس کرنے سے مانع نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے ان کے کھوٹا ہونے کے بعد ان کو قرض پر لیا تو یہ بیع جائز ہے۔ پھر دونوں کے درمیان قیمت کا اعتبار کرنے کے وقت میں اختلاف ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر وہ کھوٹے تو نہ ہوئے، لیکن وہ سستے یا گراں ہو گئے ہوں تو اس پر بلا کسی اختلاف کے ہم مثل سکوں کا ادا (واپس) کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اس میں زر ہونے کی صفت باقی ہے اور اگر اس نے ایک درہم کے عوض پیسے خریدے اور دونوں ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کر لیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے پھر اس کے قبضے کے بعد ان سکوں کا کوئی اور حقیقی نقل آیا جس نے اس کے قبضہ کنندہ سے انہیں لے لیا تو عقد باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ ان میں استحقاق ہے اگرچہ اس کا قبضہ نوٹ لے کر حاکم ہو گیا ہے، لیکن یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے الگ ہونا۔ دونوں پر قبضہ کے بعد ہوا نہ نہ کہ شہوں (فلوس) پر قبضہ کے بعد اور ان سے عقد کا باطل ہونا لازم نہیں آتا۔ اور فلوس (شہوں) کے فروات کنندہ پر ان کی ہم مثل شے کو بطور نقدی ادا کرنا ضروری ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ ان میں سے بعض کا مستحق نقل آیا اور اس نے بکرا اپنے استحقاق کے مطابق ان کو لے لیا تو عقد بیع باطل نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور پیسوں کے فروات کرنے والے پر مستحق کو شہوں کی ہم مثل کا بطور نقدی ادا کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر مشتری نے بکرا پیسوں کو کھرا پایا تو تب بھی

بیع فاسد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دو میں سے ایک ایسے بدل (معاوضہ) پر قبضہ کرنا جو باعث ضمان نہ ہو عقد کو صحت پر برقرار رکھے کیلئے کافی ہے اور یہاں یہ امر یعنی دو میں سے ایک شے (درہمیں) پر قبضہ کرنا پایا گیا ہے۔

اور اگر مشتری نے بیویوں پر قبضہ کیا، لیکن درہمیں کو عقد ادا نہ کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے پھر کوئی اور شخص ان بیویوں کا مستحق نکل آیا تو مستحق کو خیال ہوگا، اگر وہ چاہے تو وہ بائع کی سند ادائیگی کو جائز قرار دے جس کی بنا پر یہ عقد جائز ہو جائے گا، اس لئے کہ اگر اجازت ضمانت عقد کی طرف منضاف ہو تو عقد ادائیگی اور عقد دونوں جائز ہوتے ہیں اور مستحق نکل آنے والا شخص ہم مثل بیویوں کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا اور مشتری بیویوں کے بائع کو رائج الوقت سکے میں درہم ادا کرے۔ اور اگر وہ چاہے تو اس کی اجازت نہ دے اور اپنے پیسے قبول کر لے اور عقد باطل کر دے۔ اس لئے کہ جب اس نے اس کی اجازت نہ دی اور اس نے اپنے بیویوں کو لے لیا تو اس نے قبضہ کو توڑ دیا اور وہ قبضہ کا عدم ہو گیا جس سے واضح ہوا کہ ان دونوں کا الگ الگ ہونا دونوں کی اشیاء پر قبضہ کے بغیر ہی ہوا ہے، لہذا وہ عقد باطل ہو گیا ہے۔ اسی نسخہ اگر کوئی کچھ بیویوں کا مستحق نکل آیا تو کچھ کا حکم کل کے حکم کی طرف ہی ہے جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے بیویوں کو اٹھا کھوٹا پایا کہ وہ رائج نہ رہے ہوں تو عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ وہ دونوں ان پر قبضہ کے بغیر الگ ہو گئے ہیں اور اگر اسی نے ان کو سچے تاجروں کے ہاں رائج اور کچھ کے ہاں رائج نہ پایا یا کچھ ان کو لیں اور کچھ نہ لیں تو ان کا حکم زائف سکون کا سا ہے کہ اگر ان کو مشتری نے جائز قرار دیا ہے تو ٹھیک ہے، اس لئے کہ وہ بنیادی طور پر اس کا حق ہیں اور اگر اس نے ان کو بائع قرار نہ دیا تو قیاس یہ ہے کہ لوٹائے گئے بیویوں میں 'ذواہ ان کی تعداد کم ہو یا زیادہ' عقد باطل ہو جائے گا، یہی امام زفر کا قول ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر اس نے نوٹائی جانے والی مجلس میں ان کو تبدیل نہ کیا تو عقد باطل ہو جائے گا اور اگر تبدیل کیا تو امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر تو وہ غلیل ہوں اور اس نے وہ تبدیل کر لئے تو عقد باطل نہ ہوگا اور اگر وہ زیادہ ہوں تو عقد باطل ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے متہ سلم میں ذکر کیا، واللہ اعلم۔

## حکم کی صفت کا بیان

ہی اس کے حکم کی صفت تو اس کے حکم کی دو صفات ہیں: ان میں سے ایک اس کا لزوم ہے حتیٰ کہ دونوں میں سے کوئی ایک، ایسے اس کو فتح نہیں کر سکتا، ذواہ دونوں نے مجلس سے الگ ہونے کے بعد ہو یا اس سے قبل۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ دونوں کے مجلس سے الگ ہونے کے بعد ہی عقد لازم ہوتا ہے۔ ہم ازیں قبل دونوں فریقوں کی بحث نقل کر آئے ہیں۔

دوسرا حکم اس کا حلول، یعنی فوری طور پر دونوں طرف کے مہلولوں میں ملکیت کا اثبات ہے، اس لئے کہ یہ دوسرے شخص کو مالک بنانے کے بدلے کسی شے کا مالک بننا، یعنی فوری طور پر دونوں طرف ملکیت کا ایجاب ہے، جو دونوں طرف کے مہلولوں میں فوری طور پر ملکیت کا اثبات ہے۔ بخلاف شرط خیال کے ساتھ کی گئی بیع کے، اس لئے کہ خیال حکم کے حق میں عقد کے منعقد ہونے سے مانع ہے، لہذا وہ اس کی ملکیت کے فوری واقع ہونے



سے مانع ہوگا اور بخلاف فاسد بیع کے اس لئے کہ اس کا علم اس شے میں ملکیت کا اثبات قبضے پر موقوف کرتا ہے۔  
لہذا ان کے نزدیک یہ از خود مالک بنتا ہوگا واللہ اعلم۔

## بیع کے اصلی حکم کے تابع احکام کا بیان

یہ اقسام حسب ذیل ہیں:

۱۔ بیع اور قیمت کی سپرداری کا وجوب: اس عنوان پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- ۱۔ دونوں طرف کے معاوضوں کی سپرداری کا وجوب
- ۲۔ سپرداری کے تابع افعال
- ۳۔ دونوں طرف کی اشیاء کی سپرداری کے وقت کا بیان
- ۴۔ سپرداری اور قبضہ کی تشریح
- ۵۔ ان صورتوں کا بیان جن میں مشتری بیع پر قابض تصور ہوتا ہے اور جن سے قابض نہیں ہوتا

### ۱۔ دونوں طرف کے معاوضوں کی سپرداری کا وجوب:

بیع میں دونوں طرف کے مبادلوں کا ایک دوسرے کو سپرد کرنا (دونوں فریقوں پر) واجب ہے، اس لئے کہ عقد بیع نے دونوں معاوضوں میں ملکیت کو ثابت کر دیا ہے اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ جو ملکیت کسی شے میں بعینہ ثابت ہو وہ مملوکہ شے سے نفع اندوز ہونے کیلئے حصول منفعت کا وسیلہ ہے اور اس سے فائدہ اٹھانا اس کی سپرداری اور قبضہ کے بغیر ممکن نہیں، لہذا دونوں طرف کے معاوضوں میں ملکیت کا ایجاب شرعاً دونوں کی سپرداری کے ایجاب کی بنا پر ضرورہ ہے، نیز اس لئے بھی کہ بیع کا مضمون سپرداری اور قبضہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ ایک با معاوضہ عقد ہے اور اس سے مراد پسندیدہ شے کا دوسرے کی پسندیدہ شے کے عوض تبادلہ ہے اور تبادلے کا حقیقی مضمون شے کی سپرداری اور اس پر قبضہ میں ہے اس لئے کہ یہ اس نے اپنی شے کا معاوضہ لینا اور دوسرے شخص کی شے کا معاوضہ دینا ہے اور بیع و شراء کا جملہ معنی ایجاب و قبول ان دونوں (سپرداری اور قبضہ) کے وجوب پر دلیل ہے۔ اسی لئے ہمارے نزدیک محض اشیاء کا تبادلہ (مبادلہ) بھی بیع ہے، جو بالکل ہم نے بیان کیا، واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستطہ ہوتا ہے کہ بیع اور وزن کی جانے والی مٹی جانے والی گز سے تاپا جانے والی شے کی ماپ کر لیا قیل کر لیا گئے کہ بیع والی بیع میں ماپنے والے وزن کرنے والے اور گئے والے کی اجرت بائع پر ہے۔ ماپنے اور وزن کرنے والے کی اجرت اس لئے کہ وہ (اجرت) ماپنے اور وزن کرنے والے کی اجرت میں سے ہے اور اس شے کو ماپ کر یا قیل کر فروخت کیا جائے اس میں ماپنا اور قیلنا من جملہ سپرداری میں سے ہے۔ نیز بالکل بیان کریں گے اور سپرداری کی ذمہ داری مانع پر ہے، لہذا سپرداری کی مشقت اسی پر ہے کہ اسی طرح اس کی جگہ والی نے میں کتنے گن کر فروخت کی جاتی ہو، ماپ جانے والی شے میں ماپنے اور

تولی جانے والی شے میں تولے کی طرح ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے، تو چونکہ یہ بات من جملہ سپرداری سے ہے، لہذا اس کی ذمہ داری اسی فرق پر ہوگی جس پر سپرداری کی ذمہ داری ہے اور صاحبین کے کے نزدیک یہ بات سپرداری کو بھتہ (مسکد) کرنے والی ہے، لہذا یہ اس کے قایل میں سے ہے جیسے کہ مگر سے ٹاپ کر فروخت کی جانے والی شے میں مگر سے ٹاپنا۔ لہذا اس کی مشقت اسی پر ہوگی جس پر اس کی سپرداری کی ذمہ داری ہے اور وہ بائع ہے اسی طرح زر من تولے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

دہی زر کو پر کھنے والے کی اجرت تو امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ ابو اسیم بن رستم نے ان سے روایت کی ہے کہ اس کی ذمہ داری بائع پر ہے، اس لئے کہ اس کا حق عمدہ زر میں ہے اور اس کو پر کھنا اس کے حق کو واضح کرنے کیلئے ہے، لہذا اس کی سپرداری کی اجرت اسی پر ہوگی اور اگر اس نے اس پر قبضہ کر لیا تو تب اس کی مزدوری بائع کے ذمہ ہے، اس لئے کہ ظاہری طور پر اس نے اپنے حق پر قبضہ کر لیا ہے وہ تو اس کے پر کھنے کا ادائیگی کے وقت مطالبہ کر سکتا تھا اور اب چونکہ پر کھنے والا اس کیلئے کام کرتا ہوا ہوگا، جس کی بنا پر اس کے عمل کی اجرت اسی پر ہوگی۔

دہا اس کے وجوب کا وقت، تو اس کا وجوب توسیع پر مبنی ہے، جو عقد کے متصل بعد بغیر وقفہ سے ثابت ہوتا ہے اور یا پھر غلی وقت (تخصیص) پر اس کا مدار ہوتا ہے۔ پھر اگر دونوں نے کسی معینہ شے کے بدلے کسی شے کا سودا کیا تو ان دونوں کی ایک ساتھ سپرداری ضروری ہوگی، بشرطیکہ دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی سے اس کا مطالبہ کیا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ کہ عام طور پر بالمعاوضہ عقد میں دونوں میں یکسانیت مطلوب ہوتی ہے اور یہاں دونوں میں یکسانیت کا ثابت ہونا دونوں اشیاء کی ایک ساتھ سپرداری میں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے کی نسبت پہلے ادا کرنے میں مقدم نہیں ہے، یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں نے قرض کے بدلے قرض کا معاملہ کیا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر دونوں نے معینہ شے کے بدلے معینہ شے کا سودا کیا تو ہمارے نزدیک اس میں ترتیب کی رعایت رکھی جائے گی، لہذا پہلے مشتری پر قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی بشرطیکہ بائع اس سے اس کا مطالبہ کرے۔ پھر بائع پر مبیع کی سپرداری ضروری ہے، بشرطیکہ مشتری اس کا مطالبہ کرے اس لئے کہ اسی میں دونوں طرف سے یکسانیت کا اثبات ہے، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔

## ۲ سپرداری اور قبضے کی تشریح

دہی سپرداری اور قبضے کی تفسیر، تو ہمارے نزدیک سپرداری اور قبضے سے مراد شے کا تخلیہ اور تخیل (خال کرنا) ہے، وہ اس طرح کہ بائع مبیع اور مشتری کے مابین تحلیہ کر دے۔ یعنی مشتری اور اس کے درمیان وہ رکاوٹ کو اس طرح دور کر دے کہ مشتری کیلئے اس میں تصرف کرنا ممکن ہو جائے تو اس طرح بائع مبیع کو سونپنے والا اور مشتری اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ یہی حکم مشتری کی جانب سے بائع کو زر من کی ادائیگی کا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مکان، زمین اور درخت میں قبضہ تخلیہ کے ساتھ ہوتا ہے، جبکہ درہوں اور درختوں میں ہاتھ میں دینے سے اور کپڑا ہونے کی صورت میں منتقل کرنے سے ہوتا ہے۔ یہی حکم خوردنی اشیاء کا

ہے، بشرطیکہ اس نے ان کو اندازے سے خریدنا اور اگر اس نے ان کو باپ کر خریدنا تو ایسی صورت میں اس کی سپرداری مابین سے ہوئی، جبکہ غلام اور چوپایہ ہونے کی صورت میں ان کو ان کی جگہ سے چا کر سپرداری ہوتی ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ میں اصل باتوں کے ساتھ بیع کا پکڑنا ہے، کیونکہ حقیقت میں یہی قبضہ ہے، تاہم ایسی اشیاء جن میں ہاتھ کے ساتھ پکڑنے کا احتمال نہیں ہوتا تو ان میں نقل مکانی کو اس کے قائم مقام نہ دیا گیا ہے، بشرطیکہ اس شے میں اس کا احتمال ہو اور ایسی اشیاء جن میں اس کا بھی احتمال نہیں ہے ان میں تحلیہ کو اس کے قائم مقام نہ دیا گیا ہے۔

تاری دلیل یہ ہے کہ لغوی طور پر تسلیم (سپرداری) اس کو سالم اور خالص بنانے سے علت ہے کہا جاتا ہے کہ سلم فلاں لفلان یعنی غلام نے کسی شے کو اس کیلئے خالص کیا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَرَجُلًا سَلَمًا لِّجَلِّ (الزمرہ ۹۰۴)

اور کوئی مرد (غلام) سالم کسی شخص کا ہو۔

یعنی وہ سالم اور خالص ایک شخص کیلئے ہو، اس میں کوئی شخص اس کے ساتھ شریک اور شامل نہ ہو لہذا بیع کی تسلیم (سپرداری) سے مراد یہ ہے کہ اس کو مشتری کیلئے سالم، یعنی اس کیلئے خالص کر دیا جائے۔ اس طرح اگر اس میں کسی دوسرے کا کوئی دخل نہ رہے اور یہ بات اس کے تحلیہ سے حاصل ہوتی ہے، لہذا اس کا تحلیہ بائع کی جانب سے اس کی سپرداری ہے اور نخلی مشتری کی جانب سے قبضہ کرنا ہے۔ یہی حکم زر شن بائع کو دینے کا ہے، اس لئے کہ اس کی سپرداری ضروری ہے اور جس پر کوئی واجب ہو اس کیلئے اس سے تحلیہ کی کوئی نہ ملی صورت کا ہونا ضروری ہے اور وہ جو شے اس کے بس میں ہے وہ اس کا تحلیہ اور اس سے موانع کا ازالہ ہے اور دوسرے کے قبضہ (ہاتھ میں دینا) میں دینا اس کے بس میں نہیں ہے، اس لئے کہ ہاتھ کے ساتھ قبضہ کرنا واجب قبل کا ایسا مشکل ہو جائے گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ پھر ہمارے ائمہ کرام کے درمیان اس بارے میں ملی اختلاف نہیں ہے کہ تمام قسم کے احوال میں اصل قبضہ تحلیہ کے ساتھ حاصل ہوتا ہے، البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا یہ عمل قبضہ ہے یا نہیں، اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ بیع دو حال سے خالی نہیں ہوتا، اولیٰ ایسی شے ہو جس کی کوئی نہ کوئی مشل ہوگی اور یا پھر وہ ایسی شے ہوگی جس کی کوئی مشل نہ ہو اگر تو وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مشل نہ ہو جیسے گڑ سے ٹاپی جانے والی اور ایک دوسرے سے مختلف مٹی جانے والی اشیاء تو ان میں بغیر کسی اختلاف کے تحلیہ عمل قبضہ ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے گڑ سے ٹاپی جانے والی شے کو گڑ سے ٹاپ کر یا ٹی جانے والی شے کو گھسن کر فروخت کیا اور تحلیہ کر دیا تو وہ شے بائع کی ضمان سے خارج ہو مٹی ہے اور اس کیلئے ٹاپے اور تختے سے قبل اسے فروخت کرنا اور اس سے نفع اٹھانا نیز کسی اختلاف کے جائز ہے اور اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جس کی کوئی مشل نہ ہو پھر اگر اس نے اسے تغیر سے فروخت کیا تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ تغیر کی جانے والی بیع میں مقدار کا صحیح علم ہونے کا اعتبار نہیں کیا جاتا، اور اگر اس نے کسی کھلی شے کو باپ کر اور وزن کی جانے والی شے کو قیل کر فروخت کیا اور اس کے اور مشتری کے درمیان تحلیہ کر دیا تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بیع بائع کی ضمان سے خارج ہو جائے گی اور مشتری کی ضمان میں داخل

ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر تجلیہ کے بعد ماپنے اور وزن کرنے سے قبل وہ شے ہلاک ہو گئی تو وہ مشتری کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی۔ (۱)

اسی طرح اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مشتری کیلئے اس کو ماپنے اور تولنے سے قبل فروخت کرنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مشتری نے بائع کی طرف سے از خود ماپا یا از خود وزن کیا اور پھر کسی دوسرے شخص کو ماپ کر یا تول کر فروخت کیا تو مشتری کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اسے فروخت کرے یا اس سے نفع اٹھائے تاکہ وہ خود اسے ماپ یا تول نہ لے اور بائع کی طرف سے اس کا ماپنا یا وزن کرنا کافی نہ ہوگا اگرچہ یہ ماپ یا تول مشتری کی موجودگی میں ہی ہوا ہو۔ اس لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس وقت تک خوردنی اشیاء کی بیع سے منع کیا ہے جب تک اس میں دو مرتبہ صاع (ماپنے کا آلہ) جاری نہ ہو جائے یعنی ایک مرتبہ بائع کا صاع اور دوسری بار مشتری کا صاع۔ اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوردنی اشیاء کی فروخت سے منع کیا ہے تاکہ اسے ماپ نہ لیا جائے لیکن فقہاء کے درمیان ماپنے یا تولنے سے قبل اس کے تصرف میں اختلاف ہے اس لئے کہ ماپ یا وزن نہ کئے جانے کی بنا پر اس پر اس کا قبضہ نہیں ہوا ہے یا پھر شرعاً یہ بات خلاف قیاس ہے جبکہ اس کے تجلیہ کے ساتھ ہی اس پر قبضے کی تکمیل ہو جاتی ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس کا تو شرعاً ثبوت ہی خلاف قیاس ہے اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے استفادے کی حرمت ماپنے یا تولنے سے مکمل قبضہ نہ ہونے کی بنا پر ہے جیسے کہ موقوفہ بیع میں اس پر قبضہ کے بغیر بالکل تصرف جائز نہیں ہے لہذا اس پر تمام و مکمل قبضہ کے بغیر تصرف جائز نہ ہوگا۔ ابتدائی دونوں اقوال کی وجہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا یہ ہے کہ سپرداری دینے اور لینے کا مضمون شے کے تجلیہ سے ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ خریدی ہوئی شے مشتری کیلئے اس طرح سالم اور خالص ہو گئی ہے کہ اس کیلئے اس کو بدلنا اور اس میں اس طرح تصرف کرنا جو اس کی خواہش اور ارادے کے مطابق ہو ممکن ہو گیا ہے۔ ایسی اشیاء میں جن کی کوئی مثل نہ ہو یا جن کی کوئی مثل تو موجود ہو مگر انہیں جینے کے ساتھ فروخت کیا جائے اس کا تجلیہ اس شے کی اس کو سپرداری اور قبضہ ہے۔ اسی لئے بیع مشتری کی عدنان میں محض تجلیہ کے ساتھ ہی بغیر کسی اختلاف کے داخل ہو جاتی ہے تو اس بات کی دلیل ہے کہ تجلیہ قبضہ ہے مگر قبضہ تمام و مکمل ہونے کے باوجود اس سے تصرف کی حرمت خلاف قیاس طریقہ یہ ثابت ہوتی ہے واللہ عزوجل اعلم۔

دونوں آخری اقوال کی وجہ (دلیل) اس مسئلے میں امام محمد کی کتاب البیوع میں بیان کردہ تعلیل (علت) بیان کرنا ہے وہ اس طرح کہ انہوں نے کہا ہے: ”اور مشتری کیلئے جائز نہیں کہ وہ اس میں ماپنے سے قبل تصرف کرے“ اس لئے کہ اس نے اسے قبضہ کرنے سے قبل فروخت کیا ہے۔ ”اس جگہ امام محمد کی مراد اصل قبضہ نہیں ہے اس لئے کہ وہ تو موجود ہے بلکہ ان کی مراد مکمل قبضہ ہے اور اس بات کی دلیل کہ قبلی اور وزن کی جانے والی اشیاء میں بنہیں ماپ کر یا تول کر فروخت کیا جائے ماپنا اور تولنا قبضہ کے تکمیلی امور میں سے ہے“

(۱) یہاں بھی سو کاتب سے تھلیک علی المشتوی کے جانے تعللیک علی المشتوی کتابت ہو گیا ہے جو ہدایۃ للہ ہے۔ ہم نے ترجمہ میں صیح کر دی ہے۔

یہ ہے کہ کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء میں اس کی مقدار پر ہی عقد منع ہوتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی کیلے لکھ پایا گیا پھر ماپنے والے نے زیادہ ماپ یا زیادہ تول دیا تو اس کیلے اضافہ خرگوار نہ ہوگا بلکہ وہ یا تو واپس کر دیا جائے گا یا پھر اس کے عوض زرِ شمن ادا کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کم تول یا کم ماپا تو اسے حصہ کی قیمت زرِ شمن میں سے کم کر دی جائے گی اور ان دونوں اشیاء میں ان کی مقدار کا ماپنے اور تولنے کے سوا کسی اور طرح سے غم نہیں۔ تاکہ اس لئے کہ ان میں اضافے اور کمی کا احتمال ہے تو چونکہ جب تک اسے ماپ یا تول نہ لیا جائے 'معتوق علی' (جس پر عقد ہوا ہے) مقدار پر قبضہ ثابت نہ ہوگا۔ لہذا ماپنا اور تولنا قبضے کے مکمل کرنے والے امور میں سے ہے۔

اور مقدار منع (Movable good) کو اس پر جو قبضہ کرنے سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کہ اس پر قبضہ سے قبل ایسا کرنا بالکل ہی درست نہیں، بخلاف گز سے ٹاپی جانے والی اشیاء کے، اس لئے کہ ان میں 'مقدار' معتوق علیہ نہیں ہے، بلکہ وہ تو ان کی صفت کے قائم مقام ہے۔ اور شے کی اوصاف معتوق علیہ نہیں ہوتے۔ اس لئے یہاں منع میں اضافہ مشتری کیلے بغیر قیمت کے مباح ہوگا اور کسی کی صورت میں مقررہ قیمت میں کمی نہ ہوگی، لہذا ان میں تحلیہ ہی مکمل قبضہ ہوگا اور گز سے ٹاپنے سے قبل تصرف کے جواز میں اسی پر اتنا کیا جائے گا۔ بخلاف کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء کے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ البتہ وہ شے بائع کی ضمان سے محض تحلیہ سے اٹل جائے گی۔ اس لئے کہ اصل شے پر قبضہ پلایا جاتا ہے اور بائع کی ضمان (ذمہ داری) ان کی اصل قبضے سے متعلق ہے مکمل قبضے سے نہیں۔ رہا اس میں تصرف کا جواز تو وہ اس میں کمال قبضے کا نتیجہ ہے۔ اس لئے کہ اس سے غیر مقبوضہ شے کی فروخت سے ممانعت مراد ہے اور مطلق قبضہ ہی مکمل قبضہ ہے۔

دہی ایک دوسرے سے ملتی جلتی، مٹی جانے والی اشیاء (معدودات متقاربہ) تو اگر انہیں گمن کر فروخت کیا، نہ کہ انداز سے، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان کا حکم وہی ہے جو کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء کا ہے، حتیٰ کہ گنے بغیر ان کی فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ان کا حکم گز سے ٹاپی جانے والی اشیاء کا سا ہے، لہذا انہیں گنے سے قبل فروخت کرنا جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عدوی اشیاء گز سے ٹاپی جانے والی اشیاء کی طرح اموال رہا میں سے نہیں ہیں، اسی لئے جواز عقد کیلئے ان میں مساوات شرط نہیں ہے، جیسے کہ گز سے ٹاپی جانے والی اشیاء کا یہی حکم ہے، لہذا ان کا وہی حکم ہوگا جو گز سے ٹاپی جانے والی اشیاء کا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گنی جانے والی اشیاء کی مقدار معتوق علیہ نہیں ہے، جیسے کہ کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء میں مقدار معتوق علیہ ہوتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اسے گنا پھر اسے زائد یا کم تول دیا تو یہ زیادتی بغیر قیمت کے اس کیلے جائز نہیں ہے، بلکہ وہ اسے واپس لوٹائے یا اسے قیمت کے عوض لے۔ اور اگر وہ اسے کم پائے تو وہ کم مقدار کیلئے اس کی رجوع کرے گا، جیسے کہ کیلی اور موزوں اشیاء میں یہی حکم ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں ایک مقررہ مقدار پر عقد ہوا ہے اور منع کی مقدار میں کمی بیشی کا احتمال موجود ہے، لہذا دوسرے حصے سے اسے الگ کرنے کیلئے معتوق علیہ کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور اس کی مقدار گننے کے سوا کسی اور طریقہ سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ اشیاء کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء کے

مشابہ ہوں گی، اس لئے زیادتی (عدوان) کی صورت میں اس کی گنتی کیلی اور موزون اشیاء کے ماپ اور وزن کی طرح ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اس میں ربا (سود) ثابت نہیں، اس لئے کہ گنتی میں گنی جانے والی اشیاء میں باہم مساوات لوگوں کی اصطلاح سے ثابت ہوتی ہے، لہذا ان اشیاء کے بڑا اور چھوٹا ہونے میں تفاوت کا عدم تصور ہوگا، لیکن جو شے لوگوں کی اصطلاح اور عرف سے ثابت ہوئی ہو وہ ان کی اصطلاح یا تعامل بدل جانے سے باطل ہو جاتی ہے اور جب لوگوں نے دو کے بدلے ایک کا سودا کرنا شروع کر دیا تو سابقہ اصطلاح کو انہوں نے از خود باطل (ہدر) کر دیا اور یہاں انہوں نے پرانے ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں فریقین نے صحیح بیع کا قصد کیا ہے تو اس کی درستی بڑے کی بڑائی اور گنتی کے ساتھ ہونے کا اعتبار کئے بغیر جائز نہیں ہو سکتی، لہذا دونوں اشیاء میں سے ایک شے دوسری جانب کی بڑی شے کے بالمقابل ہوگی جس کی بنا پر یہاں ربا ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر ان کی گن کر بیع کی جائے تو ایسی صورت میں ان کی گنتی کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور جب ان میں گنتی کا اعتبار کیا جائے تو ان میں قبضہ سے قبل تصرف کرنا جائز نہ ہوگا جیسے کہ کیلی اور موزون اشیاء میں یہی حکم ہے۔ بخلاف گز سے ٹاپی جانے والی اشیاء کے، اس لئے کہ ان میں مقدار معقود علیہ نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، تو چونکہ ان میں حقیقہ ہی مکمل قبضہ ہوگا، لہذا وہاں مقول بیع میں تصرف کرنا قبضہ کے بعد ہوگا جو جائز نہیں ہے، واللہ اعلم۔

اور اگر بائع نے ماپ یا اس نے مشتری کی موجودگی میں اس کا وزن کیا تو یہ کافی ہوگا اور اس میں ماپ کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ مقصد ایک ہی مرتبہ کے ماپنے سے، جو مشتری کی موجودگی میں ہوا ہے، حاصل ہو جاتا ہے۔ اور وہ جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس وقت تک خوردنی اشیاء کی بیع سے روکا ہے، جب تک اس میں دو مرتبہ صاع نہ چل جائے۔ ایک مرتبہ بائع کا اور دوسری مرتبہ مشتری کا۔ تو یہ روایت ایک خاص جگہ کیلئے ہے، اور وہ یہ کہ جب اس نے کوئی ماپا جانے والی شے کو ماپ کر خریدا پھر اس نے خود اس کو ماپا پھر اس نے اسے دوسرے کو ماپ کر فروخت کر دیا تو مشتری کیلئے تصرف کرنا جائز نہیں ہے تا آنکہ وہ اسے ماپ نہ لے، اگرچہ وہ بائع کے ماپنے کے وقت حاضر ہو، لہذا وہ اسی پر اکتفا نہ کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی شخص سے مقدم میں عقد مسلم کیا پھر جب اس کی میعاد آگئی تو مسلم الیہ نے مسلم فیہ کی مقدار میں وہ شے کسی اور شخص سے ماپ کر خریدی اور اس نے رب مسلم (مشتری) کو اس کا تقاضا کرنے کی بنا پر اس کا حکم دیا تو اس کیلئے اس میں نقص (حدیث) کی بنا پر تصرف کرنا جائز نہیں ہے، جب تک وہ اسے دوبار نہ ماپ لے، ایک دفعہ مسلم الیہ کیلئے اور دوسری بار اپنے لئے۔ اور اگر عقد مسلم کی جگہ قرض ہو اس طرح کہ قرض خواہ نے ایک کر قرض حاصل کیا اور قرض دہندہ نے کرپے اسے قبضہ کا حکم دیا تو اس میں ایک ہی مرتبہ ماپنا کافی ہوگا، خریدا اور قرض خواہ دونوں کیلئے۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ ایسی اشیاء میں جن میں عقد ماپنے اور وزن کرنے کی شرط کے ساتھ ہوا ہو وزن کرنا اور ماپنا ان دونوں اشیاء میں تصرف کیلئے شرط ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ قبضہ کو مکمل کرنے والی اشیاء میں سے ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور عقد مسلم ایک ایسا عقد ہے جو ماپنے کی شرط کے ساتھ ہوتا ہے اور مسلم الیہ نے اگر کسی شے کو ماپنے کی شرط کے ساتھ خریدا ہو تو ضروری ہے کہ پہلے رب مسلم مسلم الیہ کیلئے اس کا وزن کرے تاکہ وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے، تو یہ ایسے ہی ہوگا

یہ شرط یہ ہے کہ بائع نے بائع سے اذخار قبضہ لیا۔ بعد ازاں وہ اپنے لئے ماپے تاکہ وہ مسلم الیہ سے اپنے لئے قبضہ کرنے کے لئے ہدایت دے۔ ہدایت کا قرض تو وہ اس میں توازن تصرف کی شرط نہیں ہے اس لئے بیع میں ماپ کے ساتھ قبضہ بائع نے حق سے مشتری کے حق کو مختص کرنے اور معقول طریق کی جہالت کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اور قرض ایک منہجی جہالت کو قبول کرتا ہے لہذا اس کیلئے قبضہ شرط نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ قرض دینا ہمارے ایک کسی شے کو عاریت پر دینا ہے لہذا بادل قرض کو اس طرح قبول کیا جائے گا جیسے کہ گویا بیع ہی اس کا حق ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کسی عین شے کو عاریت پر دیا اور پھر اس نے اس کو واپس لے لیا لہذا اس نے اس کا قبضہ بغیر ماپنے کے درست ہوگا اور مشتری کیلئے ایک ہی مرتبہ کا ماپنا ضروری ہے کچھ اور نہیں واجب ورنہ بطل احکم۔

## ایسے تصرفات کا بیان جن سے خریدار جمع پر قابض ہوتا ہے اور جن سے اس پر قابض نہیں ہوتا۔

یہ ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ جمع دو مال سے خالی نہیں ہوتی: یا تو وہ بائع کے قبضے میں ہو اور یا پھر مشتری کے قبضے میں۔ اگر تو وہ بائع کے قبضے میں ہو پھر اسے مشتری نے کھف کر دیا تو وہ اس پر قابض ہونے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جب وہ تخلیک کے ساتھ اس پر قابض ہو جاتا ہے تو اس کو تلف کرنے سے تو وہ بدوہ الہی اس پر قابض شمار ہوگا اس لئے کہ تخلیک جمع میں تصرف کرنے کا موقع فراہم کرنے سے عاریت ہے نہ کہ حقیقی تصرف کا بدلہ اس کو کھف کرنا اس میں حقیقی طور پر تصرف کرنا ہے اور اس پر قدرت کا مالک تصرف کا پھر حصہ ہے حقیقی تصرف نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا یا اس کا پیر چڑھایا یا ہولی ایسا تصرف لیا جس سے اس میں نقصان پیدا ہو گیا اس لئے کہ یہ فعل حصول قدرت پر عاریت ہے۔ مسئلہ میں تخلیک سے بدوہ لیں۔ پھر جب وہ تخلیک کے ساتھ اس پر قابض ہو جاتا ہے تو ان کے ساتھ تو وہ بدوہ الہی قابض ہو جائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بائع نے ان میں سے کوئی بھی تصرف خریدار کے لئے کیا۔ اس لئے کہ مشتری نے حکم سے اس کا یہ فعل مشتری کے بذات خود انجام دینے کی طرح ہے۔ اسی طرح اگر مشتری نے اس کو آزاد کر دیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا اس لئے کہ اس کو آزاد کرنا بھی مالک کے مالک کرنا ہے لہذا وہ حقیقی طور پر اسلاف کے ساتھ ملتی ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو بدوہ لیا یا باندی یا ام ولد بنا یا کسی اس نے آزاد کر لیا کہ وہ اس کی ام ولد ہے اس لئے کہ بدوہ لیا یا ام ولد بنانا جائیداد مسلم کو توڑنا ہے لہذا یہ جہتینا سابقہ حکم توڑنے سے ملتی ہوگا۔

اور اگر اس نے جمع سے کسی کا نفع لیا اس طرح کہ وہ باندی ہو یا غلام تو قیاس یہ ہے کہ وہ اس پر قبضہ کرے گا اور یہی امام ابو یوسف سے روایت ہے اور اتمان کی رو سے اس فعل سے وہ قابض نہیں ہوتا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا نفع لیا اس کو مرید وار کرنا ہے اور مرید وار کرنا اس پر قبضہ کرنا ہے۔ احکم

کی وجہ یہ ہے کہ یہ حکمی طور پر عیب دار کرنا ہے نہ کہ حقیقت میں اس لئے نہ اس سے کوئی فائدہ پہنچے۔  
لازم نہیں آتا اور اس میں ملکیت کا کوئی نقصان نہیں ہوا، لہذا وہ اس فعل کے ساتھ اس پر قبضہ کر لے گا۔  
حکم اس وقت ہے اگر اس نے اس پر قرض کا اقرار کیا تو قیاس یہ ہے کہ وہ اس پر قابض ہو جائے گا۔  
قرض کا ہونا عیب ہے حتیٰ کہ اس کے ساتھ اس کو واپس کیا جاسکتا ہے اور احسان یہ ہے کہ وہ اس پر قابض ہوگا اس لئے کہ وہ تو محض حکمی طور پر اس کو عیب دار بناتا ہے جس سے غلام میں نقصان واجب نہ ہوگا لہذا یہ قبضہ نہ ہوگا۔

اور اگر بائع کے قبضے میں باندی کے خاوند نے مشتری کی اجازت سے اس کے ساتھ جمعیت کی تو مشتری اس پر قابض ہو جائے گا اس لئے کہ وطی کرنا موطوءہ (وطی کی گئی باندی) پر اس کے قبضہ کا اثبات ہے اور یہ بات مشتری کے موقع دینے سے اس کے خاوند کے ذریعے حاصل ہو گئی ہے تو چونکہ ایک اعتبار سے اس پر قبضہ کا یہ عمل مشتری کی طرف منسوب ہوگا لہذا یہ مشتری کی جانب سے اس پر قبضہ ہوگا۔ اور اگر مشتری نے جمع کی بائع کیلئے اوجار دے دیا یا اس کو ولایت رکھوا دیا یا اس کو اجرت پر دے دیا تو ان میں سے کوئی شے قبضہ شمار نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مشتری کی جانب سے یہ تمام تصرفات درست نہیں ہیں کیونکہ اس پر قبضہ کا ہاتھ بائع ہیں بطریق اصالت ثابت ہے لہذا ان تصرفات کیلئے اس کی نیابت والا قبضہ تصور نہیں کیا جاسکتا لہذا یہ تمام تصرفات درست نہ ہوں گے اور یہ تمام باتیں کالعدم ہوں گی۔ اور اگر اس نے اسے عاریت پر یا ولایت کیے کسی شخص کو دیا تو وہ اس پر قابض ہو جائے گا اس لئے کہ عاریت پر دینا اور اس کا اسے ولایت رکھوانا درست ہے تو چونکہ اس نے دوسرے کیلئے نیابت کا حق ثابت کیا ہے لہذا وہ قابض ہوگا۔

اور اگر خریدار نے خریدے ہوئے غلام کو اپنی کسی ضرورت کیلئے بھیجا تو وہ اس پر قابض شمار ہوگا اس لئے کہ اس کا اسے اپنی ضرورت و حاجت کیلئے بھیجنا اس کو استعمال کرنا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ وہ اسے اپنے قبضہ پر لے آئے ہو گیا ہے اور اس کا استعمال کرنا اس پر اپنے قبضے کا اثبات ہے اور یہی اس پر قبضہ کا ثبوت ہے۔

اور اگر کسی اجنبی نے جمع پر کوئی جنایت کی پھر خریدار نے جنایت کرنے والے سے ضمان لینے و ترجیح دینی تو اس کا یہ ترجیح دینا اس پر قبضہ کرنے کی طرح ہوگا یہ امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک بائع باطل ہو جائے گی اور وہ شے بائع کی ملکیت میں لوٹ جائے گی اور مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مشتری نے ضمان کا تبادلہ قبول کیا تاکہ وہ اس کے عوض جنایت کرنے والے سے کوئی اور شے قبول کرے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور امام محمدؒ کے نزدیک قبضہ جائز نہ ہوگا اس لئے کہ معتقہ میں یہ تصرف قبضے سے قفل ہے اس لئے کہ قیمت ہلاک شدہ شے کے قائم مقام ہوتی ہے اور معتقہ میں قبضے سے قفل تصرف جائز نہیں ہے نہ بائع کی طرف سے اور نہ کسی اور کی طرف سے یہی حکم جمع کا ہے جب وہ چاندی سے ڈھالی گئی شے ہو اور اسے دینار کے عوض اس نے خریدا پھر اس ڈھالی ہوئی چاندی کو اجنبی نے قبضہ سے قفل تلف کر دیا پھر مشتری نے جنایت کرنے والے سے ضمان لینے کو پسند کیا اور اس نے راجع الوقت سکے میں بائع کو ایک دینار نقد ادا کیا پھر وہ دونوں تلف شدہ شے کی ضمان کی وصولی سے قفل الگ ہو کے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد صرف باطل نہ ہوگا اس لئے کہ مشتری کا تلف کردہ شے کی ضمانت لینے کو پسند کرنا ان کے نزدیک



بندہ قبضہ کے ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک عقد صرف باطل ہو جائے گا اس لئے کہ قبضہ مفقود ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضمان (تاوان) کا حکم عین (شے) کا ہے اس لئے شے کی قیمت اس کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اسی لئے متعلقہ شے کے ہلاک ہو جانے کے باوجود بھی عقد قیمت پر برقرار رہے گا۔ پھر اگر وہ شے قائم و موجود اور پھر قبضہ سے قبل وہ شے ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت کی ذمہ داری بائع پر ہوگی اور بیع باطل ہو جائے گی اور مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے گی۔ تو اسی طرح قیمت کا یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ انہی شخص کی بنیاد دلائل مشتری کی اجازت ہے اور وہ اسی کے حکم سے واقع ہوگی۔ لہذا وہ اس بنیاد کی بنا پر اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا جیسے کہ گویا اس نے خود یہ کام کیا ہو۔ اس اہمال کی تفصیل یہ ہے کہ مشتری کا بنیاد کرنے والے سے بنیاد لینے کو اختیار کرنا ایسے ہی ہے جیسے گویا بنیاد مشتری کے حکم سے واقع ہوئی ہو۔ لہذا وہ اس پر قابض ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں انہی کا فعل ایسے ہی ہے جیسے کہ خود مشتری کا اپنا فعل ہو۔ اور اگر مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ وہ بیع میں کوئی تصرف کرے پھر اگر تو وہ تصرف ایسا ہو جس سے بیع کو نقصان نہ پہنچتا ہو جیسے کسی شے کی کٹائی یا اسے دھوا اور فصل دینا وغیرہ خواہ اجرت پر ہو یا بغیر اجرت کے تو وہ اس پر قابض تصور نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ایسا تصرف جس سے خریدی ہوئی شے کو نقصان نہ ہوتا ہو بائع کے مقبوض اور مملوکہ اور میں سے ہے جیسے کہ اگر اس نے اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا تو چونکہ اس کا اسے حکم دینا اس پر اپنا قبضہ وصول کرنے کیلئے ہے لہذا وہ اس سے اس پر قابض نہ ہوگا۔ اور اس کی مشتری پر اجرت ضروری ہو جائے گی۔ اگرچہ اس نے اجرت پر وہ کام کیا ہو۔ اس لئے کہ اجارہ درست ہے کیونکہ اس کی بائع پر ذمہ داری نہیں ہے۔ لہذا اس کے بالقابل اجرت کا ہونا جائز ہے اور اگر وہ ایسا عمل ہو جس سے اس میں نقصان نہ ہو تو وہ اس کی بنا پر اس پر قابض ہو جائے گا تو چونکہ اس کا نقصان کرنا اس کے کسی حصہ کو تلف کرنا ہے اور یہ کام اس کے حکم سے ہوتا ہے لہذا وہ اسی کی طرف منسوب ہوگا جیسے اس نے خود یہ کام کیا ہو۔ واللہ اعلم

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستند ہوتا ہے کہ اگر اس نے گندم کے ایک کر میں عقد سلم کیا پھر جب میعاد آئی تو رب سلم نے سلم الیہ کو کہا کہ وہ اپنے بیٹے سے اسے ماپے یا اس نے اسے اپنا بیٹا نہ دیا اور اسے کہا کہ وہ اس سے ماپ لے پھر اس نے ایسے ہی کیا پھر اگر رب سلم موقع پر موجود ہو تو وہ اس کے تھکے کے ساتھ ہی اس پر قابض ہو جائے گا اور اگر وہ موجود نہ ہو تو وہ قابض نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ گندم جس کو سلم الیہ ماپ رہا ہے وہ اس کی ملک ہے نہ کہ رب سلم (سوائے والے کی) کیونکہ اس کا حق قرض میں ہے۔ معین شے میں نہیں۔ تو چونکہ مشتری اسے ماپنے کو کثرت نہیں اور وہ اس کی بنا پر اس کا وکیل نہ ہوگا لہذا اس کا ہاتھ رب سلم کا ہاتھ نہ ہوگا نہ وہ بیٹا نہ سلم الیہ کا ہو یا رب سلم کا اس لئے کہ رب سلم کا قبضہ اس بیٹے سے قائم ہو رہا ہے تو جب اس نے اس میں گندم کو ماپا تو وہ رب سلم کے قبضہ میں شمار نہ ہوگا۔ لہذا وہ اس پر قابض تصور نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی شخص سے ایک کر قرض دیا اور اسے اپنے بیٹے سے ماپ لیا وہ ان میں اسے ماپے پھر اس نے ایسے ہی کیا اور وہ اس وقت موجود نہ ہو تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ قرض قبضے سے قبل مالک نہیں ہوتا اور وہ کرہ شہر قرض دینہ کی حکایت ہوگا لہذا قرض خواہ کا اسے ماپنے کو اجازت نہ ہوگا نہ اس کی بنا پر اس کا ہاتھ قرض خواہ کا ہاتھ نہ ہوگا۔ یہ کہ وہ سلم میں یہی حکم

ہے۔

اور اگر اس نے کسی انسان سے کوئی کر معینہ طور پر خریدا اور اسے اپنا بیانا دیا اور کہا کہ وہ اس میں اسے ماپ دے، پھر اس نے ایسے کیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ خواہ وہاں مشتری موجود ہو یا موجود نہ ہو۔ اس لئے کہ معقول علیہ ایک معین شے ہے اور مشتری نفس عقد سے اس کا مالک ہو چکا ہے، لہذا مشتری کا اسے حکم دینا درست ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی معین شے کو حاصل کیا ہے جس کا وہ مالک ہے لہذا اس کا اسے حکم دینا صحیح ہوگا۔ اور بائع اس کا وکیل ہوگا۔ اور اس کا ہاتھ مشتری کا ہاتھ ہو جائے گا یہی حکم چینی کا ہے کہ اگر مسلم الیہ نے اسے رب سلم کے حکم سے چسپا تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا اور اگر اسے بائع نے مشتری کے حکم سے چسپا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ چسپا بمنزلہ اسے اپنے بیانا میں ماپنے کے ہے اور اگر مشتری نے بائع سے اس کے بیانا کو ادھار مانگا اور اسے اس نے کہا کہ وہ اس میں اسے ماپے پھر اس نے ایسے ہی کیا پھر اگر مشتری حاضر ہو تو تخلیہ ہو جائے سے بلا شاع وہ اس پر قابض ہو جائے گا اور اگر وہ غائب ہو تو وہ امام محمد کے نزدیک اس وقت تک اس پر قابض نہ ہوگا جب تک وہ اسے اپنے بیانا نہ سوچ دے۔ خواہ بیانا معین ہوں یا غیر معین۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اگر تو بیانا معین ہوں تو مشتری ان میں نفس کیل (ماپنے) سے قابض ہو جائے گا اور اگر وہ معین نہ ہوں جیسے کہ اس نے کہا مجھے کوئی بیانا دے دو اور اس نے اس میں اسے ماپا تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیانا دونوں صورتوں میں عاریت (ادھار) ہے اور اس نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ کے بغیر عاریت کا کوئی حکم نہیں ہوتا، لہذا وہ شے بائع کے قبضہ میں رہی، اور بائع کے قبضہ میں جو شے ہو وہ بدستور اسی کے قبضہ میں شمار ہوگی۔ لہذا جب تک وہ اپنے بیانا سے نہ سوچے اس وقت تک مشتری اپنے ہاتھ سے اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تعبیر اور عدم تعبیر کی حالتوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ اگر تو بیانا معین اور مشار الیہ ہوں پھر اگرچہ ان کی تعبیر کی اس طرح تصحیح کرنا ممکن نہیں کہ وہ عاریت ہیں البتہ اس اعتبار طریقے سے اس کی تصحیح کرنا ممکن ہے کہ وہ اس کے ہاتھ کے قائم مقام ہیں اور جب وہ معین نہ ہوں تو ان میں عاریت ہونے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔ اس بارے میں امام محمدؒ کا قول زیادہ واضح ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے معینہ طور پر کوئی کر خریدا اور اس کا بائع کے ذمہ کوئی معین کر قرض ہو، پھر اس نے اسے جو لیا (ایک بیانا) دیا اور کہا کہ اس میں وہ کر ماپ لے پھر اس نے ایسے ہی کیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا خواہ بیع پہلے ہو یا قرض۔ یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو بیع پہلے ہو تو وہ ان دونوں پر قابض ہو جائے گا، جیسے کہ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے اور اگر قرض پہلے ہو تو وہ اس قرض پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا اور وہ معین شے ہے قابض ہو جائے گا اور وہ دونوں اس میں شریک تصور ہوں گے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرض کی صورت میں محض ماپنا قبضہ کرنا نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، تو جب اس نے اس کے ماپنے سے ابتدا کی تو مشتری اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کو بعد میں ماپا تو اس نے مشتری کی ملکیت کو اپنی ملکیت کے ساتھ غلط نظر کر دیا ہے، لہذا وہ غلط شے میں شریک ہوں گے اور معین شے میں نفس کیل (ماپنا) اس پر قبضہ کرنا ہے تو جب اس نے اس کیلئے ماپنے سے ابتدا کی تو مشتری اس پر

قبضہ کرنے والا ہو گیا ہے۔ پھر جب اس نے اس کے بعد میں ملایا تو اس نے اس کو غلط فہم کر کے معین شے کو ہلاک کر دیا ہے تو اب یہ قرض معین شے کے قائم ہوگا لہذا وہ اس پر قابض ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع نے فی الوقت مشتری کی ملکیت کو اس کے حکم سے اپنی ملکیت کے ساتھ ملا دیا ہے اور اس کے یہ دونوں میں اس نے جسم سے ملایا ہے تو وہ اس پر قابض ہو جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے لہجہ میں روٹی یا شے میں سندھ فروخت کی اور اسے دوسرے کو سوپ دیا تو جب بھی یہی حکم ہوگا پھر اگر مشتری کا روٹی یا گندم پر گندے کو اجیرت اور شے کو کابے بغیر قبضہ کرنا ممکن ہو تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ قبضہ کا مفہوم حاصل ہو گیا ہے یعنی اس کا تجلید اور تصرف کی قدرت کا حاصل ہو گیا اور اگر اس پر قبضہ کرنا گندے کو اجیرت اور شے کو کابے بغیر ممکن نہ ہو تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ گندے کو اجیرت اور شے کو کابے کا مالک نہیں ہے کیونکہ یہ تو بائع کی ملکیت میں تصرف کرنا ہے حالانکہ وہ اس کی ملکیت میں تصرف کا حق نہیں رکھتا لہذا اسے اس پر قدرت اور تجلید کا ہونا حاصل نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر وہ اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا اور اگر اس نے درخت پر کوئی پھل فروخت کیا اور اس کو پھل دیا تو وہ ان طرح اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ اس لئے کہ بائع کی ملکیت میں تصرف کے بغیر وہ پھل کے پھلنے پر قادر نہ ہوگا جب درخت کے پھلنے سے تجلید حاصل ہو گیا تو وہ اس پر قابض تصور ہوگا۔

مخالف لہجہ میں روٹی اور شے میں گندم کے۔ اس لئے کہ فقہاء نے کہا ہے کہ پھل پھلنے والے کی اجرت مشتری پر ہوتی اور گندم اجیرت اور شے کو کابے والے کی اجرت بائع پر بشرطیکہ مشتری کیلئے اس کے بغیر اس پر قبضہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ وہ درخت کو سوپ کر قیوت پر قبضہ کرنے والا ہو گیا ہے لہذا پھل پھلنے والا دراصل مشتری کیلئے قائم رکھنے والا ہے لہذا اس کی اجرت اسی پر ہوگی۔

۲۔ حکم اس وقت ہے جب جمع بیع کے وقت بائع کے قبضہ میں ہو اور اگر وہ پہلے ہی مشتری کے قبضہ میں ہو تو ایسا وہ نہیں کہہ سکتا۔ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا یا اسے از سر نو قبضہ کی ضرورت ہوگی۔ تو اس میں اجماع یہ ہے کہ جو بیع عقد سے وقت ہو اور اگر وہ عقد کے ذریعے مستحق ثابت ہونے والی شے کی ہم مثل ہو تو جب بھی وہ اس نے قائم مقام ہوئی اور اگر وہ مستحق ثابت ہونے والی شے کی نسبت بہتر ہو تو وہ اس کے قائم مقام ہوئی اور اگر اس سے کم ہو تو وہ اس کے قائم مقام نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر کوئی شے کسی دوسری شے کی ہم مثل ہو تو اس کیلئے اس کا غائب ہونا ممکن ہے کیونکہ دونوں ہم مثل اشیاء ایک دوسرے کے قائم مقام اور ایک دوسرے کی غائب ہو سکتی ہیں۔ اور اگر وہ اس کی نسبت زیادہ بہتر اور قیمتی ہو تو اس میں اس کا حق بھی ہو جائے گا اور اس کی طرف بھی لیکن اگر وہ شے اس سے کم ہو تو اس میں حق کا یکم حصہ پایا جائے گا جس کی بنا پر قائم مقام شے نے قائم مقام نہ ہوئی اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں حسب ذیل ہے:

۱۔ بیع و معاوضہ کا غائب ہونا۔ یہ ہے کہ مشتری کا قبضہ خریداری سے قبل یا تو قبضہ ضمان ہے اور یا پھر وہ ضمان ہے۔ اگر قبضہ ضمان ہے تو پھر یا قبضہ ضمان سبب سے ہوگا یا ضمان لعیبہ۔ اگر تو وہ قبضہ ضمان سبب سے ہو تو غائب ہونا بائع کا قبضہ تو اس صورت میں مشتری نفس عقد سے جمع پر قابض ہو جائے گا اور اس میں از سر نو قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی نہ کو جمع موقع پر ہو نہ کو یا بغیر موجود۔ اس لئے کہ غصب کردہ شے سبب قائل

مانت ہے اور جمع بھی قبضہ کے بعد بنفسہ قابل ضمان ہوتی ہے تو دونوں قبضے ہم جنس ہیں لہذا ان دونوں میں سے ایک قبضہ دوسرے کے قائم مقام ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ ہم جنس ہونا بھی مشابہت کا متقاضی ہے اور باہم مشابہہ اشیاء ایک دوسرے کے قائم مقام ہوتی اور ایک دوسرے کی جگہ ضرورت پورا کرتی ہیں خواہ جمع حاضر نہ یا غائب ہو۔ اس لئے کہ غائب کا قبضہ دونوں حالتوں میں ضمان والا قبضہ ہے اور اگر اس کا قبضہ حاضر نہ

ہیجے کہ رحن کا قبضہ چنانچہ اگر رحن رکھنے والے نے مرہون شے مرتفع (جنس کے پاس رحن نہ ہو) تو اس سے وہ قابض نہ ہوگا مگر اس کے کہ رحن موقع پر حاضر ہو یا وہ وہیں پیدا ہونے والے رحن موجود ہو اور وہ اس پر قبضہ مستحکم کرلے۔ کیونکہ مرہون شے بنفسہ قابل ضمان نہیں ہے بلکہ ضمان لغیرہ ہے جو قرض ہے جبکہ جمع مضمون بنفسہ ہوتی ہے لہذا دونوں قبضے ہم جنس نہ ہوں گے جس کی بنا پر وہ دونوں ایک دوسرے سے مشابہہ نہ ہوں گے نیز اس لئے بھی کہ رحن فی الحقیقت ایک امانت ہے لہذا اس کا سابقہ قبضہ امانت ہوگا اور اس کے تلف ہونے سے جو قرض ساقط ہوتا ہے تو وہ اور کسی وجہ سے ساقط ہوتا ہے اس وجہ سے نہیں کہ وہ قابل ضمان ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ اور جب وہ قبضہ امانت تھا تو امانت والا قبضہ ضمان والے قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوتا جیسے کہ عاریت اور ودیعت والا قبضہ۔ اور اگر مشابہہ کا قبضہ امانت والا قبضہ ہو جیسے کہ ودیعت اور عاریت والا قبضہ ہے تو وہ اس سے قبضہ کرنے والا نہ ہوگا۔ نیز اس کے کہ قبضہ اس کی موجودگی میں ہو یا وہ ایسی جگہ چلا جائے جہاں اس کے تحلیک سے اسے اپنا قبضہ حاصل کرنا ممکن ہو اس لئے کہ امانت والا قبضہ ضمان کے قبضہ کی جنس سے نہیں ہے لہذا وہ ایک دوسرے کے نائب نہ ہوں گے واللہ اعلم۔

اور اگر بائع اور مشتری کے درمیان جمع کے قبضہ میں اختلاف ہو گیا پھر بائع نے کہا تو نے اس پر قبضہ کر لیا ہے اور مشتری نے کہا میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو مشتری کا قول بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ بائع اس پر قبضہ کے ہونے اور قیمت کے مستحکم ہونے کا مدعی ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے نیز اس لئے بھی کہ قبضہ امانت والا اصل ہے اور اس کا ہونا عارض ہے تو چونکہ مشتری اصل کو پکڑنے والا ہے اور بائع عارض معائنہ دار اور ظاہر حالت مشتری کیلئے مفید ہے لہذا اس کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کچھ حصے پر قبضہ کیا اور پھر دونوں کے درمیان قبضہ کی ہوئی مقدار میں اختلاف ہو گیا تو مشتری کا قول بہتر ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر دونوں کے درمیان قیمت میں اختلاف ہو گیا تو اس صورت میں جمع کے قبضہ میں بائع کے قول کا اعتبار ہوگا جیسے کہ ہم نے بیان کیا واللہ اعلم۔

اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف ہو گیا پھر بائع نے مشتری سے کہا تو نے اس کا ہاتھ توڑ دیا ہے لہذا تو اس پر قابض ہو گیا ہے اور مشتری نے بائع سے کہا تو نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا ہے اور اس میں نفع پہنچا دیا تو کسی ہے تو ان میں سے کسی ایک کا دوسرے کے مقابلے میں قول معتبر نہ ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ اس کا ہاتھ کسی آہلنی آفت سے تلف ہو گیا ہے اس لئے کہ دونوں کے دعویٰ باہم متعارض ہیں اور دونوں میں سے کسی ایک کے حق میں ترجیح کی دلیل مفقود ہے تو چونکہ دونوں میں سے کسی ایک کا قول قبول کرنے میں دوسرے سے بہتر نہ ہوگا لہذا وہ قبول نہ کیا جائے گا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ گویا اس کا ہاتھ کسی آہلنی آفت کے ساتھ ضائع

ہو گیا ہو اور مشتری کو لینے اور نہ لینے کا اختیار ہوگا۔ اس لئے کہ جمع میں قبضے سے نقل تبدیلی ہو گئی ہے، لہذا اگر وہ چاہے تو وہ باقی جمع کو تمام قیمت کے عوض قبول کر لے اور اگر چاہے تو اسے بائع کی طرف واپس کر دے۔ پھر اگر اس نے لینے کو ترجیح دی تو دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے دعویٰ پر قسم دی جائے گی اور وہ اسے قسم کے ساتھ قبول کر لے گا۔ اللہ دہریٰ نے اپنی شرح میں یہی لکھا ہے۔ رہا بائع کو قسم دینا تو اس میں کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ مشتری نے اس کے خلاف کچھ قیمت کے ساتھ ہو جانے کا دعویٰ کیا ہے، جبکہ وہ اس سے انکاری ہے، لہذا اس سے قسم لی جائے گی اور جب وہ حلف اٹھالے گا تو مشتری سے قیمت میں سے کوئی شے بھی ساتھ نہ ہوگی، لہذا اس کا قسم اٹھانا مفید ہوگا۔ رہا مشتری کا قسم اٹھانا تو اس کا سمجھنا مشکل ہے، اس لئے کہ وہ کسی شے کیلئے قائمہ منہ نہیں ہے، کیونکہ وہ حلف (قسم) کے بعد بھی اسے پوری قیمت کے عوض ہی لے لے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب مشتری نے بائع پر اس کے لوٹانے کو پسند کیا۔ اس صورت میں بائع کو قسم نہ دی جائے گی، بلکہ مشتری کو اکیلے ہی قسم دی جائے گی، اس لئے کہ بائع کا حلف اٹھانا اس کے حق میں قائمہ منہ نہیں۔ لیکن مشتری اسے اس کی طرف واپس کر رہا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب جمع کوئی ایسی شے ہو جو پانی یا وزن لی جاتی ہو پھر اس میں سے کچھ حصہ تلف ہو جائے بعد ازاں دونوں کے درمیان اختلاف ہو جائے بائع مشتری سے کہتا ہے کہ اسے اتنے کھالیا ہے اور مشتری بائع سے کہتا ہے کہ اتنے تو کھالیا ہے، تو دونوں میں سے کسی ایک کا قول درست ہے خلاف قبول نہ لیا جائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوپا اس کا کچھ آسمانی آفت سے ہلاک ہو گیا ہو، جیتے نہ ہم نے اور بیان کیا اور صفحہ (متذکر) کے معلق ہونے کی بنا پر مشتری کو اختیار دیا جائے گا البتہ یہاں اگر اس نے جمع سے لینے کو پسند لیا تو وہ باقی حصہ کو جیتہ قیمت کے عوض قبول کر لے گا، اس لئے کہ یہی اور موزن اشیاء میں مقدار، مقدار ملے ہوئی ہے، لہذا اس کا قیمت میں حصہ ہوگا اور جانور کے اعضاء شے کی اوصاف سے قائم مقام ہیں، اس لئے ان کے باقیات قیمت نہ ہوں البتہ قبضے یا ذائمت کے ساتھ وہ مقصور جائزات ہو جاتے ہیں۔ بعد ازاں ہم نے ان میں نقل بیان کیا۔

انت دہریٰ نے بیان کیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ کے متعلق قسم لی جائے گی۔ اور جو اسے وہ قبول کر لے گا، مشتری سے قسم لینے میں یہاں کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ مشتری سے قسم لینا ایک پلہ ہے اس نے حق میں مفید ہے لیکن بائع اس کے خلاف تمام قیمت کا دعویٰ کر رہا ہے، جبکہ وہ اس سے انکاری ہے، لہذا اس کی قسم سے پوری قیمت کا اس پر واجب الادا ہونا باطل ہو جائے گا، لہذا یہ بات اس کیلئے لازمہ منہ ہوئی۔ رہا بائع کو قسم دینا تو اس کا سمجھنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ مشتری اس کے خلاف کچھ قیمت کے ساتھ ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور یہ بات اس کو قسم دینے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ لہذا اس کے حق میں قسم دینا مفید نہ ہوگا، تو مناسب ہے کہ اسے قسم نہ دی جائے پھر اگر اس نے اس شے کو بائع کی طرف واپس کرنے کو پسند لیا تو صرف مشتری سے قسم لی جائے گی نہ کہ بائع سے، کیونکہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک نے اپنے اپنے موقف پر ثبوت پیش کر دیا تو اس کا یہ ثبوت قبول کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے کسی ممکنہ معاشی ثبوت پیش کیا ہے اور اگر ان دونوں نے ہی اپنے اپنے ثبوت پیش کر دیے تو بائع کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ وہ مثبت ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اس کے ثبوت سے سلمان کا مشتری کی حلق میں داخل ہونا اور

قیمت کا مستحکم ہونا لازم آتا ہے۔ جبکہ مشتری کا ثبوت محض منفی ہے 'لذا ثبوت زیادہ پہلو بہتر ہوگا' واللہ اعلم۔

## (۲) قیمت کی وصولی کیلئے بیع کے روکنے کے حق کا اثبات:

یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ کے ایک قول کی رو سے وہ دونوں ایک ساتھ اپنی اپنی اشیاء ایک دوسرے کو سنبھالیں گے۔ ان کے دوسرے قول کی رو سے پہلے بائع بیع اسے سوچے گا اور پھر مشتری قیمت اس کے سپرد کرے گا۔ پہلا قول ان کے اس اصول پر مبنی ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ان کے نزدیک قیمت اور بیع مترادف اسماء والی اشیاء میں سے ہیں اور ان میں ہر ایک متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے 'لذا تمام زر شن (قیمت) بیع اور تمام بیع زر شن (قیمت) ہو گئی۔ جبکہ ان کے دوسرے قول (بیع کو پہلے سپرد کئے جانے والے) کی وجہ یہ ہے کہ مبادا بیع کی ہلاکت سے عقد فسخ ہو جائے اور قیمت و ایک ساتھ ادا کرنے میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ اگر بیع قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے تو اس سے عقد فسخ ہو جاتا ہے اگرچہ اس نے زر شن پر قبضہ کر لیا ہو 'لذا بیع کو پہلے سپرد کرنا عقد کو حتی الامکان فسخ ہونے سے بچانے کیلئے زیادہ بہتر ہوگا۔ ہماری دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ آپ نے فرمایا:

قرض ادا کیا جاتا ہے۔

الدین مقضی

کہ اس روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض کی تعریف ادا کردہ (مقضی) سے کی ہے جو اس کے عام یا مطلق ہونے کی متقاضی ہے اور اگر قیمت کی ادائیگی بیع کی سپرداری سے متاخر ہو تو وہ قرض ادا کردہ نہ ہوگا اور یہ بات خلاف نص ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

ثلاث لا یوخرن الجنازة انا حضرت والا یم انا  
تین اشیاء کو مؤخر نہ کیا جائے۔ جنازہ کو جب حاضر  
وجدت لها کفوا والدین انا وجدت ما یقضیه  
ہو جائے 'کنواری لڑکی کو جب ہم سر رشتہ مل جائے  
اور قرض کو جب اس کی ادائیگی کی توفیق میر  
ہو جائے۔

اور بیع کو پیشگی سپرد کرنا قرض کی ادائیگی کو مؤخر کرنا ہے جس کی ظاہر نص میں نفی کی گئی ہے 'لیذا اس لئے بھی کہ عام طور پر اور حقیقتاً معاوضوں کا مدار مساوات (یکسانیت) پر ہے اور دونوں میں مساوات قیمت کو مقدم ادا کئے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ بیع سپرداری سے قبل متعین ہے 'زر شن ہمارے اصول پر ادائیگی کے بغیر متعین نہیں ہوتا 'لذا دونوں میں مساوات کے اثبات کیلئے پہلے اس کی ادائیگی ضروری ہے۔ رہا ہمارا یہ کہنا کہ اس کا مقصد بیع کی ہلاکت کی بنا پر بیع کو فسخ ہونے سے بچانا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی ہلاکت قیمت کی ادائیگی سے قبل شاذ ہی ہوتی ہے اور ایسی شاذ صورتیں کالعدم تصور ہوتی ہیں 'لذا مساوات کے معنی کا اعتبار کرنا لازم آتا ہے۔

پھر اس حکم پر ہماری بحث حسب ذیل دو عنوانات کے تحت ہوگی:

۱: بیع کو روک رکھنے کے ثبوت کی شرط:

حکم کے ثابت ہو جانے کے بعد اس کو باطل کرنے والے امور۔

تعمیل حسب ذیل ہے:

بیع کو روک رکھنے کے ثبوت کی شرط:

اس حکم کا ثبوت دو باتوں سے ہوتا ہے: یہ کہ دونوں معاوضوں میں سے ایک معاوضہ معین اور دوسرا  
معیّن (زر) ہو اگر تو وہ دونوں معین اشیاء ہوں یا دونوں قریش (زر) ہوں تو بیع کو روک رکھنے کا حق ثابت  
ہوتا ہے۔ چنانچہ ان دونوں کو ایک ساتھ ایک دوسرے کو ادا کیا جائے گا۔ جیسا کہ ازین قیل اس کا ذکر آیا۔

۱۔ دوسری صورت یہ ہے کہ قیمت فوری واجب الادا ہو اور اگر وہ ادھار ہو تو جب بھی روک رکھنے کا حکم  
ہوگا۔ اس لئے کہ اس کو روک رکھنے کا حق باطل کیلئے دونوں میں مساوات کے مطالبے کی بنا پر ثابت ہوتا  
ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو جب اس نے اپنے ادھار قیمت کے عوض فروخت کیا تو اس نے اپنا حق ساقط  
کر دیا۔ لہذا اس کے مطالبے کا حق باطل ہو جائے گا اور اگر عقد میں قیمت ادھار ہو پھر مشتری نے بیع پر اس  
وقت سے قبضہ نہ لیا تا آنکہ مدت مقررہ آجائے تو اسے حق ہوگا کہ وہ قیمت کی ادائیگی سے قبل اس پر قبضہ  
لے اور باطل کو اسے روک رکھنے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس کی اہل (مدت) مقرر کر کے اپنا حق  
ساقط کر دیا ہے اور ساقط شدہ شے ختم ہو جاتی ہے۔ لہذا اس کے واپس لوٹ آنے کا احتمال نہیں ہے۔ یہی حکم اس  
وقت ہے جب عقد کی میعاد آجائی ہو اس طرح کہ اس نے قیمت کو منوخر طور پر ادا کرنا چاہا پھر باطل نے اس پر  
قبضہ کیا تا آنکہ میعاد گزر گئی تو اس کیلئے اجازت ہے کہ قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل وہ اس پر قبضہ کر لے اور  
روک رکھنے کا حق نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے اس کو ادھار قیمت پر فروخت کیا پھر  
اس نے اس شے پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ میعاد آجائی تو کیا اسے مستقبل میں کوئی نئی ملت دینی جائے گی؟ تو اس  
سے نہیں۔ جیسا کہ اس نے قبضہ کر لیا تو اس نے مطلق میعاد کا ذکر کیا سو جیسے کہ اس نے بغیر تعین کے سالوں کا ذکر  
کیا ہے۔ اس میں اس وقت میں ادائیگی لینے اس کو دوسری میعاد دے جائے گی۔ جو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیع کے قبضہ  
کے وقت سے دو مہینے ہیں اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے نزدیک زر ضمن فوری واجب الادا ہوگا اور اس  
وقت میں وہ میعاد نہ دینا چاہئے۔

اور اگر اس نے کسی معین میعاد کا ذکر کیا جیسے کہ اس نے رمضان المبارک کی میعاد مقرر کی مگر مشتری  
نے اس وقت سے قبضہ نہ لیا تو بالاجماع قیمت فوری واجب الادا ہوگی۔ صاحبین کے قول کی  
اس بنا پر کہ ان مطلق مال عقد نے بعد آنے والے متصل سال پر محمول ہوتا ہے تو جب مقررہ وقت آجیا تو اس  
پر قبضہ کر لیا جائے گی۔ جیسے کہ اگر اس نے میعاد کا ذکر محسوس کے ساتھ لیا ہو تو جب یہی حکم ہے۔ امام  
ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت میں میعاد تعین مشتری کی تمنا کیلئے ہوتا ہے تاکہ قیمت کے تاخیر سے واجب  
ادائیگی نہ ہو۔ لہذا بیع سے منع انہی میں اور اسے یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک میعاد  
مقرر نہیں ہے۔ وقت سے نہ ہو لہذا یہ بات ضرور۔ والہذا اس کی اسی وقت سے میعاد مقرر کرتی ہے  
اور اس صورت سے جب اس نے میعاد تعین کے ساتھ مقرر کی اس لئے کہ یہاں اس نے اس کی تعین

کی صراحت کردی ہے لہذا منصوص علیہ کا اعتبار ضروری ہے ' اس لئے کہ نص (صراحت) کے ساتھ اس نے خلاف کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اور اگر بیع میں دونوں کیلئے یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے خیار شرط ہو اور میعاد مطلق ہو تو میعاد کی ابتداء عقد کے واجب ہونے کے وقت سے ہوگی۔ یعنی اس وقت سے جو اس کے مقبوض خیار کا وقت ہے نہ کہ بیع طے پا جانے کے وقت۔ ان لئے کہ زر جن کی میعاد مقرر کرنا اس کی ادائیگی کو اس کے واجب ہونے کے وقت سے مؤخر کرنا ہے اور اس کے واجب ہونے کا وقت عقد کے واجب ہونے کا وقت ہے اس سے پہلے کا نہیں کیونکہ اس سے پہلے قیمت کے واجب ہونے کا کوئی تصور نہیں ہے ' واللہ اعلم۔

## ۲ ثابت ہو جانے کے بعد اس کو باطل کرنے والے امور:

اس بارے میں ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ لکھتے ہیں کہ جب قیمت کو عقد سے مؤخر کر دیا گیا تو اس کو روک رکھنے کا حکم باطل ہو جائے گا ' اس لئے کہ اس نے زر جن کی وصولی میں اپنے حق کو مؤخر کیا ہے لہذا بیع پر قبضہ کے بارے میں مشتری کا حق مؤخر نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت مشتری کا ہے جب اس نے رقم قیمت کو نقد ادا کر دیا یا اسے بائع نے تمام زر جن سے بری کر دیا تو اس کو روک رکھنے کا حق باطل ہو جائے گا ' اس لئے کہ روک رکھنے کا حق قیمت کی وصولی کیلئے ہے اور یہاں قیمت کی وصولی محال ہے اور اگر اس نے تمام قیمت نقد ادا کر دی ' صرف ایک درہم ادا نہ کیا ' تو ایسی صورت میں اسے تمام بیع کو روک رکھنے کا حق ہوگا تاکہ وہ باقی قیمت وصول کر سکے ' اس لئے کہ بیع قیمت کیلئے روک رکھنے کے حق میں کئی حصوں میں تقسیم نہیں ہو سکتی۔ لہذا تمام بیع قیمت کے اجزاء میں سے ہر جزو کے بدلے قاتل جس ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے دو اشیاء کو ایک ہی عقد بیع میں فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ قیمت مقرر کی ' پھر مشتری نے ان میں سے کسی ایک شے کی قیمت ادا کی تو بائع کیلئے دونوں کو روک رکھنے کا حق ہوگا۔ تاکہ وہ دوسری شے کی قیمت پر قبضہ کر لے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ نیز اس لئے بھی کہ دونوں میں سے ایک پر دوسرے کے بغیر قبضہ کرنا قبضہ کے حق میں عقد کو حفرق کرنا ہے اور مشتری قبول کے حق میں صلفہ (عقد بیع) کی تفریق کا مانگ نہیں ہے ' اس طرح کہ وہ ان میں سے ایک شے میں بیع کو قبول کر لے اور دوسری میں قبول نہ کرے ' لہذا وہ قبضہ میں بھی تفریق کا مانگ نہ ہوگا اس لئے کہ قبضہ کی عقد کے ساتھ مشابہت ہے۔ اسی طرح اگر اس نے دو میں سے ایک شے کی قیمت کے کچھ حصہ میں اس کو بری کر دیا تو جب بھی اس کو تمام شے کو روک رکھنے کا حق ہوگا تا آنکہ وہ باقی قیمت کو وصول کر لے ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اسی طرح اگر اس نے دو افراد کو کوئی شے فروخت کی پھر دو میں سے ایک نے اپنا حصہ اس کو نقد ادا کر دیا تو اس کو حق ہوگا کہ وہ بیع کو روک لے تاکہ وہ دوسرے کے حصہ پر قبضہ کر سکے۔ اور النوادر میں امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر اس نے دو میں سے ایک کی نصف قیمت ادا کر دی تو اسے نصف بیع لینے کا حق ہوگا۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک شے کی نصف قیمت ہے تو جب اس نے قیمت کا نصف حصہ ادا کر دیا تو اس نے خود پر واجب الادا حصہ ادا کر دیا ' لہذا بیع پر قبضہ کے ساتھ اس کے حق کو اس لئے موقوف رکھنے کی کوئی وجہ نہیں تاکہ اس کا ساتھی اس کے حصہ کی قیمت ادا کرے ' علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر اس کے حق کو موقوف رکھا گیا ' جبکہ اس کے ساتھی کو ادائیگی میں اختیار ہے ' جس کی





ساتھ اس کو متعین کرنے کی ضرورت قائم ہے جس کی بنا پر اس کی وصولی کیلئے اس کو روک رکھنے کا حق باقی رہے گا۔ رہا قیمت کو کسی پر حوالہ کرنا تو کیا اس سے اس کے روک رکھنے کا حق باطل ہو جاتا ہے؟ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ باطل ہو جاتا ہے خواہ اس کا حوالہ مشتری کی جانب سے ہو جیسے کہ مشتری نے بائع کیلئے قیمت کسی اور انسان پر حوالہ کر دی ہو اور متعلقہ شخص نے خود پر حوالہ کئے جانے کو قبول کر لیا ہو یا بائع نے اس کو حوالہ کیا ہو جیسے بائع نے اپنے کسی قرض خواہ کے قرض کو مشتری پر حوالہ کر دیا کہ دونوں کا حکم یکساں ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو حوالہ مشتری کی جانب سے ہو تو بائع کا روک رکھنے کا حق باطل نہ ہوگا اور بائع کیلئے جمع کو روک رکھنے کی اجازت ہوگی، تا آنکہ وہ محال علیہ سے زر ضمن پورا پورا وصول کرے اور اگر یہ حوالہ بائع کی جانب سے ہو پھر اگر وہ حوالہ مطلق ہو تو تب بھی یہ حق باطل نہ ہوگا اور اگر متعین ہو تو باطل ہو جائے گا۔ تو امام ابو یوسفؒ نے روک رکھنے کے حق کا ارادہ مشتری کے ذمہ قرض کے باقی رہنے کی بنا پر کیا ہے۔ اور ان کے نزدیک اس کا ذمہ محال علیہ پر حوالہ کے ساتھ باطل ہو چکا ہے، لہذا جمع کو اس کے روک رکھنے کا حق باطل ہو جائے گا۔ امام محمدؒ نے روک رکھنے کے حق کا مطالبے کے حق کے باقی رہنے پر اعتبار کیا ہے اور مطالبے کا حق مشتری کے حوالہ سے باطل نہیں ہوا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اسے محال علیہ (جس پر حق حوالہ کیا گیا ہے) سے مطالبہ کرنے کا حق ہے، لہذا جمع کے روک رکھنے کا حق باطل نہیں ہوا۔ اگر حوالہ محال علیہ پر موجود حق کے ساتھ متعین اور مشروط ہو تو بائع کا حوالہ باطل ہو جاتا ہے، جس کی بنا پر اس سے اس کے روک رکھنے کا حق باطل ہو جائے گا۔ صحیح امام محمدؒ کا قول ہے اس لئے کہ شریعت میں روک رکھنے کا حق قیمت کے مطالبے کے حق پر مبنی ہے نہ کہ فی نفسہ قیمت کے قیام کے ساتھ۔ دلیل یہ ہے کہ اگر قیمت ادھار ہو تو اس شے کو روک رکھنے کا حق ثابت نہیں ہوتا اور یہاں قیمت مشتری کے ذمہ قائم ہے صرف اس کا مطالبہ ساقط ہوا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ روک رکھنے کا حق قیمت کے مطالبے کے تابع ہے نہ کہ فی نفسہ قیمت کے قائم رہنے کے اور مطالبے کا حق مشتری کے حوالہ میں ہے۔ اور بائع کا حوالہ جب مطلق ہو تو اس شے کو روک رکھنے کا حق ثابت رہتا ہے اور جب بائع کا حوالہ متعین اور مشروط ہو تو اس کا یہ حق ختم ہو جاتا ہے جس کی بنا پر اس کے روک رکھنے کا حق منقطع نہیں ہوا۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر راجح نے مرتن کو کسی شخص پر اپنے قرض پر حوالہ کر دیا یا مرتن نے اپنے قرض کیلئے اپنے قرض خواہ کو راجح پر حوالہ کر دیا، خواہ یہ حوالہ مطلق ہو یا متعین و مشروط ہو تو اس سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک راجح کو روک رکھنے کا حق باطل ہو جائے گا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک راجح پر حوالہ کی صورت میں یہ حق باطل نہ ہوگا، اسی طرح مرتن کے حوالہ میں بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ حوالہ مطلق ہو اور اگر وہ متعین ہو تو باطل ہو جائے گا۔

اور اگر بائع نے مشتری کو جمع عاریت پر دی یا اس کے پاس ودیعت رکھوائی تو اس سے اس کا روک رکھنے کا حق باطل ہو جائے گا، حتیٰ کہ ظاہر روایت کی رو سے وہ اسے واپس لینے کا مجاز نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس کا یہ حق باطل نہ ہوگا اور بائع کو اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔ اس روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عاریت اور ودیعت والا عقد عقد لازم نہیں ہے، لہذا اس کو واپس لینے کا حق حاصل رہے گا جیسے کہ اگر مرتن نے وہ شے راجح کو عاریت پر دے دی یا اس کے پاس ودیعت رکھوائی تو اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔

جیسا کہ ہم نے اوپر وجہ بیان کی تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ (ذیل) یہ ہے کہ عارت اور ودیعت والی شے مشتری کے ہاتھ میں امانت ہے اور مشتری قبضہ میں بائع کا نائب ہونے کا اہل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس شے کی ملکیت میں اصل ہے تو جب عارت یا ودیعت اس کے ہاتھ میں چلی گئی تو اصل ہونے کی جہت سے اس کا اعتبار ہوگا جو اس کی ملکیت کا قبضہ ہے اور ملکیت والا قبضہ اس کے لزوم والا قبضہ ہے، لہذا وہ اس شے کو واپس لے کر اس پر قبضہ کو باطل کرنے کا مجاز نہ ہوگا اور بخلاف رهن کے اس لئے کہ مرهن عقد رهن کے ساتھ ثابت شدہ قبضہ میں بمنزلہ مالک ہے، لہذا یہاں بائع کی نیابت کے مفہوم کا ثابت ہونا ممکن ہے اور نیابت والا قبضہ لازمی قبضہ نہیں ہوتا جس کی بنا پر اسے اس کو واپس لینے کا حق ہوگا۔

اور اگر مشتری نے مبیعہ پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا تو اس کا رد رکھنے کا والا حق باطل ہو جائے گا، یہاں تک کہ وہ اس کو واپس لینے کا حق دار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس کا حق اس پر قبضہ کی اجازت کے ساتھ باطل کیا ہے اور اگر اس نے اس کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا تو باطل ہو جائے گا اور اس کو اسے واپس لینے کی اجازت ہوگی۔ اس لئے کہ انسان کے کسی حق کو اس کی رضامندی کے بغیر باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر مشتری نے اس میں کوئی تصرف کیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ تصرف ایسا ہو جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہو، جیسے بیع، ہبہ، رهن اور اجارہ اور صرف وغیرہ تو وہ اس کو فسخ کر دے اور اس کو واپس وصول کر لے، اس لئے کہ اس نے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہے اور اگر وہ تصرف ایسا ہو جو فسخ ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو، جیسے کہ غلام کی آزادی اور اسے مدد بنانا اور ام ولد بنانا وغیرہ تو وہ اس کو واپس لینے کا مجاز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ روکنے کیلئے واپس لینا اور مانگنا یا تو ان تصرفات کو ختم کرنے کے بعد ہوگا اور یا پھر ان تصرفات کے قائم رہنے کے ساتھ۔ پہلی صورت کا یہاں کوئی امکان نہیں ہے، اس لئے کہ یہ تصرفات ختم ہونے کا احتمال نہیں رکھتے اور نہ ہی دوسری صورت کی گنجائش ہے، اس لئے کہ اگر وہ برقرار رہے تو ان کا واپس لینا ہر پہلو سے اس ایک جز کو روکنے کیلئے نہ ہاں اور یا پھر کسی ایک پہلو سے نہ، ان میں سے ہر ایک صورت ممکن نہیں، لہذا اس کو روکنے کا حق اصلاً باطل ہو جاتا ہے۔

اور اگر مشتری نے قیمت نقد ادا کر دی ہو پھر بائع نے ان سکون کو زحف (تھوڑا والا) یا استوق (بائیکل) کر لیا یا اس میں کسی اور کا حق پایا یا ان میں سے کچھ میں یہ صورت پیدا ہوئی تو یہ صورت دو حال سے ظاہر ہو سکتی ہے تو مشتری نے مبیعہ پر قبضہ کر لیا ہوگا اور یا اس نے ابھی اس پر قبضہ نہ کیا ہوگا۔ اگر تو اس نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو بائع کو ان تمام صورتوں میں مبیعہ کے روکنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس سے واضح ہو گیا کہ اس نے اپنا حق پر رادہ وصول نہیں کیا اور اگر اس پر مشتری نے قبضہ کر لیا ہو تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا تو بائع کو تمام صورتوں میں اس کو واپس لینے کا حق ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مشتری نے مبیعہ میں کوئی تصرف کیا ہو تو بائع اس کا تصرف فسخ کرنے اور مبیعہ کو واپس لینے کا حق دار ہوگا، مگر اس لئے کہ وہ تصرف فسخ ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو جس کی بنا پر قبضہ فسخ نہ ہوگا۔ اور مشتری سے قیمت کا مطالبہ کیا جائے گا، لہذا اگر اس نے محض اس کے کہ وہ ایسے تصرف کو فسخ کرے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہو قیمت نقد ادا کر دی تو وہ تصرف فسخ نہ ہوگا، اس لئے کہ جب نفع نے قبضہ کر لیا

کردی تو اس نے اس کے روکنے کے حق کو باطل کر دیا ہے لہذا اس کا اس کے فتح اور اس کو واپس لینے کا حق باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ان پر بائع کی اجازت کے ساتھ قبضہ کیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تہ اسے ان کو زیوف (کھوت والا) پایا پھر اس نے ان کو واپس کر دیا تو وہ بتا رہے ہیں ان کے نزدیک بیع کو واپس لینے حق دار نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ اس کو واپس لے سکتا ہے۔ یہی امام ابو یوسفؒ کا بھی ایک قول ہے۔ امام زفرؒ کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع اسے روکنے کے حق کو باطل کرنے پر اپنا حق اس سے وصول کرنے کے ساتھ راضی ہوا ہے اور اس کا حق مکمل قیمت کی وصولی میں ہے نہ کہ عیب دار قیمت کی وصولی میں۔ تو اس نے اس کو عیب دار پایا ہے تو اس نے اس کو اپنا حق سپرد ہی نہیں کیا لہذا اسے حق ہوگا کہ وہ بیع کو اس سے وصول کر لے تا آنکہ وہ اپنا حق اس سے وصول کر لے جیسے کہ راہن کہ اگر اس نے مرغن کا قرض لیا اور مرغن پر قبضہ کر لیا پھر مرغن نے قرض میں ادا کردہ رقم کو زیوف (کھوت والا) پایا تو اس کو اسے واپس کرنے اپنے رہن کو واپس لینے کا حق ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بائع نے بیع کی وجہ سے حق کی جنس وصول کرنے کے بعد سوچا ہے لہذا وہ اپنا حق وصول کرنے کے بعد اس شے کو واپس لینے کا حق ہوگا جس کی دلیل یہ ہے کہ زیوف (کھوت والا) اصل کے اعتبار سے اس کے حق کی جنس سے چس اور اس کی صرف عہدی (جودت) والی صفت کی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے اس کے کوئی عقد صرف اور نہ کو قبول کیا تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اور اگر وہ سکے اس نے حق کی جنس سے نہ لے تو عقد جائز نہ ہوگا۔ کہ ایسی صورت میں بدل صرف اور بدل سلم کا کسی اور شے سے تبادلہ کرنا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔ پھر جب قبضہ کردہ شے اس کے حق کی جنس سے ہو اور اس نے اپنا حق اسی جنس سے وصول کیا ہے۔ بعد بیع اس کو سوچ دی تو یہ بات بیع کو واپس لینے سے مانع ہوگی بخلاف رحمن کے اس لئے یہ راضی رحمن کے ذریعے اس کا اپنے حق کو پورا پورا وصول کرنا ہے اور رحمن کو چھڑانا اس کے حق کو ادا کرنا ہے تو جب اس نے ان کو زیوف (کھوت والا) پایا تو اس نے اپنا حق یہ وصول نہیں کیا اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔ رحمن اور بیع میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر مشتری نے بیع کی جنس سے بائع کے روک رکھنے کا حق باطل ہو جائے تو اسی طرح اسے اس کو واپس لینے کا بھی اختیار ہوگا۔ اگر راہن مرغنہ شے کو عادیات پر وصول کر لے تو ان سے اس کے روک لینے کا حق باطل نہ ہوگا۔ اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔ اور اگر اس نے اس نقدی کو اشتقاق (مطلی نحوئے) یا بیع یا کسی اور طریقہ سے واپس پایا اور اس نے اس سے وصول کر لیا تو اسے اس کو واپس کرنے کا حق ہوگا بخلاف زیوف (کھوت والا) نقدی کے اس لئے کہ بائع نے اس وقت مشتری کو اس شے پر قبضہ کی اجازت دی ہے جب اس نے اس سے وصول کر لیا ہے اور مذکورہ صورتوں میں یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے اصلاً اپنا حق وصول نہیں کیا تھا۔ اس کا کارہ (زیوف) اور بیع والے سکے اس کے حق کے ہم جنس نہیں ہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اپنا عقد صرف اور عقد سلم میں دیا تو جائز نہ ہوگا۔ یہاں اگرچہ اس کی طرف سے قبضہ کی اجازت اپنا حق پورا وصول کرنے کے بعد ہے مگر یہاں یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے اپنا حق وصول نہیں کیا تھا۔ تو اس سے واضح ہوا کہ یہ اس کی جانب سے قبضہ کی نہ تو اجازت تھی اور نہ ہی اس پر وہ راضی تھا لہذا اس کو اسے واپس لینے کا

حق ہوگا۔

اور اگر مشتری نے اس میں کوئی تصرف کیا تو بائع کا اس پر کوئی حق نہیں رہا، خواہ وہ تصرف ایسا ہو جو فتح کا احتمال رکھتا ہو جیسے کہ بیع، رهن اور اجارہ وغیرہ اور خواہ وہ ایسا تصرف ہو جو فتح کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے کہ آزادی غلام وغیرہ۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا اور اس میں ایسا تصرف کیا جو فتح ہونے کا احتمال رکھتا ہو تو ایسی صورت میں وہ اس کو فتح کر سکتا ہے اور اس کو واپس لے سکتا ہے، کیونکہ وہاں بائع کی طرف سے قبضے کی اجازت نہیں پائی گئی، لہذا اس کا بیع میں تصرف کرنا اس کا اپنے حق کو باطل کرنا ہے جس کی بنا پر وہ اس کو واپس کر دے گا، بشرطیکہ اس میں واپسی کا احتمال ہو جبکہ یہاں اس کی اجازت کے ساتھ اس شے پر قبضہ کرنا پایا گیا ہے، تو چونکہ مشتری کا تصرف اس پر بائع کے مسلط کرنے کی بنا پر ہے، لہذا اس کا یہ تصرف نافذ ہو جائے گا اور واپس لینے کا اس کا حق باطل ہو جائے گا، جیسے کہ بیع فاسد کی بنا پر قبضہ کر دہ شے کا یہی حکم ہے کہ اگر اس میں مشتری نے کوئی تصرف کیا تو بائع کا حق فتح میں باطل ہو جائے گا البتہ بیع فاسد میں اگر اس نے بیع کو اجرت پر دیا تو اجارہ فاسد ہو جائے گا اور عقد فتح نہ ہوگا اس لئے کہ اجارہ کسی عذر کی بنا پر فتح ہو جاتا ہے اور بیع فاسد میں اس کا عذر ثابت ہو گیا ہے کیونکہ یہاں اس نے فتح کا حق از روئے شرع ثابت ہو گیا ہے، مگر فساد دور کیا جاسکے، لہذا فساد کے باعث اس کا فتح اجارہ کے فتح کیلئے مضر سمجھا جائے گا اور یہاں ایسا کوئی فساد نہیں ہے تو چونکہ اس کو فتح کرنے کیلئے کوئی عذر نہ ہوگا لہذا یہ عقد اس کی بنا پر فتح نہ ہوگا۔

اور اگر بیع کی جگہ کتابت کا معاملہ ہو پھر کتابت نے کتابت کا معاوضہ ادا کر دیا اور اس نے اس کو آزاد کر دیا، پہلی نے قبضہ کر دہ نقدی کو کھوٹا یا کسی اور کے حق والا پایا تو اس کی آزادی نافذ ہو جائے گی اور اگر اس نے ان سکون کو عملی کھوٹا (مستوق) یا بیٹل پایا تو وہ آزاد نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ کچھ کھوٹ والے کے (زیوف) اس نے حق کی جنس سے ہیں لہذا وہ ان کے عوض قبضہ کے ساتھ اپنے حق پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ یہی حکم دوسرے کا حق اٹھانے والے سکون کا ہے کہ ان کے عوض ظاہری طور پر قبضہ صحیح طور پر منعقد ہوا ہے اور دوسرے کا حق اٹھانے کے بعد مستحق شخص کی جانب سے اجازت کا ملنا بھی ثابت ہے اور آزادی اپنے ثابت ہونے سے بعد فتح کا احتمال نہیں رکھتی، بخلاف اس صورت کے جب اس نے ان سکون کو عملی کھوٹا (مستوق) یا بیٹل پایا۔ اس لئے کہ اس صورت میں تو وہ اصلاً یہ ذرا اس کے حق کی جنس سے نہیں ہے، لہذا یہاں یہ بات نہیں پائی گئی یا پھر اس نے انہیں کتابت کا بدلہ بنایا ہے، لہذا وہ آزاد نہ ہوگا۔ دونوں کے صورتوں میں فرق اس وقت ثابت ہوگا جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے قرض لینے والے کو نہ پھوڑے گا جب تک وہ اس سے اپنا حق وصول کر لے۔ پھر اس نے اپنے حق پر قبضہ کر لیا پھر اس نے قبضہ کی ہوئی رقم کو ایک دوسرے سے الگ ہو جانے کے بعد زیوف (کچھ کھوٹ والا) پایا یا اس کو استحقاق والا پایا۔ پھر اس نے زیوف (کھوٹے سکون) کو واپس لے لیا یا مالک نے، حق اٹھانے والے سکون کو واپس لے لیا تو وہ اپنی قسم پر ہمارا اترنے والا ہوگا۔ اور اگر اس نے ان کو استحقاق (عملی کھوٹا) یا بیٹل پایا تو وہ اپنی قسم میں حائل ہو جائے گا، واللہ اعلم۔

اور اگر مشتری نے بیع پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا بعد ازاں وہ مجلس ہو گیا یا قیمت کی نقد ادائیگی سے

قبل وہ مرگیا یا قیمت کا کچھ حصہ نقد ادا کرنے کے بعد اس کو موت آگئی اور اس پر مختلف لوگوں کا قرض ہو تو کیا بائع دوسرے قرض خواہوں کی نسبت اپنی فروخت کردہ شے اس سے واپس لینے کا زیادہ حقدار ہوگا؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اس میں تمام قرض خواہ یکساں ہوں گے، لہذا وہ اس کو فروخت کریں اور آپس میں اس کی قیمت تقسیم کر لیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہی اس کا زیادہ حقدار ہے اور اگر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ مفلس ہو گیا یا وہ مرگیا۔ پھر اگر اس کی قیمت ادھار ہو تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ اور اگر اس کی قیمت نقد ہو تو بائع بلا جماع اس کا زیادہ حقدار ہوگا۔ امام شافعیؒ کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مروی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لذا افلس المشتري فوجد البائع مناعه عنده      اگر مشتری مفلس ہو گیا پھر بائع نے اس کے پاس اپنا فہو بحق بہ  
 سلمان پایا تو وہی اس کے لینے کا حقدار ہوگا۔

یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ بیع کی سپرداری سے بائع کا عاجز ہونا مشتری کیلئے بلا جماع حق فسخ کو لازم کرتا ہے، اس لئے کہ اگر اس نے اپنے غلام کو فروخت کیا پھر وہ قبضے سے قبل بھاگ گیا یا کسی نے اس کو فسخ کر لیا یا وہ سواری ہو اور وہ گم ہو گئی تو مشتری کو اسے فسخ کرنے کی اجازت ہے اور قیمت کی ادائیگی سے مشتری کا عاجز ہونا بائع کیلئے بھی فسخ کے حق کو ثابت کرتا ہے۔ اس لئے کہ بیع ایک باسواءہ عقد ہے اور معاوضوں کی بنیاد مساوات پر ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

من باع بيعاً فوجده وقد افلس الرجل فہو      جس نے کوئی شے فروخت کی پھر اس نے اس کو اس مالہ بین غرمائہ  
 کے پاس پایا اور اس وقت وہ شخص مفلس ہو گیا ہو تو اس کے قرض خواہوں میں وہ اس کا مال ہے۔

یہ روایت نص ہے اور بعینہ یہی ہمارا مسلک ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مشتری کی زندگی میں بائع کو بیع کے روکنے کا حق نہ تھا، لہذا وہ اس کی موت اور مفلس ہو جانے کے بعد بھی اسکی قیمت کا دسروں سے زیادہ حقدار نہ ہوگا، اس لئے کہ قیمت بیع کا بدل اور اس کے قائم مقام ہے اور قیمت کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں کے احکام میں بہت فرق ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بیع پر ملکیت کا ہونا جواز عقد کی شرط ہے اور زرِ ثمن کا مالک ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر اس نے کوئی شے ایسے درہموں کے عوض خریدی جن کا وہ مالک نہ ہو تو بیع جائز ہوگی لیکن اگر اس نے اپنی غیر مملوکہ شے فروخت کی تو جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح بیع منقولہ میں قبضے سے قبل تصرف کرنا جائز نہیں ہوتا، مگر زرِ ثمن میں قبضے سے قبل تصرف کرنا جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرے احکام میں بھی فرق ہے، لہذا زرِ ثمن (قیمت) کو بیع پر قیاس کرنا مطلقاً قاعدہ ہے۔ رہی حدیث تو وہ اس بات پر محمول ہے کہ اگر اس نے بائع کی اجازت کے بغیر بیع پر قبضہ کر لیا ہو۔ ہمارے نزدیک بھی اس صورت میں بائع اس شے کو واپس لینے کا حقدار ہے، تاہم آنحضورؐ نے اس کے افلاس کا ذکر کیا ہے، حالانکہ واپس لینے کے حق کو افلاس کے ساتھ متقیہ نہیں کیا جاسکتا تو اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ مالدار شخص قیمت نقد ادا کر کے اس شے

کو لے سکتا ہے اور منسل ایسا نہیں کر سکتا۔ اس طرح افلاس کا ذکر کرنا قائمہ مند ہے جس کی بنا پر ہم نے اس کو اسی صورت پر محمول کیا ہے تاکہ دونوں طرح کے دلائل میں موافقت پیدا کی جاسکے 'واللہ عزوجل الموفق۔'

## ۲ باندی کی خرید کی صورت میں اس کے استبراء کا واجب ہونا:

اس عنوان پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ استبراء کی دو اقسام ہیں: ایک قسم مستحب اور دوسری واجب ہے۔  
 (۱) مستحب قسم: باع کا استبراء کرنا ہے کہ اگر اس نے باندی سے جماع کیا اور پھر اس کو فروخت کرنے کا ارادہ کیا یا اس کو کسی اور طریقے سے اپنی ملکیت سے نکالنا چاہا تو اس وقت اس کا باندی کا استبراء کرنا مستحب ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ واجب ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ احتمال ہے کہ اس کا رحم بائع کے مادہ منویہ کے ساتھ مشغول ہو 'لہذا اس پر لازم ہے کہ وہ استبراء کے ذریعے اس کا اطمینان کر لے جیسے کہ مشتری کی جانب اس کا ردوب ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ردوب کا سبب بائع کے حق میں نہیں پایا گیا۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے اور مشتری پر قیاس کرنا درست نہیں ہے 'اس لئے کہ اس پر اس کا وجوب اس کے مادہ منویہ کو دوسرے کے مادہ منویہ کے ساتھ غلط ہونے سے بچانے کی بنا پر ہے اور یہ انقطاع مشتری کے فعل سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ بائع نے فعل سے۔ لہذا اس پر استبراء کے ذریعے اس سے بچنا ضروری ہے نہ کہ بائع پر 'تاہم بائع کیلئے ایسا کرنا مستحب ہے 'اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ اس کا رحم اس کے مادہ منویہ کے ساتھ مشغول ہو لہذا استبراء سے قبل اس کو فروخت کرنا، دونوں کے مادہ ہائے منویہ کے مابین انقطاع کا امکان رکھتا ہے 'جس کی بنا پر اس کے لئے استبراء مستحب ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اپنی باندی یا مدبرہ یا ام ولد سے جماعت کی پھر اس نے چاہا کہ وہ اس کا کسی اور شخص سے نکاح کر دے تو مستحب یہ ہے کہ وہ ایسا اس وقت تک نہ کرے جب تک وہ اس کا استبراء نہ کرے۔ 'بہر حال ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے اس کا استبراء سے قبل یا اس کے بعد کسی سے نکاح کر دیا تو خاوند کو اجازت ہے کہ وہ استبراء سے قبل اس سے جماعت کرے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ "میرے نزدیک مستحب یہ ہے کہ وہ ایک حیض کے ساتھ اس کا استبراء کرے اور میں اسے واجب نہیں کہتا۔" یہی غم اس وقت ہے: آپ اس نے کسی عورت کو بدکاری کرتے ہوئے دیکھا پھر اس نے اس کے ساتھ نکاح کر لیا تو اس کو اجازت ہے کہ وہ اس سے بغیر استبراء کے جماعت کر لے۔ امام محمدؒ کا قول ہے مگر .. اس وقت تک کہ اس سے جماعت نہ کرے جب تک وہ اس کا استبراء نہ کر لے اور یہ جان نہ لے کہ اس کا رحم خالی ہے 'واللہ عزوجل اعلم۔

(ب) واجب استبراء: یہ خریدار اور ہر اس شخص کا استبراء ہے جس کیلئے باندی سے جماع کرنا علی الاطلاق حلال بنانے پر یا ہونے کے ساتھ حلال ہو۔ اس عنوان پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ استبراء کی اس قسم کے واجب ہونے کا بیان

۲۔ اس کا موجب: ردوب

۳۔ استبراء کے واقع ہونے کا طریقہ:

تعمیل: یہ اہل ہے۔

## ۱۔ استبراء کی اس قسم کے واجب ہونے کا بیان

اس مسئلے میں اصل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا:

الا لا توطی الحبالی حتی یضعن ولا حائل عورتوں سے وضع حمل تک اور دوسری عورتوں الحبالی حتی یستبرئان بحیضہ سے ایک حیض آنے تک جماع نہ کرو۔

اور قیدیوں (غلاموں) کے بارے میں وارد شدہ نص "والا" دوسرے اسباب ملکیت کے بارے میں بھی وارد تصور ہوگی۔ نیز اس لئے بھی کہ استبراء رحم کے خالی ہونے کا انتظار کرنا ہے اور یہ بات مشتری پر واجب ہے، اس لئے کہ اس سے اس کے ماہ منویہ کی احتفاظ ہونے سے حفاظت ہوتی ہے اور یہ انتہاء حرام ہے۔ بیہذا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلا یسقیہ جو شخص اللہ تعالیٰ اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ اپنے ماہ ذرع وغیرہ پانی دوسرے کی کھیتی کو نہ پائے۔

اور کسی حرام شے سے بچنا واجب ہے اور یہ بچنا صرف استبراء کے ذریعے ہی ممکن ہے، لہذا یہ عمل ضرورتاً واجب ہے، جس کی بنا پر استبراء سے پہلے جماع: ناجائز اور نہ اس کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا اور نہ اس کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھنا جائز نہ ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے جماع کی طرف جانے والی ہے اور جب جماع کرنا حرام ہو تو اس کے مبادی اور نہ ہی حرام ہوں گے جیسے کہ باب خدر وغیرہ میں یہی حکم ہے۔ بخلاف حائضہ عورت کے کہ اس سے دواعی حرام نہیں ہیں۔ اس لئے کہ وہاں حرمت جماع کی نہیں، بلکہ ٹپائی والی جگہ کے استعمال کی ہے اور جماع حرام لغیرہ ہے یعنی لڑائی (ٹپائی) والی جگہ کے استعمال کی بنا پر ہے اور یہاں دواعی میں یہ بات نہیں ہے، لہذا وہ جائز نہ ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

## (۲) سبب وجوب:

استبراء کا سبب وجوب ملک بیمین کے علی الاطلاق پیدا ہونے سے اس کیلئے اس سے جماع کا ملال ہونا ہے۔ ملک بیمین سے مراد ہے کہ وہ اس کی کردن کا مالک نہ ہو جائے، خواہ وہ ملکیت کے کسی بھی سبب سے اس کا مالک ہو، جیسے خریداری، قید، صدقہ، ہبہ اور وراثت وغیرہ سے، ان تمام صورتوں میں بائع پر اس کا استبراء ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ وہاں سبب یعنی علت کا پیدا ہونا مفقود ہے اور مشتری پر اس کا سبب پائے جانے کی بنا پر یہ عمل واجب ہوگا خواہ بائع جماع کرنے کی اہلیت رکھتا ہو یا نہ، جیسے کہ بائع عورت یا بے سمجھ بچہ ہو۔ اور خواہ باندی کنواری ہو یا شہرہ دیدہ۔ یہ ظاہر روایت ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر مشتری کو علم ہو کہ باندی سے جماع نہیں کیا گیا تو اس کا استبراء واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ استبراء رحم کے خالی ہونے کا انتظار کرنا ہے اور باکرہ کا رحم پہلے ہی خالی اور فارغ ہے، لہذا اس کے رحم کے خالی ہونے



کا انتظار کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مشغولیت کی حقیقت اور فارغ ہونے سے مطلع ہونا ممکن نہیں ہے، لہذا حکم اس کے ظاہر سے متعلق ہوگا جو مطلقاً ملک یمن کے پیدا ہونے سے اس کیلئے اس سے جماع کا حلال ہونا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے اور اس شخص پر جس کی باندی کا رحم حیض، نفاس، مرتد ہونے، کتابت اور نکاح کے ساتھ مشغول ہو استبراء ضروری نہیں ہے، مگر جب اس سے بڑے عوارض دور ہو جائیں جیسے کہ وہ پاک ہو جائے یا وہ مسلمان ہو جائے یا وہ کتابت کی رقم ادا کرنے سے عاجز ہو جائے، پھر اس کو اس کے خاوند نے جماع سے قبل طلاق دے دی۔ اس لئے کہ اس سے جماع کی حلت پیدا نہیں ہوئی بلکہ وہ تو پہلے سے ثابت شدہ حتمی، لیکن اس سے ممانعت لغیرہ حتمی اور ان عوارض کے زائل ہونے سے یہ حالت زائل ہوگئی ہے، اسی طرح جب اس میں ملک یمن ابھی پیدا نہیں ہوئی، تو وہاں بھی نیا سبب نہ پایا گیا۔

استبراء ایسی باندی خریدنے سے ضروری نہیں ہوتا جس سے ملک یمن کے ساتھ جماعت حلال نہ ہوتی ہو مثال کے طور پر ایسی باندی میں جس سے اس کے باپ یا اس کے بیٹے نے جماعت کی ہو یا اس کو شہوت کے ساتھ چوموا ہو یا اس نے بغیر شہوت کے اس کی شرمگاہ کی طرف دیکھا ہو یا اس نے خود اس باندی کی ماں سے یا اس کی بیٹی سے جماعت کی یا اس کو شہوت کے ساتھ دیکھا ہو یا وہ مرتدہ ہو یا بخیر عورت ہو وغیرہ یا وہ کوئی ایسی عورت ہو جس کے ساتھ جماعت ملک یمن کے ساتھ حلال نہ ہو، اس لئے کہ استبراء کا مقصد کسی مانع کے نہ ہونے سے اس کے ساتھ جماع کی قدرت کا حاصل ہونا ہے، جس کا سبب دونوں کے مادہ ہائے منویہ کے درمیان اشتداد کا ہونا ہے اور نہ کوہ صورتوں میں استبراء کا ہونا جواز جماع کیلئے ایک اور وجہ (مانع) کے پیدا ہوجانے کی ناپہنچ نہیں ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ عورتیں اس کیلئے حلال ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں۔

غلام، مکاتب اور مدبر پر استبراء واجب نہیں ہے اس لئے کہ ملک یمن کے ساتھ ان کیلئے جماع کی حلت پایا ہونا مفقود ہے، کیونکہ ان کی کوئی ملکیت نہیں ہوتی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

وَالْمُسْبِي الْعَبْدُ وَلَا يَنْسَبُ بِهِ مَوْلَاهُ وَلَا يَمْلِكُ      نہ تو غلام فیاضی کرے اور نہ اس کا آقا اور غلام اور  
الْعَبْدُ وَلَا الْعُكَّاتِبُ إِلَّا الْعَطْلَانِ      مکتب طلاق کے سوا کسی شے کے مالک نہیں ہیں۔

اور اگر اس نے اپنے اجازت یافتہ غلام سے باندی خریدی تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کے غلام پر قرض نہ ہو یا اس پر قرض ہو مگر وہ اس کی تمام دولت پر حاوی نہ ہو تو اس پر اس کا استبراء واجب نہ ہوگا۔ پھر اگر اسے غلام نے پاس بیٹھ گیا تو یہ فیض کے ساتھ استبراء کی جگہ کافی ہوگا اور اگر اس پر اتنا قرض ہو جو اس کی تمام جائیداد اور اس کی ذات کو حاوی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر استبراء ضروری ہوگا، مگر امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک استبراء واجب نہ ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولیٰ اپنے اجازت یافتہ اپنے قرض دار غلام کی کٹائی کا مالک نہیں ہوتا جس کا قرض تمام کٹائی کو حاوی ہو اور مدبر صاحب نے یہ نزدیک وہ اس کا مالک ہوتا ہے۔

اور اگر دونوں نے تمہیں میں صحیح طریقے پر بیچ کی پھر انہوں نے اس کا اقالہ کر لیا، پھر اگر اقالہ قبضہ سے قبل نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ بائع پر اس کا استبراء ضروری ہوگا اور یہی امام ابو حنیفہؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت

کی ہے۔ اور استحسان یہ ہے کہ استبراء واجب نہ ہوگا۔ یہی امام محمدؒ کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے استبراء کے حق میں وجوب کا سبب پایا ہے، جو ملک یمین کے پیدا ہونے سے اس سے جماع کی حلت کا پیدا ہونا ہے اور حقائق کا انکار کرنا مکابہ (تکبر) ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے اقالہ فسخ ہے اور فسخ ہونا کسی حکم کا بنیاد سے ختم ہو جانا اور قدیم ملکیت کا عود کر آنا ہے۔ گویا کہ اس سے بائع کی ملکیت زائل نہیں ہوئی تھی، لہذا اس کا سبب نہیں پایا گیا، جبکہ قبضہ سے قبل ملکیت کا ہونا غیر مایکیدی ہوتا ہے اور مایکد ایک پہلو سے حکم کا اثبات ہے، تو چونکہ مشتری کیلئے ملکیت کامل نہیں ہوئی تھی، لہذا بائع کیلئے علی الاطلاق ملک یمین پیدا نہیں ہوئی، اس لئے کہ یہ ملکیت کا سبب کامل نہیں ہے اور اگر اقالہ قبضہ کے بعد ہو تو استبراء ضروری ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لئے کہ اقالہ ایک نئی بیع ہے، لہذا یہ ملکیت کا مطلقاً پیدا ہونا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ اقالہ فسخ ہے، لیکن یہ فسخ عقد کرنے والوں کے حق میں ہے، رہا تیسرے شخص کے حق میں تو وہ ایک نئی بیع ہے اور استبراء شریعت کے ایک حق کے طور پر واجب ہے، اس لئے شریعت کے اس حق کا استیطاقہ وجوب حق استبراء کیلئے ضروری ہوگا۔

اور اگر اس نے باندی کو کسی عیب یا خیار رویت کی بنا پر واپس کر دیا تو بائع پر استبراء واجب ہوگا اس لئے کہ وجوب کا سبب یعنی ملک یمین کے پیدا ہوجانے سے اس سے جماع کی حلت کا پیدا ہونا پایا گیا ہے، کیونکہ خیار رویت اور خیار عیب مشتری کیلئے اثبات ملکیت سے مانع نہیں ہیں۔ رہا شرط خیار کے ساتھ اس کو واپس کرنا تو دیکھا جائے گا: اگر خیار بائع کیلئے ہو تو بلاجماع استبراء واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا خیار سلمان کو اس کی ملکیت سے زائل ہونے سے مانع نہیں، لہذا ملک یمین کے پیدا ہوجانے سے جماع کی حلت کا پیدا ہونا نہیں پایا گیا اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع پر استبراء ضروری نہ ہوگا خواہ اس کا لوٹنا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد۔ ان کے اس قول کی اساس اس بات پر ہے کہ مشتری کا خیار امام صاحب کے نزدیک اس سلمان کو اس کی ملکیت میں داخل ہونے سے نہیں روکتا اور وہ سلمان مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا، البتہ بائع کی ملکیت سے خارج ہو گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ سلمان اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوا تھا، بلکہ اس کی ملکیت میں برقرار رہا ہے، لہذا اس سے وجوب کا سبب نہیں پایا گیا، البتہ صاحبین کے نزدیک اگر تو اس کا واپس کرنا قبضہ سے قبل ہو تو قیاس یہ ہے کہ استبراء واجب ہوگا۔ اس لئے کہ وہ شے بائع کی ملکیت سے خارج اور مشتری کی ملکیت میں داخل ہو گئی ہے پھر جب اس نے اس کو واپس کر دیا ہے تو اس سے بائع کے حق میں وجوب کا سبب پایا گیا ہے اور استحسان کی رو سے استبراء واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ قبضہ سے قبل اس کی واپسی محض اس کا فسخ اور اس کو بنیاد سے ختم کرنا ہے، جیسے گویا عقد ہوا ہی نہیں اور اگر وہ قبضہ کے بعد ہو تو ازدوئے قیاس اور استحسان استبراء ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ صبیح مشتری کی ملکیت میں داخل ہو گئی تھی۔

اور اگر بیع فاسد ہو پھر اس نے اس کو فسخ کر دیا اور باندی بائع کو واپس کر دی پھر اگر ایسا قبضہ سے قبل ہو تو بائع پر استبراء ضروری نہیں، اس لئے کہ وہ بدستور اسی کی ملکیت ہے، لہذا اس کیلئے اس کی حلت پیدا نہیں ہوئی، اور اگر وہ قبضہ کے بعد ہو تو اس پر بلاجماع استبراء واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا سبب پایا گیا ہے اور اگر کسی

دعمن نے باندی کو گرفتار کر لیا پھر وہ اپنے ساتھ مالک کے پاس واپس آگئی پھر اگر تو ایسا اسے دارالحرب میں گرفتار کرنے سے قبل ہو تو مالک پر کوئی استبراء ضروری نہیں، اس لئے کہ سبب یعنی نئی ملکیت کے پیدا ہونے سے اس کی حلت کا پایا جانا مقصود ہے اور اگر ایسا اس کو دارالحرب میں لے جانے کے بعد ہوا ہو تو سبب کی بنا پر اس کا استبراء ضروری ہوگا اور اگر وہ دارالاسلام سے دارالحرب میں بھاگ گئی اور اسے کفار نے پکڑ لیا اور پھر کسی نہ کسی طرح اس کے سابق مالک کے پاس واپس پہنچا دیا تو اس پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استبراء ضروری نہیں، اس لئے کہ وہ اس کے مالک نہ تھے جس کی بنا پر سبب نہیں پایا گیا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر استبراء ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے مالک ہو گئے تھے تو سبب پائے جانے کی بنا پر استبراء ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے باندی کو کسی اور شخص کے ساتھ بی کر خرید لیا تو ان دونوں پر استبراء ضروری نہیں، اس لئے کہ سبب یعنی حلت کا پیدا ہونا معدوم ہے، کیونکہ وہ دونوں میں سے کسی کی حلال نہیں ہے۔

اور اگر اس نے ایسی باندی خریدی جس کا خاوند ہو، پھر بائع نے اس پر قبضہ کر لیا اور اس کو اس کے خاوند نے اس کے ساتھ جماع سے قبل طلاق دے دی تو مشتری پر استبراء ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ سبب نہیں پایا گیا اور یہ خریداری کے وقت ملک یمین کے پیدا ہونے سے اس کی حلت کا پیدا ہونا ہے۔ اس لئے کہ اس کا خاوند موجود ہے اور فراش (نہان) کے داخل ہونے کے بعد اس کی حلت کا سبب نہیں پایا گیا جو اس کی ملک یمین ہے۔ ائمہ فخری نے امام ابو یوسفؒ کے قول کے تحت ذکر کیا ہے کہ مشتری پر استبراء ضروری ہے۔ اسی سے بعض فقہاء نے استبراء کو ساتھ کرنے کا حلیہ افہ کیا ہے، وہ یہ کہ بائع اپنی باندی کا کسی ایسے شخص سے نکاح کرے جس سے اس کا نکاح جائز ہو اور جس کے نکاح میں پہلے سے کوئی آزاد عورت موجود نہ ہو اور اسی طرح بی، بیکر، شرائط وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ پھر وہ اس کو فروخت کر دے اور اسے مشتری کو سپرد کرے پھر اس کا خاوند اس سے ساتھ جماعت کرنے سے قبل اس کو طلاق دے دے تو وہ باندی مشتری کیلئے بغیر استبراء کے حلال ہوگی۔ اور اگر خاوند نے اسے قبضہ سے قبل طلاق دے دی پھر مشتری نے اس پر قبضہ کیا تو اس کیلئے اس سے استبراء کے بغیر جماع حلال نہ ہوگا۔

استبراء سے اعتقاد ایلے، دوسرا حلیہ یہ ہے کہ بائع اس کا مشتری سے خریداری سے قبل نکاح کرے بشرطیکہ مشتری ان لوگوں میں سے ہو جن سے اس کا نکاح جائز ہو، جیسے کہ اس کے نکاح میں کوئی آزاد عورت موجود نہ ہو وغیرہ۔ پھر وہ اس کو خرید لے تو اس کا اس سے نکاح قاسد ہو جائے گا اور اس کیلئے اس سے استبراء سے بغیر جماع حلال ہوگا۔ یہ دوسری صورت زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس سے تمام مہر ساتھ ہو جائے گا اور پہلی صورت میں ساتھ شوہر پر نصف مہر باقی رہتا ہے تو بائع کے ذمہ ہوگا، لہذا اسے اس سے بری کرنے کی ضرورت ہوتی۔ اور اگر وہ باندی اپنے خاوند کی طرف سے عدت میں ہو تو وہ طلاق کی عدت میں ہو یا اس کے خاوند کے وفات پانے کی۔ پھر اس نے اس کو خرید لیا اور اس پر قبضہ کر لیا پھر اس کی عدت گزر گئی تو یہ عدت شمار نہ ہوگی اور وہ اس کیلئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی، جب تک وہ قبضہ کے بعد ظاہر روایت کی رو سے ایک اور حیض کے ساتھ استبراء نہ کرے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس ساتھ حیض کا شمار ہوگا، جس طرح ان کے نزدیک قبضہ سے قبل ایک حیض کے ساتھ وہ عدت گزارتی ہے۔ اسی حکم پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ نکاح کی

صورت میں استبراء ضروری نہیں ہے، یہاں تک کہ جس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کیا تو خاوند بغیر استبراء کے اس سے جماع کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ یہاں سبب یعنی ملک یمن کے ساتھ جماع کی حلت کا پیدا ہونا نہیں پایا گیا اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک پندیدہ بات یہ ہے کہ وہ ایک حیض کے ساتھ عدت گزارے اور یہ بات میرے نزدیک اس کیلئے واجب نہیں ہے۔ انکرفی نے اس بات کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر کوئی استبراء ضروری نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا خاوند استمانا اس کا استبراء کرے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مفہوم جماع کی بنا پر ملک یمن میں اس پر استبراء ضروری ہوا ہے، جو نکاح میں بھی موجود ہے اور وہ اس کے رحم کے خالی ہونے کا علم حاصل کرنا ہے۔ لہذا دونوں ملکینوں میں استبراء ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کے نکاح کا جائز ہونا شرما اس کے رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہے، لہذا الگ سے رحم کے خالی ہونے کا علم حاصل کرنا ضروری نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ نے جس قول کا ذکر کیا ہے وہ ایک طرح کی احتیاط ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ جی ہے کہ اگر اس نے کسی باندی کو خرید یا پھر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا، یہاں تک کہ بائع کے قبضہ میں اسے ایک حیض آگیا تو ظاہر روایت میں یہ حیض استبراء کیلئے کافی نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر اس نے اس پر قبضہ کر لیا تو دوسرے حیض کے ساتھ استبراء کے بغیر وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کیلئے قبضہ سے قبل جواز استفادہ کی حلت پیدا نہیں ہوئی تھی اور اس کیلئے طلی الاطلاق ملک یمن بھی پیدا نہ ہوئی تھی، اس لئے کہ اس کا اس پر قبضہ معدوم تھا۔ وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے قبل ملکیت منکد نہیں ہوتی اور ملکیت کا تاکہ ایک پہلو سے اس کا اثبات ہے، لہذا اس کیلئے ابھی استبراء کا وجوب ہی نہیں ہوا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کیلئے بغیر استبراء کے جماع جائز ہے اور اس پر استبراء ضروری نہ ہوگا اس لئے کہ قبضہ سے قبل استبراء اس کے رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہے تو چونکہ اس سے مقصد حاصل ہو گیا ہے، لہذا یہ اس کیلئے کافی ہوگا۔

#### (د) استبراء کن کن باتوں سے حاصل ہوتا ہے:

ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ باندی دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اسے حیض آتا ہوگا یا اسے حیض نہ آتا ہوگا۔ اگر تو اسے حیض آتا ہو تو اس کا استبراء اکثر علماء اور اکثر صحابہؓ کے نزدیک ایک حیض کا آنا ہے اور حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ اس کا استبراء دو حیضوں سے حاصل ہوگا، اس لئے کہ استبراء عدت کی جزواں بہن ہے اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ صحیح قول اکثر علماء کا ہی ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا کہ ”آگاہ ہو جاؤ“ حاملہ عورتوں سے جماع نہ کرو“ اور نہ خالی رحم والی عورتوں سے ”آگاہ نہیں ایک حیض نہ آجائے۔“ اور لفظ حیضہ (بروزن فعلہ) ایک مرتبہ حیض آنے کا کہا جاتا ہے۔ اور شریعت کی جانب سے اندازے کا مقرر کرنا اس پر زیادتی سے مانع ہے تا آنکہ کوئی واضح دلیل موجود نہ ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ جس مقصد کیلئے استبراء جائز ہوا ہے یعنی اس کے رحم کے خالی اور فارغ ہونے کا علم حاصل کرنا تو یہ ایک حیض کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے۔ پس مناسب تو یہ تھا کہ

عدت میں تعداد شرط نہ ہوتی، لیکن چونکہ ہمیں اس تعداد کا علم خلاف قیاس نص سے ہوا ہے، لہذا اسے اپنی جائے ورود تک محدود رکھا جائے گا۔

اور اگر وہ باندی ایسی ہو جسے حیض نہ آتا ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اس کے کسمن ہونے کی بنا پر حیض نہ آتا ہوگا یا پھر اس کی بڑی عمر کی بنا پر اور یا پھر اسے کسی اور وجہ سے حیض نہ آتا ہوگا جیسے کہ اس کی پاکی کا زمانہ طویل ہوتا ہو یا اسے حمل کی بنا پر حیض نہ آتا ہو۔ پھر اگر اسے کسمن ہونے یا اس کے بڑے ہونے کی بنا پر حیض نہ آئے تو اس کا استبراء ایک ماہ گزارنا ہے۔ اس لئے کہ بڑی اور چھوٹی عورت کیلئے عدت میں مہینے حیض کے قائم مقام ہوتے ہیں تو اسی طرح استبراء کے باب میں بھی حکم ہے۔ اور اگر اسے کسی اور وجہ سے حیض نہ آتا ہو تو اس کے استبراء میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس سے اس وقت تک (۱) جناح نہ کرے جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اسے حمل نہیں ہے۔ اور انہوں نے اس کیلئے کوئی وقت مقرر نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا استبراء تین ماہ یا چار ماہ ہے اور امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ ایک روایت کی رو سے اس کا استبراء دو ماہ اور پانچ یوم یعنی باندی کی عدت کے مطابق اور دوسری روایت لی رو سے چار ماہ اور دس دن، یعنی آزاد عورتوں کی عدت کے مطابق ہے، امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس نے استبراء کی مدت دو سال ہے۔ اس لئے کہ ہیٹ میں موجود بچہ دو سال سے زیادہ ہیٹ میں نہیں رہتا تو جب وہ ماں پر جائیں اور حمل ظاہر نہ ہو تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ وہ حاملہ نہیں ہے اور ممکن ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ سے اس قول کی تشریح ہو کہ امام صاحب نے فرمایا ہے کہ جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ وہ حاملہ نہیں ہے اس وقت تک وہ اس سے جناح نہ کرے۔ یہی امام طحاویؒ کا بخار قول ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول امام صاحب کے قول کی تشریح ہو۔ اس لئے کہ یہ اتنی مدت ہے کہ اس میں یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ حاملہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس مدت میں حمل ظاہر ہو جاتا ہے، بشرطیکہ اس کے ظہور کے اثرات ہیٹ پھولے وغیرہ کی صورت میں ظاہر ہوتے ہوں۔ لہذا یہ بات اس کے رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہوگی۔ اور اگر وہ ایسی عورت ہو جس کو حمل کی بنا پر حیض نہ آئے تو اس کا استبراء قبضہ کے بعد وضع حمل ہے۔ اس لئے کہ وضع حمل رحم سے فعل ہونے کا حیض سے بڑھ کر ثبوت ہے۔ تو جب اس کا وضع حمل ہو جائے تو جب تک وہ حالت نفاس میں رہے لی اس ایک جناح کے سوا احتیاطاً جائز ہو جائے گا۔ جیسے کہ حائضہ عورت کا بھی حکم ہے۔ اور اگر اس نے قبضہ سے قبل بچہ جنم لیا پھر اس نے اس پر قبضہ کیا تو وہ استبراء کے بغیر اس سے جناح نہ کرے اور قبضہ سے قبل وضع حمل ملنی نہ ہوگا، جیسے کہ قبضہ سے پہلے حیض کا آنا کافی نہیں ہوتا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس لی رو سے قبضہ سے قبل ایک حیض کا آنا کافی ہوگا، واللہ اعلم۔

پھر یہ دو ہم نے بیان کیا یہ معنی کا حکم ہے۔ رہے اصل معنی کے مواقع، تو ہمارے نزدیک جو احکام معنی میں ثابت ہوئے ہیں وہی معنی کے زوائد و مواقع میں بھی ثابت ہوتے ہیں، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان احکام میں سے کوئی حکم بھی زوائد پر ثابت نہیں ہوتا۔ یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، وہ یہ کہ معنی کے زوائد ہمارے ایک معنی ہیں، خواہ وہ اس سے الگ ہوں یا اس سے متصل، اس سے پیدا ہونے والے ہوں یا اس سے

پیدا نہ ہونے والے 'ماسوائے' صدق اور غلام کی کمائی کے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اصولاً بیع کے قانع بیع نہیں ہیں، بلکہ وہ ان کا اصل کی ملکیت کی بنا پر مالک ہوتا ہے بیع کی بنا پر نہیں۔ اس اصول کے اثبات کیلئے امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع وہ ہے جس کی جانب بیع منسوب ہو اور ان زوائد کی طرف بیع کی نسبت نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ یہ زوائد بیع کے وقت معدوم تھے، لہذا یہ بیع نہ ہوں گے، اسی لئے غلام کی کمائی بیع نہیں ہوتی۔ نیز اس لئے بھی کہ بیع وہ ہے جس کے بالمقابل کوئی زرِ ثمن (قیمت) ہو، کیونکہ بیع بیع کی قیمت کے ساتھ مقابلہ سے عبارت ہے اور یہاں ان زوائد کے مقابلے میں کوئی قیمت نہیں ہے، کیونکہ قیمت تو اصل شے کے بالمقابل ہوتی ہے، لہذا غلام کی کمائی (کسب) کی طرح وہ بھی بیع نہ ہوں گے۔ اسی لئے امام شافعیؒ کے نزدیک بیع اور قیمت میں اضافہ جائز نہیں ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بیع وہ شے ہے جس میں بیع کا اصل حکم ثابت ہوتا ہے اور بیع کا یہ اصل حکم قانع میں سابق بیع کی بنا پر ثابت ہوتا ہے، لہذا وہ بھی بیع ہوتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بیع کا اصل حکم شے میں ملکیت حاصل ہونا ہے۔ اور زوائد بلا کسی اختلاف کے اس کی ملکیت ہوتے ہیں۔ اس بات کی دلیل کہ وہ سابق بیع کی بنا پر اس کے مملوک ہیں یہ ہے کہ سابق بیع نے اصل میں ملکیت کو ثابت کیا ہے تو جب کوئی حکم اصل میں ثابت ہو جائے تو وہ اس کے تابع میں بھی ثابت ہو جاتا ہے تو چونکہ قانع کی ملکیت اصل کی ملکیت کے واسطے سے سابق بیع کی طرف منسوب ہے، لہذا وہ بھی بیع ہوں گے، لیکن وہ ثبوت میں اصل حکم کے تابع ہوں گے۔ اسی اصول پر کئی مسائل ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔ جیسے:

- (۱) ہمارے نزدیک جس طرح بالغ کیلئے بیع کو پوری قیمت کی وصولی تک روک رکھنے کا حق ہے اسی طرح اسے قانع کو بھی روک رکھنے کا حق ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اسے زوائد کو روک رکھنے کا حق نہیں ہے۔
- (۲) اگر بالغ نے زوائد کو تلف کر دیا تو ہمارے نزدیک قیمت سے اس کے حصہ کی قیمت ساتھ ہو جائے گی، جیسے کہ اگر اس نے بیع کا کوئی حصہ تلف کر دیا ہو تو تب یہی حکم ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک قیمت میں سے کوئی حصہ ساتھ نہ ہوگا اور اس پر اس کی ضمان لازم ہوگی، جیسے کہ اگر اسے کسی اجنبی نے تلف کر دیا تو تب یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کیلئے خیار نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک خیار ثابت ہوگا۔ جیسا کہ اوپر گزرا۔

اسی طرح اگر اس نے قبضہ سے قبل ارش (توان) یا عقر (باندی سے زنا بالجبر کے معاملے) کو تلف کر دیا تب بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ فوت ہونے والے حصہ کا بدل (عوض) ہے، لہذا اس کا حکم اس کے جزو جیسا ہے اور اگر وہ کسی آسانی آفت سے ہلاک ہو گئی ہو تو پلا متاع قیمت سے کوئی حصہ بھی ساتھ نہ ہوگا، اگرچہ وہ بیع ہو۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اس لئے کہ وہ تبعاً بیع ہے، جیسے کہ جانور کے ہاتھ پاؤں (اطراف) جو بیع میں مقصود بالذات نہیں اور اس کے اطراف (ہاتھ پاؤں) اس کے اوصاف کی طرح ہیں جن کے بدلے کوئی زرِ ثمن نہیں ہوتا۔ البتہ وہ بالمثل قبضے یا جنایت کی بنا پر مقصود بالذات ہو جاتے ہیں اور یہاں مشتری کیلئے کوئی خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ صغفہ بیع اس پر متعلق نہیں ہوا، اس لئے کہ عقد اس کی طرف منسوب نہیں تھا۔ اور اس میں تبعاً عقد کا حکم ثابت ہوا ہے، لہذا اس کیلئے خیار ثابت نہ ہوگا۔ ماسوائے باندی کے بچہ

کے کہ اگر وہ قبضہ سے قبل کسی آسانی تخت سے ہلاک ہو جائے تو اس صورت میں مشتری کو خیار ہوگا مگر اضافہ کے ہلاک ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ اس کی ماں میں ولادت کی بنا پر اس کی قیمت میں نقصان پیدا ہو جانے کی بنا پر۔ اسی طرح اس کے لئے قبضہ سے قبل کسی اور قسم کی زیادتی پیدا ہو جانے کی صورت میں بھی کوئی خیار ثابت نہیں ہوتا۔ ماسوائے باندی کے بچہ (پیدا ہو جانے کی صورت) کے اس لئے کہ اس کی ولادت کی بنا پر اس کی ماں میں قیمت کی کمی ہوئی ہے نہ کہ بچہ پیدا ہو جانے کی بنا پر۔

(۴) اسی طرح اگر مشتری زائد پر قبضہ کر لے تو ان پر قبضہ کے ساتھ ہی ہمارے نزدیک ان کا قیمت میں حصہ ہو جاتا ہے۔ لہذا قیمت کو عقد کے دن کی اصل جمع اور قبضہ کے دن کی تابع اشیاء پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر وہ اصل میں کسی عیب پر مطلع ہوا تو وہ صرف اسی کے حصہ کی قیمت واپس کرے گا نہ کہ تمام شے کی قیمت۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اضافی شے کا قیمت میں کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ لہذا اصل جمع میں عیب پیدا ہو جانے کی بنا پر تمام قیمت واپس کر دی جائے گی اور اضافی شے کے بالمقابل کوئی قیمت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے اضافی شے میں کوئی عیب پایا تو وہ اتنے حصہ کی قیمت واپس کرے گا مگر امام شافعیؒ نے نزدیک اس میں عیب کی بنا پر وہ کسی قسم کی قیمت میں ربح و خراج کا حقدار نہیں ہوتا اسی طرح اگر مشتری نے قبضہ سے قبل اضافی شے تلف کر دی تو ہمارے نزدیک اس کا قیمت میں حصہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کو تلف کرنے کی بنا پر اس پر قابض ہو گیا ہے اور قبضہ کی بنا پر اس کا قیمت میں حصہ ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا قیمت میں کسی حالت میں بھی حصہ نہ ہوگا۔ اور اگر اصل شے تلف ہو گئی اور اضافی شے باقی رہی تو ہمارے نزدیک اضافی اس حصہ میں عقد باقی رہے گا اور اس کیلئے قیمت میں حصہ ہوگا۔ لہذا قیمت کو عقد کے دن کی اصل شے اور بلائیت والے دن کی اضافی شے پر تقسیم کر دیا جائے گا جس کی بنا پر قیمت میں اس کی ملکیت اصل شے کی مقدار میں باطل ہو جائے گی اور اضافی شے کے حصہ کی قیمت اس کے بھگہ میں رہے گی۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ شے اضافہ کے پیدا ہو جانے سے قبل ہلاک ہو گئی ہو کہ اس صورت میں عمل طور پر وقفہ نفع ہو جائے گا اور تمام قیمت ساقط ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہاں عقد کو بحال رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ عقد باقی رہا تو مشتری بائع سے قیمت طلب کرے گا اور مشتری بائع سے جمع کو سپرد کرنے کا مطالبہ کرے گا حالانکہ اس کیلئے جمع کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے۔ لہذا ضرورتاً یہ نفع ہو جانے کی کیونکہ اس کے باقی رہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر اضافہ باقی ہو تو اس اضافہ میں وقفہ کو باقی رکھنے کا فائدہ ہے اس لئے کہ اس نے سپرد کرنے کا امکان موجود ہے لہذا اس میں وقفہ باقی رہے گا اور اس کا قیمت میں حصہ ہوگا لہذا قیمت کو اصل اور اضافہ دونوں پر تقسیم کر دیا جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اصل شے ہلاک ہو جائے تو وقفہ حطل طور پر ختم ہو جائے گا۔

(۵) اگر اسے کسی اجنبی نے ہلاک کر دیا اور وہ بلا کسی اختلاف کے اس کا ضامن ہوا تو ہمارے نزدیک مشتری کو اختیار ہوگا وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور بائع تکف کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے اور اگر وہ چاہے تو بیع کو لیا جائے نہ کرے اور وہ خود ضمانت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ اس صورت میں اس پر تمام قیمت لی اور اجنبی ضروری ہوگی جیسے کہ اگر اس نے اصل کو ہلاک کر دیا تو تب یہی حکم ہے۔ امام شافعیؒ کے

نزدیک اس پر ضمان ہے اور مشتری کو کوئی خیار نہ ہوگا۔

(۶) اگر اس نے کجور کے ایک کر کے عوض کجور کا درخت خریدا پھر اس نے کجور پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ کجور کے درخت پر کجوریں لگ گئیں پھر اس نے پیدا ہونے والے کر سمیت کجور کے درخت پر قبضہ کیا تو اس کیلئے کر کا لینا خوشگوار نہ ہوگا۔ ہمارے نزدیک اس پر اس کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا اس لئے کہ پیدا ہونے والی کجور کی یہ مقدار ایسا اضافہ ہے جو جمع سے پیدا ہوا ہے 'لہذا وہ جمع ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبضہ سے وقت والی قیمت میں اس کا حصہ ہوگا جیسے کہ دوسرے ذواکد میں یہی حکم ہے اور بھل ای کی جنس سے اس پر اضافہ ہے۔ پھر اگر اس نے اسے کجور کے درخت اور پیدا ہونے والے کر پر تقسیم کر دیا تو وہ رہا ہوگا لہذا اس پیدا ہونے والے کر میں بیع قاسد ہو جائے گی اور کجور میں قاسد نہ ہوگی بخلاف اس صورت کے جب اس نے کجور کا درخت اور کجور کا ایک کر کجور کے ایک کر کے عوض فروخت کیا تو اس صورت میں یہ بیع کجور اور کجور کے درخت دونوں میں قاسد ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہاں رہا عقد میں دونوں کے شریک رکنتے اور دونوں کے مذکورہ عمل کی بنا پر داخل ہو گیا ہے اس لئے کہ جمع کا کچھ حصہ یعنی کجور مال رہا ہے اور کجور ان دونوں پر منقسم ہے لہذا اس میں رہا داخل ہو گیا ہے اور عقد میں رہا کو داخل کرنے سے عقد قاسد ہو جاتا ہے۔ اور یہاں اصل میں بیع صحیح تھی اس لئے کہ قیمت جمع کی خلاف جنس سے ہے جو شا کجور کا درخت ہے البتہ جب عقد کے بعد اس میں اضافہ ہو گیا ہے تو وہ عقد کے برقرار رہنے کی حالت میں جمع ہو گیا ہے نہ کہ ان دونوں کے فعل کی بنا پر لہذا بعد میں عقد پیدا ہونے والے کر میں قاسد ہو جائے گا اور خسار اسی تک محدود رہے گا۔

(۷) اگر اس نے کوئی ایسا غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدا جو دو ہزار درہم کے مساوی ہو پھر اسے کسی نے قبضہ سے قبل قتل کر دیا پھر مشتری نے بیع کو پسند کیا اور اس نے قاتل سے ضمان کا معاہدہ کیا پھر اس نے اس کی قیمت دو ہزار درہم وصول کر لی تو وہ ہمارے نزدیک ایک ہزار اضافی قیمت صدقہ کرے۔ اس لئے کہ وہ ایسا منافع ہے جس کا وہ ضامن نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اس کو صدقہ نہ کرے 'واللہ اعلم۔

(۸) اگر اس نے گندم کا ایک کر غصب کیا اور پھر وہ گندم غصب کنندہ کے ہاتھ میں بھیک گئی اور پھول گئی یہاں تک کہ وہ ڈیڑھ کر ہو گئی تو وہ اسی جیسی ایک کر گندم کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ہمارے نزدیک اس ڈیڑھ کر کا مالک ہے لیکن وہ نصف زائد کر کو صدقہ کرے اور باقی اس کیلئے حلال ہوگا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک اس میں ملکیت غصب کی ضمان کے وقت ثابت ہوتی ہے اور اس کے پھول جانے کا اضافہ اس کے بعد پیدا ہوا ہے لہذا اس کا پیدا ہونے والی زیادتی کے طور پر اعتبار ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں وہ تمام گندم کو واپس کرے اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ قاتل ضمان اشیاء کا ضمان کی ادائیگی کے باوجود مالک نہیں ہوتا۔

(۹) قبضہ کے بعد پیدا ہونے والا اضافہ ہمارے نزدیک جمع ہے حتیٰ کہ اگر مشتری نے اصل میں کوئی عیب پایا تو اضافہ اس کو واپس کرنے اور عیب اور دیگر اسباب کی بنا پر فتح سے مانع ہوگا۔ جیسا کہ ہم آئندہ خیار عیب میں عیب کی بنا پر لوٹانے کے موافق کے تحت بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ کسی بھی حالت میں جمع نہیں ہے اور خواہ کسی بھی حالت میں کوئی اضافہ ہو جائے تو یہ اضافہ کسی عیب کی بنا پر تمام قیمت



کے عوض اس کو واپس کرنے سے مانع نہیں۔

اور اگر اس نے ایسی زمین جس میں پھل دار درخت ہوں خریدی اور اس نے بیج میں ان کا نام لیا یہاں تک کہ وہ بیج میں داخل ہو گئے تو بغیر کسی اختلاف کے پھل کا قیمت میں حصہ ہوگا حتیٰ کہ اگر زمین کی قیمت پانچ سو درہم ہو اور درختوں کی قیمت پانچ سو درہم اور پھل کی قیمت بھی اتنی ہی ہو تو قیمت کو تینوں اشیاء پر بلا امتناع ایک ایک تہائی کر کے تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ تمام اشیاء معقود علیہ ہیں، کیونکہ فصل عقد ان پر وارد ہونے کی بنا پر یہ تینوں اشیاء مقصود بالذات طریقہ پر معقود علیہ ہو گئی ہیں۔ پھر اگر قیمت میں پھل کا حصہ ہو اور اس کے بعد وہ کسی آسمانی آفت یا بالغ کے فصل سے تلف ہو جائے جیسے کہ بالغ اس نے کھالیا تو مشتری سے ایک تہائی قیمت ساقط ہو جائے گی۔ اور اس کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو زمین کو اور درخت کو دو تہائی زر مٹن کے عوض وصول کر لے اور چاہے تو نہ کرے۔ اس لئے کہ پھل بھی صبیح تھا جو اس کے امتلاف سے مقصود بالذات ہو گیا ہے تو عقد بیع اس کے مکمل ہونے سے قبل مشتری پر متعلق ہو گیا ہے، لہذا اس کیلئے خیار بیع ثابت ہوگا۔ اور اگر پھل عقد کے وقت موجود نہ ہو اور قبضے سے قبل پیدا ہو جائے پھر بالغ اسے کھالے تو ہمارے نزدیک اس کا قیمت میں حصہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے تلف کر دینے کی بنا پر وہ بیع میں مقصود بالذات ہو گیا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ لیکن حصہ لینے کی تفصیل اور اس کی کیفیت کے متعلق ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ درخت اور زمین دونوں کے حصہ کی قیمت وصول کر لے اور پھر وہ اسے درخت، زمین اور پھل پر تین تہائیوں میں تقسیم کرے، لہذا ایک تہائی قیمت بالغ کے تلف کر دینے کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ وہ خاص طور پر درخت کا حصہ وصول کر لے۔ اور پھر قیمت کو زمین اور درخت پر تقسیم کرے، بعد ازاں درخت کو جو نقصان پہنچا ہے اس کو دونوں اشیاء کی عقد کے دن کی حالت پر اور جس نے امتلاف پر کرے۔ لہذا اتنی قیمت اس سے ساقط ہو جائے گی۔ اس کی تفصیل حریذ یہ ہے کہ اگر زمین کی قیمت ایک ہزار، درخت کی قیمت ہزار اور پھل کی قیمت بھی ہزار درہم ہو، پھر قبضے سے پہلے بالغ نے اسے کھالیا تو صاحبین کے نزدیک مشتری سے ایک تہائی قیمت ساقط ہو جائے گی اور وہ زمین اور درخت کو دو تہائی قیمت سے عوض لینے کا مجاز ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے خاص طور پر کوئی خیار نہ ہوگا۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اسے خیار ہے وہ چاہے تو زمین اور درخت کو دو تہائی قیمت کے بدلے قبول کر لے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مشتری سے ایک چوتھائی قیمت ساقط ہو جائے گی، کیونکہ قیمت کو درختوں اور زمین پر نصف نصف اور نقصان اور پھل پر نصف نصف تقسیم کر دیا جائے، لہذا پھل کا حصہ ایک چوتھائی قیمت ہوگی جو اس سے ساقط ہو جائے گی اور اسے خیار ہوگا، اگر وہ چاہے تو زمین اور درخت کو تین چوتھائی قیمت کے بدلے قبول کر لے اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پھل درخت کے تابع ہیں اس لئے کہ پھل اس سے پیدا ہوتا ہے، لہذا وہ اس کے حصہ کی قیمت وصول کر لے گا جیسے کہ اگر اس نے اپنی بانی پر قیمت فروخت کی، پھر اس کے ہاں اس بچے کے ساتھ دوسرا بچہ پیدا ہو گیا تو دوسرے بچے کا پہلے بچے کی قیمت میں حصہ ہوگا۔ باقی دوسرے کی دلیل یہ ہے کہ درخت بیع میں زمین کے تابع ہے۔ دلیل یہ ہے کہ وہ اس کا امام نے بیع میں داخل ہو جانا ہے اور اگر یہ پھل قبضے سے قبل مکر بیع داخل ہو جائے کے بعد ہلاک ہو جائے تو

اس سے کوئی قیمت ساقط نہ ہوگی جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ بھل درشت کے تابع ہے اور جو شے احکام میں دوسری شے کے تابع ہو وہ شے دوسری شے کے اس حکم میں تابع نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ مذکورہ مسئلے کی نظیر ہے جیسے کہ اگر اس نے کوئی پاندی خریدی پھر قبضہ سے قبل اس کے ہاں بچہ پیدا ہو گیا پھر اس کے بچے کے ہاں بچہ پیدا ہو گیا تو اس دوسرے بچے کا قیمت میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ پہلا بچہ بذات خود تابع ہے لہذا وہ دوسرے کے تابع نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے واللہ عزوجل اعلم۔

اور جو تفصیل ہم نے اوپر بیان کی صیغ اور اس کی قیمت میں اضافہ یا کمی بھی اسی کے ساتھ ملتی ہے۔ اس عنوان پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی:

۱: صیغ کی قیمت میں اضافہ آیا جائز ہے یا نہیں؟

ب: شرائط جواز

ج: کیفیت جواز

۱: آیا صیغ کی قیمت میں اضافہ جائز ہے یا نہیں؟

اس کے جواز میں اختلاف ہے۔ ہمارے تینوں ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ صیغ اور قیمت میں اضافہ جائز ہے، یعنی صیغ میں بھی اور قیمت میں بھی، گویا کہ عقد ابتدا سے ہی اصل اور اضافی قیمت پر ہوا تھا۔ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ صیغ اور قیمت دونوں میں اضافہ جائز نہیں ہے، لیکن وہ جہہ ہو سکتا ہے، اگر وہ اس پر قابض ہو جائے تو وہ اس کی ملکیت ہو جائے گا ورنہ باطل ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کے اقوال میں سے زیادہ ظاہر قول ہمارے قول کی تائید میں ہے، بشرطیکہ یہ اضافہ مجلس بیع میں ہوا ہو اور اگر یہ اضافہ دونوں کے ایک دوسرے سے الگ ہو جانے کے بعد کیا گیا تو ان کا قول امام زہریؒ کی طرح ہے۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر اس نے کوئی غلام ایک ہزار درہم میں خریدا، مشتری نے کہا میں نے تیرے لئے مزید پانچ سو درہم بڑھا دیئے اور بائع نے اس کو قبول کر لیا یا بائع نے کہا میں نے سووے میں تیرے لئے ایک اور غلام بڑھا دیا ہے یا اس نے کہا یہ کپڑا بیع میں شامل ہے اور مشتری نے اس اضافے کو قبول کر لیا تو زر قیمت اصل میں چندرہ سو درہم اور دوسری صورت میں اصل صیغ دو غلام یا ایک غلام اور ایک کپڑا ہو جائے گا، خواہ ایسا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے دو غلام ایک ہزار درہم میں خریدا، پھر مشتری نے قیمت میں ایک سو درہم کا اضافہ کر دیا تو یہ اضافہ جائز ہے۔ اصل قیمت مطلقاً گیارہ سو درہم ہو گی تو یہ اضافہ دونوں اشیاء کی قیمتوں پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کسی غلام کی قیمت مقرر ہو یا ان دونوں کی الگ الگ قیمت مقرر ہو اور پھر علی الاطلاق مشتری نے قیمت میں ایک سو درہم بڑھا دیئے تو اس اضافے کو دونوں کی قیمتوں پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

یہی اختلاف عقد کرنے والے دونوں افراد کی وفات کے بعد ان کے وارثوں کی جانب سے قیمتوں میں اضافہ کی صورت میں ہے۔ اس لئے کہ وارث اس کی موت کے بعد اپنے مورث کا اس کی موجود ملکیت میں جائزین ہوتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اسے عیب کی بنا پر روکیا جاسکتا ہے اور وہ خود بھی اس کو رد کر سکتا ہے گویا

کہ وارث زندہ ہے اور اس نے خود قیمت میں اضافہ کیا ہے۔ اسی طرح اگر یہ اضافہ وکیل کی طرف سے ہو تو وہاں بھی یہی اختلاف ہے۔ اس لئے کہ وہ منوکل کی جانب سے حاصل شدہ اختیارات کی بنا پر اس میں تصرف کرتا ہے۔ رہا اجنبی کی طرف سے اضافہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ امام شافعی اور امام زفر کے نزدیک تو یہ اضافہ جائز نہیں ہے، البتہ ہمارے نزدیک اگر تو اس نے عقد کرنے والے کے حکم سے یہ اضافہ کیا تو یہ اضافہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر تو اس نے اجازت دے دی تو درست اور اگر اس نے رد کر دیا تو باطل ہو جائے گا۔ البتہ زیادتی کرنے والا اس اضافے کا ضامن ہوگا۔ جس کی بنا پر یہ اضافہ جائز ہوگا۔ اور یہ اضافہ عقد کرنے والے کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا۔ اگرچہ اجنبی کو اس اضافے کے بدلے کوئی شے حاصل نہ ہوئی ہو۔ اسی طرح اگر کسی نے کوئی غلام ایک ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ خریدا کہ ہزار درہم کے علاوہ پانچ سو درہم اس شخص پر واجب الادا ہوں گے جو اس کا ضامن ہوا ہے اور اس نے یہ بات قبول کر لی تو غلام مشتری کیلئے ہوگا اور پانچ سو درہم اس سے شخص پر واجب الادا تصور ہوں گے، لیکن وہ ان پانچ سو کے بدلے کسی شے کا مستحق نہ ہوگا۔

اور الجامع الصغیر میں ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا یہ مکان فلاں شخص کو ایک ہزار درہم پر اس شرط پر فروخت کیا کہ میں پانچ سو قیمت کا ضامن ہوں تو اس شرط کے ساتھ بیع درست ہے اور پانچ سو درہم اجنبی کے نام نہ ہوں گے۔ اور اگر اس نے کہا اس شرط پر کہ میں تیرے لئے پانچ سو درہم کا ضامن ہوں اور اس نے قیمت کا ذکر نہ کیا تو یہ عقد باطل ہو جائے گا اور کوئی شے لازم نہ ہوگی۔ اسی اختلاف پر نکاح میں متضمن کردہ مرقا مسئلہ مبنی ہے۔ رہا بابت مہر میں ایک اور مسئلہ۔ عورت کا اضافہ تو وہ بلاشعاع جائز نہیں، یہی اختلاف عقد مسلم کے سہا میں اضافے کے متعلق ہے۔ رہا مسلم فیہ میں اضافہ تو وہ بلاشعاع جائز نہیں ہے۔ اسی اختلاف پر دہن میں اضافے کا حکم مبنی ہے۔ رہا قرض میں اضافہ تو وہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ازروئے استحسان جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ نے نزدیک ازروئے قیاس جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک دہن اور قرض میں اضافے میں جو فرق ہے ہم اس کا انشاء اللہ کتاب الربہن میں ذکر کریں گے۔

یہی اختلاف قیمت میں بیعہ کی کے بارے میں ہے کہ وہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور یہ کی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے اور اتنی ہی مقدار میں قیمت ابتداء سے ہی شمار ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر بیع کوئی گم ہو پھر بیع اس کا شفعہ سے ساتھ وصول کرے تو وہ کم کردہ قیمت کے عوض ہی اسے لے گا اور امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک وہ ابتداء ہی طور پر جو ہے، البتہ قرض کا قائم ہونا اسی پر ہے اور اس کا نئے عقد کے قائل ہونا ہمارے اندر امام میں بغیر کسی اختلاف نے شمار نہیں ہے اور اضافے میں اختلاف ہے، جس کا ہم انشاء اللہ آئندہ ذکر کریں گے۔ امام زفر اور امام شافعی نے قول لی وہ (دلیل) ہے کہ قیمت اور بیع کے الفاظ اضافی اور باہم دیگر متقابل الفاظ میں ہے۔ جس کو بیع کا بغیر قیمت کے ہونا تصور نہیں کیا جاتا۔ لہذا اور بیع کے بغیر قیمت کا ہونا ممکن نہیں، لہذا بیع اور قیمت میں کمی لے جواز کا قول بیع کے بغیر قیمت کے جواز کا قول ہے۔ اور یہاں بیع بھی نہیں ہے اس لئے کہ بیع اس شے کا نام ہے جو مشتری کی ملک میں (قیمت) کے بالمقابل ہو اور وہ قیمت ہے اور قیمت اس مال کا نام ہے۔ امام ابو یوسفؒ یعنی بیع کے بالمقابل ہو، لہذا بیع کی جانب سے اضافہ اگر بطور بیع کے درست

بھی ہو تو وہ مشتری کی ملکیت کے بالمقابل نہ ہوگا بلکہ وہ اپنی ذات کے بالمقابل ہوگا اس لئے کہ وہ تمام قیمت کا مالک ہو گیا ہے اور اگر اس کا مشتری کی جانب سے قیمت ہونا صحیح ہو تو وہ بائع کی ملکیت کے بالمقابل نہیں ہے بلکہ اپنے آپ کے بالمقابل ہے۔ اس لئے کہ وہ تمام بیع کا مالک ہے لہذا وہ اضافہ بیع اور قیمت میں نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں بیع اور قیمت کی حقیقت معلوم ہے لہذا اسے ابتدائی طور پر ہی پسہ قرار دیا جائے گا نیز اس لئے بھی کہ تمام بیع جب تمام قیمت کے اور تمام قیمت تمام بیع کے بالمقابل ہو گئی ہے تو اضافہ اگر بیع اور قیمت ہونے کے اعتبار سے صحیح بھی ہو تو وہ بالمقابل سے خالی ہے لہذا وہ ایسا اضافی مال ہوگا جو عقد معاوضہ میں معاوضے کے بغیر ہے اور رہا (سود) کی یہی تفسیر ہے۔ ہمارا استدلال مرہمیں اضافے سے ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَانْوِهْنِ الْجَوْرَهْنَ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ  
فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ لِنِسَاءٍ  
پس تم دو ان کے مقرر کردہ اور تم پر کوئی گناہ  
نہیں اس بارے میں جو تم باہمی رضامندی سے طے  
کرلو مقرر کرنے کے بعد۔ (۲۳۵۳)

اس سے مراد مقرر کردہ مرہم ہے۔ اس لئے کہ اگر نکرہ کا معرفہ کے ساتھ اعادہ کیا جائے تو اس سے دوسرا یعنی معرفہ مراد ہوتا ہے نہ کہ پہلا۔ تو یہاں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو نکاح میں مقرر کردہ مرہم دینے کا حکم دیا ہے اور مقرر شدہ مرہم میں اضافے پر گناہ کے نہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اور جس پر دونوں میاں بیوی مقرر کرنے کے بعد راضی ہو جائیں وہی مرہم اضافہ ہے جو اضافے کے جواز پر دلالت کرتا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے وزن کرنے والے سے کہا:

زَنِّ وَلَرِ حَجِّ فَلَنَا مَعَاشِرَ الْاَنْبِيَاءِ هَكَكَانَ زَنِّ  
قول اور جھکا کر قول ہم انبیاء اسی طرح تولا کرتے  
ہیں۔

حالانکہ یہ بیع میں اضافہ ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول اور فعل کے ساتھ اس کا مستحب ہونا بیان کیا ہے اور مندوب کا کم ترین درجہ جواز ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ  
مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں۔

تو اس حدیث کا ظاہر ہر شرط کے پورا کرنے کو ظاہر کرتا ہے ماسوا اس کے کہ وہ کوئی ایسی شرط ہو جو کسی اور دلیل سے ممنوع ہو۔ اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر مسلمان اپنی شرط کی پابندی کرے اور ایسا جمعی ہو سکتا ہے جب اس کو پورا کرنا لازم ہو جو اسی وقت ممکن ہے جب اضافے کا بیع اور قیمت ہونا صحیح ہو لیکن اگر وہ ابتدائی طور پر پسہ ہو تو اس کو پورا کرنا لازم نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں عقد کرنے والوں نے بیع اور قیمت دونوں میں اضافہ کیا ہے جیسے کہ اگر انہوں نے اس میں ابتداً اضافہ کیا ہوتا تو تب جائز ہوتا۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ انسان کا ہر تصرف اسی طرح واقع سمجھا جائے جس طرح اس نے اس کو واقع کیا ہو

بشرطیکہ وہ تصرف کا اہل ہو اور محل (مقام تصرف) اس کو قبول کرنے والا ہو، جبکہ اسے اس پر تصرف کی ولایت بھی حاصل ہو اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے، امام زعفران اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ قیمت اس مال کا نام ہے جو بائع کی ملکیت کے بالمقابل ہو اور بیع اس مال کا نام ہے جو مشتری کے مال کے بالمقابل ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے، بلکہ قیمت اس شے کا نام ہے جس سے مشتری نے اپنی ملکیت اور قبضہ ختم کر دیا ہو اور جو اس مال کے مقابلے میں ہو جس مال سے بائع نے اپنی ملکیت اور اپنا قبضہ ختم کر دیا ہو، لہذا ان میں سے ہر ایک شخص دوسرے شخص کی مملوکہ شے کا، اس پر سے اس کا قبضہ زائل ہونے کے بعد، شرعاً مالک ہو جائے گا، جیسا کہ معروف و مسلم ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں امر نے بیع اور قیمت کی جو حد (تعریف) بیان کی ہے وہ بطریق حقیقت ہے اور بیع اور قیمت میں اضافہ صورت کے اعتبار سے بیع اور قیمت ہے اور مقررہ قیمت از روئے حقیقت ربح (منافع) ہے۔ اس لئے کہ ربح (نفع) حیثیتاً وہ ہوتا ہے جس کا وہ عقد معاوضہ کے بدلے مالک ہوا ہو نہ کہ اس مال کے بدلے جو حیثیتاً مال ہو بلکہ وہ صورت کے اعتبار سے مال ہو، اس لئے مقررہ قیمت اور اس پر اضافے کا یہاں یہی علم ہے، تو چونکہ حقیقت میں ربح (نفع) ہی ہے، لہذا اس کی شرط یہ ہوگی کہ وہ بائع کی مملوکہ شے کے بدلے میں، مقررہ کے بغیر نہ ہو اور کسی شے کی شرط اس کے صحیح ہونے سے کیسے مانع ہو سکتی ہے؟ علاوہ ازیں یہاں مقابلے اور اضافے کے مفہوم کا ثابت ہونا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ بیع میں اصل سبب بیع کی قیمت یعنی اس کی مالیت ہے اس لئے کہ بیع از روئے حقیقت و عرف برابری کی بنیاد پر ایک بالمعاوضہ معاملہ ہے اور قبضہ تو قیمت میں مساوی ہونے کے وقت ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اس نے مقررہ قیمت کو فاسد کر دیا تو ہمارے نزدیک اس کی ہم مثل قیمت واجب ہوئی اور قیمت عقد کرنے والوں کے انتفاع سے بیع کی مالیت کا اندازہ لگایا ہے اور جب اس نے بیع یا قیمت میں اضافہ کر دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ ان میں سے کسی ایک نے اس کا اندازہ کرنے میں غلطی کی تھی اور خطا اندازہ لگایا تھا اور جو اس کا اصلی سبب تھا وہ اس بیع سے ثابت ہو گیا ہے، پھر جب ہم نے قیمت کا اندازہ ہوتا بیان کر دیا تو یہ اس کے سبب اصلی کا بیان ہو گا۔ البتہ یہ کہ وہ ابتدائی ایجاب ہے، لہذا وہ عین (شے) کی ملکیت کا معاوضہ ہو گا نہ کہ اس کی ذاتی ملکیت کا اور یہ بحث میں مزید واضح ہے۔ اس لئے کہ وہاں وہ سبب اصلی نہ مٹتی ہے، بلکہ اگر آپ کو ضم ہے، ہاں ہم کہ عقد کو بحالہ برقرار رکھتے ہوئے اگرچہ مقابلے کے معنی کی تحقیق ممکن نہیں ہے، لیکن وصف کے اعتبار میں تبدیلی کے ساتھ اس کی تحقیق ممکن ہے، وہ اس طرح کہ زیادتی سے بعد ایک ہزار درہم کو نصف غلام کے بالمقابل سمجھا جائے تاکہ اس کا نصف حصہ قیمت سے خالی ہو یا انسانی ہزارہ کو نصف خالی کے بالمقابل سمجھ لیا جائے، یہ اگرچہ قیمت میں تبدیلی ہے لیکن دونوں کا مقصد تصرف کی صحیح ہے اور اس کی صحیح اس کی تبدیلی کے بغیر ممکن نہیں اور دونوں عقد کرنے والوں کو تبدیلی کا حکم ہے۔ کیا تجھے ہم نہیں کہ ان دونوں کو اسے بیع کرنے کا حق ہے جو تبدیلی سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ بیع اس کو اصل اور وصف سمیت زیادہ سے ختم کر دیتا ہے، لہذا اس کو تبدیل کرنا دراصل عقد کو برقرار رکھتے ہوئے اس میں تبدیلی لانا ہے تو اب ان دونوں ایسے بیع کی روایت ثابت ہے تو تبدیلی کا حق تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گا اور ان کو اس تبدیلی کی ضرورت ہی ہے تاکہ اس میں وہ دونوں نہیں کہ دور کر لیں یا کسی اور ایسے ہی مقصد کیلئے، پھر اب وہ دونوں اس اضافے پر متفق ہو گئے اور انہوں نے اس کو صحیح کرنے کا قصد کیا اور اس شرط کے بغیر اس کی درستی

کی کوئی صورت نہیں تو یہ شرط اس کے تصرف کے متعلق کے طور پر اس کی تصحیح کیلئے ثابت ہوگی، جیسے کہ اس شخص کے متعلق یہی حکم ہے جس نے دوسرے شخص سے کہا وہ اپنا غلام میری جانب سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کرے۔

بہ: شرائط جواز:

اس کی شرائط جواز حسب ذیل ہیں:

(۱) دوسرے کی جانب سے اس اضافے کو قبول کرنا حتیٰ کہ اگر دونوں میں سے ایک نے اضافہ کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا تو اضافہ درست نہ ہوگا۔

(۲) مجلس کا ایک ہونا۔ حتیٰ کہ اگر وہ دوسرے شخص کے قبول کرنے سے قبل ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو یہ اضافہ باطل ہو جائے گا اس لئے کہ مجمع اور قیمت میں اضافہ کرنا دونوں میں بیع کا ایجاب ہے، لہذا اسی مجلس میں اس کا قبول کرنا ضروری ہے، جیسے کہ اصل قیمت اور مجمع کا یہی حکم ہے۔ رہا اس میں کمی کرنا تو اس کیلئے مجلس عقد کا ہونا ضروری نہیں اور نہ اس کے قبول کیلئے یہ شرط ہے، اس لئے کہ قیمت میں کمی کرنا اس میں تصرف کرنا اور کچھ حصہ سے اس کو بری الذمہ کرنا ہے۔ لہذا یہ کمی بغیر قبول کرنے کے بھی درست ہوگی، ماسوا اس کے کہ اس کے واپس کرنے سے وہ واپس ہو جائے گی جیسے کہ تمام قیمت سے اس کو بری کرنے کا یہی حکم ہے۔

پھر کیا اضافے اور اضافہ شدہ شے کا غیر رہائی اموال میں سے ہونا قیمت اور مجمع میں اضافے کیلئے شرط ہے؟ اسی طرح کمی کا غیر رہائی اموال میں سے ہونا کمی کی درستی کیلئے شرط ہے؟ اور کیا عقد کے قاسد ہونے پر اس کا اثر پڑتا ہے؟ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر تو شرط نہیں ہے اور دونوں امور اس پر اثر انداز ہوتے ہیں، امام ابو یوسفؒ کے قول پر البتہ یہ شرط ہے، لہذا ان سے عقد باطل ہو جائے گا اور عقد پر ان کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اور امام محمدؒ کے قول پر اضافہ کی صورت میں تو شرط ہے، کمی کی صورت میں نہیں، بیساکہ ہم بیان کریں گے۔ البتہ مجمع اور قیمت پر قبضے کا ہونا اضافہ اور کمی کے جواز کی شرط نہیں ہے جس سے دونوں میں فرق ثابت نہیں ہوتا۔ رہا اضافے کے وقت مجمع کا موجود اور قائم ہونا تو کیا وہ اضافے کی صحت کیلئے شرط ہے، تو الجامع الکبیر میں ہے کہ وہ شرط ہے اور کسی اختلاف کا ذکر نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے غیر روایت الاصول میں روایت کیا ہے کہ ان کے نزدیک شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر مجمع مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی یا اس نے خود اس کو ہلاک کر دیا یا اس کو ہدر یا ام ولد بنادیا یا وہ شیرہ تھا پھر اس نے اس کو شراب بنا دیا یا مشتری نے اس کو اپنی ملکیت سے نکال دیا تو ان کے نزدیک اضافہ صحیح ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عقد میں اضافہ کو تبدیلی سمجھا جاتا ہے اور حقیقت میں عقد بیع معدوم ہے، البتہ اس کا اثر یعنی ملکیت قائم رہنے کی وجہ سے حکم میں قائم سمجھا جاتا ہے اور یہی متعین شے کے تلف ہو جانے کے باعث حیثیت یا حکم، یہ اثر بھی قائم نہیں رہا، جس کی بنا پر حقیقت اور حکم کے اعتبار سے یہاں عقد موجود نہیں رہا ہے، جس کی بنا پر اس میں تبدیلی اضافہ کے ساتھ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہمارے

نزدیک اس میں تبدیلی بطریقہ استحباب ثابت ہوتی ہے اور جو شے مستحب ہو وہ اگر موجود ہو تو مجروحہ شے ثابت ہوتی ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اضافہ میں سے کچھ حصے کو فی الوقت مع کے بالمقابل سمجھا جائے اور مع کے تلف ہو جانے کے باعث اس کا امکان نہیں ہے۔ لہذا اس صورت میں استحباب کا احتمال نہیں رہا ہے۔ نیز اضافہ کیلئے ضروری ہے کہ اس کا مع میں کوئی حصہ ہو اور اس کی بلاک کے بعد اب یہ حصہ ثابت ہونا ممکن نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ قیمت اور مع میں اضافہ مقابلے میں ہونے کا متقاضی نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ درحقیقت وہ تو ایک نفع ہے اگرچہ وہ ظاہری صورت اور نام کے لحاظ سے مع ہے اور جو شے نفع ہو اس کیلئے ضروری نہیں ہے کہ اس کے مقابلے میں کوئی شے ہو۔ لہذا اس کے صحیح ہونے کیلئے مع کا قائم رہنا ضروری نہیں ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ اضافہ کے وقت مقدمہ قضا تو ہم جو اب کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اضافہ کے وقت مقدمہ موجود ہی کی طرح سمجھا جائے گا بشرطیکہ اس زیادتی کو تبدیلی قرار دیا جائے اور مقدمہ اپنے پاس نہ ہونے کے وقت تبدیلی کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مع کے برقرار رہنے کیلئے مع کا ہونا شرط ہے اس لئے کہ مع کے بلاک ہونے کے بعد بھی فی الجملہ نمونے کا احتمال رکھتی ہے جیسے کسی عیب کی بنا پر اسے واپس کر دیا جائے اس لئے کہ اگر مشتری کو اس کے بلاک ہونے سے قبل اس میں موجود کسی عیب کا پتہ چلے تو وہ اس نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کر سکتا ہے اور نقصان کیلئے رجوع کرنا مع اور جملہ مقدمہ علیہ کے بلاک ہونے کے بعد کسی عیب کی بنا پر تلف ہو جانے والے حصہ میں مع کا فسخ کرنا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ مقدمہ علیہ (مع) کے تلف ہو جانے کے بعد بھی فی الجملہ مقدمہ باقی رہ سکتا ہے بشرطیکہ اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ ہو اور یہاں اس نے برقرار رکھنے میں فائدہ ہے لہذا یہ مقدمہ اس کے حق میں باقی رہے گا جیسے کہ عیب سے نقصان کے ساتھ رجوع کرنے کے حق میں یہی حکم ہے۔ اسی اختلاف پر عورت کے مرنے کے بعد اس سے مرہ میں اضافہ کا حکم جی ہے کہ وہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اور اگر کسی نے کوئی غلام کسی باندی کے عوض خریدا اور دونوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کر لیا پھر ان دونوں میں سے ایک شخص فوت ہو گیا اور دوسرے سے ایک نے قیمت میں اضافہ کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے نزدیک یہ اضافہ جائز نہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو یہ مسئلہ واضح ہے اس لئے مع کا ہلاک ہونا ان سے نزدیک اضافہ سے مانع نہیں۔ جب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لئے کہ انہوں نے اسے کسی عین (موجودہ شے) کا عین سے متبادل سمجھا ہے اور ان کے نزدیک اگر کوئی مقدمہ عین کے بدلے عین کا ہو تو دونوں میں سے ایک کا ہلاک ہونا ان کا نفع سے مانع نہیں ہوتا۔ لہذا یہ اضافہ سے بھی مانع نہ ہو گا۔

اور اگر مع قائم ہو لیکن مشتری نے پاس اس کا کسی نے ہاتھ لٹ دیا پھر اس نے اس کا تداون وصول کیا۔ پھر مشتری نے قیمت میں پچھ اضافہ کر دیا تو یہ اضافہ درست ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ تمام مقدمہ علیہ کا ہلاک ہونا ان سے نزدیک اضافہ سے مانع نہیں تو پچھ حصے کا ہلاک ہونا تو ہر جہ اولیٰ مانع نہ ہو گا۔ مراد یہ ہے کہ نزدیک اس لئے کہ مقدمہ علیہ قائم ہے تو کیا مقدمہ موجود اور قائم ہے۔ لہذا اس میں اضافہ سے مانع تبدیلی کا احتمال ہے۔ اور اگر اس نے مع کو دھوا دیا یا اس کو اجرت پر دے دیا پھر مشتری نے

قیمت میں اضافہ کر دیا تو یہ اضافہ ہمارے ائمہ میں بغیر کسی اختلاف کے جائز ہوگا۔ باوجود اس بات کے کہ ان کے اصولوں میں اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کوئی باندی خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا پھر وہ اس کے ہاتھ میں مرگئی اور بائع نے مشتری کیلئے ایک باندی کا اور اضافہ کر دیا تو یہ اضافہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جمع میں اضافہ قیمت کے مقابلے میں ثابت ہوتا ہے اور یہاں قیمت موجود ہے اور اگر مشتری نے بائع کیلئے اضافہ کیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ قیمت میں اضافہ جمع کے مقابلے میں ثابت ہوتا ہے اور یہاں وہ تلف ہوگئی ہے اور یہ حکم ان دونوں ائمہ کے قول پر قیاس کے مطابق درست ہے۔ اس لئے کہ جمع کا قائم ہونا اضافہ کے جواز کیلئے شرط ہے۔ تو اس کا ہلاک ہونا اضافہ سے مانع ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اس لئے کہ ان کے نزدیک دونوں حالتوں میں اضافہ جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک جمع کا قائم ہونا جواز اضافہ کیلئے شرط نہیں ہے۔ لہذا اس کا ہلاک ہونا مانع نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

ربا معقود علیہ کا موجود ہونا تو وہ بلا جملعہ کی کی درگلی کی شرط نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے۔ اس لئے کہ ان کے ہاں جب اضافہ کیلئے یہ بات شرط نہیں ہے تو کسی کیلئے تو ہرچہ مانوی شرط نہ ہوگی۔ صاحبینؒ کے ہاں اس لئے کہ ان کے نزدیک کسی کی صحت کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ لاجملہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو۔ کیا تجھے علم نہیں کہ تمام قیمت میں کمی کرنا صحیح ہے۔ لہذا یہ کسی عقد کے ساتھ ملحق نہ ہوگی کیونکہ اگر وہ اس کے ساتھ ملحق ہوگئی تو عقد قیمت سے خالی ہو جائے گا۔ لہذا وہ اس کے ساتھ ملحق نہ ہوگی اور اسے فوری کمی سمجھا جائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ کمی کرنا بالمقابل شے میں تصرف کرنا نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایسے محل کا قائم ہونا شرط ہے جو اس کو قبول کرنے والا ہو۔ بلکہ وہ تو اس کے نصف حصہ کو کم کر کے قیمت میں تصرف کرنا ہے۔ لہذا اس کیلئے معقود علیہ کا قائم ہونا ضروری نہ ہوگا۔ بخلاف اضافہ کے۔ اسی لئے دونوں ائمہ کے مابین اختلاف ہے۔ پھر اضافہ اور کمی میں ایک حکم میں فرق ہے وہ یہ کہ اضافہ جمع کی مقدار پر تقسیم ہو جاتا ہے جبکہ کمی تقسیم نہیں ہوتی۔ جیسے کہ اگر اس نے ایک شخص سے دو غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدے اور اس نے ایک سو درہم کا مزید اضافہ کر دیا تو یہ اضافہ نصف نصف ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت جمع کے بالمقابل ہوتی ہے۔ تو یہ اضافہ ان دونوں کی قیمت پر تقسیم ہو جائے گا خواہ مشتری نے ہر ایک کی الگ الگ قیمت مقرر کی ہو یا دونوں کی ایک ہی مشترکہ قیمت ہو اور اگر بائع نے مشتری سے قیمت میں سے سو درہم کم کر دیئے تو یہ کمی نصف نصف ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت جمع کے بالمقابل ہے۔ پھر جب اس نے علی الاطلاق دونوں اشیاء میں اضافہ کیا تو ضروری ہے کہ ان دونوں کے مقابلے میں اصل قیمت ہو اور غیر ربائی اموال میں تقابل قیمت کے اعتبار سے حکم۔ فتح ہونے کا متقاضی ہے تاکہ اس کے معاوضے اور تقابل پر فیصلہ ہو جیسے کہ اصل قیمت کے مقابلے میں یہی حکم ہے۔ جیسا کہ ہم نے انہیں قبل بیان کیا۔ بخلاف اس میں کمی کے۔ اس لئے کہ اس کا جمع کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو قیمت میں کمی کر کے خصوصی طور پر جمع میں تصرف کرنا ہے تو جب اس نے اس کی قیمت میں علی الاطلاق کمی کر دی تو اس نے کمی میں۔ دونوں میں یکسانیت پیدا کر دی ہے لہذا قیمت میں کمی نصف نصف ہوگی اگرچہ دونوں میں سے ایک کی قیمت زیادہ ہو۔ تو تب بھی قیمت میں زیادتی کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ کمی قیمت کے بالمقابل نہیں ہے کہ اس کی مقدار کا اعتبار ہو۔ واللہ عزوجل اعلم۔



## (ج) کیفیت جواز

پھر جمع اور قیمت میں اضافہ ہمارے نزدیک اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتا ہے لہذا اگر عقد ابتدا سے ہی ایسے ہوا تھا بشرطیکہ یہ الحاق عقد کے فاسد ہونے کو شامل نہ ہو تو ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے یہ اضافہ اصل اور اضافے دونوں پر لوٹا دیا جاتا ہے۔ یہی حکم کی کا ہے لیکن اگر وہ عقد کے فساد کو شامل ہو اس طرح کہ اضافہ اموال ربانیہ میں سے ہو تو کیا وہ اس کے ساتھ مل کر عقد کو فاسد کر دے گا یا نہیں؟ یہی سوال کی میں ہے۔ اس میں ہمارے ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اضافہ اور اس کی دونوں اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتے ہیں لہذا یہاں یہ دونوں اصل اور اضافہ ملے۔۔۔ جائیں گے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ یہ دونوں امور باطل ہیں اور اصل عقد کے ساتھ ملحق نہ ہوں گے اور اصل عقد علی حالہ صحیح رہے گا۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اضافہ باطل ہے اور عقد بدستور درست ہے اور قیمت میں کمی نہ ہونے کے طور پر جائز ہے۔ یہ اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے جس کا ہم ازبیں قبل ذکر کر آئے ہیں وہ یہ کہ عقد صحیح سے متاثر فاسد شرط اگر اس کے ساتھ ملحق ہو جائے تو کیا فاسد شرط اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائے گی اور اس کے فساد میں متاثر ہوگی یا نہیں؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے ازبیں قبل ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ اضافہ بجز ان ایسی فاسد شرط کے ہے جو عقد صحیح سے متاثر ہو اور جو اس کے ساتھ ملحق ہو جائے تو امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ربائی اموال میں اضافہ اور اس کی درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ درست ہو تو وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائیں گے۔ اور اگر وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائیں تو اس سے اصل عقد کا فاسد ہونا رہا کے ثابت ہو جائے گی لہذا لازم آتا ہے لہذا یہ اضافہ درست نہ ہوگا جس کی بنا پر اصل عقد صحیح رہے گا جیسے کہ وہ ازبیں قبل صحیح تھا۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اضافہ درست نہ ہوگا جیسے کہ امام ابو یوسف نے کہا ہے۔ لہذا یہ اضافہ اصل عقد پر اثر انداز نہ ہوگا جس کی بنا پر اصل عقد اپنی حالت پر رہے گا اور اس میں کمی درست ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ ملحق ہونا اضافہ کے لوازم میں سے ہے اور جہاں اس کا الحاق اضافہ کے لوازم میں سے نہ ہو وہاں ہی درست نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے ازبیں قبل بیان کیا۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اضافہ اور اس کی زیادتی اور کمی اعتبار سے دونوں درست ہیں۔ اس لئے کہ عقد کرنے والوں نے انہیں اضافہ کرنے اور کمی کرنے ایک واقعہ پایا ہے اور انہیں اس کا اختیار حاصل ہے لہذا یہ امر اضافہ اور کمی کے وقوع کا باعث ہو گا اور اضافہ اور کمی دونوں کی شان یہ ہے کہ وہ دونوں اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتے ہیں لہذا وہ اس کے ساتھ ملحق تصور ہوں گے جس کی بنا پر یہاں اضافہ اور کمی سابق عقد کو باطل کریں گے اور ان دونوں کو عقد کو باطل کرنے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اس میں اضافے کا بھی یہی حکم ہے واللہ عزوجل اعلم۔

## نہایت کے احکام

دوسرے دو مسائل میں نیابت اور واسطہ نیابت کے احکام کو جاننے بغیر ممکن نہیں تو ہم اللہ کی

توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ خیارات کی دو اقسام ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو بطور شرط ثابت ہوتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو شرعاً ثابت ہوتی ہے، شرط کے طور پر نہیں۔ شرط والی قسم یا تو بطور نص (واضح الفاظ) میں ثابت ہوگی یا پھر از روئے دلالت۔ وہ خیار جو بطور شرط ثابت ہے اس کی دو اقسام ہیں ان میں سے ایک کو خیار تعینین اور دوسری کو خیار شرط کہا جاتا ہے۔

### (۱) خیار تعینین

خیار تعینین کا ہم ازیں قبل، ایسی بیع کے جواز کے تحت جس میں خیار تعینین ہو، ذکر کر آئے ہیں۔ البتہ یہاں اس کے حکم، اس کی صفت اور ثبوت کے بعد اس کے باطل ہونے وغیرہ پر بحث کی ضرورت ہے، تفصیل حسب ذیل ہے۔

#### الف: اس بیع کا حکم:

اس کا حکم مشتری کیلئے مذکورہ دو اشیاء میں سے کسی ایک میں غیر معینہ طور پر حکم کا اثبات ہے اور اسے ان میں تعینین کا اختیار ہوگا۔ اس خیار کا ہمیں ان دونوں کے صریح الفاظ سے علم ہوتا ہے اس طرح کہ ان میں سے ایک کہتا ہے۔ ”میں نے تجھے یہ دو کپڑے یا یہ دو غلام یا یہ دو جانور یا ان کے علاوہ ایسی دو اشیاء جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں، فروخت کیں اس شرط پر کہ تو ان میں سے جسے چاہے قبول کر لے۔“ اور مشتری نے اسے قبول کر لیا تو اس سے ان میں سے کسی ایک میں مشتری کیلئے اثبات ملکیت لازم آتا ہے اور تعینین کا اسی کو حق ہے اور دوسری شے جو اس کے پاس امانت ہے وہ بائع کی ملکیت ہے، اگرچہ اس نے اس پر قبضہ کیا ہوا ہو۔ اس لئے کہ اس نے اس پر اس کے مالک کی اجازت سے قبضہ کیا ہے نہ کہ بطور مالک ہونے کے۔ لہذا یہ شے اس کے پاس امانت ہوگی اور مشتری کو ان دونوں کو لینے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جمع دونوں میں سے ایک ہے اور اگر اس پر قبضہ سے قبل دونوں میں سے کوئی ایک شے ہلاک ہوگئی تو اس سے بیع باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ جو شے ہلاک ہوئی ہے وہی جمع ہو جس کی بنا پر اس کے ہلاک ہو جانے سے بیع باطل ہو جائے گی اور یہ احتمال بھی ہے کہ جمع دوسری شے ہو لہذا یہ بیع باطل نہ ہوگی، بلکہ بیع یقینی طور پر درست ہوگی۔ مگر چونکہ اس کے باطل ہونے میں شک پیدا ہو گیا ہے، جس کی بنا پر وہ محض شک کی بنا پر باطل نہ ہوگی، لیکن مشتری کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو باقی جمع کو اس کی قیمت کے عوض قبول کر لے اور اگر چاہے تو نہ لے اس لئے کہ اس کی تعینین کے ساتھ جمع قبضہ سے قبل والی حالت سے تبدیل ہوگئی ہے جس کی بنا پر خیار ثابت ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے تین کپڑوں میں سے کوئی ساکیزا خریدا پھر ان میں سے ایک تھک ہو گیا اور دو باقی رہ گئے تو بیع باطل نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور مشتری کو اختیار ہے کہ وہ ان میں سے جسے چاہے وصول کر لے، اس لئے کہ اگر مالک نے جمع کی تعینین نہ کی ہو تو جمع باقی دو اشیاء میں سے بچنے والی شے ہوگی، لہذا اسے اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جسے چاہے وصول کر لے اور اسے انہیں چھوڑنے کا بھی حق ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے دونوں میں سے ایک کو ابتدا سے ہی خریدا تو تب یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ تمام کی تمام اشیاء مشتری

کے قبضہ سے قبل تلف ہو گئیں تو بیع باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ بیع یقینی طور پر ہلاک ہو گئی ہے، لہذا بیع باطل ہو جائے گی، واللہ اعلم۔

### ب: حکم کی صفت کا بیان:

اس کے قسم کی صفت یہ ہے کہ اس بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت اس کے اختیار کرنے سے قبل اس لئے غیر لازم ہے اور مشتری کو اختیار ہے کہ وہ ان دونوں کو، اگر چاہے، تو واپس کرے، اس لئے کہ خیار تعین سے عقد کے لازم ہونے سے مانع ہے، بیع کے خیار رویت وغیرہ کا یہی حکم ہے، لہذا وہ ملکیت کے لازم ہونے سے مانع ہے جس کی بنا پر اس میں فسخ کا احتمال ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ بیع کی یہ نوع لوگوں کو اس کی ضرورت اور اس پر لوگوں کا تعامل ہونے کی بنا پر ثابت ہوئی ہے، جیسا کہ ہم نے ازسب قبل بیان کیا اور ان کی عادت و ضرورت اس وقت تک پوری نہیں ہوتی تا وقتیکہ اس کو لازم قرار نہ دیا جائے اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ دونوں ہی اسے پسند نہ ہوں جس کی بنا پر اسے دونوں کو واپس کرنے کی ضرورت پیش آئے۔

### ج: خیار تعین کو باطل اور لازم کرنے والے امور کا بیان:

وہ امور جن سے مذکورہ خیار باطل ہو جاتا ہے اور بیع لازم ہو جاتا ہے دو اقسام پر مشتمل ہیں: ایک قسم اختیاری ہے اور دوسری قسم ضروری۔ اختیاری امور کی پھر دو اقسام ہیں: ان میں سے ایک قسم صریح اندوایہ میں سے قائم مقام امور کے اقرار پر اور دوسری قسم ایسے امور پر جو بطریق دلالت اس کے پسند کرنے کو لازم کرتے ہیں، مشتمل ہے۔ صریح اندوایہ سے پسند کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ کئے میں سے یہ کچھ پسند کیا یا میں نے اسے چاہا یا میں اس پر راضی ہوا یا میں نے اس کو چن لیا یا ایسے الفاظ جو ان کے قائم مقام ہوں۔ اس لئے کہ جب اس نے وہ میں سے ایک کو پسند کر لیا تو اس نے اپنی حلیت کو اس میں متعین کر دیا تو اس سے خیار واپس جاتا ہے۔ اور بیع لازم ہو جائے گی۔ دوسرے طریق دلائل اس کو پسند کرنا تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس کی جانب سے کوئی ایسا فعل پایا جائے۔ وہ اس میں اس کی حلیت کی تعبیر پر دلالت کرے اور اس سے مراد ایسا تصرف ہے۔ وہ شریعتی میں اس کی حلیت سے اختیار (پسند) کرنے پر دلیل ہو اور ہم اس کا آئندہ "خیار شد" کے تحت ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور "بائع نے وہ میں سے ایک شے جس تصرف یا تو اس کا تصرف ہو گا اور اس نے اس میں کوئی ایسا تصرف کیا جو بیع لیتے لیا یا تو اس کا تصرف نافذ نہ ہو گا" اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے اس سے کہ اس کی حلیت میں تصرف کیا ہے اور اگر اس نے کوئی ایسا تصرف کیا جو دلائل میں لیا جاتا ہے تو اس کا تصرف نافذ ہو جائے گا، اس لئے کہ اس سے ظاہر ہو گا کہ اس نے اپنی حلیت میں تصرف کیا ہے لہذا اس کا یہ تصرف نافذ ہو جائے گا۔ دوسری طور اختیار "باتا تو اس کی صورت یہ ہے کہ وہ ان میں سے ایک شے کو قبضے سے بعد چاہے، اسے تو اس سے اس کا خیار باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ دونوں میں ہلاک ہونے والی شے بیع لیتے نہیں ہو جائے گی اور اس میں اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہو جائے گی۔ اور دوسری شے امانت کے طور

متعین ہو جائے گی، اس لئے کہ ان میں سے ایک شے جمع اور دوسری شے امانت تھی۔ اور دونوں میں سے جو امانت ہے اس کو اس کے بائع کی طرف واپس کرنا ضروری ہے اور ہلاک ہونے والی شے کو واپس کرنے کا احتمال ختم ہو گیا ہے، لہذا یہ دوسری شے واپس کرنے کیلئے متعین ہو جائے گی، لہذا ضرورتاً "تلف ہونے والی شے بیع کیلئے متعین ہو جائے گی۔ اور اگر وہ دونوں اشیاء قبضے سے قبل ہلاک ہو گئیں تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ دونوں اشیاء یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئی ہوں گی یا دونوں یکجا ہلاک ہوئی ہوں گی۔ اگر تو وہ دونوں یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئیں تو ان میں سے پہلی شے بطور جمع کے ہلاک شمار ہوگی اور دوسری بطور امانت کے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ تلف ہوئیں تو اس پر دونوں کی نصف نصف قیمت کی ادائیگی لازم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہاں دونوں میں سے کوئی بھی تعینین کے ساتھ جمع ہونے میں دوسری سے بہتر نہیں ہے، لہذا بیع دونوں میں پھیل جائے گی اور اگر وہ دونوں یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئیں، لیکن دونوں کی ہلاکت کی ترتیب میں اختلاف ہو جائے، پھر اگر تو ان دونوں کی قیمت یکساں ہو تو اس اختلاف میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے جو بھی ہلاک ہوئی دوسری کی قیمت بھی اتنی ہی ہے، لہذا اس اختلاف کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اور اگر دونوں کی قیمت میں فرق ہو جیسے ان میں سے ایک کی قیمت دوسری سے زیادہ ہو، پھر بائع نے زیادہ قیمت والی کے پہلے ہلاک ہونے کا اور مشتری نے کم قیمت والی شے کے پہلے ہلاک ہونے کا دعویٰ کیا تو امام ابو یوسفؒ پہلے فرمایا کرتے تھے کہ دونوں سے قسم لی جائے اور ان میں سے جو بھی قسم دینے سے انکار کرے اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں نے قسم کھالی تو یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ تلف ہوئی تھیں اور اسے دونوں میں سے ہر ایک کی نصف نصف قیمت ادا کرنا لازم ہوگا۔ پھر انہوں نے اپنے قول سے رجوع کیا اور کہا اس صورت میں مشتری کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں اصل قرض پر متعلق ہیں، البتہ اس کی مقدار میں اختلاف ہے اور اصول یہ ہے کہ جب قرض خواہ اور قرض دینے والے میں قرض کی مقدار یا اس کی جنس یا اس کی نوع یا اس کی سمت میں اختلاف ہو جائے تو قرض دار کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جاتی ہے، اس لئے کہ قرض خواہ اس پر زیادہ مقدار کا مدعی ہے اور وہ اس سے انکاری ہے، لہذا اس کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ قرض دار ہے اور ان میں سے جس نے بھی ثبوت پیش کر دیا اس کا ثبوت کابل اعتبار ہوگا اور اس سے قسم ساتھ ہو جائے گی۔ اور اگر دونوں نے ثبوت پیش کر دیے تو بائع کا ثبوت معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اضافی کا مدعی ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک پر اس نے عیب نکالا اور تو اس نے قبضے سے قبل اس پر عیب نکالا تو عیب دار شے بیع کیلئے متعین نہ ہوگی، اس لئے کہ اگر اس کی طرف سے تعینین صراحت کے ساتھ پائی گئی ہے اور نہ اشارۃً ("ادلالاً")، لیکن ان میں سے ایک کو واپس کرنے کے امکان کے پیش نظر تعینین کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور مشتری کو بدستور خیال رہے گا، اگر تو وہ چاہے تو عیب دار شے کو وصول کر لے اور وہ چاہے تو دوسری شے کو وصول کر لے اور چاہے تو دونوں کو نہ لے، جیسے کہ اگر ان میں سے کسی ایک میں عیب نہ تھا تو تب بھی غم تھا۔

پھر اگر اس نے عیب دار شے کو وصول کر لیا تو وہ اسے تمام قیمت کے بدلے وصول کر لے گا، اس لئے کہ اس سے ظاہر ہو گیا ہے کہ اصل میں وہی جمع تھی۔ یہی غم اس وقت ہے جب دونوں ایک ساتھ عیب دار

ہو گئیں تو مشتری کو خیال ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر ایسا قبضے کے بعد ہوا ہو تو عیب دار شے بیچ کیلئے متعین ہو جائے گی اور اسے اس کی قیمت لازم ہو جائے گی اور دوسری شے امانت کے طور پر متعین ہو جائے گی، جیسے کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک شے قبضے کی بعد ہلاک ہو گئی تو تب یہی حکم ہے، اس لئے کہ بیچ کا عیب دار ہونا اس کے کچھ حصہ کا تلف ہونا ہے۔ اسی لئے یہ امر واپس سے مانع اور معینہ شے میں بیچ کے لازم ہونے کا باعث ہے۔ اسی طرح اگر عیب غیر معینہ شے میں پیدا ہوا ہو تو وہ اس کے واپس کرنے سے مانع ہو گا اور وہ شے بیچ کیلئے متعین ہو جائے گی اور اگر اس نے دونوں اشیاء ایک ساتھ عیب دار کر دیں پھر اگر تو وہ دونوں یکے بعد دیگرے عیب دار ہوئیں تو پہلی شے بیچ کیلئے متعین ہو جائے گی اور اسے اس کی قیمت لازم ہو جائے گی اور وہ دوسری شے کو واپس کر دے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور عیب کے پیدا کرنے پر وہ کسی قسم کے تلافی کا ذمہ دار نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ وہ تو ایک امانت ہے اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ عیب دار ہو گئیں تو ان میں سے کوئی بھی بیچ کیلئے متعین نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی تعین میں دوسرے سے بڑھ کر نہیں ہے اور مشتری کو اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جسے چاہے قیمت کے عوض وصول کر لے اس لئے کہ جب اس نے ان میں سے کسی کو بیچ کیلئے متعین نہیں کیا تو اس کی تعین کا خیال بدستور مشتری کو رہے گا، ہم وہ یہاں دونوں کو واپس نہ کرے۔ اس لئے کہ مشتری کے قبضہ میں وہ میں سے ایک شے میں اس کی تعین کے ساتھ بیچ لازم ہوتی ہے اور اس کا خیال شرط باطل ہو گیا ہے۔ یہ حکم ہمارے ان مشائخ کے قول کی تائید کرتا ہے جو کہتے ہیں کہ اس بیچ میں دو خیال ہیں: ایک خیال تعین اور دوسرا خیال شرط اور اس کیلئے اس کی معروف ترتیب ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ ترتیب نہ ہوتی تو وہ ان دونوں کا ایک ساتھ ہلاک ہو جاتا، جیسے کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک تلف عیب دار نہ ہو، تو تب یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوا کیونکہ عیب دار ہونے سے قبل دونوں کو واپس کرنے کا حق خیال شرط کی بنا پر علمی طور پر ثابت ہوا ہے اور دونوں کی ایک ساتھ تعین کے بعد اس کا خیال شرط باطل ہو گیا ہے، لہذا وہ دونوں کو واپس کرنے کا حق دار نہ ہوگا، البتہ اس کا خیال تعین باقی رہے گا جس کی بنا پر وہ دونوں میں سے ایک شے کو واپس کرنے کا حق دار ہو گا۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک کا عیب مزید بڑھ گیا یا اس نے ساتھ کوئی اور عیب پیدا ہو گیا تو اس کیلئے وہ شے لازم ہو جائے گی، اس لئے کہ اس کا متعین نہ ہونا مزاحمت کی بنا پر تھا اور دونوں میں سے ایک کے عیب میں اضافہ ہو جانے یا دوسرا عیب پیدا ہونے سے مزاحمت ختم ہو گئی ہے۔ مشتری کے مرنے سے اس کا یہ خیال باطل نہ ہو گا بلکہ وہ وراثت میں منتقل ہو جائے گا، بخلاف خیال شرط کے اس لئے کہ خیال تعین مورث کیلئے اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی حلیت، دونوں میں سے کسی ایک میں غیر معینہ طور پر ثابت ہوئی ہے اور اس کا وارث اس حلیت میں اس نے قائم مقام ہو چکا ہے تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جسے چاہے پسند کرے اور دوسری شے کو پھوڑ دے، البتہ اسے ان دونوں کی واپسی کا حق نہ ہوگا، بلکہ مورث کو یہ حق حاصل تھا۔ یہ بات ہمارے ان مشائخ کے قول کی تائید کرتی ہے کہ اس بیچ میں دو خیال ضروری ہیں۔ ان میں سے ایک خیال، یعنی خیال شرط، اس کی موت سے باطل ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ ہمارے ائمہ کرام کے اصول پر وہ اس کا وارث نہیں ہوتا، لہذا اس کے ساتھ یہ محض علم ختم ہو جائے گا، یعنی دونوں کو ایک ساتھ واپس کرنے کا حکم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے دونوں میں سے ایک شے کو صحیح طریقے پر خرید لیا، لیکن اگر اس نے دونوں میں سے ایک کو باطل طریقے پر خریدا جیسے بائع نے کہا "میں نے تجھے ان دو غلاموں میں سے ایک اتنی قیمت پر فروخت کیا" اور اس نے خیار کا ذکر نہ کیا تو مشتری دونوں میں سے کسی ایک کا قبضہ سے قبل مالک نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فاسد بیع قبضہ سے قبل ملکیت کا قائلہ نہیں دیتی۔ پھر اگر اس نے دونوں پر قبضہ کر لیا تو وہ دونوں میں سے ایک کا فاسد طریقے پر مالک ہوگا اور ان میں سے جو شے بھی ہلاک ہوگی اس کی قیمت لازم ہو جائے گی، اس لئے کہ وہ شے بیع کیلئے متعین ہو گئی ہے، تاہم چونکہ وہ ایک فاسد بیع ہے، لہذا قیمت کے بدلے ملکیت کیلئے مفید ہوگی۔ اور اگر وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ ہلاک ہو گئیں تو اسے دونوں میں سے ہر ایک کی نصف نصف قیمت ضروری ہو جائے گی، اس لئے کہ دونوں میں سے کوئی بھی بیع کیلئے متعین ہونے میں دوسری سے بہتر نہیں ہے، لہذا بیع دونوں میں پھیل جائے گی۔

اور اگر دونوں میں سے ایک شے عیب دار ہو گئی تو اس پر ان دونوں کو واپس کرنا ضروری ہو جائے گا، غیر عیب دار کو اس لئے کہ وہ اس کے پاس ایک امانت تھی اور عیب دار کو اس لئے کہ وہ بیع کیلئے متعین ہوئی ہے اور جو شے فاسد بیع کے ساتھ خریدی گئی ہو اس کو واپس کرنا ضروری ہو جاتا ہے جس کی بنا پر وہ دونوں واپس کر دے۔ اور اس کے ساتھ وہ عیب کی نصف قیمت بھی واپس کرے۔ اس لئے کہ عیب دار سے متعلق اہتمام ہے کہ شاید وہی صحیح ہو، لہذا اس پر عیب سے پیدا ہونے والے نقصان کی قیمت ضروری ہوگی اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ اس کے پاس امانت ہو جس سے کوئی شے اس پر واجب نہ ہوگی اور اس کی تعین پر کوئی مدت نہیں ہے جس کی بنا پر واجب نقصان نصف نصف ہو جائے گا۔ اور اگر دوسرا غلام اس کے بعد عیب دار ہو گیا تو دوسرے کے نقصان کا بھی حکم ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک شے امانت اور دوسری شے قیمت کے عوض قبل مہمان ہے۔ پھر اگر وہ دونوں ایک ساتھ عیب دار ہو گئیں تو تب بھی وہ دونوں کو ہر ایک کے نصف نصف نقصان کے عوض واپس کر دے، اس لئے کہ بیع کے ذریعے تعین میں کوئی بھی دوسری سے جدا نہیں ہے۔ اور اگر مشتری نے دونوں میں سے ایک میں تصرف کیا تو اس کا یہ تصرف جائز ہوگا اور اسے اس کی قیمت لازم ہو جائے گی اور اس کے بعد اسے دوسری میں تصرف جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جس شے میں اس نے تصرف کیا وہ بیع کیلئے متعین ہو جائے گا، اور اگر بائع نے دونوں میں سے ایک میں تصرف کیا تو اس کا تصرف موقوف ہوگا۔ اگر تو اس نے اسے واپس کر دیا تو اس کا تصرف اس میں نافذ ہو جائے گا، اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے اور اگر عیب دار کو اس نے واپس نہ کیا اور اس میں مشتری نے تصرف کیا تو اس کا تصرف نافذ ہو جائے گا اور اس پر اس کی قیمت لازم ہو جائے گی اور بائع کا اس میں تصرف باطل ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب وہ شے مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی۔ اصول یہ ہے کہ ہر وہ جگہ جہاں مشتری کو بیع صحیح میں قیمت لازم ہو جائے تو وہاں بیع فاسد میں بھی اس کی قیمت لازم ہو جائے گی، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب خیار مشتری کے پاس ہو لیکن اگر خیار بائع کیلئے ہو تو دونوں میں سے کسی ایک میں نفس بیع کے ساتھ اس کی ملکیت زائل نہ ہوگی اور اسے حق ہوگا کہ وہ مشتری کو وہ میں سے جو کچھ چاہے دیدے۔ اس لئے کہ اسے خیار حاصل ہے اور مشتری کو اسے نہ لینے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی جانب

سے یہ بیع حقیقی ہے اور بائع کو حق ہوگا کہ وہ بیع کو فسخ کر دے ' اس لئے کہ بیع اس کو لازم نہیں ہے ' تاہم اسے (بائع کو) یہ حق نہیں ہے کہ وہ دونوں اشیاء مشتری کیلئے لازم کر دے ' اس لئے کہ بیع دونوں میں سے ایک شے ہے۔ اور اگر دونوں اشیاء میں سے ایک شے قبضہ سے قبل ہلاک ہو گئی تو بیع باطل نہ ہوگی اور وہ شے بطور امانت کے ہلاک تصور ہوگی ' جیسا کہ ہم نے مشتری کے خیار میں بیان کیا اور بائع کیلئے خیار بدستور رہے گا: اگر وہ چاہے تو بیع جانے والی شے مشتری کیلئے لازم کر دے ' اس لئے کہ وہ شے اب بیع کیلئے متعین ہو گئی ہے اور چاہے تو بیع کو فسخ کر دے ' اس لئے کہ وہ اس کو لازم نہیں ہے ' البتہ اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ ہلاک ہونے والی شے اس کیلئے لازم کر دے ' اس لئے کہ وہ اس کے پاس بطور امانت ہلاک ہوئی ہے اور اگر وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ ہلاک ہوئیں تو اگر بیع کے قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی تو تب ہلاک ہونے والی شے امانت سمجھی جائے گی ' جیسے کہ اگر قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی ہو تو تب یہی حکم تھا ' اور اگر وہ چاہے تو بیع رہنے والی شے کو اس کیلئے لازم کر دے اور چاہے تو اس میں بیع کو فسخ کر دے ' اس لئے کہ بائع کا خیار بیع سے اس کی ملکیت کے زوال سے مانع ہے ' لہذا وہ بائع کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی اور اسے بدستور خیار رہے گا ' جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر وہ دونوں اشیاء ہی ہلاک ہوئیں پھر اگر وہ دونوں پہلے بعد دیکھے ہلاک ہوئی ہوں تو پہلی شے بطور امانت ہے ہلاک تصور ہوگی اور اس پر دونوں میں سے بعد میں ہلاک ہونے والی شے کی قیمت لازم ہوگی ' اس لئے کہ وہ شے بیع کیلئے متعین ہوئی ہے اور وہ مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوئی ہے اور اس میں بائع کو خیار تھا ' لہذا اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی اور اگر وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ ہلاک ہوئیں تو اسے دونوں میں سے ہر ایک کی نصف نصف قیمت ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے کوئی ایک شے بیع کیلئے تعین نہیں ہوئی تھی اس لئے کہ وہ شے بعد از نہیں ہے۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک عیب دار ہو گئی یا دونوں ایک ساتھ عیب دار ہوئیں تو بائع کا خیار بدستور بچا رہے گا۔ اس لئے کہ یہاں عیب دار شے عیب کی بنا پر متعین نہیں ہوتی ' لہذا بائع کا خیار بحال رہے گا اور اسے حق ہوگا کہ وہ دونوں میں سے جسے چاہے مشتری کیلئے لازم کر دے۔ جیسے کہ عیب دار شے سے نکلے اسے اسے یہ حق حاصل تھا۔ پھر جب اس نے اس میں سے ایک شے اس کیلئے لازم کر دی تو پھر وہاں وہ شے غیر عیب دار ہو تو مشتری کو اس کا لینا ضروری ہو جائے گا۔ اور اس کو پھوڑنے کا اسے اختیار نہ ہوگا ' اس لئے کہ اس کو اس کی تعین کا اختیار نہ تھا اور اگر اس نے جو شے اس کیلئے لازم کی وہ عیب دار تھی ' پھر اگر وہ قبضہ سے پہلے اس میں عیب پیدا ہوا ہو ' تو مشتری کو اسے لینے یا نہ لینے کا اختیار ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں بیع قبضہ سے پہلے ہوا تھا اور ایسی صورت میں مشتری کیلئے خیار ضروری ہو جاتا ہے اور اگر اس میں قبضہ سے بعد عیب پیدا ہوا تو اسے اس میں کوئی خیال نہ ہوگا اس لئے کہ قبضہ کے بعد (عیب دار) (عیب دار) کا خیال ثابت نہیں ہوتا اور اگر چاہے تو بائع بیع کو فسخ کر دے اور اپنی دونوں اشیاء اس سے واپس وصول کر لے ' اس لئے کہ بیع اس کیلئے لازم نہیں ہے اور اسے اس سے بیع کا حق حاصل ہے۔ پھر یہ دیکھا جائے:

(۱) بیع عیب دار عیب دار میں سے ایک شے کو اصل عیب دار میں سے ایک شے کو لان التعین بعد التعین لا یشتر

الخيار (قبضہ سے بعد تعین عیب دار عیب دار میں سے ایک شے کو لان التعین بعد التعین لا یشتر) بدستور ہے ' خیار میں التعین کی جگہ تعین عیب دار عیب دار (عیب دار عیب دار)

کا ہے۔ ہم نے اس کے متعلق بیان کیا۔

اگر اس کا عیب بائع کے پاس پیدا ہوا ہو تو اس کیلئے کوئی شے نہ ہوگی، اس لئے کہ اس میں جہاں عیب پیدا ہوا ہے وہ جگہ مشتری کی ذمہ داری میں نہ تھی۔ اور اگر عیب مشتری کے قبضے میں پیدا ہوا تو بائع کو خیار ہوگا: وہ چاہے تو مشتری سے دونوں میں سے ہر ایک شے کا نصف نصف نقصان وصول کرے، اس لئے کہ اس کے پاس دونوں میں سے ایک شے قیمت کے ساتھ مضمون اور دوسری لمانت تھی اور یہ معلوم نہیں کہ ان دونوں میں سے کون سی شے مضمون اور کون سی لمانت تھی۔

اور مشتری کیلئے ان دونوں میں یا دونوں میں سے کسی ایک میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں سے ایک یقینی طور پر منع اور دوسری یقینی طور پر منع نہیں ہے، لیکن بائع کو ان میں خیار ہے اور بائع کا خیار متعلقہ شے کو اس کی ملکیت میں سے نکلنے سے مانع ہے۔ اور اگر بائع نے دونوں میں سے ایک میں تصرف کیا تو اس کا اس میں تصرف جائز ہوگا اور دوسری شے منع کیلئے متعین ہو جائے گی اور اسے اس شے کو لازم قرار دینے اور اس کے فتح کا خیار ہوگا۔ اور اگر اس نے دونوں اشیاء میں تصرف کیا تو جب بھی اس کا تصرف جائز ہوگا اور ایسا کرنا منع کو فتح کرنا ہوگا، اس لئے کہ اس کا دونوں میں تصرف کرنا ان دونوں میں اس کا اپنی ملکیت کو برقرار رکھنے کی دلیل ہے، لہذا اس کا یہ عمل منع کے فتح کا ضامن ہوگا، جیسے کہ معینہ شے کی فتح میں یہی حکم ہے، وانہ اعلم۔

## (۲) خیار شرط:

شرط خیار کے ساتھ خرید و فروخت کے جواز پر ازیں قبل بحث ہو چکی ہے، یہاں تو حسب ذیل موانعت پر متفکر کی ضرورت ہے:

- ا: اس منع کی صفت کا بیان
- ب: اس کے حکم کا بیان
- ج: وہ امور جن سے شرط خیار باطل ہو جاتا ہے اور منع لازم ہو جاتی ہے
- د: ایسے امور جن سے منع فتح ہو جاتی ہے

## ا: منع کی صفت کا بیان:

وہ ایک غیر لازم منع ہے اس لئے کہ اس کا خیار صنفہ (معدنہ) کے خروم سے مانع ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے۔ "منع یا تو صنفہ (معدنہ) ہے یا خیار۔" نیز اس لئے بھی کہ خیار دراصل منع اور اجازت کیلئے اس کو اختیار دینے کا نام ہے جو اس کے لازم ہونے سے مانع ہے، جیسے کہ خیار عیب اور خیار رویت کا یہی حکم ہے۔ پھر خیار منع جس طرح صنفہ کے لازم ہونے سے مانع ہے، اسی طرح اس پر قبضہ نہ کرنا منع منع کے مکمل ہونے سے مانع ہے، اس لئے کہ نفس منع سے جو ملکیت ثابت ہوتی ہے وہ غیر منکد ہے اور اس کی تاکید قبضہ سے ہوتی ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تحریر ہوتا ہے کہ اگر منع ایک یا ایک سے زیادہ اشیاء ہوں تو وہ شخص جس کو خیار



ہو وہ کچھ کو چھوڑ کر کچھ اشیاء میں بیع کو جائز نہیں کر سکتا، جب تک وہ دوسرے فرق (Party) کی رضامندی حاصل نہ کر لے خواہ خیار بائع کیلئے ہو یا مشتری کیلئے اور خواہ بیع پر اس نے قبضہ کیا ہو یا نہ اس لئے کہ کچھ کو چھوڑ کر کچھ میں اجازت دینا لزوم میں عقد بیع کو مستحق کرنا ہے اور جیسے کہ اصل صنفہ یعنی ایجاب و قبول میں مائدین کی رضامندی کے بغیر تبدیلی کرنا جائز نہیں ہے اس طرح کہ وہ کچھ اشیاء کو قبول کر لے اور کچھ کو قبول نہ کرے، حالانکہ ایجاب و قبول تمام اشیاء کی طرف منسوب ہوا تھا اور جب تمام اشیاء کو قبول کرنے کے بعد بیع لازم ہو جائے تو اسی طرح اس کے بعد اس کی صفت میں تبدیلی جائز نہیں ہے وہ اس طرح کہ وہ کچھ اشیاء کو چند کر کچھ اشیاء میں بیع کو لازم کر دے، تاوقتیکہ وہ دونوں اس پر راضی نہ ہوں۔

اور اگر دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک بائع کے قبضے میں ہلاک ہو جائے اور خیار بائع کیلئے ہو تو اس کو مشتری کی رضامندی کے بغیر دوسرے غلام میں بیع کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہلاک شدہ غلام میں بیع منع ہو چکا ہے، تو چونکہ باقی بیع میں اجازت کا ہونا مشتری پر عقد بیع کو مستحق کرنا ہوگا، لہذا اس کی رضامندی کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک شے مشتری کے قبضے میں تلف ہو گئی تو بائع کو حق ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے قول پر قیاس کی روشنی میں باقی اشیاء میں بیع کو جائز کر دے۔ امام محمد کہتا ہے کہ بیع ٹوٹ جائے کی اور اسے دوسری شے میں بیع کی اجازت دینے کا حق نہ ہوگا اور اگر بیع کوئی ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو جیسے کہ کوئی کبلی یا موزوں یا ایک دوسرے سے ملتی جلتی عددی (جی جانے والی) اشیاء، پھر ان میں سے کچھ تلف ہو گئیں تو بائع باقی اشیاء میں بغیر کسی اختلاف کے بیع کو جائز قرار دے سکتا ہے۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اجازت متبک کے انشاء (ازسرنو ہونے) کی طرح ہے اس لئے کہ بائع کا خیار بیع کو بائع کی ملکیت سے خارج ہونے سے روکتا ہے لہذا اجازت کیلئے انشاء (ازسرنو بیع کرنے) کا حکم ہوگا۔ اور ان میں سے جو شے ہلاک ہو گئی ہے وہ انشاء کے احتمال سے خارج ہو گئی ہے اور باقی اشیاء میں انشاء کرنا اتنے حصہ کی قیمت میں دوسرے فرق کو مالک بناتا ہے، پھر چونکہ ایسی اشیاء جن کی کوئی مثل نہیں ہوتی انشاء ایک بمقابل امر ہے لہذا ان میں انشاء کا احتمال نہیں ہے اور ایسی اشیاء جن کی کوئی مثل معلوم و متعارف ہو تو ان میں انشاء کا احتمال ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجازت اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ عقد اپنے وجود ہونے کے وقت سے حکم کے حق میں منعقد ہوا تھا، لہذا بیع کا ہلاک ہونا اس کی اجازت سے مانع نہ ہوگا اور امام محمد کے قول کہ یہاں اجازت بئزادہ انشاء کے ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ عقد حکم کے حق میں مدت گزارنے کے بعد بغیر اجازت کے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح اگر وہ شخص مرجائے جس کے لئے خیار ہو تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر اجازت کا یہاں انشاء ہوتا تو عقد بیع کا حکم اس کے موجود اور زندہ رہنے پر موقوف ہوتا۔

یہ علم فضولی (Hawassan) کی بیع کے برخلاف ہے اس لئے کہ اگر وہاں اجازت سے قبل بیع حاکم ہو جائے پھر اس نے مالک نے اس کی اجازت دی تو وہاں اجازت کا دینا جائز نہ ہوگا، جبکہ یہاں ایسی اجازت درست ہے خواہ یہ ہے کہ بیع لی جائے فضولی کی بیع میں اجازت سے مانع ہے اور یہاں مانع نہیں ہے۔ دونوں میں فرق لی وجہ یہ ہے کہ فضولی کی بیع بطریق انشاء حاجت ہوتی ہے اور نہ شے کسی اور شخص کی طرف

منسوب (مستند) ہو وہ ایک پہلو سے ظاہر ہوتی ہے اور دوسرے پہلو سے موقوف ہوتی ہے، لہذا وہاں اجازت دینا ایک اعتبار سے اجازت کا اظہار اور دوسرے پہلو سے انشاء ہے۔ تو اس اعتبار سے کہ وہ اظہار ہے اس کی صحت قیام محل پر موقوف نہیں ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ انشاء ہے اس پر موقوف ہوتی ہے۔ رہا شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا تو اس میں اجازت کے وقت حکم صرف بطریق ظہور ثابت نہیں ہوتا، لہذا یہ اجازت اظہار ہے، جیت کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے حکم کے حق میں منعقد ہوا ہے اور یہ محل (جگہ) عقد کے وقت سے اس کو قبول کرنے والا ہے تو اس کے بعد اس کی ہلاکت اجازت سے مانع نہیں ہے، واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ان دو افراد کے متعلق فرماتے ہیں جنہوں نے کسی شے کو اس شرط پر خریدا کہ ان دونوں کو اس شے میں تین دن تک خیار ہوگا، پھر انہوں نے اس کو پسند کر لیا تو اس سے بیع لازم ہو جائے گی۔ حتیٰ کہ دوسرا شخص اس کو فتح کرنے کا مختار ہوگا، تاکہ عقد کے قیام میں فرق سے بچا جاسکے، ہم عقرب اس مسئلہ کا خیار عیب میں کریں گے۔ رہا اس بیع کا حکم تو اس بارے میں علماء کے مابین اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ فی الحال اس کا کوئی حکم نہیں ہے اور جس شخص کیلئے خیار ہو، اس کا خیار عقد کے حکم کو منعقد ہونے سے فی الحال روکتا ہے، اور وہ فی الحال ایک ایسے امر پر موقوف ہے جس کا حکم فی الحال معلوم نہیں ہے، اس کے حکم کا علم خیار سے ساٹھ ہونے پر چلتا ہے۔ اس لئے کہ ابھی یہ معلوم نہیں ہے کہ آیا اس کے ساتھ فتح متصل ہوگا یا اجازت، لہذا فی الحال اس کا حکم موقوف تصور ہوگا۔ ہمارے نزدیک یہی موقف کی تفسیر ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول ہمارے قول کے مطابق ہے اور ان کے دوسرے قول کی رو سے بیع ہو جاتی ہے اور وہ ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، لیکن اس کی ملکیت کا جس کے فتح پر خیار مسلط ہو۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع شرط خیار کے ساتھ حتیٰ بیع سے مختلف نہیں ہوتی، ماسوائے خیار کے اور خیار ملکیت کے ثبوت کو نہیں روکتا، جیسے کہ خیار عیب اور خیار رویت کا بلاشبہ یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس بیع کا جواز خلاف قیاس ہونے کے باوجود ضروری و عادت کی بنا پر ہے، تاکہ دھوکے سے بچا جاسکے۔ اور اس عادت کا ثبوت انسانی الوقت ملکیت کے اثبات کے بغیر ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ عین ممکن ہے کہ مشتری صحیح (مقام) ۱۰ قریب رشتہ دار ہو، لہذا اگر وہ اس کا فی الوقت مالک ہو گیا تو وہ اس کی ملکیت میں فوری طور پر آزاد ہو جائے گا۔ پس کی بنا پر اس کی ضرورت پوری نہ ہوگی۔ پھر یہ خیار دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ بائع اور مشتری دونوں سے لے ہوگا اور یا صرف ایک بائع کے لئے، یا پھر ایک مشتری کے لئے، اور یا پھر ان دونوں کے علاوہ کسی اور سے لے ہوگا۔ اگر خیار تیسرے شخص کے لئے ہو تو دونوں اشیاء تبادلہ میں بیع کا حکم ثابت نہ ہوگا، لہذا صحیح سے نہ تو بائع کی ملکیت ختم ہوئی اور نہ وہ مشتری کی ملکیت میں داخل ہوئی، اسی طرح قیمت سے نہ تو مشتری کی ملکیت ختم ہوگی اور نہ وہ بائع کی ملکیت میں داخل تصور ہوئی۔ اس لئے کہ حکم کو منقذ ہونے سے مانع امر دونوں طرف موجود ہے اور اگر خیار تھا بائع کیلئے تو تب اس کے حق میں بیع کا حکم ثابت نہیں ہوتا، حتیٰ کہ صحیح اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوئی اور مشتری کیلئے اس میں تعارف کرنا جائز نہ ہوگا، البتہ قیمت مشتری کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی، اس لئے کہ بیع اس کے حق میں حقیقی ہے۔ پھر کیا وہ بائع کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ داخل نہ ہوئی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ

اس کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔

اور خیال تھا مشتری کیلئے ہو تو اس کے حق میں بطور حکم بیع منعقد نہ ہوگی حتیٰ کہ قیمت سے اس کی ملکیت نہ ہوتی۔ اور بائع کیلئے اس میں تعریف کرنا درست نہ ہوگا بشرطیکہ وہ کوئی تین (تین) (معیّن شے) ہو اور بائع مشتری کی قیمت پر ملکیت کا مستحق نہ ہوگا اور اگر وہ قرض ہو تو بیع بائع کی ملکیت سے نکل جائے گی حتیٰ کہ اس سے لے کر اس میں تعریف کرنا جائز نہ رہے گا۔ اس لئے کہ بیع اس کے حق میں حتمی ہے پھر کیا وہ شے مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی؟ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک داخل نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک داخل ہو جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب (مستدعی) کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثابت ہونا اصل ہے اور اس کا ثابت نہ ہونا ایک عارضی امر ہے۔ دوسرے یہاں جو مانع ہے وہ خیال ہے اور یہ بات دونوں میں سے ایک فریق میں پائی گئی ہے نہ کہ دوسرے میں۔ لہذا وہ خیال اسی میں اس کے روکنے کیلئے اثر انداز ہوگا نہ کہ دوسری جانب۔ کیا تجھے حکم نہیں ہے کہ بیع بائع کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے، جبکہ خیال مشتری کیلئے ہو اور قیمت مشتری کی ملک سے خارج نہ ہو جاتی ہے جبکہ خیال بائع کے لئے ہو، تو اس بات کی دلیل ہے کہ جس شخص کو بیع ہوتا ہے اس نے حق میں بیع حتمی ہوتی ہے لہذا اس حکم کے حتمی ہونے پر عمل کیا جائے گا جس کے لئے اس نے بیع کیا یا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر خیال بائع کے لئے ہو تو بیع اس کی ملک سے خارج نہ ہوگی اور اگر مشتری کے لئے ہو تو قیمت اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوگی اور ساتھ صورت میں یہ بات ثابت ہے بائع کی ملکیت میں داخل ہونے سے اور دوسری صورت میں بیع کے مشتری کی ملکیت میں داخل ہونے سے مانع ہے۔ اس کی دو وجوہ ہیں: ایک تو یہ کہ اس نے بالمعاوضہ عقد میں بدل اور مبدل من دونوں کو بیع کر دیا ہے اور یہ بات ہر دو نہیں ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں معاوضہ کے حکم میں عقد کرنے والوں میں وہاں کی بیعت کا ثبوت ہونا لازم آتا ہے اور یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں اس کے لئے عارضی نہیں ہیں اور ان کا یہ کہنا کہ بیع اس شخص کے حق میں جس کو خیال ہو حتمی ہو جاتی ہے درست نہیں ہے، ہم اس سے جواب میں کہتے ہیں کہ اس سے ملکیت کے زوال میں حتمی ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ عارضی۔ یہ ملکیت نے ثبوت کے حق میں اس لئے کہ دونوں میں سے ایک جانب جو خیال ہے اس کا اس کی ملکیت سے زوال اس میں داخل ہے اور دونوں میں سے ایک جانب سے ملکیت کا زوال نہ ہونا دوسری جانب ملکیت سے مانع ہے، اگرچہ وہ زوال سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اس کی دو وجوہ بیان کیں۔ اسی اصول پر امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مابین کئی مسائل متفرع ہوتے ہیں:

(۱) ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس نے اپنا کوئی ذی رحم حرم رشتہ دار (غلام) اس شرط پر خریدا کہ اسے تین سالوں تک خیال نہ ہو تو وہ امام صاحب نے نزدیک اس خیال کے دوران آزاد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ ابھی اس کی ملک میں داخل نہیں ہوا اور اس کی ملکیت میں آئے بغیر وہ آزاد نہیں ہو سکتا اور اسے یہ طور خیال ہونا اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کرے اور چاہے تو اس کی اجازت دے۔ اور اگر اس نے اس کی اجازت دے دی تو وہ آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے خیال ساتھ کر دیا ہے اور بیع کو لازم کر دیا ہے لہذا اس کے لئے قیمت لازم ہو جائے گی اور مراد اس کے نزدیک وہ شخص خریداری سے آزاد ہو جائے گی۔ اور اس کیلئے

قیمت کی ادائیگی لازم ہو جائے گی اور اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں داخل ہو گیا ہے اور اگر اس نے دوسرے کے غلام سے کہا: "اگر میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے" پھر اس نے اسے اس شرط پر خرید لیا کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے تو وہ بالاجماع آزاد ہو جائے گا۔ صاحبینؒ کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہی ہے۔ اس لئے کہ وہ نفس خریداری سے اس کا مالک ہو گیا ہے، لہذا اس کے ماتحت ہونے کی شرط پائی گئی جس کی بنا پر وہ آزاد ہو جائے گا۔ رہا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جو حکم کسی شے کے ساتھ معلق ہو وہ اس کی آزادی کو ناپسند (منجز) کر دیتا ہے تو وہ غلام آزاد ہو اور اس کا خیار ساقط ہوئے گا۔ اس لئے کہ اس کا آزاد کرنا اس کا بیع کی اجازت دینا اور اس کا اسے اپنی ملکیت کیلئے اختیار کرنا ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا، واللہ اعلم۔

(۲) اگر اس نے کوئی ایسی باندی جس سے نکاح کے ذریعے خریدار کے بچے کی ولادت ہو چکی ہو اس شرط کے ساتھ خریدی کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کی ام ولد نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ ابھی اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئی اور اس کا اختیار بحال رہے گا، اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور وہ بائع کی ملکیت میں لوٹ جائے گی اور چاہے تو اس کی اجازت دیدے تو وہ ام ولد ہو جائے گی اور اسے اس کی قیمت لازم ہو جائے گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک نفس خریداری سے وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی، اس لئے کہ وہ اس کی ملک میں داخل ہو گئی ہے، لہذا اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور اس کی قیمت لازم ہو جائے گی۔

(۳) اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی کو (باندی ہونے کی صورت میں) تین دن کے شرط خیار پر خریدا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نکاح فاسد نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی ملکیت میں داخل ہو جانے کے باعث اس سے نکاح فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ دونوں میاں بیوی میں سے کسی ایک کے دوسرے کا یا دوسرے کے کسی حصے کا مالک ہو جانے سے دونوں کا نکاح ختم ہو جاتا ہے۔ پھر اگر اس نے اس سے مدت خیار میں وطی کی اور وہ بیکار ہو گیا، یا نکاح سے اس کی طرف سے اجازت ہوئی۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لئے کہ جماع سے پردہ نکارت (عذرہ) زائل ہونے سے اس کا جو نقصان ہوا ہے اس کی بنا پر یہ عمل اس کی طرف سے اجازت تصور ہوگا اور (اس کا خیار ختم ہو گیا ہے) نہ جماع کی بنا پر، اس لئے کہ اس کی ملکیت نکاح برقرار ہے، تو چونکہ اس کے ساتھ جماع کی اجازت بھی ثابت ہے، لہذا جماع کی حلت کیلئے ملک بھین کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بنا پر یہی محض جماع سے خیار باطل نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا خیار نقصان اور جماع کی بنا پر باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ مجامعت کی حلت کیلئے ملک بھین کی ضرورت ہے۔ اور اگر وہ باندی شوہر دیدہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا خیار ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ خیار کا باطل ہونا جماع کی حلت کی ضرورت کی بنا پر تھا اور یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ ملک نکاح برقرار ہے جس کی بنا پر اس کو جماع کی اجازت ہے۔ لہذا جماع کی اجازت کیلئے ملک بھین کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا خیار باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ حلت جماع کیلئے ملک بھین کی ضرورت ہے، وجہ یہ ہے محض خریداری سے اس کا ساتھ نکاح فاسد ہو گیا ہے، بخلاف اس صورت کے جب باندی اس کی بیوی نہ ہو اور اس نے اس سے مجامعت کی۔ تو یہ اس کی طرف سے اجازت ہوگی خواہ وہ بیکار ہو یا

شہرہ دیدہ۔ اس لئے کہ بنام کی ملت وہاں ملک یحییٰ کے بغیر ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ اس کا نکاح موجود نہ تھا۔  
لہذا اس کا عجمیت کرنا اس کا ملکیت کو اختیار کرنا ہے جس سے خیال باطل ہو جائے گا۔

(۴) اسی طرح اگر اس نے کسی باندی کو اس شرط پر خرید اکہ اسے تین دنوں تک خیال ہے، پھر اس نے قبضہ کر لیا اور پھر اس مدت میں اس کے ہاں اسے پورا حیض یا کچھ حیض آگیا۔ بعد ازاں اس نے خریداری کرنے کو اختیار کر لیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ حیض استبراء کیلئے کافی نہ ہوگا اور اس پر ایک مزید حیض کے ساتھ استبراء ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ان کے نزدیک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ حیض استبراء شمار ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں داخل ہو چکی ہے تو چونکہ یہ حیض وجوب استبراء کا سبب پیدا ہونے کے بعد آیا ہے، لہذا وہ بطور استبراء شمار ہوگا۔ اور اگر اس نے بیچ کے صلح کو ترجیح دی اور اس نے باندی کو واپس کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع پر اس کا استبراء ضروری نہ ہوگا، خواہ اس نے اس پر قبضہ کے بعد اسے واپس کیا یا اس سے پہلے۔ ان کے نزدیک قبضے سے قبل واپسی کی صورت میں قیاس یہ ہے کہ استبراء ضروری ہو، مگر استحسان یہ ہے کہ ضروری نہ ہو اور قبضہ کے بعد از روئے قیاس اور استحسان استبراء واجب نہ ہو، بیوساک ہم ازیں قلعی استبراء کے مسائل میں بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر خیال بائع لیتے ہو پھر اس نے بیچ کو صلح کر دیا تو اس پر استبراء ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ابھی تک اس کی ملکیت سے نہیں نکلے اور اگر اس نے بیچ کو جائز قرار دے دیا تو مشتری پر ضروری ہوگا کہ اجازت ملنے اور قبضہ کرنے کے بعد ایک اور حیض کے ساتھ باہتمام اس کا استبراء کرے، اس لئے کہ وہ اس کا اجازت ملنے اور قبضہ سے بعد پوری طرح مالک ہوا ہے۔

(۵) اسی طرح اگر اس نے کوئی عین شے اس شرط پر خریدی کہ اسے تین دنوں تک خیال ہے، پھر اس نے بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کر لیا، بعد ازاں بائع نے اس شے کو مدت خیال میں ودیعت رکھوا دیا، پھر وہ شے مدت خیال میں یا اس نے بعد ہلاک ہوئی تو وہ شے بائع کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے بیچ باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی، اور جیسے ہی وہ شے اس کے پاس آئی تو اس نے اسے بائع کو واپس کر دیا ہے، لہذا اس سے اس کا قبضہ ختم ہو گیا ہے، پھر چونکہ بیچ قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی ہے لہذا وہ بائع کے قبضے میں ہلاک تصور ہوگی، صاحبینؒ کے نزدیک وہ شے مشتری کی ملکیت میں ہلاک شمار ہوئی اور اس (مشتری) پر اس کی قیمت ضروری ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں داخل ہوئی ہے تو اس نے اپنی مملوکہ شے کو اس کے پاس ودیعت رکھوا دیا ہے اور موع کا قبضہ اسی کا قبضہ ہے، لہذا اس نے اس کا ہلاک ہونا خواہ اس کے پاس اس کا ہلاک ہوتا ہے۔

اور اگر خیال بائع لیتے ہو اور اس نے اسے مشتری کو سونپ دیا، پھر مشتری نے بائع کے پاس مدت خیال میں اسے رکھوا دیا، پھر وہ شے بائع نے اس کے بیچ کو جائز قرار دینے سے قبل یا اس کے بعد، تک ہو گئی تو باہتمام بیچ باطل ہو جائے گی اور اگر یہ قسمی بیچ ہو پھر مشتری بائع کی اجازت سے یا اس کی اجازت کے بغیر، اس کا قبضہ کر لے اور قیمت نقد دے دیا، احادیث اور اسے خیال روایت یا خیال صحیح ہو، پھر اس نے بائع کے پاس اسے رکھوا دیا، پھر وہ اس نے پاس ہلاک ہو گئی تو وہ مشتری کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی اور باہتمام اسے اس

کی قیمت ادا کرنا ضروری ہو جائے گا۔ اس لئے کہ خیار رویت اور خیار عیب پلا جماع حکم کو منقطع ہونے سے نہیں روکتے۔ لہذا وہ اپنی مملوک شے کو رویت رکھنے والا ہوگا، واللہ اعلم۔

(۶) اگر کسی ذی نے دوسرے ذی سے اس شرط پر شراب خریدی کہ اسے تین دنوں تک خیار ہوگا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا پھر مشتری نے اسلام قبول کر لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ وہ شے ابھی تک مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوئی اور مسلمان کیلئے اس شراب کی فروخت ممنوع ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک عقد لازم ہو جائے گا اور باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی جانب سے بیع حقیقی ہے اور حقیقی بیع میں اس کا مسلمان ہونا اس کے بطلان کو ثابت نہیں کرتا۔ بشرطیکہ وہ قبضہ کے بعد مسلمان ہوا۔ اور مشتری کو بدستور خیار رہے گا۔ پھر اگر اس نے بیع کی اجازت دے دی تو بیع جائز ہوگی اور اسے اس کی قیمت دینا ضروری ہوگا اور اگر اس نے اس بیع کو فسخ کر دیا تو وہ بیع فسخ ہو جائے گی اور وہ شراب حکم میں باطل بیٹے ہو جائے گی، کیونکہ مسلمان حکماً اس شراب کا مالک ہونے کا اہل ہے۔ لیا تجھے علم نہیں کہ وہ وراثت سے اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ اور اگر خیار باطل کیلئے ہو اور وہ مسلمان ہو جائے تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ باطل کا خیار مسلمان کو اس کی ملکیت سے خارج ہونے سے روکتا ہے اور اسلام بیع کے ذریعے اس کو اس کی ملک سے خارج ہونے سے مانع ہے، لہذا یہ عقد باطل ہو جائے گا اور اگر مشتری نے اسلام قبول کر لیا تو بیع باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کی جانب سے بیع صحیح ہے اور باطل کو بدستور خیار رہے گا۔ پھر اگر اس نے بیع کو فسخ کر دیا تو شراب دوبارہ اس کی ملک میں لوٹ جائے گی۔ اور اگر اس نے اس کی اجازت دے دی تو شراب حکماً مشتری کی ملک ہو جائے گی اور مسلمان حکماً اس کا مالک ہو سکتا ہے جیسے کہ وراثت میں یہی حکم ہے۔ اور اگر بیع حقیقی ہو پھر دونوں نے اسلام قبول کر لیا یا دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو بیع باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ اسلام جب آیا ہے تو اس وقت تک حرام شے اس کے قبضہ میں تھی، لہذا اس کا موجود ہونا معافی تصور ہوگا، کیونکہ اسلام لانے کے بعد کوئی ایسی نئی ملکیت ثابت نہیں ہوئی جو عقد اور مکمل قبضہ سے مانع ہو۔ اسلام لانے کے بعد تو اس کی ملکیت کا دوام پایا گیا ہے، جو اسلام کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ اگر کوئی مسلمان اپنے شیرے کو شراب بنالے تو اسے اس میں اپنے حق کے باطل کرنے کو نہ کہا جائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ دونوں یا ان میں سے ایک قبضہ کے بعد مسلمان ہو جائے، لیکن اگر اس کا اسلام لانا قبضہ سے قبل ہو تو خواہ کیسے بھی ہو بیع باطل ہو جائے گی خواہ بیع حقیقی ہو یا دونوں کیلئے یا ان میں سے کسی ایک کیلئے شرط خیار کے ساتھ ہو۔ اس لئے کہ جب اسلام آیا ہے اس وقت تک حرام شے پر قبضہ نہ کیا گیا تھا، جو عقد کے حکم سے اس پر قبضہ سے مانع ہے، اس لئے کہ قبضہ میں ایک اعتبار سے انشاء و عقد کا مفہوم پایا جاتا ہے، لہذا وہ باب حرمت میں احتیاطاً اس کے ساتھ ملحق ہو جائے گا، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کرتے ہیں۔ اس اصول کا اثر دوسری فروغ میں بھی ظاہر ہوتا ہے جن کا ذکر موجب طوالت ہے۔

(۷) اور اگر بیع کوئی گھر ہو پھر اگر تو خیار باطل کیلئے ہو تو شفعہ کیلئے اس میں حق شفعہ ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ بیع باطل کی ملک سے خارج نہیں ہوئی اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو شفعہ کیلئے پلا جماع حق شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ صاحبینؒ کے اصول پر تو یہ حکم ظاہر ہی ہے۔ اس لئے کہ بیع مشتری کی ملکیت ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ

کے اصول پر اس لئے کہ معیج اگرچہ مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی، لیکن وہ بائع کی ملکیت سے بلاجماع نکل آئی ہے۔ اور حق شفعہ کا مدار بائع کی ملکیت سے زائل ہونے پر ہوتا ہے نہ کہ مشتری کیلئے ملکیت کے ثبوت پر، واللہ اعلم۔

اور اگر انہوں نے غلام کے بدلے باندی کا سودا کیا اور خیار بائع کیلئے ہو پھر بائع نے غلام کو آزاد کر دیا تو اس کی آزادی نافذ ہو جائے گی اور بیع فسخ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ بائع کا خیار غلام پر اس کی ملکیت کے زائل ہونے سے بائع ہے تو اس نے اپنی مملوکہ شے کو آزاد کر دیا ہے جس کی بنا پر اس کا یہ اقدام نافذ ہو جائے گا پھر اگر اس نے باندی کو آزاد کر دیا تو تب بھی اس کا غناز ہو جائے گا اور بیع لازم ہو جائے گی۔ صاحبین کے اصول پر تو ظاہر ہی ہے، اس لئے کہ وہ اس کا مالک ہو گیا ہے۔ پھر اس نے اپنی مملوکہ شے کو آزاد کر دیا ہے جبکہ امام ابو حنیفہ کے اصول پر اس لئے کہ اگرچہ وہ اس کا عقد کے ساتھ مالک نہیں ہوا ہے، لیکن اس کا اس کی آزادی کا اقدام اس کی ملکیت کے عقد کی دلیل ہے، اس لئے کہ آزادی ملکیت کے بغیر ممکن نہیں۔ اور جب تک اس کا خیار زائل نہ ہو اس وقت تک اس پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی، لہذا وہ آزادی کے اپنے اقدام کا اپنے خیار کو ساتھ کرنے کی بنا پر ضامن ہوگا۔ اور اگر اس نے دونوں کو ایک ساتھ آزاد کیا تو بیع باطل ہو جائے گی اور اس پر باندی کی قیمت ضروری ہو جائے گی نیز صاحبین کے نزدیک ان دونوں کی آزادی نافذ اصل ہوگی اور اس پر کوئی شے ضروری نہ ہوگی۔ جہاں تک تو اس کی آزادی کے نافذ ہونے کا تعلق ہے تو غلام میں تو کوئی شک نہیں، اس لئے کہ وہ بغیر کسی اختلاف کے اس کی ملک سے خارج نہیں ہوا، جبکہ باندی میں اس طرح کہ صاحبین کے اصول پر وہ اس کی ملک میں داخل ہو گئی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگرچہ نفس عقد سے تو وہ اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئی، لیکن اس کے آزادی کے اقدام کی بنا پر بطور اقتضاء وہ اس کی ملکیت میں داخل ہو گئی ہے، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ تو دونوں کا آزاد کرنا ایسی جگہ (محل) سے متصل ہوا ہے جو آزادی کیلئے اس کی مملوکہ ہے، لہذا وہ نافذ ہو جائے گی۔ رہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک باندی کی قیمت کا لازم ہونا تو وہ اس لئے کہ غلام باندی کا بدلہ (م عوض) ہے اور وہ اس کی آزادی کی بنا پر گویا سپرداری سے قبل ہلاک ہو گیا ہے اور سپرداری سے قبل معیج کی پاکت سے بیع کا بطلان لازم آتا ہے اور جب بیع باطل ہو جائے تو باندی کو واپس کرنا ضروری ہے۔ اور وہ آزادی کی بنا پر اس کی واپسی سے عاجز ہو گیا ہے، لہذا وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور اگر مشتری نے غلام یا باندی کو آزاد کیا تو اس کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا۔ رہا غلام تو وہ اس لئے کہ ابھی تک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا، جبکہ باندی اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت سے خارج ہو گئی ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

(۱) ان امور کا بیان جن سے خیار ساقط ہوتا اور بیع لازم ہو جاتی ہے:

بائع کا خیار جن امور سے باطل ہوتا ہے اور بیع لازم ہو جاتی ہے ان کی دو اقسام ہیں۔ ان میں سے ایک قسم اختیاری اور دوسری ضروری ہے۔ اختیاری سے مراد اس کا صریح الفاظ میں بیع کی اجازت دینا ہے، اس لئے کہ اصل تو بیع کا قیوم ہے، اس میں رکاوٹ محض اس کے خیار کی بنا پر ہے اور اس کی اجازت سے یہ رکاوٹ

دور ہو گئی ہے، لہذا بیع لازم ہو جائے گی۔ پھر اجازت دو طرح سے ہوتی ہے: ایک تو صریح الفاظ سے یا ایسے الفاظ سے جو صریح کے قائم مقام ہوں۔ دوسرے ایسے الفاظ سے جو مذکورہ مفہوم پر دلالت کرتے ہوں۔ پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ جیسے وہ یہ کہے "میں نے بیع کو جائز کیا" "میں نے اس کو واجب کیا" یا "میں نے اپنا خیار ساقط کیا" یا "میں نے خیار کو باطل کیا" یا ایسے الفاظ جو مذکورہ الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ خواہ مشتری کو اس کی اجازت کا علم ہو یا نہ۔ دہی بطریق دلالت اجازت تو وہ اس طرح کہ اس کی جانب سے کوئی ایسا تصرف پایا جائے جو اجازت اور بیع کے ایجاب پر دلالت کرے تو اس کا یہ اقدام دلالت اس کی جانب سے بیع کی اجازت ہوگا۔ اس میں اصل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے حضرت بربہ رضی اللہ عنہا سے جب وہ آزاد ہوئی تھیں، فرمایا تھا:

ملکت بضعنک فاختاری وان وطئک تو اب اپنے نکاح کی خود مالک ہے اور تجھے خاوند کے زوجہ جک فلا خیارک  
نکاح میں رہنے یا نہ رہنے کا خیار ہے اور اگر تیری مرضی سے تیرے خاوند نے تجھ سے ہمنام کیا تو تجھے کوئی خیار نہ ہوگا۔

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع کی قدرت دینے کو خیار کے باطل ہونے کی دلیل قرار دیا ہے تو یہ روایت اس بارے میں اصل ہے، اس لئے کہ خیار جس طرح صریح استیلاء سے ساقط ہوتا ہے اسی طرح بطریق دلالت بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر قیمت کوئی عین پے شے ہو پھر بائع نے اس میں کوئی ایسا تصرف کر لیا، جیسے کہ مالک کرتا ہے اس طرح کہ اس نے اس کو فروخت کیا یا اس کا سودا کیا یا اس کو آزاد کیا یا اس کو مدینہ لایا یا اس کو مکاتب کیا یا اس کو اجرت پر دے دیا یا اسی طرح اس کا کوئی اور معاملہ کیا تو یہ تمام امور بیع کی اجازت تصور ہوں گے۔ صاحبین کے اصول پر اس لئے کہ قیمت بائع کی ملک میں داخل ہو گئی ہے جس کی بنا پر اس میں تصرف کرنا اس میں اس کی ملکیت کے مستحکم ہونے کی دلیل ہے جو بیع کے جواز کی دلیل ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ کے اصول پر اس لئے کہ اس کا تصرف پر اقدام کرنا اس میں ملکیت کے اختیار کرنے کی اور اس کی اجازت کی دلیل ہے۔

اسی طرح اگر قیمت قرض ہو پھر بائع نے مشتری کو قیمت سے بری کر دیا، یا اس نے اس سے کوئی شے خریدی یا اس کو مشتری کو ہبہ کیا تو یہ اقدام بیع کی اجازت تصور ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اس کی خریداری اور ہبہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسے شخص کی جانب سے قرض کا ہبہ کرنا اور اس کے عوض خریداری کرنا ہے جس پر قرض ہے، جو کہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر اس نے بائع کے ساتھ اس قیمت کے عوض سودا کیا جو اس کے ذمہ ہے تو تب بھی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس نے کسی شے کی ملکیت کے حصول کا قصد کیا ہے اور اس کا مالک بننا قیمت میں دوسرے کی ملکیت کے اثبات یا بطلان (منہذر) ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے اور اگر اس نے قیمت کے عوض کسی اور شخص سے کوئی شے خریدی تو اس کی خریداری درست نہ ہوگی، مگر یہ اجازت تصور ہوگی۔ خریداری کا صحیح نہ ہونا اس لئے ہے کہ وہ قرض کے بدلے کسی ایسے شخص سے خریداری کرنا



ہے جس پر قرض نہیں ہے۔ رہا اس کا بیع کیلئے اجازت کا ہونا تو وہ اس لئے ہے کہ اس کا دوسرے شخص سے اس قرض کے عوض خریداری کا اتمام کرنا اگرچہ صحیح نہیں ہے، لیکن اس نے اس عمل سے دوسرے کو اس کے مالک بنانے کا تو قصد کیا ہے وہ اس کی طرف سے اجازت کی دلیل ہے، جیسے کہ اگر اس نے اس سے سودا کیا تو تب بھی حکم ہے، بلکہ بدرجہ اولیٰ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کے عوض خریداری کرنا از روئے دلالت ملکیت کا قصد کرنے میں بھلاؤ ناؤ کرنے سے بڑھ کر ہے تو جب بھلاؤ ناؤ کرنا اجازت ہے تو خریداری کرنا تو بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب بائع نے اس قیمت پر قبضہ کر لیا جو قرض ہو پھر اس نے اس کے عوض کوئی شے خریدی، وہ بیع کی اجازت نہ ہوگی، اس لئے کہ قبضہ کر وہ شے فتح کی صورت میں واپس کئے جانے کی مستحق ہے، کیونکہ درہم اور دینار ہمارے نزدیک فتح میں متعین نہیں ہوتے، جیسے کہ وہ دونوں عقد میں متعین نہیں ہوتے، تو چونکہ قبضہ کر وہ شے واپس کئے جانے کی مستحق نہیں ہے، لہذا اس میں تصرف کرنا اجازت کی دلیل نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے اس کے عوض قبضہ سے قبل کوئی خریداری کی، اس لئے کہ اس صورت میں اس نے خریداری کو اس شے کی طرف منسوب کیا ہے جس کا وہ بیعینہ عقد کے ذریعے مستحق ہوا ہے، لہذا یہ بات ملکیت کے قصد و ارادے کی یا اس میں اس کے پختہ ہونے کی دلیل ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو، پھر بائع نے اس کو قیمت سے بری کر دیا تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اس سے بری کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ مشتری کا خیار قیمت کے وجوب سے بائع ہے اور اس کا بری کرنا قیمت کو ساقط کرنا ہے اور جو شے ثابت نہ ہو اس کو ساقط کرنا ناقابل تصور ہے اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر اس نے بیع کی اجازت دے دی تو اس کا بری کرنا نافذ ہو جائے گا، اس لئے کہ ملکیت بیع کے وقت کی طرف مستند طور پر ثابت ہوئی ہے، جس سے واضح ہوا کہ اس پر قیمت واجب تھی، لہذا اس سے بری کرنا وجوب کے بعد ہوگا، جس کی بنا پر وہ نافذ ہوگا، واللہ اعلم۔

(۲) رہا ضروری طور پر خیار کو فتح کرنا تو وہ عین امور سے ہوتا ہے: (۱) اولاً مدت خیار کا مقرر جاننا۔ اس لئے کہ خیار شرط اسی کے ساتھ مشروط ہے تو جو شے کسی وقت کے ساتھ مشروط ہو وہ وقت کے گزرنے پر فسخ ہو جاتی ہے لیکن کیا غایت (انشاء) شرط خیار میں داخل ہوگی؟ اس طرح کہ اگر اس نے رات تک یا صبح تک شرط خیار رکھی تو کیا رات یا صبح اس مدت میں داخل ہوگی یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ داخل ہوگی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ انشاء (غایت) مقررہ مدت میں شامل نہ ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غایت (انشاء) اس مدت میں داخل نہیں ہوتی جس کیلئے غایت (مدت) مقرر کی گئی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

ثم انعم العصبام الى الليل (البقرة)

پھر تم رحم روزہ رات تک حمل کرو۔

میں رات روزہ میں داخل نہیں ہے، اسی طرح عید مقرر کرنے کی صورت میں عید (اصل) مقررہ مدت میں داخل نہیں ہوتی تو اسی طرح عید، عید ہی سم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ غایت (عید) کی متعدد اقسام ہیں: ایک غایت اخراج ہوتی ہے اور دوسری ملکیت ثابت۔ غایت اخراج مقرر کردہ مدت میں داخل ہوتی ہے، جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فانغسلو وجوهکم وابدیکم الی الکعبین پس تم دھوؤ اپنے چہرے اور اپنے ہاتھ کینوں (المائدہ: ۶۵)

سمیت۔

اور یہ غایت (میعاد) بھی غایت اخراج ہی کے مغموم میں ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اس وقت کا بالکل ذکر نہ کیا ہوتا تو اس کا تقاضا تمام اوقات میں ثبوت خیار کی صورت میں ظاہر ہوتا جس کی بنا پر وہ عقد صحیح نہ ہوتا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ خیار ابدی خیار کے مغموم میں ہوتا، بخلاف کسی غایت کو مدت مقرر کرنے کے، اس لئے کہ اگر اس نے غایت کا ذکر نہ کیا ہوتا تو مقررہ مدت بالکل غایت ثابت نہ ہوتی۔

(۲) ثانیاً، ہمارے نزدیک مدت خیار میں باطل کا مرجعہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی موت سے خیار باطل ہوتا اور اس کے فسخ اور اجازت میں اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ ”تیمار خیار شرط وراثت میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں؟“ ہمارے نزدیک وراثت میں منتقل نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک وراثت ہوتا ہے۔ (۱) اس بات پر تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ خیار قبول وراثت میں منتقل نہیں ہوتا۔ اسی طرح فضولی (Third Person) کی بیع کا خیار اجازت بھی بالاجماع وراثت میں منتقل نہیں ہوتا۔ اسی طرح بلاطریق میعاد (اجل) بھی وراثت میں منتقل نہیں ہوگی۔ اور اس بات پر تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ خیار عیب اور خیار تعبیین وراثت میں منتقل ہوتا ہے۔

رہا خیار رویت تو الاصل میں اس کا ذکر نہیں ہے اور کتاب ائیل میں ہے کہ وہ بھی وراثت میں نہیں ہوتا۔ ابن سلعؒ نے امام محمدؒ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ وہ وراثت میں نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کا استدلال وراثت والی آیات کے ظاہر سے ہے۔ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ترکے کا ذکر کیا ہے اور خیار بھی ایک ترکہ ہے، لہذا اس میں وراثت جاری ہوگی اور جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من ترک مالاً او حقاً فلو رشتہ جس نے کوئی مال یا حق چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کیلئے ہے۔

اور خیار بھی اس کا چھوڑا ہوا حق ہے، لہذا وہ اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ تو بیع کے ساتھ ایک ثابت شدہ حق ہے، لہذا اس میں ثابت شدہ ملکیت کی طرح وراثت جاری ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ وراثت جس طرح مملوک اشیاء میں جاری ہوتی ہے اسی طرح بیع سے ثابت شدہ حقوق میں بھی ثابت ہوتی ہے۔ اسی لئے خیار عیب اور خیار تعبیین کا حق بھی وارثوں کیلئے ثابت ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اگر خیار شرط وارث کیلئے ثابت ہو تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ ابتداءً ثابت ہوا ہوگا، یا بطریق وراثت۔ پہلی صورت کا امکان نہیں ہے۔ اس لئے کہ ابتداءً ”وارث کی جانب سے شرط کا ہونا نہیں پایا گیا اور خیار ایسے شخص کیلئے ثابت کرنا جس کیلئے خیار شرط ثابت نہ ہو خلاف حقیقت ہے۔ اسی طرح دوسری صورت بھی ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ وارث مورث کی وفات کے بعد بیع

(۱) یہاں بھی سو کاتب ہے۔ لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک وراثت میں منتقل ہوتا ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک وراثت میں منتقل نہیں ہوتا، ملائکہ اوپر بیان کردہ صورت برعکس ہے، غلطی ہے۔

رہنے والے مال کا مالک ہوتا ہے اور اس کی موت کے بعد مورث کیلئے خیار باقی نہیں رہا۔ اس لئے کہ اس کا خیار دراصل فسخ اور اجازت کے درمیان اسے اختیار دیتا ہے اور مورث کی وفات کے بعد اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا، لہذا وہ اس کا وارث نہ ہوگا۔ بخلاف خیار عیب اور خیار تعبیب کے، اس لئے کہ وہاں مورث کی وراثت کا احتمال ہے اور وہ اس کی مملوکہ معین شے ہے۔ دیکھو کہ روایت حدیث تو ہم ان کے متعلق کہتے ہیں کہ ان کا مضمون درست ہے، لیکن تمہارا یہ کہنا درست نہیں کہ خیار ایک ترکہ ہے اس لئے کہ ترکہ تو کوئی چھوڑی ہوئی شے ہوتا ہے جبکہ خیار ایک قرض ہے جو باقی نہیں رہتا لہذا وہ ترکہ نہ ہوگا جس کی بنا پر وہ اس کا وارث نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

(۳) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو حصہ داروں میں سے کسی ایک کی طرف سے اجازت کا ہونا، اس طرح کہ دونوں نے باہم مل کر اس شرط پر خرید و فروخت کی کہ دونوں کو خیار ہے۔ پھر ان میں سے ایک نے اس کی اجازت دے دی تو دوسرے کا خیار باطل ہو جائے گا اور ان کے نزدیک بیع لازم ہو جائے گی، حتیٰ کہ اس کا دوسرا ساتھی اس کے فسخ کا اختیار نہ رکھے گا۔ صاحبین کے نزدیک اس کا خیار باطل نہیں ہوتا، اور دوسرے فریق کا اختیار اپنے حال پر رہتا ہے۔ ہم عقرب اس مسئلے کا خیار عیب میں ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر بیچ کے مال میں خیار بیچ کے باپ یا بیچے کے وصی (Nominee) کیلئے ہو اور مدت خیار میں بیچ باطل ہو جائے تو کیا اس سے خیار باطل ہو جاتا ہے؟ امام ابوہریرہؒ فرماتے ہیں کہ باطل ہو جاتا ہے اور اس کو عقد لازم ہو جائے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اجازت بیچے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، لہذا "اولیٰ" اس کی اجازت دینے کا مالک نہیں رہتا، لیکن وہ فسخ کا مالک رہتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی بیچے کے مال میں اس کے نائب کی حیثیت سے تصرف کرتا ہے، اس لئے کہ وہ بذاتہ تصرف سے قاصر ہے اور اس کے باطل ہو جانے سے اس کا قاصر ہونا جاتا رہا ہے، لہذا اجازت اس کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ تاہم وصی فسخ کا مالک رہے گا۔ اس لئے کہ وہ حق دور کرنے کے باپ میں سے ہے، لہذا وہ اس کا مالک ہوگا۔ جیسے کہ فضولی اپنی بیع میں مالک کی طرف سے اجازت سے قبل بیع کو فسخ کرنے کا مختار ہوتا ہے اگرچہ وہ اس کی اجازت دینے کا مختار نہیں ہوتا۔ امام ابوہریرہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خیار ولی کیلئے ثابت ہوتا ہے اور اس سے مراد اس کے فسخ اور اجازت دونوں کا اختیار ہے اور اس کے باطل ہونے سے اس کا یہ اختیار جاتا رہا ہے، لہذا وہ بیچے کی جانب منتقل نہ ہوگا، جیسے کہ جس شخص کے پاس خیار ہو اس کے مرنے سے اس کے وارث کی طرف یہ خیار منتقل نہیں ہوتا۔ اور اگر مکتب کیلئے شرط خیار کی مدت کے دوران وہ اراکلی سے قاصر ہو جائے تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور تمام ائمہ کے قول میں بیع لازم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ جب وہ عاجز ہو گیا ہے اور وہ غلامی میں لوٹا دیا گیا ہے تو اس کی اجازت دینے اور فسخ کرنے کا اختیار نہیں رہا۔ لہذا ضرورت یہ خیار ساقط ہو جائے گا جیسے کہ اس کی موت سے ساقط ہو جاتا ہے، یہی حکم اجازت یافتہ غلام کا ہے کہ اگر مدت خیار میں اس کا آقا اس کو تصرف سے روک دے، تو امام ابوہریرہؒ نے نزدیک اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور یہی دو روایتوں میں سے ایک روایت امام محمدؒ سے ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر باپ یا وصی (Nawab) نے کوئی شے ایسے قرض کے عوض خریدی جو اس کے ذمہ ہو اور اس

نے خیار خود اپنے لئے مرکھا، پھر بچہ بالغ ہو گیا تو ان دونوں پر عقد جائز ہو گا اور بچے کو خیار ہو گا: اگر وہ چاہے تو بیع کو جائز قرار دے اور چاہے تو فسخ کر دے۔ دونوں پر جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بلوغ سے ان کے اختیار کی مدت ختم ہو گئی ہے، لہذا وہ اس کو فسخ یا اجازت کے ساتھ اس میں تصرف کرنے کے مختار نہ ہوں گے، لہذا دونوں کا خیار باطل ہو جائے گا اور عقد دونوں کے حق میں جائز ہو جائے گا، جبکہ بچے کو خیار اس لئے کہ جواز اور ثبوت اس کے حق میں ثابت نہیں ہوا۔ وہ تو ان دونوں (باپ و وصی) کے حق میں ثابت ہوا ہے، لہذا اسے فسخ اور اجازت دونوں کا خیار ہو گا۔ رہا مشتری کا خیار تو وہ ایسے ہی ساتھ ہو گا جیسے بالغ وغیرہ کا خیار ساتھ ہوتا ہے، یعنی کہ مدت کے گزرنے یا ہمارے نزدیک اختیار والے شخص کے مرنے سے یا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو حصہ داروں میں سے ایک کی اجازت وغیرہ سے۔ پھر اجازت خواہ صریح الفاظ میں ہو یا ان کے قائم مقام الفاظ میں اور یا بصورت دلالت، جس سے مراد مشتری کا صحیح میں ایسا تصرف ہے جو کہ مالک کرتا ہے، جیسے اس کو فروخت کرنا یا اس کا بھڑاؤ کرنا یا غلام ہونے کی صورت میں اس کو آزاد کرنا یا مدبر بنانا یا مکاتب بنانا۔ اور مال ہونے کی صورت میں اس کو اجارے پر دینا یا ہر کرنا اور رہن رکھوانا۔ خواہ اس نے اسے سپرد کیا ہو یا نہ۔ اس لئے کہ ان تصرفات کے جواز کا مدار ملکیت پر ہے، لہذا اس کا یہ اقدامات کرنا اس کی ملکیت یا استحکام ملکیت کی دلیل ہے، جیسا کہ ائمہ کرام کے مابین اصولی اختلاف ہے جو اجازت کی دلیل ہے۔ اسی طرح باندی ہونے کی صورت میں اس سے جماعت کرنا یا شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لینا یا شہوت کے ساتھ مباشرت کرنا یا اس کی شرمگاہ کی جانب شہوت کے ساتھ دیکھنا وغیرہ امور بھی اس کی جانب سے اجازت تصور ہوں گے، اس لئے کہ یہ ایسا تصرف ہے جو ملک بئین کے بغیر اس کیلئے جائز نہیں ہو سکتا۔ رہا بغیر شہوت کے اسے ہاتھ لگانا اور بلا شہوت اس کی شرمگاہ کو دیکھنا تو یہ اس کی جانب سے اجازت تصور نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ یہ تصرفات فی الجملہ جائز ہیں، جیسے کہ طیبہ (حکیم) اور دایہ وغیرہ کیلئے۔ رہا اس سے خدمت لینا تو قیاس تو یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے اور اس کی شرمگاہ کو دیکھنے کی طرح اس سے بھی اجازت تصور ہوگی، لیکن احتیاط یہ ہے کہ یہ اجازت نہ ہو اس لئے کہ یہ امر ملکیت کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اسے اس کا تجزیہ وغیرہ معلوم کرنے اور اس کا امتحان لینے کیلئے اس کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ یہ دیکھے کہ آیا وہ اس کیلئے موافق ہوگی یا نہیں، جبکہ اس کی ضرورت بھی ہے کیونکہ اس سے احتراز کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس طرح کہ اس سے اسکی واپسی کے ارادے سے کوئی کپڑا وغیرہ مانگ لے، تاکہ وہ اس کو واپس کر دے یا اس سے اپنی سواری پر زین ڈلوائے تاکہ سوار ہو کر اس کو واپس لے جائے، لہذا ضرورت کی بنا پر اس کا اختیار ساتھ ہو جائے گا۔

اور اگر باندی نے مشتری کا شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا اس نے اس سے مباشرت کی اگر تو ایسا کرنے کا خود اس نے موقع دیا اس طرح کہ اسے اس کے ارادے کا پہلے پتہ چل گیا اور اس نے اس کو کچھ نہ کہا تا آنکہ اس نے مذکورہ فعل کیا تو اس سے اس کا اختیار ساتھ ہو جائے گا۔ خیار رویت میں بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ اس نے اس کو دیکھنے کے بعد بوسہ لیا اور یہی حکم خیار عیب میں ہے کہ اگر اس نے اس میں کوئی عیب پایا پھر اس نے اس کا بوسہ لیا تو اس کا خیار ساتھ ہو جائے گا۔ یہی حکم طلاق میں ہے کہ اگر اس نے ایسا کیا تو یہ اس کی جانب سے رجوع ہوگا، لیکن اگر اس نے اپن کر اچانک ایسا کیا، جبکہ مشتری یا خادم نے اس کو خود اس کا موقع

نہ دیا ہو اور وہ اس کو چاہند کر رہا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب بھی یہی حکم ہے اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ رجوع نہ ہوگا اور نہ ہی بیع کی اجازت ہوگی اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کا یہ فعل بیع کی اجازت نہ ہوگی خواہ کیسے بھی ہو اور احمدؒ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر اس نے نیند کی حالت میں اس کے ساتھ جماعت کی اس طرح کہ عورت نے اپنی شرمگاہ اس کی شرمگاہ میں داخل کر لی تو اس سے خیار ساقط ہو جائے گا۔ یہ عمل رجوع تصور ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خیار ایک حق ہے جو اس کیلئے بطور شرط ثابت ہے۔ اور اس کی جانب سے ایسا کوئی فعل نہیں پایا گیا جو اس کے خیار کو باطل کرے۔ نہ تو صراحتاً اور نہ دلالتاً اور وہ ایک ایسا فعل ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے لہذا اس سے اس خیار باطل نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اختیار کے ساتھ کرنے میں ہے۔ اگرچہ وہ ساقط نہ ہوا ہو اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ بیع کو فسخ کرے۔ اس اکتہار کے ساتھ کہ اس کا یہ چہرہ نہ ہو۔ نہ بنا پر تھا اور اس کا شہوت کے ساتھ چھوٹے کی اجازت دینا بغیر ملکیت کے حاصل ہوا ہے۔ ان میں سے ہر ایک بات حرام ہے لہذا ایسا کرنا خیار کے سقوط اور اس سے رجوع کا اثبات ہوگا تاکہ اس کے اس فعل سے تکلیف حرام سے ہٹایا جاسکے جو ضروری ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ چھوٹا ایسا شہوت کے ساتھ چھوٹا ہے جو جماع تک پہنچانے کا باعث ہو سکتا ہے اور جو شے کسی دوسرے شے تک پہنچانے والی ہو وہ اس کے قائم مقام ہوتی ہے خصوصاً احتیاط کی جگہ میرا لہذا اس فعل کو مشتری کی جانب سے جماع کے قائم مقام سمجھا جائے گا اسی لئے حرمت معاشرت دونوں جانوں سے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے سے ثابت ہو جاتی ہے اس لئے کہ یہ ایسا سبب ہے جو جماع سے پہنچانے والا ہے لہذا اسے اس کے قائم مقام نصرا یا گیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے اور اگر مشتری نے باندی کا بوسہ لیا پھر اس نے کہا کہ اس نے تو بغیر شہوت کے بوسہ لیا تھا تو اسی کی بات معتبر ہوگی۔ یہی امام محمدؒ سے روایت ہے اس لئے کہ اس کیلئے خیار ثابت تھا تو وہ اپنے اس قول سے کہ یہ بوسہ بغیر شہوت کے تھا اس کے ساقط ہونے سے انکاری ہے لہذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔ یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا اس باندی کے متعلق ہے جس نے مشتری کا شہوت سے ساتھ بوسہ لیا کہ اس سے خیار ساقط ہو جائے گا اور اس کو عقد لازم ہو جائے گا بشرطیکہ مشتری نے اقرار کر لیا کہ اس نے شہوت کے ساتھ ایسا کیا تھا لیکن اگر اس نے اس بات سے انکار کیا کہ اس کا یہ فعل شہوت سے ساتھ تھا تو اس کا خیار ساقط نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے فعل کا حکم مشتری کیلئے اس کے نزدیک ثابت ہے بیع کا قیوم ہے لہذا وہ اس نے اقرار پر موقوف ہوگا اور اگر مشتری کے قبضہ میں جمع میں وہی ایسی بات پیدا ہوئی جو بائع کی طرف اس کی واپسی سے مانع ہو تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ خیار کا فائدہ عقد کی منع اور جمع کی واپسی کا موقع فراہم کرتا ہے۔ تو جب اس میں واپسی کا احتمال نہ رہا تو خیار کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہ رہا لہذا وہ باقی نہ رہے گا اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ جمع اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے یا اس میں نقصان پیدا ہو جائے اس طرح کہ اس نے اس میں کوئی عیب پیدا کر دیا جس کا ثبوت ہونا ممکن نہ ہو خواہ یہ عیب واضح ہو یا توڑا ہو اور خواہ یہ عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو یا بائع کے فعل سے یا کسی آسمانی آفت سے یا جمع سے اپنے فعل یا کسی ایسی چیز سے۔ اس لئے کہ مشتری کے قبضہ میں ان باتوں کا پیدا ہونا واپسی سے مانع ہے۔ بالآخر وہ ظاہر ہے۔ اسی طرح نقصان بھی اس لئے کہ واپس کرنے کی شرط فوت ہو گئی ہے

کیونکہ وہ تو اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ شے اسی حالت میں ہو جس حالت میں اس نے اس پر قبضہ کیا تھا لیکن جب اس میں کوئی نقصان پیدا ہو گیا ہے تو نقصان شدہ شے کو واپس کرنا ممکن نہیں رہا ہے لہذا قیمت کا اتنا حصہ مشتری کے ذمہ لازم ہو گیا ہے اس لئے کہ اس کا یہ نقصان مشتری کی ذمہ داری میں ہوا ہے لہذا اگر اس نے باقی حصہ واپس کیا تو یہ بائع پر صاف حق کے مکمل ہونے سے قبل اس میں تفریق کرنا ہے جو جائز نہیں ہے اور جب وہ واپس کرنے سے رک گیا تو خیار باطل ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور یہی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ کا بھی قول ہے ماسوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس میں بائع کے فعل سے نقصان ہوا تو ان دونوں صورتوں میں مشتری کو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بدستور خیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو اسے واپس کر دے اور چاہے تو اپنے پاس روک دے اور بائع سے چنی وصول کرے۔ القاضی نے اپنی مختصر طحاوی کی شرح میں یہی اختلاف لکھا ہے اور انکشافؒ نے امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا ہے اور اگر وہ عیب ایسا ہو جو دور ہو سکتا ہو جیسے بیماری وغیرہ تو اس صورت میں مشتری بدستور اپنے خیار پر بحال رہے گا وہ چاہے تو بیع فسخ کر دے اور چاہے تو اجازت دیدے اس لئے کہ کسی شے پر وارد ہونے والی شے اگر ختم ہو جائے تو وہ کالعدم ہو جاتی ہے اور ایسے ہو جاتی ہے جیسے کہ وہ موجود ہی نہ تھی۔ یہی اصول ہے اور اسے فسخ کا حق نہ ہو گا۔ ماسوائے اس کے کہ مدت خیار میں عیب ختم ہو جائے۔ پھر اگر مدت گزر جائے اور عیب قائم ہو تو فسخ کا حق باطل ہو جائے گا اور بیع لازم ہو جائے گی اس لئے کہ اب واپسی ممکن نہیں رہی ہے واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے بیع میں کوئی متصل اضافہ پیدا کر دیا جو اصل سے متصل اور پیدا ہونے والا نہ ہو جیسے کہ اگر وہ کوئی کپڑا ہو تو اس نے اس کو رنگ دیا یا ستو ہوں تو اس نے ان کو کٹھن کے ساتھ ملا دیا یا وہ زمین ہو تو اس نے اس پر کوئی مکان بنا لیا یا اس میں پودا لگا دیا تو اس سے اس کا خیار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ یہ زیادتی بالاجماع واپسی سے مانع ہے لہذا یہ بات خیار کو ساقط کرنے والی ہے اور اگر وہ اضافہ بیع سے متصل اور اس سے پیدا شدہ ہو جیسے کہ حسن و جمال اور موٹاپا اور مرض سے صحت یاب ہونا آنکھ سے سفیدی کا دور ہونا وغیرہ تو جب بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ان صورتوں میں اس کا خیار باطل نہ ہو گا۔ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ یہ اضافہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واپسی سے مانع ہے جیسے کہ نکاح کے مہر میں عیب کا پیدا ہونا وغیرہ اور امام محمدؒ کے نزدیک مانع نہیں ہے اور یہ مسئلہ اپنی جگہ میں آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر زیادتی بیع سے الگ مگر اس سے پیدا شدہ ہو جیسے کہ اولاد پھل اور دودھ وغیرہ یا وہ اس سے پیدا ہونے والی نہ ہو لیکن اس کے تلف ہونے والے کسی جز کا عوض ہو جیسے تھوڑا یا اس شے کا بدلہ جو جز کے مفہوم میں ہے جیسے کہ عمر (باندی سے زنا بالجبر کا معاوضہ) کہ اس سے اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک یہ امور اس کی واپسی سے مانع ہیں اور اگر وہ اضافہ اس سے علیحدہ ہو اور اس سے پیدا شدہ نہ ہو اور نہ ہی وہ تلف ہونے والے کسی جز کا یا ایسی کسی شے کا جو جزو کے مفہوم میں ہو بدل (عوض) ہو جیسے کہ مدق اور غلام کی کمائی اور علت (بیماری) وغیرہ تو اس سے اس کا خیار باطل نہ ہو گا۔ اس لئے کہ یہ اضافہ

اس کی واپسی سے مانع نہیں، لہذا اس سے اس کا خیار ختم نہ ہوگا۔ پھر اگر اس نے بیخ کو ترجیح دی تو یہ اضافہ یا یہ اضافہ جات اصل کے ساتھ ملحق تصور ہوں گے، اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ سب کچھ اس کی مملوکہ شے کی ملکائی ہے، لہذا وہ اس کی ملکیت ہوگا اور اگر اس نے فتح کو ترجیح دی ہے تو اصل کے ساتھ تمام اضافہ جات بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واپس کئے جائیں گے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اضافہ جات اس کیلئے ہوں گے، وجہ یہ ہے کہ بیخ کی ملکیت موقوف تھی بعد میں پتہ چلا کہ یہ اضافہ بالغ کی ملکیت میں حاصل ہوا تھا، لہذا اس کو اس کی طرف اصل سمیت واپس کر دے اور صاحبینؒ کے نزدیک بیخ مشتری کی ملکیت میں داخل ہو گئی تھی لہذا وہ اضافہ اس کی ملکیت میں حاصل ہوا ہے اور فتح اصل میں ہوا ہے نہ کہ اضافہ ہے، لہذا وہ شے مشتری کی ملکیت کے حکم پر باقی رہی ہے۔ اور اگر بیخ کوئی جانور ہو پھر وہ اس پر سوار ہو گیا پھر اگر تو وہ اپنی ذاتی ضرورت کیلئے سوار ہوا تو یہ امر اجازت تصور ہوگا اور اگر وہ اس کو پانی پلانے یا چارہ خریدنے کیلئے یا اس کو بالغ کے پاس واپس لے جانے کیلئے سوار ہو تو قیاس یہ ہے کہ یہ بھی اجازت تصور ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن تھا کہ وہ اس کو بانک کر لے جاتا اور استئمان یہ ہے کہ یہ امر اجازت نہ ہوگا اور اس کا خیار بحال رہے گا، اس لئے کہ اس کے بغیر چارہ نہیں ہوتا، خاص طور پر جب سواری والا جانور سخت کوش ہو تو ہانگے کے لئے ایہ کرنا ضروری ہوتا ہے، لہذا یہ بات واپسی کی ضروریات میں سے ہے لہذا ایسا کرنا اجازت نہ ہوگا اور اگر وہ اس پر سوار ہوا تاکہ وہ اس کو چارہ دیکھے تو اس کا خیار باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے لئے یہ بات اس کو پرکھنے کیلئے ضروری ہے، بخلاف خیار عیب کے کہ اگر وہ اس پر عیب کا پتہ چل جانے کے بعد سوار ہوا تو اس سے اس کا خیار باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ وہاں اس کے بغیر گزارہ ہو سکتا تھا اور وہاں اس پر سواری کی رفتار اور چال وغیرہ معلوم کرنے کیلئے سوار ہونے کی ضرورت ہے، لہذا یہ بات عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہوگی اور اگر بیخ کوئی کپڑا ہو پھر اس نے اس کو پنا تاکہ وہ اس کی لمبائی اور چوڑائی دیکھے تو اس کا خیار باطل نہ ہوگا، کیونکہ تجرہ اور اس کو پرکھنے کیلئے اسے اس کی ضرورت ہے کہ وہ آیا اس کے موافق ہے یا نہیں۔ لہذا یہ عمل اس کیلئے ضروری ہوگا اور اگر یہ سواری پر ایک مرتبہ سوار ہوا تاکہ اس کی رفتار معلوم کرے اور پھر وہ دوسری مرتبہ سوار ہوا تو دیکھا جائے گا اگر تو وہ اس پر پہلی مرتبہ کی رفتار کے علاوہ دوسری رفتار جاننے کیلئے سوار ہوا ہو، جیسے پہلی مرتبہ وہ سوار ہوا تاکہ وہ یہ جانے کہ آیا سواری مصلح (نرم رو) ہے یا نہیں، پھر دوسری بار سوار ہوا تاکہ اس کی چیز چلنے کی رفتار معلوم ہو، تو ایسی صورت میں وہ بدستور اپنے خیار پر ہوگا۔ اس لئے کہ میں اس کا مستعد و طرح کی رفتار میں رہتا ہے، کیونکہ بعض سواریوں میں اس کو جاننے کی ضرورت پیش آتی ہے اور اگر وہ اس پر سوار ہوا تاکہ وہ اپنی والی رفتار دوبارہ معلوم کر سکے تو فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، یہی حکم عام ہے، اسی قسم کی خدمت لینے کا ہے کہ اگر اس نے دوسری مرتبہ وہی خدمت لی تو مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے خیار ساقط ہو جائے گا اور ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے خیار ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ اتفاقاً ایک مرتبہ دیکھنے سے عمل طور پر حاصل نہیں ہوتا، ممکن ہے پہلی مرتبہ اس سے یہ کام ادا تھا، لہذا اسے دوبارہ اضافہ کی ضرورت ہوگی تاکہ اس کی عادت معلوم کی جاسکے اور کپڑے کی صورت میں اس نے اس کو ایک مرتبہ پنا تاکہ اس کی لمبائی اور چوڑائی جانے اور پھر اس نے دوسری بار اس کو پنا

تو اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ کپڑے کو دوسری مرتبہ پہننے کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لئے کہ متعدد ایک ہی مرتبہ پہننے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

اور اگر اس نے اس جانور پر چارہ لادا تو وہ اس کی جانب سے اجازت تصور ہوگا، اس لئے کہ اس کیلئے کسی اور پر چارے کا اٹھانا ممکن تھا اور اگر اس نے اس کے کھر کاٹنے یا اس کی پیشانی سے کچھ ہل کاٹنے تو وہ بدستور اپنے خیار پر رہے گا، کیونکہ یہ تصرف مملوکہ شے کے ساتھ مختص نہیں ہے اس لئے کہ یہ عمل سواری کی اصلاح کے باب سے ہے، لہذا ہر ایک شخص اس کے کرنے کا مختار ہے۔ اور اگر اس عمل میں دلائل "اجازت ہو" جیسے کہ اگر اس نے اس کو چارہ کھلایا یا اس کو پانی پلایا۔ اور اگر اس نے اس کی گردن سے خون نکالا یا اس کے پیچھے لگائے تو یہ عمل اجازت ہوگا، اس لئے کہ یہ اس میں نقصان پیدا کرنے والا تصرف ہے، پھر اگر وہ بکری ہو اور اس نے دودھ نکالا یا اس نے اس کا دودھ پیا تو وہ اجازت ہوگا۔ اس لئے کہ اس کیلئے ملکیت یا مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور یہاں اس کی طرف سے اجازت نہیں پائی گئی ہے، لہذا یہ اس کے حصول ملکیت یا استحکام ملکیت کے قصد و ارادے کی دلیل ہے، جس کی بنا پر یہ اجازت شمار ہوگا اور اگر بیع کوئی گھر ہو پھر اس میں مشتری نے رہائش اختیار کر لی یا اس نے کسی اور شخص کو اس میں اجرت کے ساتھ یا بغیر اجرت کے ٹھہرایا یا اس نے اس کے کسی حصہ کی مرمت کی یا اسے چوند گج کرایا یا اس کو مٹی سے لپچا یا اس نے اس میں کوئی اضافہ کیا یا اس نے اس میں کوئی شے ڈال دی تو یہ تمام باتیں اس کی جانب سے اجازت تصور ہوں گی اس لئے کہ یہ اس کی ملکیت کی یا ملکیت کے استحکام کی دلیل ہیں، لہذا یہ اجازت ہوگی اور القاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ مشتری کی رہائش اختیار کرنے کی صورت میں دو روایات ہیں۔ پھر قاضی نے دونوں میں موافقت پیدا کی ہے۔ پھر انہوں نے ایک کو دوسری روایت پر اس طرح محمول کیا ہے کہ ان میں سے ایک رہائش پر اور دوسری اس کی مداومت کی دلیل ہے۔

اگر وہ اس میں کرائے پر مقیم ہو، پھر کرایہ دار کی اجازت سے بائع نے اس کو فروخت کر دیا اور مشتری نے اپنے لئے شرط خیار رکھی پھر مشتری نے اس کرایہ دار کو اس میں رہنے دیا یا اس نے وہاں نئے کا ذخیرہ رکھنے کی اجازت دے دی تو یہ عمل اس کی طرف سے اجازت تصور ہوگا، اس لئے کہ اجرت نفع کا بدلہ (عوض) ہے، لہذا اس کا لینا دلائل "ملکیت برائے نفع کے حصول یا ملکیت برائے نفع کے استحکام کی دلیل ہوگا جو کہ مکان کی ملکیت یا ملکیت کے استحکام کے ارادے کی دلیل ہو ہے، لہذا یہ عمل اجازت تصور ہوگا اور اگر بیع زمین ہو اور اس میں کھیتی ہو، پھر اس نے اس کو پانی دیا یا اس نے اس میں سے فصل کاٹی یا اس نے اس میں سے کچھ لیا تو یہ اس کی طرف سے اجازت ہوگا، اس لئے کہ پانی دینا کھیتی کے حصول کیلئے اس میں تصرف کرنا ہے، لہذا یہ بیع کے اختیار اور اس کے واجب کرنے کی دلیل ہوگا اسی طرح فصل کو کاٹنا اس میں کسی کے ساتھ تصرف کرنا ہے، لہذا یہ بات اس کے مالک بننے یا ملکیت کے استحکام کے ارادے کی دلیل ہے۔ اور اگر اس نے اس زمین کے کھال سے پانی پیا یا اس نے اس میں سے اپنے جانوروں کو پانی پلایا تو یہ اجازت نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا عمل ہے جو ملکیت کے ساتھ مختص نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ کام مباح ہے اور اگر بیع کوئی بیکل ہو پھر اس نے اس میں آنا چاہا، اگر تو اس نے اس میں اس لئے آنا چاہا کہ اس کے آنا چھینے کی مقدار جان سکے تو وہ بدستور اپنے خیار پر



ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ایسے حق کا ثبوت ہے جس کیلئے خیار مشروع نہیں ہوا اور اگر اس نے آٹا پیٹا جاری رکھا تو یہ اس کی جانب سے اجازت تصور ہوگا۔ اس لئے کہ پرکھنے کیلئے اس سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا یہ بات وجوب بیع کے پسند کرنے کی دلیل ہے۔

رہا بائع اور مشتری دونوں کا خیار تو وہ ویسے ہی ساقط ہوتا ہے جیسے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا الگ الگ خیار ساقط ہوتا ہے، لہذا دونوں میں سے جس نے بھی صریح الفاظ یا صریح الفاظ کے قائم مقام الفاظ کے ساتھ اس کی اجازت دے دی یا اس نے کوئی ایسا فعل کیا جو اجازت پر دلالت کرتا ہو تو اس سے اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔ اور اس کی جانب سے بیع لازم ہو جائے گی اور دوسرا شخص بدستور خیار پر رہے گا۔ اگر وہ چاہے تو اجازت دیدے اور چاہے تو فسخ کر دے اور دونوں میں سے جس نے بھی اس عقد کو صریح لفظوں یا صریح لفظوں کے قائم مقام لفظوں یا کسی ایسے فعل کے ساتھ جو فسخ پر دلالت کرتا ہو، اس کو فسخ کر دیا تو وہ سرے سے ہی فسخ ہو جائے گا اور اس کے بعد اس کے دوسرے ساتھی کی اجازت اس کو بحال نہ کر سکے گی۔ فقہاء میں اختلاف تو فسخ اور اجازت کے حکم میں ہے، اس لئے کہ فسخ کرنا عقد کو باطل کر کے اس میں تصرف کرنا ہے اور جو عقد ایک مرتبہ باطل ہو جائے وہ اجازت کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے کہ باطل شے کا معدوم ہوجاتی ہے، دہی اجازت تو وہ عقد کو تبدیل کر کے اس میں تصرف کرنا ہے یعنی اس کو لازم کرنا، نہ کہ اس کو معدوم کرنا، لہذا اس صورت میں یہ عقد فسخ اور اجازت کے احتمال سے خارج نہ ہوگا۔

اور اگر دونوں میں سے ایک نے اس کی اجازت دے دی اور دوسرے نے اس کو فسخ کر دیا تو عقد فسخ ہو جائے گا خواہ یہ دونوں باتیں یکے بعد دیگرے ہوئی ہوں یا ایک ساتھ، اس لئے کہ فسخ اجازت سے زیادہ قوی ہے۔ کیا نتیجہ علم نہیں کہ وہ اجازت سے ملتی ہو جاتا ہے اس لئے کہ اجازت یا نہ شے میں بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے جبکہ اجازت فسخ کو ملتی نہیں ہوتی، اس لئے کہ فسخ شدہ بیع اجازت کا احتمال نہیں رکھتی، لہذا فسخ اجازت سے قوی ہے۔ جس کی بنا پر اس پر حکم کا مدار رکھنا زیادہ اولیٰ ہوگا۔ اور اگر دونوں میں فسخ اور اجازت میں اختلاف ہو گیا اور دونوں میں سے ایک نے کہا ہم نے رات کو بیع فسخ کر دی تھی، دوسرے نے کہا نہیں، بلکہ ہم نے بیع کو جائز کر دیا تھا تو دونوں کا اختلاف یا تو مدت خیار کے دوران میں ہوا ہوگا یا مدت گزرنے کے بعد۔ اگر تو یہ مدت کے دوران میں ہوا ہو تو فسخ کے مدعی کی بات معتبر ہوگی، اس لئے کہ دونوں میں سے ایک فسخ کر سکتا ہے مگر ایک اجازت نہیں، سکتا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے ثبوت پیش کر دیئے تو اجازت کا دعویٰ کرنے والے کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ وہی مدعی ہے اور اگر ایسا مدت خیار گزرنے کے بعد ہو اور دونوں میں سے ایک نے کہا مدت فسخ کے بعد ختم ہوئی ہے اور دوسرے نے کہا نہیں بلکہ اجازت کے بعد ختم ہوئی ہے تو ایسی صورت میں اجازت کا دعویٰ کرنے والے کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ موجود وقت جواز کا وقت ہے، یعنی مدت گزرنے کے بعد کا وقت، لہذا اس کا قول حلال کی شہادت کی بنا پر راجح ہوگا اور اسی کا قول معتبر ہوگا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے ثبوت پیش کر دیئے تو بیع کا دعویٰ کرنے والے کا ثبوت معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک ایسا معاملہ ثابت کرتا ہے جو اختلاف ظاہر ہے اور مدت ایک ہی کام آتی ہے۔

اور اگر خیار دونوں میں سے ایک آئے ہو اور دونوں میں مدت خیار میں فسخ اور اجازت کے مصلحت

اختلاف ہو گیا تو خیار والے شخص کے قول کا اعتبار ہو گا۔ خواہ اس نے فسخ کا دعویٰ کیا یا اجازت کا۔ اس لئے کہ وہ دونوں امور کا مالک ہے اور ثبوت دوسرے فریق کا معتبر ہو گا۔ اس لئے کہ مدعی وہی ہے اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف مدت گزرنے کے بعد ہو تو دونوں میں سے جو اجازت کا مدعی ہو اسی کی بات معتبر ہوگی۔ اس لئے حال جواز کے حق میں ہے، یعنی مدت گزرنے کے بعد کا وقت اور اگر دونوں کے ثبوت باقاعدہ تاریخ وار ہوں تو ان میں سے تاریخ کے اعتبار سے جس کا ثبوت مقدم ہو گا اس کی بات معتبر ہوگی خواہ اس نے فسخ کا ثبوت پیش کیا یا اجازت کا۔ واللہ اعلم۔

اور اگر خیار شرط کسی تیسرے شخص کیلئے تھا، جیسے ان دونوں میں سے کسی نے اجنبی کیلئے شرط خیار رکھی، تو جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ یہ صورت بھی جائز ہے اور جس نے شرط رکھی ہو اور جس کیلئے شرط رکھی گئی ہو دونوں کو اس کے فسخ اور اجازت کا اختیار ہو گا اور دونوں میں سے جس نے اجازت دے دی تو اجازت درست ہوگی اور دونوں میں سے جس نے فسخ کر دیا، یہ عقد فسخ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں متعہ فرد دوسرے کیلئے شرط کے مقتضی کے طور پر اپنے لئے بھی شرط خیار رکھنے والا ہو گیا ہے اور جس کیلئے اس نے شرط رکھی ہے وہ شرط رکھنے والے کیلئے فسخ اور اجازت میں بمنزلہ وکیل کے ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اجازت دی اور دوسرے نے فسخ کر دیا، پھر اگر تو یہ دونوں امور یکے بعد دیگرے ہوں تو ان میں سے جو بات پہلے ہو فسخ یا اجازت، اسی پر عمل ہو گا، اس لئے کہ شرط کے ساتھ ثابت شدہ معاملہ دو میں سے ایک ہے، تو ان میں سے جو معاملہ پہلے واقع ہو گیا وہ دوسرے کو باطل کر دے گا۔ اور اگر وہ دونوں باتیں یکبار سرزد ہوئیں ہوں تو اس کا کتاب البیوع میں (امام محمدؒ نے) ذکر (کیا) ہے کہ مالک کا اپنی ملک میں تصرف کرنا دوسرے کے تصرف سے بہتر ہے، خواہ اس معاملے کو ختم کرنے کا ہو یا بحال رکھنے کا اور کتاب المازن میں ہے کہ فسخ پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے، خواہ کسی کی طرف سے بھی ایسا ہوا ہو۔ کتاب البیوع کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک کا تصرف ملکیت کے حق (ولایت) پر مبنی ہے، لہذا اس شخص کا تصرف جو اس کا نائب ہے اس کا معارضہ نہیں کر سکتا، کتاب المازن والے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع کو ختم کرنا اس کی اجازت کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اجازت یافتہ معاملہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے، البتہ فسخ شدہ معاملہ اجازت کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا کتاب المازن میں امام محمدؒ کا رجحان فسخ کی طرف ہی ہے، خواہ یہ فسخ دونوں میں سے کسی کی طرف سے ہو۔ کہا جاتا ہے کہ کتاب البیوع والا قول امام محمدؒ کا ہے، اس لئے کہ وہ مالکانہ حق کو نیابت والے حق پر مقدم رکھتے تھے اور جو قول کتاب المازن میں ہے وہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، اس لئے کہ وہ مالکانہ حق کی تقدیم کے قائل نہ تھے۔ اس بارے میں اصل وہ روایت ہے، جو النوادر میں ہے کہ اگر وکیل نے کسی شخص کو کوئی شے فروخت کی اور مالک نے کسی اور شخص کو وہ شے فروخت کر دی اور دونوں نے اپنا اپنا قول دے دیا تو منسلک کی بیع امام محمدؒ کے ہاں زیادہ بہتر اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس غلام کو دونوں میں نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا اور دونوں میں سے ہر ایک مشتری کو خیار دیا جائے گا، واللہ عزوجل اعلم۔

## (ھ) عقد خیار کو فسخ کرنے والے امور کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

۱۔ فسخ کرنے والے امور

۲۔ جواز فسخ کی شرائط کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے

### ۱۔ عقد کو فسخ کرنے والے امور کا بیان:

وہ امور جن سے عقد فسخ ہو جاتا ہے اصل میں دو قسم کے ہیں۔ ۱۔ اختیاری، ۲۔ ضروری اختیاری کی آگے پھر دو اقسام ہیں۔ صریح اور وہ جو ولایت میں صریح کے مفہوم میں ہیں۔

اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ مجھے وہ شخص جس کو خیار ہو کے میں نے بیع کو فسخ کر دیا یا اس کو توڑ دیا یا اس کو باطل کر دیا یا اس نے ایسے الفاظ استعمال کئے جو ان کے قائم مقام ہوں تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ خواہ خیار بائع کیلئے ہو یا مشتری کیلئے یا دونوں کے علاوہ کسی اور شخص کیلئے، یہاں دونوں کی رضامندی شرط ہوگی اور نہ ہی عدالتی فیصلہ ضروری ہوگا، اس لئے کہ اس کا فسخ اس کے ساتھی کے اس پر تسلط کی بنا پر ہوا ہے۔

رہا بطریق ولایت فسخ تو وہ اس طرح ہوگا کہ وہ شخص جس کو خیار ہو ایسا تصرف کرے جیسا کہ تصرف مالک کرتا ہے، بشرطیکہ خیار بائع کیلئے ہو اور قیمت کے معین شے ہونے کی صورت میں خیار مشتری کیلئے ہو، اس لئے کہ جب خیار بائع کو ہوگا تو اس کا بیع میں مالکانہ تصرف کرنا اس کی طرف سے اس میں ملکیت کے برقرار رکھنے کی دلیل ہے۔ اسی طرح اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو اگر قیمت معین شے ہو تو اس کا اس میں مالکانہ تصرف کرنا اس میں اپنی ملکیت قائم رکھنے کی دلیل ہے اور ایسا وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک بیع فسخ نہ ہو، لہذا اس کا ایسا اقدام از روئے ولایت عقد کا فسخ ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر بائع کی طرف سے بیع میں کوئی ایسا عمل پایا گیا جو اگر اس سے قیمت میں پایا جاتا تو اس کی طرف سے اجازت کی دلیل ہوتا تو وہ اس کے فسخ کی دلیل ہوگا۔ اور ہم ان تمام امور کا اہم اہم ذکر کرتے ہیں۔ اور فسخ کی یہ نوع بغیر کسی اختلاف کے دوسرے شخص کے علم پر موقوف نہیں ہے، بخلاف سابقہ نوع کے، اس لئے کہ یہاں اس عقد کا فسخ ہونا بیع سے بطور مقصود بالذات ثابت نہیں ہوا وہ تو دوسری شے سے ضمنی طور پر ثابت ہوا ہے، لہذا اس کیلئے وہ سب کچھ شرط نہ ہوگا جو بطور مقصود بیع کے فسخ کیلئے شرط ہے، چنانچہ پانی پینے اور راست چلنے کے حق کی فروخت کہ یہ مقصود بالذات بنا کر جائز نہیں ہے، البتہ زمین کے ساتھ زمینی طور پر درست ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

ب۔ رہا ضروری:

تو اس طرح ہے کہ جب بیع قبضہ سے عمل ہلاک ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی خواہ قبضہ بائع کے

لئے ہو یا مشتری کے لئے یا ان دونوں کے لئے ایک ساتھ ہو، اس لئے کہ اگر وہ بیع حتمی ہوتی تو جب بھی بیع باطل ہو جاتی ہے تو خیار شرط میں تو بدرجہ اولیٰ باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ یہ اس کی نسبت کمزور حق ہے اور اگر وہ شے قبضے کے بعد ہلاک ہوئی ہو تو اگر خیار بائع کیلئے ہو تو تب بھی بیع باطل ہو جائے گی، لیکن اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہو جائے گی، بشرطیکہ اس کی کوئی مثل نہ ہو اور مثل ہونے کی صورت میں اس کی مثل کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ رہا بیع کا باطل کرنا تو وہ اس لئے ہے کہ بیع ایسا معاملہ ہے جو از سر نو عقد کا احتمال نہیں رکھتا، لہذا اس کی اجازت کا امکان نہ ہوگا جس کی بنا پر ضرورتاً "بیع فسخ ہو جائے گی۔ رہا قیمت کا لازم ہونا تو یہ اکثر علماء کا قول ہے اور فقیر ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ وہ شے بطور امانت ہلاک تصور ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خیار نے حکم کے حق میں عقد کے منقذ ہونے کو روک دیا ہے لہذا بیع بدستور بائع کی ملکیت میں تصور ہوگی اور مشتری کے ہاتھ میں امانت ہوگی، لہذا وہ امانت کے طور پر ہلاک ہوگی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بیع اگرچہ حکم کے حق میں منقذ نہیں ہوئی، لیکن بیع بیع کے حکم کے تحت مشتری کے قبضہ میں تھی، لہذا وہ خریداری کی بنا پر قبضہ کردہ نہیں ہے بلکہ وہ اس سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ وہاں عقد نہیں پایا گیا نہ تو بنفسہ اور نہ اس کے حکم کے ساتھ اور یہاں اگرچہ عقد کا حکم ثابت نہیں ہوا لیکن وہ بنفسہ موجود ہے اور وہ شے باسعاوضہ بائع کے تحت قابل ضمان ہے تو یہ تو بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ صاحبین کے اصول پر تو ظاہر ہے، اس لئے کہ مشتری اس کا عقد کے ساتھ مالک ہوا ہے تو جب اس نے اس پر قبضہ کیا تو اس نے اس پر قیمت کو مستحکم کر دیا ہے تو جب وہ شے ہلاک ہوئی تو وہ قیمت کے ساتھ قابل ضمان حالت میں ہلاک ہوئی ہے، جیسے کہ حتمی بیع میں یہی حکم ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے اصول پر اس لئے کہ مشتری اگرچہ اس کا مالک نہیں ہوا، لیکن اس کی ملکیت میں ہوتے ہوئے قبضہ سے قبل ایک ایسا امر پیش آگیا ہے جو اس کی واپسی سے مانع ہے اور وہ اس میں عیب کا پیدا ہونا ہے جو بائع کے پاس نہ تھا۔ اس لئے کہ اس کے قبضے میں اس کا ہلاک ہونا عموماً پہلے عیب کے پیدا ہونے سے خالی نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی موت کا عام طور پر کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے جو اس کا عیب ہے، اور مشتری کے قبضہ میں بیع میں عیب کا پیدا ہونا اس کی واپسی سے مانع ہوتا ہے اور اس کو بیع لازم ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر قلم بیان کیا۔ پھر جب وہ شے ہلاک ہوئی تو وہ قیمت کے عوض ہلاک تصور ہوگی۔ اور اگر کسی اجنبی نے بیع کو ہلاک کر دیا اور خیار بائع کے لئے ہو تو بیع فسخ نہ ہوگی اور بائع بدستور اپنے خیار پر رہے گا، اس مشتری کے فعل کے ساتھ اس میں عیب پیدا ہوا تو بیع باطل نہ ہوگی اور بائع بدستور اپنے خیار پر رہے گا، اس لئے کہ بیع بائع کی ملکیت میں ہے، لہذا اس نقصان کی مقدار میں مشتری پر ضمان ہوگی تو چونکہ وہ اپنے قائم مقام (ضمان) کے ساتھ ہلاک ہوئی ہے، لہذا بیع اپنے حال پر رہے گی اور بائع کو خیار ہو گا وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور مشتری سے ضمان کا مطالبہ کرے اور وہ چاہے تو اس کی اجازت دیدے اور مشتری سے قیمت کا مطالبہ کرے۔ اسی طرح اگر مشتری کے قبضے میں کسی اجنبی یا خود مشتری کے فعل یا کسی آسمانی آفت سے کوئی عیب پیدا ہوا تو تب بھی بائع کو بدستور خیار رہے گا وہ چاہے تو بیع کی اجازت دیدے اور چاہے تو اس کو فسخ کر دے۔ پھر اگر اس نے اجازت دیدی تو وہ مشتری سے تمام قیمت وصول کرے، خواہ عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو یا کسی اجنبی کے فعل سے۔ یا کسی آسمانی آفت سے، اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں بیع جائز ہے اور مشتری کو بیع میں تفریق

پہلے کے ساتھ اس کی وابستگی کا اختیار نہ ہوگا اس لئے کہ وہ عیب اس کی ضمان میں اسی (ضمان) کے ساتھ قبضے کی حالت میں پیدا ہوا ہے۔ سوئے اس کے کہ اگر عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو کسی پر کوئی ضمان نہ ہوگی اور اگر وہ کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو مشتری کو حق ہوگا کہ وہ نقصان کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ کرے۔ اس لئے کہ وہ غلام کا بائع کی اجازت سے بیع کے وقت سے مالک ہوا ہے جس سے واضح ہو گیا ہے کہ جنابیت اس کی ملکیت میں حاصل ہوئی ہے اور اگر اس نے عقد کو فتح کر دیا تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو بائع باقی شے کو وصول کر لے اور مشتری سے جنابیت کا تاوان وصول کرے۔ اس لئے کہ غلام مشتری کے پاس قیمت کے عوض قابل ضمان حالت میں تھا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اس کے قبضے میں ہلاک ہوا ہوتا تو اس کو اس کی قیمت لازم ہو جاتی اور فتح کی صورت میں اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہو جائے گی اور چونکہ وہ فوت شدہ حصے کی مقدار میں اس کو واپس کرنے سے قاصر ہے لہذا اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازمی ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس میں کسی آسمانی آفت سے کوئی عیب پیدا ہوا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس میں عیب کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہو تو بائع کو خیال ہے: وہ چاہے تو اجنبی سے تاوان کا مطالبہ کرے۔ اس لئے کہ جنابیت اسی کی ملکیت میں حاصل ہوئی ہے اور وہ چاہے تو وہ مشتری سے قیمت کا مطالبہ کرے۔ اس لئے کہ جنابیت مشتری کی ضمان میں حاصل ہوئی ہے۔ پھر اگر اس نے اجنبی سے مطالبے کو پسند کیا تو اجنبی کسی اور کی طرف رجوع نہیں کرے گا۔ اس لئے بیع اپنی ایک قائم مقام یعنی ضمان کے ساتھ ہلاک ہوئی ہے کیونکہ یہاں ضمان میں وجوب پایا گیا ہے جو کہ کسی ایسے باقیمت مال کو تلف کرنا ہے جو دوسرے مملوک ہو۔ اس لئے کہ بائع کا خیال بیع کو اس کی ملکیت سے خارج ہونے سے مانع ہے اور جو شے کسی قائم مقام کو چھوڑ کر ہلاک ہو وہ شے معنوی طور پر موجود تصور ہوتی ہے لہذا اس میں اجازت کا احتیال ہوگا۔ خواہ بیع مشتری کے قبضہ میں ہو یا بائع کے قبضہ میں اس لئے کہ دونوں حالتوں میں وہ تلف ہو جانے کی صورت میں قابل ضمان ہے۔ پھر اگر وہ چاہے تو بیع کو فتح کر دے اور نقصان کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اسے مشتری نے ہلاک کر دیا۔ اس لئے کہ اس کی ہلاکت کی بنا پر اس پر ضمان واجب ہو گئی ہے کیونکہ وجوب کا سبب پایا گیا ہے اور ضمان ایک قابل ضمان شے کا بدلہ ہے لہذا وہ اس کے قائم مقام ہوگی تو بیع معنوی طور پر موجود تصور ہوگی اور خیال بدستور قائم رہے گا: اگر وہ چاہے تو بیع کو فتح کر دے اور مشتری سے ضمان کا مطالبہ کرے اور چاہے تو بیع کو جائز قرار دے اور اس سے قیمت وصول کر لے۔ اور اگر بیع بائع کے قبضے میں ہو اور اس میں عیب پیدا ہو جائے۔ پھر اگر تو یہ عیب کسی آسمانی آفت یا بائع کے فعل سے پیدا ہوا تو بیع باطل نہ ہوگی اور اسے بدستور خیال ہوگا اس لئے کہ جو شے اس کے کسی فعل کے بغیر کم ہوئی ہے وہ اس پر ضمان نہیں ہے اس طرح کہ اس کے بدلے قیمت کا کوئی حصہ ساتھ نہ ہوگا لہذا ضمان والے حصہ میں خیال کو باقی رکھ کر بیع صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ ایسا کرنے میں مشتری پر صغفہ متفق ہو جاتا ہے۔ پھر اگر وہ چاہے تو بیع کو فتح کر دے اور چاہے تو اس کی اجازت دے۔ پھر اگر اس نے اس کی اجازت دیدی تو مشتری کو خیال ہوگا: اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کر لے اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے اس لئے کہ قبضہ سے عمل بیع میں تبدیلی

ہو گئی ہے اور اگر وہ بائع کے فضل سے ہلاک ہوئی تو بیع باطل ہو جائے گی اس لئے کہ اس کے فضل سے اس میں جو نقصان پیدا ہوا ہے وہ اس پر قائل ضمان ہے یہاں تک کہ مشتری سے قیمت کا اتنا حصہ ساقط ہو جائے گا لہذا یہاں اجازت مشتری پر عقد کے مکمل ہونے سے قبل تفریق عقد (صفقہ) کا باعث ہوگی۔ اور اگر یہ نقصان کسی ایسی چیز کے فضل سے ہوا تو بیع باطل نہ ہوگی اس لئے کہ بیع نقصان کے قائم مقام کے ساتھ ہلاک ہوئی ہے جو وہ اس کی ضمان ہے لہذا معنوی طور پر وہ قائم ہے اور ہلاک ہونے والی مقدار میں بیع باطل نہ ہوگی لہذا بائع بدستور اپنے خیال پر رہے گا: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور نقصان کرنے والے سے تعاون کا مطالبہ کرے اور چاہے تو بیع کی اجازت دیدے اور مشتری سے قیمت وصول کرے اور مشتری نقصان کرنے والے سے نقصان کا تعاون وصول کرے کہ وہ خود اپنے فعل کا ضامن ہوا ہے اور اگر اس نے مشتری سے مطالبہ کرنے کو ترجیح دی تو مشتری اس تعاون کے بدلے جو اس نے ادا کیا ہے ایسی چیز کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ تلف شدہ شے کی ملکیت کے حق میں مشتری بائع کا قائم مقام ہے اگرچہ وہ تلف ہونے والی شے کی فی نفسہ ملکیت میں اس کا قائم مقام نہیں ہے جیسے کہ مدبر (نظام) کو غصب کرنے والا کہ اگر مدبر اس کے قبضے میں قتل کر دیا جائے اور وہ اس کے مالک کیلئے ضامن ہو جائے تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس ضمان (تعاون) کیلئے قاتل کی طرف رجوع کرے۔ اگرچہ نفس مدبر کا وہ مالک نہیں ہوا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے واللہ اعلم۔

## ۲۔ جواز فسخ کی شرائط

(۱) خیال کا موجود ہونا اس لئے کہ خیال جب باطل ہو جاتا ہے تو بیع لازم ہو جاتی ہے تو اس میں فسخ کا احتمال نہ رہے گا۔

(۲) اس کے دوسرے ساتھی کو فسخ کا علم ہونا: یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اسے بتائے بغیر فسخ کر دیا تو ان دونوں کے نزدیک اس کا فسخ موقوف ہوگا: اگر مدت خیال میں اس کے ساتھی کو اس کے فسخ کا علم ہو گیا تو وہ ناخذ ہو جائے گا۔ اور اگر مدت گزرنے تک اسے علم نہ ہوا تو عقد لازم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر فسخ کرنے والے نے فسخ کی اجازت دیدی تو اس کا فسخ دوسرے ساتھی کے علم سے قبل ناخذ ہو جائے گا۔ اور اس کی اجازت جائز ہو جائے گی اور عقد لازم ہو جائے گا اور اس کا فسخ باطل ہو جائے گا۔ اور یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے۔ پھر انہوں نے رجوع کر لیا اور کہا اس کے ساتھی کو اس کا علم ہونا شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے اسے فسخ کر دیا تو اس کا فسخ کرنا صحیح ہوگا اس کے ساتھی کو فسخ کا علم ہو یا نہ ہو۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت ہے کہ انہوں نے خیال بائع اور خیال مشتری کے درمیان فرق کیا ہے۔ بائع کے خیال میں ان کے نزدیک دوسرے فریق کو علم ہونا کو شرط نہیں ہے اور مشتری کے خیال میں انہوں نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔

دبا خیال رویت تو اس کے متعلق بھی یہی اختلاف ہے، جیسا کہ انکشافی نے اس کا ذکر کیا ہے، البتہ ہمارے ائمہ کرام کے درمیان خیال عیب میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں دوسرے فریق کو فسخ کا علم ہونا شرط ہے خواہ یہ فسخ عدالتی فیصلے کے بعد ہو یا اس سے پہلے اور اس بات پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ منوکل کی

طرف سے وکیل کی معزولی اس کے علم کے بغیر جائز ہے۔ اور اگر دو شریکوں میں سے ایک نے شراکت کو فسخ کر دیا اور رب المال نے مضارب کو تصرف سے روک دیا تو یہ تصرف دوسرے شخص کو علم ہوئے بغیر درست نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے دوسرے فریق کے علم کے بغیر اجازت دینے کا مختار ہے۔ لہذا وہ اس کے فسخ کا بھی مختار ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک معاملہ دوسرے فریق کے اس پر مسلط کرنے اور اس کی رضامندی کی بنا پر حاصل ہوا ہے۔ لہذا اس کے اس کے علم پر موقوف ہونے کے کوئی معنی نہیں، جیسے کہ وکیل کہ اگر مسئلہ کے علم کے بغیر کوئی شے فروخت کرے تو اس کا یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر فسخ دوسرے فریق کے علم کے بغیر نافذ ہو جائے تو اس سے دوسرے فریق کو نقصان ہوگا۔ لہذا اس کو ضرر سے بچانے کیلئے یہ فسخ نافذ نہ ہوگا۔ جیسے کہ مسئلہ اگر اس نے اپنے وکیل کو معزول کر دیا تو تب یہی حکم ہے۔ اس نقصان کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر دوسرے فریق کو اس کے فسخ کا علم نہ ہوا اور اس نے بیع میں اس گمان پر کہ وہ اس کا مالک ہو گیا ہے، کوئی تصرف کر لیا جبکہ مدت خیار مقرر مہی ہو تو اگر اس کا فسخ اس کے علم کے بغیر جائز ہو جائے تو اس سے ظاہر ہوگا کہ اس نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیا ہے جو تاوان کے وجوب کا سبب ہے۔ لہذا اسے اس فعل سے نقصان لاحق ہوگا۔ اسی لئے وکیل کا معزول ہونا اس کے علم کے بغیر جائز نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اجازت کے کہ وہ اس کے علم کے بغیر درست ہے اس لئے کہ اس میں کوئی ضرر نہیں ہے۔ اسی طرح وکیل کی طرف سے مسئلہ کے علم کے بغیر فروخت میں بھی مسئلہ کو کوئی نقصان نہیں ہے۔

(۳) یہ کہ اس فسخ سے صفحہ (مصدق) کی تفریق نہ پائی جائے۔ چنانچہ وہ کچھ حصے کو چھوڑ کر کچھ حصہ میں اجازت دینے کا مختار نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایسا کرنا صفحہ کو اس کے عمل ہونے سے متعلق کرنا ہے جو باطل ہے۔

### ۳۔ خیار عیب:

رہا از روئے دلالت ثابت شدہ خیار، تو وہ خیار عیب ہے اور خیار عیب پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- ۱: خیار عیب کے حکم کا بیان
- ۲: علم کی صفت کا بیان
- ۳: عیب کی تفسیر اور تفسیر (وضاحت) کرنے والے امور کی تفصیل
- ۴: ثبوت خیار کی شرط کا بیان
- ۵: اثبات عیب کا بیان
- ۶: اس کی واپسی کی کیفیت کا بیان
- ۷: ثبوت کے بعد عیب سے فسخ ہونے کا بیان
- ۸: کن کن لوگوں پر عیب میں قصص (معداتی مادہ) لازم ہوگی اور کن کن کو لازم نہ ہوگی

- ۵: عیب کی بنا پر واپسی سے مانع امور  
 ۶: ثبوت کے بعد خیار عیب کے ساقط ہونے اور بیع کے لازم ہونے کا بیان  
 ۷: عیب سے ہونے والے نقصان کیلئے رجوع سے مانع اور غیر مانع امور کا بیان

### (۱) خیار عیب کا حکم:

اس کا حکم بیع میں فوری طور پر مشتری کی ملکیت کا اثبات ہے، اس لئے کہ بیع کا رکن شرط کے بغیر مطلق ہے اور جو حکم دلالت نص سے ثابت ہے وہ اس کے صحیح و سالم ہونے کی شرط ہے نہ کہ سبب اور حکم کی شرط۔ اور اس کا اثر آدم سے روکنے میں ہے نہ کہ اصل حکم کو روکنے میں، بخلاف شرط خیار کے ساتھ عقد بیع کے کہ وہاں صراحت سے بیان کردہ شرط سبب پر داخل ہوئی ہے، لہذا اس کا منقذ ہونا ثبوت خیار میں حکم کے انعقاد سے مانع ہوگا۔

### (ب) خیار عیب کی صفت:

اس کی صفت یہ ہے کہ وہ ایک غیر لازم صفت ہے، اس لئے کہ از روئے دلالت بیع کا صحیح و سالم ہونا شرط ہے تو جب تک اس نے بیع کو صحیح و سالم حالت میں اس کے سپرد نہ کیا، تو اس کو بیع لازم ہوئی اور نہ اس کا حکم اس کو لازم ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ بیع کا صحیح و سالم ہونا عقد میں از روئے دلالت شرط ہے، یہ ہے کہ بیع میں بیع کی سلامتی عام طور پر مشتری کو آخر تک مطلوب ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کا مقصد بیع سے نفع اٹھانا ہے اور اس سے اس کا نفع اس کی سلامتی کی قید کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا، نیز اس لئے بھی کہ دوسرے فریق کو اس نے تمام قیمت اس لئے ادا کی ہے تاکہ وہ اس کو تمام بیع سپرد کرے تو اس کا سلامت ہونا از روئے دلالت عقد میں مشروط ہے لہذا یہ شرط ایسی ہے جسے صریح الفاظ (نص) میں کوئی شرط رکھی گئی ہو پھر جب دونوں اشیاء میں مساوات نہیں رہی ہے تو اس کو خیار ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی بادی خریدی کہ وہ پاک ہے یا اس شرط پر کہ وہ کھانا پکنا جانتی ہے، لیکن اس نے اسے ایسا نہ پایا۔ اسی طرح عقد بیع کے مفقوضی (نقصا ہونے) سے بھی بیع کا صحیح و سالم ہونا ضروری ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک بالمعاوضہ عقد ہے اور معاوضوں کی بنیاد عام طور پر اور حقیقت میں مساوات پر ہوتی ہے اور دونوں کی مساوات کا تحقق بدل کے مبادلہ اور سالم شے کے سالم شے کے تبادلے میں ہی ہے، لہذا مطلق عقد کا ہونا دونوں طرف کی اشیاء میں سلامتی کا متقاضی ہے تو جب خریدار کو بیع صحیح اور سالم نہیں دی گئی تو اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ مشتری عقد کی بنا پر ہانے سے عیب سے تلف شدہ جیسے کی سپرداری کا مطالبہ کرے گا جبکہ وہ اس کے سپرد کرنے سے قاصر ہے، لہذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ شے کی سلامتی مشتری کیلئے قابل رغبت تھی اور وہ اسے حاصل نہیں ہوئی تو اس سے اس کی رضامندی میں غلط آگیا ہے، جس سے خیار واجب ہو جاتا ہے، اس لئے کہ جو طرف رضامندی بیع کی شرط ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ  
بِالْبَاطِلِ إِنَّ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ نَرَاضٍ مِنْكُمْ  
اے اہل ایمان تم ایک دوسرے کا مال باطل طریقے  
سے مت کھاؤ، مگر اس کے کہ وہ تمہاری باہمی  
رضامندی سے تجارت ہو۔

لہذا رضامندی کا نہ ہونا بیع کی درجگی سے مانع ہے اور اس میں غلط پیدا ہو جائے مذکورہ نص قرآنی کی بنا پر  
اس کیلئے خیار کو ثابت کرتا ہے۔ اس خیار کے اثبات کیلئے بنیاد وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے  
مرسوم ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من اشتراى شاة محفلة فوجدها مصرة فهو  
بخير النظارين ثلاثة ايام و فى رواية فهو با  
حد النظارين الى ثلاثة ايام ان شاء المصك ولن  
جس نے کوئی دودھ روکی ہوئی بکری خریدی پھر اس کو  
مصرة (دودھ روکی ہوئی) پایا تو اس کو تین یوم تک وہ  
میں سے ایک بات کا اختیار ہے۔ دوسری روایت میں  
ہے کہ اسے تین دنوں تک وہ میں سے ایک بات کا  
اختیار ہے: وہ چاہے تو اسے روک لے اور چاہے تو  
اس کو واپس کر دے اور کھجوروں کا ایک صاع بھی۔

کہ یہاں اس کیلئے جن دو نظروں (خیارات) کا ذکر آیا ہے ان میں سے ایک اس کو روکنے کی اور دوسری اس کو  
واپس کرنے کی نظر (خیار) ہے۔ اور حدیث نبوی میں تین دنوں کا ذکر وقت مقرر کرنے کیلئے نہیں اس لئے کہ  
خیار کی یہ قسم وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہوتی بلکہ اس کی بنیاد عرف و عادت میں غالب و مروج صورت پر ہے  
اس لئے کہ اگر خرید کردہ شے میں کوئی عیب ہو جس کی عام طور پر اتنی مدت میں مشتری کو اطلاع ہو جاتی ہے لہذا  
وہ اس پر راضی ہو جائے گا: اس کو روک لے گا یا وہ اس پر راضی نہ ہوگا۔ لہذا وہ اس کو کھجوروں کے ایک  
صاع سمیت واپس کرے گا: گویا یہ صاع اس دودھ کی قیمت ہے جو مشتری نے دیا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ  
و سلم کو اس کا علم مشاہدے کی بنا پر ہوا تھا: واذا اعلم۔

(ن) عیب کی تفسیر (جس سے خیار ثابت ہوتا ہے) اور مفسر (تفسیر کرنے والے امور)  
کی تفصیل

ہر وہ بات جس کی بنا پر تاجروں کے ہاں کسی شے کی قیمت میں کمی ہو جائے خواہ نقصان زیادہ ہو یا کم تو وہ  
ایسا عیب ہے جو خیار کو واجب کرتا ہے اور جس عیب سے قیمت میں کمی نہ ہو تو وہ ایسا عیب نہ ہوگا جیسے کہ  
اندھا پن، بیگانہ پن اور کل جو اول (بچے) پن کی ہی ایک قسم ہے اور وہ اہل کا صدر ہے۔ اور یہ ایسا جانور  
ہے، یا اس نظر آئے کہ چنے وہ اپنی ناک کی طرف دیکھ رہا ہو، اسی طرح السبل یعنی بچوں کے عیب والا ہونا  
الذئب والا، یا اس کا صدر ہے اور اس سے مراد وہ شخص (یا جانور) ہے جو رات کو نہ دیکھتا ہو، اسی طرح غص  
(کڑی آنکھوں والا) یا اس کا صدر ہے اور یہ ایسا شخص (جانور) ہے جس کی آنکھیں اندر کو دھنسی ہوئی ہوں  
اور اس (آنکھ لے آنکھ) کی بجائے وہ (آنکھ) کا صدر ہے جس سے مراد آنکھ کے پچھلے حصہ کی

تنگی ہے اور الغرب (گوشہ چشم کا مورم) ہوتا۔ اس سے مراد گوشہ ہائے چشم اور آنکھ کے کناروں والے حصہ کا ورم ہے اور الظفرہ (ٹانڈ) جسے فارسی میں ٹانڈ کہا جاتا ہے اور الشتر جس سے مراد آنکھ کے پونے کا بڑا ہوا ہونا ہے اور برص 'قرع' (گنجا پن' یا گنبے پن کی جگہ) سلع (برص کا مرض) شلل (ہاتھ کا خشک ہونا) 'الزمانہ' (لجبا پن) 'فدع' یعنی گھٹے یا ٹخنے کا ٹیڑھا پن' الفجج' 'الافجج' کا مصدر' یعنی ایسا شخص جس کی دونوں ہڈیاں قریب قریب ہوں اور چلنے میں ہڈیاں کھلتی ہوں' الصکک (مصدر الاصک) یعنی اس کے دونوں ٹخنوں کا آپس میں جڑا ہوا ہونا اور الحنف (مصدر الاحنف) یعنی ایسا شخص جس کے پاؤں کا انگوٹھا دوسری انگلی پر چڑھا ہوا ہو البزری (الابزای کا مصدر) یعنی وہ شخص جس کا سینہ باہر کو نکلا ہوا ہو' العسر (الاعسر کا مصدر) ایسا شخص جو اپنے اگلے ہاتھ سے کام کرتا ہو' اسی طرح کوئی زائد یا ناقص انگلی والا' ہامور دانت والا' کالے یا جامقم دانت والا ہونا اور سیاہ ناخن والا اور البخر یعنی ہانڈیوں میں منہ کی بودالی ہونا' نہ کہ غلاموں میں 'ماسوا اس'۔ کہ یہ بیماری بہت واضح ہو' اس لئے کہ اس صورت میں یہ ایک بیماری ہوگی اور "الزفر" یعنی نعل کی بو والی ہانڈی' نہ کہ غلام' ماسوا اس کے کہ اس کی یہ بیماری بہت واضح ہو' اس صورت میں یہ دونوں کا عیب ہوگا اور (مصدر الادورہ) یعنی اسماں خسیہ والا ہونا' جسے فارسی میں فتنخ کہا جاتا ہے اور الترقی یعنی ہانڈی کی شرمگاہ کا بند ہونا اور الفتق یعنی اس کا بہت زیادہ کھلا ہوا ہونا اور الترن یہ عورتوں کی ایسی بیماری ہے جیسی مردوں میں ادورہ کی ہے اور لونگیوں اور غلاموں دونوں میں سفیدی اور بڑھاپے کا ہونا اور کمزور ہونا' یا پتوڑے پنسی والا ہونا اور زخمی ہونا اور اسی طرح اس کا کسی مرض والا ہونا اور ہانڈیوں میں مثل کا ہونا نہ کہ جانوروں میں' اس لئے کہ جانوروں میں' تو یہ ایک عصب ہے اور مصحف قرآن میں سے بہت سے حروف کا یا کم حروف کا منا ہوا ہونا اور ہانڈی میں زنا کی بیماری نہ کہ غلام میں۔ اس لئے کہ اس سے ہانڈیوں کا بطور بیوی استعمال قاسد ہو جاتا ہے اور بعض اوقات ہانڈی خریدنے کا یہی مقصد ہوتا ہے' بخلاف غلام کے' ماسوا اس کے کہ بہت واضح ہو اور وہ عام طور پر عورتوں کے پیچھے ہی پڑا رہے' لہذا یہ بات اس میں عیب ہوگی۔ اس لئے کہ اس سے آقا پر اس سے استفادہ کرنے کا موقع محدود ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس پر حد کا واجب ہونا ظاہر ہو جائے تو یہ بھی ایک عیب ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ بلخ میں زنا کا ہونا غلام میں بھی ایک عیب ہے' اس لئے کہ اس صورت میں مالک اپنے گھروالوں کے معاملے میں اس پر بھروسہ نہیں کر سکتا اور اس سے خدمت نہیں لے سکتا لیکن یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ بڑا غلام گھر میں کام کاج کیلئے نہیں خریدا جاتا' بلکہ باہر کے کاموں کیلئے خریدا جاتا ہے اور ہانڈی میں ولد الزنا ہونا' نہ کہ غلام میں' اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا' بعض اوقات ہانڈی کو بطور بیوی (فراش) رکھا جاتا ہے تو اگر وہ ماں کے ساتھ باپ کے بغیر تکی ہو (تو یہ عیب ہوگا) بخلاف غلام کے اس لئے کہ اسے عام طور پر خدمت کیلئے خریدا جاتا ہے اور ہانڈی اور غلام میں کفر کا ہونا عیب ہے' اس لئے کہ ہر سلیم الطبع شخص کافر کی مصاحبت سے خنجر محسوس کرتا ہے۔ رہا اس کا مسلمان ہونا' تو وہ عیب نہیں' اس طرح کہ جب اس نے خریدا تو وہ غلام نصرانی تھا پھر اس نے اس کو مسلمان پایا' اس لئے کہ اسلام ایک انسانی صفت ہے اور ہانڈی اور غلام میں نکاح کا ہونا' اس لئے کہ ہانڈی کے 'حق زونیت مالک کی غلیت ہوتے ہیں اور شادی ہونے کی صورت میں غلام کو مر اور نقد وغیرہ میں فروخت کیا جاسکتا ہے جس سے اس کی قیمت میں فرق

آجاتا ہے۔ اور طلاق رجعی سے عدت کا ہونا نہ کہ طلاق بائن یا طلاق مغلظہ سے عدت کا ہونا اس لئے کہ طلاق رجعی سے نکاح ختم نہیں ہوتا بخلاف طلاق بائن اور تین طلاقوں کے اور بالغ باندی میں ایک مدت تک حیض کا نہ آنا جیسے کہ دو ماہ یا اس سے زیادہ عرصے تک اور استحاضہ کا جاری ہونا اس لئے کہ اپنے وقت پر حیض کا نہ آنا کسی نہ کسی بیماری کی بنا پر ہوتا ہے اسی طرح خون کا طمرے کا دنوں میں جاری رہنا ایک بیماری ہے اور باندی میں احرام کا ہونا عیب نہیں ہے اس لئے کہ مشتری اس کو زائل کر سکتا ہے اس لئے کہ اس کو حق ہے کہ اس کا احرام کھلا دے۔ جبکہ حرمت رضاعت اور حرمت مصاہرت کا ہونا اس میں عیب کی بات نہیں ہے اس لئے کہ باندی ہمیشہ حقوق زوجیت کیلئے نہیں خریدی جاتیں بلکہ اسے گھر میں خدمت کیلئے بھی خریدا جاتا ہے اور یہ حرمت اس پہلو کو متاثر نہیں کرتی بخلاف نکاح کے اس لئے کہ اس کا ہونا اس میں عیب ہے اگرچہ اس سے حقوق زوجیت کی حرمت کے سوا کچھ اور ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس سے خدمت لینے میں غلط پڑتا ہے اور شیبہ (شہر ویدہ) ہونا باندی میں عیب نہیں ہے بجز اس کے کہ اس نے اسے نکارت (کنواری ہونے) کی شرط پر خریدا ہو لہذا وہ اسے شرط کے بدون واپس کر سکتا ہے اور اس پر قرض اور بنائیت کا ہونا بھی عیب ہے اس لئے کہ اسے بنائیت کے بدلے دیا جاسکتا ہے اور قرض کے عوض فروخت کیا جاسکتا ہے اور کھانا پکانے سے باندی کا موافق ہونا عیب نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس سے تاجروں کے ہاں قیمت میں کمی ثابت نہیں ہوتی بلکہ یہ وصف تو اس میں بیماری پن وغیرہ کی طرح ہے تو اس کا نہ ہونا اس میں عیب نہ ہوگا۔ بجز اس کے کہ وہ عقد میں شرط ہو لہذا وہ اسے واپس کرے گا اس لئے کہ شرط فوت ہو گئی ہے نہ کہ عیب کی بنا پر اور اگر بائع کے ہاں انہی طرح کھانا وغیرہ پکالتی ہو پھر وہ اس کے ہاں وہ بھول گئی بعد ازاں اس نے اس کو خریدا تو اس نے دیکھا کہ وہ تو یہ ہم اچھی طرح نہیں کر سکتی تو وہ اس کو واپس کرے گا اگرچہ یہ بات عقد میں شرط نہ ہو۔ اس لئے کہ عیب وہ بائع کے ہاں اچھی طرح اس کام کو جانتی تھی اور یہ ایک قلیل رفعت بات ہے جس کیلئے عام طور پر باندیاں خریدی جاتی ہیں تو غلام یہ ہے کہ اس نے اس کو اس میں رفعت کی بنا پر خریدا ہوگا لہذا یہ بات ازروئے انبات اس میں شرط ہوئی اور اس میں مذکورہ شرط نہ ہونے کی بنا پر بھی وہ اس کو واپس کر دے گا جیسے کہ اگر اس نے یہ صریح لفظوں میں شرط رکھی ہو تو تب ہی حکم ہے۔ اور غلام اور باندی کا غیر محتون ہونا جبکہ وہ دونوں بڑی عمر کے ہوں ایک عیب ہے لیکن اگر وہ دونوں کم عمر کے ہوں تو یہ بات ان میں عیب نہیں ہے اس لئے کہ بڑی عمر میں عقد کرنے سے اسے اضافی تکلیف اٹھانا پڑے گی اور یہ باندی کے متعلق کہا گیا ہے یہ اہل عرب نے عادت میں ہے اس لئے کہ وہاں باندیوں کا عقد لیا جاتا ہے جبکہ انارے علاقوں میں باندی کا عقد نہیں کیا جاتا لہذا انارے ہاں عقد نہ ہونا عیب نہیں ہے۔

اور اگر غلام بڑی عمر کا حلی حاضر ہو تو وہ اس میں عیب نہ ہوگا اس لئے کہ یہ مجبوری ہے۔ کیونکہ اکثر غلام دارالحرب سے لائے جاتے ہیں اور حلی حاضر ہونے کا عقد نہیں ہوتا لہذا اگر اسے عیب قرار دیا جائے تو اس سے لوگوں پر معاملہ تک ہو جائے گا۔ یہ اس لئے کہ عقد لیا جاتا ہے دارالحرب والوں کا طریقہ اور اس کی عادت نہیں ہے اور اس نے باندی اس نے اسے خریدا تو یہ اس میں عیب ہے اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور بھگتا پوری لانا اور استرین و شیبہ لانا اور ذن وغیرہ بھی عیب ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے تاجروں

کے ہاں قیمت میں بہت واضح کمی کا باعث ہے، لہذا یہ عیب ہوگا، البتہ ان چاروں عیوب میں حالت کا ایک ہونا شرط ہے، پھر کیا ان صورتوں میں اس کی واپسی کی صورت میں مشتری کیلئے کسی ثبوت اور دلیل کی ضرورت ہوگی؟ تو ہم اس کا اپنی جگہ ذکر کریں گے، انشاء اللہ۔

اور الحنف الاحنف کا مصدر ہے اور یہ گھوڑوں کا عیب ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ بس کی دو آنکھوں میں سے ایک آنکھ نیلگوں اور دوسری سرمئی ہو اور الصدق "الاصدق" کا مصدر ہے اور اس سے مراد ایسا جانور ہے جس کی رانیں ایک دوسرے کے قریب ہوں اور کمر دور ہوں اور اس کی پنڈلیاں مڑی ہوئی ہوں۔ اور العزل، العزل کا مصدر ہے اور اس سے مراد ایسا جانور ہے جس کی دم عاودہ "ایک طرف ہو نہ کہ پیدائشی طور پر۔ اور العشش کا ہونا اور یہ وہ گھوڑا ہے جس کی کسی بیماری کی بنا پر ہڈی باہر کو نکلی ہوئی ہو۔ اور الجرد "الاجرد" کا مصدر ہے اور اس سے مراد ایسا اونٹ ہے جس کے ہاتھوں یا پاؤں کا کوئی چمٹا ٹوٹا ہوا ہو جس کی بنا پر جب وہ چلے تو اس کی چال میں کمزوری نظر آئے۔ اور الحمران، الحمران جو الحمران کا مصدر ہے، جس سے مراد ایسا جانور ہے جو رک جائے اور ہانکنے والے کی بات نہ مانے (اڑی کرے)۔ الجراح اور الجموح ہونا جو الجموح کا مصدر ہے جس سے مراد یہ ہے کہ گھوڑا بھاگ اٹھے جس کی بنا پر وہ اپنے سوار پر غالب آجائے اور اسے گرا دے اور جانور کا اسی کو کھول لینا ایسا ہی ظاہر عیب ہے اور مغلطہ (گندگی خوردی) کا اونٹ میں یہی حکم ہے۔

اور برتنوں میں ٹوٹا ہوا ہونا اور دیواروں اور شتیروں میں دراڑ کا ہونا عیب ہے تو ان میں بہت سی قسم کے عیوب ہیں جن کو بتامہ یہاں ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اس بار۔ میں احکام کا مدار تاجروں کے عرف اور ان کی عادات پر ہوتا ہے تو جس سے ان کے عرف و عادت میں قیمت میں کمی ہو جائے تو وہ ایسا عیب ہے جس سے خیار ثابت ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

### (د) ثبوت خیار عیب کی شرائط

(۱) سپرداری سے قبل بیع کے وقت یا اس کے بعد عیب کا ثابت ہونا، حتیٰ کہ اگر اس کے بعد اس میں کوئی عیب پیدا ہوا تو اس سے خیار ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا ثبوت عقد میں ازروئے ولایت ایک شرط وصف کے فوت ہونے کی بنا پر ہوا ہے، جبکہ یہاں مشتری کے پاس سلمان صحیح طریقے پر آیا ہے۔

(۲) بیع پر قبضے کے بعد مشتری کے پاس اس کا ثابت ہونا، لہذا بیع کے پاس اس کا ثبوت کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ اکثر علماء کے نزدیک تمام عیوب میں واپسی اس کا حق ہے اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ حکم چار عیوب یعنی بھگڑا پن، چوری، بستر میں پیشاب کرنے اور بخون (دیوانگی) کے علاوہ دوسرے عیوب میں ہے۔ رہے مذکورہ چاروں عیوب تو ان کا مشتری کے پاس پایا جانا شرط نہیں ہے، بلکہ بیع کے ہاں ان کا ثبوت ہی کافی ہے، بعض مشائخ نے مذکورہ چاروں عیوب میں فرق کیا ہے۔ تو انہوں نے کہا ہے کہ بخون میں تو یہ شرط نہیں ہے البتہ ان کے علاوہ تینوں عیوب میں یہ شرط ہے۔ ان لوگوں کے قول کی وجہ "بخون" نے باقی عیوب سے ان عیوب کو الگ کیا ہے یہ ہے کہ یہ عیوب "عیوب لازمہ" ہیں، جو کسی شخص میں پائے جانے کے بعد ختم نہیں ہوتے تا

آنکھ اس کی موت واقع ہو جائے تو ان محبوب کا بائع کے ہاں ثابت ہونا مشتری کے ہاں ان کے باقی رہنے پر ولادت کرتا ہے، لہذا اس کے ہاں ان کا اقرار ہوئے بغیر اس کو واپس کرنے کا حق ہے، بخلاف باقی محبوب کے جو لازمی نہیں۔ ان لوگوں کے قول کی دلیل جنہوں نے جنون (دیوانگی) کو باقی محبوب سے الگ کیا ہے یہ ہے کہ جنون محل عقد یعنی دماغ میں خلل سے عبارت ہے اور یہ ایک ایسی بیماری ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتی، اسی لئے امام محمد کا قول ہے کہ جنون ایک لازمی عیب ہے بخلاف بھگوڑے پن اور ہست میں پیشاب کرنے کے کہ یہ محبوب لازمہ نہیں، بلکہ ان کے اسباب کے زائل ہونے پر ان کے زائل ہونے کا احتمال ہے۔ اکثر علماء کے قول کی جو امام محمد کا بھی قول ہے اور جس کی الجامع الصغیر میں صراحت ہے وجہ یہ ہے کہ ان چاروں محبوب میں مشتری کیلئے واپسی کا حق ثابت نہیں ہوتا تاوقتیکہ اس کے ہاں یہ عیب ثابت نہ ہوں، گویا مضموم یہ ہے کہ جو شے بائع کے ہاں ثابت ہو اس کے زائل اور ختم ہونے کا احتمال ہے۔ مذکورہ چاروں محبوب کے سوا دوسرے محبوب میں تو کوئی شک نہیں، رہت چاروں محبوب تو ان میں اس لئے کہ ان کا اس کی ذات میں پیدا ہونا ایسے اسباب کی بنا پر ہوتا ہے جو ان کے پیدا ہونے کا موجب ہوئے ہوں اور جو زوال کا احتمال رکھتے ہیں، کیونکہ ان کے اسباب زائل ہو سکتے ہیں اور اگر وہ عیب باقی رہیں تو ان کی واپسی کا حق ثابت رہتا ہے اور اگر وہ ختم ہو جائیں تو اس کی واپسی کا حق ثابت نہیں ہوتا لہذا محض احتمال کی بنا پر اس کیلئے واپسی کا حق ثابت نہ ہوگا، لہذا مشتری کے ہاں بھی ان کا ثابت ہونا ضروری ہوگا تاکہ یہ پتہ چل سکے کہ وہ عیب ابھی تک موجود ہیں یا نہیں؟ رہا کہنے والے کا یہ کہنا کہ جنون (دیوانہ پن) اگر کسی کو لاحق ہو جائے تو وہ ختم نہیں ہوتا، درست نہیں ہے اس لئے کہ بعض اوقات جنون میں انقلاب ہو جاتا ہے اور اس کا جنون دور ہو جاتا ہے، اس طرح کہ وہ دوبارہ لوٹ کر نہیں آتا تو جب تک مشتری نے ہاں یہ عیب نہ پایا جائے اس کا باقی رہنا معلوم نہ ہوگا جتنے کہ دوسری اقسام میں یہی حکم ہے۔ البتہ جنون اور دوسری تین اقسام میں ایک اور پہلو سے فرق ہے، وہ اس طرح کہ وہاں حالت کا ایک ہونا شرط ہے تاکہ واپسی کا حق ثابت ہو سکے، کیونکہ اس کا پایا جانا بائع اور مشتری کے پاس بچپن کی حالت میں یا بڑی عمر میں پایا جائے، حتیٰ کہ اگر وہ بھاگ گیا یا اس نے چوری کی یا اس نے بائع کے پاس ہست میں پیشاب کیا جب وہ بچہ عمر سمجھ دار تھا، پھر وہ بلوغت کے بعد مشتری کے قبضہ میں آیا تو اس کیلئے واپسی کا حق ثابت ہوگا اور جنون میں حالت کا ایک ہونا شرط نہیں ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ تینوں محبوب میں حالت کا مختلف ہونا سبب کے اختلاف کو واجب کرتا ہے، اس لئے کہ بچپن میں ہست پر پیشاب کرنے کا سبب مٹانے کی کمزوری ہے اور بڑی عمر میں اس کا سبب باطن میں کمزوری (ضعف) ہے اور بچپن میں چوری اور گھر سے بھاگنے کا سبب جہالت اور تعسیر و مقصدیہ کی کمی ہے اور بڑی عمر میں ان بیماریوں کی وجہ شرارت اور طبیعت کا ثبوت ہے اور سبب کا مختلف ہونا حکم کے اختلاف کو ثابت کرتا ہے۔ اس طرح مشتری کے پاس بلوغ کے بعد جو عیب پیدا ہوا ہے وہ بچپن کے عیب سے مختلف ہے لہذا یہ نیا پیدا ہونے والا عیب ہے، نہ اسے اس عیب کی بنا پر واپس کرنے سے مانع ہوگا۔ بخلاف جنون کے، اس لئے کہ وہاں حالتوں میں اس کا جب ایک ہے اور وہ اس کی عقل یعنی اس کے دماغ میں لغو کا موجب ہوتا ہے۔

یاد رہے کہ امام محمد کا یہ قول کہ اگر وہ عیب ہوگا، واللہ عزوجل اعلم۔

کہ وہ جو ان لوگوں نے کہا ہے "واللہ عزوجل الموفق۔"

(۴) بھاگنے، چوری کرنے اور بستر میں بیچے کے پیشاب کرنے کی صورت میں بیچے کا عقل مند ہونا: حتیٰ کہ اگر وہ بھاگ گیا یا اس نے چوری کی یا اس نے پانچ کے پاس بستر میں پیشاب کر دیا، جبکہ وہ بے سمجھ بچہ تھا پھر وہ مشتری کے پاس آیا اور یہ عیب پائے گئے یا تب بھی وہ ایسا ہی تھا تو اس کیلئے واپسی کا حق ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے ایسا پانچ کے پاس کیا جبکہ وہ بے سمجھ بچہ تھا اور پھر پانچ کے پاس سمجھ دار ہو جانے کے بعد اس میں یہ عیب پایا گیا تو تب واپسی کا حق نہ ہوگا کیونکہ پانچ کے پاس جو عادت تھی وہ اس کا عیب نہ تھا عیب کیلئے اس کے قبضہ میں اس کا پیدا ہونا ضروری ہے۔

(۵) مذکورہ تینوں عیوب میں حالت کا ایک ہونا: اگر حالت مختلف ہوگئی تو اس کو واپسی کا حق نہ ہوگا لہذا اگر وہ بھاگ گیا یا اس نے چوری کی یا اس نے پانچ کے پاس بستر پر پیشاب کیا اور وہ اس وقت بے سمجھ بچہ تھا، پھر اس میں یہ عیب بلوغت کے بعد پایا گیا تو تب واپسی کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ حالت کا اختلاف عیب کے سبب کے اختلاف کی دلیل ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور عیب کے سبب کا مختلف ہونا عیب کے مختلف ہونے کو ثابت کرتا ہے، لہذا بلوغت کے بعد جو عیب پیدا ہوا ہے وہ نیا عیب ہے "واللہ اعلم۔"

(۶) عقد اور قبضہ کے وقت مشتری کا اس عیب سے ملاقات ہونا: لہذا اگر وہ دونوں اوقات میں سے کسی ایک کے وقت اس عیب سے واقف ہو تو اس کیلئے خیار عیب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس عیب کے معلوم ہونے کے باوجود اس کی خریداری کا اقدام کرنا "لا" اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب عقد کے وقت اسے علم نہ ہو اور اس کے بعد قبضہ سے قبل اسے اس کا علم ہو جائے اس لئے کہ صفقہ (عقد) کا مکمل ہونا اس پر قبضہ کے متعلق ہے، لہذا قبضہ کے وقت اس کا علم ہونا عقد کے وقت اس کا علم ہونے کی طرح ہے۔

(۷) بیع میں ہمارے نزدیک عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا نہ ہونا: حتیٰ کہ اگر اس نے یہ شرط رکھ دی تو مشتری کیلئے خیار نہ ہوگا، اس لئے کہ ہمارے نزدیک عیب سے بری ہونے کی شرط درست ہوتی ہے تو جب اس نے اس کو بری کر دیا تو اس نے اس سے اپنا حق ساقط کر دیا، لہذا اس کا ساقط کرنا درست ہے اور ضرورۃً وہ حق ساقط ہو جائے گا۔

## بیع کو عیب سے بری کرنا:

پھر بری الذمہ ہونے کی شرط کے ساتھ بیع پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

(۱): عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا جواز

(ب): ایسی شرط کے تحت کون کون سے عیب داخل ہوتے ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

## (۱) عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا جواز

اس عنوان پر بحث ازس قبل ہو چکی ہے۔

## (ب) عیوب کی تفصیل:

یہاں ضرورت اس بات کی ہے کہ اس شرط کے تحت جو عیوب داخل ہوتے ہیں ان کا ذکر کیا جائے تو اس بارے میں ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عیب سے بری الذمہ کرنا یا تو عام ہوگا۔ اس طرح کہ اس نے کہا "میں نے اس شرط پر یہ شے فروخت کی کہ میں تمام عیوب سے بری ہوں" یا اس نے کہا ہر قسم کے عیب سے اور یا پھر یہ کہ وہ خاص ہو مثلاً اس نے کہا "فلاں عیب سے" یا اور اس نے اس کا نام لیا۔ ان میں سے ہر ایک صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو اس نے ایسے عیب کے ساتھ بری الذمہ ہونے کی قید لگا لی ہوگی جو حالت عقد کے وقت اس کے ساتھ قائم ہو اور یا اس نے اس کو مطلق چھوڑا ہوگا اور یا پھر اس نے اس کو آئندہ زمانے میں پیدا ہونے والے عیب کی طرف منسوب کیا ہوگا۔

اگر تو اس نے اس کو ایسے عیب کے ساتھ متعید کیا جو عقد کے وقت موجود ہو تو یہ شرط عقد کے بعد قبضہ سے قبل پیدا ہونے والے عیب کو بغیر اختلاف کے شامل نہ ہوگی خواہ یہ برات عام ہو جیسے کہ اس نے کہا میں نے اس میں موجود ہر عیب سے بری کیا یا خاص ہو جیسے کہ اس نے کہا میں نے تجھے اس میں موجود فلاں عیب سے بری الذمہ کیا اس لئے کہ کسی صفت کے ساتھ موصوف لفظ اس صفت کے تحت شامل نہ ہونے والے مفہوم کو شامل نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اپنے الفاظ کو مطلق رکھا تو اس میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد کے وقت موجود اور بعد میں پیدا ہونے والے دونوں طرح کے عیوب داخل ہو جائیں گے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں نیا پیدا ہونے والا عیب شامل نہ ہوگا۔ اور اسے اس کی بنا پر وہی کا حق ہوگا اور یہی قول امام زفرؒ کا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب سے بری الذمہ ہونا عیب کے پائے جانے کا متقاضی ہے اس لئے کہ معدوم شے سے بری الذمہ کرنا ناممکن التصور ہے اور جو عیب بعد میں پیدا ہوا وہ عقد کے وقت موجود نہ تھا لہذا وہ اس کی برات کے تحت داخل نہ ہوگا اور اگر وہ داخل بھی ہو تو وہ اس کے حدوث (پیدا ہونے) کی حالت کی نسبت سے ثابت ہوگا۔ جبکہ بری الذمہ کرنا اضافت اور نسبت کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے کہ اس میں تنیک کے معنی پائے جاتے ہیں اسی لئے وہ اس کے نونانے سے واپس ہو جاتا ہے اسی لئے حادث عیب صراحۃً نسبت کے وقت اس میں داخل نہیں ہوتا اور بری الذمہ کرنا اضافت کا احتمال نہیں رکھتا مطلق ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ یہ عیب داخل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بری الذمہ کرنے والا ہمارے لئے پیدا ہونے والے عیب کو صراحت (فرض) اور دلالت دونوں کے ساتھ شامل ہوتا ہے۔ صراحت (فرض) سے ماخذ اس لئے کہ اس نے تمام عیوب سے اسے عام کیا ہے یا اس نے کسی خاص قسم کے عیوب کے ساتھ صراحتاً یا ضمناً یا ہے لہذا عقد کے وقت موجود عیب سے اسے خاص کرنا یا متعید کرنا بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے بلکہ بالائتلاف تو وہ اس طرح کہ اس شرط سے بائع کا مقصد وہی کے راستے کو بند کرنا ہے اور اس کا راستہ سے پیدا ہونے والے عیب کو داخل نہ ہوگا بغیر ہر قسم کے عیب بھی اس میں ازروئے دلالت شامل اور داخل

ہوگا، جبکہ امام محمدؒ کے قول 'کہ یہ ایسی شے سے بری الذمہ کرنا ہے جو ثابت نہیں ہے' کے جواب کی مہارت اور طرح سے ہے۔ اولاً اس طرح کہ یہ بات درست نہیں ہے، بلکہ وہ اس کا ایک ثابت شدہ معاملہ سے بری الذمہ کرنا ہے لیکن ایسا ثابت شدہ معاملہ جو بطور تقدیر و فرض ثابت ہوتا ہے، اس کی تفصیل دو طرح سے بیان کی جاسکتی ہے: ایک یہ کہ قبضہ سے قبل پیدا ہونے والا عیب ایسے ہی ہوتا ہے جیسے کہ وہ عقد کے وقت موجود ہو، اسی لئے اس کے ساتھ اس کو واپس کرنے کا حق ثابت ہوتا ہے جیسے کہ وہ عقد کے وقت موجود ہو اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ قبضہ عقد ہی کا حکم ہے، لہذا یہ برات ایسے حق سے ہوئی جو تقدیری طور پر ثابت ہے اور دوم: اس طرح کہ واپس کے حق کا سبب موجود ہے اور وہ بیع ہے۔ اس لئے کہ بیع معقود علیہ کی ایسی سپرداری کو واجب کرتی ہے جو ہر عیب سے صحیح و سالم ہو تو جب وہ سلامتی کی صفت کے ساتھ اس کی سپرداری سے عاجز ہو گیا تو اس کیلئے واپس کا حق ثابت ہوگا تاکہ اس کو زر ثمن (قیمت) سونپی جاسکے۔ لہذا بیع کی سپرداری کا ہونا واپس کے حق کے ثبوت کا سبب ہوگا اور بیع صحیح کی سپرداری کے موجود ہونے کا سبب ہے، لہذا ان واسطوں کے ساتھ اس کی واپس کے ثبوت کا حق سابق بیع کا ہی حکم ہے۔ اور بیع سبب ہے، لہذا یہ اس کے سبب کے پائے جانے کے بعد اس کی واپس کے حق سے اس کا بری الذمہ کرنا ہے اس لئے زخم وغیرہ سے اس کا اسے بری الذمہ کرنا درست ہے، کیونکہ یہ زخم سرائت کرنے کا سبب ہے لہذا یہ اس کا ہر اس عیب سے بری الذمہ کرنا ہے جو زخم سے تقدیری طور پر ہوگا۔ اسی طرح منفعت کے حصول سے قبل اجرت سے اس کا بری الذمہ کرنا صحیح ہے اگرچہ وہ نفس عقد سے ہمارے نزدیک اجرت کا مالک نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

ثانیاً یہ کہ یہ اس کا ایسے حق سے دوسرے کو بری الذمہ کرنا ہے جو ثابت نہیں ہے۔ البتہ اس کے سبب یعنی بیع کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوتا ہے اور یہ بات درست ہے جیسے کہ کسی شخص کو زخم سے بری الذمہ کرنا یا کسی کو اجرت سے بری الذمہ کرنا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، بخلاف ہر حق سے بری الذمہ کرنے کے، کہ ایسا اظہار براءت بعد میں پیدا ہونے والے عیب کو شامل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بعد میں پیدا ہونے والا عیب اپنی ذات اور اپنے سبب کے ساتھ اس وقت معدوم تھا، لہذا اگر اس کے بری الذمہ کرنے کے اس قول کو اس کی طرف پھیرا جائے تو یہ ایک ایسی شے سے بری الذمہ کرنا ہے جو بالکل ہی ثابت، ضروری، انہ نو حقیقت میں اور نہ تقدیری طور پر۔ اس لئے کہ حق کا سبب معدوم ہے لہذا اسے اس پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اور ان کا یہ کہنا کہ اگر وہ نئے پیدا ہونے والے حق کو شامل ہو تو اس کا شرط کے ساتھ یا ممنوع وقت کی طرف اضافت کے ساتھ ہونا اس کی برات کو معلق کرنا درست نہیں، اس لئے کہ یہ تو اس حق سے اس کا بری کرنا ہے جو تقدیری طور پر برات کے وقت ثابت تھا، جیسا کہ ہم نے دونوں وجوہ سے اس کو بیان کیا، لہذا یہ نہ تو تطبیق ہوگی اور نہ ہی اضافت جس کی بنا پر ایسا کرنا صحیح ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے اس کو کسی نئے پیدا ہونے والے عیب کی طرف منسوب کیا، جیسے اس نے کہا اس شرط پر کہ میں ہر اس عیب سے بری ہوں جو بیع کے بعد پیدا ہو تو ہمارے نزدیک اس شرط کے ساتھ بیع فاسد ہے، اس لئے کہ برات میں اضافت کا احتمال نہیں ہوتا کیونکہ اگرچہ یہ حق کا اسقاط ہے، لیکن اس میں تنبیہ کا منہموم پایا



جاتا ہے، اسی لئے اس کی واپسی کی صورت میں اس کے واپس ہونے کا احتمال نہیں ہے اور نہ ہی اس میں ایسے حق کے استقاط کا جو صراحتاً مستقبل کی طرف منسوب ہو احتمال ہے، جیسے کہ وہ کسی شرط کے ساتھ مطلق کے جانے کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے کہ یہ ایسی بیج ہے جس میں قاسد شرط داخل ہوگئی ہے تو اس میں عیب کا قاسد ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر کسی عیب کے متعلق دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ بائع نے کہا وہ عقد کے وقت موجود تھا، لہذا وہ اس کی برات میں شامل ہے اور مشتری نے کہا نہیں بلکہ وہ تو نیا پیدا ہونے والا عیب ہے، لہذا وہ برات کے تحت وطل نہ ہوگا۔ پھر اگر تو برات مطلق ہو تو ایسی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر اس کا حکم متعین نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک بعد میں پیدا ہونے والا عیب مطلق برات کے تحت داخل ہے، جبکہ امام محمدؒ کے قول پر بائع کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا اور امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ کے نزدیک مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ ان دونوں ائمہ کرامؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشتری ہی اس کو بری کرنے والا ہے اس لئے برات اسی کی جانب سے مستفاد ہوتی ہے، جس کی بنا پر بری الذمہ کرنے کے متعلق اسی کا قول معتبر ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ برات عام ہے اور مشتری ہر قسم کے عیب سے عام برات کے بعد اس کی واپسی کا مدعی ہے اور بائع اس سے انکاری ہے، لہذا اسی کے قول کا اعتبار ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اسے تمام عیب سے بری الذمہ کیا۔ پھر اس نے اس کے قبضہ میں موجود کسی شے کا دعویٰ کیا اور وہ اس سے انکاری ہو تو اسی کا قول معتبر ہوتا ہے نہ کہ مشتری کا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر وہ کسی ایسے عیب کے ساتھ مقید ہو جو عقد کے وقت اس میں موجود تھا۔ پھر بائع اور مشتری میں اس طریقے پر اختلاف ہو گیا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے تو مشتری کے قول کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ کسی خاص عیب کے ساتھ مشروط اعتبار برات عقد کے وقت موجود عیب کے سوا کسی کو شامل نہیں ہوتا، جبکہ مشتری دونوں اوقات میں سے قریب ترین وقت میں عیب کا مدعی ہے اور بائع دونوں میں سے دور تر وقت میں عیب کے ہونے کا دعویٰ دار ہے، لہذا ظاہر مشتری کے حق میں مفید ہے، وجہ یہ ہے کہ عیب کا نہ ہونا اصل ہے اور اس کا پایا جانا ماضی ہے تو چونکہ عیب کی موجودگی کو قریب ترین وقت پر محمول کرنا اصل کے زیادہ نزدیک تر ہے اور مشتری اس کا مدعی ہے اسی لئے اسی کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر اس نے کوئی غلام خریدا پھر اس نے کسی عین سے فروخت کرنے لپکے، اس کا بھاد کیا۔ مشتری نے کہا تو اس کو خریدا۔ اس لئے کہ اس میں کوئی عیب نہیں، مگر ان کے مابین بیع نہ ہو سکی۔ بعد ازاں مشتری نے اس میں کوئی عیب پایا اور اس بات پر اس نے ثبوت پیش کر دیا کہ یہ عیب بائع کے پاس موجود تھا، تو بائع نے اس سے کہا تو نے فلاں عین کے سامنے اقرار کیا تھا کہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے، لہذا میرے گواہوں نے بصوت بولا ہے تو اس کا یہ کہنا اس کے واپسی کے حق کو باطل نہیں کرتا۔ اور اس کو اس کی واپسی کا حق حاصل رہے گا، اس لئے کہ عرف عام میں اس طرح کی بات حقیقت کے طور پر نہیں مانی جاتی، اس کا مقصد تو محض اپنا مال فروخت کرنا ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس نے غلام بیانی سے خریدا ہے۔ لہذا اس نے تمام عیب کی نفی کی ہے، حالانکہ ہر شے کسی نہ کسی عیب سے خالی نہیں ہوتی، لہذا اس کا یہ قول قاسد ہوگا اور ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس بارے میں کوئی بات نہ کی ہو۔ اور اگر اس

نے کسی خاص قسم کے عیب کی تعیین کی، جیسے اس نے کہا ”تو اسے خرید لے اس لئے کہ اس میں لٹاں عیب نہیں ہے“ پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا اور اس نے اس کو واپس کرنے کا ارادہ کیا۔ پھر اگر تو وہ عیب اس کے علاوہ ہو جس کا اس نے دوسرے شخص کے سامنے تعیین کے ساتھ ذکر کیا تھا تو اس کو اس کی بنا پر واپس کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی طرف سے اس عیب کے متعلق کوئی اقرار نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہی عیب ہو جس کی اس نے تعیین کے ساتھ نفی کی تھی تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس جیسا عیب اس مدت میں پیدا ہو سکتا ہو تو اس کو واپس کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس طرح کی گفتگو سے عرف عام میں حقیقت بیانی سمجھی جاتی ہے نہ کہ مسلمان کا فروخت کرنا، لہذا اس کا بعد کا دعویٰ پہلی گفتگو سے متصادم ہوگا نیز اس لئے بھی کہ انسان کسی معین عیب سے عاری ہو سکتا ہے لہذا اس کی غلط بیانی کی بنا پر اس کی تعیین نہ ہوگی اور اگر وہ عیب ایسا ہو کہ اس مدت میں ویسا عیب پیدا نہ ہو سکتا ہو تو اس کو اس شے کی واپس کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ ہمیں حقیقی طور پر اس کی غلط بیانی کا یقین ہو گیا ہے، لہذا اس کا سابقہ کلام کا عدم ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے اسے کسی ایک عیب سے، جیسے زخم کے ہونے سے یا پھوڑے یا پھنسی سے انکار براءت کیا پھر اس نے اس میں دو زخم یا دو پھوڑے پھنسیں پائیں تو امام ابو یوسفؒ کے قول پر بائع کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے جس سے چاہے خود کو بری قرار دے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ خیار مشتری کو ہوگا اور اسی کی مرضی معتبر ہوگی کہ وہ ان میں سے جس کے عوض چاہے اسے واپس کر دے۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب واپسی سے مانع اسباب کی بنا پر اس کا واپس کرنا ممکن نہ رہے، جیسے کہ حنفی کی ہاکرت یا مشتری کے ہاتھ میں کوئی اور عیب پیدا ہو جانے یا اسی طرح کا کوئی اور سبب پیدا ہو جانے سے وہ واپسی یا نقصان کی مقدار میں رجوع سے مانع ہو، لیکن جب اس کی واپسی ممکن ہو تو اس اختلاف کا ثمرہ ظاہر نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بری کرنا مشتری کی جانب سے حاصل ہوتا ہے اور یہ احتمال اسی کی جانب سے پیدا ہوا ہے اس طرح کہ اس نے اس سے انکار براءت کو ایک غیر معینہ زخم کی طرف منسوب کیا ہے اور جب اس کے بیان میں اجمل ہو تو اس کی تفصیل کا حق بھی اسی کو ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بری الذمہ کرنا اگرچہ مشتری کی جانب سے ہی حاصل ہوتا ہے، لیکن واپسی کا نفع بھی بائع کی طرف لوٹتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے گویا مشتری نے تعیین کا اسی کو حق دیا ہو، لہذا خیار اسی کو ہوگا۔

اور اگر اس نے اس کو ہر بیماری (داء) سے بری الذمہ کیا، تو الحسن نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ یہ اندر (باطن) کی ہر بیماری پر محمول ہوگا، اس لئے کہ ظاہری بیماری کو مرض کہا جاتا ہے ”داء“ نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس سے مراد ہر ظاہری اور باطنی بیماری ہوگی۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو داء (بیماری) ہی کہا جاتا ہے۔ اور اگر اس نے اس کو ہر غالیہ (دھوکے والی باتوں) سے بری الذمہ کیا تو اس سے مراد چوری، بھگواؤں، اور فسق و فجور اور ہر وہ عادت ہوگی جسے تاجروں کے ہاں عیب سمجھا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت ہے اس لئے کہ حاکمہ سے مراد جنابت ہے اور یہ وہ لفظ ہے جو غلاموں کی ذمہ داری (مدہ) تحریر کرتے وقت لکھا جاتا ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ لفظ داء (بیماری) کے ساتھ اس وقت لکھا تھا جب آپ نے ایک غلام یا بندی خرید فرمائی تھی۔ ”یہ وہ ہے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے القذبن خالد بن حوزہ سے خریدی ہے غلام ہو یا باندی۔ نہ تو اس میں کوئی بیماری ہے اور نہ ہی دھوکہ اور یہ ایک مسلمان کی دوسرے مسلمان سے بیع ہے "واللہ اعلم۔

### ب۔ عیب ثابت کرنے کا طریقہ

ربا عیب ثابت کرنے کا طریقہ تو اس پر مطلع ہونا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ عیب کی اقسام کا پتہ نہ چل جائے اس لئے کہ عیب کے مختلف ہو جانے سے اس کے اثبات کا طریقہ بھی مختلف ہو جاتا ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عیب یا تو ظاہری ہوگا جس پر ہر انسان مطلع ہو سکتا ہو جیسے کسی انگلی کا زائد اور کم ہونا، دانت کا ٹیڑھا یا ٹوٹا ہوا ہونا، آنکھ کی سفیدی، کانپن، اور زخم اور کسی ہڈی کا ٹوٹا ہوا ہونا وغیرہ اور یا وہ عیب مخفی ہوگا جس پر خاص لوگ ہی مطلع ہو سکتے ہوں، جیسے کہ طبعی اور بیطار وغیرہ یا پھر وہ ایسا عیب ہوگا جس پر صرف عورتیں ہی مطلع ہو سکتی ہوں، جیسے کہ باندی کی شرمگاہ یا اس کے قابل ستر والے حصے پر کوئی عیب ہو اور یا پھر وہ ایسا زخم ہو جس پر عورتیں بھی مطلع نہ ہو سکتی ہوں جیسے کہ وہ زخم شرمگاہ کے اندرونی حصہ میں ہو اور یا پھر وہ ایسا عیب ہو جس سے خرید کردہ باندی ہی واقف ہو، جیسے حیض کا بند ہونا، یا استسقاء وغیرہ۔ اور یا اس کا پتہ تجربہ اور امتحان سے چلتا ہو، جیسے غلام کا بگلوڑا پن یا چوری یا بستر پر پیشاب کرنا اور اس کا جھون وغیرہ اور پھر مشتری یا تو ان عیوب کی فی الحال موجودگی کو ثابت کرنا چاہتا ہوگا اور یا پھر بائع کے ہاں بیع اور قبضہ کے وقت سے اس کی موجودگی ثابت کرنے کا خواہشمند ہوگا۔ اگر تو اس عیب کی فی الوقت موجودگی ثابت کرنا چاہتا ہو پھر اگر تو وہ عیب ایسا ہو جو دیکھنے اور محسوس کرنے سے معلوم ہو سکتا ہو تو ایسی صورت میں ایسا عیب قاضی یا اس کے نمائندے کے ایک نظر دیکھ لینے سے ثابت ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر ہے (عیان) کو بیان کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ عیب ایسا ہو جس پر عیلم اور اہلباء ہی مطلع ہو سکتے ہیں۔ تو ایسی صورت میں ان کے بیان سے ہی وہ عیب ثابت ہو جائے گا، بیسیا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون ﴿۱﴾  
ہیں دریافت کرو تم اہل علم سے اگر تم کو اس کا علم نہیں ہے۔ (الحمل)

اور یہ لوگ اس باب میں اہل علم ہیں لہذا ان سے پوچھا جائے گا۔ پھر کیا اس صورت میں قعداء ضروری ہے؟ اگر ہاں ہے تو اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ ضروری ہے اور ایسے دو افراد کی گواہی کے بغیر یہ عیب ثابت نہ ہوگا جو شہادت سے اہل ہوں اور القاضی التمسبحابی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں بھی یہی لکھا ہے۔ میرے شیخ ملاذدین محمد بن احمد السعیدی نے اپنی تصنیف میں لکھا ہے کہ ایسا کرنا شرط نہیں ہے اور ایک مامان مال شخص کے قول سے یہ عیب ثابت ہو جائے گا۔ شیخ امام ابوالمعین نے بھی اپنی تصانیف میں سے اجماع الائمہ میں یہی لکھا ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اس گواہی کے ساتھ عدالتی فیصلہ مطلق نہیں ہوگا اس لئے کہ صرف عدالتی چارہ جوئی کا حق اسے ملتا ہے، لہذا اس کیلئے قعداء شرط نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شہادت میں قعداء کی شرط کا ہمیں ایک ایسی نص سے پتہ چلتا ہے جو قیاس سے ہٹا رہے، اس لئے کہ مسلمان کی خبر میں بیعت کی نسبت بیع کا رخصان قعداء پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ وہ تو اس کی علت سے ثابت ہوتا ہے۔ ماسا

اس کے کہ شریعت میں اس کا ذکر شرعی حکم کے طور پر وارد ہوا ہے، لہذا اسے اسی کی جگہ پر محدود کر دیا جائے گا اور یہ وہ جگہ ہے جس سے عدالتی فیصلے کا تعلق ہوتا ہے جبکہ یہ ایک ایسی شہادت ہے جس کے ساتھ عدالتی فیصلہ متعلق نہیں ہے، لہذا یہ صورت اصل قیاس پر باقی رہے گی۔ سہجہ قول کی دلیل عمومی نصوص ہیں جو شہادت کیلئے تعداد کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور ان کی حکمت وہ ہے جس کا ہم نے کتاب الشہادات میں ذکر کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس گواہی سے اگرچہ عدالتی فیصلہ متعلق نہیں ہے، لیکن وہ قضاء کی ضروریات میں سے ہے۔ اس لئے کہ اس کے بغیر عدالتی فیصلے کا ہونا ممکن نہیں۔ کیا تو نہیں جانتا کہ جب تک اس عیب کا بائع اور مشتری کے ہاں ہونا ثابت نہ ہو قاضی اس کی واپسی کا فیصلہ نہیں کرے گا، لہذا یہ مسئلہ قضاء (عدالتی فیصلے) کی ضروریات میں سے ہے جس کی بنا پر اس میں تعداد شرط ہوگی جیسے کہ بائع کے ہاں عیب کی موجودگی کو ثابت کرنے کیلئے تعداد شرط ہے۔

اور اگر وہ عیب ایسا ہو جس پر عورتیں ہی مطلع ہو سکتی ہوں تو قاضی اس کے متعلق اسے عورتوں کو دکھائے گا اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاسئلوا لعل الذکر ان کنتم لا تعلمون  
پس تم اہل علم سے پوچھ لو اگر تم نہیں جانتے۔  
(النحل)

اور عورتیں ایسے مسائل میں جن کا مردوں کو علم نہ ہو سکتا ہو اہل ذکر ہیں اور ان میں تعداد شرط نہیں ہے، بلکہ ایک عورت کی گواہی بھی کافی ہے اور دو کا ہونا احتیاطی ہے۔ اس لئے کہ ایک عورت کا قول ایسے مسائل میں جن پر مرد مطلع نہ ہو سکتے ہوں شرعاً "حجت ہے جیسے کہ نسب کے اثبات میں دایہ کا قول، لیکن اس کا عامل ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اس سے حج کی جانب جھوٹ کی جانب سے راجح ہوگی۔ اور یہ عیب محض مشتری کے قول سے ثابت نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ اس پر مطلع ہو، اس لئے کہ عیب والی جگہ کا دیکھنا اس کیلئے مباح ہے، کیونکہ اس بارے میں اس پر حتم لگائی جاسکتی ہے، لیکن عورتوں پر حتم نہیں ہو سکتی۔ اور دیکھنے کی اجازت حالت ضرورت میں عورتوں کیلئے ثابت ہے، جیسا کہ ہم نے کتاب الاحتمان میں اس کا ذکر کیا ہے۔ لہذا یہ عیب ایسے عیوب سے ملحق ہوگا جس پر عورتوں کے سوا کوئی اور مطلع نہیں ہو سکتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر وہ عیب ایسا ہو کہ جس کا خود خریدی ہوئی پانڈی ہی کو پتہ ہو تو وہ عیب صرف اس کے قول سے ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ وہ منہم ہے اور اگر وہ عیب شرمگاہ کے اندرونی حصہ میں ہو تو اس سے مطلع ہونے کا کوئی طریقہ نہیں، لہذا ان دونوں انواع میں عیب کے اثبات کا طریقہ بائع سے اللہ تعالیٰ کی قسم لینا ہے کہ یہ عیب اس میں اس کے پاس نہیں تھا۔

دبا بھگوڑے پن، چوری، بستر میں بیٹھاپ کرنے اور جنون (دیوانگی) وغیرہ کے عیوب کے اثبات کا مسئلہ تو یہ عیوب دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے بغیر ثابت نہ ہوں گے اس لئے کہ یہ ایک ایسی بات ہے جس پر خبر کے ذریعے ہی مطلع ہوا جاسکتا ہے اور میں تعداد کو نظر انداز کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لہذا اس کیلئے تعداد کا ہونا ضروری ہوگا، جیسے کہ دوسری گواہیوں میں تعداد ضروری ہے۔ پھر اگر مشتری نے ان

چاروں میوب کے فی الوقت اثبات کیلئے کوئی گواہی پیش نہ کی تو کیا بالغ سے ثبوت لیا جائے گا؟ الاصل میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے اور الجامع میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس سے حلف لیا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بارے میں سکوت ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ائمہ کرام میں اختلاف کے بغیر اس سے حلف لیا جائے گا اور صاحبینؒ کے قول پر نص (صراحت) کا ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ ان کے مخالف ہیں اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ یہ قول انوار میں ہے اور امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے قسم نہ لی جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک اس سے قسم لی جائے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشتری اس کو ثابت کرنے کا دعوے دار ہے مگر محض اس کے کہنے سے عیب کا اثبات ممکن نہیں ہے اور اس کے اثبات کا طریقہ ثبوت پیش کرنا یا بالغ کا قسم دینے سے انکار (نکول) ہے تو جب اس نے اس کیلئے کوئی گواہی پیش نہ کی تو اس سے قسم لی جائے تاکہ اگر بالغ نے انکار کیا تو اس پر عیب ثابت ہو جائے گا۔ اسی لئے اس سے حلف لیا جائے گا اسی لئے جب مشتری کے پاس عیب کے ثابت کرنے پر دلیل نہ ہو تو بالغ سے حلف لیا جاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قسم لینا بالغ کے دعویٰ کے بعد ہوتا ہے اور بالغ پر اس کا دعویٰ اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک وہ عیب اس کے پاس ثابت نہ ہو اور یہاں دعویٰ ثابت ہی نہیں ہوا تو چونکہ بالغ پر اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہوا لہذا اس سے قسم نہ لی جائے گی اور صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ اس کے ثابت کرنے کا طریقہ اس کا قسم دینے سے انکار ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا انکار کرنا قسم طلب کرنے کے بعد ہوگا اور دعویٰ کا نہ ہونا قسم طلب کرنے سے مانع ہے اس لئے کہ ان میوب میں بالغ سے قسم لینا محض اس کے علم پر ہے نہ کہ اس کے یقین پر وہ اس طرح کہ خدا کی قسم اسے معلوم نہیں کہ غلام مشتری کے پاس نہ بھاگا اور نہ اس نے پوری کی اور نہ اس نے بستر پر پیشاب کیا اور نہ اس کو جنون ہے۔ اور اس سے وہ یقین پر حلف نہ اٹھائے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایک ایسے فعل پر قسم کھائی ہے جو اس کا فعل نہیں ہے اور جو کسی ایسے فعل پر قسم کھائے جو اس کا فعل نہ ہو وہ اپنے علم کے مطابق قسم کھاتا ہے اس لئے کہ جو اس کا فعل نہ ہو اسے اس کا یقینی علم نہیں ہو سکتا اور جس نے اپنے ذاتی فعل پر قسم کھائی تو وہ اس کے حقیقی ہونے پر حلف اٹھائے گا۔ اس کی اصل ثانوی خبر ہے۔ پھر اگر اس نے قسم کھائی تو مشتری کے پاس وہ عیب ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائے سے انکار کیا تو اس کے پاس وہ عیب ثابت ہو جائے گا لہذا اسے اس کے پاس اس کی موجودگی کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی اور جب اس نے بالغ کے پاس عیب کے اثبات کا ارادہ کیا تو دیکھا جائے اگر تو وہ عیب ایسا ہو کہ جو فوری طور پر پیدا ہو سکتا ہو جیسے کہ زائد انگلی وغیرہ یا اس مدت میں اس کے پیدا ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے کہ نیز خادانت وغیرہ تو مشتری کے پاس اس کے موجود ہونے سے بالغ کے پاس اس کی موجودگی ثابت ہو جاتی کی۔ اس لئے کہ جب اس میں فوری پیدا ہونے کا احتمال نہیں ہے یا اس مدت میں اس میں عیب پیدا ہونے کا امکان نہیں ہے تو ہمیں بالغ کے پاس اس عیب کی موجودگی کا یقین ہو جائے گا اور اگر وہ عیب ایسا ہو کہ اس مدت میں دینا عیب پیدا ہو سکتا ہو تو ایسی صورت میں محض مشتری کے پاس اس کی موجودگی بالغ کے پاس موجودگی لینے والی نہ ہوگی بلکہ بالغ کے پاس اس کی موجودگی کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اس لئے کہ جب

اس مدت میں اس جیسے عیب کے پیدا ہونے کا احتمال ہو تو اس سے یہ امکان ہے کہ یہ عیب بائع کے پاس پیدا نہ ہوا ہو بلکہ وہ مشتری کے پاس جا کر پیدا ہوا ہو، لہذا اس احتمال کے ساتھ اس کیلئے واپسی کا حق ثابت نہ ہوگا۔ لہذا بائع کے پاس اس کی موجودگی ثابت کرنے کیلئے ثبوت کی ضرورت ہوگی جس سے مراد دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ہے، خواہ وہ دونوں طیب ہوں یا نہ ہوں۔ یہاں تعداد کی شرط اس لئے ہے کیونکہ یہ ایک ایسی شہادت ہے جس کے ذریعے اس کے فریق مخالف کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے۔ لہذا ان تمام شہادتوں کی طرح جن کی بنیاد پر مخالفین کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے یہاں بھی تعداد شرط ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ان مسائل میں جن میں عورتوں کے سوا کوئی مطلع نہیں ہو سکتا مشتری کے پاس عیب کا ہونا بطور ثبوت کافی ہوگا اور بائع کے ہاں اس کی موجودگی پر ثبوت ضروری نہ ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ اس باب میں عورتوں کا بیان ضروری نہ جلتا ہے اور ضرورت مشتری کے پاس ثبوت کیلئے اس کو قبول کرنے میں ہے تاکہ اس پر عدالتی چارہ جوئی (خصوصیت) متوجہ ہو سکے۔ اور اس مقصد کیلئے بائع کے ہاں اس کے اثبات کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے بعد اس عیب کے پیدا ہونے کا احتمال موجود ہے، لہذا ان دونوں گواہوں کا قول عدالتی چارہ جوئی کیلئے قبول کیا جائے گا، نہ کہ بائع کے پاس اس شے کی واپسی کیلئے، اور اگر بائع کے پاس ایسا ثبوت موجود ہو جو اس عیب کے بعد میں پیدا ہونے پر دلالت کرتا ہو، تو قاضی اس سے کہے گا کہ کیا تیرے پاس یہ عیب موجود تھا؟ اگر تو اس نے کہا ہاں تو اس شے کو اسے واپس کر دیا جائے گا ماسوا اس کے کہ وہ مشتری کی رضامندی یا اپنی برات کا دعویٰ کرے۔ اور اگر اس نے کہا نہیں، تو اس صورت میں اسی کا قول معتبر ہوگا ماسوا اس کے کہ مشتری اس کے خلاف کوئی ثبوت پیش کر دے، اس لئے کہ مشتری اس پر واپسی کے حق کا دعوے دار ہے، جبکہ وہ اس سے انکاری ہے۔ پھر اگر مشتری نے اس پر دلیل پیش کر دی تو وہ بائع کے پاس اسے واپس کر دے گا ماسوا اس کے کہ بائع اس کو دے چکے یا اس سے اظہار برات کا دعویٰ کرے اور اس پر ثبوت پیش کر دے تو اس سے مشتری کا دعویٰ ختم ہو جائے گا اور اگر اس کے پاس ثبوت نہ ہو اور مشتری نے بائع سے قسم کا مطالبہ کیا تو قاضی مشتری سے اللہ سبحانہ کے نام پر قسم لے گا کہ وہ اس عیب پر راضی تھا اور نہ ہی اس نے اسے بری الذمہ کیا اور نہ ہی اس نے جب سے اسے دیکھا ہے اس کو بیچ کیلئے پیش کیا ہے اور اگر بائع مشتری کی رضامندی یا اظہار برات کے ساتھ اس شے کو دینے کا دعویٰ نہ کرے تو قاضی اس عقد کے فسخ کا فیصلہ کر دے گا اور مشتری سے اس میں عیب پر راضی ہونے اور اس سے بری الذمہ کرنے اور بیچ کیلئے کسی دوسرے پر پیش کرنے نہ پر قسم نہ لے گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اسے اس وقت تک فسخ نہ کرے جب تک اس سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے نام پر قسم نہ لے لے کہ وہ اس عیب پر راضی تھا اور نہ ہی اس نے اس سے اس کو بری کیا ہے اور نہ اس کو بیچ کیلئے پیش کیا ہے، جب سے اسے عیب کا علم ہوا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ ہے کہ اگر قاضی نے قسم لینے سے قبل اس کے فسخ کا فیصلہ کیا تو ممکن ہے کہ بائع مشتری پر فسخ کے فیصلے کے بعد اس کی رضامندی یا اظہار برات کے ساتھ اسے دینے کا دعویٰ کرے۔ جس سے عدالتی فیصلہ منسوخ ہو جائے، لہذا مذکورہ فیصلے سے قبل اس سے قسم لینا فیصلے کو ختم ہونے سے بچانے کیلئے ہے جو ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع نے جب مشتری سے قسم کا مطالبہ نہیں کیا تو فریق مخالف کے مطالبے

کے بغیر قاضی کا قسم لینا عدالتی چارہ جوئی (خصوصت) کا انشاء ہے، حالانکہ قاضی تو خصوصت ختم کرنے کیلئے ہے نہ کہ اس کے انشاء (پیدا کرنے) کیلئے اور امام ابو یوسفؒ کے قول کہ اس میں قاضی کے عدالتی فیصلے کو ختم ہونے سے بچانا ہے تو ہم جہاں کہتے ہیں کہ فیصلے کا بچانا اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر بات یہ ہے کہ بائع کو مشتری کی رضامندی کا علم نہ تھا، اس لئے کہ اگر اسے علم ہوتا تو وہ جوابی دعویٰ کرتا اور دلیل پیش کئے جاتے پر خاموش نہ رہتا، جو اس بات کا ثبوت ہے کہ مشتری کی رضامندی کا اظہار نہیں ہوا تھا، لہذا وہ اس کے بعد رضامندی سے دینے کا دعویٰ نہ کرے گا۔ اور اگر مشتری نے بائع کے پاس اس عیب کی موجودگی ثابت کرنے کیلئے کوئی ثبوت پیش نہ کیا اور مشتری نے بائع سے قسم کا مطالبہ کیا تو مذکورہ چاروں عیوب کے علاوہ وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر اپنے یقینی علم کی قسم کھائے گا کہ ”جب میں نے اس کو فروخت کیا اور اس کے سپرد کیا تو اس میں کوئی عیب نہ تھا“ اور قسم میں بیع اور سپرداری دونوں کا اکتھے ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ بیع پر اکتفا کرنے سے مشتری کا حق بعض صورتوں میں باطل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ عیب بیع کے بعد محرر سپرداری سے قبل پیدا ہو گیا ہو جس کی بنا پر اس کا حق باطل ہو جائے گا، تو احتیاطاً دونوں کو جمع کرنے میں ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی احتیاط نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس طریقے پر حلف افہام کیا تو ممکن ہے کہ بیع کے بعد محرر سپرداری سے قبل کوئی عیب پیدا ہو گیا ہو تو بائع اپنی قسم میں سچا ہو گا۔ اس لئے کہ اس کے حلف ہونے کی شرط بیع اور سپرداری دونوں کے وقت عیب کی موجودگی ہے لہذا دونوں میں سے ایک کے وقت اس کی موجودگی سے وہ حادث نہ ہو گا، جس سے مشتری کا حق باطل ہو جائے گا۔ لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ اس سے حاصل دعویٰ پر قسم لی جائے کہ ”اللہ سبحانہ کی قسم اس عیب کی بنا پر جس کا اس نے ذکر کیا ہے اسے اس کی واپسی کا حق نہیں ہے“۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے کہ ”جب میں نے اسے سپرد کیا تھا تو اس میں وہ عیب موجود نہ تھا جس کا وہ مدعی ہے اور یہ کہ وہ شے صحیح تھی“۔ اس لئے کہ اس قسم میں بیع کے وقت موجود عیب اور سپرداری کے وقت پیدا شدہ دونوں عیب داخل ہو جاتے ہیں اور اس سے اس کے یقینی علم پر قسم اس لئے نہیں لی جاتی کہ اس نے اپنے فعل پر قسم کھائی ہے اور وہ اس کی فروخت اور سلامتی کی شرط کے ساتھ اس کی سپرداری ہے۔ پھر اگر اس نے قسم کھالی تو وہ اس عیب سے بری ہو جائے گا اور اس شے کو اس کی طرف واپس نہ لیا جائے گا اور اگر اس نے قسم کھائے سے انکار کیا تو اسے اس کی طرف واپس کر دیا جائے گا اور مقدمہ بیع ہو جائے گا، مگر اس کے کہ بائع مشتری پر اس کی رضامندی یا اس سے بری ہونے کا دعویٰ کرے یا یہ کہ اس کا علم ہونے کے بعد اس نے اس کے سامنے بیع کیلئے پیش کیا تھا اور وہ اس پر ثبوت پیش کر دے تو وہ اس عیب سے بری ہو جائے گا اور وہ اس کی طرف واپس نہ کی جائے گی اور اگر اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہو اور مشتری سے قسم کھائے کہ ”اللہ تعالیٰ تو اس پر قسم کھائے اور اگر اس نے یہ مطالبہ نہ کیا تو بیع بیع ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے نزدیک اس کو قسم نہ دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے، مگر امام ابو یوسفؒ نے ان بیان ہوا۔ رہے مذکورہ چاروں عیوب تو ان میں سے تین یعنی بھگوڑے پن، چوری اور ہسٹ میں پیشاب لانے میں اللہ تعالیٰ نے نام پر قسم لی جانے کی کہ جب سے وہ بائع ہوا ہے اس کے پاس وہ بھی نہیں بھاگا اور نہ ہی صورت میں یہ کہ ”وہ میرے پاس بھی دیا نہ نہیں ہوا“۔ ان عیوب میں اسے قسم لینے کے طریقہ

کار میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ تینوں عیوب میں حالت کا ایک ہونا واپسی کے حق کے اثبات کیلئے شرط ہے اور یہ بات جنوں میں شرط نہیں ہے، بلکہ وہ عیب لازم ہے جو ہمیشہ رہنے والا ہے۔

### ج۔ واپسی کا طریقہ:

ربا عیب کی بنا پر اس کے ثابت ہو جانے کے بعد واپسی کا طریقہ تو متبع دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ بائع کے قبضہ میں ہوگی یا پھر مشتری کے قبضہ میں۔ اگر تو وہ شے بائع کے پاس ہو تو عقد مشتری کے قول کی بنا پر فسخ ہو جائے گا اور اس کیلئے عدالتی فیصلے یا دوسرے کی رضامندی کی بلا اجتماع ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر وہ شے مشتری کے قبضہ میں ہو تو بیع عدالتی فیصلے یا دونوں کی رضامندی کے بغیر ہمارے نزدیک فسخ ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے محض یہ کہنے سے کہ میں نے اس کو واپس کیا بیع فسخ ہو جائے گی اور عدالتی فیصلے یا دوطرفہ رضامندی کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی شے کو شرط خیار کے ساتھ واپس کرنا بغیر عدالتی فیصلے اور دوطرفہ رضامندی کے جائز ہے، اسی طرح خیار رویت میں بھی ہمارے ائمہ کے درمیان بغیر کسی اختلاف کے واپس کرنا درست ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک قسم کا فسخ ہے، لہذا اس کی صحت کیلئے عدالتی فیصلے اور دوطرفہ رضامندی کی ضرورت نہ ہوگی جیسے کہ خیار شرط کے ساتھ فسخ کا بلا اجتماع بھی حکم ہے، اور خیار رویت کا ہمارے اصول کے مطابق۔ اسی لئے قبضہ سے قبل اسکی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح قبضہ کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس کے قبضہ کے ساتھ ہی عقد (صفقہ) مکمل ہو گیا ہے اور عقد کی تکمیل کے بعد دونوں میں سے کوئی ایک تھا اس کو فسخ کرنے کا مجاز نہیں ہے، جیسے کہ اقالہ میں یہی حکم ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ فسخ عقد کے مطابق ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ عقد کو بنیاد سے ختم کر دیتا ہے۔ پھر عقد دونوں میں سے ایک کی طرف سے منعقد نہیں ہوتا، لہذا دوسرے کی رضامندی اور عدالتی فیصلے کی بغیر ایک کی طرف سے اس کا فسخ بھی درست نہ ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب ایسا قبضہ سے قبل ہو۔ اس لئے کہ عقد قبضہ سے قبل مکمل نہیں ہوتا، بلکہ اس کی تکمیل قبضہ سے ہوتی ہے، لہذا اس کا یہ اقدام بمنزلہ اس کو قبول کرنے کے ہوگا، جیسے اس نے اس کو وصول نہ کیا، بخلاف خیار شرط کے ساتھ اس کی واپسی کے، اس لئے کہ یہاں عقد کے حکم میں خیار شرط کے باقی رہنے کے ساتھ عقد منعقد نہیں ہوا ہے، لہذا اس کا واپس کرنا اس کو دینے اور قبول کرنے سے رک جانے کے مفہوم میں ہوگا اور بخلاف خیار رویت کی صورت میں اس کی واپسی کے، اس لئے کہ اس کے نہ دیکھنے نے عقد کو مکمل ہونے سے روک دیا ہے، کیونکہ اس سے اس کی رضامندی میں غلط آگیا ہے، لہذا وہاں اس کا واپس کرنا اس کو دینے کی طرح ہوگا جبکہ یہاں عقد قبضہ کے ساتھ مکمل ہو گیا ہے، لہذا محض واپسی سے اس کے فسخ کا احتمال نہ ہوگا، جب تک اس کے ساتھ عدالتی فیصلے یا اس کی رضامندی کا قرینہ نہ ہو، واللہ اعلم۔

### ج۔ عیب میں عدالتی فریق نزاع ہونے والے شخص کا بیان

ہم اس کے متعلق اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عدالتی فریق نزاع ہونا بائع کیلئے ضروری ہے خواہ



عقد کا حکم اس کے اپنے لئے ہو یا کسی اور شخص کیلئے بشرطیکہ وہ خصومت (عدالتی فریق نزاع ہونے) کا اہل ہو۔  
 ماسوائے قاضی یا اس کے امین کے، جیسے وکیل، مضارب، شریک، مکاتب اور اجازت یافتہ غلام اور وصی کے۔  
 اس لئے کہ عیب میں خصومت (عدالتی فریق نزاع ہونا) بندے کے حقوق (حقوق العباد) میں سے ہے اور بندے  
 کے حقوق اس باب میں عائد (عقد کنندہ) کی طرف لوتے ہیں بشرطیکہ وہ اس کا اہل ہو اور اگر وہ اس کا اہل نہ  
 ہو، مثلاً وہ بچہ ہو یا تصرفات سے روکا ہوا آزاد شخص یا غلام ہو تو خصومت اس کو لازم نہ ہوگی اور اس کے مسئلہ  
 کو لازم ہوگی جیسا کہ ہم کتاب الوکالہ میں بیان کرتے ہیں۔ رہا قاضی یا اس کا نمائندہ (امین) تو اس کو خصومت  
 اس لئے لازم نہیں ہوتی کیونکہ قاضی کیلئے ولایت شرعی طور پر اس شخص کی بہتری کیلئے ثابت ہوتی ہے جس کیلئے  
 عقد واقع ہوا ہو، لہذا اگر اس کو خصومت (عدالتی چارہ جوئی) لازم ہو جائے تو وہ دوسرے کی بھلائی کرنے سے باز  
 آجائے گا، مبادا اس کو خصومت کا سامنا کرنا پڑ جائے۔ لہذا اس باب میں قاضی قاصد کی طرح ہوگا اور نکاح کے  
 باب میں وکیل کی طرح اور وکیل کو جو ذمہ داری عاید ہوتی ہے وہ ذمہ داری مسئلہ کی جانب لوٹ جاتی ہے۔ مگر  
 مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کی صورت میں وہ اپنے آقا کی طرف رجوع نہ کریں گے، اس لئے کہ وکیل ان کی  
 نیابت کے طور پر کام کرتا ہے اور نائب کا تصرف اصل (منوب من) کے تصرف کی طرح ہوتا ہے، جبکہ مکاتب اور  
 اجازت یافتہ غلام دونوں اپنی جانب سے اصلاً تصرف کرتے ہیں نہ کہ موئی کے نائب کی حیثیت سے، اس لئے کہ  
 جیسا کہ معلوم ہے، کہ اجازت کا ہونا اس کی ممانعت کو روکنے اور مانع کے ازالے سے عبارت ہے تو جب  
 اجازت کے ساتھ اس کی ممانعت زائل ہوگئی تو غلام اپنی ذاتی ملکیت کے طور پر اس میں تصرف کرے گا، لہذا وہ  
 اپنی ذات کیلئے تصرف کرنے والا شمار ہوگا نہ کہ اپنے آقا کیلئے۔ اور آقا کیلئے صرف تصرف کا حکم ثابت ہوتا ہے  
 نہ کچھ اور، اور جب وہ اپنی ذات کیلئے تصرف کرنے والا ہو تو ذمہ داری اسی پر ہوگی۔

اور اگر کسی جمع کو اس کے وکیل کے پاس واپس کر دیا جائے تو کیا وہ اسے اپنے مسئلہ کی طرف واپس  
 کر سکتا ہے؟ تو یہ صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ اس کی طرف کسی ثابت شدہ عیب کے ساتھ اسے  
 واپس کرے گا اور یا اسے اس کے انکار (نکول) کے ساتھ واپس کرے گا اور یا اسے وہ اپنے اقرار عیب کے  
 ساتھ واپس کرے گا۔ اگر تو اس نے اس کو ثبوت کے ساتھ ثابت شدہ کسی عیب کے ساتھ جو اس کے خلاف  
 قائم ہو چکا ہو واپس کیا تو وہ اسے اپنے مسئلہ کی طرف اسے واپس کر دے گا۔ اس لئے کہ عیب کا ثبوت ایک  
 ثبوت مطلق ہے اور وہ اس کا نائب ہے، لہذا وہ اسے مسئلہ کیلئے لازم ہو جائے گی اور اگر وکیل نے اپنے انکار کے  
 ساتھ اسے واپس لیا تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ اس کا انکار (نکول) اس کے مسئلہ کی طرف لوتا ہے،  
 لہذا وہ اس کی طرف پناہ لینے کیلئے مجبور ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ خصومت (عدالتی چارہ جوئی) میں اس کا  
 نائب نہیں ہوتا اور اس کی یہ مجبوری مسئلہ کی طرف سے پیدا ہوئی ہے، اس لئے کہ اسی نے تو اسے اس مسئلہ  
 میں ڈالا ہے، لہذا اس کا اضطرار اسی کی جانب منسوب ہوگا اور اگر اس نے اس کو اس کے اقرار عیب کے ساتھ  
 واپس لیا تو یہاں جانے گا: اگر تو وہ عیب لایا ہو کہ اس جیسا عیب اس مدت میں پیدا نہ ہو سکتا ہو تو اسے مسئلہ  
 کی طرف واپس لرایا جائے گا، اس لئے کہ بیع کے وقت اس کے ثبوت کا جتنی طور پر پتہ چل گیا ہے اور اگر اس  
 مدت میں وہ عیب پیدا ہو گیا ہو تو وہ اس وقت تک اسے مسئلہ کے پاس واپس نہ کرے گا: جب تک وہ یہ

ثبوت پیش نہ کرے کہ یہ عیب اس میں پہلے سے موجود تھا اور اگر اس نے اقرار کی بنا پر اسے عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا تو وہ اسے منوکل کو واپس نہ کرے گا۔ اس لئے کہ اقرار کنندہ کا اقرار خود اقرار کنندہ کیلئے لازم ہوتا ہے نہ کہ کسی اور کیلئے، کیونکہ وہ ایک جہت قاصدہ (نا تمام دلیل) ہے، لہذا یہ اقرار خود اس کے اپنے حق میں تو جہت ہوگا، مگر اس کے منوکل کے حق میں جہت نہ ہوگا اور اگر اس نے عدالتی فیصلے کے بغیر اسے واپس کیا تو تب بھی اس کا یہ اقرار خصوصی طور پر وکیل کو لازم ہوگا، خواہ اس جیسا عیب اس مدت میں پیدا ہو سکتا ہو یا نہ۔ اس لئے کہ عدالتی فیصلے کے بغیر اس کی واپسی اگرچہ دونوں عاقدوں کے حق میں صحیح ہے، لیکن تیسرے شخص کے حق میں وہ ایک نئی بیج ہے، لہذا وہ اسے اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے اس کو خریدنا ہو تو تب یہی حکم ہے، رہا مضارب اور شریک کا حکم تو ان دونوں کے قبول کے ساتھ سرمایہ کار (رب المال) اور حصہ دار کو اس شے کا لینا لازم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان کی شرکت کے حکم سے وہ ان دونوں کو لازم ہے بخلاف وکیل کے، واللہ اعلم۔

۲۔ ان امور کا بیان جن سے عیب کی بنا پر واپسی کا حق ختم ہو جاتا ہے

اور خیار ساقط ہو جاتا ہے اور بیع لازم ہو جاتی ہے اور جن سے لازم نہیں ہوتی

تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ ایسے امور مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اس عیب کے معلوم ہو جانے کے بعد اس پر راضی ہونا، اس لئے کہ اس کی واپسی کا حق، عقد میں دلالتاً، مشروط سلامتی کے فوت ہو جانے کی بنا پر ثابت ہوتا ہے اور جب وہ عیب کے معلوم ہو جانے کے بعد اس پر راضی ہو گیا تو یہ اس بات کی دلالت ہے کہ اس نے اس کے صحیح و سالم ہونے کی شرط نہیں رکھی تھی نیز اس لئے بھی کہ یہ حق مشتری کے حق میں نقصان دور کرنے اور فائدہ کیلئے ثابت ہوا ہے، تو جب وہ اس عیب پر راضی ہو گیا تو اس نے (گویا) اپنی بھلائی خود نہیں سوچی اور اس نقصان پر وہ خود رضامند ہو گیا ہے۔

پھر رضامندی دو طرح کی ہوتی ہے: صریح اور وہ جو از روئے دلالت صریح کے مفہوم میں ہے۔ اول الذکر رضامندی کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے میں اس عیب پر راضی ہوں یا میں نے اجازت دے دی یا میں نے بیع کو ثابت کر دیا اور یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ مگر الذکر صورت یہ ہے کہ بیع کا علم ہو جانے کے بعد مشتری کی جانب سے صبیح میں کوئی ایسا تصرف پایا جائے جو عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہو، جیسے مثلاً اگر کپڑا ہو تو اس نے اس کو رنگ لیا یا اس کو کاٹ لیا یا ستو ہوں تو اس نے ان کو کسی اور کے ساتھ ملا دیا یا زمین ہو تو اس نے اس پر عمارت بنا دی، یا گندم ہو تو اس نے اس کو پیس دیا، یا گوشت ہو تو اس نے اس کو بھون دیا، یا اسی طرح کا کوئی تصرف جو اس کو اس کی ملکیت سے نکال دے اور اسے اس عیب کا علم ہو یا نہ ہو یا مشتری نے اس کو آگے فروخت یا ہبہ کر دیا اور اس کو دوسرے کے سپرد کر دیا یا اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مکاتب بنادیا یا اس کو مدبر یا ام ولد بنا دیا، اس لئے کہ ان تصرفات کا اتمام کرنا اس کے عیب کا علم ہونے کے بعد اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور ان میں سے ہر بات حق رجوع کو باطل کر دیتی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس کو آگے فروخت کر دیا، پھر نے اسے عیب کی بنا پر واپس کر دیا، اگر اس کو واپس کر سکتا ہے، تو ایسا قبضے سے قفل ہوا تو اس

کو بائع کے پاس بلا جماع واپسی کا حق ہوگا، خواہ اس نے اسے عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا یا دونوں کی باہمی رضامندی کے ساتھ اور اگر وہ عدالتی فیصلے کے بعد ہو تو بغیر کسی اختلاف کے اس کو بائع کی طرف واپسی کا حق ہوگا اور اگر بائع نے عدالتی فیصلے کے بغیر اس کو قبول کر لیا تو ہمارے نزدیک اس کو واپسی کا حق نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ واپسی سے مانع امر سلمان کا اس کی ملکیت سے لگنا ہے تو جب وہ سلمان دوبارہ اس کے پاس واپس آگیا تو مانع زائل ہو گیا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے گویا وہ شے اس کی ملکیت سے نہ ٹکلی ہو۔ اسی لئے جب اس نے اسے عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا تو اس کو اس کے بائع کی طرف واپس کر دے، اسی طرح اگر اس نے اس کو خیار شرط یا خیار روت کے ساتھ واپس کیا تو ہمارے اصول کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بغیر عدالتی فیصلے کے اس کی واپسی کو قبول کرنا دونوں عاقدوں کے حق میں صحیح ہے اور تیسرے شخص کے حق میں فحی ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے اسے از سر د خریداری کے ساتھ واپس کیا ہو اور اگر اس نے اس کو خریدا ہوتا تو وہ اس کو بائع کی طرف واپس کرنے کا مالک نہ ہوتا۔ اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا اور اس بات کی دلیل کہ یہ بغیر عدالتی فیصلے کے اس کی واپسی کو قبول کر، تیسرے شخص کے حق میں صحیح ہے، یہ ہے کہ یہاں بیع کا مضمون موجود ہے تو چونکہ یہاں خریداری کا شبہ پایا جاتا ہے، لہذا دونوں کی رضامندی کی موجودگی میں اس کی واپسی اس میں بیع کے مضمون کی موجودگی ہے۔ ماسوا اس کے کہ دونوں عاقدوں کے حق میں اسے صحیح سمجھا جاتا ہے۔ لہذا تیسرے فرد کے حق میں وہ نئی بیع کے طور پر باقی رہی ہے، جیسے کہ نئی خریداری ہو، اسی لئے شفیع کے لئے حق شفعہ ثابت ہوتا ہے اور حق شفعہ تو بیع کی بنا پر ثابت ہوتا ہے، بخلاف عدالتی فیصلے کے ساتھ اس کی واپسی کے۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس میں بالکل بھی بیع کا معنی نہیں پایا جاتا، کیونکہ دو طرفہ رضامندی کا مضمون معدوم ہے، لہذا یہ صحیح ہوگا۔ اور صحیح کرنا عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا وہ عقد ہوا ہی نہ ہو، اسی لئے شفیع کیلئے حق شفعہ ثابت نہیں ہوتا اور بخلاف اس صورت کے جب قبضہ سے قبل ایس ہو، اس لئے کہ قبضہ سے قبل عقد نخل نہیں ہوتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ قبضہ سے پہلے میب کا پیدا ہونا نکاح بیع سے قبل اس کا پیدا ہونا ہے، لہذا قبضہ سے پہلے اس کی واپسی ایسے ہی ہوگی جیسے گویا وہ اس کے قبول کرنے سے رک گیا ہو یا جیسے مشتری نے بائع کے ایجاب کو رد کر دیا ہو اور اسے قبول نہ کیا ہو۔ اسی طرح قبضہ سے قبل اس کی واپسی کیلئے عدالتی فیصلے کی ضرورت نہیں ہوتی اور بخلاف اس صورت کے جب اس نے عقد میں خیار شرط یا خیار روت کا اضافہ کیا ہو کہ اس صورت میں وہ اسے بائع کی طرف واپس کر دے گا۔ اس لئے کہ اس واپسی میں بیع کا مضمون نہیں پایا گیا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس صورت میں وہ اس کی رضامندی کے بغیر اس کو بائع کی طرف واپس کر سکتا ہے تو یہ صحیح عقد کا اصل سے ختم کرنا ہے، جیسے گویا وہ عقد موجود ہی نہ ہو۔ اسی طرح اگر اس نے خریدی ہوئی باندی سے عیالیت لی یا اس کو شہوت کے ساتھ چھو یا شہوت کے ساتھ اس کی شرمگاہ کو دیکھا حالانکہ اسے میب کا علم ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ یہی حکم میب کا علم نہ ہونے کی صورت میں ان تصرفات کے ساتھ ہے۔ امام شافعیؒ نے فرماتے ہیں کہ اگر باندی باہر ہو اور اس سے اس نے عیالیت کی تو تب تو یہی حکم ہے، لیکن اگر وہ داخلہ ہو تو اس سے اس نے میب کا علم ہونے کے بغیر اس کے ساتھ جماع کیا تو یہ عیالیت میب کی بنا پر اس کی واپسی سے مانع

نہ ہوگی اور یہ مسئلہ انشاء اللہ غریب آئے گا۔

اور اگر مشتری نے باندی کا شہوت سے بوسہ لیا تو اس کے حکم کی تفصیل شرط خیار میں گزر چکی ہے۔ اور اگر مشتری نے عیب کا علم ہونے کے بعد اس سے خدمت لی تو قیاس یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط ہو جائے گا اور استحسان یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط نہ ہوگا اور ہم ازس قبل قیاس اور استحسان کی وجہ خیار شرط کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔ اور جانور ہونے کی صورت میں اگر وہ اس پر اس کو پانی پلائے یا باغ کے پاس لے جانے کیلئے اس پر سوار ہوا یا اس لئے سوار ہوا تاکہ وہ اس کیلئے چارہ خریدے تو اس میں قیاس اور استحسان ایسا ہی ہے جیسے کہ خدمت لینے میں ہے اور ہم اس کا ازس قبل خیار شرط کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔ اور اگر وہ اس کے عیب کا علم ہو جانے کے بعد اس پر سوار ہوا تاکہ وہ اس کی رفتار معلوم کرے تو یہ اس کی رضامندی ہوگی اور اس سے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا اور شرط خیار کی صورت میں خیار ساقط نہیں ہوتا۔ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے اس کا ہم ازس قبل خیار شرط میں ذکر کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کوئی کپڑا خریدا پھر اس نے اس کو عیب کا علم ہو جانے کے بعد پہن لیا تاکہ وہ اس کی لمبائی اور چوڑائی کو دیکھے تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور خیار شرط باطل نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کا ہم شرط خیار کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر خرید کردہ شے مکان ہو پھر اس نے عیب کا علم ہو جانے کے بعد اس میں سکونت اختیار کی یا اس نے اس کے کسی حصہ کی مرمت کروائی یا کسی حصہ کو گرایا تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور مختصر الطحاوی کی بعض شروح میں سکنی (رہائش) کے متعلق دو روایات مروی ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ ہر ایسا تصرف جو مشتری کی جانب سے خرید کردہ شے میں عیب کا علم ہونے کے بعد پایا جائے اور جو عیب پر اس کی رضامندی پر دلالت کرتا ہو اس سے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا اور اس کو بیع لازم ہو جائے گی 'واللہ اعلم۔

(۲) خیار کا صریح الفاظ میں ساقط کرنا یا ایسے الفاظ میں جو ان کے قائم مقام ہوں وہ خیار ساقط کرے جیسے 'مشتری کے میں نے خیار ساقط کر دیا ہے یا میں نے اس کو باطل کر دیا ہے یا میں نے بیع کو لازم کر دیا یا میں نے بیع کو واجب کر دیا ہے' یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں اس لئے کہ خیار عیب اس کا حق ہے اور انسان اپنے حق کی وصولی اور اس کے استیصال کے متعلق تصرف کا حقدار ہوتا ہے۔

(۳) مشتری کا عیب سے بائع کو بری الذمہ کرنا اس لئے کہ بری الذمہ کرنا اس کا اپنے حق کو ساقط کرنا ہے اور اسے اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار ہے اور یہ محل (جگہ) حق کے استیصال کو قبول کرنے والی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ صریح استیصال کے ساتھ کیسے ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو جب اس نے اس کو ساقط کر دیا تو وہ ساقط ہو جائے گا۔

(۴) بیع کا ہڈاک ہو جائے اس لئے کہ اس سے واپسی کا محل ختم ہو جاتا ہے۔

(۵) اس میں نقصان کا ہو جائے اس احتمال کی تفصیل یہ ہے کہ بیع میں نقصان کا پیدا ہونا دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ قبضہ سے پہلے پیدا ہوگا یا اس کے بعد۔ اور پھر ان میں سے ہر صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو ایسا کسی آسانی آفت سے ہوا ہوگا یا مشتری کے کسی فعل سے یا بیع کے اپنے فعل سے یا کسی انہی کے فعل سے۔ پھر اگر تو نقصان قبضہ سے قبل کسی آسانی آفت یا بیع کے فعل سے ہوا تو یہ صورت اور جب اس میں کوئی

عیب نہ ہو دونوں یکساں ہیں اور ہم اس کا حقیقی نفع کے تحت ازیں قبل ذکر کرتے ہیں کہ یہاں مشتری کو خیال ہوگا۔ پھر اگر وہ نقصان اس کی مقدار میں ہو تو اگر وہ چاہے تو باقی حصہ باقی قیمت کے عوض وصول کر لے اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے۔ اور اگر اس کا نقصان وصف میں ہو تو اگر وہ چاہے تو اس کو تمام قیمت کے عوض وصول کر لے اور چاہے تو بالکل چھوڑ دے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس میں نقصان بائع کے فعل سے ہوا تو اس صورت کا اور اس صورت کا جب اس میں کوئی عیب نہ ہو حکم ایک ہی ہے۔ اور وہ یہ کہ مشتری کو خیال ہوگا وہ چاہے تو اس کو وصول کر لے اور اس نقصان کی مقدار میں جو بائع کے فعل سے ہوا ہو قیمت میں کمی کر دے اور اگر وہ چاہے تو اس کو نہ لے، جیسے کہ اگر اس نے اس میں کوئی عیب نہ پایا ہو تو تب بھی حکم تھا۔ اور اگر اس میں نقصان مشتری کے اپنے فعل سے ہوا تو اس کو کوئی خیال نہ ہوگا اور وہ اپنی جنایت کی بنا پر اس پر قابض ہو جائے گا۔ اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہو جائے گی، بشرطیکہ اس میں وہ عیب بائع کے پاس موجود نہ ہو، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا ہے۔ اور اس نے اس میں کوئی ایسا عیب پایا ہو بائع کے پاس اس میں موجود تھا تو اگر وہ چاہے تو عیب کے مطابق نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرے اور چاہے تو وہ اس پر راضی ہو جائے اور اگر بائع نے کہا میں اس کو نقصان نہ لے رہا۔ تو مشتری کو اس کے روکنے اور اس کی طرف اس کے نقصان کیلئے رجوع کرنے کا حق نہ ہو، بلکہ وہ اس کو اس کے روکنے اور اس سے تمام قیمت ساتھ ہو جانے کی اور ہم حذیب ان قسم کے مسائل کا اس وقت تک کہ اس کے ساتھ رجوع سے مانع اور غیر مانع امور نے ضمن میں بیان کریں گے۔

یہ علم اس وقت ہے جب مشتری کے اس شے پر جھگڑا ہوتا ہے راضی ہو جانے کے بعد بائع کی جانب سے منع کا رد کیا، وصولی قیمت کیلئے نہ پایا گیا، لیکن اگر اس نے چاہا ہے اس کا رد کیا پایا گیا۔ اور پھر مشتری نے اس میں عیب پایا تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس کو بائع کی طرف سے روکے اور مشتری سے تمام قیمت ساتھ ہو جائے گی، اس لئے کہ وہ اس کے روکنے کی بنا پر منع کو واپس لینے والا اور اس کے قبضے کو ختم کرنے والا ہو گیا ہے، جس کی بنا پر اس کا اس پر قبضہ نہ تھا، نہ چاہے گا اور یہ ایسے ہوگا جیسے کہ کیا کہ وہ قبضہ موجود ہی نہ تھا لہذا واپسی کا حق بائع پر ثابت ہوگا اور اس سے تمام قیمت ساتھ ہو جائے گی، اس وقت کے جو اس کے فعل سے اس میں نقصان کی بنا پر واجب ہوئی ہے اور اگر نقصان کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا تو مشتری کو خیال ہوگا اگر وہ چاہے تو تمام قیمت لے عوض بائع پر راضی ہو جائے اور بنایت کرنے والے سے تعاون کا مطالبہ کرے۔ اور چاہے تو وہ اس کو نہ لے، اس صورت میں تمام قیمت ساتھ ہو جائے گی۔ اور بائع بنایت کرنے والے سے تعاون کا مطالبہ کرے گا جیسے کہ اگر مشتری نے اس میں عیب پایا ہو تو تب بھی حکم ہے۔

یہ علم اس وقت ہے جب اس میں قبضہ سے قبل عیب پیدا ہو جائے اور اگر اس میں قبضہ کے بعد عیب پیدا ہو، پھر اس نے اس میں عیب پایا پھر اگر وہ عیب کسی آسمانی آفت سے یا منع کے اپنے فعل سے یا مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو اسے الزام ملے گا، نزدیک اس عیب کی بنا پر اسے واپسی کا حق نہ ہوگا۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کو واپسی کا حق ہوگا اور وہ اس پر اشد عیب کی نفی کے برابر اس کو واپس کر دے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب کی بنا پر اس کی واپسی کا حق مشتری کے فائدہ کیلئے ثابت ہوا ہے، لہذا اگر اسے یہ حق

نہ دیا گیا تو ایسا محض بائع کی بھلائی کیلئے ہوگا۔ حالانکہ جہاں — سہارہ ہونے میں مشتری بائع سے زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ وہ عیب کی تدبیر کرتا ہے اور بائع تو پہلے تدبیر کر چکا ہے۔ ہمارا استدلال اسی طرح ہے کہ اس کی واپسی کی شرط یہ ہے کہ لوثائی ہوئی شے واپسی کے وقت اسی صفت پر ہو جس پر وہ قبضہ کے وقت تھی اور یہ بات یہاں نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ وہ بائع کی ملکیت سے ایک عیب کے ساتھ عیب وار ہونے کی حالت میں نکلی تھی، جبکہ اس کی ملکیت میں اب وہ دو اسباب کے ساتھ واپس ہوگی جس کی بنا پر واپسی کی شرط معدوم ہو جائے گی لہذا وہ شے واپس نہ ہوگی۔ اور اگر صحت کوئی باندی ہو پھر مشتری نے اس سے جماعت کی پھر وہ اس کے عیب پر مطلع ہوا پھر اگر تو وہ باندی باکرہ ہو تو اب وہ اس کو بلا صلح واپس نہ کرے گا۔ اور اگر وہ شوہر دیدہ ہو تو تب ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس کو واپس کر دے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے شرط سمیت اس کی واپسی کے حق کے سبب کا ثبوت پایا ہے اور سبب اور شرط کے بعد ماسوائے حکم کے اور کیا رہ جاتا ہے۔ رہا سبب تو وہ اس لئے کہ وہ عیب ہے اور وہ موجود ہے۔ رہی شرط تو وہ یہ ہے کہ واپس کر دہ شے واپسی کے وقت ویسی ہی ہو جیسی کہ قبضے کے وقت تھی اور یہ بات یہاں موجود ہے۔ اس لئے کہ جماعت اس کی ذات (یعنی) میں کسی ضمیمہ کرتی۔ اس لئے کہ وہ تو اس کے ایک حصہ جسم — نہ منافع کا حصول ہے، لہذا یہ خدمت لینے کے مشابہ ہے، بخلاف باکرہ باندی سے جماعت کرنے کے، اس لئے کہ پردہ بکارت اس کا مقصود ہے اور اس نے اسے جماعت کے ذریعہ زائل کر دیا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ سے حصول منفعت کو اس کے اجزاء اور اعیان (اشیاء) کے ساتھ استفادے کا حکم ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس کی ضامن معینہ شے (یعنی) کے ساتھ مضمون ہے، حالانکہ غیر معینہ معینہ شے (یعنی) کے ساتھ ضامن واجب الزاد نہیں ہوتی۔ یہی اصل ہے اور جب اس بات پر دلیل قائم ہو گئی کہ ہمارے نزدیک کسی شے کے منافع کو زائل کرنے سے ضامن ضروری نہیں ہوتی تو اس سے قائمہ اثاثہ اجزاء اور اعیان کے اختلاف کے حکم میں ہوگا۔ لہذا اس کی واپسی کی شرط معدوم ہو گئی ہے جس کی بنا پر اس کی واپسی ممنوع ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اس کا کوئی حصہ کٹ دیا ہوگا۔ اور جیسے باکرہ کے ساتھ جماعت کی صورت میں یہی حکم ہے اور بخلاف اس سے خدمت لینے کے۔ اس لئے کہ وہ خالص ایسی منفعت ہے، جس کیلئے اس کے جزو اور معین کا حکم نہیں ہے، نیز اس لئے بھی کہ اگر یہاں اس نے باندی کو واپس کر دیا، جبکہ عقد کا فسخ کرنا ہر پہلو سے یا ایک پہلو سے عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہو تو اس سے ظاہر ہوگا کہ جماعت ہر ایک پہلو سے بائع کی ملکیت سے متعلق واقع ہوئی ہے، جو کہ حرام ہے تو اس کا اس کی واپسی سے روکنا اس کو حرام سے بچانا ہے جو واجب ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ خارج ہوتا ہے جو امام ابو حنیفہؒ نے اس شخص کے متعلق کہا ہے کہ جب دو آدمیوں نے کسی ایک شے کو خریدنا پھر وہ اس کے عیب پر مطلع ہوئے جو بائع کے پاس اس میں موجود تھا تو دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر اکیلا اسے فسخ نہیں کر سکتا، البتہ صاحبین کے نزدیک دونوں میں سے کوئی ایک اس کے فسخ کے معاملے میں دوسرے سے منع ہو سکتا ہے۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب دونوں نے کسی شے کو اس شرط پر خریدنا کہ ان دونوں کو اس میں تین دن تک خیال ہوگا یا انہوں نے کوئی ایسی شے خریدی جو انہوں نے نہ دیکھی ہو۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مشتری کو اسی طرح واپس کر دیا ہے جیسے

اس نے اس کو خریدا تھا، لہذا اس کی واپسی صحیح ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے کوئی نظام اس شرط پر خریدا ہو کہ اس کے نصف میں اسے تین دن کا ذخیرہ ہوگا۔ پھر اس نے اس کے نصف کو واپس کر دیا اور یہاں ولایت وصف یہ ہے کہ اس نے اس کے نصف حصہ کو خریدا ہے۔ اس لئے کہ دونوں نے نظام کو مشترک طور پر خریدا ہے تو یہ ایسے تر ہے، جیسے ان میں سے ہر ایک نے اس کے نصف کو خریدا اور نصف کو واپس کر دیا ہو تو اس نے ویسے ہی اسے واپس کر دیا ہے، جیسے کہ اس نے اسے خریدا تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اس کی واپسی کی شرط نہیں پائی گئی اور اس کی شرط کے معدوم ہونے کے باوجود واپسی کے حق کا ثبوت ممنوع ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہاں واپسی کی شرط نہیں پائی گئی یہ ہے کہ شرط یہ ہے کہ واپس کردہ شے اسی حالت میں ہو جس حالت میں اس پر اس نے قبضہ کیا تھا اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی، اس لئے کہ اس نے جب اس پر قبضہ کیا تھا تو بغیر کسی اضافی عیب کے قبضہ کیا تھا اور اگر وہ اس کو واپس کرے گا تو اس حالت میں واپس کرے گا کہ وہ ایک زائد عیب کے ساتھ عیب دار ہو چکی ہے جو شرکت کا عیب ہے اور ایمان میں شرکت ایک عیب ہے، اس لئے کہ نصف عین کو اتنی قیمت کے عوض نہیں خریدا جاتا جتنی قیمت کے عوض اس صورت میں خریدا جاتا ہے جب وہ شے مشترک نہ ہو، لہذا خریدہ کردہ شے کو جیسے اس نے خریدا تھا دے دے اس کا واپس کرنا نہیں پایا، لہذا بائع سے ضرر کو دور کرنے کیلئے اس کی واپسی صحیح نہیں پائی گئی۔ اسی لئے اگر بائع نے بیع کو دو افراد کیلئے نظام میں لازم کیا، پھر دو میں سے ایک نے قبول کیا مگر دوسرے نے قبول نہ کیا تو عقد صحیح نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بائع تمام نظام کی مکمل طور پر ملکیت حاصل کرنے کے سوا اس کی فروخت پر راضی نہیں ہوا تھا، لہذا جب دو میں سے ایک نے اس کو قبول کر لیا ہے مگر دوسرے نے قبول نہیں کیا تو چونکہ بائع پر صفہ (عقد) حقیق ہو گیا ہے لہذا اس سے نقصان دور کرنے کیلئے ایک شخص کا قبول کرنا درست نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح اگر بیع کو نقصان انہی یا بائع کے فضل سے ہوا ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، مثلاً اس طرح کہ اس نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا جس سے اس پر جئی (ارش) واجب ہو گئی ہو یا وہ باندی ہو تو اس نے اس سے عیادت کر لی اور اس پر مقرر (زنا بالجبر کا معاوضہ) واجب ہو گیا تو اس کو عیب کی بنا پر، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ایک اور قسم کی بنا پر جو اسی صورت کے ساتھ مختص ہے، بیع کی واپسی کا حق نہ ہوگا۔ وہ یہ ہے کہ یہاں انہی اور بائع نے فعل پر جئی اور مقرر مشتری قبضہ لیا جاتا ہے، جو ایک بیع پر اضافہ ہے۔ اس لئے یہ اضافہ اس کو عیب کی بنا پر واپسی سے بائع ہوگا، جیسا کہ ہم انشاء اللہ آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔

۱۔ اگر اس نے کوئی ایسی شے خرید لی جس کے اندر (ذوق میں) کوئی اور خوردنی شے ہو مثلاً زبوز، اخروت، زبوز، انار اور انڈا وغیرہ، مگر جب اس نے اس کو توڑا تو اس نے اس کو اندر سے خالی یا بیکار پایا تو یہ صورت ۱۰ سال سے خالی نہ ہوئی یا تو اس نے اس کو مکمل طور پر فاسد پایا ہوگا یا کچھ حصے کو فاسد اور کچھ کو درست پایا ہوگا۔ اگر اس نے اس کو مکمل طور پر فاسد پایا مگر تو وہ اس کی حالت ایسی ہو کہ اس سے بالکل نفع اضافہ ممکن نہ ہو تو مشتری بائع کی طرف تمام قیمت کی واپسی کیلئے رجوع کرے گا، اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ بیع مکمل طور پر باطل طور پر ہوئی تھی، لہذا یہ ایک ایسی شے کی بیع تھی جو مال نہیں تھی۔ اور فیہ مال کی بیع نہ ہوتی، جیسے کہ اگر کسی نے کوئی نظام خریدا پھر یہ چاکر وہ تو آزاد تھا اور اگر وہ شے ایسی ہو جس

سے کسی بھی درجے میں نفع اٹھانا ممکن ہو تو ہمارے نزدیک اس صورت میں مشتری کو اس کی واپسی کا حق نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب اس نے اس کو فروخت کر دیا تو اسی نے اس کو اس کے توڑنے کیلئے اس پر مسلط کیا ہے جس کی بنا پر اس کا ٹوٹنا (کسر) بائع کے مسلط کرنے سے حاصل ہوا ہے، لہذا یہ امر صحیح کی واپسی سے مانع نہ ہوگا۔ ہماری دلیل وہی ہے جو ہم انہیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ واپسی کی شرط یہ ہے کہ ٹوٹائی ہوئی شے ٹوٹنے سے مانع نہ ہو (سات) پر ہو جس پر وہ قبضے کے وقت تھی اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اس لئے کہ اس کے توڑ دینے سے اس میں ایک اضافی عیب پیدا ہو گیا ہے اور اگر اس نے اس کو واپس کیا تو اس کو دو عیوب کے ساتھ عیب دار ہونے کی حالت میں واپس کرے گا، جس کی بنا پر اس کی واپسی کی شرط معدوم ہو گئی ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ بائع نے ہی اس کو اس کے توڑنے کیلئے مسلط کیا ہے بجا ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اس کیلئے ملکیت کا اثبات کر کے اس کو اس کے توڑنے کا موقع فراہم کیا ہے، اس لئے کہ وہ (مشتری) اس کو توڑنے کے ذریعے اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا ہوا ہے نہ کہ بائع کی ملکیت میں اس کے حکم کے ساتھ تصرف کرنے والا، لہذا اس کا تہا جانا اس کی طرف سے رضامندی کی دلیل ہے اور اگر اس نے کچھ حصے کو خراب اور کچھ کو درست پایا تو دیکھا جائے گا اگر تو خراب حصہ زیادہ ہو تو وہ بائع کو تمام قیمت کے ساتھ واپس کر دیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے ظاہر ہو گیا ہے کہ فاسد حصے میں بیع باطل تھی، کیونکہ پتہ چلا ہے کہ وہ تو مال ہی نہ تھا تو جب اتنی مقدار میں بیع باطل ہوئی تو باقی حصہ میں بھی بیع باطل ہوگی، جیسے کہ اگر کسی نے، آزاد غلام کو اکٹھا کیا اور دونوں کو ایک ہی صفیقہ (مقد) میں فروخت کر دیا تو وہاں یہی حکم ہے اور اگر فاسد مقدار کم ہو تو جب بھی قیاس تو یہی ہے، لیکن استحسان کی رو سے تمام شے میں بیع درست ہوگی اور اسے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور نہ اس کے کسی حصہ کی قیمت کیلئے رجوع کرنے کا، اس لئے کہ تھوڑی بہت خرابی تو ایسی چیز ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ یہ اشیاء عام طور پر تھوڑی بہت خرابی (فساد) سے خالی نہیں ہوتیں، لہذا اس میں ضرورت ہوگی جس کی بنا پر یہ مقدار کالعدم ہو جائے گی۔

ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ایک اور طرح اس کی تفصیل بیان کی ہے وہ یوں کہ اگر اس نے اس تمام شے کو فاسد پایا تو اگر تو وہ اس کے چھلکے کی کوئی قیمت نہ ہو تو تمام شے میں بیع باطل ہو جائے گی اور اگر اس کے چھلکے کی قیمت ہو جیسے اتار وغیرہ میں ہے تو بیع باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ جب اس کے چھلکے کی قیمت ہو تو اس کا چھلکا بھی مال ہی ہوگا، لیکن بائع کو اس کے متعلق خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو اس نقصان کے ساتھ اس پر راضی ہو جائے اور اس کے اس چھلکے کو قبول کرے اور تمام قیمت واپس کر دے اور وہ چاہے تو قبول نہ کرے کیونکہ وہ ایک زائد عیب کے ساتھ عیب دار ہو گئی ہے اور وہ مشتری کو اس کے حق میں کسی کو پورا کرنے کیلئے عیب دار حصے کی قیمت واپس کر دے اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کو حصہ فاسد پایا تو تب بھی اسی تفصیل کے مطابق اس کا یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ اگر اس شے کے چھلکے کی قیمت نہ ہو تو مشتری بائع کی طرف اتنے حصہ کی قیمت کیلئے رجوع کرے گا، نہ کہ چھلکے کیلئے، یہ اس کے کچھ حصے کا کل پر قیاس ہے۔ البتہ اگر اس کی اتنی کم مقدار خراب ہو جتنی مقدار سے عام طور پر اشیاء خالی نہیں ہوتیں تو وہ اس کی طرف کوئی شے واپس نہ کرے گا



اور کسی شے کیلئے اس کی جانب رجوع کرے گا' واللہ عزوجل اعلم۔

(۶) قبضے کے بعد اس میں متصل پیدا ہونے والی زیادتی یا اضافے پر ہماری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اضافہ دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو وہ اضافہ قبضہ سے قبل پیدا ہوا ہوگا یا اس کے بعد۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ اضافہ متصل ہوگا یا اس سے الگ۔ اور پھر متصل اضافہ یا تو اصل شے سے پیدا ہوا ہوگا جیسے حسن و جمال اور بڑھاپا اور موٹاپا اور سماعت کا جمال ہونا یا دو آنکھوں میں سے ایک آنکھ کی سفیدی کا ٹھیک ہو جانا وغیرہ یا اس سے پیدا ہونے والا نہ ہوگا۔ جیسے کپڑے میں رنگنا اور تھکی یا شد کو ستوروں کے ساتھ ملا دینا اور زمین میں عمارت بنا دینا وغیرہ یہی حکم منفصل زیادتی کا ہے جو دو حال سے خالی نہیں ہوتی یا تو وہ اصل سے پیدا شدہ ہوگی جیسے بچہ (جانور کا) پھل اور دودھ وغیرہ یا پھر وہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہوگی جیسے غلام کی کمائی، صدقہ اور نقد اور پھر یہ بیع یا تو صحیح طریقے پر ہوئی ہوگی اور یا فاسد طریقے پر۔ اگر تو بیع فاسد کے ساتھ اس میں اضافہ ہوا تو اس کا حکم ہم انشاء اللہ بیع فاسد کے تحت بیان کریں گے۔

اور اگر بیع صحیح ہو تو پھر اگر وہ اضافہ قبضہ سے قبل ہوا تو پھر اگر وہ اضافہ متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو تو وہ عیب کی بنا پر اس کی واپسی سے مانع نہ ہوگا اس لئے کہ حقیقی طور پر یہ اضافہ اصل کے تابع ہے۔ نہ وہ اسی کے ساتھ قائم ہے جس کی بنا پر وہ تبعی طور پر جمع ہے اور اصول یہ ہے کہ جو شے عقد میں کسی کے تابع ہو وہ اس کے فتح میں جن اسی کے تابع ہوگی اس لئے کہ فتح عقد کا ختم ہو جانا ہے لہذا اصل شے میں نہ کے مقصود بالذات ہونے کی بنا پر عقد فتح ہوگا اور تابع شے میں اصل عقد کے فتح ہو جانے کی بنا پر عقد فتح ہو جائے گا اور اگر وہ اضافہ جمع سے متصل ہو مگر اصل سے پیدا شدہ نہ ہو تو ایسا اضافہ اس کو عیب کی بنا پر اس کی واپسی سے مانع ہوگا اس لئے کہ یہ اضافہ اس کے تابع نہیں بلکہ بعوضہ اصل ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ ایسے اضافے میں بیع کا حکم بالکل ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے جمع کو واپس کیا تو یہ واپسی دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ اس کو اس اضافے کے بغیر اکیلے ہی واپس کرے گا یا اس کو اضافہ سمیت واپس کرے گا۔ پہلی صورت کا یہاں کوئی امکان نہیں۔ اس لئے کہ دونوں کو الگ کرنا مشکل ہے اور دوسری صورت بھی ممکن نہیں اس لئے کہ یہ اضافہ عقد میں تابع نہ تھا لہذا فتح میں بھی تابع نہ ہوگا نیز اس لئے بھی کہ ان اضافات کی بنا پر مشتری اس پر قاضی ہو گیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ اضافہ قبضہ کے بعد ہوا ہو اور قبضہ کے بعد اس کا پیدا ہونا اس کو عیب کی بنا پر اس کی واپسی سے مانع ہوگا' واللہ اعلم۔

اور اگر وہ اضافہ اصل سے پیدا ہوا تو وہ اس کی واپسی سے مانع ہوگا۔ پھر اگر مشتری چاہے تو ان دونوں کو واپس کرے اور اگر وہ چاہے تو اس پر تمام قیمت کے عوض راضی ہو جائے۔ بخلاف ہمارے نزدیک اس صورت کے جب وہ اضافہ قبضہ کے بعد پیدا ہو اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ اس کی عیب بنا پر واپسی سے مانع ہوگا۔ ہم فقہیہ دونوں میں جو فرق ہے اس کا ذکر کریں گے اور اگر اصل شے میں کوئی عیب نہ ہو لیکن اس نے اسے اس کی عیب پایا تو اس کو اس کی واپسی کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ یہ اضافہ قبضہ سے قبل اس نے کی بنا پر صحیح طور پر جمع ہے اور نہ شے تبعی طور پر جمع ہو وہ اس کے مقصود بالذات فتح کا احتمال نہیں رکھتی البتہ اگر

قبضہ سے قبل اس اضافے کا پیدا ہونا ایسا ہو جو معیج میں نقصان پیدا کر دے، جیسے بائری کے ہاں ولادت تو ایسی صورت میں اس کو واپسی کا اختیار ہوگا، لیکن اضافے کی بنا پر نہیں، بلکہ نقصان کی بنا پر اور اگر اس نے اصل اور اضافہ دونوں پر قبضہ کر لیا پھر اس نے اصل میں کوئی عیب پایا تو اس کو خصوصی طور پر اس کے حصہ کی قیمت کہلئے رجوع کا حق ہوگا اور اس کی قیمت کو بیع کے وقت کی اصل اور قبضہ کے وقت کے اضافے کی قیمت پر قبضہ کر کے دیکھا جائے گا۔ اس لئے کہ اضافے کا قیمت میں قبضہ کے وقت حصہ (قطر) ہوتا ہے، اس طرح اس پر قبضہ کے وقت کی قیمت معتبر ہوگی اور اگر اس نے اصل میں کوئی عیب نہ پایا، لیکن اس کے اضافہ میں کوئی عیب پایا ہو گیا تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس کے حصہ کی قیمت کے عوض اس کو واپس کر دے، اس لئے کہ قبضہ کی بنا پر اس کا قیمت میں حصہ ہو گیا ہے، لہذا وہ اس کو اس کے حصہ کی قیمت کے ساتھ واپس کر دے گا اور اگر وہ اضافہ اصل سے الگ ہو تو ایسی صورت میں وہ اضافہ عیب کی بنا پر اس کی واپسی سے مانع نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اضافہ معیج نہیں ہے کیونکہ اس میں بیع کے حکم کا ثبوت مفقود ہے وہ تو علیحدہ سبب کی بنا پر یا اس کی اصل ملکیت کی بنا پر اس کی ملکیت میں آیا ہے، جس کی بنا پر اصل کے واپس کرنے کی صورت میں اصل میں عقد فسخ ہو جائے گا اور اضافہ اس میں مقصور بالذات سبب ملکیت ہونے یا اصل کی ملکیت کی بنا پر، اس کی بدستور ملکیت رہے گا نہ کہ بیع کی بنا پر، لہذا وہ نفع (ربح) ہوگا نہ کہ ربا۔ اس لئے کہ ربا بیع کے ساتھ مختص ہے، کیونکہ وہ عرف شریعت میں ایک اضافی مال ہے جس کے استحقاق کا اس نے بیع کے ذریعے قصد کیا ہے اور یہ بات یہاں موجود نہیں ہے۔

پھر جب اس نے اصل شے کو واپس کر دیا تو اضافہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بلا قیمت مشتری کیلئے ہوگا، لیکن وہ اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا اس لئے کہ گو وہ اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے لیکن چونکہ وہ ایک غیر مضمون شے کا نفع ہے، لہذا وہ اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اضافہ بائع کیلئے ہوگا، لیکن اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے عیب کی بنا پر اس کی واپسی کو ترجیح دی، لیکن اگر وہ عیب کے ساتھ اس کے اپنے پاس رکھنے پر راضی ہو گیا اور اس نے بیع کو پسند کر لیا تو اضافہ بغیر اختلاف کے خوشگوار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ غیر مضمون شے کا نفع ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسا اضافہ ہے جس کے مقابل عقد بیع میں کوئی شے نہیں ہے اور یہی ربوا (سود) کی تشریح ہے اور اگر مشتری نے معیج پر اس اضافہ سمیت قبضہ کیا پھر اس نے معیج میں کوئی عیب پایا، پھر اگر وہ اضافہ تلف ہو جائے تو اسکو بغیر اختلاف کے صرف معیج کو تمام قیمت کے عوض واپس کرنے کا حق ہوگا۔ اور اگر

اضافہ موجود ہو تو تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں اس کے ہمراہ اضافے کو بھی واپس کر دے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ اضافہ قبضہ سے قبل پیدا ہوا ہے لہذا وہ اسے اصل سمیت واپس کرے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اضافہ عندہ کے حکم میں اصل کے تابع نہیں ہے، لہذا وہ بیع کے حکم میں بھی اس کے تابع نہ ہوگا اور اگر اضافے میں کوئی عیب ہو تو اس کو اس کی واپسی کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا اس قیمت میں کوئی حصہ نہیں ہے، لہذا اس میں عیب کی بنا پر اس کی واپسی کا احتمال نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس نے اس کو واپس کیا تو وہ بغیر معاوضہ (شے) کے اس کو واپس کرے گا۔

## الف۔ فتح کرنے والے امور:

- فتح کرنے والے امور کی پھر دو اقسام ہیں، 'اختیاری اور ضروری'۔  
اختیاری جیسے اس کا کہنا کہ میں نے اس کو فتح کیا، میں نے اس کو توڑ دیا، یا میں نے اس کو لوٹا دیا،  
یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے ہم معنی ہوں۔  
○ اور ضروری، جیسے "معتود علیہ" کا قبضہ سے پہلے ہلاک ہونا۔

## ب۔ جواز فتح کی شرائط کا بیان:

جواز فتح کی شرائط حسب ذیل ہیں:

- (۱) خیار کا ساتھ ہونا: اس لئے کہ خیار کے ساتھ ہو جانے سے بیع لازم ہو جاتی ہے، لہذا اس صورت میں عقد فتح ہونے کے احتمال سے خارج ہو جائے گا۔  
(۲) ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے اس (فتح) سے دوسرے فرق کا مطلع ہونا خواہ اس کا فتح عدالتی فیصلے کے بعد ہو، یا اس سے پہلے۔ بخلاف خیار شرط اور خیار رویت کے، پھر کیا اس کیلئے عدالتی فیصلے یا دوسرے شخص کی رضامندی شرط ہے؟  
اگر تو اس کی واپسی صحیح پر قبضہ سے قبل ہو تو اس کیلئے عدالتی فیصلے یا دوسرے فرق کی رضامندی ضروری نہ ہوگی۔ اور اگر قبضہ کے بعد ہو تو اس کیلئے عدالتی فیصلے یا بالغ کی رضامندی شرط ہوگی۔ ان دونوں میں جو فرق ہے ہم اس کا ازیں قبل ذکر کرتے ہیں۔  
(۳) یہ کہ اس کا فتح بالغ پر صفقہ کی تحویل سے پہلے اس کی تفریق کا باعث نہ ہو، اگر ایسا ہو تو فتح جائز نہ ہوگا تا وقتیکہ بالغ اس پر راضی نہ ہو۔ اس لئے کہ صفقہ کا بالغ پر اس کی تحویل سے پہلے متحقق کرنا اس کو نقصان پہنچاتا ہے جس کا ہم آئندہ ذکر کریں گے اور جہاں تک ہو سکے ضرر کو دور کرنا ضروری ہے، لہذا اس کے کہ اس پر بالغ راضی ہو، کیونکہ جو نقصان، نقصان اٹھانے والے کی مرضی سے اسے ہوا ہو اس کا دور کرنا ضروری نہیں ہوتا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر مشتری نے بیع کو عیب وار پایا، پھر اس نے قبضہ سے پہلے اسے کہ چھوڑ کر کچھ کو لینے کا ارادہ کیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس اجنبی کی تفصیل یہ ہے کہ بیع یا تو حقیقی اور عینی طور پر ایک ہی شے ہوگی، جیسے غلام، کپڑا، گھر، انگوڑی، تل، کیلی اور سوزن اور ایک دوسری کے قریب قریب مٹی جانے والی اشیاء، جو ایک ہی برتن میں ہوں اور ایک ہی ڈبیر میں ہو اور یا پھر وہ متعدد اشیاء ہوں گی۔ جیسے دو غلام، دو کپڑے، دو جانور، یا ایسی کیلی، سوزن یا مٹی جانے والی اشیاء جو دوسریں یا دو ڈبیروں میں ہوں اور ہر ایک شے ایسی ہو کہ اس سے دوسری کے بغیر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہو یا پھر وہ اشیاء حقیقت میں تو وہ ہوں، مگر عینی طور پر ایک ہی شے ہو، جیسے دو سوزن، دو تے اور دو کتب، دو دانے کے دو پت اور ہر وہ شے جس سے دوسری کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہ ہو۔

پھر یا تو مشتری نے تمام منہج پر قبضہ کیا ہوگا اور یا اس نے اس میں سے کسی بھی حصہ پر قبضہ نہ کیا ہوگا اور یا اس نے کچھ حصہ پر قبضہ کیا ہوگا۔ اسی طرح منہج میں پیدا ہونے والا عیب بھی دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو وہ عیب ہوگا اور یا پھر استحقاق۔ اگر تو وہ عیب ہو اور اس نے قبضہ سے قبل منہج کے کچھ حصہ میں اسے پایا تو مشتری کو اختیار ہوگا اگر وہ چاہے تو تمام منہج پر راضی ہو جائے اور اس کو تمام قیمت لازم ہو جائے گی۔ اور اگر وہ چاہے تو تمام منہج واپس کر دے، مگر اس کو خاص عیب دار حصہ کی قیمت کو واپس کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ خواہ منہج ایک ہی شے ہو یا ایک سے زیادہ اشیاء ہوں۔ اس لئے کہ قبضہ سے پہلے صنفہ مکمل نہیں ہوتا اور صنفہ کو اس کی تکمیل سے قبل حقیق کرنا باطل ہوتا ہے اور اس بات کی دلیل کہ صنفہ قبضہ سے قبل مکمل نہیں ہوتا، یہ ہے کہ قبضہ سے قبل جو شے موجود ہے وہ محض عقد اور ملک ہے نہ کہ منکد ملک۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس حالت میں مقنن علیہ کے تلف ہو جانے سے یہ عقد فسخ کا احتمال رکھتا ہے جو اس کے منکد نہ ہونے کی دلیل ہے۔ پھر جب اس نے اس پر قبضہ کر لیا تو منہج کی بلاکت سے اس کے فسخ ہونے کا احتمال جاتا رہا۔ لہذا اس میں تاکید کا حصول قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے اور تاکید ایک پہلو سے اثبات ملکیت ہے یا پھر اس میں اثبات ملکیت کا شبہ موجود ہے۔

اسی طرح ملک تصرف قبضہ پر موقوف ہوتی ہے جو قبضہ سے قبل ملکیت کے ناقص ہونے کی دلیل ہے اور ملکیت کا ناقص ہونا عقد کے ناقص ہونے کی دلیل ہے۔ اسی طرح اگر مشتری منہج میں کوئی عیب پائے تو محض اس کے واپس کرنے سے منہج فسخ ہو جائے گی اور اس کیلئے عدالتی فیصلے یا دوطرفہ رضامندی کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر قبضہ سے پہلے عقد مکمل ہو جاتا تو محض اس کے واپس کرنے سے عقد فسخ نہ ہوتا، جیسے کہ قبضہ کے بعد اس طرح عقد فسخ نہیں ہوتا۔ تو ان دلائل سے ثابت ہوا کہ صنفہ قبضہ سے پہلے مکمل نہیں ہوتا۔ اور اس بات کی دلیل کہ صنفہ کو بائع پر اس کے مکمل ہونے سے قبل حقیق کرنا جائز نہیں ہے، یہ ہے کہ عقد میں تفریق کرنا بائع کو نقصان پہنچاتا ہے اور نقصان کو دور کرنا حتی الوسع واجب ہے۔ اور نقصان کی تفصیل یہ ہے کہ منہج یا تو ایک ہی شے ہوگی یا پھر حقیقت میں وہ ایک سے زیادہ اشیاء ہوں گی، مگر معنوی طور پر ایک ہی شے ہوگی اور اس میں تفریق کرنا شرکت کو منضم ہوتا ہو اور ایمان میں شرکت عیب ہے جس کی بنا پر تفریق ایک عیب ہوگی اور یہ ایک ایسا اضافی عیب ہے جو بائع کے پاس اس میں موجود نہ تھا، لہذا اس سے بائع کو نقصان ہوگا۔ اور اگر منہج ایک سے زیادہ اشیاء ہوں تو تفریق کرنے سے ایک اور نقصان پیدا ہوگا، جو بیع میں عہدہ شے کا کم قیمت کے عوض لزوم ہے، اس لئے کہ عہدہ شے کو کم قیمت والی شے کے ساتھ ملانا اور دونوں کو ایک ہی صنفہ میں جمع کرنا، جروں کی عام علت ہے تاکہ عہدہ شے کی بنا پر کم قیمت والی شے بھی فروخت ہو جائے تو یقیناً ممکن ہے کہ مشتری کم قیمت والی شے میں کوئی عیب دیکھے تو وہ اس کو واپس کر دے، جبکہ عہدہ شے میں کم قیمت کے عوض اس کو بیع لازم ہو جائے جس سے بائع کو گھانا ہوگا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ صنفہ میں تفریق کرنا اس کو نقصان پہنچاتا ہے، لہذا جہاں تک ممکن ہو اس کو دور کرنا ضروری ہے۔ اس لئے قبول میں تفریق جائز نہیں ہے۔ اس طرح کہ اگر اس نے ایجاب کو تمام اشیاء کی طرف منسوب کیا ہو اور مشتری نے بعض اشیاء کو چھوڑ کر بعض کو قبول کر لیا تو جائز نہ ہوگا۔ یہ حکم بائع پر کچھ منہج میں بیع کے حکم کا لزوم روکنے کیلئے ہے جس میں اس کو نقصان ہوتا ہے۔

بشرطیکہ اس نے اپنے ایجاب کو بعض اشیاء کی طرف منسوب نہ کیا ہو، تو چونکہ اس نے تمام اشیاء میں بیع کا ایجاب کیا ہے، لہذا تمام کے۔ اس کو قبول کرنا صحیح نہ ہوگا، مبادا اس کی ملکیت اس کے زائل کرنے کے بغیر زائل ہو جائے جس سے اس کو نقصان ہو جائے جبکہ صفحہ کا مکمل ہونا ایسا معاملہ ہے جس کا شے پر قبضہ کے ساتھ تعلق ہے پھر چونکہ قبضہ کرنا ایک پہلو سے بیع کو قبول کرنا ہے، لہذا کچھ کو واپس کرنا اور کچھ پر قبضہ کرنا دراصل قبول میں ایک پہلو سے تفریق کرنا ہے لہذا وہ اس کا مالک نہ ہوگا۔ تاہم اگر بائع عیب دار شے کو واپس لینے پر آمادہ ہو جائے تو وہ اس کو لے سکتا ہے اور اس کو اس کے حصے کی قیمت واپس کر دے گا جس کی بنا پر یہ عقد جائز ہو جائے گا اور مشتری بقیہ شے کو اس کے حصہ کی قیمت کے عوض وصول کر لے گا۔ اس لیے کہ اس کا واپس سے رکنا اس سے نقصان دور کرنے کے لئے تھا جو اس کے قائمہ کے لئے ہے۔ تو جب وہ خود اس پر رضامند ہو گیا ہے تو اس نے خود اپنا بہلا نہیں سوجا ہے، لہذا واپس کرنا جائز ہوگا۔

اور اگر مشتری نے بیع پر کچھ کو چھوڑ کر کچھ پر قبضہ کیا۔ پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو تب بھی وہ خصوصی طور پر عیب دار شے کو اس کی قیمت کے عوض واپس کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ خواہ بیع ایک ہی شے ہو یا ایک سے زائد اشیاء ہوں اور خواہ اس نے غیر مقبوضہ شے میں عیب پایا یا مقبوضہ شے میں، یہ ظاہر روایت ہے۔ اس لئے کہ صفحہ ”مقبوضہ علیہ“ پر مکمل طور پر قبضے کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، لہذا کچھ کو چھوڑ کر کچھ حصے کو واپس کرنا صفحہ کو مکمل ہونے سے پہلے متفرق کرنا ہے جو باطل ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر اس نے غیر مقبوضہ شے میں عیب پایا تو تب بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے قبضہ کر دہ شے میں عیب پایا تو خصوصی طور پر اس کو اس کی قیمت کے عوض واپس کر دے گا تو انہوں دوسری شے کو غیر مقبوضہ سمجھا ہے جیسے گویا اس نے دونوں پر قبضہ نہ کیا ہو اور اگر عیب دار شے مقبوضہ ہو تو انہوں نے دوسرے کو مقبوضہ سمجھا ہے، جیسے گویا اس نے دونوں پر قبضہ کر لیا ہو، لیکن ان کا یہ قیاس درست نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ”عد تعارض“ میں ہے، اس لئے کہ قبضہ اور غیر قبضہ میں غیر عیب دار شے کو عیب دار شے پر قیاس کرنا قبضے میں عیب دار شے کو غیر عیب دار پر قیاس کرنے سے اولیٰ (بہتر) نہیں ہے، بلکہ یہ زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ اصل شے قبضہ ہے اور اصل پر مکمل کرنا تعارض کے وقت زیادہ اولیٰ اور بہتر ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری نے بیع کے کسی حصے پر قبضہ نہ کیا ہو یا کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصے پر قبضہ کر لیا ہو، لیکن اگر اس نے تمام بیع پر قبضہ کر لیا ہو پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا پھر اگر تو بیع حقیقت اور مفہوم (حقدار) میں ایک ہی شے ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کہ مشتری اگر چاہے تو تمام شے کو پوری قیمت کے عوض لینے پر راضی ہو جائے اور چاہے تو تمام شے کو واپس کر دے اور تمام قیمت واپس وصول کر لے، خواہ اسے یہ حق نہ ہو، تاکہ وہ خاص طور پر عیب دار حصہ کو اس کی قیمت کے عوض واپس کر دے، اس لئے کہ ”جیسا کہ ہم نے بیان کیا“ اس میں دوسرے کے لئے شراکت کے عیب کا لازم کرنا ہے، نہ کہ اس کی واپسی سے مانع ہے۔ اور اگر بیع ایک سے زائد اشیاء ہوں، مگر مفوی طور پر ایک ہی شے ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس نے تمام میں سے ایک کو واپس کر لے بائع کو نقصان پہنچانا چاہا ہے، کیونکہ ان میں سے ایک کے ساتھ اس لیے بیع انہما فدیٰ طور پر دوسری کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لئے کہ وہ دونوں اشیاء فدیٰ طور پر مفت کے لئے ایک

ہی شے ہیں، وجہ یہ ہے کہ معنی کے لحاظ سے یہاں جمع ایک ہی شے ہے تو اس کی واپسی سے معنی طور پر اس میں شرکت ثابت ہو جائے گی اور ایمان میں شرکت ایک عیب ہے اور جب دونوں میں سے کسی ایک سے دوسری کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہ ہو تو ان میں تفریق کرنا ان میں عیب پیدا کرنا ہوگا جس سے جمع بائع کی طرف اس حالت میں لوٹنے کی کہ اس میں ایک یا زائد عیب پیدا ہو گیا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہ تھا۔ اور اگر وہ حقیقت اور معنی دونوں کے لحاظ سے کئی اشیاء ہوں تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ ان تمام کو دوسرے فرق کی رضامندی کے بغیر واپس کرے، البتہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک اسے حق ہوگا کہ وہ خصوصی طور پر عیب دار شے کو اس کی قیمت کے عوض واپس کرے۔ اور امام زعفران اور امام شافعی کے نزدیک اسے اس کا حق نہ ہوگا، بلکہ وہ یا تو ان تمام اشیاء کو واپس کرے یا تمام کو روک لے۔ امام زعفران اور امام شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں واپسی کے مسئلے میں تفریق کرنا بائع کو نقصان پہنچاتا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، بکلی شے کو اعلیٰ شے کے ساتھ ملانا عام طور پر ناجز کی عادت ہے تاکہ وہ اعلیٰ شے کے ساتھ بکلی شے کو بھی فروخت کر سکیں۔ اور بعض اوقات عیب بکلی شے میں ہوتا ہے تو اگر وہ اس کو بائع کے پاس واپس کر دے اور عمدہ شے میں کم قیمت کے عوض بیع لازم ہو جائے تو اس سے بائع کو نقصان ہوگا، اسی لئے قبضے سے قبل واپسی ممنوع ہے تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس کیلئے واپسی کا حق دو اشیاء میں سے ایک میں پایا گیا ہے، لہذا اس کو حق حاصل ہے کہ وہ دونوں میں سے ایک کو واپس کر دے۔ وجہ یہ ہے کہ واپسی کا حق اس لئے ثابت ہوتا ہے کیونکہ سلامتی کی وہ شرط جو عقد میں از روئے دلالت مشروط ہوتی ہے فوت ہو جاتی ہے، حالانکہ یہ شرط عقدائے عقد سے ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور سلامتی کی یہ شرط دونوں میں سے ایک میں فوت ہوئی ہے لہذا اس کو خاص طور پر اسی کی واپسی کا حق ہوگا اور جہاں واپسی ممنوع ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں اس سے صفحہ میں تفریق پیدا ہونے کا امکان ہے اور صفحہ کو تحلیل سے قبل مشرق کرنا باطل ہے، لیکن مکمل ہونے کے بعد یہ حکم نہیں ہے، لہذا اس کو خصوصی طور پر اسی کو واپس کرنے کا حق ہوگا۔ پھر چونکہ یہاں صفحہ اس پر قبضے کے بعد مکمل ہو گیا ہے لہذا اس سے جو امر بائع تھا وہ باقی نہیں رہا ہے۔ رہا ان دونوں ائمہ کا یہ کہنا کہ صرف کم قیمت والی شے کی واپسی سے بائع کو نقصان ہوگا، یہاں ہے، لیکن یہ ایسا نقصان ہے جس میں اس کی رضامندی شامل ہے۔ اس لئے کہ یہ تو ایک عیب دار شے کا فروخت کرنا اور عیب کا طم ہونے کے بعد اسے دوسری شے کے ساتھ ملانا ہے، اس لئے کہ مشتری کے ظاہری حال سے واضح تھا کہ وہ عیب پر راضی نہ ہوگا، لہذا یہ اس کی طرف سے شے کی واپسی پر دلالت رضا ہے، بخلاف قبضے سے پہلے اس کی واپسی کے۔ اس لئے کہ قبضے سے قبل عقد مکمل نہیں ہوتا۔ لہذا قبضے سے قبل کوئی دلالت رضا نہیں پائی گئی ہے، تو چونکہ اس کی واپسی سے اس کو ہونے والا نقصان اس کی رضامندی کے بغیر ہوگا، لہذا اس کو دور کرنا ضروری ہے۔ یہ حکم خیار شرط اور خیار رویت کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ وہاں مشتری کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصہ کی واپسی کا مالک نہیں ہوتا خواہ اس نے تمام شے پر قبضہ کیا ہو یا اس نے کسی شے پر بھی قبضہ نہ کیا ہو یا اس نے کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصہ پر قبضہ کیا ہو اور خواہ معتود علیہ ایک ہی شے ہو یا کئی اشیاء ہوں۔ کیونکہ خیار رویت اور خیار شرط عقد (صفحہ) کے مکمل ہونے سے بائع ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ وہ اس کو بغیر عدالتی فیصلے

اور بغیر بالغ کی رضامندی کے واپس کر سکتا ہے اور خواہ یہ واپس کرنا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد اور اگر صفحہ عمل ہو گیا ہو تو عدالتی فیصلے یا دوطرفہ رضامندی کے بغیر اس کی واپس کا احتمال نہ ہوتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا خیار صفحہ (عقد) کو مکمل ہونے سے مانع ہے اور عقد کو مکمل ہونے سے پہلے متعلق کرنا نہیں ہے اور یہاں صورت حال اس کے برخلاف ہے۔

اور اگر مشتری نے کما میں خود عیب دار شے کو رکھ لیتا ہوں اور نقصان وصول کر لیتا ہوں تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا یہ کہنا کہ میں عیب دار شے کو رکھ لیتا ہو عیب دار شے پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے جو نقصان کیلئے اس کے رجوع سے مانع ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب صبح ایک سے زائد اشیاء ہوں۔ پھر اس نے ان میں سے ہر ایک میں عیب پایا تو اس نے کچھ کو چھوڑ کر کچھ کو واپس کرنے کا فیصلہ کیا تو اگر تو لوٹائی ہوئی شے ایسی ہو کہ اگر اس اکیلی میں عیب ہوتا تو اس کو واپس کا حق ہوتا جیسے دو غلام اور دو کپڑے وغیرہ۔ تو اسے اس کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے اس میں سے کچھ کو رکھ لیا تو وہ ان کے عیب پر راضی ہو گیا ہے۔ تو ان میں اس کی واپس کا حق باطل ہو گیا ہے۔ کیونکہ اس سے ظاہر ہو گیا ہے کہ ان میں سلامتی کی شرط ضروری نہ تھی اور نہ وہ اس میں اس کا مستحق تھا۔ تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ وہ اصل میں صبح و سالم شے ہو۔ پھر اس نے جب دوسری شے کو عیب دار پایا ہے تو وہ اس کو واپس کر دے اور اگر وہ لوٹائی ہوئی شے ایسی ہو کہ اگر اس میں عیب ہوتا تو وہ اس کو واپس نہ کر سکتا جیسے دو سوزے اور دو جوتے وغیرہ تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، ان دونوں میں تفریق کرنا اس کو عیب دار کرنا ہے۔

اور اگر اس نے دو غلاموں کو خریدا پھر اس نے دو میں سے ایک میں قبضہ سے قبل کوئی عیب پایا پھر اس نے عیب دار پر قبضہ کر لیا، جبکہ اسے اس کے عیب کا علم تھا تو اس کو اس کے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور اس سے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا اور غلام کا لینا اس کو لازم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ عیب دار شے پر عیب کا علم ہونے کے باوجود قبضہ کرنا اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور قبضہ کی عقد کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے تو قبضہ کے وقت اس پر رضامند ہونا ایسے ہی ہے جیسے عقد کے وقت اس پر راضی ہونا۔ اور اگر وہ عقد کے وقت اس پر رضامند ہو گیا ہو تو اس کا اختیار ساقط ہو جاتا اور اس کو وہ دونوں غلام لازم ہو جاتے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، اگرچہ اس نے دونوں میں سے صبح شے پر قبضہ کیا ہو اور اگر دونوں عیب دار ہوں پھر اس نے ان میں سے ایک پر قبضہ کیا تو اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے کچھ مفقود علیہ پر قبضہ کیا ہے اور کچھ مفقود علیہ پر قبضہ کر لینے سے عقد (صفحہ) مکمل نہیں ہوتا تو تمام مفقود علیہ پر قبضہ کرنے سے مکمل ہوتا ہے۔ لہذا اگر قبضہ کر دے شے میں عقد لازم ہو جائے نہ کہ دوسری شے میں تو بالغ پر صفحہ مکمل ہونے سے قبل متعلق ہو جائے گا اور عقد بیع کو اس کے مکمل ہونے سے قبل متعلق کرنا باطل ہے اور اس کے لئے غیر مقبوض شے۔ اپنے حق کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ اس پر رضامند نہیں ہے۔ لہذا اس کا پہلی طرح خیار باقی رہے گا۔ واللہ اعلم۔

رہا اتفاق، تو اگر کچھ مفقود علیہ کا قبضہ سے پہلے کوئی مستحق نقل آیا اور مستحق مخلص نے بی بی ابازت نے دی تو اتفاق سے ثابت شدہ مدار میں عقد ساقط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ یہ

مقدار بائع کی ملکیت نہ تھی اور مالک سے اجازت بھی نہیں پائی گئی، لہذا یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ اور باقی حصے میں مشتری کو خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو وہ اس کے حصہ قیمت کے عوض اس پر رضامند ہو جائے اور چاہے تو اس کو واپس کر دے۔ خواہ مستحق نکل آنے والی مقدار میں استحقاق باقی حصہ کو عیب دار کرتا ہو یا نہ، اس لئے کہ مستحق نکل آنے والا شخص اس عقد پر راضی نہیں ہوا۔ تو اس نے مشتری پر اس کی تکمیل سے پہلے صنفہ کو حفرق کر دیا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ قبضہ سے قبل سامان میں کوئی عیب ظاہر ہو جائے جس سے خیار لازم ہو جائے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور اگر کچھ حصہ پر قبضہ کرنے کے بعد استحقاق نکل آیا، جبکہ ابھی اس نے کچھ حصہ پر قبضہ نہ کیا تھا تو تب بھی یہی حکم ہے خواہ استحقاق مقبوضہ حصے میں نکلا ہو یا غیر مقبوضہ حصے میں۔ اور اگر اس نے تمام اشیاء پر قبضہ کر لیا، پھر کچھ حصے میں کوئی حقدار نکل آیا تو مستحق مقدار میں بیع باطل ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر دیکھا جائے گا اگر اس مقدار میں اس کا استحقاق باقی حصہ میں عیب کو ثابت کرتا ہو، اس طرح کہ معتود علیہ ایک ہی شے ہو، حقیقت میں بھی اور معنوی طور پر بھی، جیسے کہ گھر، انگور کی تیل، زمین اور غلام وغیرہ تو مشتری کو باقی حصے میں خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو باقی حصہ کی قیمت کے عوض اس بیع پر راضی ہو جائے اور چاہے تو اسے واپس کر دے۔ اس لئے کہ ایمان میں شرکت ایک عیب ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب صورت کے اعتبار سے بیع دو اشیاء ہوں اور معنوی طور پر وہ ایک ہی شے ہو، پھر وہ دو میں سے کسی ایک کا کوئی مستحق نکل آیا تو باقی حصہ میں اس کو خیار ہوگا۔ اور اگر مستحق نکل آنے والی مقدار میں استحقاق کا نکل آنا باقی شے میں عیب ثابت نہ کرے اس طرح کہ معتود علیہ ظاہری اور معنوی طور پر دو اشیاء ہوں، جیسے دو غلام اور پھر دو میں سے ایک کا کوئی مستحق نکل آیا یا وہ اندم کی پوری ہو یا وزن کی جانے والی کوئی شے ہو پھر اس کے کچھ حصے کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس سے مشتری کو باقی حصہ کی بیع قیمت کے عوض لازم ہو جاتی ہے چونکہ اس کی تقسیم سے اس کا کوئی نقصان نہیں ہوتا، لہذا اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا، واللہ اعلم۔

ان امور کا بیان جو نقصان عیب کی بنا پر رجوع سے مانع ہیں اور جو مانع نہیں نقصان کیلئے رجوع کرنے کے مسئلے پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی۔

۱: نقصان کی مقدار میں حق رجوع کے ثابت ہونے کی شرائط کا بیان  
 ۲: اس حق کے ثابت ہونے کے بعد اس حق کو باطل کرنے والے اور باطل نہ کرنے والے امور کا بیان۔

۱۔ نقصان کی مقدار میں حق رجوع ثابت ہونے کی شرائط

یہ شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) اس کی واپسی ناممکن اور مشکل ہونا، لہذا یہ حق اس کی واپسی کے امکان کے ساتھ ثابت نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے اس میں کوئی عیب پایا پھر مشتری نے چاہا کہ وہ بیع کو بائع کی طرف اس کی واپسی کے امکان کے ساتھ رد کر لے اور نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نقصان



کی بنا پر رجوع کا حق واپسی کے قائم مقام کی طرح ہے اور جب آپ اصل شے پر قادر ہو تو یہ اس کے قائم مقام کی طرف جانے سے مانع ہوتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ عیب دار معیج کو اس کے عیب کے علم کے باوجود روک لینا عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور عیب پر رضامند ہونا نقصان کے رجوع کرنے سے مانع نہ ہے جیسے کہ وہ اس کی واپسی سے مانع ہے۔

(۲) شے کی واپسی سے انکار کا مشتری کی جانب سے نہ ہونا لہذا اگر اس کی جانب سے انکار ہو تو وہ عیب کے نقصان کیلئے رجوع نہ کر سکے گا۔ اس لئے کہ وہ اپنے فعل کی بنا پر معیج کو روک رکھنے والا ہو کر اس کی واپسی سے اس کو روکنے والا ہو گیا ہے جس سے اصلاً حق کا باطل ہونا لازم آجاتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر معیج بلاک ہوگئی یا کسی آسمانی آفت یا مشتری کے فعل سے اس میں نقصان ہو گیا، پھر اسے عیب کا پتہ چلا تو وہ نقصان کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ بلاکت کی صورت میں اس کا واپسی سے رکنا محل (مکد) کے فوت ہوجانے اور ایک ایسے معاملے میں نقصان کی بنا پر ہے جو بائع کی طرف لوثا ہے جو ایک ایسے زائد نقصان کو دور کرتا ہے جو اس کو اس کی واپسی سے لاحق ہو سکتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو حق ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں اس کو نقصان سمیت قبول کرتا ہوں اور میں تجھے تمام قیمت ادا کرتا ہوں۔ تو جب اس کا واپسی سے رکنا محض اپنے امر کی بنا پر ہے جو اس کی جانب لوثا ہے جو اس کی واپسی سے اس کو نقصان کا لازم ہوتا ہے تو جب اس نے اس کی واپسی سے رک کر اس سے نقصان دور لیا ہے تو اس پر مشتری کو نقصان کی مقدار میں قیمت واپس کرنے کے نقصان کا دور کرنا ضروری ہوگا۔ خواہ نقصان معیج کی ذات میں ہو یا اس میں اس کے کسی جزو کے فوت ہونے کی بنا پر پیدا ہوا ہو یا وہ اس کی طرف نہ ہوتا ہو، جیسے کہ اگر معیج کوئی شہرہ دیدہ باندی ہو پھر مشتری نے اس کے ساتھ جماعت کر لی یا اس کا شہوت کے ساتھ بوسہ لے لیا پھر اسے عیب کاظم ہوا تو تب بھی حکم ہے اس لئے کہ اس کی واپسی کا نہ ہونا مشتری کی جانب سے نہیں ہے بلکہ بائع کی جانب سے ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کو اجازت ہے کہ وہ اس کو جماعت شدہ حالت میں قبول کرے۔

اور اگر بائع نے قیمت میں اس کا خاوند ہو پھر اس کے خاوند نے مشتری کے قبضہ میں آنے کے بعد اس سے جماعت کی تو اگر اس کا خاوند بائع نے قبضہ میں بھی اس سے جماعت کر لیا ہو تو وہ اس کے نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ یہ جماعت اس کی واپسی سے اسے مانع نہیں ہے اور واپسی کا ممکن ہونا نقصان کیلئے رجوع کرنے سے مانع ہوتا ہے۔ اور اگر خاوند نے بائع کے پاس اس سے قبل جماعت نہ کی ہو پھر مشتری نے قبضہ میں آنے کے بعد اس نے جماعت کی تو اگر وہ باندی کنواری ہو تو وہ نقصان کیلئے اس کی جانب رجوع کرے گا اس لئے کہ باندی عورت سے جماعت کرنا عیب کی بنا پر اس سے رجوع کرنے سے مانع ہو جاتا ہے۔ لہذا اس سے ایک شے زیادہ بھارت زائل ہو جاتا ہے اور اس امر کی بنا پر اس کا واپسی سے رکنا مشتری کی جانب سے نہیں ہوا بلکہ خود بائع کی جانب سے ہوا ہے۔ لہذا وہ نقصان نے مابعد رجوع سے مانع نہ ہوگا اور اگر وہ باندی نہ ہو یہ وہ تو اصل میں اس کا کوئی زائد نہیں لے لیا اس سے جماعت اس کی واپسی سے مانع ہے یا نہیں اور لگایا ہے کہ وہ مانع نہیں لہذا اس کی واپسی کے اٹھان کی بنا پر وہ نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع نہ

کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب حقیقت میں جمع موجود ہو مگر معنی طور پر بلاک ہو گئی ہو اس طرح کہ اس پر بلاکت کا حکم دیا جائے مثلاً اس طرح کہ جمع کوئی کپڑا ہو تو اس نے اس کو کٹ لیا اور اس کو سی لیا یا گندم ہو تو اس نے اس کو پیس لیا یا آٹا ہو تو اس نے اس کی روٹی پکائی یا گوشت ہو تو اس نے اس کو بھون لیا تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا اس لئے کہ ان صورتوں میں واپسی سے رکاوٹ بائع کی جانب سے ہوئی ہے۔

اور اگر جمع میں یا جمع کے سبب سے اس میں کوئی ایسا اضافہ پیدا ہو گیا ہو اس کی واپسی سے مانع ہو مثال کے طور پر پچہ پھل 'دودھ' تانان اور آزادی وغیرہ تو وہ نقصان کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں واپسی سے رکاوٹ مشتری کی جانب سے نہیں ہے بلکہ شریعت کے حکم سے ہے۔ جیسا کہ ہم نے انہیں نقل بیان کیا کہ اگر وہ اصل کو اضافے کے بغیر واپس کرے تو اضافہ بغیر قیمت کے مقصود پانڈات جمع ہو جائے گا اور عرف شریعت میں یہی رہا کی تشریح ہے اور حرمت رہا شرعی حق کے طور پر ثابت ہوتی ہے اسی لئے اگر دونوں نے اس کی واپسی کا باہم فیصلہ کر لیا تو اضافے کی واپسی کا فیصلہ نہ کیا جائے گا اس لئے کہ جس شے کی حرمت شرعی حق کے طور پر ثابت ہو وہ بندے کی رضامندی سے ساقط نہیں ہوتی۔ تو جب اس کی واپسی ایک ایسے عذر کی بنا پر ہے جو شریعت کی جانب سے ہے نہ کہ مشتری کی جانب سے تو مشتری کے حق کا اس کی سلامتی میں رعایت رکھنا بدستور ضروری رہے گا لہذا اسے اپنے نقصان کو پورا کرنے کیلئے رجوع کا حق ہوگا۔ اور اگر مانع اضافہ مثلاً گھی یا شد ہوئے اس نے ستو سے یا عصصر سے ملا دیا یا زعفران ہو تو اس نے اس کے ساتھ کپڑے کو رنگ دیا یا اس نے زمین پر مہارت بنادی تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ یہاں عذر مشتری کی جانب سے نہیں ہے اور نہ ہی بائع کی طرف سے ہے بلکہ وہ تو شریعت کی جانب سے ہے۔ یا جبے مہ نہیں کہ بائع کو یہ حق نہیں کہ وہ یہ کہے کہ میں اس کو سبقت قیمت کے بدلے لے رہا ہوں اور جس حق کا ہنا شریعت کی جانب سے ممنوع کیا گیا ہو تو وہ نقصان کیلئے اس کے رجوع سے مانع نہیں ہوتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر مشتری نے اس کو فروخت کر دیا یا اس کو ہبہ کر دیا پھر اسے عیب کا غم ہو تو وہ نقصان کیلئے رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ واپسی سے رکاوٹ یہاں مشتری کی جانب سے ہے اس لئے کہ بیع کی بنا پر وہ اس کی واپسی سے رکتے والا ہو گیا ہے کیونکہ مشتری اس کے قائم مقام ہے تو چونکہ وہ اس واپسی کے حق کو باطل کرنے والا ہو گا جو اس کا اپنا حق ہے لہذا وہ کسی شے کیلئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو مکاتب بنا دیا اس لئے کہ اس سے غلام کا قبضے کے اعتبار سے آزاد ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو نکاح سے وہ اس کی واپسی سے روکنے والا ہو گیا ہے لہذا وہ بیع کے مشابہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو کسی مال سے عوض آزاد کیا پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ آزاد کرنے والے کے حق میں مال سے عوض آزادی معنی طور پر بیع ہے کیونکہ اس نے اس کے بدلے میں معاوضہ وصول کیا ہے جو اس کو نقصان لینے رجوع کرنے سے مانع ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ مانع نہیں اور اگر اس نے اس کو بغیر مال سے آزاد کیا پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو قیاس یہ ہے کہ وہ رجوع نہیں کر سکتا اور یہی امام شافعی کا حق ہے۔ امام مالک یہ ہے کہ وہ رجوع کر سکتا ہے۔ قیاس نہ وہ یہ ہے کہ واپسی میں اس نے اپنے فعل سے رجوع پیدا نہیں کیا ہے اس کا

اسے آزاد کرنا ہے لہذا یہ عمل بیچ یا کثرت کے مشابہ ہوگا۔ نقصان کی وجہ یہ ہے کہ یہاں واپسی کا مشکل ہونا مشتری کی جانب سے نہیں ہے، اس لئے کہ آزاد کرنا ملکیت کا ازالہ نہیں ہے، بلکہ ملکیت تو آزادی سے اپنے اختتام کو پہنچ جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ انسان میں اصل اس کی عدم ملکیت اور عدم مالیت ہے، کیونکہ انسان میں اصل یہ ہے کہ وہ آزاد ہو۔ وجہ یہ ہے کہ تمام لوگ حضرت آدمؑ اور حواؑ کی اولاد ہیں اور جو شخص آزاد لوگوں کی اولاد ہو وہ خود بھی آزاد ہوتا ہے اور شریعت میں اس پر ملکیت اور مالیت کا اظہار عارضہ کفر کی بنا پر کیا گیا ہے جو آزاد کرنے کے وقت تک محدود ہے اور جو شے کسی وقت کے ساتھ محدود ہو وہ اس وقت کے آنے پر از خود ختم ہو جاتی ہے، لہذا اس کی آزادی کے وقت سے اس میں ملکیت اور مالیت ختم ہو جائے گی اور وہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ موت کی بنا پر اس کی ملکیت ختم ہوگئی ہو اور اس سے واضح ہوا کہ آزاد کرنا اس کو روکنا نہیں ہے، بخلاف بیچ کے۔ اس لئے کہ جب اس نے کسی شے کا معاوضہ لے لیا تو اب ملکیت میں مشتری اس کے قائم مقام ہو گیا۔ اس طرح گویا اس نے اسے اپنی ہی ملکیت میں باقی رکھا ہے تو وہ اسے اس کے فعل کی بنا پر روکنے والا ہے، لہذا وہ نقصان کیلئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا۔

اسی طرح اگر اس نے اس کو مدبر بنادیا یا اس کو ام ولد بنالیا، پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو وہ نقصان کیلئے رجوع کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ واپسی میں مشتری کی جانب سے رکاوٹ نہیں ہوتی، بلکہ شریعت کی جانب سے رکاوٹ ہوتی ہے اور اگر اس کو مشتری نے قتل کر دیا تو وہ نقصان کے لئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا، یہ ظاہر روایت ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ نقصان کیلئے اس کی جانب رجوع کر سکتا ہے اس لئے کہ مقتول اپنے وقت مقررہ پر مرا ہے تو اس کے قتل سے اس کی زندگی کا خاتمہ ہو گیا ہے، جیسے کہ موت سے زندگی کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ خودکشی کر کے مرا ہو اور جس طرح وہ وہاں نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرتا ہے تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ زندگی کا ختم ہونا اگرچہ حقیقی طور پر قاتل نے فعل کا نتیجہ نہیں ہے، لیکن عرف و عادت میں وہ اسی کے فعل کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے، لہذا قاتل کے حق میں اس فعل کو یوں سمجھا جائے گا، جیسے کہ اس نے حقیقی طور پر اس کی زندگی کا خاتمہ کیا ہو۔ اور اس کی زندگی کا خاتمہ کرنا حقیقی طور پر اس کی ملکیت کا خاتمہ بھی ہے، جیسے کہ مال کے بدلے اس کی آزادی کا خاتمہ ہو۔ آزاد کرنے والے کے حق میں بیچ کی طرح ہے، اگرچہ یہ یقیناً ایمان ہو تو اسی طرح غلام کے حق میں یہی حکم ہوگا تو وہ غلام کو اپنے فعل کی بنا پر روکنے والا اور نہ لےنے والا ہوگا۔ اور اگر جمع کوئی خوردنی شے ہو اور مشتری نے اسے کھلایا یا پڑا تو اس نے اس کو پس لیا یہاں تک کہ وہ پست کیا تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ نقصان ایک بائع کی جانب رجوع نہ کرے گا اور نہ احسب کے نزدیک وہ اس کی جانب رجوع کرے گا۔ صاحبین نے قول کی دلیل یہ ہے کہ خوردنی شے کو کھلایا اور کھڑے کو پس لینا اس کو وصعی مقصد کیلئے احتمال کرنا ہے اور یہ اس سے قطعاً انکار ہے، اس کو تکفیر کرنا نہیں ہے۔ بخلاف قتل کے، اس لئے کہ وہ تو قاتل کی طرف سے زندگی کا خاتمہ کرنا ہے، لہذا یہ اس کو روکنا اور نہ لے کرنا ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے خوردنی شے کو کھلایا اور کھڑے کو پس لینا حقیقت میں اس کی ملکیت سے خارج کرنا ہے۔ اس لئے کہ اس میں ملکیت طاعتاً ثابت ہوتی ہے، وقت کے ساتھ محدود اور مشروط طور پر نہیں، بخلاف غلام کے خد

وہ قتل کے مشابہ ہے۔ اور اگر اس نے کھانے یا پکڑے کو کسی اور سبب سے تلف کر دیا، یعنی کھانے اور پینے کے علاوہ، پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو وہ بغیر کسی اختلاف کے نقصان کے لئے اس کی طرف رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ کسی اور طریقے سے ان کا اطلاق محض ان کو ضائع کرنا ہے، لہذا یہ غلام کے قتل کے مشابہ ہے۔ اور اگر اس نے کچھ کھانا کھایا پھر اس نے اس میں کوئی عیب دیکھا تو اس کو باقی حصہ واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نقصان کیلئے رجوع کا بھی حق نہ ہوگا، کیونکہ کھانا ایک غلام کی طرف سے اور اس کے کچھ حصہ کی واپسی میں مشتری کی جانب سے رکاوٹ پیدا ہو سکتی ہے، لہذا اصل میں تو واپس کرنے اور نقصان کیلئے رجوع کرنے میں اس کا حق باطل ہو جائے گا، جیسے کہ اگر اس نے کچھ کھانے کو چھوڑ کر بقیہ کو فروخت کر دیا تو تب یہی حکم ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ باقی حصہ واپس کر دے اور خالی ہوئی خوردنی شے کی چٹی (ارش) کیلئے اس کی جانب رجوع کرے۔ ماسوا اس کے کہ باقی حصہ کو اس کی قیمت سے عوض واپس لینے پر رضامند ہو جائے۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت ہے کہ وہ باقی حصہ کو واپس کر دے اور کھانے ہوئے حصہ میں عیب کے نقصان کے لئے اس کی جانب رجوع کرے۔ اس لئے کہ حساب و دو حصوں میں تقسیم کرنے میں کوئی نقصان نہیں، لہذا کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصے کو واپس کرنا ممکن ہے اور باقی حصہ اس سے روکنے کا حق نہ ہوگا۔ فقیر ابو جعفر عیسیٰ فتویٰ دیا کرتے تھے اور یہی قول فقیر ابو الیث کا مختار قول ہے۔

اور اگر اس نے کچھ کھانے کو چھوڑ کر کچھ کھانا فروخت کیا تو وہ باقی حصہ کو نہ تو واپس کرے گا اور نہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ باقی حصہ کو واپس اور عیب کے نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کر سکتا ہے، ماسوا اس کے کہ باقی حصہ اس پر راضی ہو جائے کہ وہ بقیہ حصہ بقیہ قیمت کے عوض واپس وصول کر لے گا۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واپسی سے رائے اور عیب کے نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرنا بیع کی بنا پر ہے اور یہ بات کچھ مقدار میں پائی گئی ہے لہذا وہ بچھوڑ کر کچھ حصے میں اس سے مانع ہوگی، اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ رکاوٹ مانع کی مقدار کے مطابق ہی ثابت ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ کھانا ایک ہی شے کی طرح ہے جیسے غلام، لہذا کچھ حصہ میں رکاوٹ مشتری کی جانب سے پیدا ہوئی ہے جو تمام بیع میں اس کے رجوع سے مانع ہوئی۔ اور اگر بیع گھر ہو اور اس نے اس میں مسجد بنا دی اور پھر وہ اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو وہ نقصان عیب کیلئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ جب اس نے اس جگہ مسجد بنادی ہے تو اس نے اس جگہ کو اپنی ملکیت سے نکال دیا ہے تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو فروخت کر دیا ہو اور اگر اس نے کوئی کپڑا خریدا اور اس میں میت کو کفن دیا پھر وہ اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو اگرچہ مشتری میت کا وارث ہو اور اس نے اسے اس کے ترکے میں سے خریدا ہو تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا، اس لئے کہ کفن میں ملکیت مشتری کیلئے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو میت کیلئے ہوتی ہے۔ اس لئے کہ کفن میت کی اصلی ضروریات میں سے ہے اور عیب کی بنا پر وہ اس کو واپس کرنے سے قاصر ہو گیا ہے، لیکن یہ رکاوٹ مشتری کی جانب سے نہیں ہے، لہذا اسے نقصان کیلئے رجوع کا حق ہوگا اور اگر مشتری اجنبی ہو اور اس نے رضا کارانہ طور پر کفن خریدا ہو تو وہ نقصان کیلئے رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ خرید کردہ شے کی ملکیت اس کے لئے تھی تو جب اس نے اس کو کفن بنا دیا تو

اس نے اس کو اپنی ملکیت سے خارج کر دیا ہے، تو یہ بیع کے مشابہ ہو گیا، واللہ اعلم۔

(۳) بیع کی واپسی کے مشکل ہونے کی صورت میں بیع کے معاوضے کا مشتری تک نہ پہنچتا یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے پھر اگر اس تک اس کا معاوضہ پہنچ گیا، مثلاً اس طرح کہ اسے کسی اجنبی شخص نے اس کے قبضے میں بخلا، قتل کر دیا تو اگرچہ اب اس کا بائع کو واپس کرنا مشکل ہے مگر پھر بھی وہ نقصان عیب کیلئے بائع کی جانب رجوع نہ کرے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا، اس لئے کہ اس تک عیب متین عیب (عام معاوضہ) نہیں پہنچا۔ اس تک تو عیب وار شے کی قیمت پہنچی ہے، لہذا اسے عیب کی مقدار میں رجوع کرنے کا حق ہوتا، مگر صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، اس لئے کہ جب اس تک اس کی قیمت پہنچ گئی ہے تو وہ قیمت عین شے کے قائم مقام ہو جائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ شے جیز اس کے قبضے میں موجود ہو، اس لئے کہ اس کو اس کا معاوضہ وصول ہو چکا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو فروخت کر دیا ہو اور اگر مشتری اس کو فروخت کر دے اور اس کے بعد اسے عیب کا علم ہو تو وہ نقصان کے لئے بائع کی جانب رجوع نہیں کر سکتا تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

(۴) اس کا اس عیب پر صراحتاً یا اشارہ راضی نہ ہونا منوخر الذکر صورت یہ ہے کہ مشتری بیع میں عیب کا علم ہو جانے کے بعد کوئی ایسا تصرف کرے جو اس کی رضامندی پر دلالت کرتا ہو، اس لئے کہ اس تصرف کے بنا پر واپسی اور عیب کی قیمت لینے رجوع کا اس کا حق ختم ہو جائے گا۔ ہم اوپر دو تمام تصرفات بیان کر رہے ہیں جو دلالت (اشارہ) بیع پر اس کی رضامندی ظاہر کرتے ہیں۔ اور اگر اسے اس وقت تک عیب کا پتہ نہ چلا جب تک اس نے اس میں واپسی سے مانع کوئی تصرف نہ کر لیا، پھر اسے عیب کا پتہ چلا، اگر تو وہ تصرف ایسا ہو جس سے بیع اس کی ملکیت سے خارج نہ ہو تو وہ نقصان لینے رجوع کرنے کا مجاز ہوگا۔ ماسوائے کتابت ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی رضامندی مفقود ہے اور کتابت میں وہ رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ وہ ”ذاتی طور پر بیع ہی ہے“ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

اور اگر وہ تصرف ایسا ہو جس سے سالن اس کی ملکیت سے خارج ہو جائے، جیسے بیع وغیرہ تو وہ نقصان لینے رجوع نہ کرے گا، ماسوائے آزادی غلام کے جو بلا معاوضہ ہو۔ یہ اہتمام ہے جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔

حق رجوع کو باطل کرنے والے اور باطل نہ کرنے والے امور کا بیان

بائع کی طرف مشتری نے رجوع کرنے کا حق صریح الفاظوں میں یا صریح نے قائم مقام الفاظوں میں ساتھ ساتھ سے عائد ہوتا ہے، جیسے کہ اس کا لانا کہ ”میں نے اس حق کو باطل لایا یا ساتھ لیا“ یا ”میں نے تجھے اس سے لے لیا“ یا یہ الفاظ ان سے قائم مقام ہوں، اس لئے کہ رجوع کا اختیار اس کا حق ہے، جیسے کہ واپسی کا اختیار اس کا حق ہے، اور یہ حق بائع کی طرف سے ساتھ عائد ہوا ہے، یہ وہ مقام میں دلالت مشروط ہے۔ یہ اختیار رویت ہے اور سالن کو اپنے حق کی وصولی اور ساتھ لے کر اختیار ہوتا ہے۔ یہ حق عیب پر عائد ہے۔ یہ حق عیب کا ہوتا ہے۔ اس سے عائد کرنے کی یہ صورتیں ہیں: صریح الفاظ اور اپنے امور کو

دلالت میں صریح الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ صریح الفاظ کی صورت یہ ہے کہ وہ کہے "میں اس عیب پر جو اس میں ہے راضی ہوں" یا "میں نے اس کو پسند کیا" یا "میں نے بیع کو درست قرار دیا" یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ از روئے دلالت سابقہ کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ بیع میں عیب کا علم ہونے کے بعد کوئی ایسا تصرف کرے جو عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہو، جیسے کہ اگر بیع میں مشتری کے پاس کوئی نقصان ہو گیا اور وہ نقصان کے باعث اس کو واپس کرنے سے رک جائے۔ اور اس پر تلمون (ارش) واجب ہو جائے اور پھر وہ اس میں ایسا تصرف کرے جو اس کو اس کی ملکیت سے خارج کر دے اس طرح کہ وہ اس کو فروخت کر دے یا اس کو ہیرہ کر دے اور اس کو سوئپ دے یا اس کو آزاد کر دے یا اس کو مدبر بنا دے یا اس کو ام ولد بنا دے۔ حالانکہ اس کو اس کے عیب کا علم ہو۔ وجہ یہ ہے کہ وہ تصرف جو عیب کا علم ہونے کے باوجود کیا جائے اور جو اس شے کو بائع کی ملکیت سے خارج کرنے والا ہو اس کے اپنے پاس روک رکھنے کی دلیل نہ بنے، چونکہ یہ بات عیب پر اس کی رضامندی کی علامت ہے، لہذا اس کا حق رجوع باطل ہو جائے گا اور اگر وہ اس کی واپسی سے علیحدہ (منفصل) اضافے کی بنا پر جو اصل سے پیدا شدہ ہو، جیسے بچہ وغیرہ رکنا ہو، یا وہ اضافہ اس سے پیدا شدہ نہ ہو، مگر اصل کی بنا پر حاصل ہوا ہو، جیسے مٹی، عقر اور ایسا اضافہ جو اصل سے متصل ہو، مگر اس سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے کسی شے کی رنگائی وغیرہ، پھر اس نے اس میں کوئی ایسا تصرف کیا جو اس کو اس کی ملکیت سے خارج کر دے تو اس سے ارش (تلمون) کے لئے اس کی طرف اس کے رجوع کا حق باطل نہ ہونا بلکہ ارش (جانی) لینے کا حق بدستور قائم رہے گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں تصرف اس کی واپسی سے روکنے پر دلیل نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ واپسی سے رکاوٹ اس سے پہلے ہی ثابت شدہ تھی۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو یہاں بیع و واپس لینے کا حق نہ ہوگا، مثلاً اس طرح کہ وہ کہے میں نے اس کو عیب سمیت قبول کیا اور میں تجھے تمام قیمت واپس کرتا ہوں۔ پھر جب بیع کی واپسی مذکورہ تصرف سے قبل ہی مشکل تھی، لہذا یہ تصرف اس کو اس کی واپسی سے روکنے والا اور وہ اس کی رضامندی پر دلیل نہ ہوگا، لہذا تلمون (ارش) لینے کا اس کا حق بدستور ثابت رہے گا، جیسے کہ وہ ازیں قبل ثابت تھا بخلاف سابقہ صورت کے۔ اس لئے کہ وہاں اس کی واپسی ممنوع نہ تھی۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو حق تھا کہ وہ عیب کے نقصان سمیت اس کو قبول کر لیتا تو چونکہ مشتری اپنے تصرف کے ساتھ اپنے حق واپسی کو ختم کرنے والا ہوا ہے، لہذا اس کا بیع کو اپنے فعل کے ساتھ روکنا (محسوس کرنا) اس کو واپسی سے روکنا ہوگا۔ جو عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے، لہذا اس کا حق رجوع باطل ہو جائے گا تو اس باب میں اصول یہ ہوا کہ ارش (تلمون) کا ادب اگر حقیقی اور لازمی طریقے پر ثابت نہ ہوا، تو بلکہ بائع کو عیب سمیت اسے واپس لینے کا اختیار ہو پھر مشتری نے اس شے میں کوئی ایسا تصرف کیا جس نے اس کو اس کی ملکیت سے نکال دیا تو اس سے ارش (جانی) کا بطلان ثابت ہو جائے گا اور اگر ارش کا ثبوت حقیقی اور حقیقی طور پر ثابت ہو، اس طرح کہ بائع کیلئے واپس لینے کا حق نہ ہو، پھر مشتری نے اس میں تصرف کیا تو اس سے تلمون کا حق باطل نہ ہوگا۔

صورتوں میں فرق دی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا، واللہ عزوجل اعلم۔

## ج: نقصان عیب جاننے کے طریقے کا بیان

اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس سامان کی بغیر عیب کے اور پھر عیب سمیت قیمت لگائی جائے۔ پھر یہ دیکھا جائے کہ دونوں قیمتوں میں کتنا فرق ہے تو وہ اتنے حصہ کی مقدار میں اس کی قیمت کے لئے اس کی طرف رجوع کرے گا۔ جتنی قیمت عیب کی بنا پر اس میں سے کم ہوئی ہے، بشرطیکہ اس کی مقررہ قیمت حقیقی قیمت کے مساوی یا مقررہ قیمت کے ہم مثل ہو۔ پھر اگر دونوں میں فرق ہو، تو اگر کسی اصل قیمت کے دسویں حصہ کے مطابق ہو تو وہ بائع پر قیمت کے دسویں حصہ کے لئے رجوع کرے گا اور اگر اس کی مقدار اس قیمت کے پانچویں حصے کے مطابق ہو تو وہ مقررہ قیمت کے پانچویں حصہ کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ اگر اس نے دس درہم کے عوض کوئی کپڑا خریدا، جس کی اصل قیمت بھی دس درہم ہو اور پھر اسے ایسے عیب کا پتہ چلا جس سے اس کی قیمت میں دسویں حصہ کی کمی ہوگئی، جو ایک درہم ہے تو وہ بائع کی جانب قیمت کے دسویں حصہ، یعنی ایک درہم کیلئے رجوع کرے گا۔ اور اگر اس نے دس درہم میں کوئی کپڑا خریدا جس کی اصل قیمت بیس درہم ہو پھر وہ اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو اس کی اصل قیمت میں دسواں حصہ کم کر دے جو دو درہم ہیں تو وہ بائع کی طرف مقررہ قیمت کے دسویں حصہ کیلئے رجوع کرے گا جو ایک ہی درہم ہے۔ اور اگر اس کی اصل قیمت دس درہم ہو مگر اس نے اسے بیس درہموں کے عوض خریدا اور عیب نے اس کی قیمت میں دسویں حصے کی کمی کی یعنی ایک درہم کی کمی ہو تو وہ بائع کی جانب مقررہ قیمت کے دسویں حصے کیلئے، جو دو درہم ہیں، رجوع کرے گا۔ اسی پر قیاس کے مطابق دوسرے اقسام سمجھ لیجئے، واللہ اعلم۔

## فصل

### (۴) خیار رویت کا بیان

وہ خیار جو شرعاً ثابت ہوتا ہے، از روئے شرط نہیں، وہ ”خیار رویت“ ہے، اس عنوان پر ہماری بحث ہے۔ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- (۱) خیار رویت والی بیع کا جواز
- (ب) خیار رویت کی صفت
- (ج) خیار رویت کا حکم
- (د) خیار رویت کی شرائط
- (ه) خیار رویت کے ثابت ہونے کا وقت
- (و) خیار رویت کے ثابت ہونے کی کیفیت
- (ز) خیار رویت کے بعد خیار رویت کو ساقط کرنے اور بیع کو لازم کرنے والے اور ساقط نہ کرنے والے اسرار

کامیاب  
تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱: خیار رویت والی بیع کے جواز کا بیان  
اس عنوان پر ہماری بحث ازس قبل اپنے مقام پر گزر چکی ہے۔

ب: خیار رویت کی صفت:

کسی ایسی شے کی خریداری کرنا جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو اس کیلئے غیر لازم ہے، اس لئے کہ اس کا بیع کو نہ دیکھنا صنفہ کے عمل ہونے سے مانع ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من اشترى شيئاً لم يره فهو بالخيار اناراه جس نے کوئی ایسی شے خریدی جس کو اس نے نہ دیکھا ہو تو اسے خیار ہوگا جب وہ اسے دیکھے گا۔

نیز اس لئے بھی کہ وصف کی جمالت اس کی رضامندی میں منوثر ہوتی ہے، جس سے رضامندی میں ضل پیدا ہو جاتا ہے اور رضا میں غلط پڑنا بیع میں خیار کو ثابت کرتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ممکن ہے کہ وہ اس کو دیکھ کر نادم ہو کیونکہ وہ شے دیکھنے کے وقت اس کو اپنے کام کی نظر نہ آئے تو چونکہ اس کو ندامت کے تدارک کی ضرورت ہے، لہذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا، تاکہ نادم ہونے کی صورت میں وہ اس کا تدارک کر سکے۔ اس کا جواز اس کے فائدہ کیلئے ہے، جیسے کہ طلاق رجعی کی صورت میں رجوع کا اختیار خاوند کے فائدہ اور اس کی ندامت کے تدارک کیلئے مشروع ہوا ہے، جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا (تو نہیں جانتا کہ شاید اللہ تعالیٰ اس کے بعد اس سے (الطلاق: ۱)) کوئی امر پیدا فرمادے۔

پھر آیا جو شے اس نے پہلے نہ دیکھی اس کی آگے فروخت کو لازم ہوتی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ وہ پہلے کہا کرتے تھے کہ اس کو بیع لازم نہ ہوگی اور اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ پھر انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ ایسی بیع لازم ہوگی اور اس کیلئے خیار ثابت نہ ہوگا۔ ان کے قول اول کی وجہ یہ ہے کہ وہ تمام امور جو مشتری کے بن دیکھے خریداری کرنے میں پائے جاتے ہیں جن کا نام انہیں قبل از اس آتے ہیں وہ تمام امور ایسی شے کی بیع میں ثابت ہیں جسے بیع نے نہ دیکھا ہو تو شریعت میں وہاں خیار کے حکم کا وارہ ہوتا یہاں دلائل اس کا وارہ ہوتا ہے۔ ان کے آخری قول کی وجہ وہ روایت ہے جو حضرت عثمان بن عفان سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک زمین حضرت طلحہ بن عبد اللہ کو فروخت کی، حالانکہ دونوں نے اس کو نہ دیکھا تھا پھر حضرت عثمان سے کہا گیا کہ تمہیں اس میں نقصان ہوا ہے تو انہوں نے فرمایا مجھے خیار ہے اس لئے کہ میں نے اسے بن دیکھے بچا ہے اور حضرت طلحہ سے بھی یہی کہا گیا تو انہوں نے بھی کہا کہ مجھے خیار ہے اس لئے



کہ میں نے ایسی شے خریدی ہے جسے میں نے نہیں دیکھا۔ پھر دونوں نے یہ مقدمہ حضرت جبریل بن مطعم کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے حضرت طلحہؓ کیلئے خیار کا فیصلہ کیا۔ یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کی سہولگی میں پیش آیا۔ اور کسی نے ان کے خلاف انکار نہ کیا۔ تو یہ ان کی جانب سے اس بات پر گویا اجماع ہے اور مشتری کی جانب پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ بن دیکھے جو شخص کوئی شے خریدتا ہے تو وہ اپنے گمان کے مطابق اچھی چیز خرید رہا ہوتا ہے، لہذا یہ ایسے شخص کی طرح ہے جس نے بڑے غم خویش عمدہ شے خریدی ہے، مگر وہ چیز رومی نکل آئی ہو اور جس نے کوئی شے اچھی سمجھ کر خریدی اور وہ رومی نکل آئی تو اسے خیار ہوتا ہے، لیکن جو کسی کو ایسی شے کو فروخت کرے جسے اس نے نہ دیکھا ہو تو وہ اس گمان پر اس کو فروخت کرتا ہے کہ وہ اس کے گمان کے مطابق نہیں ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی شخص کسی شے کو رومی سمجھ کر فروخت کرے، مگر وہ عمدہ ہو اور جس نے عمدہ شے رومی سمجھ کر بیچی پھر پتہ چلا کہ وہ تو عمدہ تھی تو اسے کوئی خیار نہیں ہوتا، تو ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہے۔

### ۴: خیار رویت کا حکم

اس کا حکم ایسی بیع والا حکم ہے جس میں خیار ثابت نہ ہو، یعنی اس شے کا مشتری کیلئے حلال ہونا اور بائع کیلئے فوری طور پر قیمت میں ملکیت کا ثابت ہونا، اس لئے کہ بیع کا رکن شرط کے بغیر مطلقاً صادر ہوا ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ وہ اس کو لازم ہو، ماسوا اس کے کہ اس کیلئے خیار شرعاً ثابت ہوا ہے نہ کہ بطور شرط کے، بخلاف شرط خیار کے ساتھ بیع کے۔ اس لئے کہ وہاں خیار عاقدین کی صریح نص کے ساتھ ثابت ہوتا ہے، لہذا وہاں خیار رکن بیع کا حکم کے حق میں مستند ہونے سے روک کر اپنا اثر کرتا ہے، جیسا کہ اوپر مکرراً واللہ اعلم۔

### ۵: شرائط ثبوت خیار کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) بیع ایسی شے ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جائے، لیکن اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو اس میں خیار ثابت نہ ہوگا، حتیٰ کہ اگر انہوں نے عین (شے) کے بدلے کسی عین کا بدلہ کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو خیار ثابت ہوگا۔ اور اگر دونوں نے قرض کے بدلے قرض پر معاملہ بیچ کیا تو دونوں میں سے کسی کے لئے خیار ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کسی (عین) عینہ شے کو قرض کے بدلے فروخت کیا تو مشتری کو خیار ہوگا اور بائع کو خیار نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب بیع کوئی ایسی شے ہو جو اس کے متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو عقد بیع اس کے واپس کرنے سے منع نہ ہوگا، کیونکہ جب وہ شے عقد کیلئے متعین نہیں ہوتی تو وہ منع ایسے بھی متعین نہ ہوگی تو عقد باقی رہے گا اور عقد کا قائم رہنا کسی ہم مثل شے کیلئے معاملے کے لئے لازم نہیں ہے، پھر جب وہ اس پر بعد کرے گا تو اس کو واپس کرے گا۔ یہ سلسلہ لامتناہی طور پر جاری رہے گا، لہذا اس کو واپس لینا منہ نہ ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ منع مملوکہ شے کو عقد کی بنا پر واپس کرنے کا نام ہے اور نہ متعین کرنے سے متعین ہو تو وہ عقد کی بنا پر اس کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ وہ تو اس پر قبضے کی بنا پر

مالک ہوتا ہے، لہذا اس پر فتح وارد نہ ہوگا۔ اسی لئے ہمارے اور مالی دعویٰ پر صلح کرنے میں اور تقیر وغیرہ کی صورتوں میں بھی اس کے لئے خیار رویت ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ تمام عقود ان اشیاء کی واپسی سے فتح ہوجاتے ہیں، لہذا ان میں خیار رویت ثابت ہوگا اور مرہ بدل خلع اور عدا قتل سے مسالحت وغیرہ کی صورتوں میں خیار رویت ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ تمام عقود ان اموال کے واپس کرنے سے فتح نہیں ہوتے۔ لہذا اصول یہ ہوا کہ ہر وہ عقد جس میں صلح کی واپسی سے عقد فتح ہوجائے اس میں خیار رویت ثابت ہوتا ہے اور جس میں عقد فتح نہ ہو اس میں ثابت نہیں ہوتا۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی، وائد عزوجل احم۔

## (۲) اس کا اسے نہ دیکھنا

لہذا اگر اس نے اس حالت میں اس کو خریدا کہ وہ اس کو دیکھ رہا ہو تو اس کو خیار نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل شے عقد کا لازم ہونا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عقد کارکن کسی شے کے بغیر مطلقاً پایا گیا ہے، نیز اس لئے بھی کہ ہمارے لئے خیار کا ثبوت اذروئے نص ہوا ہے اور یہ نص ایسی صورت کے متعلق وارد ہوئی ہے، جہاں مشابہت نے اس کو نہ دیکھا ہو اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من اشترى شيئا لم يره بالخيار لئلا يراه  
جس نے کوئی ایسی شے خریدی جسے اس نے نہ دیکھا  
ہو تو دیکھنے پر اسے خیار ہوگا۔

لہذا اس کے دیکھنے پر خیار اصل حالت کے مطابق برقرار رہے گا اور اگر مشتری نے خریداری کے وقت تو اسے نہ دیکھا ہو، لیکن اس سے قبل وہ اس پر ایک نظر ڈال چکا ہو پھر اگر وہ صلح خریداری کے وقت اسی حال میں ہو جس پر کہ وہ اس وقت تھی تو اس کو خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ خیار اس کو خلاف قیاس طور پر اس روایت کی بنا پر جو بن دیکھے کسی شے کی خریداری کرنے کے متعلق وارد ہوئی ہے، ثابت ہوا ہے اور یہاں تو اس نے ایسی شے کو خریدا ہے جسے اس نے دیکھا ہوا ہے، لہذا اس کیلئے خیار ثابت نہ ہوگا اور اگر اس شے کی حالت بدل گئی ہو تو اس کو خیار ہوگا اس لئے کہ جب اس کی حالت بدل گئی ہے تو وہ ایک مختلف شے بن گئی ہے تو وہ ایسی شے کی خریداری کرنے والا ہوگا جسے اس نے نہ دیکھا ہو تو جب وہ اسے دیکھے گا اس کو خیار ہوگا۔ اور اگر دونوں کے درمیان اس کی حالت کی تبدیلی میں اختلاف ہو گیا، بائع نے کہا کہ وہ نہیں بدلی اور مشتری نے کہا کہ وہ شے بدل گئی ہے تو بائع کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل حالت کی عدم تبدیلی ہے اور تبدیلی تو ایک مارضہ ہے اور چونکہ بائع اصل حالت بیان کرنے والا اور مشتری ایک عارضی معاملے کا مدعی ہے، لہذا بائع کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ واپسی کا حق ایک ایسا معاملہ ہے جس میں بدل اور اقرار جاری ہوتا ہے، لہذا اس میں قسم طلب کرنے کے قانون کا بھی اطلاق ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ مشتری تبدیلی کے اپنے دعویٰ کے ساتھ واپسی کے حق کا دعویدار ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے، لہذا منکر کا قول قسم کے ساتھ ہی معتبر ہوگا۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو جائے، بائع نے مشتری سے کہا تو اسے اس کو خریداری کے وقت دیکھا تھا اور مشتری کے میں نے نہیں دیکھا تھا، تو ایسی صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ نہ دیکھنا اصل اور دیکھنا ایک مارضی معاملہ ہے، تو چونکہ ظاہری حال مشتری کے حق میں ہے، لہذا اس کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔ نیز اس

لئے جس کی بائع دیکھنے کا دعویٰ کر کے مشتری پر عقد کے لازم کرنے کا مدعی ہے اور مشتری اس سے انکار ہی ہے۔  
 لہذا اسی کا قول مستبر ہوگا اور اگر مشتری نے اس کو واپس کرنا چاہا پھر دونوں میں اختلاف ہو گیا، بائع نے کہا کہ یہ تو  
 وہ شے نہیں جو میں نے تجھے فروخت کی تھی اور مشتری نے کہا کہ وہ تو یہی شے ہے تو اسی کی بات مستبر ہوگی کہ  
 یہ وہی شے ہے۔ یہی حکم خیار شرط میں ہے، 'بمختلف خیار عیب کے' اس لئے کہ وہاں بائع کا قول مستبر ہوتا ہے۔  
 دونوں میں فرق یہ ہے کہ مشتری خیار رویت اور خیار شرط میں اپنے اس قول کے ساتھ کہ یہ تیرا مال ہے اس پر  
 واپسی کے حق کے اثبات کا مدعی نہیں ہوتا، اس لئے کہ واپسی کا حق اس کے لئے پہلے ہی ثابت ہوتا ہے یہاں  
 تک کہ وہ اس کو بغیر عدالتی فیصلے اور اس کی رضامندی کے واپس کر سکتا ہے۔ لیکن وہ اس بات کا مدعی ہے کہ  
 یہی وہ شے ہے جو اس نے قبضہ کی ہے، لہذا ان دونوں کے مابین اختلاف قبضہ کر دہ شے کی طرف راجع ہوگا۔ اور  
 جب قبضہ کر دہ شے کی تعبیر میں اختلاف ہو جائے تو اس میں قبضہ کرنے والے کا قول مستبر ہوتا ہے اگرچہ اس  
 کا قبضہ ناجائز ہو جیسے کہ نصب کا قبضہ تو سچے قبضہ میں تو بدرجہ اولیٰ اسی کا قول مستبر ہوگا، 'بمختلف خیار عیب کے'  
 اس لئے کہ مشتری اس کی واپسی کیلئے خیار عیب میں تھا فیصلہ نہیں کر سکتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ عدالتی فیصلے یا  
 دو طرفہ رضامندی کے بغیر اس کی واپسی کا حقدار نہیں ہوتا۔ لہذا وہ محض اپنے اس قول کے ساتھ کہ یہی مقررہ  
 طور پر تیرا مال ہے، اس شے کی واپسی کے حق کا مدعی ہے اور بائع اس شے میں واپسی کے حق سے منکر ہے، لہذا  
 اسی کا قول مستبر ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری جتنا (دیکھنے والا) ہو اور اگر وہ اندھا ہو تو اس کیلئے ثبوت خیار کی شرط  
 محسوس کی جانے والی اشیاء میں محسوس نہ کرنے اور پنجمی جانے والی اشیاء میں نہ دیکھنے اور سو گھسی جانے والی  
 اشیاء میں نہ سونپنے اور وصف کی جانے والی اشیاء میں خریداری کے وقت اس کی وصف نہ بیان کرنے سے ثابت  
 ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے حق میں یہ تمام اشیاء دیکھنے والے کے حق میں بمنزلہ دیکھنے کے ہیں، لہذا ان باتوں کا  
 نہ ہونا اس کیلئے ثبوت خیار رویت کیلئے شرط ہوگا۔ پھر اگر اس کی جانب سے خریداری کے وقت ان اشیاء میں  
 سے کوئی شے پائی گئی اور اس نے اس کو خرید لیا تو اس کیلئے کوئی خیار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر ان میں سے کوئی سی  
 بات قبضہ سے قبل پائی گئی پھر اس نے قبضہ کیا تو اس کو خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں سے کسی شے کا قبضہ  
 نے وقت پایا جانا اس کے حق میں ایسے ہی ہے جیسے کہ عقد کے وقت دیکھنے والے محض نے اسے دیکھا ہو، مثلاً  
 یہ کہ اس نے اس کو دیکھا اور پھر اس پر قبضہ کیا ہو، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے اس کی لزوم عقد پر  
 اس کی رضامندی لی دلیل ہے، جو ماکہ ہم آئندہ بیان کریں گے، انشاء اللہ۔

یہ دو ہم نے بیان کیا یہ اس وقت کا حکم ہے جب مشتری نے پوری جمع کو خریداری کے وقت دیکھا ہو۔  
 لیکن اگر اس نے اس کے کچھ حصہ کو دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا ہو تو اس قسم کے مسائل پر بحث کا خلاصہ یہ ہے  
 کہ جمع یا ایک ہی شے ہوگی یا یا پھر متعدد اشیاء ہوں گی۔ پھر اگر وہ ایک ہی شے ہو اور اس نے اس کے کچھ  
 حصہ کو دیکھا تو یہ حالت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا اس نے نہ دیکھا ہو وہ حصہ مقصور ہلاکت شے ہوگی اور  
 نہ نہ دیکھا ہو وہ ہلی ضمنی شے ہوگی یا دونوں میں سے ہر ایک شے حصہ مقصور ہوگی۔ پھر اگر اس نے حصے نہ  
 دیکھا ہو وہ ہلی ضمنی شے ہوگی یا اس نے کوئی خیار نہ ہوگا، خواہ جس کو اس نے دیکھا ہو اس کا دیکھا

اس کیلئے دوسری شے کے نہ دیکھنے کیلئے علمی طور پر مفید ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ تابع کیلئے اصل والا حکم ہی ہوتا ہے، لہذا اصل کو دیکھنا تابع شے کو دیکھنا ہے اور اگر جسے اس نے نہ دیکھا ہو وہ شے بنفسہ مقصود ہو پھر اگر اس نے اس شے کے جس حصہ کو دیکھا ہو اس کا دیکھنا نہ دیکھے ہوئے حصہ کی معلومات کیلئے مفید ہو تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل مقصد بقیہ حصہ کے بارے میں معلومات کا حصول ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس تمام حصہ کو دیکھا ہو اور اگر اس کا دیکھنا دوسرے حصہ پر معلومات کیلئے مفید نہ ہو تو اس کو خیار ہوگا۔ اس لئے کہ دیکھے ہوئے حصہ سے مقصد حاصل نہیں ہوا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کچھ نہ دیکھا ہو۔

اسی اصول پر ہم متعدد مسائل کا استخراج کر سکتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اگر اس نے کوئی غلام یا باندی خریدی، پھر اس نے اس کا چہرہ دیکھا باقی اعضا نہ دیکھے، تو باقی جسم اسی کے تابع ہوگا اور اگر اس نے اس کے باقی اعضا دیکھے، مگر اس کا چہرہ نہ دیکھا تو اس کو خیار ہوگا۔ اس لئے کہ تابع شے کا دیکھنا اصل کے دیکھنے کی طرح نہ ہوگا، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کچھ نہ دیکھا ہو، اور اگر اس نے کوئی گھوڑا یا غریبا گدھا وغیرہ خریدا پھر اس نے اس کا چہرہ دیکھا اور کوئی اور حصہ نہ دیکھا تو ابن سلعہ، امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کا خیار ساقط ہو جائے گا۔ انہوں نے اس کے اور غلام کے درمیان میں کوئی فرق نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب تک وہ اس کا چہرہ اور پیٹہ والا حصہ نہ دیکھ لے اس کو خیار ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ چہرہ اور پیٹہ میں سے ہر ایک حصہ اس قسم کی اشیاء میں دیکھنے میں اپنی جگہ مقصود بالذات ہوتا ہے، تو جب تک اس نے دونوں کو نہ دیکھا اس کو خیار ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی بھیڑ یا بکری خریدی پھر اگر وہ دودھ دینے والی بکری ہو اور اسے دودھ کے لئے اس نے خریدا یا اس نے کوئی دودھ دینے والی گائے یا اونٹنی، دودھ کے لئے خریدی تو اس کو دودھ نکال کر دیکھنا ضروری ہوگا اور اگر اس نے کوئی بھیڑ بکری گوشت کیلئے خریدی تو اس کو بند کر کے دیکھنا ضروری ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے اسے دور سے دیکھا تو اسے خیار ہوگا۔ اس لئے کہ گوشت والی بکری سے گوشت اور دودھ دینے والی بکری سے دودھ دو حصا مقصود ہوتا ہے اور ان دونوں امور کیلئے دور سے دیکھنا مفید نہیں ہوتا، واللہ اعلم۔

رہا اس کو پھیلا کر دیکھنا تو اگر تو اس کا سامنے والا اور عقبی حصہ مختلف ہوں تو اگر اس نے اس کا سامنے والا حصہ دیکھا نہ کہ اس کا عقبی حصہ (پشت) جیسے کہ خود وغیرہ تو اس کو خیار نہ ہوگا اور اگر اس نے اس کا عقبی حصہ دیکھا نہ کہ سامنے والا تو اس کو خیار ہوگا۔ الحسن نے امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت نقل کی ہے اور اگر اس نے ایک ایسا کپڑا خریدا جس کو اس نے اوپر سے لیٹتی ہوئی حالت میں دیکھا اور پھیلا کر نہ دیکھا، پھر اگر تو وہ کپڑا سادہ (Plain) ہو اور نقش و نگار والا نہ ہو، تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا، اس لئے کہ سادے کپڑے کے تھان کو اوپر سے دیکھ لینا باقی کپڑے کے بارے میں حصول معلومات کا ذریعہ ہے، اور اگر وہ کپڑا منقش (Printed) ہو تو جب تک اس نے اس کو پھیلا کر نہ دیکھا اور اس نے اس کا نقش و نگار نہ دیکھ لیا، اس کو خیار ہوگا اس لئے کہ منقش کپڑے میں اس کے نقش و نگار مقصود بالذات ہوتے ہیں لیکن اگر وہ منقش تو نہ ہو، البتہ وہ علم (نشان) والا ہو اور اس نے اس کا نشان دیکھ لیا تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے پورا کپڑا دیکھا مگر اس کا علم (نشان) نہ دیکھا تو اس کو خیار ہوگا، اس لئے کہ نشان والے کپڑے میں نشان والا حصہ مقصود بالذات ہوتا ہے

جیسے کہ منقش کپڑے میں نقش و نگار مقصود بالذات ہیں۔

اور اگر اس نے کوئی گھر خریدا اور اس نے اس کا خارجی حصہ دیکھ لیا یا اس نے کوئی باغ خریدا اور اس نے اس کا خارجی حصہ اور درختوں کے بالائی حصے دیکھ لئے تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ ظاہر روایت میں یہی مذکور ہے 'اس لئے کہ گھر ایک ہی شے ہے اسی طرح باغ کا بھی یہی حکم ہے۔ تو اس لئے کچھ حصہ کو دیکھنا کل کو دیکھنا ہے۔ تاہم ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ یہ قول تاویل شدہ ہے جس کی تاویل یہ ہے کہ گھر کے اندرونی حصہ میں مزید کمرے اور عمارتیں نہ ہوں اور باہر والے حصہ کو دیکھنے سے مستعد حاصل ہو جاتا ہو 'لیکن اگر اس کے اندر مزید عمارت ہو تو اس کو اس وقت تک اختیار ہوگا جب تک وہ اس کو اندر نہ لے دیکھ لے۔ اس لئے کہ مکان سے اس کے اندر والا حصہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اور باہر والا حصہ اس کے تابع ہوتا ہے جیسے کہ منقش کپڑا' کہ اگر اس نے تمام کپڑے کو دیکھا سوائے اس کے نقش و نگار کے تو اس کو خیار ہوگا 'اس لئے کہ اس کپڑے سے نقش والا حصہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اور انگریزی نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنے زمانے میں اہل کوفہ کی عادت کے مطابق فتویٰ دیا تھا۔ اس لئے کہ ان کے مکانات ان کے زمانے میں اندر سے مختلف نہیں ہوتے تھے اور وہ ایک ہی وضع اور ایک ہی قیمت پر بنے ہوتے تھے۔ البتہ بڑے اور چھوٹے ہونے میں وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے تھے۔ اور اس کے بارے میں علم باہر سے ایک نظر ڈال لینے سے حاصل ہو جاتا تھا مگر اب تو مکان کو اندر سے دیکھنا ضروری ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ ہمارے زمانے میں مکان اندر سے واضح طور پر مختلف ہوتا ہے لہذا اس کے ظاہر کو دیکھنا داخلی طور پر علم کیلئے مفید نہیں ہوتا 'واضح العلم۔

یہ نعم اس وقت ہے جب خریدی ہوئی شے ایک ہی ہو اور اس نے کچھ حصہ دیکھا 'لیکن اگر وہ کئی اشیاء ہوں پھر اس نے خریداری کے وقت ان میں سے کچھ کو دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ کوئی ایلی یا موزون شے ہوگی اور اس نے اس میں سے کچھ خریداری کے وقت دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا ہوگا۔ پھر اگر وہ مختلف اشیاء ایک ہی برتن میں ہوں تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں کچھ اشیاء کو دیکھ لینا باقی حصہ میں علم کیلئے مفید ہوتا ہے لہذا کچھ کو دیکھ لینا تمام اشیاء کو دیکھ لینے کی طرح ہوگا 'ماوا'۔ کہ باقی شے کو وہ اپنے دیکھنے کے برخلاف پائے تو اس کیلئے خیار ثابت ہوتا ہے 'لیکن خیار مفید نہ کہ مضر'۔ اور اگر وہ اشیاء دو مختلف برتنوں میں ہوں تو اگر تو وہ اشیاء ایک ہی جنس اور ایک ہی صفت والی ہوں تو ان کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ مشائخ کا فرماتے ہیں کہ اس کو خیار ہوگا 'اس لئے کہ دو مختلف انواع میں ہوں تو جنس والی اشیاء کی طرح ہے اور مشائخ عراق کہتے ہیں کہ اس کو کوئی خیار نہ ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ اس جنس کے کچھ حصہ کو دیکھ لینا باقی حصہ میں علم کیلئے مفید ہوتا ہے خواہ وہ اشیاء ایک ہی برتن میں ہوں یا دو برتنوں میں بشرطیکہ وہ تمام اشیاء ایک ہی جنس سے ہوں اور ایک ہی وصف پر ہوں۔ پھر اگر وہ اشیاء دو جنس والی ہوں یا ایک جنس سے 'مگر دو مختلف اوصاف سے تفصیل رکھتی ہوں تو بلا اختلاف اس کو خیار ہوگا۔ اس لئے کہ ایک جنس اور ایک وصف والی شے کو دیکھ لینا دو سری جنس اور دو سری وصف کے متعلق علم کیلئے مفید نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ اشیاء دو ذات متفاوہ میں سے ہوں جیسے غلام 'چاندور اور کپڑے اس طرح کہ اس نے غلام یا چاندور کی ایک جماعت یا اونٹوں اور گھوڑوں یا بھینٹوں کا ایک رج ز فریہ یا حرابی جرابوں کا ایک بٹل

خریداً پھر اس نے کچھ کو دیکھا یا تمام کو دیکھا مگر ایک کو نہ دیکھا تو اس کو خیار ہو گا کہ وہ یا تو تمام اشیاء کو واپس کر دے یا تمام کو روک لے، اس لئے کہ اس جنس کی کچھ اشیاء کو دیکھ لینا دوسری اشیاء کے علم کیلئے مفید نہیں ہوتا تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے اس نے کچھ نہ دیکھا ہو، بخلاف کیلی اور موزوں اشیاء کے، اس لئے کہ وہاں کچھ حصہ کو دیکھ لینا بقیہ اشیاء کے علم کیلئے مفید ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے کپڑوں کا ایک گٹھا ایک تھیلے میں خریدا اور اس نے بعض کے محض کنارہ دیکھے یا اس نے تمام کو تسہ کیا ہوا دیکھا تو اس کو خیار نہ ہو گا، تاوقتیکہ وہ کپڑے نشان و نشان والے یا منقش نہ ہوں، لیکن اگر وہ منقش ہوں اور نہ نشان والے تو ان میں سے کوئی حصہ مقصود بالذات ہو گا اور نہ کچھ حصہ تابع ہو گا، لہذا کچھ حصہ کو دیکھ لینا باقی اشیاء میں علم کیلئے مفید ہو گا اور کچھ حصہ کو دیکھ لینا تمام کو دیکھنے کی طرح ہو گا جیسے کہ اس نے تریز کا ایک بورا یا اناروں کا ایک ٹوکرا خریدا تو اس نے کچھ کو دیکھا تو اس کو خیار ہو گا، اس لئے کہ ان میں سے بعض دوسروں کے تابع نہیں ہیں، بلکہ ان میں سے ہر ایک مقصود بالذات شے ہے لہذا ان میں سے کچھ کو دیکھنا باقیوں میں علم کیلئے فائدہ مند نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں واضح طور پر باہم تفاوت پایا جاتا ہے، لہذا اس کو خیار ہو گا۔ اور اگر وہ اشیاء "عددیات متقاربتہ" (ایک دوسرے سے ملتی جلتی اور گن کر فروخت کی جاتے والی) ہوں جیسے اخروٹ اور انڈا وغیرہ، پھر اس نے کچھ کو دیکھا تو اکثر غشی نے لکھا ہے کہ اس میں اس کو خیار ہو گا۔ اور انہوں نے ان اشیاء کو عددیات متفاوتہ (ایک دوسری سے مختلف) سے ملا دیا ہے اس لئے کہ چھوٹے اور بڑے ہونے میں ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے، جیسے تریز اور انار وغیرہ میں۔

اور القاضی الاسبیحی نے مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ اس کو کوئی خیار نہ ہو گا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ انڈے اور اخروٹ کے چھوٹے اور بڑے ہونے میں زیادہ تفاوت نہیں ہوتا، لہذا عرف و عادت اور شرع میں یہ تفاوت کالعدم تصور ہو گا، اسی لئے عقد سلم میں یہ تفاوت کالعدم سمجھا جاتا ہے، حتیٰ کہ اس میں ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک گن کر عقد سلم جائز ہے۔ امام ذہبی کو اس رائے سے اختلاف ہے، لہذا ان میں سے کچھ کو دیکھنا باقیوں کے حال کو جاننے کیلئے مفید ہو گا۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس کا جواب (حکم) وہی ہو جو اکثر غشی نے لکھا ہے اور اس میں اور عقد سلم میں فرق ہو۔ وہ یہ کہ انڈا اور اخروٹ چھوٹے اور بڑے ہونے میں حیثیتاً ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور اصل یہ ہے کہ اشیاء میں ان کی حقیقت کا اعتبار کیا جائے یا سوا اس کے کہ شریعت نے عقد سلم میں یہ تفاوت ختم کر دیا اور اس کو کالعدم قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کی لوگوں کو ضرورت ہے، مگر اسی جگہ خیار کو ساقط کرنے کی کوئی مجبوری نہیں، لہذا اس میں تفاوت معتبر ہو گا۔ تو اس میں کچھ کو دیکھنا حصول مقصد کا ذریعہ نہیں ہو گا، یعنی دوسری اشیاء کے حال کا اس سے پتہ نہیں چلتا، لہذا اس کا خیار باقی رہے گا، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے قارورہ (شیشی) میں تیل خریدا اور اس نے شیشی کے باہر سے اس کو دیکھ لیا تو امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ ابن سلع نے ان سے نقل کیا ہے کہ اس کو خیار نہ ہو گا اس لئے کہ باہر سے دیکھنا داخل سے حصول علم کا باعث ہوتا ہے تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ اس نے اس کو باہر نکال کر دیکھ لیا ہو۔ انہی سے مروی ہے کہ اس کو خیار ہو گا، اس لئے کہ باہر سے دیکھ لینے سے شیشی کے اندر موجود شے کا مکمل

علم حاصل نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ اندر والا تہل شیشی کے رنگ سے ہم رنگ نظر آتا ہے۔ لہذا اس دیکھنے سے متعدد حاصل نہ ہوگا۔ فقہاء نے مشتری کے حلقہ کا ہے کہ اگر اس نے بیچ کو شیشے میں سے دیکھا تو اس کو خیال ہوگا۔ اسی طرح پانی میں سے دیکھنے کا بھی یہی حکم ہے۔ فقہاء نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس نے اس کی عین (ذات) کو نہیں دیکھا۔ اس نے تو اس کی محض ہم شکل شے (شبہہ) دیکھی ہے اور صحیح قول یہ ہے کہ اس نے اس کی عین (ذات) بیچ کو ہی دیکھا ہے نہ کہ اس نے شیشے اور پانی میں غیر بیچ کو دیکھا ہے بلکہ اس نے اسی کو اصل حالت میں دیکھا ہے لیکن ایسے طریقے پر جو اللہ تعالیٰ کی مخلوق کو دیکھنے کا عادی طریقہ نہیں ہے اور یہ بات بعید نہیں ہے۔ اس لئے کہ بالقابل ہو کر دیکھنا دیکھنے کی شرہ نہیں ہے۔ کیونکہ ہم اللہ عزوجل کو بغیر سامنے آنے کے دیکھتے ہیں لیکن بعض اوقات اس سے اس کی اصل حیثیت کے متعلق علم حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ شیشے اور اصل میں فرق ہوتا ہے لہذا اسے اس کی اصل کے بارے میں معلومات درکار ہیں نہ اس کی حیثیت کے بارے میں اس لئے اس کیلئے خیال ثابت ہوگا نہ کہ اس کی بنا پر جو فقہاء نے لکھی ہے واللہ عزوجل اعلم۔

حادثہ ازیں عرف عام میں کوئی شخص خریدنے کیلئے کسی شے کو شیشے یا پانی میں سے نہیں دیکھتا بلکہ اسے اس طریقے سے اس شے کے متعلق علم حاصل ہو جائے لہذا اس کا شیشے میں سے دیکھنا اگرچہ اس نے اس کی عین ذات کو دیکھا ہو خیال کو ساتھ کرنے والا نہیں ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ فقہاء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جس نے اپنی ساس کی شرہ کو پانی یا شیشے میں سے شہوت کے ساتھ دیکھا کہ اس کیلئے حرمت مسامحت ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح طلاق رجعی یا نفقہ کی شرہ کو اگر کسی طرف اس طرح دیکھنا رجوع کا باعث نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کسی دائرے میں کوئی مچھلی خریدی جس کو بغیر شمار اور نیلے کے پکڑنا ممکن ہو تو بیع جائز ہوگی۔ پھر اگر خریدار نے اس کو پانی میں دیکھا اور اس کو پکڑ لیا تو بعض نے کہا کہ اس کو خیال نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے عین مچھلی کو پانی میں دیکھا ہے اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کو خیال ہوگا اس لئے کہ اس نے اس کو اصل حالت میں نہیں دیکھا کیونکہ پانی میں کوئی شے اصل حالت میں نظر نہیں آتی بلکہ اس نے اس کو اس سے زیادہ بڑا دیکھا ہے تو چونکہ اس دیکھنے سے اصل متعدد حاصل نہیں ہوگا تو اس کی معرفت ہے لہذا اس کو خیال ہوگا۔

۱۰: خیال رویت کے ثابت ہونے کے وقت کا بیان

خیال رویت کے ثبوت کا وقت اس کے دیکھنے کا وقت ہے نہ کہ اس سے پہلے کا وقت حتیٰ کہ اگر دیکھنے سے قبل اس نے اس کی اجازت دی یا اس پر راضی ہو گیا بلکہ ایسے الفاظ جو ان کے قائم مقام ہوں پھر اس نے اس کو دیکھا یا تو اس کو اس کی اجازت دی یا اس پر راضی ہو گیا۔ ایسے الفاظ جو ان کے قائم مقام ہوں پھر اس نے اس کو دیکھا یا تو اس کو اس کی اجازت دی یا اس پر راضی ہو گیا۔ اس لئے کہ صوابی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھنے کے بعد کسی ایسے خیال ثابت کیا ہے تو اگر دیکھنے سے قبل اس کی طرف سے اجازت دیا درست ہوتا ہے دیکھنے کے بعد اس کیلئے خیال رویت ثابت نہ ہوتا اور یہ بات نص کے خلاف ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ منقولہ طبع (بیع)

دیکھنے سے قبل رویت (دیکھنے) کے اعتبار سے مجہول الوصف ہے اور کسی شے کے بارے میں معلومات ہونے سے قبل رضامند ہونا اس لئے درست نہیں کہ کسی شے کا سبب پائے جانے سے پہلے علم کا حاصل ہونا محال ہے، لہذا یہ اجازت کا عدم ہوگی۔ رہا دیکھنے سے پہلے اس کے فتح کا حکم تو اس کے متعلق مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں، اس لئے کہ دیکھنے سے قبل اس کو کوئی اختیار نہیں، اسی لئے اس کی جانب سے اجازت درست نہیں ہوتی لہذا اس کو فتح کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جائز ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ ایک غیر لازم عقد ہے لہذا یہ فتح کا عمل ہوگا جیسے کہ وہ عقد جس میں خیار عیب ہو، نیز عقد اجارہ اور عقد ودیعت کا یہی حکم ہے۔ اس سے ان کے اس قول کا بھی جواب آگیا کہ دیکھنے سے قبل اس کو کوئی خیار نہیں، اس لئے کہ فتح کرنے کا حق خیار کے حکم کی بنا پر ثابت ہی نہیں ہوا وہ تو لزوم عقد کے حکم کی بنا پر ثابت ہوا ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

### ۱۰ ثبوت خیار کی کیفیت کا بیان:

اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ خیار رویت دیکھنے کے بعد تمام عمر میں مطلقاً ثابت ہوتا ہے، تا آنکہ اس کو باطل کرنے والا کوئی امر نہ پایا جائے تو تب اس کا یہ خیار باطل ہوگا ورنہ وہ خیار علی حالہ قائم رہے گا۔ اور فتح کے امکان پر وہ موقوف نہ رہے گا اور یہی قول اکثری کا مختار قول ہے۔ اس لئے کہ اس خیار کے ثبوت کا سبب اس کی رضامندی میں خلل کا واقع ہونا ہے اور جب تک حکم کا سبب باقی ہے، اس وقت تک حکم باقی رہے گا اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ دیکھنے کے بعد یعنی امکان فتح کے ختم ہونے تک محدود طور پر ثابت ہوتا ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو دیکھا اور اس کیلئے فتح کرنا ممکن ہو اور اس نے اس کو فتح نہ کیا تو اس کا خیار ساقط ہو جائے گا اگرچہ خیار کو ساقط کرنے والے اسباب میں سے کوئی دوسرا سبب نہ پایا گیا، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے، انشاء اللہ۔ اس لئے خیار ساقط کرنے والے اسباب میں اس کی رضامندی اجازت اور امکان کے بعد اس کا فتح سے رک جانا ہے جو اس کی جانب سے اجازت اور رضامندی کی دلیل ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

ان امور کا بیان جن سے خیار رویت ساقط ہوتا ہے اور بیع لازم ہو جاتی ہے

اور جن سے خیار ساقط نہیں ہوتا اور بیع لازم نہیں ہوتی

ایسے امور کی اصلاً دو اقسام ہیں: اختیاری اور ضروری۔ اختیاری کی پھر دو اقسام ہیں۔ صریح اور وہ جو

دلالت میں صریح کے قائم مقام ہوں۔

(۱) صریح اور صریح کے قائم مقام الفاظ: سے مراد یہ ہے کہ جیسے وہ کے میں نے بیع کی اجازت دی، میں راضی ہوا، میں نے اس کو پسند کیا یا وہ الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ ذراہ بائع کو اس اجازت کا علم ہوا نہ ہو، اس لئے کہ بیع مطلق میں اصل اس کا لزوم ہے اور یہیں اس سے رکاوٹ اس کی رضامندی میں خلل کا پیدا ہونے کی بنا پر ہے تو جب اس نے اس کی اجازت دے دی اور وہ اس پر راضی ہو گیا تو مانع زائل ہو گیا اور



بیع لازم ہوگئی۔

(۲) ولایت ابو رہی ولایت اس کی رضامندی تو اس سے مراد یہ ہے کہ مشتری کی جانب سے دیکھنے کے بعد کوئی ایسا تصرف پایا جائے جو اس کی اجازت اور رضامندی پر ولایت کرے، جیسے کہ اس نے دیکھنے کے بعد اس پر قبضہ لیا۔ اس لئے کہ دیکھنے کے بعد اس پر قبضہ کرنا لزوم بیع کیلئے اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ قبضہ کی عقد کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے تو دیکھنے کے بعد قبضہ کا ہونا ایسے ہی ہے جیسے دیکھنے کے بعد عقد کا ہونا اور وہ اس کی رضامندی کی دلیل ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور خواہ اس نے اس پر بنفسہ قبضہ کیا یا اس کے وکیل نے قبضہ کیا، اس طرح کہ اس کا وکیل اس پر جب قبضہ کر رہا ہو تو وہ اس کو دیکھ رہا ہو اور اس کا دیکھنا امام ابوحنیفہ کے نزدیک موکل کے دیکھنے ہی کی طرح ہے اور صاحبین کے نزدیک وکیل کے دیکھنے سے ساتھ اس پر قبضہ سے اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ قبضہ کے وکیل کو امام صاحب نے ایک خیار رویت کو ساتھ کرنے کا اختیار ہے اور صاحبین کے نزدیک اسے ایسا اختیار حاصل نہیں ہے۔ ان کا اس بات پر اجماع ہے کہ قبضہ کیلئے صحابہ ہوا قاصد اس خیار کو ساتھ کرنے کا اہل نہیں ہے اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ خریداری کے وکیل کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اس کا دیکھنا اس کے موکل کے دیکھنے کی طرح ہی ہوگا۔ اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ خریداری کیلئے صحابہ ہوا قاصد اس کا اختیار نہیں رکھتا اور اس کا دیکھنا صحابہ کے دیکھنے کی مانند نہ ہوگا اور صحابہ کے دیکھنے کا اختیار حاصل رہے گا۔ جب وہ اس کو دیکھنے کے بعد صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اس کے حکم امر کے ساتھ تصرف کرنے والا ہے اور جو شخص نعم کے ساتھ تصرف کر رہا ہو اس کا تصرف نعم کے موقع سے آگے نہیں بڑھتا اور وہ اس کے قبضہ کیلئے دلیل ہے اس سے خیار نہ ساتھ کرنے کیلئے نہیں لہذا وہ اس کو ساتھ کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ اسی لئے وہ خیار مہرب اور خیار شہاء کا ساتھ کرنے کا مالک نہیں ہوتا۔ چوتھے قاصد بھی اس کا حقدار نہیں ہوتا تو اسی طرح وکیل کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس پر قبضہ نہیں کرتا۔ لیکن پورے قبضہ کیلئے اس لئے کہ اسی شے کیلئے وہی دلیل (خیار) اس کو تمام وکیل کیلئے ہوتا ہے۔ اسی لئے وکیل خصوصت (عدالتی چارہ دہی کے وکیل) کو قبضہ کرنے کا حق ہوتا ہے اور قبضہ کی تکمیل اس کے خیار کو ساتھ کرنے کے ساتھ ہی ممکن ہے اس لئے کہ خیار رویت قبضہ کی تکمیل سے مانع ہے اسی لئے قبضہ کے بعد وہ توفیق کا مختار نہیں رہتا، کیونکہ وہ فی الواقعہ شے ہے۔ اس سے وہ اس لئے اس قول کا بھی جواب دیا کہ وہ اس کے قبضہ کیلئے وکیل ہے نہ کہ خیار کو ساتھ کرنے کیلئے اس لئے کہ ان کے نزدیک وکیل مقصود بالذات طور پر خیار کو باطل کرنے کا مالک نہیں ہوتا۔ مگر اس کا مالک نہیں ہے تو اس کا وکیل اس کا ایسے مالک ہوگا کہ وہ خیار کو ساتھ کرنے سے ہی باطل ہو جائے۔ اس طرح کہ جب اس نے اس پر قبضہ لیا تو وہ اس کو دیکھ رہا ہو، مگر اس نے اس پر غلبہ قبضہ لیا مگر اس نے خیار کو باطل کرنا چاہا تو وہ اس کا حقدار نہ ہوگا۔ بعض اوقات کوئی شے دوسری شے کے ساتھ ضمنی طور پر ملت ہوتی ہے اگرچہ وہ مقصود اجرت نہیں ہوتی، جیسے وکیل کی مزدوری وغیرہ، بخلاف خیار مہرب کے اس لئے کہ وہ قبضہ کی تکمیل سے مانع نہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ وہاں قبضہ کے بعد اس میں تفریق کرنے کا مالک ہے اس طرح قبضہ کے بعد عدالتی فیصلہ کے بعد اس کی وادی عقد کو بنیاد سے ختم کرنا نہیں ہے، بخلاف قبضہ

سے قبل اس کی واپسی کے اور بخلاف خیار شرط کے۔ اس لئے کہ وہاں وہ اس کا پتہ دینے کے لئے اس کا حق دار ہوتا ہے اور قبضہ اس کی پتہ دینے کا ایک وسیلہ ہے، لہذا اس شے پر قبضہ رضامندی کی دلیل نہیں ہے اور خیار رضامندی میں غلط پیدا ہوجانے کی بنا پر ثابت ہوتا ہے اور دیکھنے کے ساتھ حاصل کردہ قبضہ مکمل طور پر اس کا رضامندی کی دلیل ہے۔ جس سے خیار کا باطل ہونا ثابت ہوتا ہے اور بخلاف قبضہ کیلئے نامزد کردہ قاصد کے، اس لئے کہ وہ قبضہ کے مسئلے میں منوکل کا نائب ہے، تو چونکہ اس کا قبضہ بھیجے والے کا قبضہ ہے، لہذا قبضہ کی یہ تکمیل بھیجے والے کی طرف شمار ہوگی جبکہ وکیل نفس قبضہ میں اصل ہے اور منوکل کیلئے اس کے فعل کا حکم واقع ہوتا ہے، لہذا اس کی تکمیل وکیل کی طرف سے بھی درست ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس میں مالکوں جیسا کوئی تصرف کیا، مثلاً کپڑا ہو تو اس نے اس کو کاٹ دیا یا اس کو سرخ یا زرد رنگ دے دیا یا ستو ہوں تو ان کو اس نے گھی یا شہد کے ساتھ مل دیا یا زمین ہو تو اس نے اس پر کوئی عمارت بنادی یا اس نے اس میں کچھ پودا لگا دیا یا اس نے اس میں کوئی کشتی کاشت کردی یا وہ باندی ہو تو اس نے اس سے جماعت کر لی یا شہوت کے ساتھ اس کو پھوس لیا یا اس کی شہوت کو شہوت کے ساتھ دیکھ لیا یا سواری ہو تو وہ اس پر ذاتی ضرورت کیلئے سوار ہو گیا وغیرہ۔ اس لئے کہ ان تصرفات پر اس کا یہ اقدام اس کی جانب سے بیع کے لزوم، اس کی ملکیت کی اجازت اور اس کی رضامندی پر دلالت ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو اور بیع فتح ہو جائے تو اس سے یہ ظاہر ہوجائے گا کہ اس نے ہر پہلو سے یا کسی ایک پہلو سے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیا ہے جو کہ حرام ہے، لہذا اس کے اس فعل کو حرام ہونے سے بچانے کے لئے اس کی جانب سے اسے اجازت قرار دیا گیا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو آٹے فروخت کے لئے پیش کر دیا خواہ اس نے فروخت کیا یا نہ کیا، اس لئے کہ جب اس نے اس کو بیع کے لئے پیش کیا تو اس نے مشتری کیلئے لازم ملکیت کے اثبات کا قصد کیا ہے جس کا لازم یہ ہے کہ خود اس کیلئے ملک ثابت ہو، جبکہ اس کی جانب کا دوسرے شخص کیلئے اثبات ممکن ہو اور اگر اس نے اس میں سے کچھ حصہ کو بیع کیلئے پیش کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا خیار ساقط ہوجائے گا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ساقط نہ ہوگا۔ صحیح قول امام ابو یوسفؒ کا یہ ہے۔ اس لئے کہ خیار کے ساقط ہونے اور بیع کے لازم ہونے کا پتہ اس کے بیع کے لیے پیش کرنے سے چلا ہے اور اس کا بیع کیلئے پیش کرنا اس کی اجازت اور رضامندی کی دلیل ہے اور دلالت والی اجازت صریح اجازت سے کم تر درجہ پر ہے تو اگر وہ بعض جمع میں صریح الفاظ سے اجازت دیتا تو جائز نہ ہوتا اور اس کا خیار ساقط نہ ہوتا۔ اس لئے کہ اس سے بائع پر صلفہ کا تکمیل سے قبل متفرق کرنا لازم آتا ہے، لہذا دلالت والی اجازت سے تو بدرجہ اولیٰ خیار ساقط نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو بیہ کیا خواہ اس نے اس کو موعوب نہ، کو سوپ دیا یا نہ اس لئے کہ جو شے بیہ کے ساتھ دوسرے کیلئے ثابت ہو جائے وہ بدالقی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر اس کی جانب واپس نہیں ہو سکتی، تو چونکہ اس کا یہ اقدام اپنے لئے ثابت شدہ ملکیت کا اثبات ہے، لہذا یہ امر بیہ کرنے والے کیلئے لزوم ملکیت کا متقاضی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو رہن رکھا اور دوسرے کو سوپ دیا یا اس کو اجرت پر دیا، تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک فعل لازم عقد لازم ہے اور ان دونوں کے ساتھ ثابت شدہ حق دوسرے کیلئے حق ثابت شدہ حق ہے۔ یہی حکم اس

وقت ہے جب اس نے اس کو مکاتب بنایا، اس لئے کہ مکاتب کیلئے کتابت ایک عقد لازم ہے اور اس کے ساتھ حاجت شدہ معاملہ اس کے حق میں حق لازم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس شے کو فروخت کیا یا اس کو ہبہ کیا اور دوسرے کے سپرد کر دیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مدبر یا اس کو ام ولد بنایا، اس لئے کہ یہ تمام لازمی تصرفات ہیں اور ان سے لازم ملکیت یا لازم حق ہی ثابت ہوتا ہے، لہذا ان تصرفات پر اس کا اقدام از روئے دلالت اس کی جانب سے اجازت اور عقد کا التزام کرنا ہے۔ اور اگر اس نے کسی شے کو اپنے لئے خیار رکھ کر فروخت کیا تو ایک روایت کی رو سے خیار ساقط نہ ہوگا اور دوسری روایت کی رو سے خیار ساقط ہو جائے گا اور یہی روایت صحیح ہے۔ اس لئے کہ شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا بیع کیلئے پیش کرنے سے کم تر نہیں ہے بلکہ اس سے بڑھ کر ہے۔ تو بیع کیلئے پیش کرنے سے اس کا خیار ساقط ہو جاتا ہے تو اس سے تو بدرجہ اولیٰ خیار ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے بیع کے کچھ حصہ کو اپنی ملکیت سے نکال دیا تو تب بھی باقی حصہ میں اس کیلئے خیار ساقط ہو جائے گا اور اس کو بیع لازم ہو جائے گی اس لئے کہ باقی حصہ کو بائع کی طرف واپس کرنے میں صلفقہ کی تہذیب سے پہلے تفریق لازم آتی ہے لہذا خیار رویت صلفقہ کو مکمل ہونے سے رضامندی کی عدم تکمیل کی بنا پر روکتا ہے، اسی طرح اگر اس کے فصل سے مقنود ملیہ (بیع) میں کوئی نقصان ہو گیا تو تب بھی یہی حکم ہے، واللہ اعلم۔

### ۳۔ ضروری

ہر وہ امر جس سے خیار رویت ساقط ہو جائے اور بیع اس کے کسی فصل کے بغیر لازم ہو جائے تو وہ سقوط خیار کیلئے ضروری امر سمجھا جاتا ہے، جیسے ہمارے نزدیک مشتری کی موت وغیرہ، امام شافعی کو اس سے اختلاف ہے اور یہ مسئلہ خیار شرط کے تحت بیان ہو چکا ہے۔

اسی طرح بیع کے دو حصہ داروں میں سے ایک کی اجازت دینے کا بھی یہی حکم ہے جو انہوں نے مشتری طور پر خریدی ہو اور انہوں نے اسے نہ دیکھا، جبکہ اس کا دوسرا ساتھی اس کی اجازت نہ دے، یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ یہ مسئلہ بھی خیار عیب میں گزر چکا ہے۔

اسی طرح اگر اس میں سے کچھ حصہ تلف ہو جائے یا اس میں مالی نقصان یا کسی اجنبی نے فصل سے عیب پیدا ہو جائے کی بنا پر نقصان پیدا ہو جائے یا امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے نزدیک بیع کے فصل سے اس میں عیب پیدا ہو جائے یا مشتری کے قبضہ میں اس میں اس سے تلف یا اس سے پیدا ہونے والا یا پیدا نہ ہونے والا فصل نقصان پیدا ہو جائے، اسی تفصیل، اسی اتفاق اور اسی اختلاف کے ساتھ جس کا ہم خیار شرط اور خیار عیب کے بارے میں ذکر کرتے ہیں۔ اصول یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو خیار شرط اور خیار عیب کا باطل کر دیتا ہے اس سے خیار عیب بھی ساقط ہو جاتا ہے، مگر اس کے کہ خیار شرط اور خیار عیب صریح الفاظ میں ساقط کرنے سے ساقط ہو جائے ہیں مگر خیار رویت صریح الفاظ کے ساتھ ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتا، نہ دیکھنے سے مکمل اور نہ دیکھنے کے بعد۔ پھر جو مال کہ ہم ازیں مکمل بیان کرتے ہیں کہ دیکھنے سے مکمل اس کو کوئی خیار نہیں ہوتا، اس لئے کہ خیار رویت کا وقت اسی شے کو دیکھنے (رویت) کا وقت ہے تو جب اس سے پہلے اس کو کوئی اختیار ہی نہ

حق اور کسی حق کو اس کے یا اس کے سبب کے ثبوت سے پہلے ساقط کرنا محال ہے، لہذا یہاں استناد درست نہ ہوگا۔ رہا دیکھنے کے بعد تو وہ اس لئے یہ خیار دونوں فریقوں کی جانب سے شرط رکھنے سے حاصل نہیں ہوا، اس لئے کہ عقد کا رکن ازروئے نص اور دلائل شرط کے بغیر صادر ہوا ہے اور یہ خیار تو ایک حکمت کی بنا پر ازروئے شرع ثابت ہوتا ہے، لہذا یہ حق تو اللہ تعالیٰ کے حق کی بنا پر اس کیلئے ثابت ہوگا۔ جبکہ خیار شرط اور خیار عیب تو عقد کنندگان کی جانب سے شرط رکھنے کی بنا پر ثابت ہوتے ہیں۔ خیار شرط کا معاملہ تو ظاہر ہے، اس لئے کہ وہ عقد میں صریح الفاظ کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔ رہا خیار عیب تو وہ اس لئے کہ مقصود طبع کا صحیح و سالم ہونا دلائل ثابت ہوتا ہے اور جو شے دلائل النص سے ثابت ہو وہ صریح نص سے ثابت شدہ شے کی طرح ہی ہوتی ہے، لہذا یہ بندے کے حق کے طور پر ثابت ہوگا اور جو شے نہ ہے، نہ اس کے حق کے طور پر ثابت ہو، تو وہ شے مقصود بالذات طریقہ پر ساقط کر دینے سے ساقط ہو جاتی ہے، اس لئے کہ انہا اپنے حق میں مقصود بالذات یعنی وصولی اور ساقط کرنے وغیرہ کے تصرفات کا حقدار ہوتا ہے اور نہ شے اللہ تعالیٰ کے حق کیلئے ثابت ہو، تو اس کو بندہ مقصود بالذات طور پر تصرف کر کے ساقط کرنے کا اہل نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس میں دوسرے اپنے مقصود بالذات تصرف کا حق نہیں رکھتا لیکن بطریق ضرورت اس حق کے ساتھ ہونے کا احتمال ہوتا ہے، اس طرح کہ اس تصرف کو اس کے حق میں مقصود بالذات کہا جاسکتا ہو اور وہ تصرف ضمنی طور پر شرعی حق کے تحت کا ذریعہ ہو، لہذا اس طرح اس کے ذاتی تصرف کی بنا پر شرعی حق ضمنی طور پر ساتھ ہو جاتا ہے، جیسے کہ مشتری نے اس کو دیکھنے کے بعد اس کی اجازت دیدی اور اس پر راضی ہو گیا خواہ صریح الفاظ میں یا اپنے تصرف کے متحمل ہونے سے جو اس کی رضامندی اور اجازت پر دلالت کرتا ہو، اس لئے کہ یہ حق اگرچہ اس کیلئے شرعی ثابت ہوا ہے، لیکن شریعت نے اس حق کو بندے کے حق کے طور پر ثابت کیا ہے، تا آنکہ وہ اسے دیکھ نہ لے۔ پھر اگر وہ شے اس کو پسند ہو تو وہ اس کی اجازت دیدے اور اگر وہ اسے پسند نہ ہو تو اس کو واپس کر دے۔ اس لئے کہ متعدد شخص کو بیع اور اجازت کے اختیار دینے کا نام ہی خیار ہے، لہذا مشتری بیع کی اجازت دینے اور رضامندی ظاہر کرنے سے اپنے حق میں مقصود بالذات طور پر تصرف کرنے والا ہوتا ہے۔ پھر اجازت کے لازم میں سے عقد کا لزوم ہے اور عقد کے لزوم کے لازم میں سے اس کے خیار کا لازم ہوتا ہے، لہذا خیار کا ساقط ہونا بطریق ضرورت ہوگا نہ کہ مقصود بالذات طریقہ پر، اور کسی شے کا بطریق ضرورت ثابت ہونا ممکن ہے کہ اس کا مقصود بالذات طریقہ پر ثابت ہونا ممکن نہ ہو، جیسے کہ بیع کے وکیل کو اگر اس نے مصلحت سے معزول کر دیا اور اسے مہم نہ ہو تو وہ معزول ہو جائے گا اور اگر موکل نے بذات خود اس شے کو فروخت کر دیا تو وکیل از خود معزول ہو جائے گا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے دیکھنے سے قبل اس شے کو شرط خیار کے ساتھ فروخت کیا یا اس کو بیع کیلئے پیش کیا یا اس کو پسند کر دیا، مگر اسے دوسرے کے سپرد نہ کیا یا مشتری کا کوئی گھر تھا تو اس کے حصے کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا تو اس نے اس مکان کو شفعہ کے ذریعے لے لیا تو اس کا خیار بدستور رہے گا، اس لئے کہ یہ تمام تصرفات اس کی رضامندی کی دلیل ہیں اور اس کو دیکھنے سے قبل اس کا خیار صریح الفاظ سے بھی ساقط نہیں ہوتا تو دلائل رضا سے تو بدرجہ اولیٰ ساقط نہ ہوگا، یہ حق تو بیع مشکل ہو جانے کی بنا پر بھی ساقط ہوتا ہے، مثلاً اس نے

اسے آزاد کر دیا یا اس کو دیر بنا دیا یا اس کو فروخت کر دیا یا اس کو اجرت پر دیا یا اس کو رہن رکھوا دیا اور اس کو سپرد کر دیا۔ رہا آزاد کرنا اور دیر بنانا تو وہ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک تصرف مملوکہ محل (جگہ) سے متصل ہونے کی بنا پر صحیح طور پر واقع ہوا ہے اور ان میں سے ہر ایک تصرف لازمی تصرف ہے جو قطع ہونے سے صحیح ہونے کا احتمال نہیں رکھتا، لہذا ان دونوں تصرفات کے صحیح کے مشکل ہونے کی بنا پر بیع کا صحیح ہونا مشکل ہوگا، جبکہ بیع، اجارہ اور رہن کا یہ حکم اس لئے ہے کہ یہ تصرفات لازمی ہیں اور اس نے ان کے ذریعے اس شے میں دوسرے کی لازمی ملکیت یا لازمی حق کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ وہ اس کے واپس لینے کا مالک نہیں ہوتا۔ جس کی بنا پر صحیح مشکل ہوگا اور صحیح کا مشکل ہونا اس کے قیوم کو ثابت کر دیتا ہے، اس لئے کہ جب صحیح کرنا مشکل ہو جائے تو خیار کے باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ لہذا یہ حق ضرور آتا۔ ساتھ ہو جائے گا اور اگر اس نے اس شے کو فروخت کر دیا یا اس کو رہن رکھوا دیا یا اس کو اجرت پر دیا یا اسے عدالتی فیصلے کے تحت عیب کی بنا پر واپس کر دیا یا اس نے رہن کو چھڑوا لیا یا اجارے کی مدت مگرزنی تو اس کا خیار واپس نہ ہوگا۔ امام ابوہریرہؓ سے یہی روایت ہے اس لئے کہ خیار رویت ساتھ ہو جانے کے بعد نئے جب سے واپس نہیں ہوتا، بخلاف خیار عیب کے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو مکاتب بنایا یا اس کو سپرد کر دیا اور دوسرے کو دے دیا یا مشتری کیلئے شرط خیار ہو، اور اس نے اسے دیکھنے سے قبل فروخت کر دیا تو اس کو بیع لازم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہ تمام عقود لازم ہیں ان سے حقوق لازم ثابت ہوتے ہیں۔ ثابت اس لئے کہ وہ مکتب کے حق میں عقد لازم ہے حتیٰ کہ وہ مکتب کی رضامندی کے بغیر اس کو صحیح کرنے کا مالک نہیں ہوتا۔ یہی حکم مشتری کیلئے شرط خیار کے ساتھ اس شے کی فروخت کا ہے۔ اس لئے کہ وہ بیع کے نقطہ نظر سے ایک عقد لازم ہے۔ رہا یہ کہ وہ اس لئے کہ اس کے ساتھ ثابت ہونے والی ملکیت ایک ایسی ملکیت ہے جو عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر اس کی طرف واپس نہیں ہو سکتی، لہذا اس میں اس کی ملکیت بھی عمومی طور پر لازم ملکیت تصور ہوگی۔ اور جب ان تصرفات کی بنا پر بیع کو صحیح کرنا مشکل ہو جائے اور صحیح کا مشکل ہونا عقد کے قیوم کو واجب کرنا ہو تو قاعدہ نہ ہونے کی ضرورت کی بنا پر خیار ساتھ ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی شے کو اپنی ذات کیلئے شرط خیار کے ساتھ فروخت کیا۔ اس لئے کہ یہ تصرف اس کے حق میں لازمی تصرف نہیں ہے۔ یہی حکم دوسرے کو سپرد کئے بغیر رہا اور بیع کیلئے دوسرے کے ساتھ اس شے کو بیچنے کا ہے۔ واللہ اعلم۔

پھر جو ہم نے بیان کیا بیانی خیار کا ساتھ ہونا اور مشتری کی رضامندی سے بیع کا لازم ہونا یہ حکم اس وقت ہے جب وہ تمام صحیح کو دیکھ لے اور پھر وہ اس پر راضی ہو جائے، لیکن اگر اس نے اس کے کچھ حصہ کو دیکھا اور باقی نہ دیکھا تو کیا اس سے اس کا خیار ساتھ ہو جائے گا؟ واجب کا غایب یہ ہے کہ اس میں بحث کی تفصیل ان ہے جو ہم نے ان میں نقل بیان کی ہے کہ اگر اس نے بیع سے کچھ حصہ کو خریداری کے وقت دیکھا اور کچھ نہ دیکھا تو کیا اس سے اس کا خیار ساتھ ہو جائے گا؟ تو یہ وہ فصل جو وہاں ثبوت خیار سے مانع ہے وہ بیان بھی ثابت ہونے کے بعد خیار رویت کے تحت واجب ہے اور بین افعال سے وہاں خیار ثابت نہیں ہوتا، ان سے بیان بھی خیار رویت ساتھ نہ ہوگا اور ان کے علاوہ کسی اور مسئلے میں دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کوئی ایسی شے خریدی ہو زمین میں پوشیدہ ہو جیسے گاجر، پیاز، قنوم، چغندر اور مولیٰ وغیرہ جو کہ زمین میں پوشیدہ رہتی ہیں۔ پھر اس نے بعض کو نکال لیا اور وہ اکھاڑی، اولیٰ اشیاء کی بنا پر بیج پر راضی ہو گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ جب اس نے باقی حصہ کو اکھیڑا تو اس کو بدستور خیار ہوگا کہ وہ چاہے تو تمام کو واپس کرے اور چاہے تو تمام شے کو رکھ لے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس شے کا اتنا حصہ اکھیڑا کہ جس سے جسامت میں بقیہ حصے پر استدلال کیا جاسکتا ہو اور اس پر مشتری راضی ہو گیا تو بیع اس کو لازم ہو جائے گی۔ صاحبینؒ کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے اتنا حصہ اکھیڑ لیا کہ جس سے جسامت میں باقی حصہ پر استدلال کیا جاسکتا ہو تو ایسی صورت میں بعض کا دیکھنا تمام شے کے دیکھنے کی طرح ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے تمام شے کو اکھیڑ کر دیکھ لیا، اور وہ اس پر رضامند ہو گیا ہو، جیسے کہ اگر اس نے غلے کی کوئی بوری خریدی اور اس نے اس سے اوپر سے اسے دیکھ لیا تو اس سے اس کا خیار ساقط ہو جاتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ زمین میں پوشیدہ رہنے والی یہ اشیاء بڑی اور چھوٹی، نیز اور عمدہ اور ردی ہونے میں ایک دوسرے سے واضح طور پر مختلف ہوتی ہیں، اس لئے ان میں سے کچھ کو دیکھ لینا بقیہ حصے کو دیکھنے کیلئے کافی نہیں ہوتا، لہذا یہ اشیاء کپڑوں اور ہدیات متفاوۃ (ایک دوسری سے مختلف اشیاء) کی طرح ہوں گی۔

اور اگر مشتری نے بائع کی اجازت کے بغیر تمام بیع کو کالت لیا تو اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ معقود علیہ کو اکھیڑنے کے ساتھ اس میں نقصان کرنا ہے، کیونکہ یہ اشیاء زمین میں ہوتی ہیں اور پھیلتی ہیں اور اس حال میں ان کی طرف خرابی کا عمل چیزی سے نہ جائے گا اور اکھیڑنے کے بعد وہ نہیں بڑھیں گی اور ان کا جلدی خراب ہونا ممکن ہوگا۔ اور مشتری کے قبضہ میں معقود علیہ میں نقصان کا پیدا ہونا اس سے خیار کے ساقط ہونے اور بیع کے لزوم کا باعث ہوتا ہے۔ تو اس کے فعل سے تو بدرجہ اولیٰ یہی حکم ثابت ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کچھ حصے کو اس کی اجازت کے بغیر اکھیڑا۔ اس لئے کہ اس نے بیع کے کچھ حصے میں نقصان پیدا کر دیا ہے اور بیع کے کچھ حصے میں نقصان کا پیدا ہونا باقی حصہ کو واپس لےنے سے مانع ہو جاتا ہے، تو اس کے فعل سے تو بدرجہ اولیٰ یہ حکم ہوگا اور اگر اس نے اس تمام شے کو بائع کی اجازت کے ساتھ یا چاہے تو اس کی اجازت سے اور باقی کو اپنی مرضی سے اکھیڑ دیا تو اختلافی ہے اس نے علم کا اس فصل میں ذکر نہیں کیا۔ اور مناسب یہ ہے کہ اس کا حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول پر قیاسی رو سے مختلف نہ ہو، جیسے کہ مشتری کیلئے شرط خیار کے ساتھ بیع کا یہی حکم ہے کہ اگر بیع میں بائع نے فعل سے نقصان پیدا ہو جائے تو اس سے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خیار ساقط ہو جائے گا اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا بیان قول ہے۔ ان نے دوسرے قول کی رو سے خیار ساقط نہ ہوگا اور بشرامام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر مشتری نے چوتھے حصہ کو بائع کی اجازت سے اکھیڑا یا بائع نے اس میں سے کچھ کو اکھیڑا تو دیکھا جائے گا کہ اگر زمین میں پوشیدہ حصہ ایسا ہو جسے اکھیڑنے کے بعد باپ کر یا قول کر فروخت کیا جاتا ہو اور اس نے اتنی مقدار میں اس کو نکالا ہو مانپنے یا تولنے کے تحت آتا ہو اور وہ اس پر راضی ہو جائے تو اس کو بیع لازم ہو جائے گی اور اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ کچھ تولی ہوئی شے کو دیکھنے کے بعد اس کا راضی ہو جانا تمام مقدار پر اس کے راضی ہونے کی طرف ہے، اس

لے کہ کچھ کی حالت دیکھنے سے باقی شے کی حالت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے 'البتہ اگر اکھیرزی ہوئی شے کم مقدار میں ہو جو ماپنے کے تحت نہ آتی ہو تو اس سے اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا اکھیزا اور چھوڑنا ایک ہی طرح ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس سے کچھ نہ اکھیزا ہو اور اگر وہ ایسی شے ہو جو مکن کر فروخت کی جاتی ہو جیسے چندر اور مولیٰ وغیرہ تو اس نے اگر ایسی شے میں سے کچھ مقدار کو نکال لیا تو وہ اپنے خیار پر رہے گا۔ اس لئے کہ اس میں سے کچھ کو دیکھ لینا باقی شے کے متعلق حصول علم کیلئے مفید نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس جنس کی مختلف اشیاء کے مابین چھوٹے اور بڑے ہونے میں واضح تفاوت ہے 'لہذا اس میں سے کچھ کو دیکھنے سے مستفید حاصل نہیں ہوتا لہذا وہ اپنے خیار پر رہے گا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری اور بائع کے مابین اکھیزنے میں اختلاف ہو جائے 'مشتری کے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں نے اس کو اکھیزا تو وہ میرے لئے مناسب نہ ہوگی اور پھر میں اسے واپس بھی نہ کر سکوں گا۔ اور بائع نے امانہ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں نے اس کو اکھیزا تو اس پر راضی نہ ہوگا۔ تو ان میں سے جس نے بھی اپنی خوشی سے اسے اکھیزا تو جائز ہوگا اور اگر وہ دونوں بدستور اپنے اپنے موقف پر ڈرتے رہیں تو قاضی عقد کو بیع کر دے گا۔ اس لئے کہ جب دونوں اس کے متعلق اندیشہ ہے تو ان کو مجبور کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کو مجبور کرنے میں ان کو نقصان ہے تو چونکہ اس کی سپرداری مشکل ہے 'لہذا اس عقد کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں جس کی بنا پر یہ عقد فسخ ہو جائے گا' واللہ اعلم بالصواب۔

یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا یہ آنکھوں والوں کیلئے خیار رویت کے ثابت ہو جانے کے بعد اس کو ساقط کرنے والے امور کا ذکر تھا۔ رہا اندھا 'تو اگر اس نے کوئی شے خریدی اور اس کیلئے خیار رویت ثابت ہو گیا تو اس کا خیار انہی ساقط کرنے والے اسباب کی بنا پر ساقط ہوگا 'جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے بشرطیکہ اس کی جانب سے کوئی ایسا امر پایا جائے جو رویت (دیکھنے) کے قائم مقام ہو اور یہ حالت قائل جس اشیاء میں روکنا (جس) 'دیکھنے والی اشیاء میں چھٹنا' سوچنے والی اشیاء میں سوچنا' اور وصف بیان کی جانے والی اشیاء میں وصف بیان کرنا ہے 'جیسے مکان 'زمین' اور درختوں کے پھل وغیرہ۔ بشرطیکہ اس کی اس نے وہی حالت پائی ہو اس سے بیان کی گئی ہو اور یہ بات اس کے حق میں ایسی ہی ہوگی 'جیسے ایک دینار کے حق میں دیکھنا ہے۔ الحسن بن زیاد سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ وہ کسی دینار غصص کو دیکھنے کیلئے اپنا وکیل بنا لے 'دیکھنے میں اس کے قائم مقام ہو اور امام نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ جمع کو اس کے سامنے اتنے غصص ہر رکھ دیا جائے کہ اگر وہ دیکھنا تو اس کو دیکھ لینا 'پھر اس کے سامنے اس کی وصف (حالت) بیان کی جائے' اس لئے کہ یہ وہ احتمالی ممکن صورت ہے 'جو کسی نے حق میں کی جاسکتی ہے۔ اور اگر اس نے اس کیلئے ایسے کیا پھر وہ اس پر رضامند ہو گیا پھر وہ دیکھنے والا ہو گیا تو اس کا خیار واپس نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے حق میں وصف (حالت) بیان کرنا اس کی رویت (دیکھنے) کے قائم مقام ہے۔ اس لئے کہ وہ اصل شے (رویت) سے قاصر ہے اور قائم مقام شے سے مستفید ہوا ہو جانے کے بعد 'یہ اصل شے پر قادر ہو جانے سے قائم مقام کا حکم باطل نہیں ہوتا جیسے کہ اگر کسی غصص نے دینار کے ساتھ نماز ادا کی پھر وہ پانی پر قادر ہو گیا تو اس کا یہی حکم ہے اور اگر کسی دینار نے کوئی ایسی شے خریدی ہو اس نے نہ دیکھی ہو 'تو قائل اس کیلئے خیار ثابت ہو گیا پھر وہ اندھا ہو گیا تو ایسا غصص اور خریداری کے وقت

اندھا ہونے والا دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ اس کیلئے خیار رویت ثابت ہو گیا ہے، حالانکہ وہ اندھا نہ تو اس کا دیکھنا اندھوں کے دیکھنے کی طرح ہی ہوگا اور یہ ایسے ہی چوسکتا ہے، جیت کہ ہم نے بیان کیا، 'اندھ مزہب اعلم۔'

## عقد فتح کرنے والے امور کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

ایمان امور کا بیان جن سے عقد فتح ہو جاتا ہے  
پہنچ کے درست ہونے کی شرائط

تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) عقد کو فتح کرنے والے امور کی دو اقسام ہیں: اختیاری اور ضروری، اختیاری یہ ہے کہ وہ کسی نے عقد کو فتح کیا یا میں نے اس کو توڑ دیا یا میں نے اس کو واپس کر دیا، یا اس نے ایسے الفاظ لئے جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں اور ضروری یہ ہے کہ جمع قبضہ کرنے سے قبل ہازک ہو جائے۔

(ب) شرائط صحت کا بیان:

اس کے درست ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

خیار کا قائم ہونا: اس لئے کہ جب خیار ساقط ہو جائے تو عقد لازم ہو جاتا ہے اور عقد لازم فتح کا احتمال نہیں رکھتا۔

فتح بائع پر صفقہ کی تفریق کو متضمن نہ ہو اور اگر وہ اس کو متضمن ہو اس طرح کہ اس نے کچھ مبیع کو واپس کر دیا اور کچھ کو نہ کیا تو درست نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کچھ کو واپس کر دیا اور کچھ کی اجازت دے دی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ خواہ یہ معقود علیہ قبضہ کرنے سے پہلے ہو یا اس نے بعد اس لئے کہ یہ امر صفقہ کو مکمل ہونے سے مانع ہے۔ تو ایسا کرنا صفقہ کو بائع پر اس کی تکمیل سے قبل متفق کرنا ہوگا جو کہ باطل ہے۔

۳۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بائع کو اس کے فتح کا علم ہونا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ہم اس مسئلے کے دلائل خیار شرط کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

رباعہ الباقی فیصلہ یا دوسرے فرق کی رضامندی تو وہ خیار روزت کے ساتھ فتح کی درغلی کیلئے شرط نہیں ہے جیسے کہ خیار شرط کے ساتھ فتح کی صحت کیلئے بھی وہ شرط نہیں ہے، لہذا وہ بغیر بعد الباقی فیصلے یا دوسرے فرق کی رضامندی کے بھی قبضہ سے قبل اور قبضہ کے بعد درست ہے۔ بخلاف خیار عیب کے اور اس کے درست ہونے کی شرائط ہم اپنے مقام پر بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔



## بیوع فاسدہ کا بیان

ری بیوع فاسدہ تو ہر وہ بیع جس میں اس کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہو جائے تو وہ بیع فاسد ہے، اس کی صحت کی شرائط کا ہم اپنے مقام پر ذکر کر آئے ہیں۔

- (۲) بیع فاسد کا حکم: رہا بیع فاسد کا حکم تو اس پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی:
- ۱۔ بیع فاسد کے اصل حکم کا بیان
- ب۔ حکم کی صفت کا بیان
- ج۔ اس کی شرائط کا بیان

### ۱۔ بیع فاسد کے اصل حکم کا بیان

اصل حکم یہ ہے کہ اس سے ہمارے نزدیک فی الجملہ (مسی نہ سی در ہے میں) حکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد کا کوئی حکم نہیں ہے تو ان کے نزدیک بیع کی دو ہی اقسام ہیں: (۱) ہر اور (۲) باطل، ان کی کوئی تیسری قسم نہیں اور فاسد اور باطل دونوں ایک ہی شے ہیں۔ ہمارے نزدیک جائز اور باطل کے علاوہ بھی ایک تیسری قسم بیع فاسد کی ہے۔ اسی طرح کی مثل مشروع المال (مشروعات) میں بھی پائی جاتی ہے کہ وہاں فرض اور واجب ان کے پاس ایک ہی شے ہیں اور ہمارے نزدیک یہ دونوں الگ الگ اقسام ہیں۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں بیان کیا جاتا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی بیع ہے جو مصنوع ہے لہذا یہ بیع حکیت کیلئے مفید نہیں ہو سکتی جیسے کہ شراب، خنزیر، مردار اور خون پر قیاس کا تشناہی ہے اور حسب ذیل روایت کی، اہل الوصف بھی یہی کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تبيعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین  
ایک درہم کو دو درہموں کے عوض اور ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے فروخت نہ کرو۔

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے نیز مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت قتاد بن امیہؓ کو جب کہ عمرہ کی طرف روانہ ہوا تو فرمایا تھا:

لهم عن اربع عن سبع مالم يعضوا دع ربع مالم يعضوا وعن سبع طين هي بيع وعن ربع وسلف  
انہیں چار باتوں سے روکنا: غیر مقبوض شے کی فروخت سے، غیر مضمونہ شے کے نفع سے اور بیع میں دو شرائط سے اور بیع اور سلف (صرف) سے۔

اور مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے:

لا تبيعوا الطعام الطعام الا سواء بسواء  
کھانے کو کھانے کے بدلے برابر برابر کے سوا فروخت نہ کرو۔

اور جس شے سے روکا گیا ہو وہ شے حرام ہو جاتی ہے اور حرام شے ثبوت ملک کا ذریعہ نہیں ہوتی اس لئے کہ ملکیت ایک نعمت ہے اور حرام شے استحقاق نعمت کا سبب نہیں ہوتی۔ اسی لئے خنزیر، شراب، موار اور خون کی بیع باطل ہے تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہو گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ یہ ایک مشروع بیع ہے لہذا یہ فی الجملہ ملکیت کیلئے مفید ہوگی۔ یہ تمام بیوع پر استدلال کا تقاضا ہے اور اس بات کی دلیل کہ وہ ایک بیع ہے یہ ہے کہ بیع لغت میں مرغوب شے سے مرغوب شے کے تبادلے کو کہتے ہیں، خواہ وہ مال ہو یا مال نہ ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

لَوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ (البقرة) یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے خرید لیا ہے گمراہی کو ہدایت کے بدلے۔ (۱۶۳)

کہ یہاں اللہ تعالیٰ ہدایت کے بدلے گمراہی کے تبادلے کو خریداری اور تجارت قرار دیا ہے اس لئے کہ آیت فرمایا ہے:

فَمَا رِبْحُ تِجَارَتِهِمْ وَمَا كَانُوا مَهْتَدِينَ ۝ ۱۶۴ اِس لی تجارت، نفع مند ہوئی اور وہ نہ ہدایت یافتہ ہوئے۔ (البقرة، ۱۶۴)

اور تجارت مال کے بدلے مال کا تبادلہ ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لَنْ يَشْتَرِيَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ نَفْسُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ ۖ بَأْنِ لَهُمُ الْجَنَّةَ (التوبة، ۱۱۳) ۝ ۱۱۴ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان سے ان کی جانوں اور ان کے مالوں کو جنت کے بدلے خرید لیا ہے۔

کہ یہاں اللہ سبحانہ نے انسانی جانوں اور اموال کے جنت سے تبادلے کو خریداری اور بیع قرار دیا ہے۔ اس طرح کہ اس آیت کے آخر میں فرمایا:

فَلَسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ (التوبة، ۱۱۳) ۝ ۱۱۴ پس تم خوشی نہ اپنی بیع پر جو تم نے کی۔

اور عرف شریعت میں بیع کسی باقیات مال کا کے ساتھ باقیات مال کے تبادلے کو کہا جاتا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے لہذا یہ بیع ہوگی اور اس بات کی دلیل کہ ایسی بیع مشروع (جائز) ہے، باب بیع کی دوسری خصوصیات ہیں۔ جیسے مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (البقرة، ۲۷۵)

نیز فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مَعَكُمْ..... (النساء، ۲۹)

نیز اس کے علاوہ اس بارے میں وارد شدہ دیگر خصوصیات جو مطلق ہیں لہذا جو شخص تنصیص اور نفسہد کا مدعی

ہے تو دلیل پیش کرنا اس کے ذمہ ہے۔

ہمارا دوسرا استدلال دلالت اجتماع سے بھی ہے وہ اس طرح کہ ہمارا اس بات پر اجماع ہے کہ ایسی بیع جو فاسد شرائط سے خالی ہو وہ مشروع (جائز) اور ملکیت کیلئے مفید ہے اور ان شرائط کو بیع کے ساتھ مذکورہ شرائط کے ساتھ ملانا درست نہیں ہے 'لہذا ان کا ذکر کالعدم ہوگا۔ اس لئے کہ شرعاً ایسی موجود ہے جو کالعدم ہو اور ایسی ہے جو حیثیتاً معدوم ہو دونوں برابر ہوتی ہیں۔ اور جب وہ شرائط نفس بیع میں کالعدم ہو گئیں تو وہ بیع مفید شرائط سے خالی رہ گئی اور ایسی بیع جو مفید شرائط سے خالی ہو بلا اجتماع مشروع و جائز اور ملکیت کا قاعدہ دیتی ہے۔ یہ استدلال قول ہے۔

رہا ایسی بیع سے روکنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت فیر بیع سے ہے نہ کہ میں بیع سے 'جس کی تین وجوہ ہیں:

اولاً یہ کہ بیع کے اصول اور اس کی جنس کا جواز عقلی قیاس کے مطابق ثابت شدہ ہے وہ اس طرح کہ یہ بیع کسی شے کے ساتھ اختصاص کا سبب اور بھگڑا دور کرنے کا ذریعہ ہے۔ اور یہی بات ہماری دنیا کا ایک وقت مقررہ تک قائم و باقی رکھنے کا سبب ہے۔ اس لئے کہ کوئی انسان (بشر) کھائے، پئے، رہائش اور لباس کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ اور انسانی جان کو ان اشیاء کے ذریعے زندہ رکھنے کا اس کے سوا کوئی ذریعہ نہیں کہ ان اشیاء کو اس کی خاص ملکیت قرار دیا جائے اور بھگڑا ختم کیا جائے اور خصوصیت ملکیت ثابت کرنے اور بھگڑا ختم کرنے کا ذریعہ ایک ہی ہے 'یعنی بیع اور کسی ایسی شے سے شریعت کا روکنا ممکن نہیں ہے جس کی اچھائی اور جنس کی حکمت کا ازروئے عقل اور اک ممکن ہو' اس لئے کہ ایسا کرنا ناقض تک پہنچائے کا ذریعہ ہے 'اسی لئے اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے' اس کی نعمتوں کا شکر ادا کرنے اور عبادت سے اصولاً کسی کو روکنا جائز نہیں ہے 'اس لئے کہ اس کی اچھائی عقل کی رو سے مسلمہ ہے 'لہذا وہ کسی بیع کی طرف منسوب ہے ہم اسے ضرورتاً اس میں موجود مفید عمل (فیر) پر محمول کریں گے۔ 'ثانیاً اس طرح کہ اگر بیع سے فی الجملہ ممانعت کے وارد ہونے کا جواز تسلیم بھی کر لیا جائے 'لیکن یہاں اسے فیر بیع پر دو باتوں کی وجہ سے محمول کرنا زیادہ اولیٰ ہے 'اولاً اس لئے کہ اس سے ہندو، انکان، تنہم، دلائل پر عمل ہو جاتا ہے اور ثانیاً اس لئے کہ نفس بیع پر محمول کرنا اس کی مشروعیت کا دفع ہے 'ثالثاً فیر بیع پر محمول کرنے میں زیادہ سے زیادہ حقیقت کام پر عمل کرنا اور مجاز پر محمول کرنا لازم آتا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کو منسوخ کرنے سے مجاز پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے 'اس لئے کہ مجاز پر محمول کرنا عام کو منسوخ کرنے کے باب سے ہے اور کسی کی مشروعیت (جواز) کا منسوخ اس کے کرنا علم کو منسوخ کرنا ہے اور علم ہی اصل میں مقصود ہے اور کام تو اس علم کا ایجاب و ایجاب ہے اور ایجاب کو منسوخ کرنا مقصود کو منسوخ کرنے سے زیادہ اولیٰ ہے 'واللہ عزوجل اعلم۔

ب: علم کی صفت کا بیان:

اس علم کی صفت سے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس کی متعدد صفات ہیں:

(۱) کہ وہ ایجاب فی الازم ملک ہے بلکہ وہ ایسی ملک ہے جو منع ہونے کا احتمال رکھتی ہے 'لہذا اس صفت سے

ہماری بحث متعدد عنوانات کے تحت ہوگی۔

۱۔ فاسد بیع سے ثابت شدہ ملکیت کا قابل فسخ ہونا

۲۔ کس کو فسخ کا اختیار ہوگا

۳۔ فسخ کرنے کا طریقہ

۴۔ فسخ کے صحیح ہونے کی شرط

۵۔ ثابت ہو جانے کے بعد حق فسخ کو باطل کرنے والے امور

**انفاسد بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملک کا قابل فسخ ہونا:**

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ بیع اگرچہ فی نفسہ مشروع (ہائز) ہے، لیکن اگر وہ اس کے ساتھ فساد ملحق ہے اور اس فساد کو دور کرنا ضروری ہے۔ اور ایسا اپنا عقد کے فسخ کے بغیر ممکن نہیں، لہذا اس کے فسخ کا اسے استحقاق ہوگا، لیکن یہ استحقاق لغیرہ ہے نہ کہ بیعینہ حتیٰ کہ اگر اس فساد (خرابی) کو بیع کے فسخ کے بغیر دور کرنا ممکن ہو تو وہ بیع فسخ نہ ہوگی، چنانچہ اگر اس میں فساد میعاد میں جہالت کی بنا پر پیدا ہوا ہو تو اگر اس نے اس میعاد کو ختم کر دیا تو وہ جہالت دور ہو جائے گی اور بیع جائز رہ جائے گی، جیسے کہ وہ کسی اسی طرح اس میں رہا (سود) کا شرط ہوتا اور شرط خیار کی مدت کا مجہول ہوتا بھی ایسا اور میں سے ہے علیٰ ہذا التایاس بیوع میں مجہول میعادوں کا داخل کرنا معصیت (گناہ) ہے اور معصیت سے روکنا ضروری ہے اور فسخ کا استحقاق معصیت سے اس کو روکنے کیلئے ہے، اس لئے کہ جب اسے علم ہوگا کہ یہ بیع فسخ ہو جائے گی تو ظاہر ہے کہ وہ اس کے ارتکاب سے بچا رہے گا۔

**۲۔ فسخ کا کس کو اختیار ہے؟**

تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ یہ فسخ یا تو بدل کی جانب منسوب ہوگا، مثلاً اس نے شراب اور خنزیر کو فروخت کیا اور یا پھر وہ اس کی طرف راجع نہ ہوگا، جیسے کہ عقد کرنے والوں میں سے کسی ایک کے قائمہ کی شرط کے ساتھ بیع کرنا یا وہ ایسی بیع ہوگی جس کی میعاد مجہول ہوگی۔ پھر وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو ایسا قبضہ ہے پہلے ہو گیا قبضے کے بعد۔ اگر تو قبضہ سے پہلے ہو تو قبضہ سے پہلے اس کا فسخ کرنا ایجاب اور قبول سے رک جانے کی طرح ہوگا لہذا دونوں میں سے ہر ایک اس کے فسخ کا مالک ہوگا، جیسے کہ عائدین کیلئے شرط خیار کے ساتھ اس کا فسخ کرنا اور اگر وہ قبضہ کے بعد ہو پھر اگر وہ فساد بدل (معاوضت) کی طرف راجع ہو تو اس کا اور قبضہ سے قبل فسخ کا حکم یکساں ہے۔ اس لئے کہ وہ خرابی جو بدل (معاوضت) میں پائی جائے وہ عقد کی سبب (فیض) کی خرابی (فساد) ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اس کو صحیح کرنا ممکن نہیں، بخلاف 'اسی' منسہ مل کے، اس لئے کہ دونوں اشیائے جارحہ کے بغیر عقد قائم ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، لہذا یہ فساد قوی ہوگا اور عقد کی سلب میں دونوں کے حق میں اس کے خرم کے سلب کے ساتھ مؤثر ہوگا۔ اور اگر وہ فساد بدل کی طرف راجع نہ ہو تو امام الامسبحانی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ فسخ کا حق صاحب شرط کیلئے ہے نہ کہ

دوسرے فرق کیلئے اور انہوں نے اس بارے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ اس لئے کہ وہ فساد جو بدل (مطلوبے) کی طرف منسوب نہ ہو وہ قوی نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں حذف اور استقام کا احتمال ہوتا ہے، لہذا اس حق کے اظہار کا حق صاحب شرط کیلئے ہوگا نہ کہ دوسرے فرق کیلئے۔ اور یہ حق لزوم کی نفی (سلب) کیلئے اسی کے حق میں مؤثر ہوگا نہ کہ اس کے ساتھی کے حق میں، مگر اگر نفی نے یہاں اختلاف کا ذکر کیا ہے اور نکلا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ایک قول کی رو سے ان میں سے ہر ایک فتح کا مالک ہوگا اور امام محمدؒ کے قول پر فتح کا حق صرف اسی شخص حاصل ہے جس کیلئے نفع کی شرط رکھی گئی ہو نہ کہ دوسرے شخص کے لئے۔ ان کے قولوں کو وجہ دی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ جس شخص کے لئے نفع لینے کا حق ہوگا وہ مفید شرط کو حذف کر کے عقد کی صحیح پر قادر ہے۔ اور اگر دوسرے شخص نے اس کو فتح کر دیا تو اس نے اس کے حق کو باطل کر دیا ہے جو جائز نہیں۔ شبخین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد بذات خود غیر لازم ہے اس لئے کہ اس میں فساد پایا گیا ہے، بلکہ وہ فساد دور کرنے کیلئے فی نفعہ فتح کے حالت کا حق ہے اور ان کا یہ کہنا کہ مفید شرط قائل حذف ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا، لیکن جب تک اسے حذف نہ لیا جائے وہ شرط قائم ہے اور اس کا قائم رہنا عقد کے لزوم سے مانع ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ دوسرے فرق کی جانب سے بیع کا فتح کرنا صاحب شرط کے حق کے فساد کیلئے نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے حق کا باطل ہونا اس کے اثبات سے عمل محال ہے۔

### ۳: عقد کو فتح کرنے کا طریقہ

تو اس کا فتح دو طرح سے ہو سکتا ہے: قول کے ذریعے اور ثانیاً عمل کے ذریعے۔ قول کے ذریعے اس طرح کہ وہ شخص جسے عقد کے فتح کا اختیار ہو وہ کہے "میں نے اس کو فتح کیا یا میں نے اس کو توڑ دیا یا میں نے اس کو واپس کیا" وغیرہ تو اس سے فتح کے ساتھ وہ عقد بھی فتح ہو جائے گا اور اس کے لئے عدالتی فیصلے کی ضرورت نہ ہوگی اور نہ ہی بائع کی رضامندی کی خواہ یہ فتح قبضہ سے عمل ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ اس بیع کے فتح کا استحقاق اللہ کا حق ہونے کی بنا پر ہے کیونکہ اس فتح سے فساد ختم ہو جاتا ہے اور فساد کو ختم کرنا خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ اور اس کا تمام حقوق میں اظہار ہوگا، لہذا یہ تمام لوگوں کے حق میں فتح ہوگا، اس لئے اس کا صحیح ہونا عدالتی فیصلے یا دوسرے فرق کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا۔

عملی طور پر اس طرح کہ وہ بیع کو بائع کی طرف واپس کرے، ثانیاً اسی طرح بھی اس نے اس کو واپس کیا مثلاً بیع "بیت" یا صدقہ یا عاریت یا ودیعت وغیرہ میں سے کسی نے ارہیجے۔ اس طرح کہ اس نے اس کو فروخت کر دیا یا اس کو ہبہ کر دیا یا اس پر صدقہ کر دیا یا اس کو عاریت پر دیا یا اس کو ودیعت پر دیا تو مشتری اس کی ضمان سے بری ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ بائع کی جانب اس شے کو واپس کرنے کا اتفاق رکھتا ہے تو اس نے اس کو اس بنا پر بھی واپس کیا وہ اسی سبب استحقاق کی بنا پر ہوگا، عاریت اور ودیعت (امانت) کو واپس کرنے کا یہی حکم ہے کہ یہ قابل فتح ہوتا ہے اور ودیعت (امانت) کی واپسی جس طریقے پر بھی ہو درست ہے، جو یا کہ ہم نے اوپر بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مشتری نے اس شے کو بائع کے ذمیل کو واپس فروخت کر دیا اور اسے سوچ دیا، اس لئے کہ اس کی بیع اس کے مکمل کی طرف سے ہوتی ہے جو

کہ بائع ہے، تو یہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے خود بائع کو فروخت کیا اور اگر مشتری نے اسے بائع کے غلام کو فروخت کیا تو اگر اس غلام کو تجارت کی اجازت ہو اور اس پر قرض بھی نہ ہو تو یہ بھی بیع کا بیع ہوگا البتہ مشتری سے اس وقت تک اس کی ذمہ داری ختم نہ ہوگی جب تک وہ شے بائع کے پاس نہ پہنچ جائے۔ اس لئے کہ جب اس پر قرض نہیں ہے تو اس کے تصرف کا حکم اس کے آقا (مولیٰ) کیلئے ہوگا۔ لہذا یہ بیع مولیٰ کے ہاتھ پر ہی ہوگی اور اگر اس پر قرض ہو تو یہ بیع سہابت بیع کا بیع نہ ہوگی۔ اور مشتری پر اس کی ضمان (تادان) مستحکم ہو جائے گی، اس لئے کہ جب اس پر قرض ہو تو اس کے تصرف کا حکم اس کے مولیٰ کیلئے نہ ہوگا۔ لہذا یہ مولیٰ کیلئے بیع نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کسی اجنبی کو فروخت کیا ہو۔ اور اگر اس نے اس کے اجازت یافتہ غلام سے کسی اور شخص کیلئے کوئی شے، فاسد خریداری کے طور پر، خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا پھر اس نے اس شے کو اس کے مولیٰ (آقا) کے پاس فروخت کر دیا تو اگر اس پر قرض نہ ہو تو یہ بیع سہابت بیع کا بیع ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کے مولیٰ سے خریداری کرنے والا ہو گیا ہے، جیسے کہ اس نے خود مولیٰ (آقا) سے اسے خریدا ہو اور پھر اسی کو فروخت کر دیا ہو اور اگر اس غلام پر قرض ہو تو یہ دوسری بیع پہلی بیع کا بیع نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس سے خریداری کرنے والا ہے نہ کہ اس کے آقا سے، تو یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے اس نے کسی اجنبی کے ہاتھ سے اسے خریدا ہو اور اس نے اسے اس کے آقا کے پاس فروخت کر دیا ہو۔ اور اگر مشتری نے بائع کے مفاربت سے خریدا تو یہ بیع کا بیع نہ ہوگا اور ضمان مشتری پر مستحکم ہو جائے گی، بخلاف اس صورت کے جب اس نے بائع کے وکیل سے اسے خریدا کہ یہ بیع ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ خریداری کا وکیل اپنے منوکل کیلئے تصرف کرتا ہے اپنے لئے نہیں کرتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کا تصرف اس کے منوکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے نہ کہ اس کی اپنی جانب سے۔ لہذا وہ بیع میں منوکل کی جگہ ہوگا اور یہ بات بیع ہے۔ رہا مفاربت تو وہ اپنی ذات کیلئے تصرف کرتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کا بیع دونوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے تو وہ بمنزلہ اجنبی کے ہوگا۔ اور اگر بائع کسی اور شخص کا وکیل خریداری ہو، پھر اس سے مشتری نے وہ شے، فاسد خریداری کے ساتھ اپنے منوکل کیلئے خریدی تو یہ بیع کا بیع نہ ہوگا، اس لئے کہ خریداری کا حکم اس کے منوکل کیلئے ہوگا نہ کہ اس کے لئے اور اس پر مشتری کیلئے قیمت واجب ہو جائے گی اور مشتری پر قیمت کی ضمان مستحکم ہو جائے گی اور وہ ایک دوسرے کے واجب الادا حقوق کا بدلہ ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ اس کی وصولی میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو اضافی نفع ہو تو وہ ایک دوسرے کو واپس لے لیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

### ۳۰: بیع کے صحیح ہونے کی شرط

بیع کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ یہ بیع اس کے دوسرے ساتھی کی موجودگی میں ہو۔ اگر نفیٰ نے یہی لکھا ہے اور اس کے متعلق کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا اور قاضی الاسیب حاکمی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ شرط امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ نے فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے۔ انہوں نے اس کو بھی خیار شرط اور خیار رویت والے اختلاف پر محمول کیا ہے۔ ہم انہیں نقل یہ مسئلہ بیان کرتے ہیں۔

## ۵: ثابت ہو جانے کے بعد حق فسخ کو باطل کرنے والے امور

رہے وہ امور جن سے حق فسخ باطل ہوتا، بیع لازم ہوتی اور مشتری پر ضمان مفہم ہوتی ہے، اور وہ امور جن سے یہ حق باطل ہوتا ہے اور نہ بیع لازم ہوتی ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ بیع فاسد میں فسخ کا حق صریح الفاظ کے ساتھ باطل اور ساتھ کرنے سے باطل نہیں ہوتا، مثلاً اس طرح کہ وہ کہے "میں نے اپنا حق باطل کیا" یا ساتھ کیا" یا میں نے بیع کو واجب کیا" یا میں نے اس کو لازم کیا" اس لئے کہ ان سے فسخ کا وجوب اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر رفع فساد کیلئے ثابت ہوا ہے اور جو حق خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہو بندہ مقصود باذنات طریقے سے اس کو ساتھ نہیں کر سکتا، جیسے کہ خیال رویت کا بھی حکم ہے، لیکن بعض اوقات ایسا حق بطریق ضرورت (مجبوری) ساتھ ہو جاتا ہے، اس طرح کہ بندہ اس میں قصداً اپنی ذات کیلئے ایسا تصرف کرے جو ضمنی طور پر اللہ تعالیٰ کے حق کو بطریق ضرورت ساتھ کرے، یا دفع الیہ (محل) فوت ہو جائے وغیرہ۔

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان کی جاتی ہے:

اگر کسی شخص نے کوئی شے فاسد طریقے پر خریدی پھر مشتری نے اس کو فروخت کر دیا یا یہ کر دیا یا اس کو صدقہ کر دیا تو اس کا حق فسخ باطل ہو جائے گا اور مشتری پر اس کی قیمت یا اس جیسی شے کا واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی شے میں تصرف کیا ہے جو اس کی ملکیت ہے، لہذا اس کا تصرف نافذ اصل ہوگا اور بائع کے لئے اس میں سے کچھ حصے کے حصول کی کوئی صورت نہیں رہی۔ اس لئے کہ اسے یہ حق اسی کی جانب سے مسلط کئے جانے کی بنا پر حاصل ہوا ہے اور دوسرے مشتری کے لئے اس کی خریداری پاکیزہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کا عقد صحیح کے ساتھ مالک ہوا ہے، بخلاف پہلے مشتری کے، اس لئے کہ اس کے لئے وہ شے پاکیزہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کا عقد فاسد کے ساتھ مالک ہوا ہے اس میں اور اس صورت میں جب کوئی مسلمان دارالحرب میں کسی کی امان کے ساتھ داخل ہو پھر وہ ان سے ان کے مال بغیر اجازت لے لے اور اسے دارالاسلام کی طرف نکال لائے اور پھر وہ ان کو فروخت کرے، فرق ہے کہ اس کی بیع صحیح ہے، لیکن مشتری کیلئے اس کی خریداری پاکیزہ نہ ہوگی، جیسے کہ لینے والے کیلئے نوٹھار نہیں ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ حلی سے اس کے مال کا اس کی اجازت کے بغیر پاکیزہ نہ ہوتا، اس لئے کہ اس نے اسے نذر و خیانت کے طریقے پر لیا تھا اور اس طریقے پر لیا ہوا مال خیانت کی بنا پر واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کی فروخت کی بنا پر اس نے مالک نہ لے اس کی واپسی کا حق ختم نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس کا حصول مالک کی طرف سے اس پر مسلط لے جانے کی بنا پر نہیں ہوا ہے، لہذا وہ شے بدستور قابل واپسی رہے گی جیسے کہ حلی۔ اور یہ بات بیع کی عمر کی سے مانع ہے، بخلاف بیع فاسد کے اس لئے کہ یہاں عمر کی کا نہ ہونا اس کے ساتھ فساد ملحق ہو جانے کی بنا پر ہے جو از روئے ذکر اس کے ساتھ ملحق ہوا ہے نہ کہ قیہاً اور یہ بات دوسری بیع میں نہیں پائی گئی اور اب جمع مانع ہو واپس لے جانے کی حد سے اٹھ گئی ہے، اس لئے کہ مشتری کو یہ شے مانع کی جانب سے اس پر مسلط کئے جانے کی بنا پر حاصل ہوئی ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے اس کو فروخت کیا پھر اس نے اس شے کو بنیاد شرطاً یا بنیاد رویتاً یا بنیاد میب کے ساتھ

عہد اہل فیصلے کے ذریعے واپس کر دیا اور وہ شے سہایت مالک کی ملکیت میں واپس آگئی تو اس کے فتح کا حق دوبارہ عود کر آئے گا۔ اس لئے کہ ان وجوہ سے واپسی محض سابق بیع کا فتح ہے، لہذا یہ عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہوگا اور دونوں کی طرف سے اس کو ایسے کرنا ہوگا جیسے کہ وہ بالکل نہ ہوا ہو اور اگر اس نے دوبارہ اس کو خرید لیا از سر نو کسی سبب کی بنا پر وہ شے اس کو واپس ہوگئی تو اس کا حق فتح واپس نہ ہوگا۔ اس لئے کہ سبب کے مختلف ہونے کی بنا پر اس کی ملکیت مختلف ہوگئی ہے، لہذا دو ملکیتوں کا اختلاف دو عقود کے اختلاف کی طرح ہے اور اگر مشتری نے اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مدبر بنادیا تو اس کا حق فتح باطل ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا نیز اس لئے بھی کہ غلام کی آزادی اور مدبر بنانا دونوں میں سے ہر ایک شے ایسا تصرف ہے جو درست ہونے کے بعد فتح ہونے کا احتمال نہیں رکھتا، لہذا اس سے اس کی واپسی اور فتح کے حق کا ضرور تاہ باطل ہونا ثابت ہو جائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو ام ولد بنادیا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور باندی مشتری کی ام ولد ہو جائے گی، اس لئے کہ ام ولد بنانا اس کی ملکیت کی بنا پر درست طور پر واقع ہوا ہے اور مشتری پر باندی کی قیمت ضروری ہو جائے گی، اس لئے کہ اس کے ام ولد ہو جانے کی بنا پر اس کی واپسی مشکل ہوگئی ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا کہ جیسے کہ اس کے قبضہ میں وہ شے ہلاک ہوگئی ہو پھر کیا اسے عقر کی تاوان بھی ادا کرنا ہوگا۔ کتاب بیع میں مذکور ہے کہ اس پر عقر کا تاوان نہ ہوگا اور کتاب الشرب میں اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ صحیح قول یہ ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی مملوک باندی کے ساتھ بیع کیا ہے اور اس کے ام ولد بنائے جانے سے اس کی ملکیت مستحکم ہوگئی ہے۔ اس لئے کہ اس کی واپسی مشکل ہوگئی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس سے جماع کیا مگر اس کو ام ولد نہ بنایا تو اس کا حق فتح ختم نہ ہوگا اور بالغ کو بلا اتفاق باندی کو عقر (مہر) سہیت واپس لینے کا حق ہوگا۔ اس کے اور بہرہ کر وہ باندی کے مابین فرق یہ ہے کہ اگر بہرہ کر وہ باندی سے موصوبہ لہ نے جماع کیا اور اس کو ام ولد بنادیا پھر بہرہ کرنے والے نے اپنے بہرہ میں رجوع کر لیا اور باندی کو واپس لے لیا۔ تو موصوبہ لہ عقر (ناچائز مہر) کا ضامن نہیں ہوتا۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بہرہ کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت جماع کو حلال کرنے والی ہے اور بہرہ کثندہ کے رجوع سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جماع کی حلت ثابت نہ تھی، لہذا وہ اپنی مملوکہ شے سے استفادہ کرنے والا تھا۔ جس کی بنا پر اس پر کوئی عقر ضروری نہ ہوگا، بخلاف فائدہ بیع کے اس لئے کہ اس کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت جماع کی حلت میں ظاہر نہیں ہوتی، لہذا اس سے جماع بہ طور حرام رہے گا تاہم شہد کی بنا پر اس پر سے حد ساقط ہو جائے گی، لہذا عقر ضروری ہو جائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو مکاتب بنادیا، اس لئے کہ اس کی ملکیت میں اس نے اس کی بنا پر اس کی کتابت صحیح ہوئی اور بالغ کو اس تصرف کے ختم کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا، اس لئے کہ ایسا اس کی جانب سے مشتری کو مسلط کرنے کی بنا پر ہوا ہے، لہذا اسے اس پر تصرف کو ختم کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اور مشتری کے ذمہ غلام کی قیمت ضروری ہوتی، پھر اگر اس نے کتابت کا معاوضہ ادا کر دیا اور وہ آزاد ہو گیا تو مشتری پر اس کی قیمت کی ضمانت مستحکم ہو جائے گی اور اگر وہ اس سے عاجز ہو گیا اور غلامی میں واپس آگیا تو دیکھا جائے گا اگر تو ایسا مشتری پر قیمت کے عہد اہل فیصلے سے قبل ہو تو بالغ کو اس کی واپسی کا حق ہوگا، اس لئے کہ وہ کتابت سے پہلے واپس کئے جانے کا مستحق تھا اس لئے کہ اس میں اس کی ملکیت لازم نہ تھی لیکن بعد میں عارضہ کتابت کی بنا پر اس کی واپسی میں رکاوٹ ہوگئی ہے تو جب وہ



عاجز ہو گیا ہے اور مشتری پر قیمت کے عدالتی فیصلے سے پہلے وہ دوبارہ غلامی میں واپس گیا ہے تو اب یہ عارضہ زائل اور کالعدم ہو گیا ہے۔ جیسے کہ وہ گویا ہوا ہی نہ تھا تو اس میں مشتری پر اس کی واپسی کا حق دوبارہ عود کر آئے گا۔ جیسے کہ وہ اس سے قبل تھا اور اگر ایسا عدالتی فیصلے کے بعد ہو تو اب بائع کا غلام پر کوئی حق نہیں رہا۔ اس لئے کہ عدالتی فیصلے سے قیمت کے عوض غلام پر مشتری کی ملکیت مستحکم ہو گئی ہے اور یہ ملکیت اس عقد کے پائے جانے کے وقت لازم ہو گئی ہے۔ لہذا وہ اس کی ملکیت میں لازمی طور پر واپس جائے گا اور لازم ملکیت میں فتح کا احتمال نہیں ہوتا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اسی طرح اگر مشتری نے اس کو رخصت رکھوایا تو تب بھی اس کے فتح اور واپس لینے کا حق باطل ہو جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس کو مشتری نے چھڑوایا تو اس میں وہی تفصیل ہوگی جو ہم نے اوپر کتابت کے ضمن میں بیان کی اور اگر اس نے اس کو اجرت پر دیا تو اجارہ درست ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ لیکن اس کا حق واپسی ختم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اجارہ اگرچہ عقد لازم ہے، لیکن وہ عذر کی بنا پر فتح ہو جاتا ہے اور فتح کے فساد سے بڑا اور کونسا عذر ہو سکتا ہے۔ لہذا وہ فتح ہو جائے گا اور اجرت مشتری کو دے دی جائے گی۔ اس لئے کہ ہمارے ائمہ کرام کے اصول کے مطابق منافع کی قیمت حسب عقد مقرر ہوتی ہے اور عقد مشتری کی جانب سے پایا گیا ہے۔ لہذا اجرت اسی کیلئے ہوگی۔ پھر کیا یہ اجرت اس کیلئے پاکیزہ ہوگی؟ تو اس کے متعلق دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے اس کی قیمت بطور ضمان ادا کر دی پھر اس نے اسے اجرت پر دیا تو اجرت پاکیزہ ہوگی۔ اس لئے کہ قابل ضمان شے (مضمون) کا بدلہ (عوض) اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اس لئے یہ اجرت ایسی شے کا بائع ہوگی جس کا وہ ضامن تھا اور اگر اس نے پہلے اسے اجرت پر دیا اور پھر اس کی قیمت بطور ضمان ادا کی تو اجرت والی رقم اس کیلئے پاکیزہ نہ ہوگی اس لئے کہ یہ غیر مضمون شے کا نفع ہے۔

اور اگر اس نے اس کی کسی کے حق کے میں وصیت کی تو اس کی وصیت درست ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا پھر اگر وصیت کنندہ اس کے بعد زندہ رہا تو بائع کو واپسی کا حق رہے گا اس لئے کہ وصیت اس کی زندگی میں ایک غیر لازم تصرف ہے۔ بلکہ وہ قابل احتمال ہے اور اگر وہ مر گیا تو بائع کا حق باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جس شخص کیلئے وصیت کی گئی ہے اس کیلئے اس میں نئی ملکیت ثابت ہوئی ہے۔ بخلاف وارث کیلئے ثابت شدہ ملکیت کے۔ اس طرح کہ مشتری جس نے قاسم طریقے پر اسے خریدا تھا، مر گیا مگر اس سے اس کا حق واپسی ختم نہیں ہوتا اور بائع کو اس کے وارثوں سے واپس لینے کا حق رہتا ہے۔ اور اگر بائع مر گیا تو اس کے وارثوں کو واپس لینے کا حق رہے گا۔ اس لئے کہ وارث کیلئے وہی شے ثابت شدہ ہے نہ مورث کیلئے ثابت ہوتی ہے اور اسے وارث نہ واپس کیا جاسکتا ہے جبکہ مورث کی ملک واپسی سے مضمون اور فتح کی مستحق تھی۔ بخلاف وصیت کئے گئے شخص کے۔ کیونکہ اس کیلئے نئی ملکیت ثابت ہوتی ہے نہ ایک نئے جوب سے اس کو حاصل ہوئی ہے۔ اسی لئے کہ اس کو عیب کی بنا پر واپس نہیں کر سکتا اور نہ اس پر واپس لی جاسکتی ہے اور وہ ملکیت قابل فتح نہ تھی۔ اور اگر مشتری نے قبضے میں اس میں اضافہ ہو گیا، پھر اگر تو وہ اضافہ اس سے متصل ہو اور اصل سے جدا شدہ ہو جیسا کہ پہلے بیان کیا تھا، اور نہ یہ عدالتی فیصلے سے بائع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اضافہ حقیقت میں اصل کے تابع ہے اور اصل ضمان کے ماتھے قابل واپسی ہے تو اسی طرح اس کی بائع شے کا بھی یہی حکم ہے۔ جیسے کہ حسب میں

یہی حکم ہے اور اگر وہ اضافہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہو، جیسے کہ جمع بنوں اور مشتری نے انہیں شدہ یا بھی کے ساتھ ملا دیا تو وہ اس کے فتح سے مانع ہوگا، اس لئے کہ اگر اس نے اسے فتح کیا تو یا تو وہ پہلی اصل کو واپس کرے گا اور یا اصل اور اضافے دونوں کو واپس کرے گا۔ پہلی صورت کی کوئی محتاج نہیں کیونکہ دونوں میں فرق کرنا ناممکن ہے، اسی طرح دوسری صورت بھی قابل عمل نہیں، اس لئے کہ اضافہ فتح کے تحت نہ تو اضافہ داخل تھا اور نہ ضمنتاً، لہذا وہ فتح کے تحت بھی داخل نہ ہوگا اور اگر وہ اضافہ اس سے الگ ہو پھر اگر وہ اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے بچہ، دودھ، اور پھل وغیرہ تو وہ اضافہ فتح سے مانع نہ ہوگا اور بالغ کو اضافہ سمیت اصل کو واپس لینے کا حق ہوگا اس لئے کہ یہ اضافہ اصل سے مانع ہے کیونکہ وہ اصل سے پیدا شدہ ہونے کی بنا پر اس کے تابع ہے اور اصل واپسی کے ساتھ قابل ضمان ہے تو اسی طرح اضافہ بھی، جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر وہ اضافہ جٹی (ارش) یا عقر (ناپائز جماع کے سر) کی صورت میں ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ جٹی حقیقت میں اصل سے فوت ہونے والے جز (حصہ) کا بدلہ ہے، جیسے کہ کوئی شے اصل سے پیدا ہوئی ہو اور عقر اس کے مال کا بدلہ ہے جو جز اور عین شے کے حکم میں ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ عین شے سے پیدا ہوا ہو۔ پھر بچے کی صورت میں اگر ہانڈی مشتری کے قبضہ میں ہو اور ولادت نے اس میں کمی کرنی ہو تو بچے کے ساتھ اس کے نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے، چنانچہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک یہ نقصان بچے کے ساتھ پورا ہو جائے گا۔ امام زعفرانی اس سے اختلاف ہے جیسا کہ کتاب الغصب میں ہے اور ہم عقرب ہے، "ملہ کتاب الغصب میں بیان کریں گے۔ انشاء اللہ اور اگر اس میں بچے کی ولادت نے نقصان نہ کیا تو بالغ اس کو واپس وصول کرے گا اور بالغ پر کوئی شے لازم نہ ہوگی اور اگر ولادت سے اس میں کمی ہو گئی اور یہ کمی بچے کے ساتھ پوری نہ ہوئی ہو تو اسے نقصان کی ضمان سمیت واپس کر دیا جائے گا جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے اور اگر وہ بچہ واپسی سے قبل فوت ہو گیا تو مشتری پر اضافے کی بنا پر کوئی ضمان نہ ہوگی، جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے اور اس پر ولادت کے نقصان کی ضمان واجب ہوگی، جیسے کہ غصب میں ہے اور اگر مشتری نے اس کو ہلاک کیا تو وہ ضامن ہوگا جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے اور اگر جمع ہلاک ہو جائے اور اضافہ قائم ہو تو بالغ کو اضافہ واپس لینے کا حق ہوگا اور وہ جمع کی قیمت کا قبضہ کے وقت سے ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں اشیاء واپسی کیلئے قابل ضمان نہیں البتہ جمع کا واپس لینا مشکل ہو گیا ہے، اس لئے کہ محل (جگہ) فوت ہو گیا ہے اور وہ قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہے لہذا بچہ بدستور اپنے مال پر واپسی کے ساتھ قابل ضمان رہے گا، جیسے کہ وہ تھا اور اگر وہ اضافہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے کہ حیر اور صدقہ اور غلام کی کمالی وغیرہ تو ایسا اضافہ واپسی سے مانع نہیں ہوتا اور بالغ کو حق ہوگا کہ وہ اصل کو اضافہ سمیت واپس وصول کرے، اس لئے کہ اصل واپسی کے ساتھ قابل ضمان ہے اور واپسی سے عقد بنیاد سے فتح ہو جاتا ہے تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اضافہ اس کی ملکیت میں حاصل ہوا تھا البتہ وہ اس کیلئے پاکیزہ نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اضافہ اس کی ضمان میں پیدا نہیں ہوا بلکہ وہ تو مشتری کی ضمان میں حاصل ہوا ہے تو وہ ایسے نفع کے مفہوم میں ہوگا جو غیر مضمون شے سے حاصل ہوا اور اگر یہ اضافہ مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگی، اس لئے کہ نفع قاسد کے ساتھ جمع قبضہ کے ساتھ قابل ضمان (مضمون) ہے اور قبضہ ضاتی شے پر نہیں ہوا نہ اصلاً اور نہ تبعاً۔ اصلاً اس لئے نہیں کیونکہ وہ شے قبضہ کے

وقت معدوم تھی اور تبعا اس لئے نہیں کہ وہ شے حقیقت میں اس کے تابع نہیں بلکہ وہ فی نفسہ اصل ہے جس کا وہ الگ جب کی بنا پر مالک ہوا ہے اصل کی ملکیت کے سبب سے نہیں۔

اور اگر اس کو مشتری نے خود ہلاک کیا تو تب بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان نہیں اور صاحبین کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور اصل مسئلہ کتاب الغصب میں آئے گا کہ اگر غاصب نے اس اضافے کو تلف کر دیا تو کیا وہ ضامن ہوگا؟ امام صاحب کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور صاحبین کے ہیں وہ ضامن ہوگا اور ہم یہ مسئلہ کتاب الغصب میں بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر جمع تلف ہوگئی اور اضافہ مشتری کے قبضہ میں موجود ہو تو اس پر جمع کی قیمت ضمان کی صورت میں واجب الادا ہوگی اور اضافہ مشتری کیلئے ہوگا اور قیمت کی ضمان کے ساتھ اس کی ملکیت اس میں مستحکم ہو جائے گی۔ بخلاف اس سے پیدا شدہ اضافہ کے جسے کہ غصب میں یہی حکم ہے اور دونوں اضافوں میں فرق ہم کتاب الغصب میں ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

یہ حکم اس وقت ہے جب قاسد خریداری کی صورت میں مشتری نے پاس جمع میں اضافہ ہو گیا لیکن اگر اس کے قبضہ میں اس میں نقصان ہو گیا پھر اگر تو وہ نقصان کسی آسانی آنت سے ہوا، تو وہ نقصان اس کی واپسی سے مانع نہ ہوگا اور بائع کو حق ہوگا کہ وہ نقصان کی جتنی (تادان) سمیت اس کو وصول کر لے اس لئے کہ بیع قاسد کے ساتھ خرید کردہ شے قبضہ کے ساتھ مضمون ہوتی ہے جسے کہ غصب کردہ شے اور اس پر قبضہ اس کے تمام اجزاء سمیت ہوا تھا لہذا وہ شے اپنے تمام اجزاء کے ساتھ قابل ضمان ہوئی اور اس کی اوصاف بھی قبضہ کے ساتھ قابل ضمان ہوتی ہیں۔ اگرچہ وہ عقد کے ساتھ قابل ضمان نہیں جسے کہ غصب کردہ شے نے قبضہ میں یہی حکم ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب جمع کے فعل کے ساتھ اس میں نقصان ہو جائے اس لئے کہ یہ اور آسانی آنت کے ساتھ حاصل شدہ نقصان حکم میں برابر ہیں۔ اور اگر اس میں نقصان مشتری کے فعل کے ساتھ پیدا ہوا تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اگر اس میں اس کے فعل کے بغیر نقصان ہو جائے تو وہ اس پر قابل ضمان ہوگا تو اس کے فعل کے ساتھ تو وہ بدرجہ اولیٰ قابل ضمان ہوگا اور اگر وہ نقصان اجنبی کے فعل کے ساتھ ہو تو بائع کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو مشتری سے ارش (تادان) وصول کر لے اور مشتری اس کیلئے بنائیت کرنے والے کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر وہ چاہے تو بنائیت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے اور وہ مشتری پر رجوع نہ کرے جسے کہ غصب میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے مشتری سے نقصان کی قیمت وصول کر لی تو اس کی ملکیت اس جز میں بیع کے وقت سے مستحکم ہوگئی ہے تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ بنائیت اس کیلئے مستحکم شدہ ملکیت میں حاصل ہوئی ہے لہذا وہ اس کیلئے اس کی جانب رجوع کرے اور اجنبی تو اس کا مالک نہیں ہوا لہذا وہ رجوع نہیں کرے گا اور اگر اسے اجنبی نے قتل کر دیا تو بائع کو مشتری سے قبضہ کے وقت کی قیمت کے ساتھ اضافہ کی قیمت بطور ضمان لینے کا حق ہوگا اور اس کیلئے قافل سے حصول تادان کا کوئی راستہ نہ ہوگا۔ اور مشتری قافل سے لینے (ماتخذ) سے اس کی ایت کے ساتھ رجوع کرے گا: نہ تو اس میں واجب الادا ہوگی۔ یہاں بیع اور غصب میں فرق ہے اس لئے کہ اگر غصب کردہ فرد کو کسی شخص نے غاصب کے قبضے میں قتل کر دیا تو اس نے مالک کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو وہ غاصب سے غصب کے وقت کی قیمت وصول کر لے اور

غاصب قاتل کی عاقبت (خاندان) سے تین سالوں میں اس کی وصت وصول کرے اور اگر وہ چاہے تو قاتل کی عاقبت (خاندان) سے اس کی ضمان تین سالوں میں وصت کی صورت میں وصول کرے، اس صورت میں وہ غاصب سے کچھ وصول کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجنبی نے مشتری کی ملکیت میں بنائیت کی ہے اس لئے کہ وہ بیع کا قبضہ کے ساتھ مالک ہوا ہے اور اس میں اس کی ملکیت اس کی بنائیت کے ساتھ مستحکم ہوگئی ہے، نہ کہ بائع کی ملکیت پر، لہذا بائع اس کی ضمان لینے کا حقدار نہ ہوگا، بخلاف غصب کے اس لئے کہ غصب کرنے والے نے جس سے غصب کیا ہو اس کی طرف سے ضمان کے بغیر وہ اس کا مالک نہیں ہوتا، تو اس سے پہلے اس کی اس میں کوئی ملکیت نہیں ہوتی تو اس کا قتل کرنا مالک کی ملکیت میں بنائیت ہے اور قبضہ بھی اس کی ملکیت پر بنائیت ہے، لہذا اسے اس کو ضامن ٹھہرانے کا حق ہوگا اور اگر اس میں نقصان بائع کے فعل سے ہوا تو مشتری پر کوئی شے لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ بائع اپنے فعل کے ساتھ اسے وصول کرنے والا ہوا ہے، حتیٰ کہ اگر بیع مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی اور اس کی جانب سے بائع کی ضمان اس کو روکنا پڑا تو وہ شے بائع کے قبضہ میں ہلاک تصور ہوگی اور اگر اس کی جانب سے اس کو روکنا پڑا تو وہ شے ہلاک ہوگی تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو بائع کی بنائیت کے سرایت کرنے سے وہ شے ہلاک ہوگی تو تب بھی مشتری پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اپنے اس فعل کے ساتھ اس سے واپس لینے والا ہو گیا ہے اور اگر وہ شے بائع کی بنائیت کے سرایت کرنے سے ہلاک نہ ہوئی ہو بلکہ کسی اور وجہ سے ہلاک ہوئی تو مشتری پر اس کی ضمان ضروری ہوگی، لیکن اس میں سے اس کی بنائیت کے حصہ کے مطابق کسی کردی جائے گی، کیونکہ اپنی بنائیت کے ساتھ وہ اتنی مقدار واپس لے چکا ہے۔ اور اگر اس کو بائع نے قتل کر دیا تو مشتری پر کوئی ضمان نہ ہوگی کیونکہ اس کو قتل کرنے کی بنا پر وہ اس کو واپس لینے والا ہو گیا ہے اسی طرح اگر بائع نے کوئی اتناں کھودا اور وہ اس میں گر کر مر گیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ وہ بھی قتل ہی کے مفہوم میں ہے لہذا وہ اس کو واپس لینے والا ہوگا، وائد اعم۔ اور اگر بیع کوئی کپڑا ہو پھر مشتری نے اس کو کالت لیا اور اس سے قبضہ سی لی یا اس سے اس نے اثر بنالیا یا اس میں روٹی بھردی تو اس کے فتح کا حق باطل ہو جائے گا اور اس پر قبضہ کے دن والی قیمت کی ادائیگی مستحکم ہو جائے گی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر مشتری نے بیع میں بطور صفت کوئی ایسی شے بیع کر دی کہ اگر غاصب غصب شدہ شے میں اس کا اضافہ کرتا تو اس سے مالک کا حق قائم نہ ہو جاتا تو اس سے اس کے فتح کا حق باطل ہو جائے گا اور اس پر اس کا حق قیمت یا منسلی شے کی ضمان کے ساتھ مستحکم ہو جائے گا، نیز کہ اگر بیع کوئی روٹی ہو پھر اس نے اس کو کالت لیا یا وہ سوت ہو تو اس نے اس کا کپڑا بن دیا یا وہ گندم ہو تو اس نے اس کا آٹا پیس دیا یا قلی یا انگور ہوں تو اس نے اس کا رس یا تیل نکال لیا یا وہ خالی تیکہ ہو تو اس نے اس پر عمارت بنائی یا بکری ہو تو اس نے اس کو ذبح کر دیا اور بھون لیا یا اس کو پکا لیا وغیرہ ذالک۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ بیع فاسد میں قبضہ غصب کے قبضہ کی طرح ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ ان میں سے ہر ایک شے اپنی حالت قیام میں واپسی کی صورت میں قابل ضمان ہے۔ اور اس کی ہلاکت کی صورت میں اس کی قیمت یا ہم مثل کے ساتھ قابل ضمان ہے، تو ہر وہ شے جس سے وہاں مالک کے حق کا انقطاع لازم آتا ہو تو وہ یہاں بائع کے حق بیع کے انقطاع ہو ثابت کرے گی۔

اور اگر بیع کپڑا ہو اور اس کو مشتری نے رنگ دیا، مثلاً کوئی سرخ یا زرد رنگ وغیرہ تو اگر بیعتی نے لکھا ہے کہ اس سے قیمت کی طرف بائع کا حق منقطع ہو جاتا ہے۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ بائع کو خیار ہے اگر وہ چاہے تو اس کو وصول کر لے اور اس میں رنگ وغیرہ سے جو اضافہ ہوا ہے اس کی قیمت ادا کرے اور وہ چاہے تو اس کو اس کی قیمت کی ادائیگی کیلئے ضامن ٹھہرائے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ بیع فاسد کی صورت میں قبضہ غصب والے قبضہ ہی کی طرح ہے پھر غصب میں جواب (لٹائی) یہی ہے کہ مالک کو اختیار ہوتا ہے اگر وہ چاہے تو کپڑا وصول کر لے اور غاصب کو رنگ سے اضافہ شدہ قیمت کی اجرت ادا کرے اور وہ چاہے تو اس کو اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرائے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ عزوجل اعلم

اور اگر بیع کوئی زمین ہو اور اس نے اس پر کوئی عمارت بنادی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا حق بیع باطل ہو جائے گا اور مشتری پر قبضہ کے وقت کی قیمت کے ساتھ اس کی ضمان ضروری ہوگی اور صاحبین کے نزدیک اس کا حق بیع باطل نہ ہوگا اور وہ عمارت کو گرا دے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس قبضہ کو غصب والے قبضہ پر قیاس کیا جاتا ہے تو جب وہاں وہ عمارت گرانے کا پابند ہوتا ہے تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا نیز اس لئے بھی کہ عمارت بلا شائع شفع کے حق کی بنا پر بھی گرا دی جاتی ہے اور بائع کا حق شفع کے حق سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ شفع زمین کو عدالتی فیصلے کے بغیر نہیں لے سکتا اور یہاں بائع عدالتی فیصلے اور دوسرے فرق کی رضامندی کے بغیر اسے لے سکتا ہے لہذا بائع کا حق زیادہ قوی ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر بائع کے لئے اس کی واپسی کا حق ثابت ہو جائے تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ اس کو عمارت سمیت واپس لے گا اور یا بغیر عمارت کے۔ دوسری صورت کا کوئی امکان نہیں اس لئے کہ ایسا ممکن نہیں ہے اور پہلی صورت بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ عمارت مشتری کا ایسا تصرف ہے جو بائع کی جانب سے مسلط کئے جانے سے حاصل ہوا ہے جو اس عمارت کو گرائے جانے سے مانع ہے جیسے کہ بیع اور ہر تصرف وغیرہ بخلاف غصب اور شفع کے اس لئے کہ وہاں بیعت کی جانب سے عمارت پر مسلط کرنا نہیں پایا گیا اسی طرح غصب اور شفع بیع اور ہر بیع سے مانع نہیں۔

(۳) یہ کہ بیع فاسد کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت اصل قیمت یا مثل کے ساتھ قابل ضمان ہو نہ کہ مقرر کردہ قیمت کے ساتھ بخلاف بیع صحیح کے اس لئے کہ بیعت میں درحقیقت اصل بازاری قیمت ہی واجب الادا ہوتی ہے کیونکہ وہ قیمت ثابت میں بیعت کی طرح ہے مگر اس کے کہ اگر قیمت مقرر کرنا درست ہو تو اصل بازاری قیمت کے بجائے مقرر کردہ قیمت کی طرف عدول کیا جاتا ہے لیکن جب قیمت کی تعین درست نہ ہو تو وجوب اصل کی طرف لوٹ جاتا ہے خصوصاً اگر مقرر کردہ قیمت میں ہو اس لئے کہ اگر قیمت کا مقرر کرنا صحیح نہ ہو تو مقرر کردہ قیمت ثابت نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو فروخت کر دیا اور قیمت کی طرف سے خاموش رہا۔ اور اگر ایسا ہو تو وہ بیعت کی اصل قیمت کے ساتھ بیع ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مل کامل سے ہوتا ہے تو جب اس نے بدل کا صحیح ذکر نہ کیا تو اصل قیمت یا ہم مثل ملے والا "Q" مذکور بھی جاتی ہے لہذا یہ بیعت کی قیمت یا اسکی ہم مثل کے ساتھ فروخت ضرور ہوگی بشرطیکہ وہ مثل اسی شے کی قسم سے ہو۔

(۴) یہ ملکیت ہمارے ائمہ کرام کے مابین بطور کسی اختلاف کے مشرقی کے حق میں اپنے تصرف کے

جو از کیلئے مفید ہے جس میں مین ملوکہ شے سے نفع اٹھانا نہ پایا جائے 'مثلاً بیج بہہ' صدقہ' غلام کی آزادی' عہدہ اور مکاتب بنانا' رهن اور اجارہ وغیرہ۔ جن میں بیع کی مین (ذات) سے نفع اٹھانا نہیں پایا جاتا۔ رہا ایسا تصرف جس میں بیع کی مین (ذات) سے نفع اٹھانا پایا جائے' جیسے خوردنی شے کو کھالینا' کپڑے کو پہن لینا' سواری پر سوار ہوجانا' مکان میں رہائش اختیار کرنا اور باندی سے مجامعت کرنا' تو صحیح قول یہ ہے کہ یہ تصرفات حلال نہیں ہیں' اس لئے کہ اس بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت ملکیت خبیثہ (گندی) ہے اور ملکیت خبیثہ مطلق استفادہ کیلئے مفید نہیں ہے' اسی لئے کہ اس کو واپس کرنا ضروری ہے اور اس سے نفع اٹھانے میں اس ملک کو استحکام عطا کرنا ہے جس سے فساد کا محکم ہونا لازم آتا ہے۔ اسی لئے ایسی بیع قبضہ سے قبل ملکیت کیلئے قائمہ مند نہیں ہے تاکہ اس کو سپرداری سے فساد کے محکم ہونے سے بچایا جاسکے' جیسا کہ ہم آئندہ اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے' انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر بیع کوئی مکان ہو تو اس میں شفع کیلئے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ اگرچہ یہ بیع مشتری کی ملکیت کیلئے مفید ہے' کیونکہ اس سے بائع کا حق ابھی ختم نہیں ہوا اور شفعہ تو بائع کا حق منقطع ہوجانے کی بنا پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ مشتری کیلئے ملکیت ثابت ہونے سے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ جس شخص نے کسی شخص کو مکان فروخت کرنے کا اقرار کیا اور وہ شخص اس کی خریداری سے منکر ہو تو حق شفعہ ثابت ہوجاتا ہے۔ اگرچہ یہاں مشتری کیلئے حق ملکیت ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ بائع کے اقرار کی بنا پر اس زمین سے بائع کا حق ملکیت ختم ہو گیا ہے اور یہاں بائع کا حق ملکیت غیر منقطع ہے' لہذا اس سے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر کوئی ایسی صورت پائی گئی جس سے بائع کا حق ملکیت ختم ہو گیا تو اس کے لئے حق شفعہ ثابت ہوجائے گا۔ اور اگر کوئی مکان اس فاسد بیع کے ساتھ خریدے ہوئے مکان کے پہلو میں فروخت ہوا تو اس کے لئے حق شفعہ ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ یہ خریداری صحیح ہے جس سے بائع کا حق منقطع ہو گیا ہے' لہذا اس کیلئے حق شفعہ ثابت ہوجائے گا' واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے فاسد خریداری کے ساتھ خرید کردہ باندی سے مجامعت کی تو اگر تو اس نے اس کو ام ولد نہ کیا تو اس پر بیع سے قبل کوئی عقر نہیں ہے اور اگر اس نے عقد بیع کر دیا تو اس پر عقر ضروری ہوگا اور اگر اس نے اس ام ولد بنا دیا اور وہ باندی کی قیمت کا ضامن ہو گیا تو عقر کے وجوب میں دو روایات ہیں' جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

### شرائط کا بیان:

یعنی اس کی شرائط تو وہ دو ہیں:

(۱) قبضہ کرنا' لہذا قبضہ سے قبل اس میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وہ بیع واجب الفسخ ہے تاکہ فساد دور کیا جاسکے اور قبضہ سے قبل ملکیت کے وجوب میں فساد کا محکم ہونا ثابت ہوتا ہے' اس لئے کہ جب اس شے میں قبضہ سے پہلے ملکیت ثابت ہوگئی تو بائع پر مشتری کو متعلقہ شے کی سپرداری ضروری ہوجائے گی۔ اس کی سپرداری سے اس کا فساد محکم ہوجاتا ہے اور فساد کے دور کرنے کا اس طرح وجوب ہے کہ جس میں

فساد کا دور کرنا پایا جائے، جبکہ یہ صورت اس سے متناقض ہے۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ قبضہ بائع کی اجازت سے ہو، لہذا اگر اس نے بائع کی بالکل اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا تو اس کی ملکیت ثابت نہ ہوگی، مثلاً اس نے اس کو قبضہ سے روکا یا اس نے اس کی حاضری اور اس کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کر لیا تو تب بھی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس سے نہ روکا اور نہ اس کو صریح الفاظ میں اجازت دی، پھر اس نے بائع کی موجودگی میں اس پر قبضہ کر لیا تو الزیادات میں مذکور ہے کہ اس سے اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر غیبت نے ذکر کیا ہے کہ مشہور روایت یہ ہے کہ ایسے قبضہ سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ الزیادات کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس کی موجودگی میں قبضہ کیا اور اس سے اس نے نہ روکا تو یہ اس کی جانب سے دلالت قبضہ کی اجازت ہوگی، جیسے کہ وہ عقد سے ثابت شدہ قبضہ میں دلالت اجازت ہے اس لئے کہ یہ اس کی طرف سے اسے قبضہ پر مسلط کرنا ہے قبضہ پر اجازت کی دلیل ہے اور قبضہ کی اجازت بھی تو صریح الفاظ میں ہوتی ہے اور بھی کھار دلالت ہے۔ جیسے کہ ہر کے باب میں ہے کہ اگر صاحب لے لے ہر کسکھ کی موجودگی میں اس پر قبضہ کر لیا اور اس نے اسے نہ روکا تو اس کا قبضہ صحیح ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ کی اجازت صریح الفاظ میں نہیں پائی گئی اور بطریق دلالت اس کو ثابت کرنے کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا قبضہ میں فساد کا منہم ہونا پایا جاتا ہے لہذا اس کی جانب سے قبضہ کی اجازت اس عقد میں موجود فساد کے مستحکم ہونے کی اجازت ہوئی، لہذا اس کو بطریق دلالت ثابت کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اسی سے یہ واضح ہوا کہ قاسم عقد اس کو قبضہ پر مسلط کرنا نہیں ہوتا، اس لئے کہ قبضہ سے ایک مانع امر موجود ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ بخلاف ہر کے اس لئے کہ وہاں قبضہ سے کوئی مانع امر موجود نہیں ہے، لہذا وہاں اس کا اثبات بطریق دلالت ممکن ہے جب تک مجلس قائم ہو اور مجلس کی شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہر میں قبضہ بمنزلہ رکن کے ہے، لہذا اس کیلئے مجلس کا ایک ہونا شرط ہے، جیسے کہ قبول کیلئے مجلس کا ایک ہونا شرط ہے، واللہ عزوجل اعلم

### باطل بیوع کا بیان:

یعنی باطل بیع تو ہر ایسی بیع جس کی شرائط انعقاد مثلاً اہلیت، محلیت وغیرہ میں سے کوئی ایسی شرط اگر فوت ہو جائے جن کا ہم شروع کتاب میں ذکر کرتے ہیں، تو وہ بیع باطل ہے اور ایسی بیع کا اصلاً کوئی حکم نہیں اس لئے کہ حکم تو وجود میں کیلئے ہوتا ہے اور ایسی بیع کا ماسوائے ظاہری صورت کے کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرعی تصرف کا اہلیت اور محلیت کے بغیر شرعاً کوئی وجود نہیں ہوتا، جیسے کہ تصرف حقیقی کا کوئی وجود نہیں ہے، ماسوائے اہل فہم اور موزوں محل میں حقیقی طور پر اس کے وقوع پذیر ہونے کے۔ اس کی مثال مردار، خون اور ہول و براز وغیرہ کی بیع اور ملامت (زر جانوروں کا مادہ منیہ) اور مضامین (قابل طمان اشیاء) اور ہر ایسی شے ہے جو مال نہ ہو کی فروخت وغیرہ۔ اسی طرح حرم اور احرام کے فساد کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ بمنزلہ مردار کے ہے، یہی حکم آزاد فہم کی فروخت کا ہے۔ اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے۔ یہی حکم ام ولد، مدبر، قاتل اور آزادی ایک کوٹاں (مسنعی) کی بیع کا ہے۔ اس لئے کہ ام ولد ایک پہلو سے آزاد

عورت ہے، یہی حکم مدبر کا بھی ہے تو یہ لوگ مطلق مال نہیں ہیں اور مکاتب کمائی کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے۔ لہذا وہ بھی مطلق مال نہ ہوگا۔ اور آزادی کیلئے کوشاں (مستسعی غلام) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ ایسا آزاد ہے جس پر قرض ہو، یہی حکم مسلمان سے خنزیر کی بیع کا بھی ہے۔ اس لئے کہ مسلمان کے حق میں وہ مال نہیں ہے۔ یہی حکم شراب کی فروخت کا ہے۔ کیونکہ وہ مسلمان کے حق میں مال منقوم (Valuable Property) نہیں ہے اس لئے کہ شریعت نے مسلمانوں کے حق میں اس کا قیمت والا ہونا ساقط کر دیا ہے، اس طرح کہ اسلام نے اسے ان پر بے وقعت قرار دیا ہے لہذا اس کی بیع باطل ہو جائے گی اور ایسی بیع منقذ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر بیع منقذ ہوگی تو یا تو مقررہ قیمت کے عوض منقذ ہوگی نہ اس کی بازاری قیمت کے عوض۔ اول الذکر صورت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ قیمت کا مقرر کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ اسی طرح دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ اس کی کوئی بازاری قیمت نہیں ہے کہ نہ قیمت اس کی عزت پر مبنی ہوتی ہے اور شریعت نے مسلمان کیلئے ان اشیاء کی بے وقعتی بیان کی ہے۔ لہذا اس کی بیع بازاری قیمت کے عوض منقذ نہیں ہوگی اور اس کی کوئی بازاری قیمت نہیں۔ اور جب وہ بیع منقذ ہی نہیں ہوئی تو وہ ضرورتاً باطل ہو جائے گی۔ ہمارے بعض مشائخ نے شراب کی فروخت میں تفصیل کے اعتبار سے فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر قیمت قرض ہو، مثلاً اس طرح کہ اس نے اسے درہموں کے عوض فروخت کیا تو بیع باطل ہوگی اور اگر وہ عین ہو، مثلاً اس طرح کہ اس نے اسے کپڑے وغیرہ کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہے۔ کے حق میں فاسد ہو جائے گی اور وہ بیع کپڑے کی قیمت کے عوض منقذ ہو جائے گی، اس لئے کہ عقد کرے دلوں کا مقصد شراب کی ملکیت کا حصول اور دوسرے کو مالک بنانا نہیں، اس لئے کہ ایسی بیع مسلمان کے حق میں مقصود بالذات طور پر حصول ملکیت اور عطائے ملکیت کا ذریعہ نہیں ہے، بلکہ وہ تو کپڑے میں عطائے ملکیت اور حصول ملکیت کا ذریعہ ہے، کیونکہ کپڑا حصول ملکیت اور عطائے ملکیت کا ذریعہ ہو سکتا ہے، تو قیمت کا مقرر کرنا اگرچہ شراب کے حق میں ظاہر نہیں ہوا، لیکن کپڑے کے حق میں ظاہر ہوگا اور اس کا کوئی مقابلہ نہیں ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ مشتری نے کپڑے کو فروخت کیا اور قیمت کا ذکر نہ کیا، لہذا یہ بیع اس کی قیمت کے بدلے فروخت کی جائے گی، بخلاف اس صورت کے جب قیمت زر ہو اس لئے کہ قیمت اس کے ذمہ واجب ہوتی ہے اور جو شے کسی کے ذمہ ہو واجب الادا ہو وہ مقصود بالذات نہیں ہوتی بلکہ وہ تو معمول مقصد کا ذریعہ ہے، لہذا شراب عطائے ملکیت اور حصول ملکیت کیلئے مقصود ہوگی، لہذا یہ بیع باطل ہوتی ہے۔ رہی شراب اور خنزیر کی بیع تو وہ باطل نہیں بلکہ فاسد ہوتی ہے اور غلام کی قیمت کے عوض منقذ نہ باقی ہے، اس لئے کہ غلام ایک قیمت دار مال ہے۔ یہی حکم شراب اور خنزیر کا اہل ذمہ (کنار) کے حق میں ہے اور شراب تو ہمارے حق میں بھی مال ہے، لہذا اس کے کہ شراب اس کی کوئی قیمت نہیں تو جب اس نے شراب اور خنزیر کو قیمت بنا دیا تو اس نے ایسی شے کا ذکر کیا ہے جو کہ مال ہے اور قیمت کا کافی الجملہ مال ہونا یا لوگوں کے ہاں اس کا مرغوب فیہ ہونا ضروری ہوتا ہے، اس طرح کہ اس سے یہ مال مفت میں بلا عوض نہ لیا جائے تو یہ بات عقد کے انعقاد کیلئے کافی ہے۔ اس لئے کہ بیع مال کے بدلے مال کا یا مرغوب شے کے بدلے مرغوب شے کا تبادلہ ہے، الا یہ کہ مقصود طبعیہ کا مقصود (قیمت دار) ہونا اس کے انعقاد کی شرط ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔ یہی حکم غلام، مدبر، ام ولد، مکاتب



مستثنیٰ (آزادی کیلئے کوشش) غلام کا ہے، اس لئے کہ یہ تمام اموال فی الجملہ مرغوب فیہ ہیں لہذا عقد غلام کی قیمت کے عوض سمجھا جائے گا۔ یہی حکم غلام کی چرنے والے جانوروں کے چارے اور کنویں کے پانی پینے کے عوض بیع کا بھی ہے۔ اس لئے کہ عقد میں مذکورہ شے مال منقوم ہے ماسوا اس کے کہ وہ سب کیلئے مباح اور کسی کی ملک نہیں ہے۔ اسی طرح وہ مجبول بھی ہوگی تو یہ بیع صحیح کی قیمت کے عوض فساد کے وصف کے ساتھ منعقد ہو جائے گی۔

ہمارے مشائخ کے درمیان غلام کی مزارع اور خون کے بدلے فروات میں اختلاف ہے۔ اکثر مشائخ کے نزدیک یہ بیع باطل ہوگی اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ عقد قاسد ہوگا۔ صحیح قول یہ ہے کہ وہ عقد باطل ہوگا۔ اس لئے کہ بقرہ قیمت مال نہیں ہے اور قیمت کا مال ہونا بیع کے فی الجملہ منعقد ہونے کی شرط ہے اسی طرح مشائخ کے درمیان اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے بلا قیمت کے اسے فروات کیا کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسی بیع باطل ہو جائے گی۔ ہم دونوں اقوال میں سے ہر ایک قول کی وہ ازبغی نقل بیان کر آئے ہیں۔ مگر جب اس نے مال کو غیر مال کے بدلے فروت کیا، حتیٰ کہ بیع باطل ہو گئی پھر مشتری نے مال پر بائع کی اجازت سے قبضہ کر لیا تو کیا وہ اس پر قاتل ضمان ہوگا یا وہ اس کے پاس امانت ہوگا؟ اس بارے میں مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ امانت ہے اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس پر اس نے اپنے ساتھی کی اجازت سے قبضہ کیا ہے ایک ایسے عقد کے ساتھ جو صورتاً پایا گیا ہے حیثیتاً اور معناً نہیں لہذا ایسا عقد کالعدم ہوگا۔ اور صرف قبضہ کیلئے اس کی اجازت باقی رہے گی۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ اس پر قاتل ضمان ہے اس لئے کہ بیع کے حکم سے قبضہ کیا ہوا مال خریداری کی بنیاد پر قبضہ کئے ہوئے مال سے کم نہ ہوگا۔ تو جب وہ قاتل ضمان (ضمنی) ہے تو یہ تو بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

### بیع موقوف

دی بیع موقوف یعنی دوسرے کے مال کی اس کی اجازت کے بغیر فروت، جسے بیع فضولی کہا جاتا ہے تو اس کا فوراً کوئی ایسا حکم نہیں ہے جو قاتل ذکر ہو، اس لئے کہ اس کی طرف سے اجازت اور واپسی کے دونوں احتمال موجود ہیں، لہذا فی الحال اس کے حکم کے متعلق توقف کیا جائے گا نہ کہ یہ توقف شرعی حکم کی بناء پر ہوگا۔ ہم ازبغی نقل فضولی کے تمام تصریحات کا جو باطل ہوتے ہیں اور جو موقوف رہتے ہیں ذکر کر آئے ہیں واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

### بیع کو ختم کرنے والے امور کا بیان

بیع کو ختم کرنے والے امور کی دو اقسام ہیں:

- (۱) ایک وہ قسم ہے جو حج کے ارادے سے ختم کرتی ہے اور یہ دو قسم ہے جسے دونوں مانتین میں سے کوئی ایک اسے حج کرے۔ یہی ہر غیر لازم بیع کا حکم ہے جسے کہ وہ بیع جس میں تین خیارات میں سے کوئی خیارت

پایا جائے یا وہ بیع فاسد ہو۔ دوسری قسم ان بیوع کی ہے جو اقالہ کے بغیر قسم نہیں ہوتی اور یہ ہر لازم بیع کا حکم ہے، یعنی ہر ایسی بیع جو مذکورہ خیارات سے خالی ہو۔ اقالہ پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

(۱) رکن اقالہ کا بیان

(۲) اقالہ کی مابینت کا بیان

(۳) اقالہ کی صحت کی شرائط

(۴) اقالہ کے حکم کا بیان

(۱) رکن اقالہ کا بیان

اس کا رکن دونوں عقد کرنے والوں میں سے ایک کی جانب سے ایجاب اور دوسرے کی جانب سے اس کو قبول کرنا ہے تو جب دونوں میں سے ایک کی جانب سے ایجاب اور دوسرے کی جانب سے قبول ایسے الفاظ میں پایا جائے جو اس پر دلالت کرتے ہوں تو اس سے رکن مکمل ہو جائے گا۔ البتہ ان الفاظ پر بحث کی ضرورت ہے جن سے رکن مکمل ہوتا ہے تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں:

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ رکن ایسے دو الفاظ کے ساتھ منعقد ہوتا ہے جو ماضی سے تعلق رکھتے ہوں۔ مثلاً دونوں میں سے ایک کے ”میں نے بیع کا اقالہ کیا اور دوسرے کے میں نے قبول کیا“ یا دوسرے نے کہا میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوں یا میں نے یہی چاہا ہے، وغیرہ۔ پھر کیا اقالہ ایسے دو الفاظ سے منعقد ہو جاتا ہے جن میں سے ایک ماضی کا اور دوسرا مستقبل کا ہو، مثلاً ایک نے دوسرے سے کہا ”مجھ سے اقالہ کر“ دوسرے نے کہا ”میں نے تجھ سے اقالہ کیا“ یا اس نے کہا میں تیرے پاس آیا ہوں تاکہ تو مجھ سے اقالہ کرے تو اس نے کہا میں نے اقالہ کیا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح بھی اقالہ درست ہے جیسے کہ کتاب النکاح میں یہی حکم ہے۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ اقالہ ایسے دو الفاظ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا جن میں سے ہر ایک ماضی کا صیغہ ہو، جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقالہ کا رکن یعنی ایجاب و قبول بیع کے رکن کی ہی طرح ہے پھر بیع کا رکن دو ایسے الفاظ کے بغیر منعقد نہیں ہوتا جن میں سے ہر ایک ماضی سے تعلق رکھتا ہو تو اسی طرح رکن اقالہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ ان دونوں کے ہاں اقالہ اور بیع میں فرق ہے، وہ یہ کہ مستقبل کا صیغہ بھاء تو کیلئے ہوتا ہے اور بھاء تو کے الفاظ کا بیع میں ہونا عام عادت ہے، لہذا یہ لفظ اپنے حقیقی مضموم پر محمول ہوگا اور یہ بطور ایجاب کے واقع نہ ہوگا، بخلاف اقالہ کے اس لئے کہ وہاں لفظ کو اس کے حقیقی مضموم پر محمول کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ اس میں بھاء تو کرنا عام عادت نہیں ہے، لہذا اسے ایجاب پر محمول کیا جائے گا۔ اسی لئے ہم نے اس کو نکاح میں ایجاب پر محمول کیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

(۲) اقالہ کی مابینت

یہی اقالہ کی مابینت اور اس کا وقوع و محل تو ہمارے ائمہ کرام کے مابین اس کی مابینت اور اس کی

حقیقت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اقالہ دونوں فریقوں کے حق میں صحیح ہے اور تیسرے شخص کے حق میں ایک نئی بیعت ہے۔ خواہ یہ اقالہ بیعت پر قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔ انہی سے دوسری روایت ہے کہ وہ قبضہ سے قبل صحیح ہے اور اس کے بعد نئی بیعت ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ عقد کرنے والوں اور دوسرے سب لوگوں کے حق میں نئی بیعت ہے۔ بجز اس کے کہ اس کو نئی بیعت بنانا ممکن نہیں ہے، لہذا اسے صحیح بنا دیا جائے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ صحیح ہے، بجز اس کے کہ اگر اسے صحیح بنانا ممکن نہ ہو تو اسے ضرورت کی بنا پر بیعت بنا دیا جائے گا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وہ تمام لوگوں کے حق میں صحیح ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقالہ لغت میں رفع سے عبارت ہے، دعا میں کہا جاتا ہے:

اے اللہ میری تصفیحات کو ختم کر دے۔

نہم قل عشرانی ای لرفعہا

اور حدیث مبارکہ میں ہے:

من اقال نادماً اقال اللہ عشرانہ یوم القیامۃ جس نے ندامت کی حالت میں اقالہ کیا تو اللہ تعالیٰ روز قیامت اس کی خطاؤں کو معاف کرے گا۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لقبیلوا ذوی الہیبات عشرانہم الا فی حد تمام لوگوں کی تصفیحات معاف کرو، ماسوائے حد کے۔

اور اصول یہ ہے کہ شرعاً تصرف کا وہی مضمون لیا جاتا ہے جس کیلئے وہ لفظ لغوی طور پر بنا ہو اور عقد کا رفع اس کا صحیح ہے، نیز اس لئے بھی کہ بیعت اور اقالہ نام کے اعتبار سے دو مختلف اشیاء ہیں، لہذا حکم میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوں گی۔ یہی اصول ہے پھر جب یہ اقالہ سابق حکم کا رفع ہے تو وہ بیعت نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ بیعت تو نئے حکم کا اثبات ہے اور دفع اس کی نفی کرتا ہے اور ان دونوں کے درمیان منافات ہے، لہذا اس مضمون کے اعتبار سے اقالہ محض رفع ہوگا اور اس کا یہ مضمون تمام لوگوں کے حق میں ظاہر ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں اصل رفع ہے، جیسے کہ امام زفرؒ نے کیا۔ البتہ اگر اس کو صحیح بنانا ممکن نہ ہو تو اس کو ضرورتاً بیعت بنا دیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیعت کا مضمون مال کا ہونا ہے جو ایک شے (بدل) کو لینا اور دوسری شے (بدل) کو دینا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے، لہذا بیعت کا مضمون پائے جانے کی بنا پر اقالہ بیعت ہی ہوگا اور اس میں اصل اعتبار معنی کا ہوتا ہے، اس کی صورت کا نہیں۔ اسی لئے بہت سے احکام میں اسے بیعت ہی کا حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اسے تیسرے شخص کے حق میں نئی بیعت قرار دیا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل رفع کے مضمون کا مستحکم ہونا ہے، جیسے کہ ہم نے امام زفرؒ کی دلیل کے تحت بیان کیا۔ وہ یہ کہ اقالہ لغوی اور شرعی طور پر حکم کو مرفوع کرنے کا نام ہے اور کسی شے کا رفع اس کا صحیح ہونا ہے، جبکہ بیعت کے مضمون کی تقریر وہی ہے جو ہم نے امام ابو یوسفؒ کی دلیل کے تحت بیان کی، یعنی یہ کہ ان میں سے ہر ایک اپنا سرمایہ (راہ المال) دوسرے کے مال کے بدلے (بدل) لینا ہے اور یہی بیعت کا مضمون ہے البتہ مائدین کے حق میں بیعت کے مضمون کا اعتبار ممکن نہیں، اس

لئے کہ دونوں کے مضموم میں منافات پائی جاتی ہے، لہذا ہم نے اس مضموم کو تیسرے شخص کے حق میں ظاہر سمجھا ہے، چنانچہ اس اقالے کو عقد کثہ گان کے حق میں فسخ کو تیسرے شخص کے حق میں بیع قرار دیا جائے گا اور یہ بات مشکل نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ ایک ہی شخص کے فعل کو ایک پہلو سے طاعت اور دوسرے پہلو سے معصیت قرار دیا جاتا ہے تو دو اشخاص سے اگر ایسا ہو تو تب تو درجہ اولیٰ ایسا ممکن ہے اور اس بات کی دلیل کہ یہ عقد بغیر قیمت کی تعین کے درست نہیں یہ ہے کہ بیع قیمت مقرر کے بغیر درست نہیں ہوتی۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب دونوں نے اقالہ کیا مگر انہوں نے سابقہ بیع میں قیمت مقرر نہ کی یا انہوں نے اصل قیمت سے زیادہ قیمت مقرر کر دی یا اقالہ میں سابقہ قیمت سے کسی کر دی یا انہوں نے کسی اور جنس کی قیمت مقرر کر دی جو سابقہ قیمت کی جنس سے مختلف ہو، خواہ کم ہو یا زیادہ۔ یا انہوں نے سابقہ بیع میں قیمت کو ادھار رکھا تھا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقالہ سابقہ بیع کی قیمت پر ہی ہوگا۔ اور قیمت میں اضافہ یا کمی یا اس کا ادھار ہونا یا دوسری جنس سے، دونوں سب باطل ہوگا، خواہ یہ اقالہ قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد اور خواہ بیع مال منقولہ ہو یا غیر منقولہ۔ اس لئے کہ یہ اقالہ عقد کثہ گان کے حق میں فسخ ہے اور فسخ مقدم کا رفع (ختم کرنا) ہے جو سابقہ قیمت ہی کے بدلے ہوتا ہے، لہذا یہ ضرورتاً سابقہ قیمت کے بدلے ہی اس کا فسخ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس عقد کو فسخ کیا ہے اور فسخ کا حکم 'خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد میں' مال منقولہ ہو یا غیر منقولہ، مختلف نہیں ہوتا اور قیمت میں اضافہ اور کمی اور اس کا دوسری جنس سے ہونا اور ادھار ہونا باطل ہوگا اور اقالہ بدستور صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ ان اشیاء کا مطلق ہونا اقالہ میں منسوخ نہیں ہوتا۔ کیونکہ اقالہ کو فاسد شرائط باطل نہیں کرتیں اور بخلاف بیع کے، اس لئے کہ فاسد شرط بیع میں منسوخ ہوتی ہے کیونکہ اس سے اس میں رہا (سود) کا ہونا ممکن ہے اور اقالہ بیع کا ختم کرنا ہے، لہذا اس میں رہا کا ہونا ممکن نہیں ہوتا تو ان دونوں میں یہ فرق ہوا۔

امام ابو یوسفؒ کے قول پر اگر تو اقالہ قبضہ کے بعد ہو تو اقالہ ان دونوں کی مقرر کردہ قیمت پر ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں یہ نئی بیع ہے، جیسے کہ گویا اس نے اس ابتدائی طور پر اسی قیمت کے بدلے فروخت کیا اور اگر اقالہ قبضہ سے قبل ہو تو اگر بیع زمین ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس کو بھی بیع بنانا ممکن ہے۔ اس لئے کہ قبضہ سے قبل زمین کو بیع کرنا ان کے نزدیک جائز ہے اور اگر وہ بیع مال منقولہ (Movable) ہو تو تب بھی، اس لئے کہ اس کو نئی بیع بنانا ممکن نہیں ہے، کیونکہ مال منقولہ کی قبضہ سے قبل فروخت جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اقالہ ہر حالت میں بیع ہے پس ہر وہ شے جس کو فروخت کرنا جائز نہ ہو اس کا اقالہ بھی جائز نہ ہوگا، تو اس روایت کی رو سے ان کے نزدیک قبضہ سے قبل مال منقولہ میں اقالہ جائز نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اگر اقالہ قبضہ سے قبل ہو تو اقالہ سابقہ قیمت پر ہی ہوگا اور سابقہ قیمت پر اضافہ اور کمی اور اس کا دوسری جنس سے ہونا اور قیمت میں کمی کرنا اور قیمت کا ادھار ہونا باطل ہوگا اور اس صورت میں یہ شخص فسخ ہوگا جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے۔ اس لئے کہ اس کو قبضہ سے قبل بیع بنانا ممکن نہیں ہے، لیکن ان کے نزدیک بیع کی قبضہ سے قبل فروخت جائز نہیں ہے، خواہ بیع مال منقولہ ہو یا زمین۔ اور اگر دونوں نے قبضہ کے بعد اقالہ کیا تو اگر تو انہوں نے اقالہ قیمت کی تعبیر میں

کے بغیر کیا یا اس میں انہوں نے سہایت قیمت ہی مقرر کی بغیر کسی بیشی کے یا سہایت قیمت میں کسی کی تو اقالہ سہایت قیمت پر ہی ہوگا۔ اور قیمت میں کسی کا ہونا باطل ہوگا اور یہ صحیح ہوگا جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ وہ اصل میں صحیح ہے اور اس کو صحیح قرار دیئے جانے سے کوئی شے مانع نہیں، لہذا اسے صحیح بنا دیا جائے گا اور اگر انہوں نے سہایت قیمت میں اضافہ کے ساتھ اقالہ کیا یا سہایت قیمت پر اقالہ کیا یا سہایت قیمت کی جنس کے بجائے کسی اور جنس کی قیمت پر اقالہ کیا تو اسے قیمت اس سے کم ہو یا زیادہ تو اقالہ ان کی مقرر کردہ قیمت کے مطابق ہوگا اور یہ ان کے نزدیک بیع ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو یہاں صحیح بنانا ممکن نہیں ہے۔ یہ ہے کہ صحیح کی شان یہ ہے کہ وہ سہایت قیمت پر ہی تو جب اس کو صحیح بنانا ممکن نہیں رہا تو اسے ان کی مقرر کردہ قیمت پر بیع قرار دیا جائے گا۔ نہ اس صورت میں کہ جب انہوں نے سہایت قیمت سے کم قیمت پر اقالہ کیا کہ ان کے نزدیک اقالہ سہایت قیمت پر ہی ہوگا اور اسے صحیح قرار دیا جائے گا اور اسے ان کے نزدیک بیع نہ بنایا جائے گا اس لئے کہ یہ قیمت میں کسی سے سکوت ہے اور یہ بیع قیمت میں کسی اور کسی سے سکوت سہایت قیمت سے سکوت سے بڑھ کر نہیں ہے اور وہاں اس کو بیع قرار دیا جاتا ہے تو یہاں تو وہ بدرجہ اولیٰ بیع ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر مشتری کا کوئی ٹھہ اور اس کا کوئی شفع ہو، پھر اس نے اس کے مالے لئے شفعہ کا فیصلہ کیا اور مشتری نے اس سے یہ مطالبہ کیا کہ وہ سہایت قیمت سے زیادہ قیمت یا کسی اور جنس کی قیمت پر یہ زمین اس کے سپرد کر دے تو اس صورت میں اضافہ باطل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک قیمت دوسری جنس سے مقرر کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ جب شفعہ کیلئے شفعہ کا بعد اتی فیصلہ ہو گیا تو عقد (صفہ) سہایت قیمت کے عوض اس کی جانب منتقل ہو گیا ہے تو سہایت قیمت سے زیادہ قیمت یا دوسری جنس کی قیمت پر اس کی سپرداری سہایت قیمت پر یا دوسری جنس والی قیمت پر اقالہ ہوگا جس کی بنا پر مقرر کردہ قیمت باطل ہوگی۔ البتہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک سپرداری درست ہوگی۔ یہاں دونوں کا جواب امام محمدؒ کے اصول پر متفق ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک قبضہ سے قبل اراضی کی فروات جائز نہیں ہے، لہذا یہ عقد بدستور صحیح رہے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قیمت میں اضافہ درست ہے۔ اسی طرح دوسری جنس سے اس کا مقرر کیا جانا بھی درست ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک اقالہ ایک بیع ہے اور یہاں اس کو بیع قرار دیئے جانے سے کوئی امر مانع نہیں، لہذا اس سے وہ اصل صورت میں بیع رہے گی۔

اور اگر دونوں نے کسی عقولہ شے میں بیع کا اقالہ کیا، پھر مانع نے مشتری کو، قبل اس کے کہ وہ اس کے ہاتھ سے اسے واپس لے، دوسری مرتبہ فروات کر دیا تو بیع جائز ہوگی۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصولی موقف کے مطابق ہے۔ امام زفرؒ کے اصول پر اس طرح کہ ان کے نزدیک اقالہ تمام لوگوں کے حق میں مطلقاً صحیح ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر دونوں عاقدین کے حق میں وہ صحیح ہے اور مشتری ان دونوں میں سے ایک ہے اور امام محمدؒ کے اصول پر صحیح سے کوئی مانع نہ ہونے کی صورت میں اقالہ صحیح ہی ہے اور یہاں اس کو مانع ہونے سے کوئی امر مانع نہیں، بلکہ اس کے بیع ہونے سے مانع پایا گیا ہے۔ اس لئے کہ عقولہ شے کی قبضہ سے قبل فروات جائز نہیں ہے اس طرح یہاں اقالہ تینوں ائمہ کے نزدیک صحیح ہوگا، لہذا ایسی صورت میں جو عقولہ شے، البتہ سے قبل فروات نہ ہوگی، جس کی بنا پر یہ بیع جائز ہوگی، بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر یہ حکم

درست نہیں ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک قبضہ کے بعد اقالہ مطلق بیع ہے۔ اور اس بیع کی فروخت قبضہ سے قبل ہمارے تمام ائمہ کے درمیان کسی اختلاف کے بغیر جائز نہیں ہے۔ تو یہ مسئلہ امام ابو یوسفؒ کے خلاف جہت ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ ان سے اس کے متعلق اختلاف ثابت ہو جائے۔ اور اگر اس نے اس شے کو مشتری کے علاوہ کسی اور شخص کو فروخت کیا تو جائز نہ ہوگا اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق درست ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے اصول پر اس طرح کہ اقالہ قبضہ کے بعد دونوں عقد کنندگان اور دوسرے لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے، ماسوا اس کے کہ کوئی مانع پایا جائے اور یہاں اس کے بیع ہونے سے کوئی امر مانع نہیں، اس لئے کہ اگر ہم اس کو بیع بنا دیں تو اقالہ قاسد نہ ہوگا، کیونکہ یہ اقالہ قبضہ کے بعد حاصل ہوا ہے، لہذا اسے بیع قرار دیا جائے گا اس طرح یہ منقولہ شے کی قبضہ سے بیع ہوگی اور یہ جائز نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر اگرچہ یہ بیع ہے، لیکن صرف عقد کرنے والوں کے حق میں جبکہ ان دونوں کے علاوہ دوسروں کے حق میں تو یہ بیع ہے اور مشتری ان دونوں کے علاوہ ہے، لہذا اس کو فروخت کرنا بیع ہوگا اور یہ قبضہ سے قبل منقولہ شے کی بیع ہے۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر یہ حکم درست نہیں ہے کیونکہ امام زفرؒ کے نزدیک عقد کرنے والوں اور باقی لوگوں کے حق میں اقالہ بیع ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں اصل حالت بیع ہے، ماسوا اس نے کہ کوئی مانع پایا جائے اور یہاں کوئی مانع نہیں ہے لہذا یہ تمام لوگوں کے حق میں بیع ہوگا اور یہ منقولہ شے کی قبضہ سے قبل بیع نہ ہوگی لہذا مناسب تو یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہو۔

اور اگر بیع غیر منقولہ شے ہو اور مسئلہ اسی طرح ہو تو اس کی غیر مشتری کو بھی فروخت جائز ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اصولوں کے مطابق ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ کے اصول پر بھی قیاس کا یہی تقاضا ہے۔ اس لئے کہ ان کے اصول پر اقالہ تمام لوگوں کے حق میں اقالہ ہے، ماسوا اس کے کہ ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں ایسا کرنا ممکن ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر عقد کرنے والوں کے علاوہ دوسروں کے حق میں یہ ایک نئی بیع ہے، لہذا یہ قبضہ سے قبل اراضی کی فروخت ہوگی تو ان دونوں کے نزدیک جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ بیع ہے، ماسوا اس کے کہ ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں اس کا ہونا مشکل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اقالہ سہایت قیمت پر قبضہ کے بعد حاصل ہوا ہے، اور یہ امر بدستور بیع ہوگا، لہذا یہ قبضہ سے قبل بیع کی فروخت نہ ہوگی، بلکہ یہ ایسی بیع ہے جو قبضہ سے قبل بیع ہو چکی ہے اور ایسی بیع ان کے نزدیک جائز ہے خواہ منقولہ شے کی ہو یا غیر منقولہ کی۔ اور امام زفرؒ نے نزدیک وہ طے الاطلاق بیع ہے، لہذا ایسی صورت میں اس کو فروخت کرنا منقولہ شے کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا نہیں ہے لہذا یہ جائز ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے اس کے لئے کوئی گھر خریدا اور اس کا کوئی شفیق ہو اور اس نے شفعہ میں یہ مکان اس کے سپرد کر دیا پھر دونوں نے مل کر بیع کا اقالہ کر لیا یا اس نے اس کو خریدا اور اس سے پہلو میں کوئی مکان نہ ہو، پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان تعمیر ہو گیا اور پھر انہوں نے بیع کا اقالہ کر لیا تو شفیق امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو شفعہ کے ساتھ لے سکتا ہے۔ اس لئے کہ اقالہ امام ابو یوسفؒ نے اصول پر تمام لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے اور اس کو بیع ہونے سے یہاں کوئی امر مانع نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ نے اصول پر عائدین کے علاوہ دوسروں کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہے اور شفیق دونوں کے علاوہ ہے، لہذا یہ اس لئے حق میں



پر یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ انہوں نے اقلہ کو فتح قرار دیا ہے، لہذا یہ اس کا قدیم ملکیت کی طرف لوٹنا ہوگا، تو مناسب تو یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہو۔

### ۲: اقلہ کے درست ہونے کی شرائط:

- (۱) دونوں اقلہ کرنے والوں کا رضامند ہونا امام ابو یوسفؒ کے اصول پر تو یہ ظاہر ہے، اس لئے کہ یہ بیع مطلق ہے اور رضامندی بیوع کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر اس لئے کہ یہ فتح والا عقد ہے اور کوئی عقد دونوں کی رضامندی کے بغیر درست طور پر واقع نہیں ہوتا۔
- (۲) مجلس کا ایک ہونا جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ بیع کا معنی اس میں موجود ہے، لہذا اس کیلئے مجلس کا ایک ہونا شرط ہوگا جیسے کہ وہ بیع کیلئے شرط ہے۔

(۳) عقد صرف کے اقلہ میں عقد صرف کے دونوں معاوضوں پر باہمی قبضے کا ہونا اور یہ بات امام ابو یوسفؒ کے اصول پر تو ظاہر ہے اور یہی حکم امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر ہے۔ اس لئے کہ دونوں طرف کی اشیاء پر قبضہ اللہ تعالیٰ کے حق کیلئے واجب ہوا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ یہ حق بندے کے ساتھ کرنے سے ساقط نہیں ہوتا اور اقلہ ان کے اصول پر اگرچہ دونوں عقد کرنے والوں کے حق میں فتح ہے لیکن تیسرے شخص کے حق میں نئی فتح ہے، لہذا شریعت کا حق تیسرے شخص کے حکم میں معتبر ہوگا اور اسے اس کے حق میں بیع قرار دیا جائے گا۔

(۴) یہ کہ بیع فتح کے جملہ اسباب کے ساتھ فتح کی موزوں محل ہو، جیسے کہ خیار شرط اور خیار رویت کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کی واپسی۔ پھر اگر ایسا نہ ہو، مثلاً یہ کہ اس میں کوئی اضافہ وغیرہ پیدا ہو جائے جو ان اسباب کے ساتھ اس کے فتح سے مانع ہو تو ان دونوں کے نزدیک اقلہ درست نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر تو یہ حکم ظاہر ہی ہے، اس لئے کہ اقلہ ان کے نزدیک عقد کا فتح ہے، لہذا یہ ضروری ہے کہ محل فتح کو قبول کرنے کا اہتمام رکھتا ہو، تو جب وہ شے فتح کے احتمال سے خارج ہوگئی تو اقلہ ہونے سے بھی ضرورتاً خارج ہو جائے گی، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے اصول پر اس لئے کہ وہ قبضے کے بعد مطلق فتح ہے اور وہ اضافے کے بعد فتح کا احتمال رکھتی ہے، لہذا وہ اقلہ کا بھی احتمال رکھتی ہے، جبکہ امام محمدؒ کے اصول پر، اس لئے کہ اگرچہ یہ بیع کا فتح ہے، لیکن اس وقت جب ایسا ہونا ممکن ہو، جبکہ یہاں ایسا امکان نہیں ہے کیونکہ اگر ہم نے اس کو اقلہ قرار دیا تو صحیح نہ ہوگا اور اگر ہم اس کو بیع قرار دیں تو صحیح ہوگا، لہذا درنگی کی ضرورت کیلئے اسے بیع ہی قرار دیا جائے گا اسی لئے اس فصل میں امام محمدؒ کا جواب امام ابو یوسفؒ کے جواب کے ساتھ تعلق ہو گیا ہے۔

(۵) اقلہ کے وقت بیع کا موجود ہونا پھر اگر وہ اقلہ کے وقت ہلاک ہو جائے تو اقلہ صحیح نہ ہوگا۔ رہا زر خن (قیمت) کا اقلہ کے وقت موجود ہونا تو وہ شرط نہیں ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیع کا اقلہ اس کے حکم کو مرفوع کرنا ہے، لہذا وہ بیع کے ساتھ ہی قائم ہوگا۔ اور بیع حج کے ساتھ قائم ہوتی ہے زر خن کے ساتھ نہیں۔ اس لئے کہ وہی مفقود علیہ ہے، اس طرح کہ عقد اسی پر واقع ہوتا ہے کہ زر خن پر، اس لئے کہ اس



سے معین شے کو وصول کیا جاتا ہے اور معین شے جمع ہے زرِ ضمن نہیں، اس لئے کہ وہ تعبیین کا احتمال نہیں رکھتی۔ اگرچہ وہ معین ہی ہو کیونکہ وہ (زرِ ضمن) اس شے کا نام ہے جو مشتری کے ذمہ ہو لہذا عقد کا اس پر وارد ہونا متصور نہیں ہو سکتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ بیع جمع کے ساتھ قائم ہوتی ہے نہ کہ زرِ ضمن کے ساتھ تو جب وہ شے ہلاک ہوگئی تو بیع کے حکم کا عمل ہی باقی نہیں رہا، لہذا اس کا حکم باقی نہ رہے گا، لہذا اس میں اقالہ کی صحابائش نہ ہوگی جو درحقیقت بیع کے حکم کا دفع ہے اور جب زرِ ضمن تلف ہو جائے تو بیع کے حکم کا عمل قائم ہے جس کی بنا پر اقالہ درست ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر دونوں نے کسی معینہ شے کا دھارِ قیمت پر لین دین کیا ہے مثلاً درہموں اور دیناروں کا، خواہ انہوں نے ان کی تعبیین کی یا تعبیین نہ کی، اسی طرح بیہوش (مفلوس) سیلی، موزوں اشیاء اور عدایات متقاربہ (ایک دوسرے کے قریب کئی جانے والی اشیاء) کا، جو کسی کے ذمہ ہونے سے موصوف ہوں، پھر انہوں نے اس بیع کا اقالہ کیا تو اگر تو انہوں نے جب اس کا اقالہ کیا وہی شے مشتری کے قبضہ میں موجود ہو تو اقالہ صحیح ہوگا خواہ قیمت اس کے ہاتھ میں موجود ہو یا تلف ہو جائے، اس لئے کہ بیع کا حکم معقودِ طبع کے قیام کے ساتھ قائم ہے۔ اور اگر انہوں نے معینہ شے کے ہلاک ہو جانے کے بعد بیع کا اقالہ کیا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ بیع قائم ہو، پھر وہ بائع کی طرف واپسی سے قبل ہلاک ہوگئی تو اقالہ باطل ہو جائے گا خواہ قیمت موجود ہو یا تلف ہوگئی ہو، اس لئے کہ اس میں اقالہ بیع کے منسوم میں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اقالہ کے بعد دونوں میں سے ہر ایک پر ان کے پاس موجود شے کی دوسرے فرق کو واپسی ضروری ہو جاتی ہے، لہذا بیع کا اقالہ کے بعد قبضہ سے قبل تلف ہونا ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کا بیع کے بعد مگر قبضہ سے قبل ہلاک ہونا کہ اس سے بیع کا باطل ہونا واجب ہو جاتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ خواہ قیمت موجود ہو یا ہلاک ہو جائے، اس لئے کہ جب وہ معین نہ ہو تو اس کا قائم ہونا اور ہلاک ہونا دونوں ایک ہی جیسے ہوں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب جمع دو غلام ہوں اور دونوں نے ایک دوسری کی شے پر قبضہ کر لیا پھر وہ دونوں ہلاک ہو گئے، بعد ازاں انہوں نے بیع کا اقالہ کر لیا تو اقالہ درست نہ ہوگا جیسے کہ ہم نے بیان کیا کہ معقودِ طبع جب ہلاک ہو گیا تو بیع کا عمل اقالہ کے بعد باقی نہ رہے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں میں سے ایک غلام اقالہ سے واپس ہلاک ہو جائے اور دوسرا موجود ہو اور اقالہ صحیح ہو جائے، پھر وہ دونوں غلام واپسی سے قبل ہلاک ہو جائے تو اقالہ باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ معقودِ طبع قبضہ سے قبل ہلاک ہو گیا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر دونوں نے معینہ شے کے بدلے معینہ شے کا لین دین کیا اور ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کر لیا، پھر دونوں میں سے کوئی ایک شے اس کے خریدار کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی پھر انہوں نے بیع کا اقالہ کیا تو اقالہ صحیح ہوگا اور ہلاک ہونے والی شے کے مالک پر ہلاک ہونے والی شے کی قیمت واجب الادا ہوگی، بشرطیکہ اس کی کوئی مثل نہ ہو اور اگر اس کی کوئی مثل ہو، تو اس کی مثل ضروری ہوگی، لہذا وہ اسے اس کے دوسرے ساتھی کو سنبھالے گا اور اس سے معینہ شے واپس وصول کر لے گا۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ جمع ہے، لہذا وہ دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ قائم ہے پھر ہلاک ہونے والی شے اس بات سے خارج ہوگئی ہے کہ وہ قائم ہونا اس کے ساتھ ہو، لہذا بیع دوسری شے کے ساتھ قائم رہے گی۔ اور جب جمع باقی رہی تو بیع کا

عمل بھی باقی رہا، لہذا اقالہ درست ہوگا۔ یا پھر ہم کہتے ہیں کہ جمع دونوں میں سے ایک ہے اور دوسری شے زرخش ہے، اس لئے کہ جمع کیلئے زرخش ہونا ضروری ہے۔ مگر جب دونوں میں سے ایک ششی ہلاک ہوگئی تو ہلاک ہونے والی ششی زرخش کے طور پر متعین ہوگئی۔ اور قائم شے بطور جمع کے، اس لئے کہ اس میں عقد کی تصحیح پائی جاتی ہے اور اس کے برعکس صورت میں اس کا فساد، لہذا اس کی تصحیح زیادہ بہتر ہوگی۔ اور بیع جمع کے باقی رہنے کی بنا پر باقی ہوگی، لہذا اس میں اقالہ کا احتمال برقرار رہے گا۔ اسی طرح اگر دونوں نے اس کا اقالہ کیا اور دونوں کی عیون (معیینہ اشیاء) قائم ہوں، پھر دونوں میں سے ایک اقالے کے بعد واپسی سے قبل ہلاک ہو جائے تو اقالہ باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں سے ایک کا اقالہ سے قبل ہلاک ہونا اقالہ کی صحت سے مانع نہ ہوگا تو اس کا اقالہ کے بعد ہلاک ہونا اس کے درست حالت میں رہنے سے بطریق اولی مانع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ کسی حکم کا باقی رہنا شروع ہونے سے زیادہ آسان ہے۔

یہ حکم سامان کی سامان کے بدلے فروخت کے برخلاف ہے، اس طرح کہ ایک سامان کے ساتھ بیع ابتدائی طور پر قائم نہیں ہوتی، لہذا جب دونوں کے ساتھ بیع ہو جائے اور پھر دونوں میں سے ایک قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ بیع مال کے مال سے تبادلے کا نام ہے جس کی بنا پر یہ بیع دونوں معاوضوں میں سے ایک کے ساتھ منعقد نہ ہوگی اور دونوں اشیاء میں سے قبضہ سے قبل ہلاک شدہ ششی (سامان) کے تلف ہونے سے باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک سامان جمع ہے اور جمع کا قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جانا بیع کو باطل کرتا ہے۔ رہا اقالہ تو دو بیع کا رفع ہے، لہذا وہ حکم بیع کے بناء کا متقاضی ہے اور دونوں میں سے ایک شے کے باقی رہنے کی بنا پر بیع باقی ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا جاتا ہے کہ مسلم قبضہ سے قبل عقد سلم کا اقالہ جائز ہے، خواہ اس المال قرض ہو یا معینہ شے اور خواہ وہ مسلم الیہ کے ہاتھ میں موجود ہو یا ہلاک ہو گیا ہو، اس لئے کہ جمع سلم قبضہ سے قبل اور وہ قائم ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ 'سلم قبضہ' پر ہیعت میں فرض ہے، لیکن اس کا حکم معبر شے والا ہی ہے حتیٰ کہ قبضہ سے قبل اس کا تبادلہ کرنا صحیح ہوتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ مفقود مال یا مال خود قائم ہے۔ لہذا اقالہ کے صحیح ہونے کی شرط پائی جاتی ہے اور جب اقالہ صحیح ہو گیا ہے تو پھر اگر اس مال کوئی معینہ شے ہو جو قائم ہو تو مسلم الیہ اس کو بیعہ واپس کر دے گا اور اگر وہ ہلاک ہوگئی ہو تو اس کی قیمت وہی ہے جو جس کی کوئی مثل ہو تو اس کی مثل کو واپس کر دیا جائے گا اور اگر اس کی کوئی مثل نہ ہو تو اس کی قیمت کو واپس کر دیا جائے اور اگر وہ دینار ہو تو اس کی مثل کو واپس کر دیا جائے گا خواہ وہ مفقود ہو یا ہلاک ہوگئی ہو۔ اس لئے کہ وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی تو اس کا ہلاک ہونا اور اس کا مفقود ہونا دونوں برابر ہوں گے۔

اسی طرح اگر اقالہ مسلم قبضہ پر قبضہ کے بعد ہو اور وہ رب سلم کے ہاتھ میں موجود ہو تو وہاں بھی اقالہ درست ہوگا۔ اس لئے کہ اقالہ حیثیتاً قرض ہونے کی حالت میں بھی صحیح ہے، تو معینہ شے (میں) قائم ہونے کی حالت میں تو قبضہ کے بعد بدرجہ اولی اقالہ درست ہوگا اور جب اقالہ درست ہوا تو رب سلم پر مقبوضہ شے کی مثل کو واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ عقد سلم کے ساتھ مقبوضہ شے ایسے ہی ہے جیسے کوئی اسی پر عقد ہوا ہو۔ ویلے یہ ہے کہ اس کی داس المال پر بیع مربیحة (فسخ کے ساتھ) جائز ہے اور مربیحة اس شے کی انسانی

نفع سمیت اصل قیمت پر آگے فروخت ہے اور اگر مقبوضہ ہے، یعنی معنوی اور حکمی طور پر مبینہ وہی ہے، موجود ہو جس پر عقد واقع ہوا ہو تو اقالہ میں اس کی بین (معینہ ہے) کا واپس کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے غلام کو چاندی کی ڈلی یا ڈھالی ہوئی چاندی کے عوض خرید اور دونوں نے باہم دگر قبضہ کر لیا پھر غلام مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا، پھر انہوں نے بیچ کا اقالہ کیا اور چاندی بائع کے پاس موجود ہو تو اقالہ صحیح ہو گا اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے متعین کرنے سے متعین ہو جانے کی بنا پر صحیح ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک نے معتقد علیہ ہوگی بیچ دونوں میں سے ایک کے باقی رہنے سے باقی ہوگی۔ اور بائع پر مبینہ چاندی کو واپس کرنا ضروری ہو گا اور وہ مشتری سے غلام کی قیمت واپس لے لے گا لیکن سونے کی صورت میں نہ کہ چاندی کی صورت میں، اس لئے کہ اقالہ غلام کی قیمت پر ہوا ہے لہذا اگر اس نے اس کی قیمت چاندی کی صورت میں واپس لے لی اور قیمت مختلف ہو تو وہ زیادہ یا کم ہوگی۔ تو کسی پیشی رہا (سود) تک بیچ ہو جائے گی اور اگر غلام اقالہ کے وقت موجود ہو۔ پھر وہ بائع کی طرف واپسی سے قبل ہلاک ہو جائے تو بائع پر چاندی کی واپسی ضروری ہوگی۔ اور وہ غلام کی قیمت واپس وصول کرے گا، خواہ سونے کی شکل میں لے یا چاندی کی شکل میں۔ اس لئے کہ یہاں اقالہ غلام کی ذات پر ہوا ہے۔ پھر مشتری پر قیمت واجب ہو گئی ہے جو غلام کا بدلہ ہے اور غلام اور اس کی قیمت میں کوئی رہا نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جلد ہفتم اختتام کو پہنچی، والحمد لله على ذلك

# (۱) کتاب الکفالة

اس کتاب میں کام کے چند موضوع ہوں گے۔

رکن کفالت کا بیان

رکن کی شرائط کا بیان

کفالت کے حکم کا بیان

جس امر سے کفیل کفالت تکلف ہے اس کا بیان

کفالت سے خروج کے بعد رجوع ہو سکتا ہے یا نہیں اس کا بیان

**رکن کفالت** اس کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ ایجاب کفیل کی جانب سے اور قبول کفالت کے طالب کا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا دوسرا قول ہے جبکہ ان کا پہلا قول یہ ہے کہ کفالت کا رکن صرف ایجاب ہے۔ رہا قبول تو وہ رکن نہیں ہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے کیونکہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک انصاری کے جنازے پر آئے اور پوچھا کہ تمہارے ساتھی پر کوئی قرض ہے۔ جواب دیا گیا کہ جی ہاں دو درہم یا دو دنیا رہیں۔ تو آپ اس پر نذر پڑنے سے رک گئے، حضرت علی یا ابو قتادہ رضی اللہ عنہما نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ دو درہم یا دنیا نام میں اپنے دے لیتا ہوں تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نذر پڑھی۔ اور طالب کی جانب سے قبول منقول نہیں۔ نیز نعت میں کفالت ضم و ملانے (کو) اور شریعت کی اصطلاح میں اخیال پر جو قرض ہوا اس کے مطالبے کے التزام (رانے) دے لینا (کو) کہتے ہیں کفالت تملیک نہیں ہے کیونکہ قہر ہالت اور تعلیق بالشرط کی محتمل ہو سکتی ہے جبکہ تملیک ان کی محتمل نہیں ہوتی اور ضم — اور التزام کے معنی کفیل کے ایجاب پر ہی پورے ہو جاتے ہیں تو یہ نذر کے مشابہ ہوئی۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر مریض اپنی موت کے وقت اپنے ورثہ سے کہے کہ میرے قرضخواہوں کا مجھ پر جو قرض ہے اس کے ضامن بن جاؤ جبکہ قرضخواہ موجود نہ ہوں اور وہ ضامن بن جائیں تو یہ جائز ہے اور وہ قرض ان پر لازم ہو جائے گا اور مریض اور تندرست میں فرق ہی کیا ہے۔ مگر فقہ (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ) کی دلیل یہ ہے کہ کفالت محض التزام نہیں ہے بلکہ جیساکہ ہم بیان کر رہے ہیں اس میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور زیچ کی مانند تملیک ایجاب و قبول کے بغیر پوری نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسف نے اپنی دلیل میں جو مریض کا مسئلہ ذکر کیا ہے اس کا جواب ہم انشاء اللہ بعد میں ذکر کریں گے۔

جب تم نے یہ جان لیا کہ کفالت کا رکن ایجاب و قبول ہے تو کفیل کی جانب سے ایجاب یہ ہے کہ وہ کہے میں کفیل ہوں یا ضامن ہوں یا غریم ہوں یا غریم ہوں یا قہیل ہوں یا حیل ہوں یا مکے علی (ترجمہ)

لئے میرے ذمے ہے) یا لک قبلی (تیرے لئے میری جانب ہے) یا لک عندی (تیرے لئے میرے پاس ہے)۔

کفالت اور ضمان کے الفاظ تو اپنے مطلب اور کرنے میں مترادف ہیں۔ اسی طرح ضمانت کے معنی کفالت کے اور ضمانت کے معنی ضمان کے ہیں۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا: الزعم غارم یعنی گنیل ضامن ہے۔ اسی طرح قبالت کے معنی بھی کفالت کے ہیں کہا جاتا ہے: قبلت به اقبل قبالة اور قبيلت به اور اس کا معنی ہوتا ہے کہ میں گنیل ہوتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اَوْ يَأْتِي بِلَاغٍ وَاٰلِهٖمْ بَيْنَهُمْ (ترجمہ: یا اے آئے اللہ کو اور فرشتوں کو ضامن) یعنی ضامن نے آئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جو گنہ فرماتے ہیں اس کی ضمانت دیں جمیل یعنی محمول فعل یعنی مفعول کے وزن پر ہے مثل قبیل یعنی مقتول اور یہ ضمان کے عمل کی خبر دیتا ہے۔ علی کا کلمہ واجب کرنے کے لئے ہوتا ہے، اسی معنی میں کلمہ الی بھی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: من ترك ما لا ضلوة رثته ومن ترك ديننا فلي حلي (جس نے ترک کیا مال چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے اور جس نے قرض چھوڑا تو وہ مجھ پر ہے) قبلی کا لفظ قبلا کی خبر دیتا ہے جس کا معنی کفالت ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔ اور عندی کا لفظ اگر اس کا اطلاق دو دین پر ہوتا ہے لیکن قرض کے قریبے کی بنا پر کفالت کے لئے مستعمل ہوتا ہے کیونکہ عندی کا کلمہ قرب و حضور کی کلمہ ہونے کی بنا پر قبضہ اور ذمہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے کہ قرب دونوں میں پایا جاتا ہے لہذا اطلاق کی صورت میں قبضہ پر محمول کریں گے کیونکہ یہ قریب تر معنی ہے اور قرض کے قریبے کی موجودگی میں ذمہ پر محمول کریں گے یعنی میرے ذمے میں کیونکہ قرض کا تحمل تو صرف ذمہ ہی کرتا ہے۔

طالب کی جانب سے قبول یہ ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوا یا میں مابلی پڑا یا اور کوئی ایسی بات جو قبول کرنے پر دلالت کرے۔

پھر اصل کے اعتبار سے رکن کفالت کی پارٹیں ہیں یا تو وہ مطلق ہوگا یا کسی وصف کے ساتھ مقید ہوگا یا کسی شرط کے ساتھ مطلق ہوگا یا کسی وقت کی طرف مضاف ہوگا۔

جب رکن کفالت مطلق ہو تو جس وقت اس کے جواز کی تمام شرطیں موجود ہوں اس کے جواز میں کوئی شک نہیں ہوتا اور ان شرائط کو ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ اگر قرض اصل پر فوری طور پر واجب الادا ہو کفالت بھی فوری ہوگی اور اگر قرض مؤجل (یعنی تاخیری) ہو تو کفالت بھی مؤجل ہوگی کیونکہ کفالت اس معنوں شئی کی ہوتی ہے جو اصل پر ہوتی ہے تو وہ معنوں شئی جس وصف کے ساتھ متصف ہوگی اسی کے ساتھ کفالت بھی مقید ہوگی۔

رکن کفالت جب مقید ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی یا تو وصف تا جیل کے ساتھ مقید ہوگا یا وصف حلول (یعنی فوریت۔ فوری طور پر) کے ساتھ۔ پھر جب کفالت مؤجل ہو تو تا جیل یا تو کسی متعین وقت مثلاً ایک مہینہ یا ایک سال کے لئے ہوگی تو یہ جائز ہے۔ پھر اگر اصل پر قرض و دین بھی اتنی ہی مدت کے لئے مؤجل ہو تو کفیل کے حق میں بھی اتنی ہی مدت کے لئے مؤجل ہوگا۔ اور اگر

کفیل نے اس سے زائد یا اس سے کم مدت مقرر کی تو یہ جائز ہے کیونکہ مطالبہ کرنا غالب کا حق ہے اور اس کو اختیار ہے کہ اصل و کفیل میں سے ہر ایک پر اپنے حق کو مؤخر کر کے احسان کرے۔ اور اگر حق فوری طور پر واجب الادا ہو تب بھی مذکورہ مدت تک تاخیر جائز ہے اور ظاہر روایت کے مطابق یہ تاخیر اصل و کفیل دونوں ہی کے حق میں ہوگی جبکہ ابن سماعہ نے امام محمد رحمہما اللہ سے روایت کیا ہے کہ وہ صرف کفیل کے حق میں ہوگی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ غالب نے صرف کفیل کو تاخیر کے ساتھ مخصوص کیا ہے لہذا وہی اس کے ساتھ مخصوص ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کفیل فوری یا مطلق کفالت کا ذمہ لے پھر بعد میں اس کو مہلت دے دی جائے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ نفس عقد کفالت میں تاخیر اہل و مدت کو قرض کی صفت بنا دیتی ہے اور قرض ایک ہے جو کہ اصل پر ہے پس ظاہر ہے کہ وہ اس پر بھی مؤجل ہو جائے گا۔ ہاں جب تاخیر عقد کفالت کے پورا ہو جانے کے بعد ہو تو وہ صورت مختلف ہے کیونکہ عقد کے بعد تاخیر مطالبہ میں تاخیر کا باعث ہے اور اس کے ساتھ صرف کفیل ہی کی تخصیص کی گئی ہے لہذا یہ اصل کی طرف متعدی نہ ہوگی۔ اور اگر اصل پر قرض کی میعاد ایک سال ہو اور کفالت ایک سال کی ہو یا مطلق ہو پھر سال پورا ہونے سے پہلے ہی اصل کو موت آئے تو اصل کے مال میں سے قرض کی ادائیگی فوری واجب ہو جائے گی جبکہ کفیل کے حق میں اپنی مدت تک باقی رہے گی۔ اسی طرح اگر اصل کے بجائے کفیل مر جائے تو فوری ادائیگی کفیل کے مال میں واجب ہوگی جبکہ اصل کے حق میں اپنی مدت تک باقی رہے گی کیونکہ مدت کو باطل کرنے والی چیز (یعنی موت) صرف ایک کے حق میں پائی گئی ہے نہ کہ دوسرے کے حق میں اور اگر تاخیر وقت مہول (غیر متعین) تک ہو۔

تو اگر یہ غیر متعین وقت لوگوں کی مدتوں کے مثل ہو مثلاً کھیتی کی کٹائی، گاہنا اور جشن نوروز وغیرہ تو ہمارے اصحاب کے نزدیک ان اوقات تک کفالت جائز ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مدت مجہول کے لئے عقد ہے اور بیع کی طرح یہ بھی جائز نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ حد سے بڑھی ہوئی جہالت نہیں ہے اور کفالت اس کا تحمل کر سکتی ہے کیونکہ جہالت محض اپنی ذات کی وجہ سے عقد کے جواز کے مانع نہیں ہوتی بلکہ اس وجہ سے کہ تقدیم و تاخیر کی بنا پر یہ جھگڑے کا باعث بنتی ہے۔ اور کفالت کے باب میں تقدیم و تاخیر کی جہالت جھگڑے کا باعث نہیں بنتی کیونکہ عقد کفالت کے کرنے میں وہ نرمی برتی جاتی ہے جو کسی دوسرے عقد میں نہیں برتی جاتی کیونکہ یہاں اصل کی جانب سے حق کو پورا وصول کرنے کا امکان ہوتا ہے برخلاف بیع کے۔ مزید برآں کفالت کا جواز عرف کی بنا پر ہے اور ان مدتوں تک کفالت متعارف ہے۔ اور اگر کفالت فوری ہو پھر ان اوقات تک مؤخر کر دیا تو مذکورہ وجہ کی بنا پر یہ بھی جائز ہے۔

اور اگر غیر متعین وقت لوگوں کی مدتوں کے مثل نہ ہو جیسے کہ بارش کا ہونا یا ہوا کا چلنا تو یہ مدت باطل ہوگی البتہ کفالت درست رہے گی کیونکہ یہ جہالت (عدم تعین) حد سے بڑھی ہوئی ہے اور کفالت اس کا تحمل نہیں کر سکتی لہذا یہ تاخیر باطل ہوگی البتہ کفالت درست رہے گی۔ اسی طرح اگر کسی

شخص کے ذمہ دین ہو اور طالب ان اوقات تک کی معاد مقرر کر دے تو جائز ہے اگرچہ وہ دین خود شدہ چیز کی قیمت ہی ہو تو اس سے بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ دین کے لئے ابتداءً معاد مقرر کرنا کفالت میں تاخیر کرنے کی مثل ہے اور اس کا سبب بیع میں کوئی اثر نہیں ہوتا تو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

یہ بحث تو اس صورت میں تھی جبکہ کفالت مؤجل ہو۔

اور جبکہ کفالت فوری ہو تو اگر طالب نے کنیل پر فوریت کی شرط لگائی تو جائز ہے خواہ امیل پر فرض فوری ہو یا مؤجل ہو اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مطالبہ کرنا مکفول لہ کا حق ہے لہذا اس میں تعجیل و تاخیر (مہلت دینے) کے تعارف کا اعتبار بھی اس کو ہوگا۔

اگر کفالت فوری ہو پھر طالب اس کے بعد اس کو مؤجل کر دے تو کنیل اگر قبول کر لے تو اس کے حق میں مؤجل و مؤخر ہو جائے گی۔ امیل کے حق میں مؤخر نہ ہوگی برخلاف اس صورت کے جبکہ تاخیر عقد کفالت میں مؤجل و مؤخر کے درمیان فرق کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اگر فرض کی ادائیگی امیل پر ہی الحال واجب ہو پھر طالب اس کو ایک مدت کی مہلت دیدے اور وہ اس کو قبول کر لے تو یہ تاخیر اور مہلت دینا درست ہے اور تاخیر کنیل کے حق میں بھی ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب کفالت کسی وصف کے ساتھ مقید تھی۔

جب کفالت کسی شرط کے ساتھ معلق ہو تو اگر مذکورہ شرط حق کے ظاہر ہونے پر اس کے واجب ہونے کے لئے شرط و سبب ہو یا فی الجملہ اس کی ادائیگی کے لئے وسیلہ ہو تو یہ تعلیق درست ہے مثلاً یہ کہے کہ اگر مبیع کا عقد ارکوئی اور نکلا تو میں مناسن و کنیل ہوں گا کیونکہ مبیع میں کسی کا استحقاق حق کے ظاہر ہونے کا سبب ہے۔ اسی طرح اگر کہے کہ جب زید آئے گا میں کنیل ہوں گا کیونکہ زید کا آنا فی الجملہ ادائیگی کا وسیلہ ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مکفول عند ہو یا اس کا مضارب ہو۔

اور اگر مذکورہ شرط نہ تو حق کے ظہور و وجوب کے لئے سبب ہو اور نہ ہی اس کی ادائیگی کے لئے فی الجملہ وسیلہ ہو تو یہ تعلیق درست نہ ہوگی مثلاً یوں کہے کہ جب بارش ہوگی یا جب ہوا چلے گی یا اگر زید مکان میں داخل ہو تو میں کنیل ہوں گا کیونکہ مبیع کہ ہم نے ذکر کیا کفالت میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں لہذا قاعدہ یہ ہے کہ وہ کسی شرط کے ساتھ معلق نہ ہو مگر صرف ایسی شرط کے ساتھ جس کے ساتھ حق کے ظہور یا اس کے ساتھ فی الجملہ وسیلہ بننے کا تعلق لاحق ہو کہ وہ عقد کے مناسب ہے لہذا جائز ہے۔ نیز کفالت کا جواز بنا بر عرف ہے اور عرف و رواج صرف ان جیسی شرطوں کے ساتھ ہے نہ کہ ان کے علاوہ اور شرطوں کے ساتھ ہے۔

اگر یوں کہے کہ اگر فلاں نے تجھ کو قتل کیا یا اگر فلاں نے تیرے سر کو زخمی کیا یا اگر فلاں نے تجھے کچھ غصب کیا یا اگر تو نے فلاں کے ساتھ خرید و فروخت کی تو میں اس کے لئے مناسن ہوں تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ افعال وجوب ضمان کے لئے سبب ہیں۔ اگر یہ کہے کہ اگر فلاں نے تجھے تیری زمین غصب کر لی تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک زمین کا غصب پایا نہیں جاتا جبکہ محمد رحمہ اللہ

کے نزدیک یہ ثابت ہوتا ہے۔ اگر یہ کہے کہ لوگوں میں سے جو شخص بھی تجھے قتل کرے یا لوگوں میں سے جو شخص تجھ سے کچھ غضب کرے یا لوگوں میں سے جو تیرے سر کو زخمی کرے یا لوگوں میں جس کے ساتھ تو خرید و فروخت کرے (تو میں اس کا قیل ہوں گا) تو یہ جائز نہیں اس وجہ سے نہیں کہ یہ تعلیق بالشرط ہے بلکہ اس وجہ سے کہ مفعول عنہ مجہول وغیر معلوم ہے اور مفعول عنہ کے بارے میں جہالت و عدم علم کفالت کی صحت کے مانع ہے۔

اگر یہ کہے کہ فلاں شخص پر جو تیرا قرض ہے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو میں تیرا ضامن ہوں گا تو جائز ہے کیونکہ یہ عقد کے مناسب شرط ہے کیونکہ یہ مقصود کی طرف وسیلہ بننے کے معنی کی تاکید کرتی ہے۔ اسی طرح اگر کہے کہ اگر وہ تجھے ادا کئے بغیر شہر سے نکل گیا تو میں ضامن ہوں گا تو وجہ مذکور یہ بھی جائز ہے۔

کفالت بالانفس میں اگر مفعول بر کو معین وقت پر سرور کرنے کی شرط لگائی تو جائز ہے کیونکہ یہ کفالت بالانفس کو معین وقت تک مؤجل کرنا ہے اور کفالت بالمال کی طرح یہ صحیح ہے۔ اسی طرح کفالت کی دیگر انواع تعلیق بالشرط، تاجیل اور ایک وقت کی طرف اضافت میں یکساں ہیں کیونکہ کفالت کے معنی میں سب برابر ہیں۔

اگر یہ کہے فلاں پر تیرا جو فوری طور پر واجب الادا قرض ہے میں اس شرط پر اس کا قیل ہوتا ہوں کہ جب تو اس کا مطالبہ کرے گا تو مجھے ایک مہینے کی مہلت موصول ہوگی تو یہ جائز ہے اور مفعول لجب اس کا قیل سے مطالبہ کرے گا تو قیل کو ایک مہینے کی مہلت حاصل ہوگی۔ پھر جب ایک مہینہ گزر جائے گا تو مفعول کو اختیار ہوگا کہ جب چاہے قیل سے رقم لے لے۔ اور اگر فوری کفالت بالمال کے پورا ہونے کے بعد یہ شرط لگائے تو جائز نہیں اور مفعول کو جب چاہے مطالبے کا حق ہوگا۔

فرق یہ ہے کہ اس مقام پر دو کفالتیں ہیں۔ ایک مطلق (غیر معلق) فوری کفالت دوسری ایک مہینے تک مؤجل اور مطالبے کی شرط کے ساتھ معلق کفالت پس جب شرط پائی گئی تو ایک مہینے تک کی تاجیل ثابت ہو گئی۔ جب مہینہ گزر گیا تو تاجیل کا حکم بھی پورا ہو گیا لہذا وہ اب اس کو فوری کفالت کی بنا پر پکڑ سکتا ہے۔ یہی معنی ہیں کتاب میں اس قول کے کہ یا فذہ متی شارباً لطلب الاول (یعنی وہ جب چاہے مطالبہ اول کی بنا پر اس کو پکڑ سکتا ہے) بخلاف اس صورت کے جب عقد کے پورا ہونے کے بعد شرط کی وجہ سے تاجیل ہو کیونکہ اس صورت میں شرط کے ساتھ تاجیل کی تعلیق ہوئی ہے شرط کے ساتھ عقد مؤجل کی تعلیق نہیں ہوئی حالانکہ تاجیل خود شرط کے ساتھ معلق ہونے کا احتمال نہیں رکھتی لہذا یہ باطل ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر زید کے آنے پر قیل بنے تو جائز ہے اور اگر مطلقاً قیل بنے پھر بعد میں زید کے آنے تک مؤخر کرے تو جیسا ہم بتا چکے ہیں یہ جائز نہیں۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں بھی ہوگا۔

اور اگر وہ مطلوب کے نفس کی کفالت کرے اس شرط پر کہ اگر اس نے کل تک اس کو حاضر نہ



کہا تو جو مال اس کے ذمے میں ہے وہ اس کا ضامن ہوگا اور وہ ہزار کی رقم جو پھر وقت گزر گیا اور کفیل نے کفول عنہ کو حاضر نہیں کیا تو مال کفیل پر لازم ہوگا کیونکہ یہاں دو کفالتیں ہیں نفس کا اور مال کی ابدی نفس کی کفالت مطلق ہے اور مال کی کفالت کو کفول عنہ کو حاضر کرنے کے ساتھ معلق کیا ہے۔ اور یہ سب صورتیں جائز ہیں کفالت بالنفس کے جو از میں تو کوئی شک نہیں ہے۔ ایسا ہی معاملہ کفالت بالمال کا ہے کیونکہ یہ شرط عقد کے مناسب ہے اور جس معنی کے لئے کفالت مشروع ہے یعنی اسل کی جانب سے حق کی عدم وصولی کی صورت میں کفیل سے حق کو وصول کرنا اس معنی کو یہ ثابت کرتی ہے تو جب شرط نہیں پائی جائے گی تو کفیل پر مال لازم ہو جائے گا۔ اور جب وہ ادائیگی کر دے گا تو کفالت بالنفس سے بری نہ ہوگا کیونکہ اس بات کا جو از ہے کہ کفول بالنفس پر کسی اور مال کا دعویٰ کر دیا جائے لہذا کفول عنہ کو حاضر کرنا اس پر لازم ہوگا۔

یہی اس صورت میں ہوگا جب وہ کہے کہ فعلیہ ماعلیہ (یعنی جو اس پر قرض ہے وہ اس کا ضامن ہے) اور اس پر ہزار کا قرض ہو لیکن اس رقم کو ذکر نہیں کیا کیونکہ کفول بہ کا مقدار کی جہالت کفالت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے اور اس پر پورے ہزار لازم ہوں گے کیونکہ اس نے کفالت کی اضافت ماعلیہ (جو رقم اس پر واجب ہے) کی طرف کی ہے اور اس پر ہزار ہیں۔

اسی طرح اگر کسی عورت کے لئے کوئی شخص اس کے شوہر کی جانب سے دم ادائیگی کی صورت میں اس کے مہر کا کفیل بن جائے اور اس کا مہر ایک غلام ہو تو کفیل پر غلام لازم آئے گا کیونکہ غلام کی کفالت اصیل پر جو کہ زوج ہے قابل ضمان شئی کی کفالت ہے اس لئے کہ حیوان تو ذمے میں دین کے طور پر اس شئی کے عوض میں بھی ثابت ہو جاتا ہے جو مال نہ ہو۔ لہذا کفیل پر غلام لازم آئے گا۔

اگر کسی شخص کی کفالت بالنفس کرے اور کہے کہ اگر میں نے اس کو تیرے پاس کل حاضر نہ کیا تو مجھ پر ہزار درہم ہوں گے اور یہ کہہ کر وہ ہزار درہم جو کفول بہ کے ذمے میں ہیں یا وہ جن کا تو نے دعویٰ کیا ہے اور کفول بہ ان کا انکار کرتا ہے تو ابونصف اور ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک کفیل پر مال لازم ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر مال لازم نہ ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال بایاب ہے اس حال میں کہ ابتداء سے موموم کے ساتھ معلق ہے۔ کیونکہ واجب کی طرف اضافت نہیں پائی گئی۔ اور مال کا وجوب ابتداء موموم امر کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔ اور جو مال ثابت ہمارے کفالت موموم کے ساتھ متعلق ہوتی ہے لیکن وہ موجود نہیں۔ مثلاً کہے کہ قول کی وجہ یہ ہے کہ ہزار مطلق میں ان سے مراد وہ ہزار ہیں جو معلوم ہیں اور وہ وہ ہزار ہیں جو مضمون (قابل ضمان) ہیں۔ نیز ان کو ابتداءً ایجاب کی طرف پھیرنے (یعنی ان سے ابتداءً ایجاب مراد لینے) میں فساد عقد ہے اور ایسا ہر کی طرف پھیرنا (یعنی مواد لینا) جس سے عقد صحیح ہوتا ہوا بنتی ہے۔

اگر کسی کی کفالت بالنفس کرے اس شرط کے ساتھ کہ جب مطالبہ ہوگا تو وہ کفول بہ کو حاضر کرے گا اور اگر نہ کر سکا تو اس پر وہ ہزار ہوں گے جو کفول بہ کے ذمے میں ہیں تو یہ جائز ہے کیونکہ اس نے کفالت بالنفس مطلقاً کی ہے اور ایفاء کے وقت ایفاء نہ کر سکنے کی صورت میں مال کے ساتھ کفالت

کو معلق کیا ہے اور یہ شرط عقد کفالت کے مناسب ہے جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں تو جب مکفول لاس سے نفس (یعنی مکفول بہ) کو سپرد کرنے کا مطالبہ کرے تو اگر وہ مکفول بہ کو مکفول لاس کے جگہ پر سپرد کر دے تو بری ہو جائے گا اور اگر سپرد نہ کرے تو شرط یعنی مطالبہ کے وقت نفس کے ساتھ ایفاء کے معدوم ہونے کی بنا پر اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ اگر مکفول لاس کفیل سے کہے کہ تو اس کو میرے پاس شام کو یا صبح کو لے آ اور کفیل کہے کہ میں اس کو تیرے پاس پر رسول لاؤں گا تو اگر یہ اس وقت نہ لے جائے کہ جس وقت مکفول نے طلب کیا تو اس پر مال لازم آئے گا کیونکہ مال کے لازم ہونے کی شرط پائی گئی۔ اور اگر مکفول لاس مطالبہ کو پر رسول تک مؤخر کر دے جیسا کہ کفیل نے کہا تھا اور اس وقت کفیل مکفول بہ کو لے آئے تو کفیل مال سے بری ہو جائے گا کیونکہ تاخیر کرنے سے اس نے طلب اول کو باطل کر دیا لہذا کفیل پر تسلیم (سپردہ) کرنا واجب نہ رہا اور یہ ایسا ہو گیا کہ مکفول لاس نے ابتداء ہی سے اسے پر رسول حاضر کرنے کا مطالبہ کیا تھا اور یہ حاضر کرنا پایا گیا لہذا کفیل مال سے بری ہو گا۔

اگر کفالت بالمال کی اور کہا کہ اگر میں نے کل تیرے پاس مکفول عنہ کو حاضر کر دیا تو میں مال سے بری ہوں گا۔ اور دوسرے دن اس نے مکفول عنہ کو حاضر کر دیا تو ایک روایت کے مطابق مال سے بری ہو جائے گا اور دوسری روایت کے مطابق بری نہیں ہو گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قول کہ اگر کل میں نے تیرے پاس اس کو حاضر کر دیا تو میں بری ہو جاؤں گا یہ مال سے برات کو نفس کے حاضر کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے حالانکہ برات میں شرط کے ساتھ معلق کرنے کا احتمال نہیں ہوتا کیونکہ اس میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں اور تملیکات کی شرط کے ساتھ تعلق درست نہیں۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ برات کو حاضر کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کرنا نہیں ہے بلکہ یہ کفالت بالمال کے لئے حاضر کرنے کو غایت بنایا ہے۔ اور دونوں کے درمیان مناسبت کی بنا پر کبھی شرط کو غایت کے معنی میں ذکر کرتے ہیں۔ پہلی بات اشد ہے۔

کفالت بالنفس میں اگر یہ شرط لگائی کہ کفیل مکفول بہ کو مکفول لاس کے لئے قاضی کی مجلس میں پیش کرے گا تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ شرط مفید ہے۔ اور شہر میں یا ایسی جگہ پیش کرنا جہاں سے مکفول لاس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کر کے قاضی کے سامنے پیش کرنے کے مترادف ہے۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اگر شرط لگائی کہ کفیل مکفول بہ کو معین شہر میں پیش کرے تو شہر کی قید لگانا بالاجرا درست ہے البتہ ابو منیفر رحمہ اللہ کے نزدیک تعین صحیح نہیں جبکہ صاحبین کے نزدیک صحیح ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اگر شرط لگائی کہ کفیل مکفول لاس کے لئے مکفول بہ کو اس امیر ماکم کے سامنے پیش کرے تو کفالت اس شرط کے ساتھ مقید نہ ہوگی یہاں تک کہ اگر کفیل نے مکفول بہ کو مکفول لاس کے لئے قاضی کے سامنے یا امیر کے معزول ہونے اور اس کی جگہ کسی دوسرے کے والی بننے کی صورت میں دوسرے امیر کے سامنے پیش کیا تو جائز ہے کیونکہ یہ تعین بے فائدہ ہے۔

کسی کی کفالت بالنفس کی اور کیا اگر وہ کفول بہ کو پیش نہ کر سکا تو طالب (یعنی کفول) جس مال کا دعویٰ کرتا ہے وہ اس کے ذمے ہوگا۔ تو طالب اگر ہزار کا دعویٰ کرے اور اس پر اس کے پاس گواہ نہ ہوں تو یہ ہزار کفیل پر لازم نہ ہوں گے کیونکہ محض دعویٰ سے کوئی شئی لازم نہیں ہوتی۔ تناس نے اسی شے کی طرف انتظام کی ہے جو لزوم کا سبب نہیں ہے یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ مطلوب (یعنی کفول) اس کا اقرار کرے کیونکہ اس کا اقرار خود اس کے اوپر تو حجت ہے دوسرے پر حجت نہیں ہے لہذا کفیل پر (کفول بہ کا اقرار) صادق نہیں آئے گا۔ اور اگر ہزار پر گواہ ہوں یا کفیل ان کا اقرار کرے تو اس پر ہزار لازم آئیں گے کیونکہ حق کے ظہور کے لئے گواہی سبب ہے۔ اسی طرح آدمی کا اقرار خود اس کے اپنے اوپر صحیح ہے لہذا اس پر اس کا مواخذہ ہوگا۔

کسی کی کفالت بالنفس اس شرط کے ساتھ کہ اگر وہ کفول بہ کو ایک مہینے تک پیش نہ کر سکا تو جو مال کفول بہ کے ذمے ہے وہ اس (کفیل) کے ذمے ہوگا۔ پھر مہینہ پورا ہونے سے پیش نہ کفیل ہو گیا اس مال میں کہ اس پر دین بھی تھا۔ پھر کفیل کے دینار کے کفول لے کے لئے کفول بہ کو پیش کرنے سے پیش مہینہ گزر گیا تو مال کفیل پر لازم ہوگا اور طالب (یعنی کفول) کو دیگر غرامہ (قرض خواہوں) کے ساتھ شریک سمجھا جائے گا۔ مال لازم تو اس لئے ہوگا کہ شرط کے بعد حکم کا ثبوت سبب سابق کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ اور وہ ارتکاب سبب کے وقت تندرست تھا۔ اسی لئے اگر کوئی تندرستی وصحت میں کفالت کرے پھر بیمار ہو جائے تو کفالت کل مال میں سے ہوگی نہ کہ تنہائی مال میں سے۔ اور کفول کو دیگر غرامہ کے ساتھ اس لئے شریک سمجھا جائے گا کہ دونوں دین (یعنی کفول لے کا دین اور دیگر قرض خواہوں کا دین) برابر ہیں۔

اسی طرح اگر کفول بہ مر جائے پھر کفیل کو موت آجائے تو یہی حکم ہے کیونکہ جب کفول بہ مر گیا تو کفیل اس کو پیش کرنے سے عاجز ہو گیا تو سبب سابق کی بنا پر مال کے لزوم (لازم ہونے) کی شرط پائی گئی۔ یہ بحث تو اس صورت میں تھی جب کفالت شرط کے ساتھ معلق ہو۔ اور جب کفالت ایک وقت کی طرف مضاف ہو یا اس طور کہ ضامن بنا ہو اس مال کا جو اس کا فلاں پر قرض بنتا ہو یا جو اس کے حق میں اس کے خلاف فیصلہ ہوا ہو یا جو اس کا فلاں کو دین ہو یا جو اس نے فلاں کو قرض دیا ہو یا جو فلاں نے اس کے مال میں سے ہلاک کر دیا ہو یا جو فلاں نے خصب کیا ہو یا جو اس نے بیجا اس کا حق جو تو یہ کفالت صحیح ہے کیونکہ اس کی اضافت سبب ضمان کی طرف ہے اگر ضمان فی الحال ثابت نہیں۔ اور کفالت میں اگرچہ تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں لیکن یہ تملیک محض نہیں ہے لہذا جائز ہے کہ یہ (وقت کی طرف) اضافت کا تحمل کر سکے اگر یہ کہ کسما بایعت فشمئنه علی (جب بھی تو نے ملا کے ساتھ عقد بیع کیا تو اس کا حق مجھ پر ہوگا) یا اس کے بجائے یہ الفاظ کہے ما بایعت یا الذی با بعت (جو تو نے فلاں کے ساتھ عقد بیع کیا تو جو بھی اس نے فلاں کے ساتھ بیع کی کفیل ان سب میں ماخوذ ہوگا۔ اور اگر یوں کہے، ان بایعت (اگر تو نے فلاں کے ساتھ بیع کی) یا اذابا بعت (ما بایعت، با بعت، جب تو فلاں کے ساتھ بیع کرے) تو کفیل سے مواخذہ صرف پہلی بایعت (با بعت

بیع کرنا، کے ثمن میں ہوگا اور اس کے بعد جو وہ فلاں کے ساتھ بیع کرے گا اس میں کنیل سے مواخذہ نہ ہوگا کیونکہ کلمہ ”کل“ عموم افعال کے لئے ہوتا ہے۔ اسی طرح کلمہ ”ما“ اور کلمہ ”الذی“ میں بھی عموم ہوتا ہے اور یہ کلمات مباحثت پر داخل ہوتے تو مباحثت کی نگرار کے متقاضی ہیں جبکہ اس میں دلائل اس کے قول ”ان بایعت“ اور اس کے نظائر میں مفقود ہے واللہ عزوجل اعلم۔

## شرائط کفالت

کفالت کی شرائط کی چند قسمیں ہیں۔ ان میں سے کچھ کا تعلق کنیل سے ہے کچھ کا اصل سے کچھ کا مفعول سے اور کچھ کا مفعول سے ہے۔ پھر ان میں سے بعض تو اعتقاد کفالت کی شرائط ہیں اور بعض نفاذ کفالت کی شرائط ہیں۔ شرائط کنیل وہ شرائط ہیں جن کا تعلق کنیل سے ہے الہ کی چند قسمیں ہیں۔

ان میں سے عقل اور بلوغت ہیں۔ یہ دونوں اعتقاد کفالت کی شرطیں ہیں لہذا بچے اور پاگل کی کفالت صحیح نہیں کیونکہ عقد کفالت تبرع و احسان کا عقد ہے لہذا ایسے شخص کی جانب سے منعقد نہیں ہو سکتا جس میں تبرع و احسان کرنے کی اہلیت نہیں البتہ یتیم کے خیرے کے لئے باپ یا دوسری قرضہ لے اور یتیم کو کہے کہ وہ اس کی طرف سے مال کی ضمانت دیدے تو یہ جائز ہے اور اگر وہ یتیم کو اس کی جانب سے کفالت بانفس کے اٹھانے کا حکم دے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ قرض کا ضمان تو اس کو بغیر شرط کے ہی لازم ہوگا تھا شرط سے تو اس کی تاکید میں اضافہ ہوا لہذا یہاں تبرع نہ پایا گیا۔ رہی کفالت بانفس تو وہ باپ یا دوسری کی ذات کو پیش کرنا ہے اور یہ یتیم پر لازم نہیں لہذا اس میں تبرع ہوگا اور یہ جائز نہیں۔

ان ہی شرائط میں سے ایک آزادی ہے۔ یہ اس عقد کے نفاذ کی شرط ہے لہذا غلام کی کفالت خواہ اس کو تجارت کی اجازت ہو یا نہ ہو نہیں کیونکہ کفالت تبرع ہے اور غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر اس کرنے کا اختیار نہیں رکھتا البتہ (غلام کی) کفالت منعقد ہو جاتی ہے اسی لئے غلام سے مواخذہ اس کی آزادی کے بعد ہوگا کیونکہ نفاذ کفالت کا امتناع عدم اہلیت کی بنا پر نہیں بلکہ مالک کے حق کی وجہ سے تھا اور یہ (آزادی کی وجہ سے) زائل ہو چکا برخلاف بچے کے کہ اس کی کفالت عدم اہلیت کی وجہ سے منعقد ہی نہیں ہوتی لہذا بالغ ہونے پر بھی نافذ نہیں ہوگی۔

اگر مالک غلام کو کفالت کی اجازت دے دے تو اگر غلام پر قرض ہو تو یہ جائز نہیں کیونکہ مالک کا (لیسے غلام کو) تبرع کی اجازت دینا صحیح نہیں۔ اور اگر غلام پر قرض نہ ہو تو اس کی کفالت جائز ہوگی اور اس کو قرض کی کفالت جائز ہوگی اور اس کو قرض کی کفالت کرنے پر بیع دیا جائے گا الایہ کہ مالک اس کا فدیہ ادا کر دے۔

مکاتب کا کسی اجنبی کی کفالت کرنا جائز نہیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق جب تک مکاتب پر بدل کتابت کا ایک درہم بھی باقی ہے وہ غلام ہے اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مالک نے اس کو اجازت دی ہے یا نہیں کیونکہ اس کے حق میں مالک کی اجازت صحیح نہیں البتہ غلام کے حق میں صحیح ہے۔ لیکن مکاتب کی یہ کفالت منعقد ہو جائے گی اور

اس سے مطالبہ آزادی کے بعد کیا جاسکے گا۔

مکاتب یا ماذون (جسے تجارت کی اجازت دی ہو) غلام اگر اپنے مالک کا کفیل بن جائے تو جائز ہے کیونکہ یہ دونوں اپنے مالک پر تبرع کرنے کے مالک ہیں۔

کفیل کی جسمانی صحت کفالت کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے لہذا امراض کی کفالت بھی درست ہے لیکن یہ تہائی مال میں سے ہوگی کیونکہ یہ تبرع ہے۔  
وہ شرائط جن کا تعلق اصیل سے ہے ان کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اصیل مکتول بہ کو خود یا اپنے نائب کے ذریعے پیش کرنے پر قادر ہو لہذا ان کے نزدیک مقلس میت کے دین کی کفالت درست نہیں۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک صحیح ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موت دین کے بقا کے منافی نہیں ہے کیونکہ دین از روئے حکم مال ہے لہذا اس کی بقا قدرت و طاقت کی محتاج نہیں اسی لئے تو نگرہ کی مالت میں مر گیا تو دین باقی رہتا ہے اور اسکی کفالت بھی درست ہے اسی طرح مقلس کی مالت میں مرنے پر بھی کفالت صحیح ہوگی۔ نیز اگر کفیل بنا کر مر جائے تو اس سے دین کی کفالت صحیح ہے۔ اسکا طرح میت کو دین سے بری کرنا اور اس پر تبرع کرنا بھی صحیح ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دین عبادت ہے فعل سے اور میت فعل کرنے سے عاجز ہوتی ہے۔ لہذا کفالت ساقط ہونے والے دین کی ہوگی جو صحیح نہیں جیسا کہ کوئی کسی شخص کے لئے دین کا کفیل بن جائے مالا لکہ اس پر کوئی دین نہ ہو۔ تو نگرہ کی مالت میں مرنے والا اپنے نائب کے ذریعے پیش کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ ایسے ہی کفیل چھوڑ کر مرنے کی صورت میں ہے کیونکہ دین کی ادائیگی میں کفیل اس کا نائب اور قائم مقام ہے۔

جہاں تک ابراء کا تعلق ہے تو وہ ادائیگی دین میں ٹال مٹول کی بنا پر واجب ہونے والے مواخذہ سے بری کرنا ہے اور رہا تبرع تو وہ قرض خواہ کو میت پر جو دین ہے اس کے بقدر اپنے پاس سے اس کو جبہ کر کے اور اس طرح اس کو راضی کر کے ادائیگی میں کوتاہی کے بدلے واجب ہونے والے مواخذہ سے بچانا ہے۔ یہ کہ وہ دیں سے ہی کرنا ہو اور دین ہی کی ادائیگی کر کے تبرع کرنا ہو تو ایسی بات نہیں ہے جیسا کہ علم غلافیات سے معلوم ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ اصیل معلوم و متعین بھی ہو یا اس طور کہ فلاں شخص کی کفالت کرتا ہے۔ اور اگر یوں کہے کہ لوگوں میں سے کسی ایک کی یا کسی ذات کی یا کسی جان یا کسی فعل کی کفالت کرتا ہوں تو جائز نہیں کیونکہ جس شخص کی طرف سے ضمانت یا کفالت دے رہا ہے وہ غیر معلوم ہے۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ کفالت کا جہ از عرف کی بنا پر ہے اور کفالت کی یہ صورت معروف نہیں ہے۔

اصیل کا آزاد ہونا، مائل ہونا اور بائع ہونا کفالت کے جواز کے لئے شرط نہیں ہے کیونکہ کفالت اصیل کے فتنے ایسے مال مضمون کی ہوتی ہے جو کفیل سے وصول کیا جاسکتا ہو اور یہ بات

اصیل کے غلام ہونے کی صورت میں اس طرح پائی جاتی ہے کہ غلام پر قرض واجب ہوا ہے اور فی الجملہ اس سے مطالبہ بھی کیا جاسکتا ہے لہذا یہ دین مؤجل (میعاد ہی قرض) کی کفالت کے مشابہ ہوا۔ ربا بچہ اور پاگل تو ان میں اس بات کے پائے جانے کی صورت یہ ہے کہ قرض ان دونوں کے فیہ میں بھی آتا ہے۔ اور ولی سے اس کا مطالبہ فی الحال ہو سکتا ہے جبکہ ان دونوں سے فی الجملہ مطالبہ ہوتا ہے یعنی بلوغت اور افاقہ کے بعد لہذا غلام کی طرف سے اگرچہ وہ پابند ہوا اور بچے اور پاگل کی طرف سے کفالت ہو سکتی ہے البتہ اتنی بات ہے کہ کفیل نے جو کچھ ادا کیا ہے اس کو واپس لینے کے لئے ان سے رجوع نہیں کر سکتا اگر کفالت ان کی اجازت سے ہو۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

اسی طرح اصیل کی موجودگی بھی شرط نہیں ہے لہذا غیر موجود یا مجبوس شخص کی کفالت جائز ہے کیونکہ کفالت کی ضرورت ان ہی جیسی حالتوں میں اکثر پیش آتی ہے پس ان دو شخصوں کی کفالت کا سب سے زیادہ جواز ہے۔

مکفول لہ سے متعلق شرائط کی چند قسمیں ہیں۔

۱۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ مکفول لہ معلوم ہو لہذا اگر لوگوں میں سے کسی ایک کے لئے کفالت کی توجائز نہ ہوگا کیونکہ مکفول لہ کے مجبوس اور غیر معلوم ہونے کی صورت میں کفالت جس مقصد کے لئے مشروع ہوئی ہے یعنی اعتماد و وثوق وہ حاصل نہیں ہوتا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مکفول لہ مجلس عقد میں موجود ہو۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شرط انعقاد ہے جبکہ اس کی جانب سے مجلس میں کوئی حاضر شخص قبول کرنے والا نہ ہو یا ان تک کہ اگر مجلس سے غیر حاضر شخص کے لئے کفالت کی پھر اس (غیر حاضر مکفول لہ) کو اس کی خرید و بیعی اور اس نے اجازت دے دی تو فریقین کے نزدیک جبکہ مکفول لہ کی طرف سے مجلس میں کوئی حاضر شخص قبول نہ کرے تو جائز نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں امام محمد نے کتاب الاصل میں امام ابو یوسف کی دوسری روایت پر یہ فرمانا اٹھا جائزہ دیا ہے، اس سے ظاہر یہی ہے کہ مجلس ان کے نزدیک مرے سے شرط نہیں ہے نہ شرط انعقاد اور نہ شرط نفاذ کیونکہ امام محمد بسا اوقات جواز کا اطلاق ناقد پر بھی کرتے ہیں۔ رہا موقوف تو ہم اس کو باطل کہتے ہیں لایہ کہ اس کی اجازت دیدے۔ اور یہ اطلاق واستعمال درست ہے کیونکہ لغت میں جائز نافذ کو کہتے ہیں۔ جب تیر نفوذ کر جاتا ہے تو کہتے ہیں: "جاءوا المسهم"۔

امام ابو یوسف کے دوسرے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم نے کتاب کے شروع میں ذکر کی کہ عقد کفالت کا لغوی اور شرعی معنی جو کہ صتم کرنا اور التزام کرنا ہے کفیل کے ایجاب سے پورا ہو جاتا ہے لہذا اس کا ایجاب ہی پورا عقد ہے اور اس کی دلیل مسئلہ مرعیض ہے۔

فریقین کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس میں تملیک کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اور تملیک بغیر ایجاب اور قبول کے نہیں ہوتی۔ لہذا تنہا ایجاب تو عقد کا حصہ ہے اور اس لئے

مجلس سے غائب شخص پر یہ عقد مثل بیع کے موقوف نہ ہوگا۔ علاوہ انہیں ہم دونوں مشاہدین پر بقدر امکان عمل کرتے ہیں لہذا ہم کہتے ہیں کہ التزام کے ساتھ مشاہدیت کی بنا پر اس میں جہالت اور شرط کے ساتھ تعلیق اور وقت کی طرف اضافت کا احتمال ہے اور تعلیق کے ساتھ مشاہدیت کی بنا پر یہ مجلس سے غائب شخص پر موقوف نہیں رہے گی۔

رہا مسئلہ مریض کا ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس مسئلہ میں ضمانت کا جواز مریض کی موت کے بعد اس کی طرف سے اور مریض کا قول صحتوا غنی (میری طرف سے ضامن بن جاؤ) اس کی طرف سے ورنہ کو وصیت ہے کہ اس کا قرض ادا کر دیں۔ اسی لئے اگر وہ بغیر کچھ مال چھوڑے مر جائے تو ورثہ پر کچھ لائے نہیں آئے گا اسی بنا پر زیر بحث مسئلہ میں بھی لازم نہ ہوگا۔

اور ہمارے بعض مشائخ نے کفالت کے طریق پر اس کی اجازت دی ہے اور ان کی توجیہ وہ ہے جس کی طرف کتاب الاصل میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اشارہ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ بمنزل قرض خواہوں کے ترجمان کے ہے۔ اس اشارہ کی تشریح وائد عزوجل اعلم یہ ہے کہ وہ شخص جو مرض موت میں مبتلا ہو قرضوں کا حق اس کے مال کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے اور یہ مال سے مترکذا جہتی کے ہو جاتا ہے کہ اس کا کوئی ایسا تصرف (مال میں) نافذ نہیں ہوتا جو قرض دینے والے کے حق کو باطل کرتا ہو۔ اور اگر کوئی اجنبی اپنے ورثہ سے بکے کفلاں کے قرض خواہوں کے لئے اس کی طرف سے ضامن بن جاؤ اور وہ کہیں کہ ہم ضامن بن گئے تو یہ کافی ہے۔ پس یہی معاملہ مریض کا ہے واللہ عزوجل اعلم۔

۳۔ ان میں سے تیسری شرط جو طر فین کے مذہب پر متفرع ہے وہ ہے کفول کہ کا مقل ہونا۔ لہذا پاگل اور نامسمجھ بچے کا قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ ان میں قبول کرنے کی اہلیت نہیں۔ ان کی طرف سے ان کے ولی کا قبول کرنا بھی جائز نہیں کیونکہ قبول کرنے کا اعتبار اس شخص سے کیا جاتا ہے جس کے لئے ایجاب ہوا ہو۔ یہاں جس کے لئے ایجاب ہوا اس میں قبول کرنے کی اہلیت نہیں اور جس نے قبول کیا اس کے لئے ایجاب نہیں ہوا لہذا اس کے (یعنی پاگل اور نامسمجھ بچے کے ولی کے) قبول کرنے کا اعتبار نہیں۔

رہی کفول کی حریت تو یہ شرط نہیں ہے کیونکہ غلام ان لوگوں میں سے ہے جو قبول کرنے کے اہل ہیں وہ بشرائط جن کا تعلق کفول سے ہے یہ دو قسم ہیں۔

اول: یہ کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک کفول یہ کا ضمان امیل پر ہو خواہ وہ دی ہو یا عین ہو یا نفس ہو یا فعل ہو جو نہ دین ہو نہ عین ہو نہ نفس ہو البتہ عین کی کفالت میں یہ شرط ہے کہ وہ خود قابل ضمان (مضون) ہو۔ جملہ کلام یہ ہے کہ کفول یہ کہ چار قسمیں ہیں ایک عین دوسرے دین تیسرے نفس اور چوتھے فعل جو نہ عین ہو نہ دین ہو نہ نفس ہو۔

عین کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو امانت ہے اور دوسرے وہ جو مضون (قابل ضمان) ہو۔

وہ عین جو امانت ہے تو اس کی کفالت صحیح نہیں خواہ وہ غیر واجب التسلیم امانت ہو مثلاً ودیعت مال شرکت اور مال مضاربت خواہ واجب التسلیم امانت ہو مثل ماریت اور اجبت پر لی ہوئی شے خواہ میر کے قبضے میں ہو۔ (یہ کفالت صحیح نہیں) کیونکہ کفالت کی اضافت اس نے اس کی عین کی طرف کی ہے لہذا

اس کی بین قابل ضمان ہی نہیں۔ اور اگر مستغیر (عاریت لینے والے) اور مستاجر (اجرت پر لینے والے) کی جانب سے مستعار اور اجرت پر لی ہوئی شئی کو واپس کرنے کی کفالت کی تو جائز ہے کیونکہ ان دونوں پر ان کو واپس کرنا قابل ضمان ہے۔ پس کفالت کی اضافت اصل پر مضمون کی طرف ہے اور وہ تسلیم یعنی واپس کرنے کا فعل ہے لہذا صحیح ہے۔

وہ عین جو مضمون ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو خود بعینہ مضمون ہے مثلاً مقصود اور بیع فاسد سے قبضہ کی ہوئی شئی اور خریدنے کے لئے سودا کرتے ہوئے قبضہ کی ہوئی شئی۔ دوسری جو اپنے غیر کے ساتھ مضمون ہو مثلاً قبضہ کئے جانے سے پیشتر بیع اور رہن۔ پس قسم اول کی کفالت صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی چیز کی کفالت ہے جو قبضہ مضمون ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ شئی کے ہوتے ہوئے خود اسی کو بعینہ لوٹانا واجب ہو جائے اور اس کی ہلاکت کی صورت میں اس کی مثل یا قیمت واجب ہوتی ہے لہذا اس طور پر بھی یہ تکفیل پر قابل ضمان ہوتی ہے۔ دیکھتے نہیں جب وہ بائع کے قبضہ میں ہوتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا لیکن مشتری سے قرض ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح رہن خود بعینہ مضمون نہیں ہوتا بلکہ دین کے ساتھ ہوتا ہے دیکھتے نہیں کہ جب رہن ہلاک ہو جائے تو مرتبہ پر کچھ واجب نہیں ہوتا البتہ رہن سے اس (رہن) کے بقدر دین ساقط ہو جاتا ہے۔

رہا فعل تو وہ فی الجملہ تسلیم کرتے (سپردہ کرتے) کا فعل ہے۔ اور بیع اور رہن کو سپرد کرنے کی کفالت جائز ہے کیونکہ بائع پر بیع کو سپرد کرنے کا ضمان ہے اور مرتبہ پر قبضے کی وصولی کے بعد رہن کو تسلیم کرنے کا ضمان ہے۔ لہذا کفول پر مضمون ہے اور کفول پر تسلیم کا فعل ہے پس اس کی کفالت صحیح ہے لیکن اگر یہ ہلاک ہو جائے تو تکفیل پر کچھ نہ گئے گا کیونکہ اصل پر مضمون باقی نہ رہا تو تکفیل پر بھی باقی نہ رہے گا۔

اگر بوجھ لادنے کے لئے کوئی جانور کرائے پر لے اور کوئی شخص بوجھ اٹھانے کی کفالت کرے تو لوگ جانور متعین ہو تو بوجھ اٹھانے کی کفالت صحیح نہ ہوگی اور اگر جانور غیر متعین ہو تو درست ہے۔ وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں آجر (اجرت پر دینے والے) پر اس متعین جانور کو سپرد کرنا واجب ہے نہ کہ بوجھ اٹھانا لہذا بوجھ اٹھانے کی کفالت اس فعل کی کفالت نہ ہوگی جو اصل پر مضمون ہے۔ اس لئے جائز نہ ہوگی۔ اور دوسری صورت میں آجر و واجب بوجھ اٹھانا ہے نہ کہ (متعین) جانور کو سپرد کرنا لہذا بوجھ اٹھانے کی کفالت اس فعل کی کفالت ہوگی جو اصل پر مضمون ہے اس لئے جائز ہے۔

اسی بنا پر اگر کسی شخص کے نفس کی کفالت کرے جس کے ذمے کوئی حق ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کفالت با نفس فعل کی کفالت ہے اور یہ فعل نفس کو حاضر کرنا ہے۔ اور حاضر کرنے کا فعل اصل پر مضمون ہے۔ لہذا ایسے فعل کی کفالت ہوئی جو اصل پر مضمون ہے اس لئے جائز ہے اسی طرح اگر اس کے سر یا اس کے چہرے پر اس کی گردن یا اس کی جان کی کفالت کرے تو یہی حکم ہے اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب کفالت کی اضافت ایسے جزو کی طرف ہو جو جامع ہو مثلاً سرچہ اور گردن وغیرہ تو جائز ہے کیونکہ ان اجزاء کا ذکر کر کے پول بدن مراد لیا جاتا ہے تو ان اجزاء کا ذکر پورے



بدن کا ذکر ہوگا جیسا کہ طلاق اور عتاق کے باب میں ہے۔ اسی طرح اگر کفالت کی اضافت جزد شائع (مطہر متعین) مثلاً نصف یا تہائی وغیرہ کی طرف کرنے تو جائز ہے کیونکہ کفالت بالانفس کا حکم یہ ہے کہ مطلقاً ایک ولایت کے ثابت ہونے پر نفس کو حاضر کرنے کا واجب ہوتا۔ اور حاضر کرنے کے واجب ہونے کے حق میں نفس متجزی نہیں ہوتا اور جیسا کہ طلاق و عتاق میں مذکور ہوا۔ اور غیر متجزی کے بعض حصے کا ذکر شریعت کی رو سے کل رو سے کل کا ذکر ہوتا ہے۔

اور اگر کفالت کی اضافت یا تہ یا ثلث یا معین اجزاء میں سے کسی کی طرف ہو تو کفالت جائز نہ ہوگی کیونکہ ان اجزاء کو ذکر کر کے پورا بدن مراد نہیں لیا کرتے۔ اور یہ کفالت کے حکم میں متجزی ہیں لہذا ان کا ذکر کل بدن کا ذکر نہیں ہوگا جیسا کہ طلاق و عتاق کے باب میں مذکور ہوا۔

اگر کفالت بالانفس کرنے کے لئے یہ کہے کہ یہ مجھ پر واجب ہے تو جائز ہے کیونکہ یہ عبارت نفس کو حاضر کرنے کے التزام میں مخرج ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب یہ کہے کہ میں اس کے چہرے کا ضامن ہوں کیونکہ چہرہ جزء جامع ہے۔ اور اگر یہ کہے کہ میں اس کی معرفت نہ پہچان، کا ضامن ہوں تو یہ کفالت صحیح نہیں کیونکہ معرفت میں یہ احتمال نہیں کہ وہ امیل پر مضمون ہو۔

اور اگر مطالبہ کرنے والے کو یہ کہے کہ میں تیرے لئے ضامن ہوں تو درست نہیں کیونکہ مضمون کا سرے سے علم ہی نہیں۔

کفالت بالانفس کفالت بالعین اور کفالت بالفعل کے بارے میں جو ہم نے ذکر کیا کہ یہ صحیح ہیں اور پھر ان پر تفریعات ذکر کیں تو یہ ہمارے اجماع کے مذہب پر ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ صحیح نہیں۔ ان کی توجیہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں کفالت کی اضافت اس کے محل کی طرف نہیں ہے لہذا صحیح نہیں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کفالت دین کے التزام (اپنے اوپر لازم کرنے) کو کہتے ہیں لہذا کفالت کا محل دین ہے اور وہ ان صورتوں میں پایا نہیں جاتا اور وہ تصرف جو اپنے محل کے غیر کی طرف مضاف ہو وہ باطل ہوتا ہے۔ نیز کفالت کے جواز کی شرط مفعول بہ کو سپرد کرنے کی قدرت ہے جبکہ ان مذکور کفالتوں میں یہ قدرت نہیں پائی جاتی۔

ہماری دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے: وَلَمَن جَاءَ بِهٖ حَصْلٌ بَعِيْرًا وَاَنَابَ زَعِيْعًا۔ (اور جو کوئی اس کو لائے اس کو لئے ایک بوجھ اونٹ کا اور میں ہوں اس کا ضامن) اللہ عزوجل نے غرضتہ امتوں میں کفالت بالعین کی خبر دی اور اس کو بدلہ نہیں مالا لکہ حکیم جب کسی برائی کا ذکر کرتا ہے تو اس کو بدلہ ڈالتا ہے نیز صحابہ اور تابعین کے زمانے سے امام شافعی رحمہ اللہ کے زمانے تک اس حکم کا کوئی مخالف معلوم نہیں لہذا یہ انکار اجماع سے خروج ہوگا اس لئے باطل ہوگا نیز میرا کہم ذکر کر چکے ہیں اس کفالت کی اضافت امیل پر ایسے مضمون کی طرف ہے جس کو کفیل سے پورا وصول کیا جاسکتا ہے لہذا اپنے اصل کفالت بالبدن (قرض کی کفالت) کی طرح یہ بھی صحیح ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمان کہ کفالت قرض کے التزام کو کہتے ہیں قابل تسلیم نہیں بلکہ یہ تو امیل پر مضمون کے مطالبہ کو اپنے اوپر لازم کرنے کو کہتے ہیں اور یہ مضمون کسی دین نہ ہوتا ہے اور کبھی میں

ہوتا ہے اور اصل میں کوہن کو سپرد کرنے کی قدرت ہوتی ہے جیسا کہ دین میں ہوتی ہے۔  
 ایک شخص کے قبضے میں غلام ہے جو اپنی غلامی کا اقرار کرتا ہے۔ مالک نے اس شخص سے کفیل بالنفس  
 لے لیا۔ پھر غلام بھاگ گیا تو یہ کفالت باطل ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کی کفالت کی ہے جو مضمون ہی نہیں  
 اسی وجہ سے اگر غلام کے بھاگنے کے بعد کفالت کرے تب بھی یہی حکم ہے۔  
 اسی طرح اگر ایک شخص دوسرے پر اپنے غلام ہونے پر گواہ پیش کر دے۔ پھر مدعا علیہ مر جائے  
 تو کفیل کے ذمے کچھ نہ ہوگا۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی۔

اور اگر مدعا علیہ کسی تیسرے شخص کے قبضے میں ہوا اور کفیل یہ کہے کہ اگر تم (یعنی مدعی) اس کے مستحق  
 نکلے تو میں تمہارے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوں گا تو کفالت درست ہوگی۔ پھر اگر مدعی نے اس  
 بات پر گواہ قائم کر دیئے کہ وہ (مدعا علیہ) اس کا غلام ہے اور اس کے بعد مدعا علیہ مر گیا تو کفیل اس  
 کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ گواہوں کے قائم کرنے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس نے (قابض کے  
 ذمے میں) مضمون کی کفالت کی ہے۔

ایک شخص اپنے قبضے میں بچے کے بارے میں دعویٰ کرتا ہے کہ یہ اس کا بیٹا ہے۔ ایک اور شخص دعویٰ  
 کرتا ہے کہ وہ (بچہ) اس کا غلام ہے۔ پھر اس دوسرے مدعی کے لئے ایک اور شخص ضامن بن گیا۔  
 مدعی ثانی نے گواہ قائم کر دیئے۔ اور بچہ مر گیا تو مذکورہ وجہ کی بنا پر کفیل ضامن ہوگا کیونکہ جب گواہ پیش  
 ہو گئے تو ثابت ہو گیا کہ وہ مضمون کا کفیل بناتھا۔

امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے اس شخص کے بارے میں جو کسی دوسرے شخص پر دعویٰ کرے کہ  
 اس نے اس کا غلام غصب کر لیا ہے۔ اور بیٹہ اس کے کہ وہ گواہ قائم کرے ایک تیسرا شخص کہے کہ جس  
 غلام کا یہ دعویٰ کرتا ہے میں اس کا ضامن ہوں تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ مالک کہ وہ غلام کو لے آئے اور مدعی  
 اس پر گواہ قائم کر دے۔ یہ اس لئے کہ اس نے اصل پر مضمون کی کفالت کی ہے اور وہ کفالت غلام کو  
 قاضی کی مجلس میں حاضر کرنا ہے۔ اگر یہ غلام مَر

جائے اور مدعی گواہ قائم کرے کہ اس کا مستحق بن جائے تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ بات ظہر  
 ہوگئی کہ اس نے ایسے عین مضمون کی کفالت کی ہے جو مضمون بنفسہ ہے۔

اور اگر ایک شخص دوسرے پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس کے ہزار درہم غصب کر لئے اور ان کو  
 ہلاک بھی کر دیا ہے یا دعویٰ کرے کہ اس نے غلام غصب کیا اور وہ غلام اس کے قبضے میں مر گیا اور ایک  
 تیسرے شخص نے کہا کہ اس کو جانے دو میں مال کا یا غلام کی قیمت کا ضامن ہوں تو وہ ضامن  
 ہو جائے گا۔ اور مدعی اس سے فوری طور پر وصول کر سکتا ہے گواہ پیش کرنے پر موقوف نہ ہوگا  
 اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے قول کہ میں غلام کی قیمت کا ضامن ہوں سے اقرار کیا کہ اصل پر  
 قیمت واجب تھی لہذا اس نے اصل پر مضمون کی کفالت کی اس لئے گواہی پر موقوف نہ ہوگا بلکہ غلام  
 (اور ہر مذکورہ) پہلی صورت کے جس میں کہا اگر تم اس کے مستحق نکلے تو میں تمہارے لئے اس کی

قیمت کا ضامن ہوں گا۔ اس میں قیمت کا وجہ اس کے اقرار سے معلوم نہیں ہوا بلکہ گواہوں کے پیش کرنے سے معلوم ہوا لہذا گواہی پر موقوف ہوگا۔

قسم ثانی یہ ہے کہ کفیل سے کفول پر کو وصول بھی کیا جاسکتا ہو تاکہ عقد سے فائدہ بھی ہو۔ لہذا حدود و قصاص میں کرجو کفیل سے وصول کرنا ممکن نہیں کیونکہ جائز نہیں کیونکہ ان میں کفالت سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

جس شخص پر قصاص آتا ہو خواہ بان کا یا جان سے کمتر کا اور جس پر حد قذف یا چوری کی حد آتی ہو وہ جب کفیل دے تو کفالت بالنفس جائز ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں اور یہ قول صحیح ہے کیونکہ راصل پر مضمون کی کفالت ہے اور کفیل سے وصول کرنا بھی ممکن ہے۔ لہذا احسن شخص پر دین ہو اس کو حاضر کرنے کی کفالت کی مثل یہ کفالت بھی درست ہے۔ البتہ احسن اتنا اختلاف ہے کہ جب طلب کرنے پر ایسا شخص کفیل دے تو کیا قاضی اس پر جبر کر سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جبر نہیں کر سکتا جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک قاضی جبر کر سکتا ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص پر قصاص یا حد ہو اس پر طلب کرنے پر اپنے آپ کو حاضر کرنا مضمون ہوتا ہے جس طرح کہ جس پر دین ہو اس کو اپنے آپ کو حاضر کرنا مضمون ہوتا ہے پھر جس پر دین ہو اس کے نفس کی کفالت درست ہے اور قاضی اس سے کفیل طلب کرے میں اس پر جبر بھی کر سکتا ہے تو اسی طرح بیان بھی ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ کفالت کی مشروطیت شرط کے لیے ہے جب کہ حدود کی بناء دینے پر ہے۔ لہذا کفالت پر جبر کر کے توفیق حاصل کرنا حدود کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ پر یہ اعتراض بھی نہیں پڑ سکتا کہ گواہوں کے تذکرے سے پہلے حدود و قصاص میں جس پر الزام ہو اس کی قید ہوتی ہے اور قید توفیق کے لیے ہوتی ہے کیونکہ قید تہمت کی بنا پر ہوتی ہے ذکر توفیق کے لیے کیونکہ دو گواہوں کی یا ایک گواہی تہمت کے احوال سے خالی نہیں ہوتی لہذا قید تہمت کی وجہ سے ہوتی ہے ذکر توفیق کے لیے۔

تجزیر میں کفیل دینے میں بجز جائز ہے کیونکہ تجزیہ کو دفع کرنے کی کوشش نہیں کی جاتی کہ بزدل کا حق ہے یا دین تو اس کی کفالت بلا اختلاف درست ہے کیونکہ راصل پر مضمون بھی ہے اور کفیل سے اس کو وصول کرنا ممکن بھی ہے۔

یہاں ایک تیسری شرط بھی ہے۔ جو دین کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ یہ کہ دین لازم ہو لہذا مکاتب کی جانب سے مالک کے لیے بدل کتابت کی کفالت درست نہیں کیونکہ بدل کتابت دین لازم نہیں اس لیے کہ کتابت اپنے آپ کو عاجز قرار دیکر اپنے ذمے سے بدل کتابت کسے دین کو ساقط کر سکتا ہے کسب کر کے ہی دین سے خلاصی کی صورت متعین نہیں لہذا اگر ہم بدل کتابت کی کفالت کو جائز قرار دیں تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگی۔

۱۔ یا تو کفیل بھی اس کو اپنے سے ساقط کرنے کا اختیار رکھے گا جیسا کہ راصل ایسا اختیار رکھتا ہے۔

۲۔ یا کفیل کو یہ اختیار نہ ہوگا۔

اگر کفیل کو ایسا اختیار ہوگا تو کفالت کا فائدہ نہ ہوگا اور اگر اختیار نہ ہوگا تو پھر یہ اپنے اوپر اس چیز کا التزام نہ ہوگا جو اصل پر ہے لہذا یہ تصرف کفالت دہنے کا۔

نیز اگر ہم اس کفالت کو جائز قرار دیں تو کفیل پر دین اصل کے متبادل میں زیادہ لازم ہوگا کیونکہ مکاتب جب عاجز ہو کر مر جائے تو اس سے دین باطل نہیں ہوتا لہذا کفیل پر حق اصل کے متبادل میں زیادہ لازم ہوگا اور یہ بات اصول کے تقاضوں کے خلاف ہے۔

عدم جواز کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ کفالت کا جواز عرف کے سبب سے ہے لہذا حسب چیز کا عرف نہیں ہے اس میں کفالت جائز نہیں اور بدل کتابت میں کفالت کا عرف نہیں ہے۔ اسی طرح مکاتب کی جانب سے مالک کے لیے بدل کتابت کے علاوہ دیگر دیون کی کفالت بھی جائز نہیں کیونکہ مالک کے لیے یہ دیون مکاتب پر اس کی اپنی مرضی سے واجب ہوتے ہیں۔ دیکھو اگر اس پر کتابت لازم نہ ہوتی تو اس پر کوئی دوسرا دین بھی واجب نہ ہوتا لہذا دین کتابت اس پر دوسرے دین کے وقوع کی بنیاد ہے۔ تو جب اصل کی کفالت جائز نہیں تو فرض کی کفالت کا عدم جواز تو زیادہ مناسب و لائق ہے۔

بدل سحایہ کی کفالت امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مستحلی (حسن سے سحایہ طلب کیا گیا ہو) بمنزلہ مکاتب کے ہے اور صاحبین کے نزدیک بمنزلہ آزاد شخص کے ہے حسن پر دین ہو۔

کفالت کی مختلف انواع میں مکحول برکی ذات کا معلوم ہونا یا کفالت بالدرہن میں مقدار مکحول ہونا شرط نہیں ہے۔ لہذا اگر کوئی دو چیزوں میں کسی ایک غیر معین چیز کی کفالت کرے تو جائز ہے مثلاً آدمی کے نفس کی یا اس پر قرض کی کفالت کرے اور وہ منہار (درہم) ہوں تو جائز ہے اور اس پر ان دونوں میں سے کوئی ایک جو وہ چاہے لازم ہوگا کیونکہ یہ جہالت ایسی ہے جو بیان کے ذریعے سے دور کی جا سکتی ہے لہذا یہ کفالت کے جواز میں مانع نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی ایک آدمی کے نفس کی یا اس پر قرض کی یا دوسرے آدمی کے نفس کی یا اس پر قرض کی کفالت کرے تو جائز ہے اور مطالبہ کرنے والے کے سامنے کسی ایک کو پیش کر کے وہ بری ہو جائے گا۔

اگر کوئی کسی شخص کی جانب سے اس پر جو غلاں کا حق ہو یا اس بیع میں جو وہ پائے اس کا کفیل بن جائے تو جائز ہے کیونکہ مکحول یہ کہ مقدار کی جہالت کفالت کی صحت کے مانع نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے: وَلَمَن جَاءَ بِهٖ حِمْلٌ یَّعْبُوۡا اَنۡا بِهٖ مُّہِنٌ عِیۡمٌ۔

اللہ تعالیٰ عرض فرماتا ہے: (ادھنٹ کے بوجھ) کی کفالت کی اجازت دی حالانکہ اس میں کمی بیشی کا احتمال ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص عہدہ کی ضمانت دے تو یہ ضمانت امام ابوحنیفہ کے نزدیک باطل ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک درست ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے عہدہ کی ضمانت لوگوں کے عرف میں ضمان درک ہے اور وہ یہ کہ بیع کا کوئی اور مالک ثابت ہونے (استحقاق) کی صورت میں ضمان کا ضمان ہے اور یہ بلا اختلاف ہمارے اصحاب کے مابین جائز ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عہدہ میں درک اور صحیفہ یعنی ملک (اقرارنامہ، دونوں کا احتمال ہے۔ اور ان میں سے ایک یعنی ملک اصل پر مضمون نہیں ہے لہذا عہدہ کی کفالت مضمون غیر مضمون کے درمیان دائر ہوگی۔ لہذا انک کے ہوتے ہوئے کفالت درست نہ ہوگی۔ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عہدہ کی کفالت کی عدم صحت کفول پر کی بنا پر نہیں بلکہ جوار کی شرط یعنی اصل پر مضمون کے وجود میں شک کے واقع ہونے کی بنا پر ہے۔

اور ضمان درک یہ ضمان شمس ہے بیع کے استحقاق (یعنی اس کے کوئی اور مالک ثابت ہونے کے وقت) جب بیع میں استحقاق واقع ہو جائے تو اول تو مشتری بانے سے بھگڑا کرے گا (یعنی اس کے خلاف مقدمہ کرے گا)۔ پھر جب بانے پر شن لوٹانے کا فیصلہ کر دیا جائے گا تو یہ فیصلہ کفیل پر بھی ہوگا۔ اب مشتری ان دونوں میں سے جس سے چاہے اپنی رقم وصول کر سکتا ہے۔ ظاہر الروایت کے مطابق مشتری کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اول ہی میں کفیل سے بھگڑے۔ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ کفیل بھی فریق ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ بیع غلام کے سوا کوئی اور شئی ہو۔ اور اگر بیع غلام ہو ہوگا وہی سے ثابت ہو جائے کہ وہ آزاد ہے تو اس پر اجماع ہے کہ مشتری کو حق ہے کہ ان میں سے جس سے چاہے اپنے حق کا مطالبہ کرے۔ اور اگر استحقاق کے علاوہ کسی اور سبب مثلاً عیب کی بنا پر یا شرط یا خیار رد ویت کی بنا پر بیع فسخ ہو جائے تو کفیل سے مطالبہ نہیں ہو سکے گا کیونکہ یہ درک نہیں ہے۔

اگر درک کے عوض میں مشتری رہن رکھے تو صحیح نہیں بلکہ خلاف کفالت بالدرک کے۔ ان دونوں کے درمیان فرق اپنی جگہ پر معلوم ہو چکا ہے۔

اگر درک کے عوض کوئی تعمیر کر لی پھر مکان میں استحقاق ثابت ہو اور تعمیر کو توڑ دیا گیا تو مشتری کو حق حاصل ہے کہ وہ بانے سے شن اور تعمیر شدہ عمارت کی قیمت جب کہ طلب بانے کو مل گیا ہو وصول کرے۔ اور اگر طلب بانے کو نہ ملا ہو تو ظاہر الروایت کے مطابق سوائے شن کے اور کچھ نہیں لے سکتا۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ مشتری بانے سے شن اور عمارت کی قیمت کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اور اگر طلب بانے کو مل جائے اور بانے پر شن اور تعمیر شدہ عمارت کی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ کیا جا چکا ہو تو مشتری شن کا مطالبہ بانے اور اس کے کفیل دونوں میں سے جس سے چاہے کر سکتا ہے البتہ عمارت کی قیمت کا صرف بانے سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ ظاہر الروایت ہے۔ امام حماد ہی نے ذکر کیا ہے کہ وہ دونوں سے جس سے چاہے دونوں کا مطالبہ کر سکتا ہے چاہے تو دونوں کو بانے سے وصول کر لے اور چاہے تو کفیل بالدرک سے وصول کر لے اور کفیل پھر بانے پر رجوع کر سکتا ہے اگر کفالت بانے کے حکم سے کہ ہر امام حماد ہی نے عمارت کی قیمت کو شن کی طرح بنایا ہے ایک یہ درست نہیں کیونکہ درک سے جو کچھ نا

ہے وہ ہے لوگوں کے رواج کے مطابق مشتری کے لیے ضمانت، لہذا عمارت کی قیمت کفالت بالدرک میں شامل نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر بیع نوذی ہو اور مشتری اس کو اپنی ام ولد بنالے پھر کوئی شخص اس نوذی کا حقدار نکل آئے اور وہ مشتری سے نوذی اور بیع کی قیمت اور حق وصول کرے تو مشتری بالغ اور کفیل بالدرک دونوں میں سے جس سے چاہے حق وصول کر سکتا ہے البتہ کفیل سے بیع کی قیمت کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مشتری اس کو صرف بالغ سے وصول کرے گا کیونکہ بیع کفالت بالدرک میں شامل نہیں والہ عزوجل اعلم۔

اس کا جو غلام کے ذمے مال ہے اس کی کفالت کرے پھر اس پر گواہ پیش ہو جائیں کہ وہ ہزار (درہم) ہیں تو کفیل ان کا ضمان ہوگا کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ کفیل نے اصل پر مضمون کی کفالت کی ہے اور اگر گواہ نہ ہو سکیں تو پھر کفیل جتنی مقدار کا اقرار کرے اس کے قول کو لیا جائے گا بیع قسم کے۔ اقرار کیے جانی والی رقم میں اس کا قول اس لیے معتبر ہوگا کہ یہ ایسا مال ہے جو اس کے التزام سے لازم ہوا ہے تو جتنی مقدار کا یہ التزام کرے اتنے میں اس کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے۔ جب کہ وہ اپنے ذمے مال مجبور کا (کسی کے لیے) اقرار کرے۔ اور قسم اس لیے لی جائے گی کہ یہ زیادتی کا حکم ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ القول قول المنکر مع یمنہ (قول منکر کا معتبر ہوگا مع اس کی قسم کے) اگر مکحول عند کفیل کی اقرار کر دہ رقم سے زائد کا اقرار کرے تو کفیل پر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ انسان کا اقرار خود اس کے حق میں تو حجت ہے غیر کے حق میں نہیں کیونکہ اپنے حق میں تو وہ اقرار کرنے والا بنتا ہے لیکن غیر کے حق میں مدعی قرار پاتا ہے اور مدعی کی پائی بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتی۔

## کفالت کے حکم کی ان

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ کفالت کے دو حکم ہیں۔

ایک ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جو اصل کے ذمے ہو اس کا کفیل سے مطالبہ کی ولایت کا ثبوت۔ یہ حکم کفالت کی تمام اقسام میں پایا جاتا ہے کیونکہ تمام اقسام اس حکم میں برابر ہیں صرف محل حکم میں فرق ہوتا ہے کہ وہ عین ہے یا دین ہے یا فعل ہے پس کفیل بالدین سے اس دین کا مطالبہ کیا جائے گا جو اصل کے ذمے واجب ہے نہ کہ کفیل کے ذمے۔ لہذا دین تو ایک پر ہوگا لیکن اس کا مطالبہ دوسے کیا جائے گا۔ البتہ یہ بات ہے کہ اگر کفیل ایک ہو تو اس سے کل دین کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور کفیل دو ہوں اور دین مثلاً ہزار ہوں تو کفیل سے پانچ سو کا مطالبہ کیا جائے گا جب کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کفالت میں دونوں کفیل برابر ہیں اور مکحول پر منقسم ہونے کا احتمال رکھتا ہے لہذا شر (خریدنے) کی مثل مطالبہ کے اعتبار سے مکحول ہر دونوں پر منقسم ہو جائے گا۔

اور کفیل بالنفس سے اس بات کا مطالبہ ہوگا کہ مکحول بالنفس کو جب کہ وہ غائب نہ ہو حاضر کہ

دے۔ اور اگر وہ غائب ہو تو کفیل کو اتنی مدت دی جائے گی جس میں اس کو حاضر کرنا ممکن ہو۔ اور اگر کفیل اس مدت میں پیش نہ کر سکے اور قاضی کی نظر میں اس کا عجز ظاہر ہو جائے۔ پھر جب گواہوں کی گواہی وغیرہ سے اس کا عجز ظاہر ہو جائے تو قاضی اس کو رہا کر دے گا اور اس کو حاضر کرنے کی قدرت کی حالت تک مہلت دے گا۔ کیونکہ یہ منبر اعلیٰ کے ہے۔ لیکن قاضی مطالبہ کرنے والے اور کفیل کے مابین حائل بھی نہیں ہوگا بلکہ مطالبہ کرنے والا مطالبہ کفیل کے ساتھ کرے گا۔ اور طالب کفیل اور اس کے متداخل۔ کے مابین حائل نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کو کوئی وغیرہ کرنے سے روک سکے گا۔

اور کفیل بالعبس سے مطالبہ ہوگا کہ جب کر عین قائم ہو وہ عین کو پیش کر دے اور جب کہ وہ ہلاک ہو چکی ہو اس کی مثل یا اس کی قیمت پیش کر دے۔

اور کفیل تسلیم العین وبالفضل سے دونوں یعنی عین کو پیش کرنا اور فضل کا مطالبہ کیا جائے گا۔ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ کفالت بالذین کا حکم یہ ہے اصل دین کی کفیل پر واجب ہو جاتا ہے اور مطالبہ تو اس حکم پر مرتب ہوتا ہے۔ لہذا کفیل بالذین سے اس دین کا مطالبہ ہوتا ہے جو خود اس پر واجب۔ تاکہ اصل پر جس طرح کہ اصل سے اس دین کا مطالبہ ہوتا ہے جو اس پر واجب ہوتا ہے نہ کفیل پر۔ لہذا مطالبہ کے تعدد کے بعد دین میں تعدد ہوگا۔ اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے اور یہ دعویٰ کیا کہ یہ بات اعیان مضمونہ اور نفس اور فضل کی کفالت کی صحت میں مانع ہے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں کیونکہ کفالت کی انواع ہیں اور ہر نوع کا حکم جدا ہے لہذا ایک نوع کے حکم کا منہم ہونا اس بات پر دلیل نہیں کہ دوسری نوع کا حکم بھی معدوم ہے۔

اصیل کا بری ہونا اکثر علماء کے نزدیک کفالت کا حکم نہیں ہے اور طالب کو اختیار ہے کہ چاہے اصل سے مطالبہ کرے چاہے کفیل سے کرے الایہ کہ کفالت میں اصیل کی برادرت شرط ہو کیونکہ یہ معنی کے اعتبار سے حوالہ ہوگا یا پھر کفالت مقید ہو اس پر دین کے ساتھ کیونکہ یہ بھی معنی کے اعتبار سے حوالہ ہے۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ کفالت سے اصیل کو برادرت حاصل ہو جاتی ہے لیکن صحیح قول یہی ہے جو عام علماء کا ہے کیونکہ کفالت سے غم کے معنی حاصل ہوتے ہیں اور یہ اصیل پر جو واجب ہے کے مطالبے کے حق ہیں یا اصیل دین کے حق ہیں ذمہ کو ذمہ کے ساتھ غم کرنا ہے۔ اور ہر بات غم کے منافی ہے۔ نیز کفالت سے اگر برادرت ہوتی ہو تو وہ حوالہ ہوتا ہے اور ہر دونوں متغایر ہیں اور قاعدے کی دست احوال کا تغایر مالی کے تغایر پر دلالت کرتا ہے۔ اور ان میں سے جس سے بھی مطالبہ کرے گا تو دوسرا بری نہیں ہو جائے گا بلکہ دوسرے سے بھی مطالبہ کا حق ہوگا۔

اس صورت میں اور غاصب کے غاصب کی صورت میں فرق یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ ان میں سے جس کو چاہے۔ ضمان بنائے۔ پھر جب ایک کو ضمان بنا دے تو دوسرے کو ضمان بنانے کا حق نہیں رہتا۔ اس وجہ یہ ہے کہ ضمان کو اختیار کرنے سے اشیاء مضمونہ ملکیت میں آ جاتی ہیں۔

تو جب اس نے ان دو زون میں سے ایک کو ضامن بنانا اختیار کیا تو وہ مضمون کا مالک بن گیا لہذا اس سے رجوع کا حق نہ رہے گا۔ یہ بات کفالت کے مسئلے میں معدوم ہے کیونکہ طالب کا دونوں میں سے ایک سے مضمون کا مطالبہ کرنا مضمون کی ملکیت کو متضمن نہیں ہے۔

اسی طرح قہار نے اس صورت اور اس صورت میں فرق کیا ہے جس میں ایک غلام دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں ایک جو نوکر ہو اس کو آزاد کر دے تو دوسرے شریک کو حق حاصل ہوگا کہ وہ آزاد کرنے والے کو ضامن بنا دے یا غلام سے سچی کر اٹھے۔ اور ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے سے دوسری صورت پُل ہو جائے گی کیونکہ جب اس نے ضمان کو اختیار کیا تو اختیار کرنے میں اس کا حصہ آزاد کرنے والے کی طرف منتقل ہو گیا کیونکہ ضمان کو اختیار کرنے سے مضمونات ملکیت میں آجاتے ہیں۔ اور اگر وہ استعفاء اپنے حصے کے بقدر قیمت کر اٹھے تو اختیار کرے تو غلام غلام ہونے کی حالت میں سچی کرے گا اور آزاد اس وقت ہوگا جب معاہدہ (کی رقم) ادا کر دے گا اور ان دونوں باتوں کے درمیان منافات ہے جب کہ کفالت کے مسئلے میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ طلبہ ایک سے مطالبہ سے مضمون کا مالک بنیں یا نہ بنیں اور دوسرے سے مطالبے کا حقدار ہوگا۔

دوسرا حکم ہے کہ کفالت کی تمام انواع میں جب کفالت اخیل کے حکم سے ہو تو کفیل کے لیے اخیل سے مطالبے کی ولایت ثابت ہے۔

پھر جب کفالت بالانش ہو تو جب طالب کفیل سے مطالبہ کرے تو کفیل اخیل سے مطالبہ کرے گا کہ وہ اپنے آپ کو پیش کر دے۔

اور جب کفالت میں مضمون کی ہو تو جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا تو وہ اخیل سے مطالبہ کرے گا کہ وہ اپنے آپ ہوتے ہوئے اس کو سپرد کر دے اور اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں اس کی مثل یا اس کی قیمت ادا کرے۔

اور جب کفالت نہ ہو ورنہ اور اٹھانے کے فعل کی ہو تو کفیل ان دونوں کا مطالبہ کرے گا۔

اور جب کفالت دین کی ہو تو جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا تو وہ اخیل سے خلاصی کرانے کا مطالبہ کرے گا پس جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا تو وہ اخیل یعنی مکفول عنہ سے خلاصی کرانے کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر کفیل کو قید کیا جاتا ہو تو اس کو حق ہے کہ مکفول عنہ کو قید کرادے کیونکہ وہی ہے جس نے اس کو اس ذمہ داری میں ڈالا ہے لہذا اس سے خلاصی کرانا بھی اس (یعنی اخیل) پر لازم ہے،

اور اگر کفالت مکفول عنہ کے حکم کے بغیر ہو تو پھر کفیل کو یہ حق نہیں کہ جب طالب اس کے پیچھے لگ جائے تو وہ مکفول عنہ کے پیچھے لگ جائے اور جب اس کو قید کیا جائے تو وہ مکفول عنہ کو قید کر دے۔

اور کفیل کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ خود ادا کرنے سے پیشتر مال کا مطالبہ (مکفول عنہ سے) کرے اگرچہ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو کیونکہ مطالبے کی ولایت قرض و تمییک کے حکم کے ساتھ ثابت ہوتی ہے یا کچھ ذکر کریں گے اور یہ تمام باتیں ادائیگی پر موقوف ہوتی ہیں اور ادائیگی ابھی تک ہوتی نہیں برخلاف وکیل بالشرادہ خریدنے کے وکیل کے کہ اس کو خریدنے کے بعد ضمان کی ادائیگی اپنے مال میں سے کرنے



سے پیشتر موکل سے مطالبہ کرنے کی ولایت حاصل ہے کیونکہ یہاں ضمن بمقابلہ بیع کے ہے اور بیع میں ملکیت جوں ہی واقع ہوئی موکل کیلئے واقع ہوئی لہذا ضمن بھی اس کے ذمے ہوگا اس لیے وکیل کو موکل سے مطالبہ کا ہے جب کہ اس مسئلے میں مطالبہ قرض یا قلیل کے سبب سے ہوتا ہے جو کہ ابھی پایا نہیں گیا ہاں جب وہ ادائیگی کر دے تو اگر کفالت کفول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل کو کفول عنہ سے مطالبے کا حق ہوتا ہے کیونکہ حکم کی وجہ سے کفالت کفول عنہ کے حق میں استقراض یعنی کفیل سے قرض لینا ہوتا ہے۔ اور مال ادا کر کے کفیل کفول عنہ سے مطالبے کا حق دار ہوتا ہے کیونکہ حکم کی وجہ سے کفالت کفول عنہ کے حق میں استقراض یعنی کفیل سے قرض لینا ہوتا ہے۔ اور مال ادا کر کے کفیل کفول عنہ کو قرض دینے والا اور کفول کو ادا ایگی کرنے میں اس کا (یعنی کفول عنہ کا) نائب ہوتا ہے۔ اور کفول لے کے حق میں کفیل کی جانب سے اس مال کی تنلیک ہوتی ہے جو کفول عنہ نے کفول لے سے لے کر اپنے ذمے کر لی تھی۔ اور قرض دینے والا دیے ہوئے قرض کا مقروض سے مطالبہ کر سکتا ہے جب کہ مشتری صرف بیع کے ذریعے شراہ اخیر نے مال کا حق رکھتا ہے کچھ اور حق نہیں رکھتا۔

### کفیل کفالت سے کس طور پر خارج ہوتا ہے

ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں۔

کفیل بالمال کفالت سے دو امور میں سے کسی ایک کے ساتھ خارج ہوتا ہے۔

اول کفول لے کر مال کی ادائیگی کر کے یا معنوی ادائیگی کفیل کرے یا اصل کرے کیونکہ مطالبے کا حق ادائیگی کے دیئے کے طور پر ہوتا ہے تو جب ادائیگی پائی گئی تو مقصود حاصل ہو گیا اور عقد کا حکم ختم ہو گیا۔

اسی طرح طالب (یعنی کفول لے) اگر مال کفیل یا اصل کو جب کہ دے تو کفیل کفالت سے نکل جائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے بشرط ادائیگی کے ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب طالب (یعنی کفول لے) وہ مال کفیل یا اصل کو صدقہ دے کیونکہ

صدقہ مثل ہر کے تملیک ہے تو صدقہ کرنا اور ادائیگی مال مثل ہر کے برابر ہیں۔

دوم ابراء (بری کرنے) کے ساتھ جس سے ابراء کے معنی حاصل ہوتے ہیں جب طالب کفیل یا اصل کو بری کر دے تو کفیل کفالت سے بری ہو جائے گا البتہ جب وہ کفیل کو بری کرے تو اصل بری نہ ہوگا ہاں تب اصل کو بری کرے تو کفیل بھی بری ہو جائے گا کیونکہ دین اصل پر ہے نہ کہ کفیل پر کفیل پر تو مطالبہ کا حق آتا ہے۔ لہذا اصل کو بری کرنا تو اس کے ذمے سے دین کو ساقط کرنا ہے۔ اور جب اس سے دین ساقط ہو گیا تو لامحالہ مطالبے کا حق بھی ساقط ہو گیا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ دین کے بغیر دین کا مطالبہ ہو۔ رہا کفیل کو بری کرنا تو وہ اس کو مطالبے سے بری کرنا ہے دین سے نہیں کیونکہ دین تو اس پر ہے ہی نہیں اور کفیل سے حق مطالبہ ساقط کرنے سے لازم نہیں آتا کہ اصل سے اصل دین بھی ساقط ہو جائے لیکن کفیل کفالت سے نکل جائے گا کیونکہ کفالت کا حکم کفیل سے حق مطالبہ ہے اور جب وہ حکم ساقط ہو گیا تو کفالت بھی

ختم ہوگئی۔

البتہ اھیل کو ابراہام اھیل کے رو کرنے سے رو ہو جاتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اھیل نے مال اھیل کو ہبہ یا صدقہ کیا ہو۔ لھیل کو ابراہام ہبہ یا صدقہ (اھیل کے) رو کرنے سے رو نہیں ہوتا۔ ان کے درمیان فرق انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

جب یہ تصرفات اھیل کے رو کرنے سے رو ہو جاتے ہیں تو دین اس کے فیس میں واپس آ جاتا ہے۔ لھیل کی طرف دین کے موٹ آنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

اگر اھیل کی موت کے بعد اس کو بری کر دے یا اس کو ہبہ کر دے اور اھیل کے ورثہ رو کر دے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک دین رو ہو جائے گا جبکہ امام محمد کے نزدیک رو نہیں ہوگا۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ (مابعد موت) ابراہام مثل اس صورت کے ہے کہ جب حالت حیات میں بری کیا ہو اور اھیل رو کرنے سے پیشتر مر جائے تو ورثہ کے رو کرنے سے رو نہیں ہوگا۔ ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ شنفین کی دلیل یہ ہے کہ اھیل کی موت کے بعد اس کو بری کرنا اصل اس کے ورثہ کو بری کرنا ہے کیونکہ اس کی موت کے بعد دین کا مطالبہ اس کے مال میں سے اس کے ورثہ سے کیا جائے گا۔ اور ورثہ کو ابراہام کے رو کرنے سے رو ہو جاتا ہے۔

اگر طالب (مکفول) لھیل سے کہے بونت الی من المال (تو میری طرف مال سے بری ہو گیا) تو یہی حکم ہے کیونکہ یہ قبضہ کرنے اور پورا وصول کرنے کا اقرار ہے کیونکہ اس نے اپنے نفس کو اس کی برات کی غایت قرار دیا ہے۔ اور وہ برات جس کی غایت اس کا نفس ہے قبضہ اور استیفاء (پورا وصول) کی بابت ہے۔ اور اس طرح (تو) اھیل و لھیل، بری ہو جائیں گے کیونکہ دین کا استیفاء دونوں کی برات کا موجب ہے۔ لہذا اگر کفالت اھیل کے حکم سے ہو تو کفیل اھیل پر رجوع کرے گا۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر طالب کہے بونت الی من المال (تو مال سے بری ہو گیا) لیکن الی (میری طرف) کا کلمہ نہیں کہا تب بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ان کے نزدیک یہ کلام ادا بوانتک برابر میں اور امام محمد کے نزدیک کفیل بری ہو جائے گا اھیل نہ ہوگا تو امام محمد کے نزدیک یہ جملہ اور ابوانتک (میں نے تجھ کو بری کر دیا) کا جملہ برابر ہیں۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مال سے برات کبھی تو ادائیگی کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی برہنہ (بغیر ادائیگی کے)۔ لہذا بغیر زائد دلیل کے ادائیگی پر معمول نہ کریں گے اور پہلی صورت میں زائد دلیل پائی جاتی ہے اور وہ ہے قول الی (میری طرف) کیونکہ جیسا کہ بتا چکے ہیں یہ ادائیگی کے معنی کی خبر دیتا ہے۔ جبکہ اس صورت میں زائد دلیل موجود نہیں لہذا ابراہام پر معمول کریں گے کیونکہ اصل میں برات ابراہام کا حکم ہے۔ امام ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ برات جس کی انصاف مال کی طرف ہو اس کا استعمال عرف و عادت میں ادائیگی پر ہوتا ہے لہذا اس پر معمول کریں گے۔

کفالت سے برات کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز نہیں کیونکہ برات میں تملیک کے معنی ہوتے ہیں اور تملیک میں شرط کے ساتھ معلق کرنے کا احتمال نہیں ہوتا۔

اگر کفیل طالب (یعنی مکفول) کو مال کفالت کے لیے کسی شخص پر ہوا لے کر دے اور طالب (مکفول) اور محتال علیہ قبول کر لیں تو چارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک کفیل کفالت سے نکل جائے گا۔

اسی صورت اگر مکفول مذکور الکفالت کے لیے کسی شخص کے حوالہ کر دے اور وہ قبول کر لے تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ عامہ مشائخ کے نزدیک حوالہ دین اور مطالبہ دونوں سے بری کرنے والا ہے اور بعض مشائخ کے نزدیک مطالبہ سے بری کرنے والا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا لہذا کفیل کو بری کرنا کفالت سے بری کوٹنے والا ہے انا مرفوزہ کے نزدیک حوالہ کرنے سے کفیل کفالت سے بری نہیں ہو جاتا کیونکہ حوالہ ان کے نزدیک سرے سے بری کرنے والا نہیں جیسا کہ کتاب الموالمین اشارۃ اللہ تعالیٰ ذکر ہوگا۔

اسی طرح کفیل صلح کے ذریعے بھی کفالت سے بری ہو جاتا ہے جس طرح حوالہ سے بری ہوتا ہے یاں طور پر کفیل طالب کے ساتھ مدعی کے کچھ حصے پر مصالحت کرے کیونکہ مدعی کی مجلس پر صلح کرنا کچھ حق کو ساقط کرنا ہوتا ہے تو اس میں ابراہم کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور مجلس مدعی کے خلاف پر مصالحت کرنا معاوضہ ہے تو اس میں بھی ابراہم کے معنی ہوتے ہیں اور یہ سب کفالت سے نکلنے پر بری کرتے ہیں البتہ دو حالتوں میں تو کفیل و اصیل دونوں بری ہو جاتے ہیں جب کہ ایک حالت میں کفیل بری ہوتا ہے اصل نہیں ہوتا۔

وہ دو حالتیں جن میں اصیل و کفیل دونوں بری ہو جاتے ہیں۔

اول کفیل طالب و غفلت۔ اسے کہتے ہیں نے تجربے سے ایک ہزار سے پانچ سو پر مصالحت کی اس شرط پر کہ میں اور مکفول عبد بقیہ پانچ سو سے بری ہیں۔ اور پانچ سو جن میں صلح واقع ہوئی ہے ان میں طالب کو اختیار ہوگا پاسے نہیں ت وصول کرے اور کفیل پھر اس رقم کے لیے اصیل پر رجوع کرے اور پاسے تو اصیل پر رجوع کرے اور چاہے تو اصیل سے وصول کرے۔

دوم شرط برادرت کو سرے سے ذکر کیے بغیر کفیل طالب سے کہے کہ میں نے تجھ سے پانچ سو پر مصالحت کی۔ اس صورت میں دونوں کو بری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ابراہم جس کی اضافت مال کی طرف ہو اور جو کفیل کی طرف مضاف برادرت کی شرط سے خالی ہو وہ دوسری سے ابراہم ہوتا ہے اور دین ایک ہے۔ تو جب دین اصیل سے ساقط ہو گیا تو کفیل سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔

وہ حالت کہ جس میں کفیل بری ہوتا ہے اصیل نہیں ہوتا یہ ہے کہ کفیل طالب سے کہے ”میں تجھ سے مصالحت کرتا ہوں اس شرط پر کہ میں پانچ سو سے بری ہوں۔ اور فرق ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ اس صورت میں طالب کو اختیار ہوگا کہ پاسے تو اصیل سے پورا دین وصول کرے اور چاہے تو کفیل سے پانچ سو اور اصیل سے پانچ سو وصول کرے۔ اور کفیل پھر ادا کئے ہوئے پانچ سو کے لیے اصیل پر رجوع کرے گا اگر کفالت اس کے حکم سے ہو۔

کفیل بانفس میں پیڑوں سے کفالت سے نکلتا ہے۔

۱۔ نفس کو طالب کے سپرد کر دینا اور وہ یہ ہے کہ طالب اور مکفول بنفس کے درمیان ایسی جگہ میں غمخیز کرنا کہ جہاں سے طالب اس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کر سکے کیونکہ ایسی جگہ میں سپرد کرنے

سے عقد کفالت سے جو مقصود ہوتا ہے وہ حاصل ہوتا ہے اور عقد سے مقصود ہے قاضی کے پاس مقدمہ ملے جا کر حق کو وصول کرنے کا اعلان تو موجب مقصود حاصل ہو جائے گا تو عقد کا حکم ختم ہو جائے گا اور قبیل کفالت سے نکل جائے گا۔ اور اگر قبیل نے مکحول عنہ کو صحرایا جنگل میں سپرد کیا تو کفالت سے نہیں نکلے گا کیونکہ مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اور اگر بازار یا شہر میں پیش کیا تو کفالت سے نکل گیا خواہ کفالت مطلق ہو یا قاضی کی مجلس میں لانے کے ساتھ مقید ہو۔ کفالت کے مطلق ہونے کی صورت میں تو وجہ ظاہر ہے کیونکہ یہ ایسے مکان کے ساتھ مقید ہوتی ہے کہ جہاں سے قاضی کی مجلس میں لانے پر قدرت ہو اور اس قید کا علم غرض و مقصود کی دلالت سے ہوتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کفالت مقید ہو کیونکہ ان جگہوں (بازار اور شہر وغیرہ) میں حاضر کرنا ایک طرح سے قاضی کی مجلس میں پیش کرنا ہے۔

اگر یہ شرط ہو کہ وہ کسی خاص شہر میں حاضر کرے گا پھر اس نئے کسی دوسرے شہر میں پیش کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک کفالت سے نکل جائے گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں نکلے گا بلکہ صرف شرط کیے ہوئے شہر میں پیش کرنے سے ہی نکل سکے گا۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مخصوص شہر کی قید لگانا مفید ہے کیونکہ یہ بات ہو سکتی ہے کہ طبائے گوارہ ہوں کہ جن کو اس شہر میں پیش کرنا ممکن ہو کسی اور شہر میں ممکن نہ ہو لہذا (شہر کی) تعیین فائدہ کے حامل ہے اور یہ تعیین قید بن جائے گی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ نفس کو سپرد کرنے سے مقصود قاضی کے پاس مقدمہ ملے جا کر حق کو وصول کرنا ہے اور یہ غرض ہر قاضی سے پوری ہو سکتی ہے لہذا تعیین صحیح نہیں۔

اور اگر شہر کے مضافات میں پیش کیا کہ جہاں قاضی نہ ہو تو کفالت سے نہ نکلے گا کیونکہ اس جیسی جگہ میں پیش کرنا مقصود کو حاصل کرنے کے لیے ذریعہ نہیں بنتا لہذا یہ پیش کرنا نہ کرنا برابر ہے۔ اگر یہ شرط لگائی ہو کہ قبیل مکحول عنہ کو ماکم کے سامنے پیش کرے گا اور وہ اس کو قاضی کے پاس پیش کر دے تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ جو بھی اس عہدے پر آئے گا اس کے پاس پیش کرنے سے مقصود حاصل ہوگا۔ لہذا یہ قید مفید نہیں اس لیے کفالت اس کے ساتھ مقید نہیں ہوگی۔

اگر ایک جماعت نے کسی شخص کے نفس کی اکٹھی ایک ہی کفالت کی پھر اس جماعت کے ایک فرد نے اس کو پیش کر دیا تو سب بری ہو جائیں گے اور اگر کفالت متفرق طور پر کی ہو تو باقی افراد بری نہ ہوں گے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایک کفالت کے تحت ایک فعل یعنی حاضر کرنا ہے اور یہ ایک فرد سے بھی حاصل ہو گیا اور متفرق کفالتوں کے تحت متفرق افعال ہیں لہذا ایک کے حاضر کرنے سے ابراہام حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا امارت کرنے والا فرد تو بری ہو جائے گا باقی افراد

بری نہ ہوں گے۔

یہ وہ صورت نہیں ہے کہ جب ایک جماعت مال کی کفالت اچھی ایک یا متفرق کرے اور ان میں سے ایک فرد ادا کر دے تو باقی بھی بری ہو جائیں گے کیونکہ مال کی ادائیگی سے اصل سے دیں ساقط ہو جاتا ہے لہذا کفیل پر باقی ذرہ ہے گا جیسا کہ پہلے ذکر کیا ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کسی کے نفس کی کفالت کی کہ اگر وہ اس کو آئندہ کل پیش ذکر کا تو جو دین اس پر ہے وہ اس کے ذمے ہوگا۔ پھر مکفول عنہ سے طالب (مکفول لہ) کی ملاقات ہوئی اور طالب نے اس کے ساتھ خصامت (مٹھاؤ) کی اور اس کا پچھا کیا تو مال کفیل پر ہوگا اگرچہ وہ دلی کے آخری حصے تک پچھا کرنا رہا ہو کیونکہ کفیل کی جانب سے ذمہ داری کو پورا کرنا یعنی مکفول عنہ کو پیش کرنا، نہیں پایا گیا اگر مکفول عنہ طالب سے کہے کہ فلاں کی کفالت سے میں نے اپنے نفس کو پیش کیا تو کفیل مال سے بری ہو جائے گا خواہ کفالت بالانفس مکفول عنہ کے حکم سے ہو یا نہ ہو کیونکہ مکفول عنہ نے کفیل کی جانب سے پیش کرنے میں اپنے آپ کو کفیل کے قائم مقام کر لیا لہذا یہ پیش کرنا صحیح ہے جیسے کہ کوئی شخص دوسرے کے دین کی ادائیگی کا تبرع کرے البتہ اتنا فرق ہوگا کہ دین کی ادائیگی میں قبول کرنے پر جبر نہیں کیا جائے گا جب کہ اس مسئلے میں مجبور کیا جائے گا اور فرق اس وجہ سے ہے کہ مال کے باب میں قبول کرنے پر عدم جبر اس احسان کے لائق ہونے سے بچنے کے لیے ہے جو تبرع کرنے والے کی جانب سے مکفول عنہ کو لائق ہوتا ہے کیونکہ اس کا نفس با اوقات احسان کے زیر بار ہونے میں راضی نہیں ہوتا خواہ کفالت اس کے حکم سے ہو یا اس کے حکم کے بغیر ہو کیونکہ اپنے نفس کو پیش کرنا اس پر واجب ہے اور واجب کو ادا کرنے میں کسی پر احسان نہیں ہوتا خواہ کفالت اس کے حکم کے بغیر ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں اس کے نفس کی پیشی مضمون ہے۔

۲۔ ابراہ (برہی کرنا) جب مکفول لہ کفیل کو کفالت بالانفس سے بری کر دے تو کفیل کفالت سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ کفالت بالانفس کا حکم مکفول بنفس کو پیش کرنے کے مطالبے کا حق ہے اور مکفول لہ نے کفیل کو بری کر کے اس سے مطالبہ کرنے کے حق کو ساقط کر دیا ہے لہذا حق ختم ہو جائے گا اور یہ اصل کے لیے ابراہ نہیں ہوگا کیونکہ مکفول لہ نے کفیل سے مطالبہ کرنے کے حق کو ساقط کر دیا ہے ذکر اصل سے۔ اور اگر مکفول لہ اصل کو بری کر دے تو اصل اور کفیل دونوں بری ہو جائیں گے کیونکہ کفالت بھی اصل پر مضمون کی اور ابراہ سے ضمان باطل ہو گیا لہذا کفالت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا۔

۳۔ مکفول بنفس کی موت کیونکہ کفالت بھی اصل پر مضمون کی اور (موت کی وجہ سے) اس سے ضمان ساقط ہو گیا۔ لہذا کفیل سے بھی ساقط ہو جائے گا۔ واللہ عز وجل اعلم۔

وہ احیاناً جو مضمون بنفس ہوں ان کا اور افعال مضمون ذکا کفیل کفالت سے دو باتوں سے بھٹکتا ہے اول اگر وہ مبنی جو مضمون مبنیہ ہے اگر وہ موجود ہو تو اس کو سپرد کرنے سے اور اگر وہ ہلاک

ہو چکی ہو تو اس کی مثل یا اس کی قیمت ادا کرنے سے اور فصل معنوں جو تسلیم و عمل راجح اچھٹا ہے حاصل ہو جائے۔  
دوم ابراء کے ساتھ۔ لہذا غاصب بائع اور کرائے پر دینے والے کی موت سے کفیل بری نہیں ہوتا کیونکہ ان لوگوں کے نفس مکفول بر نہیں ہیں کہ ان کی موت سے کفالت ساقط ہو جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## فصل

### کفیل کا رجوع کرنا

کفیل کے رجوع کرنے بارے میں جملہ کلام کے دو موضوع ہیں۔

اول ولایت (اختیار) رجوع کی شرائط دوم جس کے لیے رجوع ہے اس کا بیان

ولایت رجوع؛ ولایت رجوع کا چند شرط ہیں۔

- ۱۔ کفالت مکفول عہد کے حکم سے ہو۔ کیونکہ استقراض (قرض لینے) کے معنی اس کے بغیر ثابت نہیں ہوتا اور اگر مکفول عہد کے حکم کے بغیر کفالت کی تو عام علماء کے نزدیک رجوع نہیں کر سکتا۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی رجوع کر سکتا ہے لیکن صحیح قول عام علماء کا ہے کیونکہ حکم کے بغیر کفالت کرنا تو دوسرے کے قرض کو اسان کر کے ادا کرنا ہے لہذا رجوع کا احتمال نہیں ہے۔
- ۲۔ کفالت اجازت صحیح کے ساتھ ہو اور یہ اس شخص کی اجازت جس کا اپنے اوپر دین کا اقرار جائز ہوتا ہے اس لیے اگر پابندی لگائے ہوئے بچے کی طرف سے اس کی اجازت سے کفالت کی اور پھر رقم ادا کر دی تو (ادا کر دہ رقم کے لیے) رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی کفالت کی اجازت صحیح نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کفالت مکفول عہد کی جانب سے استقراض ہوتا ہے اور بچے کے استقراض کے ساتھ ضمان کا تعلق نہیں ہوتا۔ رہا پابندی لگایا ہوا غلام، تو اس کا کفالت کی اجازت دینا اس کے اپنے حق میں صحیح ہے لہذا آزادی کے بعد اس پر رجوع ہو سکتا ہے لیکن مالک کے حق میں اس کی اجازت درست نہیں لہذا افوری طور پر غلام سے مطالبہ نہیں ہو سکتا۔ واللہ عز وجل اعلم۔

- ۳۔ مکفول عہد کی طرف ضمان کی اضافت بھی ہو بائیں طور کہ مکفول عہد یہ کہ میری طرف سے ضمان بن جائے لہذا اگر یہ کہا کہ اتنی رقم کا ضمان بن جا اور اپنی طرف اضافت نہیں کی تو رجوع نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں کفالت اس کو قرض دینا واقع نہیں ہوئی لہذا اس پر رجوع نہ ہو سکے گا۔

- ۴۔ مکفول لکھ مال کی ادائیگی ہو چکی ہو یا ادائیگی کے ہم معنی کوئی صورت ہو۔ لہذا ادائیگی سے پیشتر رجوع نہیں ہو سکتا کیونکہ قرض دینے اور تمذیک کے معنی مال کی ادائیگی کے بغیر حاصل نہیں ہوتے اس لیے ادائیگی سے پیشتر رجوع کا حق نہ ہوگا۔

- ۵۔ اصل کا کفیل پر اس کی مثل دین نہ ہو۔ اور اگر دین ہو تو رجوع کا حق نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے دین

ادا کیا تو دونوں دین ایک دوسرے کا بدل بن گئے یا اس لیے کہ اگر کفیل کے لیے اصل پر رجوع کرنے کا حق ثابت ہو تو قاضی کو بھی یہ حق ہوگا کہ وہ کفیل پر رجوع کر سکے اور اس میں کوئی فائدہ نہیں لہذا دونوں دین ساقط ہو جائیں گے۔

اگر صاحب دین کفیل کو مال مہر کر دے تو کفیل اصل پر رجوع کر سکے گا کیونکہ مہر کرنا ادا کرنے کے معنی میں ہے اس لیے کہ جب اس کو مہر کیا گیا تو وہ مال جو اصل کے ذمے پر واجب تھا اس کا یہ مالک بن گیا لہذا کفیل کو رجوع کا حق ہوگا جیسا کہ ادائیگی کر کے وہ رجوع کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔

اور جب صاحب دین اصل کو دین مہر کر دے تو کفیل بھی بری ہو جاتا ہے کیونکہ یہ صورت اور مال کی ادائیگی برابر ہیں اس لیے کہ جب صاحب دین نے اصل کو دین مہر کر دیا تو اصل اس مال کا مالک بن گیا جو اس کے ذمے پر واجب تھا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ ادا کر دے اور جب اصل بری ہو گیا تو کفیل بھی بری ہو جائے گا کیونکہ اصل کی براءت کفیل کی براءت کی وجہ ہے اگر کفیل لمر جائے اور کفیل اس کا وارث ہو تو وہ اصل پر رجوع کر سکے گا۔ اور اگر اصل مکحول لمر کا وارث ہو تو کفیل بری ہو جائے گا کیونکہ وراثت ملکیت کے اسباب میں سے ہے لہذا اصل اس کا مالک ہو جائے گا اور جب وہ مالک ہوگا تو بری ہو جائے گا اور نتیجہ میں کفیل بری ہو جائے گا جیسا کہ اصل کے ادائیگی کر دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔

اگر مکحول کفیل کو بری کر دے تو کفیل اصل پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ابراء بری کرنا، ساقط کرنا ہے اور کفیل کے حق میں صرف مطالبے کو ساقط کرنا ہے اسی لیے کفیل کی براءت اصل کی براءت کے موجب نہیں ہے۔ لہذا اس میں دین کا مالک بنانے کے معنی سرے سے نہیں پائے جاتے اس لیے رجوع بھی نہیں ہوگا۔

اگر کفیل مکحول عہد کو اس مال سے جس کا وہ اس کے حکم سے ضامن بنا ہے ادائیگی سے پیشتر ہی بری کر دے یا اس کو مہر کر دے تو جائز ہے لہذا اگر کفیل اس کے بعد ادائیگی کر دے تو رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ اصل پر اس کے حق کے وجوب کا سبب جو کہ اس کے حکم سے عقد کفالت ہے موجود ہے اور وجوب سے پیشتر لیکن سبب وجوب کے وجود کے بعد حق سے بری کر دینا جائز ہے مگر ابراء کے کی مدت گزرنے سے پیشتر اجرت سے بری کر دینا۔

کفیل نے جس مال کی کفالت کی ہے وہ ابھی ادا نہیں کیا کہ اصل لے پہلے ہی وہ مال کفیل کو دے دیا تو دیکھیں گے۔

اگر ادائیگی کے طریقے پر دیا ہے تو جائز ہے کیونکہ اصل پر رجوع کرنے کی ولایت اگرچہ فی الحال ثابت نہیں ہے تاہم ادائیگی کے بعد ثابت ہو جاتی ہے۔ لہذا ایرین موعول و میعاد دین کے مشابہ ہو گیا کہ مکحول عہد مباد سے پہلے اس کو ادا کر دے تو قبول کرنا ہوگا اور یہ دین کی ادائیگی شمار ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے۔ اور اصل کفیل کے دین سے تو بری ہو جائے گا لیکن مکحول لمر کے

دین سے بری نہ ہوگا لہذا مکفولہ کو حق ہوگا کہ فیصلہ واصل دونوں میں سے جس سے چاہے مطالعہ کرے اور مکفولہ کو جب اہل سے وصول کرے تو اہل کو فیصلہ پر اس مال کو وصول کرنے کے لیے رجوع کرے کا حق ہوگا جو اس نے ادا کیا تھا کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ وہ ادائیگی کے طریق پر نہ تھا۔

پہلے سے ادا کردہ مال میں اگر فیصلہ تصرف کر کے نفع کمائے کیا یہ نفع اس کیلئے حلال ہوگا اس سبب میں نہیں گئے کہ اگر دین و راجم و دنیا پر ہے تو بالاجماع وہ نفع حلال ہوگا کیونکہ دراجم و دنیا پر معاوضات کے معنوں میں متعین نہیں ہوتے لہذا ان کے مالک کی اجازت سے حلیہ حاصل ہوگئی اور انجام کار نفع بھی حلال ہو گیا۔ اور اگر دین کوئی کیسلی یا موزونی چیز جو عقد میں متعین ہوتی ہے تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس میں بھی نفع حلال ہے جب کہ امام ابو حنیفہ سے نہیں روایتیں ہیں۔ کتاب البیوع میں مذکور ہوا کہ نفع حلال ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ دوسری روایت کی مطابقت آپ نے فرمایا کہ صدقہ ذکر دے اور تیسری روایت کے مطابق آپ کا قول ہے کہ نفع مکفولہ کو ملنا میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔

یہ اس صورت میں تھا جب کہ اہل نے فیصلہ کو مال ادائیگی کے طریق پر دیا ہو۔ اور اگر سنبھالنے کے لیے دیا ہو کہ وہ دین کو اس میں سے ادا کر دے۔ ادائیگی کے طور پر نہ دیا ہو پھر کہل اس مال میں تصرف کو کے نفع حاصل گئے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک نفع حلال نہیں خواہ دین و راجم و دنیا پر ہوں یا ان کے علاوہ کوئی کیسلی یا موزونی چیز ہو۔ امام ابو یوسف کے نزدیک نفع حلال ہے ان کا یہ اختلاف مثل ان کے اس اختلاف کے ہے جو مودع اور غاصب میں پایا جاتا ہے جب کہ وہ ولیعت اور مال منسوب میں تصرف کر کے نفع حاصل کر لیں تو طرفین کے نزدیک نفع حلال نہیں جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک نفع حلال ہے اور مسئلہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

اگر طالب کفیل سے یوں کہے برئت الی من المال (تو میری طرف مال سے بری ہو گیا، تو اس پر اجماع ہے کہ فیصلہ اہل پر رجوع کرے گا کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کریں گے یہ قبضہ اور وصولی کا اقرار ہے۔ اگر طالب یوں کہے: برئت من المال (تو مال سے بری ہو گیا، تو اس میں اختلاف ہے جس کا انشاء اللہ تعالیٰ اس کے بعد ذکر کریں گے۔

ایک شخص کی جانب سے اس کے حکم سے ایک ہزار کی کفالت دو آدمی کریں یہاں تک کہ طالب کو ہر ایک سے پانچ سو کا مطالعہ کرنے کی ولایت حاصل ہو۔ پھر ان دو میں سے ایک مال کفالت کا کچھ حصہ ادا کر دے اور چاہے کہ اس کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع کرے تو اس میں تین صورتیں ہیں۔

۱۔ یا تو دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کے ذمے رقم کی کفالت عقد کے وقت یا عقد کے بعد کی ہو۔

۲۔ یا ان میں سے سرف ایک نے اپنے ساتھی کے ذمے رقم کی کفالت کی ہو۔  
۳۔ یا دونوں میں سے کسی نے بھی سرے سے اپنے ساتھی کی طرف کفالت نہ کی ہو۔



اگر دونوں میں سے کسی نے بھی سوسے سے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت نہ کی ہو تو جو مال ایک نے ادا کیا ہے اس کے لیے وہ اپنے ساتھی پر رجوع جہیں کر سکا کیونکہ اس نے صرف اپنی طرف سے ادا کیا ہے اپنے ساتھی کی طرف سے تو سوسے سے ادائیگی کی ہی نہیں کیونکہ اس نے اس کی طرف سے کفالت نہیں کی۔ البتہ وہ اصل پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس کے حکم سے اس کا کفیل بنا ہے۔

اور اگر ان میں سے صرف ایک دوسرے کے ذمے مال کا کفیل بنا ہو دوسرا اس کی طرف سے کفیل نہ بنا ہو تو اس میں کفیل کے قول کا اعتبار کریں گے کہ اس نے اپنے ساتھی کی کفالت میں ادائیگی کی ہے یا خود اپنی کفالت میں ادائیگی کی ہے کیونکہ اس پر مال کا مطالبہ دو جانبوں سے آتا ہے۔ ایک اصل کی طرف سے اپنی کفالت کی جانب سے اور دوسرے اپنے ساتھی کی کفالت کی جانب سے اور ان جانبوں میں کسی ایک کو دوسرے پر اولیت حاصل نہیں ہے لہذا اس کو دونوں میں سے جس کی طرف سے چاہے ادائیگی کی ولایت حاصل ہے۔ اور جب وہ کہے کریں گے اپنے ساتھی کی کفالت سے ادائیگی کی ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور وہ اپنے ساتھی پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اس نے اس کی کفالت اس کے حکم پر کی ہے خواہ وہ بات طالب (مکحول) کو ادائیگی کرنے کے بعد کہے یا ابتداء میں کہے کریں تو اپنے ساتھی کی کفالت سے ادا کرتا ہوں۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کریں گے کہ اس نے اصل کی کفالت کی ہے تو اس کی بات قبول کر لی جائے گی اور وہ اصل پر رجوع کر سکے گا کیونکہ وہ اس کے حکم سے کفیل بنا ہے اب خواہ اس نے یہ بات عاب (مکحول) کو مال کی ادائیگی کرنے کے بعد کہی ہو یا ادائیگی کے وقت ابتداء میں ہو۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کے ذمے مال کی کفالت کی ہو تو ان میں سے جو بھی ادائیگی کرے گا تو وہ پانچ سو تک تو اس کی جانب سے ہوگی اور اتنی مقدار میں اس کی یہ بات مقبول نہ ہوگی کہ یہ اس نے اپنے ساتھی کی جانب سے ادا کی ہے خود اپنی طرف سے نہیں بلکہ اتنی مقدار تک خود اس کی جانب سے شمار ہوگی لہذا اتنی مقدار تک اپنے ساتھی پر رجوع نہ کر سکے گا۔ اسی طرح اگر وہ ابتداء میں یہ کہے کریں اپنی طرف سے نہیں بلکہ اپنے ساتھی کی طرف سے ادا کرتا ہوں تو اس کا یہ قول مقبول نہ ہوگا اور اتنی مقدار تک وہ اسی کی جانب سے ہوگی اور اس کو رجوع کا حق نہ ہوگا جب تک ادائیگی پانچ سو سے زائد نہ ہو جائے۔ لیکن پانچ سو تک کی رقم کا معارض موجود ہے اور پانچ سو سے زائد کا معارض کوئی نہیں لہذا جب ادائیگی پانچ سو سے بڑھ جائے گی تو زائد کے لیے رجوع کر سکے گا چاہے تو اپنے شریک پر اور چاہے تو اصل پر۔ اسی طرح اگر دو آدمی ایک غلام ہزار درہم میں خریدیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی قیمت کے حصے کا کفیل بن جائے تو جو وہ ادائیگی کرے گا وہ اسی کی اپنی جانب سے شمار ہوگی اور وہ اپنے ساتھی پر رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ وہ نصف سے زائد ہو جائے۔ اس کی بھی وجہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور اسی وجہ کی بنا پر اگر شرکت مفاد کے دو شریک جب شرکت ختم کریں اور دونوں پر قرض ہو تو ہر خواہ کو حق حاصل ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے۔ اور وہ ان میں سے جو بھی کچھ ادائیگی کرے گا تو اس کو اپنے شریک پر رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ ہر ایک کی ادائیگی نصف سے زائد نہ ہو جائے یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ دونوں نے ایک ہی کفالت کی ہو اور ہر

ایک نے اپنے ساتھی کی جانب سے کل مال کی کفالت نہ کی ہو۔

اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے کفول عنہ کی جانب سے کل مال کی جدا جدا کفالت کی ہو پھر اس کے بعد ہر ایک نے اپنے ساتھی پر لازم مال کی کفالت کی ہو تو دونوں میں سے جو بھی کچھ ادائیگی کرے گا تو چاہے تو اصل پر کل ادائیگی کے لیے رجوع کر سکے گا یا چاہے تو اپنے ساتھی پر نصف ادائیگی کے لیے رجوع کر سکے گا کیونکہ کل مال کے مطالبے کا حق دونوں کو دو طریقوں سے لازم ہوا ہے۔ ایک اپنی طرف سے کفالت اور دوسرے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت۔ اور یہ دونوں برابر ہیں۔ لہذا واجب الادا مال کی دونوں کفالتوں کے برابر ہونے کی بنا پر آدھی رقم تو اس کی اپنی جانب سے ہوگی اور آدھی اس کے ساتھی کی جانب سے ہوگی۔ اور جب نصف ادائیگی اس کے ساتھی کی جانب سے ہوئی تو وہ اس پر رجوع کر سکے گا تاکہ ادائیگی میں اس کے مساوی ہو جائے جس واجب الادا رقم کی کفالت میں وہ اس کے مساوی ہے برخلاف پہلے مسئلے کے کہ۔

اس میں دونوں میں سے ہر ایک اپنی طرف سے کفالت کی بنا پر نصف مال میں اصل ہے اور اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت کی بنا پر اس کا کفیل ہے لہذا نصف تک وہ اپنی طرف سے ادائیگی کرنے والا مستحضر ہوگا جب کہ اس مسئلے میں مذکورہ وجہ کی بنا پر اس کے خلاف ہے۔

## فصل

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ کفیل اس میں رجوع کر سکتا ہے جس کی اس نے کفالت کی ہو نہ کہ جو اس نے ادا کیا ہو۔ اس لیے اگر ایک شخص نے کسی کی جانب سے کھڑے دراجم کی کفالت کی پھر ٹوٹے ہوئے یا کچھ کھوٹ لے ہوئے ادا کیے اس حال میں کہ اس سے مطالبہ درست بھی تھا تو وہ اصل کے ذمے کھڑے دراجم میں رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ادائیگی کرنے سے وہ جو اصل کے ذمے تھا اس کا مالک بن گیا لہذا واجب الادا میں رجوع کر کے گاجو کھڑے ہیں۔ یہ شخص اس شخص کی مانند نہیں ہے جو دین کی ادائیگی پر مامور ہو کہ وہ دین میں نہیں بلکہ جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اسی میں رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ادائیگی کرنے سے وہ دین کا مالک نہیں بن گیا بلکہ اس سے وہ امر کرنے والے کو قرض دینے والا بنا تو جو اس نے اس کو قرض دیا ہے اسی میں رجوع کر سکتا ہے۔

اسی طرح اگر دراجم کی جگہ وہ دینار یا کوئی تکمیل یا مذبذبی چیز دے دے تو بنا بر وجہ مذکورہ کے وہ اس میں رجوع کر سکتا ہے جس کی اس نے کفالت کی ہے نہ کہ جو اس نے ادا کیا ہے۔ اس کے برخلاف اگر وہ ہزار کی جگہ پانچ سو پر مصالحت کر لے تو وہ پانچ سو میں رجوع کر سکے گا نہ ہزار میں کیونکہ پانچ سو ادا کر کے وہ

اصیل کے ذمہ دم کا جو کر بزار ہے مالک جیہیں بنا اس لیے کہ اس مصالحت کو تمکیک نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ اس سے توسود میں جائے گا۔ لہذا یہ حق کے ایک حصے کا استقاط واقع ہوگا اور جو چیز ساقط ہو جائے اس میں رجوع کرنے کا احتمال نہیں ہوتا۔ امام محمد سے روایت ہے کہ وہ شخص جو پانچ دینار کی کفالت کرے پھر طالب کفیل سے تین دینار پر مصالحت کرے جب کہ کفیل نے یہ نہ کہا ہو کہ میں تجھ سے مسائل کتنا ہوں اس بات پر کہ تو مجھے بری کر دے تو صلح کفیل اور اصیل دونوں پر واقع ہو جائے گی اور دونوں بری ہو جائیں گے اور کفیل اصیل پر تین دیناروں میں رجوع کرے گا

اور اگر کفیل یوں کہے کہ میں تجھ سے تین دینار پر مصالحت کتنا ہوں اس پر کہ تو مجھے بری کر دے تو یہ صرف کفیل کی برارت ہوگی اور کنٹرول لکھنؤل عن سے دو دیناروں کا مطالبہ کرے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں تین دیناروں پر صلح کو واقع کرنا نفس حق میں اس کے کچھ حصے کو ساقط کر کے تصرف کرنا ہے لہذا صلح دونوں سے واقع ہوگی اور دونوں بری ہو جائیں گے۔ کفیل اصیل پر تین دیناروں میں رجوع کرے گا کیونکہ انہی مقدار ادا کرے وہ اس کا مالک بن گیا ہے لہذا وہ اس مقدار میں اصیل پر رجوع کرے گا اور دوسرے مسئلے میں صلح کی اضافت میں دیناروں کی طرف اس حال میں کہ کفیل کے ابراء کی شرط بھی ساتھ ہو کہ کفیل کو دو دیناروں کے مطالبے سے بری کرنا ہے اور کفیل کا ابراء اصیل کے ابراء کا موجب نہیں ہے لہذا کفیل بری ہو جائے گا اور اصیل پر دو دینار باقی رہیں گے لہذا طالب دونوں سے اس کا مطالبہ کر سکتا ہے واللہ التوفیق۔

# کتاب الحوالہ

اس بارے میں گفتگو کے چند عنوان ہیں۔

حوالہ کے رکن کا بیان۔

رکن کی شرائط کا بیان۔

حوالہ کے حکم کا بیان۔

محال علیہ کن امور سے حوالہ سے نکلتا ہے۔

حوالہ سے نکلنے کے بعد رجوع کا بیان

حوالہ کا رکن : یہ ایجاب و قبول ہے۔ ایجاب محیل کی جانب سے اور قبول محال علیہ اور محال دونوں کی جانب سے پس ایجاب تو یہ ہے کہ محیل طالب (یعنی مصیر تاجہوں) اور محال علیہ اور محال کی جانب سے قبول یہ ہے کہ ان میں تجھے فلاں پر حوالہ کرنا ہوں (یعنی مصیر تاجہوں) اور محال علیہ اور محال کی جانب سے قبول یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک یہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا یہ کہ میں راضی ہوں یا کوئی اور (لفظ حرج قبول و رضا پر دلالت کرتے ہیں۔ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر محیل کا محال علیہ پر دین و قرض نہ ہو جب تو مذکورہ صورت ہی ہوگی اور اگر دین ہو تو پھر عقد حوالہ میل کے ایجاب کرنے اور محال کے قبول کرنے سے پورا ہو جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں محیل طالب کے ذریعے سے اپنے حق کو وصول کر رہا ہے لہذا جس کے ذمے حق ہے اس کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اس کو دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنا دے۔ یہ محال کی طرح نہیں ہے کیونکہ حوالہ اس (یعنی محال) پر تصرف ہے اس طرح سے کہ اس کے حق کو منتقل کرنا ہے ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف حالانکہ ذموں میں اختلاف ہوتا ہے لہذا صاحب حق کی مرضی کے بغیر صحیح نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ محال علیہ پر تصرف ہے کہ اس کے ذمے کی طرف حق کو منتقل کیا جاتا ہے لہذا اس کے قبول و رضا کے بغیر عقد حوالہ پورا نہیں ہوگا۔ بظلاف دین پر قبضے کے لیے وکیل بنانے کی صورت ہے کہ یہ اس کی طرف واجب کو اتہاء منتقل کر کے اس پر تصرف نہیں ہے بلکہ یہ واجب کی ادائیگی کا تصرف ہے لہذا اس کا قبول و رضا شرط نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دین کے تقاضے اور مطالبے میں لوگ مختلف ہوتے ہیں بعض کا مطالبہ اور تقاضا ذمہ ہوتا ہے جب کہ بعض سخت ہوتے



گرا چھ طریقے پر۔

- ۲۔ رضا مندی۔ لہذا اگر اس نے بسبب اکراہ وجہ کے حوالہ قبول کیا تو مذکورہ وجہ کی بنا پر حوالہ صحیح نہ ہوگا۔
- ۳۔ مجلس حوالہ۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شرط انعقاد ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک شرط نفاذ ہے۔ یہاں تک کہ محال اگر مجلس حوالہ میں موجود نہ ہو۔ پھر اس کو خیر سچے اور وہ اس کی اجازت دے دے تو طرفین کے نزدیک حوالہ نفاذ نہ ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نفاذ ہو جائے گا۔ صحیح قول طرفین کا ہے کیونکہ محال کا قبول کرنا حوالہ کے تین ارکان میں سے ایک کا قبول کرنا ہے۔ لہذا البقیہ دو کا کلام بغیر شرط عقد کے ہوگا اور یہ صحیح کی طرح مجلس سے غیر ملخص پر موقوف نہیں ہوگا۔
- شرائط محال علیہ۔ محال علیہ سے تعلق شرائط کی چند انواع ہیں۔

- ۱۔ عقل۔ لہذا محض اور غیر عاقل بچے کی جانب سے حوالہ کو قبول کرنا سرے سے صحیح نہ ہوگا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔
- ۲۔ بلوغت۔ یہ بھی شرط انعقاد ہے لہذا بچے کی جانب سے حوالہ کو قبول کرنا سرے سے صحیح نہ ہوگا بسبب وجہ مذکورہ کے اگرچہ عاقل ہی ہو خواہ بچے کو تجارت کی اجازت ہو یا نہ ہو اور خواہ حوالہ علیل کے حکم سے ہو یا نہ ہو۔
- ۳۔ اگر حوالہ علیل کے حکم سے نہ ہو تب تو تھا ہرچہ کیونکہ اس صورت میں یہ علیل پر رجوع نہ کر کے گاتو اپنی ابتداء و انتہا کے اعتبار سے یہ تبرع ہوگا۔ اسی طرح حوالہ اگر علیل کے حکم سے ہو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ ابتداء کے اعتبار سے تو یہ تبرع ہے اور بچے کو خواہ اس کو تجارت کی اجازت حاصل ہو یا نہ ہو تبرع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا جیسا کہ کفالت میں بھی صورت ہے۔ اور اگر بچے کی جانب سے اس کا ولی قبول کرے تو تب بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ نقصان دہ تصرفات میں سے ہے لہذا ولی کو اس کا اختیار نہ ہوگا۔

- ۳۔ رضا مندی۔ لہذا محال علیہ اگر حوالہ کو قبول کرنے پر مجبور کیا گیا تو حوالہ درست نہ ہوگا۔
- ۴۔ مجلس۔ یہ طرفین کے نزدیک شرط انعقاد ہے اس وجہ کی بناء پر جو علیل کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں۔
- شرائط محال بہ۔ محال بہ کی شرائط معدودہ ہیں۔

- ۱۔ محال بہ دین پر پس حوالہ اخیان قائمہ (موجود اشیاء) کا صحیح نہیں کیونکہ حوالہ جو دے میں ہو اس کو منتقل کرنے کو کہتے ہیں اور موجود اشیاء میں یہ بات نہیں پائی گئی۔
- ۲۔ دین لازم بھی ہو۔ لہذا جو دین غیر لازم ہو مثل بدل کتابت وغیرہ کے اس کا حوالہ صحیح نہیں کیونکہ یہ نام کے اعتبار سے تو دین ہے حقیقت کے اعتبار سے نہیں اس لیے کہ مالک کے لیے اپنے غلام پر کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ دین جس کی کفالت صحیح نہیں اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہے۔

رہا حوالہ سے پیشتر محمل کے لیے محال علیہ پر دین کا وجہ تو یہ حوالہ کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے لہذا حوالہ صحیح ہوتا ہے خواہ محمل کیلئے محال علیہ پر کوئی دین جہاں نہ ہو۔ اور خواہ حوالہ مطلق ہو یا مقید ہو۔ اس بارے میں کلام یہ ہے کہ حوالہ کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید حوالہ مطلق یہ ہے کہ محمل دین کے لئے غلاں پر حوالہ کر دے اس کا اس دین کے ساتھ مقید نہ کرے اس کا غلاں پر ہے اور حوالہ مقید یہ ہے کہ اس کو اس دین کے ساتھ مقید کر کے حوالہ کی دونوں ہی قسمیں جائز ہیں بوجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے کہ: من اجل ملئ ملئ فلیتبع (جو شخص کسی مالدار پر حوالہ کیا جائے تو چاہیے کہ وہ اس کے پیچھے جائے، اس میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ البتہ حوالہ مطلق کے احکام حوالہ مقید کے احکام سے مختلف ہیں۔

۱۔ جب حوالہ کو مطلق کیا اور محمل کا محال علیہ پر کوئی دین نہ ہو تو محال محال علیہ سے صرف حوالہ شدہ دین کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر محمل کا محال علیہ پر دین ہو تو محال علیہ سے دو دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ ایک دین حوالہ اور دوسرا محمل کا دین۔ لہذا محال اس سے دین حوالہ کا مطالبہ کرے گا اور محمل اس سے اس پر اپنے دین کا مطالبہ کرے گا۔ اور حوالہ کے منصب سے محمل کا اپنے دین کا مطالبہ مستقل نہیں ہو گا کیونکہ حوالہ اس دین کے ساتھ مقید نہیں ہوا۔ جو محال کا اس پر ہے کیونکہ حوالہ اس شرط کے بغیر یا گیا ہے لہذا دین حوالہ اس کے بیان کے ساتھ متعلق ہو جائے گا اور دین محمل اپنی حالت پر باقی رہے گا۔

اور جب محمل حوالہ کو اس دین کے ساتھ مقید کر دے جو اس کا محال علیہ پر ہے تو محمل کو مطالبہ کا حق نہیں رہے گا کیونکہ اس نے حوالہ کو اس دین کے ساتھ مقید کیا ہے لہذا وہ اس کے ساتھ مقید ہو جائے گا اور وہ دین بمنزلہ رہن کے ہو جائے گا اگرچہ حقیقت میں رہن نہیں ہے۔

۲۔ اگر محال علیہ کی اس دین سے براءت ظاہر ہو جائے جس کے ساتھ محمل نے حوالہ کو مقید کیا تھا بایں سورت کہ وہ دین بیع (فروخت شدہ شے) کا شے ہو اور بیع کا کوئی مالک نکل آئے تو حوالہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر دین محال علیہ سے کسی پیش کش کے لئے معنی کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا حوالہ کے بعد مشتری کے سپرد کر کے سے پیشتر ہی بیع بائع کے قبضے ہی میں ہلاک ہو جائے یہاں تک کہ ساقط ہو جائے تو محال علیہ سے حوالہ باطل نہیں ہو گا۔ لیکن جب کرشن کے ساقط ہونے کے بعد اس نے دین ادا کیا تو وہ ادا کردہ رقم کے لیے محمل پر رجوع کر کے گا کیونکہ اس نے اس کا دین اس کے حکم سے ادا کیا تھا اور اگر محال علیہ کی براءت حوالہ مطلق میں ظاہر ہو تو حوالہ باطل نہیں ہوتا۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب محمل نے حوالہ کو اپنے دین کے ساتھ مقید کیا تو دین اس کے ساتھ متعلق ہو گیا۔ اور جب معلوم ہو کہ اس پر کوئی دین نہیں تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ حوالہ بھی کوئی دین رہا ہے نہ حوالہ دین کے سبب سے تھا اور یہ بات واضح ہو گئی کہ دین کوئی نہیں ہے تو از طور بات ظاہر ہو گئی کہ حوالہ بھی کوئی نہیں ہے۔ یہ بات حوالہ مطلق میں نہیں پائی جاتی کیونکہ حوالہ کے ساتھ دین کا تعلق اس کو مقید کرتا ہے اور تعلق پایا نہیں گیا لہذا اس کے ساتھ دین متعلق بھی نہیں ہو گا بلکہ ذمہ کے ساتھ متعلق رہے گا۔ پس یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ حوالہ باطل ہو گیا۔

اسی طرح اگر محمل حوالہ کو اس ہزار کی امانت کے ساتھ مقید کر دے جو ایک شخص کے پاس

رکھی ہوئی ہے پھر وہ ہزار ارب کے پاس ہلاک ہو جائیں تو حوالہ باطل ہو جائے گا اگر ہزار محال علیہ پر  
کا بل ضمانت میں تو ان کی ہلاکت سے ضمان باطل نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس پر ان کی مثل واجب  
ہوگی۔

۳۔ حوالہ مقید میں اگر محال علیہ کے محال کو دین کی ادائیگی سے پیشتر محیل مر جائے درآغا لیکہ محیل پر محال  
کے دین کے علاوہ اور دیون بھی ہوں لیکن سوائے اس دین کے اور کوئی مال نہ ہو تو ہمارے بیوی  
اصحاب کے نزدیک محال دیگر غرامہ (قرضخواہوں) کی نسبت زیادہ حقدار ہوگا۔

ہمارے دلیل یہ ہے کہ حوالہ اور دین میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ مرتبہ دیگر غرامہ کے مقابلے میں دین  
کے تاوان کے ساتھ مختص ہو جائے گا دیکھتے نہیں کہ اگر دین ہلاک ہو جائے تو خاص مرتبہ کا دین  
ساقط ہو جاتا ہے۔ تو جب مرتبہ دین کے تاوان کے ساتھ مختص ہے تو وہ اس کے نفع کے  
ساتھ بھی مختص ہوگا کیونکہ خراج (نفع) ضمان (تاوان) کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ اس کے  
برعکس حوالہ مقید میں محال کے ساتھ اس مال کا تاوان مختص نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر  
یہ مال ہلاک ہو جائے تو محال کا جو محیل پر دین ہے وہ ساقط نہیں ہوگا اور ہلاکت صرف محیل  
پر ہی شمار ہوگی نہ کہ محال پر۔ لہذا جب محال کے ساتھ اس کا تاوان مختص نہیں تو اس کا نفع  
بھی اس کے ساتھ مختص نہیں ہوگا بلکہ محیل کے ساتھ دیگر غرامہ و سب اس میں برابر ہوں گے۔  
اور جب محیل ارادہ کرے کہ محال علیہ سے اپنا بقیہ دین وصول کر لے تو اس کو اس کا اختیار نہ  
ہوگا کیونکہ وہ مال جس کے ساتھ اس نے حوالہ کو مقید کیا تھا اس میں محال علیہ کی جانب  
سے استحقاق نکل آیا اور حوالہ باطل ہو گیا۔ اور اگر مسئلہ یہی رہے اور مطلق ہو تو محال  
علیہ سے وہ پورا دین وصول کیا جائے گا جو اس کے ذمے ہے اور محیل کے غرامہ (قرضخواہوں)  
میں تقسیم کر دیا جائے گا اور محال اس میں داخل نہیں ہوگا۔ محال علیہ سے دین اس لئے وصول  
کیا جائے گا کہ حوالہ اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوا تھا لہذا وہ محیل کی ملک ہے۔ محال دیگر  
غرامہ کے ساتھ اس مال دین میں شریک نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کا حق تو محال علیہ پر ثابت  
ہوا اور وہ حق محیل کی طرف نہیں لوٹتا ہے۔ البتہ قاضی محیل کے غرامہ کے سے کفیل (ضامن)  
لے گا کیونکہ دو شخصوں میں سے ایک کے لئے ان (غرامہ) کی طرف رجوع ثابت ہے یا تو  
محال جبکہ موجود دوسرے کے ذمے ہے وہ ہلاک ہو جائے یا محال علیہ جبکہ وہ دین ادا کرے۔  
اور چونکہ قاضی کا تقرر مسلمانوں کے امور کے نگران کے طور پر ہوتا ہے لہذا وہ اس میں  
اقتیاط کے طور پر کفیل لے گا۔

## حوالہ کے حکم کا بیان

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ حوالہ کے چند احکام ہیں :  
۱۔ محیل کی براعت : یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جبکہ امام زفر کے نزدیک



حوالہ عیسیٰ کی برأت کا موجب نہیں ہے اور کفالت کے مانند اس کے ذمے پر سختی حوالہ کے بعد بھی اتنا ہی ہوتا ہے جتنا کہ حوالہ سے پیشتر۔

امام زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفالت کی مانند حوالہ دین کے وثیقہ کے طور پر مشروع ہے۔ اور وثیقہ سے پہلے کی برأت نہیں ہوتی بلکہ وثیقہ تو پہلے کے ذمے میں دین کے علیٰ حالہ بغیر کسی تغیر کے باقی رہتے ہوئے دوسرے سے مطالبہ کرنے میں ہے جیسا کہ کفالت میں ہوتا ہے۔ ہمارا یہ دلیل ہے کہ حوالہ مشق سے جو تحویل سے جو منتقل کرنے کو کہتے ہیں۔ تو حوالہ میں انتقال کے معنی لازم ہیں۔ اور شریعت میں جب ایک جگہ سے منتقل ہو جائے تو ضروری ہے کہ وہ پہلے مقام پر باقی رہے اور وثیقہ کے معنی انصاف کے اعتبار سے وصول میں سہولت سے حاصل ہوتے ہیں۔ اگر کفالت کی اس شرط کے ساتھ کراہیل بری ہوگا تو یہ جائز ہے اور یہ عقد حوالہ ہوگا کیونکہ اس میں حوالہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔

مشائخ متاخرین کا تو اس بات پر اتفاق ہے کہ انتقال جو کہ موجب حوالہ ہے اس کی اصل ثابت ہے لیکن پھر ان میں انتقال کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ مطالبہ اور دین دونوں کا انتقال ہے جبکہ دوسروں کا کہنا ہے کہ یہ صرف انتقال مطالبہ ہے۔ رہا اصل دین تو وہ عیسیٰ کے ذمے پر باقی رہتا ہے۔ پہلے گروہ کے دلائل ہیں اجماع اور مقول جہاں تک اجماع کی دلالت کا تعلق ہے ہمارا اس پر اجماع ہے کہ محال اگر محال علیہ کو دین سے بری کر دے یا اس کو دین مجہر کر دے تو برأت اور ہبہ صحیح ہوگا اور اگر محال عیسیٰ کو دینی سے بری کر دے یا اس کو دین ہبہ کر دے تو صحیح نہ ہوگا اور اگر دین محال علیہ کے ذمے کی طرف منتقل نہیں ہوگا اور عیسیٰ کے ذمے سے فارغ نہیں ہو جاتا تو پہلی صورت صحیح نہ ہوتی کیونکہ دین سے بری کرنا اور دین مجہر کرنا جبکہ دین ہو ہی نہیں محال ہے اور اگر دوسری صورت صحیح ہوتی کیونکہ دین سے بری کرنا ثابت ہے اور اس کو دین کا ہبہ کرنا صحیح ہے اگرچہ مطالبہ مؤخر ہو جیسا کہ دین مؤجل سے بری کرنے میں ہوتا ہے۔ اور جہاں تک عقلی دلیل کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ حوالہ موجب انتقال ہے کیونکہ حوالہ مشق ہے تحویل سے صادر تحویل منتقل کرنے کو کہتے ہیں لہذا یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس چیز کی طرف حوالہ کی امانت کی جائے اس کو منتقل کیا جائے۔ اور امانت دین کی طرف کی گئی ہے مطالبہ کی طرف نہیں کیونکہ جب وہ کہتا ہے کہ میں نے دین میں حوالے کیا یا میں نے فلاں کو اس کے دین میں حوالے کیا تو یہ دین کے محال علیہ کی طرف انتقال کا موجب ہے۔ البتہ یہ بات بھی ہے کہ جب اصل دین محال علیہ کی طرف منتقل ہو تو مطالبہ بھی منتقل ہو جاتا ہے کیونکہ مطالبہ دین کے تابع ہوتا ہے۔

دوسرے گروہ کی دلیل بھی اجماع اور مقول کی دلالت ہے۔

دلالت اجماع تو یہ ہے کہ حوالہ کرنے کے بعد محال علیہ کے ادا کرنے سے پیشتر اگر محال علیہ (دین یعنی محال) کو دین کی ادائیگی کرے تو یہ عیسیٰ کا احسان نہیں ہوگا اور محال کو دین قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر اس پر دین نہ ہوتا تو پھر تو۔ احسان ہوتا اور محال کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا

تجایباً کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ کوئی انبی کسی شخص پر کسی کا دین ادا کرنے کا احسان کرے۔ اسی طرح محال اگر محال علیہ کو حوالے کے دین سے بری کر دے تو اس کے رد کرنے سے وہ رو نہیں ہوتا اور اگر وہ اس کو ہیرہ کر دے تو اس کے رد کرنے سے وہ ہوجاتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ طالب کفیل کو دین سے بری کر دے یا اس کو دین ہیرہ کر دے۔ اگر دین محال علیہ کے ذمے کی طرف منتقل ہوجاتا ہو تو بھر بری کرنے اور ہیرہ کرنے کا حکم مختلف نہ ہوتا اور رد کرنے سے دونوں رو نہ ہوتے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ طالب (مقولہ) امیل (یعنی مکحول) کو دین سے بری کر دے یا اس کو دین ہیرہ کر دے۔ اسی طرح محال اگر محال علیہ کو دین حوالہ سے بری کر دے تو محال علیہ محیل پر رجوع نہیں کر سکتا اگرچہ حوالہ محیل کے حکم ہی سے ہو جیسا کہ کفالت میں ہوتا ہے البتہ محال اگر محال علیہ کو دین ہیرہ کر دے تو محال علیہ محیل پر رجوع کر سکتا ہے جبکہ محیل کا اس پر کوئی دین نہ ہو جیسا کہ کفالت میں ہوتا ہے۔ اور اگر محیل کا اس پر دین ہو تو پھر دونوں کی رقیں ایک دوسرے کے عوض میں ہوجائیں گی جیسا کہ کفالت میں بھی ایسا ہوتا ہے یہ احکام کفالت اور حوالہ کے مابین برابری پر دلالت کرتے ہیں۔ پھر کفالت کے باب میں دین امیل کے ذمے ثابت ہوتا ہے تو حوالہ میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

۱- ولایت مقولہ سے کہ کفالت کی مانند حوالہ کی مشروطیت دین کے ذمے کے لئے ہے۔ اور وثیقہ پہلے (یعنی محیل) کو بری کرنے میں نہیں ہے بلکہ محیل کے ذمے میں دین کے برقرار رہتے ہوئے مطالبے کے انتقال میں ہے۔  
۲- مشائخ کے مذکورہ اختلاف کے مطابق وہ دین جو محال علیہ کے ذمے میں ہو یا محیل کے ذمے میں ہو اس دین کے محال کے لئے محال علیہ سے مطالبے کی روایت کا ثبوت یہ ہے کہ حوالہ نے وہ دین جو محیل کے ذمے تھا اس کو محال علیہ کے ذمے کی طرف انتقال کو واجب کر دیا ہے اس طرح یا تو دین اور طالب دونوں محال کا انتقال ہوگا یا پھر صرف مطالبے کا انتقال۔ اور یہ بات محال کے لئے محال علیہ سے مطالبے کے حق کی موجب ہے۔

۳- جب محال علیہ کے پیچھے محال نگ جائے تو محال علیہ کو محیل کا پیچھا کرنے کا حق کا حاصل ہوگا۔ لہذا جب بھی محال اس کا پیچھا کرے اس کو حق حاصل ہے کہ وہ محیل کا پیچھا کرے تاکہ محال کا پیچھا کرنے سے پیچھا کارا حاصل کر سکے۔ اور جب محال اس کو محسوس کرائے تو اس کو حق ہے کہ یہ محیل کو محسوس کرائے یہ اس صورت میں ہے جب حوالہ محیل کے حکم سے ہوا ہو اور محال علیہ پر اس کے بقدر محیل کا دین نہ ہو کیونکہ اس صورت میں یہ محیل ہی ہے جس نے اس کو اس ذمہ داری میں ڈالا ہے لہذا اس کے ذمے ہے کہ وہ محال علیہ کی خلاصی کرائے۔

اور اگر حوالہ محیل کے حکم کے بغیر ہو یا محیل کا محال علیہ پر اسی کے بقدر دین ہو اور حوالہ مقید ہو تو پھر محال علیہ کو جبکہ اس کا پیچھا کیا جا رہا ہو یہ حق نہیں کہ وہ محیل کا پیچھا کرے اور نہ ہی یہ حق ہے کہ جب اس کو محسوس کیا جائے تو وہ محیل کو محسوس کر سکے کیونکہ حوالہ جب محیل کے حکم کے بغیر ہوا ہو۔ تو محال علیہ اس صورت میں تبرأ اور آسانی کرنے والا ہوا۔ اور اگر محیل کا محال علیہ پر اسی کے بقدر دین ہو اور اس نے حوالہ کو مقید کیا ہو تو اس صورت میں اگر محال علیہ اس کا پیچھا کرے گا تو محیل کو بھی حق ہوگا کہ وہ اس کا پیچھا کرے لہذا یہ بے فائدہ ہوگا واللہ اعلم وجعل العلم۔

## فصل:

### محال علیہ کیونکر حوالہ سے نکل سکتا ہے

ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ محال علیہ حوالہ سے حوالہ کے حکم کے پورا ہونے سے نکل جاتا ہے اور حوالہ کا حکم چند امور سے پورا ہوتا ہے:

۱۔ حوالہ کا نسخ ہونے کا حوالہ میں مال کے بدلے مال کے معنی پائے جاتے ہیں لہذا یہ نسخ ہو جاتا ہے اور جب نسخ ہو جاتا ہے تو مطالبہ بحیل کی طرف لوٹ آتا ہے۔

۲۔ ہلاکت، یہ ہمارے علماء کے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حوالہ کا حکم ہلاکت سے ختم نہیں ہوتا اور مطالبہ بحیل کی طرف نہیں پلٹتا انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس

حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: من احیل علی ملئ فلیتج (جو کوئی کسی توکر پر حوالہ کیا جاسے تو چاہیے کہ وہ اس کا پیچا کرسم اور کوئی تفصیل بیان نہیں کی۔ نیز حوالہ پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ بری کرنے والا ہے اور عقد حوالہ سلامتی کی شرط کے بغیر کیا گیا ہے لہذا یہ ہر حال میں بارت کا فائدہ دے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے محال علیہ کے بارے میں فرمایا: اذا مات مفلسا عاد المدین الی ذلک الحیل (محال علیہ جب مفلس ہو کر مر جائے تو دین بحیل کے ذمے میں ہوتا آتا ہے) نیز فرمایا لا تؤی علی مال امرئ مسلم (کسی مسلمان شخص کے مال پر ہلاکت نہیں پہنچا قاضی شریع سے بھی اسی کی مانند مروی ہے۔ اس کو امام محمد نے کتاب الاصل (مبسوط) میں ذکر کیا ہے۔ اور کسی اور محال سے اس کے خلاف منقول نہیں ہے لہذا یہ اجماع ہوا۔ نیز حوالہ سے پیشتر دین بحیل کے ذمے میں ثابت تھا اور قاعدہ یہ ہے کہ دین ساقط نہیں ہوتا مگر دائیگی سے ہی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ المدین مقضیٰ اور دین کی ادائیگی واجب ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ دین کے ساتھ بری کرنے کو لاحق کر دیا ہے۔ اور حوالہ نہ تو دائیگی ہے اور نہ ہی ابراء (بری کرنا) بلکہ دین بحیل کے ذمے میں اسی طرح باقی رہے گا جس طرح حوالہ سے پیشتر تھا مال حوالے سے مطالبہ محال علیہ کی طرف منتقل ہو گیا تھا لیکن ہلاکت تک کیونکہ دین کی زندگی مطالبے سے ہے۔ اور جب ہلاکت ہو گئی تو دین کرنے کا کوئی وسیلہ و ذریعہ نہ رہا لہذا مطالبہ اپنے اصل یعنی بحیل کی طرف لوٹ آئے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ ان کے حق میں حجت نہیں کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کو طاعت (تو نگر) کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے اور وہ شرط افلاس کی وجہ سے معدوم ہو گئی۔

پھر - امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہلاکت صرف دو چیزوں سے ہوتی ہے۔ ایک تو یہ کہ مال علیہ مفلس ہو کر مر گیا ہو اور دوسرے یہ کہ وراثہ کا انکار کر دے اور ملت اٹالے اور مال

کے پاس گواہ نہ ہوں۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ نے ان دو کے ساتھ ایک میسرے چیز کو بھی لیا ہے اور وہ یہ کہ محال علیہ اپنی زندگی ہی میں مفلس ہو جائے اور قاضی اس کے افلاس کا حکم لگا دے۔ یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ صاحبین کے نزدیک قاضی محال علیہ کی زندگی میں اس کے افلاس کا حکم لگا سکتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی ایسا نہیں کر سکتا۔

۳۔ محال علیہ کا محال کو مال کی ادائیگی کر دینا۔ تو جب یہ مال ادا کر دے گا تو وہ حوالہ سے نکل جائے گا کیونکہ حوالہ کے حکم کے پورا ہونے کے بعد اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں۔

۴۔ محال کا محال علیہ کو وہ مال سبب کرنا اور محال علیہ کا اس کو قبول کرنا۔

۵۔ محال کا محال علیہ پر اس دین کا صدقہ کرنا اور محال علیہ کا اس کو قبول کرنا۔ کیونکہ سبب اور صدقہ میں ابہار کے معنی پائے جاتے ہیں۔

۶۔ محال مر جائے اور محال علیہ اس کا وارث بنتا ہو۔

۷۔ محال کا محال علیہ کو مال سے بری کر دینا والہ عز و جل اعلم۔

## فصل

## رجوع کا بیان

رجوع کے بیان کے دو عنوان ہیں ایک رجوع کی شرائط کا بیان دوسرے اس چیز کا بیان جس کے لئے محال علیہ رجوع کر سکتا ہے۔

### رجوع کی شرائط | چند ایک ہیں۔

۱۔ حوالہ میل کے حکم سے ہو۔ لہذا اگر حوالہ میل کے حکم کے بغیر ہوگا تو رجوع نہیں کر سکے گا مثلاً کوئی شخص کسی طالب دینی دین کو واپسی کا مطالبہ کرنے والے کو یہ کہے کہ اگر قیر افلاں پر اتنا آتنا دین ہے تو وہ مجھ پر حوالہ کر دے اور طالب راضی ہو جائے تو حوالہ جائز ہے البتہ اتنی بات ہے کہ جب وہ ادائیگی کر دے گا تو میل پر رجوع نہیں کر سکے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب حوالہ میل کے حکم سے ہو تو محال علیہ کو دین کی تمکین کرنے والا بنتا ہے بعوض اس مال کے جو محال علیہ نے محال کو ادا کیا ہے لہذا اس کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس کے لئے میل پر رجوع کر سکے۔ اور جب حوالہ میل کے حکم کے بغیر ہو تو تمکین کے معنی نہیں پائے گئے لہذا رجوع کرنے کا حق ثابت نہیں ہوگا۔

۲۔ مال حوالہ کی ادائیگی یا وہ صورتیں جن میں ادائیگی کے معنی پائے جاتے ہوں مثلاً سبب اور صدقہ جبکہ محال علیہ اس کو قبول کر لے۔ اسی طرح جبکہ محال علیہ اس مال کا وارث بن جائے کیونکہ وارثت بھی ملکیت کے اسباب میں سے ایک ہے۔ لہذا جب وہ اس مال کا وارث بنے گا تو اس کا

مالک بن عباسؓ کو تو اس کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہو گا۔ اور محال اگر محال علیہ کو دین سے بری کر دے تو محال علیہ محیل پر رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ ابراہیمؑ اپنے حق کو ساقط کرنا ہے تو اس میں تنیک کے پہلو کا اعتبار نہیں کیا جائے گا لہذا اس وقت جبکہ وہ واپس اور رد کر دے اور سب رد نہیں پایا گیا تو یہ اسقاط محض ہوا اور محال علیہ کسی چیز کا مالک نہیں بنا لہذا رجوع جہیں کر سکے گا۔

۳۔ محیل کا محال علیہ پر اسی قدر دین نہ ہو۔ اور اگر ہو تو رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ اس وقت دونوں دین ایک دوسرے کے عوض میں ہو جائیں گے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر محال علیہ محیل پر رجوع کرے تو محیل بھی اس پر رجوع کرے گا۔ اور یہ بے فائدہ ہو گا لہذا دونوں دین ایک دوسرے کے مقابلے میں ہو جائیں گے اور رجوع کا حق باطل ہو جائے گا۔

رجوع کا بیان | اہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ محال علیہ اس مال کے لئے رجوع کر سکتا ہے جس کے لئے اس پر حوالہ کیا گیا ہے نہ

کو وہ مال جو اس نے ادا کیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر دین جو حوالہ کیا گیا ہے وہ درام (چاندی کے) سونے اور محال علیہ ان کے بدلے دینار (سونے کے) ادا کرے یا دین دینار سونے اور محال علیہ ان کے بدلے دھم ادا کرے اور اس طرح دونوں بیع صرف کریں تو بائز لے لے اور اس میں بیع صرف کی شرائط کی رعایت کی جائے گی حتیٰ کہ اگر قبضہ کرنے سے پیشتر دونوں جدا ہو گئے یا دونوں نے مدت اور عیار کی شرط لگا لی تو عقد صرف باطل ہو جائے گا اور دین اپنی حالت پر لوٹ آئے گا۔ اور جب عقد صرف بیع ہو تو محال علیہ محیل پر مال حوالہ کے لئے رجوع کر سکتا ہے نہ کہ اس مال کے لئے جو اس نے ادا کیا کیونکہ رجوع مالک کے حکم کے سبب سے ہوتا ہے اور محال علیہ دین حوالہ کا مالک بنا ہے نہ کہ ادا کردہ مال کا۔ وہ شخص جو دین کی ادائیگی پر مامور ہو اس کا معاملہ مختلف ہے جس کی وجہ ہم کتاب الکفالات میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح محال علیہ اگر محال کے ہاتھ درام و ذانیہ کے عوض میں سامان فروخت کرے تب بھی سبب مذکور کی بنا پر وہ مال حوالہ کے لئے رجوع کر سکتا ہے۔ اسی طرح محال علیہ اگر محال کو جید درام کی جگہ زیوف و وہ درام ہم جن کا حوالہ تھا تو باہمی لین دین کرتے ہیں لیکن بیت المال جن کو قبول نہیں کرتا، ادا کرے اور محال ان کو قبول کرے تو محال علیہ محیل پر جید کے لئے رجوع کر سکے گا جو مذکورہ۔ اور اگر محال مال علیہ کے ساتھ مصالحت کر لے تو اگر مصالحت اپنے حق کی جنس پر کی اور قبضہ سے بری کر دیا تو محال علیہ محیل پر ادا کردہ مقدار کے لئے رجوع کر سکے گا کیونکہ وہ دین میں سے اسی قدر کا مالک بن سکا ہے لہذا اس کے لئے رجوع کر سکے گا اور اگر مصالحت اپنے حق کی جنس کے علاوہ کسی اور شے پر کی ہو مثلاً درام پر ذانیہ یا کسی اور مال کے ساتھ مصالحت کی تو محال علیہ محیل پر کل دین کے لئے رجوع کر سکے گا کیونکہ اپنے حق کی جنس کے علاوہ کسی خفیہ پر مصالحت معاوضہ ہوتا ہے۔ اور ادا کردہ مال کل دین کا عوض بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

محال اگر مال حوالہ پر قبضہ کر لے پھر دونوں میں اختلاف ہو جائے۔ محیل کہے کہ مجھ پر تیرا کچھ مال

نہیں تھا تو قبضہ کرنے میں محض میز وکیل تھا اور مقبوضہ مال میرا ہے۔ اور محال کہے کہ نہیں بلکہ تو نے مجھے حوالے کیا تھا ان ہزار کے لئے جو میرے تجربہ پر تھے تو میل کے قول کو مع اس کے علف کے لیا جائے گا کیونکہ محال اس پر دین کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ منکر ہے اور گواہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول بعد اس کے علف کے لیا جاتا ہے واللہ اعز وجل اعلم۔

---

# کتاب الوکالة

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں ۔

توکیل کا لغوی اور شرعی معنی

توکیل کے رکن کا بیان ۔

شرائط رکن کا بیان ۔

توکیل کا حکم ۔

وکیل کے وکالت سے نکلنے کا بیان

توکیل کا لغوی اور شرعی معنی | توکیل کہتے ہیں وکالت کو ثابت کرنا اور وکالت لغت میں تذکرہ کو کہتے ہیں اور اس سے مراد حفاظت ہے۔

ارتقا دہنی ہے : و قال المحسن بالله ونعم الوکیل اور انہوں نے کہا ہمارے لئے الہ کا فی ہے اور وہ اچھا وکیل ہے یعنی حفاظت کرنے والا۔ نیز اشارہ ہے : لا الہ الاہ الاہ فانتخذہ وکیلا (میں نے کوئی معبود سوائے اللہ کے پس اس کو وکیل پکڑا) خدا کا قول ہے کہ میں نے مراد حقیقت یعنی حفاظت کرنے والا ہے۔ اور کبھی تذکرہ مراد اعماد اور نفویض امر ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ۔

و علی الزنا فلیتوکل المتوکلون اور اللہ پر چاہئے کہ بھروسہ کرنے والے)۔ نیز حضرت ہود علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں خبر دیتے ہوئے فرمایا : انی توکلت علی اللہ ربی و بکرمہ میں نے اللہ پر اعتماد کیا جو میرا اور تمام رب ہے (یعنی میں نے اللہ پر اعتماد کیا اور اپنے امر کو اس کے سپرد کر دیا۔ شریعت میں بھی نفوی وضع کے مطابق وکالت کا لفظ ان دونوں ہی معنوں میں مستعمل ہے یعنی وکیل کو تصرف اور حفاظت سونپ دینا۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ میں نے دوسرے کو کہا کہ میں نے اس میں تجھے اپنا وکیل بنا دیا تو وہ حفاظت کرنے میں وکیل ہو گا کیونکہ اس لئے یا معنی ادا کیا ہے جس کا لفظ میں احتمال ہے لہذا لفظ کو اسی (معنی) پر محمول کیا جائے گا ۔

## فصل

## رکن توکیل کا بیان

رکن توکیل ایجاب و قبول ہے۔ مؤکل کی جانب سے ایجاب یہ ہے کہ مثلاً وہ یہ کہے کہ میں نے تجھے غلام (کام) میں وکیل بنا دیا یا یہ کہے کہ تو یہ کام کر یا یہ کہے کہ میں نے تجھے غلام کام کرنے کی اجازت دی وغیرہ اور یہ کیا کی جانب سے قبول یہ ہے کہ وہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا اس جیسے اور کلمات۔ توجیب تک ایجاب و قبول نہ! بابائے عقد و کالت پورا نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص دوسرے کو اپنے دین پر قرضہ کرنے کے لئے وکیل بنائے اور دوسرا انکار کر دے پھر جس کو وکیل بنایا جا رہا تھا وہ دین پر قبضہ کرنے سے تو غریم (قرضدار) بری نہیں ہوگا کیونکہ عقد و کالت ایجاب و قبول سے پورا ہوتا ہے اور ان (یعنی ایجاب و قبول) میں سے ہر ایک دوسرے کے وجود سے پیشتر رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے میرا بیع وغیرہ میں ہوتا ہے۔

پھر رکن توکیل کبھی تو مطلق ہوتا ہے اور کبھی شرط کے ساتھ معلق ہوتا ہے مثلاً اگر زیاد یا تو قوس غلام کی بیع میں میرا وکیل ہوگا اور کبھی ایک وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے مثلاً میں کہے کہ میں نے تجھے اس غلام کی بیع میں کل (آئندہ) کیلئے وکیل بنایا تو یہ آئندہ کل اور اسکے بعد کے زمانے میں وکیل ہوگا (آئندہ) کل سے پیشتر وکیل نہ ہوگا کیونکہ توکیل اطلاق تصرف (یعنی تصرف کرنے کی اجازت دینا) ہے اطلاق کالت کو (یعنی وہ تصرفات جن میں چھوڑنا اور پابندی کو ختم کرنا ہوتا ہے) جیسے طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا اور غلام کو تجارت کی اجازت دینا شرط کے ساتھ معلق اور ایک وقت کی طرف مضاف کیا جاتا ہے جبکہ تعلیقات مثل بیع، ہبہ اور دین سے ابراء اور تنقیذات مثل وکیل کی معزولی، ماذون (اجازت یافتہ) غلام پر پابند رجعت (طلاق سے) اور طلاق رجعی میں انکا احتمال نہیں ہے۔

## فصل

## شروط رکن

شروط کی چند انواع ہیں کچھ کا تعلق مؤکل سے ہے کچھ کا وکیل سے اور کچھ کا مؤکل بہ (جس امر میں وکیل یا ہے) سے ہے۔

**مؤکل سے متعلق شرائط** | وہ یہ ہے کہ جس کام کے لئے اس نے وکیل بنایا ہے، اس کو خود کرنے کا اس پر دیکھنے کو کہتے ہیں۔ توجہ کا خود اس کو اختیار نہیں وہ دوسرے کو کیسے سوچ سکتا ہے۔ لہذا بمنہون اور غیر عاقل (نا سمجھ) بچے کی توکیل سرے سے صحیح نہیں کیونکہ اہلیت کی شرائط میں سے عقل بھی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ یہ دونوں تو خود تصرف کرنے کا بھی اختیار نہیں رکھتے۔ اسی طرح عاقل و سمجھ دار بچہ



جن تعمرات کا خود اختیار نہیں رکھنا شلّ طلاق، عتاق، مہر کرنا، صدقہ کرنا وغیرہ جو کہ محض نقصان دہ تعمرات ہیں ان میں اس کی توکیل صحیح نہیں۔ البتہ تعمرات نافذ جیسے ہیبا و رصہ قریبوں کے لئے بغیر ولی کی اجازت کے توکیل کرنا صحیح ہے کیونکہ یہ وہ امور ہیں جن کا ولی کی اجازت کے بغیر بھی اس کو اختیار حاصل ہے تو وہ ان میں دوسرے کو وکیل بھی بنا سکتا ہے۔

رہے وہ تعمرات جو نفع و نقصان کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع اور اجارہ تو اگر اس کو تجارت کرنے کی اجازت حاصل ہو تو ان میں توکیل بھی صحیح ہوگی کیونکہ وہ خود ان کو کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اور اگر اس پر پابندی ہو تو وکالت مستعذرہ ہوگی لیکن موقوف ہوگی اس کے ولی کی اجازت پر اور اس کے ولی کی اجازت کی اجازت دینے پر بھی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب پابندی کے باوجود (بچہ وہ کام) خود کرے۔ وکالت کا انتقاد اس وجہ سے ہوگا کہ اس میں اجازت دینے والے یعنی ولی کے فی الحال موجود ہونے سے فائدہ ہے۔ اور توکیل پابند غلام کی جانب سے صحیح نہیں البتہ ماذون (اجازت یافتہ) غلام اور مہکاتب کی جانب سے توکیل صحیح ہے کیونکہ یہ دونوں خود اختیار رکھتے ہیں لہذا دوسرے کو اختیار سپرد کرنے کا اختیار بھی رکھتے ہیں بظلاف پابند غلام کے۔

مزدک کی جانب سے توکیل موقوف رہے گی۔ اگر مسلمان ہو گیا تو نافذ ہوگی اور اگر قتل کیا گیا یا مال ازداد میں موت آگئی یا دارالحرب کے ساتھ لاق ہو گیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک توکیل باطل ہو جائے گی جبکہ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نافذ ہوگی۔ یہ اس بنا پر ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مزدک کے تعمرات موقوف ہوتے ہیں اس کی اطلاق کے موقوف ہونے کی وجہ سے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کے تعمرات نافذ ہوتے ہیں اس کی اطلاق کے ثابت ہونے کی وجہ سے۔

مزدک عورت کی جانب سے توکیل بالاجماع صحیح ہے کیونکہ سب کا اتفاق ہے کہ اس کے تعمرات نافذ ہوتے ہیں۔

وکیل سے متعلق شرائط | یہ کہ وکیل مائل ہو۔ لہذا مجنون کو اور ناشیخہ بچے کو وکیل بنانا صحیح نہیں۔

وکالت کی صحت کے لئے بطور عاقل اور حریت شرط نہیں لہذا مسلمان بچے اور غلام کا وکیل بننا صحیح ہے خواہ یہ اجازت یافتہ ہوں یا پابند ہوں۔ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بچے کی وکالت صحیح نہیں کیونکہ وہ غیر مکلف ہے۔ اور مجنون کی وکالت صحیح نہیں۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو بیعت نکاح دیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ میرے ولی موجود نہیں ہیں۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان میں کوئی ایسا نہیں جو مجھے ناپسند کرے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بن ابی سلمہ سے فرمایا کا شواہد اپنی مال نکاح تم سے کرو تو انہوں نے اپنی ماں کا نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کر لیا لاکھ دو بچے تھے البتہ عمر بن ابی سلمہ قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ تعمرات شریعہ کی اہمیت کی شرط عقل ہے جو مجنون میں معدوم ہے اور بچے میں موجود ہے لہذا بچے کی وکالت مثل بالغ کے صحیح ہے البتہ اگر بالغ ہو تو بیع وغیرہ خدا کے حقوق

وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اور وکیل اگر بچہ ہو تو مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں۔ اس کی وجہ ہم ہم انشاء اللہ اس کے مناسب مقام پر ذکر کریں گے۔

اسی طرح وکیل کا ازدواجی وکالت کی صحت کے تابع نہیں ہے پس مزید کی وکالت جائز ہے یا اس طور کہ کوئی مسلمان کسی مرتد کو وکیل بنا دے کہ کوئی مرتد کے تصرفات کا موقوف ہونا اس کے ملک کے موقوف ہونے کی وجہ سے تھا اور وکیل تو مؤکل کی ملک میں تصرف کرتا ہے اور اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں اسی طرح اگر توکیل کے وقت وہ مسلمان ہو پھر مرتد ہو جائے تو وہ اپنی وکالت پر برقرار رہے گا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ اگر وہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی۔ اس کی وجہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

آیا وکیل کو علم ہونا وکالت کی صحت کے لئے شرط ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ توکیل کا علم فی الجہد شرط ہے یا تو وکیل کو علم ہو جائے جس کے ساتھ وہ معاملہ کرے۔ حتیٰ کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو اپنا غلام بیچنے پر وکیل بنا دے اور وکیل نے علم ہونے سے پیشتر ایک شخص کے ہاتھ جس کو توکیل کا علم تھا بجا تو اس کی بیع جائز ہوگی یہاں تک کہ مؤکل اس کی اجازت دیدے یا وکیل وکالت کا علم ہونے کے بعد اجازت دیدے کیونکہ اگر کوئی حکم لازم نہیں ہوتا مگر مامور بہ کے علم کا علم کے سبب کے حاصل کرنے کی قدرت کے بعد جیسا کہ شریعت کے اوامر میں ہے۔

رہا متحین طور پر وکیل کو توکیل کا علم ہونا کیا یہ شرط ہے تو زیادات میں ذکر کیا کہ یہ شرط ہے اور کتاب وکالت میں ذکر کیا کہ یہ شرط نہیں ہے۔ کیونکہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مؤکل کسی شخص سے بکے کر میرے اس غلام کو فلاں کے پاس لے جاؤ۔ وہ فلاں اس کو تحریرے ہاتھ بیچے گا۔ تو وہ شخص غلام کو اس فلاں کے پاس لے گیا اور اس کو بتلایا کہ غلام کے مالک نے اس کو حکم دیا ہے کہ وہ اس (مے) جانے والے کے ہاتھ غلام کو بیچ دے۔ پھر اس نے وہ غلام خرید لیا تو یہ خریدنا صحیح ہے۔ اور اگر وہ اس کو یہ بات نہ بتلائے تو یہ بھی جائز ہے۔ امام محمد نے کتاب الوکالت میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اور بشری کے علم توکیل کر بالذات وکیل کے علم کی شکل کہا ہے اور امام محمد نے زیادات میں ذکر کیا کہ بیع جائز نہیں۔ اور مسئلہ کی صورت اجازت یافتہ بکے (میں ماذون) میں ہے۔ اور ماذون کبیر (اجازت یافتہ) میں ایسی بات ذکر کی جو بیع کے مجاز پر دلالت کرتی ہے کیونکہ انہوں نے فرمایا کہ جب مالک لوگوں سے بکے کر میرے غلام کے ساتھ بیع و شرائط کا معاملہ کر دیکر بکے میں نے اس کو تجارت کی اجازت دے دی ہے اور وہ اس کے ساتھ باہم بیع کریں تو یہ جائز ہے اگرچہ غلام کو علم نہ ہو کہ مالک نے لوگوں کو باہمی بیع کی اجازت دیدی ہے۔

اور توکیل وصیت کی مانند نہیں ہے کیونکہ جو شخص کسی غیر حاضر شخص کو اپنی موت کے بعد کے لئے وصی بنائے پھر وصی مر جائے پھر وصی اپنے وصی ہونے کے علم سے پیشتر وصیت کے ترک میں سے کوئی بھی بیٹے فراس کی بیع استحسان کی رو سے جائز ہے اور یہ اس کی جانب سے وصایت کو قبول کرنا ہو گا یہاں تک کہ اس سے وہ اپنے آپ کو نہ نکال سکے گا۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو

فرق یہ ہے کہ وہی موصی کا نائب اور قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ وارث مورث کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور اگر وارث میثق کے ترک میں سے اس کی موت کے بعد کوئی شئی پیچھے دیا جائے لیکہ اس کو مورث کی موت کا علم نہ ہو تو اس کی بیع جائز ہے۔ پس اسی طرح موصی کا معاملہ ہے بزملاف توکیل کے کہ یہ مؤکل کا امر ہے اور امر کا مکمل علم یا سبب علم کے بغیر لازم نہیں ہوتا جیسا کہ بیان ہو چکا۔

پس سبب ثابت ہو گیا کہ توکیل کا علم شرط ہے تو اگر توکیل کیل کے سامنے ہونا مؤکل توکیل کے بارے میں توکیل کو تحریر لکھے اور وہ تحریر توکیل کو پہنچ جائے اور وہ جو کچھ اس تحریر میں ہو اس کو جان لے یا مؤکل توکیل کی طرف کسی پیغام رساں کو بھیجے جو پیغام پہنچائے یا توکیل کو دے دیا ایک عادل مرد توکیل کی خبر دے تو اس پر اجماع ہے کہ وہ توکیل بن جائے گا۔ اور وہ اس کو ایک غیر عادل مرد توکیل کی خبر دے اور وہ اس کی تصدیق نہ کر دے تو تب بھی یہ توکیل بن جائے گا۔ اور اگر اس کی تصدیق نہ کرے تو مناسب ہے کہ اس میں وہی اختلاف ہو جو ایک عادل میں ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک توکیل نہیں بنے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک توکیل بن جائے گا۔ جیسا کہ معزولی میں ہوتا ہے جس کا ذکر ہم اس کے مقام پر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ وہ شرائط جن کا تعلق مؤکل سے ہے وہ مؤکل پر کی طرف بھی ٹوٹی ہیں کیونکہ یہ راجع ہوتی ہیں اس بیان کی طرف جس سے توکیل جائز یا ناجائز ہوتا ہے اس میں کلام یہ ہے توکیل یا تو اللہ عز وجل کے حقوق یعنی حدود میں ہوگی یا حقوق العباد میں ہوگی۔

اللہ عز وجل کے حقوق میں توکیل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اثبات میں اور دوسرے استیفاء و ملو کرنے میں۔

جہاں تک اثبات حد و حد میں توکیل کا تعلق ہے تو حد اگر انسی ہو جس میں خصوصیت (جگہ) کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے حد زنا اور حد شرب خمر تو اس میں اثبات کے لئے توکیل کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ حد قاضی کے ہاں گواہوں یا اقرار سے بغیر خصوصیت کے ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر عدالتی ہو جس میں خصوصیت کی احتیاج ہوتی ہے جیسے حد سرقت اور حد قذف تو اس کے اثبات کے لئے ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک توکیل جائز ہے جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں اور ان میں گواہ صرف مؤکل ہی کی جانب سے قبول کئے جائیں گے۔ قصاص کے اثبات میں توکیل کے بلکہ میں بھی ہی اختلاف ہے۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جیسے استیفاء حد میں توکیل جائز نہیں اسی طرح اثبات استیفاء کا ذریعہ ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ابحاث اور استیفاء میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ استیفاء میں توکیل کا جائز نہ ہونا تشبہ بنا پر ہے اور شبہ اثبات حد کی توکیل میں معدوم ہے۔

اور جہاں تک حد قذف اور حد سرقت کے استیفاء (حد لگانے) کا تعلق ہے تو منفذ و مملو بہتان لگایا گیا اور مسروق منہ (جس کا مال چرایا گیا) اگر استیفاء کے وقت حاضر ہوں تو جائز ہے کیونکہ استیفاء کی ولایت امام کو حاصل ہے لیکن وہ ہر حال میں خود استیفاء کا ستوی بخیر قرار نہیں دیتا۔ اور اگر حد قذف اور مسروق منہ غائب ہوں تو اس صورت میں مشایخ کا اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ جائز ہے

کیونکہ ہم جو از عفو اور صلح کے احتمال کی بنا پر ہوتا ہے جبکہ یہ احتمال یہاں مفقود ہے۔ دوسروں کا کہنا ہے کہ جائز نہیں کیونکہ اس میں اگر عفو اور صلح کا احتمال نہیں لیکن اقرار اور تصدیق کا احتمال تو ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حد قذف کے استیفاء کی توکیل یہی بھی ہو جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ مقذوف کا حق ہے لہذا اس کو یہ حق ہے کہ اس کا استیفاء خود کرے یا اپنے نائب کے ذریعے کرے جیسا کہ دیگر حقوق میں ہوتا ہے۔ ہماری دلیل بعض مشائخ کے قول پر یہ ہے کہ قذف اور دیگر حقوق میں فرق ہے۔ اور وہ فرق جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں یہ ہے کہ قذف میں احتمال ہے کہ مقذوف اگر حاضر ہو تو وہ قاذف کے الزام کی تصدیق کر دے یا جھگڑے کو ترک کر دے لہذا شرع کے ہوتے ہوئے استیفاء حد جائز نہیں جبکہ دیگر حقوق کے استیفاء میں شرع مانع نہیں ہوتا۔

تغزیر کے اثبات اور استیفاء دونوں میں توکیل بالاتفاق جائز ہے اور وکیل کو استیفاء کا حق حاصل ہو گا خواہ مؤکل موجود ہو یا غائب ہو کیونکہ یہ حق عہد ہے جو شرع سے ساقط نہیں ہوتا بر خلاف حدود اور قصاص کے۔ اسی لئے تغزیر ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہے تو یہ دیگر حقوق کے مشابہ ہوئی بر خلاف حد اور قصاص کے۔

جہاں تک استیفاء قصاص میں توکیل کا تعلق ہے تو مؤکل جو کہ ولی ہے اگر حاضر ہو تو جائز ہے کیونکہ کبھی وہ خود استیفاء قصاص پر قدرت نہیں رکھتا لہذا توکیل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور اگر غیر حاضر ہو تو جائز نہیں کیونکہ احتمال عفو موجود ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ اگر وہ حاضر ہو تو معاف کر دے۔ لہذا شک کے ہوتے ہوئے استیفاء قصاص درست نہیں۔ اور حاضر ہونے کی حالت میں یہ شرعاً معدوم ہوتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اگرچہ مؤکل موجود و حاضر نہ ہو۔ دونوں فریقین کے مابین کلام اس طرز پر ہے جو ہم حد قذف میں بیان کر چکے ہیں۔

جہاں تک حقوق العباد میں توکیل کا تعلق تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ حقوق العباد کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جس کا شرع ہوتے ہوئے استیفاء جائز نہیں جیسا کہ قصاص ہے۔ اس کے اثبات و استیفاء میں توکیل کا حکم گزر چکا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا اخذ و استیفاء شرع کے ہوتے ہوئے جائز ہے۔ اگر دین، اعتناق (غلام کو آزاد کرنا)، اور قصاص کے علاوہ دیگر حقوق ہیں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ فریقین مختلفہ، خصم کی رضامندی کے ساتھ دین، عین اور دیگر حقوق میں خصوصیت کے لئے توکیل جائز ہے یہاں تک کہ وکیل کا جواب خصم کو لازم ہو گا۔ اس کی دلیل عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خصوصیت (مقدمہ بازی) میں حاضر نہیں ہوتے تھے اور فرماتے تھے کہ خصوصیت کا ایسا گوشہ تھا کہ جس پر شیاطین آتے ہیں۔ انہوں نے خصوصیت تحصیل رضی اللہ عنہ کے سرور کی ہوئی تھی لیکن جب وہ بوڑھے اور نرم ہو گئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خصوصیت میرے حوالے کر دی اور فرماتے تھے کہ جو فیصلہ میرے وکیل کے حق میں کیا گیا وہ میرے لئے ہے اور جو فیصلہ میرے وکیل کے خلاف کیا گیا وہ میرے خلاف ہے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان لوگوں میں سے نہ تھے کہ کوئی ان کی توکیل پر راضی نہ ہوتا لہذا ان کی توکیل خصم کی رضامندی

کے ساتھ ہوتی تھی۔ لہذا اس سے ختم کی رضامندی کے ساتھ توکیل کے جواز پر دلالت حاصل ہوتی توکیل اگر ختم کی رضامندی کے بغیر ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مرض اور سفر کے عذر کے بغیر جائز نہیں جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ یہ ہر حال میں جائز ہے یہی شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔

جسماں رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ظاہر اردو ایہ میں مرد اور عورت کنواری اور شادی شدہ کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا لیکن ہمارے اصحاب میں سے متاخرین نے اس کو اس عورت میں تحسن سمجھا جو حجاب میں رہنے والی اور باہر نہ نکلنے والی ہو لہذا انہوں نے ایسی عورت کی توکیل کو جائز کہا۔ یہ استحسان مناسب ہے۔ ابن ابی سیل رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صرف کنواری کی توکیل جائز ہے لیکن یہ درست نہیں جس کی وجہ ذکر کی جائے گی۔

صحابین اور امام شافعی رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خصوصیت کے لئے توکیل مؤکل کے حق کے مقابل ہے لہذا ختم کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوگی جیسا کہ دین کے استیفاء کے لئے توکیل میں ہے۔ یہ دلیل یوں بنتی ہے کہ دعویٰ مدعی کا حق ہے اور انکار مدعا علیہ کا حق ہے لہذا توکیل مدعی اور مدعا علیہ کے اپنے حق کے مقابل ہوتی پس یہ ختم کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حق تو سچا دعویٰ اور سچا انکار ہے جبکہ دعویٰ میں سچ اور جھوٹ سہواً اور غلطی سب کا حاکم ہے ایسا ہی مدعا علیہ کا علیہ کے انکار کا ہے اور مدعی کی جبر کے معارض ہونے سے مدعا علیہ کے انکار میں احتمال بدستغنی نہیں ہے لہذا کوئی بھی حق کامل پر پسیا نہیں پس اصل تو یہ ہے کہ دعویٰ کا جواب لازم ہی نہ ہو لیکن شریعت نے جھگڑوں کا فیصلہ کرنے اور فساد پیدا کرنے والے اختلافات کو ختم کرنے اور پامال حقوق کی بازیابی کی ضرورت کی خاطر جواب کو لازم کیا ہے۔ اور مؤکل کے جواب سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے لہذا بغیر ضرورت کے وکیل کے جواب پر خصوصیت لازم نہیں ہوگی۔

علاوہ ازیں خصوصیتوں میں لوگوں کے مابین تفاوت ہوتا ہے۔ بعض دوسروں کے مقابلے میں جھگڑا اور خصوصیت کرنے میں زیادہ تیز ہوتے ہیں پس بسا اوقات وکیل اپنی دلیل کو زیادہ سمجھتا ہے اور نتیجتاً اپنے ختم کو اپنے حق کی بازیابی سے عاجز کر دیتا ہے جس سے اس کو نقصان ہوتا ہے لہذا ختم کی رضامندی شرط ہے تاکہ نقصان کے لازم ہونے کی نسبت اس کے التزام کی طرف ہوسکے۔ اور جب مؤکل مریض یا مسافر ہو تو وہ فرد دعویٰ یا جواب دعویٰ کرنے سے عاجز ہوتا ہے اور اگر اس کو توکیل کے ذریعے دوسرے کی طرف منتقل کر لے گا اختیار نہ ہو تو حقوق منافع ہو جائیں گے جو کہ جائز نہیں۔ اور اسی طرح فائدہ نشین یا پردہ دار عورت کا معاملہ ہے کیونکہ وہ مردوں کی مجلسوں میں حاضر ہونے سے اور خصوصیت کے بعد اس کا جواب دینے سے خواہ باکرہ یا بیانیہ میا کرتی ہے جس سے اس کا حق منافع ہوتا ہے۔ جہاں تک ہمارے مسئلے کا تعلق ہے تو اس میں ضرورت نہیں پائی جاتی۔

اگر خصوصیت کے لئے وکیل بنایا لیکن عقد توکیل میں اقرار کرنے کو یا لگا ہوں کے ترکیب کو

جدا کلام سے مستثنیٰ کیا تو جائز ہے اور یہ وکیل وکیل بنا۔ ہو گا خواہ وکیل طالب (معنی) کا ہو یا مطلوب (دعا علیہ) کا ایسا ظاہر ارادیتہ میں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جب طالب نے وکیل بنایا اور اقرار کو مستثنیٰ کیا تو جائز ہے۔ اور اگر مطلوب نے وکیل بنایا تو جائز نہیں صحیح جواب ظاہر الروایۃ کا ہے کیونکہ عقد توکیل میں اقرار استثناء کی حاجت ہوگی کو ہوتی ہے اس لئے کہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک وکیل خصوصت کو اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ تو اگر وہ توکیل کو بغیر استثناء کے مطلق رکھے تو اس سے مؤکل کو نقصان ہوتا ہے اور اس اعتبار سے طالب کی توکیل اور مطلوب کی توکیل کے مابین کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو وکیل خصوصت بنانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس نے وکیل خصوصت مقرر کیا اور عقد توکیل ہی میں اقرار کو مستثنیٰ کیا۔ اور اگر اس نے (پہلے تو) توکیل مطلق کی پھر جدا کلام سے اقرار کو مستثنیٰ کیا تو اب یہ سبب رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ توکیل بالا اقرار کے بارے میں امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ جائز ہے جبکہ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ جائز نہیں۔

مضارب شرکت عنان اور شرکت مفادہ کے شریک، اجازت یافتہ غلام اور مسکاتب کے لئے وکیل خصوصت بنانا جائز ہے کیونکہ یہ جب خود خصوصت کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تو دوسرے کو توکیل کے ذریعے خصوصت سونپنے کا بھی اختیار رکھتے ہیں۔

توکیل جیسے مسلمان سے جائز ہے اسی طرح ذمی سے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے حقوق کی طرح ان کے حقوق کی بھی ضائع ہونے سے حفاظت و رعایت کی گئی ہے۔ بیع و شراء اور دیگر تصرفات میں وکیل بنانے کی طرح دین پر قبضہ (یعنی وصول کرنے) کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ مؤکل کبھی خود وصول کرنے پر قادر نہیں ہوتا لہذا محتاج ہوتا ہے کہ دوسرے کو (یہ کام) سونپ دے البتہ عقد سلم کے اس المال اور بدل صرف پر قبضہ کرنے کے لئے توکیل محض مجلس عقد میں درست ہے کیونکہ مؤکل کو بھی صرف مجلس عقد ہی میں اس پر قبضہ کرنا ہوتا ہے۔ اور جب وکیل قرضدار سے دین وصول کرے تو قرضدار بری ہو جاتا ہے کیونکہ صحیح قبضہ موجب رات ہے۔

دین ادا کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ مؤکل خود ادائیگی کا اختیار رکھتا ہے البتہ کبھی وہ خود ادا کرتے پر قدرت نہیں رکھتا تو دوسرے کے سپرد یہ کام کرنے کا محتاج ہوتا ہے۔ اس میں برابر ہے خواہ مؤکل آزاد ہو یا ماذون (اجازت یافتہ) غلام ہو یا مسکاتب ہو کیونکہ یہ سب خود ادائیگی کرنے کا اختیار رکھتے ہیں لہذا دوسرے کو یہ کام تفویض کرنے کا بھی اختیار رکھتے ہیں۔

مطالبہ شفعہ، خریدی ہوئی شئی کو عیب کی بنا پر رد کرنے اور مطالبہ تقسیم (شئی مشترکہ) کے لیے توکیل جائز ہے کیونکہ ان حقوق کی نگہداشت آدمی خود کر سکتا ہے تو دوسرے کو تفویض بھی کر سکتا ہے۔

نکاح، طلع، قتل عمد پر صلح، کتابت، مال کی ادائیگی پر آزاد کرنا، اور دعویٰ سے انکار کر کے

صلح کرنا ان امور میں بھی توکیل جائز ہے کیونکہ ان امور کو آدمی خود کر سکتا ہے لہذا دوسرے کو تفویض نہ کر سکتا ہے۔ اسی طرح عہدہ، صدارت، پرنسپل، وکیل، رکن، دین، رکن، عاریتاً لینا اور عہدہ کا مطالبہ کرنا ان امور میں بھی بوجہ مذکورہ توکیل جائز ہے۔ شرکت اور مضاربت میں بھی اسی بنا پر توکیل جائز ہے۔

قرض دینے اور قرض لینے میں بھی توکیل درست ہے البتہ قرض لینے کے لئے توکیل میں توکل اس قرض کا مالک نہیں بننا جو توکیل نے لیا ہے جب تک وکیل پیغام کے طور پر استعراض (قرض لینا) نہ کرے مثلاً یوں کہے کہ مجھے فلاں نے قرضے پاس بھیجا ہے تاکہ وہ تجھے اتنی رقم قرض لے مصلح، ابراہ (دین سے بری کرنا) طلاق، استنطاق، اجارہ، اختیار و کرایہ پر لینا، میں بھی وہ مذکورہ کی بنا پر توکیل جائز ہے۔

سلم اور صرف آدمی چونکہ خود کرنے کا اختیار رکھتا ہے لہذا دوسرے کو توکیل کے طور پر تفویض کرینا بھی اختیار رکھتا ہے البتہ عقد کی صحت کے بقاء کے لئے مجلس میں بدل پر قبضہ کا بشرط ہے۔ اور اعتبار مادیہ کے بقاء اور متفرق ہونے کا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے عقد کے حقوق ان ہی کی طرف لوٹتے ہیں۔ توجیب مجلس میں دونوں وکیل قبضہ کر لیں تو وہ قبضہ جو متفرق ہونے سے پیشتر واجب تھا یا بالائزادہ عقد صحت پر باقی ہے مگر مصلحت ایٹمیوں کے کہ اگر وہ مجلس میں قبضہ کر لیں پھر جدا ہو جائیں تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ عقد کے حقوق ایٹمی کی طرف نہیں لوٹتے لہذا ان کا قبضہ وہ قبضہ نہیں ہو گا جو عقد کی بنا پر واجب ہے توجیب یہ دونوں متفرق ہو گئے تو افتراق بغیر قبضے کے ہوا اور عقد باطل ہو جائے گا بشرط وکیلوں کے جیسا کہ میان ہوا مؤکل کی مفارقت کا اعتبار نہیں ہو گا کیونکہ حقوق عقد اس کی طرف نہیں لوٹتے بلکہ وہ ان سے اجنبی ہے لہذا اس کی بقاء و مفارقت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بیع و شراء کے لئے توکیل درست ہے کیونکہ مؤکل خود اس کو سر انجام دے سکتا ہے تو دوسرے کو ان کی تفویض بھی کر سکتا ہے البتہ شراء کے لئے توکیل کی ایک شرط ہے اور یہ کہ وکالت کا ایک نوع میں نہ کہ دوسری میں جہالت کثیر نہ ہو۔ اس کا بیان یہ ہے کہ توکیل شراء کی دو نوع ہیں۔ ایک عام اور دوسری خاص۔ عام یہ ہے کہ مؤکل وکیل سے کہے کہ تو میرے لئے خرید لے جو تو چاہے یا جو تیری رائے ہو یا جو کچھ اچھے پسند ہو یا جو مکان بخیر بند ہو یا جو کچھ بڑے اور باور تجھے ملیں۔ وکالت کی یہ نوع جہالت کثیرہ کے باوجود کہ نہ نوع کا بیان ہے۔ نہ صفت اور نہ ثمن کا صحیح ہے کیونکہ مؤکل نے رائے وکیل کو تفویض کی ہے تو یہ جہالت کثیرہ کے باوجود جائز ہے جیسا کہ بضائع اور مضاربت۔ نوع خاص یہ ہے کہ مؤکل وکیل سے کہے کہ تو میرے لئے کپڑا یا مالور یا چوہا یا بھر یا غلام یا باندی یا گھوڑا یا بکری یا بکری خرید لے۔ اس نوع میں قاعدہ یہ ہے کہ جہالت اگر کثیر ہو

۱۔ بھاءت نفع میں شریک ہوئے بغیر دوسرے کے مال سے اسکے لئے تیار حکمنا۔

توجہ توکیل کے مانع ہوگی اور اگر قلیل ہو تو مانع نہیں ہوگی۔ یہ امتحان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کی رو سے جہالت قلیل اور کثیر دونوں ہی مانع ہوں گی اور نوع صفت اور مقدار ثمن کے بیان کے بعد ہی توکیل صحیح ہوگی کیونکہ بیع و شراء جہالت قلیلہ کے ہوتے ہوئے صحیح نہیں ہوتے تو ان میں توکیل بھی جائز نہیں ہوتی پاسیٹے۔ وجہ امتحان یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کو ایک دینار دیا کہ وہ اس سے آپ کے لئے قرباں کا ایک جانور خرید لیں۔ اگر جہالت قلیلہ توکیل شرار کی صحت کے مانع ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا نہ کرتے کیونکہ جہالت صفت قربانی کا جانور کہنے سے اور مقدار ثمن کے ذکر سے مرفوع نہیں ہوتی۔ نیز وکالت میں جہالت قلیلہ منازعت وجہ گلوے کا باعث نہیں بنتی کیونکہ توکیل فراخ دلی اور مسامحت و چشم پوشی پر مبنی ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ جہالت قلیلہ کے ہوتے ہوئے توکیل میں منازعہ صحت جائز نہیں۔ اس کے برخلاف بیع یعنی ہوتی ہے تنگی پر کہ یہ مال کا معاوضہ مال کے ساتھ ہے۔ تو اس میں جہالت اگرچہ قلیل بھی ہو تا نزع کا باعث بنتی ہے پس یہ فساد عقد کی موجب ہے۔ یہ دونوں میں فرق ہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ جہالت قلیلہ مانع نہیں ہے تو مردہ موقع جس میں جہالت قلیل ہو اس میں توکیل با شرا صحیح ہے ورنہ نہیں۔ اور جس چیز کے نام لے ساتھ توکیل با شرا ہوتی ہے اس کو دیکھیں گے۔ اگر اس کی مختلف انواع ہوں تو نوع کے بیان کے بغیر توکیل جائز نہ ہوگی مثلاً مٹک کے کہ تو میرے لئے کپڑا خرید لے تو میرے لئے کپڑے مختلف انواع کے کپڑوں پر لولا جاتا ہے جیسے ریشمی سوتی اور کتان کی کڑے وغیرہ پس جہالت کثیر ہوگی اور توکیل کی صحت کے مانع ہوگی لہذا توکیل صحیح نہ ہوگی اگرچہ ثمن کا ذکر بھی ہو کیونکہ ثمن کے بیان کے بعد بھی جہالت کثیر ہے لہذا نوع کا ذکر کئے بغیر کم نہ ہوگی بایں طور کہ یہ کہے کہ تو میرے لئے ہر دی کپڑا خرید لے۔ اگر نوع کے ذکر سے سکوت کہے تو جہالت کثیر ہو جائے گی اور توکیل درست نہ ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب مٹک کہے کہ تو میرے لئے جانور خرید لے یا میرے لئے چمچ یا خریدے یا زمین یا غلام یا جو ہر یا دانے خرید لے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اسم جنس ہے جس کے تحت مختلف انواع ہیں لہذا نوع کا ذکر لازمی ہے۔ اسی طرح جب وہ کہے کہ تو میرے لئے مکان خرید لے تو توکیل صحیح نہ ہوگی کیونکہ مکان مکان میں بہت فرق ہوتا ہے تو اگر وہ مکان کا تعیین کر دے تو جائز ہے۔ اور اگر تعیین نہ کرے لیکن ثمن کا بیان کر دے تو تب بھی جائز ہے اور اس سے مراد پھر اس شہر کا مکان ہوگا جس میں وہ وکیل بنا ہے کیونکہ بیان ثمن سے جہالت میں خلل آجاتی ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ بیان ثمن کے بعد بھی توکیل صحیح نہیں یہاں تک کہ شہر کی بھی تعیین نہ کر دے۔

اگر کہے کہ تو میرے لئے فلاں مقام پر مکان خرید لے یا داد خرید لے یا سُرخ یا قوت کا نگ خرید لے اور ثمن کا بیان نہ کرے تو جائز نہیں کیونکہ تفاوت بہت زیادہ ہوتا ہے اور مٹک کی



حالت سے صفت معلوم نہیں ہو سکتی لہذا بیان ثمن ضروری ہے۔

اور اگر جس شے پر توکیل بالشراء واقع ہوئی ہے اس کا اکم صرف ایک نوع پر صادق آتا ہو تو اس میں دو میں سے ایک امر کا ذکر کافی ہے یا تو صفت یا اس طور کہ کہے کہ تو میرے لئے ترکی غلام خریدے یا مقدار ثمن مثلاً کہ کہ تو میرے لئے ہزار درہم میں ایک غلام خریدے کیونکہ جہالت ان میں سے کسی ایک کی وجہ سے اور مؤکل کی حالت کی وجہ سے تلیل ہو جاتی ہے کیونکہ ثمن کے ذکر سے صفت معلوم ہو جاتی ہے اگرچہ صفت مذکور نہ ہو۔ اور جب صفت کا ذکر ہو تو امر کی حالت سے کہ اس جیسے عام طور سے کس قیمت کا خریدتے ہیں قیمت کا علم ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر شہزی اس جیسوں کی عادت سے خروج کرے تو خریدی ہوئی شے مؤکل کو لازم نہ ہوگی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص نے بارے میں ایسے ہی مروی ہے جس نے کہا کہ تو میرے لئے غلام جنس کا ایک خادم خریدے تو یہ دو کالت غلام کا اس جنس کے بارے میں ہوگی جس پر لوگوں کا تعامل ہے۔ اور اگر اس کا ثمن کثیر ہو کہ اس پر لوگوں کا تعامل نہ ہو تو امر پر یہ شراء جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر بدوی کہے کہ میرے لئے ایک جشی غلام خریدے تو اس سے مراد وہ ہوگا کہ جس کا اہل بادیہ میں رواج ہے۔ یہ سب مؤکل کی حالت کا اعتبار ہے۔

اگر مؤکل ان دو امور (صفت اور مقدار ثمن) میں سے کسی کو بھی ذکر نہ کرے تو دو کالت باطل ہوگی کیونکہ دونوں ہی کے ذکر کے ترک سے جہالت کثیر ہوئی جو دو کالت کی صفت کے مائع ہے۔ اگر کہے کہ میرے لئے گدھا یا گھوڑا یا اونٹ خریدے اور نہ اس کی صفت کا ذکر کرے اور نہ مقدار ثمن کا تو فقہاء کا کہنا ہے کہ یہ جائز ہے کیونکہ گدھے، فخر گھوڑے اور اونٹ کے دو کالے نوع کا علم ہو گیا اور صفت کا علم مؤکل کی حالت سے ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ثمن کا بھی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ پھر دیکھیں گے اگر اس نے گدھا اس کی مثل قیمت پر یا اس سے کم پر یا اس سے اتنی زیادہ قیمت پر کہ اس جیسے جانور میں لوگ اس کو برداشت کر لیتے ہیں۔ خرید تو یہ خرید مؤکل پر اس وقت جائز ہوگی جبکہ مؤکل اس جیسا گدھا خریدتا ہو تو یہ خرید اس پر جائز نہ ہوگی بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔ اگرچہ اس نے گدھے کو اس کی مثل قیمت پر ہی خریدا ہو مثلاً یہ کہ مؤکل مکاری (کسی پر دینے والا) ہو اور وکیل مہری گوا خریدے جو سواری کے لائق ہو کیونکہ اس (مؤکل) جیسے لوگ ایسا گدھا خریدتے ہیں جو عمل اہل بار بردار کے لائق ہو۔

اگر کہے کہ میرے لئے بکری یا گائے خرید لے اور صفت اور ثمن کا ذکر نہ کرے تو یہ کالت جائز نہیں کیونکہ مؤکل کی حالت کا اعتبار کرنے سے گائے اور بکری میں صفت کا علم نہیں ہو سکتا تو جیسے ہم نے بیان کیا ضروری ہے کہ دونوں میں سے ایک کا علم ہو۔

اگر کہے کہ میرے لئے گندم خرید لے تو جب تک دو میں سے ایک کا ذکر نہ کرے تو وکیل صحیح ہوگی ایک قدر ثمن اور دوسرے مقدار ثمن جو کہ گندم کی پیمائش ہے۔ کیونکہ گندم میں جماعت ان میں سے ایک کا ذکر کہنے بغیر کم جیسی ہوتی۔ ایسا ہی معاملہ تمام مفذوں اور کیلی اشیاء کا ہے۔

اگر وکیل بنایا اور اس کے لئے طبسان (سبز رنگ کی چادر جس کو مشاج استعمال کرتے ہیں خرید

توشن اور نزع کے بیان کے بغیر توکیل صحیح نہ ہوگی کیونکہ ان میں سے کسی ایک کے بیان کے بغیر حیات میں کمی نہیں آتی واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل

# توکیل کے حکم کا بیان

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ توکیل کا حکم مضاف الیہ کا وکیل بن جانا ہے۔ کیونکہ توکیل اثبات وکالت کو کہتے ہیں۔ اور وکالت کے چند احکام ہیں۔

۱۔ اس تصرف کی ولایت کا ثابت ہونا جس پر توکیل مشتمل ہے۔ لہذا توکیل کی صحت کے بعد اس کے بموجب وکیل کو جس تصرف کا اختیار ہوگا اور جس کا اختیار نہ ہوگا اس کے بیان کی اختیار ہوگی۔ تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ وکیل بالخصوص ہمارے یمینوں ائمہ کے نزدیک فی الجملہ اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرنے کا اختیار رکھتا ہے زفر اور شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو یہ اختیار نہیں۔ اس پر سب کا اجماع ہے کہ باپ، وصی اور قاضی کی طرف سے اس کو نیچے کے خلاف اقرار کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل بالخصوص وکیل منازعت ہوتا ہے جب کہ مسالمت (مصالحات) ہے لہذا خصوصیت کے لئے توکیل اس کو مطلق نہ ہوگی اور وکیل کو اس کا اختیار نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ وکیل بالخصوص اس جواب کے دینے میں وکیل ہوتا ہے جو اللہ عزوجل کے نزدیک حق ہو۔ اور یہ بھی انکار ہوتا ہے اور کسی اقرار۔ تو جب وہ اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حق اقرار ہی ہے لہذا یہ اس کے مؤکل پر نافذ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے وکیل اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرے اور مؤکل اس کی تصدیق کر دے۔ پھر ہمارے یمینوں ائمہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وکیل کا اقرار صرف قاضی کی مجلس ہی میں صحیح ہو سکتا ہے کسی اور جگہ نہیں جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قاضی کی مجلس میں اور اس کے علاوہ اور جگہ پر بھی اقرار صحیح ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل کہتے ہیں غیر کہ وہ اختیار تفویض کرنا جو مؤکل کو حاصل تھا۔ اور مؤکل کے اقرار کی صحت قاضی کی مجلس پر موقوف نہیں لہذا ایسے ہی وکیل کا اقرار ہوگا طریق کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے معاملہ وکیل کو تفویض کیا ہے لیکن مجلس قاضی میں کیونکہ توکیل بالخصوص یا جواب بالخصوص کے لئے ہے۔ اور یہ دونوں قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہیں۔ دیکھتے نہیں کہ جواب بالخصوص قاضی کی مجلس کے علاوہ میں لازم نہیں۔ اس طرح بالخصوص کا دفعہ قاضی کی مجلس کے علاوہ کہیں اور حلف اٹھانے سے نہیں ہوتا۔ لہذا وکالت

مجلس قاضی کے ساتھ مقید رہے گی۔ البتہ اگر وہ قاضی کی مجلس کے علاوہ کہیں اور اقرار کر لے تو وہ وکالت سے نکل جائے گا اور معزول ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ وکیل باقی رہے تو وہ صرف اقرار کا وکیل رہے گا کیوں کہ (انکار کرنے کی صورت میں) تناقض کی بنا پر اب اس کا انکار ممنوع نہ ہوگا اور صرف اقرار مؤکل پر نہیں ہے۔

مال میں خصوصیت کے لئے وکیل کو جب قاضی مال کا فیصلہ کر دے مال پر قبضہ کرنے کا اختیار ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل خصوصیت سے مطلوب رہنمائی ہے اور وکیل قبضہ سے مطلوب امانت ہے اور ہر وہ شخص جو کسی معاملے سے واقف ہو اس کو این نہیں سمجھا جاتا لہذا خصوصیت کے لئے توکیل مال پر قبضہ کے لئے توکیل نہ ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب مؤکل نے اس کو مال میں خصوصیت کے لئے وکیل بنایا تو اس کے اس مال پر قبضہ کرنے میں اس کو امانت بھی سمجھا کیونکہ مال میں خصوصیت مال پر قبضہ کے بغیر پوری نہیں ہوتی لہذا خصوصیت کے لئے توکیل مال پر قبضہ کے لئے بھی توکیل ہوگی۔

دین کا تقاضا کرنے کے لئے وکیل ظاہر الروایہ کے مطابق دین پر قبضہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے کیونکہ تقاضا کرنے کا حق قبضہ کے بغیر منقطع نہیں ہوتا۔ تو دین کے تقاضے کے لئے توکیل اس پر قبضہ کے لئے توکیل ہوگی۔ نیز تقاضی (تقاضا کرنا) (تقتضار (تقاضا کرنا) اور استیفاء (وصول کرنا) یہ سب ایک ہی چیز ہے البتہ ہمارے اصحاب میں سے متاخرین نے کہا کہ ہمارے علاقوں کے عرف میں وکیل تقاضا کو قبضہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ہمارے زمانے میں لوگ تقاضا کرنے والے کے قبضہ کرنے پر راضی نہیں ہوتے مثل ان کو لا رکے جو قاضیوں (عدالتوں) کے دروازے پر ہوتے ہیں کہ چونکہ ان لوگوں کے اموال میں خیانت کرنے کی ہمت ہوتی ہے لہذا (ان کے قبضہ) پر رضامندی نہیں ہوتی۔

جب قرضدار منکر ہو تو دین پر قبضہ کے وکیل کو دین ثابت کرنے کے لئے خصوصیت کا اختیار ہوتا ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اختیار نہیں ہے یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے حسن رحمہ اللہ کی ایک روایت بھی ہے۔ لہذا (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق) وہ بینہ و گواہ قائم کرنے کا مختار بھی ہوگا۔

اسی طرح مدعا علیہ اگر گواہ قائم کر دے کہ قرضخواہ نے اپنا دین اس سے وصول کر لیا یا اس کو دین سے بری کر دیا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے گواہ قبول کئے جائیں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک قبول نہیں کئے جائیں گے۔

اس پر اتفاقی ہے کہ کسی نئی پر قبضہ کر نیے وکیل کو نیک جس کے قبضے میں دھنٹے ہے منکر میں خصوصیت کرنے کا اختیار نہیں یہاں تک کہ وہ گواہ بھی پیش نہیں کر سکتا۔

اگر مدعا علیہ گواہ پیش کر دے کہ اس نے وہ شئی اس شخص سے خریدی تھی جس نے اس

کو قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے تو خرید ثابت کرنے کے لئے اس کے گواہوں کو نہیں سنا جائیگا  
البتہ مؤکل کے حاضر ہونے تک فی الحال وکیل کی خصوصیت کو دفع کرنے کے لئے گواہ مسوع ہوں گے۔  
فقہاء کا کہنا ہے کہ طلب شفعہ عیب کی بنا پر رد کرنے اور تقسیم کے لئے وکیل کو خصوصیت  
کرنے کا اختیار ہوگا۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دین پر قبضہ کرنے کے لئے توکیل عین حق کو وصول کرنے کے لئے  
توکیل ہے لہذا خصوصیت کی طرف تہا ورنہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دین پر  
قبضہ کرنے کے لئے توکیل مبادلہ کے لئے توکیل ہے۔ اور مال کے مال سے مبادلہ میں حقوق کا  
تعلق واقع ہے برتا ہے جیسا کہ بیع اور اجارہ میں ہوتا ہے۔ دلیل اس طرح ہے کہ نفس دین کو وصول  
کرنا متصور نہیں ہے لیونکہ دین سے یا تو مراد نہا ہے یعنی مال سپرد کرنے کا فعل یا اس سے مراد  
مال علی ہے جو ذمہ میں ہے اور ان دونوں میں کو وصول کرنا متصور نہیں ہے البتہ دین کو وصول کرنا  
عبارت ہے ایک نوع کے مبادلہ سے اور وہ مبادلہ ہے قرضخواہ کے لئے ہونے عین کا اس سے  
جو مقروض کے فیس میں ہے۔ اور مقروض کا قرضخواہ کو اس کے لئے ہونے مال کی مقدار کا مالک  
بنانا تو یہ بیع کے مشابہ ہوا اور مال کا مال کے ساتھ مبادلہ کے حقوق میں خصوصیت ہوتی ہے لہذا  
وکیل کو اس کا اختیار ہوگا بر خلاف من پر قبضہ کرنے والے وکیل کے کہ توکیل عین حق کو وصول کرنے  
کے لئے ہے۔ نہ کہ مبادلہ کے لئے کیونکہ عین حق کو وصول کرنا ممکن ہے لہذا اس میں بغیر اسرعیہ  
کے خصوصیت کا اختیار نہ ہوگا۔ تو یہ دونوں کے مابین فرق ہے۔ اور جب اس کو خصوصیت کا  
اختیار نہیں تو دعا علیہ کے گواہ قبضہ کے وکیل کے خلاف شرار میں مسوع نہ ہوں گے کیونکہ یہ  
گواہ خصم پر قائم نہیں کئے گئے البتہ وکیل کے قبضہ کو دفع کرنے میں مسوع ہوں گے۔ اور گواہ  
بعض پہلو سے مسوع ہوں بعض سے نہ ہوں یہ جائز ہے جیسے ایک شخص کسی کو اپنی بیوی اپنی  
جگہ منتقل کرنے پر وکیل بنا دے اور وکیل اس کی بیوی سے منتقل ہونے کا مطالبہ کرے تو وہ اس بات  
پر گواہ پیش کر دے کہ اس کا شوہر اس کو تین علاقہ دے چکا ہے تو یہ گواہ وکیل کے منتقل کرنے کے  
حق کو دفع کرنے میں مسوع ہوں گے حرمت کو ثابت کرنے میں مسوع نہ ہوں گے۔ ایسے ہی  
ذریعہ بحث مسئلہ میں ہے۔

اسی طرح شفعہ کے ذریعہ مکان عین کے لئے وکیل مبادلہ کا وکیل ہوتا ہے کیونکہ شفعہ کے  
سبب سے لینا بمنزلہ نثر و خرید کے ہے اسی طرح عیب کی بنا پر رد اور تقسیم میں بھی مبادلہ کے معنی  
پائے جاتے ہیں تو ان میں خصوصیت ان کے حقوق میں سے ہوگی۔

اور وکیل کو اس کا اختیار ہوگا جیسا کہ وکیل کو بیع میں ہوتا ہے۔ اور وکیل قبضہ جب کسی دوسرے  
کو وکیل بنانے کا ارادہ کرے اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو نکالت عام ہو یاں طور پر قبضہ کے لئے  
توکیل کے وقت کہے کہ توجہ چاہے کہ یا یہ کہے توجہ کرے۔ وہ مجھ پر روا ہے وغیرہ یا نکالت نامہ  
ہو یاں طور پر بوقت توکیل وہ یہ نہ کہے۔ تو نکالت اگر عام ہو تو وکیل کو حق ہوگا کہ وہ قبضہ کے

لے کسی دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جس میں موم ہو اس کا اجماع علوم پر ہوتا ہے اور وکالت اگر خاص ہو تو پھر اس کو اختیار نہ ہوگا اگر کسی دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ وکیل مؤکل کے تفویض کرنے سے تصرف کرتا ہے لہذا اس کو اتنا ہی اختیار ہوگا جتنا کہ اس کو تفویض کیا گیا ہوگا۔ اگر اس نے دوسرے کو وکیل بنا دیا اور وکیل ثانی نے قبضہ کر لیا تو مقروض دین سے بری نہ ہوگا۔ کیونکہ جب قبضہ کرنے کے لئے اس کی توکیل صحیح نہ ہوئی تو پھر وکیل ثانی یا کسی اجنبی کا قبضہ برابر ہے اگر دین وکیل اول کے قبضے میں پہنچ گیا تو مقروض بری ہو جائے گا کیونکہ اب اس شخص کے ہاتھ میں پہنچ گیا ہے جو قبضہ کرنے میں مؤکل کا نائب تھا۔ اور اگر وکیل اول کے پاس پہنچنے سے پہلے وہ مال ہلاک ہو جائے تو قبضہ کرنے والا مقروض کو ضمان (مادان) ادا کرے گا کیونکہ اس کا قبضہ اس کا قبضہ کرنا دین کو وصول کرنے کے اعتبار سے تھا۔ اور دین کو وصول کرنے کے اعتبار سے قبضہ مبارکہ کی جہت سے قبضہ ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور وہ مال جو مبارکہ کی جہت سے مقبوض ہو اس کا ضمان قابض پر ہوتا ہے جیسا کہ بجا ذکر تھے وقت قبضہ کرنے (امقبوض علی ہو) میں ہوتا ہے۔ اور وکیل ثانی کو حق ہوگا کہ وہ ادا کر دے ضمان کے لئے وکیل اول پر رجوع کرے کیونکہ اس کو وکیل اول نے قبضہ کرنے کا وکیل بنا کر دھوکا دیا ہے لہذا وہ اس پر رجوع کرے گا کیونکہ ہر دھوکہ دینے والے پر دھوکہ دئے ہوئے کے لئے سبب اس ذمہ داری کے ہوا کہ لائق نہیں ہے ضمان آتا ہے لہذا وہ اس پر ضمان کفالت کے لئے رجوع کرے گا اور مقروض دین سے بری نہیں ہوگا کیونکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں وکیل کی قبضے کے لئے توکیل صحیح نہیں لہذا طالب کو حق ہوگا کہ وہ مقروض سے اپنا دین وصول کرے۔ اور جب قرضخواہ مقروض سے اپنا دین وصول کر لے تو مقروض وکیل ثانی پر سبب مذکورہ رجوع کرے گا اور وکیل ثانی وکیل اول پر رجوع کرے گا۔ جب دھوکہ کے حکم کے۔ اس کی وجہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ مؤکل کہ جس کا کسی خاص شخص پر یا کسی خاص شہر میں دین مودہ اگر دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنا دے تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی غیر کی طرف حباذہ کرے کیونکہ آمر کے حکم سے تصرف کرنے والا اس بات کا اختیار نہیں رکھتا کہ آمر کے مقام سے تجاوز کر جائے۔

دین پر قبضہ کے وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ دین کی جگہ کوئی عوض لے مثلاً یہ کہ دین کے بدلے کوئی شے لے لے کیونکہ یہ معاوضہ مقصود ہی ہے جو دین پر قبضہ کی توکیل کے تحت نہیں آتا۔ یہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس بنا پر کہ دین پر درحقیقت قبضہ مقصود ہی نہیں ہے جیسا کہ مذکور ہوا لہذا دین پر حقیقتاً قبضہ کے لئے توکیل مقصود ہی نہیں البتہ دین پر قبضہ کے لئے توکیل کو معاوضہ کے لئے توکیل مزورت کی بنا پر بنایا گیا ہے تاکہ تصرف کو درست کیا جاسکے اور اس حاجت کو کہ قبضہ دین کی توکیل کے حاکم معلق ہے کو پورا کیا جاسکے۔ اور ضرورتاً حق کے ثابت ہونے کی بنا پر عقد کے ضمن میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور معاوضہ مقصودہ عقد سے سرے سے خارج رہتا ہے لہذا وکیل کو اس کا اختیار نہ ہوگا۔

ایک شخص کا دوسرے پر دین ہو۔ ایک شخص مقروض کے پاس آئے اور کہے کہ قرض خواہ نے مجھے دیا ہے کہ میں تجھے دین (قرض) واپس لے لوں۔ اگر مقروض اس کی تصدیق کرے اور اس کو دین کی افادگی کرنے کا ارادہ کرے تو اس کو ایسا کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر مقروض اس کو دینے سے انکار کر دے تو اس کو دین واپس کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی عین (شے) ہو تو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ فرق یہ ہے کہ دین میں تصدیق خود اپنے اوپر قرار ہوتا ہے لہذا پسرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا جبکہ عین میں وہ دوسرے پر قرار ہوتا ہے لہذا دوسرے کی تصدیق کے بغیر صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر مقروض اس کی تصدیق نہ کرے تو اس کو دین کی ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اگر مقروض دین اور دے بھر قرض خواہ کھائے اور وکیل کی تصدیق کر دے تو معاملہ ختم ہو گیا اور اگر وہ تکذیب کرے اور اس کو اس کام کے لئے وکیل بنانے سے منکر ہو تو پھر اس میں تین صورتیں ہیں یا تو مقروض نے قابض (جو دین لے گیا) کی تصدیق کی اور دین اس کو ادا کیا یا مقروض نے قابض کی تکذیب کی لیکن اس کے باوجود دین اس کو ادا کیا یا اس کی تصدیق و تکذیب کے بغیر دین اس کو ادا کیا تو اگر مقروض نے قابض کی تصدیق و کالت میں کی اور اس کو ضامن نہیں بنایا اور قرض خواہ مطالبہ دین کرتے ہوئے آیا تو مقروض سے کیا جائے گا کہ قرض خواہ کو دین واپس کر دے اور تبرا وکیل پر کوئی حق نہیں ہے کیونکہ جب اس نے اس کی وکالت میں تصدیق کر دی تو اس نے اس کی وکالت کا اقرار کر لیا۔ اور اس کا اقرار خود اس کے اپنے حق میں صحیح ہے گویا کہ وہ یہ کہتا ہے کہ وکیل قبضہ کرنے میں سچا تھا اور قرض خواہ جو کچھ مجھ سے لیتا ہے اس میں وہ ظالم ہے اور مجھ پر ظلم کرنے میں تو وہ باطل پر ہے البتہ میں کسی سچے پر ظلم نہیں کروں گا اور اگر اس نے اس کی تصدیق کی اور اس پر ضامن بھی بنایا پھر قرض خواہ آیا اور اس نے مقروض سے دین وصول کیا تو مقروض نے جب وکالت میں اس کی تصدیق کر کے اقرار کیا کہ قابض قبضہ کرنے میں سچا ہے تو اس کے نزدیک قرض خواہ اس میں باطل پر ہے اور جو اس نے مقروض سے وصول کیا ہے اس میں وہ ظالم ہے۔ البتہ جب اس قابض کو ضامن بنا دیا تو اس نے ضمان کی اضافت اس مال کی طرف کر دی جو قرض خواہ اس سے ناحق لے گا۔ اور قابل ضمان مقبوض کی طرف ضمان کی اضافت درست ہے جیسا کہ کوئی کہے کہ اگر غلام نے تجھ سے غصب کیا تو (اس کا ضمان) مجھ پر ہوگا۔ یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب اس نے تصدیق و تکذیب کچھ نہ کی ہو کیونکہ اس کی جانب سے قابض کا قبضہ برحق ہونے کا اقرار نہیں پایا گیا لہذا اس پر رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

دین پر قبضہ کے وکیل نے جب قبضہ کیا اور اس کو عیب دار پایا تو جن چیزوں کو رد کرنے کا مؤکل کو حق ہوتا ہے ان کو رد کرنے کا حق وکیل کو بھی ہوگا اور اس کا بدلہ لے سکتا ہے کیونکہ یہ مؤکل کا قائم مقام ہے اور مؤکل چونکہ اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے اپنا حق وصول کرنے کا اختیار رکھتا ہے لہذا وکیل کو بھی یہ حق ہوگا۔

ایک شخص کو دوسرے شخص پر اپنے دین کو وصول کرنے کیلئے کیل بنا یا اور پھر غائب ہو گیا۔ مقررہ نے دعویٰ کیا کہ وہ قرض خواہ (یعنی مؤکل) کو دین ادا کر چکا ہے تو وکیل کو اشیاء نہ ہوگی کہ وہ گواہ پیش کرے یا قرض خواہ کو حاضر کرے تاکہ مقررہ اس سے حلف لے لے اور مقررہ کو کہا جائے گا کہ تو دین وکیل کو دے دے پھر طالب کی بھی اگر اور اگر اس سے قسم لینا چاہے تو اس سے قسم لے۔ اور اگر وہ حلف اٹھالے تو مشک ہے ورنہ تو اس (وکیل) پر جرح کر سکتا ہے یہ اس لئے ہوگا کہ مقررہ دین کا اقرار ہی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق دین ادا کرنا چاہیے لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے ادا کیلئے کر دینے کے دعویٰ پر دین کے سقوط کا حکم نہیں دگائیں گے بلکہ مقررہ کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ دین وکیل کے سپرد کر دے۔ ایسا ہی طلب شفعہ کے وکیل کا حکم ہے جبکہ مشتری دعویٰ کرے کہ شفعہ شفعہ دے مقبرہ یا بیوی تھا تو مشتری کا حکم دیا جائے گا کہ وہ مکان وکیل کے سپرد کر دے پھر اس سے کہا جائے گا کہ شفعہ شفعہ دے مقبرہ یا بیوی تھا تو مشتری حق شفعہ کے ثابت ہونے کا اقرار ہی ہے اور شفعہ دے مقبرہ یا بیوی تھا تو مشتری حق شفعہ کے ثابت ہونے کے بعد موت ہے لہذا وہ حق جراثیم ہوا احتمال کے ہوتے ہوئے مقبرہ یا بیوی کے دعویٰ سے باطل نہ ہوگا اور مشتری کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مکان وکیل کے سپرد کر دے۔ اس کے برخلاف حکم ہے عیب کی بنا پر رد کرنے کے وکیل کا کہ جب بائع دعویٰ کرے کہ مشتری عیب پر راضی ہو گیا تو وکیل کو رد کرنے کا حق نہ ہوگا بیاں تک کہ مؤکل (یعنی مشتری) حاضر ہو کر اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھائے کہ وہ عیب پر راضی نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ بائع نے یہ کہہ کر کہ مشتری عیب پر راضی ہو گیا تھا عیب کی بنا پر رد کرنے کے حق کے ثبوت کا اقرار نہیں کیا کیونکہ ہر عیب موجب رد نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ عیب کا علم ہوتے ہوئے خریدے تو باوجود عیب کے اس کو حق رد حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا مؤکل کے حاضر ہونے اور قسم کھانے پر موقوف رہے گا۔

اگر مقررہ چاہے کہ وکیل سے یہ قسم لے کہ بندہ میں نہیں جانتا کہ قرض خواہ نے اپنا دین وصول کر لیا ہے تو ابو جعفر اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو یہ حق نہیں ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ مقررہ وکیل کے علم پر اس سے قسم لے سکے گا۔ اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کرے تو وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا اور مقررہ بری نہیں ہوگا اور قرض خواہ اپنی دلیل پر قائم رہے گا۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا امر ہے کہ وکیل اگر اس کا اقرار کرے تو اس کو لازم ہو جائے گا اور جعفر کے کہ اس کا حق ساقط ہو جائے گا۔ تو جب مقررہ نے انکار کیا تو قرض خواہ کے وکیل سے حلف لیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے کہ وہ حلف اٹھانے سے انکار کر دے اور یوں اس کا حق ساقط ہو جائے۔ ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ (وَالْيَحْيَىٰ مَطْلُ الْمَدْمِيِّ عَلَيْهِ قَسْمٌ مَدَامِلَہ)

پر ہوگی۔ مقررہ وضع نے دلیل پر تو کسی شئی کا دعویٰ نہیں کیا اس کا دعویٰ تو محض مؤکل پر ہے لہذا قسم مؤکل پر ہوگی اور قسم ان چیزوں میں سے ہے جس میں نیابت نہیں چلتی لہذا مقررہ وضع کو دلیل سے طعن لینے کا اقتدار حاصل نہ ہوگا۔ یہ صورت اس کے خلاف ہے جب قرضخواہ کو مدت آجائے اور مقررہ وضع دعویٰ کرے کہ قرضخواہ نے اپنی زندگی میں دین پورا وصول کر لیا تھا اور وارث انکار کرے تو مقررہ وضع کو حق ہوگا کہ وہ وارث سے اس کے علم پر حلف لے کر بخدا وہ نہیں پانچا کہ قرضخواہ نے دین وصول کر لیا تھا کیونکہ اس صورت میں وارث مدعا علیہ ہے کیونکہ مقررہ وضع اس پر اس کے وصول کرنے کے حق کے باطل ہونے کا دعویٰ کرتا ہے لہذا وارث سے طعن لینا مورث سے نیابت کے طریق پر نہیں ہوگا۔ البتہ وارث سے طعن اس کے علم پر لیا جائے گا کیونکہ اس سے طعن دوسرے کے فعل پر لیا جاتا ہے اور ہر وہ شخص جس سے دوسرے کے فعل پر طعن لیا جائے اس سے طعن اس کے علم پر لیا جاتا ہے ذکر قطعیت پر کیونکہ یہ اس کو علم نہیں کہ مؤکل نے وہ کام کیا ہے یا نہیں۔ اگر مقررہ وضع ادائیگی پر گواہ پیش کر دے تو ابوجنیف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے گواہ مسوع ہوں گے اور صاحبین کے نزدیک مسوع نہ ہوں گے یہی ابوجنیف رحمہ اللہ سے حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت بھی ہے یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے کہ قبضہ دین کا دلیل ابوجنیف رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں دلیل خصوصیت بھی ہوتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا جس کی وجہ پہلے گذری تھی۔

اسی طرح اس اختلاف کی بنا پر جب مقررہ وضع گواہ پیش کر دے کہ اس نے قرضخواہ کو درام کے عوض دینا دے دیا یا اس نے درام کے عوض کچھ سامان بیچا تو اس کے گواہ امام ابوجنیف رحمہ اللہ کے نزدیک مسوع ہوں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک نہ ہوں گے کیونکہ دین کی ادائیگی مبادلہ یا مقاصد کے طریقوں سے ہوئی اور دونوں میں جنس اور خلقات جنس برابر ہیں۔ لہذا اختلافات میں ثابت ہوگا۔

ربا وکیل بیع تو بیع کی توکیل یا تو مطلق ہوگی یا مقید ہوگی۔ اگر مقید ہو تو بالاجماع قید کی رعایت کی جائے گی یہاں تک کہ اگر وکیل نے قید کے خلاف کیا تو بیع مؤکل پر نافذ نہیں ہوگی البتہ اس کی امارت پر موقوف رہے گی۔ ہاں اگر قید کے خلاف میں بہتری ہو تو نافذ ہوگی کیونکہ حبس کا پہلے گزر چکا ہے کہ وکیل تصرف کرتا ہے اس اختیار و ولایت کی بنا پر جو اس کو مؤکل کی جانب سے حاصل ہوتی ہے۔ تو جبنا اختیار حاصل ہو اتنا ہی تصرف کرے گا۔ اور اگر خلاف میں بہتری ہو تو نافذ ہوگی کیونکہ اگرچہ یہ صورت کے اعتبار سے خلاف ہے لیکن معنی کے اعتبار سے موافق ہے کیونکہ دلائل کے اعتبار سے مؤکل اس کو اس کا حکم دینے والا ہے لہذا وہ اس کا تصرف مؤکل کے اختیار دینے سے کرتا ہے۔ اور اس کا نافذ ہوگا۔ اس کا بیان یہ ہے کہ جب مؤکل لکھے کہ میرے اس غلام کو ہزار درہم میں بیچ دے تو اگر وہ اس کو ہزار سے کم میں بیچے تو بیع نافذ نہ ہوگی۔ اسی طرح جب وہ درام کے علاوہ اور کسی شئی کے عوض میں بیچے تو بیع نافذ نہ ہوگی



اگرچہ اس شے کی قیمت ہزار درہم سے زائد ہی ہو کیونکہ یہ مخالفت نقصان کی ہے اس لئے کہ مختلف اجناس سے لوگوں کی اغراض مختلف ہوتی ہیں لہذا یہ مخالفت نقصان کی ہوگی۔ اور اگر اس نے ہزار درہم سے زائد پر بیچا تو بیع نافذ ہوگی کیونکہ یہ مخالفت بہتری کی طرف ہے لہذا یہ سرے سے مخالفت نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر اس بنا پر اگر وکیل بنائے کہ ہزار درہم نقد پر بیچے اور وہ ہزار درہم ادھار پر بیچ دے تو یہ بیع نافذ نہ ہوگی بلکہ اس سبب سے جو ہم بنا چکے ہیں موقوف رہے گی۔ اور اگر وہ ہزار درہم ادھار پر بیچنے کے لئے وکیل بنائے اور وہ نقد پر بیچ دے تو نافذ ہوگی جس کی وہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر وکیل بنایا کہ بیع کرے اور آمر کے لئے شرط اختیار لے کر لے۔ وکیل نے بیع کی لیکن شرط کی شرط نہ کی تو بیع جائز نہ ہوگی بلکہ موقوف رہے گی۔ اگر اس نے بیع کی اور آمر کے لئے شرط کی شرط کی تو اس سے حق دہوگا کہ بیع کی اجازت خود دیدے کیونکہ اگر وکیل کو خود اجازت دینے کا اختیار ہوتا تو موصول کے قید لگانے میں کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب بیع کے لئے توکیل مقید ہو۔

اور اگر توکیل مطلق ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اطلاق کی رعایت کی جائے گی لہذا وہ فقہین و کثیر رقم کے عرض بیع کرنے کا مجاز ہوگا۔ صاحبین کا قول ہے کہ وہ قیمت میں صرف اتنی کمی بیشی کر سکتا ہے جتنا کہ اس چیز میں عام طور پر لوگ کر لیتے ہیں۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی بلا حرج رحمہ اللہ ایک روایت ایسی ہی ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مطلق بیع سے مراد متعارف و مروج بیع لیں گے اور غبن فاحش (قیمت میں عام عادت سے زیادہ کمی بیشی) کے ساتھ بیع متعارف نہیں ہوتی۔ لہذا مطلق بیع کو اس کی طرف نہیں پھیریں گے جیسا توکیل بالشرائط میں کیا جاتا ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مطلق میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے اخلاق پر جاری ہوا اور اس کی تعقید بغیر دلیل کے جائز نہیں اور عرف متعارف ہے کیونکہ غبن فاحش کے ساتھ بیع اس غرض سے کہ اس کے شن سے زیادہ نفع بخش ٹی کو خریداجائے یہ بھی متعارف ہے لہذا تعارض کے ہونے ہوئے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں۔ علاوہ انہی غبن فاحش کے ساتھ بیع اگرچہ فعلاً متعارف نہیں لیکن ذکر اور نام کے اعتبار سے متعارف ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو بیع کہتے ہیں جو لغت میں مبیع مرغوب کا مترادف مرغوب کے ساتھ کرنے کو کہتے ہیں اور یہ چیز پائی گئی اور مطلق کلام کو ذکر اور نام کے اعتبار سے متعارف کی طرف پھریں گے بغیر اس کے کہ فعل کا اعتبار کیا جائے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا پھر آدمی بغیرہ کا گوشت کھا لیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اگرچہ اس کا یہ کانا متعارف نہیں ہے۔ اور قسم کا ٹوٹنا اس وجہ سے ہوگا کہ ذکر اور نام کے اعتبار سے اس کا گوشت ہونا متعارف ہے۔ ایسے

یہی زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔

صاحبین نے جو توکیل بالشراء پر قیاس کیا ہے تو اس کا جواب دو طریقوں سے ہے۔ ایک یہ کہ اس کا جواز خلاف قیاس ہے کیونکہ یہ دوسرے کے مال میں تصرف کرنے کا حکم ہے۔ اور ثمن کا ذکر اس میں تابع ہے کیا دیکھے نہیں کہ توکیل بالشراء ثمن کا ذکر کئے بغیر بھی صحیح ہے البتہ اس کا جواز حاجت کی بنا پر ہے کیونکہ ہر شخص کا خریدنا ہوتا کہ خود خرید کے لہذا احتیاج ہوتی ہے کہ دوسرے کو اس کام کے لئے وکیل بنا دے اور ثمن کے ساتھ خریدنے کے لئے توکیل میں عرف اس پر جاری ہے کہ اس کے مثل کو اس کے مثل کے ساتھ خریداجائے لہذا مطلق شرائط (خرید) کا حکم قطعی طور پر اسی کی طرف پھیرا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ مشتری: اس احتمال کے ساتھ منہم ہو جائے کہ وہ خود اپنے لئے خریدتا ہے اور جب اس میں منہم ظاہر ہوا تو ظاہر کیا کہ اس نے مؤکل کے لئے خرید لیا ہے اور اس جیسا اہتمام بیع میں محدود ہوتا ہے تو یہ خرق ہے توکیل با بیع اور توکیل بالشراء کے مابین۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اختیار ہے کہ وہ اثمان مطلقہ کے ساتھ بیع کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک نہیں کر سکتا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ نقد و ادھار دونوں طرح بیع کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک صرف نقد بیع کر سکتا ہے اور دونوں مابین کے دلائل وہی ہیں جو ہم مابین فاحش کے ساتھ بیع کرنے کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں۔

جس شئی کو بیچنے کی توکیل کی گئی ہے اگر وکیل اس کے کچھ حصے کو بیچے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ایسی چیز ہوگی کہ جس کے حصے کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا مثلاً۔ کیلی یا موزونی اشیاء یا دو غلاموں کی بیع کا وکیل تھا تو ان میں سے ایک کی بیع کر دی تو یہ صورت بالاجماع جائز ہے اور اگر اس کے حصے کرنے میں ضرر نقصان ہوتا ہو مثلاً ایک غلام کو بیچنے پر وکیل تھا تو اس کا نصف بیچ دیا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں مگر مؤکل کی اجازت سے یا بقیہ نصف کی بیع کے ساتھ۔ اگر وکیل بالشراء ایک غلام خریدنے پر وکیل تھا اور نصف خریدنا تو اتفاق ہے کہ یہ خرید امر پر لازم ہوگی الا یہ کہ بقیہ کو بھی خرید لے اور مؤکل اس کی اجازت دیدے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع و شراہ کا ایک حکم مشترک معنی کی بناء پر ہے اور وہ عرف و عادت ہے اور اعیان میں شرکت کی بناء پر حاصل شدہ ضرر و نقصان کو دور کرنا واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع و شراہ کے مابین خرق ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔ کیا دیکھا نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اتنی مقدار ثمن میں کل کو بیچے تو جائز ہے تو اگر اتنے ہی ثمن میں ایک حصے کو بیچے تو بطریق ادنیٰ جائز ہے کیونکہ اس میں مؤکل کا نفع ہے کہ اس نے ایک حصہ اس کی ملکیت میں باقی رکھا۔ اس سے شراہ بیع سے جدا ہوتی ہے کیونکہ وکیل بالشراء جب کل کے ثمن میں نصف کو خریدتا ہے تو جائز نہیں۔

وکیل بالبع کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مشتری کو ثمن سے بری کر دے یا مشتری کو ثمن کی ادائیگی میں مہلت دے دے۔ یا ثمن کی جگہ پر کوئی عوض لے لے یا مشتری سے ثمن کے بارے میں کسی شے پر مصالحت کر لے۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کا قول ہے کہ اس کو ایسا کوئی اختیار نہیں ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ابراد وغیرہ کے ساتھ وکیل موکل کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرتا ہے لہذا موکل پر اس کا نفاذ نہ ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی اجنبی اس طرح کرے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ابراد وغیرہ کے ساتھ خود اس نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے کیونکہ ثمن پر قبضہ ساقط کر دے تو لامحالہ وہ بھی ساقط ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ باقی رہے تو ایسے دین کے طور پر باقی رہے گا کہ جس میں سرے سے قبضہ کا احتمال نہیں۔ اور اصول شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں۔ نیز ایسا دین جو کسی طوعہ قبضہ اور وصولی کا احتمال نہیں رکھتا ہے فائدہ ہے لہذا ساقط ہوگا اور وکیل موکل کے لیے ثمن کا ضامن ہوگا کیونکہ اگر اس نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے لیکن اس نے اتلاف کر کے دوسرے کی ملک میں زیادتی کی ہے۔

لہذا اس پر ضمان آئے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے ثمن کی جگہ کوئی عوض لیا ہو کیونکہ بیع سے وہ اس قبضہ کا مالک بن گیا جو اس کا حق تھا لہذا ارثمن کا عوض لینا صحیح ہے اور جب وہ اس کا مالک بن گیا تو وہ عوض کو لے کر از روئے ضرورت دین کا بھی مالک بن گیا۔ اور مذکورہ وجہ کی بنا پر ضامن ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وکیل مشتری سے کسی شے پر مصالحت کرے کیونکہ صلح مبادلہ ہے۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب مشتری وکیل کو کسی شخص پر ثمن کے لیے حوالہ کر دے اور وکیل حوالہ کو قبول کر لے کیونکہ حوالہ قبول کر کے وکیل نے مشتری کو بری کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ مشتری کا ابراد اس وجہ سے ہے کہ حوالہ بری کرنے والا ہوتا ہے۔ اور یہ امر محیل حوالہ کرنے والے ہی کے سقوط کا موجب ہے بوجہ مذکورہ کے۔ اور ہماری بیان کی ہوئی وجہ کی بنا پر وکیل موکل کے لیے ضامن ہوگا۔ اسی طرح وکیل کی جانب سے دین کو مؤخر کرنا اپنے حق مطالبہ و قبضہ کو مؤخر کرنا ہے۔ اور یہ اس کے اپنے حق میں ہوا ہے لہذا صحیح ہوگا لیکن اس نے موکل پر زیادتی کی کہ اس کے اور اس کی ملک کے ملازمین حائل ہوا لہذا ضامن ہوگا۔

وکیل بالبع کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ وکالت خصوصیت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وکیل اس اختیار کی بنا پر تصرف کرتا ہے جو اس کو موکل کی جانب سے حاصل ہوتا ہے لہذا جبنا اختیار موکل نے دیا ہے اتنا ہی حاصل ہوگا اور اختیار میں عموم اس پر دلالت کرتا ہے۔ اسے کسی نقطہ کے بغیر نہیں ہوگا مثلاً یہ کہ اسے اس میں اپنی رائے پر عمل کرنا اور دیگر حکمت جو عہد پر دلالت کرتے ہیں۔ اگر اس نے دوسرے کو بیع کے لیے وکیل بنایا اور وکیل ثانی نے بیع کی وہ دہائی بیع کی تو جائز ہے۔ نیز وہ دہائی میں کی تو بیع جائز نہیں رہے گی مگر یہ کہ وکیل دہائی

اس کی اجازت دے دے۔ اسی طرح اگر فضولی نے اس کی بیع کی اور اس کی خبر وکیل یا موکل کو پہنچی اور اس نے اجازت دے دی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وکیل ثانی کی بیع جائز نہیں خواہ وکیل اول کی موجودگی میں ہو یا غیر موجودگی میں ہو۔ ابن ابی یئس رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ہر طرح جائز ہے۔ صحیح قول ہمارے اصحاب ثلاثہ کا ہے کیونکہ موکل کا مقصود وکیل کا خود اپنی زبان سے (الفاظ کی) ادائیگی کرنا نہیں بلکہ اس کی رائے ہے تو جب وکیل ثانی نے اس کی موجودگی میں بیع کی تو تصرف وکیل اول کی رائے سے ہوا لہذا بیع ناقد ہوگی اور اگر وکیل اول کی غیر موجودگی میں ہو یا فضولی نے کی ہو تو یہ وکیل اول کی رائے سے خالی رہی لہذا ناقد نہ ہوگی البتہ مستند ہوگی کیونکہ بیع کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ تصرف کا حدود کے اہل سے اس کے محل میں ہوا ہے۔

وکیل یا بیع کو یہ اختیار نہیں کہ وہ خود اپنے ہی ہاتھ بیع کر لے کیونکہ حقوق کا تعلق عاقد کے ساتھ ہوتا ہے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ ایک ہی شخص ایک ہی وقت میں سپرد کرنے والا بھی اور وصول کرنے والا بھی ہو سکا کہ نہ والا بھی ہو اور جوابدہ بھی ہو یہ محال ہے اسی طرح وہ اپنے ہاتھ بیع نہیں کر سکتا اگرچہ موکل اس کو اس کا حکم بھی کر دے اس کا سبب وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں نیز انہیں اس پر اتمام بھی ہوتا ہے۔

وکیل یا بیع کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے باپ دادا بڑی اولاد اور اولاد کی اولاد اور بیوی کے ہاتھ بیع کر سکے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے جب کہ اس کی قیمت پر ہو۔ اور اس پر سب متفق ہیں کہ اس کا اپنے غلام یا مکتوب کے ہاتھ بیع کرنا جائز نہیں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں کے ہاتھ یا کسی اجنبی کے ہاتھ بیع کرنا برابر ہے کیونکہ ان دونوں (وکیل اور اس کا مذکورہ رشتہ دار) میں سے ہر ایک اپنی ملکیت میں اپنے ساتھ ہی سے اجنبی ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ معنی کے اعتبار سے ان لوگوں کے ہاتھ بیع کرنا خود اپنے ہی ہاتھ بیع کرنا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ملک کے منافع اپنے ساتھ ہی سے متعلق ہیں پھر اس کو خود اپنے ہاتھ بیع کرنے کا حق نہیں لہذا ان کے ہاتھ بھی فروخت نہیں کر سکتا برفلاف اجنبی کے اور مذکورہ بوجہ کی بنا پر اس کو اپنے غلام اور مکتوب کے ہاتھ بیع کرنا بھی جائز ہے ہاتھ بیع کرنا کیونکہ غلام کی اپنی ملکیت کوئی نہیں ہوتی۔ یہی حکم مکتوب کے ساتھ ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے وہ غلام ہے۔ اس کی تاکید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ان کے درمیان الملوک کے منافع میں اتصال و اشتراک تہمت کا باعث ہے۔ اسی لیے ان میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں مقبول نہیں ہوتی برفلاف اجنبی کے۔ اگر وہ وکیل میں تعمیم کرے اور کہے کہ جو تو چاہے کر یا ان کو ہاتھ بیع دے یا جو وکیل نے کیا اس کی اجازت دے دے تو اس کی بیع بالاتفاق صحیح ہوگی۔ یہ جائز نہیں کہ اپنے ہاتھ یا اپنی چھوٹی نابالغ اولاد کے ہاتھ یا اس غلام کے ہاتھ جس پر دین نہ ہو کسی بھی محال میں بھی فروخت

کرے۔

مطلق بیع کے وکیل کو بیع صحیح اور بیع فاسد دونوں کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ بیع کا اسم دونوں میں سے ہر نوع پر صادق آتا ہے اس لیے کہ یہ شی مرغوب کے ساتھ ساتھ دلد ہوتا ہے اور یہ بات پائی گئی ہے۔ اس کے برخلاف مطلق نکاح کے وکیل کو نکاح فاسد کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ نکاح سے مقصود ملت ہوتی ہے اور نکاح فاسد سے یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا جب کہ بیع سے مقصود ملکیت ہوتی ہے اور یہ بیع فاسد سے بھی حاصل ہوتی ہے۔

بیع فاسد کے وکیل کو کیا بیع صحیح کا اختیار ہوتا ہے؟ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اختیار ہوتا ہے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہوتا یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی لیا ہے امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع فاسد ایسی بیع ہے جو خود مفید حکم نہیں ہے جب کہ بیع صحیح خود مفید حکم ہے لہذا دونوں مختلف ہیں تو ایک کے لیے توکیل دوسرے کے لیے توکیل نہ ہوگی لہذا حسب وہ بیع صحیح کرے گا خلاف کرے والا ہوگا۔ شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ درحقیقت خلاف نہیں ہے کیونکہ بیع صحیح بہتر ہے۔ اور ہر شخص جس کو کسی شی کا وکیل بنایا گیا ہو وہ دلالت کے اعتبار سے اس سے بہتر کے لیے بھی وکیل ہوتا ہے۔ اور جو چیز از روئے دلالت ثابت ہو وہ مثل اس کے ہے جو نقص و تصویح سے ثابت ہو لہذا یہ اسی کہ کرنے والا شمار ہوگا جس کی اس کو توکیل کی گئی اور مخالف ہوگا۔

جہاں تک وکیل بالشراء کا تعلق ہے تو توکیل بالشراء یا تو مطلق ہوگی یا مقید ہوگی۔ اگر مقید ہو تو بسبب مذکورہ اس میں بالاتفاق قید کی رعایت کی جائے گی خواہ قید کا تعلق مشتری سے ہو یا شمس سے یا نہ ہو کہ اگر وہ قید کی مخالفت کرے گا تو شرار اسی کو لازم ہوگی۔ اور اگر خلاف میں بہتری ہو تو موکل کو لازم ہوگی پہلے کی مثال یہ ہے کہ موکل کہے کہ میرے لیے ایک باندی خرید لے جس سے میں جماع کروں یا جس سے میں خدمت لوں یا جس کو میں ام ولد بناؤں اور ایسی باندی خرید لے جو محض ہو یا موکل کی رضاعتی بہن ہو یا مرتدہ ہو یا شوہر والی ہو تو یہ شرار موکل پر نافذ نہ ہوگی بلکہ وکیل پر نافذ ہوگی اور حسب کہے کہ میرے لیے ایک باندی خرید لے جو میری خدمت کرے اور وہ ایسی باندی خرید لے جو لولی ہو یا لنگڑی ہو یا اندھی ہو کیونکہ قاعدہ کے مطابق مشبہ بین قید کا اعتبار کرنا ہوتا ہے سوائے ایسی قید کے جو بے فائدہ ہو اور مذکورہ قید تو فائدہ مند ہے۔ اسی بنا پر اگر موکل کہے کہ میرے لیے ترک باندی خرید لے اور وکیل جشی باندی خرید لے تو شرار موکل کو لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل کو لازم ہوگی۔

دوسرے کی مثال یہ ہے کہ کہے کہ میرے لیے ہزار درہم میں باندی خرید لے اور وہ ہزار سے زیادہ میں خرید لے تو یہ شرار وکیل کو لازم ہوگی نہ کہ موکل کو کیونکہ وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی اور اس طرح خود اپنے لیے خریدنے والا بن گیا۔ اور اگر کہے کہ میرے لیے ہزار درہم یا سو درہم میں ایک باندی خرید لے اور وکیل درابہم و دناہیر کے علاوہ کسی اور عرض کے بدلے میں باندی خرید

لے تو بالاتفاق شرائع موکل کو لازم نہ ہوگی کیونکہ جنس کے اختلاف کی بناء پر وکیل موکل کی خلا فوری کرنے والا بنا۔ اور اگر کہا کہ یہ باندی میرے لیے سودنار میں خریدے اور وہ ہزار درہم میں خریدے کہ ان ہزار درہم کی قیمت سودنار ہو تو کرنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ابو حنیفہ ابو یوسف اور محمد رحمہم اللہ کا مشہور قول یہ ہے کہ شرائع موکل کو لازم نہ ہوگی کیونکہ دراہم و دنانیر حقیقت کے اعتبار سے دو مختلف جنس ہیں لہذا ایک کے ساتھ تقیید مفید ہے جس رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ شرائع موکل کو لازم ہوگی۔ گویا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے وکالت میں دونوں کو ایک ہی جنس اعتبار کیا ہے جیسا کہ شفعہ میں دونوں کو ایک ہی جنس اعتبار کیا جاتا ہے مثلاً شیخ کو خبر ملی کہ مکان کی بیع دنانیر کے عوض میں ہوئی ہے تو اس نے دستبرداری اختیار کی بعد میں معلوم ہوا کہ بیع دراہم میں ہوئی ہے اور ان کی قیمت اتنے دنانیر ملتی ہے تو دستبرداری صحیح ہوگی۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اگر باندی ہزار درہم میں خریدی تو اگر اس جیسی باندی ہزار میں یا ہزار سے زائد میں یا ہزار سے اتنے کم میں یعنی کہ عام طور پر لوگ کسی کر دیتے ہیں خریدی جاتی ہو اور اگر ہزار سے اتنی کم قیمت پر باندی مل جاتی ہو کہ اتنی کی قیمت میں عام طور پر لوگ نہیں کرتے تو شرائع وکیل کو لازم ہوگی کیونکہ وکیل کے لیے صرف وہ شرائع جائز ہے جو مروج و معروف ہو اور یہاں اس نے عام رواج سے زائد قیمت پر باندی خریدی ہے۔

وکیل اگر کچھ سود درہم میں باندی خریدے جب کہ اس جیسی باندی ہزار میں ملتی ہو تو شرائع موکل کو لازم ہوگی کیونکہ مصداق کی طرف خلاف معنی کے اعتبار سے خلاف میں ہوتا۔

اسی طرح اگر وکیل بنایا کہ اس کے لیے ہزار ادھار میں باندی خریدے اور وہ ہزار نقد میں خریدے تو یہ شرائع وکیل پر لازم ہوگی کیونکہ اس نے موکل کی قید کی مخالفت کی ہے۔ اور اگر حکم دیا کہ ہزار نقد میں خریدے اور وہ ہزار ادھار میں خریدے تو شرائع موکل کو لازم ہوگی کیونکہ اگرچہ ظاہر میں یہ مخالفت ہے لیکن معنی کے اعتبار سے موافقت ہے اور اعتبار معنی کا ہوتا ہے نہ کہ ظاہر صورت کا۔

اگر وکیل بنایا کہ خریدے اور موکل کے لیے خیار شرط رکھے اور وکیل بغیر خیار کے خریدے تو خرید و خیار وکیل کو لازم ہوگی۔

قاعدہ یہ ہے کہ جب وکیل بالشرع مخالفت کرے تو وہ خود اپنے لیے خریدے والا بنتا ہے اور جب وکیل بالبیع مخالفت کرے تو بیع موکل کی اجازت پر موقوف رہتی ہے ان دونوں کے مابین فرق کو ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں اور وہ یہ کہ وکیل بالشرع متہم ہوتا ہے کہ وہ اپنے لیے خیار کرتا ہے اور شرائع کی اس پر تنفیذ ممکن ہے اور اگر وکیل پابند (مجبور) یا غدا ہو تو اس پر شرائع کی تنفیذ نہ ہوگی بلکہ موکل کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ یہ دونوں اپنے

یہ شرائط اختیار نہیں رکھتے لہذا ان پر تنقید ممکن نہیں پس شرائط (موکل کی اجازت پر) موقوف رہے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وکیل مرتد ہو یا معین غلام کو خریدنے کا وکیل ہو اور وہ اس کا نصف خریدے کیونکہ اس (وکیل) پر شرائط کے نافذ ہونے کا امکان نہیں ہے لہذا توقف کا احتمال ہوگا۔ جہت کے معنی وکیل یا بیع کے حق میں موجود دہیں لہذا موکل کی اجازت پر توقف کا احتمال ہوگا۔

ایک غلام کو خریدنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور وکیل نے غلام موکل کی مالیتی اشیاء میں سے کسی شے کے عوض میں خرید اتو شرائط موکل کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ جب اس نے موکل کی مالیتی اشیاء میں سے کسی شے کے عوض میں خرید اتو اس نے اس شے کی مالیت ہونے کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے۔ یہ تسبیح اس صورت میں بھی جب وکیل بالشرع مقید ہو۔

اور جب وکیل بالشرع مطلق ہو تو اس میں جہاں تک ممکن ہو اطلاق کی رعایت کی جائے گی سوائے اس کے کہ عرف وغیرہ کی بناء پر تنقید کی دلیل موجود ہو توقید کا لازم ہوگا۔ اسی بنا پر اگر ایک باندہ خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس کی نوعیت و ثمن بیان کیا تاکہ وکالت صحیح ہو اور وکیل مخالف جانب سے ہاتھ اور پاؤں کٹی یا بھیگی باندہ ہی خریدے تو یہ شرائط موکل کو لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ دونوں ہاتھ کٹی یا دونوں پاؤں کٹی یا باندہ ہی خریدے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شرائط موکل کو لازم ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک وکیل کو لازم ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عرف و عادت میں باندہ کی خدمت کے لیے خرید احبابا ہے اور منفعت کی جس قوت ہونے کی صورت میں خدمت لینے کی غرض حاصل نہیں ہوتی۔ لہذا عرف کی دلالت کی بناء پر اس صفت سے سلامتی کی قید ملحوظ ہوگی۔ اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ ایسی باندہ کی کفار سے میں آزاد کرنا جائز نہیں اگرچہ آزاد کر لے کے حکم کی آیت میں سلامتی کی شرط کی قید نہیں لیکن دلالت کی بناء پر یہ قید ثابت ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ (باندہ) اپنے اطلاق کے ساتھ اس (عبیدار) باندہ پر بھی صادق آتا ہے جیسا کہ وہ سالم ہاتھ پاؤں والی پر صادق آتا ہے لہذا مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں مگر دلیل کے ساتھ اور وہ موجود نہیں۔ صاحبین نے جو کفار سے سے استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کفارہ میں رقبہ (غلام کی ذات و شخص) کو آزاد کرنا ہوتا ہے اور رقبہ نام ہے اس ذات کا جو ان اجزاء سے مرکب ہے تو جب کوئی ایسا جنس مطلق ہو جو جس کے ساتھ ذات کے منافع میں سے کوئی جنس منفعت قائم ہو تو ذات میں نقصان ہوگا لہذا مطلق اسم رقبہ اس کو شامل نہ ہوگا رہا باندہ کی کفارہ تو وہ اس کی ذات پر باعتبار اجزاء کے دلالت نہیں کرتا لہذا ان اجزاء کا نقصان اسم باندہ کی میں نہیں کرتا بلکہ خلاف اسم رقبہ کے بیان یکم کہ اگر وکیل شرائط رقبہ (غلام) کے لیے ہو تو (مذکورہ خراء) جائز نہ ہوگی جیسا کہ کفارہ میں جائز نہیں۔ مشائخ نے ایسے ہی قول کیا ہے

اور اگر باندی کو خریدنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور وکالت صحیح ہو لیکن شہ کا ذکر نہیں کیا پھر وکیل باندی خریدے تو اگر اس کو مثل قیمت پر یا کم قیمت پر یا اتنی زائد قیمت پر یعنی کوک عام طور پر روا رکھتے ہیں خرید اتویہ شرائط مؤکل کے لیے جائز ہے۔ اور اگر اتنی زائد قیمت پر ہو کر یعنی عام طور پر لوگ اس عیسیٰ میں روا رکھتے ہیں تو یہ شرائط مؤکل کو لازم ہوگی کیونکہ تھوڑی زیادتی سے توازن ممکن نہیں اور اگر اس کا نفاذ مؤکل پر ممنوع ہو تو وکیلوں پر معاملہ تنگ ہو جائے گا۔ اور وہ وکالت قبول کرنے سے باز رہیں گے حالانکہ لوگوں کو اس کی حاجت ہوتی ہے لہذا قلیل زیادتی کو برداشت کرنے کی حاجت ہوتی ہے جب کہ شیر زیادتی میں کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ اور قلیل و کثیر کے مابین حد فاصل یہ ہے کہ اگر اتنی زیادتی ہو جو قیمت لگانے والا کے انداز سے میں آتی ہے وہ قلیل ہے اور اگر وہ اتنی ہو کہ ان کے اندازوں میں نہ آتی ہو تو کثیر ہے کیونکہ جو قیمت لگانے والا کے انداز سے میں آتی ہے وہ قلیل ہے اور جو قیمت لگانے والا کے انداز سے نہ آتی ہو اس کا کثیر ہونا ثابت ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے جامع میں قلیل زیادتی کہ جس کو لوگ روا رکھ لیتے ہیں کا اندازہ بیسویں حصے (نصف عشر) سے لگایا ہے اور فرمایا کہ اگر وہ بیسواں حصہ یا اس سے کم ہو تو یہ زیادتی کی اتنی مقدار ہے کہ اس جیسے میں لوگ اس کو روا رکھ لیتے ہیں اور اگر نصف عشر سے زائد ہو تو یہ زیادتی کی اتنی مقدار ہے کہ جس کو لوگ عام طور سے روا نہیں رکھتے۔ حصاص رحمہ اللہ کا قول ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس کو تمام اشیاء کے لیے اندازہ نہیں بنایا کیونکہ سودے کے اختلاف سے بھی مختلف ہوتا ہے کچھ سودے ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں اس سے کم مقدار بھی غبن فاحش کہلائے گی (یعنی قیمت میں اتنی زیادتی جس کو لوگ عام طور پر روا نہیں رکھتے) اور کچھ سودے ایسے ہوتے ہیں جن میں اس سے زائد مقدار بھی غبن فاحش نہیں کہلاتی۔

نضر بھی رحمہ اللہ نے قلیل کا اندازہ دس ساڑھے دس سے لگایا اور جانور میں دس گیارہ سے اور زمین میں دس بارہ سے لگایا واللہ تعالیٰ اعلم۔

متعین غلام کو خریدنے کے لیے وکیل اگر اس کا نصف خریدے تو شرائط موقوف رہے گی۔ اگر وہ (مؤکل سے) خصومت سے پیشتر تھا بقیہ خریدے تو ہمارے تینوں اصحاب کے نزدیک شرائط مؤکل کو لازم ہوگی کیونکہ اس نے مؤکل کے امر کی تکمیل کی ہے۔ اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک شرائط وکیل کو لازم ہوگی۔ اگر وکیل کے بقیہ کو خریدنے سے پیشتر مؤکل قاضی کے پاس وکیل سے جھگڑا کر کے (یعنی اس کا مقدمہ قاضی کے پاس لے جائے) اور قاضی نے حکم دیا کہ وکیل پر لازم کر دے پھر وکیل اس کے بعد بقیہ کو خریدے تو یہ بالاجماع وکیل کو لازم ہوگی کیونکہ اس نے مخالفت کی۔ یہی حکم ہر اس شخص میں ہے کہ جس کے حصے کرنے میں ضرر نصیب اور جس کے ٹکڑے کرنے میں عیب ہو مثلاً غلام باندی چرپاہیہ اور کپڑا وغیرہ۔ یہ اس صورت کے خلاف ہے جب کہ اس کو اپنا غلام بیچنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے اس کا نصف یا اس کا ایک معین حصہ بیع کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہوگی خواہ اس کے بقیہ کی بیع کی یا نہ کی۔ ان کے مابین فرق کی وہی صورت ہے جو بیع مطلق کی وکیل



میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر نصف خریدے کے بعد بقیہ خریدنے سے پیشتر غلام کو آزاد کر دے تو ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر مؤکل نے آزاد کیا تو جائز ہے اور اگر وکیل نے آزاد کیا تو جائز نہیں جب کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے برعکس قول کیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل ہے کہ وکیل کو جس کام کی تفویض کی گئی تھی اس میں اس نے مخالفت کی لہذا وہ مؤکل کے لیے خریدے والا دینا تو اس میں مؤکل کا آزاد کرنا کیونکر نافذ ہوگا اور وکیل ظاہر میں اپنے لیے خریدے والا بنا لے گا اس کا آزاد کرنا غلط ہوگا بلکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل کا آزاد کرنا ایسے عقد کے مقابل ہو اسے کہ جس کا لغاؤ اس کی اجازت پر موقوف تھا تو آزاد کرنا اس کی طرف سے اجازت دینا ہو جیسا کہ جب وہ اجازت کی تصریح کر دے۔ اور وکیل کا آزاد کرنا ایسے عقد کے مقابل نہیں ہو اس کی اپنی اجازت پر موقوف ہو کیونکہ ایک معین شی کے شراد کا وکیل خود اس شی کو اپنے لیے خریدنے کا اختیار نہیں رکھتا لہذا اس کی اجازت پر موقوف بھی نہیں رہیگا اور نتیجہ میں باطل ہو جائے گا۔

اور اگر اس کو ایسی شی خریدنے کا وکیل بنایا کہ جس کے حصے اور مکشے کرنے میں ضرر یا عیب نہیں ہوتا اور وکیل اس کا نصف خریدے تو یہ شراد مؤکل کو لازم ہوگی اور بقیہ کے شراد پر موقوف نہیں رہے گی مثلاً گندم کا ایک کوسو درہم ایک پانچ خریدنے کیلئے وکیل بنایا اور وکیل نے پچاس درہم میں نصف خرید لیا اسی طرح اگر ہزار درہم میں دو غلام خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے پانچ سو میں ایک غلام خرید لیا تو بالا جمیع مؤکل کو لازم ہوگی یہی حکم اس صورت میں ہے جب غلاموں کی ایک جماعت خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اسے ان میں سے ایک غلام خریدنا والا علم۔

ایک درہم میں دس رطل گوشت خریدنے کا وکیل جب ایک درہم میں دس رطل ایسا گوشت خریدے کہ اس میں ایک درہم میں دس رطل بکناسے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مؤکل کو دس رطل بوض نصف درہم کے لازم ہوں گے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو میں دس رطل بوض ایک درہم کے لازم ہوں گے۔ اور اگر وہ ایک درہم میں ساڑھے دس رطل خریدے تو از روئے استحسان مؤکل کو لازم ہوں گے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ یعنی ایک درہم میں بیس رطل خریدنا، اگرچہ صورت کے اعتبار سے مخالفت ہے مگر اس کے اعتبار سے نہیں کیونکہ یہ مخالفت بہتری کی جانب ہے اور ایسی مخالفت مؤکل پر نفاذ سے مانع نہیں جیسا کہ جب وہ ایک درہم میں ساڑھے دس رطل خریدے تو وہ مؤکل کو لازم ہوں گے ایسے ہی اس صورت میں ہوگا۔ طریقہ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل امر کے حکم سے تصرف کرتا ہے لہذا اس کا تصرف امر کے موقع سے متجاوز نہیں ہونا چاہیئے۔ مؤکل نے چونکہ اس کو دس رطل خریدنے کا امر کیا ہے لہذا اس سے زیادہ اس پر لازم نہیں ہوگا ہر خلاف جب کہ وہ ایک درہم میں ساڑھے دس رطل خریدے کیونکہ ہر جہاں اس کے وہ وزنون (یعنی دس اور گیارہ) کے درمیان ہونے کے تعلیل زیادتی سے تجاوز کا حقیق نہیں ہوتا۔

اگر اس کو وکیل بنایا کہ سو میں ایک غلام خریدے۔ اور وہ سو میں ایسے دو غلام خریدے کہ ہر غلام

کی قیمت سود رحم کے مساوی ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ مؤکل کو ان میں سے ایک لازم ہوگا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب دو مستعین غلاموں کو ہزار درہم میں خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور ان کی قیمت مساوی ہو اور وکیل ان میں سے ایک کو چھ سو درہم میں خریدے تو یہ غلام مؤکل کو لازم نہیں ہوگا مگر یہ کہ ہزار میں سے بقیہ (یعنی چار سو) کے عوض میں دو سرے غلام کو خریدے۔ صاحبین کا قول ہے کہ زیادتی جب اتنی ہو کہ لوگ اس جیسا غبن کہتے ہیں، تو مؤکل کو لازم ہوگا اور یہ مخالفت شمار نہ ہوگی واللہ عزوجل اعلم۔

کسی مستعین شی کو خریدنے کے کیل کو یہ اختیار میں کہ وہ اس شی کو خود اپنے لیے خریدے۔ اور جب وہ اس کو خریدے گا تو وہ شرار مؤکل کے لیے ہوگی کیونکہ اس کا اس شی کو اپنے لیے خریدنا اپنے آپ کو دولت سے معزول کرنا ہے جب کہ مؤکل کی موجودگی کے بغیر اس کو یہ اختیار نہیں جیسا کہ مؤکل کو حق نہیں کہ وہ وکیل کی عدم موجودگی میں اس کو معزول کر کے جیسا کہ ہم اس کے مقام پر اس کا ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

غیر مستعین شی کو خریدنے کا وکیل جب خریدے گا تو وہ شرار اس کے اپنے لیے ہوگی الا یہ کہ اس میں مؤکل کے لیے نیت کر لے۔ جملہ کلام اس بارے میں یہ ہے کہ جب وکیل یہ کہے کہ میں نے اپنے لیے خریدی ہے اور مؤکل اس کی تصدیق کر دے تو خریدی ہوئی شی وکیل کے لیے ہوگی۔ اور جب مؤکل یہ کہے کہ یہ تو نے میرے لیے خریدی ہے اور وکیل اس کی تصدیق کر دے تو خریدی ہوئی شی مؤکل کے لیے ہوگی۔ کیونکہ غیر مستعین شی کی خریدنے کا وکیل کو اپنے لیے بھی اور مؤکل کے لیے بھی خریدنے کا اختیار ہے لہذا اس میں دونوں ہی کے لیے شرار کا احتمال ہے تو اس میں تصدیق کو حکم بنایا جائے گا اور دونوں کے ایک دوسرے کی تصدیق کے ساتھ ایک صورت پر محمول کیا جائے گا۔

اذاً اگر دونوں میں اختلاف ہو وکیل کہے کہ میں نے اپنے لیے خریدی ہے اور مؤکل کہے کہ نہیں بلکہ تو نے میرے لیے خریدی ہے تو ضمن کو حکم بنایا جائے گا۔ اگر وکیل نے اپنے درابم میں سے ثمن ادا کیا تو خریدی ہوئی شی اس کے لیے ہوگی اور اگر اس نے مؤکل کے درابم میں سے ادا لگی کی تو وہ مؤکل کے لیے ہوگی کیونکہ ظاہر ہے کہ جس کے مال میں سے ادا لگی کر رہا ہے اس کے لیے خرید رہا ہے۔ تو ظاہر حال ثمن کے لیے گواہ ہوگا اور ثمن اپنے حکم میں صادق ہوگا۔

اور اگر خریدنے کے ہونے کوئی نیت نہ ہو اور دونوں اس پر متفق ہوں تو اس صورت میں بھی ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن کو حکم بنایا جائے گا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک شرار وکیل کے لیے ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ قاعدہ ہے کہ آدمی خود اپنے لیے تصرف کرنے والا ہوتا ہے نہ کہ دوسرے کے لیے تو ظاہر حال وکیل کے لیے شاہد و گواہ ہوگا لہذا خریدی ہوئی شی اس (یعنی وکیل) کے لیے ہوگی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کے امور جہاں تک

مکمل ہو اصلاح اور درستی

پر معمول کیے جاتے ہیں اور یہ اس صورت میں کہ ثمن کو حکم بنایا جائے جیسا کہ بیان ہوا

واللہ تعالیٰ اعلم۔

وکیل بالشراء کو یہ حق نہیں کہ وہ خود اپنے سے خریدے کے کیونکہ شراء میں حقوق وکیل کی طرف لڑتے ہیں اور اس سے محال لازم آئے گا اور وہ یہ کہ ایک ہی شخص ایک ہی وقت میں سپرد کرنے والا بھی ہو اور وصول کرنے والا بھی ہو اور مطالبہ کیا ہو ابھی ہو۔ نیز خود اپنے سے خریدنے میں وہ متم بھی ہوتا ہے۔ اور اگر مؤکل اس کو اس کا امر بھی کر دے تب بھی بوجہ مذکورہ یہ صحیح نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ اپنے نابالغ بچے سے خریدے کیونکہ یہ خود اپنے ہی سے شرار ہوگی اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ اپنے اس غلام سے خریدے کہ جس پر کوئی دین نہ ہو یا اپنے صکاتب سے خریدے۔

اسی طرح وکیل بالشراء کو یہ حق نہیں کہ اپنے باپ اور دادا اور اپنی اولاد کی اولاد اور اپنی بیوی اور ہر اس شخص سے کہ جس کی شہادت اس کے حق میں معتبر نہیں خریدے سکے۔ یہ ابوخیضر رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اگر مثل قیمت یا کم قیمت یا اتنی زیادہ قیمت پر خریدی ہو کہ لوگ اتنا عقین کر لیتے ہیں تو جائز ہے۔ اور اس پر سب حقوق ہیں کہ وکیل کو اپنے اس غلام سے کہ جس پر دین نہ ہو اور اپنے صکاتب سے خریدنے کا اختیار نہیں۔ یہ مسئلہ ب۔ اپنے دلائل کے پہلے گزر چکا ہے۔

اگر وکالت عام ہو مثلاً وکیل سے کہے کہ جو تو چاہے کہ یا کس کہ ان لوگوں کے ہاتھ بیچ کر یا جو کچھ وکیل نے کیا اس کی اجازت دے دی تو جائز ہے کیونکہ جواز سے مانع تہمت حمی اور وہ املوہ اجازت سے زائل ہو گئی۔

اگر دراجم دیتے اور وکیل بنایا کہ ان سے طعام خریدے تو یہ کالت گندم اور آٹے پر محمول ہوگی نہ کہ ہل، گوشت اور روٹی پر کیونکہ طعام اگرچہ حقیقت میں اس چیز کا نام ہے جو کھائی جاتی ہو لیکن عرف میں اس کے شراء کے قرنہ کی وجہ سے اس سے مراد گندم اور آٹا ہوتا ہے اسی لیے وہ سوق رمثی کہ جہاں گندم و آٹے کی فروخت ہوتی۔ اس کو سوق الطعام کہتے ہیں کچھ اور نہیں کہتے۔ البتہ اگر وہی ہوئی رقم مثلاً دراجم و خیرہ تھوڑی ہو یا موقع دعوت کا ہو تو پھر مراد روٹی ہوگی ایک قول یہ ہے کہ ثمن کو حکم بنائیں گے اگر علیل ہو تو مراد روٹی ہوگی اور اگر کثیر ہو تو مراد گندم اور آٹا ہوگا۔

اگر کہا کہ میرے لیے ایک درجم میں گوشت خریدے تو مراد بیٹیکہ کی گائے اور اونٹ کے گوشت میں سے وہ گوشت ہوگا جو بازار میں زیادہ سیما جاتا ہو اور لوگ خریدنے پہلے اور اس کے خریدنے کی مانت راجع ہو اور اس سے بڑا ہو یا چکا ہو مراد نہ ہوگا مگر جب کہ مؤکل مسافر ہو اور کسی سرانہ میں اتنا ہو اور اس نے ایک شخص کو ایک درجم دیا کہ اس کے عوض میں گوشت خریدے۔ اور اس سے پندہ و مٹھی حافر اور پھیل جانور مراد نہ ہوگا۔ اس سے مراد زندہ بکری بھی نہ ہوگی اور

نہی مذکورہ بغیر کمالی اتاری ہوئی بکری کیونکہ اس کو خریدنے کی عادت جاری نہیں ہے۔ اور اگر وکیل نے مذکورہ کمال اتاری ہوئی بکری خریدی تو یہ شرار موکل کے لیے جائز ہوگی کیونکہ بازار میں اس کو بیچے کا رواج ہے۔ اس سے معذرت، اوچھڑی گلی سری اور پائے بھی مراد نہ ہوں گے کیونکہ یہ گوشت نہیں ہیں۔ نیز ان کی خرید مقصود بھی نہیں ہوتی بلکہ ان کو گوشت کے تابع خریدا جاتا ہے۔ ہذا مطلق توکیل ان کے لئے نہ ہوگی برخلاف اس صورت کے جبکہ قسم کھائے گوشت نہیں کھائے پھر ان اشیاء میں کسی کو کھانا تو قسم ٹوٹ جائیگی کیونکہ قسمیں عرف پر مبنی ہوتی دیگر کے اعتبار سے جب کہ دکان کا دار و مدار عرف پر ہوتا ہے عادت و فعل کے اعتبار سے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قسم ٹوٹنے کا قسم خشک گوشت کھانے سے لازم ہوتا ہے اور اگر وکیل خشک گوشت خریدے تو موکل کو لازم نہیں ہوگا کیونکہ بازاروں میں عام طور پر اس کی بیع کا رواج نہیں ہے۔ اس سے پیٹ اور مکتی کی چربی بھی ملے نہ ہوں کیونکہ یہ گوشت نہیں ہیں۔ اور اگر مکتی خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو گوشت خریدنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں نام اور مقصود کے اعتبار سے مختلف ہیں۔

اگر وکیل بنایا کہ ایک درہم میں پھلی خریدے تو اس سے مراد تازہ بڑی پھلی ہوگی نہ کہ نمکیں اور چھوٹی پھلی کیونکہ عادت تازہ بڑی پھلی خریدنے کی ہے نہ کہ نمکیں اور چھوٹی کی۔ اگر وکیل بنایا کہ سری خریدے تو اس سے مراد کچی ہوگی نہ کہ پکی یا بھونی ہوئی اور بھیڑ بکری کی سری مراد ہوگی گائے اور اونٹ کی نہ ہوگی سوائے ۲۱، ملتے کے جہاں اس کی عادت جاری ہو۔ جامع حنفی میں جو اس کے خلاف مذکور ہے تو اس کی وجہ اختلاف زما نہ ہے حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح چڑیا پھلی اور بٹری کی سری عادت نہ ہونے کی بنا پر مراد نہ ہوگی۔

اگر تیل خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو اس کو اختیار ہوگا کہ جو تیل چاہے خریدے اسی طرح اگر پھل خریدے کو کھانا تو بازار میں جس پھل کی بیع کا رواج ہو اس کو خرید سکتا ہے۔ اگر انڈے خریدنے کو کھانا تو اس سے مراد مرغی کے انڈے ہوں گے۔ اور اگر انڈے کے نہ کھانے پر قسم کھائی ہو تو یہ تمام پرندوں کے انڈوں پر واقع ہوگی مذکورہ وجہ کی بنا پر۔

اگر دودھ خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو اس سے بکری گائے اور اونٹنی کے دودھ میں سے جس کی بیع کا اس شہر کے بازاروں میں عام طور سے رواج ہو مراد ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب گھی خریدنے کو کھانا ہو۔ اور اگر دو قسم کے دودھ یا گھی کا رواج برابر ہو تو دو کالت دونوں پر ہوگا اس کے برخلاف اگر وہ قسم کھالے کہ دودھ نہیں پکھے گا تو یہ قسم بکری گائے اور اونٹنی سب کے دودھ پر واقع ہوگی عرف کی بنا پر۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

گنیش (میتھ ہے۔ دینے) کو خریدنے کے وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ نجر دینی کو خریدے اور اگر دینی خریدے تو موکل کو لازم نہ ہوگی کیونکہ گنیش اسم ہے نہ کہ لیے اور نجر اسم مادہ کے لیے اسی طرح اگر حنا (سال سے کم عمر کا بکری کا بچہ) خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے جدی (سال کا بکری کا بچہ) خرید یا یا بدو (ترکی گھوڑا) خریدنے کیلئے دیا اور اس نے گھوڑی خریدی تو یہ موکل پر لازم نہ ہوگی۔ اور اگر بقر خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو اس سے مراد گائے اور بیل دونوں ہوں گے۔

اسے ہی جامع صغیر کی روایت میں بقرہ کے بارے میں (رخاوی تعالیٰ ہے: ان اللہ یأمرکم ان تذبحوا بقدرہ اللہ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ ایک بقرہ ذبح کرو، ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد بیل ہے۔ نیز فرمان باری تعالیٰ ہے: لا ذل لک تشیدا لادف (نہ ہو کہ جو تہی ہوز میں کو، اور زمین کو جو تہی کا عمل یوں کا ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس سے نہ اور مادہ دونوں مراد ہیں لیکن جو سبب ہم نے ذکر کیا اس کی رو سے جامع صغیر کی روایت صحیح ہے۔ اگر توکیل میں دجاج کہے تو یہ نہ اور مادہ (مرغا اور مرغی) دونوں پر واقع ہوگی اور اگر دجاج (مرغی) کہے تو مادہ پر واقع ہوگی بعیر سے مراد نہ ہوگا اور ناقہ (اونٹنی) سے مراد مادہ ہوگی۔ بختی اونٹوں کی ایک خاص قسم ہے اور غنیمہ ایک قسم ہے جو تیز روی میں معروف ہے اور یہ ہمارے بلاد میں مثل حمادہ (گدھی) کے ہے۔ بقر کا اسم جاموس (بھینس) پر واقع نہیں ہوگا اگرچہ یہ بقر کی جنس میں داخل ہے اور اس میں نہ کوئہ کا نصاب بھی پورا ہوتا ہے۔ لفظ بقر کے جاموس (بھینس) پر صادق نہ آنے کی وجہ یہ ہے کہ بھینس کے قلیل ہونے کی بنا پر لفظ بقر کہتے ہوئے بھینس کا تصور وہم و خیال میں بھی نہیں جوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دیکھیں بالشرع جب کسی دوسرے کو امر کرے اور دوسرا خریدے تو اگر دوسرے کی خرید پہلے کی اجازت سے ہو تو مؤکل کو لازم ہوگی ورنہ نہیں۔ سوائے اس کے جب کہ وکالت عام ہو یا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے

## فصل

### دو وکیل ہوں تو کیا ان میں سے ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے

اگر دو وکیل بائیع ہوں تو ایک کو اختیار نہیں کہ دوسرے کے بغیر تصرف کر سکے، اگر کیا تو جائز نہ ہوگا بیان حکم کہ دوسرا اجازت دے دے یا مؤکل اجازت دے دے کیونکہ بیع ان امور میں سے ہے جن میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل دونوں کی رائے پر راضی ہوا ہے نہ کہ ایک کی رائے پر۔ اور دونوں کی رائے کا اجتماع ممکن ہے لہذا ایک نے تنہا بیع کر کے مؤکل کے امر کی پابندی نہیں کی پس بیع مؤکل پر نافذ نہیں ہوگی۔

اسی طرح کا حکم دو وکیل بالشرع کا ہے خواہ شمن مذکور ہو یا نہ ہو اور خواہ دوسرا وکیل موجود ہو یا نہ ہو۔ اس کی وجہ یہی وجہ ہے جو ہم نے بیع میں بیان کی البتہ شرائط میں جب ایک تنہا (دوسرے کے بغیر) خریدے تو شرائط وکیل مضطرب پر نافذ ہوگی اور اجازت پر موقوف نہ رہے گی جب کہ بیع میں اجازت پر توقف ہوگا۔ ان کے مابین فرقی گزر چکا ہے۔

یہی حکم: ارج مال سے ہر لطلاق مال کے حصے آزاد کرنے، غلبہ کن بت اور ہر اس حد

میں کہ جس میں بدل مال ہو کے دو دیکھوں کا ہے کیونکہ یہ سب ان امور میں سے ہیں جن میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل تنہا ایک کی رائے پر راضی نہیں۔ اور یہی حکم اس سرائے میں ہے جو تنہا ایک کے قائم مقام ہو مثلاً دو شخصوں کو کہے کہ میں نے اپنی بیوی کا معاملہ قسماً اختیار میں دے دیا یا ان کو کہا کہ اگر تم دونوں چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو تو ان میں سے ایک تنہا طلاق دینے کا حقدار نہ ہوگا کیونکہ اس نے اختیار کو تنہا ایک بنایا ہے اور یہ اختیار مجلس پر ہونا رہے گا اور اس کم کی انشیدانہ کی تعلیمات ہوتی ہیں جو مجلس کے ساتھ مختص ہوتی ہیں۔ اور اس طور پر تنہا ایک مشیت کے ساتھ مشروط ہوتی ہے گویا کہ اس نے کہا کہ تم دونوں اگر چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو اور اس صورت میں ایک تنہا بغیر اپنے ساتھی کے طلاق دینے کا اختیار نہیں رکھتا کیونکہ جو امر دو شرطوں کے ساتھ معلق ہو جب تک دو شرطیں نہ پائی جائیں وہ ثابت نہیں ہوتا ایسے ہی اس صورت میں ہوگا۔

اسی طرح دین پر قبضہ کے دو وکیل جن تو ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا کیونکہ دین پر قبضہ ان امور میں سے ہے جن میں رائے اور امانت کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل نے رائے اکٹھے ان دونوں کی طرف تفویض کی ہے ان میں سے ایک کی طرف نہیں اور وہ اکٹھے ان دونوں کی امانت پر راضی ہو اسے ان میں سے ایک کی امانت پر نہیں۔ ان میں سے ایک قبضہ کرے تو مقروض دین سے بری نہ ہوگا یہاں تک کہ ایک نے جس دین پر قبضہ کیا ہے وہ اس کے ساتھی تک پہنچے جائے اور اس طرح اکٹھے دونوں کے قبضے میں آجائے یا مؤکل تک پہنچ جائے کیونکہ دین مقبوض جب اس کے ساتھی یا مؤکل تک پہنچ گیا تو قبضہ سے جو مقصود تھا وہ حاصل ہو گیا تو یہ ایسا ہو گیا گویا کہ ابتداء ہی سے دونوں نے اکٹھے قبضہ کیا ہے۔

بغیر مال کے طلاق، بغیر مال کے آزاد کرنا، بیہ سپرد کرنا، ولایت کو لوٹانا اور دین کو ادا کرنا ان امور کے لیے دو وکیل ہوں تو ایک کو تنہا تصرف کرنے کا حق ہے کیونکہ یہ امور وہ ہیں جن میں رائے کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا ان میں کی طرف توکیل کی نسبت کرنا ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ تصرف کا حق سونپنا ہے۔

دو وکیل بالخصوص ہوں تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہر ایک کو تنہا تصرف کرنے کا حق ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خصوصیت ان امور میں سے ہے جن میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل ان میں سے ایک کی رائے پر راضی نہیں لہذا ان میں سے ایک بغیر دوسرے کے تصرف کرنے کا مختار نہ ہوگا۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ خصوصیت سے غرض قاضی کو بتلانا ہے کہ خصوصیت کرنے والا کیا اختیار رکھتا ہے اور اس کا سننا ہے اور وکیلوں کا اجتماع اس بتلانے اور غنے میں مغل ہوتا ہے کیونکہ کلام کا از دام (اکٹھا ہونا، سمجھنے میں مغل ہونا) لہذا دونوں کی طرف توکیل کی اضافت کرنا ان میں سے ہر ایک کو خصوصیت سونپنا ہے۔ تو جو بھی خصوصیت کرے۔ یہ احتمال امر ہوگا البتہ ان میں سے ایک بغیر دوسرے

کے قبضہ کرنے کا حق نہیں رکھتا اگرچہ ہمارے نزدیک وکیل بالخصوص قبضہ کر سکتا ہے کیونکہ قبضہ کرنے میں دونوں کا اجتماع ممکن ہے لہذا موکل ان میں سے تنہا ایک کے قبضہ کرنے پر راضی نہیں۔

رہے وہ مفاربت تو ان میں ایک بغیر دوسرے کی اجازت کے تصرف نہیں کر سکتا اس پر اتفاق ہے البتہ دو وصی ہوں تو ہمارے اصحاب کے مابین اختلاف ہے جس کو ہم کتاب وصیت میں انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**آیا وکیل کو حقوق بھی حاصل ہوتے ہیں:** تو اس میں جملہ کلام یہ ہے کہ موکل بہ (جس امر کے

حقوق نہیں ہونے مگر صرف وہ جس کا موکل نے حکم کیا جو جیسے دین کے تنازعہ کا وکیل اور مدیون کے پیچھے لگے کا وکیل وغیرہ اور دوسری قسم وہ جس کے حقوق ہوتے ہیں مثلاً بیع شرار نکاح اور بیع وغیرہ کے۔ بیع و شرار کے لیے تو وکیل میں حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں پس وہ بین کو سپرد کرتا ہے اور اس پر قبضہ کرتا ہے اور وہی ثمن پر قبضہ کرتا ہے اور اسی سے ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور وہی استحقاق کے وقت حیب کی وجہ سے غصہ مست کرتا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ بروہ عقد جس میں عقد کی موکل کی طرف اضافت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس میں خود اپنی ہی طرف اضافت پر اکتفا ہو سکتا ہے تو اس کے حقوق عاقد کی طرف لوٹتے ہیں جیسے بیع، خراء، اجارہ اور وہ صلح جس میں بیع کے معنی پائے جاتے ہوں۔ تو ان عقود کے حقوق وکیل کی طرف اس... جتے ہیں بھی اور اس کے خلاف بھی لوٹتے ہیں اور ان حقوق میں وکیل مثل مالک کے ہوتا ہے اور مالک مثل اجنبی کے بیان تک کہ موکل اس بات کا اختیار نہیں رکھتا کہ وکیل کے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے۔ اور اگر اس سے مطالبہ کرے اور وہ انکار کر دے تو اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ثمن موکل کو سپرد کر دے اور اگر وکیل موکل کو ثمن پر قبضہ کرنے کا حکم دے دے تو پھر اس کو مطالبہ کر کے کا اختیار ہوگا اور (اب) ان دونوں (یعنی وکیل اور موکل) میں سے جو بھی مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے تو مشتری کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ مطالبہ کرنے والے کو ثمن سپرد کر دے۔ اور اگر وکیل موکل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے روک دے تو اس کا روکنا صحیح ہوگا۔ اگر موکل وکیل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے منع کر دے تو اس کا منع کرنا کچھ کارگر نہ ہوگا البتہ اگر مشتری ثمن کی ادائیگی موکل کو کر دے تو استمان کی رو سے ثمن سے بری ہو جائے گا۔ اسی طرح وکیل بھی ہے کہ جس سے بیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا جب کہ مشتری ثمن ادا کر دے اور موکل سے اس کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ اگر بیع میں استحقاق نکل آئے حیب کہ وہ مشتری کے قبضے میں ہو تو مشتری ثمن کے لیے وکیل پر رجوع کرے گا اگر ثمن وکیل کو ادا کیا تھا۔ اور اگر ثمن موکل کو ادا کیا تھا تو پھر اسی پر یعنی موکل پر رجوع کرے گا۔ اور وکیل بیع میں عیب پائے اور ثمن کو اچھی اس موکل کے سپرد نہیں کیا بلکہ اسے اپنے قبضے میں ہے تو اس کو حق ہے کہ اپنے باطن پر عیب

کی بنا پر بیع کو واپس کر دے۔ اور اگر وکیل بیع کو موکل کے سپرد کر چکا تھا تو اس کو موکل کی رضامندی کے بغیر واپس کرنے کا اختیار نہیں۔ یہی حکم اجارہ پر دینے اور لینے وغیرہ کا ہے۔ اور ہر وہ عقد کہ جس میں ضرورت ہوتی ہے کہ اس کی اضافت موکل کی طرف ہو تو اس کے حقوق موکل کی طرف لوثتے ہیں جیسے نکاح۔ مال پر طلاق مال پر اکڑا کرنا۔ غلج قتل عمد پر صلح بکنا۔ مدعا علیہ کے انکار پر صلح وغیرہ۔ تو ان عقود کے حقوق موکل کے لیے ہوں گے موافق بھی اور مخالف بھی اور وکیل کا کہ داران میں محض سفیر یا مجبر کا ہوگا یہاں تک کہ نکاح کے وکیل سے مہر کا مطالبہ نہ ہوگا بلکہ زوج سے ہوگا سوائے اس صورت کے کہ وکیل مہر کا ضامن بن گیا ہو۔ تو اس وقت ضمان کے حکم کی بنا پر وکیل سے مہر کا مطالبہ ہوگا۔ اور نکاح میں عورت کا وکیل مہر پر قبضہ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح کتابت اور غلج کا وکیل بدل کتابت اور بدل غلج پر قبضہ کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ زوج کا وکیل ہو۔ اور اگر عورت کا وکیل ہو تو اس سے بدل صلح کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا سوائے اس کے کہ وہ ضامن بنا ہو۔ یہی حکم کل عمد پر صلح کے وکیل کا ہے۔

یہ جو ہم نے ذکر کیا کہ بیع و شراء وغیرہ میں عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوثتے ہیں یہ ہمارے علماء کا مذہب ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ان میں حقوق وکیل کی طرف نہیں بلکہ موکل کی طرف لوثتے ہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وکیل موکل کے نائب ہونے کی طرف سے تصرف کرتا ہے اور نائب کا تصرف عند (جس کی نیابت کی جاری ہو) کا تصرف ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ اس کے تصرف کا حکم موکل کے لیے واقع ہوتا ہے پس اسی طرح اس کے حقوق بھی ہونگے۔ کیونکہ حقوق حکم کے تابع ہوتے ہیں اور حکم تابع ہوتا ہے۔ تو جب آل موکل کے لیے ہوتا ہے تو اسی طرح تابع بھی ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں وکیل ہی عقد کرنے والا ہے لہذا عقد کے حقوق اسی کی طرف لوٹیں گے جیسا کہ جبکہ موکل خود یہ کرتا ہے اور کوئی شک نہیں کہ وکیل ہی حقیقت میں عاقد ہے کیونکہ اس کا عقد حقیقت میں اس کا کلام ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے اور یہ محال ہے کہ کوئی شخص حقیقت میں دوسرے کے فعل کے ساتھ فعل کرے والا ہو۔ اور یہ ایسی حقیقت ہے جو شریعت میں ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّذِينَ آمَنُوا** (اور یہ کہ آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے کیا) نیز ارشاد **وَسَيُجَنَّبُهَا الْمُتَّقِينَ** (اسی کو ملتا ہے جو اس نے کیا) اور اس پر پڑتا ہے جو اس نے کیا، اور مناسبت یہ ہے کہ اصل حکم وکیل کے لیے بھی ہو کیونکہ حقیقی اور شرعی اعتبار سے سبب اس کی جانب سے پایا گیا ہے لیکن شریعت نے اصل حکم موکل کے لیے ثابت رکھا ہے کیونکہ وکیل نے اس کام کو فعل کے امر سے اور اس کی نیابت میں کیا ہے۔ اور مامور کا فعل آمر کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ لہذا دو مشابہتیں متعارض ہو گئیں۔ لہذا دونوں کا جہاں تک ممکن ہو اعتبار کرنا واجب ہوگا۔ تو ہم نے آمر اور نیابت کی مشابہت پر عمل کیا کہ موکل کے لیے اصل حکم واجب کیا۔ اور وہ حقیقت جو ہم شریعت





بہرہ کرنے صدقہ کرنے، عاریتاً دینے، امانت (و ودیعت) رکھانے، رہن رکھانے اور قرض دینے کا وکیل جب وہ کام کرے جس کا اسے حکم دیا گیا اور قبضہ دلوا دے تو وہ یہ حق نہیں رکھتا کہ ان میں سے کوئی بھی اپنے قبضے کی طرف واپس لوٹائے اور نہ ہی اس کو یہ حق ہے کہ وودیت، عاریت رہن پر قبضہ کر سکے اور نہ ہی وہ مفروض سے قرضے پر قبضہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ ان عقود میں حکم موقوف ہوتا ہے قبضہ کرنے پر اور قبضے میں وکیل کا کوئی کام نہیں بلکہ وہ قبضہ کرنے والے کا کام ہوتا ہے ایسے عمل میں جو ایک کام کو ہے تو عقد کے حقوق اسی (قابلض) کی طرف لوٹیں گے اور وکیل سفیر ہوگا ہنر پیغام رسان کے وسیع وغیرہ کے وکیل کا معاملہ اس کے خلاف ہے کیونکہ ان میں حکم عقد کی بناء پر ہوتا ہے نہ کہ قبضے کی بناء پر اور وکیل عقد کرنے والا ہے حقیقتاً بھی اور شرعاً بھی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں لہذا حقوق وکیل کی طرف لوٹیں گے۔ اسی طرح عاریتاً لینے رہن رکھنے، سپرے طلب کرنے کی تو وکیل میں حکم اور حقوق دونوں مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں۔ اور ہمارے قول کی بناء پر یہی حکم شرکت اور مضاربت کی تشکیل میں ہے۔

وکیل کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ حقوق میں دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ حقوق میں یہ اصل ہے اور مالک ان سے اجنبی ہے لہذا ان میں اس کو حق حاصل ہے کہ دوسرے کو وکیل بنا دے۔  
۲۔ بین و شرادین و عین پر قبضہ کرنے اور دین کی ادائیگی کی جہت سے گئی تشکیل سے وکیل کے قبضے میں جو عین مقبوضہ ہوگی وہ امانت ہوگی مثل وودیت کے کیونکہ اس کا قبضہ مثل مودع کے قبضے کے مؤکل کی نیابت میں قبضہ ہے لہذا جن چیزوں میں وودیتوں میں ضمان سے براءت ہوتی ہے ان میں یہاں بھی براءت ہوگی۔ اور اپنے سے ضمان کو دفع کرنے میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

وکیل کو مال دیا اور کہا کہ یہ فلاں کو میرے دین میں سے ادا کر دے تو وکیل نے کہا کہ میں قرضخواہ کو ادا کر چکا ہوں تو یہ مجھے دے دے اور قرضخواہ اس کی تکذیب کرے تو اپنے امر میں ضمان کو دفع کرنے میں وکیل کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور قرضخواہ کا قول اس بات میں معتبر ہوگا کہ اس نے دین پر قبضہ نہیں کیا ہے تاکہ اس کا دین مؤکل (یعنی مفروض) سے ساقط نہ ہو جائے کیونکہ وکیل یہ ہے لہذا اس سے ضمان کو دفع کرنے میں اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن رخصخواہ کے حق کو باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور قسم ان دونوں میں سے ایک پر ہوگی دونوں پر نہ ہوگی کیونکہ مؤکل کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان میں سے ایک کی تصدیق اور دوسرے کی تکذیب کرے۔ تو ان میں سے جس کی بھی تکذیب کی جائے گی اس سے قسم لی جائے گی نہ کہ اس سے کہ جس کی تصدیق کی گئی ہو۔ اگر دین ادا کرنے میں وکیل کی تصدیق کی گئی تو قرضخواہ سے قسم لی جائے گی کہ اللہ عزوجل کی قسم اس نے دین پر قبضہ نہیں کیا۔ اگر وہ قسم کھائے تو اس کا قبضہ ظاہر نہ ہو اور اس کا دین ساقط نہ ہو اور اگر وہ قسم کھائے سے انکار کر دے تو اس کا قبضہ ظاہر ہو گیا اور اس کا دین مؤکل (مفروض) کے ذمے سے ساقط ہو گیا۔ اور اگر قرضخواہ، کی تصدیق کی گئی کہ اس نے قبضہ نہیں کیا اور وکیل کی تکذیب کی گئی تو وکیل سے حلف لیا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم اس نے دین قرضخواہ کو ادا کر دیا

ہے۔ اگر وہ قسم کھائے تو بری ہو جائے گا اور اگر قسم نہ کھائے تو جو رقم اس کو دی گئی تھی وہ اس کے ذمہ لازم ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی نے اپنا مال ایک شخص کے پاس ودیعت رکھا اور اس کو امر کیا کہ وہ ودیعت فلاں کو دے دے، پھر مودع کہے کہ میں نے دے دی اور فلاں اس کی تکذیب کرے تو اس میں بھی وہی تفصیل جاری ہوگی جو ہم نے بیان کی۔

مودع نے ودیعت ایک شخص کے سپرد کی اور دعویٰ کیا کہ اس نے ودیعت کے مالک کے حکم سے ایسا کیا ہے اور ودیعت کا مالک حکم کا انکار کرے تو قول صاحب ودیعت کا لیا جائے گا مگر اس کے حلف کے کہ اس نے اس بات کا حکم نہیں دیا تھا کیونکہ مودع اس پر حکم دینے کا دعویٰ کرتا ہے (درہ منکر سے اور قاعدہ ہے کہ اتقول قول المنکر معہ میمنہ) قول منکر دعویٰ کا لیا جائے گا مگر اس کی قسم کے)۔

اگر مال کسی شخص پر مضمون و قابل ضمان ہو مثلاً غاصب کے قبضے میں مال منسوب یا غرم (مضطر) پر دین اور قرضخواہ یا جس سے غصب کیا گیا ہو وہ حکم کرے کہ فلاں کو دے دے۔ پھر مامور کے کہ میں نے اس کو دے دیا اور فلاں کہے کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تو قول فلاں کا معتبر ہوگا کہ اس نے قبضہ نہیں کیا اور وکیل کی دینے پر تصدیق نہیں کی جائے گی مگر گواہوں کے ساتھ یا موکل کے تصدیق کرنے پر کیونکہ اس پر ضمان واجب ہو چکا تھا اور وہ اپنے آپ کو ضمان واجب سے بری کرنے کے لیے دعویٰ کرتا ہے کہ وہ فلاں کو دے چکا ہے لہذا بغیر گواہوں کے یا موکل کی تصدیق کے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور جب موکل اس کی تصدیق کر دے تو یہ بھی بری ہو جائے گا کیونکہ جب موکل نے اس کی تصدیق کی تو اس کو ضمان سے بری کر دیا لیکن بعض کے خلاف دونوں کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور قاض کا قول کہ اس نے قبضہ نہیں کیا معتبر ہوگا مع اس کی قسم کے کیونکہ ان دونوں کا قول ان کے اپنے حق میں تو محبت ہے دوسرے کے حق کے ابطال میں نہیں قرضخواہ کی قسم بھی ساتھ ہوگی کیونکہ وہ قبضہ کا منکر ہے اور قاعدہ ہے کہ اتقول قول المنکر معہ میمنہ۔ قول منکر کا معتبر ہوگا مگر اس کی قسم کے)۔ اور اگر موکل اس کی تکذیب کرے اور وکیل اس سے حلف کا مطالبہ کرے تو وہ علم پر حلف اٹھائے کہ اس کی قسم اس کے علم میں نہیں ہے کہ وکیل نے ادا کر دیا ہے۔ تو اگر وہ حلف اٹھائے تو وکیل سے ضمان لیا جائے گا۔ اور اگر حلف اٹھائے سے انکار کرے تو وکیل سے ضمان ساقط ہو جائے گا۔

اگر وکیل کہ جس کو مال دیا گیا ہو اپنے مال میں سے دین کی ادائیگی کر دے اور موکل نے جرمال اس کو دیا ہے۔ اس کو اپنے پاس رکھ لے تو جائز ہے کیونکہ اگر موکل اس کو سر سے واپس نہ دینا اور وکیل اپنے مال میں سے ادائیگی کرنا تو موکل پر یہ ادائیگی جائز ہوتی کیونکہ دین کی ادائیگی کا وکیل حقیقت میں قرضخواہ سے دین کو خریدنے کا وکیل ہوتا ہے اور وکیل بالشرع واجب اپنے مال میں سے ٹمن کی ادائیگی کر دے تو جائز ہے پس یہ بطریق اولیٰ ہے۔

اگر مؤکل نے وکیل کو کچھ بڑا دیا اور اس کو حکم دیا کہ وہ اس کا دین ادا کر دے۔ پھر وکیل کے کہیں نے دین ادا کر دیا اور قرض خواہ اور مؤکل (مقروض) دونوں اس کی تکذیب کریں اور وکیل گواہ پیش کرے کہ اس نے صاحب دین کو ادائیگی کر دی ہے تو اس کے گواہ قبول کئے جائیں گے اور مؤکل دین سے بری ہو جائے گا اور وکیل اس مال کے لیے جو اس نے مؤکل کی طرف سے ادا کیا مؤکل پر رجوع کرے گا کیونکہ جو مشاہدے ثابت ہو وہ مثل اس کے ہے جو حسن و مشاہدہ سے ثابت ہو۔ اور دین کی ادائیگی گواہی سے ثابت ہوئی ہے لہذا وکیل مؤکل پر رجوع کر سکتا ہے اور اگر اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور قرض خواہ اور مقروض، دونوں اس کی تکذیب کریں تو ان دونوں کے قول کو مع ان کی قسموں کے لیا جائے گا کیونکہ قبضے کا دعویٰ کر کے وکیل قرض خواہ کے ضمان کو واجب کرنا چاہتا ہے اور اس طرح وہ مؤکل پر سے دین کو ساقط کرنا چاہتا ہے اور یہ بطریق مقاصد ہے یعنی یہ کہ قبضہ کرنے والے قرض خواہ پر قبضہ صفتوں اور دین بن جائے اور وکیل کے لیے مؤکل کے ذمے اس کے بقدر دین ہو۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کے برابر برابر ہو جائیں اس صورت میں قرض خواہ بھی منکر ہے اور مؤکل بھی اپنے ذمے ضمان کے وجہ کا منکر ہے لہذا ان دونوں کا قول مع ان کی قسم کے لیا جائے گا یا اس طرح کہا جائے کہ وکیل اپنے اس قول سے کہ میں نے ادا کر دیا ہے قرض خواہ پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے اپنا دین مقویٰ کے ہاتھ بیچ دیا ہے اور مشتری پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے دین کو قرض خواہ سے خرید لیا ہے اور وہ دونوں منکر ہیں لہذا اول ان دونوں کا مع ان کی قسم کے ہوگا۔ اور مؤکل علم پر حلف کرے گا کیونکہ وہ دوسرے کے فعل پر ہوگا جو کہ قرض خواہ کا قبضہ ہے۔

اگر ادا کر لے میں مؤکل وکیل کی تصدیق کرے اور قرض خواہ اس کی تکذیب کرے تو مؤکل کا تصدیق کرنا خود اس پر تو واقع ہوگا قرض خواہ پر نہ ہوگا یہاں تک کہ وکیل مؤکل پر اس مال کے لیے رجوع کر سکتا ہے جو اس نے ادا کیا اور مؤکل ایک ہزار مزید کا مال و ان قرض خواہ کو دے گا کیونکہ مؤکل نے اپنے حکم سے ادا کر لے میں وکیل کے دعویٰ کی تصدیق کی اور اس تصدیق کرنے میں وہ خود اپنے استقلال تصدیق کرنے والا ہے لہذا اس کے حق میں ادائیگی ثابت ہوگئی لہذا اول قرض خواہ کا اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔ امام محمد و رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے جامع صغیر میں ذکر ہے کہ وکیل مؤکل پر رجوع نہیں کرے گا اگرچہ مؤکل نے اس کی تصدیق بھی کی ہو کیونکہ رجوع کرنے کے حق کا مدار ادائیگی کے وجود پر ہوتا ہے اور وہ موجود نہیں کیونکہ قرض خواہ منکر ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ قرض خواہ کا انکار خود اس کے اپنے حق میں ہی تو وجود ادائیگی کے ماننے سے کیونکہ وہ منکر ہے اور مؤکل کے حق میں اس کے وجود کے ماننے نہیں کیونکہ مؤکل اقرار کر رہا ہے اور ہر اقرار کرنے والے کا اقرار خود اس کے اپنے حق میں محبت ہوتا ہے لہذا پہلی بات زیادہ مناسب ہے۔

ایکے نے دوسرے کو کچھ مال دیا کہ اس کا دین ادا کر دے پھر مؤکل نے خود دین ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کر دیا۔ تو اگر وکیل کو جو مؤکل نے کیا اس کا علم نہیں ہوا تھا تو وکیل پر ضمان نہیں ہوگا اور

مؤکل قرضخواہ پر رجوع کرے گا اس مال کے لیے جو اس نے وکیل سے لیا۔ اور اگر وکیل کو علم تھا کہ مؤکل نے خود ادا کر دیا ہے تو پھر وہ ضامن ہوگا کیونکہ مؤکل نے جب خود ادا کر دیا تو اس نے وکیل کو معزول کر دیا البتہ وکیل کی معزولی بغیر اس کے علم کے صحیح نہیں ہوتی۔ تو جب اس کو مؤکل کے فعل کا علم ہو گیا تو اس کو معزولی کا علم ہو گیا اور وہ مال دینے میں زیادتی کا مرتکب ہوا لہذا اس پر ضمان آئے گا۔ اور جب اس کو علم نہ ہو تو زیادتی زیادتی گئی لہذا اس پر ضمان نہ ہوگا۔ یہ اس صورت کے مثل نہیں ہے کہ جب مؤکل نے وکیل کو زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے مال دیا پھر مؤکل نے خود ادا کر دی اور بعد میں وکیل نے بھی ادا کر دی کہ اس میں وکیل ہر صورت میں ضامن ہوگا خواہ اس کو مؤکل کے ادا کرنے کا علم ہو یا نہ ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے کیونکہ ادا گئی زکوٰۃ فقیر کو مال کا مالک بنا کر فرض کو ساقط کرنا ہے اور اس کے مؤکل کی جانب سے حاصل ہونے کے بعد وکیل سے فرض کے استیصال کا۔۔۔ تحقق نہیں ہوا لہذا وکیل کی جانب سے ادا گئی محض زیادتی بخلاف اس کے لیے اس پر ضمان آئے گا۔ جہاں تک ادا گئی دین کا معاملہ ہے تو وہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں قابض پر قابل ضمان مال کی ادا گئی سے تعبیر ہے۔ اور قرضخواہ کو دیا ہوا مال اس کی جانب سے مقبوض ہے اور وہ مال کہ جس پر قبضہ ضمان کے اعتبار سے کیا گیا ہو معذور ہوتا ہے مثل اس مال کے جس پر بھادو کی عرض سے قبضہ کیا گیا ہو۔ یہ اس بنا پر ہے کہ یہ ادا گئی کی جہت سے مقبوض ہے اور جو ادا گئی کی جہت سے مقبوض ہو وہ قابض پر معذور ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ ادا گئی دین ایک قسم کے معاوضے کی تعبیر ہے اور یہ قسم مال کے عوض میں دین کی خرید ہے اور وکیل نے جس مال پر قبضہ کیا وہ خرید کی جہت سے کیا اور وہ مال جو جہت خرید سے مقبوض ہوا وہ مشتری پر معذور ہوتا ہے۔ اور وہ صورت اس کے خلاف ہے جب کہ مؤکل کی ادا گئی کے علم کے باوجود وکیل ادا کر دے کہ اس صورت میں جہت ادا گئی کے معدوم ہونے کی بنا پر ضمان کی جہت سے قبضہ نہیں پایا گیا لہذا یہ صرف زیادتی ہوتی اور اس پر زیادتی کا ضمان آئے گا۔ اور قول وکیل کا معتبر ہوگا کہ اس کو وکیل کی ادا گئی کرنے کا علم نہ تھا کیونکہ ضمان کی اپنے ذمے سے دور کرنے میں ایجن کا قول لیا جاتا ہے لیکن یہ قول قسم کے ساتھ لیا جائے گا۔ اسی بنا پر اگر مؤکل مر جائے اور وکیل کو اس کی موت کا علم نہ ہو یہاں تک کہ وہ دین ادا کر دے تو اس پر ضمان نہ آئے گا اور اگر وہ اس کی موت کا علم ہونے پر ادا گئی کرے تو ضامن ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

غلام کی بیع کا وکیل جب کہے کہ میں نے بیع کی اور ثمن پر قبضہ کیا اور ثمن ہلاک ہو گیا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو مؤکل نے غلام وکیل کے سپرد کر دیا تھا یا نہیں کیا تھا۔ تو اگر اس نے غلام سپرد نہیں کیا تھا اور وکیل کہے کہ میں نے غلام اس شخص کے ہاتھ بیچا اور اس سے ثمن پر قبضہ کر لیا اور ثمن میرے قبضے میں ہلاک ہو گیا یا کہے کہ میں نے ثمن مؤکل کو دے دیا تو اس میں یا تو مؤکل اس کی تصدیق کرے یا یکمذیب کرے گا اگر وہ اس کی بیع میں یکمذیب کرے یا بیع میں تصدیق کرے لیکن ثمن پر قبضہ کرے میں یکمذیب کہنے یا ان دونوں امور میں تصدیق کرے لیکن ہلاکت ثمن میں یکمذیب کرے اگر مؤکل ان

تمام امور میں تصدیق کرے تو ثمن کی ہلاکت موکل کے مال میں سے ہوگی اور وکیل کے ذمے کچھ نہ ہوگا کیونکہ وہ اس کے پاس امانت کی حیثیت میں ہلاک ہو رہا ہے۔ اور اگر وہ ان تمام امور میں اس کی تکذیب کرے یا اس طرح بیع میں اس کی تکذیب کرے یا بیع میں تصدیق کرے لیکن ثمن کے قبضے میں تکذیب کرے تو وکیل کی تصدیق بیع میں کی جائے گی اور موکل کے حق میں ثمن پر قبضہ کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ وکیل کا اقرار خود اس کے حق میں اس کے خلاف جائز ہے۔ اور مشتری کو اختیار ہوگا چاہے تو دوبارہ موکل کو ثمن ادا کر دے اور اس سے بیع لے لے اور چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور دونوں ہی صورتوں میں اس کو حق ہوگا کہ جو اس نے ادائیگی کی ہے اس کے لیے وکیل پر رجوع کرے۔ اسی طرح اگر وکیل بیع کا اقرار کرے اور دعویٰ کرے کہ موکل نے مشتری سے ثمن لے لیا ہے اور موکل اس بات سے منکر ہو تو وکیل کی تصدیق بیع میں کی جائے گی اور موکل پر قبضہ کرنے میں اس کے اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس کی وجہ ذکر ہو چکی۔ اور مشتری کو اختیار ہوگا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا البتہ اتنی بات ہے کہ اس صورت میں مشتری وکیل پر رجوع نہ کرے گا کیونکہ وکیل کی جانب سے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار نہیں پایا گیا۔ اور اگر موکل بیع اور قبض ثمن میں وکیل کی تصدیق کرے اور ہلاکت یا اس کو ادا کرنے میں وکیل کی تکذیب کرے تو دعویٰ ہلاکت میں یا موکل کو ادا کرنے میں قول وکیل کا صحیح اس کی قسم کے لیا جائے گا

کیونکہ وہ ایمن ہے اور موکل کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ غلام مشتری کے سپرد کر دے کیونکہ بیع اور قبض ثمن اس کے وکیل کی تصدیق کرنے سے ثابت ہو گئے اور مشتری کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ موکل کو دوبارہ ادائیگی کرے کیونکہ اس کے تصدیق کرنے سے ثمن کی اس کے وکیل کے قبضے میں وصولی مثل اس کے اپنے قبضے میں وصولی کے ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب غلام وکیل کے سپرد نہیں کیا گیا تھا۔

جب غلام وکیل کے سپرد کیا جا چکا تھا سپرد وکیل نے کہا کہ میں نے غلام اس شخص کے ہاتھ میں دیا اور اس سے ثمن وصول کیا۔ سپرد وہ ثمن میرے پاس ہلاک ہو گیا یا یہ کہا کہ میں نے وہ ثمن موکل کو دے دیا یا کہا کہ موکل نے مشتری سے ثمن پر قبضہ کر لیا تو وکیل کی ان تمام امور میں تصدیق کی جائے گی اور غلام مشتری کے حوالے کر دیا جائے گا اور مشتری ثمن سے بری ہو جائے گا اور اس پر قسم نہ آئے گی۔ اس صورت میں جب موکل وکیل کی تمام امور میں تصدیق کر دے تو کوئی اشکال نہیں ہے۔ اسی طرح جب موکل بیع میں وکیل کی تکذیب کرے یا بیع میں اس کی تصدیق کرے لیکن قبض ثمن میں اس کی تکذیب کرے کیونکہ وکیل نے مشتری کے ثمن سے بری ہونے کا اقرار کیا ہے لہذا اس سے حلف

نہیں لیا جائے لگا لگا کر وکیل سے اس بات کا حلف لیا جائے گا کہ وہ جو دعوای کر تہا ہے اس پر قسم کھائے تو  
 ثمن سے بری ہو جائے اور اگر قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کے ذمے موکل کے لیے ثمن کا  
 ضمان آئے گا۔ پھر اگر بعد میں مشتری کے قبضے میں غلام میں استحقاق نکل آیا تو مشتری ثمن کے لیے  
 وکیل پر رجوع کرے گا جب کہ وکیل نے اس سے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو۔ اور وکیل موکل  
 پر ثمن کے اس ضمان کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا جو اس نے مشتری کو ادا کیا کیونکہ موکل نے قبضہ ثمن  
 پر اس کی تصدیق نہیں کی پس وکیل کا اقرار اس کے اپنے حق میں جائز ہے لیکن مؤکل پر جو رجوع کر کے  
 حق میں جائز نہیں۔ اور اس کو یہ حق ہے کہ وہ موکل سے وکیل کے قبضہ کرنے کے علم پر حلف لے  
 اگر وہ حلف استخوانے سے انکار کر دے تو وکیل نے جو ضمان ادا کیا ہے اس کے لیے موکل  
 پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اس کے وکیل کا قبضہ خود اس کا قبضہ ہے۔ اور اگر وکیل نے خود قبضہ کرنے  
 کا اقرار نہیں کیا بلکہ یہ اقرار کیا کہ موکل نے مشتری سے ثمن پر قبضہ کیا تھا تو مشتری وکیل پر رجوع  
 نہیں کرے گا کیونکہ اس نے اس سے ثمن وصول نہیں کیا اور موکل پہلی رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ ان  
 دونوں کا اقرار موکل کے خلاف جائز نہیں۔ اگر بیع میں استحقاق نہ بنے البتہ اس میں صیب پائے تو  
 مشتری کو حق ہے کہ وہ وکیل کے ساتھ مفاصمت (جھگڑا) کرے اور جب قضاء قاضی سے بیع کو وکیل  
 پر رد کیا جائے گا مشتری وکیل پر ثمن کے لیے رجوع کر سکے گا اگر وکیل نے اس سے ثمن وصول کرنے  
 کا اقرار کیا ہو اور وکیل کو حق ہوگا کہ جو ضمان اس نے ادا کیا ہے اس کے لیے موکل پر رجوع کر سکے  
 اگر موکل نے وکیل کے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو اور بیع موکل کے لیے ہوگا۔ اور اگر موکل نے  
 وکیل کے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار نہ کیا ہو تو وکیل اس ضمان کے لیے جو اس نے ادا کیا موکل پر رجوع  
 نہ کر سکے گا۔ اور وکیل کو حق ہوگا کہ وہ موکل سے اس کے قبضہ کرنے کے علم پر حلف لے پھر اگر موکل حلف  
 استخوانے سے انکار کر دے تو وکیل موکل پر رجوع کر سکے گا اور اگر حلف استخوانے سے رجوع نہیں کر سکے  
 گا۔ البتہ وہ غلام کو بیچے گا اور جو ضمان اس نے ادا کیا وہ غلام کی قیمت میں سے وصول کر لے گا۔ اگر  
 قیمت میں سے کچھ زائد ہو تو وہ موکل کو لوٹا دے اور اگر قیمت ادا کر دہ ضمان سے کم ہو تو کئی کو  
 پورا کرنے کے لیے کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا۔  
 اور اگر وکیل نے خود ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار نہیں کیا بلکہ موکل کے قبضہ کرنے  
 کا اقرار کیا تو مشتری ثمن کے لیے وکیل پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ اس نے وکیل کو ثمن ادا نہیں کیا تھا اور موکل  
 پر بھی رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ ان دونوں کی موکل کے خلاف قبضہ کرنے پر تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور موکل  
 پر قسم ہوگی یقیناً۔ چنانچہ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو مشتری اس  
 زبیر رجوع کر سکے گا اور بیع موکل سے ہے۔ ہوگا اور اگر وہ قسم کھانے سے مشتری اس پر رجوع نہ کر سکے  
 گا البتہ بیع کو۔ وکیل کی ذمہ داری پر بیچا جائے گا طحاوی رحمہ اللہ نے فصل اول میں ذکر کیا کہ مشتری  
 بیع کو بیچے گا ما بین کے نزدیک۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق نہیں بیچے گا۔ ادا ہونے  
 اس کو فاسد قرار دیتے ہوئے دیوں کے مال کی بیع کی مانند قرار دیا۔ لیکن اگر وکیل اس کی بیع کرے تو جائز  
 ہے کیونکہ جب بیع کے بعد بیع اس پر لوٹا دیا گیا تو اس کے پاس کوکالت مارٹ لگی۔ پھر جب غلام کو بیچ دیا جائے

کا تو مشتری اس میں سے ٹمن وصول کرے گا اگر وکیل نے موکل کے قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو اور خود قبضہ کرنے کا اقرار نہ کیا ہو۔ اور اگر وکیل نے قبضہ ٹمن کا اقرار کیا اور مشتری کو ضمان ادا کیا تو ضمان کی قہنی مقدار اس نے ادا کی اتنی وہ غلام کی قیمت میں سے لے لے گا۔ اگر قیمت زائد ہو تو باقی موکل کو دے گا اور اگر قیمت کم ہو تو کسی پر رجوع نہ کر سکے گا۔

۳۔ دین کی ادائیگی سے وکیل کو جب موکل نے کچھ مال نہ دیا ہو جس میں سے اس کا دین ادا کر دے اور وکیل اپنے مال میں سے دین ادا کر دے تو جو اس نے ادائیگی کی اس کے لیے موکل پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ دوسرے کے مال سے دین کی ادائیگی کا حکم دینا اس غیر سے قرضہ طلب کرنا ہے اور قرضہ بندہ مقررہ پر اپنے قرضہ کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔

یہی وکیل بالشراء کا حکم ہے کہ جس کو شن نہ دیا گیا ہو یہ ادائیگی دین جو کہ شن ہے کے لیے توکیل ہے۔ اور ادائیگی دین کا وکیل جب اپنے مال میں سے ادائیگی کر دے تو وہ موکل پر رجوع کر سکتا ہے تو اسی طرح وکیل بالشراء بھی کر سکتا ہے اور اس کو حق حاصل ہے کہ موکل سے ٹمن وصول کر کے لیے بیع کو روک سکتا ہے یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو روکنے کا حق نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے بیع وکیل کے پاس امانت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر بیع اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وکالت موکل پر ہوگی میںاں بھم کہ شن اس سے ساقط نہیں ہوگا اور ابن کو حق نہیں کہ وہ امانت کو اس کے مالک کے طلب کرنے کے بعد روک سکے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ان الله ياموكم ان تؤدوا امانات الى اهلبا۔ رائہ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ امانتوں کو ان کے مالکوں کو ادا کر دو۔ تو یہ مثل وریعت کے ہوا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ عقد کرنے والا ہے شن اس کے لیے واجب ہوا اس قہنص پر جس کے لیے بیع کا حکم بیع کے ضمان کے طور پر واقع ہوا۔ لہذا اس کو شن وصول کرنے کے لیے (بیع کو) روکنے کا حق ہے جیسے بائع و مشتری میں ہوتا ہے اور جب وکیل اس کو روک لے یہاں بھم کہ ہلاک ہو جائے تو وکیل پر اس کا ضمان آئے گا۔ اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ ان کا کیفیت ضمان میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ ہلاک شدہ بیع مضمون ہوگا ضمان بیع کے ساتھ۔ ابو یوسف اللہ کا قول ہے کہ وہ مضمون ہوگا ضمان رہن کے ساتھ اور زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ مضمون ہوگا ضمان غصب کے ساتھ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی کہ بیع اس کے پاس امانت ہے اور ابن کو امانت اس کے مالک سے روکنے کا حق نہیں ہے۔ تو جب اس نے روکا تو وہ غاصب بنا اور مضمون کا ضمان اسی کے بعد رہا ہے یا تو اس کی مثل یا تو کی قیمت خواہ کچھ بھی ہو۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عین ہے جو دین کے محض میں روکا گیا ہے کہ عین کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتا ہے لہذا اس پر ضمان ہوگا اس کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ جیسا کہ رہن میں ہوتا



ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عین ہے جو دین میں شمن کے عوض میں روکا گیا ہے تو اس پر عثمان آئے گا بیچ کا خان جیسا کہ بائع کے پاس بیچ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اسی طرح وکیل بائع جب بیچ کر دے اور بیچ سپرد کر دے اور شمن پر قبضہ کر لے۔ پھر مشتری کے پاس بیچ میں احتقاقی شکل آئے تو مشتری شمن کے لیے وکیل پر رجوع کرے گا اور اگر عین شمن باقی ہو تو اس کو لے گا اور اگر وہ ختم ہو چکا ہو تو اس کی مثل یا اس کی قیمت لے گا واللہ عزوجل اعلم۔

## فصل

### ان امور کا بیان جن سے وکیل وکالت سے خارج ہوتا ہے

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ وکیل وکالت سے چند امور کی وجہ سے نکلتا ہے۔

۱۔ موکل کا اس کو معزول کرنا اور اس کو منع کرنا کیونکہ وکالت عقد غیر لازم ہے لہذا بیع اور معزولی دونوں کی معتدل ہے۔ معزولی کے معنی ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں ایک وکیل کو اس کا علم نہ ہونا کیونکہ معزول کرنا عقد کو فسخ کرنا ہے لہذا اس کا حکم لازم نہیں ہوگا مگر اس کے علم کے بعد مثل فسخ کے۔ جب موکل نے وکیل کو لازم کیا درآخرا لیکہ وکیل موجود تھا تو وہ معزول ہو جائیگا اسی طرح اگر وکیل موجود نہ ہو اور موکل اس کا معزولی نامہ لکھ دے اور وہ تحریر اس کو پہنچ جائے اور وہ اس تحریر کے مندرجات کو جان لے تو معزولی ہو جائے گا کیونکہ غائب کی جانب سے خط و تحریر حاضری کی جانب سے خطاب کی مثل ہے۔ اسی طرح اگر اس کی طرف پیغام رساں کو بھیجا اور اس نے پیغام پہنچا دیا اور کہا کہ فلا نے مجھے تیری طرف بھیجا ہے اور وہ کہتا ہے کہ میں تجھے وکالت سے معزول کر دیا ہے تو وہ معزول ہو جائے گا پیغام رساں کو لکھا ہی شخص جو عادل ہو یا غیر عادل آزاد ہو یا غلام ہو بچہ ہو یا بڑا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس بات کے بعد کہ اس کو پیغام اس طور پر پہنچ گیا جو ہم نے بیان کیا۔ کیونکہ پیغام رساں بھیجے والے کا کام منام اس کا ترجمان اور سفیر ہوتا ہے پس اس کی سفارت صحیح ہے بعد اس کے کہ اس کی ترجمانی خواہ کسی طور پر بھی ہو درست ہو۔ اگر اس نے دو خط تحریر کیا اور ہی کسی پیغام رساں کو بھیجا لیکن وکیل کو دو مردوں نے خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل یا ایک عادل مرد نے معزولی کی خبر دی تو سب کے نزدیک وہ معزول ہو جائے گا خواہ وکیل خبر کی تصدیق کرے یا نہ کرے جب کہ خبر کی سچائی ظاہر ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معاملات میں خبر واحد مقبول ہوتی ہے اگرچہ وہ عادل نہ ہو تو دو عادلوں کی یا ایک عادل کی خبر بطریق اولیٰ مقبول ہوگی۔ اور اگر خبر دینے والا ایک غیر عادل ہو تو اگر وکیل اس کی تصدیق کرے تو معزول ہو جائے گا اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اور اگر تکذیب کرے تو معزول نہیں ہوگا اگرچہ خبر کی سچائی ظاہر ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ہے اور صاحبین کے نزدیک جبکہ خبر کی

سچائی ظاہر ہو تو معزول ہو جائے گا خواہ وکیل اس کی تکذیب کرے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معزولی کی خبر دنیا معاملات کے قبیل سے ہے لہذا دیگر معاملات کی خبر کی طرح اس میں بھی عدد اور عدالت کی شرط نہیں ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معزولی کی خبر میں گواہی کی مشابہت پائی جاتی ہے کیونکہ اس میں دی ہوئی خبر یعنی معزولی کے حکم کا التزام کرنا ہوتا ہے اور وہ حکم ہے تصرف سے رکے کا لازم ہونا اور معزولی کی خبر کے باوجود وکیل جو تصرف کرے اس کی ذمہ داری کا لازم ہونا لہذا یہ شہادت و گواہی کے مشابہت پس اس کی شرائط میں سے ایک کا اعتبار ضروری ہے یعنی عدلیہ معاملات اسی بنا پر شفیق میں بھی اختلاف ہے جب اس کو ایک غیر عادل شخص نے بیع کی خبر دی اور اس نے مخبر کی تصدیق نہیں کی اور شفیع طلب نہیں کیا یہاں تک کہ اس کے نزدیک خبر کی سچائی ظاہر ہو گئی تو اس کو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شفیع کا حق حاصل رہے گا۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کا شفیع کا حق باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح جب غلام بنی آدم میں کوئی جنایت کرے اور ایک غیر عادل شخص اس کے مالک کو خبر دے کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے اور مالک اس کی تصدیق نہ کرے یہاں تک کہ وہ اس کو آزاد کرے تو وہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس طرح فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں بنا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا بن گیا۔ اسی طرح غلام مازون (اجازت یافتہ) کو جب ایک غیر عادل شخص کے ذریعے مالک کی جانب سے پابندی کی خبر ملے اور وہ اس کی تصدیق نہ کرے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ پابند نہیں ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ پابند ہو جائے گا۔

اگر موکل وکیل کو معزول کر دے اور معزولی پر گواہ بنائے درآنحالیہ وکیل غیر موجود ہو اور کوئی شخص وکیل کو معزول ہونے کی خبر نہ دے تو وہ معزول نہیں ہوگا اور معزولی کے بعد علم ہونے پر مشتری اس کے تصرف تمام احکام میں جو ہم نے بیان کیے مثل ان تصرفات کے ہوں گے جو معزولی سے پیشتر ہوں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ موکل نے وکیل کو معزول کیا لیکن وکیل کو اس کی خبر نہ ہوئی اور اس نے بیع کی اور ثمن پر قبضہ کیا پھر وکیل کے پاس ثمن ہلاک ہو گیا اور مشتری کو سوچنے سے پیشتر غلام (شیع) مر گیا تو مشتری کو حق ہوگا کہ ثمن کے لیے وکیل پر رجوع کر سکے اور وکیل موکل پر رجوع کر سکے گا جبکہ معزولی سے پیشتر ہوتا ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں کیونکہ معزولی کی صحت کی شرط یعنی علم کے معدوم ہونے کی بنا پر معزولی صحیح نہیں ہوتی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وکالت کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق نہ ہو۔ اگر اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو تو صاحب حق کی مرضی کے بغیر معزولی صحیح نہیں کیونکہ معزولی میں دوسرے کا حق اس کی مرضی کے بغیر باطل کرنا ہے جس کے لیے کوئی رستہ نہیں ہے۔ یہ مثل اس شخص کے ہے جو اپنا مال ایک شخص کے پاس جس کا دین اسکے اوپر ہے بطورین کے رکھے یا ایک عادل آدمی کے پاس رکھ دے اور مرجہن یا عادل کو اس کی بیع پر اور دین کی مدت پوری ہونے پر ثمن پر قبضہ

کرنے کا اختیار دے دے۔ پھر راہن اس شخص کو جس کو بیع کا اختیار دیا معزول کر دے تو اس کی معزولی صحیح نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر مدعی کے انہماک پر مدعا علیہ وکیل بالخصوص مقرر کرے پھر مدعی کی غیہ جامد ہی میں وکیل کو معزول کر دے تو اس کی معزولی صحیح نہیں ہوگی۔

مشائخ کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے ایک شخص کو وکیل بنایا پھر شوہر نے اپنی بیوی کی غیہ موجودگی میں اس کو معزول کر دیا اور پھر غائب ہو گیا۔ بعض کا قول ہے کہ اس کی معزولی درست نہیں کیونکہ اس وکالت کے ساتھ عورت کا حق متعلق ہے تو یہ وکیل بالخصوص کے ساتھ مشابہ ہوا۔ اور بعض کا قول ہے کہ اس کی معزولی صحیح ہے کیونکہ نہ تو وہ طلاق دینے پر مجبور ہے اور نہ اس کے لیے توکیل کرنے پر وکیل اس نے اپنے اختیار سے بنایا ہے لہذا اس کو معزول کرنے کا بھی اس کو حق ہے جیسا کہ دیگر وکالت میں ہوتا ہے۔

اگر ایسی وکالت کے ساتھ وکیل بنایا کہ جس میں رجوع جائز نہ ہو جس کو فارسی میں وکیل دمار سنت کہتے ہیں تو کیا معزول کرنے کا حق ہوگا۔ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اگر یہ طلاق اور اعتاقی میں ہو تو اختیار نہیں کیونکہ جب اس نے اس کو وکیل بنایا ایسی وکالت کے ساتھ جس سے رجوع جائز نہیں تو اس نے اس توکیل کے حکم کو ایک امر (معاملہ) کے ساتھ ملحق کر دیا۔ پھر اگر وہ اپنی بیوی کا امر (معاملہ) کسی شخص کے لیے کر دے کہ وہ جب چاہے اس کو طلاق دے یا اپنے غلام کا امر کسی شخص کے لئے کر دے کہ وہ جب چاہے اس کو آزاد کر دے تو اس کو اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں۔ اور اسی طرح جب وہ ایک شخص سے کہے کہ اگر تو چاہے میری بیوی کو طلاق دے دے یا اگر تو چاہے تو میرے غلام کو آزاد کر دے تو پھر وہ اس کو معزول کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر بیع شراہ اجارہ اور نکاح وغیرہ میں ہو تو وہ معزول کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ وہ بہر صورت میں معزول کرنے کا اختیار رکھتا ہے کیونکہ وکالت لازمی نہیں ہے بلکہ یہ اہمیت ہے اور مبالغہ کرنے کا کوئی حق ہے کہ مبالغہ سے منع کر دے۔

اگر توکیل کے وقت یہ کہے کہ جب بھی میں تجھے معزول کروں تو تو میرا وکیل ہے آئندہ کے لیے پھر اس کو معزول کر دیا تو معزول ہو جائے گا البتہ دوسری مرتبہ آئندہ کے لیے وکیل ہو جائے گا جیسا کہ اس نے شرط رکھی تھی کیونکہ وکالت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے۔ اور اگر مؤکل وکیل سے کہے کہ میں نے تجھے وکیل بنایا تھا اور تجھ سے کہنا تھا کہ جب بھی میں تجھے معزول کروں تو اس میں میل وکیل ہوگا۔ اور میں نے تجھے ان سب سے معزول کر دیا تو وہ اس کے ساتھ وکیل نہیں ہوگا مگر یہ کہ توکیل جدید ہو کیونکہ جس نے توکیل کو شرط کے ساتھ معلق کیا پھر اس کو شرط کے وجود سے پہلے وکالت سے معزول کر دیا تو وکیل معزول ہو جائے گا اور اس کے بعد شرط کے پائے جانے پر وکیل نہ بنے گا۔ اور بعض کا قول ہے کہ توکیل معلق میں شرط کے

وجود سے پیشتر محضول کرنے کا حق نہیں اور معزولی کے بعد وکیل آئندہ کے لیے اپنی وکالت پر رہے گا۔ پہلا قول اصح و زیادہ صحیح ہے کیونکہ جب توکیل مرسل رہی جو کسی شرط کے ساتھ معلق نہ ہو، میں اس کو معزول کرنے کا اختیار رہے تو توکیل معلق میں تو بطریق اولیٰ ہوگا۔

۲۔ موکل کی موت۔ کیونکہ توکیل موکل کے امر سے تھی اور موت سے امر کی اہلیت ختم ہو گئی لہذا وکالت باطل ہو جائے گی خواہ وکیل کو اس کی موت کا علم ہو یا نہ ہو۔

۳۔ موکل کا مستقل جنوں مستقل جنون سے امر کی اہلیت باطل ہو جائے گی یا یوسف اور محمد رحمہما کے مابین مستقل جنون کی تعریف میں اختلاف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو میدانہ بھرتک رہے اور محمد رحمہ اللہ نے یوں تعریف کی کہ جو سال بھر رہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو جنون سال بھرتک رہے وہ تمام عبادات کو ساقط کر دیتا ہے لہذا اس کے ساتھ اندازہ کرنا اولیٰ ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جیسے کی مدت وہ کم از کم مدت ہے کہ جس سے عبادت صوم ساقط ہو جاتی ہے لہذا اس کے ساتھ اندازہ کرنا اولیٰ ہے۔

۴۔ موکل کا مرتد ہو کر دار الحرب میں چلے جانا یہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ حنا جہین کے نزدیک وکیل وکالت سے خارج نہیں ہوتا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں، توکیل کی وکالت بھی موقوف رہے گی۔ پھر اگر موکل اسلام لے آئے تو وہ تصرفات نافذ ہوں گے اور اگر وہ ارتداد کی وجہ سے قتل کر دیا جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاق ہو جائے تو تصرفات باطل ہو جائیں گے۔ اور حنا جہین کے نزدیک اس کے تصرفات نافذ ہوں گے لہذا اسی طرح وکالت بھی۔ اور اگر موکل عورت ہو مرتد ہو جائے تو وکیل اپنی وکالت پر رہے گا حتیٰ کہ موکل مرتد ہو جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاق ہو جائے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ عورت کا ارتداد اس کے تصرف کے نفاذ سے مانع نہیں ہے اور یہ اس وجہ سے کہ عورت کا ارتداد اس شی میں مؤثر نہیں ہے جس پر نفاذ مرتب ہوتا ہے اور وہ شی ملک ہے۔

۵۔ موکل کا عجز اور اس پر پابندی۔ مثلاً مکاتب نے کسی شخص کو وکیل بنایا پھر موکل دینی نیک عاجز ہو گیا۔ اسی طرح اگر غلام یا ذونے کسی شخص کو وکیل بنایا اور اس پابندی نکادی گئی۔ وکالت سے خلع اس بنا پر ہوگا کہ عجز اور پابندی کی وجہ سے مال میں تصرف کرنے کا حکم دینے والے کی اہلیت باطل ہو گئی لہذا حکم باطل ہو جائے گا اور نتیجے میں وکالت باطل ہو جائے گا۔

۶۔ وکیل کی موت تصرف کرنے کی اہلیت کو باطل کر دیتی ہے۔

۷۔ وکیل کا مستقل جنون بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے۔

اگر وکیل مرتد ہو کر دار الحرب میں چلا جائے تو اس کے لئے تصرف کرنا جائز نہیں الا یہ کہ مسلمان ہو کر لوٹ آئے کیونکہ اس کا معاملہ دار الحرب کے ساتھ لاق ہونے کے

حکم سے پیشتر موقوف تھا۔ پھر جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو توقف زائل ہو گیا۔ اور وہ یا  
ہو گیا کہ وہ سرے سے مرتد ہوا ہی نہیں تھا۔

اور اگر دارالحرب کے ساتھ اسکی لائق نکاح چکا پھر وہ مسلمان ہو کر لوٹا تو کیا وکالت  
لوٹ آئے گی؟ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں لوٹے گی اور محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لوٹ  
آئے لی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفس ازما وکالت کے منافی نہیں ہے کیا دیکھتے  
نہیں کہ دارالحرب کے ساتھ اس کے لائق ہونے سے پیشتر وکالت باطل نہیں ہوتی البتہ دارالحرب  
میں اس کا تصرف جائز نہیں ہوتا کیونکہ اختلاف دارین کی وجہ سے تنقید دشوار ہے۔ پھر جب وہ

لوٹ آیا تو مانع زائل ہو گیا اور اس کا تصرف جائز ہو گیا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک نے دوسرے  
کو غلام کی کوڑ میں بیچ کے لیے وکیل بنایا۔ وکیل نے اس کو کوڑ میں نہیں بیچا یا نہ سمجھا کہ وہ بصورت  
گیا تو اس کی بصورت میں اس کی بیع کا اختیار نہیں ہوگا۔ پھر جب وہ کوڑ لوٹ آئے گا تو وہاں بیع کا اختیار  
ہوگا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وکالت عقد ہے  
لہذا اس کے دارالحرب کے ساتھ لائق ہونے کی بناء پر جس کے باطل ہونے کا حکم لگایا گیا ہے لہذا یہ  
مثل نکاح کے لوٹ آنے کا احتمال نہیں رکھتا۔

موکل اگر مرتد ہو کر دارالحرب کے ساتھ لائق ہو جائے پھر مسلمان ہو کر لوٹ آئے  
تو ظاہر الروایۃ کے مطابق وکالت نہیں لوٹے گی۔ اور محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ  
لوٹ آئے گے محمد رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وکالت کا باطل ہونا موکل کی ملکیت کے  
باطل ہونے کی بناء پر ہے۔ تو جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس کی گذشتہ ملکیت بھی لوٹ  
آئی پس وہ ملکیت اپنے حقوق کے ساتھ لوٹ گئی۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ اس کا دارالحرب  
کے ساتھ لائق ہونا بمنزلہ اس کی موت کے ہے۔ اگر وہ مرجائے تو لوٹنے کا احتمال نہیں ہوتا تو  
ایسے ہی دارالحرب کے ساتھ لائق ہونے کی صورت میں ہوگا۔

۸۔ جس کام کے لیے توکیل کی ہے وکیل کے کرنے سے پہلے موکل خود اس کو کرے، مثلاً  
اپنے غلام کی بیع کے لیے وکیل بنایا پھر موکل نے خود اس کی بیع کر دی یا اس کو آزاد کر دیا یا اس  
کو مدیر یا ملک یا تب بنا دیا یا اس کو مہر کر دیا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب غلام میں احتیاق  
نکل آیا یا وہ اصل میں آزاد ہو۔ ان میں وکالت سے خروج اس وجہ سے ہے کہ وکیل موکل کی ملک  
کے زائل ہونے کی بناء پر تصرف سے عاجز ہو گیا پس وکالت کا حکم غلط ہو گیا جیسا کہ اس  
وقت ہوتا ہے جب غلام ہلاک ہو جائے۔

اگر موکل اس کی بیع نہ کر دے پھر عیب سے قاضی کے فیصلے کے ساتھ وہ غلام اس  
پر لوٹا دیا جائے تو کیا وکالت لوٹ آئے گی تو ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ میں لوٹے  
گی جب کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لوٹ آئے گی کیونکہ وضع کی بناء پر لوٹنے والا ببینہ و ہی

اول ہے لہذا اس کا لوٹنا مبعہ اس کے حقوق کے ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موکل کا خود تصرف کرنا وکیل کی معزولی کو متضمن ہے کیونکہ اس نے جس کام کے لیے اس کو وکیل بنایا تھا اس سے اس کو عاجز کر دیا ہے۔ اور وکیل معزول ہونے کے بعد دوبارہ وکیل نہیں ہوتا مگر توکیل کی تجدید کے ساتھ۔ اور اگر وکیل بنایا تاکہ اس کا غلام بیہرہ کرے پھر موکل خود اس کو بیہرہ کر دے پھر اپنے بیہرہ میں رجوع کرے تو وکالت نہیں لوٹے گی یہاں تک کہ وکیل کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ غلام بیہرہ میں دے۔ امام محمد رحمہ اللہ کو ضرورت ہے کہ بیع اور بیہرہ کے مابین فرق کریں اور فرق کی وجہ ان کے لیے واضح نہیں ہوئی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کسی شئی کو خریدنے کے لیے وکیل بنا جائے پھر موکل خود اس کو خرید لے۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کسی عورت کے ساتھ اس کا نکاح کرانے کے لیے وکیل بنایا پھر خود اس عورت کے ساتھ نکاح کر لیا۔ وکالت سے خروج کی وجہ یہ ہے کہ وکیل اس عورت کے ساتھ موکل کا نکاح کرنے سے عاجز ہو گیا پس وکالت باطل ہو گئی یہی صورت اس وقت ہے جب اپنے غلام کو آزاد کرنے یا مدبر بنانے یا اس سے کتابت کرنے یا بیہرہ کرنے کے لیے وکیل بنایا پھر یہ کام خود ہی کر لیا اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اپنی بیوی سے خلع کے لیے وکیل بنایا پھر خود ہی خلع کر لیا کیونکہ خلع حاصل کرنے والی عورت (مزید) خلع کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسی طرح یہی حکم اس وقت ہے جب اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے وکیل بنایا پھر خود ہی اس کو تین طلاقیں دے دیں یا ایک طلاق دے دی اور اس کی عدت ختم ہو گئی کیونکہ عورت تین طلاقیں کے بعد یا عدت ختم ہونے کے بعد طلاق کا احتمال نہیں رکھتی۔ جتنی کہ اگر شوہر ایک طلاق دے اور عدت ابھی باقی ہو تو وکالت قائم ہے کیونکہ عدت دوران عورت طلاق کا احتمال رکھتی ہے۔

اگر کتابت کے لیے وکیل بنایا اور وکیل نے اس کے غلام کو مکاتب بنایا پھر مکاتب (بدل کتابت ادا کرنے سے) عاجز ہو گیا تو وکیل کو اختیار نہیں کہ اس کو دوبارہ مکاتب بنائے اسی طرح اگر وکیل بنایا کہ اس کی شادی کسی عورت سے کر دے اور وکیل نے کر دی پھر موکل نے بیوی کو اپنے سے جدا کر دیا تو وکیل کو اختیار نہیں کہ وہ اس کا نکاح دوبارہ کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی فعل کا امر نکرار کا متقاضی نہیں ہوتا۔ توجیب ایک مرتبہ وہ فعل کر لیا تو اشل امر ہو گیا اور امر کا حکم پورا ہو گیا جیسا اوامر شرعیہ میں ہوتا ہے اس کے برخلاف جب اپنے غلام کی بیع کے لیے وکیل بنائے اور وکیل بنائے کی بیع کر دے پھر قاضی کے فیصلے کے سبب سے غلام کو لوٹا دیا جائے تو وکیل کو دوبارہ بیع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ قاضی کی قضاء کے سبب سے لوٹنا عقد کو سرے سے ہی مرتفع کرتا ہے اور اس کو ایسے کر دیتا ہے گویا کہ بقا ہی نہیں لہذا یہ نکرار نہیں یہاں تک کہ اگر بغیر قاضی کی قضاء کے اس پر لوٹایا جائے تو وکیل

کو دوبارہ بیع کرنے کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ یہ بیع جدید ہے اور وکالت تو پہلی بیع سے پوری ہو گئی لہذا بیع ثانی کا اعتبار نہیں ہوگا مگر یہ کہ توکیل کی تجدید ہو۔

۹۔ اس غلام کی ہلاکت کہ جس کی بیع یا اخفاق (آزاد کرنا) یا سب یا تدبیر (مدبر بنانا) یا کتابت (مکاتب بنانا) وغیرہ کے لئے توکیل کی گئی ہو کیونکہ عمل میں تصرف اس محل کی ہلاکت کے بعد متصور نہیں۔ اور ایسے محل میں تصرف کی وکالت کہ جس میں تصرف کا احتمال ہی نہیں محال ہے لہذا تصرف باطل ہوگا۔

پھر یہ امور جو ہم نے ذکر کئے کہ جن سے وکیل وکالت سے خارج ہوتا ہے ملاوہ معزولہ کرنے اور منع کرنے کے ان میں وکالت سے نکلنے میں کوئی فرق نہیں ہوتا کہ وکیل کو علم تھا یا نہیں لیکن بعض بعض کے مابین دوسری وجہ سے فرق واقع ہوتا ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ جب مؤکل غلام کی بیع خود کرے اور وکیل کو اس کا علم نہ ہو پھر وکیل اس کی بیع کرے اور جن پر قبضہ کر لے پھر جن اس کے پاس ہلاک ہو جائے اور مشتری کو سپرد کرنے سے پیشتر غلام مر جائے اور مشتری وکیل پر جن کے لئے رجوع کرے تو وکیل مؤکل پر رجوع کرے گا یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کو مدبر بنا دے یا آزاد کر دے یا اس میں استحقاق نکل جائے یا اصل میں آزاد ہو۔ اور اس صورت میں جبکہ مؤکل مر جائے یا اس کو منون لاحق ہو جائے یا وہ غلام کہ جس کی بیع وغیرہ کے لئے توکیل کی ہو مر جائے تو وکیل رجوع نہیں کر سکتا۔ فرق یہ ہے کہ وکیل اس صورت میں اگرچہ مؤکل کے تصرف سے معزول ہو چکا لیکن وہ اس کی جانب سے معزول ہے کہ اس نے اس کو بتلایا نہیں۔ لہذا وہ اس کے لئے اس ضمان کا کلیل بنا جو اس پر آئے گا پس وہ ضمان کفالت کے لئے اس پر رجوع کرے گا کیونکہ ضمان غرر (دھوکہ) در حقیقت ضمان کفالت ہے۔ اور موت غلام کی ہلاکت اور جنون وغیرہ میں غرر (دھوکہ) نہیں پایا جاتا۔ پس یہی فرق ہے۔

اگر وکیل بنایا کہ اس کا جو ایک شخص پر دین ہے وہ وصول کر لے پھر مؤکل نے مدیون کو مال پر کر دیا اور وکیل کو اس کا علم نہیں ہوا اور وکیل نے مال وصول کر دیا اور پھر وہ اس کے پاس ہلاک ہو گیا تو دین ادا ہوا۔ اسے کوئی ہونگا کہ وہ اس سلسلے میں مؤکل کی گرفت کرے اور وکیل پر ضمان نہ ہوگا کیونکہ وکیل کا قبضہ مؤکل کی نیابت کا قبضہ ہے کیونکہ اس نے مؤکل کے امر سے قبضہ کیا تھا۔ اور نائب کا قبضہ اصل کا قبضہ ہوتا ہے لہذا یہ ایسے ہوا گویا کہ مؤکل نے مدیون کو ہبہ کرنے کے بعد خود اس سے وصول کیا۔ اگر ایسی صورت ہو تو مدیون مؤکل پر رجوع کرے گا تو زر بحث مسئلے میں بھی ایسے ہی ہوگا واللہ اعلم و جل اعلم۔

# کتاب الصلح

کتاب الصلح میں گفتگو کے چند عنوانات یہ ہیں۔

صلح کی انواع کا بیان۔

ہر نوع کی شریعت کا بیان۔

رکن صلح کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

حکم صلح کا بیان۔

عقد صلح اپنے وجود کے بعد جن امور سے باطل ہوتا ہے ان کا بیان۔

صلح کے باطل ہونے کے بعد یا شروع ہی سے صحیح نہ ہونے پر اس کے حکم کا بیان۔

صلح کی انواع: ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ بنیادی طور پر صلح کی تین انواع ہیں۔ مدعا علیہ کے اقرار کے بعد صلح۔ مدعا علیہ کے انکار کے بعد صلح۔ مدعا علیہ کے اقرار و انکار کے بغیر سکوت کے بعد صلح۔ اور ہر نوع اس بات سے خالی نہیں ہے کہ صلح یا تو مدعی اور مدعا علیہ کے مابین ہوگی یا مدعی اور اجنبی متوسط (درمیان) کے۔ مابین ہوگی اگر صلح مدعی اور مدعا علیہ کے مابین ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک یمینوں میں سے ہر نوع مشروع ہے جب کہ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مشروعیت صرف اقرار اور سکوت کے بعد صلح کی ہے ان کے علاوہ کی نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مشروعیت صرف اقرار کے بعد صلح کی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ صلح کا جو از ایسے حق کا تقاضا کرنا ہے جو ثابت ہو اور یہ انکار اور سکوت کی صورت میں ثابت نہیں ہوتا انکار کی صورت میں تو ایسے کو حق ثابت ہو جائے دعویٰ سے انکار دعویٰ کا معارض ہے لہذا تقاضا کے وقت حق ثابت نہیں ہوتا اور سکوت کی صورت میں ایسے کو حکم کے اعتبار سے ملکیت بننے والے کے یہاں تک کہ اس کے خلاف گواہی مسجوع ہوگی۔ لہذا اس کا انکار مدعی کے دعویٰ کے معارض ہوگا اور حق ثابت نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ مال دیکھی تو یہ باطل خصوصیت (مقتضیٰ) کو دفع کرنے کے لیے ہوگا اور اس میں رشوت کے معنی پائے جاتے ہیں ہماری دلیل فرماں باری تعالیٰ کا ظاہر ہے کہ المدعی صلح خیر اور صلح خیر ہے، اللہ تعالیٰ عز شانہ نے جس صلح کو خیریت کے ساتھ موصوف کیا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ باطل، خیریت کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی لہذا اس نص کے ظاہر کی رو سے ہر صلح مشروع ہے سوائے اس کے جسکی دلیل کی بناء



پر تخصیص ہو چکی ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ خصوم کو لوٹا دو یا ایک کروہ صلح کر لیں کیونکہ عاتق فیصلہ ان کے مابین کینہ پیدا کرتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے انکار نہیں کیا لہذا یہ صحابہ کا اجماع ہوا اور قطعی حجت ہوا۔ نیز صلح کی شریعت خصوصیت اور جہلۂ اخیر کے لئے ہے۔ اور حقیقت میں جہلۂ اخیر ختم کرنے کے لیے صلح کی ضرورت انکار کے وقت پیش آتی ہے کیونکہ مدعا علیہ کا اقرار تو آپس میں مصالحت و تعاون ہے۔ لہذا یہ جواز کے زیادہ لائق ہے۔ اسی لیے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے فرمایا کہ سب سے زیادہ جواز اس صلح کا ہے جو انکار کے بعد ہو۔ شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے انکار کے بعد صلح کا انکار کر کے نبی آدم میں بعض اور عداوت پیدا کی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کثرت ثبوت نہیں ہے اس پر ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے بلکہ حق مدعی کے زعم میں ثابت ہے اور حق خصوصیت اور قسم دونوں اس کے لیے شریعت کی رو سے ثابت ہیں لہذا یہ ثابت شدہ حق پر صلح ہے اور مشروع ہے۔

## فصل شرائط رکن

شرائط رکن کی چند انواع ہیں جن میں سے بعض کا تعلق مصالح (مصالحات کرنے والے) سے ہے بعض کا مصالح علیہ (جس پر مصالحت کی ہے) سے ہے اور بعض کا مصالح بعینہ (جس کے بارے میں صلح ہو) سے ہے۔

مصلح سے متعلق شرائط رکن کی چند اقسام ہیں۔

۱۔ مصالحت کرنے والا عاقل ہو۔ یہ شرط تمام تعصبات کے لیے ہے لہذا ایمون اور ناجحجہ کے صلح صحیح نہیں کیونکہ ان میں عقل نہ ہونے کی وجہ سے تصرف کرنے کی اہلیت معدوم ہے۔ بلوغت شرط نہیں ہے ایسے فی الجملہ بچے کی صلح صحیح ہے اور وہ (یعنی اس سے مراد) اجازت یافتہ بچہ ہے جب کہ اس کے لیے اس میں نفع ہو یا اس میں اس کا ظاہری نقصان نہ ہو۔ اس کی توجہ یہ ہے کہ جب اجازت یافتہ بچے (جی ماذون) کا کسی شخص پر دین واجب ہو جائے اور وہ بچہ اپنے بعض حق پر مصالحت کرے تو اگر اس (بچے) کے لیے اس دین پر گواہ نہ ہوں تو صلح جائز ہے کیونکہ گواہوں کے معدوم ہونے کے وقت بچے کا حق صرف تمککے اور عطف کا رہ جاتا ہے جب کہ مال میں ان دونوں سے زیادہ نفع ہے

اور اگر بچے کے پاس دین پر گواہ ہوں تو صلح جائز نہیں کیونکہ مصالحت کر کے دین میں سے کچھ کم کرنا تبرع اور احسان ہے اور بچہ تبرع نہیں کر سکتا۔ اور اگر بچہ وہین کو مؤخر کر دے تو یہ جائز ہے خواہ اس کے پاس گواہ ہوں یا نہ ہوں۔ یہ صلح اور تاخیر کے درمیان بطور فرق کہے

کیونکہ دین کو مؤخر کرنا تجارت کے کاموں میں سے ہے اور مازون (اجازت یافتہ) بچہ تجارت میں مثل بالغ کے ہوتا ہے کیا دیکھتے ہیں کہ اس کو نفس عقد میں میعاد مقرر کرنے کا اختیار ہوتا ہے یاں طور کر میعاد پر (یعنی ادھار) بیع کرے پس اس کو عقد کے بعد بھی اس کا اختیار ہوگا برخلاف دین میں کمی کرنے کے کہ یہ تجارت کے کاموں میں سے نہیں ہے بلکہ تبرع ہے اور بچہ اس کا اختیار نہیں رکھتا البتہ عیب کی بناء پر وہ قیمت میں کچھ کمی کر سکتا ہے کیونکہ عیب کی بناء پر قیمت میں کمی کرنا بعض اوقات عیب دار بیع کو واپس لینے سے زیادہ فائدہ مند ہوتا ہے لہذا یہ تجارت ہی کا حصہ ہے۔ اور بچے کو اس کا اختیار ہوگا۔

اگر مازون بچہ مسلم فیہ میں راس المال پر مصالحت کر لے تو جائز ہے کیونکہ مسلم فیہ میں راس المال پر صلح عقد مسلم کا اقالہ (واپس کرنا) ہے۔ اور اقالہ (واپس کرنا) تجارتی امور میں سے ہے۔ اسی طرح اگر وہ کوئی مسودا خریدے اور اس میں عیب نکل آئے اور پھر وہ بالغ سے اس کو واپس لینے پر مصالحت کر لے تو جائز ہے کیونکہ عام طور پر قیمت عیب دار بیع سے زیادہ فائدہ مند ہوتی ہے۔ اور اگر بالغ اس کے ساتھ مصالحت کرے اور قیمت میں کچھ کمی کر دے تو بلا شک جائز ہوگا کیونکہ بالغ کی جانب سے کمی کرنا بچے پر تبرع ہوگا لہذا صحیح ہوگا۔

اگر کسی شخص نے مازون بچے پر دین کا دعویٰ کیا اور بچے نے اس کا اقرار و اعتراف کر لیا اور پھر اس سے مصالحت کر لی کہ وہ اس میں سے کچھ کم کر دے تو جائز ہے کیونکہ مازون بچے کا دین کا اعتراف کرنا درست ہے لہذا یہ صلح بچے پر اس کے ذمے حق کا ایک حصہ کم کر کے تبرع کرنا ہوگا اور بچہ اس بات کا اہل ہے کہ اس پر تبرع کیا جائے۔ لہذا یہ صلح صحیح ہوگی۔

اسی طرح مصالحت کرنے والی کی حریت (آزاد ہونا) صلح کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے یہاں تک کہ مازون غلام کی صلح صحیح ہوتی ہے جب کہ اس میں منفعت ہو یا وہ تجارتی امور میں سے ہے۔ البتہ اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ کم کر کے مصالحت کرے جب کہ اس کے پاس اس حق پر گواہ ہوں۔ اس کو تاویل (قیمت ادا کرنے کے لیے میعاد مقرر کرنا) کا حق بھی ہوگا اور اسی طرح عیب کی بناء پر قیمت میں کمی کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔ اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔ اور اگر بالغ اس سے شن کے کچھ حصے کو کم کرنے پر مصالحت کر لے تو جائز ہے جس کی وجہ ہم مازون بچے کے سلسلے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اس پر دین کا دعویٰ کرے اور یہ مازون ہو اور اس کا اقرار کر لے پھر اس سے مصالحت کرے کہ وہ دین میں کچھ کمی کر دے تو جائز ہے جس کی وجہ ہم مازون بچے کے سلسلے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اس پر دین کا دعویٰ کرے اور یہ مازون ہو اور اس کا اقرار کر لے پھر اس پر مصالحت کر لے کہ وہ دین میں کچھ کمی کر دے تو جائز ہے کیونکہ مازون غلام کا دین کا اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے لہذا دین میں کچھ کمی کرنا مدعی کی جانب سے غلام پر دین کے اپنے حصے کو کم کرنے کا تبرع ہے پس یہ درست ہوگا۔ اگر مالک اس پر پابندی لگا دے پھر کوئی شخص اس پر

دین کا دعویٰ کرے اور وہ مجبور (پابند) ہوتے ہوئے اس کا اقرار کر لے پھر دین کے بارے میں دعویٰ سے مال پر مصالحت کر لے تو اپنے اقرار کا ضامن ہوگا اور اگر اس کے قبضے میں کچھ مال نہیں تو صلح نافذ نہیں ہوگی کیونکہ مجبور (پابند) کا اقرار جب کہ اس کے پاس مال نہ ہو نافذ نہیں ہوتا اور جب اقرار نافذ نہیں ہوا تو صلح بھی نافذ نہیں ہوئی لہذا اس سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا البتہ آزادی کے بعد اس سے مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ اس کی جانب سے اپنا اقرار بوجہ اقرار کرنے کی اہلیت رکھنے والے سے صادر ہونے کے صحیح ہے۔ ہاں مالک کے حق میں اس کے مانع ہونے کی وجہ سے وہ اقرار ظاہر نہیں ہوا جب وہ آزاد ہو گیا تو وہ مانع زائل ہو گیا اور اس وقت اقرار ظاہر ہو جائے گا اور جب اس کے پاس مال ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا اقرار جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مجبور (پابند) کا اقرار ہے اور مجبور (پابندی) کی وجہ سے اجازت کے باطل ہونے کے بعد مجبور کا اقرار صحیح نہیں ہوتا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مجبور کا اقرار جب کہ اس کے قبضے میں کچھ مال ہو درست ہوتا ہے کیونکہ مجبور غلام اقرار کرنے کا اہل ہوتا ہے کیونکہ اقرار کے طور سے مالک کا حق ہوتا ہے۔ اور جب اس مال پر اس کا اپنا قبضہ ناجائز ہے تو مالک کا حق اس کے اقرار کے طور کو روک دے گا کیونکہ اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ غلام اپنے اقرار میں سچا ہو تو یہ اس مال میں مالک کے حق کو ظاہر ہونے سے روک دے گا اور یہی احتمال ہے کہ وہ مجبور ہو اور اقرار ظاہر نہ ہو لہذا شک سے اس مال پر اس کا ثابت شدہ قبضہ باطل نہیں ہوگا برخلاف اس صورت کے جب کہ اس کے قبضے میں مال نہ ہو کیونکہ مالک کا قبضہ حقیقتاً ثابت ہے اور فی نفسہ اقرار میں قطعیت نہیں لہذا شک و احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حقیقتاً ثابت شدہ قبضہ کو باطل نہیں کر کے گا۔

جتنی صورتیں ہم نے مجبور غلام کی بیان کی ہیں ان تمام میں اس کا نظیر مکاتب غلام ہے کیونکہ بول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق حبس تک مکاتب پر ایک درہم بھی باقی ہے وہ غلام ہے اگر مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اور ایک شخص اس پر دین کا دعویٰ کرے پھر وہ اس بات پر مصالحت کر لیں کہ وہ دین کا کچھ حصہ لے لے اور کچھ میں مہلت دے دے تو اگر مدعی کے پاس اس دین پر گواہ نہ ہوں تو یہ جائز نہیں کیونکہ مکاتب حبس عاجز ہو گیا تو وہ تصرف کرنے سے مجبور ہو گیا لہذا اس کی صلح درست نہیں اور اگر مدعی کے پاس دین پر گواہ ہوں تو صلح جائز ہے کیونکہ اگر وہ مکاتب عاجز ہو گیا ہے لیکن اپنے دیون (دین کی جمع) میں وہ خود خصم (فریق) ہے لہذا ان میں صلح کے ذریعے کچھ کمی کرانے کے تصرف کا اختیار اس کو حاصل ہے۔

۲۔ بچے کے لیے مصالحت کرنے والا اس کو ظاہری نقصان پہنچانے والا نہ ہو۔ اگر کوئی شخص کسی بچے پر دین کا دعویٰ کرے اور بچے کا باپ بچے کے مال پر اس کے دعویٰ پر مصالحت کر لے۔ تو اگر مدعی کے پاس گواہ ہوں اور باپ نے جو مال دیا ہے وہ مدعا کے برابر ہو یا اتنا زیادہ ہو کہ جس کو عام طور پر گوارا کر لیا جاتا ہے تو صلح جائز ہے کیونکہ اس صورت میں صلح میں مفاد نہ کامنہ پایا

ہاں ہے اس لیے کہ مدعی کے لیے گواہی کے ذریعے اپنا حق وصول کرنا ممکن ہے اور باپ کو اختیار ہے کہ بچے کے مال میں سے معمولی سی زیادتی کے ساتھ معاوضہ ادا کر سکے۔ اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں تو جائز نہیں کیونکہ گواہی نہ ہونے کی صورت میں صلح بچے کے مال میں سے تبرع و احسان واقع ہوگی جو کہ نقصان محض ہے لہذا باپ کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر باپ نے خود مال میں سے مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ اس طرح اس نے بچے کو نقصان نہیں پہنچایا بلکہ اس سے مجبور طے کو ختم کر کے نفع پہنچایا ہے۔

اگر بچے کا باپ بچے کا کسی شخص پر دین کا دعویٰ کرے اور پھر مصالحت کرے کہ اس میں سے کچھ کمی کر کے باقی لے لے تو اگر اس کے پاس دین پر گواہ ہیں تو یہ صلح جائز نہیں کیونکہ دین میں سے کچھ کم کرنا بچے کے مال میں سے تبرع کرنا ہوگا اور باپ کو اس کا اختیار نہیں۔ اور اگر وہ اس شی کا مثل (برابر) قیمت پر مصالحت کر لے یا معمولی کمی کر دے تو جائز ہے کیونکہ اس صورت میں صلح میں بیع کے معنی پائے جاتے ہیں اور باپ کو بیع کا اختیار ہوتا ہے لہذا اس کو صلح کا بھی اختیار ہوگا۔ بچے کے لیے جو دین ثابت ہو کیا باپ کو اس میں سے کمی کرنے یا اس سے بری کرنے کا اختیار حاصل ہے تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔

یا تو وہ عقد باپ نے خود کیا ہو یا خود نہ کیا ہو۔ تو اگر باپ نے وہ عقد خود نہ کیا ہو تو پھر بالاتفاق جائز نہیں کیونکہ دین میں کمی کرنا یا اس سے بری کرنا تبرع ہے اور باپ کو تبرع کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ یہ (بچے کے حق میں) ضرر محض ہے۔ اور اگر باپ نے وہ عقد خود کیا ہو تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ یہ ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو بیع کے وکیل کے بارے میں ہے جب کہ وہ مشتری کے لیے شمن میں کمی کر دے یا اس کو شمن سے بری کر دے۔ اس کو ہم نے کتاب الوکالہ میں ذکر کیا ہے محل پھر کسی کی بھی صلح جائز نہیں خواہ مصالحت کرنے والا باپ ہو یا کوئی اور اگرچہ وہ اس کے بعد زندہ پیدا ہوا ہو اور وارث بنا ہو اور تمام وصیتیں جائز ہو گئی ہوں کیونکہ اگر اس پر صلح صحیح ہو تو وہ یا تو حال کے اعتبار سے ہوگی یا مال سے جب ماہ ہونے کے وقت کے اعتبار سے ہوگی۔ پہلی صورت کے لیے کوئی رستہ نہیں کیونکہ اس پر صلح تنفیذ ولایت کے باب سے ہے اور فی الحال (یعنی حالت محل میں) اس پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ دوسری صورت کے لیے بھی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ صلح میں کسی وقت کی طرف اضافت نہیں ہو سکتی اور باپ جان اور جان سے کمتر میں قصاص وصول کر سکتا ہے جب کہ وصی جان میں قصاص وصول نہیں کر سکتا۔ فرق یہ ہے کہ قصاص وصول کرنے میں بچے کی جان پر تصرف ہے زندہ کرنے کے ساتھ اور تحصیل تشفی کے ساتھ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاتٌ رَّاوَرْتَمَارَے لیے قصاص میں زندگی ہے اسی طرح تشفی کی منفعت کا تعلق بچے کی جان سے ہے اور باپ کو بچے کی جان پر ولایت حاصل ہے جب کہ وصی کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے اس لیے باپ کو بچے کا کجاج کرنے کا حق حاصل ہے جب کہ وصی کو نہیں ہے البتہ جان سے کمتر میں وصی کو قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ جان سے کمتر کے ساتھ

اموال کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے اموال کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قصاص آزا اور غلام کے اعضاء کے مابین جاری نہیں ہوتا اسی طرح عورت اور مرد کے اعضاء کے مابین بھی جاری نہیں ہوتا حالانکہ ان کے مابین جان میں قصاص جاری ہوتا ہے۔

اور آزا دین جان سے کمتر میں قصاص وصول کیا جاتا ہے جیسا کہ دیگر مالی حقوق میں کیا جاتا ہے۔ اس میں جان میں وصول نہیں کیا جاتا۔ اور اعضاء میں قسم نہ کھانے پر قصہ کیا جاتا ہے جیسا کہ مالی معاملات میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایسے ہی کیا جاتا ہے اور قسم کھانے سے انکار پر جان میں قصہ نہیں کیا جاتا۔ باپ کو جان میں اور جان سے کمتر (یعنی اعضاء) میں قصاص پر صلح کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ محبوب اس کو قصاص وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو صلح کرنے کا اختیار تو بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ اس میں نفع زیادہ ہے۔ اسی طرح دوسرے کو جان سے کمتر میں قصاص وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو صلح کرنے کا اختیار بھی ہوگا کیونکہ صلح میں نفع زیادہ ہے۔ کیا دوسرے کو جان میں قصاص پر صلح کرنے کا اختیار بھی ہے تو ثابت الصلح میں مذکور ہے کہ نہیں ہے جبکہ جامع الصغیر میں ہے کہ ہے۔ اور یہی قدوری رحمہ اللہ نے بھی رد کیا ہے۔ تو جامع صغیر کی روایت کے مطابق قصاص وصول کرنے اور صلح کرنے کے مابین فرق کی انتیاء ہوگی۔ دونوں میں فرق کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ہم یہ بیان کیے ہیں کہ قصاص (بچے کی) جان پر تصرف ہے حیات اور تشفی کی تحصیل کے ساتھ اور دوسری کو اس کی جان پر ولایت حاصل نہیں ہے لہذا قصاص وصول کرنے کا حق نہیں۔ رہی صلح تو وہ تو مال میں تصرف ہے اور دوسری کو مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ یہ واضح فرق ہے۔

صلح کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ صلح قصاص سے عوض ہے تو جب اس کو قصاص لینے کا اختیار نہیں تو قصاص کا عوض لینے کا اختیار کیسے ہوگا۔

باپ یا دوسری اگر قتل خطا یا قتل شبه عمد کی میت سے کم پر مصالحت کریں تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہی کرنا تبرع ہے اور ان کو قسیم کے مال میں اس کا اختیار نہیں۔ مگر خواہ غلطی ہو یا زیادہ اس کا حکم ایک ہی ہے بر خلاف بیع کے میں معمولی کسی کے کران کو اس کا اختیار ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ میت میں کسی کرنا ثابت خدہ نقصان ہے کیونکہ میت کی مقدار متعین ہے لہذا اس سے کم کرنے میں نقصان ثابت ہے جب کہ بیع میں نقصان ثابت نہیں۔ کیونکہ بیع میں قیمت لگانے والوں میں اختلاف کی بنا پر عوض متعین نہیں ہوتا۔ جب عوض متعین نہیں تو نقصان بھی ثابت نہیں۔

۳۔ بچے کے لیے مصالحت کرنے والا ایسا شخص ہو جس کو اس کے مال میں تصرف کرنے کا اختیار ہو مثلاً باپ مادہ اور دوسری کیونکہ صلح مال میں تصرف ہوتا ہے لہذا یہ اسی شخص کے ساتھ مختص ہوگی جس کو اس میں تصرف کرنے کا اختیار حاصل ہو۔

۴۔ مصالحت کرنے والا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد میں ہونا چاہیے جب کہ صاحبی کے نزدیک اس کی صلح نافذ ہوگی۔ یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ایک مرتد کے تصرفات موقوف سمجھے ہیں جب کہ صاحبی کے نزدیک وہ نافذ ہوتے

ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ نفاذ و مرض موت میں مبتلا، مریض کے تصرف نفاذ کی مثل ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کے تصرف کے نفاذ کی مثل ہوگا جس پر جان کا قصاص آتا ہو۔ اس مسئلے کو انشاء اللہ اس کے مقام پر بیان کیا جائے گا۔ رہی مترد عورت تو اس کی صلح بالاتفاق جائز ہے کیونکہ اس کا حکم حربی عورت کا حکم ہے البتہ جب مترد عورت دارالحرب چلی جائے اور قاضی اس کے دارالحرب کے ساتھ لاق ہوئے کا حکم لگا دے تو کچھ صلح باطل ہو جائے گی اور کچھ باقی رہے گی جیسا کہ حربی عورت کی صلح میں ہوتا ہے کیونکہ اس کے دارالحرب کے ساتھ لاق ہونے کی بنا پر اس کے لیے اہل حرب کے احکام ثابت ہو جاتے ہیں۔

## فصل

### شروط مصالح علیہ (جس شئی پر مصالحت ہو)۔

۱۔ مصالح علیہ مال ہونا چاہیے۔ لہذا شراب، مردار، خون، محالیت احرام میں کیا ہوا انکار اور حرم میں کیا ہوا انکار اور ہر وہ چیز جو مال نہیں ہے اس پر صلح درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صلح میں معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔ تو وہ چیز جو بیع میں عوض نہیں ہو سکتی وہ صلح میں عوض بھی نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اگر غلام پر مصالحت ہوئی اور وہ آزاد نکلا تو یہ صلح صحیح نہیں ہوگی کیونکہ صلح اپنے عمل پر واقع نہیں ہوتی۔ یہ برابر ہے کہ وہ مال عین ہو یا دین ہو یا کوئی منفعت ہو جو نہ عین ہو نہ دین ہو۔ کیونکہ مطلق معاوضوں میں عوض کبھی عین ہوتا ہے کبھی دین ہوتا ہے اور کبھی منفعت ہوتی ہے۔ البتہ بعض حالات میں بعض مخلوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہوتا ہے اور بعض پر نہیں۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعا میں چند صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی صورت ضرور پائی جاتی ہے۔

۱۔ یا تو عین ہوگا اور یہ وہ ہے کہ جس کی مطلقاً یعنی جنس، نوع، صفت، مقدار اور استحقاق پر اعتبار سے تعین کی جا سکتی ہے مثلاً سامان جیسے کپڑے اور غیر منقولہ جائیداد جیسے زمین و مکان اور جاندار جیسے غلام چرپائے اور قابل کیل (چٹائش)، اشیاء مثلاً گندم جو وغیرہ اور قابل وزن اشیاء مثلاً تانبا و لوہا وغیرہ۔

۲۔ یا دین ہوگا۔ یہ وہ ہے کہ جس کی تعین نہ کی جا سکتی ہو مثلاً دراہم و دنانیر اور ذمہ میں وصف بیان کی ہوئی مکمل شئی اور ذمہ میں وصف بیان کی ہوئی ذمی و ذنی علاوہ دراہم و دنانیر کے اور وصف بیان کیا ہو اکثر اور وصف بیان کیا ہو اقل اور۔

۳۔ یا منفعت ہوگی۔

۴۔ یا لیساق ہوگا جو نہ عین ہو نہ دین ہو اور نہ ہی منفعت ہو۔

اور بدل (عوض) صلح یا تو عین ہوتا ہے یا دین ہوتا ہے یا منفعت ہوتا ہے اور صلح بھی یا تو مدعا علیہ کے دعویٰ کا اقرار کرنے کے بعد ہوتی ہے یا اس کا انکار کرنے کے بعد ہوتی ہے یا اس پر سکوت اختیار کرنے کے بعد ہوتی ہے۔

تو اگر دعویٰ عین کا ہو اور مدعا علیہ کے دعویٰ کا اقرار کرنے کے بعد مصالحت ہوئی ہو تو جائز ہے خواہ بدل صلح عین ہو یا دین ہو جب کہ مقدار اور صفت معلوم ہو اور اگر بدل صلح جائیداد اور کپڑے ہوں تو صلح اس وقت جائز ہوگی جب بیع سلم کی تمام شرائط کا لحاظ رکھا گیا ہو۔ حجاز کی وجہ یہ ہے کہ دونوں فریقوں کی جانب سے اس صلح میں بیع کے معنی پائے جاتے ہیں لہذا بدل صلح عین کے معنی پائے جاتے ہیں اور بیع میں یہ اشیاء من بنے کی صلاحیت رکھتی ہیں خواہ عین ہوں یا دین ہوں سولے کپڑے اور جائیداد کے کیونکہ اس شے کے عوض میں جو اصل میں اعتبار سے مال ہو یہ ذمے میں بطور دین کے ثابت ہوتا ہے۔ اور کپڑے ذمے میں بطور دین کے ثابت نہیں ہوتے مگر جب کہ سلم کی شرط جیسے مقدار، وصف، مدت کا بیان ہو۔ کیلی اور موزونی اشیاء معاوضہ مطلق میں ذمے میں مطلقاً مدت کے بیان کے بغیر ثابت ہوتی ہیں۔ مجلس میں اس پر قبضہ بھی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ بیع صرف عین ہے۔ اور نہ ہی اس پر قبضہ کے ترک میں دین کا دین سے افتراق ہے بلکہ یہ باتو عین کا عین سے افتراق ہے یا عین کا دین سے اور یہ سب جائز ہیں۔

اور اگر دعویٰ دین کا ہو تو اگر دراجم یا دانیہ ہوں اور مصالحت ان کے بارے میں ہوئی ہے تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو ان کے بارے میں مصالحت ان کے خلاف جنس پر ہوئی ہو یا ان کی جنس پر ہوئی ہو۔

اگر ان کے بارے میں ان کی مخالف جنس پر ہوئی ہو تو اگر ان میں مصالحت عین پر ہوئی تب تو جائز ہے کیونکہ عین پر صلح میں دین کے عوض عین کی بیع کے معنی پائے جاتے ہیں اور وہ جائز ہے۔ اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اور اگر ان سے صلح دین پر ہوئی تو جائز نہیں کیونکہ یہ ایسی چیز کا بیعے والا بنا جو اس کے پاس نہیں ہے کیونکہ دراجم و دانیہ تو ہمیشہ من رہتے ہیں اور جنس غنی پر مصالحت ہوئی وہ بیع واقع ہوئی ہے لہذا اس صورت میں صلح ایسی شے کی بیع واقع ہوئی جو جائز کے پاس موجود نہیں اور یہ ممنوع ہے۔

اور اگر ان کے بارے میں مصالحت ان ہی کی جنس پر ہوئی ہو تو اگر مصالحت دراجم پر ہوئی ہو تو اس میں عین صورتیں ہیں۔ یا تو مصالحت اپنے حق کے بقدر پر ہوئی ہو یا اپنے حق سے کتر ہوئی ہو یا اپنے حق سے نادر ہوئی ہو۔

اگر مصالحت مقدار اور صفت کے اعتبار سے اپنے حق کے مثل پر ہوئی ہو یا اس طرح کہ کھرے ہزار درہم سے مصالحت کھرے ہزار درہم سے تو اس کے جواز میں کوئی شک نہیں اور قبضہ بھی شرط نہیں کیونکہ یہ اصل اور وصف دونوں اعتبار سے اپنے حق ہی کو وصول کرنا ہے۔

۱۰۔ اگر مصالحت مقدار اور صفت کے اعتبار سے اپنے حق سے کتر ہوئی ہو مطلقاً کھرے

ہزار درہم کے بدلے میں پانچ سو کھرے درہم پر ہوتی ہو تو یہ بھی جائز ہے۔ اور اس کو اس پر  
محمول کریں گے کہ اس کے اصل (یعنی مقدار) کے اعتبار سے اپنا بعض حق وصول کر لیا اور اصل  
اور وصف کے اعتبار سے باقی سے بری کر دے کیونکہ مسلمانوں کے معاملات کو جہاں تک ممکن  
ہو صلاح و درستگی پر محمول کرنا چاہیے۔ اگر ہم اس کو معاوضہ پر محمول کریں تو سود لازم آئے گا کیونکہ  
اس صورت میں وہ ہزار کو پانچ سو کے عوض میں بیچنے والا بنے گا جو کہ سود ہے۔ لہذا اس کو اسی پر  
محمول کیا جائے گا کہ اس نے اپنا کچھ حق وصول کیا ہے اور باقی سے بری کر دیا ہے۔ اور قبضہ شرط  
نہیں ہے۔ اور یہ متوجہ بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت کا جواز معاوضہ کے طور پر نہیں ہے کہ یہ بیع  
صرف بن جائے۔

اسی طرح اگر مصالحت اپنے حق سے وصف کے اعتبار سے کمتر نہ کہ مقدار کے اعتبار سے کمتر  
پر ہو مثلاً کھرے ہزار درہم کے بدلے میں ہزار کھوٹے درہم پر ہو یا مقدار کے اعتبار سے کمتر نہ ہو  
وصف کے اعتبار سے کمتر ہو مثلاً کھرے ہزار درہم کے بدلے میں پانچ سو کھرے درہم پر مصالحت  
ہو تو جائز ہے اور اس کو بعض حصے کی وصولی اور بعض حصے کو کم کرنے یا اس سے بری کرنے پر محمول کیا  
جائے گا۔ اور اصل و وصف کے اعتبار سے کمتر کو اختیار کرنا قبضے کے بغیر اور تاجیل کے ساتھ  
جائز ہے۔

اگر مقدار اور وصف کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ہزار کھوٹے  
درہم کے بدلے میں ڈیڑھ ہزار کھرے درہم پر مصالحت کی یا وصف کے اعتبار سے تو جائز نہیں البتہ  
مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ہزار کھرے درہم کے بدلے میں  
ڈیڑھ ہزار کھوٹے درہم پر مصالحت کی تو جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے کیونکہ یہاں یہ معاوضہ پر محمول  
ہے اس لیے کہ بعض کی وصولی اور بقیہ سے ابراؤ پر محمول کرنا محال ہے۔ اور اگر وصف کے اعتبار  
سے زائد ہو مقدار کے اعتبار سے نہ ہو مثلاً ہزار کھوٹے درہم کے بارے میں ہزار کھرے درہم  
پر مصالحت کی تو جائز ہے اور نقد یا باہمی قبضہ شرط ہو گا یہاں تک کہ صلح اگر متوجہ کی اور مجلس میں قبضہ  
نہیں کیا تو صلح باطل ہو جائے گی کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

اور اگر وصف کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد اور مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر پر  
مصالحت کی ہو مثلاً ہزار کھوٹے کے بارے میں پانچ سو کھرے درہم پر مصالحت کی ہو تو ابو حنیفہ  
رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے جب کہ ان کا پہلا  
قول یہ تھا کہ جائز ہے۔ پانچ سو کھرے والے قول اول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے بعض حق کو کم کیا ہے  
یعنی پانچ سو کھوٹے درہم کو تو پانچ سو کھرے باقی رہے مگر اس نے ادائیگی میں احسائی کیا اور پانچ سو  
کھرے دیے پس اس سے منع نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ اگر وہ اس (احسان) سے ہار رہے تو  
اس پر صرف پانچ سو کھوٹے ہی رہیں گے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہزار کھوٹے کے بارے  
بارے میں پانچ سو کھرے پر مصالحت کھرے ہونے کی صفت سے عوض ہے اور یہ جائز نہیں کیونکہ



اپنی ہی مجلس سے مقابلے کے وقت خودی اسوال میں کھرے ہونے کی یا عمدگی کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ اور اس کی وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ: جید نہ اور و شبہ اسود را س کے کھرے اور کھوٹے برابر ہیں۔ لہذا اشرا کا کھرے ہونے سے عوض اس کی قیمت کے ساقط ہونیکے سبب سے صحیح نہیں۔ اور جو شرعا ساقط ہو اور جس کا عدم اصلی جو یہ برابر ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس طور پر صلح کو یا تو میں کی وصولی کیا جائے یا اس کو معاوضہ شمار کیا جائے اول کے لیے کوئی رستہ نہیں کیونکہ اس کا حق کھوٹے میں ہے نہ کہ کھرے میں۔ لہذا معاوضہ پر محمول کریں گے پس وہ ہزار کھوٹے درابہم کو پانچ سو کھرے درابہم کے عوض بیچنے والا بنے گا۔ اور یہ سود ہوگا۔

یہی حکم دانیہ کا ہے۔ اور دانیہ سے دانیہ پر مصالحت کی تمام مذکورہ صورتوں میں وہی حکم ہے جو درابہم کا ہے۔

اگر درابہم کے بارے میں دانیہ پر مصالحت کرے اور دانیہ کے بارے میں درابہم پر مصالحت کرے تو جائز ہے اور مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہوگا کیونکہ یہ بیع در صرف ہے۔

اگر ہزار درہم اور سو دانیہ کا دعویٰ کیا پھر ایک مہینے کی مدت تک سود درہم پر مصالحت کر لی تو جائز ہے۔ اور جواز کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو کمی کرنا شمار کیا جائے تاکہ معاوضہ کیونکہ اگر اس کو معاوضہ بنایا جائے تو صلح باطل ہو جائیگی ایسا نہ سو میں سے کہہ تو دانیہ کا عوض ہو جائیں گے اور باقی درابہم سے عوض ہوں گے تو وہ ہزار درہم کو (مثلاً) پچاس درہم میں بیچنے والا بنے گا اور یہ سود ہے۔ حالانکہ مسلمانوں کے معاملات کو جہاں تک ممکن ہو صلاح و درستی پر محمول کرنا چاہیے اور زیر بحث صورت میں یہ ممکن ہے کہ اس میں دانیہ کو تو بالکلیہ چھوڑ دیا جائے اور باقی نو سو درابہم کو کم کرنا اور بعض درابہم جو کہ سو میں ان کی ادائیگی میں ایک مہینے تک کی صلت قرار دیا جائے۔

اسی طرح اگر اس کے ذمے ہزار درہم اور ایک کدڑی (۶۳) مہینے کا پیمانہ گندم ہو اور وہ سو درہم پر مصالحت کرے تو جائز ہے۔ اور اس کے جواز کا طریقہ یہ ہوگا کہ اس صلح کو نو سو درہم چھوڑنا اور ساقط کرنا شمار کیا جائے معاوضہ نہ بنایا جائے۔ اسی طرح گندم کے کر کے ساتھ بھی ایسا ہی سمجھا جائیگا کیونکہ مسلم فیکہ کا بدل طلب کرنا جائز نہیں۔

اور اگر کسی کے ذمے دو آدمیوں کے مال ہوں ایک کے درابہم اور دوسرے کے دانیہ ہوں پھر وہ سو درہم پر مصالحت کرے تو اس صلح کے جواز کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو ایک کے حق میں معاوضہ شمار کیا جائے اور دوسرے کے حق میں چھوڑ دینا قرار دیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ صلح کی رقم کو دووں کے درابہم و دانیہ کے قرض کی قیمت کے بقدر کر لیا جائے۔ تو وہ مقدار جو دانیہ کے مقابلے میں ہوئی وہ ان سے عوض ہو جائے گی اور یہ بیع صرف ہوگی لہذا اس میں بیع صرف کی تمام شرطوں کی روابط رکھی جائے گی اور مجلس میں قبضہ شرط ہوگا۔ اور وہ مقدار جو درابہم کے مقابلے میں ہوگی اس کو عوض بنانا جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہو جائے گا لہذا اس کے حق میں صلح کو کھرے کو وصول کرنا اور بقیہ بری

بری کرنا شمار کیا جائے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ صلح جب اپنے حق کی جنس یعنی درابم و ذانیہ میں کم پر واقع ہو تو اس میں کچھ کے وصول کرنے اور باقی کے چھوڑ دینے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور صلح جب اپنے حق کی جنس میں زائد پر واقع ہو یا صلح اپنے حق کی جنس کے علاوہ کسی اور جنس پر واقع ہو طراہ اپنا حق دیں ہو یا عین ہو تو اس میں معاوضہ کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اس کو عین حق کے وصول کرنے اور باقی سے بری کرنے پر محمول نہیں کیا جاسکتا کیونکہ عین حق کو وصول کرنا تو اس کی جنس میں ہو سکتا ہے اور وہ موجود نہیں لہذا معاوضہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس جس امر کے ساتھ معاوضات جائز ہوتے ہیں یہ صلح بھی اس کے ساتھ جائز ہوگی اور جس سے یہ معاوضات فاسد ہوتے ہیں یہ صلح بھی اس سے فاسد ہوگی۔ ہم نے اس قاعدے پر بعض مسائل ذکر کئے ہیں۔

اسی بناء پر اگر ہزار نقد میں ہزار ادعا پر مصالحت کر لے تو جائز ہے اور اس میں فوری ادائیگی کو ختم کرنا اور دین کے لیے میعاد مقرر کرنا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا سمجھا جائے گا اس کو معاوضہ قرار دیں گے۔

اگر ہزار نقد میں پانچ سو پر مصالحت کر لی تو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جائز ہے اور یوں سمجھا جائے گا کہ اپنے حق کا کچھ حصہ وصول کر لیا اور بقیہ معاف کر دیا۔

اور جب پانچ سو پر مصالحت کی کہ مقروض وہ قرض دینے والے کو ادا کرے تو یا تو اس نے اس کے لیے کوئی وقت مقرر کیا ہو گا کیا کوئی وقت مقرر نہیں کیا ہو گا تو اگر کوئی وقت مقرر نہیں کیا تو صلح جائز ہے اور اس میں پانچ سو معاف کئے جاتے سمجھے جائیں گے کیونکہ یہ شرط ننگا ناسی ایسی بات کا نفاذ نہیں دیتی جو پہلے سے موجود نہ ہو کیا دیکھتے نہیں کہ اگر اس کی شرط نہ لگائی جاتی تب بھی ادائیگی کرنا اس پر لازم ہوتا۔ لہذا اس شرط (یعنی یہ کہ کسی مہلت کے بغیر فوری ادائیگی کی شرط) کا ذکر کرنا نہ کرنا برابر ہے۔

ایسے ہی اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تجھے پانچ سو معاف کر دیے اس شرط پر کہ تو مجھے پانچ سو ادا کرے تو مذکورہ وجہ کی بنا پر بری ہو گا۔

اور اگر وقت مقرر کرے مثلاً یوں کہ میں نے تیرے ساتھ پانچ سو پر مصالحت کی اس شرط پر کہ تو وہ مجھے آج ہی ادا کر دے یا اس شرط پر کہ تو مجھے آج تعمیل کے ساتھ دے دے۔ پھر یا تو اتفاقاً ہی بات پر اقتضار کیا اور عدم کی شرط ذکر نہیں کی یا عدم کی شرط کی بھی تصریح کر دی اور یوں کہا کہ اور اگر تو نے مجھے آج ادائیگی نہ کی یا اگر تو نے آج میرے ساتھ تعمیل نہ کی تو تجھ پر ہزار دیوں گے۔ تو اگر دائی نے تصریح کی اور مدیون نے رقم ادا کر دی اور آج ہی تعمیل کی تو صلح نافذ ہوگی اور وہ پانچ سو سے بری ہو جائے گا۔ اور اگر مدیون نے رقم نہ ادا کی یہاں تک کہ آج کا دن گزر گیا تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ مدیون پر ہزار درہم رہیں گے۔ اسی طرح کم کرنے کا حکم ہو۔

اور اگر دائن نے صرف ان الفاظ پر اکتفا کیا اور عدم کی شرط کی تصریح نہیں کی تو اگر مدیون نے رقم دائن کو آج ہی ادا کر دی تو بالاتفاق وہ پانچ سو سے بری ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ادائیگی نہ کی یہاں تک کہ آج کا دی گزریا صلح باطل ہو جائے گی اور اس کے ذمے ہزار درہم بدستور باقی رہیں گے۔ یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صلح نافذ ہوگی اور اس کے ذمے صرف پانچ سو ہوں گے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تعمیل کی شرط نے کسی ایسی چیز کا فائدہ نہیں دیا جو پہلے سے نہ ہو کیونکہ عقد کے حکم کی وجہ سے تعمیل اس پر واجب تھی لہذا اس کا ذکر اور عدم ذکر برابر ہے۔ اگر وہ اس کا ذکر نہ کرنا تو معاملہ وہ ہوتا جو ہم نے ذکر کیا تو اس صورت میں بھی یہی حکم ہے برخلاف اس صورت کے جب کہ دائن یہ کہہ دے کہ اگر تو نے میرا دین نہ کیا تو میرے عدم شرط پر تصریح کا معنی ہے کہ شرط کے عدم کے وقت مشروط کی نفی ہو لہذا اس کا فائدہ ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں عامل کے تصرف کی دلائل مال کی بنا پر تعمیل کی شرط لگانے کا مطلب یہ ہے کہ شرط کے معدوم ہونے کے وقت عقد کا فسخ ہو کیونکہ عامل (صاحب عقل) اپنے تصرف سے فائدہ کا قصد کرتا ہے لغو و عبث کا نہیں۔ اور اگر مذکور کو تعمیل کی شرط کے ظاہر پر معمول کریں تو یہ شرط لغو ہوگی کیونکہ تعمیل تو اس کے بغیر بھی ثابت تھی لہذا ظاہر ہی طور پر تعمیل کی شرط کے ذکر کو تعمیل کے عدم کی صورت میں عقد کے فسخ ہونے کی شرط سمجھا جائے گا تو یہ ایسے ہو جائے گا گویا اس نے عدم کی شرط کی تصریح کی ہے اور یوں کہا کہ اگر تو نے تعمیل نہ کی تو ہمارے درمیان صلح نہ ہوگی اور اگر معاملہ ایسا ہوتا تو یہی اس نے تصریح کی ویسا ہی ہوتا لہذا زبردست صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

اس سے ظاہر ہو گیا کہ یہ فسخ کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے عقد (صلح) کو معلق کرنا نہیں ہے جیسا کہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ ہزار کے عوض میں بیع کرے اس شرط کے ساتھ کہ مشتری تین دنوں تک ٹمن کی ادائیگی کر دے اور اگر نہ کی تو اس کے درمیان بیع نہ ہوگی۔ اور نہ مبادرت ہے بوجہ شرط کے فسخ پر داخل ہونے کے ذکر عقد پر۔ تو ایسا ہی زبردست صورت میں ہوگا۔ اسی طرح دائن اگر مدیون سے کفیل لے اور کفیل پر شرط لگائے کہ اگر اس نے مینے کے آخر تک ادائیگی نہ کی تو اس پر کل مال جو کہ ہزار ہیں آٹے کا تو یہ جائز ہے اور کفیل کے ذمے ہزار لازم ہوں گے اگر مدیون نے ادائیگی نہ کی تو یہ دائن نے مینے کے آخر تک پانچ سو کی عدم ادائیگی کو ہزار کی کفالت کے لیے شرط بنایا ہے۔ تو جب شرط پائی گئی تو مشروط بھی ثابت ہو گیا۔

اور اگر کفیل نے ہزار کی ضمانت دی پھر دائن نے کہا کہ میں نے تجھ سے پانچ سو کم کر دیے اس شرط پر کہ تو مجھے مینے کے آخر تک پانچ سو ادا کر دے اور اگر تو نے ایسا نہ کیا تو تجھ پر ہزار ہوں گے تو یہ پچھلے مسئلے سے بھی زیادہ پختہ ہے کیونکہ دائن نے یہاں کہہ کر تعمیل کی شرط کے ساتھ سبق کیا۔ ہاں وہ شرط ہے مینے کے آخر تک پانچ سو کی ادائیگی۔ اور اس شرط کے عدم کو اس نے

کمی کے فسخ کو شرط بنایا ہے جب کہ پچھلے مسئلے میں اس نے عقد کے لیے جو کہ ہزار کی کفالت ہے عدم تعمیل کو شرط بنایا تھا۔ اور عقد کے مقابلے میں فسخ شرط کو زیادہ قبول کرنے والا ہے۔ اسی بنا پر یہ مسئلہ پچھلے مسئلے کی نسبت زیادہ پختہ ہے۔

اسی طرح اگر وہ مال کی قسطیں بنا دے خواہ کفیل ہو یا نہ ہو اور شرط لگائے کہ اگر تو نے مجھے ہر قسط اس کے وقت پر ادا نہ کی تو کل مال اتنا دے کرنا ہوگا تو یہ اس کی شرط کے مطابق جائز ہے کیونکہ اس نے قسط میں غلطی کو اس پر کل مال کی فوری ادائیگی کے لیے شرط بنایا ہے۔ اور یہ صحیح ہے۔

اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار ہوں اور وہ یہ کہے کہ تو مجھے کل پانچ سو ادا کر دے اس شرط کے ساتھ کہ تو باقی رقم سے بری ہوگا۔ تو اگر وہ اس کو اگلے دن پانچ سو کی ادائیگی کر دے تو وہ بالاتفاق بقیہ رقم سے بری ہو جائے گا اور اگر اس نے ادائیگی نہ کی تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے ذمے ہزار ہوں گے جب کہ ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے ذمے صرف پانچ سو ہوں گے۔ اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

اگر یہ کہا کہ اگر تو مجھے پانچ سو ادا کر دے تو تو باقی رقم سے بری نہ ہو یا یہ کہا کہ جب بھی تو ادا کرے۔ اور اس نے اس کو پانچ سو ادا کر دیے۔ تو وہ بقیہ پانچ سو سے بری نہیں ہوگا یہاں تک کہ دائن اس کو بری کر دے۔ اور اگر ایسی ہی بات اس نے اپنے مکاتب سے کہی اور اس نے پانچ سو ادا کر دیے تو وہ بقیہ رقم سے بری نہیں ہوگا یہاں تک کہ مالک اس کو بری کر دے اگر یہ برائت کی شرط کے ساتھ تعلیق ہے جو باطل ہے برخلاف اس صورت کے جب کہ مصلح، حط (کمی کرنا) یا امر کے لفظ کے ساتھ ہو کیونکہ جیسا کہ گزر چکا یہ برائت کی شرط کے ساتھ تعلیق نہیں ہے۔

اگر اپنے مکاتب سے کہا کہ اگر تو مجھے پانچ سو ادا کر دے تو تو آزاد ہے اور وہ پانچ سو ادا کر دے تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ آزاد کرنے کو شرط کے ساتھ مصلحت کرنا ہے جو مکاتب کے حق میں صحیح ہے۔

اگر کسی کے دوسرے پر ہزار موعل ہوں اور وہ تفرؤض انکے بارے میں مصالحت کر لے تو یہ دو میں سے ایک صورت سے خالی نہیں ہوگی یا تو ان میں مصالحت اپنے حق سے کتر ہے ہوگی یا پورے حق پر ہوگی اور دونوں میں سے ہر صورت میں یا تو تعمیل کی شرط ہوگی یا نہیں ہوگی۔ اگر مقدار کے اعتبار سے یا وصف کے اعتبار سے یا مقدار اور وصف دونوں کے اعتبار سے اپنے حق سے کتر ہے مصالحت کی اور جس پر مصلح واقع ہوئی اس کی تعمیل شرط نہیں کی تو جائز ہے اور یہی کرنا اور اپنے حق سے کتر پر راضی ہونا شمار ہوگا اور اس کو حق ہوگا کہ وقت آنے پر باقی رقم وصول کرے۔ اور اگر تعمیل کی شرط لگائی تو مصلح باطل ہوگی اور دائن پر واجب ہوگا کہ جو رقم اس نے لی ہے وہ واپس کر دے اور وقت آنے پر اپنے راس المال کے لیے رجوع کرے کیونکہ اس میں مدت کا معاوضہ ہے اور وہ ہے کمی کے ساتھ تعمیل جو کہ جائز نہیں کیونکہ مدت مال نہیں ہے۔ اور اگر اپنے پورے حق پر مصالحت

کی تو جائز ہے اگر تحصیل کی شرط بھی لگائی ہو۔

اگر ہزار مؤجل کے بارے میں ہزار مجل پر صلح ہو تو جائز ہے لیکن شرط ہے کہ مجلس سے جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لے۔ اسی قاعدے پر دنیا نیر کا بھی یہی حکم ہے۔

اگر کسی کے ذمے مستلک (وہ شے جس کو ضائع یا خراب کر لیا ہو) کی قیمت ہو۔ تو اگر مستلک قیمت والی شے ہو یعنی ایسی شے جس کی مثل نہیں ہوتی،

پھر مصالحت کی تو اگر مصالحت کی تو دنیا نیر پر ہو خواہ نقد ہوں یا مؤجل تو صلح جائز ہے کیونکہ ضائع کرنے والے کے ذمے استلک سے پیشتر بھی صورت و معنی کے اعتبار سے تلف شدہ شے واجب الرد ہے اور استلک کے بعد بھی ایسے ہی ہے تا کہ متعلقہ ممانعت ثابت ہو سکے۔ پھر تلف کرنے والا جو نہ ضمان ادا کرنے سے اس شے کا مالک بن جاتا ہے لہذا اب جب صلح کی تو یعنی اپنے حق پر صلح کی (کہ جس شے کا وہ مالک بننے والا ہے اس کے عوض پر صلح کی، لہذا صلح جائز ہے خواہ ہی طور پر ہو۔

اگر مصالحت در اہم و دنیا نیر کے علاوہ ہو تو اگر وہ عین ہے تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے اور اگر وہی ہو (یعنی جس کی تفصیل بیان کی گئی) ہو تو یہ بھی جائز ہے لیکن مجلس میں قبضہ شرط نہیں ہے۔

اور اگر اس پر مستلک کی مثل واجب ہو تو اگر وہ ذوات الامثال (وہ اشیاء جن کی مثل ہوتی ہے) میں سے ہو جیسے مکمل اور موزون کتب کے حصے کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا تو اس میں صلح کا حکم وہی ہے جو گندم کے کر میں صلح کا حکم ہے پس ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ جب مدعا دین ہو علاوہ در اہم و دنیا نیر کے تو اگر وہ مکمل ہے مثل گندم کے ایک کر کے پھر اس کے بارے میں مصالحت کی تو یہ یا تو اسی کی جنس میں ہوئی یا اس کی غیر جنس میں۔ پھر مصالحت اگر اسی کی جنس میں ہوئی تو یا تو اپنے حق کے بقدر میں ہوئی یا اس سے کم میں ہوئی یا اس سے زائد میں ہوئی۔ اگر مصالحت مقدار اور وصف کے اعتبار سے اپنے حق کی مثل پر ہوئی تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے کیونکہ اس نے بعینہ اپنا حق وصول کیا ہے۔ اور اگر مصالحت وصف و مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر ہو تو جائز ہے اور یہ کمی کرنا ہوگا معاوضہ نہیں ہوگا اس کی وجہ وہ ہے جو در اہم کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں اور قبضہ شرط نہیں ہے اور یہ مؤجل ہوگا۔ اور اگر مصالحت مقدار کے اعتبار سے نہیں بلکہ وصف کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر ہو تو یہ بھی جائز ہے اور یہ عین اپنے حق کو وصول کرنا اور اس کو صفت سے بری کرنا ہوگا پس قبضہ شرط نہیں ہے اور یہ جائز ہے یا نہ لک کر صلح تاویل یا ترک تاویل سے باطل نہیں ہوتی اور اس کو اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا اعتبار کیا جائے گا۔

اور اگر مقدار و وصف دونوں کے اعتبار سے یا صرف مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد پر

ملے تحصیل کا مدینہ مدت مقرر کرنا۔

مصالحات ہو تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے۔ اور اگر مصالحات اپنے حق سے زائد پر صرف وصف کے اعتبار سے ہو مقدار کے اعتبار سے نہ ہو مثلاً گھٹیا گندم کے ایک کرب میں مصالحات بڑھیا گندم کے ایک کرب پر ہو تو جائز ہے اور اس میں دین سے دین کے عوض افتراق سے بچنے کے لیے معاوضہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر اس میں مصالحات موکل پر ہو تو جائز ہے کیونکہ یہ اپنے حق میں فوری ادائیگی کرنا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا ہے جیسا کہ دراجم و دنانیر میں ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ دین کا اکثر حصہ نقد ہو اور اگر اکثر حصہ موکل ہو پھر وہ اپنے حق کے بعض حصے یا اس کے کل کے بارے میں مصالحات کرے تو اس میں بغیر کسی فرق کے وہی تفصیل ہے جو ہم نے ہزار درہم موکل میں مصالحات کے ضمن میں ذکر کی۔

یہ اس صورت میں تھا جب گندم کے کر کے بارے میں مصالحات اسی کی جنس پر ہوئی ہو۔ اور اگر مصالحات اپنے حق کی جنس کے خلاف پر ہوئی ہو تو اگر گندم کا کر جو اس کے ذمے تھا وہ مسلم فیہ تھا تو یہ کسی حال میں بھی جائز نہیں کیونکہ مسلم فیہ کی جنس کے خلاف پر مصالحات معاوضہ ہوگی اور اس میں مسلم فیہ پر قبضہ سے پیشتر اس کے بدل کا طلب کرنا ہوگا۔ البتہ صلح اگر اس المال پر ہو تو جائز ہے کیونکہ یہ اپنے حق میں فوری ادائیگی کرنا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا ہے جیسا کہ دراجم و دنانیر میں تو جائز ہے اور قبضہ شرط ہے اگرچہ وہ معین و مشارا لہ ہوں کیونکہ دراجم و دنانیر تعین سے بھی متعین نہیں ہوتے اور ان پر قبضہ کا ترک دین کے عوض میں دین سے افتراق ہے۔

اور اگر وہ کیلاات میں سے ہو اور معین ہو تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اور اگر ذمہ میں موصوف ہو تو مصالحات پھر بھی جائز ہے۔ اگر ذمے دراجم و دنانیر ہوں پھر ان میں کسی کیلی یا موزونی جو ذمے میں موصوف ہو تو جائز نہیں۔ اس صورت اور پچھلی صورت کے مابین فرق یہ ہے کہ اس صورت میں یہ بیع ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اس کے مقابل ثمن ہے۔ اور بیع وہ چیز ہوتی ہے جس کے مقابل ثمن ہوا اور اس کے مقابل ثمن نہیں ہے لہذا یہ بیع بھی نہیں ہوگا۔

اگر سامان و حیوان کے قبیل سے ہو تو اگر متعین ہو تو جائز ہے اور اگر دیہ ہو تو وصف بیان کر دہ کپڑوں میں صلح جائز ہوگی جب کہ بیع سلم کی شرائط کو پورا کیا گیا ہو البتہ دین بعض دین سے افتراق سے بچنے کے لیے مجلس میں قبضہ شرط ہوگا۔ اور وہ حیوان جس کا وصف بیان کیا گیا ہو اس میں صلح کسی حال میں جائز نہیں کیونکہ یہ مال کے عوض کے طور پر ذمے میں بطور دین کے ثابت نہیں ہوتا۔

اسی طرح جب کہ مدعا موزونی ہو اور ذمے میں موصوف (وصف بیان کر دہ) دین ہو پھر اس میں مصالحات اسی کی جنس یا اس کی خلاف جنس پر ہو تو اس میں وہی پوری تفصیل ہے جو ہم نے موصوف کیلی میں ذکر کی۔

یہ اس صورت میں تھا جب کیلی یا موزونی اور ذمے میں موصوف دین ہو۔ اور اگر مدعا کپڑا بطور سلم فیہ کے ہو پھر اس میں مصالحات کی تو یا تو مصالحات اسی کی جنس پر ہوئی یا اس کی مخالف جنس

پر ہوئی۔ اگر اسی کی جنس پر ہوئی تو اس کی تین صورتیں ہیں یا تو اپنے حق کی مثل پر صلح ہوئی ہو یا اپنے حق سے زائد پر یا اپنے حق سے کمتر پر ہوئی ہو۔ اگر مصالحت باعتبار مقدار و وصف کے اپنے حق کی مثل پر ہوئی ہو مثلاً عمدہ ہر وی کپڑے میں مصالحت عمدہ ہر وی کپڑے پر ہو تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنا حق بعینہ وصول کیا ہے۔ اسی طرح باعتبار مقدار و وصف کے یا صرف باعتبار وصف کے اپنے حق سے کمتر پر صلح کی ہو تو جائز ہے اور اس کو یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنا حق وصول کیا ہے اور باقی کو چھوڑ دیا ہے اور اصل دو وصف کے اعتبار سے بری کر دیا ہے۔ اور مسلم فیہ میں ابراہیم صحیح ہے کیونکہ اس پر قبضہ واجب نہیں ہے۔ اور اگر صرف باعتبار مقدار کے اپنے حق سے کمتر پر مصالحت کی ہو مثلاً گھٹیا کپڑے کے بارے میں مصالحت نصف ہو کر کپڑے پر کی تو جائز ہے برخلاف درہم و دنانیر اور کمبلی موصوف اور موزوں موصوف (یعنی جن کا وصف بیان کیا گیا ہو) کے مثلاً گھوٹے ہزار میں کھرے پانچ سو پر مصالحت کی یا گھٹیا گندم کے کر میں عمدہ گندم کے نصف کر پر مصالحت کی یا گھٹیا سوپے میں نصف عمدہ سوپے پر مصالحت کی تو جائز نہیں۔ فرق دونوں میں یہ ہے کہ ان صورتوں میں حجاز سے مانع جو کہ عمدگی کا عوض ہوتا ہے جائز ہے کچھ نہ۔ ربویہ (سودی) کے علاوہ اموال میں عمدگی کی اپنی جنس سے مقابلے کے وقت قیمت ہوتی ہے برخلاف اموال ربویہ کے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ تمام اموال میں عمدگی کی معیشت ہو کیونکہ یہ مرغوب مفت ہے جس کے مقابلے میں عوض خرچ کیا جاتا ہے مگر صاحب شریعت نے اموال ربویہ میں اس کے قابل قیمت ہونے کے اعتبار کو تعدد اس قطع کر دیا ہے اپنے اس قول کے ساتھ کہ بیتہ ہا دو دیہا سواد (ان کا عمدہ اور گھٹیا برابر ہے)۔ لہذا یہ وصف قاعدے کے مطابق اموال ربویہ کے غیر میں مستعمل باقی رہا۔ اور اس کا عوض صحیح ہے۔

اگر باعتبار مقدار و وصف کے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ایک گھٹیا ہر وی کپڑے میں دو عمدہ ہر وی کپڑوں پر مصالحت کی تو جائز ہے لیکن قبضہ مجلس میں شرط ہے کیونکہ اس کے حجاز کا طریقہ معاوضہ ہے اور جب جنس ایک ہو تو ادھار حرام ہوتا ہے لہذا قبضہ ضروری ہے۔ تاکہ سود لازم نہ آئے۔

اسی طرح اگر صرف باعتبار مقدار کے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ایک عمدہ ہر وی کپڑے کے بارے میں دو گھٹیا ہر وی کپڑوں پر مصالحت کی تو جائز ہے اور مذکورہ وجہ کی بنا پر قبضہ شرط نہ ہوتا۔ اور اگر صرف باعتبار وصف کے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ایک عمدہ کپڑے میں ایک عمدہ کپڑے پر مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ یہ معاوضہ ہے اس لیے کہ اس کو اپنے حق کے وصول کرنے پر معمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ زیادتی پر اس کا حق نہیں تھا لہذا اس کو معاوضہ پر معمول کریں گے تاکہ سود لازم نہ آئے اور مذکورہ وجہ کی بنا پر قبضہ شرط نہ ہوگا۔

اور اگر اپنے حق کی جنس بخلاف پر خواہ وہ کچھ بھی ہو مصالحت کی تو جائز نہیں خواہ وہ دین ہو یا عین ہو کیونکہ اس میں قبضہ صحیح و بیشتر مسلم فیہ کا استدلال (عدل طلب کرنا) ہے جو کہ جائز عین البذلہ اگر صلح

راس المال پر ہو تو جائز ہے کیونکہ راس المال پر مصالحت بیع سلم کا اقالہ و فسخ ہوگا استبدال نہیں ہوگا۔

اگر مداخلت خطا یا شبہ عمد کی وجہ سے ذمے میں موصوف حیوان ہو پھر مصالحت کی تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کلام یہ ہے کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو جو دیت میں مقررہ و مفروض ہے اسی پر مصالحت کی یا جو دیت میں سرے سے مقررہ و مفروض نہیں اس پر مصالحت کی مثلاً دس ہزار درہم یا ہزار دینار یا سواونٹ یا دو ہزار کجیاں یا دو سو جوڑے پر مصالحت کی تو صلح جائز ہے اور یہ قاضی کی تعیین کی طرح درحقیقت مقررہ انواع میں سے حق و واجب کے لیے نوع کی تعیین ہے لہذا جائز ہے اور قاتل کی رضا کے ساتھ اس کو بالفعل اختیار کرنا اپنے عین حق واجب کو وصول کرنا ہے۔ اسی طرح اگر مفروض سے کمتر پر مصالحت کی تو یہ اپنے بعض عین حق کو وصول کرنا اور باقی کو چھوڑنا شمار ہوگا۔ اور اگر مفروض سے زائد پر مصالحت کی تو جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے۔ اور اگر قاضی کی ان انواع میں سے کسی نوع کی تعیین کے بعد مصالحت کی تو اگر مصالحت اپنے معین حق کی جنس پر ہو تو اگر اس کی مثل ہو یا اس سے کمتر ہو تو جائز ہے۔ اور اگر اس سے زائد ہو تو جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے۔ اور اگر اپنے حق کی جنس پر ہو تو اگر وہ منجملہ مفروض کی جنس میں سے ہو مثلاً قاضی نے سواونٹوں کی تعیین کی اور مصالحت سو گاہوں یا اس سے زائد پر کی تو جائز ہے اور یہ معاوضہ ہوگا کیونکہ قاضی کی تعیین سے اونٹ متعین اور واجب ہو گئے اور کچھ اور واجب مذربا۔ لہذا گائیں بدل و عوض ہوں گی اس سے جو ذمے میں واجب ہو (یعنی اونٹ) پس یہ معاوضہ ہوگا۔ اور دین بعض دین سے افتراق سے بچنے کے لیے مجلس میں قبضہ شرط ہے۔ اسی طرح اگر مصالحت جنس مفروض کے علاوہ پر ہوئی مثلاً دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی کیلی یا موزونی پر ہوئی تو جائز ہے اور یہ معاوضہ ہوگا اور مذکورہ وجہ کی بنا پر قبضہ شرط ہوگا۔ اور اگر اونٹوں کی قیمت پر یا اس سے کچھ زائد قیمت پر کہ جو عام طور پر برداشت کر لی جاتی ہے مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ اونٹوں کی قیمت دراہم و دنانیر ہوتے ہیں اور یہ اونٹ کی ہم جنس نہیں ہیں لہذا ان پر صلح معاوضہ ہوگا پس جائز ہے خواہ کم ہوں یا زائد اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اونٹوں کے بارے میں ذمے میں دراہم پر صلح کی اور قبضہ سے بیشتر دونوں جدا ہو گئے تو جائز ہے اگرچہ یہ دین بعض دین سے افتراق ہے کیونکہ یہ معاوضہ نہیں ہے بلکہ اپنے عین حق کو وصول کرنا ہے کیونکہ ذمے میں جو حیوان واجب ہو تا ہے وہ اگرچہ دین ہے لیکن دین لازم نہیں ہے۔ کبار سمجھتے نہیں کہ جس شخص کے ذمے یہ دین ہو وہ اگر اس کی قیمت لے آئے تو قبول کرنے والے پر اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے برخلاف دیگر دیوں کے لہذا یہ حقیقت کے اعتبار سے دین بعض دین سے افتراق نہیں۔ یہ اس صورت میں تھا جب قاضی نے قاتل پر اونٹوں کا فیصلہ دیا۔ اگر قاضی نے اس پر دراہم و دنانیر کا فیصلہ دیا پھر مصالحت دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی ایسے کیلی یا موزونی پر ہوئی یا گائے پر ہوئی جو اس کے پاس موجود نہیں تو جائز نہیں کیونکہ ان اشیاء کے مقابل دراہم و دنانیر ہیں جو متن ہوتے ہیں۔ لہذا یہ



اشیاء بیع ہونے کے لیے متعین ہیں۔ اور وہ بیع جو کہ معین نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں مگر سلم کے طریقے سے۔ یہ اس صورت میں تھا کہ جب مصالحت دیت کے باب میں کسی مفروض پر ہوئی ہو۔ اور اگر مصالحت ایسی شے پر ہو جو سرے سے مفروض نہ ہو مثلاً دراجم و زناہیر کے علاوہ اور کوئی کیلی یا موزونی شے جس کو قاضی کی تعین سے پیشتر فرض میں کوئی دخل نہیں ہے تو جائز ہے اگرچہ اس کی قیمت مفروض سے زائد ہو لیکن مجلس میں قبضہ شرط ہے کیونکہ یہ معاوضہ ہے لہذا جائز ہے اور وجہ مذکورہ کی بناء پر قبضہ شرط ہوگا۔ اور اگر قاضی کی تعین کے بعد ہو تو اس میں وہی تفصیل ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

جوساری باتیں ہم نے بیان کی ہیں۔ ان میں مدعا علیہ کے دعویٰ سے انکار یا اس سے سکوت کرتے ہوئے مصالحت کرنے پر وہی حکم ہے جو مدعا علیہ کے دعویٰ کا اقرار کرتے ہوئے صلح کا حکم ہے۔ مذکورہ بحث اس صورت میں تھی کہ بدل صلح مال ہو خواہ عین ہو یا دین ہو۔ اور جب بدل صلح منفعت ہو مثلاً متعین غلام کی خدمت یا معین جانور کی سواری یا مدت معلوم کے لیے زمین پر زراعت یا مکان میں سکونت پر مصالحت ہو تو صلح جائز ہے اور یہ صلح اجارہ کے معنی میں ہوگی خواہ صلح مدعا علیہ کے دعویٰ سے اقرار یا انکار یا سکوت کے بعد ہو کیونکہ اجارہ کہتے ہیں عوض کے بدلے میں منفعت کی تخلیک کو اور یہ بات موجود ہے۔ مدعا علیہ کے اقرار کی صورت میں تو ظاہر ہے کیونکہ بدل صلح دعویٰ کا عوض ہو گیا۔ اسی طرح انکار کی صورت میں یہ مدعی کے حق میں اجارہ ہے اور مدعا علیہ کے حق میں خصومت (مقدمہ) اور محکم کا بدلہ ہے۔ ایسے ہی سکوت کی صورت میں ہے کیونکہ ساکت منکر کے حکم میں ہوتا ہے خواہ مدعا عین ہو یا دین ہو لیکن منفعت کی تخلیک کسی عین کے عوض میں ہوتی ہے اور کسی دین کے عوض میں جیسا کہ تمام اجارات میں ہوتا ہے۔

اور اگر مدعا منفعت ہو تو اگر دونوں منفعتیں مختلف جنس کی ہوں جیسا کہ مکان کی سکونت میں مصالحت غلام کی خدمت پر ہو جائے تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر ہم جنس ہوں تو ہمارے نزدیک جائز نہیں اور اس مسئلہ کا قاعدہ و دلیل کتاب الاجارات میں مذکور ہے۔

اور جب منافع پر صلح میں اجارہ کا اعتبار کیا جائے تو صلح ان تمام امور سے صحیح ہوگی جن سے اجارہ صحیح ہوتا ہے۔ اور ان امور سے فاسد ہوگی جن سے اجارہ فاسد ہوتا ہے۔ اور غلام کے مالک کو حق ہوگا کہ وہ غلام کو آزاد کر دے کیونکہ آزاد کرنے کی صحت ذات میں ملکیت کے قیام پر موقوف ہوتی ہے اور وہ قائم ہے۔ تو یہ اجرت پر دیے ہوئے یا مہر ہو غلام کو آزاد کرنے کے مشابہ ہوا۔ البتہ اس کو بیچنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ بیع کا جو از قبضہ کے بعد ہوتا ہے اور وہ موجود نہیں لہذا اس کی بیع صحیح نہیں جیسا کہ اجرت پر دیے ہوئے یا مہر ہو غلام میں ہوتا ہے۔ اور مدعی کو حق مال ہے کہ وہ غلام کو کسی اور کو اجرت پر دے دے کیونکہ جب غلام کی منفعت اس کی ملوک ہو گئی تو اس کو حق ہے کہ چاہے تو خود اس کو حاصل کرے اور چاہے تو کسی دوسرے کو تخلیک کر دے جیسا کہ اجرت پر بیلے ہوئے غلام میں ہوتا ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو یہ حق بھی ہے کہ وہ صلح

کی مدت کے دوران مدعا علیہ کو غلام بطور اجرت کے دے دے اور اس سے صلح اسی طرح باطل نہیں ہوگی جس طرح کسی دوسرے کو اجارہ پر دیئے سے باطل نہیں ہوتی۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں اور صلح باطل ہو جائے گی جیسا کہ اگر مدت اجارہ میں اجارہ پر دینے والے کے ہاتھ بھی اجارہ پر دے دے تو یہ بالا جماع جائز نہیں اور پہلا اجارہ باطل ہو جائے گا اور مستاجر پر کچھ اجرت نہ آئے گی۔ ایسا ہی اس صورت میں ہوگا۔

مدعی کو حق ہوگا کہ وہ غلام کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے گا۔ کتاب الاجارہ میں ہے کہ جس شخص نے خدمت کے لیے غلام اجرت پر لیا تو اس کو اختیار نہیں کہ غلام کو اپنے ساتھ سفر پر لے جائے کیونکہ سفر و حضر کی خدمتوں میں تفاوت ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں کے مابین فرق یہ ہے کہ خدمت کے لیے اجارہ پر لے ہوئے غلام کے ساتھ سفر کرنے میں آجر کو ضرر لاحق ہوتا ہے کیونکہ اجارہ میں۔ مستاجر کے واپس کرنے کا خرچہ و مشقت آجر پر ہوتی ہے اور برباد اوقات واپس لے جانے میں خرچہ اجرت سے بھی زائد ہو جاتا ہے تو آجر کو اس سے نقصان ہوگا لہذا اس سے ضرر کو دور کرنے کے لیے مستاجر کو غلام کو اپنے ساتھ سفر لے جانے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور یہ بات زیر بحث مسئلہ میں معدوم ہے کیونکہ واپس کرنے کا خرچہ غلام کے مالک پر نہیں ہوگا لہذا یہ اس غلام کے مشابہ ہو گیا جس کی خدمت کی وصیت کی گئی ہو یا جو مر ہوئی ہو۔ اور ان دونوں کو سفر پر لے جایا جاسکتا ہے ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ایک شخص نے دوسرے کے قبضے میں مکان پر دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے انکار کیا۔ پھر مصالحت اس پر ہوئی کہ مدعا علیہ جس کے قبضے میں مکان ہے وہ اس مکان میں ایک سال رہائش رکھے پھر وہ مکان مدعی کے عاقلے کر دے تو جائز ہے کیونکہ مدعی اپنے زعم میں تصرف کرنے والا ہے مدعا علیہ کے لیے ایک سال کی منفعت کے بدلے کے ساتھ اور مدعا علیہ مشروط مدت میں اپنے لیے منفعت کو وصول کرنے میں خود اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا ہے۔ تو دونوں میں سے ہر ایک اپنے زعم کے مطابق اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا ہے لہذا جائز ہے۔

۲۔ مصالح علیہ متقوم ہو۔ لہذا مسلمان کے ساتھ غزو و خنزیر پر صلح صحیح نہیں کیونکہ یہ مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں۔ اسی طرح اگر سرکر کے ایک مسئلے پر مصالحت ہوئی اور اس میں شراب نکل آئی تو صلح صحیح نہیں کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ صلح اپنے عمل پر واقع نہیں ہوئی۔

۳۔ مصالح علیہ مصالحت کرنے والے کا مملوک ہو جی کہ اگر مال پر مصالحت کی پھر مدعی کے قبضے کے دوران اس میں کسی خبیث کا استحقاق نکل آیا تو صلح صحیح نہیں کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ وہ صلح کرنے والے کی ملکیت نہیں تھا لہذا واضح ہو کہ صلح صحیح نہیں ہوئی۔

۴۔ مصالح ظہیر معلوم ہونا چاہیے کیونکہ عوض کی جہالت تنازع کا باعث بنتی ہے لہذا عقد کے فساد کا موجب ہے الا یہ کہ کوئی ایسی چیز ہو جو قبضہ اور تسلیم (سپردہ کرنے) کی محتاج نہ ہو جیسے کرد آدمی ہوں اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی پر ایک حق کا دعویٰ کرتا ہو پھر دونوں اس پر

مصاحمت کر لیں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی پر جس کا دعویٰ کرنا ہے اس کو (بدل) صلح بنائے اس کے عوض میں جس کا دعویٰ اس کا ساتھی اس پر کرنا ہے تو صلح صحیح ہے اگرچہ مہول وغیرہ معلوم ہے کیونکہ بدل عوض کی جہالت خود اپنی وجہ سے عقد کے جواز کے مانع نہیں ہے بلکہ مانع اس بنا پر ہے کہ وہ اس تنازع کا باعث بنتی ہے جو تسلیم اور تسلیم (سپردہ کرنے اور قبضہ کرنے) کے لیے ہے۔ لہذا اگر کوئی ایسا مال ہو جو تسلیم و تسلیم سے مستثنیٰ ہو اور محکومے کا باعث نہ بنتا ہو تو وہ جواز کے مانع نہ ہوگا۔

البتہ جان اور جان سے کمتر ہیں قصاص پر صلح میں بدل میں کچھ جہالت کا تحمل ہو سکتا ہے جیسا کہ باب النکاح میں مہر میں اور صلح میں اور مال پر آزاد کرنے میں اور کتابت میں اس کا تحمل ہو سکتا جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔

اگر مصاحمت میل (پانی کے ہاؤ) یا نہر سے پانی لینے پر ہو حالانکہ میل و نہر کی ذات میں اس کا کوئی سبق نہ ہو یا یہ کہ اس دیوار پر فلاں فلاں شبیر ڈالے گا یا یہ کہ اس کا پرنا لے اس کے گھر میں اتھو بیٹے گا تو جائز نہیں کیونکہ اسی صورتوں میں جس شی پر صلح واقع ہوئی ہے وہ قبض و تسلیم کا محتاج ہے لہذا اس کی جہالت کا تحمل نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے اس کی بیع بھی صحیح نہیں پس اس پر صلح صحیح نہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شی کی بیع و شراء جائز ہے اس پر صلح بھی جائز ہے اور جس کی بیع و شراء جائز نہیں اس پر صلح بھی جائز نہیں۔

## فصل

### مصالح عمدہ سے متعلق شرائط

۱۔ وہ بندے کا حق ہو اللہ عزوجل کا حق نہ ہو خواہ وہ مال ہو عین یا دین یا ایسا حق ہو جو نہ مال عین ہو نہ دین ہو۔ یہاں تک کہ زنا، چوری اور شراب پینے کی حد میں صلح صحیح نہیں مثلاً کسی زانی کو یا کسی دزدے کا مال چرانے والے چور کو یا شراب پینے والے کو بکڑا پھر اس سے مال پر مصاحمت کر لی کہ وہ اس کا معاملہ حاکم کی طرف نہیں لے جائیگا اس صلح کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حد اللہ تعالیٰ جل شانہ کا حق ہے اور اللہ عزوجل کے حقوق میں صلح جائز نہیں کیونکہ صلح کرنے والا صلح کے ذریعے اپنے حق میں تصرف کرنا ہے یا تو اپنے کل حق کو وصول کر کے یا کچھ حق کو وصول کر کے اور باقی حق کو ساقط کر کے یا پھر معاوضہ کے طریقے پر۔ اور یہ سب باتیں (اپنے علاوہ) کسی غیر کے حق میں جائز نہیں۔

اسی طرح اگر عقد ف میں مصاحمت کی مثلاً ایک لے دوسرے پر تحفہ کیا پھر اس کے ساتھ مال پر مصاحمت کر لی کہ وہ اس سے درگزر کرے گا تو جائز نہیں کیونکہ اگرچہ اس میں بندے کا

بھی حق ہے لیکن قلب اس میں اللہ تعالیٰ کے حق کو پسے اور جو امر مغلوب ہو شریعت کی رو سے وہ عدم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ لہذا یہ صلح ان حقوق کے مکم میں ہوگی جو خالص اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں اور ان میں صلح کا احتمال نہیں اسی طرح اس میں بھی نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی گواہ کے ساتھ کہ جو اس کے خلاف گواہی دینا چاہتا ہے مال پر مصالحت کی تاک وہ اس کے خلاف گواہی نہ دے تو یہ باطل ہے کیونکہ گواہی دینے میں گواہ اللہ تعالیٰ عز و شہ کا حق ادا کرتا ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے و اقیموا الشہادۃ للہ (اور گواہی قائم کرو اللہ کے لیے) اور اللہ عز و جل کے حقوق میں صلح باطل ہے اور گواہ پر واجب ہے کہ جو مال اس نے لیا ہے اس کو واپس لوٹ دے کیونکہ وہ اس نے ناحق لیا ہے۔ اور اگر قاضی کو اس کا علم ہو جائے تو وہ اس کی گواہی کو باطل کر دے کیونکہ یہ فسق ہے الا یہ کہ تو یہ کرے جو مقبول ہوتی ہے۔

تقریر میں مصالحت جائز ہے کیونکہ یہ بندے کا حق ہے۔ اسی طرح جان اور جان سے کچھ میں قصاص میں مصالحت بھی صحیح ہے کیونکہ قصاص بندے کا حق ہے خواہ بدل صلح میں ہو یا ایسا مجبول ہو کہ جس میں جہالت کثیر نہ ہو مثلاً اگر قصاص میں مصالحت غلام پر ہو یا ہر وہ کپڑے پر ہوئی تو جائز ہے کیونکہ نوع کا بیان کرنے سے جہالت میں قلت آگئی کیونکہ مطلق غلام سے درمیان غلام اور مطلق ہر وہی کپڑے سے درمیان ہر وہی کپڑا مراد ہوتا ہے۔ لہذا جہالت قلیل ہوگی اور صلح صحیح ہوگی۔ اور اس کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس کا درمیان دے اور چاہے تو اس کی قیمت دے دے مینا

کہ نکاح میں ہوتا ہے۔ اگر مصالحت کپڑے پر یا جانور پر یا مکان پر ہوئی تو جائز نہیں کیونکہ کپڑے اور جانور انہیں ہیں کہ جن کے تحت مختلف انواع ہوتی ہیں اور نوع کی جہالت کثیر ہوتی ہے لہذا یہ حرام کے مانع ہوگی اسی طرح مکانات کی جہالت بوجہ جگہوں کے اختلاف کے کپڑے اور جانور میں جہالت کے ساتھ ملحق ہے۔ پس وہ حرام کے مانع ہوگی جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے۔

قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ جہالت جو نکاح کے باب میں مہر کے ذکر کی صحت کے مانع ہے قصاص میں صلح کی صحت کے مانع بھی ہے۔ اور جو وہاں مانع نہیں وہ یہاں بھی مانع نہیں کیونکہ وہ جس پر صلح واقع ہوا اور مرد و نوز میں سے ہر ایک ایسی چیز سے بدل واجب ہوتا ہے جو مال نہیں ہے اور جہالت خود اپنی وجہ سے صحت کے مانع نہیں ہے کیا دیکھتے نہیں کہ نکاح کے باب میں خلعین میں مہر مثل کا حکم آیا ہے حالانکہ اس کی مقدار مجبول ہے بلکہ جہالت جو صلح کی صحت کے مانع ہے تو اس سے ہے کہ یہ جھگڑے کا باعث ہے۔ اور نکاح اور قصاص میں صلح کی بنیاد برپائی پر ہے جیسا کہ انسان اپنی جان کیساتھ ایسی برپائی (خود و گذر) کرتا ہے جو عام طور اپنے مال کے ساتھ نہیں کرتا لہذا قلیل جہالت جھگڑے کا باعث نہیں بنتی اور حرام کے مانع نہیں ہے برخلاف بیع

جہالت کو جو تسلیم و قبضہ کا احتمال نہیں رکھتی وہ صلح کے جواز سے مانع نہیں ہے۔

۲۔ مصالح عن مصالحت کرنے والے کا حق ہو۔

۳۔ مصالح عنہ مدعی کا حق جو جو محل میں ثابت ہو لہذا جو اس کا حق نہ ہو یا اس کا حق محل میں نہ ہو تو اس میں صلح جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر نے طلاق دی اور عورت نے شوہر کے قبضے میں ایک بچے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ بچہ اس شوہر کا اس سے ہے اور شوہر انکار کرے پھر عورت نسب میں کسی شی پر مصالحت کرے تو صلح باطل ہوگی کیونکہ نسب بچے کا حق ہے عورت کا نہیں لہذا وہ دوسرے کے حق پر غرض لینے کا اختیار نہیں رکھتی نیز صلح یا تو اسقاط ہوتا ہے یا معاوضہ اور نسب میں ان میں سے کسی کا بھی احتمال نہیں ہوتا۔

اگر شفیق اس شخص میں جو اس کے لیے ثابت ہوا اگر کسی شی پر مصالحت کر لے اس شرط پر کہ وہ مکان مشتری کے لیے چھوڑے تو صلح باطل ہے کیونکہ محل میں شفیق کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس کے لیے تو صرف حق تنلیک ثابت ہے اور وہ محل میں کسی معنی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ وہ تو ولایت کی تعبیر ہے اور ولایت والی کی صفت ہے لہذا اس میں صلح کا احتمال نہیں پر خلاف قصاص میں صلح کے کہ اس میں استیفاء کے حق میں محل یعنی قاتل ملوک بن جاتا ہے لہذا حق محل میں ثابت ہوتا اور اس طرح اس میں صلح کے ذریعے عوض لینے کا اختیار ہوتا ہے۔ پس دونوں میں یہی فرق ہے۔

اسی طرح کفیل بالنفس اگر مال پر مصالحت کر لے اس شرط کے ساتھ کہ طالب اس کو کفالت سے بری کر دے گا تو صلح باطل ہے کیونکہ طالب کے لیے کفیل بالنفس کی جانب صرف کفول بنفس کی ذات کو تسلیم کرنے کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور یہ ولایت مطالبہ کی تعبیر ہے جو کہ والی کی صفت ہے لہذا اس میں مصالحت جائز نہیں۔ پس یہ شخصہ کے مشابہ ہوا۔ اور اگر کفالت باطل ہو جائے گی تو اس میں دور وایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق باطل نہیں ہوگی کیونکہ وہ اپنے حق کے سقوط پر بنیہ عوض کے راضی نہیں ہوا اور عوض اس کو ملا نہیں لہذا اس کا حق بھی ساقط نہیں ہوگا۔ اور دوسری روایت کے مطابق باطل ہو جائے گی کیونکہ ابراہ کی صحت عوض پر موقوف نہیں لہذا ابراہ صیح ہوگا اگرچہ اس کو عوض نہ ملا ہو تو جب یہ صیح ہے کہ ابراہ اسقاط ہے تو ساقط واپس پلٹ آنے کا احتمال نہیں رکھتا۔

۱۔ بنا پر اگر کسی شخص کا رستہ پر سانپان یا چھبہ ہو — یا اس کا پرناک ہو اور اس کے ساتھ کوئی شخص جھگڑا کرے اور اس کو ہٹا دینے کا ارادہ کرے اور مالک اس سے مال پر مصالحت کر لے تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ رستہ آگے سے کھلا ہوگا یا آگے سے بند ہوگا تو جب وہ آگے سے کھلا ہوگا — لہذا اس میں سے کوئی شخص اس کے ساتھ جھگڑا کرے اور اس کو ہٹانے کا ارادہ کرے پھر اس کے ساتھ مال پر مصالحت کر لے تو صلح باطل ہے کیونکہ کھلے رستے کی ذات کا کوئی مسلمان مالک نہیں جو تانان کو تو محض گزرنے کا حق ہوتا ہے اور یہ حق ایسا نہیں ہے جو رستہ کی ذات میں ثابت ہو بلکہ یہ ولایت مرور (یعنی گزرنے کے اختیار) کی تعبیر ہے اور یہ گزرنے والے کی صفت ہے لہذا اس میں صلح جائز نہیں۔ پھر اس صلح

کے باب کے کہ وہ قیمت کم کرانے اور تنگی کرنے پر مبنی ہے کیونکہ وہ مال کا مال کے بدلے معاوضہ ہے اور انسان اپنے مال کے ساتھ وہ تنگی کا معاملہ کرتا ہے جو اپنی جان کے ساتھ نہیں کرتا پس یہی فرق ہے۔ اور توفیق دینے والے تو پس اللہ عزوجل ہیں

اور جب بدل کی حالت کے کثیر ہونے کے سبب سے صلح صحیح نہیں ہوتی تو قصاص ماضی ہو جاتا ہے اور دیت واجب ہو جاتی ہے اور نکاح میں ہر مثل واجب ہو جاتا ہے البتہ ان کے مابین ایک وجہ سے فرق ہے کیونکہ اگر وہ قصاص میں غم یا خسر پر ہر معاوضت کرے تو صحیح نہیں اور کوئی اور شیء واجب نہیں ہوگی جب کہ اگر کسی عورت سے نکاح کرے اور غم یا خسر بہ کو مہر بتلے تو مہر صحیح نہیں ہوگا اور مثل واجب ہوگا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ غم جب بدل صلح بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کا ذکر باطل ہو گیا اور صلح کے لفظ کو معافی سے کنایہ بنانا ممکن ہے۔ اور معافی کے بعد کچھ اور واجب نہیں ہوتا۔ رہا لفظ نکاح تو اس میں معافی کو مانا نہیں اور اگر وہ دوسرے کے حق کو معاف کرنا صحیح نہیں لہذا نکاح مہر کے ذکر کے بغیر رہ جائے گا۔ پس ہر مثل واجب ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ سرے سے مہر کا ذکر نہ کرے۔ پس یہ دونوں کے درمیان یہ فرق کیا۔

اور ہاں یہ خواہ بدل صلح دیت کی مقدار کے برابر ہو یا اس سے کم ہو یا اس سے زائد ہو کیونکہ فرمان الہی ہے۔

فرمان باری تعالیٰ: "فی لہ یعنی جس کو دیا گیا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ایسے ہی مردی ہے اور فرمان باری فاتح باع المعروف یعنی چاہیے کہ اس کا بچھا کرے یہاں مصدر امر کے معنی میں ہے۔ تو اللہ تبارک و تعالیٰ نے دلی کو جب کہ اس کو "کوئی شئی" دی جائے اتنا باع المعروف کا حکم دیا ہے اور شئی کا لفظ للیل و کثیر دونوں کو شامل ہے۔ پس آیت قصاص میں قلیل و کثیر پر صلح کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ یہ قتل خطا اور شبہ عمد کے برخلاف ہے کہ ان میں اگر دیت سے زائد پرصحت کرے تو جائز نہیں۔ فرق یہ ہے کہ خطا اور شبہ عمد میں بدل صلح دیت سے عوض ہوتا ہے اور دیت کی مقدار متعین ہے کہ اس سے زائد نہیں ہوتی۔ لہذا مقرر مقدار سے زائد سود ہوگا۔ رہا قصاص میں بدل صلح تو وہ قصاص کا عوض ہوتا ہے اور قصاص مال کی جنس میں سے نہیں ہوتا یا نہ نک کہ اس کا بدل مال کی مترا مقدار سے زائد ہو جائے لہذا سود کا تحقق نہیں ہوگا۔ پس یہی فرق ہے۔

مصلح عنہ کا معلوم ہونا صلح کے جواز کے لیے شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے دوسرے پر کسی عین میں حق کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے اسکا اقرار کر لیا یا اس کا انکار کیا پھر معلوم مال پر مصالحت کر لی تو ہائز ہے کیونکہ صلح جیسے معاوضہ کے طریقے سے صحیح ہوتی ہے اسی طرح اسقاط کے طریقے سے بھی صحیح ہوتی ہے۔ یہاں ایک بدل کے مجہول ہونے سے معاوضہ کے طریقے سے تصحیح ممکن نہیں لہذا اسقاط کے طریقے سے تصحیح ہوگی۔ اور یہ اس وجہ سے کہ باعث نہیں ہوگا جو کہ تسلیم و تقبض ہے مانع ہے کیونکہ ساقط ہونے والے میں اس کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اس شئی میں

صلح میں فائدہ بھی کوئی نہیں ہے کیونکہ اگر صلح کے ذریعے اس ایک کا حق ساقط ہو گیا تو باقی لوگوں کو اکھیرنے کا حق باقی رہے گا۔ اسی طرح اگر کوئی دوسرا اس اپنے آنے والے سے سال پر مصالحت کرے تاکہ اس سے اکھیرنے اور بٹانے کا حق لے لے تو صلح باطل ہے کیونکہ بٹانا اس پر واجب تھا تو اس پر مال لینا رشتہ ہوگا۔

یہ اس صورت میں تھا جب کہ رستہ کھلا ہو۔ اور جب رستہ آگے سے بند ہو پھر راہ گیروں میں سے کوئی اس کے ساتھ سائبان وغیرہ کو باقی چھوڑنے میں مال پر مصالحت کر لے تو صلح جائز ہے کیونکہ اس صورت میں رستہ کی ذات گلی والوں کی ملک ہے۔ لہذا ان میں سے ہر ایک کی اس میں ملکیت ہوگی تو اس میں جائز ہے اور اسی طرح صلح کے ذریعے ان میں سے ہر ایک کے حق میں ساقط کرنا ہے مفید ہے کیونکہ باقی لوگوں کی رضامندی کو حاصل کرنے کا احتمال ہے جب کہ پہلی صورت میں اس کا احتمال نہیں کیونکہ ان کا اعطاء نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح اگر دوسرا ان میں سے کسی کے ساتھ سائبان وغیرہ کو باقی چھوڑنے میں مال پر مصالحت کر لے تو جائز ہے اور اس کے لیے مال حلال ہے کیونکہ رستے کی ذات ان کے لیے شرکت کے ساتھ ملک ہے تو ان میں سے ہر ایک کا اس میں حصہ ہے لہذا صلح میں اپنی ہی ملک کا عوض لینا ہوگا لہذا صحیح ہے۔ رہا مسلمان کا رستہ (یعنی شارع عام) تو اس میں نہ تو کسی کی ملکیت ہوتی ہے اور نہ ہی محل بن ثابت شدہ حق ہوتا ہے۔ لہذا اس صلح میں اپنی ملکیت اور محصل میں ثابت شدہ حق کا عوض لینا نہیں بنتا۔

جصاص رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ آگے سے جنگلی میں صلح کا جو ازاں صورت پر محمول ہے جبکہ تعمیر بستے پر کی گئی ہو۔ اور اگر فضا زمین کی گئی ہو تو جائز نہیں کیونکہ یہ فضا کا عوض ہوگا۔ ایک شخص دوسرے پر کچھ مال کا دعویٰ کرے اور مدعا علیہ اس کا انکار کرے اور مدعی کے پاس گواہ بھی نہ ہوں۔ مدعی مدعا علیہ سے علف اٹھانے کا مطالبہ کرے۔ مدعا علیہ مدعی سے علف اٹھانے میں مصالحت کر لے کہہ مدعی اس سے علف اٹھانے کا مطالبہ نہیں کرے گا تو صلح جائز ہے اور وہ علف اٹھانے سے بری ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر مدعا علیہ کہے کہ میں تجھ سے اس علف پر جو تیرے لئے لکھ رہا تھا ہوئی ہے مصالحت کرنا ہوں یا میں تیرے علف کا جو کچھ اٹا اٹا فدیہ دیتا ہوں تو صلح صحیح ہے کیونکہ یہ صلح اس حق میں ہے جو مدعی کے لئے ثابت ہے کیونکہ علف لینا مدعی کا مدعا علیہ کی جانب حق ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حمزہ اور کنڈی کے قبضے میں ارشاد فرمایا اللہ بینه قال لا قال اذالک یعیینہ دیکھا تیرے پاس گواہ ہیں۔ اس نے کہا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تو اس صورت میں تیرے لئے اس کا علف ہوگا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے علف کو مدعی کا حق بنایا۔ لہذا یہ صلح اس حق میں ہوگی جو شرعاً مدعی کے لئے ناجائز ہے اسی طرح مدعا (دعویٰ) میں مدعی کے زعم کے مطابق ملکیت بھی اسی کی ہے لہذا یہ صلح اس حق میں ہوگی جو مدعی کے لئے ثابت ہے۔ اور مدعا علیہ کے حق میں یہ خصوصیت (جگہ سے) کو ختم کرنے کے لئے مال فدیہ کرنا ہے اور علف کا فدیہ دینا ہے۔

اگر مدعا علیہ کے کریں نے تجھ سے حلف اتنی رقم پر خرید لیا اور مدعی کچھ کریں نے حلف تجھ کو اتنی رقم پر بجا تو صحیح نہیں۔ پس صلح سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ صلح اور قریہ کے الفاظ سے صلح صحیح ہوتی ہے جبکہ بیع و شرا کے الفاظ سے جائز نہیں ہوتی۔

اگر ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ وہ اس کا غلام ہے اور اس شخص نے انکار کیا پھر اس نے سو درہم پر مصالحت کر لی تو جائز ہے کیونکہ یہ صلح ایسے حق میں ہے جو مدعی کے حق میں ثابت ہے کیونکہ غلامی اس کے حق میں ثابت ہے۔ پس صلح اس کے حق میں مال پر آتا اور کرنا ہے لہذا صحیح ہے۔ البتہ دلاویہ کے لئے نہیں ہوگا۔ جو مدعا علیہ کے غلامی سے منکر ہونے کے۔ پھر اگر بعد میں مدعی گواہ پیش کر دے تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی مگر دلاویہ کو ثابت کرنے کے حق میں۔ اسی طرح اگر اس کے ساتھ ایک مدت کے لئے ایک جانور پر مصالحت ہوئی تو جائز ہوگی کیونکہ مدعی کے حق میں غلامی ثابت ہے لہذا بدل صلح اس کے حق میں آزادی کا بدلہ (عوض) ہے پس یہ بدلہ ثابت کے مشابہ ہے لہذا ذمے میں حیوان پر صلح صحیح ہے۔

ایک مرد ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کرے اور عورت انکار کرے پھر مرد اس مال پر مصالحت کرے جو اس نے خرچ کیا اور دعویٰ ترک کر دے تو جائز ہے کیونکہ نکاح ایسا حق ہے جو مدعی کے حق میں ثابت ہے لہذا صلح ثابت شدہ حق میں ہے۔ پس یہ طلع کے معنی میں ہوگی کیونکہ طلع کا معنی ہے خیر کے بدلے مال لینا اور یہ بات موجود ہے لہذا جائز ہے۔ اور عورت کے حق میں یہ خصوصیت ختم کرنے کے لئے مال خرچ کرنا ہے اور یہ بات بھی نص کی بنا پر جائز ہے۔

اگر ایک عورت ایک مرد پر نکاح کا دعویٰ کرے اور مرد انکار کرے۔ پھر مرد عورت کے ساتھ اس مال پر مصالحت کر لے جو اس مرد نے اسکے لئے خرچ کیا تو جائز نہیں کیونکہ نکاح یا تو ثابت ہوگا یا نہیں ہوگا۔ تو اگر نکاح ثابت نہیں تو مرد کی جانب سے عورت کو مال دینے میں رشوت کے معنی پائے جائیں گے اور اگر نکاح ثابت ہو تو اس صلح سے فرقت ثابت نہیں ہوگی کیونکہ فرقت میں عوض عورت دیتی ہے تاکہ مرد۔ لہذا وہ مال جو عورت لیتی ہے وہ کسی شے کا عوض نہیں ہوتا پس جائز نہیں۔

ایک شخص پر سو درہم کا دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے ان کا انکار کیا۔ پھر دونوں میں مصالحت ہوئی کہ اگر مدعا علیہ نے حلف اٹھا یا تو وہ بڑی ہوگا تو صلح باطل ہوگی اور مدعی اپنے دعویٰ پر قرار رہے گا یہاں تک کہ اگر وہ گواہ پیش کر دے تو گواہوں کی وجہ سے وہ مال وصول کرے گا کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ اگر مدعا علیہ نے حلف اٹھا یا تو وہ بری ہوگا "براہیت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے جو باطل ہے کیونکہ ابراہیم تملیک کے معنی پانے ہاتے ہیں اور تملیک میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ شرط کے ساتھ معلق نہیں ہو سکتی۔

اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے حلف لینا چاہے تو اس میں دو صورتیں ہیں اگر وہ حلف قاضی کے ملاوہ کسی کے پاس ہوا تھا تو وہ اس سے ایک اور مرتبہ قاضی کے پاس لے سکتا ہے کیونکہ وہ حلف واجب نہ ہونے کی بنا پر غیر معتبر ہے۔ اور اس سے خصوصیت بھی ختم نہیں ہوتی لہذا وہ کسی شمار میں نہیں ہوگا اور اگر وہ حلف قاضی کے پاس ہوا تھا تو مدعی اس سے دوبارہ حلف نہیں لے سکتا کیونکہ قاضی کے پاس حلف معتد بہ ہوتا ہے۔ لہذا مدعی نے اپنا حق ایک مرتبہ وصول کر لیا ہے



پس مدعا علیہ پر دوبارہ ایضاً واجب نہیں۔

اگر باہمی مصالحت اس بات پر ہوئی کہ مدعی حلف اٹھائے گا اور وہ حلف اٹھائے تو مال مدعا علیہ پر واجب ہو جائے گا تو یہ صلح باطل ہے کیونکہ یہ مال کے وجوب کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے جو کہ قمار ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

ایک شخص کے پاس ودیعت رکھی پھر اس نے اس کو طلب کیا مودع (یعنی) نے کہا کہ امانت ہلاک ہو گئی یا کہا کہ میں نے واپس کر دی تھی اور امانت کا مالک اس کو جھٹلائے اور کہے کہ تو نے خود ہلاک دینی استہلاک کیا ہے پھر کسی شئی پر باہم مصالحت کر لیں تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صلح باطل ہے جبکہ ہر طرف کے نزدیک صحیح ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ صلح دعویٰ صحیح اور متوجہ ہونے والے حلف کے بعد واقع ہوئی ہے لہذا دیگر مواقع کی طرح یہ بھی صحیح ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اس دعویٰ میں مناقض (یعنی) لائے والا ہے کیونکہ مودع مالک کا امین ہے اور امین کا قول خود کوئی (امانت رکھنے والے) کا قول ہوتا ہے۔ لہذا امین کی واپس لوٹانے اور ہلاکت کی خبر دینا خود مودع کا قہر ہوا۔ پس اس طرح وہ استہلاک کا دعویٰ کرتے ہیں مناقض (دعویٰ کی نفی کرنے والا) بنا۔ اور مناقض دعویٰ کی صحت کے مانع ہے البتہ مودع سے حلف لیا جائے گا اس لئے ہمیں کہ دعویٰ کو دفع کیا جائے کیونکہ دعویٰ تو اپنے باطل ہونے کی وجہ سے خود ختم ہو چکا ہے بلکہ ہمت کو دودھ لسنے کے لئے اور جب دعویٰ صحیح نہیں تو صلح بھی صحیح نہیں۔

اور اگر مودع استہلاک کا دعویٰ کرے اور مودع یہ نہ کہے کہ امانت ہلاک ہو گئی ہے یا میں نے اس کو واپس کر لیا تھا۔ پھر دونوں کو شئی پر مصالحت کر لیں یا تہا ہے کیونکہ استہلاک کا دعویٰ صحیح ہے اور حلف (مودع) کا قہر ہونے والا ہے لہذا صلح صحیح ہے اگر مودع ودیعت طلب کرے اور مودع انکار کرے اور کہے کہ تو نے میرے پاس کوئی شئی ودیعت نہیں رکھائی پھر کہا کہ وہ ہلاک ہو گئی یا کہا کہ میں نے اس کو واپس کر دیا تھا۔ مودع کہے کہ میں بلکہ تو نے اس کا استہلاک کیا ہے۔ پھر دونوں مصالحت کر لیں تو جائز ہے کیونکہ مالک اس پر انکار کے سبب سے ضمان مقصوب کا دعویٰ کر رہا ہے کیونکہ انکار وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے۔ اور ہر وہ جواب جو قہر لے ودیعت کے بارے میں کہا ہے وہی جواب عاریت اور مضارب میں جاری ہوتا ہے کیونکہ یہ سب امانت ہیں۔

ایک شخص نے دوسرے سے کوئی غلام خرید اپھر اس غلام میں حبیب نکالا اور بائع سے اس بارے میں جھگڑا کیا پھر کسی شئی پر اس کے ساتھ مصالحت کر لی یا بائع نے اس کے حق میں کچھ بھی کر دی تو اگر غلام ایسا ہو کہ بائع کی طرف اس کو واپس کرنا جائز ہو اور اس کو حبیب کے تادم و ودیعت کا صلح کہنے کا اختیار ہو واپس کرنے کا اختیار نہ ہو تو صلح جائز ہے کیونکہ حبیب میں صلح ایسے حق میں صلح ہے جو عمل میں ثابت ہے اور وہ حق ہے صلح کا حبیب سے سلامتی کا وصف جو کہ اموال کے قبیل سے ہے۔ لہذا حبیب کی وجہ سے مصالحت مال کا مال کے بدلے معاوضہ ہو گا پس صحیح ہے۔

اسی طرح دیت میں صلح بھی بلاشبہ مال کے بدلے مال کا معاوضہ ہے۔

اور جب بیع کی ایسی حالت ہو کہ نہ تو اس کو بائع کی طرف رد کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کی دیت کا مطالبہ کر سکتا ہے مثلاً اس نے غلام کو بیع ڈالا تھا تو صلح باطل ہے کیونکہ بیع سے پیشتر دعویٰ اور ضمانت کا جو حق تھا وہ بیع سے باطل ہو گیا۔ لہذا صلح جائز نہیں۔

اگر عیب میں مصالحت کی پھر وہ عیب زائل ہو گیا مثلاً غلام کی آنکھ میں سفیدی تھی پھر وہ دور ہو گئی تو صلح باطل ہو جائے گی اور جو کچھ مشتری نے لیا ہے اس کو واپس کرنا ہو گا کیونکہ میں چیز کا عوض لیا ہے یعنی صفت سلامتی تو وہ واپس پلٹ آئی ہے پس عوض بھی لوٹ آئے گا اور صلح باطل ہو جائے گی۔

اگر مشتری نے کوئی عیب نکالا اور بائع نے اس کے ساتھ مصالحت کر لی کہ مشتری بائع کو اس عیب سے اور ہر عیب سے بری کر دے گا تو یہ جائز ہے کیونکہ عیب سے ابراہ صفت سلامتی سے ابراہ ہے اور اس کو ساقط کرنا ہے۔ اور اس کا استحقاق بائع پر تھا پس اس میں مصالحت صحیح ہے۔

اور ہر عیب سے ابراہ اگرچہ مجہول سے ابراہ ہے لیکن یہاں مصالح عنہ کی جہالت صلح کی صحت کے مانع نہیں ہو گی لہذا یا برآکی صحت کے بھی مانع نہیں اس قسمی وجہ کی بنا پر جو پہلے گزر چکی ہے کہ جہالت خود اپنی ذات کی بنا پر مانع نہیں ہے بلکہ اس بنا پر مانع ہے کہ وہ اس تنازعہ کا باعث بنتی ہے جو تسلیم و قبض سے مانع ہے۔ اور جس چیز پر صلح اور ابراہ واقع ہے وہ تسلیم و قبض کی محتاج نہیں لہذا جہالت اس کے لیے معتر نہیں ہے۔

اسی طرح اگر مشتری نے کوئی عیب نہ نکالا ہو اور بائع اس سے کسی شے پر ہر عیب سے مصالحت کر لے تو صلح جائز ہے کیونکہ اگرچہ مشتری نے کوئی عیب نہیں نکالا لیکن اس کو خصوصت کا حق حاصل ہے پس بائع اس سے مصالحت کرنا ہے تاکہ اس حق کو باطل نہ کر سکے۔

اگر مشتری نے بائع سے ایک نوع کے عیب میں جھگڑا کیا مثلاً سر کا زخم یا پھوٹے وغیرہ میں پھر اس میں مصالحت کر لی پھر اس کے علاوہ ایک اور عیب ظاہر ہوا تو مشتری کو اس کے بارے میں جھگڑا کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ صلح خاص نوع میں واقع ہوئی تھی لہذا مشتری کو دوسری میں خصوصت کا حق حاصل ہو گا۔

اگر کوئی شے کسی عورت سے خریدی۔ پھر اس شے میں عیب ظاہر ہوا۔ پھر عورت نے مشتری کے ساتھ مصالحت کر لی کہ وہ اس کے ساتھ شادی کر لے گی تو جائز ہے اور یہ عورت کی جانب سے عیب کا اقرار ہو گا۔ اگر عیب کا تاوان دس درہم کے بقدر ہے تو وہ اس کا مہر بن جائے گا اور اگر وہ دس درہم سے کم ہے تو دس درہم پورے کئے جائیں گے کیونکہ عیب کا تاوان اس کا مہر بنا اور نکاح معاوضہ ہوتا ہے خیر کا مہر کے ساتھ۔ پس جب عورت نے نکاح کر لیا تو اس نے عیب کا اقرار کر لیا۔

اگر عیب کے نادان کے عوض میں کوئی شے خریدے تو یہ عیب کا اقرار ہوگا کیونکہ خیرا مذہبنا معاوضہ ہوتا ہے۔ تو اس کا اقدام عیب کا اقرار ہوگا برخلاف صلح کے جب کہ وہ عیب کا اقرار نہیں ہوتا کیونکہ صلح کی صحت کبھی تو معاوضہ کے طور پر ہوتی ہے اور کبھی استخاط کے طور پر پس وہ شک و احتمال کے ہوتے ہوئے اقرار پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اگر دو چیز سے خریدے کہ ہر چیز اوس درہم میں ہے اور ان پر قبضہ کر لیا پھر ان میں سے ایک میں عیب پایا۔ پھر مصالحت کی کہ وہ اس عیب شدہ کو اس شرط پر واپس کرے گا کہ دوسرے چیز سے کی قیمت میں ایک درہم کا اضافہ کر کے دے گا تو واپس کرنا صحیح ہے اور ایک درہم کا اضافہ باطل ہوگا یا یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک درہم جمع ہوگا اور نہ ہی اضافہ۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب کی بنا پر رد واپس کرنا صحیح ہوتا ہے اور نسخ مثل اس کے پیچ عید ہوتی ہے۔ اور بیع شروط فاسدہ سے باطل ہو جاتی ہے۔ طرہین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط کے ساتھ ثمن میں اضافہ کو معلق کرنا ہے جو باطل ہے کیونکہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوتا ہے اور اصل ثمن تعلیق بالشرط کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس میں تمار کے معنی پائے جاتے ہیں پس اسی طرح اصل ثمن پر اضافہ کے معنا میں ہوگا۔ رہا رد وہ عقد کا فسخ ہے اور وہ شرط کا احتمال رکھتا ہے لہذا جائز ہے۔

ایک شخص نے ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا اور عورت نے انکار کیا۔ پھر مرد نے عورت سے سو درہم پر مصالحت کر لی کہ عورت اس کے لیے نکاح کا اقرار کرے اور عورت نے اقرار کر لیا تو یہ جائز ہے اور سو درہم کو شوہر کی جانب سے بیوی کے مہر میں اضافہ سمجھا جائے گا کیونکہ عورت کا نکاح کا اقرار کرنا مصالحت پر معمول ہوگا۔

ایک شخص پر ہزار درہم کا دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے انکار کیا۔ پھر مدعی نے اس سے سو درہم پر مصالحت کر لی تاکہ مدعا علیہ اس کے لیے ہزار درہم کا اقرار کر لے تو یہ باطل ہے کیونکہ مدعی یا تو ہزار درہم کے اپنے دعویٰ میں سچا ہوگا یا جھوٹا ہوگا۔ اگر وہ سچا ہے تو ہزار درہم مدعا علیہ پر واجب ہیں اور اب مدعا علیہ اس پر عرض لینا رشوت کے معنی میں ہوگا جو حرام ہے۔ اور اگر مدعی اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہے تو مدعا علیہ کا ہزار کا اقرار کرنا ابتداء سے اتنے مال کا التزام کرنا ہے جو کہ جائز نہیں۔

ایک عورت سے کہا کہ میں نے تجھ کو سو درہم دیے تاکہ تو میری بیوی بن جائے۔ عورت نے اگر دیئے کر لیا تو جائز ہے اگر وہ تمہاروں کی موجودگی میں ہوا ہو تو اس کو انکار نکاح سے کفار سمجھا جائے گا۔

اسی طرح اگر مرد نے کہا کہ میں نے کل تجھے نکاح کیا تھا ہزار درہم پر اور عورت نے انکار کیا تو مرد نے کہا کہ میں سو درہم اور بڑھا دیتا ہوں اس شرط پر کہ تو میرے لیے نکاح کا اقرار کر لے پس عورت نے اقرار کر لیا تو جائز ہے اور عورت کو گیارہ سو درہم ملیں گے اور اس کے اقرار کو صحیح سمجھیں گے واللہ اعلم بالصواب۔

یہ جو ہم نے ذکر کیا اس صورت میں محتاج بہ کہ صلح مدعی اور مدعا علیہ کے مابین ہو۔

اور اگر صلح مدعی اور اجنبی متوسط (ثالث) یا تبرع (احسان کرنے والے) کے درمیان ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو مدعا علیہ کے حکم سے ہوگی یا اس کے حکم کے بغیر ہوگی۔ اگر مدعا علیہ کے حکم سے ہو تو صحیح ہے کیونکہ اجنبی متوسط مدعا علیہ کا وکیل ہوگا اور صلح میں توکیل جائز ہے۔ اور اگر مدعا علیہ کے حکم سے بغیر ہو تو وہ فضولی کی صلح ہوگی جس کی پانچ صورتیں ہیں۔

۱۔ فضولی کے ضمان کی نسبت اپنی طرف کی ہو مثلاً مدعی سے یوں کہا کہ میں نے تجھ کو مصالحت کی یا میں تجھ سے مصالحت کرتا ہوں تیرے غلام پر اس دعویٰ میں ہزار درہم پر کہ میں تیرے لیے ہزار درہم کا ضمان ہوں یا یہ کہ میرے ذمے ہزار درہم ہوں گے۔

۲۔ مال کی نسبت اپنی طرف کرے مثلاً یوں کہے کہ اپنے ان ہزار درہم پر یا اپنے اس غلام پر۔

۳۔ بدل کو معین کر دے اگرچہ نہ اس کی اپنی طرف نسبت نہیں کی مثلاً یوں کہ ان ہزار درہم پر یا اس غلام پر۔

۴۔ بدل کو تسلیم کر دے اگرچہ نہ اس کی تعیین کی اور نہ ہی اس کی نسبت کی مثلاً یہ کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم مصالحت کی اور پھر مدعی کو ہزار درہم سونپ دیے۔

۵۔ مذکورہ امور میں سے کچھ بھی نہ کرے بس یوں کہے کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم پر یا درہم سونپ دیے۔ مصالحت کی۔ اس پر مزید کچھ نہیں کہا۔

چار صورتوں میں صلح صحیح ہے جو بفرمان الہی تعالیٰ کے ہے کہ اِنْفَا الْمُؤْمِنُونَ لِقَٰوةِ فَاِذَا مَلَاحِیَہِمْ (مؤمنین تو محض بھائی ہیں تو اپنے دو بھائیوں کے درمیان صلح کراؤ)۔ یہ فرمان ثالث کی صلح میں خاص ہے اور جو بفرمان الہی دا صلح خیر (صلح خیر ہے)۔ صلح پر الف لام داخل ہونے کا وجہ سے یہ سنائی تمام انواع میں عام ہے کیونکہ الف لام استغراق جنس کے لیے ہے۔ نیز صلح کے ذریعے سے وہ خود اپنے نفس میں دوسرے شخص کے اوپر سے دین کو ساقط کرنے کے تبرع کا تصرف کرنے والا ہے خود اپنے مال میں سے ادائیگی کر کے جب کہ صلح اقرار کے بعد ہو۔ اور اگر دعویٰ سے انکار کے بعد ہو تو جھگڑے کو ختم کر کے تبرعاً اللہ اس کا تبرع صحیح ہے جیسا کہ اس صورت میں ہونا ہے جب وہ دوسرے کا دین خود اپنے مال میں سے ادا کرے اور جب صلح صحیح ہو گئی تو یہی صورتوں میں اس پر بدل صلح کو سونپ دینا واجب ہوگا اور اس کو مدعا علیہ پر رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ دین کی ادائیگی کا تبرع رجوع کرنے کی اس بات نہیں دیتا جیسا کہ ہم صلح کے حکم کی تفصیل میں بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

یہی پانچوں صورتیں تو اس میں صلح مدعا علیہ کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ ضمان، نسبت ہمیں بدل اور تسلیم بدل کے موجود ہونے کی صورت میں ممکن نہیں ہے کہ اس کو خود اپنے مال میں سے دوسرے کے دین کی ادائیگی کا تبرع سمجھا جائے۔ لہذا یہ تصرف خود اپنے نفس میں نہیں بلکہ مدعا علیہ کے نفس میں ہوگا پس اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر وہ اجازت دے دے تو صلح نافذ ہو جائے گی اور

ہو اس پر واجب ہوگا نہ کہ مصالحت کرنے والے پر کیونکہ بعد میں لاقی ہونے والی اجازت پہلے سے حاصل شدہ وکالت کے بمنزلہ ہوتی ہے۔ اگر مصالحت کرنے والا ابتداء ہی سے وکیل ہوتا تو اس کا تصرف اپنے موکل پر نافذ ہوتا پس یہی اس وقت بھی ہوگا جب کہ اجازت سے وکیل لاقی ہو جائے۔ اور اگر مدعا علیہ صلح کو روک دے تو وہ باطل ہو جائے گی کیونکہ کسی دوسرے شخص پر تصرف اس کی اجازت کے بغیر صحیح نہیں۔

پھر فضول کی صلح صرف اسی وقت صحیح ہوتی ہے جب کہ وہ آزاد (حر) ہو اور بالغ ہو پس اجازت یافتہ غلام اور بچے کی صلح صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ لوگ جبراً کر لے کے اہل نہیں۔ اسی طرح اجنبی سے صلح کا حکم ان تمام صورتوں میں ہے جو ہم نے ذکر کیں مثلاً اگر شوہر یا بیوی کی اجازت سے ہو تو وکیل قرار پائے گا اور مالی عورت پر واجب ہوگا نہ کہ وکیل پر۔ اور اگر ان کی اجازت کے بغیر ہو تو اس میں وہی صورتیں چلیں گی جو ہم نے صلح میں ذکر کیں۔

اسی طرح اجنبی کی جانب سے فن میں زیادتی میں بھی یہی تفصیل ہے۔ اگر مشتری کی اجازت سے ہو تو اجنبی وکیل ہوگا اور وجوب مشتری پر ہوگا۔ اور اگر اس کی اجازت کے بغیر ہو تو اس میں بھی مذکور بالا صورتیں ہیں۔ یہی صورتیں اجنبی کی جانب سے قتل عمد میں معافی اور صلح میں آتی ہیں۔

پھر صلح یا تو مفروض و شریعت کی جانب سے دیت میں مقررہ اشیاء پر ہوئی یا غیر مفروض پر خواہ مفروض کی مقدار کے بقدر پر یا اس سے زائد پر خواہ قاضی کی تعمین سے پہلے ہو یا بعد میں ہو یا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جو صلح قاتل کی جائز ہے وہ اجنبی کی بھی جائز ہے اور جو قاتل کی جائز نہیں وہ اجنبی کی بھی جائز نہیں۔ اس کا بیان یہ ہے کہ جب فضولی نے ہزار درہم یا دو ہزار دینار پر مصالحت کی اور مالک پر قاضی کے واجب کی تعمین سے پیشہ فرماں ہو گیا تو دس ہزار درہم یا ہزار دینار پر صلح جائز ہے اور زائد مقدار باطل ہوگی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس جیسے مقام میں صلح کے ذریعے سے فضولی قبر علیہ (ممنون حسن) پر احسان کیا گیا یعنی قاتل کے مالک پر دین کی ادائیگی کے تبرع و احسان کرنے والا بنتا ہے اور قبر علیہ پر صرف اتنی ہی مقدار (یعنی دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار) واجب ہے پس اس پر اس سے زائد کا جبر صحیح نہیں۔ جیسا کہ کسی شخص کے دوسرے پر ہزار درہم دیں ہو اور قبر علیہ پر صرف اتنی ہی مقدار کے بغیر دو ہزار ادا کر دے تو اس کو زائد واپس لینے کا حق ہوگا۔ یہ اس صورت میں محتاج اس نے مفروض پر مصالحت کی۔

اگر مفروض کے علاوہ کسی اور میں پر مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ ہر جائز سے مانع سود ہے اور جب اجناس مختلف ہوں تو ان میں سود نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر سود میں یا غیر میں اوٹوں پر مصالحت کی صلح صحیح ہوگی کیونکہ قاتل اگر خود مصالحت کرنا تو صرف سود پر ہی جائز ہوتی تو یہی حکم فضولی کا ہوگا جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ پھر اگر صلح کے اوٹ غیر میں ہوں تو وہ ان ہی عمروں کے ہوں گے جو دیت میں واجب ہیں کیونکہ یہی

باب میں مطلق اونٹ سے واجب ہی مراد ہوں گے۔ اور اگر معین ہوں تو واجب ان میں سے ہو ہوں گے اور ان میں اختیار کرنے کا حق طالب دینے کی دیت کا مطالبہ کرنے والے کا ہوگا کیونکہ کل پر رضامندی بعض پر رضامندی ہے۔ پھر اگر اونٹوں کی عمریں دیت میں واجب اونٹوں کی عمروں سے کم ہوں تو طالب کو حق حاصل ہے کہ وہ صلح کو رد کر دے کیونکہ طالب کا مفروضہ سے زائد پر صلح کرنا اس کی اس غرض پر محمول ہوگا کہ اگر عمر میں کمی ظاہر ہوئی تو اس کو عدد میں زیادتی کے ساتھ پورا کیا جائے گا۔ تو جب اس کو زیادتی حاصل نہیں ہوئی تو اس کی غرض پوری نہیں ہوئی اور کسی سے اس کی رضامندی میں فعل واقع ہوا۔ یہ چیز صلح کے توڑنے کے حق کو واجب کرتی ہے۔ اور اگر وراثت کی عمروں کے مطابق سوا اونٹوں پر مصالحت کی اور ان کا مناسبت بنا تو جائز ہے اور طالب کو زیار حاصل نہ ہوگا کیونکہ دیت کی عمروں کے اونٹوں پر صلح کرنا عین حق کو وصول کرنا ہے۔

اگر خاصی نے واجب کی تعیین کر دی اور اس پر درابم کا فیصلہ کیا پھر ثالث نے دو ہزار دینار پر مصالحت کر لی تو جائز ہے اور مجلس میں قبضہ شرط ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا جب کہ قاتل خود صلح کرتا کیونکہ یہ بیع صرف ہے پس اس کی شرائط کی رعایت کی جائے گی واللہ تعالیٰ اعلم۔

## فصل

### صلح کے حکم کا بیان

ہر فقیہ الہی ہم کہتے ہیں کہ صلح کے چند احکام ہیں۔ ان میں سے بعض اصلی ہیں کہ جن سے مشروع صلح کی مجلس جدا نہیں ہوتی اور بعض ذیل ہیں کہ صلح کی بعض انواع میں داخل ہیں بعض میں نہیں۔ حکم اصلی تو دو دعویٰ کرنے والوں کے مابین جھگڑے اور تنازعہ کا شرعاً خاتمہ ہے یا نہ کہ اس کے بعد ان کا دعویٰ سمونہ نہ ہوگا۔ یہ حکم جس صلح کو لازم ہے۔ حکم ذیل کی چند قسمیں ہیں۔

- ۱۔ شفیعی کے لیے حق شفعہ۔ اس کا بیان یہ ہے کہ اگر دعویٰ مکان کا ہو۔ اور بدل صلح مکان کے علاوہ درابم و دنیا وغیرہ ہوں۔ اگر صلح مدعا علیہ کے دعویٰ کے اقرار کے بعد ہو تو اس میں شفیعی کے لیے حق شفعہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس میں جانین کی جانب سے بیع کے معنی پائے جاتے ہیں واللہ حق شفعہ واجب ہوگا۔ اور اگر صلح انکار کے بعد ہو تو حق شفعہ ثابت نہیں ہوگا کیونکہ اس میں مدعا علیہ کی جانب سے بیع کا معنی نہیں پایا جاتا بلکہ یہ جھگڑے اور حلف کو دفع کرنے کے لیے مال خرچ کرنا ہے لیکن شفیعی کو یہ حق ہوگا کہ وہ مدعی کے قائم مقام ہو جائے اور مدعا علیہ کے خلاف اپنا ثبوت مہیا کرے پس اگر مدعی کے لیے گواہ ہوں جو شفیعی مدعا علیہ کے خلاف پیش کرے گا تو شفعہ کے ذریعے مکان لے لے گا کیونکہ گواہ پیش کرنے سے ثابت ہو گیا کہ صلح

میں بیع کا معنی پایا گیا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہوگا جب شفیع کے پاس گواہ نہ ہوں اور وعدہ علیہ سے حلف کا مطالبہ کرے مگر مدعا علیہ حلف اٹھانے سے انکار کرے۔

اگر بدل صلح مکان ہوا اور صلح مدعا علیہ کے اقرار کے بعد ہو تو شفیع کو دونوں مکانوں میں حق شفعہ حاصل ہوگا اس وجہ کی بنا پر جیسا کہ پہلے بیان ہوا کہ صلح میں جانیں سے بیع کا معنی پایا جاتا ہے۔ تو یہ ایسے ہو گویا کہ انہوں نے آپس میں مکان کی مکان کے بدلے بیع کی لہذا شفیع ہر ایک مکان کو لے سکے گا مشغور مکان کی قیمت کے بدلے میں۔

اگر باجمعی مصالحت اس پر ہوئی کہ مدعی دعویٰ کئے ہوئے مکان کو لے سکے گا اور مدعا علیہ کو دوسرا مکان دے گا تو اگر صلح مدعا علیہ کے دعویٰ کا انکار کرنے کے بعد ہو تو دونوں مکانوں میں شفعہ واجب ہوگا دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت کے ساتھ کیونکہ یہ صلح جانیں سے بیع کے معنی میں ہے۔ اور اگر صلح اقرار کے بعد ہو تو صلح صحیح نہیں کیونکہ دونوں مکان مدعی کی ملکیت میں اور یہ بات محال ہے کہ اپنی ہی ملکیت بدل و عوض ہو اپنی ہی ملکیت کی۔ تو جب صلح صحیح نہیں تو شفعہ بھی ثابت نہیں ہوگا۔

اگر مکان میں مصالحت منافع پر کی تو شفعہ ثابت نہیں ہوگا اگرچہ صلح مدعا علیہ کے اقرار کے بعد ہو کیونکہ منفعہ عین مال نہیں ہے لہذا اس کی بنا پر شفعہ کرنا جائز نہیں مدعا مکانی ہوا اور بدل صلح مدعا علیہ کی جانب سے مکان ہو تو اگر صلح انکار کے بعد ہو تو شفیع کے لیے حق شفعہ اس مکان میں ثابت ہوگا جو بدل صلح بنا ہے۔ اور دعویٰ کئے ہوئے مکان میں ثابت نہیں ہوگا کیونکہ شفعہ کے ذریعے لینا تقاضا کرتا ہے کہ لیا ہوا مکان اس شخص کے حق میں بیع واقع ہو جس سے وہ مکان لیا گیا ہے کیونکہ انکار کے بعد صلح میں مدعی کی جانب سے معاوضہ ہے پس اس کے حق میں بدل صلح جب کہ معین جو بیع کے معنی میں ہوگا لہذا شفیع کو اس سے شفعہ کے ذریعے لینے کا حق ہوگا اور مدعا علیہ کے حق میں معاوضہ نہیں ہے بلکہ وہ جھگڑے کا اور اپنے سے حلف کا دفعیہ ہے لہذا اس کے حق میں دعویٰ کیے ہوئے مکان میں بیع کا حکم نہیں ہوگا پس شفیع اس کو شفعہ کے ذریعے نہیں لے سکے گا الا یہ کہ وہ مدعا کے گواہ پیش کر دے یا مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کرے اور وہ انکار کرے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ حیب کی بنا پر رد کر کے کا حق یہ دونوں جانب سے ہوگا جب کہ صلح اقرار کے بعد ہو کیونکہ یہ بمنزل بیع کے ہے۔ اور اگر انکار کے بعد ہو تو حق رد مدعی کے حق میں ثابت ہوگا مدعا علیہ کی جانب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ یہ صلح مدعی کے حق میں تو بمنزل بیع کے ہے جب کہ مدعا علیہ کے حق میں نہیں۔ اور حیب مدعا علیہ کے خلاف مدعی کے حق میں اس کے دعویٰ میں ہوگا پس اگر مدعی نے گواہ پیش کر دیے تو حیب کے حصے کے بعد رقم واپس کر لے گا۔

اور جب مدعا علیہ کے لیے حق رد ثابت نہیں ہو تو وہ کسی شخص کے لیے رجوع ذکر سکے گا اسی

طرح اگر اس (دعوئی کئے ہوئے) مکان میں استحقاق نکل آیا جب کہ مدعا علیہ اس مکان میں کچھ اور کچھ تھا پھر وہ تعمیر گرا دی تو ضمانت کی قیمت کے لیے مدعی پر رجوع نہیں کر سکے گا۔

اسی طرح اگر مدعا باندی ہو اور مدعا علیہ (اس میں صلح کے بعد) اس کو ام ولد بنانا چکا ہو تو وہ (مدعی کی جانب سے) مغرور نہیں ہوگا اور بچے کی قیمت کے لیے (مدعی پر) رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ جو کچھ مدعی نے (اس سے) لیا ہے وہ اس کے حق میں دعوئی کا بدل نہیں ہے (بلکہ وہ تو اس (یعنی مدعا علیہ) نے اپنے سے جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے دیا تھا۔

البتہ جب دعوئی کئے ہوئے مکان میں استحقاق نکل آئے تو مدعا علیہ مدعی سے اس مال کے لیے جو اس نے اس کو ادا کیا رجوع کرے گا کیونکہ ادا کردہ مال اس کے حق و خصوصیت کا بدل تھا۔ اور اب یہ ظاہر ہو گیا کہ اس مکان میں خصوصیت تھی ہی نہیں لہذا اس کو ادا کردہ مال کے لیے رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

اگر بدل صلح میں عیب پایا اور اپنے قبضے میں ہلاکت یا اس میں زیادتی و نقصان کے باعث مدعی اس کو رد نہیں کر سکتا تو صلح اگر اقرار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی مدعا علیہ سے مدعا میں عیب کے حصے کے بقدر رجوع کر سکتا ہے۔ اور اگر انکار کے بعد ہوئی ہو تو اپنے دعوئی میں عیب کے حصے کے بقدر مدعا علیہ سے رجوع کر سکتا ہے اور اگر گواہ پیش کر دیے تو عیب کا حصہ لے سکتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب مدعا علیہ حلف اٹھوانا چاہے اور وہ انکار کرے اور اگر وہ حلف اٹھائے تو اس پر کچھ نہ آئے گا۔

۳۔ صلح کی دونوں قسموں میں خیار رویت کی بناء پر رد کرنا۔ طحاوی رحمہ اللہ نے دونوں کے درمیان فرق کیا اور دعوئی کے انکار کے بعد صلح میں رد کا قصاص میں بدل صلح اور مہر اور بدل صلح کے ساتھ الحاق کیا ہے اور ان عقود میں خیار رویت ثابت نہیں لہذا انکار کے بعد صلح میں بھی ایسے ہی ہوگا۔ اور کتاب الصلح میں بغیر فرق کے دونوں ہی قسموں میں خیار رویت کو ثابت کیا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ خیار مدعی کے لیے ثابت ہو تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ صلح اس کے حق میں معاوضہ ہو اور یہ بات پائی گئی ہے ہی طرح احکام بھی اس کی صحت پر گواہ ہیں جیسا کہ ہم ذکر کر رہے ہیں۔

۴۔ صلح کی دونوں قسموں میں جب کہ بدل صلح منقول (قابل انتقال) ہو تو قبضہ سے پیشتر اس میں تصرف کرنا جائز نہیں۔ لہذا مدعی کے لیے اس کو بیعت یا مہر کرنا وغیرہ جائز نہیں۔ اور اگر بدل صلح جائیداد (غیر منقولہ) ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ قصاص میں صلح میں یہ بھی جائز ہے۔ مصالحت کرنے والے کو حق ہے کہ وہ قبضہ سے قبل اس کی بیع کر دے یا اس سے بری کر دے۔ ایسے ہی مہر اور صلح کا حکم ہے۔ فرق یہ ہے کہ تمام مواضع میں حجاز سے مانع ہلاکت کے فرض کرنے پر عقد کا فسخ سے بچاؤ ہے اور یہ مانع موجود نہیں کیونکہ قصاص میں صلح ایسا عقد ہے جو فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا مانع کرنے کے ذریعے حفاظت کی ضرورت نہیں جیسا کہ موروث میں ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ عقد صلح کا الحاق ای عقد کے ساتھ جو مال کا



بغیر مال کے مبارکہ ہیں جیسا کہ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا صحیح نہیں۔ اگر قصاص میں مصالحت کسی بھی پر ہوئی۔ اور وہ عین تسلیم سے پیشتر ملاک ہو گئی تو قاتل پر اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ صلح فسخ نہیں ہوتی لہذا تسلیم کا وجوب باقی رہے گا اور قاتل صلح کرنے والے کو عین تسلیم کرنے سے ہلاکت کی وجہ سے) عاجز ہے۔ پس قیمت کی تسلیم واجب ہوگی۔

۵۔ صلح کا وکیل جب بدل صلح پر مصالحت کر لے تو وہ اس کو یا مدعا علیہ کو لازم ہو جائے گا۔ اس کی اصل میں دو صورتیں ہیں یا تو صلح میں معاوضہ کا معنی ہوگا اور یا اس میں عین حق کے استیفاء کا معنی ہوگا۔ اگر صلح معاوضہ کے معنی میں ہو تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں یا تو وکیل بدل صلح کا ضامن بنا ہوگا یا نہیں بنا ہوگا۔ اگر وہ ضامن نہیں بنا تو بدل صلح اس پر لازم نہیں آئے گا کیونکہ وہ سفیر (واسطہ) ہے بمنزلہ پیام رساں کے لہذا حقوق اس کی طرف نہیں ٹوٹیں گے۔ اور اگر اس نے ضمانت دی تو ضمانت و کفالت کے حکم کی بنا پر بدل صلح اس پر لازم ہوگا عقد صلح کے حکم کی بنا پر نہیں۔

۶۔ رضولی تو اگر اس کی صلح نافذ ہوئی تو بدل صلح بھی اسی پر آئے گا اور وہ اس کے لیے مدعا علیہ سے رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ یہ اس (فضولی) کی طرف سے تبرع ہے۔ اور اگر اس کی صلح موقوف ہو پھر مدعا علیہ اس کو روک دے تو صلح باطل ہو جائے گی اور فضولی اور مدعا علیہ دونوں میں سے کسی پر کچھ نہ آئے گا اور اگر مدعا علیہ اجازت دیدے تو صلح جائز ہو جائے گی اور بدل مدعا علیہ کے ذمے ہوگا نہ کہ فضولی کے ذمے۔

## فصل

### وجود کے بعد کن امور سے باطل ہوتی ہے

توفیق الہی ہم کہتے ہیں کہ صلح جن امور سے باطل ہوتی ہے وہ چند چیزیں ہیں۔

۱۔ قصاص کے علاوہ میں اقرار۔ کیونکہ قصاص کے ماسوا میں صلح مالی کے بدلے مال کے معاوضہ سے خالی نہیں ہوتی۔ لہذا ان میں بیع وغیرہ کی طرح فسخ کا احتمال ہوتا ہے رہا قصاص تو اس میں صلح تو اسقاط محض ہے کیونکہ وہ درگزر و محض ہے اور محض اسقاط ہوتا ہے لہذا اطلاق وغیرہ کی طرح فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

۲۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کا دار الحرب کے ساتھ لائق ہونا یا حالت ارتداد میں اس کی موت۔ اور یہ اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں اسلام پر یا دار الحرب کے ساتھ الحاق پر اور موت پر۔ اگر وہ مسلمان ہو جائے تو نافذ ہو جائے ہیں اور اگر دار الحرب کے ساتھ لائق ہو جائے اور قاضی اس کے دار الحرب کے ساتھ الحاق کا لازمہ کر دے یا حالت ارتداد میں مرتد کے تو وہ تصرفات باطل ہو جائے ہیں۔ جب کہ صاحبین

کے نزدیک مرد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں۔

مرد عورت جب دار الحرب کے ساتھ ملحق ہو جائے تو اس کی وہ صلح باطل ہو جائے گی جو حربی عورت کی بھی باطل ہوتی ہے کیونکہ اسی عورت کا حکم وہی ہے جو حربی عورت کا حکم ہے اور یہ مسئلہ اپنے مقام پر ذکر کریں گے۔

۲۔ غیار عیب اور خیار رویت کی بنا پر رد کرنا کیونکہ عقد صلح فسخ ہو جاتا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

۴۔ استحقاق۔ یہ درحقیقت باطل نہیں کرتا بلکہ یہ اس بات کا بیان ہوتا ہے کہ صلح سرے سے صحیح نہیں تھی۔ یہ نہیں کہ صلح صحیح ہونے کے بعد باطل ہوتی ہو البتہ ظاہر کے اعتبار سے یہ باطل کرنے والا ہے کیونکہ ظاہر میں تو صلح نافذ ہو چکی تھی۔ لہذا اس کا بھی اس قسم کے ساتھ اتفاق جاننے کی یہ حقیقت انبطل نہیں۔ پس اس کا الحاق شرائط کی اقسام کے ساتھ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اولیٰ ہے اور فن و نقد کے زیادہ قریب تر ہے۔

۵۔ منافع پر صلح میں مدت کے ختم ہونے سے پہلے متناقدین میں سے کسی کی موت۔ کیونکہ اس صلح میں اجارہ۔ کا معنی اور اجارہ متناقدین میں سے کسی ایک کی موت سے باطل ہو جاتا ہے۔

رہی اس شکی کی ہلاکت جس کی منفعت پر صلح ہوئی ہے آیا یہ بھی صلح کے بطلان کی موجب ہے کہ نہیں؟ تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو وہ شے جاندار ہوگی جیسے غلام اور جانور وغیرہ یا بے جان ہوگی جیسے مکان اور کمرہ وغیرہ۔ تو اگر وہ جاندار ہو تو یا تو وہ خود ہلاک ہوئی ہوگی یا ہلاک کی گئی ہوگی۔ اگر وہ خود ہلاک ہوئی تو صلح بلا جماع باطل ہوگی اور اگر ہلاک کی گئی تو اس میں تین صورتیں ہیں یا تو کسی اجنبی نے اس کو ہلاک کیا یا مدعا علیہ نے اس کو ہلاک کیا یا مدعی نے اس کو ہلاک کیا اگر کسی اجنبی نے اس کا استہلاک کیا تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صلح باطل تو نہیں ہوگی البتہ مدعی کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو صلح کو توڑ دے اور چاہے تو اجنبی اس کے لیے استہلاک کردہ غلام کی قیمت کا ایک غلام خریدے جو مقررہ مدت تک مدعی کی خدمت کرے۔

محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منفعت پر صلح بمنزلہ اجارہ کے ہوتی ہے کیونکہ اجارہ عوض کے مقابلے میں منفعت کی تمکین کو کہتے ہیں اور یہ بات یہاں موجود ہے اور اسی لیے اس کو یہ اختیار بھی ہے کہ وہ غلام کو کسی اور کو اجارہ پر دے دے جیسا کہ اجارہ کے احکام میں مستاجر اجارہ پر لی ہوئی شے کا حکم ہے اور اجارہ مستاجر کے ہلاک ہونے سے باطل ہو جاتا ہے خواہ وہ خود ہلاک ہو یا جو کسی سے اس کا استہلاک ہوا ہو۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ صلح ہے جس میں اجارہ کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور جیسا کہ اجارہ میں معاوضہ کا معنی لازمی ہے اسی طرح عین حق کے استیفاء کا معنی بھی صلح میں اصل ہے لہذا جہاں تک ممکن ہو دونوں کا اعتبار کرنا واجب ہوگا۔ اور یہ معلوم ہے کہ منفعت میں ہی

کا استیفاء ممکن نہیں کیونکہ منفعت مدعا کی جنس میں سے نہیں ہے محل منفعت جو کہ ذات ہے اس سے استیفاء کے معنی کو ثابت کرنا واجب ہوگا۔ اور یہ ممکن نہیں جب تک کہ اس ذات میں اس (مدعی) کی ملکیت ثابت نہ ہو پس اس کو اس سے اپنے حق کے استیفاء میں ایسے کچھ جائے گا گویا کہ وہ اس کی ملک ہے۔ اور قتل کے بعد اگر اس کی عین (ذات) سے استیفاء محال ہے مدعی کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کے بدل سے استیفاء کرے مثلاً یہ کہ قاتل مدعی کے لیے ایک اور غلام خریدے جو مدعی کی مشروط مدت تک خدمت کرے۔ اور مدعی کو صلح توڑنے کا حق بھی ہوگا کیونکہ بدل (اصلی) محل استیفاء نہیں ہے۔

اور اگر اس کا استیفاء مدعا علیہ نے کیا ہو یا اس طور کہ اس کو قتل کر دیا ہو یا اگر وہ غلام ہو تو اس کو آزاد کر دیا ہو تو اس صورت میں بھی صلح باطل ہو جائے گی۔ کہا گیا کہ یہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق صلح باطل نہیں ہوگی اور مدعا علیہ پر قیمت آئے گی تاکہ اس سے ایک اور غلام خرید لیا جائے جو مدعی کی مشروط مدت تک خدمت کرے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس کو اجنبی نے قتل کیا ہو اور جب مہ جون غلام کو راہین نے قتل کیا ہو یا اس کو آزاد کیا ہو اور یہ اس لیے ہے کہ غلام کی ذات اگرچہ مدعا علیہ کی ملک ہے لیکن وہ دوسرے یعنی مدعی کے حق کے ساتھ مشغول ہے پس دونوں کی رعایت واجب ہوگی اور وہ اس طرح کا حق و انکاد کرنا، یہی نافذ ہو اور مدعا علیہ پر اس کی قیمت کا ضمان بھی ہو جیسا کہ رہن میں ہوتا ہے۔

ایسے ہی اگر اس کا استیفاء مدعی نے کیا ہو تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صلح باطل نہیں ہوگی۔ اور مدعی سے غلام کی قیمت لی جائے گی اور اس سے ایک اور غلام خرید لیا جائے گا جو اس کی خدمت کرے گا۔ اور آیا ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے مطابق مدعی کو صلح توڑنے میں اختیار حاصل ہوگا تو اس میں نظر (غور و فکر) کی ضرورت ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ صلح جاندار کے منافع پر ہوتی ہو۔

اور جب صلح کمرے میں سکونت پر ہوئی ہو تو اگر مکہ خود ہلاک ہو گیا مثلاً مہدم ہو گیا یا اس کا استیفاء ہو کر کسی نے اس کو مندم کر دیا تو صلح باطل نہیں ہوگی البتہ صاحب سکونت جو کہ مدعی ہے کے لیے خیار ہوگا اگر چاہے تو کمرے والا اس کے لیے ایک اور کمرہ تعمیر کرا دے جس میں وہ مقربہ مدت تک سکونت اختیار کرے اور اگر چاہے تو صلح توڑ دے۔ اس مسئلے میں محمد رحمہ اللہ کا اپنے مذکورہ کاغذ سے اختلاف محال نہیں ہے کیونکہ غلام کا اجارہ اس کی موت سے بالا جماع باطل ہو جاتا ہے جب کہ مکان کا اجارہ اس کے اندام سے باطل نہیں ہوتا اور مالک مکان کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ایک اور منزلہ تعمیر کرا دے۔ یہ بات چارے اصحاب کی روایتوں کے بعض اشارات میں ہے جیسا کہ اجارات کے باب میں بیان ہوا۔

اگر مدعا علیہ کے دعویٰ سے انکار کے بعد مال پر مصالحت ہوئی مہر صلح کے بعد مدعا علیہ نے اقرار کر لیا تو صلح فسخ نہیں ہوگی کیونکہ اقرار اس بات کو کھول دینے والا ہے کہ صلح مابین کی جانب

سے معاوضہ واقع ہوئی ہے۔ لہذا یہ صلح کو نچتر کرنا۔ ہوا نہ کہ اس کو باطل کرنا۔ اور اگر صلح کے بعد مدعی نے گواہ پیش کر دیے تو اس کے گواہ مسموع نہ ہوں گے مگر اس صورت میں کہ بدل صلح میں عیب نکلا ہو اور مدعا علیہ کے انکار کیا ہو پس مدعی نے گواہ پیش کئے تاکہ عیب کی بنا پر رد کرے۔ تو خوب ظاہر ہو گیا اور سابقہ صلح کا وہی حکم ہوتا ہے جو مدعا علیہ کے اقرار کے بعد صلح کا ہوتا ہے۔ لہذا جو حکم بھی اقرار کے بعد صلح میں ثابت ہوتا ہے وہ اس میں بھی ثابت ہوگا۔

## فصل

### صلح کا حکم جب کہ وہ صحیح ہونے کے بعد باطل ہو

وہ یہ ہے کہ اگر صلح انکار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی اپنے دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا۔ اور اگر اقرار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی مدعا علیہ پر صرف مدعا (دعویٰ) کے لیے رجوع کر سکتا ہے قصاص کے لیے نہیں ہاں اگر مدعا علیہ نے مدعی کو دھوکہ دیا ہو تو مدعی اس سے ضمان غرور (دھوکہ کا قصاص) کے لیے بھی رجوع کر سکتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب قصاص کے علاوہ میں صلح سے اقرار کیا یا عیب اور خیال رویت کی بنا پر رد کیا تو مدعی مدعا کے لیے رجوع کر کے اگر صلح اقرار کے بعد ہوئی ہو۔ اور اگر انکار کے بعد ہوئی ہو تو وہ اپنے اصل دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا کیونکہ اقرار اور عیب و خیال رویت کی بنا پر رد کرنا عقد کو فسخ کرنا ہوتا ہے اور جب عقد صلح فسخ ہو گیا تو وہ ایسے ہو گیا گویا کہ پہلی حالت میں معاملہ اپنی پہلی حالت پر لوٹ آئے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب بدل صلح میں اشتقاق ظاہر ہو جائے کیونکہ اشتقاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ کھت کی شرط کے فوت ہونے سے صلح صحیح نہیں ہوئی تو گویا وہ سرے سے واقع ہی نہیں ہوئی لہذا اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ البتہ اقرار کے بعد قصاص میں صلح کی صورت میں مدعی مدعا کے لیے رجوع نہیں کر سکتا اگرچہ شرط صحت موقوف ہو کیونکہ صلح کی صورت نے قصاص کو دفع کرنے کے لیے ایک شبہ پیدا کر دیا ہے اور شبہ کے ہوتے ہوئے قصاص وصول نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ ساقط ہو جاتا ہے لیکن اس کا بدل یعنی ریت آئے گی۔

مال اور قصاص کے علاوہ اور حقوق وحدود جن کا استیفاء شبہ کے ہوتے ہوئے بھی ممکن ہے تو ان میں مدعا کے لیے رجوع کرنا تو ممکن ہے کسی اور شے کے لیے نہیں سوائے اس کے کہ مدعی مدعا علیہ کی جانب سے دھوکہ میں ہو مثلاً بدل صلح باندی ہو۔ مدعی نے اس پر قبضہ کیا اور اس کو ام ولد بنایا۔ پھر اس باندی کا شوق نکل آیا۔ اور اس نے اپنا اشتقاق ثابت کر کے باندی کو لے لیا اور اس کا عقد (مہر) اور اس کے بچے کے ہجرت سے کے وقت کی قیمت بھی لی تو مدعی مدعا علیہ پر مدعا کے لیے اور براس نے بچے کی قیمت کا نانا دان ادا کیا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں جب کہ صلح اقرار کے بعد ہوئی ہو کیونکہ اس صورت میں مدعی مدعا علیہ کی جانب سے دھوکہ میں ڈالا گیا۔

اور اگر صلح انکار کے بعد ہوئی جو تو مدعی صرف اپنے دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا۔ پھر اگر اس نے اپنے دعویٰ کی صحت پر گواہ پیش کر دیے یا مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کیا اور اس نے انکار کیا تو اس وقت وہ مدعا علیہ پر اپنے مدعا اور بچے کی قیمت کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ مدعی مفروضہ (دھوکہ میں مبتلا) ہوا تھا۔ لہذا وہ مفروضہ (دھوکہ) کے ضمان و تاوان کے لیے رجوع کر سکے گا۔ البتہ صلح کی دونوں قسموں میں عفو واجب کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ عفو یہ ل ہے حاصل کردہ منفعت کا۔ لہذا اس پر عفو واجب ہوگا۔

اگر صلح جان میں یا اس سے کمتر میں قصاص میں باندی پر ہوئی۔ اور مدعی نے باندی کو اپنی ام ولد بنالیا۔ پھر اس میں اشتقاق نکل آیا۔ تو اگر صلح اقرار کے بعد ہوئی تھی تو وہ مدعا علیہ سے باندی کی قیمت اور بچے کی قیمت کے تاوان جو اس نے ادا کیا کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اور بوجہ مذکورہ عفو کے لیے رجوع نہیں کر سکتا۔ اور اگر صلح انکار کے بعد ہو تو مدعی صرف اپنے دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا۔ پھر اگر اس نے گواہ پیش کر دیے یا مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کیا اور اس نے انکار کیا تو باندی کی قیمت اور جو بچے کی قیمت کا تاوان اس نے ادا کیا کے لیے رجوع کر سکتا ہے اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔ اور اگر مدعا علیہ نے حلف اٹھالیا تو مدعی کسی شئی کے لیے رجوع ذکر کر سکتا ہے۔

یہ ثالث نے معین غلام پر مصالحت کی پھر اس غلام میں اشتقاق نکل آیا یا اس میں عیب پایا گیا اور اس کو رد کر دیا یا اس تک کہ صلح باطل ہو گئی تو مدعی ثالث سے کہہ نہیں لے گا البتہ صلح اگر اقرار کے بعد ہوئی تھی تو وہ مدعا کے لیے رجوع کر سکتا ہے اور اگر انکار کے بعد ہوئی تو اپنے دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا کیونکہ اس صلح سے ثالث صرف معین غلام کو تسلیم کرنے کا خاص ہوتا ہے۔

اگر معین دراہم پر مصالحت ہوئی اور مدعی کو وہ سپرد کر دیے پھر ان میں اشتقاق نکل آیا یا ان کو کمٹا پایا تو مدعی کو حق ہے کہ وہ مصالحت کرنے والے ثالث سے رجوع کر سکے کیونکہ اس نے ضمانت کے سبب سے تسلیم کرنے کا حق اور مضمون جس شئی کی ضمانت دی، اسی سلامتی کا التزام کیا ہے۔

اقرار یا انکار کے بعد صلح میں دعویٰ کئے ہوئے مکان میں اشتقاق نکل آیا تو مدعا علیہ کو حق ہوگا کہ جو کچھ اس نے دیا اس کے لیے رجوع کر سکے۔ اقرار کی صورت میں تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ جو کچھ لیا گیا وہ دونوں ہی کے حق میں عوض ہے۔ رجوع انکار کی صورت ہے اور میں لیا ہوا مال مدعی کے حق میں مدعا کا عوض ہے اور مدعا اشتقاق کی بنا پر ملوث ہو گیا لہذا مدعی پر واجب ہے کہ اس کے عوض کو رد کر دے۔ یہ اس صورت میں مضامین کہ مکان میں اشتقاق نکلا ہے۔

۱۔ بہ مکان کے کچھ حصہ میں اشتقاق ظاہر ہوا ہو تو اگر اس کا دعویٰ کل مکان کا حاکم

مدعا علیہ جتنے حصے میں استحقاق نکلا اس کے بقدر رجوع کر سکتا ہے بوجہ مستحق کے بعض عوض کے فوت ہونے کے۔

اور اگر دعوئی مکان میں کسی حق کا تھا تو کسی شے کے لیے رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ جائز ہے کہ مدعا مکان مستحق کے علاوہ کچھ ہو۔

اور جب مدت کے دوران متقاضین میں سے کسی کی موت وغیرہ سے منافی پر صلح باطل ہو جاتی ہے تو اگر صلح اقرار کے بعد ہو تو مدعی اتنی مقدار میں رجوع کر سکتا ہے جتنی کی منفعت اس نے حاصل نہیں کی۔ اور اگر صلح انکار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی جتنی مقدار منفعت اس نے حاصل نہیں کی اتنی کے بقدر مدعا کی طرف لوٹ سکتا ہے۔

اگر قصاص میں شراب کے ایک ٹکے پر مصالحت کی اور وہ سر کر نکل آیا یا ایک غلام پر مصالحت کی اور وہ آزاد نکل آیا تو اس میں وہی اختلاف ہے جو نکاح کے باب میں بیان ہوا سوائے اس کے کہ جن صورتوں میں نکاح میں مہر مثل واجب ہوتا ہے ان صورتوں میں اس ٹکے میں دیت واجب ہوگی اور وہاں جن صورتوں میں اس جیسے شخص کی قیمت ہوگی بیاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ البتہ وہ صورت اس سے مختلف ہوگی جب قصاص میں سر کر پر مصالحت ہوئی اور مدعی کو معلوم ہے کہ وہ شراب ہے تو اب کچھ واجب نہیں ہوگا جب کہ مسئلہ زیر بحث واجب ہوگا کیونکہ اس میں وہ مدعا علیہ کی جانب سے مخروہ (دھوکے میں) ہوا ہے کہ مدعا علیہ نے اس کو غلام اور سر کر کہا۔ اور ہر وہ شخص جو دوسرے کو دھوکہ دے وہ اس ذمہ داری کا التزام کرنے والا ہوتا ہے جو دھوکہ دینے میں اس کو لاقی ہوتی ہے۔ تو جب معاملہ مذکور کے خلاف ظاہر ہوا تو کفالت و ضمان کے حکم کی بناء پر مدعی کو مدعا علیہ پر رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اور جب مدعی کو مذکورہ شی کی حالت کا علم ہو تو پھر دھوکہ کا معنی نہیں لے سکتے پس اس وقت صلح کا لفظ معافی سے کنایہ ہوگا جو کہ حق کو سرے سے ساقط کرنے والی ہے پس دونوں امور کے مابین یہ فرق ہے والله اعلم۔

# کتاب الشَّرْکَة

شرکت کی اصل میں دو قسمیں ہیں: شرکت المالک اور شرکت عقود

**شرکت المالک** | پھر شرکت المالک کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ قسم جو دو شریکوں کے فعل سے ثابت ہو (۲) اس کی مثال یہ ہے کہ دونوں مل کر کوئی شئی خریدیں یا دونوں کو کوئی شئی بیچیں یا اس کی دونوں کے لئے وصیت کی جائے یا دونوں پر صدقہ کی جائے اور دونوں قبول کر لیں۔ تو خریدی ہوئی اور بیچ کی ہوئی اور وصیت شدہ اور صدقہ کی ہوئی اشیاء ان دونوں کے درمیان شرکت ملک کے طور پر مشترک ہونگی۔ اور وہ قسم جو دونوں کے فعل کے بغیر ثابت ہو تو وہ میراث ہے یا اس طور کہ دونوں ایک شئی کے ورثہ ہوں۔ تو وہ شئی موروث ان دونوں کے درمیان شرکت ملک کے طور پر مشترک ہوگی۔

## شرکت عقود

اس بارے میں گفتگو کے چند مواضع ہیں۔

- ۱۔ شرکت عقود کی انواع اور ہر نوع کی کیفیت اور اس کے رکن کا بیان۔
- ۲۔ رکن کی شرائط کا بیان۔
- ۳۔ شرکت کے حکم کا بیان۔
- ۴۔ شرکت عقد کی صفت کا بیان۔
- ۵۔ جن امور سے شرکت عقد باطل ہوتی ہے ان کا بیان۔

## اول شرکت عقود کی انواع | یہ تین ہیں۔

- ۱۔ شرکت اموال۔
- ۲۔ شرکت اعمال اس کو شرکت اہدان، شرکت ضائع اور شرکت تنزل بھی کہتے ہیں۔
- ۳۔ شرکت وجوہ۔

**شرکت اموال** | اس کی صورت یہ ہے کہ دو آدمی اس المال میں شریک ہوں اور یہ کہیں کہ ہم اس مال میں شریک کرتے ہیں اس پر کہ ہم اکٹھے یا جدا جدا خرید و فروخت کریں گے یا محض ایک ہی کے لئے خرچ و مل جو نفع میں عطا فرمائیں گے وہ ہمارے درمیان اس شرط کے مطابق ہو گا یا ان میں سے ایک یہ امانت رکھتا ہے اور دوسرا بیعین ان کے۔ اور اگر دونوں خرید و فروخت کا ذکر کریں تو اگر وہ ایسی بات ذکر کریں

جو شرکت عقد پر دلالت کرتی ہو مثلاً یہ کہیں کہ جو ہم خریدیں گے وہ ہمارے درمیان ہوگا یا ہم میں سے جو کوئی تجارت کے لیے کچھ خریدے گا وہ ہمارے درمیان ہوگا تو یہ شرکت ہوگی کہ جو چیزیں دو دونوں نے اس چیز کو جو ان میں سے ہر ایک نے خریدی اپنے مابین کر لیا تو معلوم ہو گیا کہ ان کی اس سے مراد شرکت ہے وکالت نہیں کیونکہ عام طور پر وکیل اپنے مؤکل کو وکیل نہیں بناتا۔ اور جب یہ وکالت نہیں ہے تو اس کی صحت اس امر پر موقوف نہیں ہوگی جس پر وکالت کی صحت موقوف ہوتی ہے اور وہ امر جنس، نوع یا مقدار ثمن کے بیان کی تخصیص ہے بلکہ شرکت ان چیزوں کے بیان کے بغیر بھی درست ہوگی۔

اور اگر انہوں نے نہ خرید کا ذکر کیا نہ فروخت کا اور نہ ہی ایسی چیز کا جو شرکت عقد پر دلالت کرے مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہے کہ جو چیز بھی تو خریدے وہ میرے اور تیرے درمیان ہوگی یا کہے کہ ہمارے مابین ہوگی اور دوسرا پاں کہے تو اگر اس سے دونوں کی مراد یہ ہو کہ وہ دونوں تجارت میں شریک ہوں گے تو یہ شرکت ہوگی یا ان تک کہ یہ خریدی جانے والی چیز کی جنس نوع یا اس کی مقدار ثمن کے بیان کے بغیر بھی درست ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب دونوں خرید و فروخت کی تصریح کر دیں۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہو کہ خاص وہی خریدی جانے والی چیز ان کے مابین ہوگی اور وہ دونوں اس میں تجارتی شریک نہ ہوں گے بلکہ وہ ان کے مابین اس طرح پر ہوگی جس طرح پر کہ وہ وارث بنتے ہوں یا دونوں کو جنبہ کی جاتی ہو تو یہ وکالت ہوگی شرکت نہ ہوگی۔ پھر اگر صحت وکالت کی شرط پائی جائے تو وکالت جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ اور وہ شرط یہ ہے کہ وکالت خاصہ میں طرید شدہ چیز کی جنس نوع کا یا مقدار ثمن کا بیان ہو۔ اور وکالت خاصہ یہ ہے کہ مؤکل وکیل کو رائے تفویض نہ کرے بلکہ مثلاً یوں کہے کہ تو میرے لیے جو ترک غلام یا روپی باندی خریدے تو وہ خرید جائز ہے یعنی میری طرف سے اس کی اجازت ہے، یا یہ کہے کہ تو میرے لیے بزار درہم یا جو غلام باندی خریدے تو وہ جائز ہے یا وکالت عامہ میں وقت یا مقدار ثمن کا یا خرید شدہ چیز کی جنس کا بیان ہو مثلاً یہ کہے کہ تو آج یا غلاں میں سے یا سال میں جو چیز میرے لیے خریدے تو وہ جائز ہے یا یہ کہے کہ ہزار درہم میں تو جو چیز میرے لیے خریدے تو وہ جائز ہے یا جو سوئی درہمی کپڑا تو میرے لیے خریدے تو وہ جائز ہے (یعنی میری طرف سے اس کی اجازت ہے) اور یہ اس لیے ہے کہ مطلقاً ان الفاظ میں شرکت اور وکالت دونوں کا احتمال ہے لہذا نیت ضروری ہوگی پس اگر ان کے ساتھ دونوں نے شرکت کی نیت کی تو یہ تمام تجارتوں میں شرکت ہوگی کیونکہ شرکت میں اصل عموم ہے اس لیے کہ اس سے مقصود نفع حاصل کرنا ہے اور مقصود حاصل نہیں ہوتا مگر بار بار کی تجارت سے۔ اور جو امور ہم نے ذکر کیے ان کا بیان ان شرکت کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ یہ شرکت کی صحت کے لیے شرط نہیں ہیں اور اگر دونوں نے اس میں نیت وکالت کی کی تو یہ وکالت ہوگی اور اس کی صحت موقوف ہوگی وکالت عامہ اور وکالت خاصہ کی شرائط پر کیونکہ وکالت مخصوص پر مبنی ہوتی ہے اس لیے کہ اس سے مقصود عین کو ملکیت میں لانا ہوتا ہے نفع حاصل کرنا نہیں پس اس امر مذکور کے بیان کے ساتھ یہ



ضروری ہے۔ البتہ وکالت عامہ میں مذکورہ امور میں سے ایک کا بیان کافی ہے کیونکہ جب موکل نے رائے کی وکیل، کی طرف تفویض کر کے وکالت کی تعلیم کر دی تو اس سے اس کو شرکت کے خطاب کر دیا لہذا یہ شرکت کی مانند حیالات کثیرہ کی محتمل ہو سکتی ہے۔ لیکن بہر حال یہ وکالت ہے اور وکالت میں اصل خصوص ہے لہذا اس میں ایک نوع کی تخصیص ضروری ہے پس اگر مذکورہ میں سے کسی کا ذکر کیا تو وکالت جائز ہو جائے گی ورنہ باطل ہو جائے گی۔

بشریحہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے ابویوسف رحمہ اللہ کو ایک شخص کے بارے میں جس نے دوسرے کو کہا کہ اگر تو جو شے بھی خرید لے وہ میرے اور حیرے درمیان نصف نصف ہے اور دوسرے نے کہا کہ شیک ہے یہ کہتے ہوئے سنا کہ ابویوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ جائز ہے۔ اور ابویوسف رحمہ اللہ کا قول بھی یہی ہے یہی حکم اس صورت میں ہے جب مال کی مقدار بیان کی مگر دن کا ذکر نہیں کیا اور جب کپڑے کی صنف اور تعداد کا ذکر کیا ہو مگر اس کا متن اور دن ذکر نہیں کیا۔

اگر اس طرح کہا کہ جو چیز خریدے وہ میرے اور حیرے درمیان ہے اور امور مذکورہ میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا تو ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں اور ایسا ہی قول ابویوسف رحمہ اللہ کا ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب نین کا ذکر کیا اور نہ کسی ایسی بات کا جو شرکت عقد برداشت کرے تو معلوم ہوا کہ یہ وکالت ہے جبکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کسی نوع کی تخصیص کے صحیح نہیں ہوتی امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ دو شخصوں نے بغیر مال کے شرکت کی کہ دونوں آج جو کچھ خریدیں گے وہ ان کے درمیان ہو گا وہاں انہوں نے کسی صنف کی تخصیص کی ہو یا نہ ہو بلکہ تعلیم کی ہو تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر شرکت کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کیا تو یہ جائز ہے کیونکہ جب دونوں نے اس شے کو جان میں سے کوئی خریدے لپٹے درمیان کیا تو اس پر دلالت ہوئی کہ یہ شرکت ہے وکالت نہیں کیونکہ وکالت عام طور پر جانین سے نہیں ہوتی۔ اور جب یہ شرکت ہے تو شرکت تخصیص کی محتاج نہیں ہوتی۔ فرمایا کہ اگرچہ ان میں سے ایک اس شے پر جو وہ اپنے ساتھی کی غیر موجودگی میں خریدتا ہے خود اپنے لیے خریدنے پر گواہ ہی بنا لے پس جب ہمما وہ دونوں کوئی شے خریدیں گے تو وہ ان کے درمیان ہو گی کیونکہ جب شرکت صحیح ہو گئی تو ان میں سے ہر ایک ہوشی وہ خریدتا ہے اس میں دوسرے کا وکیل ہے۔ تو اپنی ذات کے لیے خریدنے پر گواہ بنانے میں وہ چاہتا ہے کہ موکل کی غیر موجودگی میں اپنے آپ کو وکالت سے نکال لے اور اس کا اس کو اختیار نہیں۔

## شرکت اعمال

وہ یہ ہے کہ دونوں سلائی یا دھلائی وغیرہ کسی عمل میں شرکت کر لیں اور کہیں کہ ہم شرکت کرتے ہیں کہ ہم یہ عمل کریں گے اور اللہ عزوجل ہمیں جو اجرت عطا فرمائیں گے وہ ہمارے مابین اس شرط کے ساتھ تقسیم ہوگی۔

**شرکت وجوہ:-** یہ ہے کہ دو آدمی شرکت کریں جب کہ ان کے پاس مال نہ ہو البتہ لوگوں میں ان کی وجاہت قائم ہو تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم دونوں شرکت کرتے ہیں کہ ہم ادھار خریدیں گے اور نقد بھیں گے اور اللہ عزوجل ہمیں جو نفع عطا فرمائیں گے تو وہ ہمارے درمیان اس شرط پر تقسیم ہوگا۔

اس شرکت کو شرکت وجوہ اس لیے کہتے ہیں کہ عام طور پر ادھار اس شخص کے ہاتھ بیجا جاتا ہے جسے جو لوگوں میں وجہ (ذی وجاہت) ہو۔ اور اس کا بھی احتمال ہے کہ اس نام کی وجہ یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے آسنے سنانے (مواجب) ہوتے ہیں اور منتظر ہوتے ہیں کہ کون ان کے ہاتھ ادھار بیجتا ہے۔

ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں عنان اور مفاد ضہ داخل ہے۔ اور ان کے درمیان فرق ان شرائط کے ساتھ کیا جاتا ہے جو مفاد ضہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ہم ان کران کے مقام پر ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

## فصل

جہاں تک ان تینوں انواع کے جواز کا تعلق ہے تو ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ جائز ہیں خواہ عنان ہوں یا مفاد ضہ۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شرکت اعمال اور شرکت وجوہ کا دوسرے سے جواز نہیں اور شرکت اموال میں سے صرف عنان جائز ہے مفاد ضہ جائز نہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں مفاد ضہ کو نہیں پہچانتا۔

عنان کے اشتقاق کے بارے کہا گیا کہ یہ عن سے ماخوذ ہے جس کا معنی اعراض کا ہے۔ کہا جاتا ہے عن لی یعنی سامنے آیا اور ظاہر ہوا۔ امرؤ القیس کا شعر ہے۔

فمن لنا سرب کان لنا جہ

عذارى ودار فی ملاء مذیل

(روشنی گایوں کی ٹکڑی ہمارے سامنے ظاہر ہوئی گو یا کہ اس ٹکڑی کی مادہ گائیں کنواری عورتیں ہیں جو دار (ایک پتھر تھا جس کو اہل جاہلیت گاڑ کر اس کے گرد طواف کرتے تھے) کے گرد طواف کر رہی ہیں ایسی چادروں میں جن کے دامن لیے ہیں۔

مثلاً شرکت کے اس نوع کو عنان اس لیے کہتے ہیں کہ یہ واقعہ چوتی ہے با اختیار اس کے جو دونوں کے لیے ظاہر ہوتا ہے تمام تجارت میں یا بعض میں اور دونوں کے مال کے برابر ہونے کے

وقت یا کم و بیش ہونے کے وقت۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یہ عنان انفرس (گھوڑے کی نگام ہے ماخوذ ہے جو اس کے ایک ہاتھ میں ہوتی ہے اور دوسرا ہاتھ خالی ہوتا ہے کہ اس سے جو چاہتا ہے کرتا ہے پس اس شرکت کو عنان اس لیے کہتے ہیں کہ یہ صرف بعض اموال میں ہوتی ہے اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے باقی مال میں جیسے چاہتا ہے تصرف کرتا ہے یا اس لیے کہ دونوں میں سے ہر ایک مال مشترک میں تصرف کی نگام اپنے ساتھی کے لیے کرتا ہے۔

اور یہ شرکت اہل جاہلیت میں بھی رائج تھی۔ نابذ کا شعر ہے۔

وشارکنا قدیشانی بقاھا

وفی احساھا شرک المغان

(ہم نے قریش کے ساتھ اس کی بھا اور اس کے حسب میں شرکت عنان کی، رہا مغاضت تو کیا گیا ہے کہ یہ لغت میں مساوات کو کہتے ہیں، عبدی کا شعر ہے۔

تھدی الامور باہل الراہی ماصلحت

فان تولت فبالا شرار تنقاد

لا یصلح الناس فوضی لاسرا۔ لھم

ولا سداۃ اذا جہا لھم ساددا

جب تک اہل رائے لوگ درست ہوتے ہیں تو معاملات درست رہتے ہیں اور جب اہل رائے بدل پڑتے ہیں تو پھر معاملات شریروں کے تابع ہو جاتے ہیں۔

(لوگ درست نہیں ہوتے جب تک وہ آپس میں برابر ہیں اور ان کے سردار نہ ہوں اگر کچھ لوگ ہیں جن کی طرف رجوع کریں) اور سردار نہیں ہوتے جب کہ ان کے باہل ان کی سیادت کر رہے ہوں۔ شرکت کی اس نوع کو مفادضہ اس بنا پر کہنا جاتا ہے کہ اس میں راس المال۔ نفع اور تصرف وغیرہ میں مساوات کا اعتبار کیا جاتا ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ تغویض سے ماخوذ ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک ہر حالت میں تصرف اپنے ساتھی کو تغویض کرتا ہے۔

جہاں تک شرکت اعمال اور شرکت وجہ کا تعلق ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت سے اختلاط کے معنی حاصل ہوتے ہیں اسی لیے شرکت کے جواز کے لیے خلط شرط ہے۔ اور اختلاط صرف اموال میں واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح شرکت کا جو مقصد ہے وہ ان قبیل سے حاصل نہیں ہوتا اور وہ مقصد ہے تجارت کے ذریعے سے مال میں نمو کا حصول۔ کیونکہ مال میں نمو تجارت سے ہوتا ہے اور تجارت سے واقفیت میں لوگوں میں لغات ہوتا ہے بعض دونوں کی نسبت زیادہ ماہر ہوتے ہیں پس شرکت کی مشروعیت اس لیے ہے کہ نمو حاصل ہو جائے۔ اور نمو کی تحصیل کے لیے ضروری ہے کہ کچھ اصل ہو جو بڑھے۔ اور اصل ان دونوں قسموں میں موجود نہیں لہذا شرکت کا یہ مقصد ہے وہ حاصل نہیں۔ جہاں پس یہ جائز نہیں۔

بہار نیو ایبل یہ ہے کہ لوگ ان دونوں قسموں کا معاملہ پر زمانے میں کرنے رہے اور کسی نے

ان پر انکار نہیں کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میری امت گمراہی پر محتاج نہیں ہوگی نیز یہ دونوں نہیں وکالت پر مشتمل ہیں اور وکالت جائز ہے نہ تجارت پر نہ کسی ہو وہ بھی جائز ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شرکت کی مشروعیت مال کے نمونے تحصیل کے لیے ہے لہذا یہ مقتضی ہے اصل مال کو جس کی نمونے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ شرکت اموال کی مشروعیت مال میں نمونے تحصیل کے لیے ہے لیکن شرکت وجوہ کی مشروعیت مال میں نمونے تحصیل کے لیے نہیں بلکہ اصل مال کی تحصیل کی حاجت پہلے ہے حال ہی نمونے تحصیل سے بڑھ کر ہے۔ توجیب شرکت وصف (یعنی نمونے) کی تحصیل کے لیے مشروع ہے تو اصل کی تحصیل کے لیے اس کی مشروعیت اولیٰ ہے۔

جہاں تک شرکت اموال کا تعلق ہے تو فقہاء اصرار (مختلف شروہ کے) کے اجماع کی رو سے شرکت عنان جائز ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ہر دو رو میں لوگوں کا اس پر تعامل رہا ہے اور کسی نے کبھی نہیں کی۔ و ما راۃ المسلمون حسنا فعند اللہ حسن (جس کو مسلمان جماعت صحابہ یا فقہاء) اچھا سمجھیں تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔) نیز روایت ہے کہ اسامہ بن شریک رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور عرض کیا آپ مجھے پیاتے ہیں آپ نے فرمایا میں آپ کو کیسے نہ بچاؤں حالانکہ تم میرے بہترین شریک ہو مجھے جزا فرمائیے جو اور نہ جھگڑا کرتے ہو۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ادنیٰ بات جس پر استدلال کیا جاسکتا ہے وہ جواز ہے۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارت ہوئی مہیب کہ لوگ اس شرکت کا معاملہ کرتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس پر ثبات رکھا کہ ان کو اس سے منع نہیں کیا اور نہ ان پر نیکری کی۔ اور تقریباً یہی سنت کی ایک قسم ہے۔ نیز ان عقود کی مشروعیت ہندوں کی مصلحتوں کے لیے ہے۔ اور ہندوں کی حاجت مال کے نمونے تحصیل میں ثابت ہے اور شرکت کی یہ قسم ایسا طریقہ ہے جو نمونے کی تحصیل کے لیے مناسب ہے لہذا مشروع ہوگا۔ نیز وکالت ہے اور وکالت بالاجماع جائز ہے۔

شرکت اموال میں مفاوضہ کی قسم کے بارے میں امام مالک رحمہ اللہ کا قول کہ میں مفاوضہ کو نہیں چھاتا تو اگر ان کی اس سے مراد یہ ہے کہ میں اس کا لغوی معنی نہیں جانتا تو ہم اس کا لغوی مطلب بیان کر چکے ہیں کہ وہ مساوات ہے۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ میں اس کے جواز کو نہیں جانتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس کا جواز اپنے اس قول مبارک میں بتایا ہے کہ لا تباہوا ما فیہ من مفاوضہ (مفادہ) کہ کوئی شخص اس میں برکت بہت ہوتی ہے۔)

نیز اس وجہ سے کہ یہ دو باتیں عربی وکالت اور کفالت پر مشتمل ہوتی ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ جائز ہے۔ پس یہی حکم حالت اجماع میں ہو گا مثل عنان کے۔ مزید اس بنا پر کہ یہ مال میں طلب طلب نمونے کا طریقہ تحصیل مال کا طریقہ ہے اور اس کی ضرورت ثابت ہے۔ پس مثل عنان کے جائز ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ کلام یہ ہے کہ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مفاوضہ کفالت کو متضمن ہے حالانکہ وہ کفالت جس کو مفاوضہ متضمن ہے وہ مہول کی کفالت ہے

جو علیحدہ صحیح نہیں ہوتی۔ پس یہی حکم اس کفالت کا ہوگا جس کو مفاد عقد متضمن ہے۔ جواز کے لیے ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے امام مالک رحمہ اللہ کے ساتھ کلام میں دی تھی۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ اس میں کفول لمعہول ہے تو یہ بات صحیح ہے لیکن عقد شرکت میں جہالت کی یہ نوع معاف ہے اگرچہ حالات انفراد میں معاف نہیں جیسا کہ شرکت حنا میں ہے کہ وہ (بھی) وکالت عامہ پر مشتمل ہوتی ہے (لیکن یہ بھی چاہئے) اگرچہ یہ توکیل حالت انفراد میں صحیح نہیں ہوتی۔ اسی طرح معناریت بھی جو وکالت عامہ کو متضمن ہوتی ہے صحیح ہے اگرچہ وکالت عامہ حالت انفراد میں بغیر بیانی کے صحیح نہیں ہوتی۔ پس ایسا ہی مفاد عقد میں ہوگا۔ تو معنی یہ ہوا کہ اس عقد میں وکالت مقصود اثبات نہیں ہوتی بلکہ شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے۔ اور ایک کئی کئی ضمانت ثابت ہو جاتی ہے اگرچہ قصد اثبات نہیں ہوتی۔ اور جو مقصود اثبات ہوا اس کے لیے وہ شرائط ہوتی ہیں جو کہ ضمانت و تبعات ثابت ہونے والے کے لیے نہیں ہیں جیسے وکیل کو معزول کرنا وغیرہ۔

## فصل

### انواع مذکورہ کی شرائط جواز

- ۱۔ ان کے جواز کی چند شرائط ہیں: جن میں سے بعض کا تعلق تمام اذاع سے ہے اور بعض کا تعلق چند اذاع سے وہ شرائط جن کا تعلق تمام اذاع سے ہے یا شرائط عامہ ہیں یہ چند ہیں۔
  - ۱۔ وکالت کی اہلیت کیونکہ وکالت ہر قسم میں لازم ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک خرید فروخت اور کام قبول کرنے کے تصرفات میں اپنے ساتھی کا وکیل بننا ہو کہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کو عقد شرکت کے تقاضے کے مطابق خرید فروخت اور کام قبول کرنے کی اجازت دی ہے اور وکیل ہی وہ شخص ہوتا ہے جو اجازت سے تصرف کرتا ہے لہذا جیسا کہ کتاب وکالت میں معلوم ہو چکا ان میں اہلیت وکالت شرط ہے۔
  - ۲۔ نفع کی مقدار معلوم ہو پس اس کی مقدار معمول ہوگی تو شرکت فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ عقد نفع پر ہوا ہے اور اس کی جہالت فساد عقد کا باعث ہے۔ جیسا کہ بیع و اجارہ میں ہوتا ہے۔
  - ۳۔ نفع جزء شائع (یعنی غیر متعین) ہو معین نہ ہو۔ اگر دونوں نے دس کی یا سو وغیرہ کی تعین تو شرکت فاسد ہوگی کیونکہ عقد شرکت تقاضا کرتا ہے کہ نفع میں بھی شرکت ثابت ہو جب کہ تعین شرکت کو قطع کرتی ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ نفع صرف اتنی ہی مقدار میں ہو جتنی کہ ان میں سے ایک کے لیے معین کی گئی ہو۔ لہذا نفع میں شرکت ثابت نہیں ہوتی۔
  - جیسا کہ بیع و اجارہ میں ہوتا ہے۔

وہ شرائط جو بعض انواع کے ساتھ خاص ہیں:

## شرکت اموال کی چند شرائط ہیں

۱۔ راس المال اثنان مطلقہ ہوں یعنی جن کی معاوضات میں تعیین کسی حال میں بھی نہیں ہوتی۔ یہ دراجم و دنانیر ہیں۔ یہ شرط ہے عامر علماء کے نزدیک خواہ شرکت عنان ہو یا شرکت مفاد و ضہ ہو پس سامان میں شرکت درست نہیں ہوتی۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور سامان میں بھی شرکت درست ہے۔ مجمع قول عامر علماء کا ہے کہ چونکہ وکالت کا معنی شرکت کے لوازم میں سے ہے اور وہ وکالت جس کو شرکت متضمن ہوتی ہے سامان (عروض) میں درست نہیں البتہ دراجم و دنانیر میں صحیح ہے کیونکہ مثلاً اگر کوئی دوسرے کو کہے کہ تو اپنا سامان بیچ دے اس شرط پر کہ اس کا شئ ہم دونوں کے مابین ہوگا تو جائز نہیں۔ اور جب وکالت جو کہ شرکت کے لوازم میں سے ہے جائز نہیں تو شرکت بھی جائز نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ کہے کہ اپنے مال میں سے ہزار درہم کا کچھ خرید لے اس شرط پر کہ خریدی ہوئی شئی ہمارے درمیان ہوگی تو جائز ہے نیز عروض (سامان) میں شرکت تقسیم کے وقت نفع کی ہما لت کا سبب بنتی ہے کیونکہ اس المال میں سامان تو نہیں ہوگا بلکہ اس کی قیمت ہوگی اور قیمت غیر معلوم ہے اس لیے کہ اس کی بچان تو محض ظن و انداز سے ہوتی ہے پس نفع مجہول و غیر معلوم ہوگا اور یہ بات تقسیم کے وقت جھگڑے کا باعث بنے گی۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی شئی کے نفع سے منع فرمایا ہے جو مضمون (قابل ضمان) نہ ہو۔ عروض (سامان) میں شرکت ایسی شئی کے نفع کا باعث بنتی ہے جو مضمون نہیں ہے کیونکہ عروض (سامان) میں ہلاکت کی وجہ سے ضمان نہیں آتا۔ مثلاً کوئی شخص معین سامان کے بدلے میں کوئی شئی خریدے۔ پھر وہ تسلیم سے پیشتر وہ سامان ہلاک ہو جائے تو وہ دوسری شئی کو ضمان و قنوان کے طور پر ادا نہیں کرے گا۔ کیونکہ عروض تعیین سے متعین ہو جاتا ہے پس بیع باطل ہو جائے گی۔ لہذا جب عروض (سامان) قابل ضمان نہیں تو اس میں شرکت ایسی شئی کے نفع کا باعث بنے گی جو مضمون نہیں ہے اور یہ منوع ہے برخلاف دراجم و دنانیر کے کہ ہلاکت کے وقت ان کا ضمان دیا جاتا ہے کیونکہ تعیین کرنے سے یہ متعین نہیں ہو جاتے لہذا ان میں شرکت غیر مضمون شئی کے نفع کا باعث نہیں بنتی بلکہ مضمون کا نفع حاصل ہوتا ہے۔ عروض (سامان) میں اور ہر اس شئی میں کہ جو تعیین کرنے سے متعین نہ ہوتی ہو شرکت کے ہوازن کا حیلہ (تدبیر) یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنا نصف مال دوسرے کے نصف مال کے عوض میں بیچ دے یہاں تک کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مال نصف نصف ہو جائے اس طرح ان کے مابین شرکت ملک حاصل ہو جائے گی پھر وہ متحدہ شرکت کر لیں تو یہ بالاتفاق جائز ہوگا۔ اور اگر ایک کے دراجم ہوں اور دوسرے کا سامان ہو تو اس کے ہوازن کی تدبیر یہ ہے

یہ ہے کہ سامان والا اپنا نصف سامان اپنے ساتھی کے نصف دراہم کے عوض اس کے ہاتھ بیچ دے اور دونوں باہم قبضہ کر لیں اور بال کا غلط کر لیں یہاں تک کہ دراہم و سامان ان کے باہم ہو جائے پھر ان پر عقد شرکت کر لیں تو جائز ہو گا۔

رہی جو سونے چاندی کی ڈلی تو کیا وہ شرکت کے لیے اس المال بن سکتی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشراک (مرد کتاب الاصل کا شرکت سے متعلق باب) میں اس کا ذکر کیا اور اس کو مرد و عود کی مانند قرار دیا جب کہ کتاب العرف میں اس کو اثمان مطلقہ کی مثل قرار دیا کیونکہ اس میں انہوں نے فرمایا کہ جب ڈلی کے عوض خریدے پھر ڈلی ہلاک ہو جائے تو عقد فسخ نہیں ہو گا۔ اور اس میں امر لوگوں کے تعامل پر موقوف ہے۔ اگر لوگوں کا اس میں تعامل ہے تو اس کا حکم اثمان مطلقہ کے حکم جیسا ہو گا پس اس میں شرکت جائز ہو گی۔ اور اگر لوگوں کا اس میں تعامل نہیں تو اس کا حکم وہی ہو گا جو مرد و عود کا ہے اور اس میں شرکت جائز نہیں۔

رہے فلوس (مانسے وغیرہ کے سکہ) تو اگر یہ رائج نہ ہوں تو ان میں شرکت صحیح ہے اور نہ مضاربت کیونکہ یہ مرد و عود و سامان ہیں۔ اور اگر رائج ہوں تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کی مشورہ روایت کے مطابق جائز نہیں اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ فلوس میں کلام ایک قاعدے پر غنی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رائج فلوس ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک کسی سال میں بھی فسخ نہیں ہوتے کیونکہ تعیین سے یہ فی الجملہ متعین ہو جاتے ہیں اور عاقدین کی اصلاح سے منع بنتے ہیں یاں تک کہ تعیین رحمہما اللہ کے نزدیک ایک فلس کی بیع و فلس سے جائز ہوتی ہے تو جب عقود معاوضات میں تعیین سے فی الجملہ متعین ہونے کے احتمال کی بنا پر اثمان مطلقہ نہیں ہیں تو مثل دیگر سامان و مرد و عود کی شرکت کا اس المال بھی نہیں بن سکتے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رائج فلوس کو شئیت لازم ہوتی ہے پس وہ اثمان مطلقہ میں سے ہیں۔ اسی بنا پر محمد رحمہ اللہ نے ایک فلس کی بیع و فلس کے عوض میں منع کی ہے پس فلوس دیگر اثمان مطلقہ یعنی دراہم و دنانیر کی طرح شرکت کا اس المال بن سکتے ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے کہ فلوس میں شرکت جائز ہے مضاربت میں اس کی وجہ یہ ہے مضاربت کے جواز سے مانع کساد (یعنی رائج نہ ہونے) کی صورت میں تقسیم کے وقت انفع کا مجہول ہونا ہے کیونکہ تقسیم کے وقت اس المال کی تعیین ضروری ہے تو جب فلوس رائج نہ رہتے ہوں تو اس المال ان کی قیمت بننے کا اور قیمت مجہول ہوتی ہے کیونکہ اس کا اندازہ تو ظن سے ہوتا ہے۔ یہ معنی شرکت میں نہیں پایا جاتا کیونکہ کساد (رائج نہ ہونے) کی صورت میں دونوں شریک اس المال کو نہ دے حساب سے لیں گے نہ قیمت کے حساب سے لہذا انفع معلوم ہو گا۔

وہ کیلاوت و موزونات کہ جو اثمان مطلقہ نہیں ہیں اور وہ عداوت و اشتراک میں تفاوت نہیں ہوتا تو ان میں سب کے نزدیک غلط ہے بیشتر شرکت جائز نہیں کیونکہ جب یہ ہیں ہوں تو تعیین سے متعین ہو جاتے ہیں پس مثل سامان کے ہوں گے۔ نیز وہ وکالت کر مصل کو شرکت متضمن ہوتی ہے انہا انیاء میں غلط ہے بیشتر صحیح نہیں ہوتی کیا دیکھا نہیں کہ اگر ایک شخص دو سرے کو

خلط سے پیشتر کہے کہ تو اپنی گندم کو بیچ دے اس پر کہ اس کا حق ہمارے درمیان ہوگا تو جائز نہیں۔ اور شرکت خواہ دو جنسوں سے ہو یا ایک جنس سے ہو برابر ہے۔

رہا خلط کے بعد تو اگر شرکت دو مختلف جنسوں میں ہو تو بالاتفاق جائز نہیں کیونکہ گندم کا خلط جب جو کے ساتھ ہو جائے تو وہ ثمنیت سے نکل جاتی ہے اس دلیل سے کہ اس کا مستحب (اس صورت میں خلط کرنے والا) اس کی قیمت کا خالص ہوتا ہے نہ کہ اس کی مثل کا۔ اور اگر ایک جنس میں ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو پھر بھی یہی جواب ہے کہ بیچ نہیں اور یہ محض شرکت ملک بنا لگاتی ہے۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خلط کے بعد شرکت صحیح ہوتی ہے۔ اس اختلاف کا نام نہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب مکمل نصف نصف ہو اور نفع میں شرط ایک، تمانی، اور دوسہائی کی ہو پھر دونوں نے اسکو خلط کر دیا ہو اور اس کے عوض پھر خرید لیا ہو تو ابو یوسف کے قول کے مطابق نفع ایک (اے کے مطابق نصف نصف ہوگا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ان کی طے کردہ شرائط کے مطابق ہوگا انام ابو یوسف قول اس قاعدے پر جاری ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ کیلاات موزونات اور معدودات متقار بہ حال میں ثمن نہیں ملے بلکہ ثمن ہوتے ہیں اور بھی میع کیونکہ یہ فی الحال انہیں سے متعین ہو جاتے ہیں لہذا خلوص کی مانند ہیں۔ محمد رحمہ اللہ کی فتویٰ کی وجہ یہ ہے کہ اس وکالت کا معنی حسب کو شرکت متضمن ہوتی ہے خلط کے بعد ثابت ہے لہذا یہ در اہم و ذانیہ کے مشابہ ہے بر خلاف خلط سے پیشتر صحیح نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر کیلاات موزونات اور معدودات متقار بہ ہیں شرکت کے جو از کی تدبیر یہ ہے کہ دونوں خلط کر لیں تاکہ ان کے درمیان شرکت ملک حاصل ہو جائے پھر اس پر شرکت کا عقد کر لیں۔ یہ صورت ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔

۲۔ شرکت کا راس المال علی اور حاضر ہو دین اور غائب نہ ہو پس اگر وہ دین اور مال غائب ہو تو نہ تو شرکت عنان صحیح ہوگی اور نہ ہی شرکت مناوضہ کیونکہ شرکت سے مقصود نفع ہوتا ہے اور یہ تصوف کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور تصرف دین اور مال غائب میں ممکن نہیں پس مقصود حاصل نہیں ہوا۔ شرط تو محض خریدنے کے وقت راس المال کا حاضر ہونا ہے عقد کے وقت نہیں کیونکہ عقد شرکت خرید کے وقت پورا ہوتا ہے لہذا اس وقت مال کی حاضری کا اعتبار ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے دوسرے کو برابر درجم دیے اور اس سے کہا کہ ان کی مثل تو بھی نکال اور ان دونوں کے ساتھ خرید و فروخت کر اور جو نفع تو حاصل کرے وہ ہمارے درمیان ہوگا۔ مامور نے گواہ پیش کر دیے اس بات پر کہ اس نے ایسا کر دیا ہے تو جائز ہے کیونکہ اگر یہ عقد کے وقت دونوں جانب سے مال حاضر نہیں تھا لیکن خرید کے وقت تو دونوں جانب سے مال حاضر تھا۔ کیا دونوں مالوں کا خلط ضروری ہے یعنی در اہم کا دنا نیر کے ساتھ یا دنا نیر کا در اہم کے ساتھ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے کہ شرط نہیں ہے۔ زفر اور شافعی رحمہما اللہ کا قول ہے کہ شرط ہے۔ اسی قاعدے پر یہ بھی مبنی ہے کہ جب دو مال دو جنس کے ہوں مثلاً ایک کے در اہم اور دوسرے کے دنا نیر ہوں تو ہمارے نزدیک شرکت جائز ہے جب کہ زفر اور شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب دو مال ایک ہی جنس کے ہوں لیکن ان کی صفت جدا جدا ہو مثلاً سالم ٹوٹے ہوئے کے



ماتحتہ یا ایک کے دراجم سفید حوں اور دوسرے کے سیاہ اس کی علت شرکت عنان میں بائی جاتی ہے جس کی وجہ سے عنان میں بھی یہی اختلاف ہے امام زفر رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ غلط و غلط میں شرط ہے عنان میں نہیں لیکن طماوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک غلط و غلط میں شرط ہے امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت اختلاف کی خبر دیتی ہے اور جب تک دونوں مال متنازعہ ہوں اختلاف حاصل نہیں ہوتا لہذا شرکت کا معنی ثابت نہیں ہوتا نیز شرکت کے احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ہلاکت دونوں مال میں سے ہو اور اگر غلط سے پیشتر مردانہ میں سے ایک ہلاک ہو جائے تو وہ خاص اس مال والے کا ہلاک ہوتا ہے اور یہ شرکت کا مقتضا نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شرکت وکالت پر مشتمل ہے تو جس چیز میں وکالت جائز ہے اس میں شرکت بھی جائز ہے اور دو مالوں میں توکیل غلط سے پیشتر بھی جائز ہے تو ایسے ہی شرکت بھی جائز ہوگی۔

امام زفر رحمہ اللہ کا یہ قول کہ شرکت اختلاف کی خبر دیتی ہے تو یہ بات مسلم ہے لیکن وہ دوسرا المال کے اختلاف کی خبر دیتی ہے نہ لفع کا اختلاف کی تو لفظ شرکت سے اس کا پتہ نہیں چلتا۔ پس جائز ہے کہ اس کو شرکت لفع میں اختلاف کی وجہ سے کہتے ہوں نہ کہ اس المال کے اختلاف کی بنا پر۔ اور لفع کا اختلاف حاصل ہوتا ہے جبکہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک علیحدہ خرید کرے کیونکہ زیادہ جو کہ لفع ہے شرکت پر واقع ہوتا ہے۔

دو مالوں میں سے غلط سے پیشتر جو ایک ہلاک ہو جائے تو خاص اس مال والے کا ہلاک ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت خرید سے پیشتر مکمل نہیں ہوتی۔ پس اس سے پیشتر جو مال ہلاک ہو وہ شرکت کے پورا ہونے سے پیشتر ہلاک ہوا پس شرکت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر دونوں میں سے ایک کی خرید کے بعد ہلاک ہو تو ہلاک ہونے والا دونوں مالوں میں سے ہوگا کیونکہ وہ عقد کے پورا ہونے کے بعد ہلاک ہوا ہے۔

۳۔ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا اپنے ساتھی ————— مفاوضہ دونوں میں شرط نہیں ہے۔ البتہ مفاہرت کی صحت کے لیے شرط ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق کو کتاب المطاربتہ میں ذکر کیا جائے گا۔

## مفاوضہ کے ساتھ مخصوص شرائط

۱۔ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک میں کفالت کی اہلیت ہو یا اس طور کہ دونوں حرر آزاد، اور عاقل ہوں کیونکہ مفاوضہ کے احکام میں سے ہے کہ جس میں وہ دونوں تجارت کرتے ہیں اس کے متعلق میں سے جو ایک کو لازم ہوں گے وہ دوسرے کو بھی لازم ہوں گے اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی پر واجب ہونے والے امر میں اس کا بمنزکہ کفیل کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ پس کفالت کی اہلیت ضروری ہے اور کفالت کی اہلیت کی شرائط کو کتاب الکفالتہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

۲۔ مقدار کے اعتبار سے اس المال میں مساوات۔ یہ بلا اختلاف مفادہ کی صحت کے لیے شرط ہے یہاں تک کہ اگر دو مال کم و بیش ہوں تو یہ شرکت مفادہ نہ ہوگی کیونکہ لفظ مفادہ منہ سے مساوات کا پتر چلتا ہے پس اس میں جہاں تک ممکن ہو مساوات کا اعتبار رکھا جائے گا۔ اور مشورہ روایت میں قیمت کا بھی یہی حکم ہے (یعنی اس سے بھی مساوات کا اعتبار کیا جائے گا، حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک سالم دراجم اور دوسرے ٹوٹے ہوئے ہوں یا ایک ہزار سفید درہم ہوں اور دوسرے ہزار سیاہ ہوں اور صرف میں دونوں کی قیمت میں تفاضل (کمی بیشی) ہو تو روایت مشورہ کے مطابق مفادہ صحیح نہ ہوگی کیونکہ قیمت کی زیادتی بمنزلہ وزن کی زیادتی کے ہے پس مساوات جو کہ عقد کا مقتضایہ وہ ثابت نہیں ہوئی۔ اسماعیل بن عماد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ ہزار ہزار میں سے جب ایک دوسرے کے زیادہ عمدہ ہوں تو جائز ہے اور مفادہ ہو جائے گا کیونکہ اموال ربوہ میں ان کی اپنی جنس سے مقابلے کے وقت عمدگی کی شرعا کوئی قیمت نہیں ہوتی لہذا عمدگی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور دونوں مال ایسے ہو جائیں گے گویا ان کی ایک ہی صفت ہے۔

آیا اس المال میں ہم جنس ہونا شرط ہے یا اس طور کہ دونوں مال دراجم ہوں یا دونوں دنایر ہوں تو روایت مشورہ کے مطابق ان کی قیمت ایک ہونے کی صورت میں مفادہ جائز ہوگا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب ان کی قیمتیں مختلف ہوں تو مفادہ نہیں ہوتا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر چہ قیمت میں برابر ہوں تب بھی مفادہ نہیں ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ جنس کے اختلاف کے وقت دونوں کے درمیان قیمت میں مساوات معلوم نہیں ہو سکتی کیونکہ قیمت کا تعین ظن و اندازہ سے ہوتا ہے اور قیمت نکلنے والوں کے اختلاف سے قیمت میں اختلاف واقع ہوتا ہے پس مساوات کا علم نہیں ہوتا۔ صحیح روایت مشورہ ہے کہ چونکہ یہ جنس اثمان میں سے ہیں لہذا اثنیت میں پانچت (ایک جنس ہونا ثابت ہے)۔

۳۔ مفادہ کے دو شرط ہیں کہ کسی کے پاس کوئی ایسا مال نہ ہو جس میں شرکت صحیح ہے مگر وہ شرکت میں داخل نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو شرکت مفادہ نہیں ہوگی کیونکہ یہ مساوات کے مانع ہے اور اگر تفاضل ان اموال میں ہو جن میں شرکت صحیح نہیں ہوتی مثلاً عروض (سامان) زمین اور دیہا تو مفادہ جائز ہے ایسا ہی معاملہ مال غائب کا ہے کیونکہ جس مال پر شرکت مفادہ نہیں ہوتی تو اس کا وجود عدم برابر ہے اور اس میں تفاضل ایسا ہے جیسا بیویوں اور اولاد میں۔

۴۔ مفادہ میں نفع میں مساوات۔ اگر شریکوں نے نفع میں تفاضل (کمی بیشی) کی شرط لگائی تو مساوات نہ ہونے کی بنا پر مفادہ نہیں ہوگا۔

۵۔ مفادہ میں عموم یعنی یہ کہ وہ برہم کی تجارت میں جو اور ان میں سے ایک دوسرے کو چھوڑ کر تجارت کے ساتھ مختص نہ ہو کیونکہ اختصاص (مختص ہونے) میں مفادہ کے معنی جو کہ مساوات ہے کا ابطال ہے۔ اسی پر ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی تخریج کی جاتی ہے کہ مسلمان

اور ذمی کے مابین مفاہضہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ذمی ایسی حجارت کے ساتھ مختص ہے جو مسلمان کے لیے جائز نہیں اور وہ ضرور خنزیر کی حجارت ہے۔ پس دونوں حجارت میں مساوی نہیں ہوتے لہذا مفاہضہ کے معنی نہیں پائے گئے اور ابولوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ دونوں (مسلمانوں اور ذمی) وکالت اور کفالت کی اہلیت میں برابر ہیں۔

دو ذمیوں کا مفاہضہ حجرت میں مساوی ہونے کے بنا پر جائز ہے۔

رہا مسلمان اور مرتد کا مفاہضہ تو کربھی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ جائز نہیں۔ اور ایسی ہی روایت عینی بن ابان رحمہ اللہ نے ابویضہ رحمہ اللہ سے کی ہے کیونکہ ابویضہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تعطل موقوف ہوتے ہیں اس کی املاک کے موقوف ہونے کی وجہ سے پس مرتد تصرف میں مسلمان کے مساوی نہیں لہذا مفاہضہ جائز نہیں ہوگا جیسے کہ مسلمان اور ذمی کے درمیان جائز نہیں ہوتا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الاصل میں اس کا ذکر کیا اور کہا کہ ابولوسف رحمہ اللہ کے قول پر قیاس سے یہ جائز ہے یعنی ذمی کے بارے میں ان کے قول پر قیاس کر کے۔ ابولوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عدم وجوہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے اس حیثیت سے کہ مرتد کی ملک زوال کے قریب ہونے کے باعث ناقص ہوتی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ اگر قاضی اس کے تصرف کے بطلان اور اس کی ملک کے زوال کا فیصلہ سنا دے تو اس کا فیصلہ ناقد ہوگا۔ اور جب یہ ملک اور تصرف میں ناقص ہے تو یہ بمنزلہ مکاتب کے ہے برخلاف ذمی کے۔

اگر مسلمان کسی مرتد عورت کے ساتھ مفاہضہ کرے تو کربھی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ جائز نہیں۔ لہذا رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ ابویضہ اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر ظاہر ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک سبب اور کفر کے درمیان مفاہضہ کے انعقاد میں کفر مانع ہے۔ پس ابولوسف رحمہ اللہ قرآن کے نزدیک کفر مانع نہیں ہے بلکہ مانع ملک اور تصرف میں نقصان ہے۔ اور یہ چیز محدث میں نہیں پائی جاتی۔

دوسری دو مرتد مردوں کے درمیان شرکت مفاہضہ یا شرکت عینان تو یہ ابویضہ رحمہ اللہ کے نزدیک موقوف ہوگی ان کے اس قاعدے کی بنا پر کہ مرتد کے عقد موقوف ہوتے ہیں۔ اگر دونوں مسلمان ہو جائیں تو ان کا عقد جائز ہوگا۔ اور اگر دونوں اپنے ارتداد اور قتل کر دیے جائیں یا اس حالت میں ان کو موت آجائے یا دارالنب کے ساتھ لاقی ہو جائیں تو عقد باطل ہو جائے گا۔ اور صاحبین کے قول پر شرکت مانع تو جائز ہے کیونکہ ان کے عقد نافذ ہوتے ہیں۔ رہا ان کا مفاہضہ تو قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کرتے ہوئے کہا کہ اگرچہ یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ ابولوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس بنا پر کہ نقصان ملک مفاہضہ مانع ہے نہ نفی مکاتب کے۔ اور دونوں مرتدوں کا ملک ناقص ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہر ایک کے دونوں مکاتب کی مانند ہوتے۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک مرتد مثل اس مریض کے ہوتا ہے جو مرض موت میں مبتلا ہو۔ اور مرض موت بہانہ مریض کی کفالت صحیح نہیں ہوتی مگر نائٹ (تباہی) مال میں جب کہ مفاہضہ تقاضا کرتا ہے کہ کفالت

علی الاطلاق جائز ہو۔

اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے ساتھ شرکت کرے پھر ان میں سے ایک مرتد ہو جائے۔ تو اگر وہ قتل کر دیا جائے یا اس کو موت آجائے یا وہ دار الحرب کے ساتھ لاشی ہو جائے تو شرکت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر وہ اس سے پہلے رجوع کرے تو دونوں شرکت پر برقرار رہیں گے کیونکہ جب وہ قتل کر دیا جائے یا اس کو موت آجائے یا وہ دار الحرب کے ساتھ لاشی ہو جائے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حد کے وقت سے اس کی املاک زائل ہو جاتی ہیں۔ گویا کہ وہ مر گیا اور اس کی شرکت باطل ہو گئی۔ اور اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو توقف زائل ہو جائے گا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا ارتداد ہوا ہی نہیں تھا۔ اور اسی لیے ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان دونوں میں سے مرتد جب اقرار کرے پھر قتل کر دیا جائے تو اس کا اقرار اس کے شریک کو لازم نہیں ہوگا کیونکہ ملک کے زوال کا حکم ارتداد کے وقت سے لگایا جاتا ہے۔ اور اس نے شرکت کے بطلان کے بعد اقرار کیا۔ ہر صاحبین کے قول پر تو اس کا اقرار اس کے شریک پر جائز ہے۔ اسی طرح اس کی بیع و شراء بھی ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک شرکت قتل یا لٹاؤ سے باطل ہوتی ہے۔ تو اس سے پیشتر وہ باقی ہوتی ہے لہذا اس کا تصرف اور اقرار نافذ ہوگا۔

مسلمان کے لیے مکروہ ہے کہ وہ کسی کے ساتھ شرکت کرے کیونکہ ذمی ایسے عقود کا ارتکاب کرنا ہے جو اسلام میں جائز نہیں ہیں اس کو ممنوع عقد سے آمدنی حاصل ہوگی۔ اسی لیے مسلمان کے لیے کسی ذمی کا وکیل بننا مکروہ ہے۔ اور اگر مسلمان ذمی کے ساتھ عنان کرے تو جائز ہے جیسا کہ مسلمان کا ذمی کو وکیل بنانا جائز ہے۔

۴۔ شرکت مفاد میں مفاد منہ کا لفظ استعمال کرنا۔ حسن ابوحنیفہ رحمہما اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ شرکت مفاد منہ لفظ کا استعمال کیے بغیر صحیح نہیں ہوتی اور سی ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کیونکہ مفاد منہ کی چند شرائط ہیں کہ جن کو یا تو لفظ مفاد منہ شامل ہوتا ہے یا کوئی دوسری ایسی عبارت جو اس کے قائم مقام ہو سکے۔ کیونکہ عوام کم ہی ان پر واقف ہوتے ہیں حالانکہ یہ عقود اکثر ان میں جاری ہوتی ہیں تو اگر عقد کرنے والا مفاد منہ کی تمام شرائط کو کسی دوسرے لفظ سے پورا کرنے پر قادر ہو تو صحیح ہے اگرچہ وہ مفاد منہ کا لفظ استعمال نہ کرے کیونکہ عقود میں اعتبار ان کے معانی کا ہوتا ہے نہ کہ عین الفاظ کا۔

اور بروہ موقوف کر میں مفاد منہ کی کوئی شرط مفقود ہو تو وہ شرکت عنان ہوگی مفاد منہ جن میں ہوتا ہے عنان کو اور اس پر زائد کو تو مفاد منہ کا بطلان عنان کے بطلان کا موجب نہیں ہے۔ نیز عقد میں کسی شرط کا فقدان صرف اس وقت اس عقد کے بطلان کا موجب ہوتا ہے جب کہ عقد کی صحت اس شرط پر موقوف ہو۔ اور عنان کی صحت ان شرائط پر موقوف نہیں لہذا ان کا فقدان عنان کے بطلان کا موجب نہیں ہوگا۔

شرکت عنان میں شرکت مفاد منہ کی شرائط کی رعایت نہیں ہے۔ پس اس میں۔  
ذات کفالت کی اہلیت شرط ہے یاں تک کہ یہ اس شخص سے بھی ہو سکتی ہے جس کی کفالت صحیح

نہیں جیسے اجازت یافتہ بچہ اور اجازت یافتہ (ماذون) غلام اور مکتبہ۔  
اور نہ دور اس المال میں مساوات شرط ہے پس دونوں شریکوں کے راس المال میں مثال  
جو تب بھی جائز ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے پاس راس المال کہ جس پر مشارکت ہوئی ہے  
اس کے علاوہ اور مال بھی جو جس پر شرکت صحیح ہو جاتی ہے۔

اور نہ ہی یہ شرط ہے کہ وہ ہر قسم کی تجارت میں ہو بلکہ جائز ہے کہ عام ہو یعنی شرکت اس پر  
ہو کہ ہر قسم کی تجارت کریں گے اور جائز ہے کہ خاص ہو یعنی وہ کسی خاص شے کی تجارت مثلاً سونے یا لہری  
کیٹریا غلام یا کپڑوں وغیرہ کی تجارت میں مشارکت کریں۔ کیونکہ ان شرائط کا مفاد نہ میں اعتبار و مفاد  
کے لفظ کی دلالت کی بنا پر ہے اور وہ اس کا مساوات کا معنی ہے جو کہ عنان میں موجود نہیں۔

اور نہ ہی مفاد نہ کے لفظ کا استعمال شرط ہے کیونکہ مفاد نہ میں اس کا اعتبار اس کی ان شرائط  
پر دلالت کی وجہ سے تھا جو مفاد نہ کے ساتھ تخصیص ہیں اور عنان میں وہ شرائط نہیں ہیں پس نہ تو مفاد نہ  
استعمال کی شرط ہے اور نہ ہی لفظ عنان کی کیونکہ ہر ایک ایسے لفظ کے استعمال پر قادر ہے جو عنان کا معنی  
دیتا ہے برخلاف مفاد نہ کے۔

اور نہ نفع میں مساوات شرط ہے پس اس میں تساوی اور تفاضل دونوں جائز ہیں۔ اس کی وجہ  
بہم بیان کر چکے ہیں۔

قاعدہ ہے کہ ہمارے نزدیک نفع یا تو مال سے حاصل ہوتا ہے یا عمل سے یا ضامن (تامان) سے  
رب المال سے استحقاق (نفع) کا ثبوت تو ظاہر ہے کیونکہ نفع راس المال میں ہو کہ کہتے ہیں پس وہ مال کے  
مالک کا ہوگا۔ اسی لیے مشارکت میں رب المال نفع کا مستحق ہوتا ہے۔ رب العمل سے استحقاق تو مضارب  
اپنے عمل کی بنا پر نفع کا مستحق ہوتا ہے۔ رب الضمان سے توجب مال مضارب پر مضمون (قابل ضمان) ہو جاتا  
ہے تو وہ تمام نفع کا مستحق بن جاتا ہے۔ اور یہ ضمان کے مقابلے میں مثل خراج (نفع) بعض ضمان کے جو  
جائے گا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے بموجب کہ الخراج بالضمان۔ توجب اس مال کا ضمان اس  
پر ہے تو اس کا خراج (نفع) بھی اس کے لیے ہوگا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ کاریگر نے اجرت پر عمل رکھا  
لیا پھر کام خود نہیں کیا بلکہ اس سے کم اجرت پر دوسرے کے لیے لیا تو زائد اس کے لیے ملال ہوگا  
اور زائد کے استحقاق کا کوئی سبب سوائے ضمان کے نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ان میں ہر ایک استحقاق  
نفع کے لیے مناسب سبب ہے۔ تو اگر ان میں سے کوئی موجود نہ ہو تو وہ نفع کا مستحق نہیں اس دلیل  
سے کہ اگر ایک نے دوسرے کو کہا کہ تو اپنی ملکیت میں تصرف کر اس شرط پر کہ اس کا کچھ نفع میرے لیے  
ہوگا تو جائز نہیں۔ اور وہ نفع میں سے کچھ کا بھی مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اس کا مال ہے نہ عمل ہے اور نہ  
ضمان ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب دونوں شریک دونوں مالوں کی مقدار کے  
بقدر نفع کی شرط نکلیں خواہ مال برابر ہو یا تفاضل ہو تو بلاشبہ یہ جائز ہے اور نفع ان کے درمیان  
شرط کے مطابق ہوگا خواہ عمل کی شرط دونوں پر ہو یا ایک پر۔ اور نقصان دونوں کے مال کے بقدر ہوگا خواہ  
وہ برابر ہو یا تفاضل ہو کیونکہ نقصان نام ہے مال میں سے ہلاک ہونے والے حصے کا۔ پس وہ مال کے بقدر

محبوب ہوگا۔

اگر دونوں کے مال برابر ہوں اور دونوں نے شرط لگائی کہ ان میں سے ایک کے لیے مال کے تئیں سے، زائد نفع ہوگا۔ تو اگر عمل کرے کی شرط دونوں پر تھی تو جائز ہے۔

اور نفع ان کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا یہ ہمارے اصحاب مثلاً شرکے نزدیک ہے جب کہ زعفران رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ ایک کے لیے اس کے مال کے نفع میں زیادہ کی شرط لگائی جائے اسی قول کو شافعی رحمہ اللہ نے بھی لیا ہے۔ شرکت ملک میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں زیادتی و اضافہ ہر ایک کے لیے اس کے مال کے تناسب سے ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر چہ پاویں میں شرکت ملک کے دو شرکوں نے شرط لگائی کہ ان میں سے ایک کیلئے انکی اولاد اور ان کے دو دھن میں سے یا وہ ہوگا تو یہ بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ ہمارے اور زعفران کے مابین کلام ایک تھا جسے پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ زعفران کے نزدیک نفع میں استحقاق کبھی تو مال کی وجہ سے ہوتا ہے پس وہ اس المال کے تناسب سے ہوگا جیسا کہ اولاد اور دو دھن میں ہوتا ہے جب کہ ہمارے نزدیک نفع میں استحقاق کبھی تو مال کی وجہ سے ہوتا ہے کبھی عمل کی وجہ سے اور کبھی ضمای کی وجہ سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور خواہ دونوں عمل کریں یا ان میں سے صرف ایک عمل کرے برابر ہے اور نفع ان دونوں کے درمیان ملے کہ وہ شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ شرکت اعمال میں نفع کا استحقاق عمل کی شرط کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ عمل کے وجود کی وجہ سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مضارب جب رب المال سے مدد طلب کرے تو وہ مضارب نفع کا مستحق ہوگا اگرچہ اس سے عمل نہ پایا جائے۔ اور استحقاق اس پر عمل کی شرط کے وجود کی بناء پر ہے۔ اور نقصان دونوں کے مال کے بقدر ہوگا جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر دونوں نے ایک پر عمل کی شرط رکھی تو اگر جس پر عمل کی شرط رکھی ہے وہ وہی ہے جس کیلئے زائد نفع کی شرط کی تو جائز ہے اور نفع دونوں کے درمیان ملے شدہ شرط کے مطابق ہوگا۔ پس وہ اپنے اس المال کے نفع کا مستحق تو اپنے مال کی وجہ سے ہوگا اور زائد کا اپنے عمل کے سبب سے ہوگا۔ اور اگر وہ عمل کی شرط اس شریک کے لیے لگائیں جس کا نفع دوسرے سے کمتر ہے تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں جس کے لیے زائد کی شرط لگائی ہے اس کے لیے زیادتی کے بالمقابل نہ مال ہے نہ عمل ہے اور نہ ضمای ہے۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفع میں استحقاق ان میں اشیاء میں سے کسی ایک کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

اگر دونوں مال متفاضل ہوں اور شریک نفع میں مساوات کی شرط رکھیں تو اس میں بھی یہی مذکور اختلاف ہے کہ ہمارے اصحاب مثلاً شرکے نزدیک جائز ہے جب کہ عمل کی شرط دونوں پر ہوں۔ اور ان میں سے ایک کے لیے اس کے اس المال کے تناسب سے زائد نفع اس کے عمل کی وجہ سے ہوگا جو کہ جائز ہے۔ زعفران رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ ضروری ہے کہ نفع ان کے اس المال کے تناسب

سے تقسیم ہو اگر چہ عمل کی شرط صرف ایک پر کی ہو۔

اگر عمل کی شرط دونوں نے اس شریک پر کی جس کا راس المال کم ہو تو جائز ہے اور وہ اپنے مال کے تناسب سے اپنے مال کی وجہ سے نفع کا مستحق ہوگا اور زائد کا مستحق اپنے عمل کی وجہ سے ہوگا اور اگر عمل کی شرط اس شریک پر لگائی جس کا راس المال نسبتاً زیادہ ہو تو جائز نہیں کیونکہ کم مال واسے کے حق میں زائد نفع کے مقابلے میں ذمال ہے نہ عمل اور نہ ہی ضمان۔

راس المال کی مقدار کا عقد کے وقت علم ہونا چارے نزدیک شرکت اموال میں شرط نہیں ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرط ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ راس المال کے مقدار کی جہالت نفع کی جہالت کا باعث ہوتی ہے حالانکہ نفع کی مقدار کا علم ہونا اس عقد کے جواز کی شرط ہے لہذا راس المال کی مقدار کا علم ہونا بھی شرط ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہالت اپنی ذات کی وجہ سے عقد کے جواز کے مانع نہیں ہے بلکہ جگہ جگہ کا باعث بننے کی بنا پر ہے۔ اور عقد کے وقت راس المال کی جہالت کی جہالت باعث حرج و مراد نہیں ہوتی کیونکہ ظاہر و غالباً اس کی مقدار معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ خرید کے وقت دراجم و دانیر کا وزن کیا جاتا ہے پس ان کی مقدار ہو جاتی ہے لہذا یہ تقسیم کے وقت نفع کی مقدار کی جہالت کا باعث نہیں بنتی۔

## شرکت اعمال میں مفاوضہ کی شرائط

۱۔ اہلیت کفالت۔

۲۔ اجرت میں مساوات

۳۔ لفظ مفاوضہ کی رعایت جس کی وجہ ہم شرکت اموال کے ضمن میں بتا چکے ہیں۔

شرکت اعمال میں مفاوضہ کے لیے ان میں سے کوئی بھی شرط نہیں ہے۔ البتہ صرف توکیل کی اہلیت شرط ہے ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ جس میں وکالت جائز ہے اس میں شرکت بھی جائز ہے اور جس میں وکالت جائز نہیں اس میں شرکت بھی جائز نہیں اسی پر شرکت اعمال کا مسئلہ نکلتا ہے مباحات میں مثلاً شکا اور جنگل میں کٹڑی اور گھاس اور جو پہاڑوں پر پھیل ہوئے ہیں ای میں اور جو زمین میں۔ حدیثیات وغیرہ جو تھے ہیں ان میں مثلاً اس میں شرکت کریں کہ دونوں شکار کریں گے یا کھڑیاں چبن گے یا گھاس کاٹیں گے یا پانی کھینچیں گے اور اس کو جس گے اس شرط پر کہ جو آمدنی ہوگی وہ ان کے درمیان ہوگی تو شرکت فاسد ہوگی کیونکہ اس طور پر وکالت بھی منقذہ نہیں ہوتی۔ دیکھتے نہیں کہ کوئی اگر کسی کو مکمل بنا دے کہ وہ اس کے لیے ان میں سے کوئی کام کرے تو یہ وکالت صحیح نہیں ہوتی پس ایسے ہی شرکت صحیح نہ ہوگی۔ اگر وہ آدمی شرکت کر لیں اور ان میں سے ہر ایک اس میں اتنا کچھ لے لے تو لی ہوئی شی اس کی ملک ہوگی کیونکہ مباحات میں ملکیت کے ثبوت کا سبب اخذ و استیلاء (اٹھانا اور غلبہ پانا) ہے اور دونوں میں سے ہر ایک اخذ و استیلاء میں تنہا ہو لے لے لے لے لے لے لے اس کا مالک ہوگا۔ اور اگر دونوں نے اکٹھے اٹھا یا جو تو اضافی ہوئی اور لی ہوئی شی ان کے مابین نصف

نصف ہوگی سبب استحقاق میں دونوں کے برابر ہونے کے وجہ سے پس استحقاق میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور اگر ہر ایک نے طیمہ علیحدہ اٹھائی ہو پھر دونوں نے اس کو غلط کر دیا اور اس کی بیج کی تو اگر وہ کیلی یا موزونی شیئی تھی تو ہر ایک کے (کیل یا وزن کے) تناسب سے ان کے درمیان ثمن تقسیم ہوگا۔ اور اگر وہ کیلی یا موزونی نہ ہو تو ثمن کو قیمت کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا۔ ہر ایک کو اس کی ناشی کی قیمت کے حساب سے دیا جائے گا کیونکہ کیلی اور موزونی اشیاء متقابل ہوتی ہیں۔ پس شریکوں کے درمیان کیل و وزن کے تناسب سے ثمن کو تقسیم کرنا ممکن ہے۔ کیلی اور موزونی کے علاوہ اشیاء میں چونکہ تفاوت ہوتا ہے لہذا البعد ان اشیاء کے حساب سے ثمن کی تقسیم ہوگی۔ اور اگر ان کا کیل و وزن اور قیمت کا علم نہ ہو تو ان میں سے ہر ایک جتنا دعویٰ کر رہا ہے اس کے نصف تک اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن اپنے ساتھی کے دعویٰ پر ختم کے ساتھ کیونکہ شیئی ان کے قبضہ میں ہے اور ظاہر کے اعتبار سے قبضہ دلیل ملک ہے۔ اور دلیل ملک میں برابری موجب ہے ملک میں برابری کی۔ پس اگر کوئی نصف سے زائد کا دعویٰ کرے تو بغیر گواہ کے وہ قبول نہ کیا جائے گا۔

اگر دونوں میں سے ایک نے عمل کیا اور دوسرے نے اس کے عمل میں اس کی اعانت کی مثلاً اکٹھا کیا اور رسی باندھی تو یہ کل کا کل عامل کا ہوگا اور اعانت کرنے والے کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ سبب عامل کی جانب سے پایا گیا نہ کہ اعانت کرنے والے کی جانب سے۔ البتہ اعانت کرنے والے (معین) کو اجرت مثل ملے گی جو مقرر کردہ نصف پائنت وغیرہ سے متجاوز نہ ہوگی۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اجرت مثل ملے گی خواہ کتنی بھی ملتی ہو۔ معین کے لیے اجرت مثل کے وجوہ کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنی منفعت پوری دی ہے مختار فاسد کے لیے جو اجرت مثل کی موجب ہے پھر ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اجرت مثل مذکور (یعنی مقرر کردہ) کی قیمت سے زائد نہ ہو اور انہوں نے اس کو دیگر اجازت فاسدہ پر قیاس کیا کیونکہ ان میں مذکورہ اجرت سے زائد نہیں ملتا۔ ایسے ہی بیان بھی ہوگا۔ دونوں کے درمیان وجہ مشترک یہ ہے کہ وہ اس بات پر راضی ہوا ہے کہ اس کو نہ کچھ اجرت سے زائد نہ ملے پس وہ مستحق نہ ہوگا اور اس شخص کے مثل ہوگا جس نے دوسرے کو ملکا اس کی طرح کو بیع دے اس شرط پر کہ تیسرے لیے نصف ثمن ہوگا۔ دوسرے نے اس کو بیع دیا تو اس کو اجرت مثل ملے گی جو نصف ثمن سے متجاوز نہیں ہوگی۔ ایسے ہی بیان ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے اس کے اور دیگر اجازات فاسدہ کے مابین فرق کیا ہے کہ اجازات فاسدہ میں مذکورہ اجرت معلوم مقدار کی ہوتی ہے لہذا اس پر رضامندی اس سے زائد کے لیے استفاہ ہوگی جب کہ اس مقام میں مذکورہ اجرت معلوم نہیں بلکہ معدوم ہے کیونکہ ذکر نصف یا تہائی کا ہوا ہے تو غیر معلوم پڑتا مندی ثابت نہیں ہوگی لہذا ذکر مذکورہ اجرت زائد اجرت مثل کو ساقط نہیں کرے گا۔ یہی اختلاف مضاربت فاسدہ میں بھی ہے کہ جب مضارب کو نفع ہوا تو اس کو اجرت مثل ملے گی جو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ نفع سے متجاوز نہیں ہوگی۔ اور اگر کچھ نفع نہ ہوا تو مضارب کو کچھ نہ ملے گا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب کو اجرت مثل ملے گی خواہ کتنی ہی ہو اور خواہ نفع ہو یا نہ ہو۔ یہ مسئلہ مختصر بہ کتاب المضارب میں آئے گا۔



ایک شخص نے دوسرے کو اپنی دکان پر بٹھایا اور اس کو نصف پر کام دیا۔ تیس کا اتفاق ہوا ہے کہ یہ شرکت جائز ہو کیونکہ یہ شرکت عروض ہے اس لئے کہ ایک کی جانب سے عمل ہے اور دوسرے کی جانب سے دکان ہے اور ان کے عروض ہے اور شرکت عروض جائز نہیں جبکہ استعانت کی رو سے جائز ہے کیونکہ یہ شرکت اعمال ہے اس لئے کہ یہ شرکت قبل ہے اور صاحب دکان کا عمل قبول کرنا عمل ہے اور شرکت اعمال ہمارے اصحاب کے نزدیک بلا اختلاف جائز ہے کیونکہ یہ وکالت پر مبنی ہے۔ اور وکالت اس طور پر جائز ہے مثلاً درزی یا دھوبی کسی شخص کو اپنا کپڑا بنائے جو اس کے لئے دھلائی یا سلائی کا کام حاصل کرے۔ اسی طرح ہر کاروبار کو جو اجرت پر کام کرنا ہے۔ اختیار ہے کہ وہ کسی کو اپنا وکیل بنا دے جو اس کے لئے کام لے۔ اگر دونوں کا ایک کتا ہو اور دونوں نے اکٹھے اس کو چھوڑا ہو تو جو شکار حاصل ہوا وہ دونوں کے درمیان ہو گا سبب استحقاق میں دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے۔ اگر کتا ایک کا ہو اور اسی کے قبضے میں ہو پھر دونوں نے اس کو اکٹھے چھوڑا ہو تو جو شکار حاصل ہوا وہ خاص کتے کے مالک کا ہو گا کیونکہ اجنبی کے کتے کو چھوڑنے کا کوئی اعتبار نہیں جب کہ مالک بھی اس کو چھوڑ رہا ہو۔ لہذا اجنبی کا چھوڑنا صحیح کے ساتھ لاحق ہو گا۔ گویا کہ تنہا مالک نے اس کو چھوڑا۔

اگر دونوں کے پاس اپنا اپنا کتا ہو اور دونوں نے اپنے کتوں کو چھوڑا اور دونوں کتے ایک شکار پر جا پڑے تو وہ شکار دونوں کے درمیان نصف نصف ہو گا کیونکہ وہ دونوں سبب استحقاق میں برابر ہیں۔ اگر ہر ایک کا کتا علیحدہ علیحدہ شکار پر پہنچا تو وہ خاص اس کے لئے ہو گا کیونکہ وہ اپنے فعل سے اس کا مالک بنا ہے پس اس کے ساتھ شخص ہو گا۔ اسی پر مسئلہ نکلتا ہے کہ دو آدمیوں نے مشارکت کی ایک کا خرچہ ہے اور دوسرے کا اونٹ ہے۔ مشارکت اس پر کی کہ وہ دونوں کو رایہ پر دیں گے اور جو اثر تعاقبی رزق حلال عطا فرمائینگے وہ ان دونوں کے درمیان ہو گا۔ پس دونوں جانوروں کو کرایہ پر دیا معلوم اجرت پر معلوم ہو جائے تو یہ شرکت فاسد ہے اور اجرت ان دونوں کے درمیان بخر کی اجرت مثل اور اونٹ کی اجرت مثل کے مطابق تقسیم ہوگی۔ شرکت کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس طور پر وکالت صحیح نہیں۔ دیکھتے نہیں کہ ایک شخص نے دوسرے کو کہا کہ اپنے اونٹ کو کرایہ پر دے دے اس شرط پر کہ اجرت ہم دونوں کی ہوگی تو وکالت صحیح نہیں۔ ایسے ہی شرکت کا معاملہ ہے۔ نیز شرکت عین نیوان میں صحیح نہیں ہوتی پس اسی طرح اس کے منافع میں بھی نہیں ہوگی۔ رہی ان دونوں کے درمیان اجرت کی تقسیم بخر کی اجرت مثل اور اونٹ کی اجرت مثل کے مطابق تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت سبب فاسد ہوئی تو ہمارے پھر بھی درست ہے کیونکہ وہ معلوم منافع پر بعض معلوم اجرت کے واقع ہوا ہے۔ اور اجرت کا حکم یہ ہے کہ وہ منافع کی قیمت کے حساب سے تقسیم ہوتی ہے جیسا کہ متن دو مختلف میں (فروخت شدہ شی) کی قیمت کے حساب سے تقسیم ہوتا ہے۔

اگر وہ خرچہ اور اونٹ کو کرایہ پر نہ دیں بلکہ دونوں معلوم ہو جائے تو معلوم اجرت کے ماحول میں قبول کر سکتے ہیں جو کہ اس شرط پر اعلیٰ تو اجرت دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی کیونکہ یہ شرکت

عمل ہے کیونکہ عقد کی وجہ سے بوجھ اٹھانا ان پر مضمون ہو چکا تھا بمنزلہ سلائی و دھلائی کے کام کے پس اجرت ان دونوں کے درمیان ضمان کے حساب سے ہوگی اور ضمان میں دونوں برابر ہیں پس اجرت میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور اونٹ کا شجر کے مقابلے میں زائد بوجھ اٹھانے کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ شرکت منافع میں ایک شریک کے کثرت عمل کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجرت ضمان کے متقابل ہے۔ اور شجر اور اونٹ تو عمل پورا کرنے کا اگر ہیں۔

اگر بعینہ اونٹ کو اجرت پر دیا تو اس کی اجرت اونٹ والے کی ہوگی شجر والے کی نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر بعینہ شجر کر ایسے پر دیا تو اجرت شجر کے مالک کی ہوگی اونٹ والے کی نہیں ہوگی کیونکہ عقد اونٹ اور شجر کے منافع پر ان کے مالکوں کی اجازت سے واقع ہوا ہے پس اجرت اس کے لیے ہوگی۔

اگر اجرت پر دینے والے نے بوجھ لادنے اور اس کو منتقل کرنے میں اپنے شریک سے مدد لی تو اس کے شریک کے لیے اجرت مثل ہوگی کیونکہ اگر نے اپنے شریک کی منفعت کو عقد فاسد سے وصول کیا ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں اس اجرت کے نصف ہے حجاز میں ہوگا جملے کی منتفی جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اجرت مثل ملے گی خواہ وہ جتنی بھی بنے جیسا کہ ہم لکڑی پٹنے میں شرکت کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔

دو دھوبی ہیں۔ ایک کے پاس دھلائی کے آلات ہیں اور دوسرے کے پاس مکان ہے۔ دونوں نے شرکت اس پر کی کہ دونوں اس کے آلات سے اس کے مکان میں کام کریں گے اور آمدنی دونوں کے مابین نصف نصف ہوگی تو جواز ہے۔ ایسے ہی دیگر بڑوں درزیوں اور ڈھلائی کرنے والوں کا معاملہ ہے کیونکہ یہاں اجرت عمل کا بدل ہے نہ کہ آلات کا۔ اور عمل دونوں پر مضمون ہو چکا ہے لہذا دونوں کو اس کا بدل ملے گا اور ان میں سے ایک دوسرے کے لیے نصف آلات کے ساتھ مددگار رہا ہے اور دوسرا اپنے کے لیے اپنی نصف دکان کے ساتھ مددگار رہے۔ یہ سابقہ مسئلے کی نظیر ہے کہ دو آدمیوں نے بوجھ اٹھانے کو قبول کیا اور اس کو اپنے جانوروں پر لادنا۔

دو آدمی شرکت کریں ایک کے پاس جانور ہو اور دوسرے کے پاس کٹھنی اور دو بوریوں ہوں اس شرط پر کہ وہ دونوں جانور کے اسٹے پر دیں گے اور اجرت ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی تو شرکت فاسد ہوگی اور جانور کی جڑ اس کے مالک کو ملے گی جب کہ اس کے ساتھی کو اجرت مثل ملے گی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ یہاں فساد شرکت تو اس بنا پر ہوگی جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس طور پر وکالت صحیح نہیں ہوتی تو ایسے ہی شرکت بھی صحیح نہ ہوگی۔ رہی اجرت تو وہ جانور کے منافع کا بدل ہے لہذا اس کے مالک کی ہوگی۔ اور اس نے دوسرے کے آلات کے منافع کو عقد فاسد کے ذریعے سے وصول کیا ہے لہذا اس پر ان کی اجرت مثل ہوگی۔

ایک شخص کو جانور دیا تاکہ وہ اس کو اجرت پر دے اس شرط پر کہ اجرت ان کے مابین ہوگی تو یہ عقد فاسد ہوگا۔ اجرت جانور کے مالک کو ملے گی اور اجرت پر دینے والے کو اجرت مثل ملے گی۔ یہی حکم منتفی اور کمرے کا ہے کیونکہ اس طور پر وکالت صحیح نہیں ہوتی پس شرکت بھی صحیح نہ ہوگی اور اجرت

جانور کے مالک کی ہوگی کیونکہ قاعدہ نے دوسرے کی ملکیت پر اس کے حکم سے عقد کیا ہے۔ اور اس شخص کو اجرت مثل ملے گی کیونکہ جانور کے مالک نے عقد فاسد سے اس کے منافع حاصل کیے ہیں۔ ایک شخص کو جانور دیا تاکہ اس پر غلہ بیچے اور جو نفع ہو وہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہو تو یہ عقد فاسد ہوگا۔ نفع ملے والے کا ہوگا اور جانور کے مالک کو اجرت مثل ملے گی۔ ایسا ہی حکم کرے گا ہے کیونکہ آمدنی نفع والے کے عمل سے حاصل ہوئی۔ البتہ اس نے جانور کے منافع کو عقد فاسد سے حاصل کیا تھا لہذا اس پر اس کی اجرت مثل ہوگی۔

اس شرکت کی صحت کے لیے عمل کا ایک ہونا شرط نہیں ہے۔ اور جائز ہے خواہ عمل ایک ہوں یا مختلف ہوں جیسے درزی دھوبی کے ساتھ وغیرہ۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرکت صحیح نہیں مگر جب کہ صنعت ایک ہو مثلاً دو دھوبی ہوں یا دو درزی ہوں۔ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شرکت ہمارے نزدیک دو مختلف مالوں میں جائز ہے تو اسی طرح دو مختلف عملوں میں بھی جائز ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دو مختلف مالوں میں شرکت جائز نہیں تو دو مختلف عملوں میں بھی ناجائز ہوگی۔ صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ اس شرکت میں اجرت کا استحقاق عمل کے صنان کی وجہ سے ہے۔ اور عمل دونوں پر مضمون ہے خواہ دونوں کا عمل ایک ہو یا مختلف ہو۔ واللہ اعز وجل اعلم۔

## شرکت وجوہ میں شرکت مفاوضہ کی شرائط

- ۱۔ دونوں شریک کفالت کے اہل ہوں۔
  - ۲۔ شمن مشترک ہو۔ دونوں میں سے ہر ایک کے ذمے اس کا نصف ہو۔ خریدی ہوئی شئی دونوں کے درمیان نصف نصف ہو اور اسی طرح نفع میں دونوں کے لیے نصف نصف ہو۔
  - ۳۔ دونوں لفظ مفاوضہ کا تلفظ بھی کریں جس کی وجہ ہم تفصیل کے ساتھ پہلے بتا چکے ہیں۔
- شرکت وجوہ میں شرکت صنان کے لیے زابطہ کفالت شرط ہے اور نہ خریدی ہوئی شئی کی ملکیت میں دونوں کے باہم مساوات حتیٰ کہ اگر شرکت وجوہ کی اس شرط پر کہ جو کچھ دونوں یا ان میں سے ایک خریدے گا وہ دونوں کے درمیان نصف نصف ستائی رو تنائی چوتھائی تین چوتھائی ہوگا تو مساوات یا تفاضل میں ہی شرط بھی لگائی جائز ہوگی اور خریدی ہوئی شئی کے شمن کا صنان دونوں کے باہم خریدی ہوئی شئی میں ان کی ملکیت کے تناسب سے ہوگا اور نفع میں دونوں کا حصہ ان کی خریدی ہوئی شئی کے شمن میں ان کے صنان کی مقدار کے مطابق ہوگا۔ اگر دونوں نے ایک کے لیے اس کے صنان کے حصے پر نفع سے زائد کی شرط کی تو شرط باطل ہوگی اور نفع دونوں کو خریدی ہوئی شئی کے فی حق میں ان کے صنان کی مقدار کے حساب سے ہوگا کیونکہ اس شرط میں نفع میں استحقاق صنان کی بنا پر ہوتا ہے نہیں صنان کی مقدار کے حساب سے ملے گا۔ تو جب ایک کے لیے صنان میں اس کے حصے اور ملکیت میں اس کے حصے سے زائد لفع کی شرط لگائی تو یہ بغیر صنان

کے ملکیت کی شرط ہوئی پس جائز نہیں۔ اگر کہا جائے کہ نفع میں استحقاق جیسے ملکیت اور ضمان کے سبب سے ہوتا ہے تو جائز ہے کہ زائد عمل کی بنا پر زائد نفع کا مستحق ہو جیسے کہ مضارب اور شرکت عنان کے شریک میں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس صورت میں قابل تقسیم ہے جب کہ عمل معلوم مال میں ہو جیسا کہ مضارب بت اور شرکت عنان میں ہوتا ہے جو کہ یہاں موجود نہیں لہذا استحقاق میں ہوگا مشکل اس شخص کے جو دوسرے کو کسے کہ میں تجھ کو ہزار (درہم) مضارب بت کے طور پر دیتا ہوں اس شرط پر کہ تو ان میں نصف پر عمل کر اور ہزار (درہم) کی تعیین نہیں کی تو مضارب بت جائز نہیں ہوگی کیونکہ مال معین میں عمل کی شرط نہیں کی گئی۔

## فصل شرکت کا حکم

شرکت الملوک کی دونوں قسموں کا حکم ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ دو شریکوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے حق میں مثل اجنبی کے ہوتا ہے کہ اس کے لیے بغیر ساتھی کی اجازت کے اس میں تصرف کا اقتدار نہیں ہوتا کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والی چیز یا تو ملکیت ہے یا ولایت ہے اور دونوں میں سے کسی کے لیے اپنے ساتھی کے حصے میں نزو و کالت کی بنا پر ولایت حاصل ہے اور نہ ہی قرابت کی بنا پر تو اس میں ان میں سے کوئی امر بھی موجود نہیں۔ اس میں برابر ہے خواہ شرکت عین میں ہو یا دین میں ہو اور اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

ایک شخص پر ایک غلام کی قیمت کے سلسلے میں دواؤں کا قرض ہو یا دونوں کے ہزار درہم ہوں جو انہوں نے اس تیسرے شخص کو بطور قرض دیئے ہوں یا اس نے ان دونوں کی کوئی ایسی شے ہلاک کر دی ہو جس کی قیمت ہزار درہم ہو یا یہ دونوں ایک شخص پر ہزار درہم دین کے وارث بنے ہوں اور ان میں سے ایک نے اپنے حصے پر یا اپنے حصے کے بعض پر قبضہ کر لیا ہو تو دوسرے کو حق حاصل ہے کہ وہ پہلے کے ساتھ اس میں شریک ہو جائے اور قبضہ کرے اس نے قبضہ کیا ہے اس کا نصف لے لے۔ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ مشترک دین جو دو شریکوں کے لیے کسی ایک سبب سے ثابت ہو تو جب ان میں سے ایک اس کے کچھ حصے پر قبضہ کر لے تو دوسرے کو حق حاصل ہے کہ قبضہ کیے ہوئے مال میں قابض کے ساتھ شریک ہو جائے کیونکہ مقبوض (قبضہ کیا ہوا مال) دونوں حصوں میں سے مقبوض ہوتا ہے اس لیے کہ اگر وہ صرف ایک کے لیے کر دیا جائے تو یہ قبضہ بیشتر دین کی تقسیم ہوگی جو کہ جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم کا معنی جو کہ تمیز (جدا جدا) اور ممتاز (کرنا) ہے اس مال میں ثابت نہیں ہوتا جو ذمہ میں ہو لہذا دین میں تقسیم متصور نہیں۔ اسی لیے بغیر تمیز کے عین میں تقسیم صحیح نہیں مثلاً فلاں ایک ڈھیر دو شریکوں کا جو ان میں سے ایک دوسرے کو کسے کہ اس میں سے لے لے تیسرے لیے یہ جانب ہے اور میرے لیے یہ جانب تو یہ جائز نہیں کیونکہ اس

میں تمیز نہ ہو۔ توحیب عین میں بغیر تمیز کے تقسیم صحیح نہیں تو دین میں تو ادنیٰ صحیح نہیں ہوگی۔ نیز تقسیم میں تدلیک کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ ہر دو جنوں میں سے ایک کا یہ مالک ہوتا ہے اور دوسرے کا اس کا ساتھی۔ تقسیم کے بعد دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ مثل ہوتا ہے کچھ تو اپنی ملکیت پر اور کچھ اپنی ملکیت کے عوض پر۔ لہذا دین کی تقسیم ایسے شخص کو دین کی تدلیک ہوگی کہ جس پر دین نہیں ہے اور یہ ناجائز ہے پس مقبوض دونوں کا حصہ ہوگا تاکہ جو کچھ ہم نے بتایا اس کا باعث نہ بن جائے اور اس کو حق ہوگا کہ جو اس کے ساتھی نے قبضہ کیا ہے بعینہ اس کا نصف لے لے اور اس کا ساتھی اس کو اس سے منع نہیں کر سکتا بایں طور کہ یہ کہے کہ میں تجھ کو نصف دین کا مثل دیتا ہوں کیونکہ نصف مقبوض خود اس کے حصے میں سے مقبوض ہے پس وہ اس کا اپنا عین حق ہے اور قابض اس کو اس سے نہیں روک سکتا بایں طور کہ وہ مقبوض اس کے حق کا مثل ہو یا اس سے زیادہ عمدہ ہو یا اس سے گھٹا ہو یا وہ عمدہ ہونے کی صورت میں تو وجہ یہ ہے کہ جس واحد میں عہدگی کا اعتبار نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے ہیں کہ جس کے ذمے گھٹیا ہو وہ جب عمدہ ادا کرے تو اذن کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ لہذا اس قبضہ اپنے عین حق پر قبضہ ہوگا۔ گھٹیا ہونے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ گھٹیا پر عمدہ کے مقابلے میں قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ اپنے حق کی جنس میں سے ہے۔

اور (غیر قابض، شریک جو مال اپنے (قابض) شریک سے لے گا تو اتنی مقدار قابض کے لیے مقروض پر دین ہوگی اور مقروض و مدیون کے زمرہ ہوگا وہ ان دونوں شریکوں کے مابین ہوگا دین کی اس مقدار کے مطابق مثلاً دین بزرگ و رسم ہے۔ ان میں سے ایک نے پانچ سو درہم لے لیے۔ دوسرا شریک اس کے پاس آیا اور اس نے ان کے نصف لے لیے تو قابض کے لیے مقروض کے لئے بقیہ ٹھکانا سو ہیں۔ اور شرکت دین میں باقی رہے گی جیسا کہ پہلے تھی اس کی وجہ یہ ہے کہ حجب اس کے شریک نے نصف مقبوض لے لیا تو قابض کا قبضہ کم ہو کر مقبوض کے نصف میں رہ گیا اور بقیہ دین اپنے مال پر باقی رہا۔

اگر قابض اس کو اپنے قبضہ سے نکال دے مثلاً اس کو جہیز دے یا بیچ دے یا اپنے ذمے دین میں ادا کر دے یا کسی طریقے سے اس کا اضلاع کر دے تو اس کے شریک کو حق ہے کہ اس سے نصف مقبوض کا ضمان دتا و ان لے کیونکہ قابض نے اپنے شریک کے جس حصے پر قبضہ کیا تھا اس کو تلف کیا لہذا شریک کو حق ہوگا کہ وہ قابض سے ضمان لے۔

اگر دو شخصوں میں سے کسی نے کسی چیز پر قبضہ نہیں کیا لیکن ایک نے مقروض کو اپنے حصے سے بری کر دیا تو یہ برادر متا جائز ہوگی اور وہ اپنے شریک کو کچھ ضمان ادا نہ کرے گا کیونکہ اس نے دین میں سے کچھ پر قبضہ نہیں کیا بلکہ صرف اپنے حصے کو تلف کیا ہے لہذا ضمان میں سے لے گا۔

اگر ایک شریک نے مدیون کو سو درہم سے بری کر دیا پھر دین میں سے کچھ واپس ملا تو مدیون اپنے مال کے تناسب سے وہ ذمے شریک اس کو آپس میں تقسیم کر لیں گے پس مقبوض کے دونوں کے درمیان نو حصے ہوں گے کیونکہ جب ایک نے مدیون کو سو درہم مال کر دیے تو اس کے دین میں

سے چار سو باقی رہ گئے۔ لہذا مقبوض دونوں کے درمیان نو حصوں پر ہوگا پس دونوں کو مقبوض کی مقدار میں نو حصے کر کے دیے جائیں گے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ براءت قبضہ کے بعد لیکن تقسیم سے پیشتر ہو کیونکہ تقسیم ان کے حق کے بعد واقع ہوتی ہے۔

مقبوض کو نصف نصف تقسیم کر لیا پھر ان میں سے ایک نے مدیون کو سو درہم معاف کر دیے تو تقسیم نافذ رہے گی اور تقسیم کے بعد اس کا معاف کرنا جو کچھ انہوں نے تقسیم کیا ہے اس کو نہیں توڑے گا کیونکہ انہوں نے تقسیم اس حال میں کی تھی کہ ان کی ملک مساوی تھی پس اس کے بعد مساوات کا زوال تقسیم پر کچھ اثر انداز نہ ہوگا۔

اگر دونوں میں سے کسی نے دین کے کچھ حصے پر بھی قبضہ نہ کیا البتہ اپنے حصے کے عوض میں مدیون سے کچھ اخذ نہ کیا تو اس کے شریک کو اختیار ہوگا کہ وہ نصف کپڑے کی قیمت وصول کرے اور کپڑا نہیں لے سکتا کیونکہ کپڑا خریدنے والے شریک نے مدیون کے لیے اپنے ذمہ میں ثابت ہونے والے ثمن کے عوض میں خریدار مدیون کے ذمے اپنے مال کے عوض میں نہیں۔ یہ اس طرح کہ جو نبی اس نے خرید اس کے ذمے کپڑا ثمن واجب ہو گیا لیکن اس کا بھی مدیون کے ذمے اس کی مثل ہے پس جو اس کے ذمے تھا وہ قصاص (بدل) ہو گیا اس کے دین کا اس طرح گویا کہ اس نے نصف دین پر قبضہ کیا لہذا کپڑے پر غیر مشتری شریک کا کچھ اختیار نہ ہوگا اور اگر دونوں کپڑے میں شرکت پر متفق ہو جائیں تو یہ جائز ہے کیونکہ مشتری شریک پر کپڑے کا نصف ثمن واجب ہو گیا تھا تو جب اس کے شریک کو اس کے عوض میں کپڑا مل گیا اور وہ اس پر راضی ہو گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ مشتری شریک نے نصف کپڑا غیر مشتری شریک کے ہاتھ بیچ دیا۔

اگر اپنے حصے کے عوض کچھ نہ خریدے البتہ اپنے حصے میں کپڑے پر مصالحت کر لے اور اس پر قبضہ کر لے پھر اس سے اس کا شریک اس کے مقبوض میں مطالبہ کرے تو قابض کو اختیار ہوگا چاہے تو اس کو نصف کپڑا دے دے اور چاہے تو اس کو اس کے دین کے نصف حق کا مثل دے دے۔ اور اختیار اس میں صرف قابض کو ہوگا کیونکہ صلح مصالحت کرنے والے پر کچھ واجب نہیں کرتی اس لیے کہ یہ مثل ہے اور ابراہم کے بمنزلہ تبرع و احسان کے ہے برخلاف خرید کے سوائے اس کے کہ اس نے دین مشتری میں کپڑے پر قبضہ کیا ہے تو اس کو حق ہے کہ وہ نصف کپڑا شریک کو دے دے اور وہ یہ کہ اس کے گاہکین تھو کو دین میں تیرا نصف حق دیتا ہوں کیونکہ اس سے نادم نہیں تیرا کوئی حق نہیں ہے۔

اور ان تمام صورتوں میں شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ شریک کے پاس مقبوض رہنے دے اور اپنے دین کے لیے مدیون پر رجوع کرے کیونکہ اس کی دلیل ایک یہ ہے کہ وہ کسی کے عقد مدائنت (دین کا قصد) کی وجہ سے میرا تھو کو دین ثابت ہے پس تیرا میرے خیر کو تسلیم کرنے سے میرا مال تیرے ذمے ساقط نہیں ہوا۔

جو کچھ قبضہ میں لیا اگر اس کو چھوڑ دیا پھر جو مدیون پر مال تھا وہ ہلاک ہو گیا تو اس کو حق ہوگا کہ شریک

پر رجوع کر سکے۔ اور ان تمام صورتوں میں وہی حکم ہو گا جو اس صورت میں ہو گا جب کہ مقبوض کو چھوڑ نہیں گیا سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ کہ جب وہ ارادہ کرے کہ اپنے ساتھی کے قبضے سے بعینہ وہی دراجعہ چھوڑے قبضے میں کئے تھے تو اس کو اس کا حق نہیں ہے اور اس کے ساتھی کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اس کو ان دراجعہ سے روک دے اور ان کی مثل دوسرے دسے دسے کیونکہ اصل میں مقبوض مشترک حق سے ہے اور شریک قابض کے لیے مقبوض کو محض اس لیے چھوڑنا ہے کہ جو مدیون کے ذمے ہے وہ اس کے لیے ہو جائے۔ تو جب شریک نے مدیون کے لیے مقبوض کو نہیں چھوڑا تو مقبوض میں اس کا حق دیکھ ہی باقی رہا جیسا کہ پہلے تھا۔ البتہ شریک کو اس صورت میں یہ اختیار نہیں ہو گا کہ وہ بعینہ ان ہی دراجعہ کے لیے رجوع کرے کیونکہ چھوڑنے سے اس نے ان کی عین سے اپنا حق ساقط کر دیا تھا جب کہ اس نے قابض کے ان کا مالک بننے کی اجازت دی۔ پس بعینہ ان دراجعہ میں اس کا حق ساقط ہو گیا اور مدیون پر مال کی بلاکت سے اس کے لیے ایک نیا ضمان حاصل ہوا جو قابض کے ذمے میں ثابت ہوا۔ مثل دیگر دیون کے۔

دونوں شریکوں میں سے اگر کوئی اپنے حصے میں مدیون کو مصلحت دے دے یعنی اپنے حصے کے دین کو مؤخر کر دے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا مؤخر کرنا جائز نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے البتہ اپنے شریک کے حصے میں تاخیر کرنا بلا اختلاف جائز نہیں کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں اور اس حصے میں وہ اس عقد کا متولی ہے نہ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کا حصہ اس کی اپنی ملک ہے پس وہ اس میں تصرف کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اسی بنا پر تو وہ ابراہم کے ساتھ اس میں اسقاط کا تصرف کر سکتا ہے تو تاخیر تو بطریق اولیٰ کر سکتا ہے کیونکہ وہ ابراہم اسقاط سے کمتر تصرف ہے۔ ابو حنیفہ رحمانہ کی دلیل یہ ہے کہ اپنے حصے میں تاخیر کرنا قبضے سے پیشتر دین کو تقسیم کرنا ہے جو جائز نہیں۔ اور اس بات کی دلیل کہ مؤخر کرنا دین کو تقسیم کرنا ہے یہ ہے کہ تقسیم کا اثر پایا جاتا ہے اور وہ یہ کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا اپنے حصے کے ساتھ اس طور پر منفرد ہونا ہے کہ دوسرے کا اس میں کوئی حق نہیں رہتا۔ اور قبضہ سے پیشتر دین کی تقسیم جائز نہیں کیونکہ تقسیم کا معنی جو کہ تمیز ہے اس صورت میں نہیں پایا جاتا۔ اور وہ اس وجہ سے کہ تمیز یا تو فعل کا نام ہے یا ذمے میں مال ملنے کا نام ہے۔ تاخیر کے مقابلے میں ابراہم (معاف کرنا) کا معاملہ جدا ہے کیونکہ اس میں تقسیم کا اثر اور معنی نہیں ہے بلکہ وہ تو اپنے حصے کو تلف کرنا ہے۔ اگر کہا جائے کہ دین کی تقسیم تو دین میں تصرف ہوتا ہے جب کہ مؤخر کرنا دین میں تصرف نہیں ہے بلکہ یہ مطالبے میں تصرف اسقاط ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تاخیر دین اور مطالبہ دونوں میں تصرف ہے کیونکہ یہ دین کو اپنی سابقہ صفت سے متغیر کر دیتی ہے اور وہ اس طرح کہ اس سے پیشتر دین کی صفت یہ تھی کہ اگر ان میں سے کوئی اپنے حصے پر قبضہ کرنا تو دوسرا اس میں مشارکت کر سکتا ہے جب کہ تاخیر کے بعد وہ ہر ایک کی ذاتی ہے۔ مشارکت کا حق باقی نہیں رہتا۔

پھر صاحبین کے قول پر تفریع کی اور کہا کہ جب وہ شریک کہ اس نے اپنا حصہ مؤخر نہیں کیا قبضہ کر لے تو تاخیر کرنے والے شریک کو حق نہیں ہو گا کہ مقبوض میں شریک جو کئے یہاں تک کہ اس کے حصے

کی ادائیگی کی مدت آجائے۔ اور جب اس کا دین نقد ہو جائے تو اب وہ شریک ہو سکتا ہے اگر قبضہ مال باقی ہو اور اگر غالباً نے اس کا استہلاک کر دیا ہو تو اس سے ضمان لے سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مدت مطالبہ کے ثبوت سے مانع تھی لہذا مقبوض میں اس کا حق نہ تھا۔ اور جب اس کا دین نقد ہو گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وہ ہمیشہ نقد ہی تھا پس اس کے لیے شرکت ثابت ہو جائے گی۔

تاخیر کرنے والے (یعنی ملت دینے والے) کی مدت آنے تک دوسرے نے اگر کسی حصے قبضہ نہیں کیا تو معاملہ سابقہ حالت کی طرف لوٹ جائے گا۔ تو اب ان میں سے جو بھی کچھ قبضہ میں لے گا۔ تو دوسرا اس میں شریک ہو سکتا ہے کیونکہ دین جب نقد ہو گیا تو مدت ساقط ہو گئی اور وہ تاخیر سے پیشتر کی حالت میں آگیا۔

اگر دو شریکوں کا دین کسی عورت پر ہو پھر ان میں سے ایک اپنے حصے کے دین پر (یعنی اس کو مہر بنا کر) اس عورت سے نکاح کر لے تو بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہ روایت کی ہے کہ اس کو حق ہو گا کہ وہ اپنے نصف حق کے لئے اس پر رجوع کر سکے اور بشر رحمہ اللہ ہی نے امام ابو یوسف سے یہ روایت بھی کی ہے کہ وہ رجوع نہیں کر سکتا یہی ابو یوسف سے محمد رحمہ اللہ کی روایت بھی ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نکاح نے نکاح کرنے والے شریک کے ذمے میں مہر کو واجب کر دیا۔ اور اس کا عورت کے ذمے اتنا ہی مال ہے تو یہ دونوں برابر سہا رہ سگئے تو یہ ایسے ہو گیا گویا اس نے نصف دین پر قبضہ کیا۔ پس دوسرے شریک کو حق ہو گا کہ اس پر اپنے نصف حق کے لیے رجوع کر سکے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ اپنے حصے کے دین کے عوض میں عورت سے کپڑا خریدے۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس پر اپنے شریک کے لیے ضمان (تاوان) کے وجوب کی شرط یہ ہے کہ اس کے پاس ایسی فنی آئے جو مشارکت کا احتمال رکھتی ہو۔ اور یہ شرط پائی نہیں گئی لہذا اپنے شریک کے لیے ضمان نہیں ہو گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ اپنے حصے سے بری کر دے۔

اگر دو شریکوں میں سے ایک نے مدیون کو اپنے حصے کے عوض میں اجارہ پر لیا تو اس کا شریک بالاتفاق اس پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اجرت کے مقابلے میں وہ بدل ہے جو عقد کی وجہ سے قابل ضمان ہے پس یہ بیع کے مشابہ ہے۔ اور اسی طرح وہ بدل جو شریک کو حاصل ہوا ہے یعنی منفعت وہ بھی قابل شرکت ہے۔ لہذا دوسرے شریک کو حق ہو گا کہ وہ مدیون کو اجارہ پر لینے والے شریک سے ضمان وصول کر سکے۔

بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ دونوں قرض خواہوں میں سے ایک نے مدیون (قرضدار) کے سر پر عدا موصوہ زخم لگایا پھر اس نے اپنے حصے کے دین پر مصالحت کر لی تو اس کے شریک پر کچھ لازم نہیں آئے گا۔

اگر دونوں میں سے ایک نے مدیون کا کچھ مال خود ہلاک کر دیا اور اس مال کی قیمت اس کے دین کے برابر سہا رہ ہو گئی یا اس نے مدیون سے دین میں اپنے حصے کے بقدر قرض لیا تو اس کا شریک اس پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ مقدار قرض اور ہلاک شدہ مال کی قیمت اس کے دین کے برابر سہا رہ ہو گئی اور یہ امر معنی کے اعتبار سے دین کو وصول کرنا ہے تو یہ ایسا ہر اگر اس نے اپنا حق وصول کیا تھا



اگر مدیون کے لیے کسی سبب سے دو شرکیوں میں سے ایک پر دین واجب ہوا ہو بیشتر اس کے کہ ان کا دین اس پر واجب ہوا ہو۔ تو اس پر جو دین واجب ہوا وہ اس میں کے بدلے میں ہو جائے گا جو ان دونوں میں سے ایک کا اس پر ہو۔ پس جس کا دین مدیون سے ساقط ہوا اس سے اس کا شریک ضمان وصول نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے دین وصول نہیں کیا بلکہ اپنے ذمے واجب دین ہوا کیا ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب دو دین برابر برابر ہو جائیں تو پہلا دین دوسرے کے عوض میں ادا شدہ ہو تا ہے کیونکہ وہ دوسرے دین سے پیشتر واجب الادا تھا پس جب وہ دین کو وصول کرنے والا نہ بنا تو اس میں مشارکت بھی نہ ہوگی کیونکہ مشارکت وصول شدہ دین میں ثابت ہوتی ہے۔

ابن ساعد رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اپنے نواسیوں میں نقل کیا کہ اگر دو قرض خواہ جن کا مال ہو ان میں سے ایک مدیون کے غلام کو قفل کر دے اور اس پر قصاص واجب ہو پھر وہ مدیون سے پانچ سو درہم پر مصالحت کر لے تو جائز ہے اور مدیون قائل کے حصے کے دین سے بری ہو جائے گا۔ اور قائل کے شریک کو حق ہوگا کہ وہ اس کے ساتھ شریک ہو جائے اور اس سے پانچ سو کا نصف وصول کر لے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب ان میں سے ایک مدیون عورت سے دوسرے پانچ سو درہم مہر کے عوض نکاح کر لے یا مدیون کو دوسرے پانچ سو درہم کی اجرت پر اجارہ میں لے لے۔ اس صورت میں اور اس صورت میں جب کہ مصالحت نکاح نفس دین پر ہو فرق ہے اور فرق کی وجہ یہ کہ اس صورت میں عقد جو کہ صلح اور نکاح ہے اس حال پر واقع ہوا ہے جو ذمے میں ہے اور یہ مقاصد برابر برابر کرنے کو واجب کرتا ہے پس حنفی کے اعتبار سے دین کی وصولی بمنزلة حقیقت میں دین کی وصولی کے ہے اس کے برخلاف جب صلح اور نکاح نفس دین پر ہو تو عقد مطلقاً اس پر واقع نہیں ہوتا جو ذمے میں واجب ہو کیا دیکھتے نہیں کہ یہاں عقد کی اضافت نفس دین کی طرف ہے پس مقاصد واقع نہیں ہوگا اور اس عقد کرنے والے کو وہ تمام حاصل نہیں ہو جس میں شرکت کا احتمال ہو پس شریک اس پر رجوع نہیں کر سکے گا۔ علی بن الجعد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اگر مدیون مر جائے اور دو شرکیوں میں سے ایک اس کا وارث ہو اور مدیون نے ناکافی مال چھوڑا ہو تو اپنے اپنے حصوں کے مطابق دونوں اس میں شریک ہوں گے کیونکہ ملک کے ورثہ کی طرف منتقل ہونے میں دین مانع ہے اس فرمان الہی کی وجہ سے کہ من بعد وصیة یوم یا بعد وصیت کے جو کہ یا بعد ادا کے قرض کے، اس فرمان میں میراث کو دین کے بعد رکھا۔ لہذا ملک وارث کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔ پس وارث شریک کا بن ساقط نہیں ہوگا اور وارث اور اجنبی دین میں برابر ہوں گے۔

اگر مدیون نے ان میں سے ایک کے پاس اس کے حصے کے عوض میں رہن رکھا اور اس کے پاس رہن بائگ ہو گیا تو اس کا (یعنی مرجع کا) شریک اس سے ضمان لے سکتا ہے کیونکہ رہن کا قبضہ دین ایالی کا قبضہ ہوتا ہے اور رہن کی ہلاکت سے وہ از روئے حکم اپنے دین کو وصول کرنے والا بن گیا پس یہ حنفی وصہ ایالی کی مثل ہوگا۔

اگر ان میں سے ایک نے مدیون کا غلام غصب کر لیا اور وہ غلام اس کے پاس مر گیا تو اس کے شریک کو حق حاصل ہوگا کہ اس سے ضمان وصول کر سکے کیونکہ غاصب غصب کے وقت اس غلام کی قیمت کا ضامن بنتا ہے پس مقصوب کی ہلاکت بطور واسناد کے طریقہ پر اس وقت سے ہوئی۔ اگر غاصب کے ضمان کے دوران کسی قدر ترقی آفت کی بنا پر غلام کی ایک آنکھ ضائع ہو جائے پھر وہ اس غلام کو واپس کر دے تو اس کا شریک اس پر کسی شے کے لیے رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ اس کے پاس کوئی ایسی شے نہیں آئی جس میں مشارکت ممکن ہو اس لیے کہ وہ مضمون شے کا مالک نہیں بنایا پس وہ اپنے شریک کیلئے بھی کسی شے کا ضامن نہ ہوگا۔ غلام کی ہلاکت کی صورت میں معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں وہ ضمان کی ادائیگی سے اس کا مالک بن جاتا ہے تو اس طرح اس کے پاس ایسی شے آجاتی ہے جس میں مشارکت ممکن ہے لہذا وہ اپنے شریک کو ضمان ادا کرے گا رہیں ہیں رکھے ہوئے غلام کی جب قدر ترقی آفت کی بنا پر ایک آنکھ ضائع ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح جب دو شریکوں میں سے ایک مدیون سے بیع فاسد کے ساتھ غلام خریدے اور اس پر قبضہ کرے پھر وہ غلام اس کے قبضے میں مر جائے یا وہ شریک اس غلام کو آگے بچھڑے یا اس کو آزاد کر دے تو وہ اپنے ساتھی کو ضمان ادا کرنے کا جیبا کہ وہ غصب کی صورت میں ادا کرتا ہے اور اگر اس کی ایک آنکھ کسی قدر ترقی آفت کی بنا پر ضائع ہو جائے پھر وہ مشتری اس غلام کو واپس کرے تو وہ اپنے ساتھی کو کچھ ضمان ادا نہیں کرے گا۔ اور اس عیب کا نادان دین میں خاص اس کے حصے میں لازم ہوگا واللہ اعز وجل اعلم۔

## شرکت عقود

رہی شرکت عقود تو اس میں کلام یہ ہے کہ یا تو وہ شرکت فاسد ہوگی یا صحیح ہوگی یا صحیح ہو تو اس کی شرکت اموال میں ہم اس کی اقسام ضمان اور مفادعہ کے احکام بیان کریں گے اور یہ بھی بتائیں گے کہ ضمان اور مفادعہ میں ایک شریک کو مال شرکت میں کیا کچھ کرنا جائز ہے اور کیا جائز نہیں۔

۱۔ ضمان میں دو شریکوں میں سے ایک کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مال شرکت کی بیع کر سکے کیونکہ عقد شرکت سے دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کو مال شرکت کی بیع کی اجازت دی ہے۔ نیز شرکت وکالت کو متضمن ہے پس ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا بیع میں کوئل بنتا ہے۔ مزید بریں شرکت سے دونوں کی عرض لفع ہے جو کہ تجارت سے حاصل ہوتا ہے اور تجارت بیع و شراء ہی کا نام ہے لہذا عقد شرکت پر دونوں کا اقدام ہر ایک کا اپنے ساتھی کو از روئے دلالت بیع و شراء کی اجازت دینا ہے۔

۲۔ اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ مال شرکت کی بیع نقد و ادھار کر سکے کیونکہ شرکت کے مقصد سے بیع کی اجازت مطلقاً حاصل ہوئی ہے۔ نیز شرکت تجارت کی عادت کے مطابق منعقد ہوتی ہے اور

حمار کے رواج میں سے نقد و ادھار دونوں طرح بیٹا ہے ۔

۳۔ اسی طرح اس کو حق حاصل ہوگا کہ قلیل و کثیر ثمن پر بیع کرے۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ حق کم قیمت پر بیع کرنا حق ہے کہ عام طور پر لوگ نہیں کرتے تو یہ جائز نہیں کیونکہ عقد کا مقصد و جو کچھ حاصل کرنا ہے وہ اس سے حاصل نہیں ہوتا۔ پس یہ عقد سے اذروئے دلائل مستند ہوگا۔ خاصاً نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں اس کو دلائل بالبیع مطلقاً میں اختلاف پر مبنی کرتے ہوئے ذکر کیا کہ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔ اگر ان میں سے ایک نے بیع کی اور دوسرے نے (ثمن کی ادائیگی کی مدت مقرر کی یعنی مہلت دی تو اس کی تاویل و ملت دینا اس کے شریک کے حصے میں بالاتفاق جائز ہے۔ کیا اس کے اپنے حصے میں تاویل (مہلت دینا) جائز ہوگی؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جو ہم نے مشترک دین کے ضمن میں بیان کیا جب کہ ان میں سے ایک اپنے حصے کو مؤخر کر دے۔ یہ اس صورت میں محتاج ہے کہ عقد ایک نے کیا ہو اور تاویل دوسرے نے کی ہو۔ اور اگر ایک نے عقد کیا ہو عاقد نے تاویل کی یعنی ادائیگی کے لیے ایک مدت تک مہلت دی تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کی تاویل ابوحنیفہ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے لیکن ابوہریرہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ اس میں کلام وکیل بالبیع کے مسئلے پر مبنی ہے کہ طرفین کے نزدیک اس کو ثمن میں ابراہار و ناخیر کرنے کا حق حاصل ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو ناخیر نہیں وکیل بالبیع پر مبنی ہے کہ جب عاقد شریک کے حصے میں اس کا وکیل ہے یہ کتاب الوکلاء مسئلہ ہے۔ البتہ تافرق ہے کہ وہاں جب وہ ناخیر کرتا ہے تو طرفین کے نزدیک مؤکل کے لیے وکیل کے مال میں سے ضمان آتا ہے جب کہ یہاں عقد کرے والا شریک ضامن نہیں ہوتا کیونکہ عاقد شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ بیع کا اقالہ کرے پھر اس کو ادھار بیع سکے۔ اور جب اس نے اقالہ نہیں کیا اور دین کو مؤخر کیا تو جائز ہے۔ اس کے برخلاف وکیل بالبیع کو اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اقالہ کرے ادھار بیع کر سکے۔ تو جب یہ دین کو مؤخر کرے گا تو یہ ضامن ہوگا۔

۴۔ شریک کو یہ بھی حق ہوگا کہ وہ نقد یا ادھار خرید سکے۔ اس کی وجہ ہم نے بیع کے ضمن میں بیان کر دی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے پاس شرکت کے لیے نقد ہی ہو۔ جو کہ درابہم و دانایہ نہیں۔ پس اس نے درابہم و دانایہ کے عوض میں کوئی شے ادھار خریدی۔ اور اس کے پاس کوئی کمپلی و موزونی سامان بھی محتاج کے عوض اس نے کوئی شے ادھار خریدی۔ اگر اس کے ہاتھ میں درابہم و دانایہ نہ ہوں اور وہ ان کے عوض میں کوئی شے خریدے تو وہ خریدی ہوئی شے خاص اس کی ہوگی اس کے شریک کا اس میں حصہ نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس کی خرید کو شرکت میں شمار کریں تو وہ مال شرکت پر دین کا حاصل کرنے والا ہے گا اور شریک کو مال شرکت پر بغیر اہانت کے دین پر مال کر کے کا اختیار نہیں جیسا کہ مضارب

ہیں جو تہا ہے کیونکہ اس طرح کرنے سے مال شرکت اس مقدار سے زائد ہو جاتا ہے جس پر شریک نے مشارکت کرنے کی رضا مندی ظاہر کی ہے۔ لہذا بغیر اس کی رضا مندی کے جائز نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کہ اس کے پاس کچھ سامان ہو اور وہ دراہم و دانیر کے عوض میں ادھار خریدے کیونکہ سامان (عروض) میں شرکت کا اس المال بننے کی صلاحیت نہیں لہذا خرید ثمن درہم و دینار کے ساتھ بطور دین حاصل کرنے کے ہوگی برخلاف اس صورت کے جب کہ وہ دراہم و دانیر کے عوض خریدے اور اس کے قبضے میں ان کی مثل دراہم و دانیر ہوں کیونکہ اس وقت یہ دین حاصل کرنا نہیں ہے جس بن زیاد نے ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے نقل کیا کہ جب دو شریکوں میں سے ایک کے پاس دانیر ہوں اور وہ دراہم کے عوض خریدے تو جائز ہے۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ زفر رحمہ اللہ مال شرکت میں حقیقی مہانت کا اعتبار کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ دراہم کی دانیر کے ساتھ شرکت کے انعقاد کا انکار کرتے ہیں اس لیے کہ جنس حقیقت میں مختلف ہے تو ایسے ہو گا کہ اس نے اپنے پاس موجود (یعنی دانیر) کی صورت کے اعتبار سے جنس یعنی دراہم کے عوض میں خریدا۔ اور اس کے پاس عروض (سامان) ہے۔ جب کہ ہم معنی کے اعتبار سے مہانت جو کہ ثنیت ہے کا لحاظ کرتے ہیں اور ثنیت میں دراہم و دانیر ہم جنس ہیں لہذا ایسے ہو گا کہ اس نے اپنے پاس موجود کی صورت و معنی دونوں کے اعتبار سے جنس (ثمن) کے عوض خریدا۔

۵۔ شریک کو یہ بھی حق ہوگا کہ وہ مال شرکت کو اہضاع (دوسرے کو نفع میں شریک دیکے بغیر مال تجارت کے لیے دینا) کے طور پر دے کیونکہ شرکت کا انعقاد تجارت کے طریقے پر ہوتا ہے اور اہضاع بھی انکلاطج ہے۔ نیز اس کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنے شخص کو اجرت پر رکھے جو بضاعہ (نفع میں شریک ہوئے بغیر دوسرے کے مال میں تجارت کرنا) پر عمل کرتا ہو تو اہضاع کا اختیار تو بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ اس میں بضاعہ پر کام کرنے والے کا بضاعہ میں استعمال بغیر عوض و اجرت کے ہوتا ہے۔

۶۔ شریک کو یہ بھی حق ہوگا کہ وہ ودیعت رکھا کے کیونکہ ودیعت رکھنا بھی تجارت کا طریقہ ہے۔ اور تجارت کی ضرورتوں میں سے بھی ہے اور اس کے لیے ناگزیر ہے کیونکہ مختلف حالات جو عام طور پر پیش آتے ہیں ان میں اس کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب وہ اجرت پر اپنی ودیعت حفاظت کے لیے رکھ سکتا ہے تو بغیر اجازت کے تو بطریق اولیٰ رکھ سکتا ہے۔

۷۔ شریک کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ آگے کسی کے ساتھ مشارکت کر کے کیونکہ ایک شی اپنے جیسے کو انابائع نہیں بنا سکتی۔ اور اگر اس نے کسی شخص سے شرکت عنان کر لی تو شریک ہو کچھ بھی خریدے گا نصف اس کا ہوگا اور نصف دو شریکوں کا ہوگا کیونکہ اگرچہ اس کو شریک کے حق میں شرکت کا اختیار نہیں ہے لیکن توکیل (وکیل بنانے) کا اختیار تو ہے اور عقد شرکت توکیل کو متضمن ہوتا ہے جو پہلے خرید اس کا نصف اس کے دو شریکوں کا ہوگا۔ اور اگر اس شریک نے خرید اس جس نے آگے شرکت نہیں کی تو کچھ اس نے خرید اور اس کے اور شریک کے مابین نصف نصف ہوگا اور اجنبی (روہ جس کے ساتھ اس کے ساتھی نے آگے مشارکت کی ہے) کا اس میں کچھ حصہ نہ ہوگا کیونکہ اس نے

خیر نے والے کو اپنا وکیل نہیں بنایا۔ لہذا جو کچھ اس نے خرید و فروخت کے حکم پر باقی رہے گا حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے کہا کہ جب شرکت عثمان کے دو شرکیوں میں سے ایک نے اپنے ساتھی کی عدم موجودگی میں ایک اور شخص کے ساتھ شرکت مفاد و نہ کی تو یہ شرکت مفاد و نہ ہوگی بلکہ عثمان جوگی کیونکہ مفاد و نہ تقاضا کرتی ہے کہ شرکت عثمان فسخ ہو جائے اس لیے کہ مفاد و نہ شرکت مفاد و نہ کرنے والے کے لیے واجب ہے کہ وہ کل مال میں شریک ہو اور یہ اس کے شریک کے حق میں صحیح نہیں لہذا یہ شرکت عثمانی کو فسخ کرنا ہوگا اور اس کو اپنے شریک کی عدم موجودگی میں شرکت کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اور اگر شرکت مفاد و نہ اپنے ساتھی کی موجودگی میں ہو تو صحیح ہوگی اور یہ شرکت عثمان کو باطل کرنا ہوگا کیونکہ اس کو اپنے شریک کی موجودگی میں شرکت کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

۸۔ شریک کو یہ بھی اختیار نہیں کہ وہ مال شرکت کو خاص اپنے مال کے ساتھ غلط کر دے کیونکہ غلط کرنا تو مال میں حق کو واجب کرنا ہے پس جائز نہیں سوائے اتنی مقدار کے جس پر رب المال راضی ہو۔

۹۔ آیا شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مال شرکت کو مضاربت پر دے سکے؟ محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ہر مصلحت سے ذکر کیا کہ اس کو یہ اختیار ہوگا جب کہ حسن رحمہ اللہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کہتے ہیں کہ اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا حسن رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت شرکت کی ایک نوع ہے کیونکہ رب المال اور مضارب نفع میں شرکت کہتے ہیں اور شریک کو حصہ سے مطلق ہونے کے وقت شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا پس اسی طرح مضاربت کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ کسی اجرت پر کچھ سے جو مال شرکت میں عمل کرے تو مال شرکت کو بطور مضاربت کے دینے کا اختیار تو بطریق اولیٰ مال دیکھ کر ان کے مصلحت سے ہوتا ہے خواہ شرکت میں نفع ہو یا نہ ہو اور مضارب اپنے عمل کی بنا پر اس وقت تک کچھ انتہا نہیں رکھتا جب تک کہ مضاربت میں نفع نہ ہو۔ تو جب اس کو اجرت پر رکھنے کا حق حاصل ہے تو مضاربت پر دینے کا حق تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگا۔ اور شرکت سے ابطال درست نہیں کیونکہ شرکت مضاربت سے ادنیٰ چیز ہے اس لیے کہ شرکت تو اصل و فروغ اور اس المال اور نفع دونوں میں ہوتی ہے جب کہ مضاربت میں شرکت صرف فروغ (نفع) میں ہوگی ہے اصل میں نہیں ہوتی۔ اور حشری اپنے سے کمتر کو اپنا تابع بناتی ہے اپنے سے مافوق کو تابع نہیں بناتی۔ اس بنا پر مضارب کو مطلق حصہ کی بنا پر مال کو آگے مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ ایک مضارب دوسری مضاربت کی مثل ہوں۔ البتہ مضارب کو توکیل کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ وکیل مضارب سے کم ہے اور وکالت کے مطلق ہونے کی صورت میں وکیل کو توکیل کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ ایک

وکالت دوسری وکالت کی مثل ہوتی ہے۔

۱۰۔ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ مال شرکت میں بروہ تصرف کرے جو مضارب مال مضارب میں کر سکتا ہے۔ اس کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب المضاربہ میں کریں۔ اس اختیار کی وجہ یہ ہے کہ شریک کا تصرف مضارب کے تصرف سے قوی تر اور زیادہ عام ہوتا ہے۔ تو جو تصرف مضارب کو سکتا ہے وہ شریک بطریق اولیٰ کر سکتا ہے۔

۱۱۔ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مضارب پر مال حاصل کرے اور اس کا نفع خاص اس کے لیے ہوگا کیونکہ مضارب کا نفع میں اکتفا اپنے عمل کی بناء پر ہوتا ہے نفع اس کے ساتھ مختص ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اپنے آپ کو مزدوری پر لگا دے۔

۱۲۔ شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ بیع و شراء کے لیے وکیل مقرر کر سکے۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جب کہ قیاس کی رو سے یہ جائز نہیں کیونکہ اس کا شریک اس کی رائے پر راضی ہوا ہے اس کے غیر کی رائے پر نہیں، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شرکت تجارت کے طریقوں پر منعقد ہوتی ہے اور بیع و شراء کے لئے وکیل بنانا ان کا طریقہ ہے۔ نیز یہ تجارت کی ضروریات میں سے کیونکہ تاجر کے لئے یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ تمام تصرفات خود کر سکے لہذا اسے وکیل کی اجازت ہوتی ہے وکیل تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔ اس کے بخلاف وکیل باعشاء دوسرے کو اپنا وکیل نہیں بنا سکتا کیونکہ اس کو تمام تصرفات کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ سوا شراء کے اور کوئی تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور اس کیلئے خود شراء کا ارتقاب کرنا ممکن ہے لہذا کسی دوسرے کو وکیل بنانے کی ضرورت نہیں۔ نیز شرکت وکالت سے عام تر ہے اور وکالت شرکت سے خاص تر ہے اور ایک شئی اپنے سے کمتر کو باع بناتی ہے اپنی مثل کو نہیں۔ یہی علم اس صورت میں ہے جبکہ قیاس یک باخرے میں دو شریک ہوں یعنی یہ کہ ان میں سے ایک کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ کسی شخص کو اس کی بیع کے لیے وکیل بنا دے اور اگر وکیل بنائے گا تو یہ اس کے ساتھی کے حصے میں جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ شرکت ملک ہے اور شرکت ملک میں دونوں میں سے ہر شریک اپنے ساتھی کے حق میں اجنبی ہوتا ہے اور اس کے حصے میں تصرف کرنے سے محجور (پابند) ہوتا ہے کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والا امر یعنی ملک اور ولایت محدود ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

۱۳۔ شریک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ وکیل بنائے اور اس کو مال دے سکے اور اس کو حکم دے سکے کہ وہ ان کی تجارت پر خرچ کرے جب کہ مال مال شرکت ہو۔ اس کی وجہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ شریک کو وکیل کا اختیار ہوتا ہے۔ اور وکیل کا تصرف مثل موکل کے تصرف کے ہوتا ہے۔ اور اگر دوسرے شریک نے وکیل کو وکالت سے خارج کر دیا تو وہ وکالت سے خارج ہو جائے گا جب کہ وہ بیع و شراء یا اجارہ میں وکیل ہو کیونکہ دونوں شریکوں میں سے جب ہر ایک اپنے ساتھی پر وکیل وکیل بنائے گا اختیار رکھتا ہے تو اس (یعنی اپنے ساتھی) پر حذر دل کرنے کا اختیار بھی رکھتا ہے۔ نیز موکل اپنے شریک کا وکیل بناتا ہے۔ تو جب اس نے وکیل بنایا تو موکل کو اس کے وکیل کو معزول کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اور اگر وہ اس دین گئے تھامنے کے لیے وکیل ہو جس کا اس کے موکل نے معاملہ کیا ہے تو دوسرے

شریک کو اس کے اخراجات ہی نہیں ہوگا کیونکہ اس کو یہ اختیار نہیں کہ اپنے شریک کو ذیل بنائے لہذا اسے اس کے ذیل کو معزول کرنے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔

۱۲۔ شریک کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ اپنی کسی تجارت کے لیے کسی شخص کو اجرت پر رکھ سکے کیونکہ اہلہ بھی تجارت میں سے ہے حتیٰ کہ تجارت کی ضروریات میں مازون (اجازت یافتہ) کو بارہ کا اختیار ہوتا ہے۔ نیز یہ تجارت کے طریقوں اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ تاجر کے لیے اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ نیز جب منافع پر عقد واقع ہوتا ہے تو یہ مثل اعیان (عین کی جمع) کے ہوتے ہیں پس اجرت پر رکھنا بمنزلہ خراء کے ہوگا اور شریک کو شراء کا اختیار ہوتا ہے لہذا اجرت پر رکھنے کا اختیار بھی ہوگا اجرت مستاجر (اجرت پر رکھنے والے) کے ذمے ہوگی اور صرف اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا اس کے شریک سے نہیں کیونکہ عقد کرنے والا مستاجر ہے اس کا شریک نہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ عقد کے حقوق عاقد (عقد کرنے والے) کی طرف لڑتے ہیں۔ پھر یہ عاقد و مستاجر اپنے شریک پر نصف اجرت کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ وہ عقد میں اس کا ذیل ہے۔

۱۵۔ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے مقصد جو کہ شرار ہو اس کی بنا پر واجب ہونے والے دین کے عوض میں شرکت کا کوئی سامان رہن رکھا دے۔ اور جو دین سے اس میں رہن رکھ سکے کیونکہ رہن رکھنا دین ادا کرنا ہے اور رہن اپنے پاس رکھنا دین وصول کرنا ہے۔ اور شریک کو ادائیگی اور وصولی کرنے کا اختیار ہوتا ہے پس اس کو رہن رکھنے اور رکھانے کا اختیار بھی ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الزہن میں ذکر کیا کہ جب دو شریکوں میں سے ایک نے شرکت پر واجب ہونے والے دین کے عوض میں شرکت کا کوئی سامان رہن رکھوایا تو یہ بازنشیں اور یہ شریک رہن کا ضامن ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنے (یعنی دونوں کے) ایسے واجب ہونے والے دین کے عوض میں جس کا انہوں نے معلوم کیا تھا کوئی رہن اپنے پاس رکھا اور اس پر قبضہ کر لیا تو یہ اس کے شریک پر جائز نہیں ہوگا۔ (امام محمدؒ کا یہ قول اس پر معمول ہے کہ ان دونوں کے عقد کے سبب سے جو دین دونوں کے ذمے واجب ہوا تھا اس کے عوض میں ان میں سے ایک نے رہن رکھا یا کیونکہ رہن رکھنا تو ادائیگی کرنا ہوا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ دوسرے کا دین اس کے حکم کے بغیر اس کے مال میں سے ادا کر سکے پس رہن رکھانے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔ اور ارتمان (یعنی اپنے پاس رہن رکھنا) وصول کرنا ہے اور دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں کہ اس کے شریک نے جو عقد خود اپنے لیے کیا ہو اس کے ضمن وصول کر سکے پس اس کو رہن رکھنے (ارتمان) کا بھی حق نہیں۔

پھر اگر رہن اس کے قبضے میں ہلاک ہو جائے اور رہن کی قیمت اور دین برابر ہوں تو دین میں کا حصہ قائم ہو جائے گا کیونکہ اس نے عقد فاسد کے ساتھ رہن پر قبضہ کیا اور رہن فاسد قابل ضمان ہوتا ہے جیسا کہ رہن جمع ہوتا ہے۔ پس وہ دین میں سے اپنے حصے کو وصول کرنے والا بن گیا کیونکہ وہ ارتمان (اپنے پاس رہن رکھنے) سے پیوستہ اپنے حصے کے دین کو وصول کرنے کا مالک تھا اگرچہ عقد کا اور نہ کیا ہو۔ تو جب اس نے بیع دین کے عوض رہن رکھا تو وہ پھر دارن وصول کرنے والا بن گیا

غلام کے اعتبار سے اس نے اپنے حصے کو وصول کر لیا۔ لہذا رہن نے اس کے حصے کو ختم کر دیا۔ اور اس کے شریک کو اختیار ہو گا چاہے تو اپنے حصے کیلئے مدیون پر رجوع کر سکتا ہے اور مدیون رہن کی نصف قیمت کے لیے مرتن پر رجوع کر سکتا ہے اور چاہے تو اپنے شریک سے دین میں اپنے حصے کا ضمان وصول کر سکتا ہے کیونکہ رہن پر قبضہ دین کی وصولی کا قبضہ ہوتا ہے پس جب رہن اس (قابض) کے قبضے کے دوران ہلاک ہو گیا تو صبح دین کی وصولی ثابت ہو گئی۔ اور کوئی اپنے شریک کی اجازت کے بغیر پورے مشترک دین کو وصول کرے تو اس کے شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ اپنے مقروض پر اپنے حصے کے لیے رجوع کر کے اور مقروض دین پر قبضہ کرنے والے پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ مقروض تو محض اس لیے قابض کو دین سپرد کیا تھا تاکہ جو (قرض و دین) اس کے ذمے میں ہے وہ اس کا مالک بن جائے۔ تو جب وہ مالک نہیں بنا تو اس کو رجوع کرنے کا حق ہو گا ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں مدیون کو حق ہے کہ وہ مرتن پر رہن کی نصف قیمت کے لیے رجوع کر سکے۔ اور اگر شریک چاہے تو وہ اپنے نصف دین کے لیے اس (قابض) پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ اگر دو شریکوں میں سے ایک پورے مشترک دین کو حاصل کر لے تو دوسرے شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ اس پر اپنے حصے کے لئے رجوع کر سکے۔ اس کا طریقہ یہ ہے نصف مقبوضہ دین قابض کے لئے واقع ہوا ہے اور اس کے شریک کو اختیار ہے کہ وہ اس میں قابض کے ساتھ شریک ہو جائے اور جب وہ ایسا کرے تو قابض اس کے لیے مدیون پر رجوع کر سکتا ہے۔ پھر دوسرا شریک اس میں بھی مشارکت کر سکتا ہے۔ اسی طرح وہ وصولی کرتا رہے گا اور اس کا شریک اس کے ساتھ مشارکت کرتا رہے گا یا نہ کرے گا یہاں تک کہ دونوں دین کو وصول کر لیں۔

عینی بن ابان رحمہ اللہ نے اس مسئلے پر طعن کیا ہے اور کہا کہ لازم ہے کہ شریک اپنے ساتھی کے حصے کا ضمان نہ ہو کیونکہ محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص دوسرے کو کہے کہ تو مجھے فلاں کا تیرے ذمے جو دین ہے اس کے عوض مجھے رہن دے دے اور اگر فلاں نے اجازت دے دی تو ٹھیک ہے ورنہ مجھ کو ضمان نہ ہو گا۔ تو اگر دوسرے نے اس کے پاس رہن رکھ دیا اور وہ اس کے قبضے میں ہلاک ہو گیا تو ضمان نہیں آئے گا۔ لیکن اس طعن کا یہ مقام نہیں ہے کیونکہ اس شخص نے رہن کو عادل شخص کے قبضے میں دیا ہے وہ اس طرح کہ جب اس نے رہن کو دوسرے کے لیے لیا اور شرط لگائی کہ اس پر ضمان نہ ہو گا تو وہ عادل بنا اور عادل کے قبضے میں رہن کی ہلاکت موجب ضمان نہیں ہے کیونکہ اس کا قبضہ وصولی کا قبضہ نہیں ہے۔ لے قبضہ وصولی کے لیے کیا ہے اور وہ رہن جس پر وصولی کے لیے قبضہ کیا گیا ہو مضمون ہوتا ہے لہذا اطمینان صحیح نہیں۔

۱۶۔ شریک کو عدالت قبول کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ حوالہ دہی اعمال تجارت میں ہے اس لیے کہ تاجر کو لوگوں کے مالدار و نادار ہونے میں مختلف ہونے۔ اور بعض کے دوسروں سے



زیادہ مالدار ہونے کے باعث حوالہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور عادت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ مالدار کو اختیار کیا جاتا ہے۔ پس حوالہ مولیٰ کے لیے ذریعہ ہے اور وصولی کے یقینی ہونے میں اس میں رہن کے معنی پائے جاتے ہیں۔ نیز حوالہ کرنا جو ذمے میں ہے اس کی اس کے نقل کے ساتھ تملیک ہے۔ پس بیع صرف کی طرح جاتر ہے۔

۱۷۔ دونوں میں سے جس نے جو عقد کیا تو اس عقد کے حقوق عائد کی طرف لوٹیں گے یا ان ملک کر اگر ان میں سے ایک نے بیع کی تو دوسرے کو حق نہ ہوگا کہ شمس کے کسی حصے پر قبضہ کر سکے۔ اسی طرح پر وہ دین جو کسی شخص کو لازم ہو اس عقد کی بنا پر جو ان میں سے کسی ایک نے کیا ہو تو دوسرے کو ان پر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور مدیون کو حق ہوگا کہ وہ دوسرے کو ادائیگی نہ کرے مثل وکیل بالبیع سے خریدنے والے کے لاکھ اختیار ہوتا ہے کہ وہ موکل کو شمس کی ادائیگی نہ کرے کیونکہ شمس پر قبضہ کرنا عقد کے حقوق میں سے ہے اور حقوق عقد عائد کی طرف لوٹتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مدیون نے ملک کے لیے حقوق کا التزام نہیں کیا بلکہ انکا التزام تو محض عائد لے گیا ہے پس مدیون پر اس ذیعی عائد کے شریک کو شمس کی ادائیگی کرنا، لازم نہیں ہوگا جب تک کہ وہ عائد کی وکیل سے اس کا التزام نہ کرے۔ اور اگر مدیون بغیر اس کے کہ وہ وکیل بنایا گیا ہو عائد کے شریک کو ادائیگی کر دے تو مدیون اس کے حصے سے بری ہو جائے گا لیکن دائی (جو کہ عائد ہے) کے حصے سے بری نہیں ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ادائیگی کر لے والا بری نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ کے حقوق کا قابض (جو کہ عائد کا شریک ہے) سے تعلق نہیں ہے بلکہ وہ ان کے ہمارے میں اجنبی ہے۔ البتہ حقوق کا تعلق عائد سے ہوتا ہے لہذا قابض کو ادائیگی ناحق ہوئی پس مدیون کو لازم ہوتا ہے کہ وہ عائد کو ادا کرے اور عائد شریک نہ ہو عائد شریک کو ادا کا پس قصہ کرنے کا اس حال میں کوئی فائدہ نہیں۔ یہی قیاس و استحسان و دلیل بالبیع کے مسئلے میں بھی ہے کہ جب مشتری شمس کی ادائیگی وکیل کی اجازت کے بغیر موکل کو کوڑے تو وہ وکیل سے بیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ عائد چونکہ وکیل بالبیع ہے لہذا شمس وصول کرنے کا حق نہیں اسکو ہے اور اس کو حق ہے کہ کسی کی وصولی کے بغیر بیع سپرد نہ کرے،

۱۸۔ جس شخص میں کسی نے دین پر معاملہ کیا یا جس شخص کی بیع کی تو دوسرے شریک کو حق نہیں کہ اس میں مداخلت کر سکے بلکہ خصوصیت کا حق صرف بیع کرنے والے کو ہے اور خصوصیت بھی صرف اس کے خلاف کی جا سکتی ہے جس شریک نے عقد نہیں کیا اس سے مداخلت بھی نہیں کی جا سکتی لہذا اس معاملے میں اس نے خلاف گواہی قابل سماعت نہ ہوگی اور نہ ہی اس سے حلف لیا جائے گا۔ وہ اور کوئی اجنبی اس معاملے میں برابر ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ خصوصیت بھی حقوق عائد میں سے ہے اور حقوق عقد کا تعلق عائد سے ہوتا ہے۔

ان میں سے کسی نے کوئی فی ذریعہ تو دوسرے سے شمس کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور نہ

شریک کو بیع پر قبضہ کرنے کا حق ہے بوجہ مذکورہ۔ عاقلہ کو اختیار ہے کہ وہ جو اس نے بیع و شراء کی ہے اس میں بیع و ثمن پر قبضہ کرنے کے لیے وکیل بنا دے۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ایک شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے نے جو بیع کی ہے اس میں اقالہ کر سکے۔ کیونکہ اقالہ میں شراء کا معنی ہے۔ اور ہر ایک کو شرکت پر شراء کا اختیار ہے پس اقالہ کرنے کا اختیار بھی ہوگا۔

ایک نے بیع یا شراء کی اور کوئی عیب ظاہر ہوا تو عیب کی بنا پر دوسرے پر نہ تو رد کیا جا سکتا ہے اور نہ رد کر سکتا ہے کیونکہ عیب کی بنا پر رد کرنا حقوق عقد میں سے ہے اور حقوق عقد عاقلہ کی طرف لوثتے ہیں۔ بیع میں استحقاق کے وقت ثمن کے لیے رجوع بالغ پر ہو سکتا ہے کیونکہ وہی عاقلہ ہے۔

اگر دونوں میں سے کوئی سامان میں عیب کا اقرار کر لے تو اس کا اقرار خود اس کے خلاف اور اس کے شریک کے خلاف جائز ہے۔ کئی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ زفر اور ابو یوسف رحمہم اللہ کے قول پر قیاس ہے۔ اور انہوں نے اس کے اور اس مسئلے کے مابین فرق کیا ہے جس میں وکیل جب عیب کا اقرار کر لے اور قاضی بیع کو اس پر لوثا دے تو اس کا اقرار مؤکل پر نافذ نہیں ہوگا بیان ملک کر گواہی سے ثابت نہ ہو جائے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ عیب کا اقرار اس پر رد کرنے کے حق کو واجب کرتا ہے۔ اور رد شریکوں میں سے ایک کو حق ہوتا ہے کہ دوسرے نے جو بیع کی ہے اس کا اقالہ کر سکے کیونکہ اقالہ میں شراء کا معنی پایا جاتا ہے اور اس کو شراء کا اختیار ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ بیع واپس لے سکتا ہے اور عقد کا اقالہ کر سکتا ہے۔ جب کہ وکیل کو ایسا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔

اگر دونوں میں سے کوئی ایسا شرکت کا کوئی مال بیچے پھر اس پر وہ رد کر دیا جائے اور وہ قضاء قاضی کے بغیر اس کو قبول کر لے تو وہ دونوں پر جائز ہوگا کیونکہ باجمی رضامندی سے بغیر قضاء کے بیع کو واپس قبول کرنا شرا بالطلاق ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو یہ حق ہے کہ جو مال اس نے شرکت کا کر کے بیچا اس کو خریدے۔ اسی طرح قضاء قاضی کے بغیر بیع کو واپس قبول کرنا اسی طرح قضاء قاضی کے بغیر بیع کو واپس قبول کرنا بمنزلہ اقالہ کے ہے۔ اور ان میں سے ایک کا اقالہ دوسرے پر بھی نافذ ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر عیب کی بنا پر بیع کے ثمن میں کسی کی یا اس کی ادائیگی کے لیے مصلحت دی تو یہ جائز ہے کیونکہ عیب رد کو واجب کرتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ صلح یا ثمن میں کسی کی بنا پر رد سے گواہ نفع مند ہے لہذا اس کو اس کا اختیار ہوگا۔ اور اگر اس نے بغیر وجہ یا اندیشہ کے ثمن میں کسی کی تو اس کے حصے میں جائز ہوگی لیکن اس کے ساتھی کے حصے میں جائز نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بغیر وجہ کے (ثمن میں) کسی کرنا تبرع کرنا ہے۔ اور انسان اپنے مال میں سے تو تبرع

کر سکتا ہے دوسرے کے مال میں سے نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کہ وہ سہرے کرے کیونکہ سہرے بھی تبرع ہے۔

دونوں میں سے ہر ایک کو یہ حق ہوتا ہے کہ جو اس نے خریدا یا اس کے ساتھی نے خریدا اس کی بیع۔ اس ضمن پر مہاجر کے ساتھ کر کے حبل پرائیون نے اس کو خرید لیا کیونکہ ان میں سے ہر ایک بیع و شرا میں اپنے ساتھی کا وکیل ہے اور وکیل بالبیع کو حق ہوتا ہے کہ وہ مہاجر کے ساتھ بیع کر سکے۔

۱۹۔ کیا ان میں سے ایک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے ساتھی کی رضامندی کے بغیر مال کے ساتھ سفر پر جانے کو کفری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس کو اس کا اختیار نہیں ہے۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا مجمع قول یہ ہے کہ وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ایسے ہی مضارب مضیع (نفع میں شریک ہوئے بغیر دوسرے کے سرمایہ سے تجارت کرنے والا) اور مورد کو سفر کرنے کا حق ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مجمع قول یہ ہے کہ وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ایسے ہی مضارب ہی ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ابو یوسف رحمہما اللہ سے یہ بھی روایت ہے کہ اس کو ایسی جگہ جانے کا اختیار نہیں کہ رات اپنے گھر نہ گزار سکے۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کی ایک اور روایت بھی ہے کہ ایسی جگہ کے ساتھ سفر کر سکتا ہے کہ جس کا بوجھ اور مزہ کی مشقت نہ ہو اور جبکہ خیر ہو اس کے ساتھ سفر نہیں کر سکتا۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کے ظاہر قول کی وجہ یہ ہے کہ سفر میں فطرہ ہوتا ہے لہذا شریک اور رب المال کی اجازت کے بغیر سفر کرنا جائز نہیں۔ وہ روایت کہ جس میں قریب و بعید کے مابین فرق کیا گیا ہے کی وجہ یہ ہے کہ جب سفر قریب کا ہو کہ رات اپنے گھر پر رہے گا تو یہ شہر کے حکم میں ہے۔ اور جس روایت میں مال کے بوجھ و مشقت کی بنا پر تفریق کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جس مال کا بوجھ ہو جب اس کے شریک کو اس کو داپس لٹانے کی ضرورت ہوگی تو اس کو واپس لٹانے کا خرچہ اٹھانا پڑے گا جس میں اس کو نقصان ہے۔ اور جس مال کا بوجھ نہیں ہے اس کو واپس لٹانے میں شریک کو خرچہ نہیں اٹھانا پڑے گا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت کے مقتضا کے طور پر تصرف کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔ اور شرکت مکان کی قید سے آزاد مطلق، صادر ہوئی تھی۔ اور مطلق اپنے الملاق (قید سے آزادی) پر مباحی ہوتا ہے مگر جب کہ کوئی دلیل اس کے خلاف ہو۔ اسی لیے مورد کو سفر کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور شریک میں مورد کا معنی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ مال و رعیت میں مورد کی مانند مال شرکت میں ایسا ہوتا ہے بلکہ شریک میں تو ایک امر اندہ ہوتا ہے جس کا اختیار مورد کو نہیں ہوتا یعنی تصرف کرنا۔ قریب مورد کو سفر کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو شریک کو بطریق اولیٰ اس کا اختیار ہوگا۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کا یہ قول کہ مال کے ساتھ سفر کرنا اس کو خطرہ میں ڈالتا ہے تو یہ تسلیم ہے لیکن اس وقت جب کہ راستہ پر خطر ہو۔ اور ببلاست پر اس وقت تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ وہ مباح ہے کیونکہ اللہ بھلائی کے لیے زمین میں اپنے فضل کو تلاش کرنے کا حکم دیا اور اس سے گنہ گار بنالیا اپنے اس فرمان کے ساتھ کہ: **وَإِذَا فَعَلْتُمْ الْعَمَلُ فَإِنَّكُمْ لَمِنْ الْغَالِبِينَ** اور **وَالْعَمَلُ لَكُمْ فَتَعْلَمُونَ** اور جب نماز ہو چکے تو زمین میں

پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو)۔ نیز ارشاد ہے: لیس علیہم جناح ان یتنبوا فاضل  
 منہم دیکھ کر تم پر اپنے رب کے فضل کو تلاش کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے، اللہ عزوجل شہادہ کا  
 یہ علم دینا اور گناہ کو بٹانا مطلقاً بغیر کسی فرق کے ہے۔ اور بوجھ و خرچہ والے مال میں واپس لوٹنے  
 کے خرچہ کے لازم آنے کا جو ذکر کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حجاز کے عرف میں اس کو حجاز  
 شمار نہیں کیا جاتا کیونکہ حجاز میں مشقت و خرچہ جو لازم آتا ہے وہ اس المال کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے۔  
 یہ اس صورت میں محتاج کہ دونوں میں سے کسی نے بھی اپنے ساتھی کو یہ نہ کہا ہو کہ اس  
 میں اپنی رائے سے عمل کرو۔ اور اگر وہ ایسا کہے تو دونوں میں سے ہر ایک کو سفر مشارکت ہضاز  
 خاص اپنے مال میں مال شرکت کا غلط کرنا، زمین رکھنا، رہن رکھنے (ارتقاء) کا مطلقاً اختیار ہوگا۔  
 کیونکہ اس نے اس تصرف میں کہ جس پر شرکت مطلقاً مختل ہے رائے کو اس کی طرف  
 تفویض کیا ہے۔

حب ان میں سے ایک مال کے ساتھ سفر پر جائے اس حال میں کہ اس کو سفر کرنے کی اجازت  
 ملی یا اس سے کہا گیا کہ اپنی رائے پر عمل کر یا ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کی صحیح روایت کے مطابق شرکت  
 میں اطلاق ہو تو اس کو حق ہے کہ جملہ مال میں سے اپنے اور یعنی اپنے کئے خرچے اور کھانے پر  
 خرچہ کر سکتا ہے جس نے محمد اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔ محمد رحمہما اللہ  
 فرماتے ہیں کہ یہ استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ اس کو اس کا حق نہ ہو کیونکہ دوسرے کے  
 مال کو اس کی صریح اجازت کے بغیر خرچہ کرنا جائز نہیں۔ استحسان کی وجہ عرف و عادت ہے  
 کیونکہ مال شرکت میں سے خرچہ کرنا حجاز کے عرف میں داخل ہے اور معروف مثل مشروط کے  
 ہوتا ہے۔ نیز ظاہر اس پر رضامندی ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ انسان ایسا نہیں کرتا کہ مال شرکت  
 کے ساتھ سفر کرے اور خرچہ اپنے مال میں سے کرے ایسے نفع کے لیے کہ جو شاید ہویا نہ ہو اور پاس  
 لیے کہ یہ فی الحال ضرر کا التزام ہے ایسے نفع کے لیے کہ جو شاید ہویا نہ ہو۔ لہذا دونوں کا عقد شرکت  
 پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں مال شرکت میں سے خرچہ کرنے پر رضامند ہیں۔ نیز  
 دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے مال کے حق میں مثل مضارب کے ہے کیونکہ جو نفع جمل  
 ہوتا ہے وہ کل مال کی فراعہ خیر ہوتا ہے۔ اور یہ مثل مضارب کے نصف نفع کا مستحق ہوتا ہے اس  
 حال میں کہ وہ شائع (غیر معین) ہو لہذا خرچہ جمیع مال میں سے ہوگا جیسا کہ مضارب حب اپنے مال  
 اور مال مضارب کے ساتھ سفر کرے تو اس کا خرچہ جمیع مال میں سے ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں  
 بھی ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر نفع میں ہوا تو خرچہ نفع میں سے کاٹ لیا جائے گا اور اگر نفع  
 نہ ہوا تو خرچہ اس المال میں سے لیا جائے گا کیونکہ خرچہ ایسا صرف ہے جو مال سے حاصل ہوتا ہے  
 تو اگر نفع حاصل ہوتا ہے تو اس میں سے شمار ہوگا ورنہ اصل مال میں سے ہوگا جیسا کہ مضارب کے ساتھ  
 ہوتا ہے۔

۲۰۔ دونوں میں سے ایک نے کوئی چیز مال شرکت کے علاوہ (دوسرے مال) کے ساتھ خریدا

تو وہ اس کے ساتھی کو لازم نہ ہوگی کیونکہ ہم بنا چکے ہیں کہ اس طرح وہ مال شرکت پر قرض لینے والا بنتا ہے جب کہ اس کے شریک نے اس کو قرض لینے کی اجازت نہیں دی

۲۱۔ ان دونوں میں سے کسی کو بیہ کرنے یا اپنے شریک پر قرض دینے کا حق نہیں کیونکہ یہ دونوں ہی باہم تبرع ہیں۔ جہاں تک بیہ کا تعلق ہے تو اس کا تبرع ہونا تو تک سے خالی ہے، درہم را قرض تو اس بنا پر کہ فی الحال وہ بلا معاوضہ ہے، لہذا فی الحال تبرع ہوگا اور اس کو اپنے شریک کی طرف سے تبرع کرنے کا اختیار نہیں خواہ اس کے شریک نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو الا یہ کہ اس نے بعینہ اس کی تصریح کی ہو۔ کیونکہ اس کا کہنا کہ اپنی رائے پر عمل کر اس کی طرف رائے کو تفویض کرنا ہے تجارتی امور میں اور یہ معاملہ یعنی بیہ کرنا یا قرض دینا، تجارت کا معاملہ نہیں ہے۔

۲۲۔ اگر ایک نے مال قرض لیا تو قرض دونوں کو لازم ہوگا کیونکہ یہ مال کا عقد کے ذریعے سے ایک بننا ہے۔ لہذا یہ مثل صرفہ کے ہوگا۔ پس یہ اس کے اور اس کے شریک کے حق میں ثابت ہوگا نیز اس بنا پر کہ اگر قرض لینا فی الحال عاریت طلب کرنا ہے تو اس کو عاریتاً کچھ لینے کا اختیار ہوتا ہے اور اگر یہ ملک (مالک بننا) ہے تو اس کو اس کا بھی حق ہے۔

۲۳۔ اس کو یہ حق نہیں کہ وہ دونوں کی تجارت کے غلام کو مکاتب جائے اور نہ ہی وہ مال لے کر آزاد آزاد کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت کا انعقاد تجارت پر ہوتا ہے اور کتابت اور آزاد کرنا تجارت نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ تجارت کے لیے اجازت یافتہ (ماذون) کو بھی ای امور کا اختیار نہیں ہوتا اور اس میں برابر ہے خواہ شریک لے کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو بوجہ مذکورہ۔

۲۴۔ یہ سب کا قول ہے کہ شریک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ تجارتی غلام کی شادی کرے کیونکہ شادی مختار کا عقد نہیں۔ اور یہ سراسر نقصان ہے پس اس کو بغیر صریح اذن کے اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ یہی حکم ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک باندی کی شادی کرنے کا ہے کیونکہ یہ تجارت نہیں ہے۔ البتہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک باندی کی شادی کرنا جائز ہے۔ یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

۲۵۔ اگر ایک کسی دین کا اقرار کرے تو یہ اس کے شریک پر لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اقرار جہت قاصر ہے لہذا اس کے شریک (کے ذمے) پر حق کے واجب ہونے کے بابت میں اقرار صحیح نہ ہوگا۔ مفادہ کی صورت اس کے خلاف ہے کیونکہ مفادہ میں جو از کفالت کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اقرار کی وجہ سے ہوتا ہے یہ شرکت (یعنی حائز کفالت کو متضمن نہیں ہوتی)

ایک کے قبضے میں مشترکہ تجارت کی باندی ہو وہ اس کے بارے میں کسی شخص کے لیے اقرار کرے تو اس کے شریک کے حصے میں اس کا اقرار جائز نہیں جب کہ اسکے حصے میں حصان ہوگا جو کہ ہم رو بہ بیان کر چکے ہیں کہ انسان کا اقرار خود اس پر تو نافذ ہوتا دوسرے پر نافذ نہیں ہوتا کیونکہ دوسرے

کے حق میں شہادت ہے۔ اور اس میں برابر ہے خواہ یہ کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کرنا نہ کہا ہو کیونکہ یہ قول ان امور میں عموم کا فائدہ دیتا ہے جن کو شرکت مقتضی ہوتی ہے اور حال یہ ہے کہ شرکت اقرار کو مقتضی نہیں ہوتی۔ ایک کے قبضے میں شریک کا مال منانے جو مجھے تو اس پر شریک کے حصے میں منان (دادان نہیں آئے گا۔ لہذا مال کے منانے میں ہر شریک کے قول کو اس کے شریک کے خلاف قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا کیونکہ وہ ایمین ہے واللہ عزوجل اعلم۔

شرکت عنان کے دو شریکوں میں سے ایک کے لیے جو کچھ ہم نے ذکر کیا کہ اس کو اس کے کرنے کا اختیار ہے اور جب وہ اس کو کرے تو اس کے شریک پر بھی ثابت ہوتا ہے وہ سب کچھ مفاوضہ کے شریک کو بھی کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور جب وہ اس کو کرے تو اس کے شریک پر بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ مفاوضہ عنانی کے نسبت عام تر ہے تو جب شریک عنان کے لیے جائز ہے تو مفاوضہ (شریک مفاوضہ کے لیے اس کا جواز بطریق اولیٰ ہوگا۔

اسی طرح بروہ امر جو شرکت عنان کی صحت کے لیے شرط ہے وہ شرکت مفاوضہ کی صحت کے لیے بھی شرط ہے کیونکہ مفاوضہ عنان سے عام تر ہے مفاوضہ عنان کی تمام شرائط اور کچھ مزید کی بھی مقتضی ہے۔ اسی طرح بروہ امر کہ جس سے شرکت عنان فاسد ہوتی ہے اس سے شرکت مفاوضہ بھی فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ مفاوضہ کو وہ تمام امور فاسد کرتے ہیں جو عنان کو فاسد کرتے ہیں اس وجہ سے کہ مفاوضہ کچھ ایسے شرائط کے ساتھ مختص ہوتی ہے جو کہ عنان کے لیے شرط نہیں ہوتیں۔ اس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اب ہم مفاوضہ کے ساتھ مختص ان احکام کو ذکر کریں گے جو مفاوضہ کے لیے تو جائز ہیں لیکن شرکت عنان میں شریک کے لیے جائز نہیں۔ تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ:

۱۔ مفاوضہ میں دو شریکوں میں سے ایک کا اقرار اس ر اور اس کے شریک دونوں پر نافذ ہوگا اور مقررہ (جس کے حق میں اقرار ہوا) کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے پس مقرر اقرار کرنے والے) سے تو سبب اس کے اقرار کے مطالبہ کرے گا اور اس کے شریک سے سبب اس کی کفالت کے مطالبہ کرے گا۔ یہی حکم اس صورت کا ہے جب کہ دونوں میں سے کسی پر کوئی تجارتی دین واجب ہو مثلاً بیع صحیح یا خریدی ہوئی شی کا فن اور بیع فاسد میں اس کی قیمت اور اجیر کی اجرت یا جس کے اندر تجارت کا معنی پایا جاتا ہے جیسے کہ منصوب اور وریعت عاریت اور اجارہ میں خلاف کرنا اور نقصانات وغیرہ صاحب دین کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس سے اپنے بھائی کا مطالبہ کرے اور چاہے تو حق کفالت کی بنا پر اس کے شریک سے مطالبہ کرے۔

جہاں تک تجارتی دین کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا دین ہے جو اس کو شرکت کی وجہ سے لازم ہوا ہے کیونکہ عقد شرکت تجارت ہوئی کی بنا پر بیع صحیح پر مشتمل ہوتا ہے اور اس عقد میں ہر ایک اپنے ساتھی کا اس (دین) میں جو شرکت کے سبب سے اس پر لازم ہوا ہے کفیل

ہوتا ہے اسی لیے فقہار نے کہا کہ اس دین میں اس شریک کے خلاف گواہی مسموع ہوگی جس نے عقد نہیں کیا کیونکہ دین اس کو بھی لازم ہوتا ہے جیسا کہ اس کے شریک پر لازم ہوتا ہے کیونکہ یہ اپنے شریک کا کفیل ہے اور دین کے بارے میں گواہی کفیل کے خلاف بھی مسموع ہوتی ہے جیسا کہ موقوفہ کے خلاف مسموع ہوتی ہے۔ یہی حکم بیع فاسد کا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا امر صحیح و فاسد دونوں کو شامل ہے۔ نیز یہی حکم اجرت کا ہے کیونکہ اجارہ بھی تجارت ہے۔

اور جہاں تک غصب کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غصب کے ضمان (تاوان) میں تجارتی ضمان کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ غصب میں ضمان کے ثبوت سے مضمون میں ملکیت آجاتی ہے لہذا یہ بھی بیع کے ضمان کے معنی میں ہے۔ و دلیلت غارت اور اجارہ کی مخالفت میں بھی غصب کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ یہ دوسرے کے مال میں مالک کی اجازت کے بغیر تعدی کرنا ہے۔ لہذا یہ غصب کے معنی میں ہے اور اس کا ضمان ضمان غصب ہے۔

جناحوں کی دیت، مہر، اللقہ بدل نفع اور قصاص میں صلح میں اس کا شریک ماخوذ نہیں ہوگا کیونکہ یہ ضمان نہیں ہے اور سرے سے مال کے مال سے معاوضہ نہ ہونے کے سبب سے تجارتی ضمان کا معنی بھی نہیں پایا جاتا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ضمان غصب اور ضمان استیلاک صرف فاعل مرکب ہی کو لازم ہوتا ہے کیونکہ یہ ضمان جنایت ہے لہذا نبی آدم پر جنایت کے ضمان کے مشابہ ہے۔ اس کا جواب وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ضمان غصب اور نبی آدم کے علاوہ میں اطلاق کا ضمان ضمان معاوضہ ہوتا ہے کیونکہ یہ ایسا ضمان ہے کہ جس کے عوض میں مضمون پر ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف نبی آدم پر جنایت کے ضمان کے مقابلے میں مضمون پر ملکیت حاصل نہیں ہوتی لہذا اس میں سرے سے معاوضہ کا معنی مفقود ہے۔

اگر ایک شریک کسی شخص کا کفیل بن جائے تو اگر کفالت مال کی ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ کفالت، اس کے شریک پر بھی لازم ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک لازم نہیں ہوگی۔ اور اگر کفالت بالنفس ہو تو سب کے نزدیک شریک ماخوذ نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفالت تبرع ہے لہذا جبہ صدقہ اور کفالت بالنفس کی مثل اس کے ساتھی پر لازم نہیں ہوگا اس کے تبرع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کا جو مقصد تبرع کی اہلیت رکھنے والوں کے ساتھ یہاں تک کہ بچے مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کی کفالت جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر حالت مرض میں کفالت بالمال کی ہو تو صرف متناہیٰ ذکر میں اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور شرکت کا انقضا و تبرع کے لیے نہیں ہوتا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ابتداء کے اعتبار سے تو کفالت تبرع ہے لیکن ابتداء میں تنہا ایک و ملک کے وجود کے باعث یہ معاوضہ بن جاتی ہے یہاں تک کہ کفالت جب کہ موقوفہ کے حکم سے ہو تو کفیل موقوفہ کے پانچوں حصے کے لیے رجوع کر سکتا ہے پس ہم کہتے ہیں کہ کفالت بچے اجازت یافتہ غلام اور مکاتب کی جانب سے صحیح نہیں ہوتی۔

اور ابتدا پر عمل کرتے ہوئے اس کا اعتبار صرف تہائی مال میں سے ہوگا اور انتہا پر عمل کرتے ہوئے اس کے شریک کو بھی لازم ہوگی۔

جو عقدان میں سے ایک شریک نے کیا ہو اس کے حقوق دونوں کی طرف لوٹیں گے یہاں تک کہ ان میں سے ایک نے مال شرکت میں سے کوئی شئی بھی تو جس طرح یا بیع سے بیع کو سپرد کرنے کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے اس طرح غیر بائع شریک سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے اور اسی طرح غیر بائع مشتری سے شن سپرد کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے اور مشتری پر سپرد کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جیکر بائع مطالبہ کرے۔

اگر ان میں سے ایک کوئی شئی خریدے تو جیسے مشتری سے شن کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے ایسے ہی غیر مشتری سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ اور جیسے مشتری بیع پر قبضہ کر سکتا ہے ایسے ہی غیر مشتری بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر مشتری بیع میں کوئی عیب پائے تو اس کے ساتھی کو عیب کی بناء پر رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے جیسا کہ خود مشتری کو ہوتا ہے۔ اور احتیاق کی صورت میں مشتری کی طرف غیر مشتری بھی شن کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔

اگر ان میں سے ایک نے شرکت کا کوئی مال بچا اور مشتری نے اس میں عیب پایا تو اس کو حق ہے کہ ان میں سے جس شریک پر چاہے رد کر دے اور اگر عیب کا انکار کیا جائے تو مشتری کو حق ہے کہ وہ بائع سے قطعی و یقینی حلف اٹھوائے اور اس کے شریک سے علم پر حلف اٹھوائے۔

اگر ان میں سے ایک اقرار کرے تو اس کا اقرار خود اس پر اور اس کے شریک پر نافذ ہوگا۔

اگر دونوں نے شرکت کا کوئی سامان بچا اور مشتری نے اس میں عیب پایا تو اس کو حق ہے کہ وہ دونوں میں سے ہر ایک سے اس نصف پر جو اس نے بچا قطعی حلف لے اور اس نصف پر جو اس کے شریک نے بچا علم پر حلف لے ایک قسم کے ساتھ۔ یہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے دونوں میں سے ہر ایک سے اس صحیح جو اس نے بچا قطعی حلف لیا جائے گا۔ اور علم پر حلف دونوں سے ساقط ہو جائے گا۔

جہاں کے نفع ذماوان میں دونوں شریک برابر ہوتے ہیں۔ لہذا تجارت میں ای میں سے ایک کا فعل مثل دونوں کے فعل کے ہے اور ایک کا قول مثل دونوں کے قول کے ہوتا ہے۔ اور وہ اگر حقیقت میں دو شخص ہیں لیکن احکام تجارت میں مثل شخص واحد کے ہیں۔

ان میں سے ہر ایک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ تجارتی غلام کو مکاتب بنائے یا اس کو تجارت کی اجازت دے کیونکہ جن صورتوں میں نفع مال شرکت کی طرف لوٹتا ہو ان میں ہر ایک کا تصرف عام ہوتا ہے مثل نابالغ بچے کے مال میں باپ کے تصرف کے محمد رحمہ اللہ سے ایسے ہی مروی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ ہر وہ فعل جو کسی شخص کو غیر ملوک میں کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو منافذ کو اس میں زیادہ اجازت



ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ باپ کو اختیار ہے کہ وہ اپنے نابالغ بیٹے کے غلام کو مکتبہ بنائے یا اس کو تجارت کی اجازت دے اگرچہ اس کو اس غلام میں دوسرے سے کوئی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ تو مفادوض کو یہ اختیار ہونا بطریق اولیٰ ہے۔

یہ جائز نہیں کہ وہ تجارتی غلاموں میں سے کسی کو مال کے عوض میں آزاد کر سکے کیونکہ یہ تبرع کے معنی میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام مجرد قول سے آزاد ہو جاتا ہے اور بدلہ آزادی مفلس (یعنی آزاد شدہ غلام) کے ذمے پر آ جاتا ہے جو کبھی تو ملتا ہے اور کبھی نہیں ملتا۔ لہذا اس میں تبرع کا معنی میں ہے۔ اور اسی لیے باپ بیٹے کے مال میں اس کا اختیار نہیں ہوتا۔

غلام کی شادی کرنے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ یہ نقصان محض ہے اس لیے کہ منفقہ غلام کی ذات کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں جس سے اس کی قیمت میں کمی آ جاتی ہے اور اس کا بچہ دوسرے کا ہوگا اور جب غلام کی شادی کرنا نقصان محض ہے تو دوسرے کی ملکیت میں اس کا اختیار نہیں ہوگا البتہ باندی کا نکاح کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ وہ نفع محض ہے اس لیے کہ وہ مرد اور بچے کا مستحق بننے کا اور اس سے باندی کا شریعہ ساقط ہو جائے گا۔ اور مفادوض کا تصرف ہر اس کام میں نافذ ہوتا ہے جس میں اس کا نفع مال شرکت کی طرف لوٹتا ہے خواہ وہ کام تجارت کے نہیں سے ہو یا نہیں۔ اس کے برخلاف شرکت عنوان میں شریک کے تصرف کا نفاذ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے کے مطابق تجارت کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور باندی کا نکاح کرنا تجارت نہیں ہے کیونکہ تجارت مال کے بدلے مال کے معاوضہ کو کہتے ہیں جو باندی کا نکاح کرنے میں مفقود ہے لہذا نافذ نہیں ہوگا اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک شرکت عنوان میں شریک کا تصرف اسی طرح نافذ ہوتا ہے جس طرح مفادوض کا ہوتا ہے بوجہ نفع کے پائے جانے کے۔

مال کو مضاربت پر دینے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ شرکت عنوان میں شریک کے ہمارے میں ہوتا ہے چکے ہیں کہ اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ ایسے شخص کو اجرت پر رکھ سکے جو مال شرکت میں ایسے مال کے عوض میں کام کرے جس کا اہر یعنی طور پر مستحق بنے گا۔ لہذا مضاربت کے طور پر دینے کا اختیار بطریق اولیٰ ہوگا۔ اس امکان کے پیش نظر کہ نفع حاصل ہو یا نہ ہو مضارب نفع کا بشی طوع پر مستحق نہیں ہوتا۔

ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق اس کو شرکت عنوان میں مشارکت کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ شرکت عنوان شرکت معاوضہ سے خاص تر ہے لہذا معاوضہ سے کمتر درجے کی ہوتی پس جائز ہے کہ معاوضہ اس کو متضمن ہو جیسا کہ عنوان مضاربت کو متضمن ہوتی ہے کیونکہ مضاربت عنوان سے کمتر ہوتی ہے پس اس کے تابع ہوگی۔ نیز باپ کو اپنے بیٹے کے مال میں اس کا اختیار ہوتا ہے تو مفادوض کو اپنے شریک پر اس کا اختیار بطریق اولیٰ ہوگا حسن رحمہ اللہ نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی کہ شرکت کے لیے یہ جائز نہیں کیونکہ اس طرح یہ اپنے شریک کے مال میں دوسرے شریک کا حق واجب کرنا ہے جو اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں اس صورت میں محتاج ہے کہ وہ کسی

خص کے ساتھ شرکت عنان کرے۔ اگر وہ شرکت مفاد منہ کرے تو اس پر اور اس کے شریک پر جائز ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے اس کا ذکر کتاب الاصل (مبسوط) میں کیا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی حسن رحمہ اللہ کے حوالے سے روایت ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد مفاد منہ عام ہوتا ہے پس ان میں سے ہر ایک کا تصرف مثل دوسرے کے تصرف کے ہوتا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مفاد منہ کی مثل ہے اور ایک شیء اپنی مثل کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔

جائز ہے کہ وہ اپنے شریک (کی ذمہ داری) پر رہن رکھ سکے یا رکھوا سکے کیونکہ رہن رکھنا ادائیگی کرنا اور رہن رکھوانا وصول کرنا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو ادائیگی اور وصول کرنے کا حق ہوتا ہے اس عقد میں جو اس کے ساتھی نے کیا ہو۔

وہ اس قرض کا تقاضا کر سکتا ہے جو دونوں نے یا اس کے ساتھی نے کسی کو دیا ہو یا جو ان کے حق میں غصب کی وجہ سے کسی شخص پر یا کفالت کی وجہ سے واجب ہو یا کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا وکیل ہوتا ہے لہذا اس کو حق ہوتا ہے کہ وکالت کے سبب سے اپنے حقوق کو وصول کر سکے۔

اور جو دین ان میں سے کسی ایک پر واجب ہو تو دائن ان میں سے ہر ایک سے مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل ہوتا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا خضم و دفعی ہوتا ہے کہ اس سے اس کے ساتھی کے ذمے دین کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے اس پر گواہ قائم کئے جاسکتے ہیں اور جہاں قرض ان میں اس سے اس کے علم پر قسم لی جاسکتی ہے۔ کیونکہ کفیل کفول عنہ کا جو اس پر دعویٰ کیا گیا ہو اس میں خضم ہوتا ہے۔ اس سے اس کے علم پر علف لیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ قسم دوسرے کے فعل پر ہے۔

ان میں سے ایک نے اناج یا لباس یا اور ضروری چیزیں اپنے گھروالوں کے لیے خریدیں تو یہ جائز ہے اور وہ اشیاء خاص اس کے لیے ہوں گی اس کے ساتھی کے لیے نہ ہوں گی اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ اشیاء بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوں کیونکہ دیگر اعیان و اشیاء کی مانند ان میں اشتراک جائز ہے۔ لیکن فقہاء نے ضرورت کی بنا پر ان کا خاص مشتری کے لیے ہونا مستحسن اقرار دیا کیونکہ یہ اشیاء ناگزیر ہیں لہذا مفاد منہ سے مستثنیٰ ہوں گے اور مشتری کے لیے مختص ہوں گی۔ البتہ بائع کو اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جس سے چاہے شے کا مطالبہ کرے اگرچہ خریدی ہوئی اشیاء خاص مشتری کی ہوں گی کیونکہ ان اشیاء میں اشتراک جائز ہے اور ہر ایک ان اشیاء کے مفاد منہ کی جہت میں اشتراک جائز ہے دوسرے کا کفیل ہوتا ہے لیکن فقہاء نے کہا کہ شریک اپنے ساتھی پر نصف شے کے لیے رجوع کر سکے گا کیونکہ اس نے اپنے ساتھی کے ذمے میں آنے والے شے کی ادائیگی اپنے مال میں سے تبرع کے طور پر نہیں کی بلکہ اس نے اس کا اپنی دین کی ادائیگی کا التزام کیا تھا لہذا رجوع کر سکے گا۔

اس کو یہ اختیار نہیں کہ شریک کی اجازت کے بغیر حجاج یا خدمت کے لیے باندی خرید سکے کیونکہ

باندی ان اشیاء میں سے ہے جن میں اشتراک صحیح ہوتا ہے اور اس کی ملکیت میں متناہی کی ضرورت نہیں ہے لہذا باندی دیگر اعیان و اشیاء کے مثل ہوگی۔ اناج و کپڑوں کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ ان میں ضرورت پائی جاتی ہے۔ لہذا ضرورت کی بنا پر ان کو شرکت کے عموم میں سے خارج کیا گیا۔ باندی میں ضرورت نہیں لہذا وہ عموم میں داخل رہے گی۔ اور اگر وہ باندی خریدے تو اس سے جماع کرنے کی نہ اس کو اجازت ہوگی اور نہ اس کے شریک کو کیونکہ وہ شرکت میں داخل ہوگئی لہذا دونوں کی ہوگی پس یہ دو کے درمیان مشترک باندی ہوئی جس سے ان میں سے کوئی بھی جماع نہیں کر سکتا۔

اگر ان میں سے ایک نے اپنے شریک کی اجازت سے جماع کے لیے باندی خریدی تو وہ خاص اس کے لیے ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشریک میں ذکر نہیں کیا کہ شریک اس پر رجوع کر سکے گا یا نہیں؛ البتہ جامع صغیر میں اختلاف ذکر فرمایا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن کے کسی حصے کے لیے رجوع نہیں کر سکتا اور صاحبین کے نزدیک نصف ثمن کے لیے رجوع کر سکتا ہے صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع کی حاجت ثابت ہے لہذا یہ اناج و کپڑے کی حاجت کے ساتھ ملحق ہوگی تو جب اس نے باندی خاص اپنے لیے خریدی تو وہ خاص اس کے لیے ہوگی اور عقد شرکت سے مستثنیٰ ہوگی پس اس نے مال شرکت میں سے بغیر مشترک شی کی قیمت ادا کی لہذا اس کا شریک اس پر نصف قیمت کے لیے رجوع کر سکے گا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شرکت کا اقبال رکھنی والی ہر شی میں قاعدہ یہ ہے کہ جب دو میں سے کوئی شریک اس کو خریدے تو دوسرے شریک سے بغیر جدید اجازت کے دونوں کے درمیان مشترک واقع ہوتی ہے سوائے ان اشیاء کے کہ جن میں ضرورت ہو اور یہ وہ ہیں کہ جو ناگزیر ہوں مثلاً اناج اور کپڑے جماع میں ضرورت نہیں پائی جاتی لہذا خریدی ہوئی باندی کسی دوسری اجازت کے بغیر حصص اس اجازت سے جو اصل عقد سے ثابت ہوتی ہے شرکت میں واقع ہوگی۔ لہذا خریدی ہوئی شی کے شرکت میں واقع ہونے کے لیے شریک سے اذن جدید کی حاجت نہ ہوگی کیونکہ وہ اس کے بغیر ہی شرکت میں واقع ہوئی ہے۔ پس اذن جدید تکلیف کے لیے ہوگا گو یا کہ اس نے کہا کہ تو ہمارے مابین ایک باندی خریدے اور اس میں سے اپنے حصے کا میں نے تجھے مالک بنا دیا پس یہ خرید کے ساتھ متعلق ہوگا تو جب اس نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ کیا تو ہمہ میچ ہو جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ یوں کہے کہ فلاں کے ذمے پر مال ہے اگر تو اپنا قبضہ کر لے تو میں نے وہ تجھے بیہ کیا ہے وہ دوسرا اس پر قبضہ کر لے تو مالک ہو جائے گا۔ ایسا ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور جب کہ مسئلوں میں ہے تو اس نے شرکت میں واقع ہونے والی شی کی قیمت مال شرکت میں سے ادا کی لہذا وہ اپنے شریک پر کسی بھی شی کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا۔

اگر اپنے شریک کی اجازت سے جماع کے لیے باندی خریدی اور اس کو ام ولد بنالیا پھر اس باندی میں استحقاق نکاح آیا تو جماع کرنے والے پر عقد (مہر) آئے گا اور صاحب استحقاق ان میں سے جس سے چاہے عقد کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ جہاں تک عقد کے وجوب کا تعلق ہے تو اس میں کما

قسم کا ٹک نہیں ہے کیونکہ دارالاسلام میں طہیر کی ملکیت سے جماع و دوتاواؤں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوتا یا حد یا سحر۔ خبر جو کہ صورت بیع ہے کی بنا پر حد کو واجب کرنا ممکن نہیں لہذا سحر واجب ہوگا۔ رہا ان میں سے کسی سے بھی مطالبہ کرنے کا اختیار تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا ضمان ہے جو خریدنے کی وجہ سے لازم ہوا ہے اور وہ ضمان جو خرید کی بنا پر واجب ہوا ہو وہ دونوں شرکیوں میں سے ہر ایک پر لازم ہوتا ہے۔ مثل ثمن کے کیونکہ خریدنا تجارتی امر ہے لہذا تجارتی ضمان ہے نکاح صحیح اور نکاح فاسد میں ہر کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ وہ ایسا مال ہے جو نکاح کے سبب سے واجب ہوتا ہے اور نکاح تجارت نہیں ہے لہذا یہ شرکت میں داخل نہیں ہوگا۔

ایک نے جس چیز کی بیع کی دوسرے نے اس میں اتنا لیا تو یہ اقالہ دونوں پر جائز ہوگا کیونکہ ہم ذکر کیے ہیں کہ اقالہ میں شراء و خرید کا معنی پایا جاتا ہے اور اس کو شرکت میں خریدنے کا اختیار ہوتا ہے تو اقالہ کا یہی اختیار ہوگا۔ نیز شرکت عنان میں شریک کو اقالہ کا اختیار ہوتا ہے تو مفاوض کو تو بطریق اولیٰ ہوگا۔

شرکت مفاوضہ کرنے والے دو شرکیوں میں سے ایک مر جائے یا دونوں جدا ہو جائیں تو جس شریک نے دین کا معاملہ نہیں کیا تھا اس کو دین پر قبضہ کرنے کا حق نہ ہوگا کیونکہ شرکت ایک کی موت سے باطل ہو جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کالت ہے اور موکل کی موت سے چنچو اس کا امر باطل ہو جاتا ہے لہذا وکالت باطل ہو جاتی ہے اور وکیل کی موت سے بھی وکالت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ کس وقت اس کا تصرف ناممکن ہو گیا ہے پس شرکت باطل ہو جائے گی اور ایک کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کے حصے پر قبضہ کر سکے جب کہ اس نے خود عقد کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ البتہ اپنے حصے پر قبضہ کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس میں موکل ہے اور وکیل کا قبضہ اس کا جائز ہے رہا وہ شریک کہ جس نے دین کا معاملہ کیا تو اس کو کل پر قبضہ کرنے کا حق ہوگا کیونکہ اس کو یہ اختیار جو کہ حقوق عقد میں سے ہے عقد کرنے کی بنا پر حاصل ہو گیا تھا۔ لہذا شریک کی موت کی وجہ سے شرکت کے فسخ ہونے سے یہ اختیار باطل نہیں ہوگا جیسا کہ غرض کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا۔

اگر ان میں سے ایک نے اپنے آپ کو سلائی کے لیے یا کسی اور عمل کے لیے اجرت پر پیش کیا تو اجرت دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور اگر اس نے اپنے آپ کو خدمت کے لیے اجرت پر پیش کیا تو اجرت خاص اس کے لیے ہوگی کیونکہ پہلی صورت میں اس نے اپنے عمل میں اپنے آپ کو اجرت پر پیش کیا کہ جس کو وہ اپنے لیے اور اپنے ساتھی کے لیے قبول کر سکتا تھا تو جب اس نے وہ عمل کر لیا جو عمل دونوں پر واجب ہوتا تھا اور اس نے ایسا عمل پورا کر دیا تو اجرت دونوں کے مابین ہوگی جب کہ دوسری صورت میں وہ اپنے ساتھی کیلئے کو قبول نہیں کر سکتا تھا بلکہ صرف اپنے ہی حصے کو قبول کر سکتا تھا لہذا اجرت بھی خاص اس کے لیے ہوگی۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مفاوضہ سے پیشتر جو کسی پر دین تھا وہ اس نے (اب) ادا کیا تو یہ جائز ہے کیونکہ جب اس نے ادائیگی کی تو ادا شدہ رقم اول ادائیگی کرنے والے پر دینی بنی پھر یہ دین بار بار سزا بر ہو گیا اس رقم کے ساتھ ہمارا ادائیگی کرنے والے کے حصے ادائیگی کیے ہوئے شخص کے لیے تھی لہذا

یہ عرض کے مقابلے میں تملیک ہے پس عقد شرکت اس کو بھی شامل ہے اور اس کو اس ادائیگی کا اختیار ہوگا۔ پس ادائیگی جائز ہے۔ اس کے شریک کو اس شخص پر کوئی اختیار نہیں ہوگا جس نے دین پر قبضہ کیا کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ اس کا قبضہ مضمون پر قبضہ ہے کیونکہ اس نے ایسی شی پر قبضہ کیا ہے جس پر شریک کو اختیار تھا کہ وہ اس کو اس کا مالک بنا دے۔ اور شریک اس میں سے اپنے حصے کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اس کے ساتھی نے اس کے مال میں سے اپنا دین ادا کیا ہے۔ اور شرکت مفاد میں نہیں ٹوٹے گی اگرچہ ایک شریک کا مال بڑھ گیا ہے کیونکہ واجب دین تھا اور ایک شریک کے مال میں زیادتی جب کہ وہ دین ہو مفاد میں کے باطل ہونے کی موجب نہیں ہے جیسا کہ ایسی زیادتی مفاد میں کے انقضاء کے مانع نہیں ہے۔ یہ بات گزری چکی ہے کہ دین شرکت کا اس المال نہیں بن سکتا۔ پھر جب وہ رجوع کرے گا تو مفاد میں باطل ہو جائے گا کیونکہ اب شریک کے مقابلے میں اس کا ایسا مال بڑھ گیا ہے جو شرکت کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اگر مال مفاد میں سے پانچ سو کے مقابلے ایک ہزار کی قیمت کی باندی رہن رکھاٹی اور وہ مرقن کے قبضے میں مرگئی تو وہ پانچ سو میں گئی اور بقیہ پانچ سو کا ضمان (واوان) ادا نہیں کرے گا کیونکہ یہ زائد مرقن کے قبضے میں امانت تھی لہذا رہن میں بقدر امانت رہا۔ مودع تھا اور مفاد میں کو وریعت رکھا کا حق ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر گھریوں کے وصی نے ان کی ایک ہزار کی قیمت کی باندی اپنے ذمے چار سو کے مقابلے میں رہن رکھوائی۔ پھر وہ مرقن کے قبضے میں مرگئی تو وہ چار سو میں گئی۔ اور یہ صرف چار سو وصی کے ذمے درشکا دین ہوگا کیونکہ وہ زائد میں آئین ہے۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب کہ باپ اپنے نابالغ بچے کی باندی کو اپنے ذمے دین کی عوض رہن رکھائے کیونکہ باپ اور وصی کو وریعت رکھانے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور مفاد میں سے زائد دین کا حصہ امانت ہوتا ہے لہذا یہ وریعت ہوتا۔

حسن زیاد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر دو مفاد میں سے ایک نے ایک شخص کو قرض دیا اور اس پر ہنڈی لی تو یہ دونوں پر جائز ہوگا اور ایسا کہنے والے پر ضمان نہیں آئے گا خواہ مال ہلاک ہوا یا نہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کا تقاضا ہے کہ جس مفاد میں قرض دیا اور ہنڈی لی وہ اس میں سے اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا یہ اختلاف حقیقت فرح ہے اس اختلاف کا جو کفالت میں ہے کہ فیل مقرر قرض دینے والے کے حکم میں ہوتا ہے۔ تو جب ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کفالت جائز ہے تو قرض بھی جائز ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب کہ تبرع کے معنی پائے جانے کی بنا پر کفالت جائز نہیں تو تبرع بھی جائز نہیں۔

تھا، کا قول ہے کہ جب متفاو ضین میں سے ایک نے مکر (مکر مہ) تک جانے کے لیے کر لیا ہے پھر انٹ لیا تاکہ بچ کرے اور اس پر اپنے مکان کا سامان لادے تو مکر کو کوئی حق ہے کہ وہ دونوں میں سے جس سے چاہے اجرت کا مطالبہ کرے کہ مکر معذور علیہ جو کہ منفعت ہے ان اشیاء میں سے

ہے کہ جن میں شرکت جاری ہو سکتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اپنے سامان سے بدل کر اس پر سامان شرکت لادے تو ہائز ہے۔ اور جب یہ شرکت میں داخل ہو گیا تو اجرت دونوں کے ذمے ہوگی پس کفالت کے حکم کے سبب سے اس اجرت کے لیے اس کے شریک سے مطالبہ کیا جاسکے گا اگرچہ یہ عقد خاص اس کے لیے واقع ہوا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ان میں سے ایک اپنے لیے کچھ اناج خریدے تو اگرچہ خریدا ہوا اناج اس کے لیے ہے لیکن اس کے ثمن کا اس کے شریک سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے ایسا ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اگر ان میں سے ایک اپنے ایسے غلام کو اجرت پر رکھائے جو اس کو ورثہ میں ملا ہے تو اس کے شریک کو یہ حق نہیں کہ وہ اجرت پر قبضہ کر سکے کیونکہ وہ ایسے مال کا بدلہ ہے جو شرکت میں داخل نہیں ہوا لہذا اس پر قبضہ کرنے کا حق نہ ہوگا مثل اس دین کے جو اس کے لیے میراث سے واجب ہوا ہو واللہ اعلم۔

## شرکت اعمال

اس نوع کی شرکت میں سے شرکت عنان کے شریکوں میں سے ہر دو کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ عمل قبول کرے۔ اور جب وہ عمل قبول کرتا ہے تو اس پر اور اس کے شریک پر وہ عمل واجب ہو جاتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے عقد شرکت کے ذریعے سے اپنے باقی کو اس (کے ذمے) پر عمل قبول کرنے کی اجازت دی۔ لہذا اس میں اس کا ساتھی اس کا وکیل ہوا اور اس میں گویا کہ اس نے خود عمل قبول کیا۔ اور عمل کرنے والے کو اختیار ہے کہ وہ ان دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے عمل کا مطالبہ کرے کیونکہ اس عمل کا وجوب دونوں پر ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ وہ صاحب عمل سے پوری اجرت کا مطالبہ کرے کیونکہ اس پر پورا عمل لازم ہوا تھا۔ لہذا وہ پوری اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اور صاحب عمل ان میں سے کسی کو بھی اجرت دے گا تو بری ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس کو ادائیگی کی ہے جس کو ادائیگی کرنے پر وہ مامور تھا۔ اور ان میں سے جس پر بھی عمل کا ضمان ہو کہ اس کے ہاتھ کی بنیاد ہے وجوب ہوئی تو صاحب عمل کو اختیار ہے کہ وہ دوسرے سے ضمان کا مطالبہ کر سکے یہ امتحان کی رو سے ہے اور بشرطے ہوا مسئلہ ابو یوسف کے ابو حنیفہ رحمہم اللہ سے یہی نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب ان میں سے ایک کے ہاتھ سے بنیاد ہو جائے تو ضمان دونوں پر ہوگا اور صاحب عمل پورے ضمان کے لیے جس سے چاہے مطالبہ کر سکتا ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ صاحب عمل کو اس کا اختیار نہیں ہونا چاہیے۔ قیاس کی وجہ ظاہر ہے کہ یہ شرکت عنان ہے شرکت مفاوضہ نہیں۔ اور شرکت عنان میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ وجوب عمل کے حق میں یہ شرکت عنان ہے کیونکہ وہ عمل کے جس کو ان میں سے ایک قبول کرتا ہے وہ دوسرے پر بھی واجب ہوتا ہے یہاں تک کہ دوسرا اس کی وجہ سے اجرت کا مستحق بنتا ہے تو جب یہ شرکت دونوں میں سے ہر ایک پر وجوب عمل کی مقتضی ہے تو یہ ضمان عمل کے وجوب کی بھی مقتضی ہے۔ لہذا وجوب ضمان کے حق میں یہ شرکت مفاوضہ ہے اگرچہ

حقیقت میں شرکت مفاد منہ نہیں یہاں تک کہ نقصان نہ دین کے بارے میں کہنا کہ جب ان میں سے ایک صاحب یا اشتنان وغیرہ کی شہن کا اقرار کرے تو اس کے ساتھی پر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جب کہ بیع ختم (یعنی مثلاً خرچ، کیا جا چکا ہو الا یہ کہ اس کا ساتھی اعتراف کر لے یا بیع سے ثابت ہو جائے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب ایک نے اجیر کی یا دکان کی اجرت کا اس اجارے کی مدت کے گزرنے کے بعد اقرار کیا۔ اور اگر بیع خرچ نہ کیا جا چکا ہو (یعنی اس کا مسئلہ مذہب ہو) اور مدت اجارہ ختم نہ ہو چکی ہو تو ایک کے اقرار سے (دین) دونوں کو لازم ہو جائے گا اگرچہ اس کا شریک اس کا انکار بھی کرے جیسا کہ شرکت عنان میں ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس کے لیے تمام چیزیں سے مفاد منہ کا حکم نہیں ہے بلکہ خاص اس پہلو سے ہے جس کو ہم نے بیان کیا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں کے پاس ایک کپڑا ہو پھر کوئی شخص ان میں سے ایک پر اس کپڑے کا دعویٰ کرے اور ان میں سے ایک اس کا اقرار کرے اور دوسرا انکار کرے تو دوسرے پر اقرار جائز ہے اور کپڑے دے دیا جائے گا اور اجرت وصول کی جائے گی۔ فرمایا کہ یا سحسان ہے قیاس نہیں کیونکہ وہ دونوں متفاضل میں یہاں تک کہ ہر ایک کی اس کے ساتھی (کے مقابلے) پر تصدیق کی جائیگی بلکہ وہ شرکت عنان کے شریک ہیں لہذا ایک کے قبضے میں جو مال ہو اس میں اس کا اقرار اس کے ساتھی پر نافذ نہیں ہوگا جیسا کہ مال میں دو شریک عنان ہوں اور ان میں سے ایک شرکت کے کپڑے کا اقرار کر لے اور دوسرا انکار کرے تو اس کا اقرار اس کے ساتھی پر اس کے حصے میں نافذ نہیں ہوگا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ابن ساعر رحمہ اللہ نے محمد رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ انہوں نے مسئلے میں قیاس کو اختیار کیا اور فرمایا کہ اس کا اقرار اس نصف میں نافذ ہوگا جو اس کے قبضے میں ہے اور اس نصف میں نافذ نہیں ہوگا جو اس کے شریک کے قبضے میں ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ شریکوں کے قبضے میں ہے اور شرکت عنان ہے۔ اور شرکت عنان میں دو شریکوں میں سے ایک ان کے قبضے میں کپڑے کے بارے میں اقرار کرے تو اس کا اقرار اس کے ساتھی پر نافذ نہیں ہوگا۔ اور ہم نے محض استحسان کو اختیار کیا اور وجہ عمل کے حق میں اس (شرکت عنان) کا الحاق شرکت مفاد منہ کے ساتھ کیا۔ اور ضمان عمل کے وجہ کے حق میں سے اجرت کا مطالبہ ہے۔ لہذا اس کے علاوہ میں معاملہ اصل قیاس پر باقی رہے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب مفاد منہ کا حکم اس شرکت میں ضمان عمل کے حق میں ظاہر ہو گیا۔ اور عمل کا ضمان اس کا وجہ ہے یہاں تک کہ ان میں سے ہر ایک پر پورا عمل واجب ہو تو ہر ایک کو پوری اجرت کے مطالبے کا حق حاصل ہوا اور اس کے ذمے پورا عمل آیا اور جو اس کے شریک پر واقع ہوا اس کا ضمان بھی اس کو لازم ہوا۔ تو مفاد منہ کا حکم عمل میں بھی ظاہر ہوگا پس عمل میں اس کا اقرار اس کے ساتھی پر نافذ ہوگا۔ آرا ان میں سے ایک عمل دوسرے نے نہیں کیا مثلاً دوسرا بیع ہو گیا یا سفر پر چلا گیا یا نہ کار ہوا تو اجرت دونوں کے درمیان طے کی ہوئی شرط کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ اس شرکت

میں اجرت میں استحقاق ضمان عمل کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ عمل کی وجہ سے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عمل کبھی تو اس کی جانب سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے غیر کی جانب سے ہوتا ہے مثلاً دھوئی اور درزی حبیب کبھی دوسرے شخص سے دھوئی یا سلائی میں مدد لے تو اگرچہ وہ خود عمل نہ کرے تب بھی چونکہ اس کی جانب سے ضمان عمل ہوتا ہے اس لیے وہ اجرت کا مستحق بنتا ہے۔  
 یہاں دونوں پر عمل کی شرط ہے۔ تو جب ان میں سے ایک نے عمل کیا تو قبول کرنے والا شریک نصف میں خود اپنے لیے عمل کرنے والا اور دوسرے نصف میں اپنے شریک کے لیے عمل کرنے والا بنتا ہے۔

آمدنی میں تفاضل کی شرط رکھنا حبیب کے ضمان میں تفاضل کی شرط کی گئی ہو جائز ہے مثلاً دونوں نے ایک کے لیے دو تہائی آمدنی اور دوسرے کے لیے ایک تہائی آمدنی (اجرت) کی شرط رکھی اور عمل کی شرط بھی ایسی رکھی خواہ جس کے لیے زائد کی شرط رکھی گئی دونوں کے شرط رکھنے کے بعد اس نے عمل کیا یا نہیں کیا۔ کیونکہ اس شرکت میں اجرت کا استحقاق ضمان کی وجہ سے ہے نہ کہ عمل کی وجہ سے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان میں سے ایک عمل کرے تو دوسرا اجرت کا مستحق ہوتا ہے۔ اور جب اصل اجرت میں استحقاق ضمان عمل کے قاعدے کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ عمل کی وجہ سے تو اجرت میں زیادتی کا استحقاق زیادتی ضمان کی بنا پر ہوگا نہ کہ زیادتی عمل کی بنا پر کہ غنی رحمہ اللہ عنہ سے حکایت ہے کہ انہیں نکلنے کی ملت یلہ بیان کی کہ منافع صرف عقد سے مستقیم ہوتے ہیں اور شریک نے ان کی قیمت اس مقدار کے ساتھ لگائی جو اس نے اپنے لیے شرط کی لہذا وہ اس سے زائد کا مستحق نہیں ہوگا۔ یہ قول اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ استحقاق عمل کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لیکن جصاص رحمہ اللہ نے اس پر رد کیا اور کہا کہ یہ بات اس دلیل سے صحیح نہیں ہے اگر ان میں سے کم عمل والے کیلئے زائد اجرت کی شرط لگائی گئی ہو مثلاً اس کیلئے دو تہائی جوت شرط رکھی گئی تو یہ جائز ہے لہذا معلوم ہوا کہ زائد اجرت کا استحقاق ضمان کی وجہ سے ہے نہ کہ زائد عمل کی وجہ سے۔

اگر دونوں نے اجرت میں تفاضل کی شرط کی یعنی ایک کے لیے دو تہائی اور دوسرے کے لیے ایک تہائی اجرت کی شرط کی اور عمل کی نسبت نصف نصف کی طرف نہیں کی تو جائز ہے کیونکہ جب انہوں نے آمدنی و اجرت میں تفاضل کی شرط لگائی اور یہ عمل میں شرط تفاضل کے بغیر صحیح نہیں ہوتی تو یہ ان کے تصرف کی تصحیح کے لیے حبیب کہ تصحیح ممکن ہو عمل میں تنافس کی شرط لگنا بھی ہو جائے گا۔

اگر آمدنی میں شرط تنافس کے حساب سے ہو اور عمل میں نصف نصف کی شرط کی ہو تو جائز نہیں کیونکہ زائد اجرت کے مقابلے میں نہ تو مال ہے نہ عمل ہے اور نہ ہی ضمان ہے حالانکہ نفع میں استحقاق ان اشیاء میں سے کسی ایک کے سبب سے ہوتا ہے۔

جہاں تک وضعیہ (نقصان) کا تعلق ہے تو وہ دونوں پر ضمان کی مقدار کے مطابق ہوگا یا نہیں جبکہ اگر دونوں نے شرط رکھی کہ جو دونوں قبول کریں گے تو اس کا دو تہائی بعینہ ایک کے ذمے ہوگا اور ایک تہائی دوسرے کے ذمے اور وضعیہ (نقصان) دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا تو بھی باطل ہوگا۔ اور ان کے مابین ضمانت و کفالت اس شرط کے مطابق ہوگی جو انہوں نے ہر ایک



پیش کی گئی تھی جسے اعلیٰ عدالت نے برقرار رکھا تھا۔ یہ شرط ہے کہ جو زمین بھی مقدار ضمان پر متم ہوگا اور اس کی ہر حصہ کو ضعیف میں زیادتی ضمان کی شرط ہونا ایسے موقع پر جائز نہیں ہے جہاں ایک کے لیے زیادتی نفع کی شرط ہونا جائز ہو۔ اور وہ موقع شرعی امور کا ہے یہاں تک کہ اس میں وضیعہ صرف بقدر مال ہوگا۔ پس ایسے موقع میں کہ جہاں ایک کے لیے زیادتی نفع کی شرط ہونا جائز نہ ہو وضیعہ کا مقدار ضمان کی مطابقت سے ہٹ کر ہونا بطریق اولیٰ جائز نہ ہوگا۔

جہاں تک شرکت اعمال میں سے شرکت مفاد و عذر کا تعلق ہے تو اس شرکت کے سبب سے جو کچھ ایک کو لازم ہوگا وہ اس کے ساتھی کو بھی لازم ہوگا۔ اور اس سے بھی صابین و اشراف کے ثمن یا اجیر و مکان کی اجرت کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ اور ایک شریک کا دین کا اقرار اپنے اور اپنے شریک پر جائز ہے۔ اور مغفلہ کو حق ہوگا کہ وہ دین کا مطالبہ ان میں سے جس سے چاہے کرے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا تفصیل ہے لہذا مقرر کا پچھا اس کے اقرار کے سبب سے اور اس کے شریک کا پچھا اس کی کفالت کی وجہ سے کرے گا۔

اگر کسی نے ان کے قبضے میں موجود کپڑے کا ان میں سے ایک پر دعویٰ کیا۔ اور ان میں سے ایک نے اس کا اقرار اور دوسرے نے انکار کیا تو مقرر کی تصدیق اس کے ساتھی پر کی جائے گی اور اس کا اقرار اس کے ساتھی پر بھی نافذ ہوگا۔

## شرکت وجوہ

شرکت اموال کی مفاد و عذر ان کی انواع میں شریکین کے جو حقوق اور ذمہ داریاں ہوتی ہیں اور جو ایک کا فعل دوسرے پر جائز و ناجائز ہوتا ہے وہی سب کچھ شرکت وجوہ کی مفاد و عذر ان کی انواع میں بھی پایا جاتا ہے۔

## شرکت فاسد

یہ وہ شرکت ہے کہ جس میں شرائط صحت میں سے کوئی شرط فوت ہو گئی ہو پس اس سے مذکورہ امور میں سے کسی امر کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ ایک شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ شرکت صحیح کی بنا پر عمل کرے اور اس میں نفع دونوں کے مال کے بعد رہے کیونکہ اس میں ہائز نہیں کہ استحقاق شرط فاسد ہو جسے جو اس لیے کہ شرع صحیح نہیں ہوئی۔ لہذا اس کو عدم کے ساتھ لاحق کیا گیا۔ پس مال میں استحقاق باقی رہا اور اس کا اندازہ مال کے تناسب سے ہوگا۔ اور چارے نزدیک ایک کی اس کے ساتھی کے ذمے اجرت جہیں ہوگی جب کلام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو عمل اس نے اپنے ساتھی کے لیے کیا اس میں اس کی اجرت ہوگی لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کی یہ بات صحیح نہیں سوائے اس کے کہ وہ نفع کا مستحق پہنچنے عمل کی وجہ سے جتنا ہے پس اجرت کا مستحق نہیں بنے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

## فصل

## عقد شرکت کی صفت

عقد شرکت کی صفت یہ ہے کہ وہ جائز لیکن غیر لازم عقد ہے یہاں تک کہ شرکاء میں سے ہر ایک تنہا فسخ کر سکتا ہے البتہ جو از فسخ کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھی کی موجودگی یعنی اس کے علم میں ہو۔ پس اگر اپنے ساتھی کی موجودگی میں فسخ کیا تو جائز ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کا ساتھی غائب ہو لیکن اس کو فسخ کا علم ہو گیا ہو۔ اور اگر اس کا ساتھی غائب یعنی موجود نہ ہوا اور اس کو فسخ کا علم بھی نہ ہو تو فسخ جائز نہیں ہوگا اور نہ ہی عقد ختم ہوگا کیونکہ اپنے ساتھی کو بتائے بغیر فسخ کرنا اس کو نقصان پہنچانا ہے۔ اور اسی لئے وکیل کو اس کے علم کے بغیر موصول کرنا صحیح نہیں۔ اور شرکت تو وکالت کو بھی متضمن ہے۔ توجیب وکیل کو علم ہونا اس کی موصول کے جو از کی شرط ہے تو یہی شرط ہوگی اس وکالت میں کہ جس کو شرکت متضمن ہے۔ اسی قاعدے کی بنا پر حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے کہا کہ جب عثمان کے دو شرطوں میں سے ایک نے کسی اور شخص کے ساتھ شرکت مفاد منکر تو اگر یہ اس کے ساتھی کی غیر موجودگی میں کی تو مفاد منکر نہیں بنے گا۔ اور اگر اس کی موجودگی میں کی تو مفاد منکر ہوگا کیونکہ دوسرے کے ساتھ مفاد منکر کرنا عثمان کے فسخ کو متضمن ہے اور وہ اپنے ساتھی کی عدم موجودگی میں فسخ نہیں کر سکتا صرف موجودگی میں کر سکتا ہے۔

اور آیا صحت فسخ کی شرط ہے کہ شرکت کے وقت مال شرکت میں ہو یعنی درام و دنیایر ہوں ؟  
 طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ شرط ہے یہاں تک کہ فسخ کے وقت مال شرکت سامان ہو تو فسخ صحیح نہیں ہوگا اور شرکت ختم نہیں ہوگی۔ ہمارے اصحاب سے شرکت کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے البتہ مضارب کے بارے میں ایک روایت ہے اور وہ یہ کہ رب المال جب مضارب کو تعارف سے منع کر دے تو دیکھا جائے گا کہ منع کرنے کے وقت اگر مال مضارب درام و دنیایر تھے تو منع کرنا صحیح ہوگا لیکن مضارب کو یہ حق ہوگا کہ وہ درام کو دنیایر کی طرف اور دنیایر کو درام کی طرف پھرنے کیونکہ شین ہونے کے اعتبار سے وہ ایک ہی جنس میں تو گویا ان سے اس نے کوئی شئی جیس خریدی۔ ہاں ان سے مضارب کو کوئی سامان خریدنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر منع کرنے کے وقت اس المال سامان ہو تو منع کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ نفع کے ظاہر ہونے کے لئے امتیاع ہوگی کہ اس مال کو بچا جائے۔ پس (اس صورت میں) فسخ کرنا تعارف میں مضارب کے حق کو باطل کرنا ہوگا۔ پس طحاوی رحمہ اللہ نے شرکت کو بمنزلہ مضارب کے کیا۔ جبکہ بعض مشائخ نے شرکت و مضارب کے مابین فرق کیا اور فرمایا کہ شرکت کا فسخ جائز ہے اگرچہ اس المال سار و سامان (عروض) کی صورت میں ہو اور مضارب کے فسخ جائز نہیں کیونکہ مال شرکت دونوں کے قبضے میں ہوتا ہے اور دونوں کو تصرف کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ لہذا ان میں سے ہر ایک کو اپنے ساتھی کو منع کرنے کا اختیار ہوتا ہے خواہ مال میں ہو یا عروض ہو۔ رہا مال مضارب تو وہ مضارب کے قبضے میں ہوتا ہے اور تصرف کا اختیار بھی صرف اسی کو ہوتا ہے رب المال کو نہیں۔ لہذا مال کے عروض ہونے کی صورت میں رب المال کو منع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

## عقد شرکت کو باطل کرنے والے امور

ان امور کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک قسم وہ کہ جو تمام شرکتوں کو عام ہے اور

(۲) دوسری قسم وہ جو شرکت کی بعض اقسام میں ہوتی ہے اور بعض میں نہیں۔

قسم اول (۱) کسی ایک شریک کی جانب سے فرج کرنا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد جائز غیر لازم ہے پس فرج کا محمل ہے۔ لہذا جب ان میں سے ایک نے فرج کی شرط پائے جاتے ہیں فرج کیا تو عقد شرکت ختم ہو جائے گا۔ (۲) دو شرکتوں میں سے ایک کی موت جب شرکت کا دعویٰ سے کوئی بھی مر جائے تو شرکت ختم ہو جائے گی کیونکہ موت کی وجہ سے ملکیت اور تعریف کرنے کی اہلیت باطل ہو جاتی ہے خواہ دوسرے کو اس کی موت کا علم ہوا ہو یا نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا وکیل موزنا ہے اور وکیل کی موت وکیل کے لئے مفزولی ہوتی ہے خواہ وکیل کو وکیل کی موت کا علم ہوا ہو یا نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مفزولی ملکی ہے پس علم پر موقوف نہیں ہوگا۔

(۳) کسی شریک کا مزید ہو کر دارا الحرب کے ساتھ لاحق ہو جانا بمنزلہ موت کے ہوتا ہے۔

(۴) کسی شریک کا مستقل ہونا کیونکہ اس کی وجہ سے وکیل وکالت سے نکل جاتا ہے۔ اور تمام وہ امور کہ جن سے وکیل کسی کی وکالت سے نکل جاتا ہے ان سے عقد شرکت باطل ہو جاتا ہے کیونکہ شرکت اس طور پر وکالت کو متضمن ہوتی ہے جس کی تفصیل ہم کتاب وکالت میں بیان کر چکے ہیں۔

قسم دوم (۱) شرکت اموال میں شرکت کے لیے خریدے سے پیشتر دونوں مالوں کی یا ان میں سے ایک کی ہلاکت خواہ دونوں مال غلط سے پیشتر دو مجلس کے ہوں یا ایک ہی مجلس کے ہوں کیونکہ درابم و دنانیر شرکت کے لیے متعین ہوتے ہیں۔ لہذا جب یہ ہلاک ہو جاتے ہیں تو عقد کے پختہ ہونے کو ضرور کے عقد سے پیشتر چیز ہلاک ہو جاتی ہے جس کے ساتھ بیعید عقد متعلق تھا پس عقد باطل ہو جائے گا اس کے برخلاف وہ صورت ہے جس میں کسی شئی کو معین درابم کے عوض میں خریداجائے ہم قبضہ سے پیشتر درابم و دنانیر ہوں تو عقد باطل نہیں ہوتا کیونکہ معاوضات میں درابم و دنانیر متعین نہیں ہوتے جب تک کہ شرکتوں میں جوئے ہیں۔ اور اہم و دنانیر کے متعین نہ ہونے اور شرکت میں تعین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شرکت نے ان دونوں کو متعین بنایا ہے۔ تو اگر معاوضات میں متعین ہو جائیں تو یہ متعین میں تبدیل ہو جائیں گے اور مشمن نام ہے اس معین کا جس کے مقابلے میں عوض ہو۔ تو اگر درابم و دنانیر معاوضات میں متعین ہو جائیں تو پھر یہ معین ہوں گے جن کے مقابلے میں عوض ہو گا پس درابم و دنانیر میں جوئے نہ ہوں گے اور یہیں شرکت کے حکم کی تفسیر ہے لہذا یہ متعین نہیں ہوں گے۔ شرکت کے باب میں ان کے تعین کی صورت میں شرعی حکم کی تفسیر نہیں ہوتی کیونکہ ان پر شرکت کے انعقاد کے وقت ان کے مقابلے میں عوض نہیں ہوتا۔ اور اسی لیے یہ بیہ اور وصیت میں متعین ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف مضاربت اور شرکت سے غالی وکالت میں درابم و دنانیر متعین نہیں ہوتے اگرچہ

ان دونوں میں تعین سے حکم شرعی کی تغیر نہیں ہوتی اور وہ تغیر ان کو مشن بنانا ہے کیونکہ ان کے مقابلے میں فی الحال کوئی عوض نہیں۔ اور ان عقد میں دراہم و دنانیر کے مصیبن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر عقد شراء کی طرف وسیلہ کے طور پر وضع کیا گیا ہے۔ اور کسی شے کی طرف وسیلے کا وہی حکم ہوتا ہے جو خود اس شے کا ہوتا ہے۔ لہذا دراہم و دنانیر کے تعین سے روکنے کے حق میں ان دونوں (یعنی مضاربت اور شرکت سے خالی وکالت) کا وہی حکم ہے جو شراء کا حکم ہے۔ پس یہ عقد اور اشارہ سے متعین نہیں ہوں گے بلکہ قبضہ سے متعین ہوں گے جیسا کہ شرار میں ہوتا ہے بخلاف شرکت کے کہ اگرچہ یہ شرار کی طرف بطور وسیلہ کے واقع ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ایک ایسا سبب بھی ناگزیر ہے جو اس المال کے تعین کا موجب ہو جس کی وجہ گزر چکی ہے۔ اور قبضہ کو اس المال کے متعین ہونے کے لیے دراہم و دنانیر میں قبضہ کے واجب کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ ان میں عمل دونوں شکریوں کی جانب سے مشروط ہے۔ اور عمل کا رب المال کی جانب سے مشروط ہونا واجب کرتا ہے کہ اس المال اس کے قبضے میں ہوتا کہ اس کے لیے عمل ممکن ہو سکے۔ اور دوسرے کے لیے عمل کا مشروط ہونا اس المال کے اس کو سپرد کیے جانے کو واجب کرتا ہے تاکہ اس کو عمل پر قدرت ہو سکے۔ لہذا انقراض کی بناء پر سپرد کرنا واجب نہیں تو اب ایک ایسا سبب ناگزیر ہے جو اس شے کی تعین کر سکے کہ جس کے ساتھ عقد متعلق ہے اور قبضہ کے بعد عقد کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ تو جب قبضہ کو واجب کرنا ممکن نہیں تو عقد کو بھی ان کے قبضے کا موجب قرار دیا جائے گا۔ اور اگرچہ یہ (یعنی عقد) شرار کی طرف وسیلہ ہے لیکن اس ضرورت نے ایسے حکم (یعنی تعین دراہم و دنانیر) کے ساتھ اس (عقد) کے حصول کو واجب کیا جو اس حکم (یعنی شرار) کے علاوہ ہے جس کے لیے عقد وسیلہ بنایا گیا ہے۔ جہاں تک وکالت مفردہ (یعنی شرکت سے خالی وکالت) اور مضاربت کا تعلق ہے تو رب المال کا عمل مشروط نہیں ہے بلکہ اگر مضاربت میں اس کی شرط لگائی گئی تو یہ مضاربت کے فساد کا موجب ہوگی۔ پس قبضہ کو تعین کا سبب بنانا ممکن ہے لہذا عقد کو سبب بنانے کی حاجت نہیں اور قیماً عقد تعین کے لیے موجب نہیں ہوگا اس حال میں کہ اس کا الحاق شرار کے ساتھ ہو رہا ہو۔

پھر جب شرار سے پیشتر ایک مال ہلاک ہو جائے تو وہ اس کے مالک کے مال میں سے ہلاک ہوگا کیونکہ ہلاک ہونے والا وہ مال ہے جس کا ان میں سے ایک غلطی طور پر مالک ہے۔ اور وہ اس کے ساتھی کے قبضے میں امانت ہے لہذا وہ خاص اس کے مالک کے حساب میں ہلاک ہوگا۔ اس کے برخلاف جب کہ دور اس المال ایک ہی جس کے ہوں اور آپس میں ملا دیے گئے ہوں پھر وہ ہلاک ہوا ہو تو مشترک ہلاک ہوگا کیونکہ ہمیں اس کا یقین نہیں کہ ہلاک ہونے والا مال ان میں سے ایک کا مال ہے واللہ عز وجل الموفق۔

(۲) مال کے ساتھ شرکت مفاد میں اجتماع عقد میں شرکت کے وجود کے بعد دور اس المال میں مساوات کا فوت ہو جانا۔ کیونکہ دونوں مالوں میں مساوات کا وجود جیسا کہ ابتدا سے عقد میں

اس عقد کی صحت کے لیے شرط ہے اسی طرح مساوات کی بناء اس عقد کے انقضاء کے بعد اس کی بقاء کے لیے شرط ہے۔ کیونکہ یہ دونوں حالتوں میں معاوضہ ہے لہذا دونوں حالتوں میں اس کا لحاظ ضروری ہے۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ دو شخص معاوضہ کریں درآئینہ دونوں کا مال برابر ہو۔ پھر ان میں سے ایک ایسے مال کا وارث بن جائے جس میں شرکت صحیح ہوگی جیسے دراہم و زناہیر اور وہ مال اس کے قبضے میں آجائے تو معاوضہ باطل ہو جائے گا اس مساوات کے باطل ہونے کی وجہ سے جو کہ معنی عقد ہے۔ اور اگر عروض (سلمان) کا وارث ہو تو معاوضہ باطل نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر دیون (دین کی جمع) کا وارث ہو تب بھی معاوضہ باطل نہیں ہوگا جب تک کہ وہ دیون پر قبضہ نہ کرے کیونکہ قبضہ سے پیشتر وہ شرکت کا اس المال نہیں بن سکتے۔ ایسے ہی اگر ایک مال شرا سے پیشتر دوسرے سے بڑھ جائے یاں طور کہ ایک دراہم ہوں اور دوسرے زناہیر ہوں۔ تو اگر شرا سے پہلے ایک کی قیمت بڑھ جائے تو جو بزرگوار معاوضہ باطل ہو جائے گا کیونکہ عقد شرکت کا تمام دہورا ہونا شرا پر موقوف ہوتا ہے۔ تو شرا سے پیشتر جو کچھ موجود تھا ہے وہ مثل اس کے ہوتا ہے جو عقد کے وقت موجود ہو۔ جیسے بیج کا پورا ہونا جب کہ قبضہ سے ہوتا ہے تو قبضہ سے پیشتر بیج کی ہلاکت عقد کے وقت میں اس کی ہلاکت کے مثل ہوگی۔ اور جب وقت عقد میں زیادتی انقضائے عقد کے ماننے ہے تو اگر زیادتی بعد میں طاری ہو جائے تو وہ اس عقد کو باطل کر دے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسی طرح اگر کسی مال سے کچھ سامان خرید اپھر دوسرا مال بڑھ گیا تو یہی حکم ہے کیونکہ جب تک مال سے خرید نہ کی جائے شرکت تمام نہیں ہوتی۔ تو یہ ایسے ہو گیا تو یا کہ وقت عقد میں زیادتی موجود تھی۔ اگر خرید سے ہوئے مال کی قیمت بڑھ جائے تو معاوضہ اپنے حال پر باقی رہے گا کیونکہ یہ زیادتی ملک شرکت پر واقع ہوئی ہے اس لیے کہ یہ خرید سے ہوئے مال میں نفع ہے پس ان میں سے ایک دوسرے پر زائد نہیں ہوا۔ محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قیاس یہ ہے کہ اپنے ساتھی سے پیشتر جب ایک مال سے خرید کی تو معاوضہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ وہ مال یا شے جس سے خرید نہیں کی وہ اپنے مالک کی ملکیت میں باقی رہا اور اس کا مالک اس نصف کا بھی مالک بن گیا جو اس کے ساتھی نے خریدا لہذا اس کا مال زائد ہو گیا پس مناصب یہ ہے کہ معاوضہ باطل ہو جائے گا کیونکہ تمہارے استعماں کو اختیار کیا اور کہا کہ معاوضہ باطل نہیں ہوگا کیونکہ جب اس نے خرید کی تو اس کے لیے اس کے ساتھی پر نصف نفس بطور دین کے واجب ہو گیا لہذا مال زائد نہ ہوا اور یوں معاوضہ باطل نہیں ہوگا واللہ اعلم۔

## (۶) کتاب مضاربت

اس کتاب میں ضرورت ہے کہ مندرجہ ذیل امور کی معرفت حاصل کی جائے۔

عقد مضاربت کا جواز

اس کا رکن

شرائط رکن

اس عقد کا حکم

اس کی صفت

کن امور سے یہ عقد باطل ہوتا ہے

اس کے باطل ہونے پر حکم اور رب المال اور مضارب کے مابین اختلاف کے حکم کا بیان

جواز عقد مضاربت | قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ ناجائز ہو کیونکہ یہ مجہول اجرت پر رکھنا ہے۔ یعنی غیر معلوم اجرت پر بلکہ معدوم اجرت کے ساتھ اور مجہول عمل پر رکھنا ہے لیکن ہم نے کتاب عزیز سنت اور اجماع کی بنا پر قیاس کو ترک کیا۔

جہاں تک کتاب اللہ تعالیٰ کا تعلق ہے تو وہ اللہ عز و شاء کا قول ہے۔

وَاخْذُوْنَ يٰعِبَادِىْ فِى الْاَرْضِ بِمَنْفَعَتِىْ مِنَ اللّٰهِ (اور بعضے تلاش معاش کے لئے ملک میں میں سفر کریں گے) اور مضارب زمین میں اللہ عز و جل کے فضل کی تلاش میں چلتا ہے اِذَا اخْذْتِ الْمَصْلٰةَ فَانْتَشِرْ وَاِى الْاَرْضِ وَابْتَغِ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ (پھر حیب نماز پوری ہو چکے تو تم زمین پر چلو پھرو اور خدا کا فضل یعنی اپنی روزی تلاش کرو)

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوا فَاْخْصَالًا مِنْ دِيْنِكُمْ (تم کو اس میں بھی ذرا گناہ نہیں کہ معاش کی تلاش کرو)

رہی سنت تو وہ روایت ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جب حضرت عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ نے مضاربت پر مال دیا تو اپنے ساتھی (یعنی مضارب) پر شرط لگائی کہ نہ تو وہ اس مال کے ساتھ بھری سفر پر جائے گا نہ کسی وادی میں پڑاؤ کرے گا اور نہ ہی اس سے کوئی بانو خریدے گا۔ اور اگر ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی اس شرط کی اطلاع ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شرط کی اجازت دے دی۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے جبکہ لوگ عقد

مضاربت کرتے تھے۔ آپ نے ان پر انکار نہیں فرمایا تو یہ اس عقد پر لوگوں کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ہوئی۔ اور تقریر بھی سنت کی ایک قسم ہے۔

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے یتیم کا مال مضاربت پر دیا۔ ان میں سے حضرت عثمان حضرت علی حضرت عبداللہ بن مسعود حضرت عبداللہ بن عمر حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ان کے ہم عمروں میں سے کسی کا ان پر اعتراض منقول نہیں۔ اور ایسی بات اجماع ہوتی ہے۔ نیز روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دو بیٹے عبداللہ اور عبداللہ رضی اللہ عنہما عراق گئے۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے جو وہاں کے امیر تھے ان سے کہا کہ اگر میرے پاس زائد مال ہو تو میں تمہارا اکرام کرتا۔ اب تم میرے پاس بیت المال کا مال ہے وہ میں تم کو دیتا ہوں۔ تم اس سے سامان خریدو اور وہ سامان مدینہ منورہ لے جاؤ اور وہاں لے بیجو اور اس کا ثمن امیر المؤمنین کو دے دینا۔ جب وہ دونوں مدینہ منورہ آئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ یہ مسلمانوں کا مال ہے لہذا اس کا نفع بھی ان کو دو۔ اس پر عبداللہ رضی اللہ عنہ تو خاموش رہے لیکن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ کو اس کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اگر یہ ہلاک ہو جائے تو ہم اس کا ضمان (تاوان) ادا کرتے۔ تو اس پر بعض صحابہ نے کہا کہ اسے امیر المؤمنین ان دونوں کو مال میں مضارب بنالیمے۔ آدھا (نفع) ان کے لئے ہو اور آدھا بیت المال کے لئے ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس پر راضی ہو گئے۔

پھر اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے در سے اب تک تمام ادوار میں لوگوں کا تعامل چلا آ رہا ہے اور کسی نے انکار نہیں کیا۔ اور ہر زمانے کا اجماع محبت ہوتا ہے جس کی وجہ سے تیسرے کو ترک کیا ہے۔

نیز قیاس کی ایک نوع اس کے جو از پر بھی دلالت بھی کرتی ہے اور وہ یہ کہ لوگوں کو مضاربت کی حاجت ہے کیونکہ کبھی انسان کے پاس مال ہوتا ہے لیکن تجارت کے طریقے سے وہ ناواقف ہوتا ہے اور کوئی تجارت کے طریق سے واقف ہوتا ہے لیکن اس کے پاس مال نہیں ہوتا تو اس عقد کی مشروعیت میں دونوں کی حاجتیں پوری ہو جاتی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے عقد کو مشروعیت بندوں کے مصالح اور ان کی ضروریات پوری کرنے کے لئے ہی کیا ہے۔

## فصل

### رکن عقد

رکن عقد ایجاب و قبول پر مشتمل ہے۔ اور یہ (رکن) ایسے الفاظ کے ساتھ ماضی ہوتا ہے جو (ایجاب و قبول) دونوں پر دلالت کرتے ہوں۔ لہذا ایجاب کے الفاظ مضاربت مقارنہ معاملہ ۱۱ ران کے ہم معنی دیگر الفاظ میں مثلاً رب المال یوں کہے کہ تو یہ مال مضاربت کے لئے کہ اللہ عزوجل

اس سے جو نفع عطا فرمائیں وہ ہمارے مابین اس طرح ہوگا یعنی نصف چوتھائی، تہائی یا اسی طرح کی کوئی اور متعین شرح۔ ایسا ہی اس صورت میں ہے جبکہ رب المال مضاربت کے بمائے مقارضہ یا معاملہ کا لفظ استعمال کئے۔ اور مضارب کے کہیں نے لیا یا میں راخی ہو یا میں نے قبول کیا وغیرہ تو ان دونوں کے درمیان رکن پورا ہو جائے گا۔

جہاں تک لفظ مضاربت کا تعلق ہے تو یہ تو واضح و محرز ہے اور ”الضرب فی الارض“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی زمین میں چلنے کے ہیں اس عقد کو مضاربت اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں مضارب زمین میں چلتا ہے اور فضل الہی کی تلاش میں کوشاں ہوتا ہے۔ اسی طرح اہل مدینہ کے عرف میں مقارضہ بھی صریح ہے کیونکہ وہ مضاربت کو مقارضہ کہتے ہیں جیسا کہ وہ اجارہ کو بیع کا نام دیتے ہیں۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ مقارضہ قرص سے ماخوذ جو قطع کرنے کا شے کو کہتے ہیں۔ اور مضاربت کو مقارضہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ رب المال اس المال سے اپنے ہاتھ کو قطع کر لیتا ہے اور وہ مضارب کو سونپ دیتا ہے رہا معاملہ تو وہ ایسا لفظ ہے جو بیع و شراء پر مشتمل ہے اور یہ عقد مضاربت کا معنی ہے۔

اگر رب المال نے یوں کہا کہ یہ مال لے لے اور اس کے ساتھ کام کر کہ اللہ عزوجل جو کچھ (نفع) عطا فرمائیں وہ ہمارے درمیان اس تناسب سے ہوگا۔ اور مزید کوئی لفظ نہیں کہا تو یہ جائز ہے کیونکہ اس نے ایسے الفاظ ادا کئے ہیں جو اس عقد کے معنی کو ادا کرتے ہیں اور عقود میں ان کے معانی کا اعتبار ہوتا ہے ظاہر الفاظ کا نہیں۔ یہاں تک کہ بیع لفظ تملیک سے بلا اختلاف منعقد ہو جاتی ہے اور نکاح ہمارے نزدیک بیع ہبہ اور تملیک جیسے الفاظ سے منعقد ہو جاتا ہے۔ کتاب الاصل میں امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اگر رب المال نے کہا کہ یہ ہزار لے اور ان سے سامان خرید اور جو نفع کی صورت میں، زیادتی ہوگی اس میں سے تیرے لئے نصف ہوگی۔ اور اس پر مزید کوئی لفظ نہیں کہا اور مضارب نے اس کو قبول کر لیا تو از روئے استحسان یہ مضاربت ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ مضاربت نہ بنے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اس نے صرف خراء (خرید) کا ذکر کیا بیع کا ذکر نہیں کیا مالا نکہ مضاربت کے معنی بغیر بیع و شراء کے حاصل نہیں ہوتے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے زیادتی کا ذکر کیا جو بغیر شراء و بیع کے حاصل نہیں ہوتی لہذا شراء کا ذکر بیع کا ذکر بھی بنے گا اور یہی معنابیت کا معنی ہے۔ اگر کہا کہ یہ ہزار نصف پر لے اور مزید کچھ نہیں کہا تو از روئے استحسان یہ مضاربت ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ مضاربت نہ ہو کیونکہ اس نے بیع و شراء کا ذکر نہیں کیا لہذا مضاربت کا معنی نہیں پایا گیا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جب اس نے لینے کا ذکر کیا تو یہ ایسا عمل نہیں ہے جس پر معاوضہ کا مستحق بننا ہو۔ استحقاق تو محض لئے ہوئے مال میں عمل کی بنا پر ہوتا ہے اور وہ عمل شراء و بیع ہے۔ پس لینے کا ذکر بیع و شراء کے ذکر کو مستثنیٰ ہے۔

اگر کہا کہ یہ مال لے لے اور اس سے ہر وہی (کپڑا) خرید لے نصف فقیر پر یا خلام خرید لے نصف پیر اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا دوسرے نے حسب امر خرید یا تو یہ عقد فاسد ہوگا اور مشتری کو جو کچھ اس نے خرید اس عمل پر اجرت مثلی لے لے اور اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ رب المال کے اد



کے بغیر خریدے ہوئے مال کی بیع کر کے کیونکہ اس نے اس کو شرار (خریدنے) کا حکم تو دیا ہے بیع کا نہیں دیا لہذا خریدی ہوئی شے رب المال کی ہوگی اور اس کے امر کے بغیر اس کی بیع جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر مشتری نے اس میں سے کچھ مال بیچا تو رب المال کی اجازت کے بغیر یہ بیع نافذ نہیں ہوگی۔ اور اگر مشتری کو قبضہ فروخت کی ہوئی شے واپس کرانے پر قدرت نہ ہوئی تو اس کو قیمت کا ضمان دینا پرے لگا کیونکہ اس شخص دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے۔ اگر رب المال بیع کی اجازت دیدے جبکہ سامان باقی ہو تو جائز ہے اور رب المال کو ضمن لے گا کیونکہ بیع کا حکم حجاز اس کے حق ہی کی وجہ سے تھا تو جب اس نے اجازت دیدی تو مانع داخل ہو گیا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ معلوم نہ ہو کہ سامان باقی ہے یا ہلاک ہو گیا ہے اور رب المال بیع کی اجازت دے دے کیوں کہ اصل بیع کی بقا ہے یہاں تک کہ اس کی ہلاکت کا علم ہو جائے۔

بیع کے قیام و بقاء کی شرط اس لئے رکھی گئی ہے کہ یہ اجازت کی صحت کے لئے شرط ہے کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ جو شئی انشاء عقد کا عمل نہیں ہوتی وہ عقد کی اجازت کا عمل بھی نہیں ہوتی۔ اور اگر معلوم ہو کہ بیع ہلاک ہو چکا ہے تو وجہ مذکورہ اجازت باطل ہوگی۔

بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دے تاکہ وہ ان سے سامان خریدے اور بیچے اور جو نفع حاصل ہو وہ ان کے مابین ہوگا تو یہ مضاربت ہے۔ اور جس شخص کو مال دیا گیا ہے اس پر اس وقت تک ضمان نہیں آئے گا جب تک کہ وہ مخالفت نہ کرے۔ کیونکہ جب رب المال نے شرار بیع کو ذکر کیا تو اس نے مضاربت کے معنی ادا کئے۔

اسی طرح اگر شرط رکھی کہ نقصان میرے اور تیرے دے ہوگا تو یہ مضاربت ہوگی اور نفع تو اچھ دوٹوں کے درمیان ہوگا لیکن نقصان صرف رب المال کے دے ہوگا کیونکہ مضارب پر نقصان کی شرط فاسد ہوتی ہے لہذا شرط باطل ہو جائے گی اور عقد باقی رہے گا۔

عل بن جعد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دے اور مضاربت بضاعت قرض یا شرکت میں سے کوئی نفع ادا نہیں کیا اور کما کر جو کچھ نفع حاصل ہو وہ ہمارے درمیان ہوگا تو یہ مضاربت ہوگی کیونکہ نفع شرار و بیع کے بغیر حاصل نہیں ہوتا لہذا نفع کا ذکر شرار و بیع کا ذکر ہوگا اور یہی مضاربت کا معنی ہے۔

اگر کہا کہ یہ ہزار لے لے اس پر کہ نفع کا نصف یا تہائی تیرے لئے ہوگا اور اس سے زائد کچھ نہیں کما تو قیاس و استحسان دونوں کی رو سے مضاربت جائز ہے۔ اور مضارب کو شرط کیا ہوا حد لے گا اور باقی رب المال کا ہوگا۔

اس قسم کے مسائل میں تا مدہ کلیہ یہ ہے کہ رب المال نفع کا مستحق محض اپنے مال کی نوک وجہ سے نہیں لہذا اس کا استحقاق شرط کا محتاج نہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب شرط فاسد ہو تو تمام نفع اس کا ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف مضارب کا استحقاق محض شرط کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے عمل کے مقابلے میں مستحق بنتا ہے اور عمل میں تقوم (قیمت) عقد کی وجہ سے آتا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں جب رب المال نے مضارب کیلئے نفع میں متعین جزو کا ذکر کیا تو مضارب کے حق میں وہ چیز باقی گئی جس کا وہ نفع میں استحقاق کے لئے محتاج ہوتا ہے لہذا وہ نفع میں اس حصے کا مستحق ہوگا اور باقی رب المال کو اس کے مال کے سبب سے ملے گا۔

اگر کہا کہ یہ مال مضارب پر ملے لے کہ نصف نفع میرے لئے ہوگا اور مزید کچھ نہیں کہا تو قیاس کی رو سے مضارب ناسد ہوگا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ استحسان کی رو سے مضارب جائز ہوگا اور مضارب کو نصف نفع ملے گا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ رب المال نے مضارب کے لئے نفع میں سے معین حصہ ملے نہیں کیا فقط اپنے لئے نصف کا ذکر کیا مالا نکہ اپنے لئے اس کو ذکر کرنا حاجت نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہے۔ لہذا اس کا ذکر کرنا ذکر کرنا برابر ہے حاجت تو محض مضارب کے حق میں ذکر کرنے کی تھی اور وہ ذکر پایا نہیں گیا لہذا مضارب مستحق صحیح نہیں ہوگا وجہ استحسان یہ ہے کہ مضارب نفع میں شرکت کا تقاضا کرتی ہے لہذا دونوں میں سے ایک کا اپنے لئے ذکر کرنا باقی کا مضارب کے لئے ذکر کرنے کے مترادف ہے گویا کہ اس نے کہا کہ یہ مال مضارب پر ملے کہ آدھا میرے لئے ہوگا۔ جیسا کہ والدین کی میراث میں ارشاد سبحانہ و تعالیٰ ہے: **اِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ اَبَوَاهُ فَلَهُمَا الشُّلُثُ** : جبکہ میت کی میراث اس کے والدین کے لئے ہو اور اللہ عز وجل نے ماں کے لئے اس میں سے ایک تہائی یا تو یہ باقی کو باپ کے لئے کرنا ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر کہا کہ اس پر کہ نصف نفع میرے لئے اور تہائی خیرے لئے اور مزید کچھ نہیں کہا تو ثنائی مضارب کے لئے ہوگا اور باقی رب المال کے لئے ہوگا۔ اس کی وجہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ مضارب کا نفع میں استحقاق شرط کی وجہ سے ہوتا ہے اور رب المال کا نفع میں استحقاق اس بنا پر ہوتا ہے کہ وہ اس کے مال کی نمونہ ہوتا ہے تو جب کی گئی شرط کی بنا پر مشروط حصہ مضارب کے لئے ہو گیا تو بقیہ نفع جس کے بارے میں سکوت ہوا ہے وہ رب المال کے لئے ہوگا کیونکہ وہ اس کے مال کی نمونہ ہے۔

اگر رب المال نے یہ کہا کہ جو اللہ عز وجل نے ہمیں عطا کیا تو وہ ہمارے مابین ہوگا تو یہ جائز ہے اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ ”مابین“ تقسیم کا کلمہ ہے اور جب مقدار معلوم بیان کی گئی ہو تو تقسیم مساوات کا تقاضا کرتی ہے۔ اللہ عز وجل کا ارشاد و **نَبِيْهُمْ اِبْنُ الْمَرْثَمَةِ** اور ان لوگوں کو یہ تیل دینا کہ پانی ان کے ریمان بانٹ پائیے اس سے پانی کی تقیم میں مساوات کا مفہوم حاصل ہوتا ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **هَذِهِ نَافَةٌ لِّمَا شَرِبَ وَكُلَّمَا شَرِبُوا يَوْمَ مَعْلُومٍ رَّيَ اِيْكَ اَوْ ثَمْنِيْ** ہے پانی پینے کے لئے ایک باری اس کی ہے اور ایک مقررہ میں ایک باری تمہاری)

یہ اس صورت میں ہے جبکہ عقد مضاربہ میں نفع کے ایک حصے کی شرط ان میں سے ایک کے لئے لگائی گئی ہو یا تو مضارب کے لئے یا رب المال کے لئے اور دوسرے کے لئے سکوت اختیار کیا گیا ہو۔

اور جب شرط ان دونوں کے لئے اور ان کے علاوہ کسی اور کے لئے بھی کی گئی ہو مثلاً شرط کی گئی ہو کہ مضارب کے لئے تہائی، رب المال کے لئے جمائی اور ان دونوں کے علاوہ تیسرے شخص کے لئے تہائی ہو تو اگر تیسرا شخص اجنبی ہو یا مضارب کا بیٹا ہو اور اس پر عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو جائز ہے اور نفع ان تینوں کے درمیان تہائیوں کے حساب سے ہوگا۔ اور اگر اس (تیسرے) پر عمل کی شرط نہیں لگائی گئی ہو جائز نہیں ہوگا اور اس کے لئے جس نفع کی شرط رکھی گئی ہو رب المال کو ملے گا کیونکہ مضاربہ میں نفع میں استحقاق بغیر عمل کے اور بغیر مال کے نہیں ہوتا۔ تو تیسرے کے لئے جس حصے کی شرط لگائی گئی ہو وہ مثل اس حصے کے ہوگا جس کے بارے میں سکوت کیا گیا ہو۔

اگر تیسرا مضارب کا غلام ہو تو اگر اس پر دین ہو تو ابو ضیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہی حکم ہوگا جبکہ اس پر عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو کیونکہ مضارب اپنے غلام کے کسب کا مالک نہیں ہوتا یعنی جبکہ اس پر دین ہو (لہذا یہ غلام مثل اجنبی کے ہوگا۔ اور اگر اس کے عمل کرنے کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو نفع کے جس حصے کو اس کے لئے مقرر کیا گیا تھا وہ رب المال کو ملے گا جس کی وجہ سے اجنبی کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔

ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک تیسرے (یعنی مضارب کے غلام) کے لئے مشروع حصہ مضارب کو ملے گا کیونکہ ان کے نزدیک آقا اس کے کسب کا مالک ہے جیسا کہ اس صورت میں مالک ہوتا ہے جبکہ اس پر دین نہ ہو۔

اگر تیسرا رب المال کا غلام ہو تو اس میں بھی مذکورہ تفصیل ہے یعنی یہ کہ اگر اس پر دین ہو اور اس پر عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو ابو ضیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ مثل اجنبی کے ہوگا کیونکہ آقا اس کے کسب کا مالک نہیں ہوتا اور اگر اس پر عمل کرنے کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو مشروع رب المال کے لئے ملے ہوگا جس کی وجہ سے بیان کر چکے ہیں۔ صاحبین کے نزدیک جو حصہ رب المال کے غلام کیلئے مشروع ہو وہ اس کے آقا کے لئے مشروع ہوتا ہے خواہ عمل کیا ہو یا نہیں کیونکہ آقا اپنے غلام کے کسب کا مالک ہوتا ہے خواہ اس پر دین ہو یا نہیں۔

اور اگر غلام پر دین نہ ہو تو مضارب کے غلام کی صورت میں دو تہائی مضارب کے لئے ہوں گے اور ایک تہائی رب المال کے لئے کیونکہ جب غلام پر دین نہ ہو تو آقا کے لئے ملکیت ثابت ہوتی ہے لہذا غلام کے لئے مشروع آقا کے لئے مشروع ہوتا ہے اور یہ ایسے ہو جائے گا گویا کہ مضارب کے لئے دو تہائی ہو۔ اور رب المال کے غلام کی صورت میں تہائی مضارب کے لئے اور دو تہائی رب المال کے لئے ہوگا کیونکہ غلام کے لئے مشروع اس کے مالک کے لئے مشروع

ہوتا ہے جبکہ اس پر دین نہ ہو۔ پس یہ ایسے ہوا گویا کہ رب المال نے اپنے لئے دو تہائی کی شرط لگائی تھی۔ اس قاعدے پر فقہاء کہتے ہیں کہ اگر مضارب کے لئے تہائی نفع کی اور مضارب کے دین کی ادائیگی کے لئے تہائی کی اور رب المال کے لئے تہائی کی شرط رکھی گئی ہو تو دو تہائی مضارب کے اور ایک تہائی رب المال کا ہوگا۔ ایسے ہی اگر ایک تہائی کی مضارب کے لئے اور ایک تہائی کی رب المال کے لئے اور ایک تہائی رب المال کے دین کی ادائیگی کے لئے شرط رکھی گئی ہو تو دو تہائی رب المال کے لئے اور ایک تہائی مضارب کو ملے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے دین کی ادائیگی کے لئے مشروط غود اس کے لئے مشروط ہوتا ہے۔

## فصل

### شرائط رکن

شرائط رکن میں سے بعض کا تعلق عاقدین سے ہے جو کہ رب المال اور مضارب ہیں، بعض کا اس المال سے اور بعض کا نفع سے تعلق ہے۔ عاقدین یعنی رب المال و مضارب سے متعلق شرائط رکن۔

۱۔ توکیل و وکالت و وکیل بنانے اور وکیل بننے کی اہلیت کیونکہ مضارب رب المال کے حکم سے تصرف کرتا ہے۔ اور یہی توکیل کا معنی ہے۔ توکیل و وکالت کی اہلیت کی شرائط کتاب الوکالت میں ذکر کی جا چکی ہیں۔

دونوں کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہذا دو ذمیوں کے درمیان اور مسلمان و ذمی کے درمیان اور مسلمان و حربی مستامن کے درمیان بھی مضاربیت جائز ہے یہاں تک کہ اگر حربی دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہوا اور اپنا مال کسی مسلمان کو مضاربیت پر دیا یا کسی مسلمان نے اس کو اپنا مال مضاربیت پر دیا تو جائز ہے کیونکہ دارالاسلام میں مستامن مثل ذمی کے ہوتا ہے اور ذمی کے ساتھ مضاربیت جائز ہوتی ہے پس ایسے ہی حربی مستامن کے ساتھ بھی جائز ہوگی۔ اور اگر مضارب مسلمان ہو اور وہ امان لے کر دارالحرب میں چلا جائے اور مال کے ساتھ تجارت کرے تو جائز ہے کیونکہ جب وہ رب المال کے دار میں داخل ہوا تو دونوں کے مابین اختلاف دائر نہیں پایا گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ دونوں ایک ہی دار میں ہوں۔

اور اگر مضارب حربی ہو اور وہ اپنے دارالحرب میں لوٹ جائے تو اگر رب المال کی اجازت کے بغیر گیا تو مضاربیت باطل ہو جائے گی اور اگر اس کی اجازت سے گیا تو جائز ہے اور وہ مختار پر برقرار رہے گا اور اس کے مسلمان ہو کر یا ذمی ہو کر یا امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہونے پر نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ مضاربیت باطل ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ جب وہ دارالحرب لوٹ گیا

تو اس کی امان باطل ہوگئی اور وہ بیٹے کی طرح حربی کے حکم کی طرف لوٹ گیا۔ پس رب المال کا حکم اختلاف داریں کے وقت ختم ہو گیا۔ قواب جیب وہ اس میں تصرف کرے گا تو یہ اس کی جانب سے نرایا دتی ہوگی اور جس مال میں اس نے تصرف کیا اس کا وہ مالک بن جائے گا۔ در امتحان یہ ہے کہ جیب وہ رب المال کے حکم سے نکلا تو گویا رب المال اس کے ساتھ ہی داخل ہوا اور جیب واقعہ رب المال اس کے ساتھ دارالحرب میں داخل ہو تو مضاربت باطل نہیں ہوتی تو ایسا اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ مضارب رب المال کے حکم سے داخل ہوا ہو۔ اس سے وہ صورت مختلف ہے جبکہ مضارب رب المال کے حکم کے بغیر دارالحرب میں داخل ہو کیونکہ جیب رب المال نے اس کو داخل ہونے کی اجازت نہیں دی تو اس سے رب المال کا حکم منقطع ہو گیا۔ لہذا اس کا تصرف خود اپنے لئے ہوگا اور اس وہ مال کا مالک بن جائے گا۔ فقہائے کبار کو مسلمان جیب امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو اور کوئی حربی اس کو مضاربت پر مال دے کہ اس (مسلمان مضارب) کو نفع میں سے سو درہم ملیں گے تو یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہے۔ پھر اس پر اگر مضارب نے خرید کی اور نفع یا نقصان ہوا تو نقصان رب المال کے ذمے ہوگا اور نفع شرط کے مطابق ہوگا۔ اور مضارب سو درہم وصول کرے گا اور باقی رب المال کا ہوگا۔ اگر مال میں نفع صرف سو درہم ہو تو وہ سب مضارب کے لئے ہوگا۔ اور اگر نفع سو درہم سے کم ہو تو یہ بھی مضارب کے لئے ہوگا اور رب المال کے لئے مضارب کے ذمے کچھ نہیں آئے گا کیونکہ رب المال نے صرف نفع میں سے سو درہم کی شرط رکھی تھی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر مضاربت فاسد ہوئی اور مضارب کو اجرت شلی ملے گا۔ اس مسئلے میں اختلاف (درحقیقت) فرع ہے دارالحرب میں رہا کے جو ان میں ان کے اختلاف کی جس کی وجہ معلوم ہو چکی ہے۔

### راس المال سے متعلق شرائط کی چند انواع ہیں | ۱۱ | عام علماء کے نزدیک اس المال

درابمہ زمانہ کی صورت میں ہو۔ پس عروض (سامان) کے ساتھ مضاربت جائز نہیں ہوگی۔ مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور عروض کے ساتھ بھی مضاربت جائز ہے لیکن صحیح قول عامر علماء کا ہے کیونکہ اس کی وجہ ہم کتاب الشکرہ میں بیان کر چکے ہیں کہ تمیین سے متعین ہونے والے میں نفع غیر مضمون میں نفع ہے کیونکہ عروض (سامان) سے خریدنے کے وقت وہ سامان متعین ہوتا ہے اور تمیین غیر مضمون ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر (باع کو) سپرد کرنے سے پیشتر عروض ہلاک ہو جائے تو مضارب کے ذمے کچھ نہیں آتا۔ لہذا عروض میں نفع ہوگا مالاںکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مضمون میں نفع سے منع فرمایا ہے۔ اور جو تمیین سے متعین نہیں ہوتا اس سے خریدنے کے وقت وہ مضمون ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر (باع کو) سپرد کرنے سے پیشتر وہ ہلاک ہو جائے تو مشتری پر اس نشان آتا ہے پس نفع اس میں ہوگا جو ذمے میں ہوا اور یہ مضمون میں نفع ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عروض کے ساتھ مضاربت تقسیم کے وقت نفع کی حیثیت کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ (۱۰) عرض (سامان) کی قیمت ظن و اندانہ سے معلوم ہوتی ہے جو مختلف قسمت لگانے والوں کے

نزدیک مختلف ہوتی ہے۔ اور جہالت باعث ہوتی ہے جھگڑے کی اور جھگڑا باعث ہوتا ہے عقد میں فساد کا جو بائز نہیں  
 فقہانے کہا کہ رب المال اگر مضارب کو عرض دے اور کہے کہ اس کو بیع دے اور اس کے نفس سے  
 مضاربت کر اور مضارب اسکو درہم و دنانیر کے عوض بیع دے اور ان میں تعرت کرے تو جائز ہے کیونکہ لیل  
 نے مضاربت کی اضافت عروض کی طرف نہیں کی بلکہ اسکی اضافت محض نفس کی طرف کی اور اس کے ساتھ مضارب  
 صحیح ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے عروض کو کیلی یا موزونی کے عوض بیع یا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہوگی بنا  
 برائے اس قاعدے کے کہ جو مطلقاً بیع کے وکیل کے ہاتھ میں ہے کہ وہ اٹھان اور غیر اٹھان کے عوض میں بیع  
 کر سکتا ہے البتہ مضاربت فاسد ہوگی کیونکہ مضاربت کی اضافت اس چیز کی طرف ہوتی ہے جس کے ساتھ مطلقاً  
 بیع نہیں ہوتی یعنی گندم جو وغیرہ۔ صاحبین کے قاعدے پر بیع جائز نہیں کیونکہ مطلقاً بیع کے وکیل کو غیر اٹھان  
 کے عوض میں بیع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور مضاربت فاسد نہیں ہوگی کیونکہ اس کی اضافت ایسی چیز کی طرف  
 نہیں ہوتی کہ جو مضاربت کا راس المال نہ بن سکتی ہو۔

رہی ہونے چاندی کی ڈلی تو امام محمد رحمہ اللہ نے اس کو کتاب (المضارب) میں بمنزل عروض کے شمار کیا  
 ہے جبکہ کتاب البیعت میں اسکو بمنزل درہم و دنانیر کے شمار کیا ہے اور اس میں معاملہ کا دار و مدار تعامل پر ہے۔  
 اگر لوگ اس پر معاملات کرتے ہوں تو یہ بمنزل درہم و دنانیر کے ہے اور اس کے ساتھ مضاربت جائز ہوگی  
 اور اگر لوگ اس پر معاملات نہ کرتے ہوں تو یہ بمنزل عروض کے ہوگی اور اس کے ساتھ مضاربت جائز ہوگی۔  
 رہے زیوت اور ردی کے تو محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ان کے ساتھ مضاربت جائز ہے کیونکہ مثل  
 جیاد (دھڑے) سکوں کے یہ عقد سے متعین ہو جاتے ہیں۔

رہے کوٹے تو اگر وہ لاٹ نہ ہوں تو مثل عروض کے ہوں گے اور اگر لاٹ ہوں تو مثل فلوس ایسیوں  
 وغیرہ کے ہوں گے۔ ابن سماعہ رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ درہم و دنانیر کے ساتھ  
 مضاربت جائز نہیں کیونکہ یہ تجارت کے نزدیک کا سود (یعنی غیر لاٹ) ہو گئے ہیں اور مثل سامان و سودے  
 کے بن گئے ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر میں ان کے ساتھ مضاربت کو جائز کہتا تو میں مکہ (مکہ میں)  
 غلہ کے ساتھ مضاربت کو جائز کہتا کیونکہ وہاں لوگ آپس میں بیع گندم کے ساتھ کرتے ہیں جیسا کہ دوسرے  
 فلوس کے ساتھ کرتے ہیں۔

جہاں تک فلوس کا تعلق ہے تو ان کے بارے میں ہم کتاب الشرائع میں کلام کر چکے ہیں۔ ماصیل یہ ہے  
 کہ ان کے ساتھ جواز مضاربت کے بارے میں ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں محمد رحمہ اللہ نے  
 جامع الصغیر میں مضاربت کبیرہ میں ذکر کیا اور کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مضاربت صرف  
 درہم و دنانیر کے ساتھ جائز ہوتی ہے جبکہ حسن رحمہ اللہ سے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی روایت ہے کہ جائز نہیں۔  
 ابو یوسف رحمہ اللہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جائز نہیں۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ انکے نزدیک  
 فلوس تعبیری سے متعین نہیں ہوتے لہذا یہ مثل درہم و دنانیر کے اٹھان ہوتے ہیں۔ جبکہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف  
 رحمہما اللہ کے نزدیک یہ مثل عروض کے متعین ہو جاتے ہیں۔

۲۔ راس المال معلوم ہونا چاہیے۔ تو اگر مجهول (غیر معلوم) ہو تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ راس المال کی جہالت  
 باعث ہوتی ہے نفع کی جہالت کی علانکہ مضاربت کی صحت کے لئے نفع کا معلوم ہونا شرط ہے۔

۳۔ راس المال میں (یعنی نقدی) ہر دین نہ ہو۔ پس اگر راس المال دین ہوگا تو مضاربت فاسد ہوگی۔

اس پر مسئلہ نکلتا ہے کہ جب رب المال کا کسی شخص پر دین ہو اور وہ اس سے کہے کہ تو میرے اس دین سے جو تیرے ذمے ہے نصف نفع پر مضاربت کر تو بلا اختلاف مضاربت فاسد ہوگی۔ اور اگر اس مضارب نے شرائع کی تو نفع بھی اس کا ہوگا اور نقصان بھی اس کے لیے ہوگا اور دین بحالہ اس کے ذمے رہے گا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جب مضارب نے شرائع و بیع رب المال کے لیے کی تو نفع بھی رب المال کا ہوگا اور نقصان بھی اس کے ذمے ہوگا اس بنا پر کہ جو ایسے شخص کو اپنے لیے شرائع کا وکیل بنادے کہ جس کے ذمے اس کا دین ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں بیان کیا کہ اگر وہ شرائع کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس دین سے بری نہیں ہوگا جو اس کے ذمے ہیں۔ اور جب اس رقم سے جو ذمے میں ہو شرائع کا امر جمع نہیں تو مضاربت کی اضافت ذمے میں ہونے والی رقم کی طرف صحیح نہیں۔ صاحبین کے نزدیک یہ تو وکیل جمع ہے لیکن مضاربت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ شرائع سوکل کے لیے واقع ہوتی ہے لہذا اس کے بعد یہ عروض کے ساتھ مضاربت جسے کیونکہ اس کو ایسے سمجھیں گے گویا کہ اس نے اس کو عروض کے شرائع کا وکیل بنایا پھر اس کو عروض (سامان) مضاربت پر واپس یہ عروض کے ساتھ مضاربت بنی لہذا صحیح نہیں۔

ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میرا فلاں پر جو دین ہے اس پر قبضہ کر لے اور اس کے ساتھ مضاربت پر کام کر تو جائز ہے کیونکہ یہاں مضاربت کی اضافت مقبوض کی طرف ہوئی ہے لہذا اس مال میں ہوا۔ دین نہیں۔

اور اگر مضاربت کی اضافت ایسے عین کی طرف ہو جو کہ مضارب کے قبضے میں دراجم و دانیہ کی صورت میں امانت ہو مثلاً مورع یا مستحق دفع میں شرکت کے بغیر دوسرے کے لیے تجارت کرنے والا کہ تیرے قبضے میں جو مال ہے اس کے ساتھ نصف نفع پر مضاربت پر کام کر تو بلا اختلاف جائز ہے۔

اور اگر مضاربت کی اضافت ایسے مال کی طرف کی ہو جو مضارب کے قبضے میں مضمون ہو مثلاً غصب شدہ دراجم و دانیہ یوں تو غاصب سے کہا کہ تیرے پاس جو غصب شدہ مال ہے اس کے ساتھ نصف نفع پر مسئلہ پر عمل کر تو ابو یوسف اور حسن بن زیاد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔

زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت تقاضا کرتی ہے کہ مال مضارب کے قبضے میں امانت ہو جیسو خوب ہے قبضے میں مضمون ہوتا ہے لہذا مضارب کا تصرف ثابت نہیں ہوتا پس یہ صحیح نہیں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جو مال اس کے قبضے میں ہے وہ کام شروع کرنے تک مضمون ہوتا ہے۔ اور جو مال وہ عمل یعنی شرائع شروع کرتا ہے وہ اس کے قبضے میں امانت بن جاتا ہے لہذا مضاربت کا معنی پایا جاتا ہے پس مضاربت صحیح ہوگی۔

اس مال خا غامض و مہر و مبیعہ (جو یا مشاع و غیر متعین) ہو دونوں برابر ہیں مثلاً ایک نے دوسرے کو مال دیا اس کا کچھ حصہ بطور مضاربت کے اور کچھ حصہ بغیر مضاربت کے اس حال میں مشاع ہو تو مسئلہ جائز ہے کیونکہ اشاعت و مشاع ہونا، غیر متعین ہونا، مال میں تعریف کرنے کے مانع نہیں ہے۔ اس

یہ کہ مضارب مشاع میں تصرف کر سکتا ہے۔

اسی طرح شرکت بھی مضاربیت کے مانع نہیں ہے کیونکہ مضارب کو جب نفع حاصل ہوتا ہے تو وہ مال میں شریک ہو جاتا ہے اور اس کے بعد مضاربیت کے طور پر اس کا تصرف جائز ہوتا ہے۔ جب شرکت بقا کر کے مانع نہیں ہے تو ابتدا کے مانع بھی نہیں ہوگی۔

اس پر یہ مسئلہ نکلا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دیے اور کہا کہ ان کے نصف تیرے لیے قرض ہیں اور نصف بطور مضاربیت کے ہیں تو یہ جائز ہے جو از مضاربیت کی وجہ تو ہم بتا چکے جہاں تک مشترک میں جواز قرض کا تعلق ہے تو اگرچہ قرض تبرع ہے اور اشاعت (مشاع ہونا) تبرع مثل ہر کی صحت کے مانع ہوتی ہے لیکن قرض مطلقاً تبرع نہیں ہے کیونکہ اگرچہ یہ فی الحال تبرع ہے کہ اس وقت اس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ہے لیکن یہ دوسرے وقت کے اعتبار سے عوض کے مقابلے میں ٹیک مال ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس میں مثل کا روکنا واجب ہے عین کا نہیں (یعنی بیعہ قرض میں دیا ہوا مال واپس کرنا واجب نہیں ہوتا) لہذا یہ ہر اعتبار سے تبرع نہیں ہوتا۔ پس اس میں شیوع اشاعت مشاع ہونا عمل نہیں کرتا۔ ہر کا معاملہ اس کے خلاف ہے کیونکہ وہ محض تبرع ہے۔ لہذا شیوع کا اس میں عمل ہوگا۔

تو جب قرض اور مضاربیت جائز ہوئی تو نفع کا نصف مضارب کے لیے ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملکیت یعنی قرض پر نفع ہے اور اس کا نقصان بھی اسی کے ذمے ہوگا۔ نفع کا بقیہ نصف مضارب اور رب المال کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ وہ مال مضاربیت سے حاصل شدہ نفع ہے اور اس کا نقصان رب المال کے ذمے ہوگا اور ان میں سے ایک کا اپنے ساتھی کے بغیر تقسیم کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ ان دونوں کے مابین مشترک مال ہے لہذا ایک شریک اپنے حصے کے ساتھ منفرد نہیں ہوگا۔

نہاں لے لیا کہ اگر ایک شخص دوسرے سے یوں کہے کہ یہ ہزار درہم لے لے اس شرط پر کہ ان کا نصف تجھے پر قرض ہے اور دوسرے نصف میں مضاربیت کے طور پر کام کرے کہ نفع میرے لیے ہو تو یہ مکروہ ہے کیونکہ اس نے قرض کے مقابلے میں اپنے لیے منفعت کی شرط کی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے جس سے نفع حاصل کیا جائے پھر اس نے اس پر عمل کیا اور نفع یا نقصان ہوا تو نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا اور ایسے ہی نقصان بھی۔

جہاں تک نفع کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب قرض کی وجہ سے نصف مال کا مالک بن گیا لہذا نصف نفع اس کا ہوگا۔ اور دوسرا نصف اس کے پاس بطور رضاعت ر نفع میں شرکت کے بغیر دوسرے کے لیے تجارت کرنا، کے ہے لہذا اس کا نفع رب المال کا ہوگا۔

رہا نقصان تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال کے ہلاک ہونے والا جزو ہے اور مال مشترک ہے لہذا نقصان بھی اسی کے ہند ہوگا۔

اگر کہا کہ یہ ہزار لے لے اس شرط پر کہ ان کا نصف نصف نفع پر مضاربیت کے لیے ہے



اور نصف مہر ہے اور مضارب نے ان پر اسی شرط کے ساتھ غیر تقسیم شدہ حالت میں قبضہ کر لیا تو یہ فاسد ہوگا کیونکہ یہ ایسی چیز میں مہر مباح ہے جو تقسیم ہو سکتی ہے۔ پھر اگر اس نے مال میں عمل کیا اور نفع حاصل ہوا تو نصف نفع مضارب کا ہوگا مہر کے حصے میں اور نصف دونوں کے مابین شرط کے مطابق ہوگا۔ اور نقصان دونوں کے ذمے ہوگا۔ جہاں تک مضارب کے لیے مہر کے حصے کے طور پر نصف نفع کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مضارب نے عقد فاسد کے ساتھ کیے ہوئے مہر پر قبضہ کر لیا تو اس پر مضارب کی ملکیت ثابت ہو گئی۔ پس نفع اسی کے لیے ہوگا۔ رہا نصف نفع تو اس کا نفع دونوں کے مابین شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ وہ مال مضاربیت سے مضاربیت صحیح کے ساتھ حاصل ہوا ہے نقصان دونوں کے ذمے پھرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مال کا ہلاک ہونے والا جزو ہے اور مال مشترک ہے۔ پھر اگر مضارب کے قبضے میں اس کے عمل شرط کرنے سے پیشتر یا عمل کرنے کے بعد مال ہلاک ہوا تو وہ نصف مال کا جو کہ مہر ہے ضامن ہوگا کیونکہ اس پر عقد فاسد سے قبضہ ہوا ہے۔ لہذا اس (مضارب) پر مضمون ہوگا جیسا کہ وہ مال مضمون ہوتا ہے جس پر بیع فاسد سے قبضہ کیا ہو۔

اگر نصف مال بضاعت پر اور نصف مضاربیت پر دیا اور مضارب نے اس شرط پر اس پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہے اور مال اسی مضاربیت اور بضاعت کے مطابق ہوگا جس کا انہوں نے ذکر کیا۔ نقصان رب المال کے ذمے ہوگا نصف نفع رب المال کا ہوگا اور نصف نفع دونوں کا شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ بضاعت (شیعہ) مضاربیت اور بضاعت کے طور پر مال میں عمل کرنے کے مانع نہیں ہیں اور مضاربیت بضاعت مانع ہوگی نقصان محض مال پر پڑے گا کیونکہ بضاعت و مضاربیت میں مبیعہ اور مضاربیت پر کوئی ضمان نہیں آتا۔ نفع میں سے بضاعت کا حصہ خاص رب المال کے لیے ہوگا کیونکہ مبیعہ کا نفع میں استحقاق نہیں ہوتا۔ نفع میں مضاربیت کا حصہ دونوں کے مابین شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ یہ مال مضاربیت سے حاصل شدہ نفع ہے اور مضاربیت صحیح ہوتی ہے لہذا نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا۔

اگر ایک شخص کو مال دیا اس شرط کے ساتھ کہ اس کا نصف مضارب کے پاس و ولایت ہوگا اور بقیر نصف مضاربیت کے طور پر نصف نفع پر ہوگا تو یہ جائز ہے اور مال مضارب کے قبضے میں ذکر کے مطابق ہوگا کیونکہ ولایت و مضاربیت میں سے ہر ایک امانت ہوتی ہے اور اس طرح ان کے درمیان اختلاف نہیں ہے۔ لہذا نصف مال مضارب کے قبضے میں ولایت ہوگا اور نصف مضاربیت کے لیے ہوگا۔ البتہ تقسیم سے پیشتر نصف جائز نہیں ہوگا کیونکہ مال کے ہر جزو کا کچھ حصہ مضاربیت کیلئے ہوگا اور کچھ مضاربیت کا حصہ ولایت میں تصرف مانع نہیں ہوتا۔ پھر اگر مضارب نے مال آدھا آدھا تقسیم کر دیا پھر ایک نصف میں مضاربیت کا عمل کیا اور اس میں نفع یا نقصان ہوا تو نقصان تو اس کے اور رب المال کے ضعف نصف ہوگا نصف نفع مضارب کا ہوگا اور نصف شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ مضارب کا مال کو تقسیم کرنا صحیح نہیں ہوا اس لیے کہ مالک نے اس کو تقسیم کی اجازت نہیں دی۔ تو جب اس نے اس مال کا ایک حصہ مالک کو دیا تو اس نے مال و ولایت اور مال مضاربیت میں تصرف کیا۔ اور جوہر ولایت کے حصے میں تھا۔

غصب بنا لہذا اس کا نفع غاصب کے لیے ہوا۔ اور جو مضاربت کے حصے میں تھا تو وہ شرط کے مطابق ہوگا۔ اسی قبیل سے یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو کچھ سامان دیا اور جب کو دیا اسی کے ہاتھ اس

سامان کا نصف پانچ سو میں بیچ دیا پھر اس کو حکم دیا کہ وہ بقیہ نصف کو بیچ دے اور پورے سامان کے ثمن سے مضاربت کے طور پر کام کرے اس شرط کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ جو نفع عطا فرمائیں گے وہ ان کے مابین نصف

نصف ہوگا۔ مضارب نے نصف سامان پانچ سو کے عوض میں بیچا پھر ان پانچ سو ادا ان پانچ سو کے ساتھ جو اس کے ذمے رہیں گے کام کیا اور اس میں نفع یا نقصان ہوا۔ تو اب وضیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کرتے

ہوئے نقصان بھی دونوں کے ذمے نصف نصف ہوگا اور نفع بھی دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ وہ شخص جس کا کسی پر دین ہو اور اس نے اس کو حکم دیا کہ وہ اس کے لیے دین کے

عوض میں کوئی شئی خرید لے تو یہ صحیح نہیں اور خریدی ہوئی شئی مامور کے لیے ہوگی اُمم کے لیے نہیں ہوگی اور مامور پر فوری واجب الادا دین لازم آئے گا۔ اور جب معاملہ اس طرح ہے تو زیر بحث مسئلہ میں رب المال

نے حکم دیا کہ مضارب دین اور فروخت کر دہ شئی کے نصف ثمن کے ساتھ عمل کرے لہذا دین کے حصے میں جو ثمن آئے گا وہ مضارب کا ہوگا۔ کیونکہ اس نے خود اپنی ملک میں تصرف کیا ہے

لہذا اس کا نفع اسی کو ملے گا۔ اور جو نفع دینے والے (رب المال) کے حصے میں آیا وہ دینے والے کا ہوگا اور نقصان دونوں کے درمیان مشترک ہے لہذا ہلاک ہونے والا مال بھی دونوں کے مابین ہوگا جیسا

ہم ابوروسف اور محمد رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کا تعلق ہے تو اس کے مطابق اس نفع کی مقدار جو ان پانچ سو کے مقابلے میں ہے جن کے عوض میں اس کو نصف سامان بچنے کا حکم دیا تھا ان کے درمیان شرط کے مطابق

نصف نصف ہوگا۔ اور نفع کی وہ مقدار جو اس نصف میں ہوئی جو اس کے ذمے رہی تھا تو وہ رب المال کی بڑی کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ دین کے عوض میں شرار کا حکم کرنا صحیح ہوتا ہے اور مضارب

فاسد ہوتا ہے کیونکہ جب اس نے خرید کی تو تو دین عوض و سامان کی شکل میں آگیا اور سامان کے ساتھ مضارب صحیح نہیں ہوتا۔ لہذا اس مسئلے میں نصف میں مضاربت ہوگی اور نصف میں فاسد ہوگی۔ اور نصف میں

مضاربت میں نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا اور فاسد میں سارے مال کے لیے ہوگا۔ اگر مسئلہ یہ ہو لیکن دینے والے نے ایک جہاں نفع کی اپنے لیے اور دوسری کی مضارب کے لیے

شرط کی ہو تو اب وضیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب کو شرط کے مطابق دو تہائی نفع ملے گا۔ نصف نفع تو خاص مضارب کے حصے کا اور چھٹا حصہ دینے والے کے حصے کا ہوگا یا کہ اس نے یہ کہا کہ تو اپنے حصے میں

عمل کر اس کا پورا نفع تیرا ہوگا اور میرے حصے میں عمل کر اس کا تہائی نفع تجھے ملے گا۔ جہاں تک صاحبین کے قول پر قیاس کا تعلق ہے تو دینے والے نے مضارب کو نصف جائز مضاربت پر دیا اور نصف

فاسد مضاربت پر دیا تو وہ نفع جو اس نصف میں ہوا جو سامان کا ثمن ہے تو وہ ان کے مابین شرط کے مطابق مضارب ہے اور وہ نفع جو اس نصف میں ہوا جو سامان کا ثمن ہے تو وہ ان کے مابین شرط کے مطابق

ہوگا۔ لہذا رب المال کو دو تہائی نفع اور مضارب کو ایک تہائی نفع ملے گا۔

اور اگر رب المال کے لیے دو تہائی اور مضارب کے لیے ایک تہائی نفع کی شرط کی ہو تو نفع پورے کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ رب المال نے اپنے حصے میں سے نصف کی اور مضارب کے حصے میں سے زائد کی شرط کی ہے حالانکہ زائد کی شرط بغیر عمل اور اس المال کے باطل ہوتی ہے لہذا نفع بقدر مال ہوگا۔ صاحبین کے قول کے قیاس پر نصف نفع خاص رب المال کا ہوگا۔ کیونکہ اس میں مضاربت فاسد ہے اور مضارب کو دوسرے نصف کا تہائی نفع ملے گا۔

۴۔ مضارب کو اس المال سوئپ دینا۔ کیونکہ اس المال امانت ہو تا ہے پس ودیعت کی طرح مضاربت تسلیم (سوئپ دینے) کے بغیر صحیح نہ ہوگی اور تسلیم تخلیہ (یعنی مضارب اور اس المال کے درمیان تخلیہ) کا نام ہے اور دینے والے (یعنی رب المال) کے مال پر قبضے کے بقا سے مضاربت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس کے قبضے کے بقا کی وجہ سے تسلیم نہیں پائی گئی اگر مال پر قبضہ مال کے بقا کی شرط لگائی گئی تو وجہ مذکورہ مضاربت فاسد ہو جائے گی مضاربت اور شرکت کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ شرکت باوجود رب المال کے اپنے مال پر قبضے کی بقا کے صحیح ہوتی ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت کا انعقاد ایک جانب سے اس المال پر اور دوسری جانب سے عمل پر ہوتا ہے۔ اور عمل کا تحقق صرف اس صورت میں ہو تا ہے جب مال رب المال کے قبضے سے نکلے۔ لہذا یہ عقد کے مقتضا کے موافق شرطیں ہوں گی اس کے برخلاف شرکت کا انعقاد دونوں جانب سے عمل پر ہوتا ہے لہذا رب المال کے مال پر سے قبضے کے زوال کی شرط کرنا عقد کے مقتضا کے منافی ہوگا۔

اسی طرح اگر مضاربت میں رب المال کے عمل کی شرط کی ہو تو مضاربت فاسد ہوگی خواہ رب المال نے مضارب کے ساتھ عمل کیا ہو یا نہیں کیونکہ مضارب کے ساتھ رب المال کے عمل کی شرط کرنا اس کے مال پر قبضے کی بقا کی شرط کرنا ہوگا جو کہ شرط فاسد ہے۔ اور اگر مضارب نے اس المال رب المال کو سپرد کیا اور اس کے عمل کی شرط نہیں کی پھر اس سے عمل میں مدد طلب کی یا اس کو بغاوت پر مال دیا تو جائز ہے کیونکہ استغانت (مدد طلب کرنا) مضارب کے قبضے سے مال کے نکلنے کی موجب نہیں ہے۔

خواہ مالک خود عقد کرنے والا ہو یا نہیں رب المال کا قبضہ اس کے مال سے زائل ہونا ضروری ہے تاکہ مضاربت صحیح ہو سکا کہ اگر باپ نے ادھی نے بچے کا مال مضاربت پر دیا اور بچے کے عمل کی شرط کی تو مضاربت صحیح نہ ہوگی کیونکہ بچے کی ملکیت کی بقا کی وجہ سے اس کا قبضہ باقی ہے لہذا یہ تسلیم (سپرد) کے مانع ہوگا۔

بہی حکم اس صورت میں ہوگا جب شرکت مفاد یا شرکت عنان کے ایک شریک نے مال مضارب پر دیا اور مضارب کے ساتھ اپنے شریک کے عمل کی شرط کی کیونکہ اس مال میں اس کے شریک کی ملکیت ہے لہذا یہ قیام سے مانع ہے۔

حافظ اگر مال کا مالک نہ ہو اور مضارب کے ساتھ مال میں تصرف کرنے کی شرط کرے تو اگر ان لوگوں میں سے کسی کے لیے مال کا مالک اور مضاربیت دینا جائز ہے تو مضاربیت کا مدہ بھی صحیح ہے اور وہی موجب ہے

کا مال مضاربت پر دیں اور شرط کریں کہ نفع کے ایک حصے میں وہ مضارب کے ساتھ عمل کریں گے کیونکہ اگر وہ بچے کا مال خود مضاربت پر لیں تو جائز ہے تو اس وقت بھی جائز ہوگا جب وہ مضارب کے ساتھ اپنے عمل کی شرط کریں پس یہ عاقد مثل اجنبی کے ہوا۔

اور اگر عاقد ان لوگوں میں سے ہو جن کے لیے مالک کا مال مضاربت پر لینا جائز نہ ہو پھر وہ اپنے عمل کی شرط کرے تو عقد فاسد ہو جائے گا جیسے ماذون جب مال مضاربت پر دے اور مضارب کے ساتھ اپنے عمل کی شرط کرے کیونکہ ماذون اگرچہ مال کی ذات کا مالک نہیں ہے پھر بھی اس کو مال پر تصرف کا قبضہ حاصل ہے لہذا مالک کا قبضہ پایا گیا اور وہ تسلیم کے مانع ہے۔ اور اگر ماذون پر دین ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر مضاربت جائز ہوگی کیونکہ آقا اس مال کا مالک نہیں ہے لہذا ماذون مثل اجنبی کے ہوا۔

مکاتب اگر اپنے آقا کے عمل کی شرط کرے تو مضاربت فاسد نہیں ہوتی کیونکہ آقا اپنے مکاتب کے کسب کا مالک نہیں ہوتا بلکہ اس میں مثل اجنبی کے ہوتا ہے۔

ایک دوسرے کو مال مضاربت پر دیا اور اس کو حکم دیا کہ اپنی رائے پر عمل کرے۔ مضارب اول نے تیسرے شخص کو وہ مال مضاربت پر دیا اس شرط کے ساتھ کہ مضارب راول بھی اس کے ساتھ عمل کرے گا یا رب المال اس کے ساتھ عمل کرے گا تو مضاربت فاسد ہوگی کیونکہ قبضہ مضارب راول کا ہے اور ملکیت رب المال کی ہے اور یہ دونوں باتیں تسلیم کے مانع ہیں۔

مضارب اگر رب المال کو مال مضاربت پر تنائی نفع کی شرط کے ساتھ دے تو یہ دوسری مضرت فاسد ہوگی اور مضاربت اول اپنے حال پر جائز ہوگی اور نفع رب المال اور مضارب کے مابین اس شرط کے مطابق ہوگا جو انہوں نے پہلی مضاربت میں کی اور رب المال کو کوئی اجرت نہ ملے گی۔ دوسری مضاربت کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ رب ان کا قبضہ قبضہ ملک ہے اور قبضہ ملک مضارب کے قبضے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا لہذا دوسری مضاربت صحیح نہ ہوگی اور پہلی مضاربت اپنی حالت پر باقی رہے گی۔ قدوری رحمہ اللہ نے مختصر فہمی پر اپنی شرح میں اختلاف ذکر نہیں کیا جب کہ قاضی رحمہ اللہ نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا مذہب یہی ہے زعفر رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی مضاربت رب المال کو مال دینے اور واپس لوٹانے سے ختم ہو جائے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رب المال کے قبضے کا زوان مضاربت کی صحت کے لیے شرط ہے تو اس کی طرف قبضہ کا لوٹنا مضاربت کے لیے مفید ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ رب المال مضارب کا معین و مددگار بنا ہے اور اور اعانت مضارب سے قبضے سے مال کے اخراج کا موجب نہیں ہے پس عقد اول باقی رہے گا اور رب المال کو کوئی اجرت نہ ملے گی کیونکہ اس نے خود اپنی ملک میں عمل کیا ہے لہذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

## نفع سے متعلق شرائط رکن کی چند قسمیں ہیں

۱۔ مقدار نفع کا معلوم ہونا کیونکہ مغفود علیہ (جس پر عقد ہو اسے) نفع ہے۔ اور مغفود علیہ کی بات

عقد کے فاسد ہونے کی موجب ہوتی ہے۔ مضارب کو ہزار درہم دیے کہ نفع میں دونوں شریک ہوں گے اور نفع کی مقدار بیان نہیں کی تو یہ عقد جائز ہوگا اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ شریک مساوات کا تقاضا کرتی ہے اللہ تعالیٰ اعز شائکا ارشاد ہے: وہم شریکان فی المثلث زادہ و شریک ہیں متاثر ہیں، اور اگر یہ کہے کہ مضارب کے لیے نفع میں شرکت ہوگی تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب ت فاسد ہوگی محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت حصہ کو کہتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ام ہم شریک فی السطرت کیا ان کے لیے آسانوں میں شرکت یعنی حصہ ہے، اور عالم فقہاء میں شریک نہیں ہے ان کے لیے ان دونوں کوئی شرکت یعنی حصہ تو رب المال نے مضارب کے لیے نفع کا ایک حصہ کیا اور وہ حصہ مجبوری ہے پس نفع مجبور ہوا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت بمعنی شرکت ہے کہا جاتا ہے شرکت فی ہذا الامر و اشركہ شركۃ و شركاء شرع ہے۔

و شاد كن قد ريشا في بقاها

وفي الحسابها شك العناد

(ترجمہ: ہم نے قریش کے ساتھ مشارکت کی شرکت عناد کے ساتھ اس کے بقا و حسب

میں)۔

اور اگرچہ نصیب یعنی حصے کے معنی میں بھی ذکر کیا جاتا ہے لیکن شرکت کے معنی پر اس کو مجبور کرنے میں عقد کی تصحیح ہوتی ہے لہذا اس پر مجبور کریں گے۔

۲۔ مضارب اور رب المال میں سے ہر ایک کے لیے نفع میں سے جز و شائع کی شرط کی گئی ہو یعنی نصف الثلث اور ربع وغیرہ۔ اگر دونوں نے معلوم عدد کی شرط کی مثلاً شرط کی کہ ان میں سے ایک کے لیے نفع میں سے سو درہم یا کم دیش ہوں گے اور باقی دوسرے کے لیے تو یہ جائز نہیں اور مضارب ت فاسد ہوگی کیونکہ مضارب شرکت کی ایک شرط ہے بنی نفع میں شرکت اور یہ شرط نفع میں شرکت کے قائل ہو کر بیان ممکن ہے کہ مضارب کو صرف مقدار نہ تو رکے بقدر بھی نفع ہو تو وہ صرف ایک کے لیے ہوگا ذکر دوسرے کے لیے لہذا شرکت نہیں ہائی جائے گی پس یہ تصرف مضارب ت نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر شرط کی کہ ایک کے لیے نصف یا ثلث نفع اور سو درہم ہوں گے یا یہ کہ ایک نصف یا ثلث نفع علاوہ سو درہم کے تو یہ جائز نہیں کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں یہ شرط نفع میں شرکت کے قائل ہے اس لیے کہ جب ایک کے لیے نصف نفع اور سو درہم شرط کی ہو تو ممکن ہے کہ کل نفع دو سو ہو اور اس طرح مشروط نہ جس کے لیے شرط کی، کو پورا نفع مل جائے گا۔ اور جب اس کے لیے نصف نفع علاوہ سو درہم کی شرط کی ہو تو ممکن ہے کہ نصف نفع سو ہو اور اس طرح اس کو کچھ نفع بھی نہ ملے گا۔

اور اگر عقد میں شرط کی کہ نقصان دونوں پر ہوگا تو شرط باطل ہوگی اور مضارب ت صحیح ہوگی۔ شرط فاسد ہیں قاعدہ یہ ہے کہ جب وہ اس عقد میں داخل ہو تو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ نفع میں جہالت کا سبب بنی ہو تو موجب فساد ہوگی کیونکہ نفع ہی مفقود علیہ ہے اور مفقود علیہ کی جہالت عقد کے فساد کا موجب ہے اور اگر وہ نفع کی جہالت کا سبب نہیں بنی تو شرط باطل ہو جاتی ہے اور مضارب ت صحیح ہوتی

ہے۔ دونوں پر نقصان کی شرط لگانا شرط فاسد ہے کیونکہ نقصان مال میں سے ہلک ہونے والا جزو ہے پس وہ صرف رب المال کے لئے ہوگا اور اس سے نفع کی حالت حاصل نہیں ہوتی۔ پس یہ شرط فاسد عقد میں موثر نہیں ہوگی اور اس سے عقد فاسد نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کی صحت قبضے پر موقوف ہوتی ہے پس وہ شرط کہ جو رائد ہو اور اس کا تعلق مقفود علیہ سے نہ ہو اس کو فاسد نہ کرے گی شل ہبہ اور رہن کے۔ نیز یہ وکالت ہے اور شرط فاسد کا عمل وکالت میں نہیں ہوتا۔

محمد رحمہ اللہ نے کتاب المضاربت میں ذکر کیا کہ جب رب المال نے مضارب سے کہا تیرے لیے تمہاری نفع اور مابانہ دس درہم ہوں گے جب تک تو مضاربیت میں کام کرے گا تو تنائی میں مضاربیت صحیح ہوگی اور شرط باطل ہوگی محمد رحمہ اللہ نے کتاب المزارعت میں ذکر کیا کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو اپنی زمین تنائی پیداوار کے عوض میں دی اور اس کے لیے مابانہ دس درہم مقرر کیے تو مزارعت باطل ہوگی۔ ہمارے اصحاب میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے کہا کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں کتاب المزارعت کی روایت تقاضا کرتی ہے کہ مضاربیت فاسد ہو کیونکہ مضارب کے لیے جو مشاہرہ مشروط ہے وہ خود علیہ ہے اور اس سے شرکت کو قطع کیا گیا اور یہ چیز مضاربیت کو فاسد کرتی ہے۔ کتاب المضاربت کی روایت مضاربیت کی صحت کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ یہ معلوم نفع پر عقد ہے۔ پھر اس کے ساتھ شرط فاسد لاحق کی گئی لہذا شرط باطل ہو جائے گا اور مضاربیت صحیح ہوگی۔ صحیح یہی ہے کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے۔ کیونکہ یہ معلوم ہے، اجارہ کا معنی مضاربیت کی نسبت زیادہ واضح ہے اس دلیل کی بنا پر کہ مزارعت بغیر معلوم مدت کے صحیح نہیں ہوتی جب کہ مضاربیت کی صحت مدت کے ذکر کی محتاج نہیں پس شرط فاسد کے لیے ممکن ہے کہ مزارعت میں مؤثر ہو اور مضاربیت میں مؤثر نہ ہو۔ معلوم قاعدے پر محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جس نے ہزار بطور مضاربیت دونوں کے درمیان نصف نفع پر دیے اس شرط پر کہ رب المال اس کو اپنی زمین دے گا تاکہ وہ مال بھیر کاشت کرے یا مکان دے گا تاکہ اس میں سال بھر سکونت اختیار کرے تو شرط باطل ہوگی۔ اور مضاربیت صحیح ہوگی کیونکہ اس نے مضاربیت کے ساتھ ایسی شرط فاسد کا احاطہ کیا ہے جس کا مضاربیت تقاضا نہیں کرتی۔ پس شرط باطل ہوگی۔ اور اگر مضارب پر یہ شرط عائد کی گئی ہو کہ وہ اپنی زمین دے گا تاکہ رب المال اس میں سال بھر کاشت کرے یا اپنا مکان دے گا تاکہ رب المال اس میں سال بھر سکونت اختیار کرے تو مضاربیت فاسد ہوگی کیونکہ رب المال نے نصف نفع کو عوض بنایا ہے مضارب کے عمل کا مکان و زمین کی اجرت کا لہذا عمل کا حصہ عقد کے سبب سے مجبول رہا پس عقد صحیح نہیں ہوا۔

معلم نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ ایک شخص نے دوسرے کو مال مضاربیت پر دیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ رب المال کے مکان میں بیع کرے گا یا اس شرط کے ساتھ کہ مضاربیت کے مکان میں بیع کرے گا تو جائز ہے۔

اور اگر دونوں نے شرط کی کہ مضارب رب المال کے مکان میں سکونت اختیار کرے گا یا رب المال مضارب کے مکان میں رہے گا تو یہ جائز نہیں کیونکہ جب دو مکانوں میں سے ایک میں بیع کی شرط کی گئی تو محض بیع کی تخصیص ایک مکان کے ساتھ علاوہ دوسرے مکان کے کی گئی اور مکان کے منافع پر عقد

نہیں کیا گیا۔ اور جب مضارب کے لیے رہائش کی شرط کی گئی تو اس منفعت کو اس کے لیے اجرت بنایا گیا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جائز نہیں لیکن انہوں نے یہ ذکر نہیں کیا کہ شرط جائز نہیں یا مضارب جائز نہیں۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مناسب یہ ہے کہ فساد شرط میں ہو نہ کہ مضارب میں۔

اگر مضارب کے لیے کل نفع کی شرط کی گئی تو یہ ہمارے احباب کے نزدیک قرض ہوگا اور شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک یہ فساد مضارب ہوگی۔ اور مضارب کو اپنے عمل کی اجرت ملے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضارب نفع میں عقد شرکت ہے پس وہ شرط جو اس میں شرکت کو قطع کرے شرط فاسد ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب مضارب کے طور پر اس کی تبصیح ممکن نہیں تو بطور قرض کے اس کی تبصیح کی جائے گی کیونکہ قرض کا معنی پایا گیا ہے اور عقود میں اعتبار ان کے معانی کا ہوتا ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے جب کل نفع کی شرط رب المال کے لیے کی گئی جو تو یہ ہمارے نزدیک البضاع ہوگا وجہ البضاع کے معنی پائے جانے کے۔

## فصل

### مضاربت کے حکم کا بیان

مضاربت یا تو صحیح ہوگی یا فاسد ہوگی۔ دونوں کے اپنے اپنے احکام ہیں۔ جہاں تک مضاربت صحیح کا تعلق ہے تو اس کے بہت سے احکام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق عقد مضاربت میں حالت مضارب سے ہے۔ بعض کا عمل مضارب سے کہ کون سا عمل ہے جس کا دونوں میں سے ہر ایک کو کرنے کا اختیار ہے اور کون سا عمل ہے کہ جس کے کرنے کا اس کو اختیار نہیں ہے اور بعض کا تعلق ان چیزوں سے ہے جن کا مضارب عمل کی وجہ سے متحق ہوتا ہے اور ان چیزوں سے جن کا رب المال مال کے سبب سے متحق ہوتا ہے۔

### عقد مضاربت میں حالت مضارب متعلق احکام

اس مال مضارب کے قبضے میں اس کے کسی شے کو خریدنے سے پیشتر امانت ہوتا ہے مثل ودیعت کے کہ بجز اس پر اس نے مالک کی اجازت سے بغیر کسی بدل اور وثیقہ کے قبضہ کیا ہے۔ اور جب اس نے اس مال سے کوئی شے خرید لی تو وہ وکیل باشراء وایع کی مانند ہو گیا کیونکہ اس نے دوسرے کے مال میں اس کے حکم سے تصرف کیا اور یہی وکیل کا معنی ہوتا ہے۔ پس اس کی خرید معروف ہو لی چاہے اپنی قیمت مٹلی کے ساتھ یا اتنی زیادہ قیمت پر جس کو لوگ عام طور پر برداشت کر لیتے ہیں جیسا کہ وکیل باشراء میں ہوتا ہے۔ اور اس کی بیع کے بارے وہی اختلاف ہے جو بیع مطلق میں وکیل کے بارے میں۔ دو فہم۔

اگر شراء فاسد کے ساتھ کوئی شے خریدی کہ قبضہ کرنے سے اس پر تکلیف حاصل ہوجاتی ہے

تو یہ مخالفت نہ ہوگی اور خرید مضاربت ہی میں سمجھی جائے گی۔ اسی طرح اگر مال مضاربت میں سے کسی شئی کی بیع فاسد کی تو مخالفت شمار نہ ہوگی اور ضمان نہ آئے گا کیونکہ مضاربت تو کیل ہو تی ہے اور بیع و شرائط مطلق میں وکیل کو فاسد بیع و دونوں قسم کی بیع کرنے کا اختیار ہوتا ہے لہذا مخالفت نہ بنے گی۔

اور جب مال میں نفع ظاہر ہو تو وہ نفع میں اپنے حصے کے بعد رشریک ہو جائے گا کیونکہ وہ اس مال کے مشروط جزو کا مالک اپنے عمل کے سبب سے بن گیا ہے اور باقی رب المال کا ہے کیونکہ وہ اس کے مال کی نمونہ ہے۔ اور جب مضاربت کسی وجہ سے فاسد ہو جائے تو مضارب رب المال کیلئے بمنزلہ اجیر کے ہوا ہے اور جب مضارب رب المال کی شرط کی مخالفت کرے تو وہ بمنزلہ غاصب کے بن جاتا ہے اور مال اس پر مضمون ہو جاتا ہے۔ اور مال کے اس پر مضمون ہونے کے بعد تمام نفع اس کے لیے ہوگا کیونکہ نفع حضانہ کے مقابل ہوتا ہے لیکن ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مضارب کے لیے یہ نفع جائز و حلال نہ ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہوگا۔ یہ اختلاف ان کے لیے غاصب اور مورد میں اختلاف پر مبنی ہے جب وہ مضمون اور ودیعت میں نہ رہا کریں اور ان کو نفع حاصل ہو۔

اگر رب المال پانچے کہ مال کو مضارب پر مضمون بنائے تو اس کی صورت یہ ہے کہ مضارب کو مال قرض دے اور اس پر گواہ بنائے اور قرض اس کو سوئپ دے پھر اس سے نصف یا تہائی نفع پر بطور مضاربت کے مال لے۔ پھر وہ مال مستقرض کو دے دے اور اس سے عمل میں مدد سے یہاں تک کہ اگر وہ مال مستقرض کے پاس ہلاک ہو گیا تو قرض اس کے ذمے رہے گا۔ اور اگر ہلاک نہ ہوا بلکہ نفع حاصل ہوا تو نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ رب المال مضارب کو تمام مال سوائے ایک درہم کے قرض دے دے اور اس کے سپرد کر دے اور اس پر گواہ بنائے پھر وہ دونوں اس میں شرکت عتاق کریں کہ مقرض قرض دینے والے کا اس المال ایک درہم ہوگا اور مستقرض کا اس المال وہ تمام مال ہوگا جو اس نے قرض لیا اس شرط کے ساتھ کہ دونوں عمل کریں گے اور نفع میں دونوں شریک ہوں گے۔ پھر اس کے بعد صرف مستقرض ہی مال میں عمل کرے۔ تو اگر مال مستقرض کے قبضے میں ہلاک ہوا تو قرض اپنے حال پر باقی رہے گا اور اگر نفع ہوا تو نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا۔

## احکام صحیحہ جن کا تعلق عمل مضارب سے ہے

اس بارے میں مجملہ کلام یہ ہے کہ مضاربت کی دو قسمیں ہیں مطلقہ اور مقیدہ۔ مضاربت مطلقہ یہ ہے کہ مضاربت مطلقہ یہ ہے کہ مضاربت پر مال دیا گیا ہو بغیر تعین عمل مکان و زمان مفت عمل کی۔ تعین کے بغیر اور اس بات کی تعین کے بغیر کہ کس کے ساتھ معاملہ کرے جب کہ مضاربت مقیدہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی کی تعین کر دے۔ ان دو قسموں میں مضارب کے تصرف کی چار قسمیں بنتی ہیں۔ ان میں سے ایک میں مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس کو کرے رب المال کی تصریح کے بغیر اور رب المال



اس قول کے بغیر کہ تو اپنی رائے سے عمل کر دوسری قسم وہ ہے جس کا مضارب کو کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اگرچہ رب المال نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے عمل کرالایہ کہ اس کی تصریح کی گئی ہو تیسری قسم وہ ہے جس کا اس کو اس وقت کرنے کا اختیار ہوگا جب کہ اس سے کہا گیا ہو کہ اپنی رائے سے عمل کر اگرچہ اس کی تصریح نہ کی گئی ہو اور چوتھی قسم وہ جس کا اس کو کرنے کا سرے سے اختیار نہ ہو اگرچہ اس کی تصریح بھی کی گئی ہو۔

**مضارب کے تصرف کی قسم اول:** مضارب اس کو بغیر تصریح اور بغیر رب المال کے قول جو شرط و قید سے خلق (آزاد) ہو۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ رب المال نے مضارب کو کہا یہ مال لے اور اس کے ساتھ کام کر اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ جو نفع عطا فرمائیں وہ ہمارے درمیان اس تناسب سے ہوگا یا رب المال نے کہا یہ مال اتنے تناسب پر مضارب پرے۔ تو مضارب کو حق ہوگا کہ وہ اس سال کے ساتھ خرید و فروخت کرے کیونکہ رب المال نے اس کو ایسے عمل کی اجازت دی ہے جو حصول نفع کا سبب ہے یعنی خرید و فروخت۔ اسی طرح عقد مضاربیت سے مقصود نفع ہے اور نفع بغیر خرید و فروخت کے حاصل نہیں ہوتا البتہ اس کی خرید کا وقوع معروف پر ہوگا اور وہ یہ کہ خرید قیمت مثل کے ساتھ ہو یا اس سے اتنی زائد قیمت پر کہ جس کو لوگ عام طور پر برداشت کر لیتے ہیں کیونکہ مضارب وکیل ہوتا ہے اور وکیل کی خرید معروف طریقے پر واقع ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے اس نقصان کے ساتھ خرید اگر جس کو لوگ عام طور پر برداشت نہیں کرتے تو وہ اپنے لیے خریدنے والا ہوگا نہ کہ مضاربیت کے لیے مہنر وکیل بالشرار کے۔ رہی اس کی بیع و فروخت، تو وہ ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے مابین بیع مطلق کے لیے توکیل میں اختلاف کے مطابق ہوگی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو عقد اور ادھار اور غنہ فاش کے ساتھ بیع کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو مضارب کو بطریق اولیٰ یہ اختیار ہوگا کیونکہ مضارب وکالت کی نسبت عام تر ہے۔ صاحبین کے نزدیک اس کو ادھار اور اتعہ غنہ کے ساتھ کہیں میں لوگ عام طور پر معاملہ نہیں کرتے بیع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ یہ کتاب الوکالت کے مسائل میں شامل ہے۔

اس کو انتہا رہو گا کہ تجارت کی تمام انواع ہر جگہ ہر شخص کے ساتھ کر سکے بوجہ عقد کے مطلق ہونے کے۔

وہ مال بطور بضاعت (نفع میں شریک کیے بغیر دوسرے کو مال تجارت کے لیے دینا، کے بھی دے سکتا ہے کیونکہ بضاعت و ابضاع بھی تجارت کے طریقوں میں سے ہے۔ اس وجہ سے بھی کہ مقصود اس عقد سے نفع ہے اور ابضاع بھی اس کا ایک طریقہ ہے۔ نیز اس وجہ سے کہ اس کو اجرت پر رکھنے کا اختیار ہے تو ابضاع کا اختیار بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ اجرت پر رکھنے میں مال میں عمل کو بعض حاصل کرنا ہوتا ہے جب کہ ابضاع میں مال میں عمل کو بغیر عوض کے حاصل کرنا ہوتا ہے لہذا بطریق اولیٰ اس کا اختیار ہوگا۔

وہ دہیت بھی رکھا سکتا ہے کیونکہ دہیت رکھنا بھی تجارت کے طریقوں اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔

وہ ایسے شخص کو بھی اجرت پر رکھنے کا اختیار رکھتا ہے جو مال میں عمل کرے کیونکہ یہ تجارت کے طریقوں اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ انسان کبھی خود تمام کام نہیں کر سکتا لہذا اجیر کا محتاج ہوتا ہے۔

اس کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ گودام کرے یا نہ کرے تاکہ مال وہاں رکھے کیونکہ اس کے لیے اس کے بغیر مال کی حفاظت کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

سامان اٹھانے کے لیے وہ کشتیاں اور جانور کرے یا نہ کرے سکتا ہے کیونکہ سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا بھی نفع بخش ہوتا ہے۔ اور خود سامان اٹھانا اس کے بس میں نہیں ہوتا۔

خرید و فروخت کے لیے وہ کسی کو وکیل بنا سکتا ہے کیونکہ وکیل (دکیل بنانا) تجارت کے طریقوں میں سے ہے۔ نیز یہ مقصود کو جو کہ نفع ہے حاصل کرنے کا طریقہ ہے لہذا شریک کی طرح مضارب کو اس کا اختیار ہوگا۔ نیز مضاربت وکالت کی نسبت عام تر ہے اور یہ بات جائز ہے کہ شی سے اس سے کنز کو حاصل کیا جائے گا اس کے برخلاف تنہا وکالت میں وکیل کو اختیار نہیں ہوتا کہ مطلق وکالت کی بنا پر کسی دوسرے کو وکیل بنا سکے سوائے اس کے کہ حجب اس کو کر گیا ہو کہ اپنی راستے سے عمل کرے اس (یعنی تنہا وکالت، سے مقصود تجارت اور حصول نفع نہیں بلکہ مبیع کو اپنی ملک میں داخل کرنا ہے۔ اسی طرح وکالتِ ثانیہ مثل وکالت اولیٰ کے ہوتی ہے اور ایک شی اپنی مثل کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔

ہر وہ کام جس کا مضارب کو کرنے کا اختیار ہوتا ہے اس میں اس کو کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا اختیار بھی ہوتا ہے اور ہر وہ کام جو وہ خود نہیں کر سکتا تو اپنے کسی دوسرے کو وکیل بھی نہیں بنا سکتا کیونکہ جب وہ خود عمل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو اپنے وکیل کے ذریعے سے اس عمل کا تو بطریق اولیٰ اختیار نہ ہوگا۔

مضاربت میں اس پر جو دین آئے اس کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس کے عوض میں مال مضاربت میں سے رہن رکھے اور مضاربت میں اس کا کسی پر دین آئے تو اس سے رہن رکھوا سکتا ہے۔ کیونکہ دین کے مقابلے میں رہن رکھنا اور اتمان (دین کھوانا) ادائیگی اور وصولی کے ہی قبیل سے ہے۔ اور اس کو چونکہ ادائیگی اور وصولی کا اختیار ہوتا ہے تو رہن دار تہاں کا بھی اختیار ہوگا۔ البتہ مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ رب المال کے عمل سے منع کرنے کے بعد یا رب المال کی موت کے بعد رہن رکھ سکے کیونکہ منع کرنے سے اوپر موت سے مضاربت باطل ہو جاتی ہے سوائے اس تصرف کے کہ جس سے اس المال سونا چاندی (یعنی نقدی) بن جائے اور رہن رکھنا ایسا تصرف نہیں کہ جس سے اس المال سونا چاندی بن جائے لہذا مضارب کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔

مضارب نے کوئی پیشگی اور شن کی ادائیگی میں مہلت دی تو جائز ہے کیونکہ شن کی ادائیگی میں مہلت تجارت کے طریقوں میں سے ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے پر تو اس طرح کہ بیع میں وکیل کو شن کی ادائیگی میں مہلت دینے کا اختیار ہوتا ہے تو مضارب کو بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ اس کے تصرف وکیل

کے تصرف سے عام تر ہوتے ہیں البتہ یہ فرق ہے کہ وکیل بالبیع جب ادائیگی میں ملتے تو وہ ابوبیہفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ضامن ہوتا ہے جب کہ مضارب ضامن نہیں ہوتا کیونکہ مضارب کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اقالہ کرے اور اس کے بعد بیع ارہار کرے۔ تو وہ ابتداء ہی میں ملت دینے کا اختیار رکھتا ہے پس ضامن نہیں ہوگا۔ رہا وکیل تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اقالہ کرے اور اس کے بعد ارہار بیع کرے لہذا جب وہ فن کی ادائیگی میں ملت دے گا تو ضامن ہوگا۔ جہاں تک ابویوسف رحمہما اللہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک مضارب فن کی ادائیگی میں ملت دے سکتا ہے وکیل نہیں اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ سودا خریدے یا اس میں اقالہ کرے پھر اس کو ارہار دے۔ یہی تو وہ ادائیگی فن میں ملت بھی دے سکتا ہے جب کہ وکیل کو ان امور کا اختیار نہیں ہے۔

مضارب کو اختیار ہے کہ فن میں کسی بھی شخص پر حوالہ قبول کرے خواہ وہ کثادہ دست ہو یا نگ دست ہو کیونکہ خیالہ تجارتی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ با ادقات محتال علیہ سے دینا کی وصولی زیادہ سہل ہوتی ہے نسبت میں ہے۔ اس کے برخلاف اگر یتیم کے مال میں وصی کو کسی پر حوالہ کیا جائے تو اگر اس میں نفع ہے تو بائز ہے ورنہ نہیں کیونکہ یتیم کے مال میں دیکھی تصرف کا دار و مدار نفع پر ہے۔

جب کہ مضارب کے تصرف کا دار و مدار طریقہ تجارت پر ہے۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ خالی زمین کو اسے پرے اور بعض مال کے عوض غلہ خریدے۔ اور زمین میں اس کی کاشت کرے۔ اسی طرح اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ فن کو جوئے تاکہ اس میں کھجور کے درخت یا پھلدار درخت لگائے یا سبزیاں کاشت کرے۔ یہ سب باتیں جائز ہیں اور نفع شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ اسے پر لینا بھی حصول نفع کی بناء پر تجارتی امور میں سے ہے نیز یہ تجارت کے طریقوں میں سے ہے لہذا مضارب کو اس کا اختیار ہوگا۔

مضارب مال کو سفر پر ساتھ لے جاسکتا ہے کیونکہ اس عقد سے مقصود مال میں افزائش ہے اور یہ مقصود سفر سے زیادہ اچھے طریقے سے حاصل ہوتا ہے۔ نیز عقد مکان سے مطلق واقع ہوا ہے پس وہ اپنے اطلاق پر جاری رہے گا۔ نیز اسم مضاربیت کا ماخذ اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ مضاربیت مشتق ہے منسوب فی الارض سے جو کہ چلنے کو کہتے ہیں۔ اللہ تبارک عز شانہ کا ارشاد ہے: **واخذوا منہودون** (۱) **واخذوا من فضلہ** (۲) اور دوسرے وہ جو زمین میں سفر کرتے ہیں اللہ کا فضل تلاش کرتے ہیں (۳) نیز یہ طلب فضل ہے اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے **واخذوا من فضل اللہ** (۴) اللہ کے فضل کو تلاش کرو۔

یہ اہم حقیقت اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔ اور یہی محمد رحمہ اللہ سے ابویوسف رحمہما اللہ کی ایک روایت ہے۔ ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت جو اصحاب املاء کے واسطے سے ہے اس کے مطابق مضارب کو مال سفر پر لے جانے کا اختیار نہیں ابویوسف رحمہما اللہ کا ایک روایت یہ بھی ہے کہ شرکت میں جو اپنے مال میں ہوتا ہے اور وہ نہیں رہتا اور وہ مال جو بوجہ اور مشغلت والا ہو اور جو نہ ہو ان کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ تو مضارب میں کسی اختلاف ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی وجہ ہم کتاب الشرح میں بیان کر چکے ہیں۔

ابو یوسف نے ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے نقل کیا کہ جب رب المال مضارب کو مال کو فرو میں دے اور دونوں ہی کو فہ کے رہنے والے ہوں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مضارب کو مال سفر پر لے جانے کا اختیار نہیں اور اگر کو فہ کے علاوہ کسی اور شہر میں مال دیا تو مضارب کو اختیار ہوگا کہ مال کو جہاں چاہے لے جائے۔ ہم روایت مشورہ کی وجہ کتاب الشرح میں ذکر کر چکے ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال کے ساتھ سفر کرنا اس کو خطرے میں ڈالتا ہے لہذا رب المال کی صریح یا از روئے دلالت اجازت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں۔ توجیب رب المال نے مضارب کو مال ان کے اپنے شہر میں دیا اور صریحاً یا دلالت سفر کی اجازت نہیں دی تو اس کو سفر کی اجازت نہ ہوگی۔ اور جب مال اپنے شہر کے علاوہ کسی اور شہر میں دیا تو اپنے شہر کی طرف لوٹنے کی اجازت بطور دلالت پائی گئی کیونکہ عادت یہ ہے کہ مال مضارب پر مال نہیں لیتا کہ اپنے وطن کو ترک کر دے۔ لہذا ان کے شہر کے علاوہ کسی اور شہر میں مال دینا وطن کی طرف لوٹنے پر رضامندی ہوگی پس یہ بطور دلالت اجازت ہوگی۔

مضارب مضاربیت کے غلاموں کو ظاہر روایت کے مطابق تجارت کی اجازت دے سکتا ہے کیونکہ تجارت کی اجازت دینا تجارت ہی ہے اور تجارت کے طریقوں میں سے ہے۔ ابن رحمہ اللہ محمد نے محمد رحمہ اللہ سے روایت کی کہ مضاربیت میں اطلاق سے مضارب کو یہ اختیار نہیں ہوگا کیونکہ تجارت کی اجازت دینا عام تر ہے مضاربیت سے لہذا وہ اپنے سے مافوق کو اپنا تابع نہیں بنا سکتا۔

جب مضاربیت کے غلاموں کے ساتھ دین لاقی ہو جائے تو مضارب ان کو بیچ سکتا ہے خواہ مالک حاضر ہو یا نہ ہو کیونکہ دین کے لیے بیع کرنا تجارتی امر ہے۔ لہذا مالک کی حاضری پر موقوف نہیں ہوگا۔

مضاربیت کے غلام نے جنایت (جرم) کی کہ ایک شخص کو خطا سے قتل کر دیا اور اس غلام کی قیمت مضارب کے مال کے برابر ہو مثلاً اس مال ہزار درہم ہو اور مضارب نے اس سے ہزار کی قیمت والا غلام خرید لیا ہو پھر اس غلام نے کسی شخص کو خطا سے قتل کر دیا تو مضارب کو غلام دینے یا فدیہ ادا کرنے کو نہیں کہا جائے گا کیونکہ غلام دینا یا فدیہ ادا کرنا تجارتی امر نہیں ہے اور نہ ہی غلام کی ذات میں مضارب کی ملکیت ہے۔ اور غلام کی جنایت میں فعل و تدبیر کا مجموعہ رب المال کی طرف ہوگا کیونکہ اس کی ذات خالص رب المال کی ملکیت ہے اور مضارب کی اس میں ملکیت نہیں۔ اس کے برخلاف اگر ماذون کا غلام جنایت کر بیٹھے تو ماذون کو حکم ہوگا کہ مالک کی عدم موجودگی میں غلام دے یا فدیہ ادا کرے کیونکہ ماذون غلام تصرف میں مثل حر آزاد کے ہوتا ہے اسی لیے کہ وہ مثل حر کے خود اپنے لیے تصرف کرنا ہے اس دلیل کی بناء پر کہ ذمہ داری مالک پر نہیں لوٹتی۔ اور اگر وہ مالک کے لیے تصرف کرنے والا ہوتا تو ذمہ داری کیلئے مالک پر ہوتا۔ توجیب وہ مالک پر جو جرم نہیں کرتا معلوم ہوا کہ وہ خود اپنے لیے تصرف کرتا ہے۔ ہاں اسکی حاجت سے فراغت کے بعد اس کی آمدنی میں اس کے مالک کا حق ہوتا ہے توجیب جنایت کا معلق غلام کی ذات سے ہوا تو وہ فارغ نہ رہی لہذا مالک کا حق اس میں ظاہر نہ ہوا پس ماذون غلام بھی کو مثل حر کے دینے کا حکم دیا جائے گا۔ رب مضارب تو وہ تصرف میں رب المال کا وکیل ہے یہاں تک کہ ذمہ داری کے لیے اس پر رجوع کرنا ہے۔ اور وکیل بالشرع

جائیت کے حکم کا مخاطب نہیں ہوتا۔ تو دونوں مسئلوں کے درمیان یہی فرق ہے۔

پھر اگر رب المال غلام دینے کو اختیار کرے اور مضارب فدیہ دینے کو تو مضارب کو اس کا حق ہے کیونکہ فدیہ دینے سے مال مضارب سے رہتا ہے اور مضارب کا اس میں فی الجملہ فائدہ ہے کیونکہ نفع کی امید ہے۔ اور اگر رب المال نے غلام دیا یا فدیہ دیا تو غلام مضارب سے نکل جائے گا۔ غلام دینے کی صورت میں اس میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ غلام دینے سے رب المال کی ملکیت زائل ہو گئی بغیر کسی بدل و عوض کے اور یہ ایسے ہو گیا کہ وہ ہلاک ہو گیا۔ اور فدیہ دینے کی صورت میں اس پر رضائی ہو کہ عقد مضارب کا مقتضا نہیں ہے لازم ہوا۔ نیز فدیہ کو اختیار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ غلام کی ذات میں اس کی رضیت ہے لہذا عقد سے جو مقصود ہے یعنی نفع وہ حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ نفع بھیجے سے ہوتا ہے۔

اگر غلام کی قیمت دو ہزار ہو اور وہ خطرہ سے کوئی جائیت کرے تو مضارب کو رب المال کی عدم موجودگی میں غلام دینے کا حکم نہیں ہوگا۔ بوجہ مذکورہ۔ اور اصحاب جائیت کو نہ تو مضارب پر اور نہ ہی غلام پر کوئی اختیار ہوگا البتہ ان کو یہ حق ہوگا کہ وہ مالک کے آئنے تک غلام سے کفیل (ضامن) لیں۔ اسی طرح جب کہ مضارب غیر حاضر ہو تو مالک کو غلام دینے یا فدیہ دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا اور رب المال و مضارب میں کسی کو فدیہ دینے کا اختیار نہ ہوگا جب تک کہ دونوں اکٹھے نہ ہوں۔ اور اگر فدیہ دیا تو وہ اس کی جانب سے تطوع (احسان، شہار ہوگا۔ پھر جب دونوں اکٹھے ہوں تو یا تو غلام دیدیں یا فدیہ دیں۔ اگر وہ غلام دیں تو ان کو کچھ نہ ملے گا اور اگر فدیہ دے تو فدیہ دونوں پر چوتھا حصوں میں آئے گا اور غلام مضارب سے نکل جائے گا۔ یا جو فیض اور عمدہ زما اللہ کا قول ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مضارب کی موجودگی شرط نہیں ہے اور مالک کو جائیت کے حکم کے ساتھ خطاب کیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس المال کی تعیین نہ ہونے کی بناء پر نفع میں نہ مضارب کا حصہ متعین نہیں ہے کیونکہ تعیین تقسیم سے حاصل ہوتی ہے اور تقسیم پائی نہیں گئی۔ پس مال رب انا کی ملکیت کے حکم پر باقی رہا اس لیے اسی کو حکم جائیت کے ساتھ خطاب کیا جائے گا۔ ابو یوسف اور محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ

ہے کہ جب مضاربت میں زیادتی حاصل ہوئی تو مضارب کے لیے بھی غلام میں ملکیت حاصل ہو گئی۔ اسی لیے اگر وہ غلام کو آزاد کر دے تو اپنے حصے میں اس کا آزاد کرنا نافذ ہو جائیگا۔ اور جب غلام میں اس کا حصہ ہے تو اپنے حصے کا فدیہ اسی کے ذمے ہوگا لہذا اس کی موجودگی ضروری ہے۔ را ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول کہ اس المال کی عدم تعیین سے نفع میں اس کا حصہ متعین نہیں ہوا تو یہ تسلیم نہیں بلکہ اسے حصے میں نہ ہونے کے لازم ہونے کی بناء پر متعین ہونا ہے کیونکہ فدیہ لازم نہیں ہوگا لہذا اس کے حق کی تعیین کے ساتھ اور اس کا متعین نہیں ہونا بلکہ اس المال کی تعیین اور اس المال کا متعین ہونا تقسیم سے ہوتا ہے لہذا تقسیم ضرورت کی بناء پر ہوگا پھر اگر ان میں سے ایک غلام دینے کو اختیار کرے اور دوسرا فدیہ دینے کو تو دونوں کو اپنے اختیار کا حق ہوگا

کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے حصے کا مالک ہے تو مثل مشترک غلام کے ہوگا سو اسے اس کے مشترک غلام میں جب ایک مشترک حاضر ہو اور دوسرا غیر حاضر ہو تو دوسرے کو حکم جائیت یعنی غلام دینے یا فدیہ دینے کے

ساتھ خطاب ہوگا جب کہ زیر بحث مسئلے میں جب تک دونوں اکٹھے موجود نہ ہوں ان میں سے ایک سے خطاب نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک کا تصرف متضمن ہوتا ہے تقسیم کو اس وجہ سے کہ غلام دینے یا خریدنے کے بعد مال مضارب میں باقی نہیں رہتا اور تقسیم دونوں کی موجودگی کے بغیر صحیح نہیں ہوتی جب کہ ایک شریک کا غلام دینا یا خریدنا تو تقسیم کو متضمن ہوتا ہے اور نہ ہی دوسرے شریک کے حق میں حکم کو متضمن ہوتا ہے لہذا اس کی موجودگی پر موقوف نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ مرہون غلام کے مسئلے کے خلاف ہے جب کہ اس کی قیمت دینے سے زائد ہو اور وہ خطائے کوئی جنایت کر بیٹھے تو راہن اور مرتسن دونوں سے حکم جنایت کا خطاب ہوگا۔ پھر اگر ان میں سے ایک غلام دینے کو اختیار کرے اور دوسرا خرید دینے کو تو ان کو اس کا اختیار نہیں ہوگا اور دونوں پر لازم ہوگا کہ وہ کسی ایک امر پر متفق ہو جائیں کیونکہ ملک یہاں پر ایک ہے اور ان کے اختیار کا اختلاف ایک مالک کے حق میں جنایت کے حکم کی تبعیض کا موجب ہوگا جو جائز نہیں مثل اس غلام کے جو رہن میں نہ ہو جبکہ زیر بحث مسئلے میں غلام کے مالک دو ہیں لہذا اگر ان کا اختیار مختلف ہو تو یہ ایک مالک کے حق میں جنایت کے حکم کی تبعیض کا موجب نہیں ہوگا۔

فقہاء کا کہنا ہے کہ جب ان میں سے ایک موجود نہ ہو اور غلام پر جنایت کا دعویٰ کیا جائے تو جب تک دونوں حاضر نہ ہوں یا سبھی مسوم نہ ہوں کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا غلام میں حق ہے لہذا جنایت میں کوئی تہذیب اختیار کرنے کا حق بھی دونوں کو ہوگا لیکن ایک کے خلاف دوسرے کی عدم موجودگی میں گواہی مسوم نہ ہوگی۔ غلام سے محض کفیل لینے کا وجہ یہ ہے کہ اس کے بارے میں اندیشہ ہے کہ وہ غائب ہو جائے اور یوں مجبوری جنایت کا حق غلام کی ذات کے ساتھ وابستہ ہو گیا ہے لہذا اس کو حق ہے کہ وہ اپنے حق کی پختگی کفیل کے ذریعے طلب کرے۔ اور ضرر ادویع میں حقوق عقد مضارب کی طرف لوٹتے ہیں نہ کہ رب المال کی طرف کیونکہ مآخذ تو مضارب ہی ہے پس وہی ہے جس سے بیع کی تسلیم کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور جو تسلیم فن کا مطالبہ کرے اسے وہی بیع اور شمن پر قبضہ کرتا ہے۔ وہ عیب کی بنا پر رد کرتا ہے اور وہ مقدمہ لڑتا ہے اور اس سے مقدمہ لڑا جاتا ہے جو وہ مذکورہ۔ اگر مضارب کوئی عیب دار غلام خریدے کہ رب المال کو اس کے عیب کا علم ہو لیکن مضارب کو علم نہ ہو تو مضارب کو غلام واپس کرنے کا حق ہے اور اگر مضارب کو علم ہو اور رب المال کو نہ ہو تو مضارب غلام کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ حقوق عقد مضارب کے ساتھ وابستہ ہیں رب المال کے ساتھ نہیں لہذا مضارب کے حکم کا اعتبار کرنا مالک کا نہیں اگر مضارب نے کوئی غلام خریدنا پھر اس میں عیب ظاہر ہوا اور رب المال نے شرائط کے بعد کہا کہ میں اس غلام پر راضی ہوں تو رد واپس کرنا باطل ہو جائے گا کیونکہ ملکیت رب المال کی ہے اور جب وہ اس پر راضی ہو گیا تو اس نے اپنے حق کو باطل کر دیا۔

اگر رب المال نے مضارب کو ہلکا اور بجم مضارب پر دیے کہ وہ ان سے عینہ فلاں شخص کا غلام خریدے پھر اس کی بیع کرے۔ اور مضارب نے اس کو خرید اور دیکھا نہیں تو وہ نہ تو خیال رویت اور نہ ہی خیال عیب کی بنا پر غلام واپس کر سکتا ہے کیونکہ رب المال کا علم کے بعد اس کے خریدنے کا حکم دینا اس عیب پر راضی ہونا ہے تو یہ ایسے ہو گا کہ اس نے خریدنے کے بعد کہا کہ میں اس پر راضی ہو گیا۔ وہ صورت مختلف ہے جب کہ اس نے غیر عین غلام کو خریدنے کا حکم دیا ہو کیونکہ رب المال قطعی طور پر نہیں جانتا کہ مضارب

عیب دار غلام خریدے گا یہاں تک کہ اس کا علم اس کی اس غلام پر رضامندی کی دلیل بن سکے۔

کیا مضارب کو حق ہوگا کہ وہ اپنے پڑوس میں مکان میں شفعہ دائر کرے جس کو کسی اجنبی نے خریدا ہو۔ یا رب المال نے اپنا مکان بیجا ہوا اور مضارب مضارب میں دوسرے مکان کی وجہ سے اس میں شیخ بننا ہو تو اس میں تفصیل ہے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اگر رب المال نے مضارب پر دو آدمیوں کو مال دیا ہو تو ان میں سے ایک کو دوسرے کی اجازت کے بغیر بیع و شراء کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور ان میں سے ایک وہ تمام تصرف ذکر کیا ہوا ایک مضارب کر سکتا ہے خواہ رب المال نے دونوں سے کہا ہو کہ تم دونوں اپنی رائے پر عمل کرو یا نہ کیا ہو کہ وہ ان دونوں کی رائے پر راضی ہو ہے ان میں سے ایک کی رائے پر راضی نہیں ہوا۔ تو یہ دونوں مثل دو دیکھوں کے ہو گئے۔ اور جب ایک کو اس کا شریک کسی تصرف کی اجازت دے دے تو وہ سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے کیونکہ جب اس نے اجازت دے دی تو دونوں کی رائے مجتمع ہو گئی تو یہ ایسے ہو گا یا کہ دونوں نے اسے عقد کیا۔

**قسم ثانی: وہ تصرفات جن کو مضارب مطلقہ میں بغیر صریح حکم کے نہیں کر سکتا**

اس کو اختیار نہیں کہ وہ مال مضارب پر استدان کرے یعنی مضارب میں قرضہ دے، اگر اس نے ایسا کیا تو یہ رب المال پر جائز نہ ہوگا اور یہ مضارب کے اپنے مال پر دین ہوگا کیونکہ استدان تو اس المال میں رب المال کی رضامندی کے بغیر زیادتی کو ثابت کرنا ہے بلکہ اس میں رب المال کی رضامندی کے بغیر پر ضمان کی زیادتی کو ثابت کرنا ہے کیونکہ مضارب کے باب میں اس المال سے خریدی ہوئی شئی کا ثمن رب المال پر مضمون ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مضارب اس المال کے ساتھ کوئی شئی خریدے پھر خریدی ہوئی شئی تسلیم ہے پیشتر ہلاک ہو جائے تو مضارب اس کی مثل کے لیے رب المال سے رجوع کر سکتا ہے۔ تو اگر ہم مضارب میں استدان کو جائز قرار دیں تو ہم رب المال پر ایسے ضمان کی زیادتی کو لازم کریں گے جس پر وہ راضی نہیں۔ اور یہ جائز نہیں۔

پھر استدان کی ایک صورت یہ ہے کہ منہ رب کوئی شئی ثمن دین کے ساتھ خریدے کہ جس کی جنس میں سے اس کی قبضے میں نہ ہو یہاں تک کہ اگر اس کے پاس اس المال کے دراجم و دانیر میں سے کچھ نہ ہو مثلاً اس نے اس المال سے کچھ سودا خریدا تھا پھر اس نے دراجم یا دانیر کے عوض کوئی اور شئی خریدی تو یہ خرید مضارب میں جائز نہیں اور خریدی ہوئی شئی مضارب کی ہوگی جس کا ثمن وہ خود اپنا مال میں سے ادا کرے گا کیونکہ اس نے ایسے ثمن کے عوض میں خرید کی ہے جس کی جنس میں سے اس کے پاس کچھ نہیں لہذا وہ مضارب میں استدان کرنے والا بنا جس شراء رب المال پر جائز نہیں ہوگا اور مضارب پر جائز ہوگا کیونکہ اس پر شراء کا نفاذ پایا گیا ہے مثل وکیل بالشراء کے جب کہ وہ خلاف کرے۔ شراء خواہ نقد ثمن سے ہو برابر ہے کیونکہ جب اس نے ایسی شئی کے عوض میں خریدی جس کی جنس اس کے پاس نہیں تو وہ مضارب میں استدان کر کے والا بنا جس کا اس کو اختیار نہیں۔

اگر مضارب کے پاس غلام یا سامان ہو جس کی قیمت اس المال کے مساوی ہو یا اس سے زیادہ ہو پھر وہ دراہم و دنانیر کے عوض میں مضارب کے لئے کوئی شئی خریدے تاکہ سامان کو نیچے اور اس کے متن سے ادائیگی کرے تو جائز نہیں خواہ متن نقد ہو یا ادھار ہو بوجہ مذکورہ کہ یہ استدانست ہے۔ اگر اس کے پاس جو سامان ہے وہ اس نے دراہم و دنانیر کے عوض بیچا اور دراہم و دنانیر اس کو ادائیگی کے وقت سے پیشتر حاصل ہو گئے تو وہ ان سے نفع نہیں اٹھا سکتا کیونکہ جب نے نے مالت شرا میں خلافت کیا تو متن اس پر لازم ہو گیا تھا۔ اور سامان اس کے لئے ہو گیا تھا اس لئے کہ اس کو مضارب کے لئے شرا کا اختیار نہ تھا۔ پس عقد خود اس کے لئے واقع ہوا لہذا اس کے بعد وہ مضارب کے لئے نہیں بنے گا۔

اسی طرح مضارب جب مال مضارب پر قبضہ کر لے تو اس کو اختیار نہیں کہ اس کے پاس جو سامان ہے اس سے زیادہ کی شرا (خرید) کرے کیونکہ زائد دین ہو گا اور اس کے پاس مال مضارب نہیں کہ اس میں سے زائد کے متن کی ادائیگی کر سکے حتیٰ کہ اگر اس نے دو ہزار کا سودا خرید لیا جبکہ مال مضارب بت ہزار درہم ہوں تو خریدے ہوئے سودے میں ہزار کا حصہ مضارب کے لئے اور ہزار سے زائد کا حصہ فاس مضارب کے لئے ہو گا۔ اس کا نفع بھی اس کے لئے ہو گا اور اس میں نقصان بھی اس کے ذمے ہو گا۔ اور زائد متن اس کے اپنے مال میں دین ہو گا کیونکہ مضارب کو ہزار کا سامان خریدنے کا اختیار ہے ہزار سے زائد مضارب کے لئے خریدنے کا اختیار نہیں۔ ہاں اس کو اپنے لئے خریدنے کا اختیار ہے لہذا زائد اس کے اپنے لئے واقع ہو جائے گا۔

اسی طرح جب مضارب اس المال پر قبضہ کر لے اور وہ اس کے قبضے میں موجود ہو تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مضارب کے لئے دراہم و دنانیر کے علاوہ کھلی یا موزونی یا معدود یا ایسے کچھ جس کے اوصاف اصدات ادائیگی مذکور ہوں کے عوض خرید کر سکے جبکہ وہ اس کے پاس نہ ہوں کیونکہ بیع مال کے شرائط مال پر استدانست ہوتی ہے۔

اگر مضارب کے پاس مال مضارب تمسلی یا موزونی ہو پھر وہ کوئی کپڑا یا غلام کسی ایسے کھلی یا موزونی کے عوض خریدے جو کسی کے ذمے میں ہو تو خریدی ہوئی شئی مضارب کے لئے ہو گی کیونکہ اس کے قبضے میں اس کی جنس میں سے موجود ہے لہذا یہ استدانست نہیں ہوئی۔

اگر مضارب کے پاس دراہم ہوں اور وہ کوئی سودا دراہم کے عوض میں ادھار خریدے تو یہ استدانست نہیں ہو گی کیونکہ اس کے قبضے میں اس کی جنس میں سے موجود ہے۔

اگر مضارب کے پاس دراہم ہوں اور وہ دنانیر کے عوض میں خریدے یا اس کے پاس دنانیر ہوں اور وہ دراہم کے عوض میں خریدے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شرا رب المال پر جائز نہ ہو یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ استحسان کی رو سے جائز ہے۔ و جمیع قیاس یہ ہے کہ دراہم و دنانیر حقیقت میں دو مختلف اجناس ہیں تو اس نے ایسی شئی کے عوض میں خرید لیا جس کی جنس میں سے اس کے پاس نہیں ہے لہذا یہ استدانست ہوئی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ سامان کے عوض میں



خرید سے۔ وجہ امتحان یہ ہے کہ تمہارے نزدیک دراجم و ذانیہ ایک جنس ہیں کیونکہ یہ اشیاء کے اقسام ہیں اور دونوں ہی کے وسیلے نفقات، جرائم کی دیات اور تلف کردہ اشیاء کی قیمتوں کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اور ایک کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا دشوار بھی نہیں ہے لہذا دونوں بہتر لاشیٰ واحد کے ہیں۔ پس مضارب ایسی شئی کے ساتھ خریدنے والا بنا جس کی جنس میں سے اس کے پاس موجود ہے۔ اسی طرح اگر وہ ایسے ثمن کے ساتھ خرید کرے جس کی جنس میں سے تو اس کے پاس ہو لیکن صفت میں مخالفت ہو مثلاً سفید دراجم کے عوض خریدے جبکہ اس المال سیار دراجم ہوں یا کھرے دراجم کے عوض خریدے جبکہ اس المال کھوٹے ہوں یا سیاہ دراجم کے عوض خریدے جبکہ اس المال سفید دراجم ہوں یا کھوٹے دراجم کے عوض خریدے جبکہ اس المال کھرے دراجم ہوں تو یہ خرید مضارب پر جائز ہے۔ زعفر مرسلہ کا قول ہے کہ ان میں سے کوئی بات بھی مضارب پر جائز نہیں اور یہ استدلال ہوگا۔ اور اختلاف صفت کو مثل اختلاف جنس کے سمجھا جائے گا۔ محمد مرسلہ کا قول ہے کہ اگر اس نے ایسی شئی کے عوض خریدے کہ اس کی صفت اس المال کی صفت سے کتر ہے تو جائز ہے۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر ایسی شئی کے عوض خریدے کہ اس کی صفت اس المال کی صفت سے زائد ہے تو وہ مضارب پر جائز نہیں۔ محمد مرسلہ کا قول ہے کہ جب اس نے ایسی شئی کے ساتھ خریداجس کی صفت اس المال کی صفت سے کتر ہے تو اس کے قبضے میں وہ مقدار ہے جس کے ساتھ اس نے بیع کو فرمایا۔ اور کچھ زائد ہے لہذا جائز ہوگا۔ اور جب اس نے ایسی شئی کے ساتھ خریداجس کی صفت زیادہ کامل ہے تو اس کے قبضے میں وہ مقدار نہیں ہے جس کے عوض میں اس نے شرائط کی۔ لہذا مضارب پر جائز نہ ہوگا صحیح قول ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما کا ہے کیونکہ جب اختلاف جنس کے وقت شرائط جائز ہے تو اختلاف صفت کے وقت تو بطریق اولیٰ جائز ہوگا اس لئے کہ صفت میں تفاوت جنس سے کتر ہوتا ہے۔

اگر اس المال ہزار درجم ہوں اور مضارب نے ہزار دراجم کے عوض یا ہزار کی قیمت کے ذانیہ یا مئوس کے عوض میں سودا خریدیا تو اس کے بعد اس کو اختیار نہیں کہ مضارب پر ہزار پر دوسرے ہزار کے عوض میں خرید کرے کیونکہ مال مضارب پر ثمن اول کا استحقاق ہے لہذا مضارب اس کے بعد اگر کچھ خریدے گا تو وہ مال مضارب پر استعدانت کرنے والا بنے گا۔ پس اس کا اختیار نہ ہوگا۔

اور اگر مضارب پہلے ایک غلام یا بچہ سو کے عوض میں خریدتا تو اس کے بعد اس کو اختیار نہیں کہ پانچ سو کے مقدار کے علاوہ سے کچھ خرید کرے کیونکہ پانچ سو مضارب سے نکل چکے ہیں یہی حکم ہے اس میں کہ جب جو مال کو لاحق ہو کیونکہ اس میں اس المال میں سے استحقاق پیدا ہوتا ہے پس مقدار متعلق مضارب پر ہے سے نکل جانے کی۔ پھر جب وہ بقیہ زائد کے عوض میں خریدے تو وہ مال مضارب پر استعدانت کرنے والا بنالہذا صحیح نہ ہوگا۔

اگر مضارب نے بیعہ شرائط کی اور مال مضارب میں تصرف کیا اور اس کے قبضے میں مال کی

کئی اصناف جمع ہو گئیں مثلاً کبلی موزونی معدود اور دیگر اموال لیکن اس کے پاس نہ دراجم و نہ نایہ ہوں اور نہ غلوس ہوں تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ ایسے جنس کے ساتھ شرا کر کے کہ صفت و جنس و مقدار میں جس کی مثل اس کے پاس نہ ہو مثلاً ایک غلام خریدے ایک کر گندم کے عوض میں جس کی صفت ذکر کی گئی ہو۔ تو اگر اس نے درمیان گندم کے ایک کر کے عوض خرید کی اور اس کے پاس بھی درمیان قسم کی گندم ہو یا عمدہ قسم کی گندم کے ایک کر کے عوض خرید کی اور اس کے پاس بھی عمدہ قسم ہے تو جائز ہے۔ اور اگر جس صفت کی گندم کے ساتھ خرید کی ہے اس کے پاس سے اس سے زیادہ عمدہ ہے یا اس سے گھٹیا ہے تو یہ خرید مضاربت کے لئے نہیں ہوگی بلکہ مضارب کے لئے ہوگی کیونکہ جب اس کے پاس جنس کی مثل نہیں ہے تو وہ مضاربت پر استئمانت کرنے والا بنا لہذا جائز نہیں۔ یہاں اختلاف صفت دراجم میں اختلاف صفت کی مانند نہیں کیونکہ وہاں دراجم و نہ نایہ کا اختلاف جنس مانع جواز نہیں تو اختلاف صفت بوجہ اس سے کمتر ہونے کے بطریق اولی مانع نہ ہوگا جبکہ یہاں اختلاف جنس مانع جواز ہے پس اختلاف صفت بھی مانع ہوگا۔

پھر ان تمام صورتوں میں جن میں ہم نے ذکر کیا کہ مضارب کے لئے رب المال پر استئمانت کرنا جائز نہیں برابر ہے کہ رب المال نے یہ کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو کیونکہ ان کا کہنا کہ تو اپنی رائے پر عمل کر اس کو وہ امور تفویض کرنا ہے جو مضاربت کے ہیں۔ جو کہ استئمانت میں داخل نہیں لہذا مضارب کو اس کا اختیار نہ ہوگا جب تک کہ رب المال صراحت کے ساتھ اس کی اجازت نہ دے دے۔

پھر جیسے مضارب کو مال مضاربت پر استئمانت کرنے کا اختیار نہیں ایسے ہی مال مضاربت کی اصلاح پر استئمانت کرنے کا بھی اختیار نہیں حتیٰ کہ اگر مضارب نے پورے مال مضاربت سے خرید یا پھر اس کے اٹھوانے پر یا اس کی دھلائی پر یا اس کو منتقل کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھا تو ان سب میں اس کا تصور ہوگا کیونکہ جب اس کے پاس اس المال میں سے کچھ باقی نہ بچا تو وہ اجرت پر رکھنے سے مضاربت پر استئمانت کرنے والا بنا جو کہ جائز نہیں تو وہ خود اپنے لئے عقد (بادیہ) کرنے والا اور دوسرے کے مال میں تصور کرنے والا بنا جیسے کہ اگر کوئی کسی دوسرے کا سامان اٹھا لے یا اس کے کپڑے دھو دے جبکہ دوسرے نے اس کو حکم نہ کیا ہو۔

محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس وقت جب وہ کپڑوں کو اپنے مال میں سے سیاہ رنگ دیدے جس سے کپڑے میں کمی آجائے کیونکہ استئمانت جائز نہیں۔ اور وہ سیاہ رنگ کی وجہ سے شریک بھی نہیں بنے گا کیونکہ وہ کپڑے میں زیادتی کا موجب نہیں بنا بلکہ اس میں نقصان و کمی کا موجب بنا ہے۔ اور مضارب پر اس کے فعل سے ضمان نہیں آئے گا خواہ رب المال کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو کیونکہ اس کو عقد مضاربت کی وجہ سے اس کی اجازت ہے اس دلیل کی بنا پر اگر اس کے پاس نامہ داس المال ہو اور اس میں سے وہ کپڑوں کو سیاہ رنگ دیدے جس سے کپڑوں میں نقصان آجائے تو مضارب پر ضمان نہیں آئے گا۔ تو یہی حکم اس وقت ہے جب مضارب اپنے مال

میں سے رنگ دیدے۔

اگر وہ کپڑوں کو عصف وزر در رنگ، یا زعفران یا کسی ایسے رنگ سے رنگے جس سے کپڑے میں زیادتی آجائے جبکہ اس کے پاس مال مضاربیت میں سے کچھ نہ ہو تو اگر رب المال نے اس کو اپنی رائے پر عمل کرنے کو نہ کہا ہو تو مضارب پر ضمان آئے گا اور رب المال کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو مضارب سے اپنے سامان کے رنگے کے وقت سے پہلے کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور سامان مضارب کو دیدے اور چاہے تو سامان مضارب کے پاس پہنچے دے یہاں تک کہ وہ بھیجے پھر رب المال سفید کپڑے کی قیمت میں تصرف کرے گا اور مضارب اس قیمت میں جو رنگ کی وجہ سے زیادہ ہوئی ہے کیونکہ رنگ عین اور موجود مال ہے تو جو قیمت کپڑے کے مقابل ہوگی وہ مال مضاربیت ہوگی اور جو رنگ کے مقابل ہوگی وہ فاسد مضارب کے لئے ہوگی کیونکہ رنگنا مال مضاربیت پر استثناء ہے جو جائز نہیں۔ لہذا رنگ مضاربیت سے خارج رہا۔ اور مضارب جب اپنا مال مال مضاربیت کے ساتھ غلط کر دے اور رب المال نے اپنی رائے پر عمل کرنے کو نہ کہا ہو تو مضارب پر ضمان آتا ہے اور وہ مثل اس اجنبی کے ہوتا ہے کہ جو اپنا مال غلط کر دے۔ اگر کپڑوں کو کوئی اجنبی رنگ دیدے تو مال کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو اس سے کپڑوں کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور چاہے تو کپڑوں کو شرکت پر رہنے دے۔ اور رنگے ہوئے کپڑے کے ٹخن میں دونوں شرکت میں اپنا اپنا حصہ لے لیں۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اور اگر رب المال نے مضارب کو اپنی رائے پر عمل کرنے کو کہا ہو تو مضارب پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ جب رب المال یہ کہنے تو مضارب کو مال مضاربیت کے ساتھ اپنا مال غلط کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور رنگ اس کی ملک ہے لہذا اس کو غلط کرنے سے ضمان نہیں آئے گا اور سامان دونوں کے درمیان (مشترک) ہو جائے گا۔ اور جب اس کی بیع ہوگی تو ٹخن کی تقسیم ہوگی سفید کپڑے کی قیمت کے حساب سے۔ جو ٹخن اس کے مقابل ہوگا وہ مضاربیت میں ہوگا اور جو رنگ کے مقابل ہوگا وہ مضارب کا ہوگا۔

اور جب رب المال مضارب کو مال مضاربیت پر استثناء نہ کرنے کی اجازت دیدے تو اس کو استثناء نہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور جو وہ استثناء کرے گا وہ دونوں کے درمیان شرکت وجوہ والی قسم بنے گی اور خریدی ہوئی شئی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی کیونکہ دین پر خریدی ہوئی شئی کو مضاربیت میں کرنا ممکن نہیں اس لئے کہ مضاربیت صرف مال عین میں جائز ہوئی ہے۔ پس اس کو شرکت وجوہ بنایا جائے گا اور خریدی ہوئی شئی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی کیونکہ شریعت تقاضا کرتی ہے مساوات کا۔ خواہ مضاربیت میں دونوں کے درمیان نفع کا تناسب نصف نصف ہو یا دو تہائی اور ایک تہائی ہو کیونکہ یہ جدا شرکت ہے لہذا مضاربیت کے حکم پر بین نہ ہوگی اور کتاب الشریک میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ شرکت وجوہ میں نفع میں تفاضل جائز نہیں مگر ضمان میں تفاضل کی شرط کے ساتھ۔ اگر دونوں نے ضمان میں تفاضل کی شرط رکھی تو نفع بھی

اسی طرح ہوگا۔ اور اگر مطلق چھوڑا یعنی ضمان میں تفاضل کی شرط نہیں کی (تو خریدی ہوئی شئی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اس میں نفع میں تفاضل جائز نہ ہوگا۔ اور جب یہ شرکت وجوہ بنی تو ثمن مضاربیت سے جدا دونوں پر دین ہوگا اور مضارب کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ اس کے عوض میں مال مضاربیت کو رہن رکھ سکے مگر رب المال کی اجازت سے۔ اگر رب المال کل ثمن کے عوض میں رہن رکھنے کی اجازت دیدے تو اس نے مضارب کو نصف رہن مضارب کے دین کے عوض رہن رکھنے کے لئے عاریتاً دیا اور اگر رہن ہلاک ہوگا تو وہ (نصف) مضارب پر مضمون ہوگا۔

مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربیت قرض میں دے کیونکہ قرض فی الحال تبرع ہوتا ہے اس بنا پر کہ اس کے مقابل فی الحال کوئی عوض نہیں ہوتا۔ مبادلہ وہ بعد میں بتا ہے۔ اور دوسرے کے مال میں تبرع نہیں ہو سکتا یہی حکم حبرہ اور صدقہ کا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تبرع ہے۔ مضارب کو سبقت (ہندی) لینے کا بھی اختیار نہیں کیونکہ وہ لینا استمانت ہے جس کا اس کو اختیار نہیں۔ اسی طرح وہ ہندی دے بھی نہیں سکتا کیونکہ ہندی دینا قرض دینا ہے جس کا اس کے رب المال کی صرح اجازت کے بغیر اختیار نہیں۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ انہوں نے فرمایا کہ مضارب کو نہ تو قرض دینے کا اختیار ہے اور نہ ہی ہندی لینے کا یہاں تک کہ رب المال اس کو بعید اسی کا حکم دے اور یوں کہے کہ اگر تو پاس ہے تو ہندی لے اور قرض دے۔ اور جب اس سے کیا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر تو یہ محض بیع و شراء شرکت مضاربیت اور غلط مال پر محمول ہوگا۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا اور جہاناً قول ہے جس کی وجہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ رب المال کا قول کہ اس میں اپنی رائے سے عمل کر "مضاربیت میں رائے کو اس کی طرف تفویض کرنا ہے جبکہ تبرع عمل مضاربیت میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح استمانت بھی بلکہ وہ اجازت کے وقت شرکت وجوہ ہوتی ہے جو کہ مضارب کے علاوہ ایک دیگر عقد ہے اور رب المال نے اس کو رائے تفویض کی ہے خاص مضاربیت میں کسی اور عقد میں نہیں کہ جس کا مضاربیت سے کوئی تعلق نہ ہو پس وہ اس تفویض میں داخل نہ ہوگا۔

مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اتنے فہن کے ساتھ خرید کر سے جو لوگ عام طور پر روا نہیں رکھتے اگرچہ رب المال نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر۔ اور اگر اس نے ایسے خرید تو غلام کرنے والا ہوگا کیونکہ مضاربیت شراء (خرید) میں توکیل ہے اور توکیل بالشرع مطلق ہو اس کو مضارب کی طرف پھیرا جاتا ہے جو یہ ہے کہ شراء قیمت بخلی کے ساتھ ہو یا اتنے فہن کے ساتھ ہو جس کو لوگ اس جیسی شئی میں بابت برداشت کر لیتے ہیں نیز اتنے فہن کے ساتھ شراء جس کو لوگ اس میں روا نہیں رکھتے محابات ہے اور محابات تبرع ہوتا ہے اور تبرع عقد مضاربیت میں داخل نہیں۔

مضارب کو مال کے عوض میں غلام کو آزاد کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ یہ غلام کی گردن سے ملکیت کو نوازل کرنا ہے ایسے دین کے عوض میں جو مفلس کے ذمے میں ہے۔ لہذا اس میں تبرع کامنی

لے۔ فہن: یہاں قیمت خرید میں بیشی مراد ہے۔

ہوا۔ نیز یہ تجارت نہیں ہے کیونکہ تجارت مال کا بعض مال کے مبادلہ کو کہتے ہیں اور یہ آزادی کا مبادلہ مال سے ہے۔

مضارب کو مکاتب بنانے کا اختیار بھی نہیں کیونکہ مبادلہ المال بالمال کے معدوم ہونے کی بنا پر یہ تجارت نہیں۔ اسی لئے تجارت میں ماذون غلام کو اس کا حق نہیں ہوتا۔

مضارب مضاربیت کے غلام کو آزاد نہیں کر سکتا جبکہ غلام یعنی اس کی قیمت) میں مال سے زائد نہ ہو۔ اور اگر آزاد کرے گا تو یہ نافذ نہیں ہوگا کیونکہ (مضاربیت کا کیا ہوا) عقد سابق غلام کو آزاد کرنے کا اختیار نہیں دیتا۔ نیز مال کے بدلے آزاد کرنے کا جب اس کو اختیار نہیں جس میں مبادلہ کا معنی پایا جاتا ہے تو بغیر مال کے آزاد کرنے کا بطریق اولیٰ اختیار نہ ہوگا اور مضارب کی غلام میں کوئی ملکیت نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کا آزاد کرنا نافذ نہیں ہوتا مضارب کے پاس غلام کے علاوہ کوئی اور مال ہو یا نہ ہو برابر ہے کیونکہ غلام جب اس مال کے بقدر ہے کہ اس میں زائد نہیں تو مضارب کے لئے اس میں کوئی حق متعین نہیں ہوگا کیونکہ وہ اس مال میں گھر ہوا ہے اس ویل سے کہ اگر وہ مال ہلاک ہو جائے تو غلام اس مال بن جائے گا۔

اور اگر آزاد کئے جائے تو غلام میں (یعنی اگر اس کی قیمت) اس مال سے زائد ہے تو مضارب کا اس کو آزاد کرنا جائز ہے نفع میں اپنے حصے کے بقدر کیونکہ جب غلام کی قیمت اس مال سے زائد ہے تو مضارب کے لئے اس میں ملکیت متعین ہوگئی پس اس کے حصے کے بقدر میں آزاد کرنا نافذ ہوگا۔ جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی غلام دو شریکوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کو آزاد کر دے۔

اسی طرح اگر مضارب مضاربیت کے غلام سے مکاتبت کرے یا مال کے عوض اس کو آزاد کرے اور غلام میں اس مال سے زائد نہ ہو تو جائز نہیں۔ اور اگر اس مال سے زائد ہو تو مثل اس غلام کے ہوگا جو دو شریکوں کے باہم مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کو مال کے عوض آزاد کر دے۔ تو جب غلام قبول کر لے تو مضارب پر حصہ آزاد ہو جائے گا البتہ رب المال کو اختیار حاصل ہوگا جو یہ ہے کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے پیشتر وہ کتابت فرج کر سکتا ہے کیوں کہ کتابت میں اس کا نقصان ہے فی الحال بھی اور آئندہ بھی۔ جہاں تک فی الحال نقصان کا تعلق ہے تو وہ ہے کہ جب تک کتابت کا کوئی حصہ بھی باقی ہے رب المال نہ تو اپنے حصہ کی بیع کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کا جہد کر سکتا ہے۔ آئندہ کا نقصان یہ ہے کہ جب غلام نے بدل کتابت کی ادائیگی کا اور آزاد ہو جائے گا تو رب المال پر باقی حصہ (یعنی رب المال کا حصہ) فاسد ہو جائے گا پس کتابت کو فسخ کرنے سے رب المال نقصان کے دفعیہ کو پہنچ کر سکتا ہے کیونکہ کتابت قابل فسخ

ہوتی ہے لہذا رب المال کو اس کو فسخ کرنے کا حق ہوگا مثل دو شریکوں میں سے ایک کے جو آپس میں مشترک مکان کے معینی کمرے میں اپنے حصے کی بیع کرے تو اس کے شریک کو بیع توڑ کا اختیار ہوتا ہے اگرچہ بائع نے اپنی ملکیت کی بیع کی ہے کیونکہ شریک کو اس بیع کے نفاذ سے نقصان ہوتا ہے اس لئے کہ جب وہ مکان کی تقسیم چاہے گا تو دو تقسیموں کی ضرورت ہوگی۔ ایک تقسیم کمرے کی مشتری کے ساتھ اور دوسری تقسیم بقعہ مکان کی شریک اول کے ساتھ جس میں نقصان و ضرر ہے لہذا نقصان کو دفع کرنے کے لئے بیع کو توڑنے کا حق ہوگا پس ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا اس کے برخلاف وہ صورت ہے جس میں مضارب غلام میں اپنے حصے کو مدبر بناتا ہے یا آزاد کرتا ہے تو یہ نافذ ہوں گے اگرچہ اس سے رب المال کو نقصان ہوتا ہے کیونکہ نقصان کو محض اس وقت دفع کیا جاتا ہے جب ممکن ہے اور ان صورتوں میں ممکن نہیں اس لئے کہ تدبیر اور اعتنا (آزاد کرنا) ایسے تصرف ہیں جو کتابت کے برخلاف فسخ کا احتمال نہیں رکھتے۔

اور اگر غلام نے فسخ سے پیشتر بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا جوہ آزادی کی شرط یعنی بدل کتابت کی ادائیگی کے پائے جانے کے۔ البتہ رب المال کو اختیار ہوگا کہ غلام نے جو بدل کتابت ادا کی ہے اس میں سے اپنا حصہ لے کیونکہ وہ دونوں کے درمیان مشترک غلام کا کسب ہے۔

اسی طرح اگر اس المال ہزار درہم ہوں اور مضارب ان سے دو غلام خریدے کہ جن میں سے ہر ایک ہزار کی قیمت کا ہو پھر مضارب ان میں سے ایک کو آزاد کر دے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اس کا آزاد کرنا جائز نہیں جیسکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب کا ہر غلام میں سے اپنے حصے کو آزاد کرنا جائز ہے۔ ان کی وجہ یہ ہے کہ اس المال صرف ہزار ہے تو جو اس پر زائد ہوگا وہ نفع ہوگا اور مضارب کا اس میں حصہ ہوگا لہذا اس کے اپنے حصے میں اس کا اعتنا (آزاد کرنا) نافذ ہوگا۔ ہذا دلیل یہ ہے مضارب کی ملکیت کسی ایک غلام میں متعین نہیں ہوتی کیونکہ جائز ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس المال ہوا حد دوسرا نفع ہو اور ایک کو اس المال بنانا اور دوسرے کو نفع بنانا اس کے مکس سے اولی نہیں ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کو ایسے سمجھا جائے گا کہ اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے۔ نیز اس المال کے تعین سے پیشتر نفع میں مضارب کا حق متعین نہیں ہوتا اور اس المال متعین نہیں ہوتا مگر نفع میں مضارب کی ملکیت کی تعین کے ساتھ۔

اسی طرح اگر مضارب کے پاس بیس غلام ہوں جن میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار درہم ہو اور اس المال ہزار درہم ہوں تو ان میں سے کسی ایک میں بھی مضارب کا آزاد کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ ان میں سے ایک میں بھی مضارب کے لئے ملکیت متعین نہیں ہوتی اور وہ اس بنا پر کہ ان میں سے ہر ایک اس المال بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تو حیب وہ ان میں سے کسی کا بھی مالک نہیں ہے تو اس کا اعتنا ناقد نہیں ہوگا۔

ہمارے مشائخ میں سے بعض نے کہا کہ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس قاعدے پر مبنی ہے کہ غلام اور باندیوں کو لکھے ایک مرتبہ تقسیم نہیں کیا جاتا بلکہ ہر شخص (یعنی غلام و باندی) کی علیحدہ علیحدہ تقسیم ہوتی ہے کیونکہ غلام اور باندیاں دیکھا سوال کی مختلف اجناس کی طرح ہیں۔ اور مضارب کی ملکیت کا تعین عروض (سامان) وغیرہ کی اجناس مختلف میں نہیں ہوتا۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر (سب غلاموں و باندیوں کی مثل چوپایوں کے ایک تقسیم ہوتی ہے پس نفع ظاہر ہوگا لہذا مضارب کا اعتناق نفع میں اس کے اپنے حصے میں نافذ ہوگا۔ اور ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ اس مسئلہ میں اتفاق ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی ان کی محض ایک تقسیم اس وقت کرے گا جب قاضی کی یہ رائے ہو۔ اس سے پیشتر نہیں بلکہ غلام بمنزلہ اجناس مختلفہ ہیں۔ اسی لئے بغیر بیان فن کے غلام کے شرائط میں توکیل صحیح نہیں جیسے کہ کپڑے کی شرائط میں توکیل میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر دو آدمیوں کے مابین خدمت کے چند غلام ہوں تو ان کے سبب سے کسی ایک پر صدقہ فطر نہیں آئے گا۔ امام روایات میں ایسا ہی ہے۔

قاعدہ یہ ہے کہ مال مضارب جب ایک جس ہوا اور اس میں راس المال سے زائد ہو تو بعض کے ساتھ ضم کیا جائے گا اور اس المال سے زائد میں مضارب کا حصہ متعین ہوگا اور جب مال مضارب دو مختلف جس ہوں ان میں سے ہر ایک راس المال کی مثل ہو تو ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا پس ان میں سے ایک میں بھی مضارب کے لئے ملکیت متعین نہیں ہوگی بوجہ ان میں سے ہر ایک کے راس المال کے ساتھ گھرے ہوئے ہونے کے۔

اس مسئلے کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ رب المال اگر سب غلاموں کو آزاد کر دے تو اس کا اعتناق تمام میں نافذ ہوگا کیونکہ جب ان میں سے کسی میں بھی مضارب کے لئے ملکیت متعین نہیں ہوئی تو یہ رب المال پر نافذ ہوگی توجیب اس نے بیک لفظ سب کو آزاد کیا تو وہ آزاد ہو جائیں گے اور رب المال ان میں مضارب کے حصے کا ضمان (تاوان) ادا کرے گا خواہ وہ کشادہ دست ہو یا تنگ دست۔ ضمان تو اس وجہ سے ہوگا کہ اگرچہ مضارب غلاموں میں سے کسی کا مالک نہیں بنا لیکن اس کو تملیک (مالک بننے) کا حق حاصل ہو چکا تھا۔ اور رب المال نے اس کے اس حق کو فاسد کیا لہذا ضمان دے گا۔ کشادہ دستی اور تنگ دستی اس مسئلے میں محض اس وجہ سے برابر ہے کہ رب المال نے خود از تکاب کر کے سب کو آزاد کیا۔ اور اس کا اعتناق سب میں نافذ ہوا لہذا وہ مضارب کے مال کو تلف کرنے والا بنا بر خلاف ضمان عتیق کے کہ اس میں پہلے آزاد کرے والے کا حصہ آزاد ہوتا ہے پھر وہ آزاد ہی شریک کے حصے تک سہابت کرتی ہے جیسا کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قاعدہ ہے۔ اسی لئے اس میں کشادہ دستی اور تنگ دستی کا امتلاک ہے۔

اسی طرح اگر مضارب مال مضارب سے ایک غلام خریدنے سے پھر اس کے بارے میں اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرے تو اگر غلام ماس المال سے زائد نہیں ہے تو اس کا یہ دعویٰ نسب جائز نہیں۔ اور اگر اس میں زائد ہے تو اس کا دعویٰ جائز ہے اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ دعویٰ نسب آزاد کرنا ہے اور یہ بنی ہونا ہے ملکیت پر۔ تو جب غلام میں زائد نہ ہو پھر اس کے بعد اس کی قیمت ماس المال سے بڑھ جائے اور غلام میں زائد ظاہر ہو جائے تو اس کا دعویٰ جائز ہوگا اور غلام اس پر آزاد ہو جائے گا اور یہی اس غلام کے ہوگا جو دو شخصوں کے مابین مشترک ہو پھر ان میں سے ایک پر اس کا منہ بغیر اس کے فعل کے آزاد ہو جائے مثلاً وہ اپنے حصے کا وارث بن جائے۔ اور یہ محض اس وجہ سے ہوگا کہ جب اس نے نسب کا دعویٰ کیا اور فی الحال اس کی ملکیت نہ ہو تو یہ دعویٰ ملکیت پر موقوف رہے گا۔ اور جب غلام کی قیمت بڑھ گئی تو وہ اس کے ایک حصے کا مالک بن گیا لہذا اس کا دعویٰ اس غلام میں نافذ ہوگا جیسے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کے ملوک غلام میں نسب کا دعویٰ کرے پھر اس کا مالک بن جائے۔ تو اس کا دعویٰ نافذ ہوگا اس کے برخلاف اگر وہ غلام کو آزاد کر دے پھر اس کی قیمت بڑھ جائے تو اس کا احتیاق نافذ نہ ہوگا کیونکہ دوسرے کی ملک میں انٹلے خالق موقوف رہے گا مثلاً اس صورت کے جب دوسرے کے غلام کو آزاد کر دے پھر اس کا مالک بن جائے۔ اور مضارب پر اس میں ضمان نہ آئے گا کیونکہ غلام اس کے فعل کے بغیر آزاد ہوا ہے اس لیے کہ وہ قیمت میں زیادتی کے باعث۔ آزاد ہوا ہے۔ اور مشترک غلام جب کسی شریک پر دوسرے کے فعل کے بغیر آزاد ہو جائے تو دوسرے کو اپنے شریک کو کچھ ضمان نہیں دینا پڑتا۔

اگر ہزار درہم کی قیمت کی ایک باندی خریدی جب کہ اس المال بھی ہزار روپہ اور باندی ایک بچہ ہے جس کی قیمت ہزار کے مساوی ہو پھر مضارب اس بچے کے بارے میں (اپنی اولاد ہونے کا) دعویٰ کرے تو نہ تو وہ بچا اس کا ہوگا اور نہ ہی ماں مضارب کی ہم ولد بنے گی کیونکہ ماں و بچے میں سے کسی کی قیمت بھی اس المال سے زائد نہیں ہے کرنی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے جب کہ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ جواب اس صورت پر معمول ہے جبکہ مضارب کے باندی کو خریدنے سے پیشتر ہی باندی کو حمل ٹھہر چکا ہو۔ اور جب حمل خریدنے کے بعد ٹھہرا ہو تو مسئلہ کا حکم بدل جاتا ہے کیونکہ اس وقت عتق کے سودرہم بطون و ان دے گا۔ اور رب المال جب وہ سودرہم وصول کرے گا تو وصول کی ہوئی اس رقم کو اس المال میں سے شمار کیا جائے گا جس کی وجہ سے اس المال کم ہو کر نو سودرہم رہ جائے گا۔ اس وقت مضارب کے لیے ماں و بچے دونوں میں ملکیت متعین ہو جائے گی اور اس کا دعویٰ بھی نافذ ہوگا اور نسب بھی ثابت ہوگا۔

سلف عقر اس مہر کو کہتے ہیں جو شریعہ سے کس عورت سے جماع کرنے پر اس کو دیا جاتا ہے۔ اور کنواری باندی کا مہر اس کی کل قیمت کا دسواں حصہ ہوتا ہے اسی لیے یہاں سودرہم کا ذکر ہے۔



اور حب نسب ثابت ہو جائے گا تو مضارب کو مال کی قیمت کے فوسو درہم دینے پڑیں گے تاکہ رب المال اپنا پورا اس المال وصول کر لے پھر مضارب کو پچاس درہم کا مال مزید دینا ہو گا اور بیع مال سے بچی ہوئی آخری رقم ہے بیس ظاہر ہو گا کہچہ دونوں مضارب ورب المال کے درمیان نفع ہے لہذا بیعے کا نصف تو مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا اور نصف میں وہ رب المال کے لیے سنی کرے گا یعنی پچاپنی آدمی قیمت کے بعد رہا کر رب المال کو دے گا۔

عینی ابن ابان رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جواب صحیح ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ایک اور مسئلہ ذکر کیا جس پر عینی ابن ابان رحمہ اللہ نے طعن کیا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ مضارب جب ہزار کی قیمت کی باندی خریدے اور وہ ہزار کی قیمت کا بچہ بنے پھر مضارب اس بچے کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا البتہ مضارب کو فقہ دینا ہوگا۔

اگر بچے کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو جائے تو مضارب سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ بچے کی قیمت میں اضافہ کی وجہ سے اس میں نفع کے ظاہر ہونے کی بنا پر مضارب اس بچے کے ایک حصے کا مالک بن گیا۔ پس بچے کا چوتھائی مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا اور اس کے لیے مضارب کے ذمے کچھ تاوان بھی نہ آئے گا کیونکہ بچہ قیمت میں اضافہ کی بنا پر جس میں مضارب کا کوئی عمل دخل نہیں ہے آزاد ہوا ہے۔ اور غلام (یعنی یہ بچہ) رب المال کو اپنی تین چوتھائی قیمت لے کر آزاد کرے گا۔ باندی اپنی حالت پر باقی رہے گی اور جب تک رب المال عقر اور ساریہ (بچہ جو کم کر دے گا) وصول نہ کرے وہ باندی مضارب کی ام ولد نہ بنے گی کیونکہ باندی میں مضارب کے لیے نفع اس وقت تک ظاہر نہیں ہوگا جب تک رب المال کو اصل مال میں سے کچھ وصول نہ ہوگا پس مضارب کو ابھی باندی میں کچھ ملکیت حاصل نہ ہوئی اور ملکیت کے بغیر استیلا (ام ولد بنانا) ثابت نہیں ہوتا۔

اور اگر بچے کی قیمت میں تو اضافہ نہ ہو لیکن مال کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو جائے تو اس کی قیمت میں اضافہ کے باعث اس میں نفع ظاہر ہونے کی وجہ سے باندی مضارب کی ام ولد بن جائے گی۔ اور اگر چہ اس میں

احد چوتھ کے اضافہ سے وہ درہم کو اس المال میں شمار کیا گیا۔ لہذا مال کی قیمت کے فوسو درہم کے ساتھ مل کر مال کا پانچواں حصہ مال کے ہزارہم حصے وصول ہو گئے۔ اب باندی کی قیمت کے فوسو درہم باقی رہے جو رب المال کو مضارب کے درمیان نصف نصف ہونے کے چوتھائی کو باندی میں ملکیت حاصل ہو گئی۔ لہذا مضارب رب المال کو اس کے پچاس درہم لے کر دے گا۔

نہ بچہ چوتھائی کے آزاد ہوئے لی وجہ یہ ہے کہ بچے کی قیمت اب دو ہزار ہے جب کہ اس مال کی ایک ہزار درہم ہے۔ دو ہزار میں سے ایک ہزار اس مال کے ہزارہم حصہ اور رب المال اور مضارب کے درمیان نفع ہوگا جو کہ پانچ سو ہے۔ بچے میں مضارب کا حصہ جو کہ پانچ سو کا ہے یعنی ایک چوتھائی ہے اور بچہ

مضارب کا کوئی دخل نہیں تھا لیکن اس کے ذمے ہوگا کہ وہ رب المال کو باندی کی تین چوتھائی قیمت ادا کرے کیونکہ باندی کا ضمان تکلفاً — مالک بٹنے کا تاوان ہے۔ اور یہ تاوان جس کے ذمے میں آتا ہو برابر ہے خواہ وہ تکلف سے ہو یا کشادہ دست ہو۔ اور یہ بھی برابر ہے کہ تکلف اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ہو یا بطریق حکم ہو۔ اور بچے میں مضارب سے نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ جب تک رب المال اپنے اس المال کے کچھ حصے کو وصول نہ کرے مضارب بچے کے کسی حصے کا مالک نہیں بنتا۔

اور اگر دونوں بی کی قیمتیں بڑھ جائیں اور ہر ایک کی قیمت دو ہزار ہو جائے تو بچے میں نسب بھی ثابت ہوگا اور باندی بھی مضارب کی ام ولد بن جائے گی کیونکہ ہر ایک میں قیمت کے اضافے کے باعث نفع کے ظاہر ہونے کی بنا پر مضارب کو ہر ایک کے کچھ حصے پر حکمت حاصل ہو گئی ہے۔ اور مضارب رب المال کو باندی کی پوری قیمت یعنی دو ہزار درہم اور عتق کے سود درہم ادا کرے گا۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ رب المال نے اپنا اس المال (بزار درہم) وصول کیا اور نفع کے گیارہ سو درہم بھی وصول کیے۔ اب مضارب کو بھی اختیار ہوگا کہ وہ اتنا ہی نفع یعنی گیارہ سو بچے کے نفع میں سے حاصل کرے جس کے نتیجے میں اتنی مقدار کے برابر بچہ مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا۔ اب بچے کے باقی نو سو درہم دونوں کے درمیان نفع کے طور پر باقی رہے یعنی ہر ایک کے ساڑھے چار سو۔ تو جو مضارب کے حصے میں آئے اسے اتنے میں بچہ میں رمزیہ آزادی آئے گی اور جو رب المال کے حصے میں آئے ان میں بچہ سہی کرے گا۔ عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جواب غلط ہے صیح جواب یہ ہے کہ مضارب رب المال کو مال کی تین چوتھائی قیمت اور نصف عتق ادا کرے گا اور بچہ دونوں کے درمیان نفع کے طور پر باقی رہے گا کہ اپنے نصف میں تو وہ (بچہ) مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا اور نصف میں رب المال کے لیے سہی کرے گا۔

قدیری رحمہ اللہ نے کہا کہ عیسیٰ ابن ابان نے جو یہ ذکر کیا یہ امام محمد رحمہ اللہ کا اس پہلے مسئلہ میں جواب ہے جس میں کسی کی بھی قیمت میں اضافہ نہ ہوا تھا۔ اور قیمت میں اضافہ کے مسئلہ میں امام محمد رحمہ اللہ نے جو کہا اس پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا واجب ہوتا ہے کہ جب باندی کی قیمت میں اضافہ نہ ہوا ہو تو مضارب رب المال کو ایک ہزار ایک سو (ایک ہزار باندی کی قیمت کے اور ایک سو عتق کے) ادا کر چکا۔ پھر مضارب بچے میں سے سود وصول کر چکا اور بچے کے باقی نو سو رب المال اور مضارب کے درمیان باقی رہیں گے۔ ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ وہ جواب جو قیمت میں عدم اضافہ کی صورت میں دیا گیا ہے قیاس سے جس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب کو اس المال پورا ادا کرنے کے بعد مال میں باقی کے صرف نصف کا تاوان ادا کرنا ہوتا ہے کیونکہ مال میں باقی رہنے والا (نفع) یعنی دو سو نصف) دونوں کے درمیان نفع ہوتا ہے۔ لہذا یہ جائز نہیں کہ مضارب مال کا تاوان ادا کرے۔ اور جو جواب قیمت میں اضافہ کے مسئلہ میں دیا ہے وہ احتمال ہے کیونکہ باندی کی پوری قیمت کا تاوان ادا کرنے میں تکثیر عتق (آزادی) ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب آزادی وغلامی اکٹھی ہو جائیں تو آزادی کو غلامی پر غلبہ حاصل ہوتا ہے۔

ہمارے بعض دیگر اصحاب نے کہا کہ یہ دونوں مسئلے اپنے وصف کی بنا پر جدا جدا ہیں کیونکہ قیمت میں اضافہ کے مسئلہ میں آزادی کا سبب بچے کی قیمت میں اضافہ ہے جبکہ دوسرے مسئلہ میں آزادی کا سبب عقر پر قبضہ کرنا ہے۔ تو جب رب المال مضارب کے ساتھ بچے کی آزادی کے سبب یعنی عقر پر قبضہ کرنے کے شرک ہو تو مضارب کا نفع باندی میں جمع ہو گیا۔ اور جس مسئلہ میں سبب آزادی قیمت میں اضافہ ہے اس میں رب المال کا حصہ باندی کی طرف پھیرا جائیگا یعنی پورا اس مال باندی کی قیمت میں سے وصول کیا جائیگا کیونکہ مضارب کو اس میں ملکیت حاصل ہو گئی ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ قیمت میں اضافہ کی صورت میں مقصود تکثیر عرق (آزادی) ہے کیونکہ پورا اس مال دینے سے پوری باندی آزاد ہو جاتی جبکہ عدم اضافہ کی صورت میں تکثیر عرق ظاہر نہیں ہو گی کیونکہ دونوں کیلئے ٹائد بیسواں حصہ یعنی پچاس درہم جو کہ ہزار کا بیسواں حصہ ہے ہے اور اتنی مقدار میں تکثیر عرق ظاہر نہیں ہوتی۔ اور فقہاء نے یہ بھی کہا کہ جب مضارب ہزار درہم میں باندی خریدے پھر وہ بچہ جسے جو ہزار کے مساوی ہو پھر اس بچے میں رب المال اپنی اولاد ہونے کا دعویٰ کرے تو نسب ثابت ہو گا اور بچہ آزاد ہو جائیگا اور باندی اس کی ام ولد بنے گی۔ اور مضارب بت ٹوٹ جائے گی اور مضارب پر کچھ ضمان نہ ہو گا کیونکہ رب المال کا دعویٰ اپنی ملکیت پر ہے اس لئے نسب ثابت ہو گا اور دعویٰ کی استناد حمل پھرنے کے وقت کی طرف ہو گی جس وقت بچے کی کوئی قیمت تھی اور نہ ماں میں زیادتی پیدا ہوئی تھی لہذا رب المال پر نہ تو قیمت واجب ہو گی اور نہ ہی عقر واجب ہو گا کیونکہ اس نے اپنی مملوک سے جمانا کیا۔

مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربت میں سے کسی غلام یا باندی کا نکاح کر سکے۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد کا قول ہے جبکہ ابو یوسف کا قول ہے کہ باندی کا نکاح کر سکتا ہے غلام کا نہیں۔ اس مسئلے کو ہم دوسرے مقام پر ذکر کریں گے۔ ابن رحمہ نے محمد سے نقل کیا کہ مضارب کو مال مضاربت کی باندی سے نکاح کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربت کی کوئی شئی اپنے لئے خریدے لہذا اس کو یہ بھی اختیار نہیں کہ وہ اپنے لئے مال مضاربت کی باندی پر عقد کر سکے۔

اور اگر وہ رب المال کی اجازت سے خود نکاح کر لے تو یہ جائز ہے جبکہ مال میں کچھ نفع نہ ہو اور وہ باندی مضاربت سے نکل جائیگی جو اگر کچھ ہے کہ جب مال میں نفع نہیں ہے تو مضارب کی اس میں ملکیت ہو گی بلکہ اس کو صرف حق تصرف حاصل ہو گا اور یہ امر نکاح کرنے سے نافع نہیں ہے جیسے کہ مازون (اجازت یافتہ) غلام میں ہوتا ہے۔ باندی کے مضاربت سے نکاح کی وجہ یہ ہے کہ یہ طریقہ اور عادت رائج ہے کہ جو کسی باندی سے نکاح کر لیتا ہے وہ اس باندی کی حفاظت کرتا ہے اور (گھر سے) باہر نکلنے نہیں دیتا

لے کیونکہ مضارب جو رقم (سود رحم) عقر میں ادا کرے گا اس کو اس مال میں سے شمار کیا جائے گا۔ اور جب رب المال ۱۰۰ جم وصول کرے گا تو اس مال صرف فوسو درہم رہ گیا جو رب المال کو دے جائیں گے۔ اس وقت مضارب کے لئے باندی (ماں) اور بچے دونوں میں نفع ظاہر ہونے کی بنا پر ملکیت متعین ہو جائے گی جیسا کہ پہلے گزرا ہے اور

اور اگر (لوگوں کے) سامنے آنے سے روکتا ہے جب کہ مضاربت کا اتفاق ہے کہ اس کو بیع کے لیے پیش کیا جائے اور مشتری کے سامنے لایا جائے۔ اور نکاح کرنے پر دونوں کا اتفاق کرنا اس کو مضاربت سے نکالنا ہوگا۔ اور اس کی قیمت کا حساب اس المال میں سے کیا جائے گا کیونکہ جب رب المال نے باندی کو مضاربت سے نکالا تو گویا اس نے اتنی مقدار اس المال میں سے واپس لے لی جس بن زیاد رحمہ اللہ نے ابوسفیہ رحمۃ اللہ سے نقل کیا کہ مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ مضاربت کی باندی کا نکاح مضاربت کے خلاف سے کر سکے کیونکہ مضارب کا تصرف مختص ہے عہد کے ساتھ اور نکاح کرنا حجارت نہیں ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مناسب یہ ہے کہ یہ سب کا قول ہو کیونکہ ابوسفیہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو باندی کا نکاح کرانے کا اختیار ہے غلام کا نہیں۔

اگر مضارب بے نخواستگی یا باغ یا سببری معاملہ (مساقات) پر لی کہ وہ مال میں سے خرچ کرے گا تو رب المال کے ذمے ہیں یہ جائز نہیں اگرچہ رب المال نے اس کو مال دیتے وقت کہا ہو کہ اس میں اپنی رائے پر عمل کرے کیونکہ مضارب کا مساقات پر لینا اپنے نفس کے منافع پر عقد ہے اور مضارب کے نفس میں منافع عقد مضاربت کے تحت داخل نہیں ہوتے۔ پس یہ ایسے ہوا جیسے کوئی اپنے نفس کو خدمت کے لیے اجرت پر دے۔ اور خرچ کرنے کی شرط کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ وہ معذور علیہ نہیں ہے بلکہ وہ عمل کے تابع ہے جیسے کہ دعا کہ اجارہ خیاط (درزی) میں اور رنگ رنگنے میں اسی طرح اس کے قول کہ اپنی رائے پر عمل کرے کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس سے صرف مضاربت میں تفویض رائے حاصل ہوتی ہے اور مضاربت مال میں تصرف کا نام ہے جب کہ یہ خود اپنے نفس کے منافع پر عقد ہے۔ اور مضارب کے نفس کے منافع کے عوض کا رب المال مستحق نہیں بن سکتا۔

اگر زمین مزارعت پر ملے کہ اس میں کاشت کرے گا اور جو پیداوار ہوگی وہ نصف نعت ہوگی پھر مضاربت کے کچھ مال سے بیع خریدار اور اس کی کاشت کی محمد رحمہ اللہ نے فرمایا یہ جائز ہوگا اگر مضارب سے کہا ہو کہ یہ اپنی رائے پر عمل کرے اور اگر یہ نہ کہا ہو تو جائز نہیں کیونکہ یہ رب المال کے مال میں زمین والے کے حق کو واجب کرنا ہے تو وہ ایسے ہو جائے گا گویا کہ اس نے مال مضاربت میں زمین والے کے ساتھ مشارکت کی۔ اور عقد جب مطلق ہو تو مضارب کو مشارکت کا اختیار نہیں ہوتا جب تک کہ اس کو یہ نہ کہا جائے کہ تو اپنی رائے پر عمل کر۔ اور جب رب المال نے یہ کہا تو اس کو یہ اختیار مل جاتا ہے۔ ایسے ہی بیاں ہوگا۔

حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے کہا کہ زمین بیچ اور بیل جب مالک زمین کی جانب سے ہو اور عمل مضارب کے ذمے ہو تو یہ مضاربت میں سے نہ ہوگی بلکہ غاص مضارب کے لئے ہوگی کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ یہ اپنے نفس کے منافع پر عقد ہے پس اس کے نفس کے منافع کا عوض اسی کے لئے ہوگا اور رب المال اس کا مستحق نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیل کی شرط مضارب پر کی ہو کیونکہ عقد اس کی منفعت پر واقع ہوا۔ اور بیل کو محض آراء عمل ہے اور بیاں آراء اسی چیز کے تابع ہے

جس پر عقد (مضاربت) واقع نہیں ہوا۔

اگر مضارب نے بغیر بیع کے زمین مزارعت پر دی ہو تو بائیسہ خواہ اس کو کہا گیا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا گیا ہو کیونکہ یہ رب المال کے مال میں شرکت کا موجب نہیں ہے۔ اس نے محض اپنی زمین اجرت پر دی ہے اور اجارہ عقد مضاربت کے تحت داخل ہے و اللہ اعلم۔

**قسم ثالث:** وہ تصرفات جنکو مضارب اس وقت کر سکتا ہے جبکہ اس کو کہا گیا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر اگرچہ اس میں تصریح نہ کی گئی ہو۔

پس مضارب مال مضاربت پر دے سکتا ہے اور دوسرے کو مال مضاربت میں شرکت عنان کے ساتھ شریک بنا سکتا ہے اور مال مضاربت کا غلط اپنے مال کے ساتھ کر سکتا ہے۔ یہ تمام امور اس وقت ہیں جبکہ رب المال نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر۔ اور اگر ایسا نہیں کہا تو اس کو ان میں سے کوئی تصرف بھی کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ مضاربت اس وجہ سے کہ مضارب مثل مضاربت کے ہے اور شئی اپنی مثل کو تابع نہیں بنا سکتی پس مطلق عقد مضاربت سے اس کی مثل کا حصول نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے مطلق عقد سے وکیل کو توکیل کا اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور رہی شرکت تو اول یہ ہے کہ مضارب کو عقد مطلق سے اس کا اختیار نہ ہو کیونکہ وہ مضاربت سے عام تر ہے اور شئی جب اپنے مثل کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی تو اپنے موقوف کو تو بطریق اولیٰ اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔ را غلط تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ رب المال کے مال میں دوسرے کے حق کو واجب کرتا ہے پس رب المال کی اجازت کے بغیر جائز نہیں۔

اگر رب المال نے نہ کہا ہو مگر مضارب نے مال مضاربت کسی دوسرے کو مضاربت پر دیا تو، کہتے ہیں کہ اس میں چند صورتیں ہیں۔ یا تو دونوں مضاربین صحیح ہوں گے یا دونوں ناسد ہوں گے یا ایک صحیح اور دوسری ناسد ہوگی۔

اگر دونوں مضاربین صحیح ہوں تو ممکن مضارب اول کے مضارب ثانی کو مال دینے سے اول پر مال مضمون نہیں بن جاتا یہاں تک کہ اگر مضارب ثانی کے پاس مال عمل کرنے سے پیشتر ہلاک ہو جائے تو امانت کے طور پر ہلاک ہو گا نہ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مضمون دینے ہی سے مال مضمون ہو جائے گا خواہ دوسرے نے عمل کیا ہو یا نہیں۔ اور جب عمل سے پیشتر ہلاک ہو جائے تو ضمان نہ رہتا پڑے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت ایسی ہی ہے۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے۔

رب المال نے جب مضارب کو اپنی رائے پر عمل کرنے کا نہ کہا ہو تو اس کو کسی دوسرے کو مال دینے کا اختیار نہیں تو جب اس نے دیا تو دینے سے وہ خلاف کرنے والا بنا لہذا ضامن ہوگا فعل مودع کے جب وہ کسی اور کے پاس ودیعت رکھے۔ ہماری دلیل ہے کہ مجرد دینا اس کی جانب سے ودیعت رکھنا ہے اور مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مال مضاربیت کو بطور ودیعت رکھائے۔ لہذا دینے سے ضمان نہیں آئے گا۔ حسن رحمۃ اللہ نے ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے روایت کیا کہ مضارب اول پیر اس وقت تک ضمان نہیں آئے گا جب تک کہ مضارب ثانی مال کے ساتھ عمل کر کے نفع نہ کما لے۔ پس جب اس نے مال کے ساتھ عمل کیا اور نفع کمایا تو نفع کمانے کے وقت ضامن ہوگا اور اگر مال کے ساتھ عمل کیا مگر نفع حاصل نہ ہوا یہاں تک کہ اس کے پاس سے مال ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ ضمان نہ آئے گا۔ محمد رحمۃ اللہ نے ابو یوسف رحمۃ اللہ سے روایت کیا کہ مضارب پر ضمان نہ آئے گا جب تک مضارب ثانی عمل نہ کرے۔ اور جب اس نے عمل کیا تو ضمان آئے گا خواہ مضارب ثانی کو نفع حاصل ہوا یا نہیں۔ ایسے ہی ابن سماء اور فضل بن غانم نے ابو یوسف رحمۃ اللہ سے نقل کیا اور یہی محمد رحمۃ اللہ کا قول ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ یہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے ظاہر ہوا یہ روایت ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے عمل کیا تو مالک کی اجازت کے بغیر مال میں تصرف کیا۔ پس اس سے ضمان واجب ہو جائے گا خواہ نفع حاصل ہوا ہو یا نہیں۔ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ (مضارب ثانی) کو مال دینے کی وجہ سے (مضارب اول) پر ضمان ماند کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ یہ ودیعت رکھنا اور مضارب پر مال دینا ہے اور عمل سے بھی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ جب تک مضارب ثانی کو نفع حاصل نہیں ہوا وہ مضیع و نفع میں شرکت کے بغیر دوسرے کے لئے تجارت کرنے والا ہے حکم میں ہے اور مضیع پر عمل سے ضمان نہیں آتا۔ محض (نفع کی) شرط کرنے سے ضمان ماند کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ مجرد قول ہے اور دوسرے کی ملکیت کے بارے میں مجرد قول کے ساتھ ضمان متعلق نہیں ہوتا۔ البتہ جب مضیع کو نفع حاصل ہو جائے تو اس کے لئے مضارب اول ثابت کرنے کی وجہ سے مال میں شرکت ثابت ہو جاتی ہے۔ پس مضارب اول خلاف کرنے والا بنا لہذا ضمان دے گا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ مال مضاربیت کو دوسرے مال کے ساتھ خلط کر دے یا اس میں شرکت کا معاملہ کرے۔ اور جب عمل و نفع یا نفس عمل سے جیسا کہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہے ضمان واجب ہو گیا تو رب المال کو اختیار ہے۔ چاہے تو مضارب اول سے ضمان لے اور چاہے مضارب ثانی سے ضمان لے۔ ابو یوسف اور محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک مودع جب ودیعت رکھائے تو اس میں ان کے قاعدے کے مطابق تو ظاہر ہے بوجہ دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے وجوب ضمان کے سبب کے وجود کے اور وہ اس طرح کہ اول نے دے کر زیادتی کی اور ثانی نے لے کر زیادتی کی تو صاحبین کے نزدیک فعل مودع کے ہوا جب وہ ودیعت رکھائے۔ جہاں تک مسئلہ ودیعت میں ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے قاعدے کا تعلق ہے تو یہ فرق کا محتاج ہے کیونکہ ان کے نزدیک مودع اول پر ضمان آتا ہے نہ کہ مودع ثانی پر۔ اور مسئلہ مضاربیت میں انہوں نے رب المال کے لئے مضارب ثانی کو ضامن بنانے کا اختیار ثابت کیا کیونکہ مضارب ثانی خود منفعت کے لئے کام کرتا ہے تو وہ خود اپنے لئے عمل کرنے والا بنا پس اس کو ضامن

بنانا جائز ہے جبکہ مودع اپنی منفعت کے لئے نہیں لیتا بلکہ مودع اول کی منفعت کے لئے لینا ہے کراسکے لئے ودیعت کی حفاظت کرے لہذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ پھر جب رب المال مضارب اول کو ضامن بنائے تو وہ مضارب ثانی میرا ذکر کردہ ضمان کے لئے رجوع نہیں کر سکتا اور اول ڈٹائی کے مابین مضاربیت صحیح ہو جانے لگی اور نفع شرط کے مطابق دونوں کو ملے گا کیونکہ جب ضمان مضارب اول پر ثابت ہو گیا تو وہ مضمون کا مالک بن گیا اور ایسے ہو گیا گو یا کہ اس نے خود اپنا مال ثانی کو مضاربیت پر دیا ہے۔ پس نفع اس شرط کے مطابق ہوگا جو کہ انہوں نے کیونکہ شرط صحیح ہوگئی۔ اور اگر رب المال مضارب ثانی سے ضمان وصول کرے تو وہ ادا کردہ ضمان کے لئے مضارب اول پر رجوع کرے گا اور ضمان اول پر آجائے گا کیونکہ اول ہی نے عقد کر کے اس کو دھوکہ دیا لہذا وہ (ثانی) اس کی جانب سے مضرور (دھوکہ دیا ہوا) بنائے اس کو حتیٰ ہوگا کہ وہ اول پر اس ضمان کے لئے رجوع کرے جو اس نے ادا کیا جیسا کہ غاصب کے مودع میں ہوتا ہے اور یہ درحقیقت ضمان کفالت ہے کیونکہ اول نے ثانی کے لئے التزام کیا تھا کہ مال مقبوض ضمان سے سالم ہوگا۔ اور وہ ضمان سے سالم نہ ہوا۔ رہن کا معاملہ اس سے مختلف ہے اور وہ یہ کہ جب ایک شخص نے کوئی شئی غصب کی اور اس کو رہن رکھا پھر وہ شئی مرتن کے پاس ہلاک ہوگئی اور مالک نے مرتن کو ضامن بنانے کو اختیار کیا تو مرتن رہن برادر کردہ ضمان کے لئے رجوع کرے گا اور عقد رہن صحیح نہ ہوگا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ مرتنوں پر قبضہ صحت رہن کے لئے شرط ہے۔ اور جب مرتن پر ضمان آیا تو ظاہر ہوا کہ اس کا قبضہ صحیح نہیں ہوا کیونکہ بغیر قبضہ کے رہن صحیح نہیں ہوتا۔ جبکہ مضاربیت میں ثانی کو ضامن بنانے سے قبضہ کا بطلان اس کے وجود کے بعد باطل کرنا ہے کہ عقد جائز ہے پس اس کے بقا کے لئے ابتدا کا حکم ہوگا گو یا کہ اس نے ادائیگی ضمان کے بعد عقد کی ابتدا کی۔ لہذا تضمین (ضمان ڈالنا) قبضہ کو اس کے وجود کے بعد باطل کرنا ہے اور یہ امر مضاربیت کو باطل نہیں کرتا کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مضارب رب المال کے ہاتھ مال فروخت کرے تو مضاربیت باطل نہیں ہوتی اگرچہ اس کا قبضہ باطل ہو جائے اور اگر مرتن رح کو راہن پر واپس لوٹا دے تو رہن باطل ہو جائے ہے۔ اسی لئے دونوں میں فرق ہے۔ ابن سماعہ نے محمد رحمۃ اللہ سے نقل کیا کہ نیچے والے (ثانی) کے لئے نفع پائیزہ ہوگا اور اوپر والے (اول) کے لئے نہیں۔ یہ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے قول پر قیاس ہے کیونکہ نیچے والے کا استحقاق اپنے عمل کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کے عمل میں کوئی اندیشہ نہیں ہے لہذا اس کے لئے نفع پائیزہ (طیب) ہوگا مگر اوپر والا تو اس کا استحقاق راس المال کی بنا پر ہوتا ہے اور اس المال میں اس کی ملکیت ضمان کے سبب سے آتی ہے پس ایک نوع کے جنس سے یہ غالی نہ ہوگا لہذا اس کے لئے نفع پائیزہ نہ ہوگا۔

اور اگر دونوں مضاربین فاسد ہوں تو ان دونوں میں سے کسی ایک پر بھی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ مضارب اول مال مضاربیت میں اجیر ہے اور ثانی مضارب اول کا اجیر ہوگا تو یہ مثل اس شخص کے ہوا جیسے دوسرے کو اجرت پر رکھا کہ اس کے مال میں عمل کرے اور اجیر نے ایک اور شخص کو اجرت پر رکھ لیا۔

اور اگر ایک مضارب صحیح ہو اور دوسری فاسد ہو تو اگر پہلی صحیح ہو اور دوسری فاسد ہو تو اس طرح کسی پر ضمان نہیں آئے گا اگر پر مضارب ثانی نے مال میں عمل کیا ہو کیونکہ مضارب ثانی اول کا اجیر ہے اور اجیر کا نفع میں استحقاق نہیں ہوتا پس اس کے لئے اس المال میں شرکت ثابت نہیں ہوئی۔ لہذا اول پر ضمان نہیں آئے گا۔ اور ثانی پر بھی نہیں آئے گا کیونکہ اجیر پر ضمان نہیں آتا۔ اور اس کے لئے مضارب اول کے ذمے اپنے عمل کی اجرت مثلی ہوگی اور مضارب اول کے لئے نفع میں شرط کے مطابق حصہ ہوگا کیونکہ مضارب صحیح ہوئی ہے۔ اور اگر پہلی فاسد ہو اور دوسری صحیح ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اول مال مضارب میں اجیر ہے لہذا نفع میں اس کا کوئی حق نہیں پس اس کی شرط نافذ نہیں ہوئی لہذا اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ضمان محض اثبات شرکت سے ہوتا ہے اور نام نفع رب المال کا ہوگا کیونکہ یہ وہ نفع ہے جو مضارب فاسدہ میں حاصل ہوا ہے۔ اور مضارب اول کو اجرت مثلی ملے گی کیونکہ ثانی کا عمل اس کے لئے واقع ہوا گو یا کہ اس نے خود عمل کیا۔ اور ثانی کے لئے اول کے ذمے وہ نفع ہوگا جس کی شرط کی گئی کیونکہ ثانی نے مضارب صحیح میں عمل کیا ہے اور اول نے اس کے لئے ایک حصے کا ذکر کیا ہے پس اس حصے میں ثانی کا استحقاق ہے لہذا اول اس کا ضامن ہوگا۔

یہ اس صورت میں تھا جبکہ رب المال نے مضارب کو اپنی رائے پر عمل کرنے کو نہ کہا ہو۔ اور اگر رب المال نے مضارب کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر تو مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ مال مضارب کسی دوسرے کو مضاربت پر دیدے کیونکہ رب المال نے مضارب کو رائے تفویض کی اور مضارب کی رائے ہوئی کہ وہ مضاربت پر مال دے پس اس کو اس کا حق ہوگا۔ پھر جب ثانی عمل کر کے نفع حاصل کر لے تو وہ نفع کیسے تقسیم ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ بعد کلام اس میں یہ ہے کہ رب المال نے یا تو نفع میں حلاق کیا ہوگا اور اس کی اضافت مضارب کی طرف نہیں کی ہوگی مثلاً یوں کہہا کہ اللہ تعالیٰ جو نفع عطا فرمائے وہ ہمارے مابین نصف نصف ہوگا یا یوں کہہا کہ اللہ جو نفع ہمیں کھلائے دے وہ عذوجل من ربح، وہ ہمارے مابین نصف نصف ہوگا۔ یا رب المال نے نفع کی اضافت مضارب کی طرف کی مثلاً اس طرح کہہا کہ اللہ تعالیٰ تجھے جو نفع عطا فرمائے یا اللہ عزوجل تجھے جو نفع کھلائے یا کہہا کہ اس شرط پر نفع تجھے حاصل ہوا جس نفع کو تو پیچھے۔

تو اگر رب المال نے نفع کو مطلق ذکر کیا اور اس کی اضافت مضارب کی طرف نہیں کی پھر مضارب اول نے مال دوسرے کو مضاربت پر تنہائی میں دیدیا اور ثانی کو نفع حاصل ہوا تو کل نفع کا تنہائی ثانی کا ہوگا کیونکہ اول کا ثانی کے لئے شرط کرنا صحیح ہوا کیونکہ وہ نصف نفع کا مالک ہے اور کل نفع کا تنہائی اس حصے کا جزو ہے جس کا مضارب اول مستحق ہے۔ لہذا ثانی کے حق میں اس کی شرط جائز ہے پس کل نفع کا نصف رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب اول کو رب المال کے حصے میں سے کچھ کی ملکیت حاصل نہیں لہذا اس کی شرط خود اس کے حصے کی طرف پھرے گی رب المال کے حصے کی طرف نہیں پس رب المال کا حصہ اپنی حالت پر باقی رہا جو کہ نصف ہے اور نفع کا چھٹا حصہ مضارب اول



کا ہوگا کیونکہ یہ اس نے ثانی کے لئے نہیں کیا پس یہ اس کے لئے عقداول میں سے باتی جائے اور مضارب اول کے لئے یہ نفع پاکیزہ ہوگا کیونکہ مضارب ثانی کا عمل اس کے لئے واقع ہوگا اگر مالک (اول) نے خود عمل کیا بشل اس شخص کے جس نے دوسرے کو کپڑے کی سلائی کے لئے ایک درہم کے عوض اجرت پر رکھا۔ پھر اس اجیر نے ایک اور شخص کو سلائی کے لئے نصف درہم کی اجرت پر رکھا تو پہلے اجیر کے لئے زائد پاکیزہ ہوگا کیونکہ اس کے اجیر کا عمل خود اس کے لئے واقع ہوا تو گویا اس نے خود عمل کیا پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر مضارب ثانی کو مضاربت پر نصف نفع کی شرط کے ساتھ دیا تو نصف نفع مضارب ثانی کا ہوگا اور نصف رب المال کا ہوگا اور مضارب اول کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ اس نے تمام اس نفع کو جس کا وہ مستحق تھا یعنی نصف مضارب ثانی کے لئے کر دیا۔ اور اس کا ایسے کرنا صحیح ہے کیونکہ عقداول کی بنا پر نصف کا وہ مالک ہے اور نصف کا رب المال۔ اور یہ شل اس شخص کے ہوا جس کے دوسرے کو کپڑے کی سلائی کے لئے ایک درہم کے عوض اجرت پر رکھا اور اس اجیر نے آگے ہر ایک درہم کے عوض کسی اور کو اس سلائی کے لئے اجرت پر رکھا۔

اگر مضارب ثانی کے ساتھ دو تہائی پر مضاربت کا معاملہ کیا تو نصف نفع رب المال کا ہوگا اور نصف مضارب ثانی کا اور مضارب ثانی اول پر نفع کے اس چھٹے حصے کے لئے جو بجا کرے گا جس کی اول نے اس کے لئے شرط کی۔ کیونکہ زائد کی شرط حبیب رب المال کے حق میں اس کے نفع نفع سے کم پر راضی نہ ہونے کی بنا پر نافذ نہیں ہوئی مگر اول و ثانی کے مابین تو صحیح ہوئی ہے کیونکہ مضارب اول نے زائد کا ذکر کر کے ثانی کو دھوکہ دیا۔ اور عقود میں دھوکہ دینا واجب ضمان کے اسباب میں سے ہے۔ اور یہ ضمان درحقیقت ضمان کفالت ہے جو یہ ہے کہ مضارب اول نے ثانی کے لئے اس مقدار کی سلامتی کا التزام کیا ہے اور وہ مقدار اس کے لئے سالم نہیں رہی لہذا ضمان دے گا۔ اور یہ شل اس شخص کے ہوا جس نے کپڑے کی سلائی کے لئے ایک درہم کے عوض دوسرے کو اجرت پر رکھا اور اس اجیر نے کسی اور کو اس سلائی کے لئے ڈیڑھ درہم کے عوض میں اجرت پر رکھا تو اجیر اول زائد اجرت کا ضامن ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر رب المال نے اضافت مضارب کی طرف کی اور مضارب اول نے کسی دوسرے کے ساتھ تہائی یا نصف یا دو تہائی پر مضاربت کی تو پورا وہ نفع جس کی شرط مضارب ثانی کے لئے کی وہ اس کے لئے سالم ہوگا اور جس حصے کی مضارب اول کے لئے شرط کی وہ اس کے اور رب المال کے مابین نصف نصف ہوگا پہلی صورت کے برخلاف۔ وجہ فرق یہ ہے کہ یہاں رب المال نے اپنے لئے نصف اس نفع کی شرط کی جو اللہ تعالیٰ مضارب کو عطا کرے یا نصف اس نفع کا جو مضارب کو حاصل ہوگا۔ تو حبیب مضارب اول نے مضارب ثانی کے ساتھ تہائی پر مضاربت کی تو جو اللہ عزوجل نے مضارب کو عطا فرمایا وہ دو تہائی ہے لہذا تہائی مضارب ثانی کا ہوگا اور دو تہائی رب المال اور مضارب اول کے مابین نصف نصف ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے

تہائی ہوگا۔

اور اگر نصف پر مضاربیت کی تو اللہ تعالیٰ نے مضارب اول کو جو عطا کیا وہ نصف ہے لہذا نصف مضارب ثانی کا ہوگا اور نصف مضارب اول اور رب المال کے مابین آدھا آدھا ہوگا اور اگر دو تہائی پر مضاربیت کی تو وہ نفع جو اللہ تعالیٰ نے مضارب ثانی کو عطا کیا وہ تہائی ہے پس دو تہائی مضارب ثانی کا ہوگا اور ایک تہائی مضارب اول اور رب المال کے مابین ہوگا کہ ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا۔

پہلی صورت میں رب المال نے اپنے لئے اللہ تعالیٰ جو کل نفع عطا فرمائیں اس کے نصف کی شرط کی یا کل نفع کے نصف کی شرط کی اور یہ کل نفع کی طرف پھرے گا۔  
اسی طرح مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مال مضاربیت کو اپنے مال کے ساتھ غلط کر دے کیونکہ رب المال نے اس کو رائے تفویض کی اور اس کی رائے غلط کرنے کی ہوئی ہے۔ اور جب نفع ہوگا تو وہ دونوں مالوں پر منقسم ہوگا پس اس کے مال کا نفع خاص اس کے لئے ہوگا اور مال مضارب کا نفع دونوں کا شرط کے مطابق ہوگا۔

جو وجہ ہم نے بیان کی اس کی بنا پر اس کو اختیار ہے کہ دوسرے کے ساتھ شرکت عنان کرے۔ اور نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ شرط صحیح ہے۔ اور جب نفع دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا تو مال مضاربیت ہوگا اور مضارب کے حصے کا نفع ہوگا پس رب المال اس میں سے اپنا اس المال وصول کر لے گا اور باقی مضارب اور رب المال کا شرط کے مطابق ہوگا۔

**وہ تصرفات جن کو کرنے کا مضارب کو سرے سے اختیار نہیں**

ان میں داخل ہے ان اشیاء کی خرید جن پر قبضہ کرنے سے ملکیت نہیں آتی اور ان اشیاء کی خرید جن پر قبضہ کے بعد ان کی بیع جائز نہیں۔

قسم اول مثلاً مردار و خون، غمخسٹریرام و لدہ مسکاتیب اور مدبر کی خرید کیونکہ مضاربیت متضمن ہوتی ہے اس تصرف کی اجازت کو جس سے نفع حاصل ہوتا ہے اور نفع صرف خرید و فروخت سے حاصل ہوتا ہے تو وہ شئی جس کی خرید سے ملکیت حاصل نہیں ہوتی اس میں نفع حاصل نہیں ہوتا اور وہ شئی جس کی خرید سے ملکیت حاصل ہوجاتی ہے لیکن اس کی بیع نہیں لگتی اس میں بھی نفع حاصل نہیں ہوتا لہذا ان اشیاء کی خرید اجازت میں داخل نہ ہوگی۔ تو اگر ان اشیاء میں سے کوئی شئی خریدی تو مضارب اس کو خود اپنے لئے خریدنے والا بنے گا مضاربیت کے لئے نہیں اور اگر اس کے عوض میں مال مضاربیت میں سے کچھ ادا کیا تو ضمان دے گا۔

اگر اشیائے مذکورہ میں سے سوائے مردار و خون کے کسی شئی کے عوض میں کچھ یا غلام یا کوئی مسلمان خرید تو یہ مضاربیت میں ہوگی کیونکہ یہاں بیع وہ شئی ہے جس پر قبضہ سے ملکیت

جاتی ہے اور جس کی بیع جائز ہے۔ پس یہ شرعاً فاسد ہے اور عقد مضاربت سے خریدنے کی جواز نہ حاصل ہوتی ہے وہ بیع و فاسد دونوں کو شامل ہوتی ہے اور جب ثمن مردار یا خون ہو تو اس کے عوض میں جو خریدار وہ مضاربت میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ مردار اور خون میں قبضے سے مرے ملکیت نہیں آتی۔

فرض ثانی مثلاً رب المال کے کسی ذی رحم محرم کو خریدنا تو یہ مضاربت میں داخل نہ ہوگا بلکہ مضارب اس کو خود اپنے لئے خریدنے والا بنتا ہے کیونکہ اگر اس کی خرید مضاربت میں ہو تو وہ رب المال پر آزاد ہو جائے گا لہذا اس کے بعد اس کی بیع نہ کر سکے گا اور جو اجازت سے مقصود ہے وہ حاصل نہ ہوگا پس یہ اجازت میں داخل نہ ہوگا۔

اور اگر مضارب نے اپنا ذی رحم محرم خریدا ہو تو اگر مال میں نفع نہ آیا تو خرید مضاربت میں ہوگا کیونکہ مضارب کی اس غلام میں کچھ ملکیت نہیں لہذا اس کی بیع کر سکتا ہے اور یوں مقصود حاصل ہو سکتا ہے۔ اور اگر مال میں نفع آچکا ہو تو خرید مضاربت میں نہ ہوگا کیونکہ جب مضاربت میں نفع ہے تو مضارب نفع میں اپنے حصے کے بقدر غلام کا مالک ہوگا اور اتنی مقدار اس پر آزاد ہو جائے گا لہذا اس کو نہ بیچ سکے گا۔ اور نہ ہی وہ باقی کو بیچ سکے گا کیونکہ اس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہے یعنی وہ مفتق بعض ہے۔ اور جس کی مضارب بیع نہ کر سکے وہ بی بوجہ مذکورہ مضاربت کے لئے نہیں ہوتی۔ جہاں تک مضاربت مقیدہ کا تعلق ہے تو وہ تمام اوصاف میں مثل مضاربت مطلقہ کے ہے تو سوائے قید کے۔ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ قید جب مفید ہو تو اس کو ثابت رکھا جاتا ہے کیونکہ شرط میں اصل یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان کا اعتبار کیا جائے۔ اور قید جب مفید ہو تو اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے لہذا اس کا اعتبار کیا جائے گا بوجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے کہ (المسلمون عند شروطہ) مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں، لہذا عقد قید مذکورہ کے ساتھ مقید ہوگا اور اس کے ماوراء مطلق رہے گا یہ اس قاعدہ پر ہے جو مطلق میں معلوم ہو چکا کہ جب مطلق کسی قید مذکور کے ساتھ مقید ہوتا ہے تو اس کے ماوراء وہ مطلق رہتی رہتا ہے۔ مثل مام کے کہ جب اس سے بعض کی تخصیص کی جائے تو وہ اس بعض کے ماوراء عام باقی رہتا ہے۔ اور قید جب مفید نہ ہو تو اس کا اثبات نہیں کیا جاتا بلکہ وہ مطلق ہی باقی رہتا ہے کیونکہ جو امر بے فائدہ ہو وہ لغو اور کالعدم ہوتا ہے جب ہم یہ بات جان چکے تو ہم کہتے ہیں کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو مال مضاربت پر یا اس شرط کے ساتھ کہ وہ کو فریں کام کرے گا تو مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کو فزے باہر کام لے لے۔ اس کا قول علی ان (یعنی اس شرط پر) الفاظ شرط میں سے ہے اور یہ شرط مفید ہے کیونکہ سنا اور ہنگام ہونے میں مقامات مختلف ہوتے ہیں۔ اسی طرح سفر میں خطرہ ہوتا ہے پس اس قید کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس بارے میں حقیقت فقہ یہ ہے کہ کسی بھی جگہ تجارت کی اجازت (عقد مضاربت) پہنچے، معدوم میم ۱۰ اور اس (اجازت) کا وجود محض عقد سے ہوا لہذا عقد جس مقام (تجارت) کو شامل ہے اس کا اودام اصل، ممبر باق رہے گا۔

اگر مضارب مال لے کر کو ذر سے نکلا تو اگر اس نے اس مال سے کچھ خرید و فروخت کی تو ضمان ہوگا کیونکہ اس نے ایسے طور پر تصرف کیا ہے جس کی اجازت نہ تھی۔ پس اس میں وہ خلاف کرنے والا ہو لہذا ضمان دے گا۔ اور خریدی ہوئی شے اس کے اپنے لیے ہوگی اور اس پر نفع و نقصان اس کا ہوگا لیکن ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ نفع اس کے لیے پاکیزہ نہ ہوگا البتہ ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک پاکیزہ ہوگا۔ اور اگر مضارب نے اس مال سے کچھ نہ خریدا یا مال تک کہ مال کو کو ذر واپس لے آیا تو ضمان سے بری ہو جائے گا اور مال مضاربت میں اپنی حالت پر لوٹ آئے۔ اور اگر مضارب مال کو ذر واپس نہیں لایا کہ تصرف سے میسر مال ہلاک ہو گیا تو مضارب پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ جب اس نے تصرف نہیں کیا تو مخالفت ثابت نہیں ہوئی لہذا ضمان نہ دے گا۔

اگر بعض مال مضاربت سے خرید کی اور بعض کو واپس لوٹا دیا تو جو اس نے خریدا وہ اس کا ہوگا اور جو واپس لوٹا لایا وہ مضاربت پر لوٹ گیا کیونکہ مخالفت خریدی ہوئی مقدار میں ثابت ہوئی اور لوٹائی ہوئی مقدار میں مخالفت نہ اٹل ہو گئی۔

اگر رب المال نے مضارب کو مال دیا اس شرط پر کہ وہ کو ذر کی منڈی میں کام کرے گا پھر مضارب نے منڈی کے باہر کام کیا تو یہ جائز ہے اور کام مضاربت میں سے ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ رب المال نے مضارب پر شرط لگا لی ہے معین مکان میں کام کرنے کی پس اس کے علاوہ مکان میں کام کرنا جائز نہیں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب معین شہر میں کام کرنے کی شرط کی ہو۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ کو ذر کی منڈی کی قید مفید نہیں ہے کیونکہ ایک شہر مندر زمین کے ایک ٹکڑہ کے ہوتا ہے لہذا اس شرط کے ساتھ متعلق کرنا بے فائدہ ہے پس شرط لغو ہوگی۔

اگر رب المال نے مضارب کو کہا ہو کہ تو اس کے ساتھ کو ذر کی منڈی میں کام کر یا یہ کہا ہو کہ تو اس کے ساتھ صرف کو ذر کی منڈی میں کام کر پھر مضارب نے کو ذر کی منڈی کے باہر کہیں کام کیا تو ضمان ہوگا کیونکہ رب المال کا قول کہ تو صرف کو ذر کی منڈی میں کام کر مضارب کے لیے پابندی ہے لہذا پابندی کے بعد مضارب کا تصرف جائز نہیں جب کہ پہلی صورت میں اس پر پابندی نہیں لگائی بلکہ اس پر شرط لگائی ہے کہ اس کا کام منڈی میں ہے اور یہ شرط بے فائدہ ہے پس لغو ہوئی۔

اگر رب المال نے مضارب کو کہلذہذا مال تعد بہ فی الکوفۃ (تو یہ مال لے کر تو کو ذر میں اس کے ساتھ عمل کرے) تو مضارب کے لیے جائز نہیں کہ کو ذر کے باہر کہیں کام کرے کیونکہ کلمہ فی ظرف ہے۔ تو رب المال نے کو ذر کو ظرف بنا لیا ہے اس تصرف کا جسکی اس نے مضارب کو کو ذر میں کرنے کی اجازت دی اگر تصرف غیر کو ذر میں جائز ہو تو کو ذر مضارب کے تصرف کے لئے ظرف نہ بنا

اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب رب المال نے کہا ہو فاعمل بہ فی الکوفۃ (پس اس کے ساتھ کو ذر میں کام کر) وجہ مذکورہ۔ اور اس وجہ سے کہ حرف فاحروف تعلیق میں سے ہے لہذا وہ اپنے ما قبل کا اپنے ما بعد سے تعلق کا موجب ہے۔ اور تعلق محض اس وقت ہوگا جب تصرف

غیر کو ذمہ میں جائز نہ ہو۔

اسی طرح اگر کہا خذ هذا المال بالتصرف یا انکشفه یہ مال لے لے کو ذمہ میں تعریف کیلئے لازم ہی ہمچے اس پر تعریف کرے کیونکہ باء حرف العاقی ہے اور صفت کے موصوف کے ساتھ اتصاف کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہ غیر کو ذمہ میں تصرف کے جواز کے مانع ہے۔

اگر رب المال نے کہا خذ هذا المال مضاربة واعمل به فی المکوفۃ یہ مال مضارب پر ہے اور اس کے ساتھ کو ذمہ میں کام کرے تو مضارب کو اختیار ہے کہ کو ذمہ میں اور جان اس کی رائے ہو کام کرے کیونکہ رب المال کا قول خذ هذا المال مضاربة یہ مال مضارب پر ہے لے لے ہفتا کے لیے تصرف مطلق کی اجازت ہے اور اس کا قول واعمل به فی المکوفۃ اور اس کے ساتھ کو ذمہ میں عمل کرے مضارب کے لیے کو ذمہ میں کام کرنے کی اجازت ہے۔ لہذا مضارب کو اختیار ہوگا کہ جس جگہ چاہے کام کرے مثلاً اس شخص کے جس نے دوسرے کو کہا کہ تو میرے غلاموں میں سے ایک غلام آزاد کرے میرا اس سے کہا کہ تو میرے صحیح سالم غلام کو آزاد کر تو اس کو اختیار ہوگا کہ جس غلام کو چاہے آزاد کر دے اور توکیل مفید نہیں ہوگی صحیح سالم کو آزاد کرنے کے ساتھ ایسے ہی یہ مسئلہ ہے کیونکہ مضارب شرار و بیع میں توکیل ہے۔

اگر رب المال نے کہا یہ مال ایک سال کے لیے مضارب پر ہے تو ہمارے نزدیک مضارب جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب فاسد ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب رب المال نے مضارب کی وقت سے ساتھ توقیت کی تو احتمال ہے کہ اس وقت میں مضارب کا کام نہ ہو سکے لہذا عقد بے فائدہ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مضارب توکیل ہے اور توکیل میں کسی وقت کے ساتھ علاوہ دوسرے وقت کے تخصیص کا احتمال ہوتا ہے۔ علماء رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک مضارب کی توقیت جائز نہیں۔ اور ان کا قول وکالت پر قیاس ہے کہ وہ وقت کے ساتھ تخصیص نہیں ہوتی۔ کیونکہ انہوں نے کہا کہ اگر آج کے دن اپنے غلام کی بیع کے لیے کسی شخص کو وکیل بنایا اور اس نے اگلے دن بیچا تو جائز ہے مثلاً وکالت مطلقہ کے جو قول علماء رحمہ اللہ نے ذکر کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ انہوں نے وکیل کے بارے میں کہا ہے کہ جب اس سے کہا جائے کہ اس کو آج بیچ دے اور کل نہ بیچ تو ایسا کرنا جائز ہے اور وکیل کو اگلے دن اس غلام کو بیچنے کا اختیار نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہا ہو کہ اس شرط پر کہ تو اس کو آج بیچے گا نہ کل۔ اگر کہا خذ هذا المال مضاربة بالنصف فی الطعام یہ مال مضارب کے لیے نصف نفع پر گندم میں ہے لے لے تو یہ سب کلمات برابر ہیں یا کہا فاشتر بیه الطعام (میں تو اس سے گندم خرید) یا کہا تشتر بیه الطعام تو اس سے گندم خریدے گا یا کہا خذ هذا المال مضاربة بالنصف فی الطعام یہ مال مضارب کے لیے نصف نفع پر گندم میں ہے لے لے تو یہ سب کلمات برابر ہیں اور بالا ہماج اس کو گندم کے علاوہ کچھ اور خریدے کا اختیار نہ ہوگا مذکورہ وجہ کی بناء پر کہ علی ان کے الفاظ شرط کے لیے ہیں اور کلام میں جو شرط مذکور ہو اس میں قاعدہ اس کے اہتمام کرنے کا ہے۔ اور صرف فاسد اپنے ماقبل کی اپنے اہل کے ساتھ تعلیق کیلئے ہوتا ہے۔ اور اس کا قول

نشتی بر الطعام (تو اس سے گندم خریدے، اہلزت دیے گئے تصرف کی ہے ہے۔ اور وہ اس کا قول فی الطعام (گندم) میں تو کھڑی طرف کے لیے ہے اور جب یہ ایسی شے پر داخل ہو جو ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو یہ شرط کے معنی میں ہو جاتا ہے۔ اور یہ سب کلام شرط مذکور کے ساتھ تفسیر کا تقاضا کرتے ہیں جو کہ مفید شرط ہے کیونکہ تجارت کی بعض انواع مقصود کے زیادہ قریب ہوتی ہیں نسبت بعض دیگر انواع کے اسی طرح لوگوں میں بھی اس میں فرق ہوتا ہے کبھی ایک شخص کو خاص نوع کی تجارت کا زیادہ علم ہوتا ہے جب کہ دوسرے کو اس کا علم نہیں ہوتا لہذا اضرط مفید ہے اور مضاربت اس کے ساتھ متعید ہوگی۔ اور مضارب کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ غیر طعام خریدے اور طعام گندم اور اس کے اٹنے کو کہتے ہیں کیونکہ طعام سے پرکھا یا جانے والا غلہ مراد نہیں بلکہ ایک سچا غلہ دوسرے کے۔ اور غلہ کا اختلاف شہروں میں اختلاف عادت کی بنا پر ہوتا ہے۔ پس اسم طعام ان کے عرف میں صرف گندم اور اس کے اٹنے پر بولا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر کسی اور جنس کا ذکر کیا مثلاً گہا "یر مال نصف نفع میں مضاربت پر لے لے اس شرط کے ساتھ کہ تو اس سے اٹلیا روٹی یا گندم وغیرہ خریدے گا تو مضارب کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ اس کے علاوہ کوئی جنس خریدے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس کو اختیار ہوگا کہ وہ وہ جنس اس شہر میں یا کسی دوسرے شہر میں خریدے اور یہ کہ مال بضاعہ پر دے اور یہ کہ اس میں دیگر وہ تمام کام کرے جو مضاربت مطلقہ میں مضارب کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ لفظ مطلق کو جب کسی شے کے ساتھ متعید کیا جائے تو وہ اس شے کے مساوی اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے۔

ابن ساعر رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے محمد رحمہ اللہ سے شخص کے بارے میں سنا جس نے دوسرے کو مضاربت پر مال دیا اور کہا اگر تو نے اس سے گندم خریدی تو نفع میں سے نصف تیرا اور نصف میرا ہوگا اور اگر تو نے اس سے اٹلیا خریدی تو تہائی تیرا ہوگا اور دو تہائی میرا ہوگا تو محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ جائز ہے اور مضارب کو اختیار ہوگا کہ رب المال نے اس کے لیے جتنا نفع ذکر کیا ہے اس کے مطابق جو شے چاہے خریدے کیونکہ رب المال نے اس کو دو مختلف کاموں کے درمیان اختیار دیا ہے پس جائز ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ درزی کو رومی اور فارسی سلائی کے درمیان اختیار دیا گیا ہو۔

اگر مضارب کو اس شرط کے ساتھ مال دیا کہ اگر اس شہر میں کام کیا تو تہائی نفع ملے گا اور اگر سفر کیا تو نصف نفع ملے گا تو جانتے اور نفع دونوں کو شرط کے مطابق ملے گا اگر مضارب نے اس شہر میں کام کیا تو اس کو تہائی ملے گا اور اگر سفر کیا تو اس کو نفع کا نصف ملے گا اور اگر اس شہر میں خرید اور بیع سفر میں کی اور سفر میں خرید اور اس شہر میں بیع کی تو محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اس مسئلے میں مضاربت کا دار و مدار خرید پر ہوگا۔ پس اگر اس شہر میں خرید تو اس سامان میں جو نفع ہمارا شہر کی شرط کے مطابق ہوگا خواہ اس کی بیع اس شہر میں کی ہو یا کسی دوسری جگہ کی ہو کیونکہ مضارب کا نفع

میں استحقاق محض عمل سے ہوتا ہے اور عمل خرید سے پایا جاتا ہے۔ تو جب اس نے اس شہر میں خریدنا تو دو عملوں میں سے ایک متعین ہو گیا لہذا وہ سفر کرنے سے متخیر نہیں ہوگا۔ اور اگر کچھ مال کے ساتھ سفر میں کام کیا اور کچھ کے ساتھ حضر میں تو ہر حال کا نفع شرط کے مطابق ہوگا۔

اگر رب المال نے مضارب کو کہا اس شرط پر کہ تو فلاں سے خریدے اور فلاں کے ہاتھ بیچے تو ہمارے نزدیک جائز ہے اور مضارب بت اس فلاں کے ساتھ خاص ہوگی مضارب کسی دوسرے سے بیع و شراء نہیں کر سکتا۔ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مضارب فاسد ہے کیونکہ شخص کی تعمین میں تصرف سے مقصود یعنی نفع کے حصول کے طریقے میں تنگی کرنا ہے اور مقتضائے عقد کو بدلنا ہے کیونکہ مقتضائے عقد یہ ہے کہ جس کے ساتھ چاہے تصرف کرے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ لوگوں کے عبور و اور امانت میں اختلاف کی بنا پر یہ شرط مفید ہے کیونکہ بعض لوگوں سے خرید کبھی ای سے بیع میں سہل ہونے کی بنا پر زیادہ نفع بخش ہوتی ہے اور کبھی مال میں زیادہ با اعتماد ہوتی ہے لہذا یہ تعقید مفید ہے مثل تعقید کرنے ایک نوع کے ساتھ علاوہ دوسری نوع کے۔ شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اربعین متفقہ عقد کو بدل دینی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ تو عقد کا ارتکاب کرنا ہے اس حالت میں کہ وہ ابتداء ہی سے مفید ہو اور یہ قید مفید ہے پس اس کا اعتبار کرنا واجب ہے۔

اگر رب المال نے کہا مدد اس شرط کے ساتھ کہ تو اہل کو فرب کے ساتھ بیع و شراء کرے۔ پھر مضارب نے شراء و بیع کچھ لوگوں کے ساتھ کو فرب کی جو کہ وہاں کے رہنے والے نہیں تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ شرط صرف ترک سفر کا فائدہ دیتی ہے گویا کہ رب المال نے یہ کہا تھا۔ اس شرط کے ساتھ تو کو فرب میں موجود لوگوں سے خریدے گا۔

اسی طرح رب المال نے صرف میں مضارب پر مال دیتے ہوئے شرط مائد کی کہ مضارب صرفوں سے خرید و فروخت کرے گا تو مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ غیر صرفوں سے چاہے صرف میں خریدے کیونکہ صرفوں کی قید کا فائدہ صرف شہر یا نوع کی تخصیص میں ہے تو جب یہ مراف یا غیر مراف سے حاصل ہو تو برابر ہے۔

مضارب بت پر مال دیا پھر بعد میں اس سے کہا اس سے یہ بزرگ (کنان یا روٹی کا کپڑا) خرید اور بیچ۔ تو اس کو بزرگ اور غیر بزرگ خریدنے کا اختیار ہوگا کیونکہ اس نے مطلق شراء کی اجازت دی پھر بعد میں اس کو بزرگ خریدنے کا امر کیا تو مضارب کو اختیار ہوگا جو چاہے خریدے۔ اور یہ مثل رب المال کے اس قول کے ہوگا کہ یہ مال مضارب بت پر لے لے اور اس سے کو فرب میں کام کر البتہ اتنا فرق ہے کہ وہاں قید مقدار ہے اور یہاں متراخی (کچھ دے کے بعد) ہے۔ اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ محمول ہے اس صورت پر جب رب المال نے مضارب کے خریدنے کے بعد منع کیا ہو۔ وہ تعقید جو عقد مطلق پر طاری ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ خرید سے پیشتر ہو تو وہ عمل کرے گی اور اگر خریدنے کے بعد ہو تو وہ عمل نہیں کرے گی یہاں تک کہ اس کو کسی نقدی کے عوض فروخت کر دیا جائے کہ اس وقت تعقید عمل کرے گی اور اب جائز نہ ہوگا کہ مضارب سوائے اس شے کے جو رب المال نے کھ

ہے کئی اور نئی خریدے۔

مضاربت پر مال دیا اس شرط کے ساتھ کہ بیع و شرار نقد کرے گا تو مضارب کو صرف نقد بیع و شرار کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ یہ قید لگانا مفید ہے لہذا مضاربت قید مذکورہ کے ساتھ مفید ہو جائے گی اگر مضارب سے کہا کہ ادھار بیع کر نقد ذکر اور مضارب نے نقد بیع کی تو جائز ہے کیونکہ نقد میں ادھار کی بنیاد زیادہ فائدہ ہوتا ہے لہذا یہ تصدیق مفید نہیں ہے پس قید ثابت نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہوگا یا موکل نے وکیل کو کہا کہ دس میں بیچ اور اس نے اس سے زائد میں بیچ دیا۔ ایسے ہی یہاں ہے۔

## رب المال کے عمل سے متعلق احکام بہ کہ کون سے عمل وہ کر سکتا ہے اور کون سے نہیں

ہمارے اصحاب نے کہا کہ جب رب المال مال مضاربت کو اس کی قیمت مثلی یا اس سے زائد قیمت پر بیچے تو اس کی بیع جائز ہے اور جب وہ اس کی قیمت سے کم پر بیچے تو جائز نہیں الا یہ کہ مضارب اس کی اجازت دے دے خواہ اتنی کمی کے ساتھ بیچا ہو جو لوگ نہیں کرتے یا کہ لیتے ہوں کیونکہ رب المال کی بیع کا مجاز مضارب کی اجازت کے طور پر ہے اور اجازت قیمت میں کمی کرنا نہیں ہے بلکہ یہ تو خود ہلاک کرنا ہے لہذا یہ روا نہیں ہوگا خواہ نقصان قلیل ہو یا کثیر۔ اسی بنا پر اگر مضارب دوہوں اور ان میں سے ایک رب المال کی اجازت سے بیع کرے تو وہ صرف قیمت مثلی یا زائد قیمت پر فروخت کر سکتا ہے الا یہ کہ دوسرا مضارب اجازت دے دے کیونکہ ایک مضارب نفس عقد کی وجہ سے تنہا تصرف نہیں کر سکتا بلکہ رب المال کی اجازت سے کر سکتا ہے اور رب المال کی خواہاں تصرف کرنے کا اختیار نہیں جس میں نقصان ہو لہذا اس کو اس کا حکم دینے کا بھی اختیار نہیں۔

مضارب نے مال مضاربت سے کوئی سامان خرید لیا اور اس میں نفع ظاہر ہوا ہو یا نہیں اور رب المال اس کی بیع کا ارادہ کرے اور مضارب منع کرے اور چاہے کہ جب تک نفع نفع اس کو روکے رکھے تو مضارب کو اس کی بیع پر مجبور کیا جائے گا سوائے اس کے کہ مضارب رب المال کو اس کا مال واپس کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے حق کی بنا پر جو ثبوت و عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہو یعنی نفع مالک کو اس کی ملکیت میں اس کے ارادے کی تنفیذ سے روکنے کا کوئی رستہ نہیں ہے البتہ مضارب سے کہا جائے گا کہ اگر تو روکنا چاہتا ہے تو رب المال کو اس کا مال لوٹا دے۔ اور اگر اس میں نفع ہو تو اس سے کہا جائے گا کہ رب المال کو اس کا مال اور نفع میں اس کا حصہ دے دے اور سامان تیسرے لیے سالم رہے گا۔

ایک شخص نے اپنے بیٹے کے لیے کام کرنے کی غرض سے مضاربت پر مال لیا تو اگر بیٹا چھوٹا ہو کہ بیع کی سمجھ نہ رکھتا ہو تو مضاربت باپ کے لیے ہوگی اور بیٹے کو نفع میں سے کچھ حصہ لے گا کیونکہ مضاربت میں نفع کا اختصاص باقوال کو ہے ہوتا یا عمل کی وجہ سے اور بیٹے کا نہیں ہے کیونکہ اگر بیٹا عمل پر قادر ہو تو مضاربت بیٹے کے لیے ہوگی اور نفع بیٹے کا ہوگا اگر اس نے عمل کیا۔ اور اگر باپ نے بیٹے کے حکم سے عمل کیا تو یہ باپ کی جانب سے قطوع ہوگا اور اگر باپ نے بغیر حکم کے عمل کیا تو وہ بمنزلہ غاصب کے ہوگا کیونکہ باپ کو بیٹے کی اجازت کے بغیر مال



میں عمل کرنے کا اختیار نہیں پس باپ مثل اجنبی کے ہوگا۔

فقہاء نے کہا مضارب جب کوئی باندی خریدے تو رب المال کو اس سے جمار کرنے کا حق نہیں خواہ اس میں نفع ہو یا نہ ہو۔ نفع ہونے کی صورت میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ اس میں مضارب کی بھی ملکیت ہوتی ہے اور مشترک باندی سے جمار کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور نفع نہ ہونے کی صورت میں ملکیت کے مشابہ حق ہوتا ہے اس دلیل سے کہ رب المال اس کو تصرف سے نہیں روک سکتا۔ اور اگر رب المال مر جائے تو مضارب کو باندی بیچنے کا اختیار ہوتا ہے تو اس صورت میں باندی مثل مشترک باندی کے ہوتی۔

ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک رب المال کا مضارب کا رب المال سے خریدنا جائز ہے اگرچہ مضاربت میں نفع نہ ہو۔ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک مال مضاربت میں دونوں میں باہمی ایک دوسرے سے خرید جائز نہیں۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے ہی مال کی اپنے مال کے عوض میں بیع ہے اور اپنے ہی مال کی اپنے مال کے عوض میں شرار ہے کیونکہ دونوں ہی مال رب المال کے ہیں۔ اور یہ جائز نہیں۔ جیسے وکیل کی مؤکل کے ساتھ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مضاربت میں رب المال کو ملکیت ذات تو حاصل ہے ملکیت تصرف حاصل نہیں اور تصرف کے حق میں رب المال کی ملکیت مثل اجنبی کی ملکیت کے ہے جبکہ اس میں مضارب کو ملکیت تصرف حاصل ہے ملکیت ذات نہیں لہذا مضارب ملکیت ذات کے اعتبار سے مثل اجنبی کے ہے یہاں تک کہ مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ رب المال کو تصرف سے روک سکے۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں مال مضارب مثل اجنبی کے مال کے ہے۔ اس لئے ان کی آپس میں خرید جائز ہے۔

مضارب نے کوئی مکان خریدا اور رب المال اس کے پہلو میں ایک اور مکان کی بنا پر اس میں بیع ہو تو رب المال کو شفعہ کی بنیاد پر وہ مکان لینے کا حق ہے کیونکہ خریدا ہوا مکان اگرچہ حقیقت میں اس کا ہے لیکن حکم میں نہیں اس دلیل سے کہ اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مضارب کے قبضے سے اس کو نکال سکے اور اسی لئے اس کا مضارب سے خریدنا جائز ہے۔

مضارب مضاربت کا کوئی مکان نیچے اور رب المال اس میں شفعہ کا دعویٰ کرے تو اس کے لئے شفعہ نہ ہو گا خواہ بیع کے وقت بیع جانے والے مکان میں نفع ہو یا نہ ہو۔ نفع نہ ہونے کی صورت میں اس لئے کہ مضارب اس کا مکمل بائع ہے۔ اور مکان کی بیع میں وکیل جب بیع کرے تو مؤکل اس کو شفعہ سے نہیں لے سکتا۔ اس میں نفع ہونے کی صورت میں رب المال کے حصے میں تو مضارب اس کا وکیل بائع ہے۔ رہا مضارب کا حصہ تو اگرچہ اس میں شفعہ کو واجب کریں تو مشتری پر شفعہ (سودا) منفرق ہو جائے گا۔ نیز نفع راں المال کے تابع ہوتا ہے تو جب متبوع میں شفعہ واجب نہیں ہوا تو تابع میں بھی واجب نہیں ہوگا۔

اگر رب المال نے اپنے مکان کی بیع کی اور مضارب مضاربت کا ایک حصہ لے لیا کہ اس کی بنا پر اس میں شفعہ کرنا ہو

تو اگر اس کے پاس مال مضاربت میں سے مکان کا پورا اثمن ہو تو شفعہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ اگر وہ شفعہ سے لے گا تو وہ مکان رب المال کے لیے واقع ہوگا اور شفعہ مکان کے بائیں کسے لیے واجب نہیں ہوتا اور اگر اس کے پاس پورا اثمن نہ ہو تو پھر اگر مکان میں نفع نہ ہو تو شفعہ نہ ہوگا کیونکہ مضارب اس کو جب المال کیلئے لے گا اور اگر اس میں نفع ہو تو مضارب کو حق ہوگا کہ وہ شفعہ سے خود اپنے لیے لے لے کیونکہ نفع میں اس کا حصہ ہے لہذا خود اپنے لیے لینا جائز ہے۔

مضاربت کے مکان کے پہلو میں مکان کوئی اجنبی خریدے تو اگر مضارب کے پاس پورا اثمن ہو تو وہ شفعہ سے مضاربت کے لیے لے سکتا ہے۔ اور اگر وہ شفعہ چھوڑ دے تو شفعہ باطل ہو جائے گا۔ رب المال کو حق نہیں ہوگا کہ وہ اپنے لیے لے سکے کیونکہ شفعہ مضارب کے لیے واجب ہوا ہے اور مضاربت میں ملکیت تصرف مضارب کو حاصل ہوتی ہے۔ پس جب مضارب نے شفعہ ترک کر دیا تو یہ ترک کرنا اپنے اور رب المال کے خلاف جائز ہوگا۔ اور اگر اس کے پاس پورا اثمن نہ ہو تو پھر اگر مکان میں نفع ہو تو شفعہ کا حق مضارب اور رب المال دونوں کو ہوگا۔ اور ان میں سے ایک چھوڑ دے تو دوسرے کو پورا مکان اپنے لیے بذریعہ شفعہ لینے کا حق ہوگا مثل اس مکان کے جو دو شخصوں میں مشترک ہو تو شفعہ دونوں کے لیے ثابت ہوتا ہے۔ اور اگر مکان میں نفع نہ حاصل ہوا ہو تو شفعہ کا حق خاص رب المال کو ہوگا کیونکہ اس میں مضارب کا کچھ حصہ نہیں ہے۔

ابو یوسفؒ نے فرمایا جب ایک شخص نے دوسرے کو اجرت پر رکھا مابعد دس درہم ہر تاکہ وہ اس کیلئے خرید و فروخت کرے پھر مستاجر نے اجیر کو دراجم مضاربت پر دے تو مضارب بت فاسد ہوئی نفع پورا کا پورا مال لینے والے کا ہوگا اور اجیر کو سوائے اجرت کے کچھ ملے گا۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ مضارب بت جائز ہے اور اجیر کو اس وقت کی جس میں وہ مضارب بت میں مشغول ہو گیا اجرت نہ ملے گی۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب اس نے مضارب پر مال دیا تو دونوں کا اجارہ کو ترک کر کے اور اس کو توڑ دینے پر اتفاق ہو گیا۔ تو جب تک وہ مضارب بت میں مشغول رہے گا اس کو کچھ اجرت نہ ملے گی۔ نیز مضارب بت شرکت ہوتی ہے۔ اسی بنا پر وہ توقیت کو قبول نہیں کرتی۔ اگر مستاجر اس کو اجیر رکھنے کے بعد اس سے شراکت کرے تو شرکت جائز ہے پس ایسے ہی مضارب بت ہوگی۔ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مستاجر نے اس کو اجرت پر رکھا تو وہ اس کے عمل کا مالک ہوگا۔ اب جب اس نے مضارب بت پر اجیر کو مال دیا تو مضارب کے لیے ایسے عمل کی بنیاد پر نفع کی شرط جس کا وہ (یعنی رب المال) مالک بن چکا تھا اور یہ بات جائز نہیں۔ نیز مضارب خود اپنے لیے عمل کرتا ہے پس جائز نہیں کہ وہ نفع اور اجرت دونوں کا حقدار ہو۔ اور جائز نہیں کہ مضارب بت کی وجہ سے اجارہ ٹوٹ جائے کیونکہ اجارہ مضارب بت کی غیبت قوی ہے کیونکہ اجارہ لازم ہوتا ہے جب کہ مضارب بت غیر لازم ہوتی ہے اور شمیٰ اس چیز سے نہیں ٹوٹتی جو اس سے کمزور ہو۔ اور یہ جو محمدؒ نے ذکر کیا کہ مضارب شرکت ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریک نفع کا مستحق مال کی وجہ سے بنتا ہے اور مضارب عمل کی وجہ سے اور رب المال عمل کا مالک بن چکا ہے پس جائز نہیں کہ مضارب نفع کا مستحق ہو۔ نیز شریک خود اپنے لیے عمل کرتا ہے پس گویا کہ وہ عمل اجارہ سے رک گیا لہذا اس کے حصے کے عوض میں اجرت ساقط ہو جائے گی جبکہ مضارب رب المال کیلئے عمل کرتا ہے لہذا اس کا عمل اجارہ پر باقی رہا۔

مضارب نے اگر مال مضاربت سے جو کہ ہزار ہوں ایک غلام خریدا جس کی قیمت ہزار ہو پھر وہ غلام  
 عدا قتل کر دیا گیا تو رب المال کو قصاص لینے کا حق حاصل ہوگا کیونکہ غلام خاص اس کی ملکیت ہے مضارب  
 کا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔ اور اگر غلام کی قیمت دو ہزار ہو تو اس میں قصاص نہ ہوگا اگرچہ دونوں درہا مال  
 اور مضارب قصاص لینے پر اکتھے ہو جائیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ملکیت متعین نہیں۔ رب المال  
 کی اس وجہ سے کہ اس مال غلام نہیں تھا وہ تو محض دھما ہم تھے۔ اور اگر رب المال ارادہ کرے کہ اپنے  
 اس مال کی غلام میں تحسین کرے تو مضارب اس کو اس سے روک سکتا ہے یہاں تک کہ اس کو نیچے اور  
 ثمن میں سے اس مال ادا کرے۔ اور جب رب المال کی ملکیت متعین نہیں تو اس مال وصول کرنے سے  
 پیشتر مضارب کی ملکیت بھی متعین نہیں ہوتی۔ اور جب غلام میں دونوں کی ملکیت متعین نہیں ہوتی تو  
 دونوں میں سے کسی کے لئے قصاص ثابت نہیں ہوا اگرچہ قصاص لینے پر دونوں متفق ہو جائیں۔ اور قاتل  
 سے اس کے مال میں سے غلام کی قیمت تین سال میں وصول کی جائے گی کیونکہ قاتل عمدہ میں باوجود سبب کے  
 پائے جانے کے قصاص کسی مانع سے ساقط ہوا ہے دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی۔ اور یہ حاصل  
 شدہ رقم مضاربت پر ہوگی کہ اس سے مضارب خرید و فروخت کرے گا کیونکہ یہ مال مضاربت کا بدل  
 ہے لہذا مضاربت پر رہے گی مثل ثمن کے۔

محمد بن نواد میں ذکر کیا کہ جب مضارب کے پاس دو غلام ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار  
 ہو۔ پھر کسی شخص نے ان میں سے ایک غلام کو عدا قتل کر دیا تو رب المال کو قاتل سے قصاص لینے کا حق نہ ہوگا  
 کیونکہ اس طور پر جو ہم بیان کر چکے رب المال کی ملکیت متعین غلام میں متعین نہیں۔ اور قاتل کے ذمے  
 اس کے اپنے مال میں سے غلام کی قیمت آئے گی۔ اور وہ رقم مضاربت پر رہے گی جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔  
 قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ مقام جہاں قاتل کے سبب سے قصاص واجب ہوا ہو غلام مضاربت  
 سے نکل جاتا ہے اور ہر وہ مقام جہاں قاتل کی وجہ سے مال واجب ہوا ہو تو مال مضاربت پر رہتا ہے  
 کیونکہ قصاص جب وصول کر لیا جائے تو مال مضاربت کی ہلاکت بظاہر مضاربت کی موجب ہے  
 اور قیمت مال مضاربت کا بدل ہے لہذا مثل ثمن کے مضاربت پر رہے گی۔

محمد بن احمد نے فرمایا کہ جب مضارب نے کچھ مال مضاربت سے ہزار کے مساوی غلام  
 خریدا پھر اس کو کسی شخص نے عدا قتل کر دیا تو اس میں قصاص نہ ہوگا نہ تو رب المال کے لئے نہ مضارب  
 کے لئے اور نہ ہی دونوں کے لئے جبکہ دونوں متفق ہوں۔ رب المال کے لئے تو اس لئے کہ اگر وہ  
 قصاص وصول کرے تو قصاص کی وجہ سے وہ اس مال کو وصول کرنے والا نہ بنے گا کیونکہ  
 قصاص مال نہیں ہے۔ اسی لئے اگر مریض قصاص معاف کر دے تو وہ کل مال میں سے ہوگا۔ اور  
 جب وہ اپنے اس مال کو وصول کرنے والا نہ بنا تو وہ غنیہ مال میں سے اس مال وصول کرے  
 گا۔ اور جب وہ وصول کرے گا اس وقت ظاہر ہوگا کہ غلام نفع ظاہر بھی ظاہر ہو جائے گا کہ وہ  
 مشترک غلام میں استیفا قصاص میں تھا تھا اور مضارب اس وجہ سے کہ اس غلام میں اس کی ملکیت نہیں ہوتی اور  
 ۱۱۔ نوان استیفا پر اجتماع کا حق بھی اسی وجہ سے نہیں ہے یعنی کہ ان میں سے کسی کا حق بھی متعین نہیں ہے

ہمارے اصحاب کا اس میں اختلاف ہے جب مضاربت کے غلام پر قاتل عدا کا دعویٰ کیا

گیا ہو کہ کیا گواہی سننے کے لئے مالک کی موجودگی شرط ہے۔ ابرہہ رضی اللہ عنہ اور محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ شرط ہے اور ابرہہ یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ شرط نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصاص کے بٹ میں غلام کو اصل آزادی پر باقی رکھا جاتا ہے اس دلیل سے کہ اگر وہ قصاص کا اقرار کرے تو اس کا اقرار جائز ہے اگرچہ مالک اس کی تکذیب کرے پس غلام کے خلاف گواہی سننا مالک کی موجودگی پر موقوف نہ ہوگا مثل آزاد کے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اس گواہی کے ساتھ غلام کی ذات میں استحقاق کا تعلق ہے لہذا مالک کی عدم موجودگی میں گواہی نہیں سنی جائے گا مثل اس گواہی کے جو استحقاق ملک پر پیش ہوا در مثل اس گواہی کے جو جنایت خطا پر قائم ہو۔ اور یہ سب کا متفقہ قول ہے کہ اگر غلام مثل عمد کا اقرار کرے اور مالک اور مضارب اس کی تکذیب کریں تو غلام پر قصاص لازم آئے گا کیونکہ قصاص کا اقرار غلام کی اپنی چیزوں میں سے ہے جن پر مالک کو ملکیت اختیار حاصل نہیں حالانکہ یہ امور مملوک و اختیار یہ میں سے ہے لہذا مثل طلاق کے غلام کو اس کا اختیار ہوگا۔

اگر قتل عمد و شریکوں کے درمیان ہوا اور غلام نے اس کا اقرار کر لیا ہو پھر ان میں سے ایک نے معاف کر دیا تو دوسرے کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ جنایت کا موجب مال میں تبدیلی ہوگی اور مال کے حق میں غلام کا اقرار مقبول نہیں تو یہ ایسے ہوا گویا کہ غلام نے جنایت خطا کا اقرار کیا۔ پھر اگر رب المال غلام کے اقرار میں اس کی تصدیق کرے اور مضارب اس کی تکذیب کرے تو رب المال سے کہا جائے گا تو اپنے حصہ دیدے۔ اور اگر مضارب اس کی تصدیق کرے جبکہ رب المال اس کی تکذیب کرے تو مضارب سے کہا جائے گا کہ تو اپنا حصہ دیدے یا اس کا نذرہ دیدے اور یہ مثل اس صورت کے ہوگا جب دو شریکوں میں سے ایک غلام میں جنایت کا اقرار کرے اور دوسرا اس کی تکذیب کرے۔ جہاں تک مضاربیت کے غلام پر ثبوت قصاص کا تعلق ہے تو اگر یہ غلام کو قتل کر لے سے قصاص واجب نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ مستحق قصاص غیر متعین ہے لیکن جب فاعل غلام ہو تو مستحق قصاص مقتول کا ولی ہوتا ہے جو کہ متعین ہے۔

مضارب اور رب المال کے مابین مراجعہ جائز ہے۔ وہ یہ کہ رب المال اپنے مضارب کے خریدے اور وہ شئی مراجعہ کے ساتھ بیچے یا مضارب رب المال سے خریدے پھر وہ شئی مراجعہ کے ساتھ بیچے لیکن دو ضمن میں سے جو کمتر ہوا اس پر بیچے مگر جبکہ اس نے معاملہ کو مشتری کے سامنے بیان کر دیا ہو تو پھر بیچے پابے بیچے۔ اس طرح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ رب المال کا مضارب سے خریدنا اور مضارب کا رب المال سے خریدنا غلاف قیاس ثابت ہوا ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ رب المال خود اپنا مال اپنے مال کے عوض میں خریدتا ہے اور مضارب رب المال کا مال رب المال کے مال کے عوض میں فروخت کرتا ہے اس لئے کہ دونوں مال رب المال کے ہیں اور قیاس اس کے خلاف ہے۔ مگر ہم نے استسای کی رو سے جواز کا کہا مال کے ساتھ مضارب کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے اور وہ حق ملکیت تصرف ہے پس اس کو ان دونوں کے حق میں بیع بنایا گیا ہے کسی غیر کے حق میں اس کو کالعدم سمجھا گیا ہے نیز مراجعہ بیع بیع ہے جس کو بائع غیر نائب کے کرتا ہے لہذا اس کی حفاظت جنایت اور شبہ جنایت سے جہاں تک

ممکن ہو واجب ہے۔ اور دونوں کے درمیان بیع میں تہمت و اتہام کو دخل حاصل ہو گیا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ رب المال نے مضارب کے ہاتھ اس کو قیمت کے زائد پر بیچا ہو اور مضارب اس پر راضی ہو گیا ہو اس لئے کہ دوسرے کے مال میں سخاوت آسان امر ہے لہذا تہمت جنایت ثلث ہے اور اس باب میں تہمت حقیقت کے ساتھ ملحق ہے پس مراجعہ کے ساتھ بیع نہیں کرے گا مگر اس ضمن پر جو کہ دونوں میں کمتر ہو۔ اس کا بیان و وضاحت چند مسائل کے ذریعے سے ہے۔

رب المال نے ایک شخص کو ہزار درہم مضاربت پر دیئے۔ پھر رب المال نے پانچ سو میں ایک غلام خریدا اور اس کو مضارب کے ہاتھ ہزار میں فروخت کیا تو مضارب پانچ سو پر مالوم کے ساتھ بیچے گا کیونکہ وہ دو ضمن میں سے کمتر ہے مگر جبکہ مضارب معاملے کو مشتری کے سامنے بیان کر دے تو پھر جیسے چاہے فروخت کرے کیونکہ مانع تہمت بھی جو دیان سے زائل ہو گئی۔

اگر مضاربت کے ہزار سے ایک غلام خریدے پھر اس کو رب المال کے ہاتھ بارہ سو میں فروخت کرے تو رب المال اس کو گیارہ سو پر مراجعہ کے ساتھ بیچ سکے گا جب کہ مضاربت نصف پر ہو کیونکہ نفع رب المال اور مضارب کے درمیان منقسم ہوتا ہے اور مضارب کے حصے میں کوئی خسر نہیں ہے اس لیے کہ رب المال کا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔ تو یہ ایسے ہوا گویا کہ رب المال نے اس کو اجنبی سے خریدا۔ اور رب المال کے حصے میں شبہ حاصل ہوا کیونکہ وہ بعینہ اس کا اپنا مال ہے گویا کہ اس نے اپنے آپ ہی سے خریدا ہے پس نفع میں سے اس کا حصہ ساقط ہو جائے گا مگر جب کہ وہ مشتری کے سامنے معاملہ کو کھول کر بیان کر دے تو چاہے فروخت کرے۔

رب المال نے ڈیڑھ ہزار کی قیمت کا سامان ہزار میں خریدا ہو مضارب کے ہاتھ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا تو مضارب اس کو ایک ہزار ڈھائی سو میں مراجعہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے مگر جب کہ وہ معاملہ بیان کر دے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے۔

ابن ساعدی نے محمد رحمہ اللہ سے اپنے نوادر میں نقل کیا کہ میں نے ابو یوسف رحمہ اللہ کو مسئلہ۔

مضاربت بیان فرماتے ہوئے سنا اور یہ انکار آخری قول ہے۔ جب رب المال ہزار میں غلام خریدے پھر اس کو مضارب کے ہاتھ ایک سو میں فروخت کر دے اور مضارب کے پاس اس مال ہزار درہم ہو تو مضارب اس کو سو پر فروخت کرے گا۔ اور اسی طرح اگر مضارب نے ہزار میں خریدا اور رب المال کے ہاتھ سو میں فروخت کیا تو رب المال سو پر بیچے گا۔ ہمیشہ اس کی بیع کمتر میں پر ہوگی کیونکہ کمتر میں ضمانت نہیں ہے۔ صرف زیادہ میں ہے لہذا وہ چیز ثابت ہوگی جس میں ضمانت نہ ہو اور جس میں ضمانت ہو وہ ساقط ہو جائے گی۔

اگر رب المال نے پانچ سو میں خریدا پھر مضارب کے ہاتھ گیارہ سو میں بیچا تو مضارب اس کو ساڑھ پانچ سو پر مراجعہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے کیونکہ ہزار پر زائد سولہ نفع ہے۔ پھر اس کا نصف مضارب کا ہے۔ تو جو مضارب نے رب المال سے اپنے لیے خریدا اس میں ضمانت نہیں ہے پس نفع میں اس کا حصہ اس مقدار کے ساتھ ملایا جائے گا جس سے رب المال نے غلام خریدا اور پانچ سو ساقط ہو جائیں گے کیونکہ رب المال کا حصہ ہے اور پچاس ساقط

ہو جائیں گے کیونکہ وہ رب المال کا نفع میں حصہ ہے۔ پس مضارب اس کو ساڑھے پانچ سو پر مراجعہ کے ساتھ فروخت کرے گا۔ اور اگر مضارب نے غلام چھ سو میں خریدا تو وہ پانچ سو پر مراجعہ کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ (اس صورت) اس کے حق میں اس المال سے زائد نہیں ہے لہذا کل نفع ساقط ہو جائے گا اور دو میں سے جو حق کمتر ہو اس پر بچا جائے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ مضارب اپنے حصے میں سے کچھ شمار نہیں کرے گا یہاں تک کہ جو اس نے ادا کیا وہ ہزار سے زائد ہو پس اس کے حصے میں زائد کا نصف واجب ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ ہزار سے زائد نہ ہو مثلاً اس المال کی مقدار کے عوض میں یا اس سے کم پر خریدا ہو اور مال میں نفع ہو تو خریدی ہوئی فسخی میں اس کا حق متعین نہیں ہو گا کیونکہ وہ اس المال کے ساتھ مشغول ہے لہذا اس کے لیے نفع ظاہر نہیں ہو گا گویا کہ اس نے خریدا اور اس کے پاس نفع نہ ہو۔ اسی قیاس پر مسائل جاری ہوتے ہیں۔ تو جب مضارب کی خرید کمتر حق کے ساتھ ہوئی پھر اگر مضارب کا حصہ ہو تو اس کو کمتر حق کے ساتھ ملایا جائے گا۔ اور جب رب المال مضارب سے خریدے تو وہ کمتر حق پر فروخت کرے گا اور اس کے ساتھ مضارب کا حصہ ملائے گا۔

اگر رب المال نے پانچ سو میں خرید پھر مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کیا تو مضارب اس کو ہزار میں فروخت کرے گا پانچ سو اس المال کے اور پانچ سو مضارب کے حصے کے دو ہزار میں سے کیونکہ حق میں سے رب المال کا حصہ ڈیڑھ ہزار ہے لہذا اس میں اس المال (یعنی وہ قیمت جس پر رب المال نے غلام خریدا تھا) سے زائد جو کہ ہزار ہے ساقط ہو جائے گا اور رب المال کے حصے میں۔ سے پانچ سو باقی رہیں گے مضارب کا حصہ پانچ سو ہیں جن میں رب المال مثل اجنبی کے ہے لہذا مضارب اس کو ہزار پر مراجعہ کے ساتھ فروخت کرے گا۔

اگر مضارب نے ہزار میں خریدا پھر رب المال کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کر دیا تو رب المال اس کو ڈیڑھ ہزار پر مراجعہ کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ ہزار اس المال ہے اور پانچ سو مضارب کا ہے جس میں رب المال مثل اجنبی کے ہے اور پانچ سو رب المال کا حصہ ہے جس کو ساقط کرنا واجب ہے۔ ابن سماعنہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت نقل کیا جو کہ آخری قول ہے کہ جب رب المال ایک غلام دس ہزار میں خریدے پھر مضارب کے ساتھ اس کو سو میں بیچ دے تو مضارب اس کو کوہ پر مراجعہ کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ کمتر حق پر بیچ میں جہت نہیں ہے۔ نیز مضارب نے اس کو کمتر حق پر خرید ہے لہذا اس کے لیے جائز نہیں کہ جس پر اس نے خریدا ہے اس میں زیادتی کرے۔

اگر کہا جائے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر مضارب کے لیے کئی نایک جائز ہوگا تو جواب یہ ہے کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مضارب کے لیے کئی کرنا جائز نہیں رب المال کے حق کی وجہ سے۔ تو جب اس نے رب المال کے ہاتھ بیچ کی اور کئی کی تو رب المال اس پر راضی ہو گیا لہذا یہ کئی کرنا جائز ہے۔

رہا ابو یوسف رحمہ اللہ کے اس پہلے قول کے مطابق جس کی طرف ابن سماعنہ اشارہ کیا ہے

تو وہ یہ ہے کہ کسی کرنا جائز نہیں کیونکہ انہوں نے کہا کہ جب اس المال ہزار ہو پھر اس میں ہزار کا نفع آیا پھر دو ہزار میں ایک باندی خریدی پھر اس کو رب المال کے ہاتھ ڈیرہ ہزار میں فروخت کیا تو رب المال اس کو ایک ہزار ساڑھے سات سو پرامرا بچہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ مضارب نے اس کو ثمن میں سے پانچ سو کم کر دیے اس کا نصف اپنے حصے میں سے اور اس کا نصف مال مضاربت میں سے اور مضارب کو اپنے حصے میں سے کم کرنے کا اختیار ہے مال مضاربت میں سے نہیں۔ یہ ابو یوسف اور محمد کے قول کے مطابق ہے پس رب المال کے حصے کو کم کرنا صحیح نہیں لہذا رب المال اس کو ایک ہزار ساڑھے سات سو پرامرا بچہ کے ساتھ بیچے گا۔ اس قول کے مطابق واجب یہ ہے کہ جب بیع کرے تو کہے کہ مجھ پر یہ اتنے کی پڑی یہ نہ کہے کہ میں نے اتنے میں خریدی کیونکہ زائد کا الحاق ثمن کے ساتھ حکماً ہو اسے جب کہ خریدنا اس رقم سے ہوتا ہے جس کے عوض میں عقد واقع ہوا ہو۔

اور صحیح ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول ہے اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا کہ مال مضاربت میں کمی کرنے کا عدم جواز رب المال کے حق کی وجہ سے ہے۔ تو جب مضارب نے خریدی تو رب المال اس پر راضی ہو گیا پس گویا اس نے مضارب کو اجازت دی کہ وہ اجنبی کے ہاتھ نقصان سے بچے۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب مضاربت میں ذکر کیا کہ اگر رب المال ہزار میں ایک غلام خریدے پھر اس کو مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں بیچے۔ ہزار اس المال کے اور ہزار نفع کے تو مضارب اس کو ڈیڑھ ہزار پر مارجہ کے ساتھ بیچے گا۔ اس میں سے رب المال کے نفع کا حصہ ساقط ہو جائے گا اور مضارب اس کو اس المال اور اپنے نفع پر بیچے گا۔ بوجہ مذکورہ۔

اگر رب المال نے غلام پانچ سو میں خریدی واجب کہ اس کی قیمت دو ہزار ہو پھر وہ اس کو مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں بیچ دے تو مضارب اس کو ہزار پر مارجہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ اس المال یعنی وہ قیمت جس پر رب المال نے غلام خریدا، پانچ سو ہے اور مضارب کا مال میں حصہ پانچ سو ہے اور اس کے علاوہ جو ہے وہ رب المال کا نفع ہے لہذا اس کا حکم ثابت نہیں جو ایسا کہ ہم پہلے بتلے ہیں۔ البتہ اگر وہ مشتری کو معاملہ بیان کر دے تو پھر جیسے چاہے فروخت کرے کیونکہ پورے ثمن پر فروخت کرنے سے مانع قیمت ہے تو جب اس نے بیان کر دیا تو نہایت زائل ہو گئی لہذا بیع جائز ہے۔

رب المال نے غلام ہزار میں خریدی اور غلام کی قیمت ہزار ربی ہو پھر مضارب کے ہاتھ دو ہزار پچاس ہزار مضاربت کے ہاتھ بیچے تو مضارب اس کو ہزار کی قیمت پر بیچے گا کیونکہ اس کی قیمت ہزار ہے تو اس کا نفع ختم ہو گیا پس مال میں اس کا حصہ باقی نہ رہا۔ اور یہ ایسے ہو اگر وہ رب المال کا مال ہے اور اس نے اس کی بیع اس المال پر کی۔ اور اگر مسئلہ جو بیلیکی رب المال نے اس کو پانچ سو میں خریدی ہو تو مضارب اس کو پانچ سو پرامرا بچہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ مضارب کے حصے کا حصہ باقی نہ رہا پس یہ رب المال کا مال خریدنا جو اس کے بعض مال کا اس کے بعض مال سے دوسرے مال کے عوض۔ لہذا مضارب پہلی قیمت پر بیچے گا یعنی جس پر رب المال نے غلام خریدا تھا۔

اگر رب المال نے دو ہزار میں خریدا جب کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں بیجا تو مضارب اس کو ہزار پر بیچ سکے گا زائد پر نہیں کیونکہ غلام کی قیمت ہزار ہے پس اس میں مضارب کا نفع نہیں ہے جس پر وہ فروخت کرے۔ نیز رب المال نے جب اس کے ہاتھ دو ہزار میں وہ شے فروخت کی ہے جس کی قیمت ہزار ہے اور عقد میں غیر کے حق میں یہ دونوں متم ہیں۔ پس یہ ایسے ہو گا کہ رب المال نے ہزار پر بیع کے طریقے پر نہیں لیے اور اس کے ہاتھ غلام کو ہزار پر فروخت کیا لہذا اس سے زائد پر فروخت نہیں کریگا۔ اور اگر مضارب ہی ہو اور غلام کی قیمت ڈیڑھ ہزار ہو اور رب المال نے اسے ہزار میں خریدا اور مضارب اس کو مزاجر کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کرے تو ایک ہزار ڈھائی سو پر مزاجر کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے کیونکہ غلام میں مضارب کا نفع ہے جس میں رب المال مثل اجنبی کے ہے لہذا مضارب اس کو کمتر ثمن بعد نفع میں اپنے حصے پر فروخت کرے گا۔

کتاب الاصل میں محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جب مضارب مضارب میں ہزار درہم میں غلام خریدا اور اس کو رب المال کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کرے پھر رب المال کسی اجنبی کے ہاتھ سودا کر کے تین ہزار میں فروخت کرے پھر مضارب اس کو اجنبی سے دو ہزار میں خریدے اور چاہے کہ مزاجر کے ساتھ فروخت کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے لیے یہ جائز نہیں الا یہ کہ وہ مشتری کے سامنے معاملہ بیان کرے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وہ دو ہزار پر مزاجر کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ یہ تصریح ہے ایک دوسرے مسئلے پر جو کتاب البیوع میں مذکور ہے اور وہ یہ کہ جب ایک شے خریدی اور (فروخت کر کے) اس میں نفع ہو پھر اسی شے میں ایک اور خریدے بیکت آئی پھر اس کو مزاجر کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک (بہلا حاصل شدہ) نفع ساقط ہو جائے گا اور جو عقد ہو چکے انکا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک مسئلے میں جب مال کو دو ہزار کا نفع ہو چکے کہ مضارب نے جب اس کو ہزار میں خریدا اور رب المال کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کیا تو اس نفع کا نصف جو کہ پانچ سو ہے رب المال کا ہوگا۔ پھر جب رب المال نے اس کو تین ہزار میں فروخت کیا تو اس کو ڈیڑھ ہزار کا نفع ہو گا کیونکہ وہ اسکو ڈیڑھ ہزار کا پڑا تھا یعنی اس مال کی مقدار دو غلاب کا نفع میں حصہ پس رب المال کو (اصل ہزار پر) دو ہزار کا نفع ہو پھر جب مضارب نے اس کو دو ہزار میں خریدا تو واجب ہے کہ اس مال میں سے دو ہزار نکال دیئے جائیں لہذا کچھ بچے گا اسی لئے مزاجر کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں الا یہ کہ وہ معاوضہ کو بیان کرے، رہا مزاجر کا قول تو اس کے مطابق محض آئندہ عقد کا اعتبار کیا جائیگا اور پہلے عقد کا نفع دوسرے عقد سے کم نہیں کیا جائیگا لہذا مضارب اسکو پورے دو ہزار پر مل کر کیا تھا فروخت کرے گا۔ مضارب نے ہزار میں ایک غلام خریدا اور رب المال کے ہاتھ اسکو ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا پھر رب المال نے اس کو کسی اجنبی کے ہاتھ ایک ہزار چھ سو میں فروخت کیا۔ پھر مضارب نے اس کو اجنبی سے دو ہزار میں خریدا اور رب المال کو اس کو مزاجر کے ساتھ فروخت کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق وہ ایک ہزار چار سو پر مزاجر کے ساتھ فروخت کر سکے گا کیونکہ رب المال کو اس میں چھ سو کا نفع ہو ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مضارب نے جب اس کو ہزار میں خریدا اور رب المال کے ہاتھ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا تو نفع میں رب المال کا حصہ ڈھائی سو ہو گا۔ گویا کہ رب المال نے اس کو ایک ہزار ڈھائی سو یعنی اس



المال اور مضارب کے حصہ میں خریدنا۔ پھر جب رب المال نے اس کو ایک ہزار چھ سو میں فروخت کیا تو اس کو ساتھیوں میں سو کا نفع ہو گیا۔ اور ڈھائی سو کا نفع مضارب کے نفع کے ساتھ ہوا تھا۔ پس واجب ہے کہ مضارب اس کو تین سے کم کر دے لہذا ایک ہزار چار سو باقی رہ جائیں گے۔

اگر مضارب نے ایک غلام ہزار میں خریدنا پھر رب المال اس کا والی بن گیا اور رب المال نے اس کو اجنبی کے ہاتھ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا پھر مضارب نے اس کو مرا بکر کے ساتھ اجنبی سے دو ہزار میں خریدنا۔ پھر رب المال نے اجنبی سے تین سو کم کیے تو اجنبی مضارب سے چار سو کم کرے گا کیونکہ جب رب المال نے — تین سو کم کیے تو اس کی کا استناد حقہ کی طرف ہو گا گویا بکر یہ مقدار تھی ہی نہیں

لہذا اس المال میں سے نکال لی جائے گی اس میں سے اس کا حصہ نکال لیا جائے گا اور اجنبی کو تنائی میں کی مثل نفع ہوا تھا پس تین سو کے ساتھ اس کی تنائی کو نکال جائے گا لہذا مضارب کے لیے چار سو کی کمی ہوئی۔ اب اگر مضارب اس غلام کو مرا بکر کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کرے تو وہ ایک ہزار دو سو پر فروخت کرے گا کیونکہ رب المال کو چار سو کا نفع ہوا کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اجنبی کے ہاتھ بیچا اور پانچ سو نفع کیا تاہم تین سو کم کر دیتا اور یہ کمی اس المال اور نفع دونوں میں سے ہوگی دوسرا اس المال میں سے اور ایک سو نفع میں سے۔ پس جب نفع میں سے سوا قسط ہو گئے تو نفع چار سو باقی رہا۔ پھر جب مضارب نے اس کو دو ہزار میں خریدنا پھر اس سے چار سو کم کر دیے تو اس کی خرید ایک ہزار چھ سو میں بن گئی۔ اس میں سے وہ مقدار جو رب المال نے بطور نفع کے کافی یعنی چار سو نکال دی جائے گی پس مضارب اس کو بھیس پر فروخت کرے گا۔

مرا بکر دو مضاربوں کے درمیان جائز ہے جیسا کہ مضارب و رب المال کے مابین جائز ہے محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا جب ایک شخص دوسرے کو ہزار درہم مضاربیت کے لیے نصف نفع پر دے اور اسی طرح ایک اور شخص کو ہزار درہم مضاربیت کے لیے نصف نفع پر دے۔ پھر ایک مضارب نے ایک غلام مضاربیت کے پانچ سو میں خریدنا اور دوسرے مضارب کو ہزار درہم پر فروخت کیا۔ دوسرے نے اس کو مرا بکر کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کیا تو وہ پانچ سو پر فروخت کرے گا جو کہ دو میں کمتر نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں مضاربوں کا مال ایک ہی شخص کا ہے لہذا ان میں سے ایک کا دوسرے کے ہاتھ بیچنا غیروں کے حق میں ایسے ہوا جیسے آدمی کا اپنی ملکیت کو اپنے مال کے عوض میں فروخت کرنا پس وہ اس کو مرا بکر کے ساتھ کمتر میں پر فروخت کرے گا۔ اور اگر اول مضارب نے دوسرے کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کیا ہزار مضاربیت کے اور ہزار انائی کے خود اپنے تو انائی اس کو ایک ہزار ڈھائی سو مرا بکر کے ساتھ کمتر میں پر فروخت کرے گا کیونکہ تنائی۔ نہ نصف غلام اپنے۔ لیے خرید اور اول مضارب نے اس نصف کو ڈھائی سو میں فروخت لہذا تنائی اس کو ہزار مرا بکر کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ اپنے ساتھی کی خرید میں دوسرے کا کچھ حصہ

نہیں ہیں وہ بڑوں مثل اخیلوں کے ہونگے۔ رہا وہ نصف جو مضارب ثانی نے مضاربیت کے ہزار میں خریدا تو مضارب اول نے اسکو ڈھائی سو میں خریدا اور یہ ایک مال ہے لہذا کتر ثمن پر اس کی فروخت ہوگی۔ اور اگر اول نے اس کو مضاربیت کے ہزار میں خریدا ہو تو مضارب ثانی کے ہاتھ اس کی یہ مضاربیت کے لیے دو ہزار میں کی ہو ہزار اس المال کے اور ہزار نفع کے بجز ثانی کو حاصل ہو چکا تھا تو مضارب ثانی اسکو ڈیڑھ ہزار پر وراجہ کے ساتھ فروخت کر گیا کیونکہ وہ اس کو کتر ثمن اور نفع میں اپنے حصے پر فروخت کرے گا جب کہ کتر ثمن ہزار ہے اور مضارب کا حصہ پانچ سو ہے اور اگر مضارب اول نے پانچ سو میں خریدا ہو اور مسئلہ یہی ہو تو مضارب ثانی اس کو ہزار پر فروخت کر گیا کیونکہ کتر ثمن پانچ سو ہے اور مضارب کا حصہ پانچ سو ہے لہذا وہ اس کو کتر ثمن اور نفع میں حصے پر فروخت کرے گا۔ اور مضاربیت میں نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا اور نقصانی رب المال کے ذمے ہوگا۔ اور دعویٰ ہلاکت میں قول مضارب کا معتبر ہوگا کیونکہ مال اس کے پاس امانت ہوتا ہے۔

### مضارب عمل سے کن امور کا مستحق ہوتا ہے

مضارب عمل سے دو چیزوں کا مستحق بنتا ہے۔ ان میں سے ایک نفقہ (خرچہ) ہے۔ نفقہ میں کلام کے چند عنوان ہیں۔ وجوب نفقہ کثیرینوں میں ہوگا تفسیر نفقہ۔ متضارب نفقہ۔ نفقہ کا شمار کس میں ہے ہوگا۔ وجوب نفقہ: کا وجہ یہ ہے کہ باب مضاربیت میں نفع وجود عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور صاحب محل شخص دوسرے کے مال کے ساتھ کسی ایسے فائدے کے لیے سفر نہیں کرتا جو وجود عدم کو محتمل بخواس حال میں کہ خرچہ پہلے ہی اپنے مال میں سے نکالے۔ لہذا اگر اس کے نفقہ (خرچہ) کو مال مضارب میں سے مذکور جائے تو لوگ باوجود مضاربیت کی حاجت کے اس کو قبول کرنے سے باز رہیں گے لہذا رب المال و مضارب کا اس مقدمہ پر اقدام مذکورہ حالت میں رب المال کی طرف سے مضارب کو مال مضاربیت میں سے خرچہ کرنے کی اجازت دینا ہے لہذا مضارب از روئے دلالت خرچہ کرنے میں اجازت یافتہ ہے پس یہ ایسے ہوا جیسے کہ جب رب المال نے صریح اجازت دی ہو۔ نیز مضارب مال کے لیے سفر اختیار کرتا ہے تبرع کے طور پر نہیں اور اس کے عوض میں کوئی بدل بھی نہیں جو قصینی طور پر واجب ہوتا ہو لہذا اس کا خرچہ مال مضاربیت میں سے ہوگا مبیعہ دوسرے کے مال میں تجارت کرنے والا نفع میں شریک ہوئے بغیر، کا حکم اس کے خلاف ہے کیونکہ وہ دوسرے کے مال کے ساتھ سفر اختیار کرتا ہے تبرع کے طور پر۔ اسی طرح اجیر کا معاملہ بھی جدا ہے کیونکہ وہ ایسے عوض کے مقابلے میں عمل کرتا ہے جو متاجر کے ذمے لانا مال لازم ہوتا ہے لہذا وہ نفقہ کا مستحق نہیں ہوتا۔ ایسے ہی ابی ساعد نے محمد رحمہ اللہ سے شریک کے بارے میں روایت کیا کہ جب وہ مال کے ساتھ سفر اختیار کرے تو مثل مضارب کے وہ مال (شرکت) میں سے خرچہ کرے گا۔ وجوب نفقہ کی شرط: مضارب کا مال مضاربیت کے ساتھ اس شہر میں سے نکلتا ہے جہاں میں اس نے رب المال سے مال مضاربیت پر لیا خواہ وہ شہر اس کا اپنا ہو یا نہ ہو۔ تو جب تک وہ اسی شہر میں کام کرتا رہے گا اس کا

خرچہ خود اس کے اپنے مال میں سے ہوگا مال مضاربت میں سے نہیں۔ اور اگر اس میں سے کچھ خرچ کیا تو مناسم ہوگا کیونکہ اجازت کی ولایت (اسی) شہر میں ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح مضارب کی شہر میں اقامت مال کی غرض سے نہیں ہوتی بلکہ وہ تو وہاں پہلے سے مقیم تھا لہذا حب تک وہ اس شہر سے باہر نکلے گا نفقہ کا مستحق نہیں بنے گا خواہ مال کے ساتھ اس کا نکلنا مدت سفر کا ہو یا اس سے کتر ہو یا نہ تک لا کر شہر سے وہ ایک دن یا دو دن کے لیے نکلا تو اس کو مال مضاربت میں سے خرچ لینے کا حق ہوگا مگر عمرہ اللہ نے اپنی طرف سے ایسا بھی ذکر کیا ہے جب کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی جانب سے ذکر کیا کہ مال مضاربت میں سے خرچ کر سکتا ہے کیونکہ اس کا شہر سے خروج مال ہی غرض سے ہوا ہے۔

حب مضارب اس شہر میں بیٹھنے جہاں کا قصد کیا تو اگر وہ اس کا اپنا شہر ہے یا اس شہر میں اس کی بیوی رہتی ہے تو داخل ہونے کے وقت سے اس کا خرچہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ اس میں داخل ہونے سے مقیم ہی گیا ہے مال کی وجہ سے نہیں۔ اور اگر وہ نہ اس کا شہر ہو اور نہ ہی اس کی بیوی وہاں رہتی ہو لیکن وہاں اس کی اقامت طرید و فروخت کے لیے ہو تو جب تک اس کا وہاں قیام ہوگا اس کا خرچہ ساقط نہیں ہوگا خواہ اس نے پندرہ دن یا ان سے زائد کے قیام کی نیت کی ہو۔ اور خرچہ اس وقت تک ساقط نہیں ہوگا جب تک وہ اس شہر کو کہ جس میں وہ اب ہے اس کو وطن اقامت نہ بنا لے کیونکہ حب اس نے اس شہر کو وطن اقامت نہیں بنایا تو وہاں اس کی اقامت مال کے لیے ہوگی اور حب وہ اس کو وطن بنائے تو اب اس کی اقامت وطن کی وجہ سے ہوگی ذکر مال کی وجہ سے۔ لہذا یہ مثل وطن اصلی کے ہوا پس ہم کہتے ہیں ماحصل یہ ہے کہ مضاربت کا خرچہ مال کے ساتھ مسافرت کے بعد باطل نہیں ہوتا مگر اپنے شہر میں اقامت کے ساتھ یا ایسے شہر میں اقامت کے ساتھ جس کو وطن اقامت بنایا ہو جو بعد مذکورہ۔

اور اگر مضارب اس شہر میں سے جس میں وہ خرید و فروخت کے لیے داخل ہوا تھا اس شہر کی طرف لوٹ جانے کی نیت سے نکلے جس میں اس نے مال مضاربت پر لیا تھا تو اس کا خرچہ مال مضاربت میں سے ہوگا یہاں تک کہ وہ اس میں داخل ہو جائے۔ داخل ہونے کے بعد اگر وہ اس کا اپنا شہر ہے یا اس میں اس کی بیوی رہتی ہے تو اس کا خرچہ ساقط ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ بیان تک کہ اگر مضارب نے مال کو فروغ میں لیا جب کہ وہ بصرہ کا رہنے والا ہو اور وہ کو فہ میں مسافر ہو کر آیا ہو تو جب تک وہ کو فہ میں رہے گا اس کو خرچہ نہ ملے گا جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں پھر حب وہ وہاں سے مسافر ہو کر نکلے گا تو اس کو خرچہ ملے گا یہاں تک کہ وہ بصرہ آئے کیونکہ اس کا یہ نکلنا مال کے لیے ہے۔ اور جب تک وہ بصرہ میں رہے گا اس کو خرچہ نہیں ملے گا کیونکہ بصرہ اس کا وطن اصلی ہے لہذا وہاں اس کی اقامت وطن کی وجہ سے ملے مال کی وجہ سے نہیں۔ پھر حب وہ بصرہ سے نکلے گا تو اس کو مال مضاربت میں سے خرچ لینے کا حق ہوگا یہاں تک کہ وہ کو فہ آئے کیونکہ بصرہ سے اس کا نکلنا مال کی وجہ سے ہے اور جب تک وہ کو فہ میں مقیم ہوگا اس کو خرچہ لینے کا حق ہوگا یہاں تک کہ وہ بصرہ کی طرف لوٹ آئے کیونکہ کو فہ میں اس کا وطن و وطن اقامت خواہ بصرہ سے باطل ہو جائے۔ تو جب وہ کو فہ واپس آیا تو اب کو فہ اس کا وطن نہیں ہے لہذا اس میں اس کی اقامت مال کی وجہ سے ہوگی لہذا مال مضاربت میں اس کا خرچہ ہوگا۔

ہر وہ شخص جو مضارب کے ساتھ ہو اور اس کو عمل میں مدد دیتا ہو خواہ وہ آزاد ہو یا غلام ہو یا  
اجیر ہو جو اس کی یا اس کی سواری کی خدمت کرتا ہو تو اس کا خرچہ بھی مال مضاربیت میں سے ہوگا کیونکہ  
اس شخص کا خرچہ مثل مضارب کے خرچے کے ہوتا ہے اس لیے کہ مضارب کے لیے ایسا کئے بغیر  
سفر ممکن نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ مضارب کے ساتھ رب المال کے غلام ہوں جن کو رب المال نے مضارب  
کی معاونت کے لیے بھیجا ہو تو ان غلاموں کا خرچہ مال مضاربیت میں سے نہیں ہوگا بلکہ ان کا خرچہ  
خاص رب المال پر ہوگا کیونکہ رب المال کے غلام کی اعانت کرنا مثل رب المال کے اعانت  
کرنے کے ہے۔ اور رب المال اگر خود مضارب کی عمل میں اعانت کرے تو اس کا خرچہ مضارب  
میں سے نہیں ہوگا۔ ایسے ہی اس کے غلاموں کا معاملہ ہوگا۔ رہا مضارب کا غلام تو وہ مثل مضارب  
کے ہے۔ مضارب جب خود مال میں عمل کرے تو اس میں سے خرچہ لے گا تو ایسے ہی اس کا غلام  
بھی لے گا۔

**خرچہ کس میں سے ہوگا۔** خرچہ مال مضاربیت میں سے ہوگا۔ مضارب کو اختیار ہے کہ جو خرچہ  
وہ اپنے اور مال مضاربیت میں سے کرے یا اپنے مال میں سے کرے اور یہ مضارب

میں دین ہوگا یہاں تک کہ مضارب کو اس دین کے لیے مضاربیت میں رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ خرچہ  
بھی مال میں سے ہے اور مضارب کی تدبیر بھی مال کے لیے ہے۔ لہذا اس کو حق ہوگا کہ وہ اپنے مال  
میں سے خرچہ کرے اور اس کے لیے مال مضاربیت میں رجوع کرے مثل وحی کے کہ جب وہ اپنے  
مال میں سے نابالغ بچے کے لیے خرچہ کرے تو اس کو حق ہوتا ہے کہ جو اس نے خرچہ کیا اس کے لیے وہ  
نابالغ کے مال میں رجوع کر سکے۔ بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا کہ جو اس نے خرچہ کیا اس کے لیے  
مال مضاربیت میں رجوع کر سکے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ مال مضاربیت باقی ہو یا نہ ہو بلکہ اگر مال  
ہلاک ہو گیا تو وہ رب المال پر کسی شے کے لیے رجوع نہ کر سکے گا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب المضاربیت میں  
الجہیز ذکر کیا کیونکہ مضارب کا خرچہ مال مضاربیت میں سے ہے تو جب وہ ہلاک ہو تو اپنے ما فیہا سمیت ہلاک ہوا  
جیسے کہ دیکھ کر وہ رہن کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتا ہے اور جیسے زکوٰۃ کے نصاب کی ہلاکت سے ساقط  
ہو جاتی ہے اور جیسے حکم جنایت جنایت کرنا سے غلام کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتا ہے۔

**تفسیر نفقہ۔** اس نفقہ (خرچہ) کی تفسیر جو مال مضاربیت میں ہے تو وہ لباس، کھانا، سالن، مشروب  
اجیر کی اجرت، بستر کہ جس پر وہ سوئے گا، اور اس جانور کا چارہ جس پر وہ اپنے سفر  
میں سواری کرے گا اور جس پر وہ اپنی ضروریات میں تصرف کرے گا، اپنے کپڑوں کی دھلائی، چراغ کا  
تیل اور جلانے کی لکڑی وغیرہ ہے۔ ان تمام میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ  
مضارب کے لیے یہ چیزیں ناگزیر ہیں لہذا رب المال کی جانب سے اجازت از روئے ولایت ان پر  
نمابت ہوگی۔

جہاں تک دوائی پچھنے گوانے، فصد کھلانے، مالش کرنے اور مال دور کرنے کے لیے، فورہ  
لگانے کی اور ان چیزوں کی قیمت کا تعلق ہے جی کا تعلق علاج اور اصلاح بدن سے ہے تو مضارب دھنا  
اپنے مال میں سے دے گا مال مضاربیت میں سے نہیں۔ کرنخی رحمہ اللہ نے اپنی مختصر میں تیل کے بارے میں

امام محمد رحمہ اللہ کا اشکوف قل کیا ہے کہ ان کے نزدیک وہ مال مضاربت میں سے ہوگا اور بچنے لگانے کا ذرہ کا لیب کرنے کے بارے میں حسن بن زیاد کا قول ذکر کیا ہے کہ انہوں نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ مال مضاربت میں سے ہوگا۔ صحیح یہی ہے کہ وہ مضارب کے اپنے مال میں ہوگا کیونکہ مضارب کے لیے مال مضاربت میں سے خرچہ کا وجوب اس اجازت کی دلالت کی بناء پر ہے جو عادات ثابت ہے۔ اور ان اشیاء میں عادت نہیں ہے۔ البتہ جب قاضی نفقہ کا فیصلہ دے تو طعام و لباس کا فیصلہ دے گا ان اشیاء کا نہیں۔ رہے پھل تو ان میں سے متاع کا معاملہ مثل طعام و مسکن کے ہوگا۔ بشرطہ حرمہ اللہ نے اپنے نوادر میں کہا کہ میں نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے گوشت کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اسی طرح کھائے گا جیسا کہ کھا تھا کیونکہ یہ عادتاً کھانی حبائی والی شے ہے۔

**مقدار نفقہ:-** نفقہ کی مقدار وہ ہے جو تھار کے نزدیک معروف ہے بغیر اسراف کے۔ اگر اس سے تجاوز کیا تو زائد کا غناں ہوگا کیونکہ اجازت ثابت ہے عادت کی بنا پر لہذا مقدار متعاد کا اعتبار ہوگا۔

برابر ہے کہ مضارب نے اس المال کے ساتھ خرچ کیا ہو یا سامان مضاربت کے ساتھ سفر کیا ہو کیونکہ اس کا سفر دونوں حالتوں میں مال مضاربت کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح اگر اس نے سفر کیا اور جہاں سے اس نے ارادہ کیا وہاں سے خریدنے کا اتفاق نہیں ہوا اور مال لے کر واپس آگیا تو جب تک وہ مسافر ہے اس کا خرچہ مال مضاربت میں ہوگا اس لیے کہ عمل تجارت اسی طرح ہوتا ہے کہ ایک وقت اور ایک مکان میں خریدنے کا اتفاق ہوتا ہے جب کہ دوسرے وقت اور دوسرے مکان میں نہیں بنتا۔

یہ بھی برابر ہے کہ مضارب نے اس المال کے ساتھ سفر کیا ہو یا مضاربت کے سامان کے ساتھ۔ خرچ کیا ہو اور مال مضاربت خواہ ایک آدمی کا ہو یا دو آدمیوں کا ہو۔ ان سب صورتوں میں مضارب کو نہ چھٹے البتہ اتنا فرق ہوگا کہ جب اس نے اپنے مال اور مال مضاربت کے ساتھ سفر کیا تو نہ تو مال مضاربت کے ساتھ سفر کیا تو خرچہ دونوں مالوں میں سے بقدر حصوں کے ہوگا کیونکہ سفر دونوں مالوں کی وجہ سے ہو اس لیے لہذا خرچہ دونوں میں ہوگا۔

اگر دو مال لینے ایک مضاربت پر ایک شخص کے لیے اور دوسرا بضاعت پر دوسرے شخص کے لیے تو اس کا خرچہ مال مضاربت میں ہوگا کیونکہ اس کا سفر مضاربت میں عمل کرنے کا بدلہ ہوتا ہے اور رب بضاعت کے ذمہ کچھ واجب نہیں ہوتا مگر جب کہ رب بضاعت نے اس کو بضاعت میں سے خرچہ لینے کی اجازت دی ہو کیونکہ عمل کرنے والے نے بضاعت کا معاملہ لے کر اس نے تبرع کیا ہے لہذا خرچہ کا مستحق نہ ہوگا مثل مودع کے۔

اگر مال مضاربت کو اپنے مال کے ساتھ ملا دیا اور رب المال نے اس کو اس کی اجازت دی ہو تو خرچہ مسکن کے حساب سے ہوگا کیونکہ اس کا سفر دونوں مالوں کے لیے ہوا ہے۔

## نفقہ کا حساب کس میں ہوگا

اگر مال میں نفع ہو تو نفقہ کا اولاً حساب نفع میں سے ہوگا اور اگر نفع نہ ہو تو اس المال میں سے ہوگا کیونکہ نفقہ (خرچہ) ہلاک ہونے والے مال کا جزو ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ہلاک ہونے والے مال کا حساب نفع میں سے کیا جاتا ہے (یعنی اس میں سے منہا کیا جائے گا)۔ نیز اگر ہم اس کو خاص اس المال میں سے کریں یا نفع میں رب المال کا جو حصہ ہے اس میں سے کریں تو نفع میں مضارب کا حصہ رب المال کے حصے سے بڑھ جائے گا۔

جب مضارب اپنے شہر کی طرف لوٹ جائے تو اس کے پاس جو زائد لباس و طعام ہو وہ مضارب کی طرف لوٹا دے کیونکہ اس کو خرچہ کی اجازت سفر کی وجہ سے تھی۔ اور جب سفر ختم ہو گیا تو نفقہ کو مضارب کی طرف لوٹانا واجب ہو گیا۔

مطی نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی کہ جب آدمی کے پاس ہزار درہم مضاربیت کے ہوں پھر وہ ایک غلام و دو ہزار میں خریدے اور اس پر خرچہ کرے تو وہ خرچے میں تلفوع کرنے والا ہوگا کیونکہ اس کے پاس اس المال میں سے کچھ باقی نہ رہا تھا لہذا خرچہ مال مضاربیت پر استدانہ رقرز لینا، ہمارا جس کا اس کو اختیار نہیں پس یہ شل اجنبی کے ہوا کہ جو کسی غیر کے غلام پر خرچہ کرے الایہ کہ قاضی نے اسکو خرچہ کرنے کا حکم دیا ہوا اگر معاملہ قاضی کے پاس لے جایا گیا اور قاضی نے اس پر خرچے کا حکم دیا تو یہ خرچہ کرے گا وہ اس المال کے بقدر دونوں پر ہوگا۔ ابو یوسف نے کہا کہ یہ قاضی کی مضارب اور رب المال کے مابین تقسیم ہے جبکہ وہ خرچہ کا فیصلہ کرے۔ محض قاضی کے حکم سے خرچہ دین بنے گا کیونکہ قاضی کو غائب براس کے مال کی حفاظت میں ولایت حاصل ہے اور یہ حفاظت کے باب میں سے ہے لہذا قاضی مال مضاربیت پر استدانہ کا حکم دے گا اور خرچہ قاضی کا خرچہ کے باب میں فیصلہ تقسیم واقع ہوگا جو یہ تقسیم کے معنی پائے جانے کے جو کہ تعیین ہے کیونکہ قاضی نے جب مضارب پر اس کے حصے کی وجہ سے خرچہ لازم کیا تو اس نے اس (مضارب) کے حصے کی تعیین کر دی۔ اور مضارب کے حصے کی تعیین کا تحقق نہیں ہوتا مگر اس المال کی تعیین کے بعد اور یہی تقسیم کا معنی ہے۔

ایک شخص کو ہزار درہم مضاربیت پر دیے۔ اس نے ان سے ایک باندی خریدی جس کی قیمت دو ہزار ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک خرچہ مضارب اور رب المال دونوں پر ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خرچہ مضارب پر رکھے گا۔ ایسے ہی قدوری رحمہما اللہ نے اختلاف کی تحقیق کی ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضارب کے لیے ملکیت متعین نہیں ہوتی کیونکہ اس المال بے تعیین ہے لہذا باندی رب المال کے حکم پر ہوگی اور اس کا خرچہ رب المال کے حصے سے ہوگا اور ان سے ایک روایت کے مطابق اس خرچے کا حساب اس المال میں سے ہوگا جب کہ ان سے دوسری روایت کے مطابق رب المال سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو خرچہ کرے شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام میں مضارب کا حصہ مضارب کی ملکیت میں ہے اس دلیل سے کہ مضارب کا آزاد کرنا اس کی جانب سے نافذ ہوتا ہے۔ لہذا اجازت نہیں کہ رب المال پر دوسرے کی ملکیت میں خرچہ کرنا لازم کیا

جائے۔ توجب دونوں میں سے ہر ایک پر اپنے حصے کے خرچہ کا فیصلہ کر دیا جائے تو نفع اور اس المال متعین ہو گیا لہذا یہ تقسیم ہوگی بوجہ تقسیم کے معنی کے پائے جانے کے۔

یہی اختلاف مضاربت کے بھاگے ہوئے غلام میں ہے جب کہ کوئی شخص اس کو لے آئے اور اس غلام کی قیمت دو ہزار ہو اور مضارب کے پاس سوائے غلام کے اس المال میں سے کچھ اور نہ ہو تو (غلام کو واپس لانے والے کی) اجرت مضارب اور رب المال دونوں پر ہوگی۔ یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے کیونکہ غلام میں دونوں کی ملکیت ہے جب کہ محمد و مالک کے نزدیک اجرت رب المال پر ہوگی اور اس کا حساب اس المال میں سے کیا جائے گا کیونکہ وہ اس المال میں زیادتی ہے۔ پھر جب غلام کو فروخت کیا جائے گا تو رب المال اپنا اس المال اور اجرت وصول کرے گا اور باقی رقم دونوں کے درمیان نفع میں طے کر دہ شرح و سب کے مطابق ہوگی۔ بشرحہ اللہ نے ابو یوسف سے نقل کیا کہ اجرت کا حساب مال مضاربت میں سے نہیں ہوگا بلکہ اس کا حساب مضارب رب المال کے مابین ہوگا۔ اگر نفع ہوا تو اجرت اس میں سے ہوگی ورنہ اس کو اس المال میں سے نقصان دکنی شمار کیا جائے گا۔ باب مرا لوجہ میں اجرت کا اس المال کے ساتھ اس شی کا الحاق کیا جاتا ہے جس کے الحاق کا رواج تھا میں جو۔ اور ان کے رواج میں اجرت کا الحاق نہیں ہے۔ نیز یہ تار اور غیر متقاد ہے اور مروجہ کے ساتھ اس شی کا الحاق نہیں کیا جاتا جو مروج نہ ہو۔ اور اس کا حساب محض رب المال اور مضارب کے درمیان ہوگا کیونکہ یہ جہان ہے جو مال کی وجہ سے لازم ہوا ہے۔ اور جاتر ہے کہ شی کا حساب مضارب اور رب المال کے مابین ہو اور وہ مضاربت میں اس المال کے ساتھ لاق نہ ہو جیسے کہ مضارب کا اپنے اوپر خرچ

ثانی وہ ہے جس کا مستحق مضارب مضاربیت مجبہ میں اپنے عمل سے بنتا ہے اور وہ نفع مذکور ہے اگر مضاربیت میں نفع ہو۔ اور نفع کا طور محض تقسیم سے ہوتا ہے اور تقسیم کے بعد ان کی شرط رب المال کا واپس اس المال پر قبضہ کرنا ہے لہذا اس المال پر قبضہ کرنے سے پیشتر نفع کی تقسیم صحیح نہ ہوگی یہاں تک کہ اگر ایک شخص کو ہزار درہم نصف نفع کی شرط پر مضارب کے لیے دیے اور مضارب کو ہزار کا نفع ہوا اور دونوں نے نفع تقسیم کر لیا۔ درآئیکہ اس المال مضارب کے قبضہ میں ہوا اور رب المال نے اس پر قبضہ کیا ہو اور ان کے نفع تقسیم کرنے کے بعد مضارب کے قبضہ میں وہ ہزار درہم ہلاک ہو گئے ہوں تو پہلی تقسیم صحیح نہ ہوگی اور رب المال نے قبضہ کرنا چاہا تو اس مال میں سے محسوب ہوگا ہاں جس رقم پر مضارب نے قبضہ کیا وہ اس پر رہن ہوگا جس کو وہ رب المال کو واپس لے گا یہاں تک کہ رب المال اپنا راس المال وصول کرے۔ اور جب تک کہ رب المال اس المال وصول نہ کرے نفع کی تقسیم صحیح نہیں ہوتی اس شرط پر اعتبار کرنے میں دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔ مشن

۱۰۶۱۱ (۱) منہا و ترحمہ مومن کی مثال تاجر کی سہ ہے کہ تاجر کے لیے نفع سالم نہیں رہتا یہاں تک کہ اس کے لیے اس کا راس المال سالم رہے اسی طرح مومن کے لیے اس کے فرائض سالم نہیں رہتے۔ یہاں تک کہ اس کے لیے اس کے فرائض سالم رہیں، پس حدیث دلیل ہے اس بات

ہر کہ اس المال پر قبضے سے پیشتر نفع کی تقسیم صحیح نہیں ہوتی۔ نیز اس بناء پر بھی کہ نفع زائد ہوتا ہے اور کسی شئی پر زائد نہیں ہوتا اگر اصل کی سلامتی کے بعد۔ نیز اس وجہ سے کہ جب مال مضارب کے قبضے میں باقی رہا تو مضاربیت کا حکم بحالت رہا پس اگر ہم نفع کی تقسیم کو صحیح قرار دیں تو اصل سے پیشتر فرع کی تقسیم ثابت ہوگی جو جائز نہیں۔ اور جب تقسیم صحیح نہیں ہوتی۔ تو جب مضارب کے قبضے میں مال ہلاک ہوا تو وہ مال جس کو ان دونوں نے باہم تقسیم کر لیا تھا وہ اس المال بن جائے گا۔ پس مضارب پر واجب ہوگا کہ اس تقسیم شدہ رقم سے پورا راس المال واپس لوٹائے۔

اور اگر رب المال نے پہلے راس المال کے ہزار درہم لے لئے تھے۔ اور وہی بیعہ مضارب کو دیئے تاکہ وہ ان کے ساتھ نصف نفع پر عمل کرے تو یہ نئی مضاربیت ہوگی۔ اب اگر یہ ہزار مضارب کے پاس ہلاک ہوں گے تو پہلی تقسیم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ رب المال نے جب اس المال وصول کر لیا تو مضاربیت ختم ہو گئی ہے اور نفع کی تقسیم صحیح ہو گئی۔ پھر جب رب المال نے مال دیا تو یہ دوطرفہ عقد ہے لہذا اس عقد میں مال کی ہلاکت اس کے غیر میں کی گئی تقسیم کو باطل نہیں کرے گا۔

اگر پہلی مضاربیت میں نفع دو ہزار ہوا اور دونوں نفع تقسیم کر لیں اور رب المال ہزار لے لے گا اور مضارب ہزار لے لے گا پھر مضارب کے قبضے میں مال ہلاک ہو گیا تو تقسیم باطل ہوگی۔ اور رب المال نے جس رقم پر قبضہ کیا ہے وہ اس المال میں سے محسوب ہوگی اور مضارب نے جس ہزار پر قبضہ کیا ہے انکے نصف کو واپس کر لیا کیونکہ تقسیم کی صورت سے پیشتر مضارب کے پاس اس المال جو ہلاک ہوا تو رب المال نے جس رقم پر قبضہ کیا وہ اس کا اڑھائی مال بن گئی اور جب وہ اس المال بن گیا تو مضارب نے تقسیم سے جو رقم لی تھی اس میں نفع متعین ہو گیا۔ لہذا وہ شرط کے مطابق دونوں کے لیے ہوگی پس مضارب پر واجب ہوگا کہ وہ اس میں نصف لوٹا دے۔ اسی طرح اگر مضارب نے جس نفع پر قبضہ کیا ہے وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت سے کچھ بھی متعین نہیں ہوگا کیونکہ قبضے کے بعد جو ہلاک ہوا اس کی ہلاکت قابض کے ضمان میں ہوتی ہے پس اس کی بغاوت اور ہلاکت برابر ہے۔

فقہاء نے کہا کہ اگر رب المال اور مضارب دونوں نفع تقسیم کر لیں پھر دونوں میں اختلاف ہو جائے اور مضارب کہے کہ میں نے قبضہ کو تقسیم سے پیشتر اس المال دے دیا تھا جب کہ رب المال کہے کہ میں نے تقسیم سے پیشتر اس المال پر قبضہ نہیں کیا تو قول رب المال کا معتبر ہوگا اور مضارب نے جس رقم پر اپنے لیے قبضہ کیا ہے اس کو اس المال کو پورا کرنے کے لیے لوٹائے گا جو کچھ رب المال نے قبضہ کیا وہ اس کے راس المال میں سے محسوب ہوگا اور اس المال کو اس رقم میں سے پورا کیا جائے گا جس کو مضارب لوٹ لے گا۔ اس کے بعد اگر مضارب کی مقبوضہ رقم میں سے کچھ بچ جائے گا وہ دونوں کی نصف نصف ہوگی۔ اور یہ اس طور پر اس وجہ سے ہوگا کہ مضارب دعویٰ کرتا ہے کہ وہ راس المال ہے اور رب المال اس کا معکوس ہے۔ اور مضارب اگرچہ امین ہے لیکن امین کا قول اس سے ضمان کو ماقط کرنے میں معتبر ہوتا ہے و درمے کو دینے میں نہیں۔ نیز مضارب دعویٰ کرتا ہے بغیر مال اور نفع کے بچنے کا جب کہ رب المال اس کا انکار کرتا ہے لہذا استحقاق میں مضارب کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو اعتبار مضارب کے گواہوں کا ہوگا کیونکہ وہ راس



المال کے ادائیگیے جانے کو ثابت کرتے ہیں۔ اگر یہ انکمال ہو کر جو نفع نہیں ہوتا مگر راس المال کے ایفاء اور ایٹگی کے بعد اس لیے کہ ایفاء تقسیم نفع کی صحت کے لیے شرط ہے لہذا مضارب کے دعویٰ ایفاء میں ظاہر حال اس لیے ثابت ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ حمار کا رواج ہے کہ وہ نفع کی باقی تقسیم کرتے ہیں درآنحالیکہ راس المال مضارب کے پاس موجود ہو لہذا ظاہر حال مضارب کے لیے ثابت نہیں ہے۔

ابن سماع رحمہ اللہ نے اپنے نوادر میں ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ایک شخص دوسرے کو ہزار درہم مضاربت صحیح پر دیتا ہے پھر رب المال اس میں اپنے خرچے کے لیے بیس پچاس لینے لگتا ہے۔ مضارب خرچے کے ساتھ عمل کرتا ہے اور جو خرید و فروخت کرتا ہے اس میں نفع حاصل کرتا ہے پھر دونوں حساب کرتے ہیں تو جس دن وہ حساب کریں گے اس دن وہ دس لاکھ ہزار درہم میں حساب کریں گے اور نفع دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا۔ رب المال نے جو خرچہ لیا اس کو راس المال میں سے کمی قرار نہیں دیں گے بلکہ پورے مال میں سے راس المال کو ہزار شمار کریں گے اور باقی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ اگر ہم نے اس لیے جو خرچے کو راس المال میں سے شمار کیا تو مضاربت باطل ہو جائے گی اس لیے کہ رب المال کا اپنے راس المال میں رجوع کرنا مضاربت کے بطلان کا موجب ہے جب کہ حال یہ ہے کہ ان دونوں کا مقصد مضاربت کو باطل کرنا نہیں ہے لہذا راس المال کو باقی مال میں سے کیا جائے گا تاکہ مضاربت باطل نہ ہو۔ یہ اس صورت میں ہے جب مضاربت میں نفع ہوا ہو۔ اور اگر نفع نہ ہوا ہو تو مضارب کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ شرط صحیح ہوتی ہے پس استحقاق مشروط کا ہوگا جو کہ نفع ہے اور وہ حاصل نہیں ہوا۔ یہی وہ چیز جس کا مستحق رب المال ہوتا ہے تو وہ مذکور نفع ہے جب کہ مال میں نفع ہوا ہو۔ اور اگر نفع نہ ہوا ہو تو رب المال کے لیے مضارب کے ذمے کچھ نہ ہوگا۔ یہ سب مضاربت صحیح کے احکام ہیں۔

**مضاربت فاسدہ کا حکم:** وہ تمام امور جن کے بارے میں ہم نے ذکر کیا کہ مضاربت صحیح میں مضارب کو ان کے کرنے کا اختیار ہوتا ہے مضارب فاسدہ میں ان تمام کام مضارب کو کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور جتنے ہم نے مضاربت صحیح کے احکام ذکر کیے ان میں سے کوئی حکم بھی ثابت نہیں ہوگا اور مضارب نہ تو خرچے کا مستحق ہوگا اور نہ ہی مذکور نفع کا۔ اس کو محض اپنے عمل کی اجرت ملنی ہے گی خواہ مضاربت میں نفع ہوا ہو یا نہیں کیونکہ مضاربت فاسدہ معنی کے اختیار سے مثل امارہ فاسدہ کے ہے اور امارہ فاسدہ میں اجیر نہ تو خرچے کا مستحق ہوتا ہے اور نہ ہی ہوتے مذکورہ کا بلکہ محض اجرت مثل کا مستحق ہوتا ہے۔ اور نفع پورا کا پورا رب المال کا ہوگا کیونکہ نفع اس کی ملکیت کا فوہ ہے۔ مضارب تو اس نے ایک لمحے کا مستحق شرط کی وجہ سے بنا تھا اور یہاں شرط ہی صحیح نہیں ہوئی۔ لہذا نفع پورا کا پورا رب المال کا ہوگا اور نقصان بھی اسی کے لیے ہوگا اور مضاربت فاسدہ میں دعوائے ملاکت و ضیاع میں تو رب المضارب کا مستحق ہوگا مع علف کے۔ ظاہر

روایت میں ایسے ہی مذکور ہے۔ اور مال کو مضارب کے پاس امانت سمجھا جائے گا جیسا کہ مضاربیت صحیح میں ہوتا ہے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے اس میں اختلاف ذکر کیا ہے کہ اگر ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول سے مطابق اسی پر کوئی مضمان نہ آئے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر ضمان آئے گا مثل امیر مخرتر کے جب کہ اس کے پاس مال ہلاک ہو جائے۔

## فصل

### عقد کی مضاربیت کی صفت

یہ عقد غیر لازم ہوتا ہے اور رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے جب کہ اس کا شرط موجود ہو اور وہ شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھی کو فسخ کا علم ہو اس کی وجہ ہم کتاب الشراک میں ذکر کی ہے۔ نیز یہ بھی شرط ہے کہ اس المال فسخ کے وقت عین ہو یعنی دراہم یا دنانیر یا تک کہ اگر رب المال نے مضارب کو تصرف کرنے سے روکا درآغا لیکر روکنے کے وقت اس مالی سامان کی شکل میں ہو تو رب المال کا روکنا صحیح نہ ہوگا اور مضارب کو ان کو فروخت کرنے کا حق ہوگا کیونکہ دراہم و دنانیر کے عوض میں ان کو فروخت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ نفع ظاہر ہو جائے پس روکنا اور فسخ کرنا مضارب کے تصرف کے حق کو باطل کرنا ہوا لہذا رب المال کو اس کا حق نہیں۔ اور اگر فسخ اور روکنے کے وقت اس المال دراہم و دنانیر کی شکل میں ہو تو فسخ اور روکنا صحیح ہوگا البتہ مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ دراہم کو دنانیر سے اور دنانیر کو دراہم سے بدل لے کیونکہ ثنیت میں ان کے ایک جنس ہونے کی وجہ سے اس کو بیع شمار نہیں کیا جاتا۔

## فصل

### مضارب اور رب المال کے درمیان اختلاف

اگر دونوں کا اختلاف عموم و خصوص میں ہو تو قول اس شخص کا قایل اعتبار ہوگا جو عموم کا دعویٰ کرتا ہو۔ بایں طور کہ ان میں سے ایک نے عموم تجارت میں یا عموم اکتہ میں یا عموم اشخاص سے مضاربیت کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے ایک نوع کا علاوہ دوسرے مکان یا ایک شخص کا علاوہ دوسرے شخص کے دعویٰ کیا کیونکہ اس شخص کا قول جو عموم کا مدعی ہے عقد کے متعلقہ صوبہ متعلق ہے اور یہ مقصود عموم میں زیادہ حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ان کا اختلاف اطلاق و تقييد میں ہو تو قول اس شخص کا ہوگا جو مدعی اطلاق ہو حتیٰ کہ اگر رب المال نے کہا میں نے تجھے اجازت دی تھی کہ تو گندم میں تجارت کرے علاوہ دوسرے اناجوں کے اور مضارب کے کہ تو نے مجھ سے کسی خاص تجارت کا ذکر نہیں کیا تھا

تو قول مضارب کا ہوگا مع اس کے حلف کے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں عقد سے مقصود ہے اطلاق اس کے زیادہ قریب ہے جس میں زیادہ رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں قول رب المال کا ہوگا۔ اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول بھی ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجازت رب المال سے حاصل ہوئی ہے لہذا اس بارے میں اس کا قول مجب ہوگا۔

اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو عموم و خصوص کے دعویٰ میں مدعی عموم کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زائد کا اثبات کرتے ہیں اور اطلاق و تقید کے دعویٰ میں مدعی تقید کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ اس میں زائد (قید) کا اثبات کرتے ہیں جب کہ اطلاق کے گواہ اس زائد سے سکتا ہوتا ہے۔

اگر دونوں کا خصوص پر اتفاق ہو لیکن اس خاص میں اختلاف ہو رب المال کے کہیں نے جھجھوڑا دیا تو اس کے کپڑے، اس مضارب کے لیے مال دیا تھا اور مضارب کے گندم میں تو سب کے نزدیک قول رب المال کا ہوگا کیونکہ یہاں عقد سے مقصود کی بنا پر ترجیح دینا ممکن نہیں اس لیے کہ دونوں ہی اس میں برابر ہیں۔ لہذا یہاں ترجیح اجازت سے آئے گی اور اجازت رب المال سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر دونوں گواہی پیش کر دیں تو گواہ مضارب کے معتبر ہوں گے کیونکہ اس کے گواہ زائد کو ثابت کرنے والے ہیں جب کہ رب المال کے گواہ اس زائد کی نفی کرنے والے ہیں کیونکہ رب المال کو اثبات کی حاجت نہیں اور مضارب کو اثبات کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اپنے ذمے سے ضمان کو دور کر سکے۔ لہذا وہ گواہ جو زائد کا اثبات کرتے ہیں اولیٰ ہوں گے۔ فقہانے کہا ہے کہ دونوں گواہوں میں جب صفت اجازت میں تعارض ہو اور دونوں نے وقت بیان کیا ہو تو قوت اخیر اولیٰ ہوگا کیونکہ شرط ثانی شرط اول کو توڑتی ہے لہذا اس کی طرف رجوع اولیٰ ہوگا۔

اگر اس المال اور نفع کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو جائے پس رب المال کے کہیں رب اس المال دو ہزار تھا اور میں نے تیرے لیے تہائی نفع کی شرط کی تھی اور مضارب کہے کہ اس المال ہزار تھا اور تو نے میرے لیے نصف نفع کی شرط کی تھی تو اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ اقرار کرتا ہو کہ یہ مال مضاربیت ہے تو اس بات میں کہ اس المال ہزار ہے قول مضارب کا ہوگا اور اس بات میں کہ شرط تہائی نفع کی تھی قول رب المال کا ہوگا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا آخری قول اور صاحبین کا قول ہے جب کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول اول یہ ہے کہ دونوں ہی معاملوں میں قول رب المال کا ہوگا برخلاف اس صورت کے جب کہ مضارب کہے کہ ان دو ہزار کا کچھ حصہ میں نے ان کے ساتھ غلط کیا ہے یا میرے پاس بطور مضامعت کے ہے کیونکہ اس وقت دونوں اس بات پر متفق نہیں کہ جملہ مال مضاربیت پر ہے اور جس کے قبضے میں کچھ ہو تو قول اس کا ہوگا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول آخر کی وجہ یہ ہے کہ اس المال کی مقدار میں قول مضارب کا ہوتا ہے کیونکہ اس وقت کا اختلاف متعارفہ ض میں ہوا ہے لہذا قول تابع کا ہوگا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ سرے سے قبضہ کرنے کا انکار کر دے اور کہے کہ میں نے تجھ سے کچھ مال نہیں لیا تو قول اس کا ہوگا تو ایسا ہی حکم اس وقت ہوگا جب وہ بعض مال کا انکار کرے علاوہ بعض کے۔ اور نفع کی مقدار میں قول

محض رب المال کا ہوگا کیونکہ نفع کی شرط اس کی جانب سے حاصل ہوتی ہے لہذا مقدر مشروط میں اس کا قول ہوگا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ شرط کا سر سے ہی انکار کر دے اور کہے کہ میں نے تیرے لئے نفع کی شرط نہیں کی تھی میں نے تجھ کو محض بضاعت پر مال دیا تھا تو قول رب المال کا ہوگا یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ وہ ایک کا اقرار کر کے علاوہ دوسرے کے۔ اور جب کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول آخر کے مطابق مقدر راس المال میں قول مضارب کا ہے اور مقدر نفع میں سب کے نزدیک قول رب المال کا ہے تو راس المال کو ہزار کیا جائے گا اور مضارب کے لئے دوسرے ہزار کا تہائی کیا جائے پس زیادتی راس المال میں رب المال کا قول معتبر نہ ہوگا اور نفع کی زیادتی پر شرط میں مضارب کا قول معتبر نہ ہوگا۔ جب کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول اول کے مطابق رب المال پورے دو ہزار لے گا۔

اور اگر مضارب کے پاس تین ہزار درہم ہیں جب کہ مسئلہ یہی ہو تو رب المال ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول اخیر کے مطابق ایک ہزار درہم لے گا اور باقی مال کو دونوں تہائیوں میں تقسیم کر لیں گے اور ان کے قول اول کے مطابق رب المال دو ہزار درہم لے گا اور دوسرے ہزار کے دو تہائی لے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر مضارب کے پاس اتنی رقم ہو جتنی اس نے راس المال میں سے لینا ذکر کیا اس سے کم ہو اور جتنی رقم کا اس نے اقرار کیا ہو اس سے زائد نہ ہو تو سب کے نزدیک قول مضارب کا ہوگا کیونکہ مضارب پر ضمان واجب کر کے میں رب المال کے قول کو قبول کرنے کا کوئی رخصت نہیں ہے۔

اگر مضارب تین ہزار درہم لے لے اور کہے کہ ایک ہزار راس المال ہے اور ایک ہزار دوسرے کی دینیت ہے یا دوسرے کے مضاربت بضاعت یا شرکت پر ہیں یا مجھ پر ہزار تین ہیں تو دینیت شرکت بضاعت اور ہیں میں مضارب کا قول ہوگا کیونکہ جس کے قبضے میں کوئی شے ہو تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اس کی ہے الایہ کہ وہ اس کے بارے میں کسی دوسرے کے لئے اعتراف کرے۔ اور ان ہزار میں اس نے رب المال کے لئے اعتراف نہیں کیا لہذا ان میں قول مضارب کا ہوگا۔ اور ہر وہ شخص جس کا قول ہم نے اس باب میں معتبر قرار دیا ہے وہ اس کے حلف کے ساتھ ہوگا۔ اور دونوں سے جس نے اپنے دعوائے زائد پر گواہی میں کیے گواہ ان میں سے ہر اس شخص کے معتبر ہوں گے جو زائد کا اثبات کرتا ہو۔ لہذا رب المال کے گواہ راس المال میں زیادتی کو ثابت کرتے ہیں اور مضارب کے گواہ نفع میں زیادتی کا اثبات کرتے ہیں۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب رب المال کہے کہ میں نے تیرے لئے تہائی نفع اور رس رم زائد کی شرط کی تھی اور مضارب کہے نہیں بلکہ تو نے میرے لئے تہائی کی شرط کی تھی تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ دونوں تہائی شرط پر متفق ہیں۔ اور رب المال ایسی زیادتی کا مدعا ہے جس میں اس نے کوئی منفعت نہیں ہے سوائے فساد عقد کے لہذا اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر دونوں کے لئے گواہ ہوں تو رب المال کے گواہ معتبر ہوں گے کیونکہ وہ زیادتی شرط کا اثبات

کرتے ہیں۔

اگر رب المال کہے کہ میں نے تیرے لیے تنائی لفع سوائے دس درہم کے کی شرط کی تھی اور مضارب کہے نہیں بلکہ تو نے میرے لیے تنائی کی شرط کی تھی تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ رب المال نے مضارب کے لیے تنائی کے بعض کا اقرار کیا اور مضارب پر دس تنائی کا دعویٰ کرتا ہے لہذا شرط نفع کی زیادت میں مضارب کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس میں ایک نوع کا اشتکال ہے اور وہ یہ کہ مضارب محنت عقد کا مدعی ہے اور رب المال فساد عقد کا مدعی ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ قول مضارب کا ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رب المال کے دعویٰ کے ساتھ اگرچہ فساد عقد متعلق ہے لیکن وہ اس زیادتی کا منکر ہے جس کا مضارب مدعی ہے پس اس کے انکار کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ فی الجملہ مفید ہے۔

اگر رب المال کہے کہ میں نے تیرے لیے نصف نفع کی شرط کی اور مضارب کہے کہ تو نے میرے لیے سو درہم کی شرط کی بلکہ کہ تو نے میرے لیے کچھ شرط نہیں کی تھی اور مجھے اجرت مثلی ملنی چاہیے تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب رب المال کے ذمے واجب اجرت کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ رب المال اس کا منکر ہے لہذا قول رب المال کا ہوگا۔ اور اگر رب المال شرط نصف پر گواہ قائم کرے مضارب اسی بات پر گواہ قائم کرے کہ رب المال نے اس کیلئے کچھ شرط نہیں کی تو رب المال کے گواہ اولیٰ ہوں گے کیونکہ وہ شرط کا اثبات کرنے والے ہیں جب کہ مضارب کے گواہ نفی کرنے والے ہیں اور اثبات کرنے والے گواہ اولیٰ ہوتے ہیں۔

اگر مضارب اس بات پر گواہ پیش کرے کہ رب المال نے اس کے لیے سو درہم کی شرط کی تھی تو اس کے گواہ اولیٰ ہوں گے کیونکہ دونوں کے گواہ اثبات شرط میں برابر ہیں اور مضارب کے گواہ واجب کرتے ہیں امر زائد کو جو کہ رب المال پر اجرت کا ایجاب ہے لہذا یہ گواہ اولیٰ ہوں گے۔

کرمی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس باب میں فقہاء نے مزارعت کے حکم کو مضارب کا حکم قرار دیا سوائے خاص اس فصل کے یعنی جب زمین اور بیج والے نے جب گواہ اس بات پر پیش کیے کہ ان نے عامل کے لیے نصف پیداوار کی شرط کی تھی اور عامل یہ کہے کہ تو نے میرے لئے سو فیصد کی شرط کی تھی تو گواہ (زمین و بیج) دینے والے کے معبر ہوں گے جب کہ مضارب میں مضارب کے گواہ معبر ہوں گے۔ دونوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ عامل کی جانب مزارعت اتنا لازم ہے اس دلیل سے کہ جس کی جانب سے بیج نہیں ہے اگر وہ عمل سے باز رہے تو اس کو

عمل پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ پس ہم نے اس شخص کے گواہوں کو ترجیح دی جو صحت کا مدعی ہے جب کہ مضاربت عقد لازم نہیں ہے کیونکہ مضارب اگر عمل سے باز رہے تو اس کو عمل کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا ترجیح صحیح (عقد) کے ساتھ نہیں ہے پس ہم نے ایجاب ضمان یعنی اجرت کی بنا پر ترجیح دی۔

اگر رب المال کہے کہ میں نے تجھ کو بضاعت پر مال دیا تھا اور مضارب کہے کہ نصف نفع کی شرط پر یا سود و ربح کی شرط پر دیا تھا تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب نفع حاصل کرتا ہے رب المال اس کا منکر ہے۔ لہذا قول رب المال کا ہوگا کہ اس نے کچھ شرط نہیں کی تھی نیز یہ وجہ بھی ہے کہ مضارب مال غیر میں احتمالات کا مدعی ہے لہذا قول صاحب مال کا ہوگا۔

اگر مضارب کہے کہ تو نے مجھے مال قرض دیا تھا اور نفع میرا ہے جب کہ رب المال کہے کہ میں نے تجھے مضاربت یا بضاعت پر مال دیا تھا تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب مال پر تنبیہ کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ رب المال اس کا منکر ہے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو مضارب کے گواہ معتبر ہوں گے کیونکہ وہ تنبیہ کو ثابت کرتے ہیں۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ دونوں گواہیوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ رب المال نے پہلے اس کو مضاربت یا بضاعت پر دیا ہو پھر اس کو قرض دے دیا ہو۔

اگر مضارب کہے کہ تو نے مجھے مضاربت پر دیا تھا اور رب المال کہے کہ میں نے تجھے قرض دیا تھا تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ اس حد تک دونوں متفق ہیں کہ مضارب کا مال لینا رب المال کی اجازت سے تھا اس کے بعد رب المال مضارب پر ضمان کا مدعی ہے جب کہ مضارب اس کا منکر ہے لہذا قول مضارب کا ہوگا۔ اور اگر دونوں کے گواہ پیش ہو جائیں تو رب المال کے گواہ معتبر ہوں گے کیونکہ وہ اصل حقائق کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر مضارب سرے سے مضاربت کا انکار کرے جب کہ رب المال اس کو مضاربت پر مال دینے کا مدعی ہو تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ رب المال مضارب پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے اسے مضارب بنے، اس کا یعنی رب المال کا، مال لیا ہے اور مضارب اس کا منکر ہے لہذا قول مضارب کا ہوگا۔

اور اگر مضارب پہلے انکار کرے پھر بعد میں اقرار کرے تو ابن سماعہ رحمہ اللہ نے اپنے نوادر میں کہا کہ میں نے ابو یوسف کو اس شخص کے بارے میں فرماتے ہوئے سنا جس نے دوسرے کو مال مضاربت پر دیا پھر بعد میں اس سے طلب کیا تو اس نے جواباً کہا کہ تو نے مجھے کچھ نہیں دیا پھر کہا کہ میں نے استغفر اللہ العظیم دائم، تو نے مجھے ہزار درہم مضاربت پر دیے تھے۔ تو مضارب مال کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ امین ہے اور امین جب امانت کا انکار کر دے۔

ضامن ہوتا ہے مثل مودع کے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد مضاربت عقد لازم نہیں ہے بلکہ وہ ایسا عقد جائز ہے جو فتح کو محتمل ہے۔ لہذا اس کا انکار اس کا فسخ یا رفع ہوگا۔ اور عقد حب مرتفع ہو جائے تو مال مضمون علیہ (جس کا ضمان دیا جائے) بن جاتا ہے جیسے ودیعت میں ہوتا ہے۔ پس اگر انکار کے ہوتے ہوئے اس مال کے ساتھ کچھ خرید یا تو مضارب خود اپنے لیے خریدنے والا بنے گا کیونکہ وہ مال کا ضامن ہے لہذا مضاربت کا حکم باقی نہیں رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب کے احکام میں سے ہے کہ مال اس کے پاس بطور امانت ہو تو حب مال مضمون علیہ بن گیا تو مضارب امین باقی نہ رہا۔ پھر انکار کے بعد اگر وہ اقرار کرے تو ضمان مرتفع نہیں ہوگا کیونکہ عقد انکار کو وجہ سے مرتفع (ختم) ہو چکا تھا لہذا بغیر کسی سبب جدید کے لوٹنے کا نہیں۔

اور اگر اقرار کے بعد اس مال کے ساتھ کچھ خرید کی تو قیاس تو یہی ہے کہ جو اس نے خرید تو اس کے اپنے لیے ہو کیونکہ اپنے انکار سے وہ مال کا ضامن بن چکا ہے لہذا اپنے فعل سے وہ اس سے بری نہیں ہوگا۔ البتہ استحسان کی رو سے جو اس نے خرید وہ مضاربت پر ہوگا اور وہ ضمان سے بری ہو جائے گا کیونکہ انکار کرنے سے خرید لے کا حکم مرتفع نہیں ہوا بلکہ وہ انکار کے باوجود قائم ہے اس لیے کہ ضمان امر بالشراء (خریدنے کے) کے سنائی نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے دوسرے کی کوئی شئی غصب کی پھر مضموب منہ سے غاصب کو مضموب کی مع وشرار کا حکم دیا تو حکم صحیح ہوگا اگرچہ مضموب غاصب پر مضمون ہے۔ اور حب انکار کے بعد بھی حکم باقی رہا تو اب حب مضارب نے حکم کے بوجب خرید کی تو یہ خرید امر (حکم دینے والے) کے لیے واقع ہوگی۔ اور خرید مضارب کے لیے اس وقت تک واقع نہیں ہوگی جب تک ضمان ختم نہ ہو جائے۔ اور یہ مثل غاصب کے بن جائے گا کہ حب وہ مضموب کو مالک کے حکم سے فروخت کرے اور سپرد کر دے تو وہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول کہ مال اس پر مضمون ہوگا اور اپنے فعل سے بری نہیں ہوگا ہم کہتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ ضامن اپنے فعل کی وجہ سے عین مضمون سے بری ہو جائے جیسے مضموب مرتب غاصب کو حکم دے کہ وہ مضموب کو غلاں جگہ رکھ دے یا غلاں کے سپرد کر دے تو غاصب کی وجہ سے ضمان سے بری ہو جائے گا۔

اسی طرح ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دیے اور اس کو حکم دیا کہ وہ ان سے ایک غلام خریدے۔ دوسرے شخص نے پہلے ہزار کا انکار کیا پھر بعد میں اقرار کر لیا پھر خرید کی تو یہ خرید ناجائز ہوگا اور آگے لیے ہوگی اور انکار کرنے والا ضمان سے بری ہو جائے گا۔ اگر اس نے ان سے ایک غلام خریدا پھر بعد میں اقرار کیا تو ضمان سے بری نہ ہوگا اور خرید اس کے اپنے لیے ہوگی اس کی وجہ یہ مضارب کے ذکر میں بیان کیے ہیں۔

اگر اس کو ہزار دیے اور اس کو حکم دیا کہ وہ ان سے ایک مخصوص غلام خریدے پھر اس نے ہزار کا انکار کیا پھر ان سے غلام خریدا پھر ہزار کا اقرار کیا تو غلام امر کے لیے ہوگا کیونکہ یہ غلام غلام کا نہیں ہے بلکہ اس بات میں حوا رہیں ہوتا کہ اس کو اپنے لیے خرید سکے لہذا یہ متعین ہوگا اور خرید امر کے لیے ہوگی پس یہ ایسے ہوگا کہ اس نے پہلے اقرار کیا پھر خرید مضارب کا مال

اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کو اپنے لیے خریدنے کا اختیار ہوتا ہے لہذا اس کو رب المال کے لیے خریدنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ وہ خریدنے سے پہلے مال کا اقرار کرے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص غلام کو فروخت کرنے پر مامور ہو وہ اس کا انکار کر دے اور غلام کا اپنے لیے دعویٰ کرے پھر بعد میں اس کے بارے میں آمر کے لیے اقرار کرے تو بیع جائز ہوگی اور وہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔ ایسے ہی آمر نے اگر اسکو آزاد کرنے کا امر کیا۔ مامور نے انکار کیا اور غلام کا اپنے لیے دعویٰ کیا پھر آمر کے لیے غلام کا اقرار کر لیا اور غلام کو آزاد کیا تو غلام کی آزادی جائز ہوگی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امر انکار کے بعد بھی موجود ہے تو جب انکار کیا پھر اقرار کیا تو اس نے رب المال کے حکم سے تصرف کیا لہذا ضمان سے بری ہو جائے گا۔ اور اگر غلام کی بیع یا اس کو بہر میں دے دیا یا اس کو آزاد کر دیا پھر بعد میں اس کا اقرار کیا یا بہر سہ رحمہ اللہ نے کہا کہ قیاس کرتے ہوئے اس مسئلے پر کہ جب اسکو ہزار درہم دیے اور امر کیا کہ ان سے مخصوص غلام خریدے یہ جائز ہوگا اور فروخت وغیرہ آمر کو لازم ہوگی کیونکہ مامور یہ اختیار نہیں رکھتا کہ اپنے لیے غلام کی بیع کرے۔

بشام رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے محمد رحمۃ اللہ سے سنا ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم مضاربت پر دیے پھر دوسرا ڈیڑھ ہزار درہم لے کر آیا اور کہا یہ ہزار اس مال میں ہیں اور یہ پانچ سو فیق ہیں اور خاموش ہو گیا پھر (بعد میں) کہا تجھ پر اس میں فلاں کا اتنا اتنا دین ہے تو قول مضارب کا ہوگا۔ حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مضارب اقرار کرے کہ اس نے مال کے ساتھ عمل کیا ہے اور یہ کہ اس کے پاس دس ہزار درہم ہیں اور یہ کہ اس پر مضاربت میں ہزار یا دو ہزار کا دین ہے اور یہ اس نے کلام متصل کے ساتھ کہا تو قول اس کا ہوگا مع حلف کے۔ دین اس مال میں سے ادا کیا جائے گا خواہ صاحب دین نے اس کا ذکر کیا ہو یا نہیں: اور اگر اس نے کچھ سکوت اختیار کرنے کے بعد دین کا اقرار کیا خواہ صاحب دین نے اس کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کہ اگر یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس ہے۔ یہ جو حسن رحمہ اللہ نے ذکر کیا اس کے مخالف ہے جو محمد رحمہ اللہ نے فرمایا۔ حسن رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے کہا میرے پاس دس ہزار ہیں اور خاموش ہو گیا تو اس نے نفع کا اقرار کر لیا۔ اب جب وہ کہتا ہے کہ مجھ پر ہزار کا دین ہے تو وہ اپنے اقرار سے رجوع کرتا ہے کیونکہ نفع ہوتا ہے دین کی ادائیگی کے بعد اور اقرار جب بیع ہو تو اس سے رجوع کرنے کا احتمال نہیں ہوتا بلکہ خلاف اس صورت کے جبکہ وہ متصلاً کہے کیونکہ اس صورت میں اس کا اقرار ابھی تک ثابت نہیں ہوا اور یہ بمنزلہ اشتنا کے ہوگا محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسی حالت میں دین کا اقرار کیا ہے جس میں اس کو دین کا اقرار کرنے کا اختیار ہے لہذا اس کا اقرار نافذ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ کہے



کہ یہ نفع ہے اور مجھ پر دین ہے۔ رباً حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا یہ قول کہ سکوت کے بعد یہ کہنا کہ مجھ پر دین ہے اقرار سے رجوع کرنا ہے تسلیم نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کو پہلے نفع حاصل ہوا ہو پھر دین اس کے ذمے میں آیا ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آدمی کہتا ہے میں نے نفع کمایا ہے اور مجھ پر دین لازم ہوا ہے اور اس کو دین کا اقرار کرنے کا اختیار ہے لہذا جب اس نے دین کا اقرار کیا تو رجوع ہوا۔

مضارب اگر دو ہزار لایا اور کہا ہزار اس المال ہے اور ہزار نفع ہے پھر کہا میں نے صرف پانچ سو نفع کمایا پھر سارا مال مضارب کے پاس ہی ہلاک ہو گیا تو مضارب اب اپنی پانچ سو کا خالص ہوگا جن کا اس نے انکار کیا تھا اور باقی مال میں اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اس کے پاس امانت تھا تو جب اس نے نفع کا انکار کیا تو انکار کی وجہ سے وہ غاصب بن گیا لہذا ہلاک ہونے پر خالص ہوگا۔

اگر مضارب نے رب المال سے کہا کہ میں نے تجھے تیرا اس المال دیا تھا اور میرے پاس جو باقی بچا وہ نفع ہے پھر اس نے رجوع کیا اور کہا کہ میں نے تجھے تیرا اس المال نہیں دیا تھا کیونکہ وہ ہلاک ہو گیا ہے تو مضارب اس رقم کا خالص ہوگا جس کا اس نے رب المال کو دینے کا دعویٰ کیا تھا اس کا خالص ہوگا بسبب وجہ مذکورہ کے۔

اگر دونوں کا نفع میں اختلاف ہو اور رب المال نے کہا کہ میں نے تیرے لیے تسائی کی شرط کی تھی اور مضارب نے کہا کہ تو نے میرے لیے نصف کی شرط کی تھی پھر مضارب کے پاس مال ہلاک ہو گیا محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مضارب نفع کے چھٹے حصے کا خالص ہوگا جو وہ رب المال کو ادا کرے کا خاص اپنے مال میں سے اور مضارب پر اس کے علاوہ اور کچھ ضمان نہ آئے گا کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ شرط نفع میں قول رب المال کا ہوتا ہے اس صورت میں مضارب کا حصہ تسائی ہوگا جب کہ اس نے دعویٰ نصف کا کیا تھا۔ اور جو کوئی اپنے پاس امانت میں دعویٰ کرے تو وہ اس کا خالص ہوتا ہے۔ اسی لیے مضارب نفع میں چھٹے حصے کا خالص ہوگا واللہ اعلم و جل الموفق۔

## فصل عقد مضاربت کن امور سے باطل ہوتا ہے

۱۔ عقد مضاربت نفع سے اور تصرف سے روکنے سے باطل ہو جاتا ہے لیکن جب کہ نفع اور رضی کی شرط ہو جو یہ ہے کہ اس کے ساتھ کو نفع و رضی کا علم ہو اور یہ کہ نفع و رضی کے وقت اس المال میں جو ہیں اگر اس المال سامان کی صورت میں ہو گا تو نفع وغیرہ صحیح نہیں ہوگا اور مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ سامان کو دراجمہ و ناہیہ کے عوض میں فروخت کرے یہاں تک کہ نقدی کی صورت حاصل ہو جائے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر اس المال میں جو تو نفع وغیرہ

مجموع ہوگا ابھ مضرارب کو اختیار ہوگا کہ وہ دراجم کی دنانیر کے عوض میں بیع صرف کرے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں شہیت میں بھنہیت کی بنا پر اس میں کو بیع میں قمار نہیں کیا جاتا۔

۲۔ مضاربت متعاقدین میں سے ایک کی موت سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ مضاربت وکالت پر مشتمل ہوتی ہے اور وکالت موکل و وکیل کی موت سے باطل ہو جاتی ہے۔ مضاربت کو رب المال کی موت کا علم ہونا نہ ہونا برابر ہے کیونکہ یہ حکم معزولی ہے لہذا علم پر موقوف نہیں ہوگی جیسا کہ وکالت میں ہوتا ہے مگر یہ کہ اس المال حب سامان کی صورت میں جو تو وکیل کو بیع کا اختیار ہوتا ہے کہ یہاں تک کہ وہ نقد ہی کی صورت میں ہو جائے۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۳۔ مضاربت متعاقدین میں سے کسی ایک کے جنون سے بھی باطل ہو جاتی ہے جب کہ جنون مسلسل ہو کیونکہ یہ امر کی ملکیت اور مامور کی تصرف کرنے کی اہلیت کو باطل کر دیتا ہے اور ہر وہ امر جس سے وکالت باطل ہوتی ہے اس سے مضاربت باطل ہو جاتی ہے۔ اس کی تفصیل کتاب الوکالت میں گزر چکی ہے۔

۴۔ اگر رب المال مرتد ہو جائے اور مضاربت ازتداد کے بعد مال کے ساتھ بیع و شراء کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر یہ سب کچھ موقوف رہے گا۔ اگر اس کے بعد رب المال اسلام کی طرف لوٹ آئے تو یہ سب تصرفات نافذ ہوں گے اور مضاربت کے تمام احکام میں ازتداد معدوم سمجھا جائے گا اور رب المال ایسے ہو جائے گا گویا کہ وہ مرتد ہوا ہی نہیں تھا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب رب المال دار الحرب کے ساتھ لاقی ہو جائے پھر مسلمان ہو کر واپس آجائے بیشتر اس کے کہ دار الحرب کے ساتھ ایک ملحق ہونے کا حکم لگایا جائے۔ یہ اس روایت کے مطابق ہے جس کی رو سے مرتد کی موت اور اس کے اموال کا اس کے ورثہ کے لیے میراث بننے کا حکم لگانے کے لیے حاکم کا اس کے لحاق کا حکم لگانا شرط ہے پس اگر مرتد مر جائے یا ازتداد پر قتل کر دیا جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاقی ہو جائے اور قاضی نے اس کے لحاق کا حکم لگایا تو مضاربت باطل ہو جائے گی۔ اور یہ بطلان ازتداد اختیار کرنے کے دن سے ہوگا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اس قاعدے کے مطابق کہ مرتد کی ملک موقوف ہوتی ہے۔ اگر مر جائے یا قتل کر دیا جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاقی ہو جائے اور لحاق کا حکم لگایا جائے تو اس کی ملکیت ازتداد اختیار کرنے کے وقت اس کے ورثہ کی طرف زائل ہو جاتی ہے اور برائیا ہوتا ہے گویا کہ وہ اسی وقت مر گیا تھا۔ پس مرتد رب المال کے حکم سے مضاربت کا کیا گیا تصرف باطل ہوگا اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ اس نے ورثہ کی ملکیت میں تصرف کیا ہے پس اگر اس دن مضاربت کے پاس اس المال قائم ہو کر اس نے اس میں تصرف نہ کیا ہو پھر اس کے بعد مضاربت نے خرید کی تو خریدی ہوئی شی اور نفع مضاربت کا ہوگا کیونکہ مال سے رب المال کی ملکیت زائل ہو چکی ہے لہذا مضاربت مضاربت سے معزول ہو چکا ہے اور وہ ورثہ کی ملکیت میں ان کے حکم کے بغیر تصرف کرنے والا بنا ہے۔ اور اگر اس المال سامان ہو تو مضاربت کی اس میں خرید و فروخت جائز

ہوگی یہاں تک کہ اس المال نقدی کی صورت میں آجائے کیونکہ ہم ذکر کیجے ہیں کہ اس حالت میں مضارب معزول نہیں ہوتا نہ تو معزول کرنے سے نہ روکنے سے اور نہ ہی رب المال کی موت سے تو ایسے ہی رب المال کے ارتداد میں ہوگا۔

اگر مضارب کو دانیہ حاصل ہوں جب کہ اس المال دراہم ہوں یا اس کو دراہم حاصل ہوں جب کہ اس المال دانیہ ہوں تو قیاس یہ ہے کہ مضارب کے لیے تصرف جائز نہ ہو کیونکہ جو اس کو حاصل ہے وہ معنی کے اعتبار سے اس المال ہی کی جنس میں سے ہے بوجہ دونوں کی ثنیت میں ایک ہونے کے تو یہ ایسے ہواگو یا کہ بعینہ وہی مال مضارب کے پاس موجود ہے لیکن فقہان نے از روئے استحالی کہا کہ اگر اس نے اس المال کی جنس کے عوض میں فروخت کیا تو جائز ہے کیونکہ مضارب پر واجب ہے کہ اس المال کی مثل واپس کرے لہذا اس کو اختیار ہوگا کہ سامان کی طرح جو نقدی اس کے پاس ہے اس کو فروخت ہے۔

رب البویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر تو ارتداد مزید کی ملکیت پر ارتداد از نہیں ہوتا لہذا رب المال کے ارتداد کے بعد بھی مضارب کا تصرف جائز ہے جیسا کہ غرر رب المال کا تصرف صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ پھر اگر رب المال مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو حنفیہ مضاربیت کے اہل ہوتے ہیں اس کی موت مثل مسلمان کی موت کے ہوگی یہی حکم اس وقت ہے جب وہ دارالحرب کے ساتھ لاقی ہو جائے اور اس کے لائق کا حکم لگادیا گیا ہو کیونکہ یہ بمنزلہ موت کے ہے اس ریس سے کہ اس کا مال اس کے وارثوں کے لیے میراث بن جاتا ہے۔ پس مال میں رب المال کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔

اور اگر رب المال مرتد نہ ہو بلکہ مضارب مرتد ہو تو سب کے نزدیک مضاربیت اپنے حال پر باقی رہے گی کیونکہ خود رب المال کے تصرف کا موقوف ہونا اس کی ملکیت کے موقوف ہونے کی بنا پر ہے اور جس میں مضارب تصرف کرتا ہے اس میں اس کی کچھ ملکیت نہیں ہے بلکہ ملکیت رب المال کی ہے اور رب المال کی جانب سے ارتداد اس میں یا گیا لہذا مضاربیت باقی رہے گی البتہ مضارب پر کوئی ذمہ داری نہ ہوگی بلکہ ذمہ داری رب المال پر ہوگی یا چھینہ رحمانہ قول پر قیاس کے مطابق ہے کیونکہ ذمہ داری مال کے سبب سے لازم ہوتی ہے لہذا رب المال پر ہوگی اور یہ ایسے ہواگو یا کہ رب المال نے کسی مجبور پر یا غم پر غلام کو مکمل بنایا۔ صاحبین کے قول کے مطابق ذمہ داری مضارب پر ہوگی کیونکہ اس کا تصرف مثل مسلمان کے تصرف کے ہے۔ اور اگر مضارب مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو مضاربیت باطل ہو جائے گی کیونکہ ارتداد میں اس کی موت مثل ارتداد سے پیشتر اس کی موت کے ہے یہی حکم اس وقت ہے جب وہ دارالحرب کے ساتھ لاقی ہو جائے اور اس کے لائق کا حکم لگادیا ہو کیونکہ لائق اور لائق کے حکم کے ساتھ اس کا ارتداد اس کے تصرف کے ہی میں بمنزلہ اس کی موت کے ہے۔ البتہ مضارب اپنے ارتداد کے بعد دارالحرب کے ساتھ لاقی ہو گیا اور وہاں خرید و فروخت کی پھر مسلمان، یہ کہراث ایات دارالحرب میں تمام خرید و فروخت جو اس نے کی وہ سب اس کے لیے

ہوگی اور ان میں سے کسی شئی میں اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ حبیب وہ دارالحرب کے ساتھ لاقی ہوگا تو مثل حربی کے ہوگا کہ وہ مثل حربی کے مال پر غلبہ پائے اور دارمحراب کے ساتھ لاقی ہو جائے تو اس کا مالک بن جاتا ہے۔ تو ایسے ہی مرحم کا حکم ہے۔

سحرت کا ارتداد اور عدم ارتداد سب سے نزدیک برابر ہے خواہ مال اس کا اپنا ہو یا مفارقت پر ہو کیونکہ اس کا ارتداد اس کی ملکیت میں مؤثر نہیں ہوتا الا یہ کہ یا تو وہ مرجائے پس مضاربت باطل ہو جائے جیسا کہ اس سے ہوتا ہے حبیب کہ وہ ارتداد سے پیشتر مرجائے یا وہ دارالحرب کیساتھ لاقی ہو جائے اور اس کے احقاق کا حکم لگا دیا جائے۔ اس کی وجہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ یہ بمنزلہ موت کے ہے۔

پیشتر اس کے کہ مضارب مال مضاربت سے کچھ سامان خریدے اس کے پاس مال مضاربت کے ہلاک ہونے سے بھی مضاربت باطل ہو جاتی ہے۔ یہ ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق ہے کیونکہ قبضہ کرنے سے یہ مال عقد مضاربت کے لیے متعین ہو گیا ہے لہذا اس کی ہلاکت سے عقد باطل ہو جائے گا جیسا کہ ودیعت میں ہوتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مضارب مال مضاربت کو خود ہلاک کر دیا یا اس کو خرچ کر لیا یا کسی دوسرے کو دے دیا اور وہ اس کو ہلاک کر دے جو جہ مذکورہ یہاں تک کہ وہ اس سے مضاربت کیلئے کچھ نہ بڑھ سکتا ہو جس شخص نے مال ہلاک کر دیا اگر اس سے مضاربت اس کی مثل لیا تو مضارب کو مضاربت سے لینے اس سے خریدنے کا احتیاق ہوگا۔ حسن نے ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس المال کا عوض لیا ہے پس اس کا عوض لینا بمنزلہ اس کے شئی لینے کے ہے لہذا یہ مضارب پر ہوگا۔

ابن رستم نے محمد رحمہما اللہ سے روایت کیا کہ اگر مضارب نے کسی کو وہ مال قرض پر دے دیا تو اگر اس نے بعینہ انہی دراجم کو واپس کیا تو ان دراجم کی واپسی مضاربت پر ہوگی کیونکہ اگرچہ اس نے تعدی کی ہے اور اس پر ضمان آتا ہے لیکن تعدی زائل ہو گئی پس اس سے متعلق ضمان بھی زائل ہو جائے گا۔ اور اگر مضارب نے ان کی مثل لئے تو وہ دراجم مضاربت پر نہیں آئیں گے کیونکہ یہ ان کے ہلاک ہونے سے ضمان ثابت ہو گیا ہے اور مضاربت کا حکم اور ضمان دونوں اکٹھے نہیں ہوتے اور یہ اس کے خلاف ہے جو استلواک (خود ہلاک کرنے) میں حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے روایت کی ہے۔

یہ اس صورت میں تھا جب مضارب کے کچھ خریدنے سے پیشتر مال مضاربت ہلاک ہوا ہو مثلاً مال مضاربت ہزار درہم ہو ان سے ایک باندی خریدی اور ابھی شئی کی ادائیگی نہیں کی تھی کہ وہ ہزار ہلاک ہو گئے تو ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ باندی مضاربت پر ہوگی اور مضارب ہزار کے لیے رب المال پر رجوع کرے گا اور اس سے لے کر بائع کو دے گا۔ اسی طرح اگر یہ دوسرے ہزار میں مضارب نے قبضہ کیا ہلاک ہو جائیں تو دوبارہ اتنی رقم کے لیے رب المال پر رجوع کرے گا

ایسے ہی میسری اور چوتھی اور اس کے آگے ہمیشہ چلتا رہے گا یہاں تک کہ بائع کو رقم ادا کر دے۔ اور وہ تمام رقم جو رب المال نے اولاد ہی اور جو بعد میں تاوان کے طور پر دی راس المال ہوں گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب رب المال کے لیے نصف کرتا ہے لہذا رب المال کے لیے نصف کرنے سے جو ضمان اس کو لاحق ہوگا اس کے لیے وہ رجوع کر کے گاضل وکیل کے البتہ وکیل اور مضارب کے درمیان اتنا فرق ہے کہ وکیل کے پاس حب ثمن ہلاک ہو جائے تو وہ اس کی خصل کے لیے موکل پر رجوع کرے گا۔ پھر اگر یہ دوسری رقم بھی ہلاک ہو جائے تو موکل پر رجوع نہیں کرے گا جب کہ مضارب پر ترجیح رجوع کرے گا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ وکیل کے خریدنے سے وکالت ختم ہو جاتی ہے کیونکہ وکالت باشرائے مقصود معین میں حکمت حاصل کرنا ہے نفع نہیں۔ تو حب وکیل نے خرید کی تو مقصود حاصل ہو گیا پس مقصود کے انتہا سے عقد مضاربت کی انتہاء ہو گئی اور وکیل کے ذمے بائع کے لیے ثمن واجب ہو گیا۔ پھر حب ثمن اس کے پاس ہلاک ہو گیا تب اس کے کہ وہ بائع کو ادائیگی کرنا تو وکیل کے لیے موکل کے ذمے اتنی رقم واجب ہو گئی تھی کہ اس پر بائع کے لیے واجب ہوئی تھی پس جب وکیل نے ایک منہ اس رقم پر قبضہ کر لیا تو اس نے اپنا حق وصول کر لیا لہذا اس کے لیے کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہی مضارب تو وہ خرید سے ختم نہیں ہوتی کیونکہ اس سے مقصود نفع ہوتا ہے جو کہ بار بار کی خرید و فروخت سے حاصل ہوتا ہے۔ تو جب عقد باقی ہے تو مضارب کو دوسری اور تیسری مرتبہ بھی رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ اور پہلی رقم کے انتہاء رب المال جو تاوان دے گا وہ سب راس المال ہوگا کیونکہ رب المال نے یہ تاوان مضارب کے سبب سے ادا کیا ہے لہذا یہ مال مضاربیت میں سے ہوگا۔ نیز اس سے مقصود نفع ہے لہذا جو مال رب المال نے تاوان کے طور پر دیا ہے اگر وہ راس المال میں سے نہ ہو اور یہی مفت میں ضائع جائے تو اس سے رب المال کو نقصان ہوگا کیونکہ اس کو خسارہ ہوگا حبب کہ مضارب کو نفع ہوگا اور یہ جائز نہیں۔

اگر مضارب نے پہلے ہزار پر قبضہ کرنے کے بعد ان میں نصف کیا یا نہ تک کہ وہ دو ہزار ہو گئے پھر ان سے دو ہزار قیمت کی باندی خریدی پھر بائع کو ادائیگی سے پیشتر وہ دو ہزار ہلاک ہو گئے تو مضارب رب المال پر ڈیڑھ ہزار کے لیے رجوع کرے گا اور مضارب اپنے مال میں سے پانچ سو کا تاوان ادا کرے گا جو نفع میں اس کا حصہ ہے پس چوتھائی باندی خاص مضارب کی ہوگی اور تین چوتھائی مضارب پر رہے گی اور اس تین چوتھائی میں اس مال ڈھائی ہزار ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب نے جب دو ہزار میں باندی خریدی تو اس نے اس کو چوتھائیوں میں خرید لیا ایک چوتھائی مضارب کی اور تین چوتھائی رب المال کی کیونکہ مضارب نے نفع میں اپنا حصہ ظاہر ہونے کے بعد اس باندی کو خریدا اس لیے کہ اس نے باندی دو ہزار میں خریدی جب کہ راس المال ہزار تھا لہذا نفع میں رب المال کا حصہ پانچ سو اور مضارب کا حصہ پانچ سو ہے۔ تو جو مضارب نے رب المال کے لیے خریدا اس میں رب المال پر رجوع کر کے گا اور جب اپنے لیے خرید اس کا ضمان خدا پر ہوگا۔ اور صرف ایک چوتھائی باندی مضاربیت سے خارج ہوگی کہ یہ نفع قاضی لے جب اس پر نفع میں اس کے حصہ کا ضمان لازم کیا تو اس نے اس ضمان کی تعمین کر دی اور تعمین بغیر قیمت کے نہیں ہوتا لہذا چوتھائی

مضارب سے خارج ہوگا اور بقیہ مضاربیت پر باقی رہے گا۔ اور مضاربیت کے سبب سے رب المال کو ڈیڑھ ہزار لازم ہوئے پس یہ اس المال میں زیادتی ہوگی لہذا اس المال ڈھائی ہزار ہو جائے گا۔ اور اگر یہی باندی چار ہزار میں فروخت کی جائے تو ان میں سے مضارب کے ہزار ہوں گے کیونکہ نفع میں اس کا بھی حصہ ہے لہذا یہ اس کی ملکیت ہوگی اور تین ہزار مضاربیت پر رب المال کے لیے ہوں گے ان میں سے ڈھائی ہزار اس کا اس المال ہے۔ باقی پانچ سو کا نفع ہوگا بشرط کے مطابق دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔

اگر باندی دو ہزار کے مساوی ہو اور ہزار میں خریدی گئی ہو جو کہ اس المال ہے پھر وہ باندی ہلاک ہو جائے تو رب المال پوری باندی کا تاوان ادا کرے گا کیونکہ جب ہزار میں خریدی ہوئی تو ایسے فن کے عوض میں واقع ہوئی جو پورا کا پورا اس المال ہے۔ نفع محض دوسرے ہزار میں ظاہر ہوگا لہذا اصناف رب المال پر ہوگا برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں خرید دو ہزار کے عوض میں واقع ہوئی پس مضارب کا نفع ظاہر ہوا اور چوتھا باندی ہلاک ہوئی لہذا مضارب فن میں سے اس چوتھا ادا کرے گا۔

محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جب مضارب دو ہزار کے عوض میں باندی خریدے ۱۰ ان میں ہزار نفع ہو۔ اور باندی کی قیمت ہزار ہو۔ پھر بائع کو ادائیگی کرنے سے پیشتر وہ دو ہزار ہلاک ہو جائیں تو مضارب کے ذمے چوتھا یعنی پانچ سو آئیں گے اور رب المال کے ذمے ڈیڑھ ہزار یہ اس کے مطابق ہے جو ہم نے بیان کیا۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر ہزار کے مساوی باندی خریدی بعوض دو ہزار کے مساوی باندی کے اور جس کو خرید اس پر قبضہ نہیں کیا اور اپنی باندی سپرد نہیں کیا کہ اس کے پاس دونوں ہی مگر نہیں تو مضارب اس باندی کا تاوان ادا کرے گا جو اس نے خریدی یعنی ہزار کا جس کے لیے وہ رب المال پر رجوع کرے گا کیونکہ اس پر مضمون اس باندی کی قیمت ہے جس کو اس نے خریدا اور اس میں اس المال سے زائد کچھ نہیں۔ یہ یعنی ہزار قیمت والی باندی دو ہزار میں خریدنا محض اس وقت جائز ہے جب رب المال نے اس سے کہا ہو کہ مکمل و کثیر کے عوض خرید ورنہ مضارب کا اس طور سے خریدا کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں۔

ابن سعد رحمہ اللہ نے فرمایا محمد رحمہ اللہ نے اپنی نوادریں ایک اور مقام پر ذکر کیا کہ ایک شخص نے دوسرے کو نصف نفع پر ہزار مضاربیت کے لیے دیے۔ مضارب نے ان سے خرید و فروخت کی یہاں تک کہ وہ بین ہزار ہو گئے۔ پھر تین ہزار سے اس نے تین غلام خریدے جن میں سے ہر غلام کی قیمت ہزار درہم ہے۔ اور ابھی مال کی ادائیگی نہیں کی تھی کہ وہ مائت ہو گیا تو اس کا سارا تاوان رب المال پر آئے گا اور اس المال چار ہزار ہوگا کیونکہ مضارب کی ملکیت کی تینیں کسی ایک غلام میں بھی نہیں۔ اس لیے کہ ممکن ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس المال ہو

اسی وجہ سے ان میں اس کا آزاد کرنا بھی نافذ نہیں ہوتا پس مضارب کل  
 ثمن کے لیے رجوع کرے گا۔ اس کی تسلیل محمد رحمہ اللہ نے کی اور اس سے پیشتر فرمایا کہ کسی غلام میں  
 بھی اس کا آزاد کرنا نافذ نہیں ہوگا۔ یہ اس کے مخالف ہے جو کہ شی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کیونکہ انہوں  
 نے کہا کہ محمد رحمہ اللہ مضارب پر اس مضمون کا اعتبار کرتے ہیں جس کا وہ تادان دیتا ہے نہ کہ وہ  
 جو بطور ثمن کے اس پر واجب ہو اچھے۔ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ مضارب نے جب قبضہ  
 کیا اور ثمن کی ادائیگی نہیں کی کہ ثمن ہلاک ہو گیا تو اعتبار اس چیز کا ہے جس کا وہ تادان دیتا ہے نہ  
 کہ وہ جو بطور ثمن کے اس پر واجب ہوا۔ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ مضارب نے جب قبضہ  
 کیا اور ثمن کی ادائیگی نہیں کی کہ ثمن ہلاک ہو گیا تو اعتبار اس چیز کا ہے جس کا ثمنی مضارب پر ہوا  
 ہوگا۔ جس کا وہ ثمنی دے رہا ہے اگر وہ اس المال سے زائد ہے تو مضارب پر اس کا حصہ لے گا۔  
 ورنہ نہیں۔ اور یہ اول کے خلاف ہے کیونکہ جب ہم نے خان کا اعتبار کیا تو اس المال سے زائد  
 کا اس نے ثمن لیا اور ایک اب یا تو محمد رحمہ اللہ سے یہ دو وہاں تھا یا نہیں مضارب پر جو ثمن ہو چکا اس کی تسلیل ہو  
 اس کا حصہ اس میں متعین ہو۔ اور یہاں اگرچہ اس نے خان لیا ہے لیکن اس میں مضارب  
 کا حق متعین نہیں ہوا یہی محمد رحمہ اللہ کی آزاد کرنے کے عدم نفاذ کی تسلیل تو یہ ہر جگہ نہیں پائی  
 جاتی کیونکہ اگر وہ دو ہزار میں ہزار کے مساوی باندی خریدے تو ثمن اس ہوگا اگرچہ اس کا آزاد  
 کرنا اس میں نافذ نہیں ہوگا اس میں علت کا عکس ہوگا پس تمام مقامات میں اس کا پابا عابنا  
 لازمی نہیں۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مضارب نے ہزار درہم میں ایک غلام خریدا اور وہ ہزار درہم مال مضارب پر  
 پھر وہ مال ہلاک ہو جائے اور رب المال کہے کہ تو نے اس کو مضارب پر خریدا پھر مال ہلاک ہوا جبکہ مضارب  
 کہتا ہے کہ میں نے اس کو مال کے ہلاک ہونے کے بعد خریدا۔ میرا خیال تھا کہ مال میرے پاس موجود ہے لیکن  
 وہ اس سے پہلے ہلاک ہو چکا تھا تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ ہر وہ شخص جو کوئی شی خریدتا ہے اس میں اصل  
 یہ ہے کہ اس کو اپنے لئے خریدا ہے والا اعتبار کیا جاتا ہے۔ نیز ظاہر حال یعنی ہلاکت مال بھی اس کا شاہد ہے  
 لہذا ظاہر حال مضارب کے لئے شاہد ہوگا پس قول مضارب کا ہوگا۔

محمد رحمہ اللہ نے مضاربت کبیرہ میں ذکر کیا کہ جب رب المال اور مضارب کے درمیان  
 اختلاف ہو جائے۔ رب المال کہے کہ مال میرے باندی خریدنے سے پہلے ہلاک ہو گیا تھا اور تو نے  
 اس کو محض اپنے لیے خریدا ہے اور مضارب کہے کہ میرے اس باندی کو خریدنے کے بعد مال ہلاک  
 ہوا ہے اور میرا ارادہ ہے کہ میں تجھے ثمن لوں اور میں نہیں جانتا کہ مال کب ہلاک ہوا تو قول  
 رب المال کا ہوگا مع اس کے حلف کے اور مضارب کے لئے گواہ ہوں گے اس بات پر کہ  
 اس نے جب خرید کی تھی تو مال اس کے پاس تھا۔ وہ خریدنے کے بعد ہلاک ہوا۔ اس کی وجہ

ہے کہ رب المال اپنے سے ضامن کی نفی کر رہا ہے اور مضارب اس پر ضامن کا دعویٰ کر رہا ہے تاکہ اس پر ضامن کے لیے رجوع کر سکے کیونکہ مضارب رب المال کیلئے عقیدہ وقوع کا دعویٰ کر رہا ہے اور رب المال اس کا منکر ہے لہذا قول رب المال کا ہوگا۔ نیز ظاہر حال جو کہ بلاکت مال ہے رب المال کے لیے شائبہ ہے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو مضارب کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ ضامن کا اثبات کرتے ہیں لہذا یہ اولیٰ ہوں گے۔

حب مضاربیت فسخ ہو جائے حب کہ مال مضاربیت لوگوں پر دین جو اور مضاربیت تقاضا کرنے اور قبضہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر ان میں نفع نہ ہو تو مجبور نہیں کیا جائیگا اور اس کا کیا جائیگا کہ مال کیلئے رب المال کو قبضہ دلوں پر حوالہ کرے کیونکہ حب نفع ہو تو مضارب کا اس سے حصہ ہوگا لہذا اس کا عمل ایسے مثل جیسا ہوگا اور اگر ضامن مجبور ہو نہ ہے جس کا اصل التزام یہ کہ اگر نفع نہ ہو تو اس کے لیے نفع سالم نہ ہوا لہذا اس کا عمل مثل وکیلوں کے عمل کے ہوگا پس اس کو عمل کے پورا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسا کہ وکیل کو ضامن پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ مضارب یا وکیل کو حکم دیا جائے گا کہ وہ رب المال کو اس شخص پر حوالہ کرے جس کے حصے دیئے ہیں تاکہ اس (رب المال) کے لیے قبضہ از ضامن ہو کیونکہ عقد کے حقوق عاقد کی طرف لوٹتے ہیں لہذا حکم دینے والے کو قبضہ کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہوگی مگر عاقد کی جانب سے حوالہ کے ساتھ۔ پس مضارب پر لازم ہوگا کہ وہ رب المال کو مال کے لیے حوالہ کرے تاکہ اس کا حق ضائع نہ ہو جائے۔ اور اگر عاقد رب المال کے لیے اس دین کا ضامن بن جائے جو دین پر ہے تو اس کو یہ ضامن جائز نہیں کیونکہ عاقد نے اس کو ضامن بنایا ہے لہذا اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اپنے آپ کو ضامن بنائے اس چیز میں جس میں عاقد نے اس کو ضامن بنایا ہے۔ اگر مضارب مرجائے اور چھوڑے جانے والے مال میں مال مضاربیت موجود نہ ہو تو مضارب کے چھوڑے ہوئے مال میں وہ دین کے طور پر لوٹے گا۔ یہی حکم مودع مستقیم مستبغ اور ہر اس شخص کا ہے جس کے پاس مال امانت ہو کہ حب وہ بیان سے پیشتر مرجائے اور بعد امانت کا علم نہ ہو تو یہ اس کے ترک میں دین ہوگا کیونکہ معلوم نہ ہونے سے وہ دینیت کو خود ہلاک کرنے والا بنا اور اس کے وراثت کی بلاکت پر اور رب المال کو سپرد کرنے پر تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور اگر میت نے اپنی حالت حیات میں مال کی تصدیق کر دی تھی یا اس کا علم ہو گیا تو وہ میت کے وصی یا وارث کے ہاتھ میں امانت ہوگی جیسا کہ میت کے ہاتھ میں رموت سے پیشتر تھی۔ اور بلاکت اور رب المال کو سپرد کرنے میں ان کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ میت کی حالت حیات میں تصدیق کی جاتی ہے واللہ عز وجل اعلم۔



# کتاب الہبہ

اس بارے میں گفتگو کے تین موضوع ہیں۔

رکن ہبہ کا بیان  
شرائط رکن کا بیان  
حکم ہبہ کا بیان

**رکن ہبہ:** یہ واجب کی جانب سے ایجاب ہے۔ رہا موجب کا قبول کرنا تو وہ استحسان کی رو سے رکن نہیں ہے اگرچہ قیاس یہ ہے کہ وہ رکن ہے۔ نیز فرما اللہ نے اسے رکن قرار دیا ہے۔ اور ایک قول کے مطابق ان کا کتنا ہے کہ قبضہ بھی رکن ہے۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کوئی شخص قسم کھائے کہ یہ شی فلان کو ہبہ نہیں کرے گا پھر اس کو ہبہ کرے مگر وہ قبول نہ کرے تو اس نے سخاوت و عانت (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا (یعنی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی) جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جب تک موجب قبول نہ کرے وہ عانت نہیں ہوگا اور ایک قول کے مطابق جب تک موجب قبول کرے کہ قبضہ نہ کرے واجب عانت نہیں ہوگا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جب وہ اہل بات پر قسم کھائے تو اس شی کو فلان کہ باقی نہ رہے گا کہ پھر اسے ہاتھ فروخت کرے یا نہ قبول کرے تو وہ عانت نہ ہوگا۔ اسی اختلاف پر جب ایک شخص دوسرے سے کہے کریں گے تجھے یہ شی ہبہ کی لیکن تو نے قبول نہیں کی اور مقرر لکھے کریں بلکہ میں نے قبول کی تھی تو ہمارے نزدیک قول مقرر کا ہوگا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک قول مقرر کا ہوگا۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وہ یہ کہے کہ یہ شی میں نے میرے ہاتھ فروخت کی لیکن تو نے قبول نہیں کیا اور مقرر لکھے کریں بلکہ میں نے قبول کیا تھا تو قول مقرر کا ہوگا۔

دوم قیاس یہ ہے کہ ہبہ تصرف شرعی ہے اور تصرف شرعی کا وجود شرعی شرع کے اعتبار سے ہوتا ہے اور وہ دوجہ شرعی ہے حکم کے حق میں ہبہ کا انعقاد اور حکم محض ایجاب سے ثابت نہیں ہوتا لہذا محض ایجاب شرعاً ہبہ نہیں ہوگا۔ اسی لیے ایجاب ممکن ہے بغیر اسکے کہ قول کے تابع ہو کر پایا جائے۔ ایسے ہی بیان ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ لغات میں ہبہ قبول کی شرط کے بغیر مجرد مالک کے ایجاب کو کہتے ہیں قبول و قبضہ و محض ہبہ کے حکم کے ثبوت کے لیے ہوتے ہیں نفس ہبہ کے وجود کے لیے نہیں ہوتے۔ تو جب ایجاب کیا گیا لہذا اس پر احکام مرتب ہوئے۔ اس بات کی دلیل کہ تصرف کا ہبہ واقع ہونا قبول کرنے پر موقوف نہیں بلکہ علیہ الصلوٰۃ والسلام یہ روایت ہے کہ لا تعجلوا لہ۔ الا مقبوضا و قد روایت دوسری ہے

نہیں مگر یہ کہ اس پر قبضہ کیا ہوا ہو اور وہ اکٹھا ہو۔

اسم ہبہ کا اطلاق بغیر قبضہ اور حیازت (اکٹھا کرنا) ہر جہی کی ایک ہے روایت ہے کہ صعب بن جہاڑ رضی اللہ عنہ نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کو حمار وحشی (جنگلی گدھا) ہبہ کیا اھد بنی الماۃ نبی صلاۃ حسب  
 ۲۔ صحیح بخاری وحشی جب کہ آپ اہواء میں تھے اور ایک روایت میں ہے کہ بوران میں تھے۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو واپس کر دیا اور فرمایا کہ اگر تم محرم نہ ہو تو ضرور قبول کر لیتے۔ راوی نے عدم قبول کے باوجود اہداء (ہدیہ کرنے) کا اسم استعمال کیا ہے۔ اور ہدیہ کرنا بھی ہبہ کے الفاظ میں سے ہے۔ روایت ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے مرض و فوات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بلایا اور ان سے فرمایا اخی کنت نخلتک جداد عشرون وسقاً من مالی بالعالمیۃ لمدتکونی قبضتہ ولا حرزتہ وانما هو الیوم مال الدارث رہیں تم کو مقام عالیہ میں اپنے مال سے میں وصی کھجور عطیکہ تھیں۔ تم نے زکوٰۃ پر قبضہ کیا اور زہی ان کو محفوظ کیا۔ اب وہ وارثوں کا مال ہے، صدیق رضی اللہ عنہ نے غلی (عطیہ) کا اطلاق بغیر قولیت کے کیا ہے جب کہ غلی (عطیہ) الفاظ ہبہ میں سے ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ اگر روئے لغت ہبہ نام ہے مگر دایا ب ملک کا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ تصرف شرعی کا معنی وہی ہوتا ہے جس پر لفظ از روئے لغت دلالت کرتا ہو برخلاف بیع کے کیونکہ بیع ایجاب مع قبول کا نام ہے۔ لہذا اسم بیع کا اطلاق ان میں سے فقط کسی ایک پر نہیں کیا جائے گا اور جب تک دو دن (ایجاب اور قبول) نہ پائے جائیں تصرف اسم بیع کے ساتھ موسوم نہ ہوگا۔ نیز ہبہ سے مقصود جو روئے سما کا اظہار کے مدح و ثنا کو حاصل کرنا ہے۔ اور بغیر قبول کے حاصل ہوجانا ہے۔ برخلاف بیع کے۔ اسی طرح حلف سے عرض نفس کو مملوف علیہ (جس پر قسم کھا لی ہے) کے ارتکاب سے روکنا ہے اور یہ ایجاب ہے کیونکہ یہ واجب کا فعل ہے اور وہ اپنے آپ کو اس سے روکنے پر قادر ہے۔ یا قبول کرنا اور قبضہ کرنا تو وہ موقوف لہ کا فعل ہے جو کہ واجب کی قدرت میں نہیں۔ اور ملک الیکم شرعی ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے بلا اختیار ثابت ہوتی ہے خواہ بندہ چاہے یا انکار کرے لہذا اس سے نفس کو روکنا بھی مقصود نہیں ہے برخلاف بیع کے کہ اگرچہ اس نے اپنے نفس کو اپنے فعل یعنی ایجاب سے روکا لیکن یہاں ایجاب بغیر قبول کے تابع نہیں ہوتا پس قبول کرنا شرط ہوا کہ ایجاب تابع ہو جائے۔

ایجاب یہ ہے کہ واجب اس قسم کے الفاظ استعمال کرے دھبت هذا شیء لک (میں نے یہ شے تجھے ہبہ کی) یا ملکہ (میں نے تجھے اس کا مالک بنا دیا ہے جعلتک لک (میں نے اس کو تیرے لیے کر دیا) یا هو لک (وہ تیرے لیے ہے) یا اعطیتہ (وہ میں نے تجھ کو عطا کیا) یا اختہ (یا اھدیتہ الیک (میں نے وہ تجھ کو ہدیہ کیا) اهدمتک هذا الطعام (میں نے تجھ کو یہ کھانا کھلایا) یا حممتک علی هذا الدابة (میں نے تجھ کے لیے اس سواری پر سوار کیا۔ جہاں تک واجب کے قول دھبت لک (میں نے تجھے ہبہ کیا) کا تعلق ہے تو یہ ہبہ کے باب میں صریح ہے۔ اور اس کا قول ملکہ نہ بھی قائم مقام صریح کے ہے کیونکہ بغیر عرض کے فی الحال میں کی تمیک ہبہ کی تفسیر ہے۔ اسی طرح اس کا قول جعلتک هذا شیء لک اور اس کا قول هو لک ہے

کیونکہ وہ لام جس کی اضافت اپنے شخص کی طرف ہو جو ملکیت کا اہل ہو تنہا کے لیے ہوتا ہے۔ پس بغیر  
 عوض کے فی الحال عین کی تملیک ہوگی اور یہی ہر کا معنی ہے۔ اسی طرح اس کا قول اسلطان ہے کیونکہ حلیہ  
 جو عین کی طرف متضاف ہو وہ لوگوں کے عرف میں اس عین کی فی الحال بغیر عوض کے تملیک ہے اور  
 یہی ہر کا معنی ہے۔ اسی طرح اعطاء کو ہر کی بیکر استعمال کیا جاتا ہے اسطاعت اللہ کذا اور دھت  
 دونوں کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اور غلہ عطیہ کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے: خلافت نحل  
 ولدہ نحل یعنی نحلان نے اپنے بچے کو عطیہ دیا اور یہ عطیہ کے معنی میں ہے۔ اور واجب کا قول اطمعک  
 هذا الصبار میں نے تجھ کو اس میں ہے اور واجب کا قول حملک علی هذا المداہنہ تو اس میں  
 یہ اور عاریت دونوں کا احتمال ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حمل رجلاً علی مایہ  
 ایک شخص کو سواری پر سوار کیا پھر دیکھا کہ وہ جانور بازار میں فروخت کیا جا رہا ہے تو انہوں نے اس کو فریہ  
 کا ارادہ کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں پوچھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا  
 کہ اپنے صدقہ میں رجوع مت کرو۔ پس یہ قول تملیک عین اور تملیک منافع دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا  
 تعبیر کے لیے نیت ناگزیر ہے۔ اور اگر کہندہ هذا النش یا کہا هذا النش یا لک منحة رہیں نے تجھے شی  
 عطیہ میں دی۔ یا یہ شی تجھے لیے عطیہ ہے۔ قریباً تو وہ ضی ایسی ہوگی کہ جس سے بغیر استلاک کے انتفاع ممکن ہو  
 یا ایسی ہوگی کہ بغیر استلاک کے اس سے انتفاع ممکن نہ ہو۔ تو اگر وہ شی اول الذکر میں سے ہو جیسے مکان کپڑا  
 جانور (سواری کا) اور زمین مثلاً یوں کہا هذا الدار لک منحة او هذا الثوب او هذه  
 الدار او هذه الارض (ریسکان یا یہ کپڑا یا یہ جانور یا یہ زمین تیرے لیے منحة ہے) تو عاریت  
 ہوگی کیونکہ منہ اس میں منفعت یا منفعت کا حکم رکھنے والے کو ہر کہتے ہیں۔ اور اس کی اضافت ایسی شی  
 کی طرف کی گئی ہے جس سے بغیر استلاک کے انتفاع ممکن ہے جیسے رہائش اور پہننا اور سواری اور نذر عاریت  
 کیونکہ زمین کی منفعت اس میں زراعت کرنا ہے۔ پس یہ بغیر عوض کے منفعت کی تملیک ہے جو کہ عاریت  
 کی تعبیر ہے۔ اسی طرح اگر ساہ زمین کے بارے میں واجب نے کہا: هذه لک منحة لا رخص لک طعنة یہ  
 زمین تیرے لیے کھانا ہے (تو یہ عاریت ہوگی کیونکہ عین زمین غیر مطعوم اشیاء میں ہے۔ جو چیز کھائی جاتی ہے وہ  
 اس کو ہبہ اور اسے لکھنا طعنة الارض زمین کا کھانا اسکی زراعت ہوگی پس اس وقت یہ عاریت ہوگی اور اس  
 کے مانک کو اعیار ہوگا کہ زمین میں کبھی نہ ہو تو اس کو واپس لے لے۔ اور اگر اس میں کبھی نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ  
 اس کو کبھی اکبیر نے کا اعتبار ہونا چاہیے مثل تعبیر اور خبر کاری کے جب کہ ازروئے استحسان اس کو کبھی کاٹنے  
 کے وقت تک اجرت خلی پر چھوڑا جائے گا۔ ان دونوں کی وجہیں ہم کتاب عاریت میں ذکر کریں گے۔  
 اگر دودھ والی بکری یا گائے یا اونٹنی ہے کی اور کہا: هذا النشاة لک منحة او هذه النشاة  
 او هذه البقرة وہ بکرے یا اونٹنی یا گائے تیرے لیے منحة ہے (تو یہ عاریت ہوگی اور اس کو اس  
 کے دودھ سے نفع اٹھانا جائز ہوگا کیونکہ دودھ اگرچہ حقیقتاً عین ہے لیکن عرف و عادت میں اس کے منافع  
 میں سے شمار کیا جاتا ہے لہذا اس کو منہ کا حکم دیا گیا ہے گویا کہ منکر نے والے نے اس کے لیے  
 دودھ دینا مباح کر دیا تھا۔ پس اس کے لیے ۲۱۔ جانور کے دودھ سے انتفاع جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر اس

کو بکری کا بچہ خواہ وہ سال کا ہو یا کم کا منہ کیا تو یہ اس کے لیے عاریت ہوگا کیونکہ بچہ اس کے قریب ہے کرفل (سانڈ) بن جائے اور مادہ بچہ اس کے قریب ہے کہ دودھ دینے والا بن جائے۔ اور اگر ان مواضع میں منہ کرنے والے نے منہ سے بہہ کا ارادہ کیا تو وہ مراد کے مطابق ہوگا کیونکہ اس نے اسی چیز کا ارادہ کیا جس کا لفظ میں احتمال ہے اور اس میں اپنے نفس پرستی ہے۔

اور اگر ایسی شے ہو کہ بغیر استملاک کے جس سے انتفاع ممکن ہو جیسے ماکولات و مشروبات اور دراجم و دنیا پر مشلایہ کہا

یہ کھانا یا یہ دودھ یا یہ دراجم و دنیا پر منہ ہیں، تو یہ بہہ ہوگا کیونکہ منہ جو ایسی شے کی طرف مضطرب ہو جس سے انتفاع بغیر اس کے استملاک کے ممکن نہ ہو اس کے منفعت کے بہہ پر محمول کرنا ممکن نہیں البتہ اس کو عین کے بہہ پر محمول کیا جائے گا جو اس کی تنلیک ہے اور تنلیک عین فی الحال بلا عوض یہ بہہ کی تعبیر تفسیر ہے۔

یہ (ما قبل) اس صورت میں تھا جب کہ ایجاب کسی قرینہ سے خالی ہو۔ اور اگر ایجاب کے ساتھ کوئی قرینہ موجود ہو تو قرینہ یا تو وقت ہوگا یا شرط ہوگا یا منفعت ہوگا۔ قرینہ اگر وقت ہو یاں طور کہ کہا ہو اعمدۃ ہذا الدار میں نے تجھے یہ مکان زندگی بھر کے لیے دیا، یا تصریح کی اور کہا جعلت ہذا الدار لك عمري اس مکان کو میں نے تیرے لیے زندگی بھر کے لیے کیا، یا جعلتہ لك عمرك میں نے اس کو تیرے لیے تیری عمر تک کر دیا، یا کہا می لك عمرك ادحیاتك فاذا امت انت فہی رد شلی (یہ تیرے لیے تیری عمر تک یا تیری زندگی تک ہے اور جب تو مر جائے تو یہ مجھے واپس ہے، یا کہا: جعلتہ لك عمري ادحیاتی فاذا امت انا، فہی رد علی د رمتی) میں نے اس کو تیرے لیے اپنی عمر یا اپنی زندگی تک کیا اور جب میں مر جاؤں تو یہ میرے ورثہ پر واپس ہے، تو یہ سب صورتیں بہہ کی ہیں۔ اور یہ مہملہ (جس کے لیے مکان زندگی بھر کے لیے کیا گیا ہو) کی حیات میں اس کے لیے ہوگا اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثہ کے لیے ہوگا اور تو قیامت وقت مقرر کرنا، باطل ہوگی اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا۔ امسکوا علیکم ما ملکم لکم لا تقمرواھا فان من اعموشنا فلنعلن اعمده (اپنے اموال اپنے پاس روکے رکھو اور ان کو زندگی بھر کے لیے زکوٰۃ کیونکہ جس نے کوئی شے عمر بھر کے لیے دی تو وہ شے اس شخص کی ہوگی جس کو زندگی بھر کے لیے دی ہے)۔

نیز جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ایما دخل اعمد عمری لہ ولحقبہ فانہا للذی یطاعھا لا یرجع الی الذی اعطاھا لانہ اعطی عطاء و دعت فیہ العوارث (جس شخص کو اور اس کے وارثوں کو زندگی بھر کے لیے کوئی مکان دیا گیا تو وہ مکان اس شخص کا ہوگا جس کو دیا گیا دینے والے کی طرف واپس نہیں لوٹے گا کیونکہ دینے والے نے ایسا عطیہ دیا ہے جس میں میراث چلتی ہے، نیز جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

(جس شخص کو زندگی بھر کے لیے کوئی مکان دیا گیا تو وہ مکان اس کا اور اس کے بعد اس کے وارثوں کا ہوگا)۔

یہ نصوص حوازیہ اور بطلان توقیت پر دلالت کرتی ہیں کیونکہ واسب کا قول کہ میں نے یہ مکان تیرے لیے کر دیا اس کا قول کہ یہ تیرے لیے ہے فی الحال عین کی ملکیت ہے اس حال میں کہ مطلق ہے پھر واسب کا قول عمری (زندگی بھر کے لیے) ملکیت کے لیے توقیت ہے جو کہ مقتضائے عقد اور شریعت کے مخالف ہوا لہذا باطل ہوگا اور عقد باقی رہے گا۔ اس حال میں کہ میرج ہے۔

اور اگر قریب شرط ہو تو شرط مقرون ملی ہوئی شرط کو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ ان امور میں سے ہے جو تصرف کے فی الحال ملکیت واقع ہونے سے مانع ہیں تو قریب کی محنت کے مانع ہوگی ورنہ شرط باطل ہو جائے گی اور میرج ہو جائے گا۔

اسی قاعدہ پر مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جب واسب کے اذیتک هذا الدار میں نے اس مکان کو تیرے لیے رقبی کیا، یا مراثت کے ساتھ کتنا ہے کہ جعلت هذا الدار لک رقبی میں نے اس مکان کو تیرے لیے رقبی کیا، یا لک هذا الدار لک رقبی (یہ مکان تیرے لیے رقبی ہے)، اور وہ مکان اس کے سپرد کر دیا تو یہ دیے ہوئے شخص کے پاس مراثت ہوگی اور واسب کو حق ہوگا کہ جب چاہے اس سے لے لے۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ یہ ہے اور واسب کا قول رقبی باطل ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لیاذ العموى والقبور عمری اور رقبی کو جائز کیا، نیز واسب کا قول داری تک میرا مکان تیرے لیے ہے، ملکیت میں ہے ملکیت منفعہ نہیں۔ اور جب اس نے رقبی کیا تو اس ملکیت کو شرط کے ساتھ متعلق کر دیا حالانکہ ملکیت فعلیق کی محنت نہیں ہوتی لہذا شرط باطل ہو جائے گی اور عقد باقی رہے گا اس حال میں کہ یہ ہے۔ اسی سے اگر واسب یہ کہے داری تک عمری تو میرج ہوتا ہے اور محمد عمری کرنے والے کی شرط باطل ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ نے اس روایت سے استدلال کیا کہ شعبانہ خیر کے نقل کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابا ز العموى البطل الدقبی عمری کو جائز کیا اور رقبی کو باطل قرار دیا، اور شعبی اور شریعہما اللہ علیہما رحمۃ اللہ نے بحث نہیں کئے۔ نیز واسب کا قول داری تک رقبی یہ ملکیت کو خطر امورم کے ساتھ متعلق کرنا ہے کیونکہ رقبی کا معنی ہے کہ اگر میں تجھ سے پیشتر مر گیا تو یہ تیرے لیے ہوگا اور اگر تو مجھ سے پیشتر مر گیا تو یہ میرے لیے ہوگا۔ رقبی کا نام رقبہ، ارتقاب اور ترقب سے نکلا ہے جو انتظار کرنے کو کہتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنی موت سے پیشتر اپنے ساتھی کی موت کا فتنہ ہوتا ہے اور اپنی موت کا علم نہیں ہوتا ہے لہذا رقبی ملکیت کو ایسے امور کے ساتھ متعلق کرنا ہے جو امور عام امکان رکھتا ہے حالانکہ یہ کمالات ان امور میں سے ہیں جو فعلیق بالخطر امورم کے ساتھ متعلق ہونے کا اقبال نہیں رکھتے۔ پس یہ میرج کے طور پر میرج نہیں ہوا البتہ مراثت کے طور پر میرج ہوگا کیونکہ جو شخص ۱۰۰ برس کے لیے اس سے استعاضہ کو مطلق رکھا اور مراثت کا معنی ہے۔ یہ خلاف

ہے عمری کے کیونکہ اس میں نصف فی الحال تملیک واقع ہوتا ہے تو اسباب نے اپنے قول عمری سے تملیک کو موقت کیا حالانکہ تملیک میں ترقیت کا احتمال نہیں ہوتا پس توقیت باطل ہو جائے گی اور عقد صحت پر باقی رہے گا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے لیے حدیث میں حجت نہیں ہے کیونکہ رقبہ میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ مراقبہ سے مشتق ہو جو کہ انتظار کو کہتے ہیں اور اس بات کا بھی احتمال ہے حجت ہوگی اور اگر مراد ثانی ہو تو ان کے لیے حجت نہ ہوگی یا اس کو ثانی پر محمول کریں دونوں حدیثوں کے درمیان توفیق (موافقت) کرنے ہوئے اس ذات کے کلام کی حفاظت کے لیے کہ جس پر محال ہے کہ اس سے ثلثا قص صادر ہو۔ اس سے واضح ہو گیا کہ ائمہ ثلاثہ کے درمیان حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں جب کہ رقبہ اور آثار ب لغت میں ہبہ رقبہ کے لیے مستعمل ہوں۔ اور نہ سبب ہے کہ نیت کو سے پس اگر رقبہ سے مراد ہبہ رقبہ ہو تو بلا اختلاف جائز ہے اور اگر اس سے مراد مراقبہ موت ہو تو یہ یہ بلا اختلاف جائز نہیں۔

ایک شخص نے دو آدمیوں سے کہا کہ میرا مکان تم میں سے زیادہ عمر والے کے لیے ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ ان میں سے کس کی زندگی زیادہ ہوگی۔ لہذا تملیک کی موبہم کے ساتھ تعلیق ہوگی پس یہ تعلیق باطل ہوگی۔

اگر کسی امیرا مکان تیرے لیے محمود (جس) ہے تو راو حنفیہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عاریت ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہبہ ہے اور داسب کا قول جس زحموس، بطل مدوہ مسل رقبہ کے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ داسب کا قول داری ملک (میرا مکان تیرے لیے ہے) تملیک ہے اور اس کا قول جس نفی ملک ہے پس نفی صحیح نہ ہوئی اور تملیک اپنے حال پر باقی رہی۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دینے والے کا قول جس یہ اس کے قول ملک (تیرے لیے) کی تفسیر کے لیے وارد ہوا ہے گیا کہ اس نے جس سے ہی اہتمام کی اور کیا داری جس ملک اور اگر اس طرح کتا تو یہ بالاجماع عاریت ہوتا تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اگر کے داری رقبہ ملک تو یہ بالاتفاق عاریت ہوگا۔ اس کو خاصی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔

اگر باندی ہبہ کی اس شرط پر کہ موبہم لہ اس کو فروخت کرے گا یا اس کو ام ولد بنائے گا یا اس فلاں کے لیے فروخت کرے گا یا ایک ماہ بعد داسب کو واپس لوٹا دے گا تو ہبہ جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی کیونکہ یہ شرط ایسی ہیں جو تصرف کے فی الحال تملیک واقع ہونے سے مانع نہیں ہیں لیکن یہ مختصائے عقد کے مخالف بھی ہیں لہذا شروط باطل ہو جائیں گے عقد صحت پر باقی رہے گا بخلاف رقبہ کی شروط جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور بخلاف بیع کے کہ یہ شروط بیع کو باطل کر دیتی ہیں۔ کیونکہ قیاس یہ ہے کہ

کسی عقد کے ساتھ شرط فاسد کا جہنم کا عقد کے لیے مفسر نہ ہو کیونکہ عقد میں شرط فاسد کا ذکر صحیح نہیں لہذا اس کو معدوم سمجھا جائے اور عقد صحت پر باقی رہے لیکن بیح میں فساد اس میں وارد شدہ نہی کی وجہ سے ہے جب کہ یہ بیح کوئی نئی وارد نہیں ہوئی لہذا یہ بیح مکمل اپنی اصل پر باقی رہے گا۔ نیز اس بنا پر بھی کہ یہ کے مسائل شرعی عام و مطلق ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ذات طین لکھو عن شیء۔ نفساً طوطیاً صنیاً مویثاً (پھر اگر وہ اس میں سے کچھ چھوڑ دیں تو کوئی نئی غرضی سے اس کو کھاؤ بچتا ہوا)۔

یہ مہر کے کھانے میں رذیب کے قائم مقام ہے۔ نیز نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول تھا: والتمادوا (اے میں میں بیسہ و آپس میں محبت کرو گے)۔ یہ باہمی بیسہ کی لین دین کی طرف بلانا ہے اور ہر بیسہ بچتا ہے۔ نیز ہم نے صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا میں نے تمہیں فلاں فلاں چیز عطیہ کی ہے۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فلاں میں شے بیکریا صلہ بھی کیے یا صدقے کے طور پر تو وہ اس میں رجوع نہ کرے (یعنی واپس طلب نہ کرے) اور بیکریا کچھ بیسہ کی اور خیال ہو کر اسکے ذریعے سے وہ ثواب کا امداد کرنا ہو تو وہ اپنے بیسہ پر اس میں رجوع کر سکتا ہے اگر اس بیسہ سے راضی نہ ہو اور ان کی طرح اور دلائل جو یہ کی مشرودعت کا تقاضا کرتے ہیں اس بات کا فرق کیے بغیر شرط فاسد ملائی گئی ہے یا نہیں۔ اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک باندی بیسہ کی اور اس کے حمل کو مستثنیٰ کیا یا ایک جائز بیسہ اور اس کے حمل کا اشتناء کیا تو بیسہ ان دو بیسہ دونوں میں جائز ہوگا اور اشتناء باطل ہوگا اور مکمل (یعنی ماں و بچہ) محبوب لگا ہوگا۔

وہ عقد کہ جن میں حمل کا اشتناء جو ان میں مجملہ ہے کہ ان کی میں اقسام ہیں ایک قسم وہ ہے جس میں عقد اور اشتناء دونوں باطل ہوتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں عقد صحیح ہوتا ہے اور اشتناء باطل ہوتا ہے اور تیسری قسم وہ ہے جس میں عقد و اشتناء دونوں صحیح ہوتے ہیں۔

پہلی قسم اول تو اس میں بیح اجارہ کتابت اور رہن ہیں کیونکہ حمل کا اشتناء بمنزلہ شرط فاسد کے ہے اور یہ عقد و شرط فاسد سے باطل ہو جاتے ہیں۔ قسم ثانی میں بیسہ صدقہ نکاح خلع اور نقل محمد پر صلح داخل ہیں کیونکہ یہ عقد و شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتے پس عقد صحیح ہوگا اور اشتناء باطل ہوگا۔ اور ماں و بچہ دونوں ہی عقد میں شامل ہوں گے کیونکہ شرط فاسد جو کہ ان عقد میں اشتناء سے حبس صحیح نہ ہوئی تو کالعدم ہوئی اور یہ ایسے ہوگا کہ اگر اشتناء کیا ہی نہیں تھا۔ یہی معاملہ متق (آزاد کرنے) کا ہے مثلاً ایک باندی ان کا کی اور اس کے حمل کا اشتناء کیا تو حق صحیح ہوگا اور اشتناء صحیح نہ ہوگا کہاں تک کہ ماں و بچہ دونوں آزاد ہو جو جائیں گے جو مذکورہ قسم ثالث میں وصیت داخل ہے مثلاً ایک شخص کے لیے باندی کی وصیت کی اور اس کے حمل کا اشتناء کیا تو کہ جب وصیت کرنے والے نے اس شخص کے لیے باندی کی وصیت کی اور اس کے حمل کا اشتناء کیا تو اس باندی کے حمل کو اس نے اپنے ورثہ کے لیے میراث میں باقی رکھا اور میراث میں بھی جاری ہوتی ہے۔ یہ مخالف ہے اس صورت کے جب ایک شخص کے لیے باندی کی وصیت کی اور اس باندی کی خدمت و اجرت کا اپنے ورثہ کے لیے اشتناء کیا تو وصیت صحیح ہوگی اور اشتناء باطل ہوگا کیونکہ تنا اجرت اور خدمت میں بغیر اصل کے میراث جاری نہیں ہوتی کیا دیکھتے نہیں کہ اگر باندی کی خدمت و اجرت کی ایک شخص کے لیے وصیت کی پھر موصی مر گیا پھر اس کے بعد موصی لایا جس قول کرنے

کے بعد مر گیا تو اجرت و خدمت موسیٰ لہ کے ورثہ کے لیے میراث نہیں بنیں گے بلکہ موسیٰ کے ورثہ کی طرف لوٹ آئیں گے۔ اور اسی کا ثل یہ ہے کہ اپنی باندی کے حمل کی ایک شخص کے لیے وصیت کی جب کہ مشدق پہلے بچا والا ہو تو بچہ موسیٰ لہ کے ورثہ کی میراث بنے گا۔ دونوں کے فرق کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں واللہ اعلم و جلہ اعلم۔

اگر قریہ منفعت ہو مثلاً واجب نے کہا داری لک کئی (میرا مکان تیرے لیے رہائش جیسا کہ عمری سکئی (عمری رہائش ہے) یا کیا صدقہ سکئی یا کیا برہ سکئی یا — کہا ہی لک عمودی عاریہ (یہ تیرے لیے عمری عریک ماریت ہے، اور اس کے سپرد کر دیا تو یہ تمام صورتیں عاریت کی ہیں کیونکہ جب واجب نے اپنے قول داری لک سکئی یا عمری سکئی یا صدقہ سکئی میں سکئی (رہائش) کا ذکر کیا تو اس میں اس بات پر دلالت ہوتی کہ اس نے منافع کی تملیک کا ارادہ کیا ہے کیونکہ واجب کا قول داری لک (میرا مکان تیرے لیے ہے) اگرچہ اس کا ظاہر تملیک عین کے لیے ہے لیکن اس میں تملیک منفعت کا بھی احتمال ہے۔ کیونکہ مستقیم اور مستاجر کی طرف اضافت سے عرف اور شریعت کی رو سے منفعت مراد ہوتی ہے۔ اور اس کا قول سکئی یہ منفعت کے لیے موضوع ہے کہ صرف اسی کے لیے اس کا استعمال ہوتا ہے لہذا سکئی حکم ہوگا پس اس کو محض کی تفسیر بنایا گیا اور اس بات کا بیان بنایا گیا کہ واجب کی مراد تملیک منفعت ہے اور تملیک منفعت بلا عرض یہ عاریت کی تفسیر ہے۔ اسی طرح بہرے کے ذکر کے بعد واجب کا قول سکئی یہ بہرے کی تفسیر ہوگا کیونکہ اس کا قول بہر احتمال رکھتا ہے بہر عین کا بھی اور بہر منافع کا بھی۔ تو جب اس نے سکئی کا لفظ کہا تو اس نے بہر منافع کی تعیین کر دی۔ پس یہ بیان ہوگا حکم کی مراد کہ اس نے بہر منافع کا ارادہ کیا ہے اور بہر منفعت کہنے میں تملیک منفعت بلا عرض کو جو کہ بعینہ عاریت کا معنی ہے۔ اور جب واجب نے سکئی بہر کہا تو اس کا معنی یہ ہوا کہ مکان کا سکئی (رہائش) تیرے لیے بہر ہے۔ لہذا یہ بہر منفعت ہوگا جو کہ عاریت کی تفسیر ہے۔ اور اگر واجب نے کہا ہی لک عمودی تسکینھا (یہ تیرے لیے عمری ہے کہ تو اس میں رہائش رکھے) یا کیا بہر ہے کہ تو اس میں سکونت اختیار کرے یا کیا صدقہ ہے کہ تو اس میں رہائش رکھے اور موبوب لہ کے سپرد کر دیا تو یہ بہر ہوگا کیونکہ واجب نے بہر کی سکئی کے ساتھ تفسیر نہیں کی کیونکہ اس نے اس کو نعت (وصف) نہیں بنایا کہ وہ محل کا بیان بن سکے بلکہ موبوب لہ کو مکان بہر کہہ دیا پھر اس کو مشورہ دیا کہ وہ اپنی ملک میں بہر کا حالانکہ ملک بغیر مشورہ باطل ہوتا ہے پس بہر کا تعلق عین (سکان) کے ساتھ ہوگا اور واجب کا قول تسکینھا بمنزل اس کے قول تسکینھا (تاکہ تو اس میں رہائش رکھے) کے ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب واجب کہے :  
 دعتھا لک لتواجدها (میں نے اس کو تجھے یہ کہنا تاکہ تو اس کو اجارہ پر دے) اور اگر واجب کہے ہی  
 لک تسکینھا (یہ تیرے لیے ہے تو اس میں رہائش رکھے) تو یہ بھی بہر ہوگا کیونکہ حرف لام کے ساتھ اس شخص کی طرف اضافت جو ملکیت کا اہل ہو تملیک کے لیے ہوتی ہے۔ اور واجب کا قول تسکینھا مشورہ ہوگا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں



## فصل:

## شرائط

شرائط کی پانچ باتیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق نفس رکن کے ساتھ ہے، بعض کا واجب کے ساتھ ہے اور بعض کا موجب کے ساتھ اور بعض کا موجب لے کے ساتھ ہے۔

**نفس رکن سے متعلق شرائط** ایسے امر کے ساتھ تعلق نہ جو بس میں وجود عدم کا خطر ہو مثلاً دخول زیر قدم خالدا اور رقبی وغیرہ اور وقت کی طرف منافی نہ ہو مثلاً ایک کے یہ شی تجھے بہر ہے کل (آئندہ) یا فلاں مہینے کے شروع میں کیونکہ بہر فی الحال تلیک عین ہوتا ہے جو کہ موجب کے ساتھ ہے اور وقت کی طرف اصناف کا احتمال نہیں رکھتا مثل بیع کے۔

**واجب سے متعلق شرائط** وہ شخص جو تبرع اسان و تعیاد کرے یا اہل ہرگز نہ کرے تبرع ہے اور اس کا اختیار وہ ان دونوں کو تبرع کرنے کا اختیار نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تبرع ضرر محض ہوتا ہے جس کے مقابلے میں کوئی ذیوی نفع نہیں ہوتا پس بچے اور مجنون کو مثل طلاق و حاق کے اس کا اختیار بھی نہ ہوگا۔

اسی طرح بالاتفاق باپ کو نابالغ بچے کے مال کو بلا عوض بہر کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ نابالغ کے مال کو بہر کرنا اس کے مال کے قریب ہونا ہے غیر احسن طریقے پر اور اس وجہ سے کہ اس کے مقابلے میں کوئی ذیوی نفع نہیں ہے حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے لا تقربوا مال الیتیم الا بالاتی ہی یحسن اور مت قریب جو حیم کے مال کے مگر اس طریقے پر جو احسن ہو، نیز حب اس کے مقابلے میں کوئی ذیوی نفع نہیں ہے تو یہ ضرر محض ہوا اور بچے کے حق میں ترک رحمت ہوئی لہذا یہ ولی کی ولایت میں داخل نہ ہوگا جو جری علیہ الصلاة والسلام کے ارشاد کے لاضرر ولا ضرار فی الاسلام میں ذکر نقصان ہے اور نہ ہی نقصان پہنچا ہے میں لویہ و صغیرہ نافذ میں منازجس نے ہمارے بچے پر رحم نہ کیا وہ ہم میں سے نہیں، اسی لیے باپ کو نابالغ بچے کی بوی کو طلاق دینے اور اس کے غلام کو آزاد کرنے اور دیگر تصرفات جو ضرر محض ہوں کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور اگر باپ نے عوض کی شرط رکھی تو ابو حنیفہ اور ابو سف رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اسی کے مطابق مکاتب اور مازون کا سید ابو حنیفہ اور ابو رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے عوض کی شرط کے ساتھ خبیثین کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کو تبرع کرنے کا اختیار نہیں اس کو بہر خواہ ہوا ہو۔ کے کچھ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بہر تلیک ہے تو جب بہر میں عوض کی شرط رکھی گئی تو یہ تلیک 'بعض نبی اور سنی بیع کی خفیہ ہے' بعض عبارت کا اختلاف ہے لیکن معنی ایک ہونے کے بعد عبارت کے اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا مثلاً بیع کا لفظ تلیک کے لفظ کے ساتھ نہیں کی، پس یہ ہے کہ بہر بشرط عوض ہوا بیع ہوتا ہے ہر وہ میں ۱۷۰ میں وہ بیع ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بہر میں قبضہ سے بشرط

ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ اپنے وجود کے وقت ہی بیع واقع ہوتا تو اس میں ملکیت قبضہ پر موقوف نہ ہوتی کیونکہ بیع تو غرض ملکیت کا فائدہ دیتی ہے۔ یہ دلیل ہے کہ یہ ابتداءً تبرع واقع ہوتا ہے اور یہ لوگ تبرع کا اختیار نہیں رکھتے پس اپنے وجود کے وقت ہر جمع نہیں ہوا لہذا یہ بات سرے سے ہی غلط ہے کہ اسے بعد بیع بن جائے گا۔

### موجب سے متعلق شرائط: یہ چند ہیں۔

- ۱۔ ہر کے وقت موجب کا موجود ہونا۔ ہمیں ایسی شے کا ہر جمع نہیں جو عقد کے وقت موجود نہ ہو مثلاً اس کھجور کا درخت اس سال جو پھل دے گا اور اس کے چوپائے اس سال جو بچے جنیں گے۔ وغیرہ کا ہر کرنا۔ وصیت کا حکم اس کے خلاف ہے۔ اور فرق دونوں کے درمیان یہ ہے کہ یہ فی الحال ملکیت ہوتا ہے اور معدوم کی ملکیت محال ہے جب کہ وصیت وہ ملکیت ہے جو بعد از مرگ مومن کی طرف منصف ہوتی ہے اور اضافت و وصیت کے حوازیں مانع نہیں ہے۔ اسی طرح اس باندی کے حمل یا اس بچری کے حمل یا اس بچری کے بطن میں دودھ کا ہر جائز نہیں اگرچہ واجب اور موجب لڑکوں اور دودھ دہنے کے وقت قبضہ کرنے پر تسلط دے دیا ہو کیونکہ وجود و عدم کے احتمال کی بنا پر فی الحال عقد ہر کی تصحیح ممکن نہیں۔ اور مذکورہ احتمال اس وجہ سے ہے کہ بیٹ کا پھولنا کبھی تحمل کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی پیٹ کی بیماری کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اسی طرح بطن کا پھولنا کبھی دودھ کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی کسی اور سبب سے۔ لہذا اس میں وجود و عدم (دونوں) کا احتمال ہے علاوہ ان میں موجب کے پائے جانے کے زمانے کے بعد کی طرف اضافت کے صحیح ہونے کا بھی کوئی رستہ نہیں ہے کیونکہ ہر کے ذریعے سے ملکیت وقت کی طرف اضافت کا احتمال نہیں کبھی پس باطل ہوگی۔ اسی لیے ایسی شے کی بیع جائز نہیں۔ اس کے برخلاف اگر مدیون کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو زمین ہر کیا اور اس کو قبضہ کرنے کا تسلط دے دیا تو یہ از روئے استحسان صحیح ہے۔ کیونکہ فی الحال اس کی تصحیح ممکن ہے اس لیے کہ موجب فی الحال موجود ہے مملوک ہے اور اس پر اس کے طریقے کے مطابق قبضہ کرنے کی قدرت ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اسی طرح اگر دودھ میں کھن یا بچوں میں تیل یا گندم میں آٹے کا ہر کیا تو جائز نہیں اگرچہ واجب نے موجب لڑکوں ان اشیاء کے پائے جانے کے وقت ان پر قبضہ کرنے کا تسلط دے دیا ہو کیونکہ یہ فی الحال معدوم ہیں۔ پس فی الحال عقد کے حکم کے لیے عمل نہیں پایا گیا لہذا عقد ہر مستند نہیں ہوا اور پائے جانے کے وقت کی طرف اضافت بھی ممکن نہیں لہذا یہ عقد سرے سے باطل ہوگا۔ البتہ اگر جائزہ کی پشت پر اون کا ہر کیا اور اس کو کاٹا اور سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ موجب فی الحال موجود و مملوک ہے۔ ہاں ایک مانع کی وجہ سے وہ ہر فی الحال نافذ نہیں ہوا اور مانع یہ ہے کہ موجب ایسی شے کے ساتھ منسلک ہے کہ موجب نہیں۔ تو جب واجب نے اون کاٹ دی تو تصدق ختم ہوگیا اور مانع زائل ہوگیا پس قبضہ کے پائے جانے کے وقت ہر نافذ ہو جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ واجب حصہ مشترک ہر کرے پھر اس کو تقسیم کر کے سپرد کر دے۔

۲۔ مویوب مال متقوم ہو۔ پس ایسی چیز کا بیہ جائز نہیں جو سرے سے مال نہ ہو مثلاً خرداگزاد خنص اور سردار اور غنی اور حرم کا شکار اور حالت احرام کا شکار اور شتریر وغیرہ جیسا کہ ہم کتاب البیوع میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور ایسی شئی کا بھی بیہ صحیح نہیں ہوتا جو مال مطلق نہ ہو مثلاً ام ولد اور مدبر مطلق اور مکاتب کیونکہ یہ محض وجہ سے آزاد ہوتے ہیں۔ اسی لیے ان کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور ایسی شئی کا بیہ بھی صحیح نہیں جو مال ہو لیکن متقوم نہ ہو مثلاً شراب اسی لیے اس کی بیع بھی جائز نہیں۔

۳۔ مویوب فی نفسہ مملوک ہو۔ لہذا مباحات عام قومی ملکیتی اشیاء جن پر ہر ایک کا حق ہوتا ہے، کا بیہ جائز نہیں کیونکہ بیہ ملکیت ہوتا ہے اور جو چیز مملوک نہ ہو اس کی ملکیت محال ہے۔

۴۔ مویوب واجب کا مملوک ہو۔ لہذا غیر کے مال کو بغیر اس کی اجازت کے بیہ کرنا جائز نہیں کیونکہ جو شئی اپنی (اصلی) ملکیت نہ ہو اس کی ملکیت محال ہے۔ اور اگر تم چاہو تو اس شرط کو واجب کے ساتھ متعلق کر دو۔ دونوں صورتیں صحیح ہوں گی کیونکہ مالک اور مملوک اسمائے اضافیہ میں سے ہیں اور وہ تعلق جس پر اخافت کا مدعا ہوتا ہے وہ ملک ہے۔ لہذا یہ بھی صحیح ہے کہ اس شرط کا تعلق مویوب کے ساتھ ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کو ہم صناعت ترتیب میں واجب کے ساتھ متعلق کریں۔ یہ برابر ہے کہ مملوک میں جو یا دیں ہو۔ پس مدیون کو دین کا بیہ — قیاس و استحسان دونوں کی رو سے جائز ہے۔

۵۔ رہا دین کا بیہ مدیون کے علاوہ کسی اور شخص کو تو یہ بھی جائز ہے جب کہ واجب نے مویوب کو قبضہ کرنے کی اجازت دی ہو اور مویوب اسے اس پر قبضہ کر لیا ہو۔ یہ اگر دوسرے استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو اگرچہ واجب نے مویوب کو قبضہ کرنے کی اجازت دی ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ قبضہ جواز بیہ کے لیے شرط ہے اور جو شئی زمین میں ہو اس میں قبضہ کرنے کا احتمال نہیں ہوتا وہ صورت اس کے مخالف ہے جس میں مدیون کو بیہ کیا ہو کیونکہ دین مدیون کے زمین میں ہوتا ہے اور مدیون کا دوسرا قبضہ نہیں ہوتا ہے لہذا از مدبر قبضہ ہونے کے بعد اسے قبضہ دیکھ کر مدیون کے قبضے میں ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جو شئی زمین میں ہو وہ منقولہ التسلیم اور منقولہ العقبض ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مدیون کو اس کے تسلیم (سپردہ) کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے البتہ مافی الذمہ کا قبضہ نہیں ہوتا ہے البتہ بیہ جب عین پر قبضہ کر تو عین پر ذمہ مافی الذمہ پر قبضہ کے قیام پر ہوتا ہے لیکن قبضہ کی صریح اجازت دونوں میں واجب کی موجودگی میں قبضہ کرنا کافی نہیں بخلاف عین کے بیہ کے جس کی وجہ ہم اس کے ختام پر ذکر کریں گے۔

۵۔ مویوب مملوک کا بیہ جائز ہے، جو قابل تقسیم اشیاء کا بیہ جائز نہیں۔ البتہ ناقابل تقسیم اشیاء مثلاً غلام اور تمام اور مدبر وغیرہ کا بیہ جائز ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ خائفی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرعاً نہیں ہے اور ان کے نزدیک قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم اشیاء کا بیہ جائز ہے۔

لازم ہوا اور احاس کا کم مقرر کر چکے تھے مگر یہ کہ درگزر کریں پھر وہی کھٹے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے طلاق قبل الذول میں مقرر رہ مہر کا نصف واجب کیا الایہ کی سیویوں کی جانب سے نصف سے کچھ کم کرنا یا یا جائے اور اس میں و دین اور مشاع و مقسوم کے درمیان فرق نہیں کیا۔ پس اس میں فی الجملہ مشاع کے برابر ہوا جو دلیل ہے ان کا استدلال اس روایت سے بھی ہے کہ جب رسول اللہ نے کسی غزوہ میں مال غنیمت میں سے چوری پر سختی کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک اونٹ کی کوہان کی طرف کھڑے ہوئے اس کا ایک بال توڑا پھر فرمایا کہ آگاہ رہو میرے لیے تبار سے مال غنیمت میں سے حلال نہیں اگرچہ اسل بال کے برابر ہی کیوں نہ ہو سوائے جس کے اور جس بھی تم میں ہی لوٹایا گیا ہے۔ واپس کر دو و جا گے اور سونے کو کیونکہ مال غنیمت میں چوری قیامت کے دن مال غنیمت میں خیانت کرنے والے پر عار اور عیب ہوگا تو ایک اعرابی ہاتھ کا ایک گولہ لے کر آیا اور کہا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ اپنے اونٹ کے پالان کے نیچے ڈالنے والے کبل کو در کرنے کے لیے لیا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہا میرا حصہ تو وہ تیرے لیے ہے اور باقی بھی میں تجھے دے دوں گا یہ قابل تقسیم میں عام شہی کا ہے۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو یوب الانصاری رضی اللہ عنہ کے کھڑے میں اترے۔ پھر آپ نے مسجد کی جگہ دیکھی تو اس کو اسعد بن زہرہ اور ان کی قوم کے دو آدمیوں کے درمیان مشترک پایا۔ اسعد نے ان دونوں کا حصہ خرید لیا با حاکم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بہرہ کریں۔ دونوں نے اس سے انکار کیا تو اسعد بن زہرہ اپنا بی علیہ الصلوۃ والسلام کو بہرہ کر دیا۔ ان دونوں نے بھی اپنا اپنا حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بہرہ کر دیا۔ بی علیہ الصلوۃ والسلام نے اسعد سے حصے کا بہرہ بھی قبول فرمایا اور ان دونوں کے حصے کا بھی۔ اگر یہ جائز نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو قبول نہ فرماتے کیونکہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے فعل کی ادنیٰ حالت مجاز ہے نیز شیوع نہ اس تصرف کے حکم کے مانع ہے اور نہ اس کی شرط کے مانع ہے کیونکہ بہرہ کا حکم ملکیت ہے اور شیوع ملکیت کے مانع نہیں کیا دیکھتے ہیں کہ مشاع کی بیع جائز ہے۔ اور یہی حکم ناقابل تقسیم مشاع کے بہرہ کا ہے۔ اور بہرہ کی شرط قبضہ ہے اور شیوع قبضہ کے مانع نہیں ہے کیونکہ نصف مشاع پر قبضہ حاصل ہونا ہے پورے کو چھوڑنے کے عیب سے۔ اسی لیے ناقابل تقسیم میں بہرہ مشاع جائز ہے اگرچہ اس میں قبضہ شیوع ملک کے لیے شرط ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے مرض موت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ غنا کے اعتبار سے لوگوں میں سے سب سے زیادہ مجھے محبوب تم ہو اور فقر کے اعتبار سے مجھے ان سب میں عزیز تم ہو۔ میں نے تمہیں عالیہ میں اپنے مال میں سے کچھ رکے میں دینا عطا کیے تھے لیکن تم نے ان پر قبضہ کیا اور نہ ان کو جمع کر کے میں کتاب وہ حص مال دارت ہے۔ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے بہرہ قبضہ اور تقسیم کا بہرہ ملک کے لیے اعتبار کیا کیونکہ لغت میں حیا زت متفرق شہی کو ایک جگہ جمع کرنے کو کہتے ہیں اور یہی تقسیم کا معنی ہے کیونکہ تقسیم سے بیشتر شائع حصے متفرق ہوتے ہیں تقسیم بہرہ حصے کو ایک جگہ جمع کرتی ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ تبار سے ایک کا کیا معاملہ ہے کہ وہ اپنے بچے کو کچھ غلیہ کرتا ہے لیکن اس کی حیا زت کرتا ہے اور نہ اس کو تقسیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر میں مر گیا تو یہ اس کا ہوگا اور اگر وہ

مگر تاویر میری طرف لوٹ آئے گا۔ اللہ کی قسم تم میں سے ایکسا انشاؤلا کو عطیہ نہیں دے گا کہ نہ اس کی حیات کی ہوگی اور نہ اس کی تقسیم کی ہوگی مگر یہ کہیں اس عطیہ کو اس کے ورثہ کے لیے میراث بنا دوں گا۔

بیاں حیات سے مراد قبضہ ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو تقسیم کے مقابلے میں ذکر کیا تاکہ مکرر لازم نہ آئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قبضہ اور تقسیم کے بغیر یہ کہ موجب ملک ہونے سے نکالا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جس شخص نے فلاں شی کا تثنائی یا فلاں شی کا چوتھائی حصہ یہ کیا گیا وہ اس کو جمع نہیں کر سکتا بیاں تک کہ باہمی تقسیم نہ کر لے۔ یہ سب واقعات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کے سامنے ہوئے اور ان پر کئی انکار کرنے والے کا انکار مستقول نہیں ہے پس یہ اجماع ہوا۔

نیز اس عقد کے جواز کی شرط قبضہ ہے اور شیوع و ملک مشترک قبضہ سے مانع ہے کیونکہ قبضہ کا مطلب متقبض میں تصرف کی ایک قدرت ہے اور تثنائے شائع و ملک مشترک کا اخصاص میں تصرف متصور نہیں ہے اس لیے کہ نصف مکان میں حبیب کو وہ شائع ہو سکوت اختیار کرنا اور نصف کی طرف سے کو جب کہ وہ شائع ہو پناہ حال ہے۔ اور اس میں تصرف متصور قدرت کل میں تصرف کی ہوئی کیونکہ عقد کل کو شامل نہیں ہے۔ ناقابل تقسیم مشاع اشیاء میں بھی ہم ایسے ہی کہتے ہیں کہ وہاں قبضہ پایا نہیں گیا بوجہ مذکورہ لیکن وہاں ضرورت ہے کہ کوئوں کے بعض حصے کو سب میں دینے کی ضرورت ہوتی ہے اور بغیر قبضہ کے سب کے لیے حکم نہیں ہوتا اور وہ قبضہ جو تصرف کی قدرت دینے والا ہے اس سے شیوع مانع ہے اور تقسیم کے ذریعے سے مانع کے ازالہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے کیونکہ وہ شی ناقابل تقسیم ہے۔ لہذا جواز کی ضرورت ہوئی اور صورت تخلیہ کو اس قبضہ کے قائم مقام کرنے کی ضرورت ہوئی جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔ حبیب کرباں کوئی صورت میں ہے کیونکہ تقسیم ہو سکتی ہے پس تقسیم کے ذریعے تصرف کی قدرت دینے والے قبضہ سے مانع کا ازالہ ممکن ہے۔

یاد رہے کہ میں کہتا ہوں کہ صاحب رضی اللہ عنہ نے قبضہ مطلق کی شرط لگائی اور مطلق کو کامل کی طرف پھیرا جاتا ہے جب کہ مشاع پر قبضہ قبضہ قاصر (غیر کامل) ہے کیونکہ صورت کے اعتبار سے تو اس کا وجود دس معنی کے اعتبار سے نہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ ناقابل تقسیم مشاع میں اس ضرورت کی بنا پر جو ہم نے ذکر کی صورت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اور بیاں رضی قابل تقسیم مشاع میں، ضرورت نہیں ہے پس قبضہ میں کمال کا اعتبار لازم آئے گا اور کمال قبضہ مشاع میں نہیں پایا جاتا۔

نیز یہ عقد تبرع ہے۔ اگر یہ قابل تقسیم مشاع میں صحیح ہو تو یہ عقد ضمان بن جائے گا کیونکہ یہ موجب لودا و جب سے تقسیم کے مطالبہ کا حق ہوگا پس واجب پر قسم کرنے کا ضمان لازم آئے گا۔ لہذا یہ شروع رہا کہ عقد تبرع ہے، اگر تفریق کا باعث بنے گا۔ اسی لیے جب میں ملکیت قبضہ پر موقوف ہوتی ہے کہ یہ جو موجب لودا و جب سے موجب کا مالک بن جائے تو اس کو واجب سے سپرد کرنے کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہوگا جو کہ عقد تبرع میں ضمان کو واجب کرنے کا باعث بنے گا۔ اور یہ اس ضرورت کی تفسیر ہے۔ ناقابل تقسیم مشاع کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس میں تبرع کرنے والے پر ضمان کا ایجاد مستفہ نہیں کیونکہ ضمان ہوتا تو تقسیم کا ضمان ہوتا جب کہ عمل ناقابل تقسیم ہے۔

بہر بھی فرق ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کے لیے محبت نہیں ہے کیونکہ مفروض (یعنی مقرر کیا ہوا امر) سے مراد وہی ہے نہ کہ میں کیا دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الا ان لیعضون مگر یہ کہ خفوف و درگزر کریں عورتیں، اور عضو استناط ہونا ہے اور اسقاط اطمینان (رجع عین) غیر مقول ہے اسی طرح مصر میں عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ وہ وہی ہوتا ہے اور دین کا بہرہ دین کو جائز ہے کیونکہ وہ اس (مذہبوں) سے دین کا استناط ہے اور وہ مشاع میں جائز ہے۔

جہاں تک حدیث کبر کا تعلق ہے تو احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس میں سے اپنا حصہ بہرہ کیا ہوا اور حقوق والوں سے بقیہ کبرہ کے طور پر طلب کیا ہوا اور انہوں نے بہرہ کیا ہوا اور پورا اکٹھا سپرد کر دیا ہو۔ حدیث میں اس بات پر دلیل بھی موجود ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں عنقریب تجھے باقی سپرد کروں گا اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام وعدہ کے خلاف نہیں کرتے تھے۔ اس طرح پتہ پر بہرہ مشاع ہمارے نزدیک جائز ہے علاوہ ازیں وہ معنی کے اعتبار سے یہ ناقابل تقسیم مشاع کا بہرہ تھا کیونکہ اگر ایک کبر (گولہ) کو جو خفیہ میں تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو بہت ہی چھوٹا ٹکڑا ملے گا جس سے انتفاع نہیں ہو سکتا۔ لہذا وہ ناقابل تقسیم مشاع کے معنی میں ہے۔

رحی اسعد بن زرارہ رضی اللہ عنہ کی حدیث تو وہ حکایت حال ہے احتمال ہے کہ اسعد نے اپنا حصہ بہرہ کیا ہوا اور ان کے دونوں شریکوں نے اپنے حصے بہرہ کے ہوں اور سب نے کل اکٹھا بہرہ کیا ہو۔ اور یہ ہمارے نزدیک احتمال ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ حصے تقسیم شدہ اور علیحدہ علیحدہ ہوں۔ اور جب سب حصے ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہوں تو اس میں صوری صورت میں جائز ہے کہ کہا جائے کہ یہ ان کے ہیں ہے شلا گوئی، یعنی جو ایک جماعت کے درمیان ہو اس کی اضاقت اس جماعت کی طرف کی جاتی ہے اگرچہ ان کے حصے تقسیم شدہ ہوں۔ اور اس کے خلاف کا بھی احتمال ہے۔ لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حدیث محبت نہیں بنے گی کیونکہ حکایت حال میں عموم نہیں ہوتا۔

جو بہرہ کیا اگر اسکو تقسیم کیا اور جدا کر لیا پھر وہ بہرہ کے سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک بہرہ مشاع منقذ ہو جاتا ہے البتہ اس کا نفاذ تقسیم پر ہے اور تقسیم کے بعد قبضے پر موقوف رہتا ہے۔ یہی صحیح ہے کیونکہ شیوخ نہ تو رکن عقد کے ماننے ہیں اور نہ حکم عقد یعنی ملکیت کے ماننے ہیں اور نہ دیگر شرائط کے ماننے ہیں سوائے اس قبضے کے جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔ تو جب تقسیم کر دی گئی اور وہ بہرہ پر قبضہ کر لیا گیا تو نفاذ سے ماننے زائل ہو گیا۔ پس عقد نافذ ہو جائے گا۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی دعا اس پر دلالت کرتی ہے کہ کیونکہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں نے تمہیں اپنے مال میں سے کچھ رکے ہیں و منی عطیہ کیسے تھے اور وہ قابل تقسیم مشاع کا بہرہ تھا کیونکہ عویہ (نخل) بہرہ کے الفاظ میں سے ہے۔ اگر عقد کا انعقاد ہوتا تو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اس کو نہ کہنے کیونکہ وہ باطل عقد کرنا تو نہیں تھے۔ پس صدیق رضی اللہ عنہ کے قول میں عقد کے فی نسب انعقاد پر دلالت پائی جاتی ہے۔ اس عقد کا حکم تقسیم اور قبضے پر موقوف رہا اور یہ بعید ہمارا مذہب ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اسی طرح اگر اپنے مکان کا نصف کسی شخص کو ہبہ کیا اور اس کو سپرد نہیں کیا۔ پھر اس کو دوسرا نصف بھی ہبہ کر دیا اور پورا مکان انکشاف ہو گیا تو جائز ہے اس وجہ سے جو ہم بنا چکے ہیں۔

اگر اس کو نصف مکان ہبہ کیا پھر کل کا تخلیہ کر کے سپرد کیا پھر اس کو دوسرا نصف ہبہ کیا اور سپرد کر دیا تو ہبہ جائز نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک ہبہ مشاع ہے اور قابل تقسیم ہیں ہبہ مشترک تقسیم و تسلیم (سپرد کرنے) کے بغیر نافذ نہیں ہوتا۔ اور اس میں جواب ایک ہی ہے خواہ ہبہ مشاع کسی اجنبی کو کیا ہو یا اپنے شریک کو کیا ہو کوئی بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کا قول ہے کہ ”ہبہ جائز نہیں ہوتا مگر اس حال میں کہ وہ مقبوض ہو اور مؤخر جمع شدہ یعنی تقسیم شدہ“ ہو۔ بغیر کسی فرق کے۔ نیز مانع جو ہے وہ قبضہ کے وقت شیوع ہے اور وہ مانع نہیں ہے۔

یہی اختلاف قابل تقسیم میں صدقہ مشاع (مشترک) میں ہے کہ ہمارے نزدیک جائز نہیں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شیوع (اشترک) نہ تو تصرف کے حکم کو رکھتے ہیں بلکہ مانع ہے نہ تصرف کی شرط جو کہ قبضہ ہے کہ مانع ہے اور نہ ہی تصرف کے حوازی کے مانع ہے مثل مفروض (مقررہ کیے ہوئے مہر) کے۔ بخاری دلیل یہ ہے کہ جواز صدقہ کے لیے قبضہ شرط ہے اور قبضہ کا معنی فناء (مٹنا) نہیں ہے تو ثابت نہیں ہوتا یا کامل نہیں ہوتا جس کی وجہ ہم ہبہ میں بیان کر چکے ہیں۔ نیز صدقہ مثل ہبہ کے شریع ہے اور مشاع میں اس کو صحیح قرار دینا صدقہ کو عقد ضمان بنا ہے جیسا کہ ہم نے ہبہ میں بیان کیا اور یہ مشروع کی تغییر ہے۔

اگر قابل تقسیم شی مثلاً مکان اور درہم و دنانیر وغیرہ دو شخصوں کو ہبہ کی اور انہوں نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے البتہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر دو شخصوں کو ایک قابل تقسیم شی ایک شخص کو ہبہ کی اور اس نے اس میں سے ایک حصہ کر لیا تو یہ جائز ہے۔ پس ابوحنیفہ رحمہ اللہ قبضہ کے وقت شیوع کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبین عقد اور قبضہ دونوں وقت میں شیوع کا اعتبار کرتے ہیں۔ پس ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک شی کا بعد ازاں کو جائز نہیں کیونکہ قبضہ کے وقت شیوع موجود ہے۔ صاحبین نے اس کے جواز کا کیا کیونکہ شیوع دونوں حالتوں میں موجود نہیں بلکہ ایک میں ہے اور دوسری میں نہیں ہے سب نے دو شخصوں کا ایک کو ہبہ جائز کہا ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس وجہ سے کہ قبضہ کے وقت شیوع معدوم ہے اور صاحبین نے اس وجہ سے کہ دونوں حالتوں میں شیوع معدوم ہے کیونکہ عقد کے وقت شیوع موجود حالیکہ قبضہ کے وقت نہیں ان کے درمیان اختلاف کا ہر ایک قاعدہ سے ہے اور وہ یہ کہ دو شخصوں کو ہبہ یا تو اکٹھے ہوئے مکان کی تمیک ہے یا ایک و نصف کی تمیک ہے اور دوسرے کو دوسرے نصف کی۔ پس ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایک کو نصف ۱۱ دوسرے کو دوسرے نصف کی تمیک ہے لہذا یہ قابل تقسیم ہیں ہبہ مشاع ہو گا اگر کو اسباب نے وہ دونوں میں سے ہر ایک کو نصف کی منفرد تمیک جدا جدا عقد کے ساتھ کی ہے۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ دونوں کو کل کی تمیک ہے یہ نہیں کہ نصف کی اس کو اور نصف کی اس کو پس یہ مشاع کی تمیک نہ ہوگی لہذا جائز ہوگی۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل قول لفظ کے موجب پر عمل کرنا ہے۔ اور یہ اس صورت میں موجود ہے جو ہم نے ذکر کی کیونکہ واجب کا قول دھبت ہذا لہذا رکھا (میں نے یہاں مکان ہب کیا، یہ دونوں کو اکٹھے کل مکان کا ہب ہے یہ نہیں کہ نصف کا ہب ایک کو اور نصف کا دوسرے کو۔ کیونکہ یہ توزیع و تفریق ہے حالانکہ لفظ کی اس پر دلالت نہیں ہے۔ اور اگر دوسرے لفظ کے موجب سے ہبتا صحت کی ضرورت کے بغیر جائز نہیں۔ اور اس مقام میں ظاہر لفظ سے ہبتے میں شیوع کے سبب سے فساد عقد ہے پس ظاہر صیغہ (لفظ) کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے اور وہ موجب دونوں کو کل مکان کی تمیک ہے۔ اور دونوں کو تمیک کا موجب دونوں کے لیے کل میں ثبوت ملک ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف میں ملکیت کا ثبوت محض تقسیم کے وقت ہوگا جو مزاحمت اور استحقاق میں دونوں کے برابر ہی کے کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے اور وہ اس وجہ سے کہ دونوں میں سے ہر کا عقد میں دخل برابر ہے جیسے میراث میں دو بھائی ہوں جو درجہ میں برابر ہوں تو میراث ان کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اگرچہ ہر ایک کے حق میں سبب اختلاف کمال درجہ کا ہے یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک تنہا ہو تو کل مال کا وہی حصہ بنتا ہے اور جب استحقاق میں برابر ہی کے ساتھ مزاحمت آئی تو حق میراث کی تقسیم کے وقت نصف میں تامت ہوگا۔ اسی طرح اگر روشیع ہوں تو ہر ایک کو شفعہ کے ذریعے مزاحمت اور استحقاق میں برابر ہی کی ضرورت کی بنا پر نصف مکان لینے کا حق ہوتا ہے اگرچہ سبب ہر ایک کے اثبات کے لائق ہے۔ یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک حق شفعہ چھوڑ دے تو دوسرے کو کل لینے کا حق ہوگا اس پر اور مسائل بھی ملتے ہیں پس نصف نصف پر تقسیم بموجب الفاظ نہیں ہوگی بلکہ عمل کی تنگی کی بنا پر ہوگی۔ اس لیے دو آدمیوں کے پاس جن رکعتا جائز ہے اور یہ ہر ایک کے پاس علی الکمال رہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر نصف رہیں ایک کے پاس اور نصف دوسرے کے پاس ہو تو یہ جائز ہوگا کیونکہ رہیں مشاع ہے۔ اسی لیے اگر رہیں نے ایک کا دیہی ادا کر دیا تو دوسرے کو کل رہیں روکنے کا حق ہوگا۔ اس میں دلیل ہے کہ کل رہیں دونوں میں سے ہر ایک کے پاس ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمیک ہے جو شائع کی طرف مضاف ہے لہذا جائز ہے ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب نصف مکان کی ایک کو تمیک کی ہو اور نصف کی دوسرے کو علیحدہ علیحدہ عقد کے ساتھ۔ اور اس بات پر دلیل کہ یہ تمیک شائع کی طرف مضاف ہے واجب کا قول دھبت ہذا لہذا درمکنہا میں نے یہ مکان تم دو کو ہب کیا، یا تو دونوں میں سے ہر ایک کو کل مکان کی تمیک ہوگی یا یہ نصف کی ایک کو تمیک ہوگی اور نصف کی دوسرے کو تمیک ہوگی۔ اول کا کوئی راستہ نہیں ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ ایک مکان بکالہ ہر ایک کا ملک ہو۔ اور مال عقد کا موجب نہیں ہوتا۔ پس ثانی احتمال میں ہوگا یعنی یہ کہ ایک کو ایک نصف کی تمیک اور دوسرے کو دوسرے نصف کی تمیک اسی لیے ہر ایک کو کل مکان میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ صرف نصف مکان میں تصرف کر سکتا ہے۔ اور اگر پورا مکان دونوں میں سے ہر ایک کا ملک ہو تو ہر ایک کو پورے مکان میں تصرف



کا اختیار ہوتا۔ اسی طرح ان میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ وہ اپنے ساتھی سے باری (نوبت) مقرر کرنے یا تقسیم کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہی اس کے لیے نصف میں ملکیت کے ثبوت کی نشانی ہے۔ اور جب کہ یہ دونوں کے لیے یہ مکان کی نصف نصف تھیک ہے تو یہ شائع کی طرف مضامین (منسوب) تھیک ہوگی۔ گویا کہ واجب نے ہر ایک کے لیے نصف میں جد عقد کیا ہے، اور یہاں پر پہلے کہ شیوع اس عقد میں اثر انداز ہوتا ہے جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔

ماجین کے قول کو حفظ و صفحہ کا موجب کل مکان میں سے ہر ایک کے لیے علی التکالیل ثبوت ملکیت ہے کا جواب بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے ہیں یہ نکلتا ہے کہ یہ محال عقد کا موجب نہیں ہو سکتا اور نہ ہی عاقد اپنے عقد سے کسی امر محال کا ارادہ کرتا ہے پس عقد کا موجب دونوں کو نصف نصف کی تھیک ہوگا کیونکہ یہ دونوں کو مکان کی تھیک ہے۔ اور یہ محال کے لازم آئے ہیں عقد کے موجب پر عمل ہوگا۔ لہذا یہ زیادہ مناسب ہوگا برخلاف رہیں کے کیونکہ ایک مکان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس مروج ہو سکتا ہے اس لیے کہ رہیں کو رکھنے کو کہتے ہیں۔ اور دوم تنہوں کا روک رکھنے پر اجتماع متصور ہے مثلاً دونوں اس کو اکٹھے روک رکھیں یا دونوں کسی عادل شخص کے پاس اس کو رکھوا دیں پس پورا مکان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس عبوس (روکا ہوا) ہوگا۔ یہ بات ملک میں حاصل نہیں ہو سکتی پس یہی دونوں یعنی ملک و رہیں کے درمیان فرق ہے۔

اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب دو شخصوں کو ہر ایک پھر موجب کو تقسیم کیا اور دونوں میں سے ہر ایک کو سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ جو مانع ہے وہ قبضہ کے وقت شیوع ہے اور وہ زائل ہو چکا۔

یا تو اس صورت میں تھا جب کہ موجب قابل تقسیم ہو۔ اور اگر موجب ناقابل تقسیم ہو تو ہر بالاتفاق جائز ہوگا جس کی وجہ ہم باہل میں ذکر کر چکے ہیں۔

پھر ماجین کے قاعدے کے مطابق واجب دو شخصوں سے کہے دھبت لکھا۔ الدار لہذا انصفا لہذا انصفا اور یہ مکان میں نے تم دو کو ہر ایک اس کو نصف اور اس کو نصف، تو جائز ہے کیونکہ واجب کا قول لہذا انصفا لہذا انصفا اس کے لیے نصف اور اس کے لیے نصف، بطور تفسیر کہ ہے اس حکم کے لیے جو عقد سے ثابت ہے کیونکہ اس کو نفس عقد کی تفسیر غنا ممکن نہیں اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا عقد دونوں کے لیے اکٹھے مکان کی تھیک واقع ہوا ہے پس اس کو عقد کے حکم کی تفسیر بنایا جائے گا لہذا یہ عقد میں شیوع کا موجب نہیں ہے گا۔ اور اگر اس طرح کہا دھبت لکھا دھبتا لہذا انصفا اس مکان کا نصف میں نے تیرے لیے ہر ایک اور نصف اس کے لیے، تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ شیوع نفس عقد میں داخل ہوا ہے پس یہ جائز کے مانع ہوگا۔

اور اگر واجب یوں کہے دھبت لکھا دھبتا لہذا انصفا لہذا انصفا اور یہ مکان میں نے تم دو کو ہر ایک ایک تنائی اس کے لیے اور وہ تنائی اس کے لیے، تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد جب دھبت لکھا دھبتا لہذا انصفا اس میں تسامی و تعاضل برابر ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے

قول کی وجہ یہ ہے کہ تسامی کے وقت ہوا صدقہ ثبات شدہ حکم کی تفسیر کے طریقے پر ہوتا ہے اور یہ وجہ شیوع نہیں ہے۔ اور جب ایک حصہ دوسرے پر زائد ہو تو اس کو تفسیر ثبات دشوار ہے کیونکہ مطلق عقد میں تفاضل کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہذا ایک حصہ کو زائد کرنا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے جدا عقد کرنے کے معنی میں ہے۔ پس یہ ہر مشاع ہوگا اور شیوع ہے میں تو اثر انداز ہوتا ہے بیع میں نہیں ہوتا۔

اگر دو شخصوں کے پاس رہن رکھا ایک کے لیے اس کا تائی اور دوسرے کے لیے اس کا دوتائی یا اس کے لیے نصف اور اس کے لیے نصف تفاضل (ایک کا دوسرے سے زائد ہونا، یا تناصف و نصف نصف ہونا، کے ساتھ تو بالاتفاق جائز ہوگا برخلاف اس صورت کے جب ابہام رکھا ہو شلایوں کا ہو و ہوت منتہا میں نے تم دو کو ہب کیا، جو کہ جائز ہے۔

اگر دو فقیروں کو قابل تقسیم شے ہر ایک کی تو دو فقیروں کو ہب بمنزلہ ان پر صدقہ ہوتا ہے اس لیے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی رضا مطلوب ہوتی ہے۔ اس کا حکم ہم عنقریب ذکر کریں گے انشاء اللہ۔

اسی مسئلہ نکلتا ہے کہ درخت کے ہب کا بجز چل کے اور پھل کے ہب کا بغیر درخت سے۔ اور زمین کا ہب بغیر کھیتی کے کھیتی کا ہب بغیر زمین کے ناجائز ہے کیونکہ موہوب کا بغیر موہوب کے ساتھ اتصال جز کا جز کے ساتھ اتصال ہے پس یہ مثل ہب مشاع کے ہوگا۔ اور اگر جدا کر دیا اور سپرد کیا تو جائز ہوگا جیسا کہ ہب مشاع میں ہوتا ہے۔

اگر دس درہم دو شخصوں پر صدقہ کیے تو اگر وہ غنی ہیں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے کیونکہ غنی پر صدقہ درحقیقت ہب ہوتا ہے اور امام صاحب کے نزدیک دو شخصوں کو ایک ہب جائز نہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر وہ دونوں فقیر ہوں تو صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا جیسا کہ دو شخصوں کو ہب کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ کتاب السب میں ہے کہ جائز نہیں جب کہ جامع وغیرہ میں ہے کہ جائز ہے۔

کتاب السب والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شیوع جیسے جائز ہب کے ماننے سے ایسے ہی ہوا صدقہ کے ماننے سے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کر چکے ہیں۔ اور یہاں قبضہ میں شیوع پایا جاتا ہے۔ جامع وغیرہ والی روایت جو کہ صحیح ہے کی وجہ یہ ہے کہ دو فقیروں پر صدقہ کرنے میں شیوع کا معنی نہیں پایا جاتا کیونکہ صدقہ کرنے والا صدقہ کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرتا ہے پھر فقیر اللہ تعالیٰ سے قبضہ لیتا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے الم یعلموا ان اللہ ھو یقبل التوبۃ عن عبادہ یاخذ الصدقات لہ وہ نہیں جانتے کہ اللہ ہم اپنے بندوں سے توبہ قبول کرتا ہے اور صدقات لیتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ الصدقة تقع فی ید الرحمان قبل ان تقع فی ید الفقیر فقیر کے ہاتھ میں آنے سے پیشتر صدقہ رحمن کے ہاتھ میں آتا ہے، اور اللہ تعالیٰ واحد ہیں ان کا کوئی شریک نہیں ہے۔ پس شیوع کا معنی ثابت نہیں ہوتا۔ جیسے اس صورت میں نہیں ہوتا جب کہ ایک فقیر پر ہب کیا ہو پھر اس پر قبضہ کرنے کے لیے دو کیل مقرر کیے ہوں۔ دونوں پر صدقہ کرنے کا حکم اس کے مخالف ہے کیونکہ غنی پر صدقہ کرنے سے خود غنی کی رضا مندی مطلوب ہوتی ہے لہذا وہ بدرجہ ہب صدقہ نہیں ہوگا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ:

المصدقۃ ینتفعی بہا ورجہ اللہ تعالیٰ والدادنا الاخوة والمہدیۃ ینتفعی بہا ورجہ الرسول وقضا العاجۃ  
 ر صدقہ وہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی رضا مندی اور دار آخرت کو تلاش کیا جاتا ہے اور ہر یہ وہ ہے جس  
 سے رسول کی رضا مندی اور حاجت کو پورا کر کے کاراوارہ کیا جاتا ہے، اور ہر یہ میر ہوتا ہے پس  
 قبضے میں شلیوع کا معنی پایا جاتا ہے اور یہ الوضیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جواز سے مانع ہے۔

۱۰) قبضہ۔ اور وہ یہ کہ محبوب مقبوض ہو۔ اگر تم چاہو تو اس شرط کو محبوب لہ کے ساتھ متعلق کر  
 دو کیونکہ قابض اور مقبوض اسما شے اضافیہ میں سے ہیں۔ اور وہ تعلق کہ جس پر جانیں سے انصاف کا مد  
 ہوتا ہے وہ قبضہ ہے پس صناعۃ ترتیب میں قبضہ کو دونوں میں سے کسی کی طرف پھیرا جاسکتا ہے۔  
 پس غور و تامل کرو۔ اس شرط کے بارے میں گھٹگو کے دو عنوان ہیں ایک کہ اصل قبضہ شرط ہے یا نہیں اور  
 دوسرے قبضہ کی صحت کے شرائط کا بیان۔

**اول اصل قبضہ شرط ہے یا نہیں** اس میں اختلاف ہے۔

عامر علماء کا قول ہے یہ شرط ہے۔ اور (محبوب لہ کے) قبضہ سے پیشتر محبوب واجب واجب  
 کی ملک میں ہوتا ہے وہ جیسے چاہے تصرف کر سکتا ہے۔ مالک رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ مہر تنیک  
 میں کیسا تھو ساتھ عقد تبرع بھی ہے۔ پس یہ تصرف وصیت کے قبضے سے پیشتر ملکیت کا فائدہ دیتا ہے۔  
 ہمارے ذیل صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ اور یہ وہ روایت ہے۔ کہ حضرت ابو بکر اور  
 حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے صحابہ کی موجودگی میں عطیہ کے جواز کے لیے تقسیم اور قبضہ کا اقرار کیا اور انہوں  
 میں کسی کا حکم کرنا تو اس لیے نہیں کہ اس کا کرنا ہو پس یہ اجماع ہوگا۔ نیز حضرت ابو بکر، عمر، عثمان علی اور ابن  
 عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میر جاتو نہیں ہوتا مگر جب کہ مقبوض و مجوز (جمع شدہ  
 یعنی تقسیم کیا ہوا ہو۔ اور اس کے خلاف کچھ وارد نہیں ہوا۔ نیز یہ عقد تبرع ہے۔  
 اور اگر بغیر قبضے کے مہر جمع ہو جائے تو محبوب لہ کو واجب سے پرہیز کرنے کے مطالبہ کا اختیار حاصل  
 ہوگا اور اس پر یہ عقد ضمان بن جائے گا جو کہ مشروع کی تغیر ہے برخلاف وصیت کے کہ قبضہ سے پیشتر  
 اس میں ایجاب ملک سے وصیت کی اس کے مقام سے تغیر نہیں ہوتی کیونکہ تبرع کرنے والے جو کہ موصی ہے  
 سے مطالبہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ میت ہے۔

اسی طرح جواز صدقہ کے لیے قبضہ شرط ہے قبضہ سے پیشتر ملکیت نہیں آتی۔ یہ عامر علماء کا مسلک  
 ہے جب کہ ابن ابی لیلہ اور ان کے علاوہ اہل کوفہ میں سے بعض کے نزدیک وہ شرط نہیں ہے۔ اور عندہ  
 جائز ہوتا ہے جب کہ اس کے بارے میں بتا دیا جائے اگرچہ قبضہ نہ کیا گیا ہو۔ مہر اور عطیہ جائز نہیں ہوتا  
 مگر جب کہ اس پر قبضہ کیا گیا ہو۔ ان کا استدلال حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے قول سے ہے  
 کہ اذا سلمت الصدقۃ جازت وجب صدقہ کا بتا دیا جائے تو صدقہ جاز ہو جاتا ہے۔ اس میں  
 قبضہ کی شرط میں کی گئی۔

ہمارے ذیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے جس میں آپ نے اللہ سہارہ تعالیٰ کی جانب سے  
 نہایت بڑے فرمایا یا ابن آدم تقول مالی مالی ولیس ملک میں مالک الا ما اکتسفت

اولیست فامیلیت اولیست فامیلیت (اسے ابن آدم کو کتا سمجھا  
مال میرا مال مالانہ میرا مال تو صرف وہ ہے جو تیرے کھالیا اور فنا کر دیا پس لیا اور بوسیدہ کر دیا یا سید  
کر دیا اور یوں باقی رکھا، اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے صدقہ میں امضہ کا اعتبار کیا ہے اور امضہ تسلیم (سپرد  
کرنے) کو کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ قبضہ شرط ہے، نیز حضرات ابوبکر، ابن عباس اور معاذ بن جبل  
رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ صدقہ پورا نہیں ہوتا مگر قبضہ کے ساتھ۔ نیز صدقہ کرنا عقد  
تبرع ہے پس یہ شکل ہبہ کے خود حکم کا فائدہ نہیں دیتا۔

حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے جو مروی ہے وہ باپ کے نابالغ بیٹے پر صدقہ کرنے  
پر محمول ہے اور اس کے ہم فاعل ہیں کہ یہاں قبضہ کی حاجت نہیں ہے۔ ہم نے اس پر محمول اس لیے کیا  
ہے تاکہ دلائل کے درمیان موافقت ہو جائے اور وہ متناقض سے محفوظ رہیں۔

## ثانی صحت قبضہ کی شرائط

یہ چند ہیں:

- ۱۔ قبضہ مالک کی اجازت سے ہو کیونکہ بیع کے باب میں صحت قبضہ کے لیے قبضہ کی اجازت شرط  
ہے یہاں تک کہ اگر ثمن کی ادائیگی سے پیشتر مشتری مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ کرے تو بائع کو واپس  
لینے کا حق ہوتا ہے۔ تو ہبہ میں یہ بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ بیع تو بغیر قبضہ کے صحیح ہو  
باقی ہے جب ہبہ بغیر قبضہ کے صحیح نہیں ہوتا۔ تو جب قبضہ کی اجازت ایسے امر میں قبضہ کی صحت  
کے لیے شرط ہے جس کی صحت قبضہ پر موقوف نہیں تو ایسے امر میں اس کا شرط ہونا جس کی صحت قبضہ  
پر موقوف ہو بطریق اولیٰ ہوگا۔ نیز ہبہ کے باب میں قبضہ رکن کے مشابہ ہے اگر حقیقت میں رکن  
نہیں ہے۔ پس ہبہ اس باب میں بیع میں قبول کے مشابہ ہوا۔ اور بغیر مالک کی اجازت و رضامندی  
کے قبول کرنا جائز نہیں لہذا واجب کی اجازت کے بغیر قبضہ بھی جائز نہیں ہوگا۔  
اجازت کی دو قسمیں ہیں صریح اور دلالت۔

صریح اجازت تو یہ ہے کہ واجب کہے تو قبضہ کرے۔ یا میں نے تجھ کو قبضہ کرنے کی اجازت  
دی یا میں راضی ہو گیا یا اس طرح کے دیگر کلمات۔ لہذا موجب لہ کا قبضہ جائز ہوگا خواہ واجب کی  
موجودگی میں ہو یا اس کی عدم موجودگی میں ہو۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ  
مجلس سے اخراق (جدائی) کے بعد قبضہ جائز نہ ہو اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ ان کے  
ایک قول کے مطابق قبضہ ان کے نزدیک رکنی ہے بمنزلہ قبول کے۔ پس مجلس سے اخراق کے  
بعد قبضہ صحیح نہ ہوگا جیسا کہ ان کے نزدیک اخراق کے بعد قبول صحیح نہیں ہوتا اگرچہ واجب کی اجازت  
سے ہو۔ وجہ استحسان یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف چھ افغانیاں لائیں نبی صلیہ  
الصلاۃ والسلام نے کھڑے ہوئے اور اپنے ہاتھ مبارک سے انکو محکم کیا اور فرمایا جو چاہے گوشت کھا لے  
اور پلے گئے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو اخراق کے بعد قبضہ کرنے

کی اجازت دے۔ اس میں افتراق کے بعد قبضہ کے جواز اور اس کے اعتبار کی دلیل ہے نیز واجب کی جانب سے قبضہ کرنے کی صریح اجازت بمنزلہ بائع کی بیع پر قبضہ کرنے کی اجازت کے ہے اور اس کا عمل افتراق کے بعد ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

رہی ولایت تو وہ یہ ہے کہ موبوب لم یمن پر مجلس میں قبضہ کر لے اور واجب اس کو اس سے منع نہ کرے۔ پس از روئے استحسان اس کا قبضہ جائز ہوگا۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو جیسا کہ افتراق کے بعد جائز نہیں ہوتا۔ یہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور ہم نے زیادات میں قیاس و استحسان کا ذکر کیا ہے۔

اگر جائز بیع کے بعد مشتری نے شے کی ادائیگی سے پیشتر بائع کی موجودگی میں بیع پر قبضہ کیا تو از روئے قیاس و استحسان اس کا قبضہ جائز نہیں یا نہ کہ بائع کو بیع واپس طلب کرنے کا حق ہوگا۔ اور بیع فاسد میں کرخی اور طحاوی رحمہما اللہ کے ردیوں کا اختلاف ہے جن کو ہم نے کتاب بیوع میں ذکر کیا ہے۔ وجہ اختلاف یہ ہے کہ بیع میں شے قبضہ کر کے بیع باطل ہے یا بیع میں قبول کی مانند بغیر اجازت کے جائز نہیں ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ قبضہ کی اجازت ولایت بیع کے طور پر پائی گئی ہے کیونکہ یہ ہے کہ اجاب پر اقدام قبضہ کی اجازت دینا تب ایجاب پر اقدام تکلیف کے ارادے پر دلیل ہے اور ملک کا اثر بغیر قبضے کے نہیں ہوتا لہذا ایجاب پر اقدام بطریق دلالت قبضے کی اجازت دینا ہوگا۔ اور جو امر دلالت اس کے ثابت ہو وہ مثل اس کے ہوتا ہے جو نفس تصور سے ثابت ہو۔ افتراق کے بعد قبضے کا حکم جدا ہے کیونکہ ایجاب پر اقدام بطریق دلالت مجلس میں قبضے کی اجازت ہے ذکر افتراق کے بعد۔ نیز باب ہبہ میں قبضہ کو رکھنے کے ساتھ مشابہت حاصل ہے لہذا وہ باب بیع میں قبول کے مشابہ ہوگا۔ اور بیع میں ایجاب مجلس میں قبول کرنے کی اجازت دینا ہے ذکر افتراق (جدائی) کے بعد۔ پس ایسے ہی ہبہ میں ایجاب مجلس میں قبضے کی اجازت پر دلیل ہوگا ذکر افتراق کے بعد اگر ایک شے ہبہ کی جو ایسی شے کے ساتھ جو بیع پر واقع نہیں ہو مثلاً درخت کے ساتھ لٹکا ہوا پھل ہبہ کیا علاوہ درخت کے باقیات بغیر زمین کے یا تلوار کا زینہ یا ڈھیر میں۔ یہ ایک ذخیرہ گندم یا فوکر کی پشت پر اون وغیرہ جن میں ہبہ کا جو از بغیر جدا کیے اور قبضہ کیے نہیں ہوتا۔ پھر اس موبوب کو جدا کیا اور اس پر قبضہ کیا گیا تو اگر قبضہ واجب کی اجازت کے بغیر کیا تو قبضہ جائز نہیں خواہ جدا کرنا اور قبضہ کرنا واجب کی موجودگی میں ہوا ہو اس پر بغیر موجودگی میں ہوا ہو کیونکہ واجب کی موجودگی میں منفصل (جدا) میں قبضے کا جواز اس کی اجازت کی بنا پر جزا جلد و بطریق دلالت اور ایجاب سے ثابت ہوتا ہے اور ایجاب یہاں موجود نہیں کیونکہ اپنے وجود سے دلالت ایجاب صحیح نہیں ہوتا۔ پس قبضے کی اجازت پر استدلال صحیح نہیں۔ اور اگر واجب کی اجازت سے قبضہ کیا ہو تو وہ استحساناً جائز ہے لیکن قیاس کی رو سے جائز نہیں جو کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اس بنا پر کہ عقد ہبہ اپنے وجود کے وقت فاسد واقع ہو تو وہ حلال میں بھی جواز کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ فاسد کا جائز میں تبدیل ہونا محال ہے۔ ہمارے نزدیک جواز کا احتمال ہوتا ہے منہذا اتفاق کے حال پر قصر کرنے سے۔ یا بیان کے طریق پر قصر کے وجہ

کے وقت سے۔ اسقاط مشد کے یہ دو مختلف طرح سے ہیں جن کا ذکر ہم نے کتاب الیومع میں کیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص پر اپنا زمین کی دوسرے شخص کو ہیر کیا تو اگر موجود لے دے واجب کی صریح اجازت سے قبضہ کیا تو انزل دے استحقاق اس کا قبضہ جائز ہوگا جب کہ قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ قیاس یہ ہے کہ وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر واجب کی موجودگی میں قبضہ کیا اور واجب نے روکا نہیں تو انزل دے قیاس و استحقاق کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر واجب کی موجودگی میں قبضہ کیا اور واجب نے روکا نہیں کی انزل دے قیاس و استحقاق جائز نہیں ہوگا۔

تین و دین کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔ جہ فرق کی یہ ہے کہ صریح اجازت کی عدم موجودگی میں ہیر میں جو انزل دے سے ہوتا ہے کہ اس میں ایجاب بطریق دلالت قبضے کی اجازت ہوتا ہے کیونکہ اس کے قصد کی دلالت اپنی ملوکہ شی کو موجود لے کی ملکیت میں دینے پر ہے۔ جب کہ غیر بدیون کو ہیر کرنے میں قبضہ کرنے کی اجازت پر دلالت صحیح نہیں کیونکہ قبضے پر دلالت تملیک کے قصد کی دلالت کے واسطے سے ہوتی ہے اور غیر بدیون کو ہیر کرنے کی تملیک ثابت نہیں ہوتی مگر جب تک کہ قبضہ کی صریح اجازت نہ ہو۔ کیونکہ واجب جب موجود لے کو قبضہ کرنے کی صریح اجازت دے دے تو موجود لے کا قبضہ واجب کے قبضے کے قائم مقام ہو جاتا ہے پس موجود لے نہیں پر قبضہ کرنے سے اولاً تو واجب کے لیے قبضہ کرنے والا بنتا ہے اور دین مقبوض اولاً واجب کی ملک بنتا ہے پھر موجود لے واجب سے اپنے لیے قبضہ کرنے والا بنتا ہے پس اس صورت میں واجب اپنی ملکیت کو ہیر کرنا بنتا ہے اور موجود لے واجب کی ملکیت پر قبضہ کرنا بنتا ہے اور جب واجب قبضہ کرنے کی صریح اجازت نہ دی ہو تو مقبوض مال میں اس شخص کی ملکیت میں آتی را کہ جس کے ذمے وہ مال پس اس میں ہیر صحیح ہو لیکن موجود لے کا قبضہ جائز نہیں ہوگا۔ پس دونوں کے مابین یہ فرق ہے۔

۷۔ موجود الیومع کی کیا تھ مشغول نہ ہو جو موجود نہ ہو قبضہ کا معنی جو کہ مقبوض میں تصرف کرنے کی قدرت ہے۔ چنانچہ رائے ثابت نہیں ہوتا۔ اس قاعدہ سے ہر مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان ہیر کیا جس میں اس رواجب کا سامان ہو اور مکان موجود لے کے سپرد کر دیا یا مکان اس میں موجود سامان سمیت سپرد کر دیا تو جائز نہیں کیونکہ تسلیم (سپرد کرنے) اور قبضے کی صحت کی شرط موجود لے کا فارغ ہونا ہے۔ جو کہ یہاں معدوم ہے۔

کہا گیا کہ تسلیم کی صحت کے لیے حیلہ یہ ہے کہ واجب پہلے سامان موجود لے کے پاس ودیعت رکھ دے۔ اور موجود لے اور سامان کے درمیان تخلیہ کر دے پھر مکان موجود لے کو سپرد کر دے اس صورت میں ہیر جائز ہوگا کیونکہ موجود لے ایسے سامان کے ساتھ مشغول ہے جو موجود لے کے قبضے میں ہے۔ اس حیلہ میں ایک اشکال ہے اور وہ یہ کہ مورد کا قبضہ معنوی طور پر مورد کا قبضہ ہوتا ہے پس مورد واجب کا قبضہ سامان پر کمال رہا اور یہ تسلیم کی صحت کی مانع ہے۔

اور اگر واجب مکان میں سے سامان نکالے۔ پھر مکان کو فارغ کیلے سپرد کر دے تو جائز ہے۔ اور اعتبار قبضے کی حالت کا ہوا ہے نہ کہ قدر کی حالت کا کیونکہ نفاذ سے ملنے والی ہونچا پس عقد ہیر نافذ ہوگا

جیسا کہ یہود شاع میں ہوتا ہے۔

اگر مکان میں موجود سامان ہیبیکا اور مکان نہیں کیا اور موصوبہ اور سامان کے درمیان تخلیق کر دیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ سامان مکان کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا بلکہ مکان سامان کے ساتھ مشغول ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے دونوں مشغول میں فرق ہے پس سامان کا سپرد کرنا صحیح ہوگا مکان کا سپرد کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اگر ہیبہ میں مکان اور اس میں موجود سامان دونوں کو ایک ہی عقد ہیبہ میں جمع کر دیا اور موصوبہ اور ان دونوں کے مابین تخلیق کر دیا تو دونوں میں ہیبہ جائز ہوگا کیونکہ دونوں میں (سپرد کرنا) جمع واقع ہوا ہے۔

اور اگر ہیبہ میں دونوں میں تفریق کی بائیں طور کیلئے ایک کا ہیبیکا پھر دوسرے کا تو اس صورت میں یا تو تسلیم دونوں کی کھٹی کی ہوگی یا حد اہدا۔ اگر تسلیم کھٹی ہو تو ہیبہ دونوں میں جائز ہوگا اور حد اہدا کی مثل پہلے ایک کا ہیبیکا اور اس کی تسلیم کی تو اس میں ترسب کو دیکھا جائے گا اور اس کی رعایت رکھی جائے گی اگر واجب نے مکان کا ہیبہ مقدم کیا تو مکان میں ہیبہ جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ سامان کے ساتھ مشغول ہے پس مکان میں ہیبہ صحیح نہیں ہوگا۔ البتہ سامان میں ہیبہ جائز ہوگا کیونکہ وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں۔ پس اس کی تسلیم صحیح نہیں۔ اور اگر سامان کے ہیبہ کو مقدم کیا تو دونوں میں ہیبہ جائز ہوگا۔ سامان میں تو اس لیے کہ وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں پس اس کی تسلیم صحیح ہے۔ مکان میں ہیبہ کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ تسلیم کے وقت وہ ایسے سامان کے ساتھ مشغول ہے جو موصوبہ کی ملکیت ہے لہذا یہ قبضے کی محنت کے مانع نہیں ہوگی۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ باندی ہیبہ کی اور اس کے حمل کو مشتاکیا یا جانور ہیبہ کیا اور اس کے حمل کو مشتاک کیا تو یہ جائز نہیں، کیونکہ اگر یہ جائز ہو تو یہ ایسی فنی کا ہیبہ ہوگا جو اپنے غیر کے ساتھ مشغول ہے جو کرنا جائز ہے کیونکہ قبضے کے بغیر ہیبہ کا جواز نہیں ہوتا اور موصوبہ کی اپنے غیر کے ساتھ مشغولیت قبضے کی محنت سے مانع ہوتی ہے۔

اگر اپنی باندی کے حمل کو آزاد کیا پھر وہی باندی ہیبہ کی تو جائز ہے۔

کتاب الحاق میں ہے کہ اگر باندی کے حمل کو مدبر بنایا تو جائز نہیں۔ بعض کا قول ہے کہ اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں حد جواز والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ موصوبہ ایسی شی کے ساتھ مشغول ہے جو مزبہ نہیں لہذا۔ اس مکان کے ہیبہ کے مشا ہو جس میں واجب کا سامان موجود ہو۔ جواز والی روایت جو کہ کنز رحمہ اللہ کی روایت ہے کہ وجہ یہ ہے کہ حریث اس کو عقد سے مستند کر دیتی ہے کیونکہ عقد کے ظاہر میں اس کو ضابطہ بننے کے باوجود حکم اس میں ثابت نہیں ہوا۔ اور یہی اشتداد کا معنی ہے۔ اگر واجب لفظوں میں حریث کا اشتداد کرتا تو ان میں ہیبہ جائز ہوتا تو ایسے ہی اس وقت بھی جائز ہوگا جب اشتداد معنی میں ہو۔

بعض نے کہا کہ مسئلے میں ایک روایت اور ہے انہوں نے حاق (آزاد کر لے) اور مدبر (مدبر بنانے) کے مابین فرق کیا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ مدبر مالک کا مال ہوتا ہے تو حب مالک نے مال کا ہیبہ کیا

تو اس نے ایسی شی کا بیہ کیا جو کہ واجب کے ساتھ مشغول ہے لہذا جائز نہیں خلل اس مکان کے بہر کے جس میں واجب کا سامان ہو۔ رہا آزاد تو وہ مال نہیں ہوتا جیسے اگر کوئی ایسا مکان بیہ کرے جس میں کوئی آزاد بیٹھا ہو تو جیسے یہ آزاد مکان کے بہر کے جواز کے مانع نہیں تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں راکر شدہ جنین ماں کے بہر کے مانع نہیں ہوگا۔

۸۔ موموہوب کا غیر موموہوب کے ساتھ اتصال اجزاء کا اتصال نہ ہو کیونکہ اگر ایسا ہو تو تنہا موموہوب پر قبضہ منظور نہ ہوگا کیونکہ موموہوب کا غیر موموہوب نہیں ہے لہذا یہ مشاع کے معنی میں ہوگا۔ اس قاعدے پر مسائل ملتے ہیں کہ جب گھٹتی والی زمین کو بغیر گھٹتی کے بہر کیا یا پھلدار درخت کو بغیر پھل کے بہر کیا یا گھٹتی کو بغیر زمین کے بہر کیا یا پھل بغیر درخت کے بہر کیا اور موموہوب اور موموہوب لڑکے درمیان تحلیل کر دیا تو یہ بہر جائز نہیں کیونکہ موموہوب کا غیر موموہوب کے ساتھ اتصال ایسا ہے جیسا جزو کا جزو کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر پھل توڑ لیا اور گھٹتی کا ٹل پھر فارغ حالت میں سپرد کیا تو جائز ہے کیونکہ نفاذ سے مانع جو کہ ثبوت ملک واجب ہے زائل ہو چکا ہے۔

اگر بہر میں دونوں کو جمع کیا اور دونوں کا کٹے بہر کیا لیکن تسلیم جدا جدا اکٹا تو جائز ہے۔ اور اگر بہر دونوں کا علیحدہ علیحدہ عقد کے ساتھ کیا مثلاً پہلے زمین بہر کی پھر گھٹتی بہر کی یا پہلے گھٹتی کی پھر زمین بہر کی تو اگر تسلیم میں دونوں کو جمع کیا یعنی اکٹے کیا، تو دونوں میں بہر جائز ہوگا۔ اور اگر تسلیم علیحدہ علیحدہ کی تو دونوں میں بہر جائز نہ ہوگا (عدم جواز میں مقدم و مؤخر برابر ہیں، برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ یہاں قبضے کی صحت سے مانع اتصال ہے جو مختلف نہیں ہوتا جیسا کہ پہلی صورت میں مانع شغل تھا جو مختلف ہوتا ہے۔ اس کی نظیر وہ صورت ہے جس میں پہلے نصف مکان مشاع حالت میں ایک شخص کو بہر کیا اور ابھی اس کو تسلیم نہیں کیا تھا کہ بقیہ نصف بھی اس شخص کو بہر کر دیا اور پورا مکان تسلیم کیا تو یہ جائز ہے۔ اور اگر نصف بہر کیا اور تسلیم کیا پھر باقی بہر کیا اور تسلیم کیا تو جائز نہیں — ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اسی قاعدے کے مطابق چوپائے کی پشت پر موجود اون اگر بہر کی تو جائز نہیں کیونکہ موموہوب غیر موموہوب کے ساتھ متصل ہے اور یہ قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر اون اتار کر تسلیم کی تو بہر جائز ہو جائے گا وجہ مانع کے زائل ہونے کے واللہ عزوجل اعلم۔

اسی قاعدے کے مطابق اگر سامان سے لدا ہوا جانور بغیر بوجھ کے بہر کیا تو جائز نہیں۔ اور اگر اس سے سامان اتار لیا اور پھر وہ جانور فارغ حالت میں سپرد کیا تو بوجھ مذکورہ بہر جائز ہو جائے گا برخلاف اپنی باندھ کے حمل یا اپنے چوپائے کے حمل یا اس کے حق میں دو دھکے بہر کے یا دو دھکے کھن کے بہر کے یا رخ میں کھل کے یا زیتون میں اس کے خیل کے یا گندم میں آٹے کے بہر کے کہ یہ بہر باطل ہوگا اگرچہ واجب نے موموہوب لڑکود لادت کے وقت یا دیگر مذکورہ اشیاء کے نکالنے کے وقت قبضہ کرنے پر تسلط دے دیا ہو۔ ان میں بہر کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں موموہوب اپنے معدوم ہونے کی بنا پر حمل عقد نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ان کی بیج جائز نہیں ہوتی لہذا ان کا بیج بھی جائز نہ ہوگا جو زیر بحث مسئلہ





ساتھ چھ پران کا قبضہ جائز ہے کیونکہ ان لوگوں کو بچے پر ولایت حاصل ہوتی ہے اس لئے ان لوگوں کا قبضہ بچے کے لیے جائز ہوگا اور جب ان میں سے کوئی موجود نہ ہو ایسی عدم موجودگی کے ساتھ جو قسم ہو جانے والی ہو تو اس شخص کا قبضہ کہ جو ولایت میں غیر حاضر کے بعد والے مرتبہ میں ہو جائز ہے کیونکہ غیر حاضر کے آنے تک تاخیر میں بچے کی منفعت فوت ہو جاتی ہے لہذا ولایت بعد والے کے طرف منتقل ہو جائے گی اگرچہ وہ مرتبے میں کمتر ہو جیسے کہ نکاح کرنے کی ولایت میں ہوتا ہے۔

ان مذکور چاروں میں سے کسی ایک کی موجودگی میں ان کے علاوہ کسی اور کا قبضہ درست نہیں خواہ بچہ قبضہ کرنے والے کی عیال میں ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ اس کا ذورحم محرم مثلاً بھائی چچا ماں وغیرہ ہو یا کوئی اجنبی ہو کیونکہ ان چار کے علاوہ کسی اور کو بچے کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے لہذا ان کے لیے ولایت تصرف کا ہونا ان کے غیر کے لیے قبضہ کرنے کے حق کے مانے سے۔ اور اگر ان مذکور چاروں میں سے کوئی بھی نہ ہو تو اس شخص کا قبضہ درست ہے جس کی پرورش اور جس کے عیال میں بچہ ہو۔ یہ اندوگے استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ولایت کے نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ جائز نہیں ہوتا یا ہے۔ اور ایسے شخص کا قبضہ درست نہیں ہوگا جس کے عیال میں بچہ نہ ہو خواہ وہ اجنبی ہو یا بچے کا ذورحم محرم ہو۔ یہ قیاس و استحسان کے مطابق ہے کیونکہ جس کی عیالمداری میں بچہ ہو اس کو بچے پر ایک قسم کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ بچے کی تادیب کر سکتا ہے اور بچے کو ان کاموں میں لگاتا ہے جن میں بچے کا نفع ہوتا ہے۔ اور چونکہ ہم پر قبضہ کرنے میں بچے کے لیے خاص نفع ہے لہذا ولایت کی اتنی مقدار بھی ایسے تصرف کے لیے کافی ہے جس میں بچے کے لیے خاص نفع ہو۔ راہہ شخص جس کی عیالمداری میں بچہ نہ ہو تو اس کو بچے پر سرے سے کوئی ولایت و اختیار حاصل نہیں ہوتا لہذا مثل اجنبی کے ایسے شخص کا قبضہ بچے کے لیے جائز نہیں۔

بچی جب کہ سمجھدار ہو اور اس کا شوہر ہو جس نے اس کے ساتھ دخول کیا ہو تو ازروئے مصلحت استحسان اس کے شوہر کا قبضہ جائز ہے کیونکہ وہ اپنے شوہر کی عیالمداری میں ہے لیکن یہ اس وقت ہوگا جب مذکور اشخاص میں سے کوئی نہ ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی ہو تو شوہر کا قبضہ جائز نہیں۔ حاکم علی نے اپنی مختصر میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔

قسم ثانی جس کا تعلق نفس قبضہ سے ہے۔ وہ یہ ہے کہ موبوب میں موجد قبضہ قائم مقام ہوتا ہے اس پر (جدید) قبضہ کے خواہ مخد کے وقت موجود قبضہ ہم پر قبضہ کرنے کی مثل ہو یا اس سے قوی تر ہو کیونکہ جب موجود قبضہ اس کی مثل ہوگا تو ایک دوسرے کی نیابت کو ثابت کرنا ممکن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دو متماثل یعنی ایک دوسرے کی مثل، ایک دوسرے کے غیر جوتے ہیں کہ ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہوتا ہے لہذا مماثلت کا جو مقتضا ہے یعنی ایک دوسرے کا نائب ہونا وہ ثابت ہوتا ہے۔ اور جب موجود قبضہ قوی تر ہو تو اس صورت میں مستحق (جو کہ یہاں مماثلت اور ایک دوسرے کی نیابت ہے) پایا جاتا ہے اور ساتھ میں سمجھدار بھی۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

موبوب جب موبوب لہ کے قبضے میں ولایت یا عارت کے طور پر ہو پھر اس کو ہبہ کر دیا

جائے تو سیر جائز ہوگا اور مہربوب النفس عقد سے قابض ہو جائے گا اور عقد قبضہ دونوں کا وقوع کھٹے ہوگا۔ اور از روئے استحسان عقد کے بعد تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ قیاس کا اتنا خلا ہے کہ جب تک مہربوب لہ تجدید قبضہ ذکر سے وہ قابض نہ ہے۔ اور تجدید قبضہ یہ ہے کہ عقد کے بعد وہ اپنے اور مہربوب کے مابین تحلیل کر دے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ مودع کا قبضہ اگرچہ ظاہری صورت میں اس کا قبضہ ہوتا ہے لیکن معنوی طور پر وہ مودع کا قبضہ ہوتا ہے لہذا مال مودع (جو کہ واجب ہے) کے قبضے میں ہوگا۔ تو ایسے ہوا تو یا کہ واجب نے مہربوب لہ (یعنی مودع) کو ایسا مال بیہ کیا جو اس (واجب) کے اپنے قبضے میں ہے لہذا تحلیل کے ذریعے قبضے کی تجدید ضروری ہوگی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ دونوں قبضے متماثل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک قبضہ ایسا ہے جو غیر مستعمل (یعنی جس پر ضمان و امان نہیں آتا) ہے کیونکہ جب عقد تبرع ہے۔ اور ایسے ہی عقد و ولایت اور عقد عاریت بھی تبرع ہے۔ لہذا دونوں قبضے متماثل ہیں اور لا محالہ ایک دوسرے کے نائب ہوں گے۔ مودع اور مستفید کے ہاتھ و ولایت اور عاریت کی بیع کا معاملہ اسے کیونکہ ولایت و عاریت میں قبضہ بیع میں قبضہ کے نائب نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ امانت ہوتا ہے جب کہ بیع میں قبضہ قبضہ ضمان و امان ہوتا ہے۔ پس دونوں قبضے متماثل نہیں ہیں بلکہ موجود قبضہ مستحق (یعنی عقد میں ضروری) قبضے سے کمزور تر ہوتا ہے لہذا ایک دوسرے کے نائب نہ ہوں گے۔

اگر مہربوب غصب کی وجہ سے یا بیع فاسد کے سبب سے یا دوسرے کے ارادے سے قبضے میں ہو تو یہ قبضہ مہربوب کے قبضے کے نائب ہوگا کیونکہ عقد کی وجہ سے مستحق یا اجارہ ہے جو اصل قبضہ اور اس پر زائد ضمان ہے۔

اگر مہربوب مہربوب ہو کر قبضے میں ہو تو جامع میں مذکور ہے کہ مہربوب لہ قابض بن جائے گا اور قبضہ رہن قبضہ مہربوب کی نیابت کرے گا کیونکہ قبضہ مہربوب قبضہ امانت ہوتا ہے اور قبضہ رہن بھی مہربوب کے اعتبار سے قبضہ امانت ہوتا ہے لہذا یہ دونوں متماثل ہوں گے اور ہر ایک دوسرے کا نائب ہوگا اور اگر قبضہ رہن قبضہ ضمان ہو تو قبضہ ضمان قبضہ امانت سے قوی تر ہوتا ہے۔ اس صورت میں اہ قوی تر کمزور کا نائب ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں کمزور کچھ زیادتی پائی جاتی ہے اس صورت میں موجود قبضہ سے بھی صحیح ہو جائے تو رہن باطل ہو جائے گا اور مرہن اپنے دین کے لیے راہن پر رجوع کرے گا۔ کہ فی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مرہن قابض نہ ہے گامیان تک کہ عقد مہربوب کے بعد تجدید قبضہ ذکر سے کیونکہ قبضہ رہن اگر قبضہ ضمان ہے لیکن یہ ایسا ضمان ہے جس سے برادرت صحیح نہیں ہوتی۔ لہذا اس میں مہربوب کے ذریعے بری کر دینے کا احتمال نہیں ہوتا کہ یہ قبضہ امانت بن کے اوریوں دونوں قبضے ہم جنس ہو سکیں۔ پس قبضہ ضمان باقی رہا اور دونوں قبضے مختلف رہے لہذا دونوں ایک دوسرے کے نائب نہ ہوں گے منصوب اور اس سے کے ارادے سے مقبوض کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس ضمان سے برادرت صحیح ہوتی ہے پس مہربوب کے ذریعے اس سے بری کیا جا سکتا ہے اور اس طرح قبضہ بغیر ضمان کے باقی رہے گا جس کی بندہ ۱۱۰ قبضے متماثل ہوں گے اور ایک دوسرے کی نیابت کریں گے۔

اگر مہربوب میں جو حق پر قبضہ نہ ہوں اور مشتری وہ ہائے گوہر کے دے تو جائز ہے لیکن یہ بہر نہیں ہوگا بلکہ اقالہ ہوگا یہاں تک کہ ہائے کے قبول کیے بغیر صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر تجھے سے بیشتر مشتری میں کو ہائے کے ہاتھ فروخت کر دے تو اس کو اقالہ نہ بنائیں گے بلکہ یہ سرے سے باطل ہوگا۔ دونوں صورتوں کے درمیان فرق کو ہم کتاب البیوع میں ذکر کر چکے ہیں۔

اگر اپنے نابالغ بیٹے کو کوئی مٹی بدیر و ہیر کی تو جائز ہے اور عقد کے ساتھ ہی وہ اپنے بیٹے کے لیے قبضہ کرنے والا بن جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اپنے نابالغ بیٹے کے ہاتھ اپنا مال فروخت کرے۔ یہاں تک کہ اگر بیع کے فوراً بعد وہ مال ہلاک ہو جائے تو بیٹے کا مال ہلاک ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عقد کے ساتھ ہی نابالغ بیٹے کے لیے قابض بن جاتا ہے۔

آدمی پر واجب ہے کہ بدیر میں اپنی اولاد کے درمیان عدل و برابری کرے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **ان الله يامر بالعدل والاحسان۔**

## اولاد کے درمیان عدل کی کیفیت

ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس میں عدل یہ ہے کہ عطیہ میں ان کے درمیان مساوات کرے اور لڑکے کو لڑکی پر فضیلت نہ دے۔ محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کے درمیان عدل یہ ہے کہ میراث میں ترتیب کے مطابق ان کو دے کہ ایک لڑکے کو دو لڑکیوں کے حصوں کے برابر حصہ دے۔ صاحبین کے درمیان اختلاف کو قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اور موطا میں محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ آدمی کے لیے واجب ہے کہ بہر میں اپنی اولاد کے درمیان برابری کرے اور ایک کو دوسرے پر فضیلت نہ دے۔ اس قول کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے موافق ہو اور صحیح ہے کیونکہ روایت ہے کہ نعمان کے والد بشیر نعمان کو سونے اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے اور کہا کہ میں نے اپنا ایک غلام اپنے اس بیٹے کو ہبہ کیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان سے دریافت فرمایا کہ کیا تم نے اپنے ہر بچے کو اس کی مثل ہبہ کیا ہے انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے السلام سے فرمایا کہ اس میں رجوع کرو۔ یہ اولاد میں ہبہ میں عدل کی طرف اشارہ ہے اور عدل ہی ان کے درمیان برابری ہے۔ نیز برابر ہی کرنے میں تالیف قلوب بھی ہے جب کہ ایک دوسرے پر فضیلت دینا ان میں وحشت کا باعث بنتا ہے۔ پس ان کے مابین برابری اولیٰ ہے۔

اور اگر بعض بچوں کو دیا بعض کو نہ دیا تو حکم کے طریقے سے یہ جائز ہے کیونکہ یہ اس نے اپنی خاص ملک میں تصرف کیا ہے کہ جس میں کسی کا کوئی حق نہیں ہے۔ البتہ یہ عدل نہیں ہوگا خواہ جو مجموعہ ہو جو وہ فقیر پر پیڑ گار ہو یا فاسق و جاہل ہو جیسا کہ ہمارے مشائخ میں سے متقدمین کا قول ہے لیکن ان میں سے متاخرین کے قول کے مطابق اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ صاحب ادب و تفقہ اولاد دے اور فاسق و فاجر اولاد کو نہ دیں۔

## مہرہ کا حکم

اس بحث کے لئے عنوان ہیں۔ اصل حکم کا بیان اس کی صفت کا بیان حکم کو رفع کرنے (اٹھانے) والے امور کا بیان۔

**اصل حکم** یہ موجب میں بغیر عوض کے موجب لے کے لیے ملکیت کا ثبوت ہے کیونکہ مہرہ میں کو بغیر عوض کے کسی کی ملکیت میں دینے کو کہتے ہیں۔ لہذا اس کا حکم بغیر عوض کے موجب میں ملکیت ہوگی۔

**صفت حکم** اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ اصل میں بغیر لازم ملکیت کا ثبوت ہے اور واجب کو اپنے مہرہ میں رجوع کرنے کا اختیار ہوگا ملکیت لازم ہونے کا ثبوت اور رجوع سے قتلہ محض عارض ہونے والے اسباب کی بنا پر ہوتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ کی دہرے اصل میں ملک لازم ثابت ہے اور رجوع ثابت نہیں مگر خاص اولاد کو مہرہ کرنے میں یعنی والدہ کا اپنی اولاد کو مہرہ کرنے میں۔

پس ہم کہتے ہیں کہ اس فعل میں گفتگو کے چند عوض ہیں۔ ۱۔ مہرہ میں رجوع کرنے کے حق کے ثبوت کا بیان ۲۔ حق رجوع کے ثابت ہونے کے بعد صحت رجوع کی شرائط کا بیان ۳۔ رجوع سے مانع عوارض کا بیان ۴۔ مہرہ کی رو سے رجوع کی مابینیت اور اس کے حکم کا بیان۔

جہاں تک حق رجوع کا تعلق ہے تو بخلاف شافعی رحمہ اللہ ہمارے نزدیک مہرہ میں حق رجوع ثابت ہے۔ شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہاب کے بیٹے جائز نہیں کہ وہ اپنے مہرہ میں رجوع کرے سوائے اس کے جو والدہ اپنی اولاد کو مہرہ کرے۔ یہ اجنبی اور والدہ کے مہرہ کرنے کے مسئلے میں نہیں ہے۔

نیز یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے مہرہ میں عود رجوع کرنے والا مثل اپنی تفتہ میں عود کرنے (واپس جھگنے) والے کے ہے۔ تو حق میں عود حرام ہے۔ ایسی ہی حکم مہرہ میں عود کا ہوگا۔

نیز عقیدہ میں اصل لزوم ہوتا ہے اور اقسام منقسمہ میں کسی غفل کے عارضہ کے سبب سے ہوتا ہے کہ گویا انہیں گویا عود ہوتا ہے منقسمہ جو دو سخا کا مظاہرہ کر کے شہرت حاصل کرنا ہے منقسمہ طلب عوض نہیں ہے۔ تو جو کوئی جو دو سخا سے عوض طلب کرے تو وہ عقد سے ایسی چیز طلب کرتا ہے جس کے لیے وہ عقد موضوع نہیں ہے لہذا اس کی طلب کا سرے سے اعتقاد نہیں کیا جائے گا۔

ہمارے دلائل میں کتاب اللہ اور سنت اور اجماع اصحاب رضی اللہ عنہم

جہاں تک کتاب میں عود کا تعلق ہے تو یہ ارشاد الہی ہے۔ واذ احدکم منکم بیه فحیوا بایہم

اور ۱۰ اور ۱۱۔ جب تم کو دوسرے کوئی تو تم ہی دعو اس سے بہتر یا وہی کو اس کے اور عود

کا استعمال اگرچہ سلام ثناء اور مال کے ہر ایک کے معانی ہیں ہوتا ہے شاعر کا قول ہے تختہ بیض اولاد  
لہذا یہ ہم راہ کا خیر خاص دوسری ہے اپنے دین کے ساتھ، لیکن تیسرا معنی بیان مراد تقسیم ہے اور  
اس پر خود ریت کریم میں قرینہ ہے یعنی قول النبی ادا دودھا کیونکہ رو کا تحقق محض ایمان میں ہوتا ہے۔  
اعراض میں نہیں ہوتا کیونکہ رو کہتے ہیں شی کے امارہ کو جو کہ اعراض میں متصور نہیں۔ اور لفظ مشترک  
میں ایک معنی کی تعیین دلیل سے ہوتی ہے۔

ری سنت تو وہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ واجب اپنے ہر کار زیادہ حقدار ہے جب تک کہ اس کو اس کا عوض نہ دیا  
جائے۔

نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے واجب کو اپنے ہر کار جب تک کہ اس تک عوض نہ پہنچ جائے زیادہ  
حقدار بنایا ہے۔ اور یہ اس باب میں نص ہے

ربما اجماع صحابہ تو حضرت عمر حضرت عثمان حضرت علی حضرت عبداللہ بن عمر ابو الدرداء اور فضائے  
بن عبید وغیرہ رضی اللہ عنہم سے ہمارے مذہب کی مثل منقول ہے۔ اور ان کے علاوہ سے اس کے خلاف  
وارد نہیں ہوا پس یہ اجماع ہوا۔

نیز اجانب کو یہ دینے میں کبھی مقصود عوض والی ہوتا ہے کیونکہ انسان کبھی کسی اجنبی کو اس پر  
احسان و انعام کی غرض سے ہرگز مانتا ہے اور کبھی عرف و عادت کے اعتبار سے جہاں عوض کے لالچ  
میں ہرگز مانتا ہے خود مودوب لہ کے لیے عوض دینا، شرعاً مندوب ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا  
قول ہے هل جزاء الا حسن الا حسن (نہیں ہے بدلہ ٹکی کا مگر نیکی، اور نبی علیہ الصلوٰۃ  
والسلام کا ارشاد ہے جو کوئی تمہاری طرف مہلائی کرے تو تم اس کو بدلہ دو اور اگر تم بدلہ دینے کے  
لیے نہ پاؤ تو اس کے حق میں دعا کرو یہاں تک کہ وہ جان لے تم نے اس کو جزا و بدلہ دے رہا ہے  
نیز نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہے تحادوا تحابوا ایک دوسرے کو برہ دو باجماع ایک دوسرے  
سے محبت کرو گے، اور شادی پر برہ سے تفاعل ہے جو دو شخصوں سے نعل کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہ فقہ  
کبھی اجنبی سے حاصل نہیں ہوتا اور فسخ کے محل مقصد سے مقصود کا فوت ہونا اس عقد کے لزوم کے  
مانع ہوتا ہے نسل بیح کے کیونکہ رضامندی معدوم ہے حالانکہ رضامندی جیسا کہ اس باب میں شرط  
صحبت ہے ایسے ہی شرط لزوم بھی ہے جیسا کہ بیح میں اگر مشتری بیع میں کوئی عیب پائے تو اس  
پر عقد لازم نہیں ہوگا حصول مقصود جو کہ (حب سے) سلاخی سے کے معدوم ہونے کی وجہ سے عدم  
رضامندی کی بنا پر۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے تو جہاں تک پہلی حدیث کا تعلق ہے  
تو اس کی دو تاویل ہیں۔ ایک یہ کہ وہ محمول ہے اس رجوع پر جو بقیہ قضاء و رضامندی کے ہو۔ اور  
یہ چار سے نزدیک جائز نہیں مگر اس شی میں جو والد نے اپنی اولاد کو ہبہ کی ہو کیونکہ اس کے لیے جائز  
ہے کہ جب اس کو اپنے خیر کی احتیاج ہو تو وہ اولاد کی رضامندی اور قضا کے قاضی کے بغیر اس کو

لے سکے۔ دوسرے یہ کہ رجعت و بدلہ کے اعتبار سے نفی علت پر محمول ہونہ کہ حکم کے اعتبار سے کیونکہ نفی علت میں اس کا احتمال ہے۔ اللہ تعالیٰ عز و جل نے ہمارے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں فرمایا لا یحکم لك النساء من بعد ولا ان تبدل بهن من ازواج و حلال نہیں تھیں کو عورتیں اس کے بعد اور نہ یہ کہ ان کے بدلے کہ کے اور عورتیں، اس آیت کی بعض تاویلات میں کہا گیا کہ مروت و خلف کے اعتبار سے آپ کے لیے حلال عورتیں کہ ان پر رادر نکاح کریں بعد اس کے کہ انہوں دنیا اور دنیا کی زینت پر آپ کو اور دار آخرت کو اختیار کیا حکم کے اعتبار سے (نفی علت) نہیں کیونکہ آپ کے لیے ان کے علاوہ دوسری عورتوں سے نکاح کرنا جائز تھا۔ یہ حدیث کی تاویل ہے۔

دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد ظاہر قریح از روئے مروت و طبیعت تفسیر ہے نہ کہ از روئے شریعت۔ کیا دیکھتے نہیں کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک دوسری روایت میں فرمایا اپنے برہنہ عود کرنے والا نخل کٹنے کے ہے جو کٹنے کے ہے پھر اس میں عود کرتا ہے۔ اور کٹنے کا فعل حرم شریعہ کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا البتہ قباح طبعی کے ساتھ موصوف ہو سکتا ہے ایسے ہی یہاں ہے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ در اس میں جو والد اپنی اولاد کو میر کرے "تو یہ محمول ہے اپنی حاجت کے وقت اپنے بیٹے کے مال کو لینے پر۔ البتہ اس کو مجازاً رجوع کہا ہو رجوع کی صورت کے ہونے کے اگرچہ یہ حقیقتاً رجوع نہیں ہے جیسا کہ ہر اس مسئلے میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ جہاں تک حق رجوع کے ثبوت کے بعد شرائط رجوع کا تعلق ہے رجوع بغیر قضاء و رضا مندی کے صحیح نہیں ہوتا کیونکہ رجوع کرنا عقد کے پورا کرنے کے بعد اس کو فسخ کرنا ہے اور عقد کے پورا ہونے کے بعد اس کو فسخ کرنا بغیر قضاء و رضا مندی کے صحیح نہیں ہوتا جیسا کہ بیچ میں قبضے کے بعد عیب کی بنا پر روزگار رضا مندی یا انقضاء کے بغیر صحیح نہیں۔

رجوع سے مانع عوارض کی چند اقسام ہیں۔

موسوب کی ہلاکت کیونکہ ہلاکت شدہ میں رجوع کرنے کا کوئی رستہ نہیں ہے۔ اور اس کی قیمت میں رجوع کرنے کی کوئی ذمیل نہیں کیونکہ وہ موسوب نہیں ہے اس بنا پر کہ اس پر عقد وارد نہیں ہوا۔ ۲۔ وہاب کی ملکیت سے موسوب کا خروج خواہ کسی سبب سے ہو مثلاً بیع سہا ورموت وغیرہ کیونکہ ان امور سے ملکیت میں اختلاف آجاتا ہے اور یہ دفعہ سے تو ہا ہے۔ اس طرح موسوب کی ہلاکت عوارض کیلئے ثابت ہے وہ حقیقتہً غیر ہوتا ہے اس کا جو صورت کے لیے ثابت ہو کیونکہ ملک ایک عرض ہے جس کا ہر زمانہ میں متحد و متواتر ہے البتہ باوجود اس کے حقیقی عقد کے اس کو محل کے حق میں فرضی طور پر بھی مقید و مانا گیا ہے یہاں تک کہ حارث طیب کی بنا پر رد کر سکتا ہے کہ اس پر رد کیا جاسکتا ہے۔ لہذا مالک کے حق میں حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے پس دو ملکیتیں مختلف ہیں اور ملکیتوں کا اختلاف بمنزلہ دو عین کے اختلاف کے ہے۔ پھر اگر وہ ایک عین ہے کہ تو اس کو دوسری عین میں رجوع کرنے کا اختیار نہیں تو ایسے ہی جب اس نے اس کا ایاب بطور ایک ملک کے کیا تو اس کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ دوسری ملک کو فسخ کر سکے

برخلاف اس صورت کے کہ ایک شخص نے غلام کو کچھ بیہ کیا اور غلام نے اس پر قبضہ بھی کر لیا تھی واجب کو اس میں رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ یہاں ملکیت میں اختلاف نہیں ہوا اس لیے کہ بیہ کا انقضاء اس حالت میں ہوا ہے کہ ابتداء ہی میں وہ غلام کے مالک کے لیے ملکیت کا موجب ہے پس ملکیت مختلف نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر کتاب کو کوئی شی بیہ کی گئی اور اس نے اس شی پر قبضہ کر لیا تو جوہر مذکورہ واجب کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کتاب آزاد کر دیا جائے کیونکہ وہ ملکیت جس کا واجب نے بیہ سے ایجاب کیا آزادی سے اس کو استقرار حاصل ہوا گو یا کہ کتاب کو آزادی کے بعد بیہ کیا گیا۔

اور اگر کتاب عاجز ہو جائے اور غلامی میں لوٹا دیا جائے ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک واجب کو رجوع کرنے کا حق ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو رجوع کرنے کا حق نہیں۔ یہ اختلاف بخنی ہے اس بات پر کہ جب کتاب بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے تو مالک اس کے اسباب رکائیوں کا مالک پہلی ملکیت کی بنا پر ہوگا یا اس کو نئی ملکیت حاصل ہوگی تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مالک ان اسباب کا پہلی ملکیت کی بنا پر مالک ہوگا لہذا ملکیت میں اختلاف نہیں ہوگا۔ واجب کو رجوع کرنے کا حق ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ نئی ملکیت کی بنا پر مالک ہوگا لہذا ملکیت میں اختلاف ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک کے لیے کسب پر ملکیت کتابت سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ کتابت کی وجہ سے کتاب اپنے اسباب کا زیادہ حقدار بن جاتا ہے۔ لہذا مالک کی ملکیت باطل ہو گئی اور باطل میں عود کرنے کا احتمال نہیں ہوتا پس یہ نئی ملکیت ہوگی لہذا رجوع منع ہوگا شل وارث کی ملکیت کے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسب میں ملکیت کے ثبوت کا سبب (کتاب کی) ذات میں ملکیت ہے جو کہ کتابت سے بعد بھی قائم ہے۔ البتہ مالک کے لیے کسب میں ملکیت کا ظہور منتہی ہو جاتا ہے اس ضرورت سے کہ کتاب کو کتابت سے مقصود حاصل ہو جائے۔ اور وہ مقصود بدل کتابت کی ادائیگی کے ذریعے ثمن حریت کا حصول ہے جب کتاب عاجز ہو جاتا ہے تو وہ ضرورت زائل ہو جاتی ہے اور ذات میں ملکیت کے تابع ہو کر کسب میں ملکیت ظاہر ہو جاتی ہے لہذا یہ نئی ملکیت نہ ہوگی۔

۳۔ واجب کی موت: کیونکہ واجب کے وارث نے مویوب لے کے لیے ملکیت کا ایجاب نہیں

کیا پس وہ (وارث) ایسی ملکیت میں کیونکہ رزق کر سکتا ہے جس کا اس نے ایجاب نہیں کیا ہم مویوب میں ایسی زیادتی جو متصل ہو: پس ہم کہتے ہیں کہ بیہ میں زیادتی کی صورت میں جملہ کلام یہ ہے کہ زیادتی اصل کے ساتھ متصل ہوگی یا اس سے منفصل و جدا ہوگی۔ تو اگر وہ اصل کے ساتھ متصل ہو تو یہ رجوع سے مانع ہے خواہ زیادتی مویوب لے کے فعل کی وجہ سے ہو یا اس کے فعل کی وجہ سے نہ ہو اور خواہ وہ متولد ہو یا غیر متولد ہو مثلاً مویوب جب لاغر باندی ہو پھر وہ موتی ہو جائے یا مکان ہو جس میں کچھ تعمیر کر لی یا زمین ہو جس میں بخیار کاری کی یا رہٹ وغیرہ لگایا جس سے پانی حاصل کی جائے اور وہ زمین میں اس طور پر گرٹا ہوا ہو یا اس پر اس طرح بنا ہوا ہو کہ زمین کی بیج میں وہ بغیر



ذکر کے شامل ہو خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ یا مہربوب کچھ اور مہربوب لہنے اس کو عصفرا بن عفران میں رنگ دیا ہو یا اس کی قمیص کاٹ کر سی لی ہو یا جیکٹ لیا ہو اور اس کو بھریا ہو یا قبا ربانی ہو کیونکہ اصل میں زیادتی کے ساتھ رجوع کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے اس لیے کہ زیادتی مہربوب نہیں ہے کیونکہ اس پر یہ وارد نہیں ہوا پس جائز نہیں کہ اس پر فتح وارد ہو اور بغیر زیادتی کے اصل میں بھی رجوع کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ یہ ناممکن ہے لہذا رجوع سرے سے منع ہوگا۔ اور اگر کچھ کے تو ایسے رنگ جس سے اس کی قیمت میں زیادتی نہیں آئی یا الٹا اس میں کمی آتی ہے تو پھر واجب رجوع کر سکتا ہے کیونکہ رجوع سے مانع زیادتی ہے۔ تو جب رنگ نئے قیمت میں زیادتی و اضافہ نہیں کیا تو یہ زیادتی کا عدم ہوگی اور اگر زیادتی منسلک اور جدا ہو تو یہ رجوع کے مانع نہیں ہے خواہ وہ اصل سے متولد ہو مثل پچے، دودھ اور جس کے بغیر متولد ہو مثل ارض و دیت عثر کسب اور اجرت و کرایہ کے کیونکہ ان زوائد پر عقد مہربوب وارد نہیں ہوا لہذا ان پر فتح بھی وارد نہیں ہوگا۔ عقد تو صرف اصل پر وارد ہوا تھا اور اصل میں مذکور ائمہ میں عقد کا فتح ممکن ہے برخلاف منسلک زیادتی کے اور برخلاف بیع کے پچے کہ وہ عیب کی وجہ سے رد کرنے سے مانع ہوتا ہے کیونکہ بیع میں مانع سود ہے کیونکہ مانع ہو کر بیع و مقصود واقعی اس کو کل فن پر رد کرنے کے بعد بچہ باقی رہتا ہے جس کے مقابلے میں کچھ عوض نہیں ہے اور یہی سود کی تفسیر ہے۔ یہیں سود کا معنی منصفہ نہیں ہے کیونکہ سود کا جاری ہونا معاوضہ کے ساتھ خاص ہے پس جائز ہے کہ بچہ مہربوب و مقصود ہو کر معاوضہ باقی رہے برخلاف بیع کے۔ اسی طرح قیمت میں زیادتی رجوع سے مانع نہیں ہے کیونکہ مہربوب سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ وہ تو محض رغبت ہے جسے اللہ تعالیٰ دلوں میں پیدا فرمادیتے ہیں۔ لہذا رجوع سے مانع نہیں ہے۔ اسی طرح اصول شرعی میں اس زیادتی کا اعتبار نہیں ہوتا پس یہ نہ تو مہربوب و عصب کے ضمان کو بدلتی ہے اور نہ ہی عیب کی بناء پر رد سے مانع ہوتی ہے۔

رہا مہربوب میں نقصان تو یہ رجوع سے مانع نہیں ہے کیونکہ بعض مہربوب میں رجوع ہوگا اور جب واجب کو اجود و مہربوب کے کمال و تقاضا کے اس کے بعض حصے میں رجوع کرنے کا حق حاصل ہے تو لیت ہی اس قدرت میں ہوگا جب مہربوب میں کچھ نقصان و کمی آجائے۔ مہربوب نقصان کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ یہ یہ قبضہ قابل ضمان مضون، قبضہ نہیں ہوتا۔

۵. غرض کیونکہ ہم یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ واجب بیکار زیادہ عقد ارہے جب تک کہ اس کا بدلہ نہ دیا گیا ہو یعنی عوض نہ دیا گیا ہو۔ نیز عرض لینا اس بات پر دلیل ہے کہ واجب کا مقصد و عوض حاصل کرنا ہے تو جب اس کو عوض مل گیا تو اس کا مقصد حاصل ہو گیا پس یہ رجوع مستلزم ہوگا عوض قلیل ہو یا کثیر حکم ایک ہی ہے کیونکہ روایت کہ ۵۰ حدیث میں کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

پس ہم کہتے ہیں کہ عوض کی دو شرطیں ہیں۔ ایک حصہ سے متاخر اور دوسری عقد میں شرط۔ ۵۰ عوض چھ حصہ متاخر ہو اس کے حصے میں تنگی کے وجہ ان ہیں۔ اول اس تعویض و عوض لینے کے بعد از کی شرط ۵۰ دوسری حصے کے عوض بننے کا حق دوم اس تعویض کی مابیت کا بیان

اول اس عقد سے متاخر تعویض کے حوالہ کی شرط۔  
اس کی عین شرائط ہیں۔

(۱) عوض کا مقام ہبہ کے ساتھ اور وہ یہ ہے کہ تعویض ایسے لفظ کے ساتھ ہو جو متبادل پر دلالت کرنا ہو مثلاً یوں کہ یہ تیرے ہبہ کا بدل ہے یا تیرے ہبہ کی جگہ ہے یا میں نے تجھے یہ تیرے ہبہ کے بدلے میں عطا کیا یا میں نے تجھے جبراً دی یا اس طرح کے اور الفاظ کیونکہ عوض نام ہے اس شی کا جو عوض کے مقابلے میں ہو پس ایسا لفظ ضروری ہے جو متبادل پر دلالت کرنا ہو یا کم از کم اگر کسی شخص کو کوئی شی ہبہ کی اور موجب لہ نے بھی واجب کو کوئی شی ہبہ کی لیکن یہ نہیں کہہ کر یہ تیرے ہبہ کا عوض ہے یا اسی طرح کے کوئی اور مذکورہ الفاظ نہ کہ تو یہ عوض نہ ہوگا بلکہ یہاں ہبہ ہوگا اور اس میں رجوع ثابت ہوگا اور دونوں سے ہر ایک کو حق رجوع ہوگا کیونکہ دوسری شی کو اول کا متبادل نہیں بنایا گیا ایسے امر کے معدوم ہونے کی بنا پر ہر متبادل پر دلالت کرنا ہولندہ یا ہبہ ہوگا اور اس میں رجوع ثابت ہوگا۔

۲۔ عقد میں عوض وہ شی نہ ہو جو اسی عقد کے سبب سے ملو کہ ہوتی ہو حتیٰ کہ اگر موجب لہ واجب کو عوض میں موجب دے دے تو صحیح نہیں اور یہ عوض نہ ہوگا۔ اور اگر موجب لہ واجب کو موجب کا بعض حصہ ہبہ کے عوض میں دے تو اگر موجب اپنی اس حالت پر ہو جس پر عقد واقع ہوا تو یہ عوض نہ ہوگا کیونکہ از روئے عادت بعض موجب کو عوض میں لینا واجب کا مقصود نہیں ہوتا اس لیے کہ اگر وہ اس کا مقصود ہوتا تو وہ اس کو (اپنے ہی) روک لینا اور ہبہ نہ کرنا پس عقد میں داخل ہونے والے شی کے کچھ سے کو عوض میں لینے سے اس کا مقصود حاصل نہیں ہوا لہذا حق رجوع باطل نہ ہوگا

اور اگر موجب کی حالت میں ایسا تغیر آگیا جو رجوع سے مانع ہو تو بعض موجب باقی سے عوض بن جائے گا کیونکہ تغیر سے وہ بمنزلہ ایک دوسری عین کے بن گیا پس عوض بن سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں محتاج ہے کہ واجب نے ایک شی یا دو اشیاں ایک عقد میں ہبہ کی ہوں۔

اور جب دو اشیاں دو عقدوں میں ہبہ کی ہوں اور ان میں ایک کو دوسرے کا عوض بنایا تو اس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ عوض بننے کا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عوض نہیں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شی کو عوض نہیں بنایا اس میں حق رجوع ثابت ہے کیونکہ وہ موجب ہے اور ہبہ میں حق رجوع کا ثبوت شرعاً ہوتا ہے اور واجب اس کو عوض بنایا تو یہ ایسے حق سے واقع ہوگا جن کا شرعاً استحقاق ہے۔ لہذا یہ عوض کی جگہ واقع نہ ہوگا برخلاف اس کے کہ جب موجب متغیر ہو جائے اور اس کے ایک حصے کو باقی سے عوض بنایا جائے تو جائز ہے اور عوض کی جگہ ہوگا کیونکہ تغیر کی وجہ سے حق رجوع باطل ہو گیا پس جائز ہے کہ عوض کی جگہ واقع ہو۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں اشیاں دو مختلف عقدوں میں ملکیت میں آئی ہیں لہذا جائز ہے کہ ایک کو ہبہ کر دے عوض بنا دیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ دوسری شی کو ہبہ کرنے سے واجب کا مقصود

ہیں۔ یہ یہی مورد کرنا ہوگی۔ لہذا ایسا اوقات کبھی کوئی شیء نہ کرتا ہے پھر اس کا ارادہ رجوع کا ہو جاتا ہے۔ پس مومہوب دو میں سے ایک عقد کی وجہ سے بمنزلہ دوسری میں کے ہو جاتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب بعض مومہوب کو باقی سے عوض بنایا جائے اور وہ اپنی حالت میں جو جس پر عقد واقع ہوا تھا کیونکہ بعض مومہوب واجب تھا مقصود نہیں ہوتا جس کی وجہ سے کہ انسان کوئی شیء نہیں کرتا اس شخص سے کہ اس کا بعض حصہ باقی سے عوض ہو کر اس کے پاس رہے۔ رہا ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول کہ حتی رجوع کا ثبوت شرعاً ہوتا ہے تو یہ بات تو ہے لیکن یہ میں رجوع واجب نہیں ہے پس دوسری جہت سے اس کا وقوع ممکن بھی نہیں ہے جیسا کہ مومہوب لہ اگر واجب کے ہاتھ مومہوب کو فروخت کر دے۔

اگر ایک شیء کی پھر مومہوب لہ پر کوئی اور شیء صدقہ کی مومہوب نے ہبہ کے عوض میں صدقہ والی فسخی دعا تو یہ بالاجمال عوض ہوگا دونوں قاعدوں کے اختلاف کے باوجود۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما کے قاعدے کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ جب دو اشیا میں رو موافق عقدوں سے ملکیت آئے تو ایک کو دوسرے کا عوض بنایا جاسکتا ہے تو جب دونوں عقد مختلف ہوں تو بطریق اولیٰ مرض بنایا جاسکتا ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے قاعدے پر اس لیے کہ صدقہ میں حتی رجوع ثابت نہیں ہوتا لہذا یہ عوض کی جگہ واقع ہو سکتا ہے۔

**دوسری شرط** ہوا سب کے لیے عوض کی سلاحتی ہے۔ تو اگر وہ سال نہ رہے مثلاً اس کے قبضہ میں ہوتے ہوئے کسی کا اس میں استحقاق نکل آئے تو وہ عوض نہ ہوگا اور اس کو ہبہ میں رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو گیا کہ تعویض صحیح نہیں ہوئی۔ پس گویا کہ اس کو مرنے سے عوض دیا ہی نہیں گیا لہذا واجب کو رجوع کرنے کا حق ہوگا اگر مومہوب بےبند قائم ہو نہ لاگ ہو یا جو اور نہ ہی اس میں نہ زیادتی ہوئی ہو اور نہ ہی اس میں کوئی اور ایسی بات پیش آئی ہو جو رجوع سے ماننی نہ۔ ورنہ مومہوب بلاگ ہو چکا ہو یا مومہوب لہ نے اس کا استنلاک کیا ہو تو اس کا ضمان نہیں آئے گا جیسا کہ اس وقت ضمان نہیں آتا جب کہ تعویض سے پیشتر مومہوب کا بلاگ یا استنلاک ہوا ہو۔ اسی طرح مومہوب کے اندر اگر قابل بلایا یا دیا گیا ہو تو ضمان نہیں آتا جیسا کہ تعویض سے پیشتر نہیں آتا۔

اگر سبب عوض میں استحقاق نکل آئے اور بعض باقی رہے تو باقی کل مومہوب سے عوض بنے گا اور واجب اگر چاہے تو باقی عوض رد کر دے اور کل مومہوب میں رجوع کرے اگر وہ مومہوب لہ کے پاس موجود ہو ورنہ اس میں رجوع سے مانع کوئی امر نہ پیش آیا ہو۔ یہ ہمارے اصحاب ثلث کا قول ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عوض میں جتنا استحقاق نکلا ہے اس کی مقدار کے برابر ہبہ میں رجوع کر سکے گا۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معاوضہ کا معنی دونوں کی جانب سے ثابت ہوا ہے تو بیشہ دوسری شیء پہلی کی عوض ہے اسی طرح پہلی دوسری سے عوض بنتی ہے۔ پھر جب پہلے ہبہ کے کچھ حصے میں استحقاق نکل آیا تو مومہوب لہ کو اختیار ہوگا کہ وہ بعض عوض میں رجوع کر سکے اسی طرح

اگر بعض عوض میں استحقاق نکل آئے تو واجب ہوگا کہ وہ بعض میں رجوع کر سکے تاکہ معاوضہ ثابت کیا جاسکے۔ جاری دلیل یہ ہے کہ باقی کل میں سے بعض بن سکتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ابتدا میں وہ اتنا ہی عوض دیتا تو یہ رجوع سے مانع عوض ہوتا۔ تو ایسے ہی اتنا میں ہوگا بلکہ بطریق ادنیٰ ہوگا کیونکہ بھلا اس ترسہ البتہ واجب کو اختیار ہوگا کہ وہ باقی عوض رد کر دے اور یہ میں رجوع کرے کیونکہ موجب نے جب واجب کو رد کر دیا اور وہ اس طرح سے کہ وہ ایسی شے سے رجوع کا استقاط کرنا ہے جو واجب کے لیے سالم نہ رہی۔ پس اس کو اختیار حاصل ہوگا۔

موضوع یعنی موجب کی موجب دیکھنے سے شرط ہے اور بعض کا لزوم یہاں یہ ہے کہ اگر موجب میں استحقاق نکل آیا تو موجب کو کوئی ہوگا کہ وہ عوض میں رجوع کرے کیونکہ اس نے عوض محض اس لیے دیا تھا کہ یہ میں ہی رجوع ساقط ہو جائے تو جب موجب میں استحقاق نکل آیا تو ظاہر ہوا کہ حق رجوع ثابت ہی نہیں تھا تو اس طرح ہوا کہ کسی نے دین پر مصالحت کی پھر ظاہر ہوا کہ اس پر دین نہیں تھا۔

اسی طرح اگر نصف موجب میں استحقاق نکل آیا تو موجب کو نصف عوض میں رجوع کرنے کا حق ہوگا اگر موجب قابل تقسیم اشیاء میں سے ہو کیونکہ اس نے کل میں ہی حق رجوع سے عوض بنایا تھا۔ تو جب اس کا بعض اس کے پاس نہ رہا تو وہ اس کے بقدر عوض میں رجوع کر سکے گا خواہ عوض کی قیمت میں کمی بیشی ہو گئی یا بدن کے اعتبار سے اس میں زیادتی یا نقصان ہو گیا ہو موجب کو کوئی ہوگا کہ وہ نصف موجب لے لے اور نصف نقصان برداشت کرے محمد رحمہ اللہ سے ملادیں ایسے ہی مردی ہے زیارتی کے عوض میں رجوع سے مانع نہ ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ ظاہر ہو چکا کہ موجب نے موجب پر ناحق قبضہ کیا تھا۔ مثل اس مقبوض کے جو عقد فاسد کی بنا پر ہو پس زائد میں بھی فسخ ثابت ہوگا۔

اگر موجب لے سکے کہ میں باقی پر رد کرتا ہوں اور پورے عوض میں رجوع کرتا ہوں تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ عوض عقد میں مشروط نہیں تھا بلکہ وہ اس سے متاخر تھا۔ اور وہ عوض جو متاخر ہو وہ میں سے حقیقہ میں نہیں ہوتا بلکہ وہ رجوع کے استقاط کے لیے ہوتا ہے اور باقی میں رجوع کا سقوط اس کو حاصل ہو گیا ہے لہذا اس کو عوض میں رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ پھر اگر عوض کا استیلاک ہو چکا ہو تو قابض عوض کی اس مقدار کا ضامن ہوگا جس میں سے موجب کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

اگر کل میں استحقاق نکل آئے اور عوض کا استیلاک ہو چکا ہو تو واجب عوض کی کل قیمت کا ضامن ہوگا۔ کتاب الاصل میں بغیر ذکر اختلاف کے ایسا ہی مذکور ہے اور سی ابو حنیفہ سے بواسطہ ابو یوسف بشرح رحمہم اللہ کی دو روایتیں سے ایک روایت ہے۔ بشرح کی دوسری روایت ابو حنیفہ سے بواسطہ ابو یوسف رحمہم اللہ یہ ہے کہ اس پر بھی ضمان نہ آئے گا اور سی ابو یوسف رحمہم اللہ کا قول ہے کتاب الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ عوض میں قبضہ مفتقع نہیں ہوا بلکہ شے اقل یعنی موجب میں ہی رجوع کا باطل کرنے کیلئے مانع ہوا ہے۔ تو اس سے مقصود سالم نہ رہا ہو تو قبضہ مضمون ہو کر باقی رہا یا موجب برکاکر عوض قائم ہوا تو اس میں بعد رجوع کر سکتا ہے۔ یہ تھا اس کی قیمت میں رجوع کرے گا جب کہ وہ بلاک ہو جائے دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ وہ عوض جو عقد سے متاخر ہو وہ نے جب کے حکم میں ہوتا ہے یہاں تک کہ اس میں یہ کی شرائط متفقہ

حیارت اور موبوب کا بلاکت سے غیر مضمون ہونا شرط ہیں۔

یہ اس صورت میں تھا جب کہ موبوب یا عوض ناقابل تقسیم ہو اور اس کے بعض حصے میں استحقاق محض آئے۔ اور اگر وہ قابل تقسیم ہو تو اگر عوض باطل ہو جائے تو یہ میں رجوع کرے گا اور جب مبطل ہو جائے تو عوض میں رجوع کرے گا کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو گیا کہ میرا عوض قابل تقسیم مشاع (مشرک) میں واقع ہوئی تھی جو کہ باطل ہے۔

### وتم تعویض کی ماہیت کا بیان۔

وہ تعویض جو یہ سے متاخر ہو وہ نیا یہ ہوتی ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جن امور سے یہ صحیح ہوتا ہے ان سے تعویض صحیح ہوتی ہے اور جن امور سے یہ باطل ہوتا ہے ان سے تعویض بھی باطل ہوتی ہے۔ تعویض یہ کہ مخالف نہیں ہوتی مگر اسقاط رجوع میں یا اس معنی کہ یہ میں حتی رجوع ہوتا ہے عوض میں نہیں ہوتا۔ اس ایک کے علاوہ باقی امور میں وہ نئے یہ کہ حکم میں ہوتی ہے کیونکہ یہ فی الحال میں کی تکنیک کا تبرع ہے اور یہی یہ کہ معنی ہے سوائے اس کے کہ یہ جبرع موبوب نہ اس لیے کہ اسے کہ پچھلے یہ میں اپنے اور سے حتی رجوع کو ساقط کر دے۔ لہذا یہ نیا یہ ہوگا جو پچھلے یہ میں حتی رجوع کو ساقط کرنے والا ہے۔

موبوب نہ اگر موبوب میں بڑا عیب پائے تو اس کو اختیار نہیں کر وہ یہ رد کر دے اور عوض میں رجوع کرے۔ اسی طرح اگر واجب عوض کو عیب وار پائے اس کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ عوض رد کر دے اور یہ میں رجوع کرے کیونکہ عیب کی بناء پر رد کرنا یہ معاوضات کے عوض میں سے ہے جب کہ وہ عوض جو عقد میں مشروط نہ ہو حقیقتہً عوض نہیں ہوتا بلکہ نیا یہ ہوتا ہے۔ اور اس میں عوض کا معنی ظاہر نہیں ہوتا مگر صرف حتی رجوع کے سقوط میں پس جب واجب عوض پر قبضہ کر لیتا ہے تو دونوں میں سے کسی کو یہ نہیں ہوتا کہ اپنے ساتھی پر وہ اس فی میں رجوع کر سکے جس کا وہ (یعنی اس کا ساتھی) مالک بن چکا ہے۔ واجب تو اس لیے کہ اس کو یہ کا عوض مل گیا اور یہ رجوع صانع ہے اور موبوب نہ اس لیے کہ اس کو ایسی چیز مل گئی ہے جو اس کے حتی میں عوض کا معنی رکھتی ہے اور وہ سے حتی رجوع کا سقوط پس یہ رجوع سے مانع ہوگا جو عیب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد کے کہ واجب اپنے یہ کا نیا یہ عقد اسے جب تک کہ اس کو اس کا بدلہ نہ دیا جائے۔ اور خواہ عوض موبوب نہ لے دیا ہو یا کسی اجنبی نے خواہ موبوب نہ لے کے حکم سے یا تبرع اس کے حکم کے دیا ہو واجب کو حتی نہیں کہ وہ اپنے یہ میں رجوع کر سکے اور نہ عوض دینے والے کو عوض میں رجوع کرنے کا حق ہے نہ تو واجب پر اور نہ موبوب نہ پر۔ واجب تو اس لیے اپنے یہ میں رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اجنبی نے موبوب نہ لے کے حکم سے اسے دیا اور مالک اجنبی نے تبرع کے عوض دیا تو اس نے موبوب نہ لے حتی کو ساقط کرنے کے لیے تبرع کیا اور دوسرے سے اسقاط حق کا تبرع جائز ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی اجنبی کسی عورت کے ساتھ اس کے شوہر کے ساتھ طلاق کا مائل کرے اجنبی عوض دینے والا، واجب پر رجوع نہیں کر سکتا۔ تعویض سے اس کا مقصود موبوب نہ لے کے موبوب نہ کی لامنی اور تبرع کے حتی کا اسقاط ہے اور یہ قسم و اس کو حاصل ہو چکا ہے اور عوض موبوب نہ پر بھی رجوع نہیں کر سکتا موبوب نہ لے کے تبرع نہ

ہیں وہ اس لیے کہ اس نے موبوب لے سے حق کے استقاط کا تبرع کیا ہے لہذا وہ اس کو موبوب اور  
 پر مضمون بنانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور موبوب لے کے حکم سے دینے میں بھی رجوع نہیں کر سکتا مگر جب  
 کہ موبوب لے نے اس سے کہا ہو کہ تو میری طرف سے عوض دے دے اس پر کہ میں ضامن ہوں مگر رجوع  
 نہ کر سکے کی وجہ یہ ہے کہ جب موبوب لے نے معوض کو تعویض کا حکم دیا اور اس کے لیے ضامن نہ  
 بنا تو موبوب لے نے اس کو ایسی بات کا حکم دیا جو اس (موبوب لے) پر واجب نہ تھی بلکہ موبوب لے  
 اس کا تبرع کرنے والا بنا۔ پس یہ بات حکم دینے والے پر موجب ضمان نہیں ہوتی مگر جب کفضان  
 کی شرط کی ہو۔ اسی قاعدے پر فقہاء کا قول ہے کہ جب کوئی شخص دو سرے کو کسی میری قسم کے  
 کفار کے کا کھانا کھلا دے یا میری زکوٰۃ دے اور دوسرا ایسا کر دے تو مامور آمر پر رجوع نہیں کر سکتا  
 سوائے اس صورت کے جب کہ آمر نے کہا ہو کہ میں ضامن ہوں گا کیونکہ آمر نے مامور کو ایسے کام  
 کا حکم دیا ہے۔ جو اس (آمر) پر مضمون نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر دوسرے کو دین کی ادائیگی  
 کا حکم دیا اور مامور نے ادا کر دیا تو وہ اس کے لیے آمر پر رجوع کر سکے گا اگرچہ آمر نے صراحتاً یہ نہ کہا  
 ہو کہ میں ضامن ہوں کیونکہ ادائیگی دین آمر پر مضمون ہے تو جب اس نے مامور کو اس کا حکم دیا تو وہ مامور  
 کے لیے ضامن بنا۔

اگر موبوب لے واجب کو نصف مہر کا عوض دے تو وہ نصف مہر کا عوض بنے گا۔ اور واجب  
 کو حق ہوگا کہ وہ دوسرے نصف میں رجوع کر سکے البتہ جس حصہ کا عوض مل گیا اس میں رجوع نہیں کر سکتا۔ اس  
 کی وجہ یہ ہے کہ مہر میں حق رجوع ان امور میں سے ہے جو متجزی (جن کے اجزاء ہو سکیں) ہیں۔ کیا  
 دیکھتے نہیں کہ اگر واجب ابتداً نصف مہر میں علاوہ نصف کے رجوع کرے تو درست ہے پس  
 جائز ہے کہ علاوہ نصف کے نصف میں حق رجوع ثابت ہو۔ قصاص سے معافی اور طلاق کا معاملہ  
 مختلف ہے کیونکہ یہ ان امور میں سے ہیں جو متجزی نہیں ہوتے لہذا بعض حصے سے حق کا استقاط  
 کل سے حق کا استقاط ہوگا۔

## عقد میں مشروط عوض

اگر دامب نے کہا کہ میں نے تجھے یہ شئی مہر کی اس شرط پر کہ تو مجھے یہ کپڑا عوض میں دے گا۔  
 تو اس عقد کی اہمیت میں اختلاف ہے۔ پہلے اسے اصحاب ملاحضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ اس کا عقد  
 عقد مہر ہے اور اس کا جواز بیع ہے۔ اور بسا اوقات وہ اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ یہ ابتداً مہر ہے  
 اور انتہا بیع ہے یہاں تک کہ یہ تا بل تقسیم مشاع میں جائز نہیں اور قبضے سے پیشتر دونوں میں سے کسی  
 کے لئے بھی تکلیف ثابت نہیں ہوتی اور دونوں میں سے ہر ایک کو حق ہوتا ہے کہ جب تک انہوں نے  
 قبضہ نہ کیا ہو وہ اپنے معاملہ میں رجوع کر سکے۔ اور ایسے ہی اگر ایک نے قبضہ کیا اور دوسرے نے  
 قبضہ نہ کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ قابض اور غیر قابض برابر  
 ہیں یہاں تک کہ دونوں قبضہ کر لیں تو یہ بمنزل بیع کے ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک عیب اور عدم بردت

کی بنا پر رد کر دیتا ہے اور استحقاق کی صورت میں رجوع کر سکتا ہے۔ اور اگر جائیداد غیر منقولہ ہو تو شفع واجب ہوگا۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عقد عقد بیع ہے اور اس کا جواز جو از بیع ہے ابتداءً بھی اور انتہاءً بھی اور اس میں بیع احکام ثابت ہوتے ہیں۔ پس شیوع سے یہ عقد باطل نہ ہوگا اور بغیر قبضے کی شرط کے یہ خود مفید ملک ہے اور دونوں کو رجوع کا حق نہ ہوگا زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا معنی اس عقد میں موجود ہے کیونکہ بیع کہتے ہیں عوض کے مقابلے میں ملک عین کو اور یہ بات پان گئی ہے۔ بہت عبارت مختلف ہے لیکن عبارت کا اختلاف کلم کے اختلاف کا موجب نہیں ہوتا جیسا کہ بیع کے لفظ کے ساتھ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس عقد میں جب کا لفظ اور بیع کا معنی پایا گیا لہذا اس کو دونوں عقدوں کی مشابہت دی جائے گی۔ پس یہ کہ اس عقد میں مشابہت پر عمل کرتے ہوئے اس میں قبضہ اور حرازین کا اعتبار کیا جائے گا اور بیع کے ساتھ مشابہت پر عمل کرتے ہوئے اس میں عیب اور عدم رویت کی بنا پر رد کرنے کا حق اور حق شفع ثابت ہوگا۔ اس طرح بقدر امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہوتا ہے واللہ

### عز و عل اطمینان کے معنی میں ہو۔ اس کی تین قسمیں:

اقول صلاۃ زکوٰۃ حرم۔ پس اس میں رجوع نہیں جو واجب کے ذی رحم محرم کے لئے ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ جبکہ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ والد اس میں رجوع کر سکتا ہے جو اس نے اپنی اولاد کو کیا ہو۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا جو ہم نے روایت کی کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ واجب کے لئے بازن نہیں کر اپنے میں رجوع کرے مگر اس میں جو اس نے اپنی اولاد کو کیا ہو۔ اور یہ اس بات میں نص ہے۔ ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا واجب اپنے بہن کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ اس کو بد نہ دیا جائے یعنی عوض نہ دیا جائے۔ اور صلہ رحمی معنوی طور پر عوض ہے کیونکہ فواصل (پاوی صلہ رحمی) دنیا میں ایک دوسرے کے مدد و تعاون کا سبب ہوتا ہے۔ لہذا یہ نصرت کو حاصل کرنے کا وسیلہ اور دار آخرت میں ثواب کا سبب ہے پس یہ مال سے قوی تر ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اتقوا اللہ وہ لولاہ حاتم فاند ابی فی الدنيا ۱۰۰۰ نفس فی الدار (اللہ سے ڈرو اور صلہ رحمی کرو کیونکہ یہ تمہارے لئے دنیا میں زیادہ اتر رہے والا ہے اور دار آخرت میں تمہارے لئے خیر ہے۔ پس یہ نفس کے تحت داخل ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے روایت ہے کہ ہے فرمایا جس شخص نے صلہ رحمی کے لئے جبر کیا یا صدمہ کے طور پر جبر کیا تو وہ اس میں رجوع نہیں کر سکتا۔ یہ اس باب میں نص ہے۔ وہ حدیث جس سے امام شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے وہ وہاں کو فریاد نے نبی پر منوال ہے لیکن چونکہ اس میں صورت رجوع کی ہے لہذا اس کو مجازاً از بیع کہا جاسکتا ہے جیسا کہ حدیث ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنا ایک گھوڑا ایک شخص پر صدقہ کیا جو دیکھا کہ وہ بازن میں فروخت کر باہر لے جانے کو ان کا ارادہ ہوا کہ اس کو خرید لیں۔ انہوں نے اس کے مانع بن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے مدد میں

عود نہ کرو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خریدنے ۱۰ ارادہ کیا تھا نہ کہ صدقہ میں عود کرنے کا لیکن چونکہ اس میں صورت عود کی ہے لہذا اس کو خود گناہ اور یہ نہیں مذہب ہے کیونکہ وہ جو بوجہ رجا کرتے گا اور اس کے ساتھ اس کے ثمن میں رعایت کرے گا پس یہ مثل اس شخص کے ہوگا جو بعض صدقہ میں رجوع کرتا ہے اور رجوع مکر وہ ہے۔ اور یہ معنی والدہ کے اپنی اولاد کو میر کرنے میں نہیں پایا جاتا کیونکہ اولاد آپس میں بے تکلفی کی بنا پر ثمن میں جنگی کرنے میں ماذن حیا نہیں کرتی پس خریدنا مکروہ نہ ہوگا جہم نے حدیث کو اس پر محمول اس لئے کیا ہے کہ دونوں دیلوں کے درمیان موافقت ہو جائے اور وہ منافض سے بچ جائیں۔

اگر ذی رحم جو محرم نہ ہو کہ میر کیا تو اس میں رجوع کا حتی ہوگا کیونکہ اس قربت میں صلہ کم ہوتا ہے لہذا یہاں صلہ عوض کے معنی میں نہ ہوگا اسی طرح اگر اس محرم کو جس کے ساتھ رحمی تعلق نہ ہو مثلاً رضاعت یا مصاہرت کی وجہ سے محرمیت ہو) میر کیا تب بھی رجوع کر سکتا ہے کیونکہ صلہ کا معنی سب سے معدوم ہے۔

اگر غلام کو میر کیا تو اس میں ثمن صورت میں ہیں یا تو غلام دوا حبس کا، ذی رحم محرم ہوگا اور مالک اجنبی ہوگا، مالک دوا حبس کا ذی رحم محرم ہوگا اور غلام اجنبی ہوگا اور مالک دوا حبس کے دونوں دوا حبس کے لئے ذی رحم محرم ہوں گے۔ پس اگر غلام دوا حبس کا ذی رحم محرم ہو اور مالک اجنبی ہو تو دوا حبس کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ عقد کا حکم مالک کے لئے واقع ہوتا ہے۔ غلام کے لئے واقع ہونے والی تصرف عقد کی صورت ہے بغیر حکم کے۔ اور یہ علت کیلئے مفید نہیں لہذا عوض کا معنی سرے سے معدوم ہے۔ اور اگر مالک دوا حبس کا ذی رحم محرم ہو اور غلام اجنبی ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ رجوع کر کے گناہ جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ رجوع نہیں کر سکے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حتی رجوع کا بطلان صلہ کے حصول کے بعد سے ہوتا ہے کیونکہ جبکہ ہم بیان کر چکے ہیں اس میں عوض کا معنی پایا جاتا ہے اور صلہ کے معنی کا تحقق محض قریبی کے لئے حکم کے وقوع کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور حکم کا وقوع مالک کے لئے ہوا ہے پس یہ ایسے ہوا ہوگا کہ دوا حبس نے ابتداء ہی میں مالک کے لئے میر کا ایجاب کیا تھا اور جیسے وہ رجوع سے مانع ہے ایسے ہی یہ بھی رجوع سے مانع ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ میر سے مالک کے لئے ملکیت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ میر کا وقوع غلام کے لئے ہوا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قبضہ کرنا غلام کے لئے ہے نہ مالک کے لئے ملکیت کا ثبوت غلام کے لئے ملکیت کے اثبات کے بعد ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے (کیونکہ غلام کی ملوکہ شئی اس کے مالک کی ملوکہ ہوتی ہے)۔ اور جب میر سے ملکیت غلام کے لئے ثابت ہوتی تو عقد سے صلہ کا معنی نہیں پایا گیا لہذا یہ رجوع سے مانع نہیں ہوگا ساتھ ساتھ اس بات کے کہ میر سے ملکیت غلام کے لئے ثابت ہوتی لیکن میر کا وقوع ایک وجہ سے مالک کے لئے ہوا اور ایک وجہ سے غلام کے لئے ہوا کیونکہ ایجاب کی اضافت غلام کی طرف ہوتی



ہے اور ملکیت کا وقوع مالک کے لئے ہوا ہے جبکہ غلام پر دین نہ ہو۔ لہذا مہربہ میں صلہ کا معنی کامل نہیں ہوا اور یہ اس مہربہ کی مانند ہے جو ذی رحم غیر محرم کو کیا گیا ہو ۱۰۰۰۰ اور اگر دونوں واجب کے ذی رحم محرم ہوں تو کرخی رحمہ اللہ ہے محمد رحمہ اللہ سے ذکر کیا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق رجوع کرے گا کیونکہ غلام کی قرابت رجوع کے استعاط میں مؤثر نہیں کیونکہ ملکیت اس کے لئے واقع نہیں ہوئی۔ مالک کی قرابت مؤثر نہیں ہوگی کیونکہ ایجاب کا وقوع اس کے لئے نہیں ہوا۔ اور یہ میں حق رجوع اصل ہے جبکہ امتناع رجوع کسی مسقط کے عارض ہونے کی بنا پر ہوتا ہے اور وہ پایا نہیں گیا لہذا حق رجوع ساقط نہیں ہوگا۔ فقیر ابوحنیفہ ہندو دانی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس مسئلے میں فقہائے قول کے مطابق رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ مہربہ میں یا تو غلام کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے یا مالک کی حالت کا اور ان میں سے جو بھی ہو تو کامل رحمت ہے۔ اور کامل صلہ رجوع سے مانع ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نہ تو تنہا غلام کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور نہ تنہا مالک کی حالت کا بلکہ کٹھے دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور دونوں کی حالت کا اعتبار رجوع سے مانع نہیں والدہ عزوجل الم۔

اس تقریر کے مطابق عجب کوئی کسی مکاتب کو کوئی شئی مہربہ کرے اور وہ مکاتب یا اس کا مالک واجب کا ذی رحم محرم ہو تو اگر مکاتب ادائیگی کر کے آزاد ہو گیا تو قرابت اور عدم قرابت میں اس کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر وہ اجنبی ہو تو رجوع مہربہ کے گا اور اگر قریبی ہو تو رجوع نہیں ہو سکے گا کیونکہ جب اس نے ادائیگی کر دی اور آزاد ہو گیا تو اس کی ملکیت کو استقرار حاصل ہوگا تو یہیے مواتو یا مہربہ اس کے لئے واقع ہوا جبکہ وہ آزاد تھا۔ اور اگر دائمی ایسا ہو تو اجنبی ہونے کی صورت میں رجوع مہربہ کے گا اور قریبی ہونے کی صورت میں رجوع نہیں ہو سکے گا تو ایسے ہی اس میں ہوگا۔

اور اگر مکاتب عاجز ہو جائے اور غلامی میں واپس لوٹا لیا جائے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق قرابت اور عدم قرابت میں مالک کی حالت کا اعتبار ہوگا اگر اجنبی ہوگا تو واجب رجوع کر سکے گا اور اگر قریبی ہو تو رجوع نہیں کر سکے گا۔ یہ اس بنا پر کہ ان کے نزدیک مہربہ نے ایسی ملکیت کا ایجاب کیا جو موقوف ہے مکاتب پر بھی اور ملک پر بھی یا اس معنی کہ اگر مکاتب ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو ظاہر ہوگا ملکیت اپنے وجود کے وقت سے اس کے لئے واقع ہوئی تھی اور اگر وہ عاجز ہو جائے اور غلامی میں لوٹا لیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ اپنے وجود کے وقت سے ملکیت مالک کے لئے واقع ہوئی تھی گویا اگر ابتداء ہی میں مہربہ کا وقوع اس کے لئے ہوا محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق واجب کسی بھی حالت میں رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ان کے نزدیک مکاتب کا کسب رکابی بلا توقف مکاتب ہی کے لئے ہوتا ہے۔ بعد میں مجزئی بنا پر مالک کی طرف منتقل ہوتا ہے گویا کہ واجب نے کسی زندہ کو مہربہ کیا ہے وہ مہربہ لے کر گیا اور مہربہ اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو گیا۔

۲۰ ثانیاً زوجیت ہے۔ پس زوجین میں سے کوئی بھی جو دوسرے کو مہربہ کرے اس میں رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ صلہ زوجیت مثل کامل قرابت کے ساتھ صلہ کے ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ زوجیت کے ساتھ توارف کا تعلق تمام حالات میں ہوتا ہے جب و حرام اس میں داخل

نہیں ہوتا اور قرابت کا مد رجوع سے مانع ہے تو ایسے ہی اس کی مثل بھی مانع ہوگی۔

۳۔ **ثواب:** پس فقیر کو ہبہ کرنے میں اس کے قبضہ کر لینے کے بعد رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ فقیر کو ہبہ ہوتا ہے اس لیے کہ مثل صدقہ کے اس سے مطلوب ثواب ہوتا ہے۔ اور فقیر پر صدقہ کرنے اور اس کا اس پر قبضہ کر لینے کے بعد رجوع نہیں ہو سکتا بلکہ ثواب کے حصول کے کہ جس میں عوض کا معنی پایا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کے وعدے کی بنا پر اگرچہ حقیقتاً عوض نہیں ہوتا کیونکہ بندہ اپنے مولا پر کسی عوض کا مستحق نہیں ہوتا۔

اگر غرض پر صدقہ کیا تو یہاں تو یہ ہے کہ دینے والے کو حق رجوع ہونا چاہیے کیونکہ غنی پر صدقہ کرنے سے عادتاً عوض مطلوب ہوتا ہے لہذا یہ حقیقتاً ہبہ ہوتا ہے پس موجب رجوع ہوگا لیکن فقہاء نے از روئے استحسان کہا کہ دینے والے کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ کبھی اشیاء پر صدقہ کرنے سے ثواب مطلوب ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس کے پاس نصاب ہو کہ جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور اس کے عیال بھی ہوں کہ جو کچھ اس کے پاس ہو وہ عیال کے لئے کافی نہ ہوتا ہو تو ایسے شخص پر صدقہ کرنے میں ثواب ہوتا ہے۔ اور جب اس سے فی الجملہ ثواب مطلوب ہوتا ہے تو جب اس نے صدقہ کا لفظ استعمال کیا تو دلالت ہوئی کہ اس سے اس کا ارادہ ثواب کا ہے اور جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ یہ رجوع سے مانع ہے۔

رہا شیوع تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ہبہ میں رجوع سے مانع نہیں ہے۔ پس واجب کو حق ہے کہ وہ نصف ہبہ میں جبکہ وہ مشاع ہو رجوع کر سکے اگرچہ وہ قابل تقسیم ہو مثلاً ایک مکان ہبہ کیا ہو محبوب لے لے اس کا نصف مشاع فروخت کر دیا تو دواہب کو حق ہوگا کہ وہ باقی میں رجوع کر سکے۔ اسی طرح اگر محبوب لے اس کا نصف فروخت نہ کرے اور مکان ہو محبوب لے کے قبضے میں موجود ہو تو دواہب کو اختیار ہے کہ وہ اس مکان کے ایک حصے میں علاوہ دوسرے حصے کے رجوع کرے۔ اس کے برعکس نیا ہبہ قابل تقسیم مشاع میں جائز نہیں کیونکہ جو از عقد کے لئے قبضہ شرط ہے اور شیوع اس قبضے میں محفل ہوتا ہے جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔ جبکہ رجوع فسخ ہوتا ہے اور جواز فسخ کے لئے قبضہ شرط نہیں ہے پس شیوع رجوع سے مانع نہیں ہوگا۔

**رجوع کی ماہیت اور از روئے شریعت اس کا حکم** توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ قضاء

فسخ ہوتا ہے۔ باہمی رضامندی سے ہبہ میں رجوع کے بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کے مسائل دلالت کرتے ہیں کہ یہ بھی فسخ ہوتا ہے مثل اس رجوع کے جو قضاء کی وجہ سے ہو کیونکہ ان کا قول ہے کہ رجوع قابل تقسیم مشاع میں درست ہوتا ہے حالانکہ اگر یہ نیا ہبہ ہوتا تو اس کی صحت قبضے پر موقوف ہوتی ہے اس طرح اگر کسی شخص کو کوئی غنی ہبہ کی اور محبوب لے لے وہ مٹا کسی اور کو ہبہ کر دی پھر دوسرے نے اپنے ہبہ میں رجوع کیا تو پہلے کو رجوع کا حق حاصل ہوگا۔ اگر یہ نیا ہبہ ہوتا تو پہلے کو حق رجوع حاصل نہ

ہوتا۔ یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ بغیر قضا کے بھی رجوع فسخ ہوتا ہے۔ نہ فررحمد اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نیا  
 ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موجب میں ملکیت باہمی رضامندی سے واجب کی طرف ملوث  
 ہے تو یہ عیب کی بنیاد پر دو کے مشابہ ہو یا پس ثالث کے حق میں عیب کی بنیاد پر قبضے کے بعد رد کی مانند  
 اس کو عقد جدید سمجھا جائے گا۔ اور اس کے نئے عیب ہونے پر دلیل وہ ہے جو محمد رحمہ اللہ نے کتاب  
 الہیہ میں ذکر کی کہ موجب واجب اپنے مرض موت میں عیب کو رد کرے تو وہ تہائی میں سے ہو سکے  
 گا۔ اور یہ نئے عیب کا حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب فسخ سے اپنے حق کا استیفاء (پورا وصول کرنا)  
 کرتا ہے اور اپنے حق کا استیفاء قصائے قاضی پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور اس بات پر دلیل کہ فسخ سے  
 وہ اپنے حق کا استیفاء کرتا ہے یہ ہے کہ ہر عقد جائز ہے جو حق فسخ کا موجب ہے۔ تو فسخ سے وہ ایسے  
 امر کا استیفاء کرنے والا ہے جو اس کے لیے ثابت ہے پس قضاء پر موقوف نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف  
 بغیر قصائے قاضی قبضے کے بعد عیب کی بنیاد پر رد کو ثالث کے حق میں بیع جدید اعتبار کرنے کی وجہ یہ  
 ہے کہ مشتری کا فسخ میں کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کا حق صرف صفت سلامتی میں ہوتا ہے۔ جب بیع عام  
 نہ ہو تو اس کی رضامندی میں عمل ہو ا پس از روئے ضرورت حق فسخ ثابت ہوگا۔ لہذا ۱۹۱۱ء کے فقہ  
 میں فسخ کے موجب کا رد و مرقضائے قاضی پر موقوف ہوگا۔

جب محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا تو چارے اصحاب میں سے بعض نے اس کا رد کیا اور کہا کہ  
 یہ قول دلالت کرتا ہے کہ بغیر قضا کے رجوع نیا ہے ہوتا ہے اور ہم نے جو مسائل ذکر کیے ہیں وہ  
 اس کے فسخ ہونے پر دلالت کرتے ہیں لہذا اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں جب کہ بعض دوسرے کہتے  
 ہیں کہ یہ روایتوں کے اختلاف پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ محمد رحمہ اللہ نے رد کا اعتبار تہائی میں سے  
 کیا رد کرنے میں مریض کے ورثا کے حق میں منتہم ہونے کی بنیاد پر یہ واجب اور موجب لے کے درمیان  
 فسخ ہوگا اور ورثا کے حق میں نیا ہے ہوگا۔ اور یہ بات متنع نہیں کہ ایک عقد کے دو مختلف حکم ہوں  
 جیسا کہ اقل ہے کہ یہ عاقدین کے حق میں فسخ ہے اور ان کے غیر کے حق میں بیع جدید ہے۔

اور جب رجوع سے عقد منسوخ ہو گیا تو موجب واجب کی سابقہ ملکیت میں واپس آگیا اور  
 واجب اس کا مالک بن گیا اگرچہ اس نے قبضہ نہ کیا ہو کیونکہ قبضے کا اعتبار ملکیت کے استیصال میں ہوتا  
 ہے سابقہ ملکیت میں لوٹنے میں نہیں جیسا کہ بیع کے باب میں فسخ میں ہوتا ہے۔ اور موجب رجوع  
 کے بعد موجب لے کے پاس امانت ہوگا بیان تک کہ اگر وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو موجب  
 لہذا ان میں ہوگا کیونکہ ہر قبضہ غیر مضمون ہوتا ہے۔ پھر جب ہر منسوخ ہو گیا تو قبضہ اپنی سابقہ  
 حالت پر باقی رہتا یعنی امانت ہوگا اور ضمان کا غیر موجب ہوگا لہذا یہ موجب لہ جو مضمون نہیں  
 ہوگا مگر جب کہ اس کی جانب سے قندی و زیادتی ہو، دیگر امانات کی طرح اگر دو دن رجوع پر راضی  
 نہ ہو اور نہ ہی اس پر قصائے قاضی ہو لیکن موجب لہ نے موجب واجب کو ہیرہ کر دیا اور واجب  
 نے اس کو قبول کر لیا تو جب تک واجب اول اس پر قبضہ نہ کرے وہ اس کا مالک نہیں بنے گا۔ اور  
 موجب واجب اول اس پر قبضہ کرنے کا تو یہ نہ کہ اس رجوع کے ہوگا جو باہمی رضامندی یا قصائے

قاضی سے ہوا ہو۔ اور موہوب کو اس میں رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا۔ یہی حکم صدقہ کا ہے۔ اس مسئلے میں قبضے پر ملکیت کے متوقف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو موجود ہے وہ لفظ ہبہ ہے لفظ فسخ نہیں اور وایب کی ملکیت کا زوال صرف قبضے سے ہوتا ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب رجوع پر دونوں راضی ہوں کہ وایب کو بغیر تحفے کے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دونوں کا رجوع پر اتفاق ہے اور فسخ کے لئے وجہ اور شرط سنیں ہیں جو عقد کے لیے شرط ہوتے ہیں۔ پھر جب وایب اس پر قبضہ کر لے تو یہ رجوع کے قائم مقام ہوگا کیونکہ اسے رجوع کرنے کا حق ہوتا ہے پس ہبہ اس حق والے رجوع سے واقع ہوگا نہ کہ نئے ہبہ کے طور پر اس میں رجوع صحیح نہیں ہوگا۔

فصل:

## عقد ہبہ کو رفع کر نیوالا امر

وہ امر جس سے عقد ہبہ رفع ہوتا ہے وہ فسخ ہے خواہ اقرار سے ہو یا قضا سے قاضی یا باہمی رضائے کی بنا پر رجوع سے ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور جب عقد منفسخ ہو جائے تو جیسا کہ ہم مابقی میں ذکر کر چکے بغیر قبضے کی حاجت کے نفس فسخ کی بنا پر موہوب وایب کی سابقہ ملکیت کی طرف لوٹ آئے گا۔

# کتاب الرهن

اس کتاب میں گفتگو چند عنوانات کے تحت ہوگی یعنی:

عقد رهن کے رکن کا بیان

شرائط رکن کا بیان

حکم رهن کا بیان

جن امور رهن مرہون ہونے سے نکلتا ہے ان کا بیان

ان امور کا بیان جن سے رهن باطل ہوتا ہے اور جن سے باطل نہیں ہوتا۔

راہن مرہون اور عاقل کے اختلاف کے حکم کا بیان۔

عقد رهن کا رکن یہ ایجاب و قبول ہے وہ یہ کہ راہن کہے میں نے بمقابلہ اس مال کے جو مجھ پر  
تیرا دین ہے یہ شئی تیرے پاس رهن رکھی یا تجھے کہ یہ شئی تیرے دین کے  
مقابلے میں رهن ہے یا اس قسم کے دیگر الفاظ اور مرہون کہے کہ میں نے اپنے پاس رهن رکھایا میں نے  
قبول کیا یا میں راضی ہوا وغیرہ۔

جہاں تک نفع رهن کا تعلق ہے تو اس کو ذکر کرنا شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر دراجم کے عوض  
کوئی شئی خریدی اور بائع کو کپڑا سونپا اور کہا یہ کپڑا رکھ لے جب تک کہ میں تجھے مٹن دوں تو کپڑا رهن  
ہوگا کیونکہ مشتری نے عقد کے معنی کو ادا کیا ہے اور عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے۔

## فصل: شرائط رکن

ان کی چند انواع ہیں بعض کا تعلق نفس رهن سے ہے بعض کا راہن و مرہون سے بعض کا  
مرہون سے اور بعض کا مرہون پر ہے۔

وہ یہ ہے کہ رهن نہ تو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو اور نہ کسی وقت  
نفس رهن سے متعلق شرط کی طرف مضاف ہو کیونکہ رهن دار حمان میں ادا نیگی وہ مولیٰ  
واجباً و استیفاء کا معنی پایا جاتا ہے لہذا یہ بین کے مشابہ ہوتا۔ اور بین میں شرط کے ساتھ تعلق یا وقت کی

طرف اضافت کا احتمال نہیں ہوتا تو ایسے ہی رہیں۔ ہوگا۔

**راہن و مرتہن کے متعلق شرط** وہ ان کی عقل و سمجھ ہے یہاں تک کہ مجنوں اور نامسمجھ بچے کی جانب سے رہن وارتہاں جائز نہیں۔

بلوغت شرط نہیں ہے اور اسی طرح حریت (آزادی) بھی حتیٰ کہ ماذون (اجازت یافتہ) بچے اور ماذون غلام کی جانب سے یہ جائز ہے کیونکہ یہ تجارت کے قواعد میں سے ہے لہذا ہر وہ شخص جس کو تجارت کا اختیار ہوتا ہے اس کو اس کا بھی اختیار ہوگا۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ رہن وارتہاں دین کے ایفاء و استیفاء (ادائیگی و وصولی) کے باب سے ہے اور ان دونوں کو ایفاء و استیفاء دین کا اختیار ہوتا ہے۔

جواز رہن کے لئے سفر کا ہونا بھی شرط نہیں ہے لہذا سفر و حضر دونوں میں رہن جائز ہے۔ کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ایک یہودی سے کچھ اناج دین لیا اور اس کے مقابلے میں اپنی زرہ رہن رکھی۔ یہ رہن حضرتیں ہوا تھا۔ نیز رہن کی مشروعیت جس وجہ سے ہے وہ دین کی توفیق (اختیار) کی طرف حاجت ہے اور وہ سفر و حضر دونوں حالتوں میں ہوتی ہے یعنی یہ کہ رہن رکھنا محمد و انکار کی وجہ سے حق کے ہلاک ہونے سے اور ہودنیاں کے وقت اس کے یاد کرنے کے لئے ہونا ہے باقی اللہ تعالیٰ عزوجل کی کتاب میں سفر پر رہن کے بارے میں نص جو اس کی تخصیص کے لئے نہیں ہے بلکہ یہاں کلام عادت کے مطابق ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فکاتبوہم ان علمتم نہہم خیرا (پس کتابت کرو تم ان کے ساتھ اگر جانو تم ان میں بھلائی)

**مرہون سے متعلق شرائط** یہ چند ہیں:

۱۔ ایسا محل ہو جو قابل بیع ہو یعنی یہ کہ عقد کے وقت موجود ہو۔ مال مطلق ہو متقوم ہو۔ مملوک ہو معلوم ہو۔ مقدور تسلیم ہو وغیرہ۔ پس ایسی شئی کا رہن صحیح نہیں جو عقد کے وقت موجود نہ ہو اور نالی شئی کا رہن جائز ہے جو وجود و عدم دونوں کا احتمال رکھتی ہو مثلاً اس سال کھجور کے درختوں میں جو پھل لگے گا یا اس سال چوپائے جو بیج جنیں گے یا اس باندی کے پیٹ میں جو بچہ ہو۔ وغیرہ اس کو رہن لکھا اور نہ ہی مردار اور خون کا رہن صحیح ہے کیونکہ ان میں مالیت نہیں ہے۔ حرم اور احرام کے شکار کا رہن بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ مردار ہے۔ حر (آزاد) کا رہن سرے سے مال نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں اور ام ولد مرد مطلق اور مکاتب کا رہن ایک اعتبار سے آزاد ہونے اور اموال مطلق نہ ہونے کی بنا پر صحیح نہیں مسلمان کے پاس غم و قفس پر کار بھی صحیح نہیں خواہ عاتقین مسلمان ہوں یا ان میں سے ایک مسلمان ہو کیونکہ مسلمان کے حق میں غم و قفس پر کار مالیت محدود ہے۔ یہ اس لئے کہ رہن ایفاء دین ہوتا ہے اور ارتہان استیفاء دین ہوتا ہے اور مسلمان کے لئے نہ تو غم سے ایفاء دین جائز ہے اور نہ ہی استیفاء دین جائز ہے۔ البتہ راہن اگر ذمی ہو تو غیر مسلمان پر مضمون (قابل تاوان) ہوگی کیونکہ رہن حب صحیح نہیں ہوا تو غیر مسلمان کے قبضے میں بہتر مضمون کے ہوگی۔ اور غصب سے ذمی غیر مسلمان پر مضمون (قابل تاوان) ہوتی

ہے۔ اور جب راہن مسلمان ہوا اور مرتبہ ذمی ہو تو غم کسی ایک پر بھی مضمون نہیں ہوتی۔ رہا ذمیوں کے حق میں تو ان میں غم و خسر نہ کارہن و ارتمان جائز ہے کیونکہ یہ چیزیں ان کے حق میں مال مقوم ہیں جیسا کہ ہمارے ہاں سرکار اور بکری ہوتے ہیں۔ مہامات جیسے شکار گاس نکلی (ایند من کی) وغیرہ کارہن بھی صحیح نہیں کیونکہ یہ فی نفسہ مملوک نہیں۔

راہن کا راہن کا مملوک ہونا جوازہن کے لئے شرط نہیں ہے یہاں تک ولایت شرعیہ کے ہوتے ہوئے دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے راہن رکھنا جائز ہے جیسا کہ باپ اور دمی پٹے کا مال، اس کے اور اپنے دین کے مقابلے میں راہن رکھ سکتا ہے کیونکہ راہن میں باقو معاملہ ولایت کا ہوتا ہے۔ یا مبادلہ کا ہوتا ہے اور باپ کو بچے کے مال میں ان دونوں میں سے ہر ایک کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ وہ بچے کے مال کو اپنے دین کے مقابلے میں فروخت کر سکتا ہے اور بچے کا مال ولایت ہی رکھا سکتا ہے۔

پھر اگر باپ کے چھڑانے سے پیشتر راہن مرتبہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو راہن کی قیمت اور دین جس کے عوض میں راہن رکھا ان میں سے جو کمتر ہو گا راہن کی ہلاکت اس میں محسوب ہوگی۔ کیونکہ راہن بیع ہوا تھا۔ یہ راہن صحیح کا حکم ہے۔ اور ہلاکت راہن سے دین کی جتنی مقدار ساقط ہوگی باپ اتنی مقدار کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے اپنے دین کی اپنے بچے کے مال میں سے ادائیگی کی لہذا ضامن ہوگا۔

اب پھر ایسا ہوتا ہے جبکہ راہن مرتبہن کے پاس قائم ہو تو قضاۃ قاضی سے پیشتر اس کو واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ولایت شرعیہ کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے اس کا وفاق نہیں۔ لہذا بچے کو اس کے توڑنے کا اختیار نہیں۔ البتہ باپ کو حکم دیا جائے گا کہ وہ دین کی ادائیگی کرے اور اپنے بچے کو راہن واپس کرے کیونکہ بچے کی بلوغت کی وجہ سے باپ کی ولایت ختم ہوگئی۔ اور اگر بچہ اپنے باپ کا دین ادا کر دے اور راہن چھڑائے تو اس سے بچہ متبرع نہ ہوگا اور جو کچھ اس نے ادا کیا اس کے لئے اپنے باپ پر رجوع کر سکے گا کیونکہ ادائیگی کے لیے وہ مجبور تھا اس لئے کہ بغیر دین کی ادائیگی کے اپنی ملکیت کو حاصل کرنا اس کے لئے ممکن نہ تھا لہذا دین کی ادائیگی میں وہ مجبور تھا اور متبرع نہ تھا بلکہ از روئے ولایت باپ کی جانب سے وہ آزاد رہا اور وفاق اس کو باپ پر ادا کردہ رقم کے لئے رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ جیسے کہ اگر ایک شخص دوسرے سے اس کا غلام، عقار لے لے کر اپنے دین کے مقابلے میں اس کو راہن رکھ لے پھر راہن رکھا دیا۔ بعد میں ماریتا دینے والے نے متبرع کا دین ادا کر کے اپنا راہن چھڑایا تو دین ادا کردہ رقم کے لئے متبرع پر رجوع کر سکتا ہے جو مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ جو کہ ہم نے باپ کے حکم میں ذکر کیا وہ سب دمی کا حکم ہی ہے۔ اہل دونوں کے درمیان ایک

اور فصل میں فرق ہے اور وہ یہ کہ باپ کے لئے بچے پر ثابت ہونے والے دین کے مقابلے میں بچے کے مال کا ارتبان جائز ہے۔ اور اگر وہ مال ہلاک ہو جائے تو مال کی قیمت اور دین میں سے جو کتر ہو اس میں سے محسوب ہو گا۔ اور جب بچہ بالغ ہو جائے تو اس کو رہن واپس لینے کا اختیار نہ ہو گا جبکہ باپ نے ارتبان پر گواہ بنائے ہوں تو بچے کی بلوغت کے بعد باپ کی تصدیق نہ کی جائے گی (الایہ بچہ خود ہی) باپ کی تصدیق کرتا ہو۔ اور باپ کے لئے اس کو روکے۔ اور اس کے بعد جب وہ ہلاک ہو تو اس کی ہلاکت اس کی قیمت اور اس کے دین میں سے کتر ہیں محسوب ہو گی جبکہ ہلاکت سے پیشتر اس نے اس پر گواہ بنائے ہوں۔ اور اگر اس نے گواہ نہ بنائے ہوں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی (الایہ کہ بالغ ہونے کے بعد باپ کی تصدیق کرے۔ ویسی اگر تیم کے ساتھ یہ کچھ کرے تو اس کا رہن وارثان جائز نہیں۔ محمد رحمہ اللہ کے قاعدے پر تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ وہ ویسی کی اپنے ہاتھ تیم کے مال کی فروخت اور خود اپنے لئے تیم کے مال کی خرید کو کرے سے جائز نہیں سمجھتے۔ پس یہی حکم رہن کا ہے۔ ابو حنیفہ اور ابو سفینہ رحمہما اللہ نے قول کے مطابق اگرچہ یہ بیع وشر جائز ہے لیکن صرف اس وقت جب تیم کی اس میں بہترین جوار رہن میں تیم کے لئے بہتری نہیں ہے کیونکہ اس میں رہن کی اسکی اپنی قیمت اور دین میں سے جو کتر ہو اس کے مقابلے میں ہمیشہ کی ہلاکت ہوتی ہے۔ پس اس میں تیم کے لئے بہتری نہیں ہے لہذا جائز نہیں۔

اسی طرح دوسرے مال کا رہن اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں۔ جیسے کہ کسی شخص سے کوئی شے مار تانے والا اس کو اپنے دے دین کے مقابلے میں رہن رکھا سکے۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ رہن نام ہے دین کے ایفا وادائیگی کا اور انسان کے لئے یہ بھی طریقہ ہے کہ اپنا دین دوسرے کے مال سے اس کی اجازت کے ساتھ اکرے پھر سب مالک رہن کی اجازت دے دے تو رہن کی اجازت یا تو مطلق ہوگی یا مقید ہوگی اگر اجازت مطلق ہو تو مستحق کا اختیار ہو گا کہ قبیل وکثیر کے مقابلے میں رہن رکھا سکے جس جنس کے مقابلے میں چاہے رکھائے خواہ کسی جگہ میں ہو اور کسی شخص کے ہاتھ ہو۔ نیز اس لئے کہ لفظ کے اطلاق پر عمل اصل ہے۔ اور اگر اجازت مقید ہو مثلاً مقدار یا جنس یا جگہ یا کسی کو ذکر کیا تو اجازت اس کے ساتھ مقید ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر مالک نے اجازت دی کہ دس کے مقابلے میں رہن رکھائے تو مستحق کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس سے زائد یا اس سے کم کے مقابلے میں رہن رکھا سکے کیونکہ اجازت سے تعرض کرنے والے کا تصرف مقدار کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور اجازت زائد کر شامل نہیں پس اس کے لئے جائز نہیں کہ زائد مقابلے رکھا دیے جس طرح کہ مقابلے میں بھی نہیں رکھا سکتا کیونکہ ہر جون مضمر ہوتا ہے۔ اور مالک نے اس کو ایک مقدار کے عوض مضمر بنایا ہے اور کہیں مالک نے اس میں صحیح فرض ہوتی ہے لہذا اس کے ساتھ وہ مقید مقید ہے اسی طرح اگر اجازت دی کہ کسی خاص جنس کے مقابلے میں رہن رکھا سکے تو مستحق کے لئے کسی دوسری کے مقابلے میں رہن رکھا جائز نہیں کیونکہ کہیں سے ہوا۔ کہے۔ احمد دین کی اورنگی نہایت بعذر۔



دیگر اجناس کے آسان ہوتے ہیں۔ لہذا بیس کی قید مفید ہے۔ اس طرح اگر مالک نے کو فیہ میں رہنے لگانے کی اجازت دی تو مستعیر کو بصرہ میں رہنے رکھنا جائز نہیں کیونکہ ایک جگہ کے ساتھ علاوہ دوسرے جگہ کی قید مفید ہوتی ہے لہذا اجازت مکان (جگہ) مذکور کے ساتھ مفید ہوگی۔ اسی طرح اگر مالک نے کسی شخص کے پاس رہنے رکھانے کی اجازت دی تو مستعیر کو جائز نہیں کرے گی اور کے پاس رہنے رکھانے کیونکہ معاملات میں لوگوں میں تفاوت ہوتا ہے لہذا تعین مفید ہے۔ اگر مستعیر نے ان مذکورہ امور میں سے کسی ایک کے بھی خلاف کیا تو ملاکت کی صورت میں وہ اس رہنے کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ اس کے دوسرے ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف آیا اور نامناسب بنا۔ اور مالک کو حق ہوگا کہ وہ مرتب سے رہنے واپس لے لے کیونکہ رہنے صحیح نہیں ہوا پس مرتب اس کے پاس بمنزلہ منسوب کے باقی رہا۔ لہذا مالک کو مرتب سے مرتب لینے کا حق ہوگا۔

اس مستعیر کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مرتبوں سے انتفاع کرے نہ تو رہنے سے قبل اور نہ چھڑنے کے بعد۔ اور اگر اس نے ایسا کیا تو ضامن ہوگا کیونکہ مالک نے اس کو صرف رہنے رکھانے کی اجازت دی تھی۔ پھر اگر اس نے انتفاع کر لیا، رکھانے سے پیشتر کیا پھر رہنے رکھایا اس کی قیمت کے مثل دین کے عوض توجس وقت رہنے رکھائے گا اس وقت ضمان سے بری ہو جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں اس کو ذکر کیا۔ کیونکہ مستعیر نے جب اس سے انتفاع کیا تو اس نے خلاف کیا پھر جب اس کو رہنے رکھایا تو موافقت کی طرف لوٹ آیا لہذا ضمان سے بری ہو جائے گا مثل مودعہ کے کہ جب وہ دراجت میں خلاف کرنے کے بعد موافقت کی طرف لوٹ آئے۔ بر خلاف اس صورت کے کہ جب کوئی شئی مستعار لی تاکہ اس سے نفع حاصل کرے اور اس میں خلاف کیا اور پھر بعد میں موافقت کی طرف لوٹ آیا تو ضمان سے بری نہیں ہوگا کیونکہ انتفاع کے لئے عاریتاً لینے والے کا قبضہ باق کا قبضہ نہیں ہوتا بلکہ خود اس کا اپنا قبضہ ہوتا ہے کہ منفعہ اس کو حاصل ہوتی ہے پس موافقت کی طرف لوٹنے سے وہ مال کو مالک کے قبضے کی طرف لوٹانے والا نہیں بنتا پس وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا۔ رہا رہنے کے لئے عاریتاً لینے والا تو رہنے سے قبل اس کا قبضہ مالک کا قبضہ ہوتا ہے توجس وہ موافقت کی طرف لوٹ آیا تو اس نے مال کو مالک کے قبضے کی طرف لوٹا دیا پس ضمان سے بری ہو جائے گا۔

اور جب مستعیر عاریت پر قبضہ کر لے پھر رہنے رکھانے سے پیشتر وہ شئی ہلاک ہو جائے تو مستعیر پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ وہ شئی قبضہ عاریت میں ہلاک ہوئی نہ کہ قبضہ رہنے میں اور قبضہ عاریت قبضہ امانت ہوتا ہے قبضہ ضمان نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب عاریت مستعیر کے پاس مرتب سے چھڑانے کے بعد ہلاک ہو جائے کیونکہ مرتب سے چھڑانے کے بعد وہ دوبارہ عاریت بن جاتی ہے لہذا یہ ملاکت قبضہ عاریت میں ہوگی۔

اگر راہیں (جو مستعیر ہے) مرتب سے رہنے پر قبضہ کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنا دے اور وہ وکیل

اس پر قبضہ کر لے پھر قابض کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تو اگر قابض (روکیل) اس کے عیال میں سے ہو تو مستعین ضامن نہیں ہوگا کیونکہ قابض کا قبضہ منقطع قبضہ کے چھوڑنے اور مالک اس کے قبضے پر راضی ہے۔ اور اگر قابض اس کے عیال میں نہ ہو تو ضامن ہوگا کیونکہ (اس صورت میں قابض کا قبضہ مستعین کے قبضے کے مثل نہیں ہے پس مالک اس (قابض) کے قبضے پر راضی نہیں۔ اور اگر رہن مرتبہ کے پاس ہلاک ہو جائے درالحالیکہ رہن اسی طرح رکھا گیا ہو جس طرح مالک نے اجازت دی تھی تو رہن عاریت دینے والے کو اتنی مقدار ضمان ادا کرنے کا جتن کہ ہلاکت کی وجہ سے اس سے دین ساقط ہو گیا کیونکہ اس نے اپنا دین دوسرے کے مال سے اس کی اجازت سے رہن کے ذریعے ادا کیا کیونکہ رہن ادائیگی دین ہی ہوتا ہے اور ہلاکت کی صورت میں دین ہی واپس ادائیگی محال ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر مرجعین میں کوئی عیب پیدا ہو جائے۔ اور (اس بنا پر) دین کا کچھ حصہ ساقط ہو جائے تو رہن اتنی مقدار کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے اپنے دین کی اتنی مقدار دوسرے کے مال میں سے ادا کی لہذا اتنی مقدار کا ضامن ہوگا۔ پس مستعین بہتر اس شخص کے ہوگا جس کے پاس کسی کی ودیعت ہو اور وہ مال ودیعت میں سے مالک کی اجازت سے اپنا دین ادا کر دے تو جو کچھ اس نے ادا کیا وہ اس پر مضمون ہوگا اور جب تک قبضہ نہیں کیا جاتا وہ اس کے پاس امانت ہوگا۔ پھر اگر رہن رہن کو چھڑانے سے عاجز ہو جائے اور مالک اس کو چھڑائے تو یہ مالک کی جانب سے خبر نہیں ہوگا اور وہ جو کچھ اس نے ادا کیا اس سب کے لئے مستعین پر رجوع کرے گا۔ کرنی و لکھا نے ذکر کیا کہ رہن کی وجہ سے جتنے دین کا وہ مالک بننا ہے اتنے میں رجوع کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں اور زائد میں وہ متبرع شمار ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر مستعین نے دو ہزار کے مقابلے میں رہن رکھا یا اور رہن کی قیمت ہزار ہو اور مالک نے دو ہزار ادا کر دیے تو وہ مستعین پر دو ہزار کے لئے رجوع کرے گا جیسے کہ فی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا اس کے مطابق اس پر ہزار کے لئے رجوع کرے گا کرنی و رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مستعین پر مضمون رہن کے بقدر ہے اس دلیل سے کہ ہلاکت کے وقت وہ صرف رہن کے بقدر ہی کا ضامن ہوتا ہے توجیب مالک نے اس مقدار سے زائد ادا کیا تو وہ اس میں تبرع کرنے والا ہوگا۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک مجبور ہے کہ وہ کل دین ادا کرے جس کے مقابلے میں رہن رکھا گیا کیونکہ اس نے مرتبہ کے پاس اپنا مال معلق کے اس طور پر کہ جب تک پورا دین ادا نہ ہو سوتا تک نہیں چھڑائے گا پس وہ کل دین کی ادائیگی میں مجبور ہوگا لہذا ازروئے دلالت وہ اس میں رہن کی جانب سے اجازت یافتہ ہے گویا کہ ماہرین نے اس کو اپنے دین کی ادائیگی کے لئے وکیل بنایا ہے اور معیر (عاریت دینے والے نے) اپنے مال میں سے ادائیگی کی۔ اور اگر معاملہ فی الواقع ایسا ہی ہو تو جو کچھ اس نے ادا کیا اس کے لئے رجوع کر سکتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

مرتبہ کو یہ اختیار نہیں کہ وہ معیر (مالک) کی جانب سے ادا کردہ دین پر قبضہ کرنے سے باز رہے

اور اس کو دین پر قبضہ کرنے اور رہن تسلیم کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ معر کو اپنی ملک چھڑانے اور اس سے تعلق کے انزالے کے لئے ادائیگی دین کی ولایت و اختیار موصول ہے پس مرتہن کو قبضہ و تسلیم سے باز رہنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اگر راہن اور معر میں اختلاف ہو جائے اور رہن ہلاک ہو چکا ہو۔ معر کہتا ہو کہ رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہوا مستغیر (راہن) کہتا ہو کہ میرے رہن رکھانے سے پیشتر یا میرے اس کو چھڑانے کے بعد ہلاک ہوا تو قول راہن کا ہوگا مع اس کے معلق کے کیونکہ ضمان مستغیر پر واجب ہوگا جو وہ اس بات کے کہ اس نے اپنا رہن دوسرے کے مال میں سے اس کی اجازت سے ادا کیا اور وہ ادائیگی کا انکار کرتا ہے اور قاعدہ ہے کہ قول منکر کا ہوتا ہے۔

ایسی شئی کا رہن جائز نہیں جو معمول ہو یا جس کے تسلیم سے عجز ہو کہ حبس کی بیع جائز نہیں اس میں قاعدہ یہ ہے کہ جس شئی کی بیع جائز نہیں اس کا رہن بھی جائز نہیں۔ ہم نے اس بارے میں کلام کتاب البیوع میں کیا ہے۔

۲۔ وہ مرتہن یا اس کے قائم مقام کے قبضہ میں ہو۔ قبضے کے بارے میں کلام کے چند عنوان ہیں جو ان رہن میں اس کے شرط ہونے کا بیان۔ اس کی صحت کے شرائط کا بیان۔ قبضہ کی تفسیر و ماہیت کا بیان اور اس کی انواع کا بیان۔

اول جواز رہن میں قبضے کے شرط ہونے کا بیان۔

اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ عام علماء کا قول ہے کہ یہ شرط ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک مہر میں قول پر قیاس کے مطابق یہ رکن ہے مثل قبول کے بیان تک کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کے پاس کوئی شئی رہن نہیں رکھائے گا پھر اس کے پاس رہن رکھایا اور پس فلاں نے قبضہ نہیں کیا تو ہمارے نزدیک قسم کھانے والا مانع (قسم توڑنے والا) ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق مانع نہیں ہوگا جیسا کہ مہر میں ہوتا ہے صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول ہے : فسرھان مقبوضہ (پس رہن ہے قبضہ کیا ہوا) اگر قبضہ رکن ہوتا ہے رہن کے ذکر ہی میں مذکور ہوا اور اللہ تعالیٰ عز شانہ کے قول : مقبوضہ کا کوئی من نہ ہوتا۔ تو رہن کے ساتھ قبضہ کا ذکر اس باعث پر دلیل ہے کہ قبضہ شرط ہے رکن نہیں۔

مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قبضہ نہ رکن ہے نہ شرط ہے لیکن صحیح عام علماء کا قول ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول ہے : فسرھان مقبوضہ۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے رہن کا اس کے مقبوض ہونے کا وصف بیان کیا۔ پس اللہ تعالیٰ کے قول کو ظلت سے پرمانہ کے لئے تقاضا ہے کہ اس کو شرط بنایا جائے۔ نیز یہی الحال عقد تبرع ہے پس دیگر تبرعات کی طرح یہ خود و غیر قبضہ کے مفید حکم نہیں اور اگر دونوں عقد کر لیں اس شرط پر کہ رہن اس کے مالک کے پاس ہی رہے تو رہن جائز نہیں تھا کہ اگر وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو دین ساقط نہیں ہوگا۔ اور پھر اگر مرتہن کا ارادہ ہو کہ وہ رہن کو روک رکھے گے لئے راہن کے قبضے سے اپنے قبضے میں لے لے تو یہ اختیار اسی کو

ہیں کیونکہ یہ مذکورہ شرط کا سہ ہے جس کو دونوں نے عقد رہن میں داخل کیا پس رہن صحیح ہے۔ ۱۔

اگر دونوں عقد کریں اس شرط پر کہ رہن کسی عادل شخص کے پاس رہے گا اور وہ اس پر قبضہ کیلئے توجائز ہے اور اس کا قبضہ مثل مرتہن کے قبضے کے ہوگا۔ یہ عام علماء کا قول ہے۔ ابن ابی بیل کا قول ہے کہ رہن صرف مرتہن کے قبضے سے ہی صحیح ہوتا ہے۔ صحیح قول عام علماء کا ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول ہے کہ: فسدھان مقبوضہ اس میں مرتہن اور عادل کے قبضے کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ نیز مرتہن کی رضامندی سے عادل کا قبضہ معنوی طور پر مرتہن کا قبضہ ہوتا ہے۔

اگر عادل رہن پر قبضہ کئے پھر دونوں دراپن و مرتہن اس پر راضی ہو جائیں کہ کسی دوسرے عادل کے پاس رہن رہے اور اس کے پاس رکھ دیں تو جائز ہے کیونکہ دونوں کی باہمی رضامندی سے پہلے کے قبضے میں عین جائز ہے ان کی رضامندی سے دوسرے کے قبضے میں دینا بھی جائز ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب عادل نے توجہ پر قبضہ کر لیا پھر دونوں اس پر راضی ہوئے کہ رہن مرتہن کے قبضے میں رہے کیوں کہ جب ابتداء میں مرتہن کے قبضے میں رکھنا جائز ہے تو ایسے ہی انتہا میں بھی جائز ہے۔

اس طرح اگر رہن پر مرتہن یا عادل نے قبضہ کر لیا پھر دونوں اس پر راضی ہوئے کہ رہن راہن کے پاس رہے اور اس کے قبضے میں دے دیا تو جائز ہے کیونکہ عقد کے لئے صحیح قبضہ پایا گیا اور راہن کے ہاتھ سے رہن نکل گیا تھا۔ اس کے بعد راہن کا قبضہ اور راہی کا قبضہ برابر ہے۔

اگر رہن رکھ لیا اور کسی عادل کو مسلط کر دیا (یعنی اس اختیار سے دیا) کہ وقت ادائیگی آئے پر اس کو فروخت کر دے اور رہن پر قبضہ نہیں کیا گیا یہاں تک کہ ادائیگی کا وقت آگیا تو رہن باطل ہوگا کیونکہ رہن کی صحت قبضے سے ہوتی ہے اور بیع صحیح ہے کیونکہ توکیل کی صحت قبضے پر موقوف نہیں ہوتی پس بیع صحیح ہوئی اگرچہ رہن صحیح نہیں ہوا۔ اسی طرح اگر کوئی مشاعرہ شہر رہن میں رکھائی اور عادل کو اس کی فروخت پر مسلط کیا تو رہن باطل ہوگا اور کالت صحیح ہوگی بوجہ مذکورہ۔

اگر ایک عادل کو رہن روکنے کے لئے وکیل بنا یا اور دوسرے عادل کو بیع کرنے کے لئے توجہ جائز ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک امر مقصود ہے پس اس کے لئے علیحدہ توکیل صحیح ہے۔

### دوم صحت قبضہ کی شرائط: چند ہیں:

۱۔ قبضہ کا راہن کی اجازت سے ہونا کیونکہ ہم یہیں ذکر کر چکے ہیں کہ جو عقد قبضے کے بغیر بھی صحیح ہوتا ہے جیسے بیع اس میں قبضے کی صحت کے لئے قبضے کی اجازت شرط ہے توجہ عقد قبضے کے بغیر صحیح نہیں ہوتا اس میں قبضے کی اجازت کا شرط ہونا تو بطریق اولیٰ ہونا چاہیئے۔ نیز اس باب میں قبضہ رکھنے کے مشابہ ہے جیسا کہ یہیں ہوتا ہے پس یہ قبول کے مشابہ ہوگا اور قبول راہن کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوتا تو ایسے ہی قبضے میں ہوگا۔

محرم کہتے ہیں کہ قبضے کی دو قسمیں ہیں ایک صریح اور دوسرے ازروئے دلالت جو صریح کے بارے  
مجرى ہو۔

اول یعنی صریح تو یہ ہے کہ راسن ہکے میں نے اس کو قبضہ کرنے کی اجازت دی یا میں اس پر راضی  
ہو یا قبضہ کرنے اور اس طرح کے دیگر الفاظ خواہ قبضہ مجلس میں کیا یا جدائی کے بعد کیا۔ یہ ازروئے استماع  
ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے ہر میں قول پر قیاس کے مطابق جدائی و انشقاق کے بعد جائز نہیں۔

دوسرا اس طرح کہ مرتہن راسن کی موجودگی میں قبضہ کرے اور راسن خاموش رہے اور مرتہن کو منع  
نہ کرے۔ پس ازروئے استماع مرتہن کا قبضہ صحیح ہے جبکہ ہر میں زفر رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق  
صحیح نہیں جیسا کہ انشقاق کے بعد بیع نہیں ہوتا کیونکہ قبضہ ان کے نزدیک رکن بمنزلہ قبول کے ہے پس قبول کی  
طرقہ اجازت کے بغیر جائز نہیں اور یہ مثل بیع صحیح کے ہوئی بلکہ اس سے بھی اولیٰ کیونکہ بیع کی صحت کے لئے قبضہ  
شرط نہیں جبکہ راسن کی صحت کے لئے شرط ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ راسن کے ایجاب پر اقدام کرنے سے  
یہاں ازروئے دلالت اجازت پائی گئی کیونکہ یہ راسن کے حکم کے ایجاب پر دلالت قصد ہے اور راسن کے  
حکم کے لئے ثبوت بغیر قبضہ کے نہیں ہوتا اور بغیر اجازت کے قبضہ صحیح نہیں ہوتا۔ لہذا ایجاب پر اقدام  
قبضہ کرنے کی اجازت پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ اقدام مجلس میں قبضے کی اجازت پر دلالت کرتا ہے نہ  
انشقاق و جدائی کے بعد پس یہاں جدائی کے بعد قبضہ کرنے پر اجازت نہ تو مراد پائی گئی اور نہ دلالت  
مرغبات بیع کے کیونکہ بیع بغیر قبضہ کے بھی صحیح ہوتی ہے پس اس کے ایجاب پر اقدام قبضہ کی دلیل نہ بنے  
گا پس یہ اجازت کی دلیل نہ ہوگی۔ لہذا فرق ہے۔

اگر ایسی شئی کو راسن بنایا جو غیر مرہون کے ساتھ متصل ہو مثلاً وہ پھل کہ جو درخت پر لٹکا ہوا ہو وغیرہ  
ایسی اشیاء جن میں راسن بغیر جدا کئے اور قبضہ کئے جائز نہیں۔ پھر اس کو جدا کیا اور اس پر قبضہ کیا تو اگر  
راسن کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا تو اس کا قبضہ جائز نہیں خواہ جدا کرنا اور قبضہ کرنا مجلس میں ہو یا مجلس کے  
علاوہ ہو کیونکہ یہاں ایجاب کا وقوع صحیح نہیں ہوا پس اس سے قبضہ کی اجازت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا  
اور اگر قبضہ راسن کی اجازت سے کیا تو قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور ازروئے  
استحسان جائز ہے اس قاعدے کی بناء پر جس کو ہم نے ہر میں ذکر کیا ہو واللہ اعلم۔

۷۔ حیا زت۔ یہ ہمارے نزدیک ہے پس مشاعہ پر قبضہ صحیح نہیں جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ  
حیا زت شرط نہیں لہذا مشاعہ پر قبضہ صحیح ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شیوع نہ تو راسن  
کے حکم میں فادح ہوتا ہے اور نہ ہی اس کی شرطیں۔ پس یہ جو از راسن کے مانع نہیں اس بات پر  
دلیل اس طرح ہے کہ راسن کا حکم ان کے نزدیک یہ ہے کہ مرتہن مرہون کی بیع اور اس کی قیمت میں سے  
اپنے دین کے اسیۃ عاد کا زیادہ مقدار ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ اور شیوع جو از بیع کے مانع  
نہیں اور راسن کی شرط جو کہ قبضہ ہے نصف شائع میں اس طرح ممکن ہے کہ کل کا تحلیل کر دیا جائے  
ہماری دلیل یہ ہے کہ تنہا نصف شائع پر قبضہ متصور نہیں اور نصف آخر مرہون نہیں پس اس  
پر قبضہ صحیح نہیں۔ اور برابر ہے کہ مشاعہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو نہ متعلق میں مانع قصود میں مشاعہ

میں قبضے کے حقیق ثابت ہونے کے مانع ہے برخلاف ہر کے کہ اس میں ناقابل تقسیم مشاع میں شیوع جواز کے مانع نہیں۔ کیونکہ ہر میں مانع ضمان تقسیم ہے جیسا کہ ہم نے کتاب البیہ میں ذکر کیا ہے۔ اور یہ قابل تقسیم کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور برابر ہے کہ ہر کسی اجنبی کے پاس رکھا یا ہو یا اپنے شریک کے پاس جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اور برابر ہے کہ شیوع عقد کے متعارف ہوا بعد میں جاری ہوا ہو یا ظاہر روایت کے مطابق ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ عقد پر جاری ہونے والا شیوع عقد کی صحت کی بھارت کے مانع نہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جب کوئی شئی رہن رکھا فی اور مرتین یا مال کو مسلط کر دیا کر میسے چا فروخت کرے متفرق یا مجتمع اور وہ اس کے نصف حصہ کو فروخت کر دے۔ یا رہن کے بعض حصے میں درآمد کیا کہ وہ حصہ شائع ہوا حقیقاً مکمل آئے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے حالت بقا کو حالت ابتدا پر قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ بقا و ابتدا کے حکم کے مقابلے میں سہل تر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر شریعت نے بہت سے احکام میں طاری ہونے والے متعارف کے مابین فرق کیا ہے مثلاً طاری ہونے والی عدت اور طاری ہونے والی فرار غلام کا، وغیرہ۔ پس ابتدا کے عقد میں حیات کا شرط ہونا عقد کی صحت پر بقا و حیات کی شرط ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ متعارف میں مانع شیوع کا نصف شائع میں قبضے کے تحقق سے مانع ہوتا ہے۔ اور یہ معنی طاری ہونے والے شیوع بھی موجو رہے لہذا یہ صحت کی نقاد کے مانع ہوگا۔

دو شخصوں نے اپنے ذمے ایک شخص کے دین کی بنا پر اس کے پاس ایک غلام رہن کے طور پر رکھا یا تو جائز ہے۔ اور پورا غلام کل دین کے مقابلے میں ہوگا یا نہ ہوگا کہ وہ کل دین وصول ہونے تک غلام کو روک رکھے۔ جب ان میں سے کوئی اپنا دین ادا کر دے تو اس کو رہن میں سے اپنا حصہ لینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے ذمے دین کے مقابلے میں پورا غلام رہن رکھا یا ہے اس کا نصف نہیں۔ اگرچہ غلام میں سے دونوں کا ملوک نصف نصف ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صحت رہن کے لیے مرہون کا رہن کی ملکیت ہونا شرط نہیں ہے اس لیے کہ دوسرے کے مال کو اس کی اجازت سے رہن رکھنا ناجائز ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور دونوں میں سے کسی کو سودے کے طور پر رہن رکھنا دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے اجازت دینے کی دلیل ہے۔ پس کل غلام کل دین کے مقابلے میں رہن ہوگا لہذا یہ حال نہیں ہے کیونکہ رہن جس (روکنا، ہوتا ہے اور یہ بات متفقہ نہیں ہے کہ ایک غلام کل دین کے مقابلے میں محسوس ہو۔ پس یہ شائع کا رہن نہیں ہوگا لہذا ناجائز ہوگا۔ اور دونوں میں سے کسی کو بھی اپنے ذمے دین کی ادائیگی کے بعد غلام میں سے اپنا حصہ لینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ کل غلام کل دین کے مقابلے میں مرہون ہے۔ تو جب تک دین کا کچھ حصہ بھی باقی ہے جس کا استحقاق باقی رہے گا۔

اسی طرح ایک شخص دو شخصوں کے پاس ان کے اپنے ذمے دین کے مقابلے میں رہن رکھنا ہے

خواہ ان دونوں کے درمیان شرکت ہو یا نہ ہو تو جائز ہے۔ اور جب راہن ان میں سے ایک کا رہن ادا کرنے تو اس کو رہن میں سے کچھ حصہ واپس لینے کا حق نہ ہو گا کیونکہ اس نے اس غلام کو دونوں میں سے ہر ایک کے مقابلے میں رہن رکھا یا ہے اور پہلے غلام دونوں میں سے ہر ایک کے دین کے مقابلے میں رہن بن سکتا ہے اس طرح گویا کہ اس کے ساتھ کوئی اور نہیں ہے بوجہ مذکورہ یہ برخلاف ہے دو شخصوں کو یہ کہنے کے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے تابع کے مطابق وہ جائز نہیں کیونکہ ہمیں تمکین ہوتی ہے اور تمکین کی کمال دو میں سے ہر ایک شخص کو تمکین حاصل ہوتی ہے اور تمکین اور عقیدہ شخص اپنے تصرف و عمل میں امر محال کا قصد نہیں کرتا۔ رہن تو وہ جس ہوتا ہے اور شی واحد کو دو میں سے ہر دین کے مقابلے میں مجبوس کرنے میں کوئی محال لازم نہیں تھا۔ پس یہ دونوں صورتوں کے درمیان فرق ہے۔ البتہ رہن اگرچہ دونوں میں سے ہر دین کے مقابلے میں مجبوس ہوتا ہے لیکن وہ دونوں میں سے ہر ایک کے مقابلے میں ان کے درمیان تناسب سے معصوم ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت دونوں دین پر منقسم ہوگی پس ہر دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا کیونکہ رہن کی ہلاکت کے وقت مرتن رہن کی مابیت کے بقدر دین کو وصول کرنے والا بن جاتا ہے۔ اور رہن دونوں دیون کی وصولی کے لیے پورا نہیں ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں لہذا رہن کی قیمت کو دونوں پر تقسیم کیا جائے گا پس ہر ایک میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا۔

اسی پر مبیع کو روک لینے کا مسئلہ نکلتا ہے مثلاً دو شخصوں نے ایک سے کوئی شی خریدی پھر ان میں سے ایک نے اپنے حصے کا شی یاد کر کے مطلقاً کو حق نہ ہو گا کہ مبیع میں سے کچھ لے سکے اور باقی کو حق نہ ہو گا۔

جب تک وہ دوسرے کے ذمے جو من ہے وہ وصول نہ کر سکے کل مبیع کو روکے رکھے کیونکہ کل مبیع کل مبیع کے مقابلے میں مجبوس ہوتا ہے وجہ تمکین کا ایک حصہ بھی باقی ہے کل مبیع کو مجبوس رکھے گا استحقاق باقی ہے۔

اگر کسی مکان کا کوئی حصہ عین محروم رہن رکھا یا تو جائز ہے شیوع نہ ہونے کی بنا پر۔

اسی کا عدد ہے رہن پر دین کی زیادتی کا مسئلہ نکلتا ہے کہ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ بلکہ کلام زیادات میں ہے کہ اس کی چار قسمیں ہیں۔

۱۔ زیادتی رہن :- یہ رہن کی نمو ہے مثلاً بچہ، دودھ پھل اون اور ہر وہ چیز جو رہن سے متولد ہو یا اس سے متولد کے حکم میں ہو مثلاً فوت ہونے والے جزر کا بدلہ ہو یا جو جزر کے حکم میں ہو جیسے ارش و عطر۔

۲۔ اصل رہن پر زیادتی رہن :- مثلاً قین کے مقابلے میں باندی رہن رکھائی پھر اسی دین کے مقابلے میں کوئی باندی وغیرہ بطور رہن کے زیاد کر دی۔

۳۔ رہن کے نمو پر زیادتی رہن :- مثلاً دین کے بدلے باندی رہن میں رکھائی۔ اس باندی نے بچہ یا سپردہ باندی مگر مٹی پھر راہن نے بچے پر مزید رہن رکھا یا۔

۴۔ رہن پر دین کی زیادتی :- مثلاً ایک غلام ہزار روپے کے مقابلے میں رہن رکھا یا پھر راہن نے دین سے ہزار اور قرض لے لیے اس شرط پر کہ وہی غلام پچھلے ہزار اور زائد دونوں کے مقابلے میں رہن ہوگا۔

یہ زیادتی نہیں تو وہ ہمارے نزدیک رہن ہوتی ہے باقی منی کو اصل کا حکم اس میں ثابت ہوتا ہے اور وہ حکم ہے

لہذا ہم کے طریقے سے جس کا استحقاق، شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ سرے سے مرہون نہیں۔ یہ مسئلہ رہن کے حکم کے بیان میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

زیادتی رہن از روئے استسنان جائز ہے جب کہ قیاس کی رو سے جائز نہیں ہو کر زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ یہ اختلاف یہی ہے اس اختلاف پر جو ثمن اور مشن میں زیادتی میں ہے۔ یہ مسئلہ کتاب البیوع میں گزر چکا ہے۔

رہی اصل کی ہلاکت کے بعد نور میں ہر زیادتی رہن تو یہ موقوف رہے گی۔ اگر رہن چھڑنے تک بچ باقی رہے تو زیادتی جائز ہوگی اور اگر ہلاک ہو گیا تو جائز نہیں۔ کیونکہ جب وہ ہلاک ہو گیا تو ظاہر ہو گیا کہ زیادتی دین کے ساتھ ہونے کے بعد حاصل ہوئی تھی۔ حالانکہ زیادتی کی صحت کے لیے دین کا قائم ہونا شرط ہے۔

رہی رہن پر دین کی زیادتی تو اس میں وہ اختلاف ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہن کے باب میں دین ایسا ہی ہے جیسے بیع کے باب میں ثمن اس دلیل سے کہ رہن صحیح نہیں ہوتا مگر دین کے مقابلے میں بیسے کہ صحیح صحیح نہیں ہوتی مگر ثمن کے ساتھ۔ پھر بیع میں ثمن اور مشن دونوں میں زیادتی جائز ہے پس ایسے ہی رہن اور دین دونوں میں زیادتی جائز ہے۔ بیع اور دین دونوں ابواب کے مابین وجہ جامع یہ ہے کہ ہمارے نزدیک زیادتی کا الحاق اصل عقد کے ساتھ ہوتا ہے کہ یا کہ عقد اصل اور زائد دونوں پر واقع ہوا ہے۔ پس یہ ایسے ہو گا کہ یا رہن نے ابتدا رہی میں دین اصل اور دین زائد کے مقابلے میں غلام رہن رکھا یا اور وہ جائز ہے تو ایسے ہی رہی جائز ہوگا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ زیادتی اگر صحیح ہے تو اس نے رہن میں شیوع کا ایجاب کیا ہے اور یہ چیز رہن کی صحت کے مانع ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر رہن صحیح ہوتا تو بعض غلام یعنی غلام کا کچھ حصہ، اس کے مقابلے میں ہوتا تو پھر یا تو وہ حصہ متبادل زیادتی کے ہوتا تو باوجود اول کے ساتھ مشغول ہونے کے اور یا وہ اول سے فارغ ہو کر زیادتی کے ساتھ مشغول ہوا۔ ثن اول کی کوئی صورت نہیں ہے وہ جو کسی شئی کے ساتھ مشغول ہو اس میں دوسری شئی کے ساتھ مشغول ہونے کا احتمال نہیں ہوتا۔ چنانچہ کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ اس نے غلام کے کچھ حصے کو دین کے مقابلے میں رہن رکھا یا جو کہ رہن مشاع ہے پس جائز نہ ہوگا۔ جب کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ایک غلام کو دو مختلف دیوں کے مقابلے میں رہن رکھائے کہ ہر ایک غلام کے کچھ حصے کے مقابلے میں ہو۔ اصل رہن پر نہ زیادتی رہن کا معاملہ اس کے برخلاف ہے کیونکہ اس میں زیادتی رہن کے لیے شائع ہونے کا باعث بنتی بلکہ دین کے شیوع کا باعث بنتی ہے کیونکہ زیادتی سے پیشتر غلام کل دین کے مقابلے میں تھا اور زیادتی کے بعد کل غلام بعض دین کے مقابلے میں ہوا اور زیادتی باقی بعض حصے کے مقابلے میں ہوئی پس شیوع کا تعلق دین سے ہوگا نہ کہ رہن سے۔ اور دین میں شیوع رہن کی صحت کے مانع نہیں جب کہ رہن میں شیوع اس صحت کے مانع ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ اگر ایک غلام نصف دین کے مقابلے میں رہن



رکھیا تو جائز ہے اور اگر نصف غلام دین کے مقابلے میں رہن رکھیا تو جائز نہیں۔ اسی وجہ سے دونوں زیادتیوں کا حکم مختلف ہے۔

اگر کسی مشاع چیز کو مرحوم بنایا پھر اس کو تقسیم کیا اور مرحوم کے سپرد کردیا تو جائز ہے کیونکہ حقیقت میں عقد تقسیم اور تقسیم کے بعد تسلیم پر موقوف تھا۔ تو جب یہ پایا گیا تو نفاذ سے مانع زائل ہو گیا پس عقد کا نفاذ ہوگا۔

۳۰۔ مرحوم غیر مرحوم سے فارغ ہو۔ پس اگر اس کے ساتھ مشغول ہو مثلاً مکان رہن رکھیا یا جس میں راہن کا سامان ہے اور مکان سپرد کر دیا یا مکان بعد اس میں سامان کے سپرد کر دیا یا باؤں کی گونہ رہن رکھائے علاوہ اس کے جو ان میں ہے اور گونہ سپرد کر لے یا گونہ بعد منظر و فب کے سپرد کر دیے تو جائز نہیں کیونکہ قبضے کا مطلب ہے وہ تخلیہ جو تصرف پر قدرت دینے والا ہو اور یہ شغل کے ساتھ حاجت نہیں ہوگا۔ اور اگر راہن مکان میں سے سامان نکال لے اور پھر اس کو فارغ کر کے سپرد کر دے تو جائز ہے اور قبضے کی حالت کو دیکھا جاتا ہے عقد کی حالت کو نہیں دیکھا جاتا چونکہ مانع شغل ہے جو زائل ہو گیا پس عقد نافذ ہوگا جیسا کہ رہن مشاع میں ہوتا ہے۔

اگر مکان میں رکھا ہو سامان رہن رکھیا مکان نہیں اور مرحوم اور مکان کے درمیان تخلیہ کر دیا تو جائز ہے برخلاف اس صورت کے جب مکان میں موجود سامان کے علاوہ صرف مکان رہن رکھیا (کہ وہ جائز نہیں ہوگا) کیونکہ مکان سامان کے ساتھ مشغول ہے ہاں سامان کو وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا پس سامان پر قبضہ صحیح ہوگا اور مکان پر قبضہ صحیح نہ ہوگا۔

اگر مکان اور مکان میں موجود سامان کو ایک ہی معاملے میں رہن بنایا اور مرتین اور ان دونوں مبیعہ مرحوم کے درمیان تخلیہ کر دیا جب کہ وہ راہن (گھر سے باہر) تو دونوں میں رہن جائز ہے کیونکہ اس نے کل کو رہن بنایا اور کل کو تسلیم کیا اور دونوں ہی کی تسلیم صحیح ہوئی۔ اور اگر معاملے میں دونوں میں تفویض کرنا مثلاً پہلے ایک چیز رہن رکھا تا پھر دوسری چیز رہن رکھا تا تو اگر دونوں کی تسلیم اکٹھی ہو تو دونوں میں رہن صحیح ہوگا۔ جہاں تک سامان کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ سامان مکان کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا۔ ہاں مکان تو اس میں مانع ہوتا ہے شغل اور وجہ زائل ہو چکا۔

اور اگر تفویض کی بائیں طور کر ان میں سے ایک رہن بنایا اور تسلیم کیا پھر دوسری شئی کو رہن بنایا اور تسلیم کیا تو مکان میں رہن جائز نہ ہوگا البتہ سامان میں جائز ہوگا البتہ سامان میں رہن کو مقدم کیا ہو یا مؤخر کیا ہو برخلاف یہ کہ اس میں ترتیب کی رعایت کی جاتی ہے اگر مکان کے سب کو مقدم کرے تو مکمل میں یہ جائز نہ ہوگا البتہ سامان میں جائز ہوگا جیسے رہن میں ہوتا ہے اور اگر سامان کے سب کو مقدم کر دے تو دونوں کا وجہ جائز ہوگا۔ سامان میں تو اس لیے کہ وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں اور مکان میں اس لیے کہ اگرچہ وہ قبضے کے وقت مشغول ہے لیکن مشغولیت ایسے سامان کے ساتھ ہے جو موجب لہ کی ملکیت

۱۔ وہ قبضہ جاری کے ہاؤں یا جوں وغیرہ بنا چاہوں یا میلوں وغیرہ پر بند سے بھر کر لاوا ہا ہا ہے۔

ہے پس یہ قبضے کی صحت کے مانع نہ ہوگی۔ جب کہ رہن کے مسئلے میں مکان ایسے سامان کے ساتھ مشغول ہے جو رہن کی ملکیت ہے پس یہ مشغولیت قبضے کی صحت کے مانع نہ ہوگی۔ پس یہ دونوں کے درمیان فرق ہے۔

اگر مکان اور مکان میں موجود سامان رہن اور مرمتی دونوں مکان کے اندر رہن اور رہن نے کہا کہ میں نے یہ مکان تجھے تسلیم کیا تو یہ تسلیم صحیح نہ ہوگی یہاں تک کہ رہن مکان سے نکل جائے۔ پھر تسلیم کرے کیونکہ تسلیم کا معنی جو کہ غلبہ ہے رہن کے مکان میں ہوتے ہوئے پایا نہیں جاتا۔ لہذا مکان میں سے نکلنے کے بعد تسلیم جدید ضروری ہوگی۔

جانور کے اور سامان لدا ہوا ہو اور علاوہ سامان کے جانور کو رہن رکھا یا تو رہن پورا نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس پر سے سامان اتار دے اور پھر جانور مرمتی کو تسلیم کرے۔ اور اگر علاوہ جانور کے سامان کو رہن بنایا اور جانور مرمتی کو دے دیا تو سامان میں رہن تمام ہوگا کیونکہ جانور سامان کے ساتھ مشغول ہوتا ہے۔ رہا سامان تو وہ جانور کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا۔ یہ ایسے ہے جیسے مکان میں سامان ہوا اور علاوہ سامان کے مکان رہن رکھائے اور علاوہ مکان کے سامان رہن رکھائے۔

جانور پر زمین جو یا اس کے منہ میں لگام ہو یا اس کے سر میں رسی ہو ان میں سے کوئی بھی رہن رکھائی اور لگام زمین و رسی سمیت جانور مرمتی کو دے دیا تو یہ رہن نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس کو جانور کے منہ وغیرہ سے نکال لے پھر تسلیم کرے۔ مکان میں سامان رہن رکھانے کی صورت میں حکم اس کے مخالف ہے کیونکہ زمین وغیرہ جانور کے توابع میں سے ہوتی ہے پس علاوہ جانور کے اس کا رہن رکھنا صحیح نہیں جیسا کہ علاوہ درخت کے پھل کا رہن رکھنا صحیح نہیں ہوتا برخلاف سامان کے کہ وہ مکان کا تابع نہیں ہوتا اسی لیے فقہاء نے کہا کہ اگر ایسے جانور کو رہن رکھا یا جس پر زمین یا لگام ہو تو وہ زمین وغیرہ بھی تابع ہونے کے حکم کی بنا پر رہن میں شامل ہوگی۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر باندی رہن رکھائی اور اس کے حمل کو متاثر کیا یا جانور کو رکھایا اور اس کے حمل کو متاثر کیا تو نہ اشتنا صحیح ہوگا اور نہ ہی عقد صحیح ہوگا۔ اشتنا کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ جائز ہوتا تو مرہون غیر مرہون کے ساتھ مشغول ہوتا۔ عقد کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حمل کا اشتنا دہ بن کر شرط فاسد کے ہے اور اشتنا بیع کے برخلاف ہے کہ رہن شرط فاسدہ سے باطل ہو جاتا ہے۔

اگر اپنی باندی کے حمل کو آزاد کر دیا پھر ان کو رہن رکھایا یا اس کے حمل کو مدبر بنایا پھر ان کو رہن رکھایا تو اس میں وہی کلام ہے جو بہرہ میں ہے اور نہ ہی میں کلام گزر چکا ہے۔

۴۔ مرہون غیر مرہون سے جدا ہوا متین ہو۔ پس اگر مرہون غیر مرہون کے ساتھ منقول اور غیر متنازع ہو تو مرہون پر قبضہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ تنہا مرہون پر قبضہ ممکن نہیں حالانکہ جو مرہون کے ساتھ منقول ہے وہ مرہون نہیں ہے پس یہ رہن مشاع کے مشابہ ہوگا۔

اس قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر علاوہ عمارت کے زمین رہن رکھائی یا علاوہ کھیتی و درخت

کے زمین رہن رکھائی یا علاوہ زمین کے کھیتی و درخت رہن رکھائے یا علاوہ پھل کے درخت رہن رکھائے یا درخت کے پھل رہن رکھائے تو یہ جائز نہیں خواہ مرہون کی تسلیم کل (یعنی دونوں) کے تحلیف کے ساتھ ہو یا نہیں کیونکہ مرہون غیر مرہون کے ساتھ متصل ہے اور یہ اتصال قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر پھل اتار لیا یا کھیتی کاٹ لی اور جبہ احوال میں تسلیم کیا تو جائز ہے کیونکہ نفاذ سے مانع امر زائل ہو چکا ہے۔

اگر دونوں کو عقد رہن میں جمع کیا اور دونوں کو مرہون بنایا اور تسلیم متفرق طور پر کیا تو جائز ہے۔

اگر عقد (معاملہ) میں تفریق کی باطن طور رکھیتی رہن بنائی یا زمین رہن بنائی یا پہلے زمین پھر کھیتی رہن بنائی تو دیکھا جائے گا اگر تسلیم دونوں کی اکٹھے کی تو دونوں میں رہن جائز ہے اور اگر دونوں کی تسلیم علیحدہ علیحدہ کی تو دونوں میں رہن جائز نہ ہوگا خواہ مقدم کیا ہو یا مؤخر کیا ہو۔ برخلاف پہلی فصل کے کیونکہ دونوں فصلوں میں مانع مختلف ہے۔ اس فصل میں قبضے کی صحت سے مانع اتصال ہے جو مختلف نہیں ہوتا جب کہ فصل اول میں قبضے کی صحت سے مانع شغل ہے جو مختلف ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اپنا نصف مکان شارع حالت میں ایک شخص کو رہن میں دینے کا معاملہ کیا اور وہ اس کو سپرد نہیں کیا بیان تک کہ باقی نصف کا بھی اسی شخص کے ہاتھ رہن کا معاملہ کیا اور پھر کل مکان کی تسلیم کی تو یہ جائز ہے۔ اور اگر نصف میں رہن کا معاملہ کیا اور وہ سپرد کر دیا پھر باقی نصف میں رہن کا معاملہ کیا اور وہ سپرد کیا تو جائز نہیں۔ ایسے ہی یہ معاملہ ہے۔

اس قاعدے پر اگر بھیڑ کی پشت پر اون میں علاوہ بھیڑ کے رہن کا معاملہ کیا تو یہ جائز نہیں کیونکہ مرہون غیر مرہون کے ساتھ متصل ہے اور یہ امر قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر اون کاٹ لے اور سپرد کر دے تو جائز ہے کیونکہ مانع زائل ہو چکا۔

اسی قاعدہ پر مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ اگر باغ پر سامان ہوا اور بغیر سامان کے باغ پر رہن میں دے تو جائز نہیں اور اگر سامان اس باغ پر دے تو اسے اور باغ کو غدار کے لئے تجارت ہے جو منکرہ بظراف اس صورت کے کہ اپنی باندی کے محل یا اپنے چوپائے کے محل یا اس کے متن میں دودھ کو رہن رکھا یا یا دودھ میں گھی یا بیج میں تیل یا زیتون میں روغن یا گندم میں آٹے کو رہن رکھا یا تو یہ باطل ہے اگرچہ راہن نے قرعہ کو ولادت کے وقت بچے پر یا دیگر اشیاء پر ان کے نکلنے کے وقت — کو قبضہ کرنے پر تسلط دے، یا ہو کہ منکر بیان عقد سر سے متفق ہی نہیں ہو ابو بکر کے معدوم ہونے کے اور اس کے معدوم ہونے کے بعد جب تک کہ وہ معدوم کی طرف مصاف ہے اسی لئے وہ بیع جو ان اشیاء کی طرف مصاف ہو اس کا انعقاد نہیں ہوتا تو ایسے ہی رہن ہے جب کہ پہلی صورت میں عقد منقطع بنا ہے۔ اس کا نفاذ موقوف ہوتا ہے فصل (بعد کرنے) و تمیز کے ساتھ تسلیم کی صحت پر توجہ دہ پائی گئی تو مانع زائل ہو گیا۔

اگر درخت کو بعد زمین سے اس کی جڑوں کے رہن رکھایا تو جائز ہے کیونکہ اس پر قبضہ ممکن ہے درخت رہن رکھایا جس پر پھل پڑے لیکن ان کا ذکر نہیں کیا تو پھل بھی رہن میں داخل ہوں گے۔ برخلاف بیج کے کہ بغیر ذکر کے پھل درخت کی بیج میں شامل نہیں ہوگا کیونکہ مسئلہ رہن میں رہن کی تصحیح کا ارادہ کیا گیا ہے اور رہن بغیر قبضے کے صحیح نہیں ہوتا اور قبضہ صحیح نہ ہوگا جب تک مرہون کے ساتھ متصل شی رہن میں داخل نہ ہو۔ پس عقد رہن کی تصحیح کی بناء پر پھل درخت کے رہن میں شامل ہوگا۔ بیج کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ پھل کے شامل ہونے بغیر بھی درخت کی بیج صحیح ہے اور تصحیح کے لیے پھل کو شامل کرنے کی ضرورت نہیں۔

اگر کہا میں نے یہ مکان یا یہ زمین یا یہ باغ رہن رکھایا اور کلام مطلق کیا اور کسی شی کی تخصیص نہیں کی تو اس میں عمارت اور درختوں میں سے ہر وہ چیز داخل ہوگی جو اس کے ساتھ متصل ہوگی کیونکہ یہ بیج میں بھی داخل ہوتی ہے حالانکہ صحت بیج کی شرائط میں سے قبضہ نہیں ہے تو رہن میں اس کا داخل ہونا اولیٰ ہوگا البتہ کبھی تو داخل ہوتے ہیں بیج میں نہیں جس کی وجہ ہم بیان کرچکے ہیں برخلاف سامان کے کہ وہ مکان کے رہن میں داخل نہیں ہوگا۔ پھل درخت کے رہن میں داخل ہوگا کیونکہ پھل درخت کے تابع ہوتا ہے جب کہ سامان مکان کے تابع نہیں ہوتا۔

رہن کے صحیح ہونے کے بعد اگر مرہون کے کچھ حصے میں استحقاق نکل آئے تو باقی کو دیکھا جائے گا۔ اگر استحقاق کے بعد باقی ایسا ہے کہ جس کو ابتداء میں رہن رکھنا جائز ہو تو اس میں رہن قائم ہوگا اور اگر ایسا ہو کہ ابتداء اس کو رہن میں رکھنا ناجائز ہو تو کل میں رہن میں ہو جائے گا کیونکہ جب اس کے کچھ حصے میں استحقاق نکل آیا تو ظاہر ہو گیا کہ جس حصے میں استحقاق نکلا اتنے حصے میں عقد صحیح نہیں ہوا اور یہ کہ رہن کا وقوع صرف باقی میں ہوا ہے گویا کہ راہن نے ابتداء سے ہی صرف اسی قدر رہن رکھایا تھا پس اس کو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ ابتداء رہن کے لیے عمل بن سکتا ہے تو اس میں رہن باقی رہے گا ورنہ کل میں فاسد ہو جائے گا جیسا کہ اگر وہ اتنی ہی مقدار ابتداء رہن رکھنا البتہ جب رہن صرف اس میں باقی رہ گیا تو (دین میں) اپنے حصے کے بقدر باقی رہے گا یا تک کہ اگر باقی (رہن) ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت دین میں حصے اس کے حصے کے بقدر ہوگی اگرچہ اس کی قیمت کل دین کے مساوی ہو۔ اور کل پورا دین ختم نہ ہوگا۔ اور اگر باقی کو ابتداء رہن رکھائے اور اس کی قیمت کل دین کے مساوی ہو پھر باقی ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت کل دین کے مقابلے میں ہوگی۔

اگر تم چاہو تو حیازت کو علیحدہ شرط بنا لو اور مشاع کی تحریج اس قاعدے پر کہ لو کیونکہ مشاع ایسا مرہون ہوگا جو ایسے کے ساتھ متصل ہوگا کہ حقیقت میں غیر مرہون ہے۔ پس مشاع کی تحریج اس قاعدے پر صحیح ہوگی۔ اس بات کو سمجھ لو۔

۵۔ قبضہ کرنے کی اہلیت: یہ عقل ہے کیونکہ اسی سے رکن ہو کہ ایجاب و قبول ہے کی اہلیت ثابت ہوتی ہے تو اس سے اہلیت شرط کا ثابت ہونا اولیٰ ہے۔

## قبضے کی تفسیر۔

قبضہ عبارت ہے تحلی سے اور وہ قبضہ ثابت کرنے پر قدرت پانا ہے۔ یہ سوانح کے ارتفاع سے ہوتا ہے اور ارتفاع راہن کے مرہون اور مرتن کے درمیان کرنے سے ہوتا ہے۔ جب یہ بات حاصل ہو جائے تو راہن تسلیم کرنے والا بن جاتا ہے۔ یہ ظاہر روایت کا جواب ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ تحلی کے ساتھ نقل و تحویل بھی شرط ہے اور جب تک یہ نہ پایا جائے مرتن قابض نہیں بنتا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ رہن کی محنت کے لیے شرط ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے فرھان مقبوضہ پس رہن ہے قبضہ کیا ہوا، اور مطلق قبض سے مراد قبضہ حقیقی ہوتا ہے اور اس کا حقیقی بغیر نقل کے نہیں ہوتا۔ رہی تحلی تو حکم کے اعتبار سے قبضہ ہے حقیقت کے اعتبار سے نہیں پس اس پر اکتفاء نہ ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ عرف و شرع میں بغیر نقل و تحویل کے تحلی ہی قبضہ ہے۔ چنانکہ عرف کا تعلق ہے تو اس وجہ سے کہ قبضہ ایسی اشیاء میں وارد ہوتا ہے جو نقل و تحویل کے قابل نہیں ہوتیں مثلاً مکان و زمین۔ کہا جاتا ہے کہ یہ زمین یا رہتی یا ولایت فلاں شخص کے قبضے میں ہے تو اس سے صرف تحلی ہی سمجھ میں آتی ہے جو کہ تصرف پر قدرت کو کہتے ہیں۔ رہی شرح تو بیع کے باب میں بغیر نقل و تحویل کے صرف تحلی کو بالا جمار قبضہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ بغیر نقل و تحویل کے تحلی ہی از روئے حقیقت و شریعت قبضہ ہے۔ پس اس پر اکتفاء ہوگا۔

## قبضے کی انواع

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ قبضے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم امالت کے طریق سے اور دوسری قسم نیابت کے طریق سے۔

امالت کے طریق سے قبضہ یہ ہے کہ آدمی خود اپنے لیے قبضہ کرے۔

نیابت کے طریق سے قبضے کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک قسم کا تعلق قابض سے ہے (۲) دوسری قسم کا تعلق نفس قبضہ سے ہے۔

نیابت کے طریق سے قبضے کی وہ قسم جس کا تعلق قابض سے ہے وہ یہ ہے کہ شلاً باپ اور وصی کا بچے کی جانب سے قبضہ کرنا ہے۔ اسی طرح عادل کا قبضہ مرتن کے قبضے کے قائم مقام ہوتا ہے بیان تک کہ اگر مرہون عادل کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت مرتن پر عصب ہوگی کیونکہ نفس قبضہ ان امور سے ہے جن میں نیابت کا احتمال ہوتا ہے۔ نیز رہی پر قبضہ قبضہ استیفاء دین ہوئے اور استیفاء دین میں نیابت چل سکتی ہے۔

نیابت کے طریق سے قبضے کی وہ قسم جس کا تعلق نفس قبضہ سے ہے تو وہ یہ ہے کہ جب عقد کے وقت مرہون مقبوض ہو تو کیا یہ رہن پر قبضہ کرنے کے قائم مقام ہوگا۔ اس بارے میں علامہ وہ ہے جو ہم کتاب البیوع اور کتاب الہب میں ذکر کر چکے ہیں کہ دونوں قبضے جب ایک جنس ہوں تو ایک قبضہ دوسرے کا نائب بن جاتا ہے اور جب دونوں مختلف ہوں تو اعلیٰ ادنیٰ کا نائب بن جاتا ہے اس

قاعدے کی فقہ اور فروع ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر تم چاہو تو جہازت - فراغت اور تیز کو نفص عقد کی شرائط میں سے کر لو اور کوہ کو صحت عقد کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مرہون محو (جمع کیا ہوا اکٹھا) ہو۔ اور اس پر تم مشاع کی بنا کرو۔ اور چاہو تو یوں کو کہ صحت عقد کی شرائط میں سے ایک ہمارے نزدیک دوام قبضہ ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور اس پر تم مشاع کو مٹنی کرو۔ اس شرط کے اثبات کے لیے ہمارے پاس دو دلیل ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد فرہان مقبوضۃ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے خبر دی کہ مرہون مقبوض ہوتا ہے یہ خبر اس بات کی متقنی ہے کہ جب تک وہ مرہون ہو وہ مقبوض ہو کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا خبر دینا غلف کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور شیوع دوام قبضہ کے ماننے سے پس یہ صحت رہن کے ماننے ہوگا۔

(ب) اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کو رہن کہا۔ اسی طرح اس کو لغت و شریعت کے عرف میں رہن کہا جاتا ہے۔ اور لغت میں رہن جس کو کہتے ہیں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کل نفس بما کسبت رھینۃ رہن شخص اپنے اعمال کے بدلے میں مجبوس ہو گا یعنی اپنے کسب کے ساتھ مجبوس ہے تو اس کا تقاضا ہے کہ جب تک وہ مرہون ہو وہ مجبوس ہو۔ جب کہ شیوع دوام جس کے ماننے سے پس جواز رہن کے ماننے ہوگا۔ مرہون کا قابل تقسیم ہونا نہ ہونا برابر ہے کیونکہ شیوع دونوں ہی میں عین کے دوام کے ماننے ہوتا ہے۔ اسی طرح ظاہر روایت کے مطابق۔ فیصحا خواہ متعارن ہو یا طاری ہو برابر ہے کیونکہ یہ دونوں ہی دوام قبضہ کے ماننے ہیں۔ ایسے ہی رہن خواہ اجنبی کے ہاتھ ہو یا اپنے شریک کے ہاتھ برابر ہے کیونکہ اگر ہر جائز ہو تو شریک اس کا جس ایک دن ملکیت کے حکم کی بنا پر کسے گا اور ایک دن رہن کے حکم کی بنا پر پس قبضہ اور جس کی ہمت مختلف ہوگی لہذا معنی کے اعتبار سے قبضہ جس دائمی نہ ہوگا اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ رہن نے ایک دن رہن رکھا یا اور ایک دن نہیں۔ اور یہ جائز نہیں۔

اسی پر مسئلہ نکلتا ہے ایسی فنی کے رہن کا جو ایسے عین کے ساتھ متصل ہو جو مرہون نہ ہو کیونکہ غیر مرہون عین کا مرہون عین کے ساتھ اتصال مرہون پر قبضہ کے دوام کے ماننے سے محالانکہ وہ جواز رہن کی شرط ہے۔

۶۔ غیر مرہون سے فارغ ہو۔

۷۔ غیر مرہون سے متصل (جدا) اور مینہ ہو۔

ان دونوں شرائط میں سے ہر ایک پر ان مسائل کی تخریج ہوتی ہے جن کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ مرہون سے متعلق شرائط کی چند انواع ہیں۔

۱۔ وہ مضمون ہو۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں اول ضمان کے اصل شرط ہونے کے بارے میں دوم مضمون کی صفت کے بارے میں۔

اول: یعنی اصل خزان۔ مروجہ کائنات کے ساتھ مضمون ہونا جواز رہن کی شرط ہے کیونکہ ہمارے نزدیک مروجہ بایں معنی مضمون ہونا ہے کہ مروجہ کی ہلاکت کے وقت واجب (دین) ساقط ہو جاتا ہے یا وہ استیفاء واجب کے معنی میں ہوتا ہے مضمون سے ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ راجح کے ذمے واجب التسلیم (تسلیم) سپرد کرنا ہے مضمون کی دو قسمیں ہیں دین اور عین جہاں تک دین کا تعلق ہے تو اس کے مقابلے میں رہن رکھنا جائز ہے خواہ دین کی سبب سے ہونے لگا اختلاف غضب اور بیع وغیرہ کیونکہ دیون تمام کے تمام واجب ہوتے ہیں باوجود اپنے وجوب کے اسباب میں اختلاف کے۔ پس ان کے مقابلے میں رہن مضمون کے مقابلے میں رہن ہونا چاہیے۔ خواہ یہ ان اشیاء میں سے جو جن میں فتنے سے مستثنیٰ استبدال کا احتمال ہوتا ہے یا ان میں سے جو جن میں یہ احتمال نہیں ہوتا۔ جیسے بیع سلم کا اس المال اور بدل صرف اور مسلم فیہ۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ان دیون کے مقابلے میں رہن جائز نہیں۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہن کی ہلاکت کے وقت استبدال کے طریقے پر دین کے سقوط کا مطلب یہ ہے کہ خاص دین بدل بن جاتا ہے دین کے لیکن استیفاء کے طریقے سے نہیں کیونکہ استیفاء کا تحقق صرف یکجہنیت کی صورت میں ہوتا ہے جب کہ رہن اور دین عام طور پر دو مختلف جنس ہوتے ہیں پس سقوط کا قول بطریق استیفاء نہیں ہوگا لہذا امتیاز ہوا کہ سقوط استبدال کے طریق پر ہو۔ لہذا جواز رہن مختص ہوگا ایسی شئی کے ساتھ جو استبدال کا احتمال رکھتی ہو۔ اور ان دیون کا جیسے استبدال جائز نہیں ایسے ہی رہن بھی جائز نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سقوط (دین) استیفاء کے طریق پر ہے جیسا کہ ایسی شئی کے حکم کے ضمن میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے اور ان دیون کا استیفاء ممکن ہے۔ رہا زفر رحمہ اللہ کا قول کہ استیفاء یکجہنیت کا تقاضا کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ممانعت (یکجہنیت) ایک وجہ ثابت ہے کیونکہ استیفاء کا وقوع رہن کی مالیت سے ہوتا ہے ذکر اس کی صورت سے۔ اور اموال تمام کے تمام جہاں تک معنی مالیت کا تعلق ہے ایک جنس ہیں۔ اور کبھی حاجت و ضرورت کی بنا پر صورت کے پہلو سے ممانعت کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور مطلق مالیت پر اکتفا کیا جاتا ہے جیسا کہ ایسی شئی کے اختلاف پر ہوتا ہے جس کی جنس میں سے اس کی مثل نہ ہو۔ اور رہن کے باب میں لوگوں کو جانب استیفاء میں اپنے دیون کی توثیق کی حاجت کی بنا پر ضرورت ثابت ہے لہذا استیفاء کا قول کرنا ممکن ہے۔ اور جب ان دیون کے مقابلے میں رہن جائز ہے تو اگر مجلس ہی میں رہن ہلاک ہو جائے تو صرف اور مسلم تمام ہو جائیں گے کیونکہ مرتحن اپنے حق کا مجلس میں استیفاء کرنے والا بنا استبدال کرنے والا نہیں۔ اور اگر مالک نہیں بنایاں تک کہ دو دیون جدا ہو گئے تو یہ دو دیون مقدمہ باطل ہو جائیں گے کیونکہ محض پر اہتمام کی شرط جو کہ مجلس میں قبضہ ہے فوت ہوئی ہے

جہاں تک عین کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس میں کے مقابلے میں رہن جائز نہیں ہے جو راہن کے پاس امانت ہو مثلاً ودیعت جو عاریت جو مال مضاربت جو مال مضاعفہ مال شرکت جو یا اجارہ پر لی ہوئی شئی ہو وغیرہ کیونکہ یہ سرے سے مضمون نہیں

رہی وہ میں جو مضمون ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں -

(۱) مضمون بنفسہم: یہ وہ ہے کہ جس کی ہلاکت کے وقت اگر اس کی مثل ہو تو اس کی مثل واجب ہوتی ہے اور اگر مثل نہ ہو تو اس کی قیمت واجب ہوتی ہے جیسے غاصب کے پاس مضمون اور شوہر کے قبضے میں مہر اور رت کے قبضے میں بدل خلع اور عاقلہ کے قبضے میں دم عمد سے بدل صلح۔ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس کے مقابلے میں رہن جائز ہے اور مرہن کو حق ہے کہ عین کو واپس لینے تک رہن کو روکے رکھے۔ اور اگر عین کو واپس لینے سے پیشتر مرہون مرہن کے پاس ہلاک ہو جائے دراصل ایک عین قائم ہو تو رہن سے کہا جائے کہ عین مرہن کے سپرد کر دے اور اس سے رہن کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو وہ لے لے۔ کیونکہ مرہون ہمارے نزدیک اس کمتر کے ساتھ مضمون ہوتا۔ اور جب

عین مرہن کو مل جائے تو اس پر اتنی مقدار جو مضمون کے بقدر رہو لوٹانا واجب ہوتی ہے۔ اور اگر عین ہلاک ہو جائے دراصل ایک رہن قائم ہو تو رہن اس عین کی قیمت کے مقابلے میں رہن بن جائے گی یاں تک کہ اگر اس کے بعد رہن ہلاک ہو تو وہ اس حال میں ہلاک ہوگا کہ وہ اپنی قیمت اور عین کی قیمت میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہوگا۔ عین کی قیمت اس لیے کہ وہ عین کا بدل ہوتی ہے اور شی کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ وہی شی ہے۔

(ب) مضمون بغیرہ: مضمون بنفسہم کے قبضے میں بیع کہ وہ مضمون بنفسہم نہیں ہوتا کی دیکھتے نہیں کہ اگر بیع اس (یعنی بائ) کے پاس ہلاک ہو جائے تو بائ کچھ ضمان نہ دے گا بلکہ بیع مضمون بغیرہ ہوتا ہے اور وہ بغیرہ نہیں ہے یاں تک کہ ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔

اگر خریدی ہوئی شی ہلاک ہو جائے تو کیا اس کے مقابل رہن جائز ہے؟ تو کتاب الاصراف میں ہے کہ جائز ہے اور مشتری کو حق ہے کہ وہ جب تک بیع پر قبضہ نہ کر لے رہن کو روکے رکھے اور اگر بیع پر قبضے سے پیشتر مرہون ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت اس کی اور بیع کی قیمت میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ ہوگی اور مرہن مرہن کی ہلاکت سے بیع پر قابض نہ ہوگا البتہ اس کو بیع پر قبضہ کرنے کا حق ہوگا جب کہ وہ اس کا ثمن پورا ادا کر دے اور اس پر کمتر کا ضمان بھی ہوگا بسبب رہن کی ہلاکت کے۔

اگر قبضے سے پیشتر بیع ہلاک ہو جائے اور رہن قائم ہو تو بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ قبضے سے پیشتر بیع کی ہلاکت بیع کے بطلان کا موجب ہوتی ہے اور مشتری کے ذمے ہوگا کہ وہ رہن بائ کو لوٹا دے۔ اور اگر لوٹانے سے پیشتر رہن مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت بائ کے حق میں اسکے ضمان کے ساتھ ہوگی اور وہ ضمان رہن کی قیمت اور بیع کی قیمت میں سے جو کمتر ہو وہ ہے۔ بیع کی ہلاکت اور بیع کے بطلان سے رہن کا ضمان باطل نہیں ہوگا کیونکہ بیع اگرچہ ہلاک ہو گیا ہے تو اس کے مقابل ثمن بھی ساقط ہو گیا ہے پس بیع کا بطلان عوض کے مقابلے میں ہوگا لکن رہن کا ضمان



باطل نہیں ہوگا۔

حسن نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی کہ رہن صحیح نہیں۔ اسی کو کفری رحمہ اللہ نے لیا ہے  
حسن رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رہن پر قبضہ مہربانی بہ (جس کے مقابل میں رہن رکھا گیا)  
کے استیفاء کا قبضہ ہوتا ہے اور مضمون بغیرہ میں استیفاء کے معنی کا تحقق نہیں ہوتا کیونکہ مشتری رہن کی  
ہلاکت سے کسی شے کا استیفاء کر کے والا نہیں بنتا۔ اس سے توفیق ظن ساقط ہو جاتا ہے۔ ظاہر روایت  
کی وجہ یہ ہے کہ یہاں باعتبار معنی کے استیفاء حاصل ہوتا ہے کیونکہ قبضے سے بیشتر مع اگر قیمت کے  
ساتھ مضمون نہیں ہوتا تو تن کے ساتھ تو مضمون ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو  
مشتری سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے مشتری سے ثمن کا سقوط مثل عوض کے ہوگا پس مشتری معنی کے اعتبار سے یہ  
مبیع کی مابیت کا استیفاء کرنا لازماً ہے لہذا یہ مضمون بغیرہ کے معنی میں ہے اور ان کے مقابلے میں رہن صحیح ہوگا۔

اگر ایک حورت سے معین (مخصوص، دراجم پر نکاح کیا یا کوئی شے معین (مخصوص، دراجم کے  
عوض خریدی اور ان کے عوض رہن رکھایا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں جب  
کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ دراجم و دنانیر عقد و معاوضات  
میں متعین نہیں ہوتے اگرچہ ان کی تعیین کی جائے لہذا راہن پر ان کی مثل واجب ہوتے ہیں بعینہ وہی  
نہیں پس معین (دراجم و دنانیر) مضمون نہیں ہوں گے اور ان کے مقابلے میں رہن جائز نہیں ہوگا۔ زفر  
رحمہ اللہ کے نزدیک آئیں گے سے دراجم و دنانیر متعین ہو جاتے ہیں بمنزلہ (ان کے عوض  
کے لہذا معین (دراجم و دنانیر) مضمون ہوں گے اور ان کے مقابلے میں رہن جائز ہوگا۔  
کفالت بالنفس کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ کفول بہ کفیل پر مضمون نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے  
نہیں کہ اگر کفول بہ ہلاک ہو جائے تو راہن پر کچھ واجب نہیں ہوتا اور مرغن سے اس کے مقابلے  
میں کچھ ساقط نہیں ہوتا۔

نہد (یعنی مشغوعہ) کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ مشغوعہ مشتری پر مضمون نہیں ہوتا جس  
کی دلیل یہ ہے کہ اگر مشغوعہ (یعنی مشغوعہ جائیداد) ہلاک ہو جائے تو راہن (مشتری) پر کچھ واجب نہیں  
ہوتا اور مرغن سے اس کے مقابلے میں کچھ ساقط نہیں ہوتا۔ لہذا یہ رہن ایسی شے کے مقابلے میں ہوگا جو  
مضمون نہیں پس جائز ہیں۔

ذاتیت کرنے والے غلام اور دیون غلام کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ اگر غلام ہلاک ہو  
جائے تو مالک پر کچھ واجب نہیں ہوتا اور مرغن سے اس کے مقابلے میں ساقط نہیں ہوتا۔ پس یہ مرغن  
سے مضمون نہیں لہذا اس کے مقابلے میں رہن صحیح نہیں۔  
نذر کرنے والی اور گانے والی کی اجرت کے مقابلے میں رہن جائز نہیں۔ بایں طور کہ گانے  
والی یا نذر کرنے والی کو اجرت پر رکھا اور دونوں کے پاس اجرت کے مقابلے میں رہن رکھایا۔  
کیونکہ یہ امارہ صحیح نہیں پس اجرت واجب نہیں اور یہ غیر مضمون کے عوض رہن ہوگا۔ لہذا  
جائز نہیں۔

اور ایک شخص کے پاس رہن رکھایا تاکہ وہ اس کو قرض دے۔ اور مرغن کے قرض دینے سے

پیشتر رہن بلاک ہو گیا تو یہ بلاکت اس حال میں ہوگی کہ مرہون اپنی قیمت اور مذکورہ قرض میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہوگا۔ اگرچہ یہ رہن رکھنا بمقابلہ غیر مضمون کے ہے لیکن یہ مضمون کے حکم میں ہے کیونکہ مرہون نے رہن پر قبضہ کیا تاکہ راہن کو قرضہ دے لہذا رہن پر قبضہ ضمان کی جہت سے ہوا۔ اور جو کسی شے کی جہت سے مقبوض ہو وہ شریعت میں اس شے کی حقیقت میں مقبوض ہوتا ہے مثلاً مقبوض علی سوم الشراء (خریدنے کے لیے جس چیز کو لیا ہو۔ صفت مضمون: اسکی دو قسمیں ہیں ایک متعلق علیہ اور دوسری مختلف فیہ۔

متعلق علیہ صفت یہ ہے کہ فی الحال مضمون ہو پس ایسی شے کے مقابلے میں رہن صحیح نہیں جو اسندہ مضمون بننے کا جیسے درک ملے کے مقابلے میں رہن بائیں طور کو کوئی شے فروخت کی اور من پر قبضہ کر لیا اور بیع مشتری کو سونپ دیا۔ پھر مشتری کو بیع میں استحقاق کا خوف ہوا تو اس نے درک سے پیشتر بائع سے من کے مقابلے میں رہن لیا۔ یہ جائز نہیں یہاں تک کہ اس کو روک رکھنے کا اختیار نہیں خواہ درک پایا جائے۔ اور اگر رہن بلاک ہوا تو بحالت امانت بلاک ہوگا خواہ درک پایا جائے یا نہیں۔

اسی طرح اگر ایسی شے کے مقابلے میں رہن رکھا جو راہن پر مستقبل میں ثابت ہوگی تو یہ بھی جائز نہیں بر خلاف کفالت کے کہ وہ ایسی شے کے لیے جو اسندہ زمانے میں مضمون بنے گی جائز ہے جیسے کہ ایک شخص کے لیے ایسی شے کی کفالت کرے جو فلاں پر ثابت ہوگی وغیرہ کیونکہ ارتمان (رہن رکھنا، ایک وجہ سے فی الحال استیفاء ہے۔ اور استیفاء کے لیے فی الحال کوئی شے نہیں ہے۔ اور معدوم کا استیفاء محال ہے بر خلاف کفالت کے۔ نیز جب کہ رہن دار تہاں ایفاء و استیفاء کے باب میں سے ہے تو بیع کے مشابہ ہوئے لہذا اشکال بیع کے اس میں مستقبل کی طرف اضافت کا احتمال نہیں۔ نیز قیاس و دونوں ہی کے جواز کا منکر ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک مضمون کا تقاضا کرتا ہے مگر کفالت میں جواز لوگوں کے تعامل کی وجہ سے ہے جب کہ رہن میں تعامل نہیں ہے لہذا ارہن میں معاملہ اصل قیاس پر رہے گا۔ اور برخلاف اسکے جب کسی شخص کے پاس رہن رکھائے تاکہ مرہون اسکو قرض دے تو مرہون مضمون ہوگا اگرچہ یہ رہن ایسی چیز کے مقابلہ میں ہے جو فی الحال مضمون نہیں کیونکہ اگرچہ حقیقت میں مضمون نہیں لیکن اسکا حکم مضمون کا ہے جو قبضہ کے ضمان کی جہت سے بانٹے جانے کے۔ اور جو کسی شے کی جہت سے مقبوض ہو وہ بمنزلہ اس شے کی حقیقت میں مقبوض، کے ہوتا ہے مثلاً مقبوض علی سوم الشراء اور یہ بات زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں۔

اگر ایک شخص سے کہا کہ میں تیرے لیے تیرے فلاں کے ذمے مال کا ضمان ہوا جب اس کی ادائیگی کا وقت آجائے تو اس کے مقابلے میں اور رہن لینا جائز ہے۔ اور اگر یہ کہہ کر جب

ملہ اس سے مراد یہ ہے کہ مشتری کو بیع میں استحقاق یعنی کسی اور کی ملکیت کا خوف ہوا تو ایک شخص کفیل بنا اور اس نے کہا کہ اگر اس میں میں استحقاق نکلا تو من کی واپس کی میں ضمانت دیتا ہوں اس کو کفالت درک کئے ہیں۔

غلام آجے گا تو اس کے ذمے تیرا جواب ہے اس کا میں ضامن ہوں گا تو اس کے مقابل رہیں گے  
جائز نہیں البتہ کفیل لینا جائز ہے۔ دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے  
مسئلے میں کفالت اور رہن میں سے ہر ایک کی اضافہ فی الحال مضمون کی طرف ہے کیونکہ وہیں موصول  
قرض کے طریقے پر وقت آنے سے پیشتر واجب ہوتا ہے تاہیں کی تاثیر تو محض مطالبہ میں تاخیر کی ہوتی  
ہے برخلاف ضمان درک کے مقابلے میں رہن کے کیونکہ اس میں فی الحال نہ کوئی مضمون ہے اور نہ  
ایسی شے ہے جس کے لیے مضمون کا حکم ہو اور دوسرے مسئلے میں یعنی یہ کہنا کہ جب غلام آئے گا  
تو میں ضامن ہوں گا اس مال کا جو تیرا اس کے ذمے ہو گا چونکہ ضمان کی تعلیق کی گئی غلام کی آمد کی  
ساتھ پس یہ شرط کے وجود سے پیشتر معدوم ہو گا لہذا اضافت فی الحال مضمون کی طرف نہیں۔  
پس رہن باطل ہو گا۔ اور کفالت صحیح ہو گی کیونکہ وہ فی الحال مضمون کا تھا ضامن نہیں کرتی بلکہ اس کا تصدق  
فی الجملہ مضمون کا ہوتا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

مختلف فی صفت: ہمیں شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ غلام ہو باطن میں مضمون ہو یا جو از رہن کے لیے اس کا  
بانتبار غلام ہو مضمون ہونا کافی ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے جامع میں جو ذکر کیا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے  
کہ اس کا غلام ہونا مضمون ہونا کافی ہے اور حقیقت میں اس کا مضمون ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ انھوں  
نے فرمایا جب ایک نے دوسرے شخص پر ہزار کا دعویٰ کیا اس مال میں کہ وہ ہزار اس پر قرض ہیں  
اور مدعا علیہ نے ان کا انکار کیا پھر اس نے مدعی کے ساتھ اس سے پانچ سو پر  
مصالحات کر لی اور پانچ سو کے مقابلے میں مدعی کے پاس پانچ سو کے مساوی  
رہن رکھا یا پھر دو روپے اس پر اتفاق کیا کہ وہ مال باطل تھا اور مدعا علیہ کے ذمے کچھ نہ تھا پھر  
رہن مدعی کے پاس ہلاک ہو جائے تو مرہن (جو مدعی ہے) پر واجب ہو گا کہ اس کو پانچ سو لوٹائے  
کیونکہ راہن پر غلام کے اعتبار سے دین ثابت تھا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آپس میں اتفاق کرنے سے پیشتر اگر معاملہ  
قاضی کے پاس لے جائے تو قاضی مدعا علیہ کو پانچ سو ادا کرنے پر مجبور کرتا۔ پس یہ رہن ہو گا اس کے  
مقابلے میں جو بانتبار غلام مضمون ہے پس صحیح ہے۔ اس پر یہ بات دلیل ہے کہ رہن جو جہت ضمان کے مقابل  
ہو پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو یہ کہ رہن جائز ہو اس ضمان کے مقابلے میں جو بانتبار غلام ہوتا ہے۔  
اولیٰ ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ مرہن کچھ ضمان نہ دے گا کیونکہ جب دونوں کا اس  
بات پر اتفاق ہو گیا کہ مدعا علیہ (راہن) کے ذمے کچھ نہیں تھا تو غلام ہو گیا کہ رہن کسی شے کے مقابلے  
میں حاصل ہوا ہے جو نہ سے مضمون نہیں۔ پس صحیح نہیں۔

اسی طرح جامع میں مذکور ہے کہ جب ایک شخص سے ہزار روپے کے عوض ایک غلام خرید ا  
اور غلام پر قبضہ کر لیا۔ اور ہزار کے بدلے ہزار کے مساوی رہن رکھا یا اور وہ رہن مرہن کے پاس  
ہلاک ہو گیا پھر اس بات پر کہ وہی قائم ہو گئی کہ غلام آزاد ہے یا راہن کے پاس غلام میں اشتقاق مکمل یا  
تو رہن کی ہلاکت اس مال میں ہو گی کہ وہ مضمون ہے۔ کیونکہ ہزار راہن پر غلام کے اعتبار سے مضمون

تھے۔ اس لیے ارتبان ایسے دین کے مقابلے میں جو اچھا بر مضمون تھا پس جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر مذکورہ بکری دس درہم کے عوض خریدی یا سرکہ کا شکار یا اور ثمن کے بدلے رہن رکھایا اور رہن ہلاک ہو گیا۔ پھر معلوم ہوا کہ بکری مردہ تھی اور سرکہ شراب تھا تو رہن مضمون ہوگا پھر مذکورہ

اسی طرح اگر کسی شخص کے غلام کو خطا سے قتل کر دیا۔ اور اس کو اس غلام کی قیمت کے مقابل رہن دیا پھر معلوم ہو کہ غلام آزاد تھا تو مرہون مضمون ہوگا مرہون کی قیمت اور غلام کی قیمت میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ۔ اس کی وجہ یہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے واجب یہ ہے کہ ان مسائل میں بھی ثمن نہ آئے کیونکہ خطا ہو گیا کہ ارتبان حاصل ہوا ہے ایسی شے کے مقابلے میں جو حقیقتاً مضمون نہیں ہے پس صحیح نہیں۔

اگر مستودع یا منہار ب مال و ولایت یا مال مضاربت کی ہلاکت کا دعویٰ کرے اور رب المال ان پر استیفاء کا دعویٰ کرے پھر دونوں کچھ مال پر مصالحت کر لیں اور رب المال مال کے عوض میں مستودع سے رہن لے لے اور رہن اس کے پاس ہلاک ہو جائے پھر دونوں کا اس پر اتفاق ہو جائے کہ ولایت مستودع کے پاس ہلاک ہوئی تھی تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مرتضیٰ ضامن ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا۔ یہ اختلاف مبنی ہے ان کے صحت صلح میں اختلاف پر۔ پس محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب صلح صحیح ہوئی تو یہ رہن ہوگا ظاہری مضمون کے مقابلے میں لہذا صحیح ہوگا اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب صلح صحیح نہیں ہوئی تو رہن اس شے کے مقابلے میں حاصل ہوا جو حقیقتاً مضمون نہیں لہذا رہن صحیح نہیں ہوا۔

رہن سے استیفاء کا احتمال ہوتا ہے اگر مرہون سے یہ احتمال نہ ہو تو رہن صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ ارتبان استیفاء ہے۔ اسی پر تخریج ہوتی ہے نفس و اعضاء میں قصاص کے مقابلے میں رہن کی کہ یہ جائز نہیں کیونکہ رہن سے استیفاء قصاص ممکن نہیں۔

جنايت کے ارتش (دیت و جمانہ) کے مقابلے میں رہن رکھنا صحیح ہے کیونکہ رہن سے اس کا استیفاء ممکن ہے پس اس کے مقابلے میں رہن رکھنا صحیح ہوگا پھر خصوصاً جو رہن کے مقابلے میں رہن کی صحیح نہیں کیونکہ رہن سے حق خفہ کا استیفاء ممکن نہیں پس اس کے مقابلے میں صحیح نہیں۔ اسی طرح یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ کفالت بانفس کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ کفالت بان اشیاء میں سے ہے جن کا رہن سے استیفاء ممکن نہیں۔

## فصل رہن کا حکم

توفیق نہیں سے ہم کہتے ہیں کہ رہن کی دو قسمیں ہیں صحیح اور فاسد ۔

۱۔ اول یعنی رہن صحیح کے چند احکام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق مرہون کے قائم ہونے کی حالت سے ہے ۔ وہ احکام جن کا تعلق مرہون کے قائم ہونے کی حالت سے ہے ۔ ہمارے نزدیک تین ہیں

۱۔ پھر لانے کے وقت تک دوامی طور پر مرہون کو مجبور رکھنے کا اختیار یا چھڑانے کے وقت تک دوامی طور پر روک رکھنے کے حق میں بین میں ملکیت اور مرتبہ کا پھر لانے کے وقت تک لزوم کے طریقے پر مرہون کو روکے رکھنے کا زیادہ حقدار ہونا ۔ فقہاء کے عرف میں ان عبادات کا معنی ایک ہے ۔

۲۔ مرہون کی بیخیاں مرہون کے ثقیل یا قدر مرتبہ کا اقتضا اس ہمارے نزدیک یہ دونوں رہن کے اصل حکم ہیں ۔

۳۔ پھر لانے کے وقت مرہون کے تسلیم کا واجب ہونا

شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رہن کا حکم اصلی ایک ہے اور وہ ہے مرتبہ کا اگر ضرر یا زخم یا زخمی ہونے کے مقابلے میں مرہون کی بیخیاں اور اس کے حق کا زیادہ حقدار ہونا ۔ ہمارے مرہون کو روک رکھنے کا حق تو یہ حکم لازم نہیں ہے یہاں تک کہ اگر مرہون ایسی شئی ہے کہ جس کے استہلاک کے بغیر اس سے انتفاع ممکن ہو تو رہن کو حق ہے کہ وہ مرتبہ سے اس کو واپس لے لے اور اس سے نفع اٹھائے اور جب انتفاع سے فائدہ ہو جائے تو مرہون مرتبہ کو واپس لوٹا دے ۔ اور اگر ایسی شئی ہو کہ بغیر استہلاک کے اس سے انتفاع ممکن نہ ہو جیسے مکمل در اور موزون تو رہا پس کو مرتبہ سے اس کو واپس لینے کا حق نہیں ہو گا شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا اس روایت سے کہ لا یفعل المرہن لا یفعل المرہن لا یفعل المرہن ہوا الصائب الذی دھنہ لہ غنمہ وغلیہ غرمہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا وہ اس کا ہے جس نے اس کو رہن رکھا ہے اس کے لئے اس کا نفع ہے اور اس پر اس کا نفع ہے ۔

جب علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خبر دی کہ رہن کو بند نہیں کیا جائے گا جب کہ تہار سے (یعنی منفعہ کے) نزدیک روکا جائے تو یہ حدیث تہار سے خلاف عجت ہے اسی طرح جب علیہ الصلوٰۃ والسلام رہن کی راہن کی طرف اضافت لایا تو اس کے ساتھ کہ ہے اور راہن کو رہن کا صاحب و مالک علی الاطلاق کیا ہے اس کا اقتضا ہے کہ راہن رہن کا مالک مطلق ہو

ذات کے اعتبار سے جس انتفاع کے اعتبار سے جس اور جس (روکنے) کے اعتبار سے جس نیز رہن کی مشروعیت دین کی توفیق کے لیے ہے جب کہ دوامی طور پر جس کا اختیار توفیق کے معنی کے خلاف ہے کیونکہ اس صورت میں رہن ہمیشہ مرتبہ کے پاس رہے گا اور شاید کہ رہن بلاک ہو جائے پس دین ساقط ہو جائے تو یہ تو رہن کو

کمزور کرنا تھا اس کی توفیق نہیں ۔ نیز تہار سے (منفعہ کے) قول کے مطابق ایسے میں کو مصلحت رکھنا لازم آئے گا جس سے فی نفسہ انتفاع ہو سکتا ہے کیونکہ مرتبہ کے لیے رہن سے سرے سے انتفاع جائز نہیں اور اس کو تہار سے

نزدیک اس سے انتفاع کا اختیار نہیں تو یہ عمل رکھنا ہو گا کہ تہار سے (چھوڑ دینا) ہے اور وہ اعمال

جاہلیت میں سے ہے جس کی اللہ تبارک و تعالیٰ نے نفی فرمائی ہے اپنے اس ارشاد سے ما جعل اللہ من جمیۃ دلائلہ اللہ تعالیٰ نے ذخیرہ کو مشرک کی ہے اور نہ سائبہ کو ہماری دلیل یہ قول الہی ہے وان کنتم علی سفسر ولحم قبیحہ واکتابا فذرہا ان مقبوضہ اور اگر تم کہیں سفر میں ہو اور کوئی کتاب شراؤ سو رہن رکھنے کی چیزیں جو قبضہ میں دی جائیں اللہ تعالیٰ نے خبر دی رہن کے مقبوض ہونے کی اور اللہ بھلا و تعالیٰ کا خبر دینا خلل کا احتمال نہیں رکھتا۔ پس اس کا تقاضا ہے کہ مرہون جب تک مرہون ہو وہ مقبوض رہے۔ نیز لغت کی رو سے رہن تعبیر ہے جس کی اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: کل امری بما کسب دھنی رہن شخص اپنے اعمال میں محبوس رہے گا، یعنی جیسے دھبوس ہے پس اس کا تقاضا ہے کہ مرہون جب تک مرہون رہے وہ محبوس ہو۔ اور اگر دوائی طور پر ملک جس مدہ تو مرہون دوائی طور پر محبوس نہ ہو گا نیز جب اللہ تعالیٰ نے اس عین کو کہ جس پر عقد وارد ہو اس کا نام دیا ہے اور لفظ رہن از روئے لغت جس کی خبر دیتا ہے تو جس پر لفظ لغت کی رو سے دلت کرتا ہے وہ اس کے لیے شرعی حکم ہو گا کیونکہ اسمائے شرعیہ کی اپنے احکام پر دلائل ہوتی ہیں جیسے طلاق متاق حوالہ اور کفالت وغیرہ الفاظ نیز رہن کی مشروعیت دین کی توثیق کے لیے ہے لہذا لازم ہے کہ اس کا حکم ایسا ہو جس سے دین کی توثیق حاصل ہوتی ہو جیسے کفالت میں ہوتا ہے اور توثیق کا حصول محض اس وقت ہو گا جب مرتبہ کو دوائی طور پر رہن کو محبوس رکھنے کا اختیار ہو گا کیونکہ (اس طریق) مرتبہ راہن کو انتفاع سے روکے گا اور یہ بات راہن جلد از جلد دین کی ادائیگی پر آمادہ کرے گی۔ اسی طرح جیسا کہ معلوم ہو چکا راہن کی جانب سے مرتبہ کے حق کے تجدد و انکارت بھی اس میں حاصل ہوتا ہے۔

شافعی رحمہ اللہ کے لیے حدیث میں عجت نہیں ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول لا یخلق المدھن کا مطلب ہے کہ وہ دین کے عوض میں ملک نہیں بنے گا بل لغت ایسے ہی کہتے ہیں کہ خلق المدھن اعیان ملک بالمدین یعنی دین کے عوض (رہن کا) مالک بنا۔ اور جاہلی حکم تھا کہ جس کو رسول اللہ صلی اللہ نے روفرمایا ہے اور نبی علیہ الصلوٰۃ کا یہ فرمان ہو لصاحبہ الذی دھنہ (رہن اپنے اس صاحب و مالک کا ہے جس نے اس کو رہن رکھا یا) یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا یخلق المدھن کی تفسیر ہے۔ اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد لا یخلق المدھن کا مطلب ہے راہن کے لیے اس کے ذوائن رہن اور علیہ غنمہ کا مطلب ہے رہن کا خرچہ اور صفائی راہن کے ذمے ہے۔

شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ رہن کی مشروعیت جس مقصد کے لیے ہے وہ تمہارے (یعنی حنفیہ کے) قول کے مطابق حاصل نہیں ہوتی کیونکہ رہن کی ہلاکت سے مرتبہ کا حق ہلاک ہو جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وہ میں سے ایک طریقے کے مطابق مرتبہ کا حق ہلاک نہیں ہوتا بلکہ وہ استیفاء کرنے والا بنتا ہے اور استیفاء ہلاکت دین نہیں ہے۔ اور دوسرا طریقہ تو یہ ہلاکت غالب نہیں ہے بلکہ کبھی ہلاکت ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ اور جب رہن ہلاک ہو جائے تو ہلاکت کی اضافت حکم رہن کی طرف نہیں کی جاتی کیونکہ رہن کا حکم تو ملک جس سے نفس جس میں ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ عقد رہن اور تسلیم کے ساتھ

شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس میں تسیب ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ عقد رہن اور تسلیم کے ساتھ

راہیں اپنے دین کو مجلس کے حق میں ایفاء ادا کرنے والا بنتا ہے اور مجلس کے حق میں مرتبہ وصول واستیفاء کرنے والا بنتا ہے۔ اور ایفاء واستیفاء دین کے منافع ہیں سے ہیں۔

اور مرتبہ کے قائم ہونے کی حالت میں حکم دین معلوم ہو گیا تو اس پر اس سے متعلق مسائل کی تخریج ہوتی ہے۔

حکم اذل جو ملک مجلس ہے اس سے متعلق مسائل میں سے بعض کا تعلق نفس حکم کے ساتھ ہے اور بعض کا حکم کی کیفیت کے ساتھ۔ وہ مسائل جی کا تعلق نفس حکم کے ساتھ ہے تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ راہیں کو مرتبہ سے استغفار کا حق نہیں خواہ وہ خدمت لے نا ہو یا سواری ہو یا تین پوشی ہو یا ہاتھ دھو وغیرہ جو یہ حکم مجلس کرنے کا حق مرتبہ کے لیے دوامی طور پر ثابت ہے۔ اور یہ حق راہیں کے مرتبہ کو واپس لینے اور اس سے استغفار سے مانع ہے۔ اور راہیں کو حق نہیں کہ وہ مرتبہ کی اجازت کے بغیر مرتبہ کی بیج کر سکے کیونکہ اس میں مرتبہ کی مرضی کے بغیر اس کے حق کا ابطال ہے۔ اور اگر وہ بیج کر دے تو بیج کا نفاذ مرتبہ کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر وہ اجازت دیدے تو بیج جائز ہو جائے گی کیونکہ بیج کا عدم نفاذ مرتبہ کے حق کی وجہ سے تھا تو جب وہ اپنے حق کے بطلان پر راضی ہو گیا تو مانع نازل ہو گیا پس بیج نافذ ہو گیا اور ضمن مرتبہ بن جائے گا خواہ مرتبہ نے اجازت دیتے ہوئے ضمن کے مرتبہ ہونے کی شرط رکھ کر یا نہیں۔ یہ ظاہر روایت کا جواب ہے۔ اور من رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ضمن بغیر شرط رکھے مرتبہ نہیں بنے گا۔ کیونکہ ضمن حقیقت میں مرتبہ نہیں ہے مرتبہ مبیع ہے اور مبیع سے مرتبہ کا حق بیج کی وجہ سے نازل ہو گیا۔ الا یہ کہ اس نے اجازت دیتے ہوئے ضمن کے مرتبہ ہونے کی شرط رکھ کر ہو گا۔ وہ اپنے حق کے زوال پر راضی نہیں ہوا۔ مگر بدل کے عوض میں۔ اور شرط نہیں کی تو اس کا حق مرتبہ سے نازل ہو گیا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ ضمن مرتبہ کا ہے بدل ہے۔ لہذا اس کے قائم مقام ہو گا۔ اس سے ظاہر ہو کہ بیج سے مرتبہ کا حق نازل نہیں ہو جائے گا کیونکہ ضمن کی طرف نازل یعنی منتقل ہوا ہے۔ اور ناظم کی طرف منتقل ہونے والا معنوی طور پر قائم ہوتا ہے پس ناظم کو اصل کا مقام بنایا جائے گا۔ اور برابر ہے کہ مشتری سے ضمن پر قبضہ کیا ہو یا نہیں کیونکہ یہ ضمن قائم مقام ہے اس ضمنی کے جو مقبوض تھا۔ اور اگر مرتبہ بیج کو مذکور دے تو بیج باطل ہو جائے گی بوجہ مذکورہ۔

راہیں کو اختیار نہیں کہ وہ مرتبہ کو کسی دوسرے کو بغیر مرتبہ کی اجازت کے ہیہ یا صدق کرے بوجہ مذکورہ۔ اور اگر کسی تو مرتبہ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر مرتبہ رو کر دے تو باطل ہو جائے گا۔ اور اس کو دو بارہ مرتبہ بنا سکتا ہے۔ اور اگر مرتبہ اجازت دیدے تو اجازت جائز ہوگی بوجہ مذکورہ اور عقد مرتبہ باطل ہو جائے گا کیونکہ مرتبہ کی ملکیت (مجلس) سے نازل ہوا ہے بغیر کسی ناظم کے بطرف بیج کے۔

راہیں کو اختیار نہیں کہ وہ مرتبہ کی اجازت کے بغیر مرتبہ کسی دوسرے شخص کو اجارہ پر دے سکے کیونکہ مرتبہ کے لیے ملکیت مجلس کا قیام اجارہ کے مانع ہے نیز اجارہ انتفاع پر مقدس ہے اور راہیں جب دوسرے سے انتفاع نہیں کر سکتا تو دوسرے کو کیسے اس سے انتفاع پر قدرت دے سکتا ہے اور اگر

راہن نے ایسا کیا تو عقد اجارہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ پس اگر مرتہن نے رد کر دیا تو عقد باطل ہو جائے گا اور اگر اجازت دیدی تو اجازت جائز ہوگی بوجہ مذکورہ۔ اور عقد رہن باطل ہو جائے گا کیونکہ اجازت جب جائز ہو گئی در آنحالیکہ اجارہ عقد لازم ہے تو از روئے ضرورت رہن باقی نہ رہے گا اور اجرت راہن کیلئے ہوگی کیونکہ وہ اس کے ملک کی منفعت کا بدلہ و عوض ہے اور منفعت مرتہن نہیں ہے لہذا منفعت کا بدلہ بھی مرتہن نہیں ہوگا۔ جب کہ باب بیع میں ثمن بیع کا بدلہ ہوتا ہے اور بیع چونکہ مرتہن ہوتا ہے لہذا جائز ہے کہ اس کا بدلہ بھی مرتہن ہو۔

اسی طرح اگر مردہن کو مرتہن کو اجارہ پر دیا تو اجارہ صحیح ہوگا اور رہن باطل ہو جائیگا جب کہ مرتہن اجارہ کے لئے قبضہ کی تحدید کرے اجارہ کی محبت اور رہن کے بطلان کی وجہ سے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں جہاں تک قبضہ کی تحدید کا تعلق ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ قبضہ رہن کتر ہوتا ہے قبضہ اجارہ سے لہذا قبضہ رہن نیابت نہیں کرے گا قبضہ اجارہ کی اور اگر مرتہن کے پاس مدت اجارہ کے ختم ہونے سے پیشتر یا ختم ہونے کے بعد رہن ہلاک ہو جائے تو یہ ہلاکت امانت کی ہوگی اگر مرتہن کی جانب سے (راہن کے طلب کرنے پر) رد کنا نہ پایا گیا ہو۔ اور اگر اس کی جانب سے رد کنا پایا گیا ہو پھر مدت اجارہ کے ختم ہو جانے کے بعد شئی ہلاک ہو گئی مرتہن کل قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ رد کرنے سے وہ غاصب بن گیا۔

راہن کو اختیار نہیں کہ پھر مرتہن کی اجازت کے بغیر کسی تیسرے شخص کو رہن عاریتاً دے بوجہ مذکورہ۔ اور اگر عاریتاً دیا تو تسلیم کر دیا تو مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ عاریت کو باطل کر دے۔ اور رہن کو واپس اپنے پاس رکھ لے۔ اور اگر مرتہن اجازت دیدے تو جائز ہوگا اور رہن باطل نہیں گا۔ لیکن اس کا ضمان باطل ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب راہن نے مرتہن کی اجازت سے عاریت پر دیا ہو مگر خلاف اس صورت کے جب راہن نے رہن اجارہ پر دیا اور مرتہن نے اجازت دیدی یا راہن نے مرتہن کی اجازت سے اجارہ پر دیا کہ رہن باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ اجارہ عقد لازم ہے کیا دیکھتے نہیں کہ عقد اجارہ کے عاقدین میں سے ایک بلا عذر خود انفرادی طور پر عقد کو فسخ نہیں کر سکتا لہذا اس کے جواز کی ضرورت کی بنا پر رہن باطل ہو جائے گا۔ رہا عاریت پر دینا تو وہ لازم نہیں ہے۔ کیونکہ عاریتاً دینے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ جس وقت چاہے واپس لے لے۔ پس عاریتاً دینے کا جواز عقد رہن کے بطلان کا موجب نہیں ہے البتہ ضمان رہن باطل ہو جائے گا۔ جس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

اسی طرح مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرتہن سے استخاف کرے یہاں تک کہ اگر رہن غلام ہو تو مرتہن اس سے خدمت نہیں لے سکتا۔ اور اگر رہن سواری ہو تو اس پر سواری نہیں کر سکتا اور اگر کپڑا ہو تو اس کو پہن نہیں سکتا۔ اور اگر مکان ہو تو اس میں رہائش نہیں رکھا سکتا۔ اور اگر وہ صحف ہو تو اس میں سے پڑھ نہیں سکتا کیونکہ عقد رہن ملکیت جس کا فائدہ دیتا ہے ملکیت انتفاع کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور اگر مرتہن نے مرتہن سے نفع اٹھایا اور استعمال کی حالت میں وہ ہلاک ہو گیا۔ تو مرتہن اس کی کل قیمت کا ضمان ہوگا۔ کیونکہ وہ غاصب بن گیا ہے۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر مرتہن کی بیع کرے کیونکہ اس کے لئے صرف ملکیت میں ثابت ہے رہن ملکیت عین تو وہ راہن کے لئے ہے اور بیع عین کی تلیک ہوتی



ہے تو مرتہ بن کو دہا بن کی اجازت کے بغیر اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر مرتہ بن نے دہا بن کی اجازت کے بغیر مرتہ بن کی بیع کر دی تو وہ دہا بن کی اجازت پر موقوف رہے گی اگر اس نے اجازت دی تو بیع جائز ہوگی اور دشمن دہن بن جائے گا۔ یہ حکم اس وقت بھی ہوگا جب مرتہ بن دہا بن کی اجازت سے موعون کی بیع کرے اور اس کا دشمن دہن بن جائے گا خواہ مرتہ بن نے مشتری سے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اگر دہن ہلاک ہو جائے تو یہ ہلاکت مشتری سے ہے۔ دہا بن کے لئے جو شرط ہے جو شرط ہم نے ذکر کی یعنی کہ مرتہ بن دہن نہ ہو پر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ دشمن مشتری کے ذمے دہن ہوتا ہے پس یہ کیسے دہن بن سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دہن حالت بقا میں دہن بن سکتا ہے اگرچہ حالت ابتداء میں دہن نہیں بن سکتا۔

اور اگر دہا بن بیع کو رد کر دے تو بیع باطل ہو جائے گی اور بیع بطور دہن کے لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔

اور اگر اجازت سے پیشتر بیع مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو اجازت جائز نہ ہوگی کیونکہ صحت اجازت کے لیے معقود علیہ کا قیام شرط ہے اور دہا بن کو اختیار حاصل ہوگا چاہے تو مرتہ بن سے ضمان وصول کرے اور چاہے مشتری سے ضمان وصول کرے کیونکہ ان میں سے ہر ایک صاحب ہناسے مرتہ بن تسلیم کی وجہ سے اور مشتری قبضہ کرنے کی وجہ سے۔

پھر اگر مرتہ بن ضمان ادا کرے تو بیع جائز ہوگی اور دشمن مرتہ بن کے لیے ہوگا اور ضمان دہن ہوگا کیونکہ مرتہ بن دہن کا مالک ضمان کے عوض بن گیا اور ظاہر ہے کہ اس نے اپنی ملک کی بیع کی پس جائز ہے اور دشمن مرتہ بن کا ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملک کا بدلہ ہے اور ضمان دہن ہوگا کیونکہ وہ مرتہ بن کا بدلہ ہے پس وہ مرتہ بن ہوگا۔

اور کہا گیا ہے کہ مرتہ بن کو ضمان بنانے سے بیع کا جواز نقص اس وقت ہوگا جب مرتہ بن پہلے دہن مشتری کو تسلیم کرے پھر اس کے ہاتھ دہن فروخت کرے۔ اور اگر پہلے بیع کی اور پھر بعد میں تسلیم کیا تو بیع جائز نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ثبوت ملک کا سبب تسلیم ہے کیونکہ وہ وجوب ضمان کا سبب ہے اور مضمون میں ملکیت ضمان میں ملکیت کی بنا پر ہوتی ہے اور تسلیم بیع کے بعد پائی گئی پس بیع جائز نہ ہوگی جیسے کسی دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرے پھر مالک سے وہ مال خریدے تو فروخت صحیح نہ ہوگی۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہے ظاہر روایت میں یہ تفصیل نہیں ہے۔

اور اگر مشتری کو ضمان بنایا تو بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ مشتری کو ضمان بنانے سے یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ مرتہ بن نے اپنے مال کی بیع کی ہے۔ اور ضمان دہن ہوگا کیونکہ وہ مرتہ بن کا بدلہ ہے اور مشتری ہاتھ پر دشمن کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ پتہ صحیح نہیں ہوئی۔ مشتری ہاتھ پر ضمان کے لئے رجوع نہیں کر سکا گا۔

مرتہ بن کو اختیار نہیں کہ وہ دہا بن کی اجازت کے بغیر دہن بہرہ صادر کر سکے کیونکہ بہرہ اور صدقہ

میں کی تملیک ہوتا ہے جب کہ مرتہن کے لئے ملک جس ثابت ہے ملک میں نہیں پس مرتہن کو شل بیع کے اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر مرتہن نے ایسا کیا تو یہ راہن کی اجازت پر موقوف ہوگا اگر اس نے اجازت دی تو (مہر و صدقہ) جائز ہوگا۔ اور رہن باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے رد کر دیا۔ تو وہ بطور رہن کے واپس لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ تھا۔ اور اگر رہن مومہوب دیا متصدق علیہ (جس کو صدقہ کیا گیا) کے پاس اجازت سے پیشتر ہلاک ہو گیا تو راہن کو خیار ہوگا یا ہے تو قرین کو ضامن بنائے اور یا ہے تو مومہوب علیہ اور متصدق علیہ کو ضامن بنائے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے۔ اور جس شخص سے بھو ضمان لیا گیا وہ ضمان کے لئے اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکے گا۔ جہاں تک مرتہن کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ وہ ضمان کے عوض میں مرہون کا مالک بن گیا ہے پس ظاہر ہو گیا کہ اس نے اپنی ملک کو مہر یا صدقہ کیا۔ رہے مومہوب علیہ اور متصدق علیہ تو ان میں وجہ یہ ہے کہ ضمان کے لئے رجوع ضرور نقصان کے علم کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور اس کا تحقق مہر اور صدقہ میں نہیں ہوتا مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر اس کے علاوہ کسی اور کو مرہون اجرت پر دے کیونکہ اجارہ تملیک منفعت ہے جبکہ مرتہن کے کیے ملک جس ثابت ہے ملک منفعت نہیں پس وہ دوسرے کو کیسے اس کا مالک بنا سکتا ہے۔ اور اگر ایسا کیا تو راہن کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر راہن نے اجازت دے دی تو جائز ہو جائے گا اور رہن باطل ہو جائے گا اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور اجرت راہن کے لئے ہوگی اور وہ باسبب وجہ مذکورہ کے رہن نہیں بنے گا اور اجرت پر قبضہ کرنے کی ولایت (اختیار) مرتہن کو ہوگی کیونکہ قبضہ حقوق عقد میں سے ہے اور عاقد مرتہن ہے مدت اجارہ گزارنے کے بعد وہ شئی رہن بن کر نہیں لوٹے گی کیونکہ عقد (رہن) باطل ہو چکا جہاں سے نوٹے بغیر واپس نہیں ہے۔

اور اگر راہن رد کر دے تو عقد (اجارہ) باطل ہو جائے گا اور رہن کو لوٹانے کا جیسا کہ وہ تھا۔ اور اگر راہن کی اجازت کے بغیر اجارہ پر دیا یا متاجر کے سپرد کر دیا پھر وہ واجرت پر دیا ہوا، رہن متاجر کے پاس ہلاک ہو گیا۔ تو راہن کو خیار ماضی ہو چکا۔ چاہے تو مرتہن سے متاجر کو تسلیم کرتے وقت کی رہن کی قیمت کا ضمان وصول کرنے اور چاہے تو متاجر سے ضمان وصول کرنے کیونکہ وجہ ضمان کا سبب یعنی تسلیم و قبضہ دونوں سے پایا گیا ہے البتہ اگر مرتہن سے ضمان لیا گیا تو وہ ضمان کے لئے متاجر پر رجوع نہیں کر سکے گا لیکن ہلاکت کے وقت تک متاجر نے منافع کی جتنی مقدار ماضی کی ان کی اجرت مرتہن سے لے سکتا ہے کیونکہ مرتہن ضمان ادا کرنے سے اس شئی کا مالک بن گیا لہذا ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ملک اجرت پر دی پس صحیح ہے اور اجرت مرتہن کے لئے ہوگی کیونکہ وہ اس کے اپنے مملوک کی منفعت کا بدلہ ہے البتہ وہ اجرت اس کے لئے پاکیزہ نہ ہوگی۔ اور اگر متاجر سے ضمان لیا گیا تو متاجر ادا کر دے ضمان کے لئے مرتہن پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اس کو مرتہن کی جانب سے دھوکہ ہوا ہے پس ضمان غرر جو ضمان کفالت ہے اس کے سبب سے مرتہن پر رجوع کر سکے گا اور اس کے لئے کچھ اجرت نہ ہوگی کیونکہ اجرت اور ضمان دونوں اکٹھے نہیں ہوتے۔

اور اگر مریہون سالم ہو اور مرتہن اس کو مستاجر سے واپس لے لے تو وہ اسی طرح بطور رہن کے لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ اجارہ پر دینے سے پہلے تھا کیونکہ جب مرتہن نے اس کو واپس لے لیا تو وہ خلاف کرنے کے بعد موافقت کی طرف لوٹ آیا پس وہ مودع کے مشابہ ہوگا جب کہ وہ ودیعت میں خلاف کرے پھر موافقت کی طرف لوٹ آئے اور اجرت مرتہن کے لیے ہوگی لیکن وہ اس کے لیے پاکیزہ نہیں ہوگی مثل غاصب کے کہ جب وہ مقصوب اجرت پر دے۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کے علاوہ کسی شخص کو راہن کی اجازت کے بغیر مریہون عاریت پر دے سکے اس کی وجہ ہم اجارہ کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں ادا کر عاریت یا اور مستعیر کے سپرد کر دیا تو راہن کو عار، باطل کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر مستعیر کے پاس رہن ہلاک ہو جائے تو راہن کو اختیار حاصل ہوگا چاہے تو مرتہن سے ضمان لے اور چاہے مستعیر سے اور جس سے بھی ضمان لیا گیا۔ وہ ادا کر دہ ضمان کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکے۔ رمضان رہن ہے گا۔ مرتہن پر رجوع نہ کر سکنے کی وجہ یہ ہے کہ ضمان دینے سے وہ رہن کا مالک بن گیا لہذا نہ ہی ہوگا کہ اس نے اپنی ملکیت عاریتاً دی تھی۔ راہن مستعیر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ رجوع و صو کہ کی وجہ سے ہوتا ہے جو کہ یہاں موجود نہیں برخلاف اجارہ کے۔ اور ضمان کے: رہن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مریہون کا بدلہ ہے پس وہ بھی مریہون ہوگا۔ اور اگر مریہون سالم ہو اور مرتہن اس کو مستعیر سے واپس لے لے تو وہ بطور رہن کے لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا کیونکہ مرتہن موافقت کی طرف لوٹ آیا پس یہ خلاف کرنا کالعدم ہو جائے گا۔

اور اگر مرتہن نے راہن کی اجازت سے عاریتاً دیا۔ یہ غیر اجازت کے دیا اور بعد میں راہن نے اجازت دیدی تو عاریتاً دینا جائز ہوگا۔ اور رہن باطل نہیں ہوگا لیکن ضمان رہن باطل ہو جائے گا جس کی وجہ ہم ذکر کر رہے ہیں کہ برخلاف اجارہ کے کہ اس میں باطل ہو جاتا ہے اور دونوں کے درمیان فرق گذر چکا ہے۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر مریہون کو (آگے) راہن رکھا سکے کیونکہ راہن اس کے علاوہ کسی شخص کے عین کرنے پر راضی نہیں ہوگا اور اگر مرتہن نے ایسا کیا تو راہن اول کو اختیار ہوگا کہ رہن ثانی کو باطل کر دے اور مرتہن اول کے قبضے کی طرف لوٹا دے کیونکہ رہن ثانی صحیح نہیں ہوا اور اگر مرتہن اول کی طرف لوٹا لے سمیٹے مریہون مرتہن (ثانی) کے پاس ہلاک ہو گیا تو راہن اول کو اختیار ہوگا چاہے تو مرتہن اول سے ضمان لے اور چاہے تو مرتہن ثانی سے ضمان لے۔ اگر مرتہن اول سے ضمان لیا تو رہن ثانی جائز ہو جائے گا کیونکہ ضمان ادا کرنے سے مرتہن اول مریہون کا مالک بن گیا اور ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ملک رہن دکھائی۔ اور اب جو وہ مرتہن ثانی کے پاس ہلاک ہوا۔ تو اس کی ہلاکت رہن کے مقابلے میں ہوئی پس اس کا ضمان رہن بنے گا کیونکہ وہ مریہون کا بدلہ ہے اور اگر مرتہن ثانی سے ضمان لیا تو رہن ثانی باطل ہو جائے گا اور ضمان مرتہن اول پر رہن ہوگا جو اس کے مریہون کے بدلہ ہونے کے اور مرتہن ثانی مرتہن اول پر ادا کر دہ ضمان اور اپنے رہن کے لیے رجوع کرے گا۔ ضمان کے لیے: ہاں تو اس بلکہ کہ مرتہن ثانی کو مرتہن اول کی حساب سے و صو کہ ہو لہذا پس وہ اس

پرمروج کر کے گا۔ اور مرتہن ثانی اپنے دین کے لیے رجوع تو اس وجہ سے کرے گا کہ رہن ثانی صحیح نہیں ہوا پس اس کا دین مرتہن اول پر باقی رہا جیسا کہ وہ تھا۔

اور اگر راہن اول کی اجازت سے دوسرے کے پاس رہن رکھ لیا تو رہن ثانی جائز ہوگا اور رہن اول باطل ہو جائے گا۔ رہن ثانی کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ جواز سے مانع راہن اول کی اجازت سے زائل ہو گیا۔ اور جب رہن ثانی جائز ہو گیا تو از روئے ضرورت رہن اول باطل ہو گیا۔ اور ایسے ہو گیا کہ مرتہن اول نے راہن اول کا مال عاریتاً لیا تاکہ اپنے دین کے عوض میں اس کو رہن رکھ لے پھر اس کو رہن رکھ لیا۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرہون کو کسی اجنبی کے پاس جو اس کے عیال میں نہ ہو ودیعت رکھ لے کیونکہ راہن کی رضامندی صرف اس کے قبضے میں ہے یا ایسے شخص کے قبضے میں جس کا قبضہ معنوی طور پر مرتہن کا قبضہ جزا ہے جب کہ اس اجنبی کا قبضہ جو مرتہن کے عیال میں نہیں ہے معنوی طور پر مرتہن کا قبضہ نہیں ہے اور اگر مرتہن نے ایسا کیا اور مرہون مودع کے پاس ہلاک ہو گیا تو مرتہن مرہون کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ ودیعت رکھانے سے وہ غاصب بنا۔

مرتہن مرہون کو اپنے عیال میں سے کسی شخص کے پاس ودیعت رکھ سکتا ہے مثلاً اپنی بیوی اور اپنے خادم اور اپنے اس امیر کے پاس جو اس کے مال میں تعریف کرے تاکہ کیونکہ ان کا قبضہ مثل اس (مرتہن) کے قبضے کے ہے کیا دیکھتے نہیں کہ وہ اپنے مال کی حفاظت بھی اُن کے قبضے سے کرتا ہے پس ان کے پاس ہلاک ہونے والا۔ مثل اس کے پاس ہلاک ہونے والے کے ہے۔ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ مرتہن رہن میں ایسا تعریف کر سکتا ہے جو اس کے لیے حفاظت شمار ہوتا ہے اور ایسا کوئی تعریف نہیں کر سکتا جو اس کا استعمال یا اس سے انتفاع شمار ہوتا ہو۔

اس قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک انگوٹھی رہن میں رکھی۔ اور اس کو اپنی چنگی میں پہن لیا پھر وہ انگوٹھی ہلاک ہو گئی تو مرتہن اس کی کل قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ چنگی میں انگوٹھی پہننا عادتاً زینت کے لیے ہوتا ہے لہذا یہ اس انگوٹھی کا استعمال ہوا حالانکہ مرتہن کو اجازت حفاظت کرنے کی ہے استعمال کرنے کی نہیں۔ اس میں دایاں اور بائیں برابر ہے کیونکہ اس نوع کی زینت میں نوگ مختلف ہیں کچھ دائیں ہاتھ میں پہن کر زینت کرتے ہیں اور کچھ بائیں ہاتھ میں ڈال کر لہذا یہ سب استعمال کی صورتیں ہوں گی۔ اور اگر باقی انگلیوں میں انگوٹھی پہن پھر وہ ہلاک ہو گئی تو اس کی ہلاکت رہن کی ہلاکت ہوگی کیونکہ باقی انگلیوں میں انگوٹھی پہننے کی عادت نہیں ہے لہذا یہ حفاظت کرنا ہوگا استعمال کرنا نہیں۔

اگر ایک انگوٹھی پر دوسری چڑھائی اور وہ ہلاک ہو گئی تو عرف و عادت کو دیکھا جائے گا۔ پس اگر پہنے والا ان لوگوں میں سے ہے جو درود انگوٹھیوں کے ساتھ زینت کرتے ہیں تو ضامن ہوگا کیونکہ اس کا استعمال کرنے والا ہوا۔ اور اگر ان لوگوں میں سے ہے جو اس طرح زینت نہیں کرتے تو انگوٹھی کی ہلاکت اسی شے کے عوض میں ہوگی کہ جس کے مقابل میں وہ دین ہے کیونکہ مرتہن اس کی حفاظت کرنے والا ہے۔

اگر کسی شخص کے دل، دو تلواریں رہیں رکھائیں اور اس نے ان دونوں کو لٹکا لیا تو ضمان دے گا۔ اور اگر تلواریں تین ہوں اور اس نے تینوں کو لٹکا لیا تو ضمان نہیں دے گا کیونکہ دو تلواروں کو لٹکانا فی الجملہ رواج میں ہے لہذا یہ استعمال کے باب میں سے ہوگا۔ یہ تین تین تو اس کی عادت نہیں ہے لہذا یہ حفاظت کرنا ہوگا استعمال کرنا نہیں۔

اگر رہن طیلسان یا قباد ہو اور مرتہن نے اس کو رواج کی عادت کے مطابق پہنا تو ضمان دے گا اور اگر اس نے اس کو اپنے کندھے پر ڈالا اور وہ ہلاک ہو گیا تو اس کی ہلاکت رہن کی ہلاکت ہوگی کیونکہ پہلا اس کو استعمال کرنا ہے اور دوسرا اس کی حفاظت کرنا ہے۔

مرتہن کو اختیار ہے کہ وہ جس مرہون کے خراب ہو جانے کا ڈر ہو اس کی قاضی کی اجازت سے فروخت کرے کیونکہ ایسی شئی کی بیع جس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو اس کی حفاظت ہی کا طریقہ ہے لہذا مرتہن کو اس کا اختیار ہوگا لیکن قاضی کی اجازت سے کیونکہ قاضی کو دوسرے کے مال میں فی الجملہ ولایت و اختیار موصول ہوتا ہے۔ اور اگر قاضی کی اجازت کے بغیر اس کو فروخت کیا تو ضمان آئے گا کیونکہ اس (مرتہن) کو دوسرے کے مال پر ولایت موصول نہیں ہے۔ اور اگر مالک کے حکم سے بیع کی تو اس کا مرتہن کے پاس رہن رہے گا کیونکہ وہ مرہون کا عوض ہے پس رہن بنے گا۔

مرتہن کو اختیار ہے کہ وہ عقد رہن کے قیام کے باوجود راہن سے ایٹائے دین کا مطالبہ کرے جبکہ دین مؤجل نہ ہو کیونکہ رہن جو دین کی توثیق کے لئے مشرور ہوا ہے۔ اور توثیق میں سے یہ نہیں ہے کہ ایٹائے دین کا مطالبہ ساقط ہو جائے۔

مرتہن نے راہن سے اپنے حق کا مطالبہ کیا تو راہن نے کہا کہ رہن کی بیع کر دے اور اپنا حق واپس کرے۔ اس پر مرتہن نے کہا کہ میں بیع نہیں چاہتا میں تو اپنا حق چاہتا ہوں تو مرتہن ایسا کہہ سکتا ہے کیونکہ رہن وثیقہ ہوتا ہے اور بیع سے وہ رہن ہونے سے نکل جاتا ہے اور وثیقہ کا معنی باطل ہو جاتا ہے لہذا مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ دین کی وصول تک رہن وصول کر کے توثیق حاصل کرے۔

راہن نے مرتہن سے کہا کہ اگر میں غلط وقت تک تیرا حق لے آیا (تو ٹھیک ہے) ورنہ مرتہن تیرے لئے ہوگا تیرے دین کے عوض میں یا وہ تیرے حق کے لئے بیع کیا جاسکتا ہے تو راہن کا ایسا کرنا جائز نہیں اور رہن اپنی حالت پر رہے گا کیونکہ یہ تملیک کو شرط کے ساتھ معطل کرنا ہے مالا تملیک کسی شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی۔

قاضی کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر رہن کو مرتہن کے دین کے مقابلے میں فروخت کر کے اہلۃ وہ راہن کو تداریک کے گامیاں تک کر راہن خود اس کو فروخت کرے۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اختیار ہے کہ وہ راہن کے خلاف (یعنی اس کی ذمہ داری پر) رہن کو فروخت کرے۔ یہ آزاد پر عجز کا مسئلہ ہے جس کو کم کتاب الجوسم ذکر کر چکے ہیں۔ اس طرح مادی کو اختیار نہیں ہوتا کہ وہ رہن کی بیع کر کے جیسا کہ راہن و مرتہن کو اس کا اختیار نہیں ہوتا۔

عادل کے بارے میں گفتگو کے تین عنوان ہیں اول رہن میں عادل کو کن کاموں کے کرنے کا اختیار ہے اور کن کاموں کا نہیں؛ ثانی رہن کے بارے میں کون شخص عادل ہو سکتا ہے اور کون نہیں؛ ثالث کن امور سے عادل معزول ہو جاتا ہے اور وکالت سے نکل جاتا ہے اور کن امور سے نہیں۔

اول؛

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ عادل کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ رہن کو اپنے پاس خود روکے یا ایسے شخص کے ذریعے سے جو اس کے مال کے حفاظت کرتا ہو۔ اور عادل کو یہ حق نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر رہن مرتبہ کو دے اور نہ ہی یہ حق ہے کہ وہ اس کے ساقط ہونے سے پیشتر مرتبہ کی اجازت کے بغیر راہن کو دے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے قبضے پر راضی نہیں جس کی بناء پر انہوں نے رہن عادل کے قبضے میں دیا۔ اور اگر عادل نے کسی ایک کو رہن دیا اس کے ساتھی کی مرضی کے بغیر تو اس کے ساتھی کو رہن واپس لینے کا اختیار ہوگا اور وہ دوبارہ عادل کے پاس رکھائے گا جیسا کہ پہلے تھا۔ اور اگر واپس لینے سے پیشتر رہن ہلاک ہو گیا تو عادل پر اس کی قیمت کا ضمان آئے گا کیونکہ دینے سے وہ غاصب بنا ہے۔

عادل کو رہن سے نفع اٹھانے کا حق نہیں۔ اور نہ ہی وہ اس میں اجارہ اعارہ اور رہن وغیرہ جیسے تصرفات کر سکتا ہے کیونکہ اس کے پاس رکھانے سے جو حق اس کے لئے ثابت ہوا ہے وہ رکھنے کا ہے انتفاع و تصرف کا نہیں۔

عادل رہن کی بیع بھی نہیں کر سکتا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے مگر جبکہ عقد رہن کہنے ہوئے یا اس کے بعد اس کو بیع پر تسلط دے دیا گیا ہو کیونکہ اس صورت میں وہ وکیل بالبیع بن گیا ہے۔ بیع پر تسلط دینا جب عقد میں ہو تو راہن و تنہن کی مرضی کے بغیر معزول نہیں کر سکتا اور جب عقد کے بعد ہو تو بیع وجہ مذکورہ کے معزول کر سکتا ہے۔ اور اس کو اس زیادتی کو نہ رحمت کہنے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے جو رہن سے مولد ہو کیونکہ اصل کے تابع ہو کر یہ بھی مرہون ہے۔ اسی طرح جو رہن کے قائم مقام ہو اس کو بھی فروخت کر سکتا ہے مثلاً رہن غلام ہو جس کو کسی غلام نے قتل کیا یا اس کی آنکھ پھوڑ دی کیونکہ جب وہ رہن کے قائم مقام ہوا تو اس کو ایسے لیا جائے گا گویا کہ اول رہن قائم ہے۔

پھر جب راہن نے عادل کو بیع پر مطلقاً تسلط دیا تو عادل کو اختیار ہوگا کہ وہ جس جنس کے عوض میں چاہے فروخت کرے خواہ وہ دیرگم و ذخائر ہوں یا ان کے علاوہ جس مقدار کے عوض چاہے فروخت کرے وہ اس کی قیمت کے مثل ہو یا اس سے اتنی کم ہو جتنی کی لوگ روارکھ لیتے ہیں اور خواہ عقد فروخت کرے یا ادھار کرے یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ اور اس کو اختیار ہوگا کہ وہ دین کی ادائیگی کا وقت آنے سے پیشتر فروخت کرے کیونکہ بیع کرنے کا حکم مطلق ہے۔ اور جب وہ بیع کر دے گا تو ادائیگی کے وقت تک دشمن اس کے پاس رہن کے بطور پر رہے گا کیونکہ مرہون کا قس مرہون ہوتا ہے۔ پھر جب وقت ادائیگی آجائے تو وہ مرتبہ کا دین ادا کرے اگر دشمن اس کی جنس میں سے ہو۔ اور اگر وقت ادائیگی آنے پر بیع کرنے کا تسلط دیا تو عادل

اس سے پیشتر بیع نہیں کر سکے گا بوجہ مذکورہ۔

اگر رہن مسلم فیہ ہو اور راہن نے عادل کو وقت ادائیگی پر اس کی بیع کرنے پر تسلط دیا تو عادل اس کی بیع مسلم فیہ کی جنس اور غیر جنس کے عوض میں کر سکتا ہے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ دراجم و ذناہیر اور مسلم فیہ کی جنس کے عوض میں فروخت کر سکتا ہے۔ یہ وکیل بالبیع المطلق کا ہے کہ وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جس جنس پر چاہے فروخت کرے جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو اختیار نہیں کہ جس نقصان کو لوگ روا نہیں رکھتے اس کے ساتھ فروخت کرے اور نہ ہی ادھار فروخت کر سکتا ہے اور نہ ہی دراجم و ذناہیر کے علاوہ کسی شے کے عوض فروخت کر سکتا ہے البتہ مسلم میں انہوں نے مسلم فیہ کی جنس کے عوض میں فروخت کرنے کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ بیع کا حکم اس لئے ہے کہ اس کے جنس سے دین کی ادائیگی کی جائے اور جنس سے ادائیگی کے لئے جنس قریب تر ہے۔

اگر راہن نے عادل کو ادھار فروخت کرنے سے منع کیا تو اگر عقد رہن کے وقت منع کیا تھا تو عادل کو ادھار فروخت کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ توکیل مقید ہو کر ہوئی۔ لہذا اس کو قید کی رعایت کرنا لازم ہوگا جسکے تقید مقید ہو۔ اور تقید کی یہ (مذکورہ) نوع مقید ہے۔ ادھار اگر راہن نے عقد کے بعد منع کیا ہو تو اس کا منع کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ بعد میں کی بائی والی تقید ظاہر کے اعتبار سے ابطال ہوتی ہے جیسا کہ بارے بعض مشائخ کے نزدیک نص عام کے بعد کی جانے والی تخفیف ہوتی ہے یہاں تک کہ انہوں نے اس کو نسخ قرار دیا بیان نہیں۔ اور جب یہ ابطال ہے تو راہن کما سس کا اختیار نہیں ہوگا جیسا کہ عقد سے ثابت شدہ و کالت کو معزول کرنے سے باطل نہیں کر سکتا۔

پھر جب عادل نے رہن کو فروخت کر دیا تو وہ مشتری کی ملکیت ہو جانے کے باعث رہن ہونے سے نکل جائے گا اور اس کا رہن ہوگا کیونکہ وہ اس کا قائم مقام ہے خواہ اس پر قبضہ ہوا ہو یا نہیں یہاں تک کہ اگر وہ مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ مر نہیں کے ذمے ہوگا اور یہ ہلاکت مقدار جن اور دین میں سے جو کتر ہوگی اس کے مقابل ہوگی۔ بیع کی قیمت کو نہیں دیکھا جائے گا بلکہ بیع کے بعد جن کو دیکھا جائے گا کیونکہ رہن جن کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور بیع رہن ہونے سے نکل گیا ہے۔ پس رہن کے جنس کا اعتبار کیا جائے گا۔

پھر اگر عادل نے جنس دین کے عوض میں فروخت کیا تو مرہن کے دین کو اس میں سے ادا کرے گا۔ اور اگر اس کے خلاف جنس کے عوض میں فروخت کیا تو جنس کو جنس دین کے عوض میں فروخت کرے گا اور دین کو اس میں سے ادا کرے گا کیونکہ وہ (عادل) رہن کی بیع اور اس کے جنس سے ادائیگی دین پر تسلط ہے اور دین کی ادائیگی اس کی جنس میں سے ہوتی ہے۔

اگر عادل نے رہن کی بیع کی پھر مشتری کے پاس اس میں استحقاق نکل آتا تو مشتری جنس کے لئے عادل پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ما تہ عادل ہے اور باب بیع میں حقوق عقد کا تعلق ما تہ سے ہوتا ہے۔ اور عادل کو اختیار ہو گا چاہے تو مرہن سے وہ کچھ واپس لے لے جو اس نے جنس میں سے

اداکیا اور مرتہن کا دین راہن پر اس طرح لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا اور پاس ہے تو اد اگر ضمان کے لئے راہن پر رجوع کرے اور مرتہن کے لیے جس مال پر اس نے قبضہ کیا اس کو رہنے دے۔ مرتہن سے ٹمن واپس لینے کے اختیار کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق کی وجہ سے بیع باطل ہوگئی اور ظاہر ہوگیا کہ مرتہن کی جانب سے ٹمن پر قبضہ صحیح نہیں ہوا پس عادل کو مرتہن سے ٹمن واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ اور جب وہ ٹمن کو (مرتہن سے) واپس لوٹائے گا تو دین اپنی حالت پر لوٹ آئے گا۔ رہا ادا کر دینا ضمان کے لئے راہن پر رجوع کرنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ذمہ داری کے لئے راہن پر رجوع کر سکتا ہے۔ اور جب وہ راہن پر رجوع کرے تو پھر مرتہن نے جس ٹمن پر قبضہ کیا وہ اس کے پاس چھوڑ دے گا کیونکہ اس کا قبضہ صحیح ہوا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ عادل نے ٹمن مرتہن کے حوالے کر دیا تھا۔ اور اگر تسلیم سے پیشتر ٹمن عادل کے پاس ہلاک ہوگیا تو پھر وہ صرف راہن پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ وہ راہن کا وکیل یا بیع ہے اور اس کے لئے مال ہے پس اس کے ٹمن کی ذمہ داری قاعدے کے مطابق راہن پر ہوگی نہ کہ کسی اور پر۔ البتہ جب مرتہن نے ٹمن پر قبضہ کر لیا ہو تو یہ اس پر رجوع کر سکتا ہے بوجہ مذکورہ۔ اور جب مرتہن نے قبضہ نہ کیا ہو تو اصل قاعدے پر عمل کرنا واجب ہے۔ پس عادل راہن پر ادا کر دینا ضمان کے لئے رجوع کرے گا اور استحقاق کے سبب سے رہن باطل ہو جائے گا اور مرتہن اپنے ٹمن کیلئے راہن پر رجوع کرے گا۔

اور اگر رہن میں استحقاق تو نہیں نکلا البتہ مشتری نے اس میں عیب پایا تو مشتری کو عادل پر اس کو لوٹانے کا حق ہوگا کیونکہ عیب کی بنا پر رد کرنا حقوق بیع میں سے ہے اور یہ حقوق متعلق ہونے ہیں عاقلہ کے ساتھ اور عاقلہ عادل ہے پس اس پر رد کیا جائے گا اور مشتری عادل سے وہ ٹمن واپس لے گا جو اس نے اس کو دیا تھا۔ اور اگر مشتری نے قضا کے قاضی کے ساتھ عادل پر لوٹایا تو عادل کو اختیار ہوگا چاہے تو مرتہن پر رجوع کرے اگر ٹمن اس کو تسلیم کر دیا تھا اور چاہے تو راہن پر رجوع کرے۔ مرتہن پر رجوع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب قضا کے قاضی کے ساتھ عیب کی بنا پر عادل پر رد کیا گیا تو بیع منقطع ہوگئے پس عادل کو حق ہوگا کہ وہ ٹمن کے لئے رجوع کرے اور مرتہن کا دین راہن پر لوٹ آئے گا اور لوٹا یا ہوا رہن دین کے مقابلے میں بطور رہن کے لوٹ آئے گا۔ راہن پر رجوع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ راہن نے اس کو بیع کے لئے وکیل بنایا ہے لہذا ذمہ داری کے لئے وہ راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر عادل نے ٹمن مرتہن کے حوالے نہیں کیا تھا تو اگر عادل نے جو ٹمن لیا وہ واپس کر دیا تو وہ کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا۔ اور اگر ٹمن اس کے پاس ہلاک ہوگیا اور اس نے اپنے مال میں سے ضمان ادا کیا تو اد اگر وہ ضمان کے لئے صرف راہن پر رجوع کر سکے گا مرتہن پر نہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق کے ضمن میں بیان کی ہے۔ اور رد کیا ہوا مثل سابق کے رہن بن جائے گا۔

یہ اس صورت میں تھا جبکہ عادل کی بیع عقد رہن میں تسلط مشروط کی بنا پر ہو۔ اور جب تسلط راہن کی جانب سے رہن کے بعد ہو تو عادل راہن پر ضمان کے لئے رجوع کر سکے گا مرتہن پر نہیں خواہ مرتہن نے ٹمن پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ وہ راہن کا وکیل ہے اور وکیل کی ذمہ داری جس



امر میں وہ وکیل بنایا گیا ہے قاعدے کے مطابق اس کے مؤکل پر ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کے لئے عمل کرنے والا ہے لہذا اس کے عمل کی ذمہ داری مؤکل پر ہوگی البتہ جب تسلط کی شرط عقد میں لگئی ہو تو عادل کے لئے شرطیں پر رجوع کرنے کا حق ہوتا ہے کیونکہ اس وکالت کے ساتھ اس کا حق متعلق ہوتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ پس جب بیع کا وقوع اس ضمن میں کہ حق کے لئے ہو ہے تو جائز ہے کہ ضمان کے لئے اس پر رجوع کیا جائے۔ اور جب عقد میں اس کی شرط نہ لگئی ہو تو مرتہن کے ساتھ تعلق نہیں پایا گیا لہذا ذمہ داری میں مؤکل پر رجوع کرنے کا حق اصل قاعدے کے حکم کے مطابق باقی رہے گا۔

مادل کو اختیار ہے کہ وہ رہن سے پیدا ہونے والے زوائد کی بیع کرے کیونکہ اصل کے تابع ہو کر یہ بھی مرہون ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ تبعہ ان میں بھی رہن کا حکم جو حق میں ہے ثابت ہوتا ہے پس عادل کو ان کے فروخت کرنے کا حق ہوگا جیسا کہ اس کو اصل فروخت کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ غلام جو رہن پر خیانت کرنے کی بناء پر دیا گیا ہو یا اس طور کہ اس نے رہن شدہ غلام وغیرہ کو قتل کیا یا اس کی آنکھ پھوڑی اور نتیجتاً اس کے بدلے میں دیا گیا تو عادل کو اس کے فروخت کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ خون و گوشت کے اعتبار سے ثانی اول کے قائم مقام ہے۔ تو ایسے ہوگا گویا کہ اول ہی قائم و موجود ہے۔

عادل کو یہ بھی اختیار ہوگا وہ بیع سے باز رہے۔ اور جب وہ بیع کرنے سے باز رہے تو اگر بیع پر تسلط رہن کے بعد ہوئی تھی تو اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر تسلط عقد رہن میں ہوئی تو عادل بیع کرنے سے باز نہیں رہ سکتا اور اگر وہ باز رہے تو بیع کرنے پر اس کو مجبور کیا جاسکتا ہے کیونکہ جب عقد رہن میں تسلط کی شرط نہیں لگئی تو مرتہن کے حق کا تعلق اس کے ساتھ نہیں ہوا پس یہ محض بیع کی تکمیل ہوگی اور دیگر مواضع میں تکمیل بالبیع کے مشابہ ہوگی۔ اور جب تسلط عقد رہن میں مشروط ہو تو مرتہن کے حق کا تعلق اس کے ساتھ ہوگا پس مرتہن اپنے حق کو وصول کرنے کے لئے عادل کو بیع پر مجبور کر سکے گا۔

### عقد رہن میں عادل کا بیان

اپنے ماذون غلام کے رہن میں مالک عادل نہیں بن سکتا یہاں تک کہ اگر ماذون غلام نے رہن کا معاملہ کیا اس شرط پر کہ اپنے مالک کے پاس رکھے گا تو رہن جائز نہیں خواہ غلام پر دین ہو یا نہ ہو۔ غلام اپنے مالک کے رہن میں عادل بن سکتا ہے یہاں تک کہ اگر کسی انسان نے کسی غلام کو رہن بنایا اس شرط پر کہ اپنے ماذون غلام کے پاس رکھائے گا تو رہن صحیح ہوگا کیونکہ رہن پر قبضہ استیفاء دین کا قبضہ ہوتا ہے پس استیفاء دین میں عادل وکیل بنتا ہے اور مالک اپنے غلام سے استیفاء دین میں اجنبی کا وکیل نہیں بن سکتا کیونکہ وکیل وہ ہوتا ہے جو غیر کے لئے عمل کرے جبکہ اپنے غلام سے استیفاء

دین ایک اعتبار سے خود اپنے لئے عمل ہوتا ہے کیونکہ اس میں اپنے غلام کی ذات کی دین کی مشغولیت سے فراغت ہوتی ہے۔ اور غلام اپنے مالک سے استفادے دین میں اجنبی کا وکیل بن سکتا ہے۔ اسی وجہ سے دونوں میں فرق ہے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مالک اپنے مکاتب کے رہن میں عادل بن سکتا ہے اور مکاتب اپنے مالک کے رہن میں عادل بن سکتا ہے کیونکہ مکاتب قبضے کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے پس ان میں سے ہر ایک اس سے جو دوسرے کے قبضے میں ہوا جی ہوتا ہے۔

مکحول عنہ کفیل کے رہن میں عادل نہیں بن سکتا۔ اسی طرح کفیل مکحول عنہ کے رہن میں عادل نہیں بن سکتا کیونکہ ان میں سے کوئی بھی استفادے دین میں اپنے ساتھی کا وکیل نہیں بن سکتا اس لئے کہ وہ اپنے لئے عمل کرتا ہے۔ مکحول عنہ تو اپنے ذمے کو دین سے فارغ کرنے کے ساتھ اور کفیل اپنے آپ کے کفالت بالمدین سے چھڑانے کے ساتھ۔

شرکت مفادہ کے شرکیوں میں سے ایک دین تجارت کے مقابلے میں اپنے ساتھی کے رہن میں عادل نہیں بن سکتا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا قبضہ اس کے ساتھی کا قبضہ ہوتا ہے۔ پس جو ان میں سے ایک کے پاس ہوگا گویا کہ وہ اس کے ساتھی کے پاس ہے پس رہن کا راہن کے قبضے سے خروج ثابت نہیں ہوگا حالانکہ وہ محنت و دین کے لئے شرط ہے۔

اسی طرح تجارت میں شرکت عنان کا ایک شریک دین تجارت کے مقابلے میں اپنے ساتھی کے رہن کے عادل نہیں بن سکتا اس وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے۔ اور اگر دین غیر تجارتی ہو تو دونوں شرکیوں میں جائز ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تجارتی دین کے علاوہ میں اپنے ساتھی کے لئے اجنبی ہے پس اس کا قبضہ اس کے ساتھی کے قبضے کی مانند نہیں ہوگا لہذا راہن کے قبضے سے رہن کا خروج پایا جائے گا۔

مضارب کے رہن میں رب المال عادل نہیں بن سکتا اور نہ ہی مضارب رب المال کے رہن میں عادل بن سکتا ہے یہاں تک کہ اگر مضارب نے مال مضاربت میں سے کوئی شئی مضاربت میں دین کے عوض رہن رکھانے کا معاملہ اس شرط پر کیا کہ اس کو رب المال کے پاس رکھے گا یا رب المال نے رہن رکھانے کا معاملہ اس شرط پر کیا کہ مضارب رب کے پاس رکھائے گا تو رہن جائز نہیں ہوگا کیونکہ مضارب کا قبضہ رب المال کا قبضہ ہوتا ہے اور رب المال کا مکمل مثل مضارب کے عمل کے ہوتا ہے پس راہن کے قبضے سے رہن کا خروج نہیں پایا گیا لہذا رہن جائز نہ ہوگا۔

باپ نے نابالغ کے لئے جو خریدا اس کے ثمن کے عوض میں رہن رکھانے میں وہ عادل نہیں بن سکتا مثلاً باپ نے نابالغ کے لئے کوئی شئی خریدی اور اس خریدی ہوئی شئی کے ثمن کے مقابلے میں رہن کا معاملہ کیا اس شرط پر کہ اس کو خود اپنے پاس رکھے گا تو خرید جائز ہوگا البتہ رہن باطل ہوگا کیونکہ جب اس نے شرط مائدہ کی کہ رہن کو اپنے پاس رکھے گا تو اس نے یہ شرط مائدہ کی رہن راہن کے قبضے سے نہیں نکلے گا جو کہ فاسد شرط ہے لہذا رہن فاسد ہوگا۔

کیا راہن رہن میں عادل بن سکتا ہے ؛ اگر اس کے پاس سے (مرتبہ نہیں) رہن پر اب تک قبضہ نہیں تو نہیں بن سکتا یہاں تک کہ اگر عقد رہن میں شرط رکھی کہ رہن اس کے قبضے میں رہے گا تو عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ صحت عقد کے لئے مرتبہ کا قبضہ شرط ہے اور قبضے کا تحقق اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ رہن راہن کے قبضے سے نہ نکل جائے۔ لہذا یہ شرط فاسد ہے جس سے یہی فاسد ہو جائے گا اور اگر مرتبہ نے رہن پر قبضہ کر لیا پھر اس کو راہن کے پاس رکھا یا تو جائز ہے۔ اس کے بعد راہن اگر اس کو فروخت کرے تو بیع جائز ہوگا کیونکہ مرتبہ کے قبضہ کرنے سے عقد رہن صحیح ہو گیا تھا اور بیع کرنا راہن کی جانب سے اپنی ملکیت میں تصرف کرنا ہے لہذا اصل قاعدے کے اعتبار سے وہ نافذ ہونی چاہیے لیکن نفاذ میں توقف مرتبہ کے حق کی وجہ سے تھا تو جب مرتبہ مرہون کو راہن کے قبضے میں دینے پر راضی ہو گیا تو مانع زائل ہو گیا اور بیع نافذ ہو جائے گی۔

## عادل کی معزولی اور عدم عزل کا بیان

پس ہم کہتے ہیں کہ بیع پر تسلیط (تسلط و بنا) یا تو عقد رہن میں ہوگا یا عقد رہن کے بعد ہوگا۔ اگر تسلیط عقد رہن میں ہوئی پھر راہن نے عادل کو معزول کیا تو وہ مرتبہ کی رضا مندی کے بغیر معزول نہیں ہوگا کیونکہ وکالت جب عقد میں ہوئی ہو تو وہ عقد کے تابع ہوتی ہے لہذا وہ عقد کے ساتھ لازم ہوگی اور راہن تنہا اس کو فسخ نہیں کر سکے گا جیسا کہ وہ تنہا عقد رہن کو فسخ نہیں کر سکتا۔ اس طرح عادل نہ تو راہن کی موت سے معزول ہوتا ہے اور نہ ہی مرتبہ کی موت سے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ وہ وکالت جو عقد رہن میں ثابت ہوئی ہو۔ وہ عقد رہن کے توابع میں سے ہوتی ہے اور عقد رہن کی موت کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا تو ایسے ہی وہ امور بھی باطل نہیں ہوں گے جو عقد رہن کے توابع میں سے ہوں۔

اگر تسلیط عقد رہن کے بعد ہوئی تو راہن کو اختیار ہوگا کہ وہ عادل کو معزول کر سکے اور وہ راہن کی موت سے بھی معزول ہو جائے گا کیونکہ وہ تسلیط جو عقد کے بعد ہوئی ہو وہ نئی توکیل ہوتی ہے پس مؤکل کے معزول کرنے سے اور اس کی موت سے اور ان دیگر تمام امور کی وجہ سے جن سے وکیل وکالت سے نکل جاتا ہے وکیل معزول ہو جائے گا۔ اور وہ تمام امور جن کے سبب سے وکیل وکالت سے نکل جاتا ہے ہم نے کتاب الوکالت میں ذکر کئے ہیں۔ یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ ظاہر روایت کا جواب ہے جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ عقد پر (بعد میں) غاری ہونے والی تسلیط اور عقد کے مفارقت تسلیط پر ابراہیم کیونکہ بعد میں غاری ہونے والی تسلیط حد کیساتھ لاحق ہو جاتی ہے اور عقد کے وقت موجود تسلیط کی مثل ہو جاتی ہے صحیح ظاہر روایت کا جواب ہے کیونکہ عقد کے وقت تو حیثیت تسلیط موجود نہیں تھی۔ اور جو حیثیت مقدم ہو اس کو تقدیر یا فرضنا موجب قرار دینا بغیر دلیل کے جائز نہیں اور دلیل کوئی موجود نہیں۔

عادل کی موت سے وکالت باطل ہو جاتی ہے خواہ وکالت عقد کے بعد ہوئی ہو یا دوران عقد ہوئی ہو۔ اور اس کا وارث یا اس کا وصی اس کے قائم مقام نہیں ہوگا کیونکہ وکالت میں وراثت نہیں ملتی۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ راسن عادل پر راضی ہوا ہے اس کے غیر پر نہیں۔ لہذا عادل جب مر گیا تو وکالت باطل ہو جائے گی البتہ عقد رہن باطل نہیں ہوگا اور رہن کو یا بھی رضامندی کے کسی دوسرے عادل کے پاس رکھا دیا جائے گا کیونکہ دونوں کی باہمی رضامندی سے ابتداء میں عادل اول کے پاس رکھنا جائز ہے تو ایسے ہی انتہاء میں عادل ثانی کے پاس رکھنا جائز ہے۔ اور اگر دوسرے عادل کے بارے میں، دونوں میں اختلاف ہو تو قاضی حاکم اختتام کرنے کے لئے عادل مقرر کرے گا اور رہن اس کے پاس رکھائے گا۔

عادل ثانی کو بیع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا مگر جبکہ راسن کو موت آجائے کیونکہ راسن نے اقل کو تسلط دیا تھا ثانی کو نہیں۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ رہن کا نفقہ راسن کے ذمے ہوتا ہے مگر رہن کے ذمے نہیں تھا وہ یہ ہے کہ جو خرچ حقوق ملک سے متعلق ہو وہ راسن کے ذمے ہوتا ہے کیونکہ ملک اس کی ہے اور جو خرچ قبضے کے حقوق سے متعلق ہو وہ رہن کے ذمے ہوگا کیونکہ قبضہ اس کے لئے ہوتا ہے جب یہ بات معلوم ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ رہن جبکہ غلام ہو تو اس کا کھانا پینا اور لباس راسن کے ذمے ہوگا اور اس کا کفن بھی راسن کے ذمے ہوگا اور اس کے بچے کو دو دھڑلانے والی کی اجرت بھی راسن کے ذمے ہوگی۔ اور اگر رہن چوپایہ ہو تو اس کے چارے اور چرواہے کی اجرت راسن کے ذمے ہوگی اور اگر رہن باغ ہو تو اس کی آبپاشی اور زر کعبور کا شگ و مادہ کھجوریں ڈالنا اور پل توڑنا اور اس کے مصالح کی نگہداشت راسن کے ذمے ہوگی خواہ رہن کی قیمت میں (دین سے) نائڈ ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ امور حقوق ملک میں سے ہیں اور ملک کے اخراجات مالک کے ذمے ہوتے ہیں یہاں ملکیت راسن کی ہے لہذا خرچہ بھی اس کے ذمے ہوگا۔

اورخراج بھی راسن کے ذمے ہوگا کیونکہ وہ ملک کا خرچہ و مشقت ہے۔ رہا عشر تو وہ پیداوار میں ہوتا ہے کہ جس کو امام لے لے گا اور باقی میں رہن باطل نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر رہن میں شائع حصے میں استحقاق نکل آئے تو باقی میں رہن باطل ہو جاتا ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق کی صورت میں فساد شیوع کی وجہ سے ہے جو کہ عشر میں موجود نہیں کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ استحقاق شدہ مقدار میں رہن صحیح نہیں ہوا تھا۔ اور بقید شائع ہے اور شیوع صحت رہن کے مانع ہے۔ اس کے برخلاف عشر کا پیداوار میں وجوب اس کو راسن کی ملکیت سے خارج نہیں کرتا اس دلیل سے کہ راسن کو اختیار ہوتا ہے کہ اس کی بیج کر دے اور دوسرے میں سے ادائیگی کرے لہذا امام کو دینا بمنزرت شی کی اپنی ملک سے نکالنے کے ہے۔ پس اس میں شیوع کا معنی ثابت نہیں ہوا یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

اگر رہن میں نمو ہو جائے اور راسن چاہے کہ وہ نفقہ جس کے بارے میں ہم نے ذکر کیا کہ راسن

کے ذمے ہوتا ہے مرنے کے نو پر ڈال دے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا کیونکہ ہمارے نزدیک مرنے کے نزدیک بھی اصل کے تابع ہو کر مرنے ہوتے ہیں۔ پس راہنہ نمونے سے خرچہ نہیں کر کے گاجیہ اصل میں سے خرچہ نہیں کر سکتا۔

مرتن کی حفاظت مرتن کی ذمہ داری ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر راہنہ نے مرتن کے لئے مرتن کی حفاظت کی شرط لگائی اور مرتن نے حفاظت کی تو مرتن کی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ مرتن کی حفاظت اس کے ذمے واجب تھی پس وہ اپنے ذمے واجب کو لپکا کر نے سے اجرت کا مستحق نہیں بنے گا۔ یہ غلات مودع کے کجب اسکے لئے ولایت کی حفاظت پر اجرت شرط کی گئی تو اسکا اجرت ملے گی کیونکہ ولایت کی حفاظت اس پر واجب نہیں ہوتی پس اجرت کی شرط کرنا جائز ہے مرتن کی حفاظت کرنے والے کی اجرت مرتن کے ذمے ہوگی کیونکہ وہ حفاظت کا خرچہ ہے اور حفاظت مرتن کی ذمہ داری ہے۔

اسی طرح رہائش ٹھکانے کی اجرت بھی مرتن کے ذمے ہے اس وجہ کی بنا پر جو ہم نے ذکر کی اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ٹھکانے کا کرایہ راہنہ کے ذمے ہوگا اور انہوں نے اس کو بمنزلہ نفقہ کے بنایا۔

بھاگ جانے والے غلام کو واپس لانے والے کی مزدوری دین کی بقدر مرتن کے ذمے ہوگی اور اس سے ناکد مالک کے ذمے ہوگی یہاں تک کہ اگر مرتن کی قیمت اور دین برابر ہوں یا مرتن کی قیمت کمتر ہو تو مزدوری پوری کی پوری مرتن کے ذمے ہوگی۔ اور اگر مرتن کی قیمت زیادہ ہو تو دین کے بقدر مرتن کے ذمے ہوگی اور زائد کے بقدر راہنہ کے ذمے ہوگی کیونکہ اس مزدور کا وجوب مرتن پر ہوتا ہے اس وجہ سے کہ مرتن مضمون ہوتا ہے اور وہ دین کے بقدر ہی مضمون ہوتا ہے۔ زائد امانت ہوتی ہے پس یہ مزدوری دونوں پر منقسم ہوگی امانت و ضمان کے بقدر اس کے برخلاف رہائش کی اجرت خاص مرتن کے ذمے ہوتی ہے اگرچہ مرتن کی قیمت اور دین سے زائد ہو۔ کیونکہ مرتن پر اجرت کا وجوب اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ حفاظت کا خرچہ ہے۔ اور کل مرتن کی حفاظت میں ہوتا ہے لہذا کل خرچہ اس کے ذمے ہوگا۔ یہی بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے والے کی مزدوری تو وہ مرتن کو اس وجہ سے لازم ہوتی ہے کہ لٹایا ہوا غلام مضمون ہے۔ اور کل غلام مضمون نہیں بلکہ اس کا بعض حصہ مضمون ہے لہذا یہ ضمان کے بقدر ہوگا۔

جہانیت اور مرتن کو لاحق ہونے والے دین کے مقابلے میں یہی مثل بھاگ جانے والے غلام کو واپس لانے والے کی مزدوری کے مضمون اور امانت پر منقسم ہوگا۔ ایسے ہی زخموں اور پھوٹوں اور امراض کے علاج کا خرچہ وہ نون پر ضمان و امانت کے بقدر منقسم ہوگا۔ کرضی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا جب کہ قاضی نے مختصر طوای پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ مرتن پر علاج کی ذمہ داری اس کے اپنے حق یعنی دین کے احیاء کے باب میں سے ہے۔

بہرہ خرچہ جو راہنہ پر واجب ہو اور مرتن اس کو راہنہ کی اجازت کے بغیر اگر دے یا مرتن پر واجب ہو اور راہنہ اس کو مرتن کی اجازت کے بغیر اگر دے تو ادائیگی کرنے والا۔

منظوم ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کا دین اس کے حکم کے بغیر ادا کیا ہے۔ اور اگر ادا نہیں قاضی کے حکم سے کی ہو تو پھر اپنے ساتھی پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ قاضی کو لوگوں کے اموال کی حفاظت اور ہلاکت سے ان کے بچاؤ کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اور ایسے طور پر خرچ کرنے کی اجازت دینا کہ جو کچھ خرچ کرے اس کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع کر سکے اس میں دونوں مالوں کی حفاظت ہے۔ اسی طرح اگر ایک نے دوسرے کے حکم سے خرچ کیا تو وہ اس پر رجوع کر سکے گا کیونکہ وہ خرچ کرنے میں اس کا وکیل بنا ہے۔ ابویوسف رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ راہن اگر غائب ہو تو مرجع قاضی کے حکم سے خرچ کرے تو مرتن راہن پر رجوع کر سکتا ہے اور اگر حاضر و موجود ہو تو رجوع نہیں کر سکتا۔ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دونوں حالتوں میں رجوع کر سکتا ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کو حاضر پر ولایت حاصل نہیں ہوتی جب کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اس پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ یہ آزاد ہر حجر یا بندیم کا مسئلہ ہے جو کہ کتاب الحج میں آئے گا۔

اسی پر مسئلہ نکلتا ہے کہ زائد رہن ہمارے نزدیک مہون ہوتے ہیں۔ زائد رہن میں جملہ کلام یہ ہے کہ ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ زائد جو نہ تو اصل سے متولد ہو اور نہ اس سے متولد کے حکم میں جیسے کسب، مہر اور صدقہ۔ دوسرے وہ زائد جو اصل سے متولد ہوں مثلاً بچہ پھل دودھ اور اون یا اصل سے متولد کے حکم میں جو بیسے ارش و عقز

اس میں اختلاف نہیں ہے کہ پہلی قسم کے زائد خود بنفس مہون نہیں ہوتے اور نہ ہی یہ مہون کا بدل یا اس کا جزو یا اس کے جزو کا بدل ہوتے ہیں پس ان میں رہن کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔

دوسری قسم کے زائد میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ وہ مہون ہوتے ہیں جب کہ قاضی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ وہ مہون نہیں ہوتے اس بنا پر کہ ان کے نزدیک رہن کا حکم اصلی مرجع کا مہون کے ساتھ زیادہ مخصوص ہونا اور دیگر غبار کے مقابلے میں مہون کے قس کا زیادہ حصہ ہونا ہے۔ پس بیع سے پیشتر رہن میں مرجع کا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ وہ بچہ کی طرف سرایت کر سکے۔ لہذا یہ اس باندی کے بچے کے مشابہ ہو جس نے کوئی جنایت کی ہو بچہ جنات جنایت کا حکم اس کے بچے میں ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ماں کی جنایت کا حکم اس کا بچہ علیحدہ دیے جانے کا وجہ ہے۔ اور یہ ایسا معنی نہیں ہے جو ماں میں ثابت ہو پس اس (حکم) نے بچے کی طرف سرایت نہیں کیا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور زائد کے مہون نہ ہونے پر دلیل اس کا مضمون نہ ہونا ہے۔ اگر وہ مہون ہوتا تو اصل کی طرح مضمون بھی ہوتا۔ ہمارے نزدیک قاضی بھی رہن کا حکم اصلی ہے۔ اور یہ حق ماں میں ثابت ہے پس ماں کے تابع ہونے کی وجہ سے بچے میں بھی ثابت ہوگا البتہ چونکہ رہن کا حکم زائد میں اصل کا تابع ہونے کی وجہ سے ثابت ہوا ہے لہذا یہ مضمون نہیں ہوگا۔ پس یہ تب مہون ہوگا۔ جیسے بیع کا بچہ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کے قاعدے کے مطابق بیع ہوتا ہے تب تا نہ کہ اصلاً پس اس کا قس میں حصہ نہیں ہوگا مگر جب کہ قس نہ ہو تو وہ خود مقصود بن جائے۔ پس ایسے ہی جو تب مہون ہو اس کا ضمان میں سے حصہ نہیں ہوتا مگر جب کہ چھلانے میں وہ مقصود بن جائے۔

ہمارے نزدیک زائد مروجہ ہوتا ہے تو اصل کے ساتھ وہ بھی کل دین کے مقابلے میں محسوس ہوگا۔ اور راہن کو حق میں ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کو چھڑا سکے جب تک کہ پورے دین کی ادائیگی نہ کر دے کیونکہ ان میں سے ہر ایک مروجہ ہے اور مروجہ کل دین یعنی اس کے اجزاء میں سے ہر جزو کے مقابل محسوس ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

دین اصل پر اور زائد پر چھڑانے کے وقت تک اس کی بقا کی صورت میں ان کی قیمتوں کے تناسب سے منقسم ہوگا۔ لیکن اصل میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ زائد میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اس بات کو ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ہمارے اصحاب کے قواعد و اصول کے مطابق رہن پر اضافہ کرنا جائز ہے تو مرتب کو حق ہوگا کہ وہ دین کے مقابلے میں دو دین کو محسوس رکھے اور جب تک وہ پورے دین پر قبضہ نہ کرے راہن کو ان میں سے کسی ایک کو بھی لینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مروجہ ہے۔ اور دین دو دین (اصل و اضافہ) پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم ہوگا البتہ اصل رہن میں عقد کے دن کی قیمت معتبر ہوگی جب کہ اضافہ میں زیادتی کرنے کے وقت کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ان میں سے جو بھی ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت دین میں سے اس کے حصے کے مقابل ہوگی برخلاف رہن کے زائد کے۔ دو دین زیادتیوں کے درمیان فرق کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

جن کا تعلق اس حکم کی کیفیت کے ساتھ ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔

اول: مرتب کے لیے جو ثابت ہے وہ رہن کو جس کرنے کا حق ہے اس رہن کے مقابلے میں جس کے مقابلے میں رہن رکھایا گیا ہے۔ اور اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ رہن کو اس دین کے مقابلے میں روکے جو رہن سے پیشتر اس کا راہن پر واجب ہو اختیار رہن کے بعد واجب ہو کیونکہ وہ خاص اس دین کے مقابلے میں مروجہ ہے کسی اور دین کے مقابلے میں نہیں۔ پس مرتب رہن کو کسی اور دین کے مقابلے میں نہیں روک سکتا کیونکہ وہ ایسا دین ہے جس کے مقابلے میں رہن نہیں رکھایا گیا۔

ثانی: جس کے مقابلے میں رہن رکھایا گیا مروجہ اس پورے دین کے مقابلے میں محسوس ہوتا ہے خواہ وہ دین کی قیمت دین سے زائد ہو یا کمتر ہو یہاں تک کہ اگر راہن نے کچھ دین ادا کر دیا تب بھی مرتب کو اس کو روکنے کا حق ہوگا یہاں تک کہ کل دین وصول کر لے خواہ بقیہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ جس کے اختیار کے حق میں رہن غیر متجزی اشیاء میں سے ہے۔ پس جب تک دین کا کچھ حصہ باقی ہو رہن اس کے مقابلے میں محسوس رہے گا۔ مثلاً بیع کے قبضے سے پیشتر جب کہ وہ کل ٹن کے بھرتے میں محسوس ہو تو جب تک ٹن کا کچھ بھی حصہ باقی ہو بیع اس کے مقابلے میں محسوس رہتا ہے۔ ایسے ہی یہ معاملہ ہے۔ نیز رہن کا معاملہ ایک ہے پس کچھ دین ادا کر کے مرتب کی رضامندی کے بغیر مروجہ ن کے کچھ حصے کو واپس لینا معاملے کی تصریح کو متفق نہیں ہے جو کہ جائز نہیں۔

مرہون خواہ ایک نئی ہویا چند اشیا مہول محکم ایک ہی ہے کہ راہن کچھ دین ادا کر کے رہن کا کچھ حصہ واپس نہیں لے سکتا بوجہ مذکورہ۔ اور برابر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے اس مال کا جس کے مقابلے میں رہن رکھایا گیا کچھ حصہ ذکر کیا گیا جو۔ یہ کتاب الاصل کی روایت ہے جب کہ زیادات میں مذکور ہے کہ ایک شخص نے سو بکریاں ہزار درہم کے مقابلے میں رہن رکھائیں۔

اس شرط پر کہ ان میں سے ہر بکری دس درہم کے مقابلے میں ہے پھر دس درہم ادا کر دیے تو اس کو ایک بکری لینے کا اختیار ہوگا۔ حاکم شہید رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جو کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور جو زیادات میں مذکور ہے وہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ جصاص رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس مسئلہ میں محمد رحمہ اللہ کی دو روایتیں ہیں۔

زیادات کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب راہن نے ان میں سے ہر ایک کے لیے دین متفرق ذکر کیا تو اس نے صنف (معاملہ) کی تفسیق واجب و ثابت کی پس یہ لیے ہوا گویا کہ راہن نے ان میں سے ہر بکری پر علیحدہ عقد رہن کیا۔

کتاب الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ صنف (معاملہ) حقیقت میں ایک ہے کیونکہ اس کی طرف اضافت ایک ہی ہوتی ہے البتہ صرف ذکر متفرق ہوا ہے اور متفرق ذکر تفریق صنف کا موجب نہیں ہو سکتا جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے کہ جب صنف (معاملہ) سودا چند اشیا پر مشتمل ہو تو بائع کو حق ہوتا ہے کہ کل ثمن کی وصولی تک تمام اشیا کو روکے رکھے اگرچہ ان میں سے ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ ذکر کیا ہو۔ ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔

رہا حکم ثانی یعنی مرتن کا مرہون کی بیع کے ساتھ اختصاص اور مرہون کے ثمن کے ساتھ مرتن کا اختصاص تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ جب رہن کو راہن کی حالت حیات میں فروخت کیا گیا اور راہن پراور دیون بھی ہوں تو دیگر غرام (قرض خواہوں) کے مقابلے میں مرہون کے ثمن کا مرتن زیادہ مقدار ہوگا کیونکہ عقد رہن کی وجہ سے اس کے لیے مرہون کے ساتھ اختصاص ثابت ہو چکا۔ پس اس کے بدل کے ساتھ جو کہ ثمن ہے اس کا اختصاص ثابت ہے پھر اگر دین حال (یعنی بغیر مہلت کے) ادائیگی کرنی، ہو اور ثمن دین کا ہم جنس ہو تو اگر ثمن دین کے برابر ہو تو مرتن نے اپنے دین کو پورا وصول کر لیا اور اگر ثمن زائد ہو تو زائد رہن کو واپس کرے گا اور اگر ثمن دین سے کمتر ہو تو باقی دین کے لیے مرتن راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر دین موکل ہو تو وقت ادائیگی تک ثمن کو روکے رکھے گا کیونکہ وہ مرہون کا بدل ہے لہذا مرہون ہوگا۔ اور جب وقت ادائیگی آہلے گئے تو اگر ثمن دین کا ہم جنس ہو تو مرتن اپنے دین کا وصول کرنے والا بن جائے گا اور اس کی جنس کے خلاف ہو تو مرتن اپنے پورے دین کی وصولی تک اس کو مجبور رکھے گا اسی طرح اگر رہن کو راہن کی وفات کے بعد فروخت کیا گیا اور راہن کے ذمے اور دیون بھی ہوں اور اس نے رہن کے علاوہ کچھ اور مال نہ چھوڑا ہو تو بوجہ مذکورہ دیگر غرام کے مقابلے میں مرتن اس کے ثمن کا زیادہ مقدار ہوگا۔ پھر اگر ثمن میں سے کچھ باقی بچ جائے تو اس کو راہن کے مال کے ساتھ ضم کر دیا جائے گا اور



غرامہ میں ان کے حصوں کے بقدر تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ زائد مقدار کے ساتھ مرتحن کے حق کا تعلق نہیں ہوا۔ اگر مثن دین سے کم ہو تو مرتحن باقی دین کے لیے راہن کے مال میں رجوع کرے گا اور راہن کا مال اس کے اور دیگر غرامہ کے باہم بقدر حصص تقسیم ہوگا کیونکہ یہ دین سے زائد ایسا دین ہے جس کے مقابلے میں مرتحن نہیں رکھا یا گیا پس اس میں غرامہ برابر ہوں گے اس طرح راہن کے ذمے مرتحن کا کوئی اور دین ہو تو اس میں مرتحن دیگر غرامہ کے مساوی ہوگا اور اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ مرتحن کے مثن میں سے اس دین کو وصول کرے کیونکہ اس دین کے مقابلے میں مرتحن نہیں رکھا یا گیا۔ پس اس میں تمام غرامہ آپس میں اپنے اپنے مال کے باہم تناسب سے اس کو تقسیم کر لیں گے۔

حکم ثالث۔ یہ چھوڑانے کے وقت مرتحن کے تسلیم کا وجوب ہے پس اس کے ساتھ وجوب تسلیم کے وقت کی معرفت کا تعلق ہے لہذا ہم کہتے ہیں کہ وجوب تسلیم کا وقت دین کی ادائیگی کے بعد ہے۔ راہن پہلے دین ادا کرے گا پھر مرتحن رہن سے رو کرے گا کیونکہ رہن وثیقہ ہے اور رہن پہلے تسلیم کرنے میں وثیقہ کا ابطال ہے۔ نیز اگر رہن پہلے پروتھا تو ممکن ہے کہ راہن دین کی ادائیگی سے پیشتر مرتحن اور اس طرح مرتحن دیگر غرامہ کی طرح ہی جانے گا اور اس کا حق باطل ہو جائے گا۔ پس لازم ہے کہ دین کی ادائیگی تسلیم رہن پر مقدم ہو۔ البتہ مرتحن جب دین کا مطالبہ کرے گا تو اس کو پہلے رہن کو حاضر کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا کہ تو رہن کو حاضر کر جب کہ وہ بغیر کسی زائد ضرر کے رہن کو حاضر کرنے پر قادر ہو۔ پھر راہن سے دین کی ادائیگی کے لیے کہا جائے گا کیونکہ اگر رہن کے حاضر نہ کرنے سے پیشتر راہن کو دین کی ادائیگی کے لیے کہا جائے تو ممکن ہے کہ رہن ہلاک ہو چکا ہو اور اس طرح مرتحن رہن میں سے اپنے دین کو وصول کر چکا ہو تو پہلے راہن کو ادائیگی کرنے کا کہنے سے مرتحن دو مرتبہ وصولی کر لے والا کہنے کا۔

اب یہی مشتری کو پہلے حکم دیا جائے گا کہ وہ مثن تسلیم کرے جب کہ وہ دین (یعنی دراجم و ذانیہ) جو پھر مانع کو تسلیم مانع کا حکم دیا جائے گا بسبب اس وجہ کے جو ہم نے کتاب البیوع میں ذکر کیا۔ البتہ مانع جب مشتری سے تسلیم نہیں کا مطالبہ کرے گا تو اس سے کہا جائے گا کہ تو مانع کو حاضر کر کیونکہ ممکن ہے کہ مانع ہلاک ہو چکا ہو۔

اور برابر ہے خواہ مرتحن کے پاس میں رہن موجود ہو یا اس کا بدل موجود ہو جب کہ وہ بدل مخالف جنس دین ہو مثلاً مرتحن کو رہن کی بیع کرنے پر تسلط دیا گیا ہو اور اس نے دین کی جنس کے مخالف جنس کی عوض اس کی بیع کر دی ہو یا رہن (میں غلام) خطائے قتل کر دیا گیا ہو اور اس کی دیت مخالف جنس دین میں ادا کی گئی ہو۔ پھر مرتحن نے راہن سے اپنے دین کا مطالبہ کیا تو راہن کو حق ہوگا کہ وہ اسے پہلے نہ کہے جب تک کہ مرتحن اس بدل کو حاضر نہ کرے کیونکہ بدل مبدل کے قائم مقام ہوتا ہے تو بالبدل نہ ہی موجود ہے۔ اور اگر مبدل نہ موجود ہو تو راہن کو حق ہو تا ہے کہ وہ اس وقت تک ادا نہ کرے جب تک کہ مرتحن مبدل نہ کو حاضر نہ کرے تو ایسے ہی اس صورت

میں ہوگا جب کہ بدل بدل میں قائم مقام ہو۔

اگر رہن کسی عادل کے پاس ہوا اور رہن و مرتن دونوں نے اس کو اختیار دیا ہو کہ وہ جس کے پاس چاہے رہن رکھا دے اور اس نے ایک شخص کے پاس رکھا دیا پھر مرتن نے اپنے دین کا مطالبہ کیا تو رہن کو ادائیگی دین پر مجبور کیا جائے گا اور مرتن کو رہن کے حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی کیونکہ دین کی ادائیگی رہن پر تعلق رکھتی ہے ساتھ واجب ہے البتہ اس کو رہن کے حاضر کیے جانے تک مہلت دی گئی جب کہ حاضر کرنے پر قدرت ہو اور زیر بحث مسئلے میں مرتن کو رہن حاضر کرنے پر قدرت نہیں ہے کیونکہ عادل اس کو اس سے روک سکتا ہے۔ اور اگر مرتن نے عادل کے پاس سے زبردستی لے لیا تو غاصب بنے گا۔ اسی معنی کی طرف محمد رحمہ اللہ نے کتاب میں اشارہ کیا اور فرمایا کہ اسکو ایسی شے کے حاضر نہ کیا کہ نہ حکم دیا جاسکتا ہے کہ اگر وہ اس کو لے لے تو غاصب بنے گا اور جب حاضر کرنے کی تکلیف ساقط ہو گئی تو رہن کو حاصل شدہ رخصت بھی زائل ہو گئی لہذا اس کو دین کی ادائیگی کرنے کو کہا جائے گا۔

اسی طرح اگر دونوں نے کسی عادل کے پاس رہن رکھا یا اور عادل رہن بحیث غائب ہو گیا کہ پتہ نہیں چلتا کہاں ہے تو مرتن کو رہن حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی اور مذکورہ وجہ کی بنا پر رہن کو ادائیگی دین پر مجبور کیا جائے گا۔

اگر رہن مرتن کے پاس ہو۔ پھر دونوں کی ملاقات کسی اور شخص میں ہوئی اور مرتن نے رہن سے اپنے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کیا تو اگر رہن بوجہ و مشقت والی چیز ہو تو رہن کو دین کی ادائیگی کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور مرتن کو رہن حاضر کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ دین کی ادائیگی رہن پر تعلق رکھتی ہے ساتھ واجب ہے اور مذکورہ ضرورت کی بنا پر رہن حاضر کرنے کے وقت تک تاخیر اس وقت ہے جب کہ بغیر کسی زائد ضرر کے رہن حاضر کرنے پر قدرت ہو۔ اور اس مسئلے میں مرتن کو رہن حاضر کرنے پر قدرت نہیں ہوتی مگر جب کہ وہ رہن کے ساتھ سفر کرے یا مکان عقد سے اس کو منتقل کرے جس میں مرتن کے لیے ضرر ہے لہذا رہن حاضر کرنے کی تکلیف ساقط ہو گئی۔

اگر رہن رہن کی ہلاکت کا دعویٰ کرے اور مرتن کہے کہ ہلاکت نہیں ہو تو قول مرتن کا ہوگا مع اس کے حلف کے کیونکہ رہن (پہلے) موجود تھا اور چوٹی ثابت ہو اس میں اصل اس کی بقا رہوتی ہے پس مرتن حالت قیام کو ثابت کرے کہ رہن اس حالت کے زوال کا مدعی ہے کیونکہ ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہوتا ہے۔ نیز رہن دعوائے ہلاکت کے ذریعے سے مرتن پر استیفاء دین کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ مرتن اس کا منکر ہے لہذا قول مرتن کا ہوگا مع اس کے حلف کے اور مرتن قطعیت کے ساتھ حلف اٹھائے گا کیونکہ وہ اپنے فعل جو کہ سابقہ قبضہ ہے پر حلف اٹھائے

گا۔ کیونکہ مرتن ہلاکت کے سبب سے وصول کرنے والا نہیں بنتا کیونکہ ہلاکت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ سابقہ قبضے سے بنتا ہے اور وہ اس کا اپنا فعل ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب کہ رہن عادل کے پاس ہو اور وہ رہن سمیت غائب ہو جائے اور پھر راہن و مرتن میں رہن کی ہلاکت کے بارے میں اختلاف ہو تو مرتن (اپنے) علم پر حلف اٹھائے گا کہ قطعیت کے ساتھ کیونکہ اس میں دو مرتے کے فعل پر حلف اٹھوانا ہے جو کہ عادل کا قبضہ ہے پس قطعی امر پر حلف اٹھوانا محال ہے۔ لہذا علم پر حلف لیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب راہن دعویٰ کرے کہ اس نے مرتن کے کوئل کو رہن ادا کر دیا تھا اور مرتن اس کا منکر ہو تو مرتن علم پر حلف اٹھائے گا بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی بیان ہوگا۔

اور اگر رہن میں بوجہ و مشقت نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ راہن کو ادائیگی دین پر مجبور کیا جائے گا اور استعماں یہ ہے کہ جب تک مرتن رہن کو حاضر نہ کرے راہن کو ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ رہن کو حاضر نہ کرنے میں زائد ضرر نہیں ہے۔ اس قاعدے پر چند مسائل زیادات میں مذکور ہیں۔

اگر کوئی شے خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا اور قس بھی تسلیم نہیں کیا یاں تک کہ جس شہر میں بیع واقع ہوئی تھی اس کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں بانٹ سے ملاقات ہوئی۔ بانٹ نے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا لیکن مشتری نے ادائیگی کرنے سے انکار کیا جب تک کہ وہ (بانٹ) بیع حاضر نہ کرے تو جب تک بانٹ بیع کو حاضر نہ کرے مشتری تسلیم شے پر مجبور نہیں کیا جائے گا خواہ بیع میں بوجہ و مشقت ہو یا نہ ہو اس صورت میں بیع اور رہن میں فرق کیا گیا ہے اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع معاوضہ مطلق ہے اور معاوضات مطلق میں از روئے عادت و ضرریت مساوات مطلوب ہوتی ہے اور بیع کو معاوضہ کے بغیر مساوات کا تحقق نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف رہن میں اگرچہ معاوضہ کا معنی پایا جاتا ہے لیکن وہ معاوضہ مطلق نہیں ہے لہذا مزبور ہون اور ہوں یعنی دین کے درمیان اس حکم میں مساوات کا اعتبار لازم نہیں ہے۔

## فصل

### مرہون کی حالت ہلاکت سے متعلق حکم

مرہون جب ہلاک ہوتا ہے تو یا تو وہ خود ہلاک ہوتا ہے یا کسی کے ہلاک کرنے سے (استحکام سے ہلاک ہوتا ہے)۔

اگر مرہون خود ہلاک ہو تو ہمارے نزدیک وہ دین کے ساتھ مضمون ہو کہ ہلاک ہوتا ہے۔ اس حکم کے بارے میں گفتگو کے تین مضامین ہیں اول اصل ضمان کا بیان وہ ثابت ہے یا نہیں دوم شرائط ضمان کا بیان سوم ضمان کی مقدار و کیفیت کا بیان۔

اول اسل خان ثابت ہے یا نہیں۔

اس بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رحمۃ اللہ عنہم کا قول ہے کہ مرہون دین کے معاملہ مضمون ہو کر ہلاک ہوتا ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ بطور امانت کے ہلاک ہوتا ہے شافعی رحمہ اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث سے استدلال کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا یخلق المرہون لا یخلق المرہون لا یخلق المرہون، لصلحہ الذی رہتہ لغنمہ وعلیہ غنمہ درہن کو بند نہیں کیا جائے گا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا وہ اپنے مالک کے لیے ہے جس نے اس کو رہن رکھا یا اس کے لیے اس (رہن) کا نفع ہے اور اس کے لیے اس کا تاوان ہے۔ پس نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے رہن کے تاوان کو راہن کے ذمے کیا اور رہن کا تاوان راہن کے ذمے محض اس وقت ہوگا جب رہن بطور امانت کے ہلاک ہو کیونکہ راہن کے ذمے مرتن کے ذمے کی ادائیگی ہے اور اگر وہ مضمون ہو کر ہلاکت ہو تو اس کا تاوان مرتن پر ہوگا کیونکہ اس کا حق ساقط ہو گیا راہن پر نہیں ہوگا۔ اور یہ نص کے خلاف ہے۔ نیز رہن کی مشروعیت دین کے وثیقہ کے لیے ہوتی ہے۔ اور اگر مرہون کی ہلاکت کے سبب سے دین ساقط ہو جائے تو یہ دین کی توثیق نہیں تو صحت (مکروہ کرنا) ہے کیونکہ رہن کی ہلاکت کی تفسیر پر یہ حق کو تلف ہونے کے لیے پیش کرنا ہے لہذا یہ حق کی توہین (مکروہ کرنا) ہے اس کی توثیق نہیں۔

ہماری دلیل نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث ہے المرہون بما فیہ درہن اس کے بدلے میں ہے جس کے مقابلے میں وہ کھا گیا، اور ایک روایت میں ہے: المرہون بما فیہا درہن اس کے بدلے میں ہے جس کے مقابلے میں وہ کھا گیا، اور یہ اس باب میں نص ہے جس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے۔ نیز روایت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے پاس اس کے کسی حق کی بنا پر ثابہت ہونے والے دین کے مقابلے میں ایک گھوڑا رہن رکھایا۔ مرتن کے پاس گھوڑا ہلاک ہو گیا۔ پھر مرتن نے راہن سے اپنے حق کا مطالبہ کیا۔ دونوں اپنا جھگڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے گئے تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ تیرا حق ختم ہو گیا۔ نیز مرتن کو ہلاکت رہن کے وقت دین کا استيفاء کرنے والا سمجھا گیا ہے پس دوبارہ استيفاء نہیں کر سکتا جیسا کہ وہ چھڑانے کے وقت استيفاء کرتا ہے۔ اور رہن میں استيفاء کے معنی کی تقریر ہم اختلافی مسائل میں ذکر کر چکے ہیں۔

رہی حدیث (جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے) تو اس میں احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول لا یخلق المرہون کا معنی یہ ہو کہ وہ ہلاک نہیں ہوتا کیونکہ خلق کا استعمال ہلاکت کے لیے بھی ہوتا ہے۔ بعض اہل لغت نے ایسا ہی کیا ہے۔ بنا برہین احتمال یہ حدیث شافعی رحمہ اللہ کے خلاف دلیل ہوگی کیونکہ رہن دین کے مقابلے میں جائے گا پس معنوی طور پر

وہ ہلاک ہونے والا نہ ہوگا۔ نیز کسا گیا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ مرتن رہیں کا معنی نہیں بنے گا اور راہن کے ادائیگی دین سے باز رہنے کی صورت میں رہیں کا مالک نہیں بنے گا۔ یہ جاہلیت کا طریقہ تھا اسلام آیا تو اس نے اس طریقے کو ختم کیا اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول علیہ السلام یعنی اس کا تاوان راہن کے ذمے ہے تو ہم بھی یہی کہتے ہیں شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ رہن وثیقہ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ رہن میں تو ثیق کا معنی ہے قریب ترین وقت میں دین تک پہنچنا کیونکہ مرتن کو راہن سے اس کے مطلق مال میں سے ادائیگی دین کا مطالبہ کرنے کا اختیار تھا۔ رہن کے بعد مرتن کو راہن کے مال میں سے ادائیگی کا مطالبہ کرنے کا اختیار حاصل ہوا۔ اور وہ مال میں رہیں ہے ہوا سطح پر رہیں مرتن کے حق وصول کرنے کا طریقہ زیادہ ہو گیا اور اس طرح تو ثیق کا معنی حاصل ہوا۔

## فصل

### مرہون کے ہلاکت کے وقت مضمون مرنے یا نہ

دین کا قائم ہونا یہاں تک کہ اگر دین بغیر عوض کے ساقط ہو جائے پھر مرتن کے پاس رہن ہلاک ہو جائے تو وہ امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ اسی پر مسئلہ نکلتا ہے جب مرتن نے راہن کو دین سے بری کر دیا پھر مرتن کے پاس رہن ہلاک ہو گیا تو وہ بلا عوض کے ہلاک ہوگا۔ اور اس میں مرتن پر کچھ ضمان نہیں آئے گا جب کہ اس کی جانب سے راہن کے طلب کرنے پر رہن کو روکنا نہ پایا گیا ہو۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ مرتن پر ضمان آنا چاہیئے۔ یہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس کے مطابق اگر اپنا دین وصول کر لیا پھر مرتن کے پاس رہن ہلاک ہوا تو وہ دین کے ساتھ ہلاک ہوگا اور مرتن کے ذمے ہوگا کہ جو اس نے وصول کیا ہے اس کا بدلہ ادا کرے۔ زفر رحمہ اللہ نے ابراہم دین معاف کر دینا، واستیفاء کو برابر سمجھا ہے جب کہ ہم دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

وہ قیاس یہ ہے کہ رہن پر قبضہ قبضہ استیفاء ہوتا ہے۔ اور یہ استیفاء ہلاکت کے وقت ثابت ہو جاتا ہے تو یہ ایسے ہوگا کہ مرتن نے دین وصول کیا۔ پھر راہن کو دین سے بری کیا پھر رہن ہلاک ہوا۔ اور اگر ایسا ہو تو مرتن کو ضمان دینا پڑتا ایسے ہی یہاں ہوگا۔ نیز مرہون جب قبضہ کے سبب سے مضمون ہو جاتا ہے تو جب تک قبضہ باقی رہے گا ضمان باقی رہے گا۔ اور قبضہ باقی ہے کیونکہ اس کو توڑنے والی چیز معدوم ہے۔

وجہ استحسان یہ ہے کہ مرہون کا دین کے ساتھ مضمون ہونا دین کے قیام کا قضا حکم کا ہے کیونکہ یہ ضمان دین ہے۔ اور دین ابراہم سے ساقط ہو چکا پس محال ہے کہ رہن اس دین کے ساتھ مضمون ہو کر باقی رہے۔ (وجہ قیاس میں جو یہ کہا کہ، استیفاء ہلاکت کے وقت ثابت ہو جاتا ہے تو

اس کا جواب بھی ہو گیا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ وہاں جب کہ دین قائم ہو۔ اور جب ابراہ سے دین مٹا ہو جائے تو استیفاء کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ اس صورت کے خلاف ہے جب کہ دین وصول کر لیا ہو پھر مرتن کے پاس رہن بلاک ہو یا کیونکہ رہن پر قبضہ قائم ہے اور ضمان قبضے کے ساتھ متعلق ہے۔ پس جب تک قبضہ باقی ہے ضمان باقی رہے گا جب تک ضمان کو ساقط کرنے والا کوئی اور نہ پایا جائے اور استیفاء ضمان کو ساقط نہیں کرتا بلکہ اس کو اور ثابت کرتا ہے کیونکہ وصول کیا ہوا مال مرتن پر مضمون ہو جاتا ہے برخلاف ابراہ کے کیونکہ وہ ساقط کرنے والا ہے اس لیے کہ ابراہ اسقاط ہے پس ضمان باقی نہیں رہے گا یہی ابراہ واستیفاء کے درمیان فرق ہے۔

یہ تو اس صورت میں ہے جب راہن کے طلب کرنے پر مرتن کی جانب سے رہن کو روکنا نہ پایا گیا ہو۔ اور اگر روکنا پایا گیا ہو پھر مرتن کے پاس رہن بلاک ہو گیا تو اس کو رہن کی کل قیمت کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا اور مضمون کی قیمت کے ساتھ مضمون ہوتا ہے۔

اسی پر مسئلہ نکلتا ہے کہ جب عورت نے مہر کے مقابلے میں رہن رکھا پھر اس کو شوہر نے رخصتی سے پیشتر طلاق دے دی پھر عورت کے پاس رہن بلاک ہو گیا تو اس نصف مہر میں جو طلاق سے ساقط ہو گیا عورت پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ رہن کی بلاک سے وہ اس نصف کو وصول کرنے والی نہیں بنی اس لیے کہ وہ طلاق سے ساقط ہو چکا تھا لہذا قبضہ مضمون ہو کر باقی نہیں رہا۔

اسی طرح اگر عورت نے مہر کے مقابلے میں رہن لیا پھر رخصتی سے پیشتر مہر نہ ہو گئی جس سے مہر ساقط ہو گیا۔ پھر اس کے پاس رہن بلاک ہو تو اس پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ابراہ کے سبب سے جب مہر ساقط ہو گیا تو قبضہ مضمون ہو کر باقی نہیں رہا تو یہ اس کی مانند ہو واجب کی عورت شوہر کو مہر سے بری کر دے اور پھر اس کے پاس بلاک ہو جائے۔

اور اگر مہر کا ذکر نہ ہو یا یہاں تک کہ مہر مثل واجب ہو اور عورت نے مہر مثل کے مقابلے میں رہن رکھا پھر شوہر نے رخصتی سے پیشتر اس کو طلاق دے دی یہاں تک کہ اس پر مہر نہ دیکھو اور کا جوڑا واجب ہو اور عورت کو مہر سے لیے رہن کو جس کے لئے کا حق نہیں ہو گا۔ اور اگر رہن عورت کے پاس بلاک ہو گیا جب کہ اس کی جانب سے روکنا نہ پایا گیا ہو تو اس کی بلاکت بلا عین ہو گی اور شوہر کے ذمے مہر باقی رہے گا۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت کو جس کے لئے کا حق حاصل ہو گا اور انہوں نے مسئلہ کا عنوان یہ رکھا کہ مہر مثل کے مقابلے میں رہن کیا مہر کے مقابلے میں ہو گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہاں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول کتاب الاصل میں مذکور نہیں البتہ کہ خفی رحمہ اللہ نے ان کے قول کو ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے موافق ذکر کیا ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک شے کے مقابلے میں رہن اس شے کے بدل کے مقابلے میں بھی شریعت کی رو سے رہن ہوتا ہے کیونکہ فسخ کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ وہی شے ہے۔ اسی لیے مضمون کے مقابلے میں رہن مضمون کی بلاکت کی صورت میں اس کی قیمت کے مقابلے میں رہن ہوتا ہے۔ اور مسلم فیہ کے مقابلے میں رہن اقالہ کی صورت میں

راس المال کے مقابلے میں رہن ہوتا ہے۔ اور متعدد نصف مہر کا بدلہ ہے کیونکہ یہ بھی اسی سبب سے واجب ہوتا ہے جس سبب سے مہر مثل واجب ہوتا ہے یعنی اس حالت میں نکاح کے مہر ذکر نہ ہو۔ اور یہ اصل شرع میں بدل کی تعریف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ متعدد خواصا لا واجب ہوتا ہے مہر مثل کا بدل ہو کر نہیں۔ اور اس کے وجوب کے لیے سبب کا انقضاء ابتدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ طلاق کی وجہ سے مہر مثل کے وجوب کے لیے عقد (نکاح، ایک حکم یعنی متعد، کے حق میں زائل ہو جاتا ہے اور دوسرے حکم (یعنی مہر مثل) کے حق میں باقی رہتا ہے۔ البتہ وہ عقد (نکاح) باقی رہنے والے حکم میں صرف طلاق کے بعد عمل کرتا ہے لہذا طلاق سبب (جو کہ عقد نکاح ہے) کے عمل کی شرط ہے۔ اور یہ امر متعد کے بدل ہونے پر دلالت نہیں کرتی جیسا کہ ان دیگر اسباب میں ہوتا ہے جو شرط کے ساتھ معلق ہوں۔

اگر گندم کے لیے بیع سلم کی اور اس کے مقابلے میں رہن لیا پھر دونوں نے عقد کو فسخ کر دیا تو مرتین کو حق ہوگا کہ وہ رہن کو راس المال کے مقابلے میں روک لے کیونکہ راس المال مسلم فیہ کا بدلہ ہے پھر اگر رہن اس کے پاس ہلاک ہو گیا تو گندم کے مقابلے میں ہلاک ہوگا کیونکہ اپنے وجود کے وقت سے قبضہ گندم کے ساتھ مضمون واقع ہوا۔ اور اقالہ سے ضمان سرے سے ساقط نہ ہوگا کیونکہ اس کا بدل جو کہ راس المال قائم ہے پس مضمون قبضہ اپنی حالت پر باقی رہے گا۔ اس کے برخلاف اگر رہن کو دین سے بری کر دیا پھر مرتین کے پاس رہن ہلاک ہوا تو اس کی ہلاکت بلا ماضی ہوگی کیونکہ بیان ضمان سرے سے ساقط ہو گیا ہے لہذا قبضہ مضمون ہونے سے نکل گیا۔

اگر ایک غلام خرید اور دونوں نے (بیع و ثمن پر) قبضہ کر لیا پھر دونوں نے فسخ کیا تو مشتری کو حق ہوگا کہ وہ رہن کو واپس وصول کرنے تک بیع کو مجبوس رکھے کیونکہ ابھی طور پر فسخ کرنے کے بعد مشتری بمنزلہ بائع کے ہوتا ہے اور بائع کو ثمن وصول کرنے تک بیع روکنے کا حق ہوتا ہے پس ایسے ہی مشتری کو ہوگا۔

اسی طرح اگر بائع نے بیع سوئپ دیا اور ثمن کے مقابلے میں مشتری سے رہن لیا پھر دونوں نے غلام کیا تو بائع کو حق ہوگا کہ وہ بیع پر قبضہ کرنے تک رہن کو روکے رکھے جیسا کہ سلم میں ہوتا ہے۔ (۲) مہر کی ہلاکت قبضہ رہن کے دوران ہو: اگر ایسا نہ ہو تو وہ رہن کے ساتھ مضمون نہ ہوگا اگر قبضہ رہن باقی ہو کیونکہ مہر بیع قبضہ سے مضمون بنتا ہے تو جب وہ قبضہ رہن سے نکل گیا ہو۔ ضمان باقی نہ رہا۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب غاصب نے رہن غصب کیا اور اس کے پاس وہ ہلاک ہو گیا تو دین میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا کیونکہ قبضہ غصب نے قبضہ رہن کو باطل کر دیا۔ اگرچہ عقد رہن باطل نہیں ہوا ایسا نہ کہ مرجح کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ غاصب کے قبضے کو توڑ کر مہر کو واپس رہن کا طرف لے آئے۔

اسی پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جب مرتہ میں نے راہ میں سے رہیں مستعار لیا تاکہ اس سے منتفع ہو اور وہ مرہون ہلاک ہو جائے تو اگر ہلاکت انتفاع میں لانے سے پیشتر ہو یا انتفاع سے فراغت کے بعد ہو تو مرہون کی ہلاکت دین کے مقابلے میں ہوگی۔ اور اگر وہ حالت انتفاع میں ہلاک ہو تو یہ حالت امانت میں ہلاک ہو گی کیونکہ انتفاع میں لانے سے پیشتر مرہون قبضہ رہی کے حکم میں ہے اس لئے کہ اس کو ٹوٹنے والا امر یعنی قبضہ انتفاع نہیں پایا گیا۔ اور جب انتفاع میں آگیا تو قبضہ اعارہ کی وجہ سے قبضہ رہن ٹوٹ گیا اور قبضہ اعارہ قبضہ رہن کے منافی ہے کیونکہ قبضہ اعارہ قبضہ امانت ہے جبکہ قبضہ رہن قبضہ ضمان ہے۔ تو جب ایک قبضہ آتا ہے تو دوسرا ختم ہو جاتا ہے۔ پھر جب انتفاع سے خارج ہو جاتا ہے تو قبضہ اعارہ ختم ہو جاتا ہے اور قبضہ رہن واپس لوٹ آئے گا۔ اسی طرح یہی تفصیل اس وقت ہے جب راہ میں سے انتفاع کی اجازت لے لے۔

اگر راہ میں نے مرتہ میں سے رہن عاریتاً لیا تاکہ اس سے منتفع ہو اور اس پر قبضہ کر لیا تو مرہون ضمان رہن سے خارج ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ راہ میں کے پاس ہلاک ہو جائے تو حالت امانت میں ہلاک ہوگا اور دین اپنی حالت پر قائم رہے گا کیونکہ راہ میں کا قبضہ قبضہ عاریت ہے جو کہ قبضہ امانت ہے پس یہ قبضہ ضمان کے منافی ہے۔

اسی طرح اگر مرتہ میں نے راہ میں کو رہن سے انتفاع کی اجازت دی اور اسی طرح اگر مرتہ میں کی اجازت سے راہ میں نے رہن کسی اجنبی کو عاریتاً دیا یا راہ میں کی اجازت سے مرتہ میں نے کسی اجنبی کو رہن عاریتاً دیا اور مستغیر کے سپرد کر دیا تو ان تمام صورتوں میں رہن ضمان رہن سے نکل جائے گا البتہ عقد رہن سے نہیں نکلے گا کیونکہ ضمان سے خروج عقد رہن سے خروج کا موجب نہیں ہے مثل زوالہ رہن کے۔

اگر مرہون باندی ہو۔ پھر راہ میں نے اس کو مستعار لیا اور راہ میں کے پاس اس نے بچہ بنا تو بچہ رہن ہوگا کیونکہ عقد رہن کے قائم ہونے کی بنا پر اصل (یعنی باندی) مرہون ہے یہاں تک کہ اگر مرتہ میں کے بچے پر قبضہ کرنے سے پیشتر باندی ہلاک ہو جائے تو دین قائم رہے گا اور بچہ کل مال کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ ضمان اگرچہ فوت ہو چکا لیکن عقد باقی ہے اور ضمان کا فوات عقد کے بطلان کا موجب نہیں ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اور جب مال میں عقد باقی رہا تو بچہ مال کے تابع ہو کر مرہون ہوگا پس مرتہ میں کو حق ہوگا کہ وہ بچے کو کل مال کے مقابلے میں روک لے۔ اسی طرح اگر مرہون باندی کی جینی ہوئی بیٹی بچہ جسے تو دونوں کل مال کے مقابلے میں رہن ہوں گے اور اگر دونوں مر گئے تو دین سے کچھ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ بچہ مضمون نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مال قائم ہو اور بچہ ہلاک ہو جائے تو دین سے کچھ ساقط نہیں ہوتا۔ پس یہی حکم اس وقت ہوگا جب مال ہلاک ہو جائے۔ اور راہ میں ان میں سے کسی ایک کو نہیں چھڑا سکتا جب تک کہ وہ کل مال ادا نہ کر دے کیونکہ وہ دونوں عقد میں آگئے داخل ہوئے ہیں پس راہ میں کو تفریق کا اختیار نہیں ہوگا۔



اگر مرتن کو ٹٹانے سے پیشتر راہن مرحائے اور رہن اس کے قبضے میں موجود ہو تو دیگر قرضوں اور اہل کے متعلقے میں مرتن اس رہن کا زیادہ حقدار ہوگا کیونکہ عقد رہن باقی ہے۔ اگرچہ حقدار باطل ہو چکا جیسا کہ رہن کی اولاد میں بڑا ہے کہ مرتن اس کا زیادہ حقدار ہوتا ہے اگرچہ اس میں ضمان نہیں ہوتا۔

اگر راہن نے زمین مرتن کو عاریتاً دیا یا مرتن کو رہن سے استعاضہ کی اجازت دے دی پھر رہن چھڑانے کے لیے آیا جو کہ کپڑا تھا کہ جس میں پھٹن تھی اور دونوں میں اختلاف ہوا۔ راہن نے کہا کہ یہ پھٹن تیرے قبضے کے دوران ہوئی تیرے قبضے سے پیشتر یا تیرے قبضے اور پھر رہن کی طرف ٹٹانے کے بعد واقع ہوئی اور مرتن نے کہا یہ پھٹنے کی حالت میں ہوئی تو قول مرتن کا ہوگا کیونکہ جب دونوں کا پھٹنے پر اتفاق ہوا تو دونوں کا ضمان سے نکلنے پر اتفاق ہوا پس راہن رہن کے ضمان کی طرف پلٹ جانے کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ کہ مرتن اس کا منکر ہے لہذا قول مرتن کا ہوگا یہ تو اس صورت میں تھا جب کہ پھٹنے پر دونوں کا اتفاق ہوا اور اختلاف پھٹنے کے وقت میں ہوا ہو اور اگر اصل پھٹنے ہی میں اختلاف ہوا اور اس کتاب ہے کہ میں نے اسکو نہیں پنا لیکن یہ بحث گیا ہے اور ہم کتاب ہے کہ تو نے اس کو پسنا تو یہ پیشتر تو قول راہن کا ہوگا کیونکہ دونوں اس (رہن) کے ضمان میں دخل ہونے پر متفق ہیں پس مرتن اپنے قبضے کے دعویٰ کے ذریعے سے ضمان سے خروج کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ راہن منکر ہے لہذا قول راہن کا ہوگا۔ اور اگر راہن اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ کپڑا مرتن کے ضمان کے دوران پھٹا تھا اور مرتن گواہ پیش کر دے اس بات پر کہ وہ ضمان سے نکلنے کے بعد پھٹا تھا تو گواہ راہن کے ہونے کے کیونکہ اس کے گواہ اثبات کرنے والے ہیں اس لیے کہ وہ استیفاء کا اثبات کرتے ہیں جب کہ مرتن کے گواہ استیفاء کی نفی کرتے ہیں اور اثبات کرنے والے گواہوں کو اولیت حاصل ہوتی ہے۔

مرہون مقصود ہو۔ پس رہن سے متولدہ ہونے والی زیادت یا وہ زیادت جو متولدہ کے حکم میں ہو مثلاً بچہ، بھیل، دورہ، اون اور عقر و غیرہ مضمون نہیں ہوں گے سوائے صرف ارش کے بیان تک کہ اگر ان میں سے کوئی شے ہلاک ہوگئی تو دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا البتہ ارش جب ہلاک ہو جائے تو دین میں سے اس کے بقدر حصہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اس طرح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ مقصود نہیں۔ اور جو اصل کے تابع ہو کہ مرہون ہوتا ہے جیسے بیع کا بچہ ہمارے اصحاب کے فائدے کے مطابق تبعا بیع ہوتا ہے مقصود انہیں۔ اور جو تبعا مرہون ہو ضمان میں سے اس کا حصہ نہیں ہوتا مگر جب کہ وہ چھڑانے سے مقصود ہی جائے جیسے کہ جو تبعا بیع ہوتا ہے مقصود انہیں اور جو تبعا بیع ہو اس کا ضمان میں سے کچھ حصہ نہیں ہوتا مگر جب کہ وہ قبضے سے مقصود ہو۔ بخلاف ارش کے کہ وہ مرہون کا بدلہ ہوتا ہے کیونکہ رہن کا ہر ہرج و مرج ہوتا ہے اور شے کا بدلہ اس کا قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ (بدل) وہی (ارش) ہے۔ لہذا بدلہ کا وہی حکم ہوگا جو اصل کا ہوگا۔ اور اصل مضمون ہے تو ایسا ہی اس کا بدلہ بھی ہوگا بخلاف بچے وغیرہ کے اور بخلاف رہن پر

زیادت کے کہ وہ مضمون ہوتی ہے کیونکہ وہ مقصود امر ہون ہوتی ہے نہ کہ تنہا اس لیے کہ زیادت جب صحیح ہو تو وہ اصل عقد کے ساتھ لاقی ہو جاتی ہے گویا کہ عقد زیادت اور مزید علیہ یعنی وہ رہن جس پر زیادت کی گئی، پر وارد ہو جیسا کہ ہم اس کے مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اگر اصل ہلاک ہو جائے اور زیادت باقی رہے تو دین کو اصل اور زیادت پران کی قیمتوں کے دیکھنا ہی مشکل سب سے قیمتی کیا جائے گا اور اصل میں قبضہ کرتے کے وقت اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور تم چاہو تو یہ کہہ دو ہو کہ عقد کے وقت کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ اختلاف عبارت ہے معنی ایک ہے کیونکہ ایسا باب و قبول از روئے شرع عقد محض قبضے کے وقت بنتے ہیں اور زیادت میں چھڑانے کے وقت اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اصل قبضے سے مضمون بنتا ہے پس قبضے کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ زیادت کے لئے چھڑانے سے ضمان کا حصہ آتا ہے پس اس کی اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا البتہ یہ تقسیم فی الحال تقسیم حقیقی نہیں بلکہ ظاہری اعتبار سے ہے یہاں تک کہ نرخ و بدلہ کے اعتبار سے زیادت کی قیمت میں کمی پیشی کی بنا پر اس میں تغیر ہو سکتا ہے تقسیم حقیقی تو چھڑانے کے وقت ہوتی ہے۔ اور نرخ میں یا بدن میں کمی پیشی کی بنا پر اصل کی قیمت میں تغیر سے تقسیم میں تغیر نہیں آتا کیونکہ اصل قبضے کی وجہ سے ضمان میں داخل ہوا اور قبضہ متغیر نہیں ہوتا لہذا ضمان بھی متغیر نہیں ہوگا۔ اور یہ ضمان میں سے حصہ چھڑانے سے لیتا ہے لہذا چھڑانے کے دن کے۔ قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس جملے کی شرح یہ ہے کہ جب ہزار قیمت کی باندی ہزار کے مقابلے میں رہن رکھائی۔ پھر اس نے ہزار کے مساوی ایک بچہ جنا تو دین ماں اور بچے کی قیمتوں پر نصف نصف تقسیم ہوگا پس ان میں سے ہر ایک پانچ سو کے مقابلے میں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر ماں ہلاک ہو جائے۔ تو نصف دین سا قسط ہو جائے گا اور باقی نصف کے مقابلے میں بچہ مرہون ہوگا کہ راہن اس کو نصف دین کے عوض چھڑا سکتا ہے اور اگر چھڑانے کے دن سے پیشتر وہ ہلاک ہو جائے تو پانچ سو کی ہلاک ہو اور اس کو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں اور دین میں سے اس کا حصہ ماں کی طرف لوٹ آئے گا اور ظاہر ہوگا کہ ماں پورے دین کے مقابلے میں ہلاک ہوئی تھی۔ اور اگر بچہ ہلاک نہیں ہوا لیکن اس کی قیمت میں اضافہ کی طرف تغیر ہوا یعنی اس کی قیمت بڑھ گئی، اور وہ دو ہزار کے مساوی ہو گیا تو نصف نصف کی تقسیم باطل ہو جائے گی اور تقسیم نہائیوں کی ہو جائے گی دین کا دو تہائی بچے کے مقابلے میں اور ایک تہائی ماں کے مقابلے میں اور ظاہر ہوگا کہ ماں تہائی دین کے ساتھ ہلاک ہوئی تھی اور بچہ دو تہائی دین کے مقابلے میں مرہون ہوگا۔ پھر اگر اس کی قیمت (اور) بڑھ جائے اور وہ ہزار ہو جائے تو تہائیوں کی تقسیم باطل ہو جائے گی اور تقسیم چوتھائیوں کی ہو جائے گی دین کا تین چوتھائی بچے کے مقابلے میں اور ایک چوتھائی ماں کے مقابلے میں اور ظاہر ہوگا کہ ماں ایک چوتھائی دین کے ساتھ ہلاک ہوئی تھی اور بچہ تین چوتھائی دین کے مقابلے میں مرہون ہوگا۔ اور اگر بچے کی قیمت نقصان کی طرف متغیر ہو یعنی اس میں کمی آجائے، اور بچہ پانچ سو کے مساوی ہو گیا تو چوتھائی میں تقسیم باطل ہو جائے گی اور تقسیم تہائیوں میں ہوگی دین کا دو تہائی ماں کے مقابلے میں۔ اور ایک تہائی بچے کے مقابلے میں اور ظاہر ہوگا کہ ماں دو تہائی دین کے ساتھ ہلاک ہوئی تھی اور بچہ ایک تہائی دین کے مقابلے میں مرہون ہوگا اسی طرح

مزید اس پر قیاس ہوگا۔

خواہ بچہ ایک ہو یا زیادہ اور وہ خواہ اکٹھے پیدا ہوئے ہوں یا جدا جدا دیں ماں اور بچوں پر ان کی قیمتوں میں تناسب سے تقسیم ہوگا لیکن ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جبکہ بچوں میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تقسیم میں بچے کے بچے کا حکم بھی وہی ہے جو بچے کا ہے یہاں تک کہ اگر باندی نے ایک لڑکی جنمی اور اس لڑکی نے ایک بچہ جنما تو یہ دونوں بمنزلہ دو بچوں کے ہوں گے۔ حتیٰ کہ دیں کو باندی اور ان دونوں پر ان کی قیمتوں کے قدر تقسیم کیا جائے گا۔ یہ نہیں ہوگا کہ پہلے باندی اور اس کی اصل بچی پر تقسیم کیا جائے اور پھر باقی یعنی بچی پر آنے والی رقم کو اس بچی اور اس کے بچے پر تقسیم کیا جائے کیونکہ مرہون کا ہر مضمون نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس بچے کا بچہ اس کے تابع ہو۔ پس یہ دونوں حکم میں مثل دو بچوں کے ہوں گے۔

اگر باندی نے بچہ جنما پھر زرخ میں یا بدن میں (تبدیلی آجانے کی وجہ سے) ماں کی قیمت گھٹ گئی اور پانچ سو روپے گئی یا اس کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو گئی اور بچے کی قیمت علیٰ حالہ ہزار سی تو دیں دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا پھر کھلی حالت میں تغیر نہیں آئے گا۔ اور اگر ماں کی قیمت علیٰ حالہ رہے اور بچے کی قیمت میں کسی عیب کے آنے کی وجہ سے یا زرخ کی وجہ سے کسی آجائے اور وہ پانچ سو کے مساوی ہو جائے تو دیں دونوں کے درمیان تباہیوں میں ہوگا دو تہائی ماں میں اور ایک تہائی بچے میں۔ اور اگر بچے کی قیمت دو ہزار ہو گئی تو دو تہائی دیں بچے میں ہوگا اور ایک تہائی ماں میں یہاں تک کہ اگر ماں ہلاک ہو جائے تو بچہ دو تہائی دیں کے مقابلے میں رہن ہوگا جس کی وجہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اصل ممان کے تحت محض قبضے سے داخل ہوا تھا اور قبضے میں تغیر نہیں ہوا پس تقسیم میں بھی تغیر نہیں ہوگا۔ اور بچے کے لیے ممان کا حصہ محض چھڑانے کی بنا پر ہوتا ہے لہذا اس میں اس کی چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر ولادت کے بعد ماں بھینگی ہو جائے یا ولادت سے پیشتر ہی وہ بھینگی ہو گئی تھی تو اس کے بھینگے پن کی وجہ سے چوتھائی دیں کے جائے گا جو کہ ڈھائی سو ہیں اور بچہ تین چوتھائی کرن کے مقابلے میں رہن ہوگا اور وہ تین چوتھائی ساڑھے سات سو ہیں۔ یہ جواب اس صورت میں تو ظاہر ہے جب ماں نے پہلے جنما پھر بھینگی ہوئی کیونکہ بھینگے ہونے سے قبل دونوں میں نصف نصف تھا یعنی ہر ایک میں پانچ پانچ سو پھر وہ بھینگی ہو گئی۔ اور آدمی کی آنکھ اس کا نصف ہوتی ہے پس اس میں دیں کا جتنا حصہ تھا یعنی نصف دیں کا نصف ہو کر کل کا چوتھائی ہے ختم ہوگا اور بچہ بقیہ تین چوتھائی دیں کے مقابلے میں رہن ہوگا۔ ۱۰۔ جب عورت پہلے بھینگی ہو جائے پھر بچہ جنمے تو اس میں بظاہر اشکال ہے اور وہ یہ کہ جنمے سے پہلے کل دیں باندی میں تھا۔ بھینگے ہونے کی بنا پر نصف دیں ختم ہو گیا اور نصف باقی رہا۔ پھر جب اس نے بچہ جنما تو مناسب یہ ہے کہ بقیہ نصف دیں کو بھینگی باندی اور اس کے بچے پر تباہیوں میں تقسیم کیا جائے دو تہائی بچے پر اور ایک تہائی ماں پر اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ بھینگے پن کی بنا پر نصف دیں کا حق ہو جاتا تھا مگر عدم ولادت کی تقدیر دفع کر دینے،

پر موقوف تھا۔ اور جب اس نے پھر جنا تو ظاہر ہو گیا کہ بھیکے پن کی بناء پر صرف چو خنائی دین ختم ہوا ہے کیونکہ زیادت (جو کہ بچہ ہے) کو کھجا جائے گا گویا کہ وہ عقد کے وقت موجود تھا۔ پس یہ ایسے ہوا گویا اس نے پہلے جنا پھر بھیکگی ہوئی۔

اگرچہ ہلاک ہوا اس حال میں کہ ماہ ولادت سے پیشتر یا بعد میں کافی ہو گئی تھی تو کانے پن کی بناء پر نصف دین ختم ہو گیا کیونکہ بچہ جب ہلاک ہوا تو عدم کے ساتھ لاحق ہوا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں اور اس کا حصہ ماں کی طرف لوٹ آئے گا اور ظاہر ہو جائے گا کہ ماں پورے دین کے مقابلے میں مریہون تھی۔ پھر جب وہ کافی ہو گئی تو کانے پن کی بناء پر نصف دین ختم ہو گیا اور دوسرا نصف باقی رہا۔

اور اگرچہ ہلاک نہیں ہوا بلکہ کانہ ہو گیا تو اس کے کانے پن کی وجہ سے دین کا کچھ بھی حصہ ساقط نہیں ہو گا کیونکہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو دین کا کچھ حصہ ساقط نہیں ہوتا تو کانے پن میں تو بطریق اولیٰ ساقط نہیں ہو گا۔ لیکن وہ تقسیم جو ظاہر کے اعتبار سے تھی وہ متغیر ہو جائے گی کیونکہ اس سبب سے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں بچے کی قیمت میں کمی و بیشی کی طرف تغیر کی بناء پر تقسیم بھی متغیر ہوتی ہے۔

اسی پر مسئلہ نکلتا ہے کہ دین میں زیادت ہمارے احباب ثلاثہ کے قاعدے کے مطابق مضمون ہوتی ہے مثلاً باندی رہن رکھائی پھر ایک غلام کا اضافہ کر دیا کیونکہ یہ زیادت مقصود ہے اس بناء پر لڑن کا فعل اس پر مقصوداً وارد ہوا ہے۔ پس زیادت اصلتا مریہون ہوگی نہ کہ تنجاً لہذا مضمون ہوگی اور دین کو مزید علیہ (وہ رہن جو پہلے رکھایا) اور زیادت (جو بعد میں اضافہ کیا) پر تقسیم ہوگا۔

انقسام کی کیفیت کے بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ راہن نے دین پر اضافہ کیا اور وہ اضافہ دین میں نمونہں تھا یا رہن میں نمونہں۔

اگر اس میں نمونہں تھا تو دین کو مزید علیہ اور زیادت پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا یا ہائیک کہ اگر باندی کی قیمت ہزار ہو اور غلام کی قیمت بھی ہزار ہو اور دین بھی ہزار ہو تو دین دونوں کے درمیان نصف اور نصف اور دونوں میں سے ہر ایک پانچ سو کے مقابلے میں ہوگا۔ اور اگر زائد کیے گئے غلام کی قیمت پانچ سو ہو تو دین دونوں کے درمیان تہائیوں میں ہوگا اور تہائی باندی کے مقابلے میں اور ایک تہائی غلام کے مقابلے میں۔ اور ان میں سے جو بھی ہلاک ہو وہ دین میں سے اپنے حصے کے ساتھ ہلاک ہو گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مقصوداً مریہون ہے جہاں نہیں۔ البتہ مزید علیہ کی عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ دن اس پر قبضہ کرنے کا دن ہے اور زیادت میں اس کو زائد کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ دن اس پر قبضے کا دن ہے۔ اس کے بعد زیادت کی قیمت میں تغیر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ کمی و بیشی میں سے ہر ایک نمونہں میں قبضے داخل ہوتا ہے لہذا اس کی قبضے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور قیمت کے تغیر سے قبضہ متغیر نہیں ہوتا لہذا تقسیم بھی متغیر نہیں ہوگی برخلاف رہن کے زیادت کے جو کہ اس کا نمونہ ہے اس کی قیمت میں تغیر سے تقسیم متغیر ہو جاتی ہے کیونکہ یہ

تجا مریوں جوتی ہے اصلاً نہیں۔ اور جو تجا مریوں ہو وہ ضماں میں سے حصہ نہیں لیتا مگر چھڑانے سے پس اس میں چھڑانے کے پیشتر تقسیم میں تغیر کا احتمال ہوتا ہے۔

اور اگر رہن اصلی میں مرضی کے پاس نقص آ جائے یہاں تک کہ اس نقص کے بعد رہن ساقط ہو گیا پھر راہن نے اس کے بعد ایک اور شئی زائد رہن رکھائی تو بقیہ رہن باقی (رہن اصلی) کی قیمت اور زیادت پر قبضے کے دن کی قیمت کے تناسب سے تقسیم ہو گا مثلاً ہزار رہن کے مقابلے میں ہزار قیمت کی باندی رہن رکھائی پھر وہ کافی ہو گئی یہاں تک کہ نصف رہن ساقط ہو گیا اور نصف باقی رہا پھر راہن نے ایک غلام کا اضافہ کر دیا جس کی قیمت ہزار تھی۔

تو نصف۔ دین کو کافی باندی کی قیمت اور زائد کیے گئے غلام کی قیمت پر تباہیوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ پس اس نصف کا دو تہائی جو کہ بین سوتینس اور ایک تہائی ( $\frac{1}{3}$  ۳۳۳) ہے زائد کیے گئے غلام میں ہو گا اور تہائی جو ایک سو چھ یا سٹھ اور دو تہائی ( $\frac{2}{3}$  ۱۳۳) ہے باندی میں ہو گا۔

رہن پر زیادت اور رہن کی زیادت جو کہ اس کا نو ہے گئے درمیان فرق کیا گیا ہے مثلاً باندی کافی ہوئی پھر اس نے ہزار کی قیمت کا بچہ بنا تو دین باندی کے قبضے کے دن کی قیمت جب کہ دو سو تھی اور بچے کے چھڑانے کے دن قیمت پر نصف نصف تقسیم کیا جائے گا پس ان میں سے ہر ایک پانچ سو کے مقابلے میں ہو گا۔ پھر جواں کے حصے میں آیا یعنی نصف تو اس کا نصف یعنی ڈھائی سو وہ کاٹنے ہونے کی وجہ سے ساقط ہو گیا اور تین چوٹھائی دین باقی رہا۔ یہاں اور بچے کے مقابلے میں ساڑھے سات سو ہے۔ اس کا دو تہائی یعنی پانچ سو بچے کے مقابلے میں اور اس کا ایک تہائی یعنی ڈھائی سو ماں کے مقابلے میں ہے۔ جب کہ رہن پر زیادت کی صورت میں اصل اور زیادت نصف دین کے ساتھ باقی رہیں گے۔

دونوں زیادتوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس زیادت یعنی رہن پر زیادت کی صورت میں رہن کا حکم بطریق اصالت ثابت ہوا ہے نہ کہ بطریق تنجیت (یعنی اصل ہونے کے حیثیت سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تابع ہونے کے حیثیت سے) کیونکہ یہ زیادت مقصودہ ہے اس بنا پر کہ فعل عقد اس پر مقصودہ اور دو ہے۔ پس تقسیم میں اضافہ کرنے کے وقت باقی رہنے والے دین کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اضافہ کرنے کے وقت صرف نصف دین باقی تھا لہذا وہ نصف دونوں پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس کے برخلاف رہن کی زیادت مقصودہ امر ہوں نہیں ہوتی کیونکہ اس میں رہن کا دو مقصود معدوم ہے بلکہ اس میں رہن کا دو اصل کے تابع ہو کر ہے اس لیے کہ وہ رہن سے متولد ہے۔ پس اس میں رہن کا حکم اصل کی تبعیت کی وجہ سے ہو گا گویا کہ وہ اصل کے ساتھ متصل ہے لہذا یہ زیادت ایسی ہو گی گویا کہ وہ عقد کے وقت موجود تھی۔ پس پیچے میں جو ثابت ہو گا وہ اس کا غیر ہو گا جو ماں میں ثابت ہو گا لہذا تقسیم میں ماں پر قبضے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر راہن نے مرضی کو دین میں سے پانچ سوا کر دیے پھر اس کے پاس ہزار

کی قیمت کا ایک غلام مزید رہن رکھا دیا تو یہ زیادت باقی پانچ سو کے ساتھ لائق ہو جائے گی پس (بقیہ) دین کو باندی کو نصف قیمت جو کہ پانچ سو ہے اور زائد کیے ہوئے غلام کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا۔ یہ تقسیم تباہیوں میں ہوگی اور باقی ہزار پچیس گے اس کے دو تہائی غلام میں اور ایک تہائی باندی میں یہاں تک کہ اگر غلام ہلاک ہو جائے تو وہ پانچ سو کے دو تہائی یعنی تین سو تیس ہوتا ہے (۳۳۳) کے ساتھ ہلاک ہوگا اور اگر باندی ہلاک ہو جائے تو وہ تہائی یعنی ایک سو چھ یا سٹھ و دو تہائی ۱۶۶ کے ساتھ ہلاک ہوگی کیونکہ یہ زیادت مرہون پر زیادت ہے اور مرہون دین کے مقابلے میں مجبوس ہوتا ہے۔ اور دین میں جو مجبوس ہے وہ نصف باندی ہے کل نہیں۔ نصف دین ادا کیے جانے کے باعث باقی زر باقی زیادت باقی دین میں داخل ہوگی اور باقی دین نصف باندی کی قیمت پر تباہیوں میں تقسیم ہوگا۔

اگر پانچ سو ادا پھر کر دینے پھر دین میں اضافہ کئے جانے سے پیشتر باندی کا فی ہوگئی پھر بعد میں راہن نے ہزار درہم قیمت کا غلام زائد رہن رکھا یا تو ڈھائی سو کو کا فی باندی کے نصف کے نصف پر اور زیادت پر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ ان میں سے چار حصے زیادت میں اور ایک حصہ کا فی باندی میں کیونکہ جب راہن نے پانچ سو ادا کیے تو باندی کا نصف شائع دین سے فارغ ہو گیا اور دین کا باقی نصف اس باندی کے نصف شائع میں باقی رہا جو کہ پانچ سو ہے۔ پھر جب باندی کا فی ہوگئی تو اس نصف کا نصف دین میں اپنے حصے کے ساتھ ختم ہو گیا اور وہ حصہ ڈھائی سو ہے۔ اب دین میں سے ڈھائی سو باقی بچے اس حصے کے مقابلے میں کہ جو نصف باندی سے باقی بچا۔ پھر جب یہ زیادت اس مقدار کے ساتھ لائق ہوئی تو اس مقدار کو اصل اور زیادت پر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اس میں سے چار حصے جو کہ دو سو بنتے ہیں۔ زیادت میں ہوں گے اور ایک حصہ جو کہ پچاس حاصل ہیں ہوگا یا بصورت میں تھا کہ راہن نے رہن میں اضافہ کیا ہو اور (سابقہ) مرہون میں نمونہ ہو۔

اور اگر رہن میں اضافہ کیا جب کہ رہن میں نمونہ مثلاً ہزار قیمت کی باندی ہزار دین کے مقابلے میں رہن رکھائی۔ اور اس نے ہزار کے مساوی بچہ جنا۔ پھر راہن نے رہن پر ہزار قیمت کا ایک غلام زائد کر دیا تو راہن نے یہ اضافہ یا تو اس حالت میں کیا ہو کہ ماں باقی ہو یا اس حالت میں کیا ہو کہ ماں ہلاک ہو چکی ہو۔ تو اگر ماں موجود ہو پھر زائد کیا تو یا تو اس کو بچے پر زائد کیا یا ماں پر زائد کیا یا دو توں پر زائد کیا یا زائد کو مطلق کیا مزید علیہ کا ذکر نہیں کیا کہ وہ ماں پر ہے یا بچہ پر ہے۔

تو اگر غلام کو بچے پر زائد کیا تو وہ خاص بچے کے ساتھ رہن ہوگا اور ماں کے حصے میں داخل نہیں ہوگا۔ کیونکہ نہ رہا ہے کہ خاتل و سمجھدار کا تصرف اسی طور پر واقع ہوتا چنانچہ جس طور پر اس نے واقع کیا ہے۔ اور اس نے اس کو بچے پر زائد کیا ہے لہذا یہ بچے کے ساتھ زیادت ہوگی پس دین کو ادلا ماں اور بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا ماں میں حصہ کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ پھر دین کا وہ حصہ جو بچے پر آئے گا وہ اس پر اور زائد کیے ہوئے غلام پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم ہوگا۔

اور جو مذکورہ بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ زیادت (زائد) کیے ہوئے غلام (میں) زائد کرنے کے وقت جو کہ اس پر قبضہ کرنے کا وقت ہے کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ زیادت ضمان میں قبضے سے آئی ہے لہذا قبضے کے دن کی قیمت مستحب ہوگی اگر زیادت کے بعد بچہ ہلاک ہو جائے تو زیادت باطل ہو جائے گی کیونکہ جب وہ ہلاک ہو تو ایسے ہوگا یا کہ وہ سرے سے موجود ہی نہیں تھا لہذا اس پر زیادت بھی ثابت نہیں ہوگی کیونکہ زیادت کے لیے مزید علیہ کا جو حاضر و روی ہے پس ظاہر ہو گیا کہ زیادت رہن میں واقع نہیں ہوئی تھی۔ اور اگر زائد کو ماں پر زیادت بنایا تو وہ اسی پر زیادت ہوگا جس پر زائد کیا گیا۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ مائل کے تصرف کو اسی طور پر اعتبار کرنا چاہیے جس طور پر اس نے اس کا ارتکاب کیا ہے۔ نیز اگر وہ زیادت کو مطلق رکھتا تب بھی وہ ماں پر زائد ہوتی تو قصیدہ و تصرف کے وقت تو بطریق اولیٰ ہوگی۔

اور جب زیادت ماں پر واقع ہو تو ایسا سمجھا جائے گا گویا کہ زیادت عقد کے وقت موجود تھی لہذا دین کو ان دونوں پر اس کی قیمت کے بعد تقسیم کیا جائے گا اصل میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ زیادت میں قبضے کے دن کی قیمت کا۔ پھر دین کا جو حصہ ماں پر آئے گا وہ اس پر اور اس کے بچے پر تقسیم ہوگا ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اور بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

اور اگر بچہ مرحلے یا اس کی قیمت میں اضافہ ہو جائے یا وہ آگے بچہ جنے تو غلام کے حق میں زیادت کا حکم خفیہ نہیں ہوگا اور دین کو اولاً باندی اور غلام پر نصف نصف تقسیم کیا جائے گا پھر وہ دین جو ماں کے حصے میں آئے گا ماں پر اور اس کے بچے پر تقسیم کیا جائے گا اور بچے کی زیادت کا اعتبار ماں کے حق میں ہوگا غلام کے حق میں نہیں خواہ غلام کو بچے کے بعد پیدا ہونے سے پہلے زائد کیا گیا ہو یا بعد میں کیا گیا ہو کیونکہ زیادت کے حق میں بچے کا وجود و عدم برابر ہے۔

اگر زیادت کے بعد ماں مرحلے تو اس میں جو دین کا حصہ تھا وہ ساقط ہو جائے گا اور بچہ اور زیادت دین میں اپنے حصوں سمیت باقی رہے۔ اس کے برخلاف اگر بچہ ہلاک ہو جائے تو زیادت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ ماں کی ہلاکت سے ظاہر نہیں ہوتا کہ عقد تھا ہی نہیں بلکہ عقد اپنی ابتدا کو پہنچ جاتا ہے اور اس کا حکم خفیہ رہ جاتا ہے لہذا ماں کی ہلاکت زیادت کے بطلان کی موجب نہیں ہے اس کے برخلاف اگر بچہ ہلاک ہو جائے تو وہ سرے سے معدوم تصور ہوگا اور ایسے ہوگا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں۔ لہذا ظاہر ہو کہ زیادت کارہن صحیح نہیں ہوا تھا۔

اگر زیادت کے بعد (یعنی مثلاً غلام زائد رکھانے کے بعد) بچہ ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت بلاہض کے ہوگی کیونکہ بچہ ہلاکت کے ساتھ ضمنی نہیں ہوتا لہذا جب وہ ہلاک ہو تو ایسے ہوا گویا کہ وہ خنای نہیں اور گویا کہ زیادت کا وقوع اس وقت ہوا جب باندی موجود تھی۔ اور اگر ماں اور بچہ دونوں پر غلام زائد کیا تو غلام صرف ماں پر ہی زیادت ہوگا۔ زیادت

(غلام) کہے حتیٰ میں بچے کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ ہی بچہ اس کے حصے میں داخل ہوگا۔ غلام کا اعتبار صرف ماں کے حق میں ہوگا اور وہ ماں کے حصے میں داخل ہوگا۔ ماں کے ہوتے ہوئے زیادت کے حق میں بچہ مثل معدوم کے ہوگا لہذا ماں کے ہوتے ہوئے بچے پر زیادت ممکن نہیں پس دین کو اصل اور زائد غلام پر ان کی قیمتوں کے بعد تقسیم کیا جائے گا۔ اصل میں عقد کے دن کی قیمت کا اور زیادت میں زائد کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ پھر دین کا جہد ماں پر اٹے گا وہ ایک دوسری تقسیم کے ساتھ ماں اور اس کے بچے پر ان کی قیمتوں کے بعد تقسیم کیا جائے گا ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اور بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

اور اگر زیادت کو مطلق ذکر کیا اور دتو ماں کا ذکر کیا اور نہ ہی بچے کا تو زیادت صرف ماں کے ساتھ رہیں ہوگی کیونکہ زیادت کے لیے مزید علیہ ناگزیر ہے۔ اور ماں اور بچے میں سے ہر ایک انفرادی طور پر مزید علیہ بن سکتا ہے البتہ ماں رہیں میں اصل ہے اور بچہ تابع ہے پس اطلاق کے وقت اس کو اصل پر زیادت بنانا اولیٰ ہے۔ اور جب یہ زیادت ماں کے ساتھ رہیں ہے تو دین کی تقسیم دوم مرتبہ ہوگی اس طور پر جو ہم نے بیان کی۔

یہ سب کچھ اس صورت میں محتاج کہ زیادت کے وقت ماں موجود ہو۔

اور اگر ماں ہلاک ہو جائے پھر زائد کیا اور غلام بچے پر زیادت ہو تو کٹے دونوں پانچ سو کے متعلقہ میں رہیں ہوں گے راہن ان میں سے ہر ایک کو ڈھائی سو سے چھڑا سکے گا کیونکہ زیادت مزید علیہ کا قضا کرتی ہے۔ اور جو ہلاک ہو چکا وہ مزید علیہ بننے کے احتمال سے خارج ہو چکا لہذا بچہ مزید علیہ بننے کے لیے متبہیں ہو گیا۔ اور ماں کی ہلاکت سے نصف دین ختم ہو چکا تھا اور نصف باقی رہا تھا جو کہ پانچ سو ہیں۔ پس یہ پانچ سو، زیادت اور بچے پر ان کی قیمتوں کے بعد تقسیم ہوں گے۔

اور اگر بچہ ہلاک ہو جائے تو راہن غلام کو بلا عوض لے لے گا کیونکہ جب بچہ ہلاک ہوا تو وہ عدم کے ساتھ لاحق ہوا اور ایسے سمجھا گیا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں

اور اس میں دین کا حصہ ماں کی طرف لوٹ جائے گا پس ظاہر ہوا کہ ماں کل دین کے ساتھ ہلاک ہوئی اور یہ کہ زیادت کا حصول دین کے ساقط ہونے کے بعد پایا گیا لہذا زیادت صحیح نہیں ہوئی۔ اور اگر زائد کیا ہوا غلام مرتبہ کے پاس بچے کی ہلاکت کے بعد ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت امانت کی ہوگی مگر جبکہ طلب کرنے پر مرتبہ نے اس کو روکا ہو کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا یہ ظاہر ہو چکا کہ وہ فی الحقیقت رہیں نہیں تھا پس یہ ایسے ہوا کہ دین کے متعلقہ میں رہیں رکھیا پھر دونوں اس پر شفق ٹٹکے کہ کوئی دین نہیں ہے پھر رہیں ہلاک ہو جائے تو بوجہ مذکورہ وہ امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ ایسے ہی نیاں ہوگا مگر جبکہ طلب کرنے کے بعد مرتبہ نے روکا ہو کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا لہذا اس پر ضمان غصب آئے گا۔



## ضمان کی کیفیت و مقدار کا بیان

رہن یا تو مرتہن کے حق کی جنس میں سے ہو گا یا اس کی خلاف جنس میں سے ہو گا۔

اگر مرتہن کے حق کی جنس کے خلاف ہو تو یا تو ایک ٹی ہوگی یا کئی اشیاء ہوں گی۔ اگر ایک شئی ہو تو اس کی ہلاکت اس کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہوگی۔ اس کی تفسیر یہ ہے کہ ہزار دین کے مقابلے میں ہزار کی قیمت کا غلام رہن رکھایا اور وہ غلام ہلاک ہو گیا تو کل دین ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر غلام کی قیمت دو ہزار ہو تو اب بھی کل دین ختم ہو جائے گا اور زائد رہن امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ اور اگر اس کی قیمت پانچ سو ہو تو دین میں سے پانچ سو ختم ہو جائیں گے اور باقی دین کیلئے مرتہن راہن پر رجوع کرے گا۔ یہ اکثر علماء اور صحابہ کی ایک جماعت مثلاً حضرت عمر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور یہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ بعض کا قول ہے کہ رہن اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہوتا ہے خواہ وہ کتنی ہی ہو یعنی مرتہن کے ذمے رہن کی فاضل قیمت ہوتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے ایسے ہی مروی ہے۔ بعض کا قول ہے کہ رہن دین کے ساتھ مضمون ہوتا ہے خواہ وہ کتنی ہی ہو یعنی کل دین ختم ہو جاتا ہے خواہ رہن کی قیمت کمتر ہو یا زائد ہو۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک اور روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ فاضل کو دونوں واپس کریں گے یعنی اگر رہن کی قیمت زائد ہو تو راہن کو حق ہوتا ہے کہ وہ فاضل قیمت کے لئے کمتر رہن پر رجوع کرے اور اگر رہن کی قیمت کم ہو تو مرتہن کو حق ہوتا ہے کہ وہ فاضل دین کے لئے راہن پر رجوع کرے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس طور پر اختلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف دلیل اور حجت ہے ان کے اس قول میں کہ مرتہن امانت ہوتا ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا ضمان کی کیفیت و مقدار میں اختلاف ان کا نہیں کے مضمون ہونے پر اتفاق ہے پس ضمان کے سرے سے انکار سے اجماع کی مخالفت ہوتی ہے لہذا یہ قول باطل ہوگا۔

پھر کیفیت ضمان میں حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ ہمارے نزدیک مرتہن استیفاء کے طریق پر مضمون ہوتا ہے اس لئے کہ قبضہ مرتہن قبضہ استیفاء ہوتا ہے۔ اور ہلاکت کے وقت استیفاء ثابت ہوتا ہے۔ پس ہلاکت میں ضمان کا ثبوت بقدر استیفاء ہوگا۔ لہذا اگر رہن کی قیمت دین کے برابر ہو تو استیفاء کی تحقیق و اثبات ممکن ہے کہ نہ دین کا استیفاء اس کی مصوری و معنوی مثل کا ہوتا ہے۔ اور جب اس کی قیمت زائد ہو تو استیفاء صرف مقدار دین میں ثابت ہوتا ہے زائد میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ کمتر کا استیفاء زائد سے سود ہوتا ہے۔ اور جب رہن کی قیمت کمتر ہو تو استیفاء کی تحقیق و اثبات ممکن نہیں ہے مگر اتنا کہ اس کے ساتھ کیونکہ زائد کا کمتر سے استیفاء متصور نہیں۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مرتہن ایک شئی ہو۔

اور جب مرتہن چند اشیاء ہوں مثلاً دو غلام یا دو کپڑے یا دو جانور وغیرہ رہن رکھئے

تو یا تو راہن نے رہن مطلق رکھایا اور ہر ایک کے لئے دین میں سے حصہ ذکر نہیں کیا یا اس کو مقید کیا اور ہر ایک کیلئے دین میں سے متعین مقدار ذکر کی۔

پہلی صورت میں یعنی جب رہن مطلق رکھایا تو دین کو دونوں پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا اور ان میں سے ہر ایک اپنی قیمت اور اپنے حصے کے دین میں سے جو کچھ ہوا اس کے ساتھ مضمون ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مرہون ہے اور مرہون دین کے ساتھ مضمون ہوتا ہے۔ پس دین کی ان کی قیمتوں پر تقسیم ناگزیر ہے تاکہ دونوں میں سے ہر ایک کے حصے ضمان کی مقدار معلوم ہو جائے جیسا کہ باب بیع میں ثمن دونوں پر ان کی قیمتوں کے اعتبار سے منقسم ہوتا ہے تاکہ ثمن کی مقدار معلوم ہو جائے کیونکہ مرہون مضمون ہوتا ہے جیسا کہ بیع میں ثمن کے ساتھ مضمون ہوتا ہے۔

اور دوسری صورت میں یعنی جب رہن کو مقید کیا تو ان میں سے ہر ایک اپنی قیمت اور جو راہن لئے اس کے لئے ذکر کیا میں سے جو کچھ ہوا اس کے ساتھ مضمون ہوگا کیونکہ جب راہن نے ذکر کیا تو اس کے ذکر کا اعتبار کرنا واجب ہوگا پس دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مذکورہ مقدار پر نظر کی جائے گی۔ لہذا ان میں سے جو ہلاک ہوگا وہ اپنی قیمت اور مذکورہ قیمت میں سے جو کچھ ہوگا اس کے ساتھ ہلاک ہوگی جیسا کہ باب بیع میں جب دو میں سے ہر مبیع کے لئے ثمن ذکر کیا تو ثمن ان دونوں پر مذکورہ مقدار کے مطابق منقسم ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

یہ اس صورت میں تھا جب مرہون دین کی مخالفت جنس میں سے ہوا اور مرتبہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے۔

اور جب رہن دین کی جنس میں سے ہو مثلاً کوئی موزونی شئی اپنی جنس کے مقابلے میں یا کبلی شئی اپنی جنس کے مقابلے میں رہن رکھائی اور وہ مرتبہ کے پاس ہلاک ہوگئی تو اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ رہن ہلاک ہوگا اس حال میں کہ وہ دین کے ساتھ مضمون ہوگا باعتبار وزن کے نہ کہ قیمت کے یہاں تک کہ اگر رہن کا وزن دین کے وزن کے مثل ہو اور اس کی قیمت دین کی قیمت سے کمتر ہو پھر رہن ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل دین ختم ہو جائے گا۔ اور ابو یوسف محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مخالفت جنس میں قیمت کا ضمان نہ لگا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔ پس ابو حنیفہ رحمہما اللہ کا قاعدہ ہے کہ ہلاک ہونے والی شئی میں وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ قیمت کا اور صاحبین کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں ان اشیاء میں جن میں اس سے مرتبہ کو نقصان نہیں ہوتا اور جن میں مرتبہ کو نقصان ہوتا ہے وہ مخالف جنس میں قیمت کے ضمان کا قول کرتے ہیں۔

رہن کے ٹوٹنے کی صورت میں ابو حنیفہ رحمہما اللہ قیمت کا ضمان لگاتے ہیں اور اسی طرح ابو یوسف رحمہما اللہ بھی جبکہ وزن و قیمت برابر ہو۔ یہ دونوں دین کے مقابلے میں کو (یعنی قوت سے مرہون کو) سمجھتے ہیں کہ جبکہ محمد رحمہما اللہ دین کے مقابلے میں کرتے ہیں لیکن جب کہ ممکن ہو یا اس طور کہ اس سے نہ تو راہن کو نقصان پہنچتا ہو اور نہ ہی مرتبہ کو اور نہ ہی سود لازم آتا ہو۔ اور اگر ان مذکورہ امور

میں سے کوئی ایک امر بھی پایا جاتا ہو تو وہ بھی دین کے مقابلے میں نہیں کرتے۔

اور جب رہن کی قیمت نام نہ ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ ٹوٹنے سے حاصل ہونے والے نقصان کو امانت اور مضمون کی مقدار میں پھیلا دیتے ہیں۔ توجہ امانت میں آتا ہے وہ بلا عوض جاتا ہے اور جو مضمون میں آتا ہے مرتبہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور دین میں سے اس کے بقدر ہلاک ہو جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ نقصان کو زیادت کی طرف پھرتے ہیں اور جب نقصان زیادہ ہو جائے یہاں تک کہ دین میں کمی آجائے تو راہن کو خیار دیتے ہیں کہ چاہے قس کو چھڑائے اور چاہے اس کو دین کے مقابلے میں کر دے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ کا ایک قاعدہ یہ ہے کہ وہ کھرے (جیاد) سکوں کی زیوت (جن میں کوئی کھوٹ ہو کر ناجز تو لے جیتے ہیں لیکن بیت المال نہیں لیتا) میں استیفاء جائز قرار دیتے ہیں یہاں تک کہ اگر صاحب دین نے جیاد کی بلذیوفت لے لے اور اس کو معلوم نہ ہو احمی کہ وہ اس کے پاس ہلاک ہو کر قس کا دین ساقط ہو گیا۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے البتہ انہوں نے رہن میں اپنے قاعدے کو ترک کیا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دین ساقط نہیں ہوگا بلکہ جن پر اس نے قبضہ کیا ان کی مثل واپس کرے گا اور اپنے حق کی مثل لے گا۔ تو ان کا قاعدہ ہے کہ جیاد کا زیوت میں استیفاء جائز نہیں۔ یہ ان مسائل کے اصول و قواعد ہیں۔

جہاں تک ان اصولوں پر مسائل کی تخریج کا تعلق ہے تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ جب دین دس درہم ہو اور اس کے مقابلے میں پانڈی کا کنگن رہن رکھ لیا جو مرتبہ کے پاس ہلاک ہو گیا یا ٹوٹ گیا تو کنگن کا وزن یا تو دین کے وزن کے برابر ہوگا یا اس طور کہ وہ دس درہم ہو یا اس کے وزن سے کم یا اس طور کہ آٹھ ہو یا اس کے وزن سے نام نہ ہوگا یا اس طور کہ بارہ ہو یا دس درہم سے ہر درجہ میں بالائے اور ٹوٹنا داخل مقنا ہے۔ تو اگر کنگن کا وزن دین کے وزن کے برابر دس درہم ہو اور اس کی قیمت اس کے وزن کے برابر ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو بلا اختلاف دین کے ساتھ ہلاک ہوگا کیونکہ اس کے وزن اور اس کی قیمت میں دین پورا ہوتا ہے اور اس میں نہ تو کسی کو نقصان ہے اور نہ ہی اس میں سود بنتا ہے۔ پس وہ دین کے ساتھ ہلاک ہوگا جیسا کہ ہمارے نزدیک رہن کا حکم ہے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے اور اس میں نقصان آجائے تو راہن کو چھڑانے پر بلا اختلاف مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر راہن نے اس کو چھڑایا تو یا تو کل دین کے عوض میں چھڑائے گا یا نقصان کے مقابلے میں دین میں سے کچھ ساقط ہو جائے گا پہلی صورت کے لیے بھی کوئی سبیل نہیں کیونکہ اس میں راہن کا نقصان ہے اس وجہ سے کہ جودت و مناعت (محمدؐ) کا ریجہ، میں اس کا جو حق تھا وہ بلا عوض فوت ہوتا ہے۔ دوسری صورت کے لیے بھی کوئی سبیل نہیں کیونکہ اس سے سود بنتا ہے اس لیے کہ دین اور رہن دونوں برابر ہیں۔ اور ہم جنس کے ساتھ مقابلے کے وقت جودت (محمدؐ) کی شرعا کوئی قیمت نہیں ہوئی لہذا جودت از روئے شرع کا اعدام ہوگی پس یہ دس کی آمد کے ساتھ ادا ہوگی اور سود بنے گا۔ لہذا راہن کو اختیار حاصل ہوگا چاہے

توکل دین دے کر چھڑا لے اور نقصان پر راضی ہو جائے اور چاہے تو مرتن سے اس کی قیمت کا  
ضمان لے لے خواہ وہ کتنی ہی ہو۔ اور وہ قیمت لگن کی جگہ رہن ہوگی اور (ٹھکانہ) لگن ضمان کی وجہ  
سے مرتن کی ملک بن جائے گا۔ یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے  
ہیں کہ اگر چاہے تو پورے دین کے ساتھ اس کو چھڑا سکتا ہے اور چاہے تو اس کو دین کے مقابلے  
میں کر دے تاکہ وہ دین کے بدلے میں مرتن کی ملکیت بن جائے۔

محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قیمت کا ضمان رہن پر قبضہ کے مناسب نہیں ہے  
کیونکہ وہ (ضمان) ایسے قبضے کا موجب ہوتا ہے جو زیادتی و تعدی کا ہو جیسے قبضہ مصلوب جب  
کہ قبضہ رہن میں مرتن کو اجازت حاصل ہوتی ہے لہذا یہ ضمان قیمت کے مناسب نہیں۔  
البتہ دین کے بدلے میں کرنا اس کے مناسب ہے کیونکہ قبضہ رہن قبضہ استیفاء ہے اور دین  
کے بدلے میں کرنا استیفاء کو ثابت کرنا ہے۔

ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہن کو دین کے بدلے میں کرنا جب  
کہ رہن قائم ہو جائیگی کے اعمال میں سے ہے۔ اسلام آیا تو اس نے اپنے قول لا ینقذ الوهن سے  
اس کو باطل کر دیا۔ اور رہن کو دین کے بدلے میں کرنا رہن کا غلق (بند کرنا) ہے لہذا باطل ہو گا  
اور اس سے ظاہر ہوا کہ دین کے بدلے میں رہن میں ملکیت کا حکم کرنا جائز نہیں۔ اور یہ کہ اس  
کا حکم قبضہ کرنے اور جس (مدد رکھنے) کا اختیار ہے نہ کہ عین ذات میں ملکیت۔

رہا ضمان قیمت تو یہ فی الجملہ اس کا حکم بن سکتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ محمد رحمہ اللہ دین کے بدلے  
میں رہن کو کرنے کا محال ہونے کے وقت قول کرتے ہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

اور اگر رہن کی قیمت وزن دین سے کم ہو یاں طور کا ٹھہ (درہم) ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو  
ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل دین کے ساتھ ہلاک ہو گا کیونکہ ہلاکت کے وقت وہ وزن کا  
اعتبار کرتے ہیں نہ کہ قیمت کا۔ اور اس کے وزن میں دین پورا ہے۔ جب کہ صاحبین کے  
نزدیک رہن کی ہلاکت دین کے ساتھ نہیں ہوگی اور مرتن اس کی قیمت کا مخالف جنس میں  
ضمان ادا کرے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کی ہلاکت دین کے ساتھ ہو تو یا تو  
اس کے وزن کے ساتھ ہلاکت ہوگی یا اس کی قیمت کے ساتھ۔ شق اول کے لیے کوئی مسئلہ  
نہیں کیونکہ اس میں مرتن کو نقصان ہے اور نہ ہی شق ثانی ممکن ہے کیونکہ اس میں سود بنتا ہے  
لہذا مرتن کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو دین کے سقوط پر راضی ہو جائے اور چاہے تو رہن کی قیمت کا  
ضمان اس کی مخالف جنس میں دے اور وہ ضمان اس کی جگہ رہن ہو گا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے  
کہ قبضہ رہن قبضہ ..... استیفاء ہے اور استیفاء میں جید و زیوف (کھرے کھوٹے) برابر ہوتے ہیں  
کیونکہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جیاد کی جگہ زیوف میں استیفاء جائز ہے۔

اگر رہیں ٹوٹ جائے تو راہین کو اختیار ہوتا ہے چاہے توکل دین دے کر اس کو چھوڑ دے اور چاہے تو مرتبہ اس کی قیمت کا ضمان اس کی مخالف جنس میں لے لے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ راہین کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ رہین کو دین کے بدلے میں کر دے۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابو یوسف اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قاعدے کے مطابق تو اس لیے کہ یہ دونوں بہن دین کے بدلے میں کرنے کے سمرے سے قائل نہیں۔ اور محمد رحمہما اللہ اگرچہ اس کے قائل ہیں لیکن جب کہ ممکن ہو اور یہاں ممکن نہیں کیونکہ اگر دین کے بدلے میں وزن کے اعتبار سے کریں تو مرتبہ کو نقصان ہوتا ہے اس طرح پر کہ جس رہین کی قیمت آٹھ درہم ہے وہ دس درہم کے بدلے میں ہوا اور اگر اس کو قیمت کے اعتبار سے کریں تو سو درہم ہے۔ لہذا ضرورت ہے کہ قیمت کا ضمان ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر رہین کی قیمت اس کے وزن سے زیادہ ہو مثلاً بارہ سو چھ ہلاک ہو جائے تو ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وزن کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی ہلاکت دین کے ساتھ ہوگی۔ ایسے ہی محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہوگا کیونکہ محمد کی یہاں فاضل ہے اور یہ امانت ہوگی مثل وزن میں فاضل کے۔ رہا ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول پر تو کہنا کہ مرتبہ کنٹین کے چھ میں سے پانچ حصوں (۵) کی قیمت کا ضمان ہوگا اور اپنے دین کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ ان کے نزدیک محمد کی (جودت) مضمون ہوئی ہے۔ اور یہ بھی کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی ہلاکت دین کے ساتھ ہوگی کیونکہ ہلاکت کی صورت میں وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں مگر جو دت و عمدگی کا اعتبار وہ مضمون ٹوٹنے کی صورت میں کرتے ہیں۔

اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک راہین کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو دین دے کر اس کو نقصان سمیت چھوڑ دے اور چاہے تو مرتبہ سے اس کی قیمت کا مخالف جنس میں ضمان لے لے تو وہ ضمان اس بہن کی جگہ رہیں ہوگا جہاں سے جو ہم نے ذکر کیا ہے خواہ ٹوٹنے سے ہو یا نقصان ایک درہم کے برابر ہو کہ ہلاکت یا درہم کو کوٹ آئی ہے یا دو درہم کے بعد رہا کہ قیمت دس درہم گئی ہو یا زیادہ ہو کہ مثلاً اس کی قیمت آٹھ درہم رہ گئی ہو۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک راہین اگر چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھوڑا لے اور چاہے تو مرتبہ سے کنٹین کی قیمت کے چھ میں سے پانچ حصوں کا ضمان مخالف جنس میں لے۔ پس رہین کے پانچ حصے (۵) مرتبہ کی ملک بن جائیں گے ضمان کی وجہ سے اور رہین کا حصہ حصہ قیمت کے دین کے پانچ پر چھ حصوں کے مقابلے میں رہے ہوگا کیونکہ ابو یوسف رحمہما اللہ کا قاعدہ یہ ہے کہ ٹوٹنے سے ہونے والے نقصان کو امانت اور مضمون کی مقداروں میں پھیلا دیا جائے۔ تو وہ مقدار جو امانت میں ہوگی وہ بلا مضمون ختم ہو جائے گی اور وہ مقدار جو مضمون میں ہوگی اس کی قیمت کا ضمان آئے گا پس وہ بہن کی یہ مقدار مرتبہ کی ملک بن جائے گی۔ محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نقصان کو دیکھا جائے گا اگر وہ ایک یا دو درہم کی مقدار کے برابر ہے تو مرتبہ پر ضمان نہیں آئے گا اور راہین کو چھوڑا لے کر عیب کیا جائے گا۔ اور اگر نقصان اس سے زیادہ ہو تو راہین کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو چھوڑا لے چاہے تو اس کو دین کے بدلے میں کر دے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس کی قیمت اور وزن برابر ہو کیونکہ محمد رحمہما اللہ کا قاعدہ ہے کہ ٹوٹنے سے ہونے والے نقصان کو اس عمدگی و جودت

کو جزائے ہے پھر جانے گا سوائے اس کے کہ نقصان اس سے زیادہ ہو یا ایک کس کی قیمت آٹھ درہم رہ جائے تو اس کو اختیار ہوگا کہ چاہیے رہن کو دین کے بدلے میں کر دے اور چاہے تو اس کو چھڑا دے۔ اور کہا گیا سبط محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق راہن کو اختیار ہوگا کہ مرتن سے ضمان لے جیسا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ رہن کو دین کے بدلے میں کر لیں اس کا عہدگی میں اپنے حق کو ساقط کرنا ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب گنگن کا وزن دین کے وزن کے برابر دس درہم ہو۔

اور جب گنگن کا وزن دین کے وزن سے کمتر ہو یعنی آٹھ درہم ہو تو اگر اس کی قیمت اس کی وزن کے برابر ہو پھر ہلاک ہو جائے تو دین میں سے اپنے وزن کے مثل یعنی آٹھ درہم کے ساتھ ہلاک ہوگا۔ اس پر اتفاق ہے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو راہن کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا دے اور چاہے تو مرتن سے مخالف جنس میں اس کی قیمت کا ضمان لے لے پھر پھر ضمان رہن ہوگا اور ضمان کی وجہ سے گنگن مرتن کی ملک بن جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ محمد رحمہما اللہ کے نزدیک راہن پاس ہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا دے اور چاہے تو اس کو دین میں سے اس کے ہم وزن کے بدلے میں کر دے بوجہ مذکورہ۔

اور اگر گنگن کی قیمت اس کے وزن سے کمتر ہو یعنی سات درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وزن کا اعتبار کر کے وہ آٹھ درہم کے ساتھ ہلاک ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک مخالف جنس میں اس کی قیمت کا ضمان دے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو بالاتفاق قیمت کا ضمان آٹھ گا۔ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول پر تو اس وجہ سے کہ یہ دونوں رہن کے قائم ہونے کی حالت میں رہن کو دین کے بدلے میں کرنے کی سرے سے اجازت نہیں دیتے۔ اور محمد رحمہ اللہ اگرچہ اس کی اجازت دیتے ہیں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ضرر و نقصان معدوم ہو جب کہ یہاں رہن کو دین کے بدلے میں کرنے میں مرتن کا نقصان ہے۔

اور اگر اس کی قیمت اس کے وزن سے زیادہ ہو یعنی نو درہم ہو یا دین کے برابر دس درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اپنے وزن آٹھ درہم کی مقدار کے ساتھ ہلاک ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک قیمت کا ضمان آٹھ گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو راہن اگر چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا دے اور چاہے تو قیمت کا ضمان لے لے۔ اس پر اتفاق ہے اور اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر اس کی قیمت دین سے زائد ہو یعنی بارہ درہم ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آٹھ درہم کے ساتھ ہلاک ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی قیمت کے پانچ چھٹے حصوں (۵/۶) کا ضمان دے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے نزدیک چاہے تو دین سے اس کو چھڑا دے اور چاہے تو پوری قیمت کا ضمان لے لے۔ یہ قیمت رہن ہو جائے گی اور گنگن مرتن کی ملکیت میں آجائے گا۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی قیمت کے پانچ

چھٹے حصوں کا ضامن آئے گا۔ اور گنوں کا چٹا حصہ اور پانچ چھٹے حصوں کی قیمت رہے ہوگی رہیں کے متعلق ہیں۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ٹوٹنے سے ہوئی اسے نقصان کو امانت کی طرف پھیر لینے کا اگر نقصان کم ہو مثلاً ایک یا دو درہم ہو اور اس کو اس کے پھر ڈالنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر نقصان اس سے زیادہ ہو تو راہن کو پھر ڈالنے یا رہن کو دیہ کے بدلے میں کرنے کا اختیار ہوگا۔ یہ اس صورت میں محتاج گن کا وزن دین کے وزن سے کم ہو یعنی آٹھ درہم ہو۔

جب تک گن کا وزن دین کے وزن سے زیادہ ہو یعنی بارہ درہم ہو اور اس کی قیمت اس کے وزن کے برابر بارہ درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو دین ساقط ہو جائے گا اور دین پر زائد (رہن) بالاتفاق مانا کے طور پر ہلاک ہوگا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابونعیم اور ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضامن آئے گا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک راہن کو حق ہوگا کہ وہ اس کو دین کے پانچ چھٹے حصوں کے بدلے میں کر دے۔

اور اگر اس کی قیمت اس کے وزن سے کم ہو لیکن دین سے زیادہ ہو مثلاً گیارہ درہم ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو دین کے پانچ چھٹے حصے ساقط ہو جائیں گے اور زائد امانت کی صورت میں ہلاک ہوگا۔ ابونعیم رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ اس فعل میں صاحبین سے کوئی روایت نہیں ہے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابونعیم رحمہ اللہ کے نزدیک گن کے پانچ چھٹے حصوں کا ضامن آئے گا کیونکہ جوحدت کا اعتبار نہیں کرتے اور مذہبی رہن کی دین کے بدلے میں کرنے کے قائل ہیں۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے کہ ایسے ہی ہو اور اسی طرح محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کیونکہ دین کے عوض میں ملکیت بیجا کا مالک بنانا، دشوار ہے اس لیے کہ اس میں نقصان و ضرر ہے۔

اور اگر اس کی قیمت دین کے وزن کے برابر ہو یعنی دس درہم ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو ابونعیم رحمہ اللہ کے نزدیک دین اس کے پانچ چھٹے حصوں کے ساتھ ہلاک ہوگا کیونکہ وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک پانچ چھٹے حصوں کا ضامن آئے گا اور مرضن اپنے حق کے لیے رجوع کرے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابونعیم رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضامن آئے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک کل قیمت کا تاوان ادا کرنا ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رہن کو دین کے بدلے میں کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس سے سود تباہ ہے۔

اور اگر اس کی قیمت دین سے کم ہو یعنی آٹھ درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابونعیم رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کے پانچ چھٹے حصے دین کیساتھ ختم ہو جائیں گے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضامن آئے گا۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک دونوں حالتوں میں قیمت کا تاوان آئے گا۔

اور اگر اس کی قیمت پندرہ درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابونعیم رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کے پانچ چھٹے حصے دین کے ساتھ ختم ہو جائیں گے اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابونعیم رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضامن آئے گا۔

پھر اگر اس صورت میں جس میں مرتن لنگن کے بعض حصے کا ضمان دیتا ہے اور ادائیگی ضمان کی وجہ سے اس مقدار کا مالک بن جائے اور اس طرح مرتن خریدک بن جائے تو یہ شیوع خارجی ہے تو ظاہر روایت کے جواب کے مطابق لنگن میں سے اتنا حصہ علیحدہ کریں گے۔ اور باقی لنگن مع اس مقدار کے جتنا وان میں ادائیگی رہی ہو گا کیونکہ شیوع خواہ متعارف ہو یا خارجی ہو صحت رہن کے مانع ہوتا ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق قطع کرنے کی حاجت نہیں کیونکہ شیوع طاری صحت پر باقی رہنے کے لیے مانع نہیں ہے۔

رہن فاسد کا مرہون کے قیام کی حالت میں کوئی حکم نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ مرتن کے لیے حق جس ثابت نہیں ہوتا اور رابن کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مرتن سے مرہون کو واپس لے لے۔ پھر اگر مرتن مرہون کو (اپنے پاس)، رو کے بیان تک کہ مرہون ہلاک ہو جائے تو اگر اس کا مشکل ہوتا ہو تو مشکل کا ضمان دے گا اور اگر اس کا مشکل نہ ہوتا ہو تو اس کی قیمت دے گا۔ کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا اور مضبوط غاصب پر مضمون ہوتا ہے مشکل کے ساتھ یا قیمت کے ساتھ۔

اور اگر مرتن کی جانب سے روکنا نہ پایا گیا ہو پھر اس کے پاس مرہون ہلاک ہو گیا تو فرضی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وہ بطور امانت ہلاک ہو گیا کیونکہ رہن جب صحیح نہیں ہوتا تو قبضہ قبضہ امانت ہو گا کیونکہ مرتن نے مالک کی اجازت سے قبضہ کیا تھا۔ لہذا یہ قبضہ و روایت کے مشابہ ہوا۔ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں نقل کیا کہ جائز تکبیر میں مذکور ہے کہ بر وہ خی جو رہن صحیح کا محل ہو جب اس کو رہن فاسد کے ساتھ رکھا یا جائے پھر وہ مرتن کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ اپنی قیمت اور رہن میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ ہلاک ہوتا ہے۔ اور ہر وہ شی جو رہن صحیح کا محل نہ ہو وہ رہن فاسد سے مضمون نہیں ہوتا مثلاً مدبر اور ام ولد۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ فساد اگر نفس مرہون کی کسی معنی کی بنا پر ہو تو وہ مضمون نہیں ہوتا بلکہ امانت ہوتا ہے اور اگر فساد مرہون کے بغیر کسی معنی کی بنا پر ہو تو مرہون مضمون ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مرہون قبضے کی وجہ سے مضمون ہوتا ہے اور قبضے میں۔ کوئی فساد نہیں ہوتا البتہ مقبوض کے مضمون بننے کی شرط یہ ہے کہ وہ مال مطلق مقبوض ہو مثل اس مقبوض کے جو بیع فاسد سے ہو تو اگر شرط پائی جائے تو مضمون ہو گا ورنہ نہیں۔ یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ مرہون کے ہلاک ہونے کا حکم ہے۔



راہمہوں کے استہلاک کا حکم تو ہم کہتے ہیں کہ مرہوں یا تو بنی آدم میں سے ہوگا مثلاً غلام و باندی یا بنی آدم کے غصیدہ دیگر اموال سے ہوگا۔

تو اگر وہ غیر بنی آدم میں سے ہو اور اجنبی نے اس کا استہلاک کیا تو وہ اس کی قیمت کا ضمان دے گا اگر اس کی مثل نہ ہوتی ہو اور اگر اس کی مثل ہوتی ہو تو اس کی مثل کو ضمان میں دے گا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ شئی مرہوں نہ ہو۔ اور اجنبی سے ضمان لینے میں مرتبہن حصہ ہوگا اور ضمان رہن بنے گا کیونکہ وہ مرہوں کا بدلہ ہے۔ پھر اگر ضمان جس دین میں سے ہو اور دین کی ادائیگی کی مدت آچکی ہو تو مرتبہن اس کو اپنے دین کے بدلے میں وصول کرے گا اور اگر دین کی ادائیگی کا وقت نہ آیا ہو تو اس کو رہن کی جگہ پر روکے رکھے گا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب مرتبہن مرہوں کا استہلاک کرے کیونکہ اس نے مملوک متقوم مال کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے لہذا اس کی مثل یا اس کی قیمت کا ضمان دے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب اجنبی اس کو تلف کرے۔ اور وہ ضمان اس کی رہن ہوگا۔

اور اگر راہن نے اس کا استہلاک کیا تو اگر دین کی ادائیگی کا وقت ہوگا ہو تو اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ چونکہ ضمان کا مطالبہ کرنے میں کوئی فائدہ نہیں لہذا دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور اگر وقت ادائیگی نہ آیا ہو تو مرتبہن اس سے ضمان لے گا اور ادائیگی کے وقت ہونے تک اس کو روکے رکھے گا۔

جب رہن غور ہو مثلاً دو دھار پر بچہ مرتبہن نے یا راہن نے یا اجنبی نے اس کا استہلاک کیا مثلاً دس درہم کی قیمت کی بکری دس درہم کے مقابلے میں رہن رکھائی پھر اس بکری نے دو دھار دیا پھر جتنا تو استہلاک پر ضمان آئے گا۔ جہاں تک اجنبی اور مرتبہن پر ضمان کے وجوب کا تعلق ہے تو وہ تو ظاہر ہے کیونکہ زیادت راہن کی ملک ہے اور دوسرے کے مملوک مال کو اس کی اجازت کے بغیر تلف کرنا موجب ضمان ہوتا ہے۔ جہاں تک راہن پر ضمان کے وجوب کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تلف شدہ شئی اگرچہ راہن کی ملک تھی لیکن مرتبہن کا اس میں قوی حق تھا لہذا وجوب ضمان کے حق میں ملک کے ساتھ ملحق ہوگا۔ اور جب تلف کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا تو ضمان بکری سمیت مرتبہن کے پاس رہن رہے گا کیونکہ وہ مرہوں کا بدلہ ہے لہذا اس کے قائم مقام ہوگا۔ پھر اگر ضمان ہلاک ہو جائے تو دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ وہ ایسی شئی کا بدلہ تھا جو دین کے ساتھ مضمون نہ تھی۔ لہذا اس کا حکم اصل کا حکم ہوگا۔ اور اصل اگر ہلاک ہو جائے تو بغیر کسی شئی کے ہلاک ہوتا ہے تو ایسے ہی اس کا بدلہ بھی ہوگا۔ اور اگر بکری ہلاک ہو جائے تو دین میں سے اس کا حصہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ مقصوداً رہن تھی لہذا ہلاکت کے ساتھ مضمون تھی۔ اور زیادت کے ضای کو راہن اس کے بعد رو دین کے ساتھ چھڑانے کا کیونکہ چھڑانے سے زیادت مقصود بن جاتی ہے لہذا اس کے لئے دین میں سے حصہ بن جائے گا۔ یہ اس صورت میں تھا جب استہلاک بغیر اجازت کے ہو۔

اور جب استہلاک اجازت کے ساتھ ہو مثلاً راہن نے مرتبہن کو کہا کہ بکری کا دو دھار دو لے

اور جو دودھ تو دوسرے لئے ملا ہے یا اس سے کہا کہ یہ محل کھالے اور مرتہن نے دودھ دے دیا اور پی لیا اور بچہ کھالیا تو اس کے لئے یہ ملا ہے اور اس پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ زیادت راہن کی ملک ہے لہذا کھالنے پینے کے لئے اس کی اجازت دینا صحیح ہے۔ اور مرتہن کے دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا یہاں تک کہ اگر راہن بکری کو چھڑانے آئے تو وہ کل دین دے گا اس کو چھڑاسکے گا کیونکہ راہن کی اجازت سے مرتہن کا اتلاف راہن کی طرف منسوب ہوگا گویا کہ راہن نے خود اس کو تلف کیا اور اگر ایسی صورت ہو تو دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوتا البتہ راہن پر تلف شدہ کا ضمان آتا ہے ایسے ہی یہاں ہوگا اور اگر وہ بکری کو نہ چھڑائے یہاں تک کہ وہ مر جائے تو بکری دین میں سے اپنے حصے کے ساتھ ہلاک ہوگی۔ پس دین کو اس پر اور اس کے دودھ یا بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا۔ اور جو بکری کا حصہ ہوگا وہ ساقط ہو جائے گا اور جو زیادت کا حصہ ہوگا وہ باقی رہے گا۔ اور راہن کو اس کی ادائیگی کے لئے کہا جائے گا کیونکہ مرتہن کا فعل جب راہن کی طرف منسوب ہو تو ضمان راہن پر ہوگا گویا کہ اس نے خود وہ فعل کیا پس زیادت کے لئے دین میں سے حصہ ہوگا اور زیادت کی قیمت کو دیکھا جائے گا پس اگر وہ پانچ درہم ہوگی تو اس میں تہائی درہم ہوگا اور بکری میں دو تہائی درہم ہوگا۔ پھر جب بکری ہلاک ہو جائے تو دو تہائی درہم ختم ہو جائے گا اور تہائی باقی رہے گا جس کی ادائیگی راہن پر واجب ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب کوئی اجنبی راہن و مرتہن کی اجازت سے مرہون کا استہلاک کرے۔ اس کے بارے میں اور مرتہن کے بارے میں جبکہ وہ راہن کی اجازت سے مرہون کا استہلاک کرے جواب ایک ہے اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اگر راہن نے مرتہن کی اجازت سے اس کا استہلاک کیا تو راہن کے ذمے کچھ نہیں ہوگا کیونکہ ضمان اگر واجب ہوتا ہے تو مرتہن کے حق کے لئے واجب ہوتا ہے اپنے لئے نہیں اس لئے کہ وہ اس کی اپنی ملک ہے جبکہ مرتہن نے اجازت دے کر اپنے حق کو خود ختم کر دیا ہے لہذا مرتہن ضمان کا مستحق نہیں ہوگا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ زیادت کسی آفت سماوی سے ہلاک ہوئی اور بکری پورے دین کے مقابلے میں مرہون ہوگی۔

اگر مرہون بن آدم میں سے ہوا اور اس پر جنایت ہو تو جنایات راہن میں جملہ کلام بول ہے کہ جنایات راہن کی ہیں جنہیں میں۔ غیر راہن کی راہن پر جنایت۔ راہن کی غیر راہن پر جنایت اور راہن کی راہن پر جنایت۔

۱۔ غیر راہن کی راہن پر جنایت یا قوفض (جان) میں ہوگی یا مادون النفس (جان سے کتر) میں ہوگی۔ اور دونوں ہی صورتوں میں یا تو عمدہ ہوگی یا غلط سے ہوگی یا اس میں معنی خطا پایا جاتا ہوگا۔ اور جنایت کرنے والا یا تو آزاد ہوگا یا غلام ہوگا۔

اگر جنایت نفس میں عمدہ ہو اور جنایت کرنے والا آزاد ہو تو راہن کو قصاص لینے کا حق ہوگا جبکہ دونوں (راہن و مرتہن) قصاص لینے پر متفق ہو جائیں یا وہ عینہ بقولہ کا قول بجا نام محمد کا قول ہے کہ راہن

کو قصاص لینے کا حق نہیں ہوگا اگرچہ دونوں اس پر متفق ہو جائیں ابو یوسف رحمہ اللہ سے دور وای میں یہی  
 کرئی رحمہ اللہ نے ایسے ہی اختلاف ذکر کیا ہے۔ اور قاضی نے مختصر اعلیٰ دی پاپنی شرح میں ذکر کیا کہ  
 اس کے قاتل سے قصاص لینے کا اگرچہ راہن و مرتہن اس پر متفق ہو جائیں اور انہوں نے  
 اختلاف ذکر نہیں کیا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصاص لینے کے لئے ولی کا ہونا ضروری ہے  
 جبکہ یہاں ولی معلوم نہیں ہے کیونکہ ذات میں ملکیت راہن کی ہے اور قبضہ و جس کی ملکیت مرتہن کو  
 حاصل ہے لہذا غلام ایک اعتبار سے راہن کی طرف منسوب ہوگا اور دوسرے اعتبار سے مرتہن کی طرف  
 منسوب ہوگا پس ولی مشتبه و مجہول ہوا اور ولی کی جہالت استیفائے قصاص سے مانع ہوتی ہے  
 جبکہ ملکیت کا غلام موجب قتل کر دیا جائے تو اس کے قاتل سے قصاص نہیں لیا جاتا اگرچہ مالک  
 اور مکاتب دونوں اس پر متفق ہو گئے ہوں بوجہ مذکورہ پس ایسے ہی یہاں ہوگا بر خلاف اس  
 غلام کے جو دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو جب وہ عمدتاً قتل کر دیا جائے تو دونوں کو قصاص کا  
 حق حاصل ہوگا جبکہ دونوں اس پر متفق ہوں کیونکہ یہاں ولایت دونوں کے لئے شرکت کے طور پر  
 ثابت ہے اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نصف غلام میں ہر اعتبار سے ملک ثابت ہے  
 پس ولی معلوم ہے لہذا دونوں کے لئے شرکت پر وجوب قصاص کا قول کرنا ممکن ہے کیونکہ ملکیت  
 میں دونوں برابر ہیں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ راہن کے لئے ملکیت ہر اعتبار سے  
 ہے جبکہ مرتہن کو صرف حق جس حاصل ہوتا ہے اور ملکیت سبب ہے ثبوت ولایت کا لہذا  
 ولی معلوم ہوا۔

مناسب یہ ہے کہ ولایت استیفاء مرتہن کی رضامندی پر موقوف نہ ہو لیکن توقع اس  
 وجہ سے ہوتا ہے کہ مرتہن کا حق مرہون کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔ پس جب مرتہن راضی ہو  
 جاتا ہے تو مانع نازل ہو جاتا ہے بر خلاف مکاتب کے غلام کے کہ اس میں ملکیت ایک اعتبار سے  
 مالک کی ہوتی ہے اور ایک اعتبار سے مکاتب کی۔ لہذا اس میں ملکیت نہ تو مطلقاً مالک کے لئے  
 ثابت ہوتی ہے اور نہ مطلقاً مکاتب کے لئے کہ وہ ولی کے مشابہ ہوتا پس استیفاء ممکن نہ ہوا  
 اور جب قاتل سے قصاص لیا جائے تو دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ غلام محض مال ہونے کی وجہ  
 سے رہن تھا اور قتل سے اس کی مالیت باطل ہو گئی بغیر کسی بدل کے کیونکہ قصاص مالیت کا بدل نہیں ہے  
 سکتا لہذا قصاص ساقط ہو جائے گا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب غلام اپنی موت مر جائے  
 یہ تفصیل اس صورت میں بھی جیکر راہن و مرتہن قصاص پر متفق ہوں۔

اور جب دونوں کا قصاص لینے میں اختلاف ہو تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا  
 کیونکہ مرتہن کے لئے قصاص کے اثبات کی کوئی صورت نہیں ہے اس لئے کہ اس کو غلام  
 کی ذات میں ملکیت حاصل نہیں اور راہن کے لئے بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ اس کے استیفاء  
 میں مرتہن کے حق کا اس کی رضامندی کے بغیر ابطال ہے جو کہ جائز نہیں۔ قاتل کے ذمے ہوگا کہ وہ  
 مقتول کی قیمت اپنے مال میں سے تین سال میں ادا کرے اور یہ قیمت رہن بنے گی

اگر باہن و مرتبن میں قصاص کے بارے میں اختلاف ہو اور قاضی قصاص کو باطل کرنے پھر راہن دین بلا کر دے تو قصاص نہیں ہوگا کیونکہ مرتبن کا حق اگر چھڑانے سے باطل ہوگا لیکن قاضی کے بطلان قصاص کا حکم کرنے کے بعد وہاں ہندواں نے گناہیں، اور اگر جنایت خطا سے یا شجر سے ہوئی تو قاتل کی مانند کو تین سال میں مقتول غلام کی قیمت دینا ہوگی جس کو مرتبن نے گا اور رہن کے طور پر رکھے گا کیونکہ غلام اگرچہ مضمون ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ آدمی ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے۔ یہ ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کے قاعدے کے مطابق ہے۔ یہاں تک کہ اس کی دیت آزاد کی دیت سے زائد نہیں ہوتی لیکن وہ مرہون اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ مال ہے نہ کہ آدمی ہونے کی حیثیت سے پس جائز ہے کہ اس کی قیمت اس کے قائم مقام ہو اور مرتبن کے پاس رہن رہے۔

پھر دین اگر مؤجل ہو تو یہ قیمت مرتبن کے پاس وقت ادائیگی تک رہے گی۔ اور جب وقت ادائیگی آجائے گا تو اگر قیمت جنس دین میں سے ہو تو مرتبن اس میں سے اپنا دین وصول کرے گا اور اگر قیمت دین سے کم ہو تو دین میں قیمت کے بقدر وصول کر کے باقی کے لیے راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر قیمت جنس دین کے علاوہ دین سے ہو تو اس کو چھڑانے کے وقت تک اپنے پاس محبوس رکھے گا۔

اور اگر دین کی ادائیگی کا وقت ہو چکا ہو تو اس میں اور اس صورت میں جب کہ دین مؤجل ہو پھر وقت ادائیگی آجائے حکم ایک ہی ہے اور اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

ضمان استہلاک میں استہلاک کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب تک ضمان رہن میں قبضے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہو تا ہے استہلاک واجب ہوتا ہے استہلاک سے جب کہ ضمان رہن کا وجوب قبضے سے آتا ہے پس سبب کے وجود کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ اگر دین ہزار درہم ہوں اور رہن رکھانے کے دن غلام کی قیمت ہزار ہو پھر اس کی قیمت گر کر پانچ سو تک آجائے پھر غلام قتل کر یا تو قاتل پانچ سو کا تادان ادا کرے گا اور دین میں سے پانچ سو ساقط ہو جائیگی اور قاتل نے استہلاک کی وجہ سے پانچ سو تادان دین ادا کر لیے تو یہ دہا دم دین میں سے اپنی مثل کے مقابلے میں رہن ہو گئے اور باقی دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ پانچ سو کے ذریعے سے وہ کل دین کو وصول کرنے والا بنا اور پانچ سو کے مقابلے میں پانچ سو زائد وصول کرنا جائز نہیں کیونکہ اس میں سود ہے اس کے برخلاف اگر مرہون غلام کو ایسے غلام قتل کیا جس کی قیمت مرہون سے کم ہے پھر قاتل غلام اس کے عوض میں دے دیا جائے تو اس میں سود نہیں بنتا کیونکہ اس غلام سے کل دین وصول کرنا جائز نہیں کیا دیکھتے ہیں کہ اگر وہ اس غلام کو بیچتا تو جائز ہوتا اگرچہ وہ اس کے مساوی نہ ہوتا پس اس میں سود نہیں ہے۔

اسی طرح اگر مرتبن مرہون غلام کو قتل کر دے تو اس کا اور اجنبی کا حکم ایک ہی ہے اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور جب راہن اس کو قتل کرے تو یہ صورت اور وہ صورت جب کہ رہن غیر نبی آدمی میں سے ہو ایک ہے۔ اس کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ جنایت کرنے والا آزاد و حر ہو۔

جب جنایت کرنے والا غلام یا باندی ہو تو قاتل کے مالک سے کیا جائے گا کہ یا تو قاتل غلام کو سپرد کرے یا مقتول غلام کی قیمت کا فدیہ دے دے۔ اگر وہ غلام دینے کو اختیار کرے تو اگر مقتول کی قیمت دینے سے غلام کی قیمت کے برابر ہو یا اس سے کمتر ہو تو دیا ہوا غلام کل دین کے مقابلے میں رہن ہوگا اور راہن کو چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر دیئے ہوئے غلام کی قیمت مقتول غلام کی قیمت سے کمتر ہو مثلاً مقتول کی قیمت ہزار ہو اور دین میں ہزار ہو اور دیئے ہوئے غلام کی قیمت سو ہو تو وہ بھی کل دین کے مقابلے میں رہن ہوگا۔ اور راہن کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ کل دین دے کر اس کو چھڑائے جیسا کہ اس وقت مقتول غلام کو کل دین دے کر چھڑانے پر مجبور کیا جاتا تھا جب کہ وہ زندہ ہوتا۔ یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے۔ محمد رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر قاتل کی قیمت مقتول کی قیمت کو پوری نہ جوتی ہو تو راہن کو اختیار ہوگا چاہے تو اس کو کل دین دے کر چھڑائے اور چاہے تو اپنے دین کے عوض میں اس کو مرتن کے لیے چھوڑ دے پس محمد رحمہ اللہ تو مرتن کو دین کے بدلے میں کرنے میں اپنے قاعدے پر چلے ہیں جب کہ چھڑانے پر مجبور کرنا محال ہو اور یہاں یہ محال ہے کیونکہ اس میں راہن کا نقصان ہے۔ اور ابوحنیفہ ابو یوسف رحمہما اللہ کی۔ لی یہ ہے کہ جب مالک نے پہلے غلام کے بدلے میں دوسرا غلام کو خشت و خون کے اعتبار سے پہلے غلام کا قائم مقام ہوا۔ اور پہلا غلام کل دین کے مقابلے میں رہن تھا اور راہن کو کل دین دے کر اس کو چھڑانے پر مجبور کیا جاسکتا تھا تو ایسے ہی دوسرے غلام میں ہوگا۔ اسی طرح اگر مرتن غلام کی قیمت کو دے کر سو ہو جائے پھر اس کو سو کی قیمت والا غلام قتل کر دے اور قاتل اس کے بدلے میں دیا جائے تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب مالک قاتل غلام دینے کو اختیار کرے۔

اور جب وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو وہ مقتول کی قیمت فدیہ میں دے گا اور قیمت مرتن کے پاس رہن رہے گی۔ پھر دیکھا جائے گا۔ اگر قیمت جنس دین میں سے ہو تو مرتن اپنا دین اس میں سے وصول کرے گا اور اگر مخالف جنس میں سے ہو تو مرتن اس کو مجبوس کرے گا یا ننگ کہ اپنا کل میں وصول کرے اور راہن کو چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک راہن کو اختیار ہوگا چاہے تو کل دین ادا کر کے رہن رکھے ہوئے فدیہ کو چھڑائے اور چاہے تو مرتن کے بدلے میں اس کو مرتن کے لیے چھوڑ دے۔ اور یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔

مذکورہ تفصیل جنایت فی النفس کی صورت میں تھی۔

۱۰۔ جب جنایت مارہ النفس (جان سے کٹیں ہو پھر اگر جنایت کرنے والا آزاد ہو تو اس کا ازہن جنایت کرنے والا کے مال میں آئے گا اس کی عاقلہ پر نہیں خواہ جنایت عمدہ کی گئی ہو یا غلط سے ہوئی ہو۔ اس کے اپنے مال میں وجوب کی وجہ تو یہ ہے کہ عاقلہ مارہ النفس میں بازمیں اٹھاتی۔ ۱۱۔ غلام اور عمدہ میں برابر کی وجہ یہ ہے کہ مارہ النفس میں آزاد و غلام کے درمیان تھا

جاری نہیں ہوتا لہذا اس میں وجوب ارش کے بارے میں عہد اور خطا برابر ہیں۔ پھر ارش غلام کے ساتھ رہیں ہوگا کیونکہ ارش مرہون کے جزو کا بدلہ ہے۔

اور اگر جنایت کرنے والا غلام ہو تو اس کے مالک کو کہا جائے گا کہ یا تو غلام دسے یا ارش جنایت کا فدیہ دے۔ پھر اگر وہ ارش فدیہ میں دینے کو اختیار کرے تو ارش مجنی علیہ (وہ غلام جس پر حنات ہوئی) کے ساتھ رہیں ہوگا اور اگر وہ غلام دینے کو اختیار کرے تو جنایت کرنے والا غلام مجنی علیہ غلام کے ساتھ مل کر رہیں ہوگا۔ اس میں خصوصیت (متحدہ کرنے) کا حق مرہن کو ہوگا کیونکہ اس کو جس کا حق حاصل تھا اور جنایت کرنے والے نے رہیں کے بعض اجزاء سے اس کا حصہ ختم کر دیا پس مرہن کو حق ہوگا کہ وہ فوت ہونے والے جزو کا بدلہ لے اور اس کو اس کے قائم مقام کرے یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ غیر رہیں کی رہیں پر جنایت کا حکم تھا۔

جہاں تک رہیں کی غیر رہیں پر جنایت کا تعلق ہے تو بہن کی جنایت یا کو بی آدم پر ہوگی یا بی آدم کے علاوہ دیگر اموال پر ہوگی۔ پھر اگر بی آدم پر ہو تو یا تو عہد ہوگی یا خطا کے معنی میں ہوگی۔ تو اگر وہ عہد ہو تو اس سے قصاص دیا جائیگا جیسا کہ وقت ہوتا ہے جبکہ وہ رہیں نہ ہو کیونکہ رہیں کی ملکیت جو قصاص کے مانع نہیں ہے کیا دیکھتے نہیں کہ رہیں کی ملکیت مانع نہیں ہوتی جب کہ وہ رہیں نہ ہو۔ اور جب ملکیت مانع نہیں ہوتی تو مرہن کا حق تو بطریق اولیٰ مانع نہ ہوگا کیونکہ وہ ملکیت سے کتر ہے خواہ مرہون غلام نے اجنبی کو قتل کیا ہو یا رہیں کو یا مرہن کو کیونکہ قصاص ضمان دم (خون کا خدانہ دم) ہے اور مالک کو اس کے خون میں کوئی حق نہیں ہوتا بلکہ وہ اس سے اجنبی ہوتا ہے۔ ایسے ہی مرہن کو حق نہ ہوگا کیونکہ اس کے لئے صرف حق جس کا بت سہل اور وہ حق ملکیت سے کتر ہوتا ہے۔ پس حق قصاص میں اس کی رہیں و مرہن پر جنایت اور اجنبی پر جنایت برابر ہے۔

اور جب مرہون جنایت کرنے والے غلام کو قصاص میں قتل کر دیا جائے تو دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کی ہلاکت مرہن کے ضمان میں واقع ہوتی ہے لہذا اس کا دین ساقط ہو جائے گا جیسا کہ اس وقت ساقط ہو جاتا ہے جب وہ غلام خود ہلاک ہو جائے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ اس نے عہد جنایت کی ہو۔

اور جب جنایت غلام سے ہو یا ملحق یا خطا ہو تو اگر شیعہ عہد ہو یا عہد ہو لیکن قاتل ایسا ہو کہ اس پر قصاص واجب نہ ہو تاہو مثلاً بچہ یا مجنونی ہو یا اس کی جنایت مادیوں النفس میں ہو تو یا تو غلام دیا جائے گا یا فدیہ دیا جائے گا کیونکہ غلاموں اور باندیوں سے یہ جنائیں غلام دینے یا فدیہ دینے کی موجب ہوتی ہیں۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر پورا کا پورا غلام مضمون ہوتا ہو مثلاً اس کی قیمت دین کے برابر یا اس سے کم ہو مثلاً غلام کی قیمت ہزار ہو اور دین ہزار کا ہو یا دین ہزار کا ہو اور غلام کی قیمت پانچ سو ہو تو پہلے مرہن کو فدیہ دینے کو کہا جائے گا کیونکہ فدیہ دینے سے وہ رہیں میں اپنا حق باقی رکھ سکتا ہے اس کی جنایت سے تطہیر کر کے بغیر اس کے کہ مرہن کا حق ساقط ہو۔ اور اگر ابتدا میں رہیں سے کی گئی اور

اس کو غلام دینے یا فدیہ دینے کو کہا جائے جیسا کہ شرعی حکم ہے تو بسا اوقات وہ غلام دینے کو اختیار کرتا ہے پس مرتن کا حق باطل ہو جائے گا لہذا مرتن کو فدیہ دینے کے لیے پٹے کٹنا اولیٰ ہے۔ اور جب وہ ارش کا فدیہ دے دے تو اس نے غلام کو جنایت سے خالص و صاف کر لیا اور ایسے ہو گیا کہ گویا کہ غلام نے سرے سے جنایت کی ہی نہیں پس رہن کے طور پر باقی رہے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ اور مرتن نے جو فدیہ ادا کیا اس کے لیے راہن پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ اس نے دوسرے کی ملکیت کا فدیہ بغیر اس کی اجازت کے ادا کیا ہے لہذا وہ اس میں قبرع ہوگا اور رجوع نہیں کر سکے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا جب کوئی اجنبی اس کا فدیہ ادا کر دے۔ نیز فدیہ دینے سے اس نے اپنے اختیار سے رہن کی اصلاح کی اور اپنے حق کو باقی رکھا لہذا وہ فدیہ دینے سے اپنے لیے عمل کرنے والا بنا۔ پس کسی دوسرے پر رجوع نہیں کر سکتا۔ مرتن کو اختیار نہیں کہ غلام دے کیونکہ دینا (غلام کی) ذات کا مالک بنانا ہے حالانکہ وہ خود ذات کا مالک نہیں ہے۔

اور اگر مرتن فدیہ دینے سے انکار کرے تو راہن سے غلام دینے یا فدیہ دینے کے لیے خطا کیا جائے گا کیونکہ خطاب میں اصل راہن ہے اس لیے کہ ملکیت اس کی ہے۔ مرتن سے فدیہ دینے کے لیے جو خطاب میں ابتداء کی جاتی ہے وہ محض اس کے حق کی حفاظت کی وجہ سے ہوتی ہے پس جب اس نے اسے انکار کیا تو معاملہ اصل کی طرف لوٹ آئے گا۔ پھر اگر راہن غلام دینے کو اختیار کرے تو رہن باطل ہو جائے گا اور رہن ماقط ہو جائے گا۔ بطلان رہن کی وجہ یہ ہے کہ غلام اس کی ملکیت سے خلف کو دینے کی بنا پر زائل ہو چکا پس اپنے رہن ہونے سے نکل گیا۔ اور سقوط رہن کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نزوال (ملکیت) مرتن کے خان میں ایک معنی کی بنا پر حاصل ہوا ہے لہذا ایسے ہوا گویا کہ مرتن کے پاس غلام ہلاک ہوا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ بدیہ دینے کو اختیار نہ کرے کیونکہ وہ اپنے نہ رکھتا اور اسے والا بنا جو مرتن پر آیا تھا اس لیے کہ مرتن پر فدیہ اس بنا پر آیا کہ جنایت اس کے ضامی میں واقع ہوئی البتہ جب اس نے فدیہ دینے سے انکار کر دیا تو راہن مقرر ہوا کہ اپنے غلام کی خلاصی کرے جو فدیہ دے بغیر ممکن نہیں لہذا فدیہ دینے میں وہ مجبور ہوا۔ قبرع نہیں پس راہن کو حق ہوگا کہ جو فدیہ اس نے ادا کیا اس کے لیے مرتن پر رجوع کرے اور مرتن کے لیے بھی راہن کے ذمے اس کی قتل دین ہے لہذا یہ اس کے برابر سزا پر ہو جائے گا۔

اور جب راہن جو فدیہ دیتا ہے اس سے وہ مرتن کے دین کو ادا کرنے والا بنتا ہے جو فدیہ اس نے دیا اس کو اور غلام کی قیمت کی مقدار کو اور دین کو دیکھا جائے گا۔ اگر فدیہ دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو قیمت دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو پورا کا پورا دین ماقط ہو جائے گا۔ اور اگر فدیہ دین سے کم ہو اور غلام کی قیمت دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو دین سے فدیہ کے بقدر ماقط ہو جائے گا اور غلام باقی دین کے لیے عبوس ہوگا۔ اور اگر فدیہ دین کے برابر یا زائد ہو اور غلام کی قیمت

شعانی۔ غلام کو غلام کے۔ اور دین باقی دین ماقط غلام ماقط غلام اور غلام ماقط غلام

دین سے کم جو تو دین میں سے غلام کی قیمت کے بقدر ساقط ہو جائے گا اس سے زائد ساقط نہیں ہوگا کیونکہ اگر غلام ہلاک ہو جائے تو دین میں سے اس کی قیمت سے زائد ساقط نہیں ہوگا تو ایسے ہی فدیہ دینے کی صورت میں ہوگا۔

اور اگر غلام کا کچھ حصہ مضمون ہو اور کچھ امانت ہو مثلاً غلام کہ قیمت دو ہزار ہو اور دین ایک ہزار ہو تو فدیہ دو ہزار (راہن و مرتن) پر آئے گا کیونکہ اس کا نصف مضمون ہے اور نصف امانت ہے لہذا اس کے نصف مضمون کا فدیہ مرتن کے ذمے ہوگا اور نصف امانت کا فدیہ راہن کے ذمے ہوگا لہذا دونوں کو کہا جائے گا کہ یا تو غلام دو یا فدیہ دو۔ مرتن کے حق میں دینے کو کہنے کا مطلب ہے دینے پر راضی ہونا نہ کہ فعل کیونکہ بالفعل دینے کو اختیار اس کو نہیں ہوتا پھر جب اس کو اس کے لیے کہا جائے تو یا تو راہن و مرتن دونوں دینے پر متفق ہوں یا دونوں فدیہ دینے پر متفق ہوں یا دونوں میں اختلاف ہو کہ ایک غلام دینے کو اختیار کرے اور دوسرا فدیہ دینے کو پھر یا تو دونوں حاضر ہوں گے یا دونوں سے ایک غائب ہوگا۔

پس اگر دونوں حاضر ہوں اور دونوں غلام دینے پر متفق ہوں اور غلام دیدیں تو مرتن کا دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ (غلام) دے دینا بمنزلہ (اس کی) ہلاکت کے ہے۔ اور اگر دونوں فدیہ دینے پر متفق ہوں تو دونوں میں سے ہر ایک نصف ارش فدیہ میں دے گا۔ اور جب دونوں فدیہ دے دیں تو غلام کی ذات جنایت سے پاک ہو جائے گی اور وہ مثل سابق کے رہن رہے گا۔ اور ان میں سے ہر ایک قبرع ہوگا ہاں تک کہ جو اس نے فدیہ دیا اس کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ذمہ پر جو تھا اس کو ادا کیا ہے لہذا وہ اپنی طرف سے ادا کرنے والا ہے نہ کہ اپنے ساتھی کی طرف سے۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو ایک فدیہ دینے کا ارادہ کرے اور دوسرا غلام دینے کا تو ان میں سے جو فدیہ دینے کو اختیار کرے اس کا اختیار اولیٰ ہوگا۔ مرتن ہو تو اس وجہ سے کہ فدیہ دینے سے وہ اپنے حق کو باقی رکھنا ہے راہن کا حق ساقط نہیں کرتا جب کہ راہن کے غلام دینے سے مرتن کا حق ساقط ہوتا ہے لہذا مرتن کا اختیار اولیٰ ہے۔ اور جب راہن ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فدیہ دینے سے وہ ذات میں اپنی ملکیت کو باقی رکھتا ہے جب کہ مرتن غلام دینے سے اپنے دین کو ساقط کرنے اور راہن کی ملکیت کو باطل کرنے کا ارادہ کرتا ہے پس مرتن کے لیے غلام دینے کو اختیار کرنے میں کوئی نفع نہیں ہے بلکہ محض بے وقوفی اور تنہا تکلیف پہنچانا ہے لہذا اس کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا اور راہن کو حق ہوگا کہ وہ فدیہ ادا کرے۔

پھر ان میں سے جو بھی فدیہ دینے کو اختیار کرے وہ غلام کے فدیہ میں پورا ارش ادا کرے گا اور دوسرے کو غلام دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔

پھر دیکھا جائے گا اگر تو مرتن نے فدیہ دینے کو اختیار کیا اور پورا ارش ادا کر دیا تو غلام حسب سابق رہن رہے گا کیونکہ فدیہ دینے سے اس کی ذات جنایت سے پاک ہو گئی ہوگا کہ اس نے جنایت کی ہی نہیں اور مرتن اپنے دین کے لیے راہن پر رجوع کرے گا اور آیا وہ امانت کے حصے میں رجوع کرے گا؟ تو اگر فی رد اللہ نے اس بارے میں دو روایتیں ذکر کی ہیں۔ ایک روایت کے مطابق رجوع نہیں کرے گا بلکہ وہ



اس میں قبرج ہوگا جب کہ دوسری روایت کے مطابق رجوع کر سکے گا۔ اور قاضی نے مختصر المطاویٰ پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ وہ صرف اپنے دین میں رجوع کر سکتا ہے اور انہوں نے اختلاف ذکر نہیں کیا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرتن نے اپنے اختیار سے قدرہ دینے کا التزام کیا ہے حالانکہ اس کو قدرت حاصل تھی کہ اس کا التزام نہ کرے۔ کیونکہ اگر وہ یہ التزام نہ کرتا تو راہین سے خطاب کیا جاتا پس مرتن اس میں خبرج ہوگا لہذا رجوع نہیں کر سکے گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرتن محتاج تھا کہ مرتن سے مضمون کی مقدار کی اصلاح کے لیے جو کہ ممکن نہیں مگر مقدار امانت کی اصلاح سے لہذا وہ اس میں مجبور و مضطر ہوا خبرج نہیں ہوا

اور اگر فدیہ کو اختیار کر لے وہ الاراہن ہو اور وہ فدیہ میں پورا ارش دے دے تو وہ اس میں خبرج نہیں ہوگا بلکہ نصف فدیہ کے ذریعے سے مرتن کے دین کو ادا کرنے والا بنے گا۔ پھر دیکھا جائے گا۔ اگر نصف فدیہ کل دین کے برابر ہو تو کل دین ساقط ہو جائے گا اور اگر اس سے کم ہو تو دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا اور اگر اس سے کم ہو تو دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا مقابلے میں رہیں گے گا یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب دونوں حاضر ہوں۔

اور اگر ان میں سے ایک حاضر ہو تو خواہ وہ کوئی بھی ہو مرتن جو راہن ہو اس کو غلام دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ مرتن کے بارے میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ غلام میں اس کی ملکیت میں سوسے سے نہیں ہے جب کہ غلام دینا تمکیک ہے جو کہ بغیر ملکیت کے تصور نہیں۔ راہن کو اختیار اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ اس میں مرتن کے حق کا استفا طے ہے جب کہ راہن کو پورا ارش فدیہ میں دینے کا اختیار بھی ہے۔

اگر حاضر مرتن ہو اور وہ پورا ارش فدیہ میں دے دے تو اب حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ نصف فدیہ میں قبرج نہیں ہوگا اور اس کو اختیار ہوگا کہ وہ راہن پر اپنے دین اور نصف فدیہ کے لیے رجوع کرے لیکن غلام کو وہ اپنے دین کے مقابلے میں مجبوس کر سکتا ہے دین کی ادائیگی کے بعد نصف فدیہ کے لیے مجبوس نہیں کر سکتا جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نصف فدیہ میں مرتن خبرج ہوگا لہذا رجوع نہیں کر سکے گا مگر خاص اپنے دین کے لیے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ راہن کی موجودگی میں دے۔ تو ان دونوں نے حاضری میں برابری کی اور مرتن کو دونوں حالتوں میں قبرج قرار دیا جب کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حاضری اور غیر حاضری کی حالتوں کے درمیان فرق کیا اور اس کو صرف حاضری کی حالت میں قبرج بنا یا غیر حاضری کی حالت میں نہیں۔

اور اگر حاضر راہن ہو اور وہ پورا ارش فدیہ میں دے دے تو وہ بالاتفاق نصف فدیہ میں خبرج نہیں ہوگا بلکہ نصف فدیہ سے مرتن کے دین کو ادا کرنا لایق ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب مرتن کی موجودگی میں راہن غلام کا فدیہ دے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتن نے دوسرے کی ملک کا فدیہ اس کی اہازت کے بغیر دیا لہذا خبرج ہوگا جیسا کہ اگر کوئی اجنبی فدیہ دے دے تو وہ قبرج ہوتا ہے اور اسی لیے وہ غیر حاضری کی حالت کی مثل مہم دگی کی حالت میں بھی قبرج ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ حاضری کی

حالت میں مرتن نے اپنے اختیار سے فدیہ دینے کا التزام کیا ہے جب کہ راہن سے خطاب بھی ممکن تھا لہذا مرتن تبرع ہوگا۔ اور غریح ضروری کی حالت میں چونکہ خطاب ممکن نہیں ہے حالانکہ مقتدا مضمون کی اصلاح کا مرتن محتاج ہے اور مقتدا امانت کی اصلاح کے بغیر یہ ممکن نہیں لہذا مرتن اس وقت مضطر و مجبور ہوگا تبرع نہیں۔

یہ رہن کی جنایت کا حکم تھا۔

راہن کے بچے کی جنایت کا حکم مثلاً اس نے کسی شخص کو خطائے قتل کر دیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ مرتن پر ہدیہ نہیں ہوگا بلکہ مالک کو کما جائے گا کہ یا تو وہ بچہ دے یا فدیہ دے۔ مرتن پر فدیہ کے عدم وجوب کی وجہ یہ ہے کہ باوجودیکہ رہن مرتن کا مملوک نہیں ہوتا اس سے فدیہ دینے کے لیے خطاب اس وجہ سے ہوتا ہے کہ رہن سجنایت اس کے صفات میں واقع ہوئی۔ یہ بات بچے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ مضمون نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو کسی شی کے ہلاک ہوتا ہے۔ رہا مالک سے بچہ دینے کا خطاب تو یہ اس وجہ سے کہ ملکیت اس کی ہے۔

پھر مالک اگر بچہ دے دے تو بچہ رہن سے نکل جائے گا اور دین میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا۔ بچے کے رہن سے نکلنے کی وجہ یہ ہے کہ راہن کی ملکیت اس سے زائل ہو چکی پس وہ رہن سے نکل گیا جیسا کہ ہلاک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور دین میں سے کچھ ساقط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ ہلاکت کے ساتھ مضمون نہیں تھا برخلاف مال کے۔ اور اگر مالک فدیہ دے دے تو وہ پچھلی حالت کی مشعل رہن رہے گا۔

اگر راہن بچہ دینے کو اختیار کرے اور مرتن اس کو کسے کہ میں فدیہ دے دیتا ہوں تو مرتن ایسا کر سکتا ہے کیونکہ بچہ مرہون ہے اگرچہ مضمون نہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس میں رہن کا حکم اصلی یعنی حق جس ذات سے ہے لہذا مرتن کی جانب سے فدیہ دینا رہن کی اصلاح کرنا ہوگا پس مرتن کو اس کا حق ہوگا۔ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جب رہن کسی اجنبی پر جنایت کرے۔

رہی رہن کی راہن کی جان میں ایسی جنایت جو موجب

**رہن کی راہن یا مرتن پر جنایت:** مال ہو یا رہن کی اس کے مال پر جنایت جو موجب مال ہو تو وہ ہدر ہوگی کیونکہ غلام اس کا مملوک ہے اور مالک کے نیچے اس کا اپنے غلام کے ذمے کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ یہ برخلاف ہے اوجہ حق رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق مغضوب غلام کی مغضوب منہ کی جان یا مال پر جنایت کہ وہ معتبر ہوگی کیونکہ اخیائے مغمومہ (مثلاً ارشیا۔ بچہ معقوبہ) میں صفات کی ادائیگی سے وقت غضب سے ملکیت آتی ہے لہذا غلام ہر ہوا کہ وہ جنایت غلام کی اپنے مالک پر نہیں ہوتی۔ رہی رہن کی جنایت مرتن کے نفس پر تو اوجہ حق رحمہ اللہ کے نزدیک ہدر رہے جب کہ ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک معتبر ہے غلام دے یا فدیہ دے اگر مرتن اس پر راضی ہو اور دین باطل ہو جائے گا۔ اور اگر مرتن کے کہیں جنایت (کا معاوضہ) طلب نہیں کرتا کیونکہ غلام دینے میں یا فدیہ

میں میرا حق ساقط ہوتا ہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے اور جنایت باطل ہو جائے گی اور غلام حسب سابق رہیں رہے گا۔ کرنجی رحمہ اللہ نے ایسے ہی مطلقاً ذکر کیا ہے جب کہ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں فرق کیا اور کہا کہ اگر پورا کا پورا غلام دین کے ساتھ مضمون ہو تو اس میں اختلاف ہے اور اگر غلام کا بعض حصہ مضمون ہو اور بعض امانت ہو تو اس کی جنایت بالاتفاق معتبر ہوگی پس اس سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو غلام دسے دسے اور چاہے تو اس کا فدیہ دسے دسے۔ پھر اگر راہین غلام دسے دسے اور مرتن اس کو قبول کرے تو پورا دین باطل ہو جائے گا اور پورا غلام مرتن کا ہو جائے گا۔ اور اگر وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو نصف فدیہ راہین کے ذمے اور نصف فدیہ مرتن کے ذمے ہوگا۔ پس جو مرتن کے حصے میں ہوگا وہ باطل ہوگا اور جو راہین کے حصے میں ہوگا وہ فدیہ میں ادا کرے گا اور غلام علی حالی رہے گا۔ رہن کی مرتن پر جنایت میں انکا اختلاف نظیر ہے اس کے اس اختلاف کی جو غلام کی غصب کے وقت غاصب پر جنایت میں ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہر حصے اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی جنایت ہے جو مالک کے علاوہ پر وارد ہوئی ہے لہذا معتبر ہوگی جیسا کہ اس وقت ہوتی ہے جب کسی اجنبی پر وارد ہو۔ اور یہ اس وجہ سے کہ جنایات میں اصل انکا اعتبار ہے۔ سقوط اعتبار تو فائدہ کے نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یہاں اس جنایت کا اعتبار کرنے میں اتنا ہے کیونکہ اس کا موجب غلام دینا ہے جس میں مرتن کا فائدہ ہے اور وہ یہ کہ غلام میں اس کو ملکیت حاصل ہو رہے اگرچہ اس میں اس کے دین کا سقوط بھی ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ جنایت اگرچہ مالک کے علاوہ پر وارد ہوئی ہے لیکن یہ مرتن کے ضمان میں پائی گئی ہے پس اگر غیر مالک پر اس کا وارد ہونا اس کے معتبر ہونے کا تقاضا کرتا ہے تو مرتن کے ضمان میں اس کا وجود اس کے غیر معتبر ہونے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ یہ مرتن پر فدیہ کا موجب ہے جو ممکن نہیں اس وجہ سے کہ اس میں مرتن پر ضمان خدا اس کے اپنے لیے واجب ہوتا ہے جو کہ محال ہے۔ پس جنایت کے اعتبار میں شک و احتمال پایا گیا لہذا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب رہن نے مرتن کے نفس پر جنایت کی ہو۔

اور جب رہن نے مرتن کے مال پر جنایت کی جو تو اگر اس کی قیمت اور دین برابر ہو اور اس کی قیمت میں فاضل نہ ہو تو اس کی جنایت بالاجماع ہر وجہ کی کیونکہ اس جنایت کے اعتبار کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ اس جنایت کا حکم مرتن کو غلام دسے دینے کا وجوب نہیں ہے کہ مرتن اس کا مالک بن جائے۔ بلکہ دین کا اس غلام کی ذات کے ساتھ متعلق ہونا ہے پس اگر غلام فروخت کیا جائے اور مرتن اس کا ثمن لے لے تو اس کا دین ساقط ہو جائے گا لہذا اس جنایت کے اعتبار کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے پس معتبر نہ ہوگی۔ اور اگر غلام کی قیمت دین سے زائد ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق جنایت کا مقدار امانت میں اعتبار کیا جائے اور دوسری روایت کے مطابق جنات کا حکم ہر سے ثابت نہیں ہوگا پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اعتبار کرنے سے مانع غلام کا مرتن کے ضمان میں ہونا ہے اور مقدار امانت جو کہ دین سے زائد ہے مرتن کے ضمان میں نہیں پس اس مسئلہ کا اعتبار کرنا ممکن ہے لہذا اس کا اعتبار کرنا لازم ہوگا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ مقدار

اگرچہ مضمون جیسا ہے لیکن اس میں حکم رہن یعنی مجلس کے ثابت ہونے کی بنا پر یہ مضمون کے حکم میں ہے لہذا اعتبار کرنا ممنوع ہوگا۔

جہاں تک رہن کا رہا ہے بیٹے یا مرتن کے بیٹے پر جنایت کرنے کا تعلق ہے تو اس میں شک نہیں کہ یہ جنایت مجتہد ہوگی کیونکہ راہن کے حق میں اعتبار کرنے سے مانع غلام کا اس کا مملوک ہونا ہے اور مرتن کے حق میں غلام کا اس کے خاں میں ہونا ہے۔ یہاں اس میں سے کوئی بھی مانع موجود نہیں۔ لہذا اس پر جنایت اور اجنبی پر جنایت برابر ہے۔

یہ جو جمع نے ذکر کیا یہ رہن کی بنی آدم پر جنایت کا حکم تھا۔

**رہن کی دیگر اموال پر جنایت کا حکم:** مسئلہ اتنے مال کا استہلاک کیا جو اس کی ذات کو حاوی ہو تو اس جنایت اور غیر رہن کی جنایت کا حکم ایک

ہے یعنی جنایت کی وجہ سے مجنی علیہ کے لیے لازم آنے والے تاوان دیوں کا اس غلام کی ذات کے ساتھ متعلق ہونا کہ (جنایت کی وجہ سے لازم آنے والے) دین کے لیے غلام کو ضرر دنت کیا جائے گا مگر یہ کہ راہن یا مرتن دین ادا کر دے۔ پھر جب ان میں سے کوئی اس کی ادائیگی کر دے تو اس کا حکم اور اس صورت کا حکم جب کہ جنایت بنی آدم پر ہو اور فدیہ دیا ہو ایک ہے یعنی یہ کہ اگر مرتن نے (جنایت کا) دین ادا کیا تو اس کا اپنا دین باقی رہے گا اور غلام سب سابق رہن رہے گا کیونکہ دینے سے اس نے غلام کی ذات کو (جنایت کے) دین سے فارغ کر لیا پس غلام مرتن کے دین کے مقابلے میں رہن رہے گا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب مرتن جنایت کا فدیہ ادا کرے۔ اور اگر مرتن ادائیگی کرنے سے انکار کر دے اور راہن ادائیگی کر دے تو مرتن کا دین باطل ہو جائے گا جس کی وجہ سے جنایت میں فدیہ کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر دونوں ہی مجنی علیہ جس کے مال پر جنایت کی کہ دین کو ادا کریں تو دین میں غلام فردخت کیا جائیگا اور اس کے ثمن میں سے مجنی علیہ کا پورا دین ادا کیا جائیگا کیونکہ مجنی علیہ کا دین مرتن کے حق پر مقدم ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ مالک کے حق پر بھی مقدم ہے تو مرتن کے حق پر تو بطریق اولیٰ مقدم ہوگا کیونکہ مرتن کا حق مالک کے حق سے کمتر ہے۔ پھر جب غلام فردخت کر دیا جائے اور اس کے ثمن میں سے مجنی علیہ کا دین ادا کیا جائے تو یا تو ثمن میں غریم و مجنی علیہ کا پورا دین ادا ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ہونے کی صورت میں یا تو غریم کا دین مرتن کے دین کے برابر ہوگا یا اس سے زائد ہوگا یا اس سے کمتر ہوگا۔ تو اگر ثمن مرتن کے دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو مرتن کا پورا دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ غلام سے راہن کی ملکیت ایسے سبب سے زائل ہو چکی جو مرتن کے ضمان میں پایا گیا ہے تو یہ ایسے ہوگا یا کہ رہن ہلاک ہوا۔ اور غلام کے ثمن میں جو فاضل ہو وہ راہن کا ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملکیت کا بدلہ ہے کسی اور کا اس میں حق نہیں ہے لہذا وہ خاص راہن کا ہوگا۔ اور اگر غریم کا دین مرتن کے دین سے کمتر ہو تو مرتن کے دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا۔ اور غلام کے ثمن میں جو زائد ہوگا وہ فقیر دین کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ اس میں کوئی دین نہیں ہے لہذا وہ رہن کے طور پر باقی رہے گا۔

پھر اگر دین کی ادائیگی کا وقت آگیا ہو تو مرتن اس کو اپنے دین کے عوض لے لے گا اگر وہ اس کے دین کی جنس سے ہو۔ اور اگر اس کے حق کی جنس کے خلاف ہو تو اس کو روک رکھے گا یہاں تک کہ اپنا حق وصول کر لے۔ اور اگر ادائیگی دین کا وقت نہ آیا ہو تو ادائیگی کے وقت تک اس کو اپنے فقیر

دین کے مقابلے میں روکے رکھے گا یہ اس صورت میں تھا صاحب پورا غلام دین میں مضمون ہو۔  
 اور جب اس کا نصف مضمون ہو اور نصف امانت ہو تو کل کے کل فاضل کو مرتب کی طرف نہیں  
 پھیرا جائے گا بلکہ اس کے نصف کو مرتب کی طرف اور اس کے نصف کو راہن کی طرف پھیرا جائے گا اس  
 مقدار امانت میں دین نہیں ہے لہذا اس کو راہن کی طرف پھیرا جائے گا۔ اسی طرح اگر غلام میں سے مضمون  
 اور امانت کی مقدار میں تقاضی ہو تو فاضل کو دو دین کی طرف پھیرا جائے گا اس میں مضمون اور امانت کے  
 تفاوت کے بقدر۔ اس کی وجہ یہ بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر غلام کے ثمن میں خریم (یعنی علیہ) کا دین پورا ادا نہیں ہوتا تو خریم غلام کا ثمن لے لے گا اور اس  
 کے دین میں سے جو باقی رہے گا وہ غلام کے آزاد ہونے تک مؤخر رہے گا۔ اور اس کے لیے وہ (غلام)  
 کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ کسی کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا بلکہ محض اس  
 (غلام) کی ہی جانب سے پایا گیا ہے۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ دین اس کی ذات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے  
 اور اس کی ذات سے دین کا استیفاء ہوگا۔ اور جب اس کی ذات سے دین پورا نہ ہوتا ہو تو بقیہ دین اڑا کر  
 تک مؤخر رہے گا۔ اور جب غلام آزاد کیا جائے اور وہ بقیہ دین کی ادائیگی کر دے تو ادا کر دہ مال کے  
 لیے وہ کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ وہ مال خود اس کے اپنے فعل سے اس کے اوپر واجب ہوا تھا۔  
 لہذا کسی دوسرے پر رجوع نہیں کر سکے گا۔

اسی طرح رہن کے بچے کا دیگر اموال پر جنایت کا حکم اور ماں کی جنایت کا حکم ایک ہے اس بارے  
 میں کہ دین کا تعلق رہن کے بچے کے ساتھ ہوگا جیسا کہ ماں کے ساتھ ہوتا ہے البتہ یہاں مرتب کو خریم  
 (یعنی علیہ) کو دین ادا کرنے کو نہیں کہا جائے گا کیونکہ وجوب دین کا سبب مرتب کے ضمان میں نہیں پایا گیا  
 نیز یہ مضمون نہیں ہوتا برخلاف ماں کے بلکہ راہن کو کہا جائے گا کہ کیا تو بچے کو دین میں فروخت کر دے  
 یا خود دین ادا کر دے۔ اگر راہن دین ادا کر دے تو بچہ حسب سابق رہن دے گا۔ اور اگر وہ دین  
 میں فروخت کر دیا جائے تو مرتب کے دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ بچہ ماں کے برخلاف  
 مضمون نہیں تھا۔ یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ غیر رہن کی رہن پر جنایت کا حکم اور رہن کی خیر رہن پر جنایت کا  
 حکم تھا۔ رہن کی رہن پر جنایت کا حکم۔

توفیق الہی سے ہم کہنے ہیں کہ رہن کی رہن پر جنایت کی دو قسمیں ہیں۔ رہن کی خود اپنے اہل جنایت  
 اور رہن کی اپنے جیسے پر جنایت جہاں تک رہن کی اپنے نفس پر جنایت کا تعلق ہے تو وہ کسی آفت سما کا  
 سے ہلاکت برابر ہے۔ پھر دیکھا جائے گا اگر غلام پورا مضمون ہے تو (مرتب کے) دین میں سے  
 بقدر نقصان ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر اس کا کچھ حصہ مضمون ہو اور کچھ امانت تو مضمون میں سے ذکر  
 امانت میں سے نقصان کے بقدر دین ساقط ہو جائے گا۔

جہاں تک رہن کی اپنی جس پر جنایت کا تعلق ہے تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ اگر مہی کی اپنی جس پر جنایت  
 اور مہی کی اپنی جس پر جنایت۔

**آدمی کی اپنی جنس پر جنایت :-** مثلاً رہن میں دو غلام ہوں اور ان میں سے ایک دوسرے

پر جنایت کرے۔ تو دونوں غلام یا تو ایک ہی سودے میں رہن ہوں گے یا دو سودوں میں رہن ہوں گے۔ اگر وہ دونوں ایک ہی سودے میں رہن ہوں پھر ان میں سے ایک دوسرے پر جنایت کرے تو اس کی جنایت چار صورتوں سے خالی نہ ہوگی (۱) مشغول بالک (۲) مشغول بالبدین (۳) پر جنایت (۴) مشغول کی (دین سے) فارغ پر جنایت (۵) فارغ کی فارغ پر جنایت (۶) فارغ کی مشغول پر جنایت اور سب صورتیں بدر (نا قابل اعتبار) ہیں سوائے ایک کے یعنی فارغ کی مشغول پر جنایت کہ وہ معتبر ہے اور اس میں مشغول میں جو دین ہے وہ فارغ کی طرف منتقل ہو جائے گا اور فارغ اس کی جگہ رہن ہوگا۔

رہی مشغول کی مشغول پر جنایت تو اگر وہ معتبر ہو تو مالک یعنی راہن کے حق کے لیے معتبر ہوگی یا مرتن کے حق کے لیے۔ اور تمام صورتوں میں رہن کے حق کا اعتبار کرنا ممکن نہیں کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اس (راہن) کی ملکیت ہے۔ اور مالک کے حق میں مملوک پر جنایت ساقط الاعتبار ہوتی ہے کیونکہ اس کے حق میں اس جنایت کا اعتبار یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس کے ذمے غلام دینا ہو یا غلام کا فدیہ دینا ہو۔ اور انسان پر کسی شے کو خود اس کے لیے واجب کرنا متنع ہے۔ اسی لیے مالک کے لیے اپنے غلام پر دین واجب نہیں ہوتا۔ مشغول کی مشغول پر جنایت کا مرتن کے حق میں اعتبار کرنے کی بھی صورت نہیں ہے کیونکہ اس کے حق میں اعتبار مجنی علیہ پر دین کو جنایت کرنے والے کی طرف تحویل کر دیتا ہے۔ جب کہ یہاں جنایت کرنے والا خود دین میں مشغول ہے اور جو خود مشغول بالک ہے وہ دوسرے کے ساتھ مشغول نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح بوجہ مذکورہ مشغول کی فارغ پر جنایت کا معاملہ ہے۔

رہا فارغ کی فارغ پر جنایت کا غیر معتبر ہونا اس کی وجہ یہ ہے کہ فارغ کے لیے کوئی دین نہیں ہے کہ وہ جنایت کرنے والے کی طرف منتقل ہو۔ لہذا اس کے حق میں اس جنایت کے اعتبار کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اسی طرح بوجہ مذکورہ مشغول کی فارغ پر جنایت کا معاملہ ہے۔

رہی فارغ کی مشغول پر جنایت تو اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس میں دین مشغول سے فارغ کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اس کی وضاحت میں چند مسائل ہیں۔

دین دو ہزار ہو اور رہن میں دو غلام ہوں جن میں سے ہر ایک ہزار کے مساوی ہو پھر ان میں ایک دوسرے کو قتل کر دے یا مادون النفس میں جنایت کرے خواہ اس کا ارش کم ہو یا زیادہ تو اس غلام کی جنایت ہر غیر معتبر ہوگی اور مجنی علیہ کے مقابلے میں بقدر دین ہے اس کے بقدر دین ساقط ہو جائے گا۔ اور ساقط ہونے والی مقدار جنایت کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک پورا کا پورا دین کے ساتھ مشغول تھا۔ اور مشغول کی مشغول پر جنایت ہر رہتی ہے تو ایسے ہوا گیا کہ مجنی علیہ کی آفت مساوی کی وجہ سے ہلاک ہوا۔

اور اگر دین ہزار ہو پھر ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کر دے تو نہ تو غلام دینا ہے اور نہ ذبیہ ہے اور قاتل ساڑھے سات سو کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں دین میں سے پانچ سو تھے۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک کا نصف فارغ تھا اور نصف مشغول تھا۔ تو جب ان میں سے ایک نے دوسرے کو قتل کیا تو قاتل کے دونوں نصفوں نے مجنی علیہ کے نصف مشغول اور نصف فارغ پر جنایت کی۔ اور قدر مشغول کی مشغول پر جنایت اور قدر مشغول کی فارغ پر جنایت اور قدر فارغ کی فارغ پر جنایت ہر رہے بوجہ مذکورہ۔ لہذا اس میں جو دین کا حصہ تھا وہ ساقط ہو جائے گا اور جنایت کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ اور قدر فارغ کی قدر مشغول پر جنایت معتبر ہے پس اس میں پختی دین کی مقدار ہے یعنی دھانی سو دہ جنایت کرنے والے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اور جنایت کرنے والے میں دین میں سے پانچ سو تھے لہذا یہ ساڑھے سو کے ساتھ رہن کے طور پر باقی رہے گا۔

اور اگر ان میں سے ایک دوسرے کی ایک آنکھ پھوڑ دے تو آنکھ میں دین کا نصف باقی رہے گا کی طرف منتقل ہو جائے گا اور وہ سوا چھ سو (۶۲۵) کے مقابلے میں رہن ہوگا اور پھوٹی آنکھ والا دھانی سو (۱۲۵) کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ آنکھ پھوڑنے والے غلام نے دوسرے غلام کے نصف پر جنایت کی اس لئے کہ آدمی کی آنکھ اس کا نصف ہوتی ہے البتہ اس نصف کا ایک نصف دین کے ساتھ مشغول ہے اور دوسرا نصف دین سے فارغ ہے۔ آنکھ پھوڑنے والے نے نصف مشغول اور نصف فارغ دونوں پر جنایت کی۔ آنکھ پھوڑنے والے کا بھی ایک نصف مشغول ہے اور دوسرا نصف فارغ ہے۔ البتہ مشغول کی قدر مشغول فارغ پر جنایت اور فارغ کی قدر فارغ و مشغول پر جنایت ہوتی ہے پس قدر فارغ کی قدر مشغول پر جنایت معتبر ہے لہذا مشغول میں دین کی مقدار آنکھ پھوڑنے والے کی طرف منتقل ہو جائے گی جو کہ سوا سو (۱۲۵) ہے۔ اور پھوڑنے والے میں پانچ سو پہلے سے تھے پس پھوڑنے والا سوا چھ سو (۶۲۵) کے مقابلے میں رہن ہوگا اور پھوٹی آنکھ والا دھانی سو (۱۲۵) کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ اس نصف پر خلیت وار د نہیں ہوئی واللہ عز وجل اعلم۔

اور اگر دو غلام دو سو دوں میں رہن ہوں اور ان کی نیت میں سے نائید ہو مثلاً دین ہزار ہو اور دونوں میں سے ہر ایک کی مقدار ہزار ہو پھر ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کر دے تو رہن کے اعتبار سے جنایت کا اعتبار کیا جائے گا برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ سو واجب بعد ازاں ہوتی ہے ہنر

اس کے ہوا کہ ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ شخص کے پاس رہن رکھایا اور پھر ایک نے دوسرے پر جنایت کی۔ اس صورت میں جنایت کا حکم ثابت ہو جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں بھی ثابت ہوگا بر غلاف اس صورت کے جبکہ سودا ایک ہو۔ اور جب یہاں جنایت معتبر ہے تو راہن و مرتہن کو اختیار ہوگا کہ اگر دونوں چاہیں تو قاتل کو مقتول کی جگہ رکھ لیں پس قاتل میں جو دین تھا وہ باطل ہو گیا۔ اور اگر چاہیں تو قاتل کا فدیہ مقتول کی قیمت میں دیں۔ اور وہ فدیہ مقتول کی جگہ مرتہن ہوگا جبکہ قاتل مل مال مرتہن رہے گا

اور اگر دونوں میں دین سے زائد نہ ہو مثلاً دین دہ ہزار ہو اور ان میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار ہو پھر ایک نے دوسرے کو قتل کر دیا تو اگر دونوں نے قاتل جنایت میں دے دیا تو دیا ہوا غلام مقتول کی جگہ ہوگا اور قاتل میں جو دین تھا وہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں کہیں کہ ہم فدیہ دیتے ہیں تو فدیہ پوچھے گا پورا مرتہن کے ختم ہوگا بر غلاف فصل اول کے کیونکہ دہاں ۱۰۰ میں سے ہر ایک پورا پورا مضمون نہیں تھا بلکہ کچھ حصہ مضمون تھا جبکہ یہاں ان میں سے ہر ایک پورا پورا مضمون ہے۔ پھر جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے تو راہن ہزار دے گا اور اپنا غلام لے گا اور دوسرا ہزار ان ہزار کے ساتھ برابر برابر ہو جائیں گے جبکہ ان کے برابر ہوں۔

اور اگر ان میں سے ایک دوسرے کی آنکھ پھوڑ دے تو دونوں سے کہا جائے گا یا تو یہ غلام دے دو یا اس کا فدیہ دے دو۔ تو اگر وہ غلام دے دیں تو اس میں جو دین تھا وہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ فدیہ دیں تو دونوں پر نصف نصف فدیہ آئے گا۔ اور فدیہ پھوٹی آنکھ والے کے ساتھ مل کر رہن ہوگا کیونکہ مذکورہ وجہ کی بنا پر جنایت معتبر ہے۔ تو یہ مثل رہن کے غلام کے ہوا جبکہ کسی اجنبی غلام پر جنایت کرے۔ اور اگر مرتہن کہے کہ میں فدیہ نہیں دیتا بلکہ میں رہن کو اس کے مال پر چھوڑتا ہوں تو اس کو اس کا اختیار ہے اور آنکھ پھوڑنے والا اپنی جگہ مل مال رہن رہے گا۔ اور پھوٹی آنکھ والے میں دین کا نصف ختم ہو جائے گا کیونکہ جنایت کا اعتبار مرتہن کے حق کی وجہ سے نہیں۔ تو جب مرتہن جنایت کے غیر معتبر و ہدر ہونے پر راضی ہو گیا تو جنایت ہدر ہو گئی۔ اور اگر راہن کہے کہ میں فدیہ دیتا ہوں اور مرتہن کہے کہ میں فدیہ نہیں دیتا تو راہن کو فدیہ دینے کا حق ہوگا۔ یہ اس وقت ہے جب مرتہن جنایت کے حکم کو طلب کرے کیونکہ جب وہ حکم جنایت کو طلب کرے تو جنایت کا حکم تخفیر (اختیار دینا) ہے۔ اور اگر راہن فدیہ دینے سے انکار کرے اور مرتہن کہے کہ میں فدیہ دیتا ہوں خواہ راہن موجود ہو یا نہ ہو تو اس میں وہی صورت ہے جو ایک غلام کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

رہی چوپائے کی اپنی جنس پر جنایت تو وہ ہدر ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: جرح الجماء حیا یعنی جانور کا زخم ہدر ہے اور عجماء چوپایہ ہے۔ اور جتنا جب ہدر ہو تو اس کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ سے ہلاکت اور کسی آفت سماوی کی وجہ سے ہلاکت ہرابر ہے۔



اسی طرح جو پائے کی اپنے خلاف جنس پر جنائیت ہر ہے حدیث کے عموم کی بنا پر۔  
 رہی آدمی کی جو پائے پر جنائیت تو اس کا علم اور آدمی کی دیگر اموال پر جنائیت کا علم ایک ہے  
 اور اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

## فصل

## وہ امور جن سے عقد رہن باطل ہو جاتا ہے اور مرہون رہن نکل جاتا ہے

توفیق الہی نے ہم کہتے ہیں کہ اقالہ کی وجہ سے مرہون اپنے مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے اور عقد  
 رہن باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اقرار عقد کو فسخ کرنا اور توڑنا ہے۔ اور شئی اپنے توڑنے والی چیز کے ساتھ  
 باقی نہیں رہتی البتہ عاقدین کی جانب سے محض اقالہ سے عقد رہن باطل نہیں ہو جاتا بلکہ اقالہ کے بعد  
 مرتہن کا رہہ کو واپس کرنا ضروری ہے حتیٰ کہ اقالہ کے بعد مرتہن کو رہن روک لینے کا حق بھی ہے  
 کیونکہ حکم میں بغیر قبضے کے عقد کا انعقاد نہیں ہوتا لہذا قبضے کو فسخ کئے بغیر عقد کا فسخ بھی نہیں ہوگا اور  
 قبضے کا فسخ واپس کرنے سے ہوتا ہے۔ اس پر یہ مسئلہ نکلا ہے کہ ہزار دین کے مقابلے میں ہزار  
 کے مساوی غلام رہن رکھ لیا۔ مرتہن نے اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر راہن ایک باندی لے آیا اور مرتہن سے  
 کہا کہ اس کو پہلے کی جگہ لے لے اور غلام مجھ کو واپس لوٹا دے تو بلاشبہ یہ جائز ہے کیونکہ یہ پہلے عقد کا  
 اقالہ ہے اور دوسرے میں عقد کا انشاء ہے اور راہن و مرتہن دونوں کو اس کا اختیار ہے البتہ پہلا  
 (مرہون) راہن کو لوٹائے بغیر ضمان رہن سے نہیں نکلے گا یہاں تک کہ اگر وہ لوٹانے سے پیشتر مرتہن  
 کے پاس ہلاک ہو گیا تو دین کے ساتھ ہلاک ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اس باب میں قبضہ رہن کی حیثیت  
 رکھتا ہے کہ اس کے بغیر ضمان بجا ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا قبضے کو ختم کئے بغیر فسخ پورا نہیں ہوگا۔ اسی طرح  
 دوسرا (مرہون) پہلے کو لوٹائے بغیر ضمان میں داخل نہیں ہوگا یہاں تک کہ اگر پہلے کو لوٹانے سے پیشتر دوسرا  
 مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو بطور امانت کے ہلاک ہوگا کیونکہ راہن دونوں کے رہن ہونے پر  
 راضی نہیں ہوا بلکہ وہ تو محض ایک کے رہن ہونے پر راضی ہوا تھا جبکہ اس نے دوسرے کو رہن رکھ لیا  
 اور پہلے کو واپس کرنے کا مطالبہ کیا اور پہلا قبضے کی وجہ سے مضمون ہے۔ پس جب تک پہلا قبضے  
 کی بنا پر رہون ہونے سے نہ نکلے دوسرا ضمان میں داخل نہیں ہوگا۔ اور اگر مرتہن کے پاس دونوں  
 ہلاک ہو جائیں تو غلام کی ہلاکت سے دین ساقط ہو جائے گا اور باندی ہلاک شئی کے ہلاک ہونے کیونکہ وہ  
 امانت تھی جو مرتہن کے پاس ہلاک ہوئی۔ پس اس کی ہلاکت مثلاً امانتوں کی ہلاکت کے ہوگی۔

اور اگر راہن نے غلام پر قبضہ کر لیا اور باندی پر ذکر دی تو غلام ضمان سے نکل جائے گا کیونکہ  
 وہ اپنے مرہون ہونے سے نکل چکا اور باندی مضمون ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر وہ ہلاک ہوئی تو دین  
 کے ساتھ ہوگی کیونکہ راہن نے اس کو اس دین کے مقابلے میں رہن رکھ لیا ہے جس دین کے مقابلے

میں غلام مرہون تھا۔ اور غلام اس دین کے ساتھ مضمون تھا پس ایسے ہی باندی بھی ہوگی۔ پس اگر غلام کی قیمت پانچ سو ہو اور وہ ہزار کے مقابلے میں مرہون ہو اور باندی کی قیمت ہزار ہو پھر باندی ہلاک ہو جائے تو ہزار کے ساتھ ہوگی کیونکہ راہن نے باندی کو عہدہ عقد کے ساتھ رہن رکھا یا ہے لہذا وہ از سر نو رہن ہوگی البتہ اس کے مضمون ہونے کی شرط پہلے کی واپسی ہے کیونکہ راہن دونوں کے رہن ہونے پر راضی نہیں ہوا بلکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ دوسرا پہلے کا بدل ہو۔ بلکہ رہن ہونے میں دوسرا خود مقصود ہے لہذا مضمون اس کی قیمت کی مقدار ہوگی ذکر پہلے کی۔ اور اگر غلام ہزار کے مساوی ہوا باندی پانچ سو کے پھر غلام راہن کو واپس کر دیا اور باندی پر قبضہ کر لیا تو باندی ہزار کے مقابلے میں رہن ہوگی لیکن اگر یہ ہلاک ہوئی تو پانچ سو کے ساتھ ہلاک ہوگی اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ دوسرا برجعلیہ عقد ہونے کے خواصل ہے لہذا ضمان میں اس کی قیمت کی مقدار کا اعتبار ہوگا۔

- ۔ استیغائے دین سے مرہون رہن سے نہیں نکلتا حتیٰ کہ اگر مرتہن کے اپنا دین وصول کرنے کے بعد مرہون اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو مرتہن پر واجب ہوتا ہے کہ جو اس نے وصول کیا وہ واپس کرے۔
- ۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک دین سے ابراہ (برہی کہنے یا معاف کرنے) سے مرہون مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے اور رہن باطل ہو جاتا ہے۔ زفر رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ اس کتاب کے دیگر مواضع میں گزر چکا ہے۔
- ۔ عاریتاً دینے سے مرہون مرہون ہونے سے نہیں نکلتا۔
- ۔ مرہون کو اجارہ پر دینے سے وہ مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے مثلاً راہن نے مرتہن کی اجازت سے کسی اجنبی کو مرہون اجارے پر دیا یا مرتہن نے راہن کی اجازت سے اجارے پر دیا یا مرتہن نے اس کو اجارے پر لے لیا۔ تو رہن باطل ہو جاتا ہے۔ عاریتاً دینے اور اجارہ پر دینے کے درمیان فرق کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔
- ۔ کتابت کرنے میں کہنے اور صدقہ کرنے سے بھی مرہون مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے جبکہ ایسا ایک دوسرے کی اجازت سے کرے۔
- ۔ بیع سے بھی مرہون مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے مثلاً راہن نے اس کو فروخت کیا ہو یا مرتہن نے راہن کی اجازت سے اس کو فروخت کیا ہو یا مادل نے اس کو فروخت کیا ہو کیونکہ بیع سے راہن کی ملکیت ناٹل ہو جاتی ہے۔ البتہ رہن باطل نہیں ہوتا کیونکہ ملکیت نائب بدل کو تھوڑا کرنا ٹل ہوئی ہے جو کہ ٹم ہے لہذا عقد اس پر باقی رہا۔ یہی حکم اس موقع پر ہے جہاں مرہون مرہون ہونے سے نکلتا ہے لیکن اپنا بدل چھوڑتا ہے۔
- ۔ آزاد کرنے سے بھی نکل جاتا ہے جبکہ آزاد کرنے والا کسادہ دست ہو۔ اور اگر ٹنگ دست ہو تو ہمارے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں نکلتا یہ اختلاف

اس پر مبنی ہے کہ آزاد کرنا ہمارے نزدیک نافذ ہو جاتا ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ نہیں ہوتا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ آزاد کرنا مرتبہ کے حق کے ابطال کو متضمن ہے۔ اور اس کے مرتبہ کے حق کے ابطال کو متضمن ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ مرتبہ کا حق رہیں کے ساتھ متعلق ہے آزاد کرنے سے وہ حق باطل ہو جاتا ہے۔ اور مرتبہ کے حق کی عصمت و حفاظت اس کے ابطال سے مانع ہے۔ اسی لئے بیع نافذ نہیں ہوتا تو ایسے ہی آزاد کرنا ہے بر خلاف اس کے جب راہن کا مشاہدہ دست بولا تو آزاد کرنا نافذ ہوگا کیونکہ اس وقت ابطال حق نہیں پایا گیا اس لئے کہ مرتبہ کے لئے ممکن ہے کہ وہ راہن سے اسی وقت اپنا دین وصول کر لے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ راہن کا آزاد کرنا ایسے محل میں واقع ہو جائے جو ذات کے اعتبار سے اس کا ملوک ہے لہذا اس کا آزاد کرنا نافذ ہوگا مثلاً مل جائے گے جیسے غلام اور ارباب سے پر دے ہوئے غلام کو آزاد کرنے کے۔ اور وصفت کی دلالت ظاہر ہے کیونکہ مرتبہ باعتبار ذات راہن کا ملوک ہے اگرچہ قبضے اور جس کے اعتبار سے اس کا ملوک نہیں لیکن آزاد کرنے کے نفاذ کے لئے ذات پر ملکیت ہی کافی ہے جیسے ارباب سے پر دیئے ہوئے غلام اور جگہ کے غلام کو آزاد کرنے میں ہوتا ہے۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ مرتبہ کا حق باطل ہوتا ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ہاں لیکن وہ راہن کی ملکیت کے بطلان کے نتیجے میں ہوتا ہے اور یہ نفاذ سے مانع نہیں ہوتا جیسا کہ ان جگہوں میں لائق نہیں ہوتا جہاں اجماع و اتفاق ہے۔ نیز راہن کے لئے جو قبضہ ثابت ہے وہ ملکیت ہے جبکہ مرتبہ کے لئے صرف حق جس ہے اور اس میں شک نہیں کہ حقیقت کا اس کے اقوی ہونے کی بنا پر اعتبار کرنا اولیٰ ہے بر خلاف بیع کے کہ اس کا نفاذ ملک ذات اور قبضہ دونوں پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ مبیع کو سپرد کرنے کی قدرت نفاذ بیع کے لئے شرط ہے۔ یہ مرتبہ میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ مرتبہ کے قبضے میں ہوتا ہے۔ تو جب راہن کا آزاد کرنا نافذ ہوا تو غلام اپنے مرتبہ ہونے سے نکل گیا کیونکہ وہ ہر اعتبار سے آزاد ہو گیا۔ اور جب وہ ذمہ جو بعض اعتبار سے (من وجہ) آزاد ہو یعنی مدبر مرتبہ نہیں بن سکتا تو وہ غلام جو من کل وجہ ہر اعتبار سے آزاد ہو وہ بطریق اولیٰ مرتبہ نہیں بن سکتا۔ اسی لئے وہ اجتماع مرتبہ نہیں بن سکتا تو ایسے ہی بناء بھی مرتبہ نہیں رہ سکتا۔

پھر دیکھا جائے گا۔ اگر راہن کا مشاہدہ دست ہوا اور ادائیگی دین نقد ہو تو راہن کو دین کی ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ ضمان کے ایجاب کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دین منقول ہو لیکن ادائیگی کا وقت ہو چکا ہو۔ اور اگر ادائیگی کا وقت نہیں ہوا تو راہن غلام کی قیمت کا گناہاں ادا کرے گا اور مرتبہ اس کو غلام کی جگہ رکھے گا اور غلام پر سہی نہیں ہوگی یعنی غلام کے ذمے یہ نہیں ہوگا کہ وہ ضمانت و مزدوری اور کمائی کر کے اپنی قیمت کے بقدر دے،

جہاں تک راہن پر وجوب ضمان کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ راہن نے مرتبہ کا حق قوی باطل کیا جو ملکیت کے معنی میں ہے یا جو من وجہ اس کی ملکیت ہے اس بنا پر مرتبہ میں وجہ مرتبہ کی مالیت۔ اپنا دین وصول کرنے والا ہوتا ہے پس جائز ہے کہ اتلاف کی وجہ سے مضمون ہو۔ رہا

اس کا رہن ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ غلام کا بدل ہے اور حقیقت میں اس کی مالیت کا بدل ہے لہذا اس کے قائم مقام ہو گا۔ اور حبیب ادا ہو گا۔ اور اس کا وقت آجائے گا تو دیکھا جائے گا اگر قیمت دین کی جس میں سے ہو تو مرتہن اس میں سے اپنا دین وصول کر لے گا۔ اور اگر اس کی قیمت دین سے زائد ہو تو زائد راہن کو واپس کر دے گا اور اگر اس کی قیمت دین سے کم ہو تو زائد دین کے لئے راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر اس کی قیمت دین کی جس کے علاوہ سے ہو تو اس کو دین کے بدلے میں روئے گا یہاں تک کہ اپنا دین وصول کر لے۔

غلام پر سخی کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا جو کہ اتلاف ہے کیونکہ اتلاف راہن کی جانب سے پایا گیا ہے نہ کہ غلام کی جانب سے اور انسان سے اس کی جانب سے بغیر ارتکاب سبب کے ضمان کا مطالبہ کرنا خلاف قاعدہ ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب آزاد کرنے کے وقت راہن کا وہ دست ہو جائے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے کہ وہ وجوب ضمان کا سبب کے ارتکاب کا وقت ہے۔ اور اگر راہن تنگ دست ہو تو مرتہن کو حق ہو گا کہ چاہے تو اپنے دین کے لئے راہن پر رجوع کرے اور چاہے تو غلام سے اس کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہو اس کے لئے سخی (مزدوری) کر لے اور غلام میں بھی رہن کے وقت کی قیمت اور آزاد کرنے کے وقت کی قیمت میں سے جو کم ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ غلام ان دونوں قیمتوں اور دین میں سے جو کم ہو اس کے لئے سخی کرے گا حتیٰ کہ اگر دین دو ہزار ہو اور رہن کے وقت غلام کی قیمت ہزار ہو پھر مرتہن کے قبضے کے دوران اس کی قیمت بڑھ جائے یہاں تک کہ دو ہزار ہو جائے۔ پھر راہن اپنی تنگ دستی کی حالت میں اس کو آزاد کر دے تو غلام ہزار کے لئے سخی کرے گا جو کہ رہن کے وقت اس کی قیمت تھی۔ اور اگر اس کی قیمت کم ہو کر پانچ سو رہ جائے تو غلام پانچ سو کے لئے سخی کرے گا جو کہ آزادی کے وقت کی قیمت ہے۔

راہن پر رجوع کرنے کے اختیار کی وجہ یہ ہے کہ اسی نے غلام آزاد کر کے مرتہن کا حق باطل کیا۔ غلام سے سخی طلب کرنے کے اختیار کی وجہ یہ ہے کہ رہن کے سبب سے اس غلام کی مالیت من وجہ مرتہن کی مملوک ہو گئی کیونکہ وہ اس کی مالیت سے اپنے دین کو وصول کرنے والا بنا۔ پھر جب راہن نے اس کو آزاد کر دیا تو یہ مالیت غلام کے پاس مبعوس ہو گئی پس اتلاف کی وجہ سے وہ مالیت جو مرتہن کے حق کے ساتھ مشغول تھی غلام کو پہنچ گئی لہذا مرتہن کو حق ہو گا کہ وہ اس مالیت کو غلام سے نکال لے جو کہ ممکن نہیں ہے مگر غلام سے سخی طلب کرنے سے پس مرتہن کو غلام سے سخی طلب کرنے کا حق ہو گا۔ کشادگی کی حالت اس سے مختلف ہے کیونکہ حقیقت میں دین راہن کے ذمے تھا۔ غلام کو تو استیفاء دین کے لئے عمل اس وقت بنایا گیا جب راہن سے استیفاء دشوار ہو۔ اور راہن سے استیفاء ہی کے لئے شریعت میں رہن وضع ہوا ہے کہ راہن کو ادا ہو گی دین کا حکم کیا جاتا ہے اور دشواری کی صورت میں رہن سے استیفاء کیا جاتا ہے جیسا کہ آزاد کرنے سے پیشتر ہوتا ہے۔ اور دشواری

راہن کی تنگدستی کی صورت میں ہوتی ہے کشادہ دہی کی حالت میں نہیں۔ لہذا غلام تنگدستی کی حالت میں سہی کرے گا کشادہ دہی کی حالت میں نہیں۔ اس طرح قبضے سے پیشتر خریدے ہوئے غلام کا حکم مختلف ہے جبکہ مشتری درانہ ایک دفعہ منسل ہو اس غلام کو آزاد کر دے تو بائع کو مقدار شش میں غلام سے سہی کرانے کا حق نہیں ہوگا اگرچہ تسلیم سے پیشتر وہ شش کے مقابلے میں محسوس ہو مثل مرہون کے جیسا کہ وہ دین کے مقابلے میں محسوس ہوتا ہے۔ غلام سے سہی نہ کرنا سکنے کی وجہ یہ ہے کہ نفس بیع کی وجہ سے غلام بائع کی ملکیت سے من کل وجر (براہ اعتبار سے) نکل گیا لہذا بائع کی ملکیت کا اعتبار غلام کے پاس نہ ہوا اور بائع کو محض حق حبس ماحصل ہوگا۔ تو جب آزاد کرنے سے غلام حبس کے لئے عمل ہونے سے نکل گیا تو حق حبس سرے سے باطل ہو گیا اور صرف مشتری سے شش کے مقابلے کا حق باقی رہ گیا۔ زیر بحث صورت اس سے مختلف ہے۔

غلام کا اپنی قیمت اور دین میں سے جو کچھ ہو اس کے لئے سہی کرنے کی وجہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ غلام سے سہی طلب کرنے کا سبب اس مالیت کا غلام کے پاس اعتبار ہے جو من وجر مرہون کی ملکیت ہے لہذا سہی بقدر اعتبار ہوگی۔

پھر جب غلام سہی کرے گا تو جو اس نے سہی کی اس کے لئے راہن پر رجوع کرے گا کیونکہ اس نے مجبوری و اضطرار کی حالت میں راہن کا دین خاص اپنی ملکیت میں سے ادا کیا ہے کیونکہ شریعت نے اس پر سہی کو واجب کیا اور قاضی نے اس کو لازم کیا۔ اور جو شخص اضطرار و مجبوری میں اپنے مال میں سے کسی دوسرے کا دین ادا کرے وہ جبراً نہیں ہوتا اور اس پر رجوع کر سکتا ہے مثل وارث کے کہ جب وہ میت کا دین اپنے مال میں سے ادا کر دے تو ترکہ میں رجوع کر سکتا ہے۔ ایسے ہی یہ ہے۔ اور اگر سہی کے بعد کچھ دین بچ رہے تو اس کے لئے مرہون راہن پر رجوع کرے گا۔

اور اگر آزاد کرنے سے پیشتر غلام کے نرخ گرجائیں مثلاً دین ہزار ہو اور رہن کے وقت غلام کی قیمت ہزار ہو پھر نرخ گرجائیں یہاں تک کہ اس کی قیمت پانچ سو رہ جائے پھر راہن نے اپنی تنگدستی کی حالت میں اس کو آزاد کر دیا تو غلام آزادی کے وقت اپنی قیمت جو کہ پانچ سو ہے کے لئے سہی کرے گا اور مرہون حق ہوگا کہ وہ بقیہ پانچ سو کے لئے راہن پر رجوع کرے کیونکہ اس کو اپنا حق نہیں ملا کہ بقدر پانچ سو کے۔ لہذا اس کو باقی کے لئے راہن پر رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

اور اگر اس کی قیمت تو کم نہ ہو لیکن اس کو صودہ ہم کے مساوی کوئی غلام متل کر دے پھر قائل غلام مقتول کی جگہ دے دیا جائے۔ پھر راہن اس کو آزاد کر دے درانہ ایک دفعہ راہن تنگدست ہو تو غلام اپنی قیمت سودہ ہم کے لئے سہی کرے گا اور اس کے لئے پھر راہن پر رجوع کرے گا اور مرہون نو سو کے لئے راہن پر رجوع کرے گا کیونکہ جب قائل غلام مقتول کے بدلے میں دیا گیا تو وہ اول (مقتول) کے قائم مقام ہوا از روئے گوشت و غویں کے پس وہ کل مال کے مقابلے میں رہن بنا گیا کہ پہلا غلام موجود ہے اور اس کی قیمت کم ہوتے ہوئے سو رہ گئی ہے پھر راہن نفس اس کو آزاد کر دیا۔ لہذا ایک دفعہ تنگدست تھا۔ اور اگر ایسی بات ہو تو غلام آزاد کئے جانے کے وقت اپنی قیمت

یعنی سودِ رحم کے لئے سعی کرنا اور اس کے لئے پھر راہیں پر رجوع کرنا۔ اور مرتبہ کو حق ہوتا کہ بقیہ دین کے لئے ماہین پر رجوع کرنا تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر مریوں ہزار کی باندی ہو جو ہزار کے مقابلے میں ہو۔ پھر وہ ہزار کے مساوی بچہ بنے۔ پھر مالک تنگدستی کی حالت میں باندی کو آزاد کر دے تو دونوں (ماں اور بچہ) ہزار کے لئے سعی کریں گے کیونکہ دونوں میں ضمان ہزار ہے۔ اور اگر اس نے بچہ نہ جنتا ہوتا البتہ دو ہزار کی قیمت کے غلام نے اس کو قتل کیا ہوتا پھر وہ قاتل غلام مقتول کے بدلے میں دیا جاتا پھر مالک اس کو آزاد کر دیتا تو وہ ہزار درہم کے لئے سعی کرے گا کیونکہ وہ اسی مقدار کے ساتھ مضمون ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ از روئے گوشت وغنہ مقتول کے قائم مقام ہے اور وہ اس مقدار کے ساتھ مضمون تھی تو یہ بھی ایسے ہی ہوگا

اگر مالک اپنے غلام سے کہے کہ میں نے تجھے فلاں کے پاس رہن رکھا تھا اور غلام اس کی تکذیب کرے پھر مالک تنگدستی کی حالت میں اس کو آزاد کر دے تو قول مالک کا لیا جائے گا اور ہمارے تینوں اصحاب رضی اللہ عنہم کے نزدیک غلام پر سعی لازم ہوگی۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قول غلام کا ہوگا اور اس کے ذمے سعی نہ ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس اقرار سے مالک غلام پر سعی کو لازم کرنا چاہتا ہے۔ اور غلام پر سعی کو لازم کرنے میں اس کا قول غیر معتبر ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ آزاد کرنے کے بعد ایسا اقرار کرے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک نے اس بات کا اقرار کیا ہے جس کے غلام پر انشاء کا وہ اس وقت اختیار رکھتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک کو فی الحال غلام پر ولایت و اختیار حاصل ہے جو بوجہ سبب ولایت جو کہ مالک ہے کے پائے جانے کے۔ لہذا یہ اقرار صحیح ہوگا اور غلام کی تکذیب کی طرف انتفاع نہیں کیا جائے گا برفلاف اس صورت کے جبکہ آزاد کرنے کے بعد اقرار کرے کیونکہ وہاں وہ ایسی چیز کا اقرار کرتا ہے جس کے انشاء کا اس وقت آزاد کرنے کی وجہ سے ملک ولایت کے زوال کی بنا پر اختیار نہیں رکھتا۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب مالک نے مریوں غلام کو آزاد کیا ہو۔

●۔ اگر مالک غلام کو مدبر بنائے تو مالک کا مدبر بنانا جائز ہے اور غلام اپنے رہن ہونے سے نکل جائے گا۔ مدبر بنانے (مدبر) کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ تدبیر ذات میں ملکیت کے قیام پر موقوف ہوتا ہے۔ اور ملکیت کے قیام کا علم آزاد کرنے کے جواز سے ہوتا ہے۔ اور ذات میں ملکیت رہن کے بعد بھی قائم ہے۔ رہا مدبر غلام کا رہن سے نکلنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مدبر غلام رہن نہیں بن سکتا کیونکہ مریوں کا مال مطلق ہوتا جواز رہن کی شرط ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور تدبیر سے غلام مال مطلق سے ہونے نکل گیا پس اپنے رہن ہونے سے بھی نکل جائے گا۔ اسی لئے یہ ابتداء رہن نہیں بن سکتا تو ایسے ہی حالت بقا میں بھی رہن نہیں رہتا۔ آیا غلام مرتبہ کے لئے سعی کرے گا تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جب راہین تنگدست ہو تو غلام سعی کرے گا۔ بہر حال جب وہ شاد و شہت ہو تو کفری و حمداً اللہ نے ذکر کیا کہ مدبر غلام سعی کرے گا جبکہ قاضی نے مختصر الطحاوی برائنی شرح میں ذکر کیا کہ سعی نہیں کرے گا اور انہوں نے تدبیر اور اعتاق (آزاد کرنے) میں برابر ہی ۱۰ اور وہ یہ کہین

کی اگر نقد ادائیگی کرنی ہو تو مرتبہیں راہیں سے اپنا پورا دین وصول کرے گا اور دین اگر مؤجل ہو تو مرتبہیں راہیں سے غلام کی قیمت لے گا اور وہ قیمت غلام کی جگہ رہیں ہوگی جیسا کہ اتفاق میں ہوتا ہے جو کرنہی رحمہ اللہ نے ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ دین مالک کے ذمے ہے اور مدبر کی کماٹی مالک کی ملک ہوئی ہے کیونکہ تدبیر کی وجہ سے غلام مالک کی ملکیت سے نہیں نکلا لہذا یہ مالک کے مال کے لئے سہی و مزدوری ہوگی اور مزدوری کو مرتبہیں کی طرف پھرنا مالک کے مال میں سے مالک کے دین کی ادائیگی ہوگی۔ لہذا اس میں تنگدستی و کشادہ دستی برابر ہے۔ بر خلاف آزاد کئے ہوئے کی کماٹی کے کہ وہ تمام چوہ سے آزاد شخص کی کماٹی ہے۔ اور تمام چوہ سے آزاد شخص کی کماٹی اس کی اپنی ملک ہوتی ہے لہذا مزدور کو اس کی اپنی ہوگی اور یہ قاعدہ ہے کہ ایک شخص کو اپنے مال میں سے دوسرے کا دین ادا کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا مگر جبکہ دوسرا خود ادائیگی کرتے سے عاجز ہو۔ پس غلام کا ادائیگی کرنا مستند ہوگا۔ البتہ عجز کے ساتھ جو کہ تنگدستی کی حالت ہے۔ قاضی نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مزدوری اگر پر مالک کی ملک ہے لیکن اس کے سبب وجوب میں غلام کا کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ تدبیر میں اس کا اپنا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ وہ مالک کا فعل ہے۔ اور جہاں بھی ایسے شخص پر ایجاب ضمان ممکن ہو جس کی جانب سے ان کے وجوب کے سبب کار تکاب پایا گیا ہو تو یہ اولاً ہے نسبت اس شخص پر ایجاب ضمان سے جیسا کہ اس میں سرے سے کوئی دخل نہ ہو۔ اور جب مالک کشادہ دست ہو تو مذکورہ امکان موجود ہے لہذا غلام پر سہی کا ایجاب لگے معنی ہے۔

پھر جب مالک کی تنگدستی کی صورت میں غلام معنی کرے تو وہ پورے دین کے لئے سہی کرے گا خواہ وہ کتنا ہی ہو کیونکہ حاصل شدہ مزدوری مالک کی ملک ہے لہذا مرتبہیں کی طلب سے سہی طلب کرنا مالک کے مال میں سے دین کا استفادہ ہے۔ پس اس کو حق ہے کہ پورے دین کا استفادہ کرے خواہ دین کی ادائیگی نقد کرنی ہو یا وہ مؤجل ہو۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ دین کی ادائیگی اگر نقد ہو تب تو یہی حکم ہے اور اگر مؤجل ہو تو غلام صرف اپنی قیمت کے بقدر مزدوری کرے گا اور حاصل شدہ رقم اس کی جگہ رہیں ہوگی۔ قاضی نے مختصر طرزی پر اپنی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اس قول کے مطابق فرق کی وجہ یہ ہے کہ دین جب مال ہو یعنی اس کی ادائیگی نقد کرنی ہو تو قودہ تنگی کرنے کے طور پر فی الحال واجب الادا ہوگا۔ اور یہ مالک کا مال ہے لہذا اس میں مرتبہیں کا پورا دین ادا کیا جائے گا۔ اور جب دین مؤجل ہو تو فی الحال سرے سے اس کی ادائیگی واجب نہیں اور نہ ہی تنگی کرنے کے طور پر واجب ہوگی البتہ چونکہ راہیں نے تدبیر غلام کو مدبر بنالیا ہے لہذا دین سے مرتبہیں کا حق قوت کیا ہے لہذا اس کے حق کا اس کی طرف اعادہ واجب ہے عرض کے ساتھ اس حق کے قائم مقام ہو قوت ہونے والے حق کو پورا کرنے کے لئے۔ لہذا جائز ہونے والے کے مقدار قوت ہونے والے کے بقدر ہوگی لہذا مرتبہیں غلام سے اس کی قیمت کے بقدر سہی طلب کرے گا۔ اور حاصل شدہ مزدوری اس کی جگہ رہیں ہوگی اور مدبر بننے پر سہی کی اسس کے لئے ان پر رجوع نہیں کر سکے گا بر غلاف آزاد کردہ غلام کے۔ پس تدبیر اور احقاق آزاد کرنے

کے درمیان دو مقام میں فرق واقع ہوا۔

اولیٰ یہ کہ مدبر پورے دین کے لئے سعی کرے گا خواہ وہ کتنا ہی ہو قیمت کو نہیں دیکھا جائے گا جبکہ آزاد کردہ اپنی قیمت اور دین میں سے جو کم ہو اس کے لئے سعی کرے گا۔

دوم مدبر جو سعی کرے اس کے لئے مالک پر رجوع نہیں کر سکتا جبکہ آزاد کردہ کر سکتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق کی وجہ ایک ہے اور وہ یہ کہ مدبر کی مزدوری اس کے مالک کی ہوتی ہے کیونکہ مدبر اس کا مملوک ہوتا ہے اس لئے تدبیر کی وجہ سے فوت ہونے والی چیز صرف بیع کی مشفعت ہے۔ لہذا سعی طلب کرنا مالک کے مال میں سے دین وصول کرنا ہے پس مرتبہ کو حق حاصل ہے کہ وہ پورا کا پورا دین وصول کرے۔ اور مدبر جو سعی کرے گا اس کے لئے مالک پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے مالک کا دین مالک کے مال میں سے ادا کیا ہے پس وہ کیونکہ مالک پر رجوع کر سکتا ہے۔ اس کے برخلاف آزاد کردہ کی مزدوری خاص اس کی ملک ہے کیونکہ وہ خالص حر آزاد ہے ابدہ مالک کی شغل دہی کی صورت میں اس کو سعی لازم ہوئی تاکہ جو من وجہ مرتبہ کی ملک اس کے پاس رہے ر بند ہے یعنی مال اس کو نکال دے۔ لہذا سعی احتباس کے بقدر ہوگی۔ اور غلام نے جو سعی کی اس کے لئے مالک پر رجوع کرے گا کیونکہ غلام نے معیور ہو کر اپنے مال میں سے مالک کا دین ادا کیا ہے لہذا شریعت کی رو سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں برخلاف مدبر کے۔ واللہ اعلم۔

اور کفری رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا اس کے مطابق تدبیر و اعتناق کے درمیان ایک تیسرا فرق بھی واقع ہوگا اور وہ یہ کہ مدبر مالک کی کشادہ دستی کے باوجود سعی کرے گا جبکہ آزاد کردہ مالک کی کشادہ دستی کی حالت میں سعی نہیں کرتا۔ اور اس لئے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ یہ تو اس صورت میں تھا جبکہ مالک نے غلام کو آزاد کیا ہو یا مدبر بنایا ہو۔

اور اگر مالک نے مرہون باندی سے استیلا (بچہ حاصل) کیا مثلاً ایک باندی رہن رکھائی پھر مرتبہ کے پاس وہ حاملہ ہو گئی۔ راہن نے بچے کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ یا تو وضع حمل سے پیشتر ہوا ہو گا یا وضع حمل کے بعد۔

اگر دعویٰ وضع حمل سے پہلے ہو تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا اور بچے کا نسب راہن سے ثابت ہوگا اور باندی راہن کی ام ولد بن جائے گی اور رہن سے نکل جائے گی۔ نسب کے دعویٰ کی صحت کی وجہ یہ ہے کہ باندی اس کی مملوکہ ہے ہر اعتبار سے۔ بعض اعتبار سے ملکیت جب صحت دعویٰ (دعویٰ نسب) کے لئے کافی ہوتی ہے تو تمام اعتبار سے ملکیت اولیٰ ہوگی۔ اور صحت دعویٰ (دعویٰ نسب) کا حکم نسب کا ثابت ہونا ہے اور ثبوت نسب کا حکم باندی کا راہن کی ام ولد بننا ہے اور استیلا یعنی ام ولد بننے کا حکم باندی کا راہن سے نکلنا ہے کیونکہ ام ولد راہن نہیں بن سکتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ ابتداً رہن نہیں بن سکتی تو ایسے ہی حالت یقاً میں ہوگی۔ اور بچے پر سعی نہیں آئے گی کیونکہ وہ ولادت سے پیشتر ہی آزاد ہو گیا تھا لہذا راہن میں داخل نہیں ہوا اور



اس میں رہن کا حکم ثابت نہیں ہوا۔ رہی باندی تو اس کا وہی حکم ہے جو مرہون غلام کا حکم ہے جبکہ راہن اس کو بدر بنا دے اور اس ساری تفصیل کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر باندی نے پہلے وضع عمل کیا پھر اس کے بعد راہن نے بچے میں دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہو گا اور نسب ثابت ہو گا بچہ آزاد ہو جائے گا اور باندی راہن کی ام ولد بن جائے گی اور رہن سے نکل جائے گی۔ اس کی وجہ ہم پہلی صورت میں ذکر کر چکے ہیں۔ البتہ یہاں بچہ آزاد ہوا ہے رہن میں داخل ہونے اور اس کے مقابلے میں دین کا ایک حصہ بن جائے کے بعد لہذا دین دونوں پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم ہوتا ہے البتہ باندی میں رہن کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ بچے میں دعویٰ کے دن کی قیمت متبر ہو گی۔ پس باندی کا حکم اس کے حصے کے دین میں وہی ہے جو بدر کا حکم پورے دین میں ہے اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور بچے کا حکم اس کے حصے کے دین میں وہی ہے جو آزاد کردہ کا حکم ہے ان تمام امور میں جو ہم نے ذکر کئے۔ اور وہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ وہاں ان تین باتوں پر نظر کی جاتی ہے رہن کے وقت غلام کی قیمت کی طرف۔ اعتناق کے وقت اس کی قیمت کی طرف اور دین کی طرف پس غلام ان تینوں میں سے سب سے کتر کیلئے سعی کرے گا جبکہ یہاں فقط دعویٰ کے وقت بچے کی قیمت کی طرف اور دین میں سے اس کے حصے کی طرف نظر کی جائے گی اور یہ ان میں سے جو کتر ہوا اس کے لئے سعی کرے گا اگر راہن تنگ دست نہ ہو دھڑا لے جو سعی کی اس کے لئے اس (راہن) پر رجوع کرے گا۔

### فصل

## راہن مرتہن اور عادل میں اختلاف کا حکم

لایق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ جب دین ایک ہزار ہو۔ پھر راہن اور مرتہن کا اس کے مرہون میں اختلاف ہو جائے۔ راہن کے کہ اس نے پانچ سو کے مقابلے میں رہن رکھا یا ہے اور مرتہن کے کہ ہزار کے مقابلے میں تو قول راہن کا ہو گا مع اس کے حلف کے کیونکہ مرتہن راہن پر زیادتی خان کا دعویٰ کرتا ہے اور راہن اس کا منکر ہے لہذا قول راہن کا ہو گا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کریں تو مرتہن کے گواہوں کا اعتبار ہو گا کیونکہ یہ زیادتی ضامی کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر راہن کہے کہ میں نے یہ رہن رکھا یا تھا اس پورے دین کے مقابلے میں جو تیرا بھروسہ ہے اور وہ ہزار ہے اور رہن بھی ہزار کے مساوی ہو۔ اور مرتہن کہے کہ میں نے اس کو پانچ سو کے مقابلے میں رہن رکھا ہے اور رہن قائم ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قول راہن کا ہو گا اور دونوں حلف اٹھائیں گے اور ایک دوسرے کو واپس کر دیں گے کیونکہ ان دونوں کا اس جینی (یعنی مرہون) کی مقدار میں اختلاف ہوا ہے کہ جس پر عقد واقع ہوا ہے پس یہ عقد نہیں باطل و مشتری کے درمیان اختلاف کے مشابہ ہوا۔ اور وہاں دونوں حلف اٹھاتے ہیں اور ایک دوسرے کو واپس کر دیتے ہیں تو ایسے ہی یہاں ہو گا۔

پھر اگر دونوں حلف اٹھانے سے پیشتر وہ مرہون ہلاک ہو جائے تو وہ مرتہن کے قول کیسٹان ہو گا کہ وہ راہن اس پر زیادتی ضامی کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ مرتہن اس کا منکر ہے۔

اور اگر دونوں کا اس پر توافق ہو کر رہن ہزار کے مقابلے میں تھا لیکن باندی کی قیمت میں اختلاف ہو تو قول مرتضیٰ کا ہو گا کیونکہ راہن اس پر زیادتی ضمان کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ وہ اس کا منکر ہے اسی لیے مقدمہ ارضانی میں قول غاصب کا ہوتا ہے پس ایسے ہی یہاں ہو گا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو گواہ راہن کے ہوں گے کیونکہ وہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اسی طرح اگر رہن میں دو کپڑے ہوں۔ ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا۔ پھر ہلاک ہو نہیو اسے رکپڑے کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو تو ہلاک ہونے والے کی قیمت کے بدلے میں قول مرتضیٰ کا ہو گا اور زیادتی قیمت میں گواہ راہن کے ہوں گے بوجہ مذکورہ۔

اسی طرح اگر مقدار رہن کے بارے میں اختلاف ہو جائے اور مرتضیٰ کہے کہ تو نے میرے پاس یہ دونوں کپڑے رہن رکھائے تھے ہزار درہم کے مقابلے میں اور راہن کہے کہ میں نے ان میں سے ایک متعین کپڑا رہن رکھا تھا تو ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے دعویٰ کے خلاف حلف اٹھائے گا کیونکہ ان کا اختلاف معقود علیہ کی مقدار میں ہوا جو کہ مخالف (ایک دوسرے سے قسم لینا) کا موجب ہے جیسا کہ باب بیع میں ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو گواہ مرتضیٰ کے ہوں گے۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور ہے کیونکہ یہ زیادتی ضمان۔ کلیہ اثبات کرتے ہیں۔

اگر راہن مرتضیٰ سے کہے کہ رہن تیرے پاس ہلاک ہوا اور مرتضیٰ کہے کہ تو نے رہن رکھانے کے بعد مجھ سے لے لیا تھا اور تیرے پاس ہلاک ہوا تو قول راہن کا ہو گا کیونکہ دونوں (راہن و مرتضیٰ) مرتضیٰ کے ضمان میں داخل ہونے پر متفق ہیں اور مرتضیٰ دعویٰ کرتا ہے براءت کا جب کہ راہن اس کا منکر ہے لہذا قول راہن کا ہو گا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو گواہ بھی راہن کے معتبر ہوں گے کیونکہ یہ مستفہائے دین کو ثابت کرتے ہیں جب کہ مرتضیٰ کے گواہ اس کی نفی کرتے ہیں پس اثبات کرنے والے گواہ اولیٰ ہیں۔

اور اگر مرتضیٰ کہے کہ میرے قبضہ کرنے سے پیشتر وہ (مرحوم) راہن کے پاس ہلاک ہوا تو قول مرتضیٰ کا ہو گا کیونکہ راہن رہن کے ضمان میں داخل ہونے کا مدعی ہے جب کہ مرتضیٰ اس کا منکر ہے اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو راہن کے گواہوں کا اعتبار ہو گا کیونکہ وہ ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر رہن غلام ہو جو کہ ہوجائے پھر دونوں میں اختلاف ہو۔ راہن کہتا ہے کہ رہن کے دن کی قیمت ہزار تھی پھر کالنے پن کی وجہ سے نصف یعنی پانچ سو ختم ہو گئی اور مرتضیٰ کہے کہ نہیں بلکہ رہن کے دن کی قیمت پانچ سو تھی۔ وہ تو اس کے بعد اس کی قیمت میں اضافہ ہوا تو میرے حق میں چوتھائی یعنی ڈھائی سو ختم ہونے تو قول راہن کا ہو گا کیونکہ وہ حال سے ماضی پر استدلال کر رہا ہے لہذا ظاہر حال اس کے لیے شائبہ ہو گا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو اسی (راہن) ہی کے گواہوں کا اعتبار ہو گا کیونکہ وہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں لہذا قبول کیے جانے کے زیادہ لائق ہیں۔

اگر دین سود اور رہن عادل کے پاس ہو پھر اس کو فروخت کر دیا جائے پھر اختلاف ہو اس کے بارے میں

کہ اس کو سو میں فروخت کیا ہے۔ مرتبن کہتا ہے کہ بچاس میں فروخت کیا اور بیسے مجھے دیے اور عادل نے راہن کی تصدیق کی تو قول مرتبن کا ہوگا مع اس کے حلف کے کیونکہ بیع کی بنا پر وہ رہن ہونے سے نکلا جس کی وجہ سے وہ اپنے مضمون ہونے سے نکل گیا اور ضمان شن کی طرف تبدیل ہو گیا۔ پس راہن دعویٰ کرتا ہے زیادتی ضمان کی تبدیلی کا جب کہ مرتبن اس کا منکر ہے لہذا قول مرتبن کا ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب رہن کی بلاکٹ کے بعد دونوں (راہن و مرتبن) میں رہن کی مقدار میں اختلاف ہو جائے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کریں تو راہن کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زیادتی ضمان کو ثابت کرتے ہیں جب کہ مرتبن کے گواہ اس زیادتی کی نفی کرتے ہیں لہذا اثبات کرنے والے اولیٰ ہیں کیونکہ دونوں کا رہن پر حقیق ہونا دونوں کے ضمان میں داخل ہونے پر حقیق ہونا ہے۔ اور مرتبن بیع کے دعویٰ کے ساتھ رہن کے ضمان سے خروج اور ضمان کی شن کی تبدیلی کا مدعی ہے جب کہ راہن منکر ہے لہذا قول راہن کا ہوگا مع اس کے حلف کے۔ امدایسے ہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب رہن کی قیمت دین کے برابر ہو اور مرتبن کو اس کے فروخت کرنے پر تسلط دے دیا گیا ہو اور مرتبن دعویٰ کرے کہ اس کے مدینہ کو مثل شن جو کہ ہزار ہے پر فروخت کیا ہے تو قول مرتبن کا ہوگا اور اگر وہ کہے کہ میں نے اس کو نو سو میں فروخت کیا ہے تو اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا اور ایسے ہوگا گویا کہ وہ ضائع ہو گیا ہے اور مرتبن راہن پر نقصان کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا یا نہ تک کہ گواہ دل جائیں یا راہن اس کی تصدیق کرے اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مرہون مضمون تھا۔ لہذا انتقال ضمان شن کی طرف، لمرتن کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح جب عادل کہے کہ میں نے نو سو میں فروخت کیا ہے اور علم صرف اسی کے قول سے ہو سکتا ہو تو عادل کے ذمے صرف نو سو ہی ہوں گے اور راہن نو سو کا رہن رکھنے والا ہے گا۔ اور مرتبن زائد سہ کے لیے راہن پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ عادل کا قول اس کی اپنی برادرت کے لیے مقبول ہے۔ مرہون کے بعض حصے کے ساتھ جو ضمان متعلق ہے اس کے ساقط کرنے میں مقبول نہیں اور نہ ہی راہن پر رجوع کرنے میں مقبول ہے۔

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب مرتبن کو فروخت کرنے پر تسلط دیا گیا ہو پھر وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس نے اس رہن کو نو سو میں فروخت کیا ہے اور راہن گواہ پیش کر دے کہ اس بات پر کہ مرہون مرتبن کے پاس مرگیا ہے تو مرتبن کے گواہ کا اعتبار ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ راہن کے گواہ لیے جائیں گے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گواہ زیادتی ضمان کو ثابت کرتے ہیں جب کہ مرتبن کے گواہ اس کی نفی کرتے ہیں پس اثبات کرنے والے اولیٰ ہوں گے۔ الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرتبن کے گواہ ایسے امر کو ثابت کرتے ہیں جو پہلے نہیں تھا یعنی میں سے ضمان کا شن کی طرف انتقال جب کہ راہن کے گواہ ایسے ضمان کو بخیرت کرتے ہیں جو موت سے پیشتر ثابت تھا لہذا اثبات کرنے والے اولیٰ ہوں گے واللہ تعالیٰ اعلم۔

# کتاب مزارعت

اس کتاب میں گفتگو کے چند عنوان ہیں۔

مزارعت کا لغوی اور شرعی معنی

مزارعت کی مشروعیت کا بیان

رکن مزارعت کا بیان

جو لوگ مزارعت کے جواز کے قائل ہیں انکے قول کے مطابق رکن مزارعت کی تصحیح کرنے والی شرائط کا بیان اور مزارعت کے لئے شرائط مفسر کا بیان۔

مزارعت صحیحہ کے حکم کا بیان

مزارعت فاسدہ کے حکم کا بیان

ان امور کا بیان جو فتح مزارعت میں عذر بن سکتے ہیں۔

اس امر کا بیان جس کی بنا پر عقد مزارعت اپنے وجود کے بعد منفسخ ہو جاتا ہے۔

منفسخ ہونے والی مزارعت کے حکم کا بیان

**مزارعت کا لغوی و شرعی معنی** لغت میں مزارعت زرع سے مفاعلہ ہے جس کے معنی اگانے تو اس کے مراد ایسے فعل کا ارتکاب ہے کہ جس سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے حصول نبات کی عادت کو جاری کر دیا ہے۔ اس اضافت سے مراد بندہ کی تخلیق و ایجاد نہیں ہے۔

عرف شرع میں مزارعت عبارت ہے مزارعت پر عقد سے پیداوار کے بعض حصے سے غرض میں ان شرائط کے ساتھ جو اس کے لئے موضوع ہیں۔

اگر یہ اشکال ہو کہ مزارعت باب مفاعلہ سے ہے لہذا مثل مقابلہ و مضاربہ وغیرہ کے دو کی جانب سے فعل کے وجود کا تقاضا کرتا ہے۔ حالانکہ فعل زرع صرف عامل کی جانب سے پایا جاتا ہے دوسرے کی جانب سے نہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عامل کو مزارع کہا جاتا ہے زمین و بیج والے کو نہیں اور نہ اس شخص کو جس کی جانب سے عمل نہ پایا جاتا ہو۔ پھر اس عقد کو مزارعت کیسے کہا جاتا ہے؟ اس کا جواب دو طریقوں

ہے۔

۱۔ مفاعلہ استعمال اس میں بھی جائز ہے جہاں حرف ایک کی جانب سے فعل پایا جاتا ہو جیسے مداوا اور معالجہ کہ ان میں فعل حرف طبیب اور معالج کی جانب سے پایا جاتا ہے اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے تاتلہہ اللہ الخ یدہ فکون اور کوئی بھی اللہ عز شانہ سے مفاعلہ کا ارادہ نہیں کر سکتا پس اسی طرح مزارعت میں جائز ہے کہ ایسے ہو۔

۲۔ اگر باب کا قاعدہ وہی ہو جو مذکور ہوا تو یہاں بھی فعل دو کی جانب سے پایا گیا ہے کیونکہ مزارعت مفاعلہ ہے زرع سے اور زرع لغت و شرع کی رو سے انبات (اگانے) کو کہتے ہیں۔ اور بندے سے جو انبات متصور ہے وہ حصول نبات کے لئے سبب مہیا کرنا (تسبیب) ہے۔ اور فعل تسبیب دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے پایا جاتا ہے البتہ ایک کی جانب سے عمل کے ساتھ اور دوسرے کی جانب سے عمل پر قدرت دینے کے ساتھ ان آلات و اسباب کو مہیا کر کے کہ عاذاً جن کے بغیر عمل پایا نہیں جاتا۔ لہذا حقیقتاً دونوں میں سے ہر ایک مزارعاً ہے کیونکہ دونوں کی جانب سے فعل زرع تسبیب کے ذریعے سے پایا گیا ہے البتہ اس اسم کے ساتھ عرف میں عامل مختص ہے۔ اور اس کی صورت جائز ہے جیسے اسم واجبہ وغیرہ مہیا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔

## فصل

### مزارعت کی مشروعیت

مزارعت کی مشروعیت میں اختلاف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مزارعت مشروع نہیں ہے اسی قول کو شافعی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مشروع ہے۔ ان کی دلیل میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے کھجور کے درخت معاط (مساقات) پر اور خیبر کی زمین مزارعت پر دی۔ اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فعل کا ادنیٰ درجہ جواز کا ہے۔ اسی طرح یہ بغیر انکار کے سلف و خلف کے تعامل کی بنا پر شریعت متوارث ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد مزارعت بعض پیداوار کے عوض میں استیجار (اجرت پر لینا) ہے۔ اور یہ نص اور عقل کی رو سے ممنوع ہے۔ وہی نص تو وہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رافع بن خدیج کو بارانہ کے بارے میں کہا کہ لاترکنا جبرہ شی منہ (اس کو کر اٹھے پرست لڑائی کے ایک حصے کے عوض میں، نیز مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قنیزہ عماران سے منع فرمایا ہے اور استیجار بعض اماران لیدار کے کچھ حصے کے عوض میں اجرت پر لینا، اسی کے معنی میں ہے اور جس چیز سے منع کیا گیا ہو وہ مشروع نہیں ہوتی۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ پیداوار میں نصف تہائی یا چوتھائی وغیرہ کے بدلے میں استیجار عوض مجہول کے

بدلے میں استیجار ہے جو کہ بائز نہیں جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ حدیث خیر جزیہ پر معمول ہے نہ کہ مزارعت پر تاکہ شرعی دلائل تناقض سے محفوظ رہیں۔ اور اس بات پر دلیل کہ حدیث خیر کو مزارعت پر معمول کرنا ممکن نہیں ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا اس میں یہ فرمانا ہے کہ اذکوہما الا ذکوہ اللہ میں تمہیں برقرار رکھتا ہوں جب تک اللہ تمہیں برقرار رکھتے ہیں۔ یہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی جانب سے تجمیل مدت ہے اور بلا اختلاف جہالت مدت صحت مزارعت کے مانع ہے۔ باقی رہا تعامل پر ترک انکار تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ جو ازکی وجہ سے ہوا در یہ بھی احتمال ہے کہ وہ محل اجتہاد ہونے کی بنا پر ہو۔ لہذا احتمال کچھ ہوتے ہوئے ترک انکار جواز پر دلالت نہیں کرتا۔

## فصل

### رکن مزارعت

رکن مزارعت ایجاب و قبول ہے اور وہ صاحب ارض کا عامل کو کہہ کر یا کسی نے یہ زمین تجھے مزارعت پر اسے عوض کے بدلے میں دی اور عامل کہے کہ میں نے قبول کیا یا کہے کہ میں راضی ہوں یا اور کوئی ایسی بات جو اس کے قبول و رضا پر دلالت کرے۔ پس جب ایجاب و قبول پاسے گئے تو دونوں کے درمیان عقد پورا ہو گیا۔

## فصل

### شرائط

ان کی اصل میں دو قسمیں ہیں

(۱) - مجوزین مزارعت کے نزدیک وہ شرائط جو عقد کی تصحیح کرتے ہیں۔

(۲) - عقد کے لئے شرائط مفدہ

عقد کے لئے صحیح شرائط | ان کی پھر چند قسمیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق مزارع سے ہے بعض کا اس چیز سے جس پر عقد مزارعت ہوا بعض کا آلہ مزارعت سے بعض کا پیداوار سے بعض کا مزدور و غیر سے اور بعض کا مدت مزارعت سے ہے۔

مزارع سے متعلق صحیح شرائط | یہ دو ہیں۔

۱۔ مائل ہونا۔ لہذا مجنون کی اور ایسے بچے کی جو مزارعت کو نہیں سمجھتا مزارعت صحیح نہیں کیونکہ اہلیت تصرفات کے لئے عقل شرط ہے۔

جواز مزارعت کے لئے بلوغ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اجازت یافتہ ماذون، بچے کی یکبارگی عتد جائز ہوتی ہے کیونکہ مزارعت بعض پیداوار کے عوض استیمار (اجارہ پر لینا) ہے اور ماذون بچے کو اجارہ کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ وہ تجارت ہوتی ہے لہذا اس کو مزارعت کا بھی اختیار ہوگا۔  
اسی طرح حریت (آزاد ہونا) بھی صحت مزارعت کے لئے شرط نہیں ہے بس ماذون غلام کی مناسب سے صحیح ہے جس کی وجہ ہم نے ماذون نیچے کے ضمن میں ذکر کی ہے۔

۲۔ مرتد نہ ہونا یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر اور قیاس کے مطابق پتان لوگوں کے قول پر قیاس کے مطابق ہو مزارعت کو جائز قرار دیتے ہیں نہ فی الحال مزارعت نافذ نہ ہوگی بلکہ موقوف ہے لی۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ جواز مزارعت کے لئے شرط نہیں ہے اور مرتد کی مزارعت فی الحال نافذ ہوتی ہے ۱۰ اس کی توضیح یوں ہے کہ جب مرتد نے ایک شخص کو نصف یا تہائی یا چوتھائی پیداوار کے عوض میں زمین مزارعت پر دی اور اس شخص نے عمل کیا اور زمین سے پیداوار حاصل ہوئی پھر مرتد کو قتل کر دیا گیا یا وہ ارتداد کی حالت میں مر گیا یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا اور اس کے دارالحرب کے ساتھ احماق کا فیصلہ کر دیا گیا تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو مرتد نے زمین اور بیج دونوں ہی مزارعت پر دیئے تھے یا صرف زمین دی تھی بیج نہیں۔ اگر اس نے دونوں ہی مزارعت پر دیئے تھے تو پیداوار پوری کی پوری مزارع کی ہوگی اور مرتد کے وارثوں کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ اس (مرتد) کی مزارعت موقوف تھی پھر وہ مر گیا یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ مزارعت سرے سے صحیح نہیں ہوئی تھی اور یہ ایسے ہوا تو باک مزارع نے اپنی زمین منصف بیج کے ساتھ کاشت کی ۱۰ اور جو کوئی کسی کے دانے غصب کر لے اور اس کو اپنی زمین میں ڈال دے اور اس سے پیداوار ہو تو پیداوار غاصب کی ہوگی ذکر بیج والے کی ۱۰ اور عامل کے ذمے اس بیج کی مثل ہوگا کیونکہ وہ منصف ہے جس کا عامل نے استہلاک کیا ہے۔ اور اس منصف بیج کا مثل موجود ہے لہذا عامل کو اس کی مثل لازم ہوگی۔ پھر دیکھا جائے گا اگر مزارعت سے زمین میں کچھ نقصان ہوا ہے تو عامل کے ذمے ضمان نقصان ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے لہذا اس پر ضمان آئے گا۔ اور بیج اور زمین کے نقصان کی مقدار کے علاوہ پیداوار کو صدقہ کرے گا کیونکہ وہ سبب غصب سے حاصل ہوئی ہے اور اس کا رسۃ صدقہ کرنا ہے۔ اور اگر مزارعت سے زمین میں کچھ نقصان نہ آیا ہو تو آفات کے نہ ہونے کی بنا پر۔ عامل پر ضمان نہیں آئے گا۔ اور اگر مرتد مسلمان ہو جائے تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی خواہ وہ کہتی کتنے سے پیشتر مسلمان ہوا ہو یا اس کے بعد کیونکہ جب وہ مسلمان ہو گیا تو ظاہر ہو گیا کہ مزارعت صحیح واقع ہوئی تھی۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک پیداوار شرط کے مطابق ہوگی خواہ وہ شرط کسی ہی ہو کیونکہ ان دونوں کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں مثل مسلمان کے تصرفات کے لہذا مرتد کا حصہ خود اسی کو ملے گا اور اگر وہ مر جائے یا وہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو اس کا حصہ اس کے ورثا کے لئے ہوگا۔

اور اگر مزید نے صرف زمین دی تھی بیچ نہیں دیا تھا تو پیداوار عامل کی ہوگی کیونکہ جب ظاہر ہو گیا کہ مزارعت صحیح نہیں ہوئی تو یہ ایسے ہوا گویا کہ عامل نے زمین غصب کی اور اس میں اپنا بیج بویا اور زمین سے پیداوار ہوئی۔ اور جب یہ صورت ہو تو پیداوار عامل کی ہوتی ہے ایسے ہی یہ معاملہ ہے البتہ عامل اس میں سے اپنے بیج اور خرچے اور زمین میں نقصان کے بقدر نکال لے گا اور باقی کو بوجہ مذکورہ صدقہ کر دینا اور اگر زمین میں کچھ نقصان نہ آیا ہو تو مجتہدین مزارعت اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے قیاس پر پیداوار پوری کی پوری عامل کی ہوگی۔ اور اس پر زمین کا نقصان (یعنی اس کا نقصان) دفعہ کچھ لازم نہیں آئے گا۔ اذروئے استحسان پیداوار عامل اور مزید کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی۔

وجہ قیاس وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ مسائل بمثلہ غاصب کے بنتا ہے۔ اور جو کوئی دوسرے کی زمین غصب کر لے اور اس میں اپنا بیج بودے اور زراعت سے زمین کو کچھ نقصان نہ پہنچا ہو تو پیداوار کل کی کل عامل کی ہوتی ہے اور اس کو کچھ لازم نہیں ہوتا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ موت الحاق کے بعد مزید کے تصرف کی صحت کا انعدام اس کی اہلیت کے انعدام کی وجہ سے نہیں ہوتا کیونکہ ازداد اہلیت کے منافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے مال کے ساتھ ورثہ کے حق کے متعلق ہونے کی بنا پر ہوتا ہے کیونکہ ازداد کی وجہ سے استغناء کی علامت پائی جاتی ہے اس وجہ سے ظاہر یہ ہے کہ وہ مسلمان نہیں ہوگا بلکہ یا تو قتل کر دیا جائے گا یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے گا لہذا اپنے مال سے مستثنیٰ ہوا اور اس کے مال کے ساتھ ورثہ کا تعلق ان پر شفقت کے طور پر ثابت ہوگا اور ان پر شفقت یہاں تصحیح تصرف میں ہے نہ کہ ابطال تصرف میں ہے تاکہ ان کو کچھ مل جائے۔ پس یہ مجبوراً پابند غلام کی مثل ہوا کہ جب وہ اپنے آپ کو اجرت پر لگا دے اور عمل میں سالم رہے تو اس کے تصرف کو باطل نہیں کیا جائے گا بلکہ تصحیح کی جائے گی تاکہ اجرت واجب ہو کیونکہ اس کے تصرف کے بطلان کا حکم مالک پر شفقت کی بنا پر تھا اور یہاں اس پر شفقت تصحیح تصرف میں ہے نہ کہ ابطال میں۔ ایسے ہی یہاں ہے۔

اور مزید جب مسلمان ہو جائے تو پیداوار شرط کے مطابق ہوگی خواہ وہ مزارعت کے پورا ہونے سے پیشتر مسلمان ہوا یا اس کے بعد ہوا اور خواہ وہ مزارعت کی وجہ سے زمین کو کچھ نقصان ہوا یا نہیں ہوا جیسا کہ ہم نے پہلی صورت میں ذکر کیا۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق پیداوار کے مطابق ہوگی جیسے بھی ہو خواہ وہ مسلمان ہو جائے یا قتل کیا جائے یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے کیونکہ اس کے تصرف کا مثل مسلم کے تصرفات کے نافذ ہوتے ہیں۔

مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جب مزید نے اپنی زمین مزارعت پر کسی مسلمان کو دی ہو۔

اور جب کسی مسلمان نے اپنی زمین مزارعت پر کسی مزید کو دی تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں۔

(۱)۔ یا تو زمین اور بیج دونوں دے۔

(۲)۔ یا صرف زمین دی بیج نہیں دیا۔

۱۔ اگر زمین اور بیج دونوں مزارعت پر دیئے اور مزید نے عمل کیا اور زمین سے کثیر پیداوار ہوئی



پھر مرتد قتل کر دیا گیا یا دارالغرب کے ساتھ لاقی ہو گیا تو کل پیداوار بلا اختلاف مسلمان اور مرتد کے ورثہ کے درمیان شرط کے مطابق ہوگی کیونکہ مرتد کے تصرف کی صحت کا انقضاء اس کے عین ارتداد کی بنا پر نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یہ ورثہ کے حق کے ابطال کو متضمن ہے اور وہ اس وجہ سے کہ ورثہ کا حق جیسا کہ گزرا اس کے مال کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔ اور یہاں مرتد کا عمل اپنے حال میں تصرف نہیں ہے بلکہ اپنے نفس پر ہے اور اس کے نفس میں اس کے ورثہ کا حق نہیں ہوتا لہذا۔ مزارعت صحیح ہوئی اور پیداوار شرط مذکور کے مطابق ہوگی۔

۲۔ اور اگر صرف زمین دی بیج نہیں دیا اور مرتد نے اپنے بیج سے عمل کیا اور زمین سے پیداوار ہوئی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور مجتہدین مزارعت کے قول کے قیاس پر کل کی کل پیداوار مرتد کے ورثہ کی ہوگی اور زمین کا نقصان (یعنی اس کا ضیاع) واجب نہیں ہوگا کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات فی الحال موقوف اور غیر نافذ ہوتے ہیں لہذا اس کی مزارعت نافذ نہیں ہوتی پس پیداوار اس کی اپنی ملکیت پر پیدا ہوئی ہے کیونکہ وہ اس کی اپنی ملکیت (یعنی بیج) کا مال ہے لہذا اس کے ورثہ کی ہوگی۔

یہاں ایک اشکال ہے اور وہ یہ ہے پیداوار اس کے ارتداد کی کسباب (کامیوں) میں سے ہے اور ارتداد کی کما فی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فی ہوتی ہے پس اس کے ورثہ کے لیے کیے ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب اس نے بیج ڈالا تو جیسا کہ پہلے گزرا اور کا حق اس بیج کے ساتھ متعلق تھا لہذا حاصل ہونے والی پیداوار ان کی ملکیت پر پیدا ہوئی پس وہ ارتداد کی کما فی نہ ہوئی۔

اور زمین کا نقصان واجب نہیں ہوگا کیونکہ نقصان مبنی ہوتا ہے دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر تلف کرنے پر اور یہ بات پائی نہیں گئی کیونکہ مزارعت مالک کی اجازت سے ہوئی۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک پیداوار شرط کے مطابق ہوگی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ مال مسلمان ہو اور نہ مذکورہ۔

اور اگر مرتد مسلمان ہو جائے تو بلا اختلاف پیداوار شرط کے مطابق ہوگی خواہ کبھی کبھار سے پیشتر مسلمان ہوا ہو یا بعد میں ہوا ہو اور نہ مذکورہ۔

مذکورہ صورت اس صورت میں ہے جب مزارعت مرتد اور مسلمان کے درمیان ہو۔

اور جب مزارعت دو مسلمانوں کے درمیان ہو پھر وہ نون مرتد ہو جائیں یا ان میں سے ایک مرتد ہو جائے تو پیداوار بلا اختلاف شرط کے مطابق ہوگی کیونکہ جب وہ عقد کے وقت مسلمان تھا تو اس کا تصرف صحیح ہوا۔ پھر اس کے بعد ارتداد کا پیش آنا اس کو باطل نہیں کرے گا۔

دوسری مرتبہ تو اس کی یکبارگی مزارعت بلا اتفاق صحیح ہے کیونکہ اس کے تصرفات مثل مسلمان محرت کے تصرف سے نافذ ہوتے ہیں لہذا اس کی یکبارگی مزارعت صحیح ہوگی مثل مسلمان محرت کی مزارعت کے۔

## فصل

## زروع سے متعلق شرط

یہ ایک ہے اور وہ یہ کاشت معلوم ہو یا یہ طور کر بیان کیا جائے کر کیا کاشت کی جائے گی۔ کیونکہ کاشت کے اختلاف کی وجہ سے مزروع میں کمی بیشی کا اختلاف ہوتا ہے پس بعض کاشت اس میں نقصان کا باعث ہوتی ہے اور نقصان کبھی کم ہوتا ہے اور کبھی زیادہ ہوتا ہے لہذا یہ ان ضروری ہے تاکہ نقصان و ضرر کا لزوم رب الارض کے التزام کی طرف منسوب ہو الا یہ کہ رب الارض نے مزارع کو کہا ہو تو جو چاہے کاشت کر تو مزارع کو اختیار ہوگا کہ جو چاہے کاشت کرے کیونکہ رب الارض نے جب مزارع کی طرف امر و معاملہ کی تفویض کی تو وہ ضرر پر راضی ہو گیا البتہ مزارع شجر کاری نہیں کر سکے گا کیونکہ عقد کے تحت کھیتی داخل ہے شجر کاری نہیں۔

## فصل

## مزروع سے متعلق شرط

وہ یہ ہے کہ مزروع عمل زراعت کے قابل ہو یعنی یہ کر عمل کی وجہ سے عادت کے مطابق زیادہ ہونے کا اثر ہوتا ہو کیونکہ جس میں عادتاً عمل کا اثر زائد ہونے کی صورت میں نہیں ہوتا اس میں عمل زراعت نہیں پایا جاتا حتیٰ کہ اگر کسی کو مزارعت پر زمین دی کہ جس میں کھیتی کٹنے کے قابل ہو تو مزارع نہیں فقہاء نے ایسے ہی کہا ہے کیونکہ کھیتی جب کٹنے کے قابل ہو تو عمل زراعت کا اثر اس میں زائد ہونے کی صورت میں نہیں ہوتا لہذا عمل زراعت کے قابل نہیں۔

## فصل

## پیداوار سے متعلق شرط

یہ چند ہیں۔

- ۱- پیداوار کا عقد میں مذکور ہونا یہاں تک کہ اگر اس کا ذکر نہیں ہوا تو عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ مزارعت استیجار (اجارہ پر لینا، سہ اور اجرت کو ذکر کرنا اجارہ کو فاسد کرتا ہے۔
- ۲- پیداوار کا دونوں کے لیے ہونا۔ حتیٰ کہ اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ پیداوار ان میں سے ایک

کی ہوگی تو عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ اس عقد کو شرکت کا معنی لازم ہے اور ہر وہ شرط جو شرکت کو قطع کرنے والی ہو عقد کے لیے مفسد ہوگی۔

۳۔ دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ پیداوار ہی میں سے ہونا۔ حتیٰ کہ اگر دونوں نے شرط کی کہ حصہ غیر پیداوار میں سے ہو تو عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ مزارعت بعض پیداوار کے عوض میں استیجار ہے جس سے یہ اجارہ مطلق سے ممتاز ہوتی ہے۔

۴۔ ایک کے لیے پیداوار میں حصہ، کل کا جزو شائع ہو۔ اس لیے اگر ایک کے لیے معین فیض طے کیے تو عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ مزارعت میں اجارہ اور شرکت دونوں کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اس کا انحصار اجارہ کے طور پر ہوتا ہے اور اس کا اتمام شرکت کے طور پر۔ اجارہ کا معنی تو اس وجہ سے کہ اجارہ نام ہے عوض کے مقابلے میں منفعت کی۔ ملک کا جب کہ مزارعت میں بھی ایسے ہی ہے کہ کیونکہ بیج اگر رب المال کی جانب سے ہو تو عامل اپنے نفس کی منفعت کا رب الارض کو مالک بنا تا ہے عوض کے مقابلے میں جو کہ رب المال کے بیج کا نام ہے۔ اور اگر بیج عامل کی جانب سے ہو تو رب الارض اپنی زمین کی منفعت کا مالک عامل کو بنا تا ہے عوض کے مقابلے میں جو کہ عامل کے بیج کا نام ہے لہذا مزارعت اجارہ پر لینا ہو یا تو عامل کو یا زمین کو لیکن بعض پیداوار کے مقابلے میں اور شرکت کا معنی اس نام پر ہے کہ پیداوار دونوں کے مابین شرط مذکور کے مطابق مشترک ہوتی ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ اجارہ اور شرکت کا معنی اس عقد کو لازم ہے تو پیداوار میں سے متعین مقدار کی شرط کرنا شرکت کے معنی کے لازم ہونے کے منافی ہے کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ زمین سے اس متعین مقدار سے زیادہ پیداوار نہ ہو۔ اسی لیے مضاربین میں جب نفع میں سے ایک متعین حصہ مقرر کیا جائے تو صحیح نہیں ہوتا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اسی طرح اگر جزو شائع کو ذکر کیا لیکن اس کے ساتھ چند متعین فیض کی بھی شرط کی تو جو مذکورہ مزارعت صحیح نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر جزو شائع کو ذکر کیا جب ایک نے اپنے لیے (پیداوار میں سے) بیج (کی مقدار) کی شرط کی اور طے پایا کہ بقیہ پیداوار دونوں کے درمیان ہوگی تو مزارعت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کل پیداوار بیج کی مقدار کے برابر ہو لہذا کل پیداوار اس ایک کی ہو جائے گی جس سے شرکت کا معنی مفقود ہو جاتا ہے۔ نیز اس نے درحقیقت بیج کے بقدر کی اپنے لیے شرط کی ہے نہ کہ بعینہ بیج کی کیونکہ اس کا بیج تو مٹی میں ختم ہو چکا اور یہ شرط صحیح نہیں بوجہ مذکورہ۔ اس بارے میں مضاربین کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اگر اس میں مال کے بقدر طبعہ لیا جاتا ہے اور باقی کو شرط کے مطابق تقسیم کیا جاتا ہے کیونکہ مضارب نفع میں شرکت کی مقتضی ہے غیر نفع میں نہیں۔ اور اس مال کو اس لیے طبعہ کیا جاتا ہے کہ اس میں شرط کا معنی منہدم ہے۔ رہی مزارعت تو وہ کل پیداوار میں شرکت کی منتفی ہے اور پیداوار میں سے ایک متعین مقدار کی شرط کرنا کل پیداوار میں شرکت کے تحقق کے مانع ہے۔ پس دونوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

اسی طرح اگر دونوں نے اس پیداوار کی شرط کی جو چٹی یا چھوٹی نہروں — کے کناروں پر ہو تو عقد جمع نہ ہوگا کیونکہ جو پیداوار چھوٹی اور بڑی نہروں کے کناروں پر ہو وہ متعین ہے لہذا اس کی شرط کرنا عقد میں شرکت کے لازم ہونے کے مانع ہے۔ یہ بات مروی ہے کہ پہلے لوگ عقد مزارعت میں ایک کے لیے اس پیداوار کی شرط کر لیتے تھے جو بڑی اور چھوٹی نہروں — کے کناروں پر ہو جب نئی کلم علیہ افضل الخیرۃ مبدوث ہوئے تو آپ نے اس کو ختم کیا۔

## فصل

### مزرع فیہ یعنی زمین سے متعلق شرائط

- ۱۔ یہ چند ہیں۔  
 ۱۔ زراعت کے قابل ہو حتیٰ کہ اگر زمین میں سیم اور شور ہو تو عقد جائز نہ ہوگا کیونکہ مزارعت اجارہ پر لینے کا عقد ہے لیکن بعض پیداوار کے مقابلے میں اور سیم و شور والی زمین کا اجارہ صحیح نہیں ہوتا تو اس پر مزارعت بھی صحیح نہیں۔  
 رہی وہ صورت کہ مدت مزارعت میں وہ زراعت کے قابل ہو لیکن مدت مزارعت میں ہی قابل زوال عارض مثلاً پانی کا انتطاع یا سردی کا زمانہ وغیرہ کی بنا پر عقد کے وقت زراعت ممکن نہ ہو تو اس کی مزارعت جائز ہوگی جیسا کہ اس کا اجارہ صحیح ہوتا ہے۔
- ۲۔ زمین معلوم ہو پس اگر محمول وغیرہ معلوم ہو تو مزارعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ جالت و لاعلمی مانگتے ہے کا باعث بنتی ہے۔ اگر مزارعت پر زمین دی اس شرط کے ساتھ کہ اس میں سے جتنی میں گندم کا کرے گا وہ اتنی اور اس میں سے جتنی میں جو کاشت کرے گا وہ اتنی ان مایزرع منہا لمنطہ فکذا او مایزرع منہا شعیرا فکذا، تو عقد فاسد ہوگا کیونکہ مزرع فیہ محمول ہے اس لیے کلمہ من تنجیض کے لیے ہوتا ہے لہذا اس سے مراد بعض زمین ہوگی جو کہ غیر معلوم (یعنی محمول) ہے۔ اسی طرح اگر کہا کہ اس کے بعض حصے پر گندم اگائے اور بعض پر جو تو وہ ہی حکم ہے کیونکہ تبیین پر تصریح تجلیل پر تصریح ہے۔ اور اگر یوں کہا: ان مازرعت فیہا لمنطہ فکذا او مازرعت فیہا شعیرا فکذا جس میں تو گندم بوئے وہ اتنی زمین اور جس میں جو بوئے وہ اتنی، تو جائز ہوگا کیونکہ اس نے کل زمین کو گندم کی کاشت یا جو کی کاشت کے لیے ظرف بنایا ہے لہذا تجلیل ختم ہوئی۔
- اور اگر کہا کہ علی ان یزرع فیہا بنیو کو اب اس شرط پر کہ زمین جو ہے بغیر کاشت کرے گا، تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ جائز ہے لیکن اس میں اشکال ہے اور یہ کہ زمین میں سے مزرع فیہ (یعنی زیر کاشت حصہ) محمول ہے

لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہوئی کہ جب کہا: ہا ذرع فیہا  
حنطۃ فکذا اذما ذرع فیہا شعیرا فکذا۔ بعض لوگوں نے کتاب الاصل میں مذکور مسئلے کی  
صحیح گردش کی لیکن دونوں صورتوں (یعنی کتاب الاصل میں مذکورہ صورت اور دوسری اس کے  
مشابہ صورت) کے درمیان فرق کسی طور پر واضح نہیں ہوا۔

اور اگر یوں کہا: فکذا اذان ذرع شعیرا فکذا اذان ذرع سمسم فکذا اگر گندم کاشت  
کی تو اتنی اور اگر جو کاشت کی تو اتنی اور اگر تلون کی کاشت کی تو اتنی اور منہا کے لفظ کو ذکر نہیں کیا  
تو یہ جائز ہے مزارع فیہ کی جہالت کے منہم ہونے کی بنا پر۔ اور فی الحال جہالت ذرع مضر نہیں  
ہے کیونکہ اس نے اختیار عامل کو تفویض کیا ہے پس جس کو بھی وہ اختیار کرے گا۔ اس کے عملا  
اختیار کرنے سے وہ عقد متعین ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے کفارات ثلاثہ کے بیان میں ذکر کیا ہے۔  
اور اگر اس نے بعض زمین میں گندم اور بعض میں جو کاشت کی تو جائز ہے کیونکہ اگر وہ کل زمین پر گندم  
یا کل میں جو کاشت کی تو جائز ہے کیونکہ اگر وہ کل زمین پر گندم یا کل میں جو کاشت کرنا تو جائز ہوتا تو ایسے ہی  
حب بعض پر گندم اور بعض پر جو کاشت کی تو بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

۲۔ زمین عامل کو سونپی ہوئی ہو اور خالی کر دی گئی ہو یعنی رب الارض کی جانب سے زمین اور عامل کے  
درمیان تخلیہ کر دیا گیا ہو۔ اس لیے اگر رب الارض پر عمل کرنے کی شرط لگنی ہو تو مزارعت صحیح نہ  
ہوگی۔ کیونکہ تخلیہ نہیں پایا گیا۔ یہی صورت اس وقت ہے جب عقد میں دونوں کے عمل کی شرط  
کی گئی ہو پس یہ شرط تخلیہ سے مانع ہوگی۔ اسی لئے اگر عقد مضاربت میں رب المال نے مضارب کے ساتھ اپنے عمل کی شرط رکھی  
تو مضاربت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کی صحت کیلئے شرط یعنی تخلیہ کے وجود سے مانع ہے۔ ایسے ہی یہاں ہے۔  
اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ زمین بیچ اور مل دینے اس شرط کے ساتھ کہ عامل اور رب الارض نے عامل کو بعض پیداوار جو کہ  
اس کی مالک کی غائبہ کے عوض میں اجرت پر رکھا ہے لہذا عقد صحیح ہوگا۔ اور اپنے غلام پر عمل کی شرط اپنے اوپر شرط  
نہیں ہے کیونکہ اجازت یافتہ (مالون) غلام کا اپنی کمائی پر خود اپنا قبضہ ہوتا ہے اپنے مالک کی جانب سے قبضہ  
نیابت نہیں ہوتا لہذا یہ غلام بمنزلہ اجنبی کے ہوگا پس تخلیہ کے پاسے ہمارے سے مانع نہیں ہوگا اور قبضہ میں صحت عقد  
سے مانع نہ ہوگا۔ اور نہ غلام کا عقد اس کے مالک کے لئے ہوگا۔

اور اگر بیع عامل کی جانب سے ہو تو مزارعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ وہ بعض پیداوار جو کہ اس کی  
ملک کی غائبہ کے عوض میں زمین بیل اور غلام کو اجرت پر لیتا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں  
سے۔ اور پیداوار عامل کی ہوگی اور اس کے ذمے زمین بیل اور غلام کی اجرت مثلی آئے گی کیونکہ جیسا  
کہ اس کے مقام پر ذکر کیا جائے گا یہ مزارعت فاسدہ کا حکم ہے۔  
اسی طرح اگر رب المال کے عمل کی شرط رکھی گئی تو اس کے لیے بھی اس کے عمل کی اجرت مثلی

ہوگی۔ کیونکہ عقد کو فاسد کرنے والی شرط ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

### مقنود علیہ (یعنی جس پر عقد ہوا ہے) سے متعلق شرائط

باب مزارعت میں مقنود علیہ کا مقصود ہونا اس حیثیت سے کہ یہ دو میں سے ایک امر کا اجارہ ہے یا تو عامل کی منفعت کا جب کہ بیج رب الارض کی جانب سے ہو کیونکہ بیج جب رب الارض کی جانب سے ہو تو رب الارض عامل کو اجرت پر رکھنے والا بنتا ہے اور جب بیج عامل کی جانب سے ہو تو عامل زمین کو اجرت پر لینے والا بنتا ہے۔ اور جب استیجار میں یہ دونوں جمع ہو جائیں تو مزارعت فاسد ہو جاتی ہے۔ رہی سیل کی منفعت تو اگر وہ تابع ہو کر حاصل ہوئی ہو تو مزارعت صحیح ہوتی ہے اور اگر اس کو مقنود بنایا جائے تو فاسد ہوتی ہے۔

اس کی وضاحت مزارعت کی ازل کے بیان میں ہوگی پس ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ مزارعت کی چند قسمیں ہیں۔

۱۔ زمین بیج اور سیل اور آکوت ایک جانب سے ہوں اور عمل دوسری جانب سے۔ یہ جائز ہے کیونکہ یہ رب الارض کے صرف عامل کو اجرت پر رکھنے کی صورت بنتی ہے کسی اور شے کو نہیں۔ تاکہ عامل رب الارض کے لیے اس کی زمین میں بعض پیداوار جو کہ اس کی ملک یعنی بیج کی نمائندہ ہے کہ عوض میں عمل کرے۔

۲۔ زمین ایک جانب سے ہو اور باقی اشیاء دوسری جانب سے ہو۔ یہ صورت بھی جائز ہے کیونکہ اس میں عامل صرف زمین کو اجرت پر لینے والا بنتا ہے کچھ اور نہیں اس پیداوار کے بعض حصے کے عوض میں جو کہ اس کی ملک یعنی بیج کی نمائندہ ہے۔

۳۔ زمین و بیج ایک جانب سے ہو اور سیل آکر عمل دوسری جانب سے ہو۔ یہ صورت بھی جائز ہے کیونکہ یہ صرف عامل کو مقصوداً اجرت پر رکھنا ہے کسی اور شے کو نہیں۔ سیل تو وہ مقصوداً اجرت پر نہیں لیا گیا اور نہ ہی اس کے مقابلے میں کچھ اجرت ہوتی ہے بلکہ یہ مقنود علیہ کے تابع ہیں ہے اور مقنود علیہ عامل کی منفعت کیونکہ سیل عمل کا آدھ ہے لہذا اس کے مقابلے میں کچھ اجرت نہیں ہوگی۔ جیسے کہ کوئی شخص کسی درزی کو اجرت پر رکھے اور وہ درزی خود اپنی سوئی سے سے تو جائز ہوتا ہے اور اس سوئی کے مقابلے میں اجرت کا کچھ حصہ نہیں ہوتا۔ نیز جب یہ مقنود علیہ کے تابع ہے تو یہ مثل عمل کی صفت کے ہوگی اور عقد عمل جید (عمدہ) پر ہوگا لیکن اوصاف کے لیے عوض میں سے کچھ حصہ نہیں ہوتا پس ممکن ہے کہ مزارعت کا انتقاد مجاہد کے کی صورت میں ہو پھر۔۔۔ منفعت ارض اور منفعت عامل کے درمیان شریعت کے طور پر وہ مکمل ہو۔

۲۔ زمین و بیل ایک جانب سے ہوں اور بیج و عمل دوسری جانب سے ظاہر روایت کے مطابق یہ صورت جائز نہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جائز ہے۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمین و بیج ایک جانب سے ہوں تو مزارعت جائز ہوتی ہے اور بیل کی منفعت کو عامل کی منفعت کے تابع کر دیا جائے ایسے ہی جب زمین و بیل ایک جانب ہوں تو یہ بھی جائز ہونا ضروری ہے اور بیل کی منفعت کو زمین کی منفعت کے تابع کر دیا جائے گا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے یہاں عامل متنازع رہتا ہے زمین و بیل کا اس حال میں کہ یہ دونوں مقصود ہیں بعض پیداوار کے عوض میں کیونکہ یہاں تبعیت کا معنی ثابت کرنا ممکن نہیں ہے جس منفعت کے اختلاف کو جو بیل کے خلاف اس اختلاف کی وجہ سے کر بیل کی منفعت زمین کی منفعت کی جنس میں سے نہیں ہے پس بیل کی منفعت خود مستقل باقی رہے۔ لہذا یہ بعض پیداوار کے عوض بیل کا اصلی و مقصودی استیجار ہوا جو دونوں سے جائز نہیں۔

۱۔ ایک وہ کہ جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مزارعت کا انعقاد اجارہ کی شکل میں اور انعام شرکت کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور بیل کی منفعت اور زمین کی منفعت کے درمیان شرکت کا انعقاد مقصود نہیں برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں منفعت ارض اور منفعت عامل کے درمیان شرکت کا انعقاد مقصود ہے۔

ب۔ جواز مزارعت نص سے ثابت ہوا ہے قیاس کے مخالف کیونکہ اجرت معدوم ہے اور اجرت اپنے منعدم ہونے کی صورت میں مجہول ہوتی ہے۔ لہذا مزارعت کا جواز مقتصر رہے گا اس صورت پر کہ جس میں نص وارد ہوئی ہے۔ اور وہ اس صورت میں ہے جب کہ اگر تابع ہو پس جب اس کو مقصودی بنایا جائے، تو اس کو قیاس کی طرف لوٹایا جائے گا۔

۵۔ بیج اور بیل ایک جانب سے ہوں زمین و عمل دوسری جانب سے ہو۔ یہ صورت جائز نہیں ہے کیونکہ بیج والا زمین و عامل دونوں کو بعض پیداوار کے عوض اجرت پر لیتا ہے۔ حالانکہ دونوں کا جمع ہونا صحت مزارعت کے مانع ہے۔

۶۔ بیج ایک جانب سے ہو اور باقی اشیاء دوسری جانب سے۔ یہ بھی بوجہ مذکورہ جائز نہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے ان دونوں صورتوں میں بھی جواز کی روایت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے چونکہ ہر ایک کا تنہا استیجار جائز ہے لہذا ان کے استیجار بھی جائز ہو گا اس کا جواب وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قیاس کے مخالف اس کا جواز صرف انفرادی صورت میں ثابت ہے لہذا احالات اجتماع اصل قیاس پر باقی رہے گی

ان دونوں صورتوں میں بالاتفاق جواز کا طریقہ یہ ہے کہ بیج والا زمین مزارعت پر لے لے پھرنے والے سے عاریتاً اپنے لیے کام کرنے کو کہے اور پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی

۷۔ جماعت شریک ہو۔ ایک کی جانب سے زمین دوسرے کی جانب سے بیل تیسرے کی جانب سے بیج اور چوتھے کی جانب سے عمل ہو۔ یہ بھی جائز نہیں ہے بوجہ مذکورہ اور خاص اسی

صورت کے بارے میں فساد کی حدیث وارد ہوتی ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چار آدمیوں نے اس صورت میں اشتراک کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مزارعت کو باطل کر دیا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے جو مروی ہے اس پر قیاس کے مطابق یہ صورت جائز ہوگی۔

۸۔ عقد مزارعت میں شرط رکھی کہ گھیر بیج ایک کی جانب سے ہوگا اور کچھ دوسرے کی جانب سے۔ یہ صورت جائز نہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو اپنے بیج کی مقدار میں اجرت پر رکھتا ہے۔ لہذا زمین و عمل کے استیجار کا ایک جانب اجتماع ہو جاتا ہے جو کہ مزارعت کے لیے مفید ہے۔

۹۔ زمین ایک جانب سے ہوا اور بیج دوسری جانب سے۔ رب الارض نے بیج دہل والے کی اپنی زمین دی اس شرط پر کہ وہ اپنے بیج دہل کے ساتھ اس دوسرے شخص کے ساتھ مل کر اس کی زمین میں کاشت کرے اور پیداوار کا تہائی رب الارض کے لیے اور بیج دہل کے لیے اس کا دو تہائی اور اس کا ایک تہائی دوسرے عامل کے لیے۔ یہ عقد رب الارض اور عامل اول کے حق میں صحیح ہے البتہ عامل ثانی کے حق میں فاسد ہے پس تہائی پیداوار رب الارض کے لیے اور دو تہائی عامل اول کے لیے ہوگی اور عامل ثانی کے لیے اس کے عمل کی اجرت ملنی ہوگی۔ مناسب تو یہ ہے کہ یہ مزارعت ہر ایک کے حق میں فاسد ہو کیونکہ بیج والا جو کہ عامل اول ہے اس نے زمین و عامل کے استیجار کو اکٹھا کیا ہے جب کہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ ان دونوں کو جمع کرنا عقد کو فاسد کرنا ہے اس لیے کہ شریعت میں مزارعت کے بارے میں بس طرح وارد ہوا ہے یہ اس کے خلاف ہے لیکن اس کے باوجود رب الارض اور عامل اول کے حق میں مزارعت کی صحت کا حکم لگایا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ رب الارض اور عامل اول کے درمیان جو عقد ہوا ہے وہ صرف استیجار ارض کا ہوا ہے اور وہ صحیح ہے۔ اور دو عاملوں کے درمیان ارض و عامل کو کرانے پر لینے کا وقوع ہوا ہے جو کہ صحیح نہیں۔ اور یہ بات ممکن ہے کہ ایک ہی عقد کی دو چیزیں ہوں بہت صحت اور بہت فساد خصوصاً دو شخصوں کے حق میں پس ایک کے حق میں صحیح ہوگا۔ اور دوسرے کے حق میں فاسد ہوگا۔

اور اگر اسی مسئلہ میں بیج زمین والے کی جانب سے ہو تو سب کے حق میں مزارعت صحیح ہوگی اور پیداوار ان کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ اس صورت میں رب الارض کو دو وزن عاملوں کو اجرت پر رکھنے والا سمجھا جائے گا۔ اور دو عاملوں کے استیجار کو اکٹھا کرنے سے صحت عقد پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تو جب عقد صحیح ہوا تو پیداوار شرط کے مطابق تقسیم ہوگی



## فصل

## آلہ مزارعت سے متعلق شرائط

وہ یہ ہے کہ عقد میں مل تابع ہو پس اگر اس کو عقد میں مقصود ہی بنایا تو مزارعت فاسد ہوگی۔ اس کا بیان پہلی فصل میں کفایت کے ساتھ ہو چکا ہے۔

## فصل

## مدت مزارعت سے متعلق شرط

وہ یہ ہے کہ مدت معلوم ہو لہذا مدت کے بیان کے بغیر مزارعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ بعض پیداوار کے عوض استلزام ہے اور مدت کے مجہول ہوتے ہوئے اجارہ صحیح نہیں ہوتا۔ یہی معاملہ (یعنی مساقات) میں قیاس ہے کہ وہ بغیر بیان مدت کے صحیح نہ ہو کیونکہ وہ بعض پیداوار کے عوض عامل کا استلزام ہے لہذا مثل مزارعت کے اجارہ ہوگا لیکن از روئے استحسان مساقات ریان مدت کے بغیر جائز ہے کیونکہ مدت کے بیان کے بغیر لوگوں کا اس میں تعامل پایا جاتا ہے۔ اور مساقات کا وقوع پہلے سال پیدا ہونے والے پھل کے پہلے جزو پر ہوگا اس لیے کہ معاملہ (مساقات) کی ابتداء کا وقت معلوم ہوتا ہے۔

رہی مزارعت کی ابتداء کا وقت تو وہ متفاوت ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر ایسی جگہ میں عقد ہو جہاں تفاوت نہ ہوتا ہو تو بیان مدت کے بغیر بھی جائز ہوگا اور یہ پہلی کیفیت پر ہوگی جو کہ پیدا ہو۔ محمد بن مسلم رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کہ ہمارے دیار میں بیان مدت شرط نہیں ہے جیسا کہ معاملہ (مساقات) میں نہیں ہوتی۔

## فصل

## وہ شرائط جو مزارعت کو فاسد کرنے والی ہیں

- ۱۔ ان کی چند انواع ہیں جن میں سے بعض کا بیان شرائط صحیح میں ہو چکا ہے۔
- ۲۔ پیداوار کا کسی ایک کیلئے شرط ہونا۔ اس میں فساد کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط شرکت کو ختم کرتی ہے جو کہ اس عقد کے مفاد میں سے ہے۔
- ۳۔ ربا الارض پر عمل کی شرط کیونکہ اس میں تسلیم ہے جو کہ حلال سے ناجائز ہے۔

۳۔ رب الارض پر میل کی شرط کیونکہ اس میں میل کی منفعت کو مقصوداً معقود علیہ بنانا ہے جس کا مزارعت میں جواز نہیں ہے۔

۴۔ ایک جانب سے زمین و عمل کی شرط کیونکہ شریعت میں صورت کو خلاف قیاس لائی ہے یہ شرط اس کے مخالف جیسا کہ پہلی فصلوں میں گزر چکا ہے۔

۵۔ تقسیم کے بعد مزارع پر ہوجھا اٹھانے اور حفاظت کرنے کی شرط مضمر ہے کیونکہ یہ مزارعت کے کام میں سے نہیں ہے۔

۶۔ کھیتی کاٹنے اور کھلیان کی طرف لے جانے اور گھاسنے اور بھوسا علیحدہ کرنے کی شرط کرنا منسہ ہے کیونکہ کاشت اس کی محتاج نہیں ہے اس لیے کہ ان امور کا کھیتی کی صلاح سے تعلق نہیں ہے قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ عمل جس کی کھیتی اپنے پکنے اور سوکھنے سے پیشتر محتاج ہوتی ہے ان امور میں سے کریم کا تعلق کھیتی کی اصلاح سے ہے جیسے پانی دینا حفاظت کرنا گھاس وغیرہ مطلب برٹیاں اکٹڑنا نہیں کھودنا۔ بند درست کرنا وغیرہ تو یہ مزارع کے ذمہ ہوتا ہے کیونکہ کاشت میں ہر مقصود ہوتا ہے یعنی نادرہ عادتاً اس کے بغیر حاصل نہیں ہوتا لہذا یہ معقود علیہ کے توابع میں سے اور عمل مزارعت میں سے ہوگا اور مزارع کے ذمے ہوگا۔ اور ہر وہ عمل جو کھیتی کے پکنے اور سوکھنے کے بعد دائوں کی تقسیم سے پیشتر ہوتا ہے کہ جس کی ضرورت دانے حاصل کرنے اور ان کو صاف کرنے کے لیے ہوتی ہے تو یہ دونوں کے درمیان پیداوار کی شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ یہ مزارعت کے عمل میں شامل نہیں ہے۔ اسی لیے فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی کو زمین مزارعت پر دی اور اس میں کھیتی کٹنے کے قابل ہو تو جائز نہیں کیونکہ مزارعت کے عمل کا وقت ختم ہو چکا ہے اس لیے کہ کھیتی کے پکنے کے بعد اس میں عمل کا فائدہ نہیں ہوتا۔ اور ہر وہ عمل جو تقسیم کے بعد ہو مثلاً گھرنک دانے اٹھا کر لے جانا وغیرہ جس کی ضرورت تقسیم شدہ دائوں کی حفاظت کرنے کے لیے ہے تو اس عمل کی ذمہ داری دونوں میں سے ہر ایک کی اپنے حصے میں ہے کیونکہ وہ اس کی اپنی ملکیت کی مشقت ہے لہذا اسی کے ذمے ہوگی کسی دوسرے کے نہیں۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کاٹنے اور کھلیان کی طرف لے جانے اور بھوسا علیحدہ کرنے کی مزارع پر شرط کو لوگوں کے تعامل کی بنا پر جائز قرار دیا۔ اور ماوراء النہر کے ہمارے بعض مشائخ کا بھی اس پر فتویٰ ہے اور مشائخ خراسان میں سے نصیر بن یحییٰ اور محمد بن مسلمہ رحمہما اللہ کا یہ مختار قول ہے۔

معاہدہ مساقات کے باب میں پھل جتنا بلا اختلاف حامل کے ذمے نہیں ہے۔ بظاہر روایت کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اس وجہ سے کہ اس میں تعامل نہیں۔

اگر کھیتی کچی فروخت کی اور دونوں (یعنی رب الارض اور مزارع) کا اس پر اتفاق ہو اور کھیتی کو کچا ہی اکٹڑ لیں تو اس کی مشقت اٹانے میں ہر ایک کے حصے کے بقدر اس پر ہوگی کیونکہ یہ کھیتی کاٹنے

کی شرط کے مثل ہے۔

۷۔ جس کی طرف سے بیع نہیں ہے اس کے لیے مجبور کی شرط کرنا اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ یہ تین صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو دونوں نے آپس میں مجبور کے ہونے کی شرط کی ہو یا دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا ہو یا دونوں نے ان میں سے ایک کے لیے شرط کی ہو علاوہ دوسرے کے پس اگر دونوں نے شرط کی کہ مجبور دونوں کے لیے ہوگا تو اس کے جواز میں کوئی تنگ نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کو ثابت کرنے والی ہے اس لیے کہ جیسا کہ گزر چکا ہے اس عقد کے معانی میں سے کھیتی کی پیداوار میں شرکت ہے۔ اور اگر دونوں اس سے سکوت اختیار کریں تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عقد فاسد ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد نہیں ہوگا اور مجبور بیع والے کے لیے ہوگا۔ علیٰ وی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ محمد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع والا جس چیز کا متعلق ہوتا ہے وہ اپنے بیع کی وجہ سے ہوتا ہے شرط کی وجہ سے نہیں۔ لہذا مجبور سے کے بارے میں شرط کرنا یا اس سے سکوت کرنا برابر ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں یعنی دانے اور مجبور سے ہیں سے ہر ایک عقد سے مقصود ہوتا ہے لہذا مجبور سے سکوت ایسے ہی ہوگا جیسے دانوں سے سکوت اور چونکہ وہ بالاجماع مقصد ہے لہذا ایسے ہی یہ بھی مقصد ہوگا۔ اور اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ مجبور ان میں سے ایک کے لیے ہوگا علاوہ دوسرے کے تو اگر تو انہوں نے اس کی بیع والے کے لیے شرط کی تو جائز ہے اور مجبور اس کے لیے ہوگا کیونکہ بیع والا بغیر شرط کے اس کا متعلق ہوتا ہے اس وجہ سے کہ یہ اس کی ملک کا غنا ہے پس شرط کرنے سے صرف تاکید حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر اس کے لیے شرط کی جس کا بیع نہیں ہے تو مزارعت فاسد ہو جائے گی کیونکہ بیع والے کا مجبور میں اشتقاق بیع کی وجہ سے ہوتا ہے شرط کی وجہ سے نہیں کیونکہ یہ اس کی ملک کا غنا ہے اور ایک شخص کی ملک کا غنا اسی کی ملک ہوتا ہے پس جس کی طرف سے بیع نہیں ہے اس کے لیے مجبور کی شرط کرنا ایسے ہی ہوگا جیسے اس کے لیے دانوں کی شرط کرنا اور وہ مقصد ہے لہذا یہ بھی مقصد ہوگا۔

۸۔ رب الارض کا مزارعہ یا بیعے محل کی شرط کرنا جس کا اثر اور جس کی منفعت مدت مزارعت گزرنے کے بعد باقی رہے مثلاً دیو اگر کھڑی کرنا گھاڑا لانا نہ کھودنا اور بند کو باہر صاف وغیرہ جس کی منفعت مدت مزارعت گزرنے کے بعد باقی رہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے کہ عقد میں کا تقاضا نہیں کرنا۔

۹۔ زمین ہوتا تو یہ اصل میں دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو دونوں نے عقد میں اس کی شرط کی ہو یا دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا ہو۔ پھر اگر دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا تو کیا یہ عقد مزارعت میں شامل ہوگا کہ مزارعہ اگر اس سے باز رہے تو اس پر اس کو مجبور کیا جائے یا شامل نہیں ہوگا

تو اس کا ذکر ہم مزارعت صحیحہ کے حکم کے بیان میں کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔  
 اور اگر دونوں نے اس کی عقد میں شرط کی ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کی شرط صفت  
 تکرار سے خالی ہوگی یا اس کے ساتھ مقید شرط کی ہوگی تو اگر تکرار (یعنی دومرتبہ) کی صفت سے خالی  
 شرط کی ہوگی تو بعض کا قول ہے کہ عقد فاسد ہوگا کیونکہ مدت مزارعت کے بعد اس کا اثر باقی رہتا  
 ہے۔ اکثر علماء کا قول ہے کہ عقد فاسد نہیں ہوگا اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ بغیر تکرار کے زمین کی جزائی  
 پانی دینے سے اس طرح ختم ہو جاتی ہے کہ مدت مزارعت کے بعد اس کا اثر اور اس کی منفعت باقی  
 نہیں رہتی۔ لہذا یہ شرط عقد کے لیے مفسد نہیں ہوگی۔ اور اگر تکرار کے ساتھ زمین جوتنے کی شرط کی ہوگی  
 تو مزارعت فاسد ہو جائے گی کیونکہ تکرار یا تو عبارت ہے دومرتبہ زمین جوتنے سے ایک مرتبہ کاشت  
 کے لیے اور ایک مرتبہ کھیتی کی کٹائی کے بعد تاکہ زمین کو اس کے مالک پر جوتی ہوئی حالت میں لوٹ سکے  
 اس کے شرط فاسد ہونے میں کوئی شک نہیں ہے جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ ایسے عمل کی شرط ہے  
 جو اس کے عمل میں سے نہیں ہے کیونکہ کٹائی کے بعد زمین کو جوتنا اس سال کے عمل مزارعت میں سے نہیں  
 ہے۔ اور یہ عبارت ہے مزارعت سے پیشتر دومرتبہ زمین کو جوتنے سے اور ایسا عمل ہے جس کا  
 اثر اور جس کی منفعت مدت مزارعت کے گزرنے کے بعد باقی رہتی ہے لہذا یہ شرط مفسد ہوگی حتیٰ کہ  
 اگر ایسے مقام پر جو جہاں اثر باقی نہیں رہتا تو یہ شرط مفسد نہ ہوگی۔ ہمارے بعض مشائخ کا ایسا ہی قول ہے۔  
 اور اگر زمین مزارعت پر دی اس شرط پر کہ اگر اس نے زمین جوتے بغیر کاشت کی تو مزارع کو  
 چھٹائی پیداوار ملے گی اور اگر زمین جوتنے کے بعد کی تو نہائی ملے گی اور اگر اس نے زمین جوتی اور پھر  
 دوبارہ جوتی تو اس کو نصف ملے گی تو یہ جائز ہے اس شرط پر جو انہوں نے کی۔ کتاب الاصل میں ایسے  
 ہی مذکور ہے۔ اس بارے میں جوتنے اور تکرار کی شرط میں اشکال ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ شرط مفسد ہے  
 پس مناسب ہے کہ یہ شرط مزارعت کو فاسد کر دے اور اگر وہ عمل کر لے تو اس کو اس کے عمل  
 کی اجرت مثلی ملے۔ یہی جوتنے کی شرط اور عدم شرط تو اس میں عقد شرط مذکور کے مطابق صحیح ہوتا  
 ہے کیونکہ یہ شرط مفسد نہیں ہے بعض علماء نے کتاب (الاصل) کے جواب کی تصحیح کی کوشش کی اور  
 انہوں نے اس شرط اور تکرار کی شرط کے بائیں فرق کیا جو واضح نہیں ہوا۔ پھر کتاب الاصل میں  
 تصریح کی اور کہا اگر کچھ زمین جوت کر کاشت کی اور کچھ بغیر جوتے کاشت کی اور کچھ دومرتبہ جوت کر  
 تو یہ جائز ہے اور کل زمین میں جو شرط انہوں نے کی وہی نافذ ہوگی۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور  
 ہے۔ یہ مسئلہ پہلے مسئلہ پر ملتی ہے کیونکہ جب پہلے مسئلہ کو اختیار کرنے کی صورت میں کل زمین میں  
 جوتے کی تکرار کی شرط کی جا سکتی ہے تو زمین کے بعض حصے میں یہ شرط بطریق اولیٰ صحیح ہوگی۔

## فصل

## مخوزین مزارعت کے نزدیک مزارعت

ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ مزارعت صحیحہ کے چند احکام ہیں۔

۱۔ ہر وہ عمل جو مزارعت سے ہو اور کھیتی کو اپنی اصلاح کے لیے جس کی ضرورت ہوتی ہو وہ مزارعت

کے ذمے ہو گا کیونکہ عقد اس (عمل) کو شامل ہے۔ اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ ہر وہ امر جو کھیتی پر خرچہ کے شمار میں آتا ہے مثلاً مکھڑا اور گھاس و پھوس کو اکھیڑنا وغیرہ تو یہ دونوں

کے ذمے ان کے حق کے بقدر ہو گا۔ یہی حکم کٹائی، کھلیان کی طرف انشا کر لے جانے، گاہنے اور

بھوسا علیحدہ کر لے کا ہے کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ یہ عمل مزارعت میں سے نہیں ہے کہ جس کی

بنیاد پر مزارع کے ساتھ مخصوص ہو سکے۔

۳۔ پیداوار دونوں کے درمیان شرط مذکور کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ شرط صحیح ہوئی ہے لہذا اس

کو پورا کرنا ضروری ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بنیاد پر کہ المسلمون عنہ

شتر و حلقہ (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔

۴۔ جب زمین سے کوئی پیداوار نہ ہو تو دونوں میں سے کسی کو کچھ نہیں ملے گا نہ تو عمل کی اجرت اور نہ

زمین کی اجرت۔ خواہ بیج عامل کی جانب سے ہو یا رب الارض کی جانب سے۔ اس کے برخلاف

مزارعت فاسدہ میں اجرت مثلی واجب ہوتی ہے۔ اگرچہ زمین سے کچھ پیداوار حاصل نہ ہوئی ہو

دونوں میں فرق یہ ہے کہ عقد صحیح میں واجب مقررہ حصہ ہوتا ہے جو کہ پیداوار کا کچھ حصہ ہوتا ہے

اور چونکہ پیداوار کچھ ہوئی نہیں لہذا واجب بھی کچھ نہیں ہو گا۔ جب کہ مزارعت فاسدہ میں جو

واجب ہوتی ہے وہ ذمے میں عمل کی اجرت مثلی ہوتی ہے نہ کہ پیداوار میں۔ لہذا پیداوار کا نہ ہونا

ذمے میں اجرت مثلی کے وجہ سے مانع نہیں ہے بس یہی فرق ہے۔

۵۔ یہ عقیدہ والے کے حق میں غیر لازم ہے جب کہ اس کے ساتھی کے حق میں لازم ہے حتیٰ کہ اگر

بیج والا عقد مزارعت کر لے کے بعد ارادہ بدل لے اور کہے کہ میں زمین کی کاشت نہیں چاہتا

تو اس کو اس کا اختیار ہے خواہ اس کے لیے کوئی عذر ہو یا نہ ہو۔ اور اگر اس کا ساتھی عقد کے

بعد ارادہ بدل لے تو اس کو اس کا کسی کا عذر کے بغیر اس کا اختیار نہیں ہو گا۔ عقد معاہدہ

(مسافقت) لازم ہوتا ہے اور دونوں میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ بلا عذر ارادہ بدل

لے۔ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ بیج والے کے لیے عقد پر عمل کرنا اپنی ملکیت یعنی بیج کو کاشت

کئے بغیر ممکن نہیں ہے کیونکہ بیج مٹی میں ہلاک ہو جاتا ہے لہذا اس عمل کو شروع کرنا اس کے حق

میں لازم کر لے والا نہیں ہو گا کیونکہ کسی انسان کو اس کی ملکیت کے اطلاق پر مجبور نہیں کیا جا سکتا

اور جس کی جانب سے بیج نہ ہو اس کا اور مسافقت کو نہ والوں کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ

ان میں معنی کے لازم ہونے میں ان کی ملکیت کا اطلاق نہیں ہوتا لہذا ان کے حق میں شروع کرنا لازم کرنے والا ہوگا اور دیگر اجارات کی طرح بغیر عذر کے ختم نہیں ہوگا اور بیع والے کے ارادہ بدل لینے پر، مزارع کا زمین جو تادم ہونا باہر ہے کیونکہ جو معنی ہم نے ذکر کیا ہے وہ ان دونوں صورتوں میں یکساں پایا جاتا ہے اور عامل کے لیے زمین جو تنے کے عمل پر کچھ (راجہ) نہ ہوگا جیسا کہ ہم مزارعت منفقہ کے حکم کے بیان میں اس کا ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ مزارع کو زمین جو تنے نہ جو تنے پر مجبور کرنے کا اختیار۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو عقد میں زمین جو تنے کی شرط کی یا اس شرط کو ذکر کرنے سے سکوت اختیار کیا اگر دونوں نے اس کی شرط کی تھی تو مزارع کو اس پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ صحیح شرط ہے لہذا اس کو پورا کرنا واجب ہے۔ اور اگر دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا تو دیکھا جائے گا اگر زمین سے بغیر جو تنے ہوئے بھی عادت کے مطابق اتنی پیداوار ہو سکتی ہے جس کا لوگوں کے عرف و رواج میں قصد کیا جاتا ہے تو مزارع کو زمین جو تنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر بغیر جو تنے زمین سے پیداوار بالکل نہیں ہوتی یا ہوتی تو سہل کی تو سہل لیکن اتنی کم کہ لوگوں کے عرف میں عمل سے اتنی کا قصد نہیں کیا جاتا تو مزارع کو زمین جو تنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ صحیح شرط ہے لہذا اس کو پورا کرنا واجب ہے۔ اور اگر دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا تو دیکھا جائے گا اگر زمین سے بغیر جو تنے ہوئے بھی عادت کے مطابق اتنی پیداوار ہو سکتی ہے جس کا لوگوں کے عرف و رواج میں قصد کیا جاتا ہے تو مزارع کو زمین جو تنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر بغیر جو تنے زمین سے پیداوار بالکل نہیں ہوتی یا ہوتی تو سہل لیکن اتنی کم کہ لوگوں کے عرف میں عمل سے اتنی کا قصد نہیں کیا جاتا تو مزارع کو زمین جو تنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ مطلق عقد مزارعت سے وہ زراعت مراد ہوتی ہے جو عادت کے مطابق ہو۔ اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ جب مزارع کھیتی کو پانی دینے سے باز رہے اور کہے کہ میں اس کو بھوکا رکھتا ہوں ہاں تک کہ بارش سے اس کو پانی ملے تو اس میں بھی مذکورہ تفصیل پر قیاس کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ اگر کھیتی ایسی ہو جس کو بارش کا پانی کافی ہو جاتا ہے اور بغیر پانی دیے عادت کے مطابق کھیتی ہو جاتی ہے تو مزارع کو آبپاشی پر مجبور نہیں کیا جائے گا اگرچہ آبپاشی سے کھیتی عمدہ ہو جاتی ہو۔ اور اگر بارش کا پانی کھیتی کے لیے کافی نہ ہو تا ہو تو مزارع کو آبپاشی پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ مذکورہ۔

۵۔ پیداوار میں مذکورہ شرط سے زائد یا کم کرنے کا حوالہ۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز کہ جس پر عقد کے انشاء کا احتمال ہے اس میں زائد کرنے کا بھی احتمال ہے اور جس میں نہیں اس میں زائد کرنے کا احتمال بھی نہیں ہے۔ البتہ کمی کرنا دونوں حالتوں میں جائز ہے جیسا کہ باب بیع میں شن میں زائد کرنے کے بارے میں ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ مزارعت میں زیادتی و کمی کرنے کی دو صورتیں ہیں یا تو مزارع کی جانب سے جو یا رب الارض کی جانب سے جو اور یہ کہ یا تو مزارع کی جانب سے ہوگا یا رب الارض کی جانب سے اور زیادتی و کمی کرنا، یا

تو کھیتی کھنے سے پیشتر ہوگا یا اس کے بعد ہوگا پس اگر کھیتی کی کٹائی کے بعد ہوا اور بیج عامل کی جانب سے ہوا اور مزارعت نصف (نصف) پیداوار پر ہوئی ہو پھر مزارع نے رب الارض کے حصے میں چھٹے حصے کا اضافہ کر کے اس کو (کل کا) دو چاہائی بنا دیا اور رب الارض بھی اس پر راضی ہوگا تو زیادتی جائز نہیں ہوگی اور پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق نصف نصف تقسیم ہوگی اور اگر رب الارض نے مزارع کے حصے میں چھٹے حصے کا اضافہ کر لیا اور دونوں اس پر راضی ہو گئے تو یہ زیادتی جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں زیادتی اجرت میں ہے جو مقنن علیہ جو کہ (زمین کی) منفعت ہے کے وصول کرنے کی بنا پر عمل مزارعت کے پورا ہونے کے بعد ہوئی ہے۔ اور یہ جائز نہیں کیا دیکھتے ہیں کہ اگر دونوں (رب الارض اور مزارع) کھیتی کی کٹائی کے بعد اس عقد کا انشاء کریں تو یہ نہیں ہوتا تو ایسے ہی زیادتی کا معاملہ ہے۔ اور دوسری صورت میں اجرت میں کمی کرنا ہے۔ یہ مقنن علیہ کے قیام کا تقاضا نہیں کرتا جیسا کہ باب بیع میں ہوتا ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب بیع عامل کی جانب سے ہو۔ اور اگر بیع رب الارض کی جانب سے ہو پھر رب الارض زائد کر دے تو جائز نہیں اور اگر مزارع زائد کرے تو جائز ہے جس کی وجہ یہ بیان کر چکے ہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب دونوں میں سے ایک کھیتی کی کٹائی کے بعد زائد کرے۔ اور اگر کھیتی کی کٹائی سے پیشتر زائد کرے تو جو بھی اضافہ کرے جائز ہوگا کیونکہ وہ وقت انشاء سے عقد کا احتمال رکھتا ہے لہذا زیادتی کا احتمال بھی رکھے گا۔ برخلاف پہلی صورت کے۔

## فصل

### مزارعت فاسدہ کے احکام

مزارعت فاسدہ کے احکام کی چند افواہ ہیں۔

- ۱- مزارعت کے کاموں میں سے کوئی کام بھی مزارع پر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کا وجوب عقد سے ہوتا اور عقد صحیح نہیں ہوا۔
- ۲- پیداوار پوری کی پوری بیج والے کی ہوگی خواہ وہ رب الارض ہو یا مزارع ہو کیونکہ بیج والے کا پیداوار میں اتحقاق اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ اس کی ملک کی بناء پر ہوئی ہے شرط کی وجہ سے نہیں اس بناء پر کہ ملکیت کے سبب سے شرط کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور پیداوار میں اجرت کا اتحقاق شرط کی بناء پر ہوتا ہے جو کہ قصہ ہے پس جب شرط صحیح نہیں ہوئی تو بیج کی ملکیت والا پیداوار کا مستحق ہوگا اور اس کو کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہوگا وہ پیداوار اس کی ملک کی بناء پر ہے۔
- ۳- بیع جب رب الارض کی جانب سے ہو تو عامل کے لیے رب الارض کے ذمے اجرت مثل برگی

ہوگی۔ اور بیج حبیب عامل کی جانب سے ہو تو اس کے ذمے رب الارض کے لیے اس کی زمین کی اجرت مثلی ہوگی کیونکہ بیج حبیب عامل کی جانب سے ہو تو وہ زمین کو اجرت پر لینے والا بنتا ہے پھر جب اجارہ فاسد ہو گیا تو اس کے ذمے زمین کی اجرت مثلی آئے گی۔

۴۔ بیج حبیب رب الارض کی جانب سے ہو اور وہ پیداوار کا مستحق بنا اور اس نے عامل کو اس کے عمل کی اجرت مثلی کا تاوان ادا کیا تو کل کی کل پیداوار اس کے لیے پاکیزہ ہوگی کیونکہ یہ اس کی ملک یعنی بیج سے اس کی ملک یعنی زمین میں پیداوار حاصل ہوئی ہے۔ اور بیج حبیب عامل کی جانب سے ہو اور وہ پیداوار کا مستحق بنے اور وہ رب الارض کو اس کی زمین کی اجرت مثلی کا تاوان ادا کر دے تو پوری کی پوری پیداوار اس کے لیے پاکیزہ نہیں ہوگی بلکہ وہ کھیتی میں سے اپنے بیج کے قدر اور زمین کی اجرت مثلی کی قدر نکال لے گا اور یہ اس کے لیے پاکیزہ ہوگی کیونکہ یہ عوض کے بدلے اس کو ملا ہے۔ اور اس مفاد پر زائد کو وہ صدقہ کرے گا کیونکہ اگرچہ وہ اس کے بیج سے متولد پیدا ہوئی ہے لیکن دوسرے کی زمین میں عقد فاسد کے ساتھ لہذا اس میں خالصت کا شائبہ ثابت ہوا اور اس کا عمل صدقہ نہ رہا۔

۵۔ جب تک زمین کا استعمال نہ پایا جائے مزارعت فاسدہ میں اجرت مثلی واجب نہیں ہوتی کیونکہ مزارعت عقد اجارہ ہوتا ہے اور اجارہ فاسدہ میں حقیقی استعمال کے بغیر اجرت واجب نہیں ہوتی تخلیہ سے اجرت واجب نہیں ہوتی کیونکہ حقیقتاً تخلیہ منعدم ہے اس لیے کہ تخلیہ حقیقتاً و شرعاً عبارت ہے رفع موانع اور اتخاف پر قدرت سے اور یہ پایا نہیں گیا عقد کے فاسد ہونے کی بنا پر کہ اس کو توڑنا واجب ہے، برخلاف اجارہ صحیح کے جیسا کہ اجارات سے معلوم ہو چکا۔

۶۔ مزارعت فاسدہ میں اجرت مثلی واجب ہوتی ہے اگرچہ زمین سے کچھ پیداوار نہ ہوئی ہو جب کہ مزارع نے زمین کو استعمال کیا ہو۔ اور مزارعت صحیح میں جب کچھ پیداوار نہ ہوئی ہو تو دونوں میں سے کسی کے لیے کچھ واجب نہ ہوگا۔ فرق پہلے گزر چکا ہے۔

۷۔ مزارعت فاسدہ میں ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اجرت مثلی (مزارعت میں) بٹے شدہ مقدار کے برابر واجب ہوتی ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پوری واجب ہوتی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب اجرت جو کہ دونوں میں سے ہر ایک حصہ ہے عقد میں مقرر (بٹے) کی ہوئی ہو۔ اور اگر وہ مقرر کی ہوئی نہ ہو تو بلا اختلاف اجرت مثلی پوری واجب ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں اصل قاعدہ اجرت مثلی کا وجوب ہے کیونکہ اجارہ عقد معاوضہ ہے یعنی عوض کے بدلے منفعت کی تملیک اور مساوات مبنی ہوتی ہے دو بدلوں کے درمیان مساوات پر اور یہ بات اجرت مثلی کے واجب ہونے میں پائی جاتی ہے کیونکہ اس باب میں یہی ممکن مثل ہے اس لیے کہ یہی وصول کئے ہوئے منافع کی قیمت کی (اصل) مقدار ہے البتہ اس میں ایک نوع کی جہالت ہے اور منقولہ علیہ کی جہالت عقد کی صحت سے مانع ہوتی ہے پس عقد کی تصحیح کے لیے بدل کا ذکر



ناگزیر ہے لہذا منافع کی قیمت کی مقدار پر مقررہ حصہ بھی واجب ہوگا۔ پھر جب عقد کی شرائط میں سے کسی شرط کے فوت ہونے کی بناء پر صحیح نہ ہوا تو واجب ہوا کہ منافع بدل اصلی جو کہ اجرت مثلی ہے کی طرف رخ کیا جائے اور اس لیے جب عقد میں سرے سے بدل مقرر نہ کیا جائے تو اجرت مثلی واجب ہوتی ہے خواہ کتنی ہی ہو اور ہر شے کے تول کی وجہ سے اصل کا مدقود ہی ہے جو منافع بنایا یعنی منافع کی قیمت کے طور پر اجرت مثلی کا منافع سے بدل عوض واجب ہوگا کیونکہ ممکنہ حد تک وہی مثل ہے لیکن یہ طے شدہ اجرت سے زائد نہ ہوگی کیونکہ عقد معاوضہ میں جیسے جہاں تک جو سکے بدل میں مماثلت کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ اور یہ ذکر کردہ بدل کے ساتھ اجرت مثلی کو مقرر کرنا کے ذریعے ممکن ہے کہ جو مقدار مقرر کردہ بدل سے زائد پر راضی نہیں ہوا اور اجیر اس سے کم پر راضی نہیں ہوا لہذا اجرت مثلی کو غنہ کرنے میں طے کردہ بدل کا اعتبار کرنے میں دونوں دلیلوں پر عمل اور دونوں جانبوں کی رعایت ممکنہ حد تک ہو جاتی ہے۔ لہذا یہ اولیٰ ہوگا برخلاف اس صورت کے جب کہ عقد میں بدل منکر نہ ہو کیونکہ بدل جب سرے سے مذکور نہ ہو تو مذکور کا اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اجرت مثلی کا اعتبار واجب ہوتا ہے پس یہ فرق ہے۔

## فصل

### وہ امور جو مزارعت کے فسخ کیلئے عذر بن سکتے ہیں

یہ چند ہیں جن میں سے بعض کا تعلق رب الارض کے ساتھ ہے اور بعض کا مزارع کے ساتھ۔  
**رب الارض سے متعلق امور جو فسخ مزارعت کے لیے عذر بن سکتے** | اگر انبار قرض جو اس زمین کے ٹمن بھی ہے  
 ادا کیا جاسکتا ہو بایں طور کہ زمین کو اس دین کے لیے فروخت کیا جائے۔ اس عذر کی بنا پر عقد اس وقت فسخ کیا جاسکتا ہے جب کہ ایسا کرنا ممکن ہو مثلاً زراعت سے پیشتر ہو یا کھیتی پک پٹی ہو۔ اور کٹائی کو پہنچ گئی ہو کیونکہ عقد کو جاری رکھنا ممکن نہیں ہے مگر ضرر و نقصان کے ساتھ جو رب الارض کو لاقی ہوگا۔ پس رب الارض کو لازم نہیں کہ وہ ضرر برداشت کرے اور قاضی اول اس کی زمین کو اس کے دین کے لیے فروخت کرے گا پھر مزارعت کو فسخ کرے گا۔ محض عذر کی وجہ سے مزارعت خود منسوخ نہیں ہوگی۔ اور اگر فسخ کرنا ممکن نہ ہو مثلاً کھیتی ابھی پکی نہ ہو اور کٹائی کو نہ پہنچی ہو تو اس کو دین کے لیے فروخت نہیں کیا جائے گا اور مزارعت کو فسخ نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ کھیتی پک جائے کیونکہ فروخت کرنے میں مال کے حق کا ابطال ہے اور پکنے کے وقت تک استعارہ کرنے میں دین والے کے حق میں تاخیر ہے۔ اس میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے لہذا اولیٰ ہوگا۔ اور اگر رب الارض نہیں (قید میں) ہوگا تو کھیتی کے پکنے تک اس کو قید سے رہا کر دیا جائے گا کیونکہ قید ظلم جو کمال میں ملے ہے کی سزا ہے جب کہ رب الارض کھیتی کے پکنے سے پیشتر مال میں لکرنے والا نہیں ہے اس لیے کہ وہ

کی جانب سے زمین کو فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے اور جو منع کیا گیا ہو وہ معذور ہوتا ہے۔ پھر جب کبھی پک جائے گی تو اس کو دوبارہ قید میں ڈال دیا جائے گا تاکہ وہ خود اپنی زمین کو فروخت کر کے اپنا دین ادا کرے ورنہ قاضی اس کی زمین کی بیع کر دے۔

مزارع سے متعلق امور جو فسخ مزارعت کے لیے عذر بن سکتے ہیں جیسے مرض کیونکہ

کر دینے والا ہوتا ہے اور سفر جس کی ضرورت پڑتی ہے اور ایک حرفت سے دوسری حرفت کی طرف تبدیلی کیونکہ بعض حرفتوں سے ضرورت پوری نہیں ہوتی لہذا دوسری حرفت کو اختیار کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور کوئی مانے جو مزارع کو عمل سے روک دے جیسا کہ کتاب الاجارہ میں معلوم ہو چکا ہے۔

## فصل

### اپنے وجود کے بعد عقد مزارعت کن امور سے منسوخ ہو سکتا

یہ چند ہیں۔

۱۔ فسخ کرنے سے۔ اس کی دو قسمیں ہیں صریح فسخ اور دلالتاً فسخ۔  
فسخ صریح یہ ہے کہ فسخ اور اقالہ کے لفظ کے ساتھ ہو کیونکہ مزارعت اجارہ اور شرکت پر مشتمل ہوتی ہے اور ان میں سے ہر ایک صریح فسخ اور صریح اقالہ کو قبول کرنا ہے۔  
فسخ جو دلالتاً ہو اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ بیع والا عقد کو جاری رکھنے کا ارادہ بدل سے اور کہے کہ میں زمین کی مزارعت نہیں چاہتا۔ تو عقد منسوخ ہو جائے گا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اس کے حق میں عقد غیر لازم ہے لہذا اس کے لیے گنجائش ہے کہ وہ بغیر عذر کے بھی عقد کو جاری رکھنے سے پیچھے ہٹ جائے اور یہ اس کی جانب سے دلالتاً فسخ ہوگی۔

۲۔ مادون غلام کے زمین و بیع مزارعت پر دینے کے بعد مالک کا اس پر پابندی عائد کرنا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ مادون (اجازت یافتہ) جب زمین اور بیع مزارعت پر دے پھر مزارعت سے پیشتر مالک اس غلام پر پابندی عائد کر دے تو عقد ٹوٹ جائے گا حتیٰ کہ مالک کو حق ہوگا کہ مزارع کو مزارعت سے روک دے کیونکہ غلام کی جانب سے عقد لازم نہیں ہوا تھا اس لیے کہ بیع اس کی جانب سے تھا لہذا مالک پابندی لگانے سے مزارع کو مزارعت سے منع کر سکتا ہے جیسا کہ پابندی سے پیشتر خود غلام مزارع کو منع کر سکتا تھا۔ اور اگر بیع مزارع کی جانب سے ہو تو عقد منسوخ نہیں ہوگا حتیٰ کہ مالک کو حق ہوگا اور نہ غلام کو کہ وہ مزارع کو مزارعت سے روک

روک سکے بیج والے کی جانب سے عقد لازم ہے۔ اسی لیے غلام پابندی سے پیشتر مزارع کو زراعت سے نہیں روک سکتا اور نہ ہی مالک پابندی کے ذریعے سے مزارع کو منع کر سکتا ہے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب غلام نے زمین مزارعت پر دی ہو۔

اور جب غلام نے زمین مزارعت پر لی ہو تو اگر بیج زمین والے کی جانب سے ہو تو عقد منفع ہو جائے گا کیونکہ جب اس پر پابندی عائد کی گئی تو وہ عمل سے عاجز ہو گیا اور یہ بات معقود علیہ کے فوت ہونے کی بناء پر عقد کے ختم ہونے کی موجب ہے۔ اور اگر بیج اس کی جانب سے ہو تو پابندی کی وجہ سے عقد منفع نہیں ہو گا کیونکہ وہ پابندی کی وجہ سے عمل سے عاجز نہیں ہوا البتہ مالک کو اختیار ہے کہ وہ غلام کو عمل سے منع کر دے کیونکہ اس میں اس کی ملک یعنی بیج ہے لہذا مالک کو حق ہو گا کہ جو پابندی سے منفع نہ ہو اس کو فسخ کر دے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب مازون غلام پر پابندی عائد کی گئی ہو۔

اور اگر مالک نے اس غلام پر پابندی عائد نہ کی ہو البتہ زراعت سے اس کو منع کرنا یا مزارعت کے بعد عقد کو فسخ کر دیا یا اس سے پیشتر منع کر دیا تو یہ روکنا اور منع کرنا باطل ہو گا۔

اسی طرح باپ کو اجازت یافتہ (مازون) بیٹے کو عقد مزارعت سے پیشتر یا اس کے بعد منع کرنا صحیح نہیں کیونکہ زراعت سے منع کرنا یا زراعت کے بعد اس کو فسخ کرنا یا تجارت کی اجازت کی تخصیص کے باب سے ہے اور تجارت کی اجازت میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا۔

۱۔ مدت مزارعت کا ختم ہونا۔ کیونکہ جب یہ مدت گزر گئی تو عقد پورا ہو گیا اور یہ انفساخ کا مطلب ہے۔

۲۔ رب الارض کی موت خواہ زراعت سے پیشتر ہو یا اس کے بعد ہو اور خواہ کھیتی پکی ہو یا وہ ابھی کچی ہو کیونکہ عقد کے حکم کا فائدہ رب الارض کے لیے تھا اس کے وارث کے لیے نہیں اس لیے کہ وہ خود اپنے لیے عقد کرنے والا تھا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ یہ شخص اصالتاً خود اپنے لیے عقد کرنا ہو تو اس کے تصرف کا حکم خود اس کے اپنے لیے واقع ہوتا ہے دوسرے کے لیے نہیں سوائے ضرورت کی بناء پر۔

۳۔ مزارع کی موت خواہ زراعت سے پیشتر ہو یا بعد میں اور خواہ کھیتی کٹنے کے قابل ہو گئی ہو یا نہیں ہو۔

یہ مذکورہ۔

## فصل

## مزارعت منفسخہ کے حکم کا بیان

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ یہ حکم دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو عقد مزارعت کا، انفساخ نہایت سے پیشتر ہوا ہو یا اس کے بعد ہوا ہو۔

اگر مزارعت مزارعت سے پیشتر منفسخ ہوئی ہو تو عامل کو کچھ نہ ملے گا اگرچہ اس نے زمین جوتی ہو یا لاند کھودی ہو اور بند درست کیے ہوں اور انفساخ کسی بھی طرح ہوا ہو خواہ صریح فسخ کے ساتھ یا دلالتاً فسخ کے ساتھ یا دونوں عاقدوں میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے یا مدت مزارعت کے پورا ہو جانے کی بنا پر عامل کو کچھ نہ ملنے کی وجہ یہ ہے کہ فسخ کا اثر زمانہ مستقبل میں عقد مزارعت کے حکم کے پورا ہونے کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے ذکر دما دما یعنی میں پس ظاہر نہیں ہوا اگر عقد صحیح نہیں ہوا تھا۔ اور عقد صحیح میں ملے شدہ اجرت واجب ہوتی ہے جو کہ پیداوار کا کچھ حصہ ہے لیکن پیداوار ہوئی نہیں لہذا عامل کو کچھ نہ ملے گا۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ جواب (خافونی) حکم کی رو سے ہے۔ البتہ ذیعا بینہ و بین اللہ تعالیٰ رب الارضی پر واجب ہے کہ وہ عامل کو اس صورت میں کچھ دے کہ (راہنی کرے جب وہ (یعنی رب الارض) مزارعت سے پیشتر عقد کو جاری رکھنے سے رک جائے ورنہ ایک اس کے لیے شرعاً رکنا جائز نہ ہو کیونکہ یہ دھوکہ دینے کے مشابہ ہے جو کہ حرام ہے۔

اور اگر مزارعت کے بعد مزارعت منفسخ ہو تو اگر کھیتی چک چکی ہو تو کٹائی اور پیداوار متعلقہ کے درمیان شرط کے مطابق ہوں گی اور اگر کھیتی ابھی چکی نہ ہو تو یہی جواب صریح فسخ اور دلالتاً فسخ اور مدت کے ختم ہونے کی صورت میں ہے۔ کیونکہ کھیتی دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہے اور کٹائی کے وقت تک عمل دونوں کے ذمے ہے اور مزارع کے ذمے رب الارض کے لیے نصف زمین کی اجرت عمل ہوگی۔ کھیتی سے دونوں کے درمیان باقی رہے گی۔ رہا کٹائی کے وقت تک عمل کا دونوں کے ذمے ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے ایسے مال مشترک میں عمل ہے کہ جس میں کسی ایک شریک پر عمل کی شرط نہیں ہوئی۔ لہذا عمل دونوں کے ذمے ہوگا۔ مزارع کے ذمے رب الارض کے لیے نصف زمین کی اجرت مثل واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد منفسخ ہو چکا ہے اور کھیتی اکھاڑنے میں مزارع کا نقصان ہے لہذا اجرت مثلی کے ساتھ چھوڑنے میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے برخلاف اس صورت کے جب کہ رب الارض مر جائے اس حال میں کہ کھیتی بھی ہو تو عمل صرف مزارع کے ذمے ہوگا کیونکہ یہاں سبب فسخ یعنی موت کے باعث جانے کی وجہ سے عقد حقیقتاً منفسخ ہوا ہے البتہ ہم نے مزارع کو نقصان سے بچانے کے لیے فرضاً باقی رکھا ہے کیونکہ اگر عقد منفسخ ہو جائے تو زمین والے کو کھیتی اکھاڑنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے جس میں مزارع کا نقصان ہے۔ لہذا اس کو عقد کے فرضی

بقا دے کے لیے مقرر بنایا ہے پس جب عقد باقی رہا تو عمل خاص مزارع کے دسے ہو گا جیسا کہ موت سے پیشتر ہوتا تھا۔ (لیکن یہ بات واضح نہیں ہے۔  
اور اگر ایک نے اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر اور قاضی کے حکم کے بغیر کچھ خرچ کیا تو وہ اس میں متطوع ہوگا۔

اور اگر رب الارض یہ چاہے کہ کھیتی کچی ہی لے لے تو اس کا اس کو اختیار نہیں کیونکہ اس میں مزارع کا نقصان ہے۔ اور اگر مزارع کھیتی لینا چاہے تو رب الارض کو تین خیار حاصل ہوں گے چاہے تو کھیتی اکھیر لے اور وہ دونوں کے درمیان تقسیم ہو اور چاہے تو مزارع کو اس کے حصے کی کھیتی کی۔ وہ قیمت دے دے اور چاہے تو کھیتی پر اپنے مال میں سے خرچہ کرے پھر مزارع پر اس کے حصے میں رجوع کرے کیونکہ اس میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے۔  
متعاقدین میں سے کسی ایک کی موت کی صورت میں۔

اگر زمین کو تین سال کے لیے مزارعت پر دینے کے بعد رب الارض مر جائے اور کھیتی اگ لے اور سبزی بن گئی ہو تو زمین مزارع کے پاس کٹائی کے وقت تک چھوڑ دی جائے گی اور کھیتی مذکورہ شرط کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ کٹائی کے وقت تک زمین کو چھوڑنے میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے جب کہ کھیتی اکھیر لے میں ان میں سے ایک یعنی مزارع کا نقصان ہے اور عمل کی ذمہ داری صرف مزارع پر ہوگی کیونکہ اس عقد کا فرضی بقا اس حال میں اس (موجودہ) کھیتی کے لیے ہے۔

اور اگر جب کہ کھیتی کچی ہو مزارع مر جائے اور اس کے ورثہ کہیں کہ مزارعت کی شرط پر ہم کام کرتے ہیں اور رب الارض زمانے تو اختیار مزارع کے ورثہ کو حاصل ہوگا کیونکہ کھیتی اکھیر لے میں ان کا نقصان ہے جب کہ رب الارض کو کھیتی کے پکنے کے وقت تک زمین چھوڑنے میں کوئی نقصان نہیں ہے اور جب رب الارض زمین چھوڑ دے تو ورثہ کو عمل کی اجرت نہیں ملے گی کیونکہ وہ فرضی طور پر اپنے باپ کے عقد پر عمل کر رہے ہیں پس گویا کہ ان کا باپ ہی عمل کر رہا ہے۔ اور اگر وارث اکھیر لے چاہیں تو ان کو عمل پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ حقیقتاً تو عقد منفسخ ہو چکا ہے وہ تو ہم نے ان کی رعایت کی بنا پر ان کے اختیار کرنے کی وجہ سے اس عقد کو باقی رکھا۔ اور اگر وہ عمل کرے پر راضی نہ ہوئے اور کھیتی مشترک باقی رہی تو یا تو اس کو ان کے درمیان حصے کر کے تقسیم کر دیا جائے گا یا رب الارض کھیتی میں سے ان کے حصے کی منبری دے دے گا۔ یا کٹائی کے وقت تک اپنے مال میں سے خرچہ کرے گا پھر وارثوں پر ان کے حصے میں رجوع کرے گا کیونکہ اس میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

## کتاب المعاملہ (مساقات)

اس کو کبھی کتاب المساقاة بھی کہا جاتا ہے۔ اس کتاب میں گفتگو کے وہی عنوان ہیں جو ہم نے مزارت میں ذکر کئے ہیں۔  
معاملہ کا لغوی و شرعی معنی۔

از روئے لغت یہ عمل سے مفاصلہ ہے۔

شریعت کے عرف میں اس سے مراد بعض پیداوار کے عوض میں عمل پر عقد ہے جو ازار کی تمام شرائط کے ساتھ۔

معاملہ کی مشروعیت

علماء کا اس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ غیر مشروع ہے جبکہ ابو یوسف محمد اور شافعی رحمہم اللہ کا قول ہے کہ یہ مشروع ہے۔ یہ حدیث خیمہ سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں کے باغات مساقات پر دیئے تھے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بعض پیداوار کے عوض ایسا ہے جو کہ منع ہے جیسا کہ ہم کتاب المزارعہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور حدیث خیمہ سے استدلال کا جواب بھی گزر چکا ہے لہذا ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔

رکن معاملہ (مساقات) اہل ابواب و قبول ہے بغیر کسی فرق کے اسی طریقے پر جو صحیح یعنی کتاب المزارعہ میں بیان ہو چکا ہے۔

معاملہ کی تصحیح کرنے والی شرائط (یعنی تصحیح کرنے وال) وہی ہیں جو کتاب المزارعہ میں ہم نے

ذکر کی ہیں۔ ان میں سے یہ ہیں۔

۱۔ دونوں عاقلہ عاقل ہوں۔ پس ایسے شخص کا عقد جائز نہیں جو عاقل نہ ہو۔  
رہی بلوغت تو وہ شرط نہیں ہے۔ اور ایسے ہی حریت بھی جیسا کہ کتاب المزارعہ میں بیان ہو چکا ہے۔

۲۔ دونوں مرتد نہ ہوں۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول اور ان لوگوں کے قول سے قیاس پر جو معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر ان میں سے کوئی ایک مرتد ہو تو معاملہ (مساقات) موقوف رہے گا۔

پھر اگر بارغ دینے والا مرتد ہو پھر وہ مسلمان ہو جائے تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی۔ اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا وہ مر جائے یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے

تو کل کی کل پیداوار بارغ والے کی ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملک کی نمائندہ ہے اور دوسرے کو اجرت مثل ملے گی جبکہ اس نے عمل کیا ہو۔ صاحبین کے نزدیک دونوں حالتوں میں پیداوار مسلمان

مائل اور بارغ والے کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ دونوں مسلمان ہوں۔

اور اگر عامل مرتد ہو پھر وہ مسلمان ہو جائے تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا وہ مالیت امداد میں مر جائے یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو پیداوار مسلمان بارغ والے اور عامل مرتد کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی ۱۰۔ اس پر سب کا اتفاق ہے جس کی وجہ کتاب المزارعت میں بیان ہو چکی ہے۔

مرتد عورت کا یکبارگی معاملہ بالاتفاق جائز ہے۔

۳۔ پھلدار درخت جو مساقات پر دیئے گئے ہوں وہ ایسے ہوں کہ عمل کی وجہ سے ان کے پھلوں میں اضافہ ہوتا ہو۔ پس اگر ایسے درخت دیئے گئے کہ ان میں (کھجور کے) شگولے (دکا بجے)، یا گدر کھجور میں ہوں جو سرخ یا سبز ہو چکی ہوں لیکن ابھی اپنی پوری جسامت کو نہ پہنچی ہوں تو معاملہ جائز ہے۔ اور اگر وہ اپنی پوری جسامت حاصل کر چکی ہوں البتہ پختہ نہ ہوئی ہوں تو معاملہ فاسد ہوگا کیونکہ جب اس کی جسامت پوری ہو چکی تو عام طور پر عمل کی اس کی اضافہ بوزیادت کی صورت میں تاثیر نہ ہوگی لہذا جو عمل مشروط علیہ ہے وہ نہیں پایا گیا جس کی بنا پر عامل پیداوار کا مستحق نہیں بنے گا بلکہ کل کی کل پیداوار بارغ والے کی ہوگی۔

۴۔ پیداوار دونوں کے لئے ہو۔ پس اگر ان میں سے ایک کے لئے پیداوار کی شرط کی تو مساقات فاسد ہوگی جس کی وجہ کتاب مزارعت میں معلوم ہو چکی ہے۔

۵۔ دونوں میں سے ہر ایک کا پیداوار میں سے حصہ مشاع ہو اور اس کی مقدار معلوم ہو جس کی وجہ معلوم ہو چکی۔

۶۔ عمل عمل یعنی درخت معلوم ہو۔ اس کا بیان کتاب المزارعت میں گزر چکا ہے۔

۷۔ عامل کو تسلیم کرنا یعنی تکلیف حتیٰ کہ اگر انہوں نے دونوں پر عمل کی شرط کی تو تکلیف کے انقضاء کی بنا پر مساقات فاسد ہو جائے گی۔

رہادت کا بیان تو یہ مساقات کے جواز کے لئے از روئے استحسان شرط نہیں ہے اور اس کا وقوع پہلے سال کے پہلے پھل پر ہوگا برخلاف مزارعت کے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شرط ہو کیونکہ مدت کے بیان کا ترک جہالت کا باعث ہوتا ہے جیسا کہ مزارعت میں ہوئے البتہ چونکہ مساقات میں بیان مدت کے بغیر لوگوں کا تعامل جاری ہے اس لئے قیاس کو ترک کیا گیا ہے۔ اور یہ تعامل مزارعت میں مفقود ہے حتیٰ کہ اگر کسی مقام پر یہ تعامل پایا جاتا ہو تو مزارعت بغیر بیان مدت کے جائز ہوگی۔ محمد بن مسلم رحمہ اللہ اسی کا فتویٰ دیتے تھے جیسا کہ مزارعت میں اس کا بیان ہو چکا ہے۔

اگر زمین دی تا کہ اس میں اسفست کی کاشت کرے یا زمین دی جس میں اسفست کی جڑیں ہیں اور مدت کا ذکر نہیں کیا تو اگر ایسی قسم ہو جس کے اگنے کی ابتداء اور جس کے کھٹنے کی انتہا کا تصور

وقت نہ ہو تو معاملہ فاسد ہوگا اور اگر اس کے کسے کا وقت معلوم ہوگا تو جائز ہوگا اور اس کا وقوع پہلی کٹائی پر ہوگا جیسے کہ پھلدار درختوں میں ہوتا ہے۔

## فصل

### معاملہ کو فاسد کرنے والی شرائط

پہ چند میں جن میں سے بعض عقد کی شرائط صحیحہ میں داخل ہیں کیونکہ جن کا وجود صحت کے لئے شرط ہو اس کا انہدام فساد کے لئے شرط ہوگا۔

- ۱۔ پوری پیداوار کا ان میں سے ایک کے لئے شرط کرنا
- ۲۔ ان میں سے ایک کے لئے مقررہ وزن یا پیمانہ کی شرط کرنا۔
- ۳۔ رب الارضی پر عمل کی شرط کرنا۔
- ۴۔ تقسیم کے بعد عامل پر اٹھا کرے جانے اور حفاظت کرنے کی شرط مانگ کرنا جس کی وجہ ہم نے کتاب الغرر میں ذکر کی ہے۔
- ۵۔ عامل پر پھول توڑنے اور چھنے کی شرط کرنا۔ اس کے مفسد ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ یہ معاملہ مساقات کا جزو نہیں ہے۔ نیز اس پر تعامل بھی نہیں ہے۔ لہذا یہ ملک کی مشقت کے باب سے ہوا اور ملک چونکہ مشترک ہے لہذا اس کی مشقت بھی دونوں پر اپنی اپنی ملکیت کے بقدر ہوگی۔

۶۔ ایسے عمل کی شرط کرنا جس کی منفعت مساقات کی مدت گزرنے کے بعد بھی باقی رہے مثلاً کھا د ڈالنا، ٹٹیاں بنانا، درخت لگانا اور زمین کی گودھی کرنا۔۔۔۔۔۔ کیونکہ نہ تو عقد اس کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی یہ معقودہ ملک کی ضرورتوں اور مقاصد میں سے ہے۔

۷۔ عامل جس میں عمل کرتا ہے اس میں اس کی شرکت کا ہونا۔ اس کے مفسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عامل رب الارض کا اجیر ہے۔ اور آدمی کو ایسی شئی میں عمل کے لئے اجرت پر رکھنا جس میں اجیر مستاجر (اجیر) کا شریک ہو جائز نہیں یہاں تک کہ اگر کھجور کا باغ دو آدمیوں کا ہو پھر ان میں سے ایک وہ باغ اپنے ساتھی کو مقررہ مدت کے لئے مساقات پر دے اس شرط پر کہ پیداوار دونوں کے درمیان تہائیوں میں تقسیم ہوگی دو تہائی شریک عامل کے لئے اور ایک تہائی شریک ساکت کے لئے تو مساقات فاسد ہوگی اور پیداوار دونوں کے درمیان ان کی ملکیت کے تناسب سے تقسیم ہوگی اور عامل کے لئے اس کے ذمے کچھ اجرت نہ ہوگی کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ مساقات میں اجارہ کا معنی پایا جاتا ہے اور ایسے عمل میں استیجار (اجرت پر رکھنا) جائز نہیں ہے کہ جس میں



اجیر مستاجر کا شریک ہوا اور اگر وہ عمل کر لے تو مال کو اپنے شریک پر کسی اجرت کا استحقاق نہیں ہوتا جس کی وجہ اجارات میں معلوم ہو چکی ہے۔ اور یہ مزارعت کے مشابہ نہیں ہوگا کیونکہ زمین جب دو کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اپنے ساتھی کو زمین مزارعت پر دے اس شرط پر کہ وہ اس میں اپنے بیج کے کاشت کرے گا اور اس کو دو تہائی پیداوار ملے گی تو جائز ہے کیونکہ یہاں پر کسی ایسی قسمی عمل کے لئے استیجاب ثابت نہیں ہوا کہ جس میں اجیر مستاجر کا شریک ہو اس لئے کہ بیج میں شریک ثابت نہیں جبکہ یہاں باغ (درختوں) میں شرکت کی بنا پر ایسا استیجاب ثابت ہے۔ پس یہی فرق ہے اور ان میں سے کسی کو بھی پیداوار صدقہ کرنا واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملک کی نفاذ ہونے کی بنا پر ماحول میں کامال ہے۔

اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ پیداوار دونوں کے لئے ان کی ملکیت کے تناسب سے ہوگی تو مساقات جائز ہوگی کیونکہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا استحقاق اس کی ملکیت کے نفاذ ہونے کی وجہ سے ہوگا عمل کی وجہ سے نہیں بلکہ ان میں سے مال اپنے ساتھی کے لئے عمل میں بلا عوض معین و مددگار ہے۔ لہذا استیجاب ثابت نہیں ہوا۔

اگر شریک ساکت شریک مال کو دے کہ وہ قسمی خریدے جس سے زکوٰۃ کا سگودیں کمزور میں ڈالا جائے اور شریک مال خریدے تو وہ اس کے نصف ثمن کے لئے شریک ساکت پر رجوع کرے گا کیونکہ اس نے شریک ساکت کے حکم سے شرکت میں مال مقوم خریدا ہے لہذا اس پر رجوع کر سکے گا۔

عقد معاملہ (مساقات) میں مال ایک ہو یا زیادہ ہوں برابر ہے حتیٰ کہ اگر ایک شخص نے اپنا باغ دو آدمیوں کو نصف یا تہائی پر مساقات میں دیا تو جائز ہے۔ اور دونوں کے لئے استحقاق میں برابری کی ہو یا ان میں سے ایک کے لئے نادر حصہ مقرر کیا ہو برابر ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک رب الارض کا اجیر ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کا استحقاق شرط کی وجہ سے ہوگا لہذا اس کی مقدار کا اندازہ بقدر شرط ہوگا۔ اگر دو میں سے ایک مال کے لئے رب الارض کے ذمے سودرہم مقرر کئے اور دوسرے کے لئے تہائی پیداوار اور رب الارض کے لئے دو تہائی پیداوار مقرر کی تو جائز ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے لئے شرط کی ہوئی اجرت واجب ہوتی ہے۔ لہذا شرط کے تقاضے کے مطابق واجب ہوگی۔

اور اگر شرط کی باغ والے کے لئے ایک تہائی کی اور ایک مال کے لئے دو تہائی پیداوار کی اور دوسرے مال کے لئے سودرہم کی اجرت کی اس مال کے ذمے جس کے لئے دو تہائی پیداوار کی تویہ عقد فاسد ہوگا اور یہ مزارعت کی اس صورت کے مشابہ نہ ہوگا کہ جس میں ایک شخص نے مزارعت پر زمین دی اس شرط کے ساتھ کہ رب الارض کو تہائی پیداوار ملے گی اور مزارع کو دو تہائی پیداوار ملے گی اس شرط کے ساتھ کہ اس کے ساتھ فلاں شخص تہائی پیداوار کے عوض میں عمل کرے گا تو رب الارض اور مزارع کے درمیان مزارعت جائز ہوگی البتہ تیسرے کے حق میں فاسد ہوگی کیونکہ معاملہ مساقات) میں مال کو اجرت پر رکھنا ہوتا ہے اور عمل کے مقابلے میں اجرت مستاجر پر واجب ہوتی ہے نہ کہ اجیر پر نیز عمل (میں) مستاجر کے لئے ہوا لہذا اجرت بھی مستاجر کے ذمے ہوگی۔ ہر مستاجر

کی شرط اجیر پر کی تو متاجر نے اس کو اجرت پر رکھا تاکہ متاجر کے لئے عمل کرے اس شرط کے ساتھ کہ اجرت متاجر کے غیر کے ذمے ہوگی ۱۰۰۰۰۰۰ اس صورت کے حوازا کا کوئی رستہ نہیں ہے لہذا عقد فاسد ہوگا اور یہی مزارعت کے باب میں تیسرے کے حق میں فساد کا موجب ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ ربا لانی اور مزاد کے درمیان عقد صحیح ہوا کیونکہ اس کو بہتر دو عقدوں کے کیا گیا پس ان میں سے ایک کا فساد دوسرے کے فساد کا موجب نہیں ہوا۔ یہ امر اس تکلف کے باوجود واضح نہیں۔ اس کی وضاحت انشاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔

## فصل

# مجوزین مساقات کے نزدیک مساقات صحیحہ کے احکام

یہ چند ہیں۔

- ۱۔ مساقات کا ہر وہ عمل جس کی ضرورت درخت، بیل، اسفست اور ٹینگن کی جڑوں کو ہوشلا آ پاشنی نابوں کی درستگی، حفاظت اور رشکو فادہ کچور میں ڈالنا تو وہ عامل کے ذمے ہوگا کیونکہ وہ محقق علیہ کے قانع میں سے ہے لہذا عقد اس کو شامل ہوگا اور اگر ایسا عمل ہو تو درخت بیل اور زمین پر خرچے سے متعلق ہو مشلا کھا ڈالنا اور جس زمین میں انگور کی بلیں اور درخت اور اسفست ہوں اس کی گوڈی کرنا اور ٹشیاں بنانا وغیرہ تو وہ دونوں کے ذمے ان کے حقوق کے بقدر ہوگا۔ کیونکہ وہ عقد میں شامل نہیں ہے نہ تو مقصود کے اعتبار سے اور نہ ہی ضرورت کے اعتبار سے یہی حکم چل توڑنے اور پھنسنے کا ہے کیونکہ یہ عمل مساقات کے بعد ہوتا ہے لہذا یہ عقد مساقات کے حکم میں شامل نہ ہوں گے۔
- ۲۔ پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہو۔ اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔
- ۳۔ جب دھت پر کچھ پھل نہ لگا ہو تو دونوں میں سے کسی کو کچھ نہیں ملے گا بر خلاف مزارعت کے یہ اس فرق کی بنا پر ہے جو کتاب المزارعہ میں گزر چکا ہے۔
- ۴۔ یہ عقد دونوں جاموں سے لازم ہوتا ہے یہاں تک کہ ان میں سے کسی کو بھی بغیر عذر کے اپنے ساتھی کی مرضی کے بغیر پیسے پٹنے یا فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف مزارعت بیع والے کے حق میں غیر لازم ہوتی ہے۔ فرق پہلے بیان ہو چکا ہے۔
- ۵۔ عامل کو عمل کرنے پر مجبور کرنے کا اختیار رکھیکہ کوئی عذر ہو جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔
- ۶۔ شرط نہ لگایا اس سے کم کچھ کرنے کا جواز و عدم جواز اس بارے میں وہی قاعدہ ہے جو کتاب المزارعہ میں گزر چکا ہے کہ ہر وہ موقع جس میں انشاء عقد کا احتمال ہو اس میں نرا نہ کرنے کا احتمال ہوتا ہے ورنہ نہیں۔ اور کی کرنا دونوں موقعوں میں جائز ہے۔ اس کی اصل ثمن و مضمن (ثمن والی شے) میں زیادہ ملے۔ پس جب نصف کے عوض پر مساقات میں بارع دیا اور پھل لگا تو اگر وہ اپنی پوری جسامت

کو نہ پہنچا ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے زیادتی بائز ہے کیونکہ جب اس حالت میں انشاء عقد بائز ہے تو زیادتی بھی جائز ہوگی۔ اور اگر گدہ رکھو روں کی جسامت اپنی انتہا کو پہنچ چکی ہو تو عامل کی جانب سے رب الارض کے لئے کچھ زیادتی جائز ہے لیکن رب الارض کی جانب سے عامل کے لئے کچھ زیادتی بائز نہیں کیونکہ یہ اجرت میں زیادتی ہوگی اس لئے کہ عامل امیر ہے۔ اور عمل زیادتی کا محتمل نہیں ہے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ وہ انشاء عقد کا محتمل نہیں ہے۔ اور پہلی صورت میں اجرت میں کمی کرنا ہے اور کمی کرنے کے صحیح ہونے کے لئے منتظر کا احتمال شرط نہیں ہے۔

۷۔ عامل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو مساقات پر دے الایہ کہ رب الارض نے اس سے کہا ہو کہ اپنی رائے سے اس میں عمل کر کیونکہ دوسرے کو دینے میں غیر کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر شرکت کا اثبات ہوتا ہے لہذا صحیح نہیں۔ اور جب رب الارض نے اس سے کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے اس میں عمل کر تو اس نے اجازت دے دی لہذا صحیح ہوگا۔

اگر رب الارض نے یہ نہ کہا ہو کہ اپنی رائے سے اس میں عمل کر اور عامل نے کسی اور شخص کو مساقات میں دیا اور اس شخص نے اس میں عمل کیا اور پھل حاصل ہوا تو پھل باغ والے کا ہوگا اور عامل اول کو کو اجرت نہ ملے گی کیونکہ اس کا استحقاق شرط کی وجہ سے تھا اور وہ عمل کی شرط ہے اور اس کی جانب سے عمل پایا نہیں گیا نہ تو خود اس سے اور نہ دوسرے کے ساتھ کیونکہ دوسرے کے ساتھ اس کا عقد صحیح نہیں ہوا تھا پس دوسرے کے عمل کی اس کی طرف نسبت نہیں ہوگی۔ اور دوسرے کے لئے عامل اول کے ذمے اس کے عمل کی عمل کے دن کی اجرت مل جائے گی کیونکہ اس دوسرے نے عامل اول کے لئے اس کے حکم سے عمل کیا لہذا اجرت کا مستحق ہوگا۔

اور اگر دوسرے عامل کے پاس اس کی جانب سے کسی زیادتی کے بغیر پھل درختوں پر ہی ملاکت ہو جائیں تو وہ دونوں سے کسی پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ دونوں میں سے کسی کی جانب سے غضب ہو کہ مالک کے قبضے کی تفویض (فوت کرنا) ہے نہیں پایا گیا۔ اور اگر اس کی جانب سے کوئی زیادتی پائی گئی ہو کہ جس میں اس نے عامل اول کے حکم کی مخالفت کی ہو تو باغ والے کے لئے ضمان دوسرے عامل کے ذمے ہوگا عامل اول کے ذمے نہیں کیونکہ مخالفت نے اس کے عمل کی عامل اول کی طرف نسبت کو ختم کر دیا لہذا دوسرا عامل مالک کے مال کو تلف کرنے والا بنا پس ضمان اس کے ذمے ہوگا۔ اور اگر پھل کسی ایسی زیادتی کی وجہ سے ہلاک ہوا جس میں عامل ثانی نے عامل اول کے حکم کی مخالفت نہیں کی تو باغ والے کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں جس سے چاہے ضمان وصول کرے کیونکہ جب عامل ثانی کی جانب سے مخالفت نہیں پائی گئی تو اس کے عمل کی عامل اول کی طرف نسبت باقی رہی گویا کہ عامل اول نے خود اپنے لئے عمل کیا لہذا باغ والا اس سے ضمان وصول کر سکتا ہے اور وہ عامل ثانی سے بھی ضمان لے سکتا ہے کیونکہ وہ ضمان کے اعتبار سے غاصب کا غاصب ہے۔ پھر جب وہ عامل اول سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو عامل اول عامل ثانی پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ثانی نے اول کے حکم سے عمل کیا تھا۔ پس اگر وہ ثانی پر رجوع کرے تو ثانی بھی اس پر رجوع کرے گا جس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور اگر وہ عامل ثانی سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو پھل اول

پر رجوع کر کے کیونکہ اول نے اس عقد میں دھوکہ دیا ہے لہذا وہ اول پر ضمان غرور دھوکے کی وجہ سے تاوان ہکے لئے رجوع کر کے گا اور وہ سلامتی کا ضمان ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب بارغ والے نے عامل کو ذکبا ہو کر تو اپنی رائے سے اس میں عمل کر۔

اور جب بارغ والے نے ایسا کیا ہوا اور نصف پیداوار کی شرط کی جو پھر عامل نے ایک اور شخص کو تھائی پیداوار پر دے دیا تو یہ مذکورہ وجہ کی بنا پر جائز ہے۔ اور جو پیداوار ہوگی اس میں سے نصف پھل بارغ والے کا ہوگا اور چھٹا حصہ عامل اول کے لئے کیونکہ تھائی حصے کی شرط خاص عامل کے حصے کی طرف نوشتی ہے کیونکہ عمل اس پر واجب ہوا تھا لہذا بدیہی طور ہر اس کے لئے چھٹا حصہ باقی رہے گا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ جب بارغ والے نے یہ ذکبا ہو کر تو اس میں اپنی رائے سے عمل کر اور اس کے لئے متعین حصہ مقرر کیا اور عامل اول نے عامل ثانی کے لئے بھی ایسی ہی شرط کی تو یہ دونوں عقد فاسد ہوں گے اور عامل اول پر ضمان نہ آئے گا۔

## فصل

# مساقات فاسد کے احکام

- یہ چند ہیں جن کا ذکر ہم نے کتاب المزارتہ میں کیا ہے۔
- ۱۔ عامل کو عمل پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ عمل پر جبر عقد کے مکمل کے سبب سے ہوتا ہے اور عقد صحیح نہیں ہوا۔
  - ۲۔ بھلائی کل پیداوار رب الارض کی ہوگی کیونکہ پیداوار میں اس کا استحقاق اس بنا پر ہوتا ہے کہ وہ اس کی ملک کی نمائندہ ہے جبکہ عامل کا استحقاق شرط کی بنا پر ہوتا ہے اور چونکہ شرط صحیح نہیں ہوتی لہذا پیداوار ملک والے کی ہوگی۔ اور وہ کچھ صدقہ نہ کرے گا کیونکہ وہ اس کی خالص اپنی ملک سے حاصل ہوتا۔
  - ۳۔ مساقات فاسدہ میں اجرت مثلی اس وقت تک واجب نہ ہوگی جب تک کہ عمل نہ پایا جائے۔ اس کی وجہ کتاب المزارتہ میں بیان ہو چکی ہے۔
  - ۴۔ مساقات فاسدہ میں اجرت مثلی کا وجوب پیداوار پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ مساقات صحیحہ کے برخلاف اس میں اگرچہ کچھ بھی پھل درخت پر نہ لگے اجرت مثلی واجب ہوتی ہے۔ فرق کو ہم کتاب المزارتہ میں بیان کر چکے ہیں۔
  - ۵۔ اس میں اجرت مثلی کا اندازہ مقرر کردہ اجرت سے ہوتا ہے کہ اس سے زائد نہیں ہو سکتی۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پوری اجرت مثلی واجب ہوتی ہے یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ عقد میں ہر ایک کا حصہ ذکر کیا گیا ہوا اور اگر عقد میں ذکر نہ کیا گیا ہو تو بلا اختلاف پوری اجرت مثلی واجب ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ کتاب المزارتہ میں گزر چکا ہے۔

## فصل

## وہ امور جو مساقات کے فسخ کیلئے عذر بن سکتے ہیں

یہ وہی ہیں جو ہم نے کتاب المزارعہ میں ذکر کئے ہیں۔  
عامل کی جانب سے جو عذر ہیں ان میں سے ایک اس کا چھوڑنا اور چوری کرنے میں مشہور ہونا ہے  
کرپل اور کجھور کی شاخوں و پتوں کے بارے میں خوف ہو۔

## فصل

## وہ امور جن سے عقد معاملہ (مساقات) منفسخ ہوتا ہے

یہ چند ہیں (۱) صریح فسخ (۲) اقالہ (۳) مدت مساقات کا ختم ہونا (۴) متصادفین کی موت و غیرہ (۵) کا  
بیان کتاب المزارعہ میں گزر چکا ہے۔

## فصل

## مساقات منفسوخہ کا حکم

یہ وہی ہے جو مزارعت منفسوخہ کا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

# کتاب الشرب

اس کتاب میں گفتگو کے یہ عنوان ہیں۔

شرب کا لغوی و شرعی معنی

پانی کی انواع کا بیان

ان میں سے ہر نوع کے حکم کا بیان

شرب کا لغوی و شرعی معنی | لغت میں یہ پانی میں حصے و نصیب کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ عز و شان کا شان و  
جہ۔ قال هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم۔

ترجمہ: کہا یہ اونٹنی ہے اس کے لئے پانی پینے کی ایک باری اور تمہارے لئے باری ایک دن کی مقرر، اس آیت کریمہ  
میں ایام کے ساتھ شرب کی تقسیم کے جواز پر دلالت ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ عز و شان نے اس سے پیشتر اپنے نبی حضرت  
صلی علیہ السلام کا ذکر کیا پھر اس کے بعد فریج کا ذکر نہیں کیا تو یہ ہمارے لئے از سر نو شریعت بن گئی اسی لئے محمد مصطفیٰ  
نے کتاب بشر میں ایام کے ساتھ شرب کی تقسیم کے جواز پر استدلال کیا ہے۔  
عرف شریعت میں یہ شرب و سقی (پانی پینے پلانے) کے حق کو کہتے ہیں۔

پانی کی انواع | ہم کہتے ہیں کہ پانی چار قسم کا ہے

۱۔ وہ پانی جو برتنوں اور ظروف میں ہو۔

۲۔ وہ پانی جو کھوٹوں و حوضوں اور چشموں میں ہو۔

۳۔ مخصوص لوگوں کے لئے چھوٹی چھوٹی نہروں کا پانی

۴۔ دریائوں کا پانی مثلاً جھون سوں و دجلہ و فرات وغیرہ۔

تقسیم میں ہر قسم کا حکم | قسم اول = یہ اپنے مالک کا ملک ہے کسی اور کا اس میں حق نہیں کیونکہ پانی اگرچہ اصل کے  
مستقل ہے مگر استعمال سے ملکین استیلاء (غلبہ) سے مباح میں جبکہ وہ کسی غیر کا ملک نہ ہو  
ملکت اس کے جیسے اگر کوئی گاس اور شکار پر استیلاء و غلبہ کی صورت میں ہوتا ہے پس اس پانی کی بیع بھی جائز  
ہوگی جیسا کہ ان اشیاء کی بیع جاتی ہے۔ اسی طرح سقے ظروف (مشکوں) میں جمع و محفوظ کیا ہوا پانی فروخت  
کرتے ہیں۔ یہ عادت و طریقہ بلا تکرار کے تمام علاقوں اور تمام زمانوں میں جاری ہے لہذا کسی کے لئے جائز نہیں  
کہ مالک کی اجازت کے بغیر اس میں سے پانی لے کر پیئے۔ اھ اگر پیاس سے جان کی ہلاکت کا خوف ہو اور پانی ملنے

اور پانی والا پانی دینے سے انکار کرے تو اگر اس کے پاس (اپنی ضرورت سے) نامد پانی نہ ہو تو سائل کو اس سے سرے سے لڑنا جائز نہیں کیونکہ یہ اپنی جان سے ہلاکت کو دور کرنا ہے دوسرے کو بلا قصد ہلاک کرنے کے ساتھ جو کہ جائز نہیں۔ اور اگر اس کے پاس اپنی حاجت سے نامد پانی ہو تو سائل جس کو پانی نہیں دیا گیا اس کو حق ہے کہ وہ نامد پانی لینے کے لئے اس سے لڑائی کرے لیکن ہتھیار سے نہیں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ ایک شخص کو بیک سے اضطراب و غم (مخصوص) لاحق ہو اور اس کے ساتھی کے پاس نامد کھانا ہو وہ اس سے کھانے کا سوال کرے اور اس کا ساتھی کھانا دینے سے انکار کرے اور اس شخص کو کھانے کے لئے کچھ اور نہ ملے۔

**قسم ثانی:** وہ پانی جو حرموں کنوؤں اور چشموں میں ہو۔ یہ پانی ان کے مالک کا ملک نہیں ہوتا بلکہ فی نفسہ مباح ہوتا ہے خواہ مباح زمین میں ہو یا ملک زمین میں ہو البتہ ان کے مالک کو اس پانی میں خاص حق حاصل ہوتا ہے کیونکہ پانی اصل میں تخلیق کے اعتبار سے مباح ہے جو برہمی علیہ الصلاہ والسلام کے فرمان کے کہ انسان مشرک اور فی ثلاث الماء والکلا والنساء (دو گت تین چیزوں میں شریک ہیں پانی گھاس اور آگ) اور شرکت عامہ اباحت کا تقاضا کرتی ہے لیکن جب اس کو برتن میں ڈال لیا اور اس میں اس کو جمع و محفوظ کر لیا۔ تو ایسا کرنے والے کو اس پر استیلا و غلہ حاصل ہو جائے گا اس مال میں کہ وہ کسی اور کا ملک نہیں۔ لہذا یہ پانی غلہ پانے والے کا ملک بن جائے گا جیسا کہ دیگر غیر ملک مباحات میں ہوتا ہے۔ اور جب (کنوؤں و چشموں وغیرہ میں) یہ بات نہیں پانی گئی تو پانی اپنی اصل اباحت پر باقی رہا جو شریعت سے ثابت ہے۔ لہذا اس کی بیع جائز نہیں۔ کیونکہ بیع کا مکمل مال ملک ہوتا ہے۔

اور کنوؤں وغیرہ کے مالک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ لوگوں کو شہر جو جو پانی پیئے اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے کو کہتے ہیں۔ سے روکے کیونکہ یہ ان کے لئے مباح ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنوئیں سے پھونٹنے والے پانی سے روکنے کو منع فرمایا: یہ اس کا وہ زمانہ پانی ہے جو اس سے نکلتا ہے پس لوگوں کو حق ہے کہ وہ اس سے خود پیئیں اور اپنے جانوروں کو پلائیں۔

رہا اپنی کھیتوں اور درختوں کو اس سے پانی دینا تو ان کا مالک اس سے منع کر سکتا ہے کیونکہ اطلاق (کامل اجازت) میں مالک کے حق کا سرے سے ابطال ہے۔

ابتد جب کنواں وغیرہ ملک زمین میں ہو تو اس کے مالک کو حق ہے کہ وہ لوگوں کو اپنی زمین میں داخل ہونے سے روکے جبکہ وہ پانی کے لئے مضطر نہ ہوں مثلاً ان کو دوسرا پانی ملتا ہو کیونکہ داخل ہونے میں مالک کو بلا ضرورت نقصان پہنچتا ہے پس مالک کو حق ہو گا کہ وہ اپنے سے نقصان کو دور کرے۔ اور اگر لوگ دوسرا پانی نہ پائیں اور مضطر ہوں اور ہلاکت کا خوف ہو تو مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو داخل ہونے کی اجازت دے یا تو خود پانی دے۔ پھر اگر وہ خود پانی نہ دے اور داخل ہونے سے بھی روکے تو (مذرت خند) لوگوں کو حق ہو گا کہ وہ اس سے ساحل کے ساتھ لڑائی کریں تاکہ اتنا پانی لیں کہ جس سے ان کی ہلاکت دور ہو جائے۔ اس کی دلیل یہ واقعہ ہے کہ کچھ لوگ ایک پانی کی جگہ آئے اور پانی والے سے کہا کہ وہ ان کو کنوئیں سے ڈول نکالنے دے تو پانی والوں نے انکار کیا پھر انہوں نے ان سے ایک ڈول پانی کا مانگا تو انہوں نے انکار کیا۔ اس پر انہوں نے پانی والوں سے کہا کہ قریب ہے کہ ہماری اور سواروں کی گردنیں کاٹ دی جائیں یہی پیاس کی شدت سے مرہائیں

اب بھی انہوں نے انکار کیا۔ بعد میں انہوں نے یقیناً حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے ان (کے مقابلے) میں ہتھیار کیونکہ نہیں اٹھائے۔ وہ پانی جو برتنوں میں جمع کیا ہوا ہو اس کا اور حالت اضطرار میں کھانے کا حکم مختلف ہے کیونکہ وہاں پانی والے کا ملوک ہے اور ایسے ہی کھانا بھی لہذا ہتھیار سے لڑائی کی حرمت کے لئے ملک کی حرمت و احترام کی رعایت ضروری ہے جبکہ یہاں ملکیت نہیں ہے بلکہ اباحت اصل پر ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ لہذا جب کوئی کسی کو ایسی چیز اٹھانے سے روکے جسے اٹھانے کا اس کو حق ہے تو منع کئے جانے والا شخص روکنے والے سے ہتھیار سے لڑائی کر سکتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی کسی کو اپنا مال ملوک اٹھانے سے روکے۔

**قسم ثالث** | مخصوص لوگوں کے لئے نہ ہیں۔

اس پانی سے متعلق چند احکام جن میں سے بعض کا تعلق نفس پانی کے ساتھ ہے بعض کا شرب کے ساتھ اور بعض کا نہر کے ساتھ۔

**نفس پانی سے متعلق احکام** | یہ پانی کسی کا ملوک نہیں ہوتا کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ از روئے نفس پانی امباح الاصل پیدا کیا گیا ہے۔ ملکیت کا حکم اس میں محض اس وقت آتا ہے جب برتنوں میں جمع کر لیا جائے۔ پس عدم ملکیت کی بنا پر اس کی فروخت صحیح نہیں۔ اور اگر یوں کہا کہ ایک دن تو اپنی نہر کا پانی مجھے اس کے عوض سے کہیں فلاں نہر کا پانی ایک دن تجھے دوں تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ پانی کا پانی سے مبادلہ ہے لہذا یہ یا تو بیع ہوگی یا شرب کا شرب کے عوض میں اجارہ ہوگا اور یہ دونوں باتیں ناجائز ہیں۔ اس کے اجارہ کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ ملک منفعہ کو کہتے ہیں ملک عین کو نہیں اور یہ اس کے منافع تو وہ ملوک نہیں۔

اگر عوض یا کنواں کرائے پر لیا تاکہ اس سے پانی لے تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ پانی کو کرائے پر لینا ہے۔ اس طرح اگر نہر کرائے پر لی تاکہ اس میں مچھلی کا شکار کرے تو جائز نہیں کیونکہ یہ مچھلی کو کرائے پر لینا ہے یہی حکم اس وقت ہے جب جنگل کرائے پر لیا تاکہ کڑوی (ایندھن) حاصل کرے کیونکہ یہ کڑوی کو کرائے پر لینا ہے جبکہ اخیان میں اجارہ کا احتمال نہیں ہوتا۔

نہر والے کو یہ اختیار نہیں کہ وہ لوگوں کو اور جانوروں کو پانی پینے سے روکے البتہ وہ حکمت اور ذرا حق کی آبپاشی سے روک سکتا ہے کیونکہ اس بارے میں اس کو خاص حق حاصل ہے اور آبپاشی کے لئے پانی لینے میں اجازت ہے اس کا حق باطل ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں ہر ایک اس کی طرف سبقت کرے گا اور اس سے اپنے حکمت اور ذرا حق کو سیراب کرے گا جس سے نہر والے کا حق سرے سے باطل ہو جائے گا۔ ہاں اگر وہ سیراب کرنے کی اجازت دے دے جسے جبکہ نہر خاص اس کی ہو تو جائز ہے کیونکہ اس نے خود اپنے حق کو باطل کیا ہے۔

**شراب سے متعلق احکام** | تنہا شرب کی بیع جائز نہیں مثلاً ایک یا زائد دن کے شرب کی بیع کی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نام ہے پینے اور سیراب کرنے کے حق کا اور نہما حق



نیم بیج و شراب کا احتمال نہیں ہوتا۔ اگر شرب کے عوض میں کوئی مکان خرید یا کوئی غلام خرید اور ان پر بعض کرنا تو مکان و غلام کو واپس کرنا اس کے ذمے لازم ہوگا کیونکہ یہ (مکان غلام) عقد فاسد کے حکم کے تحت قبضہ ہے لہذا مثل دیگر بیع فاسد کے یہ واجب الرد ہوں گے اور بائع کے ذمے شرب سے جو اس نے نفع اٹھایا کچھ نہ ہوگا۔

اگر زمین کو فروخت کیا شرب کے ساتھ تو زمین کے تابع ہو کر شرب کی بیع جائز ہوگی۔ اور یہ بات ممکن ہے کہ ایک نئی کو دوسرے کا تابع بنایا جائے اگرچہ اس کو خود مقصود نہ بنایا جاسکتا ہو جیسے حیوان کے اطراف ڈالیں اور زمین کی بیع میں شرب فاضل نہیں ہوگا مگر جبکہ صراحت سے اس کا ذکر کیا گیا ہو یا ایسی بات ذکر کی گئی ہو جو اس کے داخل ہونے پر دلیل ہو مثلاً یوں کہے کہ میں نے اس زمین کو اس کے حقوق و مراعات سمیت فروخت کیا۔ یا یوں کہے کہ ہر قبیل و کثیر شجر زمین کے لئے ہے خواہ وہ اس میں داخل ہو یا زمین سے خارج اس کے حقوق ہوں۔ اور اگر ایسے کوئی الفاظ نہ کہے تو شرب زمین کی بیع میں داخل نہ ہوگا کیونکہ ارض (زمین) کا اکم اپنے سینے و مروت سے شرب پر دلالت نہیں کرتا۔

تینا شرب کا امارہ بھی صحیح نہیں کیونکہ تینا حقوق میں امارہ کا احتمال نہیں ہوتا جیسا کہ بیع کا احتمال نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر مکان اور غلام کے امارہ میں شرب کو اجرت بنایا تو جائز نہیں کیونکہ امارہ کے باب میں اجرت ایسے ہی ہوتی ہے جیسے بیع کے باب میں ٹمن۔ اور چونکہ بیوعات میں شرب ٹمن نہیں بن سکتا لہذا امارات میں یہ اجرت نہیں بن سکتا۔ اور اگر مستحب نے مکان و غلام سے نفع اٹھایا تو اس کے ذمے اجرت مثل آٹے کی کیونکہ اس نے عقد فاسد میں مقبوعہ علیہ کی منفعت کو وصول کیا ہے لہذا دیگر اجارات فاسدہ کی طرح اس پر اجرت مثل لازم آئے گی۔

اگر زمین کو شرب سمیت اجرت پر لیا تو زمین کے تابع ہو کر جائز ہے جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے۔ اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر زمین کراٹے پر لی اور شرب اس میں داخل نہ ہوں لیکن از روئے استمان یہ دونوں متاجر کے لئے ہوں گے کا تقاضا یہ ہے کہ شرب و سیل اس میں داخل نہ ہوں لیکن از روئے استمان یہ دونوں متاجر کے لئے ہوں گے اور زمین کے امارہ میں داخل ہوں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ صراحتاً تو ذکر نہیں ہوا لیکن از روئے دلالت ان کا ذکر موجود ہے۔ اور وہ اس طرح کہ امارہ عوض کے بدلے تملیک منفعت کو کہتے ہیں۔ اور زمین سے نیز شرب کے ارتفاع ممکن نہیں ہے لہذا از روئے دلالت زمین کے ذکر میں شرب کا ذکر بھی ہوگا بر خلاف بیع کے کہ وہ تملیک میں کا نام ہے اور زمین (زمین) میں نیز شرب کے تملیک آسکتی ہے۔

شرب کا ہر اور صنف جائز نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تملیک ہے اور مفرد زینہا (حقوق میں تملیک نہیں ملتی)۔

شرب پر صلح بھی جائز نہیں مثلاً کسی دعویٰ میں شرب پر مصالحت کر لی خواہ دعویٰ مال کا ہو یا جان یا اس سے کثیر حق قصاص کا ہو کیونکہ صلح میں بیع کا معنی پایا جاتا ہے البتہ ایسی مصالحت سے قصاص ساقلہ جڑتہ کا اور صلح ایسی ہوگی گویا کہ معالیٰ پر ہوئی ہے۔ اس کی وجہ ہم کتاب الصلح میں ذکر کر چکے ہیں۔ نیز صورت صلح

شب کو پیدا کرتی ہے اور شبہات کی موجودگی میں قصاص نہیں لیا جاسکتا۔ اور قابل اور جارج (زرعی کرنے والے) پر دیت اور ارشہ جنایت آئے گی۔

شراب کو نکاح کے باب میں ذکر کرنا بھی صحیح نہیں ہے مثلاً یہ کہ کسی عورت سے شراب پر (اس کو مہر بنا کر نکاح کرے۔ اور شوہر کے ذمے مہر مثل آئے گا کیونکہ نکاح ٹھیک کا تصرف ہے جبکہ شراب ٹھیک کا احتمال نہیں رکھتا تو جب (مہر میں) شراب کا ذکر صحیح نہیں ہوا تو عوض اصلی جو کہ مہر مثل ہے واجب ہوگا۔

خلع میں بھی اس کا ذکر صحیح نہیں مثلاً یہ کہ کوئی عورت شراب کے دینے پر خلع کرے اور عورت کے ذمے ہوگا کہ جو مہر اس نے یا ہے وہ واپس کرے کیونکہ ٹھیک کے موقع پر اگرچہ اس کا ذکر صحیح نہیں لیکن وہ مرغوب فیہ مال تو ہے لہذا اس حیثیت سے کہ شراب ٹھیک کا احتمال نہیں رکھتا۔ بدل خلع نہیں کی سکتا اور اس حیثیت سے کہ وہ فی نفسہ مرغوب فیہ مال ہے اس کا ذکر سرے سے باطل نہ ہوگا پس اس کا ذکر کرنا مہر کے واپس کرنے کے وجوب کی صورت میں ظاہر ہوگا یہ باب خلع میں ایک محفوظ قاعدہ ہے، اگر بدل خلع ایسی شے کو بنایا جائے کہ جس کی تسلیم و شوار و محال ہو حالانکہ وہ فی نفسہ مرغوب فیہ مال ہو تو عورت کے ذمے لے ہوئے مہر کی واپسی لازمی ہوگی۔

شراب میں وراثت ملتی ہے کیونکہ وراثت ہمیشہ ملک پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ جیسے ملک میں ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حق مال میں بھی ثابت ہوتی ہے مثلاً: خیار عیب وغیرہ میں۔

شراب کے بارے میں وصیت کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص کے لئے وصیت کی کہ وہ اس کے شراب میں سے اپنی زمین کو ایک متعین مدت تک سیراب کرے تو وصیت جائز ہوگی اور تہائی ترکہ میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وصیت اگرچہ ٹھیک ہے لیکن یہ موت کے بعد ٹھیک ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ موصی (جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) موصی بہ (جس چیز کی وصیت کی گئی ہو) کا فی المال مالک نہیں بنتا بلکہ موت کے بعد مالک بنتا ہے لہذا یہ میراث کے مشابہ ہے۔ اور جب شراب میں میراث کا احتمال ہوتا ہے تو وصیت جو کہ میراث کی بہن (یعنی اس جیسی) ہے۔ کا بھی احتمال ہوگا۔ اور جب موصی (میراث کے لئے) تو وصیت باطل ہو جاتی ہے یہاں تک کہ وہ موصی (کے وارثوں کیلئے) میراث نہیں بنتی کیونکہ شراب معین مال نہیں ہے بلکہ وہ حق مال ہے اور خدمت کے مشابہ ہے۔ پھر جیسے موصی (کے وارثوں کیلئے) میراث سے خدمت کی وصیت باطل ہو جاتی ہے اور میراث نہیں بنتی ایسے ہی شراب کی وصیت کا معاملہ ہے۔ اگر وصیت کی کہ شراب کو مساکین پر صدقہ کر دیا جائے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ جب صدقہ سے اس میں ٹھیک کا احتمال نہیں ہوتا تو اس میں حال اور بعد الموت کی طرف وصیت کے ذریعے سے اضافت دونوں برابر ہیں۔

شرکاء میں سے ہر ایک اپنے شراب کے بقدر پانی لے گا۔ اور اگر مقدار شراب میں اختلاف ہو جائے اور ان میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو اراضی کو حکم بنایا جائے گا اور شراب ان کے درمیان ان کی اراضی کی مقدار کے تناسب سے ہوگا۔ تعداد شرکاء کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر کچھ لوگوں کا آپس میں مشترک رستے کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس میں گھر کی زمین کو حکم نہیں بنایا جائے گا بلکہ تعداد شرکاء کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس فرق کی وجہ محض مقصود کا اختلاف ہے کیونکہ شراب سے مقصود سیرابی ہے اور سیرابی

میں اختلاف اراضی کے اختلاف سے ہوتا ہے جبکہ رستے سے مقصود گزرتا ہے اور اس میں گھروں کے اتھکن سے اختلاف واقع نہیں ہوتا۔

اور اگر ان میں سے اوپر والے کو اس وقت تک پانی نہیں ملتا جب تک کہ نہر کو نیچے سے بند نہ کیا جائے مثلاً اس وجہ سے کہ اس کی زمین بلند ہو تو اس کی نہر بند کرنے کا اختیار نہیں ہوگا البتہ وہ اپنے حصے میں سے پانی لے سکے گا کیونکہ نہر کو بند کرنے میں نیچے والے کو پانی لینے سے روکا ہے جو جائز نہیں مگر جبکہ دونوں اس پر راضی ہو جائیں کہ ہر ایک اپنی اپنی باری میں جہر نہ کرے گا تو پھر جائز ہوگا۔

اگر ایک شریک کا ارادہ ہو کہ مشترک نہر پر چلی یا دائیہ یا سانیہ ——— ٹھائے تو دیکھا جائے گا۔ اگر شرب اور نہر کو اس سے نقصان نہیں ہوتا اور ٹھانے کی جگہ بھی خود اس کے مالک کی زمین ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں کیونکہ نہر کا رقبہ (ذات) اور ٹھانے کی جگہ ایک جماعت کے درمیان مشترک ہے اور ہر ایک کا حق پانی کے ساتھ متعلق ہے اور ملک مشترک اور حق مشترک میں تصرف کرنے کی کوئی صورت نہیں ہوتی مگر شرکاء کی رضامندی سے۔

**نہر سے متعلق احکام** ——— مقدمہ یہ ہے کہ وہ نہر جو کسی جماعت کے لئے خاص ہو اس میں ان میں سے کسی کو دوسروں کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ خواہ نہر سے ان کو نقصان ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو کیونکہ رقبہ (ذات) نہر ان سب کی ملکوت ہے۔ اور مملوک میں تصرف کرنے کی حرمت مالک کو نقصان پہنچانے پر موقوف نہیں ہوتی حتیٰ کہ شرکاء میں سے کوئی اگر ارادہ کرے کہ مشترک نہر سے ایک چھوٹی نہر کھود لے کہ جس سے پانی اس زمین تک لے جائے جس کو اس نے آباد کیا ہے اور جس کے لئے اس نہر سے شرب (پانی کا حصہ) نہیں ہے تو اس کو دیگر شرکاء کی رضامندی کے بغیر اس کا حق نہیں ہوگا کیونکہ ایسی جگہ میں کھودنا جو مملوک مشترک ہے دوسروں کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنا ہے لہذا اس کو اس سے روکا جائے گا۔

اسی طرح اگر اس نہر میں دریا سے پانی آتا ہو اور ان میں سے ایک یہ چاہے کہ دیگر شرکاء کی رضامندی کے بغیر اس میں ایک سوراخ کا اضافہ کرے تو اگرچہ ان کو اس سے کوئی نقصان نہ ہوتا ہو لیکن اس کو اس کام کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ نہر میں اس کا یہ تصرف نہر سے پانی کو زیادہ جاری کرنا ہے جبکہ دوسروں کی رضامندی حاصل نہیں کی گئی لہذا اس کو اس سے منع کیا جائے گا۔

اگر وہ اس پر چلی ٹھاننا چاہے تو اگر ٹھانے کی جگہ اس کی اپنی ملکیت ہو اور پانی اپنے بہاؤ سے چل کر ٹھاننا ہو تو اس کو اس کا اختیار ہوگا اور اگر جگہ مشترک ہو اور پانی کو ٹھانے ——— اور واپس لانے کی ضرورت پیش آتی ہو تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ اس میں دیگر شرکاء کو نقصان ہوتا ہے اس طور پر کہ پانی کو ٹھانے ——— سے ان کے حق کو ان تک پہنچنے میں دیر ہوتی ہے۔ جیسے کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی زمین میں نہر کھودے اور چاہے کہ پانی کو ٹھان کر اس طرف لے آئے اور پھر واپس نہر (بڑی)

لے دے ایک جگہ سے نہر کو چال کوٹنے والے کی ادوار کی مانند جوڑ دیا جائے اور اس تھکے کے سوجے پر ایک بڑا سا ڈول لگا دیا جائے جس سے پانی نکلا جائے۔

مذکورہ سے چلنے والا نہر ہے۔

کی طرف لے جائے۔

اس طرح اگر اس کا ارادہ ہو کہ والیہ یا سانیہ بنائے تو اس میں بھی تفصیل ہے۔ کسی کو یہ حق نہیں کہ دوسرے کی رضامندی کے بغیر اس نہر پر پل باندھے کیونکہ یہ نہر کے کناروں اور اس کی ہوا پر تصرف ہے حالانکہ یہ سب چیزیں مشترک ہیں۔

اگر ایک نہر جو دو آدمیوں میں مشترک ہو اس کے لئے بڑی نہر سے پانچ سو روپے ہوں اور ایک شریک کی زمین نہر کے اوپر کے حصے میں ہو اور دوسرے کی نیچے کے حصے میں ہو اور اوپر والا چاہے کہ چونکہ اس کی زمین کو نقصان ہو تا ہے لہذا ان سو روپوں میں سے کوئی بند کر دے تو دوسرے کی رضامندی کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا کیونکہ اس میں دوسرے کا نقصان ہوتا ہے لہذا اس کیلئے یہ جائز نہیں کہ دوسرے کو نقصان پہنچا کر اپنے حصے کا نقصان کو دور کرے۔

اور اگر یہ چاہے کہ دونوں باری مقرر کر لیں تاکہ وہ اپنی باری میں جو چاہے بند کرے تو دوسرے شریک کی رضامندی کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا۔ بے مذکورہ۔ اور اگر دونوں اس پر ایک زمانے تک رضامند رہے پھر نیچے والے کو خیال ہو کہ اس کو ختم کر دے تو وہ ایسا کر سکتا ہے کیونکہ اس چیز پر جو ملکیت کا احتمال نہیں رکھتی باہمی رضامندی مہیات (باری مقرر کرنی) ہوتی ہے جو کہ لازم نہیں ہوتی۔

ایک نہر جو دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور جس کے چند سو راج ہوں۔ اگر کوئی اجنبی شخص اس میں ایک سو راج کا اضافہ کر دے اور اس نہر سے اپنی زمین کی طرف ایک نہر دونوں کی رضامندی سے کھود کرے جائے اور اس پر ایک مدت گزر جائے پھر ان میں سے ایک اس کے ختم کرنے کا خیال ہو تو اس کو اس کا حق ہو گا کیونکہ عاریت لازم نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر وہ مر جائیں تو ان کے وارثوں کو اس کے ختم کرنے کا حق ہو گا جو بے مذکورہ۔

ایک جماعت کی مشترک نہر کو جس میں بڑی نہر سے پانی آتا ہو اور اس نہر سے ہر شخص کے لئے نہر نکلتی ہو اور کسی کے لئے دو سو راج ہوں کسی کے تین ہوں۔ پھر مجھے پلے لے اور پر والے سے کہہ کہ تم اپنے حصے سے زیادہ پانی لیتے ہو کیونکہ پانی کا زور اعلیٰ کثرت یعنی نہر کے ابتدائی حصے میں ہوتا ہے اور ہمارے پاس پانی تھوڑا آتا ہے اور وہ ایک متعین مدت تک باری مقرر کرنا چاہیں تو ان کو اس کو اختیار نہیں ہو گا اور پانی اور نہر کو علیٰ حالہ چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ ان کی ملکیت ذات نہر میں ہے عین پانی میں نہیں ہے۔ اور اگر ان سے کوئی یکے کے اپنی نہر کا سو راج بڑا کر لے تو اس کو اس کا حق نہیں کیونکہ اس صورت میں اس کی نہر میں پانی اس کے حق سے نامزد داخل ہو گا لہذا اس کا اختیار نہیں۔ اس نہر کی گہرائی میں مزید کھدائی کی تو جائز ہے اور اگر چوڑائی میں اضافہ کیا تو جائز نہیں کیونکہ سو راج نہر کے حقوق میں سے ہوتے ہیں لہذا نہر میں ملکیت کھدائی کا اختیار ہو گا برصلاف چوڑائی میں اضافہ کرنے کے۔

اگر وہ نہر جس میں دریا سے پانی آتا ہو ایک قوم (یعنی کچھ لوگوں) کی ہو اور ان کو اس کے بند کے ٹوٹ جانے کا خوف ہو اور وہ اس کو پختہ کرنے کا ارادہ کریں لیکن ان میں سے بعض اس پر آمادہ نہ ہوں تو اگر ضرر عام ہو تو ان کو حصوں کے تناسب سے پختہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر ضرر عام نہ ہو تو ان کو اس

پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نقصان و ضرر کے مام ہونے کے وقت اشتقاق محال ہے لہذا حصوں کے بقدر جبریں جماعت سے دفع ضرر ہوگا پس جائز ہے اور جب ضرر عام نہ ہو اور اشتقاق ممکن ہو تو حصوں کے بقدر جبر اس (شریک) پر نہرے اشتقاق میں زیادتی کے لئے جبر ہوگا جو جائز نہیں۔

ایک شخص کی نہر اگر دوسرے کی زمین کے ساتھ ملی ہوئی ہو پھر دونوں کے درمیان اس کے بند کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بند زمین والے کا ہوگا اور اس کو اختیار ہوگا کہ اس میں شجر کاری کرے البتہ وہ اسکو توڑ نہیں سکتا جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بند نہر والے کا ہوگا اس کی نہر کے حرم کے طور پر اور اس کو اختیار ہوگا کہ اس میں شجر کاری کئے وہاں کچھ ڈالے اور اس میں پلے اور اگر نہر زمین کے ساتھ ملی ہوئی نہ ہو بلکہ نہر اور زمین کے درمیان مائل ہو مثلاً کوئی دیوار وغیرہ ہو تو بند بالاتفاق نہر والے کا ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس اختلاف کو اس اختلاف پر مبنی کیا ہے کہ آیا نہر کے لئے حرم ہوتا ہے یا نہیں۔ مثلاً ایک شخص نے ارض موات (ویران زمین) میں ایک نہر امام (م حکومت) کی اجازت سے کھودی تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہر کی حرم نہ ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک ہوگی۔ مذکورہ اختلاف کو اس اختلاف پر مبنی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہر کی حرم نہیں ہوتی تو ظہر مال زمین والے کے لئے شاہد ہوگا لہذا قول اس کا ہوگا اور جب صاحبین کے نزدیک نہر کے لئے حرم ہوتا ہے تو ظاہر مال نہر والے کیلئے شاہد ہوگا لہذا قول اس کا ہوگا۔

بعض مشائخ نے مذکورہ اختلاف کو اس اختلاف پر مبنی کرنے کو صحیح نہیں سمجھا اور انہوں نے کہا کہ ویران زمین (ارض موات غیر آباد زمین) میں نہر کے لئے حرم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ غیر آباد زمین میں کنویں اور چشمے کے لئے بالاتفاق حرم ہوتا ہے اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کے لئے حرم بتائے کیونکہ دونوں میں کھدائی کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے کہ بغیر کھدائی کے ان سے نفع اٹھانا ممکن نہیں اور نہر کے لئے حرم کی حاجت کنویں اور چشمے کے لئے حرم کی حاجت کی مثل ہوتی ہے بلکہ اس سے زیادہ ہی لہذا کنویں اور چشمے کے لئے حرم کی مشروعیت سے نہر کے لئے حرم کی مشروعیت بطریق اولیٰ ہوگی۔ یہ دلیل ہے اس بات پر کہ اختلاف کو اس قاعدے پر مبنی کرنا صحیح نہیں ہے لہذا یہ نیا اختلاف ہے۔

صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب بالاتفاق نہر کے لئے حرم ہوتا ہے تو ظاہر مال نہر والے کے لئے شاہد ہوگا لہذا ظاہر مال پر عمل کرنا واجب ہوگا الا یہ کہ اس کے خلاف ہر دلیل قائم ہو جائے۔ اسی لئے اختلاف کی صورت میں قول کنویں اور چشمے والے کا ہوتا ہے پس یہاں بھی یہی ہوگا۔

ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب زمین کے ساتھ ہموار ہو تو ظاہر مبنی ہے کہ وہ زمین ملے گی۔ بلکہ اگر وہ نہر کی حرم ہوتا تو کچھ ڈالنے کی جگہ ہونے کی بنا پر متفع ہوتا۔ لہذا ظہر مال زمین والے کے لئے شاہد البتہ وہ اس کو توڑ نہیں سکتا کیونکہ نہر والے کا حق اس کے ساتھ متعلق ہے اور توڑنے میں اس کے فتن کا ابطال ہے۔ اور یہ بات جائز ہے کہ دوسرے کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے آدمی کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے سے منع کیا جائے مثلاً کسی شخص کی دیوار جو جس پر دوسرے کی کڑیاں

نصب ہوں۔ دیوار والا اگر اپنی دیوار کو گمانا چاہے تو اس کو ایسا کرنے سے منع کیا جائے گا پس ایسے ہی یہاں ہے۔

پھر مشترک نہر کی کھدائی ————— نہر والوں کے ذمے ہوتی ہے ————— کھدائی میں کنارے والوں کے ذمے کچھ نہ آئے گا کیونکہ کھدائی ملکیت کے حقوق میں سے ہے جبکہ کنارے والوں کو عین نہر میں کچھ ملکیت حاصل نہیں ہے بلکہ ان کو صرف پانی پینے اور بانوروں کو پانی پلانے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ نہر والوں پر کھدائی کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نہر والوں کے ذمے ہے کہ وہ کھدائی ————— اوپر سے شروع کریں اور جب ایک شخص کی زمین سے تجاوز کر جائیں تو اس شخص سے کھدائی کو ختم کر دیں اور کھدائی باقی حصے والوں کے ذمے ہو۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اقلی تا آخر حصہ شرب اور اراضی کے تناسب سے سب پر کھدائی واجب ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر ایک نہر دس آدمیوں کی ہو تو کھدائی کا خرچہ ابتدا سے نہر سے پہلے کے حصے کی انتہا تک ان کے درمیان دس حصوں میں ہوگا کہ ہر ایک پر خرچہ کا دسواں حصہ آئے گا اور جب پہلے کے حصے سے تجاوز کر جائیں گے تو پہلے سے کھدائی کا خرچہ ساقط ہو جائے گا اور اب باقی لوگوں پر خرچہ نو حصوں میں ہوگا۔ اور جب دوسرے کے شرب سے تجاوز کر جائیں گے تو اس سے بھی خرچہ ساقط ہو جائے گا اور باقی خرچہ آٹھ حصوں میں ہوگا اور آگے بھی ایسے ہی سلسلہ چلے گا۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔

جبکہ صاحبین کے نزدیک نہر کے اوپر سے لے کر نیچے تک کھدائی ان کے مابین دس حصوں پر ہوگی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کھدائی حقوق ملک میں سے ہے اور اوپر کے حصے میں نہر کے دالے سے پہلے کے شرب تک سب شریک ہیں لہذا اس کی مشقت و خرچہ سب کے ذمے ہوگا رہا اس کے بعد تو اس میں اوپر والے کی ملک نہیں ہے اس کا محض حق ہے یعنی پانی کو اس میں بہانا لہذا مشقت و خرچہ صاحب ملک پر ہوگا صاحب حق پر نہیں۔ اور اسی وجہ سے کھدائی کا خرچہ و مشقت نہر والوں کے ذمے ہوتی ہے کنارے والوں کے ذمے کچھ نہیں ہوتا کیونکہ ملکیت نہر والوں کے لئے ہوتی ہے جبکہ کنارے والوں کو صرف خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے کا حق ہوتا ہے اور اسی طرح ہر شخص جس کے لئے دوسرے کی ملک کو چھت پرسل (پانی کا بہاؤ) موقوف تھا وہان چھت والے کے ذمے ہوگا سبیل دالے کے ذمے نہیں بوجہ مذکورہ۔

رہے دریا مثلاً سیحون دجلہ و فرات وغیرہ تو ان میں کسی کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی عین دریا میں بھی نہیں۔ اور نہ ہی ان میں کسی کو حق حاصل ہوتا ہے اور نہ ہی شرب میں بلکہ یہ عام مسلمانوں کا حق ہے اور ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ ان سے پانی پئے جانوروں کو پلائے اور اپنی زمین تک نہر کاٹ کر لے جائے مثلاً کوئی شخص امام (مکومت) کی اجازت سے کوئی غیر آباد زمین آباد کرنا چاہتا ہو تو اس کو حق حاصل ہے کہ وہ دریا سے اس زمین تک نہر کاٹ کر لے جائے اور جب اس سے دریا کو کوئی نقصان نہ پہنچا ہو تو امام کو کوئی اور اس کو ایسا کرنے سے نہیں روک سکتا۔ اسی طرح ہر شخص اس پر مکی اور دالمیہ ————— اور سائرہ وغیرہ نصب کر سکتا ہے جبکہ دریا کو نقصان نہ پہنچتا ہو کیونکہ یہ دریا کسی ایک کے قبضے میں نہیں ہوتے لہذا کسی کے لئے ان میں اختصاص نہیں ہے پس تمام لوگ ان میں رفع اٹھانے کے اعتبار سے برابر ہیں اور ہر شخص ان سے نفع اٹھا سکتا ہے لیکن اس

شرط کے ساتھ کہ دریا کو کچھ نقصان نہ ہو جیسا کہ شارع عام سے اشتغال میں ہوتا ہے۔ اور اگر دریا کو نقصان پہنچتا ہو تو ہر مسلمان کو اسے منع کرنے کا حق حاصل ہوگا جس کی وجہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ عام مسلمین کا حق ہے اور ان کے لئے تصرف کرنے کا جواز مشروط ہے ضرر و نقصان نہ ہونے کے ساتھ جیسا کہ شاہراہ کے محلے میں ہوتا ہے۔ ابویوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ دریا کے بارے میں پوچھا گیا کہ ایک شخص نے غیر آباد زمین کو آباد کیا اور مروی کے اوپر سے ایسی جگہ سے جس کا کوئی مالک نہیں ایک نہر کاٹ کر لے گیا۔ اور اس نہر میں اس دریا سے پانی لیا تو ابویوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس طرح کرنے سے اگر مروی والوں کے پانی میں ضرر و نقصان آتا ہو تو اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہے اور اگر ان کو نقصان نہ ہوتا ہو تو پھر ایسا کر سکتا ہے اور اہل مروی اس کو ایسا کرنے سے نہیں روک سکتے بوجہ مذکورہ۔ ان سے یہ بھی پوچھا گیا کہ جب اس دریا میں سے کسی شخص کے لئے متعین سوراخ ہوں کیا وہ ان میں اضافہ کر سکتا ہے تو فرمایا کہ اگر اس کی ملکیت میں اضافہ ہوا اور یہ دریا دواؤں کے لئے مفید نہ ہو تو ایسا کر سکتا ہے۔ اور اگر کچھ لوگوں کی خاص نہر ہو جو اس سے پانی لیتے ہوں پھر ان میں سے کوئی ارادہ کرے کہ ایک سوراخ کا اضافہ کر لے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا اگرچہ اس طرح کرنے سے اس بہو کو نقصان نہ پہنچتا ہو۔

دونوں مشکلوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں اضافہ کرنا عام مسلمین کے درمیان مشترک حق میں تصرف کرنا ہے اور حقوق عامہ میں تصرف کرنے کی حرمت صرف ضرر و نقصان کی شرط کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ جبکہ دوسرے مسئلے میں اضافہ کرنا ملک مشترک میں تصرف کرنا ہے کہ نہر کا زیادہ پانی لیا۔ اور ملک مشترک میں تصرف کی حرمت مالک کو نقصان پہنچنے پر موقوف نہیں ہوتی۔ یہی فرق ہے۔

اگر دریاؤں کا پانی کسی زمین سے سمٹ جائے تو اس کے برابر والوں کو یہ حق نہیں کہ وہ اس زمین کو اپنی زمین کے ساتھ ملا لے کیونکہ احتمال ہے کہ دریا کا پانی دوبارہ اس جگہ پروٹ آئے اور ادھر رستہ نہ لے تو دوسری جانب کو دھکیلا جائے اور نقصان پہنچا سکے۔ ہاں اگر دوبارہ لوٹ آئے کا امکان نہ ہو یا اس کے مقابلے میں دوسری غیر آباد زمین ہو کہ وہاں پانی کے آنے سے کسی کو نقصان نہ ہو تا ہو تو پھر اس کو وہ حق حاصل ہوتا ہے اور جب وہ اس کو مشہور اختلاف کے مطابق امام (حکومت) کی اجازت سے یا بلا اجازت اس کو آباد کر کے تو اس کا مالک بن جاتا ہے۔

اگر دریاؤں کو کوہودنے (یعنی گہرا کرنے) کی ضرورت ہو تو سلطان (حکومت) کے ذمے ہوتا ہے کہ بیت المال سے ان کی کھدائی کر لے کیونکہ ان کی منفعت عام مسلمین کے لئے ہوتی ہے لہذا ان کا خرچہ بھی بیت المال سے ہوگا بوجہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان کے کہ الخراج بالانصاف (نفع تمامان کے مقابلے میں ہوتا ہے) اسی نظریں اگر دریا سے غرق آب ہونے کا خطرہ ہو تو سلطان کے ذمے ہے کہ وہ بیت المال سے اس کے بند کی مرمت کرائے بوجہ مذکورہ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

# کتاب الاراضی

یہاں گفتگو کے دو عنوان ہیں (۱) انواع اراضی کا بیان (۲) ہر نوع کے حکم کا بیان۔  
**انواع اراضی کا بیان:** آباد اور ویران اور مباحہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کا تعلق شہر کے منافع سے ہو مثلاً شہر والوں کو وہاں سے ایندھن کی لکڑی حاصل ہوتی ہو یا ان کے مویشیوں کی چراگاہ ہو اور دوسری وہ جو شہر کے منافع میں سے نہ ہو اس کو موات کہتے ہیں۔

## ہر نوع کے حکم کا بیان

### اراضی مملوکہ عامرہ (آباد)

ان اراضی میں کسی کو اختیار نہیں کہ مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کرے کیونکہ ملک کی عصمت و حفاظت اس سے مانع ہے یہی حکم (مملوکہ) ویران وغیرہ آباد اراضی کا ہے جس کا پانی منقطع ہو چکا ہو اور اس حالت میں کئی سال گز گئے ہوں کیونکہ طوالت زمانہ کے باوجود حکیت قائم ہے یہاں تک کہ اس کو فروخت کرنا سہ میں دینا اور اجارہ پر دینا جائز ہے۔ اور جب اس کا مالک مرجائے تو میراث بن جاتی ہے البتہ وہ حب ویران ہو تو اس پر خراج نہیں ہوتا کیونکہ ویران زمین پر خراج نہیں ہوتا ناں اگر اس کے مالک نے باوجود سپرد اور حاصل کرنے کی قدرت کے اس زمین کو ایسے ہی متخل (چھوڑے) رکھا تو اس کے ذمے خراج ہوگا۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ اس زمین کے مالک کا علم ہو اور اگر اس کے مالک کا علم نہ ہو تو اس کا وہی حکم ہے جو نقطہ کا ہے جس کا بیان متعلقہ کتاب میں آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

وہ گھاس کہ جراض مملوکہ میں اٹھی ہے مباح اور غیر مملوکہ ہوتی ہے مگر جب مالک زمین نے اس کو کاٹ لیا ہو اور جمع کر لیا ہو محفوظ کر لیا ہو تو پھر وہ گھاس اس کی محکوم بن جاتی ہے۔ یہ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم سے ظاہر روایت کا جواب ہے جب کہ متاخرین میں سے ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ جب اس نے گھاس کو پانی دیا ہو اور اس کی دیکھ بھال کی ہو تو وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے لیکن صحیح ظاہر روایت کا جواب ہے کیونکہ اس میں اصل ابا حنہ سے جو جہنی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان کے کہ الناس شہر کا مافی ثلاث الماء والکلا والاندل (لوگ تین چیزوں میں شریک نہیں پانی گھاس اور آگ) انکلا یہ نام ہے اس گھاس کا جو زندہ کے عمل کے بغیر آگے۔ اور شرکت عامرہ ابا حنہ سے مگر جب کہ مالک زمین نے اس کو کاٹ لیا ہو اور اس



کو حرمین کر لیا ہو کیونکہ اس وقت اس نے غیر مملوک مال مباح پر غلبہ پالیا ہے لہذا وہ اس کا مالک بن جائے گا مثل اس پانی کے جس کو برتنوں اور ظروف میں جمع کر لیا گیا ہو اور مثل دیگر مباحات کے جو کسی کی ملکیت نہ ہوں۔ نارواگ، نام ہے ایک روشن جوہر کا جس کی حرکت جمیعہ اور پر کی جانب ہوتی ہے۔ پس جس شخص نے آگ روشنی کی اس کو یہ حق نہیں کہ وہ کما دوسرے کو آگ بیٹھنے سے منع کرے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس میں حرکت ثابت کی ہے۔ رہے انگارے تو وہ آگ نہیں ہے اور وہ اپنے مالک کا مملوک ہے لہذا اس کو اپنی دیگر املاک کی طرح اس سے روکنے کا حق ہے۔

اگر کوئی شخص ارادہ کرے کہ اس کی زمین میں داخل ہو کر گھاس کاٹے تو اگر کسی دوسری جگہ پر گھاس ملتی تو مالک زمین اس کو داخل ہونے سے روک سکتا ہے اور اگر دوسری جگہ گھاس نہ ملتی ہو تو مالک زمین سے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو داخل ہونے کی اجازت دے دے ورنہ خود گھاس کاٹ کر اس کو دے مثل اس پانی کے جو ان کنوئیں چشموں اور حوضوں میں ہو جو اراضی مملوک میں واقع ہوں جیسا کہ ہم کتاب الشرب میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر کوئی شخص اس کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو گیا اور گھاس کاٹ لی تو مالک زمین کو اس سے گھاس واپس لینے کا اختیار نہیں کیونکہ گھاس مباح ہے جس پر اس دوسرے کا قبضہ پڑے ہو گیا ہے اسی طرح اس کی بیج بھی جائز نہیں کیونکہ بیج کا محل مالی مملوک ہوتا ہے جب کہ اس میں کسی کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ اس کا اجارہ بھی جائز نہیں کیونکہ اعیان میں اجارہ کا احتمال نہیں ہوتا جیسا کہ ہم کتاب الشرب میں ذکر کر چکے ہیں۔ گھاس کی بیج میں اجارہ میں مہر میں اور نکاح میں اس کو مہر بنانے میں اس کو بدل ملنے بنانے میں اس پر صلح میں اور اس کی وصیت کرنے میں وہی جواب ہے جو خرب میں جواب تھا کیونکہ ان میں سے ہر ایک غیر مملوک ہے اور اس پوری بحث کو ہم کتاب الشرب میں ذکر کر چکے ہیں۔

اسی طرح وہ چراگاہیں جو گھاس کے مکھ میں ہیں وہ بھی اس قاعدے پر ہیں۔ اور اسی طرح بانس کے اگنے کی جگہ پر کشادہ نالوں میں مکھ کے اعتبار سے۔ بھی یہی حکم ہے کیونکہ پھل میں بھی اللہ تعالیٰ عز و شاد کے فرمان احل ہے۔ لہذا یہ میدان و طعمہ و متاع و لذہ حلال ہوا ہمارے لیے دریا کا شکار اور دریا کا کھانا ہمارے فائدے کے واسطے، اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد احلت لنا میستان و دومان ہمارے لیے دومدار اور دوخی حلال کر دیے گئے، کی بناء پر اصل کے اعتبار سے مباح ہے لہذا بغیر کچے اور اس پر غلبہ حاصل کیے وہ مملوک نہیں بنے گی بوجہ مذکورہ۔ اور اگر پھل کو کسی تالاب میں جمع کر لیا تو اگر ایسا ہو کہ بغیر شکار کے اس کو کچا یا کھن جو تو محض غلظہ کا لینے سے وہ اس کا مالک ہو گا اس بنا پر کہ اس پر غلبہ اور قبضہ پایا جاتا ہے اس لیے اگر وہ اس پھل کو فروخت کرے تو جائز ہے اور اگر بغیر شکار کیے اس کو کچا یا کھن جو تو تالاب والا اس پھل کا مالک نہیں بنتا کیونکہ اس کو اس پر غلبہ حاصل نہیں ہے۔ اور بغیر غلبہ کے مباح میں ملکیت حاصل نہیں ہوتی اس لیے اگر اس پھل کو فروخت کیا تو جائز نہیں۔ یہی قاعدہ دیگر مباحات میں بھی ہے مثلاً حب پرنہ کسی شخص کی زمین میں اٹھ سے دس یا اس کے چارے ہوں تو وہ مباح ہوں گے اور ان کا مالک پکڑنے والا ہو گا۔ اگر مالک زمین نامہ ملک نہیں ہے پرنہ سے کیلے کو غلبہ پایا ہو یا نہ پایا ہو۔ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ میں سے تفریح نہ کیا کرتے۔ ان سے پرنہ سے کے لینے کا نسل بنایا ہے تو ملکیت اس کی ہوگی اور اس کو حق ہو گا کہ پکڑے اور اسے

سے اس کو واپس لے لیں یہ بات صحیح نہیں کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد پکڑنے والے کے حق میں ہے نیز مباح میں ملکیت اس پر غلبہ سے ثابت ہوتی ہے اور پکڑنے والا اس پر غلبہ پانے والا ہے نہ کہ مالک زمین اگرچہ اس مالک زمین، نے پند سے کے لیے گھونسلہ بنایا ہو۔ اسی طرح وجہ مذکورہ کی بنا پر وہ شکار جو کسی کی زمین میں پناہ پکڑے یا کسی کے گھر میں پناہ پکڑے اس کا مالک پکڑنے والا ہوگا۔ اور اگر مالک مکان نے شکار کے گھر میں داخل ہونے کے بعد گھر کا دروازہ بند کر دیا تو اگر وہ بلا تھکا رکھے اس کو پکڑ سکتا ہے تو وہ اس کا مالک ہوگا اس وجہ سے کہ اس کی جانب سے غلبہ پایا گیا۔ اور ایسے ہی اگر کسی نے جال لگایا اور جال کے ساتھ شکار ایسے الجھ گیا کہ اس کے لیے خلاصی نہ ہوئی تو وہ جال لگانے والے کا ہوگا خواہ جال اس کا اپنا ہو یا کسی دوسرے کا ہو مثل اس شخص کے جس نے کسی دوسرے شخص کے بازو کو اس کی اجازت کے بغیر چھوڑا اور بازو نے شکار پکڑ لیا کسی دوسرے شخص کے کتے کو شکار پر چھوڑا اور اس کتے نے شکار پکڑ لیا تو شکار بازو اور کتا چھوڑنے والے کا ہوگا بازو اور کتے کے مالک کا نہ ہوگا۔ اور اگر خیر لگایا اور شکار آیا اور اس کے ساتھ الجھ گیا تو شکار پکڑنے والے کا ہوگا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ جال بچانا اسی لیے ہوتا ہے کہ شکار بچیں جائے۔ اور وہ مسبب جو کسی شے کے لیے موضوع ہو اس سبب کا ارتکاب کرنے والا اس شے کا اکتساب کرنے والا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس خیر لگانے کی غرض یہ نہیں ہوتی بلکہ کچھ اور ہوتی ہے لہذا اس میں ملکیت درحقیقت غلبہ پانے اور پکڑنے پر موقوف رہے گی۔ کوئی گڑھا کوہا اور اس میں شکار گر پڑا تو اگر گڑھا پانی کے جمع ہونے کے لیے کھودا تھا تو شکار پکڑنے والے کا ہوگا کیونکہ پکڑنا بمنزلہ شکار کرنے کے ہے اور اگر اس کو شکار کے لیے کھودا تھا تو گڑھا بمنزلہ جال کے ہے۔ رہے وہ ملوک جنگلات جو بانس اور کڑی کے حکم میں ہیں تو ان میں کسی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی شخص کے جنگلات سے اس کی اجازت کے بغیر کڑی کاٹے کیونکہ کڑی اور بانس جنگل کے مالک کے ملوک ہیں جو اس کی ملکیت میں لگے ہیں اگرچہ ان میں ان کا تاسرے سے نہ پایا گیا ہو برخلاف ملوک چراگاہ میں گھاس کے کیونکہ جنگلات کی منفعت بانس اور کڑی سے لہذا جنگلات میں ملکیت سے یہ مقصود ہوتے ہیں پس جنگلات میں ملکیت سے ان میں بھی ملکیت ہوگی رہی گھاس تو ملوک چراگاہ سے (صحیح) وہ مقصود ہوتی بلکہ مقصود زراعت ہوتی ہے۔

اگرچہ وہ اپنے کسی کے ملوک جنگلات میں جائیں چرائیں تو اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہے اور چرائیں بغیر وہ خراب کئے ان کا ضامن دے گا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں۔ کہ جنگلات کی منفعت کڑی اور بانس ہوتی ہیں اور وہ مالک جنگلات کے ملوک ہوتے ہیں اور کسی کے مال ملوک کا اٹلاف موجب ضامن ہوتا ہے اس کے برخلاف چراگاہ کی گھاس میں اباحت ہوتی ہے نہ کہ ملکیت جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ دونوں کے درمیان فرق پر دلیل یہ مسئلہ ہے کہ مالک جنگلات کو بانس معاملہ (مساقات) پر دینے کا اختیار ہوتا ہے جب کہ چراگاہ کے مالک کو گھاس مساقات پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اس بارے میں محفوظ قاعدہ یہ ہے کہ بانس اور کڑی میں زمین میں ملکیت سے ملکیت آتی ہے جب کہ گھاس میں نہیں آتی۔

زمین ملوک زمین میں وہ چیزیں جو عام طور پر بندے کے عمل کے بغیر نہیں لگتیں مثلاً اسپت، اور وہ کھیتی جو ابھی تیار نہ ہوئی اور کٹائی کے بعد باقی حصے تو یہ ملوک ہوتی ہیں اور مالک زمین کو حق ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کو منع کرے اور اس کی بیع و خیرہ جائز ہے کیونکہ اس کے اگانے کو اس کا اکتساب شمار کیا جاتا ہے لہذا وہ اس کا

مالک ہوگا۔ نیز قاعدہ یہ ہے کہ ملک سے ملک ہوتا ہے البتہ اس قاعدے کے خلاف شریعت کی وجہ سے بعض اشیاء میں اباحت ثابت ہوئی ہے۔ اور چونکہ شریعت نے مخصوص اشیاء میں اباحت ثابت کی ہے لہذا صرف انہی اشیاء پر اباحت کا اقتدار رہے گا۔

## ارض موات

اس بارے میں گفتگو کے چند عنوان ہیں ارض موات کی تفسیر ارض موات میں امام کو جو تصرف کرنے کا اختیار ہے اس کا بیان۔ جس امر سے ارض موات میں ملکیت ثابت ہوتی ہے اس کا بیان۔ جس امر سے اس میں حق ثابت ہوتا ہے ملکیت نہیں اس کا بیان۔ اور اس میں ملکیت کے بعد اس کے حکم کا بیان۔

**ارض موات کی تفسیر:** یہ زمین ہے جو شہر سے باہر ہو کسی کی ملک نہ ہو اور نہ ہی اس میں کسی کا حق خاص ہو۔ ارض موات میں اندرون شہر موات بالکل نہیں ہوتا۔ اسی طرح بیرون شہر کا وہ حصہ جو شہر کے مضافات میں سے ہو اور شہر والوں کے لیے کڑی حاصل کرنے کی جگہ ہو اور ان کے لیے چرگاہ ہو موات نہیں ہوتا یا نہ تک کہ امام کو بھی حق نہیں ہوتا کہ وہ اس کو جاگیر کے طور پر دے سکے کیونکہ جو علاقہ اہل شہر کے مضافات میں سے ہو وہ اہل شہر کا حق ہوتا ہے جیسے ان کے مکان کا فناء اور اس کو جاگیر دینے میں ان کے حق کا مداخلہ ہے۔ اسی طرح ملک تارکول اور حیل وغیرہ کی زمین جس سے مسلمان بے نیاز نہیں ہو سکتے ارض موات نہیں ہوتی یاں تک کہ امام اس کو کسی کو بطور جاگیر نہیں دے سکتا کیونکہ یہ عامہ مسلمین کا حق ہے جب کہ جاگیر دینے میں ان کا حق کا ابطال ہے جو جائز نہیں

آیا یہ شرط ہے کہ وہ آبادی سے دور ہو؟ علماء دی رحمہ اللہ نے اس کو شرط قرار دیا ہے کیونکہ ان کا قول ہے کہ جو آبادی سے قریب ہو وہ ارض موات نہیں ہوتی۔ ایسے ہی ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ارض موات وہ ٹکڑا ہے کہ اگر اس کے آبادی سے قریب تر ہی سے پر کوئی ٹکڑا ہو اور باؤاز بلند پکار سے تو آبادی میں اس کی آواز نہ سنی جائے۔ ظاہر روایت کے مطابق یہ شرط نہیں ہے یاں تک کہ اگر شہر کے ساتھ مسند ہو جس کا پانی پیچھے ہٹ جائے یا رُخ اجکل ہو جو کسی کی ملک نہ ہو تو ظاہر روایت کے مطابق یہ ارض موات ہوگی جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت اور علماء دی رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق نہیں ہوگی۔ صحیح ظاہر روایت کا ہول یہ ہے کہ موات نام ہے اس شے کا جس سے نفع نہ اٹایا جاتا ہو۔ تو جب کسی کی ملک نہ ہو اور نہ ہی کسی کا حق خاص ہو۔ نہ ہی اس سے نفع اٹایا جاتا ہو خواہ یہ شہر سے دور ہو یا قریب ہو۔

**امام کو ارض موات میں کیسا تصرف حاصل ہے:** مسلمانوں کے مصالح کے لیے امام

ہے کیونکہ اس میں شہروں کی آبادی ہے۔ اور وہ تصرف جس کا تعلق مسلمانوں کے مصالح سے ہو امام کو اس کا حق ہے تاکہ جیسے بڑی بڑی نہریں کھودنا اور ان کے پلوں کی مرمت کرنا وغیرہ۔ اگر امام کے کسی شخص کو ارض موات جاگیر دی، دی اور اس نے اس زمین کو چھوڑ دے رکھا آباد نہیں کیا تو بیس سال تک امام اس سے تعرض نہیں کرے گا۔ جب بیس سال گزر رہا ہیں نہ کہ تو وہ زمین دوبارہ موات بن جائے گی جیسے کہ پہلے ہی اور امام کو اختیار ہوگا

کہ وہ کسی اور کو زمین الاٹ کر دے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے منہج کو زمین سال کے بعد حق نہیں ہوتا نیز تین سال ایسی مدت ہے جو عذر پیش کیے جانے اور قبول کیے جانے کی ہے پس جب اس نے تین سال تک زمین کو روکے رکھا اور اس کو آباد نہیں کیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ وہ اس زمین کو آباد کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کو معطل رکھنا چاہتا ہے لہذا اس کا حق باطل ہو گیا اور وہ زمین اپنی سابقہ موات ہونے کی حالت کی طرف لوٹ آئی اور امام کو حق ہو گا کہ وہ وہ زمین کسی اور کو روکے دے۔

**کس امر سے موات میں ملکیت ثابت ہوتی ہے اور کس سے نہیں :-** ابوحنیفہ رحمہ اللہ

کے نزدیک امام کی اجازت سے آباد کرنے سے ثابت ہوتی ہے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک محض آباد کرنے سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ امام کی اجازت شرط نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے من اعیاد ارضاً میتۃ فھي لہ ولیس لعرق ظالم فیه حق رحمٰن شخص جسے آباد زمین کو آباد کیا تو وہ زمین اس شخص کی ہوگی اور کسی ظالم کو جڑوں کا اس میں حق نہیں ہے بکاپ علی اللہ علیہ وسلم نے آباد کرنے والے کے لیے ملک کا اثبات کیا اور امام کی اجازت کو شرط قرار نہیں دیا۔ نیز یہ زمین مبارک ہے جس پر آباد کرنے والے نے غلبہ پایا ہے لہذا وہ امام کی اجازت کے بغیر اس کا مالک بن جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ کوئی شکار پکڑے یا گھاس کاٹے۔ نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول لیس لعرق ظالم فیه حق تنویہ کے ساتھ بھی مروی ہے اور اضافت کے ساتھ بھی تنویہ کے ساتھ ہو تو مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کے درختوں کی جڑیں کسی دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر لگائیں تو زمین والے کو حق حاصل ہے کہ اس کو گھاس کی حالت میں اکھیڑ ڈالے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل میں یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لیس للمعدا الا ما طابت بہ نفس امامہ راومی کے لیے نہیں ہے مگر وہ جس پر اس کا امام راضی ہو، تو جب امام نے اجازت نہیں دی تو وہ اس پر راضی نہیں ہوا لہذا زمین اس شخص کے لیے نہ ہوگی۔ نیز ارض موات غنیمت ہے لہذا دیگر غنائم کی طرح اس کے ساتھ اختصاص کے لیے امام کی اجازت ناگزیر ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ غنیمت نام ہے اس چیز کا جو اونٹ اور گھوڑے چڑھا کر اہل حرب سے حاصل کی گئی ہو۔ ارض موات بھی غنیمت ہے کیونکہ یہ اہل حرب کے قبضے میں تھی اور مسلمانوں نے اس پر قوت و قہر سے غلبہ پایا ہے لہذا یہ سب غنیمت ہوگی۔ پس دیگر غنائم کی طرح امام کی اجازت کے بغیر کوئی مسلمان اس کے کسی حصے کے ساتھ مختص نہیں ہو سکتا۔ شکار مکڑی اور گھاس کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہ اشیاء اہل حرب کے قبضے میں نہیں ہوتیں پس جائز ہے کہ ان پر محض غلبہ و قبضہ سے ان میں ملکیت ثابت ہو جائے۔

ربی حدیث ترا اس میں جہاں یہ احتمال ہے کہ اس سے وہ شرعاً مالک بن جائے وہاں یہ احتمال بھی کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک جماعت کو ان الفاظ کے ذریعے اہل موات کی اجازت دی ہو اور ہم اس کے مطابق قول کرتے ہیں۔ لہذا یہ حدیث احتمال کے ہونے ہوئے (صاحبین کے لیے، حجت نہیں بن سکتی۔ اس کی نظیر نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے من قتل قتیلًا فخلہ خلعہ سلبہ یہاں تک کہ قاتل کے لیے سلب کو ثابت کرنے کے لیے اس حدیث سے احتجاج و استدلال صحیح نہیں جیسا کہ کتاب السیر میں ذکر ہو چکا ہے

یا اس کو اجازت کی حالت پر محمول کیا جائے گا مگر دلائل کے درمیان موافقت ہو جائے۔

حدیث میں عموم کی بناء پر ذمی بھی آباد کرنے سے ایسے ہی مالک بن جانا ہے جیسے مسلمان بن جانا ہے۔ اگر ارض موات کی تحجیر کی تو بالاتفاق اس سے ملکیت نہیں آتی کیونکہ موات میں ملکیت آباد کرنے سے آتی ہے جب کہ تحجیر کتنے ہیں اس کے گرد پتھر رکھنے کو یا خط کھینچنے کو تاکہ دوسرے کو اس پر غلبہ پانے سے روک سکے اور یکام آباد کرنے میں نہیں آتا لہذا محض تحجیر سے موات کا مالک نہیں بنے گا۔ البتہ اس کی بناء پر وہ دوسروں کے مقابلے میں اس زمین کا زیادہ حقدار بن جاتا ہے یہاں تک کہ کسی دوسرے کو یہ حق نہیں کہ وہ اس کو وہاں سے ہٹائے کیونکہ پہلے شخص کا اس پر پہلے قبضہ ہوا ہے۔ اور پہل کر نانی الجملہ اسباب ترجیح میں سے ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ منی مباح من سبقت (منی مباح ہے اس شخص کے لیے جو سبقت کر جائے)۔ اسی قاعدے کے مطابق اگر مسافر کسی ارض مبارکہ میں یا رباط میں پڑاؤ کرے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوتا ہے اور بعد میں آنے والے کے لیے جائز نہیں ہوتا کہ وہ پہلے آنے والے کو وہاں سے ہٹائے۔ اور جب تحجیر کرنے والا اس زمین کا زیادہ حقدار بن گیا تو امام وہ زمین کسی دوسرے کو نہیں دے سکے گا مگر جب کہ تحجیر کرنے والے نے اس زمین کو تین سال تک مستقل رکھا ہو اور آباد نہ کیا ہو۔

ارض موات کا ملکیت کے بعد حکم :- اس کے ساتھ دو حکم مختص ہیں حکم حریم اور وظیفہ عشرہ و خراج۔

۱۔ حکم حریم : اس بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں ایک اصل حریم دوسرے مقدار حریم۔ اصل حریم : اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کسی شخص نے ارض موات میں کتوں کھودا تو کنویں کے لیے حریم ہوگا یہاں تک کہ اگر کوئی دوسرا شخص اس کے حریم میں کتوں کھودنا چاہے تو اس کو منع کرنے کا اختیار ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کنویں کے لیے حریم بنایا۔ اسی طرح چشموں کے لیے بھی بالاختیار حریم ہوتا ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہر زمین کے لیے حریم بنایا ہے۔ یہی نہ تو اس کے بارے میں ہم کلام کر چکے ہیں۔

۲۔ مقدار حریم : چشمہ کا حریم بالاتفاق پانچ سو ہاتھ کا ہوتا ہے۔ حدیث میں ایسے ہی آیا ہے یعنی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے للعين خمسة ذراع اور وہ کنویں جس سے جانوروں کو پانی پلانے کے لیے پتھر سے بنائی نکالا جاتا ہو ان کا حریم بالاتفاق چالیس ہاتھ کا ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا حد یوم المظعن اربعون ذراعاً۔ رہا ان کنویں کا حریم جس سے اونٹ وغیرہ کے ذریعے پانی نکالا جاتا ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چالیس ہاتھ ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک ساٹھ ہاتھ ہے۔ صاحبین نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا حد یوم المظعن ستة ذراعاً ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ موات میں ملکیت امام کی اجازت سے آباد کرنے سے آتی ہے اور اس کی جانب سے حریم کو آباد کرنا نہیں پایا گیا۔ نیز اسی طرح امام کی اجازت حریم کو متصوفاً شامل نہیں ہوتی البتہ حریم کا دخول کنویں کی اس کی طرف حاجت کی بناء پر ہوتا ہے اور وہ کنویں جس سے اونٹ وغیرہ کے ذریعے پانی کھینچا جاتا ہو

ان کی حاجت ہر جانب چالیس ہاتھ سے پوری ہو جاتی ہے جیسا کہ ہاتھ سے پانی کھینچنے کی حاجت میں ہوتا ہے پس اس سے زائد میں موات کا حکم باقی رہے گا۔ مذکورہ حدیث میں احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وہ قول کسی خاص کنویں کے بارے میں کیا ہوا اور امام کو اس کا اختیار ہوتا ہے۔

نہر کے حیرم کی متاع ارض بالربوبۃ منہا اور منہا کا انتفاع الیہ یوسع کے نزدیک ہر جانب نہر کی چوڑائی کا نصف ہوگا اس جانب بھی نصف اور اس جانب بھی نصف جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہر جانب پوری چوڑائی کے برابر ہے۔ جب ارض موات میں نہر کھودی جائے تو بعض نے ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ذکر کیا ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ بوجہ مذکورہ ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

### حکم وظیفہ عشر و خراج :-

اگر کسی مسلمان نے ارض موات کو آباد کیا تو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر وہ عشری زمین کے مقابل ہے تو عشری ہوگی اور اگر خراجی زمین کے مقابل ہے تو خراجی ہوگی جب کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر اس کو عشری پانی سے آباد کیا تو عشری ہوگی اور اگر خراجی پانی سے آباد کیا تو خراجی ہوگی۔ یہ کتاب العشر و الخراج کے مسائل میں سے ہے واللہ تعالیٰ عز شأنہ اعلم۔

# کتاب المفقود

مفقود کے بارے میں کلام کے چار عنوان ہیں۔

مفقود کی تفسیر

اس کی حالت کا بیان

اس کے مال کے ساتھ کیا کیا جائے اس کا بیان

اس کے مال کے حکم کا بیان

مفقود کی تفسیر اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا ہو اور اس کی خبر معلوم نہ ہو کہ زندہ ہے یا مر گیا ہے۔

فصل :

## مفقود کی حالت کا بیان

اس کی حالت کے بارے میں ہمارے مشائخ رحمہم اللہ جو عبارت تحریر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ مفقود اپنے نفس کے حق میں زندہ اور دوسرے کے حق میں مردہ ہوتا ہے ایک ہی شخص حقیقتاً زندہ اور مردہ نہیں ہوتا کیونکہ یہ محال ہے لیکن اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو اس کے حق میں ہوں ان میں اس پر زندوں کے احکام جاری ہوتے ہیں لہذا اس کا مال وارثوں کو نہیں ملے گا اور اس کی بیوی اس سے جدا نہیں ہوگی تو یا کہ وہ حقیقتاً زندہ ہے۔ اور ان امور میں جو اس کے حق میں نہیں ہے مردوں کے احکام جاری ہوتے ہیں لہذا یہ کسی کا وارث نہیں بنے گا گو یا کہ یہ حقیقتاً مردہ ہے کیونکہ جو امر استصحاب مال سے ثابت ہو وہ اس قابل تو ہوتا ہے کہ جو تھا اس کو اس کی حالت پر باقی رکھے اس قابل نہیں ہوتا کہ جو نہیں ہے اس کو ثابت کرے۔ اس کے اموال اور اس کی بیویوں کے احکام میں اس کی ملکیت ایسا امر ہے کہ جو تھا پس ہم نے حالت حیات کا استصحاب اس امر کو باقی رکھنے کے لئے کیا۔ رہی دوسرے کے مال میں اس کی ملکیت تو یہ ایسا امر ہے کہ جو نہیں تھا پس اس کے اثبات کی ضرورت ہوگی لیکن استصحاب مال اس امر کے اثبات کے قابل نہیں ہوتا جو پہلے نہ ہو۔ اس کی حالت کے بارے میں عبارت کی تحقیق یوں ہے

کہ اس کی حالت غیر معلوم ہے احتمال ہے کہ وہ زندہ ہوا اور احتمال ہے کہ وہ مردہ ہو۔ یہ امر توارث اور بیویوں کی جدائی (بائن ہونے) سے مانع ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ زندہ ہو تو اپنے اقارب کا وارث بنے گا اور وہ اس کے وارث نہیں بنیں گے اور اس کی بیوی جدا نہیں ہوگی اور اگر وہ مردہ ہو تو یہ اپنے اقارب کا وارث نہیں بنے گا البتہ وہ اس کے وارث نہیں گئے۔ اور دونوں جانب سے ارث (وارث بننا) ایسا امر ہے جو یقینی طور پر پہلے ثابت نہیں تھا لہذا اس کے ثبوت میں شک واقع ہوا پس شک و احتمال سے یہ ثابت نہیں ہوگا۔ یہی حکم بیوی کی جدائی کا ہے۔ یہ اس معروف قاعدے پر مبنی ہے کہ "المثبت بیقین لا یزول بالشک وغیر الماثبات یسقط بالمشکوک" جو یقینی طور پر ثابت ہو وہ شک سے زائل نہیں ہوتا اور جو یقینی طور پر غیر ثابت ہو وہ شک سے ثابت نہیں ہوگا۔

جب مفقود کے اقارب میں سے کوئی مر جائے تو (میراث میں) اس کے حصے کو روک لیا جائے گا یہاں تک کہ اس کی حالت ظاہر نہ ہو جائے کہ وہ زندہ ہے یا مردہ ہے کیونکہ اس وقت موت و حیات دونوں کا احتمال ہے یہاں تک کہ ایک شخص مر گیا اور اس نے اپنے پیچھے ایک مفقود بیٹا دو بیٹیاں اور ایک پوتا چھوڑا۔ بیٹیوں نے میراث کا مطالبہ کیا تو قاضی ان کے لئے نصف کا فیصلہ دے گا اور باقی نصف روک لیا جائے گا یہاں تک کہ مفقود بیٹے کی حالت ظاہر ہو جائے۔ کیوں کہ زندہ ہے تو اس کے لئے نصف ہوگا اور دو بیٹیوں کے لئے نصف ہوگا اور پوتے کے لئے کچھ نہ ہوگا۔ اور اگر وہ مردہ ہے تو دو بیٹیوں کے لئے دو تہائی ہوگا اور باقی پوتے کا ہوگا۔ لہذا بیٹیوں کا نصف میں استحقاق یقینی طور پر ثابت تھا پس وہ انکو دے دیا جائے گا۔ اور بقیہ نصف کو مفقود کی حالت ظاہر ہونے تک روک لیا جائے گا۔ اور اگر اس کی حالت ظاہر نہ ہو یہاں تک کہ وہ مدت گزر گئی کہ جس میں اس کی موت کا پتہ چل جاتا ہے تو دو تہائی ان دونوں بیٹیوں کو دے دیا جائے گا اور باقی پوتے کے لئے ہوگا۔ اسی طرح اگر اس کے حق میں کسی شے کی وصیت کی گئی تو اس کو روک لیا جائے گا۔ اور اسی طرح اگر مرد مفقود ہو جائے اور پتہ نہ پڑے کہ وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا ہے یا نہیں تو مسلمان کی طرح اس کے ترکہ کو بھی روکا جائے گا۔

## فصل اس کے مال کے ساتھ کیا کیا جائے

اس کے مال کے ساتھ چند قسم کے کام کئے جاتے ہیں۔

۱۔ قاضی اس کے مال کی حفاظت کرے گا اور حفاظت کے لئے ایک شخص کو مقرر کرے گا کیونکہ یہ ایسا مال ہے کہ اس کے مالک کے حفاظت سے عاجز ہونے کی بنا پر اس کی حفاظت کرنے والا کوئی نہیں۔ لہذا قاضی اس کی رعایت میں اس کے مال کی حفاظت کرے گا جیسے کہ اس پیچھے اور مجنون کی مال کی حفاظت کرتا ہے جن کا کوئی ولی نہ ہو۔

۲۔ اس کا وہ مال جو جلد ہی خراب ہونے والا ہے اس کو فروخت کرے گا کیونکہ یہ معنوی طور پر اس



کے مال کی حفاظت ہے۔

مفقود کا وہ مال جو اس کے مودع یا مضارب کے پاس ہو قاضی اس کو نہیں لے گا کیونکہ ان دونوں کا قبضہ قبضہ نیابت (مالک کی) ہوتا ہے۔ لہذا وہ ان کے حفاظت کرنے سے منوی طور پر محفوظ ہوتا ہے اور قاضی کی حفاظت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

۳۔ قاضی مفقود کے مال میں سے اس کی زوہ کو خرچ دے گا اگر اس کو زوہ جیت کا علم ہو کیونکہ اس پر خرچ کرنا اس کو زائد رکھنا ہے پس یہ غائب کی ملک کی اس کے لئے اس کے خود حفاظت کرنے سے عاجز ہونے کی بنا پر حفاظت کرنے کے باب سے ہوا لہذا قاضی کو اس کا اختیار ہوگا جیسا کہ اس کو مفقود کے مال کی حفاظت کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

۴۔ مفقود کے مال میں سے قاضی اس کی اولاد صغار پر خواہ وہ لڑکے ہوں یا لڑکیاں ہوں اور اس کی اپنا فقیر اولاد پر جو لڑکے ہوں اور فقیر لڑکیوں پر خواہ وہ اپانچ ہوں یا نہ ہوں اور اس کے محتاج والدین پر خرچ کر سکتا ہے اگر اس کو نسب کا علم ہو کیونکہ مفقود کی اولاد کا خرچ ان کے اعیانہ زندہ رکھنے کے لئے جزیئت اور بقضیت کے حکم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اور جب اپنے آپ کو زندہ رکھنا واجب ہے تو ایسے ہی اپنے جزد اور کل کو بھی زندہ رکھنا واجب ہے۔ لہذا مفقود کے مال میں سے ان پر خرچ کرنا منوی طور پر ان کو زندہ رکھنا ہے اور چونکہ مفقود خود ایسا کرنے سے عاجز ہے لہذا قاضی اس کا کام کرے گا۔ اور اگر قاضی کو زوجیت اور نسب کا علم نہ ہو اور وہ ایسے شخص کو پیش کریں کہ جس کے پاس مفقود کا مال بطور ودیعت یا مضاربت کے ہو یا اس کے ذمے مفقود کا دیں ہو اور وہ شخص اس بات (یعنی ودیعت یا مضاربت یا دیں) کا اور زوجیت اور نسب کا اقرار کرے تو قاضی اس مال میں سے ان پر خرچ کرے گا کیونکہ عورت کو اختیار ہے کہ وہ اپنے شوہر کے مال میں سے بقدر کفایت اپنا خرچہ لے جب وہ لینے میں کامیاب ہو جائے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اوسقیان رضی اللہ عنہ کی بیوی کو فرمایا کہ اہمیاں کے مال میں سے لے لے اور اپنے بچے کیلئے معروف خرچہ لے لے۔ تو اس شخص نے اقرار کیا کہ مفقود کا مال ہے اور مفقود کی بیوی ہے تو اس بیوی کیلئے لینے کا حق ثابت ہو گیا یہ پہلے کے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جبکہ زفر کے نزدیک قاضی کو اس کا اختیار نہیں کیونکہ یہ قضاء مل الغائب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ تضاد مل الغائب کے باب سے نہیں ہے بلکہ یہ تو غائب کی رعایت کے باب سے ہے اور قاضی کو غائب کی رعایت کرنے کا اختیار ماضی ہوتا ہے جس کی وجہ اس سے معلوم ہو چکی جو کتاب النفقات میں ہم ذکر کیے ہیں۔ اور اگر قاضی ان سے تکمیل لے لے تو یہ بہتر ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ مفقود ماضی ہو جائے اور اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس نے اپنی بیوی کو حلاق دے دی تھی یا اس نے ان لوگوں کو خرچہ پیش کر دیا تھا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب آدمی نے ان دونوں باتوں کا اقرار کیا ہو۔

اور اگر اس شخص نے دونوں کا انکار کیا یا صرف ایک کا علاوہ دوسرے کے اقرار کیا اور وہ دونوں نے اس پر گواہ پیش کئے تو ان کے گواہوں کی گواہی قابل سماعت نہ ہوگی کیونکہ یہ تضاد مل الغائب

یا قضاء للغائب ہوگی بغیر اس کے کہ اس کی طرف سے یا اس کے لئے خصم (معدوم لڑنے والا) حاضر ہو کیونکہ معدوم مضارب اور قرض خواہ اثبات زوجیت میں اور اس پر خرچے کے ایجاب میں غائب کی طرف سے خصم نہیں ہوتے۔ اور اسی طرح اولاد والدین اور بیوی غائب کے لئے مال کی ملکیت کے اثبات میں اس کے خصم نہیں ہوتے اور ان میں سے کوئی بات بھی جائز نہیں۔ پھر اگر معنی یا مضارب وغیرہ نے اولاد والدین بیوی وغیرہ کو کچھ مال دیا تو یہ ان کے اپنے مال میں سے شمار ہوگا کیونکہ وہ اس میں متطوع ہیں

قاضی مفقود کے مال میں سے مذکورین کے علاوہ دیگر ذوی الارحام پر خرچ نہیں کرے گا کیونکہ ان کا خرچہ جزئیت و بعصیت کے سبب سے نہیں ہوتا کہ وہ معدوم ہے بلکہ ان کے ساتھ صلہ رحمی احسان اور نیکی کے طور پر ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ان لوگوں کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ضرورت کے وقت اپنا ہاتھ بڑھا کر اس کے مال میں سے کچھ لے لیں بر خلاف والدین اور اولاد کے۔ لہذا اس کے مال میں سے خرچہ (دیگر ذوی الارحام پر) قضا علی الغائب ہوگی۔ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ مال جس میں سے بغیر قضا کے قاضی کے اس شخص کو لینے کا حق ہو جس پر خرچ کیا جائے تو قاضی کو اس مال میں خرچ دینے کا حق ہوگا اور ہر وہ مال جس میں سے منفق علیہ (جس پر خرچ کیا جائے) کو لینے کا حق نہ ہو قاضی اس میں سے خرچ نہیں کر سکتا۔

پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ قاضی مفقود کے مال میں سے خرچ کرے گا تو یہ محض اس وقت کرے گا جب مال درابم یا دنانیر ہو یا اناج ہو یا ایسے کپڑے ہوں جو اس کے لباس کی جنس میں سے ہوں۔ اور اگر مال کسی دوسری جنس میں ہو مثلاً سامان اور زمین تو قاضی خرچ نہیں کرے گا کیونکہ اس کے لئے اس کو فروخت کئے بغیر خرچ کرنا ممکن نہیں ہوگا جبکہ قاضی کو بالاتفاق غائب و مفقود کے خلاف زمین و سامان فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ غائب کے خلاف بیع میں اس پر حجر و باندی (کا معنی پایا جاتا ہے حالانکہ حرا بیع پر ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حجر جائز نہیں اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ حاضر کے خلاف حجر جائز ہے لیکن غائب کے خلاف جائز نہیں کیونکہ حاضر کے خلاف بیع کے جواز میں اس ظلم کو دور کرنا ہے جو حاضر سامان کے من سے ادائیگی کی قدرت کے باوجود دین کی ادائیگی نہ کرنے سے کرتا ہے۔ یہ ظلم غائب ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس کی جانب سے خرچہ کرنے سے باز رہنے کا ظلم نہیں ہوتا لہذا دونوں حالتیں جدا ہیں۔

وہ اشیاء جو جلد خراب ہو جاتی ہیں قاضی کو ان کی بیع کا اختیار اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ صورتاً بیع ہے لیکن معنی کے اعتبار سے یہ اس کی حفاظت ہے اور قاضی کو مفقود کے مال کی حفاظت کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

باپ کو اختیار نہیں کہ وہ قاضی کی اجازت کے بغیر غائب کے خرچے میں زمین فروخت کرے یا بی منقولہ جائیداد تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کے حکم کے بغیر بھی باپ اس کو فروخت کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جیسے باپ غیر منقولہ جائیداد کو فروخت نہیں کر سکتا ایسے ہی منقولہ کو بھی فروخت نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ کتاب التنفقات میں گزر چکی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

## منفوق کے حال کا حکم

منفوق کی ولادت کی وقت سے جب اتنی مدت گزر جائے کہ عام طور پر آدمی اتنی مدت زندہ نہیں رہتا تو اس کی موت کا حکم لگا دیا جائے گا۔ اس کی امیات اولاد و جمع ام الولد اور اس کے مدبر آزاد ہو جائیں گے۔ اس کی بیوی بائن ہو جائے گی اور اس کا مال حکم کے وقت اس کے زندہ وارثوں کی میراث بن جائے گا۔ اور جو اس سے پہلے مر چکے اس کے لئے کچھ نہ ہوگا۔ ظاہر روایت میں اس مدت کے لئے کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا گیا حسن رحمہ اللہ ہے روایت کیا کہ انہوں نے اس کے لئے اس کی وقت ولادت سے ایک سو بیس سال کا اندازہ مقرر کیا۔ اور محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ جنگ صفین یا جنگ جمل میں ایک شخص منفوق ہو گیا، ابو حنیفہ علیہ رحمہ اللہ کے زمانے میں اس کے مال کے بارے میں اس کے وارثوں نے جھگڑا کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے میراث ان کے درمیان تقسیم کی۔ کہا گیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی وفات سن چالیس تک تھی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی وفات سن ایک سو پچاس ہجری میں ہوئی۔ محمد رحمہ اللہ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اس مدت کا اندازہ سو سال کا کیا ہے، پھر جب یہ اندازہ کی ہوئی مدت گزر جائے تو اس کی موت کا حکم لگا دیا جائے گا اور موت سے متعلق تمام احکام ثابت ہو جائیں گے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب ان کی موت پر گواہ پیش ہو جائیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

# کتاب اللقیط

لقیط کے بارے میں کلام کے چند عنوان ہیں۔

اسکی لغوی و عرفی تفسیر  
اس کی حالت کا بیان

اور اس سے متعلق احکام کا بیان

**لغوی تفسیر** از روئے لغت یہ لفظ یعنی تھاڑ سے فیل کے وزن پر مفعول کے معنی میں ہے یعنی ملتی۔  
یہ لفظ معنی اندر و رفع (اٹھالینا) سے مفعول کے معنی میں ہے یعنی لیا ہوا اور اوپر اٹھایا ہوا  
اور ان کیونکہ اس کو لیا جاتا ہے پس اٹھایا یا بلند کیا جانا ہے۔

**عرفی تفسیر** یہ نام ہے مفقود بچے کا جو عادتہ لیا ہوا اور اٹھایا ہوا ہو لہذا اس کو لقیط کہنا انجام کے اعتبار سے  
عرفی تفسیر ہے کیونکہ اس کو عام طور پر اٹھایے جاتے ہیں۔ اور کسی شے کو اس کے انجام کے نام سے پکارنا ایسا  
مرہ ہے جو لغت میں شائع ہے۔ اللہ تعالیٰ جل شانہ فرماتے ہیں: انی اراخی اعصو خمدرا اور فرماتے ہیں  
الک میت و انھم میتون یہاں انکھ کو شراب اور موت کا احتمال رکھنے والے زندہ کو میت انجام  
کے اعتبار سے کہا۔ ایسے ہی یہاں ہے۔

فصل:

## لقیط کی حالت کا بیان

اس کے تین احوال ہیں جن کو جاننا ضروری ہے۔ حریت و رقی میں اس کی حالت۔

**حریت و رقی میں لقیط کی حالت** ظاہر اعتبار سے یہ آزاد ہوتا ہے۔ حضرت عمر اور حضرت علی رضی  
اللہ عنہما سے ایسے ہی مروی ہے کہ انہوں نے لقیط کے حرو آزاد  
ہونے کا حکم لگایا۔ نیز نیا آدم میں اصل حریت ہے کیونکہ انسان سب کے سب حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام  
اور حضرت حوا کا اولاد ہیں اور وہ دونوں آزاد تھے اور دوا آزاد سے متولد بھی آزاد ہوتا ہے۔ بعض افراد میں  
اندر سے شرع جو رقیبت (غلامی) آتی ہے وہ کفر جو جنگ کا باعث ہے کے عارض کے سبب سے عارض  
ہونے والے غلبہ و استیلا کی بنا پر ہوتی ہے۔ لہذا اصل پر عمل کرنا واجب ہے یہاں تک کہ عارض پر دلیل

قائم ہو جائے پس اس پر اصرار کے احکام مرتب ہوں گے مثلاً شہادت دینے، آزاد کرنے، مدبر بنانے، مکتب بنانے اپنے قاذف پر مدد گوانے کے استحقاق اور دیگر احکام کی جو اصرار کے ساتھ خاص ہیں ایست متب ہوتی ہے البتہ اس کی مال کے قاذف کو حد نہیں لگائی جائے گی کیونکہ مقذوف کا احسان اس ملت کے انقطاع کے لئے شرط ہے جو قاذف پر (حد کی) موجب ہوتی ہے۔ اور قیظ کی مال کا احسان معلوم نہیں کہ جس کی بنا پر قاذف کا قذف جو کہ موجب مجملہ منعقد ہو سکے۔

اگر فقط دیکھ کو اٹھانے والا، یا کوئی اور دعویٰ کرے کہ بچہ اس کا غلام ہے تو بیگز گواہوں کے اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ اس کی حریت ظاہر مال سے ثابت ہے پس وہ بغیر دلیل کے اس ظاہر کو باطل نہیں کر سکتا۔ اور اگر پختہ بالغ ہو جائے پھر اپنے بارے میں کھمی شخص کے غلام ہونے کا اقرار کرے تو اس کی کھمیٹے گا۔

کر اگر ابھی تک اس پر اقرار کوئی مکمل مثلاً اس کی شہادت کی قبولیت اور اس کے قاذف سے مدد لگانا وغیرہ نہ ہوا ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس کی حریت کا علم صرف ظاہر مال سے ہوا ہے توجیب اس نے غلام ہونے کا اقرار کیا تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اپنے خلاف غلام ہونے کا مجبوتاً اقرار نہیں کر رہا لہذا اس کا اقرار صحیح ہوگا البتہ جو تہنات یہ کرتا ہے مثلاً میرے کفالت اعتناق نکاح اور دیگر ایسے تہنات جن کو کوئی نہ غلام کو اختیار نہیں ہوتا ان کے ابطال میں اس کا اقرار معتبر نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ ختم نہ ہوں گے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ اپنے دو میں سے ایک قول میں فرماتے ہیں کہ وہ تہرفت ختم ہو جائے گا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے غلامی کا اقرار کر لیا تو ظاہر ہو گیا کہ تہرفت کسے کے وقت وہ غلام تھا لہذا اس کا تہرفت صحیح نہ ہوا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کی رقت (غلامی) پر گواہ پیش ہو جائیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا اقرار ہے جو دوسرے کے حق کے ابطال کو مضن ہے اور چونکہ اس کی حریت ظاہر مال سے ثابت ہے لہذا غیر کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ اقرار خود مقرر اقرار کرنے والے کے نفس کے خلاف تہرفت ہوتا ہے۔ توجیب یہ دوسرے کے حق کے ابطال کو مستغن ہو تو اس اعتبار سے یہ دعویٰ ہوگا یا دوسرے کے خلاف شہادت ہوگی لہذا خود اس کے خلاف تہرفت کی تصدیق کی جائے گی کسی دوسرے کے خلاف نہیں مثلاً ایک شخص نے کسی کے غلام کی حریت کا اقرار کیا پھر اس کو خرید لیا تو غلام اس پر آزاد ہو جائے گا اور وہ بالغ پر دشمن کے لئے رجوع نہیں کر سکے گا بلکہ مدد گوارہ۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ادعای شافعی کا گواہی سے استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ گواہ دوسرے کے خلاف اپنی گواہی میں متہم تہبت (ندہ) نہیں ہوتا بلکہ مضر ہے کے خلاف اپنے اقرار میں متہم ہوتا ہے۔ یہی دونوں میں فرق ہے۔

اور اگر اس پر اصرار کے احکام میں سے کوئی حکم جاری ہو چکا ہو تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ جیسا کہ پر اصرار کا کوئی حکم جاری ہوا تو تمام لوگوں کے نزدیک اس کی حریت ثابت ہو گئی اور ظاہر ہو گیا کہ وہ اصل سے مستہ لہذا وہ غلامی کا اقرار کر کے حریت کا ابطال نہیں کر سکتا۔

اگر کسی مسلمان نے اس کو مسلمانوں کے شہروں میں سے کسی شہر میں یا کفر و اسلام میں اس کی حالت | ان بستیوں میں سے کسی بستی میں پایا تو وہ (قیظ، مسلمان مولا) مکتب

اگر وہ مر گیا تو اس کو غسل دیا جائے گا اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ اور اگر کسی ذمی نے اس کو گرہ یا کنسیہ یا کسی ایسی بستی میں جہاں کوئی مسلمان نہ ہو تو وہ ذمی ہو گا کاہر حال کو حکم بنانے کے اعتبار سے جیسا کہ جب کوئی مسلمان اس کو گرہ یا کنسیہ میں یا ذمیوں کی کسی بستی میں پائے تو وہ ذمی ہوتا ہے اور اگر ذمی اس کو مسلمانوں کے کسی شہر میں یا ان کی کسی بستی میں پائے تو وہ مسلمان ہو گا۔ کتاب لقیط میں ایسے ہی ذکر کیا اور مکان و جگہ کا اعتبار کیا ابن سائر رحمہ اللہ نے روایت کی کہ انہوں نے پائے والے کی حالت کا اعتبار کیا کہ وہ مسلمان ہے یا ذمی اور کتاب الدعویٰ میں ہے کہ انہوں نے اسلام کا اعتبار کیا ہے دونوں میں سے جس کی طرف بھی نسبت ہو پائے والے کی طرف یا مکان کی طرف صحیح اس کتاب کی روایت ہے کیونکہ جو ایسے مکان میں موجود ہو جو اہل اسلام کے قبضے اور تصرف میں ہو وہ ان کے قبضے میں ہوتا ہے۔ اور وہ لقیط جو مسلمان کے قبضے اور تصرف میں ہے وہ ظاہر مسلمان ہو گا۔ اور جو ایسے مکان میں موجود ہو جو اہل ذمہ کے قبضے و تصرف میں ہو وہ ان کے قبضے میں ہو گا اور وہ لقیط جو ذمی کے قبضے و تصرف میں ہو وہ ظاہر ذمی ہو گا لہذا مکان کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔

اگر کسی مسلمان نے اس کو مسلمانہ کے کسی شہر میں پایا پھر وہ بالغ کا فہونے کی حالت میں ہو تو اس کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا لیکن اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ حقیقتاً اس کے اسلام کا علم نہیں۔ اس پر اسلام کا حکم تو محض ذمہ کے تبع میں لگایا گیا ہے لہذا اس کا ارتداد ثابت نہیں ہوا پس اس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

**نسب میں اس کی حالت** | وہ مجہول النسب ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے لقیط کے نسب کا دعویٰ کیا یا اس کو آزاد کرنے کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہو گا اور لقیط کا اس سے نسب ثابت ہو جائیگا جس کی وجہ کتاب الدعویٰ میں بیان ہو چکی ہے۔

## لقیط سے متعلق احکام

یہ چند ہیں۔

۱۔ بچہ لقیط کو امّنا امر مندوب ہے کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک لقیط کو لے کر آیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ آزاد ہے۔ اور اس کے امرا کو والی بنایا گیا ہے اگر اس کی مثل میں بنایا جائے تو مجھے فلاں فلاں عمل سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ اور انہوں نے کچھ نیک اعمال گنوائے پس ان کو خود بھی بچہ لقیط کو امّنا نے میں رغبت ہوئی اور انہوں نے اس بارے میں ترغیب دینے میں مبالغہ بھی کیا لہذا انہوں نے کچھ نیک اعمال پر اس کو فضیلت دی اس کی طرف بلانے میں مبالغہ کے ساتھ۔

نیز یہ ایسی جان ہے جس کی حفاظت کرنے والا کوئی نہیں بلکہ یہ توحائے ہونے کے قریب ہے لہذا اس کو امّنا از روئے معنی اس کو زندہ رکھنا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَمِنْ أَحْيَاكُمْ نَفْسًا** احیا الناس جميعا۔

۲۔ ملقط (اخلانے والا) لعیط کو اپنے پاس رکھنے میں دوسرے سے زیادہ مقدار ہے حتیٰ کہ دوسرے اس کو ملقط سے جہیں لے سکتا کیونکہ ملقط نے ہی اس کو اٹھا کر زندہ کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق جو کوئی مردہ زمین کو آباد کرے وہ زمین اسی کی ہوتی ہے۔

نیز اس کو اٹھانا مباح ہے اور ملقط کا ہاتھ اس کی طرف سبقت کر گیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق مباح اس کا ہوتا ہے جو سبقت کر جائے۔

۳۔ اس کا خرچ بیت المال میں سے ہو گا کیونکہ اس کا دلا بھی بیت المال کے لئے ہوتا ہے اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے۔ الخواج بالاضمان (خراج یعنی نفع تاوان کے ساتھ ہوتا ہے)

اگر اس کے ساتھ کچھ مال بندھا ہوا ہو تو وہ مال اس (لعیط) کا ہو گا کیونکہ ظاہر ہی ہے کہ وہ اس کا مال ہے لہذا اس کے لئے ہو گا مثل اس کے ان کپڑوں کے جو اس کے بدن پر ہوں اسی طرح اگر وہ جانور پر بندھا ہوا پایا گیا تو بوجہ مذکورہ جانور اس کا ہو گا۔ اور خرچ اس کے اپنے مال میں سے ہو گا کیونکہ بیت المال سے خرچ ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے اور جب اس کے پاس مال ہو تو ضرورت ثابت نہیں ہوتی۔ ملقط کے ذمے نہیں ہوتا کہ وہ اپنے مال میں سے لعیط پر خرچ کرے کیونکہ اس پر خرچ کرنے کے لئے جو سبب موجب ہے وہ معدوم ہے۔ اور اگر اس نے اپنے مال میں سے لعیط پر خرچ کیا تو اگر اس نے قاضی کی اجازت سے کیا تو وہ بچے پر خرچ کر سکتا ہے اور اگر قاضی کی اجازت کے بغیر کیا تو وہ اس پر خرچ نہیں کر سکے گا کیونکہ وہ اس بارے میں متطوع ہے۔

۴۔ اس کی عقل (ریت) بیت المال اس کی مائدہ ہے لہذا اس کی عقل بیت المال کے لئے ہو گی اس لئے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے، الخواج بالاضمان

۵۔ بوجہ مذکورہ اس کا دلا ریت المال کے لئے ہو گا۔

۶۔ بالغ ہونے کے بعد وہ جس کے ساتھ چاہے موالات کر سکتا ہے لیکن اگر بہت المال نے اس کی جانب سے ویت ادا کی ہو تو چہرہ کسی سے موالات نہیں کر سکتا کیونکہ عقد عقل (ریت) سے لازم ہو جاتا ہے جیسا کہ تمام کتاب الہیات میں ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اس کی وجہ کتاب الاولاد میں معلوم ہو چکی۔

اس کا ولی سلطان ہے۔ سلطان کو اس کی جان و مال میں ولایت حاصل ہوتی ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: السلطان دلی من لادئی لہ (سلطان اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو) نیز ارشاد ہے: اللہ رسولہ ولی من لادئی لہ والخال دارث من لادارث لہ (اللہ اور اس کا رسول اس شخص کے ولی ہیں جس کا کوئی ولی نہ ہو اور ماموں اس شخص کا وارث ہے جس کا کوئی وارث نہ ہو) اور سلطان اللہ اور اس کے رسول کا نائب ہوتا ہے لہذا وہ اس کی شادی کر سکتا ہے اور اس کے مال میں تصرف کر سکتا ہے۔

ملقط کو یہ حق نہیں کہ وہ ایسا کوئی کام کر سکے کیونکہ اس کو لعیط پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی ولایت کے سبب یعنی سلطنت و قرابت کے نہ ہونے کی بنا پر البتہ اس کے لئے جائز ہے کہ وہ لعیط کے لئے ہبہ پر قبضہ کرے اس کو کوئی صنعت سیکھنے پر لگائے اور اس کو کام پر لگائے کیونکہ یہ امور

قبط پر ولایت کے باب میں سے نہیں ہیں بلکہ اس کی حالت کے اصلاح اور اس کو بغیر مزر کے محض منفعت پہنچانے کے باب سے ہیں لہذا یہ اس کو کھانا کھلانے اور اس کے کپڑے دھونے کے مشابہ ہوئے۔

مدعی سے اس کا نصب از روئے شرع ثابت ہونے کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ جیسا کہ کتاب الدعوی میں آئے گا وہ مجہول النسب ہے حتیٰ کہ اگر منقطع نے یا کسی اور نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو بغیر گواہوں کے اس کا دعویٰ مسوع ہوگا۔ قیاس یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے اس کا دعویٰ مسوع نہ ہو ورنہ قیاس ظاہر ہے کیونکہ یہ ایسے امر کا دعویٰ کرتا ہے جس کا وجود و عدم دونوں ممکن ہیں لہذا کسی ایک جانب کی ترجیح کے لئے مریض ضروری ہے اور وہ گواہوں سے ہوتا ہے اور گواہ ہیں نہیں۔ ورنہ محض یہ ہے کہ وہ عاقل ہے جو ایسے امر کی خبر دے رہا ہے جس کے ثبوت کا احتمال ہے۔ اور ہر وہ شخص جو کسی امر کی خبر دے اور جس بات کی خبر دی گئی ہو اس کے ثبوت کا احتمال ہو تو حسی ظن رکھتے ہوئے اس کی تصدیق کرنا واجب ہے۔ یہی قاعدہ ہے سوائے اس کے کہ اس کی تصدیق کرنے میں دوسرے کا نقصان ہو۔ یہاں تصدیق میں اور اثبات نسب میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے۔ قبط کی جانب میں شرف نسب تربیت اور ہلاکت کے اسباب سے حفاظت وغیرہ کے ساتھ اور مدعی کی جانب میں پیچھے کے ساتھ کہ جس سے وہ اپنی دینی و دنیوی مصلحتوں میں مدد لے۔ اور مدعی کی ایسے دعویٰ میں تصدیق کرنا کہ جس سے نفع ہوتا ہے اور دوسرے کا اس میں نقصان نہ ہو بلکہ اس میں اس کا نفع ہی ہوگا ہی پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور برابر ہے کہ مدعی مسلمان ہو یا ذمی ہو یا غلام ہو حتیٰ کہ اگر کسی ذمی نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہو گا یا نہ ہو بلکہ قبط کا نسب اس سے ثابت ہوگا البتہ وہ رقیط مسلمان ہو گا کیونکہ اس نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے کہ جن میں سے ایک کا دوسرے سے فی الجملہ جدا ہونا متصور ہے اور وہ دو باتیں یہ ہیں بچے کا نسب اور اس کا کافر ہونا۔ ان میں سے ایک میں تو اس کی تصدیق ممکن ہے کیونکہ اس میں قبط کا نفع ہے یعنی قبط کا اس کا بیٹا ہونا دوسرے میں اس کی تصدیق ممکن نہیں کیونکہ اس میں قبط کا نقصان ہے یعنی قبط کا کافر ہونا پس جس امر میں منفعت ہے اس میں مدعی کی تصدیق کی جائے گی لہذا مدعی سے قبط کا نسب ثابت ہوگا اور جس امر میں قبط کا ضرر ہے اس میں مدعی کی تصدیق نہیں کی جائے گی لہذا اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور قبط کے ذمی مدعی کا بچہ ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ کافر بھی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بچے کے اسلام اور اس کی ماں کے اسلام کا حکم لگایا جاتا ہے اگرچہ باپ کافر ہو۔ تفصیل اس وقت ہے جب ذمی قبط بچہ اس کا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرے اور اس کے لئے گواہ نہ ہوں۔ اور اگر وہ اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے تو بچے کا اس سے نسب بھی ثابت ہوگا اور بچہ اس کے دین پر بھی ہوگا برخلاف اقرار کے۔ اقرار اور شہادت کے مابین فرق کی وجہ یہ ہے کہ اقرار جس کو متضمن ہے یعنی بچے کا اسکے دین پر ہونا اس کی بنا پر وہ اپنے اقرار میں متہم ہوتا ہے جبکہ مذکورہ وجہ کی بنا پر شہادت میں اہتمام نہیں ہوتا۔

اگر کوئی غلام دعویٰ کرے کہ قبط اس کا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا اور غلام سے قبط کا نسب ثابت ہوگا لیکن قبط جو اس وجہ سے جوہم نے ذمی کے دعویٰ میں ذکر کی ہے کیونکہ اس نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے ایک قبط کے نفع کا اور دوسرے اس کے نقصان کا جو کہ غلامی ہے پس جس امر میں قبط کا نفع ہے اس میں مدعی کی تصدیق کی جائے گی۔ جس میں ضرر ہے اس میں نہیں۔ اسی طور پر۔۔۔۔۔ ذمی کے دعویٰ کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔



اگر دو آدمی اس کے بارے میں اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کریں اور ان کے پاس گواہ نہ ہوں تو اگر ان میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو مسلمان اولیٰ ہوگا کیونکہ وہ تعقیب کے لیے زیادہ لفع بخش ہے ایسے ہی اگر ان میں سے ایک حر ہو اور دوسرا غلام ہو تو حر اولیٰ ہوگا کیونکہ وہ تعقیب کے لیے زیادہ فائدہ مند ہے اور اگر دونوں آزاد مسلمان ہوں تو اگر ان میں سے ایک اس کے جسم پر کوئی شناختی نشان بیان کر دے تو ہمارے نزدیک بیان کرنے والا اولیٰ ہوگا جب کہ شناختی رحمہ اللہ کے نزدیک تائف (قیاذ شناس) کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اس کے قول پر عمل کیا جائے گا۔ صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ نسب کے دودھوں میں حب تعارض ہو تو ان میں سے راجح پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور دونوں میں سے ایک کو علامت (شناختی نشان) کے ذریعے سے ترجیح حاصل ہوگئی کیونکہ جب ایک نے علامت بیان کر دی اور دوسرے نے نہیں کی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ بیان کرنے والا کا قبضہ تعقیب پر پڑے ہو اسے لہذا اس کے زوال کے لیے دلیل ضروری ہوگی۔ اور علامت پر عمل کرنے کے جواز کی دلیل اللہ تعالیٰ عز و شاذ کا قول ہے کہ اس عورت کے (جس نے حضرت یوسف رحمہ اللہ کو پھیلانے کی کوشش کی اور پھر حضرت یوسف علیہ السلام پر الزام رکھا، مگر وائے کی خبر دیتے ہوئے فرمایا:

ان کان قمیصہ قد من قبل فصدقت وهو من الکاذبین وان کان قمیصہ قد من دبر فکذبت وهو من الصادقین فلما رأی قمیصہ قد من دبر قال انه من کید کن ان کید کن عظیم۔

ان کا کرتہ اگر آگے سے پٹا ہے تو عورت سچی اور یہ چھوٹے اور اگر ان کا کرتہ پیچھے سے پٹا ہے تو عورت جھوٹی اور یہ سوجب ان کا کرتہ پیچھے سے پٹا ہوا دیکھا کہنے لگا کہ یہ تم عورتوں کی چالاکی ہے بے شک تمہاری چالاکیاں بھی غضب ہی کی ہوتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عزیز میں گذشتہ امتوں سے حکم بالعلامۃ کی حکایت کی اور ان پر یکسر نہیں فرمائی جب کہ حکیم جب کوئی امر منکر کو بیان کرتا ہے تو اس پر تنبیہ فرماتا ہے۔ لہذا حکم بالعلامۃ ہمارے لیے از سر نو فرماتے ہیں۔ ایسے ہی جب زوجین کے درمیان گھر کے سامان میں اختلاف ہو جائے تو علامت سے اس کی تیز کی جاتی ہے ایسے ہی بیان ہوگا۔

اور اگر ان میں سے کوئی علامت (شناختی نشان) بیان نہ کرے تو اس کے بارے میں دونوں کا بیٹا ہونے کا حکم لگا دیں گے کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر اولویت حاصل نہیں ہے پھر اگر ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو گواہ پیش کرنے والا تعقیب کا زیادہ حقدار ہوگا اور اگر دونوں ہی گواہ پیش کریں تو اس کے بارے میں دونوں کا بیٹا ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا کیونکہ ان میں سے کسی کو دوسرے پر اولویت حاصل نہیں ہے۔ اسی جیسے منٹے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے وہ ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کے وارث ہوں گے۔

اگر دوسرے زائد اشخاص نے تعقیب کے بارے میں دعویٰ کیا اور گواہ پیش کیے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ۵۰ ہجرت کا پانچ سے دعویٰ سنا ہمارے کا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دوسرے سنا ہمارے گناہ نہیں اور محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ میں سے مسامح ہوگا زائد سے نہیں۔

مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے حبیب مدنی مرد ہو۔

اور اگر مدعوئی عورت کی جانب سے ہو اور وہ مدعوئی کرے کہ لقیط اس کا بیٹا ہے تو اگر اس کا شوہر اس کی تصدیق کر دے یا دائی اس کے لیے گواہی دے یا وہ گواہ پیش کر دے تو اس کا مدعوئی صحیح ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ اس میں غیر (لقیط) کے نسب کو غیر یعنی شوہر کے لیے ثابت کرنا ہے جو جائز نہیں جس کی وجہ ہم کتاب الاقرب میں ذکر کریں گے۔

اور اگر دو عورتیں اس کے بارے میں مدعوئی کریں اور ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو وہ لقیط کے لیے ادنیٰ ہوگی۔ اور اگر دونوں ہی گواہ پیش کر دیں تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ دونوں کا بیٹا ہوگا حبیب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں سے کسی کا بھی نہ ہوگا اور محمد رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں ابوحنیفہ کی روایت کے مطابق ان بمکان دونوں کا بیٹا بنایا جائے گا حبیب کہ ابو یوسف کی روایت کے مطابق ان میں سے کسی کا بھی بیٹا نہیں بنایا جائے گا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

# کتاب اللقطہ

لقطہ کے بارے میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں۔

اس کی انواع کا بیان۔

اس کے احوال کا بیان۔

لقطہ کے ساتھ کیا کیا جائے گا اس کا بیان۔

## لقطہ کی انواع

اس کی دو انواع ہیں۔

(۱) غیر حیوان جو کہ ایسا گرا ہوا مال ہے جس کے مالک کا علم نہ ہو۔

(۲) حیوان۔ یہ چوپایوں میں سے گشہ اونٹ گائے بکری ہے۔ لقطہ لقط سے ہے یعنی اغذہ و رفع رلینا اور اٹھانا کیونکہ یہ عام طور لی جاتی ہے اور بلند کی جاتی ہے (اٹھانی جاتی ہے) جیسا کہ ہم نے کتاب اللقیط میں ذکر کیا۔

## لقطہ کے احوال کا بیان

اسکی اصل میں دو حالتیں ہیں یا ٹھانے سے پیشتر کی حالت اور اٹھانے کے بعد کی حالت۔

اٹھانے سے پیشتر اس کے چار مختلف احوال ہیں۔ کبھی اس کا اٹھانا مندوب ہوتا ہے کبھی مباح اور کبھی حرام۔ مندوب حالت اس وقت ہے جب یہ خوف ہو کہ اگر اس کو بڑے دھننے راتو وہ ہلاک ہو جائے گا۔ اس صورت میں لقطہ کو اس کے مالک کے لیے اٹھانا اس کو چھوڑنے سے افضل ہے کیونکہ جب لقطہ کے ضائع ہونے کا خوف ہو تو اس کو مالک کیلئے اٹھایا جائے تو یہ اسے معنی مسلمان کے مال کو زندہ کرنا ہے لہذا مستحب ہو گا ورنہ تعالیٰ اعلم۔

حالت اباحت یہ ہے کہ لقطہ کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اس کو اس کے مالک کے لیے اٹھایا جائے یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ضابطی رحمان فرماتے ہیں کہ جب اس کی ہلاکت کا خوف ہو تو اس کو واجب ہے اور جب خوف نہ ہو تو اس کو اٹھانا مستحب ہے اور یہ دعویٰ کیا کہ جب ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو چھوڑنا اس کو ضائع کرنا ہوا اور ضائع کرنا حرام لہذا اس کو اٹھانا واجب ہو گا۔ ایسی یہ بات صحیح نہیں کیونکہ چھوڑنا ضائع کرنا

نہیں ہے بکری غیر لازم حفاظت سے باز رہتا ہے اور غیر لازم حفاظت کے باز رہنا ضائع کرنا نہیں ہوتا جیسے ولایت کو قبول کرنے سے باز رہنا۔

حالت حرمت یہ ہے کہ خود اپنے لیے اٹھائے مالک کے لیے نہیں۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ لا یادی المصالة الا منال دہیں ملانا اپنے ساتھ بھگے ہوئے جانور کو مگر گواہ شخص مراد یہ ہے کہ اس کو اپنے ساتھ ملائے محض اپنے لیے اس کے مالک کے لیے نہیں تاکہ اس کو واپس کر دے کیونکہ اپنے ساتھ اس کے مالک کی غرض سے ملانا یہ حرام نہیں ہے۔ نیز یہ دوسرے کمال اس کی اجازت کے بغیر اپنے لیے اٹھانا ہے اور اس میں غصب کا معنی پایا جاتا ہے۔

لیے ہی ہمارے نزدیک چوپائے جیسے اونٹ لگائے بکری کا قلعہ ہوتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا اتھالہ پکڑنا دوسرے کیئے جائز نہیں اور انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گشہ اونٹ کے بارے میں سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا مالک ولہما مع اخذ افہاد سقاھا تمد العامد تدعی الشجر و مہا حتی یلقھا ر ہما دیر اس سے کیا تعلق۔ اس کے ساتھ اس کا سم اور مشکیزہ ہے۔ وہ پانی پینے کے لیے پرالہ ہے اور درخت چڑھا ہے۔ اس کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے تعرض کرنے سے منع فرمایا اور اس کو چھوڑنے کا حکم دیا جو اس کو پکڑنے کی حرمت پر دلیل ہے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک اونٹ حرہ میں پایا اور اس کی تعریف کی (یعنی اعلان کیا) پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس کا ذکر کیا۔ آپ نے اس کو اس اونٹ کے بارے میں اعلان کرنے کا حکم دیا تو اس شخص نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اس نے تو مجھے اپنے پیشے (یا اپنی زمین) سے غافل کر دیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اس کو وہیں چھوڑ دے جاں کہ اس کو پایا۔ نیز شائع ہونے کے خوف کی حالت میں پکڑنا مسلمان کے مال کو زندہ کرنا ہے لہذا پکڑنا مستحب ہوگا۔ اور خوف نہ ہونے کی حالت ایک گونا گونا

(حفاظت) ہے لہذا مباح ہوگا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ رہی حدیث تو شافعی رحمہ اللہ کے لیے اس میں دلیل نہیں بنتی کیونکہ اس سے مراد ہے کہ اس کا مالک قریب ہو گیا دیکھتے نہیں کہ بی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا حتی یلقھا ر ہما دیر یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پائے، اور یہ بات محض اس وقت کہی جاتی ہے جب مالک قریب ہو یا مالک کا اس کو پالنے کی امید ثابت ہو اور ہم یہی کہتے ہیں اور اس میں کوئی کلام نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جب ایک صاحب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گشہ بھیڑ بکری کے بارے میں پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خذھا فانھا لک ادلائیک اول الذمیب راس کو پکڑ لو کیونکہ وہ یا قریب لیے ہے یا تیرے بھائی کے لیے ہے یا بھیڑ کے لیے ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پکڑنے کی دعوت بھی دی اور معنی (سببی) جو کہ شائع ہونے کا خوف ہے پر تیسری۔ اور یہ معنی اونٹ میں بھی موجود ہے۔ اور یہ نص جو بھیڑ بکری میں وارد ہوئی ہے اولیٰ ہے کہ از روئے دلالت اونٹ اور دیگر چوپایوں میں بھی وارد ہو البتہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جواب میں ظاہری صورت کے اعتبار سے دونوں کے درمیان فرق کیا کیونکہ بھیڑ بکری کا جب اس کا مالک نہ پائے تو خواہ وہ دور ہو یا قریب بھیڑ یا اس پر حملہ کر دیتا ہے جب

کہ اوٹ عام طور پر اپنا دفاع کرتا ہے۔ یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی اٹھانے سے پیشتر کی حالت کی ہے۔

لفظ کو اٹھانے کے بعد اس کی دو حالتیں ہیں۔ ایک حالت میں لفظ امانت ہوتا ہے اور دوسری حالت میں مضمون ہوتا ہے۔ حالت امانت یہ ہے کہ لفظ اس کو اس کے مالک کے لیے اٹھائے۔ اس صورت میں اس نے اس کو امانت کے طور پر اٹھایا لہذا اس کا قبضہ قبضہ امانت ہوگا مثل مودع کے قبضے کے۔ یہی حالت ضمان تودہ یہ ہے کہ وہ خود اپنے لیے اس کو اٹھائے کیونکہ جو اپنے لیے اٹھایا گیا ہو وہ مغضوب ہوتا ہے اس بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ ایک اور امر میں اختلاف ہے اور وہ یہ کہ جہت امانت کو جہت ضمان سے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تصدیق یا گواہ بنانے سے متنازع کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک تصدیق یا علف سے حتیٰ کہ اگر لفظ ہلاک ہو گیا پھر اس کا مالک آیا اور اس نے لفظ کی اس بارے میں تصدیق کی کہ اس نے لفظ کو مالک کے لیے اٹھایا تھا تو بالاتفاق اس پر ضمان واجب نہ ہوگا اگرچہ اس نے گواہ نہ بنائے ہوں کیونکہ جہت امانت مالک کے اس کی تصدیق کرنے سے ثابت ہو چکی۔ اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے تب بھی ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ایسے ہی ہوگا خواہ لفظ نے گواہ بنائے ہوں یا نہیں اور قول منقطع کا ہرگز بعد اس کے علف کے جب کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اس نے گواہ بنائے تو اس پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ گواہ بنانے سے ظاہر ہو گیا کہ اٹھانا لفظ کے مالک کے لیے تھا پس ظاہر ہو گیا کہ اس کا قبضہ قبضہ امانت ہے۔ اور اگر اس نے گواہ نہیں بنائے تو اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ اس نے غصب کا اقرار کیا ہے اور مغضوب تھا پر مضمون ہوتا ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ لفظ نے اپنے لیے نہیں اٹھایا ہوگا کیونکہ شریعت نے اس کو اسی جہت سے (یعنی مالک کے لیے) اٹھانے کی قدرت دی ہے۔ پس اس کا اٹھانے پر اقدام کرنا دلیل ہوگا کہ اس نے مشروع طور پر اس کو اٹھایا ہے لہذا ظاہر مال اس کے لیے شاذ ہوگا اور اس کا قول مجبر ہوگا لیکن حلف کے ساتھ کیونکہ قول امین کا مستحب ہوتا ہے حلف کے ساتھ۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر اٹھانا اصل قاعدے کے مطابق وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے البتہ جب اس نے امانت کے طریقے پر اٹھایا ہو یاں طور کہ اس کے مالک کے لیے اٹھایا ہو تو یہ اٹھانا سبب ہونے سے نکل جائے گا اور اس بات کا علم گواہ بنانے سے ہوتا ہے۔ تو جب اس نے گواہ نہیں بنائے تو لفظ کا لفظ کو اس کے مالک کے لیے اٹھانا معلوم نہیں ہوا۔ لہذا وجوب ضمان کے حق میں اس کا اٹھانا قاعدے کے مطابق سبب کے طور پر باقی رہا دوسری وجہ یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ انسان کا بر عمل اس کے اپنے لیے ہوتا ہے ہوتا ہے دوسرے کے لیے نہیں بوجہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے فرمان کے کہ دان یحسب للانسان الا ما سمی وادریہ کہ آدمی کو وہی ہنسا ہے جو اس کے لے لیا، نیز ارشاد باری تعالیٰ ما کنسبت وغلہا ما اکتسبت (اسی کو غصہ ہے جو اس نے لیا اور اسی پر غصہ ہے جو اس نے لیا) لہذا اس کا لفظ کو اٹھانا قاعدے کے مطابق خود اپنے لیے ہوگا اس کے مالک کے لیے نہیں۔ اور دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر اپنے لیے اٹھانا وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے کیونکہ غصب ہے۔ اور مالک کے لیے اٹھانے کا علم صرف گواہ بنانے سے ہوتا ہے اور جب اس نے گواہ نہ بنائے تو اپنے لیے اٹھانا صحیح ہو گیا لہذا

ملقط پر ضامن واجب ہوگا۔

اگر لفظ اٹھایا اور پھر جہاں سے اٹھایا تھا وہیں رکھ دیا تو ظاہر روایت کے مطابق ملقط پر ضامن نہیں آئے گا۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ نے موطن میں تصریح کی ہے۔ ہمارے بعض مشائخ رحمہم الشکا قول ہے کہ یہ جواب اس صورت میں ہے جب ملقط نے لفظ کو اٹھایا اور اس جگہ سے نہیں ہٹایا یا تک کہ لفظ کو اسی جگہ پر رکھ دیا۔ اور اگر وہ لفظ کو لے کر اس جگہ سے چلا جائے پھر دوبارہ اسی پر لوٹا دے تو ضامن ہوگا ظاہر روایت کا جواب اس تفصیل سے مطلق (مطلقاً) ہے اور اس تاویل سے مستغنی ہے۔ شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ملقط ضامن ہوگا خواہ وہ اس جگہ سے گیا ہو یا نہیں۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ملقط نے جب لفظ کو اس کی جگہ سے اٹھایا تو اس نے اس کی حفاظت کا التزام کر لیا بمنزلہ روایت کو قبول کرنے کے۔ پھر جب اس نے اس کو جگہ پر دوبارہ رکھ دیا تو اس نے اس کو ضائع کر دیا التزام کی بوجھ حفاظت ترک کرنے سے پس یہ روایت کے مقابل ہوا جب کہ مورد اس کو رستے میں ڈال دیا جسے یاں تک کہ وہ ضائع ہو جائے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ملقط نے اس کو جب (تواب کی نیت سے) اور تبرعاً اٹھایا ہے تاکہ اس کے مالک کے لیے اس کی حفاظت کرے۔ پھر جب اس نے اس کو دوبارہ اسی جگہ رکھ دیا تو تبرعاً کو سرے سے خارج کر دیا اور وہ ایسے ہو گیا کہ ملقط نے سرے سے اس کو اٹھایا ہی نہیں تھا۔ اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ حفاظت اس کو لازم نہیں ہوئی تھی بلکہ ملقط نے محض اس کا تبرع کیا تھا۔ اور اس کو اس کی جگہ واپس رکھنے سے اس نے تبرع رد کر لیا اور ایسے کر دیا گیا کہ ضابطہ نہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب ملقط نے اس کو اس کے مالک کے لیے اٹھایا ہو اور اس کے مالک نے اس بارے میں اس کی تصدیق کی ہو یا تکذیب کی ہو لیکن ملقط نے اس پر گواہ بنائے ہوں۔ اور اگر اس نے گواہ نہ بنائے ہوں تو ابو حنیفہ رحمہم اللہ کے نزدیک ملقط پر ضامن واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک واجب نہیں ہوگا خواہ اس نے گواہ نہ بنائے ہوں یا نہ بنائے ہوں بلکہ اس کے قول کو حلف کے ساتھ لیا جائے گا کہ اس نے لفظ کو اس کے مالک کے لیے اٹھایا تھا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

پھر لفظ پر گواہ بنانے کی تفسیر یہ ہے کہ ملقط ایسی جگہ پر جہاں سے لوگ سن سکیں یہ کہے کہ میں نے ایک لفظ اٹھایا ہے یا میرے پاس لفظ ہے تو جو شخص اس کو تلاش کرتا ہو اس کی میری طرف رہنمائی کر دو یا یوں کہے کہ میرے پاس ایک شے ہے تو جس شخص کو تم کسی شے کے بارے میں پوچھتا ہو پاؤ تو اس کو میرے پاس بھیج دو جب وہ کہہ دے پھر اس کا مالک آئے اور ملقط کہے کہ وہ ہلاک ہو گیا تو اس کا قول لیا جائے گا اور بالاتفاق اس پر ضامن نہیں آئے گا اگرچہ اس کے پاس دس لفظ ہوں کیونکہ شے اور لفظ کا اسم نہ ہوئے کی حالت میں اگرچہ ایک شے اور ایک لفظ کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن اس جیسے مقام میں عرف و رواج میں اس سے مراد کل جنس ہوتی ہے جس کا ایک فرد نہیں کیونکہ تعریف سے مقصود حق کو مستحق تک پہنچا دینا ہے۔ نیز مطلق کلام متعارف و متداول کی طرف لوٹنا ہے لہذا یہ عرف و رواج کی دلالت کی بنا پر کل پر گواہ بنانا ہوگا۔

اگر ملقط اقرار کرے کہ اس نے اپنے لیے اٹھایا تھا تو وہ ضامن سے بری نہیں ہوگا مگر جب وہ مالک کو وہ لفظ واپس کر دے کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے لفظ کو غصب کے طور پر اٹھایا ہے لہذا اس پر واجب ہوگا کہ لفظ مالک کو واپس کرے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ علی الیہ ما اخذت حتی تردہ

دراختہ کے ذمے ہوتا ہے جو اس نے لیا یا اٹھایا یا تک کہ اس کو واپس کر دے اور جب بعینہ اس کو واپس کرنے سے عاجز ہو تو منقطع پر واجب ہوگا کہ اس کا بدل دے جیسا کہ غصب میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ گمشدہ جانور کو پکڑے پھر جس جگہ سے اس کو پکڑا تھا وہیں اس کو چھوڑ دے تو اس کا وہی حکم ہے جو لفظ کا ہے کیونکہ یہ بھی لفظ کی دو انواع میں سے ایک نوع ہے۔ اور اس پار سے میں ہم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے گمشدہ اونٹ کے پکڑنے والے کو کہا کہ جہاں تو نے اس کو پکڑا وہیں اس کو چھوڑ دے۔ یہ بات وجوب ضمان کے استناد پر دلالت کرتی ہے۔

## لفظ کے ساتھ کیا گیا جائے

توفیق اللہی سے ہم کہتے ہیں کہ جب منقطع لفظ کو اٹھائے تو وہ اس کی تعریف کرے گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا عوذھا لحد ولا (ایک سال تک اس کی تعریف کرو) جب کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ کے بارے میں سوال کیا گیا۔ نیز روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے ایک لفظ پایا ہے پس آپ مجھے اس کے بارے میں کیا حکم دیتے ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ ایک سال تک اس کی تعریف کرو۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے پہلے ہوئے (گمشدہ) اونٹ کی تعریف کا حکم دیا۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ تعریف کے بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں ایک مدت تعریف کا بیان دوسرے مکان

تعریف کا بیان۔

**مدت تعریف** ۱- قیمت دس درہم یا زائد ہو تو ایک سال تک اس کی تعریف کرے گا اور اگر اٹنی ٹھی ہو کہ جس کی قیمت دس درہم سے کم ہو تو اپنی رائے سے اعتبار سے چند ایام اس کی تعریف کرے گا جس بن زیاد رحما اللہ سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا تعریف مال کی قیمت کے اعتبار سے ہوگی۔ اگر وہ سود وغیرہ ہو تو ایک سال تک تعریف کرے اور اگر دس وغیرہ ہو تو ایک مہینہ اس کی تعریف کرے اور اگر تین کے گج جگ ہو تو ایک مہینہ تعریف کرے یا دس دن فرمایا اور اگر دس درہم وغیرہ ہو تو تین دن تعریف کرے اور اگر ایک کھجور یا مکہ کا زرا سا ٹکڑا ہو تو اس کو صدقہ کر دے۔ اور مدت تعریف اس وقت پوری کی جائے گی جب کہ لفظ جلد خراب ہونے والی چیز نہ ہو اور اگر اس کے خراب ہونے کا ذکر ہو تو مدت تعریف پوری نہیں کی جائے گی بلکہ لفظ کھنکھ کر دیا جائے گا۔

**مکان تعریف** ۱- بازار اور صاحب کے دروازے ہیں کیونکہ یہ لوگوں کے جمع ہونے کی جگہیں اور گزرگاہ ہیں لہذا یہاں تعریف کرنے سے خبر کی فہرت جلد ہوگی۔ پھر جب وہ تعریف کر دے اور اگر اس کا مالک اگھر اس بات پہ گواہ پیش کر دے کہ وہ لفظ اس کا ہے تو وہ اس (لفظ) کو سنے گا کیونکہ

نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے من وجد عین مالمہ فہو احق بہ وجوبہ انہ مالہ پالے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوتا ہے۔ اور اگر وہ گواہ پیش نہ کرے لیکن اس کی علامت (شناخت) بیان کرے مثلاً اس کے برتن اور اس کے منہ کو ہاندھنے کی ڈوری اور اس کا وزن اور اس کا عدد بیان کر دے تو ملقط کے لیے جائز ہے کہ لقطہ اس کو دے دے اور چاہے تو اس سے کفیل لے لے کیونکہ علامت کی بناء پر دینے کے بارے میں شریعت میں فی الجملہ وارد ہوا ہے جیسا کہ لقطہ میں ہوتا ہے البتہ لقطہ میں دینے پر مجبور کیا جائے گا جب کہ لقطہ میں دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ لقطہ میں محض دعویٰ پر ہی دینے پر مجبور کیا جاتا ہے تو علامت بنانے پر تو بطریق اولیٰ ہوگا جب کہ لقطہ میں مجبور دعویٰ کا بالاجماع اعتبار نہیں کیا جاتا، لہذا جائز ہے کہ علامت بنانے کے باوجود دینے پر مجبور نہ کیا جائے۔ ملقط کو اس سے کفیل لینے کا اختیار ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی اور شخص اگر دعویٰ کرے اور گواہ پیش کر دے۔

اگر ملقط تعریف کر دے لیکن مدت تعریف میں لقطہ کا مالک نہ آئے تو اس کو اختیار ہوگا چاہے تو اس کے مالک کے آئے تک اس کو روکے رکھے اور چاہے تو فقراء پر اس کو صدقہ کر دے۔ اور اگر خود اس نفع اٹھانا چاہے تو اگر غنی ہو تو چارے نزدیک اس کو لقطہ سے انتفاع جائز نہیں جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب وہ ایک سال لقطہ کی تعریف کر دے اور اس کا مالک نہ آئے تو اس کو اس سے انتفاع کا حق حاصل ہے اگرچہ وہ غنی ہے اور اس پر اس کا قبضہ ہوگا۔ انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ جب صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے لقطہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا عذر خفا حولاً فان جاء صابجھا والاخا بھا۔ (ایک سال اس کی تعریف کرو پھر اگر اس کا مالک آجائے تو قبھا ورنہ تمہارا معاملہ ہے اس کے ساتھ، اس میں ملقط کے لیے انتفاع مطلق ہے بغیر اس کے کہ اس کی حالت کے بارے میں پوچھا گیا ہو کہ وہ فقیر ہے یا غنی ہے بلکہ یہ ہے کہ حکم بدلتا نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا تحل الملقط فمن الملقط شیا فلیحرفہ سبۃ فان جاء صابجھا فلیردھا علیہ وان لم یات فلیتصدق رلقط لقطہ کی جمع، حلال نہیں ہیں۔ پس جو شخص کوئی شئی اٹھائے تو اس کی سال بھر تعریف کرے پھر اگر اس کا مالک آجائے تو وہ شئی اس کو لوٹا دے اور اگر نہ آئے تو اس کو صدقہ کر دے)۔ اس صورت سے استدلال کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ملت کی مطلقاً نفی کی ہے۔ اور حالت فقر بالاجماع مراد نہیں لہذا حالت غنا متعین ہوگئی۔ دوم یہ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے صدقہ کرنے کا حکم اور اور صدقہ کا مصرف فقیر ہوتا ہے غنی نہیں۔ نیز مسلمان کے مال سے اس کی اجازت کے بغیر انتفاع بلا ضرورت جائز نہیں اور جب ملقط غنی ہو تو ضرورت نہیں ہوتی۔ رہی حدیث (جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا، تو وہ ان کے لیے دلیل نہیں بنتی کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد خشانک بھا دتمار معاملہ ہے اس کے ساتھ، یہ حفاظت کے ساتھ اشتغال کے بارے میں ارشاد ہے کیونکہ لقطہ کے ساتھ ملقط کا معبود و معلوم اتنا ہی معاملہ ہے یا پھر دونوں حدیثوں کے درمیان توفیق دینے کے لیے اور ان کو تناقص سے بچانے کے لیے اس پر معمول کریں گے۔

اور جب ملقط لقطہ کو فقراء پر صدقہ کر دے پھر اس کا مالک آجائے تو اس کو اختیار ہوگا چاہے تو



صدقہ کو نافذ کر دے اور صدقہ کا ثواب لے اور چاہے تو منقطع یا فقیر سے اگر وہ مل جائے عھان وصول کرے  
کیونکہ صدقہ اس کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور مالک جس سے بھی عھان لے وہ اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکتا  
جیسا کہ ناصب الغاصب میں ہوتا ہے۔

اور اگر منقطع فقیر ہو تو چاہے تو منقطع کو فقرا پر صدقہ کر دے اور چاہے تو خود اپنے اوپر خرچ کر دے۔  
پھر جب اس کا مالک آجائے تو اس کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اجرو ثواب لے اور چاہے منقطع وغیرہ سے عھان  
وصول کرے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر منقطع غنی ہو تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ لفظ کو اپنے باپ اپنے بیٹے اور اپنی بیوی پر  
صدقہ کرے جب کہ یہ لوگ فقیر ہوں۔

برہ وجہ جو محل کے لفظ میں تم جان چکے ہو وہی جوب حرم کے لفظ میں ہے۔ اس کے ساتھ بھی وہی کچھ  
کیا جائے گا جو محل کے لفظ میں کیا جاتا ہے یعنی تعریف وغیرہ۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ  
کے نزدیک حرم کے لفظ کی ہمیشہ کے لیے تعریف کی جاتی رہے اور کسی حال میں بھی اس سے استغناء جائز نہیں۔  
انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مکہ مکرمہ کا وصف بیان کرتے ہوئے فرمایا  
وَلَا تَحِلُّ لِقَطْعِهَا إِلَّا لِمَنْ شَاءَ اور اس کا لفظ حلال نہیں ہے مگر مشد کے لیے، یعنی تعریف کرنے والے کے  
لیے۔ پس مشد تعریف کرنے والا اور ناشد طلب کرنے والا یعنی مالک ہوتا ہے۔ اور حدیث کا مطلب ہے کہ  
حرم کا لفظ حلال نہیں ہے مگر تعریف کے لیے۔ ہمارے لیے وہ دلائل ہیں جو ہم نے ذکر کئے جن میں اور حرم کے  
لفظ کے مابین فرق نہیں کیا گیا۔ مذکورہ حدیث میں سے ان کے لئے دلیل نہیں بنتی کیوں کہ ہم اس کے بموجب  
کا قول کرتے ہیں یعنی یہ کہ لفظ کا انحصار حلال نہیں ہے مگر تعریف کے لیے۔ اور یہ ہر لفظ کی حالت ہے البتہ نبی علیہ  
الصلوٰۃ والسلام نے حرم کے لفظ کی اس کے ساتھ تخصیص اس وجہ سے کی کہ عام طور پر اس کا مالک متناہی  
پس ظاہر ہو اگر یہ امر تعریف کو ساقط نہیں کرتا۔

وہ تمام امور جو ہم نے ذکر کیے ان میں بچے ہوئے چوپائے کا بھی یہی حکم ہے البتہ وہ ایک دوسرے  
حکم میں منفرد ہے یعنی خرچہ میں۔ پس اگر منقطع نے قاضی کے حکم سے اس جانور پر خرچہ کیا تو یہ اس کے مالک پر ویرا  
ہوگا۔ اور اگر قاضی کی اجازت کے بغیر خرچہ کیا تو اس میں وہ منطوع ہوگا۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ معاملہ کو قاضی  
کی طرف لے جایا جائے جو اس میں غور کرے پس اگر جانور ایسا ہو جس سے اجارہ کے ذریعے سے استغناء ممکن  
ہو تو قاضی اس کو اجارہ سے پر دینے اور اس کی اجرت میں سے اس پر خرچہ کرنے کا حکم دے گا تا کہ مالک کی  
رعایت ہو۔ اور اگر اجارہ کے طریق سے اس سے استغناء ممکن ہو اور خرچہ ہوگا اگر اس پر خرچہ کیا تو خرچہ  
اس کی قیمت کے برابر ہو جائے گا تو قاضی اس کی بیع کرنے اور اس کے ٹکس کی حفاظت کرنے  
کا حکم دے گا۔ اور اگر قاضی کی رائے ہو کہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ جانور کو فروخت نہ کیا جائے۔ بلکہ  
اس پر خرچہ کیا جائے تو قاضی اس پر خرچہ کرنے کا حکم دے گا لیکن خرچہ اس کی قیمت سے نہ بڑھے  
گا اور وہ اس کے مالک پر دینا ہوگا حتیٰ کہ جب مالک مل جائے تو منقطع اس سے خرچہ لے گا۔

اور اس کو اختیار ہوگا کہ وہ خرچہ وصول کرنے کے لیے نقطہ کو روکے رکھے جیسے کہ شن کی وصولی تک بیع کو روکا جاسکتا ہے۔ اور اگر مالک خرچہ دینے سے انکار کرے تو قاضی جانور کو فروخت کر دے گا اور معلقہ نے جتنا خرچہ کیا ہوگا وہ اس کو دے دے گا واللہ بھارہ تعالیٰ اعلم۔

---

# کتاب الاباق

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں:

آبق (مفرد غلام) کی تفسیر۔ اس کی حالت کا بیان

اس کے ساتھ کیا کیا جائے گا اس کا بیان

اس کے مال کے حکم کا بیان

جہاں تک امرا دل کا تعلق ہے تو آبق اس غلام کو کہتے ہیں جو اپنے مالک کے پاس سے جدا ہو جائے۔ یہی اس کی حالت تو پکڑنے سے پیشتر اور اس کے بعد جو حالت لغت کی موتی ہے وہی اس کی موتی ہے اور غلطی کی تفصیلات ہم کتاب الغلطیوں ذکر کر چکے ہیں۔

فصل:

## آبق کے ساتھ کیا کیا جائے گا

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ جب آبق کو اس کے مالک کے لئے پکڑا تو چاہے تو اس کو مالک کے لئے لے لے رکھے یہاں تک کہ مالک آجائے اور غلام لے لے اور چاہے تو غلام کو اس کے مالک کے پاس لے جائے اور اس پر غلام کو لوٹا دے۔ پھر اگر وہ غلام کو روکے رکھے اور ایک شخص آکر دعویٰ کرے کہ وہ غلام اس کا ہے تو اگر مدعی گواہ پیش کر دے تو پکڑنے والا غلام اس کو دیدے گا اور چاہے تو اس سے کفیل (ضامن) لے گا کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی اور شخص آکر دعویٰ کرے اور گواہ پیش کر دے۔ دنیا پکڑنے والے کو کفیل کے ذریعہ سے وثیقہ لینے کا حق ہوگا۔ اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں لیکن غلام اس کے بارے میں اس کا مالک ہونے کا اقرار کرتا ہو تو غلام اس کو دیدے گا کیونکہ وہ ایسی شئی کا دعویٰ کر رہا ہے جس میں کوئی اس کے ساتھ منازعت نہیں کر سکتا۔ لہذا غلام اس کو مل جائے گا اور پکڑنے والا چاہے تو اس سے کفیل لے سکتا ہے بلکہ مذکورہ۔ اور جو کچھ اس نے غلام پر خرچ کیا ہوگا اگر وہ قاضی کی اجازت سے ہوگا تو اس کے لئے وہ مالک پر رجوع کر سکتا ہے ورنہ نہیں کیونکہ قاضی کی اجازت کے بغیر خرچہ کرنے میں وہ مشطوع ہوگا۔

اگر غلام مدت گزر جائے اور کوئی غلام کا طالب نہ آئے تو قاضی اس کو فروخت کر دے گا اور مال کا

میں لے کر غلام کے مالک کے لئے اس کی حفاظت کرے گا کیونکہ یہ معنوی طور پر غلام ہی کی حفاظت ہے۔ پس اگر قاضی نے غلام کو فروخت کر دیا اور اس کا میں نے لیا پھر ایک شخص آیا اور اس نے گواہ پیش کئے کہ وہ غلام اس کا تھا تو قاضی میں اس کے حوالے کر دے گا۔ مالک کو بیع توڑنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ قاضی کی جانب سے بیع ولایت (اختیار) شرعی کے ساتھ ہوئی ہے کیونکہ یہ مالک کے مال کی حفاظت کے باب سے ہے اس لئے کہ وہ اگر غلام کو فروخت نہ کرتا تو غلام پر کئے جانے والا خرچہ اس کی پوری قیمت کو عادی ہو جاتا اور مال ضائع ہو جاتا لہذا غلام کی بیع میں از روئے معنی اس کی حفاظت ہے اور قاضی کو غائب کے مال پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اور اسی بنا پر جو اشیاء جلد خراب ہونے والی ہوں قاضی ان کو فروخت کر سکتا ہے۔ اگر مدعی دعوای کرے کہ اس نے غلام کو مدبر یا مسکاتب بنایا سوا تھا تو وجہ مذکورہ بیع کو توڑنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

یعنی مدت تک غلام کو روک کے کچھ قاضی اس پر بیت المال میں سے خرچہ کرے گا پھر جب اس کا مالک آئے تو اس سے خرچہ وصول کرے گا یا اگر غلام کو فروخت کر دیا تو اس کے میں سے خرچہ وصول کرے گا کیونکہ غلام پر خرچہ کرنا مالک کے مال کو زندہ کرنا ہے لہذا وہ مالک کے ذمے ہوگا۔ اگر پکڑنے والا آج (مفروضہ غلام) کو اس کے مالک کے پاس لے آئے تو وہ جعل (اجرت) وصول کرنے تک غلام کو روک سکتا ہے کیونکہ جب وہ غلام کو لے کر آیا تو مالک پر جعل (اجرت) کا مستحق بن گیا لہذا اس کو حق ہوگا کہ جعل کے بدلے میں غلام کو محسوس کرے (روک لے) جیسا کہ میں وصول کرنے کے لئے بیع کو محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اگر جس (روکے) کی حالت میں غلام ہلاک ہو جائے تو پکڑنے والے پر ضمان نہیں آئے گا البتہ جعل ماقط ہو جائے گا جیسا کہ وہ بیع جو میں کی وصولی کیلئے محسوس کیا گیا ہو اس کی ملکیت سے بالغ پر ضمان نہیں آتا لیکن مشتری سے میں ساقط ہو جاتا ہے۔

ابوضہرہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک رقیق (غلام) کے بارے میں کتاب القاضی الی القاضی کو قبول نہیں کیا جاتا جبکہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک غلام میں قبول کی جاتی ہے باندی میں نہیں۔ یہ مسئلہ کتاب القاضی میں کتاب القاضی الی القاضی کی قبولیت کے شرائط کے بیان میں موجود ہے۔

## فصل:

## اس کے مال کے حکم کا بیان

یہ ہمارے نزدیک از روئے استحسان استحقاق جعل (اجرت) ہے جعل کے بارے میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں اصل استحقاق کا بیان اس کے سبب کا بیان اس کی شرط کا بیان جس میں جعل کا استحقاق ہوتا ہے مقدار مستحق کا بیان۔

**اصل استحقاق** یہ ہمارے نزدیک از روئے استحسان ثابت ہے جبکہ قیاس یہ ہے کہ سرے سے استحقاق ثابت نہ ہو جیسا کہ پہلے ہوئے جانور کو واپس کرنے میں استحقاق نہیں ہوتا۔ شافعی فرماتے ہیں کہ شرط کرنے سے ثابت ہوتا ہے بغیر شرط کے ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر پکڑنے والے نے مالک پر جعل کی شرط کی تو مالک پر جعل واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے اس نے خواب کی

نیت سے دوسرے کا مال اس کو واپس کیا ہے لہذا اجرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسا کہ اس وقت نہیں ہوتا جب تک کہ جوئے جانور کو واپس کرے البتہ جب وہ جعل کی شرط کرے تو شرط کے حکم کی بنیاد پر مالک پر جعل واجب ہوگا کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہے المسلمون عند شتوہ مملوحد ہماری دلیل وہ روایت ہے جو محمد بن الحسن علیہ الرحمۃ نے ابو عمر و شیبانی رحمہ اللہ سے کی انہوں نے کہا کہ میں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو ایک شخص آیا اور کہا کہ فلاں شخص قوم کے مفروغلاموں کو لے کر آیا۔ اور قوم نے کہا کہ اس نے اجر پایا ہے تو عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا اور جعل (دہی) اگر چاہے ہر شخص سے پالیں و درہم۔ اور منقول نہیں ہے کہ کسی شخص نے ان پر انکار کیا ہو لہذا یہ اجماع ہوگا۔

نیز آئندہ جعل پاکت سے بچانے کا طریقہ ہے کیونکہ عام طور پر مضی تلاش سے مالک غلام تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ اس کا کوئی معلوم مقام نہیں ہوتا کہ وہاں مالک اس کو تلاش کرے۔ اور مضی مغت بلا کسی عوض کے کوئی شخص یہ نہیں کہے گا کہ غلام کو پکڑے اور پکڑے رکھنے اور واپس کرنے کی مستقت و غریبہ خود ہوتی کرے۔ اہل جب اس کو معلوم ہوگا کہ اس کام پر اس کو اجرت ملے گی تو وہ اجرت کے لالچ میں پکڑے گا اور واپس کرنے کی مشقت برداشت کرے گا لہذا ضائع ہونے سے حفاظت ہوگی۔ پس جعل کا استحقاق آج کو ضائع ہونے سے بچانے کا طریقہ ہے اور مال کو ضائع ہونے سے بچانا واجب ہے فیما از روئے دلائل مالک پکڑنے اور واپس کرنے میں اجرت ادا کرنا اسکے برخلاف جھٹکا ہوا جانور اپنی مانوس چراگاہوں میں چرتا رہتا ہے لہذا عام طور پر اس تک پہنچنا ممکن ہوتا ہے پس اگر اس کو نہ بھی پکڑیں تو وہ ضائع نہیں ہوتا اور اس وجہ سے جعل کے ذریعے سے حفاظت کرنے کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور اگر اس جانور کو کسی نے پکڑا اور مالک کو بتایا تو وہ اس میں ثواب پانے والا ہوگا اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

ربا استحقاق جعل کا سبب تو وہ غلام کو اس کے مالک کے لئے پکڑنا ہے کیونکہ یہ مالک کے مال کی حفاظت کا طریقہ ہے اور یہی سبب سبب کا معنی ہے۔

### شرائط استحقاق جعل | چند ہیں :

- ۱۔ مالک کو واپس کرنا کیونکہ حفاظت اسی وقت حاصل ہوتی ہے۔ اور یہی شرط کا معنی ہے کہ شرط کے وجود کے وقت تلف پائی جاتی ہے حتیٰ کہ اگر غلام کو پکڑا اور واپس کرنے سے پیشتر غلام مر گیا یا اس کے پاس سے بھاگ گیا تو پکڑنے والا جعل کا مستحق نہیں ہوگا۔ اور اگر مالک نے غلام کو پکڑا لیکن غلام اس کے پاس سے بھاگ گیا پھر دوسرے نے اس کو پکڑ لیا اور اس کے مالک کو واپس کر دیا تو جعل دوسرے کے لئے ہوگا اور پہلے کو کچھ نہ ملے گا۔ غلام جب اس کے پاس سے بھاگ گیا تو وہ سبب ختم ہو گیا۔ یا اس کی شرط ہو کہ مالک کو واپس نہ لے کر دے کہ نہ ہونے کی وجہ سے سبب محض باقی رہا جبکہ دوسرے کی جانب سے سبب اور شرط دونوں باتیں پائی گئیں۔ لہذا پہلا سبب محض والا ہوگا اور سبب محض کا کوئی حکم نہیں ہوتا جبکہ دوسرا علت والا ہے پس اس کے لئے جعل ہوگا۔
- ۲۔ اگر واپس کرنے والا ایک ہو اور جاسکے ہوئے غلام دو ہوں تو واپس کرنے والے کو دو جعل ملیں

گے کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں جبل کا سبب استحقاق اور شرط استحقاق پائی جاتی ہے۔ اور اگر واپس کرنے والے دو ہوں جبکہ آبق ایک ہو تو دونوں کے لئے ایک جبل ہوگا جو دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا کیونکہ سبب و شرط کے ارتکاب میں دونوں شریک ہیں۔ اور اگر واپس کرنے والا ایک ہو اور آبق بھی ایک ہو لیکن مالک دو ہوں تو دونوں مالکوں کے ذمے ایک جبل آئے گا ان کی ملکیت کے تناسب سے۔

پکڑنے والا آبق کو لے کر آیا اور معلوم ہوا کہ مالک مرچکا ہے تو مالک کے ترک میں سے اس کے لئے جبل ہوگا کیونکہ غلام کو ترک میں واپس کرنے کے اعتبار سے یہ از روئے معنی مالک کو واپس کرنا ہوا۔ پھر اگر مالک پر دین ہو جو اس کے تمام مال کو محیط ہو تو پکڑنے والا غلام کا زیادہ حقدار ہوگا بہاں تک کہ جبل حاصل کرے۔ اور اگر مالک کے پاس غلام کے علاوہ اور کچھ مال نہ تھا تو جبل کو دیگر تمام دیوبی پر مقدم کیا جائے گا لہذا غلام کو فروخت کیا جائے گا اور اس کے ثمن میں سے پہلے جبل ادا کیا جائے گا پھر باقی رقم دیگر قرضوں میں تقسیم کر دی جائے گا کیونکہ غلام کو پکڑنے والا جبل و وصل کرنے کے لئے دیگر قرضوں کے مقابلے میں غلام کو روکنے کا زیادہ حقدار ہے پس وہ ثمن کا بھی بقدر جبل زیادہ حقدار ہوگا مثل مرہن کے۔ یہ اس صورت میں ہے جب اجنبی آبق کو لے کر آیا اور اس نے پایا کہ مالک مرچکا ہے۔

اور اگر مالک (میت) کا وارث آبق کو پکڑ کر لایا اور معلوم ہوا کہ مالک مرچکا ہے تو ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو جعل ملے گا اگر پکڑنے کے وقت مالک زندہ ہو اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو جعل نہیں ملے گا جب اس کے پیچھے سے پیشتر مالک مرگیا ہو اگرچہ پکڑنے کے وقت وہ زندہ ہی ہو۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق کی شرط جو کہ مالک کو واپس کرنا ہے فوت ہو گئی ہے۔ کیونکہ اب تو وارث کا خود اپنے آپ پر واپس کرنا ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو واپس کرنے کی شیت سے مالک کی حیات کی حالت میں مثلًا تین دن کی مسافت سے لانا مالک کو لوٹانا ہی ہے پس جعل کا مستحق ہوگا جیسا کہ اس صورت میں مستحق ہوتا ہے جب مالک کو زندہ پاسے۔ اسی لئے اگر واپس کرنے والا اجنبی ہو تو وہ بوجہ مذکورہ جبل کا مستحق ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

آبق غلام کو لے کر آیا اور پیشتر اس کے کہ مالک کو غلام واپس کرنا مالک نے غلام کو آزاد کر دیا یا لانے والے کے ہاتھ فروخت کر دیا تو لانے والے کو جعل ملے گا کیونکہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ مالک کو واپس کرنے کے ارادہ سے لانا مالک کو واپس کرنا ہی ہے۔

مرہون آبق کو واپس لانے سے جبل واجب ہوتا ہے کیونکہ سبب وجوب یعنی مالک کو واپس کرنا پایا گیا ہے البتہ جبل مرہن کے ذمے واجب ہوگا کیونکہ حفاظت کی منفعت اسی کی طرف لوٹتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ضائع و ہلاک ہو جائے تو غلام کی قیمت کے بقدر اس کا دین ساقط ہو جائے۔ وجوب منفعت اس کو حاصل ہوتی ہے تو حضرت بھی اسی کے ذمے ہوگا کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: **الراج بالضعفان**

وہ کسی خیر والا بالغ ہو یا بچہ ہوا زاد ہو یا غلام جو برابر ہے کیونکہ یہ بھی عمل کی وجہ سے اجرت کے استحقاق کی اہلیت رکھتا ہے۔ اور ایسے ہی غلام بھی البتہ جعل غلام کے مالک کے لئے ہوگا کیونکہ غلام مال کی ملک کا ہل نہیں ہوتا والدہ سبحانہ و تعالیٰ اعظم۔

۲۔ مالک کو غلام واپس کرنے والا مالک کے خیال میں سے نہ ہو۔ اور اگر وہ اس کے خیال میں سے ہو تو اس کو جعل نہ ملے گا خواہ وہ اس کا وارث ہو یا ابھی ہو کیونکہ جب وہ اس کی خیال میں سے ہے تو اس کا واپس کرنا بمنزلہ مالک کے واپس کرنے کے ہے۔ نیز جب وہ مالک کے خیال میں سے ہے تو مالک کو واپس کرنے میں وہ خود اپنے لئے عمل کرنے والا بنا کو نہ واپس کرنے کی منفعت اس کی طرف لوتی ہے۔ اور جو کوئی اپنے لئے عمل کرے وہ دوسرے پر اجرت کا مستحق نہیں بنتا۔ تادمہ یہ ہے کہ جب واپس لائے والا مالک کے خیال میں سے ہے اس کو جعل نہیں ملے گا خواہ وہ کوئی بھی ہو اور جب وہ اس کے خیال میں سے نہ ہو تو اس کو جعل ملے گا خواہ وہ کوئی بھی ہو سوائے بیٹے کے جو اپنے باپ کا بھتیجہ واپس لانا ہے اور شوہر کے جو اپنی بیوی کا بھتیجہ واپس لانا ہے کہ ان دونوں کو جعل نہیں ملے گا اگر یہ یہ دونوں ان کے خیال میں سے نہ بھی ہوں کیونکہ بیٹا اگر یہ باپ کے خیال میں سے نہ ہو لیکن اس کا غلام کو واپس لانا مثل اپنے باپ کی خدمت کرنے کے ہے اور بیٹا اپنے باپ کی خدمت کرنے میں اجرت کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ خدمت بیٹے پر واجب ہوتی ہے۔ اسی لئے اگر باپ بیٹے کو اپنی خدمت کے لئے اجرت پر رکھے تو بیٹا اجرت کا مستحق نہیں ہوتا بلکہ غلات باپ کے۔ نیز عام طور پر املا داد اپنے باپوں کے اموال کی حفاظت کرتی ہے اس لالچ میں کہ وراثت کے طریقے سے ان سے نفع اٹھائے گی لہذا یہ معنوی طور پر اپنے ہی غلام کو واپس کرنا ہوگا کیونکہ واپس کرنے سے وہ اپنے ہی لئے عمل کرنے والا بنائیں اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

۳۔ باپ تو اگر وہ اپنے بیٹے کے غلام کو واپس لائے تو اگر وہ بیٹے کے خیال میں ہو تو اس کو جعل نہ ملے گا کیونکہ وہ اجنبی جو اس کی خیال میں ہو جب اس کو جعل نہیں ملتا تو قرابت والے کو تو بطریق اولیٰ جعل نہیں ملے گا۔ اور اگر باپ بیٹے کی خیال میں نہ ہو تو اس کو جعل ملے گا کیونکہ طبعی شرعی اور عقلی اعتبار سے باپ سے خدمت نہیں لی جاتی۔ اسی لئے اگر باپ نے اجرت کے عوض خدمت کی تو اجرت واجب ہوگی اور اس کو خدمت پر معمول کرنا ممکن نہ ہوگا پس اس کو طلب اجرت پر معمول کیا جائے گا۔ نیز اسی طرح باپ اپنی اولاد کے اموال کی حفاظت اس وجہ سے نہیں کرتے کہ میراث کے طریقے سے ان سے نفع اٹھائیں گے کیونکہ عام طور پر ان کی موت اولاد کی موت سے پہلے ہوتی ہے لہذا اپنے لئے واپس کرنا اور اپنے لئے عمل کرنے کا معنی نہیں پایا گیا۔ اسی بناء پر دونوں امور کے مابین فرق ہے۔ اسی کے مطابق دیگر ذوی الارحام مثلاً بھائی چچا ماموں وغیرہ کا معاملہ ہے کہ واپس لائے والا اگر مالک کے خیال میں سے ہو تو بوجہ مذکورہ اس کے لئے جعل نہیں ہوگا اور اگر وہ اس کے خیال میں سے نہ ہو تو اس کو جعل ملے گا۔ ایسا ہی حکم وصی کا ہے جبکہ وہ یتیم کا غلام واپس لائے کیونکہ یتیم اس کے خیال میں سے ہے اور اس کے مال کی حفاظت وصی کے ذمے واجب ہے لہذا

واپس کرنے سے جعل کا مستحق نہیں ہوگا۔ اسی طرح وصی کا غلام اگر تقسیم کے غلام کو واپس لائے (تب بھی جعل نہیں ملے گا) کیونکہ وصی کے غلام کا واپس لانا مثل وصی کے واپس لانے کے ہے۔

۳۔ واپس کیا ہو غلام رقیق مطلق مثلاً خالص غلام اور مدبر اور ولد نہ ہو۔ اور اگر وہ مکاتب ہو تو واپس لانے والے کو جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ علی الاطلاق رقیق نہیں ہے بلکہ وہ اپنی کمائی کے اعتبار سے آزاد ہے۔ اسی لئے مطلق مملوک کا کم مکاتب کو شامل نہیں ہوگا اس قول میں کہ مملوک لی حوریہ یا ہر مملوک آزاد ہے، مگر نیت سے برخلاف مدبر اور ام ولد کے۔ نیز استحقاق جعل کی علت ضائع ہونے سے حفاظت ہے اور مکاتب میں حفاظت کی حاجت نہیں ہوتی کیونکہ وہ عام طور پر بھاگتا نہیں اس کی جانب میں عقد کتابت (غیر لازم ہوتا ہے پس اگر وہ بدل کتابت کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو وہ کمائی سے انکار کر کے اپنے آپ کو عاجز قرار دے سکتا ہے۔ اس کے برخلاف مدبر اور ام ولد سے عام طور پر ندرت مل جاتی ہے۔ پس شاید کہ وہ تکلیف مالا یطاق دیے جاتے ہوں جو کہ ان کے بھاگنے کا باعث بنتی ہو لہذا جعل کے ذریعے سے حفاظت کی حاجت ہوتی ہے جیسا کہ خالص غلام میں ہوتی ہے البتہ ان دونوں (مدبر اور ام ولد) اور خالص غلام کے درمیان یہ فرق ہے کہ جب مکملنے والا خالص غلام کو لے کر آئے اور پہنچنے سے پہلے مالک مر گیا ہو تو لانے والے کو جعل ملے گا اور اگر مدبر اور ام ولد کو لے کر آیا اس حال میں کہ پہنچنے سے پیشتر مالک مر گیا تھا تو اس کو جعل نہ ملے گا۔ فرق کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ یہ دونوں مالک کی موت سے آزاد ہو جاتے ہیں لہذا رقیق کی واپسی سے نہیں پائی گئی پس جعل کا مستحق بھی نہیں ہوگا برخلاف خالص غلام کے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

## فصل جعل کا استحقاق کس پر ہوگا

جعل کا استحقاق مالک پر ہوگا جب اس کے پاس سے غلام بھاگ جائے کیونکہ جعل واپس لانے کا نفع ہے اور واپس لانے کی منفعت مالک کو حاصل ہوتی ہے لہذا خرید بھی اس کے ذمے ہوگا مگر خراج (نفع) ضمان (زمانہ وغیرہ) کے بدلے میں ہو جائے۔

اگر مردہوں کا غلام مرتدین کے پاس سے بھاگ جائے تو جعل مرتدین کے ذمے ہوگا کیونکہ واپس کرنے کی منفعت اس کو حاصل ہوتی ہے اس جس کے اعتبار سے جو اس کے دین کے استیفاء کے لئے ذریعہ وسیلہ ہے۔ پھر اگر غلام کی قیمت دین سے ناسد ہو تو دین کے بقدر جعل مرتدین کے ذمے واجب ہوگا اور زائد راہین کے ذمے ہوگا واللہ اعلم وجعل اعلم۔



## فصل: مقدار مستحق کا بیان

دیکھا جائے گا۔ اگر غلام کو تین دن یا اس سے زائد کی مسافت سے لایا تو اس کو چالیس درہم ملیں گے۔  
 بوجہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ اور اگر اس سے کم مسافت  
 سے واپس لایا تو جعل اس کے حساب سے ہوگا۔ اور اگر شہر کے آخری سرے سے لایا تو اس کی شقت کے بقدر  
 دیا جائے گا کیونکہ واجب ہونے والا جعل عمل کے مقابلے میں ہوتا ہے لہذا عمل کی مقدار سے اس کا اندازہ و  
 حساب کریں گے پس اگر عمل زیادہ ہوگا تو جعل زیادہ ہوگا اور اگر عمل کم ہوگا تو جعل بھی کم ہوگا۔ یہ تفصیل اس  
 صورت میں ہے جب غلام کی قیمت جعل سے زائد ہو۔

اور اگر غلام کی قیمت جعل کے برابر یا اس سے کم ہو تو اس کی قیمت سے ایک درہم کم کو جعل بنایا جائے  
 گا۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس روایت سے استدلال کیا جو ہم نے عبداللہ بن  
 مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کی کہ انہوں نے فرمایا ہر شخص کے چالیس درہم ہوں گے۔ انہوں نے شخص کا  
 اعتبار کیا قیمت کا نہیں۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واجب ہونے والے جعل کی  
 علت ضائع ہونے سے پیدا ہے بوجہ مذکورہ۔ اور اگر ہم شخص کا اعتبار کریں قیمت کا نہ کریں تو پھر اس  
 بجاؤ و حفاظت کا کوئی فائدہ نہیں رہتا کیونکہ اگر اس کی ایک طرح سے حفاظت کی جاتی ہے تو وہ دوسری  
 طرح سے ہلاک و ضائع ہو جاتا ہے لہذا پکڑنے اور روکے رکھنے کے ترک سے ضائع ہونے اور جعل کی  
 وجہ سے ضائع ہونے کے درمیان کوئی فرق نہ رہا۔ پس ضروری ہے کہ اس کی قیمت میں سے ایک درہم  
 کم کر دیا جائے تاکہ پکڑنے کے ذریعے سے حفاظت مفید ہو۔ اور حدیث معمول ہے اس صورت پر جبکہ ہر  
 شخص کی قیمت چالیس درہم سے زائد ہو۔ اس طرح معمول کرنے سے دلائل کے درمیان بقدر امکان توازن  
 ہو جاتی ہے واللہ عزوجل اعلم۔

# کتاب السباق

اس کتاب میں گفتگو کے دو عنوان ہیں:

تفسیر سباق اور

جواز سباق کی شرائط کا بیان

تفسیر سباق | یہ سبق سے فعال کے وزن پر ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص گھڑ سواری یا اونٹ کی آگے نکل گیا تو اتنا اور اگر تو مجھ سے آگے نکل گیا تو اتنا۔ اس کو رحان بھی کہتے ہیں جو رہن سے فعال کے وزن پر ہے۔

جواز سباق کی شرائط کا بیان | یہ چند ہیں

۱۔ مسابقت صرف چار چیزوں میں ہو گھڑ سواری میں اونٹ سواری میں تیر اندازی میں اور پیدل دوڑ میں۔ ان کے علاوہ کسی چیز میں نہ ہو کیونکہ روایت ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا لا سبق الا فی خف او حافر او فصال (مسابقت کرنا انہیں ہے مگر اونٹ میں یا گھوڑے میں یا پیگن میں) البتہ اس میں پیدل دوڑ کا اضافہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کی بنا پر کیا گیا ہے پس ان کے علاوہ دیگر صورتیں اصل نفعی پر باقی رہیں گی۔ نیز یہ لعب و کھیل ہے اور کھیل اصل سے حرام ہے البتہ ان اشیاء کے ساتھ کھیل شرعاً تحریم سے مستثنیٰ ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے۔ کل ادب حوام الا ملاعبۃ الوحیل امواتہ و قوسہ و فوسہ (ہر کھیل حرام ہے مگر آدمی کا کھیلنا اپنی بیوی کے ساتھ اور اپنی کمان کے ساتھ اور اپنے گھوڑے کے ساتھ) نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہر کھیل کو حرام قرار دیا لیکن ان اشیاء مخصوصہ کے ساتھ کھیل کو مستثنیٰ کیا۔ پس ان اشیاء کے علاوہ میں کھیل اصل تحریم پر رہا کیونکہ استثنا مستثنیٰ کرنے کے بعد باقی کے ساتھ کلام کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح اونٹ کی سواری میں مسابقت بھی مستثنیٰ ہے حدیث کی بنا پر اور سعید بن مسیب رحمہ اللہ کی روایت کی بنا پر کہ انہوں نے فرمایا عشاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ اونٹنی تھی جب بھی دوڑ میں لائی جاتی سبقت کرتی تھی۔ ایک دن اونٹوں میں لائی گئی تو پیچھے رہ گئی جس سے مسلمانوں کو رنج ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب لوگ کسی شئی کو اوپر اٹھاتے ہیں یا (فرمایا) کسی شئی کو اوپر اٹھانے کا ارادہ کرتے ہیں اللہ اس کو نیچا کر دیتے ہیں۔ ایسے ہی پیدل دوڑ میں مسابقت بھی مستثنیٰ ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کی کہ انہوں نے

نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مسابقت کی اور آپ سے آگے نکل گئیں۔ پھر جب ان کا حجم بھاری ہو گیا تو پھر آپ کے ساتھ دوڑ کا مقابلہ کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے آگے نکل گئے اور فرمایا کہ یہ اس کے بدلے میں ہو گیا۔ پس یہ تمام انواع تحریم سے مستثنیٰ ہوئیں اور ان کے علاوہ دیگر صورتیں اصل تحریم پر باقی رہیں۔ نیز اس بات کا احتمال ہے کہ یہ استثنا کسی ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو دوسری صورتوں میں نہ پایا جاتا ہو یعنی ریا ضمت اور فی الجملہ اسباب جہاد کے لئے تیار ہونا۔ لہذا یہ ظاہر صورت کے اعتبار سے کھیل لیکن (حقیقت کے اعتبار سے) ریا ضمت اور اسباب جہاد کا سیکھنا ہے جس جبکہ حجاز کی شرائط سب جمع ہو تو یہ مسابقت جائز ہوگی۔ اور اگرچہ یہ کھیل ہے لیکن کھیل کے ساتھ جب ماقبت حمیدہ (قابل تعریف انجام) کا تعلق ہو جائے تو وہ حرام نہیں ہوتا۔ اس لئے یہی معنی کے ساتھ ثابت و کھیل مستثنیٰ ہے کیونکہ اس کے ساتھ قابل تعریف انجام متعلق ہے اور وہ ہے اس شہوت کا بھرا ہوا جس جماع کا باعث بنے جو قوالہ و ناسل اور سکونت وغیرہ عواقب حمیدہ کا سبب بنتا ہے۔ اور یہ معنی ان اشیا کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا لہذا وہ مستثنیٰ کے معنی میں نہیں ہوں گی اور مستثنیٰ ائمہ کے تحت شامل رہیں گی۔

۲۔ اس میں شرط دونوں میں سے صرف ایک جانب سے ہوا یا یہ کوئی محلل پایا جائے اور اگر شرط دونوں جانبوں سے ہو اور وہ مسابقت میں کوئی محلل داخل ذکر میں تو پھر مسابقت جائز نہ ہوگی کیونکہ اس میں قرار اجماعی، کا معنی پایا جاتا ہے مثلاً ان میں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے اگر تو مجھ سے بہت لے گیا تو میرے لئے میرے ذمہ اتنے بڑے اور اگر میں تجھ سے بہت لے گیا تو میرے لئے تیرے ذمہ اتنے بڑے اور دوسرا بول کر اور اگر میں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے اگر تو مجھ سے بہت لے گیا تو میرے لئے تیرے ذمہ اتنے بڑے اور اگر میں تجھ سے بہت لے گیا تو میرے لئے تیرے ذمہ اتنے بڑے کیونکہ شرط حبیب ایک جانب سے ہو تو قرار وجہ سے کا احتمال، جہنم ہوتا اور اس کو اس بات پر موقوف کریں گے۔ کہ یہ کہنے والا اپنے مال کے ساتھ فی الجملہ اسباب جہاد کو تیار کرنے پر مجاز ہے اور یہ مشروع ہے شل امام کی جانب سے تغلیل کے لگے۔ اول ہے کیونکہ یہ اپنے مال میں بدلہ و انعام دینے کا تصرف کرنا ہے جبکہ امام اس مال میں یعنی مال فیض میں تصرف کرنا ہے جس میں فی الجملہ دوسرے کا حق ہے۔ تو جب تغلیل جائز ہے تو یہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

۱۔ طریق اگر شرط دونوں جانبوں سے ہو لیکن دونوں نے اس میں محلل ہی کو شامل کر لیا ہو یا میں طوع کر میں آدمی ہوں لیکن شرط ان میں سے دو کی جانب سے ہو میرے لگے کی جانب سے نہ ہو کہ اگر تیرا بہت لے گیا تو شرط لے گا اور اگر بہت لے گا تو مجھ سے اتنا مال نہ دے گا تو اس صورت میں یہی کچھ حرج نہیں ہے۔

اسی طرح جو سلاطین کرتے ہیں یعنی یہ کہ سلطان دو شخصوں کو کہتا ہے کہ تم میں سے جس نے بہت لے اس کے لئے اتنا (انعام) ہوگا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ یہ اسباب جہاد کو تیار کرنے پر مجاز ہے نہ کہ سلطان کی جانب سے۔ لہذا یہ اسباب جہاد کے ساتھ ہی لائق ہوگا۔

جب جب امام یا غازی ہو جائے اجماع سے شلایوں کہے کہ جہاں سے طلع میں پہلے داخل ہوا اس کو

آزاد نقل ملے گا تو جائز ہے تو یہ بوجہ مذکورہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

۲۔ مسابقت ان چار چیزوں میں ہو جن میں آگے بڑھنے اور پیچھے رہ جانے کا احتمال ہو۔ اور اگر ایسی چیز ہو جس میں معلوم ہے کہ عام طور پر آگے بڑھنا (سبق کرنا) ہوتا ہے تو مسابقت جائز نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں اجمار نانہ پایا جائے گا اور مسابقت میں ایسی شرط کے ساتھ مال کا التزام کرنا ہوگا جبے نانہ ہے لہذا یہ عبث اور محض کھیل ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

# کتاب الودیعة

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں

رکن عقد کا بیان

شرائط رکن کا بیان

حکم عقد کا بیان

معقود علیہ کی حالت کا بیان

اور اس کی حالت کے تغیر کے موجب کا بیان

**رکن عقد و دیعت** | یہ اجاب و قبول ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک دوسرے سے کہے میں نے یہ شیئی میری پاس و دیعت رکھی یا میرے لئے اس شیئی کی حفاظت کر یا یہ شیئی اپنے پاس و دیعت کے طور پر رکھ لے اور اس قسم کے دیگر کلمات اور دوسرا اس کو قبول کر لے پس جب قبول پایا جائے تو عقد و دیعت پورا ہو جاتا ہے۔

**شرائط رکن** | یہ چند ہیں۔

۱۔ مودع کا مائل ہونا پس مجنون اور لاعقل (نا مجہد) بچے کا و دیعت رکھنا صحیح نہیں کیونکہ تصرفات شرعیہ کی اہلیت کے لئے فعل شرط ہے۔

۲۔ مودع کا بالغ ہونا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے لہذا ماذون بچے کا و دیعت رکھنا صحیح ہے کیونکہ تاجر کو و دیعت رکھانے کی ضرورت پیش آتی ہے لہذا یہ تجارت کے توابع میں سے ہو گا پس ماذون بچے کو جیسے تجارت کرنے کا اختیار ہوتا ہے ایسے ہی و دیعت رکھانے کا بھی اختیار ہو گا۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بچہ جیسے تجارت کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ایسے ہی توابع تجارت کا بھی اختیار نہیں رکھے گا لہذا ہم کتاب الماذون میں ذکر کریں گے۔

اسی طرح مودع کی حریت بھی شرط نہیں ہے لہذا اسی وجہ سے جو ہم نے ماذون بچے کے بارے میں ذکر کی ماذون غلام بھی و دیعت رکھ سکتا ہے۔

۳۔ مودع کا مائل ہونا۔ پس مجنون اور لاعقل (نا مجہد) بچے کا و دیعت کو قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ اس عقد کا حکم و دیعت کی حفاظت کر لینے کی صلاحیت کا لازم ہونا ہے جس شخص میں کچھ ذہن و وہ حفاظت کر سکے گی

اہلیت نہیں رکھتا۔

رہا مودع کا بالغ ہونا تو یہ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ماذون بچہ ودیعت کو قبول کر سکتا ہے کیونکہ وہ حفاظت کرنے کی اہلیت رکھتا ہے کیا اس لیے کہ ولی نے اسے اس کو اجازت دی ہے اگر اس میں حفاظت کرنے کی اہلیت نہ ہوتی تو اس کو اجازت دینا بے وقوفی ہوتی۔

رہا وہ بچہ جس پر پابندی عائد ہو یعنی مجبور ہو تو اس کا ودیعت کو قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ عام طور سے مال کی حفاظت نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ اس سے اس کا مال بھی روک دیا گیا ہے۔ اور اگر وہ ودیعت قبول کر لے اور اس کو ضائع و خاک کر دے تو اگر ودیعت غلام یا باندی ہو تو بالاتفاق ضمان ادا کریگا اور اگر ان کے علاوہ کچھ ہو تو اگر ولی کی اجازت سے ودیعت کو قبول کیا تھا تو تب بھی مکمل ہے اور اگر ولی کی اجازت کے بغیر قبول کیا تھا تو ابوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر کچھ ضمان نہ ہوگا جبکہ ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ضمان آئے گا۔ ابویوسف رحمۃ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مخیر بچے کے پاس ودیعت رکھنا اگر صحیح ہو پھر وہ ودیعت کو ضائع کر دے تو یہ موجب ضمان ہوگا اور اگر اس کے پاس ودیعت رکھنا صحیح نہ ہو تو اس کو ایسے سمجھا جائے گا گویا اس کے پاس ودیعت رکھا ہی نہیں گئی پس عقد کے بعد وہی مال ہوگا جو عقد سے پہلے تھا جبکہ وہ اگر عقد سے پیشتر اس کو ضائع کر دے تو اس پر ضمان آتا ہے جیسا کہ ودیعت کے غلام باندی ہونے کی صورت میں ضمان آتا ہے۔ ابوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مخیر بچے کے پاس ودیعت رکھنا معنوی طور پر مال کو ہلاک کرنا ہے لہذا بچے کا فعل صرف صورت و ظاہر کے اعتبار سے مال متعلق کو ہلاک کرنا ہے معنی کے اعتبار سے نہیں۔ پس وہ مال بچے پر مضمون نہیں ہوگا ہمارے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ جب مودع نے مال بچے کو دیا تو اس نے ایسے کو دیا جو عام طور پر مال کی حفاظت نہیں کر سکتا اور جس پر شرعاً مال کی حفاظت لازم نہیں ہوتی۔ اور اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ بچے پر از روئے شرع ودیعت کی حفاظت واجب نہیں ہوتی کیونکہ بچے میں یہ اہلیت نہیں ہوتی کہ اس پر شرائع (شرعی احکام) واجب ہوں۔ اور اس بات پر کہ بچہ عام طور پر ودیعت کی حفاظت نہیں کرتا دلیل یہ ہے کہ اس کے مال کو بھی اس سے روک دیا جاتا ہے۔ اگر وہ عام طور پر مال کی حفاظت کر سکتا ہو تو اس کا مال اس کو دے دیا جاتا ہے خدا تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: فان انستم منه سر شدا فادخوها الیہم موالہم (پھر اگر دیکھو ان میں ہوشیاری تو حرا کر دو ان کے ان کا مال اس سبب سے ماذون جدا ہوگا کیونکہ وہ عام طور پر مال کی حفاظت کر سکتا ہے اسی لیے تو اس کو اس کا مال دے دیا جاتا ہے۔ اگر وہ حفاظت نہ کر سکتا ہو تو اس کو مال دینا بے وقوفی ہوتی۔ جب ودیعت باندی یا غلام ہو تو حکم مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں بھی اس پر ضمان مال واجب نہیں ہوتا بلکہ اس پر ضمان دم (جان کا ادا کرنا) واجب ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ضمان جو غلام کے قتل سے واجب ہو وہ آدمی کا ضمان ہوتا ہے مال کا ضمان نہیں۔ اور غلام اس حیثیت سے کہ وہ آدمی ہے ہر وجہ سے متعلق ہے ودیعت رکھانے سے پیشتر بھی اور ودیعت رکھانے کے بعد بھی۔ پس یہی فرق ہے۔

اسی طرح مودع کی حریت بھی صحت عقد کے لئے شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ماذون غلام کا

قبول کرنا صحیح ہے اور اس پر عقد کے احکام مترتب ہوتے ہیں کیونکہ اس کو ودیعت رکھانے اور رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے جیسا کہ ہم کتاب الماذون میں ذکر کریں گے۔

رہا مجبور غلام تو اس کا قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ عام طور پر مال کی حفاظت نہیں کرتا۔ اور اگر یہ ودیعت قبول کر لے پھر اس کا استہلاک (مثلاً ناشائستگی) کر دے تو ودیعت اگر بائمی یا غلام ہو تو مودع کے مالک کو غلام دینے یا فدیہ دینے کا حکم دیا جائے گا اور اگر ودیعت ان دو کے علاوہ کچھ اور ہو تو اگر مجبور غلام نے اپنے ولی کی اجازت سے ودیعت قبول کی تھی تو وہ بالاتفاق ضمان دے گا اور اگر اپنے ولی کی اجازت کے بغیر قبول کی تھی تو ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک غلام نے فی الحال مواخذہ نہیں کیا جائے گا جبکہ ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس سے فی الحال مواخذہ کیا جائے گا۔ دونوں طریقوں کا کلام اسی طور پر ہے جو ہم نے مجبور بچے کے بارے میں بیان کیا ہے۔

## فصل حکم عقد کا بیان

اس عقد کا حکم مالک کے لیے اس کے مال کی حفاظت کرنے کا لازم مہوڑا ہے کیونکہ مالک کی جانب سے ودیعت رکھنا حفاظت طلب کرنا ہے اور مودع کی جانب سے حفاظت کرنے کا التزام کرنا ہے۔ وہ التزام کرنے کا اہل ہے پس مودع پر اس کی حفاظت لازم ہوگی بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد: المسلمون عنہ شروط طعمہ (مسلمان اپنی شرط کے پابند ہیں) کے حفاظت کے بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں۔

۱۔ اول حفاظت طلب کرنا یا تو مطلق ہوگا یا مقید ہوگا۔ اگر مطلق ہوگا تو مودع کو اختیار ہوگا کہ خود اس کی حفاظت کرے یا ایسے شخص سے کرائے جو اس کے خیال میں ہواوریہ وہ شخص ہے جو مودع کے ساتھ رہتا ہو اور مودع پر اس کا خرچ ہو کہ وہ اس کے کھانے پیئے اور پہنے کا بعد تکلیف خرچ برداشت کرتا ہو خواہ یہ اس کا قریبی ہو یا اجنبی ہو مثلاً بچہ بیوی یا دام بویا امیر ہو یا نہ ہو کہ وہ شخص جس کو مودع دام بویا نہ کر کے عین لازم رکھے اور اس شخص سے جس حفاظت کا استیفاء ہے جو اس کے خیال میں سے نہ ہو لیکن عام طور پر خود اس کے مال کی حفاظت کرتا ہو مثلاً شریک مفاد، در شریک، عتاق اور اس کا ماذون غلام اور اس کا وہ غلام جو اس کے گھر سے علیحدہ ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو خود اپنے آپ حفاظت کرنی ہوگی ۱۱۱ کہ وہ دوسرے سے مدد لے اس طور پر کہ وہ چیز اس کی نظر سے غائب نہ ہو اور اگر نظر سے غائب ہوئی تو ضمان آئے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد صرف اس کو شامل ہے دوسرے کو نہیں جیسا کہ وہ دیگر اجانب کے پاس ودیعت نہیں رکھا سکتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد سے جس امر کا التزام کیا گیا ہے وہ حفاظت کرنا ہے اور آدمی دوسرے کے مال کی حفاظت کا عام طور التزام نہیں کرتا مگر ایسی چیز کے ساتھ کہ جس سے وہ اپنے سال کی بھی حفاظت کرتا ہے اور اپنے مال کی حفاظت کبھی تو وہ اپنے ہاتھوں خود کرتا ہے اور کبھی ان دوسروں سے۔ داتا ہے۔ پس اس کو حق ہوگا کہ وہ ان سے بھی ودیعت کی حفاظت کر لے لہذا ان کے ہاتھوں

حفاظت عقد میں اذروٹے دلائل داخل ہے۔

اسی طرح موذع کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ ان جانب کئے، یا تھوڑی دیر کو ٹٹائے حتیٰ کہ اگر مالک کے پاس پہنچنے سے پیشتر ودیعت ہلاک ہو جائے تو موذع پر کچھ ضمان نہ آئے گا کیونکہ ان کا قبضہ اذروٹے معنی موذع کا قبضہ ہے۔ پس جب تک مال ان کے قبضے میں ہے وہ اسی کی حفاظت میں ہوگا۔

موذع کو یہ اختیار نہیں کہ ان کے علاوہ کسی اور کے پاس ودیعت رکھائے سوائے کسی مذکر کی بنا پر اور اگر رکھایا تو ودیعت موذع کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ مالک اس کے قبضے پر راضی نہیں ہوا۔ اس لیے کہ موذع خود اپنے مال کے بارے میں اس کے قبضے پر راضی نہیں ہوتا۔ تو جب اس نے مال دیا تو مخالفت کرنے والے بنا پس ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی سوائے اس کے کہ کسی مذکر کی بنا پر ہو مثلاً اس کے گھر میں آگ لگ گئی ہو یا کشتی میں تھا اور اس کے غرق ہونے کا خوف ہوا لہذا دوسرے کو دے دیا کیونکہ اس مانت میں دوسرے کو دینا اس کی حفاظت کا مستحسن طریقہ بنایا ہے۔ یہ دنیا اذروٹے دلائل مالک کی اجازت سے ہوا لہذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ اور اگر اس کا سفر کا ارادہ ہو تو وہ کسی غیر کے پاس امانت نہیں رکھ سکتا کیونکہ مقررہ نہیں ہے۔

اگر موذع نے دوسرے کسی ایسے شخص کے پاس ودیعت رکھی جس کے پاس رکھانے کا اختیار نہیں ہے اور وہ دوسرے کے پاس ضائع ہلاک ہو گئی تو ضمان اول کے ذمے ہوگا دوسرے کے ذمے نہیں۔ یہ ابوہنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو اہل سے ضمان لے اور چاہے تو دوسرے سے ضمان لے اگر وہ اول سے ضمان لے تو وہ ضمان کے لئے دوسرے پر رجوع نہیں کرے گا اور اگر دوسرے سے ضمان لے تو وہ پہلے پر رجوع کر سکتا ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب پایا گیا ہے۔ اول کی جانب سے تو اس طرح کہ اس نے غیر کا مال بغیر اجازت دوسرے کو دیا اور دوسرے اس طرح کہ اس نے غیر کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا۔ اور ان میں سے ہر ایک وجوب ضمان کا سبب ہے لہذا مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو اول سے ضمان لے اور چاہے تو دوسرے سے ضمان لے جیسے غاصب اور اس کے موذع کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ البتہ جب وہ اول سے ضمان لے گا تو اول ضمان کے لئے دوسرے پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ ضمان کی ادائیگی کر کے وہ ودیعت کا مالک بنے گا اور ظاہر ہوگا کہ اس نے اپنی مال دوسرے کے پاس ودیعت رکھا تو یہ موذع ہے جس کے پاس ودیعت ہلاک ہوئی لہذا اس کے ذمے کچھ نہ ہوگا۔ اور اگر دوسرے سے ضمان لیا تو دوسرا ضمان کے لئے پہلے پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اول نے اس کے پاس ودیعت رکھ کر اس کو دھوکہ دیا لہذا اول کے ذمے ضمان غرر و دھوکہ دینے کا ضمان آئے گا گویا کہ اول اس کا کفیل ہوا اس بارے میں جو اس عقد میں اس کو لازم ہو کیونکہ ضمان غرر و ضمان کفالت ہوتا ہے اس وجہ سے جو معلوم ہو سکی۔ ابوہنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ موذع ثانی کا قبضہ روکنے والا قبضہ نہیں ہے بلکہ اسباب ہلاکت سے حفاظت و بچاؤ کا قبضہ ہے لہذا یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ وجوب ضمان کا سبب ہو کیونکہ



یہ مالک کی طرف احسان کے باب سے ہے۔ اللہ تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے: مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ  
وہیں پہنچنے والوں پر انعام کی کوئی راہ، اور مناسب یہ ہے کہ اول پر بھی ضمان نہ آئے کیونکہ اس کا ودیعت  
رکھنا بجا و حفاظت کے سبب اس کا ارتکاب کرنا ہے لہذا وہ ایسا کرنے میں احسان کرنے والا ہو گا البتہ  
نقص سے اس کی تشخیص ہو گئی ہے پس مودع ثانی اپنے ظاہر پر باقی رہا۔

اگر دوسرے کے پاس ودیعت رکھائی اور دعویٰ کیا کہ ایسا قدر سے کیا تھا تو ابو یوسف  
رحمہ اللہ کے نزدیک بغیر گواہوں کے اس کے دعویٰ کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہی ابو یوسف رحمہ اللہ کے  
قول پر قیاس بھی ہے۔ شیخ قدوری رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ دوسرے کو دینا اصل میں وجوب ضمان  
کا سبب ہے پس ضرورت کا دعویٰ کرنا ایسے امر مارض و پیش آنے والے امر کا دعویٰ کرنا ہے کہ جس کے  
فدیے سے وہ اپنے سے ضمان کو دور کرنا چاہتا ہے لہذا بغیر دلیل کے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔  
یہ اس صورت میں ہے جب ودیعت مودع ثانی کے پاس ہلاک ہو گئی ہو۔

اور جب مودع ثانی نے اس کا اشتہاک یعنی خود اس کو ختم کیا ہو تو مالک کو اختیار ہو گا پہلے تو  
اول سے ضمان لے اور چاہے تو ثانی سے ضمان لے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ اگر پہلے سے ضمان لے  
گا تو وہ ضمان کے لئے ثانی پر رجوع کر سکے گا اور اگر ثانی سے ضمان لے تو وہ ضمان کے لئے اول پر رجوع نہیں  
کر سکے گا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب حقیقتاً ثانی کی جانب سے پایا گیا ہے جو کہ اشتہاک ہے کیونکہ اس  
سے مالک کو اپنے مال سے انتقال سے زبردستی عاجز کرنا ہے جبکہ اول کی جانب سے ثانی کو صرف حفاظت  
کے لئے دینا پایا گیا ہے مالک کو انتقال سے عاجز کرنے کے لئے نہیں البتہ ضمان لینے کے اختیار میں شرعاً  
اس کا بھی عاجز بنانے کے ساتھ صورتاً افاق کیا گیا ہے کیونکہ اس یعنی اول نے عاجز بنانے کے سبب کا  
ارتکاب کیا لہذا حقیقت میں ضمان ثانی کے ذمے ہو گا اس لئے کہ اقرار ضمان بھی اس کے ذمے ہوتا ہے۔  
اسی بنا پر اول ثانی پر رجوع کر سکے گا۔ اس کے برخلاف جب خاصب کے مودع کے پاس مقصوب ہلاک  
ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو خاصب سے ضمان لے اور چاہے تو مودع سے ضمان لے۔  
پھر اگر خاصب سے ضمان لے تو وہ ضمان کے لئے مودع پر رجوع نہیں کر سکتا اور اگر مودع سے ضمان  
لے تو وہ خاصب پر رجوع کر سکتا ہے اور فرق پہلے بیان ہو چکا ہے۔

اس بنا پر جب کوئی شخص دو آدمیوں کے پاس کچھ مال ودیعت رکھے تو اگر وہ مال تقسیم ہو سکتا ہو تو  
وہ دونوں اس کو تقسیم کر لیں گے اور ان میں سے ہر ایک اس کے نصف کی حفاظت کرے گا کیونکہ جب دو  
آدمیوں کے پاس ودیعت رکھی تو ان دونوں سے حفاظت طلب کی پس ضروری ہے کہ ودیعت  
دونوں کی حفاظت میں ہو اور یہ تقسیم کئے بغیر ممکن نہیں تاکہ نصف اس کے پاس رہے اور نصف اس کے پاس  
اور مل جب قابل تقسیم ہے تو دونوں اس کو نصف نصف تقسیم کر لیں گے۔ اگر ان میں سے ایک نصف اپنے  
ساتھی کے سپرد کر دے اور پھر ودیعت ضائع ہو جائے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سپرد کرنے والے  
سے نصف و دیات کا ضمان لیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک ضمان نہیں آئے گا۔ اور قبضہ  
رہنے پر۔ بالاتفاق ضمان نہیں آئے گا اور اگر ودیعت قابل تقسیم نہ ہو تو ان میں سے ہر ایک کو حق ہوتا

ہے کہ وہ کل اپنے ساتھی کو سونپ دے۔ اور اگر ایسا کیا پھر ودیعت ضائع ہوگئی تو اس پر بالاتفاق ضائع نہیں آئے گا۔ (قابل تقسیم میں) صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے ودیعت کی حفاظت طلب کی تو وہ کل ودیعت پر دونوں میں سے ہر ایک کے قبضے پر راضی ہوا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ودیعت ناقابل تقسیم ہو۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے ان میں سے ہر ایک کے قبضے ودیعت میں حفاظت طلب کی ہے کل میں نہیں۔ لہذا وہ ان میں سے ہر ایک کے قبضے پر بعض ودیعت میں راضی ہوا نہ کہ کل پر۔ اور اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جب مالک نے ان دونوں سے حفاظت طلب کی تو ضروری ہے کہ مال دونوں کی حفاظت میں ہوا ورنہ پوری ودیعت ایک کے قبضے میں ہونے کی بنا پر محال ہے۔ پس اس کو تقسیم کیا جائے گا تاکہ ایک نصف ایک کے قبضے میں ہو اور دوسرا نصف دوسرے کے قبضے میں ہو۔ پس جب حمل (یعنی ودیعت) قابل تقسیم ہو تو مالک اس بات پر راضی نہیں ہے کہ کل ودیعت ایک کے قبضے میں ہو۔ اور جب ایک موضوع نے ایسا کیا تو اس نے مالک کی خلاف ورزی کی لہذا وہ نصف اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گا اور پھر جب وہ حصہ ضائع ہو گیا تو ضمان دینا پڑے گا اس کے برخلاف جب ودیعت قابل تقسیم نہ ہو تو ضمان نہیں آتا کیونکہ جب ودیعت تقسیم کے قابل نہیں ہے تو یہ بات محال ہے کہ کل ودیعت ان میں سے ہر ایک کی حفاظت میں ایک ہی وقت میں تقسیم ہو کر ہو۔ لہذا مالک اس پر راضی ہے کہ ودیعت ان میں سے ہر ایک کے قبضے میں دو زمانوں میں باری باری ہو پس ایک (دوسرے) موضوع کو جیتے سے خلاف ورزی کرنے والا نہ بنا۔ یہی دونوں (قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم) کے درمیان فرق ہے۔ اسی پر وہ اختلاف بھی معنی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ دفعہ قضیہ اور دو وکیل برائے شرار و خریدہوں اور مرہون اور خریدی ہوئی شئی ایک ہو جو قابل تقسیم بھی ہو پھر ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے سپرد کر دے۔

۲۔ اگر عقد مطلق ہو تو موضوع کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ودیعت کی ایسی جگہ میں حفاظت کرے جہاں وہ خود اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے جیسے اس کا مکان اس کی دکان اس کا ٹھیلہ بٹوہ وغیرہ اس کا صندوق وغیرہ کیونکہ اس نے ودیعت کی حفاظت کا التزام صرف ایسی جگہ میں کیا ہے جہاں وہ خود اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے۔ اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ دوسرے کے حوزہ حفاظت کرنے کی جگہ سامان میں اس کی حفاظت کرے کیونکہ دوسرے کا حوزہ اس دوسرے کے قبضے میں ہوتا ہے اور موضوع کو یہ اختیار نہیں کہ وہ غیر کے ہاتھوں ودیعت کی حفاظت کرائے لہذا اس کو یہ بھی اختیار نہیں ہوگا کہ جو حوزہ غیر کے ہاتھ میں ہے۔ اس میں حفاظت کرے۔ البتہ جب اس نے وہ حوزہ اپنے لئے کرائے پر لے لیا ہو تو اس وقت اس (موضوع) کو اختیار ہوگا کہ اس میں حفاظت کرے کیونکہ اب حوزہ اس کے اپنے قبضے میں ہے تو جو کچھ حوزہ میں ہوگا وہ اس کے اپنے قبضے میں ہوگا پس وہ اپنے ہی ہاتھوں حفاظت کرنے والا ہوگا اور اس کا موضوع کا اختیار ہے۔

موضوع کو اختیار ہے کہ سفر و حضر میں اس کی حفاظت کرے یا اس طور پر سفر میں اس کے اپنے ساتھ لے جائے۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے خواہ ودیعت کے لئے بوجہ و مشقت ہو یا نہ ہو ابوحنیفہ

اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر ودیعت کا بوجھ و خرچہ ہو تب تو وہ اس کو سفر میں نہیں لے جا سکتا اور اگر نہ ہو تو لے جا سکتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کسی صورت میں نہیں لے جا سکتا۔ جہاں تک شافعیہ رحمہ اللہ کی گفتگو کا تعلق ہے تو ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ودیعت کو سفر میں لے جانا مال کو ضائع کرنا ہے کیونکہ جنگل ضائع و ہلاک کرنے والا ہوتا ہے۔ نبی علیہ افضل التہیہ نے فرمایا

«ساخراور اس کا مال ہلاکت پر ہوتے ہیں مگر جس کو اللہ بچا دے» لہذا جنگل کی طرف لے جانا اس کو ضائع کرنا ہے پس مودع کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حفاظت کرنے کا حکم مکان کی تعیین سے مطلق و آزاد وار دہو ہے لہذا بغیر دلیل کے تعیین جائز نہیں۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ جنگل ضائع کرنے والا ہوتا ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے یا تم کہتے ہیں کہ یہ اس صورت میں ہے جب رستہ خطرناک ہو۔ اور جب رستہ پر امن ہو تو پھر نہیں۔ اور کلام اس صورت میں ہے جب رستہ با امن ہو اور حدیث ابتداء سے اسلام پر محمول ہے جب کفار کو غلبہ حاصل تھا اور رستے خطرناک تھے۔ اور ہم بھی اس کے قائل ہیں۔ رہا کلام ہمارے اصحاب کا تو صاحب جہین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسی ودیعت کو سفر میں لے جانا جس میں بوجھ و خرچہ ہو اس میں مالک کا نقصان ہے کیونکہ ممکن ہے کہ سفر میں مودع کو موت آجائے پس مالک محتاج ہو گا کہ بوجھ اور بڑے خرچے کے ساتھ اس کو واپس لائے جس میں اس کا نقصان ہے اور ایسا نقصان اس صورت میں نہیں ہے جب ودیعت کے لئے بوجھ و خرچہ نہ ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ہم نے شافعی رحمہ اللہ کی گفتگو میں ذکر کیا تھا یہ ہے کہ حفاظت کرنے کا حکم ایسا نہیں ہے کہ ایک مکان کے لئے ہو دوسرے مکان کے لئے نہ ہو اور بغیر دلیل کے مطلق کی تنقید جائز نہیں۔ صاحب جہین کا یہ کہنا کہ اس میں مزرعے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کا ضرر غالب نہیں ہے لہذا اس کو دور کرنا واجب نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہو بھی تو مالک نے خود ہی اپنے آپ کو ضرر پہنچایا ہے کیونکہ اس نے حکم و امر کو مطلق رکھا اور جو کوئی اپنے لئے رعایت نہ کرے اس کے لئے رعایت نہیں کی جاتی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب عقد و فوٹوں صورتوں میں یعنی جب ودیعت کے لئے بوجھ و خرچہ ہو اور جب نہ ہو شرط سے مطلق و آزاد ہو۔

اور جب عقد و دیعت میں شرط رکھی گئی ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر شرط کا اعتبار کرنا ممکن ہو اور مفید ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ اس کا بیان یہ ہے کہ مالک نے جب مودع کو ودیعت کی حفاظت کرنے کا حکم دیا اور باہر شرط عام کی کہ وہ دن رات اس کو اپنے ہاتھ میں رکھے گا کہیں رکھے گا نہیں تو شرط باطل ہے۔ حتیٰ کہ اگر مودع نے ودیعت کو اپنے گھر میں یا کسی چیز میں رکھا جس میں عام طور پر وہ اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے پھر وہ ودیعت ضائع ہو گئی تو اس پر کوئی ضمانت نہیں آئے گا کیونکہ اپنے ہاتھ میں ودیعت کو پکڑے رکھنا اس طرح سے کہ سرے سے کہیں نہ سکے عام طور پر قدرت سے باہر ہے لہذا یہ ایسی شرط ہے کہ جس کی رعایت کرنا ممکن نہیں پس لغو ہوگا۔

اور اگر مودع کو ودیعت کی حفاظت کرنے کا حکم دیا اور اس کو ودیعت اپنی بیوی یا اپنے غلام یا اپنے اس بچے کے گھاس کے خیال میں ہو یا لکھ کو جس سے مودع خود اپنے

مال کی حفاظت کروانا ہے دینے سے منع کیا تو اس بارے میں دیکھا جائیگا اگر مودع کے لئے اس کے پاس رکھوانا ناگزیر ہو تو مودع کو اس کے پاس رکھوانا جائز ہوگا کیونکہ جب مودع کے لئے اس کے پاس رکھوانے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے تو اس کے پاس رکھوانے سے منع کرنا حفاظت کرنے سے منع کرنا ہے لہذا بے توفی ہوگی اور منع کرنا صحیح نہ ہوگا اور اگر اس کو دینے بغیر بھی کام چل سکتا ہے تو پھر مودع کو اس کو دینے کا اختیار نہیں ہوگا اور اگر دیا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ جب مودع کے لئے اس کو دینا ناگزیر نہیں ہے تو شرط کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور یہ مفید بھی ہے کیونکہ حفاظت کرنے میں ہاتھ متفاوت ہوتے ہیں اور شرائط میں اصل یہ ہے کہ جب تک ممکن ہو ان کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کما کر ودیعت کو کوثر سے باہر مت لے جانا اور مودع اس کو لے کر باہر چلا گیا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کا اعتبار کیا جاسکتا ہے اور یہ مفید بھی ہے کیونکہ خیر میں حفاظت زیادہ ہو سکتی ہے نسبت سفر میں کیونکہ سفر خطرے کے جگہ ہے البتہ جب ودیعت کے تلف ہو جانے کا خوف ہو اور مودع اس کو باہر لے جانے پر مجبور ہوا اور باہر لے گیا تو پھر اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ اس حالت میں اس کو لے کر باہر جانا ہی اس کی حفاظت کا متعین طریقہ ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب اس کے مکان میں آگ لگ جائے یا قشت میں ہوا اور اس کے فرق ہونے کا خوف ہو اور اس وجہ سے وہ ودیعت کھائی اور اس کے پاس رکھوادے۔

اگر مودع سے کہا کہ ودیعت کی اپنے اس گھر میں حفاظت کر پھر مودع نے اس کی اپنے دوسرے گھر میں حفاظت کی تو اگر دونوں گھر حرم میں برابر ہوں یا دوسرے گھر میں حرم زیادہ ہے تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ اس وقت تعین مفید نہیں۔ اور اگر پہلے مکان میں حرم دوسرے کی نسبت زیادہ ہے تو ودیعت مودع کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ حرم کے متفاوت ہونے کی صورت میں یہ تعین مفید ہے۔

اگر مودع سے کہا کہ ودیعت کو اس کمرے میں چھپا لے اور اس مکان کے ایک معین کمرے کی طرف اشارہ کیا پھر مودع نے اس مکان کے دوسرے کمرے میں اس کو چھپایا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ ایک ہی مکان کے دو کمرے عام طور پر حرم میں مختلف نہیں ہوتے بڑھاپا دو گھروں کے۔ پس تعین مفید نہیں ہوگا البتہ اگر دونوں کمرے متفاوت ہوں یا اس طور کہ پہلا حرم میں دوسرے سے زیادہ ہو تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہوگی۔ اس بارے میں محفوظ کا مددہ ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ ہر وہ شرط جس کی رعایت کرنا ممکن ہو اور جو مفید بھی ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور ہر وہ شرط جس کی رعایت کرنا ممکن نہ ہو اور جو مفید نہ ہو وہ ہر وقت ہوگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تمام مواقع میں شرائط کی رعایت واجب ہے حتیٰ کہ وہ شخص جس کو معین کمرے میں حفاظت کرنے کا حکم ہو وہ اسی مکان کے دوسرے کمرے میں حفاظت کرنے کا اعتبار نہیں رکھتا۔ ان کے قول کی وجہ یہ قاعدہ ہے کہ مائل کے تصرف کا اسی طور پر اعتبار کرنا چاہیے جس

طور پر اس نے اس کو واقع کیا ہے۔ پس اس کا عدسے کو بغیر ضرورت کے ترک نہیں کیا جائے گا اور ضرورت موجود نہیں۔ لہذا یہ مثل دو گھروں کے ہوا۔ اس کا حجاب یہ ہے کہ ہاں اس وقت جب اس کے ساتھ کوئی قابل تعریف انجام متعلق ہو جائے۔ اور جب شرط محض بے وقوفی اور عبث ہو تو پھر نہیں۔ کیونکہ حرز میں عدم تفاوت کے ہوتے ہوئے تعین کرنا عبث ہے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب مالک یہ کہے کہ اپنے واسطے ہاتھ سے اس کی حفاظت کر بائیں ہاتھ سے نہ کر یا یہ کہے کہ کمرے کے اس کونے میں حفاظت کر دوسرے کونے میں نہ کر۔ پس فائدہ کے نہ ہونے کی بنا پر تعین صحیح نہ ہوگی۔ البتہ اگر ان دونوں میں حذر میں تفاوت ہو تو پھر تعین صحیح ہوگی برعکس تفاوت دو گھروں کے۔ اور دو گھروں میں اصل حرز کا مختلف ہونا ہے پس تعین مفید ہوگی لیکن اگر ان میں اختلاف حرز نہ ہو تو ان میں بھی وہی جواب ہوگا جو دو گھروں کی صورت میں جواب ہے جیسا کہ ہو چکا ہے۔

## فضل

## ودیعت کے حال کا بیان

ودیعت کا مال یہ ہے کہ یہ مودعہ کے پاس امانت ہوتی ہے کیونکہ مودعہ امین بنایا گیا ہے پس ودیعت اس کے پاس امانت ہوگی۔ اور اس کے امانت ہونے کے ساتھ چند احکام متعلق ہیں۔

- ۱۔ مالک کے طلب کرنے پر اس کو لوٹانے کا واجب ہونا کیونکہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے ان الله ياموكلدان لؤدوا الامانات الى اهلها۔ (یہے شک اللہ تعالیٰ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ امانتوں کو ان کے مالکوں کی طرف لوٹا دو) حتیٰ کہ اگر مالک کے طلب کرنے کے بعد اس کو روکا اور پھر وہ ہلاک ہو گئی تو ضمان دینا پڑے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جب وودیعت کا مالک ایک شخص ہو۔ اور جب وہ دو شخصوں کی ملکیت ہو اور ایک آئے اور اپنا حصہ طلب کرے تو مودعہ پر لوٹنا واجب نہیں ہوتا مثلاً دو آدمیوں نے ایک شخص کے پاس چند دراجم باندانیر یا کپڑے وودیعت رکھائے اور پچھلے گئے پھر ان میں سے ایک مودعہ کے پاس آئے اور اس سے وودیعت کے کچھ حصے کا مطالبہ کرے اور مودعہ اس کا یہ مطالبہ پورا کرنے سے انکار کر دے تو قاضی مودعہ کو مطالبہ کرنے والے کو کچھ دینے پر مجبور نہیں کرے گا جب تک کہ دوسرا نہ آجائے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وودیعت کو تقسیم کیا جائے گا اور مطالبہ کرنے والے کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا۔ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ دوسرے کی قدم مودعہ کی تقسیم باز نہیں ہوگی حتیٰ کہ اگر مودعہ کے پاس باقی وودیعت ہلاک ہو جائے پھر غائب آئے تو جب سے نزدیک اس کو اختیار ہوگا کہ اس کے ساتھی نے وودیعت کے جس حصے پر قبضہ کیا ہے اس میں اس کے ساتھ شریک ہو جائے۔ اور اگر قابض کے پاس مقبوض وودیعت

ہلاک ہو جائے پھر غائب آئے تو قابض کو حق نہیں ہوگا کہ وہ اپنے ساتھی کے ساتھ باقی میں شریک ہو۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لینے والا اپنا حصہ لینے میں خود اپنی ملک میں تصرف کرنے والا ہے پس اس کو غائب کی غیر موجودگی میں ایسا کرنے کا حق ہوگا جیسا کہ جب دو آدمیوں کا کسی شخص کے ذمے مشترک دین ہو پھر ان میں سے ایک آئے اور دین میں اپنے حصے کا مطالبہ کرے تو اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا اس کا حصہ اس کو دے دیا جاتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مودع جب حاضر شریک کو کچھ شئی دے تو یا تو اس نے دونوں کے حصوں میں سے دیا ہوگا یا خاص اس کے حصے میں سے دیا ہوگا۔ پہلے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ غائب کا حصہ حاضر کو دینا شرعاً ممنوع ہے اور ثانی کے لئے بھی کوئی طریقہ نہیں ہے کیونکہ اس کا حصہ پورے ہزار میں شائع ہے اس وجہ سے کہ ہزار دونوں کے درمیان مشترک ہیں اور حاضر کا حصہ بغیر تقسیم کے ممتاز نہیں ہوتا اور تقسیم غائب پر جائز نہیں۔ اور اگر ہم اس کو بقول صاحبین تسلیم کر لیں کہ جب غائب آئے در ان کا ایک ہلاک ہو چکا ہو تو اس کو حق ہوگا کہ قابض کے ساتھ مقبوض میں شریک ہو جائے حالانکہ اگر تقسیم نافذ ہو چکی ہو تو غائب قابض کے ساتھ مقبوض میں شریک نہیں ہو سکتا کیونکہ تقسیم کی وجہ سے اس کا حق اس کے ساتھی کے حق سے ممتاز ہو چکا۔ اور مشترک دین پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ مدیون دو میں سے ایک شریک کا حصہ اپنا مال دے کر دیتا ہے شریک غائب کا مال دے کر نہیں جبکہ یہاں مودع غائب کا مال اس کی اجازت کے بغیر دیتا ہے لہذا قیاس صحیح نہیں۔

اگر مودع کے پاس ہزار درہم ہوں پھر اس کے پاس دو آدمی آئیں اور ان میں سے ہر ایک دعویٰ کرے کہ اس نے مودع کے پاس وہ ہزار رکھوائے ہیں اور مودع کہے کہ تم میں سے ایک نے وہ میرے پاس ودیعت رکھائے ہیں اور یہ میں نہیں جانتا کہ تم میں سے کونسا ہے تو یہ دو وجہوں سے خالی نہیں یا تو دونوں دعویٰ کرنے والوں نے آپس میں صلح کر لی ہو کہ وہ ہزار لیں گے اور وہ ان کے مابین تقسیم ہوں گے یا انہوں نے ایسی صلح نہ کی ہو۔ اور ان میں سے ہر ایک یہ دعویٰ کرتا ہو کہ ہزار خاص اس کے ہیں اس کے ساتھی کے نہیں۔ اگر انہوں نے اس پر صلح کر لی ہو تو دونوں کو ہزار ملیں گے اور مودع کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں کو ہزار سوچنے سے باز رہے کیونکہ اس نے خود اقرار کیا ہے کہ ہزار ان میں سے ایک کے ہیں۔ اور جب دونوں نے اس پر مصالحت کر لی کہ ہزار دونوں کے ہوں گے تو یہ ہزار ان دونوں کے بنائے ہوگا نہیں ہاسکتا اور ان دونوں کو یہ حق نہیں کہ وہ صلح کے بعد مودع سے طاعت لیں۔ اور اگر ان میں مصالحت نہ ہوئی ہو اور ان میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہو کہ ہزار اس کے ہیں تو وہ ان میں سے کسی کو کچھ نہ دے گا کیونکہ جس کے لئے ودیعت کا اقرار ہوا ہے وہ غیر معلوم ہے اور ہر ایک کو یہ حق ہوگا کہ وہ مودع سے طاعت لے۔ پھر جب ان میں سے ہر ایک مودع سے طاعت

لے تو مودع یا دونوں میں سے ہر ایک کے لئے حلف اٹھایا گیا یا ان میں سے ہر ایک کے لئے قسم کھانے سے انکار کر دے یا ایک نے حلف اٹھانے کا اور دوسرے کے لئے قسم کھانے سے انکار کر لیا مودع اگر دونوں کے لئے حلف اٹھانے تو دونوں کی خصوصیت رہی ان کا مقدمہ فی الحال گواہ پیش کر کے تک منقطع ہو جائے گا جیسا کہ دیگر احکام میں ہوتا ہے۔

کیا دونوں کو اختیار ہے کہ اختلاف (قسم لینے) کے بعد اپنے درمیان ہزار میں ہر صاحب کس لیں تو یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف اور محمد زعماء اللہ کے مابین مشہور اختلاف کے مطابق ہے۔ جہنم کے قول کے مطابق یہ اختیار نہیں ہوگا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ان کو یہ اختیار ہوگا اور یہ مفسد کے بعد صلح کا مسئلہ ہے جو کتاب الصلح میں گزر چکا ہے۔

اگر مودع دونوں کے لئے قسم کھانے سے انکار کر دے تو ہزار کے بارے میں دونوں کے مابین نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور مودع کے مابین ایک ہزار کا مناسم ہوگا پس ہر ایک کو پورے ہزار مل جائیں گے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ یہ تھا کہ پورے ہزار اس کے ہیں۔ اور جب مودع نے قسم کھانے سے انکار کیا تو یہ انکار یا تو بذل واپنی طرف سے برحق دے دینا، ہو گیا یا اقرار ہوگا پس گویا کہ اس نے دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ہزار کا بذل کوایا دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ہزار کا اقرار کیا لہذا مودع کے خلاف ان کے مابین ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا اور مودع ایک اور ہزار کا مناسم بھی ہوگا جو دونوں کے درمیان تقسیم ہوں گے تاکہ دونوں میں سے ہر ایک کو پورے ہزار مل جائیں۔

اگر ایک کے لئے قسم کھائی اور دوسرے کے لئے قسم کھانے سے انکار کیا تو جس کے لئے قسم کھانے سے انکار کیا اس کے حق میں ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا اور جس کے لئے قسم کھائی اس کو کہ نہ ملے گا کیونکہ قسم کھانا اس شخص کے لئے دلیل و حجت ہے جس کے لئے قسم نہ کھائی گئی ہو اس شخص کے لئے نہیں جس کے لئے قسم کھائی گئی ہو۔

۲۔ مالک کو ادائیگی کرنے کا وجوب۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امانتوں کو ان کے اہل کو لوٹا کا حکم دیا ہے اور ان کے اہل ان کے مالک ہیں حتیٰ کہ اگر وہ بیعت و امانت کو مالک کے گھر میں لوٹایا اور وہاں رکھ دیا یا ایسے شخص کو دیا جو مالک کے عیال میں ہو تو وہ بیعت مودع کے ضمان میں داخل ہوگئی اور اگر ضائع ہوگئی تو مودع کو ضمان ادا کرنا پڑے گا برخلاف عامہ مت کے کیوں کہ مسند کوئی سامان استعمال کے لیے ہنگ کر لینے والا اگر عاریتاً لیا ہو اسامان کے لئے کر ہے اور معیرو کوئی سامان استعمال کے لئے دے دینے والا گھر میں رکھ دے یا جانور سے کر کے اور معیرو کے اسطہ میں داخل کر دے تو یہ لوٹانا صحیح ہوگا کیونکہ وہ نقص جو ہم نے ذکر کی ہے اس کا ظاہر اگرچہ اس بات کا مقتضی ہے کہ یہ صحیح نہ ہو لیکن آیات کے ثبوت سے مخصوص ہے پس ۱۰ بیعت اپنے ظاہر پر رہی۔ نیز دونوں جگہوں پر قیاس تو وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ مالک کو لوٹانا لازم ہے البتہ عاریت میں ہم نے استحسان پر عمل کیا کیونکہ اس میں یہ عادت جاری ہے کہ اس کو مالک کے گھر پہنچانے کو لوٹانا مراد دیتے ہیں یا مالک کے عیال میں کسی شخص کو لوٹاتے ہیں لہذا اگر عاریتاً لیا ہوئی کوئی نفیس شے ہو جیسے توہینوں کا ہار وغیرہ تو پھر ایسا ظاہر نہیں

کیونکہ نفیس اشیا میں اس طرح ٹوٹانے کی عادت رائج نہیں ہے۔ اور ودیعت میں ایسی عادت (یعنی صرف مالک نے گھر پہنچانے یا مالک کے خیال میں کسی شخص کو دینے کی) رائج نہیں ہے لہذا ودیعت میں ٹوٹانا اصل قیاس پر باقی رہے گا۔ نیز ودیعت رکھانے کا دار و مدار عام طور پر ستر و اخفا پر ہے کیونکہ آدمی دوسرے کے پاس مال کسی مصلحت سے اور لوگوں سے چھپا کر ودیعت رکھتا ہے۔ تو اگر مورد ع مالک کے علاوہ کسی اور کو ودیعت واپس کرے تو زائر فاش ہو جائے گا کیونکہ راز حیب دوسے تجاوز کر جائے تو فاش ہو جاتا ہے پس جس غرض سے ودیعت رکھائی جاتی ہے وہ فوت ہو گئی۔ اس کے برخلاف عاریت اعلان و اظہار پر مبنی ہے کیونکہ اس کی مشروعیّت اس لئے ہے کہ مستعیر کو عاریت اپنی ضروریات میں استعمال کرنے کی حاجت ہوتی ہے۔ اور عام طور پر لوگوں سے چھپا کر استعمال کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور مالک کے غیر کو واپس کرنے سے عاریت کی مشروعیّت کی غرض فوت نہیں ہوتی۔ پس یہ فرق ہے۔

۳۔ ودیعت جب مورد ع کے پاس اس کے کچھ کے بغیر ضائع ہو جائے تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

(ضمان نہ کرنے والے مستعیر پر ناوان  
رضمان) نہیں ہے اور خیانت نہ کرنے والے مورد ع پر ضمان نہیں ہے) نیز مورد ع کا قبضہ مالک کا قبضہ ہوتا ہے پس مورد ع کے پاس ہلاک ہونا ایسا ہے جیسا مالک کے پاس ہلاک ہونا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب ودیعت میں کچھ نقص پیدا ہو جائے کیونکہ نقصان بعض ودیعت کا ہلاک ہونا ہے تو جب کل کی ہلاکت سے ضمان نہیں آتا تو بعض کی ہلاکت سے ضمان کا لازم نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔

۴۔ مورد ع اور مورد ع میں جب اختلاف ہو جائے مورد ع کے کہ ودیعت ہلاک ہو گئی یا یہ کہے کہ میں نے وہ تجھ کو واپس کر دی تھی اور مالک کہے کہ تو نے اسے ہلاک کیا ہے تو قول مورد ع کا ہوگا کیونکہ مالک امین کے خلاف عارض ہونے والے امر یعنی تعدی و زیادتیا کا دعویٰ کرتا ہے جبکہ وہ امتداد رخصا و اپنی حالت پر قائم ہے لہذا قول اس (مورد ع کا ہوگا) میں اس سے عطف لیا جائے گا کیونکہ تحت قائم ہے نہایت کو دور کرنے کے لئے اس سے عطف لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر مالک کہے کہ تو نے میری اجازت سے بغیر اس کا استعمال کیا اور مورد ع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے خود اس کو ہلاک کیا یا تیرے غیر کے تیرے حکم سے اس کو ہلاک کیا تو وجہ مذکور قول مورد ع کا ہوگا۔

اگر مورد ع کہے کہ ودیعت ضائع ہو گئی پھر بعد میں کہے کہ نہیں بلکہ میں نے وہ تجھے واپس کر دی تھی اور وہ تجھے واپس ہوا تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس



نے واپس لوٹانے کی نفی کی ہلاکت کے دعویٰ کے ساتھ اور ہلاکت کی نفی کی واپس کرنے کے دعویٰ کے ساتھ پس جس کا اس نے اثبات کیا اس کی نفی کرنے والی بنا اور جس کی نفی کی اس کا اثبات کرنے والا بنا جو کہ تناقض ہے لہذا اس کا ہلاکت اور واپس کرنے کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ تناقض کا کوئی قول قابل اعتبار نہیں ہوتا۔ نیز جب اس نے دو دعوے کئے اور ان میں سے ایک نے اپنے کو جھوٹا کہا تو اس کی امانت ختم ہوگئی لہذا اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا

فصل ۱

## معقود علیہ کی امانت سے ضمان کی طرف حالت بدلنے والے امور کا بیان

ان امور کا بیان جن سے مودع پر ضمان آتا ہے۔

یہ امور چند ہیں

۱۔ ترک حفاظت | اس کی وجہ یہ ہے کہ مودع نے عقد کے ذریعے سے ودیعت کی حفاظت کا التزام اس طور پر کیا ہے کہ اگر ودیعت کی حفاظت ترک کی اور وہ ہلاک ہوگئی تو اس

(مودع) کو ودیعت کا بدل ضمان میں دینا پڑے گا۔ یہ کفالت کے طریقے پر ہے۔ اسی وجہ سے اگر کسی شخص کو ودیعت چراتے ہوئے دیکھا اور یہ اس کو روکنے پر قادر ہے تو عقد کے ذریعے سے التزام کرنے والی حفاظت کے ترک کرنے کی بنا پر ضمان دینا پڑے گا۔ یہی مطلب ہے ہمارے مشلخ کے اس قول کا کہ المودع یؤخذ بضمان الحقد (مودع عقد کے ضمان کے ساتھ ماخوذ ہوتا ہے)۔

۲۔ مالک کے لئے حفاظت کو ترک کرنا | باہمی طور پر ودیعت میں مالک کی مخالفت کرے مثلاً ودیعت کوئی کپڑا ہو اور مودع اس کو پہن لے یا کوئی مایہ ہو اور

مودع اس پر سواری کرے یا غلام ہو اور مودع اس سے کام لے یا کسی ایسے شخص کے پاس اس کو ودیعت رکھائے جو اس کے عیال میں نہ ہو اور جس کے ہاتھوں وہ عام طور پر اپنے مالی حفاظت نہیں کرنا کیونکہ عقد سے مالک کے لئے حفاظت کرنے کا التزام کیا ہے۔ پس جب اس نے اپنے لئے حفاظت کی تو مالک کے لئے حفاظت کو ترک کیا لہذا ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہوگئی۔ فقیر ابو جعفر ہندوستانی رحمہ اللہ سے حکایت ہے کہ جب وہ بیمار آئے اور ان سے اس مسئلے کے بارے میں مناظرہ میں پوچھا گیا تو انہوں نے مین کے اس کے ضمان میں داخل ہونے کو منع کیا۔ یہ کتاب کے اطلاق کے خلاف ہے کیونکہ (کتاب میں) فرمایا کہ وہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔ بلکہ ضمان سے برات ضمان میں داخل ہونے کے بعد ہوتی ہے۔

اسی طرح جب مودع اور مودع میں اختلاف ہو اور مودع کہے کہ ودیعت ہلاک ہوگئی یا کہے کہ میں نے تجھے واپس کر دی تھی اور مالک کہے کہ تو نے اس کا استعمال کیا ہے تو اگر یہ اختلاف ودیعت کے نفاذ کرنے سے پیشتر ہو تو قول مودع کا ہوگا اور اگر اس کے بعد ہو تو قول مالک کا ہوگا۔ اور

اس کی مثل اور امور جو ودیعت میں خلاف کرنے سے اس کے ضمان میں داخل ہونے پر دلالت کرتے ہوں۔

اگر ودیعت میں خلاف کیا پھر ودیعت کی موافقت میں پلٹ آیا تو ہمارے علماء ثلثہ کے نزدیک مودع ضمان سے بری ہو جائے گا جبکہ زفر اور شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب ودیعت میں خلاف کرنے سے وہ مودع کے ضمان میں داخل ہوگئی تو عقد (ودیعت) مرتفع ہو گیا پس بغیر تجدید کے عقد واپس نہیں پلٹے گا اور تجدید پانی نہیں گئی۔ لہذا یہ ایسے ہوا جیسے پہلے ودیعت کا انکار کیا پھر بعد میں اس کا اقرار کر لیا۔ اسی طرح مستحیر اور مستاجر جب عاریت اور شری مستاجر میں خلاف کرے پھر دوبارہ موافقت کی طرف لوٹ آئیں تو بوجہ مذکورہ وہ ضمان سے بری نہیں ہوتے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ خلاف کے بعد بھی وہ مودع ہے۔ اور جب ودیعت مودع کی زیادتی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو مودع پر ضمان نہیں آتا جیسا کہ خلاف کرنے سے پہلے ہوتا ہے اور اس بات کی دلیل کہ وہ خلاف کے بعد بھی مودع ہوتا ہے کہ مودع وہ شخص ہوتا ہے جو دوسرے کے مال کی حفاظت اس کے حکم سے اس کے لئے کرتا ہے۔ اور وہ خلاف کرنے اور حفاظت میں مشغول ہونے کے بعد بھی مالک کے مال کی اس کے حکم سے اس کے لئے حفاظت کرنے والا ہے کیونکہ امر (حفاظت) خلاف کے بعد کو بھی شامل ہے۔ رہا شافعی و زفر رحمہما اللہ کا یہ کہنا کہ ودیعت مودع کے ضمان میں داخل ہوگئی پس عقد مرتفع ہو گیا تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ مودع کے ضمان میں داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجوب ضمان کے سبب کا انعقاد ہوا ہے اس حال میں کہ اس کا وجوب موقوف ہے اس کی شرط وجود پر جو کہ خلاف کی حالت میں ہلاکت ہے۔ لیکن یہ بات عقد کے مرتفع ہونے کی موجب نہیں ہے۔ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ کسی شخص نے دوسرے کو اپنا غلام دوزار میں بیچنے کے لئے وکیل بنایا۔ اور وکیل نے اس کو ہزار میں فروخت کیا اور غلام مشتری کو سونپ دیا تو غلام اس کے ضمان میں داخل ہو گیا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب جو کہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر کسی اور کو سونپنا ہے پایا گیا ہے لیکن اس کے باوجود عقد باقی رہا حتیٰ کہ اگر وکیل غلام (واپس لے لے) اور اس کو دوزار میں فروخت کرے تو اس کو اس کا حق ہوگا ایسے ہی یہاں ہوگا۔

نیز اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ عقد منقض ہو چکا ہے تو — یہ صرف اتنی مقدار میں ہوگا جو اس کے حق اور اس کے حکم یعنی وہ حفاظت جس کا اس نے مالک کے لئے زمانہ خلاف میں التزام کیا تھا۔ میں سے فوت ہو چکی ہو۔ آئندہ کے لئے باقی رہنے والی (میں) قسح نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر اس سے اجرت پرستی کی حفاظت کرانے کے ہر ماہ اتنی اجرت ہوگی اور وہ مہینے کا پچھرا حصہ حفاظت کو ترک کرنے پر بغیر مدت و اجازت

شروع کر دے تو قبیلہ مدت میں عقد باقی رہے گا اور اس مدت کے بعد رجعت کا حقدار ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں کے درمیان وجہ مشترک یہ ہے کہ عقد کا تمام ہونا حکم عقد کے ثبوت ہونے کی وجہ سے ہے۔ یہ ارتقاع صرف فوت ہونے والی مقدار میں ہی ظاہر ہوگا۔ انبارہ اور اعارہ کا حکم حد اس کے نزدیک اجارہ تملیک منفعیت کو کہتے ہیں یعنی ایسے منافع کی تملیک جن کا اندازہ مکان یا زمان کے ساتھ کیا گیا ہے جب عقد اجارہ مکان یا زمان کے ساتھ ہو تو عقد اپنے حکم کے منتہی ہونے سے ختمی ہو جاتا ہے پس بغیر تحدید کے واپس نہیں لے سکتے گا۔ ایسے ہی اجارہ ہے کیونکہ وہ ہمارے نزدیک تملیک منفعیت ہے البتہ یہ بلا عوض تملیک منفعیت ہے جب کہ اجارہ تملیک منفعیت بعض ہوتا ہے۔ یہ عقد ودیعت کا حکم تو وہ مالک کے لیے مطلقاً ایک مہینے کے لیے حفاظت کرنے کو لازم ہے۔ اور خلاف کے بعد کی مدت مطلقاً تو مبین وقت میں داخل ہے لہذا خلاف کرنے سے عقد ختم نہیں ہوگا بلکہ ثابت ہو جائے گا یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

۱۲- مالک کے ودیعت طلب کرنے پر اس کے سامنے ودیعت کا انکار کرنا۔ یہاں تک کہ پھر اگر ودیعت رکھانے پر گواہ پیش ہو گئے یا مودع نے قسم کھانے سے انکار کیا یا مودع نے ودیعت کا اقرار کر لیا تو ودیعت اس کے ضامن میں داخل ہو جائے گی کیونکہ عقد جب دلیل و حجت سے ظاہر ہو اور انکار کے وقت اس کا ارتقاع ظاہر ہو گیا اس لیے کہ مالک نے جب اس سے ودیعت طلب کی تو اس کو حفاظت کرنے سے معزول کر دیا۔ اور مودع نے جب مالک کی موجودگی میں ودیعت کا انکار کیا تو اس نے اپنے آپ کو حفاظت کرنے سے معزول کیا پس عقد ٹوٹ گیا اور مودع کے پاس یہ مال اس کی اجازت کے بغیر باقی رہا لہذا اس پر ضمان آئے۔ اور پھر جب مال ودیعت، ہلاک ہو گیا تو ضمان ثابت ہو گیا۔

اگر مودع ودیعت کا انکار کرے پھر اس کی ہلاکت پر گواہ پیش کرے تو اس میں تین صورتیں ہیں۔  
۱- تو اس بات پر گواہ پیش کرے کہ ودیعت انکار کے بعد ہلاک ہوئی یا اس بات پر کہ انکار سے پیشتر ہلاک ہوئی یا دونوں سے مطلق ہو۔ اگر مودع نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ ودیعت انکار کے بعد یا مابعد ماقبل کی قید سے مطلق و آزاد پر گواہ پیش کرے تو اس کو اپنے گواہوں سے کچھ نفع نہ ہوگا کیونکہ اس کے انکار کی وجہ سے یا اس کے انکار کے وقت عقد مرتفع ہو گیا اور مال اس کے ضامن میں داخل ہو گیا۔ اور اس کے بعد ہلاکت ضامن کو پہنچ کر تی ہے ساقط نہیں کرتی۔ اور اگر گواہوں کو اس باع پیش کیا کہ ودیعت انکار سے پیشتر ہلاک ہو چکی تھی تو اس کے گواہوں کو سنا جائے گا اور اس پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ جب گواہوں کے ذریعے سے انکار سے پیشتر ہلاکت ثابت ہو گئی تو انکار سے پیشتر عقد کا ختم ہو نا ظاہر ہو گیا لہذا عقد کا ارتقاع انکار سے نہیں ہوا۔ پس ظاہر ہوا کہ ودیعت اس کے کسی فعل کے بغیر ہلاک ہوئی لہذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

اگر مودع انکار سے پیشتر ہلاکت ہونے کا دعویٰ کرے لیکن اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور مودع نے قسم کا۔ ظاہر ہے کہ تو قاضی اس سے اس طرح قسم لے گا کہ اللہ کی قسم وہ نہیں جانتا کہ مودع کے انکار

سے پیشتر ودیعت ہلاک ہو گئی تھی کیونکہ قسم لینے کے باب میں یہی قاعدہ ہے کہ جس بات پر قسم لی جا رہی ہو وہ ایسی ہو کہ اگر قسم کھانے والا اس بات کا اقرار و اعتراف کرے تو اس کو لازم ہو جائے گی اور اگر انکار کرے تو قسم لی جائے گی۔ یہاں بھی ایسا ہی ہے کیونکہ مالک اگر انکار سے پیشتر کی ہلاکت کا اقرار کرے تو اس سے قبول کر لیا جائے گا اور مودع سے ضمان ساقط ہو جائے گا۔ پھر جب اس نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی لیکن علم پر کیونکہ اس سے دوسرے کے فعل پر قسم لی جا رہی ہے۔ تفصیل اس وقت ہے جب مودع مالک کی موجودگی میں انکار کرے۔

اور اگر وہ مالک کی غیر موجودگی میں کسی دوسرے کے پاس انکار کرے تو ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضمان نہیں آئے گا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دووں حالتوں میں ضمان آئے گا۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دیگر اسباب کی طرح وجوب ضمان کا سبب بھی موجودگی اور عدم موجودگی سے بدلتا نہیں ہے ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ انکار ضمان کا سبب ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ معزول کرنے کی بنا پر عقد کو رفع کرتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور عدم موجودگی میں معزول کرنا صحیح نہیں چنانچہ لہذا عقد مرتفع نہیں ہوگا۔ نیز مالک کی عدم موجودگی اور کسی غیر کے سامنے انکار کرنا عرف و رواج میں حفاظت کرنا شمار ہوتا ہے کیونکہ ودیعت رکھانے کا مدار مستواختار پر ہوتا ہے لہذا مالک کی عدم موجودگی میں کسی غیر کے سامنے انکار از روئے معنی حفاظت ہے لہذا یہ وجوب ضمان کا سبب کیسے بن سکتا ہے۔ ۴ - حقیقی یا معنوی اتلاف جو کہ مالک کو نفع اٹھانے سے عاجز کرنا ہے۔ کیونکہ دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر تلف کرنا وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر مالک نے ودیعت طلب کی اور مودع نے دینے اور تسلیم کرنے پر تہرمت کے باوجود ودیعت کو روکا یا ہنک کر وہ ہلاک ہو گئی تو مودع پر ضمان آئے گا کیونکہ جب اس نے مالک سے ودیعت کو روکا تو مالک ودیعت سے فی الحال نفع اٹھانے سے عاجز ہوا لہذا ودیعت مودع کے ضمان میں داخل ہو گئی۔ پھر جب وہ ہلاک ہو گئی تو ضمانت ہو گیا پس ضمان واجب ہوگا۔ اور اگر دوسرے کو علف کا حکم دیا اور دعویٰ کیا کہ ایسا مالک کی اجازت سے کیا تھا تو اس کا دعویٰ دلیل کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اصل میں اتلاف وجوب ضمان کا سبب ہے اور اس کا قول کہ ایسا مالک کی اجازت سے کیا تھا عارض ہونے والے امر کا دعویٰ ہے لہذا بلا دلیل مقبول نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مودع ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ اس طرح غلط کر دے کہ منازار نہ ہوتا ہو تو ضمان دے گا کیونکہ جب مال ودیعت متمیز نہیں ہو سکتا تو مالک ودیعت سے نفع اٹھانے سے عاجز ہوا لہذا مودع کی جانب سے غلط کرنا اختلاف ہوا پس ضمان دے گا اور ضمان دینے سے مودع مال و ودیعت کا مالک بن جائے گا۔ اور اگر مودع مریا تو مال تمام قرض خواہوں کا ہو گا جن میں مودع بھی ہلاک کا شریک ہوگا۔ اور اگر ودیعت کا مال مودع کے مال کے ساتھ اس کے کسی فعل کے بغیر خود بخود غلط ہو گیا تو ضمان نہیں آئے گا بلکہ مودع ودیعت کے مالک کے ساتھ شریک ہو جائے گا۔ ضمان کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اتلاف اس کی جانب سے نہیں پایا گیا بلکہ اس کی جانب سے کسی فعل کے نہ پائے جانے کی بنا پر خود

تلف ہوا ہے۔ اور مودع کے ودیعت کے مالک کے ساتھ شریک ہو جانے کی وجہ سے ہر ایک کو دو گلیوں میں تقاطع پایا جا رہا ہے جو شرکت کے معنی میں ہے۔

ایک شخص کے پاس دو آدمیوں نے ودیعت رکھائی۔ ان میں سے ہر ایک کے ہزار درہم ہیں۔

مودع نے دونوں مالوں کو ایسے غلط کیا کہ ہر ایک حقیر نہیں پوچھتا دونوں کے لیے دراصل لینے کی کو اہم صورت نہ ہو گی اور مودع دونوں میں سے ہر ایک کو ہزار بطور ضمان ادا کرے گا اور غلط دراہم اس کے ہونے لگے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں کو خیار حاصل ہو گا چاہیں تو غلط کو نصف نصف تقسیم کر لیں اور چاہیں تو مودع سے دو ہزار کا ضمان لے لیں۔ یہی اختلاف دیکھ کر مابنی ادنیٰ جانیوالی اشیاء کے بارے میں ہے جب کہ جنس جنس سے ایسے غلط ہو جائے کہ معتبر نہ ہو سکے مثلاً گندم گندم کے ساتھ اور جو جو کے ساتھ اور تیل تیل کے ساتھ۔ حاکمین کے قول کی وجہ سے کہ ودیعت بعینہ قائم ہے البتہ مالک غلط کے عارض ہونے کی وجہ سے اس قیمت پہنچنے سے عاجز ہے تو اگر دونوں چاہیں تو غلط اشیاء کا اختیار کر کے ہونے ان کو آپس میں تقسیم کر لیں اور چاہیں تو سب کی جہت کا اختیار کر کے ہونے مودع سے ضمان وصول کر لیں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ سے یہ کہوٹا کی جانب سے غلط کرنا ہر ایک کی ودیعت کو تلف کرنا ہے پس دونوں میں سے ہر ایک غلط سے نفع بٹانے سے عاجز ہو گیا لہذا مودع کی جانب سے غلط کرنا ہر ایک کی ودیعت کو تلف کرنا ہے پس ضمان دے گا۔ اسی لیے تو حاکمین کے نزدیک بھی ضمان لینے کا اختیار کرنا جو کہ اطلاق کے بغیر ثابت نہیں ہوتا اس بات پر دلیل ہے کہ مودع کی جانب سے غلط کرنا تلف کرنا ہے۔

ایک شخص نے گندم ودیعت رکھائی اور دوسرے نے جو۔ مودع نے دونوں کو ملا دیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مودع ان میں سے ہر ایک کو اس کے حق کا ضمان ادا کرے گا کیونکہ غلط کرنا تلف کرنا ہے جب کہ صاحب کے نزدیک دونوں کو یہ حق ہو گا کہ وہ غلط کو لے لیں اور اس کو فروخت کر کے کسی کو جو کے ساتھ غلط گندم کی قیمت پر اور گندم کے ساتھ بغیر غلط جو کی قیمت پر تقسیم کریں کیونکہ جو کے غلط سے گندم کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور گندم کا مالک اس کی حق کا مستحق ہے کیونکہ وہیں (غلط) نہیں اس کا حق موجود ہے اور وہ عین کا مستحق ہے۔۔۔ برخلاف جو کی قیمت کے کہ وہ گندم کے غلط سے بڑھتی ہے اور یہ زیادت دوسرے کی ملک ہے پس جو کا مالک اس کا مستحق نہیں ہو گا۔

مودع نے اگر کچھ ودیعت خرچ کر ڈالی تو خرچ کی ہوئی مقدار کے بقدر ضمان دے گا باقی ودیعت ضمان نہیں دے گا کیونکہ اس کی جانب سے خرچ ہوئی مقدار کے بقدر ہی اطلاق پایا گیا ہے۔ اگر وہ خرچ کی ہوئی مقدار کی مثل لوٹائے اور باقی اپنے مال کیساتھ ملا دے تو کل کا ضمان دے گا کیونکہ اب کل کا اطلاق پایا گیا ہے۔ نصف کا (خرچ کر کے) اور باقی نصف کا غلط کی وجہ سے اور ہر ہریان کر چکے ہیں کہ غلط بھی اطلاق ہوتا ہے۔

اگر وہ بیت میں سے کچھ دراہم خرچ کرنے کے لیے دیکھی خرچ نہیں کئے اور کچھ دن بعد دوبارہ ان کو ادا کیا تو ہر ایک اپنے وہ خزانہ ہو گئے تو ہمارے نزدیک ضمان نہیں آئے گا جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے

نزدیک منان آئے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مودع نے وہ زیادتی کے طریقے پر اٹھائے تھے لہذا  
 منان دے گا جیسا کہ مودع خود، نفع اٹھانے کی صورت میں دیتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ محض اٹھانا  
 اہل ف نہیں ہے اور اہل ف کی نیت بھی اہل ف نہیں ہوتی۔ لہذا یہ موجب ضمان نہیں ہوگا۔  
 اور اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے آپ نے فرمایا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ  
 عز و شائے میری امت سے وہ معاف کر دیا جو وہ اپنے دلوں میں سوچیں جب تک کہ اس کو زبان پر نہ  
 لائیں یا اس پر عمل نہ کریں۔ ظاہر حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ جو کچھ دل میں بات آئے وہ علی العموم معاف ہو۔  
 سوائے اس کے جس کی تخصیص دلیل سے ہوئی ہو۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب بندھیلی و دیت  
 رکھائی ہو اور مودع اس کو کھول لے یا مقتل صندوق رکھایا اور مودع نالا کھول لے لیکن اس میں کچھ نہ  
 نکالے یہاں تک کہ و دیت ضائع ہوگئی یا مودع مر گیا۔ تو اگر و دیت بعینہ قائم ہو تو وہ اس کے مالک  
 کو لوٹا دی جائے گی کیونکہ وہ بعینہ اس کا مال ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی جو کوئی بعینہ اپنے  
 مال کو پالے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے۔ اور اگر و دیت کا پتہ نہ چلتا ہو کہ وہ بعینہ کون سی ہے تو وہ  
 میت کے ترکہ میں دین ہوگی اور مودع دیگر قرض خواہوں کے ساتھ ترکہ تقسیم کر کے حصہ لے گا کیونکہ مودع  
 جب اس حالت میں مرا کہ وہ و دیت کو معمول بنانے والا ہے تو اس نے معنی کے اعتبار سے اس کو تلف  
 کیا کیونکہ تعمیل کی وجہ سے مالک کے لیے اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ رہا اور یہی اہل ف کی تفسیر ہے اگر و دیت  
 کہیں کہ و دیت ہلاک ہوگئی تھی یا مالک کو لوٹا دی گئی تھی تو اس بات میں ان کی تصدیق نہیں جائے گی کیونکہ  
 اس حال میں مودع کہ موت و دیت کو معمول کرنے والی ہو و موجب ضمان کا سبب ہوتی ہے کیونکہ وہ  
 اہل ف ہوتا ہے لہذا ہلاکت یا واپسی کا دعویٰ امر عارض کا دعویٰ ہے جو بغیر دلیل کے قبول نہیں کیا جائے  
 گا اور مودع دیگر قرض خواہوں کے ساتھ ترکہ تقسیم کر کے حصہ لے گا کیونکہ اس دین کا سبب مال کا غیر مبین ہونا ہے  
 جیسا کہ ہم نے ذکر کیا پس یہ حالت محبت میں ہے ہوشے دین کے مساوی ہوگی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

# کتاب العاریة

اس کتاب میں گفتگو کے عنوانات درج ذیل ہیں۔

رکن عاریت کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

حکم عقد کا بیان۔

مستعجروں کو مستعار میں جن تصرفات کا اختیار ہوتا ہے اور جبکہ انہیں ان کا بیان۔

صفت حکم کا بیان۔

مستعار کی حالت کا بیان۔

ان امور کا بیان۔ جو مستعار کی حالت کے تغیر کا موجب ہوتے ہیں۔

رکن عاریت: معیر عاریتاً دینے والے، کی جانب سے ایجاب ہے۔ رہا مستعیر کی جانب سے قبول تو وہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک از روئے استحسان رکن نہیں ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ رکن ہوا ہی زعفر محمد اللہ کا قول ہے جیسا کہ بہر میں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کو عاریتاً نہیں دے گا پھر اس کو عاریتاً دیا اور اس نے منہ قبول نہیں کیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب قسم کھائے کہ فلاں کو کوئی شے بہر نہیں کرے گا پھر اس کو بہر کرے لیکن وہ قبول نہ کرے۔ یہ کتاب اللہ کا مسئلہ ہے۔

اور ایجاب یہ ہے کہ معیریوں کے میں نے تجھے یہ شے عاریتاً دی یا مضحک "هذا العاریة" اور هذا الدار میں نے تجھے یہ کپڑا یا یہ مکان عاریتاً دیا یا اطعمتک هذا الارض میں نے تجھے اس زمین کا نذر کھلایا یا هذا الارض لک طعمۃ اس زمینی کی پیداوار تیرے کھانے کے لیے ہے یا ادعیتک هذا العبد تیری خدمت کے لیے یہ غلام دیا یا هذا العبد لک خدمۃ یہ غلام میری خدمت کے لیے ہے یا ادعیتک هذا الدابة میں نے تجھے اس جانور پر سوار کیا جب کہ بہر کی قیمت نہ ہو بلکہ وہ مالک ملکی زمین یا مکان تیرے لیے رہائش ہے یا یوں کہے داری لک عمر علی سکنی۔

میرا مکان حیرے لیے عمری سکنی ہے۔

جہاں تک لفظ اعارہ کا تعلق ہے تو وہ عاریت کے باب میں صریح ہے۔

رہا سخن تو یہ اس عطیہ کا نام ہے جس سے انسان ایک زمانے تک نفع اٹھاتا ہے پھر اس کے مالک کو واپس کر دیتا ہے اور یہی عاریت کا مطلب ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے المنع مردودہ (سخن کو واپس کرنا ہے) اور زمین کی سخن اس کی زراعت ہوتی ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا زمین ادا منہا اخلاک (خود اس پر کاشت کر یا اپنے بھائی کو عطیہ کر دے کہ وہ کاشت کرے) اسی طرح معیر کا قول داری ملک سکنی مضاف ہو اس سے مراد عرف و رواج میں بغیر عوض کے زمین کے ان منافع کو بختل ہے تو زمین میں زراعت سے حاصل ہونے ہیں اور یہی عاریت کا معنی ہے۔ غلام کو اس کی خدمت میں دینے سے مراد ہے بغیر عوض کے اس کی خدمت کرنا اور یہی عاریت کی تفسیر ہے۔

اسی طرح معیر کا قول داری ملک سکنی یا عمری سکنی یہ مکان کی رہائش کو اس کے لیے ملاحظہ کرنا ہے۔ اور مکان کی رہائش اس کی وہ منفعت ہوتی ہے جو اس سے مطلوب ہوتی ہے پس یہاں بھی عاریتاً دینے کا معنی پایا گیا۔

رہا قول رحمۃ اللہ علیہ (میں نے تجھے اس جانور پر سوار کیا) تو اس میں عاریت اور ہبہ دونوں کا احتمال ہے۔ البتہ اطلاق کے وقت (یعنی جب کچھ نیت نہ کی ہو) اس سے مراد عاریت ہوگی کیونکہ یہ کلمہ بمعنی ہے اور لفظ کو اس پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔

اگر کما داری لک رہی یا کما داری لک جس تو یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عاریت ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہبہ ہوگا اور رقی وجس کا قول باطل ہو گیا۔ یہ کتاب الہبہ کا مسئلہ ہے۔

## وہ شرائط جن کی وجہ سے رکن شرعاً اعارہ بنتا ہے

۱۔ عقل پسینوں اور ناسمجھ بچے کی جانب سے اعارہ صحیح نہیں۔

بلوغت ہمارے نزدیک شرط نہیں لہذا اجازت یا تخریج کی جانب سے اعارہ صحیح ہوگا ہے کیونکہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے۔ اور جب اس کو تجارت کا اختیار ہے تو تجارت کے توابع کا بھی اختیار ہوگا۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ یہ کتاب الہبہ کا مسئلہ ہے۔

اسی طرح حریت بھی ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے پس ما ذوں غلام کو اعارہ (عاریتاً دینے) کا اختیار ہوگا کیونکہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے پس تجارت کی وجہ سے اس کو اعارہ کا اختیار بھی ہوگا۔

(۲) مستعیر کا اس پر قبضہ کرنا۔ کیونکہ اعارہ عقد جبرع ہے پس یہ جبکہ کی طرح بغیر قبضے کے خود مفید حکم نہیں ہوگا۔



(۳) مستقار ایسی شئی جو بغیر استتلاک کے قابل استتفاع ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو عاریت صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس عقد کا حکم منفعت میں ثابت ہونا چاہیے نہ نہیں سوائے اس کے کہ جب عین منفعت کے ساتھ ملحق ہو مگر کہ ہم اس کا ذکر اس کے مقام پر کریں گے۔

## فصل : حکم عقد کا بیان

اس میں کلام کے دو عنوان ہیں اصل کا حکم (۲) صفت کا بیان۔

**اصل حکم** | یہ مستعیر کے لیے بلا عوض ملک منفعت ہے یا ایسی شئی کی ملک جو عرف و عادت میں منفعت کے ساتھ ملحق ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ منفعت کی اہمیت مبالغہ کرنا ہے، پس ہمارے نزدیک مستعیر فی الجملہ مستعار کو عاریت پر دینے کا اختیار رکھتا ہے جس میں عین متاع مبالغہ کرتا ہے اجارہ پر دینے کا اختیار رکھتا ہے اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مستعیر کو اس کا سرے سے اختیار نہیں ہوگا جیسا کہ وہ شخص جس کے لیے مکانا مبالغہ کیا گیا ہو دوسرے کے لیے مبالغہ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ اجماع اللہ معقول کی دلالت ہے۔ اجماع کی دلالت تو اس طرح سے ہے کہ اس عقد کا جواز مدت کے بیان کے بغیر بھی ہے حالانکہ اگر یہ تملیک منفعت ہوتی تو مثل اجارہ کے بغیر مدت کے بیان کے جائز نہ ہوتی۔ ایسے ہی مستعیر کو یہ اختیار نہیں کہ وہ عاریت کو اجارہ پر دے حالانکہ اگر منفعت میں اس کے لیے ملکیت ہوتی تو مثل متاع کے اس کو یہ اختیار ہوتا۔ رہی معقول کی دلالت تو وہ یہ ہے کہ قیاس تملیک منفعت کے مخالف ہے کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے اسی لیے کہ حالت عقد میں منفعت معدوم ہے۔ اور معدوم میں بیع کا احتمال نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایسی شئی کی بیع ہے جو آدمی کے پاس نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے البتہ اجارہ کے باب میں منفعت کو عقد کے وقت موجود مان لیتے ہیں ضرورت کے حکم کی بنا پر جب کہ امارہ میں ضرورت نہیں ہے پس امارہ میں منافع اپنی اصل عدم (یعنی عدمیت) پر باقی رہیں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مستعیر نے مستعیر کو منافع کی تحصیل پر اور ان کو اپنی طرف پھیرنے پر اس طور پر تسلط دیا ہے کہ جبر کا قبضہ ان سے زائل ہو چکا ہے۔ اور اس طور پر تسلط دینا تملیک ہوتا ہے مبالغہ کرنا نہیں جیسا کہ اعیان (اشیاء) میں ہوتا ہے۔ یہ عقد بغیر بیان مدت کے بھی صحیح ہوتا ہے کیونکہ بیان مدت اس لیے ہوتا ہے کہ وہ جسات جو جھگڑے کا باعث ہوں اس سے بچا جا سکے جب کہ عاریت کے باب میں یہ حالت جھگڑے کا باعث نہیں ہوتی کیونکہ یہ عقد جائز و لازم ہے اور اسی میں کی وجہ سے مستعیر کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ

عقد اجارہ لازم ہوتا ہے جب کہ امارہ عقد طیر لازم ہوتا ہے۔ پس اگر مستعیر کو اجارہ پر دینے کا اختیار ہو تو اس میں ایسی شئی کے سبب سے صفت لازم کا اثبات ہوگا جو

خود لازم نہیں ہے یا اس میں (مفتد) لازم سے صفت لزوم کی لٹی کرنا ہوگا اور یہ دونوں ہی باتیں باطل ہیں رہا شفہی رحمہ اللہ کا قول کہ عقد کے وقت منافع معدوم ہونے ہیں تو ہم یہ تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن یہ عقد کے جواز کے مانع نہیں ہے جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ منفعت پر وار د ہونے والا عقد ہمارے نزدیک ایسا عقد ہوتا ہے جو منفعت کے وجود کے وقت ہی نینا فشاں (مخصوصا انقضائے کر کے) منفعت کے حق میں اس کا انعقاد صرف منفعت کے وجود کے وقت ہی نینا فشاں (مخصوصا انقضائے کر کے) منفعت کے حد و ش کے مطابق ہوگا لہذا یہ نہ تو معدوم کی بیع ہے اور نہ ایسی شے کی بیع ہے جو انسان کے پاس نہ ہو۔ اس پر دراجہم و زنا بیر کے اجارہ کا مسئلہ نکلتا ہے کہ وہ قرض ہوگا اجارہ نہیں کیونکہ اجارہ دونوں قاعدوں کے اختلاف کے مطابق یا تو تکلیف منفعت ہے یا باعث منفعت ہے اور دراجہم و زنا بیر سے نفع ان کو خسر ع کے بغیر ممکن نہیں یعنی عین میں نہ کہ منفعت میں تصرف کے بغیر انتفاع کی کوئی صورت نہیں۔ پس اس کو حقیقتاً اجارہ بنانا صحیح نہیں لہذا اس کو مجازاً قرض بنائیں گے کیونکہ اس میں اجارہ کا معنی پایا جاتا ہے حتیٰ کہ اگر زیور مستعار لیا تاکہ اس سے زینت کرے تو صحیح ہے کیونکہ اس سے بغیر نقصان کے زینت کا انتفاع ممکن ہے پس حقیقت پر عمل ممکن ہے لہذا مجاز پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

اسی طرح کیلکات و موزونات وغیرہ جن سے استہلاک کے بغیر استازان ممکن نہیں، کا اجارہ بسم، قرض ہوگا اجارہ نہیں ہوگا کیونکہ یہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اجارہ کے حکم کا محل منفعت ہے عین نہیں۔ اگر عین عرف و عادت میں منفعت کے ساتھ ملتی ہے جیسا کہ کسی شخص کو بکری یا اونٹنی دی تاکہ اس کے دودھ اور مال سے ایک مدت تک نفع اٹھائے پھر اس کے مالک کو واپس کر دے کیونکہ اس کو عرف و عادت میں منافع میں سے شمار کرتے ہیں لہذا اس کے لیے منفعت کا حکم ہوگا۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کیا کوئی ایسا شخص ہے جو اپنے اونٹوں میں سے ایک اونٹنی ایسے گھر والوں کو دے دے جن کے پاس دودھ نہیں ہے۔ یہ ترغیب کے طریقہ پر ہے جیسے (اس روایت میں ہے) کہ جو شخص چاندنی کا عطیہ دے یا لب اس کا عطیہ دے تو اس کو ایک غلام آزاد کرنے کے بقدر ثواب ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک سال یا اس سے کم عمر کا بکری کا بچہ عطیہ دیا تو یہ عاریت ہوگا کیونکہ یہ اس لیے دیا جاتا ہے تاکہ اس کے دودھ اور اون سے نفع اٹھایا جائے۔

اسی فصل کے ساتھ اس بات کا بیان بھی متصل ہے کہ مستعیر کو مستعار میں کون سے تصرفات جائز ہیں اور کون سے نہیں ہیں ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ عقد اجارہ دوسروں سے خالی نہیں۔ یا تو مطلق ہوگا یا مقید ہوگا پس اگر مطلق ہو مثلاً اپنا جانور کسی شخص کو عاریتاً دیا اور اس کے کیسے مکان زمان سوار ی اور بوجہ و سامان کا ذکر نہیں کیا تو مستعیر کو حتیٰ ہوگا کہ جس جگہ اور جس وقت چاہے اس کو استعمال کرے اور اس کو اس پر سوار ہونے اور بوجہ لا دینے کا حق بھی ہوگا کیونکہ مطلق میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ اپنے اخلاق پر جاری ہوتا ہے۔ اور چونکہ معیر نے مستعیر کو عاریت کے منافع کو مطلقاً مالک بنایا ہے لہذا اس کو اختیار ہوگا کہ جس طور پر معیر نے اس کو مالک بنایا اس طور پر وہ ان کو حاصل کر سکتا ہے البتہ اس پر ایسا بوجہ نہیں لا دے گا جس کے بارے میں علم ہو کہ اس جیسا جانور اس جیسا بوجہ

نہیں اٹھا سکتا۔ اور اس جافور کو دن رات ایسا استعمال نہیں کر سکتا کہ اس جیسا جانور عام طور پر اتنا استعمال نہیں کیا جاتا اور اگر ایسا کیا اور جانور ہلک ہو گیا تو مستعیر کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ مقتدر اگرچہ مطلق ہو ہے لیکن مطلق از روئے دلالت عرف و عادت سے مقید ہو جاتا ہے۔

جیسا کہ نص سے مستفید ہو جاتا ہے۔

ہمارے نزدیک مستعیر کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ عاریت کو عاریتاً دے خواہ عاریت ان اشیاء میں سے ہو جو استیفاء سے منفعات میں تفاوت ہوتی ہیں یا ان میں سے نہ ہو کیونکہ عقد کا اطلاق مستعیر کے لیے ملک کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے لہذا یہ دوسرے کو تمیز ہے اس طور پر اس سے یہ مالک بنا ہے اس حال میں کہ یہ خود اپنی ملک میں تصرف کرنے والا ہے البتہ وجہ مذکورہ اس کو اجارہ پر دینے کا حق حاصل نہ ہوگا اور اگر اجرت پر دیا اور مستاجر کے سپرد کر دیا تو ضمان دے گا کیونکہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر مستاجر کو دیا ہے پس یہ غاصب بنا۔ لہذا مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو مستعیر سے ضمان لے اور چاہے تو مستاجر سے لے کیونکہ مستاجر نے دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا مثل غاصب سے خید لے والے کے البتہ جب وہ مستعیر سے ضمان لے گا تو مستعیر ضمان کے لیے مستاجر پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ضمان کی ادائیگی سے وہ عاریت کا مالک بن گیا اور ظاہر ہوا کہ اس نے خود اپنی ملک اجارہ پر دی۔ اور اگر مالک مستاجر سے ضمان لے تو اگر مستاجر کو یہ علم تھا کہ وہ مستعیر کے پاس عاریت تھی تو وہ مستعیر پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اسے عیب عاریت ہونے کا علم نہیں تھا تو وہ مستعیر کی جانب سے دھوکہ دیا گیا پس اس پر دھوکہ کے ضمان کے لیے رجوع کرے گا جو کہ حقیقت میں ضمان کفالت ہے۔ اور جب اسے علم ہو تو وہ مستعیر کی جانب سے دھوکہ نہیں دیا گیا پس اس پر رجوع نہیں کرے گا۔

آیا مستعیر کو عاریت و دبیعت رکھانے کا اختیار ہے تو اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے۔ مشائخ عراق کا قول ہے کہ اختیار ہوگا اور یہی ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کیونکہ جب وہ عاریتاً دینے کا اختیار رکھتا ہے تو دبیعت رکھانے کا اختیار تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگا کیونکہ وہ عاریتاً دینے سے کتر ہے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس کو اختیار نہیں ہوگا اور وہ اس مسئلہ سے استدلال کرتے ہیں جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ مستعیر جب عاریت کو کسی اجنبی کے ہاتھ میں لوٹا دے تو اس کو جہاں دینا پڑے گا اور یہ بات معلوم ہے کہ اس کے ہاتھ میں لوٹانا اس کے پاس و دبیعت رکھنا ہے حالانکہ اگر اس کو وہ دبیعت رکھانے کا اختیار ہوتا تو ضمان نہ دینا پڑتا۔

اور اگر عقد اعارہ مفید ہو تو اس میں جہاں تک ممکن ہو قید کی رعایت کی جائے گی کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ غافل شخص غصے تصرف کا اسی طور پر اعتبار کیا جائے جس طور پر اس نے تصرف کیا سوائے اس کے کہ فائدہ وغیرہ نہ ہونے کی بناء پر اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا تو اس وقت وصف لغو ہوگا کیونکہ اس کا ذکر بیکار ہے پھر قید کی رعایت صرف اس امر میں کی جائے گی جو عقد میں داخل نہ ہو کیونکہ مطلق کو جب کسی وصف کے ساتھ متیہ کریں تو اس قید و وصف کے ماوراء میں وہ مطلق باقی رہتا ہے پس اس وصف کے ماوراء میں اطلاق کی رعایت کی جائے گی۔ اس جملہ کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

حبس کی شخص کو جانور عاریتاً دیا اس قید کے ساتھ کہ مستعیر خود اس سے مستفید ہو سکتا ہے تو مستعیر کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ کسی دوسرے کو جانور عاریتاً دے اسی طرح اگر اس کو لباس عاریتاً دیا اس قید کے ساتھ کہ وہ اس کو خود پہنے گا تو مستعیر وہ لباس کسی دوسرے کو عاریتاً نہیں دے سکتا تم دیکھ کر کہتے ہیں کہ مستعیر میں قاعدہ یہ ہے کہ اس میں قید کا اعتبار کیا جائے گا سوائے اس صورت کے جس میں اس کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہو۔ مذکورہ قید کا اعتبار ممکن ہے کیونکہ لوگ سواری میں اور پہننے میں جانور اور لباس کے استعمال میں تفاوت ہوتے ہیں لہذا اس میں قید کا اعتبار لازم ہے۔ اور اگر قید کے خلاف کیا یہاں تک کہ جانور ہلاک ہو گیا تو خلاف کرنے کی بنا پر ضمان دینا پڑے گا۔ اور اگر خود سوار ہوا اور دوسرے کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو اگر جانور ایسا ہو جو اکٹھے دونوں کا بوجھ اٹھا سکتا ہو تو مستعیر جانور کی نصف قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ اس نے صرف نصف مقدار میں خلاف کیا ہے اور اگر جانور دونوں کا بوجھ نہ اٹھا سکتا ہو تو مستعیر جانور کی پوری قیمت کا ضمان ادا کرے گا کیونکہ اس نے عقد کا خلاف کر کے اس جانور کو ہلاک کیا ہے۔

اگر کسی شخص کو مکان عاریتاً دیا تاکہ وہ خود اس میں رہے تو مستعیر اس میں دوسرے کو ٹھہرا سکتا ہے کیونکہ عہد سے رہائش میں عام طور پر لوگوں میں تفاوت نہیں ہوتا۔ لہذا مستعیر کی رہائش کی قید لگانا مفید نہیں اور لغو ہوگی۔ ہاں اگر مستعیر وہ مکان کسی کو ہار یا دھوبی وغیرہ کو رہائش کے لیے دیتا ہے جو عمارت کو کمزور کرتے ہیں تو مستعیر کو یہ حق نہیں ہوگا اور نہ ہی مستعیر کو یہ حق ہوگا کہ وہ خود ایسا کام کرے کیونکہ محیر عام طور پر اس پر راضی نہیں ہوتا۔ جب کہ مطلق عرف و عادت سے عقیدہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔

اگر جانور عاریتاً دیا تاکہ اس پر دس صاع۔ جو کے لادے تو مستعیر کو یہ حق نہیں کہ وہ اس پر دس صاع گندم کے لادے کیونکہ گندم جو کے مقابلے میں بوجھل ہوتی ہے لہذا قید کا اعتبار کرنا مفید ہوگا پس اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر جانور عاریتاً دیا تاکہ اس پر دس صاع گندم کے لادے تو مستعیر کو اختیار ہوگا کہ وہ اس پر دس صاع جو کے یا باجے کے یا چاول وغیرہ ایسی شے کے لادے جو بوجھل ہونے میں گندم کی مثل ہو یا اس سے کم بوجھل ہو۔ یہ اندرون سے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس کو اس کا حق نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر جانور ہلاک ہو گیا تو از روئے استحسان حمان نہیں آئے گا جب کہ از روئے قیاس حمان آئے گا اور یہی امام زفر علیہ الرحمۃ کا قول ہے کیونکہ مستعیر نے خلاف کیا ہے از روئے استحسان اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ صورت کے اعتبار سے خلاف ہے لیکن معنی کے اعتبار سے خلاف نہیں کیونکہ از روئے دلالت کاتب اس پر راضی ہوتا ہے۔ پس گندم کے ساتھ عقیدہ کرنا مفید نہیں اور یہ ایسے ہوا جیسے شرط لگائے کہ جانور پر دس صاع اپنی گندم کے لادے اور مستعیر اس پر دوسرے کی گندم کے دس صاع لادے اور چونکہ اس صورت میں مستعیر خلاف کرنے والا نہیں بنتا اور اس پر ضمان نہیں آتا تو ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔

جانور عاریتاً دیا اس شرط کے ساتھ کہ اس پر دس صاع گندم کے لادے تو مستعیر کو یہ حق نہیں

کہ وہ اس پر کونای یا گھاس یا ایشیں یا لوہ یا پتھر لا دے خواہ یہ چیزیں گندم کے وزن کے برابر ہوں یا کمتر ہوں کیونکہ یہ استیاء جانور پر زیادہ سخت ہوتی ہیں یا اس کی پشت کو زیادہ زخمی کرنے والی ہوتی ہیں۔ اور اگر ایسا کیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو ضمان دینا پڑے گا۔

جانور عاریتاً دیتے ہوئے یہ شرط عائد کی کہ اس پر سو وزن کی روٹی لا دے گا اور مستعیر اس کے وزن کے برابر لوہا لا دے اور جانور ہلاک ہو جائے تو مستعیر ضمان آئے گا کیونکہ روٹی جانور کی پشت پر پھیلی ہوتی ہے لہذا اس کا نقصان لوہے کے مقابلے میں کم ہو جائے گا کہ ایک جگہ میں سمٹا ہوا ہوتا ہے اور اس کا نقصان اور اس کی تکلیف جانور پر زیادہ ہوتی ہے۔ اور دو نقصانوں میں سے کمتر پر رضامند ان میں سے زیادہ والے پر رضامندی نہیں ہوتی۔ لہذا قید لگانا مفید ہوگا اور اس کا اعتبار کرنا لازم ہوگا۔ اگر یہ شرط کی کہ اس پر دس صلہ گندم کے لا دے گا اور مستعیر نے مذکور سے زیادہ گندم لا دی اور جانور ہلاک ہو گیا تو اس بارے میں دیکھا جائے گا۔ اگر زائد مقدار اتنی ہو کہ جانور میں اس کے اٹھانے کی طاقت نہ ہو تو مستعیر اس کی پوری قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ جانور پر ایسا بوجھ لا دنا جس کی اس میں طاقت نہ ہو جانور کو تلف و ضائع کرنا ہے۔ اور اگر بوجھ اتنا ہو کہ جانور میں اس کے اٹھانے کی طاقت تھی تو بقدر زیادتی جانور کی قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ مستعیر نے جانور پر دس صلہ گندم کے لا دنے کی طاقت دی تھی اور مستعیر نے اس پر گیارہ صلہ گندم کے لا دے اور جانور ہلاک ہو گیا تو مستعیر جانور کی قیمت کا گیارہ صلہ حصہ ضمان میں دے گا کیونکہ اس نے اتنی ہی مقدار تلف کی ہے۔

اور اگر اعارہ کو مکان کے ساتھ مقید کیا مثلاً کہا کہ اس شرط پر کہ تو اس کو خوشہ کی فلاں جگہ استعمال کرے گا تو عقد اعارہ اس قید کے ساتھ مقید ہو جائے گا اور مستعیر کو حق ہوگا کہ وہ جب چاہے اور جس جگہ کے ساتھ چاہے عاریت کو استعمال کرے کیونکہ قید صرف مکان کے ساتھ پائی گئی لہذا اس کے علاوہ میں اعارہ مطلق ہاں لیکن مستعیر کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ مذکور مکان سے تجاوز کرے اور اگر اس نے تجاوز کیا تو ضمان دینا پڑے گا اور دوبارہ اجازت دیے ہوئے مکان میں لے جائے سے ضمان سے بری نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر مالک کے سپرد کرنے سے پیشتر عاریت ہلاک ہو گئی تو ضمان دے گا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا دوسرا قول ہے جب جب کہ ان کا پہلا قول یہ ہے کہ وہ ضمان سے بری ہو جائے گا مثل مودع کے کہ جب وہ خلاف کرے اور پھر موافقت کی طرف لوٹ آئے۔ عاریت اور ودیعت کے درمیان فرق کی وجہ ہم کتاب الوریع میں ذکر کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر عاریت کو کسی وقت اور زبان کے ساتھ مقید کیا مثلاً کہا کہ اس شرط پر کہ تو اس کو ایک دن استعمال کرے گا تو عقد اس کے علاوہ میں مطلق رہے گا لیکن وقت کے ساتھ مقید ہوگا حتیٰ کہ اگر ایک دن گزار گیا اور مالک کو نہیں لوٹایا یا یہاں تک کہ وہ عاریت ہلاک ہو گئی تو بوجہ مذکورہ نفعان آئے گا یہی حکم اس وقت تک ہے جب بوجہ کے ساتھ قید کے اس طرح اس وقت بھی جب استعمال کی قید لگائی ہو مثلاً یوں کہ اس شرط کے ساتھ کہ تو اس کو استعمال کرے گا حتیٰ کہ اگر مستعیر نے اس کو روکے رکھا اور استعمال نہیں کیا اور وہ (جانور) مر گیا تو مستعیر کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس کا روکے رکھنا یعنی باندھے رکھنا خلاف وزنہ

ہے جو کہ موجب ضمان ہے۔

اگر معیر اور مستعیر کے درمیان ایام کے بارے میں یا مکان کے بارے میں یا جو کچھ جاننے پر لا داجائے اس کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قول معیر کا ہوگا کیونکہ مستعیر محل سے ملک انتفاع کا فائدہ حاصل کرتا ہے لہذا مقدار و تعیین کے بارے میں معیر کا قول ہوگا لیکن تمت کو دفع کرنے کے لیے تم لے جائے گی۔

## فصل: صفت حکم

وہ یہ ہے کہ مستعیر کے لیے ثابت ہونے والی ملک ملک غیر لازم ہوتی ہے کیونکہ یہ ایسی ملک ہے جس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں پس یہ لازم نہ ہوگی مثل اس ملک کے جو مہر سے ثابت ہوتی ہے۔ پس معیر کو حق ہوگا کہ وہ عاریت میں رجوع کرے خواہ اس نے عاریت کو مطلق رکھا ہو یا کسی وقت کے ساتھ مقید کیا ہو۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ جب کسی شخص سے زمین عاریت لی تاکہ اس پر عمارت تعمیر کرے یا اس میں درخت لگائے پھر مالک کا ارادہ ہو کہ معیر کو نکال دے تو جو مہر مذکورہ اس کو اس بات کا حق ہوگا خواہ عاریت مطلق ہو یا موقت (وقت کے ساتھ مقید) ہو البتہ جب عاریت مطلق ہو تو معیر کو حق ہوتا ہے کہ وہ مستعیر کو درخت اکھیڑے اور عمارت توڑنے پر مجبور کرے کیونکہ ان کو چھوڑنے میں معیر کا نقصان ہے اس لیے کہ ان کے لیے کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ اور جب مستعیر نے درختوں کو اکھیڑا یا عمارت توڑی تو معیر کو درخت اور عمارت کی قیمت میں سے کچھ بطور ضمان کے دینا نہ پڑے گا کیونکہ اگر معیر پر ضمان واجب ہو تو دھوکہ دہی کے سبب سے ہوگا حالانکہ معیر نے جب عقد کو مطلق رکھا اور کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں کیا تو اس نے دھوکہ نہیں دیا کہ یہ کہیں کہ اس نے وقت سے پیشتر مستعیر کو نکالا بلکہ مستعیر نے خود اپنے آپ کو دھوکہ دیا کہ اس نے مطلق کو اجبر پر محمول کیا۔

اور اگر اعادہ موقت ہوا تو معیر مستعیر کو قبل از وقت نکالنا چاہے تو اس بات کا حق نہیں ہوگا اور نہ اس کو حق ہوگا کہ وہ مستعیر کو درخت اکھیڑے یا عمارت توڑنے پر مجبور کرے البتہ مستعیر کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو زمین والے سے کھڑے ہوئے سالم درختوں اور عمارت کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور ان کو معیر کے لیے ایسا ہی چھوڑ دے۔ یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ جب معیر نے عاریت کو ایک وقت کے ساتھ مقید کیا پھر مستعیر کو وقت سے پہلے نکال دیا تو اس نے مستعیر کو دھوکہ دیا پس معیر اپنی جانب سے کفیل ہوگا اس ضمان کا جو اس کو لازم آئے گا کیونکہ دھوکہ کا ضمان کفالت ہوتی ہے لہذا مستعیر کو حق ہوگا کہ وہ معیر سے ضمان وصول کرے۔ اور زمین والا ضمان کی ادائیگی سے درختوں اور عمارت کا مالک بن جائے گا کیونکہ مضامات (قابل ضمان) اشیاء کا یہی حکم ہے کہ ادائیگی ضمان سے ان میں ملکیت آجاتی ہے۔ اور

مستغیر چاہے تو اپنے درخت اور اپنی عمارت لے جائے۔ اس صورت میں زمین واسے پر کچھ حمان  
ڈالے گا۔

پھر مستغیر کو درخت اکھیر لے اور عمارت توڑنے سے زمین کو نقصان نہ ہوتا ہو۔ اور اگر اس سے زمین  
کو نقصان ہوتا ہو تو خیار مالک کو ہوگا کیونکہ زمین اصل ہے اور درخت و عمارت اس کے تابع ہوتی ہے  
پس مالک زمین صاحب اصل ہے اور مستغیر صاحب تبع ہے لہذا خیار کا صاحب اصل کے لیے ثابت  
اولیٰ ہے چاہے تو وہ درخت و عمارت کو قیمت کے عوض روک لے اور چاہے تو اکھیر لے اور  
گرنے پر راضی ہو جائے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب زمین کو خیر جاری یا تیسرے کے لیے  
مستعار لیا ہو۔

اور جب زمین کو زراعت کے لیے مستعار لیا ہو اور اس میں کاشت کی ہو پھر زمین والا اپنے  
کے زمین واپس لے لے تو اس کو حق نہیں رکھتی کٹنے تک زمین واپس لے سکے بلکہ زمین کو اجرت مثلی کے  
عوض میں مستغیر کے پاس چھوڑ سکے گا۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ تعمیر و زراعت  
کی طرح یہاں بھی اس کو زمین واپس لینے کا حق ہو۔ استحسان کے لیے وجہ فرقی یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو  
دونوں جانبوں کا لحاظ اور دونوں کے حق کی رعایت واجب ہے۔ اور زراعت کی صورت میں  
ممكن ہو کہ کھیتی کے کٹنے کا وقت معین ہوتا ہے لہذا اس میں دونوں جانب کی رعایت ممکن ہے۔ مستغیر کھیتی  
رعایت کی جانب میں تو کوئی شک نہیں ہے بلکہ مالک کی جانب میں کئی کیونکہ تک اجرت کے عوض میں چھوڑنے سے اس کے حق کی کٹا  
یہ بات خیر جاری اور تعمیر میں ممکن نہیں کیونکہ اس کے لیے کوئی معین وقت نہیں ہوتا لہذا صاحب  
اصل کی رعایت کرنا اولیٰ ہے۔

فقہاء نے اجارہ کے باب میں فرمایا ہے جب مدت اجارہ ختم ہو جائے تو کھیتی ابھی سبز ہو تو اس  
کو کاٹ نہیں جائے گا بلکہ زمین کو مستاجر کے پاس کٹائی کے وقت تک اجرت مثلی کے عوض میں چھوڑا  
جائے گا جیسا کہ عاریت میں ہوتا ہے۔ وجہ مذکورہ برخلاف باب غصب کے کیونکہ اس طرح چھوڑنے میں  
مقصود لحاظ رعایت کرنا ہے جبکہ غاصب جرم کرنے والا ہوتا ہے اور مریبانہ رعایت کا مستحق نہیں ہوتا  
پس اس کو درخت اکھیر لے پر مجبور کیا جائے گا۔

## فصل

### مستعارشی کی حالت کا بیان

اس کا حال یہ ہے کہ وہ مستغیر کے پاس استعمال کے وقت بالاتفاق امانت ہوتی ہے۔ حالت  
استعمال کے علاوہ میں بھی ہمارے نزدیک اس کا یہی حال ہے جب کہ کثافتی ربح اللہ کے نزدیک وہ  
اس شی کا ضامن ہوتا ہے۔ انہوں نے اس عداوت سے استدلال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام

سے جنگ نہیں ہرگز عاریتاً لی۔ صفوان نے پوچھا کہ اسے محمد پر غصب کے طور پر ہے، تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا بلکہ عاریتاً ہے اور میں اس کا حامی ہوں۔ نیز عین کے موجود ہونے کی صورت میں اس کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے لہذا اس کی ہلاکت کے وقت اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہے۔ یعنی اس کی قیمت ضمان میں دینی ہوگی مثل مغضوب کے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ عین نام ہے صورت و معنی کا۔ عین کی ہلاکت سے اگر مستحیر صورت کو رد کرنے سے عاجز ہوا تو معنی کو رد کرنے سے تو عاجز نہیں ہوا کیونکہ حقیقی قیمت اس کا معنی ہوتی ہے لہذا مستحیر پر واجب ہوگا کہ وہ عاریت کو اس کے معنی کی صورت میں واپس کرے جیسا کہ غصب میں ہوتا ہے۔ نیز یہ دوسرے کا مال خود اپنے قبضہ میں کرنا ہے پس مستحیر اس کا حامی ہوگا جس طرح مجاہدے کر کے قبضہ میں لی ہوئی چیز کا ہونا ہے۔

ہمارے دلیل یہ ہے کہ مستحیر کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا لہذا مثل و دلیلت اور اجارہ کے اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ آدمی پر اس کے فعل کے بغیر ضمان واجب نہیں ہوتا۔ اور جو فعل مستحیر کی جانب سے وجوب میں آیا ہے وہ عقد اور قبضہ ہے جن میں سے کوئی بھی وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے لہذا مثل و دلیلت اور اجارہ کے اس پر ضمان واجب نہیں بلکہ تملیک ہو یا بطور راحت قواعد کے اختلاف کے مطابق رہا قبضہ تو یہ اس کے وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا واجب وجوب ضمان کے لیے سبب نہیں بتاتا تو اجازت سے قبضہ کو ظاہر تو بطریق اولیٰ سبب نہیں بنے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا مال کو ثابت کرنا ہے اور اس کو ہلاکت سے بچانا ہے جو کہ مالک کے حق میں مفید ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد: **فصل جزاء الاحسان الا الاحسان ان ینہی** ہے احسان کا بدلہ مگر احسان، نیز اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد **ما علی المحسنین من سبیل** (نہیں ہے نیکی والوں پر انعام کی کوئی راہ)، دلیل ہے اس بات پر کہ غیر کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا وجوب ضمان کا سبب نہیں بنتا تو اجازت سے قبضہ کرنا۔ تو بطریق اولیٰ سبب نہیں ہے کہ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قبضہ جس کی اجازت دی گئی ہو وہ زیادتی نہیں ہوتا کیونکہ یہ مالک کے قبضے کو فوت نہیں کرتا جب کہ ضمان زیادتی کرنا ہے پھر آتا ہے اللہ تبارک و تعالیٰ نے ارشاد فرمایا **فلا عدوان** الا علی الظالمین (میں نہیں ہے زیادتی مگر ظالموں پر) برخلاف قبضہ غصب کے۔ رہا ضمان رو سے استدلال کرنا تو ہم کہتے ہیں کہ اس کے قائم ہونے کے وقت اس پر عین کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے لیکن ہلاکت کی حالت میں اس پر قیمت کو رد کرنا واجب نہیں ہوتا۔ شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ اس کی قیمت اس کا معنی ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ عین یہ تسلیم نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت درہم و دنانیر ہوتی ہے امد و درہم و دنانیر پہلی عین سے جدا ایک دوسری عین ہے جس کے لیے صورت و معنی ہے۔ پس ایک عین کو لوٹانے سے عاجز ہونا دوسری عین اس کی جگہ ادا نہیں ہوتی۔ باب غصب میں غاصب پر ضمان غصب اس طریقے سے نہیں آتا بلکہ دوسرے طریقے



سے آگاہ ہے اور وہ ہے مفسوب کا معنوی اطلاق جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ یہاں یہ طریقہ نہیں پایا جاتا  
 حتیٰ کہ اگر پایا جاتا تو ضامن واجب ہوتا پھر ہم کہتے ہیں کہ مستعیر ضمان رد کے واجب ہونے کی وجہ  
 یہ ہے کہ مدت کے ختم ہونے سے یا مطالبہ سے عقد جب فسخ ہوتا ہے تو عین مستعیر کے قبضے میں  
 مفسوب کی شکل باقی رہتا ہے اور مفسوب کے موجود ہونے کی حالت میں اسکا واپس نہ کرنا واجب ہوتا  
 ہے اور حالت بلاکٹ میں قیمت کا ضمان دینا واجب ہوتا ہے۔ اور چارے نزدیک جب عین  
 اس حالت میں مفسوب ہونے کی حالت میں، بلاکٹ سمجھائے تو مستعیر کو ضمان دینا پڑتا ہے۔  
 رہا شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ مستعیر نے دوسرے کے مال پر اپنے لیے قبضہ کیا ہے تو ہم کہتے ہیں  
 کہ بیشک بلیکٹ جب دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا بوجہ مذکورہ وجوب ضمان  
 کا سبب نہیں بنتا تو اجازت کے ہوتے ہوئے تو بطریق اولیٰ موجب نہیں بنے گا۔ قیمت طے ہوئی کے بعد فرخت شدہ شے کا  
 قبضہ کی وجہ سے ضمان نہیں، بلکہ تعاقب کے طریقے پر اثر روئے ولالت ثابت ہونے والے شرط  
 خیار کے ساتھ عقد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔ حدیث صفوان میں شافعی رحمہ اللہ  
 کے لیے دلیل نہیں ہے کیونکہ روایت میں اختلاف آتا ہے۔ روایت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم کے پاس سے بھاگ گیا تھا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی طرف پیغام بھیجا اور اس  
 کو امن دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ حنین کا تھا تو آپ نے اس سے پوچھا کہ تیرے پاس بچہ  
 بنیارس ہے۔ اس نے پوچھا عاریتا لینا چاہتے ہیں یا غصبا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عاریتاً۔ پھر  
 صفوان نے ہتھیار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عاریتاً دیے۔ اس روایت میں ضمان کا کوئی ذکر نہیں ہے حالانکہ  
 واقعہ ایک ہی تھا جو ایک مرتبہ پیش آیا تھا۔ پس دونوں میں سے صرف ایک بات ثابت ہوگی۔ لہذا دونوں  
 روایات میں تضارض ہوا اور احتیاج داستان لال ساقط ہو گیا۔ نیز اگر یہ ثابت بھی ہو تو احتمال ہے کہ صفوان  
 ہوا اور اس کے ہم قائل ہیں پس اس احتمال کے ہوتے ہوئے دوسرے ضمان پر معمول نہیں کریں گے۔ اس  
 کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا العاریۃ سوداۃ امان  
 کو واپس ادا کرنا ہے،

## فصل

### عاریت کی حالت کو بدلتے والے حالات

مستعار کی امانت سے ضمان کی طرف حالت بدلتے والا امر وہی ہے جو رعیت کی حالت کو  
 بدلتے والا امر ہے۔ اور وہ اطلاق ہے خواہ حقیقی ہو یا معنوی ہو اور معنوی اطلاق پایا جاتا ہے مطالبہ  
 کے بعد رد کرنے سے یا مدت گزرنے کے بعد رد کرنے سے یا خلافت کو ترک کرنے سے۔ یا خلاف  
 امر کی حالت سے حتیٰ کہ اگر مدت کے ختم ہونے کے بعد یا مدت کے ختم ہونے سے پیغمبر طلب کرنے

کے بعد عاریت کو رد کیا تو مستعیر کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ عاریت کو ان دونوں حالتوں میں واپس کرنا واجب ہے جو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان العاریۃ موداۃ اور علی الیہ ما اخذت حتی ترہا ہاتھ کے ڈسے ہوتا ہے جو اس نے لیا یاں تک کہ واپس کرے، نیز مدت کے پورا ہونے سے یا معیر کے طلب کرنے پر بعد عارہ ختم ہو گیا پس مستعیر کے پاس عین مثل مقصوب کے ہوئی اور مقصوب کا معاملہ یہ ہے کہ اس کے قائم ہوتے ہوئے خود اس کو واپس کرنا بطور ضمان ضروری ہوتا ہے اور اس کی ہلاکت کے وقت اس کی قیمت کو ضمان میں دینا واجب ہوتا ہے۔

اگر اپنے غلام یا اپنے بیٹے یا اپنے عیال میں کسی شخص کے ہاتھ یا معیر کے غلام کے ہاتھ عاریت کو واپس کرایا یا خود مالک کے گھر میں اس کو واپس رکھ آیا تو از روئے قیاس ضمان آنا چاہئے جیسا کہ ودیعت میں ہوتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق کو ہم کتاب الودیعت میں ذکر کر چکے ہیں۔

یہی حکم اس وقت ہے جب حفاظت ترک کر دی یاں تک کہ عاریت ضائع ہو گئی اور ایسے ہی اس وقت ہے جب خلاف ورزی کی البتہ ودیعت کے باب میں خلاف ورزی کرنے سے بعد اگر مولا کی طرف پلٹ آئے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک طمان سے بری ہو جاتا ہے جب کریماں (یعنی عاریت کے باب میں) بری نہیں ہوتا۔ کتاب الودیعت میں فرق گزر چکا ہے۔

مستعیر نے کوئی تصرف کیا اور دعویٰ کیا کہ مالک اسے اس کو اس تصرف کی اجازت دی تھی اور مالک اس کا انکار کرے تو قول مالک کا ہوگا یاں تک کہ مستعیر پہلے اس اجازت کو گواہ ثابت کر دیں۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مستعیر کی جانب سے تصرف اصل میں وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے تو اس کا یہ دعویٰ کرنا کہ مالک کی جانب سے اجازت تھی ایک امر عارضی کا دعویٰ ہے پس بغیر دلیل کی مسموع نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

# کتاب وقف و صدقہ

وقف کے بارے میں گنگو کے یہ عنوان ہیں۔

وقف کے جواز کا بیان۔

وقف کی کیفیت کا بیان۔

شرائط جواز کا بیان۔

وقف جائز اور اس کے متصلات کے حکم کا بیان۔

وقف کے جواز کا بیان

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ جواز وقف میں وقف کے محاصل کو جب تک وقف اختلاف نہیں ہے۔ لہذا اگر کسی نے اپنا مکان یا اپنی زمین وقف کی تو وقف کرنے والے کے ذمے لازم ہوگا کہ مکان اور زمین کا کرایہ صدقہ کرے۔ اور یہ کرایہ کو صدقہ کرنے کی نذر کی شکل ہوگا۔ اسی طرح وقف کے جواز میں اس اعتبار سے بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وقف شدہ کی ذات سے وقف کی ملکیت نازل ہو جاتی ہے جب وقف کے ساتھ قبضے کا معنی (عدالتی حکم) متصل ہو جائے یا جب وقف لے اس کی الحاف موت کے بعد کی طرف کی ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ جب میں مر جاؤں تو میرا مکان یا میری زمین فلاں مدین وقف ہے یا یوں کہا کہ یہ میری زندگی میں وقف ہے اور میری موت کے بعد صدقہ ہے۔

البتہ جواز وقف میں وقف شدہ شئی کی ذات سے ملکیت کو نازل کرنے کے اعتبار سے جب کہ وقف میں موت کے بعد کی طرف اضافت نہ کی گئی ہو یا اس کے ساتھ حاکم کا حکم متصل نہ ہو اور اختلاف واقع ہو ہے۔ ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ ایسا وقف جائز نہیں لہذا اس طرح کا وقف کرنے والے، واقف کو وقف شدہ کی بیعت کرنے اور اس کو ہبہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور جب وہ مرے گا تو وقف شدہ اس کے وارثوں کی میراث بن جاتا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ اور عامر ملا رحمہ اللہ عظیم کہتے ہیں کہ ایسا وقف جائز ہے اور اس کو پھر ذیما جاسکتا ہے ذہبہ کیا جاسکتا ہے اور زہبی وہ میراث بن سکتا ہے۔

پھر ظاہر الروایۃ میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حالت صحت اور حالت مرض میں اس قسم کے وقف کرنے میں، کوئی فرق نہیں ہے لہذا ان کے نزدیک یہ دونوں حالتوں میں جائز نہیں جب کہ ذوالعبد الموت کی طرف اضافت پائی گئی ہو اور ذہبی حکم حاکم پایا گیا ہو۔ حماد رحمہ اللہ نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ حالت مرض (وفات) میں یہ وقف جائز ہے اور اس کا اعتبار

تہائی نہ کریں سے کیا جائے گا اور یہ اس کی وفات کے بعد بمنزلہ وصیت کے ہو گا۔ جہاں تک صاحبین کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک صحت و مرض دونوں حالتوں میں یہ وقف جائز ہے۔

(ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم کے، اسی اختلاف کے مطابق جب کسی شخص نے مسافروں کے لیے رابطہ یا سرائے تعمیر کرائی یا مسلمانوں کے لیے پانی کی سبیل لگائی یا اپنی زمین کو قبرستان بنایا تو ان اشیاء کی ذات سے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کی ملکیت زائل نہیں ہوگی الا یہ کہ اس نے مابعد الموت کی طرف اس وقف کی اضافت کی ہو یا اس وقف کے ساتھ حاکم کا حکم لاحق ہو گیا ہو جب کہ صاحبین کے نزدیک ان (دو) امور کے بغیر بھی ملکیت زائل ہو جائے گی ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو محض وقف کرنے والے کے ساتھ حاکم کا حکم لاحق ہو گیا ہو جب کہ صاحبین کے نزدیک ان (دو) امور کے بغیر بھی ملکیت زائل ہو جائے گی ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو محض وقف کرنے والے کے قول کرنے سے ہی اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک سپرد کرنے سے اور سپردگی اس طور پر ہوگی کہ مسافر رابطہ و سرائے میں سکونت اختیار کریں اور لوگ سبیل سے پانی پیئیں اور قبرستان میں تدفین ہو۔

اس بات پر تینوں کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مکان یا اپنی زمین کو مسجد بنادے تو جائز ہے اور وہ وقف کرنے والے کی ملکیت سے نکل جائیں گی البتہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا راستہ طیبہ کرنا اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دینا اور لوگوں کا اس میں نماز پڑھنا شرط ہے لہذا ایسا کرنے سے پیشتر ملک وقف میں رجوع کر سکتا ہے جبکہ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ وقف اس کی ملکیت سے محض اس کے اتنا کہنے سے نکل جائے گی کہ میں نے اس کو مسجد بنادیا اور پھر اس کو اس کے رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا

جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔  
عام علماء کے قول کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلفائے راشدین اور عامہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی اقداد ہے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وقف کیا اور حضرت ابوبکر نے وقف کیا اور حضرت عمر نے وقف کیا اور حضرت علی نے وقف کیا اور دیگر بہت سے صحابہ نے وقف کیا رضی اللہ عنہم۔

نیز وقف کہتے ہیں اس کو ہیں کہ معروف (وقف شدہ) سے ملکیت کو زائل کرنا اور اس کو مال اللہ تعالیٰ کے لیے کرنا۔ لہذا یہ غلام آزاد کرنے اور مکان یا زمین کو مسجد بنانے کے مشابہ ہوا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ اس وقت (بھی) صحیح ہوتا ہے جبکہ اس کی اضافت مابعد الموت کی طرف ہو لہذا یہ فوری طور پر صحیح ہوگا۔ اسی طرح اگر اس کے ساتھ عدالتی حکم لاحق ہو جائے تو جائز ہوتا ہے حالانکہ جو غشی جائز ہو وہ عدالتی حکم کی بناء پر جائز ہو جانے کا احتمال نہیں رکھتی۔

ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی روایت ہے کہ انہوں نے کہا جب سورۃ نسا نازل ہوئی اور اس میں میراث کے حصے فرض کئے گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لا تحبس عن خلائق اللہ تعالیٰ یعنی کوئی مال اس کے مالک کی موت کے بعد

دارتوں میں تقسیم سے ذرو کا جائز ہے۔ جب کہ وقف کرنا اللہ تعالیٰ عز و شان کے بیان کردہ فرائض سے روکا جاتا ہے لہذا وقف کی شرعاً قاضی ہے۔ نیز شرح رحمہ اللہ سے یہ قول متغول ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم جیسے (یعنی موقوف) کی بیع (کے جواز کا حکم) تے کر گئے۔ یہ شرح کی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ موقوف کی بیع جائز ہے کیونکہ جس موقوف ہی ہوتا ہے۔ اور فیصل یعنی مغلول ہے کیونکہ وقف اللہ لغت جس کو کہتے ہیں لہذا موقوف مجبوس ہوا اور اس کی بیع جائز ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی وقف کرنے سے موقوف سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقف کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ وقف کے وقوع سے مانع اللہ تعالیٰ کے بیان کئے ہوئے فرائض (مغسوں میں تقسیم) سے جس ہے جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وقف کرنا اللہ تعالیٰ کے فرائض سے جس اور روک نہیں بنا کر دیگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: انا معاشرا لانبیاء لا نورث ما ترکنا صدقہ دہم انبیاء کا گروہ کسی کو وارث نہیں بناتے۔ جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے۔ رہے صحابہ کے اوقاف تو ان میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوئے تو ان میں احتمال ہے کہ وہ سورہ نساء کے نزول سے پیشتر واقع ہوئے ہوں لہذا وہ اللہ تعالیٰ کے فرائض سے جس واقع نہیں ہوئے۔ اور ان میں سے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد واقع ہوئے تو ان میں احتمال ہے کہ ان کے وارثوں نے اجازت دے کر ان کو نافذ کیا ہو۔ یہی بات ظاہر ہے اور اس میں کلام کی گنجائش نہیں۔ مابعد الموت کی طرف اضافت کی صورت میں وقف کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب وقف کرنے والے نے وقف کی اضافت مابعد الموت کی طرف کی تو اس نے اس کو وصیت کی مثل کیا لہذا دیگر وصیتوں کی طرح یہ وقف جائز ہوگا لیکن وصیت کے طریق پر اس کا جواز غیر وصیت کے طریق سے اس کے جواز پر دلالت نہیں کرتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر اپنے تہائی مال کی فقرا کے لیے وصیت کی تو جائز ہے لیکن اگر اپنا تہائی مال فقرا پر صدقہ کیا تو جائز نہیں۔ حاکم کے حکم کے اس وقف کے ساتھ لائق ہونے کی صورت میں وقف کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ حاکم کا حکم عمل اجتہاد کے ساتھ لائق ہو اسے اور حاکم (وقاضی) کے اجتہاد نے اس کو اس نتیجہ تک پہنچایا ہے۔ اور مقام اجتہاد میں قاضی کے اپنے اجتہاد پر فیصلہ جائز ہوتا ہے جیسا کہ دیگر اجتہادی مسائل میں ہوتا ہے۔

## فصل

### شرائط جواز

یہ چند ہیں جن میں سے بعض کا تعلق واکف سے اور بعض کا نفیس وقف سے اور بعض کا موقوف سے ہوتا ہے۔

## واقف سے متعلق شرائط | یہ چند ہیں۔

۱۔ عقل۔

۲۔ بلوغت۔

لہذا بچے اور مجنون کا وقف صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وقف نقصان دہ تصرفات میں سے ہے اس لیے کہ اس میں بغیر عرصہ کے ملکیت کو زائل کرنا ہے جب کہ بچہ اور مجنون نقصان دہ تصرفات کرنے کے اہل ہی نہیں ہوتے۔ اسی بنا پر ان کا سبب اور صدقہ اور غلام کو آزاد کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا۔

۳۔ حریت۔ لہذا غلام کو وقف کرنے کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ وقف میں ملکیت کا ازالہ ہوتا ہے جب کہ غلام ملکیت کا اہل ہی نہیں ہوتا غلام کا مازونی (اجازت یافتہ) اور مجبور (پابند) ہونا برابر ہے کیونکہ وقف کرنا تو حجارتی امور میں سے ہے اور نہ ہی حجارتی ضروریات میں سے ہے۔ لہذا اجازت یافتہ غلام کو جیسے سبب اور صدقہ کرنے اور غلام کو آزاد کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اسی طرح وقف کرنے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔

۴۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک واقف کا وقف کو اپنے قبضے سے نکالنا اس کے لیے کوئی قیم (گمان) مقرر کرنا اور اس کو قیوم کے سپرد کر دینا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وقف کیا اور خود اس کے متولی بنے اور وقف ان کے قبضے میں رہا۔ اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی ایسا ہی کرنا مردی ہے۔ نیز یہ غیر محدود وقت کے لیے ازالہ ملکیت ہے لہذا غلام کو آزاد کرنے کی مثل اس میں سپرد کرنا شرط نہیں ہے۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وقف مال کو صدقہ کی طرح اپنی ملکیت سے نکالنا ہے لہذا دیگر تصرفات کی طرح یہ تصرف بھی بغیر سپرد کیے صحیح نہیں ہوگا جہاں تک حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے وقف کا تعلق ہے تو اس میں احتمال ہے کہ انہوں نے بعد میں اس کو اپنے قبضے سے نکالا ہو اور متولی کے سپرد کر دیا ہو۔ اور یوں صحیح ہو گیا ہو جیسا کہ کوئی شخص دوسرے کو کوئی شے سبب یا صدقہ کرے لیکن سبب اور صدقہ کرنے کے وقت سپرد کرے بلکہ بعد میں سپرد کرے تو سپردگی صحیح ہوئی ہے۔ تو ایسے ہی وقف میں ہوگا۔ پھر ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وقف میں سپردگی یہ ہے کہ اس کا کوئی قیوم مقرر کرے اور وہ اس کو سپرد کرے جب کہ مسجد میں سپردگی یہ ہے کہ اس میں واقف کی اجازت سے اذان و اقامت کے ساتھ۔ باجماعت نماز پڑھی جائے۔ فاضل نے شرح طحاوی میں ایسا ہی ذکر کیا ہے البتہ قدوری رحمہ اللہ نے اپنی شرح میں ذکر کیا کہ جب واقف نے مسجد میں نماز کی اجازت دے دی اور کسی ایک شخص نے اس میں نماز پڑھی تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک سپردگی پائی گئی اور واقف کی ملکیت اس سے زائل ہو گئی۔

کیا یہ بھی شرائط میں سے ہے کہ واقف وقف کے منافع میں سے اپنے لیے کچھ منفعت کی شرط نہ

کرے۔ تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف اللہ تعالیٰ کے لیے مال کو نکالنا اور اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے لیے کرنا ہے جب کہ اپنے لیے منفعت کی شرط کرنا اخلاص کے مانع ہے۔ لہذا اجازت وقف کے مانع ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی زمین یا اپنے مکان کو مسجد قرار دے اور اس کے منافع میں سے کچھ منفعت اپنے لیے شرط کرے اور جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنے غلام کو آزاد کرے اور اس کی خدمت اپنے لیے شرط کرے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وقف کیا اور اپنے وقف میں شرط کی کہ اس کا متولی معروف طریقے پر اس میں سے کھا سکتا ہے اور وہ خود ہی اپنے وقف کے متولی ہے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ جب واقف اپنے لیے یہ شرط کرے کہ وہ وقف کو فروخت کر سکتا ہے تو جائز ہے کیونکہ فروخت کر لے کی شرط اسی شرط نہیں ہے جو وقف کے منافی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مسجد کا دروازہ جب بوسیدہ ہو جائے اور وقف کا درخت جب سوکھ جائے تو اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔

۵۔ وقف کو آخر کار ایسی جہت کے لیے کرے جو کبھی ختم ہونے والی نہ ہو۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شرط ہے لہذا اگر اس کا ذکر نہ کیا تو وقف صحیح نہ ہوگا۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا ذکر شرط نہیں ہے اور ان کے نزدیک ختم ہونے والی جہت کو ذکر کرنے کے باوجود بھی وقف صحیح ہو جاتا ہے اور اگرچہ فقہ کا حکم نہ ہو ابولیکن اس جہت کے بعد وقف فقہ کے لیے ہو جائے گا۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے وقف کرنا ثابت ہے لیکن ان سے اس شرط کا ذکر کرنا ثابت نہیں۔ نیز اگرچہ واقف نے فقہاء کا ذکر نہ کیا ہو لیکن واقف کا یہ قصد و ارادہ ہونا کہ وقف آخر کار فقرائے کیلئے ہو اس کی حالت سے ظاہر ہے۔ لہذا اس شرط کا ذکر از روئے دلالت ثابت ہے اور جو امر از روئے دلالت ثابت ہو وہ ایسا جو مسلمہ گروہ کا تصریح کی وجہ سے ثابت ہے۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ صبا کہ ہم ذکر کریں گے جواز وقف کیلئے تاہم (میشکی) شرط ہے جب کہ ختم ہونے والی جہت کا ذکر اندھے معنی وقف کے لیے توقیت ہے لہذا ہر ان کے مانع ہوگا۔

## نفس وقف سے متعلق شرط

یہ تاہم ہے یعنی یہ کہ وقف ابدی ہو۔ لہذا اگر وقف کو موقت کیا تو جائز نہ ہوگا کیونکہ وقف غیر محدود مدت کے لیے از الہامیت ہوتا ہے لہذا غلام آزاد کرنے اور مکان کو مسجد بنانے کی مثل وقف توقیت کا احتمال نہیں رکھتا۔

## موقوف سے متعلق شرائط | یہ چند ہیں۔

۱۔ غیر منقولہ اور غیر محمولہ ہو جیسے زمین وغیرہ لہذا مقصودی طور پر منقولہ کا وقف صحیح نہیں کیونکہ مکرم ذکر کر چکے ہیں کہ تاہید وقف کے جو اڑکی شرط ہے۔ جب کہ منقولہ وقف ہلاکت کے اندر لے کے باعث ابدی نہیں ہوتا۔ لہذا مقصودی طور پر منقولہ کا وقف جائز نہیں ہوگا البتہ اگر زمین وغیرہ کے تابع ہو کر ہو تو صحیح جائز ہوگا مثلاً کسی نے زمین مع بیل اور کسانوں جو کہ اس کے اپنے غلام ہیں وقف کی تو جائز ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا ایسا ہی قول ہے اور منقولہ کا غیر کے تابع ہو کر وقف کا جائز اس کے مقصود وقف کے جو شرائط نہیں کہنا جیسا کہ شرب پانی کی باری اور پانی کے بہاؤ اور رستہ کی بنیاد مقصوداً تو جائز نہیں البتہ زمین اور مکان کے تابع ہو کر جائز ہے۔

اگر کوئی ایسی شئی ہو جس کو وقف کرنے کا رواج جاری ہو جیسے قبر کھودنے کے لیے پھاؤڑا اور کھپڑی اور پانی گرم کرنے کے لیے دیگ اور جنازہ کی چار پائی اور کپڑے وغیرہ تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو کیونکہ یہ منقولہ کا وقف ہے جب کہ استحسان کی رو سے لوگوں کے تعامل کی بنا پر یہ جائز ہے اور جس کام کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گھوڑے اور چھتیا را اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ منقولہ ہیں اور ان کو وقف کرنے کی عادت بھی رائج نہیں ہے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ان کو وقف کرنا جائز ہے۔ پھر صاحبین کے نزدیک گھوڑوں میں سے جو بڑھا ہو جائے یا ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس سے استخاف ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کر دیا جائے گا اور اس کی قیمت اسی کی شکل میں لوٹا دی جائے گی۔ مگر اگر گھوڑوں اور چھتیا روں میں صاحبین نے نص کی بنا پر قیاس کو ترک کیا۔ اور وہ نص یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا کہ رہے خالد بن ولید نے زمین اور گھوڑے اللہ تعالیٰ کے رستے میں روکے ہیں لیکن یہ حدیث صاحبین کی دلیل نہیں بنتی کیونکہ اس میں یہ ذکر نہیں کہ خالد رضی اللہ عنہ نے وہ وقف کیے تھے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد وجسہ (روکے ہیں) میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ ان کو جہاد کے لیے روکا ہو قیامت کے لیے نہیں۔

رہا کتاؤں کا وقف تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق جائز نہیں جب کہ صاحبین کے قاعدے پر مشاع کا اس میں اختلاف ہو ہے۔ انصر بن یحییٰ رحمہ اللہ سے حکایت ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب میں ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد فقہاء پر وقف کی تھیں۔

۲۔ موقوف مقسوم (تقسیم شدہ) ہو۔ یہ شرط محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے لہذا ان کے نزدیک مشاع کا وقف جائز نہیں جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے لہذا ان موقوف مقسوم ہو یا مشاع ہو وقف جائز ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک سپرد کرنا وقف کے جائز کی شرط ہے اور شیوع فقہ کرنے اور سپرد کرنے میں مغل ہوتا ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ



کے نزدیک سپرد کرنا سب سے شرط نہیں ہے لہذا اس میں غفل و وقف کے جواز سے مانع نہ ہوگا۔ نیز روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خیر کے سوا سب کے مالک ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا اجلس اصلہا (ان کی اصل یعنی زمین وقف کر دو)، پس یہ اس بات پر دلیل ہے کہ شیوع وقف کی صحت کے مانع نہیں ہے۔ محمد رحمہ اللہ کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ اس میں احتمال ہے کہ انہوں نے تقسیم سے پیشتر سوچے وقف کئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے تقسیم کے بعد وقف کئے ہوں لہذا شک و احتمال کے ہوتے ہوئے یہ روایت دلیل و حجت نہیں بن سکتی۔ علاوہ ازیں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وقف تقسیم سے پیشتر ہوا تھا تو پھر اس کو اس پر عمول کریں گے کہ انہوں نے اس کو مشاع وقف کیا پھر تقسیم کیا اور سپرد کر دیا اور روایت ہے کہ انہوں نے ایسے ہی کیا تھا اور یہ جائز ہے جیسا کہ اگر بہ مشاع کرے پھر تقسیم کرے اور سپرد کر دے۔

## فصل

### وقف جائز اور اس سے متصل کا حکم

وقف کے جواز میں علماء کے اختلاف کے مطابق جب وقف جائز ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ موقوف سے واقف کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور موقوف علیہ کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتا البتہ موقوف علیہ اس کی آمدنی سے اس کے اس پر صدقہ ہوتے ہوئے مشتق ہو سکتا ہے کیونکہ وقف اصل کا جس اور فرع یعنی اس کی آمدنی و پیداوار کا صدقہ ہوتا ہے۔ اور جس (وقف) رہن کی طرح مہوس (موقوف) میں ملکیت کو واجب نہیں کرتا۔

واجب ہے کہ وقف کی آمدنی کو سب سے پہلے وقف کی مصلحتوں مثلاً اس کی عمارت اور اس کی عمارت کی مرمت اور اس کے دیگر ناگزیر اخراجات میں خرچ کیا جائے خواہ واقف نے اس کی شرط کی ہو یا نہ کی ہو۔ کیونکہ وقف اللہ تعالیٰ کے رستے میں صدقہ جاریہ و جاری رہنے والا صدقہ ہے اور وہ صرف اسی طریقے سے جاری رہتا ہے۔

اگر اپنا مکان اپنی اولاد کی رہائش کے لیے وقف کیا تو مکان کی تعمیر و مرمت اولاد کے ذمے ہوگی کیونکہ جب مکان کی منفعت اولاد کے لیے ہے تو اس کا خرچہ بھی ان کے ذمے ہوگا جس کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ: الخواج بالفضلان (نفع تاوان کے ساتھ ہے)۔ اس کی نظیر وہ غلام ہے جس کی خدمت کے بارے میں وصیت کی گئی ہو کہ اس کا خرچہ اس شخص کے ذمے ہوگا جس کے لیے اس کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے بسبب وجہ مذکورہ۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اگر وہ تعمیر و مرمت سے باز رہیں اور فقیر جسے ان کے بنام پر اس کی خدمت نہ رکھتے ہوں تو قاضی اس مکان کو کرانے پر بیٹھ دے گا اور اس کی مرمت حاصل کردہ اجرت سے کرانے کا کیونکہ وقف کو باقی رکھنا واجب ہے



جائزہ موجب کہ ابوبکر سکاف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ و احب یہ ہے کہ یہ بالاتفاق جائز نہ ہو۔

## فصل صدقہ

جب کسی شخص نے کہا میرا یہ مکان مساکین میں صدقہ ہے تو اس کی قیمت ان پر صدقہ کی جائے گی اور اگر بعینہ مکان کو صدقہ کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ نذر کرنے والا نذر کی ہوئی شئی کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرتا ہے۔ اور تقرب کا معنی مکان کی قیمت صدقہ کر کے حاصل ہونا ہے بلکہ یہ اولیٰ ہے۔ اور اگر بعینہ مکان صدقہ کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ جس کی تصریح کی گئی ہے اسی کو ادا کیا گیا ہے۔

اور اگر کہا میرا یہ مکان مساکین پر وقف کیا ہوا صدقہ ہے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی رہائش اور آمدنی صدقہ کی جائے گی کیونکہ جس شئی کی نذر کی گئی ہے وہ وقف کیا ہوا صدقہ ہے جب کہ وقف اصل یعنی ذات کا مجلس اور فرع یعنی منافع و پیداوار کا صدقہ ہوتا ہے۔

اگر کہا میرا مال مساکین پر صدقہ ہے تو اس کا ہر وہ مال صدقہ کی جائے جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ یہ از روئے احتیاط ہے جب کہ از روئے قیاس کل مال کو صدقہ کیا جائے گا کیونکہ مال کا اسم کل پر بولا جاتا ہے۔ احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ بندے کے ایجاب کو اللہ تعالیٰ کے ایجاب پر قیاس کیا جائے۔ اور وہ صدقہ جس کا تعلق اللہ کے نام کے ساتھ ہے اس کا اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایجاب اس فرمان الہی میں مذکور اموالہ صدقہ قمران کے اموال میں سے زکوٰۃ لیجے، وغیرہ بعض اموال کی طرف پھیرا جائے گا۔

اگر کہا جس کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے تو اس کا کل مال صدقہ کیا جائے گا کیونکہ اپنے پاس اتنا مال روک لے جو وہ مزید مال کمانے تک اپنے اوپر اور اپنے خیال پر خرچ کرے پھر جب وہ مزید کچھ مال کما لے تو جتنا اسے مال روکا تھا اتنا صدقہ کر دے۔ کل مال صدقہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے صدقہ کی اضافت مملوک کی طرف کی اور اس کا تمام مال اس کا مملوک ہے پس تمام مال صدقہ کیا جائے گا البتہ اس کو خرچہ کے بعد روک لینے کو کہا جائے گا کیونکہ اگر وہ تمام مال دوسرے کو صدقہ میں دے دے تو یہ خدا سے بات کا محتاج بن جائے گا کہ دوسرا اس پر صدقہ کرے مالا لحد نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے ابد بنفسک ثم بعدن تعول (خرچہ میں اپنے سے ابتدا کر پھر ان پر خرچہ کر عیال داری میں ہیں، واللہ عز وجل اعلم۔

# کتاب الدعوی

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں :-

رکن دعویٰ کا بیان -

شرائط رکن کا بیان -

مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف -

حکم دعویٰ اور جو اس کے ساتھ متصل ہے اس کا بیان -

مدعی اور مدعا علیہ کی حجت و دلیل کا بیان -

قسم (یمین) کے علائق کا بیان -

جن امور سے مدعا علیہ سے خصومت دور ہو جاتی ہے اور وہ خصم (فرقی مقدمہ) بننے سے نکل نکل جاتا ہے ان کا بیان -

دو دعویٰ کے تعارض مع گواہوں کے تعارض کا حکم -

فقط تعارض دعویٰ کا حکم -

عمل میں ملکیت اور ثابت ہونے والے حق کے حکم کا بیان -

## رکن دعویٰ کا بیان

یہ ایک شخص کا یہ کہنا ہے کہ میرے فلاں پر یا فلاں کی جانب یہ حق ہے - یا یہ کہنا کہ میں نے فلاں کا حق ادا کر دیا ہے یا یہ کہنا کہ فلاں نے مجھے اپنے حق سے بری کر دیا ہے وغیرہ جب وہ ایسا کہہ دے تو رکن پورا ہو جاتا ہے -

## فصل

## تصحیح دعویٰ کی شرائط

یہ چند ہیں۔

۱۔ مدعی اور مدعا علیہ کا عاقل ہونا۔ لہذا مجنون اور ناسمجھ بچے کا دعویٰ صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح ان دونوں کے خلاف دعویٰ بھی صحیح نہیں ہوتا کہ جواب دینا لازم آئے۔ اور گواہ بھی نہ سنے جائیں گے کیونکہ یہ دونوں باتیں (جواب اور گواہ) مبنی ہوتے ہیں صحیح دعویٰ پر۔

۲۔ مدعا معلوم ہو کیونکہ مہجول وغیر معلوم ہر گواہی اور فیصلہ محال ہے۔ اور مدعا کا علم دونوں سے ایک ہاتھ حاصل ہونا ہے یا تو اشارہ سے یا ذکر سے اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعا یا تو میں ہو گا یا دین ہو گا۔ اگر میں ہو تو یا تو اس میں مستقل کئے جانے کا احتمال ہو گا یا اس میں ایسا احتمال نہیں ہو گا اگر اس میں مستقل کئے جانے کا احتمال ہو تو اس کو حاضر کرنا ضروری ہے تاکہ دعویٰ اور گواہی کے وقت اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے جس سے وہ معلوم ہو سکے۔ اب اگر اس کو مستقل کرنا دشوار ہو مثلاً چکی کا پاٹ وغیرہ ہو تو قاضی چاہے تو اس کو حاضر کر دے اور چاہے تو اس طرف ایک امین کو بھیج دے۔ اور اگر اس میں مستقل کئے جانے کا احتمال نہ ہو مثلاً زمین ہو تو اس کی حدود کا بیان ضروری ہے تاکہ اس طرح وہ معلوم ہو جائے کیونکہ زمین کا علم تحدید ہی سے ہو سکتا ہے پھر اس میں اختلاف نہیں ہے کہ صرف ایک مدعہ کے ذکر پر اختلاف کیا جائے گا اور ایسے ہی اوصیئہ اور مرقعہ اللہ کے نزدیک دو حدوں کے ذکر پر بھی اختلاف صحیح نہیں جبکہ ابو یوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اور آیاتین محدود کا ذکر کیا ہو گا تو ہمارے علمائے ثلاثہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ ہاں میکہ زمرہ رضی اللہ عنہ میں کر نہیں۔ اور یہ کتاب الشروط کا مسئلہ ہے۔ اسی طرح تحدید کی ہوئی زمین کا موضع اور اس کا شہر بھی ذکر کرنا ضروری ہے تاکہ اس کے بارے میں علم ہو جائے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب مدعا میں ہوا اور اگر وہ دین ہو تو اس کی جس اس کی مقدار اور اس کی صفت کا بیان ناگزیر ہے کیونکہ دین ان چیزوں کے ذکر کے بغیر معلوم نہیں ہوتا۔

۳۔ زمین کے دعویٰ میں مدعی کو یہ ذکر کرنا ہو گا کہ وہ مدعا علیہ کے قبضے میں ہے کیونکہ دعویٰ کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ کئی قسم پر ہوا اور مدعا علیہ قسم اس وقت بنے گا جب وہ شئی اس کے قبضے میں ہو۔ بس مدعی کے لئے یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے کہ وہ قسم بن سکے۔ اور جب مدعی (دعویٰ کے ساتھ) یہ بات بھی ذکر کرے کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے، لیکن مدعی کے پاس اپنے دعویٰ پر گواہ نہ ہوں اور مدعا علیہ انکار کرنا ہو تو مدعی سے اس بات پر گواہی نہ بنے بغیر کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر مدعی کے پاس (اپنے دعویٰ پر) گواہ ہوں تو اس کو اس وقت تک نہیں سنا جائے گا جب تک وہ اس بات پر گواہ پیش نہ کرے کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ (دوسری صورت میں) ممکن ہے کہ قابض مدعا علیہ کے علاوہ کوئی اور ہوا اور ان دونوں ایسی مدعی اور قابض اس پر کچھ مصالحت (یعنی ساز باز) کر لی ہو تو اگر قابض دعویٰ پر مدعی کے گواہ نہ تو قاضی مدعی اور قابض ہوا کی یہ بات پہلی صورت میں جبکہ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں مقدم ہے کیونکہ اس صورت میں سرے سے

تضاد ہی نہیں ہوتی کیونکہ مدعا علیہ یا تو قسم کھانے کا یا قسم کھانے سے انکار کرے گا۔ اگر وہ قسم کھائے تو معاملہ ختم ہو رہے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو تب بھی یہی ہے کیونکہ قاضی کو فی فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ مدعا علیہ کو حکم دے گا کہ وہ مکان سے نکل جائے اور مدعی اور مکان کے درمیان تھلک کر دے۔

۴۔ مدعی نے ذکر کرے کہ وہ مدعا علیہ سے مدعا کا مطالبہ کرتا ہے کیونکہ انسان کے حق کی ادائیگی محض طلب کرنے پر واجب ہوتی ہے۔

۵۔ دعویٰ مدعی کی اپنی زبان سے ہو جبکہ کوئی حذر نہ ہو لہذا مدعا علیہ دوسرے کی نافی دعویٰ پر راضی ہو جائے۔ یہ بوفیضہ رحمتہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر مدعی نے بلا عند کسی کو وکیل ہائے خصوص (مقتور) بنایا اور مدعا علیہ اس پر راضی نہ ہوا تو ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک اس کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا اور نہ توجواب لازم ہوگا اور نہ ہی مدعی کے گواہوں کو سنا جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک دعویٰ صحیح ہوگا اور جواب بھی لازم ہوگا اور گواہوں کو بھی سنا جائے گا جس کی وجہ کتاب الاولانہ میں معلوم ہو چکی۔

۶۔ مجلس حکم کا ہونا۔ لہذا دعویٰ کو صرف قاضی کے سامنے سنا جائے گا جیسا کہ گواہوں کو صرف اسی کے سامنے سنا جاتا ہے۔

۷۔ خصم کا حاضر ہونا۔ پس دعویٰ اور گواہوں کو نہیں سنا جائے گا مگر جبکہ خصم حاضر ہو۔ البتہ اگر مدعی قاضی سے اس بارے میں تضاد کے لئے کتاب مکی کا مطالبہ کرے تو قاضی اس کے مطالبے کو پورا کرے گا اور اس قاضی کے نام جس شہریں غیر حاضر خصم ہے جو دعویٰ اور شہادت اس نے سنی لکھ دے گا تاکہ اس پر فیصلہ کیا جاسکے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک مدعا علیہ کی موجودگی دعویٰ اور گواہی کی سماعت کے لئے اور تضاد کے لئے شرط نہیں ہے۔ پس ان کے نزدیک تضاد علی الغائب جائز ہے۔ ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں۔ شافعی رحمۃ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قاضی پر مدعی کے دعویٰ کی صداقت گواہوں سے ظاہر ہو گئی پس اس کے گواہوں پر فیصلہ کرنا درست ہے حاضر یہ قیاس کرتے ہوئے اور اس وصف کی ولایت کی بنا پر کہ مدعی کا دعویٰ اگرچہ خبر ہے جو صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے لیکن گواہوں کے ذریعہ سے اس کی جانب صدق کو اس کی جانب کذب پر ترجیح حاصل ہوئی۔ لہذا اس کا صدق اس کے دعویٰ میں ظاہر ہے۔ جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب مدعا علیہ حاضر ہو۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ مدعا علیہ یا تو (دعویٰ کا) انکار و اعتراف کرنے والا ہوگا یا اس کا انکار کرنے والا ہوگا۔ اگر وہ اقرار کرتا ہو تو مدعی اپنے دعویٰ میں سچا ہوا اور تضاد کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر وہ انکار کرے تو مدعی کا صدق گواہوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ لہذا گواہوں کی بنا پر تضاد اسی تضاد ہوگی جو حق کو ظاہر کرنے والی ہوئی حجت و دلیل کی بنا پر پس جائز ہوگا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا تم دو فریقوں میں سے کسی کے لئے اس وقت تک فیصلہ نہ کر جب تک کہ تم دوسرے کا کلام نہ سن لو۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک فریق کے لئے دوسرے کا کلام سننے سے پیشتر تضاد سے منع فرمایا ہے۔ اور مدعی کے لئے مدعا علیہ کی غیر موجودگی میں کسی حق کا فیصلہ کرنا ہے لہذا منع ہوگا۔ نیز قاضی اس بات پر مامور ہے کہ حق کے مطابق تضاد کرے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے یا اودانا نحب حملتنا فی الخلیفۃ فی الارض فاحکموا بیننا لئلا یطغی (اسے) داد دہمنے تم کو زمین میں غلیف بنایا ہے پس لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو۔ نیز نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے

فرمایا کہ ان دو فوں کے درمیان فیصلہ کرو۔ انہوں نے کیا کیا میں فیصلہ کروں در آنکھ ایک آپ ہمارے درمیان موجود ہیں تو نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ارشاد فرمایا کہ ان دو فوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو۔ اور حق نام ہے ثابت و معبود کا اور عدم کا اقبال ہوتے ہوئے ثبوت نہیں پایا جاتا۔ اور احمال کذب کی بنا پر گواہی میں احمال عدم پایا جاتا ہے۔ اور یہی فیصلہ حق کے ساتھ فیصلہ نہ ہو گا لہذا مناسب ہے کہ گواہی پر فیصلہ سرے سے جائز نہ ہو۔ البتہ اس کو متقدمات اور متنبہات میں فیصلہ کرنے اور ان کو چمکانے کی ضرورت کی بنا پر حجت و دلیل بنایا گیا ہے لیکن مدعا علیہ کی عدم موجودگی میں فیصلہ کرنا اور متنبہات چمکانا نہیں پایا جاتا۔ اس سے امام شافعی رحمہ اللہ کی بات کا جواب بھی حاصل ہو گیا۔

پھر ہمارے نزدیک قضاء علی الغائب صرف اس وقت جائز نہیں ہوتی جب مدعا علیہ کی جانب سے خصم حاضر نہ ہو۔ اور اگر وہ جائز ہوگی کیونکہ یہ حقیقت اور معنی کے اعتبار سے قضاء علی الغائب ہے اور خصم حاضر وکیل وصی وارث اور وہ شخص ہوتا ہے جس کے اور غائب کے درمیان مدعا کے بارے میں تعلق و اتصال ہو۔ کیونکہ وکیل وصی وارث وہ شخص ہوتا ہے جس کے اور غائب کے درمیان مدعا کے بارے میں تعلق و اتصال ہوتا ہے کیونکہ وکیل وصی وارث صراحتاً ثابت بنانے کی بنا پر غائب کے نائب ہوتے ہیں جب کہ وارث شرعاً اس کا نائب ہوتا ہے اور نائب کی موجودگی مثل منوب و حراصل کی موجودگی کے ہوتی ہے پس یہ اندرون سے معنی قضاء علی الغائب نہ ہوگی یہی حکم اس وقت ہے جب حاضر اور غائب کے درمیان اتصال اس امر میں ہو جس میں دعویٰ ہو اسے مثلاً وہ غائب کے حق کے ثبوت کے لیے سبب ہو اور حاضر جو کہ اپنے حق میں مدعا علیہ ہوتا ہے اور اس کے حق کے ثابت ہونے کی ضرورت کی بنا غائب کا حق ثابت ہونا ہے لہذا حق حاضر کا ہو گا کیونکہ ہر وہ چیز جو کسی شئی کی ضرورتوں میں سے ہو وہ اس شئی کے ساتھ ملتی ہوتی ہے لہذا یہ قضاء علی الغائب ہوگی۔ حتیٰ اگر ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا وہ اس کا بھائی ہے اور نہ میراث کا دعویٰ کیا اور نہ خیرے کا تو اس کا دعویٰ مسجوع نہ ہو گا کیونکہ یہ دعویٰ علی الغائب ہے کیونکہ مدعی ارادہ کرتا ہے کہ مدعا علیہ کے مال پر آپ کی طرف اپنا نسب جو ہے ہو گا غائب میں ہو گا کیونکہ اس شخص حاضر و غائب کی جانب سے نائب نہیں بنایا اور کوئی حق بھی نہیں ہے کہ جس کا وارث پر فیصلہ دیا جائے تاکہ اس کے تابع ہو کر بطور ضرورت کے غائب سے اس کے نسب کا ثبوت ہو سکے پس مدعی کا دعویٰ سرے سے مسجوع نہ ہو گا۔ اور اگر مدعی اس پر میراث کا مدعا جانتے وقت خیرے کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ بھی مسجوع ہو گا اور اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے کیونکہ یہ حاضر پر واجب و ثابت ہونے والے قیامی مال کا دعویٰ ہے اور اس کا اثبات اس کے بغیر ممکن نہیں کے نائب کے ساتھ اس کا نسب ثابت کیا جائے پس واجب ہے کہ ثبوت کی ضرورت کے طور پر اس کی تبع میں غائب کی جانب سے ایک خصم مقرر کیا جائے گا اور اسی لیے اگر مال کے دعویٰ کے بغیر نسب کا اقرار کیا تو اس کا اقرار صحیح نہیں رہا۔ اس کے برخلاف اگر کسی شخص پر دعویٰ کرے کہ وہ ہمس کا بیٹا ہے تو بغیر مال حاضر کے دعویٰ کیسے۔ دعویٰ صحیح ہو گا کیونکہ اس میں بغیر کے نسب کو بغیر پر محمول کرنا نہیں ہے پس دعویٰ علی الغائب ہو گا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہو گا برخلاف اخوت کے اقرار کرے۔ اسی پر پانچ سال اور ان کے توابع کی تخریج ہوتی ہے جس کو ہم ان کے مقام میں ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ

۸۔ دعویٰ میں تناقض کا نہ ہونا اور وہیوں کہ اس کی جانب سے پہلے کوئی ایسی بات صادر نہ ہوئی ہو جو اس کے دعویٰ کے متناقض ہو کیونکہ کسی کا وجود اپنے متناقض و متنافی کے ساتھ محال ہے۔ حتیٰ اگر اپنے قبضے میں کسی میں کے بارے میں فلاں شخص کی ہونے کا اقرار کیا اور قاضی نے اس کو وہ عین اس فلاں شخص کو دیتے کا حکم دیا پھر اس نے دعویٰ کیا کہ اس فلاں

ان شخص سے اس سے پیشتر وہ شی خرید لی تھی تو اس کا دعویٰ مسوع نہ ہوگا کیونکہ اس کا فی الحال دوسرے کے لیے ملک ہونے کا اقرار کرنا اس کے مانع ہے کہ اس نے اقرار سے پیشتر اس سے وہ شی خرید لی ہو کیونکہ خرید نامشتری کے لیے ملک کا موجب ہوتا ہے لہذا یہ اقرار کے منافی ہوگا اور اقرار اس کے منافی ہوگا۔ پس دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مدعا علیہ اقرار نہ کرے اور قسم کھانے سے بھی انکار کر دے اور قاضی اس کے قسم نہ کھانے پر اس کے خلاف جحد دے دے پھر وہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس سے پیشتر مالک (مدعی) سے وہ شی خرید لی تھی تو اس کا دعویٰ مسوع نہ ہوگا اور اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے۔ یہ ظاہر روایت کے مطابق ہے۔ وجہ یہ ہے کہ قسم نہ کھانا بمنزلہ اقرار کے ہے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب وہ دعویٰ کرے کہ اس نے اقرار یا قسم سے انکار سے پہلے مدعی سے وہ شی خرید لی تھی۔

اور اگر مدعا علیہ دعویٰ کرے کہ اس نے اقرار یا قبول (قسم سے انکار) کے بعد مدعی سے وہ شی خریدی تھی تو بلا اختلاف اس کا دعویٰ سنا جائے گا کیونکہ کسی شخص کے لیے ملک کا اقرار اس کے بعد اس سے خریدنے کے مانع نہیں ہے اس لیے کہ زمانہ کے اختلاف کے باعث منافی منافی معدوم ہے۔

اگر کیا یہ شی فلاں کی ہے میں نے اس سے خریدی ہے تو اس کا دعویٰ مسوع ہوگا خواہ اس نے دونوں باتیں متضاد کہی ہوں یا جہاد کہی ہوں کیونکہ اس کی جانب سے کوئی ایسی بات صادر نہیں ہوتی جو اس کے دعویٰ کے منافی ہو بلکہ ایسی بات صادر ہوتی ہو اس کے دعویٰ کا دہرہ کرتی ہو یا کہ فلاں شخص کے لیے پہلے ملکیت کا ہونا اس سے خریدنے کے ثبوت کے لیے شرط ہے۔

اگر کیا یہ فلاں فلاں کا ہے پھر متصل کیا کریں نے اس کو اس سے خریدی ہے تو قیاس یہ ہے کہ اس کا دعویٰ صحیح نہ ہو جبکہ اگر روئے استحسان صحیح ہوگا اور اگر جہاد کے (یعنی وقفے سے) کہا تو قیاس و استحسان دونوں کی رو سے صحیح نہیں وجہ قیاس یہ ہے کہ اس کا قول یہ غلام فلاں کا ہے۔ اس کی جانب سے اس بات کا اقرار ہے کہ فی الحال یہ غلام فلاں کی ملک ہے اور یہ خریدنے کے دعویٰ کے منافی ہے کیونکہ خریدنا اس بات کا موجب ہے کہ غلام مشتری کی ملک ہو پس یہ دعویٰ صحیح ہوگا جیسا کہ اس وقت صحیح نہیں ہوگا جبکہ وقفے سے کہا ہو۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اس کا قول یہ غلام فلاں کا ہے میں نے اس سے خریدی ہے جبکہ متصل ہو تو لوگوں کے عرف و رواج میں اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ غلام فلاں کا تھا پس میں نے اس سے خریدی ہے اللہ عز وجل شاذ کا اشارہ ہے واذکر واذ انتم قليل مستضعفون فی الارض یعنی اذکنتم قلیلا وحب تم قلیل تھے کیونکہ آیت شریفہ کے نزول کے وقت وہ قلیل نہ تھے پس اس کو تصحیح کے لیے اسی پر محمول کیا جائے گا وقفے سے کہنے میں یہ عادت جاری نہیں ہے پس اس کو حقیقت پر محمول کریں گے اور وہ اپنی حقیقت کے ساتھ منافی ہے لہذا دعویٰ مسوع نہ ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب اس نے وضاحت کی ہو کہ اس نے اقرار سے پیشتر وہ شی خریدی تھی۔

اور اگر اس نے بیان کیا کہ اس نے اقرار کے بعد وہ شی خریدی تھی تو اس کا دعویٰ مسوع ہوگا متناقض کے نہ ہونے کی بنا پر جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے یہ بیان نہ کیا ہو اور معلوم شہن کے عوض خریدنے کا بسم دعویٰ کیا ہو تو اس کا دعویٰ مسوع ہوگا کیونکہ جب اس نے وقت کا ذکر نہیں کیا تو اس کے دعویٰ کی تصحیح کے لیے اس کو حال پر محمول کیا جائے گا۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب اس نے اقرار کے بعد وہ شی خریدی تھی اور یہ نہ کیا ہو کہ میرا اس میں کوئی حق نہیں



ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ اس میں میرا کوئی حق نہیں ہے پھر اس کے بعد خریدنے کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ مسوع ہوگا کیونکہ اس کا یہ کہنا میرا اس میں کوئی حق نہیں ہے برادرت کی ناکید کے لیے ہوتا ہے سوائے اس کے کہ جب یہ واضح ہو چکا ہو کہ اس نے اس شے کو اقرار کے بعد خریدنا ہے تو اس وقت اس کا دعویٰ سنا جائے گا بوجہ مذکورہ۔

کسی شخص پر دین کا دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے کہا تیرا تجھ پر کبھی کچھ نہیں ہوا تھا۔ اور مدعی نے گواہ پیش کر دیئے اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر مدعا علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے کہ اس نے وہ دین ادا کر دیا تھا تو اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے کیونکہ ممکن ہے کہ اس پر کچھ دین نہ ہو اور اس نے جھوٹے دعویٰ کو دفع کرنے کے لیے رقم ادا کر دی ہو۔ اور اگر مدعا علیہ نے کہا تیرا تجھ پر کچھ نہیں ہے اور میں تجھے نہیں پہچانتا اور مدعی گواہ پیش کر دے اور قاضی اس کے گواہوں پر فیصلہ دے دے پھر مدعا علیہ دین کی ادائیگی پر گواہ پیش کرے تو نہ اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور نہ ہی اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے کیونکہ اس کا کہنا کہ میں تجھے نہیں پہچانتا اس کی ادائیگی کے دعویٰ کے متناقض ہے اس لیے کہ ظاہر ہے کہ بغیر اس کو پہچانے وہ ادائیگی نہیں کر سکتا لہذا دعویٰ ادائیگی میں وہ متاقض ہے پس اس کا دعویٰ مسوع نہ ہوگا۔

ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ اس (مدعی) نے اس (مدعا علیہ) سے ایک متعین غلام خریدنا تھا اور غلام بائٹھ کے قبضے میں ہے۔ بائٹھ نے بیع کا انکار کیا۔ مشتری نے گواہ پیش کر دیئے اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا۔ پھر مشتری نے اس میں عیب پایا اور چاہا کہ بیع (غلام) بائٹھ کو واپس کر دے۔ بائٹھ نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے کہ مشتری نے اس کو ہر عیب سے بری کر دیا تھا تو نہ اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور نہ اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے کیونکہ بیع کا معاہدہ عیب سے بری کر دینے کے دعویٰ کے متاقض ہے اس لیے کہ بری کرنا بیع کے وجوہ کا تھا تا کہ تاہم لہذا ایسا کہ دعویٰ میں مدعی متاقض ہوگا پس اس کا دعویٰ مسوع نہ ہوگا۔ اسی طرح اور مسائل ہیں۔

اس باب میں قاعدہ یہ ہے کہ جب مدعی کی جانب سے پہلے کوئی ایسی بات ہوئی ہو جو اس کے دعویٰ کے متاقض ہو تو یہ اس کے دعویٰ کی صحت کے مانع ہوگا سوائے نسب اور حق کے دعویٰ میں کیونکہ ان دونوں میں متاقض کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ مثلاً کسی مہجول نسب کے بارے میں کہنا یہ زنا سے میرا بیٹا ہے پھر کہنا یہ میرا بیٹا ہے نکاح سے تو اس کا دعویٰ مسوع ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی مہجول نسب نے اپنے بارے میں کسی شخص کا غلام ہونا کا اقرار کیا پھر دعویٰ کیا کہ وہ قاتل سے خسر ہے تو اس کا دعویٰ سنا جائے گا یہاں تک کہ اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا بیان امر مخفی پر مبنی ہوتا ہے اور یہ امر مخفی اس شخص سے حمل کا متعلق ہے کیونکہ یہ ان امور میں سے ہے جو عام طور سے لوگوں پر مخفی رہتا ہے۔ پس اس جیسے معاملے میں متاقض کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ جب کوئی صورت اپنے شوہر سے مال پر قطع کرے پھر دعویٰ کرے کہ قطع ستم بیشتر اس کے شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دی تھیں اور اس پر گواہ پیش کر دے تو بوجہ مذکورہ اس کا دعویٰ بھی سنا جائے گا اور اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ یہی معاملہ رقیقت (غلامی) و حریت کا ہے۔

(۹) مدعا کا ایسا ہونا جو ثابت و مومنہ ہوئے کا اجمال رکھتا ہو۔ کیونکہ ایسی شے کا دعویٰ جس کا وجوہ حقیقی یا عادی محال ہو عیاً دعویٰ ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر ایسے شخص کے بارے میں کہ اس جیسا اس جیسے کی اولاد نہ ہو سکتا ہو جس کے کہ میرا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ اگر بھی بڑا اپنے سے سن میں چھٹا بیٹا ہو سکے۔ یہی مسلک اس وقت سنیہ و شیعہ کے بعض کے بارے میں کہ جس کا نسب دوسرے سے معروف ہو سکے کہ میرا بیٹا ہے۔ الشرائع مذکورہ

## فصل مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف کے بیان میں

- ان کی تعریف کے بارے میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔
- بعض کا قول ہے کہ مدعی وہ شخص ہے کہ جب وہ خصومت ترک کر دے تو اس پر اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا اور مدعا علیہ وہ شخص ہے کہ جب وہ جواب دینے کو ترک کر دے تو اس کو اس پر مجبور کیا جاتا ہے۔
  - بعض کا قول ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو کسی دوسرے کی جانب عین یا حق کو تلاش کرتا ہو اور مدعا علیہ وہ ہے جو اپنے سے اس کو دفع کرتا ہو۔
  - بعض نے کہا فریقین مقدمہ کو دیکھا جائے گا ان میں سے جو بھی منکر ہوگا وہ مدعی ہوگا۔
  - بعض نے کہا مدعی وہ شخص ہے جو دوسرے کے قبضے میں جو چیز ہے اس کے بارے میں اپنے لئے ہونے کی خبر دیتا ہو اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جو اس بات کی خبر دیتا ہو کہ اس کے قبضے میں جو چیز ہے وہ اس کی اپنی ہے۔ اس سے یہ گواہ اور مقرر جدا ہو جاتے ہیں کیونکہ گواہ وہ شخص ہے جو دوسرے کے قبضے میں موجود شئی کی کسی دوسرے کے لئے ہونے کی خبر دیتا ہے اور مقرر وہ شخص ہے جو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ اس کے قبضے میں جو شئی ہے وہ دوسرے کی ہے۔

## فصل حکم دعویٰ اور اس سے متصل امور کا بیان

دعویٰ کا حکم یہ ہے کہ مدعا علیہ پر (دعویٰ کے بارے میں) جواب دینا واجب ہوتا ہے کیونکہ خصومت جھگڑے کو ختم کرنا واجب ہے اور یہ بغیر جواب کے ممکن نہیں لہذا جواب دینا واجب ہوگا۔

کیا قاضی مدعا علیہ سے مدعی کے طلب کرنے سے پیشتر جواب طلب کرے گا تو ادب القاضی میں ذکر کیا کہ طلب کرے گا اور زیادات میں مذکور ہے کہ جب تک مدعی یہ نہ کہے کہ میں اپنے دعویٰ کے بارے میں اس سے سوال کرتا ہوں قاضی مدعا علیہ سے جواب نہیں پوچھے گا۔ اسی کے مطابق یہ مسئلہ ہے کہ جب دو فریق قاضی کے پاس آئیں تو کیا مدعی اپنے دعویٰ کے بارے میں سوال کر سکتا ہے تو ادب القاضی میں ہے کہ سوال کر سکتا ہے جبکہ زیادات میں ہے کہ سوال نہیں کر سکتا۔ اس کا بیان کتاب ادب القاضی میں آئے گا جو مختصر بہ آ رہی ہے۔

جب مدعا علیہ پر (دعویٰ کے بارے میں) جواب واجب ہو جائے۔ تو یا تو وہ اقرار کرے گا یا سکوت کرے گا یا انکار کرے گا۔ پس اگر وہ اقرار کرے تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ مدعا علیہ کو اس کے دعویٰ کے مطابق

کے ظاہر ہونے کے۔ اور اگر وہ انکار کرے تو اگر مدعی کے پاس گواہ ہوں تو وہ ان کو پیش کرے گا اور وہ کہے کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں لیکن پھر بعد میں گواہ لے آئے تو کیا اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے تو حسن بن زیاد رحمہ اللہ اپنے فیض رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ قبول کیے جائیں گے اور محمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ قبول نہیں کیے جائیں گے محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول کر میرے پاس گواہ نہیں ہیں اپنے خلاف اقرار ہے اور مدعی پر اپنے خلاف اقرار میں اہتمام نہیں ہوتا۔ پس اس کے بعد گواہ لانا اپنے اقرار سے پھر جائز ہے لہذا مجمع نہیں جسٹس ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے جو نقل کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مدعی کے مدعا پر گواہ ہوں لیکن اس کو ان کا علم نہ ہو مثلاً مدعا علیہ نے ان لوگوں کے سامنے اقرار کیا ہو اور مدعی کو اس کا علم نہ ہو پھر بعد میں اس کو علم ہوا پس دونوں باتوں کے درمیان موافقت ممکن ہے لہذا اس کے بعد گواہ ہوں کو لانا رجوع نہیں ہوگا اور گواہ قبول کیے جائیں گے۔ اور اگر اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے تو حین امور میں قسم لینے کا احتمال ہے ان میں مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر مدعا علیہ جواب دینے سے سکوت اختیار کرے تو اس کا حکم انشاء اللہ تعالیٰ الکی فصل میں آئے گا۔

## فصل:

## مدعی اور مدعا علیہ کی محبت و دلیل

گواہ مدعی کی محبت ہے جب کہ قسم مدعا علیہ کی محبت ہے وجہ بنی علیہ الصلاة والسلام کے فرمان کے کہ البیت علی المدعی والیسین علی من انکرو۔ نبی علیہ الصلاة والسلام نے گواہ کو مدعی کی محبت بنایا اور قسم کو مدعا علیہ کی محبت عقل کا بھی یہی تقاضا ہے کیونکہ مدعی ایک مخفی امر کا دعویٰ کرنا ہے پس محتاج ہوگا کہ اس کو ظاہر کرے اور گواہی میں ظاہر کرنے کی قوت ہوتی ہے کیونکہ وہ ایسے شخص کا کلام ہوتا ہے جو قسم نہیں لہذا اس کو مدعی کی محبت بنایا گیا ہے اگرچہ قسم اللہ عز وجل کے نام سے ذکر کے ساتھ مذکور ہوتی ہے پھر بھی وہ قسم کا کلام ہوتا ہے لہذا وہ ایک قسم ہے جو ظاہر ہوا البتہ مدعا علیہ کے لیے محبت بن سکتی ہے کیونکہ وہ ظاہر کے ساتھ شک کرنے والا ہے اور وہ ظاہری قبضہ ہے پس مدعا علیہ کے لیے ضرورت ہوتی ہے ظاہر کے حکم کے استعرا کی اور قسم اگرچہ وہ قسم کا کلام ہے لیکن استعرا کے لیے کافی ہے۔ لہذا گواہی و مدعی کی محبت بنانا اور قسم کو مدعا علیہ کی محبت بنانا فنی کو اس کی مناسب جگہ رکھنا ہے اور یہی حکمت کی تعریف ہے اس پر مدعی کی جانب سے ایک گواہ اور قسم کا مسئلہ نکلتا ہے کہ یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں جب کہ شافعی چوتھ سے نزدیک جائز ہے۔ ان کا استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس روایت سے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دیا۔ نیز گواہی و مدعی کی محبت محض اس بنا پر ہوتی ہے کہ وہ اس کے دلائل ترجیح میں ضمیمہ صدق کو ضمیمہ کذب پر ترجیح دیتی ہے۔ تو جیسے ترجیح گواہی سے حاصل ہوتی ہے ایسے ہی قسم سے بھی حاصل ہوتی ہے پس قسم اپنے محبت ہونے میں گواہی کی مانند ہے لہذا مناسب ہے کہ قسم پر اکتفا کیا جائے۔ البتہ اس کے ساتھ گواہی کو محبت کی نغمی کے لیے ملا دیا جاتا ہے۔ ہماری دلیل حدیث مشہورہ و مستعملہ ہے۔ حدیث مشہورہ سے استدلال کی وہ صورتیں ہیں: ۱) نبی علیہ الصلاة والسلام نے قسم کا ایجاب مدعا علیہ پر کیا ہے اور اگر اس کو مدعی کی محبت بنادیا جائے تو یہ مدعا علیہ پر

ہر واجب نہیں رہتی جو کہ فرض کے خلاف ہے (۲) نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قسم کی پوری جنس مدعا علیہ کی محبت بنالی ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میں (قسم) کا ذکر م تعریف کے ساتھ کیا ہے جس کی وجہ سے وہ پوری جنس کے استغراق کی متقاضی ہے۔ پس اگر اس کو مدعی کی محبت بنا دیا جائے تو قسم کی پوری جنس مدعا علیہ کی محبت نہیں رہے گی بلکہ بعض جنس ایسی ہوگی جو مدعا علیہ کی محبت نہیں ہوگی اور وہ مدعی کی قسم ہوگی۔ یہ بھی بعض فرض کے خلاف ہے۔ یہی وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے اس پر یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے طعن کیا ہے اور کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دینا صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔ ایسے ہی زہری رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جب ان کے گواہ کے ساتھ قسم کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ پہلے فیصلہ یہ تھا کہ جنس قبول کئے جاتے تھے مگر دو گواہ۔ اور رب سے اذلی جنس نے گواہ مع قسم پر فیصلہ دیا بعد الملک بن مردان تھا۔ مزید بریں یہ خبر واحد ہے اور مشور کے مخالف ہے۔ لہذا قبول نہیں کی جاسکتی۔ اور اگر یہ ثابت بھی ہو کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ فرمایا تو وہ ایسا حامل ہو سکتا ہے کہ جس میں تضاد اسی طور پر ہوتی ہو۔ بعض صحابہ سے مروی ہے کہ انہوں نے امان (امن) دینے کے معطلے میں ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ فرمایا اور ہمارے نزدیک امن دینے کے بعض احکام میں ایک گواہ پر فیصلہ جائز ہے جب کہ گواہ عادل ہو مثلاً یہ گواہی دے کہ اس نے اس کا فرکو اس دیا تھا تو اس کی گواہی قبول کی جاسکتی اور اس کا فرکو قتل نہیں کیا جائے گا لیکن اس کو ظلم بنا لیا جائے گا۔ اور قسم احتیاط کے باب میں سے ہے پس دلائل کو تناقص سے بچانے کے لیے اور ان کے درمیان موافقت ظاہر کرنے کے لیے حدیث کو اس پر محمول کریں گے۔ اس سے شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کہ جب مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو مدعی سے قسم کھانے کو کہا جائے گا کا بطلان ظاہر ہو گیا کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قسم کو محض مدعا علیہ کی جانب محبت بنایا ہے لہذا قسم کو مدعی کی طرف لوٹایا شی کو اس کے غیر محل میں رکھنا ہے جو کہ ظلم کی تعریف ہے۔

اسی پر مسئلہ نکلتا ہے کہ جب اجنبی اور قاضی دونوں گواہ پیش کریں تو قاضی کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے کیونکہ گواہی کو مدعی کی محبت بنایا گیا ہے اور قاضی مدعی نہیں ہوتا بلکہ وہ مدعا علیہ ہوتا ہے پس گواہی اس کے لیے محبت نہ ہوگی اور اس کے گواہ کا عدم ہوں گے پس مدعی کے گواہ معارض سے خالی رہے لہذا ان کی گواہی پر عمل کیا جائے گا اس مسئلہ کی تحریر ایک اور قاعدے پر بھی ہوتی ہے جس کو ہم اس کے مقام پر بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ جب قسم نے یہ جان لیا کہ گواہی مدعی کی محبت اور قسم مدعا علیہ کی محبت ہوتی ہے تو ان دونوں کے علاقے کو جانتا بھی ضروری ہے۔ گواہی کے علاقے کا ذکر تو کتاب الشہادت میں آئے گا۔ یہاں ہم قسم کے علاقے کا ذکر کرتے ہیں۔ پس ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ قسم کے بارے میں گفتگو کے یہ عنوان ہیں :- اس بات کا بیان کہ قسم واجب ہے۔ شرائط وجوب کا بیان۔ کیفیت وجوب کا بیان۔ اور ایسی قسم کے حکم کا بیان۔ واجب کی تحصیل سے باز اپنے کے حکم کا بیان۔

**قسم کے واجب ہونے کا بیان:** دلیل وجوب یہ حدیث مشہور ہے کہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکرا اور علی کا کلمہ ایجاب کے لیے ہوتا ہے۔

**شرائط وجوب :-** یہ چند ہیں:

۱۔ مدعا علیہ کا انکار کرنا۔ کیونکہ نہایت ہے جو کہ انکار میں کذب کی تہمت ہے کے دفع کی ضرورت کی بنا پر قسم کا وجوب ہے

تو جب وہ اقرار کرنے والا ہو تو ضرورت و حاجت نہیں ہوتی کیونکہ انسان اپنے خلاف اقرار میں قسم نہیں ہوتا۔

پھر انکار کی دو قسمیں ہیں نفس اور دلائل۔ نفسی انکار ہے اور دبی دلائل تو وہ بغیر کسی عاقلہ کے جواب دینے سے سکوت کرنا ہے کیونکہ دعوئی نے اس (مدعا علیہ) پر جواب دینے کو واجب کر دیا تھا اور جواب دینے کی دو قسمیں ہیں اقرار اور انکار پس سکوت کو ان میں سے کسی ایک پر معمول کرنا ضروری ہے۔ اور انکار پر معمول کرنا اولیٰ ہے کیونکہ وہ شخص جو عاقل ہو اور دیندار ہو وہ دوسرے کے لیے ثابت ہونے والے حق کے اظہار سے باوجود اس پر قدرت کے سکوت اختیار نہیں کر سکتا حالانکہ وہ کبھی اپنے لیے حق کے اظہار سے باوجود اس پر قدرت کے سکوت اختیار کر لیتا ہے۔ لہذا سکوت کو انکار پر معمول کرنا اولیٰ ہے پس سکوت از روئے دلائل انکار ہو گا۔

اور اگر مدعا علیہ نہ سکوت اختیار کرے اور نہ اقرار کرے بلکہ یوں کہے کہ میں اقرار کرتا ہوں اور نہ انکار کرتا ہوں اور اسی پر اصرار کرے تو اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ یہ انکار ہے جب کہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ وہ اقرار ہے۔ قول اول اشہر دینی کے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ میں انکار نہیں کرتا جواب دینے سے سکوت کی خبر دیتا ہے اور جیسا کہ گزرا سکوت انکار ہوتا ہے۔

۲۔ مدعی کی جانب سے قسم کا مطالبہ کیا کہ یہ مدعا علیہ پر مدعی کے حق کے طور پر واجب ہوئی ہے۔ اور انسان کا حق جو دوسرے کی جانب ہو مطالبہ کے وقت اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔

۳۔ موجد و گواہوں کا معدوم ہونا۔ یہ شرط ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتیٰ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس موجد و گواہ ہیں پھر ارادہ کیا کہ مدعا علیہ سے قسم لے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو رد حق نہیں ہو گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کو یہ اختیار ہو گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قسم مثل گواہی کے مدعی کی حجت ہوتی ہے۔ اسی لیے تو وہ صرف اس کے مطالبے پر واجب ہوتے ہیں لہذا مدعی کو ان میں سے جو چاہے اس کے استیفاء کر لے۔ کا اختیار ہو گا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی مدعی کیسے پانچے حق کیسے حجت ہوتی ہے اصل کی مانند ہے کیونکہ یہ غیر خصم کا کلام ہوتا ہے۔ پس اسی لیے اگر وہ گواہ پیش کر دے پھر چاہے کہ مدعا علیہ سے قسم لے تو اس کو یہ اختیار نہ ہو گا۔ اصل پر قدرت ہونا مدعی ہوتا ہے نائب کی طرف جاتے ہیں۔

۴۔ مدعا کا خالص اللہ عزوجل کا حق نہ ہونا۔ پس حدود میں جو خالص اللہ عزوجل کا حق ہوتا ہے جیسے زنا سرحد اور شراب پینے کی حد میں قہر ناجائز نہیں کیونکہ قسم لینا اس لیے ہوتا ہے کہ مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے جب کہ خالص حدود میں قسم سے انکار پر رسید نہیں دیا جاتا کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم سے انکار قربانی ہوتی ہے اور صاحبین کے نزدیک ایسا اقرار ہوتا ہے جس میں عدم کا شہد ہو۔ اور حدود میں نہ تو قربانی کا تحمل ہوتا ہے اور نہ ہی وہ ایسی دلیل سے ثابت ہوتی ہیں جس میں شہد ہو۔ اسی لیے حدود و محرمات کی گواہی اور شہادت علی الشاۃ سے ثابت نہیں ہوتی۔ البتہ فرق میں اس سے مال کے لینے پر قسم لی جاتی ہے۔ اسی طرح لعان میں بھی قسم نہیں لی جاتی کیونکہ وہ مثل حد کے ہے۔ یہی حد قذف تو اس میں ظاہر روایت کے مطابق قسم لینا جاری ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر خالص حدود میں سے نہیں ہے بلکہ اس میں بندہ کے حق بھی ملا ہوا ہوتا ہے پس یہ تعزیر کے مشابہ ہے اور تعزیر میں قسم لی جاتی ہے تو ایسے ہی مسائل بھی ہو گا نفس و امراع کے قصاص میں قسم لینا جاری ہو گا کیونکہ قصاص خالص بندہ کا حق ہے۔

۵۔ مابین شرعاً اقرار کا احتمال جانا یعنی یہ کہ اگر مدعا علیہ اس کا اقرار کرے تو اقرار صحیح ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس میں

قسم لینا جاری نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر کسی شخص پر دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بھائی ہے لیکن جو کچھ اس کے قبضے میں ہے اس کے بارے میں میراث ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔ اور مدعا علیہ نے انکار کیا تو اس سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ اگر مدعا علیہ مدعی کے لیے اخوت کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ غیر جرحہ کا باپ ہے۔ اقرار ہوگا اور اگر دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بھائی ہے اور یہ جرحہ اس کے قبضے میں ہے وہ اس کے باپ کے ترکہ کا مال ہے اور یہ کہ وہ باپ سے میراث میں اس کے نصف کا مستحق ہے۔ اور مدعا علیہ نے اس کا انکار کیا تو اس سے میراث کے لیے زکا اخوت کے لیے قسم لی جائے گی کیونکہ اگر مدعا علیہ اس کے بھائی ہوئے کا اقرار کرے تو اس کا اقرار میراث کے حق میں صحیح ہوگا حتیٰ کہ اس کو مکمل دیا جائے گا کہ وہ نصف میراث مدعی کے سپرد کرے۔ اور یہ اقرار نسب کے حق میں صحیح نہ ہوگا حتیٰ کہ مدعا علیہ کے مدعی کا بھائی ہونے کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

اسی کے مطابق یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص کے قبضے میں غلام ہو۔ دو آدمی اس غلام کے بارے میں دعویٰ کریں کہ قاضی غلام کے بارے میں ان میں سے ایک کے لیے اقرار کرے اور قاضی غلام کو اس کے سپرد کر دے۔ اور دوسرا کہے کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں اور قاضی سے مطالبہ کرے کہ اقرار کرنے والے سے قسم لی جائے تو قاضی مقرے میں غلام میں قسم نہیں لے گا کیونکہ اگر وہ (مقر) اس کا اقرار کرے تو اس کا اقرار باطل ہوگا۔ توجیب اس نے انکار کیا تو اس سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ جس کے لئے اقرار نہیں کیا گیا وہ یہ کہے گا کہ تو نے غلام کے بارے میں دوسرے کے لئے اپنے اقرار سے مجھ پر غلام کو تلف کر دیا پس تو مجھے اس کی قیمت کا ضمان دے تو اقرار کرتے والا قسم کھائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم میرے ذمے اس مدعی کو اس غلام کی قیمت یا اس کا کچھ حصہ ٹوٹنا نہیں ہے کیونکہ اگر وہ اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا اور قیمت کا ضمان آئے گا۔ توجیب اس (مقر) نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی۔

ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنا نابالغ بیٹی کا نکاح اس سے کیا تھا۔ باپ نے انکار کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو وجوہ سے قسم نہیں لی جائے گی ایک تو یہ کہ اگر باپ اس کا اقرار کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا توجیب وہ انکار کرے تو اس سے قسم نہیں لی جائے گی۔ دوسرے یہ کہ نکاح میں قسم نہیں لی جاتی۔ صاحبین کے نزدیک نکاح میں قسم جاری ہوتی ہے البتہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر قسم لی جائے گی اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حاصل اور حکم پر قسم لی جائے گی کیونکہ ہم اس کا ذکر اس کے مقام پر کریں گے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ کے وقت لڑکی نابالغ ہو۔ اور اگر وہ بالغ ہو اور آدمی دعویٰ کرے کہ لڑکی کے باپ نے لڑکی کا نکاح اس کے لیے لڑکی کے نابالغ ہوتے ہوئے کیا تھا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ دو وجوہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک بھی ایک وجہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور یہ کہ اگر باپ لڑکی پر فی الحال اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا البتہ صاحبین کے نزدیک لڑکی سے قسم لی جائے گی کیونکہ اگر وہ اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نکاح میں قسم لی جاسکتی ہے لیکن ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر قسم لی جائے گی اور لڑکیوں کے لیے اللہ عزوجل کی قسم میں نہیں جاتی کہ میرے باپ نے میرے نابالغ ہوتے ہوئے اس کے ساتھ میرا نکاح کیا ہے۔ البتہ اگر وہ تعریف کرے راشدہ کرے، تو حکم پر قسم لی جائے گی جیسا کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اگر عورت نے مرد پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنے غلام کا نکاح اس کے ساتھ کیا تھا۔ مالک نے انکار کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو دونوں طریقوں پر اس سے قسم نہیں لی جائے گی ایک یہ کہ مالک غلام پر اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا دوسرے یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح میں قسم نہیں لی جاتی۔ صاحبین کے نزدیک بھی قسم نہیں

لی جائے گی لیکن ایک طریقے سے اور وہ یہ کہ اگر مالک غلام پر اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔

ایک شخص نے دو مرتبے پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندہی کا اس سے نکاح کیا تھا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مالک سے قسم نہیں لی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک لی جائے گی اور یہ ایک طریقے سے ہے یعنی ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح میں قسم نہیں لی جاتی جب کہ صاحبین کے نزدیک لی جاسکتی ہے۔

۴۔ مدعا ان امور میں سے ہو کہ جن میں اقرار کے احتمال کے ساتھ ساتھ بذل (قرانی دینے) کا بھی احتمال ہو۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اس میں اقرار کا احتمال بخلاف بذل کا احتمال ہو یا نہ ہو۔ اسی بنا پر ان کا اختلاف سات چیزوں میں چلتا ہے کہ جن میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم نہیں لی جاسکتی۔ وہ سات چیزیں یہ ہیں نکاح۔ رجعت۔ ایلا میں رجوع۔ نسب۔ غلامی۔ ولادہ۔ استیلاء۔

رہا نکاح تو وہ یہ ہے کہ مرد عورت پر یا عورت مرد پر اپنے شوہر ہونے کا دعویٰ کرے۔ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ منکر سے قسم کا مطالبہ کرے رجعت میں یہ ہے کہ شوہر مطلقہ کو اس کی عدت کے ختم ہونے کے بعد کہے کہ میں نے تجھ سے رجوع کیا تھا اور عورت انکار کرے۔ شوہر گواہ پیش نہ کر سکے اور عورت سے قسم طلب کرے ایلا میں رجوع میں یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی سے ایلا دیا اور چار مہینے گزر گئے پھر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھ سے جماع کے ساتھ رجوع کر لیا تھا لہذا تو مجھ سے باش (جدا) نہیں ہوئی عورت کہے کہ تو نے مجھ سے رجوع نہیں کیا۔ شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ عورت سے قسم طلب کرے۔

رہا نسب تو وہ اس طرح ہے کہ ایک شخص پر اپنے باپ یا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرے اور وہ شخص انکار کرے مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ منکر سے قسم طلب کرے۔

رہی غلامی تو وہ یوں ہے کہ ایک شخص پر اپنے غلام ہونے کا دعویٰ کرے۔ مدعا علیہ انکار کرے اور کہے کہ وہ اصل سے حری ہے اور اس پر کبھی غلامی جاری نہیں ہوئی۔ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے۔

ولادہ کی صورت میں یہ ہے کہ ایک عورت پر دعویٰ کرے کہ اس (یعنی مدعی) نے اس عورت کے باپ کو آزاد کیا تھا اور یہ کہ اس کا باپ مر گیا ہے اور اس کی ولادہ ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہے۔ عورت اس بات کا انکار کرے کہ مدعی نے اس کے باپ کو آزاد کیا تھا اور یہ کہ اس کا ولادہ مدعی سے ثابت ہے۔ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ عورت سے ولادہ کے انکار پر قسم طلب کرے۔

رہا استیلاء تو وہ اس طرح ہے کہ باندہی اپنے مالک پر دعویٰ کرے اور کہے کہ میں اپنے مالک کی ام ولد ہوں اور یہ میل بچہ ہے اور مالک انکار کرے تو ان سات مواقع میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اختلاف (قسم لینا) جاری نہیں ہوتا جب کہ صاحبین کے نزدیک جاری ہوتا ہے۔ اور چھ امور میں تو اس کے جابین سے دعویٰ تصور ہے البتہ استیلاء میں ایک جانب سے تصور ہے یعنی باندہی کی جانب سے۔ رہی مالک کی جانب تو دعویٰ تصور نہیں کیونکہ اگر وہ دعویٰ کرے تو انفس دعویٰ ہی سے استیلاء ثابت ہو جائے گا۔ یہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس بنا پر ہے کہ نکول (قسم کھانے سے انکار، ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بذل ہے اور یہ چھ چیزیں بذل کا احتمال نہیں رکھتیں۔ صاحبین کے نزدیک نکول ایسا اقرار ہوتا ہے جس میں شبہ ہو اور یہ استیلاء ایسی دلیل سے ثابت ہو جاتی ہیں جس میں شبہ برصاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدعا علیہ

کا نکول اس کے انکار کرنے میں جھوٹے ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اگر وہ سپاہیوں کو قسم سے باز نہ رہتا لہذا نکول از روئے ولایت اقرار ہوگا البتہ یہ ولایت قاصروہ جس میں عدم کا شبہ ہے۔ اور یہ اشیا دلیل قاصرہ کے جس میں عدم کا شبہ ہو ثابت ہو باقی ہیں کیا نہیں دیکھتے کہ یہ اشیا و شہادت علی الشہادۃ اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہیں۔ (ابن عذیر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جو دو قسم نے بتائی اس کی بنا پر نکول اقرار کا احتمال رکھتا ہے اور اس میں بذل کا احتمال بھی ہے کیونکہ ماقول و مندرجہ جیسے جھوٹی قسم سے بچتا ہے ایسے ہی مدعا کی قربانی کر کے قسم کی بنا پر عار اور وطن سے بھی ہٹا ہے۔ (نکول میں اگرچہ دونوں احتمال ہیں) لیکن اس کو بذل پر محمول کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اگر ہم اس کو اقرار بنائیں تو اس میں ہونے والے انکار کی بنا پر ہم اس کی تکذیب کریں گے۔ اور اگر ہم اس کو بذل بنائیں تو ہم اس کی تکذیب نہیں کریں گے کیونکہ اس صورت میں مفروض یہ ہوگا کہ گویا مدعا علیہ نے یہ کیا ہے مدعا تیرا نہیں ہے نیک میں تجھے اس سے نہیں روکنا اور نہ ہی تجھ سے اس بارے میں جھگڑا کرتا ہوں پس تکذیب کی حاجت کے بغیر مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اور حجب یہ ثابت ہو گیا کہ نکول بذل ہے اور یہ اشیا بذل کا احتمال نہیں رکھتیں تو یہ اشیا نکول کا احتمال بھی نہیں رکھیں گی اور تحلیف (قسم لینے) کی بھی محتمل نہیں ہوں گی کیونکہ مدعی قسم کا مطالبہ اسی لیے کرتا ہے کہ مدعا علیہ نکول کرے اور اس کے خلاف فیصلہ دیا جائے۔ تو حجب ان میں نکول کا احتمال نہیں تحلیف (قسم لینے) کا احتمال بھی نہیں ہوگا۔

## فصل قسم کی کیفیت کا بیان

اس بارے میں گفتگو کے دو عنوان یہ ہیں (۱) نفس تحلیف کی صفت کا بیان کہ قسم کیسے لی جائے گی (۲) محلف علیہ کی صفت کا بیان یعنی کس پر قسم لی جائے گی۔

اولاً تو حالف (قسم کھانے والا) مسلمان ہوگا یا کافر ہوگا۔ اگر وہ مسلمان ہو تو قاضی اس سے اللہ تعالیٰ کی قسم لے گا۔ اگر چاہے تو بغیر تحلیف (سختی) کے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زید بن کحانہ زکریا بن عبد ربیعہ سے قسم لی باللہ عزوجل ما اردت بالبتۃ ثلاثاً (اللہ عزوجل کی قسم میں نے بت سے تین مراد نہیں لی تیں) اور اگر چاہے تو تحلیف کرے کیونکہ شریعت میں فی الجملہ مغلظ قسم وارد ہے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعودؓ سے قسم لی اور اس میں تحلیف کی۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے (اسی سے ان الفاظ کے ساتھ قسم کھانے کو) فرمایا وہ ذات کہ جس نے حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام پر قورات نازل کی کہ تمہاری اس کتاب میں حد نہ ہے۔ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ حالف کے حال پر نظر کی جائے گی۔ اگر ایسا شخص ہو جس کے جھوٹی قسم کے ذریعے اللہ تعالیٰ پر جرات کرنے کا خوف نہ ہو تو اس سے بغیر تحلیف کے فقط اللہ عزوجل پر اکتفا کیا جائے گا اور اگر حالف ایسا شخص ہو جس کے بارے میں ایسی جرات نہ ہو تو اس کے لیے تحلیف کی جائے گی کیونکہ عوام میں سے کچھ ایسے ہوتے ہیں جو فقط اللہ عزوجل کی جھوٹی قسم کی کوئی پرواہ نہیں کرتے اور حجب ان پر قسم میں تحلیف کی جاتی ہے تو رک جاتے ہیں۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ جس مال کا دعویٰ کیا وہ اگر تھوڑا ہو تو صرف اللہ عزوجل کی قسم پر اکتفا کیا جائے گا اور اگر وہ مال کثیر ہو تو تحلیف کی جائے گی۔ اور صحت تحلیف یہ ہے کہ حالف یوں قسم کھائے قسم ہے اللہ کی جس کے سوائے کوئی معبود نہیں جو عالم الغیب والشاہدہ ہے جن پر ہم ہے جو چاہے اچھے اور کھلے کر جانتا ہے اور اس



طرح کے اور احاطہ جو قسم میں تفلیظ کرتی، ایسے جاتے ہیں۔

اور اگر مالت کا قہر ہو تو وہ بھی اللہ عزوجل کی قسم کے الفاظ کہنے کا خواہ وہ ذمی ہو یا مشرک ہو کہ جو کوئی مشرکین ضائع و عالم کے منکر نہیں ہیں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ جل شانہ کا ہر شاعر ہے: وَلَوْ سَلَطْنَا مَعَ دُثُنِ لَقَدْ كُنَّا مِنْهُمْ شَانِئِينَ (اللہ تعالیٰ عزوجل نے ان لوگوں کے نام کی تعظیم کرتے ہیں اور مبود کے احترام کا اعتقاد رکھتے ہیں سوائے دھریہ زنادقہ اور اہل اباحت کے لیکن ان لوگوں نے اپنے عقائد کے اظہار کی آج تک کسی بھی زمانے میں جسارت نہیں کی۔ اور ہم اللہ عزوجل کی اس کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کی امت پر فضل و رحمت کی وجہ سے امید رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو دنیا کے فائدہ تک ان کے عقائد کے اظہار کی قدرت نہیں دے گا۔ اور اگر قاضی کی رائے ہو کہ مالت کے دین میں جو تفلیظ ہو اس کو اختیار کرے تو رکھتا ہے کیونکہ ہم نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا عور یا پر تفلیظ کی جو اس بات پر دلیل ہے کہ یہ جائز ہے۔ پس یہودی پر تفلیظ اس طرح ہوگی کہ اللہ تعالیٰ عزوجل کی قسم جس نے حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام پر تو رات نازل کی اور عیسیٰ پر تفلیظ اس طرح ہوگی کہ اللہ کی قسم جس نے حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام پر انجیل نازل کی۔ اور جو کسی پر تفلیظ اس طرح ہوگی کہ اللہ تعالیٰ عزوجل کی قسم جس نے آگ پیدا کی یعنی صفیہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں جنہیں جانے کے وقت مخالف یوں کے قسم سچا لائے کی جس نے یہ انجیل یا یہ تو رات نازل کی کیونکہ اس کے بعض حصے کی تحریف ثابت ہے پس محرف کی طرف اشارہ سے اس میں ہوگا لہذا اس کے ساتھ تخفیف ایسی چیز کی تعظیم ہو جائے گی جو اللہ عزوجل کا کلام نہیں ہے۔

ان لوگوں کو ان کی عبادت گاہوں یعنی بیکرنیہ اور الکندہ میں نہیں بھیجا جائے گا کیونکہ اس میں ان جگہوں کی تعظیم ہوتی ہے اسی طرح ہمارے نزدیک مسلمان پر قسم جس مکان و زمان کے ساتھ تفلیظ نہیں کی جائے گی۔ شاخصی رحمہ اللہ فرماتے ہوئے مخالف اکبرینہ (سنورہ) میں ہو تو اس سے منبر کے پاس قسم لی جائے گی اور مکہ (مکہ) میں ہو تو میز اب کے پاس قسم لی جائے گی۔ اور عصر کی نماز کے بعد قسم لی جائے گی صحیح قول ہمارا ہے جو اس حدیث مشہورہ کے جو ہم نے روایت کی کرنی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: الْحَبِشَةُ عَلَى الْمَدِينَةِ وَالْمَدِينَةُ عَلَى الْمَدِينَةِ عَلَيْهِ۔ یہ ارشاد زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے۔ روایت ہے کہ ایک مکان کے بارے میں زید بن ثابت اور ابن مسعود نے مروان بن الحکم کے سامنے مقدمہ لے گئے۔ مروان نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ پر خبر کے پاس قسم کھانے کا فیصلہ کیا۔ زید بن ثابت نے مروان سے کہا کہ میں اپنی اسی جگہ قسم کھاتا ہوں۔ مروان نے ان سے کہا کہ نہیں۔ اللہ کی قسم اگر اسی جگہ قسم کھاتی ہوگی جہاں باطل منقطع ہو جاتا ہے۔ تو زید رضی اللہ عنہ قسم کھانے لگے کہ اے کہنی مجھ نہ اور خبر کے پاس قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ مروان اس بات سے تعجب کرنے لگا۔ اگر یہ بات لازم ہوتی تو اس بات کا احتمال نہیں تھا کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اس سے انکار کرتے نیز مکان و زمان کے ساتھ تخفیف میں تخصیص میں اللہ تبارک و تعالیٰ کے نام کی تعظیم ہے جس میں اشتراک فی التعظیم کا معنی پایا جاتا ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

ثانی بمفہوم علیہ کی صفت کا بیان

نہ کہتے ہیں کہ دعویٰ یا تو سب سے مطلق و آزاد (یعنی خالی) ہو گا یا سب کے ساتھ مقید ہو گا۔ اگر وہ سب سے مطلق ہو، تو کلام یا باندہ یا بین کا دعویٰ کسے اور مدعا علیہ انکار کرتے تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ قسم حکم پر لی جائے گی اور یہ حکم ۱۰۰ ہے جس میں دعویٰ واقع ہے اس پر کما جائے گا اللہ کی قسم یہ کلام یا باندہ یا بین اس لحاظ کی نہیں ہے اور یہی اس کا کوئی حصہ ہے۔ اور اگر دعویٰ سب کے ساتھ مقید ہو، تو دعویٰ کسے کہ اس نے مدعا علیہ کو ہزار بطور قرض ہے

تھے یا یک مدعا علیہ نے اس سے ہزار غصب کئے ہیں یا یہ کہ اس نے مدعا علیہ کے پاس ہزار بطور ودیعت کے رکھے تھے اور مدعا علیہ انکار کرے تو ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ قسم سبب پر لی جائے گی یا حکم پر۔ ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سبب پر قسم لی جائے گی پس مدعا علیہ کہے گا اللہ کی قسم میں نے اس سے ہزار قرض نہیں لئے یا میں نے اس سے ہزار غصب نہیں کئے یا اس نے میرے پاس ہزار ودیعت نہیں رکھے الا یہ کہ مدعا علیہ تعریف کئے (اشارہ کیجئے) اور تصریح نہ کرے اور یہ کہے کہ انسان کبھی قرض لیتا ہے اور کبھی غصب کرتا ہے اور کبھی ودیعت رکھتا ہے اور اس کے ذمے نہیں ہوتا کیونکہ قرض دینے والے نے اس کو قرض سے یا منصوب منہ اس کو غصب کے تاوان سے بری کر دیا ہوتا ہے یا اس نے ودیعت لوٹا دی ہوئی ہے اور میں اس کو یعنی مدعا علیہ اس لئے بیان نہیں کر رہا تاکہ مجھ پر کچھ لازم نہ آئے تو اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابتدا ہی میں حکم پر قسم لی جائے گی کہ اللہ کی قسم اس کے تیرے ذمے وہ ہزار نہیں ہیں جن کا اس نے دعویٰ کیا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب پر تخلیف ایسی بات پر تخلیف ہے کہ جس پر حلف ممکن نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کی جانب سے سبب پایا گیا ہو پھر ابراہ (برہی کرنے) یا واپس کرنے سے وہ سبب مرفوع ہو گیا ہو پس سبب کی نفی پر حلف ممکن نہیں (جب کہ) حکم کی نفی پر حلف ہر حال میں ممکن ہے لہذا حکم پر تخلیف اولیٰ ہے۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود سے قسامت کے باب میں سبب پر اللہ کی قسم لی اور فرمایا اللہ کی قسم نہ تم نے اس کو قتل کیا اور نہ تمہیں اس کے قاتل کا علم ہے۔ پس اس کی اقتدار واجب ہے۔ نیز حلف کے تحت وہ چیز داخل ہوتی ہے جو دعویٰ کے تحت داخل ہوتی ہے۔ اور دعویٰ کے تحت مقصود داخل ہونے والی چیز اس صورت میں سبب ہے پس اسی پر حلف لیا جائے گا پھر اس کے بعد اگر سبب پر حلف ممکن ہو تو اس پر حلف لیا جائے گا اور اگر ممکن نہ ہو اور وہ تعریف کرے تو اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا۔

یہی اختلاف شرائع کے دعویٰ میں پایا جاتا ہے کہ جب مدعا علیہ انکار کرے تو ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ کی قسم میں نے اس کے ہاتھ یہ بی بی نہیں بچی الا یہ کہ خصم تعریف کرے۔ اور ربیعان تعریف یہ ہے کہ مدعا علیہ کے آدمی کبھی ایک بی بی تھا ہے پھر وہ بی بی اس کے پاس حبس یا فسخ یا اقالہ کی بنا پر یا عیب یا خیار شرط یا خیار رویت کی بنا پر لوٹا دی جاتی ہے۔ اور میں اس کو بیان نہیں کر رہا تاکہ مجھ پر کچھ لازم نہ آئے پس اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم تمہارے درمیان بیع قائم یا شراء قائم اس سبب سے نہیں ہے جس کا مدعی دعویٰ کرتا ہے۔ اسی طرح محمد رحمہ اللہ کے قول پر حلف لیا جائے گا۔

اسی طرح پر دعوائے طلاق بھی ہے مثلاً ایک عورت اپنے شوہر پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو تین طلاقیں دے دی ہیں یا اس نے اس کے ساتھ اتنے مال پر طلاق کیا ہے اور شوہر اس کا انکار کرے تو ابویوسف رحمہ کے نزدیک سبب پر حلف کیا جائے گا کہ اللہ عزوجل کی قسم تو نے اس کو تین طلاقیں نہیں دی ہیں یا تو نے اس کے ساتھ طلع نہیں کیا ہے۔ البتہ اگر شوہر تعریف کرے اور ان کے کہہ کو کبھی اپنی بیوی سے طلع کرنا ہے پھر عورت اس کی طرف لوٹ آتی ہے اور کبھی اس کو تین طلاقیں دیتا ہے پھر عورت اس کے پاس لوٹ آتی ہے دو مرتبہ شوہر کے بعد تو اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ عزوجل کی قسم یہ عورت تجھ پر منع سے حرام نہیں ہے یا اللہ عزوجل کی قسم یہ تجھ سے مین طلاق یا فتر نہیں ہے یا یہ تجھ پر منع سے حرام نہیں ہے یا یہ تجھ سے بائن نہیں ہے وغیرہ۔ اسی طرح محمد رحمہ اللہ کے قول پر حلف لیا جائے گا۔

اسی اختلاف پر باندی میں دعوائے عناق ہے مثلاً باندی اپنے مالک پر بخوبی کرسے کہ اس نے اس کا تاروا کر دیا تھا اور مالک انکار کرسے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ عزوجل کی قسم تو نے اس کو آزاد نہیں کیا۔ سو اسے اس کے کہ مالک تعریض کرسے کیونکہ آزادی کا ثبوت اور غلامی کی طرف تو ثبوت مستور ہے پس بطور کہ عورت مرید ہو جائے اور دارا لہرب کے ساتھ لاحق ہو جائے پھر مالک اس کو قیدی بنائے یا کوئی دوسرا اس کو قیدی بنائے اور مالک اس سے خرید لے تو اس وقت محمد رحمہ اللہ کے کہنے کے مطابق قسم لی جائے گی۔

اور اگر آزادی کا دعویٰ کرنے والا غلام ہو تو بلا اختلاف سبب پر قسم لی جائے گی کہ اللہ عزوجل کی قسم میں نے اس کو اس غلامی میں جو فی الحال میری ملکیت میں قائم ہے آزاد نہیں کیا کیونکہ تعریض کا تصور معدوم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان غلام کا آزادی کے بعد قیدی بننے کا احتمال نہیں ہو تا حتیٰ کہ اگر غلام کے بارے میں مسلمان بھٹے کا علم نہ ہو یا وہ کافر ہو تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حکم پر حلف لیا جائے گا کیونکہ غلامی کی طرف تو ثبوت کا احتمال ہے اس لئے کہ فرضی جب عہد توڑ دے اور دارا لہرب کے ساتھ لاحق ہو جائے پھر قیدی بنے تو اس کو غلام بنالیا جائے گا برخلاف مسلمان کے کیونکہ اس کو اسلام پر مجبور کیا جائے گا اور انکار کرنے پر قتل کر دیا جائے گا اور غلام نہیں بنایا جائے گا اسی اختلاف پر دعویٰ نکاح ہے۔ یہ صاحبین کے قول پر تقریب ہے کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نکاح میں اختلاف کے قائل نہیں ہیں پس دعویٰ یا قومہ کی جانب سے ہو گا یا عورت کی جانب سے ہو گا۔ اگر مرد کی جانب سے ہو اور عورت نکاح کا انکار کرسے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا الا یہ کہ فرقت وجہ الی کے احتمال کے ہونے کے باعث طلاق یا کسی اور وجہ کے ساتھ تعریض کی گئی ہو پس اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا کہ عزوجل کی قسم تمہارے درمیان نکاح قائم نہیں ہے جیسا کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ رہا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو اگر شوہر کہے کہ میں اس کی بہن سے نکاح کرنا چاہتا ہوں یا اس کے علاوہ چار سے نکاح کرنا چاہتا ہوں تو قاضی اس کو اس بات کا اختیار نہیں دے گا کیونکہ یہ اس عورت کے لیے اقرار ہے کہ یہ اس کی بیوی ہے پس قاضی اس سے کہے گا کہ اگر تو یہ چاہتا ہے تو اس کو طلاق دے دے پھر اس کی بہن یا اس کے علاوہ چار سے نکاح کر

اور اگر دعویٰ نکاح عورت کی جانب سے مرد پر ہو اور مرد انکار کرسے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا الا یہ کہ مرد تعریض کرسے تو پھر حکم پر حلف لیا جائے گا جیسا کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ رہا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو اگر عورت کہے کہ میں دوسرے شخص سے نکاح کرنا چاہتی ہوں تو قاضی اس کو ایسا نہیں کرنے دے گا کیونکہ اس نے اقرار کیا ہے کہ وہ کا علیہ اس کا شوہر ہے پس اسی کے لیے دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ممکن نہیں۔ اور اگر عورت کہے کہ اس سے خلاصی کی صورت ہے کیونکہ میں تو اس کے عہد میں ہمیشہ کے لیے باقی رہی اور میرے پاس گواہ نہیں ہیں اور یہ مسئلہ وہ ابو حنیفہ لکھتا ہے تو قاضی شوہر سے کہے گا کہ اس کو طلاق دے دے اور اگر شوہر انکار کرسے تو قاضی شوہر کو طلاق دینے پر مجبور کرے گا پھر اگر شوہر کہے کہ اگر میں اس کو طلاق دی تو مجھ پر ضرور لازم آئے گا لہذا میں ایسا نہیں کرنا تو قاضی اس سے کہے گا کہ عورت سے یوں کہہ اگر تو میری بیوی ہے تو تجھے طلاق ہے پس اگر وہ اس کی بیوی ہوگی پڑ جائے گی ورنہ نہیں اور تجھ پر کچھ لازم بھی نہیں آئے گا کیونکہ میرے شک سے لازم نہیں آتا پھر اگر شوہر انکار کرسے تو قاضی اس کو اس پر مجبور کرے گا پس اگر شوہر ایسا کرے تو عورت عہد سے خلاصی پائے گی۔

گرمی مکان یا غلام یا اس کے اہارہ کا بویا معاملہ و مرادعت کا ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب

حلف لیا جائے گا مگر جب مدعا علیہ تعریف کرنا ہو (تو حکم پر دیا جائے گا) محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حکم پر حلف ہر حال میں لیا جائے گا۔ اور ابوسفیر رحمہ اللہ کے نزدیک جو صحیح ہو یعنی ابارہ اس پر حلف لیا جائے گا اور جو ناسد ہو جیسے مدعا (مسامات) اور مزارعت تو سرے سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ حلف مبنی ہوتا ہے صحیح دعویٰ پر اور ابوسفیر فرماتے ہیں کہ نزدیک یہ دعویٰ صحیح نہ ہوا۔

اگر دعویٰ قتل خطا میں ہو مثلاً ایک شخص پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس (مدعی) کے باپ کو قتل کیا ہے اور اس کے ذمے دیت ہے۔ مدعا علیہ انکار کرے تو ابوسفیر رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ کی قسم میں نے قتل نہیں کیا مگر جبکہ وہ تعریف کرے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حکم پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ کی قسم مجھ پر یا میری عاقلہ پر کوئی دیت نہیں۔ اس سے محض اس طور پر قسم لینے کی وجہ اس کے قتل خطا میں دیت میں مشاع کا اختلاف ہے کہ وہ ابتدا میں ہی عاقلہ پر واجب ہوتی ہے یا پہلے قاتل پر واجب ہوتی ہے پھر عاقلہ اس کی طرف سے دیت ادا کرتی ہے۔ پھر اگر مدعا علیہ قسم کھائے تو بری ہو جائے گا اور اگر نکل کرے تو اس کے خلاف اس کے مال میں دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا مگر ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

## فصل : حلف اٹھانے کا حکم

یہ فی الحال مقدمہ خصوصیت کا انقطاع ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ عام علماء کے نزدیک مدعی کے گواہوں کو پیش کرنے کی ابتدا تک وقت ہے (یعنی انقطاع مدعی کے گواہ پیش کرنے کے وقت تک ہے) جب کہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس کا حکم مطلقاً انقطاع خصوصیت ہے۔ لہذا اگر مدعا علیہ کے قسم کھانے کے بعد مدعی نے گواہ پیش کر دیے تو عام علماء کے نزدیک اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے جب کہ بعض علماء کے نزدیک قبول نہیں کئے جائینگے کیونکہ اگر وہ گواہ پیش کر دے تو اس کو قسم لینے کا اختیار نہیں رہتا تو ایسے ہی جب قسم لے لے تو اس کو گواہ پیش کرنے کا اختیار نہیں رہتا جامع بات یہ ہے کہ مدعی کا حق ان میں سے ایک میں ہے پس وہ دونوں کو جمع کرنے کا اختیار نہیں رکھتا صحیح قول عام علماء کا ہے کہ کیونکہ حجت میں اصل گواہ ہیں اس لیے کہ وہ اپنی کلام ہوتا ہے۔ رجب قسم تو وہ گواہی میں جملہ نائب کے ہوتی ہے کیونکہ وہ فہم کا کلام ہوتی ہے اور اس کی طرف رخ ضرورت کی بنا پر کرتے ہیں۔ تو جب اصل آگے تو نائب کا حکم فہم ہوتا ہے گویا کہ وہ سرے سے صحابی نہیں۔

اگر مدعی مدعا علیہ سے کہے گا کہ تو قسم کھالے تو جس حق کا دعویٰ میں نے کیا ہے تو اس سے بری ہو جائے گا یا تو اس حق سے بری ہے پھر گواہ پیش کر دے تو اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے کیونکہ مدعی کا قول کہ تو بری ہے فی الحال برات کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ کہ مدعا علیہ فی الحال اس کے دعویٰ اور خصوصیت سے بری ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حق سے برات ہو پس شک سے اس کو حق سے بری نہیں کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## فصل:

## تحقیل حلف سے امتناع کا حکم

پس مدعا علیہ سبب قسم سے نکول کرے تو اگر یہ مال کے دعویٰ میں ہو تو چار سو نزدیکی اس کے خلاف مال کا فیصلہ کر دیا جائے گا لیکن قاضی کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ مدعا علیہ سے کہے کہ میں پچہتر تین مرتبہ قسم پیش کرتا ہوں اگر تو نے قسم کھالی تو فباور میں ترے خلاف فیصلہ دوں گا کیونکہ ممکن ہے کہ وہ قضاہ بالانکول کا قائل نہ ہو یا اس کا خیال ہو کہ قاضی قضاہ بالانکول کا قائل نہیں ہے یا ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ میں اس پر قاضیوں کی حشمت اور مجلس قضاہ کی سمیت طاری ہو لہذا امتیاط کا خیال کیلئے اس طرح کہنے میں ہے پچہتر تین مرتبہ قسم کے پیش کئے جانے کے بعد بھی مدعا علیہ نکول کرے تو ہمارے نزدیک قاضی اس کے خلاف فیصلہ دے دے گا اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی نکول پر فیصلہ نہیں دے گا بلکہ قسم کو مدعی کی طرف لوٹا دینا اور مدعی قسم کھانے کا اور اپنا حق وصول کرے گا۔ شافعی رحمہ اللہ نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان النبیت علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی کی حجت گواہ کو بنایا اور مدعا علیہ کی حجت قسم کو بنایا اور نکول کا ذکر نہیں کیا۔ پس اگر مدعی کی حجت ہو تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کو ضرور ذکر کرتے۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ نکول انکار کرنے میں چھوٹا ہونے کی بنا پر کرتا ہو پس مجبوری قسم سے امتناع نہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے انکار کرنے میں پکا ہونے کے باوجود وہ بھی قسم کھانے سے بھی پرہیز کرنا غلط نہ نکول کرتا ہو۔ پس شک و احتمال کے ہوتے ہوئے نکول قضاہ کے لیے حجت نہیں ہے۔ البتہ قسم کو مدعی پر لوٹایا جائے گا کہ وہ قسم کھائے اور اس کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے کیونکہ اس کے قسم کھانے سے اس کے دعویٰ میں پکے پہلو کو ترجیح حاصل ہوئی۔ شریعت میں بھی قسم کو مدعی کی طرف لوٹانا وارد ہوا ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس متعلقہ رضی اللہ عنہ کو کچھ مال کا دعویٰ کیا۔ متعلقہ رضی اللہ عنہ نے انکار کیا اور جب ان پر قسم کھانے کا معاملا آیا تو انہوں نے قسم کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر لوٹا دیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو جائز رکھا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ شریع رحمہ اللہ نے ایک شخص کے خلاف نکول پر فیصلہ دیا۔ مدعا علیہ نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں تو شریع نے کہا کہ میرا فیصلہ تو ہو چکا۔ اور شریع رحمہ اللہ کے فیصلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ پر مخفی نہیں تھے اور منقول نہیں ہ کر کسی انکار کرنے والے نے ان پر انکار کیا ہو پس یہ صحابہ کی طرف سے نکول پر قضاہ کے باوجود اجماع ہوا۔ نیز مدعا علیہ کے نکول کے وقت مدعی کا اپنے دعویٰ میں صدق ظاہر ہو گیا پس اس کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے گا جیسا کہ مدعی کے گواہ پیش کرنے پر کیا جائے۔ اس وصف کی دلالت اس طرح ہے کہ مدعی کی خبر میں صدق کے ظہور سے مانع نہ مدعا علیہ کا اس خبر کا انکار کرنا ہے۔ نکول اس مانع کے معارض ہو گیا کیونکہ مدعا علیہ اگر اپنے انکشاف میں پکا ہوتا تو نکول نہ کرنا پس قضاہ کی بنا پر مانع نازل ہو گیا اور مدعی کا اس کے اپنے دعویٰ میں صدق ظاہر ہو گیا۔ شافعی حراشہ کا یہ کہنا کہ احتمال ہے نکول بھی قسم کھانے سے بھی قورعاً اور پرہیزگاری کے باعث ہو۔ تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ احتمال نادر ہے کیونکہ کچھ قسم مشروع ہے اور ظاہر یہی ہے کہ انسان ایک امر مشروع سے بچنے کے لئے اپنے حق کے فوت ہونے پر راضی نہیں ہوتا۔ اور اس میں احتمال شریعت میں ساقطاً شہد ہے۔ ایسا کہما نہیں کرنا ہی بالا جماع قضاہ کی حجت ہے اگرچہ اس میں بھی فی الجملہ احتمال (کذب) کا ہے کیونکہ وہ ایسے شخص

کی خبر ہے جو کذب سے معصوم نہیں ہے لیکن جب کہ ظاہر صدق ہے تو کذب کا احتمال ماقط ہو جائے گا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ رہی حدیث تو ہم کہتے ہیں کہ گواہی مدعی کی حجت ہے لیکن یہاں بات کے منافی نہیں کہ اس کے علاوہ اور کچھ حجت نہ ہو۔ شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا اگر یہ حجت ہوتی تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کا ذکر فرماتے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس کا اس وجہ سے ذکر نہ کیا ہو جو آپ (یعنی شافعی رحمہ اللہ) نے بیان کی اور یہ بھی احتمال ہے کہ باوجود اس کے حجت ہونے کے ہر احساں اس کا ذکر نہ فرمایا ہو تا کہ مجتہدین کو اجتہاد پر تسلط ہو اور وہ اسے اور شبہا سے اس کا حجت ہونا معلوم کر سکیں۔ لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ بات حجت نہ ہوگی رہا مدعی پر قسم کو کوٹنا تو جیسا ہم نے پہلے ذکر کیا یہ مشروع نہیں ہے۔ رہی حدیث متعلقہ تو یہ شافعی رحمہ اللہ کے لیے دلیل نہیں بنتی کیونکہ اس میں مدعا علیہ کے نکول کے بغیر مدعی پر قسم کے رد کا ذکر ہے اور یہ تمام اقوال سے جدا قول ہے پس اس میں سب کے نزدیک تاویل ہوگی۔ پھر اس کا تاویل یہ ہے کہ مقتدا رضی اللہ عنہ نے ادائیگی کرنے کا دعویٰ کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کا انکار کیا تو قسم عثمان رضی اللہ عنہ پر آئی۔ اور یہی ہم کہتے ہیں۔

مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب قسم سے نکول مال کے دعویٰ میں ہو۔ اور اگر نکول دعویٰ قصاص میں ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دعویٰ قصاص فی النفس میں ہوگا یا مادون النفس کے قصاص میں ہوگا پس اگر نفس میں دعوائے قصاص ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں نہ تو قصاص کا فیصلہ دیا جائے گا اور نہ ہی مال کا البتہ مدعا علیہ کو ہمیشہ کے لئے قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو اقرار کر لے یا قسم کھائے۔ اور اگر دعویٰ قصاص فی الطرف و اعضا میں ہو تو عمد میں قصاص کا فیصلہ دیا جائے گا اور خطا میں دیت کا جبکہ صاحبین کے نزدیک نفس اور طرف دونوں ہی میں قصاص کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا البتہ دونوں میں ارشش و زنا و ان) اور دیت کا فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکول بذل (ایثار قربانی) ہے اور طرف (یعنی عضو) فی الجملہ بذل و اباحت دونوں کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ جس شخص کا ہاتھ بیماری سے گل سڑ جائے اللہ تعالیٰ اپنی پناہ میں رکھیں اور اس نے دوسرے کو اس کے کاٹنے کا حکم دیا تو مامور کے لئے (آمر کی) جان بچانے کی خاطر ہاتھ کو کاٹنا مباح ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ طرف و عضو کا معاملہ مال کا سا ہے کیونکہ وہ مثل مال کے جان کے بچاؤ کے لیے بنایا گیا ہے۔ رہا نفس تو اس میں بذل و اباحت کا کسی حال میں بھی احتمال نہیں۔ اسی طرح جس شخص کے لیے ہاتھ کاٹنا مباح کیا اس پر کچھ ضمان نہیں آتا جب کہ جس شخص کے لیے قتل کرنا مباح کیا گیا اس کے قتل کرنے پر ضمان آتا ہے لہذا طرف مثل مال کے ہوگا برخلاف نفس کے پس طرف میں نکول کی بناء پر قصداً ممکن ہے نفس میں نہیں۔ لہذا اقیاس یہ ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نفس میں قسم نہ لی جائے جیسا کہ سات اشیاء میں قسم نہیں لی جاتی کیونکہ یہ قسم لینا ذریعہ ہوتا ہے مقصود یعنی مدعا کو قصداً بالنکول کے ذریعے اپنے حق کا ایفاء ہے۔ چونکہ اس میں نکول پر ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سر سے فیصلہ نہیں دیا جاتا لہذا مناسب ہے کہ قسم نہ لی جائے لیکن ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس میں اختلاف (رقم لینے، کو از روئے استحسان اختیار کیا ہے کیونکہ تمامات میں شریعت اس کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور شریعت نے غولی کے معاملے کے بڑے اور عظیم الشان ہونے کی بنا پر اس کو فی نفسہ حق مقصود بنایا ہے کیونکہ یہ قسم مسلک ہوتی ہے۔ پس نکول سے مدعا علیہ ایسے حق سے مقصود اردو کئے والا بننا ہے جو اس پر ثابت ہو اسے لہذا اس کو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ اقرار کرے یا عطف اٹھائے۔ اس کے برخلاف سات اشیاء میں اختلاف نکول کے ذریعے سے مقصود کے استیفاء کا وسیلہ ہوتا

ہے اور نکول اس مقصود کی طرف وسیلہ نہیں بنا۔ حاجتیں کے نزدیک یہ ایسا اقرار ہے جس میں شبہ عدم مدعا ہے کیونکہ یہ سکوت کے طریقے سے اقرار ہے جس میں احتمال (عدم کا بھی ہوتا ہے اور قصاص ساقط ہو جاتا ہے تو مال واجب ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف قصاص کے باب میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی اور شہادت علی الشہادۃ سر سے قبول نہیں کی جاتی کیونکہ یہاں دشواری اس شخص کی جانب سے ہے جس کو قصاص لینے کا حق ہے اور وہ دشواری ایسی محبت کو نہ لانا جو حق کو ظاہر کرنے والی ہو یعنی اصل مرد گواہ جب کہ یہاں دشواری اس شخص کی جانب سے ہے جس پر قصاص آتا ہے اور یہ دشواری ہے اقرار پر تصریح کا نہ ہونا اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو جب اس کی جانب سے قصاص باطل ہو جائے تو دیت واجب نہیں ہوتی اور جب اس شخص کی جانب سے ہو جس پر قصاص آتا ہے تو دیت واجب ہوتی ہے۔

سرقہ کے دعویٰ میں جب مال پر قسم کھائے اور نکول کرے تو مال کا فیصلہ دے دیا جائے گا اچھے کاٹنے کا نہیں کیونکہ نکول اموال میں محبت ہوتا ہے خالص مدعو میں نہیں۔

رہا حد قذف میں تو جب ظاہر روایت کے مطابق قسم لی جائے اور مدعا علیہ نکول کرے تو ظاہر قول کے مطابق حد کا فیصلہ دے دیا جائے گا کیونکہ یہ ابو منیذر رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ قصاص فی الطرف کے ہے اور حاجتیں کے نزدیک بمنزلہ تعزیر کے ہے بعض کا قول ہے کہ یہ بھی دیگر حدود کی مانند ہے اس میں کچھ فیصلہ نہیں دیا جائے گا اور رقم لی جائے گی کیونکہ یہ مدعا ہے اور کیا گیا ہے کہ قسم لی جائے گی اور حد نہیں بلکہ تعزیر کا فیصلہ دیا جائے گا جیسا کہ سرقہ میں قسم لی جاتی ہے اور مال کا فیصلہ دیا جاتا ہے اچھے کاٹنے کا نہیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## فصل ان امور کا بیان جن سے مدعا علیہ سے خصومت مندفع ہو جاتی ہے

ان امور کا بیان جن سے مدعا علیہ سے خصومت مندفع ہو جاتی ہے اور وہ مدعی کا خصم بننے سے خارج ہو جاتا ہے۔  
توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ مدعا علیہ مدعی کا خصم بننے سے اس وقت نکل جاتا ہے جب کہ اس کا قبضہ مالکانہ نہ ہو اور اس بات کا حکم گواہی یا اقرار یا قاضی کے حکم سے ہوتا ہے مثلاً ایک شخص دوسرے پر مکان یا کھیت یا جانور کا دعویٰ کرے اور وہ شخص جس کے قبضے میں وہ شے ہے کہے کہ یہ فلاں غائب کی ملک ہے اس نے میرے پاس ودیعت رکھی ہے۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعی یا قاعدہ مدعا علیہ پر ملک مطلق کا دعویٰ کرے اور اس پر کسی فعل کا دعویٰ نہ کرے یا اس پر کسی فعل کا دعویٰ کرے۔ پس اگر وہ ملک مطلق کا دعویٰ کرتا ہے اور مدعا علیہ پر کسی فعل کا دعویٰ نہیں کرتا اور جس کے قبضے میں وہ شے ہے وہ کہتا ہے کہ یہ شے میرے پاس فلاں غائب کے ودیعت رکھی ہے یا میں نے اسے یا مجھے اجرت پر دی ہے یا میں نے اس سے عصب کی ہے یا میں نے اس سے سرقہ کی ہے یا میں نے اس سے ہتھیار چھینے ہیں یا اس حکم ہو گئی تھی اور میں نے اسے پالا ہے اور اس قول پر وہ گواہ پیش کر دے تو عامر علماء کے نزدیک اس سے خصومت مندفع ہو جائے گی ابن ابی یعلیٰ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خصومت اس سے مندفع ہو جائے گی۔  
• تو اگرچہ پیش کرے یا نہ کرے۔ یہ اس صورت میں ہے جب مدعا علیہ مجلس سازی اور حیلہ کر کے میں معروف

ہو۔ اور اگر ہو تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اب بھی خصومت مندرج ہو جائے گی جب کہ ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک نہیں ہوگی۔ یہ مسئلہ خمسہ کے نام کے ساتھ مشہور ہے اور اس کے دلائل جامع (صغیر) میں موجود ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اپنے لیے دعویٰ کیا اور غیر قابض پر فعل کا دعویٰ کیا مثلاً گناہ میری ملک ہے فلاں نے مجھ سے غصب کیا تھی کیونکہ اس نے قابض پر کسی فعل کا دعویٰ نہیں کیا لہذا یہ قابض کے حق میں دعویٰ مطلق ہوگا اور اس میں وہی اختلاف جاری ہوگا جو ہم نے ذکر کیا۔ اور اگر وہ قابض پر فعل کا دعویٰ کرے مثلاً یوں کہے کہ میرا مکان ہے یا میرا جانور ہے یا میرا کپڑا ہے اس کو میں نے تیرے پاس ودیعت رکھا تھا یا اس کو تو نے مجھ سے غصب کیا تھا یا اس کو تو نے اجرت پر لیا تھا یا اس کو تو نے مجھ سے رہیں رکھوایا تھا اور قابض کہے کہ یہ فلاں غائب کا ہے یہ اس نے میرے پاس ودیعت رکھی تھی یا میں نے اس کو اس سے غصب کیا تھا وغیرہ اور اس پر گواہ پیش کر دے تو خصومت اس (مدعا علیہ) سے مندرج (یعنی دور) نہیں ہوگی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ ملک مطلق کے دعویٰ میں قابض محض اپنے قبضہ کی وجہ سے ختم بنتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مدعا اس کے قبضے میں نہ رہتا تو وہ ختم نہ بنتا۔ تو جب اس نے اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ قبضہ غیر کا ہے تو ختم وہ غیر بنے گا جو کہ غائب ہے۔ رہا دعویٰ فعل میں تو وہ محض اپنے فعل کی وجہ سے ختم بنتا ہے نہ کہ اپنے قبضے کی وجہ سے کیا دیکھتے نہیں کہ بغیر اس کے قبضے کے خصومت و مقدم اس پر نہ ہوتا ہے۔ اور جب وہ اپنے فعل کی بنا پر ختم ہے تو گواہی سے یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ اس کی جانب سے فعل نہیں پایا گیا پس وہ ختم باقی رہے گا۔

اور اگر فعل کا دعویٰ کیا لیکن اس کے فاعل کا ذکر نہیں کیا مثلاً یوں کہے کہ مجھ سے غصب کی گئی یا مجھ سے ل گئی اور قبضہ ودیعت رکھنے پر گواہ پیش کر دے تو خصومت مندرج (یعنی دور) ہو جائے گی کیونکہ اس نے غیر معلوم شخص پر فعل کا دعویٰ کیا ہے جو کہ باطل ہے اور عدم کے ساتھ لاقی ہے یعنی کالعدم ہے، پس ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہا اور خصومت مندرج ہو جائے گی۔

اگر کہا کہ مجھ سے چرائی گئی تو قیاس یہ ہے کہ خصومت مندرج ہو جائے مگر غصب اور لینے میں ہوتا ہے اور یہی محمد اور زفر رحمہما اللہ کا قول ہے جب کہ از روئے امتحان مندرج نہیں ہوگی غصب اور لینے سے فرق کرتے ہوئے اور یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے۔ وجہ فرق جامع صغیر سے معلوم ہوگی۔

اگر مدعی کہے یہ مکان فلاں کا تھا اور اس سے میں نے خرید لیا تھا۔ قابض کہے کہ جس سے تو خریدنے کا دعویٰ کرتا ہے اس نے اسے میرے پاس ودیعت رکھا ہے یا میں نے اس کو اس سے چرایا تھا یا میں نے اس کو غصب کیا تھا تو اس پر گواہ پیش کیے بغیر ہی مدعا علیہ (یعنی قابض) سے خصومت مندرج ہو جائے گی کیونکہ دونوں (مدعی اور مدعا علیہ) کے اتفاق کی وجہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مدعا علیہ کا قبضہ اس کے غیر کا قبضہ ہے۔ مدعا علیہ سے تو ظاہر ہے۔ رہا مدعی سے تو وہ اپنے اس دعویٰ کی وجہ سے کہ اس نے ملک سے اس کو خریدا ہے کیونکہ قبضہ کے اس سے فریضہ ملنے میں ہے ہی حکم اس وقت ہے۔

جب قابض مدعی کے اس بارے میں اقرار پر گواہ پیش کر دے کہ کیونکہ گواہی سے ثابت ہونے والا مثل معاذ سے ثابت ہونے والے کے ہوتا ہے۔ اگر وہ دونوں (یعنی مدعا علیہ اور مالک) اس کے اقرار کا معاذ کرتے تو خصومت مندرج ہو جاتی تو ایسے یہاں ہوگا۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب قاضی کو اس بارے میں علم ہو کیونکہ وہ علم جو قاضی کو زمانہ قضاء میں حاصل ہوا اقرار پر توقیت رکھتا ہے کیونکہ قاضی کا علم ایسی محبت ہے جو لوگوں کی



طرف متعدی ہونے والی محبت ہے جب کہ اقرار ایسی محبت ہے جو صرف اقرار کرنے والے پر مختصر و محدود ہوتی ہے۔ پھر حب مدعی کے اقرار سے خصوصیت مندرج ہو جاتی ہے تو قاضی کے حکم سے بطریق اولیٰ مندرج ہوگی۔

اگر قابض کے کہیں نے اس کو فلاں غائب سے خرید اتحا تو خصوصیت مندرج نہ ہوگی کیونکہ اس نے اپنے لیے ملکیت اور قبضے کا دعویٰ کیا ہے اور یہ شخص جب اپنے ختم ہونے کا اقرار کر رہا ہے تو اس سے خصوصیت کیونکر مندرج ہوگی۔

اگر مدعی اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ شی اس نے عبد اللہ سے خریدی تھی اور قابض کے کہ اسی عبد اللہ نے یہ میرے پاس ودیعت رکھی ہے تو بغیر گواہوں کے خصوصیت مندرج ہو جائے گی کیونکہ یہ دونوں (مدعی و مدعا علیہ) اس بات پر متفق ہوئے ہیں کہ وہ شی ان کو عبد اللہ کے قبضے سے ملی ہے۔ پس دونوں نے عبد اللہ کے لیے قبضے کا اثبات کیا اور ان کا ایک عبد اللہ غائب ہے۔ اس قاعدے پر جامع صفیں بہت سے مسائل مذکور ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

## دو گواہوں میں تعارض کی وجہ سے دو دعووں میں رض حکم کا بیان

اس بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں اول اصل ملک پر پیش ہونے والی گواہیوں میں تعارض کی وجہ سے دو دعووں میں تعارض کے حکم کا بیان ثانی مقدار ملک پر قائم ہونے والی گواہیوں کے تعارض کی وجہ سے دو دعووں میں تعارض کے حکم کا بیان۔

جہاں تک اولیٰ کا تعلق ہے تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب اصل ملک میں ظاہر کے اعتبار سے دو گواہی ہیں تعارض ہو تو اگر ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ممکن ہو تو راجح پر عمل کریں گے کیونکہ گواہی شرعی مجتوں میں سے ایک محبت ہے۔ اور شرعی احکام میں راجح یقین (یعنی) کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اور اگر ترجیح ممکن نہ ہو تو اگر ہر اعتبار سے ان میں سے ہر ایک پر عمل ممکن ہو تو اس پر عمل واجب ہوگا اور اگر ہر وجہ سے دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو البتہ کسی ایک اعتبار سے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ دو دلیلوں پر مقدار اسکا عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں پر عمل کرنا سروسے سے ممکن نہ ہو تو دونوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور دونوں نہ ملے ساتھ لاحق ہوں گے (یعنی کا اہدم ہوں گے) کیونکہ معارضہ کے ہوتے ہوئے کوئی محبت نہیں ہوتی جیسا کہ مناقضہ کے ساتھ کوئی محبت نہیں ہوتی اس فصل میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعی کی تین قسم ہیں ملکیت کا مدعی قبضے کا مدعی اور حق کا مدعی۔ محمد رحمہ اللہ نے ملکیت قبضے اور نسب کے مدعوئی پر دعوئی کے مسائل کو زائد کیا ہے۔

۱۔ ملکیت کا مدعوئی تو یا تو خارج (غیر قابض) کی جانب سے قابض پر ہوگا یا دو خارجوں (یعنی دو غیر قابض اشخاص) کی جانب سے قابض پر ہوگا۔ یا ایک قابض کی جانب سے دوسرے قابض پر ہوگا۔

پس اگر مدعی خارج کی جانب سے قابض پر مدعا ملے ہو اور دونوں گواہ پیش کر دیں تو دونوں کے گواہ وقت سے مطلق ملک پر گواہی دیں گے یا ملک سرقہ پر یا ایک کے گواہ ملک مطلق پر اور دوسرے کے ملک سرقہ پر اور ان میں

سے ہر ملک میں یا تو دعویٰ سبب کے ساتھ ہوگا یا سبب کے بغیر ہوگا۔

پس اگر وقت سے مطلق ملک پر دونوں کے گواہ گواہی دیں تو ہمارے نزدیک خارج کے گواہ اولیٰ ہوں گے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قابض کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر کے اعتبار سے دونوں کے گواہ متعارض ہیں اور قابض کے گواہوں کو قبضہ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی لہذا ان پر عمل اولیٰ ہوگا۔ اسی وجہ سے مکہ کے دعویٰ میں اس کے گواہوں پر عمل کیا جاتا ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان البیتہ علی الدرعیٰ کی بنا پر گواہی مدعی کی حجت ہے جبکہ قابض مدعی نہیں ہے لہذا گواہی اس کی حجت نہیں ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل قابض مدعی کی تعریف ہے جو ہم نے ذکر کر کے اس شخص کا نام ہے جو دوسرے کے قبضے میں شی کی اپنے لیے ہونے کی خبر دینا ہو۔ اس صفت کے ساتھ لاحق (یعنی کا لعمدہ) ہوں گے اور خارج کے گواہ بلا معارض باقی بجا بیٹھ لیتا ہے گواہی پر عمل واجب ہوگا نیز خارج کے گواہوں نے اس کے لیے ملکیت کے سابق ہونے کو ظاہر کیا ہے لہذا ان پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب دونوں کے گواہ توقيت (یعنی موقت) ہوں، کی تصریح کریں اور خارج کے گواہ اس کی ملکیت کے مقدم ہونے پر، ولادت توقيت کہیں۔ اور اس وصف پر ولادت یہ ہے کہ خارج کے گواہوں نے اس کے لیے قبضہ کی سابقیت کو ظاہر کیا ہو کیونکہ انہوں نے اس کے لیے ملک مطلق کی گواہی دینا یا زمین نگاہ کو اس بارے میں علم ہو۔ اور ملک کا علم حاصل نہیں ہوتا مگر ملک کی دلیل کے علم کے بعد۔ اور ملک مطلق پر سوائے قبضے کے اور کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ تو جب انہوں نے خارج کے لیے گواہی دی تو انہوں نے مال کے اس کے قبضے میں ہونے کو ثابت کیا۔ اور مال کا ظاہر ہیں قابض کے قبضے میں ہونا فی الحال ثابت ہے پس خارج کا قبضہ اس قابض کے قبضے پر مقدم ہوگا اور اس طرح خارج کی ملک سابق مقدم ہوگی۔ اور جب خارج کی ملک کی سابقیت ثابت ہوگئی تو اس کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ جب اس (خارج) کے لیے اس میں مقدم زمانے میں ملکیت اور قبضہ ثابت ہو گیا اور کسی میسرے کے لیے اس میں قبضہ و ملک معروف نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ وہ عین اس خارج کے قبضے سے قابض کے قبضے کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ پس خارج کے قبضے کا اعادہ اور مال کو اس کی طرف لوٹانا واجب ہوگا جیسا کہ دوسرا فریق یعنی قابض اس بات پر عبت نہ لے آئے کہ کس طریقے سے قبضہ اس کی طرف منتقل ہوا ہے جیسا کہ جب قاضی کسی مال کا کسی شخص کے قبضے میں ہونے کا ممانہ کرے اور وہ شخص اس مال کا اپنے لیے ہونے کا دعویٰ کرنا ہے پھر قاضی اس مال کو دوسرے کے قبضے میں دیکھے گا قاضی دوسرے کو مال پہلے کی طرف لوٹانے کا حکم دے گا جب کہ پہلا اس مال کا دعویٰ کرنا ہو یا نہ ہو کہ دوسرا اپنی طرف انتقال کے لیے مناسب سبب کو بیان کر دے۔ ایسے ہی جب مدعا علیہ اقرار کرے کہ یہ مال مدعی کے قبضے میں تھا تو اس کو واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے جب تک مدعا علیہ حجت سے یہ نہ بیان کر دے کہ مال کے اس کی طرف انتقال کا مناسب طریقہ کیا تھا جیسے یہی یہاں ہوگا۔ اور یہ اس کی مانند ہوگا کہ دونوں تاریخ کی تصریح کریں اور ایک کی تاریخ مقدم ہو کیونکہ یہ معنی کے اعتبار سے تاریخ ہے برخلاف نتائج و ولادت کے کیونکہ نتائج میں سابقیت و تاخیر کے عدم تصور کی بنا پر خارج کے لیے سابقیت ثابت نہیں ہوئی اس لیے کہ نتائج میں تکرار کا احتمال نہیں پس ترجیح دوسرے طریقے سے طلب کی جائے گی اور قابض کے گواہوں کو قبضہ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی۔ یہاں صورت مختلف ہے۔ مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جب دونوں کی گواہیاں دت سے مطلق ملک پر اور سبب کے ذکر کے بغیر ہوں۔

اور جب دونوں کی گواہیاں ملک موقت پر بغیر سبب کے ذکر کے ہوں تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو خارج کے

حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ متعارض کی بنا پر دونوں کے دفتوں کا اعتبار باطل ہو گا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہا۔ اور اگر ایک کا وقت دوسرے سے مقدم ہو تو ابوحنیفہ ابو یوسف اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جس کا وقت مقدم ہو خواہ وہ کوئی ہو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اگر وہ عذر اللہ کے واسطے سے ایک روایت ہے کہ وقت سے واپسی کے وقت انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور فرمایا تھا کہ وقت وغیرہ کے بارے میں قابض کے گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی مگر نتائج میں ظاہر روایت کا جواب صحیح ہے کیونکہ مقدمہ وقت والے کے گواہوں نے ایسے وقت میں اس کے لیے ملک کو ظاہر کیا ہے جس میں کسی دوسرے کا اس سے ٹھیکر انہیں ہے پس اس کو عادم دے دیا جائے گا یہاں تک کہ دوسرا دلیل سے پچھلے اس کی طرف مدعا کے انتقال کے سبب کو ثابت کر دے۔

اور اگر انہیں سے ایک ملک مطلق پر گواہ پیش کرے اور دوسرا ملک موقت پر پیش کرے بغیر ذکر سبب کے تو ابوحنیفہ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا وہ خواہ کوئی بھی ہو۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی اس کے مطلق مروی ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے وقت والے کے گواہوں کی گواہی لے لے ایسے خاص وقت میں اس کے لیے ملک کو ظاہر کیا ہے کہ جس میں ملک مطلق کے مدعی کے گواہ ماضی طور پر اس کے معارض نہیں ہیں بلکہ معارض کے وجود و عدم دونوں کا احتمال ہے۔ کیونکہ ملک مطلق وقت کے متعارض نہیں ہوتی۔ پس ملک سے معارضہ ثابت نہیں ہوگا اسی لیے اگر دونوں خارجوں (غیر قابض) میں سے ہر ایک دوسرے پر دعویٰ کرے اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس نے ایک شخص سے وہ شے خریدی ہے اور ایک کے گواہ وقت کا ذکر کریں اور دوسرے کے گواہ مطلق ذکر کریں تو وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جاتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ملک مقدمہ موقوف ہونے کا احتمال ہے کیونکہ ملک و مطلق میں مقدمہ موقوف ہونے کا احتمال اس امکان کی وجہ سے ہوتا ہے کہ ملک مطلق کی گواہی والے کے گواہ اگر وقت ذکر کر رہا ہو وہ وقت مقدم ہو پس ملک موقت کی حاجت میں احتمال و شک واقع ہوا اور وقت کا اعتبار ساقط ہو گیا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہا لہذا خارج (غیر قابض) کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ وہ خارج جب ایک شخص سے خریدنے کا دعویٰ کریں تو صورت مختلف ہوتی ہے کیونکہ بائع جب ایک ہو تو دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ ان کو ملکیت بائع سے اس کے بچنے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے جو کہ ایک امر حادث ہے اور تاریخ سے ثابت ہوا کہ وقت والے کی خرید مقدمہ ہے جب کہ دوسرے کے پاس کوئی تاریخ نہیں ہے۔ دوسرے کی خرید بھی امر حادث ہے لیکن اس کی تاریخ معلوم نہیں ہے تاریخ ملاؤں کی ہوگی تفصیل معصوم میں ہے جب غیر قابض اور قابض کے گواہ ملک مطلق پر یا ملک موقت ملاؤں کے سبب پر گواہی دیں۔

۱۱۔ رجب دعویٰ کسی سبب کے ساتھ ہو تو اگر سبب میراث ہو تو تب بھی یہی حکم ہے حتیٰ کہ اگر دونوں سبب میراث کے ساتھ ملک مطلق پر گواہ پیش کریں مثلاً ان میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ شے اس کی ملک ہے۔ اس کا جواب دیا گیا تھا اور اس نے وہ شے میراث میں اس کے لیے چھوڑی ہے تو ہمارے اصحاب رحمہم اللہ اس میں اختلاف نہیں ہے نہ خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا یہی حکم اس وقت بھی ہے جب دونوں کے گواہ ملک موقت پر گواہی دیں اور وقت دونوں کا یکساں ہو کہ یہ اس صورت میں متعارض کی بنا پر دونوں وقتوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہے گا۔ اگر ایک کا وقت دوسرے سے مقدم ہو تو مقدمہ وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ طحاوی نے بھی جو یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف کا دعویٰ کا قول ہے اور ابن محمد رحمہم اللہ کا قول اول ہے۔ جب کہ ان کے دوسرے قول کے مطابق تھا

(غیر قابض) کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ میراث کا دعویٰ میت کی ملکیت کا دعویٰ ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کی گواہی نے میت کی ملک کا انکار کیا ہے لیکن ملک میت میں وارث میت کے قائم مقام ہوتا ہے لہذا دونوں وارث ملک مطلق کا ایک موقت بلکہ ذریعہ سبب کا دعویٰ کرتے ہیں اور جواب اس حالت کا ہوگا۔ ایسے ہی تمام صورتوں میں یہ اتفاق و اختلاف پایا ہے سوائے ایک صورت کے یعنی جب ایک کے گواہ ملک مطلق پر گواہی دیں۔ اور دوسرے کے ملک موقت پر تو اس صورت میں بالاتفاق خارج (غیر قابض) کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور وقت کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ دو وارثوں کے دعویٰ میں نہیں ہوتا۔ یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر تو جاری ہوتا ہے البتہ ابو یوسف رحمہما اللہ کے قاعدے پر اسکا دل نہیں تپتا ہے۔

اور اگر سبب خریدنا ہو مثلاً خارج دعویٰ کرے کہ اس نے یہ مکان قابض سے ہزار درہم میں خرید اٹھا اور اس کو حق کی ادائیگی کر دی تھی۔ اور دونوں اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیں۔ پھر اگر دونوں بغیر وقت اور قبضے کے محض خریدنے پر گواہ پیش کریں تو ابوحنیفہ اور یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ اور کسی کے لیے بھی اس کے ساتھ کسی کے حصے کچھ نہ آئے گا اور نہ عاقل قابض کے قبضے میں رہنے دیا جائے گا۔ محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مدفن کے گواہ پر فیصلہ دیا جائے گا اور نہ عاقل خارج (غیر قابض) کو دینے کا حکم دیا جائے گا۔ محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں دلیلوں کے درمیان جہاں تک ممکن ہو موافقت پیدا کرنا واجب ہے اور یہاں دونوں گواہیوں کے درمیان موافقت کرنا ممکن ہے یاں طور کہ دونوں عقود کو صحیح قرار دیں اور وہ اس طرح کہ گویا قابض نے وہ شیخ الاخراج سے خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر خارج نے وہ قابض سے خرید لی مگر اس پر قبضہ نہیں کیا۔ پس دو عقد صحیح پائے گئے لیکن تاریخ اور قبضے کو فرض کر کے۔ اس مفروضے پر دونوں عقد صحیح ہو جاتے ہیں پس اس کا قول کرنا واجب ہے۔ اس کے برعکس قول کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے یعنی یہ سمجھا جائے کہ گویا خارج نے اولا قابض سے خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک قابض کے ہاتھ میں اس کو فروخت کر دیا کیونکہ اس مفروضہ پر دوسرے عقد کو فاسد کیا جاتا ہے اس لیے کہ یہ بھی ہوئی زمین کے قبضے سے پیشتر بیع ہے جو کہ محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں پس جو مفروضہ ہم نے ذکر کیا وہ دونوں عقود کی تعمیر کے لیے معین ہے اور یہ دونوں عقد صحیح ہوں تو خرید ہی ہوئی شیخ قابض کے قبضے میں باقی رہی پس اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ شیخ خارج کے سپرد کر دے۔ ابو یوسف اور ابوحنیفہ رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر مشتری اس بات کا مقرر ہے کہ بیع کی تاریخ کی ملک تھی پس یہ ایک کی جانب سے خریدنے کا دعویٰ بیع کی تاریخ کی ملک ہونے کا اقرار ہے پس دونوں کے گواہ پر ایک کے اس اقرار پر قائم نہیں کیونکہ اس کے ساتھ کسی تھی۔ اور دونوں اقراروں کے موجب (یعنی اقراروں سے واجب ہونے والی اشیاء) کے مابین منافات ہے پس دونوں گواہیوں پر عمل سرے سے محال ہوگا۔

اور اگر دونوں کے گواہ وقت بیان کریں اور خارج کا وقت مقدم ہو تو جب وہ قبضہ کا ذکر کریں تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک قابض کے حق میں مکان کا فیصلہ کیا جائے گا اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک خارج کے حق میں کیونکہ ملک کا وقت جب مقدم ہو تو شہین کے نزدیک اس کو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ اس نے اول مکان خرید اٹھا اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ اس کو قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ خارج کا وقت جب مقدم ہو تو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ خارج نے اول مکان خرید اٹھا اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ اس

اس کو قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک زمین کی بیع قبضہ سے پیشتر بائرنہیں ہوتی۔ تو جب یہ بائرنہیں ہوتی تو مکان خارج کی ملکیت میں باقی رہا۔ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وہ بیع جائز ہے لہذا دو قول بیع صحیح ہو جائیں گی۔

اور اگر گواہ قبضہ کا ذکر کریں تو دونوں بیع جائز ہوں گی اور بلا اختلاف جائز ہیں دو قول بیع جائز ہوں گی۔ کیونکہ قبضہ کے بعد زمین کی بیع بلا اختلاف جائز ہے پس دو قول بیع جائز ہوں گی۔

اور جب قابض کا وقت مقدم ہو اور گواہوں نے قبضہ کا ذکر نہ کیا ہو تو خارج کے حق میں مکان کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ جب قابض کا وقت مقدم ہے تو اس کو خریدنے میں مقدم کیا جائے گا گویا کہ اس نے خارج سے خریدنا اور قبضہ کر لیا پھر خارج نے اس سے خرید لیا لیکن قبضہ نہیں کیا پس قابض کو حکم دیا جائے گا کہ مکان خارج کے سپرد کرے۔ اسی طرح اگر گواہ قبضہ کا ذکر کریں تب بھی حکم یہ ہے کیونکہ یہ فرض کیا جائے گا کہ قابض نے خارج سے خریدنا اور قبضہ کر لیا پھر خارج نے اس سے خرید لیا اور قبضہ کر لیا پھر وہ قابض کے پاس کسی اور وجہ سے آگیا۔

اور اگر سب تنازع یعنی ملک کے دوران ولادت ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دونوں گواہیاں تنازع پر ہوں گی یا ان میں سے ایک تنازع پر ہوگی اور دوسری ملک مطلق پر۔ پس اگر دونوں گواہیاں تنازع پر ہوں تو یا تو دونوں وقت سے مطلق ہوں گی یا دونوں نے توثیق کی ہوگی۔ تو اگر دونوں نے توثیق نہیں کی تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ گواہی جو تنازع پر قائم ہوئی ہے ملک کی اولیت یعنی اول ہونے، پر قائم ہوئی ہے اور اولیت کے اظہار میں دونوں گواہیاں برابر ہیں پس قابض کی گواہی کو قبضہ کی بنا پر ترجیح حاصل ہوگی لہذا اس کی گواہی پر فیصلہ دیا جائے گا۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایسی افواہی کے تنازع (دولادت)، کا دعویٰ کیا جو ایک شخص کے قبضہ میں تھی اور اس پر گواہ پیش کر دیے۔ قابض نے بھی اس دعویٰ، کے شل پر گواہ پیش کر دیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قابض کے حق میں افواہی کا فیصلہ دیا۔ یہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب ہے۔ ہمارے اصحاب میں سے عینی بن ابان رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قابض کے حق میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا بلکہ دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی اور قصداً ترک کے طور پر نہ عا کو قابض کے قبضہ میں ترک کر دیا جائے گا۔ یہ ہمارے اصحاب کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے قصداً کے لفظ کی تصریح کی ہے۔ حالانکہ قابض کے قبضہ میں ترک کرنا، چھوڑنا، حیثیتاً انقضاء نہیں ہوتا۔ ایسے ہی وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی اس میں ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس کا قابض کے حق میں فیصلہ دیا۔ اسی طرح جب دو خارج کسی میسر سے پر تنازع کا دعویٰ کریں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے اور قابض کے قبضہ میں نہیں چھوڑا جاتا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ جو عینی بن ابان رحمہ اللہ نے ذکر کیا وہ ہمارے اصحاب کے مذہب کے خلاف ہے۔

اگر ان میں سے ایک نے تنازع پر گواہ پیش کیے اور دوسرے نے تنازع سے مطلق وغالی و آزاد، ملک پر تنازع کی گواہی ادا کی ہوگی کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ اپنے صاحب کے لیے ملک کی اولیت پر قائم ہوئی ہے پس اس کے قیام و ملکیت حاصل نہیں ہوگی مگر اس کی جانب سے۔

اور اگر وہ انہوں نے توثیق کی تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو تب بھی وہی حکم ہوگا کہ ترک خالص کی بنا پر وہ ان کا حق کا اقتدار ساقط ہو جائے گا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا اور اگر دونوں کی توثیق مختلف ہو تو اس

وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا جس کا بیان کردہ وقت جانور کی عمر کے موافق ہو گا کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ دوسرے کی گواہی یعنی طور پر چھوٹی تھی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب جانور کی عمر معلوم ہو۔ اور اگر اس کی عمر کے بارے میں احتمال ہو تو تاریخ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں احتمال ہو گا کہ اس کی عمر اس وقت کے موافق ہو اور احتمال ہو گا کہ اس وقت کے موافق نہ ہو اور یہ بھی احتمال ہو گا کہ دونوں ہی کے مخالف ہو۔ پس دونوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا کیونکہ دونوں نے سب سے تاریخ بیان ہی نہیں کی۔

اور اگر جانور کی عمر دونوں کے بیان کردہ وقت کے مخالف ہو تو وقت ساقط ہو جائے گا۔ ظاہر روایت میں یہ ہے کہ اگر ایک بکیر کو وقت کا باطل ہونا ظاہر ہو گیا پس گویا کہ انہوں نے توقیت کی ہی نہیں اور دونوں گواہیاں بغیر توقیت کے مطلق ملک پر قائم ہوئیں۔ حاکم نے اپنی مختصر میں ذکر کیا کہ ابوالحلیث رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق دونوں گواہیاں باطل ہوں گی اور کہا کہ یہ (قول) صحیح ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب جانور کی عمر دونوں وقتوں کے مخالف ہوئی تو دونوں گواہیوں کے جھوٹ کا یقین ہو گیا اور وہ کالعدم ہو گئیں پس مدعا کو قابض کے قبضے میں چھوڑ دیا جائے گا جیسا کہ وہ تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کا دونوں وقتوں کے مخالف ہونا دونوں وقتوں کے جھوٹ ہونے کا موجب ہے سب سے دونوں گواہیوں کے جھوٹ ہونے کا ہیں۔

اسی طرح اگر دونوں کا اختلاف باندی میں ہو۔ خارج کے کہ یہ باندی میری ملکیت میں میری اس باندی سے پیدا ہوئی اور قابض بھی ایسی ہی بات کے تو جو چند گورہ قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ایسی ہی اگر اون درمعرضی (بکری کے بالوں کے نیچے کا رواں) کے بارے میں اختلاف ہو اور دونوں میں سے ہر ایک اس کے اپنے لیے ہونے پر گواہ پیش کرے کہ اس نے اپنی ملکیت میں اس کو کاٹا تھا تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

ایسے ہی اگر کھانے ہوئے سوت میں اختلاف ہو اور ہر ایک گواہ پیش کر دے کہ یہ (کاٹا ہوا سوت) اس کا ہے صحت کو اس نے اپنی سوت سے کاٹا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ اگر تنازعہ ایسے سبب ملک میں واقع ہو جس میں ہمارا احتمال نہیں ہوتا تو یہ بمنزلہ تاج کے ہے اور قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور اگر تنازعہ ایسے سبب ملک میں ہو جس میں ہمارا احتمال ہے ہوتا ہے تو یہ تاج کے معنی میں نہیں ہو گا اور خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ اور اگر ملک میں معاملہ مشکل ہو جائے کہ وہ ہمارا احتمال رکھتا ہے یا نہیں تو تب بھی خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

اس پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ جب دو میں دوہرے کے بارے میں اختلاف ہو اور ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ اس نے اپنے قبضے اور اپنی ملکیت میں دوہرہ دوڑا اور یہ کہ دوہرہ اس کا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ایک ہی دوہرہ دوہرہ دوہرہ دوہرہ کے جانے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا یہ تاج کے معنی میں ہو گا۔ اسی طرح اگر نیزہ میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ بکری جس سے دوہرہ دوہرہ وہ اس کے پاس پیدا ہوئی تھی تو قابض کے حق میں بکری اور دوہرہ دونوں کا فیصلہ دیا جائے گا اسی طرح اگر نیزہ میں اختلاف ہو اور دونوں میں سے ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ نیزہ اس کا ہے اپنی ملک میں اس کو بنایا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ایک ہی دوہرہ میں یہ احتمال نہیں کہ اس سے دوہرہ نہیں بنا یا جائے کہ پس یہ بمنزلہ تاج کے ہو گا۔



کا اور قابض کے لیے سیاہ بکری کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ خارج کے گواہ سفید بکری میں تاج پر پیش ہوئے ہیں اور اس میں قابض کے گواہ ملک مطلق پر قائم ہوئے ہیں تاج کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ اسی طرح قابض کے گواہ بکری میں تاج پر قائم ہوئے ہیں جب کہ اس میں خارج کے گواہ ملک مطلق پر قائم ہوئے ہیں اس تاج پر گواہ اولیٰ ہوں گے۔

اگر اس دودھ میں اختلاف ہو جس سے پتہ چلتا ہو اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ وہ دودھ جس سے پتہ چلتا ہے اس کی ملکیت میں تھا تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ دودھ میں ملکہ پر قائم ہونے والی گواہی ملک مطلق پر گواہی ہے اولیت ملک پر نہیں اور ملک مطلق کے دعویٰ میں خارج کے گواہ اولیٰ ہوتے ہیں۔

کسی شخص کے قبضے میں غلام کے بارے میں دعویٰ کیا کہ اس (دعویٰ) نے اس (غلام) کو فلاں شخص سے خرید لیا اور جس شخص سے اس نے خرید لیا تھا یہ غلام اسی کی ملک میں پیدا ہوا تھا۔ اور قابض اس شخص پر گواہ پیش کرے کہ اس نے کسی اور شخص سے خرید لیا تھا اور اسی کی ملکیت میں یہ پیدا ہوا تھا تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ اپنے بائع کی ملکیت میں ولادت کا دعویٰ بمنزلة الجنی ملکیت میں ولادت کے دعویٰ کے برابر ہے اس لیے کہ اس (مشتري) کی ملکیت اس کی جانب سے حاصل ہوئی ہے اور اسی صورت میں اس کے لیے فیصلہ کیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور ایسے ہی اگر میراث یا ہب یا صدقہ یا وصیت کا دعویٰ کرے اور اس بات کا کہ وہ غلام مورث یا ہب یا وصی کی ملک میں پیدا ہوا تھا تو وجہ مذکورہ قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

اگر خارج اور قابض میں سے ہر ایک نے تاج (ولادت) کا دعویٰ کیا اور قابض کے حق میں فیصلہ دیا گیا پھر ایک اور شخص آیا اور تاج کا دعویٰ کیا اور قابض نے گواہ پیش کیے تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا الا یہ کہ قابض تاج پر دوبارہ گواہ پیش کرے جس پر وہ اولیٰ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ اول کے خلاف فیصلہ دعویٰ ثانی کے خلاف فیصلہ نہیں ہوگا لہذا دعویٰ ثانی مقضیٰ علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہو) نہیں ہوگا لہذا اس کے گواہ سننے جائیں گے۔ اگرچہ تاج پر گواہی صفت اولیت کے ساتھ موجب ملک ہے اور حق کی طرح اس میں بھی تکرار کا احتمال نہیں ہوگا۔ ملک اور حق کے درمیان یہ فرق کیا گیا ہے کہ ایک شخص پر کسی کے لیے حق کا فیصلہ تمام انسانوں پر فیصلہ شمار ہوگا جب کہ ایک شخص پر ملک کا فیصلہ دوسرے پر فیصلہ شمار نہیں ہوگا۔

وجہ فرق یہ ہے کہ حق اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بندہ اس کو باطل کرنے پر قدرت نہیں رکھتا حتیٰ کہ حر کو اس کی رضا مندی سے غلام بنانا جائز نہیں اور اگر یہ بندہ کا حق ہوتا تو مثل رق (غلامی) کے بندہ کو اس کے باطل کرنے پر قدرت حاصل ہوتی۔ اور جب یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو اس کے حقوق کے اثبات میں لوگ اس کی جانب سے بطریق نیابت ضمیم ہیں کیونکہ وہ اس کے بندے و غلام ہیں پس ایک بندہ کی موجودگی کی موجودگی کی مانند ہے اور ایک پر فیصلہ ہوگا کیونکہ عبودیت میں لوگ سب برابر ہیں مثل وراثت کے جب وہ میت کے حقوق کے اثبات میں اور اس سے دعا دی کہ دفع کر لے میں اس کے قائم مقام ہوتے ہیں کیونکہ وہ اس کے خلفاء و نائب ہوتے ہیں لہذا اختلاف و نیابت میں سب کے برابر ہونے کی وجہ سے ایک سب کے قائم مقام ہوگا۔ ملک کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ خاص بندے کا حق ہے لہذا اس میں موجود غائب کی طرف سے ضمیم نہیں بنے گا مگر جب کہ غائب نے اسکو حقیقت میں اپنا نائب بنایا ہو یا از روئے شرع غائب کی جانب سے نیابت کا ثبوت ہو اور جس میں دعویٰ واقع ہوا ہے اس میں حاضر اور



غائب کے درمیان اتصال ہو جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ اور چونکہ ان میں سے کوئی بات موجود نہیں لہذا غیر قضا و فیصلہ غائب پر قضا و جوگی بغیر اس کے کہ غائب کی جانب سے کوئی خضم موجود ہو اور یہ بات نہیں۔

اگر گواہی دے گا کہ یہ گندم اس ملکیتی سے ہے جو اس شخص کی زمین سے لائی گئی ہے تو زمین والے کو وہ گندم لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ بیج کسی دوسرے کا ہو حالانکہ ملکیتی میں ملکیت بیج میں ملکیت کے تابع ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ غصیب شدہ زمین میں حبیب غاصب اپنا بیج کاشت کرے تو پیدا ہونے والی گندم اس کی ہوگی۔

اگر گواہی دے کہ یہ گندم اس ملکیتی سے ہے یا یہ کچھوریں اس کے درخت کی ہیں تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ کیونکہ گندم اور کچھوریں ملکیت ملکیتی اور درخت میں ملکیت کے تابع ہوتی ہے۔ اور اگر وہ یہ کہیں کہ یہ گندم اس ملکیتی سے ہے جو اس کی زمین سے تھی تو اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر وہ گواہی دے کہ وہ گندم اس کی زمین سے لائی گئی ہے تو اس کے حق میں فیصلہ نہیں دیا جاتا تو ایسے ہی یہاں بطریق اولیٰ اس کے حق میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

اگر گواہی دے کہ یہ دودھ اور یہ اون اس کی بکری کا دودھ ہے اور اس کی بھیڑ کا اون ہے تو اس کے لیے فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے کہ بکری وغیرہ اس کی ہو اور دودھ اور اون دوسرے کا ہو یا یہ طور کراس نے ان چیزوں کی غیر کے لیے وصیت کی ہو۔

یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی یہ تمام کی تمام خارج (غیر قابض) کے ملک کا دعویٰ کرنے کے بارے میں تھی۔

**جب دو خارج قابض کے خلاف ملک کا دعویٰ کریں:** اور جب دو خارج قابض پر ملک کا دعویٰ کریں تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں کہ یہ

دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو ان میں سے ہر ایک اپنے دعویٰ کرتا ہے جتنا کہ دوسرا کرتا ہے یا ایک دوسرے سے زائد کا دعویٰ کرتا ہے۔ پس اگر ان میں سے ہر ایک اپنے ہی کا دعویٰ کرتا ہے تو اس میں وہی تفصیل جاری ہوگی جو ہم ذکر کرتے ہیں یعنی یہ کہ دونوں گواہیاں یا تو وقت سے مطلق ملک پر قائم ہوں گی یا ایک وقت پر اور دوسری ملک موقت پر قائم ہوگی۔ اور یہ سب یا تو سبب کے ساتھ ہوں گی یا سبب کے بغیر ہوگی۔

تو اگر دونوں گواہیاں سبب کے ذکر کے بغیر ملک مطلق پر قائم ہوں تو دونوں خارجوں (غیر قابض) میں، کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے شافعی رحمہ اللہ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول ہے مطابق دونوں گواہیاں باطل ہوں گی اور مدعا کو قابض کے قبضے میں رہنے دیا جائے گا۔ اور دوسرے قول کے مطابق دونوں کسودر میان قرضہ والا جائے گا اور ان میں سے جس کے نام کا قرضہ نکلے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں گواہیوں پر عمل محال ہے کیونکہ دونوں کے درمیان منافات ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہی شے ایک ہی وقت میں دو آدمیوں کی ہوسے طور پر ملوک نہیں ہو سکتی لہذا وہ دونوں گواہیاں باطل ہوگی کیونکہ دونوں کے قوت میں برابر ہونے کی بنا پر ایک پر عمل دوسرے کے متاثر میں آتی نہیں ہے۔ اور ایک کو قرضہ کے ساتھ ترجیح دی جائے گی کیونکہ شریعت میں قرضہ فی الجملہ وار دہا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔ اور بقدر ممکن دونوں دلیلوں پر عمل واجب ہے پس

اگر دونوں پر اعتبار سے عمل ممکن ہو تو دونوں پر برابر اعتبار سے عمل کیا جائے گا اور اگر ہر اعتبار سے دونوں پر عمل ممکن نہ ہو تو ایک اعتبار سے ہی ان پر عمل کیا جائے گا جیسے کہ دیگر شرعی دلائل میں ہوتا ہے مثلاً حب کتاب اللہ کی ظاہری آیات اور سنی مشورہ اور اخبار آحاد اور شرعی قیاسات متعارض ہوں اور یہاں اگرچہ دونوں گواہیوں پر اس طور سے عمل محال ہے کہ پورے عمل میں ملک کو ظاہر کیا جائے لیکن نصف نصف عمل میں ان ظاہر ملک کے طریقے سے دونوں پر عمل ممکن ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر دونوں گواہیاں سبب کے ذکر کے بغیر ملک موقت پر قائم ہوں تو اگر دونوں کا وقت یکساں ہو تو اس وقت بھی یہی جواب ہے کیونکہ جب ان میں سے ایک کے لیے ساقبیت ثابت نہیں ہوئی تو تعارض کے حکم کی بناء پر تاریخ ساقط ہو جائے گی اور معدوم ہو جائے گی اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا۔ اور اگر ایک کا وقت دوسرے سے مقدم ہو تو بالاجماع مقدم اولیٰ ہوگا یہاں پر محمد رحمہ اللہ کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ خارج کے گواہ بلا اختلاف مسموع ہوتے ہیں۔ اور چونکہ دونوں گواہیاں خارجوں کی جانب سے ہیں لہذا دونوں مسموع ہوں گی۔ پھر ان میں سے ایک کو تاریخ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ملک کو ایسے وقت میں ثابت کیا ہے جس میں دوسری گواہی اس کے معارض نہیں ہے پس حکم دیا جائے گا کہ مدعا مقدم تاریخ والے کو دیا جائے میاں تمکے اس بات پر دلیل قائم ہو جائے کہ کس طریقے سے دوسرے کی طرف ملکیت منتقل ہوئی۔

اور اگر سبب کو ذکر کئے بغیر ایک تاریخ بیان کرے اور دوسرا اطلاق کرے (یعنی تاریخ بیان کرے) تو ابو حنیفہؒ کے حوالہ کے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور تاریخ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور ابو یوسفؒ کے حوالہ کے نزدیک وقت والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور محمدؒ کے حوالہ کے نزدیک اطلاق والے کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ملک مطلق پر قائم ہونے والی گواہی زیادہ قوی ہوتی ہے کیونکہ ملک مطلق از روئے حکم اصل سے ہی اس کی ملک ہے کیا دیکھتے نہیں کہ ملک مطلق (اصل سے حاصل ہونے والے) زوائد میں ظاہر ہوتی ہے اور اس کی بناء پر اولاد و اکساب میں استحقاق ہوتا ہے۔ یہ ملک کے اصل سے ظاہر ہونے کا حکم ہے اور ملک موقت سے اس کا استحقاق نہیں ہوتا۔ پس ملک مطلق پر قائم ہونے والی گواہی زیادہ قوی ہوگی اور اس پر فیصلہ کرنا اولیٰ ہوگا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی کہ تاریخ بتلنے والی گواہی ملکیت کو ایسے وقت میں ظاہر کر رہی ہے جس میں تاریخ سے مطلق گواہی یقینی طور پر اس کے معارض نہیں ہے بلکہ اس میں معارضہ اور عدم معارضہ دونوں کا احتمال ہے۔ پس شک سے معارضہ ثابت نہیں ہوگا لہذا تاریخ والے کی گواہی بلا معارض ثابت ہوگی اور یقیناً تاریخ والا اولیٰ ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو گزری کہ ملک مطلق میں یہ بھی احتمال ہے کہ سبب (مقدم) ہو اور یہی احتمال ہے کہ متاخر ہو اس احتمال کی بناء پر کہ اطلاق والا اگر تاریخ ذکر کرے تو اس کی تاریخ مقدم ہو۔ اور ساقبیت کا ثبوت احتمال کے ساتھ بھی ہوتا ہے پس تاریخ کا اعتبار ساقط ہوگا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب دونوں خارجوں کی جانب سے گواہیاں قابض کے خلاف ملک پر ہوں بغیر ذکر سبب کے۔

اور اگر وہ سبب کے ذکر کے ساتھ ہوں تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دونوں ایک ہی سبب مثلاً میراث یا خرید یا  
تتاج وغیرہ سے ملک کا دعویٰ کرتے ہیں یا دونوں اس کا دو سببوں سے دعویٰ کرتے ہیں۔

اگر دونوں ملک کا دعویٰ ایک سبب سے کرتے ہیں پھر اگر سبب میراث ہو تو اگر دونوں کے گواہوں  
نے توقیت کی ہو تو مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ملک موروث وارث  
کو حاصل ہونے والی ملکیت، وہ میت کی موت کے بعد اسی کی ملک ہوتی ہے۔ وارث تو محض میت کا اس کی  
ملک میں نائب و خلیفہ ہوتا ہے۔ کیا وہ کچھ نہیں کر سکتا ہے اور اس میں سے دیون (قرضے)  
ادا کرتا ہے اور وارث پر عیب کی بنا پر (میت کی فروخت کی ہوئی بیع) واپس کی جاتی ہے اور وہ بھی عیب کی  
بنا پر (میت کی خریدی ہوئی چیز) لوٹتا ہے۔ پس یہ ایسے ہوا گویا کہ وارث حاضر ہوئے اور انہوں نے وقت  
سے مطلق ملک کا دعویٰ کیا۔

اور اگر دونوں وقت بیان کریں تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو وجہ مذکور یہی حکم ہے۔ اور اگر ایک کا وقت  
مقدم ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا جب  
کہ محمد رحمہ کے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور ان کے نزدیک میراث میں تاریخ  
کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ یہ بات گزری چکی ہے کہ موروث میت کی ملک ہوتا ہے اور وارث میت کا قائم مقام ہے  
پس میت وارث کے ملک کی تاریخ نہیں ہوگی لہذا اس کے ملک کی تاریخ ساقط ہوگی اور مقدم ہوگی اور ملک  
مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا جس میں دونوں برابر ہیں۔

محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دونوں میتوں کی ملک کی تاریخ ذکر نہ کریں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور  
اگر وہ دونوں میتوں کی ملک کی تاریخ ذکر کریں تو مقدم تاریخ والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اس کو زائد مثلاً  
میں ذکر کیا ہے۔ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں چونکہ وارث گواہ پیش کرے کہ مورث کے لیے ملک کو  
نظارہ کرتا ہے اپنے لیے نہیں پس یہ ایسے ہوا گویا کہ دونوں مورث حاضر ہوئے اور ان میں سے ہر ایک نے تاریخ  
ذکر کرنے والی گواہی پیش کی۔ اور ایک کی تاریخ مقدم ہے۔ اگر معاملہ ایسے ہی ہوتا تو مقدم وقت والے کے حق  
میں فیصلہ کیا جاتا اس کے ایسے وقت میں ملک کو ثابت کرنے کی بناء پر کہ جس میں دوسرے کی گواہی اس کے  
معارض نہیں ہے۔ پس ایسے ہی بیان ہوگا۔

اور اگر ان میں سے ایک وقت بیان کرے اور دوسرا وقت بیان نہ کرے تو بالاجماع دونوں کے  
درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ میراث کے باب میں  
تاریخ ساقط الاعتبار ہوتی ہے پس عدم کے ساتھ لاحق ہوئی دینی محذوم ہوئی، ابو حنیفہ اور ابو یوسف  
اللہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسے ہوتا ہے گویا کہ دونوں خارج مورث حاضر ہوئے اور انہوں نے ملک کا  
دعویٰ کیا اور ان میں سے ایک نے تاریخ بیان کی دوسرے نے نہیں کی۔ اس صورت میں مدعا دونوں کے درمیان  
نصف نصف ہوتا ہے تو ایسے ہی بیان ہوگا کیونکہ دونوں نے وہ آدمیوں سے ملک حاصل ہونے کا دعویٰ کیا  
ہے اور اس میں تاریخ کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اور اگر جب شاہ (ظہیر) ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں تاؤ تیسرے شخص کے قبضے میں ہو گیا ان دونوں سے

کسی کے قبضے میں ہوگا۔ اور ان دونوں صورتوں میں یا تو دونوں ایک ہی شخص سے خریدنے کا دعویٰ کریں گے یا دو مختلف شخصوں سے خریدنے کا دعویٰ کریں گے۔

پس اگر مکان تیسرے شخص کے قبضے میں ہو اور دونوں ایک ہی شخص سے خریدنے کا دعویٰ کرتے ہوں تو اگر وہ (بائع) قابض ہو اور دونوں شمن معلوم (یعنی، تعین قیمت) کے عوض اس سے خریدنے پر اور شمن کی ادائیگی پر تاریخ سے گواہ پیش کر دیں اور قبضہ کا ذکر کریں تو ہمارے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ شافعی رحمہ اللہ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق دونوں گواہیاں باطل ہوں گی۔ اور دوسرے قول کے مطابق دونوں کے درمیان قرعہ الاہائے گا اور جس کے نام قرعہ نکلے اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ مسئلہ تاتار گواہیوں تک ایک دوسرے کے مخالف ہونے کی بنا پر باطل ہونا ہے جو پسے گزر چکا ہے۔

اور جب کسی مکان کے بارے میں دو کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ دے دیا جائے تو دونوں کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو ان میں سے ہر ایک نصف مکان کو نصف شمن کے عوض میں لے لے اور چاہے تو بیع توڑ دے کیونکہ شرعاً دوسرے دونوں کا مقصود پورے بیع کو حاصل کرنا ہے جو حاصل نہیں ہوا۔ یہ رضامندی میں غلط کاموجب ہوا اور اس کی وجہ سے دونوں کے لیے خیار کا اثبات کیا ہے۔ پھر اگر ان میں سے ہر ایک نصف مکان لینے کو اختیار کرے تو وہ بائع پر نصف شمن کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ اس کو بھی صرف نصف بیع ملا ہے اور اگر وہ واپس رہے۔ کو اختیار کرے تو ان میں سے ایک پورے شمن کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ بیع منقطع ہو گئی ہے۔ اور اگر ایک ڈٹانے کو اور دوسرا لینے کو اختیار کرے تو اگر فاقی کی قضا کے بعد اور اس کا ان دونوں کو خیار دینے کے بعد جو تو اس کو صرف نصف شمن کے عوض (نصف) مکان لینے کا اختیار ہوگا اس لیے کہ اس پر فاقی کا حکم دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں (نصف مکان میں) ہند کے منقطع ہونے کا موجب ہے۔ پس وہ (دوسرا نصف مکان) بغیر تحبہ بیع کے نہیں لے سیکے گا جیسا کہ مشفق مکان کے بارے میں دونوں شفیعوں کے حق میں فیصلہ کر دے پھر ان میں سے ایک شفعہ چھوڑ دے تو اس کے ماحقی کے لیے اس نصف مکان کے علاوہ نہ ہوگا۔

اور جب فاقی کی قضا سے پہلے ہی میں سے ایک نے ترک خصوصیت کو اختیار کیا تو دوسرے کو اختیار ہوگا کہ وہ کل بیع کو کل شمن کے عوض میں لے لے کیونکہ عقد سے پورے بیع میں استحقاق آتا ہے اور اس سے ائصال مزاحمت کے حکم کی وجہ سے خاتوجب مزاحمت ختم ہو گئی تو بائع داخل ہو گیا مثل دو شفیعوں میں سے ایک کے کہ جب مشفعہ مکان کے بارے میں فاقی کی قضا سے پیشتر شفعہ ترک کر دے تو اس کے لیے کل مکان کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر دونوں میں سے ہر ایک نے قابض کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے خریدنے کا دعویٰ کیا اور اس پر گواہ پیش کر دیے تو ہمارے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور دونوں میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہوگا۔

خیار کے توابع میں وہی کلام ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں سوائے اس کے کہ وہاں سے قابض جو کہ بائع ہے شرار پر قائم ہونے والی گواہی اس (بائع) کے لیے ملک کے ذکر کے بغیر بھی قبول ہوگی جب کہ غیر قابض سے شرار پر قائم ہونے والی گواہی اس (یعنی بائع) کے لیے ملک کے ذکر کے بغیر مقبول نہ ہوگی۔ کیونکہ پہلی صورت میں بیع بائع

کے قبضے میں ہے اور قبضہ دلیل ملک ہے لہذا اس کے ذکر سے استغناء ہوا۔ اور دوسری صورت میں بیع بائع کے قبضے میں نہیں ہے پس بیع کی صحت کے لیے ملک کے ذکر کی ضرورت ہے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں کے گواہ تاریخ بیان نہ کریں۔

اور جب دونوں تاریخ بیان کریں تو اگر دونوں تاریخیں یکساں ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ تعارض کی بنا پر دونوں ساقط الاعتبار ہوں گی اور مطلق شرار کا دعویٰ باقی رہے گا۔ اور اگر ایک کی تاریخ مقدم ہو تو وہ بالاحتمال اولیٰ ہوگی کیونکہ وہ ایسے وقت میں ملک کا اظہار کرتی ہے جس میں دوسری اس کے معارض نہیں ہے پس اس کی وجہ سے دوسری گواہی مندرجہ ہو جائے گی۔ اور اگر ایک نے تاریخ بیان کی دوسری نے نہیں کی تو تاریخ بیان کرنے والی گواہی اولیٰ ہوگی کیونکہ وہ معین وقت میں ملک کا اظہار کر رہی جب کہ دوسری وقت سے کوئی تعرض نہیں کر رہی پس اس میں تقدم و تاخیر دونوں کا احتمال ہے اور تک و احتمال کے ہوتے ہوئے یہ یعنی تاریخ ذکر نہ کرنے والی گواہی تاریخ بیان کرنے والی گواہی کے معارض نہیں بنے گا۔

اور اگر دونوں کے گواہوں نے تاریخ ذکر نہیں کیا البتہ ان میں سے ایک نے قبضہ کا ذکر کیا تو یہ گواہی اولیٰ ہوگی کیونکہ اس گواہی نے جب بیع پر قبضہ کو ثابت کیا تو یہ ایسے ہوا گو کہ قابض کی بیع ساتھی سے ہے پس اولیٰ ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک تاریخ کا ذکر کرے اور دوسری قبضے کا ذکر کرے تو قبضے کی گواہی اولیٰ ہوگی لایہ تاریخ والی گواہی اس بات کی شہادت دے کہ اس کی شرار دوسرے کی شرار سے پہلے تھی تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور وہ سراسر بائع پر شہنش کے لیے رجوع کرے گا اسی طرح اگر دونوں ایک ہی تاریخ ذکر کریں اور ان میں سے ایک قبضے کو بیان کرے تو قبضہ کو بیان کرنے والی گواہی اولیٰ ہوگی مگر جب کہ دوسرے کا بتایا ہو وقت مقدم ہو۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب دونوں ایک ہی شخص سے شرار کا دعویٰ کریں خواہ بائع قابض ہو یا غیر قابض ہو

اور جب دونوں مدعی قابض کے علاوہ دو مختلف شخصوں سے خریدنے کا دعویٰ کریں جو وقت سے مطلق ہوا اور اس پر گواہ پیش کر دیں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں نے دو فروخت کنندوں سے ملکیت حاصل کرنے کا دعویٰ کیا ہے پس یہ دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ ہوا گو یا کہ دونوں خارج بائع حاضر ہوئے اور انہوں نے ملک مطلق پر گواہ پیش کیے۔ اور اگر ایسا ہو تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو ایسے ہی ملے ہوگا اور دونوں کے لیے خیار ثابت ہوگا۔ اور خیار کے بارے میں حکام اسی طور پر ہے جو ہم پہلے ذکر کیے ہیں۔

اور اگر دونوں کے گواہ وقت بیان کریں تو اگر ان کے وقت یکساں ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر ان میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہو تو مقدم تاریخ والا اولیٰ ہوگا۔ یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے ایسے ہی محمد رحمہ اللہ سے اصول کی روایت میں ہے۔ اس کے برخلاف میراث ان کے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس فرق کا وجہ داری رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے کہ مشتری ملک کو اپنے لیے ثابت کرتا ہے جب کہ ارف ملک کا اثبات میت کے لیے کرتا ہے محمد رحمہ اللہ سے اطلاع میں یہ روایت ہے کہ انہوں نے شرار کا ایک حکم بتایا اور فرمایا کہ شرار میں بھی تاریخ کا اعتبار نہ ہوگا اور کہ دونوں گواہوں

فروخت کنندوں کی ملک کی تاریخ بیان کریں۔

اور اگر ایک کی گواہی وقت بیان کرے اور دوسری گواہی وقت بیان نہ کرے تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور تاریخ کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔ اس صورت کے درمیان اور اس صورت میں جبکہ دو آدمی ایک شخص سے شرعاً دعویٰ کریں اور ان میں سے ایک کے گواہ وقت بیان کریں اور دوسرے کے ذکر میں تو وقت والے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ فسوق کیا گیا ہے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب دونوں نے دو شخصوں سے خریدنے کا دعویٰ کیا تو انہوں نے دو فروخت کنندوں سے ملک حاصل کرنے کا دعویٰ کیا اور ایک گواہی کی تاریخ ایک شرعاً کی سابقیت ہر ولایت نہیں کرتی بلکہ ممکن ہے کہ اس کے ساتھی کی شرار اس کی شرار سے مقدم ہو پس احتمال کے ہوتے ہوئے ایک کی سابقیت کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور مدعا کو دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا۔ اور جب وہ دونوں ایک سے شرعاً دعویٰ کریں تو معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہاں دونوں ایک شخص سے ملکیت کے حصول پر متفق ہیں پس ایک گواہی کی تاریخ ایسے وقت میں بائع سے ملکیت کا ایجاب کرتی ہے کہ جس میں کوئی اس سے جھگڑا نہیں کر رہا لہذا اس کو دینے کا حکم دیا جائے گا حتیٰ کہ اس سے ملکیت کے حصول پر کوئی اور دلیل قائم نہ ہو جائے۔ گزشتہ تفصیل اس وقت ہے جب مکان کئی میرے شخص کے قبضے میں ہو۔

اور اگر مدعا دونوں مدعیوں میں سے کسی ایک کے قبضے میں ہو پھر دونوں ایک ہی شخص سے خریدنے کا دعویٰ کریں تو قبضہ والا اولیٰ ہو گا خواہ دوسرے نے تاریخ بیان کی ہو یا نہ کی ہو اور خواہ گواہوں نے قبضے کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ قابض کا قبضہ محسوس و مشاہدہ سے ثابت ہونے کی بنا پر قوی تر ہے۔ جب کہ دوسرے کا قبضہ گواہی سے ثابت ہوتا ہے لہذا محسوس قبضہ اولیٰ ہوگا۔ اور حاصل یہ ہوا کہ وہ قبضہ جو جس سے ثابت ہوا اس قبضہ سے اولیٰ ہوتا ہے جو خبر سے ثابت ہوا اور تاریخ سے ثابت ہونے والے سے بھی اولیٰ ہوتا ہے۔ اسی طرح خبر سے ثابت ہونے والا قبضہ تاریخ سے ثابت ہونے والے سے اولیٰ ہوتا ہے۔

اور اگر دونوں مدعی دو آدمیوں سے شرعاً دعویٰ کریں تو خارج (غیر قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا) خواہ گواہوں نے وقت بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو یا ایک نے کیا ہو دوسرے نے نہ کیا ہو سوائے اس صورت کے کہ جب دونوں نے وقت بیان کیا اور قابض کا وقت مقدم ہو کیونکہ دونوں نے دو فروخت کنندوں سے ملکیت حاصل کرنے کا دعویٰ کیا پس یہ دونوں فروخت کنندوں کے قائم مقام ہوں گے اور یہ ایسے ہوں گے کہ دونوں فروخت کنندہ حاضر ہوں گے اور گواہ پیش کیے۔ اور اگر ایسا ہو تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ بائع کے ایک ہونے کی صورت میں حکم مختلف ہوگا کیونکہ دونوں اس بات پر متفق ہوں گے کہ ان کو بائع کی جانب سے شرعاً کے ذریعے سے ملکیت حاصل ہوئی اور چونکہ ان میں سے ایک کو قبضہ حاصل ہے لہذا اس کو ایسے کہا جائے گا کہ گواہ قابض کی شرعاً مقدم ہے۔

اور اگر سببت تلج (ولادت)، جو مثلاً دونوں خارجیوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہے جانور اس کا ہے اور اس کے پاس پیدا ہوا تھا تو اگر دونوں میں سے ہر ایک نے ملک مطلق پر گواہ پیش کیے تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں جہیں مساوی ہیں اور دونوں پر اس طور سے عمل کہ ملک کا اظہار پورے محل میں ہو حال ہے۔ پس دونوں پر بقدر امکان عمل کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں ملک موقت پر گواہ پیش کریں تو اگر دونوں کا

وقت ایک ہو تو تب بھی یہ حکم ہے اور اگر دونوں کے وقت مختلف ہوں تو جانور کی عمر کو فیصلہ بنایا جائے گا اگر اس کی عمر کا علم نہ ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک مدعا کا دونوں کے درمیان (نصف نصف) ہونے کا فیصلہ دیا جائے گا صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب جانور کی عمر معلوم نہ ہو تو احتمال ہوتا ہے کہ اس کی عمر اس کے بتائے ہوئے وقت کے موافق ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسرے کے بتائے ہوئے وقت کے موافق ہو پس وقت ساقط الاعتبار ہوا اور ایسے ہوا گیا کہ انہوں نے سرے سے وقت کا ذکر نہیں کیا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمر میں اشکال (یعنی عمر کے معلوم نہ ہونے) کا وقوع سابقیت کے حکم کے اعتبار کے سقوط کا موجب ہوتا ہے پس عمر کو حکم و فیصلہ بنانا باطل ہوا۔ اور وقت کے ایسے حکم باقی رہا لہذا مقدم ادلی ہوگا۔ یہاں خارج مع قابض کا اشکال طے پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر جانور کی عمر دونوں کے بتائے ہوئے وقت کے مخالف ہو تو اس میں وہی حکم ہوتا ہے جو خارج مع قابض میں ہوتا ہے اور اگر ایک نتائج پر گواہ پیش کرے اور دوسرا ملک مطلق پر تو بوجہ مذکورہ نتائج کی گواہی ادلی ہوگی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب دو خارج ایک شخص سے یا دو شخصوں سے ایک ہی سبب مثلاً میراث شرار اور نکاح کے ذریعے سے ملک کا دعویٰ کرتے ہوں۔

اور جب دونوں سبب مختلف ہوں تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو مختلف شخصوں سے حاصل کرے لاکھتے ہوں یا ایک ہی شخص سے حاصل کر لاکھتے ہوں۔ پھر اگر دو شخصوں سے حاصل کر لیا کہتے ہوں تو دونوں میں سے ہر ایک پر عمل کیا جائے گا مثلاً ایک سے دعویٰ کیا کہ اس نے یہ جانور فلاں شخص سے خریدا تھا اور دوسرا دعویٰ کرے کہ فلاں ایک اور شخص نے اس کو یہ جانور یہ کیا تھا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا تھا تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں بائع اور واسب سے ملکیت کے حصول کا دعویٰ کرتے ہیں لہذا ان کے قائم مقام ہونے اور ایسے ہوا گیا کہ وہ دونوں یعنی واسب اور بائع، خود حاضر ہوئے اور دعویٰ کیا اور ملک مطلق پر گواہ پیش کیے۔ ایسے ہی جب میراث بھاپ سے میراث کا دعویٰ کرے تو اس مکان سبک درمیان میں حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور اگرچہ تھا صدقہ کا دعویٰ کرے تو بوجہ مذکورہ مدعا کو ان کے درمیان چار حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔

اور اگر ایک شخص سے حاصل کرنے کا کہتے ہوں تو دونوں سببوں کو دیکھا جائے گا۔ اگر ان میں سے ایک قوی تر ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا کیونکہ راجح پر عمل واجب ہوتا ہے۔ اور اگر قوت میں دونوں مساوی ہوں تو جہد ساقط دونوں پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ شرعی دلائل میں طریقہ ہے۔ اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ ان میں سے ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ اس نے یہ مکان فلاں سے خریدا تھا اور اس کو ثمن کی اپنا لگی کر دی تھی اور مکان پر قبضہ کر لیا تھا دوسرے نے اس بات پر گواہ پیش کئے فلاں اسی شخص نے اس کو یہ مکان بیہ کیا تھا اور اس نے مکان پر قبضہ کر لیا تھا تو شرار والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ شرار خود حکم کا نام نہ دیتا

ملی۔ اشکال کی وجہ یہ ہے کہ خارج مع قابض کی صورت میں پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ اگر جانور کی عمر کے بارے میں اشکال ہو تو نایاب یا نایاب ہونا ہو جائے گا لہذا فقہاء کو یاد رکھنا ہے کہ سب سے تاریک بیان یہاں نہیں کیا اور اگر وہ دونوں قابض و خارج، قوت رکھیں تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

۲۔ اگر جانور کی عمر دونوں قابض و خارج کے بیان کر دہ وقت کے خلاف ہو تو وقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا

ہے جب کہ بہتر قبضہ کے حکم کا فائدہ نہیں دیتا۔ لہذا شرائع اولیٰ ہوگا۔ ایسے ہی بوجہ مذکورہ شرائع کا صدقہ قبضہ کے ساتھ تعلق ہے۔ اور ایسے ہی شرائع کا رہن قبضہ کے ساتھ کیونکہ شرائع میں ملکیت کا فائدہ دیتا ہے جب کہ رہن قبضہ کے اختیار ملک کا فائدہ دیتا ہے اور عین میں ملک قوی تر ہوتی ہے۔

اگر دونوں گواہیاں قبضہ کے ساتھ جمع ہو جائیں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا دونوں سببوں کے برابر ہونے کی بنا پر۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ ان اشیاء میں ہے جو قابل تقسیم نہ ہوں مثلاً جاؤر اور غلام وغیرہ وہ اشیاء جو قابل تقسیم ہوں جیسے مکان وغیرہ تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے دو آدمیوں کو سہ کرنے کے قاعدے کے مطابق شیوع کے معنی کے پائے جانے کی بنا پر دونوں کے لیے کچھ کا فیصلہ نہ دیا جائے گا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم کے درمیان یہاں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ کل پر گواہ قائم ہونے کی وجہ سے اس میں شیوع طاری کا معنی پایا جاتا ہے جو حجاز کے مانع نہیں ہے۔

اسی طرح اگر صدقہ مع القبض یا سہ اور صدقہ مع القبض جمع ہو جائیں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا دونوں سببوں کے برابر ہونے کی بنا پر لیکن یہ اس صورت میں ہے جب مدعا ان میں سے کسی ایک کے قبضے میں نہ ہو اور اگر ہوتو بالا جماع بوجہ مذکورہ قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

اگر رہن اور بیہارہن اور صدقہ جمع ہو جائیں تو قیاس کے مطابق سہ اولیٰ ہوگا۔ اور ایسے ہی صدقہ بھی کیونکہ سہ اور صدقہ دونوں ہی عین و ذات میں ملک کا فائدہ دیتے ہیں جبکہ رہن ملکیت قبضہ و جس کا فائدہ دیتا ہے اور ملک ذات قوی تر ہے۔ از روئے استحسان رہن اولیٰ ہے کیونکہ ہمارے نزدیک مرہون دین کی مقدار کے برابر مضمون ہوتا ہے جبکہ مرہوب مرے سے مضمون ہی نہیں ہوتا پس رہن اقویٰ ہوگا۔

اگر دو نکاح جمع ہو جائیں مثلاً دو عورتیں دعویٰ کریں اور ان میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کرے کہ شوہر نے اس سے اس شئی کو مہر بنا کر نکاح کیا تھا تو دونوں سببوں کے برابر ہونے کی وجہ سے اس شئی کا دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر نکاح سہ یا صدقہ یا رہن کے ساتھ جمع ہو تو نکاح اولیٰ ہوگا کیونکہ یہ ایسا خفیہ ہے جو خود مفید حکم ہے۔ لہذا اقویٰ ہوگا۔ اگر شرائع اور نکاح جمع ہو جائیں تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مدعا کا دونوں کے حق میں نصف نصف کا فیصلہ دیا جائے گا اور عورت کے لئے شوہر کے ذمے نصف قیمت کا نصف (یعنی کل کی چوتھائی قیمت) آئے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک شرائع اولیٰ ہوگا اور عورت کے حق میں شوہر کے ذمے پوری قیمت آئے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کے شرائع نکاح سے اقویٰ ہے کہ دلیل یہ ہے کہ شئ کے ذکر کے بغیر بیع صحیح نہیں ہوتی جبکہ نکاح مکر کے ذکر کے بغیر بھی صحیح ہوتا ہے ایسے ہی بیع میں غیر ملوکہ کا ذکر صحیح نہیں ہوتا جبکہ نکاح میں صحیح ہوتا ہے مثلاً دوسرے کی باندی کو نکاح میں مہر بنائے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شرائع نکاح سے اقویٰ ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح مثل شرائع کے ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک معاوضہ ہے اور خود مفید حکم ہے۔

مندر بہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب ایک کا دعویٰ مدعا کی مقدار میں اتنا ہی ہو جتنا دوسرے کا ہو۔ اور اگر ایک کا دعویٰ دوسرے سے زائد مقدار میں ہو مثلاً ایک کل مکان کا دعویٰ کرتا ہو اور دوسرا اس کے نصف کا اور دونوں اس پر گواہ پیش کر دیں تو کل کے مدعی کے حق میں تین چوتھائی مکان اور نصف کے مدعی کے حق میں چوتھائی مکان کا فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک کل کے مدعی کے حق میں دو تہائی مکان کا اور نصف



کے مدعی کے حق میں ایک تہائی مکان کا فیصلہ دیا جائے گا۔ ان کے جواب کا اختلاف ان کے طریق تقیم میں اختلاف کی بنا پر ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک منازعہ کے طریقے پر تقیم ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک عدل و مضابطہ کے طریقے پر تقیم ہوگی۔ منازعہ کے طریق تقیم کی تفسیر یہ ہے کہ وہ مقدار جس میں منازعہ واقع ہوا ہے اس کو کھینچا جائے گا اور وہ جز جو منازعہ سے خالی ہو اس کو اس کے مدعی کے لئے کیا جائے گا۔ عدل و مضابطہ کے طریق تقیم کی تفسیر یہ ہے کہ تمام حصوں کو میں (مدعا) میں جمع کیا جائے گا اور حصوں کے بقدر سب کے درمیان تقیم کر دیا جائے گا پس ہر ایک کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا بیساکہ میراث اور شریک و مستزاحم قرضوں اور وصیتوں میں ہوتا ہے۔ پس جبکہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تقیم بطریق منازعہ ہوگی تو عمل نزاع کی رعایت واجب ہوگی۔ اور یہاں ایک کل مکان کا دعویٰ کر رہا ہے اور دوسرے کا اس سے منازعہ صرف نصف میں ہے تو بقیہ نصف منازعہ سے خالی ہوا پس وہ کل کے مدعی کے لئے سالم رہا کیونکہ وہ ایسی شئی کا دعویٰ کر رہا ہے جس میں کسی دوسرے نصف میں تنازعہ نہیں ہے۔ اور جو کوئی ایسی شئی کا دعویٰ کرے جس میں کسی دوسرے کا اس سے تنازعہ نہ ہو تو وہ شئی اس کے لئے سالم ہوتی ہے۔ دوسرے نصف میں دونوں کا منازعہ برابر ہے لہذا دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ پس تقیم جو محتایوں میں ہوگی۔ میں جو محتایاں کل مکان کے مدعی کے لئے اور ایک چوتھائی نصف مکان کے مدعی کے لئے۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک تقیم بطریق مضابطہ ہے تو شریکوں کو کل حصوں پر تقیم کیا جائے گا اور ہر ایک کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا پس یہاں ایک کل مکان کا مدعی ہے اور دوسرا نصف کا لہذا دونوں یہی کل و نصف میں سے لکھ کر کو ایک حصہ بنایا جائے گا اور نصف مکان کو دونوں کے درمیان کیا جائیگا اور جب نصف مکان دونوں کے درمیان ہوا تو کل مکان کے دو حصے ہوئے لہذا کل مکان کا مدعی و حصوں کا دعویٰ کرتا ہے اور نصف کا مدعی ایک حصے کا دعویٰ کرتا ہے۔ پس اس کو ایک حصہ اور اس کو دوسرے حصے بائیں گے لہذا مکان دونوں کے درمیان تباہیوں میں ہوا کل کے مدعی کے لئے دو تہائی اور نصف کے مدعی کے لئے ایک تہائی۔

صحیح تقیم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ہے کیونکہ تقیم کی حاجت دعویٰ منازعت اور حجت میں تعارض کے پیش آنے کی ضرورت کی بنا پر ہوتی ہے۔ کل کے مدعی کے لئے منازعت صرف نصف میں ہے لہذا تعارض کا ثبوت بھی صرف نصف میں ہے۔ پس باقی حجت کے قائم ہونے اور اس کے معارض سے خالی ہونے کی بنا پر وہ محل کے مدعی کے لئے سالم رہے گا لہذا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول دلیل پر بقدر امکان عمل ہے جو کہ واجب ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب مکان کسی ثالث کے قبضے میں ہو۔

اور جب مکان دونوں مدعیوں کے قبضے میں ہو تو کل کے مدعی کے گواہ اولی ہوں گے کیونکہ وہ خارج ہیں اس وجہ سے کہ وہ اپنے ساتھی پر اس نصف کا دعویٰ کر رہا ہے جو اس کے قبضے میں ہے جبکہ نصف کا مدعی ایسی کسی شئی کا دعویٰ نہیں کر رہا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہو کیونکہ وہ صرف نصف کا دعویٰ کر رہا ہے اور نصف اس کے اپنے قبضے میں ہے۔ لہذا کل کا مدعی خارج ہوا اور نصف کا مدعی تابع ہوا اور چونکہ خارج کے گواہ اولیٰ ہوتے ہیں لہذا اس کے حق میں اس نصف کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہے اور وہ نصف جو اس کے اپنے قبضے میں ہے اس کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے گا۔

بیس۔ وہ خارج کسی دوسرے شخص کے قبضے میں کسی شئی کا دعویٰ کرے اور تابعی انکار کرے اور حوالہ پیش کرے

تو اگر مدعیوں کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ منکر ہے تو کم کا مطالبہ کریں تو منکر دونوں کے لئے حلف اٹھائے گا۔ اور اگر اس نے دونوں کے لئے نکول کیا تو دونوں مدعیوں کے حق میں نکول کی بنا پر فیصلہ دے دیا جائے گا کیونکہ نکول ہمارے نزدیک حجت ہے۔ اور اگر اس نے ایک کے لئے قسم کھائی اور دوسرے کے لئے نکول کیا تو جس کے لئے نکول کیا اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں حجت پائی گئی۔ اور اگر وہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے قسم کھائے تو مدعا کو منکر کے قبضے میں رہنے دیا جائے گا بطور تضاد ترک کے نہ کہ بطور تضاد استحقاق کے حتیٰ کہ اگر اس کے بعد ان کے لئے گواہ قائم ہو گئے تو ان کے گواہوں کو قبول کیا جائے گا اور ان کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ اس کے برخلاف جب دونوں گواہ پیش کر دیں اور ان کے حق میں نصف نصف کا فیصلہ دے دیا جائے پھر تاہض اس شئی کے اپنی ملک ہونے پر گواہ لے آئے تو اس کے گواہ قبول نہ کئے جائیں گے۔ اور ایسے ہی جب دو مدعیوں میں سے ایک اس نصف پر جس کا مستحق اس کا ساتھی بنائے ان دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کئے جانے کے بعد گواہ پیش کرے تو اس کے گواہ مسوع نہ ہوں گے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ مدعا علیہ کے قبضے میں ترک کرنے سے ہر ایک مدعی حقیقت میں مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہو) نہیں بنا لہذا ان سے گواہی مسوع ہوگی۔ جبکہ تاہض حقیقت میں مقضی علیہ بنتا ہے۔ اور اسی طرح جب دونوں مدعیوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے تو ان میں سے ہر ایک نصف میں حقیقتاً مقضی علیہ بنتا ہے۔ اور مقضی علیہ کے گواہوں کو نہیں سنا جاتا مگر جبکہ وہ مستحق کی جانب سے حاصل ہونے کا دعویٰ کرے یا تاج کا دعویٰ کرے اسی طرح اگر مقضی علیہ کا بائع یا بائع کا بائع وغیرہ دعویٰ کرے اور گواہ پیش کرے تو اس کا دعویٰ مسوع نہ ہوگا اور اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے کیونکہ مقضی علیہ کے خلاف فیصلہ اس کے تمام بائعین (دفروعت کنندگان) کے خلاف دعویٰ کے باطل ہونے کے بارے میں فیصلہ ہوتا ہے اگر ان کے لئے رجوع کرنے کے اختیار کے بارے میں ان کے خلاف فیصلہ نہ ہوا ہو۔ البتہ جب تاہض اس مشتری کے حق میں اپنے بائع پر ان کے لئے رجوع کرنے کا فیصلہ کرتا ہے تو یہ بائع اپنے بائع پر رجوع کر سکتا ہے وغیرہ۔ اسی طرح اس کے اور حریت اصل کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ حریت کا فیصلہ تمام لوگوں پر فیصلہ ہوتا ہے دعویٰ کے باطل ہونے کے حق میں اور بائعین پر ان کے لئے رجوع کرنے کے اختیار کے ثبوت میں۔ ملک اور عرق کے درمیان فرق کی بھی وہی صورت ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب تاہض انکار کرے۔

اور اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے لئے اقرار کرے تو ہم کہتے ہیں کہ اقرار یا تو گواہ پیش کرنے سے پیشتر ہوگا یا اس کے بعد ہوگا۔ پس اگر گواہ پیش کرنے سے پیشتر اقرار کیا تو اس کا اقرار صحیح ہوگا اور مقرر کو مدعا دے گا۔ کیونکہ مدعا اس کے قبضے میں ہے اور بخلاف اس کی ملکیت میں ہے پس اقرار وغیرہ سے اس کو اس میں تعریف کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر گواہ پیش کرنے کے بعد مذکور سے پیشتر اقرار کیا تو اس کا اقرار جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ خیر یعنی گواہوں کے حق کے ابطال کو متضمن ہے پس یہ غیر کے خلاف ہوگا جو اس غیر کے حق میں صحیح نہ ہوگا۔ البتہ اس کو حکم دیا جائے گا کہ مدعا مقرر کے سپرد کر دے کیونکہ اس کا اقرار خود اس کے اپنے حق میں صحیح ہے۔ ایسے ہی کسی گواہوں کے ساتھ تہذیب کا اتصال نہیں ہوتا پس مقرر کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مدعا مقرر کے سپرد فی الحال کر دے۔ اور جب گواہوں کا تہذیب ہو چکا ہو تو دونوں

کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ ظاہر ہوا کہ مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف تھا اور غلط ہوگا اس کا اقرار کرنے کے حق کا ابطال تھا لہذا کا عدم ہوگا۔  
یہ تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ خارج کی جانب سے قابض پر ہوا دونوں کی جانب سے قابض پر ہو۔

اور جب دعویٰ ایک قابض کی جانب سے دوسرے قابض پر ہو مثلاً مدعا دونوں کے قبضے میں ہو پھر ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو اس کے حق میں اس نصف کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہے اور وہ نصف جو اس کے اپنے قبضے میں ہے اس کے قبضے میں چھوڑ دیا جائے گا اور یہی قضا ترک کا مطلب ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ مدعا اس کا ہے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے اس نصف کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس نصف میں خارج ہے۔ اور اگر کسی کے لئے بھی گواہ پیش نہ ہوں تو مدعا کو دونوں کے قبضے میں چھوڑ دیا جائے گا بطور قضا ترک کے حتیٰ کہ اگر اس کے بعد ان میں سے کسی کے لئے گواہ پیش ہو گئے تو وہ قبول کئے جائیں گے کیونکہ وہ حقیقت میں معنی نہیں بنا۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب گواہوں نے وقت بیان دیا ہو۔ اور اگر دونوں نے وقت بیان کیا تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو جب بھی یہ ممکن ہے اور اگر دونوں کے وقت مختلف ہوں و مقدم وقت والا اولیٰ ہوگا یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جبکہ عمر رحمہ اللہ کے نزدیک قابض کے گواہوں کی گواہی میں وقت کا اعتبار نہ کیا جائے گا پس مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ اور اگر ایک نے وقت بیان کیا و دوسرے نے نہیں کیا تو ابوحنیفہ اور عمر رحمہما اللہ کے نزدیک مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا اور وقت ماقول اعتبار ہوگا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مدعا وقت والے کا ہوگا۔ طائیل اس سے پہلے گزر چکے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

## مقدار ملک پر قائم ہونی والی گواہیوں میں تعارض کا حکم

اس میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ گواہی اولیٰ ہے جو زیادت کو ظاہر کرتی ہو۔ جیسے کہ جب بائع و مشتری کے مابین مقدار میں اختلاف ہو جائے۔ بائع کہے کریں نے یہ غلام تیرے ہاتھ دو ہزار درہم میں بیچا تھا اور مشتری کہے کریں نے یہ تجھ سے ایک ہزار درہم میں خریدنا تھا اور دونوں گواہ پیش کریں تو بائع کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ۱۰ ایک ہزار زائد کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر بیع کی مقدار میں اختلاف ہو بائع کہے کریں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ایک ہزار میں بیچا تھا اور مشتری کہے کریں نے یہ غلام اور یہ باندی تجھ سے ایک ہزار میں خریدی تھی اور دعویٰ گواہ پیش کریں تو مشتری کے گواہوں پر فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ وہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر میں بیچا کے درمیان مقدار میں اختلاف ہو جائے اور شوہر کہے کریں نے تجھ سے ہزار پر نکاح کیا تھا اور بیوی کہے کہ دو ہزار پر اور دونوں گواہ پیش کریں تو بیوی کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ زائد کا اظہار کرتے ہیں پھر زیادت کے لئے اولیٰ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زائد مقدار میں ان کا معارض کوئی نہیں ہے لہذا اس مقدار میں معارض نہ ہونے کی بنا پر گواہوں کی گواہی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور باقی پر عمل کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے پس گواہی پر ہوتی میں بھی عمل کرنا واجب ہوگا زائد پر عمل کے وجوب کی ضرورت کی بنا پر۔ اس کا حصہ پر مسئلہ

نہیں آتا کہ جب شفع اور مشتری کے درمیان مشفوع مکان کے ثمن میں اختلاف ہو جائے شفع کہے کہ تو نے اس کو ہزار میں خرید لیا تھا اور مشتری کہے کہ دو ہزار میں اور دونوں گواہ پیش کر دیں تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شفع کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا اگر مشتری کے گواہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں کیونکہ گواہ مدعی کی جانب سے قبول کئے جاتے ہیں اس لئے کہ گواہی کو اصل میں مدعی کی حجت بنا لیا گیا ہے اور یہاں مدعی شفع ہے کیونکہ اس پر مدعی کی تعریف صادق آتی ہے اور وہ خصوصت میں با اختیار ہوتا ہے یا اس طور کہ اگر خصوصت کو ترک کرے تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا خصوصت پر مجبور نہیں کیا جائے گا جبکہ مشتری خصوصت پر مجبور ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ خصوصت کو ترک کرے تو اس کو چھوڑا نہیں جائے گا بلکہ اس کو خصوصت پر مجبور کیا جائے گا لہذا وعدہ علیہ ہوا۔ اور قاعدے میں گواہی مدعی کی حجت ہوتی ہے مدعا علیہ کی نہیں۔ اسی لئے شفع کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا مشتری کے گواہوں پر نہیں۔ بالغ مشتری کا جب مقدار ثمن میں اختلاف ہو تو معاملہ مختلف ہوتا ہے کیونکہ یہاں بالغ مدعی ہوتا ہے اس لئے کہ اس خصوصت میں وہ با اختیار ہوتا ہے چاہے تو خصوصت کرے اور چاہے تو نہ کرے اور جب مقدار مبیع میں اختلاف ہو تو مدعی مشتری ہوتا ہے یہاں تک کہ نہیں کہ اگر وہ خصوصت ترک کرے تو اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح نکاح کے بارے میں فی الحقیقت مدعی عورت ہوتی ہے بوجہ مذکورہ۔ پس یہ فرق کی ایک اور وجہ ہم نے کتاب الشفعین ذکر کی ہے۔ اسی قاعدے پر بالغ مشتری کے ثمن کے اہل کے بارے میں اختلاف کی تخریج ہوتی ہے خواہ اختلاف اصل اہل کے بارے میں ہو یا مقدار اصل کے بارے میں اور دونوں گواہ پیش کر دیں تو مشتری کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر اہل کے گزرنے میں اختلاف ہوا اور دونوں گواہ پیش کریں تو مشتری کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کہ اہل (مدت) ابھی نہیں گزری کیونکہ وہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں۔

اسی طرح راس المال میں اتفاق کے بعد اگر مسلم فیہ کی مقدار یا جنس یا صفت میں اختلاف واقع ہو اور اپنے جدا ہونے کے بعد دونوں گواہ پیش کریں تو اس کی بھی تخریج اسی قاعدے پر ہوگی کہ رب المسلم کے گواہوں کا اعتبار ہوگا اور بالاجماع ایک مسلم کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ مسلم ایسے نہیں قبضہ کیا مگر ایک راس المال پر۔ اسی طرح اگر جدا ہونے سے پہلے دونوں میں اختلاف ہو جائے۔ تو تب بھی ایسے ہی ہوگا ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ایک مسلم کا فیصلہ کیا جائے گا جبکہ محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں گواہوں کو قبول کیا جائے گا اور دونوں مسلم کا فیصلہ دیا جائے گا۔ محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں گواہوں میں سے ہر ایک اختلاف غرض کی بنا پر علیحدہ علیحدہ پر قائم ہوئی ہے پس دونوں پر عمل کیا جائے گا اور دو مسلم کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ دونوں کے درمیان منافات نہیں ہے۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ دونوں ایک عقد پر متفق ہوئے اختلاف محض قدر مقصود علیہ میں با اختیار مقدار یا جنس یا صفت ہوا ہے۔ اور چونکہ رب المسلم کے گواہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں لہذا اقویٰ ہوں گے۔

اور اگر مسلم فیہ میں اتفاق کے بعد راس المال کی مقدار یا جنس یا صفت میں اختلاف ہو تو ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک مسلم ایہ کے گواہوں کا اعتبار ہوگا جبکہ محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں کے گواہ قبول کئے جائیں گے اور دو مسلم کا فیصلہ دیا جائے گا۔ ان کے دلائل اسی طور پر ہیں جو ہم نے ذکر کئے ہیں۔ یہ اس

صورت میں ہے جب دونوں کا اتفاق ہو کر اس الملک دین ہے اور اگر اس پر اتفاق ہو کر اس المال میں چارہ مسلم فیہ میں اختلاف ہو تو اگر اس المال ایک ہی عین ہو تو ایک مسلم کا فیصلہ دیا جائیگا مثلاً اب اسلم کہے ہیں نے قبضہ کر لیا ایک گزندہ کی بیع سلم میں دیا اور مسلم الیہ کہے کہ ایک کر جو میں تو رب اسلم کے گواہوں کا اعتبار ہو گا کیونکہ اس المال جب ایک عین ہو تو اس کو دو عقد بنانا ممکن نہیں ہے لہذا اس کو ایک عقد بنایا جائے گا اور چونکہ رب اسلم کے گواہ زیادت کو ظاہر کرتے ہیں تو وہ قبول کئے جانے میں اولیٰ ہیں۔ اور جب دو عین ہوں مثلاً رب اسلم کہے کہ میں نے تجھے گھوڑا ایک کر حفظ کی بیع سلم میں دیا اور مسلم الیہ کہے کہ یہ کثیر ایک کر جو میں تو بلا جوارع دو سلم کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ اسکو دو عقد بنانا ممکن ہے پس اسکو دو سلم بنایا جائے گا۔

یہ پوری تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ ملک کا ہو۔

اور جب دعویٰ قبضے کا ہو مثلاً دو شخصوں میں ایک شئی کے بارے میں جھگڑا ہو بر ایک دعویٰ کرنا ہو کہ وہ اس کے قبضے میں ہے تو ان میں سے ہر ایک کے ذمے قبضہ پر گواہ پیش کرنا ہوں گے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے البینہ علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ نیز ملک اور قبضہ میں سے ہر ایک فی نفسہ مقصود ہوتا ہے لہذا ہر ایک گواہوں کے ذریعے ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی۔ پھر اگر دونوں نے گواہ پیش کر دیے تو دونوں کے حجت میں برابری کی بنا پر اس شئی کے دونوں کے قبضے میں ہونے کا فیصلہ دیا جائے گا۔ اور اگر ایک نے گواہ پیش کئے تو وہ قابض اور مدعی علیہ بن جائے گا۔ اور اگر کسی کے لئے گواہ نہ ہوئے تو دونوں پر قسم آئے گی کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: "دالعمین علی من انکر" اور چونکہ دونوں میں سے ہر ایک قابض کے دعویٰ کا منکر ہے لہذا قسم لی جائے گی۔ یہ سب کچھ اس صورت میں ہے جب دونوں گواہیاں ملک یا قبضے پر قائم ہوئی ہوں۔ اور جب ان میں سے ایک ملک پر اور دوسری قبضے پر قائم ہوئی ہو تو ملک پر گواہی اولیٰ ہوگی مثل اس صورت کے جب غار کا اس بات پر گواہ پیش کرے کہ مکان دو سال سے اس کا ہے اور قابض اس بات پر گواہ پیش کرے کہ مکان اس کے قبضے میں تین سال سے ہے تو غار کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ملک پر قائم ہونے والی گواہی اقویٰ ہوگی ہے اس لئے کہ قبضہ کبھی سہا ہوتا ہے اور کبھی باطل ہوتا ہے مثلاً غصب اور سر قرض قبضہ اور قبضہ حق کبھی قبضہ ملک ہوتا ہے اور کبھی اعارہ و اجارہ کا قبضہ ہوتا ہے لہذا اس میں احتمال ہوتا ہے کہ جس کی بنا پر قبضے کے گواہ ملک کے گواہوں کے معارض نہیں ہو سکتے۔

### دعویٰ نسب

اس میں کفنگ کے تین عنوان ہیں بلکہ جس چیز سے نسب ثابت ہوتا ہے اس کا بیان (۱۲) جس چیز سے نسب ظاہر ہوتا ہے اس کا بیان (۱۳) ثابت شدہ نسب کی صفت کا بیان جس چیز سے نسب ثابت ہوتا ہے اس میں گنگو کے دو عنوان ہیں (۱۱) جس چیز سے بچے کا نسب مرد سے ثابت ہوتا ہے اس کا بیان (۱۲) جس چیز سے بچے کا نسب عورت سے ثابت ہوتا ہے اس کا بیان۔

### جس چیز سے بچے کا نسب مرد سے ثابت ہوتا ہے

مرد سے بچے کا نسب صرف فراس سے ثابت ہوتا ہے اور وہ ہے عورت کا اس کے لئے فراس ہونا کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: "الولد للفراس وللغاهر المحجو" اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا

قول کہ اولد للفراش سے مراد لصاحب الفراش ہے البتہ اختصار کی غرض سے اس میں مضاف کو حذف کر دیا جیسے کہ اللہ تعالیٰ عز شانہ کے قول د اسثال القربہ وغیرہ میں ہے۔ اور فراش سے مراد بیوی ہے کیونکہ وہی مرد کا فراش ازار اور لحاف کہلاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ عز شانہ کے قول فرش مرفوعہ کی تفسیر میں ہے کہ یہ اہل جنت کی بیویاں ہیں۔ یہی کہ فراش کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جہان میں عام طور پر اس کو بچھایا یعنی نیچے ٹایا جاتا ہے۔ حدیث میں دلت تین وجوہ سے ہے اول نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام یہ کلام تقسیم کے موقع پر لائے ہیں پس بچے کو صاحب فرش کے لئے کیا اور پھر کوزانی کے لئے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ جس شخص کا فرش نہ ہو پھر اس کا نہ ہو جیسا کہ جس شخص نے زنا نہ کیا ہو اس کے لئے پتھر نہیں ہوتے کیونکہ تقسیم شرکت کی نفی کرتی ہے۔

دوم نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بچہ صاحب فرش کے لئے کیا اور زانی سے اس کی نفی کی اپنے اس ارشاد کے ساتھ کہ ولاحرا لحو کیونکہ اس جیسا کلام نفی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

سوم نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بچے کی کل جنس کو صاحب فرش کے لئے کیا۔ پس اگر جو شخص صاحب فرش نہ ہو اس سے بچے کا نسب ثابت ہو تو بچے کی کل جنس صاحب فرش کے لئے نہ ہوئی جو کہ نص کے خلاف ہے۔

اس پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ جب ایک شخص کسی عورت سے زنا کرے اور وہ عورت بچہ بنے اور ذاتی اس کے بارے میں اپنا بچہ ہونے کا دعویٰ کرے تو فراش کے معدوم ہونے کی بنا پر بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا۔ رہی عورت تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ عورت کی جانب میں مکم ولادت کے تابع ہوتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اور ولادت موجود ہے۔

اسی طرح اگر شخص نے دوسرے شخص کے قبضے میں غلام بچے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ زنا سے اس کا بیٹا ہے تو اس سے نسب ثابت نہ ہوگا خواہ مالک اس کی تصدیق کرے یا تکذیب کرے مذکورہ وجہ کی بنا پر۔ اور اگر بچہ کسی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو وہ اس (مدعی) پر آزاد ہوگا کیونکہ اس نے اس بچے کے اپنے لفظ سے پیدا ہونے کا اقرار کیا ہے۔ اور اگر وہ اس کی ماں کا مالک ہو تو ماں اس کی ام ولد نہیں بنے گی کیونکہ ام ولد ہونا نسب کے ثابت ہونے کے تابع ہوتا ہے اور نسب ثابت نہیں ہوا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب یہ غلام مدعی کے باپ یا چچا کا ہو۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی۔ اور اگر یہ غلام مدعی کے بیٹے کا ہو اور مدعی کہے کہ یہ زنا سے میرا بیٹا ہے تو اس غلام کا نسب اس مدعی سے ثابت ہوگا اور وہ اپنے قول "زنا سے ہے" میں خطا کرنے والا ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک وہ استیلا سے کچھ پیشتر یا اس کے متقارن باندی کا مالک بن جاتا ہے۔ اور ملک کے ثابت ہوتے ہوئے جماع زنا نہیں بنتا۔

اگر مدعی باپ کے علاوہ کوئی ہو اور کہے کہ یہ میرا اس سے بیٹا ہے۔ زنا سے ہونے کا نہ کہے تو اگر مالک اس کی تصدیق کرے تو غلام کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ ماں کے مالک کا غلام ہوگا اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے تو فی الحال نسب ثابت نہیں ہوگا بلکہ جب مدعی اس کا مالک بنے گا اس وقت نسب ثابت ہوگا اور وہ اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ کسی جہت سے آزاد ہونا ہونے کا دعویٰ ایسی جہت پر محمول ہوگا جو نسب کی تصحیح کرنے والی ہو اور وہ فراش ہے۔ البتہ فی الحال نسب کے نفاذ کے ظاہر نہ ہونے کی وجہ مالک کی ملک

کا قیام ہے۔ پس جب مدعی اس کا مالک بن جائے گا تو مانع زائل ہو جائے گا

اسی طرح اگر مدعی کہے کہ میرا نکاح فاسد یا شرعاً نامد سے بیٹا ہے اور کسی وجہ سے خیر کا دعویٰ کرے یا کہے کہ الزانے اس (عورت) کو میرے لیے حلال کر دیا تھا تو اگر مالک اس کی تصدیق کر دے تو نسب ثابت ہوگا اور اگر اس کی تکذیب کرے تو جب تک وہ غلام ہے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ہاں جب وہ اس کا مالک بنے گا اس وقت نسب ناجب ہوگا اور غلام اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ نسب کے ثبوت میں عقد فاسد بھیجے کے ساتھ طعن ہے۔ اسی طرح اس میں شہ بھی حقیقت کے ساتھ طعن ہے پس یہ نسب کا اقرار ایسی جہت سے ہے جو شرعاً نسب کی تصحیح کرنے والی ہے البتہ مالک کے حق کی وجہ سے اس کا ظہور فی الحال نہ ہوگا۔ اور جب یہ زائل ہو جائے گا تو نسب ظاہر ہوگا اور وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ (مقرر اپنے بیٹے کا مالک بنا ہے اور اگر اس کی مان کا مالک بنا تو وہ اس کی ام ولد بنے گی کیونکہ ام ولد بننے کا سبب جو کہ ثبوت نسب ہے پایا گیا ہے ثبوت نسب کے سبب کے وجود کی بنا پر جو کہ نسب کا اقرار ہے ایسی جہت سے ہے جب نسب کی شرعاً تصحیح کرنے والی ہے البتہ یہ اپنی شرط پر موقوف ہوگی جو کہ ملک ہے اور وہ شرط پائی گئی ہے۔ اس کے برخلاف پہلی صورت ام ولد ہونے کا سبب یہ ہے جو کہ ثبوت نسب کا سبب ہوگا ایسی جہت سے افزائے جو شرعاً تصحیح کرنے والی ہو وہ یہ ہے۔ اس کے مطابق اگر بیاں بیوی میں اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ بچہ لڑکا زانی سے ہے تو اس (زانی) سے نسب ثابت نہ ہوگا بلکہ شوہر سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اس کو حاصل ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے ایک عورت کے قبضے میں ایک بچے کے بارے میں کہا کہ یہ زانا سے میرا بیٹا ہے اور عورت نے کہا کہ یہ نکاح سے ہے تو نسب زمرہ سے ثابت ہوگا عورت سے کیونکہ مرد نے اقرار کیا ہے کہ وہ زانا سے اس کا بیٹا ہے جب کہ زنا موجب نسب نہیں ہے اور عورت نکاح کا دعویٰ کرتی ہے جس کے لیے جہت و دلیل ضروری ہے۔ اسی طرح اگر یہ معاملہ برعکس ہو مثلاً مرد کہے کہ یہ نکاح سے میرا بیٹا ہے اور عورت کہے کہ یہ زانا سے ہے تو تب بھی وجہ مذکورہ یہی حکم ہے۔ اور اگر اس کے بعد پہلی صورت میں مرد کہے کہ یہ نکاح سے ہے یا دوسری صورت میں عورت کہے کہ یہ نکاح سے ہے تو نسب ثابت ہوگا اگرچہ ای کے درمیان تناقض ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب کے باب میں تناقض شرعاً ساقط الاختیار ہوتا ہے جیسا کہ وہ حق کے باب میں مذکورہ وجہ بنا پر شرعاً ساقط الاختیار ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

### عورت سے نسب کس چیز سے ثابت ہوتا ہے

عورت سے بچے کا نسب ولادت سے ثابت ہوتا ہے خواہ نکاح سے ہو یا زنا سے جو کہ بچہ فراش کے اعتباراً کا علم ہیں حدیث الولد للفرش یعنی مالک فراش کے لیے ہو لے۔ اور عورت کے لیے فراش نہیں ہوگا کیونکہ وہ مملوکہ ہوتی مگر نہیں ہیں عورت کی جانب حکم ولادت کے ساتھ متعلق رہا۔

جب تم نے یہ جان لیا کہ مرد سے بچے کا نسب صرف اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جب عورت اس کے لیے فراش ہو تو اس امر کو بھی جاننا ضروری ہے جس سے عورت فراش بنتی ہے۔ اور فراش بننے میں اس امر کے کل کی کیفیت کیا ہے۔

پس ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ عورت دوسری سے ایک امر سے فراش بنتی ہے یا تو عقد نکاح سے ملک میں یعنی اس کی ذات میں ملکیت سے وابستہ عقد نکاح خود موجب فراش ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسا عقد ہے جو ازدواجی شرع اور والد حاصل کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے تناکھوا والود نکھو وانانی ایاہی بکم الا مم یوم الہیامۃ ولولہ بالقسط نکاح کر کے بچے پیدا کر کے کثیر تعداد میں ہو جاؤ گیونکہ میں تمہاری وجہ سے دوسری امتوں پر قیامت کے دن فخر کروں گا اگرچہ ساقط شدہ کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو، اور اسی طرح لوگ عام طور پر اولاد کے حصول کی غرض سے نکاح کرتے ہیں پس نکاح حصول اولاد کی طرف سے جانے والا سبب ہے۔ لہذا خود ثبوت نسب کا سبب ہوگا اور اس میں نکاح صحیح اور نکاح فاسد برابر ہیں حبیب فاسد کے ساتھ جماع مل جائے کیونکہ ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک حکم کے حق میں نکاح فاسد کا انقضاء ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ عقد نکاح کا رکن اس کے اہل سے اس کے محل میں پایا گیا ہے۔ اور نکاح فاسد وہ نکاح ہوتا ہے جس میں نکاح کی صحت کے شرائط میں سے کوئی شرط منقوض ہو۔ اور یہ (یعنی شرط کا نہ ہونا، حکم کے حق میں اس کے انقضاء سے مانع نہیں مثل بیع فاسد کے البتہ دوسرے معنی کی وجہ سے جماع سے مانع ہوتا ہے لیکن یہ ثبوت نسب کے مانع نہیں جیسے حیض و نفاس کی حالت میں جماع کرنا مانع نہیں ہوتا۔

پھر منکوحہ کا آماد یا باندی ہونا یا برہنہ کیونکہ فراش زوجیت کا مقصود مختلف نہیں ہوتا۔

رہی ملک میں تو ام ولد میں بھی فراش خود موجب ہے کیونکہ یہ ایسی ملک ہے جس سے عام طور پر مقصود حصول اولاد ہوتا ہے مثل ملک نکاح کے ہیں ملک میں بھی ملک نکاح کی مانند حصول اولاد تک پہنچائے گی۔ البتہ یہ ملک نکاح سے کمزور ہے کیونکہ اس سے یہ قصد اس طرح نہیں ہوتا جس طرح ملک نکاح سے ہوتا ہے۔ نیز اس (فراش) میں دوسرے کی طرف نکاح کے ذریعے سے متعلق ہونے کا احتمال بھی ہوتا ہے اور نسب محض نفی سے لغوی کی غیر متعلق ہو جاتا ہے برخلاف ملک نکاح کے۔

رہی باندی تو اس میں بالاجماع فراش خود موجب نہیں ہے یہاں تک کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ باندی نفس ملک سے فراش نہیں بنتی کیا وہ جماع سے فراش بن جاتی ہے تو اس میں اختلاف ہے ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ وہ فراش نہیں بنتی جب تک دعوت کا قرینہ نہ ہو (دعوت سے مراد ہے مالک کا دعویٰ کرنا کہ اس باندی سے جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ اس (مالک کا ہے، شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ محض جماع سے بغیر دعوت کے فراش بن جائے گی۔

اس باب میں ہمارے مشائخ رحمہم اللہ کی عبارت یوں کہ فراش کی تین قسمیں ہیں فراش قوی، فراش ضعیف اور فراش متوسطہ ہیں قوی تو منکوحہ کا فراش ہے حتیٰ کہ نسب بغیر دعوت کے ثابت ہوتا ہے اور بغیر لعان کے متقی نہیں ہوتا۔ متوسطہ ام ولد کا فراش ہے حتیٰ کہ نسب بغیر دعوت کے ثابت ہوتا ہے البتہ محض نفی سے بغیر لعان کے متقی ہو جاتا ہے اور ضعیف باندی کا فراش ہے حتیٰ کہ اس میں بغیر دعوت کے نسب ثابت نہیں ہوتا برخلاف شافعی رحمہم اللہ کے۔ شافعی رحمہم اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے مالک سے نسب کا ثبوت اس وجہ سے ہوتا ہے کہ بچہ کا حصول اس کے لطف سے ہوا ہے۔ اور یہ بات بغیر دعوت کے جماع سے حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ جماع حصول اولاد کا سبب ہوتا ہے خواہ وہ مقصود ہو یا نہ ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی سے جماع سے عام طور پر اولاد کا حصول مقصود



نہیں ہوتا کیونکہ وہ عام طور پر جماع کے لیے نہیں خریدی جاتی بلکہ خدمت اور نفع حاصل کرنے کے لیے خریدی جاتی ہے۔ اور اگر اس سے جماع کیا جائے تو عام طور پر اولاد کا حصول مقصود نہیں ہوتا کیونکہ اولاد عزل کو ترک کیے بغیر حاصل نہیں ہوتی اور باندیوں میں ظاہر عزل ہے جو کہ ان کی رضامندی کے بغیر مشروع ہے۔ پس باندی سے جماع حصول اولاد کا سبب نہیں بنے گا کہ جب کہ دعویٰ کا قریضہ موجود ہو۔ نیز جب مالک دعویٰ کیا تو دعویٰ کے قریضہ سے معلوم ہوا کہ مالک اس سے جماع کیا اور اس سے عزل نہیں کیا تھا اور بغیر عزل کے جماع حصول اولاد کا سبب ہوتا ہے لہذا نسب ثابت ہو گا حتیٰ کہ اگر مالک نے اس سے جماع کیا اور اس کی حفاظت کی اور اس سے عزل نہیں کیا تو فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ اس کے بیچے کے نسب کی نفی کرنا جائز نہیں۔ بلکہ اس کو لازم ہو گا کہ نسب کا دعویٰ کرے اور اقرار کرے کیونکہ جب حالات ایسے ہوں تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اسکا بچہ ہے پس فیما بین اللہ تعالیٰ اس کے لئے بچے کے نسب سے نفی کرنا جائز نہیں ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب کا اس صورت میں اختلاف ہے جب باندی سے جماع کیا اور اس کی حفاظت کی لیکن اس سے عزل کیا لیکن اس کی حفاظت نہیں کی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مالک کے لیے نفی کرنا جائز ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب مالک نے باندی سے جماع کیا جو اور عزل نہ کیا ہو تو اگرچہ اس نے اس کی حفاظت نہ کی ہو میرے نزدیک اس کا دعویٰ کرنا پسندیدہ ہے۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ مالک بچے کو آزاد کر دے اور اس کی ماں سے اپنی موت کے قریب تک نفع اٹھاتا رہے پھر اس کو آزاد کر دے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے باندی کی حفاظت نہیں کی تو احتمال ہے کہ بچہ کسی دوسرے سے ہو پس اس کو لازم نہیں ہو گا کہ وہ شک سے بچے کا اقرار کرے کیونکہ جو یقینی طور پر ثابت نہیں وہ شک سے ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ یقینی طور پر ثابت شک سے زائل نہیں ہوتا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب بچہ میں غیرے ہونے کا احتمال ہے تو جیسا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے مالک پر اس کا اقرار کرنا لازم نہیں ہو گا لیکن جب اس میں مالک سے ہونے کا احتمال بھی ہے تو مالک کے لیے اس کی نفی کرنا بھی جائز نہیں ہو گا جیسے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا ہے البتہ اس میں احتیاط کے رستہ کو اختیار کیا جائے گا پس بچہ کو آزاد کر دیا جائے گا مگر اگر وہ جو تو اس کو غلام بنانے سے اجاہا لے اور اس کی ماں سے نفع اٹھائے گا کیونکہ باندی اور ام ولد سے نفع اٹھانا مباح ہے البتہ اپنی موت کے وقت اس کو آزاد کرے گا تاکہ اس کی موت کے بعد اگر وہ حرہ ہو تو اس کو باندی نہ بنایا جاسکے۔

اور ملک کے فراش میں کل عمل کا ملک یا بعض محل کا ملک اور ذات میں ملک اور قبضے کی ملک ثبوت نسب میں برابر ہیں۔ اس کی وضاحت مسائل سے ہوگی۔ جب دو شخصوں کی ملکیت میں باندی کو حمل مقرر جائے۔ اور وہ بچہ بنے اور ان میں سے ایک بچہ کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ بچہ جنی ملکیت اس کو حاصل ہے اس لئے اسی کے بقدر نسب کا ایجاب کیا البتہ بچہ نہ نسب متجزی نہیں ہوتا لہذا احباب وہ بعض میں ثابت ہوگا تو کل کی طرف متدی ہوگا اور باندی اس (مدعی) کی ام ولد بن جائے گی اور اس کے امی اپنے شریک کے لیے باندی کی نصف قیمت ہوگی اور نصف علق ہوگا۔ بچے کی قیمت کا ضمان نہیں آئے گا۔ یہ کتاب الفتن کے مسائل میں سے ہے اور اگر وہ دونوں نے انکسے، حر کیا تو بچہ ان دونوں کا میٹا ہوگا اور باندی دونوں کی ام ولد ہوگی۔ یہ ہمارے

نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بچہ ان میں سے ایک کا بیٹا ہوگا اور تعین قائف (قیامت شناس) کے قول سے ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے نقطہ سے ایک بچے کی پیدائش عام طور پر محال ہے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے عادت اس طرح جاری نہیں کی سوائے کتوں میں جیسا کہ کیا گیا ہے پس بچہ ان میں سے صرف کسی ایک سے ہوگا اور اس کا علم قیافہ شناس کے قول سے ہوگا کیونکہ نسب کے بارے میں قیافہ شناس کے قول کو قبول کرنا شریعت میں وارد ہوا ہے اس لیے کہ روایت ہے کہ ایک قائف (قیافہ شناس) اسامہ اور زید رضی اللہ عنہما کے پاس سے گزرا جب کہ وہ ایک ہی چادر کے نیچے لیٹے ہوئے تھے ان کے چہرے ڈھکے ہوئے تھے اور پاؤں کھلے ہوئے تھے تو اس نے کہا کہ یہ پاؤں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات سنی تو اتنے خوش ہوئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے کے خطوط چمک اٹھے تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قائف کے قول کا اعتبار کیا کہ اس کا رد نہیں کیا بلکہ خوشی کا اظہار فرما کر اس کی تقریر کی۔ ہماری دلیل صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ روایت ہے کہ ایسا حادثہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں پیش تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے۔ (قاضی) شریعہ رحمہ اللہ کو لکھا کہ ان دونوں نے تبلیس کی تو آپ بھی ان پر تبلیس کریں اور اگر یہ بیان (رواحت) کہتے تو ان کے لیے بیان کیا جانا۔ یہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہے ان دونوں کا وارث ہوگا اور وہ دونوں اس کے وارث ہوں گے۔ یہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا تھا اور منقول نہیں ہے کسی نے اس پر انکار کیا تو میں یہ اجماع ہوا کیونکہ اختلافی نسب کا سبب اصل ملک کی وجہ سے ہے جو کہ دونوں کے لیے پایا جانا ہے پس بقدر ملک نسب کا احتیاج ہوگا۔ پھر اس کے متغیر نہ ہونے کی بناء پر وہ متعدی ہوگا اور بچے کا نسب کمال درجے میں دونوں میں سے ہر ایک سے ثابت ہوگا۔ رہی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خوشی اور رد انکار کا ترک کرنا تو اس میں احتمال ہے کہ وہ صرف اسی وجہ نہ ہو کہ آپ نے قیافہ شناس کے قول کا اعتبار کیا بلکہ کسی اور وجہ سے ہو اور وہ یہ کہ کفار اسامہ رضی اللہ عنہ کے نسب میں ملحق کرتے تھے اور قیافہ پر اعتقاد رکھتے تھے۔ توجہ قیافہ شناس نے یہ بات کہی تو کفار کے قول کے اس ذریعہ سے جو ان کے نزدیک محبت تھی بطلان کے ظاہر ہونے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشی کا اظہار فرمایا۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشی حقیقت میں ایسی چیز ہے زوال طعن پر تھی جو ان (کفار) کے نزدیک نوال طعن کی دلیل تھی۔ اور میں امر میں (خیر کا) احتمال ہو وہ محبت نہیں بن سکتا۔

اسی طرح اگر باندہ تین یا چار یا پانچ کی مشترک ہو اور سب اکٹھے بچے کا دعویٰ کریں تو وہ ان سب کا بیٹا ہوگا اس کا نسب ان سب سے ثابت ہوگا اور باندہ ان سب کی ام ولد ہوگی۔ یہ ابوخیثمہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دو سے زائد سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تین سے زائد سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قیاس ایک شخص سے زائد سے ثبوت نسب کا انکار کرتا ہے جیسا کہ ہم نے شافعی رحمہ اللہ کی دلیل میں ذکر کیا ہے البتہ ہم نے قیاس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر (فتویٰ) کی وجہ سے دو شخصوں میں ترک کیا پس زائد کا حکم اصل قیاس کی طرف لوٹا یا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک حمل میں جہین بچے ہو سکتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک کے لئے ممکن ہے کہ وہ علیحدہ نقطہ سے پیدا ہو۔ ابراہیم غنی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ انہوں نے تین سے نسب کو ثابت کیا ہے۔ اور ایک حمل سے تین بچوں سے زائد کا ہونا انتہائی نادر ہے لہذا دو کے بارے میں جو شریعت وارد ہوئی ہے وہ تین کے بارے میں بھی

مانے گی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ثبوت نسب کا موجب دو اور پانچ کے عدد کے درمیان فرق نہیں کرتا لہذا ایک عدد اور دوسرے عدد کے درمیان فرق کرنا حکم ہے بغیر دلیل کے۔

مجھے خواہ برابر کے ہوں یا مختلف ہوں حکم ایک ہی ہے مثلاً ایک کا چھٹا حصہ ہو دوسرے کا چوتھا تیسرے کا تہائی اور چوتھے کا باقی حصہ ہو تو پھر ان سب کا بیٹا ہوگا اور نسب کا حکم مختلف نہیں ہوگا کیونکہ ثبوت نسب کا سبب اصل ملک ہے صفت ملک نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

رہا حکم استیلا د تو وہ ہر ایک کے لئے ملک میں اس کے حصہ کے بقدر ثابت ہوگا اور دوسرے کے حصے کی طرف مستند نہیں ہوگا۔

باب اوہیشے کی ایک باندی ہو اور وہ بچے جنے اور دونوں اکٹھے دعویٰ کریں تو ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک باب اولیٰ ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب استحقاق جو کہ اصل ملک ہے اس میں دونوں مساوی ہیں لہذا استحقاق میں بھی دونوں مساوی ہوں گے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ترجیح باب کی جانب کو ہوتی ہے کیونکہ نصف باندی حقیقت اس کی ملک ہے اور اس کو دوسرے نصف کے ملک (یعنی مالک بننے) کا حق حاصل ہے جبکہ بیٹے کو صرف نصف کی ملکیت حاصل ہے پس باب اولیٰ ہوگا اور وہ باندی میں بیٹے کے نصف کا قیمت کے عوض میں مالک بن جائے گا اس (یعنی بیٹے) کے حصے میں (اپنے باپ کے لئے) استیلا د کے ثبوت کی ضرورت کی بنا پر کیونکہ استیلا د مجبزی نہیں ہوتا لہذا یہ ممکن و متصور نہیں کہ بعض حصے میں استیلا د ہو اور بعض میں نہ ہو جیسا کہ دو اجنبیوں کے درمیان مشترکہ باندی میں ہوتا ہے اور دونوں (باب بیٹے) میں سے ہر ایک دوسرے کو نصف علق کا ضمان دے گا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا بھلا اپنے شریک کے حصے کے بقدر دوسرے کی ملک میں ہوا جیسا کہ دو اجنبیوں کی صورت میں ہر ایک دوسرے کا نصف علق بطور ضمان دیتا ہے پھر (ایک کا) نصف (علق بقابلہ دوسرے) نصف (علق) کے برابر ہو جائے گا جیسا کہ اجنبیوں میں ہوتا ہے۔ یہ حالت انفرادہ کے خلاف ہے کیونکہ ایک شخص کی باندی جب بچے جنے پھر اس شخص کا باپ اس کا دعویٰ کرے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بچے کا نسب باپ سے ثابت ہوگا اور ہر علق نہ آئے گا کیونکہ اس صورت میں استیلا د کی محنت کی ضرورت کے لئے خواہ استیلا د سے پہلے یا استیلا د کے ساتھ ساتھ بیٹے کی ملک کے حقیقتاً منعدم ہونے کی بنا پر باب باندی کا مالک بن جاتا ہے پس جماع اپنی ملک میں کیا گیا جبکہ زیر بحث ملزم مالک بنے بغیر بھی استیلا د صحیح ہے کیونکہ نصف میں تو حقیقت ملک قائم ہے لہذا محنت استیلا د کے لئے ملک (مالک بننے) کی حاجت نہیں اور وہ بغیر ملک کے بھی صحیح ہے۔ تنگ کا ثبوت محض اس ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے کہ بیٹے کے حصے میں استیلا د ثابت ہو جائے کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ استیلا د مجبزی نہیں ہوتا۔ یہ دونوں میں فرق ہے۔ یہی حکم دادا کا ہے جبکہ باپ نہ ہو کیونکہ باپ کے نہ ہوتے ہوئے وہ فہر لہ باپ کے ہوتا ہے۔ اور اگر دادا اور پوتے کی ایک باندی ہو جو بچے جنے اور دونوں اکٹھے اس کا دعویٰ کریں وہاں ایک باب زندہ ہو تو نسب دونوں سے ثابت ہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا بمنزلہ اجنبی کے ہوتا ہے۔

اگر دو مالکوں میں سے ایک خود اور دوسرے مالک کا بچہ کا دعویٰ کریں تو مالک اولیٰ ہوگا کیونکہ اس کو

حقیقتاً ملک حاصل ہے جب کہ دوسرے مالک کے باپ کو حق ملک حاصل ہوتا ہے لہذا حقیقی مالک اولی ہوگا۔

یہ پوری تفصیل اس وقت جب دونوں دھوئی کرنے والے شریک حرا اور مسلمان ہوں۔ اور جب ان میں سے ایک حرا اور دوسرا غلام ہو تو حرا اولی ہوگا کیونکہ اس سے نسب کو ثابت کرنے میں زیادہ نفع ہے کچے کو حقیقت حریت حاصل ہوتی ہے اور اگر ان میں سے ایک مکاتبہ حرا اور دوسرا غلام ہو تو مکاتبہ اولی ہوگا کیونکہ ہاتھ (قبضہ) کے اعتبار سے وہ آزاد ہوتا ہے پس بچے کا نفع اس میں زیادہ ہوگا۔ اور اگر دونوں غلام ہوں تو نسب دونوں سے ثابت ہوگا لیکن کیا اس میں مالک کی تصدیق شرط ہے؟ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ بعض علمائے دونوں روایتوں کے درمیان موافقت پیدا کی اور تصدیق کی شرط کو اس صورت پر معمول کیا جب غلام مجبور حرا اور دوسری روایت کو اس صورت پر معمول کیا جب غلام مازوی ہو۔ یہ انہوں نے دونوں روایتوں پر عمل کرنے کے لیے کیا۔ ۱۔

اور اگر ان میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو از روئے استحسان مسلمان اولی ہوگا جب کہ قیاس یہ ہے کہ نسب دونوں سے ثابت ہواور یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے حسن رحمہ اللہ کی روایت ہے اور زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ نسب ملک کا حکم ہے اور ملک میں چونکہ دونوں مساوی ہیں لہذا ملک سے متعلق دیگر احکام کی طرح اس حکم میں بھی دونوں مساوی ہوں گے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مسلمان سے بچے کے نسب کا اثبات بچے کے لیے زیادہ نفع والا ہے کیونکہ اس کی تبع میں بچے پر بھی اسلام کا حکم لگا یا جائے گا۔ اسی وجہ اگر ان میں سے ایک کتابی اور دوسری مجوسی ہو تو قیاس کے مطابق ملک میں ان کے مساوی ہونے کی بنا پر نسب دونوں سے ثابت ہونا چاہیے جب کہ استحسان کی رو سے کتابی اولی ہے کیونکہ مجوسی کے مقابلے میں وہ اسلام سے قریب تر ہے۔ لہذا بچے کا اس میں زیادہ نفع ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ جب وہ مسجداری کی عمر کو پہنچے تو وہ خود اسلام قبول کرے جب کہ حریت کا اکتساب اس کے لیے کسی حالت میں ممکن نہ ہوگا۔ اور اگر ان میں سے ایک ذمی اور دوسرا مزدب ہو تو وہ مزدب کا بیٹا ہوگا کیونکہ مزدب کی اولاد اسلام کے حکم پر ہوتی ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ بائع کفر کی حالت میں ہو تو اس کو اسلام پر مجبور کیا جاتا ہے اور جب اسلام پر اس کو مجبور کیا جائے تو ظاہر ہی ہے کہ وہ مسلمان ہو جائے گا لہذا اس میں بچے کا زیادہ نفع ہے۔

مندرجہ بالا کل تفصیل اس وقت ہے جب دونوں شریکوں کی دعوت ایک وقت ہوئی ہو۔ اور جب ایک کی دعوت ان تمام صورتوں میں متدرج ہو خواہ وہ کوئی بھی ہو تو وہ اولی ہوگا کیونکہ جب کسی انسان سے کسی وقت میں نسب ثابت ہو رہا ہو تو اس وقت کے بعد دوسرے سے نسب کے ثبوت کا احتمال نہیں ہوتا۔

تفصیل اس وقت تھی جب باندی ان کی ملکیت میں حاملہ ہوئی ہو اور اس نے بچہ جنا ہوا وہ بچے کا دھوئی ایک نے کیا ہو یا دونوں نے ہی کیا ہو۔ اور جب خریدنے سے پیشتر حمل ٹھہرا ہو مثلاً دونوں نے اس باندی کو حمل کی حالت میں خریدا اور اس نے بچہ جنا پھر ان میں سے ایک نے بچے کا دھوئی کیا تو بچے کے نسب کے حکم میں اور باندی کے مدعی کی ام ولد ہونے میں اور ان کی نصف قیمت کا ضمان دینے میں خواہ کثرت دست ہو یا تکدرت جو فرق نہیں ہوتا۔ البتہ محقر اور

بچے کا حکم مختلف ہوتا ہے یہاں عقرو واجب زہد کا حب کہ وہاں (یعنی جب باندی ان کی ملکیت میں حامل ہوئی ہو) واجب ہوگا کیونکہ یہاں نسب کا اقرار جاع کا اقرار نہیں ہوگا اس لیے کہ ملکیت کے دوران حمل کے نہ ٹھہرنے کا یقین ہے برخلاف پہلی صورت کے۔ اور بچہ دو شرکوں کے درمیان غلام کی مثل ہوگا جس کو ان دو میں سے ایک نے آزاد کر دیا ہو کیونکہ حمل کی اعتبار اس کی ملکیت میں نہیں ہوئی پس دعویٰ کی اصل ٹھہرنے کے بعد ان کی طرف استناد جائز نہیں۔ البتہ اس نے بچے کے نسب کا دعویٰ کیا جس کا کچھ حصہ اس کی ملکیت میں ہے اور ملکیت کا دعویٰ بمنزلہ انشاء امتناع کے ہے۔ اگر مدعی اس بچے کو آزاد کر دے تو اگر خوشحال ہو تو بچے میں اس کے شرک کا جو حصہ ہے اس کا ضمان دے گا اور اگر تنگ دست ہو تو ضمان نہیں دینا پڑے گا تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ باندی جب ان دونوں کی ملکیت میں حامل ہو تو معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس وقت دعویٰ حمل ٹھہرنے کی حالت کی طرف استناد ہو سکتا ہے پس ضمان ساقط ہو جائے گا حب کہ یہاں استناد نہیں ہو سکتا لہذا تنہا بچے کا ضمان ضروری ہوگا اور وہ دونوں کا ہوگا۔

اور اگر دونوں نے بچے کا دعویٰ کیا تو وہ دونوں کا بیٹا ہوگا اور کسی کے حق میں بھی اس کے ساتھی کے ذمے حق نہ ہوگا جیسا کہ پہلی صورت (یعنی خریدنے کے بعد حمل ہونے کی صورت) میں ہوتا ہے۔ اور دونوں صورتوں میں سوائے ولادت کے اور کوئی فرق نہیں ہے کہ اس صورت میں ولادت ثابت ہوتا ہے جب کہ پہلی صورت میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ پہلی صورت میں دعویٰ استیلاء دے رہے ہیں بچے کا حمل آزادی کی حالت میں ہوا جب کہ یہاں دعویٰ دعویٰ تحریر (آزاد کرنے کی) ہے جو استحقاق ولادت کا موجب ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے المولاء لمن اعنتی (ولاء آزاد کرنے والے کے لیے ہے)۔

اگر خریدی ہوئی باندی دونوں میں سے ایک کی بیوی ہو اور وہ چھ مہینے سے پیشتر بچہ جننے تو نسب بغیر دعویٰ کے شوہر سے ہوگا کیونکہ جب باندی نے چھ ماہ سے پیشتر بچہ جننا تو یہ بات یقینی ہے کہ حمل نکاح سے ٹھہرا تھا اور عقد نکاح خود موجب فراش ہے اور شوہر باندی کی نصف قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ باندی اس کی ہم ولد ہی تھی ہے لہذا شوہر اپنے شرک کے حصے کا قیمت کے عوض مالک بن گیا ہے۔ بچے کی قیمت کا ضمان نہیں دینا پڑے گا کیونکہ بچہ اس پر اس کے کسی عمل کے بغیر آزاد ہوا ہے۔

اگر دو بھائی ایک حاملہ باندی کو خریدیں پھر وہ بچہ جننے اور ان میں سے ایک بچہ کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور اس کے ذمے بچے کی نصف قیمت ہوگی کیونکہ اس کی دعویٰ دعویٰ تحریر ہے۔ تو جب اس نے بچہ کا دعویٰ کیا تو اس نے اس کو آزاد کر لیا۔ اور آزاد کرنا اپنے ذمے کے حصے سے تلف کرنا ہے لہذا اس کی نصف قیمت کا ضمان دے گا۔ اور بچہ اپنے چچا پر قرابت کی وجہ سے آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس کے بھائی کی جانب سے وہ وراثت اعناق ہے لہذا حق کی انصاف امتناع کی طرف ہوگی ذکر قرابت کی طرف۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب مشترکہ باندی ایک بچہ جننے اور دونوں میں ایک شرک یا دونوں ہی ترک ہے کا دعویٰ کریں۔ اور جب وہ دو بچے جننے اور ہر ایک علیحدہ علیحدہ بچے کا دعویٰ کرے تو ہم کہتے ہیں کہ اصل میں یا تو باندی نے دونوں کو ایک پیٹ سے جننا ہوگا یا دو مختلف پیٹوں سے۔ اور دونوں دعویٰ با تو یک وقت ہوئی ہوں گی یا ان میں سے ایک دوسرے پر مقدم ہوگی۔

پس اگر باندی نے دونوں بچوں کو ایک پیٹ سے جنا اور دونوں دعوہ یک وقت پر میں تو دونوں بچوں کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا کیونکہ چڑواں میں سے ایک کی دعوہ دوسرے کی بھی دعوہ ہوتی ہے جن کا وجہ یہ ہے دونوں کا ایک نطفہ سے حمل ٹھہرنے کی بنا پر نسب میں دونوں کو جہاں نامال ہے۔ لہذا ایک کی دعوہ خود بخود دوسرے کی دعوہ بھی ہوگی۔ اور اگر ایک کی دعوہ مقدم ہو تو دونوں بچوں کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ مدعا میں نسب ثابت ہوگا اور اس کی ضرورت ہے کہ دوسرے میں بھی نسب ثابت ہو۔ اور دونوں آزاد ہوں گے کیونکہ ان کا حمل حالت حریت میں ٹھہرا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور اس کو نصف عقر اور باندی کی نصف قیمت کا ضمان دینا پڑے گا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب باندی نے دونوں بچوں کو ایک پیٹ سے جنا ہو۔

اور جب دو بچے دو مختلف پیٹوں سے پیدا ہوئے ہوں تو اگر دونوں یکلے دعوہ یک وقت ہوں تو بڑے بچے کا نسب بڑے کے مدعی سے بلا شک کے ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور وہ نصف عقر اور باندی کی نصف قیمت کا ضمان لے گا۔ کیا چھوٹے بچے کا نسب چھوٹے کے مدعی سے ثابت ہوگا؟ تو قیاس تو یہ ہے کہ بڑے کے مدعی کی تصدیق کے بغیر ثابت نہ ہو لیکن اگر روئے استحسان ثابت ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ بڑے بچے کے اس کے مدعی سے نسب ثابت ہونے کی وجہ سے باندی بڑے کے مدعی کی ام ولد بن چکی ہے اور چھوٹے کا مدعی دوسرے کی ام ولد کے بچے کا دعویٰ کرتا ہے اور جو کوئی دوسرے کی ام ولد کے بچے کا دعویٰ کرے تو اس دوسرے کی تصدیق کے بغیر بچے کا نسب مدعی سے ثابت نہیں ہوتا اور تصدیق پائی نہیں گئی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ بڑے کے مدعی نے چھوٹے کے مدعی کو دھوکہ دیا جب کہ اس نے اپنی دعوہ کو چھوٹے کے مدعی کی دعوہ تک موخر کیا۔ پس چھوٹے کا مدعی بڑے کی دعوہ کی تاخیر کے سبب سے اس کے مدعی کی جانب سے مغرور دھوکا ہوا بنا۔ اور مغرور کی اولاد ثابت النسب ہوتی ہے اور قیمت کے عوض آزاد ہوتی ہے۔ اور چھوٹے کے مدعی کے ذمے بڑے کے مدعی کے لیے عقر ہوگا لیکن نصف ہوگا یا کل ہوگا؟ اس میں دو مختلف روایتیں ہیں۔

دونوں روایتوں کے درمیان موافقت ممکن ہے کیونکہ چھوٹے کے مدعی پر نصف عقر کی روایت مقاصد (برابر سزا) ہونے کے بعد اس پر لازم ہونے والے عقر جو کہ نصف ہے کا جواب ہے۔ جب کہ کل کی روایت مقاصد سے پیشتر اس پر لازم ہونے والے عقر سے بیان کی ہے۔ کیونکہ بڑے کے مدعی نے نصف عقر کا ضمان دیا اور چھوٹے کے مدعی کو آزاد کرنا ہے پس نصف کا نصف سے مقاصد ہو جائے گا اور مقاصد کے بعد چھوٹے کے مدعی پر صرف نصف ہی باقی رہے گا لہذا دونوں روایتوں کے درمیان اس طریقے سے موافقت ممکن ہے۔ اور چھوٹے کے مدعی پر چھوٹے بچے کی قیمت آئے گی کیونکہ وہ مغرور کا بچہ ہے اور مغرور کا بچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع کے باعث قیمت کے عوض آزاد ہوتا ہے۔ پس اس وقت چھوٹے کے مدعی پر نصف عقر اور بچے کی کل قیمت آئے گی۔ اور بڑے کے مدعی پر باندی کے اس کی ام ولد بننے کی وجہ سے باندی کی نصف قیمت آئے گی اور باندی کی وہ نصف قیمت جو بڑے کے مدعی پر آئی اس کا مقاصد چھوٹے کے مدعی پر آنے والے نصف عقر اور بچے کی قیمت سے ہوگا اور دونوں ایک دوسرے کو زائد ادا کریں گے۔

یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب دونوں کی دعوہ یک وقت ہوئی ہو اور ایک نے بڑے کا دعویٰ

کیا ہو اور دوسرے نے چھوٹے کا۔ اور جب ان میں سے ایک کی دعوت مقدم ہو تو اگر سابق نے پہلے بڑے کا دعویٰ کیا تو بڑے کا اس سے نسب ثابت ہو جائے گا اور وہ آزاد ہو جائیگا اور باقی اس کی ام ولد بن جائے گی اور وہ اپنے شریک کو باندی کی نصف قیمت اور نصف حق بطور ضمان دے گا۔ اس کے بعد جب دوسرا چھوٹے کا دعویٰ کرے تو وہ دوسرے کی ام ولد کے بچے کا دعویٰ کرنا ہے لہذا ثبوت نسب کے لئے اس کے شریک کی تصدیق ضروری ہے۔ اگر وہ تصدیق کر دے تو نسب ثابت ہو جائے گا اور بچہ اپنی ماں کے حکم پر ہوگا اور اگر وہ مدعی کی تکذیب کرے تو مدعی سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔

یہ اس صورت میں تھا جب سابق پہلے بڑے کی دعوت کرے۔ اور جب وہ پہلے چھوٹے کی دعوت کرے تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا اور باندی مدعی کی ام ولد بن جائے گی اور مدعی اپنے دوسرے شریک کو باندی کی نصف قیمت اور نصف حق کا تادان دے گا۔ اور بچہ اپنی امی تک دونوں کا غلام رہے گا کیونکہ دونوں کی مملوک باندی کا بچہ ہے۔ پھر جب دوسرا شریک اس کا دعویٰ کرے تو وہ اس غلام کی مثل ہوگا جس کے دو مالک ہوں اور ایک ان میں سے اس کو آزاد کر دے تو اس کا ایک حصہ آزاد ہو جائے گا اور اس سے نسب ثابت ہوگا اور دوسرے شریک کو خیار ماحصل ہوگا چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے اور چاہے تو آزاد کرنے والے سے اپنے حصے کی قیمت کا ضمان وصول کرے اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو۔ اور اگر وہ تنگ دست ہو تو دوسرے شریک کو صرف غلام میں اپنا حصہ آزاد کرنے اور غلام سے سہمی رہنے کے حصے کی قیمت کے بقدر کمائی کر کے کا اختیار ہوگا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ صاحبی کے نزدیک اگر وہ خوشحال ہو تو شریک اس سے صرف ضمان لے سکتا ہے کسی اور بات کا اختیار نہ ہوگا اور اگر وہ تنگ دست ہو تو دوسرے شریک کو غلام سے سہمی کر کے کا حق ہوگا جیسا کہ کتاب العتاق سے معلوم ہوا ہے۔

اور اگر ان میں سے ایک کے بڑا امیر بیٹا اور چھوٹا میرے شریک کا بیٹا ہے تو بڑے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور اس کو باندی کی نصف قیمت اور نصف حق رہنے شریک کو دینا پڑے گا۔ اور چھوٹا اس کی ام ولد کا بچہ ہے جس کے بارے میں اس نے اپنے شریک سے نسب کا اقرار کیا ہے تو اگر اس کا شریک اس کی تصدیق کرے گا تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور بچہ آزاد نہیں ہوگا اور اگر وہ تکذیب کرے تو نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر تقدیم و تاخیر کی مثال لگا کر چھوٹا میرا بیٹا ہے اور بڑا میرے شریک کا بیٹا ہے تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور بڑے کا نسب اس کے شریک کی تصدیق پر موقوف رہے گا اور اگر ان میں سے ایک کے چھوٹا میرا بیٹا ہے اور بڑا میرے شریک کا بیٹا ہے یا تقدیم و تاخیر کرے اور کہے بڑا میرے شریک کا بیٹا ہے اور چھوٹا میرا ہے تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور آزاد نہ بنائے گا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور اس پر اپنے شریک کے لیے باندی کی نصف قیمت اور نصف حق کا ضمان آئے گا اور بڑے کا نسب اس کے شریک کی تصدیق پر موقوف رہے گا اگر وہ تصدیق کر دے تو اس سے نسب ثابت ہوگا اور اس کو چھوٹے کے مدعی کو بڑے کی نصف قیمت دینی پڑے گی اور اگر وہ تکذیب کرے تو بڑا مثل اس غلام کے ہوگا جس میں دو شریک ہوں اور ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے خلاف آزاد کرنے کی کو اجازت دے اور دوسرا اس کی تکذیب کرے جیسا کہ کتاب العتاق میں بیان ہو چکا ہے۔

اگر ایک باندی ایک شخص کے قبضے میں تین بچے جنے اور وہ شخص ان میں سے ایک بچہ کا دعویٰ کرے تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو وہ سب ایک ہی پیٹ سے پیدا ہوئے ہوں گے یا مختلف پیٹوں سے ہوئے اور دعویٰ نے یا تو ان میں سے کسی شخص کے بچے کا دعویٰ یا بغیر تعیین کے کسی ایک بچے کا دعویٰ کیا ہوگا۔ پس اگر تینوں ایک پیٹ سے ہوئے اور اس شخص نے بلا تعیین کسی ایک کا دعویٰ کیا اور کہا کہ الہ میں سے ایک میرا بیٹا ہے یا ان میں سے ایک کی تعیین کی اور کہا یہ میرا بیٹا ہے تو دونوں صورتوں میں وہ سب آزاد ہو جائیں گے اور سب کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک کے نسب کے ثبوت کی ضرورت ہے کہ سب کا نسب ثابت ہو اس لیے کہ وہ حیوان ہیں جن کا حمل ایک ہی لطف سے ٹھہرا تھا۔ پس نسب کے معاملے میں ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی اور جب ان بچوں کا نسب ثابت ہو گیا تو باندی اس کی ام ولد بن گئی۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب تینوں ایک پیٹ سے پیدا ہوئے ہوں اور جب مختلف پیٹوں سے پیدا ہوئے ہوں اور دعویٰ کے لئے کڑا میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی۔ کیا درمیان اور چھوٹے کا نسب ثابت ہوگا کیا اس کے مطابق ثابت ہوگا اور سی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور ان دونوں کا حکم وہی ہوگا جو مل کا ہوگا از روئے استحسان یہ ہے کہ ثابت نہیں ہوگا۔ وجہ تیس ظاہر ہے کیوں کہ جب بڑے کا نسب ثابت ہو گیا تو باندی دعویٰ کی ام ولد بن گئی لہذا درمیان اور چھوٹا اس کی ام ولد کے بچے ہوں گے اور ام ولد کی اولاد کا نسب مالک سے بغیر دعوت کے ثابت ہوتا ہے جب تک مالک کی جانب سے نفی نہ پائی گئی ہو اور نفی پائی نہیں گئی ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اگر صراحۃً نفی نہیں پائی گئی۔ لیکن دلائل موجود ہے اور وہ ہے دعوت میں ان میں سے ایک کی حقیقت کرنا کیونکہ یہ باتوں کی نفی کی دلیل ہے اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو اختلاف دعوت میں سب کے مساوی ہونے کے باوجود بعض کی حقیقت کا کوئی مطلب نہیں رہتا کہ یہ تفصیل اس وقت تھی جب بڑے کا دعویٰ کیا ہو۔ اور جب درمیان نے منجھلے کا دعویٰ کیا ہو تو وہ حربہ ہوگا اور دعویٰ سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور باندی دعویٰ کی ام ولد بنے گی اور بڑا غلام رہے گا کیونکہ اس کی ولادت ملکیت میں ہوئی ہے اور کسی نے اس کا دعویٰ نہیں کیا۔ کیا چھوٹے کا نسب ثابت ہوگا۔ تو اس میں قیاس و استحسان کی وہی صورت جاری ہوگی جو ہم نے ذکر کی ہے۔ یہ تفصیل منجھلے کے بارے میں دعویٰ کے وقت تھی۔ اور جب وہ چھوٹے کا دعویٰ کرے تو وہ حربہ ہوگا اور اس کا نسب ثابت ہوگا اور باندی دعویٰ کی ام ولد ہوگی اور وجہ مذکورہ بڑا اور منجھلا دونوں غلام رہیں گے۔ مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب ان میں کسی متعین کا دعویٰ کرے۔

اور جب بلا تعیین ان میں سے کسی ایک کا دعویٰ کرے اور کہے کہ ان میں سے ایک میرا بیٹا ہے تو اگر وہ اس کو بیان کر دے (یعنی اس کی تعیین کر دے) تو وہی حکم ہوگا جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر دعویٰ بیان سے پختہ مر جائے تو باندی تو بلا شک کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ جب اس نے ان میں کسی ایک کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس بات کا اقرار کیا کہ باندی اس کی ام ولد ہے۔ اور ام ولد مالک کے مرنے پر آزاد ہو جاتی ہے مگر آزادی کے بارے میں اولاد کا حکم تو اس بارے میں ابو حنیفہ اور صاحبین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کے اختلاف کو کتاب الفتاویٰ میں



ذکر کر چکے ہیں۔

دو آدمیوں کا مشترک کوئی غلام بچہ ہو۔ ان میں سے ایک اس کو آزاد کر دے پھر دوسرا اس کے بارے میں دعویٰ (نسب کرے) تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے نسب ثابت ہوگا اور اس کا نصف دوازدہویں کا ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک احتیاق مخیری ہوتا ہے لہذا مدعی کا حصہ اپنی ملک پر باقی رہا اور اس کا اس میں دعویٰ نسب بھی جائز ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک احتیاق مخیری نہیں ہوتا اور کل آزاد ہو جاتا ہے پس مدعی کے لیے غلام میں ملکیت باقی نہ رہی لہذا اس کی دعوت بھی صحیح نہ ہوگی۔ اور جب غلام بڑا ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ دوسرے کا حصہ اس کی ملکیت میں باقی رہتا ہے۔ صاحبین کے نزدیک اگر غلام اس کی تصدیق کر دے تو نسب ثابت ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بعض حصے کے آزاد کیے جانے سے وہ کل آزاد ہو گیا ہے پس غلام کی تصدیق ضروری ہے۔

جو حاملہ ہم نے ذکر کیا اس پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے کہ ماذون غلام اپنی کمائی میں سے باندی کے بچے کی دعوہ کرے تو صحیح ہے اور بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ اس کے لیے ملک قبضہ ثابت ہے جو ثبوت نسب میں کافی ہے۔ اور اگر مضارب مال مضاربت میں باندی کے بچے کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوہ صحیح نہ ہوگی جب کہ مال مضاربت میں نفع (موجود) نہ ہو کیونکہ ثبوت نسب کے لیے ملکیت ضروری ہے اور مضارب کو (جب کہ مضاربت میں نفع موجود نہ ہو) ملکیت سرے سے حاصل نہیں ہوتی نہ ملک ذات اور نہ ملک قبضہ۔

غلام نے اپنے مالک کی باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ کیا۔ نیز دعویٰ کیا کہ مالک نے وہ باندی اس کے لیے حلال کر دی تھی یا اس کا نکاح اس سے کر دیا تھا تو مالک کی تصدیق کے بغیر غلام سے بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ غلام مالک کی ملک سے اجنبی ہے اس وجہ سے کہ باندی میں اس (غلام) کی سرے سے ملکیت نہیں ہوتی پس غلام تمام اجنبیوں کی طرح ہوگا مگر صرف حد میں۔ پس اگر مالک نے اس کی باندی کے بچے کا دعویٰ آزاد ہو گیا اور کسی بھی طریقے سے باندی کا مالک بنا کر اس کا دعویٰ نسب ناقد ہوگا کیونکہ اس نے نسب کی تصریح کرنے والی جنت کا اقرار کیا ہے لیکن نسب کا نفاذ مالک کے حق کی وجہ سے موقوف تھا مگر زائل ہو چکا۔

اگر دوازی غلام آزاد و محرت یا باندی سے نکاح کرے اور اس میں جملہ کرے تو اس سے جماع ثابت ہوگا خواہ نکاح مالک کی اجازت سے ہو یا نہیں کیونکہ نسب نکاح سے ثابت ہو جائے خواہ نکاح صحیح ہو یا غلط ہو۔ اسی کے مطابق مسکاتب کا اپنی کمائی میں سے باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ نسب صحیح ہوگا کیونکہ اس کو کچھ مثل ماذون غلام کے قبضہ اور تصرف کی ملک حاصل ہوتی ہے۔ اور جب اس (مسکاتب) سے بچے کا نسب ثابت ہو گیا تو اب نہ تو بچے کی بیع جائز ہے اور نہ باندی کی بیع۔ بچے کی بیع تو اس لیے جائز نہیں کہ وہ بچہ اس (مسکاتب) پر مسکاتب ہوتا ہے اور مسکاتب کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ اور ماں کی بیع اس لیے جائز نہ ہوگی کہ اس (مسکاتب) کو اس باندی، باندی، میں حق ملک حاصل ہے جو وہ لے لے گی، ارا لگی کے وقت حقیقت ملک میں بدل جائے لہذا اس کو باندی نو ذرہ ملت کر شے سے منہ کیا جائے گا۔

دعویٰ نسب میں مسلمان غلام اور ذمی غلام برابر ہیں اور ایسے ہی مسلمان مسکاتب اور ذمی مسکاتب برابر

ہیں کیونکہ کفر نسب کے منافی نہیں ہوتا۔

آدمی کے دعوتہ استیلا میں دعوتہ کے وقت وجود ملک اور عدم ملک برابر ہے اس امر کے بعد کہ مکمل ملک میں ٹھہرا تھا۔ اور اگر مکمل غیر ملک میں ٹھہرا تھا تو اس کی دعوتہ تحریر ہوگی۔ لہذا مکمل ٹھہرنے کے وقت ملک کا قیام شرط ہے۔ پس اگر مکمل اس کی ملک میں ٹھہرا ہو تو صحیح نہ ہوگا مگر جب کہ تصدیق ہو یا گواہ ہوں پس ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ دعوتہ کی دو قسمیں ہیں دعوتہ استیلا اور دعوتہ تحریر دعوتہ استیلا تو یہ ہے کہ مدعی سے عمل کا ٹھہرنا مدعی کی ملک میں ہو۔ اس دعوتہ کا استناد مکمل کے ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے اور جماع کرنے کے اقرار کو متضمن ہوتا ہے۔ لہذا ظاہر ہوا کہ مکمل کا ٹھہرنا آزادی کی حالت میں ہوا۔ اور دعوتہ تحریر یہ ہے کہ مدعی سے عمل کا ٹھہرنا مدعی کی ملک میں نہ ہو۔ یہ دعوتہ حال پر مقتصر رہتی ہے اور مکمل ٹھہرنے کے وقت ملک نہ ہونے کی بنا پر جماع کے اقرار کو متضمن نہیں ہوتی۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

ایک باندی کسی شخص کی ملکیت میں تھی جیسے یا اس سے زائد پر بچہ بنے اور مالک بچے کا دعویٰ نہ کرے بیان ملک کر وہ ماں اور بچے کو فروخت کر دے پھر بعد میں بچہ کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوتہ صحیح ہوگی اور اس میں نسب ثابت ہوگا اور بچہ آزاد ہو جائے گا اور باندی اس کی ام ولد ہو نا ظاہر ہو جائے گا اور باندی اور اس کے بچے میں بیع باطل ہو جائے گا۔ یہ اندرونی استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس کی دعوتہ صحیح نہ ہو اور دعوتہ کے وقت ملک نہ ہونے کی بنا پر نسب ثابت نہ ہو وچرا استحسان یہ ہے کہ دعوتہ کے وقت ملک کا قیام اس دعوتہ کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ بچے کا مکمل ملک میں ٹھہرا ہو کیونکہ اس دعوتہ کا استناد مکمل کے ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے۔ تو جب بچے کا مکمل مدعی کی ملک میں ٹھہرا تو مدعی کے لیے استحقاق نسب کا حق ثابت ہو گیا جو بطلان کا متحمل نہیں جیسا کہ حقیقت نسب اس کی متحمل نہیں ہوتی۔ پس بیع باطل نہیں ہوتی۔ اور اس کی دعوتہ صحیح ہوئی اور ظاہر ہوا کہ باندی اس کی ام ولد تھی لہذا اس کا اور اس کے بچے کی بیع صحیح نہ ہوئی پس مدعی باندی اور بچے کو واپس لے گا اور شن واپس دے گا۔

اور اگر بائع نے بچے کے بارے میں دعویٰ نہیں کیا بیان ملک مشتری کی ملک سے کسی طریقے سے نکل گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ طریقہ قابل فسخ ہو تو فسخ کر دیا جائے گا اور اگر قابل فسخ نہ ہو تو بلا ضرورت فسخ نہیں کیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کا بیان یہ ہے کہ جب مشتری نے بچے کی بیع کیا یا اس کا بیع کیا یا رہن رخصا یا اس کو اجرت پر لگایا یا اس سے مکاتبہ کی پھر بائع نے اس کا دعویٰ کیا تو یہ عقد توڑ دیے جائیں گے اور نسب ثابت ہو جائے گا یہ تصرفات قابل فسخ ہیں اسی طرح اگر مشتری نے ماں کی بیع کی یا اس سے مکاتبہ کی یا اس کو رہن رکھا یا اس کو اجرت پر لگایا یا اس کا نکاح کر دیا تو جب بھی یوچہ مذکورہ یہی حکم ہوگا۔ اور اگر مشتری نے باندی کو یا بچے کو آزاد کر دیا ہو تو بائع کی دعوتہ صحیح نہ ہوگی کیونکہ ثابت ہونے کے بعد حقیقی باطل ہونے کا احتمال نہیں رکھنا مگر ضرورت کی بنا پر کیونکہ اس کے بچے ایسا اثر ہوتا ہے جو باطل نہیں ہو سکتا یعنی ولادہ اسی طرح اگر بچہ مر جائے یا قتل کر دیا جائے تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ میت نسب سے مستغنی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر مشتری بچے کو بیچے اور خریدنے والا اس کو آزاد کر دے یا مدبر بنا دے یا غلام مر جائے تو یوچہ مذکورہ بائع کی دعوتہ صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر مشتری نے بچے کو نہیں بلکہ صرف ماں کو آزاد کیا یا اس کو مدبر بنایا تو بچے میں مدعی کی دعوتہ صحیح ہوگی۔

ماں میں صحیح نہ ہوگی۔ اور بچے میں بیج کو فسخ کیا جائے گا ماں میں نہیں کیونکہ فسخ سے مانع ماں کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور باندی اس کی ام ولد نہ بنے گی کیونکہ ام ولد ہونا ثبوت نسب کے لوازم میں سے نہیں ہے بلکہ فی الجملہ اس سے جدا بھی ہو جاتا ہے جیسے کہ کوئی شخص دوسرے کی باندی سے نکاح کے ذریعے اولاد حاصل کرے تو اس سے نسب تو ثابت ہوگا لیکن باندی فی الحال اس کی ام ولد نہ بنے گی الا یہ کہ وہ کسی طریقے سے اس کا مالک بن جائے اور جب بچے میں بیج فسخ ہوگی تو بائن شمن میں سے بچے کا حصہ واپس کر لیا گئے کہ دونوں کی قیمت کے تناسب سے قسم کیا جائے گا اور ماں کی عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جب کہ بچے کے ولادت کے دن کی قیمت متبر ہوگی کیونکہ وہ ولادت سے بچہ بنا ہے لہذا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ پھر ماں کی قیمت کے بقدر کو ساقط کرے گا اور بچے کی قیمت کے بقدر کو واپس کرے گا۔

اگر مشتری کے پاس بچے کا ہاتھ کاٹا جائے اور وہ اس کا ارشائے پھر بائنش اس کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب ثابت ہوگا اور ارشائے مشتری کے لیے رہے گا کیونکہ یہ دعویٰ استیلاء ہے جس کی استنار عمل مشتری کے وقت کی طرف ہوتی ہے۔ اور مستند کا معاملہ یہ ہوتا ہے کہ وہ پہلے فی الحال ثابت ہو جاتا ہے پھر وہ فی الحال قیام عمل کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ ہلاک شدہ میں حکم کا ثبوت محال ہوتا ہے۔ اور چونکہ ہوا ہوا سند ہلاک شدہ ہوتا ہے لہذا اس میں استناد کے طریقے سے دعوے کی تصحیح ممکن نہیں۔ اور بائنش سے بچے کے حصے کا ثمن ساقط ہو جائے گا کیونکہ بچہ جو کارش ہے مشتری کو مل گیا ہے۔

اگر ماں مر جائے۔ پھر بائنش بچے کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوے صحیح ہوگی اور نسب ثابت ہوگا کیونکہ عمل نسب جو کہ بچہ سے قائم ہے۔ اور ام ولد ہونا جیسا کہ بچے گزرا ثبوت نسب کے لوازم میں سے نہیں ہے جس بچے کا نسب ثابت ہوگا اگرچہ باندی مدعی کی ام ولد نہیں بنی۔ اور کیا وہ پورا ثمن واپس کرے گا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہاں اور صاحبین کے نزدیک صرف بچے کی قیمت کے بقدر واپس کرے گا پس دونوں کی قیمتوں کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ بات ظاہر ہو چکی کہ باندی اس کی ام ولد ہے اور جو کوئی اپنی ام ولد کو بچے پھر وہ مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک باندی مشتری پر مضون نہیں ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک ہوتی ہے۔ اور اس مسئلہ کو بقیہ و دعوانہ دیا گیا ہے کہ ام ولد اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مستقوم نہیں ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ مستقوم ہوتی ہے۔ اور یہ مسئلہ حقائق کے مسائل میں سے ہے۔ اسی کے مطابق یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب ایک شخص کی ملکیت میں باندی حاملہ ہوئی پھر مالک نے اس حال میں کہ عمل ظاہر نہ تھا اس باندی کو فروخت کر دیا پھر باندی نے مشتری کے ہاں چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا پھر بائنش نے بچے کا دعویٰ کیا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب باندی نے بچہ جنا جو۔

اور جب باندی نے ایک پیٹ سے دو بچے جنے ہوں اور بائنش نے دعویٰ کیا ہو تو اگر بائنش نے دونوں کا دعویٰ کیا تو دونوں بچوں کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور یہ ظاہر ہے۔ اسی طرح جب وہ ان میں سے ایک کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوے صحیح ہوگی اور اس کو دونوں بچے لازم ہوں گے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ درج ذیل بچوں کے ایک ہی تلف سے جدا ہونے کے باعث ان کے نسب میں تفریق نہیں کی جاسکتی اور اگر وہ ایک کو چھ مہینے سے پہلے جنے اور دوسرے کو تھماہ کے بعد جنے اور بائنش ان میں سے ایک کا دعویٰ کرے تو دونوں

کاسب ثابت ہوگا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ باندی نے دونوں کو اکٹھے چھ مہینے سے کم میں بائع کے پاس جناح کیونکہ بچہ وقت وہ دونوں پیٹ میں تھے۔ اور اگر باندی دونوں کو بائع کے ہاں بچے پھر بائع ان میں سے ایک کو ماں سمیت فروخت کر دے پھر بچہ اس کے پاس ہو اس کے بارے میں دعویٰ کرے تو اس بچے کا نسب ثابت ہوگا اور فروخت کیے ہوئے بچے کا بھی خواہ مشتری نے اس کا دعویٰ کیا یا اس کو آزاد کر دیا ہو کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ خیریت نسب میں ان دونوں میں تفریق ملے نہیں۔ اور ایک میں خیریت نسب کی ضرورت سے دوسرے کے نسب کا ثبوت بھی ہے اسی طرح اگر باندی نے مشتری کے پاس دونوں کو جناح اور مشتری نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا پھر بائع نے دوسرے کا دعویٰ کیا تو دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور ضرورت کی بنا پر بچے کا، حق راکر، دہیزا، ٹاٹ جاسے گا۔ اس میں بچے اور ماں کے درمیان فرق ہے کہ — اگر مشتری نے، ماں کو آزاد کیا پھر بائع نے بچے کا دعویٰ کیا تو ماں میں حق نہیں ٹوٹے گا اور بچے میں ٹوٹ جائے گا کیونکہ حق مقصور فسخ کا احتمال نہیں رکھتا محض ضرورت کی بنا پر اس کا احتمال ہوتا ہے۔ بچے میں تو نسب میں تفریق کے عدم احتمال کی ضرورت ہوتی ہے جب کہ ماں میں کوئی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ام ولد ہونا فی الجملہ اثبات نسب سے جدا ہوتا ہے۔

اگر دوسرے سے ایک کا تھکا گیا ہو پھر بائع نے دونوں کا دعویٰ کیا تو دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور اراش مشتری کا ہوگا ذکر بائع کا مگر جب کہ بائع دعوت کے بائع سے پیشتری پر گواہ پیش کر دے تو اس صورت میں اراش بائع کا ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ بطریق استناد ثابت ہو رہے فی الحال ثابت ہوتا ہے پھر وہ استناد چاہتا ہے اور فی الحال قیام محل کا تقاضا کرتا ہے۔ اور جو ٹکٹ ہوا تھکا ہلاک شدہ ہوتا ہے لہذا اس میں دعوت کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔

اگر ان میں سے ایک قتل کر دیا جائے پھر بائع دونوں کا دعویٰ کرے تو دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور مقتول کی قیمت مقتول کے ورثہ کو ملے گی نہ مشتری کو۔ یہ قتل اور قطع (ید) کے درمیان فرق کے لیے ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ دعوت کے حکم کا مقصود یہ حاصل محل نفس ہے جبکہ اطراف (جوارح) دعوت کا حکم محض نفس کی تبع میں ہوگا۔ قطع ید سے تبع ہوا منقطع ہو گیا لہذا ید (تھکا) میں دعوت کا حکم ظاہر نہیں ہوگا اور اراش مشتری کو ملے گا۔ اور جڑواں میں سے ہر ایک کا نفس دعوت کے حکم میں اصل ہے تو جب ایک میں دعوت صحیح ہوگی تو دوسرے میں بھی صحیح ہوگی اگرچہ وہ مقتول ہی ہو اس ضرورت کی بنا پر کہ نسب میں دونوں کے درمیان تفریق متصور نہیں۔ اور جب دعوت صحیح ہوگی تو اس کا استناد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوگا کیونکہ یہ دعوت استیلا دہ ہے پس ظاہر ہوگا کہ دونوں کا حمل اس حال میں ٹھہرا تھا کہ وہ دونوں آزاد تھے پس مناسب تو یہ ہے کہ مقتول کے وارثوں کے لیے دین واجب ہو قیمت نہ ہو لیکن قیمت واجب ہوگی کیونکہ اس دعوت کی صحت بطریق استناد ہے اور مستند ایک اعتبار سے ظاہر ہوتا ہے اور ایک اعتبار سے اس کا اقتدار حال پر ہوتا ہے لہذا ہم نے دونوں شبہوں پر عمل کیا اور اقتدار کے شبہ پر عمل کرتے ہوئے قیمت واجب کی اور ظہور کے شبہ پر عمل کرتے ہوئے واجب کو مقتول کے ورثہ کے لیے کیا۔ اس طرح اس کا بھر دونوں دلیلوں پر عمل ہوا

اسی طرح اگر مشتری نے ان میں سے ایک کو آزاد کیا پھر وہ آزاد کیا ہوا بچہ قتل ہوا اور میراث

چھوٹی مشتری نے ولاد کی بنا پر اس کی دیت اور اس کی میراث کو لیا۔ پھر بائٹ نے دونوں بچوں کا بھی کیا تو زندہ بچے اور ماں کا بائٹ کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور مقتول بچے کا نسب بھی اس سے ثابت ہوگا اور بائٹ مشتری سے دیت اور میراث لے گا۔ بوجہ مذکورہ۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب باندی نے مشتری کے پاس رخ کے وقت سے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا ہو۔ اور اگر وہ چھ مہینے یا اس سے زائد میں بنے تو بائٹ کی دعوتہ صحیح نہ ہوگی مگر جب کہ مشتری اس کی تصدیق کرے کیونکہ یہیں ملک کے دوران حمل ٹھہرنے کا یقین نہیں ہے پس اس دعوتہ کی تصحیح بطور دعوۃ استیلاء کے ممکن نہیں لہذا اس کی تصحیح بطور دعوۃ تحریر کے کی جائے گی۔ اور دعوۃ تحریر کی محنت کے لیے جو بچہ دعوۃ کے وقت مدعی کے لیے ملک کا قیام شرط ہے جو کہ موجود نہیں لہذا یہ دعوۃ صحیح نہ ہوگی البتہ جب مشتری اس کی تصدیق کر دے تو صحیح ہو جائے گی کیونکہ مدعی نے غیر کے غلام کے نسب کا اقرار کیا ہے اور غیر نے اس کی تصدیق اس بارے میں کر دی لہذا اس کا نسب ثابت ہوگا اور بچہ اپنے مالک کا غلام ہوگا۔ اور اگر بائٹ کی تصدیق کرنے کے بعد مشتری اس کے نسب کا دعویٰ کرے تو صحیح نہیں کیونکہ یہ بات گزری ہو چکی ہے کہ جب کسی انسان سے کسی وقت میں نسب ثابت ہو جائے تو اس کے بعد اس کے غیر سے نسب کا ثبوت مشہور نہیں۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ بائٹ کی جانب سے ہو۔

اور جب دعویٰ مشتری کی جانب سے ہو رد احوالیکہ باندی نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا ہو تو اس کی دعوتہ صحیح ہوگی اور نسب ثابت ہوگا کیونکہ دعوۃ تحریر ہے دعوۃ استیلاء نہیں اس لیے کہ یہ بات یقینی ہے کہ حمل ملک میں نہیں ٹھہرا۔ اور دعوۃ تحریر کی محنت دعوۃ کے وقت قیام ملک کی مقتضی ہے اور وہ موجود ہے۔ اور اگر اس کے بعد بائٹ اس بچے کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ مسوع نہ ہوگی کیونکہ یہ بات گزری ہو چکی ہے کہ ایک شخص کا دو آدمیوں سے یکے بعد دیگرے نسب کا اثبات متعین ہے۔ اور اگر بائٹ اور مشتری دونوں اکٹھے بچے کا دعویٰ کریں تو بائٹ کی دعوۃ اولیٰ ہوگی کیونکہ ملک میں حمل ٹھہرنے کی بنا پر اس کی دعوۃ استیلاء ہوگی جس کا اعتبار حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے جبکہ یقینی طور پر غیر کی ملک میں حمل ٹھہرنے کی بنا پر مشتری کی دعوۃ تحریر ہے جو دلی پر مقدمہ بنتی ہے۔ حال کے مقابلے میں مستند اولیٰ ہوتا ہے کیونکہ معنی کے اعتبار سے سابق ہوتا ہے اور اسبق (مقدم) اولیٰ ہوتا ہے جیسا کہ جب دو آدمی ایک شخص سے ملک حاصل کرنے کا دعویٰ کریں اور ان میں سے ایک کی تاریخ اسبق (مقدم) ہو تو اسبق اولیٰ ہوتا ہے جیسا کہ یہاں ہوگا۔ اس قاعدے پر اس مسئلہ کی تحریر ہوتی ہے کہ جب ایک شخص کی باندی اس کی ملک میں چھ مہینے یا اس سے زائد میں بچہ بنے پھر اس شخص کا باپ اس بچے کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا خواہ وہ جبر کا دعویٰ کرے یا نہیں اور خواہ بیٹا اس بارے میں اس کی تصدیق کرے یا نہ کرے کیونکہ بچے کا نسب کا اقرار باندی سے جماع کا اقرار ہے۔ اور باپ مہربان کاغ کے اپنے بیٹے کی باندی سے جماع کرے تو وہ اس کا مالک ہو جائیگا۔ بچے کے نسب کی ضرورت کی بنا پر میں سے اس کا ذکر اور اس کی یاد زندہ رہتی ہے۔ اور اگر کہ نسب کا ثبوت ملک کے غیر میں ہوتا لیکن باپ کو بیٹے کے مال پر اس کی ضرورت کے وقت مالک بننے کا اختیار ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اپنے خرچ کی ضرورت کے لیے وہ اس کے مال کا مالک بن سکتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

البتہ وہاں تو بغیر عوض کے مالک بٹنے کا جب کہ میاں (یعنی باندی کے مسئلے میں) باندی کی قیمت کے عوض مالک بٹنے کا اس لیے کہ دونوں حالتوں میں فرق ہے کیونکہ وہاں اپنی جان کو باقی رکھنے کی حاجت ہے جب کہ میاں نام و ذکر کو باقی رکھنے کی حاجت ہے اور بغیر عوض کے مالک بننا تو ہی تو منسلک ہے نسبت عوض کے ساتھ مالک بننے کے کیونکہ جس کے مقابلہ میں عوض ہو اس صورت کے اعتبار سے تو مالک بٹنے یعنی کے اعتبار سے نہیں۔ اور شارع نے ہر حاجت کو اس کے مناسب امر کے ساتھ پورا کیا ہے۔ پس دونوں جانبوں یعنی باپ کی جانب اور بیٹے کی جانب کی رعایت کرتے ہوئے جان کو باقی رکھنے کی حاجت کو بلا عوض مالک بٹنے کے ساتھ پورا کیا جب کہ نام و یاد کے حاصل کرنے کی حاجت کو بلا عوض مالک بننے کے ساتھ پورا کیا۔

اس مسئلہ میں بیٹے کی تصدیق شرط نہیں ہے پس بیٹا خواہ دعویٰ و اقرار میں باپ کی تصدیق کرے یا اس کی تکذیب کرے برابر ہے۔ نسب ثابت ہوگا۔ اس صورت میں اور اس صورت میں کہ مالک جب اپنے صاحب کی باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ کرے تو مکاتب کی تصدیق کے بغیر اس سے نسب ثابت نہیں ہوگا فرق ہے۔ وجہ فرق ظاہر ہے کیونکہ مالک کو مکاتب کے مال پر کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا لہذا وہ اس کے حق میں اجنبی ہے۔ پس مکاتب کے تصدیق کرنے کی ضرورت پیش آتی محجب کہ باپ کو اپنے بیٹے کے مال پر اختیار حاصل ہوتا ہے لہذا اس (یعنی باپ کی) دعویٰ کی صحت کے لیے بیٹے کی تصدیق کی حاجت نہیں البتہ اس دعویٰ کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعویٰ کے وقت تک باندی بیٹے کی ملکیت میں رہی ہو حتیٰ کہ اگر بیٹے نے باندی کو خریدا پھر اس نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا اور باپ سے بچے کا بخوبی کیا تو حمل ٹھہرنے کے وقت بیٹے کی ملکیت نہ ہونے کی بنا پر باپ کی دعویٰ صحیح نہ ہوگی اسی طرح اگر بیٹے نے باندی کو فروخت کر دیا پھر مشتری کے پاس باندی نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا اور باپ نے بچے کا دعویٰ کیا تو دعویٰ کے وقت بیٹے کی ملک نہ ہونے کے باعث باپ کی دعویٰ صحیح نہ ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہوگا جب حمل ٹھہرنے کے وقت اور بچہ بننے کے وقت تو باندی بیٹے کی ملکیت میں ہو لیکن درمیان میں ملکیت سے نکل گئی ہو کیونکہ دونوں اوقات کے درمیان میں ملک منقطع ہوتی ہے۔

پھر حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعویٰ کے وقت تک باندی میں بیٹے کی ملکیت کا قیام اس دعویٰ کی صحت کی شرط ہے کیونکہ ملکیت اس حال میں ثابت ہوتی ہے کہ اس کا استناد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہو جائے۔ اور ملک بغیر ملک (مالک بننے) کے ثابت نہیں ہوتی اور ملک بغیر ولایت (اختیار) ملک کے نہیں ہوتا کیونکہ دوسرے کے مال پر زبردستی ملک اور دوسرے پر جبراً تصرف کی تنفیذ بغیر اختیار کے نہیں ہوتی لہذا اختیار و ولایت کا ہونا ضروری ہے۔ تو جب حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعویٰ کے وقت تک باندی بیٹے کی ملکیت میں نہیں رہی تو ولایت و اختیار پورا نہیں ہو لہذا ملک کا استناد نہ ہوگا۔ اسی طرح باپ اگر کا فر یا غلام ہو اور دعویٰ کرے تو اس کی دعویٰ صحیح نہ ہوگی کیونکہ کفر اور غلامی ولایت و اختیار کے منافی ہے۔ اور اگر کا فر ہو اور مسلمان ہو جائے یا غلام ہو اور آزاد ہو جائے پھر دعویٰ کرے تو اس میں دیکھا جائے گا اگر باندی نے اسلام یا آزاد کیے جانے کے بعد چھ مہینے سے کم میں جنا تو اس کی دعویٰ صحیح نہ ہوگی کیونکہ حمل ٹھہرنے کے وقت تک کی ولایت معدوم ہے اور اگر چھ مہینے یا اس سے زیادہ میں جنا تو اس کی دعویٰ صحیح ہوگی اور ولایت کے قیام کی وجہ سے نسب ثابت ہوگا۔ اور اگر باپ معتودہ (مدہوش) ہو پھر اس کو افتادہ ہو جائے تو از روئے استحسان اس کی دعویٰ صحیح ہوگی جب کہ از روئے قیاس صحیح نہ ہوگی کیونکہ جہن مثل کفر اور غلامی کے

ولایت کے منافی ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جن میں مثل اغیار (بے ہوشی) کے ایک امراض ہے اور ہر نوعی کا یہ قاعدہ ہے کہ جب وہ زائل ہو جائے۔ تو کالعدم ہوتا ہے گویا کہ تھا ہی نہیں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب بے ہوشی طاری ہو پھر افاقہ ہو جائے اولاً کہ باپ مرتد ہو پھر وہ اپنے بیٹے کی باندی کے بچے کا دعویٰ کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی دعویٰ موقوف ہوگی اس کی ولایت کے موقوف ہونے کی بنا پر اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہوگی اس کی ولایت کے نافذ ہونے کی بنا پر۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک نافذ ہو جاتے ہیں۔

اور جب باپ سے بچے کا نسب ثابت ہو جائے تو ہم کہتے ہیں کہ باندی باپ کی ام ولد بن جائے گی اور ہمارے اصحاب ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک عقرو واجب نہ ہوگا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک باپ پر عقرو واجب ہوگا۔ ان دونوں کے قول کی وجہ یہ ہے ملک کا ثبوت صحت استیلا کی شرط کے طور پر ہوا ہے اور استیلا دکنے ہیں ایسے ایلاج را کرتا مثل کو فرج عورت میں داخل کرنا، کو جو انزال کرنے والا اور حمل مٹانے والا ہو۔ لہذا انزال سے قبل فعل ملک سے خالی ہوگا اور عقرو موجب ہوگا۔ اسی سے جب دو انبیوں کے درمیان کے مشترک باندی بچتے اور ان میں سے ایک اس بچہ کا دعویٰ کرے تو نصف عقرو واجب ہوتا ہے کیونکہ اپنے شریک کے حصے میں جماع کرنا غیر کی ملک میں ہوا ہے لہذا نصف عقرو واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ انزال کرنے والا اور حمل مٹانے والا ایلاج اول سے آخر تک ایک ایلاج ہے لہذا وہ اول سے آخر تک استیلا دہوگا اور ضروری ہے کہ استیلا دہنی ملو کہ باندی میں ہو اس حال میں کہ ملک اس سے پیشتر ہوا اس کے مقارن ہو پس عقرو واجب نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف مشترک باندی میں شریک کا حصہ صحت استیلا اور ثبوت نسب کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ نصف باندی اس کی ملو کہ ہے اور استیلا اور ثبوت نسب کے لیے اصل ملک کا قیام کافی ہے۔ شریک کے حصے میں ملک کا ثبوت اپنے حصے میں ثابت شدہ ملک کے حکم کی بنا پر ہوگا کیونکہ نسب معجزی نہیں ہوتا۔ اور چونکہ شریک کا حکم شری پر مقدم نہیں ہوتا بلکہ اس سے متاخر ہوتا ہے لہذا مدعی کا جماع اپنے اور اپنے شریک کے حصے میں ہوا اور شریک کے حصے میں اس کی ملکیت نہیں ہے۔ اور غیر کی ملک میں جماع اگرچہ موجب حد ہے لیکن وہ خد سے ساقط ہوگئی لہذا عقرو واجب ہوگا۔ جب کہ یہاں (یعنی باپ کے اپنے بیٹے کی باندی کے بچے کا دعویٰ کرنے میں) ملک ثابت ہوا ہے ثبوت نسب اور صحت استیلا کی شرط کے طور پر اور شریک کی شرط شری پر مقدم ہوتی ہے یا اس کے مقارن ہوتی ہے لہذا اجماع اپنی ملک میں ہوا اور اس طرح عقرو واجب نہیں ہوگا بچے کی قیمت کا ضمان بھی نہیں آئے کیونکہ اس کا حمل اس مال میں نہیں ہے کہ وہ مرہا اگرچہ باندی ملو کہ ہے۔

بچے کا ولادت بھی نہ ہوگا کیونکہ یہ اعتقادی حکم ہوتا ہے جو پہلے غلامی کے ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور وہ موجود نہیں۔

دادا کا اپنے بچے کی باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ مثل باپ کے دعویٰ کے ہوگا جب کہ موجود نہ ہو باپ کی ولایت معدوم ہو۔ باپ کی ولایت کے ہوتے ہوئے یہ حکم نہیں ہوگا حتیٰ اگر

داد اور پوتا بیٹائی ہوں اور باپ مسلمان ہو تو باپ مسلمان کے ہوتے ہوئے دادا کی دعوت صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر باپ فوت شدہ ہو یا کافر ہو یا غلام ہو تو باپ کی ولایت کے نہ ہونے کے باعث دادا کی دعوت صحیح ہوگی۔ اسی طرح اگر حمل متعہ کرنے کے وقت سے دعوت کے وقت تک باپ اگر معتد ہو تو وجہ مذکورہ دادا کی دعوت صحیح ہوگی۔ اور اگر باپ کو افاقہ ہو جائے پھر دادا دعویٰ کرنے تو اس کی دعوت صحیح نہ ہوگی کیونکہ جب اس کو افاقہ ہو گیا تو عارض سر سے ہی کالعدم ہو گیا اور باپ کی ولایت لوٹ آتی ہے دادا کی ولایت ساقط ہو گئی۔ اور اگر باپ مرتد ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دادا کی دعوت موقوف ہوگی۔ اگر باپ اعتقاد کی وجہ سے قتل کر دیا گیا یا ویسے مر گیا تو دادا کی دعوت صحیح ہو جائے گی اور اگر مسلمان ہو گیا تو صحیح نہ ہوگی کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک باپ کی ولایت اس کے تصرفات کی طرح موقوف ہوگی۔ صاحبین کے نزدیک دادا کی دعوت صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس کے نزدیک (مرتد باپ کے تصرفات نافذ ہوں گے لہذا اس کی ولایت بھی قائم ہوگی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب باپ نے بیٹے کی باندی سے بغیر نکاح کے جماع کیا ہو۔

اور جب باپ نے نکاح کے بعد اس سے جماع کیا ہو تو بغیر دعوت کے نسب ثابت ہوگا خواہ اس سے جماع نکاح صحیح سے ہو یا نکاح فاسد سے کیونکہ نکاح خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو خود موجب فراموش ہے۔ اور باپ کو باندی میں تنگ حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس نے باندی سے متحد نکاح کے ذریعے سے بیٹے کی ملکیت میں جماع کیا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جیسا کہ کتاب النکاح میں معلوم ہوا یہ نکاح جائز نہیں۔ اور بچہ اپنے بہا کی پر قرابت کی بنا پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ نسب عقد نکاح سے ثابت ہوتا ہے ملک (میں) سے نہیں۔ لہذا باندی بیٹے کی ملکیت میں باقی رہی اور بیٹا اپنے بھائی کا مالک بن گیا پس اس پر آزاد ہو جائے گا اور اگر باپ کسی طریقے سے باندی کا مالک بن جائے تو وہ اس کی ام ولد بن جائے گی کیونکہ ام ولد ہونے کا سبب جو کہ ثبوت نسب ہے موجود ہے۔ البتہ اس (سبب) کا حکم وجود ملک پر موقوف رہا۔ تو جب وہ اس باندی کا مالک بن گیا تو باندی اس کی ام ولد بن گئی۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب باپ اپنے بیٹے کی باندی کے بچے کا دعویٰ کرے۔ اور جب وہ اپنے بیٹے کی ام ولد یا اس کی مدد باندی کے بچے کا دعویٰ کرے مثلاً ایسی باندی نے بچہ جنا اور بیٹے نے اس کی نفی کی یہاں تک کہ بچے کا نسب اس سے قطعی ہو گیا پھر باپ نے بچے کا دعویٰ کیا تو بچے کا نسب باپ سے ثابت نہیں ہوگا۔ یہ ظاہر روایت میں ہے اور اس کے مطابق باپ کے ذمے نصف عقر آئے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت ہے کہ انہوں نے ام ولد کے بچے اور مدد باندی کے بچے کے درمیان فرق کیا اور فرمایا کہ باپ سے ام ولد کے بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا البتہ مدد باندی کے بچے کا نسب ثابت ہوگا اور باپ کے ذمے بچے کی قیمت اور عقر آئے گا اور ولادت کے بعد باپ اس روایت کی وجہ سے کہ نسب کا اثبات لامل باندی میں ملکیت پر موقوف نہیں ہوگا کیونکہ منکوحہ باندی کے بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ باندی مالک کی ملک ہوتی ہے۔ بچے کی قیمت کے لازم آنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ثابت النسب بچہ ہے جن کا حمل آزاد ہی میں متعہ تھا لہذا یہ مفروضہ (دھوکہ دے ہوئے) کے بچے کے مشابہ ہوا پس



قیمت کے عوض آزاد ہوگا۔ ولادہ کا بیٹے کے لیے ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شلاس کا مستحق تدبیر کی وجہ سے بنا ہے جس میں اعتقاد کے بعد فتح کا احتمال نہیں مام ولد کے بچے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ مام ولد اپنے مالک کی فراش ہوتی ہے لہذا بچہ بیٹے کے فراش پر مولود ہوا اور کسی انسان کے فراش پر پیدا ہونے والے کا نسب کسی دوسرے سے ثابت نہیں ہوتا اگرچہ نفی سے مالک سے منتفی ہو جاتا ہے جیسا کہ لمان میں ہوتا ہے۔ ظاہر روایت کا جواب صحیح ہے کیونکہ نسب بغیر ملک کے ثابت نہیں ہوتا جب کہ مام ولد اور مدبر باندی پر ملک حاصل نہیں ہوا تو جامع خیر کی ملک میں ہوا اور حدیث شریک کی وجہ سے ساقط ہوئی تھی لہذا محقر واجب ہوگا۔

مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جب بیٹے نے نفی کرنے کے بعد باپ کے دعویٰ کی تصدیق نہ کی ہو۔ اور اگر بیٹے نے اس کی تصدیق کی تو بالاتفاق نسب ثابت ہوگا کیونکہ اجنبی کی باندی کے بچے کا نسب مدعی سے ثابت ہوتا ہے جب کہ مالک مدعی کے دعویٰ نسب کی تصدیق کر دے۔ تو بیٹے کی باندی کے بچے کا نسب تو بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔ اور بچہ بیٹے پر آزاد ہوگا کیونکہ اس کا سبب اس کا مالک بنا ہے۔ اور ولور بیٹے کا ہوگا کیونکہ ولادہ اس شخص کے لیے ہوتا ہے جو آزاد کرے اگر اپنے بیٹے کی مکانب باندی کے بچے کا دعویٰ کیا مدعی سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ بغیر ملک کے نسب ثابت نہیں ہوتا اور مکانب باندی میں تنگ کا احتمال نہیں ہوتا لہذا اس کی دعوت صحیح نہ ہوگی البتہ جب وہ بدل کثابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو پھر اس کی دعوت نافذ ہوگی کیونکہ جب وہ عاجز ہو گئی تو وہ دوبارہ خالص باندی ہی رہی اور معارض سرے سے معدوم ہو گیا اور ایسے ہو گا یا کہ نہ بت سے پیشتر دعویٰ کیا ہو واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## فصل: اس امر کا بیان جس سے نسب ہوتا ہے

نسب کبھی تو دعوت سے ظاہر ہوتا ہے اور کبھی گواہی سے۔

### دعوت سے نسب کا ظہور

جب تک دعوت سے نسب کے ظاہر ہونے کا متفق ہے تو یہ دعوت کی محنت کے شرائط اور نسب کے اقرار کا تعاضل کرنا ہے۔ اس کو ہم کتاب الاقرار میں ذکر کر س گئے البتہ نسب کبھی تو نفس دعوت سے ظاہر ہوتا ہے اور کبھی تصدیق کی شرط کے بغیر ظاہر نہیں ہوتا۔ پس ہم کہتے ہیں کہ اس میں جملہ کلام یہ ہے کہ میں کے نسب کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ وہ بات خود اپنے قبضے میں ہوگا یا نہیں ہوگا پس اگر وہ اپنے قبضے میں ہو تو مدعی سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا مگر جبکہ وہ شخص جس کے نسب کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ مدعی کی تصدیق کہے کہ نہ کہ جب وہ اپنے قبضے میں ہے تو مدعی کا اقرار اس کے قبضے کے ابطال کو شخص ہر گاہ پس اس کا قبضہ بغیر اس کی رضامندی کے باطل نہیں ہوگا اور اگر وہ اپنے قبضے میں نہ ہو تو یا تو وہ ملوک ہوگا یا نہیں ہوگا پس اگر وہ ملوک ہو تو جبکہ وہ دعوت کے وقت مدعی کی ملک میں ہو

تو اس کا نسب محض دعوت ہی سے ثابت ہو جائیگا اور اگر دعوت کے وقت وہ میری ملک میں ہو تو اگر اس کا محل ملک میں ٹھہرا ہو تو نفس دعوت ہی سے یہاں بھی اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور اگر بچے کا محل مدعی کی ملکیت میں نہ ٹھہرا ہو تو جیسا کہ ہم نے ذکر کیا بغیر مالک کی تصدیق کے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر وہ مملوک نہ ہو تو یا تو وہ کسی کے بھی قبضے میں نہ ہوگا نہ اپنے اور نہ کسی غیر کے جیسا چھینکا ہوا بچہ اور یا وہ کسی کے قبضے میں ہوگا جیسے لقیط۔ اگر وہ کسی کے قبضے میں ہوگا تو اگر دوسرے استخوان نفس دعوت سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا جب کہ قیاس یہ ہے کہ ثابت نہ ہو ورنہ قیاس یہ ہے کہ مدعی نے ایسے امر کا دعویٰ کیا ہے جس کا وجود عدم دونوں جائز ہیں لہذا ایک جانب کو ترجیح دینے کے لیے مرجع کی ضرورت ہے جو کہ موجود نہیں پس دعوت صحیح نہ ہوگی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعی عامل ہے اور ایسی بات کی خبر دے رہا ہے جس کے ثبوت کا احتمال ہے۔ اور ہر عاقل جو ایسی بات کی خبر دے جس کے ثبوت کا احتمال ہو تو اس کے بارے میں حسن ظن کی بنا پر اس کی تصدیق کرنا واجب ہے اور یہی قاعدہ ہے مگر جب کہ اس کی تردید میں دوسرے کا نقصان ہو۔ اور یہاں تصدیق کرنے میں، دونوں جانبوں کی رعایت ہے لقیط کی جانب اس طرح کہ اس کو شرف نسب حضانت اور تربیت حاصل ہوئی اور مدعی کی بنا بچے کے ساتھ کہ جس سے وہ اپنی دینی اور دنیوی مصلحتوں میں مدد لے گا۔ اور عاقل کی ایسے دعویٰ میں تصدیق کرنا جس سے نفع تو بہت کم کسی دوسرے کو نقصان نہ ہوتا ہو واجب ہے۔

اور اگر اس کا دعویٰ دو شخص کریں تو ہمارے نزدیک دونوں سے اس کا نسب ثابت ہوگا جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نسب ان میں سے ایک سے ثابت ہوگا اور اس کی تعیین جیسا کہ ہم ذکر کر چکے قیافہ شناس کے قواعد سے ہوگی۔

اور اگر دوسے زیادہ اشخاص اس کا دعویٰ کریں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نسب پانچ سے ثابت ہوگا ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دوسرے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تین سے ثابت ہوگا۔ یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے۔

اور اگر دو دعوے تو انہوں نے اس کا دعویٰ کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کی دعوت صحیح ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک صحیح نہ ہوگی۔ دلائل انشاء اللہ تعالیٰ ہم بعد میں ذکر کریں گے۔

یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب وہ بچہ کسی کے قبضے میں نہ ہو۔ اور اگر ہو تو وہ لقیط ہے اور اگر دوسرے استخوان ملحقہ سے اس کا نسب محض دعوت سے ثابت ہو جائے گا جب کہ قیاس یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نسب ثابت نہ ہو۔ ان دونوں کی وجہیں ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح خارج سے بھی اس کا نسب ثابت ہوگا خواہ اس بارے میں ملحقہ نے اس کی تصدیق کی ہو یا نہ کی ہو۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کی رو سے جب ملحقہ اس کی تکذیب کرے تو نسب ثابت نہ ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ یہ ایسا اقرار ہے جو ملحقہ کے قبضے کے ابطال کو مستحسن ہے کیونکہ ملحقہ کا قبضہ بچے پر حقیقتاً بھی اور شرعاً بھی ثابت ہے حتیٰ کہ اگر کوئی بچے کو اس سے زبردستی لینا چاہے اگر خود بچے کی حفاظت کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں۔ اور اقرار جب غیر کے قبضے کے ابطال کو مستحسن ہو تو صحیح نہیں ہوتا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعی کا قبضہ بچے کے لیے ملحقہ کے قبضے سے زیادہ فائدہ مند ہے کیونکہ مدعی اس کی حفاظت و ورثہ

اور زینت کرے گا اور بچے کو شرف نسب حاصل ہوگا۔ لہذا بچے کے لیے مدعی اولیٰ ہے۔ اور دوسرے مدعی خواہ مسلمان ہو یا زمی ہو برابر ہے جب کہ قیاس کی رو سے ذمی کی دعوت صحیح نہ ہوگی۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اگر ہم ذمی کی دعوت کی تصحیح کریں اور اس سے بچے کا نسب ثابت کریں تو ہمیں لازم آئے گا کہ ہم بچے کو ذمی کے دین میں بھی اس کا تابع مانیں اور یہ بات مضربے پس ذمی کی دعوت صحیح نہ ہوگی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعی نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے جن میں سے ایک دوسرے سے فی الجملہ مختلف ہوتی ہے اور وہ ہیں نسب اور دین میں تمیز و تباہی ہونا۔ کیونکہ ذمی کا بچہ ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ بچہ ذمی کے دین پر بھی ہو کیا دیکھتے نہیں کہ اگر بچے کی ماں مسلمان ہو جائے تو بچے کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا اگرچہ اس کا باپ کافر ہو جس بات میں بچے کا نفع ہے اس میں تصدیق کی جائے گی اور جس بات میں نقصان و ضرر ہے اس میں تصدیق نہیں کی جائے گی اور پھر مسلمان ہوگا۔ نوادر میں مذکور ہے کہ کسی شخص نے لقیط اٹھا یا پھر کسی نصرانی رعیائی، نے اس کا دعویٰ کیا تو وہ (نصرانی) کا بیٹا ہو گا پھر اگر بچے پر مسلمانوں کی بیعت تو پھر مسلمان ہوگا اور اگر اس پر مشرک کی بیعت ہو مثلاً اس کی گردن میں صلیب لٹکی ہو وغیرہ تو وہ عیسائیوں کے دین پر ہوگا۔ یہ اس وقت ہے جب ذمی انکار کرے کہ بچہ اس کا بیٹا ہے۔ اور اگر ذمی اس پر گواہ پیش کر دے تو اگر گواہ ذمی ہوں تو بچے کے ذمی مدعی کے دین کے تابع ہونے میں ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ گواہی مسلمان یعنی ملقط کے قبیضے کے ابطال کو متضمن ہے لہذا یہ مسلمان کے خلاف گواہی ہے جو قبول نہیں کی جاتی۔ اور اگر گواہ مسلمان ہوں تو گواہی قبول کی جائے گی اور پھر اپنے دین پر رہے گا اقرار اور گواہی میں فرق کیا گیا ہے۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ آدمی اپنے اقرار میں قسم ہوتا ہے جب کہ گواہی میں قسم نہیں ہوتی مدعی خواہ آزاد ہو یا غلام ہو برابر ہے کیونکہ اس نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے جن میں سے ایک دوسرے سے جدا ہونے کا احتمال رکھتی ہے یعنی نسب اور مذہبی پس جس بات میں بچے کا نفع ہو اس میں تصدیق کی جائے گی اور جس بات میں بچے کا نقصان ہو اس میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اگر خارج اور ملقط اکٹھے دعویٰ کریں تو ملقط اولیٰ ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ دعوت میں اور بچے کے نفع میں دونوں برابر ہیں لہذا قبضے کی وجہ سے ترجیح ہوگی۔ اور اگر ملقط کی دعوت سابق ہو تو خارج کی دعوت مسدود نہ ہوگی کیونکہ بچے کا نسب ملقط سے ثابت ہو چکا لہذا اس کے بعد اب غیر سے نسب کا ثبوت متصور نہیں الا یہ کہ خاندان گواہ پیش کرے کیونکہ دعوت کا گواہی سے معارضہ نہیں ہوتا۔

اور اگر دو خارج دعویٰ کریں تو اگر ان میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو مسلمان اولیٰ ہوگا کیونکہ بچہ اسلام میں اس کے تابع ہوگا لہذا وہ بچے کے لیے زیادہ فائدہ مند ہوگا۔ ایسے ہی اگر ایک مسلمان عورت اور ایک ذمی عورت بچے کا دعویٰ کریں تو مسلمان عورت اولیٰ ہوگی۔

اگر ان کے لیے دو مسلمانوں نے گواہی دی اور مسلمان کے لیے دو ذمیوں نے گواہی دی تو پھر مسلمان کے لیے ہوگا کیونکہ دونوں جن میں اگرچہ ایک دوسرے کی معارضہ میں ہیں لیکن مدعی کا اسلام ترجیح کے لیے کافی ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک مرد اور دوسرا غلام ہو تو مرد اولیٰ ہوگا کیونکہ وہ لقیط کے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔

اور اگر دونوں حرا و مسلمان ہوں تو اگر ان میں سے ایک لقیط کے بدن پر شناختی نشان ذکر کرے اور دوسرا ذکر نہ کرے اور شناختی نشان دعوت کے موافق ہو تو شناختی نشان بتانے والا اولیٰ ہوگا کیونکہ علامت و نشان سے اس کے دعویٰ کو ترجیح حاصل ہوئی ہے اور علامت کی بناء پر ترجیح فی الجملہ شریعت میں وارد ہوئی ہے۔ حضرت یوسف علیہ افضل الخیرین کے قبضے میں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے و شاهد شاهد من اهلہ ان کان قمیصہ قد من قبل فصدقت و هو من الکذبین و ان کان قمیصہ قد من و جکذبت و هو من الصادقین فلما رأى قمیصہ قد من و بقال انه من کید

کین عظیم را و گواہی ایک گواہ نے عورت کے لوگوں میں سے اگرچہ کرتا اس کا پٹھا آگے سے عورت کی ہے اور وہ ہے چھوٹا اور اگرچہ کرتا اس کا پٹھا پیچھے سے تو یہ جو ٹی ہے اور یہ سچا ہے۔ پھر جب دیکھا عزت نے کرتا اس کا پٹھا ہوا پیچھے سے کہا بے شک یہ ایسے فریب ہے تم عورتوں کا۔ البتہ تم باریک نظر ہو، پیچھے سے قبضے کے پٹھے کو عورت کے ان کو پھسلانے پر دلیل بنایا کیونکہ یہ عورت کے ان کو اپنی طرف پھینکنے کی علامت ہے جب کر آگے سے پٹھا عورت کے ان کو اپنے سے دور کرنے کی علامت ہے۔ اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول موتی والے اور دباغ کے بارے میں ہے جن کے قبضے میں نایک دکان ہے اور اس میں موتی اور کھال ہے۔ دونوں کا بھگوا ہوا کہ وہ دونوں کے ہیں تو موتی کا موتی والے کے حق میں اور کھال کا دباغ کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ظاہر حال موتی والے کے لیے موتی کی اور دباغ کے لیے کھال کی گواہی دیتا ہے۔ اسی طرح ان کا قول ہے کہ جب زمین میں گھر کے سامان کے بارے میں اختلاف واقع ہو تو نظر ہر حال اور غالب امر پر مبنی کر کے جو سامان مردوں کے لیے ہوتا ہے وہ شہرہ کے قبضے میں دیا جائے گا اور جو عورتوں کے لیے ہوتا ہے وہ بیوی کے قبضے میں دیا جائے گا وغیرہ۔ ایسے ہی یہ زیر بحث مسئلہ ہے۔ اگر ان میں سے ایک اس لقیط میں چند علامتیں (شناختی نشان) بتائے جن میں سے کچھ موافق ہوں اور کچھ مخالف ہوں تو کفری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ لقیط کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا کیونکہ علامتوں میں تعارض واقع ہوا ہے لہذا ان کی بناء پر ترجیح ماقط ہو گئی گویا کہ اس نے علامت سرے سے ذکر ہی نہیں کی تھی۔ اور اگر ان میں سے کوئی بھی علامت ذکر نہ کرے البتہ ایک کے پاس گواہ ہوں تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ دعوت گواہ کے معارض نہیں ہو سکتی۔ اور اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو بچے کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے دونوں کے دعوت میں مساوی ہونے کی بنا پر۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نسب ایک سے ثابت ہوگا اور اس کی تعیین قیافہ شناسوں کے قول سے ہوگی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ (اس بارے میں) کلام گزر چکا ہے۔

اگر دعویٰ کرنے والے دو آدمیوں سے زیادہ ہوں تو اس میں وہی اختلاف ہوگا جو مشترکہ باندی کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اگر دو دعویٰ کرنے والوں میں سے ایک نے کہا وہ میرا بیٹا ہے اور لڑکا ہے حالانکہ وہ لڑکی تھی تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس کا جھوٹ یقینی طور پر ظاہر ہو چکا ہے۔

اگر ایک کے وہ میرا بیٹا ہے اور دوسرا کہے وہ میری بیٹی ہے اور وہ خنی ہو تو بیٹاب کی جگہ کو حکم نہیں

گئے اگر وہ مردوں کے پیشاب کی جگہ سے پیشاب کرتا ہو تو وہ بیٹے کے مدعی کے لیے ہوگا اور اگر وہ عورتوں کے پیشاب کی جگہ سے پیشاب کرتا ہو تو وہ بیٹی کے مدعی کے لیے ہوگا۔ اور اگر وہ دونوں جگہ سے پیشاب کرتا ہو تو جہاں سے پہلے نکلتا ہو اس کا اعتبار کریں گے۔ اور اگر پہلے نکلتے ہیں بھی وہ دونوں یکساں ہیں تو یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک (غشی) منکح ہے۔ صاحبین کے نزدیک پیشاب کی کثرت کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر اس میں بھی رطلہ نکلیں، یکساں ہوں تو یہ (غشی) منکح ہوگا کیونکہ غشی کا حکم ہے۔ اور مناسب ہے کہ اس کا نسب دونوں سے ثابت ہو۔

اگر ملحقہ کے لیے یہ میرا بیٹا ہے میری اس بیوی سے اور میری اسکی تصدیق کے لیے وہ بچہ دونوں کا بیٹا ہوگا خواہ بیوی آزاد ہو یا باندی جو البتہ اگر بیوی آزاد ہوگی تو بیٹا بالاجمل آزاد ہوگا اور اگر بیوی باندی ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ آزاد ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کا نسب باندی سے ثابت ہوا لیکن بچے کو غلامی میں باندی کے تابع کرنے میں بچے کا نقصان ہے اور اس کو آزاد سمجھنے میں بچے کا نفع ہے پس وہ نفع والے امر میں ماں کے تابع ہوگا تاہم اسے امر میں نہیں جیسے ذمی جب القیظ کے نسب کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا لیکن جو امر بچے کے لیے نقصان دہ ہے اس میں یعنی دیہی میں ذمی کا تابع نہیں ہوگا بوجہ مذکورہ۔ پس ایسے ہی ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ غلامی اور آزادی میں بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے لہذا ماں سے ثبوت نسب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ بھی غلام ہوگا اور غلامی اگرچہ بچے کے لیے مضر ہے لیکن یہ ایسا ضرر ہے جو غیر کی ضرورت کی بنا پر لاحق ہوا ہے لہذا اس ضرر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اگر ایک عورت بچے کا دعویٰ کرے کہ یہ اس کا بیٹا ہے درآغا لیکہ عورت آزاد ہو یا باندی ہو تو کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ عورت کی اس وقت تک تصدیق نہیں کی جائے گی جب تک وہ عورت اس بات پر گواہ نہ ہو کہ اس نے بچے کو جنا تھا۔ اور اگر ولادت پر ایک عورت کو پیش کیا تو جب کہ وہ آزاد یا عارل چوتوں کی گواہی کو قبول کیا جائے گا۔ کتاب الاصل میں جواب کو مطلق ذکر کیا اور یہ فرق نہیں کیا گیا کہ اس کا شوہر حیا یا نہیں بعض علماء نے اس جواب کو اس صورت پر معمول کیا ہے جب عورت کا شوہر ہو کہ نہ جب اس کا شوہر ہو تو اس کی دعوے کی تصحیح میں نسب کو غیر معمولی کرنا ہے لہذا بغیر گواہی کے یا بغیر شوہر کی تصدیق کے اس کی دعوے صحیح نہ ہوگی۔ اور جب عورت کا شوہر نہ ہو تو غیر (نسب کو) معمول کرنا نہیں پایا جاتا لہذا بغیر گواہ کے صحیح ہوگا بعض نے کتاب کے جواب کو محقق قرار دیا اور کتاب الاصل کی روایت کو اس کے اطلاق پر جاری کیا اور عورت اور مرد کے درمیان فرق کیا اور کہا کہ بچے کا نسب مرد سے محض ثابت ہو جاتا ہے اور عورت سے بغیر گواہی کے ثابت نہیں ہوگا۔ فرق کی وجہ یہ ہے مردوں کی جانب میں نسب فراش سے ثابت ہوتا ہے اور عورتوں کی جانب میں ولادت سے اور ولادت بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتی اور (ولادت پر) ادنیٰ دلیل دانی کی گواہی ہے۔

اور دوسری جگہ کا، جو ملی کریں تو اہم حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ دونوں کا بیٹا ہوگا۔ ایسے ہی ان کے نزدیک اس وقت تک جب دعویٰ کرنے والی عورتیں پانچ ہوں۔ صاحبین کے نزدیک وہ عورتوں

سے نسب سے سرے سے ثابت نہیں ہوگا۔ اسی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کی جانب نسب ولادت سے ثابت ہوتا ہے اور ایک بچے کی دو عورتوں سے ولادت متصور نہیں ہے لہذا دو عورتوں سے نسب متصور نہیں۔ اس کے بخلاف مردوں کی جانب میں نسب فراش سے ثابت ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نسب کے ظہور کا سبب دعوت ہے جو کہ دونوں عورتوں کی جانب سے پایا گیا ہے صاحبیہ کا جو یہ قول ہے کہ عورتوں کی جانب میں نسب ولادت سے متعلق ہوتا ہے تو یہ صحیح ہے لیکن اس مقام پر جہاں ممکن ہو۔ اور یہاں چونکہ ممکن نہیں لہذا اس کا تعلق دعوت سے ہوگا۔ اور چونکہ دونوں نے دعویٰ کیا ہے لہذا بچے کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ اسی کے مطابق اگر بچے کے بارے میں ایک مرد اور دو عورتیں دعویٰ کریں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا نسب سب سے ثابت ہوگا جب کہ صاحبیہ کے نزدیک صرف مرد سے ثابت ہوگا۔ اگر دو مرد اور دو عورتیں دعویٰ کریں ہر مرد دعویٰ کرنا ہو کہ یہ میرا بیٹا اس عورت سے ہے اور عورت اس کی تصدیق کرے تو وہ بچہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں مردوں اور دونوں عورتوں کا بیٹا ہوگا جب کہ صاحبیہ کے نزدیک وہ صرف مردوں کا بیٹا ہے۔

**گواہی سے نسب کا ظہور:** گواہوں سے نسب کا ظاہر ہوتا ہے تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ کبھی تو رہا گا ہوں سے نسب کا ظاہر ہوگا تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ کبھی تو گواہوں سے نسب کا ظاہر ہوتا ہے اور کبھی اس کے ظہور کی تائید ہوتی ہے پس مردہ نسب جس کا مدعی سے ثبوت ممکن ہو جب دعوت سے اس کے ظہور کا سرے سے احتمال نہ ہو تو بنسبہ اور نہ تصدیق کے قرینے سے یاں طور کا اس میں نسب کو غیر معمولی کرنا ذخیرہ ہو تو اس کا ظہور گواہوں سے ہوگا۔ اسی طرح دعوت سے ظہور کا احتمال ہو لیکن تصدیق کے قرینے اور تصدیق موجود نہ ہو تو گواہوں سے ظہور نسب ہوگا۔ اور مردہ نسب جس میں ظہور کا نفس دعوت سے احتمال ہو اور گواہی سے اس کے ظہور کی تائید ہوتی ہو تو وہاں بھی گواہی لی جائے گی مثلاً لقیط کا دعویٰ منقطع لے یا کسی اور شخص نے کیا اور اس (مٹی) سے اس (لقیط) کا نسب ثابت ہو گیا پھر ایک اور شخص نے اس کا دعویٰ کیا اور گواہ پیش کر دیے تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ نسب اگر نفس دعوت سے ظاہر ہو گیا تھا لیکن وہ غیر مؤکد تھا لہذا گواہوں سے باطل ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اسی طرح اگر دو شخص اکٹھے اس کا دعویٰ کریں۔ پھر ان میں سے ایک گواہ پیش کرے تو بوجہ مذکورہ گواہ والا مدعی اولیٰ ہوگا۔

اور جب نسب کے بارے میں دو گواہیاں متعارض ہوں تو اس میں وہی قاعدہ ہے جو ہم نے ملک پر دو گواہیوں کے متعارض ہونے کی صورت میں ذکر کیا ہے کہ اگر ان میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ممکن ہو تو راجح پر عمل کیا جائے گا البتہ وہاں جب ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو ہر دو کا مکان ہر ایک پر بوجہ راجح اعتبار سے ہی عمل کیا جائے گا اور یہاں ہر ایک پر من کل وجہ دہرا اعتبار سے عمل کیا جائے گا اور دونوں مدعیوں سے نسب ثابت ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک بچے کے لیے دو شخصوں سے نسب کا اثبات علی وجہ الکمال ممکن ہے جب کہ ایک شخص کا ایک ہی وقت میں دو شخصوں کا علی وجہ الکمال ممکن ہو ناممکن نہیں۔

جب ہم یہ بات سمجھ چکے تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ دو گواہیوں کا تعارض یا خارج اور قابض کے درمیان ہوگا یا دو خارجوں اور قابض کے درمیان ہوگا اگر خارج اور قابض کے درمیان

ہو تو قاضی کی گواہی اولیٰ ہوگی کیونکہ گواہی میں دونوں یکساں ہیں لہذا قاضی کو قبضے کی بنا پر ترجیح حاصل ہوگی اور اگر دو غارجوں اور قاضی کے درمیان ہو تو اگر دو غارجوں میں سے کسی ایک کو کسی بھی طریقے سے مثلاً اسلام حریت علامت قبضہ قوت فرض یا کسی اور سبب ترجیح کی بنا پر ترجیح دینا ممکن ہو تو راجح پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں مساوی ہوں تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر ایک نے دعویٰ کیا کہ لقیط اس کا بیٹا ہے اور دوسرے نے دعویٰ کیا کہ وہ اس کا غلام ہے تو جس شخص نے لقیط کے اپنے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ حریت کا دعویٰ کر رہا ہے اور دوسرا غلامی کا۔ پس حریت کی گواہی قوی تر ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ وہ اس کا اس آزاد عورت سے بیٹا ہے اور دوسرا گواہ پیش کرے کہ وہ اس کا اس باندی سے بیٹا ہے بوجہ مذکورہ وہ آزاد مرد و آزاد عورت کا بیٹا ہوگا۔ اور اگر دونوں اس بات پر گواہ پیش کریں کہ وہ آزاد عورت سے اس کا بیٹا ہے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول قیاس کے مطابق دومردوں اور دو عورتوں کا بیٹا ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک مذکورہ وجہ کی بنا پر وہ صرف دومردوں کا بیٹا ہوگا۔

اگر دو آدمیوں نے بچے کا دعویٰ کیا اور ہر ایک کے گواہوں نے وقت بیان کیا۔ اگر دونوں کے وقت یکساں ہوں تو دونوں گواہیوں کے مساوی ہونے کے باعث دونوں سے نسب ثابت ہوگا۔ اور اگر ایک کا وقت مقدم ہو تو بچے کی عمر کو حکم بنائیں گے اور اس پر عمل کیا جائے گا کیونکہ وہ عادل حکم ہے۔ اور اگر اس کی عمر میں اشکال ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک دونوں کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب عمریں اشکال ہوں تو تاریخ کا اعتبار سرے سے ساقط ہو گیا کہ دونوں نے تاریخ ذکر نہیں کی تھی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب عمریں اشکال ہوں تو وہ حکم نہیں بن سکتی پس حکم تاریخ کے لیے رہ جائے گا اور مقدم و اہل کو ترجیح دی جائے گی۔

ایک مرد نے دعویٰ کیا کہ لقیط اس کا بیٹا ہے اور گواہ پیش کیے اور ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ لقیط اس کا بیٹا ہے اور گواہ پیش کیے تو وہ دونوں کا ہوگا کیونکہ دونوں سے اس کے نسب کے ثبوت میں منافات نہیں ہے جیسا کہ جب دومرد اس کا دعویٰ کریں ہوتا ہے بلکہ اولیٰ ہے۔

اسی پر مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک بائع رخصت کے نے ایک مرد اور ایک عورت پر دعویٰ کیا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور گواہ پیش کیے اور ایک اور مرد اور اس کی بیوی نے دعویٰ کیا کہ رخصت کا بیٹا ہے اور ان دونوں نے گواہ پیش کیے تو رخصت کے نسب ان میں سے ثابت ہوگا جن کے بارے میں رخصت کے نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ ان کا بیٹا ہے اور ہر ایک کا اس نے انکار کیا وہ باطل ہو جائے گا کیونکہ دونوں گواہیاں متعارض ہیں اور رخصت کی گواہی کو اس کے اپنے قبضے کی بنا پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ وہ اپنے قبضے میں ہے جیسے کہ دو غارج جب گواہ پیش کریں اور ان میں سے ایک کو قبضہ حاصل ہو تو قاضی اولیٰ ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اسی طرح اگر لڑکا عیسائی ہو اور وہ ایک عیسائی مرد اور ایک عیسائی عورت پر مسلمان گواہ پیش کرے اور ایک مسلمان مرد اور ایک مسلمان عورت بھی دعویٰ کریں تو رخصت کے گواہ اول ہوں گے۔

مسلمان مدعی کے گواہوں کو ترجیح نہ ہوگی کیونکہ اگرچہ وہ مسلمان ہے لیکن اس کے پاس قبضہ نہیں ہے۔ اور اگر لڑکے کے گواہ عیسائی ہوں تو مسلمان مرد و عورت کے حق میں لڑکے کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی مقبول نہیں ہوتی۔ لہذا کالعدم ہوگی اور تنہا دعوت باقی رہ جائے گا جو گواہی کے متعارض نہیں ہوتی۔ اور لڑکے کو اسلام قبول کر کے پر مجبور کیا جائے گا۔

ایک شخص کے قبضے میں ایک لڑکا ہے۔ تابعین نے دعویٰ کیا کہ لڑکا اس کا بیٹا ہے۔ اس کی باندی نے اس کو اس کی ملک میں جنا ہے اور اس پر گواہ پیش کیے اور ایک خارج نے دعویٰ کیا کہ لڑکا اس کا بیٹا ہے اس کی باندی نے اس کو اس کی ملک میں جنا ہے تو اگر لڑکا اتنا چھوٹا ہو کہ جو بات کرنا ہو اس کو سمجھنا نہ ہو تو تابعین کے حق میں لڑکے کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ گواہی میں دونوں برابر ہیں لہذا قاض کو قبضے کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے۔ اور اگر لڑکا بڑا ہو اور بات کر سکتا ہو اور کھے کہ میں دوسرے کا بیٹا ہوں تو باندی کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور لڑکا خارج کا ہوگا کیونکہ لڑکا جب بڑا ہو جو بات کرنا ہو اس کو سمجھتا ہو اور اپنے قبضے میں ہو تو وہ گواہی جس کا مدعی دعویٰ کر رہا ہے اولیٰ ہوگی۔ اسی طرح اگر لڑکا آزاد عورت کا بچہ ہو اور وہ دونوں ایک شخص کے قبضے میں ہوں اور قاض اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ لڑکا اس کے فرش پر پیدا ہوا ہے اور لڑکا بات کرنا ہے اور سہی دعویٰ کرنا ہے اور خارج اپنی ملک پر گواہ پیش کرے تو عورت اور بچے کا قاض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ مسلمانوں کی گواہی مطلقاً محبت ہوتی ہے۔ اگر خارج اس بات پر گواہ پیش کرے کہ اس نے اس عورت سے فلاں وقت نکاح کیا تھا اور قاض اس سے کمتر وقت پر گواہ پیش کرے تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ جب دو میں سے ایک نکاح کی ساقبت ثابت ہوگئی تو گویا ان میں سے متاخر فاسد ہو اس نکاح صحیح پر واقع ہونے والی گواہی قوی تر اور اولیٰ ہوگی۔ اسی کے مطابق ایک لڑکا بالغ ہوا اور اس نے دعویٰ کیا کہ فلاں شخص کی فلاں باندی نے اس کو اس شخص کے فرش پر جنا تھا اور وہ شخص کہتا ہے کہ یہ میرا غلام ہے یہ میری اس باندی کا بچہ ہے جس کا میں نے فلاں غلام کے ساتھ نکاح کیا تھا اور اس باندی نے اس غلام سے یہ بچہ جنا ہے اور وہ غلام زندہ ہو اور سہی دعویٰ کرتا ہو تو وہ غلام کا بیٹا ہوگا کیونکہ دو فرشتوں میں فرشتہ نکاح اور فرشتہ ملک کے باہر تعارض ہو ہے اور فرشتہ نکاح قوی تر ہوتا ہے کیونکہ وہ لعان کے بغیر منتفی نہیں ہوتا جب کہ فرشتہ ملک مجبور نفی سے منتفی ہو جاتا ہے لہذا فرشتہ نکاح قوی تر ہے اور اولیٰ ہے۔

اگر لڑکا دعویٰ کرے کہ وہ غلام کا بیٹا ہے اس باندی سے اور غلام بھی اس کا اقرار کرے اور اس بات پر گواہ پیش ہو جائیں اور مالک دعویٰ کرے کہ وہ لڑکا اس کا بیٹا ہے تو بوجہ مذکورہ لڑکا غلام کا بیٹا ہوگا اور آزاد ہو جائے گا کیونکہ مالک نے اس کے نسب کا اقرار کیا ہے اور نسب کا اقرار متضمن ہوتا ہے حریت کے اقرار کو۔ پس اگر اس کے اقرار نے نسب میں عمل نہیں کیا تو حریت میں تو کرے گا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص مرجائے اور مال چھوڑ جائے اور لڑکا اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ میت کا اس کی باندی سے بیٹا ہے۔ اور دوسرا کوئی شخص گواہ پیش کرے کہ وہ لڑکا اس میت کا غلام ہے جس کو اس کی باندی نے اپنے فلاں شوہر سے جنا تھا اور شوہر بھی غلام ہو اور غلام (شوہر) بھیکا ہو تو لڑکے



کاسب آزاد سے ثابت ہوگا اور لڑکا اس کا وارث بنے گا کیونکہ غلام کی جانب سے دھوکے سے نہ ہونے کے باعث لڑکے کے گواہ معارض سے خالی ہیں لہذا ان پر عمل واجب ہوگا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## فصل:

# ثابت ہونے والے نسب کی صفت

نسب جب عورتوں کی جانب ثابت ہو تو لازم ہوتا ہے یاں تک کہ نفی کا سرے سے احتمال نہیں رکھنا کیونکہ وہ عورتوں کی جانب میں ولادت سے ثابت ہوتا ہے جس کے لیے رد ہونا ممکن نہیں رہا۔ عورتوں کی جانب تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ قسم جو نفی کا احتمال رکھتی ہو اور دوسری وہ جس میں نفی کا احتمال نہ ہو جس میں نفی کا احتمال ہو اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ قسم جو نفس نفی سے بغیر لعان کے منتفی ہو جاتی ہے دوسری وہ قسم جو محض نفی سے نہیں بلکہ لعان کے ذریعے سے منتفی ہوتی ہے۔

محض نفی سے منتفی ہونے والا نسب ام ولد کی اولاد کا ہوتا ہے کیونکہ ام ولد کا فرار ضعیف تھا ہے اس لیے کہ وہ لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ نکاح کرنے سے بغیر کی طرف منتقل ہو سکتا ہے لہذا اس میں بغیر لعان کے محض نفی سے منتفی ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔

وہ نسب جو مجرد نفی سے منتفی نہ ہوتا ہو وہ ایسی بیوی سے اولاد کا نسب ہے کہ دونوں (ان میاں بیوی) کے درمیان لعان جاری ہوتا ہو اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب دونوں میاں بیوی آزاد ہوں عاقل و بالغ ہوں اور ان پر قذف کی حد نہ لگی ہو جیسا کہ ہم نے کتاب اللعان میں ذکر کیا کیونکہ فرار ضعیف نکاح لازم ہوتا ہے جو منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا انہی ہوگا۔ پس جب تک نفی کے ساتھ لعان نہ مل جائے تنہا اس سے نسب کے منتفی ہونے کا احتمال نہیں۔ اسی لیے جب حمل نکاح فاسد سے یا شہر نکاح سے ٹھہرا ہو تو رمض، نفی سے بچے کا نسب منتفی نہیں ہوتا کیونکہ استنار نسب لعان کے واسطے سے ہوتا ہے اور نکاح فاسد میں زوجیت کے حقیقتاً معدوم ہونے کی بنا پر لعان نہیں ہو سکتا جیسا کہ کتاب اللعان میں معلوم ہو چکا واللہ تعالیٰ اعلم۔

وہ نسب جو نفی کا احتمال نہیں رکھتا وہ ایسی بیوی سے اولاد کا ہوتا ہے کہ ان دونوں (میاں بیوی) کے درمیان لعان نہیں مل سکتا۔ تو جب میاں بیوی ایسے ہوں جن کے درمیان لعان جاری نہیں ہوتا تو نفی سے بچے کا نسب بھی منتفی نہیں ہوگا۔ اسی لیے وہ نسب جو اقرار سے یا نفی کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ نفی اقرار کے بعد انکار ہوگا لہذا اسموع نہیں ہوگا البتہ اقرار کی دو قسمیں ہیں بصراحت اور بدلائت جس کی وجہ ہم نے کتاب اللعان میں ذکر کی ہے۔

فصل:

## دو دعویوں کے تعارض کا حکم

رہائش میں اس تعارض کا حکم تو مسائل نسب کے اثنار میں اس کا ذکر ہو چکا ہے۔  
رہائش میں اس کا حکم تو اس بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں (۱) اصل ملک میں دو دعویوں کے تعارض کا حکم (۲) مقدار ملک میں اس کا حکم۔

اول۔ اصل ملک میں دو دعویوں میں تعارض کے رفع کا طریقہ وہی ہے جو دو گواہیوں کے تعارض کی صورت میں ہوتا ہے یعنی دونوں دعویوں کی تصحیح کرتے ہوئے دونوں پر بقدر امکان عمل ممکن نہ ہو تو ترجیح دیں اور اگرچہ بقدر امکان عمل کریں۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

دو آدمیوں نے ایک جانور کا دعویٰ کیا ان میں سے ایک اس پر سوار تھا اور دوسرا اس کی نگاہم پکڑتے ہوئے ہے تو جانور سوار کا ہوگا کیونکہ وہ جانور کو استعمال کرنے والا ہے لہذا جانور اس کے قبضے میں ہے۔ اسی طرح اگر جانور پر ان میں سے ایک کا سامان ہوا اور دوسرے کی اس پر پکڑی لٹکی ہوئی ہو تو سامان والا اولیٰ ہوگا بوجہ مذکورہ اور اگر دونوں سوار ہوں لیکن ایک زمین پر ہوا اور دوسرا اس کا ولیف ہو تو ظاہر روایت کے مطابق جانور دونوں کا ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جانور زمین پر سوار کا ہوگا بوجہ اس کے قبضے کی قوت کے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ اصل استعمال میں دونوں برابر ہیں لہذا جانور دونوں کے قبضے میں ہے اور دونوں کا ہوگا۔ اور اگر دونوں زمین پر سوار ہوں تو استعمال میں دونوں کے مساوی ہونے کی بنا پر جانور بالائتفاق دونوں کا ہوگا۔

دو شخص ایسے غلام کے کا دعویٰ کریں جو اپنے بارے میں نہیں بتا سکتا اور وہ ان دونوں کے قبضے میں ہو تو وہ ان دونوں کا ہوگا کیونکہ جب وہ بول نہیں سکتا تو مثل سلمان اور چوپایوں کے ہے پس قبضہ اس پر باقی رہے گا۔ کہنا دیجئے نہیں کہ اگر اپنے قبضے میں چھوٹے بچوں کے غلام کا دعویٰ کرے پھر کچھ بڑا ہو جائے اور حریت کا دعویٰ کرے تو قول غالبین کا معتبر ہوگا اور دعویٰ حریت بغیر گواہی کے مسموع نہ ہوگا کیونکہ دعویٰ کے وقت وہ بچہ غالبین کے قبضے میں تھا پس بغیر دلیل کے اس سے قبضہ زائل نہیں ہوگا۔

اسی کے مثل اگر بڑے لڑکے کے پر اپنے غلام ہونے کا دعویٰ کیا اور لڑکا کہے کہ وہ حر ہے تو قول لڑکے کا معتبر ہوگا کیونکہ وہ ایسے حال میں دعویٰ کر رہا ہے جس میں وہ خود اپنا مالک ہے لہذا اس کا قول معتبر ہوگا۔

اگر دو شخص ایک بڑے غلام کا دعویٰ کریں اور غلام کہے کہ میں ان دونوں میں سے ایک کا غلام ہوں تو وہ دونوں کا ہوگا اور اس بارے میں غلام کی تصدیق نہیں کی جائیگی ایسے ہی اگر غلام کسی کے قبضے میں ہو اور اقرار کرے کہ وہ ایک دوسرے شخص کا غلام ہے تو قول غالبین کا معتبر ہوگا اور غلام کی تصدیق اس کے اس اقرار میں نہیں کر جائے گا کہ وہ دوسرے کا غلام ہے۔ کیونکہ اس کا حریت (غلامی) کا اقرار کرنا اپنے سے اپنے قبضے کے ساقط ہونے کا اقرار ہے لہذا

وہ قابض کے قبضے میں ہوگا اور اس کا قول کہ وہ دوسرے کا غلام ہے مسموع نہ ہوگا کیونکہ غلام کا قول مقبر نہیں ہوتا اور اگر کہے کہ میں فلاں کا غلام تھا پھر اس نے مجھے آزاد کر دیا تھا اور اب میں آزاد ہوں تو قابض محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہی حکم ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ غلام کا قول معتبر ہوگا اور غلام کی حریت کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ وہ اصل کے ساتھ متک کر رہا ہے اور اصل انسانوں میں حریت ہے۔ لہذا ظاہر غلام کے لیے شاہد ہے۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ جب اس نے غلام ہونے کا اقرار کیا تو اصل کے حکم کے زوال کا اور عارض جو کہ غلامی ہے کے ثابت ہونے کا اقرار کیا۔ پس اس میں غلامی اصل ہوگی اور ظاہر حال قابض کے حق میں شاہد ہوگا۔

اگر دو شخصوں نے ایک لباس کے بارے میں دعویٰ کیا ایک اس کو پہنے ہوئے ہے اور دوسرا اس کے دامن کو تھامے ہوئے ہے تو پہننے والا استعمال کرنے والا ہونے کے باعث اولیٰ ہوگا۔ دو آدمیوں نے ایک چٹائی کا دعویٰ کیا ان میں سے ایک اس پر بیٹھا ہوا ہو اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے تو چٹائی دونوں کی ہوگی اور بیٹھنے والا اس پر بیٹھنے کی وجہ سے یا سونے کی وجہ سے اولیٰ نہیں ہوگا کیونکہ چٹائی پر قبضہ میں دونوں برابر ہیں۔

دو آدمیوں نے ایک مکان کا دعویٰ کیا اور ان میں سے ایک کی اس میں رہائش ہے تو مکان رہائش والے کا ہوگا اسی طرح اگر ان میں سے ایک نے اس میں کچھ تعمیر کی یا کھدائی کر دئی تو مکان تعمیر کرنے اور کھدائی کروانے والے کا ہوگا کیونکہ مکان میں رہائش اور اس میں تعمیر یا کھدائی کرنا مکان میں تصرف کرنا ہے لہذا مکان اس کے قبضے میں ہوگا۔ اور اگر ایسی کوئی بات نہ ہو فقط اتنا ہو کہ ایک مکان کے اندر ہوا اور دوسرا مکان سے باہر ہو تو مکان دونوں کا ہوگا۔ ایسے ہی اس وقت ہوگا جب دونوں مکان کے اندر ہوں کیونکہ غفار (غیر منقولہ جائیداد) میں ہونے سے اس پر قبضہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ محض تصرف سے ثابت ہوتا ہے۔

کسی شخص کے مکان میں کوئی درزی کپڑا سی رہا ہو اور کپڑے کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قول مالک مکان کا ہوگا کیونکہ اگرچہ صورت کے اعتبار سے کپڑا درزی کے قبضے میں ہے لیکن معنی کے اعتبار سے وہ مالک مکان کے قبضے میں ہے کیونکہ درزی اور اس کا مقبوض یعنی کپڑا، مالک کے مکان میں ہے اور مکان مالک کے قبضے میں ہے پس جو کچھ مکان کے اندر ہوگا وہ بھی مالک کے قبضے میں ہوگا۔ ایک شخص دوسرے شخص کے گھر سے کندھے پر سامان رکھ کر نکلا۔ تو اگر وہ سامان اٹھانے والا شخص اس سامان کو اٹھائے اور پہنے میں معروف ہے تو وہ سامان اس کا ہوگا کیونکہ ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہے۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ مشہور و معروف نہ ہو تو سامان مالک مکان کا ہوگا کیونکہ اس وقت ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہے۔

نہانہ (کپڑے والے) کے گھر میں مزدور کے سر پر کپڑے ہوں پھر دونوں میں اختلاف ہو تو اگرچہ ہنر پرکھنے کیلئے کی گھڑی ایسا ہو کہ جس میں سامان اٹھایا جاسکتا ہو تو قول سامان اٹھانے والے کا ہوگا کیونکہ ظاہر حال اس کا شاہد ہے اور اگر اس میں سامان نہ اٹھایا جاسکتا ہو تو قول مالک مکان کا ہوگا کیونکہ اب ظاہر

حال اس کے لیے ثابت ہے۔

ایک شخص نے دوسرے کے گھر میں پرندے کا شکار کیا پھر دونوں میں اختلاف ہوا۔ اگر دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ پرندہ اصل اباحت پر تھا کسی کو اس پر غلبہ حاصل نہیں تھا تو پرندہ شکاری کا ہوگا خواہ اس نے ہوا سے یا درخت سے یا دیوار سے شکار کیا ہو کیونکہ وہی پکڑے والا ہے مالک مکان نہیں کیونکہ محض دیوار یا درخت پر ہونے سے وہ پکڑا ہوا نہیں بن جاتا اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول ہے کہ المصيد لمن اخذہ (شکار پکڑنے والے کا ہے)۔ اور اگر اس بارے میں اختلاف ہو کہ مالک مکان کہے کہ میں نے اس کا خجہ سے پتلے شکار کیا تھا یا میں نے اس کو ورثہ میں پایا تھا اور شکاری انکار کرے تو دیکھا جائے گا کہ اگر شکاری نے اس کو ہوا میں سے پکڑا تھا تو وہ اس کا ہوگا کیونکہ وہی پکڑنے والا ہے اس لیے کہ ہوا کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے مکان کے درخت یا دیوار سے پکڑا تھا تو وہ مالک مکان کا ہوگا کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ جو کچھ آدمی کے گھر میں ہوتا ہے وہ اسی کے قبضے میں ہوتا ہے۔ ایسے ہی ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس تفصیل کے مطابق شکار کا مسئلہ مروی ہے۔

دو مکانوں کے درمیان دیوار پر دو شخص دعویٰ کریں اور ایک کی اس پر کڑیاں ہوں تو وہ دیوار اس کی ہوگی کیونکہ وہ دیوار کو استعمال کرنے والا ہے۔ اور اگر دونوں کی اس پر کڑیاں ہوں تو اگر وہ بین یا زائد ہوں تو دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی خواہ دونوں کی کڑیاں برابر ہوں یا نہ ایک کی تین ہونے کے بعد ایک کی کچھ زائد ہوں کیونکہ دیوار کے استعمال میں دونوں برابر ہیں لہذا اس پر قبضے کے ثبوت میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور اگر ایک مکان والا دوسرے کو تین سے زائد کڑیاں رکھنے کی اجازت دے کر احسان کرنے کا ارادہ کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ اگر دیوار بوجہ سہارا سکتی ہو تو بھی اپنے ساتھی کی کڑیوں کی تعداد کے برابر اضافہ کر لے ورنہ (یعنی اگر نہ سہارا سکتی ہو) تبھی نہ تو زیادہ کرنے کا حق ہوگا۔ اور نہ کچھ بھی نکالنے کا۔ اگر ایک کی تین کڑیاں ہوں اور دوسرے کی ایک یا دو تو قیاس یہ ہے کہ دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہو جبکہ از روئے استحسان یہ نہیں ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ کڑیوں کی کثرت کی وجہ زیادتی استعمال جنس حجت میں زیادتی ہے اور جنس حجت میں زیادتی سے ترجیح واقع نہیں ہوتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ایک کی تین اور دوسرے کی چار ہوں تو دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اگرچہ ایک کا استعمال زیادہ ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اعتبار اصل استعمال کا ہے نہ کہ مقدار استعمال کا اور دونوں اصل استعمال میں برابر ہیں وجہ استحسان یہ ہے کہ کہا جانے کہ ہاں لیکن اصل استعمال تین سے کم میں حاصل نہیں ہوتا کہ عام طور پر دیوار کم سے کم بنائی جاتی بلکہ اس سے زیادہ کے لئے بنائی جاتی ہے لیکن چونکہ زیادہ کی کوئی انتہا نہیں ہے اور تین جمع صحیح کا اقل ہے لہذا اس کے ساتھ معیار ہوگا اور کڑیوں سے زائد جبکہ صاحب کثیر کی ہوگی۔ رہی ایک کڑی کی جگہ تو کتاب کی روایت کے مطابق اب بھی یہی حکم ہے۔ صاحب قلیل کو دیوار پر کڑی رکھنے کا حق ہوگا۔ اصل ملک حاصل نہ ہوگی جبکہ کتاب المدعوئی کی روایت کے مطابق اس کو کڑی کی جگہ کی ملکیت بھی حاصل ہوگی اور اس کے ماوراء صاحب کثیر کی جگہ ہوگی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ صاحب قلیل اتنی مقدار کو حقیقت میں استعمال کرنے والا ہے پس اتنی مقدار اس کی ملک میں ہوتی اور وہ اس کا ملک ہوگا۔ کتاب الاقرار کی روایت کی وجہ گزیر چکی ہے کہ ایک یا دو

کڑی یا استعمال حاصل نہیں ہوگا کیونکہ عام طور پر دیوار اس کے لیے نہیں بنائی جاتی لہذا اس کے قبضے میں دیوار کی کچھ مقدار نہ ہوگی اور پوری دیوار صاحب کثیر کے قبضے میں ہوگی البتہ اس کو کڑیاں بٹانے کا اختیار نہیں ہوگا اگرچہ کڑی کی جگہ بھی ملک کے لیے ہوگی یہ بات ممکن ہے کہ اصل دیوار ایک شخص کی ہو اور دوسرے کو اس پر کڑی رکھنے کا حق حاصل ہو۔ اس کے برخلاف اگر وہ دیوار کے اپنا ہونے پر گواہ پیش کر دے تو اس کو دوسرے کی کڑیاں بٹانے کا حق حاصل ہوگا کیونکہ وہی ہی محبت مطلق ہے تو جب اس کو پیش کیا تو ظاہر ہو گیا کہ کڑی رکھنا سرے سے ناجائز تھا لہذا اس کو کڑی بٹانے کا اختیار ہوگا۔ نیز گواہی کے اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ ہم نے اس کے لیے دیوار محض ظاہری قبضے کی بنا پر کی ہے اور ظاہر تقریر (بقرار رکھنے) کے لیے تو ہو سکتا ہے تعبیر کے لیے نہیں۔ (پس یہ فرق ہے)

اگر دیوار دو مکانوں میں سے ایک کی عمارت کے ساتھ متصل ہو اور اتصال ارتباط و التماس رکھے ہوئے ہونے کا ہو تو دیوار اتصال والے کی ہوگی کیونکہ وہ مثل اس کو پکڑے ہوئے ہے۔ اور اگر ایک کے لیے اتصال التماس ہو اور دوسرے کی اس پر کڑیاں ہوں تو کڑیوں والا اولیٰ ہوگا کیونکہ وہ دیوار کو استعمال کرنے والا ہے جب کہ اتصال والے کی طرف استعمال موجود نہیں ہے۔ اگر ایک کے لیے اتصال ارتباط و التماس ہو اور دوسرے کے لیے اتصال تربیع (اسکی تفسیر آگے مذکور ہے) ہو تو اتصال تربیع والا۔ اولیٰ ہوگا کیونکہ اتصال التماس کے مقابلے میں اتصال تربیع قوی تر ہے۔ اور اگر ایک کے لیے اتصال تربیع ہو اور دوسرے کی کڑیاں ہوں تو دیوار اتصال تربیع والے کی ہوگی اور کڑیوں والے کو کڑیاں رکھنے کا حق حاصل ہوگا۔ رہا صورت تربیع کے بارے میں کلام تو ہم کہتے ہیں کہ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ تربیع یہ ہے کہ دیوار کی آدمی آدمی انہیں ایک مکان کی دیوار میں داخل ہوں۔ تعبیر اسی طرح کی گئی جو جیسے بے کمرے اور طاقوں میں ہوتا ہے۔ لہذا یہ نتائج کے معنی میں ہوگا لہذا صاحب اتصال اولیٰ ہوگا۔ جب کہ کڑی رحمہ اللہ نے تربیع کی تفسیر ذکر کی کہ جس دیوار کے بائیں میں دعویٰ کیا گیا ہے اسکے دونوں کنارے دو میں سے ایک مکان کی دیوار میں داخل ہوں۔ یہ تفسیر ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے لہذا حاصل یہ ہے کہ مداخلت امینوں کا داخل ہونا حسب دیوار کی دونوں جانبوں سے ہو تو بلا اختلاف صاحب اتصال اولیٰ ہوگا اور اگر مداخلت ایک جانب سے ہو (یعنی دیوار کی انہیں صرف ایک جانب سے داخل ہوں) تو طحاوی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق صاحب اتصال اولیٰ ہوگا اور کڑی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق کڑیوں والا اولیٰ ہوگا۔ طحاوی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ یہ نتائج کے معنی میں ہے کہ اس کی تعبیر میں حدود جو اللہ نے اولیٰ ہوگا۔ کڑی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں جانبوں سے مداخلت (ایک دیوار کا دوسری میں داخل ہونا) احمد ایک ہونے کا موجب ہوتی ہے اور تمام کو ایک ہی تعبیر سمجھا جائے گا۔ پس ایک ہونے کی ضرورت کی وجہ سے استعمال کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ لہذا کچھ میں ملکیت ہونے کی ضرورت کی بنا پر ملک میں ملکیت واجب ہوگا البتہ کڑیاں والے کو کڑیاں بٹانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ یہ ملک اصل کی ضرورتوں میں سے نہیں ہے بلکہ ملک اصل سے اس (یعنی کڑیوں کو) کو بعضی سہنے دینے والی الجملہ انفصال و علیہ ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے کہ وہ محبت جو بالا میں منسلک اور

نچلی منزل والے کے درمیان ہو نچلی منزل والے کی ملک ہوتی ہے اور بالائی منزل والے کو اس پر رہنے کا حق ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر نچلی منزل والا محبت کو گرا نانا چاہے تو شرعاً اس کو ایسا کرنے سے روکا جائے گا۔ ایسے ہی میان جائز ہے کہ ملک صاحب اتصال کی ہوا اور کڑیوں والے کو اس ملک (دیوار) پر کڑیاں رکھنے کا حق ہو۔ اس کے برخلاف حبیب صاحب اتصال گواہ پیش کر دے تو کڑیوں والے کو کڑیاں ہٹانے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ دونوں کے درمیان وجہ فرق پہلے گزر چکی ہے۔

پھر ابو یوسف رحمہ اللہ نے ترییح کی اپنے سے منقول تفسیر پر تفریع کی کہ جب ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور اس مکان کے پلوں میں ایک دوسرے شخص کا مکان ہوا اور دونوں مکانوں کے درمیان دیوار ہوا اور دوسرا شخص گواہ پیش کر دے کہ دیوار اس کی ہے اور مشتری چاہے کہ تین میں دیوار کے حصے کے مقدار کے لیے بائع پر رجوع کرے تو اگر دیوار مدعی کی تعمیر کے ساتھ متصل ہے تو مشتری بائع پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ حبیب دوا مدعی عمارت کے ساتھ متصل ہے تو بیع اس کو شامل نہیں ہے لہذا وہ بیع نہ ہوئی اور مشتری کو رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا اور اگر دیوار مدعی کی عمارت کے ساتھ متصل نہ ہو اور مکان بیع کی عمارت کے ساتھ متصل ہو تو مشتری کو تین میں دیوار کے حصے کے بقدر رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ حبیب وہ مکان بیع کے ساتھ متصل ہو تو بیع میں داخل ہے اور بیع ہو گیا پس استحقاق کے وقت رجوع کرنے کا حق ثابت ہوگا اور اگر وہ مکان بیع کے ساتھ متصل ہو لیکن دوسرے کی اس پر کڑیاں ہوں تو رجوع نہ کر سکے گا۔ یہ بات کافی رحمہ اللہ کی روایت کی تائید کرتی ہے کہ جب اتصال ایک جانب سے ہو تو صاحب اتصال کے مقابلے میں کڑیوں والا اولیٰ ہوگا۔ اور اگر اتصال ترییح ہو اور مشتری کو بائع پر رجوع کرنے کا حق حاصل ہو تو جو وجہ ہم نے ذکر کی اس کی بنا پر کڑیاں ہٹا لی نہیں جائیں گی بلکہ ان کو اپنی حالت پر رہنے دیا جائے گا۔

اور اگر ایک کا اس پر پردہ یا عمارت ہو اور اس کا ساتھی اقرار کرتا ہو کہ پردہ اور عمارت اس کی ہے تو دیوار پردے والے کی ہوگی کیونکہ پردے کے ساتھ وہ دیوار استعمال کرنے والا ہے لہذا دیوار اس شخص میں ہے۔ اور اگر دیوار پر پردہ تو نہ ہو جائے ایک اس پر براری ہو جو دیوار کے اوپر رکھے ہوئے ہاں کو کہتے ہیں تو دیوار دونوں کی ہوگی اور ہرادی اور ہرادی کے مقابلے میں کچھ کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ دیوار پر ہرادی کو کھانا اُٹھر مقصود نہیں ہوتا اس لیے کہ دیوار اس غرض سے نہیں بنائی جاتی لہذا یہ کالعدم ہوگا اور اس کے ساتھ شری کا تعلق نہ ہوگا۔

اگر دیوار کا سامنے کا رخ ایک کی جانب ہو اور پشت دوسرے کی جانب ہو اور آدمی اینٹیں یا طاقیں ایک کی جانب ہوں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کا کچھ حکم نہ ہوگا اور دیوار دونوں کی ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک دیوار اس شخص کی ہوگی جس کی طرف سامنے کا رخ ہو اور آدمی اینٹیں یا طاقیں ہوں۔ یہ اس صورت میں ہے جب سامنے کا رخ اس وقت رکھا گیا ہو جب دیوار کی تعمیر ہوئی تھی۔ اور اگر تعمیر کے بعد نقش دہرے کے ساتھ سامنے کا رخ بنایا گیا تو بالاتفاق اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جب دو مکانوں کے درمیان تالے لگے دروازے کے بارے میں دو آدمیوں نے دعویٰ کیا ہو اور تالا ایک کا ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دروازہ دونوں کا ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک دروازہ اس کا ہوگا جس کی طرف تالا ہے۔ اور اگر دروازے کے دونوں طرف تالے ہیں تو بالاتفاق دروازہ دونوں کا ہوگا یہی اختلاف کے مطابق حبیب دو گھر والوں یا دو باغیوں کے درمیان ہاں کا ایک چھوٹا سا دیوار اس کے سامنے کے طرف کی کڑی جس سے ہاں باعدے جاتے ہیں ایک کی جانب ہو تو ابو حنیفہ رحمہ

اللہ کے نزدیک جھوٹا دو ٹول کا ہوگا اور سامنے کی لکڑی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک جھوٹا اس شخص کا ہوگا جس کی جانب سامنے کی لکڑی ہو۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان مسائل میں عرف و عادت کا اعتبار ہے کیونکہ لوگ اپنی عادت کے مطابق دیوار کا سامنے کا رخ اور نصف ایشیں اور طاقیں اور تارے اور جھونپڑے کے سامنے کی لکڑی مالک مکان کی طرف بناتے ہیں جو اس بات پر دلیل ہوتی ہے کہ یہ اس کی عمارت ہے لہذا اس کے قبضے میں ہوگی۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ زمانہ ماضی میں قبضے کی دلیل ہے دعوئی کے وقت نہیں۔ اور ماضی میں قبضہ اس بات کی دلیل نہیں کہ دعوئی کے وقت بھی قبضہ ہے حالانکہ ضرورت تو دعوئی سے وقت قبضہ کو ثابت کرنا ہے۔

پھر ہر وہ موقع جہاں کسی ایک کے حق میں فیصلہ دعا علیہ اس کے قبضے میں ہونے کی بنا پر دیا گیا ہو وہاں اس کے ذمے اپنے ساتھی (ذوق ثانی) کے لیے قسم کھانی ہوتی ہے جب وہ طلب کرے۔ پھر اگر وہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر کھول کر سے تو کھول کی بنا پر اس کے خلاف فیصلہ دیا جائے گا۔

اسی کے مطابق جب ایک مکان میں سے گزرنے کے بارے میں اختلاف ہو جب کہ ایک کے گھر کا دروازہ، دوسرے کے گھر کی طرف کھتا ہو تو مالک مکان کو حق حاصل ہوگا کہ وہ دروازہ والے کو اپنے مکان میں سے گزرنے دے یا نہ دے کہ وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس کے لیے مکان میں رستہ ہے۔ اور دروازہ والا دروازہ کی وجہ سے کچھ استحقاق نہ رکھتا ہوگا کیونکہ دوسرے کے گھر میں۔ دروازہ کھولنا کبھی تو حق لازم کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی سرے سے بغیر حق کے ہوتا ہے اور کبھی حق غیر لازم یعنی اباحت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ دوسرے کے گھر میں سے گزرنے کے حق پر دلیل نہیں بن سکتی۔ اسی طرح اگر گواہی دیں کہ دروازہ والا اس گھر میں سے گزرتا تھا تو اس گواہی کی وجہ سے دروازہ والے کو کچھ حق نہ ملے گا کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس کا مکان میں سے گزرنایا تو بطور غصب ہو یا بطور اباحت ہو۔ اور اگر یہ اس بات پر دلیل ہو کہ ایسا گزرنے کے حق کی بنا پر تھا تو پھر بھی یہ زمانہ ماضی سے متعلق ہے کیونکہ گواہی اس پر قائم ہوتی ہے لہذا اس سے موجودہ وقت کے لیے حق ثابت نہیں ہوگا۔

اور اگر گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ دروازہ والے کے لیے اس مکان میں رستہ ہے پھر اگر رخصت کی حدود بیان کریں اور اس کا طول و عرض ذکر کریں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور یہی حکم اس وقت ہے۔ جب وہ اس کی حدود ذکر کریں۔ کتاب میں ایسے ہی مذکور ہے۔ ہمارے اصحاب رحمہم اللہ میں سے بعض نے اس مسئلہ کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب گواہ مالک مکان کے رختے کے بارے میں اقرار کر گواہی دیں کیونکہ مشہور ہے (جس چیز کی گواہی دی گئی ہے) بمحمول ہے اور مشہور ہے کہ جہالت گواہ کی صحت کے مانع ہوتی ہے۔ یہی مقررہ کی جہالت تو وہ اقرار کی صحت کے مانع نہیں ہے۔

اور بعض نے کتاب کے جواب کو اس کے اطلاق پر رکھا کیونکہ رستے کا طول معلوم ہے اور اس کا عرض لوگوں کے عرف و عادت میں دروازے کی چوڑائی کے بقدر ہوتا ہے لہذا یہ معلوم کی گواہی ہوگی اور قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ گواہی دیں کہ اس کا باپ مر گیا تھا اور اس نے اس مکان میں رستہ پھوڑا ہے تو اس میں بھی مذکورہ حکم ہوگا۔ ایسے ہی اگر کسی شخص کا دوسرے کے گھر میں پرنا لہ جو اور پانی بننے کی جگہ میں ان دونوں کا اختلاف تو مالک مکان کو اختیار ہوگا کہ وہ پرنا لے والے کو پانی بہانے سے روکے یہاں تک کہ وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس مکان میں اس کے لیے پانی کے بہاؤ کی جگہ ہے بعض پرنا لے والے کو کسی قسم کا حق نہیں ہوگا بوجہ مذکورہ۔ فقہیہ ابو الیث رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اگر پرنا قدیم ہو تو اس کو بہاؤ کا حق حاصل ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرب میں ذکر کیا کہ ایک شخص کی زمین میں دوسرے کی منہر ہے جس میں پانی چلتا ہے۔ دونوں کا منہر کے بارے میں اختلاف ہو تو قول پانی والے کا ہوگا کیونکہ جب اس میں پانی چلتا ہو تو نہ پانی کے ساتھ مشغول ہوگی اور استعمال میں ہوگی لہذا پانی والے کے قبضے میں ہوگی برخلاف پرنا لے کے کہ اس میں مسئلہ اس صورت میں ہے جب اس میں اختلاف کے وقت پانی نہ ہو۔ اور اگر اس میں پانی ہو تو اس کا وہی حکم ہوگا جو منہر کا ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اگر گواہی دیں کہ انہوں نے پرنا لے میں پانی بہتے ہوئے دیکھا ہے تو یہ گواہی بیکار ہوگی کیونکہ پانی کا بہنا کبھی حق کے بغیر بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح جیسا کہ گزرا گواہی موجود حق پر قائم نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر گواہی دیں کہ پانی بہانے کے اغلبہ سے پرنا لے کو مکان میں حق حاصل ہے تو اگر وہ یہ بیان کریں کہ وہ بارش کے پانی کے لیے ہے تو وہ حق بارش کے پانی کے لیے ہوگا اور اگر بیان کریں کہ وضو اور غسل کے پانی کے لیے ہے تو اسی کے لیے ہوگا۔ اور اگر کچھ بیان کریں تو جب بھی ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی اور قول مالک مکان کا ہوگا مع اسکی قسم کے کہ وضو غسل کے لیے ہے یا بارش کے پانی کے لیے کیونکہ اصل حق تو گواہوں کی گواہی سے ثابت ہو گیا صرف صفت مجہول باقی رہی تو اس کی درجہ آ مالک مکان نے بیان سے ہو جائے گی لیکن قسم کے ساتھ۔ اور اگر مدعی کے پاس سرے سے گواہ نہ ہوں تو مالک مکان سے اس پر قسم لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھائے تو بری ہو جائے گا اور اگر نکول کرے تو نکول پر فیصلہ دیا جائے گا جیسا کہ اموال کے باب میں ہوتا ہے اسی پر گھسے سامان میں میاں بوی کے اختلاف کا مسئلہ نکلتا ہے جب کہ ان میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں جیسا کہ ہم نے کتاب النکاح میں ذکر کیا ہے۔

## مقدار ملک میں دو دعویٰ کے مابین تعاضل کا حکم

مثلاً مقدار زمین یا مقدار بیع میں متابعین (رائے و مشتری) کا اختلاف۔ ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں



جملہ کلام یہ ہے کہ بائع و مشتری جب اختلاف کریں تو یا تو ان کا اختلاف ثمن میں ہوگا یا میع میں ہوگا پھر اگر ثمن میں اختلاف ہوگا یا جنس ثمن میں یا وقت یعنی اجل ( مدت ) ثمن میں اگر اختلاف مقدار ثمن میں ہو مثلاً بائع کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام دو ہزار درہم میں بچا اور مشتری کہے کہ میں نے ایک ہزار میں خرید لیا تھا۔ سودا دینی میع، باقی ہوگا یا ہلاک ہو چکا ہوگا۔ اگر وہ باقی ہو تو یا تو اپنی حالت پر باقی ہوگا کہ تغیر نہیں ہوا ہوگا یا زیادت کی طرف تغیر ہوا ہوگا یا نقصان کی طرف تغیر ہوا ہوگا۔ پھر اگر وہ اپنی حالت پر باقی ہو اور اس میں تغیر نہ آیا ہو تو دونوں قسم کما میں گئے اور ایک دوسرے کو عوض کو ٹاویں گے خواہ قبضہ سے بیشتر ہو یا اس کے بعد ہو کیونکہ ایک اعتبار سے دونوں مدعی بھی ہیں اور مدعا عالیہ بھی اس لیے کہ بائع مشتری پر زیادہ ثمن کا مدعی ہے جب کہ مشتری منکر ہے اور مشتری بائع پر اس بات کا مدعی ہے کہ ہزار کی ادائیگی پر وہ میع اس کے سپرد کر دے جب کہ بائع منکر ہے پس دونوں قسمیں کما میں گئے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے والیہ بین علی من انکر قبضہ کے بعد مناسب تو یہ تھا کہ بائع سے قسم نہ لی جائے اور مشتری کا قول مع اس کی قسم کے لیا جائے کیونکہ اس کو میع سلامت مل جائے سے وہ بائع پر دعویٰ کرنے والا نہ بن جائے کہ بائع مشتری پر زیادہ ثمن کا دعویٰ کرنے والا ہے اور مشتری منکر ہے لہذا قول مشتری کا ہوگا مع اس کی قسم کے البتہ ہم کو ایک خاص نص سے حمایت یعنی دونوں جانبوں سے قسم لینے کا علم ہوا ہے اور وہ نص نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے۔ اذا اختلف المتباہان تعاندا وترا ( جب بائع مشتری میں اختلاف ہو جائے تو دونوں قسمیں کما میں گئے اور دونوں (عوض کو، واپس کو ٹاویں)۔ اور ظاہر روایت کے مطابق مشتری کی قسم سے ابتداء کی جائے گی یہی محمد رحمہ اللہ کا قول اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول آخر ہے جب کہ ان کے قول اول کے مطابق بائع کی قسم سے ابتداء کی جائے گی۔ کہا جاتا ہے کہ یہی ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ منکر کا وظیفہ ہے اور مشتری بائع کے مقابلے میں زیادہ انکار کرنے والا ہے کیونکہ یہ دونوں حالتوں میں یعنی قبضہ سے بیشتر اور قبضہ کے بعد انکار کرنے والا ہے جب کہ بائع قبضہ کے بعد کی حالت میں منکر نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں منکر کا اس پر کچھ دعویٰ نہیں ہے پس مشتری بائع کے مقابلے میں زیادہ انکار کرنے والا ہے اور قبضہ سے بیشتر اگرچہ بائع منکر ہے لیکن مشتری کا انکار اس سے سابق ہے کیونکہ اس سے پہلے ثمن سپرد کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے تاکہ وہ ( ثمن ) متعین ہو جائے اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے لہذا اس کا انکار بائع کے مقابلے میں پہلے ہوا پس اس کی قسم سے ابتداء کی جائے گی۔ اور اگر مشتری نکول کرے تو اس میں بائع کا دعویٰ لازم ہو جائے گا کیونکہ نکول یا تو بدل (قرضانی) ہوتا ہے یا اقرار ہوتا ہے۔ اور اگر قسم کھائے تو بائع سے قسم لی جائے گی۔

پھر جب دونوں قسم کما میں تو کیا محض مخالف سے بیع فسخ ہو جائے گی یا اس میں قاضی کے فسخ کرنے کی ضرورت ہوگی۔ مشائخ رحمہم اللہ کا اس بارے میں اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ نص مخالف سے بیع فسخ ہو جائے گی کیونکہ جب دونوں نے قسم کھائی تو عقد کے بغیر میں کچھ لازمہ نہ رہا لہذا منفسخ ہو جائے گی، دیگر بعض کا قول ہے کہ جب تک دونوں کے یا ایک کے مطالبہ پر قاضی بیع فسخ نہ کرے یہ بیع منفسخ نہ

ہوگی اور یہی قول صحیح ہے حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک چاہے کہ اپنے ساتھی کے قول کے مطابق ہی بیع کو نافذ رکھے تو بغیر تجدید عقد کے اس کو یہ حق ہوگا کیونکہ ایک کی جانب سے اپنے ساتھی کی تصدیق کرنے کے احتمال کے ہوتے ہوئے فائدہ کا احتمال ثابت ہے۔ اور مستفادہ حقدار کبھی ایسے فائدہ کی وجہ سے جس میں وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو باقی رہتا ہے کیونکہ اس کا اعتقاد یقینی ہے پس عدم فائدہ کے احتمال سے زائل نہیں ہوگا معروف فائدہ کی بنا پر جو امر یقینی طور پر ثابت ہو وہ احتمال سے زائل نہیں ہوتا۔ پس قاضی کے فیخ کیے بغیر بیع منقح نہیں ہوگی۔ اور قاضی کو حق ہوگا کہ فی الحال عدم فائدہ کی بنا پر فیخ کر دے۔ نیز منازعت (جھگڑا) قاضی کے فیخ کیے بغیر ختم نہیں ہوگی کیونکہ جب دونوں نے قسم کھالی تو ثمن مجبول ہو گیا پس دونوں جھگڑیں گے لہذا قطع منازعات ضروری ہے اور منازعت فیخ کا فیصلہ کیے بغیر منقطع نہیں ہوتی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب سودا بعیۃ اپنی حالت پر بغیر تغیر کے قائم ہو۔ اور اگر اس میں تغیر آگیا تھا پھر دونوں میں مقدار فن کے بارے میں اختلاف ہوا تو یا تو تغیر زیادت کی طرف ہوگا یا نقصان کی طرف ہوگا۔ اگر تغیر زیادت کی طرف ہو پھر اگر زیادت متصل ہو اور اصل سے متولد ہو مثلاً موٹا یا اور جمال (خوبصورتی) تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ حائف سے مانع ہوگی جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہوگی (بیع) واپس کرنا ہوگی۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عقد و معاوضات میں یہ زیادت فیخ سے مانع ہوتی ہے پس حائف سے بھی مانع ہوگی جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی زیادت جو نہ فیخ سے مانع نہیں ہوتی لہذا حائف سے مانع بھی نہیں ہوگی۔ اور اگر زیادت متصل ہو لیکن اصل سے متولد نہ ہو مثلاً گہرے کا رنگ اور زہی میں درخت تو اسی شرح میں کہ نزدیک یہ زیادت حائف کے مانع ہوگی اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہوگی اور مشتری اس کی قیمت اس شخص کو ادا کرے گا جس کی یہ دونوں چیزیں (رنگ و درخت) اس کے پاس ہیں کیونکہ یہ زیادت بمنزلہ ہلاکت ہے اور سودے کی ہلاکت دشین کے نزدیک حائف سے مانع ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہے اور مشتری زیادت کو واپس کرے گا۔ اور اگر زیادت منفصل (جدا) ہو اور اصل سے متولد ہو جیسے بچہ اور ارش اور عقد تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ اور اگر زیادت منفصل اور اصل سے غیر متولد ہو مثلاً مکسب (کمائے ہوئے) یا موعوب ہو تو یہ بالاتفاق حائف سے مانع نہیں ہوگی پس دونوں قسم کھائیں گے اور مشتری عین کو واپس کرے گا کیونکہ یہ زیادت عقد و معاوضات میں فیخ سے مانع نہیں اس حائف سے بھی مانع نہ ہوگی۔ اسی طرح اس میں ہلاکت عین کا معنی بھی نہیں ہے پس حائف سے مانع نہ ہوگی۔ اور جب دونوں قسم کھالیں تو مشتری عین کو واپس کرے گا زیادت کو نہیں اور زیارت اس کی ہوگی کیونکہ اس کا حدوث اس کی ملکیت میں ہوا ہے اور یہ زیادت مشتری کے لیے پاکیزہ و حلال ہوگی کیونکہ اس میں کچھ خبث نہیں آیا۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب سودے میں تغیر زائد کی طرف ہو۔ اور جب مشتری کے قبضے میں تغیر نقصان کی طرف ہو تو اس کا حکم ہم بعد میں ذکر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب سود اقام ہو۔ اور جب وہ ہلاک ہو چکا ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک مخالف نہیں ہوگا اور متدارض کے بارے میں قول مشتری کا ہوگا جس اس کی قسم کے۔ اگر وہ قسم کھائے تو جس رقم کا اس نے اقرار کیا ہے وہ اس کو لازم ہو جائے گی اور اگر وہ نکول کرے تو اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ لازم ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کے قول پر پھر قیمت میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو مقدار قیمت میں قول مشتری کا مع ہو اس کی قسم کے۔ اس مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ کیا سودے کی ہلاکت مخالف سے مانع ہوتی ہے؟ شیخین کے نزدیک مانع ہوتی ہے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہوتی۔ محمد نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان سے استدلال کیا کہ اذا اختلفا المتبايعان تخالفوا وتوادا جب بائع و مشتری میں اختلاف ہو جائے تو دونوں قسم کھائیں گے اور واپس کریں نبی علیہ السلام نے مخالف کا اثبات سودے کے قیام کی شرط سے آزاد کیا ہے۔ یہ نہ کہا جائیگا کہ اس بارے میں نص خاص بھی وارد ہوئی ہے جو سودے کے قیام کی حالت کے ساتھ مقید ہے یعنی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان اذا اختلفا المتبايعان والصلعة قاضية بغيرها تخالفوا وتوادا کیونکہ جو سودے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے کیونکہ اس طرح محمول کرنے میں ایک نص کو دوسرے کی طرف پھیرنا ہے بلکہ (نص) مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہی ہے اور (نص) مقید اپنی تقید پر پس سودے کے قائم ہونے کی صورت میں مخالف کا جاری ہونا دونوں سے ثابت ہے جب کہ ہلاکت کی صورت میں ایک نص سے ثابت ہے جو کہ نص مطلق ہے۔ اور چونکہ دونوں کے درمیان کوئی مشافہات نہیں ہے لہذا دونوں پر عمل واجب ہے۔ شیخین کی دلیل حدیث مشہور ہے یعنی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان والیسمیں سلی من انکوس مخالف باقی رہا جو کہ معذور علیہ پر قبضہ کے بعد وفاق جانب سے قسم ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جس قسم کو جس منکرین پر واجب کیا پس اگر قسم غیر منکر پر واجب ہو تو جس قسم منکرین پر نہ ہوگی حالانکہ یہ بات نص کے خلاف ہے۔ اور معذور علیہ پر قبضہ کے بعد انکار کرنے والا مشتری ہے کیونکہ بائع اس پر زیادہ ثمن کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ (مشتری) انکار کر رہا ہے یا بائع کی جانب انکار تو چونکہ مشتری اس پر کسی شے کا دعویٰ نہیں کر رہا لہذا مناسب یہ ہے کہ سودے کے قائم ہونے پر بھی مخالف واجب نہ ہو لیکن اس بات کا علم ہمیں نص خاص مقید سے ہوا یعنی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول کہ اذا اختلف المتبايعان والصلعة قاضية بغيرها تخالفوا وتوادا۔ اور یہ قید اندوگہ ولات دوسری نص میں بھی ثابت ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا کہ دو توادا اور توادا دونوں کا واپس کرنا، سودے کے قائم رہنے کی حالت کے علاوہ ممکن نہیں ہے لہذا سودے کی ہلاکت کی حالت میں مخالف باقی رہا اس حالی میں کہ اس کا اثبات خبر مشہور ہے۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل سودے کی ہلاکت اور بعض سودے کی ہلاکت سرے سے مخالف کے مانع ہونے میں برابر ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سودے کی ہلاکت مخالف سے صرف ہلاک ہونے والی مقدار میں مانع ہوتی ہے باقی میں نہیں جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک سرے سے مانع نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اگر دو غلام غریب سے اور ان پر قبضہ کر لیا پھر ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا۔ پھر مقدار ثمن

میں اختلاف ہوا تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قول مشتری کا ہوگا اور مخالف نہیں ہوگا الا یہ کہ بائع اس بات پر راضی ہو کہ باقی غلام لے لے اور ہلاک ہونے والے غلام کے ثمن میں کچھ نہ لے تو اس وقت مخالف ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہلاک ہونے والے پر مخالف نہ ہوگا اور ہلاک ہونے والے کے حصے میں قول مشتری کا ہوگا اور باقی پر مخالف ہوگا اور دونوں واپس کریں گے محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مخالف ہوگا اور ہلاک ہونے والے کی قیمت واپس کی جائے گی۔ محمد رحمہ اللہ کا قول تو ان کے قاعدے کے مطابق ہے کیونکہ ان کے نزدیک جب کل سودے کی ہلاکت مخالف سے مانع نہیں تو بعض سودے کی ہلاکت تو بطریق اولیٰ مانع نہ ہوگی۔ ایسے ہی ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول بھی ان کے قاعدے کے مطابق ہے کیونکہ مخالف سے مانع ہلاکت ہوتی ہے پس منع کی مقدار بھی ہلاکت کی مقدار کے برابر ہوگی۔ علت کے بقدر حکم کا اندازہ کرنے ہوتے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ سودے پر قبضہ کے بعد حدیث مخالف کے منافی ہے بوجہ مذکورہ البتہ ہم کو ایک شخص خاص سے اس کا علم ہو اسے اور رض کا ورود سودے کے قائم ہونے کی حالت میں ہے لہذا البض سودے کی ہلاکت کی حالت میں مخالف حدیث مشورہ کی بنا پر منفی ہوا۔ نیز ثمن کی وہ مقدار جو قائم سودے کے مقابل ہے محمول ہے جس کا علم محض ظن و تخمین سے ہوگا لہذا اس پر مخالف جائز نہیں البتہ جب بائع چاہے کہ زندہ کو لے لے اور ہلاک ہونے والے کی ثمن میں سے کچھ لے لے تو اس وقت دونوں قسم کھائیں گے کیونکہ وہ بائع، اس بات پر راضی ہو گیا ہے کہ کل کا کل ثمن قائم سودے کے مقابلے میں ہو پس ہلاک ہونے والا عقد سے نکل گیا گویا کہ عقد اس پر واقع ہی نہیں ہوا تھا اور اس کا وقوع قائم رہا تھا لہذا اس پر دونوں قسم کھائیں گے۔

بیع کی ہلاکت حقیقی ہو یا محکی ہو مثلاً کسی سبب سے مشتری کی ملک سے نکل گیا ہو برابر ہے کیونکہ جو از روئے حکم ہلاک ہونے والا ہو وہ حقیقتاً ہلاک ہونے والے کے ساتھ ملتی ہے۔ اس بارے میں اختلاف گزر چکا ہے۔

ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک کل کا کل عقد مشتری کی ملک سے، یا بعض کا کھانا برابر ہے پس بعض کا کھانا بھی مخالف سے مانع ہونے میں شل کل کے نکلنے کے ہے کیونکہ بیان مخالف بائع بطریق صنف (سودے اور معاملہ بیع کی تفریق) کا باعث بنے گا جو کہ جائز نہیں الا یہ کہ بائع قائم کو لینے پر اور مشتری کے قول پر ثمن میں سے خارج (ملکیت سے نکلنے والے) کے حصے کو لینے پر راضی ہو جائے اس وقت دونوں قائم پر قسم کھائیں گے اور مشتری باقی کو اپنی ملک میں واپس لے لے گا اور اس پر اپنے قول کے مطابق غاۃ کے حصے کا ثمن آئے گا۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کسی حالت میں بھی مخالف نہیں ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قسم کھائیں گے کیونکہ جب خروج حقیقی مخالف سے مانع نہیں ہوتا تو محکی تو بطریق اولیٰ مانع نہیں ہوگا۔ پھر کل کی ہلاکت ہاں طور کل اس (مشتری) کی ملکیت سے نکل جائے تو مخالف سے مانع نہیں ہوتا تو بعض کی ہلاکت بطریق اولیٰ مانع نہیں ہوگی اور جب ان کے نزدیک دونوں قسم کھائیں تو اگر کل بیع مشتری کی ملکیت سے خارج ہوا ہو تو مشتری قیمت لوٹائے گا اگر وہ شلی ہو تو شل لوٹائے گا۔ اور اگر بعض ہلاک ہو جائے ہاں طور کہ بعض اس کی ملکیت سے خارج ہو جائے اور بعض نہ ہو تو دیکھا



تو اگر باندی قائم ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور عرض لوٹائیں گے بوجہ بی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان کے کہ اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمتا متحاشا وتراوا۔ اور اس میں اختلاف کے متدارفن میں ہونے یا جنس ثمن میں ہونے کا فرق نہیں کیا گیا۔ اگر باندی مشتری کے پاس ہلاک ہو چکی ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تخالف نہیں ہوگا اور ثمن کے بارے میں قول مشتری کا ہوگا مع اس کی قسم کے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تخالف ہوگا۔ یہ سو دے کی ہلاکت کا مسئلہ ہے جو پہلے گزر چکا ہے۔ اور اگر عین کا دعویٰ کرنے والا مشتری ہو یا اس طور کہ وہ کتا ہو کہ میں نے تیری باندی اپنے اس غلام کے عوض میں خریدی اور بائع کتا ہو کہ میں نے اس کو تیرے ہاتھ ہزار درہم یا سو دینار پر بیچی تھی تو اگر باندی قائم ہو تو اندر نص تخالف ہوگا۔ اور اگر وہ ہلاک ہو چکی ہو تو تب بھی بالاجماع تخالف ہوگا اور مشتری قیمت واپس کرے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے قاعدے پر تو یہ بات واضح ہے کیونکہ ان کے نزدیک سو دے کی ہلاکت تخالف سے مانع نہیں ہوتی۔ شیخین کے قاعدے پر اس کی وجہ یہ ہے کہ مشتری پر قسم کا وجوب بھی واضح ہے کیونکہ بائع اس پر باندی کا ثمن ہزار درہم کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری انکار کرتا ہے۔ رہا بائع پر قسم کا وجوب تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شہر اس پر عین کے لازم ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک کا ایک اعتبار صدق ہے اور ایک اعتبار سے منکر ہے پس دونوں قسم کھائیں گے۔

اگر بائع عین اور بعض دین کا دعویٰ کرتا ہو اور مشتری کل دین کا دعویٰ کرتا ہو مثلاً بائع کے کہ میں نے اپنی باندی تیرے ہاتھ اپنے اس غلام اور ہزار درہم کے عوض فروخت کی تھی اور مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے تیری باندی ہزار درہم میں خریدی تھی تو اگر بیع ہو کہ باندی ہے قائم ہو تو نص کی رو سے تخالف ہوگا اور اگر وہ ہلاک ہو چکی ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر معاملہ اسکے برعکس ہو کہ مشتری بعض عین اور بعض دین کا مطالبہ کرنا ہو اور بائع کل دین کا مطالبہ کرنا ہو مثلاً مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے تیری باندی اپنے اس غلام اور ہزار درہم کے عوض میں خریدی تھی اور غلام کی قیمت پانچ سو ہو اور بائع کہے کہ میں نے اپنی باندی تیرے ہاتھ دو ہزار درہم میں فروخت کی تھی۔ تو اگر باندی قائم ہو تو تخالف ہوگا اور اگر وہ نص عوض کو واپس کرنا ہوگا۔ اور اگر وہ ہلاک ہو چکی ہو تو بالاجماع اس وقت بھی تخالف ہوگا البتہ شیخین کے نزدیک باندی کو غلام کی قیمت اور ہزار درہم پر تقسیم کیا جائے گا تو جو عین یعنی غلام کے مقابلے ہوگا اور دو تہائی باندی ہے مشتری قیمت واپس کرے گا اور جو دین یعنی ہزار درہم کے مقابلے میں ہو اور دو تہائی باندی ہے تو مشتری ہزار درہم واپس کرے گا قیمت نہیں۔ اسی طرح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مشتری اگر کل ثمن کے عین ہونے کا دعویٰ کرے تو دونوں قسم کھائیں گے اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا مشتری قیمت واپس کرے گا۔ اور اگر کل ثمن دین ہو تو قول مشتری کا ہوگا اور تخالف نہیں ہوگا جیسا کہ گزرا۔ اور جب بعض ثمن کے عین ہونے اور بعض کے دین ہونے کا دعویٰ کرے تو عین کے مقابلے میں قیمت واپس کرے گا اور دین کے مقابلے میں پر بعض کا اعتبار کرنے ہوئے قول مشتری کا ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تخالف ہوگا اور مشتری کل ثمن کو واپس کرے گا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں تھی جب جنس ثمن میں اختلاف ہو۔

اور اگر مقدار رشن میں جنس رشن میں اتفاق کے بعد دونوں کا اختلاف وقت رشن یعنی مدت ادائیگی میں ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں چار صورتیں ہیں یا تو اصل اجل میں اختلاف ہوگا یا مقدار اجل میں اختلاف ہوگا یا اصل کے گزرنے میں اختلاف ہوگا یا مقدار اجل اور اس کے گزرنے میں اختلاف ہوگا۔ تو اگر اختلاف اصل اجل میں ہو تو مخالف نہیں ہوگا اور قول بائع کا ہوگا مع اس کی قسم کے کیونکہ اجل ایسا امر ہے جو اس کی جانب سے حاصل ہوتا ہے اور وہی اس کا انکار کر رہا ہے۔ نیز رشن میں اصل اس کی مقدار ادائیگی ہے جب کہ تاجیل (مملت وینا، عارض ہے لہذا قول اس شخص کا ہوگا جو اصل کا مدعی ہو اور اگر اختلاف مقدار اجل میں ہو تو جو مذکورہ تب بھی قول بائع کا ہوگا۔ اور اگر اصل میں اور مقدار اجل میں اتفاق کے بعد اصل کے گزرنے پر اختلاف ہو تو قول مشتری کا ہوگا کہ اجل نہیں گزری کیونکہ دونوں کے اتفاق سے اجل اس کا حق بن چکی ہے لہذا اس بارے میں اس (مشتری) کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر عقد اجل اور اجل کے گزرنے دونوں میں اختلاف ہو اور بائع کے کلام اجل ایک مہینہ تھی جو گزری کی اور مشتری کہے کہ دو مہینے تھی اور وہ بھی نہیں گزرے تو مقدار اجل میں قول بائع کا ہوگا اور اجل کے گزرنے میں قول مشتری کا ہوگا پس اجل کو ایک مہینہ بنائیں گے جو ابھی نہیں گزرا اس کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر حال مقدار میں بائع کے لیے فائدہ ہے اور گزرنے میں مشتری کے لیے جیسا کہ گزرا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب کل بعض مبیع ہلاک ہو جائے اور ہلاکت خواہ حقیقی ہو یا صوری ہو۔

اور جب عاقدین (بائع و مشتری) ہلاک ہو چکے ہوں یا ان میں سے ایک ہلاک ہو چکا ہو اور مبیع قائم ہو پھر دونوں کے ورثاء میں اختلاف ہو یا دونوں میں سے زندہ کا دوسرے کے ورثاء سے اختلاف ہو تو اگر سلعہ (دوسرے) پر قبضہ نہ ہوا ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور حوینین کو واپس کریں گے کیونکہ قبضہ کو عقد کے ساتھ مشابہت حاصل ہوتی ہے لہذا وارث کی جانب سے معذور علیہ پر قبضہ اس کی جانب سے بمنزلہ عقد کے ابتدا کے ہے۔ لہذا ان کے درمیان مخالف ہوگا البتہ وارث علم پر قسم کھائے کا قطعیت پر نہیں کیونکہ وہ دوسرے کے فعل پر قسم کھا رہا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہے۔ اور اگر سلعہ (دوسرے) پر قبضہ ہو چکا ہو تو جنہیں کے نزدیک مخالف نہیں ہوگا اور قول مشتری کا ہوگا یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء ہوگا محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مخالف ہوگا۔ فائدہ یہ ہے کہ معذور علیہ پر قبضہ کے بعد عاقد کی ہلاکت مثل معذور علیہ کی ہلاکت کے ہوتی ہے اور چونکہ معذور علیہ کی ہلاکت جنہیں کے نزدیک مخالف سے مانع ہوتی ہے تو ایسے عاقد کی ہلاکت بھی مانع ہوگی۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ معذور علیہ کی ہلاکت مانع نہیں ہوتی تو ایسے ہی عاقد کی ہلاکت بھی مانع نہ ہوگی۔ مجمع قولی شیخین کا ہے کیونکہ حدیث مشہور مخالف سے منع کرتی ہے لیکن اس کا علم ہیں نص خاص سے جو اسے جب کہ عاقدین قائم ہوں کیونکہ وہ رض خاص، متباہین کے مخالف کی موجب ہے اور متباہین اس شخص کو کہتے ہیں جس سے فعل بیع یا گیا ہو۔ اور چونکہ وارث سے فعل بیع خفیفاً نہیں یا گیا لہذا حدیث مشہور کی بنا پر دونوں یا ایک کی ہلاکت سے مخالف کی نفی ہوگئی۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب جنس میں اختلاف ہو۔

حب اختلاف، بیع میں ہو تو ہم کہتے ہیں کہ بیع یا تو عین ہوگا یا دین یعنی مسلم فیہ ہوگا۔

اگر بیع عین ہو اور اس کی جنس یا اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو مثلاً بائع کہے میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام ہزار درہم میں بیچا تھا۔ اور مشتری کہے کہ میں نے تجھے سے یہ باندی ہزار درہم میں خریدی تھی یا بائع کہے کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ہزار درہم میں فروخت کیا تھا اور مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے اس غلام کو اس باندی کے ساتھ ہزار درہم میں خرید لیا تھا تو دونوں قسم کا میں گے اور واپس لوٹا میں گے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے اذا اختلف المتبايعان تحت الفاد و ترداد۔

اور اگر بیع دین یعنی مسلم فیہ ہو اور اس میں اختلاف ہو جائے تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں بنیادی عین اختلاف ہو سکتے ہیں (۱) اس المال میں دونوں کے اتفاق کے بعد مسلم فیہ میں اختلاف ہوگا (۲) مسلم فیہ میں اتفاق کے بعد اس المال میں اختلاف ہوگا (۳) دونوں ہی میں اختلاف ہوگا۔

پھر اس المال میں اتفاق کے بعد مسلم فیہ میں اختلاف کی صورت میں اختلاف یا تو جنس مسلم فیہ میں ہوگا یا اس کی مقدار میں ہوگا یا اس کی صفت میں ہوگا یا اس کی ادائیگی کے مکان میں ہوگا یا اس کی ادائیگی کے وقت یعنی اجل میں ہوگا۔ پس اگر مسلم فیہ کی جنس یا اس کی مقدار یا اس کی صفت کے بارے میں اختلاف ہو تو دونوں قسم کا میں گے اور واپس کریں گے کیونکہ یہ عقود علیہ کا اختلاف ہے جواز روئے نص مخالف کا موجب ہے اور قسم کی ابتدا کر کے والا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول اذل کے مطابق مسلم الیہ ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے دوسرے قول اور محمد رحمہ اللہ کے مطابق رب السلم ہوگا۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم کی ابتدا مشتری کی جانب سے ہوتی ہے جیسا کہ عین کی بیع میں ہوتا ہے اور رب السلم مشتری ہی ہوتا ہے لہذا اس سے قسم کی ابتدا ہوگی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قسم منکر پر ہوتی ہے اور منکر یہاں مسلم علیہ ہے۔ اور چونکہ رب السلم کی طرف سے کچھ انکار نہیں ہے لہذا اس سے قسم سرے سے ذلی جانی چاہیے لیکن نص سے ثابت ہونے کی بنا پر اس سے قسم کی جانی چاہیے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جو بھی دعویٰ میں ابتدا کرے وہ دوسرے سے قسم لے گا کیونکہ وہ مدعا علیہ بن گیا ہے جو منکر ہے۔ بعض فقہاء کا قول ہے کہ تعین قاضی کی رائے پر ہوگی وہ جس سے چاہے پہل کرے اور چاہے تو دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کرے اور جس کے نام کا قرعہ نکلے وہ پہلے قسم کھائے۔

اگر مسلم فیہ کی ادائیگی کے مکان میں اختلاف ہو رب السلم کہے کہ میں نے تجھ پر فلاں مکان میں ادائیگی کرنے کی شرط کی تھی اور مسلم الیہ کہے کہ میں نے تو فلاں (دیگر) مکان میں ادائیگی کرنے کی تجھ سے شرط کی تھی تو قول مسلم الیہ کا ہوگا اور مخالف نہیں ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکان عقد ادائیگی کے لیے متعین عین معین یہاں تک کہ ادائیگی کے مکان کے ذکر کو ترک کرنا ان کے نزدیک بیع سلم کے لیے مفسد ہے پس ادائیگی کا مکان از خود عقد میں داخل نہیں ہوتا ہے۔ اور ایسی چیز میں اختلاف جواز خود عقد میں داخل نہ ہو بلکہ شرط سے داخل ہوتا ہے۔ اور ایسی چیز میں اختلاف جواز خود عقد میں داخل نہ ہو بلکہ شرط سے جوتی ہو مخالف کی موجب نہیں ہوتی جیسے اجل۔ اور صاحبین کے نزدیک مکان عقد مسلم فیہ کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جانا ہے حتیٰ کہ اگر ادائیگی کے مکان کا ذکر نہ کیا جائے تب بھی ان (صاحبین) کے نزدیک بیع سلم فاسد نہ ہوگی۔ پس عقد



میں مکان بغیر شرط کے داخل ہے لہذا مخالف کا موجب ہوگا۔

اگر مسلم فیہ کے وقت یعنی اہل کے بارے میں اختلاف ہو تو ہم کہتے ہیں کہ کیا تو اختلاف اصل اہل میں ہوگا یا اس کی مقدار میں ہوگا یا اس کے گزرنے (ختم ہو جانے میں ہوگا یا اس کی مقدار اور اس کے ختم ہونے و وزن میں ہوگا۔

اگر اصل اہل میں اختلاف ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک مخالف نہیں ہوگا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک مخالف ہوگا اور دونوں والیں کریں گے۔ انہوں نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد اذا اختلف المتحابان تحت المظاہر ادا کے اطلاق سے استدلال کیا۔ نیز اصل مسلم فیہ میں اختلاف مثل اس کے وصف میں اختلاف ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بیع سلم بغیر اہل کے صحیح نہیں ہوتی جیسے وہ بغیر وصف کے صحیح نہیں ہوتی پس اہل شرعاً معقود علیہ کے لیے وصف بنی لہذا مخالف کا موجب ہوگا ہماری دلیل یہ ہے کہ اہل معقود علیہ نہیں ہوتی اور ایسی شئی میں اختلاف جو معقود علیہ نہ ہو موجب مخالف نہیں ہوتا بلکہ صفت میں اختلاف کے کیونکہ دین میں صفت مثل اہل کے معقود علیہ ہوتی ہے اور اہل میں اختلاف موجب مخالف ہوتا ہے تو ایسے ہی صفت میں بھی ہوتا ہے۔

اور جب دونوں قسم نہیں کہا میں گئے تو اگر اہل کا مدعی رب السلم ہو تو قول اسی کا ہوگا اور بیع سلم جائز ہوگی کیونکہ یہ (یعنی رب السلم) عقد کی صحت کا مدعی ہے جب کہ سلم الیہ عقد کے فساد کا مدعی ہے اور قول منی صحیح کا ہوتا ہے۔ نیز مسلم الیہ اہل کا انکار کرنے میں منع (تکلیف پہنچانے والا) ہے کیونکہ اہل اس کے لیے مفید ہے اور منع کا قول مجہز نہیں ہوتا۔ اور اگر مدعی اہل مسلم الیہ ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قول اسی کا ہوگا اور بیع سلم جائز ہوگی یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کی رو سے قول رب السلم کا ہونا چاہیے اور بیع سلم فاسد ہوئی چاہیے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اہل ایسا امر ہے جو رب السلم کی جانب سے حاصل ہوتا ہے اس حال میں کہ وہ اس پر شرعاً قی ہے جب کہ وہ اس کے ثبوت کا منکر ہے اور شریعت میں قول منکر کا لیا جاتا ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اہل کا دعویٰ کرنے سے سلم الیہ عقد کی صحت کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور رب السلم انکار کرنے سے اس کے فساد کا دعویٰ کرتا ہے لہذا قول اس شخص کا ہوگا جو صحت کا مدعی ہو کیونکہ ظاہر حال اس کے لیے شاذ ہے اس لیے کہ مسلمان کی ظاہری حالت یہی ہوتی ہے کہ وہ معصیت سے اجتناب کرتا ہے اور عقد فاسد کا از کتاب معصیت ہوتی ہے۔ تو جب اصل اہل میں قول اسی (یعنی مدعی صحت) کا ہے تو مقدار اہل میں بھی اسی کا ہوگا۔ بعض کا قول ہے کہ ایک مینے کی مدت تک تو اس کا قول ہوگا کیونکہ یہ مدتوں میں سب سے کم ہے۔ اگر ایک مینے سے زائد ہو تو بغیر گواہوں کے ثابت نہ ہوگی۔

اگر اختلاف مقدار اہل میں ہو تو ہمارے نزدیک مخالف نہ ہوگا اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ہوگا اور قول رب السلم کا ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اہل ایسا امر ہے جو رب السلم کی جانب سے حاصل ہوتا ہے لہذا احقر کی وضاحت میں اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اگر اہل کے گزرنے و ختم ہونے میں اختلاف ہو تو قول سلم الیہ کا ہوگا۔ اس کی صورت یوں ہے کہ

رب المسلم کہے کہ اجل ایک مہینہ تھی اور وہ گزر گئی اور مسلم الیہ کہے کہ اجل ایک مہینہ تھی اور وہ ابھی نہیں گزری اور یہ کہیں نے مسلم اسی گھڑی میں کی ہے تو قول مسلم الیہ کا ہوگا کیونکہ جب اجل اور مقدار اجل میں دونوں کا اتفاق ہوا ہے تو اجل مسلم الیہ کا حق ہی گئی لہذا اس کے ختم ہونے میں قول اسی کا ہوگا۔

اگر اختلاف اجل کی مقدار اور اس کے ختم ہونے دونوں میں ہو تو مقدار میں قول رب المسلم کا ہوگا اور ختم ہونے میں قول مسلم الیہ کا ہوگا کیونکہ ظاہر حال میں رب المسلم کے لیے ثابت ہے اور ختم ہونے میں مسلم الیہ کے لیے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب راس المال میں دونوں کا اتفاق ہونے کے بعد مسلم فیہ میں دونوں کا اختلاف ہوا ہو۔

اور جب مسلم فیہ میں دونوں کا اتفاق ہونے کے بعد کہ راس المال میں دونوں کا اختلاف ہوا ہو تو مخالف ہوگا اور دونوں دائیں کریں گے خواہ اختلاف راس المال کی جنس میں ہوا ہو یا اس کی مقدار میں یا اس کی صفت میں اس کی وجہ ہم مسلم فیہ میں اختلاف کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں البتہ یہاں قسم کی ابتداء کرنے والا سب کے قول کے مطابق رب المسلم ہوگا کیونکہ وہی مشتری ہے اور وہی منکر بھی ہے۔

اور اگر اس المال اور مسلم فیہ دونوں میں اختلاف ہو جائے تو تب بھی اسی طرح مخالف ہوگا اور دونوں دائیں کریں گے کیونکہ یہاں دونوں کا اختلاف بیع اور خن میں ہوا ہے۔ اور جب کہ ان میں سے ایک میں اختلاف موجب مخالف ہوتا ہے تو دونوں میں تو بطریق اولیٰ ہوگا۔ اور قاضی ان میں سے جس سے چاہے قسم کی ابتداء کرا سکتا ہے واللہ اعلم وتعالیٰ العلم۔

## فصل :

## ملک کے حکم اور محل میں ثابت ہونے والے حق کا بیان

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ ملک کا حکم مالک کے لیے مملوک میں اپنے اختیار سے تصرف کرنے کی ولایت (اختیار) ہے اگر کسی کو بغیر ضرورت کے اس پر حیر کرنے کا حق نہ ہو اور نہ ہی کسی کو اس سے روکنے کا اختیار ہو اگرچہ وہ اس کے لیے نقصان دہ ہو البتہ اگر اس کے ساتھ بیع کا حق متعلق ہو تو صاحب حق کی ضمانت کے بغیر تصرف کرنے سے روکا جائے گا۔ اور غیر مالک کو مالک کی ملک میں بغیر ضرورت کے بلا اس کی اجازت و رضامندی کے تصرف کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ ایسا ہی حکم محل (حی) میں ثابت ہونے والے حق کا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ مالک کو حق ہوتا ہے کہ اپنی ملک میں جو تصرف چاہے کرے خواہ ایسا تصرف ہو جس کا ضرر اس کے غیر کی طرف متعدی ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو پس اس کو حق ہے کہ اپنی ملک میں بیت الخلاء یا حمام یا بھنگی یا تندو بنائے اور اس کو حق ہے کہ اپنی تجارت میں کسی لوہار کو بٹھائے یا کسی دھوپ کو اپنی ملک میں اس کو کھڑاں، بالوہ (چربچہ)، یاد یا س (تیرخانہ) کھودنے کا حق ہے اگرچہ اس سے تجارت

کمزور ہوتی ہو اور اس کے پڑوسی کو اس سے تکلیف ہوتی ہو۔ اور اس کے پڑوسی کو حق نہیں کہ اس مالک کو ایسا کرنے سے روکے حتیٰ کہ اگر اس کا پڑوسی اس سے اس کی جگہ تبدیل کرنے یا بارگہ بننے کا مطالبہ کرے تو مالک کو ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اصل میں ملکیت تصرف کی آزادی دینے والی ہے۔ اس سے منع غیر کے حق کے تعلق کے عارض (پیش آئے) کی بنا پر ہوتا ہے۔ تو جب شق مجبور نہیں تو منع بھی نہیں کیا جائے گا البتہ ایسے امر سے باز رہنا جس سے پڑوسی کو تکلیف ہوتی ہو حدیث کی رو سے دینا واجب ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے المؤمن من امن بجاره بوائقہ (مومن وہ شخص ہے جس کے شرور سے اس کا پڑوسی اس میں ہو) اور اگر کوئی ایسا فعل کیا جس سے عمارت میں کو ذری آئی اور پڑوسی کی دیوار گر گئی تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اس کی جانب سے دوسرے کی ملک میں کوئی فعل نہیں ہوا۔ اسی کے مطابق بخیل منزل ایک شخص کی ہو اور اس پر ایک منزل کسی دوسرے کی ہو اور دونوں منزلیں منہدم ہو جائیں تو بخیل منزل دسے تو بخیل منزل کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ اس کی ملک ہے اور آدمی کو اپنی ملک کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اوپر والے سے کہا جائے گا تو اگر تو چاہے تو بخیل منزل کو اپنے مال سے بنا دے اور اس پر اپنی اوپر کی منزل بنا لے پھر بخیل منزل والے کو منزل سے انتفاع سے روک دے یہاں تک کہ وہ تھجہ کو بھی ہوتی عمارت کی قیمت دے دے کیونکہ تعمیر کرنا اگرچہ دوسرے کی ملک میں تصرف کرنا ہے لیکن اس میں ضرورت ہے اس لیے کہ اپنی ملک سے انتفاع دوسرے کی ملک میں تصرف کیے بغیر ممکن نہیں ہے پس یہ (ضرورت) خرا اس کو اس (تصرف) کی آزادی دینے والی ہے۔ اور اس کو بھی ہوتی عمارت کی قیمت کے لیے رجوع کرنے کا حق ہو گا کیونکہ خیریت کی اجازت و اطلاق و آزادی دینے سے عمارت بننے کی بنا پر عمارت اس کی ملک ہے پس اس کو حق حاصل ہے کہ بخیل منزل والے کو اپنی زمین اور پر کی منزل دالے کی ملک سے انتفاع کی قدرت نہ دے یہاں تک کہ اس کے برابر بدل یعنی قیمت بطور عوض کے لے لے قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ ظاہر روایت کے مطابق جو کچھ اس نے خریدا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے ایسے ہی خضاف رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جو کچھ خریدا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ جب بخیل منزل کی تعمیر کے بغیر وہ اوپر کی منزل سے متفع نہیں ہو سکتا اور بخیل منزل کی تعمیر میں بخیل منزل دالے کا کچھ نقصان بھی نہیں ہے بلکہ اس میں اس کا نفع ہے تو بخیل منزل والے کی جانب سے اوپر والے کو خرچہ کرنے کی از روئے دلالت اجازت ہوگی لہذا جو اس نے خریدا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اس کے برخلاف مشترک کنواں اور مشترک رہٹ اور مشترک حمام وغیرہ جب شراب ہو جائے اور ایک اس کی تعمیر سے باز رہنا چاہے تو دوسرا اس کو تعمیر پر مجبور کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہاں ضرورت ہے اس لیے کہ اس کے ناقابل تقسیم ہونے کی بنا پر اس کی تقسیم کے ذریعے اس سے انتفاع ممکن نہیں۔ اور اس کی وجہ سے ترک کرنے میں ملک کو معطل کرنا ہے جس میں وہ فوٹ کا نقصان ہے لہذا وہ شخص جو تعمیر سے انکار کرتا ہے وہ بازر پھنے میں منعت و تکلیف دینے والا، محض ہے لہذا اس کے نفع کو تعمیر پر مجبور کر کے دو کر دیا جائے گا

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں منزلیں خود منہدم ہو جائیں۔ اور جب بخیل منزل والے نے

نہلی منزل کو ڈھایا جو جس سے اوپر والی منزل بھی منہدم ہو گئی ہو تو نہلی منزل والے کو اس کی دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے عمل کے اتلاف سے اوپر والے کے حق کو تلف کیا ہے اور اس کی تلافی تعمیر کے اعادہ سے ہو سکتی ہے لہذا نیچے والے پر اس کا اعادہ واجب ہے

اسی کے مطابق اگر دو مکانوں کے درمیان ایک دیوار جو جو منہدم ہو جائے۔ اور دونوں کی اس پر کڑیاں ہوں تو جو جہز کو رہ کسی کو بھی اس کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا لیکن اگر ان میں سے ایک تعمیر کے انکار کر دے تو دوسرے سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو اپنے مال میں سے اس کی تعمیر کر لے اور اس پر اپنی کڑیاں رکھ اور اپنے ساتھی کو اس پر کڑیاں رکھنے سے منع کر دے یہاں تک کہ وہ بنی ہوئی دیوار کی نصف قیمت تجھ کو ادا کر دے یا جو کچھ تو نے خرچ کیا ہے اس کا نصف تجھ کو ادا کر دے جیسا کہ ہم نے اوپر کی اور نیچے کی منزل کے بارے میں ذکر کیا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ محض اس صورت میں رجوع کر سکتا ہے جب دیوار کی جگہ چوڑی نہ ہو اور ہر ایک کے لیے تقسیم کے لیے اپنے حصے میں عرصہ دیوار بنانی ممکن نہ ہو۔ اور اگر وہ جگہ اتنی چوڑی ہو کہ اس کی تقسیم ہو سکتی ہو اور ہر ایک اپنے حصے میں اس پر ایسی دیوار بنا سکتا ہو جس پر کڑیاں رکھی جا سکتی ہوں پھر ایک نے دسی ہی دیوار بنا دی جیسا کہ پہلے تھی اور اپنے ساتھی کی اجازت نہیں لی تھی تو اس کو اپنے ساتھی پر رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا بلکہ وہ اس میں تفرع ہوگا کیونکہ وہ بغیر ضرورت کے دوسرے کی ملک میں اس کی اجازت کے بغیر نہ رہا ہے لہذا تفرع ہوگا اور دوسرے پر رجوع نہ کر سکے گا۔

اور اگر ان میں سے ایک دیوار کی چوڑائی کی تقسیم چاہے تو تقسیم پر دونوں کی رضامندی کے بغیر دیوار کو تقسیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو اسی دیوار پر کڑیاں رکھنے کا حق ہے اور جبراً تقسیم ہونے میں دوسرے کے حق کا اس کی رضامندی کے بغیر ابطال ہے جو اجازت نہیں۔ یہ احتمال ہے کہ کہا جائے کہ یہ اس وقت ہے جب دیوار چوڑی نہ ہو۔ اور اگر وہ چوڑی ہو تو جبراً تقسیم کی جائے گی کیونکہ اس میں دوسرے کے حق کا ابطال نہیں ہے۔ اور اگر اس پر کڑیاں ان میں سے ایک کی ہوں پھر ایک تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا انکار کرے تو اگر مطالبہ کرنے والا کڑیوں والا ہے تو دوسرے کو تقسیم پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ وہ تقسیم سے باز رہنے میں منتخت ہے جب کہ حق صرف کڑیوں والے کا ہے اور وہ اپنے حق کے سقوط پر راضی ہے۔ اور اگر مطالبہ کرنے والا وہ شخص ہو جس کی کڑیاں نہ ہوں تو کڑیوں والے کو تقسیم پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں اس کے کڑیاں رکھنے کے حق کا ابطال ہے پس اس کی رضامندی کے بغیر (تقسیم) جائز نہیں۔ اور اگر ان میں سے ایک نے دیوار گرائی تو اس کو دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اس نے ایک کے حق کے محل کو تلف کیا ہے پس اس کو دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کرنا واجب ہوگا۔

اس کے مطابق اگر نہلی منزل ایک شخص کی ہو اور اس کے اوپر کی منزل کسی دوسرے شخص کی ہو اور نہلی منزل والا اپنے کو کوئی دروازہ کھولے یا روشن دان یا طاق کھودے یا کوئی میخ دیوار میں ٹھونکے یا کوئی ایسا تصرف کرے جو پہلے سے نہیں تھا تو اوپر والے کی رضامندی کے بغیر اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہوگا خواہ اس میں اوپر والے کا نقصان ہو یا نہیں طور کہ وہ تصرف دیوار کی کمزوری کا موجب ہو یا نقصان نہ ہو۔ یہاں تصنیف رحمانہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک نیچے والے کو اس کا اختیار ہوگا جب کہ اوپر والا

کا نقصان نہ ہو۔ اور اگر بیچنے والا غلطی منزل میں کنواں یا بالوہ۔ چرچہ، یا ترخانہ کو دنا چاہے تو اوپر والے کی رضا مندی کے بغیر اس کو بالا جماع ایسا کرنے کا حق ہوگا۔ یہی حکم بالاتفاق کھانا پکانے یا روٹی پکھنے کے لیے آگ جلانے اور غسل یا وضو کے لیے پانی ڈالنے کا ہے۔ اسی اختلاف کے مطابق اگر اوپر والا چاہے کہ اوپر کی منزل پر کچھ تعمیر کرے یا کڑی رکھے جو بیٹے نہیں تھی یا اس میں کوئی دروازہ یا بیت الخلاء رکھو اسے جو بیٹے نہیں تھا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اس کا حق نہیں ہوگا خواہ نیچے والے کو نقصان ہو یا نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک جب تک اس میں نیچے والے کو نقصان نہیں ہے اوپر والے کو اس کا حق ہوگا۔ اسی طرح آگ جلانے اور وضو غسل کے لیے پانی گرانے کا بھی اس کو بالاتفاق حق ہوگا۔ بعض کا قول ہے کہ درحقیقت ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اور صاحبین کا قول ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی تفسیر ہے لیکن بعض نے اختلاف ثابت کیا ہے صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نیچے والا اپنی ملک میں تصرف کرتا ہے پس سوائے غیر کے حق کی وجہ سے اس کو نہیں روکا جائے گا اور غیر کا حق خود اپنی وجہ سے تصرف سے مانع نہیں ہوگا بلکہ اس وجہ سے مانع ہوتا ہے کہ صاحب حق کو اس سے نقصان ہو تا ہے دیکھتے نہیں کہ آدمی کو دوسرے کی دیوار کا سایہ لینے سے نہیں روکا جاتا اور نہ ہی دوسرے کی آگ سے اس کو ناپٹے سے روکا جاتا ہے کیونکہ اس میں مالک کا کچھ نقصان نہیں ہے۔ اور یہاں اختلاف ایسے تصرف میں ہے جس میں اوپر والے کو کچھ نقصان نہیں ہوتا لہذا اس کو اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی ملک اور دوسرے کے حق میں تصرف کرنے کی حرمت نقصان دینے پر موقوف نہیں ہے بلکہ وہ ہر حال میں حرام ہے خواہ اس سے نقصان ہو یا نہ ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مالک کے گھر سے کسی دوسری جگہ آئینہ کو یا دوات کو منتقل کرنا حرام ہے اگرچہ اس میں مالک کا نقصان نہ ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی ملک اور دوسرے کے حق میں اس کی رضا مندی سے تصرف کرنا مباح ہے۔ اگرچہ اس نقصان کی وجہ سے ہوتی جو اس کو پہنچتا ہے تو وہ تصرف مباح نہ ہوتا کیونکہ مالک اور صاحب حق کی رضا مندی سے نقصان معدوم نہیں ہو جاتا۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ غیر کی ملک اور غیر کے حق میں تصرف کرنا حرام ہے خواہ مالک کا اس میں نقصان ہو یا نہ ہو۔ اور یہاں اوپر والے کا حق غلطی منزل کے ساتھ متعلق ہے پس اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر غلطی منزل میں تصرف حرام ہوگا۔ اس کے برخلاف جو مثال آپ نے دی ہے یعنی دوسرے کی دیوار سے سایہ میں آنا یا دوسرے کی آگ تپنا تو یہ دوسرے کی ملک و حق میں تصرف نہیں ہے کیونکہ اس کا کوئی اثر غیر کی ملک اور غیر کے حق کے ساتھ متصل نہیں ہوتا جب کہ یہاں صورت اس کے خلاف ہے۔

اسی کے مطابق جب کہ دوسرے کی زمین میں سے پانی کا سیل (پانی کے بہنے کی جگہ) کا ریزہ ریزہ زمین، ہو اور صاحب کاریز چاہے کہ اس کو پر نالہ بناوے (یعنی پانی کا بہاؤ زمین کے اوپر کرے) وہ اس کو کاریز بنانا چاہے (یعنی پہلے پانی اوپر بہتا ہے اب وہ اس کو ریزہ زمین چلانا چاہتا ہے) تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ طرح اگر وہ چاہے کہ سیل پر نالہ سے لمبا پر نالہ یا زیادہ چوڑا پر نالہ بنائے یا چاہے کہ اس پر نالہ میں سے دوسرے محبت کا پانی گزاریں تو اس کو اس کا حق نہیں ہوگا کیونکہ صاحب حق کو اپنے حق سے زائد تصرف کرنے کا حق نہیں

ہوتا۔ اسی طرح اگر گھر والے چاہیں کہ دیوار بنا دیں تاکہ پانی کے میل کو روک دیں یا چاہیں کہ پرنا لکھو اس کی جگہ سے منتقل کر دیں یا اس کو اوپر یا نیچے کر دیں تو ان کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ یہ غیر کے حق میں تصرف ہے یا قوا بطلان کے ساتھ یا تغیر کے ساتھ پس صاحب حق کی رضا مندی کے بغیر جائز نہیں۔ اور اگر گھر والوں نے کچھ اور تغیر کرائی تاکہ پرنا لکھو اس کے اوپر بنائیں تو گھر والوں کو اس کا حق ہوگا کیونکہ پرنا لکھو کو مخصوص دو لوگ حالتوں میں حاصل ہوتا ہے۔

ایک شخص کی حویلی ہو جس میں رستہ ہو۔ حویلی والے چاہیں کہ حویلی کے صحن میں ایسی تعمیر کریں جس سے رستہ کٹ جائے تو ان کو اس کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ اس میں گزرنے کے حق کا ابطال ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ حویلی کے صحن میں حویلی کے دروازے کی چوڑائی کے بقدر جگہ چھوڑ دیں کیونکہ رستہ کی چوڑائی کا اندازہ دروازہ کی چوڑائی سے ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص رستہ کی طرف چھپرے یا پرنا لکھنا چاہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو گلی آگے کھلتی ہوگی یا نہ کھلتی ہوگی۔ اگر وہ آگے کھلتی ہو تو درجہ نہیں گے۔ اگر وہ گزرنے والوں کے لیے باعث نقصان ہو تو اس کو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ فی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہے۔

لا مندر ولا مندراد اسلام میں نہ تو نقصان ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے، اور اگر ایسا کیا تو ہر ایک کو اس کے اکھیرنے کا حق ہوگا۔ اور اگر وہ گزرنے والوں کے لیے مضر نہیں ہے تو جب تک کوئی اس کو ہٹانے اور توڑنے کا نہیں کہتا اس کے لیے اس سے انتفاع حلال ہے۔ اور جب عوام میں سے کوئی اس کے پاس اس غرض سے آجائے تو پھر اس کے بعد اس سے اس کے لیے انتفاع حلال نہیں۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ صاحبین کے نزدیک آنے سے پیشتر بھی اور اس کے بعد میں اس کے لیے اس سے انتفاع حلال ہے۔ اسی طرح یہی حکم درخت لگانے، دکانیں (چوڑے) بنانے اور سڑکوں پر بیچ و شراء کے لیے بیٹھنے میں ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ غیر کے حق میں تصرف کی حرمت خود حق خیر کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ گزرنے والوں کے نقصان اور ان کو تنگی پہنچانے سے بچنے کے لیے ہوتی ہے پس اس میں تصرف کرنے والے کے پاس آنے سے پیشتر کی حالت اور اس کے بعد کی حالت برابر ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ چھپرے اور پرنا لکھو کو عام لوگوں کے رستے کی طرف لکھنا ان کے حق میں تصرف کرنا ہے۔ اور یہاں ہوا کا وہی حکم ہے جو جگہ کلبے اور جگہ جو نیکو عام لوگوں کا حق ہے لہذا اس کی ہوا بھی ان کا حق ہے پس اس سے انتفاع غیر کے حق میں تصرف کرنا ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ غیر کے حق میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا حرام ہے خواہ اس سے نقصان ہو یا نہ ہو۔ البتہ کسی کے کٹے سے پیشتر اس سے انتفاع کے حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی جانب سے ضرر دینے والی اجازت پائی گئی ہے اور وہ ہے کسی کا توڑنے کے لیے نہ کرنا۔ اور کسی انسان کے حق میں اس کی اجازت سے تصرف کرنا مباح ہے۔ اور جب صراحتاً توڑنے کا مطالبہ پیش آگیا تو دلالت باطل ہو گئی پس

مشترک حق میں

ان کی اجازت و رضامندی کے بغیر تصرف کرنا ہے لہذا جائز نہیں ہوگا۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب گلی آگے کھلتی ہو اور جب گلی آگے نہ کھلتی ہو تو اگر اس کو (پرناں) آگے کرنے کا حق حاصل ہے تو گلی والوں کو اس کو روکنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ اس کا تصرف خود اپنے حق میں ہے اور اگر اس کو آگے کرنے کا حق نہ ہو تو کئی واسطے اس کو روک سکتے ہیں خواہ اس میں ان کو نقصان ہو یا نہ ہو کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ غیر کے حق میں تصرف کی حرمت نقصان پر موقوف نہیں ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

---

## کتاب الشہادۃ

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان پر ہیں۔

رکن شہادت کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

شہادت کے تحمل سے شائد پر کیا لازم آتا ہے۔

حکم شہادت۔

**رکن شہادت** | یہ شائد کا قول ہے کہ میں فلاں فلاں بات کی گواہی دیتا ہوں۔ اور لوگوں کے عرف میں حقوق العباد میں اپنے غیر کے قبضے میں کسی شے کا کسی دوسرے شخص کے لیے ہونے کی خبر دینا ہے۔ پس بروہ شخص جو اپنے غیر کے قبضے میں کسی شے کی دوسرے کے لیے ہونے کی خبر دے وہ شاہد (گواہ) ہوتا ہے اور اس کی بنا پر یہ مقرر اور مدعی اور مدعا علیہ سے جدا ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم نے کتاب الدعوئی میں ذکر کیا۔

## فصل

شرائط کی اصل میں دو قسمیں ہیں ایک قسم ہے تحمل شہادت کی شرط اور دوسری قسم ہے ادائے شہادت کی شرط۔

اول: تحمل شہادت کی شرائط — یہ تین ہیں۔

- ۱۔ گواہی دینے کے وقت گواہ کا عاقل ہونا پس منہون اور نامہمجیکے کا گواہی نہایت صحیح نہیں کیونکہ تحمل شہادت سے مراد ہے واقعہ و مادہ کو سمجھنا اور اس کو یاد رکھنا۔ اور یہ فہم و ضبط کے آکر یعنی عقل کے بغیر ممکن نہیں۔
- ۲۔ ہمارے نزدیک گواہ بننے کے وقت بیٹا ہونا پس نابالغ کا گواہی نہایت صحیح نہیں۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بیٹائی نہ تو تحمل شہادت کے لیے شرط ہے اور نہ ہی ادائے شہادت کے لیے شرط ہے کیونکہ تحمل کے وقت بیٹائی کی حاجت مشہورہ کے علم کے حصول کے لیے ہوتی ہے اور یہ علم سماعت سے



بھی حاصل ہو جاتا ہے اور بائیکا کی سماعت صحیح ہوتی ہے پس اسکا تحمل شہادت (گواہ بننا) صحیح ہوگا اور مکمل کے بعد وہ ادارہ بھی قائم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شرط تو ختم کو سننا ہے کیونکہ شہادت اس کے لیے واقع ہوتی ہے اور اس کے ختم ہونے کا علم صرف دیکھنے سے ہوگا کیونکہ آوازیں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں۔

بلوغت، حریت اسلام اور عدالت گواہ بننے کی شرائط نہیں ہیں بلکہ شرائط ادائیگی حتیٰ کہ اگر تحمل کے وقت مسجد دار کعبہ ہو یا غلام ہو یا کافر فاسق ہو پھر بچہ بالغ ہو گیا۔ اور غلام آزاد ہو گیا اور کافر مسلمان ہو گیا اور فاسق نے توبہ کر لی اور پھر فاسق کے پاس گواہی دی تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر غلام نے اپنے مالک کے لیے شہادت کا تحمل کیا پھر آزاد ہو گیا اور گواہی دی تو قبول کی جائے گی۔ ایسے ہی عورت نے حیب اپنے شوہر کے لیے شہادت کا تحمل کیا پھر اس سے بائن ہو گئی پھر اس کے لیے گواہی دی تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ ان کا مالک دشوہ کے لئے گواہ بننا صحیح ہے اور آزادی اور بیعت (شوہر سے علیحدگی) سے پہلے ادائیگی کے لئے ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔

اگر فاسق نے گواہی دی اور حجت فسق کی بنا پر اس کی گواہی رد کر دی تھی یا زوجین میں سے ایک نے دوسرے کے لیے گواہی دی اور حجت زوجیت کی بنا پر اس کی گواہی رد کر دی تھی پھر اسی واقعہ کے بارے میں توبہ یا بیعت کے بعد دوبارہ گواہی دی تو قبول نہ کی جائے گی اور اگر غلام نے یا سمجھ و دلچسپی نے یا کافر نے مسلمان کے خلاف کسی واقعہ میں گواہی دی اور ان کی گواہی رد کر دی تھی پھر کافر مسلمان ہو گیا اور غلام آزاد ہو گیا اور بچہ بالغ ہو گیا اور پھر اسی واقعہ میں انہوں نے گواہی دی تو ان کی گواہی مقبول ہوگی۔ وجہ فرق یہ ہے کہ فاسق اور زوجوں کے لیے فی الجملہ گواہی ہوتی ہے اور وہ رد کر دی گئی۔ پھر حجت توبہ اور زوال زوجیت کے بعد اسی واقعہ میں انہوں نے گواہی دی تو انہوں نے اسی گواہی کا اعادہ کیا جو کہ مردود ہو چکی تھی حالانکہ مردود روکی ہوئی، گواہی میں قبول کئے جانے کا احتمال نہیں ہوتا۔ کافر اور غلام اور بچے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ کافر کی مسلمان کے خلاف دوسرے سے گواہی نہیں ہوتی ایسے ہی بچے اور غلام کی سر سے گواہی نہیں ہوتی۔ پھر جب کافر مسلمان ہو جائے یا غلام آزاد ہو جائے یا بچہ بالغ ہو جائے تو ان کے لیے اسلام اور آزادی اور بلوغت کی وجہ سے گواہی ثابت ہوتی ہے جو کہ روکی ہوئی میں نہیں قبول کی جائے گی پس یہی فرق ہے۔

۳۳ محل شہود بہرہ پر شاہ کے خود اپنے مشاہد سے جو غیر سے نہیں سوائے چند مخصوص اشیاء کے کہ جن میں لوگوں سے شہد پر بھی قتل ہو سکتا ہے۔ اس شرط کی دلیل نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا گواہ کو یہ فرماتا ہے کہ: اذا علمت مثل الشمس فاشهد ولا خدع (اگر تو مثل سورج کے جانتا ہے تو گواہی دے ورنہ نہ چڑھ دے) اور سورج کی مثل جانتا صرف خود اپنے مشاہد سے ہو سکتا ہے پس سماعت پر گواہی کی اجازت نہ ہوگی مگر چند مخصوص اشیاء میں یعنی نکاح، نسب اور موت میں کہ ان میں لوگوں سے شہد پر بھی قتل شہادت ہو سکے گی اگرچہ خود معاند نہ کیا ہو کیونکہ ان اشیاء کا ثبوت شہرت ہے لہذا ان اشیاء میں شہرت معاند کے قائم مقام ہوگی۔ ایسے ہی اگر وہ شادی اور زنا میں شریک ہو تو اس کے لیے نکاح کی گواہی دینا ہائزہ ہے کیونکہ یہ نکاح کی دلیل ہیں۔ ایسے ہی موت میں جب وہ ایک شخص کے جنازہ یا اس کے دلی

میں شریک ہوا تو اس کے لیے اس شخص کی موت کی گواہی دینا جائز ہے۔

تسامع یعنی لوگوں سے سننے کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ہے جسے کس کی شہرت ہو جائے اور اس کے مثل تو اتنے خبریں آئیں بغیر اس کے کہ لوگوں نے آپس میں مواقت کی ہو۔ کیونکہ تو اتنے ثابت ہونے والا امر اور مینائی و سماعت کی جس سے محسوس کیا ہوا امر برابر ہوتا ہے لہذا تسامع کی بنا پر گواہی معاملہ کے بعد گواہی کی طرح ہوگی۔ پس اس کے مطابق جب اس کو دو مردوں نے یا ایک مرد اور دو عورتوں نے اس بات کی خبر دی تو اس شخص کو اس بات کی گواہی دینا جائز نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس معاملہ کی خبریں بعد تو انکو پہنچ جائیں۔ اور احمد بن عمرو بن مہران انحضرتؐ نے ذکر کیا کہ جب اس کو دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں یہ خبر دیں کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے یا یہ فلاں کی بیوی ہے تو اس کے سنے اس بات کی گواہی دینا جائز ہے۔ انہوں نے حاکم یا حکم اور اس کی شہادت سے استدلال کیا کہ وہ بغیر محاسبہ کے دو گواہوں کی گواہی پر بلکہ ان کی خبر پر حکم لگاتا ہے اور معزول ہونے کے بعد اس کے لیے اس بات کی گواہی دینا بھی جائز ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور اگر اس کو ایک مرد یا ایک عورت نے کسی شخص کی موت کی خبر دی تو سامع کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کی موت کی گواہی دے۔ اس وقت موت اور نکاح و نسب کے درمیان فرق کی وجہ بیان کرنے کی ضرورت ہوگی۔ وچر فرق یہ ہے کہ ان اشیاء کا ہمنا اگرچہ شہرت ہے لیکن موت میں شہرت و شہار اس سے کہیں تیز ہوتا ہے جتنا کہ نکاح و نسب میں ہوتا ہے۔ اسی لیے نکاح و نسب میں عدد کی شرط ہے موت میں نہیں۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ تمام میں قطعیت پر گواہی دے نہ تفصیل و تقید پر یا اس طور کہ یوں کہنے لگے کہ میں نے اس کا معائنہ نہیں کیا لیکن میں نے فلاں سے ایسی ایسی بات سنی ہے جتنی کہ اگر اس طور پر گواہی دی تو مقبول نہ ہوگی۔

ربا ولاء تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس میں تسامع کی بنا پر گواہی مقبول نہ ہوگی۔ یہی ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول اول ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے بعد میں اس سے رجوع کیا اور فرمایا کہ قبول کی جائے گی۔ طحاوی رحمہ اللہ نے محمد رحمہما اللہ کو ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول آخر کے موافق کہا ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولاء قرابت ہوتا ہے مثل نسب کی قرابت کے۔ پھر حریب نسب میں تسامع کی بنا پر شہادت مقبول ہوتی ہے تو ولاء میں بھی ہوگی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جیسے ہم اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خطاب کے بیٹے تھے اسی طرح ہم اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ فلان حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے آزاد کردہ غلام تھے۔ صحیح چوایہ ظاہر روایت کا ہے کہ یونکہ نسب میں تسامع کی بنا پر شہادت اس وجہ سے ہے کہ نسب کا ہمنا اعتبار و شہرت پر ہے لہذا شہرت خود سننے کے قائم مقام ہے اور ولاء کا معنی اعتبار و شہرت پر نہیں ہے پس اعتاق (آزاد کر لے) کا معائنہ ضروری ہے حتیٰ کہ اگر نافع کے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے لیے ہونے کی شہرت کی مانند شہرت ہو جائے تو تسامع کی بنا پر شہرت جائز ہوگی۔

ربی و خف میں تسامع کی بنا پر شہادت تو ظاہر روایت میں اس کو ذکر نہیں کیا۔ البتہ ہمارے مشائخ

نے اس کا الحاق موت کے ساتھ کیا ہے کیونکہ وقف کا مبنی بھی مثل موت کے شہرت پر ہے۔ لہذا موت کے ساتھ ملتی ہوگا۔

اسی طرح قصار اور ولایت میں تسامع کی بنا پر شہادت جائز ہے کہ یہ فلاں شہر کا قاضی ہے یا فلاں شہر کا والی ہے اگرچہ مشہور کا معائنہ کیا ہو کیونکہ قصار و ولایت کا مبنی شہرت پر ہے۔ لہذا معائنہ کے قائم مقام ہوگی۔

پھر قتل شہادت جیسا کہ خود مشہور بہ کے معائنہ سے حاصل ہوتی ہے ایسے ہی اس کی دلیل کے معائنہ سے بھی حاصل ہوتی ہے مثلاً کسی شخص کے پاس کوئی گھڑا یا گاڑیاں مکان دیکھے اور وہ اس کا مالک استعمال کرتا ہو بغیر اس کے کہ کوئی جھگڑا کرے والا ہو۔ حتیٰ کہ اگر اس میں کسی نے اس سے نہایت کی تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ یہ قابض کے لیے ملکیت کی گواہی دے کیونکہ بغیر جھگڑا کرنے والے کے کسی کا مال میں قبضہ متصرفہ اس میں ملکیت کی دلیل ہوتی ہے بلکہ اموال میں شاید کہ لیے اس سے قوی تر دلیل اور کوئی نہیں ہوتی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس کا اضافہ کیا کہ اس کے لیے شہادت کا تحمل اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ اس کے دل میں یہ بات نہ بیٹھ جائے کہ یہ فی حق کسی کی ہے اور مناسب یہ ہے کہ یہ سب کا قول ہو کہ دیکھنے والے کے لئے قابض کے ملک کی گواہی دینا اس وقت تک جائز نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ وہ اس شخص کو اس کے قبضے میں دیکھے اور اس کو مالک نہ سمجھتا

کرتے دیکھے کہ کوئی اس سے جھگڑنے والا نہ ہو۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ کہا غلام اور باندہ کی عداوت ہر وہ شی جو کسی انسان کے قبضے میں ہو تو تیار سے لیے اس بات کی شہادت دینے کی گنجائش ہے کہ وہ شی اس شخص (قابض) کی ہے۔ غلام اور باندہ کی استثناء کیا جو اس بات کا متقاضی ہے کہ ان دونوں میں قابض کے حق میں ملک کی شہادت دینا جائز نہیں مگر جب کہ خود ان دونوں نے اقرار کیا ہو۔ اس سے مراد محض وہ غلام ہے جس کا قبضہ خود اپنی ذات پر ہو یا اس طور کہ بڑا ہو اور اپنے بارے میں بتا سکتا ہو اور ایسے ہی باندہ کی ہے کیونکہ بڑا ظاہر میں اپنے قبضے میں ہوتا ہے اس لیے کہ بنی آدم میں اصل حریت ہے اور غلامی عارضی ہے۔ لہذا اپنے نفس کی طرف اس کا قبضہ قریب تر ہوگا۔ حسب غیر کے قبضے کے پس اس کے غیر کا قبضہ اس میں ملک کی دلیل نہیں ہوگا برخلاف بھارات و چوپایوں کے کیونکہ ان کا اپنا کوئی قبضہ نہیں ہوتا لہذا قابض کا قبضہ ملک پر دلیل رہا۔ نیز عادت و رواج میں حر (آزاد) کبھی ایسے قدم مت کرنا ہے گویا کہ وہ غلام ہے۔ یہ بات لوگوں کے عرف و عادت میں ظاہر ہے۔ پس رؤ ظاہروں کا انکار نہیں ہو افس قبضہ اس میں دلیل نہیں بن سکتا۔ اور حسب غلام چھوٹا ہو کہ اپنے بارے میں نہ بتا سکتا ہو تو اس کا حکم مثل کپڑے اور چوپایے کے حکم کے ہوگا کیونکہ اس کو اپنے نفس پر قبضہ حاصل نہیں ہوتا پس سامان و چوپایوں کے ساتھ لائق ہوگا لہذا دیکھنے والے کے لیے اس میں قابض کے لیے ملک کی شہادت دینا جائز ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ادائے شہادت کی شرائط

یہ چند انواع ہیں جن میں سے بعض کا تعلق شہادے سے ہے بعض کا نفس شہادت سے بعض کا مکان

شہادت سے اور بعض کا مشہور دہرے شاہد سے متعلق شرائط چند ہیں جن میں سے کچھ تمام شہادات کے ساتھ عام ہیں اور کچھ بعض شہادات کے ساتھ مخصوص ہیں۔

### شرائط عامہ

- ۱۔ عقل۔ کیونکہ جس میں عقل نہ ہو وہ شہادت کو نہیں سمجھ سکتا پس اس کی ادائیگی پر کیونکہ قیاد ہوگا۔
- ۲۔ بلوغت۔ پس سمجھنا سیکھنے کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ ادائیگی پر بغیر حفظ کے قدرت نہیں ہوگی اور حفظ نہ کر کے بغیر نہیں ہوتا اور نہ کر فکر سے حاصل ہوتا ہے جو کہ بچے میں عام طور پر نہیں پایا جاتا نیز شہادت میں ولایت کا معنی پایا جاتا ہے جب کہ بچے پر دوسرے کو ولایت حاصل ہوتی ہے۔ نیز اگر اس کے لیے (ادائیگی، شہادت ہو تو آیت کریمہ کے بموجب بلائے جانے کے وقت اس پر شہادت دینا لازم ہوگا۔ وہ آیت یہ ہے: وَلَا يَأْبِ اللَّهُ إِذْ آتَا مَادْعُوا رِءَاوْرًا نَّكَارِیْنَ گواہ جب وہ بلائے جائیں، اے دعویٰ اللہ یعنی ادائیگی کے لیے بلائے جائیں حالانکہ یہ بالاجماع بچے پر لازم نہیں ہے۔

- ۳۔ حریت: پس غلام کی شہادت مقبول نہ ہوگی بوجہ ارشاد باری تعالیٰ کے کہ: صَدْرَبِ اللّٰہِ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا یَقْدِرُ عَلٰی شَیْءٍ رِّیَایَنَ کِی اللہ نے ایک مثال غلام کی جو کسی شے پر قدرت نہیں رکھتا، — اور چونکہ شہادت ایک شے ہے پس آیت کریمہ کے مطابق اس کو اس کی ادائیگی پر قدرت نہ ہوگی۔ نیز شہادت ولایات و تملیکات کے جاری مجری ہے۔ ولایت کا معنی تو اس طرح کہ اس میں دوسرے پر قول کی تنفیذ ہے اور یہ کہ یہ باب ولایت سے ہے اور تملیک کا معنی اس طرح کہ شہادت کی بناء پر حاکم حکم نگانے کا مالک بن جاتا ہے گویا کہ شاہد نے اس کو حکم نگانے کا مالک بنایا ہے۔ اور غلام کو نہ تو اپنے غیر پر ولایت حاصل ہوتی ہے اور نہ ہی وہ ملکیت رکھتا ہے پس اس کے لیے شہادت نہ ہوگی۔ نیز اگر اس کے لیے شہادت ہو تو آیت کریمہ کے بموجب شہادت کی ادائیگی کے لیے جب اسے بلایا جائے تو اس پر آنا واجب ہوگا حالانکہ مالک کے حق کی وجہ سے اس پر ایسا کرنا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح مدبر مکاتب اور ام ولد کی شہادت بھی مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ غلام ہیں۔ یہی حکم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس غلام کا ہے جس کا کچھ حصہ آزاد کیا ہوا ہو جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کی گواہی مقبول ہوگی۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ بمنزلہ حر کے ہے کہ جس پر دین ہو۔

- ۴۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شاہد کا بیٹا ہونا پس ان کے نزدیک نابینا کی گواہی مقبول نہ ہوگی خواہ تحمل (شہادت) کے وقت وہ بیٹا ہو یا نہ ہو۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اس کی شہادت مقبول ہوگی جب کہ وہ تحمل کے وقت بیٹا تھا۔ یہ اس صورت میں ہے جب مدعا ایسی شے ہے جس میں ادائیگی شہادت کے وقت اس کی طرف اٹھانے کی حاجت نہ ہو۔ اور اگر ایسی شے ہو کہ ادائیگی شہادت کے وقت اس کی طرف اشارہ کرنے کی

ماہیت ہو تو بالاجماع اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ اور یہ صرف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ سے کہ  
 کریمینا کی شرط خود اپنی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ مشہود ہے کہ علم کے حصول کی وجہ سے ہے کہ اور وہ  
 قتل کے وقت مینا ہونے کی وجہ سے حاصل ہو چکا ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ سے کہ شہادت  
 کے وقت مشہور نہ کر چنانچہ اور اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے، تو جب ادائیگی شہادت  
 کے وقت وہ مینا ہے تو وہ مشہور نہ کرنا غیر سے چھان نہیں کے گا پس ادائیگی شہادت پر قادر  
 نہ ہوگا۔

۵۔ نطق و گواہی: پس گونگے کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ شہادت کے لفظ کی رعایت ادائیگی شہادت  
 کی صحت کے لیے شرط ہے جب کہ گونگا سر سے بول ہی نہیں سکتا۔ پس اس کی گواہی  
 نہ ہوگی۔

۶۔ عدالت: قبول شہادت کے لیے یہ شرط علی الاطلاق ہے کہ یہ شخص اس کے بغیر شہادت علی الاطلاق  
 قبول نہ کی جائے گی کیونکہ ارشاد الہی ہے معن ترحنون من الشہد ادا ان میں سے جو تم پسند کرو  
 گواہوں سے، اور پسندیدہ گواہ عادل گواہ ہیں۔

عدالت کے بارے میں کلام کے چند عنوان ہیں (۱) ماہیت عدالت کا بیان یعنی یہ کہ شریعت کے  
 حرف میں یہ کیا ہے (۲) مشروط عدالت کی صفت کا بیان (۳) اس بات کا بیان کہ یہ از روئے  
 وجود اصل قبول کی شرط ہے یا از روئے وجود وجوب قبول علی الاطلاق کی شرط ہے۔

**ماہیت عدالت** میں اختلاف ہے۔ (۱) بعض کا قول ہے کہ جس شخص پر تکمیل اور شریعہ کا طعن نہ کیا گیا  
 ہو وہ عادل ہے کیونکہ خدا و شرک اکثر افرار کا تعلق ان ہی دو حصہ سے ہے۔ (۲) بعض نے کہا کہ جس کے  
 بارے میں دین میں کوئی جرم معروف نہ ہو وہ عادل ہے اور (۳) اور بعض نے کہا کہ جس کی نیکیاں اس  
 کی برائیوں پر غالب ہوں وہ عادل ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ  
 جب تم مساجد میں کسی شخص کو نماز کا عادی دیکھو تو اس کے لیے ایمان کی گواہی دو۔ نیز مروی ہے کہ جس  
 شخص نے ہمارے قبلہ کی طرف نماز پڑھی اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو اس کے ایمان کی گواہی دو۔ (۴) بعض کا  
 قول ہے کہ جو کجی از سے اجتناب کرنا ہو اور فرائض ادا کرنا ہو اور اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب  
 ہوں تو وہ عادل ہے۔ یہی میرے استاد کے استاد امام فخر الدین علی ہمدانی رحمہ اللہ کا مختار قول ہے۔  
 کبار و صغائر کی ماہیت میں بھی اختلاف ہوا ہے۔

بعض کا قول ہے کہ جس گناہ کے بارے میں کتاب اللہ عز و جل میں حد وارد ہوئی ہے وہ کبیر  
 ہے اور جس کے لیے قرآن میں حد وارد نہیں ہوئی وہ صغیر ہے لیکن یہ قول درست نہیں کیونکہ شراب  
 پینا اور سود لینا کبار میں حالانکہ کتاب اللہ تعالیٰ میں ان پر حد وارد نہیں ہوئی۔

بعض کا قول ہے کہ جو معصیت موجب حد ہو وہ کبیر ہے اور جو موجب حد نہ ہو وہ صغیر ہے  
 یہ قول بھی سود لینے کی معصیت سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ سود لینا کبیر و گناہ ہے اگرچہ موجب حد نہیں ہے اسی

طرح اور ایسا مور سے بھی باطل ہو جاتا ہے جو اگرچہ کبائر ہیں لیکن موجب حد نہیں ہیں مثلاً عقوق والدین اور میدان جنگ سے فرار وغیرہ۔

بعض کا قول ہے کہ وہ گناہ جس پر وحید آئی ہے وہ کبیرہ ہے جیسے نفس محترم کا قتل اور پاکدامن عورتوں پر قذف اور زنا اور سودا و رقیع کا مال کھانا اور میدان جنگ سے فرار یہی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ ان سے کہا گیا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ کبائر سات ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ ان کا ستر تک ہونا اقرب ہے۔ لیکن تو بکے ساتھ کوئی کبیرہ نہیں ہوتا اور اصرار کے ساتھ کوئی صغیرہ نہیں ہوتا۔ حسن رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم زنا سرقہ اور شرب خمر کے بارے میں کیا کہتے ہو تو، صحابہ نے جواب میں کہا کہ اللہ اور اس کے رسول خوب جانتے ہیں نبی صلی اللہ وسلم نے فرمایا یہ شخصس ہائیں اور ان پر سزا ہے پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا دین تمہیں اکبر کبائر کی خبر نہ دوں، صحابہ نے کہا کیوں نہیں یا رسول اللہ تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا اللہ کے ساتھ شریک کرنا اور عقوق والدین اور نبی علیہ الصلوٰۃ وسلم کی گمانے ہوئے تھے (سیدھے ہو کر) بیٹھ گئے اور فرمایا آگاہ ہو اور جھوٹی بات آگاہ ہو اور جھوٹی بات۔

اور جب عرف شریعت میں عدالت کی تفسیر سے تم واقف ہو گئے تو (ماں کو کہ) شارب خمر میں عدالت نہیں ہوتی کیونکہ اس کا شراب مینا کبیرہ گناہ ہے جس سے عدالت ساقط ہو جاتی ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ جب ایک شخص اپنے معاملات میں صلح ہو اور اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں اور نہ تو وہ جھوٹ کے ساتھ معروف ہو اور نہ کسی کبیرہ گناہ کے ساتھ البتہ وہ کبھی بدین کی محنت و قوت کے لیے نہ کہ تلخی و تماشہ کے لیے شراب پی لیتا ہے تو وہ عادل ہوگا لیکن اکثر مشائخ کی رائے یہ ہے کہ وہ عادل نہیں ہوگا کیونکہ شرب خمر خالص کبیرہ گناہ ہے اگرچہ وہ قوت حاصل کرنے کے لیے ہی ہو البتہ اگر وہ باندھے ہوئے تو محض بیٹنے سے اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی کیونکہ نزدیک قوت حاصل کرنے کے لیے نہ کہ تلخی کے لیے پینا حلال ہے۔ رہا اس سے نشہ تو اگر وہ ایک مرتبہ ہو اور اس کو علم نہ ہو اور بھول سے ہوگا تھا تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔ اور اگر اس سے نشہ کا عادی ہو تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس (یعنی مینہ) سے نشہ حرام ہے۔ جو شخص سے نوشی کی مجلس میں آتا ہے اور سے نوشوں کے ساتھ بیٹھا ہو تو اگرچہ وہ سے نوشی نہ کرنا ہو اس کو عدالت حاصل نہ ہوگی کیونکہ مجلس شتی میں حاضر ہونا بھی فسق جیسے نوحہ کرنے والے اور نوحہ کرنے والی کو بھی عدالت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ ان کا فعل حرام ہے۔

ربا مفتی تو اگر اس کی آواز کی بناء پر ہے لوگ بیع ہوتے ہیں تو اس کو بھی عدالت حاصل نہ ہوگی اگرچہ وہ سے نوشی نہ کرتا ہو کیونکہ وہ تو فاسقوں کا سردار ہے۔ اور اگر وہ خود اپنے لیے خشت کو دور کرنے کے لیے لے گا تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی کیونکہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے کہ سماع سے دل نرم ہوتا ہے البتہ اس کے ساتھ فسق جائز نہیں۔

اور وہ شخص جو آلات موسیقی بجاتا ہو تو دیکھا جائے گا اگر وہ قبیح نہ ہوں جیسے۔ بانسری اور دف وغیرہ تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اس کی عدالت بھی ساقط نہ ہوگی اور اگر وہ قبیح ہوں جیسے سازگی وغیرہ تو اس کی عدالت ساقط ہوگی کیونکہ کسی طور پر بھی حلال نہیں۔ جو شخص کبوتر بازی کرتا ہو اگر وہ ان کو اڑاتا نہیں ہے تو اس کی عدالت ساقط نہیں ہوگی اور اگر وہ ان کو اڑاتا ہے تو اس کی عدالت ساقط ہوگی کیونکہ وہ عورتوں کے ستر پر مطلع ہوتا ہے۔ نیز یہ کیل میں کونازا اور دیگر طاعات سے غافل کرتا ہے۔

جو شخص نزدیکیتا ہو اس میں عدالت نہیں ہوتی۔ اسی طرح وہ شخص بھی جو شہر نج کا عادی ہو۔ اگرچہ بعض لوگوں نے جوہر لڑھکانا ورام حرب کہنے کے لیے اس کو مباح کہا ہے عدم عدالت کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہمارے نزدیک حرام ہے کھیل ہونے کی بنا پر۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ کھیل حرام ہے مگر مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ اور اپنے گھوڑے کے تادیب اور اپنی کمائی سے تیر اندازی کرنا اسی طرح جب اس کی عادت پڑ جائے تو یہ نماز اور دیگر طاعات سے غافل کر دیتی ہے۔ اور اگر کبھی کبھی کھیل لیا اور جو ان کھیلے تو عدالت ساقط نہ ہوگی۔ جو شخص بغیر ازار کے حمام میں داخل ہوتا ہو اس میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ ستر و حرمت فرض ہے۔

جو شخص نماز باجماعت میں جماعت کو خفیہ و حقیر سمجھنے کی بنا پر ترک کرتا ہے تو اس میں عدالت نہیں ہوتی کیونکہ جماعت واجب ہے۔ اور اگر کسی تاویل سے اس کو ترک کرتا ہے مثلاً امام اس کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔ عورتوں کے ساتھ مجاور میں مبتلا شخص اور قوم لوط کا عمل کرنے والا اور رجو اور بلیزن اور پاکدامن عورتوں پر بہتان لگانے والا۔ اور محترم نفس کا قاتل اور سود خور وغیرہ ان میں عدالت نہیں ہوتی کیونکہ یہ بہت بڑے بڑے گناہ ہیں۔

فلنت میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ اس کا فعل و عمل (معصیت کا) کبیرہ ہوتا ہے۔ جو شخص اس بات کی پرواہ نہیں کرتا کہ روپیہ کیسے کماتا ہے اس میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ اس کے بارے میں امن نہیں ہوتا کہ مال کی طبع میں وہ جھوٹی گواہی نہیں دے گا جو صورت برلے میں مشہور ہو اس میں عدالت نہیں ہوتی اور اس کی شہادت قبول نہیں کر جاتی اگرچہ وہ تو بہ بھی کر لے تو جو شخص جھوٹ بولنے میں مشہور ہو تو اس کی سچائی کا علم نہیں ہو سکتا۔ اس کے برخلاف قاضی جب استحقاق تمام اوضاع سے تو بہ کر لے تو اس کی شہادت قبول کی جاتی ہے اسی طرح وہ شخص ہے جو نبوت میں جھوٹ سے پڑ گیا یا ایک مرتبہ جھٹلا ہو گیا ہو پھر تو بہ کر لی ہو کیونکہ مسلمان کم ہی اس سے غالی ہوتا ہے لہذا اگر اس سے منع کیا گیا تو شہادت کا باب بند ہو جائے گا۔

لہذا غیر متون تو اس کی شہادت مقبول ہوگی جب کہ وہ عادل ہو اور اس کا فتنہ کو ترک کرنا عدالت سے اعراض کی بنا پر نہ ہو۔ اس کی وجہ شہادت کی نص میں عمومی میں نیز حسب کہ اس کا اسلام بڑی عمر میں ہو

تو ممکن ہے کہ ختم نہ کرانے سے اس کی جان کے تلف ہونے کا ڈر ہو۔ اور اگر جان کی عقیق کا ڈر نہ ہو اور سنت کو ترک کرنے سے جتنے نئے دینیوں کو دلا تو اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی مثل فاسق کے۔ وہ شخص جو معاصی کا ازکاب کرتا ہو تو اس کی شہادت جائز نہ ہوگی اگرچہ یہیں اس وقت میں اس کے فاسق ہونے کا یقین نہ ہو۔

ولد الزنا جب کہ عادل ہو اس کی شہادت قبول کی جائے گی بوجہ شہادت کی نصوص عمومہ کیونکہ والدین کا زنا اس کی عدالت میں عیب نہیں بنگا مگر اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس فرمان کی بنا پر کہ لا تزوروا ذرۃ ذرۃ اخریٰ۔ (کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)۔ اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے جو یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ولدا لانا نہیں ہیں سے سب سے برا ہے تو یہ خاص بچے کے بارے میں تھا واللہ تعالیٰ اعلم۔

خصی کی شہادت قبول کی جائے گی نصوص عمومہ کی بنا پر۔ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے علقمہ خصی کی شہادت کو قبول کیا تھا اور منقول نہیں کہ صحابہ میں سے کسی نے ان پر انکار کیا ہو۔ نیز خصام عدالت میں عیب نہیں بنگا تاہیں یہ قبول شہادت سے مانع نہیں ہوگا۔

رجی گمراہ کی شہادت جب کہ وہ اپنی گمراہی و دین میں عادل ہو تو اس کو دیکھا جائے گا اگر گمراہی ایسی ہو جو اس کی تکفیر کا باعث ہو تو اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ کافر کی مسلمان کے خلاف شہادت مقبول نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ باعث تکفیر نہ ہو تو اگر وہ اپنی گمراہی کی طرف بلانے والا ہو اور اس میں مصیبت رکھنے والا ہو یا اس میں دروازہ ہو تب بھی اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ مصیبت دعوت والا اپنی گمراہی کی ترویج کی خاطر جھوٹ اور فریب کی پرواہ نہیں کرتا لہذا اس میں فاسق ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مخول کرنے کی عادت ہو کیونکہ مخول کرنے والا جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا۔ اور اگر ایسی صورت نہ ہو اور وہ اپنی گمراہی میں جوتے ہوئے عادل ہو تو اس کی گمراہی قبول کی جائے گی کیونکہ اس کی گمراہی اس کو جھوٹ سے بچاتی ہے سوائے روافض کے ایک فرقے کے کہ میں کو خطابہ کہا جاتا ہے کہ ان کے لیے گمراہی نہیں ہوتی کیونکہ ان کا عقیدہ ہے کہ اپنے موافق دین کے حق میں اپنے مخالف دین (گمراہی) کے خلاف گمراہی دینی جائز ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ جو شخص کسی بات کا دعویٰ کرے اور اس پر قسم کھائے تو وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہوگا پس وہ اس کے لیے گمراہی دیتے ہیں۔ تو جب کہ ان کا ایمان سب سے بڑا ان کی شہادت جھوٹ سے خالی نہ ہوگی۔

اسی طرح اہل البہام کی گمراہی بھی قبول نہیں ہوتی کیونکہ وہ البہام کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں اور اس شخص کے حق میں گمراہی دیتے ہیں جس کے بارے میں ان سے ذل میں یہ بات بیٹھ جائے کہ وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ جھوٹ سے خالی نہ ہوگی۔

اس شخص میں بھی عدالت نہیں ہوتی جو صحابہ پر سب و قسم کرتا ہو کیونکہ کسی مسلمان پر سب و قسم عدالت کو ساقط کرنے والی ہے تو صحابہ پر سب و قسم تو بطریق اولیٰ اس کی مستط ہوگی۔

صاحب معصیت میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: ایس



منا من مات علی المعصیۃ (وہ شخص جو معصیت پر مرے وہم میں سے نہیں) نیز نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: من مات علی المعصیۃ فهو کھمار فزع بدینہ (جو شخص معصیت پر مرا: وہ مثل گدھے کے ہے کہ جو اپنے دین کے ساتھ کھینچا گیا، پس معصیت وہ معصیت ہوگی جو مستط عدالت ہو۔ اس بارے میں فائدہ یہ ہے کہ جس شخص نے کسی گناہ کا ارتکاب کیا تو اگر وہ کھمار میں سے ہو تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی الا یہ کہ توبہ کرے۔ اور اگر کھمار میں سے نہ ہو لیکن اس پر اصرار کرے اور اس کا عادی ہو جائے تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اصرار سے صغیر گناہ کبیرہ بن جاتا ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے لا یصلح الاصل ولا کبیرۃ مع الاستغفار۔ اور اگر صغیرہ پر اصرار نہ ہو تو اس کی عدالت ساقط نہیں ہوتی جب کہ اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں۔

مشروط عدالت کی صفت کے بیان میں ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا اختلاف ہوا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ظاہری عدالت شرط ہے۔ رہی حقیقی عدالت جو قہر و تزکیہ سے گواہوں کے حالات معلوم کر کے ثابت ہوتی ہے وہ شرط نہیں ہیں۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ ظاہری عدالت شرط ہے۔ اس مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ ظاہری عدالت پر فیصلہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جب خصم گواہ پر طعن کرے (یعنی کوئی حیب شکستے، تو ظاہری عدالت پر اتنا نہیں کیا جائے گا بلکہ قاضی گواہوں کے حالات معلوم کرے گا۔ اسی طرح اس بارے میں بھی شک نہیں ہے کہ حد و دو قصاص میں بھی قاضی گواہوں کے ہاسے میں پورچے گا اور ظاہری عدالت پر اتنا نہیں کیا جائے گا خواہ خصم نے ان میں طعن کیا ہو یا نہ کیا ہو حد و دو قصاص کے علاوہ میں اختلاف ہوا ہے جب کہ خصم نے گواہوں میں طعن نہ کیا ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ گواہوں کے بارے میں، سوال نہیں کرے گا اور صاحبین کا قول ہے کہ کرے گا۔ ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے بلکہ زیادہ کے اختلاف کی وجہ سے ہے کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا زمانہ اہل خیر و صلح کا زمانہ تھا اس لیے کہ یہ تابعین کا زمانہ تھا اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کے خیر ہونے کی گواہی دی تھی۔ اپنے اس ارشاد میں کہ خیر القلوب و قوی الذلۃ نافیہ الثمانین یطعمہم ثم الذین یطعمہم ثم الذین یطعمہم ثم الذین یطعمہم الحدیث (بہترین اہل زمانہ میرے اہل زمانہ ہیں جن میں ہوں پھر جو ان کے بعد ہیں پھر جو ان کے بعد ہیں پھر جو ان کے بعد ہیں) لہذا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اہل عصر میں صلح و درحکی غالب تھی پس پریشی و طعن پر ان کے حالات کی تفتیش سے بے نیاز ہی تھی۔ پھر زمانہ میں تغیر آیا اور صاحبین کے اہل عصر میں فساد رونما ہوا لہذا عدالت کی تفتیش کی ضرورت پیش آئی۔ لہذا ان کے جوابات کا اختلاف اختلاف زیادہ کی وجہ سے تھا۔ پس یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے۔ اور ہمارے بعض مشائخ نے اس اختلاف کی حقیقی ذمہ داری صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری عدالت دفع و دور کرنا، تو کر سکتا ہے اثبات نہیں کر سکتا کیونکہ اس عدالت (ظاہری، کثبوت استصحاب حال سے ہے دلیل سے نہیں جب کہ یہاں

ضرورت اثبات کی یعنی ایجاب قضاء کی ہے اور ظاہری عدالت اس کے لیے محبت نہیں پس دلیل سے عدالت کا اثبات ضروری ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل اللہ عزوجل کے قول کا ظاہر ہے کہ: **وَكذلك جعلناكم امة وسطا** (اسی طرح ہم نے تم کو درمیان امت بنایا، یعنی عادل۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس امت کے مؤمنین کو وساطت یعنی عدالت کے ساتھ موصوف کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ عادل ہیں بعض بعض پر پس عدالت مؤمنین میں اصل ہوئی اور اس کا عدل عارض کی بنا پر ہے۔ نیز حقیقی عدالت کو جانا ممکن نہیں لہذا ظاہری پر حکم لگایا جائے گا۔ اور چونکہ گواہوں کی حالت کی تفتیش سے پیشتر ان کی عدالت ظاہر ہو چکی ہے لہذا اسی پر ان کا کیا جائے گا الایر ضلع طعن کرے۔ کیونکہ جب وہ طعن کرے اور اس میں وہ سچا ہو تو دو ظاہروں کے درمیان تعارض پیدا ہوگا۔ لہذا تفتیش کے ذریعے سے ترجیح دینا ضروری ہوگا۔ اور حدود و قصاص میں تفتیش ان کو دور کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ حدود کو دور کرنے کے لیے کرشمہ و حیلہ کیا جاتا ہے۔

اگر مشہور علیہ گواہوں کی حریت پر طعن کرے اور کہے کہ یہ دونوں غلام ہیں اور دونوں گواہ کہیں کہ ہم آزاد ہیں تو قول مشہور علیہ کا ہوگا یہاں تک کہ گواہ اپنی حریت پر گواہ پیش کر دیں کیونکہ اگرچہ اپنی آدم میں آدم و حوا علیہا الصلوٰۃ والسلام کی اولاد ہونے کی بنا پر اصل حریت ہے لیکن جو امر استصحاب حال سے ثابت ہو وہ ضمیر پر الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا دلائل سے اس کا اثبات ضروری ہے۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ سب لوگ آزاد ہیں مگر چار چیزوں میں۔ گواہی اور حدود اور قصاص اور عقل۔ یہ اس صورت میں ہے جب دونوں کا نسب مجمل ہو کہ ان کی حریت کا علم نہ ہو اور ظاہر مشہور بھی نہ ہو مثلاً وہ ہندی یا ترک وغیرہ ہوں کہ جن کی حریت معلوم نہ ہو یا عربی ہوں۔ اور ان لوگوں میں سے نہ ہوں جن پر غلامی جاری ہوئی ہے تو قول ان (گواہوں) کا ہوگا اور بغیر گواہی کے ان کی غلامی ثابت نہ ہوگی۔

کیا عدالت اصل شہادت کی از روئے وجود شرط ہے یا قبول کی مطلقاً از روئے وجوب و وجود شرط ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا قول ہے کہ عدالت قبول شہادت کے لئے شرط ہے از روئے وجوب و وجود کے علی الاطلاق اور از روئے وجوب کے۔ اصل قبول کے لیے شرط نہیں ہے حتیٰ کہ بغیر شرط کے بھی قبول ثابت ہو جاتا ہے۔ شافعی علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ یہ اصول قبول کے لیے شرط ہے اور اس کے بغیر قبول سرے سے ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر قاضی فاسق کی گواہی میں۔ سچا ہونے کی تحریر (غور و فکر) کرے تو اس کے لیے اس کی شہادت قبول کرنا جائز ہے اور بغیر تحریر کے قبول کرنا بالاجماع جائز نہیں۔ اسی طرح قاضی پر اس کو قبول کرنا بھی بالاجماع واجب نہیں ہے جب کہ قاضی عادل کی شہادت بغیر تحریر کے قبول کر سکتا ہے اور جب وہ شہادت دے دے تو اس پر اس کی شہادت کو قبول کرنا واجب ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک عادل کی شہادت اور فاسق کی شہادت کے درمیان یہی فرق ہے۔ اور شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک قاضی کے لیے سرے سے جائز نہیں کہ وہ فاسق کی گواہی پر فیصلہ دے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک دو فاسقوں کی گواہی سے نکاح منع ہو جاتا ہے

جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہوتا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کو قبول کرنے کا معنی سچائی پر ہے اور سچائی صرف عدالت سے ظاہر ہوتی ہے کیونکہ جو شخص کذب سے مصوم نہ ہو اس کی خبر میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور ترجیح صرف عدالت سے ہوگی۔ انتقا نکاح میں انہوں نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد لا نکاح الا بولی و شہادی عدل (یعنی بولی اور دو عادل گواہوں کے نکاح نہیں ہوتا) سے استدلال کیا۔ ہماری دلیل خصوص عموم میں جیسے ارشاد الہی - واستشهدوا شہدین من قبلكم (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو) اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد لا نکاح الا بشہود (بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہوتا) اور غایت بھی شاہد ہوتا ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ومن تزون من الشہادہ (ان میں سے جو نہیں پسند ہوں گواہوں سے) گواہوں کی پسندیدہ اور غیر پسندیدہ کی طرف تقسیم کی پس یہ غیر پسندیدہ ہو کہ فاسق ہے کہ گواہ ہونے پر دلیل ہے۔ نیز نکاح کے باب میں گواہوں کی حاضری جہت زنا و زور کرنے کے لیے ہے۔ جو رد انکار کے وقت ان کی شہادت کی ضرورت کے طور پر نہیں کیونکہ وقوع کے بعد نکاح منع ہو جائے گا۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ شہادت کا رد کن شاہد کا صدق ہے تو یہ بات تسلیم ہے لیکن صدق لامحالہ عدالت پر موقوف نہیں ہوتا کیونکہ بعض فاسق مختلف اقسام کے فق کے حکم ہوئے ہیں لیکن محدث سے بچتے ہیں جب کہ کلام اس فاسق کے بارے میں ہے کہ قاضی نے جس کی شہادت میں صدق کی تحریر کی ہو اور اس کو گواہ کی سچائی کا گمان غالب حاصل ہوا ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کی شہادت پر ہمارے نزدیک بھی تضاد جائز نہیں ہوتی۔ یہی حدیث تو اس کے بعض ناقلین سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں اور ہرگز ثابت نہ ہوگی پس اس میں شافعی رحمہ اللہ کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ان کے خلاف دلیل ہے کیونکہ اس میں عدالت کو شاہد کی صفت نہیں بنایا اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر یوں فرماتے لایکاح الا بولی و شہادین عدلین بلکہ یہاں شاہدین کی عدل کی طرف اضافت ہے اور اگر توحید ہے پس اگر باکربی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا لا نکاح الا بولی و قابلی کلمۃ العدل (اور عدل کے دو قبول کرنے والوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا) اور وہ کلمہ اسلام ہے اور فاسق مسلمان ہے پس اس کی موجودگی میں نکاح ہو جائے گا۔

گواہ محمد بن القنفذ نہ ہو۔ یہ شرط ادا رہے اور یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط میں ہے۔ انہوں نے شہادت کی خصوص عمومہ کہ جن میں کوئی فرق نہیں ہے استدلال کیا ہے کیونکہ مانع قذف کی وجہ سے فاسق ہے جو توبہ سے زائل ہو چکا۔ ہماری دلیل قول باری تعالیٰ: والذین یرمون المحسنات الا یہ اللہ یما نہ و تعالیٰ نے قذف (رہمت) مانگنے والہ کی شہادت کو مجتہد کے لیے قبول کرنے سے منع فرمایا ہے پس یہی توبہ کے بعد وائے زملے کو بھی شامل ہوگی۔ اور اس سے ظاہر ہوگی کہ شہادت کی خصوص عمومہ سے محمد بن القنفذ مخصوص ہے تاکہ تمام خصوص پر عمل ہو سکے اور وہ تاقض سے بچ سکیں۔ اسی طرح ذمی جب کسی مسلمان پر قذف کرے

اور اس پر قذف لگائی جائے تو ذمیوں پر اور مسلمانوں پر اس کی شہادت جائز ہوگی۔ اسی طرح اگر مسلمان غلام مسلمان آزاد پر جہت لگائے اور اس پر جہ قذف لگائی جائے پھر وہ آزاد ہو جائے تو اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہے اس کی شہادت کبھی بھی قبول نہ کی جائے گی۔ وجہ فرق یہ ہے کہ اقامت حد اس شہادت کے بطلان کی موجب ہے جو تازف کے لیے اقامت حد سے پیشتر تھی۔ جب کہ ذمی کے لیے اقامت حد سے پیشتر ذمیوں پر شہادت ثابت تھی مسلمانوں پر نہیں پس اقامت حد سے وہ شہادت باطل ہو جائے گی۔ پھر جب وہ مسلمان ہوا تو اس کے لیے روکی ہوئی شہادت کے علاوہ ایک شہادت ثابت ہوگی اور یہ وہ ہے جو مسلمانوں پر ہے کیونکہ یہ پہلے تھی ہی جہن خد سے باطل ہو جاتی پس اسکی گواہی کو قبول کیا جائے گا۔ پھر مسلمانوں پر اس کی شہادت قبول کرنے سے اس بات کی ضرورت ہے کہ ذمیوں پر بھی اس کی شہادت مقبول ہو۔ اس کے برخلاف غلام اہل شہادت میں سے تھا اگرچہ اس کی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ شہادت کو باطل کرنے والی تو وہ اقامت حد ہے جو حالت اسلام میں ہو اور یہ پائی نہیں گئی کیونکہ حد کل کا نام ہے پس غلام پر جاری حد نہیں ہوگی اسلئے کہ حد معتزلی نہیں ہوتی۔ یہ ظاہر روایت کا جواب ہے۔ فقیر ابراہیم علیہ الرحمۃ نے دو اور روایتیں ذکر کی ہیں۔ ایک روایت میں اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی اگرچہ حالت اسلام میں اس کو صرف ایک ہی کوڑا لگا ہو کیونکہ گزشتہ کوڑوں کا حد ہونا آخری کوڑے کے۔ وجہ پر موقوف ہے اور کہاں حد حالت اسلام میں پائی گئی۔ اور ایک روایت کے مطابق اکثر کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر اکثر حد حالت اسلام میں پائی گئی تو اس کی شہادت باطل ہو جائے گی ورنہ نہیں کیونکہ شریعت میں اکثر کے لیے کل کا حکم ہوتا ہے ظاہر روایت کا جواب یہی صحیح ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ حد کل کا نام ہے اور آخری کوڑا لگنے سے ظاہر ہوا کہ تمام کوڑے حد تھے اور چونکہ کل کوڑے حالت اسلام میں نہیں گئے ہیں لہذا ان کی وجہ سے اسلام کی وجہ سے حاصل ہونے والی شہادت رد نہ کی جائے گی۔ یہ اس صورت میں تھا جب اقامت حد اور توبہ کے بعد گواہی دی ہو۔

اور اگر توبہ کے بعد لیکن اقامت حد سے پیشتر گواہی دی ہو تو بالاجماع مقبول ہوگی۔ اور اگر توبہ اقامت حد کے بعد لیکن توبہ سے پیشتر گواہی دی تو اس کی گواہی بالاجماع مقبول نہ ہوگی۔ اور اگر توبہ اور اقامت حد دونوں سے پیشتر گواہی دی تو یہ ناسخ کی شہادت کا مسئلہ ہے جو گزر چکا ہے۔

محمد و دنی القذف لوگوں کی موجودگی میں نکاح بالاجماع منع ہو جاتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس بنا پر کہ چونکہ اس کو شہادت کی ادائیگی حاصل ہے پس اس کو شہادت کا سماع بھی حاصل ہوگا۔ جب کہ ہمارے نزدیک نکاح کے وقت گواہوں کی موجودگی جو دو انکار کے دفع کے لیے نہیں ہوتی کیونکہ تاسع کی بنا پر شہادت کے ذریعے سے ضرورت پوری کی جاسکتی ہے بلکہ اس کے ذریعے سے زنا کے شک و جہت کو ہٹانے کے لیے ہوتی ہے اور یہ محمد و دنی القذف لوگوں کی موجودگی سے کیا جاسکتا ہے پس ان کی موجودگی میں نکاح منع ہو جائے گا اور ان کی گواہی قبول کرنے سے نہی

کی بنا پر قبول نہیں کی جائے گی۔ اور افتاد (مکاح) فی الجملہ قبول (شہادت) سے جدا ہوتا ہے۔  
 رہا وہ شخص جس کو زنا اور سرقریبی حد لگی ہو تو حجب وہ توہر کہے تو اس کے عادل بن جانے  
 کی بنا پر اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔ مجددی القذف میں اگر ہمیشہ کے لیے قبول نہ کرے کی  
 نفس خاص نہ ہو تو اس میں بھی قیاس یہی ہے کہ حجب وہ توہر کہے تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔  
 اپنی گواہی سے گواہ اپنے لیے نفع نہ کھینچتا ہو اور اپنے سے تاوان کو دور نہ کرتا ہو کیونکہ نبی علیہ السلام  
 والسلام کا ارشاد ہے لا شہادۃ لبحار المغمس ولا لدافع المقدم (اس شخص کی گواہی نہیں ہے  
 جو نفع کھینچنے والا ہو اور تاوان کو دور کرنے والا ہو)۔ نیز حجب اس کی شہادت نفع اور دفع کے معنی کو  
 متضمن ہے تو وہ تمہم ہو اور متحم کی گواہی نہیں ہو گی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق۔  
 جب اس نے اپنی گواہی سے اپنی طرف نفع کھینچا تو اس کی گواہی اللہ عزوجل کے لیے نہیں ہوئی بلکہ  
 اپنے لیے ہوئی پس قبول نہ کی جائے گی۔

اسی پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے کہ والد اگر چہ مالی (یعنی داماد و غیرہ) ہو کی شہادت  
 اپنی اولاد اگرچہ سائل (یعنی پوتا پڑ پوتا وغیرہ) ہو کے حق میں اور اس کے برعکس مقبول نہیں ہوتی کیونکہ  
 ایک دوسرے کے مال سے عام طور پر ملتق ہوتے ہیں پس اس میں نفع کھینچنا تہمت اور اپنے لیے  
 شہادت کا معنی پایا جاتا ہے لہذا یہ شہادت مقبول نہ ہو گی۔ خصاف رحمہ اللہ نے ادب التقاضی میں  
 نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے ذکر کیا کہ والد کی اپنے بچے کے لیے شہادت اور بچے کی اپنے والد کے  
 لیے شہادت مالک کی اپنے غلام کے لیے اور غلام کی اپنے مالک کے لیے یہی کی اپنے شوہر کے لیے  
 اور شوہر کی اپنی بیوی کے لیے شہادت قبول نہیں کی جاتی۔ رہیں دیگر قرابتیں مثلاً بھائی چچا اور ماموں  
 وغیرہ تو ان میں سے ایک دوسرے کے لیے شہادت قبول کی جائے گی۔ کیونکہ ان میں سے بعض کے  
 لیے دوسرے بعض کے مال میں عرف و عادت میں تسلط نہیں ہوتا پس یہ انبیوں کے ساتھ لائق  
 ہیں۔ اسی طرح رضاعی باپ کی رضاعی بیٹے کے لیے شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ ان کے آپس  
 میں دوسرے کے مال سے اتنا عرف کی عادت ہمارے نہیں ہے۔ لہذا یہ مثل انبیوں کے ہوں گے مالک  
 کی غلام کیلئے اور غلام کی مالک کیلئے حق میں شہادت مقبول نہ ہو گی بعد مذکورہ۔ رہی زوجین میں سے ایک کی شہادت  
 دوسرے سے حق میں ہر سانسے نزدیک یہ مقبول نہ ہو گی لیکن شافعی کے نزدیک مقبول ہو گی انہوں نے شہادت کی حد میں  
 عموماً اتدلال کیا ہے جن میں تفصیل نہیں ہے مثلاً اللہ تعالیٰ جل و علا کا فرمان ۱۰۱ : **وَأَشْهَدُوا**  
**شہیدین من دجالکم** (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بناؤ، اور اللہ تعالیٰ عز و شاکر ارسلا  
**۱۰۲ : شہدوا** **وَأَشْهَدُوا** **ممن** (اور اپنے میں سے دو عادل کو گواہ بناؤ، اور اللہ تعالیٰ عظمت  
 کبریا کا قول **ممن** **ترحمون** **من** **المشہدہ** (ان میں جسے تم پسند کرتے ہو گواہوں میں سے) ان  
 میں ایک عادل اور دوسرے عادل کے درمیان اور ایک پسندیدہ اور دوسرے پسندیدہ کے درمیان  
 فرق نہیں کیا گیا۔ ہماری دلیل وہ نصوص ہیں جو ہم نے روایت کیں مثلاً لا شہادۃ لبحار المغمس ولا

شہادۃ للمتهم (نفع کھینچنے والے اور جہم کے لیے شہادت نہیں ہے)، اور زوہدین میں سے ہر ایک دوسرے کے حق میں شہادت کے ذریعے سے اپنی طرف نفع کھینچتا ہے کیونکہ عاداتاً وہ اس کے مال سے متعلق ہوتا ہے لہذا وہ اپنے ہی حق میں شہادت دینے والا بنے گا۔ نیز وہ حدیث جو خفاف رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے۔ رہیں خصوصاً عموماً تو ہم بھی ان کے مطابق ہی کہتے ہیں لیکن تم لمے یہ کیونکہ کہا کہ زوہدین میں سے ایک دوسرے کے حق میں شہادت دینے عادل اور پسندیدہ ہوتا ہے بلکہ وہ تو بوجہ مذکورہ مائل و متہم ہوتا ہے جو کہ شاید نہیں ہوتا پس خصوصاً عموماً میں شامل نہ ہوگا۔ اسی طرح اسی آجبر کے حق میں اجیر کی اس واقعہ میں شہادت جس میں اس کو اجیر رکھتا ہے قبول نہ ہوگی کیونکہ اس میں اپنی طرف نفع کھینچنے کی ہمت ہے۔ اور ایک شریک کی اپنے ساتھی شریک کے حق میں مال شریک میں شہادت مقبول نہ ہوگی۔

اگر دو شخصوں نے دو شخصوں کے حق میں میت کے خلاف ایک ہزار دین کی شہادت دی میسر شود (جس کے لیے شہادت دی گئی)، نے دونوں گواہوں کے حق میں عیب کے خلاف ایک ہزار دین کی گواہی دی تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں فریقوں کی شہادت باطل ہوگی۔ جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب دو آدمی گواہی دیں کہ میت نے ان دو کے لیے ایک تہائی مال کی وصیت کی تھی۔ اور مشہود لہما گواہی دیں کہ میت نے گواہوں کے لیے ایک تہائی مال کی وصیت کی تھی۔ اور اگر دونے گواہی دی کہ میت نے ان دو (معدیوں) کا مکان یا غلام غصب کیا تھا۔ اور مشہود لہما دونوں گواہوں کے حق میں ہزار درہم کے دین کی گواہی تو بالاجماع دونوں دونوں کی گواہی جائز ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ ہر فریق اپنے خیر کے لیے گواہی دے رہا ہے نہ کہ اپنے لیے لہذا وہ اپنی گواہی میں متہم نہیں ہے۔ اور یحییٰ کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ ہر فریق جو لیتا ہے دوسرا فریق اس میں اس کا شریک بنتا ہے پس ہر فریق اپنے لیے شہاد بنا البتہ جب مشہود بہ کی جنس مختلف ہو تو اس وقت شرکت کا معنی ثابت نہیں ہوتا۔

۹۔ خصم نہ ہو بوجہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد کے کہ: لا تجوز شہادۃ خصم ولا ظہین (خصم اور متہم کی شہادت جائز نہیں)، نیز جب گواہ خود خصم ہو تو اس کی گواہی خود اپنے لیے واقع ہوتی ہے لہذا مقبول نہ ہوگی۔ اسی پر وحی کی میت کے لیے اور اس یتیم کے لیے جو اس کی پرورش میں ہو شہادت کا مسئلہ ٹھکرتا ہے کیونکہ وہ اس میں خصم ہے۔ اور اسی وجہ سے وکیل کی اپنے مؤکل کے حق میں شہادت مقبول نہیں ہوتی)۔

۱۰۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ادائیگی شہادت کے وقت مشہود بہ کا علم ہونا اور اس کا یاد ہونا۔ صامعین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی تحریر پر اپنا نام اور اپنا خط اور اپنی مہر دیکھ لیکن گواہی یا دہو تو اس کے لیے گواہی دینا جائز نہیں۔ اور اگر گواہی دی اور قاضی کو اس بات کا علم ہو گیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی شہادت مقبول نہ ہوگی۔ صامعین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس سے اپنا نام اور اپنا خط اور اپنی مہر (اقرار نامہ) پر دیکھی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اس نے شہادت

کا قتل کیا تھا اور شہادت کا علم مک (اقرار نامہ) سے ہو گیا ہے لہذا اس کے لیے ادا لگی شہادت جائز ہے اور جب ادا کرے تو قبول کی جائے گی۔ نیز زیان ایسا امر ہے جو آدمی کی جبلت میں ہے خصوصاً جب کہ مدت طویل ہو گئی ہو۔ کیونکہ مدت کی طوالت مجلہ دہی سے پس اگر ادا لگی شہادت کے وقت واقعہ کے یاد دہانی کے شرط عامہ کی جائے گی تو شہادت کا باب بند ہو جائے گا اور یہ بات حقوق کے خاتمہ کرنے کا باعث بنے گی جو جائز نہیں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے ولا تقف ما لیس لك به علم (جس چیز کا تجھے علم نہیں ہے اس کے درپے مت ہو) اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ایک گواہ کو کہ اذ اعلمت مثل الشمس فاشهد والا فضع جب تجھے مثل سورج کے علم ہو تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے)۔ اور خط و مہر پر اعتماد نہیں ہوتا کیونکہ ایک دوسرے کے مشابہ ہوتا ہے اور ایک مہر دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے اور اس میں حیلہ اور فریب چلتا ہے۔ نیز خط یاد دہانی کے لیے ہوتا ہے لہذا وہ خط جو واقعہ یا دہانی کے اس کا جھوٹ و عدم برابر ہے۔ اسی اختلاف کے مطابق جب قاضی اپنے دیوان (رجسٹر) میں کوئی ایسی بات پائے جس کو یاد دہا ہوا اور دیوان اس کی صریح ہو (یعنی اس پر اس کی مہر کی سیل SEAL لگی ہوئی ہو) تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی اس پر عمل نہیں کرے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اگر دیوان قاضی کی سیل کے اندر ہو تو وہ اس پر عمل کرے گا۔ اسی اختلاف کے مطابق جب قاضی معزول کر دیا جائے پھر بعد میں دوبارہ قاضی بنا دیا جائے اور وہ اپنے گزشتہ دیوان میں کوئی بات دیکھ کر اس پر عمل کرنا چاہے لیکن اس کو وہ بات یاد نہ ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک وہ ایسا نہیں کر سکتا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر عمل کر سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

### نفس شہادت سے متعلق شرائط | ان کی چند انواع ہیں۔

۱۔ لفظ شہادت۔ پس اس کے علاوہ دیگر الفاظ مثلاً اخبار اعلام وغیرہ کے ساتھ قبول نہ کی جائے گی اگرچہ ان سے شہادت کا معنی ادا ہوتا ہے۔

یہ امر قہری اور غیر معقول المعنی ہے۔

۲۔ جس میں دعویٰ شرط ہے اس میں شہادت کا دعویٰ کے موافق ہونا۔ پس اگر شہادت دعویٰ کے مخالف ہو تو مقبول نہ ہوگی مگر جب کہ موافقت کے ممکن ہونے کی صورت میں مدعی دعویٰ اور شہادت کے مابین موافقت پیدا کر دے کیونکہ جس امر میں دعویٰ شرط ہے اس میں جب شہادت دعویٰ کے مخالف ہو اور دونوں کے مابین موافقت نہ ہو سکتی ہو تو شہادت دعویٰ سے منفرد ہو گئی اور وہ شہادت جو دعویٰ سے منفرد علیحدہ ہو ایسے امر میں کہ جس میں دعویٰ شرط ہے مقبول نہیں ہوتی۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی جب کسی سبب سے ملک کا دعویٰ کیا پھر ملک مطلق پر گواہ پیش کئے تو گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ اسی طرح اگر ملک مطلق کا دعویٰ کیا پھر کسی سبب سے ملک پر گواہ پیش کئے تو گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ ملک مطلق

عام تر ہوتی ہے کسی سبب سے ملک کے مقابلے میں کیونکہ اس کا ظہور شروع سے ہوتا ہے لہذا اس کی بنا پر نزول و آمد میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ اور سبب سے ملک کا اقتدار وجود سبب کے وقت پر ہوتا ہے۔ پس ملک مطلق عام تر ہے اور ملک مطلق پر گواہ پیش کر کے مدعی اپنے گواہوں کی گواہی کے ایک حصے میں تکذیب کرتا ہے اور موافقت پیدا کرنا مشکل ہے کیونکہ جو ملک شروع سے ہو وہ کسی سبب سے پیش آنے والی ملک کے منافی ہوتی ہے اس لیے کہ ایک محل میں دونوں کا اکٹھے ثابت ہونا محال ہے۔ اس کے برخلاف جب ملک مطلق کا دعویٰ کیا پھر سبب سے ملک پر گواہ پیش کیے تو اس کا حکم مختلف ہے کیونکہ کسی سبب ملک خاص تر ہوتی ہے ملک مطلق کے مقابلے میں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے پس گواہوں نے دعویٰ سے کم پر گواہی دی لہذا مدعی گواہوں کی تکذیب کرنے والا نہیں بنا بلکہ جہاں گواہی دی اس میں اس کی تصدیق کی اور ایک زائد دعویٰ کا دعویٰ کیا جس کی شہادت گواہوں کو حاصل نہیں ہے۔ تو یہ ایسے ہر اک ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے ہزار کی گواہی دی تو گواہی قبول کی جاتی ہے وجہ مذکورہ ایسے ہی بیان ہو گا اور اگر خاص سبب سے ملک پر گواہ پیش کیے مثلاً ایک شخص کے قبضے میں مکان کا دعویٰ کیا کہ اس نے اس (مکان) کو اپنے باپ سے وراثت میں پایا.... ہے پھر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ اس نے قابض سے وہ مکان خرید لیے یا قابض نے وہ مکان اس کو بیہ کیا ہے یا صدقہ کیا ہے اور اس نے قبضہ کر لیا تھا یا خرید لے لیا بیہ کیا یا صدقہ کا دعویٰ کیا پھر وراثت پر گواہ پیش کئے تو گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ وہ دعویٰ کے مخالف ہے جس کی وجہ از روئے صورت اور معنی دو گواہیوں کا اختلاف ہے۔ از روئے صورت اختلاف میں تو کوئی شک نہیں ہے اور از روئے معنی اختلاف اس وجہ سے ہے کہ دونوں گواہوں کا حکم مختلف ہے پس گواہی قبول نہ کی جائے گی مگر جب مدعی دعویٰ اور شہادت کے درمیان موافقت بیان کر دے مثلاً کہے کریں نے اس سے خرید اٹھا لیکن اس نے خریدنے کا انکار کیا اور میں اس کے اثبات سے عاجز ہوا پس اس نے اس سے ہر چا پا تو اس نے مجھے جہر کر دیا اور میں نے قبضہ کر لیا اور گواہ دوبارہ پیش کرے تو گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ جب مدعی نے موافقت پیدا کر دی تو مخالفت زائل ہو گئی ظاہر ہو گیا کہ مدعی نے اپنے گواہوں کی تکذیب نہیں کی۔ اور یہ حقیقت میں دعویٰ کی (اجداد میں) جائے گی پس گواہی کا اعادہ واجب ہو گا کہ شہادت دعویٰ کے وقت واقع ہو۔ اسی طرح اگر موافقت یوں پیدا کی کہ کہا میں نے اس کو اپنے باپ سے وراثت میں پایا البتہ اس (مدعا علیہ) نے میری میراث کا انکار کیا تو میں نے اس کو اس سے خرید لیا یا اس نے یہ مجھے جہر کر دیا تو دعویٰ اور شہادت کے درمیان تناقض و اختلاف کے زائل ہونے کی وجہ سے شہادت قبول کی جائے گی۔

بدل (عوض) میں اختلاف موجب ہوتا ہے اختلاف عقد کا پس گواہ ایک دوسرے عقد پر قائم ہوئے جو مدعی کے دعویٰ کو وہ عقد کا خیر ہے۔ لہذا گواہی مقبول نہ ہوگی مگر جب کہ مدعی موافقت پیدا کر دے اور کہے کریں نے غلام کے عوض خرید اٹھا لیکن اس (مدعا علیہ) نے



غلام کے عوض خریدنے کا انکار کیا تو میں نے اس کے بعد ہزار درہم پر خرید لیا۔ پس مخالفت کے زائل ہونے کی وجہ سے گواہی مقبول ہوگی۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب موافقت کا دعویٰ دو سری مجلس میں کیا ہو مثلاً مجلس حکم سے اٹھ گیا اور پھر اس کے بعد آیا اور موافقت کا دعویٰ کیا۔ اور جب وہ مجلس حکم سے ڈٹے (اور وہیں موافقت کا دعویٰ کرے) تو موافقت کا دعویٰ مسوج نہ ہوگا۔

اگر دعویٰ کیا کہ یہ اس کا ہے پھر گواہ پیش کئے کہ یہ فلاں کا ہے اور اس فلاں نے اس کو اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور اس کے قبل جب دعویٰ کیا کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے پھر اس بات پر گواہ پیش کئے کہ یہ اس کا اپنا ہے تو اسکے گواہ مقبول نہ ہوں گے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس کا پہلے یہ کہنا کہ یہ میرا ہے اس کے اس قول کے منافی نہیں ہے کہ یہ فلاں کا ہے بس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے کیونکہ محکم ہے کہ یہ اس (مدعی) کا جو خصومت و مطالبہ کے حق کے ذریعے سے اور اس کے خیر کا ہو ملکیت کے حق سے۔ پس موافقت پیدا کرنی ممکن ہے لہذا اگر اسی قبول کی جائے گی برخلاف دوسری صورت کے کیونکہ اس (مدعی) کا قول کے کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے منافی ہے اس کے بعد واسے قول کے کہ یہ میرا ہے کیونکہ اس نے پہلے تصریح کی ہے کہ اس میں ملک فلاں کی ہے اور یہ کہ وہ اس وکیل بالخصوص ہے اپنے اس قول کے ساتھ کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے پس اس کے بعد اس کا قول کہ یہ میرا ہے اس بات کا اقرار ہے کہ یہ میرا بنانا ہے پس یہ مناقض ہوگا لہذا اگر اسی قبول نہ کی جائے گی۔

اگر دعویٰ کیا کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے پھر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ یہ کبھی دوسرے فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے تو گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ اس کا پہلے یہ کہنا کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے خصومت کا وکیل بنایا ہے جیسے اس کے اس قول کے منافی ہے کہ یہ میرا ہے ایسے ہی اس قول کے منافی ہے کہ یہ فلاں دوسرے کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے۔ لہذا اگر اسی قبول نہ کی جائے گی مگر مبہم کہ وہ موافقت پیدا کرے ادیکہ کے کوئی نے اس کو مؤکل ثانی کے ساتھ فروخت کر دیا تھا پھر مؤکل ثانی نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے پس تناقض کے زوال کی بنا پر گواہی مقبول ہوگی۔

اگر ذی قعدہ میں دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے یہ مکان رمضان کے مہینے میں ہزار کے عوض خرید لیا اور اس کو میں کی ادائیگی کر دی تھی۔ پھر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ مدعا علیہ نے اس کو مکان شعبان کے مہینے میں صدقہ کیا تھا تو اس کے گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ شعبان میں صدقہ کا ذکر منافی ہے رمضان میں خریدنے کے اس وجہ سے کہ آدمی کا خود اپنی ملک کو خریدنا محال ہے۔ اور موافقت پیدا کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اگر اسی قبول نہ کی جائے گی۔ اور اگر ثنوال میں صدقہ کہنے پر گواہ پیش کیے اور اس طور پر موافقت پیدا کی کہ اس نے میرے خریدنے کا انکار کیا پھر اس نے یہ مکان مجھ

کو بیہ کر دیا تو گواہی قبول کی جاسکتی۔

ایک شخص کے قبضے میں مکان کے بارے میں مدعوئی کیا کہ یہ میرے ہے اور اس بات پر گواہ پیش کیے کہ یہ نکل میرے (یعنی مدعی کے) قبضے میں تھا تو گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قبول کی جائے گی مدعا علیہ کو حکم دیا جائے گا کہ مکان مدعی کو واپس کرے۔ اور اگر قابض نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ وہ مکان مدعی کی ملک تھا تو بالاجماع گواہی قبول کی جائے گی ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس بات پر گواہ پیش ہو گئے کہ مکان اس کے قبضے میں تھا تو ثابت شدہ میں اصل اس کی بقا ہے۔ اور اس لیے ماضی میں ملکیت پر گواہی قبول کی جاتی ہے۔ نیز گواہی سے ثابت ہونے والا مثل مشاہدہ سے ثابت ہونے والے کے ہے۔ اور اگر معاینہ یا اقرار سے ثابت ہو کہ وہ گزشتہ کل اس کے قبضے میں تھا تو مدعا علیہ کو واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہ ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ شہادت ماضی کے قبضے پر ہوئی ہے۔ لہذا فی الحال ہونا صرف استصحاب حال کے حکم سے ہوگا جس سے لازم نہیں کیا جاسکتا۔ نیز قبضہ سمی توحی ہوتا ہے اور کبھی باطل ہوتا ہے اور کبھی قبضہ ملک ہوتا ہے اور کبھی قبضہ امانت ہوتا ہے لہذا اس میں کئی احتمال ہیں اور جس میں احتمال ہوں وہ حجت نہیں بن سکتا برخلاف ملک اور محائز کے اور برخلاف اقرار کے کیونکہ یہ خود حجت ہے جب کہ گواہی خود حجت نہیں ہوتی بلکہ قاضی کی قضاء سے ہوتی ہے اور جس میں احتمال ہو اس سے قضاء کی کوئی صورت نہیں ہیں۔

اگر اس بات پر گواہ پیش کئے کہ وہ مکان اس (مدعی) کے قبضے میں گزشتہ کل تھا پھر مدعا علیہ نے اس سے لے لیا یا اس سے غصب کر لیا یا مدعی نے اس کے پاس ودیعت رکھا یا اس کو عاریتاً دیا تو گواہی قبول کی جائے گی اور خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ گواہی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قابض نے خارج (غیر قابض) کی جانب سے قبضہ پایا ہے لہذا قابض کو حکم دیا جائے گا کہ غائب کو مکان واپس کرے۔

اسی پر مسئلہ نکلتا ہے جب ایک شخص کے قبضے میں مکان کا مدعوئی کیا کہ اسے اپنے باپ کی وراثت میں ملا ہے اور اس بات پر گواہ پیش کر دیے کہ مکان باپ کا تھا، ہم کہتے ہیں کہ اس میں چار صورتیں ہیں۔ اول یا تو انہوں نے گواہی دی ہو کہ مکان مدعی کے باپ کا تھا اور یہ نہیں کہا کہ وہ مر گیا ہے اور اس نے مکان مدعی کے لیے میراث میں چھوڑا ہے۔ دوم یا انہوں نے یہ کہا کہ یہ مکان اس کے باپ کا تھا اور وہ مر گیا ہے اور اس نے مکان اس (مدعی) کے لیے میراث میں چھوڑا ہے سوم انہوں نے یہ کہا کہ یہ مکان موت کے دن اس کے باپ کے قبضے میں تھا چہارم یا انہوں نے مدعی کے باپ کا کوئی فعل اس کی موت کے وقت اس مکان میں ثابت کیا ہے۔ اول صورت میں ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر انہوں نے گواہی دی کہ یہ مکان مدعی کے باپ کا تھا چہر شہر سے پیشتر مر گیا تھا تو گواہی قبول نہ کی جائے گی فقہاء کا قول ہے کہ اس کا طرفین کے قول کے مطابق

ہونا واجب ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حیا کہ ان سے امالی میں روایت ہے مناسب یہ ہے کہ یہ قبول کی جائے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب ان کی شہادت سے ملک مدعی کے باپ کے لیے ثابت ہو گئی تو ثابت ہونے والے میں اصل اس کی بنا ہے جب تک کہ مزیل رزائل کرنے والا نہ پایا جائے تو گویا یہ ایسے ہوا جیسے گواہی دیں کہ موت کے دن بھیڑیہ اس کے باپ کا تھا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت دعویٰ کے مخالف ہے کیونکہ مدعی ہونے والی ملک کا دعویٰ کر رہا ہے حالانکہ شہادت ایسی ملک پر واقع ہو رہی ہے جو کہ تھی نہ کہ ہونے والی ملک پر پس شہادت دعویٰ کے مخالف ہے۔ لہذا گواہی قبول نہ کی جائے گی ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ جو ثابت ہوتا ہے وہ باقی رہتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تسلیم ہے لیکن ثبوت کی دلیل کے حکم کے طور پر نہیں کیونکہ دلیل ثبوت کا تعرض بقا سے نہیں ہوتا بلکہ بقا تو محض استصحاب حال کے حکم کے سبب سے ہوتا ہے اور وہ اعتقاد کے لیے محبت میں ہوتا

اور وہ گواہی دیں کہ مکان مدعی کے دارا کا تھا تو طرفین کے نزدیک اس پر فیصلہ نہیں دیا جائے گا جبکہ میراث کی گواہی نہ دیں کہ مدعی کا دارا مرگیا تھا اور اس نے مکان مدعی کے باپ کے لیے ذکر میں چھوڑا پھر اس کا باپ مرگیا اور اس نے یہ مکان اس (مدعی) کے لیے ترکہ میں چھوڑا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دیکھا جائے گا اگر دارا باپ سے پیشتر مرگیا تھا تو مدعی کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور اگر دارا سے پیشتر باپ مرگیا تھا یا اس بارے میں علم نہ ہو تو مکان کے بارے میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

اور اگر گواہی دی کہ یہ مکان اس کے باپ کا ہے تو مدعی کے حق میں مکان کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ بعض کا کہنا ہے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے جب کہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ اس میں بھی مذکور اختلاف جاری ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ گواہی قبول کی جائے گی۔

دوسری صورت میں یعنی جب گواہی دی کہ اس کے باپ کی موت کے دن مکان اس کے باپ کا تھا وہ مرگیا اور اس مکان کو مدعی کی میراث کے طور پر چھوڑ گیا تو اس شہادت کے مقبول ہونے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ انہوں نے موت کے وقت ملک موروث کی اور مدعی کے لیے بطور میراث چھوڑنے کی شہادت دی اور یہی ملک موروث کی تفسیر ہے۔

تیسری صورت میں یعنی جب گواہی دی کہ موت کے دن مکان اس کے باپ کے قبضہ میں تھا تو شہادت مقبول ہو گی کیونکہ شروع سے مطلق قبضہ کو مالک کے قبضہ پر محمول کریں گے لہذا موت کے وقت قائم قبضہ پر شہادت اپنی موت کے وقت ملک قائم پر شہادتنا ہے۔ پھر جب مرگیا تو ترکہ میں چھوڑ گیا پس اس کے لیے مزوک میں ملکیت ثابت ہو گی کیونکہ یہ ملک موروث کی تفسیر ہے۔ نیز اس کا قبضہ اگر قبضہ ملک ہے تو موت کے وقت ملک موروث کے لیے ثابت تھی اور اگر وہ قبضہ امانت تھا تو قبضہ ملک کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

قبضہ امانت تھا تو قبضہ ملک کی طرف منتقل ہو جائے گا جب کہ بغیر ہتھائے مر گیا ہو کیونکہ موت کے وقت تحویل امانت کے بارے میں نہ بتانا کسی کا ہے، وجہ ضمان کا سبب ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک وجہ ضمان معنوں میں ثبوت ملک کا سبب ہوتا ہے

چوتھی صورت یعنی جب مدعی کے باپ کے لیے موت کے وقت مکان میں کسی فصل کا اثبات کیا ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل ہو یا ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل نہ ہو۔

وہ فعل جو قبضہ پر دلیل ہو یا ایسا فعل ہوتا ہے کہ قابل انتقال اشیاء میں بغیر انتقال کے اس کے وجود کا تصور ممکن نہیں جیسا لباس پہننا اور بوجھ اٹھانا یا ایسا فعل ہوتا ہے جو عام طور پر انتقال کے لیے پایا جاتا ہے جیسے جانوروں میں سواری یا ایسا فعل ہو جو ناقابل انتقال اشیاء میں عام طور پر صرف مالکوں کی جانب سے پایا جاتا ہے جیسے مکانوں میں رہائش۔

وہ فعل جو قبضہ پر دلیل نہ ہو وہ فعل ہوتا ہے جو قابل انتقال اشیاء میں بغیر انتقال کے ثابت ہوتا ہو اور نہ ہی اس کا حصول عام طور پر انتقال کے لیے ہوتا ہو جیسے چٹائی پر بیٹھنا یا ایسا فعل ہو جو ناقابل انتقال اشیاء میں غالب طور پر مالکوں کی جانب سے نہ پایا جاتا ہو جیسے مکان میں سونا اور بیٹھنا وغیرہ۔

پس اگر ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل ہو تو باپ کی موت کے وقت اس کے ثبوت پر قائم ہونے والی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ ایسی بات پر قائم ہونے والی شہادت جو موت کے وقت قبضہ کی دلیل ہو موت کے وقت قبضہ پر قائم ہونے والی شہادت ہوتی ہے۔ اور اگر ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل نہ ہو تو شہادت قبول نہیں کی جاتی کیونکہ وہ قبضہ جو ملک کے دلیل ہو اس پر کوئی دلیل نہیں پائی گئی۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب مدعی نے اس بات پر گواہ قائم کئے کہ اس کا باپ اس مکان میں مرا تھا تو گواہی کو قبول نہیں کیا جائیگا کیونکہ گواہی نہ تو ایسے قبضہ پر پائی گئی ہے جو ملک پر دلیل ہو اور نہ ایسے فعل پر جو عام طور پر مالکوں کا فعل ہوتا ہے کیونکہ مکان میں کبھی تو مالک کی موت آتی ہے اور کبھی غیر مالک مثلاً ملنے کے لیے آنے والے اور مہمان وغیرہ کی موت آ جاتی ہے۔

اگر گواہی دہی کہ وہ مرا اس حال میں کہ وہ یہ قیص پہنچے تھا یا یہ انگوٹھی پہنے ہوئے تھا تو گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ قیص اور انگوٹھی کا پہننا ایسا فعل ہے جو بغیر انتقال کے متصور نہیں۔ لہذا یہ موت کے وقت قبضہ پر دلیل ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ نے جامع میں انگوٹھی کے بارے میں جواب کو مطلق ذکر کیا۔ اور بعض نے کہا کہ جب جواب کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ جب انگوٹھی اس کی چھینگی یا اس سے متصل انگلی میں ہو اس کی موت کے دن اور دعویٰ کیا کہ جب ان کے علاوہ کسی اور انگلی میں انگوٹھی ہو تو گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ مالکوں کا انگوٹھی کا ایسا استعمال عادت ہے لہذا اس پر قائم ہونے والی شہادت قبضہ پر قائم ہونے والی ہوگی۔ اور ان کے علاوہ کسی اور انگلی میں مالکوں کے استعمال کی عادت

نہیں ہے لہذا انگوٹھی کا استعمال نہیں ہے اور قبضہ کی دلیل نہ ہوگا۔ اسی لیے فقہاء نے کہا کہ اگر مودع نے انگوٹھی اپنی پھینکی یا اس سے متصل انگلی میں ڈالی اور پھر وہ انگوٹھی ہلاک ہوگئی تو اس کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس نے انگوٹھی کو استعمال کیا ہے۔ اور اگر ان کے علاوہ کسی انگلی میں ڈالا پھر ہلاک ہوگئی تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ یہ حقیقت استعمل نہیں ہے۔ اور صحیح کتاب کے جواب کا اطلاق ہے۔ کیونکہ اس کا فعل جیسے بھی ہو بغیر استعمال کے متصور نہیں لہذا یہ قبضہ پر دلیل ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ وہ مرا تھا اس حال میں کہ اس چٹائی پر بیٹھا ہوا تھا یا اس بچھونے پر بیٹھا ہوا تھا یا اس پر سو یا ہوا تھا تو شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ یہ افعال بغیر نقل و انتقال کے متصور ہیں اور عام طور پر انتقال کے لیے نہیں کئے جاتے پس قبضہ کی دلیل نہ ہوگا۔ اگر کہا جائے کہ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر چٹائی میں دو آدمیوں کا بھگڑا ہو جائے۔ ایک اس پر بیٹھا ہو۔ اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے ہو تو چٹائی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی اور یہ اس پر دونوں کے قبضے کی دلیل ہے تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ چٹائی کو ان دونوں کے درمیان نصف نصف کرنے کی وجہ ان دونوں کا دعویٰ ہے کہ یہ ان کے قبضے میں ہے قبضے کے ثبوت کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ اس پر بیٹھا یا اس کو پکڑنا ان میں سے ہر ایک فعل بغیر انتقال کے پایا جاتا ہے اور یہ عام طور پر انتقال کے لیے نہیں ہوتے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے پس قبضہ کی دلیل نہ ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ اس جانور پر سواری کے دوران مرا تھا تو گواہی قبول کی جائے گی اور جانور کے بارے میں وارث کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ سواری اگرچہ جانور کو قتل کئے بغیر بھی ہو سکتی ہے لیکن وہ عام طور پر انتقال ہی کے لیے کی جاتی ہے لہذا یہ قبضے کی دلیل ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ اس مکان میں رہتے ہوئے مرا تھا تو گواہی قبول کی جائے گی اور وارث کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ نہ لوگ گواہی قبول کی جائے گی اور نہ ہی وارث کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہائش کا فعل جیسے مکانوں کی جانب سے پایا گیا ہے ہی غیر مکانوں کی جانب سے بھی پایا جاتا ہے لہذا یہ قبضہ پر دلیل نہیں ہو سکتی۔ صحیح اب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ رہائش ایسا فعل ہے جو عام طور پر مکانوں کی جانب سے پایا جاتا ہے غیر مکانوں کی جانب سے نہیں۔ یہی لوگوں کے درمیان عادت و رواج ہے۔ پس مطلق کو اس پر محمول کر دیں گے۔

اگر گواہی دی کہ وہ اس حال میں مرا تھا کہ یہ کپڑا اس کے سر پر تھا اور یہ گواہی نہیں دی کہ وہ اس کو اٹھانے ہوا تھا تو گواہی مقبول نہ ہوگی اور اس سے مدعی کچھ کا مستحق نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا احتمال سنہ کہ کپڑا اس نے خود یا کسی دوسرے نے رکھا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ بغیر کسی کے کچھ کیے وہ کپڑا اس پر آگرا ہو یا اس طور کہ ہوائے اس کو اڑا کر اس کے سر پر ڈال دیا ہو۔ لہذا اس نسبت کی جانب سے انتقال کیے جانے میں شک ہو یا پس شک سے اس کی جانب سے انتقال کیا جانا ناجائز

پھر ہم کہتے ہیں کہ جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ اس کے باپ کا علاوہ مر گیا ہے اور اس نے یہ وارثوں کے لیے بطور میراث چھوڑا ہے تو یا تو گواہوں نے یہ کہا ہو گا کہ یہ اس کا وارث ہے اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے یا یہ کہا ہو گا کہ یہ اس کا وارث ہے اور ہمیں معلوم نہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث ہے اور اگر نہ تو یہ کہا ہو کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں اور نہ یہ کہا ہو کہ ہمیں علم نہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث ہے۔

پہلی صورت میں یعنی جب کہا ہو کہ یہ اس کا وارث ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے از روئے استحسان ان کی گواہی قبول کی جائے گی جبکہ قیاس یہ ہے کہ ان کی گواہی قبول نہ ہو کیونکہ یہ ایسی بات ہے شہادت ہے جس کا علم شاہد کو نہیں ہے اس لیے کہ احتمال موجود ہے کہ اس (میت) کا کوئی اور وارث ہو جس کا اس کو علم نہ ہو اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد: "شاہد کو یہ ہے اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فذع" (جب تجھے سورج کی مثل علم ہو تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے)۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ گواہوں کا یہ قول کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے اس کا معنی لوگوں کے عرف و عادت میں یہ ہے کہ اس کے علاوہ اس کے کسی وارث کا ہمیں علم نہیں یا یہ کہ ہمارے علم میں اس کا اس کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے اور اگر اس طرح تصریح کی جاتی تو گواہوں کی گواہی قبول کی جاتی تو ایسے ہی یہ ہو گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دوسری صورت یعنی جب کہا ہو کہ یہ اس کا وارث ہے اور ہمیں اس کے کسی وارث کا علم نہیں تو عامہ علماء رضی اللہ عنہم کے نزدیک ان کی گواہی مقبول ہوگی جب کہ ابن ابی علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ قبول نہیں کی جائے گی یہاں تک کہ یہ کہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے کیونکہ اگر وہ یہ کہہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو احتمال ہے کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث ہو جس کا علم ان کو نہ ہو۔ صحیح قول عامہ علماء کا ہے کیونکہ شاید کے لیے اس بات کی گواہی جائز ہوتی ہے جو اس کے علم میں ہو اور دوسرے وارث کی نفی اس کے علم میں نہیں ہے لہذا اس کے لیے اس بات کی گواہی رینا جائز نہیں مگر اپنے علم کے اعتبار سے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

اور اگر یہ کہیں کہ ہمیں اس شہر میں یا فلاں جگہ میں اس کے علاوہ اس کے کسی وارث کا علم نہیں ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گواہی مقبول ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مقبول نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کا یہ قول کہ اس شہر میں اس کے علاوہ اس کے اور وارث ہونے کا ہمیں علم نہیں ہے اس کے علاوہ کسی وارث کی نفی نہیں کرتا کیونکہ ممکن ہے کہ کسی دوسرے شہر میں اس کا کوئی وارث ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی اور جگہ اس کا کوئی وارث ہو تو ان کو اس کا علم ہوتا کیونکہ عام طور پر اپنے شہر والوں پر آدمی کے وارث متقی نہیں ہوتے لہذا اس میں تخصیص و تقسیم برابر ہے۔

پھر جب ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق وہ گواہی دیں کہ یہ اس کا وارث ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا وارث نہیں ہے یا گواہی دیں کہ یہ اس کا وارث ہے اور اس کے علاوہ ہمیں اس کے کسی اور وارث کا علم نہیں یا اس شہر میں ہمیں اس کے علاوہ اس کے کسی اور وارث

کا علم نہیں تو اس (مدعی) کو کل ترک دیدیا جائے گا خواہ وارث وہ ہو جو جب کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے بیٹا باپ اور ماں وغیرہ یا احتمال رکھتا ہو جیسے بھائی اور بہن اور دادا وغیرہ کیونکہ وہ بطور اس کے وارث کے متعین ہو گیا ہے پس اس کو پوری میراث دیدی جائے گی الا یہ کہ وہ شوہر یا بیوی ہو کہ اس کو اس کے حصے سے زائد نہیں دیا جائے گا پس شوہر کو صرف نصف اور بیوی کو صرف چوتھائی دیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں میراث میں اس سے زائد کے مستحق نہیں بنتے اس لیے کہ ان پر (حرک) رد نہیں کیا جائے۔

ان دو صورتوں میں بالا جماع وارث کے کنیل نہیں لیا جائے گا۔

دہی تیسری صورت یعنی جب گواہی دی کہ یہ اس کا وارث ہے اور یہ نہیں کہا کہ اس کے علاوہ اس کے کسی وارث کا ہمیں علم نہیں ہے تو اس میں دیکھا جائے گا اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جو جب کا احتمال رکھتے ہوں تو اس کو کچھ نہیں دیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی حاجب ہو پس اگر ہو تو اس (مدعی) کو نہیں دیا جائے گا اور اگر ان وارثوں میں سے ہو جو جب کا احتمال نہیں رکھتے تو اس کو پورا مال دے دیا جائے گا سوائے شوہر اور بیوی کے کہ ان کو صرف ان کا حصہ دیا جائے گا اور وہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے بڑا حصہ ہے یعنی شوہر کیلئے نصف اور بیوی کے لیے چوتھائی اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے چھوٹا حصہ ہے یعنی شوہر کو چوتھائی اور بیوی کو آٹھواں حصہ یہ ان سے ظاہر روایت میں ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو میں سے بڑے حصے سے کسی مزاحمت کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہاں چونکہ مزاحم کے وجود میں شک ہے لہذا شک کی وجہ پر کی ثابت نہ ہوگی ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ چھوٹا حصہ یقینی طور پر ثابت ہے اور زائد میں شک ہے پس زائد سے شک ثابت نہ ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایک اور روایت بھی ہے وہ یہ کہ شوہر کے لیے چوتھائی اور بیوی کے لیے آٹھواں حصہ کی چوتھائی (یعنی بیسواں حصہ) کیونکہ ممکن ہے کہ اس کی چار بیویاں ہوں پس اس کو بیسواں حصہ ملے گا کیونکہ یہ یقینی طور پر ثابت ہے جب کہ زائد میں شک ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے اصحاب المذاہب ایک اور روایت نقل کی ہے اور وہ یہ کہ شوہر کو پانچواں حصہ اور بیوی کو چھبیسواں حصہ ہے نہ کہ پانچواں حصہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ بیوی کے والدین اور دو بیٹیاں اور شوہر ہو۔ اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا۔

والدین کے دو چھٹے حصے یعنی چار دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی یعنی آٹھ اور شوہر کے لیے چوتھائی یعنی تین بیس تین کے ساتھ حول ہوگا اور مسئلہ پندرہ سے ہو جائے گا اور تین پندرہ کا پانچواں حصہ ہوتا ہے جو کہ شوہر کے لیے ہوگا۔ بیوی کے لیے چھبیسواں حصہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ میت کے ماں باپ اور دو بیٹیاں اور بیوی ہوں اصل مسئلہ چوبیس سے ہوگا ماں باپ کے لیے دو چھٹے حصے یعنی آٹھ دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی یعنی سولہ اور بیوی کے لیے آٹھواں یعنی تین تین کے ساتھ حول ہوا۔

اور مسئلہ ستائیس سے ہے گا۔ اور تین ستائیس کا تہاں حصہ ہوتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ اس کے

ساتھ بیویاں اور بیویاں اور اس طرح چار بیویاں جو جائیں تو اس کو ذی حصے کا چوتھا حصہ ملے گا اور  
تین چار پر پورے تقسیم نہیں ہوتے لہذا چار کو ذی حصے میں ضرب دیں گے اور چھتیس حصے بن جائیں گے جس  
کا قواں حصہ چار ہے پس بیوی کو اس میں سے ایک حصہ ملے گا اور وہ ہے نویں کا چوتھا حصہ یعنی چھتیس  
میں سے ایک حصہ۔

پھر اس صورت میں جب وارث ان میں سے ہو جو عجب کا احتمال نہیں رکھتے اور اس کو  
مال دید یا گیا ہو تو کیا اس سے کفیل لیا جائے گا۔ ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ نہیں لیا جائے گا جبکہ  
ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے، لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفیل لیا جاتا ہے  
حق کی حفاظت کے لیے اور یہاں چونکہ کسی اور وارث کے ظاہر ہونے کا احتمال ہے لہذا حفاظت کی  
حاجت موجود ہے پس وارث کی رعایت کرتے ہوئے کفیل لیا جائے گا حبیب کہ آبق (بہت گڑبے)  
غلام اور لفظ کو اس کے مالک کی طرف واپس کرتے ہوئے کفیل لیا جاتا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہما اللہ کی دلیل  
یہ ہے کہ موجود وارث کا حق فی الحال یقینی طور پر ثابت ہے اور کسی دوسرے وارث کے حق کے ثبوت  
میں شک ہے کیونکہ کوئی دوسرا وارث کبھی ظاہر ہوتا ہے اور کبھی ظاہر نہیں ہوتا۔ پس وہ حق جو یقینی طور  
پر ثابت ہے اس کو مشکوک حق کی بنا پر معطل نہیں کریں گے۔ نیز مکحول لاجمہول ہوگا اور مجہول کے لیے  
کفالت صحیح نہیں ہوتی۔ آبق اور لفظ کو واپس کرتے ہوئے کفیل لیا جاتا ہے تو اس کے بارے  
میں کہا گیا ہے کہ یہ صاحبین کا قول ہے کیونکہ مسئلہ میں دو روایتیں ہیں اور ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے نزدیک  
اس میں کفیل نہیں لیا جاتا۔ نیز اگر تم تسلیم ہی کریں تب بھی یہ معلوم کے لیے کفالت سے مجہول کے لیے  
نہیں کیونکہ واپس کرنے والا کفیل اپنے لیے لیتا ہے تاکہ اس پر ضمان لازم نہ ہو پس مجہول کے لیے  
کفالت نہ ہوتی۔ ابو حنیفہ رحمہما اللہ نے یہ مسئلہ جامع صغیر میں ذکر کیا اور کہا یہ ایسی بات ہے جس  
کی بعض قاضیوں نے احتیاط کی ہے لیکن یہ ظلم ہے۔ دیکھو اگر وہ کفیل نہ پائے تو کیا میں اس سے اس  
کا حق روک دوں۔ ابو حنیفہ رحمہما اللہ کا کفیل لینے کو ظلم کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا مذہب  
یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا کیونکہ صواب میں ظلم ہونے کا احتمال نہیں ہوتا پس اس مسئلہ  
نے محمد اللہ ومنہ ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے دامن کو احتزال کی آلودگی سے بری کر دیا ہے۔

## مشہود بہ سے متعلق شرائط

۱۔ شہادت معلوم کی ہو۔ پس اگر مجہول شہ کی ہوگی تو شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ قاضی  
کی قضاء کی صحت کے لیے اس کو مشہود بہ کا علم ہونا شرط ہے پس جس کا علم نہ ہو اس پٹھا  
میں ممکن نہیں۔

اس قاعدہ پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ذوا آدمیوں نے قاضی کے پاس گواہی دی کہ فلاں شخص  
اس میت کا وارث ہے اور اس کے علاوہ اس (میت) کا کوئی وارث نہیں ہے تو ان  
کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ انہوں نے مجہول کی گواہی دی ہے کہ وارث کے بارے میں



اسباب وراثت بمول ہیں حالانکہ ان کے احکام بھی مختلف ہیں پس ضروری ہے کہ وہ یہ کہیں کریں  
کا بیٹا اور وارث ہے اور وہ اس کے علاوہ اس کا کوئی اور وارث نہیں جانتے یا یہ اس کا بیٹا نہیں  
ہے اور وہ اس کے علاوہ اس کے کوئی اور وارث کو نہیں جانتے۔ گواہوں کا یہ قول کہ وہ اس کے علاوہ  
اس کے اور وارث کو نہیں جانتے اس لیے ہے تاکہ قاضی دیر ذکر سے ——— نہ کہ اس لیے  
کہ یہ شہادت کا جزو ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے زیادات میں اس جس کے مسائل کے لیے ایک  
باب رکھا ہے جو وہاں ملے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

۲۔ شاہد کو بھی ادائے شہادت کے وقت مشہود بہ کا علم ہو چنی کہ اگر اس کو گمان حاصل ہو تب بھی  
گواہی جائز ہوگی اگرچہ وہ اپنا خط اور اپنی مہر (EAL) بھی دیکھے اور لوگ اس کو وہ بات بتائیں  
جس سے اس کو خود یاد آجائے۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ حاصیہ کے نزدیک  
اگر وہ اپنا خط اور اپنی مہر دیکھے تو گواہی دے سکتا ہے جیسا کہ اختلاف اور دونوں مابینوں  
کے دلائل پہلے گزر چکے ہیں۔

## مکان سے متعلق صرف ایک شرط

قاضی کی مجلس کا ہونا کیونکہ شہادت قاضی کی تغافل کے بغیر لازم کر دینے والی محبت نہیں بنتی پس  
شہادت قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہوگی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

وہ شرائط جو بعض شہادت کی ساتھ علاوہ بعض کے مخصوص ہیں ان کی بھی چند اقسام ہیں۔

۱۔ وہ شہادت جو حقوق العباد پر قائم ہونے والی ہو اس سے خود مدعی یا اس کے نائب کی نہایت  
سے دعویٰ کا ہونا کیونکہ اس بات میں شہادت کی مشروعیت مدعی کے قول کی تحقیق کے  
لیے ہے۔ اور اس کے قول کا تحقق اس کی جانب سے یا اس کے نائب سے دعویٰ کے بغیر  
نہیں ہو سکتا۔ رہے اللہ تبارک و تعالیٰ کے حقوق تو ان میں مدعی شرط نہیں ہے مطلقاً اسباب  
حرمت جیسے طلاق وغیرہ اور ان حدود کے اسباب جو غافل اللہ تعالیٰ کے حق کے طور  
پر ہوں۔ البتہ سرقہ کے باب میں دعویٰ شرط ہے کیونکہ فعل کے شرعاً سرقہ ہونے کے لیے  
مصدق کا غیر سارق کی ملک ہونا شرط ہے۔ اور اس کا طور دعویٰ کے بغیر نہیں ہو گا پس  
اس لیے دعویٰ شرط ہے۔

نہایت کی آزادی میں اختلاف ہے کہ آیا وہ حق عید ہے کہ اس میں دعویٰ شرط ہو یا حق اللہ تعالیٰ ہے  
کہ اس میں دعویٰ شرط نہ ہو البتہ اس میں اتفاق ہے کہ باندی کی آزادی اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ یہ استقلال  
کتاب اتفاق میں مذکور ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۲۔ حد۔ اس بات کی گواہی میں جس پر مرد مطلق ہو سکتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،

ناستشهد واشہدین من الرجال کف فان لم یکون ارجلین فوجل وامرأتان  
 (پس اپنے مردوں میں سے دو گواہ بناؤ پھر اگر نہ ہوں دو مرد تو ایک مرد اور دو عورتیں) نیز اللہ بجا  
 و تعالیٰ کا ارشاد شد لم یاتوا بأربعة شهداء (پھر نہیں لائے وہ چار گواہ)۔ نیز شاہد پر واجب ہے  
 کہ شہادت کو اللہ عز و جل کے لئے قائم کرے اس آیت کی رو سے فاقیدوا الشہادۃ (راور  
 اللہ و تعالیٰ کے لئے شہادت کو قائم کرو) نیز کذا قد ائتمنا بالقسط شہد اللہ (اے  
 ایمان والو قائم رہو انصاف پر گواہی دوا اللہ کی طرف کی) اور اللہ تعالیٰ کے لئے شہادت واقع نہیں ہوتی  
 مگر اس حال میں کہ مصلح ہو اور نفع کھینچنے سے خالی ہو اور یہ بات معلوم ہے کہ باقتبار تصدیق کے شاہد  
 کے لئے شہادت میں منفعت ہے کیونکہ جس کے قول کی تصدیق کی جائے اس کو اس سے لذت حاصل ہوتی  
 ہے پس اگر ایک فرد کی گواہی قبول کی جائے تو اس کی شہادت و گواہی اپنی طرف نفع کھینچنے سے خالی نہ  
 ہوگی پس یہ خاص اللہ عز و جل کے لئے نہ ہوگی۔ لہذا شہادت میں عدد کی شرط اس لئے کی گئی ہے تاکہ  
 ان میں سے ہر ایک کی نسبت اس کے ساتھی کے قول کی طرف ہو اور شہادت غالی اللہ عز و جل کے لئے  
 ہو جائے۔ نیز اگر ایک فرد ہو تو اس کے بارے میں سہو و نسیان کا خوف ہوتا ہے کیونکہ انسان کی طبیعت  
 ہی میں سہو و غفلت ہے۔ پس عدد کی شرط اس لئے کی گئی تاکہ سہو و غفلت پیش آنے کی صورت میں ایک  
 دوسرے کو یاد دلا دے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے گواہی میں دو عورتوں کو ایک مرد کے قائم مقام کرتے ہوئے  
 فرمایا ان فصل احدہما فتذکر احدہما الاخریٰ تاکہ اگر محمول جائے ایک ان میں سے تو یاد دلا دے  
 اس کو وہ دوسری)۔

پھر عام وہ شہادتیں جو ایسے امور پر قائم ہوتی ہیں جہاں پر مرد مطلع ہوتے ہیں شرط ہے عدوکا اور  
 مونا سوائے زنانہ کی شہادت کے کہ اس میں چار کی تعداد شرط ہے۔

بوجہ ارشاد الہی:

والذین یرمون المحصنات شد لم یاتوا بأربعة شہداء۔

تاکہ لوگ جو پاک دامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں پھر چار گواہ نہیں لے کر آئے، کے اور

ارشاد باری:

فان لم یاتوا بالشہد ا فاد لئک ہم الکذ بون۔

پھر اگر یہ گواہ نہیں لے کر آئے تو یہی لوگ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہیں) نیز اس باب میں شہاد

حجت کی دو قسموں میں سے ایک ہے لہذا دوسری نوع جو کہ اقرار ہے پر قیاس و اعتبار کیا جائے گا پھر تاکہ  
 نزدیک ظہور نہ کرے لئے چار اقراروں کی تعداد شرط ہے تو ایسے ہی چار گواہوں کی تعداد بھی ہوگی بخلاف

دیگر عدوکے کیونکہ ان کے ظہور کے لئے اقرار میں تعداد شرط نہیں ہے تو ایسے ہی شہادت میں بھی ہوگا۔

نیز زنانہ چار کا عدد نص سے خلاف قیاس ثابت ہوا ہے کیونکہ جو شخص کذب سے معصوم نہیں ہے اس

کی خبر کذب کے احتمال سے خالی نہیں۔ اور چار کا عدد احتمال کذب میں مثل دو کے عدوکے ہے جب

ایک عدو قمار ترک مدین داخل نہ ہو جائے۔ لیکن چونکہ اس کا علم ہمیں نص خاص سے ہوا ہے جس کی وجہ سے

قیاس سے ہٹنا ہوا ہے لہذا دیگر اجواب اصل قیاس پر نہیں گئے۔

سہے وہ امور جن پر مرد مطلع نہیں ہوتے مثلاً ولادت اور عورتوں کے پوشیدہ عیوب تو ہمارے نزدیک ان میں عدد شرط نہیں ہے۔ پس ان میں ایک عورت کی گواہی بھی مقبول ہوگی اگرچہ دو کی گواہی میں زیادہ احتیاط ہے۔ ہاں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں بھی عدد شرط ہے البتہ ہاں کہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں دو عورتوں پر اتکا کیا جاسکتا ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چار عورتوں کا ہونا شرط ہے۔ ہاں کہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے مردوں کی شہادت کا اعتبار ماننا ہو گیا تو ان کے عدد کی عورتوں پر اتکا کیا جائے گا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے شہادت کے باب میں مرد و عورتوں کو ایک مرد کے قائم مقام کیا ہے پھر کیونکہ دو مردوں سے کم پر اتکا نہیں کیا جاسکتا تو ایسے ہی چار عورتوں سے کم پر اتکا نہیں کیا جائیگا۔ ہمارے دلیل یہ ہے کہ اصل میں شہادت میں عدد کی شرط کا ثبوت تعبدی ہے اور غیر معقول المعنی ہے کیونکہ جو شخص کذب سے معصوم نہیں ہے اس کی خبر قطعی و یقینی علم کا حامل نہیں ہوتی۔ پس اس سے غالب راہی اور گمان غالب حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ ایک عادل کی خبر سے بھی حاصل ہوتا ہے اسی لئے اخبار کی روایت میں عدد کی شرط نہیں ہے۔ البتہ شہادت میں ہم نے عدد کو نص کی وجہ سے مانا اور نص عدد کے ساتھ عورتوں کی گواہی میں مخصوص حالت میں وارد ہوئی ہے اور وہ حالت یہ ہے کہ ان کے ساتھ ایک مرد مردہ اللہ تعالیٰ عز شانہ کے اس قول سے کہ ضروری واسوئہات (پس ایک مرد اور دو عورتیں)۔ پس مردوں سے افراد کی حالت میں یہ اصل قیاس پر باقی رہیں۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولادت پر ایک دائی کی شہادت قبول کی۔ اور اگر ایک مرد ولادت کی گواہی دے تو قبول کی جائے گی کیونکہ جب ایک عورت کی گواہی قبول کی جاتی ہے تو ایک مرد کی گواہی تو اولیٰ ہوگی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۳۔ جن میں عدد شرط ہے ان میں دو نون گواہیوں کا متفق ہونا کیونکہ گواہوں کے خلاف کے وقت شہادت کا صرف ایک حصہ (یا نصف) پایا گیا ہے جس پر ان امور میں اتکا نہیں کیا جاتا جن میں عدد شرط نہیں ہے کہ اختلاف کبھی جنس مشہور نہیں ہوتا ہے اور کبھی مشہور بہ کی مقدار میں اور کبھی وقت میں اور کبھی مکان وغیرہ میں۔

رہا ان کا جنس میں اختلاف تو یہ کبھی عقد میں ہوتا ہے اور کبھی مال میں۔ عقد میں اختلاف یہ ہے کہ ان میں سے ایک بیع کی شہادت دے اور دوسرا میراث کی یا ہبہ وغیرہ کی تو دو عقدوں کے صورت و معنی دونوں کے اعتبار سے مختلف ہونے کی وجہ سے گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک نے ایسے عقد کی شہادت دی جو اس کا غیر ہے جس کی شہادت اس کی ساختی نے دی اور دونوں میں سے ایک مرد و گواہوں کی گواہی نہیں ہوئی۔

مشہور بہ کی مقدار پر شہادت میں اختلاف مثلاً ایک شخص نے دوسرے پر دو ہزار کاٹھی کیا اور دوسرا وہ پیش کیے ان میں سے ایک نے دو ہزار کی شہادت دی اور دوسرے کے ایک ہزار کی تو اگر حنفیہ رحمہ اللہ کے نزدیک شہادت سر سے مقبول نہ ہوگی جب کہ معاہدین کے نزدیک ہزار پر قبول کی جائے گی۔ اور اگر مدعی ڈیڑھ ہزار کا مدعی کرے پھر ایک ڈیڑھ ہزار کی

شہادت دے اور دوسرا ایک ہزار کی تو بالا جماع ایک ہزار پر شہادت قبول کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہزار کی مقدار میں شہادت دعویٰ کے مخالف نہیں ہے بلکہ اس مقدار میں موافق ہے البتہ مدعی زائد مال کا دعویٰ کرتا ہے جس پر گواہوں کے پاس گواہی نہیں ہے۔ پس جتنی مقدار پر اتفاق ہو وہ ثابت ہو جائے گی جیسے کہ جب ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کرے پھر ایک نے اتنے میں شہادت دی اور دوسرے نے ہزار پر شہادت قبول کی جاتی ہے پس ایسے ہی بیان ہو گا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نصف شہادت دعویٰ کے مخالف ہوئی کیونکہ مدعی دو ہزار کا دعویٰ کر رہا ہے اور یہ ایک اسم ہے جو ایک خاص عدد پر دلالت کرتے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اور وہ اسم جو ایک خاص عدد پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہو وہ اس عدد سے کتر کے لیے نہیں ہوتا مثل دیگر اسمائے اعداد کے جیسے مترک ہزار اونٹوں کو کہتے ہیں اور حنیفہ سوا اونٹوں کو کہتے ہیں وغیرہ پس تنہا ہزار مدعا نہیں ہے۔ لہذا شہادت اس پر شہادت نہیں ہے جو دعویٰ کے تحت داخل ہے اور شہادت دعویٰ سے جدا ہوئی ایسے امر میں کہ جس میں دعویٰ شرط ہے پس شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ اس کے برخلاف جب ڈیڑھ ہزار ہزار اور پانچ سو کا دعویٰ کیا پھر ایک نے اتنی مقدار کی گواہی دی اور دوسرے نے ہزار کی تو شہادت ہزار پر قبول کی جائے گی کیونکہ الف نخس ہائے یعنی ہزار اور پانچ سو ڈیڑھ ہزار نام ہے دو عددوں کا۔ کیا دیکھتے ہیں کہ ایک کا دوسرے پر عطف کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے ہزار اور پانچ سو الف نخس ہائے لہذا ان میں سے ہر ایک منفرد دعویٰ کے تحت داخل ہے اور شہادت جو دونوں پر قائم ہے وہ ان میں سے ہر ایک پر مقصور قائم ہے پس جب ان میں سے ایک نے ہزار کی گواہی دی تو اس نے عقد کے تحت داخل ہونے والے دو عددوں میں سے ایک کی گواہی دی لہذا ہزار کے عدد میں شہادت دعویٰ کے موافق ہوگی اور اس کا اس پر حجت قائم ہونے کے باعث مدعی کے حق میں فیصد دے دیا جائے گا۔ برخلاف ہزار اور دو ہزار کے کیونکہ یہ ایک عدد کا نام ہے جو اپنے سے کم پر کسی حال میں صحیح نہیں ہوتا پس تنہا ہزار دعویٰ کے تحت داخل نہ ہوں گے اور ان پر قائم ہونے والی شہادت ایسی بات پر شہادت ہے جو دعویٰ کے تحت داخل نہیں پس قبول نہ کی جائے گی۔

یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔ اگر ہزار کا دعویٰ کیا پھر ایک نے ہزار کی اور دوسرے نے دو ہزار کی شہادت دی تو بالا جماع ہزار پر۔ مقبول نہ ہوگی کیونکہ مدعی نے بعض مشہور میں اپنے ایک گواہ کی تکذیب کی جس نے باقی میں بھی جہت واجب کی لہذا شہادت قبول نہ کی جائے گی مگر جب مدعی دونوں کے درمیان موافقت پیدا کرے اور کہے کہ میرے اس کے ذمے دو ہزار تھے لیکن اس نے مجھے ہزار واپس کر دیے تھے اور گواہ کو اس کا علم نہ ہو سکا تو پھر شہادت قبول کی جائے گی۔ اسی طرح جب ہزار کا دعویٰ کرے اور ایک ہزار کی اور دوسرا ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی تو ابوجہد کو رہ شہادت مقبول نہ ہوگی البتہ جب وہ موافقت پیدا کر دے اور کہے کہ میرے اس کے ذمے ڈیڑھ ہزار تھے لیکن اس نے پانچ سو ادا کر دیے اور گواہ کو اس کا علم نہ ہو سکا تو پھر قبول کی جائے گی کیونکہ جب

مدعی نے موافقت پیدا کر دی تو وہ اختلاف جو قبول سے مانع تھا زائل ہو گیا۔

اگر ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنے غلام کو دو ہزار درہم میں فروخت کیا پھر ایک گواہ نے دو ہزار کی اور دوسرے نے ایک ہزار کی گواہی دی یا دعویٰ کیا کہ اس نے غلام کو ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا پھر ایک نے ڈیڑھ ہزار کی اور دوسرے نے ہزار کی گواہی دی تو بالا جماع شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ دونوں گواہوں کا بدل و عوض میں اختلاف ہے۔ اور بدلیں کا اختلاف عقد کے اختلاف کا موجب ہوتا ہے پس ان میں سے ہر ایک ایسے عقد کی گواہی دینے والا ہے کہ اس کا ساتھی اس کے علاوہ عقد پر گواہی دینے والا ہے۔ اور کسی ایک عقد پر دو گواہوں کی گواہی نہیں جوتی لہذا مقبول نہ ہوگی اور عقد ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر مشتری مدعی ہو اور بیٹے مدعا علیہ ہو تو کسی حکم ہوگا جو مذکورہ۔

پھر اگر ایسے ہی اجارہ میں ہو تو دیکھا جائے گا اگر دعویٰ مواجر کی جانب سے مدت اجارہ میں ہو تو شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہوگا اور کسی ایک عاقد پر دو گواہوں کی گواہی نہیں جوتی لہذا مقبول نہ ہوگی جیسا کہ بیع کے باب میں ہوتا ہے۔ اور اگر دعویٰ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد ہو تو یہ دعویٰ مال ہے دعویٰ عقد نہیں اور اس کا وہی حکم ہوگا جو دیگر دیون کا ہوتا ہے۔ اس میں اتفاق و اختلاف ہم ذکر کیے ہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب دعویٰ مواجر کی جانب سے ہو۔ اور جب دعویٰ مستاجر کی جانب سے ہو تو شہادت مقبول نہ ہوگی خواہ دعویٰ مدت اجارہ میں ہو یا مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد ہو کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔

اور اگر ایسا نکاح میں ہو پھر اگر دعویٰ عورت کی جانب سے ہو تو ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک یہ دعویٰ مال ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے کسی شخص پر دعویٰ کیا کہ اس نے اس کے ساتھ ڈیڑھ ہزار درہم پر نکاح کیا تھا اور اس کیلئے دو گواہوں نے گواہی دی کیلئے ڈیڑھ ہزار کی اور دوسرے نے ہزار کی تو شہادت مقبول ہوگی اور نکاح ہزار درہم پر جائز ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک شہادت مقبول نہ ہوگی اور نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔ اور اگر دعویٰ مرد کی جانب سے ہو اور عورت منکر ہو تو بالا جماع شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔

اور اگر دعویٰ خلع میں یا خلاق علی مال میں یا حاق (آزاد بنے میں)، یا قتل عمد میں مال پر صلح ہونے میں ہو تو اگر دعویٰ شوہر یا مالک یا ولی قصاص کی جانب سے ہو تو شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ یہ دعویٰ مال ہے اور اگر دعویٰ عورت یا غلام یا خالق کی جانب سے ہو تو شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔

اور اگر ایسا کتابت میں ہو تو پھر اگر دعویٰ مکانب کی جانب سے ہو تو مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے پس شہادت قبول نہ کی جائے گی اور کتابت صحیح نہ ہوگی اور اگر دعویٰ مالک کی جانب سے ہو تو تب بھی صحیح نہ ہوگی کیونکہ کتابت کو اختیار ہے کہ جب چاہے اپنے آپ کو عاجز قرار

دے دے۔

ربا زمان و مکان میں شہادت کا اختلاف تو دیکھا جائے گا۔ اگر یہ اقرار کر لیجیں، تو قبول سے مانع نہیں ہوگا۔ اور اگر افعال میں ہو جیسے قتل، قطع عضو، غصب اور بیع طلاق عتاق و نکاح کا انشاء اللہ میں اختلاف قبول سے مانع ہوگا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ اقرار میں ہکر کا احتمال ہے پس دونوں گواہیوں میں موافقت پیدا کرنا ممکن ہے کہ دو مختلف زمانوں یا مکانوں میں اقرارنا ہو لہذا دو شہادتوں میں اختلاف کا تحقق نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف قتل قطع عضو اور بیع وغیرہ میں اختلاف و موضوع کا انشاء اللہ کا حکم مختلف ہے کیونکہ ان میں ہکر کا احتمال نہیں پس ان میں زمان و مکان کا اختلاف دو گواہیوں کے خلاف کا موجب ہوگا اور قبول سے مانع ہوگا و باللہ التوفیق۔

اگر ایک شخص نے دوسرے پر ہزار درہم قرض کا دعویٰ کیا پھر دو گواہوں نے گواہی دی ایک نے قرض کی اور دوسرے نے قرض اور ادائیگی قرض کی تو دونوں کی قرض کی گواہی پر فیصلہ دیا جائے گا۔ اور ادائیگی کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ یہ ظاہر روایت کے مطابق ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دونوں کی گواہی پر قرض کا فیصلہ بھی نہیں دیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں اگرچہ قرض کی شہادت پر مجتمع ہیں لیکن جس گواہ نے ادائیگی روایت کی قرض کی شہادت دی اس نے قرض کی شہادت کو فسخ کر دیا لہذا قرض پر صرف ایک شاہد باقی رہا پس ایک شہادت پر فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ دونوں گواہیاں ادائیگی و واپسی پر مختلف ہیں قرض پر نہیں بلکہ قرض پر دونوں متفق ہیں شہادت لہذا اسکا فیصلہ دیا جائے گا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ واپسی قرض کے گواہ نے قرض کی شہادت کو فسخ کر دیا تسلیم نہیں ہے بلکہ اس نے تو قرض پر شہادت کو پختہ کر دیا کیونکہ واپسی قرض قرض کے بعد ہوتی ہے۔

مکان سے متعلق شرط صرف ایک ہے اور وہ مجلس قضاء ہے۔

**حدود و قصاص کی شہادت میں مرد ہونا** پس ان میں عورتوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ زہری رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ حضرت انسہ من لدن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلفیین من بعدہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہما انہ لا تقبل شہادۃ النساء فی الحدود والقصاص (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد دو غلیظوں سے پرست چلی آ رہی ہے کہ حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جاتی)۔ نیز حدود و قصاص کا جتنا شہادت کی بناء پر دور کرنے اور ساقط کرنے کا ہے جب کہ عورتوں کی گواہی شبہ سے خالی نہیں ہوتی کیونکہ شہود و غفلت اور عقل و دین میں نقصان ان کی جبلت و خلقت میں ہے کہ یہ خب کا باعث ہے برخلاف دیگر احکام کے کہ وہ شبہ کے ہوتے ہوئے بھی واجب ہوتے ہیں۔ نیز عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کے بدل میں ہے جب کہ حدود کے باب میں بدل لینا مقبول نہیں ہے ش کفالات اور وکالات کے۔

رہی اموال پر شہادت تو اس میں مرد ہونا شرط نہیں ہے اور بالاجماع عورت ہونا مانع

نہیں ہے پس ان مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد: **مداہنت کے باب میں یہ ہے: فاستشهدوا شہدین من رجاکم فان لم یکنارجلین فرجل وامراتان ممن ترضون من الشہداء۔**

وہ حقوق جو مال نہیں ہیں جیسے نکاح طلاق اور نسب ان کی شہادت میں مرد ہونے کی شرط میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کے نزدیک شرط نہیں ہے شافی مگر لاشہ فرماتے ہیں کہ شرط ہے شافی مگر لاشہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی ضرورت کی بنا پر محبت ہے کیونکہ دیانات کے باب میں مردوں کی عدم موجودگی میں ان کو محبت بنایا گیا ہے اور وہ حقوق جو مال نہیں ہیں ان میں کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان میں مردوں کی شہادت سے حاجت پوری ہو جاتی ہے۔ اسی لیے حدود و قصاص کے باب میں ان کو محبت نہیں بنایا جن پر مرد مطلع نہیں ہوتے۔ ہماری دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے **واستشهدوا الاکیۃ۔**

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ایک مرد اور دو عورتوں کے لیے شہادت کو علی الاطلاق کیا ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ان کو شہدہ امر کہا اور شہدہ مطلق وہ ہوتا ہے جس کو شہادت علی الطلاق حاصل ہو پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو تمام احکام میں شہادت حاصل ہو سوائے اس کے جو دلیل سے مستبعد کیا گیا ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے نکاح اور فرقت میں عورتوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کو جائز رکھا اور منقول نہیں ہے کہ صحابہ میں سے کسی نے ان پر انکار کیا ہو۔ لہذا یہ صحابہ کی جانب سے جو از پر اجماع ہوگا۔ نیز ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مشہود بہ ظاہر کرنے میں مثل دو مردوں کی گواہی کے ہے کیونکہ اس میں جانب صدق کو جانب کذب پر عدالت کی بنا پر ترجیح حاصل ہے البتہ جو شہدے دور ہوتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی کو محبت نہیں بنایا گیا ان میں ایک قسم کی کمی اور شبہ کی بنا پر جو مذکورہ۔ جبکہ یہ حقوق ایسی دلیل سے ثابت ہوتے ہیں جن میں شبہ ہو۔ ہا شافی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ عورت کی گواہی ضرورت کی بنا پر ہوتی ہے تو یہ تسلیم نہیں کیونکہ اموال کے باب میں مردوں کی شہادت پر قدرت کے باوجود عورتوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شہادت مطلق ہے ضرورتاً نہیں۔ اور اس سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ عورت ہونے کی کمی عدد سے پوری ہو جاتی ہے پس یہ شہادت مطلق ہوگی۔

احصان کی گواہی دینے میں مرد ہونے کی شرط میں اختلاف ہے۔ ہمارے علامہ رحمہ اللہ عنہم کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شرط ہے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے احصان ثابت ہو جائے گا لیکن زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ثابت نہیں ہوگا۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عہد بات کی علت میں مرد ہونا بالاجماع شرط ہے حتیٰ کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے عہد باطل ظاہر نہیں ہوتی اور احصان علت کی جملہ اوصاف میں سے ہے کیونکہ وجہ رجحان کی علت مطلق زنا نہیں ہے بلکہ وہ زنا ہے جو تغلیط کے ساتھ موصوف ہو۔ اور زنا میں تغلیط صرف احصان سے آتی ہے لہذا احصان بھی جملہ علت سے ہوگا اور عورتوں کی گواہی

سے ثابت نہیں ہوگا۔ اور اسی لیے اگر احسان کا اقرار کر کے پھر جائے تو جائز ہے جیسا کہ زنا کا اقرار کر کے پھر جائے۔ اسی طرح وہ شہادت جو دعویٰ کے بغیر احسان پر قائم ہونے والی ہو مثل اس شہادت ہوتی ہے جو زنا پر قائم ہوئی ہو۔ بیماری دلیل یا ارشاد باری ہے ذاس تشهد الایۃ اور اس کی دلائل اسی طور پر ہے جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ کو جواب دینے میں گزری۔ رہا زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ یہ احسان جلد علت میں سے ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ نہیں یہ بات مسلم نہیں بلکہ یہ علت کی شرط ہے اور اس کے ہوتے ہوئے زنا علت بنتا ہے۔ اور جیسا کہ اصول فقہ سے معلوم ہو چکا حکم کی اضافت علت کی طرف ہوتی ہے شرط کی طرف نہیں۔ رہا اقرار کے بعد اس سے رجوع کرنا جو میں تسلیم نہیں کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع صحیح نہیں ہوتا البتہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع صحیح نہیں ہوتا ہے اور یہ زفر رحمہ اللہ کے خلاف حجت و دلیل ہے۔ اس بارے میں ابو یوسف رحمہ اللہ سے کوئی روایت نہیں ہے پس ہمیں اختیار ہے کہ ہم منع وارد کریں۔ اور دعویٰ کا شرط نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حق ہے اس بات کی دلیل نہیں کہ اس کی طرف عقوبت کی اضافت کی جاتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ باندی کے حقوق میں بالاجماع دعویٰ شرط نہیں ہے اور نہ ہی ابو یوسفؒ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک غلام کے حقوق میں اگرچہ اس کے ساتھ عقوبت کا تعلق نہیں ہے۔ اور ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ احسان اللہ تعالیٰ کا حق ہے جیسا کہ خلافتِ ستےؒ فرما ہو چکا۔

۵۔ گواہ کا مسلمان ہونا جبکہ مٹ ہو د علیہ مسلمان ہو حتیٰ کہ مسلمان کے خلاف کا فر کی گواہی مقبول نہیں ہوتی۔ کیونکہ شہادت میں ولایت کا معنی پایا جاتا ہے جو دوسرے پر قول کی تنقید کو کہتے ہیں اور کا فر کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی پس مسلمان کے خلاف اس کی شہادت بھی نہ ہوگی۔ اور کا فر کے خلاف مسلمان کی گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مسلمان اس بات کا اہل ہے کہ اس کو کسی مسلمان پر ولایت حاصل ہو تو کا فر پر تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگی۔

اور جب مشہور کا فر ہو تو کیا شاید کا مسلمان ہونا کا فر کے خلاف اس کی شہادت کے قبول ہونے کے لیے شرط ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ ذمیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی مقبول ہوگی جب کہ وہ اپنے دین میں عادل ہوں خواہ ان کے دین مختلف ہوں یا ایک ہو۔ شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرط ہے حتیٰ کہ ذمیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی مقبول۔ انہوں نے سبحانہ و تعالیٰ سے کہا کہ فرمان سے استدلال کیا کہ لکن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً (اور مگر اللہ کافروں کو مؤمنین پر رستہ نہیں دے گا)، اور سبحانہ و تعالیٰ نے اس بات کی نفی کی کہ کافروں کے لیے مؤمنوں پر کوئی رستہ ہو اور ان کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی کے قبول کر لے میں کافروں کے لیے مؤمنین پر کچھ بہتے کا اثبات ہے کیونکہ حاضی پر ان کی شہادت کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہوگا حالانکہ اس بات کی نفی کی گئی ہے۔ نیز قبول شہادت کے لیے عدالت شرط ہے اور فتن مانع ہوتا



ہے۔ جبکہ کفر و فسق کا انتہائی درجہ ہے لہذا یہ قبول کرنے سے بطریق اولیٰ مانع ہوگا۔ ہماری دلیل نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حدیث میں یہ ارشاد ہے فاذا قبلوا عقد الذمۃ فاعلموا ان لہم ما للمسلمین وعلیہم ما علی المسلمین (اور حبيب وہ عقدہ ذمہ کو قبول کر لیں تو ان کو تباہ و کران کے لیے وہ کچھ ہے جو مسلمان کے لیے ہے اور ان کے ذمے وہ کچھ ہے جو مسلمانوں کے ذمے ہے) اور مسلمان کو مسلمان کے خلاف شہادت حاصل ہوتی ہے پس ایسے ہی ذمی کو ذمی کے خلاف حاصل ہوگی۔ اس ارشاد کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ذمی کو مسلمان کے خلاف شہادت بھی حاصل ہو مثل مسلمان کے لیکن یہ نفس کے عموم سے مخصوص ہوا ہے۔ نیز اہل ذمہ کے حقوق کی حفاظت کی حاجت بھی ہے اور حفاظت اس کے بغیر حاصل نہیں ہوگی کہ ان میں سے بعض تو بعض کے خلاف شہادت حاصل ہو۔ اور ان کے حقوق کی حفاظت کی حاجت میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ انہوں نے عقدہ ذمہ قبول ہی اس لیے کیا ہے کہ ان کے خون مثل ہمارے خون کے اور ان کے اموال مثل ہمارے اموال کے ہو جائیں اور اس بات کی دلیل کی حفاظت کی صورت صرف یہی ہے کہ ان میں سے بعض کو بعض کے خلاف شہادت کا حق حاصل ہو یہ ہے کہ معاملات ان کے لیے بکثرت ہوتے ہیں۔ اور مسلمان ان کے حقوق میں حاضر نہیں ہوتے کہ ان کے واقعات و حوادث کا قائل کریں پس اگر ان میں سے بعض کو بعض کے خلاف شہادت کا حق حاصل نہ ہو تو وجود و انکار کے وقت ان کے حقوق ضائع ہو جائیں گے پس شہادت کے ذریعے سے حفاظت کی ضرورت ہوئی۔ مگر مذکورہ آیت کریمہ سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب قضاء شہادت سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ تو تقلید سابقہ (شرع میں جو قضا کا عہدہ دیا گیا) سے ثابت ہوتا ہے۔ اور شہادت تو وجوب کی شرط ہے اور حکم شرط سے ثابت نہیں ہوتا لہذا اذمیوں میں سے بعض کی بعض کے خلاف شہادت کے قبول نہ کرنے میں کافر کے لیے مؤمن کے خلاف رستہ کا اثبات نہیں ہے خواہ ان کے دین مختلف ہوں یا ایک ہو پس نصرانی کی یہودی کے خلاف اور یہودی کی مجوسی کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی۔ ابن ابی یعلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر ان کے دین مختلف ہوں تو قبول نہیں کی جائے گی لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ کفر کی انواع اگرچہ صورت کے اعتبار سے مختلف ہوں لیکن حقیقت میں وہ ایک ہی ملت ہے پس بعض کی بعض کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی جیسے بھی ہو اس امر کے بعد کہ شاہد اہل دارالاسلام میں سے ہے۔ حتیٰ کہ متناہن کی ذمی کے خلاف گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ وہ حقیقت میں اہل دارالاسلام میں سے نہیں ہے اگرچہ ظاہری صورت کے اعتبار سے وہ دارالاسلام میں ہے کیونکہ وہ پھرے دار میں سکونت کے لیے داخل نہیں ہوا بلکہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لیے داخل ہوا ہے اور عنقریب واپس چلا جائے گا پس وہ اہل دارالاسلام میں سے نہیں ہے جب کہ ذمی دارالاسلام سے ہوتا ہے پس دار مختلف ہوتے لہذا جو نفع ہم نے روایت کی اس کی رو سے اس کے خلاف ذمی کی شہادت مقبول نہ ہوگی پس متناہن کا حکم ذمی کے ساتھ وہی ہو گیا جو ذمی کا مسلمان کے ساتھ ہے۔ اور متناہن کے خلاف قبول کی جائے گی اگر ان کا دار اور دین ایک ہو اور اگر وہ مختلف ہوں

ز قبول نہیں کی جائے گی۔

۶۔ سوائے حد قذف کے تمام حدود پر شہادت میں تقادم کا نہ ہونا حتیٰ کہ اگر زمانہ متقادم ہو تو حدود پر گواہی مقبول نہ ہوگی سوائے حد قذف کے برخلاف اقرار کے۔ اس کی وجہ کتاب الحدود میں بیان ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

۷۔ ضرب و غم کی شہادت میں بولا کا قائم ہونا جب کہ شارب نشہ میں نہ ہو اور اس بات کی تحقیق نہ ہو کہ وہ ایسی جگہ سے چل کر آیا ہے کہ عام طور سے اتنی مسافت سے آئے میں بول باقی نہیں رہتی۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ یہ حدود کے مسائل ہیں جو انشاء اللہ تعالیٰ وہیں ذکر ہوں گے۔

۸۔ حدود و قصاص کی شہادت میں بائیل ہونا حتیٰ کہ ان میں شہادت بطریق نیا بت مقبول نہ ہوگی اور وہ چار سے نزدیک شہادت علی الشہادۃ (شہادت پر شہادت) ہے۔ اسی طرح قاضی کی طرف قاضی کی تحریر اور کتاب القاضی الی القاضی (بھی مقبول نہ ہوگی کیونکہ اس میں بھی شہادت علی الشہادۃ کا معنی پایا جاتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ان کے نزدیک حدود میں شہادت علی الشہادت قبول کی جاتی ہے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اموال میں اور ای حقوق میں اموال سے مجبور و غالی ہوں یہ شرط نہیں ہے پس ان میں شہادت علی الشہادۃ اور کتاب القاضی الی القاضی قبول کی جائے گی سوائے ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بجائے ہوئے غلام میں اگرچہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے بارے میں بھی قبول کی جاتی ہے جیسا کہ ہم کتاب ادب القاضی میں ذکر کریں گے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ فروع اصول کی نیابت میں شہادت ادا کرتے ہیں لہذا معنوی طور پر ان کی شہادت اصول کی شہادت ہوگی جب کہ حدود و قصاص میں اصول کی شہادت مقبول ہوتی ہے۔ ہمارے دلائل یہ ہے کہ حدود و قصاص میں شہادت کی وجہ سے ساقط کیے جاتے ہیں اور شہادت علی الشہادۃ شہادۃ غالی نہیں ہوتی۔ اور اسی لیے ان میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہوتی کیونکہ سو و غفلت کی بناء پر ان کی شہادت میں شبہ آتا ہے بلکہ یہ اولیٰ ہے کیونکہ بیباں شبہ مجلس میں آیا ہے پس (فروع کی) شہادت میں کچھ بات زائد ہوگی جو اصول کی شہادت میں نہیں ہے۔ نیز جب کہ حدود و قصاص پر عینی ہیں تو یہ اس بات کا موجب ہے کہ حدود و قصاص دلائل کے ساتھ مختص ہوں بلکہ حدود کی اقامت کو موقوف کرنے کے ساتھ مختص ہوں اور اسی لیے زنا کی شہادت میں چار کا عدد شرط ہے کیونکہ چار آزاد مردوں کا زانی کے اکہ تناسل کے مزیدہ کی شرط گاہ میں غائب ہونے پر جیسا کہ سلاطین سرمدہ دانی میں غائب ہوتے ہیں مطلع ہونا انتہائی نادر ہے۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ شہادت علی الشہادۃ میں کلام کے چند عنوان ہیں شہادت بر شہادت

کے تحمل کی صورت، تحمل کی شرائط، شہادت بر شہادت کی ادائیگی کی صورت اور ادائیگی کی شرائط۔

**شہادت بر شہادت کے تحمل کی صورت** | اس کے لیے دو عبات میں ہیں مختصر اور طویل۔

مختصر عبارت کے الفاظ یہ ہیں کہ اصل شاہد یہ کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ بن جا۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں یا یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں پس تو میری اس گواہی پر گواہ بن جا۔

طویل یہ ہے کہ شاہد اصل یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر یہ ہیں۔ میں تجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بناتا ہوں اور تجھے حکم دیتا ہوں کہ تو میری اس گواہی پر گواہ بن جا۔ میں جا پس تو گواہ بن جا۔

**ان شہادات کے تحمل کی شرائط** | یہ وہی ہیں جو عام شہادتوں کے بارے میں ہم نے ذکر کیں۔

رہیں وہ شرائط جو ان کے ساتھ مختص ہیں تو یہ چند ہیں۔

۱۔ گواہ بنانا، حتیٰ کہ بغیر گواہ بنائے محض سننے سے تحمل صحیح نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں اور کسی شخص نے یہ سنا لیکن شاہد اصل نے یہ نہیں کہا کہ تو گواہ بن جا تو تحمل صحیح نہیں ہوگا۔ خلاف دیگر شہادات کے کہ ان میں بغیر گواہ بنائے محض سنا فعل سے اور اقرار و انشاء کے سماع سے تحمل صحیح ہو جاتا ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ فرد و ماحول کی نیابت میں گواہی دیتے ہیں پس ان کی جانب سے ناشب بنانا ضروری ہے اور یہ گواہ بنانے میں ہوتا ہے۔ برخلاف دیگر شہادات کے کیونکہ ان میں شاہد کا تحمل اپنے آپ کو بردار کرنے کے طریقے پر ہوتا ہے نہ کہ غیر کو پس ان میں معائنہ کے طریقے سے تحمل صحیح ہوتا ہے۔

۲۔ اپنی گواہی پر گواہ بنانا۔ حتیٰ کہ اگر کہا تو گواہی دے مثل اس کے جو میں نے گواہی دی یا جیسے میں نے گواہی دی تو تحمل صحیح نہ ہوگا جب تک یہ نہ کہے کہ میری گواہی پر کیونکہ تحمل اور نائب بنانے کا معنی اپنی گواہی پر گواہ بنانے کے بغیر ماحصل نہیں ہوتا۔

۳۔ عدد تحمل۔ وہ یہ ہے کہ دو اصل شاہدوں میں سے ہر ایک سے دو دو آدمی تحمل کریں حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک سے ایک شخص نے تحمل کیا اور دوسرے سے ایک نے تحمل کیا تو تحمل صحیح نہ ہوگا کیونکہ شہادت شاہد کے ذمہ میں ثابت ہونے والا حق ہے۔ اور وہ حقوق جو ذمے میں ثابت ہوں ان کو قاضی کی طرف صرف دو گواہ ہی منتقل کر سکتے ہیں۔ اور اگر ان میں سے ایک سے دو آدمی اس کی گواہی کا تحمل کریں پھر یہی دو فوفوں دوسرے کی گواہی کا تحمل کریں تو تحمل بائز ہوگا کیونکہ ہر ایک سے تحمل پر دو گواہ متبع ہیں۔

اس شہادت کے تحمل میں مرد و نسا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اس میں عورتوں کا تحمل بھی صحیح ہے۔

**اس شہادت کی ادا کی صورت** اس کے لئے بھی دو قسم کے الفاظ ہیں مختصر اور طویل۔  
 دی کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں اور اس نے مجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا تو میں اس کی اس گواہی پر گواہی دیتا ہوں۔

طویل الفاظ یہ ہیں کہ یوں کہے میرے سامنے اس نے گواہی دی کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں اور اس نے مجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا اور مجھے حکم دیا کہ میں اس کی اس گواہی پر گواہی دوں اور میں اب اس کی اس گواہی پر گواہی دیتا ہوں۔ اور اگر یہ نہ کہا کہ اس نے مجھے حکم دیا کہ میں اس کی اس گواہی پر گواہی دوں تو تب بھی جائز ہے کیونکہ تحمل اور ناثب بنانے کا معنی اس کے اس قول سے حاصل ہو جاتا ہے کہ اس نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا لہذا اس کا قول کہ اس نے مجھے اس کا حکم دیا تاکید کے لئے ہے۔

**شہادت بر شہادت کی ادا کی شرائط** | یہ وہی ہیں جو دیگر شہادت کی ہیں۔

وہ شرط جو اس شہادت کے ساتھ خاص ہے وہ یہ ہے کہ مشہود علیہ مرجح کا ہو یا سفر کی مسافت پر غائب ہو یا ایسا مریض ہو کہ مجلس تھناء میں حاضر ہونے کی استطاعت نہ رکھتا ہو کیونکہ اس شہادت کا جواز حاجت و ضرورت کی بنا پر ہے اور ضرورت کے مرتبہ ہی مواقع ہیں۔  
 مرد ہونا اس شہادت کی ادا کے لئے شرط نہیں ہے پس اس میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت بھی مقبول ہوگی کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَالَّذِينَ لَا يَمْلِكُونَ فَرْجًا وَلَا مَالًا يَكُونُ ذَلِكُمْ عَورَةً لِّمَنِ لَّدُنْهُ** (مردوں کے ساتھ عورتوں کو بغیر فرق کے شہادت ملی الاطلاق حاصل ہو سوائے اس کے جو دلیل سے مقید ہو۔ نیز قیاس کا بھی یہ فیصلہ ہے کہ عام شہادتوں میں مرد ہونا اوصاف میں ہونا شرط نہ ہے البتہ حدود و قصاص میں اصول کی شہادت میں مرد ہونے کی شرط نص خاص سے ثابت ہے اور وہ زہری رحمہ اللہ کی حدیث ہے کیونکہ عورتوں کی شہادت میں وہ شبہ آتا ہے جو مردوں کی شہادت میں نہیں ہوتا۔ اور شہادت میں شاہد کے اہل ہونے کی قید کی شرط اس بنا پر ہے کہ فروع کی شہادت میں زائد شبہ پایا جاتا ہے جو اصول کی شہادت میں نہیں ہوتا اور وہ ہے گواہیوں میں شبہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں پس اس کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ جو شہادت سے دور ہوتے ہیں ان کو دور کیا جائے جیسے اموال و حقوق ان امور میں سے ہیں جو شبہ سے بچھ شہادت ہوتے ہیں لہذا یہ اصل قیاس پر ثابت ہوں گے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## فصل

## تحتل شہادت جو شاہد پر لازم ہے اسکایان

شاہد پر جو لازم آتا ہے وہ اسباب حدود کے علاوہ میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لئے شہادت کی ادائیگی ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ** (اور قائم کرو گواہی اللہ کے لئے) نیز **كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءُ لِلَّهِ** (قائم رہو انصاف پر گواہی دو اللہ کی طرف کی) البتہ حقوق العباد اور ان کے اسباب پر قائم ہونے والی شہادت کی وجوب ادا کے لئے مشہور علیہ کا طلب کرنا ضروری ہے۔ جب وہ طلب کرے گا تو شاہد پر ادا واجب ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر طلب کر لے کے بعد وہ باز رہا تو گناہ گار ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **وَلَا يَأْبِ الشَّهَادَةُ إِذَا مَا دَعُوا إِدَاءَ الْبَيْعَةِ** (نہیں روکے گا شہادت کے لئے بلائے جائیں) یعنی جب ادا شہادت کے لئے بلائے جائیں کیونکہ شہادت شاہد کے ذمہ مشہور و رک امانت ہوتی ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے **فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِنَ أَمَانَتَهُ** (تو چاہیے کہ پورا ادا کرے وہ شخص کہ جس پر اعتبار کیا اپنی امانت کو) نیز ان **اللَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا** (بے شک اللہ تمہیں حکم دیتے کہ امانتوں کو ان کے اہل کی طرف ادا کرو) اللہ تبارک و تعالیٰ کے حقوق میں اور اسباب حدود کے علاوہ دیگر میں جیسے بیوی کو طلاق دینا اور غلام کو آزاد کرنا اور ظہار اور ایلاء وغیرہ اسباب حرمت میں اقامت شہادت کی حالت کے وقت بندوں میں سے بغیر کسی کے طلب کئے محض اللہ تبارک و تعالیٰ سے ثواب کی امید پر بالفاظ دیگر شہادت شاہد پر قائم کرنا لازم ہوتا ہے۔

اسباب حدود جیسے زنا سرقت شرب خمر اور قذف میں تو شاہد کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو حسبہ اللہ تعالیٰ گواہی دے اور چاہے پردہ پوشی کرے کیونکہ ان میں سے ہر امر مستحب ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ** (اور قائم کرو شہادت اللہ کے لئے) اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے **مَنْ شَهِدَ عَلَىٰ سَلَسْلَسَةٍ مَسْرُومَةٍ عَلَىٰ بَيْتِهِ** (جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرماتے ہیں) تو شریعت نے دونوں میں سے ہر ایک کی طرف بلایا ہے چاہے تو حبیہ کی جہت کو اختیار کرے اور اللہ تعالیٰ کے لئے شہادت قائم کرے اور چاہے تو پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کرے اور اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کرے۔

## فصل شہادت کے حکم کا بیان

شہادت کا حکم قاضی پر فضاء کا وجوب ہے کیونکہ شہادت اپنی تمام شرائط کے جمع ہوتے ہوئے حق کو ظاہر کرنے والی ہے اور قاضی حق کا فیصلہ کرنے پر مامور ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے:   
 يَا دَاوُدَ اَوْدَانَا عَلَيْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ رَاٰى دَاوُدُ بَيْنَ  
 تَم كُوْزَيْمِيْنَ فِيْهِ خَلِيْفَةٌ بَنِيَا پَسِ تَم كُوْغُوْں كے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو) اور اس پر جراح حکام مترتب  
 ہوتے ہیں ان کا ثبوت ہے۔

---

## کتاب الرجوع عن الشہادۃ

اصل میں اس کتاب میں گفتگو کا ایک عنوان ہے یعنی شہادت سے رجوع دہر جانے کے حکم کا بیان۔ پس ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ شہادت سے رجوع سے متعلق دو حکم ہیں اول وہ جس کا تعلق شاہد کے مال سے ہے ثانی وہ جس کا تعلق اس کی ذات سے ہے۔

آ شاہد کے مال سے متعلق حکم وجوب ضمان ہے اور اس بارے میں گفتگو کے تین عنوان ہیں۔

وجوب ضمان کے سبب کا بیان

شرائط وجوب کا بیان

اور مقدار واجب کا بیان

اولی سبب وجوب ضمان اس باب میں عبادت کی وجہ سے اتلاف نفس ہے کیونکہ شریعت میں ضمان یا تو التزام سے واجب ہوتا ہے یا اتلاف سے۔ اور چونکہ التزام پایا نہیں گیا لہذا اس میں وجوب ضمان کے سبب کے طور پر اتلاف متعین ہو گیا۔ پس اگر شہادت اتلاف واقع ہو تو وہ وجوب ضمان کے سبب کے طور پر منعقد ہوگی ورنہ نہیں۔ اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو آدمیوں نے ایک شخص کے غلات ایک ہزار گواہی دی اور ان کی گواہی پر تافضی نے فیصلہ دے دیا پھر ان دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا تو یہ دونوں ہزار کا ضمان دیں گے کیونکہ قضاء کے بعد جب انہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو ظاہر ہو گیا کہ مشہود علیہ کے حق میں ان کی گواہی اتلاف کا سبب بنی اور اتلاف کی طرف سبب (سبب منشا) وجوب ضمان کی بہایت کے حق میں ہنزہ ارتکاب کے ہے جیسے اتلاف مال پر کراہ اور رستہ کے نیچے میں گلوں کھڑا وغیرہ۔

پھر اگر کہا جائے کہ جب اپنی شہادت سے انہوں نے رجوع کر لیا تو ظاہر ہو گیا کہ تافضی کی قضاء صحیح نہیں ہوئی پس ظاہر ہوا کہ مدعی نے دوسرے کا مال ناحق لیا پس وہ مشہود علیہ کو وہ مال کیوں واپس نہیں کرے گا تو جواب میں کہا جائے گا کہ رجوع سے قضاء کا باطل ہونا ظاہر نہیں ہوا کیونکہ تافضی اور مشہود کے حق میں شاہد کی رجوع کرنے میں تصدیق نہیں کی گئی جس کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ رجوع میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہے اور مشہود کے حق کا فیصلہ ظاہر کے اعتبار سے دلیل سے نافذ ہوا جو کہ تافضی کے نزدیک بھی شہادت تھی پس جو ظاہر ثابت ہو وہ شک و احتمال سے نہیں ٹرنے کا۔ اور قضاء و معصرت باقی تھی اور مدعا مدعی کے پاس مثل سابق کے باقی رہا۔ دوم شاہد اپنی شہادت سے رجوع کرنے میں مشہود کے حق میں متمہ ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مشہود علیہ مال وغیرہ سے ورغلا یا ہو تاکہ وہ اپنی شہادت سے رجوع

کر لے اور مدعی کا اپنے دعویٰ میں کذب ظاہر ہو جائے پس تہمت کی وجہ سے مشہود کے حق میں شہادہ کی اس کے رجوع کرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ تہمت جیسے قبول شہادت سے مانع ہوتی ہے ایسے ہی شہادت سے رجوع میں بھی مانع ہوتی ہے۔ پس مشہود کے حق میں رجوع صحیح نہیں ہوا اور قضاہ نہیں ٹوٹی اور مدعا اس کے ہاتھ سے واپس نہیں لیا جائے گا۔ اس کے برخلاف مشہود علیہ کے حق میں تہمت کا معنی متوہم نہیں پس اس کے حق میں رجوع صحیح ہے البتہ قضاہ کے ٹوٹنے اور عین مشہود بہ حاصل کرنے میں صحت کا اظہار ممکن نہیں لہذا تمام مابنوں کی رعایت کی خاطر مشہود بہ کا بدل حاصل کرنے میں صحت ظاہر ہوگی۔

اور جب قضاہ سے پیشتر دونوں رجوع کر لیں تو ان کو ضمان نہیں دینا پڑے گا کیونکہ شہادت صرف قضاہ سے عمت بنتی ہے لہذا یہ بغیر قضاہ کے اطلاق کا سبب نہیں بنے گی۔ اس کے مطابق جب دوا دمیوں نے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے اور قاضی نے ان کی شہادت پر فیصلہ دے دیا۔ پھر دونوں نے رجوع کیا تو اگر طلاق دخول دینے فحوت صحیحہ کے بعد ہو جائے طور کہ شوہر دخول کا متر ہو تو اطلاق کے نہ ہونے کی بنا پر دونوں پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے اور اس میں تاکید دخول سے آتی ہے نہ کہ گواہوں کی گواہی سے۔ پس ان کی گواہی اطلاق واقع نہیں ہوئی لہذا ضمان واجب نہیں ہوگا اور اگر طلاق دخول سے پیشتر ہوا اور قاضی نے نصف مہر کا فیصلہ دیا جبکہ مہر مذکور ہوا یا متعہ (ایک جزا کیڑوں کا) کا حکم دیا جبکہ مہر مذکور نہ ہو پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو شوہر کے لئے نصف مہر یا متعہ کا ضمان دیں گے کیونکہ ان کی گواہی نے اگرچہ شوہر پر مہر میں سے کچھ واجب نہیں کیا لیکن اس نے واجب کی تاکید کر دی کیونکہ دخول سے پیشتر واجب میں سقوط کا احتمال تھا بایں طور کہ عورت کی جانب سے فرقت آئے۔ ان دونوں کے طلاق کی گواہی دینے سے شوہر پر واجب کی تاکید اس طور پر ہوئی کہ سقوط کا احتمال اس کے بعد سرے سے نہ رہا۔ پس ان کی شہادت واجب کی تاکید کر لے والی بنی اور شریعت میں واجب کی تاکید کرنے والا بمنزلہ واجب کے ہوتا ہے جیسے محرم جب کوئی شکار پکڑے اور اس کے ہاتھ میں ہوتے ہوئے کوئی اور شخص اس کو ذبح کر دے تو اس کی جزا پکڑنے والے پر ہوگی اور پکڑنے والا اس کے لئے قائل (یعنی ذبح کرنے والے) پر رجوع کرے گا کیونکہ محرم پر واجب جزا کی تاکید اس کے ذبح کرنے کی وجہ سے آتی ہے اس لئے کہ اگر وہ ذبح نہ کرتا تو احتمال تھا کہ بالور کو چھوڑنے کی بنا پر جنا ساقط ہو جاتی۔ پس ذبح کرنے سے اس نے پکڑنے والے محرم پر واجب کو کوکھ کر دیا لہذا مذکور کو بمنزلہ واجب کے کیا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اس کے مطابق جب دوا دمیوں نے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام یا اپنی باندی کو آزاد کر دیا تھا اور وہ انکار کرتا ہوا اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے شہادت سے رجوع کر لیا تو وہ مالک کو غلام یا باندی کی قیمت بطور ضمان ادا کریں گے کیونکہ انہوں نے اپنی گواہی سے مالک سے غلام یا باندی کی مالیت کو تلف کیا لہذا ضمان میں ہوں گے۔ اور اس غلام یا باندی کا دلا مالک کے لئے ہوگا کیونکہ احتیاق اس پر نافذ ہوا ہے اور دلا اس شخص کے لئے ہوتا ہے جو آزاد کرے اور



اگر کہا جائے کہ یہ عوض جو کہ ولادہ کے مقابلے میں بالخاصہ ہے پس موجب ضمان نہ ہوگا تو جواب میں کہا جائے گا کہ ولادہ عوض نہیں بن سکتا کیونکہ یہ مال نہیں ہے بلکہ وہ تو محض اسباب ارفض میں سے ہے پس یہ بغير عوض کے اطلاق ہوگا اور موجب ضمان ہوگا۔

اگر دو آدمیوں نے مالک کے اقرار پر گواہی دی کہ مالکی باندی نے اس سے بچہ جنم لیا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو ہم کہتے ہیں کہ اصل میں دو وجوہوں سے خالی نہیں یا تو اس باندی کے ساتھ بچہ نہیں ہوگا یا اس کے ساتھ بچہ ہوگا۔ پھر ہر صورت میں یا تو انہوں نے مالک کی حالت حیات میں رجوع کیا تھا یا اس کی وفات کے بعد رجوع کیا۔

جب باندی کے ساتھ بچہ نہ ہو اور مالک کی حالت حیات میں دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو دونوں باندی کی قیمت میں نقصان کا مالک کو ضمان و تاوان دے دیں گے پس باندی کی فاعل غلام ہونے کی حالت میں قیمت لگوائی جائے گی اور ام ولد ہونے کی حالت میں بھی اگر اس کی بیع جائز ہو۔ پس وہ نقصان کے مناسی ہوں گے کیونکہ انہوں نے اپنی شہادت کی وجہ سے مالک پر اس کی حالت حیات میں اتنی مقدار تلف کی پس مالک کو ضمان ادا کریں گے۔ پھر جب مالک مر جائے گا تو باندی آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ مالک کی ام ولد ہے اور ام ولد اپنے مالک کی موت پر آزاد ہو جاتی ہے اور بقیہ قیمت کا ضمان وارثوں کو ملے گا کیونکہ اپنی گواہی سے انہوں نے پوری باندی کو تلف کیا لیکن کچھ حالت حیات میں اور باقی وفات کے بعد پس ایسے ہی ضمان دیں گے۔

اور اگر باندی کے ساتھ بچہ ہو اور مالک کی حالت حیات میں دونوں رجوع کر لیں تو دونوں بچے کی قیمت بطور ضمان دیں گے کیونکہ انہوں نے مالک پر اس کو تلف کیا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ان کی گواہی نہ ہوتی تو بچہ اس کا غلام ہوتا پس ان دونوں نے اپنی گواہی کے سبب مالک پر بچے کو تلف کیا لہذا ان پر ضمان آئے گا۔ اور اس وجہ سے جو ہم نے کہا ان پر مال کی قیمت میں نقصان کا ضمان بھی آئے گا۔ پھر جب اس کے بعد مالک مر جائے اور بچے کے ساتھ میراث میں کوئی شریک نہ ہو تو یہ گواہ اس کو کچھ ضمان نہ دیں گے۔ اور جو کچھ باپ نے ان سے لیا تھا اس کے لیے بچے پر رجوع کریں گے کیونکہ بچے کے زعم میں ان کا رجوع باپ سے اور باپ نے ان سے جو کچھ زیادہ ناحق لیا پس وہ باپ پر مضمون ہوا اور اس کے ترک میں سے ادا کیا جائے گا اگر اس کا ترک ہو اور اگر ترک نہ ہو تو بچے پر ضمان نہ ہوگا کیونکہ جو بچہ میراث پر میراث پر دین کا اقرار کرے اور میت کا ترک نہ ہو تو وارث کے مال میں سے نہیں لیا جائے گا۔ اور اگر اس کے ساتھ جہانی ہر تو یہ جہانی کے لیے باندی کی قیمت کے ابقیہ کے نصف کے مضاف ہوں گے کیونکہ ان دونوں نے اس (جہانی) پر اتنی مقدار تلف کی اور جو مذکورہ باپ نے ان دونوں سے جو کچھ لیا اس کے لیے بچے پر رجوع کریں گے اور جہانی نے جو کچھ قبضہ کیا اس میں رجوع نہیں کریں گے کیونکہ ان کے زعم کے مطابق جہانی نے ان پر ظلم کیا پس ان کو حق نہیں ہوگا کہ بچے پر ظلم کریں۔ اور بچے کے بعد جو میراث میں سے لیا اس کا ضمان بھی جہانی کو نہ ملے گا کیونکہ اگر جہانی نے اس پر میراث تلف نہیں کی جس کی وجہ اشاء اللہ تعالیٰ ہم ذکر کریں گے۔ یہ اس صورت میں ہے جب شہادت سے رجوع مالک کی حالت حیات میں ہو۔

اور جب رجوع مالک کی وفات کے بعد ہو تو اگر بچے کے ساتھ میراث میں کوئی شریک نہ ہو تو گواہوں پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ رجوع کرنے میں بچے ان دونوں کی تکذیب کر سکتا ہے اور اگر اس کے ساتھ میراث میں کوئی شریک ہو تو دونوں گواہوں کو باندی کی بقیہ قیمت کا نصف بطور ضمان دیں گے جو مذکورہ اور بھائی کو بچے کی نصف قیمت کا ضمان بھی دیں گے کیونکہ انہوں نے اس پر نصف بچے کو تلف کیا ہے۔ البتہ بچے نے میراث میں سے جو کچھ لیا اس کا ضمان بھائی کو نہیں دیں گے جو مذکورہ اور بچے پر رجوع نہیں کر سکیں گے کیونکہ یہ ان کے زعم میں بھائی کا ظلم ہے پس ان کو بچے پر ظلم کرنے کا حق نہ ہوگا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب شہادت مالک کی حالت حیات میں ہو اور اس سے رجوع اس کی حالت حیات میں ہو یا اس کی وفات کے بعد ہو۔  
اور جب شہادت مالک کی وفات کے بعد ہو یا اس کی وفات کے بعد ہو یا اس کی وفات کے بعد ہو۔  
غلام ایک باندی اور ترکہ حوڑا۔ دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس باندی نے اس غلام کو میت سے جتنا اور بچے اور باندی نے ان کی تصدیق کی اور بیٹے نے انکار کیا۔ قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا اور میراث کو دونوں (بیٹے اور بچے) کے لئے مکروہ پایہ دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو ان کو غلام اور باندی کی قیمت اور نصف میراث کا ضمان بیٹے کو ادا کرنا پڑے گا۔ حالت حیات اور وفات کی بعد حالت کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ حالت حیات میں میراث کا ضمان نہیں آتا فرق کی وجہ یہ ہے کہ حالت حیات میں نسب کی شہادت قطعی طور پر مال و میراث کی شہادت نہیں بنتی کیونکہ اس میں تقدیم و تاخیر ہوتا ہے۔ پس ممکن ہے کہ باپ پہلے مر جائے اور بیٹا اس کا وارث بنے جیسے کہ یہ ممکن ہے کہ بیٹا پہلے مر جائے اور باپ اس کا وارث ہو پس شہادت نسب قطعی طور پر مال و میراث کی شہادت نہیں بنے گی پس شہادت مال کا اتلاف نہیں ہی لہذا ضمان نہیں آئے گا۔ اس کے برخلاف موت کے بعد شہادت قطعی طور پر شہادت مال ہے۔ پس گواہوں نے بیٹے پر نصف میراث کو تلف کیا لہذا ضمان دیں گے واثہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ مالک نے اپنے غلام کو مدبر بنایا تھا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو مدبر سے جو نقصان ہوا اس کا ضمان گواہ مالک کو دیں گے پس غلام کو غلام کی قیمت لگائی جائے گی اور نقصان کا تاوان ادا کریں گے کیونکہ گواہوں نے مالک پر اس کی حالت حیات میں اپنی گواہی سے اس مقدار کو تلف کیا ہے پس ضمان دیں گے۔ پھر اگر اس کے بعد مالک مر جائے تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا اگر وہ تہائی میں سے نکل سکتا ہو اور غلام کے ذمہ سہ نہ ہوگی کیونکہ وہ مالک کا مدبر ہے۔ اور گواہ وارثوں کو باقی قیمت کا ضمان ادا کریں گے کیونکہ انہوں نے اپنی شہادت سے مالک کی موت کے بعد غلام کی بقیہ مالیت کو تلف کیا۔ اس لئے کہ مدبر موت کے بعد آزاد کرنے کو کہتے ہیں۔ اور اگر مالک کے پاس سوائے مدبر کے اور کچھ مال نہ ہو تو وہ اس پر مفت آزاد ہو جائے گا کیونکہ مدبر وصیت ہوتی ہے پس دیگر وصایا پر قیاس کیا جائے گا اور وہ وارثوں کے لئے

اپنی اس حالت میں کہ وہ فاعل غلام ہو و تہائی قیمت کے لئے سنی و مزدوری اکسے گا کیونکہ جو صاحب ملک  
تہائی سے ناہر ہو وہ وارثوں کی اجازت کے بغیر ناجائز نہیں ہوتی۔ اور گواہ وارثوں کے لئے غلام کی تیک تہائی  
قیمت کا ضمان دیں گے کیونکہ انہوں نے ان پر اپنی شہادت سے ایک تہائی غلام کو تلف کیا۔ یہ اس صورت  
میں ہے جب سعادۂ ایک تہائی غلام سے نکلتا ہو۔ اور اگر نہ نکلتا ہو مثلاً غلام منگہ دست ہو تو گواہ مدبر گھنے  
کی حالت میں پورے غلام کی قیمت بطور ضمان دیں گے پھر جب وہ کاشادہ دست ہو جائے گا تو اس پر اس کی  
دو تہائی قیمت کے لئے رجوع کریں گے۔

اگر گواہی دی کہ مالک نے اپنے غلام سے کہا تھا کہ تو گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے اور دوسرے دو  
گواہوں نے داخل ہونے کی شہادت دی پھر سب گواہوں نے رجوع کر لیا تو ضمان قسم کے گواہوں پر کئے  
گا کیونکہ آزادی مالک کے قولی قراءت سے ثابت ہوئی۔ دخول تو مضی شرط ہے اور حکم کی اضافت آزاد  
کی طرف ہوتی ہے نہ کہ شرط بلکہ طرف پس تثنیٰ ان کی شہادت کی وجہ سے ہوئی لہذا ضمان ان پر  
آئے گا۔

اسی طرح اگر گواہی دی کہ شوہر نے اپنی بیوی کو کہا تھا کہ تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اور  
دوسرے دو گواہوں نے داخل ہونے کی گواہی دی پھر سب نے رجوع کر لیا تو جو بندگان کو رہے وہی پھینکا  
مکمل ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص کے خلاف زنا کی گواہی دی اور دوسرے دو گواہوں نے احسان کی گواہی  
دی تو ضمان زنا کے گواہوں پر آئے گا احسان کے گواہوں پر نہیں کیونکہ احسان شرط ہے۔

اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ اس نے فلاں کو خطا سے قتل کیا ہے اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر  
دونوں نے رجوع کر لیا تو ان کو دیت کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ انہوں نے مشہود علیہ پر دیت کو تلف  
کیا ہے۔ اور یہ ضمان خود مان کے مال میں آئے گا کیونکہ ان کی جانب سے شہادت سے رجوع بترکان کے  
اتلاف کا اثر رکھتا ہے اور عاقل اقرار کا جو نتیجہ نہیں اخلاقی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ مرہما اقرار کریں۔ اسی لئے اگر وہ  
حالت مرض میں رجوع کریں تو اس میں دین کے اقرار کا اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ اس پر رحمت کے دی ہو  
مقدم کیا جائے گا جیسا کہ دیگر اقرار و اقرار کی جمع میں کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر گواہی دی کہ اس نے فلاں کا ہاتھ خطا سے کاٹ دیا ہے اور قاضی نے فیصلہ دے دیا  
پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو جو بندگان کو رہے ہاتھ کی دیت کا ضمان دیں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب  
دو گواہوں نے ایک شخص کے خلاف سر قہ کی گواہی دی اور مشہود علیہ پر قطع ید کا فیصلہ دیا اور اس  
کا ہاتھ قطع کر دیا گیا پھر دونوں نے رجوع کر لیا۔ روایت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس دو  
گواہوں نے ایک شخص کے خلاف سر قہ کی گواہی دی۔ آپ نے اس پر قطع کا فیصلہ دیا اور اس کا ہاتھ  
قطع کر دیا گیا پھر گواہ ایک اور شخص کو لے آئے اور کہا اسے امیر المؤمنین ہمارا خیال ہے کہ چور یہ شخص ہے  
تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس پر میں تمہاری تصدیق نہیں کروں گا اور میں تم پر پہلے کے  
ہاتھ کی دیت کا تادان کرتا ہوں۔ اور اگر مجھے معلوم ہو کہ تم نے عدا کی ہے تو تم دونوں کے ہاتھ

دوں۔ یہ بات صحابہ کی موجودگی میں ہوئی اور کسی نے انکار نہیں کیا لہذا یہ اجماع ہوا۔ اور اگر گواہی دیں کہ اس نے فلاں کو عمدۃ قتل کیا ہے اور قاضی نے فیصلہ دے دیا اور مشرود علیہ قتل کر دیا گیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ان پر دیت آئے گی جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان پر قصاص آئے گا۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جب وہ گواہی دیں کہ اس نے فلاں کا ہاتھ قطع کیا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کی گواہی سبب قتل بنی ہے اور قصاص کے باب میں سبب میں ارتکاب کا معنی پایا جاتا ہے مثل قتل پنا گاہ گئے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اگرچہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ شہادت قتل کی طرف سبب بنی ہے لیکن وجوب قصاص کا تعلق قتل کے ارتکاب سے ہوتا ہے نہ کہ قیدیٹ سے کیونکہ حق جبر پر وارد ہونے والی زیادتی کا ضمان شریعت میں قتل کے ساتھ مقید ہوتا ہے جبکہ ارتکاب قتل اور قیدیٹ قتل کے درمیان مماثلت نہیں ہے بر خلاف قتل پر اکراہ کے کیونکہ اس میں قاتل از روئے ارتکاب مکرمہ و اکراہ کرنے والا ہوتا ہے لیکن بدست مکرمہ جو کہ مثل آکر کے ہے اور فعل آکر کے استعمال کرنے والے کا ہونا ہے نہ کہ آکر کا جیسا کہ معلوم ہے۔ علاوہ ازیں یہ اگرچہ از روئے تسبیب قتل ہے لیکن مماثلت کی نصوص سے مخصوص ہے۔ تو جو کوئی فسرع کی تخصیص کا دعویٰ کرے اس کو دلیل کی امتیاج ہوتی ہے۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو آدمیوں نے مقتول کے ولی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے قتل سے معاف کر دیا تھا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو ظاہر روایت کے مطابق ان پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ان کی جانب سے نہ تو مال کا اتلاف پایا گیا اور نہ نفس کا اس لئے کہ ان کی شہادت قصاص سے معافی پر قائم ہوئی اور قصاص مال نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کسی شخص کو قصاص معاف کرنے پر مجبور کیا اور اس نے معاف کر دیا تو جبر و اکراہ کرنے والے پر ضمان نہیں آتا۔ اگر قصاص مال ہوتا تو ضمان آتا کیونکہ اکراہ کرنے والے کو اتلاف مال پر ضمان دینا پڑتا ہے۔ اس طرح جس شخص کے لئے قصاص واجب ہو درنا خالی کہ وہ مریض ہو پھر وہ معاف کر دے پھر اپنے اس مرض سے مر جائے تو اس کا ایک تہائی سے اعتبار نہیں کیا جاتا اور اگر یہ مال ہوتا تو ایک تہائی سے اعتبار کیا جاتا جیسے کہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ اپنے مرض میں تبرع کرے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ وہ دونوں ولی مقتول کو دیت کا ضمان دیں گے کیونکہ ان کی شہادت اتلاف نفس ہے اس لئے کہ قاتل کا نفس قصاص کے حق میں ولی مقتول کی ملک بن جاتا ہے تو اپنی شہادت سے انہوں نے ولی پر ہزار دینار یا دس ہزار درہم کے مساوی ایک نفس کو تلف کیا لہذا ضمان دیں گے۔ یہ درست نہیں کیونکہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ قاتل کا نفس ولی مقتول کا ملک بن جاتا ہے بلکہ اس کے لئے جو ثابت ہے وہ ملک فعل ہے ملک عمل نہیں۔ کیونکہ عمل میں وہ امر ہے جو ملک کے منافی ہے جس کی وجہ سے اسل قصاص میں معلوم ہوگی پس ان کی گواہی نہ تو اتلاف نفس واقع ہوئی اور نہ ہی اتلاف مال لہذا ضمان نہ دیں گے۔

اگر گواہی دے کہ یہ لڑکا اس شخص کا بیٹا ہے اور باپ انکار کرتا ہو اور قاضی نے ان کی شہادت پر فیصلہ دے دیا پھر گواہوں نے رجوع کیا تو نسب باطل نہیں ہوگا اور ان کی جانب سے اطلاق مال کے مندرجہ ہونے کی بنا پر ان پر ضمان نہ آئے گا۔

### شرائط وجوب | یہ چند قسم ہیں۔

۱۔ رجوع کا قضاء کے بعد ہونا۔ پس اگر اس سے پیشتر ہو تو ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ شہادت کی بنا پر وجوب ضمان کا کہن شہادت کا اطلاق واقع ہوتا ہے۔ اور یہ اطلاق نہیں بنتی مگر جب محبت بن جائے اور یہ محبت صرف قضاء سے بنتی ہے لہذا یہ اطلاق صرف قضاء سے بنتی ہے۔

۲۔ مجلس قضاء پس قاضی کے علاوہ کسی کے پاس رجوع کرنے کا اعتبار نہیں جیسا کہ غیر قاضی کے پاس شہادت دینے کا اعتبار نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ اگر مدعا علیہ نے ان کے رجوع پر گواہ پیش کئے تو اس کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ اسی طرح جب یہ رجوع سے انکار کریں تو ان پر قسم بھی نہیں کئے گی البتہ جب یہ قاضی کے پاس غیر کے ہاں کئے گئے رجوع کی حکایت بیان کریں تو ان کے رجوع کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ (حکایت) بمثل قاضی کے پاس ان کے رجوع کے انشاء کے ہے لہذا معتبر ہوگا۔

۳۔ شہادت سے تلف ہونے والی شئی کا عین مال ہونا۔ حتیٰ کہ اگر وہ منفعت ہو تو ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک منافع مضمون نہیں ہوتے۔ اس کے مطابق جب گواہی دی کہ اس شخص نے اس عورت سے ہزار درہم پر نکاح کیا اور خلیفہ اس عورت کا مہر مثل دو ہزار ہو اور عورت انکار کرتی ہو۔ اور قاضی نے ہزار درہم پر نکاح کا فیصلہ دے دیا پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو دونوں عورت کو کچھ ضمان میں نہ دیں گے کیونکہ انہوں نے عورت پر شرمگاہ کی منفعت تلف کی ہے اور منفعت حقیقت میں بعینہ مال نہیں ہوتی۔ اس کو جو اموال کا حکم دیا جاتا ہے تو عقد اجارہ کے عارض ہونے کی بنا پر۔ اسی طرح اگر عورت ایک شخص پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو ہزار درہم پر طلاق دی ہے اور شوہر منکر ہو۔ پھر دو گواہوں نے گواہی دی اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر گواہوں نے رجوع کیا تو وہ شوہر کو ضمان میں کچھ نہ دیں گے کیونکہ انہوں نے اپنی گواہی سے شوہر پر منفعت تلف کی ہے عین مال نہیں۔ اسی کے مطابق اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ اس نے فلان شخص سے دس درہم کے عوض میں یہ جانور اجاوا پر لیا ہے حالانکہ اس کی اجرت مثلاً سو درہم ہو۔ مگر منکر ہو لیکن دو گواہ گواہی دیں اور قاضی فیصلہ دیدے پھر گواہ رجوع کریں تو وہ مہر کو بطور ضمان کچھ نہ دیں گے کیونکہ اپنی گواہی سے انہوں نے منفعت کو تلف کیا ہے عین مال کو نہیں۔

۴۔ اطلاق مال بغیر عوض کے ہونا۔ اور اگر وہ عوض ہو تو ضمان واجب نہیں ہوگا خواہ عوض میں مال

ہو یا ایسی متعنت ہو جس کے لئے عین مال کا حکم ہو کیونکہ اطلاق بعض صورت کے اعتبار سے اطلاق ہوتا ہے معنی کے اعتبار سے نہیں۔ اس کے مطابق یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کے خلاف دعویٰ کیا کہ اس نے اپنا غلام اس کے ہاتھ ایک ہزار درہم میں فروخت کیا ہے اور مشتری منکر ہو دو گواہوں نے اس کی گواہی دی اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر گواہوں نے رجوع کیا تو دیکھا جائے گا اگر غلام کی قیمت ہزار یا زائد ہو تو ان کے ذمے مشتری کے حق میں ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ان کی گواہی اطلاق بعض جی ہے پس یہ معنی کے اعتبار سے اطلاق نہیں اور ضمان کا موجب نہیں۔ اور اگر اس کی قیمت ہزار سے کم ہو تو وہ مشتری کو زائد بطور ضمان کے دیں گے کیونکہ ان کی شہادت بقدر زائد میں اطلاق واقع ہوئی ہے۔ اور اگر مسئلہ یہ ہو کہ دعویٰ مشتری کی جانب سے ہو تو اگر اس کی قیمت ثمن کی مثل یا اس کے کم ہو تو گواہوں پر بائع کے لئے بوجہ مذکورہ ضمان نہیں آئے گا اور اگر اس کی قیمت ہزار سے زائد ہو تو زائد کا ضمان بائع کو دیں گے کیونکہ ان کی شہادت بغیر زائد کے اطلاق واقع ہوئی ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ایک عورت نے ایک مرد کے خلاف دعویٰ کیا کہ اس مرد نے اس کے ساتھ ہزار درہم ہر ہر نکاح کیا ہے مرد منکر ہو لیکن دو گواہوں نے عورت کے حق میں گواہی دی اور قاضی نے ہزار درہم ہر ہر نکاح کا فیصلہ دے دیا۔ پھر گواہوں نے رجوع کیا تو دیکھا جائے گا اگر عورت کا ہر مثل ہزار یا زائد ہو تو گواہ شوہر کو کچھ ضمان ادا نہ کریں گے اگرچہ انہوں نے شوہر پر عین مال کو تلفت کیا ہے کیونکہ انہوں نے اس کا اطلاق ایسے عوض کے مقابلے میں کیا ہے جس کے لئے عین مال کا حکم ہے اور وہ ہے عضو مخصوص کیونکہ شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں اس کو مال اعتبار کیا جاتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے بیٹے کا کسی عورت سے نکاح کر دے حالانکہ اگر شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں اس کو مال اعتبار نہ کیا جائے تو باپ کو یہ اختیار نہ ہو گا کیونکہ باپ کو اپنے بیٹے پر مال کا غیر مال کے ساتھ معاوضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب مرد کسی عورت سے ہزار درہم ہر ہر نکاح کر لے اور یہی عورت کا ہر مثل ہو تو اس کا ایک تنہائی سے اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ کل مال میں سے کیا جائے گا حالانکہ اگر شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں عضو مخصوص مال کے حکم میں نہ ہو تو مثل تبرع کے اس کا تنہائی سے اعتبار کیا جاتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں (عورت کے) عضو مخصوص کو شوہر کے حق میں مال اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہذا اطلاق ایسے عوض کے مقابلے میں ہوا جو عین مال کے حکم میں ہے۔ لہذا یہ معنی کے اعتبار سے اطلاق نہ ہو گا۔ اور اگر عورت کا ہر مثل ہزار سے کم ہو تو ہر مثل سے زائد دونوں گواہ بطور ضمان کے شوہر کو ادا کریں گے کیونکہ انہوں نے شوہر پر زائد کو سرے سے بلا عوض تلفت کیا ہے۔ اس کے برخلاف جب شوہر نے بیوی کے خلاف دعویٰ کیا کہ اس (شوہر) نے اس (بیوی) کو ہزار درہم کے عوض طلاق دی اور بیوی منکر ہو اور گواہی دیں اور قاضی عورت کے خلاف ہزار درہم کا فیصلہ دے دے پھر دونوں گواہ رجوع کریں تو یہ عورت کو ہزار درہم ضمان میں دیں گے کیونکہ انہوں نے عورت پر بلا عوض عین مال تلفت کیا۔ اور وہ اس طرح کہ شوہر کی ملک سے نکلنے کی حالت میں عضو مخصوص کو مال اعتبار نہیں

کیا جاتا جس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی نابالغ بیٹی کا مال پر بیع کرے۔ اور اگر ایسا کرے اور اس کے مال میں سے ادائیگی کرے تو ضمان دینا پڑتا ہے حالانکہ اگر یہ مال ہو تو اس کو یہ اختیار ہوتا کیونکہ اس کو نابالغ بیٹی پر مال کا مال کے مقابلے میں معاوضہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اسی طرح مریض جب حالت مرض میں اپنے مال پر بیع کرے تو مثل وصیت کے ایک تہائی سے اعتبار کیا جائے گا حالانکہ اگر اس کے لئے مال کا حکم ہو تو کل مال میں سے اس کا اعتبار ہوتا جبکہ دیگر مال کے بدلے مال کے معاوضات میں ہوتا ہے۔ اور جب شوہر کی ملک سے نکلنے کی حالت میں عین مخصوص کے لئے مال کا حکم نہیں ہے تو ان کی شہادت عورت پر سرے سے عوض کے بغیر اتلاف واقع ہوئی پس ضمان واجب ہوگا۔

اسی کے مطابق جب ایک شخص دعویٰ کرے کہ اس نے اپنا مکان فلاں شخص کو دس درہم کے عوض میں ایک ماہ کے لئے اجرت پر دیا تھا اور متاجر منکر ہوا اور دو گواہ اس بات کی گواہی دیدیں اور قاضی فیصلہ دیدے پھر دونوں رجوع کر لیں پھر یا تو یہ اول مدت میں ہو تو رد کیا جائے گا اگر ان کی اجرت مثل مذکورہ رقم کے ہو تو ان کو متاجر کو کچھ ضمان نہ دینا پڑے گا۔ اگرچہ انہوں نے اس پر عین مال کو تلف کیا ہے لیکن بمقابلہ ایسے عوض کے جس کے لئے عین مال کا حکم ہے اور وہ ہے منفعت کیونکہ اہارہ کے باب میں منفعت کے لئے عین مال کا حکم ہوتا ہے۔ اور اگر اس مکان کی اجرت مثل مذکورہ اجرت سے کم ہو تو گواہوں کو زائد کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ بقدر زیادت تلف سرے سے بغیر عوض کے ہوا، اور اگر دعویٰ مدت اہارہ کے گزرنے کے بعد ہو تو ان پر اجرت کا ضمان آئے گا کیونکہ انہوں نے متاجر پر سرے سے بغیر عوض کے اتلاف کیا ہے۔ پس وہ ان پر مضمون ہوگا۔

اسی کے مطابق یہ مسئلہ ہے کہ جب دو گواہوں نے قاتل کے خلاف گواہی دی کہ اس نے ولی متولی کے ساتھ مال پر مصالحت کی ہے اور قاتل منکر ہوا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دیدیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو گواہ قاتل کو بطور ضمان کچھ نہ دیں گے کیونکہ انہوں نے اس پر عین مال کو بمقابلہ عوض تلف کیا ہے اور وہ عوض نفس (جان) ہے کیونکہ نفس عوض بن سکتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مریض پر قصاص واجب ہوا اور اس نے دل سے دیت پر مصالحت کر لی تو جائز ہے اور اس کا اعتبار تہائی مال سے نہیں بلکہ کل مال سے ہوگا حالانکہ اگر نفس عوض نہ بن سکتا تو تہائی سے اعتبار کیا جاتا۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ یہ اتلاف بعوض ہے پس موجب ضمان نہ ہوگا۔ البتہ جب وہ دیعہ سے زائد پر بیع کی گواہی دیں تو ان کو دیت سے زائد کا ضمان قاتل کو ادا کرنا پڑے گا کیونکہ زائد کا تلف بغیر عوض کے ہوا ہے۔

ان مسائل کی تخریج تسبیب کے طریقے پر بھی ہو سکتی ہے کیونکہ جس کے مقابلے میں عوض ہو وہ از روئے معنی اتلاف نہیں ہوتا پس وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا لہذا ضمان واجب نہیں ہوگا اس کو خوب سمجھو۔

وجوب ضمان میں شہادت سے رجوع اور شہادت بر شہادہ سے رجوع دونوں برابر ہیں

حتیٰ کہ اگر فروع نے رجوع کیا اور اصول ثابت رہے تو ضمان فروع پر آئے گا کیونکہ حقیقتاً ان کی جانب سے شہادت کے پائے جانے کے باعث اطلاق ان کی طرف سے ہوا ہے۔ اور اگر اصول رجوع کریں اور فروع ثابت رہیں تو فروع کی جانب سے رجوع نہ ہونے کے باعث ان پر ضمان نہیں آئے گا لیکن کیا اصول پر ضمان واجب ہوگا تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے کہ واجب نہیں ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ واجب ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فروع اپنی گواہی نہیں دے رہے وہ تو محض اصول کی شہادت پیش کر رہے ہیں۔ توجب انہوں نے گواہی دی تو انہوں نے اصول کی گواہی کو ظاہر کیا پس گویا کہ اصول خود حاضر ہوئے اور گواہی دی پھر رجوع کیا بخین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت فروع کی جانب سے پائی گئی ہے اصول کی جانب سے نہیں کیونکہ حقیقتاً انہوں نے گواہی نہیں دی بلکہ محض فروع نے گواہی دی اور وہ اپنی گواہی پر ثابت ہیں پس اصول کی جانب سے حقیقتاً عدم شہادت کی بنا پر اطلاق نہیں پایا گیا پس ضمان نہیں دیں گے۔

اس کے مطابق جب سب (اصول و فروع) رجوع کر لیں تو بخین کے نزدیک ضمان فروع پر آئے گا اور اصول پر کچھ نہ آئے گا کیونکہ شہادت حقیقت میں فروع کی جانب سے پائی گئی ہے اصول کی جانب سے نہیں۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشہود علیہ کو اختیار ہوگا یا ہے تو فروع سے ضمان لے اور چاہے تو اصول سے کیونکہ شہادت دونوں فریقوں کی جانب سے پائی گئی ہے۔ اور اگر فریقین میں سے کوئی بھی رجوع نہ کرے لیکن اصول شاہد بنانے کا انکار کریں تو کسی پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ شہادت سے رجوع معدوم ہے۔

اور ضمان رجوع کے وجوب میں گواہوں اور تزکیہ کرنے والوں کا رجوع براہِ برہے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے حتیٰ کہ تزکیہ کرنے والے گواہوں کا تزکیہ کریں اور گواہی ہوا تو قاضی ان کی گواہی پر فیصلہ دے دے پھر تزکیہ کرنے والے رجوع کریں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ضمان دیں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک تزکیہ کرنے والوں کا رجوع ضمان کا موجب نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والوں کا رجوع بمنزلہ احسان کے گواہوں کے رجوع کے ہے کیونکہ تزکیہ تو محض گواہوں کے بارے میں خبر دینا ہے مثل ان صفات پر گواہی کے جو اچھی خصلتیں ہوں پھر احسان پر گواہی سے رجوع جب موجب ضمان نہیں ہے تو ایسے ہی یہ ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وجوب ضمان کے حق میں تزکیہ میں شہادت کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ شہادت سے رجوع محض اپنے اطلاق واقع ہونے کی بنا پر موجب ضمان ہوتا ہے اور یہ اطلاق بمنزلہ تزکیہ سے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر تزکیہ نہ ہوتا تو فیصلہ دینا واجب نہ ہوتا پس شہادت تزکیہ سے عمل کرتی ہے۔ لہذا تزکیہ میں علت احسان کا معنی پایا جاتا ہے لہذا اطلاق ہوگا بظاہر احسان شہادت کے کیونکہ احسان زنا کے علت ہوتے کی شرط ہے اور حکم علت کا ہوتا ہے شرط کا نہیں۔

**ضمان کی واجب مقدار کا بیان** | اس میں قاعدہ یہ ہے کہ ضمان کی واجب مقدار اطلاق کے بقدر ہوگی کیونکہ سبب وجوب اطلاق ہے اور



حکم کی مقدار علت کے بقدر ہوتی ہے اور اس میں اعتبار گواہوں میں سے رجوع کرنے والوں کے بعد باقی گواہوں کا ہوتا ہے۔ پس اگر رجوع کے بعد اتنے گواہ باقی رہے جو پورے حق کی حفاظت کر سکتے ہیں تو کسی پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ کسی کی جانب سے بھی اتفاق سرے سے نہیں پایا گیا۔ اور اگر ان میں سے وہ باقی بچے جو بعض حق کی حفاظت کر سکتے ہیں تو رجوع کرنے والوں پر بقدر تلف شدہ حصوں کے ضمان آئے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس جملہ کی تفصیل یہ ہے کہ جب دو آدمیوں نے مال کی گواہی دی پھر ان میں سے ایک نے رجوع کیا تو رجوع کرنے والے کے ذمے میں نصف مال ہوگا کیونکہ باقی کی شہادت سے نصف محفوظ ہے۔ اور اگر گواہ چار ہوں پھر ان میں سے ایک رجوع کرے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا اور یہی حکم اس وقت ہے جب دو رجوع کر لیں کیونکہ مال کی حفاظت کر سکتے ہیں اور اگر ان میں سے تین رجوع کر لیں تو ان تین کے ذمے نصف مال ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک نصف مال ایک گواہ کی گواہی کے سبب سے ہے۔ اگر ایک مرد اور دو عورتیں مال کی گواہی دیں پھر مرد رجوع کرے تو نصف مال کا تادان دے گا کیونکہ نصف دو عورتوں کے ثبات کی وجہ سے باقی ہے۔ اور اگر دونوں عورتیں رجوع کر لیں تو یہ نصف مال کا تادان ادا کریں گی باہمی نصف نصف کیونکہ مرد کے ثبات کی وجہ سے نصف مال باقی ہے۔ اور اگر مرد اور ایک عورت رجوع کر لیں تو ان پر تین چوتھائی مال آئے گا مال کا نصف مرد پر اور چوتھائی عورت پر کیونکہ ایک عورت کے باقی رہنے کی وجہ سے باقی مال چوتھائی ہے لہذا مرد اور عورت کی گواہی سے مجبور تین چوتھائی بنے گا اور مرد عورت کا دو گنا ہے لہذا عورت کے ذمے چوتھائی ہوگا اور مرد کے ذمے نصف ہوگا۔ اور اگر سب نے رجوع کیا تو نصف مال مرد کے ذمے ہوگا اور نصف دو عورتوں کے ذمے دونوں کے مابین اس کا نصف نصف۔

اگر مرد اور ایک عورت گواہی دیں پھر سب رجوع کریں تو ضمان مردوں پر آئے گا عورت پر نہیں کیونکہ شہادت میں ایک عورت کا وجود و عدم برابر ہے کیونکہ قاضی اس کی گواہی پر فیصلہ نہیں دے گا۔ اگر دو مرد اور دو عورتیں گواہی دیں پھر چوتھیں رجوع کر لیں تو ان پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ حق دو مردوں سے محفوظ رہتا ہے۔ اور اگر دونوں مرد رجوع کر لیں تو یہ نصف مال کے فاسد ہوں گے کیونکہ دو عورتیں نصف مال کی حفاظت کرتی ہیں۔ اور اگر ایک مرد رجوع کرے تو اس کے ذمے کچھ نہ ہوگا کیونکہ ایک مرد اور دو عورتیں پورا مال محفوظ کرتے ہیں۔ اور اگر ایک مرد اور ایک عورت رجوع کرے تو ان دونوں کے ذمے چوتھائی مال ہوگا تینوں میں دو تہائی مرد پر اور ایک تہائی عورت پر کیونکہ ایک مرد اور ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی مال باقی رہا لہذا ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی سے جو تلف ہوتا ہے وہ چوتھائی ہوتا ہے اور مرد و عورت عورت کا دو گنا ہے لہذا مرد کی گواہی سے تلف دو گنا ہوگا اس کا جو عورت کی گواہی سے ہوتا ہے۔ پس چوتھائی مال ان کے درمیان تینوں میں ہوگا۔ اور اگر سب رجوع کریں تو اب بھی ضمان ان کے درمیان تین حصوں میں ہوگا۔ اس کا دو تہائی دو مردوں پر اور ایک تہائی دو عورتوں پر کیونکہ یہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مرد عورت کا دو گنا ہے لہذا مرد کی گواہی سے تلف دو گنا ہوگا اس کا جو عورت کی گواہی سے ہوتا ہے۔

اگر ایک مرد اور دس عورتیں گواہی دیں پھر سب رجوع کریں تو ضمان ان کے درمیان چھ حصوں میں ہوگا۔ ایک حصہ مرد پر اور پانچ حصے عورتوں پر۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک ان کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ اس کا ایک نصف مرد پر اور دوسرا نصف تمام عورتوں پر صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتیں اگرچہ کثیر ہوں لیکن ان کے لیے صرف نصف شہادت ہوگی لہذا ان کی شہادت سے تلف نصف مال ہے اور نصف مرد کی شہادت کی وجہ سے ہے۔ لہذا ضمان ان کے درمیان اضعاف نصف کی جمع میں ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو عورتیں مثل ایک مرد کے ہیں لہذا ضمان کی تقسیم ان کے درمیان چھ حصوں میں ہوگی۔ اور اگر اتنا مرد نے رجوع کیا تو وہ نصف مال کا ضمان دے گا کیونکہ نصف مال عورتوں کی گواہی سے محفوظ ہے۔ ایسے ہی اگر عورتیں رجوع کر لیں تو وہ نصف مال کا ضمان دیں گی کیونکہ نصف مال مرد کی گواہی کی وجہ سے محفوظ ہے۔ یہ دو تفصیلات (یعنی مسائل) ظاہر میں صاحبین کے قول کی تائید کرتی ہیں۔ اور اگر آٹھ عورتیں رجوع کریں تو ان پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ایک مرد اور دو عورتوں کی وجہ سے حق محفوظ رہا۔ اور اگر اس کے بعد ایک عورت رجوع کرے تو اس پر اور پہلی آٹھ پر چوتھائی مال کا ضمان آئے گا کیونکہ ایک مرد اور ایک عورت کے ثبات کی وجہ سے تین چوتھائی مال باقی رہا لہذا ان کی شہادت کی وجہ سے تلف چوتھائی مال کا ہوا۔ اور اگر ایک مرد اور ایک عورت رجوع کرتے تو ان پر نصف مال آتا تھا بیوں میں دو تہائی مرد پر اور ایک تہائی عورت پر کیونکہ عورتیں نصف سال کی حفاظت کرتی ہیں لہذا ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی سے نصف کا تلف ہوگا۔ اور مرد چونکہ عورت کا دو گنا ہے لہذا وہ نصف ان کے درمیان تہائیوں میں ہوگا۔

اگر ایک مرد اور تین عورتیں گواہی دیں پھر مرد اور ایک عورت رجوع کریں تو مرد پر نصف مال آئے گا اور عورت پر کچھ نہ آئے گا۔ یہ صاحبین کے قول پر قیاس کے اعتبار سے ہے جبکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے اعتبار سے مال دونوں کے درمیان تہائیوں میں ہوگا دو تہائی مرد پر اور ایک تہائی عورت پر۔ اور اگر سب رجوع کریں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کے درمیان ضمان پانچ حصوں میں ہوگا دو پانچویں حصے مرد پر اور چھ پانچویں حصے عورتوں پر کیونکہ مرد عورت کا دو گنا ہے اور صاحبین کے نزدیک نصف ضمان مرد پر اور نصف عورتوں پر ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ عورتوں کے لیے نصف شہادت ہوتی ہے اگرچہ وہ کثیر کیوں نہ ہوں۔ لہذا ہر نوع کی شہادت سے تلف نصف مال کا ہوگا واللہ بیکارہ و تعالیٰ اعلم۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو گواہوں نے گواہی دی کہ شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں اور شوہر منکر ہوا اور دو گواہ دخول کی شہادت دے دیں اور تاحی ان کی شہادت پر فیصلہ دے دے پھر سب رجوع کر لیں تو ضمان ان پر چوتھائیوں میں آئے گا طلاق کے دو گواہوں پر ایک چوتھائی کیونکہ دخول کے گواہوں نے مہر کی گواہی دی اس لیے کہ کل مہر کو دخول سے تاکید حاصل ہوتی ہے اور جیسا

کر گزارا ہو کہہ کے لئے وہی علم ہوتا ہے جو موجب کے لئے ہوتا ہے۔ اور طلاق کے گواہوں نے نصت کی گواہی دی کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا نصت ہر کو طلاق سے تاکید باصل ہوتی ہے اور واجب کی تاکید کرنے والا بھی واجب کے معنی میں ہوتا ہے پس دخول کا گواہ نصت ہر کے ساتھ منفرد ہوا اور دوسرے نصت میں تمام گواہ شریک ہوئے لہذا نصت کا نصت یعنی چوتھائی طلاق کے گواہوں پر ہو گا اور تین چوتھائی دخول کے گواہوں پر ہو گا۔

## شہادت کی ذوات سے متعلق احکام

ان کی دو قسمیں ہیں۔

وجوب حد۔ لیکن مخصوص شہادت میں اور یہ وہ شہادے جو زمانہ قائم ہونے والی ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ زنا کی شہادت سے رجوع یا تو تمام گواہوں کی جانب سے ہو گا یا بعض کی جانب سے علاوہ بعض کے۔ اگر سب رجوع کریں تو سب کو حد فذف نگائی جائے گی خواہ وہ قضاہ کے بعد رجوع کریں یا قضاہ سے پیشتر رجوع رجوع کریں۔ قضاہ سے پیشتر رجوع کرنے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ قضاہ سے پیشتر ان کا کلام قذف بنا ہے شہادت نہیں البتہ ان پر فی الحال مدعا قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ احتمال ہے کہ وہ قضاہ کے قرعے کی وجہ سے شہادت بن جائے۔ وجہ انہوں نے رجوع کیا تو وہ احتمال زائل ہو گیا اور قذف باقی رہا پس نص کی بنا پر موجب حد ہو گا۔ قضاہ کے بعد رجوع کرنے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ ان کا کلام اگرچہ قضاہ کے متصل ہونے کی بنا پر شہادت بنا ہے لیکن رجوع سے قذف میں پلٹ گیا پس رجوع کرنے سے وہ قذف کرنے والے بن گئے لہذا مدد لگائے جائیں گے۔

اور اگر قضاہ اور فیصلہ کے نافذ کئے جانے کے بعد رجوع کیا تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جبکہ حد کو قرضے ہوں تو ان کو حد لگائی جائے گی اور جب حد رجم ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تو اب بھی حد لگائی جائے گی البتہ زفر فررحہ اللہ کے نزدیک ان پر حد نہیں آئے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب استیفاء حد کے بعد انہوں نے رجوع کیا تو ظاہر ہوا کہ ان کا کلام اپنے وجود کے وقت سے قذف تھا۔ پس ایسے ہوا جیسا کہ وہ حد کا قذف کریں پھر حد نہ لگایا۔ اور ہمارے اصحاب کے نزدیک بلا اختلاف حد قذف میں وراثت نہیں ملتی لہذا سا قط ہو جائے گی۔ ہمارے دلیل یہ ہے کہ رجوع اس بات کو ظاہر نہیں کرتا کہ ان کا کلام اپنے وجود کے وقت سے قذف تھا بلکہ وہ تو محض رجوع کے وقت قذف بننا ہے۔ اور رجوع کے وقت مقذوف میت ہے لہذا یہ موت کے بعد قذف ہوا لہذا مدد واجب ہوگی۔ یہ حد کا حکم ہے۔

رہا حکم ضمان تو نفاذ سے پیشتر ضمان سب سے نہیں آئے گا کیونکہ مرے سے اظہار نہیں پایا گیا۔ رہا نفاذ کے بعد تو اگر حد رجم ہو تو بلا اختلاف دیت کا ضمان دیں گے کیونکہ ان کی گواہی اظہار یا اظہار کا اقرار واقع ہوئی ہے۔ اور اگر حد کوڑے ہوں تو ان پر کوڑوں کا ارش (تاوان) نہیں آئے گا جبکہ وہ ان سے مراد ہو اور نہ دیت آئے گا اگر وہ ان کوڑوں سے مر گیا یہ

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ ضمان دیں گے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کی شہادت تسمیب کے طریق سے آفات واقع ہوئی ہے کیونکہ یہ باعث ہے قضاء کی اور قضاء باعث ہے کوڑوں کے لگانے کی جو باعث ہے تلف کا۔ لہذا ان فاسطوں سے تلف کی اضافت شہادت کی طرف ہوگی اور یہ از روئے تسمیب آفات ہوگا۔ اسی لئے اگر قصاص یا مال کی گواہی دیں پھر رجوع کریں تو ان پر دیت اور ضمان واجب ہوتا ہے۔ ایسے ہی ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اثر حاصل ہوا ہے اس مال میں کہ ضرب (مار) کی طرف مضاف ہے نہ کہ گواہوں کی طرف۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔

- ۱۔ گواہوں نے زخمی کر دینے والی مار پر گواہی نہیں دی کیونکہ کوڑوں میں زخمی کر دینے والی مار کا استحقاق نہیں ہوتا لہذا زخم کی اضافت ان کی شہادت کی طرف نہ ہوگی۔
- ۲۔ ضرب (مار) آفات کا ارتکاب ہے جبکہ شہادت اس کی طرف تسمیب ہے۔ اور اثر کی اضافت ارتکاب کی طرف اولیٰ ہے نسبت تسمیب کی طرف اس کی اضافت کے البتہ ضمان بیت المال پر نہیں آئے گا کیونکہ یہ فاضی کی خطا نہیں ہے کہ فاضی کی کوتاہی کی بنا پر وہ بیت المال سے ادا کیا جائے اور یہاں چونکہ فاضی کی جانب سے کوتاہی نہیں ہے لہذا بیت المال پر کچھ نہ آئے گا۔ یہ اس صورت میں محتاج سب رجوع کریں۔

اور جب ان میں سے ایک رجوع کرے تو اگر قضاء سے پیشتر ہو تو ہمارے اصحاب نفاذ کے نزدیک سب کو حد لگے گی جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک خاص رجوع کرنے والے کو حد لگے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کا کلام شہادت واقع ہوا تھا نصاب شہادت کے پورا ہونے کی وجہ سے جو کہ چار کی تعداد ہے۔ اور وہ محض رجوع کرنے سے قذوف بنتا ہے۔ اور رجوع صرف ایک کی جانب سے پایا گیا ہے پس صرف اسی کا کلام قذوف بنے گا برخلاف اس صورت کے کہ جب تین آدمی زنا کی گواہی دیں تو سب کو حد لگتی ہے کیونکہ زنا میں شہادت کا نصاب ہے جو کہ کامل نہیں ہوا لہذا ان کا کلام ابتدا سے قذوف واقع ہوا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان کا کلام شہادت نہیں بنتا مگر قضا کے قریب سے دیکھتے نہیں کہ وہ صرف قضا ہی سے حجت بنتی ہے پس اس سے پیشتر قذوف ہوگا شہادت نہیں لہذا مناسب یہ ہے کہ ان کی جانب سے شہمت پائے جانے کی وجہ سے از روئے نص ان پر حد قائم کی جائے لیکن اس احتمال سے کہ قضا کے قریب کی بنا پر وہ شہادت بن جائے حد نہیں لگائی جاتی اور اس وجہ سے بھی کہ یہ باب شہادت کو بند کرنے کا باعث نہ بن جائے۔ پھر جب ان میں سے ایک نے رجوع کیا تو یہ معنی زائل ہو گیا اور ان کا کلام قذوف کے طور پر باقی رہا پس حد لگائے جائیں گے اور ایسے ہوا جیسے کہ اگر ابتدا ہی سے گواہ تین ہوں تو ان کو حد لگائی جاتی ہے ان کے کلام کے قذوف واقع ہونے کی بنا پر تو ایسے ہی ہوگا۔

اور اگر رجوع قضا کے بعد لیکن نفاذ سے پہلے ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک سب کو حد لگے گی جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صرف رجوع کر لینے کو حد لگے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ

ہے کہ ان کا کلام قضاء سے متصل ہونے کی بناء پر شہادت واقع ہوا ہے پس یہ قذف نہیں بنے گا مگر رجوع سے اور رجوع نہیں کیا لہذا ان میں سے ایک نے جس خاص اسی کلام قذف میں منقلب ہوگا اور اس کا رجوع باقی گواہوں کے حق میں صحیح نہیں ہوگا۔ لہذا ان کا کلام بطور شہادت کے باقی رہا اور عدالت کے دلائل یہ ہے کہ عدو کے باب میں نفاذ قضاء ہی کا حصہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ قضاء سے پیشتر گواہوں کا ایسا ہونا یا مرد ہونا جیسے قضاء سے مانع ہوتا ہے تو قضاء کے بعد نفاذ سے مانع ہوتا ہے لہذا نفاذ سے پیشتر اس کا رجوع ایسے ہی ہوگا جیسے قضاء سے پیشتر اس کا رجوع ہوگا اگر قضاء سے پیشتر رجوع کرے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے درمیان بغیر اختلاف کے سب کو مد لگتی ہے تو ایسے ہی اس صورت میں ہوگا جب قضاء کے بعد لیکن نفاذ سے پیشتر کوئی رجوع کرے۔

اور اگر رجوع نفاذ کے بعد ہو تو اگر عدو کوڑے ہوں تو خاص رجوع کرنے والے کو بالاجماع عد لگائی جائے گی کیونکہ اس کا رجوع خاص اس کے حق میں صحیح ہے دوسروں کے حق میں نہیں۔ پس خاص اسی کی شہادت قذف میں بدلے گی اور خاص اسی کو مد لگائی جائے گی۔ اور اگر ہم ہوا و مقدون مرگیا ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک رجوع کرنے والے کو مد لگائی جائے گی برعکاس زفر رحمہ اللہ کے۔ اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔ یہ حد کا حکم تھا۔

رہا ضمان کا حکم تو اگر رجوع قضاء سے پیشتر یا قضاء کے بعد کیا نفاذ سے پیشتر ہو تو بوجہ مذکورہ ضمان نہیں ہوگا۔ رہا نفاذ کے بعد تو اگر عدو کوڑے ہوں تو رجوع کرنے والے پر کوڑوں کا کوئی تاوان نہیں آئے گا اور نہ ہی دیت آئے گی اگرچہ مقدون مرگیا۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے فتویٰ ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک ضمان واجب ہوگا اور اگر مد رجم ہو تو رجوع کرنے والا چوتھائی دیت کا ضمان دے گا کیونکہ باقی تین گواہ تین چوتھائی دیت کی حفاظت کر رہے ہیں۔ لہذا رجوع کرنے والے کی شہادت سے اٹلاف ایک چوتھائی کا ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب زنا کے گواہ مار ہوں۔ اور جب وہ پانچ ہوں پھر ان میں سے ایک رجوع کرے تو قاضی مشہود علیہ پر ہائی گواہوں کی بنا پر مد قائم کرے گا کیونکہ چار پورا نصاب ہے جو مشہود علیہ پر مد کی حفاظت کرتا ہے۔ اور اگر مد نافذ کر دی گئی پھر دو نے رجوع کیا تو یہ دو چوتھائی دیت کا ضمان دیں گے اگر رجم کیا ہوا شخص مرچکا ہو کیونکہ تین چوتھائی دیت کے ساتھ قائم ہیں لہذا ان دو کی گواہی سے چوتھائی دیت ہوا پس چوتھائی دیت کا ضمان دیں گے۔ اور اگر وہ نہ مرا ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان پر ضرب کا تاوان نہیں آئے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک واجب ہوگا۔ اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

۲۔ سوائے زنا پر شہادت کے دیگر عام شہادتوں میں وجوب تعزیر کی وجہ یہ ہے کہ جھوٹی گواہی دی اور یہ بات اس کے اقرار سے قاضی کے سامنے ظاہر ہو گئی۔ وجوب تعزیر کی وجہ یہ ہے کہ جھوٹی بات ایسی خیانت ہے کہ سوائے قذف کے اس میں کوئی مقررہ نہیں ہے۔ پس یہ بلا اختلاف ہمارے اصحاب کے نزدیک موجب تعزیر ہے۔

تعزیر کی کیفیت میں اختلاف ہوا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی تعزیر تشہیر ہے پس اس کے بازار اور اس کے قبیلے کی مسجد میں منادی کرائی جائے گی اور لوگوں کو اس سے بھایا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ جھوٹا گواہ ہے پس اس سے بچو۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے ساتھ کچھ کوڑے بھی مارے جائیں گے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ توبہ کر لے۔ اور اگر وہ توبہ نہ کرے اور اس پر اصرار کرے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے جھوٹی گواہی دی تھی اور میں اس پر قائم ہوں تو اس کو بالاجماع ضرب کے ساتھ تعزیر کی جائے گی۔ صاحبین نے اس روایت سے استدلال کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جھوٹے گواہ کو مارا اور اس کے چہرہ کو سیاہ کیا نیز جھوٹی بات کہنا اکبر کبائر میں سے ہے اور سوائے قذف کے اس میں کوئی مقرر حد نہیں ہے پس اس میں انتہائی درجے کے زاجر کی ضرورت ہوگی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ شرع رحمہ اللہ جھوٹے گواہ کی تشہیر کرتے تھے اور اس کو تعزیر نہیں کرتے تھے۔ اور ان کے فیصلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب پر مبنی نہیں تھے اور منقول نہیں ہے کہ کسی نے ان پر انکار کیا ہو۔ نیز کلام اس شخص کے بارے میں ہے جو اقرار کرے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی اپنے فعل پر نادم ہوتے ہوئے مذکور اس پر اصرار کرتے ہوئے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے بموجب ندامت توبہ ہے اور تائب مرتب کا مستوجب نہیں ہوتا۔ ہاں اگر وہ اس پر اصرار کرتا ہو تو اس کو مرتب لگائی جائے گی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل کو دلائل کے درمیان موافقت پیدا کرنے کے لئے اسی پر محمول کریں گے واللہ بمانہ و تعالیٰ اعلم۔



## کتاب اَدَابِ الْقَاضِي

# قاضی اور اُس کے فرائض

Procedural Law.

A judge and his duties.

اس کتاب میں درج ذیل موضوعات زیر بحث آئیں گے:

قاضی کا تقرر فرض ہے۔

Qualification of a judge.

قاضی کا صحیح بارہیت

قضائے کی ذمہ داری کو قبول کرنا کس پر واجب ہوتا ہے۔

فیصلے کے جائز (Lawful) ہونے کی شرطیں۔

Manners of a judge.

آداب قاضی

نظر ثانی (Review) کی درخواست کی صورت میں کون سے فیصلے نافذ اور کون سے قابل فسخ ہوتے ہیں

عدالتی فیصلہ کن امور میں مفید حکمت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا۔

فیصلے میں قاضی سے خطا سزا ہونے کی صورت میں کیا حکم ہے۔

کن اسباب کی بنا پر قاضی اپنے منصب پر برقرار نہیں رہتا۔

Disqualification of a judge.

قاضی کی معزولی۔

Installation

قاضی کا تقرر

فرض ہے کہ کوکے ایک

قاضی کا تقرر فرض ہے

تعالیٰ ہے، یَا اَدْرَاکَ اَنْتَ عَلَیْکَ فِی الْاَرْضِ کُلُّ حُکْمٍ بِیَ الْکَاسِرِ بِالْحَقِّ، یعنی اے مانتے ہو کہ تم پر ہے تجھ پر ظاہر کیا ہے سو تو لوگوں کے مابین انصاف کے ساتھ فیصلے کیا کرے گا جسے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطاب کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ملایا، فَاعْلَمْکُمْ بِیَنْبَغُ مِمَّا اَنْزَلَ اللّٰهُ،

یعنی سوان کے بارے فیصلے اللہ کی فرمائش اور ہدایت کے مطابق کیا کرو۔ اور قاضی کا منصب بھی یہی ہے کہ لوگوں کے مابین انصاف کے ساتھ اور اللہ عزوجل کی فرمائش و ہدایت کے مطابق فیصلے کیے جائیں۔ چونکہ قاضی کے تقرر کی فرض و نفاذ ایک فرض کی بنا پر ہے اس لیے اس کا تقرر بھی لامحالہ ایک فرض ہے۔ اس تقرر کے فرض ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ امام مظل (مکمل) کے تقرر کے فرض ہونے کی بابت اہل حق میں سے کسی کو اختلاف نہیں، اس ضمن میں مقدمہ فرتے کے بعض علماء کا اختلاف قابل اعتناء نہیں ہے، کیونکہ ایک تو اس امر پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور دوسرے یہ مذکورہ آئندہ ضروریات امام کے تقرر کی حتمی ہیں، (مما شرعہ میں) احکام کی پابندی ہونا عالم سے مظلوم کو انصاف دلایا جائے، تنازعات مناسکے جائیں، جو فساد و خون خرابی کا موجب بنتے ہیں، نیز دیگر کئی ایسی اغراض پوری ہوں جو امام کے تقرر کے بغیر پوری نہیں ہو سکتیں، یہاں کہ علم کلام (تقریباً Scholasticism) کے اصول و قواعد میں مظلوم مصروف ہے۔ ظاہر بات ہے کہ امام اپنے ان فرائض منصبی سے حق تنازعہ برآ نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے اسے ایک شہ کی ضرورت ہے جو زمان فرائض کی بجا آوری میں، اس کا قائم مقام ہو اور وہ نائب ہے قاضی۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اطراف و لواحق میں قاضی مقرر فرما کر یہاں کہتے تھے، چنانچہ آپ کے سینا ماز رضی اللہ عنہ کو میں اور حضرت عائشہ بن ابی بکر (مکرر) کا قاضی بنا کر روانہ فرمایا تھا پس (بابت ہوا کہ) قاضی کا تقرر امام کے تقرر کی منقطع ضروریات ہے ایک فرقہ ہے، لہذا قاضی کا تقرر فرض ہے۔ امام مجتہد کے اسے لازماً ملکہ (ضروری فرض) قرار دے گا اس کی بنا پر اس کی مشروعی کا کوئی احتمال نہیں کہ یہ ملکہ ان احکام کے ہے جن کا واجب ہونا اردو کے قتل ثابت ہے اور جو حکم اردو کے قتل ثابت ہو اس کا مشروع ہونا ممکن نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ اعلم۔

## قاضی کا معیارِ اہلیت

جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ منصب قضا کے لیے کون اہل ہے تو ہمارا اساتذ کا مسلک یہ ہے کہ منصب قضا کی اہلیت کی کچھ شرطیں ہیں۔ ازاں ملکہ یہ شرطیں ہیں عقل، بلوغت، اسلام، حریت، ایسائیت، نطق (وقت گروائی)، اعتداف (حسرت کی حد)، کمالِ ناب نہ ہو۔ ان شرطوں کی دلیل وہی ہے جو ہم شہادت دہی اہلیت کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں چنانچہ پاگل، نابالغ، کافر، غلام، نابینا، گونگے اور عیذت کے سزا ب کو منصب قضا سونپنا جائز (Lawful) نہیں، اس لیے کہ قضا کا تعلق باہ دلائیت، اختیار و تحریک، سرپرستی (Rule, Custody, tutelage) سے ہے بلکہ یہ تو عظیم ترین دلائیت ہے اور مذکورہ بالا لوگ سب سے اولیٰ دلائیت یعنی شہادت کے بھی اہل نہیں (ان کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی) تو سب سے اعلیٰ دلائیت کے تو وہ ہندو، اولیٰ قابلِ شہرے۔ جہاں تک قاضی کے سرو

لہ مسئلہ صحت خلاف حکم کام کے اہم ترین موضوعات میں سے ایک موضوع ہے۔ جنہیں کے نام کی ضرورت کے لیے جو عقل و اہل دہی ہیں ۷ اشارہ ان کی طرف ہے۔

۸ امام کو جس میں بھی ایسا امام مقرر ہو جس کے اہم شکار و دلائل کے فرقہ واریت سے جس منصب میں کاندھیں میں قرار دیا تھا انہیں کہہ آپ کے امام ہیں دلائل۔



ہونے کی شرط کا تعلق ہے تو اس شرط کی حیثیت عمومی شرط کی نہیں کیونکہ صورت بحیثیت عمومی ان لوگوں میں سے ہے جن کی شہادت قابل قبول ہوتی ہے۔ البتہ وہ محدود و قصاص کے مقصد کے فیصلہ کرنے کی اہل نہیں کیونکہ ان امور میں اس کی گواہی بھی قابل قبول نہیں ہوتی اور قصاص کی اہلیت شہادت کی اہلیت سے وابستہ ہے۔

### عالم ہونا شرط نہیں

وہی یہ بات کہ آیا سلال و محرام اور جملہ احکام شرعیہ سے واقفیت قاضی کے تقرر کے جائز ہونے کی شرط ہے یا نہیں تو ہمارے (احناف کے) نزدیک یہ تقرر کے جائز ہونے کی شرط نہیں بلکہ مندوب (مستحب) اور مستحب ہونے کی شرط ہے جبکہ اہل حدیث حضرات (مقابلہ میں) ان کے نزدیک سلال و محرام اور جملہ احکام سے واقفیت کے علاوہ ان امور کے علم میں درجہ اجتہاد تک پہنچنا بھی تقرر کے جائز ہونے کی ایک شرط ہے، جیسے ان کے اہل حلیفہ کے تقرر کے جائز ہونے کے لیے یہ صحت یہ شرط ہے۔ لیکن ہمارے (احناف کے) نزدیک امام عظم کے تقرر کے جائز ہونے کے لیے بھی یہ صفت شرط نہیں ہے اس لیے کہ امام عظم دوسرے علماء کے علم سے ہندو استفتاء (فتویٰ طلب کرنا) استفادہ کر کے معاملات کو نفاذ کرتے ہیں اور یہی صورت حال قاضی کی ہے (یعنی قاضی بھی دوسرے علماء کے علم سے فتویٰ لے کر فیصلہ کر سکتا ہے) اب ہم احکام سے تابلہ شخص کو منصب قضاء تفویض کرنا مناسب نہیں کیونکہ ایسا شخص بذات خود معاملات کو سنوانے کی کم اور جاننے کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے بلکہ نادانستہ طور پر وہ (void) فیصلہ کرتا ہے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: قاضی میں (قسم کے ہونے) میں ایک توجہت میں ہوگا اور دوسرے وہ و درخ میں ایک آدمی جس نے علم حاصل کیا اور پھر اس علم کے مطابق فیصلہ کیے وہ حقیقت میں ہوگا: ایک آدمی جس نے علم حاصل کیا مگر اس علم کے برخلاف فیصلہ کیے وہ و درخ میں ہوگا: اور جاہل آدمی جس نے اپنی جمالت کے مطابق فیصلہ کیے وہ بھی و درخ میں ہوگا۔ بلکہ اگر کسی جاہل آدمی کو قاضی مقرر کر دیا جائے تو ہمارے (احناف کے) نزدیک ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ وہ دوسروں کے علم سے استفادہ کر کے یعنی فقہاء سے فتویٰ لے کر صحیح فیصلہ کرنے پر قادر ہے۔ ایسے شخص کا منصب قضاء پر تقرر کیا جائے خود (In itself) تو جائز ہے مگر عوارض (Attributes) کی بنا پر فاسد ہے اور حکم کے باب میں عوارض کی وجہ سے فاسد قرار پانے والا تقرر ہمارے نزدیک جائز کے مانند ہے بلکہ قاضی کے فیصلہ نافذ ہونے کے بشرطیکہ وہ حدود و شریعت سے مجاوزہ ہوں۔ جاہل آدمی کا بطور قاضی تقرر صحیح فاسد کے مثل ہے جو حکم کے باب میں ہمارے نزدیک صحیح بیع کے مانند ہے۔ (بیع فاسد بھی بیع صحیح کی طرح نافذ ہو جاتی ہے اور خریدار کو ہر قسم کے نقصان کا حق ہوتا ہے)۔ سو عالم ہونے کی شرط کی تو یہ صورت حال ہے۔

### عادل (نیک) ہونا شرط نہیں

احکامات (نیکی، منکریہ و مقرر شرع ہونا) کی بھی یہی صورت حال ہے ہمارے نزدیک عدالت بھی قاضی کے تقرر کے جائز (قانونی، مشروع Lawful) مزود ہے۔ لہذا کسی فاسق و گنہگار آدمی کو قاضی کا منصب سونپنا جائز ہے اور ایسے قاضی کے فیصلے نافذ ہوں گے بشرطیکہ وہ حدود و شریعت سے مجاوزہ ہوں۔ امام شافعی و حنفیہ کے نزدیک عدالت شرط جہان ہے اس لیے ان کے مسک کے بموجب فاسق آدمی قاضی بننے کا اہل نہیں کیونکہ ان کے نزدیک فاسق آدمی کی شہادت قابل قبول نہیں ہوتی، لہذا وہ منصب قضاء کا بھی اہل نہیں۔ اس کے برخلاف ہمارے (احناف کے) نزدیک چونکہ اس کی شہادت قابل قبول ہوتی ہے اس لیے اسے قاضی مقرر کرنا بھی

جائزہ ہے تاہم مناسب یہی ہے کہ خاسق آدمی کو قضاء کا منصب تفویض نہ کیا جائے اس لیے کہ یہ منصب ایک عظیم مانت ملل اسباب اور جانوں کی مانت ہے۔ اتنی گراں قدر مانت کی ذمہ داری سے صرف ایسا آدمی عہدہ برآ ہو سکتا ہے جس میں درجہ (گناہ سے اجتناب) درجہ کمال کی ہوا اور وہ قنایت و درجہ حق ہو۔ پس ہر اگر کسی خاسق آدمی کو بطور قاضی تعینات کر دیا جائے تو یہ فعل بڑا تہود جائز ہے اور وہ شخص قاضی بن جائے گا کیونکہ اس کی تعیناتی (دلائل نہیں بلکہ) صفات خارجہ کے لحاظ سے خاص ہے اور یہ صورت حال اس کی تعیناتی کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہے اس کی وضاحت مطور بالا میں کی جا چکی ہے۔

**منصب قضا کی طلب نہ کرنا شرط نہیں** کسی شخص کے بطور قاضی تقرر کے جائز ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اس شخص کی طرف سے اس منصب کے لیے طلب

(درخواست) نہ کی گئی ہو اس پر اجماع ہے، لہذا عہدہ قضاء کے طالب کو قاضی مقرر کرنا جائز ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ ایسا شخص منصفانہ فیصلہ کرنے کی قدرت رکھتا ہے تاہم مناسب یہی ہے کہ طلب کرنے والے شخص کو قاضی مقرر نہ کیا جائے کیونکہ اس پر لازم لگ جائے گا کہ اس نے لوگ کہیں گے کہ اس عہدے کی طلب جو کہ ہے تو ضرور کوئی سطحی اعتراض ہوں گی۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا، جس نے (منصب) قضاء کی طلب کی اسے اس کے نفس کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے گا اور جسے یہ منصب قبول کرنے پر مجبور کیا گیا اس پر فرشتہ نازل ہوگا، جہاں سے وہ راست پر سکے گا۔ اس حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ طالب قضاء کو منصفانہ فیصلہ کرنے کی توفیق عطا نہیں ہوتی جبکہ اس شخص کو یہ توفیق عطا ہوتی ہے جسے یہ منصب مستحکم قبول کرنے پر مجبور کیا گیا ہو۔

**فضیلت و کمال کی شرطیں** فضیلت و کمال کی شرائط میں کہ قاضی عدل و عوام اور مصلح احکام شرعیہ سے واقفیت رکھتا ہو، درجہ اجتناب کو پہنچا ہو اور اجماع کرنے

کا اہل ہو، لوگوں کے رسم و رواج اور تعامل سے واقف ہو، عادل اور سچی ہو، محبت سے مبرا ہو یعنی اس پر کسی قسم کا کوئی الزام نہ ہو، اسکا باطن طبع کی آلائش سے پاک ہو کیونکہ قضاء نام ہے لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کرنے کا اور جب قاضی مذکور بالا صفات سے محض ہوگا تو ظاہر ہے کہ اس کے فیصلے بھی عدل و انصاف پر مبنی ہوں گے۔

**ثانثی Arbitration** ثانثی (حکم کے جائز ہونے کی بھی وہی شرطیں ہیں جو قاضی کے تقرر کے حوالہ کی ہیں) کیونکہ ثانثی امر مشروع ہے۔ اللہ تعالیٰ عز و شان کا ارشاد ہے کہ اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَعُوْذُ بِكَ مِنْ اَنْ نَّخْلَعَ مِنْ اَهْلِيْهِ (یعنی ایک حکم (ثالث) اس ایمن شوہر کے تعلق میں سے میری اور ایک حکم اس ایمن بیوی کے قرابت و رواد میں سے۔ و ثانیاً کہ فیصلہ بجز قاضی کے فیصلے کے ہے ماسوا اس کے کہ بعض خاص امور میں یا ایک دوسرے سے مختلف ہیں) مثلاً،

- ۱۔ حدود قصاص میں ثانثی جائز نہیں۔
- ۲۔ فیصلہ صادر ہونے سے قبل تک ثانثی کو قبول کرنا کسی پر لازم نہیں، چنانچہ ثانثی کرانے والے دو فریقوں میں سے کوئی ایک فریق بھی فیصلہ صادر ہونے سے پہلے چلے ثانثی سے رجوع کرنا چاہے تو کر سکتا ہے البتہ فیصلہ صادر ہو جانے کے بعد اس کی پابندی لازمی ہوگی۔
- ۳۔ اگر کسی اجتہادی مسئلے میں ثانثی کرانی گئی اور بعد ازاں ثالثوں کے فیصلے کو نظر ثانی کے لیے قاضی کی عدالت میں

پہلے کیا جائے اور قاضی کی رائے اس مسئلہ میں مثالوں کی رائے سے مختلف ہو تو قاضی مثالوں کے فیصلے کو فروغ کر سکتا ہے۔

ان دونوں کے درمیان سادہ فرق کی وضاحت افکارِ ائمہ مناسب مقام پر کی جائے گی۔

## منصب قضا پر تقرر کو قبول کرنا کس پر واجب ہے

جہاں تک اس معاملے کا تعلق ہے کہ بلاتوقاضی تقرر کو قبول کرنا کس پر واجب ہے تو اس بارے میں اختلاف کا موقف یہ ہے کہ اگر اہل علاقہ میں سے کسی ایسے شخص کو قاضی مقرر کیا جائے جو اس کی اہلیت رکھتا ہو تو ایسی صورت میں دیکھا جائے گا کہ آیا اس علاقہ میں اس کے علاوہ اور بھی اس منصب کے اہل ہیں اور اگر ایسے متعدد اشخاص موجود ہوں تو پھر اس شخص کو اختیار ہے کہ چاہے تو اسے قبول کر لے اور چاہے تو قبول نہ کرے۔ جہاں تک قبول کرنے کے جواز کا تعلق ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ انبیاء و مرسلین صلوات اللہ علیہم اجمعین نے خود اپنی اپنی امت میں قضا کا فریضہ اہتمام دیا اور دوسروں کو اس کام پر مامور فرمایا اور اس کی بجائے آدمی کو حکم دیا تھا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعادت رضی اللہ عنہ کو مین کا اور حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو مکرہ کریمہ کا قاضی بنا کر بھیجا، علاوہ انہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام لے اپنے بہت سے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا تقرر کر کے انہیں اطراف ہر جانب کو روانہ فرمایا، خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے ہاں بھی ایسی ہی صورت حال دیکھنے میں آتی ہے۔ انہوں نے خود بھی قضا کا فریضہ سرانجام دیا اور دوسروں کو بھی اس منصب پر توفیق دلایا۔ چنانچہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے شرح کو قاضی مقرر کیا اور سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے انہیں اس منصب پر کمال رکھا۔

یہاں منصب قضا کی پیشکش کو قبول نہ کرنے کا جواز تو اس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے جس میں آپ نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا تم امانت (حاکم بننے) سے بچنا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک اور حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ دو آدمیوں پر حاکم نہ بننا۔ روایت ہے کہ امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کو منصب قضا کی پیشکش کی گئی تھی مگر آپ نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا جس پر آپ کو کوڑے مارے گئے لیکن آپ نے پھر بھی اسے قبول نہ کیا۔ ان کے علاوہ بھی سلف صالحین کی ایک کثیر تعداد کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اس منصب کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ امام محمد کی کتاب الحامیہ العسیر میں جو ذکر ہے کہ صالحین کی ایک جماعت اس میں داخل ہو گئی اور صالحین کی ایک جماعت نے اس میں داخل ہونے سے انکار کر دیا تو اس کی تشریح یہی ہے۔

اس طرح قبول و انکار دونوں کا جواز ثابت ہے مگر اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے افضل کیا ہے، قبول یا انکار۔ بعض فقہاء کی رائے میں انکار کر دینا افضل ہے اور بعض کے نزدیک قبول کر لینا افضل ہے۔ فریقِ اول نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ جو قاضی کے منصب پر مامور ہو اگر وہ اسے بغیر جبر کے فریضہ کیا گیا۔ ان فقہاء کی رائے میں یہ حدیث منصب قضا کو قبول کرنے سے ممانعت کے قائم مقام ہے۔ فریقِ ثانی نے انبیاء و مرسلین صلوات اللہ علیہم اجمعین اور خلفائے راشدین

کے عمل کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے، اس لیے کہ ان کی زندگی ہمارے لیے نونہ ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ سبحانہ تعالیٰ کی خوشنودی کی خاطر نقصان فیصلہ کیا جائے تو یہ خاص عبادت ہے بلکہ تمام عبادتوں سے افضل عبادت ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ افضل الصلوٰۃ کا ارشاد گرامی ہے کہ ایک گھڑی کا بدل ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ اور جس حدیث میں غیر چھری کے فروغ کیے جانے کا ذکر ہے تو یہ ایسے قاضی کے بارے میں ہے جو جاہل ہو یا عالم ہو مگر فاسق ہو یا منصف قضا کا ایسا طالب جسے اپنے آپ پر اٹھانہ ہو کہ وہ رشوت سے بچ سکے گا بلکہ اسے خدشہ ہو کہ وہ رشوت کی طرف مائل ہو جائے گا۔ اس طرح دونوں دلیلوں کے مابین کوئی اختلاف باقی نہیں رہ جاتا۔ یوں ہمیں یہ قول یا انکار دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی صورت تب ہو گی کہ جب اس حالت میں ایسے متعدد اشخاص موجود ہوں جو منصب قضا کی اہلیت کے حامل ہوں اور اگر وہ ہر طرف ایک ہی آدمی اس منصب کا اہل ہو اور اسے اسکی پیشکش کی جائے تو پھر اس پر واجب ہے کہ اس پیشکش کو قبول کرے کیونکہ جب سولے کے کوئی اور آدمی اس منصب کا اہل ہی نہیں اسکی پیشکش کی گئی ہے تو اسے قبول کرنا اس کے لیے فرض مطلق ہے۔ شرط یہ ہے کہ اسے یہ منصب تفویض کیا جائے یعنی خود اس کا طالب نہ ہو (ہو) اور اسے تفویض کیا جائے تو پھر اسے قبول کرنا اس پر فرض ہے کیونکہ اس صورت میں اگر وہ اسے قبول کرنے سے انکار کرے گا تو گناہ گار ہوگا جیسا کہ دیگر جملہ معنی فرائض میں ہوتا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## فیصلے کے جائز ہونے کی شرطیں

جہاں تک فیصلے (کے جائز ہونے) کی شرطوں کا تعلق ہے تو اس کی کئی قسمیں ہیں، جن میں سے بعض کا تعلق تاحی سے ہے، بعض کا خود فیصلے Judgment سے ہے، کچھ کا متعلق نہ (جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو) اور کچھ کا تعلق متعلق علیہ (جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہو) سے ہے۔ جو شرطیں تاحی سے متعلق ہیں ان کا ذکر تاحی کے تقرر کے جواز کی ذیل میں کیا جا چکا ہے۔ (تاحی کے تقرر سے متعلق شرطوں کا تعلق فیصلے سے) اس لیے ہے کہ جو شخص منصب قضا کا اہل ہی نہیں ہے تو اس کا فیصلہ بھی لا محالہ جائز نہ ہو گا۔ وہیں وہ شرائط جو خود فیصلے سے متعلق ہیں تو یہ بھی متعدد ہیں جن میں سے ایک شرط ہے کہ فیصلہ مبنی برحق ہو اور مبنی برحق وہ فیصلہ ہوتا ہے جو اللہ عزوجل کے نزدیک صحیح ہو کسی بھی مقدمے کا فیصلہ یا تو قطعی ہوگا یعنی کسی دلیل قطعی کی بنیاد پر کیا گیا ہوگا اور دلیل قطعی سے مراد ہے قرآن کریم کی نص (عبادت) معتبرہ مشہور و متواتر حدیث علیہ السلام یا اجماع یا پھر فیصلہ ائمہ فرائض سے یعنی کسی بھی ایسی صورت میں جو تاحی سے متعلق نہ ہو اور اس کے متعلق میں فرض نکالی جاتا ہے جس کی بنیاد پر عمومی طور پر تمام مکلفین فرض ہوتے ہیں کہ ہر فرد ایسی نگرانی بھی اسے سرعام نہ دے تو سب گناہ ہیں گے جیسے نماز پڑھنا وغیرہ۔ اسے فرض مطلق۔ ایسی صورتیں تاویل و تخصیص کا احتمال نہ ہو۔

تین شرائط سے مراد یہ ہیں کہ جب کثیر و متعدد دلائل کے عدالت کیا ہے ایسی صورت میں بھی ہوتا ہے کہ کوئی دلائل کا کسی اصول یا شرع نہ ہو یا ان کی نہیں مشورہ ایسی صورت کہ گنتی ہے۔ وہ شرائط ہیں تو ایک یا عدلیہ ہی عدالت کی ہو مگر بعد ازاں وہ اس تقدیم مشورہ کی ہو کہ اسے کثیر استدلال و عدالت کہتے رہے ہیں۔

لکھنا کتاب و سنت کے بعد اجماع نہ کا صحیح راۓ ہے۔ اجماع سے مراد مجبوراً اس کے نزدیک یہ ہے کہ کسی حکم شرعی کی کسی زندگی (شرعی حاکم) کے

ظاہری ہوگا یعنی کسی دلیل ظاہری کی بنیاد پر کیا گیا ہوگا اور اس کے لیے مندری ہے کہ قاضی قرآن حکیم کے الفاظ پر  
میں سے غائب الہی اور اکثر اھن کا دستور حدیث حدیث احاد اور نیاس شجرہ کی کامل رکھتا ہو۔ ظاہری دلیل کی  
بنیاد پر کیے جانے والے فیصلے کا تعلق ایسے اجتہادی مسائل سے ہوتا ہے جن کے بارے میں فقہاء رحمہم اللہ کے درمیان  
اختلاف رائے پایا جاتا ہو یا جن کی بابت حلف سے کوئی قول مقبول نہ ہو کہ ان کے زمانے میں یہ مسائل پیش ہی نہ آئے  
ہوں مگر کسی مسئلے کے متعلق کوئی قطعی دلیل موجود ہو اور قاضی کا فیصلہ اس قطعی دلیل کے خلاف ہو تو ایسا فیصلہ جائز نہ ہوگا،  
کیونکہ وہ قطعی طور پر ہل (Void) فیصلہ ہے۔ اسی طرح اگر کوئی قاضی کسی اختلافی مسئلے سے متعلق مقدمے کا ایسا فیصلہ  
کے ہے جو تمام فقہاء کے اقوال کے خلاف ہو تو ایسا فیصلہ بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ حق تمام فقہاء کے اقوال سے بالاتر نہیں  
ہے لہذا جو فیصلہ ان سب کے اقوال کے خلاف ہوگا وہ قطعی طور پر ہل فیصلہ ہوگا۔ اسی طرح اگر قاضی اپنے اجتہاد سے  
کام لے کر کوئی ایسا فیصلہ صادر کرے جس کے خلاف کتاب و سنت کی کوئی نص ظاہر موجود ہو تو ایسا فیصلہ بھی جائز نہ ہوگا  
کیونکہ نص کے مقابلے میں قیاس ہل ہوتا ہے، اچانک نص قطعی ہو یا ظاہر۔

ایسی صورت کے بارے میں کہ جب اس کے مخالف نہ تو کوئی نص ہوا نہ نبی اجماع ہماری رائے ہے کہ یہ دو  
حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو قاضی اہل اجتہاد میں سے (یعنی مجتہد) ہوگا یا سہل اجتہاد میں سے نہیں ہوگا۔ اگر توہ اہل اجتہاد  
میں سے ہے اور کسی مسئلے کے بارے میں اپنی خاص رائے رکھتا ہے تو اس کے مطابق فیصلہ کرنا اس پر واجب ہے خواہ اس  
کی رائے دوسرے اہل اجتہاد اور اصحاب الزامی کے موقف کے برخلاف ہی کیوں نہ ہو اور اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ  
کسی دوسرے مجتہد کی رائے کا اتباع کرے کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد سے جو رائے قائم کی ہے ظاہر طور پر اللہ عزوجل  
کے نزدیک وہی حق ہے اور اس کے برعکس ظاہر طور پر ہل ہے۔ اس لیے کہ اجتہادی مسائل میں حق تو ایک ہے اور بہت  
والہما وکے نزدیک حقیقات و شریعات سب میں مجتہد کبھی غلط کرتا ہے اور کبھی اس کی رائے صحیح ہوتی ہے۔

اگر کسی مسئلے کے بارے میں مجتہد قاضی کی اپنی ایک مخصوص رائے ہو اور وہ ان کوئی دوسرا مجتہد بھی ہو جو فقہ میں  
اس سے زیادہ مہارت رکھتا ہو اور اس کی رائے قاضی کی رائے سے مختلف ہو اور قاضی یہ ارادہ کرے کہ اس دوسرے  
مجتہد کے رائے کے مطابق فیصلہ کرے البتہ اس پر غور و فکر کیے اور اس کی رائے کو بعض اس لیے اختیار کرے کہ وہ اس  
سے بہتر فقہ ہے تو کیا ایسا کرنے کا وہ مجاز ہے؟ جیسا کہ کتاب الامم و دین بیان کیا گیا ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک  
وہ ایسا کرنے کا مجاز ہے۔ جبکہ صاحبین<sup>ؒ</sup> امام ابوہریرہ<sup>ؒ</sup> اور امام محمد<sup>ؒ</sup> کے نزدیک وہ مجاز نہیں ہے۔ صاحبین کے خیال  
میں تو وہ صرف اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کا مجاز ہے۔ بعض روایات میں ان کا یہ اختلاف اس کے برعکس بھی بتایا  
گیا ہے یعنی یہ کہ امام ابوہریرہ<sup>ؒ</sup> کے نزدیک تو وہ اس کا مجاز نہیں البتہ صاحبین کے نزدیک وہ مجاز ہے۔ میں اس اختلاف

(مذہب) میں تمام مسلمان مجتہد ہی محقق سمجھتے ہیں۔

تلفظ: قاضی کو ایسا کام جس کا مسئلہ پہلے ہی مجتہد نے حل کر دیا ہو کسی شخص کا امتداد بھی ہو۔

تلفظ: حدیث احاد اور خود اس حدیث کے فقہی میں کی روایت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک راوی کرتے ہیں انہوں نے ایسی حدیث کا  
دوسرا ارادہ طور پر حدیث سے کٹر ہوا ہے اور اس کے قول کے میں بہت اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

تلفظ: امام ابوہریرہ<sup>ؒ</sup> تمام جو شخص کے لئے حدیث کی روایت میں سے تھے وہ خود کتاب الفرائض کے مصنف ہیں۔ م

کہوں لیتا ہوں کہ اہل مسئلہ یہ ہے کہ کوئی مجتہد محض اپنے بہتر فقہ ہونے کی بدولت اور کسی خاص مسئلے میں اس کی رائے کی حیثیت پر نظر و تامل کیے بغیر قابل ترجیح ہے یا نہیں تو اس کی رائے یہ ہوتی کہ وہ قابل ترجیح ہے تو اس نے یہ کہنا کہ کثیر فقہ بہتر فقہ کی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کا بجا نہ ہے اور جس کی رائے میں وہ قابل ترجیح نہیں اس کا قول یہ ہوگا کہ وہ ایسا کہنے کا مجاز نہیں۔ وہ دلیل کہ جو محض اس کے بہتر فقہ ہونے کی بنا پر اسے قابل ترجیح خیال نہیں کرتا اس کی توجیہ یہ ہے کہ ترجیح تو دلیل کے ساتھ ہوا کرتی ہے اور اس کا بہتر فقہ ہونا جس دلیل میں سے نہیں سو ترجیح واقع نہ ہوگی اور یہ فیصلے کے لیے بذات خود دلیل کا کام نہیں دے سکتی اور جو اسے ترجیح دینے کے حق میں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک یہ جس دلیل میں شامل ہے کیونکہ اس کا بہتر فقہ ہونا اس بات پر نکالت کرتا ہے کہ اس کا اجتہاد بھی زیادہ قرین صواب ہوگا لہذا یہ بات جس دلیل میں شامل ہے اور ترجیح کے لیے وجہ مجاز مفہمی اگرچہ بذات خود (In itself) فیصلے کے لیے دلیل کا کام نہ بھی دے اور ترجیح تو ہمیشہ اسی چیز سے ہوتی ہے جو بذات خود فیصلے کے لیے دلیل نہیں بن سکتی اور اسی لیے کہا جاتا ہے کہ ترجیح کی حد میں زیادتی سے تعاضل حقیقی طور پر ممانعت نہیں ہوتا ایسا کہ اصول فقہ میں معلوم و معروف ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید کو ضروری قرار دیا اور اسے قیاس پر ترجیح دی کیونکہ صحابی کی رائے حق کے زیادہ قریب ہے بہ نسبت قیاس کی رائے کے۔ تاہم اگر کسی مقدمے کے فیصلے کے سلسلے میں اسطرح کا اس کا سامنا ہو تو وہ اپنی رائے قائم کرے اور اسی کے مطابق فیصلہ صادر کرے۔ ایسی صورت میں بہتر یہ ہے کہ وہ اہل فہم سے مشورہ کر لے اور اگر اس مسئلے کے بارے میں ان میں باہم اختلاف پایا جائے تو وہ اس پر نظر و تامل کرے اور ایسی رائے کو اختیار کرے جو ہماری طور پر قرین حق و صواب ہو اگر اہل فقہ تو ایک رائے پر متفق ہوں مگر ان کی رائے اس کی اپنی رائے کے خلاف ہو پھر بھی وہ خود اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرے کیونکہ مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے حاصل پر عمل کرے اس لیے کہ اس پر دوسرے مجتہد کی تقلید حرام ہے مہر کیت یہ مناسب نہیں کہ وہ فیصلہ کرنے میں جلد بازی سے کام لے اور جب تک وہ مکمل طور پر تامل نہ کر لے اور اس پر حق متکشف نہ ہو جائے فیصلہ نہ کرے اور جب بذریعہ اجتہاد حق اس پر واضح ہو جائے تو اپنے اجتہاد کے نتیجے کے مطابق فیصلہ کر دے۔ حق تک پہنچنے کے لیے جب وہ اپنی امکانی کوشش کر چکے تو پھر اجتہادی رائے قائم کرنے میں کسی خوف یا تردد میں نہ رہے۔ جہلہ نہ ہو اور نہ ہی بگڑنے کے کہیں نتیجے پر توجہ نہ کیا ہو لیکن ڈرتا ہو (دوسروں سے) کیونکہ خوف، شک اور غمی حق اور اجتہاد کے راستے کے تنگ گراں ہیں۔ لہذا ضروری یہ ہے کہ جب حق کی ہجرت میں اس نے کوئی کسر یا شاہد نہ دیکھی ہو تو پھر اجتہاد ہی رائے قائم کرنے میں ہر امت اور دلیلی سے کام لے۔ اگر اس نے بلا سوچے بکے فیصلہ کیا تو فیصلہ اللہ بھادہ و تعالیٰ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا اور اگر وہ بتو قوال اجتہاد میں سے مگر اپنے حال سے آگاہ نہ ہو تو اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اپنی رائے سے فیصلہ کیا ہے اور اس کے اس فیصلے کو درست مانا جائے گا یہ خیال کرتے ہوئے کہ مسلمان کا معاملہ ممکن حد تک صحیح اور درست ہی ہوتا ہے۔ واللہ بھادہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو حقیقی تاضی کے مجتہد ہونے کی صورت اور اگر وہ اہل اجتہاد میں سے نہ ہو تو اس صورت میں اگر اسے ہمارے اندر غمناک کے اقوال کی معرفت حاصل ہے اور ان کا باہم اختلاف و اتفاق سے زبانی یا دوسرے قیودہ کما

ایک کی رائے کے مطابق، تقلید کے طور پر چنے وہ مثنیٰ برحق سمجھتا ہے فیصلہ کر دے اور اگر اسے ان کے اقوال ازبر نہیں تو ہمارے مسلک سے تعلق رکھنے والے جو فقہاء اس کے علاقے میں موجود ہوں ان کے فتویٰ کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر اس کے علاقے میں ہمارے مسلک کا صرف وہی ایک فقیر ہو تو وہ معجز کے نزدیک اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کا مجاز ہے اور چنانچہ اس سے اس پر کوئی حرج واقع نہ ہو گا کیونکہ وہ خود اہل اجتہاد میں سے ہے نہیں اور علاقے میں سوائے اس کے کوئی اور فقیر نہیں لاندی صورت ضرورت اس امر کی متقاضی ہے کہ وہ اپنی رائے پر عمل کرے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اہل علم سے مشورہ کرو اگر تمہیں علم نہ ہو اور اگر اس نے اپنے مخالف فیسے کے مسلک کے مطابق دیدہ و دانستہ فیصلہ کیا تو اس کو یہ فیصلہ نافذ نہ ہو گا کیونکہ اس نے یہ فیصلہ اس رائے کے مطابق کیا ہے جو اس کے عقیدے کی روش سے جہل ہے لہذا یہ نافذ نہ ہو گا۔ یہ اہل اسی طرح ہے جیسے کوئی مجتہد اپنی رائے کو ترک کر کے کسی اور مجتہد کی رائے کے مطابق فیصلہ کر دے گا؟ وہ اسے جہل سمجھتا ہو تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہو گا کیونکہ اس نے ایسی رائے کے مطابق فیصلہ کیا ہے جو اس کے نزدیک جہل ہے۔ اور اگر تاضی کو اپنا مذہب بھول گیا اور ایسی رائے کے مطابق فیصلہ کر دیا جسے اس نے خود اپنا ہی مذہب گمان کیا اور بعد ازاں اس پر یہ بات ظاہر ہوئی کہ یہ تو اس کے مخالف کا مذہب تھا ایسی صورت میں از روئے شرح اصطلاح اسے اختیار ہے کہ اپنے فیصلے کو توڑ دے، اس بارے میں کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے فیصلہ توڑنے کی وجہ یہ ہے کہ مجتہد ہونے کی صورت میں جب اس پر یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اس رائے کے مطابق فیصلہ کر ڈالا ہے جو اس کے عقیدے کی روش سے صحیح نہیں ہے تو پیشتر یہ امر بھی اہل پر واضح ہو جائے گا کہ اس سے جو فیصلہ صادر ہوا ہے وہ جہل ہے یہ بالکل اس صورت کے کاغذ ہے کہ مجتہد تاضی دیدہ و دانستہ اپنے مخالف کی رائے کے مطابق فیصلہ کر دے۔ ادب التاضی میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا یہ فیصلہ صحیح ہے مگر صاحبین کی رائے میں جہل ہے۔ صاحبین کا استدلال یہ ہے کہ اس صورت میں تاضی کو تہا بار ہے کہ خود اپنے مذہب کو حفظ کر لینا اس کے امکان میں ہے اور اگر وہ اسے حفظ نہیں کرتا تو یہ اس کی کوتاہی ہے اور کوتاہی کے لیے معافی کی گنجائش نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فیضان غالب ہونا ہے بالخصوص جب اس کے پاس مقدسات کی بھر مار ہو لہذا اسے مسنونہ سمجھنا چاہیے۔

یہ تو ہوا اس صورت کا معاملہ جب کہ تاضی اہل اجتہاد میں سے نہ ہو اور اگر وہ اہل اجتہاد میں سے ہو تو اس صورت میں ضروری ہے کہ اس کے فیصلے کو اجماعی سمجھا جائے اور کوئی دوسرا تاضی اسے جہل قرار نہ دے کیونکہ اسے مثنیٰ بر فیضان نہیں بلکہ اس بات پر محمول سمجھا جائے کہ اس نے اجتہاد کیا جس کے نتیجے میں اس نے وہی رائے اختیار کی جو اس کے مخالف مجتہد کی ہے سوائے اس کے مطابق اس نے فیصلہ کر دیا۔ گویا یہ فیصلہ خود اس کے اپنے اجتہاد کی بنیاد پر ہوا ہے لہذا صحیح ہے اور اگر اس نے کسی ایسے فیصلے کا فیصلہ اپنی رائے کے مطابق کیا جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے تو دوبارہ مقررہ اس کی عدالت میں پیش ہوا اور اس نے اپنی رائے بدل لی تو اس صورت میں اسے اپنی دوسری رائے کے بموجب فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس سے اس کا سابقہ فیصلہ جو جہل رائے کی بنیاد پر کیا گیا تھا ختم

ہا نہیں کیونکہ پہلی رائے کے مطابق ماور ہوئے والے فیصلے کی صحت پر اجماع ہے وہ اس طرح کہ اہل اجتہاد کو اس پر اتفاق ہے کہ تاحی کو اجتناء ہی مسئلے کا فیصلہ اپنی اجتہادی رائے کے مطابق کرنے کا اختیار ہے تو اس فیصلے کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے مگر دوسری رائے کے مطابق ہونے والے فیصلے کی صحت پر اتفاق نہیں لہذا جس فیصلے کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے اسے وہ فیصلہ نہیں توڑ سکتا جس کے صحیح ہونے پر اتفاق نہیں ہے اس لیے کسی دوسرے تاحی کو اختیار نہیں کہ وہ اس فیصلے کو توڑ دے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے ایک قبیضے کا فیصلہ کیا اور با دیگر ویسے ہی قبیضے کا فیصلہ پہلے فیصلے سے مختلف کیا پس بارے میں جب ان سے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا وہ ویسے ہی ہے جیسے کہ ہم نے فیصلہ کیا اور ویسے ہی ہوگا جیسے کہ ہم فیصلہ کریں۔ اور اگر وہی قضیہ تاحی کے سامنے تیسری بار پیش ہو اور تاحی نے پہلی رائے کی طرف رجوع کرے تو اسی کے مطابق فیصلہ کرے گا اس نے دوسری رائے کے مطابق جو فیصلہ جاری کیا تھا وہ بھی درست اور نافذ ہے گا اور تیسرے قضیہ میں پہلی رائے کی طرف رجوع کر لینے سے ٹوٹنے کا نہیں پائیکل ایسے ہی جیسے کہ دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرنے سے اس کا پہلا فیصلہ نہیں ٹوٹا تھا بلکہ اس نے اپنی پہلی رائے کی بنیاد پر جاری کیا تھا۔

اگر کوئی فقہ اپنی زوجہ سے یہ کہہ دے کہ تجھے بچی طلاق اور اس کی رائے میں یہ طلاق بائنہ ہے اور اس نے اپنے اور اپنی زوجہ کے مابین تعلقات میں اس رائے کو نافذ کر دیا اور یہ فیصلہ کر لیا کہ وہ اس پر حرام ہوگئی ہے لہذا اس اس نے رائے بدل کر یہ کہا کہ یہ تو ایک ہی طلاق ہے اور اسے رجوع کا اختیار حاصل ہے تو اس صورت میں وہ اس صورت کے حق میں قرآن پکی پہلی رائے پر عمل کرے گا یا بند ہوگا اور وہ اس پر حرام ہوگئی الیہ متشکل میں وہ اس صورت اور اس کے علاوہ دوسری صورتوں کے بارے میں اپنی دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرے گا کیونکہ پہلی رائے کو اس نے اپنے اجتہاد سے نافذ کیا تھا اور جو فیصلہ اجتہاد سے کیا جائے اسے اس کے مثل کوئی دوسرا اجتہاد توڑ نہیں سکتا را اصول فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے کہ ایک اجتہاد کو دوسرے اجتہاد سے نہیں توڑا جاسکتا اسی طرح اگر اس کی رائے ہے کہ وہ ایک طلاق ہے اور اسے رجوع کا حق حاصل ہے سو اس نے یہ عزم کیا کہ وہ اس کی منکوحہ سے پھر رائے تبدیل کرے کہ اسے طلاق بائنہ قرار دے دیا تو اس صورت میں بھی وہ اپنی پہلی رائے پر عمل کرے گا یا بند ہوگا اور وہ صورت اس پر حرام نہ ہوگی اس کی دلیل دی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر اس نے پہلی صورت میں صورت کے حرام ہونے کا عزم نہ کیا ہو اور اسی آئین میں اس نے رائے کی تبدیلی سے اسے طلال قرار دیا تو وہ اس پر حرام نہ ہوگی یہی حکم دوسری صورت کے لیے ہے کہ اگر اس نے اس کے طلال ہونے کا عزم نہ کیا تھا کہ اس کی رائے بدل گئی اور وہ اسے حرام سمجھنے لگا تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی کیونکہ اجتہاد ہی رائے ذات خود تو ٹوٹنے والی چیز ہے آ نکھاس پر عمل درآمد ہو جائے اور عمل درآمد نیز فیصلہ کے ہے اور فیصلہ جو ٹوڑا نہیں جاسکتا اس لیے حلد آمد بھی کا عدم قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اسی طرح اگر ایک شخص قبیضہ ہوا اور وہ کسی قبیضہ سے فتویٰ طلب کرے اور فقہ اسے طلال یا حرام کا فتویٰ دے دے اور وہ اس پر حلد آمد کرنے کا عزم کرے قبل ہی کسی دوسرے قبیضہ سے فتویٰ طلب کرے اور اس کا فتویٰ پہلے کے فتویٰ سے مختلف ہو اور وہ شخص اس دوسرے فتویٰ کو اختیار کرے اپنی زوجہ کے بارے میں اسے نافذ کرے تو نافذ کو ترک کر کے پہلے قبیضہ کے فتویٰ کی طرف رجوع کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ جس فتویٰ کو اس نے نافذ کر دیا ہے اسی کی پابندی اس پر واجب ہے اور اس کے برعکس عمل کرنے کی اسے اجازت نہیں خواہ وہ مجتہد ہوا ہو بلکہ کیونکہ فقہ تعلیم اور مجتہد پر اجتہاد پر عمل کرنا واجب ہے مجتہد کے لیے یہ جائز نہیں کہ جس رائے کو نافذ کرے



پہر اس کے برعکس مل کر سوائے کسی طرح مسئلہ کو بھی ایسا کرنے کا اختیار نہیں۔

اگر اجتہادی مسئلے میں قاضی اپنی اجتہادی رائے کی بنیاد پر فیصلہ کرے اور محکوم علیہ (جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہو) اور محکوم لہ (جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو) دونوں اہل اجتہاد میں سے نہ ہوں تو وہ فیصلہ نافذ ہوگا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور اگر وہ دونوں اہل اجتہاد میں سے ہوں مگر اس مسئلے میں قاضی کی رائے ان کی رائے سے مختلف نہ ہو تو بھی وہ فیصلہ لازم الاجرا ہوگا اور اگر صورت یہ ہو کہ وہ دونوں اہل اجتہاد میں سے ہوں اور ان کی رائے قاضی کی رائے سے مختلف ہو تو بالا جماع قاضی کا فیصلہ جو کہ اختلافی مسئلے سے متعلق ہے، محکوم علیہ پر نافذ کیا جائے گا، اور اس بات سے اس پر کچھ اثر نہ پڑے گا کہ محکوم علیہ ایک عام مسئلہ ہے یا ایسا مجتہد فقیر جس کی رائے قاضی کی رائے سے مختلف ہے۔ جہاں تک محکوم علیہ کے مسئلہ ہونے کی صورت کا معاملہ ہے تو بات بالکل عیاں ہے کہ چونکہ اس پر تو مفتی کے فتوے کی پابندی بھی لازم ہوتی ہے قاضی کے فیصلے کی پابندی تو بدرجہ اولیٰ واجب ہوگی۔ یہی صورت غلط محکوم علیہ مجتہد ہونے کی صورت میں ہوگی کیونکہ قاضی کسی اختلافی مسئلے میں اپنی اجتہادی رائے کے مطابق جو فیصلہ جاری کرتا ہے اس کے جائز ہونے پر اجماع ہے، دلیل مذکورہ۔ اور فیصلے کے جائز ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کے کچھ نہیں کہ وہ محکوم علیہ پر نافذ ہو۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک شخص اپنی زوجہ سے کہے کہ تجھ پر کی قاضی طلاق اور شوہر کی رائے میں یہ ایک ہی طلاق ہو جس پر زوجہ کا اسے حق ہے لیکن قاضی کی رائے میں یہ طلاق بائتہ ہو۔ اب اگر یہ مسئلہ قاضی کی عدالت میں اٹھایا جائے اور قاضی طلاق بائتہ کا حکم جاری کرے تو قاضی کا یہ حکم بالا جماع نافذ ہوگا۔

اب یہ مسئلہ کہ محکوم لہ مجتہد فقیر ہوا اور قاضی کا فیصلہ اس کی رائے کے خلاف ہو تو آیا ایسا فیصلہ نافذ ہوگا؟ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ نافذ نہ ہوگا جبکہ امام محمدؒ کی رائے کے مطابق نافذ ہوگا۔ مثال کے طور پر اگر ایک شخص اپنی محکومہ سے کہے کہ تجھے قطعی طلاق اور شوہر کی رائے میں یہ طلاق بائتہ ہو جبکہ قاضی کے مسلک میں یہ ایک طلاق ہو اور شوہر کو زوج کا حق ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق تو وہ عورت اب اس شخص پر حلال نہیں رہی جبکہ امام محمدؒ کی رائے کے بموجب نہ اس پر دستور حلال ہے امام محمدؒ کی دلیل کا ذکر ہم کچھ نہیں کرنا چاہتے کہ قاضی کے اس فیصلے کے جائز ہونے پر اجماع ہے کیونکہ اس کا تعلق اختلافی مسئلے سے ہے لہذا محکوم علیہ اور محکوم لہ دونوں پر یہ فیصلہ نافذ ہوگا کیونکہ فیصلہ کا تعلق دونوں سے ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ فیصلہ محکوم لہ کے مطالبے (ناش) کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اختلافی مسئلے میں فیصلے کے صریح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نافذ ہوا اور نافذ ہونے کے بعد اس کا اثر محکوم علیہ پر مترتب ہوتا ہے مگر محکوم لہ پر کچھ فیصلے کے ضمن میں محکوم علیہ کی حیثیت ایک مجرد شخص کی ہے جبکہ محکوم لہ اس مسئلے میں صاحب اختیار ہے (یعنی اسے اختیار ہے کہ چاہے تو اس فیصلے کو جو اس کے حق میں ہے نافذ کرے اور چاہے تو نہ کرے)۔ چنانچہ اگر اس (مجتہد محکوم لہ) نے قاضی کی رائے کا اتباع کیا تو اس کے فیصلے کو نافذ کرے (تو اس کا یہ اتباع تقلید کے مترادف ہوگا اور اس کا مجتہد ہونا تنقید کو مانع ہے۔ اندر میں اس پر واجب ہے کہ خود اپنی ہی رائے پر عمل کرے تحلیل، تحریم، غلام کو آزاد کرنے یا غلام سے متعلق کسی بھی اختلافی مسئلے کے بارے میں قاضی جو فیصلہ جاری کرے اور اس کا فیصلہ مجتہد محکوم علیہ اور مجتہد محکوم لہ کے مسلک خلاف ہو تو اس کے نافذ ہونے کی بابت اثر قمار کے اتفاق اور اختلاف کی وہی صورت ہوگی جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں (یعنی اثر کے

اختلاف رائے کا اطلاق ایسے جملہ مسائل پر ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی مقلد کسی مسئلے میں کسی مفتی سے فتویٰ لینے کے بعد اسی مسئلے کو عدالت میں لے جائے اور قاضی کا فیصلہ مفتی کی رائے کے خلاف ہو تو مقلد قاضی کے فیصلے پر عمل کرے گا اور مفتی کے فتوے کو ترک کر دے گا کیونکہ قاضی کے فیصلے سے تو مفتی کی رائے متروک ہو جاتی ہے، مقلد کا تو یہ گورہ ہی کیا۔ امام قدوری نے اس بارے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا لیکن ہمارے شیخ رحمہ اللہ نے اس کا ذکر کیا ہے اور آئندہ طور میں انشاء اللہ ہم اسے بیان کریں گے۔

اسی فیصلے کے برحق ہونے کی شرط سے شہادت کی بنیاد پر فیصلے (کے جواز) کا حکم متنبہ ہوتا ہے کیونکہ کسی شہادت مدعی کے حق کو ثابت کر دیتی ہے۔ لہذا شہادت کی بنیاد پر کیا جانے والا فیصلہ برحق ہوتا ہے۔ اسی سے اقرار پر فیصلے کے حکم کا استخراج ہوتا ہے کہ کوئی شخص اپنے خلاف جھوٹا اقرار نہیں کر سکتا۔ یہ بالکل ظاہر بات ہے، لہذا اقرار پر کیا جانے والا فیصلہ بھی برحق ہے۔ چنانچہ نزدیک محول (مدعی علیہ کا قسم سے انکار) پر کیے جانے والے فیصلے کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ہمارے ائمہ کے نزدیک محول کی حیثیت بذل (مال دھوی گدھیرے) سے ادا کرنے کا قصد یا اقرار کر کے اور بدیل معلوم مدعی علیہ کا بذل یا اقرار اس امر پر ولایت کرتا ہے کہ مدعی اپنے دعوے میں سچا ہے، لہذا محول کی بنیاد پر کیا جانے والا فیصلہ برحق ہوتا ہے۔

**قاضی کے ذاتی علم پر فیصلے کا حکم** | اسی شرط (یعنی فیصلہ برحق ہو) سے اس مسئلے کا استنباط ہوتا ہے کہ آیا قاضی اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر جملہ مسائل میں فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ قاضی کا اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا دو احوال سے خالی نہ ہوگا اور قاضی

نے اپنے ذاتی علم پر فیصلہ کیا ہوگا جو اسے اپنی قضاء کے زمانے اور جگہ میں حاصل ہوا اور جگہ سے مراد اس کی قضاء کا علاقہ (Territory of Jurisdiction) ہے یا چرائے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہوگا جو

اسے قضاء کے زمانے سے قبل اور علاقہ قضاء (علاقہ اختیار ساحت) سے باہر کسی جگہ حاصل ہوا ہوگا۔ اگر تو قاضی اپنی قضاء کے زمانے اور علاقے میں حاصل ہونے والے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کیا، مثلاً یہ کہ اس نے کسی شخص کو کسی دوسرے شخص کے حق میں مال کا اقرار کرتے یا اپنی زوجہ کو طلاق دیتے یا اپنے غلام کو آزاد کرنے کا اعلان کئے یا کسی دوسرے شخص پر جہت نکاتے مثلاً یا چرائے کسی آدمی کو قتل کرتے ہوئے درگجا دیا یا خلیفہ و عاں علاقے کا قاضی ہے تو ہمارے مسلک میں اس کا فیصلہ صحیح ہے البتہ خاص حدود (سرتو، زنا، شراب کی حدود) میں اس کا پول فیصلہ کرنا درست نہ ہوگا اور اس بارے ہمارے ائمہ میں کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا۔ سرتو کے مقدمے میں امامی و مسعودی کے بارے میں فیصلہ صادر کر سکتا ہے لیکن قلعہ یا کافضلہ نہیں کر سکتا۔ اس مسئلے میں امامیائی سے دو قول منقول ہیں، ایک قول کہ دوسرے کو تو وہ کسی بھی مقدمے کا فیصلہ اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر نہیں کر سکتا اور دوسرے قول کے مطابق وہ ہر مقدمے کا فیصلہ کر کے کامیاب ہے۔ قول اول کی ذیل یہ ہے کہ قاضی شہادت

ملکہ القدوری اور اسماء حمیدی محمد البندوبی، قدس سرہ کی مشہور کتاب القدوری کے مصنف۔ علامہ مرتضائی کا مشہور متداول کتاب الباقی القدوری کی شرح جلد ۱ ص ۱۰۰۔

شیخ سے مراد مصنف کے استاد علی محمد اسرار قدس ہیں۔

کی بنیاد پر فیصلہ کرنے پر مامور ہوتا ہے اور اگر ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا بھی اسے اختیار ہو تو پھر شہادت سے فیصلہ کرنے پر مامور ہونے والی حیثیت تو باقی نہ رہے گی اور یہ قومی حدود اور غیر حدود میں تفریق نہیں کرتی۔ ان کے دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شہادت سے مقصود مقدمے کی حقیقت والا واقعہ کا علم حاصل کرنا ہے اور علم تو اسے حاصل ہو گیا ہے اور اس سے حدود اور غیر حدود میں تفریق لازم نہیں آتی کیونکہ اس کے علم میں اختلاف واقع نہیں ہوتا (یعنی حدود سے متعلق مقدمے کے بارے جو اسے ذاتی علم حاصل ہو گا اس میں اور اس کے اس ذاتی علم میں جو حدود کے سوا کسی اور مقدمے کے بارے میں حاصل ہو گا کوئی فرق تو نہیں علم کی نوعیت تو برود صورت میں ایک ایسی ہے۔) اور ہمارا استدلال یہ ہے کہ جب شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا اسے اختیار ہے تو اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا اختیار تو اسے بدرجہ اولیٰ حاصل ہے اس لیے کہ شہادت مقصود بالذات (END IN ITSELF) نہیں بلکہ امر واقعہ کے علم کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے اور اس کے آنکھوں سے دیکھ کر جو علم حاصل ہوا ہے وہ شہادت کے ذریعے حاصل ہونے والے علم سے قوی تر ہے کیونکہ شہادت کے ذریعے حاصل ہونے والا تو غالباً اسی اور اکثر اہل

کا علم ہے جبکہ محاسن اور مشاہدے کے ذریعے حاصل ہونے والا علم قطعی اور یقینی ہوتا ہے لہذا یہ قوی تر ہوا اور اس کے برعکس جب فیصلہ کرنا مشکل مسئلہ والا ہے تو ذاتی علم کی بنیاد پر خاص حدود میں فیصلہ صادر کرنے کا ہمارا نہیں کیونکہ حدود میں اسقاط کی غرض سے احتیاط برتی جاتی ہے جبکہ ذاتی علم پر اتکا کر لینے میں یہ احتیاط نہیں ہائی۔ دوسری بات یہ ہے کہ فیصلے کے لیے دلیل تو شہادت ہے اور ذاتی علم میں اگرچہ شہادت کا مفہوم موجود ہے مگر شہادت کی شکل باقی نہیں رہی اصل شکل کے ذاتی دہننے سے شبہ پیدا ہوتا ہے اور شہادت سے حدود ماقط ہو جاتی ہیں۔ قصاص کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ یہ جسے کا حق ہے اور حقوق العباد میں اسقاط کی خاطر احتیاط نہیں برتی جاتی یہی معاملہ حد و قذف کا ہے کہ اس میں بھی بندے کا حق طوطہ ہوتا ہے اس لیے یہ دونوں (قصاص اور حد و قذف) شکل کے باقی نہ ہونے سے پیدا ہونے والے شے کی بنا پر برائے نہیں ہوتے۔

یہ تو معاملہ ہوا اس صورت کا جب اس نے اپنے زمانہ قضا اور علاقہ قضا میں حاصل ہونے والے علم ذاتی کی بنیاد پر فیصلہ کیا لیکن اگر وہ اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ جاری کرے جو اسے قضا کے زمانہ اور علاقے میں حاصل نہ ہوا ہو یا قضا کے زمانے میں تو ہو مگر قضا کے علاقے میں حاصل نہ ہو یا ہو یعنی اس علاقے میں پہنچنے سے پہلے حاصل ہوا ہو جس کا وہ قاضی محترم ہوا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس صورت میں وہ کسی بھی مقدمے کا فیصلہ اپنے اس ذاتی علم کی بنیاد پر کرنے کا مجاز نہیں ہے جبکہ صاحبین (ابو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک ماسوا خاص حدود کے ذاتی سب مقدمات میں وہ فیصلہ کرنے کا مجاز ہے حدود وغیرہ میں اس کا فیصلہ درست زمانہ جائے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمانہ قضا میں حاصل ہونے والے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا درست ہے تو پھر زمانہ قضا سے قبل حاصل ہونے والے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا بھی جائز ہے کیونکہ ہر دو اعمال میں علم کا وجہ تو ایک ہی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جو حدود صورت میں اس کے علم میں ہیں جو اسے زمانہ قضا سے پہلے حاصل ہوا تھا ایسے نتائج سے واقعات علم میں آئے کہ بدولت استمرار پیدا ہو گیا ہے اور دوسری صورت میں اسے وہ نیا علم حاصل ہوا جو اس سے پہلے حاصل نہ تھا خصوصیت میں یہ دونوں علم یکساں ہیں البتہ خاص حدود میں وہ اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں حجت نفعی کا امکان ہے جس سے شبہ ختم نہ لگا اور جبہ خاص حدود میں اختلاف ہوتا ہے مگر حقوق العباد میں نہیں کیونکہ پہلے بیان ہو چکا

جہاں اب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ دونوں علموں میں فرق ہے اور وہ اس طرح کہ زمانہ قضاء میں جو علم حاصل ہوتا ہے وہ اس وقت کا علم ہے جب کہ وہ قضاء کے منصب پر مامور ہے لہذا یہ علم اس منصب کے بارے میں قائم ہونے والی شہادت کے مشابہ ہے اور نیز زمانہ قضاء میں حاصل ہونے والا علم ایک ایسے وقت میں حاصل ہونے والا ہے جبکہ وہ قضاء کے منصب پر مامور نہیں ہے اس لیے وہ اس میں قائم ہونے والی گواہی کے مشابہ نہیں ہے کیونکہ عمت فیصلہ کی بنیاد پر قضاوت ہوتی ہے اور جو چیز شہادت کے معنی میں ہو وہ اس کے ساتھ ملتی ہو جاتی ہے اور نہ قضاء میں حاصل ہونے والا علم شہادت کے معنی میں ہے نہ کہ اس وقت حاصل ہوا ہے جب کہ وہ قضاء پر مامور ہے لہذا یہ شہادت کے معنی میں ہے۔  
نہ قضاء سے قبل یہاں قضاء میں پہنچنے سے پہلے حاصل ہونے والا علم ایسے وقت میں حاصل ہونے والا علم ہے جبکہ وہ قضاء پر مامور نہیں ہے سو وہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے لہذا اس کی بنیاد پر فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ پس یہ ہے فسوق دونوں علموں میں۔

ایک قاضی کا خط و سکر قاضی کے نام | اسی (شرط) سے قاضی کے خط کی بنیاد پر فیصلہ کے حکم کا استخراج ہوتا ہے۔ ہماری رائے میں قاضی کے خط کو

قبول کرنے کی کچھ شرائط ہیں۔ ان میں سے امر کی شہادت ہے کہ خط قاضی ہی کا ہے۔ لہذا گواہ اس بات کی گواہی میں کہ یہ خط قاضی کا ہے اور وہ اس کا نام و نسب بتائیں کیونکہ جہاں اس کے شناخت نہ ہوگی کہ یہ کس کا خط ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ خط سر پر مہر (Sealed) لگائے میں ہو اور گواہ اس امر کی شہادت دیں کہ قاضی نے اس پر مہر لگائی تھی تاکہ اس کے اندر کسی قسم کے رد و بدل کا امکان نہ رہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ خط کے مضمون (Contents) کی شہادت دیں یعنی یہ کہیں کہ قاضی نے یہ خط ان کے سامنے پیش کیا تھا پھر اس کے ساتھ ہی امر کی شہادت بھی دیں۔ یہ طریقہ وہاں اب مضبوط اور عام محمد رضا علی کی رائے ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ صرف خط اور امر کی شہادت دیں تو خط قابل قبول ہوگا خواہ وہ خط کے مضمون کی شہادت نہ بھی دیں۔ اسی طرح اگر وہ خط اور اس کے مضمون کی شہادت دیں تو کافی ہے چاہے امر کی شہادت نہ دیں یعنی خواہ یہ کہ وہ قاضی نے جہاں سے سامنے مہر نہیں لگائی یا کہ اس نے سرے سے کوئی مہر لگائی نہ تھی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا استدلال یہ ہے کہ اس شہادت سے مقصود یہ ہے کہ قاضی مکتوب الیہ رہیں گے نام نہ ختم کیا گیا ہو کہ یہ علم ہو جائے کہ یہ غلام قاضی کا خط ہے اور یہ علم مذکورہ طریقے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ طریقہ کی بنا پر یہ کہ یہ حکم کہ غلام قاضی کا خط ہے جہاں اس کے معاملہ ہونا ممکن نہیں کہ اس کے مضمون کا بھی علم ہو لہذا خط کے مضمون پر شہادت مانگنا نہیں ہے تاکہ مشورہ (میں چیز کی شہادت دی جائے) کے علم پر ان کی شہادت ہو جائے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ قاضی مکتوب الیہ اور قاضی کا خط کے مابین سفر کی مسافت ہو اور اگر مسافت سے کثیر ہو تو خط قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ قاضی کے خط کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی اجازت تو لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر سہولت کی خاطر دی گئی ہے کیونکہ یہ فرق و مخالفت کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ یہ امر کی شہادت قائم کرنے کے فیصلہ کے لئے ہے پھر بھی ضرورت کو ملحوظ رکھ کر اس کی اجازت دے دی گئی ہے اور سفر کی مسافت سے کثیر حاصل ہونے کی صورت میں ایسی کوئی ضرورت موجود نہیں ہوگی۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ یہ ایسے قصبے سے متعلق ہو جو کہ بین (قرض thing owing بین) اور ایسی زمین (میں شے corporeal property) کے بارے میں ہو کہ جس کی طرف دعویٰ اور شہادت میں اشارہ کرنے کی ضرورت ہے۔ مثلاً مکان، عقار (Immovable property)۔ جہاں تک ایسی اعیان (میں اشیاء) کا تعلق ہے کہ جس کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً متغیرات (Movable properties) اور مہر و منہا ایسا

سامان تجارت جو کیلاٹ اور روزانہ میں سے دہراور دہری جیوانات مثلاً کپڑے وغیرہ (Merchandise) تو اس میں  
 میں طریقوں کے نزدیک خط قابل قبول نہ ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کی بھی یہی رائے تھی لیکن پھر انہوں نے اس سے رجوع کر لیا اور کہا کہ یہ بالآخر  
 ہوگا بالخصوص غلام کے بارے میں جب وہ بھاگ جائے اور کسی دوسرے علاقے میں پکڑا جائے جس پر اس کا  
 مالک اپنے علاقے کے قاضی کے سامنے اس امر پر گواہ قائم کرے کہ اس کے غلام کو فلاں شخص نے فلاں علاقے  
 میں پکڑ رکھا ہے۔ اس کی ملکیت یا غلام کے اوصاف اور نیلے پر گواہ شہادت دے دیں تو اس صورت میں وہ  
 اس علاقے کے قاضی کو خط لکھے گا جس میں غلام مراد ہے۔ خط میں وہ لکھے گا کہ میرے حضور عدالت میں گواہوں نے  
 شہادت دی ہے کہ ایک غلام جس کے اوصاف اور طریقہ اس طرح کے ہیں فلاں شخص کی ملکیت ہے اور اسے  
 فلاں بن فلاں نے پکڑ رکھا ہے۔ پھر خط کے عنوان پر کاتب قاضی اور قاضی مکتوب الیہ دونوں کا نام مع پاپ اور  
 دادا کے نام کے لکھے۔ جب یہ خط قاضی مکتوب الیہ کے پاس پہنچے اور گواہوں کی گواہی سے اسے معلوم ہو جائے  
 کہ یہ اس قاضی کا خط ہے تو غلام کو اس کے حوالے کر دے۔ اس کی گردن پر عمر لگا دے اور اس سے ایک ضامن  
 لے کر اسے قاضی کاتب کے پاس بھیج دے۔ جب قاضی کاتب کی عدالت میں گواہ غلام کی طرف اشارہ کر کے گواہی  
 دے دیں تو قاضی کاتب قاضی مکتوب الیہ کی جانب پیسے پٹلے خط لکھا تھا ایک اور خط تحریر کرے گا۔ جب قاضی مکتوب  
 الیہ کو قاضی مکتوب الیہ کے پاس پہنچے تو اسے قبول کرے گا اور فیصلہ صادر کرے کہ غلام اس کے حوالے کرے  
 گا جو خط لے کر آیا تھا اور اس کے ضامن کو بری کر دے گا۔ لونڈی کے بارے میں خط قابل قبول نہ ہوگا اس پر اجماع  
 ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کے بارے میں قاضی کا خط قبول کرنے کی ضرورت اس امر سے  
 ثابت ہے کہ اس کا بھاگ ٹھکانا نام ہے سو اگر اس کے بارے میں خط قبول نہ کیا جائے تو یہ لوگوں کے لئے تنگی کا  
 باعث بنتے گا اور اس کی وجہ سے ان کے اموال کا ضیاع ہوگا۔ البتہ لونڈی کے بارے میں اس کی کوئی ضرورت  
 نہیں کیونکہ اس کی ساخت میں کمزوریاں اور دل کی ضعیف اور بھلا گئے سے قاصر ہونے کی وجہ سے وہ عام طور پر جب سختی  
 نہیں ہے۔ دوسری جانب طریقہ کا استدلال یہ ہے کہ شہادت تو معلوم پر ہی قبول کی جاتی ہے مگر جب اس آیت کریمہ  
 "اَلَا مَنِ يَشْفِقُ بِالْحَقِّ وَهُوَ كَيْفَ يَشْفِقُ" (مگر جنہوں نے حق کے ساتھ گواہی دی وہ کایہ کہ وہ جانتے ہیں؟ اور  
 متقول Moveable معلوم نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی جانب اشارہ نہ کیا جائے اور قاضی کی طرف اشارہ محال  
 ہے لہذا نہ تو گواہ کی گواہی صحیح ہے اور نہ ہی مدعی کا دعویٰ اس کے عدم علم کی بنا پر۔ سو اس کے بارے میں خط قابل قبول  
 نہ ہوگا۔ اسی لیے لونڈی اور دیگر جملہ متقولات کے بارے میں خط قابل قبول نہیں بلکہ حاکم کے کہ وہ تحدید کے بعد معلوم ہو  
 جاتی ہے اور قرآن کے کہ وہ توصیف کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے۔ یہ تو تھا ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے مذہب کا ذکر کیجیے  
 ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط نہ لکھنے میں قابل قبول ہے اور تراسے  
 زمانے کے قاضی لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر انہیں کے مذہب پر عمل پیرا ہیں۔ قاضی مکتوب الیہ کے لئے ضروری  
 ہے کہ وہ فریق مخالف کی حاضری ہی میں خط کو کھولے تاکہ قسمت سے محفوظ ہو جائے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ یہ حدود و قصاص کے باب میں نہ ہو کیونکہ ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط بمنزلة شہادت  
 علی شہادت کے ہے اور حدود و قصاص میں شہادت علی شہادت قابل قبول نہیں ہوتی۔  
 ساتویں شرط یہ ہے کہ مکتوب لکھنے کے حق میں خط لکھا گیا یعنی مدعی اور مکتوب علیہ (جس کے خلاف لکھا گیا)

یعنی مدعی علیہ کا نام جس کے باپ اور دادا اور قبیلہ کے نام کے خط کے اندر لکھا ہوا ہو حتیٰ کو اگر اس نے اس کے باپ کا نام تو لکھ دیا مگر دادا کا نام نہ لکھا یا قبیلہ کی طرف میں منسوب کر دیا کہ جیسے بنی تمیم وغیرہ تو خط قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ اس سے شناخت نہیں ہو پاتی البتہ اگر کوئی نام برادر مشہور شے ہو جو قبیلہ سے بھی زیادہ شہرت کی حامل ہو تو اس کا ذکر کر دینے سے خط قبول کر لیا جائے گا کہ اس سے شناخت مکمل ہو جائے گی۔

آئندہ شرط غرض منظور جائے اور عقار کا حدود دار بیان کرنا ہے کیونکہ حدود (جس چیز کی حد بندی ہو سکتی ہو) کی شناخت اس کی حدود کے نوکر کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ زمین حدود کا ذکر کرے تو ہمارے اثبات کا ٹکڑے خرد باب تو وہ خط قابل قبول ہوگا مگر نام زفر مرشد کے نزدیک اس وقت تک قابل قبول نہ ہوگا جب تک کہ حدود دار بعد چاروں حدود مشہور نہ ہوں اور اگر وہ حدودوں پر گواہی دیں تو یہ بالاجماع ناقابل قبول ہے۔ اور اگر مکان مشہور و معروف ہو۔ بھیجے کہ حکمران کا گھر وغیرہ تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ قابل قبول نہ ہوگا لیکن صاحبین کی رائے کے مطابق قبول کر لیا جائے گا۔ یہ شرائط کے مسائل تھے۔

ایک شرط یہ ہے کہ جب قاضی مکتوب الیہ کو خط وصول ہو اس وقت قاضی کا تہ اپنے حدود قضا پر دستور قاضی ہو اور اگر خط وصول نہ ہونے سے قبل ہی وہ فوت یا معزول ہو گیا تو اس کے خط پر عمل نہ کیا جائے گا اور اگر بعد از وصول وفات پائے تو اس کے خط کی بنیاد پر فیصلہ کرنا ناجائز ہے۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ قاضی مکتوب الیہ اپنے منصب قضا پر برقرار ہوا اور اگر وہ خط وصول ہونے سے قبل فوت یا معزول ہو گیا اور خط اس کے جانشین قاضی کو وصول ہوا تو وہ اس پر کارروائی نہ کرے گا کیونکہ اس کی جانب تو وہ خط لکھا ہی نہیں گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ قاضی مکتوب الیہ اصل (اسلامی مسکت) میں سے ہو اور اگر وہ اہل البیہ (اہل بغاوت) میں سے ہے تو اہل البدل کا قاضی اس پر کارروائی نہ کرے گا، پھر اہل البیہ کے خلاف فیصلہ و منصب کا اظہار کرتے ہوئے اسے زد کر دے گا۔

ایک شرط یہ ہے کہ خاصۃ اللہ سبحانہ تعالیٰ کے لیے ہرگز نہ قضا تو عبادت ہے اور عبادت سرسرا اللہ عزوجل کے لیے اذکار مل کا نام ہے، لہذا اپنی ذات کے لیے یا ایسے شخص کے حق میں جس کی شادی قابل قبول نہ ہو فیصلہ کرنا جائز نہیں۔ اہل شادی کے حق میں فیصلہ بھی اپنی ذات کے لیے فیصلہ کے مترادف ہے اور یہ خاصۃ اللہ سبحانہ تعالیٰ کے لیے نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے کسی قیسے کا فیصلہ رشوت سے لے کر لیا تو اس کا فیصلہ ناقض نہ ہوگا خواہ یہ فیصلہ (ذات خود) اللہ تبارک و تعالیٰ کے نزدیک صحیح ہی کیوں نہ ہو کیونکہ جب اس نے رشوت لے لی تو گویا اپنی ذات کے لیے فیصلہ کیا نہ کہ اللہ عزاسے کے لیے اللہ یا فیصلہ صحیح نہ ہوگا۔

حکوم لہ سے متعلق شرطیں | جہاں تک اس شرطوں کا تعلق ہے جو محکوم (جس کے حق میں فیصلہ ہو) سے متعلق ہیں تو یہ صحیح کئی ہیں۔ ایک شرط یہ ہے کہ وہ لوگوں میں سے ہو جو حکوم کی شادی میں قابل قبول ہوتی ہے۔ اگر محکوم لہ کی شادی قابل قبول نہیں ہے تو اس کے حق میں قاضی کا فیصلہ صحیح نہیں، پھر لکھ دے واللہ تعالیٰ العارفین۔

اذاں جلدی شرط ہے کہ وہ فیصلے کے وقت عدالت میں حاضر ہو۔ اگر غیر حاضر ہو تو اس کے حق میں فیصلہ کرنا جائز نہ ہو گا بلکہ اگر اس کا نائب حاضر ہو تو پھر فیصلہ کرنا جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسے غیر حاضر فریق کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوتا اسی طرح غیر حاضر فریق کے حق میں فیصلہ کرنا بھی جائز نہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ اگر مسئلے کا تعلق متعلق العباد سے ہو تو قاضی سے فیصلے کے لیے نائش کی جائے اس لیے کہ عدالتی فیصلہ حق حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور وہ اس کا حق ہے اور انسان کو اس کا حق اس کی طلب کے بغیر نہیں دلوایا جاتا۔

محکوم علیہ سے متعلق شرط

محکوم طریقے سے متعلق صرف ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ حاضر عدالت ہو کر کو غیر حاضر فریق کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اگر اس کا نائب حاضر ہو تو پھر فیصلہ کرنا جائز ہے۔ یہ احادیث کا مسلک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک محکوم علیہ کا عدالت میں حاضر ہونا فیصلے کے لئے شرط نہیں ہے۔ اس مسئلے کا ذکر میں کتاب المعرونی میں کر چکا ہوں۔ واللہ سناہ و تعالیٰ اعلم۔

Manners of a Judge.

## آداب قاضی

آداب قضا بہت سے ہیں اور ان کی بنیاد سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا الہامی اشعری رحمہ اللہ کے نام وہ خط ہے جسے امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب السیاسة کے نام سے موسوم کیا ہے۔ خدا کے مندوبات یا چیزیں (ترمذی) رحمہ اللہ کی حد اور نہی پر درود (یعنی بعد قضا) ایک فریضہ محکم (مزدوری فرض ہو گئی تھی وہ سے مل نہ سکتا ہو) اور سنت متعبدہ (ایسی سنت جس کا اتباع مزدوری ہو) ہے۔ جب تیرے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہو (فیصلے کے لئے) تو اسے اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کر کہ یہ نکتہ جس حق کو نافذ کیا جائے اس کی بابت بات کرنے کا کیا فائدہ (یعنی مدعی کا دعویٰ جاسے معنی برحق ہو لیکن اگر قاضی اسے دھیان سے سن اور سمجھ کر مدعی کے حق میں فیصلہ دے تو مدعی کے دعویٰ کا کیا فائدہ)۔ لوگوں کو اپنے التفات، اپنی مجلس اور اپنے انصاف میں برابر رکھو تا کہ کسی شہرہ بین (ماتوقر) کو آپ کی جانب سے اپنے فریقِ خلافت پر جو ردِ ظلم کی طبع نہ ہونے پائے اور کوئی گزور آپ کے عدل سے مایوس نہ ہو۔ ایک روایت میں اس طرح ہے کہ کدو آپ کے ظلم سے خلافت نہ ہو جو شخص دعویٰ کرے اس پر بارِ ثبوت ہے اور جو شخص مشکوک ہو اس کے ذمے قسم ہے۔ مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے ماسوا ایسی صلح کے جس سے حرام، حلال یا حلال حرام ہو جائے۔ جو فیصلہ تم نے مل کیا پھر تم نے اس فیصلے سے رجوع کرتے ہوئے اپنی جانب مائے سے صحیح فیصلہ کر لیا تو اپنے سابقہ فیصلے کو پھر ذکر حق کی طرف رجوع کرنے میں دریغ نہ کرو کیونکہ حق دائم و قائم ہے اور کوئی چیز حق کو نہیں مٹا سکتی اور حق کی طرف رجوع کر لینا باطل پرستوں کے ہنسنے سے بہتر ہے۔ جس مسئلے میں تمہیں شبہ ہو اور قرآنِ عظیم اور سنت (نبوی) میں اس کا ذکر نہ ہو تو اس پر غور کرو پھر غور کرو۔ (مسئلہ زیرِ حور کی) مثالوں اور نظیروں۔

Precedents. پر نیال کر دو پھر قیاس سے کام لو۔

اور ان میں سے جو اللہ تعالیٰ کے ہاں زیادہ پسندیدہ اور قریب ہو اور حق کے زیادہ مشاہد ہو اسے اختیار کرو (یعنی اس کے مطابق فیصلہ کرو)۔ مدعی (دفعہ مدعی کا مدعی یعنی مدعی علیہ اگر ثبوت پیش کرنا چاہے تو اس کے لئے ایک عیاد و مقرور کر دو اگر وہ ثبوت عیاد کر دے تو اپنا حق ملے لے (یعنی اس کے حق میں فیصلہ کر دو) وگرنہ اس کے

خلاف فیصلہ جاری کرنا واجب ہے۔ ایک روایت میں اس طرح ہے کہ اگر وہ شہوت منیا کرنے سے قاصر رہے تو اس کے خلاف فیصلہ دینا جائز ہے، جسے شک اس کے بعد کوئی قدر باقی نہ رہے گا اور معاملہ بالکل واضح ہو جائے گا۔ سب مسلمان ایک دوسرے کے خلاف گواہی دینے کے لئے ثقہ ہیں سوائے اس کے جو عہد قذت کا سراپا ہو یا جو ولاد یا قرابت میں مشکوک ہو یا جس نے جھوٹی گواہی دی ہو پسے شک اللہ تعالیٰ نے قیاس، ایک عہد، ایک روایت میں عہد و دل کا نگران بنایا ہے۔ (عہد سے مراد گواہی ہے کہ وہ بھی صاحب گواہی کے پاس اس وقت تک ایک عہد ہی ہے جب تک کہ وہ اسے عدالت میں ادا نہ کر دے)۔ اور گواہوں کے ذریعے تم سے دارالافتا کو دور کر دیا ہے۔ تم خمس عدالت میں غصے پریشانی، تنگی دلی اور مقدمے کے لئے آئے ہوئے لوگوں کو اذیت رسانی سے بچنا کہ جتنی (عدل و انصاف) کی جگہ ہے اور اس حق (عدل و انصاف کرنے) سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ پر اجر و ثواب واجب ہو جاتا ہے اور ذمہ اور چھاپا ہو جاتا ہے (یعنی اعمال نامہ نیکیوں سے چھپ جاتا ہے جو روزِ حساب کے لئے بہترین ذخیرہ بناؤں گے)۔ جو حق (عدل و انصاف) کے اس معاملے میں اخلاص نیت (یعنی خاصۃ اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی) سے کام لے گا جو کہ اس کے اور اللہ کے مابین ہے، خواہ (اس کا فیصلہ) اس کی کمائی ذات کے خلاف ہی کیوں نہ ہو (فیصلے کے مستفاد یا غیر مستفاد ہونے کا معاملہ قاضی اور اللہ کے مابین ہوتا ہے) تو اس معاملے میں جو اس کے اور لوگوں کے مابین ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے کافی ہوگا۔ اور جو لوگوں کو دکھانے کے لیے بناؤ سنوارا اختیار کرے گا (یعنی ریاکاری کرے گا) حالانکہ اللہ ہر گس حقیقت کو خوب جانتا ہے تو ایسے شخص کو اللہ عزوجل بے عزت اور رسوا کرے گا کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ عبارت قبول نہیں کرتا جب تک کہ وہ خاصۃ اللہ اس کے لیے نہ ہو۔ سو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی جناب سے اس کے رزق اور اس کی رحمت کے خزانوں میں سے بھرا ہوا جو ثواب جو کچھ دے گا اس کی بابت تمہارا کیا خیال ہے والسلام؟

ان آداب میں سے ایک یہ ہے کہ وہ مقدمے کی سماعت کے وقت پورا پورا دھیان دے اور اپنی فہم کا ان اور دل و سب کو فریقین کی گفتگو کے لیے وقف کر دے جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کتاب سیاست میں فرمایا تھا کہ جب تیرے پاس کوئی قبضہ فیصلے کے لیے لایا جائے تو تو اسے اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرادے بات یوں بھی یہ ہے کہ حق تو فریقین میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوگا اور اگر قاضی نے ان کے کلام کو سمجھا ہی نہیں تو وہ حق ضائع کرنے کا۔ بھی قرآپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ حق کی بات بات کرنے کا کچھ فائدہ نہیں جب کہ وہ نافذ نہ ہو۔ ایک ادب یہ ہے کہ وقت فقہانہ و پریشان نہ ہو جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تو پریشانی سے بچو اس فرمان میں ہدایت اور دھیمی کی ترغیب دلائی گئی ہے۔ اور ایک ادب یہ ہے کہ قضا کے وقت وہ کبھی خاطر نہ ہو یعنی یہ کہ اگر اس کے پاس مقدمہ کی گواہی ہو جو جانتے تو اس کا دل تنگ نہ پڑ جائے، جیسا کہ آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تنگ دلی سے اجتناب کرنا۔ ایک ادب یہ ہے کہ وقت فقہانہ و غصے کی حالت میں نہ ہو، جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ حق سے بچنا۔ اور نبی طہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قاضی غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے، اس لیے ہے کہ غصہ غم و غم کرنے کی فرصت نہیں دیتا۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ جھوٹا پیمانہ اور حکم سیر نہ ہو کیونکہ پریشانی تنگ دلی، غصہ، جھوک پناہ اور حکم سیری ایسے لوازماتِ حق سے غافل کر دیں گے۔ اور ایک ادب یہ ہے کہ وہ زمین پر چلتے ہوئے یا سوار پر بیٹھے ہوئے فیصلہ وارد نہ کرے کیونکہ چلتے اور سوار ہونے کی حالت میں وہ فریقین کی باتوں پر غور و فکر نہ کر سکے گا۔



البتہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ وہ بچکے کے ساتھ کھیل لگائے ہوئے فیصلہ کرے کہ کو کب بچکے سے ٹیک لگاؤ نظر قابل میں نہیں نہیں ہوتا۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ ٹھیک کے معاملے میں دونوں فریقوں کے ساتھ مساوی برتاؤ کرے، دونوں کو اپنے سامنے بٹائے، کسی کو دائیں اور کسی کو بائیں نہ بٹائے کہ کو کب لگے وہ ایسا کرے گا تو اس سے کسی ایک کو اپنی مجلس میں قرب بخٹے گا۔ اسی طرح یہ بھی نہ کرے کہ ایک فریق کو اپنے دائیں اور دوسرے کو بائیں جانب بٹائے کیونکہ دائیں کو بائیں پر فضیلت حاصل ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ حضرت عمر اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہما کسی معاملے میں فریقین کے طور پر حضرت زید بن ثابت کی عدالت میں پیش ہوئے تو انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے ٹیکہ لگا دیا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ تمہارا پہلا ظلم ہے اور آپ ان کے سامنے بیٹھ گئے۔ ان آداب میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ اختلاف گفتگو اور خلوت کے معاملے میں دونوں فریقوں کے ساتھ برابری کا سلوک کرے نہ تو کسی ایک کے سامنے مسکرائے اور نہ کسی ایک سے سرگوشی کرے اور نہ ہی ایک فریق کو نظر انداز کرے دوسرے فریق کو کسی چیز کا اشارہ کرے، نہ کسی ایک پر اپنی آواز کو بلند کرے اور نہ کسی ایک سے ایسی زبان میں گفتگو کرے جس سے دوسرا نا بلند ہو اور نہ کسی ایک کے ساتھ اپنے گھروں میں تنہا بیٹھ جائے اور نہ ہی کسی ایک فریق کی ضیافت کے ضروری ہے کہ وہ ان تمام امور میں دونوں فریقوں سے مساوی سلوک کرے۔ کیونکہ ان امور میں اگر اس نے یکساں سلوک نہ کیا تو اس سے دوسرے کا دل ٹوٹ جائے گا اور یہ قاضی پر شہمت کا موجب بھی بنے گا۔

ان آداب میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ان دونوں سے کسی ایک سے ختم قبول نہ کرے بشرطیکہ وہ شہمت کا باعث نہ بنے۔ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ ختم دینے والا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ ایسا شخص ہوگا جس سے قاضی مقرر ہونے سے پہلے بھی ختمے متخالف دیکرتا تھا اور یا پھر یہ کہ وہ ختمے نہیں دیکرتا تھا۔ سو اگر وہ پہلے ختمے نہیں دیکرتا تھا تو یا تو وہ اس کا قرابت دار ہوگا یا پھر اجنبی۔ اگر وہ قرابت دار ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ ان دونوں اس کا کوئی مقدمہ تو اس قاضی کی عدالت میں نہیں ہے اور اگر مقدمہ ہے تو وہ اس کے ختمے کو قبول نہ کرے گا کیونکہ اس کے پیچھے شہمت ہے۔ اور اگر اس کا ان دونوں مقدمہ نہیں ہے تو اس سے ختم قبول کر لیا جائے گا کیونکہ اس میں کوئی شہمت نہیں ہے۔ اگر وہ شخص اجنبی ہے تو اس سے ختم قبول نہ کیا جائے گا چاہے ان دونوں اس کا مقدمہ اس کی عدالت میں زیر سماعت ہے یا نہیں۔ کیونکہ اگر اس کا مقدمہ ان دونوں زیر سماعت ہے پھر تو یہ ختم رشوت کے معنی میں ہوگا اور اگر ان دونوں اس کا کوئی مقدمہ عدالت میں زیر سماعت نہیں ہے تو ممکن ہے کہ کو ایسا ہو جائے لہذا اس کا ختم قبول نہ کیا جائے اور اگر قبول کر لیا گیا ہو تو وہ بیت المال میں جمع کر دیا جائے۔ یہ تو ہوا اس شخص کا معاملہ جس کے قاضی مقرر ہونے سے قبل ختمے متخالف نہ دیکرتا تھا لیکن اگر وہ اس سے قبل بھی متخالف دیکرتا رہا ہو تو اگر ان دونوں اس کا مقدمہ زیر سماعت ہے تو اس کا ختم قبول نہ کیا جائے گا کیونکہ اس سے قاضی پر شہمت گت جائے گی اور اگر سروسست اس کا کوئی مقدمہ زیر سماعت نہیں ہے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کا موجودہ ختم پہلے دیے گئے متخالف کے مثل یا ان سے کتر ہے تو قبول کر لیا جائے گا اگر اس میں کوئی شہمت نہیں ہے اور اگر سابقہ متخالف کے مقابلے میں پیشتر ہے تو ناگزیر حتم سے لٹا دیا جائے گا۔ اگر اس ختمے قبول کر لیا تو اسے بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا۔ اگر اس نے سروسست قبول کرنے سے انکار کر دیا ہو اور مقدمے کا فیصلہ ہو جائے کہ بعد سے قبول کر لے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

ان آداب میں سے ایک یہ ہے کہ دعوت عامی کو قبول نہ کرے جس میں کہ پانچ یا زائد سے زیادہ دوس افراد مدعو ہوں کیونکہ یہ قسمت سے منبر نہیں ہے۔ البتہ اگر دعوت دینے والا آدمی اس کے قاضی مقرر ہونے سے پہلے بھی اسے ایسی دعوتیں دیا کرتا تھا یا اس کی قاضی کے ساتھ قرابت داری ہو تو ایسے آدمی کی دعوت میں شریک ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ایسی صورت میں قسمت گئے کا خدشہ نہیں ہے بشرطیکہ اس کا مقصد اس کی عدالت میں زیر سماعت نہ ہو، اگر قاضی کے علم میں ہو کہ اس کا مقصد اس کی عدالت میں زیر سماعت ہے تو وہ دعوت خاص میں شرکت نہ کرے گا اور جہاں تک دعوت عام کا تعلق ہے تو اگر تو یہ بدعت ہے مثلاً دعوت بارانہ کسی قاضی کے لئے مثلاً کنوئیں کی دوڑ دھنچہ یا اسی طرح کی کوئی اور دعوت ہے تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس میں شریک ہو کیونکہ ایسی دعوت میں شرکت غیر قاضی کے لئے بھی جائز نہیں ہے قاضی کے لئے تو بدعت اولیٰ ناجائز ہے اگر مسنون دعوت ہے جیسے ولیمہ یا فتنہ کی دعوت تو وہ اسے قبول کر لے گا کیونکہ یہ ایک مسنون چیز کا قبول کرنا ہے اور اس میں کوئی قسمت نہیں ہے۔

مختصر آداب کے یہ ہے کہ وہ کسی فریق کو اس کی دلیل دیکھنے کیونکہ اس سے دوسرے فریق کی دل شکستگی ہوگی، نیز یہ کہ ایسا کرنا ایک فریق کی اعانت کرنے کے مترادف ہے اور اس سے قسمت کا گناہ بھی لازم ہے۔ البتہ اس کو رد ہے کہ اگر ایک فریق مقدمہ بات کر رہا ہو تو وہ دوسرے کو چپ کر دے تاکہ وہ اس کی بات کو سمجھ سکے۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ گواہ کو یقین دلا کر کہے بلکہ وہ گواہی میں جو کچھ کہنا چاہتا ہے اسے کہنے دے اگر اندوہ شریعت پس کی شہادت کا قبول کرنا واجب شہرے تو اسے قبول کر لے ورنہ نہ کر دے طر فین (امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہ اللہ) کی یہی رائے ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی بھی شروع میں یہی رائے تھی مگر جہاں اذان انہوں نے اس سے رجوع کر لیا اور یہ رائے اختیار کر لی کہ گواہ کو تحقیق کرنے میں کچھ حرج نہیں ہے مثلاً یہ کہے کہ کیا تو اس امر کی شہادت دیتا ہے۔ ان کی اس رائے کی توجیہ یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ مجلس عدالت کی بہت کی بنا پر گواہ کو انتہائی لاحق ہو جائے جو اسے جملہ قائم کرنے سے عاجز کر دے۔ ایسی صورت میں یقین سے ایک حجت ثابت دینی دلیل کو قائم کرنے میں مدد دے گی لہذا اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ طر فین کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو یقین کرنے سے قاضی پر لازم فائدہ ہوگا لہذا اس سے اجتناب کرے۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ گواہوں کے ساتھ دل نہ کرے کیونکہ ایسا کہنے سے ان کے ذہن پریشان ہو جائیں گے اور ان کے لئے صحیح طریقے سے شہادت دینا ممکن نہ رہے گا۔ اگر گواہوں پر قسمت ہو تو اس صورت میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ انہیں دانے شہادت کے وقت الگ الگ کر دے اور ان سے یہ کہے کہ یہ واقعہ کب اور کہاں وقوع پذیر ہوا۔ اگر ان کی گواہیوں میں ایسا اختلاف پایا جائے جو شہادت کو تردید کرنے کا موجب ہو تو وہ اسے نہ کر دے ورنہ ایسا نہ کرے۔

قاضی جہاں میں شریک ہو سکتا ہے کیونکہ جہاںہ قسمت کا مسلمانوں پر حق ہے لہذا سنت کو ادا کرنے کے اس پر قسمت دنگے گی چنانچہ وہ اس میں شرکت کرے گا۔ اگر گناہی جنازے میں ملوث رکھے ہو جائیں کہ ان سب میں شریک ہونے سے وہ مسلمانوں کے امور کو انجام دینے سے قاصر ہو جائے تو اس کے شریک نہ ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ افتاد فرض میں ہے جبکہ ناز جنازہ فرض کفائی۔ جب دونوں فرضوں کو یک وقت انجام دینا مشکل ہو تو فرض میں کوئی انجام دینا اولیٰ ہے۔ وہ فرض کی حیا دت بھی کر سکتا ہے کیونکہ یہ بھی مسلمانوں کا مسلمانوں پر حق ہے اور

اس جی کواد کرنے سے وہ مستم نہ ہوگا۔

قاضی حبيب عدالت میں داخل ہو تو فریقین مقدمہ کو سلام کرے کہ یہ اسلام کی سنت ہے اور قاضی شریعہ فریقین مقدمہ کو سلام کیا گئے تھے، لیکن ایسے نہیں کہ ایک فریق کو چھوڑ کر صرف دوسرے فریق کو سلام کرے۔ اور یہ سلام کرنا کسی عدالت پر بیٹھنے سے قبل کی بات ہے، وجہ یہ کہ کسی پر بیٹھ جانے تو پھر نہ تو وہ انہیں سلام کرے اور نہ وہ اسے سلام کریں قاضی اس لئے سلام نہ کرے کہ سنت یہ ہے کہ کھڑا شخص بیٹھے شخص کو سلام کرے نہ یہ کہ بیٹھا ہوا کھڑے آدمی کو سلام کرے اور صورت حال یہ ہے کہ وہ بیٹھا ہوگا اور دوسرے کھڑے ہوں گے اور ان کے سلام نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر انہوں نے اسے سلام کیا تو اس کا جواب دینا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ وہ ایسے کام میں مصروف ہے جو سلام کا جواب دینے سے زیادہ اہم اور عظیم ہے اور اس مصروفیت کی وجہ سے سلام کا جواب اس پر لازم نہیں، اسی طرح فقہ ابو حنیفہ السندھانی نے اس آدمی کے بارے میں ذکر کیا ہے جو قرآن پڑھ رہا تھا اور اس پر کوئی دوسرا شخص وارد ہو جائے کہ اس کے لیے مناسب نہیں کہ اسے سلام کرے اور اگر وہ سلام کرے تو اس کا جواب دینا اس پر لازم نہیں۔ یہی حال ہر کس کا ہے کہ جب وہ تدبیریں کے لیے بیٹھ جائے تو کسی کو مناسب نہیں کہ اسے سلام کرے اور اگر کوئی سلام کرے تو اس کا جواب دینا اس کے لیے ضروری نہیں اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ امیر کا معاملہ مختلف ہے کہ وہ جب بیٹھ جائے اور لوگ اس کی مجلس میں آئیں تو وہ اسے سلام کریں گے اور سنت یہی ہے، اگرچہ ہمارے زمانے کے سلاطین اسے پسند نہیں کرتے کہ انہیں سلام کیا جائے اور یہ ان کی غلطی ہے کیونکہ وہ زیارت کے لئے بیٹھے ہیں اور زائر کی عادت ہوتی ہے کہ وہ جس کی زیارت کو آتا ہے اسے سلام کرتا ہے۔ رہا قاضی سو وہ تو عبادت کے لئے بیٹھا ہے نہ کہ زیارت کے لئے لہذا اسے سلام کرنا مستحب نہیں اور اگر وہ اسے سلام کریں تو اس کا جواب دینا اس کے لئے ضروری نہیں، لیکن اگر وہ جواب دے دے تو جائز ہے۔

**گواہوں کا تزکیہ** | کتاب فقہ میں سے ایک یہ ہے کہ قاضی گواہوں کا حال دریافت کرے (تزکیہ کرے) ،

سوائے حدود اور قصاص کے مقدمات کے (ان مقدمات میں تو واجب ہے) ان خواہ عدلی طبع سے ان پر عیب نہ ملے گا یا ہو اور یہ بات امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کے آداب میں شامل ہے۔ کیونکہ ان مقدمات میں فیصلہ گواہوں کی ظاہرہ عدالت (شقاہت) کی بنیاد پر دیا جاتا ہے اور اگر ظاہرہ عدالت پر فیصلہ کرنا امام صاحب کے نزدیک جائز ہے تو اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ حقیقی عدالت (تزکیہ کے بعد) کے ساتھ فیصلہ کرنا افضل ہے۔ صاحبین کے نزدیک تو گواہوں کا تزکیہ (حال میں دریافت) کرنا قاضی کے واجبات میں سے ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر حدود و قصاص کے مقدمات کے سوا کسی اور مقدمے میں عدلی علیہ قاضی کے سامنے گواہوں میں عیب نہ ملے اور حدود و قصاص کے مقدمات میں خواہ عدلی علیہ گواہوں میں عیب نہ ملے یا عدلیہ گواہوں کا تزکیہ کا واجب ہے۔ قضاۃ سلطنت تو گواہوں کا حال ان کے اہل علم و بازاری سے خود دریافت کیا کرتے تھے جیسا کہ وہ عام آدمی ہوتا اور یہ پوچھ کر ایسے لوگوں سے کیا کرتے تھے جو سب سے زیادہ حقیقی پرہیزگار اور امانت دار ہوتے اور لوگوں کے ظاہری اور باطنی احوال سے سب سے زیادہ واقفیت رکھنے والے ہوتے تھے۔ ہمارے زمانے میں قاضی گواہوں کی تبدیل شدہ طاہرہ کے بارے میں پوچھ کر عدلیہ کے لئے اپنی سہولت کی خاطر آدمی مقرر دیتے ہیں کیونکہ قاضی

کے لئے یہ محال ہو گیا ہے کہ ہر ہر گواہ کے لئے مقتول (گواہوں کی ثقافت و ریافت کرنے والا تلاش کرے۔ چنانچہ انہوں نے عدل (تعدیل کرنے والا) مقرر کرنے کو مستحسن جانا ہے۔

بہاری دانتے میں تعدیل کی بھی کچھ شرائط ہیں، جن میں سے کچھ کا تعلق تو خود عدل (تعدیل کرنے والا) سے ہے اور کچھ کا تعدیل کے عمل سے ہے۔ پہلی قسم کی شرائط متعدد ہیں۔

از، بخلاف عقل و طرقت اور اسلام ہیں۔ چنانچہ مجنون، بچے اور کافر کی تعدیل صحیح نہیں کیونکہ اگر ترکیب و شہادت کے لئے تو یہ لوگ قرائن شہادت میں سے نہیں ہیں، لہذا قابلِ ترکیب بھی نہیں ہو سکتے۔ اور اگر دینی معاملات میں مسلمات مطلوب ہوں تو ان امور میں ان کی اطلاع قابلِ قبول نہیں کیونکہ اس صورت میں عدالت کا پایا جانا از بسس مزوری ہے جبکہ ان لوگوں کی کوئی عدالت نہیں ہوتی۔ ایک شرط یہ ہے کہ عدل صاحبِ عدالت ہو کیونکہ جو خود ہی عادل نہ ہو وہ دوسرے کی عدالت کیونکر معلوم کر سکے گا۔ جہاں تک تعداد کا تعلق ہے، فقہین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک یہ شرط جواز نہیں بلکہ شرطِ فضیلت و کمال ہے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط جواز ہے۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ترکیب شہادت کے معنی میں ہوتا ہے کہ گواہوں سے مراد ایسے امر کی اطلاع ہے جو حقیقی کے طے غائب ہے اور شہادت سے بھی مراد ہوتی ہے لہذا اس کے لئے بھی اسی نصاب (مزدوری کی تعداد) کی شرط ہے جو شہادت کے لئے مقرر ہے، یعنی جیسے کم از کم دو گواہ ضرور ہونے چاہئیں اس طرح مزوری بھی کم از کم دو ضرور ہوں۔ فقہین کا مسئلہ یہ ہے کہ ترکیب شہادت نہیں ہے جس کی دلیل یہ بات ہے کہ اس میں لفظ شہادت کی شرط نہیں پائی جاتی۔

باقی شہادہ کے لئے مزدوری ہے کہ وہ کے کہیں اس امر کی شہادت یا گواہی دیتا ہوں، یہوں اس کے اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی مگر مزوری کے لئے یہ شرط ہر گز نہیں ہے کہ وہ کے کہیں شہادت یا گواہی دیتا ہوں کہ یہ گواہ ثقہ ہے۔ وہ صرف اتنا کہ دے تو کافی ہے کہ گواہ ثقہ ہے، لہذا تعداد کا لحاظ بھی غیر مزدوری ہے کیونکہ میں میں لفظ شہادت استعمال کرنا شرط ہے (یعنی شہادت) اس کی تعداد کی شرط تو نص سے ثابت ہے نہ کہ عقلی طور پر۔ اس لئے ان معاملات میں تعداد کا لحاظ لازم نہیں (اس نص میں مذکور یعنی شہادت) سے چٹ کر ہوں۔

اسی اختلاف سے ترجمان Interpreter اور عامل المنصور (فرمان بردار، لٹھی) کی تعداد کا مسئلہ

مختلف ہے کہ شبلیؒ کے نزدیک تو تعداد دینی کم از کم دو ہونا، شرط نہیں ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط ہے۔

اسی اختلاف سے مندرجہ (جو گواہ کی تعداد) کے بارے میں بتائے گئے حرمیت، ابعادت اور عقدت کا سزا یا ب نہ ہونے کی شرائط کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ فقہین کے نزدیک تو مندرجہ میں ان اوصاف کو پایا جانا شرط

نہیں ہے اور تاہنا نظام اور عقدت کے سزا یا ب سے ترکیب کرنا ناجائز ہے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک مندرجہ میں ان

اوصاف کا پایا جانا شرط ہے اس لیے ان کا ترکیب کرنا ناجائز نہیں، کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک ترکیب شہادت ہے

اس لئے ترکیب کے لئے بھی وہی سبب شرائط ہوں گی جو بطل شہادوں کے لئے مقرر ہیں۔ فقہین کے نزدیک ہر گز

ترکیب شہادت نہیں ہے اس لئے اس میں شہادت کی شرائط ملحوظ نہیں رکھی جائیں گی، بدلیل مذکور۔

مزید ہدایتی ترکیب کے ناجائز ہونے کی شرط نہیں ہے، چنانچہ کسی صورت کا ترکیب کرنا ناجائز ہے، جبکہ وہ ایسی صورت

جو اپنی ضرورت یا نفع کے لئے (گھر، باہر نکلتے رہتی ہو) لوگوں سے اس کا میل جول ہو اور اس طرح ان کے



نہ ہوگی جبکہ دوسرے قول کے مطابق وہ تب قابل قبول ہوگی جب کوئی اور شخص بھی اس سے مل جائے۔

دوسری شرط جس کا تعلق تبدیل کے عمل سے ہے یہ ہے کہ معتدل تبدیل میں کسے کو وہ (گواہ) عادل اور مقبول الشہادت ہے۔ اور اگر اس نے صرف یہ کہا کہ وہ عادل ہے اور اس کے علاوہ یہ نہ کہا کہ وہ مقبول الشہادت ہے تو اس کی تبدیل صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ ایک انسان بنامیت خود تو عادل ہو مگر مقبول الشہادت نہ ہو جیسے حد وقف کا ایسا مندرجہ بنامیت ہو کہ نیکو کاری کیا ہو اور دوسری مثال صالح غلام کی ہے۔ اور اگر یکے کو گواہوں میں نہیں تو اس سے اس کی گواہی رد نہ کی جائے گی تاہم وہ یہ نہ کہے کہ اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہے اس لیے کو غیر عادل یعنی فاسق کی شہادت اس وقت قبول کر لی جاتی ہے، جب چنانچہ ایک کے بعد قاضی کو اس کی گواہی کے سچے ہونے کا یقین ہو جائے۔ اور اگر قاضی اس کی خیال پر فیصلہ کر دے تو وہ لازم الاجرا ہوگا۔

اذا بعد ایک شرط یہ ہے کہ معتدل پہلے خفیہ طریقے سے گواہ کے بارے میں پوچھ کر دے، اگر اس طریقے سے عادل پائے تو پھر علانیہ بھی اس کی تبدیل کرے اور علانیہ تبدیل کے وقت مزنی (گواہ) مدعی اور مدعی علیہ سب اکٹھے ہوں اور اگر وہ اسے عادل نہ پائے تو (قاضی) مدعی سے کہے کہ اپنے گواہوں کی تعداد میں اضافہ کرے اور مسلمان کی پردہ پوشی کے جذبے کے تحت گواہ کے مجروح (غیر عادل) ہونے کا اقرار نہ کرے۔ صرف خفیہ تبدیل کافی نہیں ہے کہ اس میں فریب اور جھوٹ کا اندیشہ نہ رہے یعنی ممکن ہے کہ وہ گواہ کو عادل قرار دے چیکہ وہ مجروح ہو۔ یہ بات قاضی کے آداب میں سے ہے کہ خفیہ تزکیہ کے بعد علانیہ تزکیہ بھی کیا جائے۔

اگر وہ معتدل باہم اختلاف کریں یعنی ایک تو گواہ کو عادل قرار دے اور دوسرا مجروح تو قاضی ان دو کے علاوہ کسی اور کو بھی تزکیہ کرنے کے لیے کہے گا۔ اگر اس تیسرے معتدل نے بھی گواہ کو عادل قرار دیا تو قاضی اسے عادل تسلیم کرے گا اور اگر تیسرے معتدل نے اسے مجروح بتایا تو قاضی اسے مجروح ہی کہے گا کیونکہ ایک شخص کے مقابلے میں دو کی خبر قبول کرنا اولیٰ ہے اس لئے کہ یہ صحت مطلقہ ہے اور اگر ان سرود کے ساتھ ایک ایک معتدل اور مل گیا یعنی دو شخص اسے عادل بتائیں اور دوسرے دو مجروح تو قاضی گواہ کو مجروح قرار دے گا کیونکہ چار حقیقت حال پر اعتماد کرنا ہے جبکہ معتدل کی تبدیل ظاہر پر مبنی ہوتی ہے۔ وہ یوں کہ انسان کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اپنی نیکی کو تو ظاہر کرتا ہے مگر شوق کو چھپاتا ہے سو جارج کی رائے کو قبول کرنا بہتر ہے اسی طرح اگر دو شخص تو اسے مجروح قرار دیں مگر تین یا چار یا اس سے بھی زیادہ اشخاص اسے عادل بتائیں تو قاضی اسے مجروح ہی کہے گا کیونکہ شہادت کے باب میں کثرت تعداد موجب ترجیح نہیں ہوتی۔

مختار آداب کے ایک یہ ہے کہ قاضی کے پاس اہل تعد کی ایک جماعت بیٹھا کر اسے جہاں سے وہ مشورہ کرنے اور جہاں احکام میں اسے راضیت نہ ہوا ان کے بارے میں ان سے مدد حاصل کرے اور اللہ بھلائے اپنے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اپنے اس ارشاد کے لیے مشاوری کی ترغیب دی ہے: **وَشَأْنُ وَهْمٍ فِي الْإِنْسَانِ** "اور معاملے میں ان سے مشورہ کرو" حالانکہ آپ پر تو وحی کا ہوا زور بھی تھا تو دوسرے کسی شخص کو تو مشاوری کی ضرورت نہ رہتی تھی۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ مشورہ کرنے والا کوئی آدمی نہیں دیکھا۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام سیدنا ابوبکر اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہما سے یہ فرمایا کرتے تھے: مشورہ دیکرو۔



قاضی کے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ اس کا ایک ترجمان ہو کہ اگر اس بات کا امکان ہوتا ہے کہ مجلس عدالت میں مدعی، مدعی علیہ یا گواہوں میں سے کوئی ایسا شخص پیش ہو جس کی زبان قاضی نہ جانتا ہو۔ ترجمان کی تعداد اور اس کے اوصاف کے مسئلے پر امتیاز میں اسی طرح اتفاق اور اختلاف ہے جیسے کہ شریکی تعداد اور اوصاف کے بارے میں ہے، جس کا سابق میں ذکر ہو چکا ہے، واللہ بھاننا و تعالیٰ اعلم۔

**کاتب کا تقرر** | اور اقراءات کو محفوظ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کے لئے انہیں حفظ کر لینا ممکن نہیں، لہذا کتابت تو لازماً ہے لیکن اگر قاضی خود ہی سب کچھ لکھے تو یہ اس پر بہت شاق ہوگا، لہذا اسے ایک کاتب کی ضرورت ہوگی جو اس کی اعانت کرے۔ کاتب کے لیے ضروری ہے کہ وہ پاکباز اور صالح ہو، اہل شجاعت میں سے ہو اور فقہ کی معرفت رکھتا ہو۔ پاکبازی اور صالح ہونے کی صفات اس لیے ضروری ہیں کہ کتابت کا تعلق باہر امانت سے ہے اور امانت کی اور ایسی تو پاکباز اور صالح آدمی ہی کر سکتا ہے۔ اہلیت شجاعت کی صفات اس لئے کہ قاضی کو یہاں اوقات اس کی شجاعت کی ضرورت پڑتی ہے۔ فقہ کی معرفت کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اسے فریقین کی باتوں کو طبعاً نہ کرنے میں اختصار و حذف سے کام لینا پڑتا ہے اور ایک زبان سے دوسری زبان میں نقل کرنا پڑتا ہے اور اس کی قدرت صرف اسی کو ہو سکتی ہے جو فقہ کی معرفت رکھتا ہو۔ اگر وہ فقیہ نہ ہو تو اسے چاہیے کہ فریقین کی باتوں جیسے غصے، من و عن ویسے ہی لکھ دے اور اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے تاکہ ایسا نہ ہو کہ اس کی کمی بیشی سے وہ حق واجب ہو جائے جو واجب نہ تھا اور جو حق واجب ہو وہ ساقط ہو جائے کیونکہ غیر فقیہ باتوں کی تشریح کرنے کا تصرف کسے گا تو اس سے ایسا ہو جانا لازمی ہے۔ مناسب یہ ہے کہ کاتب ایسی جگہ بیٹھے جہاں سے یہ دیکھا جاسکے کہ وہ کیا لکھتا اور کہتا ہے کیونکہ یہ زیادہ قرین احتیاط ہے۔ پھر ایسا کہ عار سے ملک کا راج ہے کہ بھائی دھوی (Cross claim) پہلے لکھا جاتا ہے، مدعی کا دھوی تحریر کر دے اور تاریخ کی جگہ خالی چھوڑ دے اس امکان کے پیش نظر کہ (بھائی) دھوی وقت کتابت کے بعد آئے۔ جواب دھوی (Defence) کی جگہ بھی خالی چھوڑ دے کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ مدعی علیہ اقرار کسے گا یا انکار۔ اگر مدعی کے گواہ ہوں تو ان کے نام لکھ لے اور ہر دو گواہوں کے درمیان جگہ خالی چھوڑ دے تاکہ تاریخ مدعی علیہ کا جواب اور گواہوں کی گواہی قاضی خود لکھے۔ اس کے بعد کاتب تحریر کر دے کہ عدول کو تہہ کر کے ان پر مہر لگا دے اور اس کی پشت پر لکھے فلاں فلاں کا دھوی بنام فلاں فلاں، در فلاں مہینہ و فلاں سال اور پھر اسے دستاویزات کے صندوق (آج کل شیل کی مادامی) میں رکھ دے اور مناسب یہ ہے کہ ہر فیض کے مقدمات کے لیے ایک علیحدہ صندوق ہو تاکہ ہر مقدمے کے کاغذات اس کی نظر کے سامنے رہیں۔ پھر قاضی اسی فیض میں گواہوں کے نام ایک کارڈ پر خود لکھے یا اپنے سامنے خط لکھائے اور وہ کارڈ یا خط معتدل کو خفیہ طریقے سے بھیج دے یا لے کارڈ یا خط کہادت ملک میں مستور Confidential کے نام سے دوسرے لکھا جاتا ہے اصل یہ ہے کہ دو صندوقوں کو بھیجے اور اگر ایک معتدل کو بھیجے گا تو اس پر امتیاز کے مابین جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں واللہ بھاننا و تعالیٰ اعلم

مقدمات کی ترتیب سماعت | قاضی کے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ دھوی داروں کی (سماعت میں) تقدیم و تاخیر ان کی آمد کی ترتیب کے مطابق ہونی چاہیے آئے م



پہلے پائے The first comes first goes نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد گرامی کے مطابق کہ اسے تقدیم دینا صراحہ ہے جو قاضی کے پاس پہلے آئے اگر قاضی پر ان کا حال مشتبہ ہو۔ یہ تاج د پہلے کو کون پہلے آیا اللہ کون بد میں بصورت ذہانی ناٹھوں میں پیش آ سکتی ہے، تو قرعہ اندازی کرے۔ تو جس کے نام کا قرعہ نکل آئے اسے تقدیم دی جائے، مگر پر ویسی اس قاعدے سے مستثنیٰ ہیں۔ اگر کسی پر ویسی کا مقامی شخص کے خلاف مقدمہ ہو یا مقدمے کے دونوں فریق ہی پر ویسی ہوں یا کسی مقامی شخص کا کسی پر ویسی کے خلاف مقدمہ ہو تو وہ مقامی شخص کے مقابلے میں پر ویسی کی پہلے حاجت کرے، کیونکہ یہ بدنامی یعنی اللہ عزوجل کا قول ہے کہ پر ویسی کو مقدمہ رکھو کیونکہ اگر تم اس کی طرف نظر اٹھاتے، ذکر و گے تو وہ چلا جائے گا اور اس کا حق مضامین ہو جائے گا اور اس مضامین کی ذمہ داری تم پر عائد ہوگی۔ اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پر ویسی کو مقدمہ رکھنے کی ترمذی دلائل ہے اور اس میں جو حکمت ہے اس سے آگاہ کیا ہے۔ چونکہ وہ استخارہ نہیں کر سکتا اس لئے اس کو مقدمے کی حاجت میں تاخیر سے اس کا حق تلف ہو جائے گا۔ البتہ اگر پر ویسی کی زیادہ تعداد ہوں اور ان کی تقدیم نہ آئے، اس کی توجہ کا بل شریعہ ہٹ جائے گا نہ ہو تو وہ ان میں اہل شرکے ساتھ شامل کر لے کیونکہ اس صورت میں ان میں مقدمہ رکھنے کے لئے اہل شرکے نقصان پہنچے گا اسی طرح گواہ کو غیر گواہ چارہایت دینا بھی غرضی ہے کیونکہ گواہ کا احترام واجب چنانچہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے، "گواہ کا احترام کرو کیونکہ ان کے ذریعے اللہ حقوق کو زندہ کرتا ہے" انہیں عدالت کے دروازے پر روکے رکھنا تعارضاتے احترام کے منافی بات ہے۔ یہ توجہ گواہ کے ایک ہونے کی صورت میں اور اگر کئی گواہ ہوں تو قرعہ اندازی کی جائے گی۔ مناسب یہ ہوگا کہ تقدیم کا معاملہ مردوں اور عورتوں کے لئے الگ الگ طے کیا جائے کیونکہ دونوں کو ملاپنے میں حقے کا اندیشہ ہے۔ اور اگر قاضی کے خیال میں یہ مناسب ہوگا کہ مقدمے کی کثرت ہے اس لیے عورتوں کے لئے ایک دن مخصوص کر دے تو اسے چاہیے کہ ایسا کر لے کیونکہ ان کے لئے الگ سے ایک دن مخصوص کر دینا ان کے حق میں زیادہ باپروہ ہے۔

ان اہل غلہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو طویل اجلاسوں سے تھکاتے نہیں کیونکہ اسے دلائل پر غور و تامل کرنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور جبے اجلاسوں سے غور و تامل میں خلل واقع ہوگا لہذا اس کے لئے طویل اجلاس مناسب نہیں، صبح و شام ایک ایک اجلاس ہی کافی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ دلائل پر نظر و تامل میں کوئی حرج واقع نہ ہو۔

اگر اس کے پاس تنازعہ کرنے والے دو شخص آئیں تو کیا وہ مدعی سے اس کے دعوے کی بابت دریافت کرے؟ اور امام غزالی (جامع الصغیر کے باب) ادب القاضی میں مذکور ہے کہ وہ دریافت کرے جبکہ (امام غزالی کی کتاب) الزیارات میں مذکور ہے کہ وہ دریافت نہ کرے۔ اسی طرح اگر مدعی میسج دعویٰ کرے تو کیا قاضی مدعی علیہ سے اس کے فریق خاص کے دعوے کے بارے میں سوال کرے۔ آداب القاضی میں مذکور ہے کہ وہ سوال کرے جبکہ الزیارات میں کہا ہے کہ وہ سوال نہ کرے جب تک کہ مدعی قاضی سے نہ کہے کہ اس سے میرے حق کے جواب کے بارے میں پوچھیے گا۔ الزیارات میں مذکور ہے کہ کیونکہ یہ ہے کہ دعوے کے بارے میں سوال کرنا مجبوز کرنا کہنے کے مترادف ہے جبکہ قاضی کا کام مجبوز کرنا کہنا نہیں ہے۔ اور الحب مع (الصغیر) میں جو دلائل دی گئی ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس بات کا امکان ہے کہ کسی فریق مقدمہ پر مجلس عدالت کی ہیبت طاری ہو جائے اور جب تک قاضی نہ پوچھے وہ جیسے سے حاضر رہے لہذا قاضی کو چاہیے کہ اس کے

خوئے کے بارے میں پوچھ لے۔

### Rebuttal

اذا بخیر یہ ہے کہ مدعی کے شہادتیں قائم کر چکنے کے بعد اگر وہ علی علیہ دفع دعویٰ

cross claim کا دعویٰ کرنے اور کئے میرے حق میں حاضر گواہ موجود ہیں یعنی گواہ اس شہد میں موجود ہیں نہ کہ عدالت میں، تو قاضی کو چاہیے کہ اسے پھر مصلحت دے جبکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کتاب ایساتہ میں فرمایا: "مدعی کے لیے ایک معاہدہ مقرر کر دو" اور اس سے آپ کی مراد مدعی المدفع دفع دعویٰ کا مدعی ہے، کیا آپ نے درجہ نہیں کیا کہ حضرت عمرؓ نے یہ فرمایا تھا کہ اگر وہ عاجز رہے تو اس کے خلاف فیصلہ کرنا بھی ہوگا۔ اور یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر وہ اسے مصلحت دے اور مدعی کے ثبوت پر ہی فیصلہ جاری کر دے تو ممکن ہے کہ کل کو اسے اپنا فیصلہ توڑنا پڑے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ بعد میں وہ دفع دعویٰ کے لئے دعویٰ دائر کر دے لہذا اس لئے دینے سے وہ اپنا فیصلہ توڑنے سے محفوظ رہے گا پھر یہ (مصلحت) قاضی کی معاہدہ یہ ہے کہ چاہے تو اختتام مجلس تک مؤخر کر دے چاہے تو اگلے دن یا یک یا اس سے اگلے دن تک گلاس سے زیادہ تاخیر نہ کرے کیونکہ حق اس پر واضح ہو گیا ہے لہذا اس سے زیادہ تاخیر کرنے کا وہ مجاز نہیں ہے۔ اور اگر مدعی علیہ غیر حاضر گواہ کی شہادت دلائے (یعنی شہادت علی الشاہد) تو قاضی اس کی طرف التفات نہ کرے اور مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے۔

قاضی کے آداب میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ عدالتی کارروائی کے لیے مشورہ ترین مجلس میں بیٹھے تاکہ لوگوں کو آسانی ہو۔

کیا قاضی مسجد میں عدالتی کارروائی کر سکتا ہے؟ ہمارے ائمہ فقہاء رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ وہ ایسا کر سکتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہم اللہ کی رائے ہے کہ وہ مسجد میں عدالتی کارروائی نہیں کر سکتا بلکہ اپنے گھر میں کر سکتا ہے۔ ان کی رائے کی بناء پر ہے کہ قاضی کی عدالت میں مشرک، منافق، عورت، انفساء، عجب سبھی پیش ہوتے ہیں اور وہ مختصم، فریقہ لکنہ و میانہ، اہل ہودہ اور جھولی پاتیں بھی ہوتی ہیں اس لیے کہ ان میں سے ایک تو برہم حال جھوٹا ہوتا ہے اور مسجد کو اس سبب کچھ سے پاک رکھنا واجب ہے۔ ہمارے احناف کے موقف کی بناء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تسلید پر قائم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں عدالتی کارروائی کیا کرتے تھے اور اسی طرح خلفائے راشدین، صحابہ کرام اور تابعیین رضی اللہ عنہم بھی عدالتی کارروائی کے لیے مسجد میں بیٹھتے تھے بلکہ ان کا اقتدار واجب ہے۔

قاضی فریقین متدعیوں کو اگر صلح (Compromise) کی طرح سے ٹوٹا دے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ ان سے صلح کر لینے کی اسے توقع ہو۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَالْعُلَاحُ شَيْءٌ مِّنْ مَّوَدِّعٍ یعنی مودعہ سے صلح کی طرف ٹوٹنا تاخیر کی طرف ٹوٹنا ہے۔ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے: "مختصم افراد کو ٹوٹانے پر آگاہ کرو آپس میں صلح کریں" اس میں شک نہیں کہ عدالتی فیصلہ ان کے اندر رہا بھی نہیں و خدا کا باعث بننا ہے اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاضیوں کو تہذیب دی تھی کہ وہ فریقین صلح کی طرف ٹوٹا دیں اور اس میں جو حکمت پوشیدہ ہے اس سے بھی آگاہ کر دیا اور وہ یہ ہے کہ مختصم و خدا پیدا ہونے کے بغیر مقصود و نیتا نزع کا خاتمہ حاصل کر لیا جائے۔ لیکن وہ انہیں ایک یا دو سے زیادہ مرتبہ نہ ٹوٹائے، اس طرح وہ صلح کریں و اگر نہ صلح کر کے مطابق فیصلہ جاری کر دے گا و اگر اسے ان سے صلح کی امید ہو تو پھر نہ ٹوٹائے اور عدالتی فیصلہ جاری کر

وہ کیونکہ اس صورت میں انہیں لڑنے سے کچھ فائدہ حاصل نہ ہوگا۔

## قاصنی کی روزی

ربا یہ مسئلہ کہ کیا قاصنی روزی وصول کرے تو اگر وہ عیسیٰ ہے تو اسے جائز ہے کہ روزی وصول کرے کیونکہ وہ مسلمانوں کی خدمت شراکیم دیتا ہے گناہ سے بڑی نمان و فخر سے معز نہیں اور اس کا کوئی اور ذریعہ روزی ہے نہیں لہذا اس کی روزی بیت المال سے فراہم کی جائے گی مگر یہ اس کے کام کی اجرت نہ ہو۔ امام کو چاہیے کہ وہ اس کے اور اس کے اہل خیال کے معاملے میں فائدہ دل سے کام لے تاکہ وہ لوگوں کے مال و دولت میں طمع نہ کرے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت قتیبہ بن اسیر رضی اللہ عنہ کو کہہ کر قاصنی بنا کر بھیجا تو ان کے لئے چار سو درہم سالانہ روزی مقرر فرمائی تھی اور روایت ہے کہ صباہ کرا رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا بیت المال سے ۲۰۰ یا ۲۰۰ درہم یومیہ روزیہ مقرر کیا۔ اسی طرح یہی روایت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا بھی بیت المال سے آٹا ہی روزیہ مقرر تھا اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے لئے زمانہ خلافت میں ایک پالہ رشید (شورہ) میں جنگجوئی ہوئی روٹی (یومیہ مقرر تھا۔ اور سیدنا عمرؓ نے قاصنی شریح کی روزی مقرر کی تھی اور روایت ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ان (قاصنی شریح) کے لیے پانچ سو درہم ماہانہ کا رزق مقرر کیا تھا۔ اگر قاصنی مال دار ہو اس صورت میں روزی وصول کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض کے نزدیک تو اس کے لیے روزی وصول کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ تو ضرورت کے تحت جائز ہے جبکہ اسے کوئی ضرورت نہیں ہے اور بعض کی رائے میں روزی وصول کرنا نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے جائز اس بنا پر ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ وہ مسلمانوں کی خدمت پر مامور ہے سو اس کا گزارہ ان کے لئے ہے، لیکن اجرت کے طور پر نہیں۔ وصول کرنے کو افضلیت اس بنا پر حاصل ہے کہ اسے تو اگرچہ بیت المال سے روزی کی ضرورت نہیں ہے مگر ممکن ہے کہ اس کے جائز نہیں کو اس کی احتیاج ہو جبکہ روزی وصول ذکرنا رسم اور دستور چکا ہو، اس لیے وصول کر لینے کی عادت کا قیہ یہ ہو گا کہ مسلمانین قاصنیوں کے رزق کو ناجی دیا لینے سے باز رہیں گے بالخصوص ہمارے (مصنف کے) زمانے کے مسلمانین چنانچہ مال دار قاصنی کے روزی وصول نہ کرنے سے دو گنے کی حق تلفی ہوگی۔ لہذا وصول کرنا ہی افضل ہے۔

قاصنی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ کسی کو اپنا نائب مقرر کرے تا کیہ امام (محکم) جو قاصنی کا تقرر کرتا ہے، نے اسے ایسا کرنے کی اجازت دی ہو کیونکہ اس کا اختیار کسی کا تفویض کر دیا ہے اس لیے جس قدر اختیار اسے سونپا گیا ہے وہ اسی کا مالک ہے۔ اس معاملے میں اس کی حیثیت وکیل (قائم مقام) کی سی ہے اگر وہ کسی کو اپنا نائب مقرر کرے تو اس کے نائب کے فیصلے اس کی منظوری پر موقوف ہوں گے۔ اس معاملے میں وہ ہنزلہ وکیل خاص (ایسا وکیل جس پر منگ کی طرف سے پابندی لگائی گئی ہو یعنی اس کا دائرہ کار محدود و متعین ہو۔ اس کے مقابلے میں وکیل مطلق یا وکیل عام ہوتا ہے) کے ہے کہ جب وہ کسی دوسرے کو وکیل (یعنی اپنا نائب) بنائے تو وہ نائب وکیل جیسے تصرف کرتا ہے (وہی ہے نائب قاصنی کے گاہ) اور اگر امام نے اسے اپنا نائب مقرر کرنے کی اجازت دے رکھی ہو تو پھر اسے اس کا اختیار ہے جیسے کہ وکیل عام کو ہوتا ہے۔ قاصنی کے آداب اور قاصنی کو جن امور کے کرنے کی ترغیب دی گئی ہے اس بارے میں اور بہت سی باتیں ہیں۔ اس موضوع پر انشا اللہ تک مستقل کتاب لکھی جائے گی۔

## فیصلوں پر نظر ثانی

جس تک اس بحث کا تعلق ہے کہ دوسرے قاضی کی عدالت میں برائے نظر ثانی پیش ہونے والے پہلے قاضی کے کوئی فیصلہ لازم الاجرا اور کون سے قابل تنسیخ ہوتے ہیں تو اس مسئلے میں ہمارا موقف یہ ہے ،  
واللہ اعلم ، کہ پہلے قاضی کا فیصلہ دوسرا قاضیوں سے خالی نہ ہوگا ، یا تو وہ کسی ایسے مقدمے سے متعلق ہوگا کہ جس کے بارے میں الکتاب العزیز (قرآن حکیم) کی نص مفسر یا حدیث متواتر موجود ہے یا اجماع پایا جاتا ہے ، اور یا پھر وہ کسی ایسے مقدمے سے متعلق ہے جس میں ظاہر انصوص اور قیاس سے اجتہاد کر کے کی گنجائش ہے ۔ اگر تو فیصلہ ایسے مقدمے کے بارے میں ہے کہ جس کے متعلق قرآن حکیم کی نص مفسر یا حدیث متواتر یا اجماع موجود ہے اور پہلے قاضی کا فیصلہ اس کے موافق ہے تو فیصلہ لازم الاجرا ہوگا اور اس کی تنسیخ جائز نہیں کیونکہ فیصلہ قطعی طور پر صحیح ہے ، اگر پہلے قاضی کا فیصلہ اس کے خلاف ہے تو دوسرا قاضی اسے رد کر دے گا ، کیونکہ فیصلہ قطعی طور پر باطل ہے ، اگر فیصلہ کسی اجتہادی مسئلے سے متعلق ہے تو دوسرا قاضی سے خالی نہ ہوگا ، یا تو اس کے مجتہد فیہ (جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے) ہونے پر اجماع ہوگا یا اختلاف ، اگر تو اس کے مجتہد فیہ ہونے پر اجماع ہے تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ مجتہد فیہ محکوم بہ (وہ چیز جو حاکم نے محکوم علیہ پر لازم قرار دی ہو) قضاء الانزام میں مدعی کے حق کا ادا کرنا اور قضاء الترتک میں مدعی کا مجبوری سے باز آجانا اور اسے ترک کرنا ہے یا خود فیصلہ ۔ اگر تو مجتہد فیہ محکوم بہ ہے اور اسے نظر ثانی کے لیے دوسرے قاضی کی عدالت میں پیش کیا گیا ہے تو یہ دوسرا قاضی اسے منسوخ نہیں کر سکتا بلکہ اسے نافذ کرے گا کیونکہ اس فیصلے کی صحت پر اجماع ہے ، بوجہ اس معروف اصول کے کہ مجتہد فیہ مسئلے میں قاضی کو بالاجماع اختیار ہے کہ جس قضیہ کی رائے کی طرف بھی اس کا اجتہاد مائل ہو اس کے مطابق فیصلہ صادر کر دے لہذا اس کے فیصلے کی صحت پر سب کا اجماع ظہور پنا پذیر اگر دوسرا قاضی اس فیصلے کو توڑنا ہے تو گو یا اپنی رائے پر عمل کرتے ہوئے توڑے گا اور اس رائے کے صحیح ہونے پر لوگوں کو اختلاف ہے ، دیکھو کہ وہ مجتہد فیہ مسند ہے اور اس بارے میں مختلف آراء پائی جاتی ہیں ایک کے نزدیک وہ رائے صحیح ہے تو دوسرے کے نزدیک غلط ہے) اور یہ جائز نہیں کہ ایسے فیصلے کو کو جو بالاجماع صحیح ہے ایسی رائے سے توڑا جائے جس کی صحت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے ۔ دوسرے اس لیے کہ دوسرے قاضی کی دلیل قطعی نہیں بلکہ اجتہادی ہے اور پہلے قاضی کے فیصلے کی صحت قطعی دلیل سے ثابت ہے اور وہ ہے کسی بھی رائے کی بنیاد پر فیصلہ کر کے کے جواز پر اجماع (اور اجماع کا شمار قطعی دلائل میں ہے) لہذا یہ جائز نہیں کہ دلیل قطعی کی بنیاد پر کیے جانے والے فیصلے کو شبہ دلیل سے توڑا جائے ۔ نیز اس لیے کہ جہتی براجماد فیصلے کو لازم الاجرا قرار دینے اور اس کی تنسیخ کے عدم جواز کا قول اذروئے ضرورت لازم اصل ہے ۔ دہریوں کا اگر اس کی تنسیخ کی امانت دی جاتی ہے تو اسے کسی دوسرے قاضی کی عدالت میں نظر ثانی کے لیے پیش کر دیا جائے گا جس کی رائے پہلے قاضی کی رائے سے مختلف ہو سو وہ اسے توڑ دے گا

اور پھر مدعی اسے ایسے قاضی کی عدالت میں لے جائے گا جس کی رائے اس دوسرے قاضی کی رائے سے مختلف ہو تو وہ اس کی تین سو فیصد کو خرچ کر دے گا اور پہلے قاضی کا فیصلہ بحال کر دے گا جس کا نتیجہ ہو گا کہ جھگڑا اور مقدمہ بے باقی کبھی ختم ہو جائے گا اور مقدمہ مبارزی فساد و دشمنی اور غری غرابے کا باعث ہوتی ہے اور جو چیز فساد کا باعث بنے وہ (خود بھی) فساد ہے۔ اندریں صورت اگر دوسرا قاضی فیصلے کو رد کر دے اور پھر تیسرے قاضی کی عدالت میں پیش ہو تو اسے چاہیے کہ پہلے قاضی کے فیصلے کو رد کر دے اور دوسرے قاضی کے فیصلے کو اپنی قرار دے کہ پہلے قاضی کا فیصلہ صحیح ہے اور دوسرے قاضی کا فیصلے کو خرچ کر دے کہ پہلے قاضی کا فیصلہ باطل ہے۔ یہ اس صورت میں ہو گا جب قاضی اذال اہل عدل (اسلامی مملکت) کا قاضی ہو اور اگر وہ اہل اپنی (اہل بغاوت) کا قاضی ہو اور اس کے فیصلے نظر ثانی کی ضرورت سے اہل عدل کے قاضی کے سامنے پیش کیے جائیں مثلاً اس طرح کہ اہل عدل اس حلقہ کے بعض برہانین جو پہلے عوارج کے خلاف میں تھا پھر عوارج کے قاضی کے فیصلے اہل عدل کے قاضی کی عدالت میں پیش کیے جائیں تو ان میں سے کوئی ایک فیصلہ بھی نافذ نہ کیا جائے گا بلکہ وہ اس سب کو نفرت اور بغاوت و غضب کے اظہار کے ساتھ خرچ کر دے گا خواہ وہ سب (اہل بغاوت) تھا اور شہادت کی اہلیت رکھتے ہوں یہ اس لیے ہے تاکہ وہ بغاوت و سرکشی سے باز آجائیں۔

اور اگر خود فیصلہ جہتہ فیہ ہو مثلاً (از و حر) کے خلاف جہ (جائیداد میں اپنی مرضی سے تصرف کرنے کی ممانعت) کا فیصلہ یا غیر جائز فریق کے خلاف فیصلہ، تو آقا اس صورت میں تین سو فیصد جائز ہے یا نہیں اس صورت میں دوسرے قاضی کو اختیار ہے کہ اگر اس کا اجتہاد پہلے قاضی کے اجتہاد کے خلاف ہو تو اس کا فیصلہ خرچ کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں قاضی اول کے فیصلے کی صحت پر اجماع نہیں ہے بلکہ بعض اسے صحیح سمجھتے ہیں اور بعض باطل چنانچہ اس کی صحت متعلق طے نہیں لہذا اسے (صحت کے اعتبار سے) اسی حیثیت کے کسی فیصلے سے خرچ کیا جا سکتا ہے۔ محکوم بہ دالے مسئلے کی صورت اس سے مختلف ہے کیونکہ محکوم بہ کے جہتہ فیہ ہونے کی صورت میں فیصلے کی صحت سب کے قریب سے ثابت ہے سو وہ متفق علیہ ہے اس لیے بعض کی رائے سے اسے خرچ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی توجہ یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ جب کوئی مسئلہ اختلافی ہوتا ہے تو قاضی اپنے فیصلے سے دو اختلافوں میں سے ایک کو ختم کر کے اسے متفق علیہ صحت دالے فیصلے کے درجے متفق علیہ حکم بنا دیتا ہے اور جب خود فیصلہ ہی مختلف فیہ ہو تو اس صورت میں اختلاف کے ساتھ اختلاف کو رد کرنا صحیح ہے۔

یہ تو حق ایسے قیضے کے فیصلے کی بحث میں کے جہتہ فیہ ہونے پر اجماع تھا۔ اور جب فیصلے کا متعلق ایسے قیضے سے ہو جس کے جہتہ فیہ ہونے پر بھی اختلاف ہو مثلاً ام الولد دایمی تولد ہی جس کے بطن سے ایک کی اولاد پیدا ہوتی ہو، کی فروخت، قراس صورت میں قاضی کا فیصلہ نافذ کیا جائے گا یا کہ نہیں؟ شیخین (امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ) کے نزدیک قریباً فیصلہ نافذ ہو گا کیونکہ ان کے نزدیک یہ اس لیے جہتہ فیہ مسئلہ ہے کہ ام الولد کی فروخت کے بارے میں صحابہ کو شک کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام محمد کی رائے میں یہ اس لیے لازم اختلاف نہیں کہ بعد ازاں صحابہ کا اس امر پر اتفاق رائے ہو گیا تھا کہ اس کی فروخت جائز نہیں، اس واسطے کہ یہ جہتہ فیہ کی قسم سے خارج ہو گیا۔ لان فیصلہ دائرہ کے اس اختلاف کی بنیاد اس مسئلہ پر ہے کہ آیا بعد میں ہونے والا اجماع سابقہ اختلاف کو رد کر دیتا ہے یا نہیں؟ شیخین کی رائے میں منفی نہیں کرتا جبکہ امام محمد کی رائے میں راجح کہتا ہے۔ لہذا اس قیضے کے جہتہ فیہ ہونے میں اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ اگر تو دوسرے قاضی کی رائے میں یہ قیضہ جہتہ فیہ ہے

تو وہ پہلے قاضی کے فیصلے کو نافذ کر دے گا اور اسے منسوخ نہ کرے گا جب تک کہ ہم تمام متفق علیہ مجتہدین تفسیروں کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں اور اگر دوسرے قاضی کی رائے میں یہ قضیہ مجتہدین کی ندرت سے خارج ہو کر متفق علیہ ہی ہو چکا ہے تو وہ اسے نافذ نہ کرے گا بلکہ منسوخ کر دے گا، کیونکہ اس کے منکک کی رائے سے قاضی اقل کا فیصلہ اجماع کا خلاف صادر ہوا ہے، لہذا باطل ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے مجتہد غیر ماضی کی ایک اور لحاظ سے قسم بندی بھی کی ہے۔ وہ یوں کہہ کر تو قاضی اول کا اجتہاد ناپسندیدہ اور قبیح ہے تو قاضی ثانی کے لیے جائز ہے کہ پہلے قاضی کے فیصلے کو توڑ دے، لیکن یہ رائے عمل نظر سے کیونکہ اگر اس کا مجتہد غیر ہونا صحیح ہے تو پھر دو مجتہدوں کے درمیان تفریق کی کوئی حیثیت نہیں۔ ہم پہلے جو ناکل دے چکے ہیں ان کی رائے سے یہ تفریق لازم نہیں آتی۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ قاضی ثانی کو قاضی اول کا فیصلہ منسوخ کرنے کی اجازت نہ دی جائے کیونکہ قاضی اول کا فیصلہ عمل اجتہاد کو رہا دینے والا ہے، دینے کا شکوکہ مسئلہ میں قاضی کے فیصلے سے منسلک کا اختلاف ختم ہو جاتا ہے اور وہ مسئلہ اس مقدمے کی نسبت سے اجتہاد ہی نہیں رہ جاتا جس کا فیصلہ قاضی نے کیا ہے۔

## عدالتی فیصلہ کن امور میں مفید حلت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا

عدالتی فیصلے سے کوئی چیز حلال ہو جاتی ہے اور کنسی نہیں ہوتی تو اس مسئلے میں اہل یہ ہے کہ دو گروہوں کی جمہوری شہادت پر ہونے والا عدالتی فیصلہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان تمام معاملات میں مفید حلت ہوتا ہے جن کے اثر To originate. کوئی سبب یا حقد قائم کرنا یا توڑنا، انشاء و شقوق یا نکاح کا حقد قائم کرنا، کی قاضی کو ولایت (انتخاب) حاصل ہے۔ اور جن معاملات کے انشاء کی قاضی کو قلعہ ولایت حاصل نہیں ان میں عدالتی فیصلہ مفید حلت نہیں ہوتا اس پر اجماع ہے۔ حاجتین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کسی بھی معاملے میں عدالتی فیصلہ (جو جمہوری شہادت پر ہوا ہو) مفید حلت نہیں ہوتا۔ ہماری رائے میں اس مسئلے میں حائل کلام یہ ہے کہ اگر قاضی دو گروہوں پر فیصلہ جاری کر دے اور بعد ازاں پتا چلے کہ گواہ جھوٹے تھے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو قاضی کا فیصلہ معتد (مشکوٰۃ، نکاح) یا فسخ حقد (طلاق و خیر) سے متعلق ہوگا اور یا پھر ایک مرسل (بغیر کسی سبب کے کبیت، ملک مطلق) کے بارے میں ہوگا۔ اگر تو اس کا فیصلہ معتد یا فسخ حقد کی بابت ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مفید حلت ہوگا جبکہ مذکورہ تین ائمہ کے نزدیک نہیں ہوگا۔ اس مسئلے کی دوسری شکل یہ ہے کہ حقد یا فسخ حقد کا فیصلہ جو جمہوری گواہوں پر ہوا ہو ظاہر و طور پر یا باطنی طور پر یعنی خدا اللہ اس مسئلے میں ائمہ میں اختلاف کی وہی صورت ہے جس کا ذکر ہم (طور بالا) میں کر چکے ہیں۔ اگر جمہوری شہادت تو یہ جاری ہونے والا فیصلہ ملک مرسل سے متعلق ہو تو وہ باطنی طور پر نافذ ہوگا اس پر اجماع ہے۔

توضیحی مثالیں۔ اگر کسی شخص کی صحبت کے بارے میں وہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس صحبت سے شادی کا ہے (یعنی وہ اس کی منکوحہ بیوی ہے) اور وہ صحبت اس سے انکار کرے، تو شخص پہنچنے میں دو طریقے

گواہ پیش کر دے اور قاضی اس شخص اور اس عورت کے درمیان نکاح کے ہونے کا فیصلہ جاری کر دے اور اتفاقاً کہ وہ دونوں گواہ جانتے ہیں کہ ان کے درمیان کوئی نکاح مستند نہ ہوا تھا تو امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں اس شخص کے لیے اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا اور اس عورت کے لیے خود سپردگی جائز ہے جبکہ ان میں ائمہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر دو گواہ کسی آدمی کے خلاف یہ گواہی دیں کہ اس نے اپنی عورت کو تین طلاق دی ہیں اور وہ آدمی اس کا انکار کرے مگر قاضی دونوں کے درمیان غلطی کی کا فیصلہ کر دے پھر اس عورت کے ساتھ ان دو گواہوں میں سے کوئی ایک شادی کر لے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے لیے اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا باہر ہے باوجود اس کے کہ اسے یہ بات معلوم ہے کہ انہوں نے جوئی شادی دی تھی لیکن ان میں ائمہ کے نزدیک جائز نہیں۔

بیع اور غلام آزاد کرنے کے دعووں کی بابت بھی مذکورہ ائمہ (رحمہم اللہ) کے اختلاف کی یہی صورت ہے یہ کہ اسے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں منسوب ہیں۔ اگر کوئی آدمی کسی عورت کے ساتھ اپنے نکاح کا دعویٰ کرے اور وہ عورت اس سے انکار کرے اور کہے کہ میں اس کی رضامندی میں ہوں یا یہ کہ میں کسی اور شوہر سے عدت میں ہوں اور دو گواہ نکاح کی شادی دیں اور قاضی شادی پر حکم جاری کر دے جبکہ عورت کو معلوم ہے کہ اس کی حیثیت وہی ہے جو اس نے عدالت کو بتائی تھی تو اس پر اجماع ہے کہ اس کے لیے خود سپردگی جائز نہیں ہے اس پر بھی اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ دائر کرے کہ یہ لونڈی اس کی ملک ہے اور لونڈی اس سے انکار کرے اور وہ شخص اس پر دو گواہ قائم کر دے اور قاضی فیصلہ کر دے کہ وہ اس کی لونڈی ہے تو اس شخص کے لیے اس کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے جبکہ اسے معلوم ہے کہ وہ اپنے دعوے میں جھوٹا ہے اور ان دو گواہوں میں سے بھی کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ اس لونڈی کو خریدے۔ ان ائمہ فقہاء نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپؐ نے فرمایا: ”تم جھگڑے فیصلہ کرانے کے لیے میرے پاس آتے ہو اور ہو سکتا ہے کہ تم میں سے کوئی اپنی دلیل بیان کرنے میں دوسرے سے زیادہ چربے بان ہو اور میں تو بشر ہی ہوں سو اگر میں نے کسی شخص کو اس کے بھائی کے مال سے ناحق ولانے کا فیصلہ کر دیا تو وہ ایک میں نے اسے جہنم کا ایک گھڑا کاٹ کر دیا ان شارب علیہ الصلاۃ والسلام نے یہ خبر دے دی کہ مدعی کو ناحق کوئی شے ولانے کا فیصلہ اسے جہنم کا گھڑا دینے کا فیصلہ ہے۔ اور اگر اسے فیصلے کو باطنی طور پر وعدہ اللہ بھی نافذ قرار دیا جائے تو پھر یہ فیصلہ جہنم کا گھڑا دینے کا فیصلہ قرار دیا جائے۔ نیز یہ کہ عدالتی حکم کو محبت کی بنا پر نافذ ہوتا ہے اور محبت تو ہے بھی گواہی جبکہ زیر بحث مسئلہ میں گواہی یقینی طور پر جوئی ہے لہذا یہ فیصلہ حقیقی طور پر (یعنی عند اللہ) نافذ نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے تو مکہ منزل کے معاملہ میں ایسے فیصلے کو نافذ قرار نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح اگر کوئی عورت عدت، ازداد، رضا عدت، قرابت یا مصاہرت دائر و ناجی رشتے کی بنا پر محرم ہو تو اس کے ساتھ نکاح کے مفتاح نہ ملے گا فیصلہ نافذ نہیں ہوتا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسے معاملے میں قاضی کا فیصلہ جس میں انشاء کا احتمال ہو قاضی کی طرف سے انشاء ہے لہذا قاضی وہاں اپنی دونوں لحاظ سے نافذ ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ گواہ یا قاضی نے صریحت اور دلالت وصف کے ساتھ انشاء کی ہے (یعنی اگر پہلے ہی اتفاق نکاح نہیں تھا اور جوئی گواہی)

پر قاضی نے نکاح کا فیصلہ دیدیا تو یوں بھولایا جانے لگا جیسے قاضی نے نکاح کا عقد کر دیا ہے، اسی طرح نکاح کے فسخ، بیع کے انقضاء اور فسخ وغیرہ میں تصور کیا جائے گا (۱) اور جب قاضی نے نئے سرے سے عقد کر دیا ہے تو ظاہرہ اور باطنی دونوں اعتبار سے نافذ ہوگا) اس لئے کہ قاضی حق کے ساتھ فیصلہ کرنے پر مامور ہوتا ہے اور جس معاملے میں انشاء کا احتمال ہو اس میں قاضی کا فیصلہ حق کے ساتھ بدول اس کے ممکن نہیں کہ انشاء پر محمول کیا جائے کیونکہ گواہی تو کبھی سچی ہوتی ہے اور کبھی جھوٹی لہذا ایہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ قاضی انشاء کرتا ہے حقوق (Contracts) اور فسخ (Rescissions) ان معاملات میں سے ہیں جن میں قاضی کی طرف سے انشاء کا احتمال ہوتا ہے لہذا اس میں کوئی شک نہیں کہ قاضی کو ان (عقود و فسخ) کے انشاء کی ولایت حاصل ہے۔ ملک مرسل کا معاملہ جدا ہے کیونکہ ملک مرسل ان چیزوں میں سے ہے جن میں انشاء کا احتمال نہیں ہوتا اس لیے قاضی یا کوئی اور شخص ملک مرسل میں تصرف انشاء کرے تو جائز نہ ہوگا (یعنی بغیر سبب حکیت از قسم بیع وغیرہ کے کسی شخص کو کسی دوسرے کی ملک مطلق کا ملک قرار نہیں دیا جاسکتا) اور اگر قاضی یا کوئی اور شخص ایسا کرے گا تو یہ جائز نہ ہوگا)۔ اسی طرح اس صورت کا معاملہ بھی جدا ہے جو کسی سبب سے محرم ہو کیونکہ اس صورت میں بھی قاضی کو انشاء کی ولایت حاصل نہیں ہے آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس معاملے میں تصرف انشاء کرے تو جائز نہ ہوگا (یعنی اگر مذکورہ بالا قسم کی محرم صورت کا بیع نکاح پڑ جائے تو بھی یہ نکاح نافذ نہ ہوگا) جب تک بیع پڑ جایا ہوا نکاح بھی نافذ نہیں تو عدالتی فیصلے کی ڈوسے عقد نکاح کیونکہ نافذ ہوگا) اور جہاں تک مذکورہ حدیث کا تعلق ہے تو کہنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد ان دو بھائیوں کے بارے میں فرمایا تھا میراث کا حجب ان فیصل کرانے کے لیے آپ طہر الصلاة والسلام کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے۔ آپ نے فیصلہ کرنے کے بعد یہ ارشاد فرمایا تھا کیونکہ ان دونوں بھائیوں کے پاس حق دھوئی تھا، کوئی ثبوت نہ تھا۔ اسی طرح کی ایک حدیث ابو داؤد نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ دھوے کے سلسلے میں میراث اور ملک مطلق یکساں ہیں۔ اور ہم تو اسے حدیث کو تسلیم کرتے ہیں باوجود اس کے کہ اس میں سبب مذکور نہیں اور فیصلے کے بارے میں گفتگو سبب کے حوالے سے ہے۔ پھر بھی ہمارا موقف تو حدیث کے موافق ہے لیکن آپ نے یہ کیوں کہا کہ کسی سبب کی بنیاد پر مدعی کے حق میں ہونے والے عدالتی فیصلے سے مدعی کو دوسرے شخص کا مال نامنقزل جاتا ہے۔ (ایسا برگز نہیں ہے) بلکہ اسے اس کا اپنا ہی مال دلائے گا فیصلہ ہوتا ہے اور یہ اس کا حق ہے (نامنقز نہیں) کیونکہ ہمارے نزدیک حکیت کے سبب کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے، لہذا ہمارا موقف حدیث کے موافق ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

## فیصلے میں قاضی کی خطا کے بارے حکم

جہاں تک فیصلے میں قاضی کی خطا کے بارے حکم کا تعلق ہے تو ہماری رائے میں قاعدہ یہ ہے کہ سبب فیصلے میں قاضی سے خطا غرض و جو جائے، مثلاً یہ بات ظاہر ہو جائے کہ گواہ غلام یا مدعی غلط کا سزا ب تھا تو قاضی پر ضمان (Compensation) نافذ نہ ہوگا کیونکہ قاضی کا فیصلہ کرنے کا عمل اس کی



اپنی ذات کے لیے نہیں ہوتا بلکہ دوسرے کے لیے ہوتا ہے۔ قاضی کی حیثیت تو رسول (خاصہ) یا مہر کی سی ہوتی ہے لہذا اس پر ضمان عائد نہ ہوگا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا محکوم بہ (فیصلے میں جو حکم دیا گیا ہے) کو قلعہ حقوق العباد سے ہے یا خالص حقوق اللہ سے، مثلاً سرحد میں قلعہ اور زمانے صحن (شادی شدہ) میں تنگائی۔ اگر اس کا تعلق حقوق العباد سے ہے اور وہ مال (جسے دعویٰ کو دلوانے کا فیصلہ جاری ہوا تھا) ہنوز برقرار ہے تو وہ مال محکوم علیہ کو لوٹا دیا جائے گی کیونکہ قاضی کا فیصلہ باطل ٹھہرا اور محکوم بہ کا بعینہ لوٹایا جانا ممکن ہے، لہذا مال کو لوٹنا کا قاضی پر لازم ہے۔ کیونکہ نبی علیہ السلاطۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہاتھ لے جو وصول کیا وہ اس کے ذمے ہے۔ تا آنکہ وہ اسے لوٹا دے، نیز اس لیے کہ دعویٰ علیہ مال ہو ہو موجود ہے اور جو شخص اپنا مال ہو ہو کہیں موجود پائے تو وہی اس مال کا سب سے زیادہ حقدار ہے۔ اگر مال تلف ہو گیا ہو تو ضمان محکوم بہ سے وصول کیا جائے گا کیونکہ قاضی نے اس کے حق میں عدالتی کارروائی کی ہے اور یہ ایسے ہے کہ گویا اس شخص (محکوم بہ) نے خود ہی یہ کارروائی کی ہے، اس لیے قاضی کی خطا پر ضمان نکالنے کی ذمہ داری اس پر عائد ہوتی ہے۔ اگر یہ حق مال نہیں بلکہ کچھ اور ہے جیسے طلاق یا شقاق (تلاطم) تو قاضی اپنے فیصلے کو توڑ دے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اس کا فیصلہ باطل ہے اور ایک شرعی معاملہ ہے جسے لوٹا (To undo) ممکن ہے لہذا وہ اسے لوٹا دے البتہ حدود و ارتکاف شدہ مال کا معاملہ مختلف ہے، کیونکہ انہیں بعینہ لوٹنا ممکن نہیں لہذا انہیں ضمان کے طریقے سے لوٹایا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کے بارے میں حکم تھا کہ جب محکوم بہ کا قلعہ حقوق العباد سے ہوا اور اگر خالص اللہ عزوجل کا حق ہو تو ضمان بیت المال سے ادا کیا جائے گا کیونکہ قاضی کا عمل عامۃ المسلمین کے لیے ہوتا ہے کیونکہ اس کے عمل کی منفعت انہیں کی جانب لٹتی ہے اور وہ منفعت ہے زجر (دروک، ممانعت، تنبیہ) لہذا قاضی کی خطا کی ذمہ داری بھی عامۃ المسلمین پر عائد ہوگی، بدیل مذکورہ، چنانچہ خان کے بیت المال سے ضمان ادا کیا جائے گا اور قاضی پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، البتہ مذکورہ۔ اسی طرح جلقہ و پرہیز کوئی ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ قاضی کے حکم کی تعمیل کرتا ہے واللہ بہ سائرہ و تعالیٰ اعلم۔

## قاضی کی معزولی کے اسباب

جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جن کی بناء پر قاضی اپنے منصب سے الگ ہو جاتا ہے تو جہاں توقف یہ ہے، وہاں التفریق، کہ وہ کام اسباب جن کی بناء پر مکمل اپنے منصب و کالت سے الگ ہو جاتا ہے قاضی بھان اسباب کی وجہ سے منصب قضا سے الگ ہو جاتا ہے۔ ان اسباب کا ذکر جو کہ متعدد ہیں، ہم کتاب انوکلا میں کر چکے ہیں۔ اس ضمن میں قاضی اور مکمل صرف ایک بات میں باہم مختلف ہیں اور وہ بات یہ ہے کہ اگر مکمل وفات پا جائے یا ہر طرف کرے تو مکمل (خود بخود) معزول ہو جاتا ہے لیکن اس کے برعکس اگر غلبہ وفات چلائے یا ہر طرف کر دیا جائے تو قاضی اور مالی دعوائی گورنر خود بخود معزول نہیں ہوتا تھے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ مکمل مکمل کی ولایت (تفویض کردہ اختیار) سے اور خالص اس کے مفاد کے لیے کام کرتا ہے، جب

مؤکل اسے نااہل و کالت قرار دیدے تو وکیل معزول ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف قاضی خلیفہ کی ولایت سے اور اس کے مفاد کے لیے کام نہیں کرتا بلکہ مسلمانوں کی ولایت سے اور ان کے حقوق کے لیے کام کرتا ہے۔ خلیفہ کی حیثیت تو عامۃ المسلمین کے رسول کی سی ہے اسی لیے اس پر رضائے عائد نہیں ہوتا جیسے جملہ معذورین و نول پر اور عقور کلاچ میں وکیل پر رضائے عائد نہیں ہوتا۔ جب اس کی حیثیت رسول کی ہوئی تو اس کا یہ فعل گویا خود عامۃ المسلمین کا فعل ہے اور عامۃ المسلمین کی ولایت خلیفہ کی موت پر بھی باقی رہتی ہے لہذا قاضی بھی ولایت پر برقرار رہے گا۔ معزولی کی صورت یہاں ہے۔ اگر خلیفہ قاضی یا والی کو معزول کرے تو وہ معزول ہو جائے گا لیکن اس کی موت سے وہ معزول نہ ہوگا کیونکہ خلیفہ کے معزول کرنے کی صورت میں بھی دراصل خلیفہ اسے معزول نہیں کرتا بلکہ عامۃ المسلمین معزول کرتے ہیں، کیونکہ جیساکہ ہم بتا چکے ہیں اس کی ولایت عامۃ المسلمین کی ولایت سے (مستفاد) ہے اور عامۃ المسلمین نے اپنا حق ولایت اسے اپنی مصلحت کے پیش نظر دیا ہے۔ چنانچہ معزولی کے فعل میں بھی یہی نکتہ کارفرما ہے کہ اس کی ولایت عامۃ المسلمین کی جانب سے ہے۔ بچے فرق (خلیفہ کی طرف سے قاضی کی) معزولی اور (خلیفہ کی) موت (پر خود بخود معزول نہ ہونے) ہیں۔

اگر قاضی امام (مکملان) کی اجازت سے اپنا نائب مقرر کرے پھر قاضی وفات پا جائے تو اس کا نائب معزول نہ ہوگا کیونکہ درحقیقت وہ امام کا نائب ہے نہ کہ قاضی کا اور یہ نائب قاضی کی موت پر بھی معزول نہ ہوگا جیسے قاضی اس کی موت پر معزول نہیں ہو جاتا بذیل ذکر: قاضی کو اپنے نائب کو معزول کرنے کا بھی اختیار نہیں ہے کیونکہ وہ امام کا نائب ہے لہذا وہ اس کے معزول کرنے سے معزول نہ ہوگا جیسے وکیل کا معاملہ ہے کہ اسے بھی نائب وکیل کو معزول کرنے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ نائب وکیل حقیقت میں مؤکل کا وکیل ہے نہ کہ اس کا العین یہی صورت یہاں ہے۔ ہاں اگر خلیفہ اسے یہ اختیار دے کہ وہ تبدیلی کے لیے نائب بنائے تو اس صورت میں وہ اسے معزول کر سکتا ہے اور اس صورت میں بھی یہ معزولی درحقیقت امام کی جانب سے ہوگی نہ کہ قاضی کی طرف سے کیونکہ قاضی کی مثال وکیل کی جگہ ہے کہ اگر مؤکل اسے کہہ دے کہ جو مناسب سمجھو وہی کرو دینی اسے کلی اختیار سوچ دے تو پھر اسے نائب وکیل بنانے اور اسے معزول کرنے کا اختیار ہے۔ اس صورت میں اگر وہ اسے معزول کرتا ہے تو یہ معزولی درحقیقت مؤکل کی جانب سے ہوگی یہ معاملہ تو اس طرح ہے۔ معزول ہونے والے کو اپنی معزولی کا علم ہونا معزولی کے نتیجے میں ہونے کی شرط ہے، یہی کہ کتاب و کلام میں بیان ہو چکا ہے۔

کیا کسی فیصلے میں رشوت لینے سے قاضی خود بخود معزول ہو جائے گا؟ جارا مسلک یہ ہے کہ وہ معزول نہ ہوگا تاہم وہ معزولی کا سزاوار ہے۔ لہذا امام کو چاہیے کہ وہ اسے معزول کر دے اور سزا بھی دے جیسا کہ کتاب الحدود میں مذکور ہے۔ عراق کے ہمارے ہم مذہب مشائخ کا موقف یہ ہے کہ وہ خود بخود معزول ہو جائے گا۔ ابن کاسر ہے کہ ہمارے اندر رضی اللہ عنہم سے غصہ یہ روایت صحیح ہے کہ وہ خود بخود معزول ہو جائے گا۔ اس بات سے میں انہوں نے دعام محمد کی کتاب، السیر الکبیر میں مذکور اس قول سے استدلال کیا ہے کہ ایسا کرنے پر قاضی اپنے منصب سے الگ ہو جائے گا لیکن ہمارے مشائخ کی روایت تو یہ ہے کہ وہ منصب ختم ہونے سے الگ نہ ہوگا اور یہی روایت اولیٰ ہے اس لیے کہ السیر الکبیر والی روایت تو یہ ہے اور کتاب الحدود امام محمدؒ کی



# کتاب القسمة

## قانون تقسیم

Law of partition.

اس کتاب میں تقسیم (Partition) کی اقسام، ہر قسم تقسیم کی شرعی حیثیت، تقسیم (قسمت) کے لغوی و شرعی معنی، تقسیم کی شرطوں، تقسیم کی ممانعت، تقسیم کے مدافعی فیصلے اور ان اسباب کے بارے میں گفتگو کی جائے گی جن کی وجہ سے تقسیم محل میں آنے کے بعد ٹوٹ جاتی ہے۔

**تقسیم کی اقسام** | **ایک مشترک** Joint properties. (کی تقسیم و بٹوارے) کی دو قسمیں ہیں :-

۱- تقسیم امیال (معیین اشیاء) Corporeal properties. کی تقسیم!

۲- تقسیم منافع (Partition of Benefit.)

تقسیم کی سرود قسمیں مشروع (شرعی طور پر ثابت) ہیں۔ جہاں تک تقسیم امیال کا تعلق ہے تو اس کا مشروع ہونا سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ سنت سے اس روایت کی بناء پر کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے مہاجرین کے درمیان مالی فہست تقسیم فرمایا تھا اور جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا وافی وجہ کا اہل بی شریعت ہے۔ روایا اجماع تو لوگوں میں تقسیم کا روای و سوال اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہانے سے جلا کر آئے اور ان تک محدود ہے اور کبھی کسی نے اس سے انکار نہیں کیا لہذا اس کی مشروعیت ثابت ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہونے پر عمل کر رہی ہے۔ اصل کا یہی تھا مناسبت ہے کہ تقسیم کا روای جو تکمیل شخص اس کی افادیت سے پورے طور پر مستفید ہو سکے۔

**تقسیم کا لغوی و شرعی مفہوم** | لغوی (قبائلی تقسیم (قسمت) سمجھنے کی غلطی (Separation of shares) سے عبارت ہے جبکہ شریعت میں اس کا مفہوم

یہ ہے کہ بعض حصوں کو اپنی سے الگ کر دیا جائے اور بعض حصوں کو اپنی سے تبادلاً (exchange) کر دیا جائے۔

کیونکہ کسی چیز مشترک (Joint corporeal property) کے دو اجزاء کی تقسیم کے قبل حصت ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک ہر ایک شریک (Co-owner) کی ملک ہو تا ہے اور دوسرا ہر دوسرے شریک کا

لیکن دونوں چیزیں (Unidentified) طور پر ہیں مشترک کا نصف ایک شریک کی ملک ہے اور نصف دوسرے شریک کی لیکن لغوی حیثیت میں، نیز کسی چیز کے حسب میں مشترک کے دو برابر حصوں کو ان دو شریکوں میں تقسیم

کیا جائے وہ بالکل ہر شریک کی ملک کے برابر (Particulars) چیز متعین طور پر پوری میں مشترک میں پہلے ہونے (شائع) ہوتے ہیں تو تقسیم کے بعد ہر شریک کے حصے (shares) میں جداگانہ طور پر ان پہلے ہونے کا ہوا۔

کو اکٹھا کیا جاتا ہے۔ اس کے بغیر کوئی چارہ کا فرض کہ ہر شریک کے حصے میں میں شریک کے اجزاء اکٹھے کیے جائیں جن میں سے بعض میں طور پر بعض اس کی ملک میں اور بعض اس کے شریک کی۔ اگر مقدمہ شے کے اجزاء کے تبادلے کے ذریعے شے کا ہونا نہ ہو تو ہزارے کے ذریعے حاصل ہونے والا حصہ پورے طور پر مقدمہ لے (جسے وہ حصہ ہونا سے میں ملے) کی ملک نہ ہوگا بلکہ اس کا کچھ حصہ دوسرے شریک کی ملک ہوگا۔ (لہذا یہ ہونا یا توان دوسریوں کی باہمی رضامندی) (Mutual agreement) سے عمل میں آئے گا یا فاضی کے ذریعے، بشرطیکہ وہ اس کی درخواست کریں یا یہ طور کہ ان میں سے ہر شریک دوسرے شریک کی ملک نفع حصے کے بدلے میں اپنے نصف حصے پر حصہ اپنی ملکیت کے ذرائع ہونے پر آمادہ ہوا اور یہ ہے تبادلے (Exchange) کی تشریح۔ چنانچہ ہونا ایک شریک کے ملوکہ اجزاء کے حق میں تو ملک کے باب میں ان کی ملوکہ، تمیز یا تمیز ہے جبکہ دوسرے شریک کے ملوکہ اجزاء کے حق میں معاوضہ ہے اور معاوضہ سے مراد ہے ایک شریک کے حصے میں بھی کردہ اجزاء کا تبادلہ دوسرے شریک کے حصے میں بھی کردہ اجزاء سے۔ لہذا بعض حصوں کی ملوکہ اور بعض کا معاوضہ ایک ضرورت ہے اور ملک مشترک (Joint property) میں مسئول ہونا سے کی قیمت ہی ہے پچانچہ ہر شریک ہونا حصے میں معاوضے کے مفہوم کا پایا جاتا لازمی ہے، سوائے اس کے کہ بعض صورتوں میں شلیات (ایسی اشیاء جن کی مثل بازار سے دستیاب ہو سکتی ہوں۔) کے ہونا کو ملوکہ (Separation) کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ معاوضے سے حاصل ہونے والا حصہ مومن (جو مومن میں دیا گیا) کو چھوڑ دینے کے مثل ہے۔ تو سمجھا جاتا ہے گویا کہ اس نے میں پانچ حق حاصل کیا ہے بالکل ویسے جیسے فرض خواہ حاصل کرتا ہے۔

۴۹

جب ہر شریک اپنا حصہ دوسرے شریک کی رضامندی کے بغیر حاصل کرے تو ایسی تقسیم کو (Dy ۵۸۹) ملوکہ قرار دیا جاتا ہے اور یہ مفہوم نیز شلیات میں نہیں پایا جاتا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ تقسیم میں تو جبر بھی ہوا ہے جبکہ معاوضات ایسے امور میں سے ہیں جن میں جبر جائز نہیں، جیسے بیع وغیرہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ معاوضہ میں بھی ایسا اوقات جبر کیا جاتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ فرض غراء فرض کی ادائیگی کے لیے جبر کرتا ہے اور فرض کی ادائیگی تو معاوضے کے طریقے سے ہی ممکن ہوتی ہے جس کی وضاحت ہم کتاب الوکالات میں کر چکے ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جبر سے معاوضے کی نفی نہیں ہوتی۔ اس لیے تقسیم میں بھی جبر جائز ہے اور مفاد اس کے کہ معاوضہ ہے۔ ایسی ہر معاوضات مطلقہ، مثلاً بیع وغیرہ میں جبر روا نہیں لیکن تقسیم مطلق معاوضہ نہیں بلکہ یہ ایک اعتبار سے ملوکہ ہے اور دوسرے اعتبار سے معاوضہ ہے لہذا اس میں جبر جائز ہے۔ اس کا حصے کی بنیاد پر کیلات (یعنی سے پائی جانے والی اشیاء) (موزونات) (باثر سے قوی جاننے والی اشیاء) اور معدیات مستاجر (ایسی گنتی جانے والی چیزیں جن کی وحدتوں کے درمیان قیمت میں کوئی تفاوت نہ ہو) کا ہونا و عمل میں آتا ہے کیونکہ ان اشیاء کی تقسیم میں مجاز نہ (Partition in the Lump)۔

جائز نہیں جیسے ان کی بیع مجاز نہ (کسی بیع شدہ شے کی تقسیم مقدار کے بغیر بیع کرنا) ان میں تبادلہ کے مفہوم کی وجہ سے مجاز نہیں ہوتی۔

اس کی مثال امام مہر کی الیامع الصغیر میں اس طرح دی گئی ہے کہ ایک من گندم جو دو عاقدوں کے مشترک ملک ہے اس میں سے نہیں سیر گشتاں دے جے کی اور دوس سیر عودہ ہے اس کی قیمت برابر ہے (مراد

یہ ہے کہ اس کی قیمت ایک ہے، ان دو آدمیوں نے اسے آپس میں تقسیم کرنے کا ارادہ کیا، سو ایک نے تین سیر گندم لے لی اور دوسرے نے دس سیر۔ یہ تقسیم صحیح نہیں کیونکہ اس میں معاوضے کے مفہوم کے متحقق ہونے سے رہا کا امکان پیدا ہو گیا۔ اور اگر زائد وصول کر کے والا گندم کے ساتھ کپڑا یا کوئی اور چیز دے دے تو پھر یہ صحیح ہو گی اس لیے کہ زائد کے بدلے میں کپڑا جو دیدیا گیا لٹا دیا کا مفہوم باقی نہ رہا۔

دوسری مثال دو آدمیوں کی مشترکہ طور پر سلوکرا اراضی میں مشترکہ کھیتی کی وہی ہے کہ ان دو آدمیوں نے کھیتی کو، بدون اراضی کے، باہم تقسیم کرنے کا قصد کیا، اس وقت جبکہ کھیتی تیار ہی کے مرحلے میں ہے تو اس کی تقسیم جائز نہیں ہے کیونکہ یہ تقسیم مجازہ کے طریقے سے ہو گی اور اس میں نامیہ میں مجازہ کے طریقے سے معاوضہ جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کے حق میں ہمیشہ کی پیشہ پران کی وصیت کی یا رجبی یا گائے وغیرہ کے، جن میں دودھ کی وصیت کی تو ہمیشہ کی پیشہ پر سے اول انار لینے اور حق میں سے دودھ دہ لینے سے قبل ان کی تقسیم مجازہ نہ ہو گی کیونکہ (ہمیشہ کی پیشہ پر) اول انار حق کے اندر دودھ اسماء میں سے ہیں لہذا مذکورہ اشیاء تقسیم مجازہ کے قابل نہیں ہیں۔ اسی طرح خیار عیب (تقسیم کے وقت کسی حصے میں عیب معلوم نہ ہو مگر بعد میں پتا چلے تو اس عیب کی بنا پر تقسیم توڑی جاسکتی ہے۔ Option for Defect) تقسیم کی دونوں قسموں میں داخل ہے، جیسے کہ وہ بیع میں داخل ہے اور خیار روث (تقسیم کی دوسری

صنف والے حصے کو نہ دیکھنے کی وجہ سے حتمہ وار کو تقسیم توڑنے کا اختیار) (OPTION ON INSPECTION) اور خیار شرط (وقت تقسیم لگائی گئی شرط کی وجہ سے تقسیم توڑنے کا اختیار option for condition) ایک قسم میں تو داخل ہیں مگر دوسری میں نہیں۔ داخل نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ دوسری قسم میں تبادلے کا معنی معدوم ہے بلکہ ایک اور وجہ سے جس کا ذکر ہم مناسب مقام پر کریں گے۔

اگر دو آدمی کسی تیسرے شخص سے ایک سیر گندم سود رہا میں خریدیں اور پھر اسے تقسیم کر لیں ہر دو کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے حصے کی گندم کو، ۵ درہم پر مراحت، ۵ مراحت پر فروخت سے مراد ہے کہ قیمت خرید پر بیع، مستثنیٰ کر کے بیچا، سود صورت میں قیمت خرید، ۵ درہم ہے سو اس پر بیع مقرر کر کے یعنی مراحت سے اسے بیچا جاسکتا ہے۔ فروخت کنندہ کے گاہکوں نے اسے ۵ درہم میں خرید لیا اور اس پر ۵ درہم بیع مقرر کر کے بیچا، جو کتاب المبرور، میں فروخت کر دے اور اگر وہ دونوں بی کر ایک گھر سود رہا میں خریدیں اور پھر اسے بیچا کر لیں تو اس صورت میں ان دونوں میں سے کسی کے لیے جائز نہیں کہ اپنے حصے کو ۵۰ درہم پر مراحت میں نقد وخت کر کے اپنی دونوں صورتوں کا حکم جدا ہے، اس لیے نہیں کہ ایک میں علیحدگی کی غایت میں باقی جاتی ہے اور دوسری میں تبادلے کی جگہ ایک اور معنی کے لحاظ سے ان دونوں قسموں میں فرق ہے اور وہ معنی یہ ہے کہ مراحت سے مراد ہے مثلی قیمت پر پہلی قسم (قیمت خرید، میں کچھ مستثنیٰ)، اضافے کو فروخت کرنا اور صورت میں اضافہ ممکن ہو مثلی قیمت پر پہلی قسم میں اضافہ کر کے بیچا جائز ہے مثلی قیمت سے مراد ہے وہ چیز جس کے معاوضے میں اس نے یہ چیز خریدی تھی، مثلاً اگر ایک سیر گندم کے عوض کپڑے کا ایک تھان خرید لیا تو اس تھان کی مثلی قیمت ایک سیر گندم ہے۔ وہ کسی دوسرے شخص کو یہ تھان ایک سیر گندم میں بیچ کر پہلی قیمت خرید جو ایک سیر گندم ہے پھر یہ سیر گندم کا اضافہ کر کے بیچ سکتا ہے اور جس صورت میں اضافہ کیا جاسکتا ہو اس میں مراحت پر فروخت جائز نہیں۔ مثلاً اگر ایک سیر گندم کے

بدلے ایک من گندم خریدے تو اسے وہ ایک من پر مباحثت میں فروخت نہیں کر سکتا کیونکہ اس صورت میں اضافہ نہیں لیا جاسکتا کہ وہ ربوا کے حکم میں داخل ہوگا۔ یہی صورت گھروالے معاملے میں موجود ہے بلکہ بدرجہ اولیٰ موجود ہے۔ کیونکہ ایک من گندم کے بدلے ایک من گندم والی صورت میں تو معاملہ مقصود ہے جبکہ گھر کے بنوارے والی صورت میں معاملہ مقصود نہیں اور جب صورت حال یہ ہو تو اس ضمن کی شرعی حیثیت ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ اس صورت میں اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ اسے یہ تو اختیار ہے کہ وہ اس کا پہلی قیمت پر جو کہ ۵۰ درہم ہے ادا کر دے اور اس میں اضافہ ممکن ہے، مگر مباحثت کا سودا کر لے لیکن گھر کے بنوارے کی صورت اس سے مختلف ہے اس صورت میں مباحثت کے سودے کی شکل تو یہ بننے کی کہ وہ ضمن اول (پہلی قیمت) 'جو کہ بنوارے کی ضمن ہے' دبنوارے کی ضمن سے مراد یہ ہے کہ اس کے یہ قیمت ادا کر کے کی بنا پر گھر کا بنوارہ ہو جائے اگر اس نے یہ قیمت نہ ادا کی ہوتی تو اس کے حق میں یہ بنوارہ نہ ہوتا مگر یہ قیمت بعد از بنوارہ حاصل ہونے والے حصہ مکان کی قیمت نہ قرار دے پاسے گی بلکہ کسی چیز کا اضافہ کر کے فروخت کرے وہ اس طرح کہ اس کا جو نصف حصہ اس کے شریک کے پاس ہے اسے اس نصف حصے کے عوض میں بیچ دے جو اس کے قبضے میں ہے اور پھر اس پر دوبارہ اس کا اضافہ کرے (یعنی کہ پچاس درہم ضمن اول قرار دے کہ اس پر دوبارہ اس کا اضافہ کرے کیونکہ ضمن اول پچاس درہم نہیں بلکہ وہ نصف حصہ مکان ہے جو اس نے اپنے شریک کو دیا ہے) اس کی مثال ایسے ہے کہ بیچے وہ گھر کے بدلے گھر یا پڑے کے بدلے گندم خریدے تو ان سب صورتوں میں ضمن اول پر مباحثت کا سودا کرنا ممکن ہے۔ مگر اس حصہ مکان کو پچاس درہم پر مباحثت کا سودا جائز نہیں کہ یہ دس کے بدلے گیارہ کے منافع پر بیچنے کے مترادف ہے اور وہ جائز نہیں جیسا کہ کتاب البیوع میں وضاحت کی جا چکی ہے۔ البتہ اگر وہ اس حصہ مکان کو مباحثت پر فروخت کرے اس آدمی (یعنی اپنے شریک) کے ہاتھ میں لے اسے وہ حصہ اپنے اس حصہ کے عوض فروخت کیا جو اس کے قبضے میں ہے تو یہ صورت حلال ہے (مراد یہ ہے کہ اگر مکان کے بدلے میں مکان خریدو تو یہ مکان اپنی ضمن اول 'اور وہ حصہ مکان' پر مباحثتیں نفع لے کر بیچا جاسکتا ہے لیکن نقدی کو نقدی کے بدلے مباحثت پر فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ مکان کے بنوارے کی صورت میں ہر شریک کے حصے میں جو مکان آیا ہے وہ درحقیقت تبادلوں کے طور پر آیا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے ایک مکان دے کر کوئی دوسرا مکان خریدے لہذا بنوارے کے قبضے میں حاصل ہونے والے حصہ مکان کی ضمن اول دوسرے شریک کو ملنے والا نصف حصہ مکان ہے نہ کہ پچاس درہم اور مباحثت ہوتی ہے ضمن اول پر) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**تقسیم کی شرائط** | تقسیم کے صحیح ہونے کی شرطوں کی کئی اقسام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق نام (تقسیم کنندہ) میں بنوارہ کیا گیا یعنی شریک ملک) سے ہے۔ جو شرائط کا نام سے متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، ایک تو جواز سے متعلق ہے جبکہ دوسری استحباب سے۔ جواز کی متعدد شرائط ہیں جن میں سے ایک حقل ہے چنانچہ ہنول یا اس کے تقسیم جائز نہیں جو عامل نہیں کہو کہ حقل شرعی تصرفات کی اہلیت کی شرائط میں سے ہے، البتہ باغ ہونا تقسیم کے جواز کی شرط نہیں ہے چنانچہ اپنے ولی کی اجازت سے اس کے حصے یا حصوں تقسیم جائز ہے جو تقسیم کا قسم رکھتا ہو۔ اسی طرح کا نام کا مکان، مراد آزاد ہونا بھی تقسیم کے جواز کی شرط نہیں ہے، چنانچہ ذی 'موردت

محکاتب (ایسا غلام جسے مالک نے مقررہ مال کے بدلے میں آزاد کرنے کا پروانہ دیدیا ہے) اور ان دونوں (جیسے کسی مال میں تصرف کی اجازت ہو Licencee) کے ہاتھوں تقسیم ہونے کے لیے سب سے پہلی کی اہلیت رکھتے ہیں اور جو بیع کی اہلیت رکھتا ہے وہ تقسیم کے بھی اہل ہے (لہذا یہ سب تقسیم کی اہلیت کے بھی مال ہیں، والد سچا زاد و تعالیٰ اعظم ایک شرط ملک یا ولایت ہے۔ لہذا قانم میں ان دو اوصاف میں سے اگر ایک بھی موجود ہو تو اس کی تقسیم جائز نہیں دینی ان دو میں سے کوئی ایک وصف ضروری ہو) ملک کی شرط کا مفہوم یہ ہے کہ قانم (نئے مقسوم کا) مالک ہو سہوہ لاس شے کے ہمسکراہ میں ان کی باہمی رضامندی سے دو چیز تقسیم کرے۔ یہی ولایت (اعتبار تو اس کی وہ قسمیں ہیں ولایت عقلہ اور ولایت قرابت۔ ولایت عقلہ میں تقسیم کے لئے درخواست کا موجود ہو نا شرط ہے چنانچہ قاضی یا اس کا امین جملہ شرکاء یا بعض شرکاء کی درخواست پر ان کی رضامت ہم آگے کرے گی، منیر من Minor اور بڑے مواد اور عدلت لازمی اور آزاد نظام و ذراں اور محکاتب سب کے درمیان برابری کے لئے کا جائز ہے۔ لیکن ولایت قرابت میں درخواست کا ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ باپ یا اس کا دھی اور والد یا اس کا دھی منیر من Minor اور محکاتب یا اس کی درخواست کے بغیر بخوار کر سکتا ہے۔ اس میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جبے ولایت بیع حاصل ہے اسے ولایت تقسیم بھی حاصل ہے اور جبے ولایت بیع حاصل نہیں اسے ولایت تقسیم بھی حاصل نہیں مذکورہ قرابت واروں کو چونکہ ولایت بیع حاصل ہے لہذا ولایت تقسیم بھی حاصل ہوئی۔ اور یہی صورت قاضی کی ہے کہ اسے چھوٹے بڑے سب کے مال کی بیع کی ولایت حاصل ہوتی ہے لہذا ان سب پر اسے ولایت تقسیم بھی حاصل ہے۔ جہاں محکاتب، جہاں یا پھر ایک دھی کا تعلق ہے تو اسے مال متعلق (جیسے حیوانات اور دوسرا ساز و سامان جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاسکے، Movable properties) کی تقسیم کا تو اختیار حاصل ہے مگر عقار (مال غیر منقول) جیسے اراضی، مکان وغیرہ Immovable Properties) کی تقسیم کو نہیں کیونکہ اسے مال متعلق کی بیع کی ولایت حاصل ہے مذکورہ کی۔ اگر محکاتب مالک کو مال مقررہ کی مکمل ادائیگی کے بغیر فروخت ہو جائے تو کیا اس کے دھی کو تقسیم کا اختیار حاصل ہے؟ تو اس ضمن میں دو روایتیں ہیں۔ اور ولایت کے ضمن میں بخوارے کو جو بیع کے معاملے پر قیاس کر کے حکم لگایا جاتا ہے اس سے ہمارے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ بخوارے میں تبادلے کے مفہوم کا پایا جانا لازمی ہے دینی یہ ہر اصول ہے کہ جبے ولایت بیع حاصل ہے اسے ولایت تقسیم بھی حاصل ہے تو گویا تقسیم کا عمل بیع کے مثل ہے اور بیع میں تو معاوضہ یا تبادلہ ہوتا ہے لہذا اس سے ثابت ہوا کہ بخوارے میں بھی معاوضہ یا تبادلہ ہی ہوتا ہے۔) قیمت کے دھی کو موصیٰ (جس کے حق میں مرے والے نے وصیت کی) کی طرف سے بخوارے کی اجازت نہیں اس لیے کہ اسے اس پر ولایت حاصل نہیں۔ اسی طرح وارثوں کو بھی موصیٰ کی طرف سے بخوارہ کرنے کا حق نہیں کیونکہ انہیں اس پر ولایت حاصل نہیں اس لیے کہ موصیٰ کی جہتیت تو ایک وارث کی ہی ہے۔ کچھ وارث بھی دوسرے وارثوں کی طرف سے تقسیم کرنے کے لئے نہیں کیونکہ انہیں ان پر کوئی ولایت حاصل نہیں لہذا وہ موصیٰ کی حرکت تقسیم نہیں کریں گے اور اگر انہوں نے اس کی غیر ماضی میں اس کی طرف سے تقسیم کر دی تو ان کی یہ تقسیم فسخ کر دی جائے گی، لیکن یہ اس صورت میں ہوگا کہ جب تقسیم شرکاء کی باہمی رضامندی سے عمل میں آئی ہو اور اگر قاضی کے فیصلے کے تحت ہوئی تو پھر نا قدر ہوگی اور اسے فسخ نہ کیا جائے گا، اس کی وضاحت ہم اختصاراً سب مقام پر کریں گے۔ درمیانہ طوراً استنباط تو اس کی بھی کئی قسمیں ہیں۔ اولاً یہ ہے کہ قانم عادل، امانت دار اور معاملات تقسیم سے



واقع ہو کر اگر وہ چیز مادی یا خیالات کا ہوا اسود تقسیم سے ناجائز ہے تو خود شرط ہے کہ وہ تقسیم کرتے وقت ظلم سے کام لے گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قاضی کا مقرر کردہ ہو۔ ایک تو اس لیے کہ اس کے پاس کسی اور کی تقسیم نہیں ہے اور چیز کا ہر شریک پر نافذ نہیں ہوتی اور دوسرے اس لیے کہ امانت داری کی شرائط اس میں دوسروں کی یہ نسبت بہتر طور پر پائی جاتی ہیں۔ اور افضل یہ ہے کہ اسے ہیئت المال سے خواہ وہی جائے تاکہ لوگوں کے لیے ہوا سے کام لے کر ان سے کوئی اجرت لیے بغیر سراسر انجام دے سکے کیونکہ اس میں مسلمانوں کو زیادہ سہولت دہے گی۔ اگر قاضی کے لیے یہ ممکن نہیں کہ اسے ہیئت المال سے خواہ دے تو پھر وہ لوگوں سے اجرت لے کر تقسیم کا کام کرے لیکن یہ ضروری ہے کہ قاضی اس کی اجرت کی شرح متعین کر دے تاکہ وہ لوگوں سے منہ انگلی اجرت وصول نہ کر سکے۔ اگر لوگوں کی مرضی یہ ہو کہ وہ قاضی کے مقرر کردہ قاسم کے بجائے کسی اور قاسم سے اجرت پر تقسیم کرالیں تو قاضی انہیں ایسا کرنے سے منع کرے اور نہ ہی انہیں اس بات پر مجبور کرے کہ وہ اسی کے مقرر کردہ قاسم سے تقسیم کرنا یا یہ کہ اگر ایسا کیا گیا تو وہ غالباً زیادہ اجرت لیے بغیر راضی نہ ہوگا اور اس سے لوگوں کو نقصان پہنچے گا۔ اسی طرح وہ قاسموں کو تقسیم میں اشتراک کرنے کی بھی اجازت نہ دے۔ پہلے مذکورہ (یعنی قاسموں کے باہمی اشتراک کی صورت میں بھی وہ منہ انگلی اجرتیں وصول کریں گے یعنی اس سے اجارہ داری کی صورت پیدا ہو جائے گی)۔

استخاب کی تیسری شرط یہ ہے کہ قاسم سے بنانے کے وقت حصول میں برابری اور مساوات حاصل کرنے کے لیے قایت وجہ انجام دے اور کوئی کسر نہ اٹھارے تاکہ کسی حصے میں کوئی کمی بیشی نہ رہ جائے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ دو شریکوں کے درمیان کسی حق کو غیر مقسوم نہ چھوڑے، مثلاً رائے، گز، گاؤ، آب اور چنے کے پانی کا حق، تاکہ ایسا ممکن ہی نہ ہو۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ایک شریک کے حصے کو دوسرے کے حصے میں شامل نہ کرے، جب تک کہ وہ خواہیسا کہلے پر رضامند نہ ہوں کیونکہ بصورت دیگر تقسیم ثانی کی ضرورت پیش آئے گی۔ نیز اگر وہ حق کی تقسیم میں وہ دواہم کو داخل نہ کرے، جب تک کہ بدوں اس کے تقسیم ممکن ہی نہ ہو۔ یہ اس لیے ہے کہ تقسیم کا عمل تو ایک مشترک ہے اور دواہم میں کوئی شرکت نہیں ہوتی لہذا وہ دواہم کو تقسیم میں داخل نہ کرے جب تک کہ ایسا کرنا ناگزیر نہ ہو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ایک شرط یہ ہے کہ حصے بنانے کے کام سے فارغ ہو جائے تو قرعہ اندازی کرے۔ مگر شرکاء سے تسلیم کر لینے کے بعد کہ جس کے نام کا قرعہ چلے سکے گا اسے لکھ کر اس جانب سے یہ حصہ ملے گا اور جس کے نام کا اس کے بعد نکلے گا اسے وہ حصہ ملے گا جو پہلے سے متصل ہے، علیٰ ہذا التیاس۔ اس کے بعد یہ قرعہ کھلا دے قرعہ اندازی اس لیے نہیں ہے کہ اس کا (تقسیم کے) فیصلے سے کوئی تعلق ہے بلکہ یہ تو ان کے اطمینان قلب کے لیے ہے اور اس لیے ہے کہ یہ طریقہ مستوی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر قاسم تقسیم کی مذمت اجرت پر سراسر انجام دے تو اس کی اجرت شرکاء کی تعداد پر ہوگی (یعنی ہر شریک مساوی اجرت دے گا) Per Head کا وہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اجرت کی ذمہ داری ہندو حصہ مالک ہوگی (یعنی ہر شریک اپنے حصے کی مناسبت سے اجرت دے گا) صاحبین کے اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ تقسیم کی اجرت تک کے مصارف میں سے ہے۔ لہذا اس کا تعین ہندو حصہ ہوگا، جیسا کہ فقہ کے مسئلے میں ہوتا ہے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کی دلیل یہ ہے کہ اجرت

کام کی ہے اور کام سب کے حق میں مساوی ہے لہذا اجرت بھی سب شرکاء پر مساوی طور پر عائد ہوگی اس لیے کرنا کام کا حصوں کی تیز (مٹھدی) ہے اور تیز کے کام کی نوعیت سب کے حق میں ایک ہی ہے کیونکہ قبیل حصہ کی کثیر حصہ سے تیز یعنی ویسی ہوتی ہے جیسی کہ کثیر حصہ کی تحلیل حصہ سے اور ایک ہی شے میں تفاوت محال ہے اور جب کام میں کوئی تفاوت نہیں تو اجرت میں بھی تفاوت نہیں ہو سکتا۔ لہذا (مصارف) کا حوالہ اس سے بال مختلف ہے کیونکہ وہ ملک کے مقابلے میں ہوتا ہے اور ملک میں تفاوت ہوتا ہے لہذا نقد میں بھی تفاوت ہوگا۔ یعنی ملک میں جس کا حصہ زیادہ ہے وہ ملک پر اٹھنے والے مصارف کا بوجھ بھی اسی نسبت سے زیادہ اٹھائے گا) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**مقنوم لائے متعلق شرائط**  
 وہ شرائط جن کا تعلق مقنوم لائے سے ہے ان کی کوئی اقسام میں ازاد ہو یہ ہے کہ تقسیم کی دو قسموں میں سے ایک قسم کے تحت اسے کوئی نقصان نہ پہنچے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ تقسیم دو قسم کی ہوتی ہے، ایک تجبیری (BY COMPULSION) تقسیم ہوتی ہے اور اس کا اختیار صرف قاضی کو ہے اور دوسری اختیاری (BY CONSET) تقسیم اور یہ وہ ہے جسے شرکاء یا بھی رضا مندی سے سرانجام دیتے ہیں۔ ان ہر دو قسم کی پھر آگے دو قسمیں ہیں تقسیم تفریق اور تقسیم جمع۔

**تقسیم تفریق**  
 تقسیم تفریق کے حصے میں ہمارا موقف یہ ہے، واللہ تعالیٰ التوفیق، کہ جس چیز کی تقسیم محل میں آتی ہے وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو اس کے ٹکڑے کرنے سے دونوں شرکیوں کو مطلقاً کوئی نقصان لاحق نہ ہوگا بلکہ اس میں فائدہ ہوگا اور یعنی یہ چیز قابل تقسیم ہوگی، اور یا پھر اس کے ٹکڑے کر دینے سے نقصان لاحق ہوگا۔ سو اگر تو وہ چیز ایسی ہے کہ اس کے ٹکڑے کرنے سے دونوں شرکیوں کو نقصان قللاً نہیں بلکہ فائدہ ہے، مثلاً وہ چیز کیل (برتن) سے پانی جانے والی (موزوں) دھات سے تولی جانے والی (یا صدی مستند) (گنی جانے والی مائل چیز) ہے تو ایسی چیز میں تقسیم تفریق کو جبری تقسیم کے طریق پر عمل میں لانا ہائز ہے، اصل وجہ جیسے اختیاری تقسیم کے تحت ان کی تقسیم ہائز ہے کیونکہ جبری تقسیم کے تحت ہونے والی تقسیم سے بھی تقسیم کا شرعی مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور وہ ہے ملوکہ کے منافع کی تکمیل اگر مقنوم ان اشیاء میں سے ہے جس کے ٹکڑے کرنے سے نقصان لاحق ہوتا ہو تو وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو یہ نقصان دونوں شرکیوں کو پہنچے گا، وچیز ناقابل تقسیم ہوگی، یا پھر ایک کو نقصان پہنچے گا اور دوسرے کو فلاح۔ اگر دونوں کو نقصان پہنچا ہو تو ایسی شے کی جبری تقسیم ہائز نہیں ہے، مثلاً ایک موتی، یا قوت کا دانہ، زمر کا دانہ، ایک کپڑا، کاغذی، کان، مصنف کریم، قبا، جبر، عیس، دیار عام، چٹا مکان، چھوٹی کھیتی، گھوڑا، اونٹ، گائے، بکری وغیرہ کیونکہ ایسی چیزوں کی تقسیم سے دونوں شرکیوں کو نقصان پہنچے گا اور قاضی کو ہزر و سالی پر زبرد کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ اسی طرح ہدیائے کارینہ، چھتہ اور کنوئیں کی تقسیم بھی جبر نہیں کی جا سکتی، دلیل مذکورہ، البتہ اگر ان مؤخر الذکر چیزوں کے ساتھ کوئی اراضی بھی مشترک ہے تو وہ تقسیم کر دی جا سکتی اور کنوئیں اور ہدیائے مشترک رہنے والے جائیں گے۔ اگر دو اراضی کے ہدیائے جدا جدا ہوں یا الگ الگ چھتہ اور کنوئیں ہوں تو اس صورت میں دارا منی کے ساتھ ساتھ ہدیائے کنوئیں اور چھتہ بھی تقسیم کر دیے جائیں گے کیونکہ ان کی تقسیم میں کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اسی طرح دواوازہ،

میں اور کڑی ہے کہ اگر ان کے ٹکڑے کرنا نقصان دہ Injurious ہو تو تقسیم نہ کیے جائیں اور اگر کڑی بڑی ہے اور بغیر نقصان پہنچائے اس کے برابر برے حصے کیے جاسکتے ہیں تو اس کی تقسیم درست ہوگی ان تمام اشیائے مذکورہ کو تقسیم اختیاری کے تحت تقسیم کرنا جائز ہے یعنی یہ کہ دونوں شریک باہمی رضامندی By Mutual agreement سے خود تقسیم عمل میں لے آئیں، کیونکہ انہیں اپنے آپ کو نقصان پہنچانے کا اختیار حاصل ہے، اگرچہ ایسی تقسیم بھی نفع سے بالکل عاری نہ ہوگی۔ اگر چیز قابل تقسیم نہ ہو تو کوئی شریک دوسرے شریک کو مجبور نہیں کر سکتا کہ وہ اپنا حصہ اس کے ہاتھ فروخت کر دے یہ مجبور فقہاء کا مسلک ہے جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ اپنا تازہ تاحضی کے پاس فیصل کرانے کو لے جائیں تو تاحضی اسے فروخت کر دے اور قیمت کو ان دونوں کے مابین تقسیم کر دے۔ مگر صحیح رائے وہی ہے جو مجبور کی ہے کیونکہ ازالہ ملک کے لیے جبر کرنے کی شریعت اجازت نہیں دیتی۔

ایسا ہی معاملہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک راستے کا ہے کہ ایک شریک تو اس کی تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا تقسیم پر آمادہ نہ ہو اس صورت میں اگر تقسیم کے بعد بھی سرد و شریک کے لیے راستہ کھلا رہتا ہے تو تقسیم جبراً کر دی جائے گی کیونکہ اس طرح کی تقسیم سے وہ مقصود حاصل ہو جائے گا جو شریعت نے اس سے وابستہ کیا ہے اور وہ ہے ملک کے منافع کی تکمیل، اس لیے جبری تقسیم عمل میں لائی جائے گی مگر دونوں کے لیے راستہ برقرار نہ رہتا ہو تو جبری تقسیم نہیں کی جائے گی کیونکہ اس تقسیم سے دونوں شریکوں کو نقصان پہنچے گا اور تاحضی کو ضرر سائی کی وکایت حاصل نہیں، اگر ہر دو شریک کے حصہ مکان میں مختلف سمتوں میں جدا جدا پہنچنا ملک ہو تو اس صورت میں بھی تاحضی جبراً تقسیم کر دے گا کیونکہ اس صورت میں تقسیم ضرر و صاں واقع نہ ہوگی اور اگر وہ خود اسے تقسیم کر لیں تو جائز ہے اس وجہ سے کہ وہ دونوں نقصان اٹھانے پر رضامند ہو گئے ہیں۔ یہی حال مشترک گزرگاہ آب (بدو وغیرہ) کا ہے کہ اگر ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا تقسیم سے انکار کرے اور کیفیت اس گزرگاہ آب کی یہ ہو کہ ایک تقسیم کر دی جائے تو بعد از تقسیم ہر شریک کے حصے میں اس قدر گزرگاہ آجائے جو اس کے پانی کے نکاس کے لیے کافی ہو یا تقسیم کے منکر شریک کے پاس کوئی قبائل جگہ ہو جہاں سے پانی کا نکاس ممکن ہو تو تاحضی جبراً تقسیم کر دے گا اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو تقسیم نہیں کرے گا جب وہی ہے جو ہم راستے کی تقسیم کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر ایک شریک مکان کے پھر ملک کا مطالبہ کرے راستہ چھوٹے نیز اور دوسرا شریک بغیر راستہ چھوڑنے تقسیم سے انکار کرے تو اگر ہر دو شریک کو ایک ایک پھاٹک حاصل ہے جو اس کے حصہ مکان میں ملتا ہے پھر تو تاحضی راستہ چھوڑنے بغیر تقسیم کر دے گا کیونکہ تقسیم سے مقصود تو ملک کے منافع کی تکمیل ہوتا ہے جو اس صورت میں بدرجہ اتم حاصل ہو جائے گا، خواہ ان کے درمیان راستہ نہ چھوٹے اور باقی کو تقسیم کر دے۔ اگر ہر ایک کا جدا پھاٹک نہ ہو تو پھر نیزہ راستہ چھوڑنے تقسیم کر دینے سے ملک کے منافع کی تکمیل کے بجائے ضیاع ہوگا جس سے انہیں نقصان پہنچے گا اور نہ جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ باہمی رضامندی سے راستہ چھوڑنے تقسیم کر لیں تو جائز ہے بدیل مذکورہ اور اگر راستہ کی کش و گداز میں دونوں میں اختلاف ہو تو اس صورت میں کم از کم کنایت کے اصول پر پروازانے کی چوڑائی اور لمبائی رہائی سے مراد دو دانے سے لے کر اس کے حصہ مکان تک کا حاملہ ہے، کے مطابق راستہ چھوڑنا وہ ہے کہ اگر راستہ گزرنے کے لیے ہوتا ہے اور گزرنے کے لیے دو دانہ کم از کم کنایت کا معیار ہے، لہذا

اسی کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح کی ایک مثال یہ ہے کہ دو آدمی کسی تیسرے آدمی کی زمین پر اس کی اجازت سے عمارت بنائیں پھر ایک آدمی عمارت کی تقسیم کی درخواست کرے، دوسرا اس پر آمادہ نہ ہو اور مالک زمین موجودہ عمارت تقسیم نہ کی جائے گی، کیونکہ جس زمین پر وہ عمارت تعمیر کی گئی ہے وہ دونوں شرکیوں کے مابین بطریق امارہ (مستعارے کر) یا بطریق اجارہ (کرایہ پر لے کر) حیز میں ہے (پوری زمین مکمل ہر ایک کے دونوں مستفید (عمارت لینے والا) یا مستاجر ذکر یہ وار) ہیں اگر وہ عمارت ان دونوں میں تقسیم کر دی جائے تو ہر شریک کو دوسرے شریک کے حصے میں دخل حاصل رہے گا (زمین کی وجہ سے) اور یہ نقصان دہ صورت ہے، لہذا قاضی انہیں تقسیم پر مجبور نہ کرے گا۔ اگر وہ باہمی رضامندی سے خود ہی تقسیم کر لیں تو جائز ہے۔ اسی طرح اگر مالک زمین عمارت کو منہدم کرنے اور ان دو شرکیوں میں کوئی آلہ مشترک ہو تو اسے بھی باہمی رضامندی ہی سے تقسیم کر سکتے ہیں۔

ایسی ہی مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں نے اپنی مشترکہ ملکیت زمین میں کھیتی کاشت کی پھر ایک شریک نے کھیتی کی تقسیم کی درخواست کی مگر زمین کی نہیں، تو اگر تو کھیتی یک کر تیار ہو چکی ہے، تقسیم نہ کی جائے گی، اسی وجہ کی بنا پر جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، اور اگر دونوں شریک تقسیم کی درخواست کریں پھر بھی کھیتی تقسیم نہ کی جائے گی کیونکہ تقسیم مانع بڑھے اور حرمت دہ رضامندی سے بھی نہیں اٹھ سکتی، اور اگر پورے ابھی چھوٹے ہیں اور ایک شریک نے تقسیم کی درخواست کی اس صورت میں بھی کھیتی تقسیم نہ کی جائے گی کیونکہ زمین دونوں کی مشترکہ ملک ہے۔ اس لیے اگر کھیتی تقسیم کر دی جائے پھر بھی ہر شریک کو دوسرے کے حصے میں کھیتی لگانے کا دخل حاصل رہے گا (زمین کی مشترکہ ملکیت کی وجہ سے کہ ہر شریک کو پوری مملوکہ زمین میں ایک ایک ذریعہ ہر ملکیت حاصل ہے) لہذا اس تقسیم میں نقصان ہے اور نقصان پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر کھیتی لگانے کی شرط پر دونوں اپنی باہمی رضامندی سے خود ہی کھیتی کو تقسیم کر لیں تو جائز ہے کیونکہ وہ نقصان پر رضامند ہو گئے ہیں۔ اگر کھیتی کو برقرار رکھنے کی شرط پر تقسیم کریں تو یہ تقسیم جائز نہ ہوگی کیونکہ رقبہ زمین ان دونوں میں مشترک ہے، تقسیم کھیتی کو برقرار رکھنے کی شرط کا مطلب ہے کہ انہوں نے اس شرط پر کھیتی تقسیم کی کہ ہر شریک دوسرے شریک کی مملوکہ کھیتی سے نفع حاصل کر سکے گا کیونکہ زمین جو مشترک ہے، اور اس قسم کی شرط سے بچنا فاسد ہو جاتا ہے لہذا اس سے تقسیم بھی فاسد ہو جائے گی، کیونکہ تقسیم میں بچ کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ زمین میں تبادلہ ہوتا ہے اور ہم میں بھی تبادلہ ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر زمین ان دونوں کی ملکیت نہ ہو بلکہ امارہ یا اجارہ کے طور پر ان کے قبضے میں ہے اور کھیتی ابھی ابتدائی مرحلے میں ہے تو تقسیم نہ کی جائے گی، پہل ذکر وہ اور اگر وہ باہمی رضامندی سے پورے لگانے کی شرط پر خود تقسیم کر لیں تو جائز ہے لیکن 'بچ کی طرح' اسے برقرار رکھنے کی شرط پر تقسیم نہیں کر سکتے، جیسا کہ سابق میں ذکر ہو چکا ہے۔

اس طرح اگر دو آدمیوں کے درمیان کھجور کا بھاڑی کھجور کے درخت کا چل، مشترک ہوا ان میں سے ایک آدمی گاجے کی تقسیم کی درخواست کرے مگر کھجور کے درخت اور زمین کی نہیں، تو تقسیم نہ کی جائے گی، اس سبب کی بنا پر جو کھیتی کی مثال میں بتا چکے ہیں، اور اگر وہ دونوں باہمی رضامندی سے تقسیم کر لیں تو لگانے کی شرط کے ساتھ اگر تقسیم عمل میں آئے تو جائز ہوگی اور اگر برقرار رکھنے کی شرط کے ساتھ کی جائے تو جائز نہ ہوگی، 'دیسل دہی ہے جو ہم کھیتی کے منہ میں بیٹا کر چکے ہیں۔

اگر بہار تقسیم ایک شریک نے دوسرے شریک کی اجازت سے اسے برقرار رکھا اور گھریں کچنے پر اس کی گٹھنیں تو یہ اضافہ (گاہوں اور پکی گھریوں میں جو فرق ہے وہ ملا ہے) اس کے لیے حلال ہے کیونکہ اگرچہ یہ اضافہ اسے ملک مشترک سے حاصل ہوا ہے دیکھو کہ درخت اور زمین کے مشترک ملک ہونے کی وجہ سے زمین شریک کی اجازت سے ہوا ہے اس لیے حرام نہ ہوگا اور اگر اس نے اجازت نہ دی ہو تو پھر وہ اضافے کو صدف کر دے گا کیونکہ اس میں حرام شامل ہو گیا ہے، چنانچہ اس سے بچنے کی ایک ہی صورت ہے کہ اسے صدف کرے۔ یہ تو حقیقی بحث اس صورت کی کہ جب مقوم ایسی شے ہو کہ اس کے ٹکڑے کرنے سے دونوں شرکیوں کو نقصان پہنچتا ہو اور اگر مقوم ایسی چیز ہو کہ اس کی تقسیم سے ایک کو نقصان پہنچتا ہو مگر دوسرے کو نہ پہنچتا ہو مثلاً دوا و میوہ کے ماہی ایک مکان مشترک ہوا اور ایک شریک کا اس میں نہایت قلیل حصہ ہو تو اگر زیادہ حصے کا مالک شریک تقسیم کی درخواست کرے تو قاضی اسے تقسیم کر دے گا اور اس پر بلا جرح ہے۔ کیونکہ اس کے حق میں یہ تقسیم بایں طور مفید ہے کہ اس کے ذریعے ملک کے منافع کی تکمیل کا مقصد حاصل ہو جائے گا جبکہ یہ تقسیم قلیل حصہ والے شریک کو اپنے حصے سے نفع اٹھانے سے روک دے گی اور چونکہ وہ قلیل حصہ کی وجہ سے اپنے شریک کے حصے سے انتفاع کیلئے اپنا حصہ سے انتفاع کرنے پر قادر نہیں اس لیے تقسیم کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ تقسیم نے اسے اپنے شریک کے حصے سے انتفاع کرنے سے روک دیا ہے، لہذا یہ تقسیم جائز ہے۔ اور اگر تحصیل حصے والے شریک تقسیم کی درخواست کرے تو اس مسئلے میں اہلکار اہل عمل نے اپنی کتاب مختصر میں ذکر کیا ہے کہ قاضی اس کی درخواست پر تقسیم کر دے گا اور امام قعودی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ تقسیم نہیں کیے گا۔ اہلکار نے یہ دلیل دی ہے کہ اس تقسیم سے کثیر حصہ والے شریک کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا بلکہ اس کے لیے تو اس میں فائدہ ہے چنانچہ اس کے انکار میں ایذا رسانی ہے اس لیے اس کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔ رہا قلیل حصے والا شریک تو وہ تقسیم کی درخواست کر کے اپنے نقصان پر راضی ہو چکا ہے، اس لیے جو تقسیم جاری کر دی جائے گی۔ بالکل اسی طرح کہ جب مقوم کے ٹکڑے کرنے میں کسی شریک کو مصلحت کوئی نقصان نہیں پہنچتا اور قلیل حصہ والے شریک کی تقسیم سے ہر دو شریک کو نقصان پہنچتا ہے، نقصان ہر کوئی رضامند نہیں ہے اور قاضی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ تقسیم پر مجبور کرے سو یہ ہے فرق امام قعودی رحمہ اللہ سے جس دامنے کا ذکر کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ قلیل حصے والا تقسیم کی درخواست کرنے کی صورت میں ایذا رسانی ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے حق میں تو تقسیم سراسر خسارہ ہے لہذا اس کی درخواست کا کوئی اعتبار نہ کیا جائے گا اور جبری تقسیم بدولت درخواست کے مشروع نہیں ہے البتہ اگر وہ خود تقسیم کر لیں تو جائز ہے، مذکورہ دلیل کی بنیاد پر یعنی یہ کہ قلیل حصے والا خود نقصان اٹھانے پر رضامند ہو گیا ہے اور کثیر حصے والے کو اس سے مصلحت کوئی نقصان نہیں پہنچتا، لہذا تقسیم جائز ہے۔

اسی طرح کی مثال یہ ہے کہ دو شرکیوں میں ایک مگر مشترک ہے جو ان کے درمیان تقسیم کر دیا گیا جس سے ایک شریک کے حصے میں ایسا جگہ آئی جس کا راستہ نہیں حالانکہ تقسیم کے لیے راستے کی شرط حقیقی ہو مگر تو اس کے حصے میں کوئی دروازہ راستے کی طرف کھتا ہے تقسیم جائز ہے کیونکہ اس کے لیے اس میں کوئی نقصان نہیں اس لیے کہ وہ دوسرا راستہ استعمال کر کے اپنے حصے سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔ اگر اسے طے والے حصے میں ایسا کوئی دروازہ مصلحتاً نہیں ہے اور تقسیم میں حقوق کا ذکر کر دیا گیا ہے (یعنی یہ فکر ہے کہ یہ حصہ مع جملہ حقوق کے اس کا حصہ ہے) تو اسے اپنے شریک کے حصے میں راستے کے استعمال کا حق حاصل ہے، کیونکہ راستہ حقوق میں شامل ہے

لہذا حقوق کے ذکر سے یہ بھی ذکر ملحوظ۔ اگر حقوق کا ذکر نہیں ہے تو یہ تقسیم سوسے سے جائز ہی نہیں کیونکہ اس تقسیم سے ایک شریک کو نقصان پہنچتا ہے۔

اسی طرح اگر گزرگاہ آب کے بغیر تقسیم کیا گیا جو ایک شریک کی جانب سے شرط تقسیم تھی اور گزرگاہ آب دیکھ کے محسوس ہو گئی تو اس کی صورت بھی وہی ہوگی جو دلتے والی تقسیم کی تھی۔ اگر وہ خود آپس میں بائیں طور تقسیم کر لیں کہ ایک شریک کو نہ راستے اور نہ ہی گزرگاہ آب تو یہ تقسیم جائز ہوگی کیونکہ وہ خود اپنے نقصان پر رضامند ہو گیا ہے ورنہ بھانہ و اتفاق اعظم۔

اسی اصول کی بنیاد پر تقسیم جمع (Partition by collection) کی جاتی ہے کہ اس کے تحت دو جنسوں کی جبری تقسیم نہیں کی جاتی کیونکہ مختلف جنسوں پر مشتمل مقسوم کی تقسیم ایک شریک کے حق میں باعث ضرر ہوتی ہے Injurious لہذا اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ ہم اثباتاً و ثبوتاً دیکھ سکتے ہیں بیان کریں گے۔

یہ تو قحی تقسیم تفریقی (یعنی تقسیم جمع تو اس سے مراد یہ ہے کہ ہر دو شریک کا حصہ جداگانہ طور پر معین چیز میں جمع کر دیا جائے۔ تقسیم جمع جنس واحد میں جائز ہے دو جنسوں میں جائز نہیں، کیونکہ جنس واحد

کی صورت میں تو یہ تقسیم اپنے مقصود کے حصول کا ذریعہ بن جاتی ہے اور وہ مقصود ہے ملک کے منافع کی تکمیل۔ اگر شے مقسوم مختلف اجناس پر مشتمل ہو تو تقسیم جمع تکمیل منافع کا ذریعہ نہیں بلکہ منافع کے ضیاع کا باعث بن جاتی ہے۔ اس بات کی وضاحت ہو چکی تو اب ہمارا قول یہ ہے کہ مشکلات کے باب میں کوئی اختلاف نہیں اور وہ ہیں مقدمات جنس of the same kind، یکساںات، مزدوریات اور عداوتات متعارفہ۔ ان کا ثبوت یہ تقسیم جمع کے

اصول پر کیا جاتا ہے کیونکہ نیز کسی نقصان کے اس کے ذریعے تقسیم کا مقصد پورے طور پر حاصل کیا جاسکتا ہے اس لیے کہ مقدمات جنس اشیا میں تفاوت معدوم ہوتا ہے۔ اسی طرح بغیر گائے سولے، بیکر گائے تانبے اور بیکر گائے بوسے کی تقسیم جمع بھی بدیل مذکورہ جائز ہے۔ اسی طرح کپڑے، گروہ، مقدمات جنس ہوانی جیسے ہر دیکھ سکتے ہیں اور اسی طرح اونٹ، گائے اور بکری میں تقسیم جمع جاری کی جاسکتی ہے اس لیے کہ مقدمات جنس اور مقدمات مقصود ہونے کی صورت میں ان میں تفاوت نمایاں Excessive نہیں ہوتا بلکہ بہت مست معمولی ہوتا ہے اور معمولی تفاوت مقدمات

کے مثل ہے۔ یا پھر نسبت کے طریق سے مجبور کیا جائے (نسبت کے طریق سے تقسیم پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، یہ جملہ طباعت کی غلطی ہے۔) سو اس میں ہر یک برابر کی تقسیم ممکن ہے، اسی طرح موتی اور یا قوت کے مثلے میں بھی تقسیم جمع ہو سکتی ہے بدیل مذکورہ۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں، تکمیل، موزوں، مذکورہ و گزر سے لائی جائے والی، اور عداوتی اشیا میں بھی دو جنسوں میں تقسیم جمع ممکن نہیں، مثلاً گندم اور جو، روٹی اور لہو، بادام اور اخروٹ، اور سرسبز اور مروہ کپڑے، اسی طرح موتی اور یا قوت، اسی طرح گھوڑا، اونٹ، گائے اور بکری، اسی طرح حبیب، ہر جنس کا ایک فرد ہر، مثلاً ایک نر، ایک اونٹ، ایک گائے، ایک بکری، ایک کپڑا، ایک تار، ایک قبض، ایک گلیہ اور ایک بساط کو بھی جمع کے طریقے پر تقسیم نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اگر ان میں تقسیم جمع کر دی جائے تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو انہیں اعیان (معین و معلوم اشیا) کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے یا پھر قیمت کا لحاظ کر کے اس طرح کہ بعض (یعنی کم قیمت والی شے) کے ساتھ دو یا ہم یا تاخیر شامل کر دیتے جائیں۔ پہلی حالت کا تو کوئی امکان نہیں کیونکہ اس سے کسی ایک شریک کو نقصان پہنچے گا،

اختلاف جنس کی صورت میں تفاوت کے بہت زیادہ نمایاں ہونے کے سبب (مثلاً بکری اوٹھ) بانٹنے اور گائے میں بہت زیادہ تفاوت موجود ہے) نیز قاضی کو اختیار نہیں کہ نقصان پر مجبور کرے، دوسری حالت بھی ممکن نہیں کیونکہ یہ غیر مقسوم کی تقسیم ہوگی اس لئے کہ مقسوم تو ملک مشترک ہے اور دو نام میں ملک مشترک موجود نہیں اور اگر وہ خود تقسیم کر لیں یا ان کی باہمی رضامندی سے تقسیم کر دی جائے تو تقسیم درست ہوگی مگر اگر وہ مختلف قیمتوں کے کپڑے یا ہم تقسیم کر لیں اور ایک خریدیکے قیمت کے برابر کے ساتھ درآمد کا اضافہ کر دے تو تقسیم درست ہے۔ اسی طرح باقی جملہ اشیاء کی تقسیم جائز ہوگی یا دوسرے کہ یہ باہمی رضامندی کی تقسیم ہے ذکر عدالتی تقسیم ہی صورت ہزنیوں کی تقسیم کی ہے، خواہ وہ ایک ہی وصات سے ہوتے ہوں یا مختلف وصاتوں سے کیونکہ ساخت کے اختلاف کی وجہ سے وہ مختلف اجناس بن گئے۔ اس لئے چھوٹے برتنوں کی فروخت ایک کے بدلے دو برتن کے برابر سے جائز ہے۔

جہاں تک غلاموں کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں تقسیم جمع جائز نہیں جبکہ صاحبینؒ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غلام، اوصاف اور نسبت میں مختلف ہونے کے باوجود جنس واحد ہیں لہذا دوسرے تمام حیوانات، مثلاً اوٹھ، گائے اور بکری وغیرہ کی طرح انہیں بھی جمع کے طریق پر تقسیم کیا جاسکتا ہے اور تفاوت کو قیمت کے ذریعے دور کیا جاسکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں تقسیم جیسے کے جواز کی شرط موجود نہیں اور اس شرط کی غیر موجودگی میں تفاوت کا ہواز محال ہے اس کی قرینہ دہی ہے جو ہم پہلے بتائے ہیں کہ اگر ہم غلاموں کو ان کے ایمان کے اعتبار سے تقسیم کر لیں تو اس سے کسی ایک کے شریک کو نقصان پہنچے گا کیونکہ اس جنس سے جو مقاصد مطلوب ہوتے ہیں ان مقاصد کے لحاظ سے ایک غلام اور دوسرے غلام میں نمایاں فرق ہوتا ہے لہذا وہ دو مختلف جنسوں کے حکم میں ہوں گے جبکہ تقسیم کے جواز کی شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ مقسوم علیہ کے لیے نقصان کا موجب نہ ہو۔ اور اگر ہم انہیں ان کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کر لیں تو یہ تقسیم اپنے محل میں واقع نہ ہوگی جس لئے کی تقسیم مطلوب ہے وہ تقسیم نہ ہوگی بلکہ کوئی اور چیز تقسیم ہو جائے گی، کیونکہ تقسیم کا محل تو ملک مشترک ہے اور قیمت میں کوئی اشتراک موجود نہیں اور ملکیت تصرف کے جواز کی شرائط میں شمار ہوتی ہے لہذا ہم نے جو دلیل دی وہ صحیح ہے۔ اور اگر وہ وظیفہ تقسیم کر لیں تو جائز ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں خود ہی خسار سے پر راضی ہو گئے ہیں۔ غلام کے ساتھ اگر کوئی چیز جو تو وہ بھی تقسیم ہوگی، (الہام محمدؒ نے) کتاب التبت میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ کیونکہ اگرچہ مطلوب اس چیز کی تقسیم نہیں مگر اسے اس چیز کا تابع قرار دیا جائے گا جس کی تقسیم مطلوب ہے اور اسے جمعیت (تابع ہونا) کے احوال پر تقسیم کیا جائے گا، جیسے (مکان کا تقسیم کے وقت) بیٹے کے پانی اور اسے کو تقسیم کیا جاتا ہے مال نکالان چیزوں کی الگ سے بیع جائز نہیں ہوتی مگر یہ پتان میں (مال بیچ کے) تو تابع کے طور پر داخل ہوتی ہیں۔ یہی معاملہ ندی تالے اور زمین کا ہے جہاں نے مکھا ہے کہ اصل (امام محمدؒ کی کتاب) میں جو مذکور ہے اس کا اطلاق رضامندی کی تقسیم (تقسیم رضا) پر ہوگا عدالتی تقسیم (تقسیم قضا) میں نہ جائز نہیں پہلے یہ یاد چیز غلام کے علاوہ کسی اور چیز کے ساتھ ہو کیونکہ جو چیز مقسوم نہیں وہ مقسوم کی تابع بھی نہیں بلکہ اس کی اپنی ایک عداوت مستقل ملکیت ہے، برعکس پہلے کے پانی اور اسے کے اگر یہ مقسوم کے تو تابع یعنی لازمی منسلقات ہیں)۔

اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلیوں کا بٹوارہ بھی تقسیم میں کے طریق پر نہیں کیا جائے گا۔ اگر دو آدمیوں کے مابین دو حصے یاں مشترک ہوں تو ہر حلی کو بٹا کر گاد طور پر تقسیم کیا جائے گا خواہ یہ حلیاں متصل ہوں یا الگ الگ ہوں۔ صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں قاضی یہ دیکھے گا کہ اگر تو تقسیم میں زیادہ مٹی بر انصاف ہے تو تقسیم میں مل جائے گا اور اگر تقسیم تفریق کے طریقے سے عدل کے تقاضے بہتر طور پر پورے ہوتے ہیں تو اس طریقے سے تقسیم کرے گا۔ اگر ان میں دو لامعنی یا دو یاغ مشترک ہوں تو ان کی تقسیم کی بابت بھی امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کی آراء میں یہی اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور اگر ملک مشترک دو کوثر یاں ہوں، خواہ متصل ہوں یا الگ الگ انہیں تقسیم میں کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا، اس پر اجماع ہے، البتہ ایک ہی حلی میں اگر یہ جدا جدا واقع ہوں تو ان کی تقسیم مٹی کی بابت امام صاحبینؒ اور صاحبینؒ کی رائے مختلف ہیں۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تمام مکانات جنس واحد ہیں اور ان کے مابین جو تفاوت پایا جاتا ہے اسے قیمت کے ذریعے دور کیا جاسکتا ہے لہذا یہ بابت قاضی کو صوابدید پر چھوڑ دی جائے کہ اگر تو وہ تفریق میں انصاف کے تقاضے بہتر طور پر پورے ہوتے دیکھے تو تفریق کے طریقے سے تقسیم کرے اور اگر تقسیم میں کو زیادہ منصفانہ خیال کرے تو اس طریقے سے تقسیم کرے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہی ہے جس کا ذکر ہم غلاموں کی تقسیم کے ضمن میں کر چکے ہیں کہ اگر بچوں کو ایمان کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے تو وہ مکانات میں جو نمایاں تفاوت پایا جاتا ہے اس کے سبب کسی ایک شریک کو نقصان پہنچے گا۔ تفاوت اس لئے کہ ایک تو مکان اور مکان میں ذاتی اعتبار سے فرق ہوتا ہے اور دوسرے ہر مکان کے رقبہ زمین اور تعمیر میں فرق ہوتا ہے۔ لہذا ان پر دو مختلف اجناس کا حکم لگو ہوگا اور قیمت کے لحاظ سے انہیں تقسیم کیا جائے تو اس سے غیر عمل میں تفاوت واقع ہوگا اور یہ باتو میں البتہ وہ خود تقسیم کر لیں یا ان کی یا بھی رضامندی سے قاضی تقسیم کرے تو جائز ہے، بدلیل مذکورہ والہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

الگ الگ مشترک مکان اور اراضی ہو یا مکان اور مکان جو تو ان میں تقسیم جمع رواد ہوگی اس پر اجماع ہے۔ بلکہ ہر ایک کو جدا گانہ طور پر تقسیم کیا جائے گا اس لئے کہ وہ مختلف اجناس ہیں۔

ان شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ دو افواج تقسیم میں سے ایک فوج یعنی جری تقسیم کی صورت میں درخواست مودود ہو اگر کسی ایک بھی شریک کی طرف سے درخواست کرے کہ یہی دگنی ہو تو تقسیم جائز نہ ہوگی کیونکہ قاضی کی جانب سے تقسیم ہر ملک میں تفاوت ہے اور ہر ملک کی اجازت کے بغیر اصولی طور پر ممنوع ہے البتہ ایک شریک کے درخواست کرنے پر یہ طاقت اٹھ جاتی ہے کہ اگر ایک شریک کی طرف سے تقسیم کی درخواست وصول ہوتے پر ناقصی ہاں ملے گا کہ اس اشتراک کے جاری رہنے سے اس شریک کو نقصان ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ درخواست ملک مشترک کے منافع کی تشکیل کی غرض سے جوتی تو اس کا دوسرا شریک بھی ایسی ہی درخواست مزید کرتا۔ دوسرے شریک پر دینی لحاظ سے لازم ہے کہ ضروریات سے باز آجائے۔ چنانچہ اگر وہ تقسیم سے انکار کرے تو قاضی ہاں ملے گا کہ وہ باز آئے والا نہیں لہذا قاضی تقسیم کر کے نقصان دور کر دے گا۔ اس صورت میں تقسیم دینی غرض کے باب سے ہے اور یہ قاضی کا فرض منصبی ہے۔ اس کی تحریر **pre-emption** ہے کہ شیعہ (جو شیعہ کرتا ہے **pre-emptor**) شیعہ کے ذریعے خریدار سے مکان کی ملکیت حاصل کر لیتا ہے۔ ان کی رضامندی کے دینی غرض کے واسطے کیونکہ جب اس نے شیعہ کی درخواست کی تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ خریدار



کے پڑوس سے اسے نقصان پہنچے گا چنانچہ شفعہ کے ذریعے خریدار کو مجبور کر کے اس کا حق ملکیت قائم کر دینے سے خریدیت نے شفعہ سے خریدار کے حق کو دور کر دیا۔

تقسیم کی ایک نوع میں رضا مندی بھی شرط ہے اور رضا مندی سے مراد ہے مقصود کے بارے میں شریکوں کی رضا مندی بشرطیکہ وہ اس کی اہلیت کے حامل ہوں اور اگر نہ ہوں تو پھر ان کی رضا مندی مراد ہے جو شریکوں کے تمام مصلحتوں اور رضا مندی کی عدم موجودگی میں تقسیم جائز نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر وارثوں میں کوئی ایک وارث بچہ ہو یا کوئی بالغ وارث غیر موجود ہو اور وہ ترکے کو تقسیم کر لیں تو یہ تقسیم باطل ہوگی، بوجہ دلیل مذکورہ کے کہ تقسیم میں بچ کا منہ مہیا یا جائے ہے اور رضا مندی سے ملے پاسنے والی تقسیم بچ کے مشاہدہ اور باہمی رضا مندی کے بغیر بچ کرنے کا انہیں اختیار نہیں سوائے اس طرح تقسیم کا بھی اختیار نہیں، ماسوا اس کے کہ وہ رضا مندی دینے کے اہل نہ ہوں جیسے بچے اور جنون اشخاص۔ ایسی صورت میں ولی یا وصی کی رضا مندی سے تقسیم عمل میں آئے گی، بشرطیکہ ان (بچے اور جنون) کے لئے تقسیم منع بخش ہو، کیونکہ انہیں (ولی یا وصی کو) ان (بچے اور جنون) کی جانب سے معاملہ بچ کرنے کا اختیار ہوتا ہے لہذا تقسیم کا بھی انہیں اختیار ہے۔ (اصلی اگر ان (شرکا) میں کوئی بچہ ہو اور اس کا ولی یا وصی موجود ہو تو وہ بھی رضا مندی سے تقسیم کی جائے گی۔ اگر تقاضی نے بچے کی جانب سے وصی مقرر نہ کر رکھا ہو اور وہ اس کی رضا مندی سے تقسیم کر لیں اور پھر وہ اس سے انکار کر دے تو وہ معاملہ تقاضی کے سامنے پیش کریں، تاکہ وہ ان کے باہمی تقسیم کر دے۔

ان میں جملہ ایک کو یہ تقسیم نہیں جملہ شرکا، یا ان کے تمام مصلحتوں کی موجودگی ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی ایک باطل شریک بھی غیر حاضر ہو تو تقسیم قطعی طور پر جائز نہیں اور تقاضی بھی تقسیم نہ کرے گا تا آنکہ اس غیر حاضر شریک کا نائب موجود ہو، لیکن اگر تقاضی تقسیم کر دے تو اس کی تقسیم منع نہ کی جائے گی، کیونکہ یہ عمل اجساد میں واقع ہوا ہے، لہذا منع نہ ہوگی، میراث اقرار کی عدالتی تقسیم میں اقرار پر گواہ قائم کرنا بھی جملہ ان شرائط کے ہے، اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرط ہے، صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور محض ان کے اقرار پر تقسیم کر دی جاسکتی گی۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ان دو شرطوں کے بیان میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر تقاضی کے پاس چند آدمی آئیں اور وہ اقل، بالغ اور صبی ہوں، ان کے جو شش و خمس تمام ہوں، ان کے قبضے میں کوئی مال ہو، یہ اقرار کریں کہ یہ مال ان کی ملک ہے اور تقاضی سے تقسیم کی درخواست کریں تو اصولی طور پر یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، سبب ملکیت کا ذکر کرنے بغیر ملک کا اقرار کریں گے یا پھر سبب بنا کر ملک کا اقرار کریں گے، اور اس سبب کی بناء پر کسی غیر شخص سے اپنی جانب ملک کے انتقال کا دعویٰ کریں گے۔ اور نہ مالیت کی پھر آگے دو حالتیں ہوں گی، ان کے قبضے میں مال ہے یا تو مستقل ہوگا یا پھر (غیر متعلق) مختار۔ اگر وہ انتقال ملک کا سبب بنائے بغیر ملک کا اقرار کریں تو ان کے اقرار پر تقاضی تقسیم کر دے گا اور دو شاہین (مسل) میں گواہیوں کے مقام پر یہ درج کر دے گا کہ میں نے اپنے اقرار پر تقسیم کی ہے اور میں نے تقسیم میں کسی کے خلاف فیصلہ نہیں کیا چنانچہ چودہ ملک کی اصلیت پر گواہ قائم کرنے کا مطالبہ نہ کرے گا، وہ ملک مال مستقل پر حوالہ بشرطیکہ ان میں سے کوئی بالغ شریک غیر حاضر نہ ہو، اس لئے کہ جب کی دلیل تقاضی کو مل گئی ہے اور وہ ہے قبضہ اقرار مجھے کوئی جھوٹے والا موجود نہیں، اسی دوسرے شخص سے ملکیت کی منتقل کا کوئی دعویٰ نہیں کیا گیا ہے، اگر کوئی بالغ شریک غیر حاضر ہو تو تقاضی تقسیم نہ کرے گا، بوجہ دلیل مذکورہ یعنی یہ کہ جملہ شرکا و ان کے تمام مقاصد کی موجودگی تقسیم کے لئے شرط ہے اور یہ شرط بیان

پائی نہیں جاتی، اس لئے کہ مقدمے کے جو فریق عدالت میں حاضر ہیں وہ غیر حاضر شریک کے نائب بننے کے اصل نہیں ہیں۔ اور اگر وہ میراث کے سبب سے ملک کا اقرار کریں مثلاً یہ کہیں کہ یہ چیز ہم نے فلاں ستونی سے میراث میں پائی ہے، اس صورت میں اگر تو مال منقول ہے تو قاضی ان کے اقرار کے بموجب ان میں وہ مال تقسیم کر دے گا اور ان کے گواہ قائم کرنے کا مطالبہ نہ کرے گا، اس پر اجماع ہے۔ اگر ایک بالغ شریک غیر حاضر ہو چیکہ وہ حاضر شریک بالغ ہوں یا ان میں سے ایک بچہ ہو اور اس کا وصی مقرر کر دیا گیا ہو تو اس صورت میں اگر تو مال مختار (غیر منقول جائیداد) ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی اسے تقسیم نہ کرے گا تا کہ مورث کی وصیت اور وارثوں کی تعداد پر گواہ قائم ہو جائیں لیکن صاحبین کے قول کے مطابق وہ ان کے اقرار پر تقسیم کرنے کا اور دستاویز (مصل) میں شہادت کی جگہ پر درج کر دے گا کہ اس نے ان کے اقرار پر تقسیم کی ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقسیم کا عمل بلکہ مشترک ہے اور وہ اس صورت میں پائی جاتی ہے کہ ملکیت کی دلیل موجود ہے اور وہ ہے قبضہ اور میراث کا اقرار جسے جھٹلانے والا کوئی موجود نہیں سو تقسیم اپنے موقع و محل میں واقع ہوتی ہے، لہذا قاضی تقسیم جاری کر دے گا اور یہ حکم دے گا کہ اس نے ان کے اقرار پر تقسیم جاری کی ہے، جیسا کہ مال منقول میں کیا گیا اختلاف کی دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہ تو ملک کے خلاف قائم کے جلتے ہیں جب بھی اقرار کرنے والے ہوں تو پھر گواہ کسی پر قائم کئے جائیں گے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ایسی تقسیم ہے جو میت کے حق پر باطل طریقے سے واقع ہوتی ہے، لہذا اگر انہوں نے بغیر صحیح دہی کی جیسے کہ میت پر اشتقاق کے دعوے میں ہوتا ہے، اس کی تشریح اس طرح کی جاسکتی ہے کہ مکان تقسیم سے قبل میت کی ملکیت پر قائم رہتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ترکہ کے شمار سے پہلے پیدا ہونے والے نئے ماصولات بھی میت کی ملکیت میں شامل ہوتے ہیں حتیٰ کہ اگر ترکہ میں ایک درخت ہو اور وہ چل لے آئے تو وہ چل بھی میت کی ملکیت ہو گا اور میت کے قریب ہی اس میں سے ادا کئے جائیں گے اور اس کی دو صفتیں ہیں اس میں نافذ کی جائیں گی اس لئے تقسیم کا مطلب ہے اس کی ملکیت کو نفاذ کی کہ اس میں تصرف کرنا لہذا بغیر ثبوت کے یہ جائز نہیں، برخلاف مال منقول کے کہ اس کی تقسیم میت کے حق کو ختم کرنے کے لئے نہیں بلکہ محفوظ کرنے کے لئے ہے کیونکہ مال منقول کو محفوظ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور تقسیم ایک طرح سے اس کی حفاظت ہی ہے۔ مگر غدار کو حفاظت کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا اس کی تقسیم میت کے حق کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے اس لئے قاضی اگر ان کے بغیر اس کی تقسیم کا اختیار نہیں رکھتا۔ ان کی اس بات کا جواب کہ اس صورت میں منکر تو کوئی ہے نہیں پھر گواہ کسی پر قائم کیے جائیں یہ ہے کہ وراثت ایک دوسرے پر گواہ ہوں گے خواہ وہ سب اقرار کرنے والے ہی ہوں اور یہ جائز ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر باپ یا مومن بالغ کے ہاں سے ہیں اقرار کرے تو اس کا اقرار بدوں گواہوں کے قبول نہیں کیا جاتا حالانکہ منکر کوئی نہیں ہوتا۔ سو یہ بھی اسی طرح کی ایک صورت ہے۔

یہ تو حقیقت بحث اس صورت کی کہ جب وہ ملک کا اقرار میراث کے سبب سے کریں اور اگر کسی غیر حاضر بالغ سے خرید کے سبب سے وہ ملک کا اقرار کریں اور ملک کو شے مال منقول ہو تو قاضی ان میں تقسیم جاری کر دے گا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

اگر مال مختار ہے تو ظاہر روایت امام محمد کی تصدیق کہ ایسی کتابیں جو ثلث راویوں نے روایت کی ہیں۔

میں مذکور ہے کہ وہ ان کے اقرار پر تقسیم کر دے گا اور بالغ سے خردیہ پر ان سے گواہ طلب نہ کیے جائیں گے اور اظہار (روایت میں) خردیہ اور میراث میں فرق کیا گیا ہے جبکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ قاضی اسے بھی میراث کی طرح گواہوں کے بغیر تقسیم نہیں کر سکتا۔ اس معایت کی وجہ یہ ہے کہ جب انہوں نے اقرار کیا کہ یہ مال غلام شخص سے خریدنے کے سبب ان کی ملکیت بننا ہے تو اس طرح انہوں نے بالغ کی ملکیت کا تو اقرار کر لیا اور اس کی جانب سے مال کی ان کی طرف منتقلی کا دعویٰ کیا۔ ان کا اقرار تو تسلیم کیا جانے لگا مگر دعویٰ نہیں کیا کہ وہ دعویٰ دلیل کا محتاج ہوتا ہے اور دلیل ہے شہادت۔ ظاہر روایت، یعنی خردیہ اور میراث میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ میراث میں حصص اقرار پر تقسیم سے مخالفت اس لیے ہے کہ اس میں میث کے حق کا ذائل کرنا شامل ہے اور یہ بات، بیعت کے مسائل میں معدوم ہے کیونکہ فروخت اور مال فروخت کو خریدار کے سپرد کر دینے کے بعد اس میں فروخت کنندہ کا کچھ حق باقی نہیں رہ جاتا لہذا خریدے ہوئے مال کی تقسیم اپنے معنی موجب وملیٰ ہو وقوع پذیر ہوتی ہے اس لیے باز ہے۔ یہ سب صورتیں اس حال کی ہیں کہ جب وارثوں میں کوئی بالغ وارث حیز حاضر نہ ہو یا کوئی حاضر وارث بالغ نہ ہو اور اگر ایسا ہوا اور وہ میراث کا اقرار کریں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک تو یہ سرے سے مسئلہ ہی نہیں کہ وہ ان کے اقرار پر تقسیم نہیں کر سکتا کیونکہ وہ تو اس صورت میں بھی تقسیم کرنے کا ہمارا نہیں جب سب وارث بالغ اور حاضر ہوں تو اس صورت میں کیونکر تقسیم کر سکتا ہے۔ صاحبین کے نزدیک اس صورت میں قاضی یہ دیکھے گا کہ اگر تو مکان بالغ اور حاضر وارثوں کے قبضے میں ہے تو دلیل مذکورہ ان میں تقسیم کر دے گا اور غیر حاضر بالغ وارث کے حصے پر ان کی طرف سے ایک مادی شخص قبضہ کرے گا جو اس کی مخالفت کا ذمہ دار ہوگا اس لیے کہ وارث ایک دوسرے کی طرف سے فریق مقدمہ ہوتے ہیں اور نابالغ کی طرف سے ایک دوسری مقرر کر دے گا۔ اور اگر مکان بالغ غیر حاضر یا نابالغ حاضر وارث کے قبضے میں ہے یا ان کے قبضے میں مکان کا کچھ حصہ ہے تو اس صورت میں جب تک میراث اور وارثوں کی تعداد پر گواہ قائم نہ ہوں قاضی اسے تقسیم نہیں کر سکتا، اس پر اجماع ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے قبضے میں مکان کا کچھ حصہ ہے اور ضرورت اس سے اس حصہ کا قبضہ چھڑوا کر کسی اور کو حق دلانے کی ہے تو ایسا کرنا نیز گواہ قائم کئے درست نہ ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب فقہار کی میراث پر گواہ قائم نہ کئے گئے ہوں اور اگر اس پر گواہ قائم کر دیے گئے ہوں اور انہوں نے تقسیم کی درخواست کی ہو تو قاضی یہ دیکھے گا کہ اگر تو حاضر وارث دو یا دو سے زیادہ ہوں اور غیر حاضر وارث ایک یا ایک سے زیادہ ہوں اور حاضر وارثوں میں ایک نابالغ ہو تو اس صورت میں قاضی تقسیم باری کر دے گا اور ہر بالغ اور نابالغ کا حصہ الگ الگ کر دے گا۔ نیز ایک دلیل مقرر کر دے گا جو اس حصے کی مخالفت پر مامور ہوگا، بر غلاف ملک مطلق کے کہ اس صورت میں اگر دوسریک حاضر ہوں اور ایک غیر حاضر ہو تو قاضی مال کی تقسیم نہیں کر سکتا۔ مذکورہ فرق کی وجہ یہ ہے کہ فقہار کی تقسیم میث کے مال میں تصرف اور ذکر میں اس کا حق ختم کر کے اس کے خلاف فیصلہ دینے کے خلاف ہے اور ہر وارث میث کے حقوق اور واجبات میں اس کا قائم مقام ہے۔ اس لئے ان میں سے ہر ایک میث کی بنا پر حصہ دہاں کر سکتا ہے اور اسے بھی واپس کیا جاسکتا ہے (یعنی اس میں خیار میث (Option for Defect) مدعا ہے جبکہ خریداری کے سبب ملکیت کی صورت میں خریدار میث کی بنا پر اپنے بالغ کے بالغ کو مال واپس نہیں کر سکتا، اس لئے کہ بالغ ثانی بالغ اول کا قائم مقام نہیں ہوتا۔

میراث میں ہر وارث مورث کا قائم مقام ہو سکتا ہے اس لئے عیب کی بنا پر ایک وارث دوسرے وارث کو حصہ یا اس کا کوئی جز واپس کر سکتا ہے اور خود اسے بھی دوسرے کی طرف سے واپس کیا جاسکتا ہے۔ لہذا حاضر وارث اگر دو یا دوسرے زیادہ ہوں تو اس صورت میں یہ ممکن ہو گا کہ میت کے خلاف فیصلے میں ایک وارث کو میت کی طرف سے (on behalf of) محکوم علیہ بنادیا جائے اور دوسرے کو محکوم لا اور یا کرنے سے قہم جائز ہو جائے گی۔ اگر حاضر وارث ایک ہو اور باقی در ذیل حاضر ہوں تو قاضی قہم جاری نہیں کرے گا اس لئے کہ میت کے خلاف گواہی گزارنے کے لئے اسے میت کی طرف سے محکوم علیہ بنانا ممکن نہیں کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی شخص ایک وقت محکوم لا ہو اور محکوم علیہ بھی۔ اگر حاضر وارث کے ساتھ ایک نابالغ وارث ہو تو قاضی اس کی طرف سے ایک وصی مقرر کر کے قہم جاری کر دے گا کیونکہ اس صورت میں اس بنا پر قہم ممکن ہے کہ قہم سے بہرہ ور ہونے والے (مستامین) دو وارث حاضر ہیں۔ اگر قاضی وارثوں کے درمیان مال منقول ان کے اقرار پر یا مال غیر منقول (معار) گواہیوں پر امام ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق قہم کرے اور ایک بالغ وارث غیر حاضر ہو تو قاضی اس کا حصہ الگ کر کے ایک عادل شخص کے قبضے میں دے دے گا، چر جب وہ شخص حاضر ہو اور وہ بھی ویسا ہی اقرار کرے جیسا کہ باقی وارثوں نے کیا تھا تو قہم نافذ رہے گی اور اگر وہ ان کے اقرار سے انکار کرے تو اس صورت میں مال منقول میں تو بالاجماع قہم دوبارہ کی جائے گی اور مستامین کے نزدیک معارف میں بھی ایسا ہی کیا جائے گا، لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک معارف میں قہم نہیں دہرائی جائے گی، اس لئے کہ یہ قہم گواہیوں پر کی گئی ہے اور یہ گواہیاں غیر حاضر کے حق میں بھی مؤثر ہیں۔ (مورث یعنی میت پر ہو گا کہ قائم کیے جاتے ہیں وہ حاضر اور غیر حاضر سب مشدیک وارثوں کے حق میں مؤثر ہوتے ہیں اور اگر مورث کے قائم مقام پر گواہ قائم کیے جائیں تو وہ بھی ظاہر ہے کہ حاضر و غیر حاضر سب کے حق میں مؤثر ہوں گے کیونکہ جو حکم اصل کا وہی قائم مقام کی مزید برآں گواہیوں پر کیا جائے والی قہم چیز حاضر وارث پر مقدم ہو گئی ہے۔ یعنی اس کے حاضر ہونے سے پہلے عمل میں آچکی ہے، اس لیے اس کا انکار غیر معتبر ہو گا۔

اگر مال میراث ایک مکان ہو اور اس میں تیسرے حصے کی وصیت ہو، کوئی ایک وارث چیز حاضر ہو اور میراث پر گواہ قائم ہو جائے کہ بعد موصی لا (جس کے حق میں وصیت ہے) تیسرے حصے کے بٹوارے کی درخواست کرے تو تیسرے حصے کا بٹوارہ کر دیا جائے گا اس لیے کہ موصی لا کی حیثیت ایک وارث کی سی ہے اس لیے اگر اس کے علاوہ ایک وارث بھی حاضر ہو تو گواہ دو وارث حاضر ہونے ایسی صورت میں قہم جاری کر دی جائے گی خواہ باقی وارث چیز حاضر ہوں، یہ ہے صورت حال، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اذا بخلد ایک شرط ہے کہ مقسوم لا قہم کے وقت مقسوم کا مالک ہو یعنی اس میں اس کی ملکیت ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو قہم جائز نہ ہو گی اس کی وجہ یہ ہے کہ مقسوم لا قہم کا مقسوم کا مالک ہو یعنی اس میں اس کی ملکیت ہو اور

مقسوم سے متعلق شرط  
مقسوم سے متعلق شرط ایک شرط ہے اور وہ یہ کہ قہم کے وقت مقسوم کے مقسوم کا مالک ہو اور اگر ملکیت نہ ہو تو قہم جائز نہ ہو گی کیونکہ قہم سے مراد ہوتی ہے حصول کا مالک الگ اور منیر کر دینا اور ان کا ایک دوسرے سے تبادلہ کرنا اور یہ دونوں عمل صرف ملکیت میں روا ہیں۔ اسی طرح اگر دوسری مقسوم چیز کا کوئی حق منحل آنے تو قہم قابل نہیں اہل ہو جائے گی اور باطن نہیں

تو حیاں ہے کہ صیغہ نہ ہوگی۔ اور اگر شے مقسوم کے ایک حصے پر کسی کا استحقاق ثابت ہو جائے تو اسی حصے کی تقسیم باطل ہوگی۔ اس صورت میں تقسیم بعض مالوں میں تو دوبارہ کی جائے گی اور بعض میں دوبارہ نہیں کی جائے گی۔ اگر بعض مالوں میں تو دوبارہ تقسیم کرانے کا اختیار ثابت ہو تا ہے جبکہ بعض میں ثابت نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقسوم پر استحقاق کے ثابت ہونے کی صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتی یا تو استحقاق کل مقسوم شے پر ثابت ہوگا یا پھر ایک جز پر۔ اگر تو کل مقسوم شے پر استحقاق ثابت ہو تو تقسیم منجز کر دی جائے گی اور درحقیقت یہ تقسیم صیغہ نہ ہوگی کیونکہ اس میں صحت تقسیم کی شرط یعنی ملک مشترک ناپید ہے لہذا تقسیم دوبارہ ہوگی اور اگر مقسوم کے ایک جز پر استحقاق ثابت ہو تو یہ صورت بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو ایک جز میں جزو اضافہ ہوئے یا اٹھائیں حصے، یا نہ ثابت ہوگا یا مقسوم کے دو انگ کے گئے حصوں میں سے کسی ایک حصے کے میں جزو میں اور اگر کسی غیر میں جزو میں استحقاق ثابت ہو تو یہ صورت بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، استحقاق یا تو دونوں حصوں کے غیر معین جزو پر یا صرف ایک حصے کے غیر معین جزو پر ہوگا اگر دونوں حصوں کے غیر معین جزو پر استحقاق ثابت ہو مشافہ ایک مکان میں دو مشرکین کا برابر برابر حصہ تھا اس مکان کو انہوں نے تقسیم کر لیا بائیں طرف ایک نے مکان کی اگلی جانب سے جہان لے لیا اور دوسرے نے پچھلی جانب سے۔ دو جہان لے لیا اور قسمت میں یہ ایک جہان لے کچھلے دو جہان لے کے مساوی ہر مثال کے طور پر ہر دو کی قسمت چھ سو سو ہو۔ اب اگر کوئی تیسرا شخص کل مکان کے نصف حصے کا مستحق کل یا تو تقسیم دوبارہ ہوگی اور اس پر جامع ہے۔ کیونکہ اس استحقاق سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مکان کا دو حصہ غیر معین حصہ اس مستحق کی ملک ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس جزو میں نصف حصے کی تقسیم باطل ہے اور چونکہ یہ نصف حصہ جزو مقسوم (جزو معین ہونے کی بنا پر) ہے لہذا یہ تقسیم قطعی طور پر باطل ہوگی۔ اور اگر اس نے اگلا حصہ پانے والے شخص کے حصے میں جزو معین نصف حصے کا استحقاق ثابت کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تقسیم دوبارہ کی جائے گی کیونکہ جب یہ بات ظاہر ہوگی کہ استحقاق ثابت کرنے والا ان دونوں کے ساتھ اس مکان میں شریک ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس کے بغیر کی جائے والی تقسیم صحیح نہیں ہے لہذا تقسیم دوبارہ ہوگی، باطل ویسے جیسے کہ کل مکان کے جزو معین نصف حصے پر استحقاق ثابت ہونے کی صورت میں کی جاتی ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد علیہما الرحمۃ کے نزدیک اسے اختیار ہے چاہے تو اپنے شریک (جسے مکان کا اگلا حصہ ملا ہے) کے حصے میں سے نصف حصے لے، اور یہ اس شخص کے مثل ہوگا جس نے دوسرے کے حصے میں استحقاق ثابت کیا، اور چاہے تو تقسیم کو منجز کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا استحقاق ثابت ہونے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ صرف اس قدر حصہ مکان میں تقسیم صحیح نہیں ہیں کہ استحقاق ثابت ہو چکا ہے اور باقی حصے کی تقسیم صحیح ہے، کیونکہ تقسیم باطل ہوتی ہے حتیٰ ملکیت کے معدوم ہونے سے اور حتیٰ ملکیت صرف اتنے ہی حصے میں معدوم ہے جتنے پر استحقاق ثابت کیا گیا ہے، اتنی مکان پر حتیٰ ملکیت موجود ہے اور استحقاق والے حصے کی تقسیم کے باطل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ باقی مکان کی تقسیم صحیح باطل قرار پائے کیونکہ اس قدر حصے پر استحقاق ثابت کرنے سے باقی مکان میں تقسیم کا مقصود بین حصوں کی ملکیت اور تبادلہ معدوم نہیں ہو جاتا، لہذا باقی مکان کی تقسیم باطل ہوگی برخلاف اس صورت کے کہ جب مکان کے جزو معین نصف حصے پر استحقاق ثابت ہو کہ تو تقسیم اس صورت میں ہو کہ استحقاق مکان کے نصف حصے پر ثابت ہو چکا ہے اس لیے نصف حصے میں تو تقسیم

اپنے مقصود کے لحاظ سے باطل ٹھہری اور باقی نصف حصے میں تقسیم کو ضرورت کے تحت باطل ٹھہرایا جائے گا اس لیے کہ باقی حصے میں تو تقسیم کا مفہوم قطعی طور پر معدوم ہے جب کہ موجودہ صورت (مکان کا اگلا حصہ پانے والے کے حصے میں نصف کے استحقاق) میں تقسیم کا معنی معدوم نہیں ہوتا لہذا وہ باطل نہ ہوگی لیکن اختیار (خیار) ثابت ہے چاہے تو باقی باقی حصہ اس کے صاحبی کے حصے میں سے واپس لے لے اور یہ مستحق کے نصف حصے کے مانند ہے کیونکہ جس قدر حصے پر استحقاق ثابت کیا گیا ہے وہ دونوں حصوں میں ہے سو گورہ چلے تو ہر دو سے اپنا حصہ لے لے جو کہ ہر دو کے حصے کا ایک چوتھائی بنائے یعنی چاہے تو مکان کا اگلا حصہ پانے والے کے حصے میں سے اپنا حق یعنی اس نصف کا نصف حصہ لے لے اور چاہے تو اگلے حصے کا چوتھائی اور باقی حصہ پچھلے حصے کا ایک چوتھائی لے کر پورا کر لے اس لیے کہ تقسیم سے قبل کل مکان کا ایک چوتھائی حصہ اس کی ملک تھا اور یہ ایک چیز میں حصہ ہے۔ اور چاہے تو تقسیم کو فسخ کر دے۔ کیونکہ تقسیم کا مفہوم بدل گیا ہے۔ نیز اس لیے کہ اکثر ایک کا عیب داخل ہو گیا ہے۔ وہ یوں کہ اعیانہ مختصر میں اکثر ایک عیب ہے اور عیب سے خیار اختیار ثابت ہو جاتا ہے۔ اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے۔ اگر اگلا حصہ پانے والا شخص اپنے مقبوضہ حصے کا نصف فروخت کر دے اور باقی نصف پر استحقاق ثابت ہو جائے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ وہ اپنے دوسرے صاحبی (بچلا حصہ پانے والے) سے ایک چوتھائی واپس لے لے گا جبکہ امام ابو یوسف کے نزدیک فروخت کر دہ حصے کی قیمت کا آدھا حصہ وہ اپنے صاحبی کو دے گا اور اس کے صاحبی کے پاس جو حصہ بچا ہوا ہے وہ آپس میں نصف نصف بانٹ لیں گے۔ امام ابو یوسف کے قول کی وجہ تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ استحقاق ثابت ہونے سے یہ بات تو ظاہر ہو گئی کہ تقسیم قطعی طور پر باطل تھی اور فروخت فاسد تھی پس بچے نصف قیمت وہ اپنے صاحبی کو دے گا اور باقی حصہ مکان کو گورہ دونوں شریک نصف نصف بانٹ لیں گے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے قول کی وجہ ہم پہلے مسئلے میں بتا چکے ہیں استناد اس فرق کے کہ موجودہ مسئلے میں تقسیم کو فسخ کرنے کا خیار ثابت نہیں ہوتا کیونکہ فروخت اس کو مانع ہے لہذا وہ اپنے صاحبی سے اس کے مقبوضہ حصے کا ایک چوتھائی (یعنی چاہے تو مکان کا اگلا حصہ پانے والے کے حصے میں سے اپنا حق یعنی اس نصف کا نصف حصہ لے لے اور چاہے تو اگلے حصے کا چوتھائی اور باقی حصہ پچھلے حصے کا ایک چوتھائی لے کر پورا کر لے اس لیے کہ تقسیم سے قبل کل مکان کا ایک چوتھائی حصہ اس کی ملک تھا اور یہ ایک چیز میں حصہ ہے۔) واپس لے لے۔ اگر استحقاق کسی ایک شریک کے حصے کے ایک میں نصف جزو پر ثابت ہو تو یہاں تک کہ فسخ نہ ہوگی ہر اس دلیل کے جس کا ذکر ہم سابقہ مسائل میں کر چکے ہیں بلکہ یہاں اس کا اطلاق بدرجہ اولیٰ ہو گا۔ کیونکہ یہاں استحقاق ایک میں جزو پر ثابت ہوا ہے لہذا اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ مستحق ان دونوں شریک تھا اس لیے تقسیم باطل نہ ہوگی۔ تاہم خیار ثابت ہوتا ہے اور اس کے خلاف استحقاق ثابت ہوا ہے وہ اگرچہ اپنے تو تقسیم کو فسخ کر سکتا ہے۔ اس لیے استحقاق سے اس چیز کا ٹکڑے ہونا لازم ہو گیا ہے جس پر یہ ثابت ہوا ہے اور اعیانہ مختصر میں ٹکڑے ہونا عیب ہے چنانچہ خیار ثابت ہو جائے گا اور اگر چاہے تو اپنے دوسرے صاحبی سے اس کے مقبوضہ حصے کا ایک چوتھائی واپس لے لے ہر دو ملکہ یعنی یہ کہ جس قدر جزو پر استحقاق ہوا ہے وہ

دونوں شریکوں کے حصول میں ہے، اگر وہ اس کے چارے مقبوضہ حصے پر اپنا حق ثابت کرے تو اس کے حصے میں سے نصف لے گا اور اگر نصف پر حق ثابت کرے تو ایک چوتھائی لے گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح یہ مثال ہے کہ ایک سو بکریاں دو آدمیوں میں مشترک ہوں اور وہ ان بکریوں کو باہم تقسیم کر لیں جس کے نتیجے میں ایک شریک چالیس بکریاں لے لے گا دوسرے کی قیمت پانچ سو درہم بنتی ہو اور دوسرا ساٹھ بکریاں لے لے گا دوسرے کی قیمت بھی پانچ سو درہم بنتی ہو۔ پھر چالیس بکریوں میں سے ایک بکری پر کسی تیسرے شخص کا حق ثابت ہو جائے جو قیمت میں دس درہم کے برابر ہو تو اس پر اجماع ہے کہ تقسیم باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ تقسیم اس مقدار کو چھوڑ کر میں پر حق ثابت ہوا ہے باقی ملکیت پر واقع ہوئی ہے اور مقدار استحقاق میں ہے (دس درہم) اس صورت میں صاحب استحقاق کی شرکت ہرگز ثابت نہیں ہوتی لہذا تقسیم باطل نہ ہوگی بکرواپنے شریک سے اپنا حق یعنی پانچ سو درہم واپس لے لے کیونکہ مقدار استحقاق دونوں شریکوں کے حصول میں ہے اور وہ ہے دس درہم، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ایک اور مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں میں ایک سیر گندم بکتہ برابر مشترک ہوا اور اس میں سے دس سیر گندم تو عہد ہوا دس سیر گندم۔ اسے وہ باہم اس طرح تقسیم کر لیں کہ ایک دس سیر عہدہ گندم اور ساٹھ ایک کپڑا لے لے اور دوسرا دس سیر گندم لے لے۔ یہ تقسیم جائز ہوگئی۔ پھر دس سیر گندم میں سے دس سیر گندم کسی تیسرے شخص نے حق ثابت کر کے لی تو اس معاملہ کے طور پر دس سیر گندم والا آدمی اپنے شریک سے آدھا کپڑا واپس لے لے گا اور دس سیر گندم کے لیے اس سے تیس سیر گندم (امام محمد کی کتاب) الزیارات میں مذکور ہے، وہ اس سے ثنائی کپڑا اور ثنائی عہدہ گندم (دس سیر عہدہ گندم کا تیسرا حصہ) واپس لے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نہیں سیر گندم کے عزیز میں دس سیر حصہ پر ثابت ہوا ہے سو استحقاق درحقیقت ہر دس سیر کے ثنائی حصے پر ہوا اور اس سے عہدہ گندم کا ایک ثنائی کا واپس لینا لازم ٹھہرتا ہے۔ استحقاق کی وجہ یہ ہے کہ اس تقسیم کے جائز ہونے کی صورت یہ ہے کہ دس سیر گندم تو دس سیر گندم کے متعلق ہیں ہوا اور بیس سیر گندم کپڑے کے متعلق ہیں، سو جب اس سے دس سیر گندم لے لی گئی اور وہ آدھے کپڑے کے متعلق ہیں ہے تو وہ آدھا کپڑا واپس لے لے گا اور اس کا یہ کہ اس کا صاحب استحقاق کی دس سیر گندم میں نہیں بکتہ نہیں سیر گندم میں چار میں موجود ہے اور یہ دس سیر وہ گندم ہے جو کپڑے کے جزو کے بدلے میں لی گئی ہے تو تقسیم کو حقیقت یہی ہے لیکن اگر ہم اس حقیقت کے مطابق عمل کریں تو لازماً تقسیم کو فسخ کر کے اسے دہرائے کی ضرورت پیش آئے گی اور اگر ہم استحقاق کو اس دس سیر گندم کی طرف پھیر دیں جو کپڑے کے ایک جزو کے بدلے میں لی گئی ہے تو تقسیم توڑ کر دوبارہ کرنے کی ضرورت فسخ کی جگہ مائل کے تصرف کے لیے ضروری ہے کہ وہ فسخ اور ابطال سے حتی الامکان محفوظ ہو، اور ایسا تو طریقہ استحباب پر عمل کرنے سے ہی ممکن ہے۔

ایک اور مثال یہ ہے کہ کوئی املائی دو آدمیوں میں بکتہ برابر مشترک تھی جو تقسیم کر لی گئی، پھر ایک حصے پر استحقاق ثابت ہو گیا اور اس حصے پر قبضہ شخص نے کوئی عمارت تعمیر کر رکھی تھی یا کوئی درخت لگا رکھا تھا اور استحقاق ثابت ہوئے پر اس نے اپنی تعمیر کردہ عمارت ڈھا دی اور درخت اکھاڑا تو صاحب استحقاق اس سے اس عمارت اور درخت کی قیمت کا مطالبہ کرے گا۔ تاہم کہیں یہ ہے کہ ہر ایسی تقسیم کی صورت میں کہ جو

قاضی نے جبراً نقد کی جو پاسشر کا۔ کی رضا مندی سے ایسے طریقے سے عمل میں لائی ہو کر اگر وہ اس کے لیے قاضی سے رجوع کرتے تو وہ بھی اسی طریقے سے جبراً تقسیم نافذ کر دیتا، اگر بعد از تقسیم کسی شخص پر استحقاق ثابت ہو جائے تو اس کا لیکر اس شخص کے قابض نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کر رکھی تھی یا کوئی درخت لگا یا ہوا تھا اور استحقاق ثابت ہونے پر اس نے اس عمارت کو ڈھا دیا اور درخت کو کاٹ ڈالا ہو تو صاحب استحقاق اس شخص سے عمارت یا درخت کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا کیونکہ وہ شخص تو قاضی کی جانب سے تقسیم پر مجبور کیا گیا ہے، چنانچہ اس کی نسبت قاضی سے ہوگی۔ اگر تو قاضی نے تقسیم پر مجبور کیا اس صورت میں تو یہ بات بالکل واضح ہے اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں لیکن اگر وہ خود اسے تقسیم کر ہی پھر بھی یہی صورت ہوگی اس لیے کہ یہ مجبور جبری تقسیم ہے اس اعتبار سے کہ اگر وہ اپنی تقسیم کے لیے قاضی کی طرف رجوع کرتے تو وہ بھی اس تقسیم پر اسے مجبور کرتا اور اگر وہ مجبور ہو تو اس صورت میں اس پر تسلا متی (مال مقسوم کو جو مال کا توں نہ رکھنے) کا فائدہ دہری عائد نہیں ہوتا لہذا صاحب استحقاق اس سے ملان (compensation) وصول نہیں کرے گا کیونکہ یہ مال مقسوم کو جو مال کا توں نہ رکھنے کا ضامن ہے اور یہ دہری اس پر عائد نہیں ہوتی)۔

اس کی تفسیر وہ شیخ (حق شفعہ کرنے والا) pre-emptor ہے کہ جس نے شفعہ کے ذریعے خریدار سے اراضی حاصل کی جبکہ خریدار نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کر لی تھی اور درخت لگا دیا ہوا تھا پھر اس پر حق شفعہ قائم ہو گیا جس پر پہلے عمارت ڈھا دی تو وہ شیخ اس سے عمارت کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا کیونکہ اس نے اس زمین کی ملکیت اس خریدار کی رضا مندی سے حاصل نہیں کی بلکہ اس سے جبراً حاصل کی ہے۔ تیسری بننے والی اس باندی کی ثابت بھی امام محمد کا قول اسی طرح کا ہے کہ جسے اہل حرب میں سے کسی شخص نے خرید لیا پھر اس سے اس کے قدیم مالک سے لیا اور اس کے بطن سے اس کا بچہ پیدا ہوا بعد ازاں اس شخص نے باندی پر استحقاق کر کے اسے واپس لے لیا۔ اس صورت میں وہ شخص اس قدیم مالک سے جس نے اس باندی کو اس شخص سے لیا تھا اس بچے کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا کیونکہ اس شخص نے اس باندی کو اس آدمی سے اس کی رضا مندی سے نہیں بلکہ اسے مجبور کر کے اور اس کے نہ پاتے ہوئے واپس لیا ہے۔

اسی طرح کی مثال یہ ہے کہ باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے مباشرت کی اور اس سے اس کا بچہ ہو گیا پھر اس باندی کو کسی شخص نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا تو وہ بچے کی قیمت کا اس (مباشرت کرنے والے باپ) کے بیٹے سے مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے اس باندی پر ملکیت اس بیٹے کی رضا مندی سے حاصل نہیں کی اور امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی باندی پر خاصانہ قبضہ کر لیا اور وہ اس کے ہاں سے بھاگ گئی جس پر اس نے مالک کو آغاوان اور اگر باندی بعد میں وہ باندی لوٹ آئی اور اس کے بطن سے اس خاصہ کا بچہ پیدا ہوا پھر اس باندی پر حق ثابت کر کے مالک نے واپس لے لیا تو اس صورت میں خاصہ کو حق حاصل ہے کہ اس مالک سے بچے کی قیمت وصول کرے کیونکہ اسے اختیار تھا کہ وہ خاصہ سے قیمت وصول کرے اور خاصہ (مال منسوب کی) قیمت کا فائدہ دار تھا سو وہ اس سے ضمان کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ مالک کو چونکہ اختیار ہوتا ہے کہ پاسہ کو تھوپ دے یا نہ تھوپے لہذا اس سے اور پاسہ کو اس کی قیمت، جیسے اصطلاحاً ضمان یا ڈنڈہ کہتے ہیں وصول کرے۔

اسی طرح کی مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان دو مکان یا دو داراضی مشترک ہیں جن کو ہذا میں



میں تقسیم کر لیں اور تقسیم کے نتیجے میں ہر ایک کو ایک مکان اور ایک اراضی مل جائے اور اس میں عمارت تعمیر کر لی جائے پھر اس پر کسی اور کا حق ثابت ہو جائے تو وہ عمارت کی نصف قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کیونکہ ان کے مسلک میں قاضی مکافوں اور زمینوں کی تقسیم میں پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اگر وہ خود آپس میں تقسیم کر لیں تو یہ تقسیم ان دونوں کی طرف سے تباہی کے طریقے سے عمل میں آئے گی اور بیع کے مشابہ ہو جائے گی۔ لہذا ان دونوں میں سے ہر شخص اپنے شریک کے نصف حصے کی حفاظت کا ذمہ دار ہے اور اگر حفاظت نہ کرے گا تو اس سے ضمان کا مطالبہ کیا جائے گا جیسے کہ بیع کے معاملے میں ہوتا ہے۔ لیکن صاحبین کے مسلک کے بارے میں مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ وہ ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ صاحبین کے مسلک میں قاضی اس تقسیم پر مجبور کر سکتا ہے اس لیے یہ ایک مکان کے نصف پر استحقاق کے مشابہ ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ وہ ضمان کا مطالبہ کر سکتا ہے اور امام قدوری علیہ الرحمۃ نے بھی اس قول کو اختیار کیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں قاضی صاحبین کے مسلک کی رو سے تقسیم میں پر مجبور تو کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ تقسیم میں کو زیادہ منصفانہ خیال کرے لیکن جب انہوں نے خود تقسیم کی تو اس وقت یہ تو معلوم نہ تھا کہ قاضی کی اس تقسیم کے بارے میں کیا رائے ہو گی (قاضی کی رائے کا پتا تو صحیح چل سکتا ہے جب وہ اپنی تقسیم کے اہل سے پہلے یہ معلوم ہونا ممکن نہیں کہ قاضی کی رائے میں اس مال میں تقسیم میں کو زیادہ منصفانہ ہے یا تقسیم تفریق)۔

اگر ان دونوں میں دو یا تین مشرک ہوں اور تقسیم کے نتیجے میں ہر ایک کو ایک باندی مل گئی، پھر باندی کے لیے سے اس کا بچہ پیدا ہو گیا اور بعد ازاں باندی پر کسی اور کا حق ثابت ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اپنے شریک سے نصف کا مطالبہ کرے گا کیونکہ ان کے مسلک میں قاضی غلاموں کی تقسیم پر مجبور نہیں کر سکتا اور اگر انہوں نے باہمی رضامندی سے خود تقسیم کر لی تو یہ تقسیم معاملہ فروخت کے مشابہ ہو گئی، جیسا کہ پہلے بتا چکے ہیں۔ صاحبین کے نزدیک وہ نصف کا مطالبہ نہیں کر سکتا، امام قدوری علیہ الرحمۃ نے اسی طریقے سے ذکر کیا ہے اور غلاموں اور بھکانات کے درمیان فرقی کیا ہے لہذا ان جنسوں کے درمیان فرق بھی ہے کیونکہ پہلی صورت میں قاضی تقسیم میں کو منصف و بالذات ثابت کیا اس پر مجبور نہیں کرتا بلکہ یہ دیکھتا ہے کہ تقسیم تفریق زیادہ عادلانہ رہے گی یا تقسیم جبراً جبکہ دوسری صورت میں وہ تقسیم میں پر مجبور کرے گا کیونکہ تقسیم تفریق ممکن نہیں ہے۔ لہذا اس کے شریک پر مال صرف شرک کی حفاظت کی ذمہ داری عائد نہیں چنانچہ وہ اس سے نصف کا مطالبہ نہیں کرے گا، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول کے تحت اگرچہ چند آدمی ایک مکان کو آپس میں تقسیم کر لیں اور اس مکان میں ایک چھوٹا سا بنیان بنائے کی طرف واقع ہو جائے اور تو چھ بنیادیں کی طرف واقع ہے تو تقسیم میں چھ یا سانبان کی مساحت مکان کی مساحت میں شامل نہ ہو گی (راستے کی) زمین کا رقبہ کسی ایک کی ملکیت نہیں بلکہ یہ حق عام ہے اور اگر یہ بندگی کی طرف واقع ہے تو اس کی مساحت مکان کی مساحت میں شمار کی جائے گی کیونکہ بندگی اس کے لئے راہ ہے، لہذا یہ بالائی منزل کے مشابہ ہو گیا، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

**تقسیم کی صفات** | تقسیم کی صفات کئی ہیں: اذان جملہ یہ ہے کہ منصفانہ ہو، عادلانہ ہو، یعنی حصے بالکل صحیح صحیح بنائے جائیں اور

جس کسی کا جتنا حق بتا ہے اتنا ہی حصہ بنایا جائے، نہ اس میں کوئی کمی واقع ہو اور نہ بیشی، اس لیے کہ تقسیم حصول کو جدا جدا اور میز کر کے اور بعض کا بعض سے تبادلہ کر کے کا نام ہے اور تبادلے یا بھی رضامندی پر مبنی ہوا کرتے ہیں۔ لہذا اگر تقسیم غیر منصفانہ ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نہ تو باہمی رضامندی موجود ہے اور نہ ہی حصول کو پورے طور پر جدا جدا اور میز کیا گیا ہے، کیونکہ اس صورت میں ایک شریک کی حکمت و جسے استحقاق سے کم ملا ہے، دوسرے شریک (جسے استحقاق سے زیادہ ملا ہے) کے حصے میں بدستور موجود رہے گی لہذا ایسی تقسیم صحیح نہ ہوگی اور اسے دہرایا جائے گا۔ اسی طرح اگر تقسیم بذریعہ تبادلہ میں گواہوں کی شہادت یا اقرار کی بنا پر غلطی ثابت ہو جائے تو از سرے نو تقسیم کی جائے گی کیونکہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اسے اس کا پورا حق نہیں ملا۔ اگر دو میں سے ایک شریک تقسیم کے غلط ہونے کا دھوئے کرے تو یہ صورت ان دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو مدعی نے پہلے پورا حق پالینے کا اقرار کر لیا تھا یا پھر ایسا اقرار نہیں کیا تھا اگر اس نے اپنا پورا حق وصول کر لینے کا اقرار کر لیا تھا تو اس کا تقسیم میں غلطی کا کوئی سماعت نہ ہوگا کیونکہ اس کے دھوئے میں تضاد پایا جاتا ہے۔ وہ اس طرح کر پورا حق وصول کر لینے کا اقرار اسے پورا پورا حق مل جانے کا اقرار ہے اور غلطی کا دھوئے اس امر کی اطلاع ہے کہ اسے اس کا پورا حق وصول نہیں ہوا، اس لیے دھوئے میں تضاد واقع ہو گیا۔ اور اگر اس شخص نے پورا حق پالینے کا اقرار نہیں کیا تھا تو بھی محض دھوئے کی بنا پر تقسیم نہ دہرائی جائے گی کیونکہ تقسیم ظاہرہ طور پر صحیح واقع ہوئی ہے اس لیے بغیر کسی حجت کے فسخ کرنا جائز نہیں اور اگر وہ گواہ قائم کر دے تو تقسیم دہرائی جائے گی، بدیل مذکورہ۔ اگر وہ گواہ قائم نہ کرے اور اس کا شریک اس کے دھوئے کا انکار کرے اور مدعی اپنے شریک سے قسم کھائے کہ مطالبہ کرے، اپنے دھوئے غلطی کی بابت، اس لیے کہ اس کے دھوئے کے جتنی برحق ہونے کا امکان ہے بھی اور نہیں بھی اور مدعی اپنے اس کے کوئی انکار کرے تو اس صورت میں مدعی علیہ قسم کھائے گا۔ اس کی توثیق یہ ہے کہ حلقہ دو آدمیوں کے مابین ایک مکان مشترک ہے جیسے انہوں نے آپس میں تقسیم کر لیا اور ہر ایک نے پورا حق پالیا، بعد ازاں ان میں سے ایک نے تقسیم میں غلطی واقع ہونے کا دعویٰ کر دیا تو تقسیم دہرائی جائے گی البتہ مدعی سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اس غلطی پر گواہ قائم کرے۔ پھر وہ گواہ قائم کر دے ورنہ اس کا شریک قسم کھائے، بشرطیکہ وہ خود ایسا کرنا چاہے، بدیل مذکورہ، اور اگر ایک شریک نے قسم کھالی اور دوسرے نے قسم کھائے سے انکار کر دیا اور شرکاء کی تعداد تین ہو تو اس صورت میں مدعی اور قسم سے مستثنیٰ کے حصول کو اکٹھا کیا جائے گا پھر اسے ان دونوں میں ان کے حصول کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ اس کا قسم کھانے سے انکار اس امر کی دلیل ہے کہ مدعی اپنے دھوئے میں اس منکر قسم کی صواب چاہے اور یہ اس کے لیے حجت ہے منکر قسم کی حد تک مگر دوسرے قسم کھانے والے شریک کی حد تک نہیں، چنانچہ ان دو (مدعی اور منکر قسم) کے حق میں تقسیم صحیح واقع نہیں ہوئی اس لیے ان دونوں کے حصول میں دہرائی جائے گی، اگر کیلکولت، سوز و نات اور بذریعہ سات کی تقسیم میں بعد از تقسیم و تبعد کوئی شریک غلطی کا دعویٰ کرے تو اس کی بھی یہی صورت ہوگی۔

اگر دو آدمیوں میں دو مکان مشترک ہوں جنہیں آپس میں تقسیم کر لیا گیا اور ہر ایک کو ایک مکان مل گیا پھر ان دو میں سے ایک نے تقسیم میں غلطی واقع ہونے کا دعویٰ کر دیا اور اس پر گواہ قائم کر دیے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ تقسیم باطل ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک باطل توثیق ہے مگر مدعی کو اس قدر دیکھنا چاہیے کہ

حصہ دلا دیا جائے گا جس قدر کہ غلطی ثابت ہو۔ صاحبین نے اپنے قول کی بنیاد مکان میں سے کچھ حصہ پر مبنی کر کے فروخت کرنے پر رکھی ہے۔ ایسی فروخت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں مگر ان کے نزدیک جائز ہے اور اس بنیاد کی وجہ یہ ہے کہ باہمی رضامندی سے مکانات کی تقسیم بلا اختلاف جائز ہے اور تبادلے کا مفہوم اگرچہ صرف ایک تقسیم میں پایا جاتا لازمی ہے لیکن مذکورہ بالا تقسیم تبادلے کے زیادہ مشابہ ہے اور جب تبادلہ ثابت ہو گیا تو یہ بنیاد بھی صحیح ہو گئی و تبادلے کے ذریعے تقسیم بیع کے مسئلہ سے کیونکہ بیع بھی تو تبادلہ ہی ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر دو مشرکوں نے اپنے ایک مشترک مکان کو آپس میں تقسیم کیا اور ہر دونے اس میں سے ایک حصہ لیا پھر ان میں سے ایک مشرک نے اپنے صاحبی کی مقبوضہ ایک کو غرضی کی مابست، دعویٰ کیا کہ وہ تقسیم سے اس کے حصے میں آئی تھی اور اس نے اس پر گواہ قائم کر دیے تو اس کے گواہوں کی سماعت کی جائے گی۔ اگر دونوں نے گواہ قائم کر دیے تو مدعی کے گواہوں کی شہادت پر عمل کیا جائے گا کیونکہ وہ غیر قاضی ہے، خواہ تقسیم اور قبضے سے پہلے دونوں نے ہی قسم کھائی ہو اور ایک دوسرے کو جھٹلایا ہو۔ اسی طرح اگر انہوں نے (حصوں کی) حدود میں ایک دوسرے سے اختلاف کیا اور ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کی ایک حد اس کے صاحبی کے قبضے میں ہے حالانکہ تقسیم میں وہ اس کے حصے میں آئی تھی اور پھر ہر ایک نے اپنے حق میں گواہ بھی قائم کر دیئے تو قاضی ہر ایک کو مدعا حصے کا جو اس کے صاحبی کے قبضے میں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس سے خارج (غیر قاضی) ہے جو اس کے صاحبی کے قبضے میں ہے۔ اگر گواہ ایک کے حق میں قائم ہوں تو قاضی اسی کے حق میں فیصلہ کر دے گا، اگر دونوں ہی گواہ قائم نہ کر سکیں تو قسم کھائیں۔ دونوں کے قسم کھانے کی صورت میں کیا صرف تم کھانے کی بنا پر ہی تقسیم بیع ہو جائے گی یا اسے بیع کرنے کے لیے قاضی کے فیصلے کی ضرورت ہوگی اس بارے میں مشائخ میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ کتاب البیوع میں بیان ہو چکا ہے۔ اگر دو آدمیوں نے قراح (زمین جس میں کوئی عمارت نہ ہو) تقسیم کیے جن کے نتیجے میں ایک مشرک نے دو اور دوسرے نے چار قراح لے لیے۔ پھر سب سے دو قراح ملے تھے اس نے دعویٰ کر دیا کہ اس کے مشرک کے چار قراح میں سے ایک قراح از دو کے تقسیم اس کے حصے میں آیا تھا اور اگر اپنے حصے کے حق میں وہ گواہ قائم کرے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، بدین مذکورہ۔

ایسی ہی مثال کپڑوں کی ہے جنہیں دو مشرکوں نے آپس میں تقسیم کر لیا اور ہر ایک کو کچھ کپڑا مل گیا۔ پھر ایک مشرک نے دعویٰ کر دیا کہ اس کے صاحبی کے قبضے میں جو کپڑے ہیں ان میں سے ایک کپڑا تقسیم میں اس کے حصے میں آیا تھا، اس پر وہ گواہ قائم کر دے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک یہ دعویٰ کرے کہ اس کے صاحبی کے قبضے میں جو کپڑے ہیں ان میں سے ایک کپڑا اس کے حصے میں آیا تھا اور دونوں ہی اپنے اپنے حق میں گواہ قائم کر دیں تو ہر ایک کو وہ ایک کپڑا دلا دیا جائے گا جو دوسرے کے قبضے میں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس مال سے خارج (غیر قاضی) ہے جو اس کے صاحبی کے قبضے میں ہے۔ اگر دو مشرک آپس میں ایک سو کپڑا ان اس طرح تقسیم کریں کہ ایک کو ۵۰ کپڑا ملیں اور دوسرے کو ۴۵ پھر ۴ کپڑوں والے نے دعویٰ کیا کہ تقسیم میں غلطی واقع ہوئی ہے یا قیمت لگانے میں غلطی ہوئی ہے تو یہ دعویٰ قبول نہ ہو گا جب تک کہ وہ گواہ قائم نہ کرے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ ہم سے گنتی میں غلط ہو گئی ہے



اس کی مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان ایک مکان کی زیریں منزل اور دوسرے مکان کی بالائی منزل مشترکہ ہو اور وہ اس مشترکہ ملکیت کو آپس میں تقسیم کرنا چاہیں تو عمارت تو بلا اختلاف قیمت لگا کر تقسیم کی جائے گی اور زمین امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو پیمائش کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک وہ بھی قیمت لگا کر تقسیم کیا جائے گا۔ پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان پیمائش کے طریقے سے تقسیم کی کیفیت کے باب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو ایک تھانی بمقابلہ دو شمالی کے اصول پر ایک گز بمقابلہ دو گز کے طریقے سے تقسیم ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک گز کے بدلے ایک گز کے اصول پر تقسیم ہوگی۔ اور اگر ان میں ایک مکمل مکان یعنی اس کی زیریں اور بالائی دونوں منزلیں اور دوسرے مکان کی بالائی منزل مشترکہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو تقسیم اس طرح ہوگی کہ بالائی اور زیریں ہر منزل سے ہر گز کے بدلے میں بالائی منزل سے تین گز بے جائیں گے یعنی چار گز کے حساب سے تقسیم ہوگی۔ پہلے مذکورہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زیریں اور بالائی منزل سے ایک ایک گز کے بدلے ہر بالائی منزل سے دو گز کیونکہ ان کے نزدیک بالائی اور زیریں منزل دونوں کی حیثیت برابر ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک تقسیم تین تین گز کے حساب سے ہوگی۔ اور اگر ان میں ایک مکمل مکان یعنی زیریں اور بالائی دونوں منزلیں بہت اور دوسرے مکان کی زیریں منزل مشترکہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقسیم اس طرح عمل میں آئے گی کہ زیریں اور بالائی ہر دو منزل سے ایک ایک گز زیریں منزل کے گز کے مقابلے میں اور زیریں منزل کے ایک گز کے بدلے میں دوسری زیریں منزل سے ایک گز اور بالائی منزل کے ایک گز کے مقابلے میں دوسری زیریں منزل آدھا گز اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تقسیم ہوں ہوگی کہ مکمل مکان کے دو گز بمقابلہ زیریں منزل کے دو گز اور بالائی منزل کے ایک گز کے بدلے میں دوسرے مکان کو آپس میں تقسیم کریں اور انہوں نے عمارت اور موقع کی قیمت میں زیادتی کی بنا پر اس کے ایک حصے کو دوسرے پر دو اہم یا دو باروں سے افضلیت دی یعنی افضل جھپٹنے پر حصوں میں مساوات پیدا کرنے کے لئے نام میں دو بار یا دو بار دے دیں تو یہ تقسیم جائز ہے کیونکہ حقیقی طور پر ضلعانہ واقع ہوئی ہے اس لیے کہ مکان کے ایک حصے کو دوسرے پر تعمیر اور موقع کی وجہ سے افضلیت دی جاتی ہے تو یہ افضلیت تو صورت کی بنا پر دی گئی اور حصوں میں برابری معنوی کی طلب ہے پیدا کی گئی۔ چنانچہ ان دونوں نے تقسیم کے وقت اسے عمارت کی افضلیت کی قیمت کا نام نہ بھی دیا ہو پھر بھی یہ تقسیم از روئے استحسان جائز ہے اور عمارت کی افضلیت کی قیمت لازم ہے خواہ انہوں نے تقسیم میں اسے اس نام سے موسوم نہ بھی کیا ہو۔ لیکن قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ تقسیم جائز نہیں کیونکہ اس سے مکان کے ایک حصے کو تو تقسیم کر دیا گیا جبکہ دوسرے کو پیسہ ہی چھوڑ دیا گیا ہے اس لیے کہ عمارت کے ساتھ مکان کا حصہ ہر گز لڑنے والہ کے ہے اور قیمت کے اعتبار سے عمارت کی قیمت اگر اسے تقسیم کرنا چاہنا ہے۔ بھول ہے اور عمارت کے علاوہ حصہ کی تقسیم بھی ہونا باقی ہے۔ اس لیے یہ تقسیم صحیح نہیں ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حصہ کی تقسیم اس طرح صحیح قرار پائے گی کہ یہ تقسیم اپنے محل یعنی ملکیت میں واقع ہوئی ہے اور عمارت کی تقسیم کے بغیر تقسیم کی صورت کی حقیقت نہیں ہے اور عمارت کی تقسیم قیمت کے لحاظ سے کی گئی ہے سو افضل حصہ ہانے والے پر افضل عمارت کی قیمت لازم ہے خواہ اسے تقسیم صحیح ہونے کے لیے امر لازمی ہوئے سے ذہبی موسوم کیا جائے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اسی قاعدے کی بنیاد پر حلف اجناس کی تقسیم میں اس مسئلے کا بھی استنباط کیا جاتا ہے کہ یہ تقسیم ہر جائز نہیں

ہوتی، اور اس پر جامع ہے، کیونکہ ان میں حصول کی برابری بدولت قیمت کے محال ہے، اور قیمت تقسیم کا عمل نہیں ہے، جس کی تفصیل پہلے بیان ہو چکی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تقسیم جمع غلاموں اور مکاتوں میں جائز نہیں کیونکہ یہ انہیں مختلفہ کے حکم میں آتے ہیں اور مختلف اجناس میں تقسیم جمع نہ منصفانہ طور پر واقع ہو سکتی ہے اور وہی غیر منصفانہ طور پر نہ ہی بیکروں کے ہیٹ میں بچے تقسیم کیے جاسکتے ہیں کیونکہ ان میں برابری کا حصول محال ہے۔ اس سے پھر مسئلہ نکلتا ہے کہ تقسیم کی ایک نوع میں عیب کی بناء پر مقوم کو واپس کیا جاسکتا ہے کیونکہ جب مقوم میں عیب ظاہر ہو جائے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تقسیم عادلانہ نہیں بلکہ غیر عادلانہ واقع ہوئی ہے لہذا عیب کی وجہ سے صاحب مقوم کو حق حاصل ہے کہ اسے واپس کرے یا جیسے کہ فروخت کے معاملے میں ہوتا ہے اور اگر کسی رکاوٹ کی وجہ سے واپس نہ کیا جاسکے تو وہ نقصان بردار کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے جیسے کہ فروخت کے معاملے میں کیا جاتا ہے البتہ وہاں یہ فرق ہے کہ فروخت کے معاملے میں وہ سارے نقصان کی تکافی کا مطالبہ کر سکتا ہے مگر تقسیم میں نصف نقصان کا، اس لیے کہ تقسیم کے معاملے میں نقصان کا تعلق دونوں حصوں سے ہوتا ہے لہذا وہ اپنے شریک کے حصے سے آدھے نقصان کی تکافی کرتا ہے۔

جہاں تک خیار رویت (option on inspection) اور خیار شرط (option for condition) کے سبب واپس کرنے کا تعلق ہے تو یہ ابھی رضامندی کی تقسیم میں ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس تقسیم میں تبادلے کا مقوم پایا جاتا ہے اور تقسیم کی یہ قسم تبادلوں کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں طرفین کی رضامندی پائی جاتی ہے لہذا اس میں خیار رویت ثابت ہوتا ہے جیسے کہ معاملہ فروخت میں ہوتا ہے البتہ عدالتی تقسیم میں خیار رویت ثابت نہیں ہوتا کیونکہ تبادلے کے مقوم سے خالی ہے بلکہ اس تقسیم کی صورت میں واپس کرنے کا فائدہ بھی نہیں اس لیے کہ اگر وہ خیار رویت یا خیار شرط کے تحت سے واپس کر بھی دے تو قاضی لازمی طور پر واپس اسے اس تقسیم پر مجبور کر دے گا لہذا اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

تقسیم میں حق شفعہ لازم نہیں آتا اس لیے کہ حق شفعہ میں خالص تبادلے کا اصول کارفرما ہوتا ہے کیونکہ حق شفعہ خلاف قیاس دلیل سے ثابت ہے جبکہ تقسیم تو صرف ایک اعتبار سے تبادلہ ہے (اور چونکہ خالص تبادلہ نہیں) اس لیے اس میں شفعہ ممکن نہیں، نیز اس لیے کہ اگر اس میں شفعہ لازم ہوتا تو یا تو شریک کے حق میں لازم ہوتا یا پھر پڑوسی کے، اول الذکر کے حق میں اس کے لازم ہونے کی تو کوئی صورت نہیں نکلتی کیونکہ شفعہ کا حق فروخت کنندہ اور خریدار کے سوا کسی اور شخص کو حاصل ہوتا ہے اور مؤخر الذکر کا کوئی امکان اس لیے نہیں کہ شریک کا حق پڑوسی کی نسبت خالق ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اذا جملہ یہ ہے کہ جب تقسیم کے لیے درخواست کی جائے تو تقسیم واجب ہو جاتی ہے اور اگر تقسیم کسی ایسی چیز کی مطلوب ہو جس کی تقسیم سے دونوں شریکوں کو فائدہ پہنچتا ہو تو اس صورت میں تقسیم پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر کسی چیز کی تقسیم کی درخواست کی جائے جس سے ایک شریک کو فائدہ اور دوسرے کو نقصان پہنچتا ہو اور درخواست وعدہ وہ شریک جو جیسے تقسیم سے فائدہ پہنچتا ہو تو اس صورت میں بھی بالاجماع تقسیم پر مجبور کیا جائے گا، البتہ اگر وہ شخص درخواست کرے جسے تقسیم سے نقصان پہنچتا ہو تو اس بارے میں امام الحاکم اور امام قدوری کی روایوں میں اختلاف پایا جاتا ہے جس کا ذکر ہم کرچکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

انما جملہ یہ ہے کہ تقسیم کی بدولت حصوں کی تقسیم جبراً اور تقسیم اختیاری، اس میں جب تقسیم پایہ تکمیل کو پہنچ جائے تو پھر اس پر عمل لازم ہوتا ہے اور اس سے کوئی شریک انکار نہیں کر سکتا، اس کے تعمیل پانے سے قبل عدالتی تقسیم

(جزی تقسیم) ہیں اس وقت بھی کوئی شریک اس سے رجوع نہیں کر سکتا البتہ دوسری قسم یعنی جب شرکا خود تقسیم کریں تو اس صورت میں تقسیم سے رجوع ہو سکتا ہے۔

اس کا مثال یہ ہے کہ ایک مکان چھ آدمیوں کے مابین مشترک تھا جسے قاضی نے تقسیم کر دیا یا شرکا نے خود باہمی رضامندی سے آپس میں تقسیم کر لیا، تو عدالت داری کے ذریعے، جب سب کے قبضے (Lots) نکل آئیں تو اس صورت میں وہ تقسیم سے رجوع نہیں کر سکتے اور اگر سب کے قبضے نکل آئیں مگر ایک قریعہ باقی ہو تو اس صورت میں بھی تقسیم سے رجوع نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ صرف ایک شخص کے قبضے باقی رہ جائے کے باوجود قریعہ داری مکمل ہو گئی ہے کہ وہ قریعہ تینوں سے لے کر اسی شریک کہے جس کے نام کا قریعہ ابھی تک نہیں نکلا۔ اگر کچھ قبضے نکلے ہوں اور دوسرے ابھی نکلنا باقی ہوں اور تقسیم قاضی کی طرف سے عمل میں لائی جا رہی ہو تو پھر بھی تقسیم سے رجوع کرنا ممکن نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص رجوع کرے بھی تو قاضی اسے دوبارہ تقسیم پر مجبور کر دے گا لہذا اس کے رجوع کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ البتہ باہمی رضامندی سے ہونے والی تقسیم میں رجوع ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تقسیم اس وقت تک پایہ تکمیل کو نہیں پہنچی جب تک کہ سارے قبضے نہ نکل آئیں اور تقسیم کے مکمل ہونے سے پہلے پہلے ہر شریک کو تقسیم سے رجوع کا حق حاصل ہے جیسے کہ معاملہ فروخت و خرید میں ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**تقسیم کے احکام** | جہاں تک تقسیم کے احکام کا تعلق ہے تو ہمارا کہنا ہے، واللہ المتوفی، کہ تقسیم کا فیصلہ مقوم (Dispositions) کا اختیار حاصل ہر تک ہے بلکہ کے ساتھ خاص نہیں ہوتے ہیں (یعنی تقسیم کے بعد ہر حصے دار کو اپنے حصے پر ان کا اقتدار حاصل ہو جاتا ہے) حتیٰ کہ اگر دو میں سے کسی ایک شریک کے حصے میں حصہ آیا جس میں کوئی ضمانت نہیں اور تعمیر شدہ حصہ دوسرے شریک کے حصے میں آیا تو جس کے حصے میں حصہ آیا ہے اسے حق حاصل ہے کہ اپنے حصے میں تعمیر کرے اور ضمانت کو جتنا ادا کیا جائے بنائے۔ جس کے حصے میں تعمیر شدہ حصہ آیا تھا اسے یہ حق حاصل نہیں کہ اس کو منہج کہے یا چاہے اس کے حصہ دار کو اپنی ہوا اور حویلی کے آئینوں میں مداخلت ہی پڑ جائے کیونکہ وہ اپنی ملکیت میں تصرف کر رہا ہے لہذا کسی کو حق نہیں پہنچتا کہ اسے ایسا کرنے سے منع کرے اسی طرح اسے حق حاصل ہے کہ اپنے حصے میں یا خانہ، خانہ، حمام یا کچن بنائے، بدیل مذکورہ، اسی طرح دوسرے شریک کو حق حاصل ہے کہ اپنے تعمیر شدہ حصے میں لوہا یا دھواں بنائے اور ایسا کرنے سے خواہ اس کے پڑوسی کو تکلیف ہی کیوں نہ پہنچے، بدیل مذکورہ۔ اسے دوبارہ یا کھڑکی کھولنے کا حق حاصل ہے، بدیل مذکورہ، لہذا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے حق ہے کہ اپنی دیوار کو جتنا ادا کیا جائے بنائے تو دوبارہ اور کھڑکی کھولنے کا حق تو بدعا اور انی حاصل ہوا۔ اسے یہ بھی حق ہے کہ اپنے حصے میں کوئی گرواں کھودے، جدید بنائے یا شراب کی چٹائی بنائے چاہے ایسا کرنے سے اس کے پڑوسی کی دیوار پر سیدہ پڑ جائے اور اگر اس کا پڑوسی اسے وہاں سے ہٹا لینے کا مطالبہ کرے تو اسے ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر اس کی وجہ سے اس کی دیوار گر کر اسے تو اس سے ہر جواز طلب نہ کیا جائے گا کیونکہ اس نے کسی چیز کی ملک میں تو نہیں پائی تھی۔ فائدہ کلیہ یہ ہے کہ کسی انسان کو اس کی اپنی ملک میں کسی قسم کے تصرف سے نہیں روکا جاسکتا البتہ ایسے تصرف سے اجتناب کرنا بہتر ہے جس سے اس کے پڑوسی کو تکلیف پہنچے۔ اللہ پاک و تعالیٰ کا ارشاد ہے [اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ اور والدین کے ساتھ چھوڑنا نہ کرو۔] اور اللہ سیدنا وعلیہ السلام نے پڑوسی کے ساتھ چھوٹی کرنے کا خاص طور پر حکم دیا ہے۔ سو اگر وہ اس کے ساتھ چھوٹی نہیں کرنا تو حکم ازکم سے اذیت پہنچانے سے تو باز ہے۔

اسی طرح اگر دو آدمیوں میں ایک گھر مشترک ہو اور اسی گھر میں سے ہو کر کسی دوسرے گھر کا راستہ ہو، اور اگر اس مشترک گھر کے شرکاء تقسیم کرنا چاہیں تو دوسرے گھر والے شخص کو حق نہیں پہنچتا کہ اس تقسیم میں حاصل ہو۔ کیونکہ تقسیم کرنے کے وہ اپنی ہی ملک میں تصرف کر رہے ہیں لہذا انہیں اس سے روکا نہیں جاسکتا۔ یہ وہ راستہ کے سوا اپنی مشترک ملک تو آپس میں تقسیم کر لیں گے البتہ یہ دونوں شرکاء تقسیم کے وقت اس دوسرے گھر کے راستے کا گھر کے دروازے کی چوڑائی کے موافق ملنی چاہیے جوڑ دیں گے۔ اس دلیل کی بنا پر جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر زمینوں کے اتفاق سے اس مشترک گھر کو بیع راستے کے فروخت کر دیا جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو راستے کا رقبہ ان زمینوں کے مابین مشترک ہے تو راستے کی قیمت بھی زمینوں میں بھجوا دی تقسیم ہوگی اور اگر رقبہ زمین گھر کے دوسٹر کیوں کی ملکیت ہو اور دوسرے گھر والے کو صرف راستے پر گزرنے کا حق ہو تو اس بارے میں امام قدوری نے کئی شے حکایت کی ہے کہ دوسرے گھر والے کو قیمت میں سے کچھ منٹے گا اور ساری کی ساری قیمت پر دونوں شرکیوں کا حق ہوگا اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ ہر دو شرکاء کو تو ان کی ملکیت کی بنا پر حق ملے گا جب کہ دوسرے گھر والے کو راستے پر گزرنے کے حق کے بدلے میں ملے گا۔ اسے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہو گا کہ ضمن کی قیمت بدول راستے کے متعین کی جائے گی اور اس کی قیمت پھر بیع راستے کے متعین کی جائے گی اور ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا وہ دوسرے گھر والے اس شخص کو ملے گا جسے راستے پر گزرنے کا حق تھا اور ہر دو شرکاء کو بیع راستے کے زمین کی جو قیمت متعین ہوئی تھی اس کا نصف ملے گا کہ نئی شے جو حکایت ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ راستہ کو الگ سے تو فروخت نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ دوسرے رقبہ زمین کے تابع کے طور پر فروخت ہوتا ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر صرف راستے کو فروخت کیا جائے تو ایسی فروخت جائز نہیں ہوتی سو جب اس کی اجازت سے راستہ فروخت ہوا تو اس کا حق اس پر سے قطعی طور پر ساقط ہو گیا اس لیے اس کو راستے کی قیمت منٹے گی۔ امام محمدؒ سے جو روایت ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ خود گزرنے کا حق تو کامل فروخت شے نہیں ہے لیکن رقبہ زمین کے تابع کے طور پر فروخت کیا جاسکتا ہے اور مذکورہ صورت میں حق الگ سے تو فروخت نہیں کیا گیا بلکہ رقبہ زمین کے تابع کے طور پر فروخت ہوا ہے لہذا اس کی قیمت اسے ملے گی، لیکن یاد رہے کہ یہ حق کی قیمت ہوگی نہ کہ ملکیت کی، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔

اسی طرح اگر دو آدمیوں میں ایک گھر مشترک ہے اور اس میں (کسی اور شخص کی) گزرنے کا وہ آب جو وہ دونوں اس گھر کو آپس میں تقسیم کرنا چاہتے ہیں تو گزرنے کا وہ آب دوسرے کو حق حاصل نہیں کہ ان کی تقسیم میں حاصل ہو، بدلیل مذکورہ۔ گھر تقسیم کر لیا جائے گا اور گزرنے کا وہ آب کو مل جائے گا چاہے راستے کے مسائل میں کیا گیا تھا۔ اسی طرح اگر کسی گھر میں کسی دوسرے شخص کی کوٹھری ہو اور کوٹھری والا اس گھر (کے ضمن) سے گزرنے کو چاہے تو جب اس گھر کے دو مالک اس کو تقسیم کرنا چاہیں گے انہیں ایسا کرنے سے نہیں روکا جائے گا یعنی کوٹھری والا کے حق نہیں کہ انہیں گھر تقسیم کرنے سے روکے، لیکن ان دو شرکیوں کو گھر کے اندر کوٹھری کے دروازے کی چوڑائی کے برابر ایک راستہ اس کے لیے چھوڑنا پڑے گا، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ اور اگر کوٹھری کا مالک اس راستے میں ایک دروازہ کوٹھری کے دروازے سے اس کا حق ہے کہ کوٹھری کے اس کی اپنی ملکیت میں تصرف ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے حق ہے کہ کوٹھری کا حق بھی چاہے دیوار کوٹھری کر سکتا ہے تو دروازہ کوٹھری کے حق کو بددعا دے دے اور اصل ہوا اور اگر کوٹھری کا مالک کوٹھری کے علاوہ ایک گھر خریدے اور کوٹھری کی جانب ایک دروازہ کوٹھری کے



دیجی بھانے گا اگر گھر اور کوٹھری میں ایک ہی شخص کی سکونت ہے تو اسے حق ہے کہ وہ گھر سے کوٹھری کی طرف راستے سے گزر کر جائے اور کوٹھری سے اس راستہ کو چلے جو پہلے گھر میں واقع ہے کیونکہ اسے اس راستے سے گزرنے کا حق ہے اور اگر گھر اور کوٹھری میں دو جدا جدا آدمی سکونت پذیر ہوں تو گھر کے مکین کو حق نہیں کہ اس راستے سے گزرے جو پہلے گھر میں واقع ہے کیونکہ اس کا اس راستے پر کوئی حق نہیں ہے لہذا اسے اس راستے سے گزرنے سے روکا جاسکتا ہے۔

دو آدمی ایک ایسے گھر کے مالک ہیں جو ایک بند لگی میں واقع ہے۔ انہوں نے اس گھر کو تقسیم کر لیا جس کے نتیجے میں ہر شریک کو گھر کا ایک حصہ مل گیا۔ دونوں نے لگی میں دو دواڑے یا کھڑکی کھولنی چاہی تو انہیں اس کا حق ہے اور لگی والے انہیں منع کرنے کے مجاز نہیں۔ اس لیے کہ ہر ایک اپنی ہی ملک میں تصرف کر رہا ہے جس کا اسے حق حاصل ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے یہ حق ہے کہ جتنی اور پکی چاہے دیوار کھڑکی کرے تو دروازے اور کھڑکی کا حق تو بدو جدا دواڑے ہوا۔

اسی طرح ایک مکان دو مشترکوں میں تقسیم کیا گیا اور دونوں کے مابین ایک دیوار مشترک رہی اور اس دیوار پر ایک حصہ والے کے شتیروں کے سرے ہیں اور دوسرے سرے اس کی اپنی دیوار پر ہیں۔ اگر تو تقسیم میں شتیروں کے اٹھالینے کی شرط ہوگی تو اسے شتیر خانے پر لیس گے نئی علی الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد کی بناء پر کہ مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں اور اگر تقسیم میں ایسی شرط نہیں رکھی گئی تھی تو شتیروں کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ اپنی حالت پر چھوڑنے سے عوام نقصان واقع ہوتا ہوگا چونکہ تقسیم میں شتیر اٹھالینے کی شرط نہیں رکھی گئی (تو اس کا مطلب ہے کہ نقصان کو قبول کر لیا گیا ہے) سو نقصان لازم ٹھہرا۔ اسی طرح اگر اس دیوار پر میٹر ہی ہو یا ستون ہوا اور اس پر شتیروں کے سرے ہوں تو اس کا معاملہ بھی ویسے ہی ہوگا 'بدیل مذکورہ یعنی اگر تو تقسیم میں اٹھالینے کی شرط ہوگی تو اٹھالے جائیں گے وگرنہ نہیں۔'

اسی طرح دو شریک ایک دو منزلہ مکان کو تقسیم کر لیں، ایک کو بالائی منزل مل جائے اور دوسرے کے حصے میں زمینی منزل آئے اگر بالائی منزل والے کے حصے میں درجہ آیا ہو جو دوسرے شریک کے حصے میں کھتا ہو اگر تقسیم کے وقت اسے کھانے کی شرط نہیں رکھی گئی تھی تو زیریں منزل والے کو اسے کھانے کا حق نہیں، بدیل مذکورہ۔

اگر ایک حصے دار کے شتیروں کے سرے دوسرے حصے دار کی دیوار پر ہوں اور ان سروں پر چھت ڈالی جاسکتی ہو تو دوسرا حصے دار اسے شتیر خانے پر مجبور نہیں کرے گا اور اگر چھت ڈالنا ممکن نہ ہو تو پھر ان شتیروں کے اٹھالینے پر اسے مجبور کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چھت ڈالنے کے مکان کی وجہ سے ان سے استفادہ کرنا ممکن ہوا تو گویا یہ بات اس کے حقوق میں شامل ہوگئی اور ویسے بچے کے معاملے کے مشابہ ہوگئی۔ اور جب چھت ڈالنا ممکن نہ ہو تو اس امر کا حقوق میں داخل ہونا محال ٹھہرے گا اور وہ اپنے ملک کے مصروف میں با حق رہی گے لہذا اسے ان کے اٹھالینے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔

اگر دو مالک مکان کو تقسیم کر لیں اور ایک کے حصے میں درخت آئے جس کی ڈالیاں دوسرے کے حصے میں آئیں تو ان کی مالکوں کو اگر وہ چاہے تو کاٹ سکتا ہے۔ ابن سائر رحمہ اللہ

نے ذکر کیا ہے کہ انہیں نہیں کاٹا جاسکتا کیونکہ ان کے کاٹنے سے مالک کو نقصان پہنچے گا جبکہ اس پر رحم نہ نہ کر لیا ہے۔  
 کہ انہیں کاٹا جاسکتا ہے جیسے ان شیروں کے سرے اٹھائے جاسکتے ہیں جو چھت ٹانے کے کام نہ آ سکتے ہوں۔  
 اگر راستے والوں (راستے کو استعمال کرنے والوں) میں اختلاف واقع ہو جائے اور ان میں سے ہر ایک یہ دھمکے  
 کرے کہ وہ اس کی ملکیت ہے تو یہ ان کے مابین مجسم مساوی تقسیم ہوگا نہ کہ گھروں اور کوٹھریوں کے رقبے کے اعتبار سے  
 کیونکہ وہ اس کے قبضے میں مساوی طور پر شریک ہیں یا اس طور کہ ہر ایک کو راستے سے گزرنے کا مساوی حق حاصل  
 ہے۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی ایک اپنے حق ملکیت کو ثابت کرنے کے لیے گواہ قائم کرے تو اس سے قبضے کا لحاظ  
 ساقط ہو جائے گا۔

ایک گھر ایک آدمی کی ملکیت ہے اور اس گھر میں ایک راستہ اس کے کھاد ایک اور آدمی کے مابین مشترک تھا  
 گھر کا مالک وفات پا گیا اور اس کے وارثوں نے اس گھر کو آپس میں تقسیم کر لیا اور راستے کو چھوڑ دیا۔ یہ راستہ گھر کے  
 مالک (متوفی) اور اس دوسرے آدمی کے درمیان نصف نصف تھا۔ اگر اس کے وارث گھر کو فروخت کریں  
 تو اس راستہ کی قیمت اس آدمی اور ان ورثہ کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی ذکر حصے وارثوں کی تعداد کے لحاظ سے  
 (قیمت کا نصف حصہ اس آدمی کو ملے گا اور باقی نصف تمام ورثہ کو) ایسے کو وارث مرث (متوفی مالک) کے تمام حصہ میں اور وہ رستہ  
 اس آدمی اور ورثہ کے مابین مجسم مساوی مشترک تھا تو اسی طرح اس کے کھاد وارثوں کے درمیان بھی نصف نصف  
 کے حساب سے مشترک ہوگا اور اگر یہ بات معلوم نہ ہو کہ یہ گھر ان میں میراث کے سبب سے مشترک ہے اور ورثہ  
 اس حقیقت سے انکار کریں تو اس صورت میں شرکاء کی تعداد کے حساب سے راستہ تقسیم ہوگا اور ہر شریک کو  
 مساوی حصے کا ذکر ہوگا۔ سب قبضے میں برابر ہیں جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔  
**تقسیم کے فسخ (Rescission) کے اسباب** | جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جن سے تقسیم  
 عمل میں آنے کے بعد لازماً فسخ ہو جاتی ہے تو یہاں

راستے سے ہے اور بلا مشورتیہ (مگر ان اسباب کی کوئی قسمیں ہیں)۔

اذا تجد میت پر قرض کا ظاہر ہوتا ہے کہ قرض خواہ اپنے قرض کا مطالبہ کریں اور مال متسلم کے سوامیت کا  
 کوئی اور مال نہ ہو اور نہ ہی وارثوں کے غوراً چھٹال سے قرض چکا یا ہو۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ وارث  
 ترکے کو آپس میں تقسیم کر لیں چھ میت پر قرض نکلا ہر چہ تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، (۱) تو اس ترکے کے  
 علاوہ بھی میت کا کوئی مال ہوگا یا پھر نہیں ہوگا۔ اگر کوئی اور مال نہ ہو اور نہ ہی وارث خود اپنے مال میں سے قرض  
 چکا نہیں تو تقسیم فسخ کر دی جائے گی خواہ وہ قرض ترکے کو محیط ہو یا نہ ہو کیونکہ وراثت پانے سے قرضے کی ادائیگی  
 مقدم ہے خواہ وہ قرض حضورؐ یا ہوا یا زیادہ۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **مَنْ بَدَلَ عَيْتًا يَوْعَىٰ** بھلا  
 اور میں، یعنی وصیت کے بعد جسے وہ وصیت کرے یا قرض اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے قرض کو وصیت پر مقدم  
 رکھا ہے اور اس سلسلے میں حضورؐ یا ہوا یا زیادہ قرض میں کوئی امتیاز نہیں فرمایا۔ تقسیم اس لیے فسخ کی جائے گی کہ جب  
 قرض ترکے کو محیط ہے تو تھا ہر چہ کہ اس ترکے میں وارثوں کی ملکیت صرف ظاہری صورت میں ہے جبکہ حقیقت میں  
 وہ میت کی ملک ہے جو قرض خرابوں کے حق میں برقرار ہے اور حق کی ملکیت میں تقسیم کا جواز اس کے صحیح منہ  
 میں حاصل ہے چنانچہ ملکیت اور حق کو قائم کرنا کافی ہے۔ اور اگر قرض ترکے کو محیط نہ ہو چھ میت کی ملکیت  
 اور قرض خرابوں کا حق ہے اور ان کا حق ہے کہ قرض ادا کیا جائے۔ یہ حق ہر دے ترکے میں بقدر قرض غرض میں

موجودہ پر موجود ہے لہذا یہ تقسیم میں شامل ہے۔ اگر اس ترکے کے علاوہ میت کا کوئی مال نہ ہو تو پہلے اس میں سے قرض چکایا جائے پھر باقی ماندہ ترکے کو تقسیم کیا جائے تاکہ تقسیم کو منہج ہونے سے بچانے کی سعی الامکان کو مستحسن ہو جائے اور پہلے قرض ادا کر کے تقسیم کرنے سے تقسیم کو منہج ہونے سے بچایا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اگر وارثین خود اپنے مال میں سے قرض چکا دیں تو بھی تقسیم منہج نہ ہوگی کیونکہ وارثوں کا حق تو ترکے کی ظاہری صورت سے متعلق ہے اور قرض خواہوں کا حق اس کی حقیقت یعنی مالیت سے متعلق ہے۔ خود اپنے مال سے قرض چکانے کے بعد ترکہ خالصہ ان کی ملکیت میں جائے گا ظاہری اور حقیقی دونوں لحاظ سے اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ درحقیقت انہوں نے ظاہری اور حقیقی دونوں لحاظ سے خود اپنا ہی مال تقسیم کر لیا ہے جس سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ تقسیم صحیح واقع ہوئی ہے، لہذا منہج نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر قرض خواہ میت کو اپنے قرضوں سے بری کر دیں تو اس صورت میں بھی تقسیم منہج نہ ہوگی۔ اگرچہ منہج تو لاحق ہوگئی تھی مگر قرض خواہوں نے میت کو بری کر کے اسے ساقط کر دیا۔

اسی طرح اگر تقسیم میراث سے بہرہ ور ہونے والے ایک وارث کا میت پر قرض ظاہر ہو جائے یا اس ملک کو وہ دھونے کرے یا اس کا میت کے ذمے قرض تھا اور اپنے اس دعوے کے حق میں وہ گواہ قائم کر دے تو اسے بوجہ مذکورہ یہ حق ہے کہ تقسیم کو توڑ دے۔ اس کے تقسیم میں شامل ہونے سے قرض سے بریت لازم نہیں آتی اس لیے کہ قرض خواہ کا حق ترکے کی حقیقت یعنی مالیت سے متعلق ہوتا ہے اس کی ظاہری صورت سے نہیں۔ اسی بنا پر تو وارثوں کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ قرض چکا کر ترکے پر خالصہ (ظاہری اور حقیقی دونوں لحاظ سے) اپنا حق ملکیت قائم کر لیں۔ اگر قرض خواہ کے حق کا متعلق ترکے کی ظاہری صورت سے بھی ہوتا تو میراث سے بھی بقدر قرض ترکے کی تقسیم سے اپنا حصہ مول کر لیا حق ہوتا اور وارثین قرض چکا کر ترکے پر خالصہ اپنا حق ملکیت قائم نہ کر سکتے)۔ اندر میں صورت اس قرض خواہ وارث کا تقسیم میراث میں شامل ہونا اس بات کا انذار نہیں کہ اس کا میت کے ذمے کوئی قرض نہیں ہے۔ چنانچہ اس کے دعوے میں کوئی تضاد موجود نہیں لہذا اس کی سماعت ہوگی۔

تقسیم کے منہج ہو جانے کا ایک سبب وصیت کا ظاہر ہونا ہے۔ اگر وارث ترکے کو باہم تقسیم کر لیں پھر وہ شخص نمودار ہو جائے جس کے حق میں صورت نے تہائی ترکے کی وصیت کی تھی تو ان کی یہ تقسیم منہج ہو جائے گی۔ اس لیے کہ جس کے حق میں وصیت ہے اس کی حیثیت ایک وارث کی ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر تقسیم سے قبل ترکے میں سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو وہ وارثوں اور وصیت والے شخص سب کے حق میں تلف ہوتی ہے اور باقی شرکاء میں بقدر حصہ تقسیم ہوتا ہے۔ اگر وارثین ترکے کو باہم تقسیم کر لیں اور ایک وارث اس وقت حیر حاضر ہو تو تقسیم منہج ہو جائے گی۔ یہی صورت وصیت والے معاملے کی ہے۔ اگر جس شخص کے حق میں وصیت ہے اس کی عدم موجودگی میں تقسیم ہوئی تو گویا ایک وارث کی عدم موجودگی میں تقسیم ہوئی، لہذا تقسیم منہج کر دی جائے گی)۔ یہ تب کی بات ہے کہ تقسیم باہمی رضا مندی سے عمل میں آئے اور اگر عدالتی حکم کے تحت عمل میں آئی ہو تو پھر منہج نہ ہوگی اس لیے کہ اگر اپنے حق میں وصیت رکھنے والے شخص کی حیثیت ایک وارث کی ہے تو قاضی جب ایک شرکاء وارث کی عدم موجودگی میں تقسیم جاری کر لے تو اس صورت میں بھی اس کی تقسیم منہج نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں تقسیم عدالتی اجتہاد ہے اور قاضی کا فیصلہ اگر کسی عمل اجتہاد سے متعلق ہو تو نافذ ہوتا ہے اور اسے توڑنا نہیں جاسکتا۔

منہج کا ایک اور سبب یہ ہے کہ کوئی حادثہ ظاہر ہو جائے یعنی وارثین ترکے کو باہم تقسیم کر لیں اور پھر تباہی کا ایک

وارث اور بھی ہے تو تقسیم تو ثوی جائے گی۔ اور اگر یہ تقسیم کا حق کے فیصلے سے واقع ہوئی ہو تو پھر نہ ٹوٹے گی جس کی تہہ پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ اور اگر بعد از تقسیم کوئی ایک وارث یہ دعوے کرے کہ اس کے ایک چھوٹے بیٹے کے حق میں صورت کی وصیت ہے تو اس کا دعوے صحیح نہ ہوگا اور اگر وہ گواہ قائم کئے تو ان کی بھی سہادت نہ ہوگی کیونکہ اس کے دعوے میں تضاد پایا جاتا ہے۔ وہ یوں کہ اگر یہ وصیت موجود تھی تو ان کے ترکے کی تقسیم ہی صحیح نہ تھی اس لیے اس کی تقسیم میں شمولیت اس کی طرف سے اس امر کا اقرار ہے کہ وصیت موجود نہیں اور بعد میں وصیت کے موجود ہونے کا دعوے اس اقرار کے منافی ہے لہذا اس دعوے کی سہادت نہ ہوگی۔ لیکن آپ کی تقسیم صحیحے کا حق باطل نہیں ہوتا کیونکہ اسے حق نہیں کہ اس کے حق کو باطل کرے۔

اگر بعد از تقسیم کوئی وارث یہ دعوے کرے کہ اس کے باپ اور ماں کی طرف سے اس کا ایک بھائی بھی ان سب وارثین کے علاوہ اپنے باپ کے وارثوں میں سے تھا اور وہ اپنے باپ کے وفات پانے کے بعد فوت ہو رہا ہے اور اس وفات پانے والے بھائی کا وارث مدعی ہے، باقی سب وارثین اس کے اس دعوے کو تسلیم کئے سے انکار کریں اور مدعی گواہ قائم کرے تو انہیں نہیں سنا جائے گا اس لیے کہ اس کا تقسیم میں شامل ہونا کسی اور وارث کے موجود نہ ہونے کا اقرار ہے اور مدعی یا پھر اس کے دعوے کا یہ فیصلہ بعد از تقسیم ترکے پر خرید یا ہب یا صدقہ کے ہر دعوے پر اس کی حکم کا حکم ہوگا (یعنی مدعی کی تقسیم میں شرکت خرید یا ہب یا صدقہ کے عدم وجود کے اقرار پر دلالت کرتی ہے اور بعد ازاں اس کے وجود کا دعوے کا اقرار پر مبنی ہے لہذا خارج کر دیا جائے گا۔) وارث ٹھٹھے اعظم۔

دو آدمیوں کے مابین ایک گھر مشترک ہے (تقسیم کے وقت) ایک شریک نے اس بات کا اقرار کیا کہ گھر کی ایک کوٹھری کسی تیسرے شخص کی ہے اور دوسرا شریک اس سے انکار کرے تو اس صورت میں اس کا اقرار معتبر ہو گا کیونکہ کسی آدمی کا اقرار اس کے اپنے خلاف جنت ہے۔ کیونکہ اس اقرار سے دوسرے شریک کی ملک کو کسی معین چیز پر اس تیسرے آدمی کا حق واجب نہیں ہوتا بلکہ یہ موقوف ہے اور جب یہ معین چیز سے متعلق نہیں ہے تو تقسیم میں مدعی شامل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ تقسیم ہوگا اور تقسیم پر مجبور کیا جائے گا اور تقسیم کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ کوٹھری جس کا اقرار کیا گیا تھا اقرار کرنے والے شریک کے حصے میں آئی ہے تو اسے وہ اس تیسرے آدمی کے حوالے کر دے گا کیونکہ اقرار صحیح ہے اور جس چیز کا اقرار کیا گیا تھا اسے ہمینے خدا کے حوالے کرنا ممکن ہو گیا ہے چنانچہ اس کے حوالے کر کے کالے حکم دیا جائے گا اور اگر وہ کوٹھری اس کے شریک کے حصے میں آئی ہو تو پھر وہ اپنے حصے میں سے اس کوٹھری کے مساوی کوئی کوٹھری اسے دے گا یعنی اسے جو حصہ ہے اس کے اور اس تیسرے آدمی کے مابین تقسیم کر دیا جائے گا جس کے حق میں اس نے اقرار کیا تھا اس طرح وہ تیسرا آدمی اپنی کوٹھری کے مساوی حصے کا ایک بن جائے گا اور اقرار کرنے والا شخص اس کوٹھری کے برابر حصہ نکال کر نصف مکان کا۔ یا نام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف علیہما السلام کا قول ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اقرار کرنے والا نصف مکان کا ایک بنے گا جبکہ اس تیسرے شخص کو اس کوٹھری کے نصف کے برابر حصہ ملے گا ذکر یہی کوٹھری کے برابر۔ مثلاً اگر گھر کا کل رقبہ سو مربع ہے اور کوٹھری کا رقبہ دس مربع گز تو گھر کو دونوں شریکوں کے مابین نصف نصف تقسیم یا جائے گا اور ان دونوں کے نزدیک اس تیسرے آدمی کو دس مربع گز قبضہ ملے گا جبکہ ہر دو شریک کو ہر گز قبضہ ملے گا کوٹھری کا رقبہ نکال کر نصف حصہ مکان ہی رہتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس تیسرے آدمی کو پانچ مربع گز قبضہ

گا کہ اقرار کی گئی کوٹھری کا نصف ہی بنے گا۔ اور اقرار کرنے والے کو ۳۵ مربع گز جبکہ دوسرے شریک کو بچائی ۱۵ مربع گز کا عام گھر ملائے گا۔ قول کی وجہ یہ کہ اقرار ایک مبین چیز ہے شوق چاہے اور وہ چونکہ دونوں شریکوں میں مشترک ہے پہلے کہ گھر کا ہر نصف حصہ ہر شریک پر اس کی ملکیت ہے اور اس کے شریک کی بھی۔ اس کا اقرار اس کے شریک کے حصے کے ضمن میں تو باطل ہے۔ اور اپنے حصے کے حصے میں بھی ہے چنانچہ اس سے لازم آتا ہے کہ میرے آدمی کو اس کی کوٹھری کا نصف (یا پانچ مربع گز) ملے و اقرار کرنے والے کو ۳۵ مربع گز اور دوسرے شریک کو ۵ مربع گز۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سمجھا ہے کہ قول کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم سے پہلے مشترک چیز کے اقرار کا تعلق مبین چیز سے نہیں بلکہ وہ موقوف ہے اور تقسیم کے بعد وہ مبین شے سے متعلق ہو گا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ اقرار تقسیم میں حاکم نہیں ہوا اور اگر مبین چیز سے متعلق ہوتا تو ضرور تقسیم میں رکاوٹ بنتا۔ اور اب جبکہ گھر تقسیم ہو گیا ہے تو اقرار مبین چیز سے متعلق ہو گیا اور اگر تو اقرار کی گئی چیز صاحب اقرار کے حصوں میں آئی ہے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ اسے حقدار کے حوالے کر دے کیونکہ اس میں ہر شریک کو حقدار کے سپرد کرنے پر وہ قادر ہے اور اگر وہ اس کے شریک کے حصے میں آئی ہو تو اس صورت میں وہ اس میں ہر شریک کو حقدار کے حوالے کرنے پر قادر نہیں لہذا اسے حکم دیا جائے گا کہ اس کے حصے میں مساوی چیز اپنے حصے میں سے دے اور وہ ہے اقرار کی گئی چیز کا کل رقبہ۔ یہ حکم تو تب ہے کہ اقرار کی گئی چیز قابل تقسیم ہو اور اگر وہ ناقابل تقسیم ہو۔ مثلاً ایک حمام ان دونوں کے مابین متحرک ہو جس کی ایک کوٹھری کی بابت وہ اقرار کرے کہ وہ ایک میرے آدمی کے ہے اور دوسرا شریک انکار کرے تو اس کا اقرار تو صحیح تسلیم کیا جائے گا لیکن اس کوٹھری کی تقسیم پر مجبور نہ کیا جائے گا کیوں کہ نقصان وہ تقسیم پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں البتہ اس کوٹھری کی نصف قیمت کی ادائیگی اقرار کرنے والے پر لازم ہے کیونکہ جو تسلیم اسی چیز کو حوالے کرنے سے وہ ناظر ہے۔ ایسی مبین چیز کا اقرار جسے حوالے کرنا ممکن نہ ہو اس کے بدلے کا اقرار بن جاتا ہے مقصد یہ ہے کہ اقرار کرنے والا بھی اپنی ملکیت میں تصرف کر سکے اور دوسرے کا حق بھی حق الامکان محفوظ ہو جائے۔ اس کی مثال ویسی ہی ہے جیسے گھر میں کبھی خشتیر کا اقرار کرنے کی جوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ اعلم۔

**مہایاۃ (استفادہ واستفادہ کی تقسیم) partition of the benefit.** اشیاء کی تقسیم بیان کی

تھی، جہاں تک منافع کی تقسیم سے مہایاۃ کا نام دیا جاتا ہے، کا تعلق ہے تو اس ضمن میں گشتگو مختلف موضوعات پر ہو چکی ہیں مہایاۃ کی اقسام کو کسی مہایاۃ جائز ہے اور کوئی جائز نہیں ہے، مہایاۃ جس چیز میں ہوتی ہے، مہایاۃ کی صفت اور یہ کہ مہایاۃ کے بعد ہر شریک کو کس تصرف کا حق ہوتا ہے اور کس کا نہیں۔

**مہایاۃ دو قسم کی ہوتی ہے، ایک کا تعلق مکان سے ہوتا ہے۔ مہایاۃ مکانی Partition of the benefit (اور دوسری کا تعلق زمان سے ہوتا ہے۔ مہایاۃ زمانی Partition of the benefit by time.)**

**مہایاۃ مکانی سے مراد یہ ہے کہ مثلاً ایک گھر کے دو مالک اس طرح مہایاۃ کریں کہ ہر دو شریک گھر کا ایک حصہ لے کر اس میں سکونت اختیار کریں تو یہ صحیح ہو گا کیونکہ مہایاۃ بھی تقسیم ہے اور میں شے کی تقسیم پر اسے قیاس کیا جائے گا اور اس طریقے سے مبین شے کی تقسیم صحیح ہوتی ہے لہذا استعمال کی تقسیم بھی صحیح ہو گی اور اگر وہ گھر کی مہایاۃ اس طرح کریں کہ ایک شریک دیریں منزل میں رہا شش کرے اور دوسرا راتنی منزل**

ہیں تو یہ اصل مذکورہ اس طرح بھی جائز ہے۔ حیایۃ مکاری میں میعاد کی شرط نہیں کی باقی کیونکہ منافع کی تقسیم منصفیت کا منصفیت سے متبادل نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمارے نزدیک منصفیت کا منصفیت سے متبادل جائز نہیں، بیسے رہائش کے بدلے رہائش یا خدمت کے بدلے خدمت۔

اسی طرح اگر دو مالک دو مشترک گھروں کی حیایۃ اس طرح کریں کہ ہر شریک ایک گھر لے جس میں وہ سکونت اختیار کرے یا اسے کرائے پر چاہا سے تو یہ حیایۃ بالاجماع جائز ہے۔ صاحبین کے نزدیک اس کے جائز ہونے میں تو غیر کوئی شک مستحب ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک تو مکانوں کی تقسیم جائز ہے ان کے منافع کی تقسیم تو جائز ہوتی ہی تھی۔ جہاں تک امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہونے کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ میں نے اور اس کی منصفیت کے درمیان فرق کرنا ہوگا، اور ان کے نزدیک اس فرق کا سبب ہے کہ مکانات مختلف اجناس کے مکمل ہیں آتے ہیں کیونکہ ایک مکان اور دو مسجد مکان میں مکان ہونے میں تخیل اور موقع کے اعتبار سے نمایاں فرق ہوتا ہے اور دو مختلف جنسوں میں تقسیم بھی جائز نہیں جس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ لیکن مکانوں کے منافع میں فرق نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے، لہذا دو مکانوں کے منافع مختلف اجناس قرار نہ پائیں گے، اس لئے ان کی تقسیم جائز ہے۔

اسی طرح اگر دو مالک اپنے دو مشترک غلاموں میں خدمت کی بنیاد پر حیایۃ کریں تو یہ حیایۃ بالاجماع جائز ہے۔ صاحبین کے نزدیک تو جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک تو غلاموں کی میں میں بھی تقسیم جمع جائز ہے تو ان کے منافع میں بھی جائز ٹھہری اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک غلاموں کی میں اور ان کے منافع میں فرق کا سبب وہی ہے جو ہم دو مکانوں کے ضمن میں بتا چکے ہیں مگر دو مالک دو مشترک غلاموں میں حیایۃ کریں اور ہر شریک ایک غلام لے لے اس کی خدمت کرے اور یہ شرط کی گئی ہو کہ غلام کا کھانا اس مالک کے ذمے ہوگا جس کی وہ خدمت کرے تو یہ حیایۃ استعمال کے نقطہ نظر سے تو جائز ہے لیکن از روئے قیاس جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر غلام کا کھانا تو دونوں شریکوں کے ذمے بعد مناسباتی تھا اور یہ شرط کہ ایک شریک ایک غلام کے پورے کھانے کا ذمہ دار ہوگا یہ کھانے کا کھانے کے ساتھ تھا دسے کے اصول پر وضع ہے اور اس لئے جائز نہیں کہ کھانا غیر معلوم چیز ہے (فرض کریں زید اور بکر دو شریک الف اور ب دو غلاموں کے مالک تھے۔ مایا کے نتیجے میں الف زید کی خدمت کرتا ہے اور اس کا کھانا زید کے ذمے اور ب بکر کی خدمت کرتا ہے اور اس کا کھانا اس کے ذمے ہے۔ حالانکہ الف کا کھانا زید اور بکر دونوں کے ذمے تھا، اس طرح ب کا کھانا مایا سے بیٹے پایا کہ زید کے ذمے ہے ب کے کھانے کا بکر کو صاحب تھا اس کا کیا رد کھانے کے اس نفع سے ہر گز ہو سکتا ہے کہ زید الف کے ضمن میں تھا کھانے کا خرچہ اور کھانے کی مقدار وغیرہ غیر معلوم ہے اس لئے یہ متبادل صحیح نہیں)۔ استعمال کی رو سے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی چیز کا غیر معلوم ہونا تھا ذمے کا باعث نہیں کیونکہ کھانے کا اصول عادت اور رواج کے پیش نظر نیکی اور نیک پر مبنی ہوتا ہے (حک ظفری)۔ اس کے برعکس اگر حیایۃ میں شرط کی گئی کہ ہر شریک اپنے زیر خدمت غلام کے لباس کا ذمے دار ہوگا تو یہ جائز نہیں کیونکہ خدمت اور رواج کے پیش نظر لباس کے معاملے میں نیکی (حک ظفری) سے کم لیا جاتا ہے مگر کھانے کے معاملے میں نیکی سے کام نہیں لیا جاتا۔

لہذا بائیس کا غیر معلوم ہونا تائید کے باعث ہی ممکن ہے۔ مزید برآں، بائیس اور باس میں غائبان فرق ہوتا ہے بر غلاف کھانے کے، لہذا دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک سواری کے جانوروں میں مایاۃ کا تعلق ہے، اسی طور پر ایک شریک سواری کے لئے ایک جانور لے لے اور دوسرا شریک اسی جنس کا دوسرا جانور لے لے جسے وہ کرائے پر چلا جاتا تھا۔ ہمارے کرائے پر چلنے کی شرط کی گئی ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ مایاۃ جائز نہ ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک جائز ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک تو ایک جنس کے جانوروں کی عین میں تقسیم جمع جائز ہوتی ہے لہذا ان کے منافع کی تقسیم بھی جائز ہوگی۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مختلف اور مختلف میں فرق ہوتا ہے۔ انہوں نے ان کی عین میں تو تقسیم جمع جائز قرار دی لیکن ان کے منافع میں جائز نہیں قرار دی۔ اس احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ یہ (زیر تقسیم دو) جانور اپنی عین میں تو ایک جنس ہیں مگر سواری کی مختلف کے اعتبار سے دو مختلف جنسیں ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سواری کے لئے کوئی جانور کرائے پر لے تو اسے یہ حق نہیں کہ اس جانور کو آگے کس کے ہاتھ سواری کے لئے کرائے پر چلائے اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس پر ہرمانہ عائد ہوگا۔ اور مختلف کے لحاظ سے دو مختلف جنسیں عین کے اعتبار سے دو مختلف جنسوں کے مشابہ ہیں۔ مثلاً دو گھوڑوں کا سواری کی مختلف کے لحاظ سے دو مختلف جنس ہونا ایسے ہی ہے جیسے کہ ایک گھوڑا اور ایک گدھا جو عین کے اعتبار سے بھی دو مختلف جنس ہیں، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عین کی جنس کا مختلف ہونا تقسیم جمع میں ممانہ ہوتا ہے، سو مختلف میں جنس کا مختلف ہونا بھی تقسیم جمع کو مانع نہ ہوگا۔ دو مکانوں اور دو غلاموں میں مایاۃ کا معاملہ ہوا ہے کہ یہ جائز ہے اس لئے کہ یہاں منافع میں نمایاں فرق نہیں پایا جاتا بلکہ قریب قریب یکساں ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان کا کرائے دار آگے بھی کسی کو کرائے پر دینے کا حق رکھتا ہے، چونکہ مختلف کی جنس مختلف ذاتی اس لئے مایاۃ جائز قرار پائی۔

**مایاۃ زمانی**۔ مایاۃ زمانی کی مثال یہ ہے کہ ایک چھوٹے سے مکان کے دو مالکس طرح مایاۃ کریں کہ اس میں ایک روز ایک شریک سکونت کرے اور دوسرے روز دوسرا۔ یا مثلاً ایک غلام میں اس طرح مایاۃ کریں کہ وہ ایک دن ایک شریک کی خدمت کرے اور دوسرے دن دوسرے شریک کی اور یہ جائز ہے۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: **وَقَالَ هٰذِهِ نَاقَةُ لِهٰذَا رَبِّ** **وَلِصٰحِبِہِ یَوْمَ مَعْلُوٰمٍ** یعنی اس نے کہا وہ بنتی ہے اسے پانی پینے کا حق ہے اور تمہیں بھی اپنی اپنی مدت مقررہ میں۔ اس آیت کریمہ میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے ہی شہداء صالح علیہم السلام کو کھڑے سے پانی پینے میں مایاۃ کرنے کی ضروری ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ دار الحکم نے مایاۃ سے دوسروں (ماسوا صالح علیہم السلام) کے انکار کا جو قصہ بیان کیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مایاۃ بکری چیز تھیں۔ چنانچہ مایاۃ زمانی کا جائز ہونا تو ظاہر نفس سے ثابت ہے اور مایاۃ مکانی فلاں ثابت ہے نہ یوں کہ یہ مایاۃ پہلے فروغ کی تقسیم (یعنی اشیاء کی تقسیم) کے مشابہ ہے۔ نیز اس طرح کہ مایاۃ زمانی لوگوں کی ضرورتوں کے پیش نظر جائز قرار دی گئی ہے اور لوگوں کو مایاۃ مکانی کی ضرورت تو شدید تر ہے۔ کیونکہ مایاۃ زمانی تو سب اشیاء کے ضمن میں ممکن ہے جبکہ مایاۃ مکانی بعض اشیاء کے ضمن

میں ممکن نہیں ہوتی مثلاً غلام اور چھوٹے مکان وغیرہ میں، موصوبہ مایاۃ زمانی جائز ہے تو مایاۃ مکانی ہر دو اولیٰ جائز ہوتی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**مایاۃ کا محل** | جہاں تک مایاۃ کے محل کا تعلق ہے تو ہمارا موقف یہ ہے، ولا توة الا باللہ تعالیٰ محل شانہ کہ اس کا محل منافع میں ذکر عین اشیا، کیونکہ یہ مقصد کی تقسیم ہے عین شے کی نہیں۔ چنانچہ اس کا محل منفعت ہے نہ کہ عین شے۔ اگر دو شریک کمچور یا کسی اور چیز کے درختوں میں اس طرح مایاۃ کریں کہ کچھ درختوں کے محل ایک شریک حاصل کرے اور کچھ کا دوسرا شریک تو یہ مایاۃ جائز نہ ہوگی۔ اس طرح اگر دو شریک مشترکہ بکریوں میں باہیں طور مایاۃ کریں کہ ہر دو شریک ایک ایک دیوڑلے میں اور بکریوں کے دودھ سے مستفید ہوں تو یہ بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ، جیسا کہ ہم پہلے کہے ہیں، مایاۃ کا منافع کی تقسیم کا معاملہ ہوتا ہے جبکہ محل اور دودھ منافع نہیں بلکہ عین مال ہیں۔ لہذا یہ معاملہ مایاۃ کی ذیل میں نہیں آتا۔ اور اگر دو شریک مشترکہ اور اسی میں اس طرح مایاۃ کریں کہ ہر شریک نصف اراخی لے کر اس میں کاشت کرے تو یہ مایاۃ جائز ہوگی کیونکہ یہ منافع کی تقسیم ہے اور مایاۃ کا معنی بھی یہی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**مایاۃ کی صفت** | جہاں تک مایاۃ کی صفت کا تعلق ہے تو یہ ایک ایسا معاملہ ( عقد ) ہوتا ہے جو لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ مایاۃ کے بعد کوئی ایک شریک عین شے کی تقسیم کی درخواست کرے تو قاضی تقسیم کرے گا، کیونکہ تقسیم کی غرض و غایت کے اعتبار سے مایاۃ کی حیثیت عین شے کی تقسیم کے بدل کی ہے اور عین شے کی تقسیم اصل ہے۔ تقسیم کی غرض و غایت کلیت کے منافع کی تکمیل ہے اور تقسیم کا مفہوم عین شے کی تقسیم میں درجہ اکمل پایا جاتا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی شریک مایاۃ سے قبل تقسیم کی درخواست کرے تو قاضی دوسرے شریک کو تقسیم پر مجبور کرے گا۔ مایاۃ ایک جائز معاملہ ( عقد Contract ) ہے اور دو حصوں میں مایاۃ ( حصوں ) کی طرح اس میں بھی فیج Rescission ممکن ہوتا ہے۔ اجارہ ( کرائے پر دینا ) کے برعکس مایاۃ کسی ایک شخص کی موت پر فیج نہیں ہوتی کیونکہ اگر کوئی وارث فیج کرے تو قاضی فوراً دوبارہ مایاۃ کر دے گا، لہذا اس کا فیج کرنا مفید نہیں۔

**مایاۃ کے بعد تعزیرات کے اختیارات** | جہاں تک تعزیرات کے ان اختیارات کا تعلق ہے جو مایاۃ کے نتیجے میں ہر شریک کو حاصل ہوتے ہیں، مایاۃ مکانی میں تو ہر شخص کو اختیار ہوتا ہے کہ اسے جو شے ملے اسے کرائے پر اٹھائے خواہ مایاۃ میں کرائے پر اٹھانے کی شرط کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو، اور چاہے مایاۃ ایک مکان میں ہو یا دو مکانوں میں کیونکہ مایاۃ کے بعد منافع ہر شریک کی کلیت میں حاصل ہوتا ہے لہذا اسے اختیار ہے کہ اپنی اس مملوک شے میں باہیں طور تعزیرت کرے کہ کسی اور کو اس سے استفادہ سے انکار کرے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مایاۃ مکانی کا عارۃ ( عاریۃ دینا ) نہیں ہے کیونکہ عاریۃ کی ہوتی چیز کو کرائے پر نہیں اٹھایا جاسکتا۔ اور جہاں تک مایاۃ زمانی کا تعلق ہے تو ہر شریک کو حق ہے کہ اس میں سکونت اختیار کرے یا اس سے خدمت لے، بدلیل ذکر کردہ لیکن مایاۃ زمانی میں مدت کا تعین ضروری ہے۔ مثلاً ایک دکان یا ایک جھینے کے لئے ہر خلاف مایاۃ مکانی کے کہ اس میں سکونت یا کرائے پر اٹھانے کا حق مطلق ہوتا ہے، ( لیکن اس میں مدت کی قید نہیں ہوتی )۔ مایاۃ زمانی میں مدت کے تعین کی ضرورت



اس لئے ہوتی ہے تاکہ متعلق معلوم ہو جائیں مہایاتہ مکانی میں ایک جگہ میں بھی شدہ معلوم متعلق کی تقسیم ہوتی ہے۔ اور منفعت کی وجہ سے متعلق ہی معلوم نہیں کیونکہ متعلق کی جگہ معلوم ہے، لہذا مہایاتہ ذمعت کے تعین کے بغیر جائز ہوئی۔ جہاں تک مہایاتہ زمانی کا تعلق ہے تو یہ تقسیم زمان کے متعلق ہے اور جہاں تک مہایاتہ مکانی کا تعلق ہے تو یہ مہایاتہ غیر معلوم رہے گی۔ مسودہ دونوں کا فرق ظاہر ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

رہا یہ مسئلہ کہ آیا ہر شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی باری میں اس چیز کو کرائے پر اٹھائے تو اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ اگر مہایاتہ میں یہ شرط نہ کی گئی ہو تو کرائے پر اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر یہ شرط کی گئی ہو تو امام قدوری علیہ الرحمۃ نے ذکر کیا ہے کہ پھر بھی کرائے پر اٹھانا جائز نہیں کیونکہ مہایاتہ زمانی امارت کے معنی میں ہوتی ہے اور استعمالی ہوئی چیز کو کرائے پر نہیں اٹھایا جاسکتا۔ اور الاصل (امام محمد بن کتاب المبسوط) کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر ایک گھر ہو تو اس میں مہایاتہ سکونت کے لئے بھی ہو سکتی ہے اور کرائے پر اٹھانے کے لئے بھی۔ بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ الاصل میں ہو کر دوسرے وہ جوہر سے حقیقی مہایاتہ نہیں، ایک وجہ یہ کہ مہایاتہ کی اضافت غلط (کرائے) سے کی گئی ہے ذکر استغفار (کرائے پر اٹھانے) سے اور غلطی میں مہایاتہ نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ تو معین شے ہے (ذکر منفعت) اور مہایاتہ میں متعلق تقسیم کئے جاتے ہیں ذکر معین امشیاء۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے اس میں ذکر کیا ہے کہ مکان کا کرایہ جب ایک شریک وصول کرے تو دوسرا شریک بھی اس میں سے اپنا حصہ وصول کرے گا اور یہ مہایاتہ کے جائز ہونے کا حکم نہیں ہے (جب منفعت میں اشتراک ہو تو ہر شریک اپنے سے تو مہایاتہ قرد ہوئی۔ دوسری طرف اگر دو مکانوں میں مہایاتہ ہو جائیں تو ہر مہایاتہ کے بعد ہر شریک اپنے ذریعہ سے مکان کو کرائے پر اٹھائے گا اور پھر ہر شریک نے اسے کرائے پر اٹھایا اور ایک شریک کو دوسرے سے زیادہ کرایہ وصول ہوا تو جس قدر زیادہ کرایہ وصول ہوا وہ دونوں شریکوں میں مشترک ہوگا اس طرح دونوں روایتوں میں ہر اختلاف کرایہ وصول ہوا، تو جس قدر زیادہ کرایہ وصول ہوا وہ دونوں شریکوں میں مشترک ہوگا۔ مہایاتہ کے ہر ایک مہایاتہ کے لئے وہ دوسرا ہو جائے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ الاصل میں مہایاتہ مذکور ہے وہ کرائے پر اٹھانے کے ہر ایک کی شرط کی دلیل ہو کہ جو کچھ ملے میں لفظ غلط ذکر کیا، کو استغفار (کرائے پر اٹھانے) کے معنی میں استعمال کیا نہ جائز ہوتا ہے اور کرائے پر اٹھانے کے ارادے کی دلیل یہاں قائم ہو گئی اور یہی مہایاتہ کا مقصود ہے اس لئے کہ مہایاتہ عبارت ہے متعلق کی تقسیم سے ذکر غلط تقسیم سے کیونکہ وہ تو معین مال ہے۔ اسی طرح مہایاتہ اس شرط پر ہوتی ہے جو مہایاتہ کے مصلحت میں ملے کی گئی ہو اور وہ ہے کرائے پر اٹھانے کا فعل نہ کہ خود کرایہ ہی ملے مہایاتہ کا مقصد سکونت (رہائش اختیار کرنا) ہوتا ہے اور یہی کہتے ہیں ساکن سکونت پذیر کے فعل کو۔ اور ان کا یہ قول کہ قائد وصول ہونے والا کرایہ دونوں شریکوں میں مشترک ہوگا اس پر محمول کیا جاتا ہے لہذا شروع میں تو کرائے پر اٹھانے کی شرط پر مہایاتہ کہیں نہیں ہے تو یہ کہ ہمیں کہیں کہ ہر شریک ایک ایک ماہ کرایہ وصول کرے گا اور اس صورت میں زیادہ وصول ہونے والا کرایہ دونوں میں مشترک ہوگا جیسے کہ دو گھروں کی صورت میں ہوتا ہے، اس سے الحاکم اور صاحبین علیہم السلام کی روایتوں کا اختلاف ثابت ہو گیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## کتاب الحدود

### شرعی حدود اور تعزیرات

Law of crime and punishment, specified and unspecified

امام محمد رحمہ اللہ نے شرعی حدود اور تعزیرات کے مسائل کو یکجا کر دیا ہے اور پہلے حدود کے مسائل بیان کئے ہیں۔ ہم حدود کے ضمن میں درج ذیل موضوعات پر بحث کریں گے، و باللہ سبحانہ و تعالیٰ الخوفیق،

حد کے لغوی اور شرعی معنی

وجوب حد کے اسباب

وجوب حد کی شرطیں

عدالت میں وجوب حد کا اثبات

حدود کی صفات

حد واجب کی مقدار

اجراء حد و حد کے جواز کی شرطیں

حدود کے نفاذ کی کیفیت اور جگہ

واجب ہونے کے بعد حد کا ساقط ہونا

مختلف حدود کے جمع ہونے کی صورت کے بارے میں احکام

جس شخص پر حد جاری کی جائے اس کے متعلق احکام

حد کے لغوی اور شرعی معنی

حد کا لغوی معنی روکنا ہے اسی لئے دربان کو خدا کہتے ہیں  
کیونکہ وہ (اجنبیوں کو) گھر میں داخل ہونے سے روکتا

ہے۔ از روئے شریعت حد کا معنی ہے مقرر شدہ سزا  
جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوئی ہے نیز ہر حد سے مختلف ہے کیونکہ وہ غیر مقرر شدہ  
punishment ہوتی ہے۔ دوسرے مارتا یا جیل میں بند کرنا  
imprisonment.

نیز یہ ہے اس کے علاوہ اور کسی قسم کی سزا  
Punishment. ہر تو اسے بھی تعزیر کہیں  
گے۔ قصاص بھی حد سے مختلف ہے کیونکہ قصاص، باوصف اس کے کہ مقرر شدہ سزا ہے (حد نہیں کیونکہ یہ) خود سے کا  
حق ہے (دراگذا کا) اسی لئے قصاص میں عفو و رد گذراد و صلح روا ہیں، حد کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جس شخص پر حد نافذ ہوتی  
ہے اسے اعادۂ جرم سے باز رکھتی ہے اس صورت میں جبکہ اس سے سزا یا ب کی جان کا احکام نہ ہو اور دوسرے لوگ  
ایسی سزا کو نافذ ہونے کو رکھ کر ہی اس قسم کے جرم کے ارتکاب سے باز رہتے ہیں۔ اگر حد ملک ہو (جیسے منگساری) تو پھر  
ان لوگوں کے لئے باعث ہمت بنتی ہے جو اس کو نافذ ہونے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں کیونکہ وہ دیکھنے والا ہر شخص اپنی ہمت  
سے ارتکاب جرم ہونے کی صورت میں اس سزا کو خود اپنے اوپر نافذ ہوتا دیکھتا ہے اور یوں اس کا معنی شاید اسے اس  
جرم کے ارتکاب سے باز رکھنا ہے۔

وجوب حد کے اسباب

Obligatory. جن اسباب سے حدود واجب  
ہوتی ہیں۔ انہیں بیان کر کے پہلے مزیں ہے کہ حدود کی اقسام معلوم کر لی جائیں کیونکہ ہر  
قسم کی حد کے واجب ہونے کے اسباب جدا ہیں۔ جاری دانے میں حدود کی پانچ قسمیں ہیں، حد شرعہ، حد ثنائی، حد شراب،  
خمر نشہ اور حد قذف۔ سرکاری حد (سرحد و چوری) کے سبب سے واجب ہوتی ہے۔ سرحد کے رکن اور اس رکن کی شرطیں ہم  
اشاء مائدہ کتاب السنو میں بیان کریں گے۔

## حد زنا

حد زنا کا سبب

whipping اور سنگساری  
obligatory دونوں کے واجب ہونے کا سبب  
adultery دونوں میں فرق شرط کا ہے اور وہ شرط ہے احصاء (شادی شدہ ہونا)  
سنگساری کی سزا کے واجب ہونے کے لئے مزیں ہے کہ زنا کا مرتکب محض (شادی شدہ) ہو لیکن دوزنی کے  
واجب ہونے کے لئے محض ہونا شرط نہیں ہے۔ اندریں صورت یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ شریعت کی اصطلاح میں  
زنا اور احصاء سے کیا مراد ہے۔

زنا کی تعریف

Sexual Intercourse ہر عدا و ادا و اسوی مسکات کے اندر مرتکب  
انتا سے مراد ہے کسی زندہ عورت کے ساتھ اس کی اندام شانی vulva کی راہ سے مباشرت

اسلامی احکام کا مختلف (بہت) حصہ اس صورت پر نہ تو اس کا مانگنا نہ ہی ہو اور نہ ہی ایسے حق کا شہرہ ہوا نہ اس کی منکوحہ ہو اور نہ ہی اس کے منکوحہ ہونے کا شہرہ ہو، ملکیت اور نکاح کے ضمن میں شائبہ تنگ کے مواقع میں سے کوئی موقع بھی نہ ہو، حدود کے سلسلے میں شے کے معتبر ہونے کی اساس وہ مشہور حدیث ہے جس میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: **اُرُوْذُوْا الْعِدَّةَ بِالشَّيْبَاتِ**، یعنی جماعت کی بنا پر حدود کو موقوف کر دیا کرو۔ شے کے معتبر ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ حد ایک مکمل مناسبت ہے لہذا اس کا مستوجب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جرم بھی مکمل ہو۔ بدوں ملکیت اور نکاح کے کسی صورت کے ساتھ اس کی اتمام نہائی کی راہ سے مباشرت اس وقت تک مکمل جرم نہیں کہلا سکتی جب تک کہ کسی بھی قسم کے شے کی گنجائش باقی ہو۔

زنا کی اور روئے شریعت تعریف کرنے کے بعد ہم اس سے بعض مسائل استخراج کرتے ہیں۔ ہماری رائے میں اگر کوئی نابالغ (adolescent) یا پاگل (Insane) مرد کسی انہی صورت سے مباشرت (sexual intercourse) کرے تو اس مرد پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کے فعل پر حرام (Hilft) کی اصطلاح صادق نہیں آتی اور نہ ہی اسکی یہ مباشرت زنا ہے۔ چنانچہ ہمارے متینوں امام (امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہم کے نزدیک وہ صورت بھی مستوجب حد نہیں خواہ وہ اس فعل پر رضامند ہوگئی ہو، البتہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ رضی اللہ عنہما کی رائے کے مطابق اس پر حد واجب ہوگی۔ اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر کوئی بالغ اور بالغ (Adult) مرد کسی نابالغ یا پاگل عورت سے بد فعلی کا مرتکب ہو تو اس پر حد واجب ہوگی مگر اس نابالغ یا پاگل عورت پر حد عائد نہ ہوگی۔ اس بارے میں امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ بد فعلی کے ارتکاب کو ہر چیز بالغ ہے (یعنی بلوغت Puberty) یا عقل کا پہنچنا (Sanity) وغیرہ میں سے صرف ایک کے ساتھ متعلق ہے لہذا احکام عدم وجوب بھی صرف اسی ایک طرف (Party) کے لیے مخصوص ہوگا، جیسے کہ اس مثال میں ہے کہ اگر کوئی بالغ اور بالغ مرد کسی نابالغ یا پاگل عورت سے بد فعلی کا ارتکاب کرے تو وہ مستوجب حد ہوگا کیونکہ اسے اس فعل کے ارتکاب سے روکنے والی چیز یعنی عقل اور بلوغت (بزرگ) ہے، مگر اس نابالغ یا پاگل عورت پر حد نہ ہوگی اس لیے کہ اس جرم کا ارتکاب سے باز رکھنے والی چیز یعنی عقل اور بلوغت اس میں مفقود ہے (بہاری و احناف کی) دلیل یہ ہے کہ عورت پر زنا کی حد اس لیے تو واجب نہیں ہوتی کہ وہ خانیہ (زنا کرنے والی) ہے۔ زنا کا فعل اس سے سرزد نہیں ہوتا بلکہ اس پر واقع ہوتا ہے، وہ مسئول ہے قائل نہیں، اور قرآن مجید میں اس کے بارے میں خانیہ کا لفظ جو استعمال ہوا ہے تو وہ مجازی طور پر ہوا ہے نہ کہ حقیقی معنی میں۔ اس پر حد تو اس لیے واجب ہوتی ہے کہ اس پر زنا کا فعل واقع ہوتا ہے۔ نابالغ اور پاگل کا فعل (اصطلاحی معنی میں) زنا نہیں ہوتا لہذا اس صورت پر بھی زنا کا فعل واقع نہ ہوا اس لیے اس پر زنا کی حد واجب نہ ہوگی۔ دوسری جانب، بالغ اور بالغ شخص سے زنا کا فعل (اصطلاحی معنی میں) سرزد ہوتا ہے لہذا نابالغ یا پاگل عورت پر زنا کا فعل واقع ہوا۔ البتہ نابالغ یا پاگل عورت پر زنا کی حد واجب نہیں ہوتی جس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اس فعل کے ارتکاب کی اہلیت مفقود ہے۔ جبکہ اس فعل کے مرتکب مرد میں اس کی اہلیت موجود ہوتی ہے، اس لیے اس پر اس کی حد واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح عورت یا مرد کی مقعد (Rump) کی راہ سے بد فعلی کرنے پر بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت یا مرد واجب نہیں ہوتی، اگرچہ بد فعلی حرام ہے کیونکہ گمراہی صورت کی اتمام نہائی کی راہ سے مباشرت نہیں ہے لہذا یہ (اصطلاحی معنی

ہیں) زنا نہیں ہے۔ جبکہ صاحبزادہ امام شافعیؒ کی رائے میں اس فعل حرام کا مرتکب مستوجب حد ہوگا، یعنی اگر شادی شدہ ہے تو تنگ رسی کا سزاوار ہوگا اور غیر شادی شدہ ہے تو درہ زنی کا، اس بنا پر نہیں کہ اس نے فعل زنا کا ارتکاب کیا ہے بلکہ اس لیے کہ اس کے فعل پر یہی وجہ زنا کا اطلاق ہر گز ہے کہ اس میں زنا کا وہ منہوم پایا جاتا ہے جو مستوجب حد ہوتا ہے اور وہ ہے بجز فعل حرام 'لذا زنا کے مصداق ہوا' اس لیے جس فعل قرآنی کی رو سے فعل زنا ہوتا ہے ہوتی ہے اس کا اطلاق و لاؤ اس فعل حرام پر بھی ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل کا ذکر تو ہم کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ لواطت (یعنی کی جانے سے بد فعلی) بدلیل مذکورہ 'زنا نہیں ہے' زنا تو عورت کے ساتھ اس کی انعام نہائی کی راہ سے حرام مباشرت کو کہتے ہیں۔ کیا آپ نے ملاحظہ نہیں کیا کہ یہ کتنا درست ہوتا ہے کہ فلاں شخص لواطت Sodomy کا مرتکب ہوا مگر زنا کا نہیں یا یہ کہ اس شخص نے زنا کا ارتکاب کیا لیکن لواطت کا نہیں۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص بوطعی (لواطت کا مرتکب Sodomite) ہے اور فلاں شخص نہائی ہے۔ چنانچہ ان دونوں کے نام جدا جدا ہیں اور ناموں کا اختلاف معانی کے بنیادی طور پر مختلف ہونے پر دلالت کیا کرتا ہے۔ اسی لیے تو مصباح کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اس فعل بد (لواطت) کی حد کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور اگر یہ فعل حرام (لواطت) زنا ہوتا تو میراں کا باہمی اختلاف پر معنی وارو؟ اس لیے کہ زنا سے جو جدا واجب ہوتی ہے وہ انہیں نفس سے بخونی معلوم تھی، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ لواطت زنا نہیں، اور نہ ہی زنا کے مصداق ہے، کیونکہ زنا سے تو (اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا نسب Descent مشتبہ ہو جاتا ہے، بچے کا خلاف ہوتا ہے) تنگ و عام سے بچے کے لیے استقامت عمل کی صورت میں) جبکہ لواطت کی صورت میں ایسی کوئی خرابی نہیں پائی جاتی، البتہ اس میں مادہ قویہ کا ضیاع ضرور ہوتا ہے اور اس کا ضیاع تو حزل کی شکل میں مباح ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے منہوم میں وہ عرض و رقابت بھی نہیں پائی جاتی جسکے لیے حدنا مشروع ہوتی ہے اور وہ عزم و غایت ہے زجر و باز رکھنا To Deter) کیونکہ زاجر مانع (Deterrant) اس فعل کے بارے میں مشروع ہوتا ہے جس کے ارتکاب کے عام ہونے کا اندیشہ ہو (یعنی خاندانیہ ہو کہ اگر قہر جن ذلالتی گئی تو یہ معاشرے میں پھیل جائے گا) جبکہ اس فعل (لواطت) کا ارتکاب عام نہیں ہو سکتا کیونکہ اس فعل کا ارتکاب عام ہو سکتا ہے جس میں وہ شخصوں کی رضا مندی پائی جاتی ہو اور رضا مندی اس شخص میں پائی جاتی ہے جس میں اس فعل کے لیے رعیت موجود ہو جبکہ لواطت کے فعل کے لیے مشغول میں مطلقاً کوئی رعیت نہیں پائی جاتی۔ اس کے برعکس زنا کے فعل کی رعیت دونوں مہانب (داخل اور مشغول یعنی مرد اور عورت دونوں میں) پائی جاتی ہے اور وہ ہے شوہر وانی کی انسانی خواہش جو دونوں پر سوار ہوتی ہے۔ سو ثابت ہوا کہ لواطت بد زنا کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا لہذا زنا کے متعلق نفس میں جو حکم ہے وہ لواطت پر لاگو نہ ہوگا۔ مزید برآں مصباح کرام رضی اللہ عنہم کا اس ضمن میں اختلاف مانع اس بات کی دلیل ہے کہ اس فعل کے ارتکاب پر قہر واجب ہوتی ہے نہ کہ نہ اس کی دو وجوہات ہیں ایک تو یہ کہ حد اور کینیت کے بارے میں اختلاف کی گنجائش قہر میں ہوتی ہے نہ کہ حد میں مادہ دوسری وجہ یہ ہے کہ حد کے بارے میں اجتہاد کی مطلقاً کوئی گنجائش نہیں ہوتی بلکہ اس کی تو قریب ہی یہ ہوتی ہے کہ یہ متروکہ شدہ سزا ہے جبکہ قہر دوسری متروکہ شدہ سزا کے سلسلے میں اجتہاد روا ہوتا ہے۔ اس طرح مرد و عورت کے ساتھ بد فعل سے بھی حد واجب نہیں ہوتی بلکہ قہر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ مذمہ عورت سے بد فعلی نہیں ہے (کیونکہ اس کے اصطلاحی منہوم میں یہ بات شامل ہے کہ بد فعلی کا ارتکاب

زائد عورت کے ساتھ ہو)۔ جانور کے ساتھ فعل حرام بھی موجب حد نہیں ہوتا کیونکہ موجب حد تو زنا یعنی وہ فعل حرام ہو تا ہے جو عورت کے ساتھ اس کی افلام خانی کی راہ سے کیا جائے اور جانور کے ساتھ فعل حرام زنا نہیں ہے۔ وہ جانور جس کے ساتھ فعل حرام کا ارتکاب ہوا ہے اگر تو مرکب فعل کی ملکیت ہے تو اس کی بابت کہا جاتا ہے کہ اسے ذبح کر دیا جائے مگر اس کا گوشت ذکایا جانے لیکن ہمارے اثر فتاویٰ رحمہ اللہ سے اس مسئلے کے بارے میں کوئی قول روایت نہیں ہوا ہے البتہ امام محمدؒ نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے جانور کے ساتھ فعل حرام کے مرتکب پر حد نافذ کی تھی البتہ جانور کے بارے میں حکم واضح ہے (اے ذبح کر کے) بٹلادیا جائے۔ اسی طرح بیوروہ کہ فعل کا ارتکاب کرنے سے بھی حد واجب نہیں ہوتی۔ برسرچنگ و دشمن ملک (دارالحرپ) اور بانیوں کے ملک (دارالبخی) میں بد فعلی کرنے والا بھی مستوجب حد نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر کوئی شخص برسرچنگ و دشمن ملک یا اہل یناوت کے ملک میں بد فعلی کا مرتکب ہو اور پھر اسلامی مملکت میں آجائے اور اگر اپنے اوپر حد لاگو کرنے کو کہے، تو اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ اس سے جو فعل بد سرزد ہو اور موجب حد نہیں اس لیے کہ ارتکاب فعل کے وقت امام کو اس پر ولایت حاصل تھی، لہذا اب اسلامی مملکت میں آجائے کے بعد تلافی و نفاذ کی جائے گی۔ یہی طرح اگر کوئی برسرچنگ و دشمن (مستأمن حری) اسلامی مملکت میں پناہ لے لے اور پھر کسی مسلمان یا ذمی عورت سے حرام مباشرت کا مرتکب ہو یا کوئی ذمی (وہ غیر مسلم جس کی حفاظت مسلمانوں کے لئے ہے) (جو اسلامی مملکت میں پناہ گزین کسی دشمن عورت (حربہ مستامن) سے بد فعلی کا ارتکاب کرے تو طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) اس کے نزدیک اس پناہ گزین برسرچنگ و دشمن مرد یا عورت پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ امام ابوہریرہؓ کے نزدیک حد واجب ہوگی۔ امام ابوہریرہؓ کی دلیل یہ ہے کہ اسلامی مملکت میں داخل ہونے کے بعد وہ مستأمن حری جب تک وہاں قیام کرے گا اسلامی احکام کا مکلف ہوگا جیسے ذمی مملکت ہوتا ہے۔ اسی لیے اس پر قصص کی حد بھی نافذ ہوگی جیسے کہ ذمی پر نافذ ہوتی ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وہ اسلامی مملکت میں مقیم ہونے یا وہاں کی شہریت اختیار کر کے لیے نہیں داخل ہوا بلکہ ماضی طوق پر آیا ہے تاکہ وہ ہم مسلمانوں سے یمن دین کرے اور ہم اس سے یمن دین کریں اور پھر وہ (اپنے ملک کو) ٹوٹ جائے اس لیے اس کا اسلامی مملکت میں داخل ہونا اس امر کی دلیل نہیں کہ اس پر ان حقوق کی اورانی واجب ہوگئی ہے جو غنیمۃ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے ہیں البتہ حد نافذ کی بات اور ہے کیونکہ مسلمانوں سے پناہ طلب کرنے کے بعد وہ اس بات کا پابند ہے کہ انہیں اپنی اذیت و ممانعت سے محفوظ رکھے۔

یعنی مستأمن حری یا حریہ کی بابت اسلامی احکام کی و نہا صحت اور اس مسلمان یا ذمی عورت کا معاملہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر حد نافذ ہوگی مگر امام محمدؒ کی رائے میں حد نافذ نہیں ہوگی۔ البتہ اس ذمی پر حد کے اجراء کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل تو مرد کا فعل ہے اور عورت کا فعل تو اس کی متابعت میں وقوع پذیر ہوتا ہے، جب اصل پر حد واجب نہیں ہوتی تو تابع پر کیونکر واجب ہوگی اس کی مثال ایسی ہے جیسے نابالغ یا فاسق یا قاتل نفس (Insane) آدمی کی طرف سے بد فعلی کے ارتکاب میں اپنے نفس پر قابو دینے والی عورت کی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مستأمن حری کا فعل مباشرت فعل حرام ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اس فعل پر مستأمن حری کا مواخذہ تو ایسے ہی ہوتا ہے کہ جیسے وہ فعل زنا کا مرتکب

ہوا ہو لیکن اس پر حد اس لیے مائد نہیں ہوتی کہ وہ چارے (اسلامی) احکام کا مکلف نہیں رہے کہ اس وجہ سے کہ وہ فعل زنا کا مرتکب نہیں ہوا، چنانچہ ثابت ہوا کہ اس صورت پر زنا کا فعل واجب ہو ہے، لہذا اس پر حد واجب ہوگی۔ حد سے مستثنیٰ ہونے کا معاملہ صرف سنا میں حرجی کے ساتھ متعلق ہے، نہ ہی اس لیے مستوجب حد ہوگا کہ زمر (مسلمانوں) پر اس کی حفاظت کی ذمہ داری، اور اسلامی حکومت کے قوانین کی پابندی کے (حد کی وجہ سے وہ اسلامی احکام کا علی العموم) مکلف ہے، اسوا with the exception of، ان احکام (مستثنیٰ) صوم و صلوٰۃ، حج و زکوٰۃ، و غیرہ کے جن کی پابندی سے اسے مستثنیٰ Exempted قرار دیا گیا ہے اور ان کی حد بخدا ان احکام کے نہیں ہے جن سے اسے استثناء حاصل ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص (اپنی منکوحہ کے ساتھ) بھالت حیض Menstruation، نفاس Parturition یا روزہ، مباشرت کر لے یا کسی محرم عورت کے ساتھ (بہذا زناح) مباشرت کر لے یا اپنی زوجہ سے غلبہ یا ایلا کے بعد مباشرت کر لے تو اگرچہ مذکورہ ہر صورت میں مباشرت فعل حرام ہے مگر حکیت یا نکاح کے قائم ہونے کی وجہ سے اسے زنا قرار نہیں دیا جاسکتا، لہذا ایسی مباشرت کی بناء پر زنا کی حد واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح مشترکہ باندی کے ساتھ مباشرت (یعنی اگر وہ شخص مل کر ایک باندی خریدیں اور ان دو میں سے کوئی ایک شخص اس باندی کے ساتھ مباشرت کر لے) تو اگرچہ یہ فعل حرام ہے اور مرتکب کو چاہے اس کی حرمت کا علم ہی ہو مگر اس پر حد واجب نہ ہوگی (کیونکہ یہ نقلی اشتباہ ہے)۔ ایسے ہی اگر کوئی شخص کسی بھوسہ عورت (بہذا زناح) یا مرتد عورت (بہذا زناح) یا منکوحہ باندی جیسے مالک نے مال کے عوض آزاد کرنے کی تحریر دیدی ہو مگر وہ مال سارا یا کچھ عرصہ ابھی اس باندی کے ذمہ واجب الودا ہو) یا بذر یا زناح (دو دھ شریک بننے کے سبب) یا بوجہ مصاہرت (ازدواجی رشتے کے سبب) محرم عورت سے (بہذا زناح) یا ایسی مشترکہ باندیوں میں سے کسی کے ساتھ جن پر نکاح حنفی کا قائم ہونا ابھی باقی ہے (مشکوٰۃ غیبیت میں حاصل ہونے والی ایسی باندیوں میں سے کسی ایک باندی کے ساتھ جن کا تقسیم کیا جانا ابھی باقی ہے) کوئی شخص مباشرت کر لے تو اگرچہ مذکورہ بالا ہر مباشرت فعل حرام ہے اور اس فعل کی حرمت سے مرکب وقت ارتکاب خواہ آگاہ بھی ہو مگر ایسی کسی مباشرت سے زنا کی حد واجب نہیں ہوتی۔

اسی طرح اگر باپ اپنے بیٹے کی باندی سے مباشرت کر لے تو چاہے وہ اس فعل کے حرام ہونے سے واقف ہو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ بیٹے کے والد پر اس کی حکیت کا ثبوت پایا جاتا ہے یا ایک لحاظ سے اس کی حکیت ہے بکثرتی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد شاذی کے تحت کہ اُتَتْ وَ تَمَالُکَ لَا یُطْلِقُ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ

لے محرم عورت اسے لکھ ہی جس کے ساتھ حد نکاح حرام ہوا ہے۔ عورت و اندر کے نسب ہوتی ہی ہے، ان سے اپنی و غیرہ و اندر مصاہرت (ازدواجی رشتہ) جیسے ماس و غیرہ و اندر کے مصاحبت کی صورت کے ساتھ حرمت نکاح دائمی ہوتی ہے، مشکوٰۃ، ان سے اپنی ماس و غیرہ و اندر کے ساتھ ہر صورت ماضی ہوتی ہے، مشکوٰۃ، ان کی ہر جگہ ہی زندہ ہے، ان کی ہر جگہ ان کی ہر جگہ ہی کی حرمت کے بعد کہ نکاح سے نکاح کے علاوہ مزاج ہی کو کسی دائمی حرمت سے تعبیر دینا، مشکوٰۃ، ان کی شوہر اپنی زوجہ سے لے کر توبیر سے لے کر میری ان کے حق ہے۔

کی ملکیت ہے۔ ظاہر بات ہے کہ حرف لام کے ذریعے جیسے کے مال کی باپ سے اضافت کا تقاضا ہے کہ جیسے کے مال پر باپ کا حق ملکیت قائم ہو۔ دینی زبان میں حرف لام جو کہ حروف جہریں سے ہے ملکیت ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، مثلاً "هذا الكتاب لزيد" یعنی یہ کتاب زید کی ملکیت ہے؟ اگر اس صورت میں وہ حق ملکیت کا فائدہ اٹھانے سے قاصر ہے تو حق ملکیت کے شک سے فائدہ اٹھانے سے کیوں محروم رہے؟

اسی طرح مکاتب کی باندی سے مباشرت کرنے پر بھی حدود واجب نہیں ہوتی، کیونکہ یہاں نزدیک مکاتب پر دستور غلام رہتا ہے جب تک کہ اس کے ذمے مالک کا ایک درہم بھی واجب الادا ہے۔ چونکہ وہ اپنے مالک کا ملوک ہے اور ملوک کا مال مالک کا مال ہوتا ہے۔ اگرچہ اس صورت میں غلام کا مال حقیقی معنی میں مالک کا مال نہیں لیکن (ملکیت کے) شے سے کمتر بھی نہیں۔

اسی طرح ماذون غلام کی باندی سے مباشرت کرنے پر بھی حدود واجب نہیں ہوتی، ماذون کے ذمے قرض ہرگز نہ ہو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اگر اس کے ذمے قرض نہیں ہے پھر تو بات بالکل واضح ہے کہ اس کی باندی مالک کی ملکیت ہے اور اگر اس کے ذمے قرض ہے تو پھر اس لیے کہ ماذون کی گردن چونکہ مالک کی ملکیت ہے اور گردن کی ملکیت کا تقاضا ہے کہ ملوک کا مال بھی مالک کی ملک ہو جیسا کہ مکاتب کی باندی مالک کی ملک مشورہ ہوتی ہے۔ ماذون کی باندی تو بدرجہ اولیٰ مالک کی ملک ہے کیونکہ ماذون کے مال پر مالک کا حق مکاتب کے مال کی نسبت بدرجہ اولیٰ ہوتا ہے۔ اگر مکاتب کی باندی سے مباشرت کرنے پر حدود واجب نہیں ہوتی تو ماذون کی باندی سے مباشرت کرنے پر بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگی۔ نیز اس لیے کہ یہ ملک (ماذن کی باندی) محل اجتماع ہے کہ نہ ملوک علماء کے درمیان اس مسئلے پر اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور ان کا اختلاف رائے شے کو جنم دیتا ہے، لہذا مباشرت اس مباشرت کے مشابہہ جو ایسے نکاح کے نتیجے میں کی جائے جو محل اجتماع اور ایسے نکاح کے نتیجے میں کی جائے والی مباشرت موجب حد نہیں ہوتی اس لیے ماذون کی باندی کے ساتھ مباشرت کرنے سے بھی حدود واجب نہ ہوگی۔

اسی طرح دادا، یعنی باپ کا باپ اگرچہ بچے کی باندی سے مباشرت کرے تو حدود واجب نہیں ہوں گی کیونکہ باپ کی عدم موجودگی میں دادا کا مباشرت کرنا بہتر از باپ کی مباشرت کے ہے کیونکہ وہ (بڑا اور پوتا) اس کی اولاد میں لکھنا دادا کے کی حیثیت باپ کی سی ہے۔

اسی طرح اگر جنگ میں مال قیمت کے طور پر حاصل ہونے والی باندیاں اسلامی مملکت میں پہنچا دی جائیں یا ہنوز مشغور علاقے میں ہوں لیکن مجاہدین کے مابین انکی تقسیم ہونا ایسی بات جو اس صورت میں اگر کوئی مجاہد ان باندیوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مباشرت کرے تو اس پر حدود واجب نہیں ہوں گی چاہے مباشرت کرنے کے وقت اسے یہ بات معلوم ہو کہ اس کی مباشرت کرنا افضل حرام ہے۔ حدود واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس باندی پر اس کے تسلط اور قبضے کی بنا پر اس کا حق جہریں وجہ ثابت ہے کہ ملکیت کا سبب (قبضہ) موجود

لئے ماذون سے مراد انعام ہے جسے مالک نے جہاد کرنے کی اجازت (اذن) دے رکھی ہو، اس کے برعکس مجاہد ہرگز ہے یعنی جہاد کرنے والا مالک کے مال میں تصرف کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔



ہے مگر یہ بات اس کی ملکیت کا صحیح معنی میں ثبوت تو نہیں ہے مگر اس سے کم از کم اس کا حق تو ظاہر ہو جاتا ہے لہذا اس سے (حکومت کا) شہر پیدا ہو گیا۔ اگر اس مباشرت کے نتیجے میں اس باندی کے بطن سے بچہ پیدا ہو جائے اور وہ بیمار ہو جائے تو اس کا بچہ ہے تو اس بچے کا نسب اس سے نہیں جڑا جائے گا کیونکہ نسب تب ثابت ہوتا ہے جب عورت پر ملکیت قائم ہو اور ہر لحاظ سے یا کسی ایک اعتبار سے اور مستند زیر بحث میں یہ کیفیت تقسیم سے قبل نہیں پائی جاتی۔ صرف ایک عام حق (حکومت) موجود ہے جو اگرچہ حدساقط کرنے کے لیے تو کافی ہے مگر نسب ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔

اسی طرح جن علماء کی رائے میں گواہوں یا ولی (guardian) کے بغیر کسی مرد کا کسی عورت سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے ان کے نزدیک اس مرد پر (بغیر گواہوں اور ولی کے) منکوحہ عورت کے ساتھ مباشرت کی بناء پر (حد واجبہ ہوگی کیونکہ اس مسئلے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض کی رائے کے مطابق، گواہوں اور ولی کے بغیر نکاح جائز رہتا ہے مگر ان کے اختلاف رائے سے شہر پیدا ہو گیا) اور شہر سے حدساقط ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ایسی عورت سے شادی کرے جو اپنے چلے شوہر سے عدت کے دن کا شادی ہو یا عدت کے دن سے شادی کرے یا آزاد (حرم) بیوی کے ہوتے باندی سے نکاح کرے یا مالک کی اجازت کے بغیر کسی باندی سے نکاح کرے تو کوئی غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر کسی عورت سے شادی کرے تو ان تمام صورتوں میں مباشرت کرنے کی بنا پر حد واجب نہیں ہوتی خواہ مرتکب اس مباشرت کے حرام ہونے سے آگاہ ہی ہو البتہ تعزیر لازم آئے گی۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے جبکہ امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی علیہم السلام کے نزدیک حد واجب ہوگی۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر نکاح کی اہلیت کا حامل شخص کسی ایسی عورت سے نکاح کرے جو نکاح کے وقت عدسہ تکمیل کرنے کے قابل نہ ہو تو ایسا نکاح حد کے واجب ہونے کو مانع ہوتا ہے، خواہ یہ نکاح بہت ہی بڑی بات ہو اور حرام ہو اور چاہے نکاح اختلافی مسئلہ ہو یا امامی۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس شخص اس نکاح کو حلال گمان کیا تھا جس کی بناء پر اسے شہر کا دھوئے ہو یا اسے اس کے حرام ہونے کا یقین تھا۔ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کی رائے یہ ہے کہ اگر تو نکاح کی حرمت دائمی ہو یا اس کی تحریم ایک اختلافی مسئلہ ہو تو حد واجب نہیں ہوگی۔ صاحبین اور امام شافعی کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ یہ نکاح اپنے محل میں واقع نہیں ہوا لہذا انہو (یعنی معنی) ہے اور ایسی عورت کے نکاح کا محل نہ ہونے کی وجہ سے یہ نکاح کامل وہ عورت ہوتی ہے جسے محل قرار دیا گیا ہو۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: وَأَجْزَلُ لَكُمْ مَّا قَرَأْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ یعنی اور ان کے سوا سب عورتیں تمہارے لیے حلال ہیں۔ حرمت تو ہمیشہ ہمیش کے لیے حرام کدی گئی ہیں جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: وَمَنْ حَسِبْتَ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ كَفَرُوا فَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ عَلٰی مَا يَفْعَلُونَ (یعنی) تم پر تمہاری باتیں اور بیٹیاں حرام کدی گئی ہیں۔... ان اگر وہ یہ دھوکے کرے کہ اسے اشتباہ (مغلط) ہو گیا تھا اور یہ بھی کہے کہ میرا تو گمان تھا کہ یہ عورت مجھ پر حلال ہے تو اس صورت میں حدساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کا گمان یہ تھا کہ لفظ

لفظ مدبرہ ایسی بات ہے جس سے مالک نے وعدہ کیا ہو کہ وہ اس کی وفات کے بعد نکاح ہوگی۔

نکاح کا مینہ نکاح کے اہل شخص کی طرف سے ہے اور اپنے محل میں ہے تو یہ بات اس نکاح کے خلاف ہے کی دلیل ہے لہذا اس کے گمان کو اس چیز واحد (۱) کو ساقط کرنے کے لیے جو شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے اس کے حق میں تسلیم کر لیا جائے گا، اگرچہ فی الحقیقت وہ تسلیم کرنے کے قابل نہیں ہے۔ مگر وہ ایسا کافی دھولے ذکر سے تو اس کا فعل مباحثت ہے سے خالی ہو گا لہذا اس پر حد عائد ہوگی ملام ابو سفینہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نکاح کا عقد نکاح کے اہل شخص کی جانب سے صادر ہوا ہے اور اس کی اضافت اس کے محل (یعنی عورت) سے کی گئی ہے لہذا یہ عقد نکاح حد کے واجب نہ بنے ہیں مانع نہ بنے بالکل اسی طرح جس طرح گواہوں کے بغیر نکاح اور نکاح منقہ و غیرہ کی صورت میں مباحثت کر لینے سے حد واجب نہیں ہوتی۔ نکاح کے الفاظ اور اہلیت کے موجود ہونے پر تو کوئی شک ہی نہیں ہے، اس کی عورت کے محل نکاح ہونے کا معاملہ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کا محل علیہ السلام میں سے کوئی بھی عورت یا لڑکی ہو سکتی ہے، اور یہ دلیل نص کی ثابت ہے اور عقلی طور پر بھی ثابت ہے۔ نص سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **فَاَنْكِحُوا اَمْهَالَكُمُ الْفُرْقَانِ النِّسَاءَ** یعنی "اور جو عورتیں تمہیں اپھی لگیں ان سے نکاح کرو" اسی طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ فرمان کہ: **خَلَقَ الْاَنْثَىٰ مِنَ التُّرَابِ اَزْوَاجًا لِّتَنْكِحُوْا اِلَيْھِمْ** یعنی "تمہارے لیے عورتیں میں سے ازواج پیدا کیں تاکہ تم ان سے تسکین پاؤ" نیز اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا: **وَاَقْبَلْ خَلْقَ التَّرْجَمَانِ الذَّكَرُ وَالْاُنْثَىٰ** یعنی: "اور بے شک اس نے خا وادادہ کے جوڑے پیدا کیے"۔ (اللہ تعالیٰ کے ان ارشادات سے یہ بات ظاہر ہے کہ) اس نے عورتوں کو محل العموم اور محل الاطلاق (یعنی ہر کسی تخصیص کے) نکاح اور ازواج کا محل قرار دیا ہے۔ عقلی طور پر اس طرح ثابت ہے کہ سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہر دختر مقاصد نکاح، یعنی تسکین، ازواج نسل اور تخصیص و محسن ہونا، محسن کی تشریح آئندہ سطور میں مل جائے گی، وغیرہ کی تکمیل کے لیے صحیح محل ہے۔ جب نکاح کے مقاصد کی تکمیل کے لیے دو صحیح محل ہے تو خود نکاح کے لیے بھی صحیح محل قرار پائی کہ نہ تو یہ تصوف تو اپنے مقصود کے حصول کا وسیلہ ہوتا ہے اور اگر مقصود کا محل دیکھ کر مکمل قرار پائے تو وہ وسیلہ بننے کا معنی ہی ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ شریعت نے اسے (مذکورہ بالا صورتوں میں جس عورت کا ذکر ہوا ہے) یعنی محرم، نجوسی وغیرہ کو) شرعی نکاح کا محل ہونے سے خارج کر دیا ہے (یعنی ان سے عقد نکاح کو حرام قرار دیا ہے) اور اس کے ساتھ ساتھ حقیقی حقیقت بھی قائم کر دی ہے (یعنی اس کی وضاحت بھی کر دی کہ محل عورتوں سے عقد نکاح مکمل ہے)۔ اس لیے عقد نکاح اور اہلیت کا ظاہری (ذکر حقیقی) طور پر قائم ہونا شے کو جنم دیتا ہے کہ نہ کہ شہر نام ہے اس چیز کا جو ثابت تو نہیں مگر ثابت کے مشابہ ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر، مذکورہ بالا صورتوں میں نکاح کا رکن (ایجاب و قبول اور ان کا

لے مینہ نکاح سے سوا ہے الفاظ نکاح کی وہ شکل جس سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، یعنی ایجاب و قبول مثلاً عورت کے کہیں بے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دیا تو یہ ایجاب ہوا اور مرد کے کہیں نے تجھے نکاح میں دیا تو یہ قبول ہوا۔  
 ۱۔ عقد نکاح میں اس امر کی قید لگادی جائے کہ یہ خدا ایک خاص میں خدا کے لیے ہوگا مثلاً مرد کے کہ تو مردہ کے لیے اپنے آپ کو میرے نکاح میں دے دے یا جوں کے کہیں تیرے ساتھ چھ ادا کے لیے نکاح کرتا ہوں تو یہ نکاح صحیح ہے خواہ گواہوں اور دلی کی موجودگی میں ہو یا ان کے بغیر

ماہمی ارتباط) "اہلیت اور علیت تو موجود ہیں مگر صیح (مصدقہ نکاح) ہونے کی شرط منقطعہ ہے" لہذا یہ نکاح فاسد ہے اور اس پر اجماع ہے کہ نکاح فاسد کے نتیجے میں مباشرت کرنا ناجائز نہیں ہوتا۔ چنانچہ گواہوں کے بغیر منقطعہ ہونے والے نکاح اور دوسرے ہر قسم کے نکاح فاسد چاہے قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا مناسب ہوگا کہ یہ مباشرت ہے مگر ناجائز نہیں اس لیے یہ فعل موجب حد نہ بنائیں ہے اور اگر کوئی شخص اپنے باپ یا ماں کی باندی سے مباشرت کا مرتکب ہوا اور اشتباہ (مغالطہ) ہونے کا دعوے کرے یعنی یہ کہے کہ میرا تو خیال تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے اس پر مجددانہ نہ ہوگی اور اگر اشتباہ کا دعوے نہ کرے تو مجددانہ ہوگی۔ یہ شاہد شک (مستشہبہ الاشبہاء) کی تشریح ہے۔

شاہد شک سات مواقع پر قابل اعتبار ہوگا ہے، باپ کی باندی، ماں کی باندی، زوجہ کی باندی، بیوی طلاق یافتہ زوجہ، جو ہنوز ایام عدت گزر رہی ہو، باندی، ام المائدہ یعنی باندی جس کے بطن سے ماں کی اولاد پیدا ہوئی ہو، بوجہی تک اس سے عدت کے ایام نکٹ رہی ہوں گے ساتھ مباشرت کے مواقع ہرگز اور ظلم حب لینے ماں کی باندی سے مباشرت کا ارتکاب کرے اور گڑھی رکھی گئی باندی سے اگر گڑھی دار (جس کے پاس رہیں گی گئی تھی PLEDGER) مباشرت کا مرتکب ہو گڑھی دار پر حدود واجب نہ ہوں گے اور ام المائدہ کی کتاب المہبوط کی کتاب الزین کی روایت کی رو سے ہے جبکہ (المہبوط کی) کتاب المدد کی روایت یہ ہے کہ اس پر حدود واجب ہوگی اور اس کا لگان قابل اعتبار نہ ہوگا۔

**عدم وجوب کے دلائل** اپنے باپ اپنی ماں یا اپنی زوجہ کی باندی سے مباشرت کرنے پر حدود واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر آدمی اپنے والدین اور اپنی زوجہ کے مال کو اپنا مال سمجھتا ہے اور بغیر اجازت لینے اور بلا مجھک اس سے استفادہ کرتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اپنے والدین اور اپنی زوجہ کی باندی سے وہ اجازت طلب کیے بغیر خدمت لیتا رہتا ہے۔ اسی بنا پر اسے گمان ہو سکتا ہے کہ اس باندی سے اس نے اپنی مباشرت کے استفادے کی بھی اسے شرعاً اجازت ہے۔ اگرچہ اس کے گمان کو حقیقی دلیل قرار نہیں دیا جاسکتا لیکن جب اس نے اسے دلیل گمان کیا تو اس کے حق میں اس چیز (یعنی عدم) کو ساقط کرنے میں قبول کر لیا جائے گا جو شہادت کی بنا پر معروف ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ اشتباہ کا دعوے نہ کرے تو یہ مباشرت شخص سے غالی چھینا چھ حرام محض ہوگی لہذا حدود واجب ہو جائے گی۔ لیکن چاہے وہ اشتباہ کا دعوے کرے یا نہ کرے اس مباشرت کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا رشتہ نسب اس سے ہر حال نہ ہوگا جائے گا کیونکہ بچے کا نسب وابستہ کرنے کا انحصار اس بات پر ہے کہ فعل اپنے محل میں واقع ہوا اور محل ہے کلیت ہر پہلو سے یا کسی ایک پہلو سے اور مستند زیر بحث میں کلیت موجود نہیں ہے۔ اور اگر طرفین (مرد اور عورت) میں سے ایک تو (حلال ہونے کے) گمان کا دعوے کرے لیکن دوسرا نہ کرے تو دونوں پر حدود واجب نہ ہوگی تاکہ دونوں اس امر کا اقرار کر لیں کہ انہیں اس فعل کے ارتکاب کے وقت اس کے حرام ہونے کا علم تھا۔ دونوں پر حدود کا عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مباشرت کے فعل میں دونوں شریک ہیں سو جب ایک کے پاس سے کسی شہدہ موثر ہو گیا تو لازمی بات ہے کہ دوسرے کے لیے بھی موثر ہوگا۔ والدین کو چھوڑ کر اگر دوسرے کسی بھی محرم رشتے دار جیسے بھائی یا بہن وغیرہ کی باندی سے اگر وہ مباشرت کرے گا تو اس پر حدود واجب ہو جائے گی خواہ وہ کتنا رہے کہ لگے تو گمان تھا کہ یہ

مہرِ حلال ہے کہ بکرا اشتباہ کا یہ دعویٰ اشتباہ کے موقع و محل میں نہیں ہے (یعنی اس صورت میں مغالطے کی کوئی گنجائش نہیں) کیونکہ انسان اپنے بھائی یا بہن کے مال میں عام طور پر بے تکلفی سے تصرف نہیں کیا کرتا چنانچہ اس کا یہ گمان کسی دلیل کی بنیاد پر پیدا نہیں ہوا لہذا قابل قبول نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ رشتہ اندوز کی بناء پر ہونے والی کسی محرم مثلاً ساس یا سالی کی باندی سے مباشرت کرے تو اس صورت میں بھی "لہجہ مذکورہ" صدواجب ہوگی۔

ایک بیوی کو تین طلاقیں دینے کے بعد اس سے مباشرت کرنا حرام تھا لیکن وہ ہنوز عدت کے دن گزار رہی ہو تو اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ بے شک اس معنی میں نکاح نازل ہو گیا ہے کہ اب وہ عدت اس پر قطعی طور پر حلال نہیں ہے کیونکہ اس کی حلت کو ختم کرنے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے تین طلاقیں اس کے گھر میں اس کے ساتھ قیام اور اس پر اس کے فقر کی وجہ سے داری اور اس کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کا اس سے منسوب ہونا وغیرہ ایسے امور ہیں کہ صرف ان کے بارے میں نکاح ہنوز باقی ہے۔ ایسی حالت میں اس کے ساتھ مباشرت حرام محض ہے اور نہ ہے، چنانچہ اس سے حیواناً واجب ہو جائے گی۔ البتہ اگر وہ دھوئے کرے کہ اسے مغالطہ (اشتباہ) ہوا تھا اور نہ گمان تھا کہ وہ اس پر حلال ہے تو پھر صدواجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا گمان ایک تیسری دلیل پر مبنی ہے اور وہ ہے مذکورہ بالا امور میں نکاح کا بدستور باقی رہنا۔ چنانچہ اسے یہ گمان ہو گیا کہ نکاح حلت کے معنی میں باقی ہے۔ اگرچہ یہ دلیل حقیقی دلیل کہلانے کے قابل تو نہیں لیکن جب اس نے اسے دلیل گمان کیا تو اس کے حق میں اس چیز کو موقوف کرنے کے لیے قبول کر لی جائے گی جو حیات کی بناء پر موقوف کر دی جاتی ہے (یعنی عدت) اور اگر اس نے اپنی زوجہ کو ایک طلاق یا نہ (ایسی طلاق جس سے عہدگی لازم ہو جاتی ہے) دی ہو تو اس صورت میں صدواجب نہ ہوگی خواہ وہ یہ کہہ دے کہ اسے معلوم تھا کہ وہ اس پر حرام ہو گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک طلاق یا نہ اور بعد کے نکاحی طلاقوں کے نکاحی طلاق یا نہ اس طلاق کو کہتے ہیں جو طلاق کے مریخ الفاظ کے ساتھ نہ ہوگا جو بکرا ایسے الفاظ استعمال کرے دی گئی ہو جن کا ظاہری معنی دیگر از طلاق ہو مثلاً بیوی عہدگی کا مطالبہ کرے اور شوہر کہہ دے عدت کے دن تو گزار لو یا ان کہہ دے کہ تو آزاد ہو) سے ملک (نکاح) کے نازل ہونے کا مسئلہ اختلافی ہے کیونکہ اس بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے بعضی کو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا بھی یہ قول ہے کہ نکاحی طلاقیں رجعی ہوتی ہیں اور رجعی طلاق سے ملک (نکاح) نازل نہیں ہوتا۔ لہذا صحابہ کرام کے اختلاف رائے کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ کی بناء پر عدت موقوف ہو جاتی ہے اور اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو خلع یا مال کے بدلے میں طلاق دیدے اور پھر بدولان عدت اس سے مباشرت کرے تو اس مسئلے کے بارے میں (حکام) کوئی رائے نہ ہوگا کیونکہ اس کے متعلق حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو تین طلاقیں کے بارے میں ہے اور صحیح بھی یہی ہے کہ بکرا خلع یا مال کے بدلے میں طلاق سے ملک (نکاح) کے نازل ہو جائے پھر اجماع پہلے چنانچہ یہاں شبہ متحقق نہیں ہوتا لہذا صدواجب ہوگی۔ ہاں اگر وہ دھوئے کرے کہ اسے مغالطہ ہوا تھا تو پھر صدواجب نہ ہوگی۔ اس دلیل کی بناء پر ہم کا دیگر تین طلاق یا نہ صورت کے ضمن میں کیا جا چکا ہے۔ اسی طرح اگر وہ اپنی اتم و بدستے مباشرت کرے حرام تھا لیکن وہ اس کے آزاد کر دینے (اعتاق) کے بعد اس سے عدت کے اتمام کا اثر رہی ہو تو صدواجب ہوگی کیونکہ آزاد کر دینے سے ملک (نکاح) کے نازل ہونے

پر اجماع ہے 'لنذا بشہ ثابت نہ ہوا۔

غلام اگر اپنے آقا کی باندی سے مباشرت کر لے تو اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ بے شک غلام اپنے آقا کے مال میں عام طور پر بے تحاشی سے تصرف کرتا ہے لہذا اس کی باندی کے ساتھ مباشرت کو ایک دلیل کا سارا حاصل ہے اور اس دلیل کو اس کے حق میں قبول کر کے حد کو موقوف کر دیا جائے گا۔ اگر وہ اپنے حق میں اس دلیل کا دعوے نہ کرے تو اس پر حد نافذ ہوگی کیونکہ اس کا فعل مباشرت شیعے سے خالی ہے۔

اگر مرتضیٰ (گروی دار) مرہونہ (گروی شدہ) لونڈی سے مباشرت کا مرتکب ہو جائے تو اس مسئلے کے بارے میں کتب الہامیہ کی روایت (کہ مدعا واجب نہ ہوگی) کی وجہ یہ ہے کہ بالی گروی شدہ پر گروی دار کا قبضہ قرض کی وصولیاتی کے لیے ہے سو لونڈی پر قبضہ سے وہ اپنا قرض وصول کر رہا ہے، چنانچہ اس نے ایسی لونڈی کے ساتھ مباشرت کی جو قبضہ قبضہ کی ملکوت ہے لہذا اس پر مدعا واجب نہ ہوگی، جیسے کہ اس صورت میں نہیں ہوتی کہ وجب کوئی شخص اپنی لونڈی کو فروخت کر دے اور خریدار کے سپرد کرنے سے پیشتر اس کے ساتھ مباشرت کر لے، بشرطیکہ وہ اس امر کا دعویٰ کرے کہ اسے معاملہ ہوا تھا اور یہ کہ کبھی تو گمان تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے۔ حد کے واجب نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس کے گمان کو ایک طرح کی دلیل کا سارا حاصل ہے اور وہ دلیل ہے حکیت، اگر دعوے قبضہ، سو اس دلیل کو اس کے حق میں حد کو موقوف کرنے کی غرض سے قبول کر دیا جائے گا۔ اور اگر وہ معاملہ کا دعوے نہ کرے تو پھر اس کا یہ فعل شیعے سے معتبر ہے لہذا اس پر مدعا واجب ہوگی۔ اور (المسوط کی) کتاب الصدور میں جو روایت مذکور ہے (کہ مرد ہر حال واجب ہوگی) تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ دوسرے ضمن میں حق کی پوری وصولیاتی مال مرہونہ کی مالیت (pecuniary value) سے متعلق ہوتی ہے، ذکر میں مال مرہونہ سے کوئی قرض کی پوری وصولیاتی قرض دی گئی چیز کی ہم جنس چیز سے ہی مشتق ہوتی ہے (مثلاً اگر پانچ سو روپے قرض میں دیے گئے تو واپسی میں بیس سو روپے نوٹ دیے جائیں گے بلکہ ان کے ہم جنس دوسرے نوٹ دیے جائیں گے لیکن پانچ سو روپے کی پوری وصولیاتی کسی اور چیز سے تو نہ ہوگی) اور زیر بحث صورت میں مال قرض اور مال مرہونہ یعنی لونڈی کے جائیں کوئی ہم جنسیت نہیں پائی جاتی، لہذا وصولیاتی لونڈی کی ذات سے نہیں (بلکہ اس کی قیمت سے) ہو گی، چنانچہ اس کا گمان قبول نہ کیا جائے گا۔

اگر کوئی ملک اپنی لونڈی کو فروخت کر دے اور خریدار کے سپرد کرنے سے پہلے اس سے مباشرت کرے تو اس پر مدعا واجب نہ ہوگی۔ یا خدا و ملا علی اس لونڈی سے جس کا نکاح کسی دوسرے آدمی سے کر دیا ہو مگر اسے اس کے حوالے کرنے سے قبل مباشرت کرے تو اس پر بھی مدعا واجب نہ ہوگی اس لیے کہ اگرچہ فروخت اور نکاح سے دعاس لونڈی کا ملک تو نہیں، مگر اس کی حکیت بصورت قبضہ ہونہ قائم ہے جو شیعے کا منہمق ہے۔

اگر کوئی شخص کسی سے اس کی لونڈی کا کام کاج کے لیے کرے یا اس سے مباشرت کر لے یا کسی سے اس کی لونڈی عاریت لے اور اس سے مباشرت کر لے یا کوئی شخص اس لونڈی سے مباشرت کرے جو اس کے پاس بطور عدالت چھڑی گئی تھی تو اس پر حد نافذ ہوگی چاہے وہ یہ کہے کہ مجھے تو گمان تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے اس لیے کہ اس کا گمان دلیل سے مستحکم ہے لہذا بے موقع و محل ہے اس لیے قابل اعتبار نہ ہوگا۔

اگر کسی آدمی کی شادی ہو اور شوبہ بھری (شب زفاف) کے لیے اس کے پاس کسی اجنبی عورت کو بھیج

دیا جائے جس کے بارے میں عورتیں اسے بتائیں کہ وہی اس کی بیوی ہے اور وہ آدمی اس سے مباشرت کر لے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ اس پر حد واجب نہ ہونے کا سبب شائبہ شک ہے مگر یہ درست نہیں اس لیے کہ اگر اس عورت سے اس آدمی کا کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا رشتہ نسب ایسی آدمی کے ساتھ جوڑا جائے گا اور اگر حد کے واجب ہونے میں مانع شائبہ شک ہوتا تو پھر ضروری تھا کہ اس بچے کا رشتہ نسب اس آدمی سے نہ جوڑا جائے کیونکہ شائبہ شک کی صورت میں نسب ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ شائبہ شک کی ان جملہ صورتوں میں نہیں ہوتا جی کہ ذکر ہم کہ چکے ہیں۔ لیکن زیر بحث صورت میں نسب ثابت ہوتا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حد کا عدم وجوب شائبہ شک کے سبب نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس پر حد واجب ہے کہ اس آدمی کا اس عورت سے مباشرت کرنا ایک ایسی ظاہری دلیل کی بناء پر ہے جس کی وجہ سے مباشرت کرنا ناجائز ہے اور وہ دلیل یا اطلاع ہے کہ وہ عورت اس کی بیوی ہے۔ بجز اس مسئلے میں تو ہاں اس کے کوئی اور دلیل ہے ہی نہیں۔ اور اگر معاملے کی صحیح صورت حال اس پر ظاہر ہو جاتی تو اس صورت میں اس دلیل کے قائم ہونے سے جو کہ ظاہر اس فعل کو مباح کر دیتی ہے، شائبہ شک ہوتا۔ اور اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے مباشرت کرے اور یہ کہے کہ گمان ہوا تھا کہ وہ میری زوجہ ہے یا میری نوذی ہے یا یہ کہے کہ مجھے مضامیر ہو گیا تھا کہ وہ میری بیوی یا میری نوذی ہے تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ یہ گمان، جو کہ کسی دلیل کی بنیاد پر پیدا نہیں ہوا، معتبر نہیں ہے، چنانچہ یہ گمان نہ ہونے کے برابر ہے، اس لیے محض اس گمان کی بناء پر مباشرت کرنا جائز نہیں ہے، تاکہ وہ کسی دلیل سے جان نہ لے کہ وہ اس کی بیوی ہے، مثلاً بات کہے کہ کسی کے چہرے سے، اور ایسی کوئی دلیل زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں ہے، علاوہ ازیں اگر حد ماقط کر کے لیے ایسے گمان کو معتبر مان لیا جائے تو پھر نہ کسی حد کسی بھی موقع پر یا کسی بھی مرتبہ پر کبھی نافذ نہ ہو سکے گی کیونکہ کوئی بھی ذاتی اس قسم کی دلیل کا باندہ تو گھڑی لے گا اور اہتمام کا رد کے نفاذ کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ ابراہیم غنی رحمہ اللہ سے بھی اسی قسم کا یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ اگر اس دلیل کو مان لیا جائے تو پھر کسی ایک شخص پر بھی حد نافذ نہ ہو سکے گی۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ناشایع ہو اور اپنے گھر میں کسی عورت کو پائے اور اسے چڑھائے اور پھر یہ کہے کہ میں نے اسے اپنی بیوی گمان کیا تھا اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ یہ گمان جیسے بنیاد ہے، اس لیے کہ گھر میں تو رہا اور عورت محرمات یا دوسری اجنبی عورتوں میں سے بھی کوئی عورت موجود ہوتی ہے جس کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہوتا لہذا اس میں گمان کی بنیاد پر مباشرت کرنا جائز نہیں ہے اور یہی اس صورت میں کوئی شبہ ثابت ہوتا ہے۔ امام محمد سے ایک ناشایع شخص کے بارے میں روایت ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو بلایا اور کہا کہ اسے غلانی دینے اپنی بیوی کا نام پانچ جواب میں ایک اجنبی عورت آگئی اور وہ اسے چڑھ گیا تو اس پر حد واجب ہوگی۔ اور اگر کوئی اجنبی عورت اس کے چہرے پر کھنڈے اور یہ کہے کہ میں غلانی اس کی بیوی کا نام لے، عورتوں اور پھر وہ ناشایع شخص سے چڑھ جائے تو اس صورت میں حد واجب نہ ہوگی اور اس عورت کے لیے کسی سے پیدا ہونے والے اس کے بچے کی شہ نسب اس کے ساتھ جوڑا جائے گا۔ اس کی مثال اس عورت کی ہے جسے اپنی شب بصری کے لیے اجنبی آدمی کے پاس بیٹھا گیا تھا اس عورت کے ساتھ مباشرت محض جواب میں اس عورت کے کہنے کے لیے کہ وہ سے جائز نہیں ہو سکتی جب تک کہ

وہ نہ کہے کہ میں غلامی عورت ہوں اس لیے کہ جواب میں تو کہیں ہے کہ وہی عورت آئے جسے اس نے پایا ہے اور یہی ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسری عورت آجائے۔ لہذا محض جواب میں آجائے کی بنا پر اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کا حذر قبول نہیں کیا جائے گا۔ اگر وہ عورت یہ بھی کہے کہ میں ہی غلامی عورت ہوں اور مجھ کو بتایا اس سے مباشرت کر لے تو یہ عورت اور ہے کہ کچھ دینا شخص کے لیے کہ وہی بوی کی پھلتے کا بیج اس کے کوئی طریقہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا وہ معذور ہے اسکی مثال اس صورت کی ہے جسے شب زفاف کے لیے اجنبی شخص کے پاس بھیج دیا جائے۔ اگر وہ شخص حیا پر ہوتا تو اس صورت کو اپنی بوی نہ لیا بلکہ رکھ کر یہاں لے گیا کہ وہ اجنبی عورت ہے۔

امام زفر سے روایت ہے کہ ایک نابینا شخص اگر اپنے بستر پر اپنی نشست پر ایک عورت کو سوتے پائے اور اسے پر جائے اور پھر غلامی میں کرے کہ میں نے اسے اپنی بوی لگاں کیا تھا تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور مقررہ غسل جو اس قسم پر مجاز مباشرت کے معاذ ہے کے طور پر دیا جائے گا۔ مگر ہر گاہ کہ لیکن امام ابو حنیفہ کی رائے میں اس سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ امام زفر کا کہنا ہے کہ اس نے اپنے شوهر پر گمان کیا جہاں گمان کرنے کی گنجائش ہے کہ چونکہ ظاہرات ہے کہ اس کے بستر پر اس کی بوی کے سوا اور کوئی عورت نہیں سوتی، لہذا اس کے گمان کی بنیاد ایک ظاہری دلیل اس لیے ضروری ہے کہ اس سے حد ساقط کر دی جائے جیسے اس شخص سے حد ساقط کر دی جاتی ہے جس کے پاس شب زفاف کے لیے ایک اجنبی عورت بھیج دی جائے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے بستر پر سونا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ اس کی بوی لگا رہا ہے کہ وہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ اس کی بوی کے علاوہ کثرتاً وہ عورت اس کے بستر پر سوجائے۔ لہذا صرف اسی عذر کی بنا پر مباشرت کو جائز نہ کر دینا صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر وہ اس عذر کی بنا پر مباشرت کر سکا اور بعد ازاں عورت حال اس کے رکھیں ظاہر ہو جائے تو اس کا حذر قبول نہیں کیا جائے گا۔

## احسان

احسان دشواری شدہ ہوگا کہ دو قسمیں ہیں سزا سے تنگساری سے متعلق احسان اور حد و نیت سے متعلق احسان جس احسان کا متعلق سزا سے تنگساری اور مجرم سے ہے اس کا شرعی مفہوم یہ ہے کہ آدمی میں وہ صفات جمع ہو جائیں جن کی کثرت سے سزا سے تنگساری کے واجب ہونے کے لیے ضروری قرار دیا ہے۔ یہ صفات سات ہیں: عقل، sanity، بلوغت، puberty، آزاد ہونا یعنی غلام نہ ہونا، استقامت، صحیح نکاح، میاں اور بیوی دونوں میں بیک وقت ان خصوصیات کا پایا جانا یعنی دونوں حائل بالغ Adult، آزاد اور مسلمان ہونا، چنانچہ دونوں میں سے کسی ایک کے محض (صفت احسان سے تخلف) ہونے کے لیے ضروری ہے کہ دونوں میں یہ تمام صفات موجود ہوں۔ ان بولہ صفات کی موجودگی میں یعنی ان تمام صفات کے دونوں میاں اور بیوی میں جمع ہونے کے بعد مباشرت Sexual intercourse کی گئی ہو۔ اگر مباشرت کرنے کے بعد کثرت صفات وہاں میں سے کوئی صفت جو وہاں آئے تو احسان دنیا جائے گا۔ اگر بار دیگر مباشرت نہ کی جائے۔ لہذا بالغ Adolescent، بالغ، Insane، اور کلامی نہیں ہو سکتا اور نہ ہی نکاح نامہ سے احسان پیدا ہو سکتا ہے۔ کوئی شخص صحیح نکاح کی بنا پر بھی محض نہیں ہو سکتا جب تک کہ مباشرت نہ ہو جائے اور نہ ہی اس صورت میں محض قرار پائے گا جب مباشرت کے وقت میاں اور بیوی دونوں میں دیگر بولہ صفات احسان موجود نہ ہوں۔ اگر شوہر حائل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہونے کی حالت میں صحیح عقد نکاح کے بعد اپنی

ہی سے مباشرت کرے اور وہ اس وقت تا بالغ یا ناقص العقل *insane* یا تو بڑی یا کتابیہ (اہل کتاب میں سے) یعنی ہودی یا نصرانی عورت یا جو اور بعد ازاں وہ بالغ ہو جائے یا قاصر عقل سے صحت یاب (یعنی عاقل) ہو جائے یا اگر نوذری بھی تو آزاد ہو جائے یا اگر کافر و کتیبہ (کتیبہ) بھی تو مشرک یا اسلام ہو جائے تو بھی وہ محسن شمار ہو گا جب تک کہ ان میں سے کسی کا بالغ اور عاقل و بالغ ہو جانے کے دور ہو جانے کے بعد وہ اس سے مباشرت نہ کرے اور اگر وہ ان عراض کے زائل ہونے کے بعد مباشرت کرنے سے قبل کسی اجنبی عورت کے ساتھ بذل کا ارتکاب کر بیٹھے تو اسے سنگسار کیا جائے گا۔ اگر وہ کافر و اجنبی عورت کسی شخص میں سے جو عورتوں کو وہ مصون و شادی شدہ سمجھا جائے گا اس لیے کہ انہوں نے الفت احسان کا معنی سمجھ لیا ہے اور اس پر نہ کہا جاتا ہے *أَحْصَنَ* یعنی وہ شخص میں داخل ہو گیا، جیسے کہا جاتا ہے کہ *أَعْتَرَفَ* وہ عراق میں داخل ہو گیا یا *أَشْأَمَ* یعنی وہ شام میں داخل ہو گیا، اسی طرح *أَحْصَنَ* یعنی وہ شخص میں داخل ہو گیا اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ نہ اسے شخصہ شخصہ میں داخل ہو گیا یعنی جب وہ اس (حالت) میں داخل ہو گیا تو گویا نہ اسے محفوظ ہو گیا۔ انسان اس شخصہ و معنی احسان کی مسموعہ یا حالت میں داخل ہونے کے بعد بذل حرام سے اس لئے محفوظ ہو جاتا ہے کہ فعل سے روکنے والے اسباب و افرام میں اور احسان کی ہر شے کو مفت طبعاً سے روکنے کا ایک سبب ہے اور جب یہ ساری صفات اکٹھے موجود ہوں تو اس کا مطلب ہے کہ فعل جو حکم ارتکاب کے موافق ہے۔  
ناظر طور پر موجود ہیں۔

احسان کی ہر شرط مانع زنا ہے | بہت پرلے اور عقل انسان کو برائے فعل سے روکتی ہے جس کا انجام ہر امور بہت پس مندرجہ مانع زنا ہے کہ تا بالغ ناقص العقل ہو نہ اسے سبب تیرکیم کو میں ہر وقت مشغول رہنے کے باعث چرکہ غور فکر کرنے کا اشتغال اور عادی نہیں ہوتا اس لیے کسی کام کے انجام سے آگاہ نہیں ہوتا لہذا اسے جسے برے کی چیز نہیں ہوتی۔ آزاد جو عقل حرام سے یوں روکتا ہے کہ آزاد کو ہی شک و طار کو جو اس کا ارتکاب کرنے سے باز رہتا ہے اور اس سبب سے آزاد عورت بھی زنا کے قریب نہیں پہنچتی چنانچہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے مسئلے میں مباحثہ والی آیت تلاوت کی انہوں نے خیرین (اور وہ یعنی آزاد عورتیں) زنا کا ارتکاب نہیں کرتیں بلکہ پہنچنے تو افسان کی زبان پر بندہ (مارے خوب کے) پر چاٹ کر کیا آزاد عورت زنا کر سکتی ہے یا رسول اللہ اور اسلام اس طرح باز رکھتا ہے کہ وہ نعمت کا طے ہے اور جو اس نعمت سے بہرہ ور ہے اس پر واجب ہے کہ شکر کرے اور فعل حرام کا ارتکاب کرنا شکر یا شکر کرنے کے بجائے کفران نعمت ہے لہذا اسلام اپنے پیروں کو کہ اس کفران نعمت یعنی ارتکاب زنا سے باز رکھتا ہے۔

ان جملہ صفات کا کیا اور ہیروں میں جمع ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اس سے دونوں میں روک ٹوک یا پھر باز رکھنے کا احساس ہو مگر چونکہ اس احسان کی بدولت دونوں کا بعضی مل سے بہرہ ور ہونے لگتا ہے *Full gratification* ہونے کا احساس حاصل ہوتا ہے کہ اگر تا بالغ یا بالغ عورت کے ساتھ مباشرت کرنے سے انسان روکنے والی صفات اندر نہیں ہوتا تو اگر وہ کسی دوسرے طریقہ شریک عمل میں رہتی یا را *Response* نہیں دیتی، اسی صورت ظہام عورت کے ساتھ مباشرت کرنے سے بھی بہرہ ور ہونے لگتا ہے *Full gratification* کا احساس پیدا نہیں ہوتا تو اگر وہ کسی کو توجہ دے اور اس سے انسان کی طبیعت بیزار ہوتی ہے کافر و کتیبہ کے ساتھ مباشرت کرنا بھی ایسے ہی ہے کہ اگر سلطان طبعاً انہیں سے روکتا



اندھڑ ہونے کو پسند نہیں کرتا۔ اسی لیے جب حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے ایک یہودی عورت سے شادی کر کے کاہنہ کیا تو نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان سے فرمایا اس عورت (سے شادی کرنے کے ارادے سے) کو ترک کر دے کیونکہ وہ تجھے اسی کی صفت (خود سے ملے گی) (یعنی یہودی عورت سے شادی کر کے تم پر یہودی طریقے سے لذت اندوز ہو کر ہو گئے اللہ اندھڑا ہی زندگی کے لحاظ کو ال کو اپنے سے متاثر ہو گئے جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ احسان کی صفت سے متصف نہ ہو پاؤ گے)۔

صحیح بخاری کے بعد مباشرت اس لیے حرام ہے کہ مولا طریقے سے بھرپور لذت اندھڑی کا یہی ایک ذریعہ ہے۔ صحیح بخاری کے مباشرت کرنے کے بعد کوئی فعل حرام کی طرت متوجہ نہیں ہوتا بلکہ اس سے بے نیاز ہو جاتا ہے جب کہ بھاج فاسد کے بعد مباشرت کرنے سے لذت اندھڑ ہونے کا بھرپور احساس ہوا اگر نہیں ہوتا لہذا فعل حرام سے بے نیازی پیدا نہیں ہوتی جو اس تک اس شرط کا قائل ہے کہ باقی بعد شرط فاسد ہو رہے ہونے کے بعد مباشرت کا فعل واقع ہو تو اس کی وجہ سے کبھی بعد شرط فاسد ہو رہے ہوئے غیر مباشرت کرنے سے نفسانی خواہش کی مکمل تسکین نہیں ہو سکتی لہذا فعل حرام سے بچاؤ سے طریقہ بے نیازی کی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی جب کہ بعد شرط فاسد پوری ہونے کے بعد مباشرت کرنے سے اس خواہش کی پوری طور پر تسکین ہو جاتی ہے چنانچہ مکمل بے نیازی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس ساری بحث سے یہ بات پابند ثبوت کہ پوچھ جاتی ہے کہ یہ تمام مناسبات موافق زہد نہیں لہذا ان کے موجود ہونے سے احسان کی حقیقت حاصل ہو جاتی ہے یعنی انسان زنا سے محروم ہونے میں داخل ہو جاتا ہے۔

**اسلام کی شرط مختلف فیہ ہے** مذکورہ بالا مقامات احسان کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جہاں جزا اسلام کی صفت کے۔ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اسلام احسان کی شرطوں میں شامل نہیں ہے۔ تاہم راویات و فقہاء راویوں سے منقول اشارہ لاشہ کے قول کی دوسری اگر کوئی مسلمان کسی یہودی یا نصرانی عورت سے بھونک کے بعد مباشرت کرے تو وہ صحت شمار ہوگا اسی طرح کوئی ماکل یا غیر ماکل اور شادی شدہ و زکوٰۃ مسلمان کی نہاں رہنے والا غیر مسلم اگر بدھلی کا کرکب ہو تو وہ بھرا راوی کے مطابق اسے سنگسار کیا جائے گا بلکہ ذوق دہلی کا سزاوار ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسف سے روایت ہے اس کے مطابق تو یہودی یا نصرانی عورت سے بھونک کر نہ والا (اور بعد ازاں اس سے مباشرت کرنے والا) بھی صحت قرار پائے گا اس طرح مذکورہ زکوٰۃ بھی سنگساری کا مستوجب ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ یہی رائے ہے۔ ان دونوں رائے میں حدیث صحاح شریف میں روایت کیا گیا ہے جس میں روایت کیا گیا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دو یہودیوں کو سنگسار کیا تھا جن کو ہونے کے لیے اسلام کی شرط ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز انہیں سنگسار کی سزا دینے سے علاوہ از اس اسلام کی شرط تو اس شخص ہے کہ اپنے ضمیر پر کار کا فعل بد کے ارتکاب سے روکتا ہے اور اس فعل بد کے ارتکاب سے تو ہر مذہب و مذہب کو کہہ کر بد فعل کو ہر مذہب سے حرام قرار دے گا۔ مذہبی کے ارتکاب نہا کے بارے میں ہماری دلیل کی بنیاد یہ ارشاد الہی تعالیٰ ہے: **الَّذَانِیْہُ وَالَّذَانِیْہُ فَاَجْلِبِلْہُمْ اَکْثَرُ وَاَجِدْ فِیْہُمْ مَّیْمَنَہُ جَلَدٌ وَّ** یعنی زنا کے کرکب مرد و زن ہر دو کو ایک سورت سے سزا دی ہے۔ آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ہر زانی و موادھرت کے لیے ذوق زنی کی سزا واجب کر دی ہے یعنی سزا ہر کرکب زنا مرد و موادھرت کے لیے علی الاطلاق ہے اور اس بارے میں دوسرے مذہب کے درمیان کوئی اختیار نہیں رکھا گیا اور جب ذوق زنی کی سزا کا واجب قرار دے دیا تو یہ بات لازم ٹھہری کہ سنگساری کی سزا کی طرح مسلم کے حق میں اپنی جو کوئی چیز ہو جسے کہ کافر کا ارتکاب نہ مسلمان کے ارتکاب زنا کے بحیثیت حرام

برابر نہیں ہے (یعنی اگرچہ دونوں کا فعل ایک ہے مگر بحیثیت جرم مسلمان کا فعل زیادہ قبیح و مذموم ہے) اور جب جرم کی نسبت میں یکسانیت نہیں تو دونوں کی سزا کیوں یکساں ہو جائے گی؟ گناہ سے اور شادی شدہ کے ارتکاب زنا کے جرم جو ہونے میں فرق ہو تا ہے (یعنی شادی شدہ کا ارتکاب زنا کا جرم پر نسبت گناہ سے کے ارتکاب زنا کے جرم۔ ہر زیادہ سنگین ہو گا ہے اور اس فرق کی بناء پر دونوں کی سزا بھی مختلف ہونی ہے حالانکہ دونوں کا فعل تو یکساں ہے یہی اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمان کے ارتکاب زنا میں اضافی قباحت پائی جاتی ہے جو کہ کافر کے ارتکاب زنا میں نہیں ہوتی۔ اور وہ اس طرح کہ مسلمان کا ارتکاب زنا کرنا شکر بھالانے کے یا کفر کی نفرت کے مترادف ہے اس لیے کہ دین اسلام تو نعمت ہے جب کہ دین کفر نفرت نہیں ہے۔ مسلمان کے کسی بدوی یا نصرانی عورت کے ساتھ (شکار کے بعد کسی یعنی عورت کے ساتھ) خرب زنا ہونے کے بارے میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے وہ ارشاد ہے کہ جب حضرت حذیفہ ایک بدوی عورت سے شادی کرنے کا ارادہ کیا تو آپ نے فرمایا اسے چھوڑ دے کہ وہ تجھے حسن نہ بنا سکے گی نیز آپ کا یہ ارشاد گرامی کہ جس نے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک شریا اور حسن نہیں ہوتا جب کہ وہی (حق) معنی میں شریک ہوتا ہے اللہ کا حصہ نہ تھا۔ اور ہم نے اوپر بیان کیا تھا کہ کافر عورت کے ساتھ مباشرت کرنے سے جنسی خواہش کی مکمل تسکین نہیں ہوتی لہذا دین کفر میں نعمت ہونے کا پورا مفہوم نہیں پایا جا تا اس لیے یہ پورے طور پر مانع زنا بھی نہ ہوا۔ اسی لیے وہ اللہ کا یہ فرمان کہ زنا سے نفرت کا مقصد واقعی اطلاق ہر دین سے حاصل ہونا ہے (یعنی اس بارے میں کسی دین کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں) تو ان کا فرمان ہر انسانوں پر لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مقصد ہر اسلام کے کسی اور دین سے پورے طور پر حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ اسلام نعمت ہے اور اسلام کو کوئی پیرا اگر زنا کا ارتکاب کرے تو گویا اس نے اس نعمت پر شکر بھالانے کے بجائے اس کا کفر کیا کیا جب کہ دین کفر نفرت نہیں ہے لہذا دین کفر مانع زنا ہونے میں اسلام کے مطلوب نہیں ہے۔ یہی وہ بدوی دینوں کو تنگسار کرنے سے متعلق حدیث تو لیکن ہے کہ وہ درجہ نفی دینی آیت کے ترویل سے پہلے کی ہے اور اس آیت سے وہ منسوخ ہو گئی ہو یہ بھی ممکن ہے کہ اس آیت کے نازل ہونے کے بعد کے دور سے متعلق ہو تو اس صورت میں حدیث اعلیٰ کا منسوخ کرنا قرآنی حکیم کے حکم کو منسوخ کرنے سے آسان تر ہے۔ تنگساری دینی حدیث کا یہ توجیہ بھی کی جاتی ہے کہ ان بدوی مرد اور عورت کو قورات کے حکم کے تحت تنگسار کیا گیا تھا۔

فصل زنا کے مرتکب مرد و زنان میں سے کسی ایک کے مستوجب تنگساری ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دونوں حصوں ہوں۔ اگر ان میں سے ایک تو حصہ جو اور دوسرا حصہ نہ ہو تو حصہ کو تنگسار کیا جائے گا جب کہ اسے کوڑے مارے جائیں گے جو حصہ نہیں ہے گویا اس کی شہادت یا جرم کے اقرار سے مرتکب زنا حصہ ثابت ہو جائے تو اس کا تنگسار کیا جائے گا اور فضیلت دونوں سے ثابت ہے اس مسئلے میں اس تو وہ مشہور حدیث ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان کا خون حلال نہیں ہوتا نیز ان میں مردوں کے کھانے کے بعد کافر یا کافر یا حصہ ہوتے ہوئے مرتکب زنا ہو نا کسی کو ناجائز نہیں کہ نہ یہ روایت بھی ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت امیر (رضی اللہ عنہ) کو تنگسار کیا جب کہ وہ حصہ تھے۔ اس کی نقل دیکھ لی ہے کہ حصہ کو زنا سے جلد کھنڈنے موافق مانا جوتے ہیں نہ افرامانی نہ ہونے کے باوجود اگر وہ اس فعل بد کے ارتکاب کی جہاد کرے تو اس کا فعل بد تباہت کی آسمانی حدود کو چھو لینا ہے اللہ اس کی جزا بھی دے ایسی سزا اسے ملے گی چاہے جو دینی یا سزاؤں میں اتنا دین کی سخت سزا ہو اور نہ سزا ہے تنگساری اس لیے کہ سزا جو ہم

کی مناسبت سے دی جاتی ہے آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ازواج مطہرات کو اگرچہ محسوساتی کہ ان کا کعبہ میں دو چاند صاب کی طرح کی ایک ہے اس لیے کہ ان کا جسم بھی اس بنا پر چراغ منور ہو گا کہ برائی سے روکنے والے اسباب انہیں داخلہ قدر میں حاصل ہیں پس ان کو اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات باہر کثرت کی محبت کے میسر ہونے اور اس سے ہم بہتر ہونے کا شرف رکھنے کی عزت میں اللہ سبحانہ تعالیٰ کی عظیم نعمتوں سے بہرہ ور ہیں چنانچہ ازواج مطہرات کے جسم پر پہلے اسکان کو غایت درجہ کی قیامت قرار دیا گیا لہذا اس کی مناسبت سے انہیں غایت درجہ کی جوار الی کا بدلہ کی وحیدگی بھی یہی صورت ضرر بحث مسئلہ دھن کی سنگساری کا ہے۔

**دورہ زنی اور سنگساری کو جمع کرنے کا مسئلہ** | مجموعہ علماء کی دہائی میں دورہ زنی اور سنگساری دونوں سزاؤں کا جو جمع نہیں کیا جاسکتا یعنی کسی ترکب زنا کو سرکوب نہیں کیا جاسکتا اور یہ سزا دیکھ کر یا جانیے یہ جائز نہیں بلکہ اگرچہ لوگوں کے دلائل کا کہنا ہے کہ دونوں کو جمع کیا جاسکتا ہے۔ ہاں کے قول کی تردید نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد کے ظاہری معنی پر ہے مگر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت کے ساتھ بد فعلی کا ترکب ہو تو انہیں سوڑے مار سے جائز اور سنگسار کر دیا جاتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت مازنا کو سنگسار کیا تھا انہیں دورہ زنی کی سزا دی تھی۔ اور اگر دونوں سزاؤں کو یکجا کرنا واجب ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور یہ کیا کرتے۔ مزید برآں بد فعلی کا ترکب ایک جرم ہے لہذا اس کی سزا بھی ایک ہونی چاہیے جب کہ دورہ زنی اور سنگساری دو مستقل سزائیں ہیں اس لیے ایک ہی جرم کی پاداش میں یہ دونوں سزائیں نہیں دی جاسکتیں۔ اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ ان دو سزاؤں کو جمع کیا جائے مگر دو مختلف حالتوں میں لہذا دونوں سزاؤں کو جمع نہ کرنے کے بارے میں مجموعہ علماء کی حورائے ہے وہ اس حدیث کے مطابق ہے۔ اور اگر اصرار کی راستہ شریعتوں میں سے کوئی ایک شریعت بھی منظور ہو تو سنگسار نہ کیا جائے گا بلکہ دورہ زنی کی سزا دی جائے گی کیونکہ دورہ زنی والی آیت مبارکہ کی رو سے مطلق فعل نہ لے کر سزا عائد ہوتی ہے دورہ زنی چند چیزوں میں سے کسی ایک کا ترکب زنا قیامت کی انتہا کو نہیں پہنچاتا لہذا اس کی سزا بھی انتہا تک نہیں ہونی چاہیے چنانچہ دورہ زنی کی سزا کافی ہے۔

**دورہ زنی اور جلا وطنی دونوں سزاؤں کو جمع کرنا** | کیا دورہ زنی اور جلا وطنی دونوں سزائیں ایک وقت دی جاسکتی ہیں اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے اندہ کا کہنا ہے کہ ان دونوں سزاؤں کو جمع نہ کیا جائے مگر اس صورت کے کہ جب امام کے نزدیک کسی دونوں سزاؤں کے کما ہونے میں کافی صحت ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جمع کرنے کے صحیح ہیں ہے۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لکن لو اؤلادی کی نزاری عورت کے ترکب زنا ہو تو انہیں سوڑے مار سے جائز اور جلا وطن کر دیا جائے۔ متبعہ عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے دورہ سے مار سے اور جلا وطن بھی کیا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کہ انہوں نے بھی ایسے ہی کیا تھا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے ان دو حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے اختلاف نہیں کیا چنانچہ اس پر اجماع ہے۔ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے زنا کی ترکب عورت اور ناکہ کے ترکب مرد و دو کو سوکھ سے مارو اس آیت سے استدلال کی دو شکلیں ہیں ایک تو یہ کہ اللہ عزوجل نے زنا کے ترکب مرد و دو کو سوکھ سے مارنے کی سزا کا ذکر کیا ہے اور جلا وطن کرنے کا کوئی ذکر نہیں کیا لہذا جلا وطنی کی سزا کو (دورہ زنی کے ساتھ)

واجب کرنا تو ان کی حکیم میں اضافہ کرتا ہے اور اضافہ اسے غصوں کرنے کے مترادف ہے جب کہ حدیث احادیث سے قرآنی حکیم کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ دوسری شکل استدلال کی یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے درود زنی کو جزا و بدلہ قرار دیا ہے اور جزا سے کہتے ہیں جس سے کفایت ہو جائے (یعنی پورا پورا بدلہ)۔ یہ لفظ اجتہاد سے ماخوذ ہے اور اجتہاد کا معنی ہے اکتفا۔ کافی ہونا یا ہونا اگر جہود وطن کی سزا بھی واجب قرار دے دی جائے تو اس کا مطلب ہو گا کہ درود زنی کی سزا کافی نہیں ہے اور یہ بات نص قرآنی کے خلاف ہے۔ دوسرے یہ بات بھی ہے کہ جہود وطن کرنا اسے از کتاب زنا کے موافق قرار دے کر کہنے کے مترادف ہے کیونکہ اگر وہ اپنے ضمیر میں ہی مقیم رہے تو عزیز و اقارب اور جان و ایمان والوں کے سامنے شرم و حیا کی وجہ سے اس فعل پر اسے از کتاب سے باز رہے گا جب کہ جہود وطن کی صورت میں یہ کیفیت باقی نہیں رہتی۔ جہود وطن میں فعل بد کی وضاحت سے مواظبت سے مواظبت کی سزا بھی اس کا اثر کتاب کرتا رہے گا۔ زنا ایک قبیح فعل ہے اور جو امر اس کا باعث ہے وہ بھی اس سے مانند (بیع) ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عمل سے پرمادہ ملی جائے گی کہ بطور سزا نہیں اس میں مصلحت نظر آئی کیا آپ دیکھتے ہیں کہ سیدنا محمد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کو جہود وطن کر دیا اور وہ شخص درمیان سے جا کر اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ آئندہ میں کبھی کسی کو جہود وطن نہیں کروں گا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا اللہ اکبر یا کرنے اسکے لیے جہود وطنی کافی ہے۔ یہ سب باتیں اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ صحابہ کرام کا عمل جہود سرزنش کے خلاف جاری (اضافہ کی) اسے بھی قرمی ہے کہ اگر امام مصلحت دیکھے تو اسے جہود وطن کرنے کا اختیار حاصل ہے اس صورت میں جہود وطنی سرزنش کہلائے گی، نہ کہ حد و اللہ سبحانہ و تعالیٰ احکم بحکم احصائے تقدیر کا معلق ہے اس کا ذکر ہم انشاء اللہ حیرتوں کی ذیل میں کریں گے۔

## حد شراب نوشی

**حد شراب نوشی کے اسباب و موجب** | جہاں تک شراب نوشی کی حد کا تعلق ہے اس کے واجب ہونے کا اسباب بالخصوص غم (الغموں کی شراب) اپنا ہے۔ غم تو بڑی مقدار میں پلے ہو کر زیادہ مقدار میں حد عائد ہو جاتی ہے۔ شراب نوشی کی حد کا واجب ہونا نشہ چڑھنے Intoxication پر موقوف نہیں ہے۔ البتہ نشہ (عدم انکسار کے واجب ہونے کا سبب سوائے شراب (غم کے کسی ایسے نشہ اور شراب Intoxicating Liquors کے چھینے سے پیدا ہونے والا نشہ ہے جو فکدانہ شربت کے جو جن میں نشہ آوری کے لیے تیار کیا جاتا ہے، مثلاً کھجور کا رس، کشمش کا رس، انگور یا کجور یا کشمش کا نشہ و اعتور لپکا یا ہوا یا آتما پکایا ہو کہ ایک تھانہ اس کاڑھا ہے اور اسی قسم کے دوسرے نشہ اور شربت عائد بھاند و تھانہ الم۔

**حد شراب نوشی کے واجب ہونے کی شرطیں** | جہاں تک شراب کی حد کے واجب ہونے کی شرطیں Sanity کا تعلق ہے ان کا مجموعہ عقل

اور بلوغ Maturity ہے۔ ان کا درجہ Insane اور نابالغ Adolescent پر مدعا نہیں ہوتا کیونکہ حد موجب عقل اور اس کے انجام کی کچھ وجہ نہیں ہوتی۔ ایک شرط اسلام ہے چنانچہ ظاہر اور دایۃ اللہ شکر کا قول بروایت راویوں نے روایت کیا ہوا کی وجہ سے ذی اور ستائش مری اور سرنگ و دشمن ملک کا شہری جس نے اسلامی حکومت میں پناہ لی ہوا ہے شراب یا کوئی اور نشہ اور شراب چھینے سے مدعا واجب نہیں ہوتی۔

**شراب مجبوری کے تحت نہ پلے ہوا** | ایک شرط یہ ہے کہ شراب کسی ناگزیر ضرورت کے تحت نہ پلے ہو چکا ہو اور نہ ہی اس شخص پر حد واجب ہوتی ہے جس نے سبک یا پیاس سے تنگ اگر شراب پلے ہو۔ اس کا وجہ یہ ہے کہ حد منزلے مضرب ہے لہذا یہ ثابت بھی جرم نفس جرم برائے جرم اگر پاداش میں کی جائے گی۔ تاہم بالغ یا بزرگ کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی، اسی طرح سبک یا پیاس یا کسی کے جبر کے تحت شراب پلے جانے والے ایسی حالت میں شراب نوشی جرم قرار نہ پاسکتی گی۔

**غیر مسلم کی شراب نوشی کا حکم** | ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک ذمہ داریوں (اسلامی مملکت کے غیر مسلم شہریوں) کو شراب پینے کی اجازت ہے لہذا ان کا شراب پینا جرم نہیں ہے۔ بعض مشائخ کے نزدیک ذمہ داریوں کے لیے بھی شراب پینا حرام ہے لیکن ان سے تعرض نہیں کرتا چاہے اور نہ ہی ان کے درجہ مملکت میں داخل ہونا چاہتے ہیں اگر ان پر شراب نوشی کی حد عائد کی جائے تو یہی لائق ان کے معاملات میں داخل اندازی ہوگی اس لیے کہ اس سے ان کے لیے شراب نوشی منہ ہو جائے گی اور عاقبت کا منہ ہے داخل اندازی۔ سبب یہ زیادہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شراب نوشی کریں اور ہوش نہ رہائیں تو ان پر حد تدریجی ہوگی کہ پہلے شراب نوشی کی وجہ سے اس میں کوئی ہر نہ ہو سکتی ہے اور حسن کی رائے ہی ممکن ہے۔

**مشروب میں پانی کی مقدار غالب نہ ہو** | واجب کی ایک شرط یہ ہے کہ نوش کرنے کے وقت تک مشروب اس پر موقوف ہے چنانچہ اگر شراب میں پئے پانی طریا گیا ہو اور پھر اسے پی لیا ہو تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس آمیزے میں پانی غالب ہو (یعنی پانی کی مقدار شراب کی مقدار سے زیادہ ہو) تو پئے دے لے پھر بعد واجب نہ ہوگی کیونکہ پانی کے غالب کی صورت میں اس آمیزے پر شراب کا نام صدق نہیں آتا اور اگر شراب غالب ہو پانی اور شراب کی مقدار برابر رہے جو تو حد فطر ہوگی کیونکہ یہ بنو شراب ہی کہلائے گی اور بعض شراب نوشوں کی یہی عادت ہوتی ہے کہ وہ اس میں پانی ملا کر پیتے ہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص شراب کی تخلیق پئے تو اس پر بعد عائد نہ ہوگی کیونکہ شراب کی تخلیق کو شراب نہیں کہتے، اگرچہ یہ شراب کے اجزاء سے خالی نہیں ہوتی۔

شراب کے واجب ہونے کے لیے پئے دے لے کا ذکر Male ہوتا شرط نہیں ہے، چنانچہ مذکر ہونا منث Female ہر ایک پر بعد عائد ہوگی۔ اگر اوہونا بھی شرط نہیں ہے، البتہ غلام پر نافذ ہونے والی حد کی مقدار آنکو پر نافذ ہونے والی حد کی مقدار کا نصف ہوگی بعض منہ سے شراب کی بوتلے پر بعد واجب نہ ہوگی کیونکہ منہ سے شراب کی بوتلے شراب نوشی کی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ ممکن ہے اس نے شراب سے گلی کی ہو اور پانی نہ ہو پھر اسے تحت و باہر کی پیاس سے بعد ہو کر پل ہو اسی طرح اگر کوئی شخص شراب کے تے کرے تو اس پر بھی بعد عائد نہ ہوگی، بلکہ وہ فاعل نہ ہوگا نہ تعالیٰ اعلم۔

**دیگر نشہ آور مشروبات کا حکم** | جہاں تک ان مشروبات کا متعلق ہے جو کھانے والی اشیاء سے تیار کیے جاتے ہیں، انشاء اللہ گندم، جو، باجرہ، مکئی، شبنم، انجیر اور شکر وغیرہ سے تو ان کے پئے پر بعد عائد نہیں ہوگی کیونکہ ان کو حیۃ اور اہام اور صیۃ اور اہام اور صیۃ کے نزدیک حلال ہے اور اہام کو نزدیک اگرچہ ان کا پینا کو حرام ہے لیکن یہ حرمت احتوائی مستند ہے لہذا ان کو حرام نہیں ہے اس لیے سزا سے معاف (یعنی عائد نہ ہوگی) چاہے ان کے پئے سے نشہ کیوں نہ آئے یہی قول مجس ہے کیونکہ جب کوئی مشرب قطعی طور پر حرام نہ ہو تو پھر اس کے پئے سے پئے دے لے کا بھی کوئی لحاظ نہ ہوگا، جیسے جگہ نظر دینا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## حد قذف

**حد قذف کے واجب ہونے کا سبب** | حد قذف دھمت کی ہے، کے واجب ہونے کا سبب ان کی نشت ہے جو کہ اس کی نسبت ذمہ ہے اور یہ مقفوت دھمت پر نشت لگتی ہے اس لیے ہمت لگد مار ہوتا ہے لہذا مقفوت سے اس شخص کو حد کو روک کرنے کے لیے حد واجب ہو جاتی ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## حد قذف کے واجب ہونے کی شرطیں

حد قذف دھمت کے واجب ہونے کی شرطوں کی کئی اقسام ہیں، جہاں سے بعض دھمت لگانے والے دھارن، ان کے متعلق ہیں

بلکہ تعلق اس شخص سے ہے جس پر تمت لگائی گئی ہو (مقدونہ اور بعض کا تعلق ان دونوں سے ہے بعض کا تعلق تمت کے الفاظ سے (مقدونہ) اور بعض کا تعلق اس شخص سے ہے جس کے بارے میں تمت لگائی گئی (مقدونہ فیہ) اور بعض کا تعلق خود تمت سے ہے۔

**قسم اول** اپنا حق اگر تمت لگانے والا باطل Adolascnt یا دیوانہ Insane ہے تو اس پر عدالت نہ ہوگی اس لیے کہ حد تک سزا ہے لہذا یہاں ہی تمت کو مستوجب ہوگی جو مجرم ہے اور باطل اور دیوانے کے فعل کو مجرم نہیں قرار دیا جاتا تیسری شرط یہ ہے کہ یہ چار گواہوں کی شہادت سے صحیح ثابت نہ ہوئی ہو، چنانچہ اگر کافرانہ چار گواہ لے آئے تو اس پر عدالت مستحب نہ ہوگی کہ دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **وَالَّذِينَ يَزِينُونَ أَلْسِنَهُمْ عَلَىٰ مَا هُمْ عَنْ عَصَاكَ أَلْعَنَآهُمْ أَجْلًا مَّا يَبْلُغُونَ** یعنی جو لوگ پاکدامن عورتوں پر تمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی کوڑے مارو۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے تمت کی حد کے تقاضا کے واجب ہونے کو چار گواہ نہ لانے سے مشروط کر دیا۔ گواہ نہ لانے سے مراد یہ نہیں کہ وہ صبر نہ کر سکے بلکہ تمت لگانے اور عدالت میں مقعدے کے وقت نہ سکے۔ اور اگر اس سے مراد یہ لی جائے کہ گروہ بھی بھی گواہ نہ سکے تو صحیح ہے اور قطعاً نہ نافذ ہوگا کیونکہ کثرت ذاتی ہونے کے بعد عدالت نہیں کی جاتی اور صحیح حد تو اس لیے واجب کی گئی ہے تاکہ اس شخص سے فعل بد کی عار کو ہٹا دیا جائے جس پر تمت لگائی گئی ہے اور اگر چار گواہوں کی گواہی نہ لائے ہو جائے تو اس صورت میں حد کے ذریعے عار کو ہٹا دینا نہیں چاہیے اور اس کی شرط تک ایک وجہ پاکدامن اور بے گناہواتین پر تمت لگانے سے لوگوں کو باز رکھنا ہے۔ تمت لگانے والے کا آزاد اسلانی یا نیک چلن ہونا شرط نہیں ہے، غلام کا قراؤں پر بھی تمت کی حد نافذ ہوگی۔ نیک کردار کی تمت لگانے والے کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ اس کے لیے ہے جس پر تمت لگائی گئی ہو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**قسم دوم** خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ اور تمت کے ضمن میں محسن ہونے کے لیے پانچ اوصاف لکھ دیے جانا ضروری ہے: عقل، بیہوشی، آزادی، اسلام اور نیک کردار (ارکاب ذلت سے بچا ہوا ہو)۔ چنانچہ باطل، دیوانے، غلام، کافر یا بدکار شخص پر تمت لگائی جائے تو تمت لگانے والے پر عدالت نہ ہوگی عقل اور بیہوشی کی صفات لکھ دیے جانا تو اس لیے ضروری ہے کہ باطل اور دیوانے سے ارکاب ذلت (اسلامی معنی میں) کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا ان پر ذلت کی تمت کو کلاماً مبعوث ہے، اس لیے قرآن کا موجب ہونے کے لیے پانچ اوصاف لکھ دیے جانا اس لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قذف والی آیت، ہمارے میں خود احسان کی صفت کو ضروری قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہدی تعالیٰ ہے: **وَالَّذِينَ يَزِينُونَ أَلْسِنَهُمْ عَلَىٰ مَا هُمْ عَنْ عَصَاكَ أَلْعَنَآهُمْ أَجْلًا مَّا يَبْلُغُونَ** یعنی جو لوگ محضات پر تمت لگاتے ہیں۔ محضات سے یہاں مراد زنا و محبتیں ہیں، مگر پاکدامن، اللہ اس آیت کی حد سے آزاد ہونا ضروری ہے۔ یہ بات دل بھی سمجھ جائے کہ اگر ہم غلام پر تمت لگانے والے کو تمت کی حد کا سزاوار قرار دے دیں تو اسے حد کے تقاضا کی صورت میں اسی کو ٹھٹھانے جائیں گے اور اگر وہ غلام پر بھی فعل زنا کا محجب ہو جائے تو اسے پچاس کوڑے (آزاد آدمی کی سزا کا نصف) مانے جائیں گے اور یہ مناسب نہیں کیونکہ تمت تو ذلت سے خوب کرنا ہی ہے اور وہ پچاس کے ارکاب ذلت سے کہیں کمتر ہے۔ اسلام اور پاکدامنی کے دو اوصاف کا ضروری ہونا اس ارشاد ہدی تعالیٰ سے ثابت ہے: **وَالَّذِينَ**





۴۔ اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کی لونڈی سے مباشرت کرے، لونڈی اس سے حاملہ ہو جائے یا حاملہ ہو، وہ شخص پاک و دامن نہ رہے گا کیونکہ وہ ایسی لونڈی کے ساتھ فعل حرام کا مرتکب ہوا ہے جو حقیقی معنی میں اسکی ملکیت نہیں ہے۔  
 ۵۔ اگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے حیض (Menstruation) نفاس (Porturition) یا روزه کی حالت میں مباشرت کرے یا مردہ (جس کے ساتھ عقد نکاح کرنا حرام ہو) سے (بعد از نکاح) مباشرت کرے یا ایسی آزادہ (مختہ) عورت سے مباشرت کرے جس سے اس نے نکاح کیا ہو (مشافہ کیا ہو کہ تو میرے لیے میری ماں کے مثل ہے) یا شادی شدہ لونڈی سے مباشرت کرے تو اس کی پاک و دامنی زائل نہیں ہوگی اس لیے کہ صحیح معنی میں اس کی ملکیت یا نکاح قائم ہے اور یہ مباشرت بھائیے خود (فی نفسه) تو حلال ہے البتہ بعض خارجی اسباب کو بناء پر اسے منوع قرار دیا گیا ہے۔

۶۔ اگر کوئی شخص اپنی مکاتبہ (دوہ لونڈی جسے مال کے عوض پر وادہ آزادی دیا ہو مگر وہ مال ہنوز اس لونڈی کے ذمے واجب الادا ہو) سے مباشرت کرے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمۃ کے نزدیک اور ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسف کے نزدیک بھی اس شخص کی پاک و دامنی برقرار رہے گی۔ امام ابو یوسف کے نزدیک دوسری روایت کے مطابق اس کی پاک و دامنی زائل ہو جائے گی! امام زفر کا قول بھی یہی ہے۔ امام ابو یوسف اور امام زفر کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ یہ مباشرت ایسی عورت کے ساتھ ہوئی ہے جس کی ملکیت نہیں ہے کیونکہ پر وادہ آزادی کا معاملہ ہو جانے سے مباشرت کے حق میں اس کی ملکیت زائل ہو گئی ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اس شخص کے لیے اس مکاتبہ کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح مسر و مول کہنے کا حق بھی اس مکاتبہ کو ہوگا کہ پر وادہ آزادی دینے والے مالک کو۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مباشرت کے ضمن میں اس کی ملکیت زائل ہو گئی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مباشرت کا فعل ذات پر واقع ہوتا ہے اور ذات پر ملکیت پر وادہ آزادی کے بعد قائم ہے، یعنی مباشرت کو حلال کرنے والی ملکیت ہنوز قائم ہے اور زائل صرف قبضہ کی ملکیت ہوتی ہے۔ زیر بحث صورت میں مباشرت کرنے کی ممانعت اس لیے ہے کہ یہ لونڈی پر وادہ قبضہ کر لینے کے خلاف ہے، چنانچہ مکاتبہ کی مثال شادی شدہ لونڈی کی ہی ہے۔

۷۔ اگر کوئی شخص ایسی عورت سے شادی کرے جو اپنے پہلے خاوند سے عدت کے دن کاٹ رہی ہو یا کسی دوسرے شخص کی منکوحہ ہو یا مجوسہ (آتش پرست) ہو یا اس کی رضاعی بہن ہو تو اس کی پاک و دامنی جاتی رہے گی۔ امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اسے شادی کے وقت اہل صورت حال کا علم ہو یا نہ ہو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا جبکہ مطابق کے نزدیک اگر اسے اہل صورت حال معلوم نہ ہو تو اس کی عفت برقرار رہے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اسے حقیقی صورت حال معلوم ہو تو اس کے لیے اس کے ساتھ مباشرت کرنا حرام نہیں ہے کیونکہ وہ گنگار نہیں ہے اور اگر حرام ہو تو مردہ مرتکب گناہ ہوگا، اور چونکہ حرام نہیں ہے اس لیے اس کی عفت بھی زائل نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ صورت میں مباشرت کا حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے، البتہ اس کے انتساب پر وہ گنگار نہ ہوگا اور جبکہ معلوم ہے کہ کسی فعل کے حرام ہونے کے لیے اس کا گناہ ہونا لازمی نہیں ہے، اور جب بیان مباشرت کا حرام ہونا یقینی طور پر ثابت ہے تو لازمی طور پر اس کی عفت بھی ممانعت نہیں۔  
 ۸۔ اگر کوئی شخص کسی عورت کو شہوت جھرا کر مرد سے یا اس کی انعام شادی کو شہوت کی نظر سے دیکھ لے اور

بعد ازاں اس عورت کی بیٹی سے شادی کر کے مباشرت کرے یا اس عورت کی ماں سے شادی کر کے بعد مباشرت کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی حفت مطلق نہ ہوگی جبکہ صاحبین کی رائے میں اس کی حفت جاتی ہے گی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شہوت سے بوسہ دینے یا شہوت کی نظر سے اس کی اندام نسانی کو دیکھ لینے سے حرمت معاشرت (ازدواجی رشتے کی بناء پر کسی عورت کا محرم ہونا) قائم ہو جاتی ہے اور یہ دائمی حرمت ہے جیسے کہ یہی رشتے کے سبب حرمت قائم ہوتی ہے، لہذا اس کی پاکدامنی زائل ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس حرمت پر اجماع نہیں ہے بلکہ اسلاف کے اہل اسے اختلافی مسئلے کی حیثیت حاصل رہی ہے، لہذا اس کی حفت مطلق نہ ہوگی۔ اور اگر ایک عورت سے شادی کر کے مباشرت کر لینے کے بعد اس کی بیٹی یا ماں سے نکاح کر لے اور پھر اس سے مباشرت کرے تو ایسے آدمی کی حفت، بلا اجماع جاتی رہے گی، کیونکہ اس نکاح کے قاعدہ ہونے پر اجماع ہے اور اس میں اجتہاد کو کوئی گنجائش نہیں ہے۔

۹۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے بیزارگواہوں کے نکاح کر لے کے بعد اس سے مباشرت کرے تو اس کی پاکدامنی برقرار نہ رہے گی کیونکہ اس نکاح کے قاعدہ ہونے پر اجماع ہے، اسلاف میں اس کی بابت کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا، کیونکہ اس مسئلے پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف علم میں نہیں آیا، لہذا امام مالک نے اس بارے میں جو اختلاف کیا ہے وہ معتبر نہیں ہے۔

۱۰۔ اگر کوئی شخص ایک لونڈی اور ایک آزاد عورت سے بیک وقت عقد نکاح کرے اور پھر ان دونوں سے مباشرت کرے یا پہلے آزاد عورت کے ساتھ اور بعد ازاں لونڈی کے ساتھ عقد نکاح کرے اور پھر دونوں سے مباشرت کرے تو اس کی حفت زائل نہیں ہوگی کیونکہ اس نکاح کے قاعدہ ہونے پر اسلاف کا اجماع نہیں ہے بلکہ یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے لہذا اس نکاح کے بعد مباشرت کرنے سے حفت زائل نہیں ہوگی۔

۱۱۔ اگر کوئی ذمی اپنی کسی محرم عورت سے شادی کر لے اور پھر حلقہ نکاح اسلام ہو جائے اور کوئی دوسرا شخص اس پر مرتکب نہ ہو جائے تو اس کی قسمت باقی ہے، اگر اس نے اس عورت کے ساتھ مباشرت مسلمان ہونے کے بعد کی تو بلا اجماع اس کی حفت جاتی رہے گی اور اگر حالت کفر میں مباشرت کی ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی حفت مطلق نہ ہوگی جبکہ صاحبین کی رائے میں مطلق ہو جائے گی۔ امام مالک کے اس اختلاف رائے کا ذکر علما کرتے کرتے کیس ہے۔ امام محمد نے الاصل (امام محمد کی کتاب المہوط) میں ذکر کیا ہے کہ یہ بات (محرم سے کسی بھی حالت میں مباشرت نہ کرنا) اس کے محرم ہونے کے لیے شرط ہے۔ امام محمد نے اس بارے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا اور بھی صحیح قول ہے کہ کیونکہ اس نکاح کے قاعدہ ہونے پر اجماع ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کے بموجب اس شخص پر حد اس لیے نافذ نہ ہوگی کہ اس میں ایک قسم کا جبر پایا جاتا ہے، واللہ اعلم بالصواب وتمامی العلم۔

۱۲۔ اگر کوئی شخص ایسی عورت پر زنا کی قسمت لگائے جو عقد زنا کی سزا بابت ہو یا اس کے پاس بیوی یا بچہ ہو یا اس نے بچے کے ساتھ لواط کیا ہو تو اس شخص پر قسمت کی حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس عورت کے مرتکب

لواط سے مراد یہ ہے کہ غارتہ حالت میں اپنی بیوی پر لواط رکھے کہ وہ زنا کی مرتکب ہوئی ہے۔ اے کے کہ جبری پیدا ہوا جس کا قصد ہے۔ وہ ہمارے کسی اللہ کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں سچا ہوں اور آخر میں کہے گا کہ میں سچا ہوں تو میری خدا کی قسم ہے۔ اس طرح اس کی بیوی ہمارے کہیں خدا کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں سچا ہوں اور آخر میں کہے گا کہ میں سچا ہوں تو میری خدا کی قسم ہے۔

۱۵ ہونے کی نشانی تو اس کے پاس موجود ہے، لہذا وہ پاکدامن نہیں ہے۔ اگر اس نے بچے کے بنیر معان کیا یا بچے کے ساتھ معان کیا مگر بچے کی (باپ سے) نسبت متعلق نہیں ہوئی یا پھر یہ کہ بچے کی نسبت تو متعلق ہو گئی تھی مگر اس کے مدعا کے (انتطاریع نسب) سے رجوع کر لیا ہو اور اپنے الزام کو خود ہی جھٹل کر بچے کا رشتہ نسب اپنے آپ سے جوڑ دیا ہو تو اس صورت میں تمت، ٹکٹے والا حد کا سزاوار ہوگا، اس لیے کہ اس صورت کے مرتعہ نہ لانے کی کوئی ظاہر نشانی موجود نہیں ہے، لہذا وہ پاکدامن ہے۔

**مقذوف سے متعلق دوسری شرط** | مقذوف (جس پر تمت لگائی گئی ہو) سے تعلق رکھنے والی دوسری اگر وہ بھول (نامعلوم) ہے تو تمت ٹکٹے والے پر حد واجب نہ ہوگی۔ مثلاً اگر کوئی شخص ایک گروہ سے مخاطب ہو کر کہے کہ تم سب ذاکار ہو، ماسوا ایک کے یا انہوں نے کہ تم میں کوئی بدکار نہیں، ماسوا ایک کے یا پھر دو آدمیوں کو مخاطب کر کے کہ تم دونوں میں سے ایک شخص بدکار ہے، تو اس شخص پر تمت کی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ جس شخص پر تمت لگائی گئی وہ بھول ہے۔ اور اگر وہ دو آدمیوں کو مخاطب ہو کر کہے کہ تم میں سے ایک بدکار ہے، ان دو آدمیوں میں سے ایک آدمی دوسرے کی طرف اشارہ کر کے کہے کہ یہ آدمی بھول آدمی کے کہ نہیں تو اس صورت میں جس آدمی نے اشارہ کر کے کہا تھا کہ یہ اس پر بھی تمت کی حد عائد نہ ہوگی کیونکہ نہ تو اس نے صریح بدکاری کی تمت لگائی اور نہ ہی واضح الفاظ استعمال کیے۔ اور اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ تیرا جد (والا، پڑاوا، عزیزو) بدکار ہے تو اس پر بھی کوئی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ لفظ جد کا اطلاق نیچے والے (دادا، باپ کے باپ) پر بھی ہوتا ہے اور سب سے اوپر والے (جس سے ان کے قبیلے یا برادری کا سلسلہ چلا) پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ یہاں بھی جس شخص پر تمت لگائی گئی وہ نامعلوم ہے۔ اور اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے کہ تیرا بھائی بدکار ہے اور اس دوسرے شخص کے کوئی بھائی یا اس کے ملاوہ دو بھائی ہیں تو وہ پہلا شخص مستوجب حد نہ ہوگا کیونکہ جس پر تمت لگائی وہ بھول ہے اور اگر اس دوسرے شخص کا صرف ایک بھائی ہے تو اس صورت میں تمت کی حد عائد ہو جائے گی، جب اس کا بھائی، جس پر تمت لگائی گئی ہے، آجائے اور (عدالت سے) حد کا مطالبہ کرے، اس لیے کہ اب وہ شخص معلوم ہے جس پر تمت لگائی گئی ہے، البتہ اس دوسرے شخص کا حق حاصل نہیں ہے کہ مدعا کو کرنے کا مطالبہ کرے، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ متناہی پر بیان کریں گے۔ تاہم تمت کی حد کے عائد ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس وقت تمت لگائی گئی ہو اس وقت وہ شخص زندہ ہو جس پر تمت لگائی گئی۔ اگر کسی وفات یافتہ شخص پر تمت لگائی جائے تو بھی حد کا لفظ واجب ہو جائے گا، اس کی تفصیل ہم مناسب موقع پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

**جس شرط کا تعلق قاذف اور مقذوف دونوں سے** | قاذف اور مقذوف دونوں سے تعلق رکھنے والی صرف ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے

کہ قاذف (تمت ٹکٹے والے) مقذوف (جس پر تمت لگائی گئی ہو) کا باپ نہ ہو، نہ ہی دادا یا اس سے اوپر چڑھاوا وغیرہ جو اس کی ماں یا نانی یا اس سے اوپر زمین پر نشانی (ظہور) بھی نہ ہو، اگر ایسے کسی شخص (دادا وغیرہ) نے تمت لگائی ہو تو اس پر حد عائد نہ ہوگی جو اس ارشاد باری تعالیٰ کے: وَلَا تَقْتُلُوا نَفْسًا أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ اور انہیں راہ الدین



کولین کے اور ملین کو سموز بنا کر ہوتے ہیں لہذا عام استعمال سے ہٹ کر معنی تسلیم نہ کیا جائے گا۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے وہ کے *زُحْتِی* فی البیہل اور کے *میری* مراد چڑھائی تھی یا کے *زُحْتِی* اور *جیل* کا ذکر نہ کرے صرف اتنا فرق ہے کہ یہاں اس حرف جرئی کے بدلے علی استعمال کیا ہے اور یہ جائز تر یعنی علی کے بدلے فی استعمال کرتا) اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے *وَلَا تُحْسِنُ كِتَابُكَ فِي حُدُودِ آلِ ثَخَلٍ* فی جذوع النخل یعنی علی جذوع النخل (اور میں تمہیں ضرور سولی دوں گا مجھ کے تختہ پر) ہمارے بعض مشائخ نے ان دو نظروں (زنا اور زنا) کی تفسیل یوں کی ہے کہ سموز بھی ملین کا معنی دیتا ہے اور ملین ہے معروف زنا کیونکہ بعض عرب ملین کو سموز کر کے ہوتے ہیں چنانچہ سموز میں ملین کا معنی ہونے والے کی حالت کو ملحوظ رکھ کر لیا جانے کا اور حالات سے مراد ہے حالت غضب، کیونکہ مسئلے کا انحصار اسی پر ہے۔ دینی اگر کہنے والے نے جسے کی حالت میں اپنے مخاطب شخص سے کہا زنا تو اس سے مراد زنا کا معنی ہی لیا جائے گا نہ کہ چڑھائی کا)۔ اگر وہ کہے زنا علی البیہل اور پھر بتائے کہ میری مراد چڑھائی تھی تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی کیونکہ چڑھائی کے معنی کے لیے حرف جر علی استعمال نہیں کیا جاتا چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا سعد علی البیہل بلکہ سعد فی البیہل کہا جاتا ہے۔

۲۔ اگر کوئی شخص اپنے مخاطب سے کہے اے زانی کے بیٹے تو اس میں اس نے مخاطب کے باپ پر تمثیل لگائی اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے تیرا باپ زانی ہے۔ اور اگر کہے اے زانیہ کے بیٹے تو اس میں اس کی ماں پر تمثیل لگائی گئی ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے تیری ماں زانیہ ہے۔ اگر یہ کہے کہ اے زانی اور زانیہ کے بیٹے تو اس میں اس کے باپ اور ماں پر تمثیل ہے گویا اس نے یہ کہا کہ تیرے والدین زانی ہیں۔ اور اگر کہے اے زنا کے بیٹے یا اے ولد الزنا (Adulterine) تو یہ تمثیل ہے کیونکہ عام استعمال میں اس کا معنی ہوتا ہے کہ تیرا والد زنا کی پیداوار ہے اور اگر کہے اے ابن الزانیہ یعنی (دو زانی ماں) یعنی زانی ماں والد زانی کی اولاد تو یہ بھی تمثیل ہے اور اس پر حد کے واجب ہونے کے لیے ماں میں صفت احسان کا یا یا جانا شرط ہوگا جس نے اسے جنم دیا ہے نہ کہ اس کی زانیہ میں، حتیٰ کہ اگر اس کی ماں مسلمان ہے تو حد واجب ہو جائے گی خواہ اس کی زانیہ کا فرہ ہو اور اگر اس کی ماں کا فرہ ہے تو اس پر حد عائد نہ ہو گی خواہ اس کی زانیہ مسلمان ہو کیونکہ درحقیقت اس کی والدہ (جنم دینے والی) ہی اس کی ماں ہے اور زانیہ کو تو مجاز کے طور پر ماں کہا جاتا ہے۔ اور اگر کہے اے سوزانی ماؤں کے بیٹے یا اے سوزار زانی ماؤں کے بیٹے تو یہ بھی اس کی ماں پر تمثیل ہوگی اور احسان کی شرط کے لیے اس کے حال کا ہی اعتبار ہوگا، ہرگز نہ کہ اور اس تمثیل میں نہ کہ تعدد سے مراد فعل زنا کے ارتکاب کی تعدد لی جائے گی نہ کہ اشخاص کی تعدد یعنی یہ معنی مراد لیا جائے گا کہ تیری ماں نے سو بار یا ایک ہزار بار ارتکاب زنا کیا۔ اگر یہ کہے اے قہر کے بیٹے تو یہ تمثیل نہیں ہے کیونکہ اس کا املاقی جیسے زانی عورت پر ہوتا ہے ویسے ہی زنا پر آمادہ عورت پر بھی ہوتا ہے، چاہے اس نے فعل زنا کا ارتکاب نہ ہی کیا ہو چنانچہ اس میں دوسرے معنی کا احتمال ہے لہذا یہ تمثیل نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کہے اے وحید کے بیٹے تو یہ بھی تمثیل نہیں ہے کیونکہ وحید ایسی عورت کو کہتے ہیں جو کسی قبیلے کی طرف منسوب ہو مگر اس کا رشتہ نسب قبیلے کے کسی فرد سے وابستہ نہ ہو اور یہ بات احمد کے زانیہ ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا نسبی رشتہ کسی اور قبیلے کے کسی فرد سے

والبتہ ہو۔

۳۔ اگر ایک شخص دوسرے شخص سے کہے کہ اے زانیہ! دوسرا شخص کہے نہیں، بلکہ تو زانیہ ہے یا کہے نہیں، بلکہ تو ہے، تو دونوں پر حد لگا ہوگی، کیونکہ ہر دوسرے پر مریح تحت لگائی ہے۔

۴۔ اگر کوئی آدمی کسی عورت سے کہے کہ اے زانیہ! اور جواباً وہ عورت کہے میں نے تجھ سے زنا کیا ہے تو اس آدمی پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس عورت نے اس کی تحت کی تصدیق کر دی ہے۔ چنانچہ اس کی تحت موجب حد نہ رہی البتہ اس عورت پر حد کا نفاذ واجب ہوگا کیونکہ اس نے اس آدمی پر مریح زنا کی تحت لگائی جس کی تصدیق نہیں ہو سکی۔ اور اگر وہ کسی عورت سے کہے کہ اے زانیہ! اور وہ عورت جواب میں کہے میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو اس آدمی پر حد عائد نہ ہوگی اور نہ ہی اس عورت پر۔ آدمی پر اس لیے حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس عورت نے اس تحت کی تصدیق کر دی ہے اور عورت پر اس لیے نہیں کہ اس کا یہ کہنا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے ممکن ہے اس سے مراد ہو جو کہ میں نے تجھ سے زنا کیا ہے اور اس کا یہ معنی بھی ممکن ہے کہ میں نے تیرے ہوتے ہوئے یا تیری موجودگی میں زنا کیا ہے چنانچہ مختلف معانی کے امکان کی وجہ سے یہ بات تحت نہ رہی۔

۵۔ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے کہ اے زانیہ! (زنا کار) اور جواب میں بیوی کہہ دے کہ نہیں، بلکہ تو ہے تو اس عورت پر تحت کی حد لگا ہوگی اور اس آدمی پر لعان واجب ہوگا کیونکہ میاں اور بیوی ہر دوسرے ایک دوسرے پر تحت و مردی ہے اور بیوی کا تحت لگنا تحت کی حد کا موجب ہے جبکہ خاوند کے تحت لگنے سے اس پر لعان واجب ہو جاتا ہے۔ جب ہر دوسرے پر حد عائد نہ ہو جائے تو بیوی پر پہلے حد نافذ کی جائے گی تاکہ خاوند سے حد کو ساقط کر دیا جائے (اور وہ لعان کر سکے) کیونکہ لعان نام ہے چار مرتبہ گواہی دینے کے بعد قسم سے اس کی توثیق کرنے کا اور تحت کی حد کے سزا بابت کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی۔ اس کی تکمیل یہ مسئلہ ہے کہ ایک خاوند پہلے بیوی سے کہے کہ اے زنا کار! میں نے زنا کرنا شروع کیا۔ اس کی بیوی کہے ہاں (یعنی اس آدمی کی ماں) نے پہلے عدالت سے رجوع کر لیا چنانچہ خاوند پر تحت کی حد جاری کر دی گئی جس کے نتیجے میں لعان ساقط ہو گیا کیونکہ اس کی گواہی بابت قابل قبول نہ رہی تھی (تحت کی حد کا سزا بابت ہر دوسرے کی وجہ سے) اور اگر اس کی بیوی عدالت سے پہلے رجوع کر لیتی تو قاضی ان کے باہم لعان کروا دیتا، بعد ازاں اس کی بیوی کی ماں مقدمہ پیش کرتی تو اس آدمی کو تحت کی حد جاری ہوتی۔

۶۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اے زنا کار! عورت جواب میں بیوی کہے میں نے تجھ سے زنا کیا ہے تو اس صورت میں تو تحت کی حد عائد نہ ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ایسا کہنے سے اس عورت کی یہ مراد ہو کہ میں تجھ سے زنا کیا ہے یعنی نکاح سے پہلے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے اس کی مراد یہ ہو کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے لیکن یہ بات نہیں دیا اور اگر اسی کو نہ مانگتے ہیں تو پھر بھی زنا کی مرئیب ضرور ہوتی ہوگی کیونکہ اس انداز میں بات کرنا عام ہے۔ سو اگر تو پہلی بات مراد تھی تو لعان واجب نہ ہوگا البتہ (زنا کی) حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس نے زنا کا اقرار کر لیا ہے اور اگر اس کی مراد دوسری بات تھی پھر لعان واجب ہوگا کیونکہ خاوند نے اس پر زنا کاری کی تحت لگائی ہے اور اس عورت نے اس

تحت کی تصدیق نہیں کی، لہذا اس وحدت پر عدد واجب نہ ہوگی۔ مہرود کے الزام کے سچا ہونے کا احتمال ہے مگر کسی کا الزام پائے ثبوت کو نہیں پہنچا۔

۷۔ اگر کوئی آدمی کسی وحدت سے یکے کو توڑنا کارہے، جہاں وہ وحدت کے کہ تو مجھ سے زیادہ زنا کارہے تو اس آدمی پر عدد جاری کی جائے گی لیکن اس وحدت پر عدد جاری نہیں کی جائے گی۔ آدمی پر عدد اس لیے جاری کی جائے گی کہ اس نے صریح طور پر زنا کی تحت لگائی ہے اور اس کی تصدیق نہیں ہو سکتی۔ جہاں تک اس وحدت کا تعلق ہے اس کا یہ کہنا کہ تو مجھ سے زیادہ زنا کارہے ممکن ہے کہ اس معنی میں ہو کہ از کتاب زنا میں تجھے مجھ پر فریقیت حاصل ہے (یعنی تو نے مجھ سے زیادہ از کتاب زنا کیا ہے) اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے اس کی مراد یہ ہو کہ زنا کا ارتکاب کرنے پر تو مجھ سے زیادہ قدرت رکھتا ہے اور تجھے اس فعل کے بارے میں مجھ سے زیادہ معلومات حاصل ہیں۔ لہذا اس احتمال کے سبب اس وحدت کی اس بات کو تحت پر مگر نہیں کیا جائے گا۔

۸۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے کہ تو سب لوگوں سے بڑا زنا کارہے یا تو تمام زانیوں میں سب سے بڑا زانی ہے، یا تو فلاں شخص سے بڑا زنا کارہے تو اس پر بھی 'بدلیل مذکورہ' عدد نافذ ہوگا۔ امام ابوہریرہ سے روایت کیا گیا ہے کہ اس شخص کی اس بات کو سب لوگوں سے بڑا زنا کارہے اور اس بات میں فرق ہے کہ تو مجھ سے بڑا زانی ہے یا فلاں شخص سے بڑا زانی ہے۔ امام ابوہریرہ کی رائے میں اس کی پہلی بات تو موجب عدد ہوگی مگر دوسری بات پر عدد نہ ہوگی۔ ان کے نزدیک اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس بات میں کہ تو سب لوگوں سے بڑا زنا کارہے الفاظ کے ظاہری معنی مراد لینا ممکن ہے اور وہ معنی ہیں اس کے ارتکاب زنا کو فریقیت دینا جبکہ سب لوگوں نے ارتکاب زنا کیا ہے، لہذا الفاظ کے ظاہری معنی مراد لیے جائیں گے۔ اس کے اس جملے سے کہ تو مجھ سے یا فلاں شخص سے بڑا زنا کارہے ارتکاب زنا میں فریقیت مراد لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اس نے یا فلاں شخص نے زنا کا ارتکاب نہ کیا ہو لہذا اس سے قدرت ارتکاب زنا یا زنا سے متعلق معلومات میں فریقیت مراد لینا جائے گی، چنانچہ یہ بات زنا کی تحت نہیں قرار پائے گی۔

۹۔ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے کہ تو نے فعل زنا کا ارتکاب کیا اور فلاں شخص بھی تیرے ساتھ تھا تو یہ بات ان دونوں (مخاطب اور فلاں شخص) پر تحت ہے کیونکہ ایک پر تو اس نے تحت لگا دی اور دوسرے کو حرف حلف اور استعانت کہ کہہ مطلق کر دیا اور یہ حرف حلف قریح مطلق کے لئے ہوتا ہے چنانچہ یہ کہہ کر اس نے ان دونوں کے مرکب بنا ہونے کی خبر دی ہے۔

۱۰۔ دو آدمی آپس میں گالم گولچ ہوئے، ایک نے دوسرے سے کہا نہ تو میرا باپ بگاڑا ہے اور نہ ہی ماں بگاڑا ہے تو یہ تحت نہیں ہے کیونکہ اس کے ظاہری معنی میں ہی کہ اس نے اپنے باپ اور ماں کے بگاڑ ہونے کی نفی کی ہے۔ اگرچہ اس میں اس جانب کا یہ پایا جاسکے کہ دوسرے شخص کا باپ اور ماں بگاڑ میں لیکن کلمے یا طعن کے طریقے سے لگائی تحت موجب نہ نہیں ہوتی۔

۱۱۔ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے کہ أنت تکرر فی (تو زنا کرتا ہے یا تو زنا کرے گا) تو اس پر عدد نافذ ہوگا کیونکہ یہ لفظ (فعل مضارع کا صیغہ تکرر) مستقبل اور حال دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہذا یہ تحت نہیں ہے۔

اس لیے کہ اس میں حسرت ہونے کا احتمال ہے اور نہیں بھی۔

۱۲۔ اسی طرح اگر کوئی شخص غلطی سے یہ کہے کہ زنا کا ارتکاب تو کر رہا ہوں اور مجھے ماری جائے تو کہنے والے پر عقوبت عائد نہیں ہوگی، کیونکہ عام ہستیا میں اس قسم کی بات حسرت لگانے کے ارادے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ بغیر ضرب و شل کے تعجب پر دلالت کرتی ہے کہ کسی کے لیے کسی سزاوارد سرکاریوں جیسے (کہے کوئی اور بھروسے کوئی) "جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے، وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ"۔ یعنی "اور کوئی بوجھ اٹھانے والا شخص دوسرے شخص کا بوجھ نہ اٹھائے گا"۔

۱۳۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ میں نے کوئی ایسی بدکار عورت نہیں دیکھی جو تم سے بہتر ہو یا کسی آدمی سے کہا جائے کہ میں نے کوئی بدکار آدمی تم سے بہتر نہیں دیکھا تو یہ حسرت نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ میں شخص غائب کو بدکاروں میں سے بہتر قرار نہیں بلکہ بدکاروں سے بہتر قرار دیا گیا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ذاتاً کافر و کذاب ہے۔ ۱۴۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ تیرے خاوند نے شادی سے پہلے تیرے ساتھ بد فعلی کا ارتکاب کیا تو وہ شخص قاذف ہے کیونکہ اس نے متصل کام میں اس کے خاوند کو شادی سے قبل بد فعلی کے ارتکاب سے منسوب کر دیا ہے، لہذا یہ حسرت ہے۔

۱۵۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ فلاں شخص نے تیرے ساتھ حرام مباشرت کی، یا تیرے ساتھ حرام جماع کیا یا تیرے ساتھ زور (بدکاری) کا مرتکب ہوا یا اسی طرح کسی آدمی سے یہ کہے کہ تو نے فلاں عورت کے ساتھ جنسی فعل کیا یا تو نے حرام مباشرت کی یا حرام جماع کیا تو اس شخص پر حسرت کی حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس نے اس پر زنا کی حسرت نہیں لگائی بلکہ حرام مباشرت کا الزام لگایا ہے۔ اور یہ ممکن ہے کہ کوئی فعلی مباشرت حرام تو ہو مگر زنا نہ ہو مثلاً شے میں مباشرت کی گئی ہو۔

۱۶۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ فلاں شخص کے پاس جا اور اس سے کہہ کہ اسے زانی یا اسے زانیہ کے بیٹے تو بھیجے وہ قاذف قرار دیا جائے گا کیونکہ اس نے حسرت نہیں لگائی بلکہ حسرت لگانے کا حکم دیا ہے۔ یہاں وہ قاذف تو اگر اس نے پیغام بھائی کے طور پر نہیں بلکہ خود اپنی طرف سے اسے کہا کہ اسے زانی یا اسے زانیہ کے بیٹے تو وہ قاذف ہے اور اس پر حد عائد نہ ہوگی اور اگر اس نے پیغام بھائی کے طور پر یہ بات کہی مگر یہ کہہ کہ فلاں شخص نے مجھے تم سے پاس بھیجا ہے اور مجھے حکم دیا ہے کہ میں تم سے کہوں کہ اسے زانیہ یا۔۔۔ زانیہ کے بیٹے تو اس قاصد پر حد لگاؤ نہ ہوگی کیونکہ اس نے حسرت نہیں لگائی بلکہ دوسرے کی طرف سے لگائی گئی حسرت سے مطلع کیا ہے اور اگر وہ اس سے کہے کہ مجھے اطلاع ملی ہے یا مجھے بتایا گیا ہے کہ تو زانی ہے تو وہ قاذف نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے تو کسی اور شخص کی طرف سے لگائی گئی حسرت کا ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ قاذف نہیں ہے۔

۱۷۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ اسے کوئی قوال یا جماع وہ قاذف نہیں ہے کیونکہ یہ کہہ کر اس نے اسے صرف قوم لوٹ سے منسوب کیا ہے اور اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ وہی کچھ کہتا ہے جو قوم لوٹ کرتی تھی، یعنی لواط Sodomy منکرہ و مایعہ الفاظ سے کام لے کر کہے کہ تو قوم لوٹ کے فعل کا ارتکاب کرنا ہے اور تو کوئی Sodomite ہے تو یہ وہ امام و محدثین کے نزدیک قاذف نہیں ہے البتہ صحابہؓ کی رائے میں قاذف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ فعل لواط، اہم اور فضیلت کے نزدیک ذرا نہیں ہے جبکہ صحابہؓ کے نزدیک یہ فعل ذرا کے صفحہ میں ہے۔



اس مسئلے کا ذکر اس کے مناسب مقام پر پہلے ہو چکا ہے۔

۱۸۔ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے اسے زانی اور پھر تیسرا شخص کہے کہ تو نے سچ کہا تو اس صورت میں پہلا شخص جو کاغذ ہے مستوجب حد ہو گا کہ وہ تیسرا شخص جس نے اس کی تصدیق کی ہے اس پر حد عائد نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے شخص نے تو صریح قسم لگائی ہے بلکہ تیسرے شخص نے تو کہنے کا کہا کہ اگر کلاہہ قسم لگائی ہے۔ اور اگر تیسرا شخص یہ کہے کہ تو نے سچ کہا تو ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے کہے تو پھر اس پر حد لاگو ہوگی کیونکہ یہ قسمت مزید کے معنی میں ہے۔

۱۹۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ تیرا بھائی زانی ہے اور دوسرا شخص جواب کہے نہیں بلکہ تو ہے تو دوسرے شخص پر حد عائد ہوگی کیونکہ انہیں، بلکہ ان کے الفاظ کا کیا اثبات کے لیے احتمال ہوتا ہے اس نے پہلے شخص پر نا اید کے غرض سے سزا کی قسم لگائی ہے۔ جہاں تک پہلے شخص کا تعلق ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس دوسرے شخص نے متعدد بار اس کے علاوہ درج بھائی ہیں پھر تو پہلے شخص کو حد نہ ماری جائے گی اور اگر اس کا صرف ایک بھائی ہے تو اس (بجز حاضر بھائی کو حق حاصل ہے کہ وہ اس پر حد کے الفاظ کا مطالبہ کرے مگر اس دوسرے شخص کو حق نہیں ہے کہ اس پر حد لاگو کرے) کا مطالبہ کرے۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

۲۰۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو یہ دوسرے شخص کی ماں پر قسمت ہے۔ بات اس نے ختم کی ہے یا حالت دہنا میں اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کیونکہ ایسی بات صرف باپ سے نسبت کی نفی کرنے کے لیے ہی کہی جاتی ہے لہذا یہ اس کی ماں پر قسمت ہے۔ اور اگر کہے کہ یہ تمہارا باپ نہیں ہے یا تو فلاں (باپ کا نام) کا بیٹا نہیں ہے یا تو فلاں اس کے باپ کے علاوہ کسی اور کا نام) کا بیٹا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے ختم کی حالت میں ایسا کہا پھر تو قسمت ہے اور اگر ختم کی حالت میں نہیں کہا تب یہ قسمت نہ ہوگی کیونکہ اس قسم کی بات کبھی نسب کی نفی کے لیے کہی جاتی ہے اور کبھی عادات میں تشبیہ کی نفی کے لیے کہی جاتی ہے یعنی کہنے والے کی مراد یہ ہوتی ہے کہ تیری عادات تمہارے باپ کی عادات کے مشابہ نہیں ہیں یا تیری عادات فلاں اجنبی شخص کی عادات سے ملتی جلتی ہیں جیسا کہ تشبہ اور احتمال کی بناء پر اسے قسمت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی آدمی کو کہے اسے مزین تھا کے بیٹے یا اسے ادا السہار کے بیٹے تو اگر تو ختم کی حالت میں کہا تو قسمت ہے ورنہ قسمت نہ ہوگی۔ کیونکہ اگر ختم کی حالت میں نہیں کہا تو پھر یہ ممکن ہے کہ کہنے والے کی مراد نسب کی نفی کرنا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسے دو عرب سرداروں کے ساتھ تشبیہ دے کہ اس کی تعریف کرنا مقصود ہو کیونکہ عامر بن حارثہ کو اس کے غلوں اور غیاثی کی وجہ سے ادا السہار کے نام سے پکارا جاتا تھا اور عمرو بن عامر کا نام مزین تھا پڑ گیا تھا کہ وہ کپڑے پہناؤں تھا کیونکہ وہ دولت مند اور صاحب تھا۔ وہ ہر صبح نیا لباس پہنتا اور شام کے وقت اسے ہار کر چھاؤں لٹا کر کوئی اور شخص اسے پس کر اس کی بھابھی دکرے۔ لہذا اس صورت میں کہنے والے کی حالت پر حکم لگایا جائے گا کہ اگر تو ختم کا نہیں کیا تو ہر ہے کہ نسب کی نفی کرنا مقصود ہے کیونکہ ختم کی حالت میں تعریف کہنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا چنانچہ اس کی یہ بات قسمت ہوگی اور اگر ختم کی حالت میں نہیں کہا تو ظاہر ہے کہ اس سے اس کی مراد تعریف ہے لہذا یہ بات قسمت نہ ہوگی۔

۲۱۔ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کو اس کے چچا کا بیٹا یا اس کے ماموں کا بیٹا یا اس کی ماں کے شوہر دسویں پہلے باپ کا بیٹا کے تو یہ قسمت نہ ہوگی کیونکہ چچا، ماموں اور ماں کے شوہر دسویں پہلے باپ کو باپ بولا جاتا ہے۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَاللّٰهُ اَبْلَغُ اِلٰہِکُمْ وَ اَزْہٰیہُمْ وَ اَشْفَقُہُمْ** انہوں نے رسول اللہ کے بیٹوں نے اپنے باپ سے) کہا ہم تیرے معبود اور تیرے آباؤ اجداد پر ایم اور اسما جیل کے معبود کی پرستش کرتے ہیں۔ حضرت اسما جیلؓ حضرت یعقوب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے چچا تھے اور آیت مبارکہ میں انہیں باپ کہا گیا ہے۔ اور ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَرَفَعَ کَیْنُوْدَہٗ عَلٰی الْعَرْشِ** اور حضرت یوسفؑ نے اپنے ماں باپ کو اٹھا کر تخت پر بٹھایا اور کہا جانے کہ ابوہی (ماں باپ) سے مراد ان کے والد اور والدہ ہیں، حبیب خاں ماں ہے تو ماموں باپ مٹھرا۔ فرمان الہی ہے: **وَاِنَّ اَبْنٰی کَرَمٰی اَہْلِیْہِمْ** یعنی بے شک میرا بیٹا میرے اہل میں سے ہے اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ وہ اس کی جڑی کے بطن سے چلے شوہر کا بیٹا تھا۔ اور اگر کے کہ کو قتل کیا یعنی اپنے ڈارے کا بیٹا نہیں ہے تو وہ قاذف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی بات میں حقیقی معنی میں پہلے اس لیے کہ داد کو حقیقی معنی میں نہیں بکھڑا کر باپ کہا جاتا ہے۔ اگر وہ کسی عربی سے کے اسے نبلی تو یہی حتمت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر وہ کے کہ تو بنی قحطان یعنی اس کے قبیلے کا آدمی سے نہیں ہے تو ہجور ملانے کے نزدیک وہ قاذف نہیں ہے مگر اس کی بجائے اس کا قول ہے کہ وہ قاذف ہے ہجور ملانے کا قول ہی صحیح ہے کیونکہ نبلی کہہ کر اس نے اس پر کوئی حتمت نہیں لگائی بلکہ اس کی نسبت اس کے اپنے ملک کے بھائے کسی اور ملک سے کر دی ہے۔ یہ تو ایسے ہی ہے جیسے کسی شہری کو پینڈو (دیہاتی) کہہ دیا جائے۔ اسی طرح اگر وہ کسی سے کے اسے ابن الفیاط (اسے دودھی کے بیٹے) یا اسے ابن الامصر (اسے زور درنگ والے کے بیٹے) یا اسے ابن الاسود (اسے کالیسے کے بیٹے) جبکہ اس کا باپ ایسا نہ ہو تو ایسا کہنے والا قاذف نہیں بلکہ کاذب (جھوٹا) ہے۔ اسی طرح اگر کے کہ اسے ابن اللاتقطع (دست ہریدہ کے بیٹے) یا اسے ابن الامور (اسے کسے کے بیٹے) جبکہ اس کا باپ ایسا نہ ہو تو ایسا کہنے والا بھی قاذف نہیں بلکہ کاذب ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی دنیا کو نابینا کہہ دیا جائے۔

۳۱۔ حتمت غلام عربی زبان میں لگائی جاتے یا کسی اور زبان میں اس کے فرق نہیں پڑتا۔ حتمت پاس ہے کسی بھی زبان میں لگائی جاتے موجب حد ہوگی، کیونکہ قاذف (حتمت) کا معنی ہے فعل زمانے نسبت، اللہ نسبت کسی بھی زبان میں دی جاسکتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**دوسری شرط** دوسری شرط یہ ہے کہ مقتذوف بہ (الفاظ حتمت) کا مقتذوف (جس پر حتمت لگائی جاتے) کی طرف سے وجود میں آنا قابل تصور (ممکن) ہو اور اگر یہ قابل تصور نہ ہو تو کہنے والا قاذف قرار نہ پائے گا۔

**مسائل** (۱) اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے کہ تیری زبان یا تیری پشت نے ذکا کیا تو اس پر حد عائد ہوگی کیونکہ ان اعضاء سے وہ حقیقت ذکا کا فعل مستفرد نہیں ہوتا، چنانچہ اس سے نسبت لینے کی راہ سے مجازی معنی مراد ہے، جیسا کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: **اَللّٰہُ یُحِبُّ ذَاکَ الذَّکٰی** اور آیت **وَاَلَمْ یَکُنْ ذَاکَ الذَّکٰی** کہتے ہیں اور شرمگاہ اس سبب کہ یہ تصدیق یا تکذیب کرتی ہے۔ اسی طرح اگر کے کہ تو نے اپنی انگلی سے ذکا کیا تو یہ بھی حتمت نہیں ہے کیونکہ انگلی سے حقیقی معنی میں ذکا مستفرد نہیں ہوتا۔ اور اگر کے کہ تیری اہلام مثالی نے ذکا کیا تو کہنے والے پر حد نہ ہوگی کیونکہ اہلام مثالی سے فعل ذکا مستحق ہوتا ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے کہ تیری اہلام مثالی میں تجھے سے ذکا کیا گیا۔

اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ تو نے زنا کیا یا گستاخ سے یا اذیت سے یا بیل سے تو اس پر مدعا قائم نہ ہوگی کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس کی مراد اس عورت کا ان جانوروں کو اپنے نفس پر قابو نہ ہونا ہو کیونکہ وہ حقیقت پر بات تصور کرتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مقصد یہ ہو کہ وہ جانور اس کے ساتھ زنا کا رنگ کی اجرت اور معاوضہ دیں۔ سو اگر کوئی پہلی بات مراد ہو تو یہ قسمت نہیں ہے کیونکہ اس جانور کو اپنے نفس پر قابو نہ ہونے سے وہ مزید بہا (جرم و گت) کے ساتھ زنا کیا گیا ہو نہیں ہو جاتی اس لیے کہ جو پائے سے زنا کا اصطلاحی معنی میں ہے، کا تصور ممکن نہیں ہے۔ اور اگر اس کی مراد دوسری بات ہو تو یہ قسمت بھی جیسے یہ کہنے پر قسمت لگو ہو جاتی ہے کہ تو نے وہ نام یا دیناروں یا کسی اور قسم کی بخشش چیز کے معاوضہ میں زنا کیا جو عجز جانوروں والی بات میں، قسمت مشتبه ہے لہذا وہ قسمت قرار نہ پائے گی۔ اور اگر وہ اس عورت سے یہ کہے کہ تو نے اذیت سے یا بیل سے یا گستاخ یا گھوڑی سے زنا کیا تو اس پر مدعا قائم ہوگی کیونکہ اس جملے سے نفس پر قابو نہ ہونا مراد نہیں لیا جاسکتا، الامحال ہے۔ معاوضے پر ہی گول کیا جائے گا (یعنی یہ معلوم لیا جائے گا کہ تو نے اذیت سے یا گستاخ یا گھوڑی سے معاوضے میں زنا کیا ہے) اور اگر یہ بات مراد ہو سکتی جیسے کہ وہ دونوں صورتوں میں ہی قسمت دہری کی (یعنی جانوروں کے کر یا مادہ ہونے سے) کے فرق میں پڑتا۔ کیونکہ اس سے جو فعل کا ارتکاب مراد لینا ممکن ہے اور جانوروں کے ساتھ جو فعلی زنا منظور نہیں ہوتی لہذا یہ قسمت نہیں ہے۔ اور اس سے معاوضہ مراد لینا بھی ممکن ہے تو اس صورت میں یہ قسمت ہوگی لیکن چونکہ اس کے قسمت ہونے میں شک ہے (یعنی اس جملے سے دو مختلف معانی مراد لیے جاسکتے ہیں، جن میں سے ایک معنی قسمت مناسب اور دوسرا نہیں ہوتا) اس لیے اس شک کی بنا پر یہ قسمت قرار لیا جائے گا۔ ہمارے بعض مشائخ نے جانوروں کے زنا و مادہ کے طور پر مذکور حصے میں امتیاز کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر زنا فوراً ذکر کیا (مثلاً یہ کہہ کر کہ تو نے اذیت سے زنا کیا) تو قسمت ہوگی اور اگر مادہ ذکر کیا تو قسمت نہ ہوگی۔ ان کی توجیہ یہ ہے کہ آدمی مادہ جانور کے ساتھ جو فعلی کام مرتکب ہو سکتا ہے اس لیے اگر وہ جانور کا ذکر کیا تو اس سے مراد اس جانور کے ساتھ جو فعلی ہوگی نہ کہ کسی عورت کے ساتھ (زنا کرنے کا معاوضہ مراد ہو کر ذکر جانور کے ساتھ جو فعلی کا ارتکاب نہیں کیا جاتا) اس لیے اسے (زنا جانور) معاوضے پر گول کیا جائے گا۔ صحیح بات یہ ہے کہ اس شخص میں زنا و مادہ میں کوئی فرق نہیں کیونکہ جو فعلی مدلول دونوں سے تصور ہے۔

(۳) اگر کوئی شخص کسی عورت سے یہ کہے کہ تو نے زنا کیا، بھائی کو زنا کرنا یا بھائی کا زنا کرنا یا Imbecile تھی یا تیری فعلی بھائی یا Insane یا تو سوئی ہوئی تھی، یہ قسمت نہیں ہے کیونکہ اس نے اسے ایسی حالت میں ارتکاب زنا سے منسوب کیا ہے کہ جس میں زنا کے ارتکاب کا تصور نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس کی بات جھوٹ ہے نہ کہ قسمت۔ اسی طرح اگر وہ کسی گھوڑی سے کہے کہ تو آزاد ہو گئی ہے تو بھالت غلطی زنا کی مرتکب ہوئی تھی۔ یا کسی کافر سے کہے کہ تو اسلام لے آئی ہے، تو تو نے بھالت کفر زنا کیا، تو یہ قسمت ہوگی اور اس پر مدعا قائم ہوگی۔ کیونکہ پہلے منطقی ہے تو اس پر زمانہ مالی میں ایسی حالت میں ارتکاب زنا کی قسمت ملانی گئی تھی جس میں زنا کے ارتکاب کا تصور ممکن نہیں لہذا اس کی بات جھوٹ تھی نہ کہ قسمت۔ دوسرے منطقی میں اس نے اس پر ایسی حالت میں مرتکب زنا ہونے کی قسمت زمانہ مالی میں مل گئی ہے جس میں زنا کا ارتکاب تصور ہوتا ہے اور وہ حالت ہے غلطی اور کفر کیونکہ غلطی اور کفر کی حالتیں فعل زنا کے وقوع پر ہی مبنی ہیں۔ البتہ حضرت احصائی کو رافعی ہیں (یعنی غلام اور کافر شخص نہیں ہوتے) اور احصائی کی صفت کا قسمت گنت کے وقت پایا جانا شرط ہے، کہ مد کو واجب کرنے کا سبب یہی ہے

اور یہ نیز بحث مسئلے میں موجود ہے۔

(۱۳) اور اگر کوئی شخص کسی آدمی سے یہ کہے کہ تو اپنی ماں کا نہیں تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ یہ سراسر جھوٹ ہے اس لیے کہ اس میں ماں سے نسبت کی نفی کی گئی ہے اور ماں سے نسبت کی نفی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کی ماں نے فی الواقع اسے جنم دیا ہے وہ اسی طرح اگر وہ اس سے یہ کہے کہ تو اپنے والدین کا نہیں تو یہ بھی قسمت نہیں کیونکہ اس میں اس کی والدین سے نسبت کی نفی کی گئی ہے جبکہ ماں سے نسبت کی نفی ممکن نہیں کہ اس نے اسے جنم دیا ہے لہذا یہ دروغ بیانی ہے۔ یہ کہنا کہ تو اپنے باپ کا نہیں، اس سے مختلف بات ہے کیونکہ اس میں ماں کے جنم دینے سے انکار نہیں کیا گیا ہے بلکہ باپ سے نسبت کی نفی کی گئی ہے اور باپ سے نسبت کی نفی اس کی ماں پر حسرت ہے۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے اور تو اپنی ماں کا نہیں، اگر متصل کلام میں کہا تو یہ قسمت نہیں کیونکہ یہ بات اور یہ کہنا کہ تو اپنے والدین کا نہیں، دونوں برابر ہیں۔ اور اگر وہ اس سے یہ کہے کہ تو آدم کا نہیں یا تو کسی آدمی کی اولاد نہیں یا تو کسی انسان کی اولاد نہیں تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ یہ بڑا جھوٹ ہے اس لیے کہ ان سب سے اس کی نسبت کو منقطع کرنا ممکنات میں سے نہیں۔ لہذا یہ سراسر جھوٹ ہے نہ کہ قسمت اس لیے حد عائد نہ ہوگی۔

(۱۴) اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کے کہے اسے زانیہ تو یہ بھی شیخین (امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف) کے نزدیک حرام نہ ہوگی۔ البتہ امام محمد کے نزدیک یہ قسمت ہے۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں حاد کہی گئی نہ ماضی کے طور پر داخل ہو جاتی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ عز و جل نے کفار کما کمال بتاتے ہوئے فرمایا: **اِنَّا اَخْلَقْنٰ حَاقِقًا مَّا لَيْكَ هَلَاکَ عَرَقًا مُّسَلَّطًا** یعنی میرا مال میرے کچھ کام نہ آیا میری طاقت ختم ہو گئی، اس میں لفظ الیہ الیک کے معنی میں ہے اور سلطانہ سلطان کے معنی میں اور بادشاہ ہے۔ چنانچہ اسے زانیہ میں جو زائد ہوا ہے اسے اگر حذف کر دیا جائے تو باقی اسے زانیہ رہا ہے (اور یہ قسمت ہے)۔ اور کہی گئی کام میں ہا مصفت میں مبالغے کے لیے بھی داخل ہوتی ہے جیسے کہا جا تا ہے قلم مرہب ہم کہنے والا۔ اہل قلم ہے اور مزید ببالغہ کے لیے اس کے آخر میں ہا لگا دی گئی ہے تاہم نصیب (عالم انساب کا بہت ماہر) جو فرما: **لَئِذَا زَانَتْ لَكَ** اس کے قسمت ہونے کے معنی میں کوئی فعل واقع نہیں ہوتا اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر حدیث کے بارے میں اس لفظ کا استعمال کہتے ہوئے اس کی ہا کو حذف کر دیا جائے حدیث کے لیے اصولی طور پر جو مؤنث کا صیغہ یعنی زانیہ استعمال ہونا چاہیے لیکن اگر ہا کو حذف کر کے حدیث سے کہا جائے اسے زانیہ تو اس سے اس کے قسمت ہونے کے معنی میں کوئی فعل نہیں پڑتا۔ اگر وہ کسی عورت سے کہے کہ اسے زانیہ (کہتے اسے زانیہ کہنے کے) تو بالاجماع حکم کا نفاذ واجب ہوگا۔ چنانچہ مرد کے اسے میں ہا کا اضافہ کہنے (زانیہ کے کہنے زانیہ کہنے) سے بھی حد عائد ہوگی۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس پر ایسی قسمت لگائی ہے جو ناقابل تصور ہے لہذا یہ قسم ہے۔ اور اس کے ناقابل تصور ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس پر عورت کے فعل (یعنی اپنے نفس پر کسی کو اختیار دینے کی قسمت لگائی ہے کیونکہ زانیہ میں جو ہا ہے وہ اسے تائید ہے) جیسے عادیہ (دارنے والی) قاتلہ (قتل کرنے والی) اور سارقہ (چوری کرنے والی) وغیرہ میں ہا ہائے تائید ہے، اور اس فعل (اپنے نفس پر قتل دینے) کا مرد سے تصور ممکن نہیں۔ اس کے بعد ممکن اگر وہ کسی عورت سے کہے اسے زانیہ (اسے زانیہ کہنے) تو یہ قسمت ہے کیونکہ اس نے اس کا معنی

استعمال کیا ہے اور ہاں کو مذہب کہہ دیا ہے اور جملے میں ہائے تائید کو ہاں اور نکات مذہب کو دیا جاتا ہے جیسے  
ماضی (یعنی ماضی Menstruated طاق (یعنی طاقہ یعنی طلاق پانے والی Divorce) اور حامل (یعنی  
ماملہ pregnant) وغیرہ ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**مقذوف فیہ سے متعلق شرط** جس شرط کا تعلق مقذوف فیہ یعنی مکان (وہ جگہ جہاں تمت لگائی گئی ہو)  
سے ہے وہ یہ ہے کہ تمت دارالعدل (اسلامی مملکت) میں لگائی گئی  
ہو اور اگر دارالحرب (دشمن ملک) میں یا اہل بغاوت کے ملک (دارالغنی) میں لگائی گئی ہو تو وہ موجب حد نہ ہوگی  
کیونکہ محدود کو قائم کرنا چاہو تو اسلامی ملک کے امام کو نہ تو دارالحرب پر کوئی ولایت (اقتدار و اختیار) حاصل  
ہے اور نہ ہی اہل بغاوت کے ملک پر۔ لہذا وہ ان دونوں ملکوں میں حد قائم کرنے کی قدرت نہیں  
رکھتا، اس لیے ان ملکوں میں جب تمت لگائی جائے تو اس سے حد واجب نہیں ہوتی اور بعد میں حد  
کا تقاضا نہیں کیا جاسکتا کیونکہ تقاضا تو واجب کا ہوتا ہے (یعنی دارالحرب میں جو تمت لگائی گئی اس سے تو  
حد واجب ہی نہیں ہوتی تو پھر تقاضا کس کا ہوگا)۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**تمت سے متعلق شرط** جس شرط کا تعلق خود تمت سے ہے وہ یہ ہے کہ وہ شرط سے اور وقت کی  
قید سے آزاد ہو اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ ملحق یا کسی وقت کی طرف منسوب ہے  
تو اس سے حد واجب نہ ہوگی کیونکہ شرط یا وقت کا ذکر اس کے سرحد تمت ہونے کو مانع ہے۔ شرط مانع  
کرنا یا وقت کے ساتھ اس کی اضافت کرنا ایسے ہے کہ گویا اس نے تمت ملحق کر دی ہے،  
جیسے کہ جملہ تعلیمات اور اضافات میں ہوتا ہے۔ چنانچہ اس صورت میں وہ تقرراً (Impliedly  
یا غفلت میں) قاذف ہے اور فی الواقع تمت موجود نہیں ہے اس لیے سزا سے تمت لگوانا ہوگی۔ اس  
سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص بے گھر ہو جائے یا زانیہ کا بیٹا ہے۔ اس پر اگر کوئی دوسرا  
شخص کہے کہ یہ تو میں نے کہا تھا تو پہلے شخص پر حد لگوانا ہوگی کیونکہ اس نے تمت کو "یہ کہا" کی شرط  
سے ملحق کر دیا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے بے گھر ہو کر تو اس گھر میں داخل ہوا تو زانیہ  
یا زانیہ کا بیٹا ہے پھر وہ دوسرا شخص گھر میں داخل ہو جائے تو پہلے شخص پر حد واجب نہ ہوگی نہ زانیہ  
نہ گھرہ۔ اسی طرح اگر وہ بے گھر ہو جائے یا زمین چڑھتے ہیں تو زانیہ یا زانیہ کا بیٹا ہوگا، پھر وہ کل اور زمین آجائے  
تو اس پر حد لگوانا ہوگی کیونکہ تمت کی کسی وقت کی طرف اضافت تمت کے زمانہ حال اور زمانہ مستقبل میں  
محقق ہونے کا مانع ہے بلکہ مذکورہ دائرہ مزید ملحق۔

## عدالت میں اثبات جرم

جہاں تک ان امور کا تعلق ہے جن سے عدالت میں حدود ثابت ہوتی ہیں تو ہمارا موقف یہ ہے  
وہ باطنی توفیق، اگر بلا حدود گواہوں (witness) کی شہادت (Evidence) اور اقسام اور

( 'confession' ) سے ثابت ہوتی ہیں بشرطیکہ گواہوں میں عام مطلوبہ شرائط پائی جاتی ہوں۔ جہاں تک حدود کے گواہوں کی شرطوں کا تعلق ہے، ان میں سے بعض شرطیں ایسی ہیں جو تمام حدود سے متعلق ہیں اور بعض ایسی ہیں جو صرف بعض حدود کے لیے مخصوص ہیں۔ جو شرطیں جلد حدود کے لیے ضروری ہیں وہ یہ ہیں: گواہ مذکر (Male) ہوا اور مبالغہ (ذاتی طور پر) (in person) گواہی دے چکا ہو جلد حدود میں حودتوں کی گواہی قابل قبول نہیں نہ شہادت پر شہادت اور نہ ہی ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط، کیونکہ ایسی گواہی مستتبہ ہوتی ہے، جس کا ذکر ہم کتاب اشاعت میں کر چکے ہیں، اور شہادت کی موجودگی میں حدود ثابت نہیں ہوتیں مگر تائید (تست) دگنے والے) یہ دھڑے کسے کہ مقذوف (جس پر تست لگائی گئی ہو) نے اس کے الزام کی تصدیق (confirmation) کی تھی اور اس پر وہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی گزار دے تو یہ صحیح ہے۔ اسی طرح اگر وہ شہادت علی الشہادت قائم کر دے یا اس کے حق میں ایک قاضی دوسرے قاضی کے نام خط لکھے تو یہ بھی درست ہے کیونکہ یہ گواہی حد کو مطلق کرنے کے لئے ہے نہ کہ اس کے اثبات کے لئے اور شہادۃ کے اثبات میں حائل ہوتا ہے نہ کہ اس کے استطاق میں۔

**حدوم تقاؤم کی شرط** جو شرطیں صرف بعض حدود کے لئے مخصوص ہیں ان کا بھلہ ہے کہ (وقودہ جرم کو) دیکھا ہے، قسم کی حد کے مسئلے میں یہ شرط نہیں ہے۔ یہ اختیار اس لیے ہے کہ جب کوئی شخص کسی وقودہ جرم کو اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے تو اسے دو شکوہ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہوتا ہے۔ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کے لیے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس مزال کے پیش نظر گواہی دے اَوَاقِفْتُ اللہَ شَہَادَۃً "یعنی اور اللہ کے لئے گواہی قائم کرو" یا پھر اس اللہ شہادی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے مسلمان بھائی کی ہمدردی کرے کہ جس نے اپنے مسلمان بھائی کی ہمدردی کی (اللہ تعالیٰ درم) آخرت میں اس کی ہمدردی کرے گا۔ چنانچہ اگر وقودہ جرم کو دیکھنے کے بعد حدود اس کے بارے میں گواہی نہ دے سکتی کہ ایک مدت گزر جائے تو یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے ہمدردی کی محبت کو اختیار کر لیا ہے اور اگر وہ اس کے بعد گواہی دے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ گواہی دینے پر اسے بغض و عناد (Animosity - Malice) نے کیا ہے، لہذا اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ سیدنا محمد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر کچھ لوگ حد کے (مقدمے کے) بارے میں گواہی دیں جبکہ انہوں نے اس کے وقوع کے وقت گواہی نہ دی ہو تو یقیناً اب انہوں نے کسی بغض و عناد کو بنا کر گواہی دی ہے لہذا ان کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی۔ اسی کوئی روایت منقول نہیں کہ کسی صحابہ نے آپ کی اس رائے سے اختلاف کیا ہو، لہذا یہ رائے اجماعی ہے۔ سیدنا محمد رضی اللہ عنہ کا قول اس امر کا دلیل ہے کہ ایسی گواہی کہنے پر یہی گواہی ہوتی ہے اور یہ قابل قبول نہیں ہے، دوسرے یہ کہ تاخیر قسمت کا باعث بنتی ہے یعنی اس سے گواہ پر قسمت لگ سکتی ہے کہ اس نے بغض و عناد کی وجہ سے گواہی دی ہے اور تاخیر اس بغض و عناد کا ثبوت ہے) اور ارشاد نبوی کے مطابق شتم کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی۔ البتہ مقذوف کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ مقذوف کے مسئلے میں گواہی میں تاخیر کا واقع ہونا بغض و عناد اور قسمت پر دلالت نہیں کرتا اس لیے کہ قذف کے صاحب الحد جس نے اپنے دھڑے شرط ہے، لہذا اس ضمن

میں گواہی میں تاخیر دہی کی طرف سے دھوئے دائر کرنے میں تاخیر کے سبب سے ہوتی ہے۔ اسوا قذف کے بانی  
تینوں حدود میں دھوئے شرط نہیں ہے اس لیے ان تین حدود کے سلسلے میں گواہی میں تاخیر کا سبب وہی رہا  
جائے گا جس کا ہم نے ذکر کیا ہے (یعنی بغض و عداوت)۔ سرقے باب میں ایک اشکال ہے وہی کہ سرقہ کے  
خمس میں بھی دھوئے تو شرط ہے مگر اس کے باوجود قادم گواہی کے قابل قبول ہونے میں مانع ہے۔ اس اشکال  
کو دور کرنے کے واسطے میں ہمارے مشائخ کی طرف سے مختلف تاویلات پیش کی گئی ہیں۔ بغض نے یہ تاویل کی  
ہے کہ گواہی کو قبول نہ کرنے کی حکمت بغض و عداوت و حدت کا مفہوم ہے اور دھوئے سرقہ کا سبب ظاہر ہے کہ  
یہ عامۃً اللہ تعالیٰ کا حق ہے، حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہوتا ہے نہ کہ حکمت پر اور سرقہ میں سبب ظاہر تو موجود ہے  
لہذا لازم شمار اگر گواہی قبول نہ کی جائے۔ لیکن یہ توجیہ درست نہیں ہے کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ حکم کو حکمت سے  
واپست کر دیا جائے لیکن اگر حکمت کا سبب پوشیدہ ہو (مثلاً کینہ ایک پوشیدہ امر ہے) تو اس پر حکم کو موقوف  
کرنے سے حرج واقع ہوگا چنانچہ سبب ظاہر کو اس کا قائم مقام بنا دیا جائے گا اور حکمت موجودہ کو حکمت  
مستدرہ (Implied) قرار دیا جائے گا۔ سرقہ کے خمس میں 'بغیر کسی' مفاد فقہ کے، حکم کو اس سبب  
ظاہر پر موقوف کیا جا سکتا ہے و سبب ظاہر ہے حد سرقہ کا حق اللہ بنا) کیونکہ 'بغیر مذکورہ' سرقہ کے خمس  
میں یہ حکمت نہیں پائی جاتی، لہذا لازم ہوگا کہ وقت گزرنے کے بعد بھی گواہی قبول کر لی جائے۔

بغض مشائخ نے یہ توجیہ کی ہے کہ سرقہ کے خمس میں دو وقت گزرنے کے بعد گواہی کے ناقابل قبول ہونے  
کا سبب یہ ہے کہ وقت گزرنے کے بعد سرقہ کا دھوئے دائر کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ شروع میں دہی کے پاس دو  
باقوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا اختیار تھا، یا تو حد سرقہ کا دھوئے کرے اور حد قائم کرنے کی عرض سے  
اپنے مال سے اپنی اسید منتقل کرے اور یا پھر اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کی غرض سے مال واپس لینے کا دعویٰ  
کرے۔ جب اس نے حد سرقہ کا دعویٰ دائر کرنے میں تاخیر کر دی تو اس کی یہ تاخیر اس بات کی دلیل ہے کہ اس  
نے پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کر لیا ہے اور قیام حد کی جہت سے اعراض کر لیا ہے اور چونکہ اس نے پردہ  
پوشی کی جہت کو اختیار کر کے قیام حد کی جہت سے اعراض کر لیا ہے لہذا اب اس کا حد سرقہ کا دھوئے کرنا صحیح  
نہیں ہے اس لیے حد سرقہ کے بارے میں گواہی بھی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ ایسی حد کے سلسلے میں گواہی کے

قابل قبول ہونے کا انحصار صحیح دھوئے پر ہوتا ہے جس میں دھوئے کا ہونا شرط ہے (اور سرقہ ایسی حد ہے جس میں  
دھوئے کا ہونا شرط ہے) ہدوں دھوئے سرقہ واجب الحد نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس (تاخیر دھوئے کی) صورت میں  
دہی صرف مال مسروقہ کی ماپھی کا مطالبہ کر سکتا ہے نہ کہ حد سرقہ کا مال مسروقہ کے مطالبے کے لیے گواہی قبول کر  
لی جائے گی کیونکہ سوال کے سلسلے میں قادم گواہی کے قابل قبول ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ حد قذف کا معاملہ  
اس سے بھی مختلف ہے کہ قذف کو بدل نفس اور دھوئے کے فورے سے فساد حد کا مطالبہ کرنے کی دو باتوں  
میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق نہیں ہوتا (مال کا بدل تو ہوتا ہے نفس کا بدل ممکن نہیں) بلکہ اپنے آپ  
سے عار گذار کرنا اس پر واجب ہوتا ہے تاہم یہ صورت 'حد قذف' کے دھوئے میں تاخیر کرنے سے جو کہ  
وہ متم نہیں ہوتا اس لیے اس کی طرف سے یہ دھوئے (تاخیر کے بعد بھی) صحیح مانا جائے گا۔ شیخ منصور لائبریری  
نے اجماع الصغیر کی شرح میں ایک اور مسکن کی طرف اشارہ کیا ہے جو انہیں کے الفاظ میں درج ذیل ہے :

پہرہوں کا کام ہوتا ہے (مالک کی) غفلت میں چوری کا اقدام کرنا اور خفیہ واردات کرنے کے موقع سے غافلہ اٹھنا جبکہ صاحب مال کو اس بات کی خبر نہیں ہوتی کہ چوری کی واردات کے چشم دید گواہ کون ہیں اور نہ ہی وہ ان سے واقف ہوتا ہے جب تک کہ وہ خود نہ بتائیں۔ اس لیے اگر وہ چشم دید گواہ گواہی کو چھپائیں گے تو گنہگار ہوں گے۔ ماسوا چوری کے 'وکیل' اور میں مدعی اپنے گواہوں سے واقف ہوتا ہے اور بوقت ضرورت انہیں گواہی کے لئے طلب کر لیتا ہے۔ لہذا چوری کے گواہ گواہی دینے میں تاخیر کر سکتے ہیں اور جب تقادم کی وجہ سے حرم حق کے ضمن میں ان کی گواہی رد کر دی جائے تو مال کے حق میں قبول کر لی جائے گی اس لیے گنہگار ہی کو حد کے حق میں روکیا جاسکتا ہے کیونکہ اس میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور شے کی حالت میں حد ثابت نہیں ہوتی، لیکن جہاں تک مال کا تعلق ہے تو اس پر حق شے کے باوجود ثابت ہو جاتا ہے۔ مزید برآں تینوں حدود کے بارے میں تقادم اس صورت میں گواہی کے قابل قبول ہونے میں مانع ہوتا ہے جب تقادم کی تلخیص عذر کے بغیر ہوا ہو اور اگر اس تقادم کا باعث کوئی عذر ظاہر ہو، مثلاً یہ کہ مشہور علیہ (جس کے خلاف گواہی گزرسے) ایسی جگہ پر ہو جہاں قاضی نہیں ہے، اس لیے اسے کسی دوسری جگہ لایا جائے جہاں قاضی ہو اور پھر گواہ اس کے خلاف گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ تاخیر سے گزرسے کیونکہ یہ عذر کا صحیح موقع ہے، اس لیے یہاں تقادم شہادت کے قبول ہونے میں مانع نہ ہوگا۔

**تقادم کی تعیین** امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے تقادم کے سلسلے میں کسی مدت کی تعیین نہیں کی بلکہ اسے قاضی کی معاہدہ پر چھوڑ دیا ہے۔ امام ابو یوسف کا یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے تقادم کی کوئی میعاد مقرر نہیں کی ہم نے کوشش کی کہ وہ میعاد متعین کر دیں مگر انہوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا۔ البتہ صاحبین نے اس کی میعاد ایک مہینہ مقرر کی ہے، چنانچہ اگر ایک مہینہ یا اس سے اوپر گزر جائے تو اسے تقادم مانا جائے گا اور اگر ایک مہینے سے کم مدت گزری ہو (و قوع کو) تو یہ تقادم نہ ہوگا کیونکہ ایک مہینہ سب سے کم میعاد ہے اگر اس کے امداد نہ دھوئے کر دیا جائے تو اسے بر وقت تسلیم کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر عذر کی بنا پر بھی ہو سکتی ہے اور تاخیر کے عذر مختلف نوعیت کے ہو سکتے ہیں لہذا مدت کا تعیین امر محال ہے چنانچہ انہوں نے یہ معاملہ قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا کہ اسے تاخیر قرار دیا ہے اور کہے تاخیر نہیں قرار دیا۔

**زمانہ کے مقدمے میں تقادم** ایسے مقدمہ زمانہ کی کہ جس کا ارتکاب قدیم زمانے سے دھوئے وائر ہونے شہادت (تقادم کی بنا پر) رد کر دی جائے تو کیا انہیں حتم کی صدارت ملے گی جس میں قیادت وایت کیا ہے کہ انہیں صدارت جائز ان کی (دلائل شہادت میں) تاخیر سے یہ مزاحیہ جائے گی کہ انہوں نے پتہ پر شہادت کی جست کو اختیار کیا تھا لہذا ان کی بات پر شہادت کا اطلاق نہ ہوگا (اور جب وہ شہادت نہ رہی) تو باقی جست بھی جو واجب الحد ہوگی۔ کرنی و معاملہ کی لئے یہ ہے کہ یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ وہ مستوجب حد نہ ہوں گے۔ اضافی (آپ الیٰ بنی) نے بھی اپنی شہادت میں ہی کہا ہے کہ ان پر حد نہ گز رہی کیونکہ اگرچہ ان کی تاخیر قسمت اور شے کا باعث بنی مگر شہادت



کی اہل توباتی ہے۔ اگر مشہود علیہ سے حد زنا کے استقاط کے لیے شبے کا اعتبار کر لیا گیا ہے تو گواہوں سے حد تہف کے استقاط کے لیے ان کی شہادت کی حقیقت کا اعتبار بدرجہ اولیٰ کرنا چاہیے۔

ازاجنہ شراب نوشی کی حد میں شہین کے نزدیک ضروری ہے کہ اورائے شہادت کے وقت شرط دوم کے منہ میں شراب کی بدبو باقی ہو، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ان کے دلائل مناسب موقع پر بیان کیے جائیں۔

**شرط سوم** حد زنا کے مقدمے میں گواہوں کی تعداد چار ہو۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: **وَالَّذِينَ يَأْتِيَنِ الْفَاحِشَةَ مِن سِنَائِكُمْ فَيَتَّبِعُوا مَا أَتَوْا بِعُقُوبَةٍ مِّنكُمْ فَأُولَٰئِكَ لَا تَجْنِبُهُمْ** اور تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَوْتِي الْمُحْصَنَاتِ لَا تَجْنِبُوا مَا زَنَبُوا لَهُمْ قَدْ أَفْضَىٰ إِلَيْكُمْ** اور جو لوگ ہمت لگائیں پھر چار گواہ دلائل میں ایک اور جگہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا: **وَلَا تَجْنِبُوا عَلَيْهِمْ مَا زَنَبُوا لَهُمْ قَدْ أَفْضَىٰ إِلَيْكُمْ** (اور جو لوگ ہمت لگائیں شرابی کے مرتکب ہوئے ہیں) اور وہ اپنے دھوسے پر چار گواہ نہیں لائے۔ علاوہ انہیں شہادت لاشعہ مدکی (دو دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے) چنانچہ اسے دوسری دلیل یعنی اقرار پر قیاس کیا جائے گا۔ اقرار کے لیے چار کی تعداد کی شرط لازم ہے لہذا گواہوں کے لئے بھی چار کی تعداد شرط ضروری (بہ استدلال معکوس ہے۔ حد زنا میں گواہوں کی تعداد چار ہے) کی شرط تو نص قرآنی سے ثابت ہے، یہاں کہ مذکورہ بالا ارشادات باری تعالیٰ سے ظاہر ہے۔ اقراروں کی تعداد کو گواہوں کی تعداد پر قیاس کیا گیا ہے۔ مصنف مترجم کا یہ طریق استدلال ناقابل فہم ہے۔) باقی سب حدود اس معاملے میں حد زنا کے باطل مختلف ہیں کہ اور کسی حد میں چار اقراروں کی شرط نہیں ہے، اسی طرح گواہوں کی تعداد کے چار ہونے کی بھی نتیجہ تین حدود میں شرط نہیں ہے۔ چار گواہوں کی شرط اگرچہ خلاف قیاس ہے مگر نص دیکھام واضح امر اور قرآن حکیم سے ثابت ہے اور یہ نص خاص طور پر زنا کے لیے وارد ہوئی ہے۔ لہذا اگر زنا پر گواہی دینے والوں کی تعداد چار سے کم ہو تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ شہادت کا انصاب (گواہی کی مقررہ تعداد) پیدا نہیں ہوا۔ تو کیا ایسی صورت میں ان گواہوں پر ہمت کی حد نافذ ہوگی؟ ہمارے استدلال کی رائے کے مطابق تو ان پر حد نافذ ہوگی جبکہ امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر وہ گواہوں کے طور پر حاضر عدالت ہوں تو ان پر حد نافذ نہ ہوگی۔ اس اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ محققان کے اگر تین گواہ اور تکاب زنا کی گواہی دہیں اور چار گواہ ہوں گے کہ میں نے ان دونوں (ارتکاب زنا کے ملزم مرد اور عورت) کو ایک لحاف میں دیکھا تھا اور اس کے علاوہ وہ کچھ دیکھے تو ہمارے مسلک میں پہلے تین گواہوں پر ہمت کی حد نافذ ہوگی جبکہ چوتھے گواہ پر نافذ نہ ہوگی اس لیے کہ اس نے ہمت نہیں لگائی۔ البتہ اگر وہ اپنی گواہی کے آغاز میں یہ کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے زنا کا ارتکاب کیا ہے اور پھر اس زنا کی تفصیل وہ بتلے جس کا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے (لحاف والی بات) تو اس صورت میں اس پر بھی ہمت کی حد نافذ ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ گواہوں کی حیثیت میں آئے تو ان کا مقصد اللہ تعالیٰ کی رضا ہوتی ہے یہ شہادت ارکان تھا نہ کہ ہمت

لگنا "اس لیے (ان کی ہدایت میں آنا) جرم کے طور پر نہیں ہے، لہذا ان کی شہادت کو تحت قرار نہ دیا جائے گا۔ ہماری (استثنا کی) دلیل یہ روایت ہے کہ جن گواہوں نے حضرت مغیرہؓ کے خلاف ازکتاب و زنا کی گواہی دی چوتھے گواہ نے کھڑے ہو کر کہا، "میں نے وہاؤں اور پاشے ہوئے اور ایک شخص اور پچھڑا ہوا اور نر یا مسافر دیکھا اور اس سے زیادہ مجھے کچھ معلوم نہیں" اس پر سیدنا محمد رضی اللہ عنہ نے فرمایا، "ہم تعریف اس اللہ کے ہیں جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے کسی ایک کو بھی رسوا نہیں کیا۔ اس کے بعد انہوں نے پہلے تین گواہوں پر حسمت کی حد نافذ کر دی۔ یہ سارا واقعہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں پیش آیا اور ایسی کوئی روایت منقول نہیں کہ کسی صحابی نے حضرت عمرؓ کے مدقذ ہداری کرنے کے اس فیصلے سے اختلاف کیا ہو، لہذا یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ مزید برآں پہلے تین گواہوں کا کلام فی الواقع قدف ہے، نہ کہ تقدف کہتے ہیں زنا سے نسبت کو، اور ان گواہوں نے فی الواقع قلم کو زنا سے نسبت دی ہے، اس لیے یہ آپت تقدف کے تحت داخل ہیں۔ یہ قہوم بھی مانتے ہیں اگر چاروں گواہ گواہوں کی حیثیت سے آئیں اور ان کا اذادہ حد قائم کرنے کا ہر جہ طور پر حتمی کے واجب ہے تو ان کا کلام قدف ہونے سے مرہ ہے اور شرعی شہادت ہے لیکن اگر گواہوں کا نصاب پورا نہ ہو تو پھر ان کا کلام فی الواقع قدف ہے جو واجب الحد ہوگی۔

اگر تین گواہ از کتاب و زنا پر گواہی دیں اور چوتھا گواہ کسی دوسرے کی گواہی پر گواہی دے (شہادت علی الشہادۃ) تو ان تین گواہوں پر حد قدف نافذ ہوگی اس لیے کہ ان کی شہادت گواہوں کے نصاب کے ناقص ہونے کی وجہ سے قدف ہی گئی ہے۔ البتہ چوتھے گواہ پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اس نے تحت نہیں لگائی بلکہ کسی دوسرے کی تحت کو نقل کی ہے۔ اور اگر یہ بات علم میں آجائے کہ چار گواہوں میں سے ایک گواہ غلام یا مکاتب (۱) یا بیاض حد حسمت کا مستزایاب ہے تو اس صورت میں ان سب پر حسمت کی حد لاگو ہوگی کیونکہ ابابلا اور غلام تو گواہی دیتے کے سہ سے اہل ہی نہیں، لہذا شہادت کا نصاب ناقص ہوا چنانچہ ان کی شہادت تحت مطہری۔ تاہم ابابلا اور حد قدف کا مستزایاب بھی شہادت کے اہل نہیں ہیں، اگرچہ گواہی اٹھانے اور سامعی شہادت کی ان میں اہمیت ہے لیکن گواہی ادا کرنے کی اہمیت ان دونوں میں مفقود ہے، لہذا شہادت کا نصاب پورا نہ ہوا اس لیے ان کی شہادت تحت قرار پائے گی۔ اس حقیقت (کسی گواہ کا غلام وغیرہ ہونا) کا انکشاف فیصلے سے قبل ہوا یا فیصلے کے بعد مگر نتائج سے قبل اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اگر اس کا علم فیصلے کے تنازع کے بعد ہوا اور مستزادہ زنی کی ہوتو ان گواہوں کو بھی ایسی ہی سزا دے دی جائے گی جیسے وہ نلی دی جائے گی اور انام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ان پر اس سزا کا ادا (compensation) کا حکم ہو گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا ادا ان ہیئت المال کے ذمے واجب الادا ہوگا، اس کی تفصیل ہم کتاب الرجوع من الشہادت میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر (ان گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر دی جانے والی) سزا سنگاری ہے تو ان گواہوں کو حد زنا دی جائے گی اس لیے کہ یہ بات تو واضح ہو گئی کہ ان کی شہادت تحت ہے اور مستزادہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی زندہ شخص پر حسمت لگانے پر متذوق و فوات یا جہلے تو

تحت لکھنے والے سے مدد سا قلم ہوا جائے گی۔ سزا نے سنگاری کی ریت (کادان) بیت المال کے خیمے ہو  
گی اس لیے کہ فرنگز اشت قاضی سے ہوئی ہے اور قاضی کی فرنگز اشت کی خیمے واری بیت المال پر عائد  
ہوتی ہے۔ لیکن قاضی عاقل السلیح کی خدمت پر مامور ہوتا ہے اور بیت المال مسلمانوں کا مال ہے۔

اگر چار گواہوں میں سے ایک (مزمکا) شوہر ہوا اور تین گواہ اور چار تین گواہوں پر مدد قذف عائد  
ہوگی جیکہ شوہر پر لعان واجب ہوگا اس لیے کہ اگر شوہر اپنی بیوی پر تحت لکھنے کو اس سے شوہر پر لعان  
واجب ہوتا ہے نہ کہ حد قذف (شوہر کے یوں نکل جانے کے بعد) گواہوں کی تعداد ناقص ہو گئی لہذا ان  
کی شہادت تحت ٹھہری اس لیے ان پر تحت کی حد نافذ کی جائے گی۔ اگر قاضی کے علم میں یہ بات آئے کہ  
چاروں گواہ غلام یا کافر یا مد قذف کے سزا یا ب یا ناپیدا ہیں تو چاروں گواہوں کو تحت کی حد ماری جائے  
گی۔ اگر یہ بتا چکے کہ وہ (چاروں گواہ) فاسق ہیں تو ان پر مد قذف لگو نہ ہوگی۔ فرق وہی ہے جس کا ہم ذکر  
کر چکے ہیں یعنی یہ کہ غلام اور کافر تو قطعی طور پر اپنی شہادت میں جبکہ ناپیدا اور مد قذف کا سزا یا ب  
گواہی اٹھانے اور سامعی شہادت کے اہل تو ہیں لیکن گواہی ادا کرنے کے اہل نہیں ہیں لہذا ان سب کی  
شہادت تحت ہے۔ فاسق ہمارے اثر شک کے نزدیک سامعی شہادت کا اہل ہے اور اگر فاسق کا کلام  
شہادت ہوا اور تحت نہ ہو تو اسے تحت کی حد ماری جائے گی واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر مشہود ملے (جس کے خلاف گواہی ادا ہو) دھوئے کرے کہ چار میں سے ایک گواہ غلام ہے تو اس  
کی بات تسلیم کی جائے گی تا آنکہ گواہوں کے ذریعے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ آزاد ہے۔ اس کی بنیاد سیدنا  
عمر رضی اللہ عنہ سے وہ روایت ہے کہ جس میں آپ نے فرمایا سب لوگ آزاد ہیں سوائے چار امور کے  
یعنی شہادت اقصا، عقل اور مدد کے ضمن میں اس کا مفہوم ہم متعدد مقامات پر بتا چکے ہیں۔

شرط چارم اجتماع مجلس از انھو اتحاد مجلس ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ ادا کرنے شہادت کے  
وقت سارے گواہ ایک مجلس میں اکٹھے ہوں اور اگر وہ الگ الگ (حدات  
میں) آئیں اور یکے بعد دیگرے گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی بلکہ ان پر مد قذف نافذ کی جائے  
گی خواہ ان کی تعداد عجب سے زیادہ ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ ہم پہلے بتا چکے ہیں یعنی یہ کہ ان کی شہادت  
حقیقی معنی میں تحت قرار پائے گی اور اس پر شرعی قذف کا اطلاق اس صورت میں نہ ہوگا کہ جب وہ ادا کرنے  
شہادت کے وقت ایک مجلس میں اکٹھے ہوں اور اگر یہ شرط پوری نہ ہو تو باقی قذف وہ جائے گی جو واجب  
المد ہوگی۔ اگر وہ لکھ یا الگ الگ آئیں اور مسجد (حدات) کے ایک کونے میں گواہوں کے لیے مخصوص  
جگہ پر بیٹھ جائیں اور پھر یکے بعد دیگرے اگر شہادت دیں تو ان کی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ  
وہ ادا کرنے شہادت کے وقت ایک مجلس میں اکٹھے موجود ہیں اس لیے کہ پوری مسجد ایک مجلس ہے۔  
اگر وہ مسجد سے باہر جمع ہوں پھر ان میں سے ایک اگر مسجد میں داخل ہوا اور گواہی دے پھر دوسرا  
نیمہ اور چوتھا گواہ آئے تو انہیں حد ماری جائے گی خواہ وہ قبیلہ ربیعہ اور مضر کے باشندے (کثیر المقدار)  
ہوں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے ایسے ہی روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر ربیعہ اور مضر

ایک ایک آئیں گے قرآن کے آخری آدمی تک سب کو حد (تذوق) مہر ملے گا۔ آپ نے یہ بات صواب کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں فرمائی تھی اور آپ کے اس ارشاد سے کسی صوابی کا اختلاف منقول نہیں ہے، لہذا یہ اجماعی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**شرط پنجم** از اہل ہند یہ ہے کہ جس شخص کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی گزرے وہ ان لوگوں میں سے ہو، جن سے مباشرت کا تصور کیا جاسکتا ہو (یعنی فعل مباشرت کا اہل ہو) اور اگر وہ نااہل مباشرت لوگوں میں سے ہو جیسے مجبوب (جس کا عضو تناسل نہ ہو) قرآن کی شہادت قبول نہ کی جائے گی اور وہ صحت تراشی کی مزا پائیں گے۔ اگر مشہور علیہ صبی یا امرہ ہو تو ان کی گواہی قابل قبول ہوگی اور مشہور علیہ زنا کی حد کا مستوجب ہوگا کیونکہ ان (خصی اور امرہ) سے زنا تصور ہوتا ہے اس لیے کہ مجبوب کے برعکس، ان کا عضو تناسل موجود ہے۔

**شرط ششم** از اہل ہند یہ ہے کہ مشہور علیہ ان لوگوں میں سے ہو جو شے کا دھوئے کرنے کی قدرت رکھتے ہیں اور اگر وہ ان میں سے ہو جو دھوئے شے کرنے کی قدرت نہیں رکھتے جیسے گونا گویا قرآن کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اگر وہ قدرت رکھتا تو شے کا دھوئے ضرور کرتا۔ اگر وہ شخص جس کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی دی گئی ہے نابینا ہو تو ان کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ نابینا شخص شے کا دھوئے کرنے پر قادر ہوتا ہے، اگر اس کے پاس کوئی شہر ہو۔ اگر گواہ ارتکاب زنا کی گواہی دیں اور یہ کہیں کہ ہم نے مزینہ کی اہدام نہائی کو عمداً دیکھا تھا قرآن کی شہادت رو نہ کی جائے گی کیونکہ دوائے شہادت کے لیے گواہی اٹھانا ناگزیر ہے اور گواہی اٹھانے کے لیے ہر اس کے کوئی چارہ نہیں کہ چین اہدام نہائی کو دیکھا جائے۔ فریضہ شہادت کی ادائیگی کی فرض سے اہدام نہائی کو دیکھنا ان کے لیے سب سے زیادہ عذر ہے، جیسے علاج کی غرض سے طبیب کے لیے اسے دیکھنا جائز ہے۔ اور اگر وہ کہیں کہ ہم نے بار بار اسے دیکھا تو ان کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ اس سے ان کی عدالت ماقط ہو گئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**شرط ہفتم، استیصال فعل** از اہل ہند یہ ہے کہ چاروں گواہ ایک فعل پر متفق ہوں اور اگر ان میں باہم اختلاف پایا گیا تو ان کی شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر دو گواہ کہیں کہ اس نے اس جگہ زنا کا ارتکاب کیا اور دوسرے دو کہیں اور جگہ پر ارتکاب زنا کی گواہی دیں اور ان دونوں جگہوں کے مابین اتنا فاصلہ ہو کہ عام حالات میں ان دونوں جگہوں پر ایک ہی فعل کا واقع ہونا ممکن نہ ہو، مثلاً دو شہر یا دو گھر یا دو کمرے تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور مشہور علیہ مستوجب حد نہ ہوگا اس لیے کہ انہوں نے دو مختلف فعلوں کی گواہی دی ہے کیونکہ دونوں کی جگہیں مختلف ہیں اور ان دونوں میں سے کسی ایک پر بھی چار گواہیاں نہیں گزاری جاسکتیں۔ جیسے اگر فلاں کے نزدیک گواہوں پر بھی حد قذف نہ ہوگی لیکن امام زفری کے قول کے مطابق ان پر حد عائد ہوگی۔ امام زفری کا دلیل یہ ہے کہ گواہوں کی تعداد مضاب سے کم ہے کیونکہ ہم فریق دو گواہوں نے ایک ایک فعل کی گواہی دی ہے اور اگر گواہوں کی تعداد مضاب سے کم ہو تو اس

سے شہادت کا منصب ہونا لازم آتا ہے اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے تین گواہوں نے گواہی دی ہو۔ ہمارے دیل ہے کہ گواہوں میں فعل کی بابت اختلاف نہیں پایا جاتا کیونکہ ان سب کے نزدیک یہ یکساںی فعل زنا ہے۔ ان کے درمیان اختلاف تو جگہ کے بارے میں واقع ہوا ہے۔ ان کی گواہی سے فعل کے ایک حصے میں شبہ ثابت ہو گیا ہے لہذا مدعا قطعی ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر وہ ارتکاب زنا کے وقت کے بارے میں باہمی طور پر اختلاف کریں کہ دو گواہ اس امر کی شہادت دیں کہ اس آدمی نے اس عورت کے ساتھ فلاں دن زنا کا ارتکاب کیا اور دو گواہ کوئی دوسرا دن بتائیں تو اس کی بھی وہی صورت ہوگی جو جگہ والے مذکورہ بالا مسئلے کی ہے۔ اور اگر دو گواہ شہادت دیں کہ اس نے کمرے کے اس گوشے میں ارتکاب زنا کیا اور دو گواہ اسی کمرے کے کسی دوسرے گوشے میں اس کے مرتکب زنا ہونے کی گواہی دیں تو مشور علیہ پر زنا کی مدعا قائم ہو جائے گی اس امکان کی وجہ سے کہ فعل کا آغاز تو اس گوشے میں نہ ہوا اور اس کے بعد وہ خوف اور بے چینی کی وجہ سے اس دوسرے گوشے میں منتقل ہو گئے ہوں اور فعل کا اختتام اس دوسرے گوشے میں ہوا ہو، لہذا فعل میں اختلاف واقع نہیں ہوا چنانچہ ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور اگر وہ کہہ بٹا ہوا تو پھر گواہی قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ ہنزلہ دو کمروں کے ہے۔ مگر چار گواہ کسی عورت کے ساتھ کسی شخص کے مرتکب زنا ہونے کی گواہی دیں باہمی طور کہ دو گواہ تو یہ کہیں کہ زنا باجبر ہوا جبکہ دوسرے دو گواہ بتائیں کہ وہ عورت رضامند تھی تو اس عورت پر تو بلا حجاج مدعا قائم نہیں ہوگی کیونکہ جب تک ارتکاب زنا میں رضامندی شامل نہ ہو مدعا واجب نہیں ہوتی اور اس عورت کا رضامند ہونا ثابت نہیں ہو سکا کیونکہ ثبوت کے لیے چار گواہ درکار ہوتے ہیں۔ یہاں وہ مرد تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ بھی جدا سزاوار نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس پر مدعا قائم ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مرد کا یہ رضامند و رغبت مرتکب زنا ہونا تو چار گواہوں سے ثابت ہو چکا ہے ماسوا اتنی بات کے کہ دو گواہ ہوں نے اس کی طرف سے جبر کرنے کا اعانہ کر دیا ہے اور یہ اعانہ اس فعل کے واجب الحد ہونے میں حائل نہیں ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے باجبر زنا (زنا باجبر کا مرتکب بھی مستوجب حد ہوتا ہے)۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ فعل میں اختلاف واقع ہو گیا ہے کیونکہ زنا باجبر اور زنا با رضامند جدا جدا فعل ہیں۔ چنانچہ انہوں نے دو مختلف فعلوں کی گواہی دی ہے اور کسی ایک فعل پر بھی چار گواہیں قائم نہیں ہو سکیں اس لیے مشور علیہ پر منہ زنی زنا نافذ نہ کی جائے گی۔ یہاں سے ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے اور امام زفر کی رائے ان تینوں کی رائے سے مختلف ہے۔ اور اس بارے میں گفتگو گواہوں کی جگہ اور وقت کے بارے میں اختلاف والے مسئلے میں ہو چکی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

سوال بہر گواہان Examination of witnesses

کے بعد عدالت میں ارتکاب زنا کی گواہی دے چکیں تو قاضی ان سے زنا کے بارے میں پوچھ گچھ کرے کہ زنا کیا ہوتا ہے، اس کی کیفیت کیا ہے، زنا کا ارتکاب کب اور کہاں ہوا اور کس کے ساتھ ہوا۔ جہاں تک زنا کی ماہیت دیکھا ہوتا ہے، کے بارے میں



**اقبال جرم کی شرطیں** | جہاں تک مستوجب مدح جرم کے اقرار کی شرطوں کا تعلق ہے، ان میں سے بعض تو جملہ حدود سے متعلق ہیں جبکہ بعض شرطوں کا تعلق کسی خاص حد پر محدود ہے جو شرطیں تمام حدود

سے متعلق ہیں ان میں سے ایک بلوغت *Adolescent* ہے، چنانچہ کسی بھی حد کے ضمن میں نابالغ *Adolescent* کا اقبال جرم *confession* صحیح نہ ہوتا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد کو واجب کرنے کے لئے جرم کا واقع ہونا ناگزیر ہے اور نابالغ کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی لہذا نابالغ کا اقرار سراسر ٹھیک ہے۔ دوسری شرط گواہی (تلفظ) ہے اور وہ یوں کہ اقرار طلب اور بیان کے طریقے سے ہر دو کو تحریر یا اشارے کے ذریعے سے۔ اگر کوئی گواہ شخص ایک تحریر میں اپنا اقرار لکھ دے یا اس جانب واضح اشارہ کر دے تو اس پر حد عائد ہوگی کیونکہ شرطیت نے اقرار کے موجب مدح ہونے کو قطعی اور واضح بیان سے مشروط کر دیا ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص فعل حرام کا اقرار کرے تو اس پر مدح جاری نہیں کی جاتی تاآنکہ مراعت کے ساتھ اقرار کیا زنا کا اعتراف نہ کرے۔ بیان صحیح قطعی قرار پاتا ہے جب مراعت کے ساتھ دیا گیا ہو۔ اشارہ بمنزلہ کلمات کے ہے اس لئے اس سے حد واجب نہیں ہوگی البتہ اقرار کے صحیح ہونے کے لیے یہ فیہ فی شرط نہیں ہے۔ جملہ حدود میں نابالغ کا اقبال جرم بھی اسی طرح کی تعلیم کیا جائے گا جس طرح دینا گایا جاتا ہے اس لیے کہ نابالغ شخص کے لیے واجب الحد فعل کے انکاب میں کوئی جزا ملے نہیں ہوگی (اور وہ وہی شے کا دعویٰ کرنے پر بھی تادم ہوتا ہے) اقبال جرم کے صحیح ہونے کے لیے جرم کا اقرار مسلمان اور کفر، بالغ و نابالغ، برہنہ و غیر برہنہ، مذکر و مؤنث اور حر و متحرک کا اقرار تمام حدود کے ضمن میں صحیح مانا جائے گا البتہ امام شافعی نے تہذیب غلام کا اقرار بھی حد کے بارے میں اس وقت تک معتبر نہ ہو گا جب تک کہ اس کا مالک اس کی تصدیق نہ کر دے اور تصدیق نہ کرے میں شک ہو کہ کتاب السرقین کریں گے واثقہ بما ذوقتموہ علیہم۔

**ایسی شرطیں جن کا تعلق کسی خاص حد سے ہے** | ایسی شرطیں جو صرف کسی خاص حد سے متعلق ہیں

اور انجملہ یہ ہیں،

**جرم زنا کے ثبوت کے لئے چار اقراروں کی شرط** | حد زنا کے اثبات کے لئے ضروری ہے کہ مجرم چار مرتبہ اقرار کرے۔ چار بار اقرار کرنے کا شرط احکامات کے مسلک میں ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک چار بار اقرار کرنا شرط نہیں ہے اور مرتبہ ایک بار کا اقرار ہی کافی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ شرطیت میں اتنا کہ دلیل کی حیثیت اس لیے حاصل ہے کہ اس میں جھوٹ کے بجائے سچائی کی طرف رجحان پایا جاتا ہے (یعنی اس میں سچائی غالب ہوتی ہے کیونکہ کوئی شخص خود اپنے غلط جھوٹ نہیں بولتا) اقرار صرف ایک بار کیا جائے یا اسے بار بار دہرایا جائے اس سے اقرار کی مذکورہ خصوصیات میں کچھ فرق واقع نہیں ہوتا اس لیے کہ اقرار کا مطلب ہے تکرار اور تکرار سے خبریں سچائی کے غلبہ میں کھڑی نہیں ہو جاتا۔ اسی لیے کسی حد کے اثبات کے لیے تکرار شرط نہیں کیونکہ حد کے ضمن میں تکرار علم و شک کا موجب بنتا ہے۔ جو شہادت کے خلاف میں حد کی شرط ہے یہ بات اس سے مختلف ہے۔ حد زنا کے اثبات کے لیے چار گواہوں کی شرط اللہ کے حکم کی تعمیل کے طور پر ہے لہذا یہ اسی کے ساتھ متفق ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس کا اتنا اتنا قوی ہی ہے جتنا امام شافعیؒ نے فرمایا لیکن ہم نے نص کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے اور نص و حدیث ہے جس میں روایت کیا گیا ہے کہ حضرت ماعزؓ رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں حاضر ہوئے اور منجھک رہا ہوئے کہ اقرار کیا بھی کریمؐ نے کیا یہ تلافی انہوں کی طرف سے ہو کر دوسری طرف کر لیا۔ اس طرح چار مرتبہ ہوا اگر ایک بار کے اقرار سے حد ثابت ہو جاتی تو آپؐ کا حکم کچھ تھے اقرار تک کو غرت فرماتے کہ نہ جب امام کے سامنے وجہ حد ثابت ہو جائے تو امام اس کے خلاف میں آخر کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔

**دوسری حدود میں اقرار کی تعداد** - حقیقت کے اثبات کے لیے ایک سے زیادہ اقرار بالاجماع شرط نہیں ہے۔ اس وقت شراب نوشی اور قتل کے حد کے اثبات کے لیے ایک سے زیادہ مرتبہ

اقرار شرط ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ جو حد اقرار سے اخراج کر سنبے یا قتل ہو جاتی ہو اس میں اقرار کی تعداد کو انہوں کی تعداد کے مطابق ہونی چاہیے۔ فقہ ابو الیثب نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دو مختلف جگہوں پر دو بار اقرار کرنا ضروری ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ، شراب اور نشہ کی حدود حد نہ کی طرح فالستہ اللہ کا حق ہیں اس لیے اقراروں کی تعداد کی راہ سے ان میں حرم و احتیاط کو ملحوظ رکھنا لازم ہے جیسا کہ زنا کے باب میں حرم و احتیاط کو ملحوظ رکھا جاتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ ان تینوں حدوں میں دو بار اقرار کرنا ثبوت جرم کے لیے کافی ہے اور زنا کے باب میں چار اقراروں کی شرط ہے۔ اقرار کی تعداد کے لیے استدلال گوہوں کی تعداد سے کیا گیا ہے۔ حد سرقہ اور حد شراب کے لیے شہادت کا نصاب حد زنا کے لیے شہادت کے نصاب کا نصف ہے یعنی دو گواہوں کی شہادت۔ لہذا اقرار بھی دو بار ہونا چاہیے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ اقرار کے بار بار دہرائے جانے یا تکرار کی شرط نہ ہو کیونکہ عیساکہ سابق میں ذکر ہو چکا ہے اقرار کا مطلب ہے جہر دہنا اور تکرار سے جہر خیر میں کوئی اضافہ تو نہیں کر دیتا۔ زنا کے باب میں چار اقراروں کا علم تو ہمیں عقول قیاس نص سے ہمارے اس لیے اسے اس موقع کے لیے محدود رکھنا چاہیے ہیں کہ بے نص وارد ہو رہی ہے۔

**کئی مجلسوں میں اقبال جرم کرنے کی شرط** - اسے یعنی کہ جرم چار مجلسوں میں اقرار کرے۔ چار مجلسوں سے

مراد تاحی کی مجالس ہیں یا اقرار کرنے والے کی اس بارے میں فقہاء میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور صحیح رائے یہ ہے کہ اقرار کرنے والے کی مجالس معجز ہوں گی۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کہ اقرار کرنے والے کی مجلسوں کا اعتبار کیا جائے گا، اس لیے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ماعزؓ کی مجلسوں کا اعتبار کیا تھا کیونکہ وہی ہر مرتبہ اقرار کرنے کے بعد سہرے باہر نکلتے تھے اور پھر مسجد میں لوٹ آتے تھے جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس چوتھو ہی رہی۔ اقرار کرنے والے کی مجلسوں کے منتف ہونے کی تفسیر کی بہت امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ وہ ایک بار اقرار کرے اور اتنی دور چلا جائے کہ قاضی کی نگاہوں سے اوصل ہو جائے پھر ضروریات ہوا اور اقرار کرے اور چلا جائے اس طرح چار مرتبہ اقرار کرے۔

**اقبال جرم عدالت میں کیا جائے** - ایک شرط یہ ہے کہ اقبال جرم امام (قاضی) کے حضور میں کیا جائے اور اگر کسی اور کے سامنے اقرار کیا گیا ہے تو اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا اس

یہ کہ حضرت ماعزؓ نے بار بار عدالت میں حاضر ہو کر اقرار کیا تھا اگر تاحی کی مجلس عدالت کے سامنے کسی اور مجلس میں اقرار کرے اور گواہ اس کے اقبال جرم پر شہادت دیں تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ



اگر نودہ عدالت میں اقبال جرم کرتا ہے تو شہادت سے معنی ہوا جاتی ہے کہ اگر نہ فیصلہ تو اقبال کی بنیاد پر ہوگا نہ کی شہادت کی بنا پر اور اگر وہ عدالت میں انکار کرتا ہے تو اس کا انکار کرنا اقبال سے رجوع ہے اور حدود کے ضمن میں ہو کر خاص حقوق الٰہی ہیں، اقبال سے رجوع کرنا جائز ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**اقبال جرم بتائی ہوئی ہو** اس سے مراد اقبال کو نے دماغ پرش Intoxicated نہ ہو، اگر اس نے دماغ پرش Intoxication کی حالت میں اقبال کیا تو تسلیم نہ کیا جائے گا۔ اس کی وجہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے کہ دماغ پرش (سکران) اسے کہتے ہیں جس کی نشہ اور مشروب Intoxicant پینے کے بعد ایسی حالت ہو گئی ہو کہ تصور سے اور زیادہ میں گمراہ کر سکے، ایسی صورت میں اس کی عقل حقیقی معنی میں ناکام ہو جاتی ہے اور اس پر پردہ پڑ چکا ہو تاکہ صاحبِ عقل کی اس کی ذمہ داری سے کہیں اس کے کلام پر نہ جان (اول فون کہنا یا وہ کوئی) Delirium tremens (غالب ہر ہائے تر گویا عقل کی افادیت ناکام ہو جاتی ہے)۔

اس لیے تو دماغ پرش کا ارتداد تسلیم نہیں کیا جاتا، لہذا اس سے حد کے واجب ہونے میں بھی بشر پیدا ہو جاتا ہے۔ البتہ اقبال کو نے والے کا قائم ہوئی ہو تو اس پر نا حدود اور قصاص کے ضمن میں شرط نہیں ہے کہ اگر قصاص تو قاعدہ لوگوں کا حق ہے اور عدالت میں بھی لوگوں کا حق ہو تاکہ لہذا نشہ کی حالت میں بھی اگر اقبال جرم کرے تو تسلیم کیا جائے گا، بیساکہ مال اور جملہ تصرفات کے سلسلے میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر نشہ اترنے کے بعد بھی وہ اپنے اقبال جرم پر پکستہ قائم ہو تو جملہ حدود (جلا امتیاز) واجب الابراء ہوں گی۔ اگر نشہ اترنے کے بعد اگر کتاب جرم سے انکار کرے تو اس کے انکار کو اقبال سے رجوع پر عمل کیا جائے گا اور اقبال سے رجوع خالص حدود میں صورت نہ ہو شراب اور قطع (بریدگی) Amputation کی مدد تک تہ سرتو میں جائز ہے، البتہ قتل اور قتل عمد Deliberate Murder کے ضمن میں اقبال سے رجوع (انحراف) تسلیم نہیں کیا جاتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**مسترت سے ارتکاب زنا ممکن ہونے کی شرط** ازاں بعد یہ ہے کہ جرم زنا کا مسترت ایسا شخص ہے جس سے فعل زنا کا وقوع پذیر ہو تا ممکن ہو، ورنہ اس کا امرات تسلیم نہیں کیا جائے گا مثال کے طور پر اگر زکر بریدہ Excised جرم زنا کا امرات کرے تو اس کا امرات قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس سے فعل زنا کا وقوع پذیر ہو تا قابل تصور نہیں، اس لیے کہ اس کا تو عضو تناسل ہی نہیں ہے۔ البتہ خصی (مختن) Emesculate اور نامرد Impotent اگر جرم زنا کا امرات کرے تو صحیح ہے (یعنی اس پر حد جاری کر دی جائے گی) کیونکہ ان دونوں سے فعل زنا کے وقوع پذیر ہونے کا تصور کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ ان کے ان عضو تناسل موجود ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص پر جنون کا دورہ پڑتا ہو پھر افادہ ہو جاتا ہو تو ایسا شخص اگر افادہ کی حالت میں اقبال جرم کرے تو اس کی حیثیت صحیح العقل Sane شخص کے احزاب کی سی ہے کہ اگر نہ حلقہ کی حالت میں وہ صحیح العقل ہو تاکہ۔

**مسترت و عورتی شہ پر تادیر ہو** ازاں بعد یہ ہے کہ جرم زنا کے افراد میں موزوری ہے کہ عورتی شہ پر تادیر ہو، پر تادیر ہو اور اگر وہ اس پر تادیر ہو، مثلاً کوئی مروج افراد کرے کہ وہ ایک گونگی عورت کے ساتھ مرتکب تارتا ہو اسے یا کوئی عورت یہ احزاب کرے کہ وہ کسی گونگی مرد کے ساتھ ملوث

ہوتی ہے تو ایسا اقرار صحیح نہ ہو گا کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اگر معترف قوت گو یا بی سے بہرہ ور ہوتا تو نکاح کے چوڑے کا دعویٰ کرتا یا ایسا کوئی دعویٰ کیے بغیر ارتکاب نہ لے لے ہی ارتکاب کر دیتا جس کی بناء پر اس سے حد ساقط ہو جاتی۔ اس کی تنصیل انشاء اللہ مناسب مقام پر بیان کی جائے گی۔

**مزنیہ کا حاضر عدالت ہونا شرط نہیں** | ارتکاب زنا کے اقرار یا اس کے بارے میں ادائے شہادت کے وقت مزنیہ (جس پر فعل زنا واقع ہوا ہے) کا عدالت میں موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ اگر کوئی مرد اعتراف کرے کہ وہ ایک عورت کے ساتھ مرتکب زنا یا زنا ہے جو وہاں موجود نہیں ہے اور گواہ شہادت دیں کہ اس مرد نے ایک عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کیا ہے جو عدالت میں حاضر نہیں ہے تو اس کا اقرار بھی صحیح مانا جائے گا اور شہادت بھی قبول کی جائے گی اور اس مرد پر حد جاری ہو جائے گی اس لئے کہ عدالت میں موجودگی تو اس حد کے ضمن میں ضروری ہوتی ہے جس کے اجراء کے لئے دعویٰ ضروری ہے (مثلاً مدققت کے لیے) لہذا یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے حاضر عدالت ہونے کی شرط پوری ہوئے بغیر ہی منکحہ کر دیا گیا تھا یہی صورت مزنیہ کو جاننے کی ہے۔ اگر معترف ایسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوئے کہ اقرار کرے جو عدالت میں حاضر نہیں مگر وہ اسے جانتا ہے تو اس کے اعتراف کو تو صحیح مانا جائے گا اور اگر اس کے بعد مزنیہ عدالت میں حاضر ہو جائے تو یہ صورت دو گنا لغوی سے قالی نہ ہو گی یا تو وہ عورت اس مرد پر ادا ہوئے حد سے پہلے حاضر عدالت ہو گی یا پھر حد جاری ہونے کے بعد اگر وہ مدافعت ہونے کے بعد حاضر عدالت ہو اور وہ بھی ویسا ہی اقبال جرم کرے جیسا کہ اس مرد نے کیا تھا تو اس عورت پر بھی ویسے ہی حد جاری کی جائے گی جیسے اس مرد پر کی گئی تھی۔ اگر وہ جرم سے انکار کرے اور اس مرد پر مدققت جاری کی نہیں جائے گی اس کی جگہ پر ایک عورت دو حدیں واجب ذہنوں کی اور ایک حد توحیدی کی باقی ہے لہذا دوسری حد جاری نہیں کی جائے گی اگر وہ عورت اس مرد پر حد کے جاری ہونے سے پہلے حاضر عدالت ہو جائے اور جرم نہ اسے انکار کرے اور نکاح ہونے کا دعویٰ کرے یا دعویٰ نہ کرے اور اس مرد پر مدققت لاگو کرنے کا مطالبہ کرے یا ایسا کوئی مطالبہ نہ کرے تو ایسی ہر صورت کے لیے جو حکم ہے اس کا ذکر ہم انشاء اللہ مناسب موقع پر کریں گے۔

**معترف کا مزنیہ کو جاننا شرط نہیں** | اقبال جرم کے صحیح ہونے کے لیے معترف کا مزنیہ کو جاننا شرط نہیں ہے۔ اس عورت کو جاننا نہیں تو اس کا اقبال جرم صحیح مانا جائے گا اور اس پر حد جاری ہو گی لیکن شہادت کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے کہ گواہ مشہود یا (مزنیہ) کو جانتا ہو۔ اگر گواہ کسی مرد کے خلاف گواہی دیں کہ اس نے ایک عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کیا مگر ہم اس عورت کے بارے میں کہ نہیں جانتے تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور دوسری مشہود علیہ (اس مرد) پر حد جاری ہو گی۔ دونوں صورتوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ معترف اپنے خلاف جب اعتراف کرتا ہے، بالخصوص زنا کے بارے میں تو اس کا اعتراف حقیقت حال پر مبنی ہوتا ہے چنانچہ اس کا اعتراف اس کی طرف سے فی الواقع ارتکاب زنا کی اطلاع ہوتا ہے، صرف اتنا ہے کہ وہ اس عورت (مزنیہ) کے نام و نسب سے واقف نہیں اور اس سے کوئی تہمت پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس گواہ کی شہادت ظاہری حال پر مبنی ہوتی ہے نہ کہ حقیقت پر مبنی۔ اس کا حکم حقیقت تک پہنچنے سے کام لیتا ہے لہذا گواہوں کا یہ کہنا کہ ہم اس عورت کو نہیں جانتے اس وجہ سے جیسے

کاباحت بذاتہ کہ ممکن ہے وہ عورت اس کی منکوحہ ہو یا عورت جو جس کے محل اور ملکیت ہونے کے بارے میں اسے  
مقابلہ ہوا ہو۔ ہوسان و دواں صورتوں کا فرق ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

**عدم تقاضوم کی شرط** اور جب اللہ صم کے احکامات کے تحت کسی کے لیے کیا عدم تقاضوم قیضے کو ہونے زیادہ  
افراد و دیگر افراد اور شرط ہے باصطفت کے ضمن میں قعودم تقاضوم شرط نہیں ہے کہ اگر جب اس  
صم میں شہادت کے قبول نہ ہونے کے لیے عدم تقاضوم شرط نہیں تو اقبال جرم کے متعلق ہونے کے لیے قعودم تقاضوم ہر جہاں شرط  
نہ ہوگا۔ ہمارے اثر و ثبوت کے نزدیک قعودم کے بارے میں اقبال کے متعلق ہونے کے لیے عدم تقاضوم شرط نہیں ہے جب  
کہ امام ذہبی رحمہ اللہ کے نزدیک اقبال کے لیے بھی عدم تقاضوم کی حیثیت دی ہے جو شہادت کے لیے اقبال جرم اور شہاد  
کے درمیان اس فرق کی وجہ ہمارے نزدیک ہے کہ اگر ایک حدت گزرنے کے بعد شہادت کا تکرار کرنے پر جرح عاقل ہے وہ ہے  
حسنت اور بعض دفعہ کا اسکان اور ایسا کہ اسکان اقبال جرم میں نہیں پایا جاتا اس لیے کہ اپنے ہی خلاف احکامات کو اپنے  
پر حسنت لگنے کا سوال نہیں پیدا نہیں ہو سکتا جب اللہ صم کے احکامات کا بھی یہی حکم ہے۔ جو شراب کے ضمن میں احکامات جرم کے  
لیے عدم تقاضوم نہیں ہے نزدیک اور شرط ہے جب کہ امام محمد کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ اس اختلاف رائے کی وجہ یہ ہے  
کہ شیخین کے نزدیک اقبال اور شہادت دونوں کے متعلق ہونے کے لیے منہ میں شراب کی بدلو کا ہونا شرط ہے جو عقلم  
کی صورت میں باقی نہیں رہتی اور امام محمد کے نزدیک بدلو کا ہونا شرط نہیں ہے۔ اگر شراب کو پینے زیادہ وقت بھی نہ  
گھنٹا ہو مگر منہ سے اس کی بدلو نہ آ رہی ہو تو اس حالت میں اختلاف جرم شیخین کے نزدیک تسلیم نہ کیا جائے گا جب کہ  
امام محمد کا موقف اس کے برعکس ہے شیخین کے اس موقف کی وجہ یہ ہے کہ شراب نوشی کی حد قرآن و سنت سے ثابت نہیں  
ہے بلکہ اس کا علم قرآن مجید کے ذریعہ ہوا ہے اور اجماع صحابہ صرف حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے عمل سے  
ہی قائم ہوا ہے اور شراب کی بدلو کے ذرائع ہونے کی صورت کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے کسی قہر کی  
کوئی ثبوت نہیں۔ چنانچہ روایات یہ ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی خدمت  
میں حاضر ہوا جس نے اپنے بھتیجے کے سامنے شراب نوشی کے جرم کا احکام کیا تو اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا تو اس  
تیم کا بیت ہمارے دست ہے کہ تو اس کی مصطفیٰ میں اس کی بھی تربیت کی اور نہ ہی بغیرت کے رائے میں اس کی پردہ  
پوشی کی۔ پھر آپ رضی اللہ عنہ نے (یا مسعود) لوگوں سے) فرمایا اسے باز چلاؤ، مجھ کو رواد اس کے منہ کی بڑھ کر سمجھو اگر شراب  
کی بدلو یا تو اسے کو اسے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بدلو پائے جانے کی  
صورت میں حد جاری کرنے کا قہر کیا تھا اور بدلو کی عدم موجودگی میں اجرائے حد کی بابت ان کا قہر ہی ثابت نہیں ہے۔  
اور جب ان کا قہر ہی ثابت نہیں تو بدلو کے بغیر اجماع میں واقع ذہب اللہ اور بدلو کے بغیر حد واجب نہ ہوگا اس لیے کہ حد واجب  
ہونا تو اجماع سے ثابت ہے اور بدلو کی عدم موجودگی میں وجوب حد پر اجماع موجود نہیں ہے۔ بدلو کا اعتبار تو اس صورت  
میں ہوگا جب شراب نوشی کا جرم بدویش ذہب اور اگر وہ بدویش ہو تو پھر بدلو کا اعتبار نہ کیا جائے گا کیونکہ شراب نوشی  
کا ثابت کرنے کے لیے بدویشی بدلو کی نسبت قوی تر دلیل ہے۔ چنانچہ اگر شراب نوشی کے جرم کو کسی دوسرا نظام سے  
لو لیا جائے اور شراب کی بدلو اتنی دوسرے کرنے کے بعد عام طور پر باقی نہ رہے تو جرم پر حد جاری کی جائے گی اگر اس وقت  
اس کے منہ میں بدلو نہ ہو اور بدلو اس لیے کہ حد کا موقع ہے یعنی بدلو کے موجود نہ ہونے کا سبب موجود ہے کہ وہ  
موجود نہ ہے (یہ لایا ہے) لہذا اس صورت میں بدلو کے موجود ہونے یا نہ ہونے کا لا تفرق نہیں کیا جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم



کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا البتہ ایسے ذاتی علم کا بنیاد پر جرم صحت کے ثابت ہونے کے بارے میں ایسے کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے جو زمانہ قضاء اور عفو وقتہ تھا جبکہ اندر حاصل مذہب اور جہم نے یہ مسئلہ سے متعلق دلائل سمیت کتاب آداب اہل حق میں بیان کر دیے ہیں۔

اگر مطلق حدیہ حلف نامہ کے ساتھ شکار کرے تو اس کے اس مال کا رکنا جائز و درست کی وجہ سے نہیں جہاں اہل بیت پر قاضی مال کے حق میں (یعنی مال کی مالیت پر یا مال کا فیصلہ جاری کر دے گا مگر حلف نامہ سے انکار یا قبول (جرم کا مستند نہیں) ہے یا چھوڑا یا اقبال ہے جس میں جرم (یعنی اقبال کے ذریعے) کا شبہ پایا جاتا ہے، لیکن حدیہ تو بدل کی تحفہ ہو سکتی ہے اور ذہبی فیصلے کے ساتھ ثابت ہو سکتی ہے جب کہ مال بدل کا تحفہ ہو سکتا ہے اور جیسے کے باوجود ثابت ہو جاتا ہے۔

**اثبات حد کے لئے نالاش کی شرط** اس کے لیے ہاش Action شرط ہے یا نہیں اس بات سے دو کوئی

اختلاف نہیں کہ حد کا مورد شراب نوشی کے ضمن میں تو نالاش شرط نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں حدیں تو خاص حق الہی ہیں اور مورد خاص اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں اس کے اثبات کے لیے نالاش شرط نہیں ہوتی اس لیے کہ اس حدود تو اللہ تعالیٰ کی رضا ہوتی ہے کہ یہ قائم کی جاتی ہیں لہذا اس کا اثبات بندہ کے نالاش پر منحصر نہیں ہے اس مسئلے میں بھی ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ شہادت کے ذریعے حد مرد کے اثبات کے لیے نالاش شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ حد مرد بھی خاص حق الہی ہے مگر یہ حق جہاں اس کے ثابت نہیں ہو تا کہ چہاں اہل ایمان (مصدق اس شخص (مصدق منہ) کی حکیت ہو جس کے ہاں سے وہ چھوڑا گیا ہے اور حکیت نالاش کے بغیر ظاہر نہیں ہوتی۔ اقبال جرم کے ذریعے حد مرد کے اثبات کے لیے نالاش کے شرط ہونے کے مسئلے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے جس کا ذکر ہم کتاب المرتد میں کریں گے اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ حد قتل کے اثبات کے لیے چھاپہ حد شہادت کے ذریعے ہوا احزاب سے، نالاش شرط ہے۔ امام شافعی کے نزدیک تو نالاش اس لیے شرط ہے کہ حد قتل خاص بندہ کا حق ہے، لہذا اگرچہ حد قتل کی طرح حد قتل کے اثبات کے لیے بھی نالاش شرط ہے۔ چھاپہ (اختلاف) نیز ایک اگرچہ حد قتل میں غالب تو اللہ ہی کا حق ہے مگر اس میں بندہ کے کا بھی حق ہے کہ کوئی بندہ حد قتل سے اس طرح مستفید ہو کہ اس کا دار میں عزت و افتخار ہونے سے منفرد ہو جاتا ہے، چنانچہ اس اعتبار سے حد قتل کے اثبات کے لیے نالاش شرط ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حد قتل کا اثبات چھاپہ شہادت سے ہو یا افراد سے نالاش شرط ہے تو اب ان دو موضوعات پر گفتگو کی جائے گی اقلی و دعوئی اور نالاش سے متعلق احکام و دعوئی نالاش کرنے کا حق کے حاصل ہے اور کے حاصل نہیں ہے۔

**حد قتل کے دعوے اور نالاش سے متعلق احکام** جہاں تک موضوع اول کا تعلق ہے، ہماری رائے یہ ہے کہ

”وَلَا تَقْرَأُوا آيَاتِ اللَّهِ تَعَالَى سِرًّا“ (سورہ بقرہ) جس پر بیان کیا گیا ہے کہ حق میں بہتر یہی ہے کہ کافر کو نالاش چھاپہ (نالاش) سے دشمنی ہو جائے کیونکہ اس سے برائی پھیلے گی کہ چھاپہ چھاپے گا اور شریعت نے اسے ترک کرنے کی ترغیب دی ہے۔ اس طرح صاف کر دینا اور اجرائے حد کے مطابق سے دشمنی ہو تا نہیں اور کرامت و معافی خرافات اور عزت و داری کے باب سے ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَإِنَّ تَعْلُوًّا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ** یعنی وہ اگر تم صاف کر دو تو یہ بات تقویٰ کے قریب تر ہے۔ اس طرح اللہ تمہارے تعالیٰ کا فرمان ہے **وَلَا تَتَّبِعُوا الْفِتْنَةَ** یعنی اور تم کہیں میں مولا کی کفر و سوس

یہ کہنا اگر عقیدت و حرارت میں غافل کر دے تو قاضی کے لیے یہ بات مستحسن ہے کہ گواہوں کے کہنے سے پہلے پہلے مدعی سے کہے کہ قانونی چارہ جوئی سے اجتناب کر کر کوئی شریعت نے اسے پروردگار پر مقرر کردہ شریعت کی تفریب دی ہے۔ یہ سب کچھ مستحسن ہے۔ اگر عقیدت و قانونی چارہ جوئی سے دلکشی نہ ہو اور مدعی کرے کہ عقیدت و شریعت لائے مدعی علیہ سے قسم لینے کا مسئلہ

اٹھارہ کے اور مدعی کے پاس اثبات و دعویٰ کے لیے گواہ حلوں و چنانچہ وہ مطالبہ کرے کہ مدعی علیہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے کہ اس نے یہ قسم اس پر نہیں لگائی تھی تو اس صورت میں کیا مدعی علیہ سے قسم لی جائے؟ مدعی کر بھی نے ذکر کیا ہے کہ چارہ جوئی عقیدت کے مسئلہ کی دوسری قسم نہیں لی جائے لیکن عقیدت امام شافعی رحمہ اللہ کے مسئلہ کے اور امتیاز میں مذکور ہے کہ ظاہر و باطن کی دوسری قسم ہے کہ اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اس سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم کھائے سے انکار کرے تو اس پر بعد مذکور کے حکم جاری کیا جائے بعض مدعی کر کے کہ اس سے قسم لی جائے لیکن اگر وہ قسم کھائے سے انکار کرے تو اس پر تفریز نافذ کرنے کا فیصلہ صادر کیا جائے ذکر مذکور اس تمام اہل اہل کا سبب ایک اصول ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عقیدت و غافل بندہ کا حق ہے لہذا جیسے دیگر مدعی حقوق العباد میں ہر ایک سے عقیدت کے ضمن میں بھی مدعی علیہ سے قسم کھانے کا حکم کرنا روا ہے۔ اس کے برعکس ہمارے الزام کے نزدیک اصول یہ ہے کہ عقیدت میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور بندہ کا بھی چنانچہ مدعی اعانت میں سے جی کی رائے یہ ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم سے انکار کرے تو اسے ہمارے حکم جاری کیا جائے انہوں نے یہ رائے عقیدت میں بندہ کا جو حق ہے اس کے ہمیشہ نظر قائم کی ہے۔

(ان میں سے جن علماء نے یہ رائے دی ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے لیکن قسم سے انکار کی صورت میں اس پر مدعی کے بجائے تفریز نافذ کرنے کا حکم جاری کیا جائے انہوں نے عقیدت میں حرام اللہ کا حق ہے اس کا انکار کر کے ہونے پر رائے قائم کی ہے چنانچہ انہوں نے اس حق کو قسم کے ضمن میں تفریز سے وابستہ کر دیا اور جی کی رائے یہ ہے کہ مدعی علیہ سے قسم ہرگز نہ لی جائے تو انہوں نے عقیدت میں حق الیقین کو ملحوظ رکھا ہے کیونکہ اس میں غالب حق اللہ ہی کا ہے لہذا انہوں نے اسے ان جملہ حقوق سے ملحوظ کر دیا جو غافلہ اللہ تعالیٰ کے ہیں۔ جامع قول یہ ہے کہ مدعی علیہ سے قسم کھانے کا جو مطالبہ کیا جاتا ہے اس سے قصود تو نکول (قسم کھانے سے انکار) ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکول بدل ہے اور مدعی (کے اثبات) میں بدل کی کوئی گنجائش نہیں جبکہ صاحبین کے نزدیک نکول ایک ایسا فرقہ ہے جس میں مدعی ہر قسم کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ واقعہ ان میں سے ہے جو شک کے نظریے پر اقرار (قرار سکون) ہے لہذا اس میں شبہ عدم پایا جاتا ہے اور مدعی ایسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتی جس میں شبہ عدم موجود ہو جن مطالبہ یہ رائے ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم کھائے سے انکار کرے تو قاضی اس پر تفریز نافذ کرنے کا حکم جاری کرے ذکر مذکور اس رائے میں قسم کے مطالبہ کی بات عقیدت میں بندہ کے حق کو ملحوظ رکھ کر کی گئی ہے جیسا کہ تفسیرات میں جو تفسیر (جو بندہ کے حق تفسیر پر قائم ہوتی ہیں) اور قسم سے انکار کی صورت میں حد نافذ نہ کرنے کی جو بات کی گئی ہے تو وہ عقیدت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا جو حق ہوتا ہے اس کے ہمیشہ نظر کی گئی ہے جیسا کہ دیگر جملہ مدعیوں میں ہوتا ہے۔ اس طرح کا حکم جائز ہے جیسا کہ مدعیوں کے ضمن میں ہوتا ہے کہ اس میں مدعی علیہ سے قسم کھانے کا مطالبہ روا ہے اور قسم سے انکار کی صورت میں اس پر حد نافذ کرنے کا حکم جاری نہیں کیا جاتا لیکن مال (کی داپھی یا تاربان) کا حکم جاری کیا جاتا ہے لہذا مدعی

تقریر ہے، اور جیسے کہ صاحبین کی حضور جہانی دعا (تہذیب پاؤں وغیرہ) اور جان کے قصاص کے بارے میں معروف رائے ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کے خلاف قصاص (ضمنہ) کے بدلے حضور جان کے بدلے جان نہیں بکھرتی۔ (compensation) کا فیصلہ جاری کیا جائے۔

مدعی علیہ سے ضمان لینے یا اسے مجبوس کرنے کا مسئلہ | اگر مدعی کے کہ مدعی علیہ کی قیمت پر اسی شرط میں میرے گواہ موجود ہیں تو مجلس عدالت کے برعکس ہر ایک مدعی علیہ کو مجبوس رکھا جائے اور مجبوس رکھنے سے مراد یہ ہے کہ مدعی سے کہا جائے کہ تا بر غایت عدالت مدعی علیہ کے ساتھ ٹکرا رہے۔ اگر اس وقت کے اندر اندر مدعی اپنے گواہوں کو عدالت میں پیش کر دے (قوان کی ضمانت کے فیصلہ جاری کیا جائے) وگرنہ مدعی علیہ کو جانے دیا جائے۔ مدعی علیہ سے اس کا ذاتی ضمان نہیں لیا جائے گا، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک ضمان لیا جائے گا۔ اس اختلاف رائے کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی رائے میں حدود کے ضمن میں ضمانات جائز نہیں ہے۔ چنانچہ کتاب (امام محمد کی البصرہ) میں امام ابوحنیفہ کا یہ قول مذکور ہے کہ لا کفالة فی حد ولا قصاص یعنی حدود اور قصاص میں کوئی ضمانت نہیں، صاحبین کی رائے یہ ہے کہ تین دن تک کے لئے ضمانت لی جاسکتی ہے۔ جہاں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حدود اور قصاص میں مدعی علیہ کو ضمان دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا، اگر وہ از خود رضاکارانہ طور پر ضمان دے تو یہ بالاجرا جائز ہے۔ کتاب میں مذکور قول کا ظاہر معنی تو یہی ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک حدود اور قصاص میں ضمان لینا قطعی طور پر جائز نہیں (یعنی صحیحاً اور نہ ہی رضاکارانہ طور پر) کیونکہ کفر نفی (یعنی اہل جہنم) شرعیہ پر داخل ہوتا ہے تو اس سے مراد یہ ہو سکتا ہے کہ وہ فعل مطلقاً اور قطعاً جائز نہیں، جیسے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد گرامی میں کہہ نفی (نہی) کا مفہوم ہے، لَا صَلَوةَ وَلَا بَطْشَ وَلَا يَكْفَا حِ إِلَّا بِشَهَادَةٍ، یعنی دو پاک کے بغیر کوئی نافر نہیں اور گواہوں کے بغیر کوئی نکاح نہیں، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حدود میں جیسے مجبوس کرنا جائز ہے تو ضمان لینا درجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ طہریم کی حاضری کو یقینی بنانے کا مقصد ضمان کی بہ نسبت قید کرنے سے بہتر طور پر حاصل ہو سکتا ہے اگر قید کرنا جائز ہے تو ضمان لینا درجہ اولیٰ جائز ضرراً۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ضمان لینے کو مشروع (شرعی) میں جائز (کرنے کا مقصد یہ ہے کہ طہریم کی عدالت میں حاضری کو یقینی بنایا جائے) جب کہ حدود کی بنیاد موت کرانے اور اسقاط پر ہے چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: إِذَا سَأَلَ الْهَكَوْةَ فَمَا اسْتَطَاعَتْهُ، یعنی، جہاں تک جو شکے حدود کو دفع (موت) کیا کرو، لہذا ضمان لینے کا طہریم کی حاضری کو یقینی بنانا سبب نہیں ہے۔ مجبوس کرنے کا معادہ متعلق ہے کہ طہریم کے الزام کی بنا پر مجبوس کرنا مشروع ہے، ایک حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک آدمی کو الزام کی بنا پر مجبوس کرنے کا حکم فرمایا تھا، مسئلہ زیر بحث میں، مدعی کے کہنے سے کہ اسی شرط میں اس کے گواہ حاضر ہیں الزام تو مجبور ہے اس لیے مجبوس کرنا جائز ہے۔ اگر مدعی دو گواہ عدالت میں پیش کر دے، نہیں کا حقیقہ نہ جانتا ہو یعنی ان کی عدالت (ثبوت) معلوم نہ ہو (یعنی دونوں گواہ مستقر الحال ہوں) اس صورت میں تو یہ اختلاف مدعی علیہ کو مجبوس کیا جائے گا اور اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا، اگر مدعی

ایک عادل گواہ قائم کسے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدعی علیہ کو محسوس کیا جائے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اسے محسوس نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اس سے خصام لیا جائے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک گواہ کی گواہی سے حق ثابت نہیں ہوتا خواہ وہ گواہ عادل ہی ہو اس لیے اسے کسی کو محسوس کیا جائے گا۔ دو گواہوں کی صورت مختلف ہے کیونکہ اثبات حق کا سبب موجود ہے اور وہ ہے گواہوں کے نصاب کا پورا ہونا۔ البتہ گواہوں کی عدالت میں توقع کی وجہ سے اثبات حق میں بھی توقع پیدا ہو گیا ہے جس سے شہرہ ثابت ہو گیا، لہذا مدعی علیہ کو محسوس کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ دھرا لائے کی دلیل یہ ہے کہ ایک گواہ کی گواہی سے اگرچہ حق تو واجب نہیں ہوتا لیکن یا الزام کا موجب تو نہ ہے اور عزم کو محسوس کرنا جائز ہے۔ اگر مدعی یہ کہے کہ اس کے پاس گواہ نہیں ہیں یا گواہ تو ہیں مگر غائب یا شہر سے باہر ہیں تو باوجود مدعی علیہ کو محسوس نہیں کیا جائے گا کیونکہ الزام معدوم ہے۔

اگر مقتدوف کے حق میں قذف پر گواہ بیان قائم ہو جائیں یا قاذف خود ہی قذف کا اقرار کرے تب قاضی قاذف کے لیے گواہ کو وہ اپنی گواہی کی صحت پر گواہ قائم کرے۔ اگر اس کے پاس گواہ اس امر کی گواہی دے دیں کہ انہوں نے مقتدوف کو ارتکاب زنا کرتے ہوئے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا یا یہ کہ مقتدوف نے ان کے سامنے ارتکاب زنا کا اقرار کیا تھا قاذف سے حد قذف ساقط ہو جائے گی اور مقتدوف پر حد زنا جاری کی جائے گی۔ اگر قاذف گواہ قائم کرنے سے قاصر رہے تو اس پر حد قذف نافذ کی جائے گی، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بموجب کہ: **وَالَّذِينَ يَزْنُونَ يَزْنُونَ إِلَيْنَا إِنَّكُمْ عِنْدَنَا جَاهِلُونَ** (مائدہ: ۳۴) میں قاذف کو گواہوں کی صورت پر نشان لگانے پر مجبور کر دیا ہے۔ گواہ مذکور میں قاذف اس کی صحت پر گواہ قائم کرے کہ میرے گواہ غائب ہیں یا شہر سے باہر ہیں تو قاضی اسے صحت دے دے اور اگر یہ کہے کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اسے تباہی و بربادی کی حالت کی صحت دے دے دی جائے اور مقتدوف اس کے ساتھ نکلا رہے۔ قاذف سے کہا جائے کہ کسی کو اپنے گواہوں کے پاس بھیجا اور انہیں عدالت میں پیش کرو۔ اس سے اس کی ذات کا خصام نہ لیا جائے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے۔ جبکہ صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ اسے دو یا تین دن کی صحت دی جائے اور اس سے خصام لے لیا جائے (یعنی ضمانت پر رد یا کسی کے دو یا تین دن کی صحت دے دی جائے) صاحبینؒ کا استدلال یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ وہ اپنی اس بات میں سچا ہو کہ اس کے اسی شہر میں گواہ موجود ہیں اور شاید اس کے لیے یہ ممکن نہ ہو کہ اپنے گواہوں کو اسی وقت حاضر عدالت کر سکے چنانچہ انکی مجلس عدالت تک نہ لے جائے اسے دائمی حرمت ہے۔ اس سے خصام لینے کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا حق ضائع نہ ہو جائے (یعنی مدعی علیہ صحت کے خلاف نہ ہو جائے) جس سے مدعی کا حق ضائع ہو جائے۔ امام ابو حنیفہؒ دھرا لائے کی دلیل یہ ہے کہ دوسری مجلس عدالت کے اختتام تک کی صحت کا مطلب اثبات حد کے بعد اس کے اجراء میں رکاوٹ ڈالنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ البتہ اسی مجلس عدالت کے برخواست ہونے تک صحت کے خلاف کرنے کی بات جدا ہے کیونکہ اس قدر تاخیر نہ تو صحت شمار ہوتی ہے۔ اور وہ بھی اثبات حد کے بعد اس کے خلاف میں رکاوٹ ڈالنے کے مترادف ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر مدعی علیہ دعویٰ کرے کہ اسی شہر میں اس کے گواہ موجود ہیں مگر اس کے پاس ایسا کوئی آدمی نہ ہو جسے وہ اپنے گواہوں کو بلانے کے لیے بھیجے تو اس صورت میں قاضی اس کے ہمراہ پولیس کا سپاہی بھیجے گا جو اس کی حفاظت پر حاضر ہوگا اور جو اس کے ساتھ نکلا رہے گا تاکہ وہ بھاگ نہ پائے اگر نہ



گواہ پیش نہ کر کے تو اسے قذف کی حد باری جائے گی۔

دوران سزا شہادت قائم ہونے کا مسئلہ اگر کوئی شخص گھٹے کے بعد قذف اپنی قذف کی صداقت

اس کے گواہ عدالت میں حاضر ہو کر گواہی دیتا چاہیں (تو اس کے گواہوں کی شہادت کو قبول کر لیا جائے گا اور  
باقی کوڑوں کی سزا موت کر دی جائے گی۔ وہ مردود الشہادت (جس کی شہادت قابل قبول نہ ہو) نہ ہوگا اور  
مقتذوف پر سزا جاری کر دی جائے گی، بالاصل ویسے ہی جیسے اس صورت میں کہ جب کوڑے گھٹے سے پہلے گواہ  
قائم کر کے نہ پر کیا جاتا ہے۔ اگر مردود ہی نافذ ہو جائے (یعنی اسی کوڑے تک چاہیں) پھر وہ مقتذوف کے استحباب  
زنا پر گواہ قائم کر دے تو اس کے گواہوں کی شہادت کو قبول کیا جائے گا اور شہادت کو قبول کرنے کا اثر اس  
شکل میں ظاہر ہوگا کہ قذف مقبول الشہادت ہو جائے گا (یعنی اس کی شہادت آئندہ قابل قبول ہو کرے گی  
جبکہ حد قذف کا سزا بایں ہمیشہ کے لئے مردود الشہادت ہو جاتا ہے) اور یہ کہ مردود الشہادت نہ ہوگا۔ اس  
کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ وہ درحقیقت حد قذف کا سزا بایں نہیں ہے کیونکہ یہ ثابت ہو گیا ہے  
کہ مقتذوف محض نہیں ہے اس لیے کہ زنا سے محفوظ ہونا محض ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط ہے اور  
مقتذوف کا مرتب زنا ہونا گواہوں کی شہادت سے ثابت ہو چکا ہے لہذا قذف مردود الشہادت نہ ہوا۔  
لیکن اس کے گواہوں کی شہادت کے قبول کئے جانے کا اثر بایں طور ظاہر نہ ہوگا کہ مقتذوف پر سزا زنا ناکہ کی  
جائے گی کیونکہ قذف پر مقتذوف کے قذف Execution سے قذف کا معنی قذف ثابت Establish ہو چکا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص پر حمت لگائے بایں طور کہ وہ اسے اسے زانیہ کے بیٹے پھر زنا  
یہ دعویٰ کہنے کے مقتذوف کی ماں کو لڑائی یا فحشانی ہے اور مقتذوف کے کہ اس کی ماں آزاد یا مسلمان ہے تو قذف  
کی بات تسلیم کیا جائے گی اور آزاد یا مسلمان ثابت کرنے کا بار مقتذوف پر ہوگا۔  
اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی ذات پر حمت لگائے (یعنی اسے مرتکب زنا نہ جائے) پھر  
قذف دعویٰ کرے کہ مقتذوف غلام ہے تو قذف کا دعویٰ تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر قذف کہے کہ کوئی غلام  
کے لیے حد کی جوتدار مقرر ہے (چالیس کوڑے) اس کا سزا اور بچوں اور مقتذوف کے تو آزاد ہے تو قذف کی بات  
مانی جائے گی کیونکہ اگرچہ ظاہر بات آزادی اور اسلام ہی ہے کیونکہ اسلام (اسلامی مملکت) دارالاحمد  
(آزاد لوگوں کی مملکت) ہی جوتدار ہے مگر ظاہر مال کسی دوسرے پر حمت کرنے کے لیے وجہ جواز نہیں بن سکتا۔ لہذا  
شہادت پیش کرنا ناگزیر ہے۔

امام ابو سعید سے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی ماں پر حمت لگائے اور قذف کرے  
پھر مقتذوف کی ماں آزاد یا مسلمان ہے تو قذف پر مقتذوف نافذ کر دے گا کیونکہ حریت اور اسلام شہادت ہے۔  
ثابت ہوتے ہیں اتفاقاً کا ذاتی علم شہادت سے ہوتا ہے، کیونکہ اسے شہادت پر قوت حاصل ہے۔ اس کی  
وجہ یہ ہے کہ حریت اور اسلام احسان کی شرطوں میں شامل ہیں اور خود احسان حد قذف کے واجب ہونے کی  
شرط ہے اور ذاتی حد قذف کے موجب سبب (یعنی قذف) کے حکم کی بنیاد پر جاری کرنا اگر مجاہد ہے تو حد قذف

کے موجب کی شرط (یعنی احسان) کے علم کی بناء پر حکم جاری کرنے کا جواز اولیٰ مجاز ہے۔ اگر قاضی کو معلوم نہ ہو کہ اس کی ماں آزاد اور مسلمان ہے تو اس صورت میں وہ قاذف کو جیل میں بیٹھ کر دے تاکہ مقتذوف (اس امر پر گواہ ملے اسے کہ اس کی ماں آزاد اور مسلمان ہے) اس لیے کہ اس کی طرف سے قذف تو ثابت ہو گئی ہے اور وہ مستحق سزا ہے۔ بخلاف مقتذوف کی ماں آزاد ہو البتہ یہی القضا میں کر کے اس کے بارے میں وثوقی حاجز حاصل کر لیا جائے۔ اگر وہ ایسے گواہ قائم نہ کر سکے کہ قاضی مدعی علیہ سے ضامن لے لے (اور اسے دیا کر دے) یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک میں اس سے ضامن نہیں لیا جائے گا جبکہ اگر ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور یہی قاضی اس پر قضا کرنا نہ کرنے کا حکم جاری کرے گا تو یہ قاضی کی طرف سے قضا کرنا فیصد مقتذوف کے احسان کو باطل کرنے سے جاری ہوگا یعنی مقتذوف کو ضامن نہ مان کر اس لیے کہ ضامن پر قذف لگانے سے حدود واجب ہوتی ہے نہ کہ قضا کر اور کسی کے احسان کا بطلان کر کے فیصد صادر کرنا جائز نہیں ہے۔

**قذف کی جگہ اور وقت کے بارے میں گواہوں کا اختلاف** | اگر دو گواہ قسمت کی گواہی دیں اور قسمت کی جگہ اور وقت کے بارے میں

میں ان دونوں کے مابین اختلاف پایا جائے یعنی ایک گواہ شہادت دے کہ قاذف نے فلاں جگہ پر قسمت لگائی اور دوسرا گواہ کہ دوسری جگہ پر قسمت لگائی کی گواہی دے اور ایک گواہ کہ اس نے جمعرات کے روز قسمت لگائی اور دوسرا گواہ کہ جمعہ کے دن قسمت لگائی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ای گواہوں کی شہادت قبول کر لی جائے گی اور قاذف فیصد واجب ہو جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی یہ صاحبین کے قول کی وجہ ہے کہ دونوں گواہوں نے دو مختلف قسموں کی گواہی دی ہے کہ وہ مختلف جگہوں اور وقتوں پر لگائی جائے والی قسمت دو مختلف قسمیں ہیں۔ چنانچہ ہر دو گواہ نے ایک ایک قسم بتائی ہے اور کسی ایک قسم پر دو گواہ قائم نہیں ہوئے لہذا یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ قاذف نے قسمت لگائی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جگہ اور وقت کے مختلف ہونے سے لازم نہیں آتا کہ قسمت بھی مختلف ہو جائے کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ قاذف نے ایک ہی قسم کا دو مختلف جگہوں اور وقتوں پر تکرار کیا ہو کیونکہ قسمت باب کلام ہے اور کلام میں تکرار اور عادی کا احتمال ہوتا ہے اور قولی کہہ رہی حکم قلم ہے جو قول ازل پر لگتا ہے اگرچہ فی الواقع وہ ایک ایک قول ہوتا ہے۔ قضا مسئلہ زیر بحث میں قسمت ایک ہی ہے اور اس پر دو گواہوں کی شہادت قائم ہو گئی ہے۔

**انشائے قذف اور اقرار قذف کا اختلاف** | اگر دو گواہ قسمت کی جگہ اور وقت کے بارے میں تو مستحق ہوں مگر ایک گواہ انشائے قذف کی شہادت دے اور دوسرا

قذف کے اقرار کی یعنی ایک گواہ شہادت دے کہ مدعی علیہ نے اس جگہ جمعہ کے روز مدعی پر یہ قسم لگائی تھی اور دوسرا گواہ شہادت دے کہ اس نے اس جگہ (وہی جگہ جس کا پہلے گواہ نے ذکر کیا تھا) اور جمعہ کے دن اس پر یہ قسم لگائی کہ اقرار کیا تھا تو از روئے استحسان ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور مدعی علیہ پر حد قذف واجب نہیں ہوگی اس پر سبب ان کا اجماع ہے جبکہ قیاس چاہتا ہے کہ شہادت قبول کر لی جائے اور مدعی علیہ پر حد قذف کر دی جائے۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ دو گواہوں کے اس اختلاف سے کہ ایک انشائے قذف کی شہادت دے اور دوسرا اقرار قذف کی قذف کا مختلف ہونا لازم نہیں آتا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایک گواہ انشائے بیع کی شہادت دے اور دوسرا بیع کے اقرار کی تو ان کی قضا بھی قبول کر لی جاتی

ہے۔ استعان دالی رائے کی وجہ یہ ہے کہ انشاء اور اقرار فی الواقع دو مختلف امور ہیں کیونکہ انشاء کا معنی ہے کوئی ایسا معاملہ وجود میں لانا (To originate) جو پہلے موجود نہیں بلکہ اقرار ایسے امر کی اظہار ہے جو پہلے سے موجود ہے، لہذا انشاء اور اقرار فی الحقیقت دو مختلف چیزیں ہیں۔ چنانچہ مشہورہ (حسن امر کی شہادت دی گئی ہے۔ یعنی تحت) دو مختلف امور جو گئے ہیں (یعنی دو مختلف حسیں ہیں) اور کسی ایک مشہورہ پر دو گواہ قائم نہیں لہذا شہادت قبول نہیں کی جائے گی اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ میرے ساتھ ہماری شادی ہونے سے قبل تو نے زنا کاری کی تو اس شخص پر لعان واجب ہوگا نہ کہ حد قذف۔ اور اگر وہ اپنی بیوی سے کہے کہ میں نے تیرے ساتھ شادی کرنے سے قبل تجھ پر مرتکب زنا کرنے کی قسمت لگائی تھی تو اس پر حد قذف مائل ہوگی نہ کہ لعان اس کی توضیح یہ ہے کہ اس کا یہ قول کہ تو نے زنا کاری کی لہذا نے قذف ہے چنانچہ وہ زنا نہ حال میں اس پر قذف لگا رہا ہے اور حال میں وہ اس کی بیوی ہے اور شوہر کا اپنی بیوی پر قسمت لگانا لعان کا موجب بنتا ہے نہ کہ حد قذف۔ اس کا یہ کہنا کہ میں نے تجھ پر زنا کاری کی قسمت لگائی تھی یہ اس کی طرف سے شادی سے پہلے قسمت لگانے کا اعتراف ہے جب کہ وہ ایک اجنبی عورت تھی اور اجنبی عورت پر قسمت لگانے سے حد قذف واجب ہوتی ہے نہ کہ لعان، واللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

**قذف کے خلاف نالاش کا حق کسے ہے** | جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ نالاش کا حق کسے ہے اور کسے نہیں ہے، اس سلسلے میں ہمارا موقف یہ ہے کہ لا قرۃ الا باللہ تعالیٰ اگر مقتذوف دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا ایسا تو قذف کے وقت وہ زندہ ہوگا یا پھر وفات یافتہ۔ اگر مقتذوف زندہ ہو تو سوائے اس کے کسی دوسرے شخص کو نالاش کا حق نہیں خواہ وہ دوسرا شخص مقتذوف کا بیٹا یا باپ یا بھائی یا بہن یا صاحبہ یا غائب۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر مقتذوف بوقت قذف زندہ ہے تو ظاہری اور حقیقی دونوں اعتبار سے وہی مقتذوف ہے کیونکہ بڑا اسی کی عزت کو لگا ہے لہذا نالاش کا حق بھی اسی کو ہے۔

کیا مقتذوف کی نیابت میں کوئی دوسرا شخص نالاش کر سکتا ہے یعنی شہادت کے ذریعے قذف کو ثابت کرنے کے لیے اس کی طرف سے دلیل ہو سکتا ہے اس مسئلے پر ہمارے رائے ثلاثہ کے امین اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ طریقین (امام ابو حنیفہ اور امام محمد علیہ السلام) کے نزدیک تو نیابت جائز ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اس مسئلے پر بحث کتاب النکاح میں ہے۔ ہمارے (مختلف) نزدیک ایک جگہ حد کے لیے دلیل کرنا جائز نہیں ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے میں جائز ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اگرچہ حد کے جائز ہونے کے لیے مقتذوف کا حاضر ہونا ہمارے نزدیک شرط ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک دلیل کا حضور مقتذوف کے حضور کے قائم مقام ہے یہی وجہ کہ امام شافعی کے مسلک میں حد قذف خالص مقتذوف کا حق ہے لہذا اس حد کے ضمن میں اثبات دہنے اور اقرارانے محدودوں میں نیابت نہ رہے۔ ہماری رائے (کی) دلیل یہ ہے کہ خود مؤدع کی عدم موجودگی میں اگرچہ مدعیین مشہورہ پایا جاتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اگر مقتذوف خود حاضر ہو تو قذف کا طرف سے لگائی گئی قسمت کی تصدیق کر دیتا (لہذا ایشیہ پیدا ہو گیا ہے) اور حدود و ثبوت کے چوتھے ہونے جاری نہیں کی جاتیں۔

اگر مقتدوف بر وقت قذف زندہ ہو، لیکن نالاش کرنے سے قبل یا اس کے بعد وفات پا جائے، تو ہمارے نزدیک حد ساقط ہو جائے گی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک حد قذف میں میراث نہیں (Inheritance) یعنی دار ثقی کو روکنے میں اس کا حق نہیں ملتا، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک میراث ہے۔ اس مسئلے پر مناسب مقام پر بحث کی جائے گی۔

یہ تھا اس صورت کا ذکر کہ جب مقتدوف بر وقت قذف زندہ ہو اور اگر وہ وفات پا چکا ہو تو اس بارے میں ہمارے اثر لحاظ کے باوجود کوئی اختلاف نہیں کہ مقتدوف کی اولاد کو 'خواہ مزینہ ہو یا وہ' اس کے ہوتے، اس کی بچی اور اس سے نیچے (یعنی پڑپوتی، پڑپوتی وغیرہ) اور اس کے والد اور اس سے اوپر یعنی دادا، پڑدادا وغیرہ) ہر ایک کا حق حاصل ہے کہ قذف کی قذف کے خلاف عدالت میں نالاش کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قذف کا معنی ہے مقتدوف کی عزت کو بڑ گناہ اور وفات یافتہ شخص عزت کو بڑ گناہ کا مل نہیں ہو سکتا، لہذا وہ قذف کے معنی کا مرجع نہیں بلکہ اس کا مرجع اس کی فروع (اولاد اور اولاد کی اولاد وغیرہ) اور اس کے اصول (یعنی باپ، دادا وغیرہ Ancestors) ہیں اس لیے کہ متوفی پر گناہی گئی قذف سے انہیں لوگوں کی ناموس پر حرف آتا ہے جہاں وجہ کران میں جزیت اور مصیبت موجود ہے اور کسی انسان پر گناہی گئی قذف اس انسان کے اجزاء (مذکورہ) کے لیے بھی قذف ہے لہذا اس حیثیت (المنیٰ) پر اجزاء پر قذف ہے، چنانچہ اپنے آپ سے عار کو دور کرنے کے لیے انہیں نالاش کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ اس کے برعکس، اگر مقتدوف بر وقت قذف زندہ ہو اور بعد ازاں فوت ہو جائے تو اس کے بیٹے یا باپ کو نالاش کا حق نہیں بلکہ یہ حق ساقط ہو جائے گا کیونکہ قذف کی نسبت اس سے کی گئی تھی اور قذف کے وقوع کا مل وہی ہے، ظاہری طور پر بھی اور حقیقی طور پر بھی کہ اس کی عزت کو بڑ گناہ ہے لہذا اس قذف سے صرف اسی کو نالاش کا حق پہنچتا ہے۔ مقتدوف کے قذف کی طرف نالاش کا حق تو میراث کے طور پر ہی منتقل ہو سکتا ہے اور اس حد میں میراث کی کوئی گنجائش نہیں، جس کی دلیل ہم آئندہ بیان کریں گے۔ چنانچہ اس حق کا ساقط ہونا لازم تھا۔

اس بارے میں ہمارے اثر کے رد بیان کوئی اختلاف نہیں کہ بھائیوں اور بہنوں، چچاؤں اور چچیل، اموں اور خالاؤں کو نالاش کا حق نہیں ہے کیونکہ ان کی عزت پر حرف نہیں آتا، یہی وجہ کہ ان میں جزیت اور مصیبت معدوم ہے، لہذا قذف کا حق کوئی اثر نہیں، ظاہری طور پر اور حقیقی طور پر۔ اسی طرح آزاد کردہ غلام کے ایک کو بھی نالاش کی دلائی حاصل نہیں کیونکہ اس کی عزت پر بڑ نہیں لگا لہذا وہ اس قذف سے ظاہری اور حقیقی کسی بھی لحاظ سے متاثر نہیں ہوا۔

اس مسئلے پر کہ آیا بیٹی کی اولاد کو قذف کے خلاف نالاش کرنے کا حق ہے یا نہیں، ہمارے اثر کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک انہیں نالاش کرنے کا حق ہے یہی امام محمدؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیٹی کی اولاد کا نسب باپ سے وابستہ ہوتا ہے نہ کہ ماں سے لہذا ماں پر قذف گناہ ہے بیٹی کی اولاد کو حقیقت متحدہ نہیں ٹھہرائی، شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بیٹی کی اولاد میں بھی ماں کے لیے اولاد کا مفہوم موجود ہے اور اس کے واسطے سے حقیقی نسبت بھی موجود ہے لہذا بیٹی کی اولاد کو بھی قذف پر مقتدوف ہوگا اس لیے اسے نالاش کا حق ہوگا۔

**حق نامش میں رشتوں کی ترتیب کا لحاظ روائیں** | نامش کے حق میں کیا ترتیب کا لحاظ ہوگا یعنی یہ

مقدم رکھا جائے گا ہمارے اثر ملا ثلثی رضی اللہ عنہ کے نزدیک ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا کیونکہ اگر اس شخص میں قریب اور دور کے سب عزیز برابر ہیں حتیٰ کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا نامش کر سکتا ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ترتیب کا لحاظ ہوگا چنانچہ سب سے پہلے سب سے قریبی عزیز کو نامش کا حق ہے۔ قریبی عزیز کے ہوتے نشے دور کے عزیز کو حق نہیں کہ قذوف سے ناموس پر حرف آنے کا دھوئے وار کرے اور اس میں کوئی خلک نہیں کہ دور کے عزیز کی نسبت قریبی عزیز کی عزت پر زیادہ حرف آئے لہذا نامش کے معاملے میں اس کا حق فائق ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نامش کا حق میراث کے طور پر حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس طور کہ حق تو متوفی مقذوف کا تھا۔ پروردگار مختلف ہو گیا بلکہ انہیں یہ حق ابتدائی طور پر (originally) حاصل ہے نہ کہ متوفی سے ان کی طرف منتقل ہوا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ متوفی شخص وفات پانے کے بعد ناموس پر حرف آنے کا مکمل نہیں رہا (یعنی متوفی کا تو دنیا سے رشتہ ہی منقطع ہو گیا وہ نسبت سے کیونکہ متاثر ہو گا) لہذا اس کے لواحقین کناس نامش کا حق میراث میں نہیں ملا۔ چنانچہ (نامش کے لیے) رشتے میں قرب و بعد کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح ہمارے اثر ملا ثلثی کے نزدیک نامش کرنے والے کے احسان کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا بلکہ مقذوف (متوفی) کے احسان کا اعتبار ہوگا (یعنی اگر متوفی مقذوف محسن یعنی آزاد مسلمان اور زنا سے محفوظ تھا تو حد قذوف عائد ہو جائے گی خواہ نامش کرنے والا محسن مذہبی ہو)۔ اگر متوفی مقذوف کا بیٹا باپ غلام یا ذی ہو تو اسے بھی نامش کا حق ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک صاحب نامش کا محسن ہونا شرط ہے لہذا غلام اور کافر کو نامش کا حق نہیں۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ متوفی پر رحمت نازل ہونے سے رشتے دار کو نامش کا حق تو اس لیے پہنچتا ہے کہ وہ معنوی طور پر مقذوف ہوا ہے اور اگر خود غلام یا کافر رشتے دار پر رحمت نازل ہو جاتی ہے یعنی وہ صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے مقذوف ہوتا تو قاذوف پر حد واجب نہ ہوتی لہذا موجودہ مسئلے میں جبکہ وہ صرف معنوی اعتبار سے مقذوف ہوا ہے حد رجز اولیٰ واجب نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اصل میں حد کی وجہ خود رحمت نہیں ہوتی بلکہ وہ کامل مار ہے جو مقذوف کو لا حق ہوتی ہے اگر مقذوف متوفی محسن ہو تو اس کے بیٹے کو اپنے آپ پر رحمت زنا کاری کی وجہ سے کامل مار لاحق ہو جاتی ہے لہذا اس (بیٹے) کا محسن ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ محسن ہونے کی شرط تو اس لیے ہوتی ہے کہ مار مکمل طور پر لاحق ہو مار تو ایک معنی میں اس مقذوف کو لا حق ہوگی جو محسن یعنی زنا سے محفوظ ہوا ورنہ زنا کاری سے محفوظ ہی نہیں اسے زنا کاری کی رحمت سے کیا مار لاحق ہوگی (اور مقذوف کے بیٹے کو مار مکمل طور پر لاحق ہو جاتی ہے خواہ وہ محسن بھی ہو یا اگر خدا کا رحیم جز محسن ہے اور خدا اس پر زنا کاری کی رحمت نازل ہو جائے تو اس کی رحمت پر اسے طور پر حرف نہیں آئے گا لیکن اگر اس کے متوفی باپ پر رحمت زنا گناہی چلتی ہو محسن تھا تو فی الواقع اس کی رحمت کو بڑھ گئے)۔ اگر کسی وارث نے اپنے مقذوف وارث کو قتل کیا ہو جس کی بنا پر وہ میراث سے محروم ہو گیا ہو تو اسے بھی دلیل مذکورہ نامش کرنے کا حق ہے یعنی اس لیے حق ہے کہ نامش کا حق بطور میراث کے حاصل نہیں ہوتا۔

اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کی وفات یافتہ ماں (یعنی اپنی بیوی) پر تہمت لگانے تو بیٹے کو حق نہیں کہ باپ کے خلاف نالش کرے کیونکہ باپ اگر خود بیٹے پر ہی تہمت لگا دے اور بیٹا زندہ اور عین ہو تو بھی بیٹا باپ کے خلاف بقا خائن عزت و احترام نالش کرنے کا حق نہیں رکھتا تو وفات یافتہ ماں پر تہمت لگنے کی صورت میں تو اسے حق بدرجہ اولیٰ حاصل نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر مالک اپنے غلام کی ماں پر بہتان لگائے اور اس کی ماں آزاد اور وفات یافتہ ہو تو غلام کو اپنے مالک کی طرف سے لگائی ہوئی تہمت کے خلاف نالش کرنے کا حق نہیں کیونکہ وہ مملوک غلام ہے اور وہ کسی چیز کی قدرت نہیں رکھتا (یعنی اسے کسی قسم کا کوئی حق حاصل نہیں) واللہ تعالیٰ اعلم۔

## حدود کی صفات

جہاں تک حدود کی صفات کا تعلق ہے تو ہمارا قول یہ ہے، 'وہ باشد اتوفیقی' کہ اس بارے میں ہمارے ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ زنا، شراب نوشی، نشتے اور مسروقہ کی حدود میں جہت کے ساتھ ثابت ہو جانے کے بعد معافی، صلح اور ابراء (مدعی علیہ کو حق واجب سے بری الذمہ کر دینے کا) کوئی گنجائش نہیں کیونکہ یہ حدود خاص حقوق اللہ ہیں اور ان میں سے کسی حد میں بندے کا کوئی حق نہیں لہذا بندے کو حق نہیں پہنچتا کہ مذکورہ تین حدود میں سے کسی حد کو ساقط کرے۔

**حدود میں تداخل** اس طرح ان حدود میں تداخل (یعنی کا بعض میں داخل ہونا) روا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے متعدد بار ارتکاب کیا ہو یا شراب خوری کی گواہی لگا کر نالش کیا ہو تو اس پر حد صرف ایک بار ہی جاری کی جائے گی کیونکہ حد کے نفاذ کا مقصد تو یہ ہے کہ مجرم کو عاودہ جرم سے باز کیا جائے اور یہ مقصد حد کو ایک دفعہ نافذ کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ (ایک وقت) دوسری یا تیسری بار حد نافذ کرنے سے ممکن ہے کہ یہ مقصد حاصل نہ ہو سکے یعنی ممکن ہے کہ دوسری یا تیسری دفعہ حد کا اجراء ہیے قائم نہ ہوے اور عدم اثبات کے امکان کے ساتھ حد جاری کرنا جائز نہیں۔ اگر کوئی شخص فعل زنا، شراب نوشی، نشتے یا چوری و سرقت کا مرتکب ہوا اور اسے کردہ جرم کی حد عارضی جائے اس کے بعد وہ پھر فعل زنا، شراب نوشی یا چوری کا مرتکب ہو تو اسے بارہ گنہ گار ہی جائے گی کیونکہ عاودہ جرم سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ نالش حد کا مقصد حاصل نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مختلف گنہگار کی چوریوں کا مرتکب ہوا اور وہ سب اس کے خلاف (ایک وقت) نالش کی گئی تو اس شخص پر قطع (Amputation) کی حد جاری کر دی جائے گی اور قطع کی یہ ایک حد چہرہ چوری کے لئے کافی ہوگی (یعنی چہرہ چوری پر ایک ایک قطع کی حد نافذ نہیں کی جائے گی) حال مسروقہ کے دوران کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب المسروقہ میں کریں گے۔

حدود قطع اگر جہت کے ساتھ ثابت ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس میں بھی معافی، صلح اور ابراء جائز نہیں۔ اسی طرح اگر مقتضوف عدالت میں جیل سے پہلے قاضی کو معاف کر دے یا مال کے کس سے صلح کرے تو یہ باطل اقدام ہے، جیل صلح واپس کرنا ہوگا اور مقتضوف کو حق ہے کہ بعد ازاں مقتضوف کا مطالبہ کرے یا نہ کرے۔

وہ اللہ کے نزدیک صاف کرنا اور مالے کر صلح کرنا سب جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو قول مڑی ہیں جن میں سے ایک قول وہی ہے جو امام شافعیؒ کا ہے۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک حد قذف کے ضمن میں بغاقل رہا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص متعدد لوگوں پر ایک ہی قسم کے الفاظ سے تہمت زدنا کاری لگائے یا ان میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ مختلف الفاظ میں زنا کاری کی تہمت لگائے تو اس پر صرف ایک حد عائد ہوگی۔ طراوہ لوگ سب حاضر ہوں (یعنی سب حاضر ہو کر تامل فرمیں) یا ان میں سے صرف ایک مقتوف حاضر ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ ہر شخص پر الگ الگ اور مختلف الفاظ میں تہمت زدنا لگائے تو اس پر ہر مقتوف پر لگائی گئی تہمت کی پاداش میں الگ الگ حد جاری کی جائے گی (یعنی جتنے لوگوں پر تہمت لگائی گئی تھی ہی بار عائد ہوگی) مگر خلاف کو، کوئی لگائے جانے والے ہوں اور اسی اثنا میں وہ کسی اور شخص پر تہمت لگا دے تو اسے ہمارے مسلک میں صرف آخری ایک کوڑا لگایا جائے گا (یعنی باقی کرڈوں کی تعداد بڑھ کر دی جائے گی اور یہ سزا دوڑنا قصوں کے لیے کافی ہوگی) جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک آخری کوڑا لگا کر پہلی تہمت کی حد پوری کی جائے گی اور اس کے بعد دوسری تہمت کی پاداش میں پھر اس کو کوڑے لگائے جائیں گے، مگر کوئی شخص کسی پر تہمت لگائے اور اس کی پاداش میں اس پر حلفوت جاری کر دی جائے، بعد ازاں وہ کسی اور شخص پر تہمت لگائے تو بجا حلفوت اسے اس دوسری تہمت کی پاداش میں پھر جاری کر دی جائے گی۔

اسی طرح ہمارے اندر رضی اللہ عنہم کے نزدیک حد قذف میں میراث **حد قذف میں میراث نہیں ہے** | روا نہیں جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں وراثت۔ **INHER TANCE** جتنے بھی امام شافعیؒ کے ایک قول کی رو سے حد قذف وقات یا نہ مقتوف کے کوڑے میں وراثت کے واسطے میں اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حصص کے مطابق تقسیم ہوگا اور ایک دوسرے کے کوڑے میں حصص (دیاں اور سوا کی) کو چھوڑ کر اپنی وراثت میں تقسیم ہوگا۔ اس فرق کے لئے اختلافات اصناف اور امام شافعیؒ کے مابین ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ اصولی اختلاف یہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک حد قذف خاص حق الہی ہے یا حد قذف میں اللہ جاننا و تعالیٰ کا حق غالب ہے اور اس میں بندے کا حق مغلوب ہے جب کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں حد قذف بندے کا حق ہے یا اس میں بندے کا حق غالب ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس حد کو واجب کرنے کا سبب قذف ہے اور قذف مقتوف کی ناموس پر اسلئے **offence** ہے اور مقتوف کی ناموس اس کا حق ہے یا اس دلیل کو اس کی جان کا بدلہ اس کا حق ہے اور جان کا بدلہ ہے تو جو کہ صورت میں خاص و جان کے بدلے جان اور قتل سو کی صورت میں دیت و جان **compensation**۔ لہذا جان اس کا حق ہے اور انسان کے کسی حق کے انکار کی پاداش واجب اس کا حق ہے، لیکن مقتوف کی جان سے کسی حد قذف کے بدلے کا حق جو ملے گا دلیل یہ ہے کہ حد قذف کے امر و نہی کے لئے تاح شرط ہے اور بلا حقوق اللہ تعالیٰ میں سے کسی حق کے قیاد کے لئے تاح شرط نہیں ہوتی۔ حد قذف کے حق اور غیر حقوق العباد میں صرف یہ فرق ہے کہ قذف کا اجر مقتوف کے سپرد نہیں کیا گیا، مجرم کو مقتوف کے سپرد کرنے کا سبب یہ ہے کہ اگر یہ معاملہ مقتوف کے سپرد کر دیا جاتا تو مقتوف پر **الزام** لگے گا اسلئے کہ اس طرح کہ شریعت نے قذف کی جتنی سزائیں مقرر کی ہیں ان میں حد قذف، بدو ذنی، نیش قیہ ہے اگرچہ اسے حد قذف کے سوا لے کر پاداش ممکن ہے کہ حد قذف کے باعث مقتوب، غضب ہو کر وہ ذنی میں سختی سے کام لیتا۔ چنانچہ اس حد کے اجراء کا معاملہ امام (حکومت) کے سپرد کر دیا گیا ہے ازام دور کرنے کی طرح اگر

اس لیے کہ حدِ قذف اللہ تعالیٰ مرتضیٰ نہ کرتا ہے۔ بلکہ ادا خات کا، اشد حال یہ ہے کہ جلد حدود و تکلیف و شہدہ خاص حقوق اللہ نہ تکلیف و تقاضا کی یہ کوئی عوام الناس کے مفاد کے پیش نظر واجب کی گئی ہیں اور وہ مفاد ہے فساد کو دور کرنا جس کے لیے اشارت ان پر مقرر ہے ہوتے ہیں اور عامۃ الناس کے لیے جھگڑا لایا کو حاصل کرنا چنانچہ حدنا اس لیے واجب ہوئی کہ لوگوں کی عصمت و ناموس کو برابر ہونے سے بچایا جائے۔ حدِ سرقہ و زانیہ کی فرضی وجہ یہ ہے کہ اگر کتاب حرم کا قصہ کر سنے والوں سے لوگوں کے اسواہ اور جانوں کو محفوظ کیا جائے اور حدِ شراب نوشی کو واجب کرنے سے اصل مقصود یہ ہے کہ لوگوں کی جانوں، ان کے اسواہ اور ان کی عزتوں کی، نفس کے دھبے سے قتلوں کو نائل اور گرب ہونے سے بچا کر حفاظت کی جائے۔ ہر جرم سے پیدا ہونے والے فساد کا اثر کوام پر پڑتا ہے اور اس جرم کی پاداش کھانا نہ، بلکہ نام کا ظلم الناس کی کو حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ واجب الحد جرم کی سزا بائنا کید خاص اللہ تعالیٰ کا حق ہے جس کی فرضی شخصیت و طاقت، اور فیہ راسد ہے۔ اور جو اس کی یہ ہے کہ بائنا بندہ کے ساقط کرنے سے یہ سزا بائنا قطب ہو جائے۔ ان حقوق کی اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ شخصیت کا اس مفہوم ہے یعنی حدود کو حقوق اللہ اس لیے قرار دیا گیا ہے تاکہ متعلقہ لوگ انہیں کسی طور ساقط نہ کر سکیں کیونکہ حقوق العباد ہونے کی صورت میں تو لوگوں کو اس بات کا اختیار ہو تاکہ چاہیں تو سزا کا مطالبہ کریں یا پھر صاف کر کے یا ساقط کرنے کے سزا ساقط کر دیں حدود کو ساقط ہونے سے بچانے کی وجہ یہ ہے کہ واجب الحد جرم سے صرف مل جرم ہی متاثر نہیں ہوتا بلکہ انجام کار عوام الناس پر بھی اثر انداز ہوتا ہے اسی طرح اس جرم کی سزا کا ناندہ بھی صرف متعلقہ لوگوں کو نہیں پہنچتا بلکہ آخر کار تمام لوگ اس سے مستفید ہوتے ہیں اور یہ مفہوم حدِ قذف میں بھی پایا جاسکے کیونکہ اس حد کے قانوں کے ذریعے عوام الناس کے لیے حفظ و امان اور دفع شرک کے مفاد حاصل کیے جاتے ہیں لہذا اگر جلد حدود کے مانند حدِ قذف بھی خاص حق الہی ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ حدِ قذف کے اجراء کے لیے شریعت متذوق کی طرف سے نالاش (Action) کو شرط قرار دیتے ہیں اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ یہ حد خاص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ حدِ سرقہ بھی تو خاص اللہ عزوجل کا حق ہے مگر اس کا یہ بھی نالاش شرط ہے۔ حدِ قذف کے اجراء کے لیے لازم ہے اس کے کہ یہ حد خاص حق الہی ہے نالاش کی شرط اس لیے ہے کہ حدِ قذف کی عزت کو مجرم نے وہ نالاش کے ذریعے اسے رد کر کے کیلئے ہی کاغذ پر حد اگر نیکو ساقط کرنا چاہتا ہے تو وہ حق الہی کی نفی ہے جس کے لیے یہ حد مشروع ہوئی ہے۔ اس ضمن میں حدِ قذف کی مثال حدِ سرقہ کی اس ہے۔ حدِ قذف کے خاص حق الہی ہونے کی دو سہری دلیل یہ ہے کہ حقوق العباد تو نامت کے طریقے سے واجب ہوتے ہیں خواہ یہ طاقت صوری اور معنوی (یعنی بندے کے کسی حق کے انوکھ پر حق تلف کرنے والے شخص کو سزا ملتی ہے وہ تلف شدہ حق کے فائل ہوتی ہے مثلاً مال تلف کیا گیا تو دیا ہی مال جرم سے وصول کیا جائے گا۔ جان تلف کی تو اس کے بدلے میں جان لی جائے گی یہ تو برائی صوری اور معنوی طاقت جان کے بدلے میں یہیت معنوی طاقت ہے) دونوں اعتبار سے ہر ایک صوری تو ہر ایک صوری معنوی ہوتا ہے بندہ کے حق اور سزا میں نامت، اگر وجہ یہ ہے کہ بندہ کے حق کے انوکھ پر سزا ملے (جس شخص کا حق تلف ہوا ہے) کی نسبت سے جبراً لایا جاتا ہے اور یہ کہ اس کا حصول بدو طاقت کے ممکن نہیں جب کہ قذف کی حد اور قذف کے واپس کوئی طاقت نہیں پائی جاتی، نہ تو صوری اور نہ ہی معنوی لہذا سے اللہ احدیت بندے کا حق نہیں۔ جان تک اللہ عزوجل و تعالیٰ کے حقوق کا تصدیق ہے تو ان کے ضمن میں طاقت کو ملحوظ نہیں رکھا جائے کیونکہ یہ حقوق عمل کی پاداش کے طور پر واجب ہوتے ہیں جلد حد۔ اس کی مثال ہیں۔ حدِ قذف کے حق الہی ہونے کی پاداش (امانت کی) ایک اور دلیل ہے اور وہ ہے ادا خات جس کی دو حد میں ہی ایک حد ہے یہ ہے کہ حدِ قذف کے اجراء کی کوالت، ادا خات امام و حکمران کو حاصل ہے۔ اگرچہ حدِ قذف کا حق برائی تو لا زماً اس کے اجراء



کی دولت میں مقتدات کی حاصل ہوتی ہے، جیسے کہ قصاص کے معاملے میں جو تیسے۔ اجماع کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگر قاتل قتل عام جو قتل سزاوار بلا جراح، نعت درمیں اسی کوڑوں کے بجائے چالیں کاڑے ہو جاتی ہے اور غلام ہونے کی صورت میں نصف صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہی ہو سکتا ہے مگر بعد کے کا حق بھی ہو کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق اصل درمیں جرم کی پاداش کے طور پر دانی ہوتے ہیں اور پاداش جرم offence کو پاداشی سے زیادہ اور جرم کے کمتر ہونے سے کم ہو جاتی ہے اور خود جرم جرم کے مال کے کامل ہونے سے مکمل ہو جاتا ہے اور اس کے حال کے ناقص ہونے سے ناقص ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس بندے کا حق نقلی جرم کی نسبت سے واجب ہوتا ہے۔ جرم کے حال کے مختلف ہونے سے اس میں فرق واقع نہیں ہوتا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مقتدات خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے یا یہ کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہے تو اس کے پیش نظر ہمارا موقف یہ ہے کہ مقتدات کو صاف کرنا صحیح نہیں کیونکہ صاف تو وہ کر سکتا ہے جس کا حق ہے۔ اسی طرح صلیح کرنا اور معاوضہ لینا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ دوسرے کے کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس میں میراث بھی روا نہیں کیونکہ میراث تو مورت کی چھوٹی ہونے کا مالک کا حق میں رہا ہوتا ہے، جیسا کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: **مَنْ تَرَكَ مَالًا اَوْ ذَنْبًا فَهُوَ لِوَرَثَتِهِ** یعنی جس کسی نے اپنے پیچھے کوئی مال یا حق چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے۔ مقتدات کے ضمن میں اس قسم کی کوئی چیز (یعنی نہ تو مورت کا مال اور نہ ہی حق) موجود نہیں لہذا اس میں وراثت نہیں چلے گی۔ مقتدات میں تعامل روئے پیل فلوڈ مابعدہ وادہ ہونا و تعالیٰ اعلم۔

## حدود کی مقدار واجب

جان بگ حدود مقررہ سزاؤں کی مقدار واجب کا تعلق ہے، حدز میں اس کی مقدار واجب غیر صحت رکھنا اور اس کے لیے سو کوڑے ہیں، اگر وہ آزاد ہو اور اگر وہ غلام جو قتل جرم یا اس کوڑے ہو، جو اس ارشاد باری تعالیٰ کے: **اَلَّذِيْنَ اُتِيَ بِاَيِّمٍ يَبْتَغِيْ فَاْتَا بِهَا فَاْتَا بِهَا فَاْتَا بِهَا فَاْتَا بِهَا فَاْتَا بِهَا** یعنی جو شخص نے کسی عورت کو زانیہ کے طور پر لیا تو اس کے لیے آدھی سزا ہے یہ نسبت اس سزا کے جواز اور قوت کے لیے ہے نہ سزا کے نصف ہونے کی وجہ یہی ہے کہ سزا جرم کی مناسبت سے دی جاتی ہے اور جرم جرم کے حال کے کامل ہونے کی صورت میں کامل اور اس کے ناقص ہونے کی صورت میں ناقص ہوتا ہے۔ غلام کو مال آزاد کے مقابلے میں ناقص ہوتا ہے کیونکہ آزاد شخص آزاد کی نسبت سے بہرہ ور ہوتا ہے جب کہ غلام کو یہ نعمت حاصل نہیں ہوتی لہذا غلام کا جرم آزاد کے جرم کی بہ نسبت کمتر ہوتا ہے اور جرم اگر کمتر ہو تو اس سے سزا بھی کمتر مانے ہوگی تاہم یہ کہ یہ بات معقولات میں ہے کہ حکم قدرت علت و سبب (cause) ثابت ہوتا ہے۔ حدز کے طور پر دوسری حدود میں صفت کی حرکت کی حکم اللہ جل شانہ کے اس ارشاد کی بنیاد پر تشریح کیا گیا ہے کہ: **اَلَّذِيْنَ اُتِيَ بِاَيِّمٍ يَبْتَغِيْ فَاْتَا بِهَا فَاْتَا بِهَا فَاْتَا بِهَا فَاْتَا بِهَا فَاْتَا بِهَا** یعنی دوسرا یہ کہ آزاد کی نسبت اس سزا کے جواز اور قوت کے لیے ہے، چنانچہ شراب نوشی، نشہ اور قتل کی حدود میں آزاد جرم کے لیے اسی اور غلام کے لیے چالیس کوڑوں کی سزا ہے، ہر دلیل مذکورہ بالا البتہ حد سرق میں غلام اور

آزادوں کے لیے سزا کی مقدار واجب ایک ہی ہے مجھ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ حکم عام ہے کہ: **وَالشَّارِعُ نَافِعٌ لِّمَنْ أَتَىٰ** یعنی جو رواد جو رحمت کے احکام سے اس حکم میں آزادوں کو ملے گا۔  
 شخصیں نہیں، ہر حد کی مقدار واجب مرد اور عورت دونوں کے لیے یکساں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## اجرائے حدود کے جائز ہونے کی شرائط

ہمارے ملک حدود کے اجراء execution کے جائز lawful ہونے کی شرائط کا تعلق ہے، ان میں سے بعض شرطیں تمام حدود سے متعلق ہیں جب کہ بعض کسی ایک حد سے متعلق ہیں۔ تمام حدود سے متعلق شرطوں میں سے ایک شرط امامت ہے یعنی حد کا اجراء امام (حکمران) کو ہے یا پھر جب امام نے اس امر کا اختیار دیا ہو۔ امامت کی شرط ہمارے (اعتنا کے) نزدیک ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ امام شافعی کے مسلک میں مالک اپنے غلام پر حد نافذ کر سکتا ہے جب حد اثبات ہو جائے یعنی اس کا غلام خود اقبال حرم کرے، یا مالک اپنی آنکھوں سے دیکھ لے یا اس طرح کہ وہ اپنے غلام کو کسی اجنبی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوتے ہوئے دیکھ لے یا اگر اس کے رو برو گواہوں کی شہادت سے حد ثابت ہو جائے اور مالک منصب قضا کی اہلیت رکھتا ہو۔ اس بارے میں امام شافعی کا بقول ہیں۔ اسی طرح عورت کا اپنے ملوک پر اور مسکاتب کا اپنی کرائی کے غلام پر حد نافذ کرنے کا مسئلہ ہے کہ اس بارے میں بھی امام شافعی کے دو قول ہیں۔ امام شافعی نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی روایت کی کہ بیوی اس حد پر ملوث ہوئی ہے استدلال کیا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے غلاموں پر حدود نافذ کرنا اور یہ نص ہے ساری طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”جب تم میں سے کسی کی کوئی لونڈی مرتکب زنا ہو تو اسے چاہیے کہ اس لونڈی کو درہ زنی کی سزا دے، اگر پھر ارتکاب کرے تو پھر اسے کوڑے مارے اگر پھر عادیہ جرم کرے تو اسے کوڑے مارے اور اس کے بعد بھی مرتکب زنا ہو تو اسے فروخت کر دے خواہ ایک ضعیف راہوں کی لٹ (یعنی رسی) کے پے میں ہی کیوں نہ کہے۔ یہ حدیث بھی اس مسئلے کے ضمن میں نص ہے۔ مزید برآں ایک دلیل یہ ہے کہ سلطان (حکمران) کو چاہئے کہ حد کا اختیار اس لیے حاصل ہے کہ اسے رعایا پر تسلط حاصل ہے اور مالک کا اپنے ملوک پر تسلط نسبت اس تسلط کے جو سلطان کو اپنی رعایا پر حاصل ہے ناقص ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مالک کو اپنے ملوک پر قرض کے اقرار کا حق حاصل ہے، نیز اسے اپنے غلام پر بعد تصرفات کا حق ہے جبکہ امام کو اس قسم کا کوئی حق نہیں۔ جب سلطان کے لیے اجراء حدود کا جواز ثابت ہے تو مالک کے لیے یہ جواز بدجہد اولیٰ ثابت ہے۔ اسی لیے مالک کو غلام پر تعزیر نافذ کرنے کا اختیار ہے ایسے ہی حد نافذ کرنے کا بھی اسے اختیار ہے۔

ہماری راجحیت کی دلیل یہ ہے کہ حدود کو نافذ کرنے کی امام کو جو روایت (اختیار) حاصل ہے وہ شخص Specification کے طریقہ سے ثابت ہے اور امام کی روایت سے جو مقاصد ابتر ہیں ان میں غلام کے مالک کو امام کے ساتھ برابر برابری حاصل نہیں ہے۔ اس لیے مالک کی روایت ثابت نہیں ہوتی جس کی دلیل تا باقی لوگوں اور تابع لوگوں کا حکم کرنے کی روایت ہے کہ قریب ترین رشتہ دار کے لیے تو ثابت ہے لیکن اس شخص کے لیے ثابت نہیں جو اس روایت کے مفہوم (یعنی نکاح کر لے) میں اس قریب ترین رشتہ دار کے مساوی نہیں ہے اور وہ ہے بہت دور کا رشتہ دار۔ اس کی توجیہ یہ کہ امام کے لیے اجراء حدود کی روایت

لوگوں کے مفاد کے پیش نظر ثابت ہے یا بدوہ مفاد ہے۔ ہاتھوں، اموال اور حروف کی حفاظت کیونکہ امام کے تائید یعنی تائیدی (محمدموں یا ان کے) احقرین کی طرف سے) تعرض کے خوف سے حد نافذ کرنے سے قاصر نہیں رہیں گے۔ اس معنی میں مالک امام کے مساوی نہیں ہے کیونکہ یہ معنی امامت پر موقوف ہے اس لیے کہ امام اپنی شان و شوکت، طاقت کی وجہ سے نیز اس وجہ سے کہ رعایا طوطا کر اس کی مطیع ہوتی ہے، (اور اس کے تائیدین یعنی تائیدی) حدود نافذ کرنے پر قادر ہو سکتا ہے اور اس سلسلے میں وہ محرموں یا ان کے کلاسیوں کے رد عمل سے طاقت نہیں ہوتا۔ کیونکہ امام اہل ان دھرموں اور ان کے حمایتیوں اسکے تابعین کوئی دشمنی اور مخالفت نہیں ہوتی اور نہ ہی اس پر عزت، جانبداری اور اجراء سے حد میں تساہل برتتے گا الزام لگ سکتا ہے چنانچہ وہ صحیح معنی میں حد نافذ کر سکتا ہے انتظام غرض کے لیے امام کی ولایت شرموع ہوتی ہے وہ یقینی طور پر پوری ہو جائے گی جہاں تک مالک کا تعلق ہے، ہو سکتا ہے کہ وہ حد نافذ کرنے پر قادر ہو لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ غلام کی مزاحمت کی وجہ سے وہ حد نافذ کرنے سے عاجز ہے۔ کیونکہ غلام بھی اسی کی مثل یا ایک انسان ہے لہذا وہ مخالفت و مزاحمت کر کے مالک کو حد نافذ کرنے سے باز رکھ سکتا ہے خاص طور پر جب اسے حد کے نفاذ میں اپنی طاقت کا خوف ہو یا اندر میں مصرت مالک حد نافذ نہیں کر سکتا۔ اگرچہ مالک کو بھی شرع غلام کی طرف سے یہ خوف لاحق ہو سکتا ہے کہ غلام اسے مار ہی نہ ڈالے یا اس کے اموال کو نقصان پہنچائے، یعنی اگر مالک اپنے غلام پر نفاذ حد کا بارادہ کرے تو مبادا وہ غلام اس کے اموال میں غرور و پروا کرے یا اس کی جان کے واسطے ہو جائے یا کہیں بھاگ نکلے لہذا مالک نفاذ حد سے باز رہے گا۔ اور اگر وہ حد نافذ کرنے پر قادر ہو تب بھی ممکن ہے کہ حد نافذ کر دے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نافذ نہ کرے کیونکہ حد کے نافذ کرنے سے غلام پر نا کاری یا پوری دیر کا جو دان نکلے گا اس سے اس کی قیمت کم ہو جائے گی نیز یہ کہ وڈہ زنی سے غلام کے پاک ہونے کا اندیشہ بھی اسے لاحق ہو سکتا ہے جب کہ مال کی محبت انسان کی سرشت میں نہکدی گئی ہے۔ اور نفاذ حد پر قادر ہونے کی مصرت میں اگر وہ حد کو اپنے غلام پر نافذ کرے بھی تو ممکن ہے کہ مرجع معنی میں حد کو نافذ کر دے اور یہ بھی ممکن ہے کہ مرجع معنی میں نافذ نہ کرے بلکہ معرفت دکھائے کہ کوئی نافذ کرے جس سے (زجر و طاقت، Deterrant) مقصد حاصل نہ ہو گا۔ مذکورہ بالا رافل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نفاذ حد سے جو مقصد ہے اس کے حاصل کرنے میں مالک امام کے مساوی نہیں لہذا وہ نفاذ حد کی ولایت میں نام کا شریک اور مد مقابل نہیں ہو سکتا بلکہ تعزیر کا معاملہ اس سے حوالا طے قطع ہے۔ ایک تو اس طرح کہ تعزیر کو اصلاح اور سزائش ہے اور مقرر نہیں ہے چنانچہ بھی تو تعزیر سزا سے قید ہوتی ہے اور کہیں بلند آواز سے بولنا اور ترویجی چیز یا ہی تعزیر ہوتی ہے اور بعد اوقات تعزیر میں دتہ زنی کی بھی متوازی ہوتی ہے۔ بہر حال تعزیر جرم اور جرم کے حال کی مناسبت سے دی جاتی ہے جس کا وضاحت ہم مناسب مقام پر کریں گے۔ تعزیر کے ضمن میں غلام کا مالک امام کے مساوی ہے کیونکہ تعزیر اصلاح و تادیب کے باب سے ہے اور مالک اپنے غلام کی اصلاح و تادیب کرنے پر قادر ہو سکتا ہے اور غلام بھی اسی صورت میں مالک کے مناسب تر تسلیم کر دے کہ اگر کسی قسم کی مزاحمت نہیں کرتا۔ اس قدر اذیت دینے سے مالک بھی عاجز نہیں ہو گا کیونکہ اس قدر ماضی و ماضی غلام کی قیمت میں کمی یا اس میں کمی عیب کا باعث نہیں بنتی، جب کہ حد کے نفاذ سے غلام کی قیمت میں کمی واقع ہو جائے ہے کیونکہ غلام پر جرم کا عیب لگ جاتا ہے۔ شکوت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ تعزیر کا اختیار مالک کو دینے کی ضرورت ہے جب کہ حد کے ضمن میں ایسی کوئی ضرورت موجود نہیں کیونکہ

تغزیر کے اسباب بکثرت پیدا ہوتے رہتے ہیں اور مانگ کہ ہر روز اور ہر گھڑی غلام پر تغزیر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس لیے اگر ہر وقت اور ہر گھڑی تغزیر کے لیے امام کی طرف الامام کے ناٹھیں کے ذریعے ارجح کیا جائے تو اس سے امام کے ناٹھیں (مصلوبوں کے والی اور قضاۃ وغیرہ) کے کام میں بہت عرصہ واقع ہو گا۔ چنانچہ نفاذ تغزیر کا معاملہ اصل میں تو امام کے ناٹھیں کے سپرد کیا گیا ہے اور مانگ اس معاملے میں امام کی طرف سے دلالتہ Impliedly ملازمن رہتے اجازت دے دی گئی ہو) سچے چنانچہ وہ اس ضمن میں امام

کا نائب ہے۔ اہمیت حد کا ہر مقدمہ case (یعنی امام کے ناٹھیں کے پاس لے جاتے ہیں کوئی صریح نہیں کیونکہ موجب حد اسباب وافر نہ ہونے کی وجہ سے حد کی نوبت بکثرت نہیں آتی۔ جہاں تک مولانا دودھ شہن کا تعلق ہے تو نگاہ میں ہے کہ یم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے غائب ایسے معلوم و مصروف لوگ ہوں جن کی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وہی کے ذریعہ پتا چلا ہو کہ وہ امیر یا سلطان کی طرح ہی بغیر کسی کو تاجی کے حدود نافذ کرتے ہیں اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ جناب رسالت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خطاب ائمہ (حکمرانوں) سے ہو کہ وہ اپنے غلاموں پر حدود کو نافذ کیا کریں اور خاص طور پر اثر سے خطاب کرنے کا مقصد انہیں حدود نافذ کرنے

کا ترغیب دینا ہے کہ چونکہ عام طور پر ائمہ اور سلطان بذات خود نفاذ حد کا فریضہ سر انجام نہیں دیتے بلکہ یہ ذمے داری حکام اور قاضیوں کے سپرد کر دیتے ہیں اور بسا اوقات ان سے اس ضمن میں کو تاجی سرزد ہو جاتی ہے حدیث کی مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مانگ مذہبی فریضہ جان کر اپنے غلاموں پر حدود نافذ کرنے کے معاملے کو امام کے پاس لے جائیں۔ مانگوں کا خاص طور پر ذکر کرنے کا مقصد یہ ہو سکتا ہے کہ انہیں نفاذ حد کی ترغیب دلائی جائے کیونکہ غلاموں پر حدود نافذ کرنے کے سلسلے میں مانگوں کی طرف سے چابنداری اور کو تاجی سرزد ہونے کا امکان ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حدیث میں مذکور نفاذ حد سے تغزیر مراد ہو کہ تغزیر یہی حد کا مفہوم یعنی زبرد باز رکھنا (Deterrant) پائی جاتی ہے۔ ایسا احتمال کی موجودگی میں مذکور دو حدیثوں سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**نفاذ حدود کے لئے ناٹھیں کا تغزیر** امام کو اختیار حاصل ہے کہ حدود نافذ کرنے کے لیے اپنے ناٹھیں نفاذ حدود کے لئے ناٹھیں کا تغزیر مقرر کرے کیونکہ وہ تمام مقتداہ حد میں بغض نفیس نفاذ حدود پر قادر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ موجب حد اسباب (یعنی واجب الحد جرائم) تو اسلامی حکومت کے کرنے کے لئے ہیں چاہے جائے کا مکان ہے اور حکام کے لیے ملکی نہیں کہ حدود نافذ کرنے کے لیے دروازے کے سب مقامات تک پہنچے۔ مجرموں کو امام کے پاس لے جانے میں بھی بہت زیادہ عرصہ ہے۔ اگر امام کو اپنے ناٹھیں مقرر کرنے کی اجازت نہ دی جائے تو حدود مسئلہ ہو جائیں گی اور یہ جائز نہیں ہے۔ اسی لیے کہ یم علیہ الصلوٰۃ والسلام احکام نافذ کرنے اور حدود قائم کرنے کا فریضہ اپنے ناٹھیں کے سپرد فرما دیا کرتے تھے۔

ناٹھیں مقرر کرنے کے دو طریقے ہیں: تفصیص اور تولیہ تفصیص سے مراد یہ ہے کہ نائب کو واضح اور خاص طور پر حدود کے نفاذ کے لیے مقرر کیا جائے۔ اچھے نائب کی طرف سے حدود کا نفاذ بلا شک و شبہ ہوتا ہے۔ تولیہ ولایت و امانت اختیار کرنے کا کہ ایک دو قسمیں ہیں: تولیہ عام اور تولیہ خاص۔ تولیہ عام یہ ہے کہ امام کسی شخص کو عام ولایت پر مامور کرے مثلاً کسی سزا یا سببہ کا سے امیر مقرر کرے۔ اچھے شخص کو حدود نافذ کرنے کا اختیار ہوتا ہے چاہے مراعات کے ساتھ اسے یہ

اختیار نہ ہی دیا گیا ہو کہ جو جب سے اس موجب یا ریاست کا امیر بنادیا تو اگر یا اسے مسلمانوں کے مفادات کی دیکھ بھال کی ذمہ داری سونپ دی اور نفاذ حدود مسلمانوں کے عظیم مفادات میں سے ہے اللہ اسے حدود نافذ کرنے کا بھی اختیار دے تو یہ غلط ہے۔ مزید یہ کہ اگر امام کسی کو کسی خاص ولایت پر مامور کرے شق دومنی خروج کی ولایت وغیرہ۔ اس ولایت رکھنے والا آدمی حدود نافذ کرنے کا مجاز نہیں کیونکہ اس کی ولایت میں نفاذ حدود کا اختیار شامل نہیں ہے۔ اگر کسی شخص کو جسے لشکر کا امیر (پسرالاراعظم) مقرر کیا گیا ہو اور وہ شخص کسی علاقے یا شہر کا امیر بھی ہو پھر اپنے اس لشکر کے ساتھ دشمن سے برسر پیکار ہو تو اس شخص کو اپنے لشکریوں پر حدود نافذ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ کیونکہ اسے اپنے علاقے میں حدود نافذ کرنے کا اختیار حاصل تھا لہذا جب وہ اپنے علاقے کے تمام یا بعض لوگوں کے ساتھ ملتا ہے باہر نکل آیا تو اسے ان پر وہ اختیارات بدستور حاصل رہیں گے جو علاقے سے نکلنے سے قبل حاصل تھے۔ جس شخص کو امیر مقرر جنگ کے علاقے سے باہر نکل دے اس شخص کو ان لشکریوں پر حدود قائم کرنے کا اختیار حاصل نہیں۔ نہ تو علاقے سے نکلنے سے قبل اور نہ ہی نکلنے کے بعد کیونکہ اسے حدود نافذ کرنے کا اختیار سونپا ہی نہیں گیا تھا لہذا وہ حدود کو نافذ کرنے کا مجاز نہیں ہے (یعنی اگر کوئی شخص کسی طرح سے ایک موضع یا علاقے پر غاصبانہ قبضہ کرے اور بعد میں امام کی طرف سے اس موضع کے لیے صفحہ جنگ میں غاصب کو شکست دے کر جنگا دے تو اس غاصب شخص کو نفاذ حدود کا اختیار حاصل نہیں۔ وہاں سے بھاگنے سے قبل اور نہ ہی بعد میں کیونکہ وہ امام کا نائب نہ تھا اور حدود کے نفاذ کا اختیار صرف اسے ہوتا ہے جسے امام نے اختیار نافذ نہیں کئے۔) امام عادل کو حق ہے کہ وہ میدان جنگ میں اپنے لشکر پر حدود قائم کرے اور اپنے فیصلے نافذ کرے۔ بالکل اسی طرح جیسے اپنی مملکت میں اسے یہ حق حاصل تھا کیونکہ امام کی ولایت پوری اسلامی مملکت میں ثابت ہے۔ اسی طرح اگر امام کسی شخص کو قاضی مقرر کرے تو وہ قاضی لشکر میں بھی فیصلے جاری کرنے کا مجاز ہے کیونکہ وہ امام کا نائب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

## نفاذ حدود کے ضمن میں خاص شرطیں

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو کسی ایک حد کے لیے مخصوص ہیں اور یہ ہیں:-

**سنگاری کی ابتدا گواہ کریں** | اگر سنگاری (دبیم) کی حد گواہوں سے ثابت ہوئی ہو تو سزا سننے سنگاری کرنے سے انکار کریں یا سنگاری سے قبل بھی گواہ یا ان میں سے کوئی ایک غائب ہو جائے یا قوت ہو جائے تو مشہور طریقہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی یعنی مجرم) پر سزائے سنگاری نافذ نہیں کی جائے گی۔ یہ طرفین (امام ابوحنیفہ اور امام بخاری) کا مسلک ہے اور یہ اندوئے استخوان ہے۔ امام ابو یوسف سے دو قول مروی ہیں۔ ایک قول طرفین کے مسلک کے موافق ہے جبکہ دوسرے قول کے مطابق سنگاری میں گواہوں کا پہل کرنا شرط نہیں ہے اور مشہور طریقہ سنگاری کی سزا اگر گواہوں کی عدم موجودگی میں بھی نافذ کر دی جائے گی۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اور یہ قول اندوئے قیاس ہے۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ شہادت کے مساوی دیکھا سورتیں گناہ دوسرے سے آگے لوگ یکساں ہیں۔ ہر حرب لوگوں میں سے کسی ایک کی طرف سے سنگاری میں پہل کرنا شرط نہیں ہے تو گواہوں کی طرف سے پہل کرنا شرط کیوں ہو؟ دوسری دلیل یہ ہے کہ سزائے زندان تو قسوں میں جن میں سے ایک سنگاری ہے

سزائے شکاری کو ذی وقتہ سزا یعنی وقتہ ذی وقتہ سزا پر قیاس کیا جائے گا۔ وہ ذی وقتہ سزا نافذ کرنے کے لیے گواہوں کی طرف سے پہل کرنا شرط نہیں ہے، لہذا سزائے شکاری کے نفاذ کے لیے بھی یہ شرط نہیں ہوگی۔

بھاری (احناف کی) دلیل سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے کہ سب سے پہلے گواہ چھوڑ دیں گے، پھر نام اور پھر لوگ (لفظ پھر عربی میں قائم) ترتیب کے لیے ہوتا ہے۔ آپ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ایک اجتماع کے سامنے فرمائی تھی اور اس بات سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہے لہذا اس پر صحابہ کا اجماع ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کی طرف سے پہل کو شرط ہونے میں حد ساقط کرنے کے لیے احتیاط ہے کیونکہ اگر گواہ شکاری میں پہل کریں تو ممکن ہے کہ اس سزا کی ہیبت نہ کی اور ہونہ کی انہیں گواہی سے انحراف پر آمادہ کر دے اور مشہود علیہ سے حد ساقط ہو جائے۔ سزائے وقتہ ذی وقتہ سزا اس سے مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کی طرف سے پہل کی شرط ہمیں منقول (یعنی حضرت علی کا قول) 'بخلات منقول' سے اندرونے استخوان معوم ہوئی ہے، لہذا اس بناء پر حد ساقط ہو جائے گی۔ منقول خاص طور پر سزائے شکاری کے متعلق وارد ہوا ہے (یعنی حضرت علی سے جو قول منقول ہے وہ صرف شکاری کے بارے میں ہے) چنانچہ وہ ذی وقتہ سزا کا معاملہ جو سزا پر قیاس کے اصول پر مبنی ہے گا۔ علاوہ انہیں 'وہ ذی وقتہ کس و کس کے ہیں' کی بات نہیں اس لیے سزائے وقتہ ذی وقتہ کے نفاذ کی نئے داری اور (حکمرانوں) کے سپرد کی گئی ہے۔ سزائے شکاری کا معاملہ جدا ہے (یعنی شکاری میں کسی عداوت کی ضرورت نہیں بلکہ ہر شخص چھوڑا جانے کا کام سزا انجام دے سکتا ہے) واللہ تعالیٰ اعلم۔

**نفاذ حد کے وقت گواہوں کا ادائے شہادت کے اہل ہونا شرط ہے** کسی بھی حد کے

نفاذ Execution

کے وقت گواہوں کا ادائے شہادت کے اہل (یعنی جن کی گواہی قابل قبول ہو) ہونا شرط ہے۔ اگر فقہاء 'ارتداد' جنون' اندھے پن' کوٹھے ہونے یا حد وقت کے سزا یا ب ہونے سے گواہی کی اہلیت جاتی رہے یعنی تمام گواہ یا کوئی ایک گواہ فاسق یا مرتد یا دیوانہ یا اندھا یا گونگا ہو جائے یا اس پر حد وقت نافذ ہو جائے تو مشہود علیہ پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ نفاذ حد کے وقت گواہ کے ہجوع (مرد و عورت) ہونے کے اسباب کا پیش آنا ایسے ہی ہے جیسے فیصلے کے وقت پیش آنا، فیصلے کے وقت اگر اسباب سامنے آجائیں تو گواہی باطل ہو جاتی ہے۔ حدود کے ضمن میں نفاذ کے وقت ایسے اسباب پیش آنے کا بھی یہی حکم ہے جو فیصلے کے وقت پیش آنے کا ہے۔

**نفاذ حد و د کے وقت گواہوں کا غیر حاضر یا وفات یافتہ ہونا** جہاں تک نفاذ حد و د کے وقت

یافتہ ہونے کا تعلق ہے تو یہ دو امور اس سزائے شکاری کے اور کسی حد کے نفاذ میں عامل نہیں ہوتے۔ اگر سبھی گواہ کوئی ایک مر جائے یا غیر حاضر ہو تو پھر بھی مشہود علیہ پر حد نافذ کی جائے گی سوائے متر شکاری کے کیونکہ موت اور غیر حاضر جرح (شہادت کا تکالیف قبول ہونا) کے اسباب میں سے نہیں ہیں، اس لیے حکومت یا غیر حاضر جرح سے شہادت کی اہلیت باطل نہیں ہو جاتی بلکہ مکمل اور ثابت ہو جاتی ہے اور اس طور سے عدالت تکمیل پذیر ہو جاتی ہے کہ اس میں جرح کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ سزائے شکاری کے نفاذ کو یہ دو امور اس لیے مانع نہیں کہ ان سے شہادت ہجوع ہو گئی ہو یا اس لیے کہ سزائے شکاری کے نفاذ کے جائز ہونے بلکہ لیے

گاہوں کا پتہ مارنے میں پہل کرنا شرط ہے اور یہ شرط یہاں پوری نہیں ہوتی۔ اگر گواہ دست بردار ہوں یا نہیں ایسا مرض لاحق ہو کہ پتہ مارنے سے معذور ہوں تو ایسی صورت کے بارے میں امام مجتہد سے روایت ہے کہ سب سے پہلے امام (حاکم) پتہ مارے گا اور پھر لوگ پتہ ماریں گے۔ امام مجتہد نے دست برداری اور مرض کو پتہ مارنے میں پہل کرنے کے لیے عذر کے طور پر قبول کیا ہے مگر موت کو عذر تسلیم نہیں کیا۔ اگر عذرنا اقبال جرم سے ثابت ہوئی ہو تب پتہ مارنے میں پہل امام کرے گا پھر لوگ پتہ ماریں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**دزدہ زنی سے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو** | ازاںکہ یہ شرط ہے کہ سزا دہ زنی کے نفاذ سے مجرم کے ہلاک ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سزا سخت (Deterrant) کے لیے مشروع ہوئی ہے ہلاک کرنے کے لیے نہیں۔ چنانچہ سخت گیری یا شدید سزا کی عوام میں دزدہ زنی کی سزا نافذ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسے میں سزا نافذ کرنے سے مجرم کے ہلاک ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ عربین پر بھی عذر دزدہ زنی نافذ نہیں کی جائے گی تا آنکہ وہ صحت یاب ہو جائے کیونکہ اگر مرعین کو دزدے مارے جائیں تو اس میں مرض کی تکلیف اور دزدہ زنی کا دزدہ دونوں اکٹھے ہو جائیں گے جس سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ نفاس (parturition) کی حالت میں عورت پر سزائے دزدہ زنی نافذ نہیں کی جائے گی تا آنکہ وہ نفاس سے خارج ہو جائے کیونکہ نفاس بھی ایک قسم کا مرض ہے، البتہ بحالت حیض menstruation عذر نافذ کر دی جائے گی کیونکہ حیض کوئی بیماری نہیں ہے۔ حاملہ (pregnant) عورت پر اس وقت تک حد نافذ نہیں کی جائے گی جب تک کہ وہ بچے کو جنم دے کہ نفاس سے پاک نہ ہو جائے کیونکہ حاملہ عورت پر سزا نافذ کرنے سے اس اور بچے دونوں کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے۔ سزائے سنگسار کی ہر حالت میں نافذ کر دی جائے گی ماسوا حالت حمل (pregnancy) کے۔ اس لیے کہ ذکر کردہ حالتوں میں نفاذ حد سے احتراز تو اس لیے ہے کہ ہلاکت واقع نہ ہو جبکہ سزائے سنگسار تو ہے ہی ممکنہ سزا لہذا اس میں ہلاکت سے احتراز چہ معنی وارد؟ حاملہ عورت پر سزائے سنگسار نافذ نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حالت حمل میں نفاذ حد بچے کی حلق ہلاکت کا موجب بنے گی۔

**جسم کے کن اعضاء پر دزدے نہ مارے جائیں** | جسم کے ایک ہی عضو پر بار بار کوڑے نہ مارے جائیں جیسا کہ پہلے مذکور ہے اور یہ دونوں چیزیں جائز نہیں۔ کندھوں، بازوؤں، گلاں، پنڈلیوں، پاؤں، سبھی اعضاء پر بار بار دزدے نہ مارے جائیں ماسوا چہ شرمگاہ اور سروس کے کیونکہ شرمگاہ پر کوڑا لگنے سے عام طور پر موت واقع ہو جاتی ہے۔ تینا مل یعنی اللہ جس سے مقرر تھا اور فرمانی کریم علیہ صلوٰۃ والسلام کی یہ حدیث مروی ہے کہ آپ نے فرمایا چہے اور شرمگاہوں (پردہ زنی) سے بچو۔ چہے پردہ زنی مثلاً (mutilation) کا موجب ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہ سے منع فرمایا ہے۔ سر میں نام حاسس میخ ہیں اور اسی کے اندر عقل ہے۔ شرمگاہ کے گتے سے چیل یا کٹی حاسر ذائل ہو سکتا ہے اور یہ بھی ایک لحاظ سے مجرم کی ذات کی ہلاکت ہے۔ امام ابو سفیان نے قوی بھی کہلے کہ بچنے اور پیٹ پر بھی دزدے نہ مارے جائیں اور سر پر صرف ایک یا دو دزدے مارے جائیں۔ بچنے اور پیٹ پر دزدے نہ مارنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ہلاکت کا اندیشہ ہے اور سسر پر ایک یا دو دزدے مارنے کی دلیل سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے

کہ ”سر پر مارو کیونکہ اس کے اندر شیطان ہے۔“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا قول اہل عرب، خاص طور پر شام کی ایک ایسی جماعت کے قتل کے بارے میں وارد ہوا ہے جو اپنے سروں کے دھلی حصوں کو منڈایا کرتے تھے۔ جسم کے سارے اعضاء پر باری باری کوڑے مارنا ہمارا (احناف کا) رسم ہے جبکہ امام شافعیؒ علیہ الرحمۃ کا مسلک یہ ہے کہ تا مگر کوڑے پیشہ پر مارے جائیں۔ یہ مسلک صحیح نہیں کیونکہ حکم تو جلد و ذنہ زنی (کاسے اور جلد نکلا ہے جلد پر ضرب دھکنے سے۔ ایک ہی حصہ جسم پر درہ زنی سے جلد چھٹ جائے گی اور جلد چھٹ جانے کے بعد جلد پر درہ زنی ممکن ہی نہیں (یعنی جب جلد ہی نہ رہی تو باقی کوڑے کہاں مارے جائیں گے)۔ پھر یہ بھی تو ہے کہ ایک ہی عضو پر تمام کوڑے مارنے سے مجرم کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے اور درہ زنی کی حد مجرم سے باز رکھنے کے لیے مشروع ہوئی ہے ہلاک کئے گئے نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

**نفاذ حد و کی کیفیت** جہاں تک مندرجہ نگار کی کیفیت کا تعلق ہے، مجرم کو کسی چیز (درنی و حیو) سے باز نہ کیا روکنا نہیں چاہیے مگر وہ مرد ہو تو اس کے لیے گڑھا بھی نہیں کھودنا چاہیے بلکہ اسے کھڑا کر کے ہی شکار کرنا چاہیے کیونکہ حضرت ماعزؓ کو تو باندھا گیا تھا نہ روکا گیا تھا اور دی ان کے لیے گڑھا کھودا گیا تھا آپ دیکھتے نہیں کہ روایت ہے کہ حضرت ماعزؓ تھوڑی پتھری زمین سے جاگ کر زیادہ پتھری زمین پر پڑے گئے تھے۔ اگر انہیں باندھا یا روکا گیا ہوتا یا ان کے لیے گڑھا کھودا گیا ہوتا تو وہ جاگ نہ سکتے تھے۔ اگر مجرم عورت ہو تو اگر امام چاہے اس کے لیے گڑھا کھود لیا جائے اور اگر نہ چاہے تو نہ کھودا جائے۔ گڑھا کھودنے کی اجازت اس لیے ہے کہ اس طرح اس کی زیادہ پردہ پوشی ہوگی۔ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عادیہ عورت کے لیے اس کے سینے تک گڑھا کھودا یا تھا پھر آپ نے جتنے کے برابر ٹکڑاں لے کر اسے اسی تھیں۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ہزانی عورت، سراسر کے لیے اس کی آٹ تک گڑھا کھودا یا تھا۔ گڑھا کھودنے کی اجازت اس لیے ہے کہ گڑھا تو پردہ پوشی کے لیے کھودا جاتا ہے اور شکار کی جائے والی عورت اپنے لباس کی بدولت مستوری ہو کر ہے کیونکہ نفاذ حد کے وقت عورت کا لباس نہیں آرا جائیگا۔

**شکار کی حد میں مجرم جتنی جلد ہلاک ہو جائے اچھا ہے** اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ چتر مارنے والا نشتہ واقع ہو جائے کیونکہ شکار کی سزا مسلک ہے لہذا جتنی جلد مجرم ہلاک ہو جائے اتنا ہی اچھا ہے۔ البتہ اگر چتر مارنے والا اندرون سے نسب مہرم ہو تو اس کے لیے سبب نہیں کہ وہ جان بوجھ کر اس جگہ چتر مارے جس سے مجرم کی موت واقع ہو جائے کیونکہ ایسا کرنا بلا ضرورت قتل و دم (رشتے کا عدم لاف) ہے اس لیے کہ یہ کام دوسرے لوگ بھی کر لیں گے پھر اسے کی ضرورت پڑی کہ اس کے قتل کا ارادہ رکھے۔ روایت ہے کہ حضرت خطلہؓ غیل اللہ بنو زبجین فرشتوں نے قتل دیا تھا) نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے باپ اللہام کو جو شکر تھا، قتل کرنے کی اجازت طلب کی لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کرنے سے منع فرمایا اور ارشاد فرمایا ”ہے دو تیرے بڑے کوئی اور شخص یہ کام کرے گا۔“

**کس حد میں درہ زنی شدید اور کس میں خفیف** حدود میں سب سے سخت درہ زنی حد نہیں ہے بلکہ پھر شارب نوشی کی حدیں اور سب سے





کیونکہ حد ذاتی مددہ زنی شدہ ترین ہوتی ہے اور کپڑے انار سے بغیر شلت کا مفہوم حاصل نہیں ہو سکتا۔ مشورہ روایت کی رو سے حد شراب نوشی کی مددہ زنی کے لیے بھی مجرم کے کپڑے انار سے جائیں گے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مجرم کے کپڑے نہیں انار سے جائیں گے۔ امام محمدؒ کی اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ شراب نوشی کی مددہ زنی حد ذاتی کی مددہ زنی سے خفیف تر ہے لہذا اس تخفیف کی کوئی ظاہرہ علامت ہونی چاہیے اور یہ علامت کپڑے نہ انار ہر سکتی ہے۔ روایت مشورہ کی توجیہ یہ ہے کہ ایک بار تو تخفیف ضرب میں ہو چکی اور اگر کپڑے نہ انار کر بار دیگر تخفیف کی گئی تو پھر حد کا مقصد حاصل نہ ہو سکے گا اور مقصد ہے مجرم سے باز رکھنا۔ حد تلف میں تو بجا اختلاف مجرم کے کپڑے نہیں انار سے جائیں گے۔ کیونکہ اس حد کو قاتل کھانے کے سبب میں تردید پایا جاتا ہے یعنی ممکن ہے کہ وہ سبب موجود ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ موجود نہ ہو۔ لہذا اس حد میں ضرب میں تخفیف کے ساتھ ساتھ کپڑے نہ انار کے کی تخفیف بھی ملحوظ رکھی جائے گی۔ شراب نوشی کی حد کا معاملہ اس کے مختلف ہے کیونکہ اس کا واجب ہونا ایسے سبب سے ثابت ہے جس میں کوئی تردید نہیں پایا جاتا۔

اگر مجرم عورت ہو تو جملہ حدود کے ضمن میں اس کے کپڑے نہیں انار سے جائیں گے ماسوا گھٹنے اور پوشتین وغیرہ کے کیونکہ وہ عورت یعنی چھپانے پر مددہ زنی کرنے کے لائق ہے۔ عورت کو بھاگ کر دے انار سے جائیں گے کیونکہ اس میں اس کی زیادہ پردہ پوشی ہے۔ ضربات تمام اعضاء پر لگائی جائیں۔ بدلیل غلو یہ کہ اگر ایک ہی عضو پر تمام ضربات لگنے سے وہ عضو ٹھٹھک جوسکتا ہے یا اس کے جلد جھٹ یا اور مر سکتی ہے اور یہ سب شریعت میں جائز نہیں ہیں چنانچہ تمام اعضاء پر ضربیں لگائی جائیں گی ماسوا پر مٹے اشرک و گدا اور سوکے۔ اس کا ذکر ہم سطور بالا میں کر چکے ہیں۔

**مسجد میں نفاذ حدود کی ممانعت** مسجد میں کوئی بھی حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ حضرت عبداللہؓ میں جاس رضی اللہ عنہما سے یہ حدیث مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسجدوں میں حدود نافذ نہیں کی جائیں گی یہ حدیث اس میں بھی ہے۔ یہ بھی وجہ ہے کہ مسجد کی تقسیم واجب ہے اور مسجد میں اجرائے حد ترک تقسیم کے مترادف ہے۔ اس امر کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ہمیں مسجد میں ٹکڑیوں سے منع کیا گیا ہے۔ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”اسی مسجدوں کو پیشہ یوں اپنے دروازوں اپنے فروخت کر سٹھو اور ان اپنے غریبوں کو اور اپنے غمناکوں کو سٹھو وادوں سے مسجد کی تقسیم کی غرض سے بکاؤ بھارت ہے کہ تمہارا سٹھنے میں جو ترک تقسیم ہے وہ اس سے کہیں بکاؤ ہے جو زنی اور شکار میں۔ چنانچہ ہمیں تمہارا دینا تمہارے قورماتے حد و حدوں کو کہہ دے نیز یہ کہ مسجد کے اندر اجرائے حد لازمی طور پر چھوٹی آگ کی کامر جب بنے گی اس لیے مسجد اس دن آگوں جلنے سے بچا کر واجب ہے۔

**لوگوں کی موجودگی میں حد جاری کی جائے** ضروری ہے کہ جملہ حدود وغیرہ خدا میں لوگوں کی موجودگی میں جاری کی جائیں۔ ان کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَاءْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَالْأَمْرِ الْمُسْلِمِ (آل عمران ۱۵۸)

کی منہ کی ان کی کائنات پر کئے مسلمانوں کی ایک جماعت۔ یہ نص اگرچہ حد ذاتہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن منہی (Implied) طور پر یہ جملہ حدود سے متعلق ہے کیونکہ تمام حدود سے منہی صرف

ایک ہے اور دوسرے عامۃ الناس کو ارتکاب جرم سے باز رکھنا۔ یہ مقصد ہر دوں اس کے حاصل نہیں ہو سکتا کہ عوام الناس کی آنکھوں کے سامنے حد نافذ کی جائے۔ اجرائے حد کے وقت جو لوگ موجود ہوتے ہیں وہ تو سزا کو دیکھ کر عبرت پکڑ لیتے ہیں اور ارتکاب جرم سے باز رہتے ہیں اور جو لوگ وہاں موجود نہیں ہوتے وہ دیکھنے والوں سے روادار ہیں کہ ارتکاب جرم سے باز رہتے ہیں۔ اس طرح باز رکھنے کا مقصد سارے عامۃ الناس کے حق میں حاصل ہو جاتا ہے۔

لوگوں کی موجودگی میں حد جاری کرنے کا ایک غائد یہ ہے کہ جلا و مفرہ حد سے تجاوز کرنے سے باز رہنا ہے کیونکہ اگر وہ تجاوز کرے بھی تو لوگ اسے ایسا کرنے سے روک دیں گے۔ ایسا کرنے سے جلا و مفرہ الزام ملے گا اس کی طرف سے جاہداری کا بھی سبب ہو جائیگا۔ لوگ اس پر بلازم بھی نہیں دلا سکیں گے کہ اس نے نکرہ گناہ کی پاداش میں حد جاری کی ہے اور اللہ تعالیٰ العرفی۔

## کن اسباب سے حدود واجب ہونے کے بعد ساقط ہوتی ہیں

جہاں تک ان اسباب کے بیان کا تعلق ہے جو حدود کو اس کے واجب ہونے کے بعد ساقط کر دیتے ہیں تو ان کی کئی قسمیں ہیں جو درجہ ذیل ہیں :

**مجرم کا اقبال جرم کے بعد انحراف** | مجرم زنا، سرقہ، شراب نوشی یا فحشے کا اقبال کرنے کے بعد انحراف کر لے۔ مجرم کے انحراف سے حد کے ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مجرم اپنے انحراف یعنی ارتکاب جرم سے انکار کرنے میں سچا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اس میں مجھوٹا ہو۔ اگر وہ انکار کرنے میں سچا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اقرار مجھوٹا تھا۔ اور اگر انکار کرنے میں مجھوٹا ہے تو اقرار کرنے میں سچا ہو گا۔ بہر کیف اس سے اثبات حد مستحبہ ہو جاتا ہے اور شہادت کے ساتھ حد وہ جاری نہیں کی جاتی۔ روایت ہے کہ حضرت اعشہ نے جب ہانگہ در سلاخ میں ارتکاب زنا کا اقبال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے انحراف کرنے کی تلقین فرمائی۔ وہ اس طرح کو بھی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس سے فرمایا کہ شاید تم نے اس عورت کو برسر دیا ہو گا یا شاید تم نے اسے چھو دیا ہو گا۔ اسی طرح آپ نے محمدی کی منکبہ عورت سے فرمایا تھا، یعنی کیا تم نے چوری کی ہے، کو نہیں، میرا تو خیال نہیں کہ تم نے چوری کی ہو؟ آپ کا یہ ارشاد اقبال سے انحراف کرنے کی تلقین تھا۔ اگر انحراف کرنے سے حد ساقط ہوتی تو پھر اس تلقین کا کیا معنی و مقصد ہے؟ امام کے لیے سنوں طریقہ یہی ہے کہ اگر کوئی شخص اس کے سامنے کسی ایسے جرم کو منکبہ ہونے کا اعتراف کرے جس سے حد و دفعہ میں سے کوئی حد واجب ہوتی ہو تو اسے انحراف کرنے کی تلقین کرے تاکہ حد کو موقوف کیا جائے، جیسا کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے زنا اور سرقہ کی حدود کے ضمن میں صراحت فرمایا تھا۔

اس سے کہے کہ فرق نہیں ہوتا کہ مجرم نے حادی فیئہ صادر ہونے سے پہلے اقرار سے رجوع کیا ہے یا بعد میں اقرار سے جسے قبل یا کہے کہ کوئی شخص نے حد یا سنگداری کے بعد جیکوں بخود زائد ہو، بدلیل مذکورہ۔

اقبال جرم سے انحراف صراحتاً (explicitly) بھی ہو سکتا ہے اور دلالتاً (impliedly) ؟

معزی طور پر (ابھی)۔ دلالتِ انحراف کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ لوگ اسے سنگار کرنا شروع کریں تو وہ بھاگ کھڑا ہو اور واپس نہ آئے یا جلد اسے کوڑے مارنا شروع کرے تو وہ بھاگ جائے اور لوٹ کر نہ آئے۔ اگر وہ بھاگ نکلے تو اس کا پیچھا نہیں کرنا چاہیے اور نہ ہی اسے روکنا چاہیے کیونکہ اس حالت میں اس کا بھاگ نکلنا اس کے انحراف پر دلالت کرتا ہے۔ وہایت ہے کہ جب حضرت امیرِ مہاجگئے اور بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ واقعہ بیان کیا گیا تو آپ نے فرمایا تھا: "یعنی تم نے اس کا راستہ کیوں نہ چھوڑ دیا آپ کا یہ ارشاد گرامی اس بات کی دلیل ہے کہ بھاگ نکلنا اقبالِ جرم سے رجوع کرنے کی دلیل ہے اور یہ کہ رجوع سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔

جس طرح اقرارِ زنا سے رجوع جائز ہے اسی طرح محسن (شادی شدہ) ہونے کا اقرار کر لینے کے بعد اس سے چھڑنا بھی صحیح ہے۔ اگر کوئی شخص اقرارِ زنا پر تو قائم رہے مگر محسن ہونے کے اقرار سے سرف ہو جائے تو اس سے سزا سنائی ساقط ہو جائے گی اور درہ زنی کی سزا اس پر جاری کی جائے گی۔ کیونکہ محسن کی زنا کا زنا معاوانے سنگاری کا مستوجب ہوتا ہے لہذا احسان سے رجوع بھی ایسے ہی صحیح ہے جیسے اقرارِ زنا سے رجوع۔ اقرارِ احسان سے مکر جانے کے بعد احسان باطل ہو جاتا ہے اور باقی زنا رہ جاتا ہے جس پر درہ زنی کی سزا عائد ہوتی ہے۔

**اقرارِ قذف سے منحرف ہونے پر حد ساقط نہیں ہوتی** | جہاں تک قذف کا اقرار کر لینے کے بعد اس سے سرف ہونے کا تعلق ہے تو اس سے حد قذف ساقط نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد قذف ایک اعتبار سے بندے کا حق ہے اور بندے کا حق ثابت ہونے کے بعد مجرم کے اپنے اقرار سے رجوع کر لینے سے ساقط نہیں ہو سکتا اس کی نظیر قصاص وغیرہ ہے۔

**مقذوف قذف کی تصدیق کر دے تو حد ساقط ہو جائے گی** | حد کہ ساقط کرنے والے اسباب مقذوف قذف کی گائی ہوئی قذف کی خود ہی تصدیق کر دے کیونکہ اگر مقذوف اس کی تصدیق کر دے تو یہ قاذف کے قذف میں سچا ہونے کا ثبوت ہے اور کسی بچے شخص کو اس کی سچ بات کی سزا دینا محال ہے۔ علاوہ ازیں مقذوف کے وجہ کی عرض یہ ہے کہ مقذوف سے زنا کی عمار اور قیامت کو دور کیا جائے، جب مقذوف قذف کی گائی ہوئی قذف کی تصدیق کر دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے خود ہی زنا کی عمار اپنے اوپر چھپا کر لی لہذا یہ عمار کے ذریعے دور نہیں کی جاسکے گی اپنا سچا حد لا مار ساقط ہو جائے گی۔

**اگر مقذوف قاذف کے اقرار کو جھٹلا دے تو حد ساقط ہو جائے گی** | انٹابلیہ یہ کہ مقذوف نے قذف پر رجوع

قائم کی تو وہ خود ہی اس کی تکذیب کر دے۔ حجت سے مراد ہے گواہان، یعنی وجہ حد کا فیصلہ صادر ہو جانے کے بعد اور اسے حد سے قبل مقذوف یہ کہ دے کہ میرے گواہوں نے جھوٹی شہادت دی تھی۔ ایسا کہنے سے حد کے ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ اپنی اس تکذیب میں سچا ہو لہذا شہادت

ہو گیا اور شے کی موجودگی میں حد کا نفاذ جائز نہیں ہے۔

**اگر مزنیہ اقبال جرم کرنے والے کی تکذیب کر دے تو حد زنا ساقط ہو جائے گی** | انا محمد

کہ مزنیہ (جس عورت پر فعل زنا واقع ہوا ہے) زنا ۱۴ احزاب کرنے والے مرد کی اس پر اجرائے حد سے قبل تکذیب کر دے (یعنی وہ مرد کے کہہ کر میں نے ظانی عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کیا مگر وہ عورت اس کی تکذیب کر دے اور اس مرد کے اپنے ساتھ مرتکب زنا ہونے سے انکار کرے اور اس سے کہے کہ میں تجھے جانتی ہی نہیں تو اس مرد سے حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ یہ نہیں (امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ) کا قول ہے جبکہ امام مالک کا قول یہ ہے کہ اس مرد سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ اور علما کے مابین اس اختلاف کا ذکر ملامت کرنا کافی ہے جبکہ تاہنہ راہی اپنی مٹائی ہونے اپنی شرعی میں امام مالک کا قول امام ابو یوسف سے بھی منسوب کیا ہے۔ امام مالک کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس مرد کا مرتکب زنا ہونا اس کے اقبال سے ثابت ہو چکا ہے اور اس عورت کی طرف سے ارتکاب جرم کا عدم اثبات صرف اسی کے ساتھ نفوس ہے دیں وہ کہ وہ منکر ہے لہذا اس عورت کے انکار سے مرد کے مرتکب زنا ہونے کا ثبوت متاثر نہیں ہوتا مزنیہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فعل زنا داخل اور مفعول دونوں سے متعلق ہے جب مفعول کے ضمن میں فعل زنا کا ارتکاب ثابت نہیں تو داخل کے ضمن میں بھی ثابت نہیں ہوا جائے گا۔ پاس عورت میں ہے کہ مزنیہ فعل زنا سے انکار کرے اور اس مرد کے خلاف حد قذف کا مطالبہ نہ کرے اور اگر وہ اس مرد کے خلاف حد قذف کا مطالبہ کرے تو اس مرد پر حد قذف جاری کی جائے گی اور حد زنا ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس پر ایک وقت دو حدیں عائد نہیں ہو سکتیں۔

یہ تو اس صورت کی بات تھی کہ جب مزنیہ اس مرد کی تکذیب کرے اور نکاح کا دعوے نہ کرے اور اگر وہ اس مرد پر حد زنا جاری ہونے سے قبل نکاح اور مہر کا دعوے کرے تو بالا باج اس مرد سے حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس احتمال کی وجہ سے پیدا ہونے والے شبہ کے باعث حد عائد نہ ہوگی کہ ہو سکتا ہے وہ عورت اپنے دعوے نکاح میں پکی ہو۔ اس احتمال سے اس عورت پر حد کا واجب ہونا مستبعد ہو گیا اور جب اس عورت پر اس شے کی بناء پر (حد واجب نہیں ہوتی تو اس کا اثراس مرد پر بھی پڑے گا چنانچہ اس سے بھی حد ساقط ہو جائے گی البتہ اس کے ذمے مرد واجب الادا ہو گا کیونکہ مہر شرت کرنے سے دو چیزوں میں سے ایک ضرور عائد ہوگی مثلاً پھر جہانہ۔ اگر وہ عورت اہرائے حد کے بعد نکاح کا دعوے کرے تو اس کے لیے اس مرد کے ذمے کوئی حد نہیں ہو گی کیونکہ پہلی صورت میں مہر استا جا حد کی ضرورت کے تحت واجب ہو گا جبکہ دوسری صورت میں یہ ضرورت موجود نہیں۔

**اگر عورت اقرا کرے اور مرد انکار کرے تو حد ساقط ہو جائے گی** | اس مسئلے پر قیاس کرتے ہوئے (یہ

مسئلہ مختلف ہے) کہ اگر عورت کسی مرد کے ساتھ زنا میں ملوث ہونے کا اقرار کرے اور وہ مرد اسے چھلانے اور نکاح کا دعوے کرے تو اس صورت میں استطاعت حد کے بارے میں اثر علما کے مابین اتفاق اور اختلاف کی وجہ سے ہوگی جو مسئلہ مذکور بالا میں ہے۔

اگر کوئی مرد اقرار کرے کہ وہ غلطی صورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوا ہے اور وہ عورت اس مرد کی طرف سے زنا بالجبر کو دعوے کرے تو باہم اتفاق اس مرد پر حد زنا جاری کی جائے گی۔ لہذا ان دونوں صورتوں میں فرق ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں عورت وقوعہ زنا سے منکر ہے لہذا اس صورت کا زنا میں طوط ہونا ثابت نہیں اور یہ عدم ثبوت مرد کے حق میں بھی مؤثر ہو گیا۔ لیکن موجودہ صورت میں وہ عورت زنا میں طوط ہونے کی تو مصروف ہے لیکن وہ شے کا دعوے کر رہی ہے اور اس شے کا سبب حرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ اس پر جبر کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہ جبر مرد کے ضمن میں مؤثر نہ ہو گا۔ اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر کم زنا میں مرد کی طرف سے جبر کا یقین کر لیں تو اس مرد پر باجماع حد جاری کی جائے گی اور اگر پہلی صورت میں نکاح کا یقین کر لیں تو اس مرد پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**گواہوں کے انحراف سے حد ساقط ہو جائے گی** | حد کو ساقط کرنے کے اسباب میں سے ایک حد سے پیشتر گواہ منحرف ہو جائیں کیونکہ ان کا انحراف سچا بھی ہو سکتا ہے اور جھوٹا بھی، لہذا ان کے انحراف سے شبہ پیدا ہو گیا اور شبہات کی موجودگی میں حدود نافذ نہیں کی جاتیں۔ جلد حدود کے ضمن میں یا کسی خاص حد کے مسئلے میں فیصلے سے قبل یا فیصلے کے بعد مگر نفاذ سے قبل یا نفاذ حد کے بعد گواہوں کے انحراف سے متعلق جلد احکام ائمہ کے اختلاف یا اتفاق کے ذکر سمیت ہم کتاب الرجوع عن الشهادات میں بیان کر چکے ہیں۔

**گواہوں کا اہمیت شہادت سے خارج ہونا** | حد سے قبل فسخ اور تدار اجزن ائمہ میں گونا گواہوں اور حد قذف کا سزا یا ب ہونے کے کسی سبب کی بناء پر اگر گواہ اہمیت شہادت سے خارج ہو جائیں تو حد ساقط ہو جائے گی، جیسا کہ ہم سابقہ میں بیان کر چکے ہیں۔

**سزائے سنگاری کے نفاذ سے قبل گواہوں کا وفات پانا** | صرف سزائے سنگاری کے ضمن اذالہ جو فقہ مادیوں نے روایت کیے ہوں، کی دوسرے گواہوں کی موت سے سزا ساقط ہو جائے گی، جس کی وجہ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، یہ ہے کہ سزائے سنگاری کے اجراء کے جائز ہونے کے لیے شرط ہے کہ چتر مارنے میں پہل گواہ کو ہو۔ گواہ کے وفات پانے کی صورت میں یہ شرط پوری نہیں ہو سکتی کہ وفات یافتہ گواہ کی واپسی یا قابل تصدیق ہے، اس لیے عدلا محاکم ساقط ہو جائے گی۔

**مترکب زنا ہونے کے بعد مزنیہ سے شادی کر لینے کا مسئلہ** | جہاں تک حکم نکاح یا طلاق میں مترکب زنا ہونے کے بعد مزنیہ سے شادی کر لینے کا مسئلہ ہے کہ آیا اس سے حد ساقط ہو جائے گی یا نہیں اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوئے کے بعد اس سے شادی کر لے یا کسی غیر کی لڑائی کے ساتھ ارتکاب زنا کرنے کے بعد اسے خرید لے تو کیا اس شخص سے حد زنا ساقط ہو جائے گی؟ اس مسئلے کی بابت امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے کہ اس سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کی بھی یہی رائے ہے۔ امام ابو یوسف نے

امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے کہ حد مطلق ہو جانے کی۔ جس نے امام ابو حنیفہ سے یہ قول روایت کیا ہے کہ نوذی کو خریدنے سے تو حد مطلق ہو جائے گی لیکن ملک نکاح پیدا ہونے سے حد مطلق نہیں ہوگی۔ جس نے نوذی روایت کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ نکاح کر لینے سے عورت کی اندام نہانی شوہر کی ملکیت نہیں ہو باقی باقی دلیل کو اگر شیے کی بنا پر کوئی شخص مباشرت کرے تو عورت کو عقر (مشرشل جو ایسی مباشرت کے معاوضے کے طور پر دیا جاتا ہے) وصول کرنے کا حق ہوتا ہے اور عقر اندام نہانی کا بدل (معاوضہ) ہوتا ہے اور بدل اس کے لیے ہوتا ہے جس کا مبدل ہو چنانچہ محل مملوک (یعنی وہ مملوک عورت جس پر فعل واقع ہو) کی اندام نہانی سے منتقل پورے طور پر حاصل نہیں ہر پائی، لہذا اس سے شجبہ پیدا نہیں ہوگا۔ نوذی کی اندام نہانی نوذی کو خریدنے کے بعد مالک کی ملکیت بن جاتی ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس کی نوذی کے ساتھ کوئی دوسرا شخص شجبہ میں مباشرت کرے تو عقر وصول کرنے کا حق مالک کو ہوتا ہے۔ سو اس شخص نے محل مملوک سے پوری منتقل حاصل کر لی جس کے شجبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے چور فیصلے کے بعد اور حد مباشرت ہونے سے قبل چوری کیے جانے والے مال کا مالک بن جاتا ہے۔ امام ابو یوسف کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ عورت تہنق کرنے کی حد تک شوہر کی ملکیت بن جاتی ہے چنانچہ اس نے محل مملوک سے پوری منتقل حاصل کی جس کے شجبہ پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس کی مثال یہی ہے جیسے چور مال مسروق کا مالک بن جاتا ہے۔ امام محمد کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ یہ مباشرت زنا، شجبہ ہے کیونکہ یہ محل مملوک میں واقع ہوتی ہے لہذا موجب حد ہے کیونکہ یہاں پیدا ہونے والے سبب یعنی ملک سے حد مطلق نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ سبب ثابت نہیں ہو سکتا اس لیے کہ سبب ملک نکاح یا خریداری سے ثابت ہوتا ہے اور یہ سبب زمانہ حال میں پیدا ہوا ہے اور اس وقت موجود تھا جب مباشرت کا فعل وقوع پذیر ہوا اس لیے یہ مباشرت ملک سے خالی ہے، لہذا محض زنا ہے جو واجب الحکم ہے۔ چور کے مال مسروق کا مالک ہونے کی مثال اس سے مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں حد کو مطلق کرنے کا سبب موجود ہے اور حد مطلق کی روایت کا باطل ہوتا، اس لیے کہ حد مطلق کے لیے ناشر شرط ہے اور مسروق مٹ (جس شخص کے ہاں سے مال چرایا گیا ہو) مال مسروق کے لیے ناشر نہیں رکھتا۔ سو ان دو صورتوں کا فرق ظاہر ہے اللہ اعلم بالصواب۔

اگر کوئی شخص کسی غیر کی نوذی پر غاصباً قبضہ کر کے اس کے ساتھ کتاب زنا کرے اور اس کے نتیجے میں وہ نوذی مردانے تو اس مسئلے میں امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے کہ اس شخص پر غاصب ہوگی اور نوذی کی قیمت بھی اس کے نقصان صاحب الادا ہوگی جس نے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے روایت کیا ہے کہ اس کے نقصان نوذی کی قیمت تو ہوگی مگر حد مطلق نہیں ہوگی۔ علامہ سبکی نے اسی روایت کو صحیح بتایا ہے۔ امام ابو یوسف کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ تادان تو نوذی کی چاکت کے بعد ہی قائم ہوتا ہے اور وہ چاکت نے بعد ملکیت نہیں ہو سکتی لہذا غصب تادان ادا کر کے اس کا مالک نہیں بن سکتا اس لیے تادان موجب حد میں بھی حائل نہیں ہو سکتا جس طرح کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ تادان چاکت کے بعد واجب نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی قیمتوں میں سب سے آخری گھڑی میں واجب ہوگا اور اس وقت وہ نوذی ملکیت بن سکتی ہے کہ چونکہ زندہ ہے، لہذا فعل زنا کے وقت سبب ملک پیدا ہو گیا ہے۔ نیز اس لیے کہ فعل کا زندہ ہونا اس ملکیت کے ثبوت کے لیے شرط ہے جو اس معاوضے کے ذریعے مقصود ہو جس کے

اور کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے۔ اس صورت میں ملک اس ضرورت کے تحت ثابت ہوتی ہے کہ عقود معاوضہ کے ذریعے غزوہ احد کی ملکیت میں بدل (معاوضہ) اور متبادل (جس کا معاوضہ کیا گیا ہے) دونوں کا جمع ہونا محال ہے لہذا اصل کی برادری اس ملکیت کے لیے شرط نہیں ہے چنانچہ میت میں بھی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور ملکیت کا ثابت ہونا جو بحد میں حد میں مانا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آزاد عورت کے ساتھ زنا کاری کرے اور وہ عورت مر جائے تو اس شخص پر حد زنا اور ویت (تاوان) دونوں نافذ ہوں گی کیونکہ آزاد عورت کے ضمن میں تاوان کی ملکیت سے اس عورت کی طبیعت لازم نہیں آتی جس کا تاوان دیا گیا ہے کیونکہ اس عمل (موجودہ صورت میں آزاد عورت) کا ملکیت بننا ممکن نہیں ہے لہذا آزاد عورت کا تاوان اس شخص پر حد زنا کے واجب ہونے میں عامل نہیں ہو گا۔ لہذا ہی کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ واللہ اعلم۔

## ایک سے زیادہ حدود کے جمع ہونے کا حکم

جہاں تک حدود کے جمع ہونے کا مسئلہ ہے تو اس مسئلے میں اصول یہ ہے کہ جب واجب الحد اسباب جمع ہو جائیں اور جہاں میں بندے کا حق اللہ تعالیٰ کے حق پر مقدم ہو گا تو بندہ کو اپنے حق سے قطع اندوز ہونے کی ضرورت ہے اور اللہ تعالیٰ تو ضرورتوں سے بالاتر ہے۔ اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے حقوق کا نفاذ ممکن ہو تو ان میں اندوزی ضرورت ساقط کر دیا جائے گا اور اگر اللہ تعالیٰ کے حقوق کا نفاذ ممکن ہو تو اس صورت میں اگر کسی حق الہی کے نافذ کرنے سے باقی حقوق اللہ ساقط ہو سکتے ہوں تو اس حق الہی کو نافذ کیا جائے گا تاکہ باقی حقوق ساقط کیے جاسکیں۔ اس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جہاں تک حدود کو ساقط کر دیا کرو۔ اگر کسی ایک حق الہی کے نافذ سے باقی حقوق ساقد نہ ہو۔ تب ہوں تو جہد حقوق اللہ نافذ کیے جائیں گے۔ اس طرح نفاذ میں دو حقوق کو اکٹھا کر دیا جائے گا۔ اس اصول کے اعتبار سے بعد جاری سامنے یہ ہے کہ اگر تہذیب شراب نوشی، لاشہ، بغیر احسان کے زنا اور سرقہ کی حدود جمع ہو جائیں مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے کو پی پڑنا کا دعویٰ کرے تو اس کے ساتھ شراب پلانے شراب کے سوا کسی اور منہ لاشہ اور شراب کو پی پینے سے مدد پرش ہو جائے بغیر صحت ہونے تک زنا ہو جائے اور کسی دوسرے شخص کا مال چرائے پھر اس شخص کو امام کے سامنے پیش کر دیا جائے تو اس صورت میں امام حد تہذیب سے آغا کرے گا۔ چنانچہ اس پر حد تہذیب کی سزا نافذ کی جائے گی کیونکہ حد تہذیب ایک اعتبار سے بندے کا حق ہے اور اس کے سوا دوسرے تمام حقوق ظالمین اللہ عز و شائے کے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے حد تہذیب نافذ کی جائے گی اس کے بعد اللہ تعالیٰ کے حقوق نافذ کیے جائیں گے کیونکہ حد تہذیب کے احرام کے بعد مذکور حقوق اللہ کا نفاذ ممکن ہے اور ان میں سے کسی ایک حق کو نافذ کرنے سے باقی حقوق ساقد نہیں ہوتے۔ لہذا حد تہذیب کو جاری کرنے کے بعد حقوق اللہ ساقد نہیں ہوں گے۔ حد تہذیب مارنے کے بعد ہرج کو قید میں رکھ کر چھ گنا آٹھ رو حد تہذیب کی مار سے محنت دیا جائے۔ اس کے بعد امام کو اختیار ہے کہ میں حد کو چاہے پہلے نافذ کر دے، چاہے تو پہلے حد زنا جاری کر دے اور چاہے تو حد سرقہ پہلے نافذ کر دے۔ البتہ حد شراب نوشی ان دونوں کے بعد جاری کی جائے گی کیونکہ حد زنا اور حد سرقہ تو قرآن مجید کی نص سے ثابت ہیں جب کہ شراب نوشی کی حد قرآن مجید کی نص سے ثابت نہیں بلکہ اجتہاد یا حدیث، اصول پر مبنی اور مراجع سے ثابت ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ نص قرآنی سے ثابت شدہ حد شراب میں دوسری حد کی نسبت پختہ تر ہے۔ ان تمام حدود کو یک وقت نافذ نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر حال میں اس وقت نافذ کی جائے گی جب مجرم پہلے نافذ ہونے والی حد کی حرمت سے محنت پاب ہو جائے کیونکہ سب حدود ایک وقت نافذ نہ کر کے تہذیب کے مرمک کی حالت واقع ہو سکتی ہے۔ اگر خدا ان حدود کے سزا سے شکلا ہی بھی ہو یعنی اس شخص نے بحالت احسان زنا کا ارتکاب کیا ہو تو اس



صورت میں امام (حاکم) سب سے پہلے حد قذف نافذ کرے گا، پھر سزا کا تادیب وصول کرے گا اور اس کے بعد مجرم کو سنگسار کر دیا جائے گا اور باقی حدود ساقط ہو جائیں گی اس مرتبہ کی وجہ یہ ہے کہ حد قذف بندے کا حق ہے اللہ اسے سب سے پہلے جاری کیا جائے گا سزا کے سنگسار کے نافذ کرنے سے پہلے حدود کو چھوڑ دیا جائے گا اور ساقط ہو جاتی ہیں لہذا حد قذف کے بعد سزا کے سنگسار نافذ کر دی جائے گی تاکہ باقی حدود کو ساقط کیا جاسکے کیونکہ جہاں تک ممکن ہو حدود کو موقوف کرنا واجب ہے چنانچہ فقہاء و محدثین ساقط ہو جائیں گی مگر اس کے ساتھ ساتھ جان کا قصاص بھی اگر مجرم کے ذمے ہو تو سب سے پہلے حد قذف ماری جائے گی، اگرچہ ان حدود کے ساتھ ساتھ جان کا قصاص بھی اگر مجرم کے ذمے ہو تو سب سے پہلے حد قذف ماری جائے گی، اس سے مال مسترد کیا جائے گا اور اس کے بعد قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔ مگر اس کے باقی سب حدود موقوف ہو جائیں گی قصاص میں بھی خاص بندے کا حق ہے لیکن اس کے باوجود سب سے پہلے حد قذف جاری کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر سب سے پہلے قصاص لے لیا جائے (یعنی مجرم کو قتل کر دیا جائے) تو اس سے حد قذف ساقط ہو جائے گی اور اس کا کوئی عجز نہیں ہے۔ اسی لیے امام سب سے پہلے حد قذف نافذ کرے گا اور اس کے بعد مجرم کو قصاص میں قتل کر دیا جائے گا اور باقی حدود کو ساقط کر دیا جائے گا کیونکہ قتل کے بعد جان کا قصاص کرنا ممکن نہیں ہے۔ لہذا سزا ماری جائے گی اور اس کے بعد سزا جاری کی جائے گی۔ اگر جان کا قصاص کے ساتھ ساتھ جان سے کمتر کسی عضو و غیرہ کا قصاص بھی مجرم پر واجب ہو تو اس صورت میں سب سے پہلے حد قذف نافذ کی جائے گی، پھر جان سے کمتر قصاص لیا جائے گا پھر جان کا قصاص لیا جائے گا اور مالا مال کے باقی سب حدود ساقط ہو جائیں گی۔ اگر تمام حدود خالص اور قتل جمع ہو جائیں تو اس سے جان کا قصاص لے کر باقی سب حدود کو ساقط کر دیا جائے گا۔ مگر حدود کے لغز پر قصاص کو مقدم رکھنا واجب ہے۔ جب سب سے پہلے قصاص جان لے لیا جائے تو باقی حدود کو نافذ کرنا ممکن نہ رہے گا لہذا اس کو ساقط ہو جائیں گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## سزایاب کے بارے میں حکم

جہاں تک سزایاب کے بارے میں حکم کا تعلق ہے، اگر سزا سنگساری کی ہو تو مجرم کو قتل کیے جانے کے بعد میت اس کے لواحقین کے حوالے کر دی جائے گی اور اس کی میت کے ساتھ ہی کچھ کریں گے جو مگر جملہ متینوں کے ساتھ کہتے ہیں۔ چنانچہ وہ میت کو غسل دیں گے اسے کفن میں لپیٹیں گے اس کی نماز پڑھیں گے اور پیرا سے تدفین دیں، وہی کہیں گے۔ لیکن کرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ماحر کے حکم کیے جانے پر یہی حکم فرمایا تھا۔ چنانچہ آپ نے ارشاد فرمایا: "اس کے ساتھ ہی کہہ کر جو کچھ تم اپنے مشرودوں کے ساتھ کرتے ہو" مگر سزا و قذف کی جو تو شہادت و غیرہ کے بعد حکام کے ضمن میں سزایاب اور غیر سزایاب میں کوئی فرق نہیں البتہ حد قذف کا سزایاب ہمیشہ کے لیے مرد و انثا کے لیے سزایاب ہے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ اگر حد قذف کا سزایاب ثابت بھی ہو جائے تو بھی اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی مگر اس و غیرہ امور کے کہ ان میں اس کی گواہی قابل قبول ہوگی امام شافعی رحمہ اللہ کے مسلک میں تو یہ کے بعد اس کی شہادت و ہر معاملے میں قابل قبول ہوگی۔ اس مسئلے کو اس کی قواعد کے ہم کتاب الشہادات میں بیان کر چکے ہیں۔ واللہ العلیٰ اعلم۔

# تعزیرات

## Unspecified Punishment

تعزیرات کے اس باب میں درج ذیل موضوعات زیر بحث آئیں گے۔

تعزیر کے واجب ہونے کا سبب

تعزیر کے واجب ہونے کی شرط

تعزیر کی مقدار

تعزیر کی صفات

عدالت میں تعزیر کا اثبات

**تعزیر کے واجب ہونے کا سبب** ایسے جرم کا ارتکاب کرنا ہے جس کے لیے شریعت میں اللہ کے ضمن میں ہو، مثلاً ترک صلوٰۃ اور ترک صوم وغیرہ یا حقوق العباد سے متعلق ہو یا اس طور کہ کوئی شخص کسی مسلمان کو اپنے فعل یا قول سے لائق ایذا پہنچائے جس میں صدق اور کذب دونوں کا امکان ہو، مثلاً وہ اس کے کہ اسے نہایت اے فاسق، اے چر، اے ناجو، اے کافر، اے سودخور، اے شرابی وغیرہ۔ اگر وہ اس سے کہے کہ اے کتے، اے خنزیر، اے گدے، اے زیل، وغیرہ تو اس پر تعزیر واجب نہیں ہوگی۔ پہلی قسم کے اقوال و افعال سے تعزیر اس لیے واجب ہوتی ہے کہ ایسا کہنے سے دوسرے شخص کی عزت کو بڑھ گتا ہے کیونکہ لوگ اس کے قول کو سچا بھی تسلیم کر سکتے ہیں اور جھوٹا بھی۔ لہذا جس شخص کی عزت کو بڑھ گتا ہے اس سے عداوت دور کرنے کے لیے عزت کو بڑھ گتے والے پر تعزیر جاری کی جائے گی۔ دوسری قسم کے اقوال کا کہنے والا دوسرے شخص پر تاہل تصور مست لگا کر خود اپنی ہی عزت کو بڑھ گتا ہے کیونکہ اس کی لگائی ہوئی شست سراسر جھوٹ ہے، لہذا جھوٹ کی عداوت سے ہی لائق ہوگی ذکر شخص مخالف کو۔

**تعزیر کے واجب ہونے کی شرط** تعزیر کے واجب ہونے کی شرط صرف عقل (sanity) ہے چنانچہ کوئی بھی ماقل (same) شخص اگر کوئی ایسا جرم کرے

جس کے لیے کوئی مقرر شدہ سزا دینی حد نہیں ہے تو اس پر تعزیر جاری کی جائے گی خواہ وہ آزاد ہو یا غلام مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا کافر، بالغ ہو یا بالغ نہ ہو، کیونکہ یہ سب لوگ جرم کی سزا پانے کے لائق ہیں۔ اسما و ماقل، بالغ کے۔ ماقل، بالغ پر تعزیر نافذ کرنے کا مقصد سزا دینا نہیں بلکہ اصلاح (تادیب) ہے کیونکہ وہ اس لائق ہے کہ اس کی اصلاح کی جائے کیا آپ نے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اس حدیث پر غور نہیں

کیا جس میں آپ نے فرمایا یعنی "جب تمہارے بچے سات کے سن کو پہنچ جائیں تو انہیں نماز پڑھنے کا حکم کرو اور جب وہ دس برس کے ہو جائیں تو نماز نہ پڑھنے پر انہیں مارو" آپ کا یہ فرمان کہ انہیں مارو بچوں کی تادیب و تہذیب کے طور پر ہے نہ کہ سزا کے طور پر کیونکہ سزا کے لیے جرم کا ہونا ضروری ہے اور بچے کے فعل پر جرم کا اصطلاح صادق نہیں آتی۔ بخلاف پاگل اور عیاذی قائل بچے کے کہ نہ یہ وہ نونہل تو سزا کے لائق ہیں اور نہ ہی تادیب کے۔

**تعزیر کی مقدار** | پھر بعد عائد ہوتی ہو مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے اسے خاسق "اے خبیث اسے پور و خیرہ تو ایسی صورت میں امام (حاکم) کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو اس کی سزا دے اور چاہے توبہ کی سزا دے یا پھر کوئی حدت آمیز بات کہ دے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا جہاد میں انصاف کو اسے اچھٹ کرنا اسی منہوم میں تصانیف پر یہی تعزیر عائد کر رہا تھا کہنے کے طور پر کہ عیاذی اللہ عنہ جیسی شخصیت کے بارے میں یہ تصور کرنا محال ہے کہ آپ کسی صحابی کو تو کہا کسی عام آدمی کو بھی برا بھلا کہیں۔

**تعزیر کے لیے لوگوں کے مراتب کا لحاظ** | ہمارے بعض مشائخ نے لوگوں کے مراتب کے لحاظ سے تعزیرات کی درجہ بندی کی ہے۔ چنانچہ ان کی رائے میں تعزیرات کے چار مرتبے ہیں (۱) اشرف کی تعزیر اور اشرف سے مراد ہیں: زعماد اور قابضین (۲) اشرف الاشرف کی تعزیر اور ان سے مراد ہیں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی اولاد یعنی علویہ اور نقباء (۳) تعزیر الاوسط یعنی درمیانے درجے کے لوگوں کی تعزیر، ان سے مراد ہیں عام لوگ (۴) تعزیر الاسفل اور اس سے مراد ہیں گھٹیا لوگ۔ اشرف الاشرف کی تعزیر یہ ہے کہ انہیں صرف آگاہ کر دیا جائے یا اس طرح تادیبی ہو کہ ان کی طرف اپنے سیکڑی کو پیچھے ہٹا کر انہیں جانک تادیبی کی طرف سے دیکھے کہ مجھے اطلاع ملی ہے کہ آپ ایسا ایسا کام کر رہے ہیں۔ تعزیر اشرف یہ ہے کہ اسے سیکڑی کے ذریعے بلایا جائے اور تادیبی کے دروازے (عدالت کے کٹھنہ میں) لا کر اس سے رو برو بات کی جائے۔ تعزیر الاوسط یہ ہے کہ اسے آگاہ کیا جائے (تادیبی)۔ کہ دروازے پر نہ بیٹھی عدالت کے کٹھنہ میں) لایا جائے اور قید کی سزا دی جائے۔ تادیبی درجے کے لوگوں کی تعزیر میں اس کے فعل سے آگاہ کرنا عدالت میں بلوانا، دودھ زنی اور قید کی سزائیں شامل ہیں کیونکہ تعزیر سے مقصود ہے حیرت (Deterrant) اور حیرت پڑانے کے ضمن میں لوگوں کے مذکورہ بالا مراتب ہیں۔

## موجب حد جرائم کی قبیل سے جرم کی تعزیر

اگر جرم ان جرائم کی قبیل سے ہو جو موجب حد ہوتے ہیں لیکن کسی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے جرم پر بعد حاجیت نہ ہوتی ہو مثلاً کوئی شخص کسی تلامذہ یا پاگل سے کہے کہ اسے زانی یا کسی ذمی عورت یا ائمہ ولد (لائی) جس کے وطن سے مالک کی اولاد (ہو) سے کہے اسے زانیہ تو ایسے جرم کی تعزیر درودہ زنی ہے جو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نیاہ سے زیادہ ۳۹ کوڑے ہوگی امام ابو یوسف کے نزدیک ۵۰ کوڑے اور ان ہی سے نوادر کی ایک روایت (حیثیہ راویوں کا روایت کیا ہوا قول) کی دوسرے ۳۰ کوڑے ہوگی۔ اس بارے میں امام

بجز کا قول غیر واضح ہے جس کا ذکر فقیر ابراہیم نے کیا ہے۔ الغرض 'ہمارے اثر خدام رضی اللہ عنہم کے مابین اس ضمن میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ تعزیر کی مقدار حد کی مقدار سے کمتر ہونی چاہیے۔ اس کی بنیاد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: یعنی "جو چیز مرد (کے موجب جرم) میں حد کو پہنچ گیا (یعنی اس کی سزا اس قدر ہی جو حد کی مقدار ہے) تو وہ زیادتی کرنے والوں میں سے ہے" البتہ امام ابو یوسفؒ نے حدیث میں مذکور حد کو پہنچنے سے مراد آزاد کی حد لی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ آزاد کی حد کامل ہوتی ہے نہ کہ غلاموں کی حد (جو کہ آزاد کی حد کا نصف ہوتی ہے) کیونکہ غلام کی حد 'حد کا ایک حصہ ہے نہ کہ کامل حد اور ہر اسب میں مطلق اسم کے ذکر سے مراد اس کا فرد کامل ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ خطاب میں مقصود آزاد لوگ ہوتے ہیں (دوسرے (غلام وغیرہ) تو خطاب میں ان کے ساتھ ملتی ہوتے ہیں۔ پھر ایک روایت میں امام ابو یوسفؒ نے اپنے حد کی تقلید حق کی تقلید کیا کہ کڑے کے کم ہوگی۔ سب سے زیادہ تعزیر قیاس ہے کیونکہ اس سے حد کی مقدار کو پہنچنے کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ ایک روایت میں یہ کہ ہے کہ بقدر پانچ کوڑوں کے کم ہوگی۔ اس کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول پر رکھی ہے کہ تعزیر میں ۵، ۷، ۹ کوڑے مارے جائیں گے امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ میں نے پانچ کوڑوں کی کمی کی رائے حضرت علیؓ کی تقلید میں قائم کی ہے اور اس مسئلے میں سب سے کم مقدار کی حد کا اعتبار کیا ہے اور سب سے کم مقدار کی حد کی ضرورت کی ہے امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے کہا میں نے ہر قریب تعزیر کو اس کے سب سے اندک یا بیشی واجب التضرع چھ ماہرم میں جیسے جرم کی قیاس سے ہے۔ اسی کی سزا سے تعزیر کو میں نے اندک یا بیشی کی صورت کو غالباً ملحوظ رکھنے اور سب سے کم کی تعزیر کو حد زنا سے اندک یا بیشی اور زنا کے ماسوا کسی اور فعل کی تحت کو حد زنا سے لیا ہے تاکہ ہر مرتبہ اپنے باب سے ملتی ہو جائے۔ امام ابو حنیفہؒ نے حدیث میں مذکور حد سے مراد غلام کی حد لی ہے اور وہ ہے چالیس کوڑے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حد کا لفظ اسم نکرہ کے طور پر استعمال کیا ہے جس سے مراد کوئی سی حد ہے اور غلام کی بابت چالیس کوڑوں کی حد ایک کامل حد ہے لہذا حدیث میں لفظ حد سے مراد غلام کی حد ہے۔ حد سے مراد غلام کی حد لینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث میں مذکور لفظ حد کو غلام کی حد پر محمول کرنے میں یقینی اور اختیار ہے کیونکہ حد کی اصطلاح دونوں قسموں (آزاد کی حد اور غلام کی حد) پر صادق آتی ہے، اگرچہ اس کا معنی وہ ہیں جو امام ابو حنیفہؒ نے لیا ہے تو اس وجہ سے ملحوظ ہو جائیں گے جو غیر قابل حد جرم کی سزائیں حد تک پہنچ جانے والے کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے، کیونکہ اس صورت میں یقیناً آدمی حد کو نہیں پہنچا اور اگر اس سے وہ مضموم ہیں جو امام ابو یوسفؒ نے لیا ہے تو حد سے مامون نہیں ہوتے کیونکہ ممکن ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد غلام کی حد ہو تو اس صورت میں آزاد کی حد مراد سے کریم غیر قابل حد جرم کی تعزیر میں حد کو پہنچ جائیں گے اور وجہ کے سزاوار ہو جائیں گے۔ لہذا احتیاطاً امام ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ کی رائے میں ہے "واللہ تعالیٰ اعلم"۔

## تعزیر کی صفات

تعزیر بر سخت ترین مار ہے | تعزیر کی کمات متعدد ہیں۔ الا جملہ یہ ہے کہ یہ سب سے سخت مار دوزخ ۱

زنی ہے۔ سخت سے کیا مراد ہے اس بارے میں مشائخ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے بعض کی رائے میں اس سے مراد کوڑوں کو جمع کرنا ہے یعنی یہ کہ تمام کوٹھنے ایک ہی منصوبہ دار سے جائیں ورنہ تمام اعضاء پر متفرق طور پر عیب کا حدود کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ خدا رائے میں سختی مراد ہے یعنی مجرم کو زیادہ تکلیف پہنچائی جائے۔ تعزیر دو وجہ سے سخت ترین مار ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ یہ زجر محض (صرف باز رکھنے) کے لیے مشروع ہوئی ہے اور اس میں گناہ کی تکفیر (مثلاً) کا مقصود نہیں پایا جاتا۔ حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ حدود میں زجر کے ساتھ ساتھ تکفیر گناہ کا مقصود بھی موجود ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ حدود (مقررہ سزائیں) اہل حدود (یعنی بد رنگائی جاتی ہے) کے حق میں گناہ و گناہ مثلاً والہ ہیں موجب تعزیر کا مقصد محض زجر ہے تو اس میں کوئی تلک نہیں کہ مار جتنی سخت ہوگی اتنا ہی اس میں زجر زیادہ ہوگا، لہذا سخت مار سے تعزیر کا مقصد بہتر طور پر حاصل ہو سکے گا۔ تعزیر کے سخت ترین مار جتنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں کوڑوں کی تعداد کم ہوتی ہے اس لیے اگر دائر میں سختی نہیں کی جائے گی تو اس سے تعزیر کا مقصد یعنی زجر حاصل نہیں ہو پائے گا۔

**تعزیر میں معافی، صلح اور ابراء روا ہے** اور اجراء و مقدار کا اس شخص کو ہر کی مراد اس کے لئے اس کا حق تھا (Indemnity) معافی کیونکہ تعزیر خالص بندے کا حق ہے لہذا اس میں حدود کے برعکس یہ جملہ احکام جاری ہوں گے جیسا کہ دیگر جملہ حقوق العباد مثلاً قصاص وغیرہ میں جاری ہوتے ہیں۔

**تعزیر میں میراث ہے** (یعنی اس بناء پر کہ یہ بندے کا حق ہے۔)

**تعزیرات میں تداخل روا نہیں** منجملہ صفات کے ایک صفت یہ ہے کہ حدود کے برخلاف تعزیرات میں تداخل نہیں ہوتا (ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتیں) یعنی واجب التعزیر جرم شکن ہوگا اتنی ہی بار تعزیر عائد ہوگی، کیونکہ حقوق العباد میں تداخل ممکن نہیں۔

**ضامن لیا جائے گا مگر مجبوس نہیں کیا جائے گا** کی اثناء میں لازم سے ضامن لیا جائے گا لیکن اسے مجبوس نہیں کیا جائے گا۔ ضامن اس لیے لیا جائے گا کہ ضمانت لازم کی حاضری کو یقینی بنانے کے لیے ہوتی ہے اور تعزیر بندے کا حق ہے لہذا ضامن لینا بندے کے حق کے لئے مناسب ہے۔ حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ یہ حکم امام ابوحنیفہ کے مسلک پر مبنی ہے۔ مجبوس نہ کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ مجس (Imprisonment) تو بے گناہ فرد ایک تعزیر ہے لہذا اگر اہل کی تبدیل (عادل قرار دینا) سے قبل مجبوس کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ حدود کے ضمن میں اگر اہل کی تبدیل کے لیے لازم کو مجبوس کرنا جائز ہے کیونکہ مجس حد نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## عدالت میں تعزیر کا اثبات

جہاں تک تعزیر کے اثبات کا تعلق ہے، یہ ہر اس دلیل سے ثابت ہو جاتی ہے جس سے دیگر جملہ حقوق العباد ثابت ہو جاتے ہیں، یعنی مجرم کے اقرار و شہادت، قسم کھانے سے انکار اور قاضی کے ذاتی طم سے تعزیر کا اثبات

ہو جاتا ہے۔ تعزیر کے ضمن میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت اور شہادت علی الشہادت اور ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط قابل قبول ہوتے ہیں جیسا کہ دیگر سلسلے حقوق العباد کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ جس نے امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ سے روایت کیا ہے کہ تعزیر میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی لیکن صبح پہلی بات ہے کہ چونکہ یہ خاص بندے کا حق ہے لہذا یہ ہر اس دلیل سے ثابت ہو جائے گی جس سے حقوق العباد ثابت ہو جاتے ہیں۔ تعزیر کے ضمن میں مجرم کو اقرار سے رجوع کرنے کی اجازت نہیں ہے جیسے قصاص و جوار میں اجازت نہیں کہتی۔ خاص اللہ تعالیٰ کی مدد و کامیابی سے مختلف ہے کہ ان میں رجوع روا ہوتا ہے۔ (ملاحظہ تعالیٰ عرش شہداء علیہ السلام)

والیہ المرجع والکاتب۔

# کتاب السرقة

## قانون سرقة

### Law of Theft

مسائل سرقة معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ رکن سرقة اس رکن کی شرطیں عدالت میں سرقة کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے اور سرقة کا حکم معلوم کر لیا جائے۔

## سرقة کا رکن

سرقة (چوری) کا رکن (مال کا) خفیہ طریقے سے لینا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **اَسْتَوْفَى السَّخِیْعَ** یعنی مگر جس کے چوری سے سن یتیم اللہ بھانہ و تعالیٰ نے چپ کر بات سننے کو استراق (چوری کرنا) کا نام دیا ہے۔ اسی لیے طحاوی (مال) اخذ کرنے کو زبردستی لینا، لوٹنا، اچک لینا یا غصب کرنا کہتے ہیں۔ اگر سرقة۔ لینا مل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ سے اچک لینے والے اور لوٹنے والے کے بارے میں مسئلہ پہنچا گیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ ہنسی مذاق ہے اس پر کوئی (سزا) نہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ گھن چڑھ لوٹنے والے اور خیانت کرنے والے پر کوئی قطع (Amputation) نہیں۔ خفیہ طریقے سے (مال) اخذ کرنے کی بھی دو قسمیں ہیں: بلا واسطہ اور بالواسطہ۔

بلا واسطہ طریقے سے مال اخذ کرنے سے مراد یہ ہے کہ حرز (وہ جگہ جو محفوظ ہو اور وہاں کسی اجنبی کا داخلہ ممنوع ہو) سے مال اخذ کر کے اسے باہر لانے کا سارا کام چور خود سر انجام دے۔ اگر چور حرز میں داخل ہو کر مال اخذ کر کے اسے اٹھالے یا اٹھانے سے پہلے ہی پکڑا جائے جبکہ وہ هنوز حرز میں ہو اور اس نے مال کو باہر نہ نکالا ہو تو اس پر سزائے قطع مائد نہیں ہوگی کیونکہ اخذ کا معنی ہے کسی چیز پر قبضہ کر لینا اور قبضہ مکمل نہیں ہوتا تا آنکہ وہ مال کو حرز سے باہر نکال لائے اور باہر وہ لایا نہیں۔ اگر وہ مال کو حرز سے باہر پھینک دے اور خود حرز سے باہر نکلنے سے پہلے پکڑا جائے تو بھی اس پر سزائے قطع مائد نہیں ہوگی کیونکہ حرز سے نکلنے وقت مال اس کے قبضے میں نہیں ہے۔ اگر وہ پکڑا نہ جائے اور حرز سے باہر نکلے وہ مال لے لے جو اس نے حرز سے باہر پھینکا تھا تو اس صودت میں اس پر سزائے قطع جاری کی جائے گی۔ امام ذفر سے روایت ہے کہ اس صودت میں بھی اس پر سزائے قطع مائد نہیں ہوگی۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز سے اخذ (مال) اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ وہ مال لے کر حرز سے باہر نہ آجائے اور مال کو حرز سے باہر پھینکا مال کو باہر لانا نہیں ہے اور حرز سے باہر پڑنے والے مال کو اخذ کرنا حرز سے مال اخذ کرنا نہیں ہے لہذا یہ سرقة نہیں ہے۔ بخاری دلیل یہ ہے کہ مال پر اسی کا قبضہ سمجھا جائے گا جب تک کہ کوئی دوسرا شخص

اس (پہنچنے کے لئے) پر قبضہ کر لے۔ لہذا اس نے مال اخذ بھی کیا ہے اور اسے حرز سے باہر بھی نکال لیا ہے۔ اگر وہ مال اخذ کو حرز سے باہر اپنے کسی ساتھی کی طرف پہنچ دے اور اس کا ساتھی اس مال کو اخذ کر لے تو دونوں میں سے کسی ایک پر بھی سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ باہر والے پر اس لیے نہیں کہ اس نے حرز سے مال اخذ نہیں کیا اور اندر والے پر اس لیے قطع عائد نہ ہوگا کہ وہ مال اخذ کو حرز سے باہر نہیں لایا کیونکہ مال باہر والے کے قبضے میں ہے۔ اگر وہ دیوار کی دوسری جانب کھڑے اپنے ساتھی کو مال اخذ پکڑا دے اور خود باہر نہ لائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے کسی ایک پر بھی سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی جبکہ صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اندر والے پر سزائے قطع جاری ہوگی اور باہر والے پر نہیں جاری ہوگی بشرطیکہ اس نے حرز کے اندر اپنا ہاتھ داخل نہ کیا ہو۔ وہ مال اخذ لینے کے لیے (صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اندر والے کے جب اپنے ساتھی کو مال پکڑا یا تو اس کے ساتھی کا قبضہ اس کے قبضے کے قائم مقام ہو گیا، مگر یا وہی اندر والا شخص مال اپنے قبضے میں سے کر باہر آیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جو ہم اس سے پہلے دالے سکے ہیں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ باہر والے پر ملوہ قطع کے واجب ہونے کی کوئی صورت اس لیے نہیں کہ اس کی طرف سے سر ق کا فعل مبین حرز سے مال اخذ کرنا صادر نہیں ہوا اور اندر والے پر ملوہ قطع اس لیے واجب نہیں کہ حرز سے باہر نکلتے وقت مال اس کے قبضے میں نہیں ہے کیونکہ مال پر اس کا ساتھی قبضہ کر چکا ہے۔ اس کے برعکس اگر وہ مال کو باہر لے گیا ہے پھر حرز سے باہر آ کر مال اٹھائے (تو اس پر سزائے قطع عائد ہوگی) کیونکہ اس مال پر کسی دوسرے شخص کا قبضہ نہیں ہوا لہذا وہ اسی کے قبضے میں سمجھا جائے گا گویا فی الواقع وہ مال سیت حرز سے باہر نکلا ہے۔ اگر باہر کھڑا ساتھی حرز کے اندر داخل کر کے اندر والے کے ہاتھ سے مال پکڑے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں میں سے کسی پر بھی سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی جبکہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ میں ان دونوں پر ملوہ قطع جاری کر دے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق "اندر والے پر سزائے قطع کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مال اخذ سیت حرز سے باہر نہیں آیا۔ جب وہ اپنے باہر والے ساتھی کو ہاتھ باہر نکال کر مال پکڑا تو اس پر سزائے قطع لاگو نہیں ہوتی تو مال باہر نہ نکالنے کی صورت میں بد جہاد والی لاگو نہیں ہوگی امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس پر ملوہ قطع کے واجب ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم سابقہ سکے ہیں بیان کر چکے ہیں۔ باہر والے پر ملوہ عائد ہونے میں اختلاف کی بناء ایک اور مسئلہ پہنچے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی چور کسی گھر میں نقب لگائے اور اس میں اپنا ہاتھ داخل کر کے مال باہر نکال لے مگر خود گھر کے اندر داخل نہ ہوا ہو تو کیا اس صورت میں اس پر سزائے قطع جاری کی جائے گی؟ "الاصل (امام محمدؒ کی کتاب "المیوط") اور امام محمدؒ کی کتاب "الجامع الصغیر" میں مذکور ہے کہ سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی اور اس بارے میں کوئی اختلاف امام محمدؒ نے نقل نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ نے "کتاب" "الاہاد" میں ذکر کیا ہے کہ میں اس پر سزائے قطع جاری کر دوں گا اور اس بات کا لحاظ نہیں کر دوں گا کہ آیا چور حرز کے اندر داخل ہوا یا نہیں اسی اختلاف پر یہ صورت بھی مبنی ہے کہ اگر کوئی چور نقب لگائے اور حرز میں داخل ہو جائے اور مال نقب کے پاس پہنچ کر ملے پھر باہر نکل آئے اور ہاتھ اندر نکال کر مال اٹھائے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سر ق کا رکن



حزب سے مال اخذ کرنا ہے، حزب کے اندر داخل ہونا ممکن نہیں ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ صندوق یا گون میں اتار ڈال کر مال نکال لے تو اس پر بعد قطع جائز ہو جاتی ہے اگرچہ وہ حزب کے اندر داخل نہیں تھا مگر فیض و امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کی دلیل سیدنا اعلیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی یہ قول ہے کہ اگرچہ سزا ہو تو اس پر سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی۔ آپ سے دیکھتے کیا گیا کہ سب سے سے کیا مروا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ وہ اپنا اتار گھر کے اندر داخل کرے جبکہ وہ اس گھر کے اندر خود بھی جا سکتا ہو۔ حضرت علیؓ کے اس قول سے کسی حوالی کا اختلاف منقول نہیں ہے لہذا یہ مسئلہ اجماعی ہو گیا۔ نیز اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ پورے طور پر جنگ حزب سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے کیونکہ سرقہ کے جرم میں اس کے بغیر کمال نہیں پیدا ہوتا۔ اور اگر حزب میں داخل ہونا ممکن ہو تو اس میں داخل ہونے بغیر جنگ حزب مکمل نہیں ہوگی۔ (لذا ثابت ہوا کہ) مسئلہ زیر بحث میں جنگ تمام نہیں پائی جاتی۔ صندوق یا گون سے مال اخذ کرنا ایک بالکل مختلف مسئلہ ہے کیونکہ یہاں پر چور کے داخل ہونے سے جنگ حزب ہونا ممکن نہیں ہے لہذا اس کے اندر اتار ڈال کر مال اخذ کرنا بھی جنگ تمام ہے اس لیے سزائے قطع جاری کی جائے گی۔

اگرچہ گھر کے کسی کمرے سے مال نکال کر صحن میں ڈال دے تو اس پر سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی تاہم وہ مال سمیت گھر سے باہر نہ نکلے کیونکہ مختلف کمرے ہونے کے باوجود پورا گھر حزب واحد ہے۔ کیا آپ دیکھتے کہ اگر گھر والے سے کہا جائے کہ اس امانت کو گھر کے اس کمرے میں محفوظ رکھنا اور گھر والا اس امانت کو کسی دوسرے کمرے میں رکھ چھوڑے اور وہ مالی امانت ضائع ہو جائے تو اس گھر والے پر اس مالی امانت کا کوئی تاوان (Compensation) عائد نہیں ہوگا۔

اسی طرح کسی شخص کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت ہو اور وہ شخص گھر میں داخل ہو جائے پھر گھر سے مال چرائے تو اس پر بعد قطع لاگو نہیں ہوگی چاہے اسے مخصوص کمرے میں داخل ہونے کی اجازت نہ بھی دی گئی ہو جس سے اس نے مال چرا یا ہے۔ مسئلہ اس امر کی دلیل ہے کہ گھر کے چاہے مختلف کمرے ہوں مگر پورا گھر ایک ہی حزب ہے۔ لہذا مسئلہ باقی میں گھر کے صحن میں مال داخل کرنا حزب سے باہر نہیں ہے بلکہ حزب کے ایک حصے سے دوسرے حصے میں منتقل کرنا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے مال کو ایک کمرے سے دوسرے کمرے میں منتقل کرنا۔ یہ اس صورت کا حکم ہے غیب کو پیدا کرنا اپنے مختلف کمروں سمیت ایک ہی آدمی کی حکمت ہے۔

اگر گھر کا ہر کمرہ مختلف مال کا ہوا ہو چر ایک کمرے سے مال نکال کر صحن میں لے آئے تو اس پر سزائے قطع جاری کی جائے گی کیونکہ اس صورت میں ہر کمرہ ایک طور پر ایک حزب ہے لہذا مال کو کمرے سے باہر لانا حزب سے باہر لانا ہے۔

اسی طرح اگر گھر میں متعدد گھرے یا چھوٹے چھوٹے کمرے ہوں (ہر کمرے کا ایک مال مالک ہو) اور پھر کسی ایک کمرے سے مال چرا کر گھر کے صحن میں لے آئے تو اس پر سزائے قطع لاگو ہوگی کیونکہ ہر کمرہ ایک علیحدہ حزب ہے لہذا کمرے سے مال کو باہر نکالنا حزب سے باہر نکالنا ہے۔ ان کمروں کی مثال ایک محلے کے مختلف گھروں کی ہے۔

اگر دو آدمی قسب لگا میں اور ان میں سے ایک آدمی اندر داخل ہو کر مال نکال لائے اور جب وہ مال کو گلی میں لے آئے تو اسے وہ دونوں آدمی اٹھالیں تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اندر داخل

ہونے والا آدمی پہچان لیا گیا ہے (معروف ہو گیا ہے) تو اس پر حد قطع لاگو ہوگی کیونکہ جہود ہی ہے اس لیے کہ مال اخذ کرنے اور اسے حرم سے باہر لانے کا کام اسی نے کیا ہے۔ باہر والے پر تعزیر عائد ہوگی کیونکہ اس نے گناہ میں اعانت کی چارہ یہ گناہ (یعنی اعانت) ایسا ہے جس کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے لہذا اس پر تعزیر جاری ہوگی اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان دونوں میں سے حرم کے اندر کون گیا تھا تو دونوں میں سے کسی پر بھی سزا کے قطع جاری نہیں ہوگی کیونکہ جس پر حد قطع واجب ہوئی ہے وہ نامعلوم ہے۔ البتہ دونوں پر تعزیر لاگو ہوگی۔ باہر والے پر تعزیر تو اس وجہ سے لاگو ہوگی جس کا فکر ہم کر چکے ہیں (یعنی گناہ میں اعانت) اور اندر داخل ہونے والے پر اس لیے کہ اس نے ایسا جرم کیا ہے کہ ایک مذکر کی بناء پر اس پر حد جاری نہیں ہو سکتی لہذا تعزیر لاگو ہوگی۔

اگر کوئی چور کسی کے مسکن میں غصب لگائے اور رات کے وقت صاحب مسکن کی موجودگی میں ذہور سچی داخل ہو جائے اور اس کا مال چرائے تو اس پر سزائے قطع جاری ہوگی کیونکہ اگرچہ اس نے مال کو مالک سے چھپ کر اخذ نہیں کیا لیکن لوگوں کے تو چھپ کر لیا ہوا تھا کہ رات کے وقت کوئی مدد کو نہیں آسکتا کیونکہ وہ سوئے اور غفلت کا وقت ہے لہذا اس پر واقع ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اب واسطہ طور پر مال اخذ کرنے کی مثال یہ ہے کہ چوروں کی ایک جماعت کسی آدمی کے مسکن میں داخل ہو کر مال اخذ کر لے اور اپنے میں سے ایک شخص کی پیشہ پر مال لاد کر اسے مسکن سے باہر نکال دے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سزائے قطع صرف مال کو اخذ کرنے والے پر جاری ہو۔ امام زہریؒ کی یہی رائے ہے۔ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سب چوروں پر سزائے قطع جاری ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ سرقت کا دکن مکمل نہیں ہوتا جب تک مال کو حرم سے باہر نہ لایا جائے اور موجود ضرورت میں مال کو باہر لانے کا کام براہ راست اسی ایک شخص نے سر انجام دیا ہے جس کی پیشہ پر مال لاد گیا تھا جبکہ دوسرے چور والے اس کی اعانت کی ہے اور مدد بلا واسطہ ارتکاب جرم کرنے والے پر عائد ہوتی ہے۔ مذکورہ گارپر بھی یہ نظریہ شراب نوشی کی حد اور بلا واسطہ مرتکب جرم پر عائد ہوتی ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ مال اخذ کو باہر لانے کا کام معزنی طور پر سب نے کیا ہے کیونکہ مال کو اٹھانے والا مال باہر لانے پر قادر نہیں ہو سکتا تھا مگر انہیوں کی اعانت اور ذرا امت کرنے والوں کی عافیت کے لیے ان کے گناہات میں بیچنے ہی سے۔ لہذا مال کو باہر لانے کا کام معزنی طور پر (Implicitly) اگر با سبھی لوگوں نے مل کر سر انجام دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ماہزنی اور مال غنیمت کوٹنے کے عمل میں براہ راست ارتکاب فعل کرنے والے کے ساتھ اس کے مددگار کو بھی شامل کیا جاتا ہے ایسے ہی مسئلہ زیر بحث میں کیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مال اخذ کرنے والا ان کا کوئی حصہ ہے اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے انہوں نے گھر پر مال لا دیا اور اسے مالک کو حرم سے باہر نکال لائے۔ مزید برآں عام طور پر چور ایکٹیلے چوری نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ اس کے ساتھی بھی ہوتے ہیں اور چوروں کا معمول یہ ہوتا ہے کہ سبھی مل کر مال کو اٹھا کر لے آتے اور حرم سے باہر نکالنے کا کام سر انجام نہیں دیتے بلکہ ان میں سے کوئی گناہات میں گئے رہتے ہیں۔ اگر حد قطع میں اس بات کو رکاوٹ تسلیم کر لیا جائے تو سزائے قطع کا وہ لائق بنے ہو جائے گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ اسی بات کے پیش نظر ماہزنی میں مددگار کو بلا واسطہ ارتکاب جرم کرنے والے کے ساتھ شامل رکھا گیا ہے ایسا ہی چوری کے ضمن میں کیا جائے گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

## رکنِ سرقت کی شرطیں

رکنِ سرقت کی شرائط کئی اقسام کی ہیں۔ ان میں کچھ بعض کا تعلق سارق (چور) سے ہے، بعض کا مسروق (چرائے ہوئے مال) سے، بعض کا مسروق منہ (جس کے ہاں سے مال چرایا گیا ہو) سے اور بعض شرطوں کا تعلق مسروق نیز یعنی جگہ (جہاں چوری کا فعل واقع ہوا) سے ہے۔

سارق سے متعلق شرطیں یہ ہیں، سارق بننے کے قطع کا مستوجب ہونے کی اہلیت (Sanity) اور بلوغت (puberty)۔

**نابالغ اور پاگل پر حد قطع جاری نہیں ہوگی** چنانچہ نابالغ (Adolescent) اور پاگل (Insane) پر حد قطع جاری نہیں ہوگی۔ اس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ تین (اشخاص) نے قلم اٹھا دیا گیا ہے یعنی وہ مکلف نہیں ہیں، نابالغ سے تا آنکہ وہ بالغ ہو جائے، پاگل سے تا آنکہ وہ صحت یاب ہو جائے اور خواہ وہ سے یہاں تک کہ وہ پیدا ہو جائے۔ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا کہ نابالغ اور پاگل دونوں مرفوع القلم (غیر مکلف) ہیں۔ امدان دونوں پر قطع واجب کرنے کا مطلب ان پر قلم جاری کرنا (یعنی انہیں مکلف ٹھہرانا) ہے۔ امدان یہ نفس کی خلاف ورزی ہے۔ نابالغ اور پاگل پر سزائے قطع کے عدم وجوب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قطع پاداش ہے لہذا یہ جرم (Offence) کی متقاضی ہے اور ان دونوں کے فعل پر جرم کا اطلاق نہیں ہوتا اسی لیے ان پر دیگر حدود عائد نہیں ہوتیں، اسی طرح حد قطع بھی عائد نہیں ہوگی۔ البتہ ان پر سرقت کا اطلاق (Compensation) عائد ہوگا کیونکہ مال کا ناکامی عائد ہونے کے لیے جرم شرط نہیں ہے مگر سارق ایسا شخص ہو جس پر کبھی جہنم کا درد نہ چڑھا ہو اور کبھی تندہ نہ رہا ہو تو اگر اس نے بحالت جنون چوری کی حد قطع جاری نہیں ہوگی اور اگر تندہ سچی کی حالت میں چوری کی تو سزائے قطع جاری کی جائے گی۔

**اگر چوروں کی جماعت میں نابالغ یا پاگل ہو** اگر چوری کا ارتکاب چوروں کی ایک جماعت نے کیا ہو اور اس جماعت میں کوئی نابالغ یا پاگل ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک سب سے حد قطع ساقط ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف کا موقف یہ ہے کہ اگر مال مسروق کو حرز سے باہر لائے گا کام نابالغ یا پاگل نے سر انجام دیا ہو تو ان سب سے حد قطع ساقط ہو جائے گی اور اگر یہ کام کسی اور نے سر انجام دیا ہو تو سوا نابالغ اور پاگل کے سب پر سزائے قطع جاری کی جائے گی۔ امام ابو یوسف کے موقف کی تحسین یہ ہے کہ سرقت میں اصل تو حرز سے مال باہر لانا ہے اور اس کام میں امانت بنزائے مال ہے۔ اگر نابالغ یا پاگل مال مسروق کو حرز سے باہر لائے تو اصل فعل سرقت کا وہی مرتکب ہوا تو حسب اصل فعل ہی حد عائد نہیں تو تابع پر کیونکہ ہوگی۔ اگر مال کو حرز سے باہر لائے گا کام نابالغ و عاقل انجام دے تو کوئی اصل فعل اسی کے ماتحت و قریب نہیں ہوگا لہذا نابالغ سے حد کے ساقط ہو جانے سے اصل سے حد کا ساقط ہونا لازم نہیں آتا۔ امام ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ (فصل) سرقت ایک ہے جس کا ارتکاب دو قسم کے اکریوں نے کیا ہے ایک قریب جن پر حد قطع واجب ہوتی ہے اور دوسرے وہ جن پر حد قطع

ماند نہیں ہوتی، لہذا حد قطع کسی پر بھی عائد نہیں ہوگی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک شخص دانستہ اور دوسرا نادانستہ طور پر راہزنی یا قتل کے وقوع میں شریک ہو جائیں۔ امام ابو یوسف کا یہ فرمان کہ سرقہ میں اہل تو مال سرقہ کو جز سے باہر لانا ہے۔ تسلیم، لیکن یہ کام مغوی طور پر سب کے ہاتھوں انجام پایا ہے کیونکہ تعاون کے مفہوم میں سب ایک ہیں جس کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔ چنانچہ نابالغ یا پاگل کے سوا کسی دوسرے چور کا مال کو جز سے باہر نکالنا سب کے ایک ہونے کی ضرورت کے تحت نابالغ یا پاگل کی طرف سے باہر نکالنے کے مترادف ہے۔

**اگر چوروں میں صاحب مال کا "ذی رحم محرم" شامل ہوا** یا یا جائے کہ اگر چوروں کی جماعت میں سرقہ مند (سب کے ہاں سے مال چرایا گیا) کا کوئی ذی رحم محرم (یعنی ایسے رشتہ دالا جس کے باعث آپس میں نکاح حرام ہے) شامل ہو تو تمام ابوحنیفہ کے نزدیک کسی پر سزائے قطع لگادو ہوگی جبکہ امام ابو یوسف یہ کہ نزدیک ذی رحم محرم سے تو حد قطع ساقط ہو جائے گی لیکن دوسروں پر حد عائد ہو جائے گی۔

**اگر چوروں میں صاحب مال کا سا بھی شامل ہوا** اس مسئلے میں ائمہ فہما کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا کہ اگر چوروں میں سرقہ مند (صاحب مال) کا سا بھی (Partner) شامل ہو تو کسی پر حد قطع جاری نہیں ہوگی۔

**مستوجب قطع کے لیے مرو یا آزاد ہونا شرط نہیں** مستوجب حد قطع ہونے کے لیے چور کا مرد (male) ہونا شرط نہیں، چنانچہ

عورت (female) پر بھی حد قطع جاری ہوگی۔ اس کی دلیل اللہ عز و شانہ کا یہ ارشاد ہے، والذین ذلوا الذیقة فاقطعوا ایدیہما یعنی "اور جو مرد اور عورت کا ہاتھ کاٹ دو" اسی طرح آزاد ہونا بھی شرط نہیں ہے چنانچہ غلام آزاد کی ذمہ داری..... (ایسا غلام جسے مالک کی طرف سے کرایا گیا ہو کہ مالک کی محنت کے بدلہ آزاد ہو جائے گا) "مکاتب" (ایسا غلام جسے مال کے عوض پر وانا آزادی دیا گیا ہو مگر مال ہنوز اس کے ذمے واجب اللہ داہو) اور اتم ولد زونڈی جس کے بطن سے مالک کی اولاد ہو) پر بھی سزائے قطع جاری ہوگی کیونکہ مذکورہ بالا آیت شریفہ کا حکم عام ہے۔ مفرد اور جبر مفرد غلام اس حکم کے اطلاق میں برابر ہیں، دلیل مذکورہ مرقا (امام مالک کی کتاب) میں مذکور ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے ایک مفرد غلام نے چوری کی تو حضرت عبداللہ نے حضرت سعید بن اعاص کے پاس چور کو کسی کے ہوا بھیجا کہ وہ اس پر قطع پڑے کی سزا جاری کر دیں۔ حضرت سعید نے قطع دے دیا کہ اگر وہ دیکھتا ہے کہ چوری کے باعث مفرد غلام کا اتھ نہیں کاٹتے۔ اس پر حضرت عبداللہ نے کہا کہ تم نے قرآن حکیم کی کسی آیت سے یہ حکم پایا ہے کہ مفرد غلام چوری کا مرتکب ہو تو اس کا اتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چنانچہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے قطع پڑا کہ حکم دیا اور اس کا اتھ کاٹ دیا گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مرد و آزاد ہونا دیگر حدود کے وجوب کے یہ شرط نہیں لہذا حد قطع کے ضمن میں بھی یہ شرط نہیں ہوگی۔

مستوجب قطع کے لیے مسلمان ہونا شرط نہیں | اسی طرح، حد قطع کا مستوجب ہونے کے لیے مسلمان ہونا بھی شرط نہیں ہے، پہنچا پنچہ جہت کے عام اطلاق کا وجہ سے، مسلمان اور کافر سب پر سزائے قطع جاری کی جائے گی۔

## مال مسروق سے متعلق شرطیں

مال مسروق سے متعلق شرطوں کی کئی اقسام ہیں۔ ازاں ملاحظہ ہے کہ وہ مال مطلق ہو، اس کی مالیت میں نہ کوئی نقص ہو اور نہ شہدہ مال مطلق سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جسے لوگ بطور مال کے جمع کرتے اور اسے مال تصور کرتے ہو، اس کی ان کے نزدیک قدر و قیمت اور امانیت و حرر جس چیز کو لوگ مال سمجھ کر جمع نہ کرتے ہوں وہ حقیر و بے مایہ چیز ہے۔ مثلاً: عاتقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حقیر چیز کی چوری پر پانچ نہیں کوٹا جاتا تھا۔ یہ بات حضرت عائشہ کی طرف سے ایک شرعی حکم کا بیان ہے۔ بخاری میں کسی بھی کی اختارت اس کے صریح میں ملے گی۔ اسی نے عام طور پر اس کی مخالفت نہیں کی جاتی یا کم از کم مسموع اور اہم صحیحوں کی صحت اس کی مخالفت نہیں کی جاتی جب کہ مال کی حرر مطلق ہو یعنی مال مخالفت چوری کے موجب قطع ہونے کے لیے بشرط ہے جس کی تفصیل ہم آگے بیان کر رہے ہیں۔ حقیر چیز کی چوری سے روایت میں اس سے قطع رہتا ہے اور اس کی سرتقہ غنیہ طریقے سے مان اخذ کرنا۔ کیونکہ حقیر چیز کو چھپا کر نہیں لیا جاتا لہذا حقیر شے کے چھپانے سے روایت میں قطع اور شہدہ پیدا ہو گیا اور حدود کے معاملہ میں شہدہ حقیقت کے ساتھ ملتی ہے اس اصول سے ان مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔

## مسائل

- ۱۔ اگر کوئی شخص آزاد (غیر نوک) بچے کو چرائے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ آزاد انسان مال نہیں ہوتا۔ اور اگر کسی غلام بچے کو چرائے جو روایت حجت کر سکتا ہو اور نہ ہی کچھ بھر رکھتا ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسے سزائے قطع بھیگی جب کہ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ سزائے قطع نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسف کی وجہ یہ ہے کہ غلام مال محض نہیں ہے بلکہ وہ ایک لاف سے مال ہے اور ایک اعتدال سے آدمی ہے اس لیے وہ ایک پہلو سے نفی سرتقہ ہے جبکہ دوسرے پہلو سے مل سرتقہ نہیں ہے اور تنگ کی بنا پر مکمل سرتقہ ہونا ثابت نہیں ہوتا لہذا اسے سزائے قطع نہیں ہوگی جیسے نابالغ مافوق غلام کو چرائے پر قطع جاری نہیں ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ غلام بچہ ہوا اعتبار سے مال ہے کیونکہ سال ہونے کا مفہوم اس میں پورے طور پر موجود ہے اور اس بچے کو اپنی ذات پر قبضہ و اقتدار بھی حاصل نہیں ہے اس لیے اس کی چوری میں روایت سرتقہ متفق ہو جاتا ہے، جیسے چاہے کچھ بھی میں ہو جاتا ہے۔ اس کا کوئی جزا اس کے مال ہونے کی نفی نہیں کرتا چنانچہ مکمل طور پر یہ کہی ہے اور مکمل طور پر مال بھی ہے کیونکہ آدمی جو عاقل اور مال ہو نہ ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتے اس لیے اس کے چرائے پر سزائے قطع اس وجہ سے اگر ہوگی کہ وہ مال ہے جس سے دوسرے کو روٹی ہے۔ حائل کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ہر چند وہ مکمل طور سے مال ہے لیکن اسے اپنی ذات پر قبضہ و اقتدار حاصل ہے اس لیے اس پر کسی طرح کے قبضے کا تصور نہیں کیا کہ یہ حقیر ہو سکتا کیونکہ وقت غلام سے بھی اپنی ذات پر قبضہ حاصل ہوا اور اس کے لیے بھی حاصل ہوا لہذا اس صورت

ہیں کہیں سرقہ یعنی مال کا اٹھنا، مستحق نہیں ہوگا۔

۲۔ اگر چور مراد، جالور یا مرزا جی کمال چرائے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ مال نہیں ہے۔

۳۔ جھوٹا گناہ، بائس اور بھٹے کی گزری چوری کرنے پر سزائے قطع جاری نہیں ہوگی کیونکہ لوگ ان اشیاء کو بطور مال جمع نہیں کرتے اور نہ ہی ان کے معاملہ میں بخل کرتے ہیں اس لیے کہ ان چیزوں کی ان کے نزدیک کوئی قیمت اور اہمیت نہیں ہوتی۔ بلکہ ان چیزوں کے دیتے میں بخل کرنے کو وہ نہایت گھٹیا سمجھتے ہیں۔ لہذا یہ چیزیں جھوٹا مال نہیں (اور خیرہ ہے ماحیے کی چوری پر سزائے قطع نہیں دی جاتی)۔

۴۔ مٹی کو اسے ہونے کی ایشیوں پر کھٹے سے (چنے وغیرہ) پہلی ایشیوں مٹی کے جڑوں اور شیشے کی چوری پر کھٹے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ سب چیزیں خیرہ ہے یا نہیں۔ مٹی اور گزری میں اس اعتبار سے فرق کیا گیا ہے کہ مٹی اور مٹی کی مصنوعات برابر ہیں جب کہ گزری اور گزری کی مصنوعات میں فرق ہے کیونکہ گزری صنعت کے بعد خیرہ ہے یا نہیں اشیاء کی اہمیت سے خارج ہو جاتی ہے جب کہ مٹی پر صنعت ہونے کے بعد وہ خیرہ ہے یا نہیں رہتی ہے یہ بات لوگوں کے دماغ اور مصنوعات کو دیکھنے سے معلوم ہو سکتی ہے۔

بلوے بعض علماء نے شیشے اور شیشے کی مصنوعات میں فرق کیا ہے جیسے گزری اور گزری کی مصنوعات میں فرق کیا گیا ہے جب کہ بعض علماء کے نزدیک شیشے اور شیشے کی مصنوعات میں کوئی فرق نہیں (یعنی دونوں خیرہ ہے یا نہیں اشیاء کے زمرے میں داخل ہیں) اور یہی موقف صحیح ہے اس لیے کہ شیشے ابداز صنعت خیرہ ہے یا نہیں کے زمرے سے نکل نہیں جاتا کیونکہ اس کی مصنوعات بھی جلد فٹ جانے والی ہوتی ہیں گزری کی مصنوعات کا معاملہ اس سے مختلف ہے (یعنی گزری کی مصنوعات جلد فٹنے والی نہیں ہوتیں لہذا وہ مال محسوس ہوں گی)۔

گزری کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی تاکہ اس میں صنعت کی گئی ہو، مثلاً اس سے دروازے یا برتن یا فرش یا خیرہ بنائے گئے ہوں یا بے سکو، نیزہ بنانے کے کام کرنے والی گزری، آئینہ اور صندوق کی چوری پر سزائے قطع ہوگی۔ ان کے سوا دوسری گزری، جو خیرہ مصنوع ہو، اس کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اسے لوگ عموماً مال کے طور پر جمع نہیں کرتے لہذا وہ خیرہ ہے یا نہیں کیونکہ ابداز صنعت وہ خیرہ ہے یا نہیں اشیاء کے زمرے سے نکل جاتی ہے چنانچہ اسے مٹی گزری کی مصنوعات کی لوگ بطور مال جمع کرتے ہیں۔ البتہ سکو، آئینہ اور صندوق کی گزری (جو صنعت ہیں) مال ہے جس کی لوگوں کے نزدیک وقعت اور اہمیت ہوتی ہے چنانچہ یہ اموال مطلقہ ہیں (اس لیے ان کی چوری پر سزائے قطع جاری ہوگی)۔

امام قسطلانی نے ذکر کیا ہے کہ دانت (Ivory) ایک چمکی پر سزائے قطع نہیں ہوگی البتہ دانت کی مصنوعات کی چوری پر سزائے قطع ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ امام قسطلانی نے سنہ ۸۰۷ھ کے دانت کے بارے میں بیان کیا ہے لہذا صرف (دانت کی دانت کی مصنوعات کی چوری پر سزائے قطع ہوگی کیونکہ دانتوں کو لوگوں بطور مال کے جمع نہیں کرتے اس لیے کہ وہ خیرہ ہے یا نہیں ہیں۔ دانت کی مصنوعات کی چوری پر سزائے قطع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دانت ابداز صنعت خیرہ ہے یا نہیں اشیاء کے زمرے سے نکل جاتا ہے۔ جیسے گزری ابداز صنعت نکل جاتی ہے۔ جہاں تک احمی دانت کا تعلق ہے اس کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی بلکہ قبل از صنعت چوری کا جائزہ ابداز صنعت کیونکہ اس کے مال ہونے کی اہمیت ہے۔ اس کے دو بیان اختلاف دانتے پایا جاتا ہے مٹی کو بھی فٹانے سے تو اس کی خرید و فروخت اور اس سے فائدہ اٹھانے کو

معاہدہ کیا ہے۔ اللہ اس کے مال ہونے میں نقص نہ کیا۔

خیر بنائے کے کام آئے وہی گزری کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہوگی۔ اگر اس سے خیر بنائے گئے ہوں (تیسوں کی چوری پر سترائے قطع ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم گزری کے ضمن میں بیان کیے گئے ہیں۔

سینگوں کی چوری پر چاہے یہ قبل از صنت ہو یا بعد از صنت سترائے قطع جاری نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کہہ رہے ہیں کہ اگر سینگوں کی مصنوعات چرائی جائیں اور ان کی قیمت دس درہم (یعنی حساب کی مقدار) کے برابر ہو تو سترائے قطع جاری ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ سترائے قطع کے جواب میں احتکات مسئلہ کا موضوع حلفیت جوئے کی وجہ سے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے جس مسئلے کے جواب میں یہ فرمایا ہے کہ کسی صورت میں سترائے قطع نہیں ہوگی اس مسئلے کا موضوع مراد چاندی کے سینگ ہیں کیونکہ مراد چاندی کے سینگ مال مطلق نہیں اس لیے کہ ان کے مال ہونے کے باعث یہ نقصان کے مابین احتکات پایا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا جواب نزدیک کے ہونے کا نزدیک سینگوں کے ہونے میں ہے۔ غیر مصنوع سینگوں کی چوری پر امام ابو یوسفؒ نے سترائے قطع اس لیے واجب نہیں بتائی کہ یہ چاندی کے اجزاء میں سے ہیں یعنی ان مطلق نہیں ہیں، اور مصنوع سینگوں کی چوری پر سترائے قطع مصنوع کھڑی کی تفسیر پر واجب بتائی ہے۔

امام محمدؒ سے حنفیوں کی روایت شدہ Tanned کھانوں کی اجتناب روا ہے کہ ان کی چوری پر ستر قطع نہیں جاری ہوگی۔ البتہ اگر اس سے جائے ناز یا کچھ بچا لیا جائے تو سترائے قطع نہیں ہوگی۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ درندے کی غیر مصنوع کھان کا شکار کا جنو ہے اور چونکہ شکار کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہوتی لہذا اس کے جنو کی چوری پر بھی نہیں ہوگی۔ البتہ صنت کے بعد وہ ایک تلفت چیز بن جاتی ہے اور مصنوع کھڑی کے مشابہ ہو جاتی ہے۔ امام محمدؒ کی یہ رائے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ انہوں نے معین فقہاء کے اس قول کا اعتبار نہیں کیا جس کی رو سے درندوں کی کھان میں پاک ہیں جو تھیں تاؤ بک کرنے سے ہو رہی روایت Tanning سے۔ چنانچہ کچھ چوری پر بھی سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اپنی اصل (خام مال) یعنی کاس کے خیر رہے یا یہ ہونے کی وجہ سے یہ بھی خیر رہے یا یہ اشیاء کے زمرے میں داخل ہے۔

کتے اور بچے کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہے۔ جیسوہ مؤلفی اور بانسری وغیرہ آلات اور اشیا کے نخل کرنے والے آلات کی چوری پر بھی سترائے قطع نہیں ہوگی ان کا شمار ان چیزوں میں ہے جن میں لوگ بھلائی نہیں کرتے یا اس لیے کہ ان کے مال ہونے میں نقص ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آلات کو کوڑنے والے پر کوئی تار یا حائل نہیں ہوتا اور بعض فقہاء کے نزدیک کتے اور بچے کو بھاک کرنے والے پر بھی تار یا حائل نہیں ہوتا۔

مصنف کریم، حدیث کی کتاب یا شعر و ادب کی کتاب کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سترائے قطع ہوگی بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم (یعنی حساب ستر کے برابر) ہو کیونکہ لوگ ان کتابوں کو جمع کرتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ نفس اموات ہیں۔ چار استدلال یہ ہے کہ مصنف کریم بھی ترکیب جانتے ہیں کچھ مال کے طور پر نہیں بلکہ تادوت کے لیے اور دین و دنیا کی بھلائی سے متعلق تعلیمات سے آگاہی حاصل کرنے کا اور ان پر عمل کرنے کی غرض سے یہی مواد کتب حدیث اور شعر و ادب کی کتابوں کا ہے کہ انہیں جمع کرنے کا مقصد مسائل و حکم سے واقفیت حاصل کرنا ہوتا ہے، ذکر اللہ اور خدا۔

حساب کتاب کی گزیروں اور جیشوں کی چوری پر سزائے قلع جاری ہوگی بشرطیکہ ان کی قیمت بقدر انصاف (دس درہم) ہو کہ ان گزیروں اور جیشوں کے اندر کی خرابی ہوگی یا قصور نہیں ہوتا بلکہ مقصود تو گورسے کا نذر ہونے ہیں۔ اسی طرح گوری گزیروں اور جیشوں کی چوری پر سزائے قلع ہوگی بشرطیکہ ان کی قیمت بقدر انصاف ہو یا پیل مذکورہ۔ اسی سے وہ مسئلہ نکلتا ہے جو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے بیان فرمایا ہے کہ ہر چیز جس کی جنس حنیفہ و سنیہ ہے اور وہ اسلامی ملک میں سب کے لیے مشترکہ طور پر مباح ہو اس کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہوگی کیونکہ اس قسم کی ہر چیز ہے فقہ اور سنیہ وقت ہوتی ہے اور لوگ اسے مال کے طور پر جمع نہیں کرتے لہذا وہ حنیفہ اور سنیہ ہے۔ کسی چیز کی چوری کے عو جب حد ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کرتے وقت (اعتبار اس کے حنیفہ و سنیہ ہونے کا کیا جائے گا کہ سب کے لیے مباح ہونے کا، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ اثناء بیان کریں گے۔

امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ ما زوہلہ، سواف آبی (Glass wort) (جو کہنے کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہوگی کیونکہ یہ چیزیں اپنی جنس میں اسلامی ملک میں سب کے لیے مباح ہوتی ہیں اور یہ حنیفہ و سنیہ ہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ما زوہلہ، اور خشک ادویات (جزی بوٹیوں) کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہے اسی طرح پرندوں اور شکار کی چوری پر سزائے قلع نہیں، خواہ وہ جنگی ہو یا پالتو کیونکہ عوام پرندوں کو مال کے طور پر جمع نہیں کیا جاتا یا شکاریں اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ پرندوں کی چوری پر کوئی سزائے قلع نہیں ہوگی۔ کسی اور (صحابی) کی طرف سے ان کے اس قول سے کوئی اختلاف مستقل نہیں ہے لہذا اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہوگا۔ اسی طرح مدح مانے ہوئے و مذمومے بھی شکار کی ذیل میں آتے ہیں لہذا انہیں چرانے والوں کو سزائے قلع نہیں ہوگی کیونکہ اگرچہ وہ مدح مانے ہوئے ہیں پھر بھی مال قصور نہیں کیے جاتے۔

اسی سے کہن چور کا مسئلہ استخراج ہوتا ہے کہ اگر وہ قبر میں سے کوئی چیز (کنز و خفیہ) نکال لے تو طرفین (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ رحمہما اللہ) کے نزدیک اسے سزائے قلع نہیں ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کی رائے میں وہ مستوجب قلع ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے مال (کنز) کو اس کے مناسب حوزہ (محفوظ جگہ) سے اخذ کیا ہے لہذا اسے سزائے قلع ہوگی جیسے کہ اگر وہ کسی چیز (گورسے) چوری کرتا۔ طرفین کا استعمال یہ ہے کہ کنز مال نہیں ہے کیونکہ کنز مال کے طور پر جمع نہیں کیا جاتا اس لیے کہ سلیم اہلین لوگ اس سے شدید کراہت کرتے ہیں لہذا کنز حنیفہ و سنیہ ہے (اشیاء کے ذمے میں داخل) ہے۔ اگر بالفرض مال ہو بھی تو اس کے مال ہونے میں نقص ضرور ہے کیونکہ کنز سے اس طرح منفعت حاصل نہیں کی جاتی جس طرح زندہ آدمی کے لباس سے کی جاتی ہے۔ نقص کو شے پر نفرت حاصل ہوتی ہے اور شے سے حد واجب نہیں ہوتی لہذا نقص سے بدرجہ اولیٰ واجب نہیں ہوگی۔

زہر قح سے روایت ہے کہ مدینہ منورہ میں مولیٰ (یعنی المک) کے ذمے میں ایک کنز چور پکڑا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام نے جب کہتے تھے کہ وہ غاصبی تھا تو میں اس بات پر اجماع کیا کہ اسے سزائے قلع نہیں دیا جائیگی۔

اسی اصول (حنیفہ و سنیہ) سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایسی چیز کی چوری پر جیسے بھی کرنا To preserve

مکن نہ ہوا اور جب ایک سال سے دوسرے سال تک باقی نہ رہے بلکہ جلد خراب ہو جائے والی ہر سزائے قلع جاری نہیں ہوگی کیونکہ جس چیز کا ذخیرہ کرنا ممکن نہ ہو وہ مال شمار نہیں ہوتی چنانچہ حرکات شیطانی، سیریلوں اور ترچہلوں کی چوری پر طرفین (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک سزائے قلع نہیں ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے



قلع ہوگی۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ اشیاء ایسا مال ہیں جس سے فی الواقع منفعت حاصل کی جاتی ہے اور شریعت کی رو سے بھی اس نفع حاصل کرنا مطلقاً مباح ہے۔ پس یہ مال ہیں اور ان کی چوری پر سزائے قلع ہوگی۔ جیسے دیگر اموال کی چوری پر ہوتی ہے۔ طرفین کا استدلال یہ ہے کہ یہ چیزیں ان اشیاء میں شمار ہوتی ہیں جنہیں مومن ابو مال جمع نہیں کیا جاتا اگرچہ ان مال ان سے منفعت حاصل کرنا ممکن ہے کیونکہ ان چیزوں کو آئندہ پیش آنے والی ضروریات کے لیے ذخیرہ (Preserve) نہیں کیا جاسکتا اس لیے لوگوں کے نزدیک ان کی وقعت کمتر ہوتی ہے، لہذا یہ چیزیں بے اہم اشیاء کے زمرے میں داخل ہیں۔

مگر یا کسی اور وقت سے ٹکے ہوئے پھل کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہوگی خواہ پھل کی حفاظت کے لیے درختوں کے گرد چار دیواری بھی کر دی جائے کیونکہ مگھور کے درخت کی چوٹی پر جو چیز ہے (یعنی مگھور) وہ مال شمار نہیں ہوتی نیز اس لیے کہ پھل جب تک درخت پر ہوتا ہے پورے طور پر خشک پھل نہیں بن جاتا چنانچہ وہ جلد خراب ہو جاتا ہے۔ نئی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: لَا قَطْعَ فِي ثَعْبِرٍ وَلَا كَشْبِرٍ یعنی ”پھل اور پتیر خراک کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہے تمام مال کا قول ہے کہ شتر وہ چیز ہے جو درخت سے لے کر پھل (یعنی پھل) اور شتر جارا (مہاریا جارا) اور درخت خراک کے گوند کو کہتے ہیں جو چربی کے اتنا ایک سفید اور ہوتا ہے) کو کہتے ہیں۔

مگھور درخت سے توڑ کر کھلیاں ہیں (خشک کرنے کے لیے) رکھی گئی ہوں پتیر چرائی جائیں تو یہ دیکھا جانے لگا کہ اگر وہ پورے طور پر خشک ہو چکی ہوں تو سزائے قلع ہوگی کیونکہ وہ مال طلق بن چکی ہیں اور ذخیرہ کرنے کے لائق ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں اسی جانب اشارہ ہے کہ ”پھل اور پتیر خراک کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہے“ آخر پھل کو کھلیاں (خشک کرنے کی جگہ) میں لایا جائے۔ کھلیاں میں لانے کے بعد (پھل کے خشک ہونے پر) اگر (مسودہ پھل کی) قیمت (معاوضہ کی قیمت کے برابر ہو تو اس چوری پر سزائے قلع ہوگی) کیونکہ عام طور پر کھلیاں سے پھل اس وقت تک نہیں اٹھایا جاتا جب تک کہ وہ پورے طور پر خشک نہ ہو جائے جب پھل پورے طور پر خشک ہو جائے تو وہ جلد خراب نہیں ہوتا لہذا اس صورت میں وہ مال مطلق ہوتا ہے۔

اسی طرح کا مسودہ گندم کا ہے جب وہ خوشوں میں ہو، خوشوں میں گندم درخت میں ٹکے ہوئے پھل کے آئندہ کیونکہ گندم جب تک خوشوں میں رہتی ہے مال شمار نہیں ہوتی ذری خوشوں میں وہ پورے طور پر خشک ہو سکتی ہے۔

جہاں تک خشک میوؤں کا تعلق ہے جو سالہ سال تک باقی رہ سکتے ہیں، اس ضمن میں امام ابو حنیفہ سے صحیح روایت یہ ہے کہ ان میوؤں کی چوری پر سزائے قلع ہوگی جنہیں لوگ اس بنام پر بطور مال جمع کرتے ہیں کہ وہ ذخیرہ کیے جاتے ہیں صلاحت رکھتے ہیں لہذا ایسے خشک میوؤں میں خیر صے لینے کو کا منوم نہیں پایا جاتا، جو سزائے قلع کے عائد ہونے میں رکاوٹ ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے تازہ اور خشک پھلوں میں کوئی فرق نہیں کیا، لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص رات میں سے درخت خراک کی چوری کرے تو اس پر سزائے قلع نہیں لگا ہوگی کیونکہ درخت خراک کو مال کے طور پر جمع نہیں کیا جاتا، چنانچہ خیر صے لینے پر ہے۔ ہم نے اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد

کو نفل کیا ہے کوثر (فیصل) اور کشر (پنیر خرا) کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہے۔ کشر کی تشریح میں کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد کجی کے چھوٹے پودے ہیں۔

سندی اور دوسری چوری پر سزائے قلع دی جانے لگی کیونکہ یہ جلد خراب نہیں ہوتے لہذا ان کے مال ہونے کے منہم میں کوئی غفلت نہیں ہے۔

تازہ کوشت اور روپیہ رنگے ہوئے (چڑھے) منقہ کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہے کیونکہ یہ جلد خراب ہر طریقہ پھیلنے کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہے، خواہ وہ تازہ ہو یا کج پاشیدہ کیونکہ لوگ اسے مال تصور نہیں کرتے، اس کے حقیر ہونے یا ہونے کی وجہ سے، نیز اس لیے کہ تازہ پھل تو خراب بھی جلد ہو جاتی ہے۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ پھل کی جنس اسلامی مسکات میں مباح عام ہوتی ہے۔

دودھ کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہے کیونکہ دودھ جلد خراب ہو جاتا ہے، لہذا یہ حقیر ہونے یا اشیاء کے رُسے میں داخل ہے۔

برکے اور کج روکے شیرے کی چوری پر سزائے قلع عائد ہوگی کیونکہ یہ حقیر ہے یا نہیں ہوں۔ آپ دیکھتے نہیں کہ ان میں جلد خرابی نہیں پیدا ہوتی۔

انگوٹھ کے رس اور کشمش اور کج روکے انشروہ کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہے کیونکہ ان مشروبات میں جلد خرابی پیدا ہو جاتی ہے لہذا یہ حقیر ہونے یا ہونے جیسے دودھ ہے۔ کج روکے انشروہ کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہے کیونکہ ایک تھائی پانی وہ جلنے سزائے قلع نہیں ہے کیونکہ اس کے مباح اور مال ہونے کے بارے میں اختلاف ملے پایا جاتا ہے، لہذا اس کے مال ہونے میں نقص ہے۔ اسی طرح 'تھوڑے پکے ہوئے کشمش کے انشروہ اور کج روکے شیرے کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہوگی کیونکہ اس مشروب کج مباح ہونے میں اختلاف کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ جہاں تک ٹھوٹے پکے ہوئے انگوٹھ کے رس کی چوری کا تعلق ہے اس پر تو بلا شک و شبہ سزائے قلع نہیں ہے کیونکہ اس کا پختہ حرام ہے، لہذا یہ مال نہیں ہے۔

سولے اور چاندی کی چوری پر سزائے قلع ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں یا تو سب سے گراں قدر اموال ہیں اور ان میں خیرا دہی ہونے کا منہم کسی اعتبار سے نہیں پایا جاتا۔ اسی طرح جواہر اور موتیوں کی چوری پر 'بدلیل' مذکورہ 'نفل' قلع ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کسی چیز کی چوری کے موجب حد ہونے کا انحصار اس کے حقیر ہونے کے منہم اور اس کے مال نہ ہونے پر ہے نہ اس کی جنس کے مباح ہونے پر کیونکہ اہمیت تو سولے، چاندی، جواہر اور موتیوں کی چیزوں کے منہم میں موجود ہے۔

ہر قسم کے نفل، نفل اور غشیو جیسے خود، حکم اور اس سے متعلق دوسری غشیو کیات کی چوری پر سزائے قلع ہے کیونکہ ان چیزوں میں حقیر ہونے یا ہونے کا منہم نہیں پایا جاتا۔

پیش سہ اکٹائی، انڈون اور شمشیر وغیرہ کی چوری پر سزائے قلع ہے۔

پیش، الو، تانبے اور سیسے کے جتنے ہوئے ہر قسم کے برتنوں کی چوری پر 'بدلیل' مذکورہ سزائے قلع ہے۔ اسی طرح 'اگر غرق تانبے، الو، سیسے کو چرایا جائے تو اس پر بھی سزائے قلع ہے کیونکہ یہ عاتق سولے اور چاندی کی طرح اپنی قرامت میں خود راہیت رکھتی ہیں۔

**مال کے مطلقاً متقوم ہونے کی شرط** | ازاں جلد یہ شرط ہے کہ (مال مسروق بہ مطلقاً متقوم Valuable ہو چنانچہ کسی مسلمان کے ہاں سے شراب کی چوری پر سزائے قلع جاری نہیں ہوگی جو درخواست مسلمان ہو یا نہی کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی زنی کسی زنی کے ہاں سے شراب یا خنزیر چوری کرے تو اس پر سزائے قلع لاگو نہیں ہوگی، کیونکہ شراب اگرچہ فریبوں کے نزدیک مال متقوم ہے لیکن ہمارے (مسلمانوں کے) نزدیک متقوم نہیں ہے۔ پس یہ علی الاطلاق مال متقوم نہیں۔

ایسی مباح چیز کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہے جو کسی کی ملکیت نہ ہو، چاہے وہ مال ہی ہو کیونکہ ملکیت نہ ہونے کی صورت میں وہ متقوم نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

**مال کا کسی کی ملکیت ہونا شرط ہے** | ازاں جلد یہ ہے کہ مال مسروق کسی کی ملکیت ہو، چنانچہ ایسی جلد مباح عام اشیاء پر سزائے قلع نہیں ہے جو کسی کی ملکیت نہ ہوں خواہ وہ معدنی

سے نکالے ہوئے سونے، پاندی اور جواہر جیسے نفیس اموال بھی کیوں نہ ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا مالک کوئی نہیں۔ اسی اصول سے یہ مسئلہ بحث ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک گنہ کی چوری پر سزائے سب سے ہیں۔ اس لئے کہ گنہ کی ملکیت نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے ملکیت ہونے کی دو صورتیں ہی ممکن ہیں یعنی یا تو وہ میت کی ملکیت ہو یا پھر میت کے ورثہ کی پہلی صورت کے ملکہ ہونے کی تو کوئی گناہ نہیں بنا۔

میت کی ملکیت اہل ملک (یوں مالک ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں) میں سے نہیں ہے۔ دوسری صورت کے ممکن ہونے کی بھی کوئی راہ نہیں کیونکہ وارث کی ملکیت تو میت کو گنہ کی حاجت سے مٹا دیتا ہے۔ چنانچہ میت کے وارث مال کے مالک نہیں بن پاتے ہیں جب قرعہ اور وصیت مال متروکہ میں سے ادا کر دئے جائیں، لہذا گنہ قلعی طور پر کسی کی ملکیت نہیں ہے۔

**مال مسروق میں چور کی ملکیت تاویل ملکیت یا شریعتی ملکیت نہ ہو** | پہلے دوسری شرطوں کے ایک شرط یہ ہے کہ مال مسروق میں چور کی کوئی

حکیت ہو۔ ملکیت کی کوئی تاویل یا شریعتی موجود ہو کیونکہ ایسی چیز کو چوری کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جو ملکیت ہو یا اس میں ملکیت کی کوئی تاویل یا ملکیت کا شبہ ہو، لہذا ایسی چیز کی چوری میں رکن مسروق متحقق نہ ہوگا اور رکن مسروق ہے کسی مال کو چوری چھے مطلقاً اغذہ کرہ مزہر یا قلع تو چوری کی پاداش ہے، چنانچہ آیت مسروق میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: **أَجْرُ الْيَاسَنِ الْمَكْتُمِ** (قلع یہ کی سزا) ان کے فعل کی پاداش ہے اور اللہ کی عطا سے غائب ہے۔ چور کو قلع پاداش ہے اس لئے فردی ہے کہ فعل بھی جرم محض ہو۔ اپنی نلک پر چور کو لینا تو مسرے کی کوئی جرم ہے ہی نہیں اور ملکیت کی تاویل یا ملکیت کے شبہ کی بناء پر مال اغذہ کرہ یا بھی جرم محض نہیں ہے لہذا جو جب قلع نہیں ہوگا۔ جب اصولی معلوم ہو گیا تو اس سے درج ذیل مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔

### مسائل:

- ۱۔ اس شخص پر سزائے قلع نہیں ہے جو کسی دوسرے کے ہاں سے اپنی عاریۃ یا کرانے پر زنی چور کو چرائے، اس لیے کہ اس چیز پر اس کی ملکیت قائم ہے۔

۲۱۔ اس شخص پر سزا سے قطع جاری نہیں ہوگی جو گروی دار Pledgee کے اس سے اپنی گروی رکھی ہوئی چیز کو چوری کرے کیونکہ عین شے پر یہ دستور اس کی ملکیت ہے جب کہ گروی دار کو صرف اس شے کو روک رکھنے کا حق ہے اگر گروی کا مال کسی اور یا متعدد شخص کے قبضے میں ہو اور وہ اس سے گروی دار یا گروی کنندہ Pledger اس مال کو ویرانے تو کسی کو سزا سے قطع نہیں ہوگی۔ گروی کنندہ کو اس لیے نہیں ہوگی کہ وہ اس کی ملکیت ہے لہذا اسے اخذ کرنے سے حد قطع مانڈ نہیں ہوگی اگرچہ اس کے اخذ کرنے سے وہ روکا گیا ہو، جیسے لوٹری کو گروی رکھانے کے بعد اس کے ساتھ باشرت کرنے پر اس پر حد نہ مانڈ نہیں ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ باشرت کرنے سے وہ روکا گیا ہو گروی دار پر اس لیے سزا سے قطع مانڈ نہیں ہوگی کہ وہ متعدد شخص کا گروی کے مال پر قبضہ ایک لحاظ سے گروی دار کے قبضے کے مترادف ہے کیونکہ اس کے قبضے کی منفعت گروی دار کی طرف ہی ملتی ہے اس لیے کہ وہ اسی کے خاندان کے لیے مال کو اپنے پاس رکھے ہوئے ہے لہذا اس پر قبضہ درحقیقت رکھنے والے کے قبضے کے مترادف ہے۔

۲۲۔ اس شخص کو سزا سے قطع نہیں ہے جو ایسے مال کو ویرانے جو اس کے اور مسروقہ جس کے اس سے مال میرا گیا ہے اس کے ساتھ مشترک ہو کیونکہ مال مسروقہ ان دونوں کی غیر معین طور پر ملکیت ہے چنانچہ مال مال خود کا ایک وغیرہ معین ہوتے ہیں اس لیے ان کی ملکیت ہے لہذا اس ملکیت میں سے چوری پر حد واجب نہیں ہوگی کہ وہ تو اس کی ملکیت ہے، اور باقی حصہ (جو اس کے شریک کی ملکیت ہے وغیرہ معین) جو یہ مال چوری پر سزا سے قطع کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مسروقہ تو ایک ہے۔

۲۳۔ بیت امان سے غصب کی چوری کرنے والے پر سزا سے قطع نہیں ہے کیونکہ اس میں اس کی ملکیت اور حق ہے یعنی جو کہ سب مسلمانوں کی وہ ملکیت ہے اس لیے وہ بھی اس ملکیت میں شریک ہے اگرچہ اس میں اس کا حلقہ حق غیر معین ہے۔

۲۴۔ اگرچہ ماذون غلام دایا غلام جیسے امال میں تصرف کرنے میں تجارت وغیرہ کے لیے ایک نے اجازت دے دی ہو، مگر اس سے چوری کرے تو اگر غلام کے ذمے قرض نہیں ہے تو مالک پر سزا۔ نہ قطع جاری نہیں ہوگی کیونکہ غلام کی کافی خاص مالک کا حق ہے اور اگر غلام کے ذمے قرض ہو جو مال مسروقہ اور اس کے جملہ مقبوضہ مال کو محیط ہو جو میرا ہو، اس پر سزا سے قطع نہیں ہے معین دایا امال ابو یوسف اور امام کاف کے اصول کے مطابق تو غلام پر ہے کیونکہ غلام کی کفالت مالک کی ملک ہے، امام ابو حنیفہ کے مسلک میں اسے اس لیے سزا سے قطع نہیں ہوگی کہ اگرچہ ماذون غلام کا مال مالک کی ملکیت نہیں ہے میرا ہے اس مال سے ایک طرح کا خصوصی حلقہ حاصل ہے جو ملکیت کے مشابہ ہے، آپ دیکھتے ہیں کہ مالک ماذون غلام کے ذمے قرض کو اپنے کسی مال سے چکا کر ماذون غلام کے سوا مال کا خود با شرکت میرے مالک میں کتا ہے لہذا ماذون غلام کے مال میں مالک کے لیے ملکیت کا انضمام پایا جاتا ہے۔ اسی لیے اگر ماذون غلام کی کفالت کوئی لوٹری ہو تو اس کے لیے اس کے ساتھ شادی کرنا جائز نہیں ہے چنانچہ اس سے ملکیت کا ختم پیدا ہوتا ہے، یا ایسا ظاہر ہو کہ وہ مال مالک کی ملکیت نہیں تو ماذون غلام کی بھی ملکیت نہیں ہے کیونکہ وہ مالک غلام ہے جو کسی چیز پر قدرت نہیں رکھتا۔ قرض خواہ بھی اس مال کے مالک نہیں ہیں، چنانچہ یہ ایسا مال ہے کہ جس کا کوئی معین مالک نہیں ہے لہذا اس کی چوری پر سزا سے قطع مانڈ نہیں ہوگی۔ اس کی تفسیر امال میں ان نیت میں سے چوری ہے کہ اس چوری پر بھی سزا سے قطع نہیں ہے کیونکہ وہ بھی غیر معین طور پر ہے۔

کی حکایت ہے۔

۷۔ اپنے مکاتب اور غلام جسے مالک نے مال کے عوض انفرادی کی تحریر رکھ دی ہو مگر وہ مال اس کے ذمے ہنوز واجب الادا ہو، کے اس سے چوری کرنے پر سزا سننے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ اس کے مکاتب کی کوئی ایک لفظ سے اس کی ملکیت ہے۔ اس میں ملکیت کا شبہہ پایا جاتا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مکاتب کی کوئی نوڈھی ہو تو اسے جائز نہیں کہ وہ اس کے ساتھ شادی کرے۔ اور اصول ہے کہ اگر مال میں کسی کا نوڈھی ہو ملکیت ہو یا ملکیت کا شبہہ تو اس کی چوری پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی واللہ! مکاتب کے مال سے چوری پر مالک قطع کا سزاوار نہیں ہوگا۔ علاوہ ان میں یہ مال فی الحقیقت مکاتب اور اس کے مالک پر موقوف ہے کیونکہ اگر تو مکاتب (تحریر یا زانوئی کی دوسے واجب الادا مال کے طور پر مال مسروقہ کی ادا کرے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مال مسروقہ مالک کی ملکیت تھا، تو ظاہر ہے کہ اس نے خود اپنی ہی مال ادا کیا ہے اور اگر غلام مال ادا کرنے سے قاصر ہے اور وہ بارہ مالک کی غلامی میں آجائے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ مکاتب کی ملک تھا۔ اس لیے سر دست اس مال کی ملکیت موقوف ہے۔ جس سے شبہہ پیدا ہو کہ لڑا سزا سننے قطع عائد نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی فروخت کنندہ ایسی فروخت شدہ چیز کو چرائے جس میں خیار شرط ہے یا باجو۔

۸۔ اپنی اولاد کے مال سے چوری کرنے پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ اولاد کے مال میں والد کے لیے ملکیت کی تاویل یا ملکیت کا شبہہ پایا جاتا ہے جس کی دلیل یہ ارشاد باری ہے: "اَنْتَ وَمَا اَلَيْكَ لِابْنِكِ" یعنی "تو اور تیرا مال تیرے آپ کی ملکیت ہے" اس حدیث میں باپ کی طرف بیٹے کے مال کی اضافت بذریعہ وراثت ملک کا لفظ ہر تعارض ہے کہ بیٹے کے مال پر باپ کی ملکیت ہر لفظ سے ثابت ہو، لیکن جو نحو بیٹے کے مال پر باپ کی ہر لفظ ملکیت کسی دلیل سے ثابت نہیں۔ اس لیے باپ کی ملکیت تو ثابت نہیں ہوگی، البتہ جتنی ملکیت کی نفی پر جو نحو کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے جتنی ملکیت اس میں ثابت ہو جائے گی، یا اگر مذکور (شبہہ ملک ثابت ہو جائے گا اور ہر ردود قطع کے واجب ہونے سے مانع میں کیونکہ یہ وجہ حد میں شبہہ پیدا کر دیتے ہیں۔

۸۔ دیگر قرابت واروں کے مال سے چوری کرنے پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی لیکن ایک اور شرط کے مفقود ہونے کی بنا پر جس کا ذکر ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر کریں گے۔

۹۔ اگر کوئی چور کسی آدمی کے گھر میں داخل ہو اور کوئی کپڑا اٹھ کر کے اسے چھو کر رو پر رکھے تو اسے پھر اسے باہر لے آئے اور وہ پھاڑا ہو اگر چاقبقت میں دس حدیم کا ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام حنفیہ کے نزدیک چور کو سزائے قطع ہوگی لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی۔

۱۰۔ اگر کوئی چور ایک بکری اٹھ کرے پھر (حد کے اندر ہی) اسے ذبح کر دے اور اس ذبح شدہ بکری کو حزن سے باہر نکال دے تو بالاجماع اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ چھانٹے ہوئے کپڑے کو حزن سے باہر لے جانے سے قبل اس کپڑے پر چور کی ملکیت قائم ہونے کا سبب یہ ہوا گیا ہے اور وہ سبب ہے کہ کپڑے کو چھانڈا کیونکہ کپڑے کو چھانڈنے سے نادان عائد ہوتا ہے اور نادان کے عائد ہونے سے اس چیز پر حسی وقت سے ملکیت قائم ہو جاتی ہے جب نادان عائد کرنے کا سبب پیدا ہو جائے۔ یہ ہمارے اندک اصول ہے۔ اور ثبوت ملکیت وجوب حد میں رکاوٹ ہے۔ اسی بنا پر تو بکری کو ذبح کر کے حزن سے باہر لے کر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی، ایسے ہی کپڑے کو چھانڈنا ہر گز سزائے قطع کا موجب نہیں ہوگا، امام ابو حنیفہ اور امام حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ مسروق منہ کی ملکیت چوری کا منحل

کھل ہو گیا ہے لہذا اس پر سزائے قلع واجب ہوگی۔ ہم نے یہ بانٹنا اس لیے قائم کی ہے کہ چنانچہ ہونے پڑے پر اس وقت تک مسروق منک ملکیت ناکل نہیں ہوگی جب تک کہ وہ عین شے کی ملکیت کو اختیار کیے ہوئے ہے اس کی ملکیت تب ناکل ہوگی جب وہ عین شے کے بجائے اس کے تادان کو اختیار کرے، لہذا تادان کو اختیار کرنے سے قبل وہ کپڑا بہ طور مادی کی ملکیت ہے۔ پس چور تو اسے ہوا گیا اس نے وہ کپڑے چرائے ہیں جن کی قیمت دس درہم بنتی ہے (یعنی بقدر خراب مسروق) لہذا اسے سزائے قلع دی جائے گی۔ بکری کی چوری کے بارے میں بھی ہمارا یہی موقف ہے کہ مسروق منک کی ملک میں مسروق تمام ہو گیا ہے مگر وہ گوشت میں تمام رہا ہے اور گوشت کی چوری پر سزائے قلع نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ کپڑا چرائے کی وجہ سے چور پر تادان واجب ہو گیا ہے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ مسروق منک کی طرف سے تادان کو اختیار کرنے سے قبل تادان واجب نہیں ہوگا۔ اگر وہ چور سے تادان لینا اختیار کر لے اور کپڑا چور کے حوالے کر دے تو اس صورت میں چور کو سزائے قلع نہیں دی جائے گی کیونکہ مسروق منک کی جانب سے تادان کو اختیار کرنے کی صورت میں چور اس کپڑے کا اسی وقت سے مالک ہو جائے جس وقت اس نے کپڑے کو چھو لیا تھا۔ لہذا اس صورت میں چور گیا رہا ہی ملک مال مرتضیٰ نکال کر باہر آیا اس لیے اسے سزائے قلع نہیں دی جائے گی۔ فقیر ابو جعفر ہندوانی رحمہ اللہ سے حکایت ہے کہ سنے کا موم مزاج یہ ہے کہ چور نے کپڑے کو عرض میں چھو لیا اور اس نے کپڑے کو طول میں چھو لیا تو اسے سزائے قلع نہیں ہوگی کیونکہ طول میں چھو لنے سے اس نے بری طرح اس کے ٹکڑے کر دیے ہیں اس لیے تادان دے کر وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔ ابی سمار نے ذکر کیا ہے کہ اگر چور کپڑے کو بری طرح ٹکڑے ٹکڑے کر دے اور اور ٹکڑے کرنے کے بعد اس کی قیمت دس درہم بنتی ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام عوفؒ کے مسلک میں اسے سزائے قلع نہیں ہوگی۔ اس سے فقیر ابو جعفر ہندوانی کے قول کی تائید ہو جاتی ہے کیونکہ بری طرح ٹکڑے کرنے سے جب کپڑے کو فاش کیا تو تادان کا مانہ ہونا لازم ٹھہرتا ہے اور تادان کے مانہ ہونے سے مالی تادان کی ملکیت لازم آتی ہے۔ اور اگر کپڑے کے ٹکڑے اس طور نہ گئے ہوں کہ کپڑا فاش ہو جائے تو اس صورت میں تادان کا واجب ہونا مالک کے اختیار پر موقوف ہوگا، لہذا واجب تک مالک تادان کو اختیار نہ کرے تادان واجب نہیں ہوگا اور چور مالی تادان کا مالک نہیں بنے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۱۱۔ اسی سے مسئلہ نکلنا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اس قرض دار کے پاس دس درہم چرائے جس کے ذمے اس کے دس درہم قرض ہوں تو اسے سزائے قلع نہیں ہوگی (اگر وہ اس کے مال مسروق بقدر لکھاب ہے یا اگر وہ مال فاش کئے ہوئے مال فاش کا مالک ہو گیا ہو یا مال فاش اس کے حق کا تمام یا جملی مسافر) ہو گیا ہو یا فاش اس مال فاش کے ضمن میں چور نہیں ٹھہرا لہذا اسے سزائے قلع نہیں ہوگی۔ اگر مال مسروق کی جنس اس کے حق (یعنی مال قرض) کی جنس سے مختلف ہو تو اس صورت میں اسے سزائے قلع دی جائے گی کیونکہ وہ اس مال فاش کا ضمن فاش کر کے مال فاش نہیں ہو جاتا بلکہ اسے اور بیچ کے لیے اس کا مالک ہو جاتا ہے لہذا اس نے جنس کی ملک کی چوری کی ہے اس لیے اسے سزائے قلع ہوگی اس طرح جیسے اجنبی کو چوری ہے۔ یعنی اس مسئلے میں اس کی حیثیت ایسی ہوگی کہ اگر بارہ اجنبی ہے اور اس کا مسروق منک قرض کے لیے عین شے کوئی خلق نہیں ہے، اگر بارہ اگر وہ بکے کہیں سے چیز (مال مسروق) اپنے حق کے طور پر لے لے تو سزائے قلع نہیں ہوگی اس کی تحصیل پر آئندہ بیان کیے۔ ایک اور موضوع کے متعدد مسائل ہیں جن کا ایک اور اصول سے استخراج ہوتا ہے اور وہ اصول مسائل کے استخراج کے لیے نیا وہ مسئلہ ہے۔ اس اصول کا ذکر ہم آئندہ جلد میں کریں گے۔

مال مسروق میں چور کا کسی قسم کا کوئی حق نہ ہو۔ **Pure** اس کا مطلب یہ شرط ہے کہ مال مسروق معصوم ہو اسے انکار کرنے کا چور کو کوئی حق نہ ہو اس کے لیے کہ قطع تو پاداش میں ہے جس کے مانع ہونے کے لیے جرم محض کا وجود ضروری ہے اور غیر معصوم مال کو انکار کرنے سے کوئی جرم نہیں ہے اور جس مال کے انکار کرنے کی کوئی تاویل یا انکار کرنے کا کوئی شبہ نہ ہو اس مال کو انکار کرنا جرم محض نہیں ہے لہذا پاداش میں قطع واجب نہیں ہے۔ خرید برائے جو مال معصوم نہیں ہے وہ طاریہ انکار کیا جاسکتا ہے۔ چور جی چھپے لہذا اس سے کہیں سرقہ میں قطع واقع ہو جائے گا جب یہ اصول معلوم ہو گیا تو چار امور وقت یہ ہے کہ ایسے جملہ مباحات کے انکار کرنے پر سزا کے قطع نہیں ہوگی جن کا کوئی مالک نہیں ہے اور نہ ہی ایسے مال کے انکار کرنے پر جو باریں ٹھوکہ ہے یعنی وہ مال دار الحرب (برسر جنگ) نہیں بلکہ میں حربی و دشمن کی ملکیت ہو جہاں تک اسلامی ملکیت میں رہتا ہے۔ دینے والے حربی کے مال کا قطع ہے تو اس کے مال کو انکار کرنے پر از روئے امتحان سزا کے قطع مالک نہیں ہوگی اگرچہ تکیاس کا اتفاق ہے کہ سزا کے قطع وہی جائے۔ وہ تکیاس یہ ہے کہ اس نے مال معصوم چاہا ہے کیونکہ حربی نے پناہ لینے کے ذریعے سے ذی کی طرف حصص و ممانعت حاصل کی ہے۔ اسی لیے ذی کے مال کی طرف اس کے مال پر بھی تاوان لگتا ہے۔ امتحان کی توجہ یہ ہے کہ اس مال میں ممانعت و مباح ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ سزا میں حربی دار الحرب کے لوگوں میں سے ہے اور وہ اسلامی ملکیت میں اپنی بعض ضروریات کو پورا کرنے کے لیے داخل ہوا ہے اور ضروریات پوری کرنے کے بعد جلد ہی واپس دار الحرب میں چلا جائے گا۔ لہذا اس کا دار الحرب کے لوگوں میں سے ہونا اس کے مال کے مباح ہونے کا شبہ پیدا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے خون کے مباح ہونے کا شبہ بھی پیدا ہوا ہے۔ چنانچہ اس کے قصاص میں مؤمن کو قتل نہیں کیا جاتا۔ علاوہ ازیں چونکہ اس کا مال مباح تھا اور معصوم تو نہ، اسے سبب سے ہوا ہے اور پناہ کا سبب نائل ہوا چاہتا ہے اور اس سبب کے نائل ہونے کے وقت یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس کا مال اصلاً (originally) معصوم نہیں تھا کہ اصل پر لاتی ہوئے والا بر ماض جب نائل ہوتا ہے تو وہ بالکل معصوم ہو جاتا ہے گویا کہ وہ کسی جرم میں لاپائی نہیں تھا۔ اس سے مسئلہ زیر بحث میں یہ صورت بنتی ہے کہ اس کا مال گویا کہ معصوم ہوا ہی نہیں تھا۔ ذی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ اسلامی ملکیت کے شریروں میں سے ہے اور مستقل پناہ کی بدولت اسے مصومیت حاصل ہوئی ہے۔ اس لیے اس کا خرین اور مال مطلقاً معصوم ہونے میں جس میں ممانعت کا کوئی شبہ نہیں پایا جاتا۔ البتہ حربی کے مال کی چوری پر مال کا تاوان ضروری ہے۔ اگرچہ مال کے مانع ہونے میں حائل نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ نہ کے کا حق ہے اور حقوق اباد و مباحات کی بنا و ممانعت نہیں ہوتے۔ اسی طرح اگر سزا میں حربی مسلمان یا ملکی کا مال چوری کرنے کے طریق میں دام اور مضافہ اور دام قرض کے نزدیک اسے سزا کے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس نے یہ مال مباح سمجھا کر انکار کیا ہے اور اسی لیے وہ اسلامی احکام کا پابند نہیں ہے۔ دام اور سزا کے نزدیک اسے سزا کے قطع وہی جائے گا۔ اس مسئلہ میں ان کے مابین اختلاف کی صورت دیکھیں یہ ہے جس کی حد نہ کے ضمن میں ہے۔

باقی کے مال کی چوری پر مال کی ضروریات کو سزا کے قطع نہیں ہوگی کیونکہ باقی کا مال اس کی جان کی طرف مائل کے حق میں معصوم نہیں ہے۔ اسی طرح اگر باقی مائل کا مال چوری کرنے کے وقت اسے بھی سزا کے قطع نہیں ہو جائے گا کیونکہ اس نے وہ مال ایک تاویل (Exc use) کی بنا پر انکار کیا ہے اگرچہ اس کی تاویل مفسدہ فریج ہے کہ نہ سزا و مل کر مضبوط ہو تو جب قطع میں مانع ہونے کی بابت تاویل مجب سے ملتی ہو جاتی ہے (یعنی تاویل مجب کا فائدہ دیتی ہے)۔ اسی لیے یہ تاویل

ناسدقصاص اور جحد کے واجب ہونے کے ضمن میں بھی تاویل صحیح سے ملتی ہو جاتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی سے قرض ہمارے ہاں سے چوری کرنے کا مسئلہ نکلا ہے۔ اس میں ماحصل بحث یہ ہے کہ یہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو اس نے اپنے حق دال قرض کی جنس کا مال چھاپا ہو گا یا چھاپنے سے قبل ہی جنس کا مال چوری کیا ہوگا۔ اگر وہ اپنے حق کی جنس کا مال چوری کرے مثلاً یہ کہ وہ دس درہم چوری کرے اور مسروق منہ کے ذمے اس کے دس درہم قرض ہوں، اس صورت میں اگر تو اس کا قرض فوری طور پر واجب الادا ہو تو اسے سزائے قلعہ نہیں ہوگی کیونکہ اس مال کا اخذ کرنا اسے مباح ہے۔ اس لیے کہ اس نے اپنے حق کی جنس وصول کی ہے اور اصول یہ ہے کہ اگر خدا ارادے حق کی جنس کو وصول کرے تو اس کے لیے ایسا کر مباح ہے کہ ایسا کرنے سے وہ دنیا باقی ہی وصول کر لے۔ اسی طرح اگر وہ اپنے حق کی مقدار سے زیادہ مال چوری کرے تو بھی اسے سزائے قلعہ نہیں ہوگی کیونکہ مال ماخوذ کا کچھ حصہ تو غیر منہ پر اس کا حق ہے اور اس پر تو ظاہر ہے سزائے قلعہ نہیں ہے اور باقی کا جو حصہ اس کے حق سے ناء ہے اس کی چوری پر بھی سزائے قلعہ نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شریک مال مشترک میں سے چوری کرے۔ اگر اس کا قرض مؤجل (یعنی واپسی کی عیاد مقرر ہے اور ابھی تک کا وقت نہیں آیا) ہو تو تو اس پر یہ چاہے کہ اسے سزائے قلعہ دی جائے جب کہ اگر وہ اسے استحسان اس پر سزائے قلعہ مانڈ نہیں ہوگی۔ تین اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب قرض مؤجل ہے تو اسے حق نہیں کہ وقت مقرر سے قبل مال اخذ کرے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ قرضدار کو اس صورت میں حق ہے کہ وہ اس مال کو اس سے واپس لے لے چنانچہ اس صورت میں قرض خواہ کا اس سے مال کو چوری کرنا ایسے ہی ہے جیسے کسی (یعنی لے چوری کیا ہو) استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اگر وہ وقت مقرر سے قبل اخذ کرنے کا تو ثابت نتیجہ لیکن حق اخذ کو ثابت کرنے کا سبب تو موجود ہے اور وہ سبب ہے قرض، اس لیے کہ قرض کا مؤجل ہونا مطالبہ قرض میں تاخیر کے حق میں مؤثر ہوتا ہے نہ کہ قرض کے ساتھ ہونے کے حق میں، لہذا حق اخذ کو ثابت کرنے کا سبب کے قائم ہونے کے مشابہ پیدا ہو گیا اور اگر اس نے اپنے حق سے قبل ہی جنس کی چوری کی ہو مثلاً قرضدار کے ذمے اس کے دس درہم تھے لیکن اس نے دینار چھاپ لیا کوئی اور سامان چھاپ لیا تو اسے سزائے قلعہ ہوگی۔ علامہ رحمہ اللہ نے اس حکم کو مطلق بتایا ہے جب کہ (امام فخر) نے کتاب (السرقة) میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ سامان دیکھ کر سے وغیرہ چوری کرے اور پھر بکے کہ میں نے اپنے حق کی وجہ سے مال مسروق کو اخذ کیا ہے تو اسے سزائے قلعہ نہیں ہوگی۔ اندر میں صورت مطلقہ رحمہ اللہ کے حکم مطلق کو اخذ مطلق پر موقوف کیا جائے گا اخذ مطلق سے ملو یہ ہے کہ وہ چوری کرنے کے بعد یہ نہ کہے کہ میں نے مال مسروق کو اپنا حق کی وجہ سے اخذ کیا ہے، کیونکہ اگر وہ یہ بات نہ کہے تو گویا اس نے ایسا مال اخذ کیا جسے اخذ کرنے کا اسے کوئی حق نہیں تھا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ مال کا قصاص (بدل مساوی) بدل تباہی اور باہمی رضامندی کے ملکی نہیں۔ اس نے مال مسروق کو اخذ کرنے کی کوئی تاویل (Excuse) بھی تو نہیں کی لہذا اس کا اخذ بغیر حق کے اور بغیر شہادت کے ہے۔ یہ قول تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مال ماخوذ کو اپس نہیں کرے گا اور یہ قول بعض فقہاء کی اس رائے کے خلاف ہے جس کی رو سے خدا ر قرض خواہ کو یہ حق حاصل ہے کہ جب اس کے حق قرض کی جنس سے قبل ہی چیز اس کے ہاتھ لگ جائے تو اسے اخذ کر لے۔ کیونکہ یہ رائے اسلاف میں سے کسی نے بھی قائم نہیں کی، لہذا اسے ایسا احتیاط تسلیم نہیں کیا جائے گا جو مشابہ کا باعث ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تو مال (مسروق) کو اپنے حق کی وجہ سے اخذ کیا ہے تو اس سے یہ سمجھا جائے گا کہ اس مال کو اخذ کرنے کی اس کے پاس تاویل (Excuse) موجود ہے کیونکہ اس نے مصلحت کا اعتبار کیا ہے نہ کہ صورت کا۔ مصلحت سے مراد ہے قرض کے مال کی، لہذا یہ ایک گنہگار میں تمام احوال ہم جنس ہیں، لہذا یہ اخذ تاویل پر



یعنی ہے، اس لیے اس پر سترائے قطع جاری نہیں کی جائے گی۔

اگر وہ ایسے ظالم اقتدار کے جو اس کے حق (مال قرض) سے عمدہ تر ہوں یا ان کے مقابلے میں گھٹیا ہوں، اسے سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ مال اخذ اصل کے اعتبار سے تو اس کے حق کی جنس سے ہے اور اختلافات و صعقت میں ہے (یعنی جس کو وہاں ہی اگرچہ عمدہ تر یا گھٹیا ہیں)۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس پر راضی ہو جائے تو اس کے حق کی وصولی قرار پلے نہ گائے کہ تبادلہ۔ ایسا معاملہ قوصت "اور وہ مسلم" میں بھی جائز ہے حالانکہ بدل صرف اور بدل مسلم متبادل جائز نہیں ہوتا۔ اگر مال باختر اس کے حق کی جنس سے ہو تو اس سے حق اخذ کا شریعہ اور چلتا ہے اور حدود کے ضمن میں شہر حقیقت سے حق ہوتا ہے۔ یہاں کہیں مزید حیداری قرض میں (وقت مقررہ سے پہلے اپنا مال خفیہ طریقہ سے لے لے)۔

اگر قرض خواہ کے قرضدار کے ذمے درج ہوں اور وہ قرضدار کے ہاں سے چاندنی کے زیور چوری کر لے یا اس کے ذمے دینا ہوں اور وہ سونے کے زیور چوری کر لے تو اسے سترائے قطع ہوگی کیونکہ مال مسروق اس کے حق کا بدلہ نہیں ہو سکتا، اگرچہ یہ معاملہ بھی رضامندی سے طے نہ کیا جائے، اس صورت میں یہ معاملہ بیع اور تبادلہ کے مترادف ہو جائے گا چنانچہ زیور کی چوری سامان (کپڑا وغیرہ) کی چوری کے مشابہ ہے۔ اگرچہ چور نے سامان یا زیور تلف کر دیا ہو اور اس سے حق کی قیمت مانگے ہو مگر حق تو اس کی مثال اس شخص کی کسی ہوگی جس کے ذمے کوئی عین شے واجب الادا ہو۔ ایسے چور کو بھی سترائے قطع ہوگی کیونکہ اشیا کو صرف کرنے کے بعد ہی مقاصد پورے ہوتے ہیں لہذا سترائے قطع ہی مانا ہوگی۔

اگر کوئی مکتب یا غلام اپنے مالک کے قرضدار کے ہاں سے چوری کرے تو اسے سترائے قطع دی جائے گی کیونکہ مالک کے حکم کے بغیر مالک کے مال قرض لینے کے لیے اپنا نائب مقرر کیا ہو تو اس صورت میں مکتب یا غلام پر سترائے قطع مانا نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں مالک کا نائب ہونے کی حیثیت میں مال قرض لینے کا اسے حق ہے اور اس کی حیثیت قرض خواہ کی سی ہے۔ اگر مالک اپنے مکتب یا غلام کو قرضدار کے ہاں سے چوری کرے اور اس غلام کے ذمے کسی کا کوئی قرض نہ ہو تو مالک کو سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ قرضدار کے ذمے غلام کا جو قرض ہے وہ مالک کی ملکیت ہے چنانچہ اسے مال قرض لینے کا حق ہے اور اگر غلام کے ذمے قرض ہو تو مالک کو سترائے قطع ہوگی کیونکہ اس صورت میں اسے حق نہیں کہ غلام کے مال قرض کو اخذ کرے، چنانچہ اس کی حیثیت ایک اجنبی کی سی ہوگی۔

اگر کوئی شخص اپنے باپ یا بیٹے کے قرضدار کے ہاں سے چوری کرے تو اسے سترائے قطع ہوگی کیونکہ وہ تو اس کا مال قرض پر کوئی حق ہے اور یہی مال قرض کو اخذ کرنے کا اسے کوئی حق ہے۔ البتہ اگر اس کے منصف میں بیٹے کا قرضدار ہو تو اس صورت میں اسے سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں بیٹے کے مال قرض کو لینے کا اسے اسی طرح حق ہے جیسے خود اپنے مال قرض کو لینے کا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی سے صحت کریم کی چوری کا مسئلہ نکلتا ہے جس پر امام ابوحنیفہ کے مسلک میں سترائے قطع مانا نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چوری کرنے والے کے پاس صحت کریم کی چوری کرنے کی تاویل موجود ہے وہ یوں کہ قرآن عظیم کی تلاوت کے لیے صحت عطا کرنے میں لوگ امام طور پر نقل سے کام نہیں لیتے چنانچہ صحت مجیدہ کو اخذ کرنے والے نے ایک تاویلی کی بناء پر اسے اخذ کیا ہے۔

اسی طرح جلد آگاہ اور مثلاً بریل، منہورہ اور انگریزی وغیرہ کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ ایسی چیز کو

انڈ کرنے والا یہ تاویل کر سکتا ہے کہ اس نے ایسا اس لیے کیا ہے تاکہ اس شے کے مالک کو گناہ سے بچایا جائے اور برائی سے روکا جائے اور برائی سے روکنے کا مکمل شریعت کی طرف سے ہے اسی طرح سونے یا چاندی سے بنے ہوئے شہرچی کی چوری پر بھی یہ دلیل مذکورہ سترائے قطع نہیں ہے۔ اسی طرح حرز سے چاندی سے بنے ہوئے صلیب یا تہ کو چوری کرنے پر سترائے قطع لاگو نہیں ہوگی کیونکہ چوری کرنے والا یہ تاویل کر سکتا ہے کہ اس نے تو توڑنے کے لیے صلیب یا تہ کو انڈ کیا تھا۔

اگر کوئی شخص ایسے درہم چوری کرے جن پر تصویریں بنی ہوں تو اس پر سترائے قطع جاری کی جائے گی کیونکہ عام طور پر ان تصویروں کی پرستش نہیں کی جاتی لہذا وہ یہ تاویل نہیں کر سکتا کہ اس نے تو اس لیے انہیں انڈ کیا تھا تاکہ ان کے مالک کو ان کی پرستش سے روک سکے اچھا تو اسے سترائے قطع ہوگی۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی چور کا کوئی مال چرانے پر انڈ کا بنا جائے پھر اس مال کو کوئی دوسرا چور چرائے تو اس دوسرے چور کو سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ مال مسروق منہ کے حق میں نہ تو مصوم ہے اور نہ ہی مستقیم کیونکہ پہلے چور کو سترائے قطع مل جائے کے بعد اس مال کا مصوم اور مستقیم ہونا ساقط ہوگا نیز اس لیے کہ مسروق منہ کا مال مسروق پر بھیج قبضہ ہونا سترائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے اور چور کا مال مسروق پر قبضہ بھی قبضہ نہیں ہوتا جس کی وجہ ہم انشاء اللہ آئندہ بیان کریں گے۔

مگر کوئی چور کوئی مال چرائے اور اس کی پاداش میں اسے سترائے قطع ہوگئی ہو پھر اس نے مال مسروق کو مالک کے حوالے کر دیا ہو اس کے بعد اگر وہ اس نے وہ مال چوری کر لیا ہو تو ایسی صورت کے ضمن میں حاصل کلام یہ ہے کہ حوالے کیا ہوا مال دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو اس کی حالت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی ہوگی یا پھر مالک نے اس میں کوئی ایسا تصرف کر لیا ہو گا جس سے تبدیلی لازم آتی ہو لگہ و اپنی پہلی حالت پر برقرار ہے تو اگر دوسرے استحسان چور کو سترائے قطع نہیں ہوگی جب کہ تیس کی رو سے اسے سترائے قطع ہوگی۔ امام ابو یوسف سے حسن نے قیاس کا قول دیا تھا کیا ہے اور امام شافعی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے امام شافعی کے قول سے چارے اختلافات کی بنیاد اس امر پر ہے کہ بندہ کے حق کے طور پر مال مسروق کی صلہ مصومیت پہل چوری پر سترائے قطع کے جاری ہو جانے کے بعد ہمارے نزدیک ساقط ہو جاتا ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک ساقط نہیں ہوتا بلکہ برقرار رہتی ہے۔ امام شافعی کے اس مسلک کا ثبوت ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر بیان کریں گے۔ امام ابو یوسف سے اختلاف کی وجہ اس سے یہ روایت ہے کہ چوری کے عمل میں مال مسروق کا وہ قیمت ہو جیسا کہ قیمت کے حق کے ثبوت بھی اگر پہل چوری میں ساقط ہوگئی تھی لیکن مالک کے مال مسروق کے ٹرانے جانے کے بعد وہ حاکم آئی کیا آپ دیکھتے ہیں کہ ان کے حق میں قیمت حاکم آئی ہے چنانچہ اگر چہ مال مسروق کو قیمت کر دے تو اس پر تاوان مانع ہوگا اسی طرح قطع کے حق میں بھی قیمت لوٹ گئے گی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مسروق کی مالک کو واپسی سے اگرچہ مال کی مصومیت لوٹ آئی ہے لیکن اس کے مصوم نہ ہونے کا شہرہ ضرور پایا جاتا ہے کیونکہ مصومیت کا ساقط ہونا سترائے قطع کے واجب ہونے کی ضرورت کی بنا پر تھا اور سترائے قطع کا اثر مال کی واپسی کے بعد بھی برقرار ہے لہذا اس اثر کی وجہ سے اس مال کے مصوم ہونے میں شبہ پیدا ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ پہلی چوری کے بعد چور کے حق میں مال مسروق کا مستقیم ہونا باقی نہ رہا کیا آپ دیکھتے ہیں کہ اگرچہ اس مال کو تلف کر دے تو اس پر تاوان مانع نہیں ہوتا مال کی واپسی کے بعد بھی سترائے قطع کا اثر برقرار ہے جس سے چور کے حق میں اس مال کے

مترجم نہ ہونے کا شبہ پیدا ہو تاکہ اور یہ شبہ سزاے قطع کے واجب ہونے میں رکاوٹ نہ بنے۔ لیکن نادان کے واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں ہے کیونکہ شبہ کی بناء پر نادان ساقط نہیں ہوتا جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ یعنی صدق قطع اور کافق ہے جو شبہ کی بناء پر ساقط ہو جاتا ہے جب کہ مال کا نادان بندے کا قح ہے اور بندے کا قح شبہ کے باوجود ساقط نہیں ہوتا۔

یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب واپس کیا ہوا مال اپنی حالت پر برقرار ہو اور اس میں کوئی تغیر رونما نہ ہو اور اگر مالک نے اس میں کوئی ایسا تصرف کر لیا ہو جس سے مال میں تبدیلی واقع ہو گئی ہو پھر بچے چور نے اسے چرا لیا ہو تو اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر تو مالک نے اس مال میں کوئی ایسا عمل کیا ہے کہ اگر غاصب ویسا عمل مال منسوب میں کرے تو مالک کا اس مال پر حقیقہً جائز ہے اور نادان کی صورت میں صرف اس مال کی قیمت کا قح باقی رہ جائے تو چور کو سزاے قطع ہوگی اور اگر مالک نے کوئی ایسا عمل نہ کیا ہو تو سزاے قطع نہیں ہوگی کیونکہ ایسا عمل کرنے سے عین تبدیلی ہو گئی اور وہ مال ایک دو سری میں بھی گیا ہے۔ اور اگر مالک نے اس مال میں کوئی ایسا عمل نہ کیا ہو تو اس صورت میں مال کی عین میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی چور سوت چرائے اور اس چوری پر اسے سزاے قطع ہو جائے اور مال مسروق (سوت) کو وہ مالک کو واپس کر دے، مالک اسے بن کر کپڑا تیار کر لے جسے وہی چور چرائے تو اس کو کپڑے کی چوری پر اسے سزاے قطع دی جائے گی کیونکہ مال مسروق تبدیل ہو گیا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر یہ مال منسوب ہوتا (یعنی اگر کوئی شخص سوت کو غصب کرنے کے بعد اسے بن کر کپڑا تیار کر لے) تو اس پر سزاے سوت کے، مالک کا قح قیضاً منقطع ہو جاتا۔ اگر شکی کپڑا چرایا ہو اور اس پر چور کو سزاے قطع ہو گئی ہو، مال مسروق چور نے مالک کو واپس کر دیا ہو، مالک نے اس کپڑے کو اسی طرح واپس دیا ہو اور اس کو اسی طرح ہونے و شیم کو وہی چور چرائے تو اسے سزاے قطع نہیں ہوگی کیونکہ عین میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر غاصب بن کر کسی (یعنی غصب شدہ) شیم کے سینے ہوئے کپڑے کو او میز دے تو منسوب نہ کا قح منقطع نہیں ہوتا۔ اگر مالک اس کپڑے کو او میز کرکے لے اور اس کا تے ہوئے شیم کو چور چرائے تو اسے سزاے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اگرچہ او میز کرکے لے گا، غاصب کرے تو منسوب نہ کا قح منقطع نہیں ہوتا چنانچہ یہ عمل میں عین تبدیلی پر دلالت نہیں کرتا۔ اگر کوئی چور گائے چرائے اس پر سزاے قطع پائے، گائے مالک کو واپس کر دے اور وہ گائے بچے کو جسم دے پھر وہ چور اس بچے کو چرائے تو اسے سزاے قطع دی جائے گی کیونکہ گائے کا یہ ایک دو سری عین ہے جس کی چوری پر اسے سزاے قطع نہیں دی گئی چنانچہ بچے کی چوری پر اسے سزاے قطع دی جائے گی۔ اس سے اسی نکتہ کے معبر نتائج نکلتے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مال مطلقاً بمحرز ہوا (از غلبہ یہ شرط ہے کہ مال مطلقاً محرز ہو عدم حرز کے شبہ سے سزا ہو اور اس کی حرز [حفاظت] مقصود بھی ہو۔ حرز کو شرط ماننے کی بنیاد مولفہ میں مروی نئی کرم طبع اصطلاح و السلام کا یہ ارشاد ہے کہ (درخت سے) نکلے ہوئے پھل (کی چوری) میں کوئی سزاے قطع نہیں اور نہ ہی بیٹاڑ کی گھاٹی (سے کوئی جانور چرائے) میں سزاے قطع ہے جب اسے (جانور کی ہائے میں یا ریل کو) بکلیاں میں لے آیا جائے تو اس صورت میں چوری کرنے پر سزاے قطع ہے بشرطیکہ مال مسروق کی قیمت

زوال کی قسم کے برابر جو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ پھل (کی چوری) میں کوئی سترائے قطع نہیں اور نہ ہی پھیر خرا (کی چوری) میں ہے جب تک کہ اسے کھلیاں میں نہ لایا جائے، جب کھلیاں میں لے آیا جائے تو اس صورت میں چوری کرنے پر سترائے قطع ہے، کہ حضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے سترائے قطع کو پھاڑنے میں لٹنے سے مشروط کر دیا ہے اور باڑہ اونٹوں گائیں اور بھیڑ گری کی حرز (جائے حفاظت) ہے اور کھلیاں پھل کی حرز ہے۔ آپ کا یہ ارشاد اگر اسی اس امر کی دلیل ہے کہ حرز سترائے قطع کے لیے، شرط ہے، علاوہ انہیں اس قدر کہ اگر کسی نے یہ کہ مال کو خفیہ طریقے سے اخذ کیا جائے اور حرز کے سوا کسی اور جگہ سے مال اخذ کرنے کے لیے خفیہ طریقہ اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی چنانچہ غیر حرز سے مال اخذ کرنے میں رکن سترہ حقیقی نہیں ہوتا، اس لیے کہ سترائے قطع تو مالوں کے اس مال کو محفوظ بنانے کے لیے لازم کی گئی ہے اس طرح کہ لوگوں کے اس مال میں چھوڑوں کی طرح کو قسم کو دیا جائے اور اس مال کے مال کی جاتی ہے جس کی دلوں میں کوئی وقت ہو اور جو مال حرز میں نہ ہو اس کے لیے عام طور پر دلوں میں کوئی وقت نہیں ہوتی اس لیے ایسے مال کی طرح نہیں ہو سکتی چنانچہ سترائے قطع کے ذریعے ایسے مال کو محفوظ بنانا کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی لیے نصاب سے مکتع کے مال کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہے اور نہ ہی اس مال کی چوری پر سترائے قطع ہے جو مقوم نہ ہو اور غیرہ کرنے کے قابل نہ ہو۔

**حرز کیا ہے؟** اگر کسی ہوا و جس میں پھیر اجازت داخل ہو نامستوح ہو، مثلاً گھر، دکانیں، غیبتے، غریبے اور صندوق۔ حرز بغیرہ میں ہر وہ جگہ شامل ہے جسے حفاظت کے لیے تیار کیا گیا ہو کوئی بھی شخص بلا اجازت اس میں داخل ہو سکتا ہو اور اس میں داخل ہونے کی کوئی ممانعت نہ ہو، جیسے مسجدیں اور راستے اور اس کا حکم محض اس کے لیے ہے جب تک اس میں کوئی نگران نہ ہو اور اگر اس کوئی نگران موجود ہو تو پھر وہ حرز ہے۔ اسی وجہ سے اسے حرز بغیرہ دینی، اپنے غیر کے ذریعے حرز، کا نام دیا گیا ہے کیونکہ اس کا حرز ہونا اس کے غیر کے وجود پر منحصر ہے اور وہ غیر ہے نگران جو جگہ حرز بغیرہ ہو اس میں نگران کی موجودگی اس جگہ کے حرز ہونے کے لیے شرط نہیں ہے اور اگر نگران موجود ہو تو اس کی موجودگی کی کوئی اہمیت نہیں بلکہ اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ ہر قسم کی حرز بحیثیت خود بغیرہ ملک کے اعتبار ہو گی کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے سترائے قطع کو جانوروں کی بات میں اور پھل کو کھلیاں میں لٹنے سے مشروط کیا ہے اور نگران کی موجودگی کی کوئی شرط نہیں مانگی۔ روایت کیا گیا ہے کہ حضرت صفوان رضی اللہ عنہ مسجد میں اپنی چادر پر سر رکھے سوئے ہوئے تھے کہ ایک چور نے ان کے سر کے نیچے سے وہ چادر چرائی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چور کو سترائے قطع دی اور حرز کے حرز بغیرہ ہونے کا لحاظ نہیں کیا۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہر قسم کی حرز خود اپنی حیثیت میں مستحبر ہے۔ چنانچہ اگر پہلی قسم کی حرز (یعنی حرز بغیرہ) میں سے مال چیرا جائے تو چونکہ سترائے قطع دی جانے کی خواہش اس نگران موجود ہو یا نہ ہو کیونکہ اخذ مال حرز میں سے ہوا ہے۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ حرز کا سدودہ بند تھا یا اس کا کوئی سدودہ تھا ہی نہیں، بشرطیکہ مال مسروق عادت کے اندر محفوظ رکھا جا رہا ہو کہ نہ عادت کی فرض ہی حفاظت ہے چاہے وہ کسی بھی جگہ ہو دوسری قسم کی حرز میں سے چوری کرنے تو اس صورت میں چونکہ سترائے قطع دی جانے کی جب نگران اس کے قریب کسی جگہ پر موجود ہو جو اس سے وہ اس مال کی نگرانی کر سکتا ہو اور اس جگہ میں عام طور پر مال مسروق جیسے مال کی نگرانی کی جاتی ہو۔ اس کے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اگر ان اس جگہ پر جاگ رہا تھا یا ہوا

ہوا تھا کیونکہ ان دونوں حالتوں میں انسان کا اسلحہ نگرانی کرنے کا ہوتا ہے اور بال کو بدن چوری کے اخذ نہیں کیا جاسکتا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت صفوانؓ کے چہرے کے اتھکاٹے کا حکم فرمایا تھا حالانکہ حضرت صفوانؓ سوئے ہوئے تھے۔

اگر کسی شخص کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت دی گئی ہو اور وہ شخص گھر میں داخل ہو کر وہاں سے کوئی چیز چرائے تو اسے سزا سے قطع نہیں ہوگی خواہ گھر میں نگران موجود ہو یا گھر کا مالک سویا ہو یا کوئی دیگر مرتبہ شخصہ ہے نہ کہ سرزبد یا دیگر۔ اگر گھر میں داخل ہونے کی اجازت کے بعد گھر مرتبہ رہا اس نے نگران کی موجودگی کا کوئی لانا نہیں ہوگا نیز یہ کہ جب اسے گھر میں داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو وہ گھر کے افراد کی ذیل میں آئے، اللہ اگر وہ گھر سے کوئی چیز اخذ کرے تو وہ خیانت کا عجب ہوگا (دیکھو چری کار)۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ بہت سے فرمایا کہ خیانت کے مرتکب کو سزا سے قطع نہیں دی جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے گھر کے کسی گھر سے چوری کرے جس میں داخل ہونے کی اسے اجازت سے اور وہ مکرمہ متقی ہو یا گھر میں رکھے کسی مستحق عیا کسی متقی کرے میں رکھے کسی مستحق سے چوری کرے اور وہ مکرمہ گھر میں شامل ہو جس میں داخل ہونے کی اسے اجازت ہے تو اسے سزا سے قطع نہیں ہوگا کیونکہ ایک گھر مرتبہ واحد ہے اور گھر میں داخل ہونے کی اجازت کے بعد اس کے حق میں وہ گھر مرتبہ نہیں رہا یہی حیثیت گھر کے کروں کی ہے۔ اور جو بدعت ہے کہ اسوہ نے سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ان رات بسر کی اور ان کے زیرات چرائے تھے تو افعال ہے کہ قرآن طائفے سے چری کے گئے ہوں نہ کہ مردانے سے اور گھر کے دو قلعہ حوں میں سے اگر ایک میں داخل ہونے کی اجازت دی گئی ہو تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ دوسرے قلعہ ختمے میں داخل ہونے کی بھی اجازت مل گئی ہے اور احتمال والی بات دلیل میں ہوا کرتی۔

ایک آدمی حمام یا سرانے میں رہا ہو اس کے کپڑے اس کے سر کے نیچے رکھے ہوں اور چوران یا چوریاں کو چرائے تو اس کی بابت ابام ایوب رضی اللہ عنہ سے یہ قول مروی ہے کہ اسے سزا سے قطع نہیں ہوگی خواہ وہ آدمی جاگ رہا ہو یا سو رہا ہو اور اگر مکرمہ آدمی ہو اور کچھ اس کے سر کے نیچے رکھے ہوں تو سزا سے قطع ہوگی۔ اسی طرح امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی دو شخص حمام میں یا کشتی میں اکٹھے موجود ہوں اور ان میں سے ایک شخص دوسرے کا بال چوری کرے یا کچھ آدمی کسی سرانے میں اتریں اور ان میں سے کوئی شخص دوسرے کا بال چرائے تو چور کو سزا سے قطع نہیں ہوگی یہی صورت مکان کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حمام یا سرانے اور مکان میں سے ہر گز مرتبہ شخصہ ہے۔ جب لوگوں کو اس میں داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو یہ مرتبہ رہی، چنانچہ اس میں نگران کی موجودگی کا کوئی لانا نہیں ہوگا لہذا یہ مقامات نگران کی موجودگی کے باعث مرتبہ قرار نہیں پائیں گے۔ اسی لیے فقہاء کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی چور رات کے وقت حمام سے چوری کرے تو اسے سزا سے قطع ہوگی کیونکہ لوگوں کو رات کے وقت اس میں داخل ہونے کی اجازت حاصل نہیں ہے۔ جہاں محل محراب مسجد کا قیام ہے تو چور کو اس میں داخل ہونے کی اجازت ہے اس لیے سزا سے قطع نہیں ہے بلکہ نگران کے زیرِ مرتبہ ہے اور چونکہ نگران کی طرف سے اس میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دی گئی لہذا اس کے مرتبہ ہونے کی حیثیت داخل نہیں ہوگی۔ مسجد سے چوری کرنے والے شخص کی بابت فقہاء کا قول ہے کہ اگر نگران موجود ہو تو چور کو سزا سے قطع ہوگی، اگر چور مسجد سے باہر نکلا ہو تو مسجد کے مرتبہ نہیں بلکہ مرتبہ زید نگران ہے چنانچہ اس کے جس جگہ میں نگران موجود ہے صرف وہی حصہ مرتبہ ہے نہ کہ ساری مسجد اس لیے جب چور اس حصے سے نکل گیا

تو گویا حرنے نکل گیا اس لیے اسے سترائے قطع دی جائے گی۔

جہاں تک گھر کا تعلق ہے تو وہ عمارت کی وجہ سے حرنہ ہے اس لیے جب تک چور گھر سے باہر نکل جائے وہ حرنہ سے باہر تصور نہیں ہوگا۔ امام نوٹ سے روایت ہے کہ اگر کوئی چور ایسی دکان سے چوری کرے جو اہل گھر کی ہو اور اس میں فروخت کا قصد نہ ہو کیا ہو اور لوگوں کو اس کے امداد جانے کی اجازت ہو تو اس چور کو سترائے قطع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر چور ایسی دکان سے کوئی ایسی چیز حرا لے جو کھلی زچری ہو تو بھی اسے سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ جب لوگوں کو اس کے امداد داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو وہ دکان ان کے حق میں حرنہ نہ رہی۔ اسی طرح اگر اس کے کسی خاص یا متعلق صندوق میں سے چوری کرے تو بھی سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ پوری دکان حرنہ داند ہے، جیسے کہ پورا گھر حرنہ ہے جس کا بیان چٹے گز چٹا ہے۔

امام ابو یوسف سے مسئلہ روایت کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص کھلی جگہ پر اپنے پاس ایک بوری رکھ کر سویا ہوا ہو اور اس کی رکھوالا کر دیا ہو اور اس بوری میں سے کوئی آری کوئی چیز حرا لے یا بوری کھری چرا لے تو اسے سترائے قطع دی جائے گی کیونکہ بوری اپنے محتویات سمیت حرنہ زائد نگراں ہے چنانچہ پوری بوری کی چوری اور اس کے ایک حصے کی چوری دونوں برابر ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے لیے ہوئے نیچے کے پاس رکھوالا کرنا سو گیا ہو اور چور اس نیچے کو حرا لے تو اسے سترائے قطع ہوگی اور اگر وہ غیر نصب شدہ ہو تو سترائے قطع نہیں ہوگی۔ کیونکہ پٹے ہونے کی صورت میں غیر حرنہ زائد نگراں ہے جیسے گھر میں رکھے اکھاڑے ہوئے دروازے کو کوئی چور حرا لے۔ اور اگر غیر نصب شدہ ہو تو اس صورت میں وہ حرنہ بنفسہ ہے چنانچہ اس کی چوری خود حرنہ کی چوری ہے اور خود حرنہ کے امداد نہیں ہوتا اچھے ہی کی چوری پر سترائے قطع نہیں دی جائے گی جیسے گھر کے دروازے کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہوتی۔ اگر بوری سواری کے کسی جانور کی بیڑ پر رکھی ہو اور چور بوری کو بھاٹو کر اس میں سے مال نکال لے تو اسے سترائے قطع ہوگی کیونکہ بوری اپنے محتویات کے لیے حرنہ ہے اور اگر خود بوری کو مال سمیت ہی چرا لے تو سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ خود حرنہ کی چوری ہے۔ یہی حکم اس صورت کا ہے کہ کوئی چند اونٹ کو بوری سمیت چرا لے کیونکہ اونٹ پر سنان مخالفت کی فرض سے نہیں بلکہ احاطے کی فرض سے لدا جاوے کیونکہ اونٹ حرنہ صحت مخالفت کرنے والا نہیں ہے اگرچہ مالک اونٹ پر سواری ہو میں اونٹ اس بوری کی حرنہ نہیں لندا بوری کو پرالینا خود حرنہ کی چوری ہے۔ اگر چور چراگاہ سے اونٹ لگائے یا بکری چرا لے تو اسے سترائے قطع نہیں ہوگی، چرواہے کے موجود ہونے یا نہ ہونے سے کچھ فرق نہیں ہے۔ اگر مطلق حوض کے پاس یا سلاخوں یا بیڑ کر یوں کے بیٹھنے کی جگہ یا باڑے میں سے چوری کرے جہاں جانور آرام کرتے ہیں تو سترائے قطع ہوگی، خواہ نگراں موجود ہو یا نہ ہو مگر یہ کہ وہ حوض پر تالا لگا ہوا ہو ورنہ حوض تو اگر اندر داخل ہو جائے اور ایک گائے چرا لے اسے اسے اپنے لیے کھینچنے ہوئے باہر نکال لے یا اس کے بچے ہو کر اسے اٹھتے ہوئے باہر نکال لے یا اس پر سوار ہو کر اسے باہر نکال لگائے چراگاہ سے چوری کرنے پر سترائے قطع کے مائدہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ چراگاہ اس موشیوں کی حرنہ نہیں ہے جو خدا پر خدا مالک کے ساتھ موجود ہو کیونکہ چرا لے کے رکھوالا تصور نہیں ہوتی اگرچہ چرواہے کے ذریعے مخالفت کر لیا جاتی ہو کیونکہ موشیوں کو چراگاہ پر میں مخالفت کی فرض سے نہیں بلکہ حرنہ کی فرض سے لگایا گیا ہے چنانچہ چرواہے سے چوری حرنہ سے چوری نہیں ہے۔ مطلق اور باڑے کا مالک چرواہے کیونکہ نگراں سے مقصود مخالفت ہے اور یہ حکم اس اسی مقصود کے لیے پائی جاتی ہے اس لیے یہ

حرز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ملاڑکی گھاٹی سے جانوروں کی چوری کرنے پر دو گنا تا دس گنا کوڑوں کی سزا ہے۔ اگر اسے باز نہ ہو تو اسے مارا جائے اور دوڑوں سے چوری ہوئی اور سرسودہ جانور کی قیمت، ڈھال کی قیمت کے برابر ہو تو اس پر سزائے قلع و دی جانے گی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس غلام کے چوری کرنے پر سزائے قلع نہیں ہوگی جو اپنے آٹاکا کے مال میں سے چوری کر کے خود بخود غلام بن کر رہ جائے۔ جو اسے سزا دے جس کے ذمے قرض ہو یا اگر مال و گناہ کے مال میں سے چوری کرے کیونکہ ان سب کو اپنے مالوں کے گھروں میں کام کاج کے لیے داخل ہونے کی اجازت حاصل ہوتی ہے اس لیے ان کے مالوں کے گھرانے کے حق میں حرز نہیں ہوتے۔ اور مظلومین مذکور ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ایک حضری حضرت مثنیٰ بن حارثؓ میں حضری کے خدا کو ملے کہ ماضی ہونے اور کہ اسے سزائے قلع و دی جانے کیونکہ اس نے چوری کی ہے۔ حضرت عمرؓ نے وراثت فرمایا کہ کونسی چیز مرانی ہے۔ اس نے کہا کہ اس نے میری بیوی کا آئینہ چرایا ہے جس کی قیمت سا تھوڑا سا ہے۔ سیدنا عمرؓ نے اسے قتل فرمایا ہے۔ چھوڑو اس پر سزائے قلع ماضی نہیں ہوتی۔ تیسرے خادم نے تیسرا مال چرایا ہے آپ کے اس فیصلے سے کسی مظلومی کا اختلاف منتقل نہیں ہے چنانچہ یہ اجماعی مسئلہ ہے کسی جہالت کا تمام اگر ان کا کوئی مال چوری کر لے تو اس پر

سزائے قلع ماضی نہیں ہوتی اور نہ ہی اس مصلحت پر ہوتی ہے جو اپنے مہربان کا مال چور لے اور نہ ہی اس (اچھے ضرورہ غلام) کو سزائے قلع ہوگی جو اس جگہ سے مال چوری کر لے جہاں اسے داخل ہونے کی اجازت حاصل ہے کیونکہ داخل ہونے کی اجازت کے بعد وہ جگہ اس کے حق میں حرز نہ رہی ماسی طرح اگر اچھے کوئی ایسا مال لٹا کر لے جس کے افقد کرنے کی اسے اجازت ہو مگر ایسی جگہ سے داخل ہونے کی اسے اجازت نہ ہو تو اسے بھی سزائے قلع نہیں ہوگی کیونکہ اس مال کو افقد کرنے کی اجازت سے حرز میں داخل ہونے کی اجازت کا شہر پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، افقد کرنے کی اجازت داخل ہونے کی اجازت پر قائم ہے، جب داخلے کی اجازت سزائے قلع کو مانع ہے تو افقد کرنے کی اجازت بطریق حق مانع ہے۔

اگر کوئی دارالحکومت کے اس سے چوری کرے جب کہ دونوں ایک ایک سکونت گاہوں میں رہائش پذیر ہوں تو بلا اختلاف اسے سزائے قلع ہوگی کیونکہ اس صورت میں حرز کی بات کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ اور اگر ایک مکان کے اسے اس کے اس سے چوری کر لے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے سزائے قلع ہوگی جب کہ صاحب کے نزدیک سزائے قلع نہیں ہوگی صاحب کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز چوری کی حکیت ہے اور اس بات سے حد کو ساند کرنے کے لیے شبہ ماضی ہو کہ اس سے گھر میں داخل ہونے کی اجازت کا شہر پیدا ہوتا ہے اور حرز میں داخل ہونے کا شہر سزائے قلع نہیں ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز کے مفہوم کا حکیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ حرز نام ہے اس جگہ کا جو حفاظت کے لیے تیار کی گئی ہو جس میں بغیر اجازت داخل ہونا ممنوع ہو اور حرز کا یہ مفہوم زیر بحث مسئلے میں موجود ہے کیونکہ ایک مکان کو کر کے پر اٹھائے ہوئے مکان میں بغیر اجازت داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوتی چنانچہ اس کی حیثیت ابھی کی ہے۔

ہمارے ائمہ اہل سنت کے نزدیک اس شخص پر سزائے قلع ماضی نہیں ہوتی جو اپنے کسی رشتے دار پر کم کے اس سے چوری کرے، پھر اور صاحب مال کے درمیان اختلاف ہونے کا تعلق یا یا پٹنے یا یا یا جانے اس کے فرق نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ والدین اور اولاد کے ضمن میں قریٰ حکم ہو گا مگر ان کے پاس اور سرے دھتے دار کے اس سے چوری کرنے پر سزائے قلع دی جائے گی۔ امام شافعیؒ کے اس اختلاف کی صورت دی ہے جو حق اور نفقہ کے ضمن میں

اختلاف کی ہے جس کا ذکر ہم کتاب النکاح میں کر چکے ہیں۔ صحیح ہمارا قول یہی ہے کہ چونکہ ان درشتے داروں میں سے ہر ایک دوسرے کے گھر میں عام طور پر غیر اجازت داخل ہوتا رہتا ہے اور یہ بات صاحب خانہ کی طرف سے اجازت کی دلیل ہے چنانچہ عز کے معنی میں تقصیر پیدا ہو گیا ہے۔ عہدہ ان میں ہر دو کی وجہ سے سزا نے قطع ایک ایسا فعل ہے جو قطع ہی کا باعث بنتا ہے اور قطع بھی حرام ہے اور جو فعل حرام کا باعث بنتا ہے وہ بھی حرام ہوتا ہے۔

اگرچہ آدمی کی چوری کریں اور ان میں سے ایک شخص مسروق منہ کا رشتے دار عزم ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک کو بھی سزا نے قطع نہیں دی جائے گی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس رشتے دار عزم کو تو سزا نے قطع نہیں ہوگی بلکہ اس سب کو سزا نے قطع ہوگی۔ اس مسئلے میں اختلاف کی صورت وہی ہے جس کا وہ کہہ چکے ہیں کہ جس کے لئے سزا کی ہے جس میں کوئی بے پایاں شغل شامل ہو اور اس مسئلے کا بیان پہلے کر چکا ہے۔ اور اگر اپنے کسی غیر عزم رشتے دار کے ہاں سے چوری کرے تو بالاجل اسے سزا نے قطع ہوگی کیونکہ اس قسم کی رشتے داری میں غیر اجازت کے اندر آنا عام طور پر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس قسم کی رشتے داری کو منقطع ہونے سے بچانا بھی واجب نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ حق اور نفقہ وغیرہ میں بھی یہ بات واجب نہیں ہے۔ اور اگر ایسے عزم کے ہاں سے چوری کرے جو اندرون نسب نہیں بلکہ رضاعت کی وجہ سے عزم ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے رائے میں اس شخص کو سزا نے قطع دی جائے گی جس شخص کے ہاں سے چوری کرے جس کے لیے جو رضاعت عزم ہے خواہ وہ کوئی بھی ہو جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص اپنی رضاعتی ماں کے ہاں سے چوری کرے تو اسے سزا نے قطع نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں رضاعتی ماں اور اس شخص کے ایک دوسرے کے گھر میں داخل ہونے کی فراصل و مواقع اور دستبرد ثابت ہے چنانچہ اگر وہ اپنی رضاعتی ماں کے گھر میں یا غیر اجازت کے داخل ہو جائے یا باہر دیکھے ہی جیسے اپنی بیوی اس کے گھر میں داخل ہوتا ہے مگر رضاعتی ماں کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ عرصہ میں کہ وہ اپنی رضاعت سے مسوا دانی حرمت کے اور کوئی چیز ثابت نہیں ہے اور حرمت سزا نے قطع کے واجب ہے چنانچہ میں لگاؤ نہیں ہے جیسے اس شخص پر سزا نے قطع کے واجب ہونے میں نہیں ہے جس نے اپنی ہاشمیت کردہ حرمت کی ماں کے ہاں سے چوری کی ہو یہی وجہ ہے کہ رضاعتی ماں کے ہاں سے چوری کرنے پر سزا نے قطع دی جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے باپ کی بیوی دستبرد میں یا اپنی ماں کے شوہر دستبرد میں یا اپنے بیٹے کی بیوی دستبرد میں یا اپنی بیوی کے بیٹے دستبرد میں یا اپنی دستبرد میں یا اس کی ماں دس اس کے ہاں سے چوری کرے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس نے اپنے گھر سے ان کا مال چوری کیا ہے جو چور کے باپ، ماں، بیٹے یا بیوی کا ہے تو بلا اختلاف اسے سزا نے قطع نہیں ہوگی کیونکہ ان لوگوں کے گھروں میں داخل ہونے کی اسے اجازت ہوئی ہے لہذا ان میں سے کسی کا گھر اس کے حق میں مرز نہیں اور اگر اس نے کسی اور گھر میں سے ان کا مال چوری کیا ہو اور اگر وہ دونوں اس کا باپ اور سوتیلی ماں، ماں اور سوتیلی باپ وغیرہ، اس گھر میں اکٹھے رہتے ہوں تو بالاجل اسے سزا نے قطع نہیں ہوگی اور اگر ان دونوں کی سکونت گاہیں جدا جدا ہوں تو اس مسئلے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ اسے سزا نے قطع نہیں ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اسے سزا نے قطع ہوگی اگر وہ اپنے باپ یا اپنے بیٹے کے گھر کے اسوا سوا اس کے گھر سے چوری کرے گا تاخیر و ارجح اللہ اعلم نے اس مسئلے میں شرح مختصر السلاوی میں بیان فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ جسے تحقیق بتایا ہے۔ صاحب فقہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سزا نے قطع میں رکاوٹ تو قرابت داری



ہوتی ہے۔ اور اس کے زیر بحث میں چارادوسرے وقت منہ کے باہر کوئی قربت داری نہیں پائی جاتی بلکہ دونوں ایک دوسرے کے لیے دشمن ہیں لہذا سزا کے قلعے کا واجب ہونے میں کوئی رکاوٹ موجود نہیں بالکل ایسے ہی جیسے کسی دوسرے آدمی کے ہاں سے چوری کرنے پر سزا کے قلعے کا واجب ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز کے بارے میں چشمہ پانا جاتا ہے کیونکہ چارادوسرے کے قربت داری کے باہر ایک دوسرے سے ملاقات (visit) کرنے کا حق ثابت ہے کیونکہ اگر کافر ترابست داری کی حکایت ہو یا ایک دوسرے سے ملاقات کرنے کے حق کو ختم نہیں کرتا۔ اس سے ملاقات (VISIT) کے لیے گھر کے اندر داخل ہونے کے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے جس سے حرز کے معنی میں غلط واقع ہو جاتا ہے۔

میاں بیوی میں سے اگر کوئی دوسرے کے مال کی چوری کرے تو اس پر سزا کے قلعے کا واجب نہیں ہوتی خواہ یہ چوری اس گھر سے کی ہو جس میں وہ دونوں کھتے رہتے ہیں یا کسی اور گھر سے کی ہو کیونکہ عام دستور کے مطابق یہ دونوں ایک دوسرے کی سکونت گاہ میں داخل ہوتے رہتے اور ایک دوسرے کے مال سے شفقت حاصل کرتے رہتے ہیں جس سے حرز کی حکایت میں بھی غلط واقع ہوتا ہے۔ یہ چاراداحکامات کا مسکبہ جب کہ امام اصفیٰ فرماتے ہیں کہ اگر قوداس گھر میں سے چوری کرے تو سزا کے قلعے دی جائے گی۔ اس مسئلے کا ذکر کتاب الشہادۃ میں کر رہا ہے۔ اسی طرح اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک دوسرے کے غلام لونڈی یا اس کا کتاب کے مال سے چوری کرے یا ان میں سے کسی ایک کا غلام یا دوسرے کے مال سے چوری کرے تو اسے سزا کے قلعے نہیں ہوگی کیونکہ اسے حرز کے اندر داخل ہونے کی اجازت ہوتی ہے۔ اگر بیوی اپنے شوہر کے مال میں سے چوری کرے یا شوہر اپنی ایسی بیوی کے مال میں سے چوری کرے جسے چوری کے بعد دوبارہ شہرت سے قبل ہی طلاق دے دی ہو اور شہرت کے بعد عورت اس سے عیدہ ہو گئی ہو تو قرآن دونوں میں سے کسی کو سزا کے قلعے نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے جس وقت چوری کی اس وقت وہ سزا کے قلعے کی موجب نہیں تھا اس لیے کہ دونوں کے درمیان ازدواجی رشتہ قائم تھا لہذا طلاق کے وقت بھی سزا کے قلعے کا واجب نہیں ہوگا بدین وجہ کہ عیدہ کا ایک بدین میں شہرت سے ملا عودہ (Accident) ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حکم کے ضمن میں طاری یعنی بعد میں پیش آنے والے حادثے کو متصل (مختار) اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ اس کا نہ میں امر و اتقوا کی مخالفت لازم آتی ہے۔ اس کا اس کے کہ اس کا منہ سے سزا کا قلعہ ہو سکتی ہو جب کہ مسئلہ زیر بحث میں تو حادثے کو متصل ماننے سے عیدہ ثابت ہو جاتی ہے لہذا اسے متصل نہیں مانا جائے گا۔ اگر کوئی شخص اپنی حلقہ کے اس سے چوری کرے جب کہ وہ عدت کے دن کاٹ رہا ہو یا اس کی حلقہ اس کے اس سے چوری کرے جب کہ وہ عدت کے دن گزار رہی ہو تو قرآن دونوں میں سے کسی کو بھی سزا کے قلعے نہیں ہوگی خواہ طلاق دے دی ہو یا نہ ہو کیونکہ عدت کی مدت ایک ماہ کے بعد نکاح یا نکاح کا ختم قائم ہے اور وہ عدت جب تک کہ نکاح سے ملے گا تو سزا کے قلعے میں نکاح سے ملے گا یہ ایسے نکاح کے ایک عیدہ قائم ہونے یا اس کے ختم ہونے کے لیے یہ عیدہ یا نکاح کوئی شخص کسی اور عورت کے اس سے چوری کرے پھر اس سے شادی کرے تو یہ عورت عدالتوں سے خالی نہیں ہوگی۔ یا تو اس نے اپنے خلاف سزا کے قلعے کا فیصلہ ہونے سے پیشتر شادی کی ہوگی یا پھر سزا کے قلعے کا فیصلہ ہونے کے بعد کی ہوگی۔ اگر تو اس نے سزا کے

تعلق کا فیصلہ ہونے سے قبل شادی کی ہر توجہ اختلاف اسے سزا سے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ ہر کے خلاف یہ مانع ممانعتی طور پر وجود میں آگیا ہے اور حد کے ضمن میں عاشراتی مانع متصل کے مانند ہے کیونکہ حدود و شہادت کی بناء پر ساتھ کر دی جاتی ہیں۔ لہذا ازدواجی رشتے کے اہلکام وجود میں آنے سے جو شبہ پیدا ہوتا ہے وہ ویسے ہی سزا سے قطع کو مانع ہے جیسے متصل مانع ہوتا ہے اور اگر وہ سزا سے قطع کا فیصلہ ہو جانے کے بعد اس سے شادی کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے سزا سے قطع نہیں دی جائے گی جب کہ امام ابو یوسفؒ لگا دے ہیں اسے سزا سے قطع دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے کی توجہ یہ ہے کہ وہ ہر چوری کے وقت ازدواجی رشتے کا قائم ہونا حد قطع کے واجب ہونے میں رکاوٹ ایک شبہ کی بناء پر ہوتا ہے اور وہ شبہ ہے حرز کے نہ ہونے کا یا پھر کھیت میں شبہ ہے۔ اگر حاکم کو انی تسلیم کر لیا جائے تو نتیجہ یہ ہے کہ اعتبار کرنا ہے جب کہ حدود کے ضمن میں شبہ سا قنہ ہو جائے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجہ یہ ہے کہ حدود کے ضمن میں نفاذ (Execution) قضاء (Judgment) کا جزو ہے لہذا نفاذ کے وقت پیش آنے والا شبہ ایسے ہی ہے جیسے قضاء کے وقت پیش آنے والا شبہ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کسی شخص پر کوئی زمانہ کی تمت لگائے اور تمت لگانے والے پر حد کے قائم ہونے کا دعائی فیصلہ ہو جائے پھر وہ شخص نفاذ حد سے پہلے ارتکاب کر لے جس پر تمت لگائی گئی تھی تو تمت لگانے والے سے حد سا قنہ ہو جاتی ہے۔ یعنی حد نفاذ کے نفاذ کے وقت مقتضات کے خلاف نہ ہونے کا ماحضہ ایسے ہی کہو یا جاتا ہے جیسے کہ وہ تمت لگانے کے وقت موجود تھا اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حدود کے ضمن میں نفاذ حد سے پیشتر مانع حد حادثے کا رد نہ ہونا ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ دعائی فیصلے سے قبل موجود تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام محمدؒ نے اپنی کتاب (الابواب الصغیر) میں حبیب کثرے کے بارے میں لکھا ہے کہ اگر وہ بیانی کر آستین کے باہر سے کاٹے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر سزا سے قطع واجب نہیں ہوگی اور اگر وہ آستین کے اندر اتھاڑا ل کر بیانی کو کاٹ لے تو اسے سزا سے قطع دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں یہ دونوں صورتیں برابر ہیں اور ہر دو صورت میں سزا سے قطع دی جائے گی۔ اگر طواریاں جائے تو ان دو دائرہ کے مابین یہ اختلاف رفع ہو جاتا ہے اور اتفاق رائے حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ کثرے کا لعل و دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گا یا تو کاٹنے سے انجام پائے گا اگر کھڑے سے اور وادیم بھی یا تو آستین کی بیرونی طرف بیانی میں بند ہوں گے یا اندرونی جانب اگر کثرے کا کام کاٹنے سے انجام پائے اور وادیم آستین کے بیرونی طرف بیانی میں بند ہوں تو سزا سے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ حرز آستین ہے اور کاٹنے کے بعد وادیم آستین کی بیرونی جانب آں چریں گے چنانچہ حرز سے مل کا اخذ ہونا نہیں پایا گیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کو اسی مفہوم پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر وادیم آستین کی اندرونی طرف بیانی میں بند ہوں تو سزا سے قطع دی جائے گی کیونکہ کاٹنے کے بعد آستین کی اندرونی جانب میں وادیم آں چریں گے لہذا بیانی کثرے حرز سے افذ کا ٹھہرا اور حرز ہے آستین اس لیے سزا سے قطع ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کو اسی مفہوم پر عمل مقرر کیا جائے گا۔ اگر کثرے کا لعل اگر کھڑے سے انجام پائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو صورت ہے کہ کھڑے سے وادیم آستین کی بیرونی جانب آں چریں یاں خود کہ اگر آستین کی اندرونی طرف وادیم آں چریں تو سزا سے قطع نہیں ہوگی کیونکہ





کی مالیت بارود و دم ہے۔ ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو امام محمدؒ نے اپنی کتاب (الایمان العنبر) میں روایت کی ہے،  
 جسے عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے اس نے اپنے والد سے عبد اللہ بن عمرؓ بن العاص سے اور اس نے نبی علیہ الصلاۃ  
 والسلام سے روایت کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ڈھال کی مالیت سے کتر کی چوری پر سزا سنائے قطع نہیں  
 دیتے تھے اور اس زمانے میں ڈھال کی مالیت دس درہم کے برابر تھی۔ ایک اور روایت میں جو عمرو بن شعیب نے  
 اپنے باپ سے اور اس نے اپنے والد سے کہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دس درہم سے کتر پر  
 سزا سنائے قطع نہیں دی جائے گی کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے حدیث روایت کی ہے  
 کہ آپؐ نے فرمایا کہ اقدہ نہیں کھا جائے گا اگر ایک درہم یا دس درہم میں۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے رسول اللہ صلی  
 اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ رجب کو سزا سنائے قطع نہیں دی جائے گی مگر ڈھال کی قیمت پر اور  
 اس وقت ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ ابی امام اس سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
 وسلم کے زمانے میں ڈھال کی مالیت سے کتر کی چوری پر قطع نہ نہیں کیا جاتا تھا اور ان دنوں ڈھال کی قیمت دس  
 درہم تھی۔ امام محمدؒ نے اصل کتاب (المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کچرا چوری کرنے والے پر رکا  
 اقدہ لگانے کا حکم دیا جس کی قیمت دس درہم تھی اتنے میں وہاں سے سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کا گزر ہوا تو حضرت  
 عثمانؓ نے فرمایا اس پیشے کی قیمت تو آٹھ درہم سے زیادہ نہیں بنتی تو حضرت عمرؓ نے سزائے قطع ساقط کر لی۔  
 سیدنا عمرؓ سیدنا عثمانؓ سیدنا علیؓ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے ہمارے مسلک کی تائید میں روایات موجود  
 ہیں۔ اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ دس درہم کی مالیت کی چوری پر سزائے قطع کے واجب ہونے پر تو صحابہ کرام  
 کا اجماع ہے اور دس درہم سے کتر کی چوری پر عطاء کا اختلاف ہے جس کی وجہ حدیث کا اختلاف ہے۔ لہذا  
 دس درہم سے کتر مالیت کی چوری پر سزائے قطع کے واجب ہونے کے بارے میں احتمال واقع ہو گیا  
 اور احتمال کی موجودگی میں سزائے قطع واجب نہیں ہو سکتی جب یہ بات طے ہو گئی کہ چوری کی پاداش میں سزا  
 قطع کے واجب ہونے کے لیے نصاب شرط ہے تو ایک بار کی چوری میں اگر مال مسروق بقدر نصاب ہو تو  
 چور کو سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ شرط موجود ہے اور وہ ہے نصاب کا پورا ہونا۔ اگر قیمت چوریاں مل کر  
 بقدر نصاب نہیں تو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ شرط نصاب پوری نہیں ہوئی۔ اس سے مسلک  
 کا استنباط ہوتا ہے۔

مسائل ۱۔ اگر کوئی آدمی کسی دوسرے شخص کے گھر میں داخل ہوا اور اس کی ایک کوٹری سے ایک درہم چراگہا ہر  
 سے آئے اور اسی طرح کرتے ہوئے دس درہم چرائے اور پھر ان دس درہم کو گھر سے باہر نکال لائے تو اسے  
 سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ یہ ایک چوری ہی ہے اس لیے کہ گھرا جی کوٹریوں اور صحن سمیت ایک حرز ہے لہذا  
 جب تک مال گھر کے اندر داخل حرز سے مال باہر نکالا تو جہتیر نہیں ہوا۔ جب پورے مال مسروق کو اس  
 نے گھر سے باہر نکالا تو گنا بقدر نصاب مال مسروق کو حرز سے باہر نکالا اس لیے سزائے قطع واجب  
 ہوئی۔ اور اگر وہ ہر بار ایک درہم چور کر گھر سے باہر لے آئے پھر دوبارہ گھر میں جائے اور ایک اور درہم

نکاح دے اور یہ عمل دس بار دہرائے تو اسے سزا سے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ ان دس چوریوں میں سے ہر چوری میں اس نے مال مسروق کو حزن سے باہر نکالا لہذا ہر ایک چوری کو ایک مستقل چوری مانا جائے گا اور چونکہ مال مسروق کی مقدار نصاب سے کمتر ہے اس لیے اس سے سزا سے قطع واجب نہیں ہوگی۔

(۲) اسی طرح اگر چوروں کا ایک گروہ کسی گھر میں داخل ہوا اور گھر کی کھڑکیوں میں سے کسی ایک کو کھری میں سے باہر مال چور کر کے گھر میں لے آئیں ہر سب مال کو حصہ سے الگ شمار کیا جائے گا اور ہر مال کو ایک گروہ مانا جائے گا اور ہر گروہ کے مال مسروق میں سے ہر چور کے حصے میں دس درہم کی اہلیت کے برابر مال آئے تو سب کو سزا سے قطع دی جائے گی۔ اور اگر وہ جداگانہ طور پر مال مسروق کو باہر لے آئے تو ہر چور کا معاملہ جداگانہ طور پر منظر ہونے لگا کیونکہ گھر کا مال مسروق کو گھر سے باہر لے آیا جائے تو وہ ایک چوری شمار ہوگا اور اگر کئی بار میں لایا جائے تو کئی چوریاں شمار ہوں گی اور جداگانہ طور پر منظر لائی جائیں گی۔

(۳) اگر کوئی شخص دو وقت گھروں سے دس درہم چرائے، مثلاً ایک گھر سے ایک درہم چرائے اور دوسرے سے دو درہم تو اسے سزا سے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ دو وقت چوریاں ہیں جبکہ ہر دو گھر علیحدہ طور پر حزن میں لانا نصاب سے کمتر کے مال کی چوری پر ایک حزن کی شک (بے حسی) کو دوسری حزن کی شک کے حصہ میں ٹھہر نہیں کیا جائے گا چنانچہ ہر حزن کی شک کا معاملہ جداگانہ طور پر ہوگا۔ اگر کوئی شخص ایک ہی جگہ سے دس وقت آدمیوں کے دس درہم چوری کرے تو سزا سے قطع ہوگی اگرچہ یہ کئی شکیں وقت ہیں کیونکہ لحاظ چور کا ہوتا ہے اور نہ گروہ صورت میں چور ایک ہی ہے اور مال مسروق بقدر نصاب ہے۔ مسروق منہ (حسن) کا مال چور کیا لیا، اس کے بجائے چور کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے کہ مال مسروق کا بقدر نصاب ہوا سزا سے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے اور سزا سے قطع چور پر عائد ہوتی ہے لہذا طریق دساروق اور مسروق منہ میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا جس پر سزا سے قطع عائد ہوتی ہے دوسری طرف منہ مسروق منہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ قطع کا حکم مسروق منہ کے حق کے طور پر لاگو نہیں ہوتا بلکہ اسے سبب و قضا کے حق کے طور پر ہوتا ہے۔ اگر ایک گھر میں دس نفوس ہوں یا اس طور کہ ہر نفس علیحدہ علیحدہ کمرے میں ہو اگر کئی چور ای میں سے ہر ایک کا ایک ایک درہم چرائے تو اسے سزا سے قطع ہوگی بشرطیکہ دس درہم کو ایک ہی بار گھر سے باہر لائے اس کی وجہ جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے یہ ہے کہ ہر گھر ایک ہی حزن ہے، چنانچہ اس حزن و احدیت چور سے بقدر نصاب مال نکالا ہے۔ لہذا یہ چوری ایک ہی چوری ہے اگرچہ مسروق منہ وقت دس نفوس ہیں۔ اگر گھر بہت بڑا ہو اس میں متعدد کمرے ہوں، ہر شخص کا ایک ایک کمرہ ہو، چور ہر کمرے میں سے دس درہم سے کمتر اہلیت کا مال چوری کرے تو اسے سزا سے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ ایک چوری نہیں بلکہ متعدد چوریاں ہیں کیونکہ ہر کمرہ جداگانہ طور پر حزن ہے۔ جب چوریاں مختلف ہوں تو ہر چوری میں مال مسروق کے بقدر نصاب ہونے کا نفاذ کیا جائے گا اور نہ گروہ صورت میں مال مسروق کسی چوری میں بھی بقدر نصاب نہیں ہے۔ اگر دس چور کسی ایک ہی شخص کے دس درہم چرائیں تو انہیں سزا سے قطع نہیں دی جائے گی بلکہ اس صورت کے کہ جب ایک ہی شخص دس نفوس کے دس درہم چرائے کہ اس صورت میں اسے سزا سے قطع ہوگی بشرطیکہ وہ دس درہم ایک ہی حزن میں ہوں۔ اس کی وجہ یہ کہ

پنے بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اعتبار چرک کا کیا جائے گا کہ مسروق منہ کا چنانچہ چوری ایک ہی ہے اور نصاب کے کمال ہونے کا اعتبار چرک کے حوالے سے کیا جائے گا کہ مسروق منہ کے حوالے سے۔ اگر حرز ایک ہی ہو تو پھر اس بات سے کچھ فرق نہیں پڑے گا کہ مسروق دراجم ایک ہی جگہ رکھے ہوئے تھے یا متفرق تھے چنانچہ اگر کوئی چور کسی ایک گھر سے دس دراجم چوری کرے اس طرح کہ دس نفوس میں سے ہر نفس کی حسیب سے ایک دراجم چوری کرے تو اسے سترائے قطع ہوگی کیونکہ حرز ایک ہے لہذا جب اس نے اس گھر سے باہر دس دراجم نکلے تو گویا بقدر نصاب مال چوری کر کے نکالا اس لیے اسے سترائے قطع دی جائے گی۔

(۴) اگر کوئی چور کسی گھر سے ایک پٹیرا چوری کرے جس کی قیمت خود دراجم ہو اور اس پٹیرے کو گھر کے دروازے پر لگا کر رکھ دے سو بار گھر کے اندر جائے اور ایک اور پٹیرا چور لٹے اور اس کی قیمت بھی خود دراجم ہو تو اسے سترائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ ہر دو چوریوں میں سے کسی ایک چوری میں بھی مال مسروق بقدر نصاب نہیں ہے، لہذا سترائے قطع نہیں دی جائے گا مادہ سمانہ و تمانی الم۔

### صفات نصاب

جان تک نصاب کی صفات کا تعلق ہے، ازاں جملہ یہ ہے کہ چوری کیے ہوئے دراجم کو سے اس میں چنانچہ اگر کوئی چور دس مسکوں یا جملہ دراجم چوری کرے تو اسے سترائے قطع نہیں ہوگی ماسوا اس کے کہ وہ اتنے بغیر اعتقاد ہوں کہ ان سب کی مالیت دس مسکوں سے زیادہ دراجم کے مساوی ہو۔ اسی طرح اگر مال مسروق دراجم کے بجائے کوئی اور چیز ہو تو جب تک ان کی مالیت دس مسکوں سے زیادہ دراجم کے برابر نہ ہوگی سترائے قطع قائم نہیں ہوگی کیونکہ حادث میں مطلق دراجم کے ذکر سے مراد گھر سے دراجم ہی لیے جائیں گے۔

ازاں جملہ یہ صفت ہے کہ دس دراجم کا اعتبار سات متغال کے وزن کے حساب سے کیا جائے اور اعتقاد کا یہی قول ہے کیونکہ مطلق دراجم کا نام اس پر صادق آتا ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ ذرگۃ اور دیت میں مقدار نصاب کا تعین اسی وزن دینے سات متغال کے حساب سے کیا گیا ہے اور دراجم کے وزن کے بارے میں لوگوں کا اعتقاد بھی اسی سات متغال پر ہے اور اوسط مقدار بھی یہی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عند مبارک میں دراجم تھیں بڑے ہوتے تھے، اگر چھوٹے اور بڑے دراجم کو جمع کر لیا جائے تو وہ دراجم سات متغال وزن سے نہیں گئے لہذا یہ اوسط مقدار ہے اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد کے پیش نظر اسی مقدار کو معتبر لانا گیا ہے کہ خبر الاموال ووسط یعنی بہترین صورت و وسط درجہ والی ہو۔

کیا دراجم کے مسکوں ہونے کا لانا لکھا جائے گا اور مدراجی نے ذکر کیا ہے کہ دس مسکوں دراجم کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح کہ روایت بخیر نے امام ابو یوسف سے اور ابن سادہ نے امام محمد سے کہ چنانچہ ان دونوں جگہ چاندی کا ٹکڑا ہوا ہے یا نہیں کی مالیت دس مسکوں دراجم ہو سترائے قطع نہیں دی جائے گی۔ جس نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے کہ اگر کوئی چور ایسے دس دراجم چوری کرے جن میں لوگ درست لگتے ہوں اور ان میں بھی دین میں اتنی استعمال کرتے ہوں تو سترائے قطع ہوگی! صاحب کدیر نے یہ ہے کہ چوری کے حساب کی مقدار لانا دراجم میں یا یہ کہ کدیر کی مالیت دراجم

طلحہ امام صاحب کی یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دراجم کا ٹکڑا ہونا شرط نہیں ہے بلکہ سترائے قطع دونوں صورتوں میں ہی جائیگی یعنی دراجم پر ٹکڑا ہونا ضروری ہے جبکہ دراجم میں ہونا ضروری نہیں ہے مصلحت میں رافعی ہوں۔

نے اہل بیت کی گئی چاروں درجہ میں نہیں کہتے ہیں جو مسکوک میں اور آئی فصلا مٹوا اور تو مسکوک جو تھاپہ دینہ پناہیت میں مسکوک کہ ہم منہ پر تھاپے  
 یہ کوئی نہ قیمت میں اس کے کتر ہو تھاپے اور قیمت میں اس کی مذل میں کی کہ تھاپے کے کچھ نہ تھاپے اور حنیفہ نے لوگوں کے ہاں میں دین میں  
 ان کے استعمال اور درست تسلیم کیے جانے کا اعتبار کیا ہے چنانچہ لوگوں کے مابین جو درجہ ام کے فضیلت میں دین ہوتا ہو  
 وہ نصاب کے ضمن میں مسکوک اور صحیح درجہ ام کے مساوی ہیں، جیسا کہ زکوٰۃ کے نصاب کے ضمن میں ہوتا ہے  
 امام ابو حنیفہ کا قول زیادہ قریب تیس ہے جب کہ صاحبین کا قول متعدد کے ضمن میں زیادہ قریب احتیاط ہے۔  
 مال مسروق کی مالیت بقدر نصاب ہے یا نہیں اس کا فیصلہ صرف چوری کے وقت مال مسروق کی قیمت  
 سے کیا جائے گا یا چوری اور اجرائے حدود و قیود میں اس کی مالیت کو ملحوظ رکھ کر کیا جائے گا اگر چوری کے وقت  
 مال مسروق بقدر نصاب ہو اور بعد میں اس کی مالیت میں کمی کا واقع ہو جائے تو کیا اس سے سزائے قطع موقوف ہو جائے  
 گی؟ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ مال مسروق کی مالیت میں کمی کا واقع ہونا دو حالتوں سے ظاہر نہیں ہو سکتا تو  
 عین شے مسروق میں کمی کا واقع ہونی ہوگی یا اس کی مال مسروق میں کمی کا واقع ہونا دو حالتوں سے ظاہر نہیں ہو سکتا تو  
 کر لیا جائے یا پھر اس کے بجا میں کمی کا واقع ہو جائے۔ اگر تو مال مسروق کی عین میں کمی کا واقع ہو تو سزائے قطع ہوگی اور  
 اجرائے حد کے وقت کے جانے بوقت چوری اس کے بقدر نصاب ہوئے پھر اعتبار کیا جائے گا اس بارے میں  
 ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا بلکہ اگر اس کی عین میں کمی اس کے ایک حصے کا آگاہ ہے اور  
 اگر پورا مال مسروق میں کمی کا واقع ہو جائے تو حد قطع موقوف نہیں ہوگی ایک حصے کے نقص ہونے سے بدرجہ اولیٰ موقوف نہیں  
 ہوگی۔ اگر کمی بجا میں واقع ہوئی ہو مگر حد موقوفی کا نکتہ ہے کہ ظاہر الزامیہ کی رو سے سزائے قطع نہیں دی جائے گا اور  
 دونوں وقتوں میں چوری اور اجرائے حد کے وقت میں اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا امام کوئی نے نہایت کیا  
 ہے کہ سزائے قطع دی جائے گی۔ ایسے ہی امام غزالی نے ذکر کیا ہے کہ مال کو حزن سے بڑھانے کے وقت جو قیمت  
 تھی اس کا اعتبار کیا جائے گا امام شافعی کا یہی یہی قول ہے۔ اس حدایت کی توجیہ یہ ہے کہ بجا میں کمی عین میں کمی سے کتر  
 ہے کیونکہ اذن ان کی کامل مال مسروق پر کچھ اثر نہیں پڑتا جب کہ مؤخر الذکر میں پر اثر آتا رہتا ہے۔ جب عین  
 میں کمی استقامت حد کے لیے مؤخر نہیں تو بجا میں کمی بدرجہ اولیٰ مؤخر نہیں ہوگی ظاہر الروایۃ کی توجیہ جیسا کہ علامہ  
 نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ ہر دو قسم کی کمی دوسری سے خلعت ہے اور خلعت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بجا میں کمی سے قیمت  
 چوری مال مسروق میں کمی کا شہد پیدا ہوتا ہے کیونکہ مال مسروق کی عین تو قیام کامل حالت میں برقرار ہے اور اس میں کمی کا نتیجہ  
 واقع نہیں ہوئی اور چوری بجا میں کمی کا قطعاً غناس نہیں لندا بعد میں پیدا ہونے والی یہ کہ ایسے ہے تو مال کی چوری کے وقت  
 بجا موجود تھی۔ عین میں کمی کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ اس سے عین میں تفسیر لازم آتا ہے کہ یہ کمی عین کے ایک  
 جزو کا اگلا ہے جب کہ چور پر سے مال مسروق کا غناس ہے اس لیے اس کی کو چوری کے وقت موجود فرض  
 کرنا چاہی نہیں۔

اسی طرح اگر چور ایک شہر سے مال چوری کر کے اسے کسی دوسرے شہر میں لے جائے اور اس دوسرے  
 شہر میں اس مال مسروق کی قیمت کتر ہو تو اس بارے میں علامہ کوئی نے ذکر کیا ہے کہ چور کو سزائے قطع نہیں  
 دی جائے گی تاہم مذل میں اس کی قیمت دس درجہ ہو جو سبب کہ امام غزالی نے نہایت کے وقت بوقت  
 چوری اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ اس اور وقت پر اس کی قیمت کا موازنہ سمجھاؤ و تعالیٰ اعلم۔ ۱۔



اذا نجد یہ صفت ہے کہ مال مسروق جس کی وجہ سے سزا کے قطع لگ رہی ہے، پورے کا پورا اور مقصود کا آج نہ ہو رہی یعنی جس طرح پر مال مقصود کے ساتھ چوری نہ ہو گیا ہو، اور سزا کے قطع اس سے منہ ہو۔ یہ طریق کا مسلک ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں اس مسئلے کے ضمن میں اصل یہ ہے کہ وہ مال جس کا چور یا چور کا مقصود ہے، ان اشیاء میں سے ہو جن کی چوری پر سزا کے قطع مانا جاتا ہے اگر صرف وہ دینے والا ہو جو غیر اہل ایما جائے اور وہ بقدر نصاب ہو تو بلا اتقوت سزا کے قطع مانا ہوگی اور اگر وہ خود بقدر نصاب نہ ہو لیکن اپنے آج سمیت بقدر نصاب ہو جائے تو بھی سزا کے قطع ہوگی اس طرح اگر ان دونوں اہل ایما میں سے کوئی ایک مقصود ہو اور بقدر نصاب نہ ہو مگر دوسرے سے مل کر بقدر نصاب ہو جائے اور وہ ان اشیاء میں سے ہو جن کی چوری پر سزا کے قطع مانا جاتا ہے تو سزا کے قطع دی جائیگی جب مال مقصود اسی اشیاء میں سے ہو جن کی چوری پر سزا کے قطع واجب نہیں ہوئی مگر وہ ایسا دینے کی تالیف کے بغیر، چرانا جائے تو سزا کے قطع نہیں ہوگی اور اگر اس کے ساتھ لگاؤ اور چیز ہو جو بقدر نصاب ہو اور وہ چیز چور کا مقصود نہ ہو بلکہ کسی طور پر مال مقصود کے ساتھ چرائی گئی ہو تو طریقہ سزا کے نزدیک سزا کے قطع نہیں ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزا کے قطع ہوگی بشرطیکہ یہ چیز در سزا والہ تالیف، بقدر نصاب ہو۔ اس اصل کی مسائل میں یہ صورت ہوگی:

## مسائل

(۱) اگر سونے یا چاندی کا برتن چرایا جائے اور اس میں شراب یا پانی یا دودھ یا حق گلاب یا شہد شہوہہ میں بیگوئے ہوئے روٹی کے ٹکڑے، یا میٹھا ایسی ہی کوئی چیز ہو جس کی شناخت چوری پر سزا کے قطع واجب نہیں ہوتی تو طریقہ کے نزدیک سزا کے قطع نہیں ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ اگر برتن میں دودھ یا شہد شہوہہ سزا کے قطع نہیں ہوتی تو اس کو معدوم سمجھا جائے گا اور شراب برتن کا اٹھا کر لیا جائے گا لہذا سزا کے قطع دی جائے گی طریقہ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ اس چوری سے چور کا مقصود وہ دودھ یا شہد شہوہہ ہے جو برتن کے اندر ہے اور برتن تو اس چیز کا تابع ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس کا ارادہ برتن کو اٹھا کر لے گا پھر تا تو وہ اس چیز کو باقی رکھتا جو برتن کے اندر تھی اور برتن کے اندر جو چیز ہے اس کی چوری پر حد سزا مانا نہیں ہوتی اور جب مقصود کی چوری پر حد مانا نہیں ہوتی تو تالیف کی چیز ہی پر نہیں ہوگی۔ اسی مسئلے کی طرقت اشارہ کرتے ہوئے امام محمدؒ نے القابلا مان العیون میں لکھا ہے کہ میں خود رکھوں گا کہ برتن کے اندر کیا چیز ہے اگر وہ اس اندر ہی چیز ہے تو سزا کے قطع نہیں دی جائے گا اگر چور رکھ کے اندر پہلے وہ چیز چرائے جو برتن کے اندر رکھی تھی پھر غالی برتن کو رکھ کر باہر آئے تو اس صورت میں اسے سزا کے قطع دی جائے گی نیز کہ جب اس نے برتن کے اندر رکھی چیز کو رکھ کے اندر چوری کر لیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس کا مقصود وہ برتن ہے اور جب چوری کا مقصود ایسی چیز ہو جس کی چوری پر حد قطع واجب ہو جاتی ہے اور وہ بقدر نصاب بھی ہو تو سزا کے قطع مانا ہو جائے گی۔

(۲) اگر فقہاء کے اقوال کی یہ صورت اس مسئلہ میں بھی ہے کہ چور آزاد و متاقل غلام، بچے کو چرائے

جو اپنے ہائی انجیئر کو ادا نہ کر سکتا ہو اور اس نے کوئی زیور پس رکے ہوں۔ اور اگر وہ اپنے ہائی انجیئر کو ادا کر سکتا ہو تو بالا جماع چور کو سزا کے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں اس بچے کو اپنے اور اپنے زیور پر اختیار و قبضہ حاصل ہے۔ اس لیے ایسے بچے کا نقد چوری نہیں بلکہ حوالہ دینا فریب کا عمل ہے، لہذا اسے سزا کے قطع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی چور کسی غلام بچے کو حوالے ہو اپنے ہائی انجیئر کو ادا کر سکتا ہو۔ اس نے زیور پس رکے ہوں تو اولاً اختلاف سزا کے قطع نہیں ہوگی اور اگر وہ اپنے ہائی انجیئر کو ادا کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں طرفین رجما اکثر کے نزدیک اسے سزا کے قطع ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزا کے قطع نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس غلام کی چوری طریقہ کے نزدیک تو موجب حد ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک موجب حد نہیں۔ اس کے بیان میں ہے کہ چلا ہے۔

(۱) اگر کوئی چور لٹا یا کوئی اور زندہ چوری کرے جس کے گھٹے میں طوق ہو تو اسے سزا کے قطع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی چور عادی کے خلاف دالایا تو جس طرح معصوم کریم چوری کرے تو طرفین کے نزدیک وہ مستوجب قطع نہیں ہوگا مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے سزا کے قطع دی جائے گی، یہی دلیل مذکورہ (۲) اگر کوئی چور ایک سپاہیہ چوری کرے جس کی قیمت نو درہم ہے اور اس کے اہل شہد ہے جس کی قیمت ایک درہم کے برابر ہے تو اسے سزا کے قطع ہوگی کیونکہ چور کا مقصود شہد ہے اور یہ اس کا ہائی ہے جس کے ذریعے اہل مقصود بقدر نصاب ہوتا ہے۔

(۵) اسی طرح اگر کوئی چور ایک گدھا چورے جس کی قیمت نو درہم ہو اور اس گدھے پر چربان ہے اس کی قیمت ایک درہم ہوتا ہے سزا کے قطع ہوگی، یہی دلیل مذکورہ

(۶) اگر کوئی چور کسی کپڑے سے دس درہم چورے اور خود کپڑا دس درہم کی قیمت کا نہ ہو تو یہ کھاجا ہے گا کہ اگر کوئی چور دس درہم کا منقذہ رکھنے کے لیے مزدوں ہے یعنی عام طور پر ایسے کپڑے میں دس درہم کا منقذہ رکھ کر جاتے ہوں، مثلاً کپڑے کا منقذہ وغیرہ جو تو سزا کے قطع ہوگی کیونکہ چور کا مقصود وہ چیز ہے جو اس کپڑے کے اندر ہے یعنی دس درہم، اور اگر وہ کپڑا دس درہم کی مخالفت کے لیے مزدوں نہ ہو تو کپڑا کپڑا وغیرہ، جو تو اگر اس کپڑے کی قیمت بقدر نصاب ہو یعنی دس درہم کے برابر ہو تو یہ اختلاف سزا کے قطع دی جائے گی کیونکہ چور کا مقصود خود وہ کپڑا ہے اور اگر اس کپڑے کی قیمت بقدر نصاب نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزا کے قطع نہیں ہوگی اور اصل امام محمدؒ کی کتاب المصنوع میں مذکور ہے کہ اگر چور کو کپڑے کے اندر رکھے ہوئے، دس درہم کا علم ہو تو اسے سزا کے قطع ہوگی اور اگر اسے علم نہ ہو تو سزا کے قطع نہیں ہوگی۔ یہ قول امام ابو یوسفؒ سے مروی ہوتا ہے کہ اسے سزا کے قطع دی جائے گی خواہ اسے کاتول ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت کے مطابق اسے سزا کے قطع دی جائے گی خواہ اسے علم ہو یا نہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ مسروق کا علم ہو یا سزا کے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط نہیں شرط تو اس کا بقدر نصاب ہونا ہے اور یہ شرط موجود ہے اصل میں مذکور قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر چور کو دس درہم کا علم ہے تو اس صورت میں اس کا مقصود دس درہم کی چیزیں اور وہ بقدر نصاب ہیں لہذا اسے سزا کے قطع دی جائے گی اور اگر اسے دس درہم کا علم نہیں تو اس صورت میں اس کا مقصود

کپڑا ہے جس کی مالیت بقدر نصاب نہیں، لہذا اسے سزا سے تعلق نہیں ہوگی، امام ابوحنیفہؒ نے دوسرے قول کی توضیح یہ ہے کہ اس قسم کا کپڑا اگر ایسا ہو کہ عام طور پر اس میں دواہم یا دھوکہ نہ لکھے جاتے ہوں، چور کا مقصود وہ کپڑا ہی ہے اور اگر وہ بقدر نصاب نہیں تو اس کی چوری پر سزا سے تعلق نہیں ہوگی اور یہی حکم اس چیز کے بارے میں ہے جو کپڑے کے اندر رکھی ہے کیونکہ وہ اس کی تابع ہے۔

(۷) اگر کوئی چور گن (یا دیوری) یا تھیل یا کشتی پر اسے جس کے اندر بہت مال ہو تو سزا سے تعلق ہوگی کیونکہ چور کا مقصود مفروغ (داس کے اندر رکھا ہوا مال) ہے نہ کہ غنم اور مفروغ اس اشیاء میں سے ہے جس کی چوری پر سزا سے تعلق واجب ہوتا ہے لہذا اسے سزا سے تعلق دیا جائے گی۔

(۸) اسی طرح اگر کپڑے کی مالیت دس دواہم سے کمتر ہو مگر اس میں مال بہت ہو جس کا چور کو ظم ہو تو سزا سے تعلق ہوگی کیونکہ کپڑا بہت سے مال کی بات ہے حفاظت کے طور پر موزوں ہے مگر معمولی سے مال کے لیے موزوں نہیں ہے۔ سو اس مال کے ضمن میں جسے غفلت رکھنے کے لیے کپڑا موزوں ہے اس چیز کا اعتبار کیا جائے گا جو کپڑے کے اندر رکھی ہے کیونکہ اس صورت میں یہ بات بھی یقین کے ساتھ معلوم ہوتی ہے کہ چور کا مقصود وہ چیز ہے جو کپڑے کے اندر رکھی ہے۔ اس چیز کے بارے میں جس کی حفاظت کے لیے کپڑا موزوں نہ ہو چور کا مقصود کپڑا ہی کیا جائے گا اور اس کے اندر رکھی چیز کی اس کا تابع قرار دیا جائے گا اور مقصود اگر بقدر نصاب نہ ہو تو اس کی چوری پر سزا سے تعلق ممانعت نہیں ہوتی یہی حکم تابع کی چوری کا ہے کیونکہ تابع کا حکم دی ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**مسروق منہ سے متعلق شرط قبضہ سے مراد یہ ہے کہ اس کا قبضہ صحیح ہو اور ہرج**  
**امت کے موجود ہو، مثلاً اس کے پاس وہ مال کسی نے بطور امانت کے رکھا ہو، یا اس نے عاریتاً لیا ہو یا یہ کوئی مضاربت دال کسی اور شخص کی ملک ہو مگر تاکہ کسی کو اور یا کرنے کی غرض سے دیا گیا ہو، کی غرض سے اس کے پاس ہوا مضرب رہے مال اس شرط پر دیا گیا ہو کہ وہ اس سے تجارت وغیرہ کے متنازع حاصل کرے اور مالک کے مطالبہ پر اصل مال اسے لوٹا دے، کی حیثیت سے مال اس کے قبضہ میں ہو، یا قبضہ ضمان ہو جیسے غاصب کا مال مضروب پر قبضہ ہوا ہے یا مجاز گو کے اور تمت چکے وغیرہ یا دار الاقبیہ اگر وہی دار الاقبیہ مذکورہ بالا اشخاص میں سے کسی کے اس سے مال چوری کرنے والے کو سزا سے تعلق دی جائے گی۔ مالک کے اس سے چوری کرنے پر سزا سے تعلق دینے سے ہونے والی شک ہی نہیں اسی طرح مالک کے امین (راستہ رکھنے والے) کے اس سے چوری کا مال بھی خارج ہے کیونکہ امین کا قبضہ مالک کے قبضہ کے مترادف ہے لہذا امین کے اس سے چوری کرنا ایسے ہی ہے گویا کہ مالک کے اس سے چوری کی جہاں مالک غاصب کے اس سے چوری کرنے پر سزا سے تعلق لا تعلق ہے تو وہ اس لیے ہے کہ مالک غاصب کے قبضہ سے حاصل ہونے والی منت مالک کی تھا ہر قے ہے کیونکہ مال مضروب کا مالک کو لوٹا جاتا ہے اگر غاصب اپنی ذمہ داری سے عذر دے، ہر چنانچہ غاصب کا قبضہ بھی ایک لٹاؤ ہے مالک کا قبضہ ہوتا ہے، نیز اس لیے کہ غاصب مال مضروب کا غاصب ہوتا ہے اور ہمارے اخلاف کے نزدیک غاصب غصب ضمان مالک کے مترادف ہے چنانچہ غاصب کا قبضہ خریدار کے قبضہ کے مشابہ ہے۔ قیمت**

چنانچہ بغیر خریدے ہوئے مال کا قابض خاص نہیں ہے اور اگر وہی مال قرض کے بدلے میں گدی شدہ مال کا خاص ہوتا ہے، لہذا ان لوگوں کے اس سے چوری کرنے پر سزا سننے سے قطع ہوگی۔ کیا مال کے مالک کا غیر حاضر میں ان لوگوں کے مالش کرنے پر حد جاری کر دی جائے گی؟ اس بارے میں ائمہ فقہاء کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جس کا ذکر ہم انشا اللہ بعد میں کریں گے۔ چور کے اس سے چوری کرنے والے کو سزا سننے سے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اس مسروق پر چور کا قبضہ صحیح قبضہ نہیں بلکہ اس کا قبضہ مذکور ملک کا قبضہ ہے۔ ذہنی انت یا نمان کا چنانچہ چور کے اس سے مال انکار کیا جاتا ہے۔ جیسے راستے پر چور کے مال کو انکار کیا جاتا ہے اگر قبضہ نہ ہو۔ البتہ اگر قبضہ چور سے حد قطع ناقط کر دی جائے تو اس صورت میں دوسرے چور کو سزا سننے سے قطع دی جائے گی کیونکہ حد قطع ناقط ہونے کی صورت میں پہلے چور کا قبضہ خاص کا قبضہ فقیر سے گا اور خاص کا قبضہ صحیح قبضہ ہوتا ہے۔ جیسے غاصب فقیر کا قبضہ وراثتہ نقالی حاشاً غاصب۔

**مسروق فیہ سے متعلق شرط** جان تک اس شرط کا تعلق ہے جو مسروق فیہ یعنی اس جگہ سے متعلق ہے جہاں چوری

کامزم واقع ہو تو وہ یہ ہے کہ چوری دارالعدل میں ہوئی ہو چنانچہ دارالمغرب میں ملک یا دارالاسنی و بائیں ملک یا علاقہ میں ہونے والی چوری پر سزا سننے سے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ دارالمغرب دارالاسنی پر امام (مسلمانوں کے حاکم) کو کوئی اختیار و اقتدار حاصل نہیں تھا، لہذا مذکورہ علاقوں میں واقع ہونے والی چوری کو حد قطع نہیں ہوتی۔ دارالمغرب میں اہل اسلام میں سے کھجوروں اور قیدیوں کے مسائل میں اس شرط کی توضیحی مثال یہ ہے کہ اگر ان میں سے بعض لوگ بعض کے اس سے چوری کریں پھر دارالاسلام میں آئیں اور چور کر لیا جائے تو امام اسے سزا سننے سے قطع نہیں دے گا کیونکہ امام کو دارالمغرب پر اقتدار حاصل نہیں، لہذا دارالمغرب دارالاسنی میں واقع ہونے والی چوری وہ سبب ہی نہیں بنتی جو موجب قطع ہو اس لیے دارالاسلام میں اس سے چوری کی بنا پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح دارالاسنی دارالعدل کے ان کھجوروں کا ہے، جہاں اہل اسنی کی چارواکی میں جو دارالاسنی کے قبضے میں رہا، حد کے قیدیوں کا ہے کہ اگر ان میں سے بعض بعض کے اس سے چوری کریں پھر اہل العدل میں آجائیں اور چور کر لیا جائے تو امام اسے سزا سننے سے قطع نہیں دے گا کیونکہ یہ چوری اس جگہ واقع ہوئی جہاں پر امام کو اقتدار حاصل نہیں ہے، چنانچہ دارالاسنی میں ہونے والی چوری بھی دارالمغرب میں ہونے والی چوری کے مشابہ ہے۔ اسی طرح اگر دارالاسنی میں سے کوئی شخص ناحیب ہو کر امام کے پاس آجائے اور دارالاسنی میں چوری کا مرتکب ہو یا جو دارالاسلام سے سزا سننے سے قطع نہیں دے گا۔ بدلیل مذکورہ مابینہ کی اگر اہل العدل میں سے کوئی شخص دارالاسنی کی چارواکی میں غارتگری کرے اور اس کے اعدا ان کے اس سے مال چور کرے تو اسے سزا سننے سے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ چوری بدیں و دہر موجب حد نہیں کہ امام کو اس علاقے میں دعوے کا اختیار حاصل نہیں جہاں چوری واقع ہوئی۔ نیز اس لیے کہ اس نے ایک باطل دفعہ کیا، پھر اہل العدل کیلئے اور وہ اس لیے کہ اہل العدل کو حق حاصل ہے کہ اہل اسنی کے اعدا ان کو اس میں نہیں سمجھیں کہ اس کا مالک وقتاً فوقتاً ہے۔ چنانچہ اہل اسنی کے اعدا ان میں عصمت کے نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اہل اسنی کا کوئی شخص دارالعدل کی چارواکی سے الگ چور کر کے اپنی چارواکی میں واپس چلا جائے اور بعد ازاں چور کر لیا جائے تو اسے سزا سننے سے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اہل اسنی کا عقیدہ رکھنے والی چارواکی سے اہل العدل کے اعدا ان کے لیے مبارک ہیں اور ان میں حرمت و حرکت حاصل ہے۔

چنانچہ اس کا مال اقتدار کا ایک آئین پر مبنی ہے لہذا چوری کرنے پر اسے سزا سنائی جاتی ہے۔ اس پر مال کو تلف کرنے پر سزا دی جاتی ہے۔ اگر مال کی حالت میں سے کوئی شخص کسی ایسے انسان کے ہاں سے چوری کرے جس کی بات وہ لگا کر دے کہ وہ کافر ہے اور اس کی جان و مال کو محال سمجھے اسے سزا سنائی جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص مباح برسنے کا اقتدار رکھتا ہو تو مال اقتدار نہیں۔ علاوہ انہیں، اگر ہم اس کے اس اقتدار کا اعتبار کریں تو اس کا نتیجہ یہ ملے گا کہ وہ دروازہ ہی بند ہوتا ہے۔ اگر کوئی اس نوع کا اقتدار تو پر چڑھ کر کہتا ہے کہ میں بنا براس سے مدد ملے گی اور بات بری ہے اور جو اس پر اس پر بات کا سلب ہے وہ بھی اس کے اقتدار ہے۔ وہ بھی براس ہے۔

## عدالت میں اثبات جرم

جہاں تک عدالت میں اثبات جرم کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارا مسلک یہ ہے کہ موجب حد چوری کا عدالت میں اثبات درمیان سے کسی ایک طریقے سے ہوتا ہے۔ ایک طریقہ تو شہادت کا ہے اور دوسرا قرار کا۔ جہاں تک شہادت کا تعلق ہے تو اس کے ذریعے جرم ثابت ہوتا ہے جب شہادت کی جملہ شرطیں پائی جائیں تو شہادت خبر ہوتی ہے جس میں پانچ کے پہلو کو جوٹ کے پہلو پر ترجیح دی جاتی ہے چنانچہ اس خبر کے ذریعے سے خبریں ہیں جن کی خبر دی جا تا ہے ہر واقعہ چوری کے ضمن میں قبول شہادت کی شرائط میں سے بعض تو عام یعنی ایسی ہیں جو ہر قسم کی شہادت کے سلسلے میں درکار ہوتی ہیں اور ان کا ذکر ہم کتاب الشہادت میں کر چکے ہیں اور بعض ایسی ہیں جو حدود و قصاص کے لیے خاص ہیں اور وہ ہیں گواہ کا مذکر اور ماعول ہونا اور اساتذہ گرامی دینا چنانچہ ان کے ضمن میں ہوتی ہیں اور فاسق ہونے کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی اور خبر کی شہادت پر شہادت کی گواہی گواہوں و محرمات و فاسق مرد اور شاہد پر شاہد کی شہادت میں شیعہ کا اختلاف ہوتا ہے اور ان سزاؤں میں حدود کے ضمن میں ایسی شہادت (مثلاً سب سے To bear witness) کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ درکار کرنے کے لیے عید چوری اور سزا سننے کے لیے اعتبار رکھنا جاتی ہے۔ اس کی خبر کے بعد باب میں جائیداد، حد و قصاص، عدم تقادم کی شرط کا پایا یا ضروری ہے چنانچہ اگر ایک دہک کے بعد گواہ چوری کی شہادت دیں تو قبول نہیں کی جائے گی اور خبری چوری کو قطع کی سزا دی جائے گی۔ نسبت مال کا تو ان سے دینا ہوگا اس سلسلے میں اصل یہ ہے کہ خاص حدود کے باب میں تقادم سے شہادت باطل ہو جاتی ہے لیکن تقادم سے حد و قصاص کی بات گرامی باطل نہیں ہوتی اور خبری تقادم سے اقرار جرم باطل ہو سکتا ہے۔ اس فرق کو ہم کتاب الحدود میں بیان کر چکے ہیں۔ مال کا تو ان میں اس لیے فائدہ ہوتا ہے کہ حدود و قصاص کے باب میں تقادم شبہ کی بنا پر شہادت کے لیے مانع ہے اور شبہ موجب حد میں مائل ہوتا ہے جب مال میں مائل نہیں ہوتا۔

چوری کے ضمن میں شہادت کی ایک شرط کا تعلق اراب اسوال و حقوق سے ہے اور وہ شرط ہے ناش اور عورت اس شخص کی جانب سے جن کا صحیح تہجد ہو چنانچہ اگر گواہ اس امر کی گواہی دیں کہ چور نے فلاں غائب شخص کے ہاں سے مال چورایا ہے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اگر مسروق سے حاضر ہو کر ناش نہ کرے وہ باطل ہوگا۔ یعنی یہ کہ غائب مال کے چوری قرار پانے کے لیے بشرط ہے کہ مال مسروق سابق کے غیر کی ملک ہو اور یہ بات (ملک نہی) ناش کے غیر ثابت نہیں ہوتی۔ لہذا ناش کی عدم موجودگی میں گواہ کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ ان کی گواہی پر چور کو مبرا کر دیا جائے گا کیونکہ اگر انہوں نے خبر دینے سے اس پر الزام تو قائم ہو گیا ہے اور الزام کی بنا و





اقرار درست ہے، اس دلیل کی بنا پر جن کا ذکر ہم ماذون غلام کے ضمن میں کر چکے ہیں چنانچہ سزا سے قطعاً تو اس پر لازم  
 ظہری اس کے بعد کی صورت و دعا تو اس سے خالی نہیں ہوگی کیا تو اسے سزا سے قطعاً بیعت اس ال کی چوری پر دی گئی  
 ہے جس کا اس نے اقرار کیا تھا اور مال مسروق غلام کے مالک کو لوٹا دیا گیا ہے یا پھر سزا سے قطعاً اس ال کے بجائے جس کی  
 چوری کا اس نے اقرار کیا ہے کسی اور مال کی بنا پر دی گئی ہے۔ یہی صورت کی کوئی گنجائش اس لیے نہیں کہ ایسے مال کی بابت قطعاً  
 یہ جائز نہیں جن کے متعلق فیصلہ یہ ہوا ہو کہ یہ غلام کے مالک کے اندر دوسری صورت میں ظہری میں ال کی بنا پر سزا سے  
 قطعاً دینا جائز نہیں کیونکہ اقرار تو میں ال کے بارے میں دو قرائن آتا ہے چنانچہ یہ بات طے پائی کہ سزا سے قطعاً بیعت اس  
 مال کی بنا پر دی جائے جس کا اس نے اقرار کیا ہے اور مال مسروق سزا کو اس پر کر دیا جائے یہ علم اس صورت کے لیے ہے  
 کہ جب غلام بد وقت اقرار باقی اور قائل ہوا اور اگر وہ اس وقت اپنی قائل ہو تو اسے سزا سے قطعاً نہیں ہوگی کیونکہ وہ سزا  
 اس کام کا ممکن نہیں پھر دیکھا جائے گا اگر وہ ماذون ہے تو مال کے اجازت میں اس کے اقرار کو درست تسلیم کیا جائے گا  
 اور مال مسروق اگر برقرار ہے تو لوٹا دیا جائے گا اور اگر تلف ہو چکا ہو تو اس کا تادم اس سے وصول کیا جائے گا۔ اور اگر  
 وہ تلف ہے تو اس کا اقرار درست نہیں ہوگا جب تک کہ اس کا مالک تصدیق نہ کر دے اور اگر مالک اس کی تصدیق کرے  
 تو مال پر مالک کا حق ہوگا بشرطیکہ مال برقرار ہو اور اگر مال تلف ہو چکا ہو تو اس پر کوئی تادم مانر نہیں ہوگا نہ سزا  
 اور نہ غلام سے آزاد کیے جانے کے بعد۔ اور اگر غلام دس درہم سے کم کی چوری کا اقرار کرے تو سزا سے قطعاً نہیں ہوگی  
 یہ مال مسروق کا بعد تصاحب ہونا شرط ہے۔ پھر دیکھا جائے گا اگر وہ ماذون ہے تو اس کے اقرار کو تسلیم کیا جائے  
 گا اور مال مسروق نہ کر دیا جائے گا اور اگر مال مسروق تلف ہو چکا ہے تو اس پر تادم مانر ہوگا خواہ وہ غلام شری  
 احکام کا مکلف ہو یا نہ ہو۔ اور اگر وہ غیر ہے تو مالک کی طرف سے تصدیق کی صورت میں تو حکم وہی ہوگا جو قبل صورت  
 میں تھا اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے تو مال پر مالک کا حق ہے اور غلام سے آزاد کیے جانے کے بعد تادم مانر کیا  
 جائے گا بشرطیکہ وہ بد وقت اقرار شری احکام کا مکلف ہو اور اگر وہ اس وقت اپنا اقرار تصاحب اس پر کوئی تادم مانر نہیں  
 ہوگا۔ اس نوع کے مسائل کی بابت کا حد یہ ہے کہ ہر اس مسئلے میں جس کی بابت غلام کے خلاف اس کے مالک کا اقرار  
 صحیح نہ ہو اس کی بابت غلام کا اقرار صحیح ہے۔ اگر مالک اپنے غلام کے خلاف تصدیق یا سزا سے سزا سے سزا سے  
 کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہیں تسلیم کیا جائے گا اور مال نہیں اس کی بابت خود غلام اقرار کرے تو صحیح ہے۔ اور اگر مالک  
 اپنے غلام کے خلاف تلف جانے کے کٹر کسی جرم کا اقرار کرے جس میں اس کی تصدیق واجب آتا ہو تو دیکھا جائے گا کہ  
 اگر غلام کے ذمے کوئی قرض نہیں ہے تو مالک کے اقرار کو تسلیم کر لیا جائے گا کیونکہ تلف جانے سے کٹر جرم کا سارا ثبوت  
 کے ساتھ جیسا ہی ہوتا ہے اور مالک کا یہ اقرار ایسے ہی ہے کہ اگر اس نے اپنے غلام کے خلاف قرض کا اقرار کیا ہے اور  
 غلام کے خلاف مالک کی طرف سے قرض کا اقرار صحیح ہو جائے گا اسی طرح یہ اقرار صحیح ہوگا۔ اور اگر غلام کے ذمے قرض  
 واجب الودا ہو تو اس صورت میں مالک کی طرف سے اس کے خلاف اقرار صحیح نہیں لیا جائے گا کیونکہ اگر مالک اپنے غلام  
 کے خلاف قرض کا اقرار کرے اس سے اس کے ذمے قرض واجب الودا ہوگا تو مالک کا اقرار صحیح نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت  
 کا ہے کہ جب مالک غلام کے خلاف جرم کا اقرار کرے (اور اس کے ذمے قرض واجب الودا ہو) اس صورت  
 کا نہ تو تعالیٰ اعلم۔



**اقرار میں عدم تقادم شرط نہیں** اقرار کے جائز ہونے کے لیے عدم تقادم شرط نہیں، چنانچہ چوری کا جرم واقع ہونے کو ایک مدت گزر گئی ہو یا نہ گزری ہو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ شہادت کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ شہادت اور اقرار کے مابین یہ جو فرق ہے اس کا ذکر ہم کتاب العدد و میں کر چکے ہیں۔

**اقرار کی تعداد** چوری کے اقرار کی تعداد کے بارے میں اگر کیا یہ شرط ہے اور تقادم کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ طریقے کے نزدیک یہ شرط نہیں اور ایک ہی بار اقرار کر لینے سے جرم ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ یہ شرط ہے چنانچہ اس وقت تک عد قطع جاری نہیں کیا جائے گا جب تک وہ دو بار اقرار نہ کرے۔ اس مسئلے میں دلائل ہم کتاب العدد و میں بیان کر چکے ہیں۔

**مسروق منہ کی طرف سے دعویٰ کی شرط** اسی طرح مسروق منہ کی طرف سے دعوے کے بارے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا اثبات مسروق منہ کرنے والے اقرار کے لیے شرط ہے یا نہیں، جیسا کہ اثبات مسروق منہ کرنے والی گزارشوں کے لیے دعویٰ کی شرط ہے۔ طہرین کے نزدیک یہ شرط ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اگرچہ اس امر کا اقرار کرے کہ اس نے ظن غیر حاضر شخص کا مال چوری کیا ہے تو اسے سزا سنائے قطع نہیں ہوگی جب تک مسروق منہ عدالت میں حاضر ہو کر کاش نہ کرے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک اقرار کے لیے مسروق منہ کی طرف سے دعوے دائر کرنا شرط نہیں لہذا مسروق منہ کی غیر حاضری میں اقرار کرنے پر بھی قطع ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ چوری کا اقرار اپنی ذات کے خلاف اقرار ہے اور انسان اپنی ذات کے خلاف جو اقرار کرتا ہے وہ سچا ہوتا ہے کیونکہ اس میں کسی الزام کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اسی لیے اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ گمراہ نہ ہونے کا اقرار کرے اور وہ عورت غیر حاضر ہو تو اس کے اقرار کو قبول کر لیا جاتا ہے اور اس پر حد جاری ہو جاتی ہے، یہی حکم چوری کے اقرار کا ہے۔ طریقہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضرت عمرؓ نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کہا میں نے آٹھ لاکھ چوری کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طرف تیری بھیج کر دریافت کیا تو انھوں نے کہا اعلان نہ کیا۔ ہمارا ایک اونٹ لگ گیا ہے، چنانچہ آپؐ نے قطع کا حکم جاری فرمایا۔ اگر اقرار کے ذریعے اثبات مسروق منہ کے لیے مطلبہ شرط نہ ہوتا تو آپؐ ان سے دریافت نہ کرتے بلکہ اقرار کرنے والے چور پر حد قطع جاری فرما دیتے۔ علاوہ انہیں، جس کسی شخص کے قبضے میں کوئی چیز ہے ظاہر ہے کہ وہ اس کی ملک ہے اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے واسطے اس کا اثبات کرے تو اس سے اس کی ملک کے ذاتی ہونے کا حکم جاری نہیں کیا جاتا ہے گا اگر وہ شخص تصدیق کر دے جس کے واسطے فرا کیا گیا ہے۔ اور یہ بات جانتے کہ غیر حاضر شخص اس کی تصدیق کرے یا تکذیب، وہ مال یہ تصور کر کے ملک میں رہے گا چنانچہ اسے سزا سنائے قطع نہیں دی جائے گی۔ عموماً حائریں، ایسے اقرار کے ذریعے اثبات مسروق منہ میں شہر پایا جاتا ہے کہ اگر مسروق منہ کا جانب سے تکذیب کا امکان ہے چنانچہ ظن ہے کہ مسروق منہ حاضر ہو کر اس کے اقرار کی تکذیب کر دے غیر حاضر عورت کے ساتھ ایک کتاب زنا کا اقرار اس سے مختلف ہے اس صورت میں اقرار کرنے والے پر حد جاری کر دی جائے گی اگرچہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ عورت حاضر ہو کر شہد کا دہنی کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں اگر وہ عورت حاضر ہو کر شہد کا دہنی کرے تو شہدے کا بنا پر عد قطع ہو جائے گی اور اگر اس کی غیر حاضری میں حد باطل کی جائے تو یہ اسقاطی شہدے کے شہدے کا بنا پر ہوگا اور اسقاطی عد کے لیے یہ مستبر ہیں۔ مسئلہ زیر بحث اس سے مختلف ہے کیونکہ اگر مسروق

منہ حاضر ہوتا اور اپنے اس سے چوری کے اقرار میں چوری کی کفر سب کر دیتا تو سرائے قطع نہ دی جاتی لیکن کسی شے کی بنا پر نہیں بلکہ جرم سرور کے وقوع پذیر نہ ہونے کی وجہ سے۔ لہذا غیر ماضی کی صورت میں اسقاط حد پیشے کے شے کا اعتبار نہ کرے گا۔ وہاں سے نہیں ہے، وہاں سے تعالیٰ اعلم۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ میں نے یہ دھابہ چوری کیے ہیں لیکن مجھے سوا نہیں کہ اس کے ہیں یا کہے: میں نے یہ چوری کیے ہیں لیکن یہ نہیں، یا تو ان کا مالک کہے کہ سرائے قطع نہیں کرنا چاہئے گا کیونکہ سرورق منہ سے لاش کی غیر ماضی سے بڑھ کر ہے اور سرورق منہ کی غیر ماضی اگر امام شافعی کے مرقف میں سرائے قطع میں مال ہے تو لاشی بدوہ اولیٰ مال ہوگی، خریدیریاں، اگر لاش شرط ہو تو سرورق منہ کے معلوم ہونے کی صورت میں لاش مستحق نہیں ہو سکتی، لہذا قطع نہیں ہوگا۔

**ناش کا حق کس کو ہے** | جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ شہادت کے ذریعے موجب قطع چوری کے اثبات کے لیے لاش والا اتفاق اور اقرار کے ذریعے اثبات کے لیے بلا توفیق شرط ہے تو اس !  
 کہ رضاعت ہو جائے کہ لاش کسے لاکے جی ہے اور کے جی نہیں ہیں، ہم کہتے ہیں دیکھا جائے کہ توفیق اللہ کی جانب سے ہے کہ اس ضمن میں تا حد یہ کہ ہر وہ شخص جس کا معجب قبضہ ہے لاش کسے لاکے کر لے گا اور اس کا معجب قبضہ نہیں اس لاش کسے لاکے جی نہیں چنانچہ بلا شک و شبہ مالک کو یہ حق ہے کہ اگر اس کے ہاں سے چوری کی گئی ہو تو جوہر کے خلاف لاش کرے کیونکہ مالک کا قبضہ معجب قبضہ ہوتا ہے جہاں تک امانت دار و عارضہ تائین والے انصار ہے، سب سے، فاعص، بعد از کے قیمت چکانے بغیر مال کے تابعی اور گوی دار کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے افتہاء کے اہلین کوئی اختلاف رائے نہیں آیا یا اگر اس سب کو حق حاصل ہے کہ چور کے خلاف لاش کریں اور مال کی واپسی کی ولایت کے حق میں ان کی لاش مستحب ہوگی، جہاں تک قطع کے حق میں مستحب ہونے کا تعلق ہے، ہمارے افتہاء کے نزدیک مستحب اور ان کی لاش کی بنا پر چور کو سرائے قطع دی جائے گی۔ امام زکریا کے نزدیک قطع کے حق میں ان کی لاش مستحب نہیں ہوگی اور ان کا طرف سے لاش پر چور کو سرائے قطع نہیں دی جائے گی۔ امام شافعی کے نزدیک مالک کے سوا کسی کی لاش قطعی طور پر مستحب نہیں ہوگی، نہ قطع کے حق میں اور نہ ہی مال واپس وصول کرنے کی ولایت کے حق میں۔ امام زکریا کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ ان لوگوں کا قبضہ اصل میں معجب قبضہ نہیں جہاں تک امانت دار کے قبضہ کے معجب نہ ہونے کا تعلق ہے تو یہ ظاہر بات ہے کیونکہ اس کا قبضہ تو قبضہ مخالفت ہے اور اس کے لیے لاش کا حق تو اس ضرورت کے تحت ثابت ہے کہ مال سرورے لاش کے قبضہ میں آ جائے گا کہ وہ اس کے مالک کے حوالے کر سکے۔ یہی صورت، فاعص، بعد از کے تائین ہونے والے خریدار اور گوی دار کے قبضہ کی ہے کہ ان کا قبضہ فاعصی کا قبضہ ہے، لہذا لاش کا قبضہ اور ان کے لیے لاش کی ولایت اس لیے ہے کہ مالک وہ مال مالک کو رکھیں چنانچہ ان کا حق لاش اندرون ضرورت ثابت ہے اور حقیقی ضرورت کے تحت ثابت ہو، وہ اس موقع پر معلوم ہو جائے کہ جب ضرورت نہ ہو کیونکہ ثبوت حق کی علت منہ ضرورت معلوم ہو گئی ہے۔ لہذا قطع کے حق میں لاش کا حق معلوم ہے اور لاش کے غیر سرائے قطع واجب نہیں ہوتا، لہذا اس لیے چوری کی لاش سے سرائے قطع مائز نہیں ہوتا جی ممکن زیر بحث مسئلے کا ہے، یہاں استدلال یہ ہے کہ اثبات سرورق کے لیے جوت جتنے مال شہادت کے لیے لاش شرط ہے، جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مال اندرون کے لاش اس وقت تک سرورق قرار نہیں پا تا جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مال سرورق چور کے غیر کی ملک ہے اور یہ بات لاش

سے معلوم ہو سکتی ہے لہذا شہادت کے ذریعہ اثبات سزا کے لیے تاش شرط ہے اور مذکورہ لوگوں کی تاش سے شہادت سزا کو ثابت کر دیتی ہے اور جب سزا ثابت ہو جائے تو سزائے قطع دی جائے گی جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے وَالشَّادِقُ وَالشَّادِقَةُ قَاتِلُ الْمُظْلِمِ وَالْمُظْلِمَةُ قَاتِلُ الْمُظْلِمِ یعنی اور جو مرد اور جو عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالے گا مظلوم کا مظلوم ہے اور اس کی تاش پر سزائے قطع نہیں دی جائیگی کیونکہ اس کا قبضہ صحیح نہیں جس کی وجہ سے ہم کہتے ہیں بیان کریں گے چور کی تاش کی صورت میں سزائے قطع کے عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مال مسروق کی ملکیت میں شخص پایا جاتا ہے جس کا درجہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں اور مسکورہ زیر بحث میں مال کے معصوم ہونے میں کوئی نقص موجود نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ چور کی طرف سے تاش والی صورت میں مالک کی تاش پر سزائے قطع نہیں دی جاتی بلکہ سزا زیر بحث میں دی جاتی ہے۔

اگر مالک ماحضر ہو اور گودی ماحضر ہو تو اس صورت میں کیا مالک کو یہ حق پہنچتا ہے کہ چور کے خلاف تاش اور سزائے قطع کا مطالبہ کرے؟ امام نوویؒ کی الجاح اصغیر میں مذکور ہے کہ اسے حق پہنچتا ہے اور اس سزا کے امام نوویؒ سے روایت کی ہے کہ اسے یہ حق نہیں پہنچتا۔ ابن سماع کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ تاش کی ولایت (حق) اعتیاد مسرور کو حاصل ہوتی ہے جب کہ مسکورہ زیر بحث میں مالک مسروق نہیں کیونکہ چور نے اس کے ان سے چوری نہیں کی بلکہ اس کے غیر کے ہاں سے لی ہے لہذا اسے تاش کی ولایت حاصل نہیں۔ الجاح اصغیر والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ سزا کے باب میں تاش کو اس لیے شرط قرار دیا گیا ہے کہ یہ معلوم ہو سکے کہ مال مسروق چور کے غیر کے مالک سے اور یہ بات مالک کی طرف سے تاش کے ذریعہ معلوم ہو جاتی ہے لہذا اس کی تاش جائز ہے جیسے گودی دار کی تاش جائز ہے بلکہ یہ اس کے مقابلے میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ گودی دار کا قبضہ نیابت کا قبضہ ہے جب اسے قبضہ کی صورت میں تاش ماحضر ہے تو اس کے قبضہ کی صورت میں بطریق اولیٰ جائز ہوگی۔ اگر منصرف منہ ماحضر اور ماحضر صاحب غیر ماحضر ہو تو اس واسطے میں الجاح اصغیر میں مذکور ہے کہ اسے حق ہے کہ تاش کرے اور سزائے قطع کا مطالبہ کرے ابن سماع نے فیصلہ کے بارے میں کسی اتکلاف کا ذکر نہیں کیا۔ امام قسطلانیؒ نے ذکر کیا ہے کہ مناسب ہے کہ اختلاف دونوں میں ایک ہی ہو لہذا راہین دگودی کہنے والے کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ چور کے خلاف تاش کرے اور قطع کا مطالبہ کرے کیونکہ قرض کی امانت سے قبل اسے گودی شفعہ مال کو اپنے قبضے میں لینے کا حق نہیں لہذا اسے مطالبہ کرنے کا بھی حق نہیں البتہ قرض جمانے کے بعد اسے حق ہو گا کہ تاش کرے کیونکہ راہین پھر اسے مال سرہون پر قبضہ کرنے کی ولایت اسے حاصل ہو چکی ہے۔ امام قسطلانیؒ نے کہا کہ راہین سماع کی روایت پر قیاس کرنے سے گودی دار کی غیر ماضی میں لگانے کے لیے مطالبہ کی ولایت ثابت نہیں ہوتی جیسے امانت دار کے لیے ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کے مقابلے میں بڑے اولیٰ ثابت نہیں ہوتی کیونکہ گودی دار کا قبضہ امانت دار کے قبضے سے قوی تر ہے اس لیے کہ گودی دار کا قبضہ اس کے اپنے لیے ہے جب کہ امانت دار کا قبضہ غیر کے لیے ہے کہ راہین سرہون چور کے قبضے میں ہوتے ہوئے تلف ہو جائے تو گودی دار کو حق پہنچتا ہے کہ سزائے قطع کا مطالبہ کرے لیکن راہین کے لیے اس امر کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ گودی دار کو مال کے اتلاف سے قبل مطالبہ قطع کی ولایت حاصل تھی اور عمل کے تلف ہو جانے سے سزائے قطع ساقط نہیں ہوتی چنانچہ اس کی ولایت مطالبہ ثابت ہے جہاں تک راہین کا تعلق ہے تو اس کا مال سرہون میں لگنا حق آتی نہیں رہا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ مال سرہون کے تلف ہونے سے راہین کے ذمے قرض ساقط ہو جاتا

ہے لہذا اس کے لیے مطالبے کی ولایت ثابت نہیں ہوتی۔

جہاں تک چور کا تعلق ہے، اسے ناش کا حق نہیں کیونکہ اس کا قبضہ مضمر نہیں، نہ وہ ملکیت کا قبضہ ہے، نہ قبضہ ضمانت اور نہ ہی قبضہ امانت چنانچہ اس کی مقبوضہ کسی چیز کا اندازہ ایسے ہی ہے جیسے راستے میں گری پڑی کوئی چیز اندازہ کر لی جائے۔ لہذا نہ تو پہلے چور کو حق چھپتا ہے کہ دوسرے چور کے خلاف سزا سے قطع کے لیے ناش کرے اور نہ ہی مالک کو حق ہے کہ ناش کرے کیونکہ وجہ قطع کے لیے قبضہ مجسم سے مال اندک تا شرط ہے اور اس صورت میں یہ شرط موجد نہیں لہذا قطع واجب نہیں ہوگا چنانچہ مالک کے لیے ولایت مطالبہ ثابت نہیں۔ کیا پہلے چور کو یہ حق چھپتا ہے کہ دوسرے چور سے مال کی واپسی کا مطالبہ کرے؟ غلط، کاغذ ہے کہ اس بارے میں دو روایتیں ہیں ایک روایت کی رو سے اسے اس کا حق نہیں چھپتا جب کہ دوسری روایت کے مطابق اسے یہ حق چھپتا ہے پہلی روایت کی کو یہ تو وہی ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مسروق منہ کا قبضہ مجسم نہیں چنانچہ اس کے مال سے اندازہ کر کے اسے اندازہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ دوسری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مالک ضمانت دے اور مال کو اختیار کرے اور قطع کے مطالبے کو ترک کر دے چنانچہ اس صورت میں پہلے چور کو اس امر کی ضرورت ہوگی کہ وہ مال کو دوسرے چور سے واپس لے کر مالک کو (زارنے اور ضمان سے گھر دینی کرانے) جیسا کہ نصب وغیرہ میں ہوتا ہے، جس کو اگر گزریا کا ہے، امام قسطلانی نے ذکر کیا ہے کہ یہ بات ہے کہ جب تک پہلے چور کو سزا سے قطع نہ کرے اسے یہ حق حاصل ہے، لیکن قطع کے بعد سے حق حاصل نہیں کیونکہ قطع سے قبل تو مالک کی طرف سے ضمان اختیار کیے جانے کا امکان ہے لیکن قطع کے بعد اس کا ممکن نہیں۔ امام قسطلانی نے کہا کہ یہ کیا بھی جائز ہے کہ قطع کے بعد بھی اسے یہ حق حاصل ہے کیونکہ ضمان اگرچہ عداقی فیصلے کی رو سے اس پر واجب نہیں لیکن اللہ کے نزدیک تو اس پر واجب ہے، چنانچہ وہ اس امر کا انتخاب ہے کہ مال واپس لے کر مالک کو دے گا اسے تاکہ اس ضمان سے بری اللہ منہ ہر جہ اللہ کے نزدیک اس پر واجب ہے۔

موجب قطع مسروق تاحی کے ذاتی حکم کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا خواہ یہ ذاتی حکم اپنے ذریعہ قضا ہے پہلے حاصل ہوا یا زمانہ قضا میں جس کی وجہ ہم کتاب ادب الفقہی میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## چوری کا حکم

جہاں تک چوری کے حکم کا تعلق ہے، ہم اشارہ کی طرف حق کے ساتھ لکھتے ہیں کہ چوری کے حکم دو ہیں، ایک حکم کا تعلق چور کی ذات سے ہے جب کہ دوسرے کا مال سے جس حکم کا تعلق چور کی ذات سے ہے وہ قطع ہے جس کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ چور مرد اور چور عورت کے ساتھ کاٹ ڈالو وغیرہ اور حد و عداوت میں جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اس حکم پر اہمیت کا باعث ہے۔ اس حکم کے بارے میں گفتگو میں موضوعات پر ہوگی، اس حکم کی صفات، اس حکم کے نقصان، اس کے کلام نافذ کرنے کا ثبوت کے بعد اس کے حکم سا قطب ہو جاتا ہے ثبوت کے بعد حکم کا سقوط یا سروسے دوم ثبوت کی شے کی وجہ سے۔

جہاں تک قطع کے حکم کی صفات کا تعلق ہے، اس کی کئی قسمیں ہیں۔

حکم قطع کی صفات | اندازہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مال مسروق کے ضمان Compensation کا موجب ہوتا ہے۔

نہیں ہوتا چنانچہ ایک ہی چوری کی یا ناش میں سزا سے قطع اور مال کا ضمان دونوں اسطے واجب نہیں ہوتے ماحصل

مسکریہ ہے کہ ایک ہی چوڑی کی پاراش میں سزائے قطع اور ضمان دونوں لکھے جائیں ہمارے نزدیک یہ دونوں لکھے جائیں کہ کتنے چنانچہ اگر مال مسروق چور کے قبضہ کے دوران میں سزائے قطع کے پیدا پنے تک ہو جائے تو چور پر اس کا ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ تمام شافعی کے نزدیک چور کو سزائے قطع دی جائے گی اور اس نے جو مال کھنڈ کیا ہے اس کا ضمان بھی اس پر عائد ہوگا تمام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ چور پر سزائے قطع اور ضمان دونوں کے عائد ہونے کا سبب موجود ہے الفایہ دونوں اس پر عائد ہوں گے۔ ہمارے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سے سرتہ و سرزند ہوا ہے اور سرتہ و سرزند ہونے کا سبب قطع کا سبب ہے اور ضمان اس لیے عائد ہوگا کہ سرتہ و سرزند ہونے کے خلاف جرم fence الیک ہے یعنی حق الہی اور مسروق منہ کے حق کے خلاف۔ حق الہی کے خلاف یہ اس طرح جرم ہے کہ یہ اس حرمت کی جنگ ہے جو اللہ تعالیٰ کی مخالفت میں حق کی کڑکھالی اپنے مالک کی غیر مباحثی میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی مخالفت میں ہوتا ہے۔ بندے کے حق کے خلاف جرم اس کے مال کے آفات کا وجہ ہے، چنانچہ سرتہ و سرزند ہونے کے خلاف جرم ہے۔ لہذا اس سے دو ضمان عائد ہوں گے، ضمان قطع تو اس لیے عائد ہوتا ہے کہ یہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حق کے خلاف جرم ہے اور مال کا ضمان اس لیے کہ یہ بندے کے حق کے خلاف جرم ہے۔ جیسے اگر کوئی مسلمان کسی کی شراب پیئے تو اس پر شراب نوشی کی عدا اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر عائد ہوگی اور ضمان بندے کے حق کے طور پر اسی طرح کی مثال نقل خطا کی ہے کہ اس سے کفارہ تو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے اور دیت بندے کے حق کے طور پر۔ یہ حکم چوڑی کا ہے اس پر عمل یہ ہے کہ اگر مال مسروق پر قرار ہو تو اسے مالک کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے یہ اس امر کا دلیل ہے کہ مال مسروق مالک کے حق کے طور پر بدستور مسموم ہوتا ہے۔ ہمارا اختلاف کا استدلال کتاب سنت اللہ مقول ہے۔ جہاں تک کتاب حرز سے استدلال کا تعلق ہے تو وہ یوں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فرمان ہے **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاعْلَمُوا أَنَّهُمْ لَيُبَسِّطُنَا إِلَىٰ مَا نَمُوتُ بِهَا نَبْهَاتٍ** یعنی چوری کرنے والے عدا اللہ چوری کرنے والی حدت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو وہ ان کی کمانی کے بدلے جہاز اس کے طور پر اس آیت سے استدلال دو پہلوؤں سے ہے ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے قطع کو جہاز (دور) کے ہم سے مسموم کیا ہے اور جہاز کفایت پر مبنی ہوتی رہتی وہ کمانی ہوتی ہے، مزید کسی چیز کی ضرورت باقی نہیں رہتی اور ضمان کو اس کے ساتھ لینی کر دیا جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ قطع کافی نہیں لہذا قطع جہاز قرار نہیں پاسکتا جب کہ اللہ تعالیٰ ضرر کے خلاف کے سبب سے اللہ ہے۔ دوسرے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے قطع کو ہی پروری جہاز ٹھیرا ہے کیونکہ اللہ عزوجل نے قطع کا توڑ کر لیا ہے یعنی اسو قطع کسی اور چیز کا توڑ نہیں کیا۔ اگرچہ ضمان کو جب قرار دے دیں تو قطع جہاز کا ایک جزو ٹھیرے گا اور یہ ضرر قرآنی کے تحت کے ضرورت سے سنت سے استدلال یوں ہے کہ سیدنا عبدالرحمن رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ چور کو سزائے قطع دینے کے بعد اس پر کوئی حرم رکھنا نہیں اور سنت میں حرم اسے کتنے ہیں جن کا ادارہ کلام ہو سے حدیث اس ضمن میں نہیں ہے۔ مقول سے استدلال مدعرج ہے جب تک تو باوجود دوسرے اجتہاد کے اجتہاد کے اعتبار سے یوں کہ میں اشیاء پر تاوان واجب ہوا ہوتا ہے وہ امان کا امانی پر ملک میں آبادی ہیں یا اعتد کرنے کے وقت سے ہی ملک میں آباد ہیں اگر تاوان کے اعتبار کر لیا جائے۔ اگرچہ کہ ہم اس مسروق کی امانت اس کے مثل کا حامل قرار دے دیں تو اس کا مطلب ہے کہ اگر وہ اعتد کرنے کے وقت سے ہی مال مسروق کا مالک قرار پائے گا چنانچہ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ

اسے سزائے قلعہ اپنی ہی ملک کے بدلے میں دی جاتی ہے اور یہ جائز نہیں اجتماع کے اعتبار سے اس طرح کر دینا کہ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ خزان واجب ہو تا ہے اس مال معصوم کے اندر کرنے سے جس کی صحت ملک کے حق کے طور پر ثابت ہو۔ لہذا یہ بات لفظ صم کہ جس مال کا خزان مانا گیا ہے وہ صفت معصومیت ہے جسے شخص بڑا کر مالتی اور ان مانا کرنے میں ممانعت اور مسامحات باقی رہے اور چونکہ یہ صورت میں مال معصوم ملک کے حق کے طور پر معصوم نہیں رہتا کیونکہ اس پر سزائے قلعہ واجب ہوتی ہے اور اگر وہ ملک کے حق کے طور پر بدستور معصوم ہے تو پھر سزائے قلعہ واجب نہیں ہو گی کیونکہ بندے کے حق کے طور پر ثابت مل اس لیے ثابت ہے کہ بندے کی حاجت دور ہوا اور چونکہ حاجت مسروق منہ کی حاجت کے مانند ہے چنانچہ اس سے اس مال کے مباح ہونے کا چشمہ پیدا ہو گیا اور چشمہ واجب قطع میں مالی ہوتا ہے جب کہ قطع تو واجب ہے لہذا اس سے از روئے ضرورت خزان کی نفی ہوتی ہے۔ البتہ اگر مال مسروق برقرار ہو تو اسے ملک کو لانا واجب ہے کیونکہ لانے کے واجب چلنے کا انحصار ملک پہ ہے نہ صحت پر۔ آپ دیکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کی شراب خراب خراب کرے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ شراب اسے واپس کرے کیونکہ اس شراب پر اس کا حق ملکیت قائم ہے اور اگر وہ شراب خراب کرے کہ اس تلف ہو جائے تو اس پر کوئی خزان مانا نہیں ہو گا کیونکہ مال معصوم نہیں چنانچہ جسے کے حق کے طور پر جو صحت ثابت ہوتی ہے اس کے ساتھ ہر بلانے سے عمل صحت پہ اس کے حق ملکیت کا زائل ہونا لازمی نہیں۔ چوری کی صورت میں چونکہ مال مسروق پر مسروق منہ کا حق ملکیت قائم ہے لہذا چونکہ حکم دیا جائے گا کہ وہ مال مسروق کو مسروق منہ کو واپس کر دے۔ اور چونکہ مال مسروق کی صحت زائل ہو چکی ہے۔ لہذا تلف ہونے کی صورت میں اس کا خزان مانا نہیں ہو گا۔ اس کا مدعے سے یہ سوال نکلتے ہیں کہ اگرچہ مال مسروق کو سزائے قلعہ پہلے کے بعد تلف کر دے تو خزان ہر طرزیات کے دوسرے اس پر خزان مانا نہیں ہو گا۔ جس نے اس امر پر حنفیہ سے روایت کیا ہے کہ اس پر خزان مانا ہو گا۔ اس روایت کی توجہ یہ ہے کہ مال مسروق سزائے قلعہ کے لٹاؤ کے بعد بدستور مسروق ہو کی ملک ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ یہ مال ملک کو لانا واجب ہو تا ہے اور چونکہ اس کا قبضہ نہیں ہوتا۔ لہذا چور کے قبضے میں مال مسروق بغیر لوٹات کے تھا اس لیے جب وہ تلف کرے گا تو اس پر اس کا خزان مانا ہو گا۔ ظاہر اس روایت کی توجہ یہ ہے کہ مال کی صحت جو ملک کے حق کے طور پر ثابت ہے چونکہ حق میں اس ضرورت کے تحت ساتھ ہو گا کہ سزائے قلعہ کے مانا ہونے کا امکان ہے اور یہ صحت اس وقت تک بحال نہیں ہو گی جب تک مال ملک کو لانا واجب تھا لہذا لانے سے قبل وہ مال معصوم نہیں اس لیے اس کا خزان بھی مانا نہیں ہو گا۔ اور اگر کوئی بدستور شخص اس مال کو تلف کر دے تو اس پر خزان مانا ہو گا کیونکہ مال کی صحت صرف چونکہ حق میں ساتھ ہوتی ہے نہ کہ کسی دوسرے شخص کے حق میں۔ لہذا دوسرے شخص سے خزان وصول کیا جائے گا۔ اور اگر کسی شخص کی بنا پر سزائے قلعہ ساتھ ہو جائے تو چور پر خزان مانا ہو گا کیونکہ خزان میں رکاوٹ تو سزائے قلعہ ضعیف اور یہ رکاوٹ دور ہو چکی ہے۔

اگرچہ مال مسروق کو کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے یا اس کو عبت سے مال مسروق کو ملک بنا دے تو اگر وہ مال برقرار ہے تو مسروق منہ کا حق حاصل ہے کہ وہ اس مال کو وصول کرے کیونکہ وہ اس کی ملک

ہے اور جس شخص سے مال وصول کرے اس شخص کو حق چلتا ہے کہ وہ چاہے اس مال کی اس قیمت کا مطالبہ کرے جس سے مال کی قیمت کم ہو۔ اگر کسی شخص کا مطالبہ کرنے سے سارق پر بات واجب نہیں ہوتی کہ وہ اسے عین مال سرقہ ہی بخان میں دے کیونکہ وہ اس سے قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے نہ کہ مالیت کا، جس سے مال سرقہ پر چور کا حق ملکیت لازم آتا ہے۔ اور اگر مال سرقہ اس قابض شخص کے پاس خود تلف ہو جائے تو اس صورت میں بخان نہ تو چور برعائد ہوگا اور نہ ہی اس قابض شخص پر دام ابو یوسف سے ایسے ہی روایت کی گئی ہے چور پر خان ماند نہ ہونے کی وجہ سے کہ سرقہ بے قطع سے خان کی ملک ہو جاتی ہے اور خریدار پر خان ماند نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ اگر مالک اس پر خان ماند کرے تو پھر اسے بھی یہی ہوگا کہ چور سے (قیمت کے بدلے) خان کا مطالبہ کرے اور یہ صورت ایسے ہے کہ اگر مالک نے چور پر خان ماند کیا ہے جب کہ سرقہ قطع مالک کی طرف سے مطالبہ بخان میں مال ہوئی ہے۔ اگر قابض شخص مال کو خود تلف کر دے تو مالک کو حق حاصل ہے کہ وہ اس سے اس کی مالیت کا بخان طلب کرے کیونکہ اس شخص نے مالک کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا تھا اور اس کے ہاتھوں وہ مال تلف ہوا ہے اور اس قابض خریدار کو حق حاصل ہے کہ وہ چور سے قیمت (نہ کہ مالیت) کا مطالبہ کرے کیونکہ قیمت کا مطالبہ کرنا مندرجہ کرانہیں۔ اگر کوئی شخص چور کے مال سے مال سرقہ کو نصب کر لے اور وہ مال سرقہ قطع کے بعد فاصیہ کے پاس لاؤ خود تلف ہو جائے تو نہ تو چور کو حق یہ بنتا ہے کہ اس فاصیہ شخص پر خان ماند کرے اور نہ ہی سرقہ منکر چور کرے حق اس لیے نہیں چلتا کہ وہ اس مال کا مالک نہیں اور مالک اس لیے نہیں کہ اس کے حق کے طور پر مال کی حرمیت ثابت تھی وہ ناخالص ہو چکی ہے۔ امام تقدیری کا قول ہے کہ مالک کو یہ حق چلتا ہے کہ وہ فاصیہ پر خان ماند کرے کیونکہ اگر فاصیہ پر خان ماند کیا جائے تو وہ چور سے خان کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی چور کچھ چوری کرے اور اسے گھر کے اندر ہی طرح پھاڑے پھر اسے لے کر گھر سے باہر نکلے اور اس کی مالیت دس سو روپے کے مساوی ہو تو اس پر سرقہ قطع خانیتیں ہوگی کیونکہ بری طرح سے پھاڑے کا خصلت خان واجب کرنے کا سبب ہے نیز اس سے مال مضمون رجس مال کا خان واجب ہونے کی ملکیت لازم آتی ہے اور یہ ملکیت سرقہ قطع میں حاصل ہے۔ اور اگر وہ کچھ لے کر چوڑائی میں پھاڑے تو اس بار سے میں ائمہ فقہاء کے مابین جو اختلاف برائے پایا جاسکے اس کو بیان پیش کرتے ہیں۔

**چوری کے حکم میں داخل و خارج** ائمہ فقہاء نے یہ مسئلہ حل کرنے کے حکم میں تو داخل و خارج پھانچ کر کسی چور نے متعدد چوریاں کی ہوں اور ان تمام چوریوں کا بعض کے بارے میں متعدد اعتراض کیا گیا ہے اور ان پر اسے ایک بار سرقہ قطع دی جائے تو ایک بار کی سرقہ تمام چوریوں کی پاداش میں کافی ہوگی اور یہاں اسے اس چوریوں میں سے کسی کی پاداش میں دو بار سرقہ قطع نہیں دی جائے گا کیونکہ اگر محدود کے اسباب جمع ہو جائیں اور وہ ایک ہی نوع و مقصد سے متعلق ہوں تو ایک ہی بار محدود کا نفاذ کافی ہے۔ ایسے محدود کے ضمن میں کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نفاذ محدود کا مقصد جرم کی سرزنش اور اسے اعادہ جرم سے باز کرنا ہے اور یہ مقصد ایک ہی بار محدود ہی کرنے سے حاصل ہو جائے چنانچہ دوسری یا تیسری بار محدود جاری کرنے میں عدم انانیت کا شبہ پایا جاسکے لہذا یہ بار محدود نہیں کی جائے گی۔ اس لیے قضا کے ضمن میں ایک بار نفاذ محدود کافی سمجھا جاتا ہے۔ یہی صورت چوری کی ہے۔ علاوہ ازیں محدود کے نفاذ کا کل تو ایک بار محدود کرنا ہے نہ کہ متعدد بار کرنا ہے۔

کیونکہ اس کا عمل واجب تھا ہے اس لیے کہ موجودہ ہر سرقہ سے اسو اس کے گھبراہٹ نہیں چھوٹا کہ واجب تھا تھا کاٹ  
 دیا جائے سو جب ان میں سے ایک سرقہ کی یادداشت میں دیا جاتا تھا کاٹ دیا گیا اور نفاذ کے عمل مفقود ہو گیا اور پھر ہو گیا ہے گیا کہ  
 واجب تھا کہ کسی آسمانی آیت میں بھی ہو گیا ہے جہاں تک اس صورت میں ضمان کے حکم کا تعلق ہے تو اس آیت میں ہمارے ہمارے ہمارے کرام  
 رضی اللہ عنہم کے آیت کی تکلف نہیں پایا یا نا اگر گزرنے کے بعد احوال کے مالک دست میں حاضر ہو کر نالتش کریں اور ان کی نالتش  
 کی نالتش پر چور کو سزا سنائے قطع کی جائے تو چور پر کسی بھی چوری کا ضمان عائد نہ ہو گا کیونکہ سرقہ کی طرف سے سزا سننے  
 قطع کی نالتش کا ہمارے نزدیک پر مطلب ہے کہ انہوں نے چور کو ضمان سے بری اللہ تعالیٰ کر دیا ہے۔ اگر سب مالک  
 مل کر نالتش کریں تو اگر ان سب نے چور کو ضمان سے بری اللہ تعالیٰ کر دیا اور اگر ایک مالک ایک چوری کا بابت نالتش  
 کرے اور چور کو سزا سنائے قطع دے دی جائے تو جس چوری کے بارے میں نالتش کی گئی تھی اس کے ضمن میں تو ہمارے  
 فقہائے کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ چور پر ضمان عائد نہیں ہو گا اور جن چوریوں کی بابت نالتش نہیں کی گئی ان  
 کے ضمن میں ضمان کے عائد ہونے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف راستے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے  
 نزدیک اس پر کسی بھی چوری کے ضمن میں ضمان عائد نہ ہو گا خواہ اس کے بارے میں نالتش کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔  
 صاحبین کے نزدیک اس پر تمام چوریوں کے ضمن میں ضمان عائد ہو گا باستثناء ان چوریوں کے جن کی بابت نالتش  
 کی گئی تھی صحابہ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ سرقہ سن کو حق ہو تا ہے کہ وہ باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرے،  
 یا تو مال کا مطالبہ کر کے پناہ لی چور وصول کرے اور یہ مطالبہ ضمان ہے یا پھر مد سرقہ کا مطالبہ کرے تاکہ اس  
 نقایہ کا حق پورا ہو اور وہ حق ہے سزا سننے قطع جس کے بعد اسے ضمان کا حق نہیں ہو گا چنانچہ ضمان کا ساقط ہونا سرقہ  
 سرقہ اور مد سرقہ کے لیے نالتش پر مشتمل ہے۔ لہذا ان میں جنہوں نے نالتش کی ان سے وجہ چرانی کی گئی جس سے ضمان ساقط ہو  
 جاتا ہے اور جس نے نالتش نہیں کی اس سے مستغنی ضمان پایا ہی نہیں گیا۔ لہذا اس کا ضمان طلب کرنے کا حق برقرار  
 ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ضمان کی نفی تو سزا سننے قطع سے ہوتی ہے اور سزا سننے قطع جلد چوریوں کی یادداشت  
 میں دی جائے کہ لہذا اس سے جلد چوریوں کے ضمن میں ضمان کی نفی ہو گئی ہے۔ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب مال  
 سرقہ تکلف ہو چکا ہو اور اگر وہ برقرار ہو تو ہر مال سرقہ اس کے مالک کو واپس دیا جائے گا کیونکہ سزا سننے قطع سے  
 ضمان کی نفی ہوتی ہے نہ کہ مال کو واپس کرنے کی۔

چواری کے حکم میں حقوق کی گنجائش نہیں اور بخیر صفت ہے کہ چوری کے حکم میں ملو کہ کوئی گنجائش نہیں چاہی  
 اگر امام چور کے قطع کا حکم جاری کر دے اور سرقہ سزا سننے  
 کر دے تو اس کی یہ ساقی باطل ہے کیونکہ ساقی کے جائز ہونے کا انحصار اس پر ہے کہ جس چیز سے مال کیا جائے وہ ساقی  
 کو ملے والے حق جو جب کہ قطع کا تعلق ہے حق الہی ہے اور خود سے اس میں کچھ حق نہیں لہذا اس کی طرف سے ساقی  
 جائز نہیں اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حد سرقہ کے نفاذ کا عمل جان کس چوری کے حکم کے نفاذ کے عمل کا تعلق ہے اس ضمن میں گفتگو کے دو موضوع  
 ہوں گے، ایک سرقہ کا عمل مل گیا ہے اور اس میں کوئی مل ترتیب مقرر کی جائے گی  
 اور دوسرے نفاذ حکم کو اگر جہاں تک چنے موضوعات کا تعلق ہے ہمارے اندر فقہائے نزدیک اس کی صورت طرز میں  
 اور طریقے سے کر رہے ہیں ان آیت اور آیات میں پناہ چھپ چھ چوری پر دلائل آیت کا جائزے گا اور دوسری



چوری پر بایاں پاؤں اور اس کے بعد ہرگز کوئی قطع نہیں ہوگا، لیکن اس پر چوری کا ٹھکانہ ٹاٹا گیا جائے گا، تخریب دہی جائے گی اور اس وقت تک لمبوس رکھا جائے گا جب تک کہ وہ تائب نہ ہو جائے۔ یہ احکام کا مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مکمل قطع یا رخصت نہیں جن کی ترتیب یہ ہے کہ پہلی بار کی چوری میں واپس آئے گا یا جائے گا۔ دوسری بار بایاں پاؤں تیسری بار بایاں پاؤں اور چوتھی بار واپس پاؤں۔ امام شافعیؒ نے اس فرمان الہی سے استدلال کیا ہے، وَاللّٰهُ يَرٰ مَا تَعْمَلُوْنَ  
وَاللّٰهُ يَرٰ مَا تَعْمَلُوْنَ اَنِّيْ ذُوْجُوْرٍ مِّنْكُمْ مَّرْجُوْرٍ اور جو رست چوری کرے اور جو رست چوری کرے تو ان دونوں کے انھوں کو کاٹ دو اور ایسی دیکھو کہ تمہاری جگہ کا اسم جیسے کہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق دو اور اس سے زائد جاعت ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، اِنَّ شَرَّ ثَمَرٍ اِلٰى اللّٰهِ فَقَدْ هَضَمْتَ فُلُوْجًا كَثِيْرًا یعنی اگر تم دونوں اللہ کی طرف رجوع کرو تو وہ تمہارے لیے بہتر ہے، کیونکہ تمہارے دل سیدھی راہ سے بہت گئے ہیں جب کہ ہر شخص کا دل تو ایک ہی ہوتا ہے۔ روایت میں دو آدمیوں سے خطاب ہے تو اس مناسبت سے تکب کا بھی تشبیہ کا صیغہ استعمال ہوا چاہیے تھا یعنی یہ ہر ایک فَعَمَلٌ هَضَمْتَ فُلُوْجًا كَثِيْرًا لیکن صحیح کا صیغہ غروب استعمال کیا گیا ہے حاصل یہ ہوا کہ جو بول کر تشبیہ پر اچھے ہیں اس طرح یہاں بھی ایسی ہی جملہ کیوں کہ تشبیہ پر لایا ہے۔ البتہ انھوں نے قطع کی ترتیب ایک اور دلیل سے ثابت کی ہے اور اس سے ثابت نہیں تھا کہ بایاں یا قطع کا عمل کرنا ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اسرارِ جنت میں کے زیر چوری کرنے والے چور کو سزا کے قطع دی تھا مال کو چپے ہی اس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں لٹا ہوا تھا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک چور کو لایا گیا آپ نے اس کا ہاتھ کٹوا دیا اسے دھڑکاتا چوری کرنے پر لڑائی تو آپ نے اس کا پاؤں کٹوا دیا پھر اسے تیسری دفعہ چوری کرنے پر آپ کے سامنے جھپٹا لیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا میں اسے سزا کے قطع نہیں دوں گا اگر میں اس کا پاؤں کاٹ دوں تو وہ کس کے ساتھ کھائے گا اور کس کے ساتھ صبح دینیٰ وضو کرے گا اور اگر میں اس کا پاؤں کاٹ دوں تو وہ کس کے ساتھ چلے گا۔ مجھے تو اٹھنے سے جیسا آتی ہے چنانچہ آپ نے اسے لڑی سے مارا تو دیکھ دیا۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک چور کو لایا گیا جو دست و پا بریدہ تھا اس لیے چوری کیا تھا اور اس شخص کا نام سودم تھا۔ آپ نے اسے سزا کے قطع دینے کا ارادہ کیا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ منے حضرت علیؓ نے لکھ کر تو پچھلے ہی دست و پا بریدہ ہے چنانچہ حضرت علیؓ نے اسے تھپک دیا اور اسے سزا کے قطع نہیں دی۔ سیدنا عمر اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے وہ نہیں آتھا اور بائیں پاؤں کے قطع پر کس قطع کا اضافہ نہیں کیا اور یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کی موجودگی میں پیش آیا اور اس کی روایت نہیں تھی کسی صحابی نے اس سے اختلاف کیا تو چنانچہ اس مسئلے پر حدیث کا جملہ ہے۔ کہ جسے حق میں احمد امت اور عقل والی بھی ہیں۔ اہل علم کی دلیل اس طرح کہ اس امر پر ہم سب متفق ہیں کہ اگرچہ بایاں یا قطع ہوا ہو تو قطع کے لیے رجوع نہیں آتھا کی طرت نہیں ہو کہ بائیں پاؤں کی طرت کیا جاتا ہے اگر بائیں ہاتھ کاٹنے کی گنجائش ہو تو تو رخصت اسی کی طرت رجوع کیا جاتا کیونکہ ہاتھ کاٹنا تو رخصت قرآنی ہے ثابت ہے اور منصوص علیہ جس کے بارے میں نص ملنا نہ ہو، سے بہت کہ کسی دوسری چیز کی طرت رجوع نہیں کیا جاتا لہذا بائیں ہاتھ کے بجائے بائیں پاؤں کی طرت رجوع اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ سرتو کی پاؤں میں بائیں ہاتھ کاٹنے کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔ جس قسم کے استدلال کا ذکر ہو کر مکتفی نے کیا ہے عقلی دلیل یہ ہے کہ بایاں یا قطع کاٹنے سے جان کے منافع میں سے ایک منصفیت قطعی طور پر ختم ہو جائے گی اور یہ منصفیت گرفت کی ہے کیونکہ دائیں ہاتھ کے بریدہ چور کی صورت میں اگر بایاں یا قطع ہی کاٹ دیا جائے تو یہ منصفیت مکمل طور پر ختم ہو جائے گی اور اس منصفیت کی حد تک بائیں



اور وہی اسی ہاگرنی پہننا کہ ہر گاہ اگر ایسا شخص چوری کرے جس کا دایاں ہاتھ شہر اس کا ہاگرنیا انگلیاں کٹیں ہوں تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اس فرمان الہی کے بموجب کہیں کے ہاتھ کاٹ دوسری ہاتھ کے دایاں ہاتھ کاٹ دو۔ اس حکم میں دایاں ہاتھ کی حالت کے بارے میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی۔ مگر انہیں ہاگرنیاں انگلیاں کٹیں ہوتی تو کاٹ دیا جائے اس لیے ہاتھ اور مہیب والد ہاتھ تو بدتر اور ہی کاٹ دیا جائے۔ سرتہ کیا دایاں میں قطع اور کنارہ میں غلام آزاد کرنے میں فرق کیا گیا ہے کہ اگر وہ اپنے ہاتھ کی دو انگلیاں، انگڑے کو تھپڑ دے ہوں تو یہ نقص قطع سرتہ میں مائل ہوتا ہے لیکن کنارہ میں غلام کو آزاد کرنے میں اس کی دو انگلیوں کا نقصان مائل نہیں ہوتا مہیب تک کہ غلام میں یہ نقصان میں انگلیوں تک نہ پہنچ جائے کہ جس غلام کا یہی انگلیاں کٹیں ہوں اس کا آزاد کر کے کنارہ ملا نہیں جاتا اس فرق کا وہ یہ ہے کہ سرتہ کی دایاں میں قطع حد ہے لہذا اس قدر نقصان سے شہر پہنچتا ہے جب کہ غلام کو آزاد کرنے کا معاملہ اس سے مختلف ہے، واضح یہ کہ دو تھانی اعظم۔

اگر حکم قرار دوہ شخص جو مذکر کا ذکر ہے، سے کہے کہ چور کا ہاتھ کاٹ دو اور وہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو حکم نے اسے مطلقاً ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہو گا یا پھر تخصیص کرتے ہوئے کہ ہر گاہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دو۔ اگر تو اس کا حکم مطلق ہے چرخی اس نے یہ کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دو اور اس نے دایاں ہاتھ کاٹ دیا تو مقدار پر کوئی ضمانت نہ تھی ہر گاہ کہ اس نے وہی کہہ کیا ہے جس کا اسے حکم دیا گیا تھا تو اسے اسے حکم مطلق کا ہاتھ کاٹ دو سوا اس نے ہاتھ کاٹ دیا اور اگر اس کے حکم میں تخصیص کی گئی ہو مگر حکم نے یہ کہا کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دو اور مگر دایاں ہاتھ کاٹ دے تو اس صورت میں اگر ترجیح دینا چاہتے تھے کہ یہ کہہ کر یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو بھی اس پر کوئی ضمانت نہ تھی ہر گاہ کہ اس نے اس کے کہنے پر ہاتھ کاٹا ہے، لہذا اس پر ضمانت نہ تھی ہر گاہ اس کی مثال ایسے ہے جیسے کہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ میرا ہاتھ کاٹ دو اور وہ دوسرا شخص اس کا ہاتھ کاٹ دے تو اس پر کوئی ضمانت نہ تھی چنانچہ ایسی ہی اس صورت میں حاد پر ضمانت نہ تھی ہر گاہ۔ اگر چہ ہاتھ کاٹ دیا جائے کہ یہ بات دیکھی ہو بلکہ حاد نے مطلق سے دایاں ہاتھ کاٹ دیا ہر تو اس صورت میں ہمارے اندر شک کے نزدیک اس پر کوئی ضمانت نہ تھی ہر گاہ جب کہ امام زکریا رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس سے ضمانت وصول کیا جائے کہ اگر کوئی حقوق العباد کے ضمن میں مطلق کوئی عذر نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ اجتہاد میں مطلق ہے کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد سے انہیں ہاتھ کاٹ دایاں ہاتھ کے قائم مقام کر دیا اور ایسا کہتے ہوئے اس نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس فرمان کی پابندی کی ہے کہ **وَقَدْ أَفْطَحْنَا آيَاتِكَ يَهْتَكُهَا** یعنی ان کے انہوں کو قطع کر دو۔ اس فرمان الہی میں دایاں اور بائیں ہاتھ کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا گیا، لہذا یہ اجتہاد کی اجتہاد میں مطلق ہے اور یہ سات ہے اور مسئلہ کی سادگی اسی مطلق یعنی اجتہاد میں مطلق، سے مشتق ہے کہ اس صورت میں کہ وہ مطلق سے بائیں ہاتھ کاٹ دیاں ہاتھ کاٹ کر دے اور مالک وہ دایاں ہاتھ کے قطع کر ہی واجب کہتا ہو تاہم امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس صورت میں بھی اس پر ضمانت نہ تھی ہر گاہ کہ اس سے ضمانت وصول کیا جائے گا۔ یا مہیب کی دلیل یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کو دایاں ہاتھ کا حکم تمام ہاگرنی دایاں کے ہاتھ سے لیاں ہاتھ قطع کر کے، اس نے حکم کا قصد کیا ہے لہذا وہ مفید قابل ممانی

نہیں پہنچا تو اس سے تاوان حاصل کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے (ایک ہاتھ قطع کر کے) سماعت کیا ہے اور کفٹ کیے جانے والے سے جتر د ہاتھ یعنی دایاں ہاتھ باقی چھوڑ دیا ہے اس لیے اس سے تاوان نہیں لیا جائے گا جیسے اگر وہ آری کسی شخص کے غلط ایک غلام کو وہ ہزار کے عوض فروخت کرنے کی شہادت دے جس جب اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر وہ اس راجی اس شہادت سے جو ہزار میں تو ان پر کوئی تاوان جائے نہیں پھر بدلیل مذکورہ سوا اس طرح اس مسئلے میں ہر گوارہی منشا بایاں ہاتھ قطع کرنے کی صورت میں تاوان جائے نہیں ہو گا اور ہم نے جو یہ کہہ دیا ہے کہ ہاتھ نے کفٹ ہونے والے سے جتر د ہاتھ یعنی دایاں ہاتھ کو چھوڑ دیا تو یہ اس لیے کہ جب اس نے دایاں ہاتھ کاٹ دیا تو اس کے دایاں ہاتھ کو محفوظ رکھ کر بائیں ہاتھ سے کھینچ کر بائیں ہاتھ کا قطع ہے چوری کی سزا سے قطع کیا جائے گا اور اس بنا پر جو چوری کی سزا سے قطع قرار دے کر اگر مال چور کے قبضے میں نہ ہو تو اس سے قطع قرار دیا جائے گا اس سے قطع قرار دیا جائے گا اور اس سے تاوان حاصل کرنے کے لئے کفٹ کر ڈالنے سے اس سے تاوان نہیں لیا جائے گا اس سے جتر د کی سزا سے قطع نہیں قرار دیا جائے گا اور اس سے تاوان حاصل کیا جائے گا دوسرے قطع کے بعد چور سے مال مسروقہ کا تاوان سا قف ہو جائے گا پھر قطع کا اس ہاتھ سے اختلاف ہے بعض کی رائے ہے کہ ایسا ہو گا بائیں ہاتھ سے چوری کی سزا سے قطع قرار دیا جائے گا نیز دایاں ہاتھ نہیں لیا جائے گا اور بعض کے نزدیک ایسا نہیں ہو گا یعنی اسے چوری کی سزا سے قطع نہیں قرار دیا جائے گا نیز دایاں ہاتھ لیا جائے گا یہ سارا مسئلہ اس صورت میں ہو گا کہ جب عدالت نے مالک کے حکم سے قطع کیا ہو اور اگر کوئی دوسرا شخص اس چور کے ہاتھ کو کاٹ دے تو اگر توبہ غلطی سے یہ کرے پھر قراں کے قصہ دیتا ہے جب اور اگر وہ ایسا نہ کرے تو اس سے قطع قرار دیا جائے گا خلاف واقع ہو جائے گا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اس صورت میں اگر مال مسروقہ پر قراں ہو تو مالک کو لانا دیا جائے گا اور اگر کفٹ ہو گیا ہو تو پھر اسے اس کا ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ ضمان میں نہ رکھو تو دایاں ہاتھ کا قطع ہے اور وہ سا قف ہو چکا ہے۔

اگرچہ پھر بھی کسی کی پاداش میں دایاں ہاتھ کی سزا سے قطع واجب ہوئی ہو اور سزا سے قطع کے خلاف سے پہلے ہی کوئی دوسرا شخص اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دے تو یہ صورت دو حالتوں سے نکال دی ہو گی، یا تو اس نے ناش سے قبل اس کا ہاتھ کاٹا ہو گا یا پھر ناش کے بعد اگر ناش سے قبل ہاتھ کاٹا ہے تو کٹنے والے سے قصاص لیا جائے گا بشرطیکہ اس نے ایسا نہ کیا ہو اور اگر سوا کیا ہو تو اس کے قصہ دیتا ہے اور چوری کی پاداش میں چور کا دایاں پاؤں قطع کر دیا جائے گا۔ گو یا اس سے پہلے چوری کی ہے اور اس کا دایاں ہاتھ نہیں ہے اور اگر ناش کے بعد کسی نے چور کا ہاتھ کاٹ دیا ہو تو اگر توبہ غلطی سے یہ کرے پھر قراں سے قطع لیا جائے گا اور یہ سب سب پہلے ہی کر دی ہے اب اس صورت میں اس کا دایاں پاؤں نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ جب ناش کی گئی تھی اس وقت اس کے دایاں ہاتھ کا قطع واجب ہوا تھا اور وہ ضائع ہو چکا ہے لہذا سزا سے قطع سا قف ہو گئی جیسا کہ کسی آفت مساوی سے قصاص کا ہاتھ ضائع ہونے کی صورت میں سزا سے قطع سا قف ہو جاتی اور اگر فیصلہ صادر ہونے کے بعد ایسا واقعہ پیش آئے تو ہاتھ کاٹنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ اس نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی حد کو نافذ کرنے کے لیے ایسا کیا ہے چنانچہ اس کی طرف سے یہ قطع چوری کی پاداش میں سمجھا جائے گا نیز اگر مال مسروقہ چور کے قبضے کے دوران میں تلف ہو گیا ہے یا اس نے اسے استعمال کر ڈالا ہے تو اس سے اس کا ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ وہ اس کی پاداش میں سزا سے قطع جھگٹ چکا ہے۔

ہاتھ کس جگہ سے قطع کیا جائے

جہاں تک ہاتھ کے قطع کی جگہ کا تعلق ہے تو وہ مسروقہ مال کے تعلق کا ہے

لا جرم ہے بعض علماء کا کہنا ہے کہ چھ دایاں ہاتھ اور چھ دایاں ہاتھ

ہے کہ گندھے کے پاس سے قطع کیا جائے، ان کا یہ قول اور شادیاری تہائی کا قطع طہو اذین یمنیٰ ایسی ہی ان کے اتھکاٹ دو کے عاری سنی پر مبنی ہے کیونکہ اتھکاٹ اس پر سے معنہ دینی گندھے نہیں کہتے ہیں جب کہ صحیح ہمارا قول ہے کہ چونکہ حدیث میں آیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چور کا ہاتھ کوئی کے جوڑے قطع کر دیا تھا چنانچہ آپ کا فعل آیت شریفہ کی مراد کی وضاحت ہے اگر اگر ہاتھ سماعت و تھائی کا فرمان یوں ہے کہ ان کے اتھکاٹ کوئی کے جوڑے کاٹ دو اور رسول کریم کے زمانہ مہدک سے لے کر آج تک امت کا فعل ایسی ہے جیسے ہاتھ سماعت و تھائی کا قطع۔

**حکم قطع کو نافذ کرنے کا مجاز کون ہے** | جان تک اس امر کے بیان کا معلق ہے کہ حکم دہن، کرنا انکار کرے قرات امام اتھکاٹ کرے گا یا وہ شخص جیسے امام نے اس کا اختیار دیا مجاز صدقہ کا اختیار دے کہ یا پھر انہیں جن کو اثر یہ اختیار رسولیں، جیسے قصاص اور دھماکہ یا مارا سبک ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک انکا اپنے نظام پر حد نافذ کرنے کا مجاز ہے، اس مسئلے پر مفصل بحث کتاب الحدود میں کرنا چاہیے۔

**واجب ہونے کے بعد حد کا ساقط ہونا** | جان تک ان اسباب کا معلق ہے جن سے حد قطع واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان کی کئی آقا ام ہیں۔ انہا میں سے کہ مسروق نے چوری کے اقرار کو جھوٹے اشتقاق اس سے کہ دے کہ تم نے میرے ان سے چوری نہیں کیا پھر وہ شہادتوں کو جھوٹا دے، اشتقاق کہ دے کہ میرے گواہوں نے جھوٹی گواہی دی ہے کیونکہ مسروق نے جھوٹے سے اقرار اور شہادت باطل ہو جاتے ہیں لہذا سزا سے قطع ساقط ہو جاتا ہے، ایک سبب یہ ہے کہ چور چوری کے اقرار سے رجوع کرے تو اس صورت میں اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی لیکن اس پر ال مسروق کا ضمان مانع ہو گا کیونکہ اقرار سے رجوع حد دے کہ ضمن میں تو کابل قبول ہے لیکن اہل کے بارے میں قبول نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ اقرار سے رجوع کر لینے سے اقرار میں شہید پیدا ہو جاتا ہے اور شہید سے حد تو ساقط ہو جاتی ہے لیکن اہل ساقط نہیں ہوتا۔

**مسئلہ** | وہ آدمی ایک پٹری کے چوری کا اقرار کرتے ہیں، جس کی الیت سوزہ ہم سے پھر ان میں سے ایک شخص یہ کہے کہ میں نے پٹری تو چور کیا ہے، ہم نے چوری نہیں کی یا یہ کہے کہ یہ پٹری میرا ہے تو ان دونوں سے قطع ساقط ہو جائے گا کیونکہ جنب ان دونوں نے چوری کا اقرار کیا تو چوری میں ان دونوں کی شرکت ثابت ہو گئی پھر جنب ان دونوں میں سے ایک نے انکار کیا تو اس نے اپنے اقرار سے رجوع کر لیا لہذا اس کے رجوع کے سبب اس سے حد ساقط ہو گئی اور اس سے

اس کے شریک کے حق میں شہید پیدا ہو گیا کیونکہ چوری تو ایک ہی ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک نے کہے کہ ہم نے یہ پٹری تلاں شخص کے ان سے چور کیا ہے اور دوسرا اسے جھوٹے ہوئے یہ کہے کہ تم نے جھوٹ بولا ہے ہم نے یہ چوری نہیں کیا تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک صرف اقرار کرنے والے کو سزائے قطع دی جائے گی

جب کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک کو سزا نہیں دی جائے گی۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار تو ایک ہی چوری کا ہے لہذا جس میں وہ دونوں شریک تھے جب انکار کر دے ہے ایک شریک کے حق میں چوری ثابت نہ ہوئی تو چونکہ چوری ایک ہی ہے اس لیے کہ وہی طور پر یہ حد اثبات اس کے ساقطی کے حق میں بھی مؤثر ہوگا۔ یہ مسئلہ اس سے متعلق ہے کہ اگر کوئی مرد کسی صورت کے ساتھ مرتکب نہا ہونے کا اقرار کرے اور وہ صورت اس سے انکار کرے تو یہ امام ابو حنیفہ کے مطابق حد ماری جاتی ہے۔

کیونکہ حدیث کا حکم اس مرد کے اقرار پر اثر انداز نہیں ہوتا کیونکہ حدیث کی جانب سے سزا کے عدم ارتکاب سے اس مرد کا عدم ارتکاب متنازع نہیں آتا، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ کسی کی یا کسی کے اقرار

حالت سے ارتکاب نہ کرے چوری کے اقرار کا (ذریعہ) مستند قناعت ہے کہ اگر کسی ایک چور کے حق میں اس دینی چوری کا اثبات مشارکت کی صورت میں ہو اسے لٹا دو شرکاء میں سے کسی ایک کے حق میں چوری کا اثبات نہ ہو نا دوسرے کے حق میں بھی مؤثر ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ایک چور کا چوری میں شرکت کرنے کا آثار ہر دو کی طرف سے چوری کے ہونے کا اقرار ہے لیکن جب اس کے ساتھی نے چوری سے انکار کر دیا تو اس کی طرف سے چوری کا فعل دیکھا جاتا ہے ثابت نہ ہوا اور اس کی طرف سے چوری کا عدم فعل (یعنی باغفل چوری نہ کرنا) اس کے ساتھی کی طرف سے چوری کے وجود فعل پر اثر انداز نہیں ہوتا چنانچہ اس کے ساتھی کا اپنے غفلت چوری کا اقرار برقرار ہوا لہذا اسے اس کی سزا ملے گی۔ یہ مسئلہ اس مسئلے سے مختلف ہے کہ جب کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہو سکے گا اقرار کرے اور وہ عورت اس سے انکار کرے تو اس مرد پر امام ابو حنیفہ کے اصول کی بنا پر حد لگا کر نہ ہوگی کیونکہ زنا مرد اور عورت دونوں کی شرکت کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا تو جب عورت نے انکار کر دیا تو اس کی جانب سے زنا ثابت نہ ہوا لہذا اس مرد کی طرف سے بھی ارتکاب زنا کا تصور محال ہے چوری کے اقرار کا مسئلہ قناعت ہے عیاں کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

دوسرے قے کا موجب ہونے کے بعد اس کا ماقط کرنے کا ایک سبب یہ ہے کہ مقدمہ تافہی کی عدالت میں پیش ہونے سے پیشتر چور مال مسروقہ کو اس کے مالک کو لوٹا دے۔ یہ طریقہ کار قناعت ہے اور امام ابو یوسف کا بھی ایک قول تھا ہے جب کہ ان کا دوسرا قول یہ روایت کیا گیا ہے کہ اس صورت میں عدل ماقط نہیں ہوگا اس بارے میں (تینوں ائمہ میں) کوئی اختلاف رائے نہیں کہ مقدمہ عدالت میں پیش کر دینے کے بعد مال مسروقہ کو لوٹانے سے ممانعت نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسف سے مروی قول ذکر مذ ممانعتیں ہوگی کی توجیہ یہ ہے کہ چوری اپنے وقوع کے وقت سے ہی تعلق کی موجب ہو گئی تھی چنانچہ اس کے بعد مال مسروقہ کو لوٹانے سے چوری میں کوئی فعل واقع نہیں ہوتا چور کی وقوع پذیر ہو چکی لہذا اس سے سزائے تعلق جو واجب ہو چکی ہے ممانعتیں ہوگی بالکل ایسے ہی جیسے عدالت میں مقدمہ پیش کر دینے کے بعد مال مسروقہ کی واپسی سے عدل ممانعتیں ہوتی۔ طریقہ (امام ابو حنیفہ اور امام مالک) کا دلیل یہ ہے کہ سزائے تعلق کو واجب کرنے والی چوری کے ثبوت کے لیے تافہ شرط ہے، جس کا وہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ مال مسروقہ کی مالک کو واپسی کے بعد تافہ شرط برقرار ہے بلکہ اس لحاظ سے عدالت میں مقدمہ پیش ہونے کے بعد مال کو واپس کیا جائے کیونکہ شرط ہے تافہ برقرار رکھنا اس کا برقراردہنا اور تافہ شرط برقرار رکھنا۔

ایک سبب (وجہ) کے بعد لکھا تھا کہ (یہ ہے کہ چور عدل کے فیصلے سے قبل مال مسروقہ کا مال ہن جائے مثلاً مسروقہ سنا جس کے مال چوری ہوئی) فیصلے سے قبل مال مسروقہ چور کو اسے کہہ دے اس ضمن میں بعد بحث یہ ہے کہ یہ (جو کہنے کا) معاہدہ ماحول سے غالی نہیں ہوگا اور فیصلے سے قبل بہرہ کیا ہو گا یا نہیے کے بعد ملنے فیصلے کے بعد اسے قبل اس وقت تو فیصلے سے قبل بہرہ کیا ہو تو سزائے تعلق ماقط ہو جائے گی اور اس میں دائرہ کے باقی کوئی اختلاف رائے نہیں اور اگر فیصلے کے بعد مگر تافہ سے قبل بہرہ کیا ہو تو اس صورت میں طعن کے تحت سزائے تعلق ماقط ہو جائے گی لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک ممانعتیں ہوگی اور امام شافعی کا بھی یہی موقف ہے۔ امام ابو یوسف نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہار کے چور کو جب لوٹ کر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا کہ رسول اللہ صلیہ وسلم نے اس کا اتھہ کاٹنے کا حکم دیا۔ صفوان بن یزید نے کہا رسول اللہ صلیہ وسلم نے قریش میں یا ہاشم یا بنی ہاشم میں اس پر خیرات کرتا ہوں۔ اس پر بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسے میرے پاس لائے سے خیرت کو نہ لیا۔ قرینہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ فیصلے سے قبل بہرہ گرفتن سے حدیث ہو جاتی ہے لیکن اس کے بعد ملاحظہ نہیں ہوتی۔ نیز اس لیے دعویٰ میں ہدیں ملاحظہ نہ ہونے کی وجہ سے بھی ہے کہ اگر قطع کا واجب ہو ایک اس حکم سے جو چوری کے وجود سے مشروط ہے، چوری کا فعل، تو باجماع ایک اور چوری سزا سے قطع کا موجب بن گئی کیونکہ واجب قطع کی جملہ شرائط موجود ہیں، لہذا اس کے بعد اب مال سر دہی میں چوری کی حکایت کے طاری ہونے سے موجودہ چوری میں کوئی نخل واقع نہیں ہوتا لہذا سزا سے قطع کا واجب نہیں جیسے عدالتی فیصلے کے بعد مالک کو مال سر دہی کا سزا سے ڈرانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ دعویٰ اس صورت میں سزا سے قطع ملاحظہ نہیں ہوتی، بلکہ اس کے کہ عدالتی فیصلے سے پہلے مال سر دہی ڈرایا جائے، کیونکہ قاضی کے ان کے موجب قطع چوری کے ثبوت کے لیے نخل شرط ہے اور نخل کرنے کا حق مال سر دہی کے واپس مل جانے کے بعد، ظاہر ہے کہ طرفین کے موقف کی ترجیح یہ ہے کہ بہرہ میں حکایت کے ثبوت کے لیے قبضہ شرط ہے اور بہرہ کی صورت میں حکایت قبضہ کے وقت سے ثابت ہوتی ہے سو اس وقت سے اس کی حکایت ہر لحاظ سے ظاہر ہے اور مال سر دہی کا چوری کی حکایت ہونا، خواہ حقیقی طور پر ہو یا شبہ کے بنیاد پر سزا سے قطع کو مانع ہے، اسی لیے فیصلے سے قبل مال سر دہی کے بہرہ ہونے سے، سزا سے قطع نہیں دی جاتی، تو اسی طرف فیصلے کے بعد (بہرہ ہونے کی صورت میں) بھی نہیں دی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عدو کے ضمن میں فیصلہ (ختم) سے مراد اس کا نفاذ ہے جب تک نفاذ نہ ہو جائے تو یہ دیکھ لیا جاتا ہے جیسے کہ فیصلہ ہوا ہی نہیں، مادہ اگر فیصلہ ہی نہ ہو اور تو ظاہر ہے کہ سزا سے قطع نہیں دی جاتی تو اسی طرح فیصلہ نافذ نہ ہونے کی صورت میں بھی سزا سے قطع نہیں دی جائے گی اس کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ عدو کے ضمن میں بعد میں اپنا ایک پیش آنے والے اتفاقی واقعہ کو شروع سے ہی موجود واقعہ سمجھنے سے عد ملاحظہ ہو جاتی ہو تو سزا سے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ عدو کے ضمن میں فیصلے سے مراد عدو کا نفاذ ہے کہ سبب تک فیصلہ نافذ نہیں ہو یا تا وہ ایسے ہی ہے کہ جیسے فیصلہ ہوا ہی نہیں اور فیصلہ نہ ہونے کی صورت میں سزا سے قطع نہیں دی جاتی تو اسی طرف فیصلہ نافذ نہ ہونے کی صورت میں بھی سزا سے قطع نہیں دی جائے گی اور صورت یہ پیش میں چونکہ حدیث ملک کو شروع سے وجود رکھنے سے، عد ملاحظہ ہو

جائے گی اس لیے اسے شروع سے ہی موجود تصور کیا جائے گا۔ اور یہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو اس میں امام ابو یوسفؒ کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ صفوان کا جو قول مروی ہے وہ ہے جو علیہ حدیث تھا اور اس میں جو ہوا کہ ایک آپ تو مکن ہے کہ اس سے صفوان کی مراد مال سر دہی جو اور ہے بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد قطع ہو ایسے قطع کو بہرہ کہنے (پچھتے سے) عد ملاحظہ نہیں ہو سکتی۔ اس احتمال معنی کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں یہ روایاں لیا گیا ہے کہ صفوان نے یہ کہنا کہ وہ غنیمت الفصح، یعنی غنیمت نے قطع کو بہرہ کیا، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے چوری پر مال سر دہی کو عد تو کیا ہو یا بہرہ کیا ہو، لیکن اگر اس مال پر قبضہ نہیں ہو یا اتفاقاً اور سزا سے قطع ہو تو اس بہرہ سے ملاحظہ ہوتی ہے جس میں یہ شدہ مال پر قبضہ بھی ہو گیا ہو۔ اگر مال سر دہی کو (مالک) چوری کے

اتھ بیٹھلے سے پہلے یا بیٹھلے کے بعد فروخت کر دے تو اس مسئلے میں بھی اگر تکرار کے اتفاق اور اختلاف کی یہی صورت ہوگی جو سابقہ مسئلے کا ہے۔ یعنی طرہیں کے نزدیک ہر دو صورت میں حد قطع ساقط ہو جائے گی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیٹھلے سے قبل فروخت کرنے سے تو حد ساقط ہو جائے گی لیکن بیٹھلے کے بعد فروخت کرنے سے ساقط نہیں ہوگی۔ اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ ترکہ بنا ہو اور بعد ازاں اس کے شادی کر لے تو اس سے حد ساقط نہیں ہوگی کیونکہ نکاح ثابت نہ ہونے والی ملک کو نکاح کے وقت موجود قرار دینا ممکن نہیں چنانچہ ناس میں کوئی چیز ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے حد نافذ کی جائے گی۔

جہاں کچھ عورتی کے ثابت ہو جائے کے بعد کسی مانع یعنی شہر وغیرہ کے سبب حد قطع کے ساقط ہونے کے حکم کا قطع ہے تو وہ یہ ہے کہ مال مسروق پر جو کہ خنان میں داخل ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر مال مسروق اس کے قبضے کے بعد وہیں تک پہنچ گیا یا چور سے اسے تلف کر ڈالا ہو تو بھی چور پر اس کا خنان عائد ہوگا کیونکہ خنان میں داخل تو ہونے قطع پر ہے جب سزا ساقط ہوگی تو خنان میں داخل ہر کا دھوکہ دور ہوگی چنانچہ اس پر خنان عائد ہوگا، مگر اللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ اگر مال مسروق بیٹھلے پر فروغ ہو تو اسے اس کے مالک کو لایا جائے، اس شخص میں حاصل ہوتی ہے کہ چور کے قبضے میں مال مسروق دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتا، یا تو وہ اپنی پہلی حالت پر قائم ہے اور اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی یا چور چلے گئے اس میں کوئی تغیر برپا کر دیا ہے، سو اگر تو وہ اپنی پہلی حالت پر برقرار ہے تو چور اس کے مالک کو لائے گا جس کی دلیل بھی کریم کا یہ ارشاد ہے علی اللہ ما اخذت حق شرعہ یعنی اتنے کے نوٹے کے بغیر جو اس نے اخذ کی جیت ملک کو وہ اسے لوٹا نہ دے اور ایسا ہے کہ اگر آپ نے فرمایا اسے جو جدیدہ میں سالد فیہو احق یہ۔ یعنی جس نے اپنے عین مال کو پایا تو وہ اس کا سب سے زیادہ حق دار ہے۔ روایت ہے کہ اگر آپ نے صفوان کی چادر اسے لوٹ دی تھی اور اس چادر کے چور کو سزائے قطع دی تھی۔

اسی طرح اگر چور بیچا ہو یا حد کے ذریعے کسی شخص کو مال مسروق کا مالک بنا دے یا مال مسروق کے ذریعے کسی عورت سے شادی کر لے، یا چور اس کی عورت پر چلے مال مسروق کے ذریعے اس سے بیع حاصل کر لے اور ہر صورت مذکورہ میں مال مسروق اپنے (اس شخص) مالک کے قبضے میں بیٹھلے ہو تو اس کے داخل، مالک کا حق ہے کہ اس مال کو ملے کیونکہ وہ اس کی ملک ہے، اس لیے کہ چور عورت کے عین مال مسروق سے ملک کا زائل ہو گا نہ ہم نہیں کہتا چنانچہ چور کی طرف سے کسی کو مال مسروق کا مالک بنانا باطل ہے اور خریدار چور سے اس قیمت کا مطالعہ کرے جو اس نے مال مسروق کو خریدنے کے لیے اسے ادا کیا تھی، دلیل مذکورہ اور اگر مال مسروق کا قبضہ کے اقصیٰ تک ہو گیا ہو اور بیچ سزائے قطع سے پہلے اس کے بعد منتقل ہوئی ہو تو نہ خریدار پر خنان عائد ہوگا اور نہ ہی کا قبضہ پر جس کی دلیل ہم سابقہ میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر چور نے مال مسروق میں کوئی تغیر برپا کر دیا ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو چور کے تغیر برپا کرنے سے مال مسروق میں کوئی واقعہ ہوئی ہوگی یا چور سزا نہ ہو گیا ہو گا۔ اگر تو اس نے باعث نقصان تغیر برپا کیا ہے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی اور عین مال مسروق مالک کو لایا جائے گا اور خریدار نقصان کا خنان عائد نہیں ہوگا کیونکہ مال مسروق میں کوئی نقصان، اس کے ایک حصے کا کوئی حصہ ہے جب کہ سارا مال مسروق تلف کرنے کی صورت میں بھی اسے سزائے قطع دی جاتی ہے اور اس پر کوئی خنان عائد نہیں ہوتا، چنانچہ یہی صورت اس کا ایک حصہ تلف کرنے پر ہوگی اور عین مال لایا جائے گا کیونکہ سزائے قطع مال مسروق کے لٹنے میں عین نہیں ہوتی آپ



دیکھتے نہیں کہ سزا سے قطع کل مال مسروق کے لوٹنے میں شامل نہیں ہوتی ایسے ہی بعض مال مسروق کے لوٹنے میں بھی شامل نہیں ہوتا۔ اور اگرچہ لوٹے مال مسروق کے لئے فیروز پاکہ ہے جو باعث اخلاص ہے تو اس مسئلے کے ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگرچہ مال مسروق کو کوئی ایسا تفسیر پر پا کرے کہ اگرچہ تفسیر فاصب مال منصوب میں پر پا کرے تو اس سے مالک (منصوب منہ) کا حق منتقل ہوتا ہے اور جو مال مسروق منہ کا حق منتقل ہو جائے گا اگر نہ منتقل نہیں ہو گا، فرق صرف اس قدر ہے کہ فاصب کی صورت میں فاصب مال منصوب کے شکل مال یا اس کی قیمت کا خاص ہوتا ہے لیکن جو پر ضلعی مال نہ ہو، جو مال غیر سزا سے قطع ضمان کے مال نہ ہو، جو مال نہ ہو، جب یہ اصول معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ اگرچہ جو مال جو اسے جو لے کرے گا کوئی مال نہ ہو، اس سے قیض سے لے تو اس سے مالک کا حق ختم ہو جائے گا کیونکہ اگرچہ تفسیر فاصب نے کیا ہے تو انصاف منہ کا حق منتقل ہو جائے گا، اسی طرح چور کے ایسا کرنے سے ہو گا (یعنی مالک کا حق منتقل ہو جائے گا) اور جو پر کوئی ضمانت مال نہ ہو، جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں، اور اگر وہ سے سرخ یا زرد کسی رنگ میں رنگ دے تو اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو مالک کے لیے یہ مال سرخ نہ کہنے کی کوئی گنجائش نہیں جب کہ صاحب نے ان کی روئے مالک کیڑا لے لے گا اور جو لے کرے گا مالک کے رنگائی کا جو اضافہ کیا ہے اس کی قیمت اسے دے دے گا۔ صاحبین کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ اگرچہ تفسیر کا منصب کا تو مالک کا اختیار (choice) ہو رہا ہے مگر اگر فاصب سے کہے کی قیمت ضمان میں وصول کرنے یا ہم کرنا لے لے اور اسے رنگائی کی قیمت دے دے، فرق صرف یہ ہے کہ چوری کے مسئلے میں جو یہ قطع کا وجہ ضمان کا نہ کرنا تھا، لہذا صرف ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کیڑا لے لے اور اسے رنگائی کی قیمت دے دے کیونکہ اس ضمن میں چوری اور نصب میں کوئی فرق نہیں اسو ضمان کے امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلے میں نصب اور چوری میں فرق ہے وہ یہ کہ کیڑا لے لے کہ رنگائی سے کہے سے نصب منہ کا حق منتقل نہیں ہو جائے کیونکہ اصل کیڑا اس کا ملک ہے اور وہ متقوم (مستحق) ہے اور فاصب کا بھی اس میں (جو جو رنگائی) حق متقوم ہے، البتہ اختیار ہم نے مالک کو دیا ہے نہ کہ فاصب کیونکہ مالک اصل کا مالک ہے جب کہ فاصب وصفت (درنگائی) کا مالک ہے جب کہ چور کا حق تو رنگائی میں متقوم ہے لیکن مالک کا حق اصل کیڑا ہے میں چور کے حق میں قطع کی وجہ سے متقوم نہیں ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اگرچہ راستہ تلفت کہہ دے تو اس پر کوئی ضمانت مال نہ ہو، جو تاجا پیچ کر کے حق کا اعتبار کیا جائے گا اور اصل کیڑا ہے، میں مالک کے حق کو وصفت (درنگائی) میں چور کے حق کے تخریج کر دیا جائے گا اور چور پر چور پر ضمان کا مال نہ کرنا سزا سے قطع کی وجہ سے ممکن نہیں اس لیے وہ کیڑا مفت میں اس کا ہو جائے گا لیکن اس کے لیے اس کیڑا سے سے اختلاف کو اعلیٰ نہیں امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے، کیونکہ وہ خبریہ بدل کے ایک وجہ منہ prohibited کے باعث مالک

بے شک وہ درود ہے کہ اس پر رمضان عائد کرنا ممکن نہیں لہذا اس کے لیے اس پکڑ سے استغناء کرنا جائز نہیں۔ ایسا ہونا ممکن ہے کہ کسی شخص کا مال کسی دوسرے کے قبضے میں ایسی صورت میں آجائے کہ عدالت کے فیصلے نہ تو اس کی مالک کو واپسی کا حکم صادر ہو سکتا ہو اور نہ ہی اس کے ضامن کا، لیکن اس کے اور اللہ کے مابین جو معاملہ ہے اس کے پیش نظر اس کے لیے اس مال سے استغناء کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً اگر کوئی مسلمان دارالغرب میں امان لے کر داخل ہو جائے اور ان کے مسائل میں سے کوئی چیز اٹھ کر لے تو عدالت اسے وہ چیز لوٹانے کا حکم تو جاری نہیں کر سکتی لیکن اس کے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے درمیان جو معاملہ ہے اس کے ہمیشہ نظر اس پر اس کو لوٹانا لازم ہے۔ اسی طرح اگر کوئی باغی شخص اہل عدل میں سے کسی کا مال تلف کر دے اور بعد ازاں وہ (عدالت سے) تائب ہو جائے تو عدالت اس کے خلاف ضامن کا فیصلہ صادر نہیں کرے گا۔ لیکن اس کا اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ جو تعلق ہے اس کے ہمیشہ نظر تو ہی اس مال کو لوٹانے کا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر حربہ جارسے مال میں سے کوئی چیز تلف کر دے اور بعد ازاں اسلام لے آئے تو اس کے خلاف اس چیز کی واپسی کا فیصلہ صادر نہیں کیا جائے گا لیکن اس کے اور اللہ جل شانہ کے مابین جو تعلق ہے اس کے پیش نظر تو ہی اس چیز کو لوٹانے کا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر چور مال صریح کو تلف کر دے تو عدالت اس پر ضامن عائد کرنے کا حکم نہیں جاری کرے گی لیکن فحوی ضامن کا دیا جائے گا۔ اسی مسئلے کو طوفاً رکھتے ہوئے جو اس کے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے درمیان ہے۔ اسی طرح اگر کوئی مذہب کسی انسان کو حوا کے ساتھ قتل کر دے پھر تائب ہو جائے تو اس سے عدالت باطل ہو جائے گی اور اسے مقتول کے ولی (دوسرے مست) کو خون ہمارا داکر کے کا حکم دیا جائے گا اور اگر حربی کسی مسلمان کو حوا کے ساتھ قتل کر دے پھر اسلام لے آئے تو باغی اور دہریہ کے برعکس اسے مقتول کے ولی کو خون ہمارا داکر کے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ فرق یہ ہے کہ حربی کے ہاتھوں قتل موجب ضمان نہیں ہو کر اس کے حق میں مقتول کی محضت (محمود ہونا) ثابت نہیں ہے لہذا اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ اسلام قبول اسلام سے پہلے کی باتوں کو ختم کر دیتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **مَنْ تَابَ فَلْيُتَابَ لِيُكْفِرْ عَنْ ذُنُوبِهِ اِنَّ يَتُوبَ اِلَيْهِ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** تائبانہ تائب ہو کر اس کا فعل موجب ضمان ہے البتہ اسے ضمان ادا کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا قیامت مد کی فروخت کی وجہ سے، لیکن جب عدالت پر کسی شے کی بنا پر واجب نہیں ہوتی تو اسے ضمان کا حکم دیا جائے گا۔ چنانچہ باغی ضامن کا اثر حکم و قضاء میں ظاہر ہوتا ہے، خود سے نہیں۔ اسی طرح باغی کا فعل ضامن کو واجب کرنے کا موجب نہیں ہے بلکہ وجوب ضامن کا حکم ہماری نہیں کیا جائے گا جس کی ایک وجہ یہ اور وہ ہے عدم تائب ہونا کیونکہ اسے غفلت (Immunity) حاصل ہے۔ یہ دہریہ صرف حکم و قضاء کے ساتھ خاص ہے، اللہ کے نزدیک ضامن کا واجب ہونا ثابت ہے، چنانچہ اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص پامانی کا ایک ٹکڑا چوری کر لے اور اس سے درہم بنا ڈالے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک سے ضرر قطع دئی جائے گی اور درہم (پامانی کے) مالک کو لوٹا دیے جائیں گے جبکہ ماہرین کے نزدیک مالک کا درہم پر کوئی حق نہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضامن کے سبب میں اس قسم کی مصنت سے، اگر سزا حق منتقل نہیں ہوتا جبکہ ماہرین کے نزدیک ضامن منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص لوٹا دینا یا تائبانہ سے حق باغی کوئی اور چیز چھو لے اور اس سے برقی بنائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو بعد از مصنت اس کی فروخت یا اقرار و ذبح

کہہ ہوتی ہے پھر تراشہ کے استکشاف ماننے کی وہی صورت ہوگی جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر اس کی فروخت باعتبار عدد کے ہوتی ہے بالاجماع ایک کا حق منقطع ہو جائے گا، عیدالکھضب کی صورت میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی چودہ گندم چوری کر لے اور اسے پیسے کر آٹا بنائے، یا اس طرح کا کوئی اور ناج چوری کر کے پیسے لے تو اس کا بھی یہی مسئلہ ہے، اور ان سب مسائل کا ذکر ہم انشا اللہ کتاب الخضب میں کریں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

---

## کتاب قحاع الطریق

## قانون رهنری

Law of Highway Robbery

اس باب میں گفتگو بھی ویسے ہی کی جائے گی جیسے کہ قانون سرقہ کے باب میں کی گئی تھی، گفتگو کے موضوع چار ہیں،

- (۱) رهنری کا رکن
- (۲) رکن کی شرطیں
- (۳) عدالت میں رهنری کا ثبوت
- (۴) رهنری کا حکم

**رهنری کا رکن** جہاں تک رهنری کے رکن کا تعلق ہے تو وہ غلبہ کے ساتھ مال چھیننے کے لیے راہگیروں پر مسلط کرنا ہے ایسے طور پر کہ راہگیر گزرنے سے رک جائیں اور دست مشتعل ہو جائے خواہ رهنری ایک گروہ نے کی یا امرض ایک شخص نے، بشرطیکہ اس شخص میں رهنری کی قوت ہو اور خواہ رهنری ہتھیاروں کے ساتھ کی گئی یا بغیر ہتھیاروں کے لاشعاً 'پتھر اور عزی وغیرہ کے ساتھ کیوں کہ رهنری مذکورہ اشیاء میں سے ہر ایک کے ذریعے وقوع میں آجاتی ہے' اس امر کا بھی کچھ لحاظ نہیں کیا جائے گا کہ رهنری کا ارتکاب سب نے کیا ہے یا بعض نے (مترجمین کی) اعانت اور اقتدار (مال) کذب سے رهنری کا سبب مینا کیا ہے کیوں کہ جوری کی طرح رهنری کا جرم بھی سبھی کی حرکت سے وقوع میں آتا ہے اور یہ اس لیے کہ یہ تو رهنری کی عادت ہوتی ہے کہ بعض اس کا ارتکاب کرتے ہیں اور بعض ان کی اعانت کرتے ہیں، لہذا اگر موجب عد سبب میں ارتکاب جرم کے ساتھ اس کا سبب بیان کرنے کو شامل نہ کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ رهنری کا دورہ بازہ مکمل جائے گا اور اس کے حکم (یعنی سزا) کا دورہ بازہ محدود ہو جائے گا اور یہ امر ترجیح ہے 'اسی لیے جوری کے ضمن میں سبب بیان کرنے کا ارتکاب کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے' ایسے ہی رهنری کے باب میں کیا جائے گا۔

**رهنری کے رکن کی شرطیں** رهنری کے رکن کی شرطوں کی کئی قسمیں ہیں، بعض کا تعلق بعض رهنری کے ساتھ ہے اور بعض کا تعلق ان دونوں کے ساتھ ہے اور بعض کا تعلق اس چیز سے ہے جس کی خاطر رهنری کی گئی اور بعض کا تعلق اس جگہ سے ہے جہاں رهنری کا ارتکاب ہوا اور جائے وقوع (Place of occurrence)۔

جس شرطوں کا تعلق خاصہ رهنری سے ہے وہ متعدد ہیں، ان میں سے پہلے کہ وہ عاقل (Sane) ہو اور یکہ وہ بالغ (Adult) ہو، سو اگر وہ نابالغ یا مجنون (Insane) ہے تو اس پر کوئی حد نہیں پڑتی کیونکہ نابالغ و مجنون (Punishment) سے اور جرم کی مستثنیٰ ہے جبکہ نابالغ اور مجنون (Insane) کے فعل پر جرم کی اصطلاح عموماً نہیں آتی، اسی وجہ سے سرقہ کے ضمن میں سزائے قطع کو اس سے مشتعل نہیں کیا گیا تھا۔

ایسے ہی رزنی کے باب میں کیا جائے گا۔ مگر رزنیوں میں کوئی نابالغ یا فاجر اطفال شامل ہو تو طریقیں دام ابوہنبلہ اور دام حمزہ کی رائے کے مطابق ان میں سے کسی رزنی پر بھی حد عائد نہیں ہوگی اور دام ابوہنبلہ کا قول ہے کہ اگر رزنی کے جرم کا کتاب نابالغ نے کیا ہو تو پھر قصے کی صورت میں ہوگی (جو طرفین کے نزدیک ہے) اور اگر نابالغ کے بھانے کسی دوسرے نے کیا ہو تو اس صورت میں عامل و بائع اشخاص پر حد نافذ کی جائے گی اس مسئلے کا ذکر ہم قانون ستر کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ ایک شرط و ظہار الزوائے کے مطابق مرد و (انگورہ) ہے اپنا جو مشہور روایت کی رو سے اگر مردوں میں کوئی عورت ہمارے مردوں کے بھانے وہی لڑائی اور مال اخذ کرنے کے جرم کا ارتکاب کرے تو اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی۔ اس مسئلے کا امام غلامی نے ذکر کیا ہے ان کا کہنا ہے کہ رزنی کے باب میں مرد و عورتیں برابر ہیں اور مردانہ انہی پر تیناں کر کے ہوئے مردوں اور عورتوں سب پر حد نافذ کی جائے گی۔ امام غلامی کے اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ حد و دوا، طرح یہ جو ہم مرد اور عورت دونوں پر یکساں طور پر واجب ہوگی عورت پر کیا، اگر یہ حد قطع ہو تو دیگر حد و دوا کی طرح اس کے واجب ہونے کے لیے بھی مرد یا عورت ہونے کی کوئی شرط نہیں اور مرد و عورت کی طرح رزنی کی حد کے واجب ہونے کے لیے بھی مرد ہونے کی کوئی شرط نہیں اور اگر حد ستر ہو تو پھر بھی یہی صورت ہوگی جیسا کہ مختصر عورت کی صورت میں مذکور ہے۔ مگر کرامہ و روایت کی توجیہ یہ ہے کہ رزنی کا رکن ایمن و بائیں دونوں کے خطوط لانے اور علیہ پانے کے طریقے سے عورت سے عورت پر حد و دوا سے مشتق نہیں ہوتا کیونکہ ان کے دل نرم ہوتے ہیں اور وہ جسمانی طور پر کھڑے ہوتی ہیں چنانچہ ان کا شمار اہل عمارت (ان کے دام میں نہیں ہوتا) اس لیے دام میں ان کو قتل نہیں کیا جاتا، مرد کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ مرد سے مرد اپنے خفیہ طور پر بغیر ہر حال اخذ کر اور عورت ہونا اس میں حال نہیں، اسی طرح دیگر تمام حدود کے اسباب عورتوں سے بھی اسی طرح مشتق ہوتے ہیں جس طرح مردوں سے ہوتے ہیں جہاں تک ان مردوں کا تعلق ہے جو رزنی کا ارتکاب کرنے والی عورت کے ساتھ ہوں تو طرفین کے نزدیک احقر حد نافذ نہیں ہوگی خواہ انہوں نے اس عورت کے ساتھ مل کر رزنی کا ارتکاب کیا ہو یا نہ کیا ہو، دام ابوہنبلہ نے نابالغ اور عورت کے درمیان فرق کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر نابالغ رزنی کا مرتکب ہو یا عورت اس صورت میں ان عامل و بائع مردوں پر حد نافذ نہیں کی جائے گی جنہوں نے ارتکاب نہیں کیا اور اگر عورت نے ارتکاب کیا ہو تو اس مردوں پر حد نافذ کی جائے گی۔ امام ابوہنبلہ کے دیکھنا اس فرق کا وہ یہ ہے کہ عورت پر حد نافذ کی حد کے واجب نہ ہو کیونکہ ان کی عدم اشیئت نہیں ہو کر وہ اہل تکلیف و تکلف لوگ ہیں سے ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ مرتکب ہونے پر اس کا تعلق سب حدود سے ہے (یعنی وہ کسی بھی مرتکب حدود جرم کا ارتکاب کرے اس پر حد نافذ ہوتی ہے)، بلکہ اس کی وجہ اس کی عورت سے عام طور پر عدم عمارت (ان کا شمار اہل عمارت کی کمی ہے اور یہ چیز مردوں میں نہیں ہوتی) اس لیے ان پر حد کے واجب ہونے میں کوئی تاخیر نہیں۔ نابالغ پر حد کے واجب نہ ہو کیونکہ ان کی وجہ یہ ہے کہ اس میں جو حد کی اشیئت معدوم ہے کیونکہ وہ اہل عمارت لوگوں میں سے ہیں پر حد و واجب ہوتی ہیں ان سے نہیں جیسا کہ اس لیے اس پر کوئی بھی حد واجب نہیں ہوتی، اس وجہ سے اس پر حد واجب نہیں ہوگی، حال و کامل وہ ہے تو ان کے لوگوں پر بھی واجب نہیں ہوگی طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو حد کا سبب ایک ہے اور وہ ہے رزنی میں ان کا ارتکاب ان لوگوں نے ہی کیا ہے جن پر حد واجب ہوتی ہے، انہوں نے بھی جن پر حد واجب نہیں ہوتی لہذا اس سے حد واجب ہی نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے ان میں کوئی نابالغ یا فاجر اطفال ہو، اور اللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک حد عورت کا تعلق ہے تو وہ شرطیں ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ و اللہ کا یہ ارشاد و اللہ جَزَاءُ الَّذِي يَتَّخِذُ الْوُفُوتِ  
اللَّهُ تَزْهَوْنَهُ فِي الْوُفُوتِ حَسَاوَاتٍ اَللّٰهُ يَعْنِي اَنْ رُّوْغُوْا فِي سُرُوْجِ الشَّرِّ تَعَالٰی اَمَّا كَيْسُوْا سَوَا اَسْوَ ثَانِي كَرِيْ

اور ملک میں نفاذ جیو پالیسی۔ عام چارہ اس میں تباہی و غلامی کوئی چیز نہیں کی گئی، ایسا نہ اس لیے کہ اس جھگڑا کوئی ایسی چیز نہیں تھی کہ اس سے بھی دینی ہی کو نقص ہو جاوے جسے اگر وہ سے چنانچہ اس کا حکم (یعنی سزا) بھی اس پر اسی طرح ملے جو کہ اس طرح آئندہ پر ہوتا ہے یہی صورت اسلام کی ہے (کہ یہی شرط نہیں) بدلیل مذکورہ، اور اللہ تعالیٰ اعلم۔

**محض مقطوع علیہ متعلق شرطیں** ۱۔ جہاں ملک ان شرطوں کا تعلق ہے جو صورت مقطوع علیہ (یعنی جس پر رہزنی کا جرم واقع ہوا) سے متعلق ہیں تو یہ دو قسم کی ہیں ایک تو یہ ہے کہ وہ مسلمان یا ذی ہر چنانچہ اگر وہ مسلمان عربی ہو تو رہزنی پر چند عائد نہیں ہوگی کیونکہ مسلمان عربی کا مال مطلقاً منصوص نہیں ہے جب کہ اس کی عصمت (حرمیت) میں عدم عصمت حاصل ہوئی ہے وہ اس وقت تک کے لیے ہے جب تک وہ دانا الحرب کو روٹ نہیں جاتا، لہذا اس کی عصمت کو جو عصمت حاصل ہوئی ہے وہ اس وقت تک کے لیے ہے جب تک وہ دانا الحرب کو روٹ نہیں جاتا، لہذا اس کی عصمت میں سباج ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے چنانچہ اس پر رہزنی کے جرم کے واقع ہونے سے حد عائد نہیں ہوگی جیسے اس کے مال کو چوری کرنے سے حد عائد نہیں ہوتی۔ ذی کا معنی اس کے تعلق سے یہ کہ نہ کہ ذمہ کے معنی (ذی خفیہ) سے اس کے مال کو دانی عصمت حاصل ہو جاتی ہے اس کا مال رہزنی کے ذریعہ اخذ کرنے سے حد عائد ہوگی جیسے اس کا مال چوری کرنے سے حد عائد ہو جاتی ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مقطوع علیہ کا مال پر تعلق ہو اس طرح کہ وہ ملکیت کا قبضہ یا قبضہ امانت یا قبضہ ظاہر اور اگر اس کا قبضہ بھی نہیں ہے چور کا (اں سرقت پر قبضہ ہوتا ہے تو رہزنی پر حد عائد نہیں ہوگی جیسے چور پر حد عائد نہیں ہوتی، جیسا کہ قانون سرقت کے باب میں بیان کیا جا چکا ہے، اور اللہ تعالیٰ اعلم۔

**رہزنی اور مقطوع علیہ دونوں سے متعلقہ شرط** ۱۔ رہزنی اور مقطوع علیہ (جس پر رہزنی واقع ہوتی ہو) دونوں سے تعلق رکھنے والی شرط صورت ایک ہے جس سے یہ کہ رہزنی میں کوئی ایسا شخص نہ ہو جو ان لوگوں میں سے کسی کا ذمہ رکھتا ہو جس پر رہزنی کا جرم واقع ہو اسے اور ایسا کوئی شخص ہو تو حد عائد نہیں ہوگی کیونکہ ان دونوں کے باہمی مل اور نہ کے جس میں بے تکلفی پائی جاتی ہے کیونکہ عام طور پر ان کے درمیان مل لینے کا ہرگز کوئی مانع ہے چنانچہ اس نے ایسا مل اخذ کیا ہے جس کو اس کے گھر میں یا گھر کے باہر اس سے محفوظ نہیں رکھتی اور سبھی بھی کوئی غصہ جاری نہیں ہے (جس کے مال کو اس رہزنی مذکورہ جرم سے محفوظ رکھنے پر چاہتی ہو اس سے دوسرے اجنبی رہزنیوں کے حق میں بھی شبہ ہو گا کیونکہ سب اس پر جو حد کا سبب تو ایک ہی ہے اور وہ ہے رہزنی جہاں جہاں ان کا ہرگز نہ ملے کہ کتاب کا جواب اس بات پر موصول ہے کہ مال کا غور رہزنی کا اعتبار ہونے والوں (مقطوع علیہ) کے درمیان مشترک ہو اور رہزنی میں سے کوئی شخص قطعاً جس میں سے کسی کا ذمہ رکھتا ہو اور وہ مقطوع علیہ میں سے ہو ایک مال ایک ایک جہاں اس صورت میں مذکورہ جرم کے سوا باقی سب رہزنیوں پر حد واجب ہوگی لیکن کتاب کا جواب اس تفصیل سے نکلیں ہے، اور اللہ تعالیٰ اعلم۔

**رہزنی سے حاصل کردہ مال سے متعلق شرطیں** جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو قطعاً لازمی رہزنی کے حاصل کردہ مال سے متعلق ہیں تو وہ دو ہیں جن کا

ذکر تفرعاً مرقہ کے باب میں کیا جا چکا ہے یعنی یہ کہ مال کا غور قیمتی (Valuable) اور منصوص (موصوم) و متبادل (مبادی) میں سے کسی ایک کوئی شخص کرنے کا حق حاصل ہو گا اس سے لینے کی کوئی نکتہ (Exco) ہرگز نہیں لینے کے لئے ملک کا سپاہی ہو۔ وہ ملکیت جو اس میں رہزنی کی ملکیت نہ ہو وہی ملکیت کی کوئی تاویل یا تفسیر نہ ہو لہذا ان کے ذریعے جو مطلق نہیں اور نہ زیر مشہور عدم پایا جاتے، دوسرے دویم (یعنی باقی) ملکیت کا مال انصاف ہو چنانچہ اگر مال کا غور تقسیم کرنے سے رہزنی

کے حصے میں دس درہم دیکھیں تو ان میں سے کسی پر خرچہ نہ کریں ہوگی۔ جم ان شرائط کے وفاق اور ان کے تنبیض ہونے والے مسائل کا قانون سترہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں جن میں زنا دے رہنمائی کے لیے جس درہم یا زائد کے نصاب کو شرط بتایا ہے اور صلیٰ بن زیاد نے کہا ہے کہ اگر رہزن قتل کریں تو قتل کر دیے جانے والا ہر ایک کے حصے میں مال ماخوذ میں سے دس درہم سے کم مال آئے جس کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شریعت نے چوری کا نصاب دس درہم مقرر کیا ہے جبکہ یہ عورت ایک طرف کے قطع کا موجب ہوتی ہے تو چوری کی پاداش میں دو اطوار کا قطع ہوتا ہے لہذا نصاب دو گنا یعنی میں درہم ہونا شرط ہے۔ صلیٰ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس امر پر بعد اجماع ہے کہ اگر رہزن قتل کر دیں اور سرے سے کوئی مال اغذیہ نہ کریں تو انہیں قتل کیا جائے گا اور اگر وہ کچھ مال بھی اغذا کریں خواہ وہ قلیل ہی ہو تو بدرجہ اولیٰ قتل کیے جانے چاہئیں۔ ہماری دلیل ہے کہ ان دونوں قسموں میں فرق ہے اور اس طرح کہ اگر وہ قتل کر دیں اور مال قطعاً اغذا کریں تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کا مقصد قتل تھا نہ مال اور قتل ہنسب ایک مکمل جرم ہے چنانچہ اس کی پاداش بھی ایک مکمل سزا ہونی چاہیے اور وہ ہے قتل اور اگر وہ مال اغذا کریں اور قتل بھی کریں تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ان کا مقصد مال ہے اور انہوں نے قتل تو اس لیے کیا تاکہ مال اغذا کرنے پر قادر ہو سکیں اور مال اغذا کرنا ایک مکمل جرم نہیں ہے جب تک کہ مال ماخوذ بقدر سے نصاب نہ ہو جیسا کہ سترہ کے ضمن میں بتواتر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

### جائے وقوع سے متعلق شرطیں

جہاں تک جائے وقوعہ (المقوع فیہ) سے متعلق شرطوں کا تعلق ہے، تو یہ دو ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ رہزن کی واردات دارالسلام میں ہوئی ہو چنانچہ اگر واردات دارالحرب میں ہو تو عدالت نہیں ہوگی کیونکہ نفاذ حد کی ولایت (اختیار) اتحادی (امام کو حاصل ہے اور دارالحرب میں ایکنی ولایت حاصل نہیں لہذا اس صورت میں اقامت حد پر قادر نہیں ہو سکتا، چنانچہ حد کا سبب رہنمائی ہے جو وہ وقت جب حد کا سبب نہیں بننا جس کی وجہ یہ ہے کہ امام کو ولایت حاصل نہیں، اس لیے وہ اسکے دارالسلام میں اغذا نہیں کرے گا۔ (یعنی دارالحرب میں ہونے والے جرم کی سزا دارالسلام میں نہیں دی جاسکتی)۔ دوسری شرط یہ ہے کہ رہزن کی واردات شہر سے باہر ہو اور اگر شہر میں ہو تو اس سے حد واجب نہیں ہوگی خواہ یہ واردات دن کے وقت ہوئی ہو واردات کے وقت، اور چاہے چھپانوں کے ساتھ بھی گئی ہو یا چھپانوں کے سوا کسی اور چیز کے ذریعے یہ استہسان ہے اور یہ طریق بھی راسخ ہے جبکہ قیاس کی رو سے حد واجب ہوگی اور یہ امام ابو یوسف کا قول ہے قیاس کی وجہ یہ ہے کہ حد واجب حد کا سبب یعنی رہنمائی، شتم ہو گیا لہذا حد واجب ہوگی، بالکل اسی طرح کہ جب یہ واردات شہر کے سوا کسی اور جگہ ہوئی ہو۔ استہسان کی وجہ یہ ہے کہ رہنمائی یعنی راہ کاٹنے کو رخصت کا انتظام لازم ہے اور رخصت کا انتظام شہروں اور بستیوں کے مابین نہیں ہوتا کیونکہ وہی جگہوں میں، راجحوں کا گزنا عام طور پر نہ ہوتا نہیں ہے بلکہ گزرتے ہی سستے ہیں، لہذا (وجوب حد کا) سبب نہیں پایا گیا۔ لہذا جانا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس مسئلے کا یہ جواب تو اپنے اس مشاہدے کی بناء پر دیا تھا جو انہیں اپنے زمانے میں حاصل ہوا کیونکہ شہروں کے لوگ ہتھیار نہ رکھتے تھے لہذا رہزن شہر کے اندرون پر فساد نہیں پا سکتے تھے اور اب لوگوں نے اس عادت کو ترک کر دیا ہے اس لیے رہزنیوں کے لیے راجحوں پر غلبہ پانا ممکن ہے، لہذا ان پر حد جاری کی جائے گی۔ اس بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے اس رہزن کے بارے میں جس نے کو فساد جوہر کے درمیان رہنمائی کی تھی یہ کیا تھا کہ اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ ان کے زمانے میں اس جائے وقوعہ تک حد پہنچ سکتی تھی اس لیے کہ وہ جگہ شہر

سے متصل تھی بلکہ اب یہ جنگ یا بان سے ملی ہوئی ہے چنانچہ مدوگارد کو نہیں پہنچ سکتا لہذا رہزنی مستحق ہو جاتی ہے تیسری شرط یہ ہے کہ ان کے اور شہر کے درمیان سفر کی مسافت ہوا اور اگر اسے کٹر ہو تو وہ رہزنی نہیں قرار پائیں گے، یہ طریقہ کے قول کے مطابق ہے بلکہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی رو سے سفر کی مسافت شرط نہیں ہے اور وہ رہزنی قرار پائیں گے، جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں چنانچہ ان پر عدل لایا ہوگی۔

**شہر کے اندر رہزنی کا مسئلہ** امام ابو یوسفؒ سے شہر کے اندر رہزنی کی واردات کرنے والوں کی بابت روایت اور اگر وہ اپنی گولیوں کے ساتھ شروع کریں تو ان پر عدالت نہیں کی جائے گی کیونکہ ہتھیاروں سے وار کرنے میں دیر نہیں لگتی لہذا مدوگارد کو نہیں پہنچ سکتے جبکہ گولی سے وار کرنے میں دیر لگتی ہے اس لیے (دار سے پہلے) مدوگارد کو پہنچ سکتے ہیں۔ اور اگر وہ راست کے وقت ہتھیاروں یا گولیوں سے قتل کریں تو ان پر عدالت نافذ کی جائے گی کیونکہ راست کے وقت مدوگارد شاید دور ہی عدو کو پہنچ پاتے ہیں اس لیے راست کے وقت ہتھیار اور رہزنی ہتھیاروں میں برابر ہیں مواظہ سجادہ تعالیٰ علم۔

**دفاع میں رہزنی کو قتل کرنے کا مسئلہ** اگر کوئی شخص کسی آدمی پر دن کے وقت یا رات کو شہر میں باشر سے باہر کسی جگہ کوئی ہتھیار، گولہ، گولی، گولی، گولی اور اس سے قتل اور شخص کو مشہور طریقے (جس کے اوپر اختیار سوتا تھا) عدالت قتل کر دے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اور اگر وہ شخص اس پر رات کے وقت شہر سے باہر یا شہر میں لائے ہوئے تو اس صورت میں بھی حکم ہوگا کہ اگر وہ شہر میں اسے قتل کر دے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اور اگر وہ دن کے وقت شہر میں لائے ہوئے تو اس پر رات کے وقت شہر میں اسے قتل کر دے تو اس کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی انسان کے قتل کا قصد کر دے تو اس سے قصد کرنے والے کا خون مہل نہیں ہو جاتا البتہ یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ مشہور طریقے (جس پر کوئی ہتھیار وغیرہ سوتا تھا) بغیر قتل کے اپنا دفاع کر سکتا ہے تو قتل اس کے لیے مہل نہیں ہوگا اور اگر وہ قتل کیے بغیر اپنا دفاع نہ کر سکتا ہو تو اس کے لیے اس کو قتل کرنا مہل ہوگا کیونکہ یہ دفاع (Self Defence) کے لیے ضروری ہے، سو اگر کوئی شخص نے اس انسان پر تلوار سوتی پیر تو اس انسان کے لیے مہل ہے کہ وہ اس شخص کو قتل کر دے کیونکہ وہ اسے قتل کیے بغیر اپنا دفاع نہیں کر سکتا، آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ انسان لوگوں کو اپنی مدد کے لیے پکارے تو وہ شخص اسے مدد پہنچنے سے قبل ہی قتل کر دے گا کیونکہ یہ اختیار و پردہ رکھنے کا (یعنی اس ہتھیار سے وہ فوراً وار کر سکتا ہے اور اس فائدہ سے وہ انسان پر نہیں ملتا) چنانچہ اس شخص کا قتل ایک دفعہ مباح ضرورت ہے، لہذا اس کا قتل مہل ہوگا، اس لیے اگر وہ انسان اس شخص کو قتل کر دے تو اگر اس کے لیے ایسے شخص کو قتل کیا جس کا خون مہل ہے، لہذا اس پر کچھ حائد نہیں ہوگا (مذہب میں) اسی طرح اگر وہ شخص اس پر رات کے وقت لائے ہوئے تو اس کا قتل مہل ہوگا، کیونکہ رات کے وقت عام طور پر مدد نہیں پہنچ پاتی، خواہ یہ واقعہ بیان میں پیش آئے یا نہیں، اور اگر وہ دن کے وقت اور شہر میں لائے ہوئے تو اس کا قتل مہل نہیں ہوگا کیونکہ وہ لوگوں کو مدد کے لیے پکار کر اس کے طرف سے اپنے آپ کو بچا سکتا ہے، لہذا اگر وہ انسان میں وہ لائے ہوئے تو اس کا قتل مہل ہے اس لیے کہ وہ وہی مدد حسب نہیں کر سکتا چنانچہ وہ اس کے شر سے اپنے آپ کو نہیں بچا سکتا، لہذا اس کے لیے اس کا قتل مہل ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے عام روایت سے روایت کیا ہے کہ اگر ایک شخص کسی انسان کو کسی ایسی چیز کے ساتھ قتل کرنے کا قصد کرے کہ اگر وہ اسے اس









دروکنا، بازار کشا اور دیگر مقصود میں کھینچ کر لگنا۔ وھوذا، بعض قتل سے ہی حاصل ہو جاتے ہیں چنانچہ سزائے قطع دینے کو کوئی فائدہ نہیں۔ اس لیے مشروران بھی نہیں ہوگی امام ابوحنیفہؒ نے دوسری تفسیر کو اختیار کر لیا ہے جو سزائوں کے درمیان تیسری ہے اس عذاب کے بارے میں میں نے اخذ کیا کہ ہوا اور قتل بھی کیا ہوا اور یہ آیت کی دو تفسیروں میں سے زیادہ صحیح تاویل ہے کیونکہ جب تک کہ چھپے ہونے کے ہیں اس (کا توڑ پر عمل کرنے) سے حرف تفسیر کی حقیقت پر بھی عمل ہو جائے گا اور جس (جرم) کی طرف سزا کی اضافت کی گئی ہے اس (جرم) کی حقیقت پر بھی اور وہ جرم ہے عاریر (لڑا) یعنی قتل اور انسوی فی الارض (بالفساد) زمین میں فساد پر لکھنے کو دوڑتے ہیں، مراد ہے رہزنی، چنانچہ یہ تاویل آیت کے ظاہری مضموم سے قریب تر ہے۔ رہزنی کی دار و رات میں ہوتی ہے لیکن یہ کلمہ اور صفت قتل کرنے کا کلمہ ہیں اس آیت شریفہ سے معلوم نہیں ہی بلکہ جس کو اس کا علم سیدنا بہر علی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث سے ہوا ہے یا کسی دوسرے ذریعے سے یا حالت اجتماع سے استدل کر کے سے اور وہ یوں کہ جب رہزنی کی دو وارداتوں کی صورت میں ان کے دو مجرموں کو چھ کرنا یعنی دونوں کی سزا دینا، ما جب ہے تو ان دونوں مجرموں کے الگ الگ ارتکاب کیے جاتے ہیں ہر ایک (کی سزا میں) جدا گانہ ہوئی چاہیے۔ یہی کیا جاسکتا ہے کہ وہ دونوں امام ابوحنیفہؒ آیت کریمہ کی تاویل میں توحید کے قائل ہیں چنانچہ وہ صلیب دینے جاتے کی سزا کو آیت شریفہ کے ظاہری مضموم کی بنیاد پر واجب قرار دیتے ہیں اور سزائے قطع کو حالت انفرادیہ کے جرم کے ارتکاب کی حالت سے استدل کرتے ہیں۔ وہ یوں کہ سزائے قطع زہری کی مرد و وارداتوں پر عائد ہوتی ہے تو دونوں مجرموں کے اجتماع کی صورت میں سزائوں دینے قطع اور صلیب کو جمع کرنا یعنی دونوں سزائیں دینا بھی ما جب ہے۔ یہ درست ہے کہ بعض موقوفوں پر اختلاف حدود کے جمع ہو جانے کی صورت میں اکثر ائمہ کو ساقط کرنے کی دلیل کارفرما ہوتی ہے لیکن صورت زیر بحث میں یہ دلیل کارفرما نہیں ہوتی بلکہ یہاں تو یہ کہہ سکتے ہیں قطع اور صلیب دونوں کی وجہ سے کسی کی دلیل کارفرما ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس باب میں زہری کی حد کی بنیاد صحیحی یعنی بہت سخت اور جتنا کہ سزا دینے کے اصول پر قائم ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ زہری میں مال لینے کی پاداش میں ہاتھ کاٹنے اور پاؤں کاٹنے کی دونوں سزائوں کو جمع کر دیا جائے کہ جب کہ شہر میں (جو رے کے ذریعے اہل لینے پر لگے) دونوں سزائوں کو جمع نہیں کیا جاتا یعنی صرف ایک عضو کاٹا جاتا ہے، انھیں بعض صورتوں میں پاؤں، اسی طرح حدود قتل کی پاداش میں صلیب پر چڑھانے کی سزا زہری میں ہی دی جاتی ہے، جبکہ شہر میں کسی دوسرے قتل کے جرم کی پاداش میں صلیب نہیں دی جاتی۔ لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے یہ جائز ٹھہرا کہ دو نوع لکی زہری کی وارداتوں کے ارتکاب کی صورت میں زہری کی حد کے دو مجرموں کو جمع کر دیا جائے و مثلاً ایک واردات میں مال اخذ کیا ہو اور دوسری میں قتل کیا ہو تو دونوں کی سزائوں میں قطع اور صلیب دونوں کو نافذ کیا جائے۔ ایوں دو صورتوں کو جمع کرنا صرف زہری میں جائز ہے اور کسی موقع پر یعنی اور کسی حد کے ضمن میں، یہ جائز نہیں ہے۔ واضح جائزہ و انتہائی اہم۔

### صلیب کی کیفیت

جہاں تک صلیب کی کیفیت کا تعلق ہے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسے یعنی زہری کی ذمہ حالت میں صلیب دی جاتے ہیں اس (کے پیٹ) میں نیز جھونک دیا جائے تاکہ وہ مر جائے کئی نے ایسے ہی ذکر کیا ہے ابو سعید سے روایت ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے اور پھر صلیب پر چڑھایا جائے۔ عمار دی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے، کیونکہ زندہ حالت میں صلیب دینا مسئلہ کے باب سے تعلق رکھتا ہے اور شہر کی مہم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مثلاً سے منع فرمایا ہے لیکن صحیح پہلی بات یعنی زندہ کو صلیب پر چڑھانا ہے کیونکہ اس باب (یعنی حد زہری) میں صلیب دینا اس لیے مشروع ہوا ہے کہ سختی کے لیے سزائیں عائد

کیا جائے اور میت اہل عقوبت (جنہیں سزا دینا روا ہے) میں سے نہیں ہوتی نیز اس لیے کہ اگر موت کے بعد صلیب دینا جائز ہو تو پھر یہ بھی ایذا پہنچانا جائز ہونا چاہیے کہ مرنے کے بعد نکالت جانب سے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں اور یہ عید ہے، تو اسی طرح یہ بھی عید ہے کہ قتل کرنے کے بعد صلیب پر لٹکا دیا جائے۔ حدیث میں شکر ہے مراد بعض اعضاء کو کاٹنا ہے، امام احمد رحمہ اللہ کا یہی قول ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جب امام اسے (یعنی ریزن کو) صلیب پر لٹکا دے تو اسے تین دن کے لیے اسی حالت پر چھوڑ دے تاکہ لوگوں کو عبرت ہو، اس کے بعد اس کے ورثہ کو اوش لے جانے کی اجازت دے دی جائے کیونکہ تین دنوں کے بعد لاش بگڑ جاتی ہے اور لوگوں کا اس میں بھی اس کی بدبو سے نقصان پہنچ سکتا ہے۔

**جلا وطنی کا حکم** جہانگیر الشہداء کہ تعالیٰ کے اس فرمان میں کہ اَوْ يُنْفِقُوا مِنْ اَمْوَالِهِمْ (یعنی اپنی دولتوں سے جلا وطنی کر دی جائے) نفی (یعنی جلا وطنی کی ذکر) کا تعلق ہے تو اس بارے میں اہل تامل کی گفت دلائل میں ان میں سے بعض کا قول ہے کہ اس سے مراد ہے کہ دُشمنوں کو ان کے زمینوں اور انہیں زمین سے جلا وطن کر دیا جائے یعنی آوارہ باغیوں کو اس سے مراد ہے کہ وہ باغی رہ گیا، یعنی اس کا نفی یہ ہے کہ قتل کر کے اور صلیب پر لٹکا کر انہیں زمین سے جلا وطن کر دیا جائے کیونکہ دُشمنوں کے زمینوں سے حقیقی جلا وطنی یہی ہے۔ یہ تامل ان لوگوں کے قول پر مبنی ہے جنہوں نے اس آیت شریفہ کو اس غلط فہمی کے لیے مراد سمجھا لیا ہے جس نے مل کر لڑا ہو یہی کہا گیا ہے کہ امام کا یہی کہہنا کہ ان میں سزاؤں میں تغیر حاصل ہے اور نفی (جلا وطنی) تغیر کے مسئلے میں ان میں سزاؤں سے علیحدہ نہیں ہے کیونکہ جلا وطنی قتل سے بھی حاصل ہو جاتی ہے اور صلیب دینے سے بھی، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ نفی (جلا وطنی) اگر تغیر کے مسئلے میں ان میں سزاؤں کے ساتھ شریک سمجھا لیا جائے کیونکہ جلا وطنی قتل کے مقابل تو نہیں ہو سکتی اس لیے کہ جلا وطنی کی سزا قتل کی بہ نسبت بہت ہی کمتر ہے۔ نفی کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ عجم کو دھکیلنے چلے جائیں تاکہ وہ دہلا اسلام سے باز نہ رہیں اور مسلمانوں کے ملک سے باہر نکل کر دُشمنوں کے ملک یعنی دارالحرب میں داخل ہو جائے یا جس کا قول ہے۔ امام احمدی رحمہ اللہ کے ایک دوا بہت میں یہ کہا گیا ہے کہ اس کی نفی سے مراد اس کی عطلی اور اور پھر شہر بدری ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ ہر شہر میں اس کی عطلی کی جائے (یعنی اسے تمام شہروں سے شہر بدر کر دیا جائے)۔ یہ دونوں قول ہی غلط ہیں کیونکہ اگر اُسے یعنی ریزن کو اس شہر میں حب کر کے وہاں سے شہر بدر کر دیا جائے جہاں اس نے ریزنی کی داروالت کی تھی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ دوسرے شہر میں جا کر ضروریاتی کرے اور اگر مسلمانوں کے ملک کے تمام شہروں سے شہر بدر کر دیا جائے تو تو اسے دارالحرب میں داخل ہو جائے گا اور ایسا کرنے اسے کفر کے مرتبہ میں دھکیلنے اور اپنے ملک بدر ہونے کا کر کے کے مترادف ہے اور یہ جائز نہیں۔ غرضی رحمہ اللہ سے دوسری روایت میں یہ قول ملتا ہے کہ دُشمن سے مراد یہ ہے کہ اسے قید میں ڈال دیا جائے یا آکر وہ توہ کرے۔ ایسا کرنے سے دُشمن زمین سے جلا وطنی بھی ہو جاتی ہے، مولے اس جگہ کے کہ چلن وہ قید ہے۔ اور اس کی زندگی بھی برقرار رہتی ہے۔ اس قسم کے اقدام کو عرف عام میں دُشمنوں سے جلا وطنی اور دنیا سے خروج کا نام دیا جاتا ہے، جیسے کسی قیدی شاعر کے ان شہروں میں کیا گیا ہے، قید، ہم دنیا سے باہر نکل گئے، دنیا خالی ہے، دنیا کے رہنے والوں میں سے ہیں، تو تو ہم دنیا کے زندہ لوگوں میں سے ہیں اور خیر و محمود میں سے۔

عجب ایک دن کسی ضرورت سے ملے جارہے پاس آتا تو میں تعجب ہوا اور ہم نے کہا کہ یہ دنیا سے آیا ہے!



جائے کے بعد وہ اسے چھوڑ دے یا اس کو کھائے یا صاف کر دے کہ جو چیز اس کا موجب ہوئی ہے وہ حد ہے اور حد و اشد تبارک و تعالیٰ کے حقوق ہیں لہذا ان کے پاس سے میں نہ تو بندے کو کوئی عمل دخل حاصل ہے اور نہ ان میں صلح یا ابراء و روائیں۔

**دہنزی کے حکم کے نفاذ کا محل** جہاں تک اس حکم کے نفاذ کے محل کا تعلق ہے، تو اس حکم کے نفاذ کا محل وہ جہاں اس نے قتل کیا ہو یا مال اغذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو یا قید کرنے کا حکم ہو یا اس وجہ کہ اس نے نہ تو مال اغذ کیا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو بلکہ صرف دہشت گردی کی جو قوائیں ہر دو حکم کی صورت میں اس حکم کے نفاذ کا محل نہیں ہے اور اگر قتل کا حکم ہو یا اس وجہ کہ اس نے صرف مال اغذ کیا ہو تو حکم کے نفاذ کا محل دایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں ہے۔ اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: **اَوْ تَقْتُلْ عَيْنًا يُدْيِيْهَا سَعْرًا اَوْ جُلْدًا سَعْرًا** یعنی یا غارت جانب سے ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیے جائیں۔ سترے قطع دیتے ہوئے اس کے بائیں ہاتھ اور دائیں پاؤں کے سلامت ہونے کا لحاظ کیا جائے گا جس کی وجہ ہم کتاب السرقہ میں بیان کر چکے ہیں۔ (یعنی اگر اس کا بائیں پاؤں ناکارہ یا مقطوع ہو تو حد نفاذ نہیں کی جائے گی)۔ حد کے فعل کا حکم اگر گروہ دانستہ یا نادانستہ طور پر دایاں ہاتھ کے جائے بائیں ہاتھ کاٹ دے اور اجنبی کے فعل کا حکم اگر گروہ دانستہ طور پر یا دانستہ بائیں ہاتھ کاٹ دے، وہی ہے جیسا کہ چوری کے ضمن میں ایسا کرنے کہے۔ اس سلسلے پر ہم کتاب السرقہ میں سیر حاصل گفتگو کر چکے ہیں۔ اسی طرح دایاں ہاتھ کو کاٹنے کی جگہ بھی کلائی کا جوڑ ہے جیسا کہ چوری کی صورت میں ہوتا ہے۔ واللہ بمانہ و تعالیٰ اعلم۔

**دہنزی کے حکم کو نافذ کون کرے گا؟** جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ اس (دہنزی کے) حکم کو نافذ کون کرے گا تو اسے نافذ کرنے کا ہاں نام (حاکم) ہے یا پھر جسے امام نے اس کے نفاذ کا اختیار تفویض کیا ہو یا مقتول کے اولیاء کو یہ اختیار نہیں ہے اور دہنزی میں کوئی شخص ہال کے مال کے مالکوں کو کسی بھی قسم کا کوئی اختیار حاصل ہے بلکہ اسے امام نافذ کرنے کا خواہاں دایاں اور مال کے مالکوں نے (نفاذ صلا) مطالبہ کیا ہو یا دایاں ہو۔ یہ ہمارا دینی مذاہب کا مسلک ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا اپنے غلام پر نافذ کرنے کا اختیار حاصل ہے نیز اس مسئلہ کا امام اس کو ایسا کرنے کا اختیار دے رہے ہیں اس موضوع پر کتاب الحدود میں سیر حاصل کر چکے ہیں۔

**موقوف حد کے اسباب** جہاں تک اس (اسباب) کا تعلق ہے جو اس حکم کو اس کے واجب ہو جانے کے بعد موقوف کر دیتے ہیں تو یہ چار ہیں جن کا ذکر ہم کتاب السرقہ میں کر چکے ہیں۔ (ازا جلد یہ کہہ کر)

(۱) دہنزی نے دہنزی کی واردات کا جواز دیا ہو شخص متاثر اسے جسکو دے اور رکے کہ اس سے جارے اوپر دہنزی نہیں کی؟

(۲) دہنزی دہنزی کی واردات کا اقرار کرنے کے بعد اپنے اس اقرار سے رجوع کرے؟

(۳) شخص متاثر گروہ کی گندیب کرے (مثلاً گروہ کے گندیب نے دہنزی کی واردات کی اور شخص متاثر دہنزی جس شخص پر یہ واردات ہوئی وہ کہہ دے کہ گندیب ہے اس پر دہنزی کی کوئی واردات نہیں کی یہ گواہ بھجواتا ہے؟)

(۴) حالت میں مقدمہ چلے جاتے ہیں یا بعد میں دہنزی کو دے ہوئے مال کا مالک بن جائے۔ اس سلسلے کی تفصیلات اور اس کے بارے میں اشد کے درمیان جو اشکات سامنے آئے ہیں اس کی وہی صورت ہے جس کا ذکر ہم کتاب السرقہ

میں کہہ چکے ہیں۔

۵۰) رہزین تو جو اپنے پیشتر اس کے کہ اس پر قابو پایا جائے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ: **وَأَلَيْسَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْغَيْبِ بَرْزَخٌ أَوْ عَلَيْنَا إِلَهُ الْغَيْبِ** (ہم اور غیب کے درمیان تو جو یا ہم پر یا اللہ تعالیٰ ہی غیب کا خدا ہے)۔ یعنی اپنے لیے جسے جو چاہے اس پر قابو کر لیں اور اس بات کا غم نہ کریں کہ آئندہ ایسا جرم نہیں کریں گے۔ یہ آیت شریفہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اگر رہزین اپنے اوپر قابو پائے جائے سے پیشتر تو یہ کہے تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی۔ اگر اس نے صرف مال افد کیا ہو تو اس کی قوت کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اس کے مالک کو نوٹا دے نیز یہ غم کہے کہ آئندہ اس جرم کا اعادہ نہیں کرے گا نیز اسے قطع تو اس پر سے سرے سے ہی ساقط ہو جائے گی جب کہ سزا سے قتل بطور حد کے ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے مال افد کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو تو عام سے قتل میں کرے گا بلکہ اسے مقتول کے اولیاء کے حوائج کو دے گا اور وہ دست قضا میں قتل کر دیں بشرطیکہ اس (یعنی رہزین) نے اختیار کے ساتھ قتل کیا ہو اس کی تحصیل ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے چل کر بیان کریں گے اگر اس نے مال افد نہ کیا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو (یعنی صرف دہشت گردی کی ہو) تو اس صورت میں اس کی توبہ یہ ہوگی کہ وہ اپنے لیے پریشیمان ہو اور آئندہ ایسا نہ کرے گا پختہ ارادہ کرے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی مرضی و اختیار سے امام کے پاس آئے اور اس کے سامنے توبہ کا اظہار کرے۔ اس سے توبہ کرنے کی سزا ہی ساقط ہو جائے گی نیز یہ کہ قید تو اس لیے کیا جاتا ہے کہ وہ تائب ہو جائے انظار سب قیود ہو چکا انظار قید کرنے کا کوئی مقصد باقی نہ رہا یہی صورت سزا صفری (جو دسی) میں ہوتی ہے کہ اگر چہ اس پر قابو پائے جائے سے پیشتر مال اس کے مالک کو نوٹا دے تو اس سے سزا سے قطع ساقط ہو جاتی ہے۔ دیگر تمام حدود اس سے غفلت ہیں کہ وہ توبہ کرنے سے ساقط نہیں ہوتیں۔ ۱۰) میں فرماتا ہوں کہ اگر سزا صفری (جو دسی) اور سزا کبریٰ (رہزنی) میں تائب ہو کر جرم کا عمل خالص بندوں کا حق ہے اور تائب توبہ سے ختم ہو جاتی ہے اور توبہ مکمل ہوتی ہے مال اس کے مالک کو دیتے سے لے کر انظار جب مال مالک کو جمع جائے تو اس کا چھوٹے خلاف تائب کرنے کا حق باقی نہیں رہتا۔ دیگر بزرگ حدود کا معاملہ اس سے غفلت ہے کیونکہ ان میں تائب تائب نہیں چنانچہ تائب تائب کا دہیونہ انظار حدود میں رکاوٹ نہیں تھا۔ حد قذف میں اگرچہ تائب تائب سے تائب تائب کا بطلان نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ تائب کا بطلان تو توبہ سے مال اس کے مالک کو دیتے سے اور یہ بات تو اذیت کے معاملہ میں موجود نہیں۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ آپ کی طرف آپ کے بصر کا گزرنے خطا کھاکر عارضی نہیں دیکھنے لگا اور اس کے رسول سے تائب کیا ہے اور میں میں تائب ہو کر اپنے مال کا انکار کیا ہے (یعنی رہزنی کی ہے)۔ اس پر سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے یہ جواب لکھا کہ صحابہ کرام تائب تائب سے تائب توبہ کرتے ہیں اس لیے سوائے مولائی کے ان کے ساتھ دوسرے تم کہتاؤ نہ کرو یہ تائب اس مسئلہ کا حکم کہ جب رہزین نے اپنے اوپر قابو پائے جائے سے قبل توبہ کر لی ہو تو اس کے بعد سزا صفری (جو دسی) میں توبہ سے توبہ مال اس کے مالک کو دیتے سے ختم ہے اور یہ تائب تائب کے بعد مال کو دینا انہیں دیکھا اس سے خبر نہ لیں یہ بات ہے لہذا حد ساقط نہیں ہوگی اور اگر اس نے مال افد کیا ہو تو یہ کہے جائے کہ بعد اس کا توبہ کو بخاطر کرنا مشکوک ہوتا ہے لہذا اس کی توبہ مستحق نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم بالصواب۔





نہیں تو اس صورت میں حدائد نہیں ہوگی بلکہ وہ مال کو ان کے حکم و موجودہ چیزوں اور مال نعمت ہو گیا ہوا انہوں نے اسے استعمال کر لیا ہو تو اس سے اس کا فقدان وصول کیا جائے گا۔ اور ان میں سے جس نے قتل کیا ہو تو اگر کسی اختیار (اکلا جادہ) سے قتل کیا ہو تو اس پر قصاص واجب ہو گا اور اگر شہر یا چتر سے قتل کیا ہو تو اس کے قاتل کے ذمے ویرت واجب الہا ہوگی۔ اور جس (درہنہ) نے قتل کیا ہو اس سے قاتل قصاص فرم کا قصاص لیا جائے گا اور اگر قتل کا قصاص نہ لیا جائے تو اس کی ویرت وصول جائے گی یا بدلہ ہوگا۔ یہ فقہاء کا بعد واجب نہ ہو تو ان کو مجاہدہ کا کہنا یا اندمال اتقل اور زخمی کرنے کے جرائم کا ارتکاب رہنمائی کے سوا کسی اور حالت میں ہوا ہے اور ان کا حکم وہ ہوگا جو شرع اور ہنر کی گہر سے اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر زخموں میں کوئی ناپاگل ہو جس کی وجہ سے حد واجب نہ ہوئی ہو تو ان میں سے جس کا قاتل نے اختیار اور اکلا جادہ سے قتل کیا ہو اسے (مقتول کے) اولیاء کے لئے کوئی دیا جائے پھر وہ چاہیں تو اسے قتل کر دیں اور چاہیں تو معاف کر دیں اور اگر قاتل ناپاگل نے کیا ہو تو اس کے قاتل پر ویرت واجب ہوگی خواہ اس نے قاتل کے ساتھ ہی قتل کیا ہو یا نہ تو ناپاگل اور پاگل دونوں کو قاتل میں سے جس میں پر قصاص واجب ہو اسے اولیاء کا دانستہ (قتل کرنا) بھی دانستہ (قتل کرنا) ہے۔ اور اگر انہوں (ناپاگل اور پاگل) نے مال لیا ہو تو ان سے تادان لیا جائے گا کیونکہ مال کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن پر مال کا تادان واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی بھی سبب سے رہزن پر حد واجب نہ ہو تو رہزن پر حد کا حکم لگا دیا جائے گا یعنی جو بھی جرم انہوں نے کیا ہو انہیں اس جرم کی سزا دی جائے گی جس جرم کا ارتکاب کرنے والے کسی بھی عام مجرم کو دی جاتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**مال سے متعلق حکم** مال سے متعلق حکم تو وہ ہے کہ اگر تو مال جعیدہ پر قرار ہو تو اس کی داپہی واجب ہے اور اس کے مال کے مالک کو حق حاصل ہے کہ جہاں کہیں وہ اپنا مال دپائے اسے ملے بچا ہے وہ اسے رہزن کے قبضہ میں پائے یا اس شخص کے قبضہ میں ہے نہ رہن یا یہ چیز جو اسے ملے سے اس مال کا مالک بنا دیا ہو۔ اور اگر مال میں زیادتی ہوگی تو تین روٹا ہو گئی ہو تو اس کا وہ بھی حکم ہے جو حکم کتاب السرقہ میں بیان کر چکے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب البیتر Law of war and peace.

## قانونِ جہاد

Public Inter National Law

اسے (یعنی اس باب کو) کتاب الجہاد کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ اس باب میں ان موضوعات پر بات کی جائے گی۔

- سیر اور جہاد کا لغوی اور شرعی مفہوم۔
- جہاد (کے فرض ہونے) کی کیفیت۔
- جہاد میں ہر فرض ہے۔
- بڑا یا چھوٹا شکر جہاد کے لیے رواذ کے وقت امام (حاکم) کو کیا کرنا چاہیے۔
- لڑائی شروع کرنے سے پہلے مہادیہیں کو کیا کرنا لازم ہے۔
- لافوں میں سے کسی کو قتل کرنا جائز ہے اور کسی کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔
- جن کانوں کو قتل کرنا جائز ہے ان میں سے کسی کو دار الحرب میں چھوڑ دینا جائز ہے اور ان کو چھوڑنا جائز نہیں ہے۔
- دار الحرب میں کوئی چیز عاتقہ ہے جانا مکروہ ہے اور کوئی چیز لے جانا مکروہ نہیں ہے۔
- وہ اسباب ہیں جن کے پیش آنے سے قتال حرام ہو جاتا ہے۔
- احوالی کیفیت اور ان سے متعلق چیزوں کے احکام۔
- لافوں کی طرف سے مسلمانوں کے احوال پر غلبہ پانے کے احکام۔
- دارالاسلام اور دار الحرب کے مختلف ہونے والے احکام۔
- مرتدوں کے (دائے میں) احکام۔
- مہادیہ کے (دائے میں) احکام سیر اور جہاد کا لغوی اور شرعی مفہوم

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو سیر میں ہے سیرۃ کی اور سیرۃ لغت میں و سول بھی مشتمل ہے۔ ایک معنی ہے طریقہ، کہا جاتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی سیرۃ ہیں، یعنی ایک ہی طریقہ پر ہیں، 'دوسرا' معنی ہے ہیئت، 'اللہ جانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: سُبْحٰنَہٗ وَبٰرَکَہٗ اَعْلٰیہٗ اَکْبَرُ' (ترجمہ) اہم ہے اس کی پہلی ہیئت، پرانا ہی گے، 'یعنی اس کی (پہلی) ہیئت چنانچہ اس کتاب (یعنی باب) کو کتاب البیتر کا نام دینے کی وجہ ہے کہ اس میں مہادیہ کے طریقوں اور ہیئتوں کو، جہاں کے حق میں ہیں اور جہاں کے خلاف ہیں، بیان کیا جاتا ہے۔ جہاں تک جہاد کے لغوی معنی کا تعلق ہے تو وہ عبارت ہے: 'جہاد' کی چیز کے ساتھ) خرچ کرنے سے اور جہد سے مراد ہے استطاعت اور طاقت، یا پھر یہ (یعنی جہاد) عبارت ہے عمل میں مبالغہ کرنے سے اور یہ جہد و جہم کی ذہن کے ساتھ) سے نکلا ہے۔ شرعی اصطلاح میں اس کا استعمال اللہ عزوجل

کہ اگر آدم میں جان، مال اور عزت یا یہ دوسری چیزیں ہوں گے ساتھ ساتھ مثال کر نہیں لی جی استطاعت اور طاقت کو خرچ کر کے یہاں پر کرنے میں مبالغہ کرنے کے معنی میں ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم۔

## جہاد کے فرض ہونے کی کیفیت کا بیان

جہاد فرض کفایہ ہے اسے غازی میں ہو گا یا تو بیکار (تفسیر بیکار: Bugle) عام ہو گا یا پھر عام نہیں ہو گا مگر یہ عام

نہ ہو تو پھر یہ فرض کفایہ ہو گا اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ تمام اہل جہاد و جہاد کرنے کے قابل ہیں اور جہاد فرض کفایہ ہوتا

ہے کہ ہر فرض ہوتا ہے البتہ اگر کسی میں سے بعض اسے ادا کر دیں تو باقی سب سے یہ ساقط ہو جاتا ہے اس کی دلیل اللہ

تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: فَحُضِرَ اللَّهُ الْجَنَّةَ هِدًى لِّمَا كُنَّا لِهَيْبَةٍ قُلْنَا لَكَ عِزٌّ مِنْ دَنَابَةٍ وَكَوَلَّا

وَاللَّهُ الْعُشْفَىٰ یعنی جو لوگ اپنے مال اور جان کے ساتھ ہمارے ہیں اللہ نے انہیں ان لوگوں پر نیک و ب

نصیحت دی ہے جو بڑے بہتے ہیں اور سب سے اللہ نے نیک جہاد کا وعدہ کیا ہے اس میں اللہ عزوجل نے مجاہدین

اور پیچھے بیٹھے رہنے والوں سب کے لیے اچھی جزا کا وعدہ کیا ہے۔ اگر جہاد ہر حال میں فرض میں دوسرے مسلمان پر

انفرادی طور پر فرض ہے ہوتا تو اللہ تعالیٰ بیٹھے رہنے والوں سے اچھی جزا کا وعدہ ہرگز نہ کرتا کیونکہ فرض میں ہونے کی

سورت میں ہے: جہاد کے فرض کفایہ ہونے کی دلیل یہ (قرآن الہی میں ہے): وَمَا كُنَّا

بِأَنَّا بِشَيْءٍ مِّنْكُمْ لَنَفَعًا لَّنَا وَلَٰكِنَّا فَكَّرْنَا وَأَنَّا لَمَبْشُرُونَ بِلِقَآئِكُمْ أَجْمَعِينَ (یوسف: ۱۰۰) (جہاد کے فرض

کفایہ ہونے کی) ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جہاد کی فرضیت کا مقصد جو کہ اسلام کی طرف دعوت دینا ہے اس میں کسی فرد کی

کے شکر و درگناہ اور ان پر غلبہ پانا ہے بعض کی طرف سے اس فرض کی ادائیگی سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نبی کریم

صلی اللہ علیہ وسلم اسلام سراسر اذیت کی جگہ چھوٹے لشکر، جیسا کہ تھے اور اگر جہاد ہر حال میں فرض میں ہوتا تو کسی

بھی حال میں آیت کا جہاد سے بیٹھے رہنے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا البتہ نبی آپ کسی بھی حال میں کسی دوسرے

کو پیچھے بیٹھے رہنے کی اجازت دیتے۔ جب جہاد فرض کفایہ طرہ اتمام (حاکم) کے لیے یہ روایتیں لگتی سرحد کو

مجاہدین کی اس قدر جماعت سے غالی چھوڑ دے کہ جو دشمن سے لڑنے کے لیے لانی ہو۔ اس جماعت کے قتال کرنے سے

باقی سب (اہل جہاد) سے جہاد کا فرض مبالغہ نہ ہو بلکہ سرحد سے کانٹا جکڑنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں

اور دشمن کی طاقت سے ان پر غلبہ پانے کا اندیشہ ہو تو یہ ان سے قریب حراس کے لیے دینے والے مسلمانوں پر پورا

سے قریب ہر فرض ہو جائے کہ ان کی طرف تلکھنے ہو اور اور قبیلوں گھوڑوں اور غالی حصہ کی مدد کریں کیونکہ

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جہاد تمام اہل جہاد لوگوں پر فرض ہے البتہ یہ فرض بعض کے ذریعے کفایت کے حاصل ہو جانے کے

بعد ان سے ساقط ہو جائے گا اور جب تک کفایت حاصل نہ ہو یہ ساقط نہیں ہو گا۔ غلام کے لیے بیدار (جائز) نہیں کہ

اپنے مال کے کسی اجازت کے بغیر بیاد کے لیے نکلے اور وہ یہی ہے کہ یہ اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نکلا سب سے

کیونکہ ایک کی اجازت کے بغیر دوسرے کی اجازت نہیں ہے البتہ یہ فرض کفایہ ہے ہر شخص کو ہر گز اسی طرح نہ پنا







## بڑا یا چھوٹا شکر جہاد پروانہ کرتے وقت امام کو کیا کرنا چاہیے

جہاں تک اس بات کے بیان کا تعلق ہے کہ جہاد کے لیے بڑا یا چھوٹا شکر روانہ کرنے کے وقت امام (حاکم) کے لیے کیا کچھ کرنا مستحب ہے تو ہم کہتے ہیں، دو باتیں متعلقہ ہیں کہ اس کے لیے کسی کام کا مستحب ہیں اتنا تجلید نہیں۔

(۱) ان پر ایک امیر نے سالار کا نشانہ مقرر کر کے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی شکر روانہ فرمایا اس کا امیر مقرر فرمایا، نیز اس لیے کہ امیر کی ضرورت شدید ہوتی ہے کیونکہ حکام کو نشانہ کا رعیت کا نظم و نسق چلانا لازمی ہوتا ہے اور یہ کام امیر کے ذریعے ہی سرانجام پا سکتے ہیں اس لیے کہ ہر پیش آمدہ واقعہ کے لیے امام کی طرف رجوع کرنا چھٹی نہیں۔

(۲) جس شخص کو ان کا امیر مقرر کیا جائے وہ محال اور حرام کا علم رکھتا ہو، عادل ہو، نظم و نسق کے چلوؤں سے واقفیت رکھتا ہو، جنگی چالوں اور جنگوں کے اسباب کی بصیرت رکھتا ہو کیونکہ اگر وہ ان اوصاف سے محروم نہیں ہوگا تو وہ ضرور حاصل نہیں ہو پائے گا جس کے لیے استامیر مقرر کیا گیا ہے۔

(۳) اسے وصیت کر کے اپنی ذات کے مسئلے میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا تقویٰ اختیار کرے اور اس کے ساتھ جو مومنین ہیں ان کے ساتھ جھڑپ کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح دعائیت کیا گیا ہے کہ آپ جب بھی کسی لشکر کو روانہ فرماتے تو امیر کو وصیت فرماتے کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں حشر کا تقویٰ اختیار کرے اور اس کے ساتھ جو مومنین ہیں ان کے ساتھ جھڑپ کرے۔ اور اگر اس لیے بھی ضروری ہے کہ امارت ایک عظیم امامت ہے اسے متقی شخص ہی سرانجام دے سکتا ہے۔ سالار پر امیر مقرر کر کے بعد وہ (حاکم) انہیں امیر کے جملہ امور و کاروں میں امیر کی اطاعت کا مسکن ہیں بنائے گا۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن كُنْتُمْ تَحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أَمْرَهُ** یعنی اے ایمان رکھنے والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے دلوں اور (امراء و حکام) کی اطاعت کرو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اگر تم پر ایمان مسنون اور طاعت محمد و خاتمہ کر کے کسی شخص پر حکم کر دے گی تو اسے یہاں سے لے کر وہاں تک وہ تمہارے درمیان اللہ تعالیٰ کی کتاب و قرآن کے مطابق فیصلے کرے گا۔ اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امیر امام کا نائب ہے اور امام کی اطاعت لازم ہے اسی طرح امیر کی اطاعت بھی لازم ہے کیونکہ امیر کی اطاعت امام کی اطاعت ہے ان کے وہ (اللہ کی) نافرمانی کا حکم دے تو اس صورت میں اس کی اطاعت کرنا ان کے لیے جائز نہیں ہے کیونکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ خالق کی نافرمانی میں خلق کی کوئی اطاعت نہیں مگر امیر و دین میں جو کچھ کا حکم دے گا جس کی ایت (انہیں) مسلم نہیں کہ کیا وہ ان کے لیے مطیع ہوگی انہیں تو اس صورت میں انہیں چاہیے کہ وہ اس کی اطاعت کریں کیونکہ اس میں کفار جو تواتر انہیں مطیع نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر امتداد و ایسا معاملہ جس میں امتداد و عہدوں میں امام کی پیروی واجب ہے جیسے امتداد کے مقامات پر تاحیدوں کا تعلق واجب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ عز و شان اعلم۔

رہائی شروع کرنے پہلے مجاہدین کو کیا کرنا لازم ہے  
پہلے اسلام کی دعوت دی جائے | جہاں تک اس بات کے







میں کہ مسلمان موجود ہیں کیونکہ اس امر پر ضروری ہے، اس لیے کہ کافروں کے قتلے مسلمان قیدیوں یا اجروں سے تو شانزدہ ہندوی قتل جوتے ہیں (یعنی مسلمان قیدی یا اجروں میں سے کسی سے نہیں) لہذا اگر ان کا لانا کیا جائے تو جہاد کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ البتہ وہ (جہاد پر) تہریر رسالے میں نیت صرف کافروں کو قتل کرنے کی کریں ان مسلمانوں کی نہیں کیونکہ کسی مسلمان کو ضروری قتل کرنے کی نیت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر وہ دینی دشمن کفار مسلمانوں کے بچوں کو حلال بنالیں تو یہی ان پر تہریر رسالے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ فرض (کفار سے جہاد) کی ادائیگی ضروری ہے البتہ نہ نیت صرف کافروں کو قتل کرنے کی کریں البتہ بچوں کی نہیں چنانچہ اگر وہ ان پر تہریر لکھ لکھ کر کریں اور تہریر مسلمانوں کو ملک جاسے تو نیت یا کفار واجب نہیں ہوگا جس میں زیادہ عرصہ کا قتل ہے کہ دیت اور کفار واجب ہو جائیں گے۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کے رد و قائلوں میں سے ایک قول ہے جس کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسلمان کا خون مسموم ہے اور لہذا چاہیے تھا کہ تہریر رسالے کی لافیت کی جاتی لیکن یہ لافیت اس لیے نہیں کی گئی کہ فرض کی تکمیل کی ضرورت ہو پیش ہے چنانچہ اس کا مقصد بقدر ضرورت ہی کیا جائے گا اور ضرورت مختار لافیت لافیت کی ہے مگر تادان کی نفی کرنے کی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے شخص کی حالت (یعنی جب انسان یہ سمجھے کہ اگر میں نے یہ خرام میز رکھا تو میرا دل گم ہو جائے گا) لیکن اس کی اسے اجازت دی گئی ہے لیکن اس پر تادان مقرر ہوگا لیکن اگر وہ اس طرح بیان ہوگا۔ جہاد میں یہ ہے کہ قتل کے فرض کی ادائیگی کی وجہ سے جیسے موافقہ مختار ضروری ہو گیا ہے ویسے جہاد تادان کی نفی کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ تادان کے واجب ہونے سے فرض کی ادائیگی میں مضائقہ پڑتی ہے اس لیے کہ وہ (یعنی ماہرین) واجب تادان کے خوف سے فرض کی ادائیگی سے باز رہیں گے۔ اور میں چاہتا ہوں کہ واجب کی ادائیگی میں رکاوٹ پڑتی ہو اس چیز کو واجب کرنا متناقض (contradictory) ہے، واجب کو قتل کا فرض سا قائل نہیں ہوا لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تادان سا قائل ہے۔ حالت مختصر والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں تادان کے واجب ہونے سے اس چیز کے (یعنی جہاد) میں رکاوٹ نہیں پڑتی اس لیے کہ اگر اس نے وہ چیز نہ لی تو وہ یقیناً بڑا گم ہو جائے گا چنانچہ اسے تو یہ بھی چیز حاصل ہو گئی جیسے اس پر واجب ہوتی ہے (یعنی مختصر والے شخص پر صرف اسی قدر چیز کا تادان واجب ہوگا جس قدر چیز اس نے لی ہے) لہذا وہ (اس چیز کو) لینے سے باز نہیں رہے گا چنانچہ اس سے کوئی تناقض نہیں پیدا ہوتا۔

**کفار سے مدد طلب کرنا اور انہیں** (دوسرے) کافروں سے مدد طلب کرنا کیونکہ اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ وہ بخاری (یعنی جہاد) نہیں کریں گے اس لیے کہ وہ اپنی عداوت میں اس (بخاری) پر کسانے کا سامنا اس کے کردار سے مدد لینے پر آمکن ہو رہی ہو جائیں۔ اور جہاد کا پاک و برحق ہونا ہے۔

## کافروں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں

جہاد ایک اس امر کے بیان کا معلق ہے کہ کافروں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے تو ہم سمجھتے ہیں کہ صحبت حال دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی یا تو قتال کے دوران میں ہوگا یا پھر قتال سے فارغ ہونے کے بعد یعنی (دشمنوں کو) پکڑ لینے اور قیدی بنالینے کے بعد۔ جہاد ایک مدخل قتال (کس کا قتل کرنا یا نہ کرنے) کا معلق ہے تو اس دوران میں صحبت ایسے (بڑے) شخص، آدمی، یا بچہ جس کا آراء و طریقہ ہر (نئے) مخالفت مانج سے باقی پائوں

کے شخص کو لایاں یا تارکے شخص کو 'ناظر قتل' کو اگر جانکشی ملا سب کو 'پہاڑوں پر جہالت کرنے والے آدمی کو جو لوگوں سے ملتا جلتا نہیں اور گھر میں یا گرجے میں دروازہ بند کر کے بیٹھ دیتے والے ارک الدینا لوگوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ عورت اور بچے (کے قتل کے عدم جواز) کی دلیل یہی کہ یہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ کسی عورت یا بچے کو قتل نہ کرو۔ روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے کسی خزانہ میں کسی مقتول عورت کو رکھا تو آپ نے اسے پائند فرمایا اور ارشاد فرمایا: 'اے! میں نہیں سمجھتا کہ اس عورت نے قتال کیا ہر توجہ سے کہوں قتل کیا گیا۔ آپ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا۔ پھر ان کے قتل کے جائز نہ ہونے کی یہ بھی دلیل ہے کہ یہ لوگ (یعنی عورتیں اور بچے) اہل قتال میں سے نہیں ہیں' 'الذہبی' قتل نہیں کیا جائے گا اور اگر ان میں سے کوئی قتال کرے تو اسے قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر ان میں سے کوئی قتال پر دکانوں کو بھسائے، یا مسلمانوں کی جنگی کمزوریوں کی نشاندہی کرے یا اگر اس کے راسے سے مستفید ہوتے ہوں (یعنی وہ فتنان حرب کا ماہر ہو) یا اس کی اطاعت کی جاتی ہو مثلاً حکم ہو: 'غواہ وہ عورت یا بچہ ہی ہو (تو اس کو قتل کرنا بھی جائز ہے) کیونکہ معنوی طور پر وہ قتال میں شریک ہے دعایت کیا گیا ہے کہ یہ بھی فی فنی السنی' رضی اللہ عنہ نے خزانہ حنین کے موقع پر یہ حدیث ابن عمرؓ کو جایا اور اسے قتل کر دیا حالانکہ وہ سونے کی درخت کے پتہ پر صاف آدمی تھا' اس سے صرف رائے لینے کا ٹانہ ہی حاصل کیا جاتا تھا۔ یہ بات (دوبارے قتل کی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو آپ نے اسے ناپسند نہیں فرمایا۔ اس واسطے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا شمار اہل قتال میں ہوتا ہے اس کو قتل کرنا جائز ہے خواہ اس نے (یا افضل) قتال کیا ہو یا نہ کیا ہو اور ہر شخص جہاں قتال میں سے نہیں اسے قتل کرنا ناجائز نہیں جب تک کہ وہ حقیقی طور پر یا معنوی طور پر قتال نہ کرے' یعنی رائے دے کر یا اطاعت سے (یعنی اس کی اطاعت کی جاتی ہو) یا توجہ سے کر یا ایسی ہی دوسری باتوں سے 'میں کہ ہم بیان کر چکے ہیں چنانچہ اس پادری اور اس سب کو قتل کیا جائے گا جو لوگوں سے ملتا جلتا ہے اور اس شخص کو بھی جو کبھی تو پاگل ہو جائے اور کبھی اسے افادہ ہو جائے' 'ہے' گوشتی' ایسا یا جس کے آدمی اور ایک پاؤں کے آدمی کو بھی قتل کیا جائے گا' خواہ انہوں نے قتال نہ بھی کیا ہو' اس لیے کہ یہ اہل قتال میں سے ہیں۔ اگر ان لوگوں میں سے جن کی بابت ہم نے بتایا ہے کہ ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے کوئی شخص قتل کر دیا جائے تو اس پر نہ تو کوئی دیت واجب ہوگی اور نہ کفارہ' صرف تو یہ ادا استغفار کی واجب ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کافر کا خون اہل ایمان (پناہ) کے بغیر مستقیم (یعنی قصد و قیمت والا) کہ جس کے خلاف ہر کوئی مزاوی جائے' نہیں ہوتا اور امان موجود نہیں۔

جہاں تک قتال سے خارج ہونے کے بعد کی حالت کا تعلق ہے' یعنی پکڑ لینے اور قیدی بنالینے کے بعد تو جس کو قتل کرنا نہیں ہوتا قتال سے فراغت کے بعد بھی قتل کرنا ناجائز نہیں اور جس کو دوران قتال قتل کرنا جائز ہے اگر اس نے قتال میں حصہ لیا ہو' حقیقی طور پر یا معنوی طور پر تو پکڑ لیا جائے یا سیر ہونے کے بعد اسے قتل کرنا ناجائز ہے۔ لیکن بچہ اور نافرقتل اس سے مستثنیٰ ہیں ان دونوں کو دوران قتال قتل کرنا جب جائز ہے، بشرطیکہ وہ قتال کر رہے حقیقی یا معنوی طور پر نہیں قتال سے خارج ہونے کے بعد جب یہ سیر ہو جائیں تو انہیں قتل کرنا جائز نہیں خواہ انہوں نے قتال کے دوران میں متعدد مسلمانوں کو قتل کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسیر بنالینے کے بعد انہیں عذرت (عذر) 'punishment' کے طور پر قتل کیا جاتا ہے اور وہ دونوں (یعنی بچہ اور نافرقتل) اہل عذرت

ہم سے نہیں ہیں۔ دوسرا یہ کہ قتل کرنا اس لیے جائز ہے کہ قتال کے شر کو دور کیا جائے اور ان کی طرف سے (قتال کا) شر پایا گیا ہے، چنانچہ ان کو قتل کرنا جائز قرار دیا گیا تاکہ شر کو دور کیا جائے۔ اس پر جو جانے کے بعد شر ختم ہو گیا تو اس کے بعد انہیں قتل کرنا حقارت کے طور پر ہی ہو سکتا ہے اور وہ اس (یعنی حقارت) کے الٹی لوگوں میں سے نہیں ہیں۔ اور بہتر علم تو اللہ پاک و ہر ترکہ ہے۔

**کافر باپ کو قتل کرنا مکروہ ہے** | کھانے کے لیے پریشانی قہری کسے اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے  
وَصَاحِبُهُ بِهَا فِي اللَّهِ ثَبَاتًا مَعْرُوفًا (یعنی ان (کافر والدین) کے ساتھ دنیا میں جملے طرح سے زندگی بسر کرنا میں اللہ جہان و تعالیٰ نے کافر باپ کے ساتھ جملے طریقے سے زندگی بسر کرنے کا حکم دیا ہے جبکہ قتل کرنے میں پریشانی قہری کن جملے طریقے کے ساتھ رہنا نہیں ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ حضرت حنظلہ رضی اللہ عنہ فرمایا: فَبِئْسَ الْأَخْبَرُ يَلْعَنُ اللَّهُ قَتْلَ الْوَالِدَيْنِ (پس برا ہی ہے اس کا حال) کہ شریعت نے باپ پر خوب کئے (اندھ بکنے) (ایسا) کا حکم دیا ہے اس لیے قتل کرنے (کے) جس میں اس کا احواف (اختلاف، Annihilation) ہے متضاد Contradictory ہو جاتے گا۔ اگر باپ سے (یعنی اپنے) مسلمان بیٹے کو جو جہان میں شریک ہے) قتل کرنے کا ارادہ کئے تو وہ (یعنی بیٹے) اپنا دفاع کرے خواہ ایسا کرتے ہوئے اس کا باپ قتل ہو جائے۔ اس صورت میں (اس کے) ہاتھوں اس کے باپ کا قتل (کے) نہیں ہے کیونکہ یہ دفاع (Self Defence) کی ضرورتوں میں شامل ہے۔ ایسی ہر اور اپنا دفاع کر سکتے ہوئے اس (یعنی باپ) کے قتل کا ارادہ کر کے کرے (اس کے قتل کا) ارادہ کرنا ضرورت نہیں ہے۔ واللہ اعلم

**جبکہ قتل نہ جائز نہیں ہے ان سے کس کو اور خیرین کو جاسکتا اور کس کو چھوڑا جاسکتا**

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے ان میں سے کس کو دارالحرب میں چھوڑ دینے کی گنجائش ہے اور کس کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہے تو اس بارے میں مسائل دو حالتوں سے نکالے جاسکتے ہیں: پہلا یہ کہ انہیں (جنہ) کافروں کو قتل کرنا جائز نہیں (مثلاً کافر اسلام میں نکال دینے کی قدرت رکھتے ہوں گے یا پھر اس کی قدرت نہیں رکھتے ہوں گے۔ اگر وہ اس کی قدرت رکھتے ہوں تو اس صورت میں اگر وہ کافر قیدی کی صلاحیت رکھتے ہوں تو انہیں دارالحرب میں چھوڑ دینا قیدی کے ذریعے مسلمانوں کے خلاف ان کی مدد کرنے کے مترادف ہے اور اگر وہ قیدی کی صلاحیت نہیں رکھتے ایسے شیخ غالی (سب سے بڑا حاد صلیف آدمی) ہونگے جو ذوق قتال کر سکتے ہیں اور اس میں اور قہر ہوتا ہے تو اگر وہ صاحب ہائے اور صاحب مشورہ ہو تو اسے دارالحرب میں رہنے دینا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مسلمانوں کے لیے نقصان دہ ہے اس لیے کہ وہ (یعنی کفار) اس کی رائے کو مسلمانوں کے خلاف کام میں لائیں گے اور اگر وہ صاحب رائے نہ ہو تو اس صورت میں اگر وہ چاہیں تو اسے (دارالحرب) چھوڑ دیں کیونکہ اس کو چھوڑ دینے سے مسلمانوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا اور اگر چاہیں تو اسے (دارالحرب میں) نکال لائیں تاکہ ان (فخما) کے قتل کے مطابق منادات (ضرر) کے کراسیکو چھوڑ دیا جائے تاکہ وہ حاصل کریں جو قیدی کے بدلے میں قیدی کو چھوڑنے کے قائل ہیں اور اگر ان (فخما) کے



صورت میں (قرآنِ عظمیٰ کا مصحف) ساتھ لے جانے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ انہیں (یعنی مجاہدین کو) قرآنِ مجید کی ضرورت ہے اور جو لشکر جو لے کر صورت میں یقیناً جوتا ہے کہ وہ کافروں کے ہاتھ نہیں لگ سکے گا اور اس کی بے حرمتی نہیں ہوگی مگر اگر لشکر محفوظ نہ ہو، مثلاً سرسبز (پرست) جھوٹا لشکر ہو تو اس صورت میں (قرآنِ عظمیٰ) کے مصحف کو اس سفر میں ساتھ لے جانا مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں وہ ان (یعنی کافروں) کے ہاتھ نہ لگ جائے اور اس کی بے حرمتی نہ ہو جائے ایسی صورت میں اسے ساتھ لے کر دارالطلب میں داخل ہونا مصحف کو حکم کی بے حرمتی کا خطرہ مول لینے کے مترادف ہے۔ چنانچہ کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے جو روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے دشمنوں کے علاقے میں قرآنِ عظمیٰ کو ساتھ لے جانے سے منع فرمایا تھا تو اس کا مطلب یہی ہے کہ ایسی حالت میں ساتھ نہیں لے جانا چاہیے۔

اسی طرح ”اپنے ساتھ طور قوں کو دارالحرب میں لے جانے کے حکم کی بھی یہی تفصیلات ہیں اگر تو لشکر بڑا ہو اور خطرات سے محفوظ ہو تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے کیونکہ انہیں (یعنی مجاہدین کو) لے جانا پاکسے اور کچرے دھونے وغیرہ (کے لیے عورتوں کی ضرورت پیش آسکتی ہے)۔ لیکن اگر سرسبز و محفوظ ہو تو ایسی صورت میں عورتوں کو ساتھ لے جانا مکروہ ہے۔ اور دلیل مذکورہ (یعنی دشمن کے ہاتھ لگنے اور بے حرمتی ہونے کا خطرہ ہے) حاکم اتفاقاً ہے۔

## وہ اسباب جن کے پیش آنے سے قتال حرام ہو جاتا ہے

جہاں تک ایسے اسباب کی پیش آنے کا تعلق ہے جو جن سے قتال حرام ہو جاتا ہے ہم کہتے ہیں: ”لا قوت الا باللہ العلیٰ العظیم۔“ کہ پیش آنے والے اسباب جو قتال کو حرام کر دیتے ہیں میں قسم کے ہیں، ”ایہذا انہی دہام اور حرم میں پناہ گزین ہوتا۔“ جہاں تک ایسا ان کا تعلق ہے تو اس بارے میں شک و دو شبہات کی بجائے ایک قویٰ کسب فیض کے مناسبت ہوئے کامیاب کیا ہے اور دوسرے ایسا ان کا حکم کیا ہے جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ جن طریقوں سے کسی شخص کو حرم قرار دیا جاتا ہے وہ یہ ہیں: (یعنی مراجعت کے ساتھ) اولادت اور شہیت۔ نفس کے طریقے سے مراد یہ ہے کہ وہ ارتداد کی اشیاء سے (یا توحید و رسالت کی) دونوں شہادتیں دے یا دونوں شہادتیں دینے کے ساتھ ساتھ اپنے سابقہ مذہب سے براءت کا اعلان کرے۔ اس پہلے کی توضیح یہ ہے کہ گناہ چار قسم کے ہوتے ہیں، ان میں سے ایک قسم تو ایسے کافروں کی ہے جو صانع (ربانے والا یعنی اللہ تبارک و تعالیٰ) کا سرے سے ہی انکار کرتے ہیں اور وہ ہیں ”دہریہ معتقد“ (Atheists) اور یہی قسم ایسے کافروں کی ہے جو صانع کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن اس کی توحید کے منکر ہیں اور وہ ہیں ”دشمن پرست“ اور یہی قسم ایسے کافروں کی ہے جو صانع اور اس کی توحید کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن رسالت کو ہرگز نہیں مانتے اور یہ بعض فلاسفہ میں اور جو قسم ان کافروں کی ہے جو صانع اور اس کی توحید اور مطلقاً رسالت کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن ہمارے نبی حضرت محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام کی رسالت کا انکار کرتے ہیں اور وہ ہیں ”یہود اور نصاریٰ“۔ اگر پہلی اور دوسری قسم کے کافروں اور وہ قاتل اللہ کہہ دیں تو انہیں مسلمان تسلیم کر لیا جائے گا کیونکہ یہ لوگ اس شہادت (یعنی توحید کی شہادت) سے نفی منکر ہوئے ہیں، لیکن اگر وہ اس کا اقرار کریں تو یہ ان کے ایمان کی دلیل ہوگا۔ اسی طرح اگر یہ شخص (یعنی توحید و رسالت کے ساتھ) اللہ کو ہرگز نہیں تسلیم کر لیا جائے گا کیونکہ یہ لوگ شہادت کے دونوں کلمات سے منکر ہوتے ہیں، اس لیے ان دونوں کلمات میں سے اگر کسی ایک کو بھی وہ ادا کریں تو یہ ان

کے ایمان کی دلیل ہو گی کہ اگر اس کا تعلق تیسری قسم سے ہو اور وہ لَزَالَةً اِلَّا اللّٰہ کہہ دے تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ رسالت کا منکر یہ بات (یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید) کہنے سے انکار نہیں کرتا۔ اور اگر وہ اَشْهَدَ اَنْتَ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہ کہہ دے تو اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا کیونکہ ایسے لوگ اس شہادت کے منکر ہوتے ہیں چنانچہ اس (یعنی رسالت) کا اقرار کرتا (اس کے ایمان کی دلیل ہے۔ اور اگر اس کا تعلق چوتھی قسم سے ہو اور وہ دونوں شہادتیں دے دے یعنی یہ کہہ دے لَزَالَةً اِلَّا اللّٰہ سَعْدَةً تَعْمُوْلُ اللّٰہ تو اس کے اسلام کو تسلیم نہیں کیا جائے گا جب تک کہ وہ اپنے بھائی دین یعنی یہودیت یا نصرانیت سے براءت کا اعلان نہ کرے، کیونکہ ان تمام سے ایسے ہی ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار تو کرتے ہیں لیکن کہتے ہیں کہ آپ کے صرف عربوں کی طرف مبعوث کیا گیا تھا کسی اور قوم کے کی طرف نہیں۔ لہذا اسابقہ دین سے براءت کے بغیر ان دونوں شہادتوں کا اقرار کرتا اس کے ایمان کی دلیل نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر کوئی یہودی یا نصرانی یہ کہے کہ میں تو میں یا مسلم ہوں یا یہ کہے کہ میں ایمان لایا یا میں نے اسلام قبول کیا تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ تو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ مومن اور مسلم ہیں اور ایمان اور اسلام سے مراد وہ مذہب ہے جس پر وہ قائم ہیں (یعنی یہودیت یا نصرانیت) جس نے امام اہل بیت سے کدواہت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر یہودی یا نصرانی یہ کہے کہ میں مسلم ہوں یا کہے کہ میں اسلام لایا تو اس سے براءت کیا جائے گا کہ اس سے جزی مراد کیا ہے۔ مگر وہ کہے کہ اس سے میری مراد یہودیت یا نصرانیت کو ترک کرنا اور دین اسلام میں داخل ہونا ہے تو اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر وہ اس سے بھگت کرے تو وہ مرید ہو گا یعنی اسے موجود قرار دے گا اور خدا کی مژدہ دی جائے گی۔ اور اگر وہ کہے کہ اپنے اس قول سے کہ میں اسلام لایا میری مراد یہ ہے کہ میں حق پر ہوں اور اس سے میری مراد اپنے دین سے بھگت نہیں تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر کوئی یہودی یا نصرانی اَشْهَدَ اَنْتَ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہ کہے اور ساتھ ہی کہے کہ میں یہودیت یا نصرانیت سے براءت اختیار کرتا ہوں تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ کہہ تو کہہ گئے ست انکار نہیں کرتے اور یہودیت اور نصرانیت سے تیسری دین اسلام میں داخل ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس نے یہودیت یا نصرانیت سے براءت اختیار کر کے دین اسلام کے سوا کوئی اور دین قبول کر لیا ہو۔ لہذا اس احتمال کی موجودگی میں اس کا اعلان براءت ایمان کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ اس کے علاوہ اقرار کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے دین اسلام قبول کیا یا میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دین قبول کیا تو اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا کیونکہ اس قوض سے وہ احتمال نازل ہو گیا: واللّٰہ یحکم فی الدّٰن الاٰخِر۔

جب تک دولت کے طریقے سے کسی کو مؤمن قرار دینے کا تعلق ہے تو وہ اس طرح کر سکتا کہ کوئی کتابی (یعنی یہودی یا نصرانی یا مشرکین میں سے کوئی شخص اگر جماعت کے ساتھ نماز اور کہے تو ہمارے دینی اہناف کے نزدیک اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر وہ کیلا نماز اور کہے تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر نماز یا ایمان پر دولت کر سکتی تو ایسے نماز اور کہنے اور ایمان جماعت نماز اور کہنے میں کچھ فرق نہیں ہو تا اور جب ایسے نماز یا ایمان کی صورت میں اس کے اسلام کو تسلیم نہیں کیا جاتا تو اسی طرح اگر ایمان جماعت نماز اور کہنے اور دوسری اسے مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا۔ ہماری (یعنی اہناف کے) دلیل یہ ہے کہ اس شکل و صورت میں ایمان جماعت نماز میں کچھ ہم نماز اور کہنے میں ہم سے پہلے کی مشیتوں میں جس کی مشیت یہ (شکل و صورت) ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی مشیت کے ساتھ



مخصوص ہے لہذا یہی دین اسلام میں داخل ہونے پر ولایت کرتی ہے۔ برعکس اس کے کہ تیب وہ ایک غازی اور اگر نہ ہو کہ  
 ایک غازی اور اگر نہ ہو کہ جاری شریعت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ ۱۰۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر وہ قبلہ رو ہو چکا ہو  
 غازی اور اگر نہ ہو کہ اسے سلطان مانا جائے گا کیونکہ قبلہ رو جو کہ غازی اور اگر نہ ہو کہ اسلام کی دلیل چٹا س کی دلیل بھی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام  
 کا یہ ارشاد ہے کہ جس نے چارے چرانے میں شرکت کی اور چارے سے قبلہ کی طرف (منہ کر کے) غازی اور اگر نہ ہو کہ اسلام کی دلیل  
 کے مؤمن ہونے کی گواہی دو۔ (اثر کے اختلاف کی یہی صورت اس مسئلے میں ہے کہ اگر وہ (یعنی یہودی یا نصرانی) مسجد میں  
 جماعت کے لیے اذان دے تو چارے سے یعنی اذان کے انزو ایک اسے سلطان تسلیم کیا جائے گا یہ خلاف امام شافعی رحمہ اللہ کی  
 کے جاری دلیل ہے کہ اگر اذان اسلام کے شعاع میں سے ہے چنانچہ اس (شعار) کو کیا لانا اس کے قبول اسلام کی دلیل  
 ہے۔ اور اگر نہ قرآن پڑھے یا اسے سیکھے دے اسے سلطان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس امر کا امکان موجود ہے کہ اس نے یہاں  
 اس لیے کیا ہو کہ وہ معلوم کرے کہ اس میں کیا ہے نیز اس کے کہ وہ حقیقی طور پر اس پر اعتقاد رکھتا ہو کیونکہ ہر شخص جو کسی  
 چیز کا علم رکھتا ہے ضروری نہیں کہ اس پر ایمان بجا رکھتا ہو۔ جیسے (اسلام سے) عناد رکھنے والے کفار میں کیا اس کے حج  
 کرنے سے اسے سلطان تسلیم کیا جائے گا؟ اس بارے میں ان (یعنی ائمہ فقہاء) کا کہنا ہے کہ اس بارے میں دو مسئلے  
 ہیں اگر اگر اس نے احرام باندھا، تنبیہ (اصم دیکھ کر) کیا اور مسلمانوں کے ساتھ مل کر (حج کے) مناسک ادا کیے،  
 اسے سلطان تسلیم کیا جائے گا کیونکہ اس مخصوص شکل میں حج کی عبادت ساتھ شریعتوں میں نہیں تھی چنانچہ یہ صرف ہماری  
 شریعت کے ساتھ خاص ہے لہذا یہ ایمان کی ولایت ہے جیسے باجماعت نماز ہے۔ اور اگر اس نے تنبیہ تو کیا ہو سیکھ  
 مناسک ادا کیے ہوں یا مناسک ادا کیے ہوں لیکن تنبیہ نہ کیا ہو تو قرآن کے اسلام کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ  
 (حج) ہماری شریعت میں اس وقت تک عبادت نہیں بنتا جب تک کہ اسے اس شکل میں (جو مخصوص ہے) ادا کیا جائے  
 اداس کو اس شکل میں (جس کا ذکر فرمایا) اور اگر نہ تو یہ (اس کے) اسلام کی دلیل نہ ہوگی۔  
 اگر دو گواہ اس امر کی گواہی دیں کہ انہوں نے اسے سال بھر نماز پڑھتے دیکھا ہے لیکن وہ یہ کہیں کہ اسے باجماعت  
 نماز پڑھتے دیکھا ہے اور وہ یہ کہیں کہ میں نے اپنی نمازیں ادا کی ہیں تو اس صورت میں اسے سلطان نہیں تسلیم کیا جائے گا کیونکہ  
 وہ یعنی یہ دو گواہی بھی نماز پڑھتے ہیں لہذا مطلق نماز اسلام کی ولایت نہ ہوگی۔ اور اگر ان دو گواہوں میں سے ایک  
 گواہ اس امر کی گواہی دے کہ میں نے اسے مسجد اعظم میں نماز پڑھتے دیکھا ہے جب کہ وہ سرگواہ ہو سکے کہ میں نے اسے  
 نماز میں نماز پڑھتے دیکھا ہے اور وہ (پتلے گواہ کی بتائی ہوئی مسجد سے) انکار کرے تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی  
 لیکن اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ دونوں گواہ اس کے مسجد میں باجماعت نماز پڑھتے ہوئے متفق ہیں البتہ  
 مسجد کے بارے میں ان میں اختلاف ہو گیا ہے اور اس جگہ کا اختلاف لازم آتا ہے کہ خود اس فعل کا اور وہ ہے نماز چنانچہ  
 اس سے قتل کے بدلے میں شہر یا دیہات یا راتھ سباز و قنالی اہل۔

جہاں تک تہیت کے طریقے سے کسی کو سلطان تسلیم کرنے کا تعلق ہے (بالفحش کو اس کے والدین کی تہیت میں مسلمان  
 تسلیم کیا جائے گا یعنی اگر والدین مسلمان ہیں تو ان کے حوالے سے ان کے (بالفحش کو بھی مسلمان ہی مانا جائے گا) خواہ  
 وہ بچہ عاقل ہو یا غیر عاقل سمیت تک کہ عاقل ہو سکے کی صورت میں خود اسلام لے آئے (یعنی اس صورت میں تہیت کے  
 طریقے سے نہیں بچر دیے) اس کی اپنی ذات کے حوالے سے اسے سلطان تسلیم کیا جائے گا (اور عاقل یعنی دارالاسلام) کی  
 تہیت میں بھی اسے سلطان تسلیم کیا جائے گا۔ اس کی تہیت یہ ہے کہ بچہ اسلام اور کفر میں اپنے والدین کے تہیت ہوتا

ہے اور اگر والدین یا ان میں سے کوئی ایک موجود (یعنی زندہ) ہو تو اس صورت میں دار کا اقدار نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بچے کے لیے کسی دین کو تسلیم کرنا اگر یہ ہے کہ جس کے مطابق اس بچے کے بارے میں احکام جاری ہوں (مشفق) یہ کہ اگر بچہ فوت ہو جائے تو اس کی آخری رسومات کسی دین کے مطابق انجام دی جائیں؛ لہذا کوئی دین تو اس کے لیے ماننا پڑے گا) اور خود بچہ تو اس کا انجام نہیں کرتا (یعنی وہ تو دین کی پرمانی نہیں کرتا کہ کسی دین کو اختیار کرے) اس لیے کہ اسے عقل نہیں ہوتی یا پھر اس لیے کہ وہ کوئی عقل پرست ہے، چنانچہ اس کے لیے کسی دین کو تسلیم کرنا پڑے گا اور اسے کسی اور کے تابع اختیار کرنے کا یہی اسے والدین کے تابع ماننا اولیٰ ہے کیونکہ اس نے ان سے جنم لیا ہے، اور دار نشوونما پانے کی جڑ ہے، والدین کے نہ ہونے کی صورت میں وہ دار کہ جس میں بچہ موجود ہے یہ حیثیت (والدین سے) اس دار کو عقل پرست نے گی (یعنی والدین کے نہ ہونے کی صورت میں دار الاسلام یا دار العرب کے حوالے سے اس کے مسلمان ہونے یا غیر مسلم ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا) کیونکہ دار ہر صورت میں بچے کو اسلام میں اپنے گناہ گرد بنائے، جیسے یا نہ بچے (Wall, founding) کو گرفتار ہے۔ چنانچہ اگر والدین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرے تو بچہ اپنے اس مسلمان ماں یا باپ کے تابع ہوگا کیونکہ حیثیت کی جہت سے تو وہ دونوں (یعنی ماں اور باپ) میں سے ایک مسلمان ہے اور دوسرا غیر مسلم) برابر ہیں اور وہ جہت سے تو دار اور تعرض کی تو مسلمان (ماں یا باپ) کو ترجیح دے کر بچے کو مسلمان قرار دیا جائے گا کیونکہ اسلام غالب ہو کہ اس کے اوپر کوئی غالب نہیں ہوتا۔ اگر والدین میں سے کوئی ایک کٹالی (یعنی یہودی یا نصرانی) ہو اور دوسرا عجمی ہو تو بچے کو کٹالی قرار دیا جائے گا کیونکہ کٹالی احکام اسلام سے قریب تر ہوتی ہیں لہذا اس بچے کے لیے مسلمان بننے کی ذرا دیا جائے گی۔ اس بچے کی توجی یہ ہے کہ اگر بچے کو قیدی بنا کر دار الاسلام میں لے آیا جائے تو یہ صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: ۱) تو اسے اس کے والدین کے ساتھ قیدی بنایا ہوگا یا والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ یا پھر اسے اکیلے ہی قید کیا ہوگا۔ سو اگر اسے اس کے والدین کے ساتھ قید کیا ہو تو جب تک وہ دار العرب میں ہے اپنے والدین کے مری ہے، یہاں تک کہ اگر وہ مر جائے تو اس کی غار جنازہ نہیں پڑھی جائے گی اور یہ بالکل ظاہر بات ہے۔ یہی صورت اس وقت بھی ہوگی کہ جب وہ والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ قید کیا گیا ہو۔ اسی طرح وہ اپنے والدین کے دین پر ہوگا) سبب وہ دار اسلام میں نکال لایا جائے اور اس کے ہمراہ اس کے والدین یا ان دونوں میں سے کوئی ایک ہو، بدیل مذکورہ دینی حیثیت کی بدیل کا وجہ ہے۔ اگر اس کے بعد اس کے والدین فوت ہو جائیں تو وہ انہیں کے دین پر ہے گا جب تک کہ خود اسلام قبول نہ کرے۔ والدین کی حیثیت ان کی موت سے ختم نہیں ہو جاتی کیونکہ کٹالی کی بابت جو حکم لکھا گیا ہے اس حکم کے باقی رہنے کے لیے اصل دینی میں کہ وہ تابع ہے) کا باقی ہونا شرط نہیں ہے۔ اور اگر اسے دار اسلام میں نکال لایا جائے اور اس کے ساتھ اس کے والدین میں سے کوئی بھی نہ ہو تو وہ مسلمان ہے (یعنی اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا) کیونکہ اب حیثیت دار کو عقل پرست ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر والدین میں سے کوئی ایک دار العرب میں اسلام لے کر نہ آئے۔ اس کی نسبت میں مسلمان ہے (یعنی اسے مسلمان قرار دیا جائے گا) کیونکہ بچہ اپنے والدین میں سے اس کے تابع ہوتا ہے جس کا دین جہت پر بدیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر والدین میں سے کوئی ایک دار الاسلام میں اسلام قبول کرے، بعد ازاں بچے کو قیدی بنا کر دار اسلام میں لایا جائے تو وہ اس کی حیثیت میں مسلمان قرار دیا جائے گا کیونکہ وہ دونوں

اب ایک ہی دار میں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ والدین میں سے کسی ایک کی موجودگی میں دار کی تبعیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جو دلیل مذکورہ۔ والا اسلام میں داخل کیے جانے سے قبل اسے (یعنی بچے کو) مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا کیونکہ وہ دونوں رجب اور اس کے والدین میں سے کوئی ایک جو دار الاسلام میں ہے اور مسلمان ہو چکا ہے، دو مختلف داروں میں ہیں اور دار کا مختلف ہونا احکام شریعت میں تبعیت کو مانع ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

والدین اور دار کی تبعیت صرف اس صورت میں مستحکم ہوگی کہ جب بچہ خود اسلام نہ قبول کرے جبکہ وہ اسلام کو سمجھتا ہو اور جب وہ اسلام قبول کرے اور وہ اسلام کو سمجھتا ہو تو اس صورت میں تبعیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور ہمارے (یعنی اہل سنت کے) نزدیک اس کا اسلام صحیح ہوگا جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا۔ امام شافعی نے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ اگر تین آدمی مرفوع القلم ہیں، مہاجر جب تک کہ بالغ نہ ہو جائے، یا اگر جب تک اس کو افاقہ نہ ہو جائے اور سونے والا جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا ہے کہ بچہ مرفوع القلم ہے اور اس سے فقہ (یعنی فقہی مسائل) کا احتیاط ہوتا ہے اور وہ لوں کہ اگر بچے کا اسلام لانا صحیح ہے تو افاقہ بطور فرض کے صحیح ہوگا یا پھر نفل کے طور پر اور یہ بات معلوم ہے کہ اسلام کے ساتھ متخیل (یعنی نفل کے طور پر اسلام قبول کرنا) محال ہے اس لیے فرضیت تو وہ تو شریعت کے خطاب کے ساتھ جاتی ہے (یعنی فرض تو اس پر قائم ہوتا ہے جو شریعت کا خطاب ہو) جبکہ بچہ مرفوع القلم ہے (یعنی وہ شریعت کا خطاب نہیں ہے)۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسلام کو صحیح قرار دینا نقصان دہ احکام میں سے ہے کیونکہ اس کی وجہ سے میراث اور نفقہ سے محرومی ہو جاتی ہے، مہاجر نبی میں جگہ کی ہو جاتی ہے (یعنی اگر مہاجر نبی میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرے جبکہ وہ سواہ ستور کا قرہ ہو تو دونوں میں ملحدگی ہو جائے گی) اور بچہ نقصان دہ تصرفات کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہے، اسی لیے تو اس کی طلاق صحیح ہے نہ خالق (عظام کو ادا کرنا) اس پر روزہ اور نماز بھی فرض نہیں، لہذا اس کا اسلام قائم صحیح نہیں۔ دوسرا (یعنی اہل سنت کا) استدلال یہ ہے کہ وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ پر عیسٰی ربایان لایا ہے اس لیے اس کی ایمان لانا صحیح ہے جیسے بالغ آدمی کا ایمان لانا صحیح ہوتا ہے اور یہ اس لیے ہے کہ ایمان نفوی اور شرعی دونوں اعتبار سے عبادت ہے تصدیق سے اور وہی اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی تصدیق ان تمام چیزوں میں جو وہ اللہ تبارک و تعالیٰ سے ملے اور یہ تصدیق تو اس سے پائی گئی ہے، اس کے رسولوں کی تصدیق ان تمام چیزوں میں جو وہ اللہ تبارک و تعالیٰ سے ملے اور یہ تصدیق تو اس سے پائی گئی ہے، کیونکہ اس کی دلیل موجود ہے اور وہ دلیل ہے غافل کا اقرار اور بالخصوص برضا و رغبت اقرار لہذا اس پر احکام مترتب ہوں گے کیونکہ احکام مبنی ہوتے ہیں ایمان کے حقیقی وجود پر چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَا تُكْفِرُوا بِالْأَلْفِ كَيْفَ كُنْتُمْ تُكْفِرُوا بِالْأَوَّلِ، یعنی مشرکوں کے ساتھ ٹھکانے نہ کرو جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ایمان ہے کہ مومن کا فرقہ کادارث نہیں ہوتا اور نبی کا فرعون کا دارث ہوتا ہے۔ اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ وہ (یعنی بچہ) مرفوع القلم ہوتا ہے ہم بھی کہتے ہیں وہ مرفوع القلم ہوتا ہے لیکن شرعی ذروع کے ضمن میں اور جہاں تک عقلی اصول کا تعلق ہے تو وہ مرفوع القلم ہوتا، منوط ہے اور ایمان کا واجب ہونا احکام عقیدہ میں سے ہے لہذا یہ ہر مائل پر واجب ہے۔ مذکورہ حدیث کو احکام شرعیہ پر محمول کیا جائے گا کہ دونوں دلیلوں میں تطابق ہو جائے گا اور اس کے ہم قائل ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک ایمان کے احکام کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ انہو فی کل ایمان کے دو حکم ہیں ایک کا تعلق آخرت سے ہے اور دوسرے کا دنیا سے۔ جس حکم کا تعلق آخرت سے ہے وہ ہے مومن کا اہل جنت میں سے ہونا۔ جیسا کہ اس (یعنی ایمان) پر مقرر ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **سَنَجْزِيكَ بِالْحَسَنَةِ فَكَذَلِكَ خَيْرٌ مِّنْهُمَا** یعنی جس نے نیکی کی اسے اس سے بہتر دے گا۔ یہ وہ حکم کہ جس کا تعلق دنیا سے ہے تو وہ ہے جان اور مال کا محفوظ ہونا۔ اس کی دلیل بخیر علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں کے ساتھ قتال کروں یہاں تک کہ وہ کہیں **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** اور جب وہ یہ کہہ دیں تو ان کی جائیں اور اموال محفوظ (محصوم) ہو جائیں گے مگر یقیناً اسلام۔ البتہ جان کا محفوظ ہونا رحمت (بلکہ مقصود کے ثابت ہے جبکہ مال کا محفوظ ہونا جہاں کے محفوظ ہونے کے تابع کے طور پر ثابت ہے کیونکہ یہود انشل میں جان اہل ہے اور مال کو پیدا کیا ہے جان کے لیے خیر کرنے کے واسطے تاکہ اسے (یعنی جان) برقرار رکھا جائے۔ لہذا جب جان کا محفوظ ہونا ثابت ہوگا تو اس کے تابع کے طور پر مال کا محفوظ ہونا بھی ثابت ہوگا۔ اس واسطے کہ کفایت کو ختم کرنے والا کوئی سبب موجود ہو جیسا کہ ہم چند بیان کریں گے۔

تو اس اصول پر (در مسئلہ) کہ اگر دارالرب کے لوگوں میں سے کسی بستی کے لوگ اسلام قبول کر لیں قبل اس کے کہ مسلمانان اللہ پر غلبہ پائیں تو ان کا قتل حرام ہوگا اور ان کے اموال برائۃً و اللہ کے بھی کسی کے لیے کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جو شخص اسلام قبول کرے تو اس کے پاس جو مال ہو گا وہ اس کا ہے۔ اور اگر کوئی حربی دارالرب میں اسلام قبول کرے اور وہ ہماری (یعنی مسلمانوں کی) طرف ہجرت نہ کرے اور اسے کوئی سلطان دانستہ یا غیر دانستہ طور پر قتل کرے تو اس پر کفارے کے سوا کچھ واجب نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دانستہ قتل کی صورت میں اس پر ریت واجب ہوگی اور امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک دانستہ قتل کرنے کی صورت میں اس پر کفارے کے ساتھ ریت بھی واجب ہوگی اور اگر دانستہ قتل کیا نہ تو قصاص واجب ہوگا۔ ان دونوں (یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ) نے قصاص اور ریت کے باب میں وارد و داخل کلام سے استدلال کیا ہے جب کہ ان وارد شدہ دلائل میں یہ فرق نہیں کیا گیا کہ مومن کو وہاں اسلام میں قتل کیا گیا ہے یا دارالرب میں۔ چہاں دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَدْعُونَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مَن يَدْعُ إِلَى تَفْهِيمٍ فَهُوَ كَافِرٌ** (مستقل) تبارک و تعالیٰ تو مومن میں سے ہوا اور وہ ایمان والہ نہ تو ایک مومن ظالم کو آکر مار دے یا بے لگے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے (اس آیت میں) کفارہ واجب کیا ہے اور ایچھے مومن کے قتل پر جو چہاں دشمن تو مومن سے تعلق رکھتا ہو اسی (کفارے) کو لگے واجب کیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس (کفارے) کو اجزا بنا دیا ہے۔ رحمت جنات کو استعمال کر کے پناہ چاہ لیا **فَتَحْشِرُوا فِيْهِ** اور جزاء کفایت کی خبر دینی ہے پناہ پاس (کفارے) سے دیکھ کر کام ہیروں کو خوف قصاص اور ریت و طرہ سے کفایت ہو جائے لازم نہیں اس کا ایک دلیل یہی ہے کہ قصاص تو مشروعت ہوا ہے زندگی کی حکمت کی وجہ سے پناہ چاہی ارشاد باری تعالیٰ ہے **وَلَا تَكْفُرُوا بِاللَّهِ عِبَادَ اللَّهِ إِنَّهُ يَهْدِي الْبَشَرَ لِمَنْ يَّشَاءُ** یعنی اور تم کفر سے بچو۔ یہ قصاص میں زندگی ہے۔ یہاں (زندہ کرنا) یعنی قصاص کے ذریعے زندہ کرنا کی ضرورت تو اس صورت میں ہوتی ہے جب قتل پر اس کے بدلے کوئی دشمنی کے تحت قتل کا وعدہ کیا جائے اور سلام اور وہ تو بھی ممکن ہے کہ جب وعدہ قاتل اور مقتول (ان علی کردہ) ہوں اور یہ (ال علی کردہ) زیر بحث مسئلہ میں موجود نہیں۔

اسی اصول پر (در مسئلہ) کہ اس سے اسلام قبول کر لیا لیکن چہاں ایسی مسلمانوں کی طرف ہجرت نہ کی

یہاں تک کہ مسلمان دارالرب پر غالب ہو گئے تو مقتول کا جہاں اس کے اپنے قبضے میں ہو گا وہ اسی کا ہے اور وہ مال نے شام نہیں ہو گا اسو امتاں کرنے والے غلام کے کردہ مال نے میں شمار ہو گا کیونکہ اسلام قبول کرنے کے بعد اس (یعنی مقتول) کی جان لغو نظر ہو گئی اور اس کے قبضے میں جس قدر مال تھا وہ سارے کا سلا میرا لفظ ہے اس کے تابع ہے لہذا جان کی عصمت کے تابع کے طور پر وہ بھی معصوم ہے اسوائے قتل کرنے والے غلام کے کیونکہ قتل آتا کرنے سے ملک کے قبضے سے خارج ہو گیا اور اس کا تابع ذرا تو چونکہ تبعیت منقطع ہو گئی لہذا عصمت بھی جاتی رہی اس لیے وہ غلبے کے ذریعے ملک بنائے جانے کا مل ہو گیا (یعنی اس پر غلبہ پاکر ملک بنایا جاسکتا ہے)۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان یا ذمی کے قبضے میں اس کی کوئی امانت ہو تو وہ بھی اس کی ہو گی اور اسے مال نے میں شامل نہیں کیا جائے گا کیونکہ مودوع (جس کے پاس امانت رکھی گئی ہے) کا قبضہ اس لحاظ سے اس (یعنی امانت رکھنے والے) کا قبضہ ہے کہ وہ کسی کی امانت کی حفاظت کرتا ہے اور از روئے حقیقت اس (یعنی مودوع) کا اپنا قبضہ ہے اور میرا دو قسم کا قبضہ معصوم ہے لہذا اس کے قبضے میں ہوتا تھا (یعنی امانت) وہ بھی معصوم ہے اس لیے وہ ملک بنانے کا مل نہ ہو گا ورنہ اسے کوئی نقص پہنچ سکتا نہیں جاسکتا کہ وہ مال اپنے ملک کی ملک بن رہے گا) اور اگر امانت حربی کے قبضے میں ہو تو وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال نے میں شامل کی جائے گی جب کہ صاحب کے نزدیک "قتل مسلمان کی حکیت ہو گی کیونکہ مودوع کا قبضہ اس (یعنی ملک) کا قبضہ ہوتا ہے لہذا وہ معصوم ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جو کسی مال کا ہے کہ وہ (مودوع) اس (مالک) کے لیے حفاظت کرتا ہے اسی (یعنی مالک) کا قبضہ ہے لہذا وہ اس کے تابع ہو کر معصوم ہو گا کیونکہ از روئے حقیقت معصوم نہیں ہو گا کیونکہ حربی کی جان معصوم نہیں لہذا مال کی عصمت میں شک پیدا ہو گیا اور شک کی موجودگی میں عصمت ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کا غیر منتقل مال (یعنی زمین یا مکان یا دکان وغیرہ) امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے جو گا اور امام مالک کے نزدیک مال غیر منتقل اور مال منتقل دونوں ہمارے ہیں چنانچہ قتل بھی چھوڑ کر اس اعتبار سے کہ اس مال غیر منتقل میں وہ جیسا تصرف چاہتا ہے کہ جیسا کہ وہ اس کے قبضے میں ہے لہذا اس کے تابع ہو گا کیونکہ اس اعتبار سے کہ وہ (مال غیر منتقل) از روئے مطلق ہے اس کے قبضے میں نہیں ہے لہذا اس کے تابع نہ ہو گا چنانچہ شک کی موجودگی میں عصمت ثابت نہ ہو گی جہاں تک اس کے چھوٹے بچوں کا تعلق ہے تو وہ اس کی تبعیت میں آتا اور (امرار) مسلمان ہوں گے اور اس کی بڑی اولاد (یعنی بالغ اولاد) اور اس کی بیوی وہ بھی میں شامل ہوں گے اس لیے کہ تبعیت کے متم ہو جانے کی وجہ سے جو جبر و نفوت مان کا حکم ان کی اپنی ذات کے حوالے سے چھوڑا وہ بچہ ہمیشہ میں ہو گا وہ اپنے باپ کی تبعیت میں تو مسلمان ہے اور ان کی تبعیت کے لحاظ سے غلام ہے اس میں اشکال ہے اور وہ اشکال یہ ہے کہ یہ مسلمان کو غلام بنانا ہے اور یہ منوع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو حقیقت میں مسلمان ہو اسے غلام بنانا منوع ہے مگر اسے غلام بنانا جو بعض شرعی حکم کے تحت موجود اور مسلمان ہو (یعنی وہ بچہ جو ہنوز تنگم مادر میں ہے) ذوقی اتفاق موجود ہے اور نہ مسلمان اسے تو صرف شرعی حکم کے تحت موجود اور مسلمان ہو جو تبعیت پر رہا گیا ہے)۔ یاس صورت کی بات ہے جب اس نے اسلام قبول کیا ہو لیکن باری رحیم نے دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کی ہو اور دارالرب پر غلبہ حاصل کر لیا ہو تو اس صورت میں اس کے اموال اگر کسی مسلمان یا ذمی کے قبضے میں بطور امانت ہوں تو وہ اس (ہجرت کرنے والے مسلمان) کی حکیت ہوں گے اور وہ بھی ہوں گے

بدلیل مذکورہ اس کے سوا جو کچھ بھی مال ہو گا وہ غنیمت ہو گا اس کی وجہ بھی ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ جو مال عربی کے قبضے میں بطور امانت ہو گا اس کو حکم (اثر کے) اسی اختلاف کے مطابق جو کس کو کد کریم کر چکے ہیں۔ جہاں تک اس کے چھوٹے (نابالغ) بچوں کا تعلق ہے تو انہیں ان کے باپ کی طبیعت میں مسلمان قرار دیا جائے گا اور انہیں غلام نہیں بنایا جائے گا کیونکہ اسلام نیا غلام بنانے میں مارنے سے ماسوا اس غلامی کے جو ٹکڑا ثابت ہو گا مثلاً یہ کہ بچہ ماں کے پیٹ میں ہو۔ اس کی بڑی (یعنی بالغ) اولاد نے جو لگا کر اس کا فیصلہ ان کی ذات کے حوالے سے ہو گا (مذکورہ طبیعت کے تحت) لہذا وہ اپنے باپ کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مسلمان نہیں سمجھے جائیں گے۔ یہی معاملہ اس کی بیوی کا ہو گا۔ اور جو بچہ پیٹ میں ہے وہ اپنے باپ کی طبیعت میں تو مسلمان ہو گا اور ماں کی طبیعت میں غلام۔ اگر عربی نے دارالاسلام میں داخل ہونے کے بعد اسلام قبول کیا ہو پھر مسلمانوں نے دارالرب پر غلبہ حاصل کر لیا ہو تو اس صورت میں اس کا تمام مال اس کی بالغ اولاد یا بالغ اولاد اس کی بیوی اور جو اس کے پیٹ میں چھپ چکا ہے غنیمت ہو گا کیونکہ وہ دارالرب میں اسلام قبول کرنے کے بعد ہماری طرف نہیں آیا۔ چونکہ اس وقت دارالرب سے نکلنے کے وقت اس کی جان معصوم نہیں تھی اس لیے اس کے مال کو معصوم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ بعد ازاں اگرچہ اس کی جان معصوم ہو گئی (دارالاسلام میں داخل ہو گیا) مگر قبول کرنے سے) لیکن دارالکفر سے نکلنے کے بعد اس پر (دارالکفر سے) ثابت ہوئے ہیں مارنے سے۔ اگر کوئی مسلمان یا ذی دارالرب میں داخل ہو اور وہاں اسے کوئی مال ملے اس کے بعد مسلمان اس دارالرب پر غلبہ حاصل کر لیں تو اس کا حکم اور مالی حرب میں سے اس شخص کا حکم جو اسلام قبول کرنے سے لیکن ہماری طرف شہرت دے کر ہے (یعنی دونوں کا ایک ہی حکم ہے)۔ ماضیہ جزو جمل العلم۔

**آمان کا سبب** جہاں تک امان کا تعلق ہے ہم کہتے ہیں کہ اصل میں امان (پناہ) کہ دو قسمیں ہیں، امان موت (ایک خاص وقت کے لیے امان) اور امان موت (پناہ کے لیے امان)۔ امان موت کا بگاڑ دو قسمیں ہیں، ایک تو مصروف امان ہے یعنی یہ کہ بجا دین کسی شہداء کا فزوں کے قتلوں میں سے کسی قتلے کا معاوضہ کر لینا، دوسری امان طلب کرنا اور وہ امان جس میں اس بارے میں شکوک و شبہات نہ ہوں۔ اس بارے میں موضوعات یہ ہوں گی، امان کا رکن کیا ہے اس رکن کی شرائط کیا ہیں، امان کے حکم کا بیان، اس کی صفت کا بیان، اس سبب کا بیان جس سے امان باطل ہو جاتی ہے۔

**آمان کا رکن** جہاں تک امان کے رکن کا تعلق ہے تو وہ ہے ایسا فعل جو امان پر وقت کرنا یا وقت متناهی (روکنے والا) اباہر کہے کہ میں نے تمہیں امان دی یا تم امان میں ہو یا میں نے تمہیں امان ملانے کا یہی اسی مفہوم کا کوئی اور لفظ ہے۔ اس رکن کی شرائط کئی ہیں، (۱) امان کا رکن

(۱) اسی حالت میں ہو کہ مسلمان کد کریموں اور کد رقاقت میں ہوں۔ اس کی وجہ یہ کہ کد کریموں کے اور امان میں قتال کی قریم شامل ہے تو اس طرح تناقض (Contradiction) پیدا ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ اس وقت ہو کہ جب مسلمان کد رقاقت میں ہوں اور کد رقاقت میں ہوں تو یہ تناقض نہیں پیدا ہوتا کیونکہ اس صورت میں یہ (اان درنا) معنوی طور پر قتال ہو گا کیونکہ قتال کے لیے تیاری کرنے کا ذریعہ بن جانے کا انشاء اس سے کوئی تناقض نہیں پیدا ہوتا۔

(۲) اگر انہو قتل (مکرر) ہو جائے لہذا اگر کوئی غیر داخل ہے (یعنی اس کی طرف سے امان کا دیا جانا جائز نہیں) ہم کہ

بھی نہیں کہتا کیونکہ تصرفت کی اہلیت کے لیے قتل شرط ہے۔

(۳) جو درملا کے نزدیک بیعت اور قتل کا آفت سے سالم ہوتا شرط ہے لیکن امام فرقہ کے نزدیک یہ شرط نہیں یہاں تک کہ وہ بچہ جو بوخت کے قریب ہو اور اسلام کو کہتا ہو اور وہ باغ جس کے داغ میں مثل ہو اگر مان دے تو وہ جو درملا کے نزدیک صحیح نہیں ہوگی جبکہ امام فرقہ کے نزدیک صحیح ہے۔ امام فرقہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کی اہلیت ایمان کی اہلیت پر مبنی ہے (یعنی جو ایمان لے لے گا اہل ہے وہ اہل دینے کا بھی اہل ہے) اور جو باغ اسلام کو کہتا ہے وہ اہل ایمان (جو ایمان لے لے گا اہل دینے کے لیے اہل ایمان) (جو ایمان دینے کے لیے اہل ہوں) میں سے بھی ہوگا۔ جیسے باغ ہوتا ہے۔ ہمارا (یعنی جو درملا) استدلال یہ ہے کہ چونکہ باغ حکم ایمان کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہے جو وہ یوں کہ ایمان کا حکم ہے حرمت قتال اور خطاب تحریم اس سے نہیں ہے کہ یہ کہ وہ باغ ہے: تحریم کے واجب قوتاً و باغ ہوتے ہیں) پھر ایمان کے جوہر کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مسلمان کنز و یوں اور کفار طاعت میں یوں اور یہ حالت منفی ہوتی ہے اور اس کے گاہی طور پر مگر کفر سے ہی ہو سکتی ہے اور باغ غور مگر نہیں کر سکتا کیونکہ اسے تو خود و سبکی گئی ہوتی ہے۔

(۴) امام ابوہریرہؓ کا قول کہ وہی جو نبی ایمان میں نہیں مگر یہ وہ مسلمانوں کے ساتھ قتال کر رہا ہو کیونکہ وہ مسلمانوں کے حق میں غم اور شگوک: قتال پر دوسرے جو اس لیے اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ وہ خیانت نہیں کرے گا۔ بھیر جب وہ شتم ہے تو یہ مسلمانوں کا کہ اس نے حالت قوت اور حالت ضعف میں نہیں کرتے ہوئے مسلمانوں کے مفاد کو ملحوظ رکھ کر ایمان دی ہے یا نہیں چنانچہ اس سے شرط جہاد کے پائے جانے میں شک پیدا ہو جائے گا اور شک کی موجودگی میں ایمان جائز نہیں۔

حریت (اکرام و ہونا) اگر صحیح ہو سکتی ہے تو شرط نہیں ہے چنانچہ ایسے غلام کی طرف سے ایمان کا رہا یا یا باجماع جائز ہے (اگر اس کی طرف سے) قتال کی اجازت دی گئی ہو۔ جس غلام کو قتال سے روکا گیا ہو (میں نے) اس کی طرف سے ایمان کا رہا یا جائز ہے اس بارے میں ائمہ کے درمیان اختلافات سامنے آیا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ علیہ الرحمۃ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں جبکہ امام محمدؒ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور یہی امام شافعیؒ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام فرقہ کے قتال کی دلیل یہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کے خون مساوی ہیں اور ان کے ذمے داری کو برابر کرنے کے لیے ان کا وہی شخص بھی کو شمشیر کرے گا۔ اور زمرہ میں جوتا ہے اور ایمان بھی مہم کی ایک قسم ہے اور مسلمانوں کا یہ ایمان ہی ہوتا ہے اس لیے حدیث اس کو بھی شامل ہے پھر اس کی یہی دلیل ہے کہ ایک کی طاقت نقصان دہ تھا تو کتنی میں خوش ہوئی ہے کہ نفع بخش تصرفات کے حق میں بکے نفع بخش تصرفات کے ضمن میں اسے کوئی طاقت نہیں ہوتی، جیسے جب اور صدقہ کو قبول کرنا ہے اور غلام کی طرف سے ایمان دینے کے لیے اس کی کسی طاقت پر زور نہیں پڑتا چنانچہ اس میں اس کا کوئی نقصان نہیں کیونکہ یہ مسلمانوں کو حق ہے کہ اسے اپنا ہے (یعنی یہ کوئی ایسا کام نہیں کہ جس کے لیے طویل عرصہ دیکر رہا اور اس طویل عرصہ تک ایک کے ساتھ ہو اسے غلام سے پہنچنے تھے معطل رہے ہوں) بلکہ اس میں تو اس دینی مالک کا اور کام مسلمانوں کا لازم ہے۔ ظلال ایمان دینے سے ایک کی طاقت ثابت نہیں ہوتی چنانچہ وہ اس غلام کے ساتھ جیسے قتال کی اجازت دی گئی ہو۔

شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ امان کے بارے میں اصل تو یہ ہے کہ یہ جائز ہو کہ کوئی قتال تو فرض ہے اور امان قتال کو حرام کر دیتی ہے۔ اگرچہ کہ جب ایسی حالت میں امان دی جائے کہ اس وقت مسلمان گزردی ہیں، بھول اور غلط طاقت میں ہیں کیونکہ اس صورت میں امان قتال کے لیے قیادی کہنے کا ایک ذریعہ ہیں جہاں ہے چنانچہ امان معنوی طور پر قتال ہی ہوتی ہے کیونکہ کسی چیز کے لیے جو ذریعہ ہو تاکہ اس کا وہی حکم چلے جو اس چیز کا (مشتاق جو چیز کسی چیز کا ذریعہ بنتی ہے وہ طبعی چیز ہے اور جو چیز کسی شے کا ذریعہ بنتی ہے وہ خود ہی شے ہے)۔ اس حالت (کہ مسلمان گزرد اور غلط طاقتور ہیں) کی واقعیت تو مسلمانوں کی حالت پر غور و فکر کرنے سے ہی حاصل ہو سکتی ہے کہ وہ طاقت میں ہیں یا کمزور ہیں اور اگر غلام چرتا ہو وقت، ملک کی مذمت میں مشغول رہتا ہے اس لیے وہ اس حالت سے واقف نہیں ہو سکتا لہذا اس کی طرف سے امان کا دیا جانا فرض قتال کو صورت و معنی دونوں لحاظ سے ترک کرنے کا مترادف ہے۔ پہلے یہ یعنی غور غلام کی طرف سے امان کا دیا جانا جائز نہیں۔ اس لیے ماذون غلام (جسے قتال کی اجازت ہو) کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ جس غلام کو قتال کرنے کی اجازت ہو وہ اس حالت (مسلمانوں کی قوت یا کمزوری کی حالت) سے واقف ہو سکتا ہے لہذا اس کی امان تو قتال کا ذریعہ بننے کی بجائے پہلی تو معنوی طور پر فرض کی اور اپنی شے ہے (نہ اس کا ترک) سو فرق ہے (عبد ماذون اور عبد گھر کی امان میں)۔ یہی (مذکورہ) حدیث قرہ مجر غلام پر صادق نہیں آتی کیونکہ لفظ ادنیٰ یا قودائدہ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے نہیں ہونا اور یا پھر دوسرے مشتق ہے اور اس کا معنی ہے قرب۔ پہلا معنی قریبان ملا نہیں ہے کیونکہ حدیث میں مسلمانوں کا کہنا ہے: چنانچہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: **وَالْمُسْلِمُونَ كُنُفًا قُفَاؤًا وَمَا ذُكِرَ** (ترجمہ مسلمانوں کے خون یعنی جانیں برابر ہیں) اور اسلام کے ہوتے ہوئے کوئی خفاست (خفیس ہونا، کینچی) نہیں ہو سکتی۔ دوسرا معنی مجر پر صادق نہیں آتا کیونکہ وہ قتال کی صف میں نہیں ہوتا (کیونکہ اس کے لیے تو قتال منع ہے) لہذا وہ مسلمانوں کے قریب ترین (مکانی طور پر قتال کے دوران) نہیں ہو سکتا۔ ارشاد ہمانہ و تعالیٰ اعظم۔

اسی طرح مذکور ہونا شرط نہیں ہے۔ چنانچہ صورت کی طرف سے امان دیا جانا جائز ہے کیونکہ اسے جس قدر عقل ہوتی ہے اس کی وجہ سے وہ طاقت یا کمزوری کی حالت سے واقف ہونے سے قاصر نہیں رہتی۔ روایت کی گیلیا ہے کہ سیدنا زینب رضی اللہ عنہا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اسلام کی مساجد باری نے اپنے شوہر (امام حسن رضی اللہ عنہ) کو امان دی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کی جان کو جائز قرار دیا تھا۔

اسی طرح انیسے بنایا چنانچہ اور بیماری سے محفوظ ہونا شرط نہیں پڑتا اگر اندھا یا پا پا یا بیمار امان دے تو جائز ہے کیونکہ امان کے جائز کے ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ کمزوری اور طاقت کے معنی حالات پر غور و فکر کرنے کے بعد دی جائے (مذکورہ) اور اس میں (یعنی غور و فکر کرنے) پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ دارالفریب میں (خفیہ ہے جو کے مسلمان) (مذکورہ) قیدی اور اس حمل کی امان جائز نہیں جو دارالفریب میں اسلام لایا ہو کیونکہ ان لوگوں کو مجاہدین کی طاقت اور کمزوری کے حالات سے کوئی واقفیت نہیں ہوتی لہذا یہ امان کی مصیبت سے ناکشا ہوتے ہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ لوگ مجاہدین کے حق میں شتم ہوتے ہیں کیونکہ وہ قاتل کے قبضے میں مجبور و مغلوب ہوتے ہیں۔

اسی طرح اگر ضرورت نہیں ہے کہ جو اجابت (سبیل کے) امان دے اگر صرف ایک شخص امان دے دے تو جائز ہے۔ اس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ کوئی کی ذمہ داری کو پورا کرنے کیلئے امان کا وہی شخص بھی کوئی شخص کرے۔ اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ طاقتور مسلمانوں کی حالت سے ان کو بھی اجازت نہیں ہے۔ چنانچہ ایک مسلمان کا امان دینا یا اجازت دینا اسے بھی (ان کے معنی میں) کہہ دینا نہیں چاہیے۔ بہت بڑے گروہ نے امان دی ہے یا پھر نئے گروہ نے، شہر و ممالک



امان دی ہے یا گڑوں والوں نے 'زان میں سے جس نے بھی امان دی ہو' وہ جائز ہے۔

**امان کا حکم** امان تک امان کے حکم کا تعلق ہے تو وہ کافروں کے لیے امن کا ثبوت ہونا ہے کیونکہ میں نظ سے امان دی جاتی ہے وہ اس (یعنی قیام امن) پر دلالت کرتا ہے اور وہ نقطہ ہے آئینہ گنگ (زمین) نے امان دی، چنانچہ اس سے کافروں کو قتل کئے جانے سے قیدی بنانے جانے سے یا مالی قیمت بنانے سے اس پر عمل ہو گیا ہے چنانچہ مسلمانوں پر ان کے شہروں کو قتل کرنا 'ان کی حدودوں اور اولادوں کو قیدی بنانا اور ان کے اموال کو قیمت بنانا حرام ہو گیا۔

**امان کے حکم کی صفت** جہاں تک اس حکم کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ ایک ایسا معاہدہ ہے جو لازم (Binding) نہیں یہاں تک کہ اگر امام (حاکم) اسے توڑنے میں مصطت دیکھے تو اسے توڑ سکتا ہے کیونکہ امان کا مجاز ہی ابوہریرہ کے کہ یہ فرض قتال کے ترک کو شامل ہے مصطت کیلئے ہے لہذا اگر مصطت (فائدہ) اسے توڑنے میں ہو تو اسے توڑ دیا جائے۔

**امان توڑنے کے اسباب** جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ کس چیز سے امان ٹوٹ جاتی ہے تو بات یہ ہے کہ اس میں کسی میں معاہدہ و حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو امان مطلق ہوگی یا پھر شرائط ہوگی ایک مقررہ مدت کیلئے۔ اگر امان مطلق ہو تو وہ طریقوں سے ٹوٹ سکتی ہے ایک تو اس طرح کہ امام (حاکم) توڑ دے تو جب امام امان کو توڑ دے گا یہ ٹوٹ جائے گی لیکن امام کو چاہیے کہ انہیں (یعنی کفار کو) امان کے توڑنے کی اطلاع کسے اس کے بعد ان سے قتال کسے تاکہ مسلمانوں کی جانیت و جہدی نہ ہو۔ دوسرے اس طرح کہ قتل کے لوگ امان سے کہ امام کے پاس آئیں اور امام امان کو توڑ دے۔ اگر وہ لوگ امام کے پاس امان لے کر آئیں تو امام کو چاہیے کہ انہیں اسلام کی دعوت دے اگر وہ قبول اسلام سے انکار کریں تو انہیں ذمہ (ذمی بننے) کی دعوت دے اور اگر وہ اس سے بھی انکار کریں تو انہیں ان کی پناہ گاہ کی طرف لٹا دے اس کے بعد ان سے قتال کرے تاکہ وہ جہدی سے اجتناب ہو جائے۔ اگر وہ اسلام (قبول کرنے) اور جزیرہ (دیہت) سے انکار کرنے کے بعد اپنی پناہ گاہ کی طرف واپس جاسکے بھی انکار کر دیں تو امام انہیں اس قدر صلت دے گا جس قدر کہ وہ مناسب سمجھے، سو اگر وہ مقررہ صلت کے اندر اندر اپنی پناہ گاہ کی طرف پلٹ جائیں تو ردست ہے وگرنہ وہ ذمی بن جائیں گے اس کے بعد ان کیلئے ممکن نہ ہوگا کہ اپنی پناہ گاہ کی طرف ٹوٹ جائیں کیونکہ مقررہ صلت کے گزر جانے کے بعد ان کا شہر و اصل ہوگا ان کے ذمی بننے کے التزام پر۔ اگر امان ایک مقررہ مدت کے کیلئے مؤقت ہو تو وہ اس مدت کے گزر جانے کے بعد از خود اختیاب پر ہو جائے گی اور اسے توڑنے کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی اور اس مدت مقررہ کے گزر جانے کے بعد مسلمانوں کو حق ہوگا کہ ان (کفار) کے ساتھ قتال کریں۔ چاہے اگر ان (کفار) میں سے کوئی شخص اسلام میں آجائے اور اس کے بعد مقررہ مدت پوری ہو جائے اور وہ ہنوز دارالاسلام میں ہو تو اسے بدستور امان حاصل ہے اگر آئندہ وہ اپنی پناہ گاہ کی طرف ٹوٹ جائے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو تب کی بات ہے کہ جب مجاہدین نے کافروں کے کسی شہر یا کسی قلعے کا محاصرہ کیا ہو اور انہوں (یعنی کفار) نے اگر امان کی درخواست کی ہو اور جب مسلمان ان کو حکم پر آئیں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ان کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر آئیں یا ان کو ہندوں کے حکم پر آئیں ایسی طور پر کسی ایک شخص کے حکم پر آئیں۔ سو اگر وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر آئیں تو امام ابوہریرہ کے نزدیک ان کا یہ ایمان صحیح ہے اور اس صورت میں امام کو

اختیار ہو گا کہ چاہے قرآن کے قتال کرنے والے لوگوں کو قتل کر دے اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنائے چاہے قرآن سب کو قیدی بنائے اور چاہے قرآن نہیں دمی بنائے۔ امام محمدؒ کے نزدیک ان کی طرف سے اللہ تعالیٰ کے فیصلے پر تیار نہ جانتے ہیں چنانچہ انہیں قتل کرنا اور غلام بنانا جائز نہیں البتہ انہیں اسلام قبول کرنے کی دعوت دینا چاہئے گی اور اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیں تو انہیں دمی بنایا جائے۔ امام محمدؒ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپؐ نے شکر کی دعا کی کے وقت سالاروں کو بے آیات دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ جب تم کسی شری یا قلعے کا محاصرہ کرو اور وہ (مصورین) چاہیں کہ تم ان کو اللہ کے حکم پر تیار ہو تو تمہیں تو معلوم نہیں کہ ان کے بارے میں اللہ کا کیا فیصلہ رکھتا ہے۔ تو اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے حکم پر تیار ہونے سے منع فرمایا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے سامنے یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حکم معلوم نہیں ہے پس امام کا اللہ تعالیٰ کے حکم پر تیار نہ کرنا ایک غیر معلوم بات کے ساتھ فیصلہ کرنا ہوگا اور یہ درست نہیں۔ تو جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر تیار نہ کرنا صحیح نہیں تو پھر یہی ہے کہ انہیں اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے گی، اگر انہوں نے یہ دعوت قبول کر لی تو وہ آزاد مسلمان ہوں گے اور ان کے جان و مال سے کسی تعرض کی کوئی امانت نہ ہوگی اور اگر وہ انکار کریں تو امام نہیں تو قتل کر دے گا اور دمی غلام بنائے گا بلکہ انہیں دمی بنائے گا۔ اگر وہ امام سے یہ درخواست کریں کہ وہ انہیں ان کی جہانے پناہ بخش دے تو امام ان کی اس درخواست کو قبول نہیں کرے گا کیونکہ اگر وہ انہیں ان کی جہانے پناہ کر لے گا تو وہ یقیناً ہمے فطریں گے امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر تیار نہ کرنا اصل اس حکم پر تیار نہ کرنا ہے جو کافروں کے بارے میں مسلمانوں کے لیے مشروع حکم ہے۔ لہذا اس پر تیار نہ کرنا جائز ہے۔ یہی امام محمدؒ کی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ کا حکم تو معلوم نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارا اللہ سبحانہ و تعالیٰ اس حکم تک پہنچتا ہے اور اسے معلوم کرنا ممکن ہے کیونکہ اس کے معلوم ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے اختیار (Choice)۔ لیکن یہ اختیار کافی نہیں ہے کہ اس پر تیار نہ کرنا جائز ہو جیسا کہ ہم کثارت کے ضمن میں بتا چکے ہیں کہ واجب الیقین چیزوں میں سے کسی سے (یعنی کھانا کھانا، غلام آزاد کرنا یا دوسرے کھانا) اور وہ ایک ماسلوم ہے۔ علاوہ ازیں اس امر کی کوئی شہادت نہیں کہ اگر کسی پر کوئی بار ڈال دیا جائے تو وہ اس سے معذور نہ ہو جائیں گے کیونکہ اس کے معلوم ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے تکلف (یہی بار ڈال دیا جائے) کا کفر کا اختیار کرنا۔ اسی طرح اس سے یہی چاہنا ہے کہ جسے کی ناشی پر تیار نہ کرنا ایک جامع (یعنی اللہ تعالیٰ سے مشتق ہیں) درست ہے۔ جسے کی ناشی پر تیار نہ کرنا حقیقت اللہ کے حکم فیصلہ پر تیار نہ کرنا ہے کیونکہ جسے کی ناشی چاہیے علم کے originate کرنے سے۔ اختیار نہیں ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ فِي تَحْكُمِهِ بِأَحْكَامِهِ تَرَبَّاهُ اِنَّهُ يَدْعُو اِلَىٰ عَمَلٍ كَرِيمٍ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) یعنی حکم حکومتی تو اللہ ہی کا ہے۔ لیکن اللہ عزوجل کا حکم مشروع خاص وائے میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسی لیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سلمانؓ سے ارشاد فرمایا تھا کہ تم نے سات آسمانوں کے اوپر سے اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔

جہاں تک فکر و حدیث (یعنی اللہ کے حکم پر تیار نہ کرنے سے خبی کی حدیث) کا تعلق ہے تو اس امر کا احتمال ہے کہ اسے اس ناسے سے مشتق کر دیا جائے جیسا کہ امام کا مشروع ہونا جائز تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسلام کی حیات طیبہ میں تو یہی صورت حال تھی کیونکہ آپؐ کی حیات مبارکہ میں شرعی احکام کو ثابت حاصل نہیں تھا (یعنی احکام میں تاخیر و تفرغ کا سلسلہ جاری تھا)۔ (تو آپؐ نے یہ امانت اس لیے زانی ہاں مشروع حکم پر تیار نہ کرنا جائے کیونکہ جو مسکا ہے کہ وہ

حکم اس اثنا میں شروع ہو چکا ہو یعنی لشکر کے امیر کو لڑائی سے پہلے حضور میں کے بارے میں جو حکم شرعی معلوم ہو، ہو سکتا ہے کہ اس کی دوبارہ رسالت سے غیر جائز رہی اور وہ الٹی میں شرکت کے دوران میں وہ حکم شروع ہو چکا ہو اور اس کی جگہ کوئی نیا حکم آگیا ہو، لہذا شروع حکم کے مطابق اس کا فیصلہ حکم الہی کے موافق تو قرار دینا ہے گا اور نیا حکم الہی اسے معلوم نہیں کر سکتا کی عدم موجودگی میں وارد ہوا۔ لیکن اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ سال کے بعد یہ معنی تو معدوم ہو گیا کہ خود آپ کی وفات کے بعد اس کا حکم شروع کیے جانے کا امکان تو ختم ہو گیا۔

امام ابوہریرہؓ سخت کے نزدیک جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر آنا جانا ہے تو پھر امام کو اختیار حاصل ہے کہ وہ قتل کرنے، قید کرنے اور ذمی بنانے میں سے جس حکم کو بھی مسلمانوں کے مفاد میں سب سے بہتر سمجھے اس کے مطابق فیصلہ کر دے کہ جو کچھ سب (تینوں) احکام اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کے لیے کافروں کے بارے میں مشروع ہیں۔ اگر وہ امام کے اختیار سے پیشتر اسلام قبول کر لیں تو پھر وہ آزاد مسلمان ہیں اور ان کے جان و مال سے تعرض کرنے کی کسی کو کوئی اہمیت نہیں سال کی اراضی بھی بدستور انہیں کے پاس رہے گی اور وہ عسری ہو گی، اسی طرح اگر وہ انہیں ذمی بنائے تو یہی وہ آزاد ہوں گے (یعنی غلام نہیں بنائے جائیں گے) اور ان کی اراضی پر خراج عائد کیا جائے گا۔ اگر وہ خراج مقرر کرنے سے قبل اسلام لے آئیں تو ان کی اراضی عسری ہو جائے گی۔

یہ تو ہوائی اس صورت کی بات جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر آنا جانا ہے اور اگر بندوں کی ٹانگی پر آنا جانا ہے، یعنی یہ کہ وہ کسی کو کسی کی ٹانگی پر لٹا دے جائیں تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا تو وہ کسی شخص مسیحین کے لیے پر آئیں، مثلاً کسی آدمی کا نام لے کر کہیں کر وہ شخص ٹانگی کسے یا کسی جزیرہ میں شخص کی ٹانگی پر آئیں۔ سو اگر تو انہیں کسی مسیحین شخص کی ٹانگی پر ہوا اور وہ اس کے فیصلے کو قبول کر لے یا تو انہیں اور وہ شخص مذکورہ احکام میں سے کوئی ایک حکم ان پر لگا کر دے اور وہ شخص حاضر، مسلمان، عادل (جس کی شہادت قابل قبول ہو) اور عدالت کا سزا یافتہ نہ ہو تو اس کی ٹانگی بالاتفاق جائز ہے (یعنی سب اللہ تعالیٰ اس پر متفق ہیں) اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بنو قریظہ کا امویہ کے دربار میں گزرتا تھا تو انہوں نے مسیحین معاذ کی ٹانگی کے لیے درخواست کی۔ حضرت سعدؓ نے یہ فیصلہ کر دیا کہ ان کے مردوں کو قتل کر دیا جائے، ان کے اسوائی (معاذ پر ہیں) تقسیم کر دیے جائیں اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنالیا جائے۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے سات آسمانوں کا اور سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعدؓ کے فیصلے کو صحیح قرار دیا جبکہ آپؐ نے خبر دی کہ حضرت سعدؓ نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حکم ہے کہ یہ لوگ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حکم تو صحیح ہی ہو سکتا ہے (یعنی اس میں غلطی کا احتمال تو ممکن ہی نہیں)۔ البتہ ثالث اس بات کا جواب نہیں کہ انہیں وار الحرمین بھیج دے، اگر وہ ایسا فیصلہ کر لے کہ اس کا یہ فیصلہ باطل ہے کہ یہ جو فیصلہ مشروع نہیں ہے جس کی وجہ سے آپؐ نے بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ وہ انہیں جاکر چھ پریمے کر دیں گے۔

اور اگر ثالث حکم یا ثالث ہو تو بالاجماع اس کی ٹانگی جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ حاضر ہو یا عدالت کا سزا یافتہ نہ ہو تو امام ابوہریرہؓ کے نزدیک اس کی ٹانگی جائز نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک جائز ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی تو یہ یہ ہے کہ جب حاضر قاضی بننے کا اہل ہے تو ثالث بننے کا اہل ہے۔ امام ابوہریرہؓ کے قول کی تو یہ یہ ہے کہ جب عدالت کا سزا یافتہ ثالث بننے کا اہل نہیں ہو تو وہ اہل ولایت (یعنی کوئی شرعی ذمہ داری سونپی جائے) میں سے نہیں ہوتا، اسی لیے وہ قاضی



ہو کر کچھ صلح کے درست ہونے کا انحصار تو اس بات پر ہے کہ وہ مسلمانوں کے منافع کیلئے کی جائے اور یہ بات تو صورتِ زیر بحث میں ہو چکا۔ اگر صلح کے بدلے میں مسلمان کہہ لیں تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ یہ جزیرے کے مفہوم میں ہے۔ اسے بیت المال میں خرچ کی دین اور اس کے بدلے میں انہیں مال دیں۔ اس کی دلیل یا اشارہ باری تعالیٰ ہے کہ اگر وہ صلح کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کی طرف مائل ہو جاؤ۔ اس میں اشارہ جانا تو تعالیٰ نے ہمارے لیے صلح کو علی الاطلاق دینی یعنی بغیر کسی شرط کے، مباح کر دیا ہے لہذا یہ صلح کرنے کے ساتھ اور معاوضے کے بغیر و فوری صورتوں میں جائز ہے۔ نیز اس لیے (جائز ہے) کہ چونکہ مال کے بدلے صلح جس کا فوری مقصد انکار کے شرک و درکار اور دوسرا مقصد قتال کے لیے تیاری کرنا ہو، جان و مال کے ساتھ ہوا کر کے کے باب سے ہے لہذا یہ جائز ہے۔ اس صورت میں مرتدین کے ساتھ صلح کرنا بھی جائز ہے جب وہ اسلامی ملک میں سے کسی ایک ملک پر غلبہ حاصل کریں اور اس سے خوف نہ ہو۔ حکم میں کیا جاتا ہو اور ان کی طرف سے شرکاء اندیش ہو کہ اگر اس صلح سے ایک تو فوری طور پر وضع شر کا فائدہ حاصل ہو گا دوسری یہ ہے کہ شاید وہ اسلام کی طرف رجوع کریں اور تب ہو جائیں۔ البتہ ان سے صلح کے بدلے میں مال نہیں لیا جائے گا کیونکہ صلح کے بدلے میں مال لینا جزیرے کی قرین میں آتا ہے اور مرتدوں سے جزیرہ وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ تاہم اگر ان سے کوئی چیز لینے کی جائے تو وہ واپس نہیں کی جائے گی کیونکہ وہ مال معصوم نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان کے اموال اہل حرب کے اموال کی طرح محل امتداد ہیں یعنی ان پر غلبہ پا کر قبضہ میں لیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح ان کی چیزوں کے ساتھ صلح بھی جائز ہے کیونکہ یہ صلح کا فروع کے ساتھ صلح جائز ہے تو مسلمانوں کے ساتھ صلح تو درجہ اولیٰ جائز ہے البتہ ان سے اس صلح کے بدلے میں مال نہیں لیا جائے گا کیونکہ ترک قتال پر مال وصول کرنا جزیرے کی قرین میں آتا ہے اور جزیرہ بجز کا فرقہ اور کسی سے لینا جائز نہیں۔

**صلح کا حکم** جہاں تک صلح کے حکم کا تعلق ہے تو اس کا حکم وہی ہے جو معروفہ ان کا ہے اور وہ ہے کہ صلح کے بعد صلح کرنے والوں کے ہاں مال، ان کی عمرتیں اور بچے محفوظ رہ جائیں گے کیونکہ یہ بھی حتمہً ان سے ہے۔ اگر اہل صلح میں سے کوئی گروہ کسی دوسرے دشمن میں چلے جائے جس کے ساتھ مسلمانوں کی صلح نہ ہو اور مسلمان اس شر پر چڑھائی کی تو یہ گروہ محفوظ ہے کہ ان سے کسی قسم کے تعرض کی اجازت نہیں کیونکہ عقد صلح نے انہیں امان دیدی ہے جو کسی دوسری جگہ ہنگام سے ڈھٹے گی نہیں، یہاں کہ ان خراج کے مسئلے میں ہوتا ہے۔ امان عہد سے مراد ہے عقد ذمہ، جو ذی کے دار الحرب میں چلے جانے سے ختم (Invalid) نہیں ہو جاتی۔ یہی صورتِ زیر بحث کے لئے کی جاتی ہے اس طرح اگر اہل صلح کے ملک میں کسی دوسرے ملک کا کوئی شخص امان سے داخل ہو کر پھر پھر امان سے داخل ہو جائے تو وہ امان میں ہو گا کیونکہ اہل صلح کے ملک میں ان کی امان کے ساتھ داخل ہونے سے اس کی حیثیت انہیں میں کے ایک شخص کی سی ہو گی اور اگر وہ اپنے ملک میں داخل ہو کر پھر اسلام میں داخل ہو تو اس صورت میں اس کی حیثیت امان نہیں کیونکہ اس سے اسے قتل کر دین یا قیدی بنالیا کر کے اپنے ملک میں واپس چلے جائے تو وہ دار الحرب کے لوگوں سے بخاری ہو گا لہذا اس کے حق میں صلح کا حکم ختم ہو گیا۔ اسی لیے جب وہ اسلام میں داخل ہو تو وہ عربی ہے اور اجتہاد فیہ لہذا ان کے معاملہ اسلام میں داخل ہونے سے اگر کسی دوسرے ملک والے اہل صلح (یعنی کے ساتھ مسلمانوں کی صلح ہے) میں سے کسی آدمی کو قیدی بنالیا کر پھر مسلمان اس ملک پر حملہ کر دیں تو وہ آدمی نے (نفیت) ہو گا اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، اگر ان کے پاس کوئی کام لیا ہو اور اسے امان حاصل ہو گی۔ ان دونوں (یعنی اس آدمی اور تاجر) میں فرق کا وجہ یہ ہے کہ اس آدمی کے قیدی ہونے پر اس کے حق میں ملال اور اس کا حکم مستحق ہو گا کیونکہ اس کے داخل ہونے پر علم مستحق نہیں ہوا، حالانکہ قتالی اہل صلح۔



جماعت ہوں جنہیں تو مت مقابلہ میرے اور انہیں نہ تو سکران کی طرف سے، اجازت حاصل ہوا اور یہی باشندگان ملک کی طرف سے قواس صورت میں بادشاہ اور اس کے آل ملکیت بدستور سارے پر قائم کئے جائیں گے نیز کہ ان کے حق میں سارے کے ٹوٹنے کی ولایت موجود نہیں ہے تاہم ریزنوں کے حق میں سادہ ڈاٹ ہائے گاوران ہاں، انہیں غلام بنانا جائز ہو گا نیز گران کی طرف سے سادہ کے کوڑنے کی دلیل موجود ہے۔ اگر سادہ ایک مدت معزورہ کے لیے طے پایا ہو قواس مدت کے پورا ہونے پر سادہ از خود ڈاٹ جائے گا اور سادہ کے ٹوٹنے کی اطلاع کرنے کا کوئی ضرورت نہ ہو گی۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کو ان پر ٹکا کرنے کا بھی حق حاصل ہو گا نیز کہ مدت مقررہ کے لیے طے پانے والا سادہ اس مدت کے ختم ہوتے ہی خود بخود ڈاٹ جاتا ہے اور اسے توڑنے والے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اگر ان میں سے کوئی شخص دارالاسلام میں ایک مقررہ مدت کے سادہ کے ساتھ داخل ہوا اور وہ مدت مقررہ گزر جائے اور وہ بخیر و دارالاسلام میں ہو تو وہاں میں ہو گا جب تک کہ وہ اپنی بیوہ یا گاہ (یعنی اپنے ملک) کو لوٹ رہا ہے کیونکہ اس سے قرض کرنے سے خود راوردھو کہ دینے کا لازم آتا ہے (کیونکہ اسے لینا جہاں ملک نہیں ہوا ہے) اجتناب لازم ہے خواہ تعالیٰ اعلم۔

**عقد دومہ** جہاں تک اہل مذہب کا تعلق ہے تو اسے عقد دوم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اس پر گنگو کے مرنو عقیدہ ہے۔ یہاں تک کہ اہل مذہب کے حکم کا بیان مقررہ کی صفت کا بیان ان چیزوں کا بیان جو دمیوں پر لازم ہوں گی اور ان امور کا بیان جن میں ان سے قرض کیا جائے گا اور جن میں تعرض نہیں کیا جائے گا۔

**عقد کارکن** جہاں تک عقد دوم کے کہی کا تعلق ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں، ضمن اور ولایت۔ جہاں تک ضمن کا تعلق ہے تو اس سے مراد ہے ایسا نظریہ استقلال کرنا جو اس پر ولایت کرنا اور وہ نقطہ ہے جہاں وہ عقد ایک خصوص شکل میں۔ جہاں تک ولایت کا تعلق ہے تو اس سے مراد وہ عمل ہے جو جزیہ کو قبول کرنے پر ولایت کرنا موافق ہے کہ کوئی حربی دارالاسلام میں رہاں کے کہ داخل ہوا ہے اگر ایک سال تک دارالاسلام میں قیام کیا اس امر کے بعد کہ اس کو پہلے کہا جاتا ہے کہ تمہارا قودہ عمل جانتے یا ذی ہیں جانتے (اس بات میں) اصول یہ ہے کہ جب حربی امان سے کہ دارالاسلام میں داخل ہو تو اہم کو چاہیے کہ اس کے قیام کے لیے ایک مدت مقرر کر دے (یعنی جہاد مناسب کیے اور اس سے کہہ دے کہ اگر تم نے اس مدت سے جہاد نہ کیا تو میں تمہیں ذی بکوں گا پھر اگر وہ حربی اس مدت سے تجاوز کرے تو وہ از خود ذی بن جائے گا کیونکہ جب اہم اس سے یہ بات کہہ دی تھی اور وہ دارالاسلام سے نہ گیا تھی کہ وہ مدت گزر گئی تو گوارا اس نے ذی بننا قبول کر لیا ہے۔ سو اگر اہم کی طرف سے یہ بات کہے جائے کہ بعد وہ ایک سال تقیم را قواس سے جزیہ وصول کیا جائے گا اور اس سے رنج و جزیرہ دینے سے پہلے اسے پہلے وطن کو واپس دھانے دیا جائے گا اور اگر وہ سال کے پورا ہونے کے بعد عمل جائے تو پھر اس پر یکے بعد دیگرے دو سال کا اہم نے اسے اسے لگا کر داخل ہو گا اگر سال بعد نہ رہا پھر وہ سال بھر تقیم رہے تو وہ ذی بن جائے گا اور اس کی ذمہ داری اس کے ذمہ ہو گی۔ یہاں تک کہ وہ اگر وہ سال بھر تقیم رہے تو جب اس پر خراج کا عہدہ گا وہ ذی بن جائے گا نیز کہ خراج کا ہمارا دارالاسلام میں اقامت سے خصوص ہے تو جب اس نے خراج کو قبول کر لیا تو گوارا اس نے دارالاسلام کا ہفتہ جہاد قبول کر لیا (مقتادہ ذی بن جائے گا اور اگر خراج کے بعد سے جائے تو یہی وہ اس را حقی کو فریفت کیونکہ وہ ذی نہیں ہے کیونکہ وہ کو قبول کرنے کی دلیل خراج کا ہونا ہوتا ہے نہ زمین کی نفس





جزیہ کے حق میں انہیں بھی اہل کتاب کے ساتھ شامل کیا گیا ہے۔ اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے جو سیولوں کے بارے میں فرمایا کہ ان کے ساتھ بھی اہل کتاب و الابراہیم اور سیدنا محمد و آلہ و آلہ صلی اللہ علیہ وسلم سواہ راق میں ایسا ہی معاملہ کیا تھا وہ ان کے افراد پر جزیہ اور ان کی اراضی پر غارت خانہ کیا تھا پھر عرب کے مشرکین اور ان کے عہدہ اہل کتاب اور مشرکین یکساں کے درمیان اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب کو عقد ذمہ سے اور جزیرہ قبول کر لینے پر اس لیے نہیں چھوڑ دیا گیا کہ ان سے مال وصول کرنے کی کوئی خواہش نہ رہی ہے بلکہ اسلام کی دعوت کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے۔ بمقتضیٰ ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ ان کا میل چل ہو اور وہ اسلام اور اس کے احکام کی غرض سے ان کو دیکھیں اور ان پر ضرور نظر کریں مگر انہیں پہنچنے کے اسلام کے احکام حقیقی تھانوں کو پورا کرتے ہیں اور عقل انہیں قبول کرتی ہے۔ یہ چیز انہیں اسلام کی طرف جانے کی راہ دہاں میں پکسی میں لے گئے۔ لہذا ان کے ساتھ عقد ذمہ ان کے اسلام قبول کرنے کی امید کے تحت کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ مقصد مشرکین عرب کے ساتھ عقد ذمہ کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ کھیر کے فقیر ہیں اور عام طور پر باق ابدال کی رسوم و رواجات کے اسوا اور کچھ جانتے نہیں بلکہ ان کے اسوا کو تو بعض غلط فہم اوروں یا گنہگاروں پر ہی جکتے ہیں، لہذا وہ شریعت کے احسان کو جانتے کے لیے ان پر غور۔۔۔ انہیں کریں گے۔ اس لیے انہیں تو اسلام کی دعوت دی جائے گی اور گواہی انہیں اسلام کی دعوت دینے کے لیے مناسب ہے اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے جزیرہ قبول کیا تھا۔ مشرکین پر اس حکم کے ضمن میں اہل کتاب کے ساتھ شامل ہیں، جس کی دلیل وہ شخص ہے جو ہم نے روایت کی ہے۔

۲- وہ مرتد نہ ہو کر نہ دے بھی سوائے اسلام یا تمنا کے کچھ قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **فَمَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَانْفِثْ بِهِ** یعنی تم ان سے قتال کرو گے یا وہ اسلام قبول کر لیں۔ کہا جاتا ہے کہ آیت جز خلیفہ کے مقدموں کے بارے میں تاویل ہوتی تھی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مرتد کے ساتھ عقد ذمہ اس کے قبولی اسلام کا ذریعہ نہیں بن سکتا کیونکہ ظاہر بات ہے کہ عرب اسلام کے محاسن اور عقلی اعتبار سے اس کے قابل تلافی احکام کو جان لینے کے بعد اس دین سے اس کا نفرت ہونا اس کے سوا اختیار اور نخواست طبع کے سوا اور کئی وجہ سے تو یہ نہیں سکتا اس لئے اس کی فلاح کی جانب سے تو مایوسی ہے، لہذا اس کے حق میں عقد ذمہ اور جزیرہ کو قبول کرنا اس کے قبول اسلام کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے تو ان کے ساتھ عقد ذمہ قائم کر لیا جائے گا، کیونکہ عیساکو ہم کتاب احکام میں بتنا چکے ہیں، امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو وہ اہل کتاب میں سے ہیں اور اگر وہ کافر ہوتے ہیں، جبکہ مسابین کے نزدیک وہ ایسی قوم ہیں جو تماموں کی پرستش کرتے ہیں اس لئے وہ جنوں کے بھاریوں کے حکم کے تحت آتے ہیں۔ لہذا اگر وہ نجس ہوں تو ان سے جبر و وصول کیا جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۳) وہ مؤثر دینی مستقل، دائمی، ہوا اور اگر اس کے لیے کوئی مدت مقرر کر دی جائے تو یہ عقد ذمہ جائز نہ ہو گا کیونکہ عقد ذمہ صحت و جاہل مال کے معصوم ہونے، عمن میں عقد اسلام کا قائم مقام ہے اور عقد اسلام صحیح ہو کہے اگر وہ مؤثر ہو سوا ہی طرح عقد ذمہ بھی مؤثر ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

عقد ذمہ کا حکم | جہاں تک عقد ذمہ کے حکم کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں واللہ التوفیق، کہ عقد ذمہ کے احکام ہیں۔۔۔

۱) جان کی عصمت اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: **فَاتَّقُوا اللَّهَ يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**... اہل قولہ عزوجل حضرت پر دامن جزو دل کو خرام مکتبے میں جو ارشاد اس کے رسول نے خرام شیرانی میں اور نہ میں ہی کو اختیار کرتے ہیں ان سے لڑو یہاں تک کہ وہ اپنے اپنے اللہ سے جزیرہ ہی اس حال میں کہ وہ زیر و ستھ ہو کر رہیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے جزیرہ قبول کر لینے کے بعد مثال کی عبارت نہیں دی کیونکہ عبارت تھی جو باقی ہے (قبول جزیرہ پر) تو جان کی عصمت اور اہل ثابت ہو جاتی ہے۔

(۲) عصمت اہل مال اس لیے محفوظ ہو جاتا ہے کہ یہ جان کی عصمت کے تابع ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ بعض انہوں نے عقد و مکر کو قبول کیا مگر ان کے مال ہلکے اموال کی طرح ان کے کٹنے سے ہاسٹوں کی طرح (یعنی مصروف) ہو جائیں۔

**جزیرہ** | جزیرہ کا واجب ہونے کے بارے میں گنگو کی موضوعات پر ہوگی؛ وجوب جزیرہ کے سبب کا بیان اور جزیرہ کی شرطوں کا بیان اور جب کے وقت کا بیان، مقدار واجب کا بیان اور ان اسباب کا بیان جن سے جزیرہ واجب ہونے کے بعد ناقض ہو جائے۔

جزیرہ کا سبب وجوب جان تک پچھلے موضوع کا تعلق ہے تو جزیرہ کے واجب ہونے کا سبب عقد و مکر ہے وجوب جزیرہ کی شرطیں :- جان تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے تو اس کی اقسام میں دو اقسام ہوں، باطل ہونا اور مرد ہونا۔ مرد ہونا اور مرد ہونا پر جزیرہ واجب نہیں ہو گا کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس شخص پر جزیرہ واجب فرمایا ہے جو اہل مثال (دروائی کے تالوں) میں سے ہو چنانچہ ارشاد فرماتا ہے: **فَاتَّقُوا اللَّهَ يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**... واللہ و لا یأخوئکم الذین۔ (اس کا ترجمہ اور گزشتہ کا ہے) اور مثال باب مغلطہ سے اس لیے دو فرقوں کی طرف سے درنا ضروری ہے باب مغلطہ کی صیغیت مشاکرت ہے یعنی دو شخصوں کا اس طرح کی کام کرنا کہ ایک مکمل دوسرے پر ملاقہ ہو یعنی ان دونوں میں سے ایک کو خالی بھی اور عبارت میں ایک کو خالی ظاہر کیا جائے دوسرے کو مکمل، اس لیے ان پر جزیرہ واجب نہیں ہو گا جو اہل مثال میں سے نہ ہو اور یہ (بچے سمجھیں) اور اہل اہل مثال میں سے نہیں ہیں، اللہ ان پر جزیرہ واجب نہیں ہو گا۔

۱) بظہر صحت ہے چنانچہ اگر کوئی شخص سال بھر تیار رہا ہو تو اس پر جزیرہ واجب نہیں ہو گا کیونکہ تیار ہونے کی قوت نہیں رکھتا۔ اسی طرح اگر وہ سال کا بیشتر حصہ تیار رہا ہو (تو بھی جزیرہ واجب نہیں ہو گا) اور اگر سال کا اکثر حصہ وہ ضرورت رہا ہو تو جزیرہ واجب ہو گا کیونکہ اکثر کا حکم وہی ہوتا ہے جو کل کا ہوتا ہے۔

ایک شرط اپنا چک ہونا، اندھے ہیں اور بڑے چاکے سے محفوظ ہونا ہے، یہ ظاہر امر ہونے کی رو سے ہے، چنانچہ اپنا چاکہ اندھے اور اگر روایت ہو جسے جزیرہ واجب نہیں ہو گا۔ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور ان لوگوں پر بھی جزیرہ واجب ہو گا بشرطیکہ ان کے پاس مال ہو۔ لیکن صحیح ظاہر امر ہونے والا قول ہے کہ چونکہ یہ لوگ باہم ام مال مثال میں سے نہیں ہوتے آپ دیکھتے نہیں کہ یہ لوگ مکمل نہیں کئے جاتے اس طرح اس بنا پر بھی جزیرہ واجب نہیں جسے کام کرنے کی قدرت نہ ہو کیونکہ جو شخص کام کرنے کی قدرت نہیں رکھتا وہ اہل مثال میں سے نہیں۔

جہاں تک اصحاب صحاح و معادلت کا ہول میں دیکھنے والے عابد و لایہ لوگ کا تعلق ہے تو ان پر جزیرہ واجب

ہے بشرطیکہ وہ کام کرنے کی قدرت رکھتے ہوں کیونکہ ایسے اصحاب صوامع اہل تقال میں سے ہیں اور کام کرنے کی قوت رکھتے ہوئے کام نہ کرنا جزیہ کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہے، جیسے اس شخص سے خراج ساقط نہیں ہوتا جو خراج زمین کا مالک ہو اور کھیتی باڑی کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود کھیتی باڑی نہ کرنا جہاں وانشہ تعالیٰ اعلم۔ ایک شرط آزاد ہونا ہے، چنانچہ غلام پر جزیہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام کا شمار ان لوگوں میں نہیں جو مال کے مالک ہونے کے اہل ہیں۔

**وقت و وجوب** جہاں تک جزیہ کے واجب ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ ہے سال کا آغاز کیونکہ جزیہ کے واجب ہونے کا سبب سے مستقبل میں اس کے خزانہ میں جلی کی حفاظت اس لیے اسے سال کے آخر تک خزانہ نہیں کیا جائے گا، لیکن یہ بیٹے فقیر سے ایک درہم، متوسط حال سے دو درہم اور دولت مند سے چار درہم وصول کیے جائیں گے۔

**مقدار واجب** جہاں تک مقدار واجب کے بیان کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، واللہ التوفیق، کہ جزیہ مقدار وہ ہوگی جو صلح میں مقرر کی گئی ہے، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیران سے ایک ہزار اور دوسو کپڑے کے جوڑوں پر صلح کی تھی۔ دوسرا جزیہ وہ ہے جسے امام ان پر ان کی رضامندی کے بغیر عائد کرے، مثلاً اس طرح کہ امام نے کافروں کی سرزمین پر طلبہ پالیا ہو اور انہیں ان کی اطاعت پر برقرار رکھا اور انہیں ذمی بنالیا ہو۔ یہ جزیہ تین درجوں کا ہو گا کیونکہ ذمیوں کے تین طبقے ہوتے ہیں، دولت مند، متوسط اور فقیر، چنانچہ وہ دولت مند پر ان تیس درہم، متوسط پر بیس درہم اور کم کرنے والے فقیر پر بارہ درہم لاگو کرے گا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے اسی طرح روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے عثمان بن حنیف کو عراق کی طرف بھیجتے ہوئے حکم دیا تھا کہ وہ اسی طرح جزیہ لاگو کریں، حضرت عمرؓ نے ہاجرین و انصار صحابہؓ کی موجودگی میں یہ حکم دیا تھا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تھا تو یہ اس پر نافذ ہوا کہ ہے۔ علاوہ انہیں، یہ ممکن نہیں کہ یہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی اپنی رائے ہو کیونکہ مقداروں کی معرفت کا ذریعہ تو اوقیت اور سامعت ہی ہے نہ کہ عقل، تو یہ اندر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے ہونے کے ہو گا۔ پھر اس ضمن میں دولت مند، متوسط اور فقیر کی تفریق کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، بعض (مقبیہ) کا قول ہے کہ جوڑی اس قدر مال کا مالک نہ ہو کہ جس کے مالک ہونے پر مسلمانوں پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے، یعنی دوسو درہم، تو وہ فقیر ہے اور جو دوسو درہم کا مالک ہو وہ متوسط ہے اور جو تین چار ہزار یا اس سے زائد درہم کا مالک ہو وہ دولت مند ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ سیدنا علی اور عبداللہ بن سیدنا عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ اگر چار ہزار درہم یا اس سے کم تو زکوٰۃ اگر نہ لے کی قسم ہے اور اس سے زائد کنز (خزانہ)۔ دولت مند ہی ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو شخص دوسو درہم سے لگے دس ہزار درہم تک کا مالک ہے وہ متوسط ہے اور جو دس ہزار سے زائد کا مالک ہے وہ دولت مند ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**وجوب کے بعد ساقط کرنے والے اسباب** جہاں تک اسباب کا تعلق ہے جو جزیہ کو واجب ہونے کے بعد ساقط کر دیتے ہیں تو ان کی کئی اقسام ہیں اسلام، موت، عاہدہ (یعنی احسان کے نزدیک، چنانچہ اگر کوئی ذمی اسلام قبول کرے یا وفات پائے تو اس سے عاہدہ۔ احسان کے نزدیک جزیہ ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک موت اور اسلام قبول کرنے سے ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جزیہ قہر و محنت (جہاں دہان کے معنی ہیں جہاں سے) کے معاوضے کے طور پر



دریخت شے کی ہے۔ اس ضمن میں زمین کے خراج کا اعتبار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی محوسی ایک سال گرہ یا در کے ہر اسلام قبول کرنے کو اس سے زمین کا خراج ساقط نہیں ہوگا البتہ سرکار خراج (جزیہ) ساقط ہو جائے گا اس بارے میں جابر نے ائمہ رحمہ اللہ کے تابع کوئی اختلاف دے نہیں پایا جاتا۔ قرآن سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جزیرہ دیگر دینوں کے مانند نہیں ہے لہذا اس کی بابت دیگر دینوں کا اعتبار کرنا درست نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اعظم۔

### عقدِ ذمہ کی صفت

جہاں تک عقدِ ذمہ کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ چاروں (یعنی مسلمانوں کے حق میں تو لازم ہے البتہ ذمیوں کے حق میں یہ لازم نہیں ہے بلکہ اس کے توڑنے کا احتمال ہے) اہم یہ صرف تین امور میں سے کسی ایک امر سے ہی ٹوٹ سکتا ہے۔ ان تین امور میں سے ایک تو یہ ہے کہ کوئی اسلام قبول کرے کیونکہ جیسا کہ پہلے گزرا ہے عقدِ ذمہ تو قبولِ اسلام کے وسیلے کے طور پر نافذ ہوتا ہے اور یہ مفصل تو حاصل ہو گیا۔ دوسرا امر یہ ہے کہ وہ دارالطرب سے جائے کیونکہ دارالطرب سے جائے سے وہ بمنزلہ مرتد کے ہو جاتا ہے اور حق اشتقاق ہے کہ اگر کوئی دارالطرب سے جائے تو اسے غلام بنایا جاسکتا ہے اور اگر مرتد دارالطرب سے جائے تو اسے غلام نہیں بنایا جاسکتا جس کی وجہ ہم اللہ و اللہ بیان کریں گے۔ تیسرا یہ ہے کہ وہ کسی غلام سے پرہیز حاصل کر لیں اور (مسلمانوں سے) لڑنا شروع کر دیں کیونکہ ایسا کرنے سے وہ اہل حرب ہو جاتے ہیں اور معاہدہ الاموال ٹوٹ جاتا ہے مگر کوئی جزیرہ دینے سے انکار کر دے تو معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ یہ سکتا ہے کہ اس کا انکار مال ہو جو سنے کے عندیہ دوسرے ہو لہذا شک اور احتمال کے ہوتے ہوئے معاہدہ نہیں ٹوٹے گا اسی طرح اگر وہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ و السلام کی شان میں سب و شتم کرنے تو معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ یہ تو کفر کا اضافہ ہے اور معاہدہ اگر اصل کفر کے ساتھ باقی رہتا ہے تو کفر کے اضافے کے ساتھ بھی باقی رہے گا۔ اسی طرح اگر وہ کسی مسلمان کو قتل کر دے یا کسی مسلمان عورت سے متکذب نہا ہو تو بھی معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ یہ گناہ ہیں جن کا انہوں نے انکار کیا ہے تو ذمہ مستلزم ہے کہ یہ گناہ نہ کریں جو جب کفر کے ساتھ عقدِ ذمہ باقی رہتا ہے گناہ کے ساتھ طریق اولیٰ باقی رہے گا اور اللہ تعالیٰ اعظم۔

### ذمیوں پر کیا لازم ہوگا

جہاں تک ان امور کے بیان کا تعلق ہے جو ذمیوں پر لازم ہوں گے اور ذمیوں سے کن باتوں میں تعرض کیا جائے گا اور کن میں نہیں کیا جائے گا تو ہم کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اعظم کہ اہل ذمہ کو ایسی عزائمات اور فرائض رکھنی چاہیے جن سے وہ بچا نہ جاسکیں اور انہیں ان کے لباس و سواری اور وضع و قطع میں مسلمانوں سے مشابہت اختیار نہ کرنے دی جائے گی۔ چنانچہ ذمی پر لازم ہوگا کہ وہ اپنی کمر بونی خوردی کا رنگ و باغیچے ایسی کوئی اور نہ ہے، ایسی زمین پر سوار نہیں کے اسگے سے پرانا مسکن طرح کا چرائی گا اور مسلمانوں کی عبادت فضیلت کی طرح کی عبادت اور نہ ہی مسلمانوں کی چادروں کی سی چادر اور نہ ہی۔ اس مسئلے کی بنیاد یہ روایت ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ ایک مرتد چھوٹی وضع و قطع کے سواروں کے پاس سے گزرے تو آپ نے انہیں مسلمان گانہ کر کے سلام کیا تو آپ کے ساتھیوں میں سے کسی ایک آدمی نے کہا اے آپ کے حال پر دم کرے کیا آپ چلتے ہیں کہ یہ کون لوگ ہیں؟ حضرت عمر نے کہا کہ کون ہیں یہ لوگ؟ اس آدمی نے کہا کہ یہ بنو نضیب کے نصرانی ہیں۔ سبب حضرت عمر بن عبدالعزیز اپنی عزت پر پہنچے تو حکم دیا کہ لوگوں میں مادی کرادی جائے کہ کوئی نصرانی ایسا نہ ہو جس نے اپنی پیشانی کے دونوں کونہ باغیاہو اور چھ پانچ پر سواری نہ کرے۔ ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی نے آپ کے اس حکم سے اختلاف کیا ہو تو یہ بھی مانو

اجتماع کے ہے۔ علاوہ انہیں اسلام شعاثر اسلام میں سے ہے اور مسلمانوں کو ضرورت ہے کہ عداوت کے وقت ان شعاثر کا اظہار کریں اور ایسا ہوتا ہے جسے ملے کہ کوئی امتیازی نشان اختیار کریں۔ مزید برآں، ان شعاثریوں کے اظہار سے ان کی ذات کے آثار کا اظہار ہوتا ہے اور اس سے گزروہ عقیدے کے مسلمانوں کی حفاظت ہو جاتی ہے کہ وہ دوسری تبدیلیاں نہیں دیکھیں، جیسا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَلَوْلَا اَنْ يَكُوْنُوا اَنْفُسًا اَشْدَّ تَاْوِيْدًا لَّخَبَلْنَا اِيْنًا يَكْفُرُوْنَ بِالْكِتَابِيْنَ لِيُتُوْنَنَا سَعْفًا يَنْفُذُوْهُ فَيَكُوْنُوْنَ اَعْيُنًا لِّكُفْرٍ وَلَئِنْ اَخْلَصْنَا نَبَا كُفْرٍ لَّيَكُوْنُنَّ اَعْيُنًا لِّكُفْرٍ وَلَئِنْ اَخْلَصْنَا نَبَا كُفْرٍ لَّيَكُوْنُنَّ اَعْيُنًا لِّكُفْرٍ وَلَئِنْ اَخْلَصْنَا نَبَا كُفْرٍ لَّيَكُوْنُنَّ اَعْيُنًا لِّكُفْرٍ**۔

لوگ جنہوں کے ساتھ کفر کرتے ہیں ہم ان کے لیے ان کے گھروں کی چھتیں چاندی کی کر دیتے اور نہایت ہی چم چماتا ہے۔ اسی طرح ضروری ہے کہ دوسروں کی عورتیں راستے میں چلنے کی کیفیت میں مسلمان عورتوں سے مختلف ہوں اور خاتون میں ان کے شبہ ناپی مسلمانوں کے جتن سے جدا ہوں۔ ابراہیل مذکورہ اسی طرح یہ بھی لازم ہے کہ ان کے گھر پہلے ایسی نشانیاں ہوں جو انہیں مسلمانوں کے گھروں سے ممتاز کریں تاکہ مسلمان ممالک پہچان سکیں کہ یہ کافروں کے گھر ہیں اور ان کے لیے دہشتہ منفرد نہ کرے۔ انہیں مسلمانوں کے شہروں میں سکونت اختیار کرنے دیا جائے گا جہاں انہیں خرید و فروخت کرنے کی اجازت ہو گی کیونکہ عقد زمرہ تو اس لیے مشروع ہوا ہے تاکہ یہ ان کے قبول اسلام کا وسیلہ بنے اور انہیں مسلمانوں کے شہروں میں اقامت کی قدرت دینے سے یہ مقصد بہت اچھی طرح حاصل ہوتا ہے۔ اس میں مسلمانوں کو بھی خرید و فروخت کی منفرد حاصل ہوگی، لہذا دوسروں کو خرید و فروخت کی اجازت نہ ہوگی البتہ مسلمانوں کے شہروں اور ممالک مسیحی، یعنی ایسے مقامات جہاں کی زمین مسلمانوں کی ملکیت ہو اور جنہیں مسلمانوں نے اسلامی شعاثر کے اظہار کے لیے مخصوص کر لیا ہو وہاں بعد اور عید کی اجازت ہوگی جو اور ضرورت ہوں گے انہیں شراب اور سوکر کھلے عام خرید و فروخت کی اجازت نہیں ہوگی کیونکہ شراب اور سوکر کا حرام ہونا ان کے حق میں بھی ایسے ہی ثابت ہے جیسے مسلمانوں کے حق میں، کیونکہ جو مسلمانوں کے احکام کو بھی نفاذ نہیں ہیں۔ اہل اصول کے نزدیک یہ صحیح ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ لہذا ان کی طرف شراب اور سوکر کھلے عام تجارت منسوخ کا اظہار ہے اس لیے انہیں اس سے روکا جائے گا، جبکہ اہل اصول کے نزدیک یہ مباح ہے تاہم کفر کے شعاثر کا ایسی جگہ پر اظہار ہے جو شعاثر اسلامی کے لیے تیار کی گئی ہے اور اس جگہ سے مراد ہیں مسلمانوں کے شہر البتہ انہیں اس سے منع کیا جائے گا۔ اسی طرح انہیں اس بات سے بھی منع کیا جائے گا کہ وہ ان عورتوں کو مسلمانوں کے شہروں میں کھلے عام لائیں۔ امام ابو سعیدؓ سے روایت ہے کہ فرما دیا کہ میں انہیں سولہ سنی سے منع نہیں کروں گا۔ امام ابو سعیدؓ نے شراب اور سوکر میں فرق کیا ہے کیونکہ شراب کی بابت تو یہ خود ضرورت ہے کہ مسلمان اس میں نہ چڑھا لیں کیونکہ عورت کی بابت ایسا کوئی عورت نہیں ہوتا۔ انہیں ان کی عید کے موقع پر ہر عام صلیب لگانے کی اجازت نہ دی جائے گی کیونکہ کفر کے شعاثر ہیں سے یہ سب سے نمایاں شعاثر ہے۔ لہذا مسلمانوں کے شہروں میں انہیں اس کی اجازت نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ اپنے گھر یا گھروں میں ایسا کریں تو ان سے کوئی اعتراض نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ اپنے توہم پر گناہوں کے اندر ان تو اس پر ایمان تو ان سے تعرض نہ کیا جائے گا کیونکہ شعاثر کا کھلے عام اظہار نہیں ہے۔ ہو گا وہ گناہ ہے۔ اپنا تو اس پر ایمان تو اس کی انہیں اجازت نہ دی جائے گی کیونکہ یہ شعاثر کفر کا صلیب لگانا ہے۔ جو یہ ہیں اور مقامات مسلمانوں کے شہروں اور ممالک مسیحی ہیں جسے نہیں ہیں ان میں دوسروں کو کھلے عام شراب اور سوکر کی تجارت اور صلیب لگانے اور ان تو اس پر ایمان نہیں روکا جائے گا خواہ وہ ان مسلمانوں کی کثیر تعداد کا وہ ہو۔ البتہ یہ ممالک مسلمانوں کے شہروں میں گزروہ ہیں اور مسلمانوں کے

شہر میں سے مراد وہ مقامات ہیں جہاں مسجد و مینار اور حدود قائم کی جاتی ہیں۔ کیونکہ ان چیزوں کو بر سر عام کہنے سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ یہ فعل ایسی جگہ پر شمار ہو کہ گھر کا گھلے عام مظاہرہ ہو جسے جو شعائر اسلامی کے گھلے عام مظاہرہ کے لیے مخصوص ہے۔ لہذا یہ مخالفت صرف اس جگہ کے لیے مخصوص ہے جو شعائر اسلامی کے مظاہرہ کے لیے مخصوص ہو اور وہ مصر جامع ہے جہاں ہمسایہ مسیح کا تعلق ہے جس کی حرمت کے وہ بھی قائل ہیں، مثلاً رٹا اور دوسرے تمام ملاحش جو ان کے درمیان بھی حرام ہیں تو اس کے ارتکاب سے ان کو پرہیز میں روکا جائے گا خواہ مسلمانوں کے شہروں میں ہو یا ان (زمینوں) کے اپنے شہروں قصوں یا دیہات میں۔ اسی طرح، موسیقی کے آلات، بانسری عود اور دھڑلک سے عام میں لہو و لعب اور ایسی ہی دوسری تمام چیزوں سے انہیں شہروں اور دیہات میں منع کیا جائے گا کیونکہ ان افعال کی حرمت کے وہ بھی ایسے ہی قائل ہیں جیسے ہم، لہذا یہ عقد زمرہ سے مستثنیٰ نہیں کہ وہ ان پر برقرار ہیں۔ جبکہ ان کے پہلے سے موجود کتبے اور معابد تو ان کے تعرض نہیں کیا جائے گا اور عدان میں سے کسی کو مندرم کیا جائے گا البتہ اس شہر میں جو مسلمانوں کے شہروں میں سے ایک شہر ہے چکا ہوتا کسی بنانے سے روکا جائے گا کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اسلام میں کوئی کتبہ نہیں بکڑا دالا سلام میں کتبہ کے، اگر ان کا کوئی کتبہ مندرم ہو جائے تو انہیں بچا ہو گا ورنہ اسے ویسے ہی دوبارہ تعمیر کریں جیسا کہ وہ پہلے تھا کیونکہ اس تجارت کے لیے بچا دیا کہ اسے تو نہیں حق ہے کہ اسے باقی رکھیں، لہذا اسے دوبارہ تعمیر کرنے کا انہیں حق ہے، لیکن انہیں اس کی جگہ تبدیل کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ اس کی جگہ تبدیل کر کے اسے کسی دوسری جگہ تعمیر کرنا ایک نیا کتبہ تعمیر کرنے کے حکم میں آتا ہے (اور نیا کتبہ مسلمانوں کے شہر میں تعمیر کرنے کی انہیں اجازت نہیں)۔ رہے دیہات یا ایسے مقامات جو مسلمانوں کے شہروں میں سے نہیں ہیں تو وہ ان انہیں نہ کتبے اور معابد تعمیر کرنے سے نہیں روکا جائے گا، جیسے ان مقامات پر شراب اور شرابی کا خانہ تعمیر کرنے سے نہیں روکا جائے گا، یہاں مذکور۔

اگر امام کو اہل حرب کی کسی قوم پر غلبہ حاصل ہو جائے اور وہ انہیں ذمی بنانا مناسب سمجھے اور ان کے سروں پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج لگائے تو انہیں کتبے اور معابد بنانے اور شراب اور شرابی بر سر عام تجارت سے نہیں روکا جائے گا کیونکہ منع تو کیا جائے گا ایسی جگہ پر کفر کے شعائر کے اظہار سے جو شعائر اسلامی کے اظہار کے لیے خاص ہے اور وہ ہیں مسلمانوں کے شہر اور وہ غیر بحث صورت میں موجود نہیں۔ البتہ اگر وہ غیر مسلم ذمی ہیں مثلاً یہ کہ اہل حرب میں سے کوئی قوم ہم سے درخواست کرے کہ انہیں ذمی بنالیا جائے تو وہ اپنے سروں اور ارضیہ مقررہ جزیہ ادا کریں گے اور ان پر اسلامی احکام کا گواہوں کے اور ہم ان شرائط پر ان سے صلہ کریں تو ان کی اراضی قبضے، دیہات، گاؤں اور شہر ہر مقام پر شام کی اراضی کے مانند ہوگی اور ان کے پہلے سے موجود کتبوں سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا لیکن اگر وہ کسی قوم کا کوئی کیا عبادت گاہ بنانا چاہیں تو انہیں اس سے روکا جائے گا کیونکہ اب وہ مسلمانوں کے شہروں میں سے ایک شہر بن گیا ہے اور مسلمانوں کے کسی شہر میں کوئی نیا کتبہ یا شراب خانہ نہ بنے گا۔ پس اگر امام مسلمانوں کے لیے کوئی شہر آباد کرے جیسے ہونا عروسی اللہ عزوجل نے کرنا اور پھر وہ آباد کیا اور وہاں زمین کا ایک گروہ کچھ گھر خریدے تاکہ ان کو کنسیوں کے طور پر استعمال کرے تو انہیں اس کی اجازت نہیں ہوگی یہاں مذکور۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے صومعہ میں عورت اختیار کرنا چاہے تو اسے اس سے روکا جائے گا کیونکہ یہ فعل کسی بنانے کے مترادف ہے۔ اگر مشرکوں کے کسی شہر کو امام نے جزیہ و قوت و انتفاہ فتح کیا ہو اور اس کے باشندوں کو ذمی بنالیا ہو تو اس شہر میں پہلے سے موجود کتبے ہوں گے وہ انہیں ناز نہ ہونے

(عبادت کرنے، مذہبی رسوم ادا کرنے) سے روکا جائے گا کیونکہ جزوِ روقوت فتح ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کا الہ پر حق ہے۔ ہندوؤں کیوں کو وہ مال فدا کر چکے ہیں۔ روکا جائے گا اور امام انہیں حکم دے گا کہ ان کو بطور رہائش لگایوں گے استعمال کر لیں البتہ انہیں مندرم کرنا مناسب نہیں ہے۔ یہی حکم ہر اس گاؤں کا ہے جسے امام شہرِ مصر وہ یعنی جو اسلامی شعائر کے اعظام کے لیے مخصوص ہوں بتائے۔ اگر امام اس کے معر ہوئے کی حیثیت کو معطل کر دے اور جوہر و عیدین اور حدود کو، ان تمام مذکر کے گاؤں والوں کو حق ہو گا کہ وہ ان کو لے لیں یعنی کہیں دھرم چاہیں بنالیں کیونکہ اب وہ وہاں کاؤں کی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ جب تک کوئی نصرائی کسی مسلمان کی زندگی میں ہو تو اس نصرائی کو اپنے مسلمان ہونے کے طریق میں عیب نصب کرنے کا اختیار نہ ہو گا کیونکہ عیب نصب کرنا ثابت نصب کرنے کا بند ہے البتہ وہ اس کے گھر میں جہاں چاہے عبادت ادا کر سکتی ہے۔

۲۔ اسلام سرزمینِ عجم سے متعلق تھے جہاں تک سرزمینِ عرب (جزیرۃ العرب) کا تعلق ہے تو وہاں کسی کنسپیسیجہ کو باقی نہیں چھوڑا جائے گا اور نہ وہاں شراب اور سواری تجارت ہوگی خواہ وہ خیر ہو یا گاؤں یا عرب کے پانیوں میں سے کوئی پانی ہو۔ مشرکوں کو اس بات کی بھی اجازت نہیں دی جائے گی کہ وہ سرزمینِ عرب میں رہائش اختیار کریں یا اسے وطن بنالیں۔ امام قسطلانی نے سرزمینِ عرب کو غیر عرب کی سرزمین پر تفصیلاً دینے کے لیے اور اسے دینِ باطل سے پاک کرنے کے واسطے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے کہ جزیرۃ العرب میں دو دین اٹھنے نہ ہوں گے البتہ وہاں اسلام اسلام کے دوسرا دین نہیں رہنے دیا جائے گا، جہاں تک حرم میں پناہ لینے کا تعلق ہے، اگر عربی حرم میں پناہ لے لے تو حرم میں اسے قتل کرنے کی اجازت نہیں ہے لیکن نہ تو اسے کھانے پینے کو کچھ دیا جائے گا نہ ٹھکانا دیا جائے گا اور مذہبی اس سے خرید و فروخت کا کوئی معاملہ کیا جائے گا نہ یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول یہ ہے کہ اس کو حرم میں قتل نہیں کیا جائے گا اور اسے حرم سے باہر نکالا بھی نہیں جائے گا جبکہ امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو حرم میں قتل کرنے کی اجازت نہیں ہے البتہ اس کو حرم سے باہر نکالنے کی اجازت ہے۔ امام شافعی کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ **لَا تُقَاتِلُوا النَّاسَ حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ** یعنی تم مشرکوں کو قتل نہ کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ۔ فقہ حنبلی سے جبکہ کاسنی مراد لیا جاتا ہے اس لیے یہ مشرکوں کو قتل نہ کرنا کیوں پر قتل کرنے کی اجازت ہے البتہ کوئی جگہ اس سے متعلق نہیں خواہ وہ حرم ہی کیوں نہ ہو۔ ہماری احکامات کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے **وَلَا تُقَاتِلُوا النَّاسَ حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ** یعنی کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ حرم حرم کو اس کی جگہ بنایا ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ حرم میں پناہ لینے کی غرض سے داخل ہوا اور اگر وہ معاملہ دسمگر کی کے لیے یا لٹنے کے لیے داخل ہوا تو اسے قتل کر دیا جائے کیونکہ ارشاد ربانی تعالیٰ ہے **وَلَا تُقَاتِلُوا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ** یعنی یہاں تک کہ وہ نہ نکلے گا کہ ان کو قتل نہ کر دو۔ علامہ ابن قتال رحمہما اللہ نے اس کے اندر قتال ذکر کریں اور اگر وہ تم سے مسجد کے اندر قتال کریں تو ان کو قتل کر دو۔ علامہ ابن قتال رحمہما اللہ نے اس کے لیے حرم میں داخل ہونے سے اس سے حرم کی ہے حرم میں تو دی ہے لہذا اس سے حرم کی خلافی کے طور پر نیز دوسروں کو حرم کی ہے حرم میں سے باہر نکلنے کی غرض سے اسے قتل کیا جائے گا اس طرح اگر اہل عرب میں سے کوئی اگر نہ قتال کی غرض سے حرم میں داخل ہو جائے تو اس کو قتل کر دیا جائے اور اگر وہ مسلمانوں کے ہاتھوں شکست کھائے ہو



قوان کو قتل کرنے یا قید کرنے پر مسلمانوں پر کوئی ممانعت نہ ہو گا، اور اللہ تعالیٰ اعظم۔

## غنائم (spoils of war)

جہاں تک غنائم اور اس کے متعلقات کے حکم کے بیان کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، وہ بظاہر التوفیق میں تحریر ہیں، نفل ملے اور غنیمت (اور ان کے معنیوں الفاظ کے معانی اور ان سے متعلق شرطوں اور احکام کی وضاحت ضروری ہے۔

### نفل تخیل

نفل کا لغوی معنی تو اضافہ ہے، اسی سے پیشے کے پیشے کو نفل کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ وہ صلیبی پیشے پر اضافہ ہوتا ہے، اسی طرح عبادات کے نوافل کا نام ہے کیونکہ یہ فرض عبادتوں پر اضافہ ہوتی ہیں بشرطیت میں نفل سے مراد ہے وہ مال غنیمت (جسے امام بعض غازیوں کے لیے مخصوص کر دیتا ہے انہیں قتل پر آمادہ کرنے کی غرض سے اسے نفل کے نام سے اس لیے موسوم کیا جاتا ہے کہ ان کے حصے میں غنیمت کا ہر مال آتا ہے یہ اس پر زائد ہوتا ہے۔ تخیل سے مراد ہے بعض غازیوں کو نذر مال کے لیے مخصوص کر دینا، مثلاً یہ کہ امام کہے کہ جو مال کسی کے ہاتھ لگے گا اس کا چوتھا چٹائی حصہ اسی کا ہوگا یا یہ کہ دے کہ جو مال کسی کے ہاتھ لگے گا وہ اسی کا ہو گا یا یوں کہ جس نے جو چیز لی (وہ اسی کی ہوگی) یا یہ کہ دے کہ جو کسی (دشمن سپاہی) کو قتل کرنے کا سبب (مقتول) اس کا ہو گا، یا وہ کسی سر (یعنی لشکر کی زبان میں مظلوم یا پکین) سے کہہ دے کہ تمہارے ہاتھ جو کچھ لگے گا اس کا چوتھا چٹائی حصہ تمہارا ہو گا یا یہ کہہ دے کہ میں سارے کا سارا قبلا ہو گا یا چار حصے کیونکہ اسی طرح کی تخصیص سے قتال کی ترقیب ملتی ہے اور قتال پر ترقیب دینا مشروع اور مندرجہ الیہ ہے۔ اللہ قرشائے کارشاد ہے یا ایہ الذین یؤمنون باللہ یحییٰ علی اللہ تعالیٰ یعنی اسے نئی مومنوں کو قتال پر آمادہ کیجئے، البتہ امام کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ سارے مال غنیمت کی تخیل کر دے کیونکہ مال تخیل کرنے سے تو غازیوں کی حق تلفی ہوگی۔ یا یہ کہ اگر امام اسی میں مصلحت سمجھے اور کسی سر کے ساتھ ایسا ہی کرے تو یہ جائز ہے کیونکہ جب اوقات فی الحکمہ مصلحت پر سے مال لگا تخیل نہیں ہوتی ہے۔ تخیل ہونے، چاندی، سبب اور دیگر تمام قسم کے اموال میں جائز ہے کیونکہ قتال کی ترقیب کا سبب ہر قسم کے مال کی تخیل سے متحقق ہوتا ہے۔ سبب سے مراد ہے مقتول کے پڑے، اس کے ہتھیار، اس کے ساتھ ہونے، اس کی سواری جس پر وہ سوار تھا، مع زمین اور دوسرے لوازمات کے، اس کی سواری کی غور زمین میں جو کچھ مل ہو یا اس کی کمر سے جو کچھ مال بندھا ہوا ہو۔ جہاں تک اس مقتول کے غلام کے پاس ایک اور سواری کا تعلق ہے تو یہ سبب میں شامل نہیں ہیں، اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی آدمی (یعنی دشمن سپاہی) کو قتل کیا ہو تو سبب ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی اگر ان دو آدمیوں میں سے کسی ایک نے اس پر پہلے وار کیا پھر دوسرے نے اس کا کام تمام کر دیا یا اس طور پر پہلے وار نے اسے قتل کر دیا ہو اور اس کی ایسی حالت بنا دی ہو کہ وہ خود خود قتل کرنے کے قابل رہا ہو اور مذہبی قتال میں دوسرے سمجھا ہو تو اس صورت میں سبب پر پہلے وار کرنے والے شخص کا حق ہو گا کیونکہ وہ آدمی اس پہلے وار کرنے والے کا مقتول ہے، دوسرا گو پہلے وار نے اس کی یہ حالت دیکھی ہو تو سبب پر دوسرے آدمی کا حق ہو گا (جس نے کام تمام کیا) کیونکہ وہ اس دوسرے آدمی کا مقتول ہے، اگر ایک آدمی دویا اس سے زیادہ آدمیوں کو قتل کرے تو سبب اسی کا ہو گا۔ کیا تخیل میں امام بھی داخل ہے؟ اگر اس نے ان تمام صورتوں میں تم میں سے کا قتل کیا ہے تو پھر خود شامل نہ ہو گا کیونکہ اس نے ان لشکروں کے ذریعے سے تخیل کے لیے ان کو مخصوص کر دیا ہے اور اگر اس نے تم میں سے کے الفاظ نہیں کہے تو پھر خود بھی شامل ہو گا

کیونکہ اس نے کلام کو عام رکھا ہے (یعنی تخصیص نہیں کی)۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب امام نے تفہیل کی ہو اور اگر اس نے کسی چیز کی بھی تفہیل نہ کی ہو اور کوئی خارجی کسی (کافر) کو قتل کر دے تو اسے نزدیک مقتول کا سامان اس کے لیے مختص نہ ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر اس نے شکست خوردہ اور پسا ہوئے ہونے کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اس کے لیے مختص نہ ہوگا اور اگر اس نے لڑتے ہوئے اور سامنا کرتے ہوئے دشمن کو قتل کیا ہو تو مقتول کا سامان اس کے لیے مختص ہوگا۔ امام شافعی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جس نے کسی کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کا ہے اور آپ کا یہ فرمان آپ کی طرف سے شرع کا مقرر کرنا ہے۔ مزید برآں اگر وہ لڑتے ہوئے اور سامنا کرتے ہوئے دشمن کو قتل کرتا ہے تو وہ دوسرے اپنی ذاتی طاقت کے بل پر قتل کرتا ہے لہذا مقتول کا سامان (سبب) اسی کے لیے مختص ہوگا اور اگر وہ ایسے اس حالت میں قتل کرتا ہے کہ وہ شکست خوردہ اور پسا ہونے والا ہے تو لشکر کی قوت کے بل پر قتل کرتا ہے، لہذا مقتول کا سامان اہل غنیمت ہوگا جو تقسیم کیا جائے گا بھاری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی رو سے تو مقتول کے سامان کے مقتول کے سامان وغیرہ کی تفہیل اور اس کو مختص کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ استحقاق کا سبب اگرچہ ہے تو وہ تو سب کی طرف سے پایا گیا ہے (یعنی سبھی جہاد میں شریک ہیں) اور اگر اس کا سبب استیلا (غلبہ پانا) اور اتنا ملنا اور اس پر قبضہ کر لینا ہے تو یہ پورے لشکر کی قوت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اس لیے سب اس کے مختص ہیں اور کسی کو تفہیل کے لیے مخصوص کر لینا مستحق کی بنی علیٰ کے مترادف ہے لہذا چاہیے کہ یہ جائز نہ ہو بلکہ اس کا جواز تو ہم نے نص سے از روئے استحسان نکالا ہے۔ اور نص ہے یہ ارشاد ربانی اکلہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قتال پر آمادہ کیجئے، اور تفہیل زیادہ مال کا لالچ دے کر قتال پر آمادہ کرنا ہے کیونکہ جس کو زیادہ مال اور زرہ شہادت حاصل ہے تو اس کی طبیعت اس (بڑا تر قوت و شجاعت) کے مقابلہ میں پر آمادہ نہیں ہوگی کیونکہ اس میں جان جانے اور ہلاک ہونے کا خطرہ ہے، بجز اس کے کہ اسے فائدہ مال کا لالچ دیا جائے جس میں اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہ ہو یعنی صرف اسی کے لیے مختص ہو۔ اگر وہ لالچ نہیں کرے گا تو غالب نہیں آئے گا اس لیے زیادہ کا مستحق بھی نہ ہوگا، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ راجع حدیث تو اس میں امام شافعی کے لیے کوئی حجت نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ اس حدیث سے آجپ شرع (یعنی حکم) مقرر کیا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ شرط مقرر کی ہو اور اس امکان بھی احتمال ہے کہ آپ نے ایک خاص گروہ کی تفہیل کی ہو لہذا احتمال کی موجودگی میں یہ حدیث حجت نہیں ہو سکتی اس کی تفسیر بھی کریم علیہ السلام صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے کسی مرد مذہب کو زبردستی (یعنی آباء) کیا تو وہ اسی کی ہے۔ اس حدیث کو امام ابو حنیفہ نے امام کی اجازت کے بغیر زندہ کی جانے والی زمین کی ملکیت کے لیے حجت تسلیم نہیں کیا جس کی وجہ اسی قسم کا نقل ہے، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

### قتل کی شرط جواز

قتل کی شرط جواز یہ ہے کہ یہ غازیوں کے قبضے میں اہل غنیمت آنے سے قبل ہو ان کے قبضے میں آجانے کے بعد قتل جائز نہیں کیونکہ تفہیل کا جواز قتال کی وجہ سے

کے لیے ہے اور یہ اہل غنیمت کو حاصل کرنے سے پیشتر ہی متحقق ہو سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ روایت نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل غنیمت کے مخصوص نہ کر لیے جانے (اور ان کے بعد تفہیل فرمانی تھی) کو اس کا جواب یہ ہے کہ احتمال ہے کہ آپ نے غنیمت میں سے یا غنیمت میں سے مخصوص نہ کر کے (اور ان کے بعد تفہیل فرمانی تھی) اس امر کو بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکام کو اہل غنیمت سے تفہیل کی اجازت دینے سے اسے غنیمت کا نام دے دیا اور اہل غنیمت

**تفصیل کا حکم** | تاقتیل کا حکم تو اس کی وہ قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ نقل کو اس شخص کے لیے منقول کر دیا جائے جس کے لیے تفتیل کی گنجی ہے (یعنی منقول) اور اس نقل میں اس کا کوئی شریک نہ ہو۔

کیونکہ اسلام میں مال غنیمت کو بچا کر محفوظ کر لینے (حرازم) سے پیشتر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، اس میں اختلاف رائے ہے جس کا ذکر ہم اشارہ اشارہ اس کے مناسب مقام پر کریں گے۔ حکم کی دوسری قسم یہ ہے کہ نقل میں سے منس نہیں یا باجاگیر کو منس تو اس مال غنیمت پر واجب ہوتا ہے جو غازیوں کی مشترکہ ملکیت ہو اور نقل کئے ہیں اس مال کو جسے امام نے صاحب نقل کے لیے خاص کر دیا ہو اور دوسری کی اس مال میں شرکت کو منقطع کر دیا ہو واللہ اس پر منس واجب نہیں ہوگا لیکن منقول رہیں گے۔ یہ تفتیل کا گنجی مال غنیمت کے کچھ حصے میں رہیں منس نکال کر (دوسرے غازیوں کے ساتھ شریک ہوگا کیونکہ مال غنیمت کا حصول یا جلاوٹ سب کی مشترکہ طاقت سے حاصل ہوا ہے البتہ امام نے مال غنیمت کے کچھ حصے کو بعض غازیوں کے لیے منس کر دیا ہے (یعنی تفتیل کر دی ہے) ہاں اس پر سے باقی غازیوں کو قی منقطع کر دیا ہے واللہ اس منس کردہ مال غنیمت (یعنی نقل کو چھوڑ کر) مال غنیمت پر سب غازیوں کا حق قائم ہے اس لیے نقل اس میں دوسرے غازیوں کے ساتھ شریک ہوگا اور اللہ جواد تعالیٰ اعلم۔

**فصل** | جاس بکس نے کا اتفاق ہے تو یہ نام ہے اس مال کا جس کے لیے مسلمانوں نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہ دوڑاتے ہوں (یعنی وطنی حصے بغیر حاصل ہوا ہو) مثلاً مسلمانوں کے امام کے پاس رکنا رکے یا دشمن کی سفارت کے ساتھ ہوا یا بھیجا گیا ہو اور وہ اموال جو اہل حرب کے ساتھ مادیات کے بدلے میں حاصل کیے گئے ہوں۔ سنے ہیں جس منس نہیں نکلا جائے اگر غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت تو کئے ہیں اس مال کو جو کفار سے بطریق قزو وغیرہ حاصل کیا جائے اور یہ مفہوم بیان کیا ہے یہ۔ مال ملے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے منس تھا، آپ جیسے چاہتے ہیں اس طرف فرماتے، اپنے لیے منس کر لیتے، یا میں چاہتے تقسیم فرمادیتے اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے: وَمَا آتَاكُمُ اللَّهُ مِنْ ثَمَرٍ مِنْ شَيْءٍ فَخُذُوهُ مِنْهُ نَحْمَدُ اللَّهَ الَّذِي هُوَ عَزِيزٌ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ۔ (اللہ تعالیٰ تعالیٰ نے اپنے رسول کو عطا کیا ہے اس پر تم نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑاتے بلکہ اللہ اپنے رسولوں کو جس پر چاہے سب سے تسلط بخشنے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔) سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ بنو نضیر کے اموال نے تھے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کیے تھے اور یہ اموال خالصتاً آپ کے لیے تھے ان اموال میں سے آپ اپنے اہل و عیال پر مال بھر کے اخراجات کے لیے خرچ کر سکتے اور جو بچ رہا اسے آپ گھوڑوں اور چتیاروں (یعنی سامان جنگ، پرہیز کر سکتے تھے۔ اسی لیے لوگ خالصتاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تھا کہ اس (کی فتح) کے لیے مبارک کام نہ اپنے گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑاتے تھے۔ روایت ہے کہ حبیب الہی لوگ کو اہل خیبر نے بیات پینا کی انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ آپ ان کی مصیبت کو مدد فرمیں اور ان کے بھائی کو محفوظ فرمیں اور ان کے اموال چھوڑ دیں (یعنی اہل فکک) نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی یہاں آپ سے لوگ کا نصف پیداوار بچے کی دھڑا ست کی تو آپ نے اس شرط پر ان کے ساتھ صلح کر لی اہل عرب کی طرف سے بھیجے جانے والے مال کے منس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انہر (مکھڑاؤں) کے درمیان فرق ہے۔ انہر کی طرف بھیجا جانے والے مال کا سوا اسلحہ کی ملکیت تھا اسے حبیب کہ اولاً اللہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے منس تھا۔ امام اہل

مرب کی طرف سے صحیحہ جانتے والے اہل دین اپنی قوم کو اس لیے شریکے کہتا ہے کہ اگر کسی بہ نسبت ان کی قوم کی وجہ سے جوتی ہے اس لیے یہ اس اہل دین شریک ہے۔ اگے۔ ان جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بہ نسبت کا تعلق ہے تو وہ اللہ کے آپ کی وجہ سے ہے کہ آپ کی مدد فرمائی تھی اس کی بدولت تھی بلکہ آپ کے صحابہ کی وجہ سے جیسا کہ آپ کا ارشاد ہے:

نُصِرْتُ بِالْوَحْشِ سَيِّئُونَ فَتُكْفَرُونَ یعنی میری اس طرح مدد کی گئی ہے کہ وہاں کی مسافت پر میرا رعب پڑ جاتا ہے۔ اس لیے آپ کو حق تھا کہ اس مال کو اپنے لیے نقص کر لیں واللہ باری و تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی عربی (برسر جنگ دشمن ملک کا باشندہ) اہل داخل کیے بغیر دارالاسلام میں آجائے اور اسے کوئی مسلمان پکڑے تو وہ سب مسلمانوں کے لیے فخر ہوگا اور پکڑنے والے کے لیے نقص نہ ہوگا۔ یہ نام ابو حنیفہ رحمہ کی رائے ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اور امام مالک رحمہ کے نزدیک وہ پکڑنے والے کے لیے نقص نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب ملک تو صرف پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے لہذا اس کی ملکیت اسی کے لیے نقص ہوگی اس کی مثال ایسے ہے کہ بیسے اہل حرب کا کوئی گروہ دارالاسلام میں داخل ہو جائے اور اہل اسلام کے کسی سربراہ (موجودہ لشکر یا امین وغیرہ) سے اس کی بیحدیث ہو جائے اور وہ سربراہ اس گروہ کو پکڑے تو اس کی ملکیت اسی سربراہ کے لیے نقص ہوگی۔ اس بات کی دلیل کہ سبب ملک خاص طور پر پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے یہ ہے کہ سبب ملک ہے پکڑنا اور کاہن یا مائینی قبضے کا ثابت ہونا اور یہ قولی الامارہ صرف پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے اگرچہ اہل دارالاسلام کا بھی قبضہ تو موجود ہے لیکن یہ قبضہ محکم ہے (یعنی متیق نہیں) اور عربی کا قبضہ (خود اپنی ذات پر) تو متیق ہوتا ہے کیونکہ وہ اگر آزاد ہے اور آزاد شخص پر خود اس کا اپنا قبضہ ہوتا ہے اور محکم قبضے سے حقیقی قبضہ حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اس کی بہ نسبت کمتر ہے اور نہ کہ اپنا قبضہ برابر کی چیز سے ٹوٹ سکتی چیز یا اپنے سے برتر چیز سے نہ کہ کمتر سے۔ پکڑنے والے کا قبضہ متیق ہے اور یہ لغز (حق کا اثبات کرنے والی) ہے جب کہ عربی کا (خود اپنی ذات پر) قبضہ منقطع (اس کو ناقض کیلئے ہے) لہذا پکڑنے والے کے قبضے سے اس کے قبضے کو ناقض کرنا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کائنات انسانوں کی ملک کو ثابت کرنے والا سبب ایسے عمل میں پایا گیا ہے جو ملک میں نکلتا ہے اور وہ باج ہے اس لیے وہ سب کی ملک ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی کھانا دست کسی شکار کو تیار کرے۔ ہم نے یہ بات اس لیے کی ہے کہ جو کچھ بھی دارالاسلام میں داخل ہو جائے دارالاسلام کا قبضہ اس پر ثابت ہو جائے کیونکہ دارالاسلام ان کے قبضے میں ہے اس لیے دارالاسلام میں جو کچھ بھی ہوگا اس پر بھی ان کا قبضہ ہوگا۔ اسی لیے تو ہم کہتے ہیں کہ خارجی جب تک دارالاسلام میں ہوتے ہیں تمام پر ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی یہ صورت زیر بحث مسئلے کی ہے۔ یہ کہ اہل دارالاسلام کا قبضہ محکم ہوتا ہے جب کہ عربی کا (خود اپنی ذات پر) قبضہ متیق ہو کہ وہ دارالاسلام کا قبضہ اس متیق قبضے کو ناقض نہیں کر سکتا تو ہم کہتے ہیں کہ اہل دارالاسلام کا قبضہ بھی متیق ہوتا ہے کیونکہ ان اہل باب کے ضمن میں قبضے سے مراد ہے اسباب و آلات کی ساختی کے اعتبار سے قدرت پر خدا اور اہل دارالاسلام کے آلات سلیمین کی گروہ اسے دہری کی تصرف میں لانے کے لیے ان آلات کا استعمال کریں تو ان کے لیے حصول کے طور پر حقیقی قدرت پیدا ہو جائے یا اسے طور پر ان کے لیے ان کا مقابلہ اور مزاحمت کرنا ممکن نہ ہو۔ علاوہ انہی سبب پکڑنے والے کا اس (عربی) پر حقیقی قبضہ ثابت ہو جائے تو اس سے اہل دارالاسلام کا قبضہ بھی ثابت ہو جائے کیونکہ اس کا قبضہ اہل دارالاسلام کا قبضہ ہے اس لیے کہ سبب اہل دارالاسلام قوت واحدہ ہیں وہ ایک دین کی مملکت کرتے ہیں لہذا اس (پکڑنے والے) کا قبضہ منقطع

طور پر سب کا قبضہ ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے دار الحرب میں اگر غازی داخل ہوں اور ان غازیوں میں سے کوئی ایک غازی کافروں کے اموال میں سے کوئی چیز کا کرے تو وہ چیز مالِ غنیمت ہوگی جو سب غازیوں میں تقسیم کی جائے گی یعنی وہ سب کی مشترک ملک ہوگی، یہی صورت زیر بحث تھکی ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر دارالاسلام میں دو چھوٹے لشکروں (سرے) کی ڈھیل ہو اور امام کے لشکر کو کچھ مالِ فاتحہ ملے تو صرف وہی اس کے ملک ہوں گے یہ کہو یہ سنا کر ضروری ہے اس لیے کہ امام کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اہلِ ملک کی کافروں کے شرعہ مخالفت کے لیے چھوٹے چھوٹے لشکروں کو اپنے چلتے ہیں کیونکہ کفار یہ چاہتے ہیں کہ چاکہ دار اسلام کی سرحدوں کو ان کے سر پر قبضہ کر لیں۔ اگر ان میں سلام ہو کہچھوٹے چھوٹے لشکر دانا کیے جاتے ہیں اور وہ لشکر حرمِ اسلام کی مخالفت کے لیے تیار ہوتے ہیں تو حیران کی طرح متعلق ہو جاتی ہے اور ملک غنوغہ ہو جاتی ہے۔ اگر چھوٹے لشکر دوسرے اکوالِ فاتحہ کے لیے نقص نہ کیا کرتے تو اس کی ذمہ داری پوری طرح انجام دینے پر ان کی طبیعت مائل نہیں ہوگی اور کفارہ دار اسلام کو لڑنے کی نظروں سے دیکھتے نہیں گئے۔ اس لیے یہ مسئلہ ہے کہ اگر امام سرے کی تسخیر کرے اور ان میں کچھ مالِ فاتحہ ملے جاسے تو وہ صرف انہیں کامیاب و تسخیر کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ بعض غازی خاص طور پر زیادہ خواہش کے مالک ہوتے ہیں اور زیادہ خواہش کے مظاہرے پر ان کی طبیعت بھی آمادہ ہو سکتی ہے کہ انہیں تسخیر کے ذریعے مالِ غنیمت میں سے زیادہ حصہ دیا جائے۔ یہی معاملہ زیر بحث تھکی کا ہے۔

کیا اس مال میں خمس واجب ہوگا؟ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس باب میں دو روایتیں ہیں اور صحیح ہے کہ خمس واجب نہ ہوگا کیونکہ خمس تو غنیمت پر واجب ہوتا ہے اور غنیمت کہتے ہیں اس مال کو جسے ٹھوڑے اور اونٹ و بکرا بندوق اور غلبہ یا کر حاصل کیا گیا ہو اور یہ بات زیر بحث مال میں نہیں پائی جاتی کیونکہ یہ تو غیرِ قتال کے مال کے قبضے میں آیا ہے نہ کہ غزوہ غلبہ کے طریقے سے پس یہ ماہ ہے جو غیر ضرور غلبہ کے ملکیت میں آیا ہے لہذا اس پر خمس واجب نہیں ہوگا جیسا کہ جلد مارج اشیا میں ہوتا ہے۔ اسی طرح امام شافعی بھی دو روایتیں منقول ہیں اور صحیح یہ ہے کہ اس پر خمس واجب ہوگا کیونکہ امام شافعی کے نزدیک ملک مال کو اخذ کر لینے سے ثابت ہو جاتی ہے اور اس نے اسے احرنی کو بقرہ غلبہ کے طریقے سے پکڑا ہے واللہ اعلم قائم کے حکم کے تحت آتا ہے۔ اور اگر وہ دارالاسلام میں داخل ہو اور پکڑا جائے ہے غیر مسلمان ہو جائے پھر اسے کوئی مسلمان پکڑے تو اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو وہ سب مسلمانوں کے لیے مالِ غنیمت ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ آواز ہوگا اور اس پر کسی کے تصرف کی کوئی گناہ نہیں ہے مسئلہ اس مال کی فروغ ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مسلمان کے دارالاسلام میں داخل ہونے پر ملکیت کا سبب واقع ہو گیا کیونکہ وہ اہل دارالاسلام کے قبضے میں آ گیا ہے اس لیے سبب ملکیت کے پیدا ہونے کے بعد قبولِ اسلام کا پیش کیا گیا ملکیت کا باعث نہیں ہے۔ صاحبین کے نزدیک ملکیت کا سبب فی الواقع پکڑ لینا ہے اور پکڑنے جاتے سے قبل وہ آزاد تھا کیونکہ سبب ملکیت کے پیدا ہونے سے پہلے ہی وہ مسلمان ہو گیا لہذا یہ امر یعنی اس کا مسلمان ہونا ملکیت کے ثابت ہونے کا باعث ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اگر وہ احرنی دار الحرب کو لے جائے تو پھر غنیمت نہ بنے گا اس پر اثر لڑنے کا اتفاق ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو اس لیے غنیمت نہ بنے گا کہ اہل دارالاسلام کا حق اس وقت تک پہنچتا نہیں ہوتا جب تک کہ وہ حقِ الواقع نہ پکڑا جائے اور حقِ الواقع دیکھو انہیں کیا ہے صاحبین کے نزدیک اس لیے غنیمت نہ بنے گا کہ حقِ الواقع پکڑے بغیر ملکیت سرے سے ثابت ہی نہیں ہوتی اور حقِ الواقع

مرب کی طرف سے بھیجے جاتے والے مال میں اپنی قوم کو اس لیے شریک کیا تاکہ اگر ان کی بیعت ان کی قوم کی وجہ سے ہوتی ہے اس لیے یہ اس مال میں شریک ہوا گئے۔ اور مال تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیعت کا تعلق ہے تو وہ اللہ نے آپ کو عید نام کر کے جو آپ کی مدد فرمائی تھی اس کی بدولت تھی بلکہ آپ کے حواری کی وجہ سے، جیسا کہ آپ کا ارشاد ہے:

نُصْرَتُ بِلَالٍ وَثَوْبِ سَيْفٍ وَثَوْبِ شَيْفٍ مَعَكُمْ يَوْمَ يَكُونُ لَكُمْ يَوْمٌ كَالْيَوْمِ الَّذِي كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ  
 ہے۔ اس لیے آپ کو حق تھا کہ اس مال کو اپنے لیے نقص کر لیں واللہ باری تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی عربی (برسر جنگ دشمن ملک کا باشندہ) اہل حاصل کیے بغیر دارالاسلام میں آجائے اور اسے کوئی مسلمان پکڑے تو وہ سب مسلمانوں کے لیے فخر ہوگا اور پکڑنے والے کے لیے نقص نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک ہے جب کہ امام ابو یوسف اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک وہ پکڑنے والے کے لیے نقص ہوگا۔ صاحبین کے قول کی ترجیح یہ ہے کہ سبب ملک تصرف پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے لہذا اس کی ملکیت اسی کے لیے نقص ہوگی اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے اہل عرب کا کوئی گروہ دارالاسلام میں داخل ہو جائے اور اہل اسلام کے کسی سرور (موجودہ شکر، بنائیں وغیرہ) سے اس کی شریعت ہو جائے اور وہ سریر اس گروہ کو پکڑے تو اس کی ملکیت اسی سریر کے لیے نقص ہوگی۔ اس بات کی دلیل کہ سبب ملک خاص طور پر پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے یہ ہے کہ سبب ملک ہے پکڑنا اور کاروبار یا مینیفیس کا ثابت ہونا اور یہ قوی الامت صرف پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے اگرچہ اہل دارالاسلام کا بھی قبضہ موجود ہے لیکن یہ قبضہ محکم ہے (یعنی حقیقی نہیں) اور عربی کا قبضہ (طواریقی ذات پر) تو حقیقی ہوتا ہے کیونکہ وہ آزاد ہے اور آزاد شخص پر خود اس کا اپنا قبضہ ہوتا ہے اور محکم قبضہ سے حقیقی قبضہ اعلیٰ نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اس کی برائیت کمتر ہے اور کوئی چیز یا تو اپنے برابر کی چیز سے ٹکڑا سکتی ہے یا اپنے سے برتر چیز سے نہ کر سکتا ہے۔ پکڑنے والے کا قبضہ حقیقی ہے اور یہ فرق (حق کا اثبات کرنے والی) ہے جب کہ عربی کا (طواریقی ذات پر) قبضہ منقطع (محکم کو نافذ کیا گیا ہے) لہذا پکڑنے والے کے قبضے سے اس کے قبضے کو نافذ کرنا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی ترجیح یہ ہے کہ مائتہ اسلحہ کی ملک کو ثابت کرنے والا سبب ایسے مل ہو یا پایا گیا ہے جو ملک میں ملتا ہے اور وہ ہمارے ہے اس لیے وہ سب کی ملک ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی کاغذ کسی شجر کو کاٹ کر لے۔ جس نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ جو کہ بھی دارالاسلام میں داخل ہو جائے دارالاسلام کا قبضہ اس پر ثابت ہو جائے کیونکہ دارالاسلام اس کے قبضے میں ہے اس لیے دارالاسلام میں جو کہ بھی ہوگا اس پر بھی ان کا قبضہ ہوگا۔ اسی لیے قوام کہتے ہیں کہ غازی جب تک دارالرب میں ہوتے ہیں تمام پر ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ اسی صورت میں برائیت سکنے کی ہے۔ یہ کہ ان کا مال دارالاسلام میں ہوتا ہے جب کہ عربی کا (طواریقی ذات پر) قبضہ حقیقی ہو کہ قبضہ اعلیٰ قبضہ اس حقیقی قبضے کو نافذ نہیں کر سکتا تو ہم کہتے ہیں کہ اہل ملک کا قبضہ بھی حقیقی ہو کہ اگر ان اہل اب کے کسی میں قبضے سے مراد ہے ایسا وراثت کی سطح حقیقی کے اعتبار سے قدرت ہونا اور اہل دارالاسلام کے اوقات سلطنت کے اگر وہ اسے عربی کی تصرف میں لانے کے لیے ان اوقات کا استعمال کریں تو ان کے لیے معمول کے طور پر حقیقی قدرت پیدا ہو جائے یا نہ ہو مگر ان کے لیے ان کا مقابلہ اور مزاحمت کرنا ممکن نہ ہو۔ علاوہ ازیں جب پکڑنے والے کا اس (عربی) پر قبضہ قبضہ ثابت ہو جائے تو اس سے اہل دارالاسلام کا قبضہ بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس کا قبضہ اہل دارالاسلام کا قبضہ ہے اس لیے کہ سب اہل دارالاسلام قوت کا مدد ہیں، ایک دوسرے کی حفاظت کرتے ہیں، اللہ اس (پکڑنے والے) کا قبضہ محکم

طریق سب کا مقصد ہے۔ اس کی مثال ویسے ہے کہ جیسے دارالمرتب میں اگر غازی داخل ہوں اور ان غازیوں میں سے کوئی ایک غازی کا فرد کے احوال میں سے کوئی چیز یاد کرے تو وہ چیز بال قیمت ہوگی جو سب غازیوں میں تقسیم کی جائے گی اور یہی وہ سب کی مشترک ملک ہوگی۔ یہی صورت زیر بحث سئلے کی ہے واثقہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر دارالاسلام میں دو چھوٹے لشکروں (سریہ) کی ڈھائی سو اور امام کے لشکر کی کچھ ہزار آٹھ لاکھ تو صرف وہی اس کے مالک ہوں گے یہ تو کیا سارا ضروری ہے اس لیے کہ امام کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اصل ملک کا کاروں کے شرع حفاظت کے لیے چھوٹے چھوٹے لشکروں کو رکھنے چاہئے ہیں کیونکہ تقاریب چار عین ہیں کہ اچانک دارالاسلام کی سرحدوں پر ایک لشکر پر قبضہ کر لیں۔ اگر ان میں مسلم ہو کر چھوٹے چھوٹے لشکروں کو رکھنے چاہئے ہیں اور وہ لشکر حرام اسلام کی حفاظت کے لیے تیار رہتے ہیں تو حیران کی طرح قطع ہو جاتی ہے اور ملک و منور ہو جاتی ہے۔ اگر چھوٹے لشکر (سریہ) کو ان کو رکھنے کے لیے تعین کیا جائے تو اس کی ذمہ داری پوری طرح انہیں ہی ہے۔ اسی طرح انہیں ہی طبیعت ہوتی ہے کہ انہیں ہی دور کنادہ دارالاسلام کو لڑنے کی ضرورت سے روکتے ہیں۔ اس لیے یہ مسئلہ ہے کہ اگر امام سریہ کی تشکیل کرے اور انہیں کچھ مال ادا کرے جسے تو وہ صرف انہیں کو ہر گز تفویض کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ بعض غازی خاص طور پر زیادہ شجاعت کے مالک ہوتے ہیں اور انہیں روکنا ہمت کے مقابلے پر ان کی طبیعت بھی آمادہ ہو سکتی ہے کہ انہیں تفویض کے ذریعے مال قیمت میں سے زیادہ حصہ دیا جائے۔ یہی معاملہ زیر بحث سئلے کا ہے۔

کیا اس مال میں خمس واجب ہوگا؟ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں اور صحیح ہے کہ خمس واجب نہ ہوگا کیونکہ خمس تو قیمت پر واجب ہوتا ہے اور قیمت کتنے میں اس مال کو بے ٹھوڑے اور اونٹ و ڈاکر جود و کثرت اور غلبہ پر ماحول کیا گیا ہو اور نہ بات زیر بحث مال میں نہیں پائی جاتی کیونکہ یہ تو میرے مثال کے ان کے قبضے میں آیا ہے نہ کہ غزوہ غلبہ کے طریقے سے پس یہ ہاں ہے جو بغیر غزوہ غلبہ کے ملکیت میں آیا ہے لہذا اس پر خمس واجب نہیں ہوگا جیسا کہ جلد مباح اشیا میں ہوتا ہے۔ اسی طرح امام شافعی بھی دو روایتیں منقول ہیں اور صحیح یہ ہے کہ اس پر خمس واجب ہوگا کیونکہ امام شافعی کے نزدیک ملک مال کو افادہ کر لینے سے ثابت ہو جاتی ہے اور اس نے اسے احرفی کو بغیر غلبہ کے طریقے سے پکڑا ہے 'الغناؤہ قائم کے حکم کے تحت آتا ہے۔ اور اگر وہ دارالاسلام میں داخل ہو اور پکڑا جائے ہے بغیر مسلمان ہو جائے پھر اسے کوئی مسلمان پکڑے تو اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہ شافعی کے نزدیک تو وہ سب مسلمانوں کے لیے مال ہے ہر گز جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ دارو ہوگا اور اس پر کسی کے تصرف کی کوئی گنجائش نہیں ہے مسئلہ اس مال کی طرف سے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے دارالاسلام میں داخل ہونے پر ملکیت کا سبب واقع ہو گیا کیونکہ وہ اہل دارالاسلام کے قبضے میں آ گیا ہے اس لیے سبب ملکیت کے پیدا ہونے کے بعد قبول اسلام کا پیش کیا گیا ملکیت کا باعث نہیں ہے۔ صاحبین کے نزدیک ملکیت کا سبب فی الواقع پکڑ لینا ہے اور پکڑنے سے قبل وہ آزاد تھا کیونکہ سبب ملکیت کے پیدا ہونے سے پہلے ہی وہ مسلمان ہو گیا لہذا یہ امر یعنی اس کا مسلمان ہونا ملکیت کے ثابت ہونے کا باعث ہے۔ یہاں پر یہ بیان کیا جا چکا ہے۔ اگر وہ حریفی دارالمرتب کو پکڑا جائے تو پھر غنے ذبے گا اس پر اثر غناؤہ کا اتفاق ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو اس لیے غنے ذبے گا کیونکہ دارالاسلام کا حق اس وقت تک ختم نہیں ہوتا جب تک کہ وہ فی الواقع پکڑا جائے اور فی الواقع وہ پکڑا نہیں گیا ہے صاحبین کے نزدیک اس لیے غنے ذبے گا کہ فی الواقع پکڑا گیا ہے غیر ملکیت سے ثابت ہی نہیں ہوتی اور فی الواقع

دیکھنا نہیں گیا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی تیری دارالاسلام میں رہنے جانے سے پہلے ہی چھوٹے جانے اور اپنے لشکر میں جانے تو وہ چلنے کی طرح ہی آزاد ہو جائے، یہی صورت زیر بحث مسئلہ کی ہے۔ اور اگر یہ حربی امان کا دعویٰ کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک تسلیم کر لیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دارالاسلام میں داخل ہو جانا حکیت کو ثابت کرنے کا سبب ہے اور نہ ایک ایسا عارضہ ہے جو اس سبب کے واقع ہونے کا باعث ہے لہذا عارضے کا دعویٰ بغیر دلیل کے قبول نہیں کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس صورت میں حکیت کا دارو عارضی الواقع پر اسے جانے پر ہے اور وہ قبل اپنی آنا تھا اس لیے امان کا دعویٰ اصل کے حکم کا دعویٰ ہے (اور اصل ہے اس کا آزاد ہونا) لہذا اس کا دعویٰ قبول کر لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کچھنے والا یہ کہے کہ میں نے اسے امان دی ہے تو اس کا یہ قول امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تسلیم نہیں کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک قبول کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا عارضہ ہے جس سے دوسرے (یعنی مسلمان قوم) کے حق کا نفاذ ہونا لازم آئے گا اس لیے قبول نہیں کیا جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک یہ التزام خود اپنی ذات کے خلاف ہے (کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو کچھنے والے کو اس پر حق حکیت حاصل ہوتا ہے) اور اپنی ذات کے خلاف اقرار کرنے سے اس پر کوئی ازام نہیں آتا۔ اگر یہ حربی کچھنے جانے سے پہلے حرم میں داخل ہو جائے تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے کہ حرم اور غیر حرم میں کوئی فرق لازم نہیں آتا اس پر دلیل یہ ہے کہ جب تک حرم میں یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے حرم اور غیر حرم میں کوئی فرق لازم نہیں آتا اس پر دلیل یہ ہے کہ جب قبول اسلام سے حکیت داخل نہیں ہوتی تو حرم میں داخل ہونے سے طریق اولیٰ نہ ہوگی۔ مزید برآں حرم کے متعلقہ میں اسلام کی حرمت کہیں زیادہ ہے صاحبین کے نزدیک وہ جب تک فی الواقع نہ ہو جائے نہ ہے گا۔ لہذا وہ اپنی اصل یعنی آنا دینی پر برقرار ہے گا اور اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا (ابن ابی اسے کھانے پینے کو نہیں دیا جائے گا) اسے شکاؤ یا جانے گا اور نہ ہی اس کے ساتھ کوئی خرید و فروخت کی جائے گی، یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل جائے۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی آدمی اسے حرم میں داخل ہوئے سے نکل جانے کے بعد یہ کہیں کچھنے جانے سے پیشتر امان دے دے تو یہ امان ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست نہ ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ درست ہوگی اور اسے اس کی جائے پناہ کی طرف لٹا دیا جائے گا۔ اس کی دہم یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ دارالاسلام میں داخل ہے صحیح مسلمان قوم کے لیے فتنہ بن جائے گا اور صاحبین کے نزدیک جب تک وہ فی الواقع کچھنے انہ جانے نہیں دیا اس لیے کچھنے سے پہلے اگر وہ اسے امان دے دے تو درست ہے لیکن اگر کچھنے کے بعد امان دے دے تو درست نہ ہوگا کیونکہ غلام ہے۔ اگر کوئی آدمی اسے حرم میں کچھنے اور پھر اسے باہر لے آئے تو اس کا یہ فعل راسخ طور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسلمان قوم کے لیے فتنہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک کچھنے والے کے لیے فتنہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حکیت تو اس کے دارالاسلام میں داخل ہونے سے ہی ثابت ہو گئی ہے اس لیے حرم میں ہی اسے کچھنے سے نکل نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگرچہ حکیت کچھنے سے ثابت ہو جاتی ہے لیکن یہ حکیت امر چھڑکی دہم شکاؤ اور امر چھڑکی حرم ہے لہذا فی نفسہ اس کے حکیت چھڑکی ہی نہیں چھڑاؤ اس کی مثال ایسے ہے جیسے افغان ہونے کے وقت خرید و فروخت وغیرہ کر کے اس وقت خرید و فروخت کرنے سے حاجت نفاذ کی وہ ہے چھڑکی اس وقت خرید و فروخت کا کوئی معاملہ فی نفسہ درست ہے۔ اور اگر وہ اسے حرم میں کچھنے اور باہر نہ لے







اگر شکر میں ہے کرنی شخص کوئی ایسی چیز اندک کر سکے جس کی قدر و قیمت ہے اور جو دشمن میں سے کسی بھی آدمی کی ملکیت میں ہے، خطہ مسودیات، منزائے (یعنی سونا یا نعلیہ وغیرہ) ، لکڑی اور چھلی اتویہ مال غنیمت ہو گا اور اس میں سے شمس نکال جائے گا کیونکہ اس شخص نے سب کی قوت و طاقت کی بدولت ہی وہ چیز حاصل کی ہے، لہذا یہ مال بطریق تصرف حاصل کیا گیا ہے، اس لیے مال غنیمت ہے۔ اور اگر اس چیز کی کوئی قدر و قیمت نہ ہو، نہ دار الحرب میں اور نہ ہی دینار و درہم میں تو وہ اسی کے لیے غنیمت ہوگی۔ کیونکہ بے وقت چیز کی حفاظت و حفاظت نہیں کی جاتی اس لیے اس کو، اندک کرنا بطریق تصرف و طلبہ نہ ہوگا، لہذا غنیمت نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کوئی ایسی چیز اندک کی ہو جس کی دار الحرب میں قدر و قیمت ہے، خطہ لکڑی اور اس سے اس نے کوئی برتن وغیرہ بنالیا ہو تو وہ اسے مال غنیمت میں لٹا دے گا کیونکہ جب اس چیز کی فی غلبہ تعدد و قیمت ہے تو اس پر جو کام ہوا ہے وہ تو اس پر مسترد ہے۔ اور اگر وہ چیز قدر و قیمت والی (مستحق) نہ ہو تو پھر اس کے لیے مخصوص ہوگی، بدلیل مذکورہ۔

اہل حرب کے ساتھ مسابہہ مسلحہ پر جو مال اندک کیا جائے اس پر غنیمت واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ مال بطریق تصرف و طلبہ حاصل نہیں کیا جاتا، لہذا یہ غنیمت نہ ہوگا۔ اسی طرح (دشمن ملک کا سرکار) جو سفارت، امام المسلمین کی طرف بھیجے جانے والے گرام تو اس پر بھی غنیمت واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ۔

اگر مسلمان دار الحرب کے کسی حصے کا حصہ کریں اور مصوریں اپنی جانوں کا فدیہ مال کی صورت میں ادا کریں تو اس مال پر غنیمت واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ مال غنیمت ہے، اس لیے کہ وہ بطریق تصرف و طلبہ حاصل کیا گیا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ امام کو خاتم میں کس تصرف کا حق حاصل **خاتم میں امام کا تصرف** ہے تو اس میں حاصل بحث یہ ہے کہ اگر امام اہل حرب کے حصے پر قبضہ کرے تو کیا اسے تو حاصل ہونے والا مال جس قسم امام میں سے کسی ایک سے ضرور مستحق ہوگا، ساز و سامان اور ارضی اور دینی، جہاں تک ساز و سامان کا تعلق ہے تو اس میں سے شمس نکال جائے گا اور باقی (یعنی حصہ، قازیوں میں تقسیم کیا جائے گا اور اس مال کے بارے میں امام کو کوئی اختیار (power) حاصل نہیں ہے۔

یہی اراحمی فتوے میں امام و دہاتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتا ہے یا تو اس میں سے شمس نکال **مستحق حار ارضی** (باقی دیکھا اراحمی) کو قازیوں میں تقسیم کر دے بدلیل مذکورہ، اور چاہے تو بدستوران کے سابقہ مالوں کے پاس پہنچے دے اور خراج مانگ کر کسے ان میں دینی بنائے بشرطیکہ وہ دینی بننے کے اہل ہوں، مثلاً یہ کہ وہ اہل کتاب ہوں یا اہل کفر کے مشرکین ہوں، اور ان کے اطراف پر جزیہ اور ان کی اراحمی پر خراج مانگ کر دے گا۔ یہ احکامات کا مسلک ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک امام کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ اراحمی خراج مانگ کر ان کے قبضہ میں چھوڑ دے بلکہ وہ اراحمی کو (قازیوں میں) تقسیم کر دے گا۔ امام شافعی کے قول کی توضیح یہ ہے کہ غلبہ پانے کے بعد وہ اراحمی قازیوں کی ملکیت میں گئی ہے اور اسے ان (مستحقین) کے قبضہ میں چھوڑ دینے سے قازیوں کا حق ملکیت کا باطل کرنا لازم آتا ہے جس کا امام کو اختیار نہیں، جیسے ساز و سامان کی صورت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ حنفیہ کی دلیل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اقرار ہے کہ جب سواد عراق فتح ہوا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں اراحمی کو بدستوران کے قبضہ میں پہنچے دیا تھا، ان کے اطراف پر جزیہ اور اراحمی پر خراج مانگ دیا تھا اور یہی کوئی روایت نہیں تھی کہ اس دینے سے کسی نے انکسار کیا ہو۔

وہ قیدی توان کی بابت امام کو تعین اختیار حاصل نہیں چاہتا تھا تو ان (اہل حرب) میں سے اسیروں کو قتل کر دے اور اسیروں سے مراد میں وہ مرد جنہوں نے قتال کیا اور غزوات اور یحییٰ کو قیدی بنائے۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ تَمْلِكُوا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا یعنی گروہوں کے اوپر بارو۔ یہ حکم پکڑ لینے اور اسیر بنانا لینے کے بعد کے لیے ہے جو گروہ گروہوں کے اوپر مارنے سے مراد ہے جوڑ سے الگ کرنا اور قتال کے دوران میں ایسا کرنا ممکن نہیں۔ ایسا تو پکڑ لینے اور اسیر بنانا لینے کے بعد ہی کیا جاسکتا ہے۔ دروایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے جد کے اسیروں کے بارے میں مشورہ طلب فرمایا تو بعض صحابہ نے فدے لے کر انہیں چھوڑ دینے کا مشورہ دیا جبکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے قتل کرنے کا مشورہ دیا اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر آسمان سے آگ برستی تو اس سے اٹھ کر اور کوئی اس آگ کے عذاب سے (نہ بچ سکتا) اس طرح آپ نے اٹھارہ بنا دیا کہ صحیح راستے انہیں قتل کرنا تھا اس سے رعایت ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے غزوہ بدر کے موقع پر عقب بن ابی معیط اور نظربن الحارث کو اور فحکمہ کے موقع پر ہلال بن نخل اور مقیس بن صبابہ کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ علاوہ انہیں مصلحت ہوا اوقات قتل کرنے میں ہوتی ہے کیونکہ ان کا استیصال اسی سے ہوتا ہے، لہذا امام کو یہ اختیار حاصل ہے۔ اور اگر امام چاہے تو ان سب کو غلام بنائے اور شمس لکال کر باقی غلاموں کو (غازیوں میں) تقسیم کر دے، اس لیے کہ وہ سب حقیقی معنی میں غنیمت ہیں کیونکہ وہ مسلمانوں کے قبضے میں بہ زور و قوت اور تجھے سے کہے ہیں اور اس کے لیے انہوں (مسلمانوں) نے گھوڑے اور اونٹ ڈنڈے دیے، لہذا امام کو اختیار ہے کہ ان سب کو (شمس لکال کر) تقسیم کر دے۔ البتہ ہمارے (یعنی اصناف کے) نزدیک مشرکین عرب اور مرتدوں کو غلام نہیں بنایا جاتا بلکہ انہیں قتل کیا جاتا ہے یا پھر وہ اسلام قبول کر لیں۔ امام شافعی کے نزدیک انہیں غلام بنانا جائز ہے امام شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین غم اور بدمعاش کے اہل کتاب کو غلام بنانا جائز ہے تو اسی طرح مشرکین عرب اور مرتدین کو غلام بنانا بھی جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام بنانے کے لیے کفر کا کم ہے (یعنی جن کو غلام بنایا جائے ان کا کفر ہوتا ضروری ہے) اور وہ (یعنی مشرکین غم و فیرہ اور مشرکین عرب اور مرتدین) کفر میں برابر ہیں اس لیے غلام بنائے جانے کے احتمال میں بھی برابر ہیں۔ عجمی (یعنی حنفی) کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ لَا تَجْعَلُ الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ تَمْلِكُوا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا سے لے کر قاتل بنایا جاتا تھا قَاتِلًا مُّظْلَمًا اَللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِیْنَ وَ لَا تَجْعَلُ الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ تَمْلِكُوا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا یعنی مشرکوں کو جہاں کہیں پاؤ ان کو قتل کرو۔۔۔۔۔۔ سو اگر وہ قویہ کر لیں اور غارت خانہ کریں اور لڑکاؤں اور کمریوں کی راہ چھوڑ دو (یعنی انہیں زندہ نہ کرو اور ان سے کوئی تعرض نہ کرو)۔ علاوہ انہیں اہل کتاب اور مشرکین غم کے حق میں غلام بنانے سے جو قتل کرنے کو ترک کیا جاتا ہے تو وہ اس لیے ہے کہ ان کے قبول اسلام میں واسطہ و توسل ہے اور مشرکین غم اور مرتدین کے حق میں دلیل کا مضمون محقق نہیں ہوتا جس کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔ البتہ ان (یعنی مشرکین غم اور مرتدین) کی غزوات اور یحییٰ کو غلام بنایا جائے گا جیسے مشرکین غم کی غزوات اور یحییٰ کو غلام بنایا جائے گا۔ چہ کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قبیلہ ہوازن کی غزوات اور یحییٰ کو غلام بنایا تھا اور وہ خاص عرب تھے، اسی طرح صحابہ کو امام نے عرب مرتدین کی غزوات اور یحییٰ کو غلام بنایا تھا۔ اگر امام چاہے تو ان پر احسان کر دے اور ان کی بنا کر انہیں آزاد کر دے جیسے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے سواد خوات (کے لوگوں) کے ساتھ کیا تھا، لیکن مشرکین عرب اور مرتدین کو قتل کرنا چھوڑ دینا اور ان کے ساتھ تجزیہ کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہے جیسے اہل غلام بنانا جائز نہیں ہے۔ اہل دلیل ۱:





لذا قتل کو ترک کرنا جائز نہیں ہے اس واسطے کہ یہ اس فرض کے لیے ہو جس کے لیے اس فرض (یعنی مشرکوں کو قتل کرنا) مشروع بنا ہوا ہے اور وہ ہے اسے قبول اسلام کا وسیلہ بنانا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ درحقیقت رنگ نہ ہوگا لیکن یہ فرض قیدیوں کے تباہی کے لیے ہے پوری نہیں ہوتی البتہ ان لوگوں کی عمریں بڑھتی ہیں اور ان کے لیے کھانا پینا وغیرہ ملتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ قیدیوں کے لیے ضرورت کے لیے ہیں اور جس کی دلیل ہم بتا چکے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس طرح اہل حرب کی لڑائی میں مدد ہوتی ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ قوت و مدافعت کی طرف توجہ دیتے ہیں اور پھر مسلمانوں کے خلاف لڑتے ہیں۔ پھر مذکورہ قیدیوں میں وہ ہیں جو صاحبینِ ایم مستحق ہیں، صاحبین کا انصاف ہے، امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ قیدیوں کا تباہی و تفریق (یعنی کفر قیدیوں کو بطور مال غنیمت تقسیم) کہنے سے بیشتر جائز ہے لیکن تقسیم کے بعد جائز نہیں جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں حالتوں میں جائز ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجہ یہ ہے کہ جب تقسیم کے قبل تباہی جائز ہے تو پھر اس کے بعد بھی جائز ہے کیونکہ اگرچہ تقسیم سے قبل ملکیت ثابت نہیں لیکن حق (ملکیت) تو ثابت ہے، تو جب حق کے قائم ہونے سے قیدیوں کے تباہی میں کوئی رکاوٹ نہیں پڑتی تو ملکیت کے قائم ہر جگہ سے بھی نہ پڑے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجہ یہ ہے کہ تقسیم کے بعد تباہی سے اس شخص کی ملکیت کو بغیر اس کی رضامندی کے، باطل کرنا ہے جس کے حصے میں تقسیم کردہ (غیری) آجائے اور یہ اصولی طور پر جائز نہیں ہے، تقسیم سے قبل کاملاً اس کے برعکس ہے کیونکہ تقسیم سے قبل تو ملکیت ثابت ہی نہیں بلکہ ایک غیر معینہ حق (ملکیت) ثابت ہے (یعنی تقسیم سے قبل مال غنیمت پر تمام غازیوں کا حق ملکیت ہے لیکن غیر معینہ طور پر) لہذا جائز ہے کہ حق قیدیوں کے تباہی کے لیے ضروری سے باطل کئے جائے گا احتمال رکھتا ہوں واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ جائز نہیں کہ (دشمن کے) قیدیوں میں سے ایک قیدی کو دے کر اس کے بدلے میں دو مشرک آدمی لے لیے جائیں کیونکہ کوئی آدمی ایسے ہوتے ہیں جو تباہی و آدمیوں بلکہ اس سے بھی زیادہ پر غالب ہوتے ہیں۔ لہذا ایسا کرنا لڑائی میں (دشمن کی) مدد کرنے کے مترادف ہے، اور یہ (یعنی دشمن کی مدد کرنا) جائز نہیں ہے۔

اگر مسلمانوں کا ارادہ قیدیوں کو قتل کرنے کا ہو تو ان کیلئے یہنا سب نہیں کہ ان کو بھوک پیاس اور دیگر اقسام کی محالیت پہنچائیں کیونکہ یہ ایذا رسانی ہے جس کا کچھ فائدہ نہیں۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کے بارے میں فرمایا تھا کہ ان (یعنی بنو قریظہ) کے اوپر اس دن کی گری اور ہتھیاروں کی گری دونوں کو اجنبی دیکرو۔ ان کا شکر (احضار کا ثنا) بھی نہیں کیا جائے گا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سالاروں کو وصیتوں میں سے ایک یہ تھی کہ شکر نہ کریں۔

کسی شخص کو دوا نہیں کہ وہ اپنے ساتھی کے اسیر کو قتل کرے، کیونکہ اسی نے اسے پکڑا اور اسیر بنایا ہے لہذا اسے مرنے کا حق بھی صرف اسی کو ہے، کسی دوسرے کو یہ حق نہیں کہ وہ اس میں کوئی تصرف کرے، اس کی مثال ایسے ہے جیسے کسی نے گری ہوئی چیز اٹھائی ہو۔ بہتر یہ ہے کہ وہ اسے (یعنی قیدی کو) امام کے پاس لے آئے بشرطیکہ وہ ایسا کرنے کی قدرت رکھتا ہو اگر اس کے بارے میں فیصلہ امام کرے کہ کوئی اس (قیدی) کے ساتھ غازیوں کا حق دیکھتا ہے، لہذا اس کے بارے میں فیصلہ کرنے کا حق امام کو ہے۔ قیدیوں میں سے بعض ان کو قتل کیا جائے گا جو باغی ہوں، عسکر کے اعتبار سے یا احتکام کے ہونے سے بلا لائی اس کے جو اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، اور ہر باغی باغ نہ ہوا ہو یا اس کا باغ ہونا مشکوک ہو تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح فاتحین

کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا جو سوچو جو نہ لکھتا ہو، جس کی وجہ ہم سلفی میں بیان کر چکے ہیں۔ اگر کوئی مسلمان دارالحرب یا دارالاسلام میں کسی تہذیب کو قتل کر دے تو اگر وہ تقسیم (خاتم) سے قبل قتل کرے تو اس پر ہدایت، کفارت اور قیمت میں سے کوئی چیز عائد نہ ہوگی کیونکہ تقسیم سے قبل اس کا خون معصوم نہیں ہے کیونکہ امام کو اس کے قتل کا بھی اختیار حاصل ہے۔ اگر تقسیم یا فروخت کے بعد قتل کرے تو اس پر قتل کا حکم لاگو ہوگا کیونکہ جب امام انہیں (یعنی قیدیوں کو) تقسیم کر دے یا انہیں فروخت کر دے تو ان کا خون معصوم ہو جاتا ہے لہذا اس کو قتل کرنے پر وہ خاص ہوگا البتہ اس پر قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کے قتل ہونے کے مباح ہونے کا شہرہ ہو جائے، جیسے مستأمن حربی کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہم نے جو یہ بیان کیا ہے کہ تقسیم سے قبل امام کو اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو قیدیوں کو قتل کر دے تو یہ اختیار اس صورت میں ہے کہ جب وہ اسلام نہ لائے ہوں اور اگر وہ تقسیم سے قبل اسلام قبول کر لیں تو ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اسلام ان کے خون کو معصوم بنا دیتا ہے، ان کے بارے میں امام کو وہ اختیار حاصل ہیں، چاہے تو انہیں غلام بنالے اور انہیں تقسیم کر دے اور چاہے تو انہیں زہی بنا کر آزاد بنا چھوڑے، بشرطیکہ وہ ذمی اور غلام بننے کے اہل ہوں یعنی مشرکین عرب یا مرتد نہ ہوں، کیونکہ قبول اسلام ان کے غلام بنانے کو مانع نہیں ہے، اس لیے کہ ایسا ہونے سے غازیوں کا حق زائل ہوتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

**تقسیم غنائم** اقتل اور تقسیم ملک۔ جہاں تک تقسیم عمل کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، تقسیم کی دو قسمیں ہیں، تقسیم عمل و تقسیم غنائم۔ اقتل اور تقسیم ملک۔ جہاں تک تقسیم عمل کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ اگر بار برداری کے جانور کیا ہوں اور امام کو بار برداری کے جانور میرے ہوں تو وہ غنائم کو غازیوں میں تقسیم کر دے گا، ہر آدمی اپنے حصے میں لے لے والے مال فیست کو دارالاسلام میں لا دلائے گا، پھر امام ان سے وہ مال فیست واپس لے کر ان کے درمیان تقسیم ملک کر دے گا۔ یہ تقسیم عمل تو قتل یا اختلاف جائز ہے اور یہ تقسیم ملک نہ ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے وہ دو شخص جن کو کوئی امانت سونپی گئی ہو اس امانت کو آپس میں تقسیم کر لیں، اس غرض سے کہ ہر دو اپنے حصے میں لے والی امانت کی حفاظت کریں گے، یہ جائز ہے اور یہ تقسیم ملک نہ ہوگی (یعنی وہ دونوں اپنے اپنے حصے میں لے لے والے مالی امانت کے مالک بن جائیں گے) ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔

ہر تقسیم ملک تو ہمارے ائمہ کے نزدیک دارالحرب میں تقسیم ملک کرنا جائز نہیں ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ یہ اختلاف ایک اصول پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا دارالحرب میں مال فیست پر غازیوں کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے؟ ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک تو قطعاً ثابت نہیں ہوتی، نہ تو تمام پہلوؤں سے اور نہ ہی کسی ایک پہلو سے۔ البتہ اس پر ملکیت کا سبب پیدا ہوا ہے اس قدر کہ وہ سبب دارالاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے (احراز) کے وقت علت بن جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک حق ملکیت یا حق ملک کی یہی تشریح ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مثال سے فارغ ہونے کے بعد مالی فیست کو دارالاسلام میں بحال لانے سے قبل ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اس ضمن میں ان (یعنی امام شافعیؒ) کا ایک ہی قول ہے جبکہ اس کے بعد غرضی شکست کی صورت کے بارے میں ان کے دو قول ہیں۔ اس اصول پر کچھ مسائل مبنی ہیں، ان کے غلط یہ ہیں،

**مسائل:**

۱۔ اگر مالی فیست حاصل کرنے والوں میں سے کوئی دارالحرب میں وفات پا جائے تو ہمارے نزدیک اس کے



ہمیں میراث نہیں ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک میراث ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ اگر دو گار شکر (گُلک) لشکر کے ساتھ جاٹے اور وہ سب مل کر خاتم کو دارالسلام میں لا کر مغفوز کریں تو ہمارے نزدیک دو گار شکر مالِ غنیمت میں فوج کے ساتھ شریک ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک سب شریک نہیں ہوگا۔

Compensation

۳۔ اگر کوئی غازی مالِ غنیمت میں سے کسی چیز کو تلف کر دے تو ہمارے نزدیک اس سے ضمان

وصول نہیں کیا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وصول کیا جائے گا۔

۴۔ اگر امام غازیوں کی ضرورت کے بغیر مالِ غنیمت میں سے کوئی چیز فروخت کر دے تو ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

۵۔ اگر امام دارالحرب میں داخل اور خچنے سے خاتم کو تقسیم کر دے، بغیر اجتہاد کے اور تقسیم کے جائز ہونے پر عدم یقین کے ساتھ تو ایسی تقسیم ہمارے نزدیک جائز نہیں جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

اگر امام تقسیم کرنے کو مناسب سمجھے اور خاتم کو تقسیم کر دے (دارالحرب میں) تو اگر اس پر اتفاق ہے کہ یہ تقسیم نافذ ہوگی اسی طرح اگر وہ فروخت کر دینے کو مناسب سمجھے (مالِ غنیمت کو) فروخت کر دے تو اس کو بھی نافذ کیا جائے گا کیونکہ یہ ایک ایسا فیصلہ ہے کہ جس کو اس نے اجتہاد کے عمل اجتہاد (میں میں اجتہاد درج ہے) میں صادر کیلئے، نافذ کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاتمِ خیبر کو خیبر میں، خاتمِ اوٹاس کو اوٹاس میں، خاتمِ بنی المصطلق کو بنی المصطلق کے علاقے میں اور خاتمِ بدر کو جبرائیل کے مقام پر تقسیم فرمایا تھا اور بعد از بدر کی داریوں میں سے ایک وادی ہے اور بنی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کسی بھی فعل کا کترین درجہ جواز اور اباحت ہے۔ مزید برآں، مالی مباح پر غلبہ پایا گیا ہے اور جانے کی گڑھی اور گھاس پر غلبہ ہے استدرال کرتے ہوئے یہ (غلبہ) حکمت کا فائدہ دیتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جس چیز پر غلبہ پایا گیا ہے وہ مالِ مباح ہے کیونکہ یہ کافر کا مال ہے اور کافر کا مال مباح ہوتا ہے۔ غلبہ کے واقع ہر جانے کی دلیل یہ ہے کہ غلبہ عبارت ہے چیز پر قبضہ ثابت ہو جانے سے اور قبضہ تو یقیناً میں پایا گیا ہے اور خافق سے انکار کرنا مبارکہ (حق کا انکار، مخالفت برائے مخالفت) ہے۔

اور گنہگار شکست کھانے کے بعد پیٹ آنا اور مالِ غنیمت کو واپس لے لینا ایک سوچو بات (دراحدہ) ہے جس کی کوئی دلیل نہیں، لہذا اس کو درخور اعتناء نہ کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب تک غلبہ حکمت کا فائدہ دیتا ہے لیکن جب کہ یہ ایسے مالِ مباح پر واقع ہو جو کسی کی ملکیت نہیں اور یہ صورت زیر بحث ممکنہ میں نہیں پائی جاتی کیونکہ مالِ غنیمت پر (گنہگار کی ملکیت بدستور قائم ہے) اس لیے کہ گنہگار کی ملکیت ثابت تھی اور جب کسی شخص کی ملکیت ثابت ہو تو وہ اس وقت تک ذائل نہیں ہوتی جب تک کہ اس کو نائل نہ کیا جائے یا وہ چیز اس حیثیت میں نہ رہے کہ اس سے فی الواقع فائدہ اٹھایا جائے مثلاً یہ کہ وہ چیز تلف ہو جائے یا یہ کہ مالک اس سے فائدہ حاصل کرنے سے قاصر ہو۔ یہ اس لیے ہے تاکہ جس غرض کے لیے مالک کے لیے ملکیت مشروع ہوئی ہے اس میں کوئی تضاد (contradiction) نہیں رہے اور (یعنی حکمت تو مشروع ہوئی ہے اس لیے کہ مالک اس سے فائدہ اٹھائے

اور اگر وہ اپنی ملوک چیز سے فائدہ اٹھا سکتا ہے یا یہ کہ وہ چیز اس قابل ہے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جاسکے تو اس

صورت میں اگر اس کی ملکوت پر کسی اور کی ملکیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے حکمت کے حکم میں تضاد پیدا ہو جاتا ہے، پھر کسی چیز کو کسی کی ملکیت قرار دینے سے کیا حاصل؟ اور ایسی کوئی چیز زیر بحث صورت میں پیدا نہیں ہوتی۔ جہاں تک ملکیت کے ازالے اور ملکوت چیز کے تلف ہونے کا تعلق ہے تو یہ تو ظاہر بات ہے کہ یہ مفہوم معدوم ہے، درہی یہ بات کہ کفار اپنے اموال سے فائدہ اٹھانے کی قدرت رکھتے ہیں تو وہ اسی طرح (ثابت) ہے کہ جب تک فکری دارالحرب میں موجود ہیں اموال غنیمت کا ان سے واپس حاصل کر لینا کوئی انہونی بات نہیں ہے بلکہ ایسا ہونا ظاہر و برہی بات ہے یا کم از کم اس کا احتمال تو برابر کاموجوب ہے اور اموال غنیمت پر کفار کی ملکیت ثابت تھی لہذا احتمالی سکے ہوتے ہوتے ان کی ملکیت (اموال غنیمت پر سے) زائل نہ ہوگی جہاں تک مذکورہ احادیث کا تعلق ہے، جہاں تک خبر "اوطاس اور المصطلق کے خاتم کا تعلق ہے تو واقعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو انہیں کے علاقوں میں تقسیم فرمایا تھا اس لیے کہ آپ نے ان علاقوں کو فتح فرمایا تھا اور یہ دلائل اسلام ہیں گئے تھے (لہذا یہ خاتم دارالحرب میں تقسیم نہیں ہوئے)۔ یہ خاتم درہی روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم نے ان کو مدینہ (منورہ) میں تقسیم فرمایا تھا لہذا انہیں کے ہوتے ہوئے اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، اگرچہ دارالحرب میں خاتم پر غازیوں کی ملکیت تو ثابت نہیں ہوتی البتہ ان کا حق ثابت ہے اس لیے بلا ضرورت بھی ان سے فائدہ اٹھانا ہی کے لیے جائز ہے، اس کی وضاحت ہم آگے چل کر کریں گے۔ اگر خاتم کے ساتھ ان کا حق بھی وابستہ نہ ہوتا تب بھی ان سے فائدہ اٹھانا یقیناً جائز ہوتا کیونکہ وہ مال سہل ہیں۔

اسی طرح، اگر کوئی غازی مال غنیمت کی کسی باندی سے جنسی فعل کا ارتکاب کرے تو اس پر حد (زنا) واجب نہ ہوگی کیونکہ اس باندی میں اس کا حق ہے لہذا مدعو کو زور کرنے کے لیے ایک شہسہ پیدا ہو گیا (کیونکہ شے کی موجودگی میں حد واجب نہیں ہوتی) اور نہ ہی اس پر حرم (ایسے فعل کے ارتکاب پر عائد ہونے والا صبر) عائد ہوگا کیونکہ جنسی فعل کے ارتکاب سے اس نے اس باندی کے ساتھ مباشرت کرنے کے خاتم میں سے ایک جزو کھتف کیا ہے جبکہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر وہ اس باندی کو کبھی تلف (یعنی ہلاک) کر دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا لہذا زیر بحث صورت میں ہدیہ اولی اس پر ضمان عائد نہ ہوگا۔ اور اگر اس فعل کے نتیجے میں پیدا ہونے والے (بچہ کا دعویٰ کیا جائے تو اس سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ نسب کے ثابت ہونے کا مدار ملکیت یا خاص حق پر ہے جبکہ موجودہ صورت میں نہ تو ملکیت ہی ہے اور حق بھی عام ہے (یعنی بھی غازیوں کا ایک جیسا حق ہے اس باندی پر کسی کا خاص حق نہیں ہے)۔

اسی طرح اگر قیدی دارالحرب میں اسلام قبول کرے تو وہ آزاد (حُر) نہ ہوگا اور تقسیم ہونے والے اموال میں شامل ہوگا، کیونکہ اس کو پکڑ لینے اور اس پر غلبہ پالینے سے ہی اس سے غازیوں کا حق وابستہ ہو چکا لہذا قبول اسلام کا واقعہ پیش آجانے سے یہ حق زائل نہ ہوگا۔ اگر قیدی بنانے جانے سے قبل وہ اسلام قبول کرے تو یہ معاملہ اس کے برعکس ہے وہ آزاد ہو جائے گا اور تقسیم ہونے والے اموال غنیمت کے ذمے سے میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ (بعد از قبول اسلام) اس کو پکڑنے اور قیدی بنانے سے اس سے کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا، اس لیے کہ اسلام حق کو دفع (دور) کر دیتا ہے البتہ اسے رفق نہیں کرتا۔ جس کی وضاحت ہم کہہ چکے ہیں۔

جہاں تک غنیمت کو دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لینے کے بعد تک تقسیم سے قبل کا تعلق ہے تو اس صورت میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے یا حق مستحکم اور پختہ ہو جاتا ہے کیونکہ جو قبلہ ثابت ہو چکا ہے وہ ملکیت کے قائم ہونے یا پھر حق کے

مستحکم ہونے کا سبب بن گیا ہے۔ اس طرح پر کوہ ملت بن جانے گا اس کی شرط پائے جانے پر اردوہ شرط ہے اللہ اعلم  
 میں لاکر محفوظ کر لیا (احزاب) اور یہ شرط موجود ہے لہذا تقسیم کرنا جائز ہوگا۔ اس میں میراث بھی چلے گی، تلف شدہ چیز  
 کا ضل لیا جائے گا اور (آئے والے) دو گار شکر کی شرکت منقطع ہو جائے گی، اسی طرح دیگر مسائل ہوں گے، البتہ  
 اگر کوئی غازی مال غنیمت کے کسی غلام کو آزاد کر دے تو اس کے آزاد کرنے کو اردوہ کے استحقاق نافذ نہیں کیا جائے گا،  
 کیونکہ آزاد کرنے کے اقدام کا نفاذ ملکیت خاص پر موقوف ہے اور ملکیت خاص تقسیم کے بغیر قائم نہیں ہوتی۔ تقسیم سے  
 قبل بر ملکیت ہے وہ عام ہے یا مستحکم حق ہے جو آزاد کرنے کے اقدام کو متحمل نہیں ہو سکتا، البتہ یہ سہولت اور تقسیم  
 کو متحمل ہو سکتا ہے اور ضمان کو واجب کرنے اور دو گار شکر کی شرکت کو منقطع کرنے کے لیے کافی ہے، جیسا کہ  
 ہم بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح، اگر مال غنیمت کی کسی باندی کا بچہ پیدا ہو اور وہ بچے کا دعویٰ کرے تو وہ اردوہ کے استحقاق ام ولد  
 دینے کی بدیل مذکورہ، یعنی یہ کہ نسب کا ادب بچے کی امومت (ماں ہونے) کا ثبوت ہونا ملک خاص پر موقوف ہے  
 اور ملک خاص یا تو تقسیم سے قائم ہوگی یا خاص حق سے، اور ایسی کوئی چیز زیر بحث نہیں ہے پائی نہیں جاتی، اس غازی  
 پر حق ماند ہو گا کیونکہ ملک عام یا خاص خاص کو اگر تلف کر دیا جائے تو اس کا ضمان ماند ہوتا ہے۔

(غلام کی) تقسیم کے بعد ہر غازی کی اس کے اپنے حصے میں آئے والے مال پر ملکیت خاص (private  
 ownership) ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ تقسیم سے مراد سے بچاؤ اور ان کو معین کرنا ہے۔ اگر امام غلام کو  
 تقسیم کر دے اور ایک آدمی کے حصے میں ایک غلام آئے اور وہ اسے آزاد کر دے تو بلاشبہ اس کا آزاد کرنا نافذ اصل  
 ہو گا کیونکہ آزاد کرنے کا فعل ملک خاص پر واقع ہوا ہے۔ اگر غازیوں کی ایک جماعت کے حصے میں ایک غلام آئے اور  
 اس جماعت میں سے کوئی ایک شخص اس غلام کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ نافذ اصل ہو گا خواہ شراکاء  
 کی تعداد کم ہو یا زیادہ، امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اگر ان کی تعداد دس یا اس سے کم ہو تو اس کا آزاد کرنا  
 نافذ اصل ہو گا اور اگر دس سے زیادہ ہوں تو نافذ اصل کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ نے خصوص ملک میں تقسیم کو ملحوظ رکھا  
 ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے تعداد کو، اور صحیح فقہ نظر امام ابو حنیفہؒ کا ہے، کیونکہ تقسیم سے مراد ہے تیز و تمیز، چنانچہ  
 اس سے شرکت عام ختم ہو جاتی ہے اور ملکیت خاص پیدا ہو جاتی ہے، خواہ تعداد زیادہ ہی ہو، واللہ بھانڈو تعالیٰ اعلم۔  
 اگر مسلمان مال غنیمت کو نافذ کر لیں، پھر ان پر دشمن ملکہ پا کر اس مال کو ان کے قبضے سے چھڑا لے، بعد ازاں مسلمان  
 کا کوئی دوسرا شکر آجائے اور اس مال غنیمت کو دشمن سے لے کر دارالاسلام میں کمال لے کر پھر اس مال غنیمت  
 کے بارے میں، دونوں فریق جھگڑا کریں تو اس میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو فریق اول نے اس مال کو آپس میں تقسیم نہیں  
 کیا تھا اور اس کو دارالاسلام میں، اگر محفوظ رکھا تھا تو یہ مال غنیمت بعد میں آئے والے شکر کا ہر گز ایک پتلے شکر کا اس  
 پر بجز حق حیز مستحکم کے، احد کے حق ثابت نہیں ہوا جبکہ دوسرے شکر کی ملکیت عام یا حق مستحکم ثابت ہو گیا ہے، جو  
 ملکیت کے قائم خاص ہے، لہذا مال غنیمت پر ان کا حق قائم ہے۔ اور اگر پہلے لشکر والوں نے مال غنیمت کو باہم تقسیم  
 کر لیا ہو تو اس تقسیم کے نتیجے میں آئے والے حصوں، پر ان کا حق ہے خواہ وہ اس مال کو دارالاسلام میں نہ نکال لائے  
 ہوں، کیونکہ تقسیم کے بعد ان کی ملکیت خاص قائم ہو گئی، چنانچہ جب کفار نے ان پر غلبہ پایا تو ان کی اہلک پر غلبہ پایا ہے  
 جن کو اگر وہ تقسیم سے قبل دوسروں کے قبضے میں پائیں تو بغیر کسی عرض کے واپس لے لیں گے اور اگر تقسیم کے بعد زمین

عاجزیں نے اگر ان کی املاک کو آپس میں تقسیم کر لیا ہو) پائیں تو اگر وہ چاہیں تو ان کی قیمت وصول کریں گے، جیسا کہ ان کے دیگر ان اموال میں ہے جن پر دشمن نے غلبہ پایا ہو پھر ان کو وہ غانیوں کے پاس تقسیم سے قبل یا تقسیم کے بعد پائیں۔ اور اگر پہلے شکر نے قائم کر باہم تقسیم تو نہ کیا ہو لیکن وہ انہیں دارالاسلام میں نکال لائے ہوں (اور پھر دشمن نے ان سے یہ قائم واپس لے لیے ہوں اور اس کے بعد دوسرے شکر نے مالک دشمن سے یہ دوبارہ حاصل کر لیے ہوں) تو اگر تو وہ ان اموال کو دوسرے شکر کے باہم تقسیم کر لینے کے بعد پائیں تو ان پر دوسرے شکر کا حق خالق ہوگا کیونکہ تقسیم کی وجہ سے ان کی ملکیت خاص ثابت ہو گئی ہے جب کہ پہلے شکر والوں کی ملکیت عام یا عام حق مستحکم ثابت ہو رہے، لہذا ملکیت خاص کا لحاظ کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ دوسروں کے تقسیم کر لینے سے قبل ان اموال کو پائیں تو اس صورت کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ الزیادات (امام عزہ کی کتاب) میں (امام غنیمت) ذکر کیا ہے کہ پہلے شکر والوں کا حق خالق ہوگا جبکہ السیر الکبیر (امام عماد) کا کتاب میں بتلایا ہے کہ دوسرے شکر والوں کا حق خالق ہوگا۔ الزیادات دال روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ہر دو فریق کا اگر ہم مستحکم حق ثابت ہے لیکن حق کو حق سے توڑنا جائز ہے کیونکہ ایک شے اپنے ہی جیسے سے ٹوٹنے کا احتمال رکھتی ہے جیسا کہ نسخ کے مسئلہ میں ہوتا ہے اس لیے ملکیت سے ملکیت کو توڑنا (زائل کرنا) جائز ہے۔ دوسری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ دوسرے شکر والوں کا حق ثابت اور مستحکم ہے جبکہ پہلے شکر والوں کا حق زائل اور ختم ہونے والا ہے، اس لیے حالت ثابۃ کا استصحاب اولیٰ ہے کیونکہ وہ ترجیح دینے کے لائق ہے۔ اور یہی قیاس ملکیت میں بھی ہے اس لیے چاہیے تو یہی کہ قدیم حق سے عادت (یعنی نیا حق) نہ ٹوٹے لیکن ملکیت میں اس کا ٹوٹنا نص سے ثابت ہے، قیاس کے برعکس اس لیے یہ نص کے مورد (جس کے بارے میں نص وارد ہوئی) پر منحصر ہے۔

یہ قیاس صورت کا حکم ہے کہ جب کفار اموال کو دارالغرب میں نکال لے جائیں اور اگر وہ دارالغرب میں ابھی نہ ملے گئے ہوں اور مسلمانوں کے دوسرے فریق (یعنی دوسرے شکر) نے ان سے یہ اموال دارالاسلام میں ہی لے لیے ہوں تو وہ قائم پہلے شکر والوں کے ہوں گے خواہ دوسرے شکر والوں نے ان کو تقسیم کر لیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ کفار مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پا کر ان کے مالک نہیں بن سکتے جب تک کہ وہ ان کو دارالغرب میں نہ نکال لے جائیں اور دارالغرب میں وہ ان کو ملے نہیں گئے لہذا وہ قائم جب تک دارالاسلام میں ہیں پہلے شکر والوں کے قبضے کے حکم میں ہوں گے تو گویا دوسرے شکر نے پہلے شکر سے یہ اموال افدہ کیے ہیں لہذا ان پر لازم ہے کہ ان کو انہیں لوٹا دیں، لہذا اس کے کہ امام نے ان کو دوسرے شکر میں تقسیم کر دیا ہو اور اس کی رائے یہ ہو کہ کفار محض ان اموال کو پکڑ لینے اور ان پر غلبہ پانے سے ہی ان کے مالک بن گئے تھے اگرچہ وہ ہنوز دارالاسلام میں تھے، جیسا کہ بعض لوگوں کا شک ہے، چنانچہ یہ تقسیم محض اجتماع میں ہوگی لہذا نافذ العمل ہوگی اور اموال دوسرے شکر کے ہو جائیں گے واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ مسائل ہم نے اس اعتبار سے بیان کیے ہیں کہ مشترک غنائم پر ملکیت کے ثابت ہونے کے لیے ان کو دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لینا شرط ہے، رسبہ خاص غنائم یعنی افعال تو کیا ان کے بارے میں بھی یہ شرط ہے؟ بعض مشائخ کا قول ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ شرط ہے اس لیے جب تک دارالاسلام میں لاکر محفوظ نہ کر لیے جائیں ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور امام محمد کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان کی ملکیت محض افدہ کرنے اور ہاتھ لگنے سے ہی ثابت ہو جاتی ہے۔ اس بارے میں امام محمد نے اس مسئلے سے استدلال کیا جس میں اختلاف دانتے ظاہر ہوا تھا، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر امام تنہیل کر دے، اور یہ کہہ دے کہ جس کے ہاتھ کوئی ہانڈی ہو

گی وہ اسی کی ہوگی پھر کسی مسلمان کے ساتھ کوئی باندی لگ جائے اور دارالغریب میں ایک حیض کے ساتھ اس کا استبراء کر لے تو اس کے ساتھ جماع کرنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے لیے حلال نہیں ہے جبکہ امام مٹھ کے نزدیک حلال ہے۔ بعض فقہاء کا کہنا ہے کہ انفال کے ضمن میں مال کو دارالاسلام میں نکال کر لانا حکیت کے ثابت ہونے کے لیے بالاجماع شرط نہیں ہے، اور مذکورہ مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور امام مٹھ کے درمیان جو اختلاف ہے وہ ثبوت حک کے بارے میں ان کے اختلاف پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ نفل کے بارے میں ان دونوں ائمہ کے درمیان جو اختلاف ظاہر ہوا ہے وہیابی اختلاف تقسیم کے لئے مال غنیمت کے بارے میں بھی ہے، چنانچہ اگر امام دارالغریب میں خاتم کو تقسیم کر دے اور کسی غازی کے حصے میں ایک باندی آئے اور اس سے وہ ایک حیض سے استبراء و رحم کر کے اس سے جماع کرنا چاہے اس کے بارے میں بھی ان دونوں ائمہوں کے درمیان اختلاف کی وہی صورت ہے۔ (یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال نہیں ہے جبکہ امام مٹھ کے نزدیک حلال ہے)۔ اسی طرح اگر امام خاتم کو فروخت کر دینے کو مناسب سمجھے اور کسی آدمی کو ایک باندی فروخت کر دے اور وہ خریدار ایک حیض سے استبراء و رحم کے بعد اس باندی سے جماع کرنا چاہے تو اس کے بارے میں بھی دونوں ائمہوں کے اختلاف رائے کی وہی صورت ہے۔ تقسیم کیے جانے والے خاتم کے بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں دارالاسلام میں نکال لانے سے قبل ان میں حکیت ثابت نہیں ہوتی۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں (دونوں ائمہوں کے درمیان) اختلاف رائے کا سبب حکیت کے ثابت ہونے اور نہ ہونے سے ہٹ کر کچھ اور ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کے نزدیک نفل مال میں حکیت ثابت ہونا اسے دارالاسلام میں نکال لانے پر موقوف ہے اور تقسیم کیے جانے والے خاتم کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ حکیت کا سبب تو محقق ہو گیا اور وہ ہے اخذ اور غیر اور سبب کے وجود میں آنے کے بعد اس کے حکم کو مؤثر کرنا ایفر ضرورت کے جائز نہیں ہوتا اور تقسیم کیے جانے والے خاتم میں (حکم کو مؤثر کرنے کی) ضرورت ہے اور وہ ضرورت ہے کفار کے خلاف خوف کیونکہ اگر حکیت محض اخذ کرنے سے ہی ثابت ہو جائے تو یقیناً غازی مال غنیمت کو تقسیم کرنے میں مشغول ہو جائیگا اور غازی لانا یہ کوشش کرے گا کہ اپنے حصہ غنیمت کو جلد از جلد دارالاسلام میں لے جائے تاکہ محفوظ کر لے، اس طرح ان کا شمارازہ بکھر جائے گا اور اس سے خطرہ لاحق ہو گا کہ کفران کے ساتھ کوئی شرارت نہ کریں، چنانچہ اس ضرورت کی وجہ سے خاتم کی حکیت دارالاسلام میں لانی کو نکال لے جانے تک مؤثر ہو گئی۔ لیکن انفال کے ضمن میں یہ ضرورت موجود نہیں ہے کیونکہ یہ خاص خاتم ہیں جن کو تقسیم نہیں کیا جاتا لہذا سبب سے اس کے حکم کو مؤثر کرنا حاصل ہے۔ ان دونوں زمین خاتم مقصورہ اور انفال کے درمیان اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر مدگار (شکر و کلمہ) اصل لشکر کے ساتھ آئے تو انفال پانے والے شخص کے ساتھ (انفال میں) شریک نہ ہوگا جیسے دارالاسلام میں نکال لانے کے بعد شریک نہیں ہوتا جبکہ خاتم مقصورہ (تقسیم کیے جانے والے انفال غنیمت) کا معاملہ اس کے برعکس ہے اسی طرح اگر وہ شخص جس کے لئے تنزیل کی فنی ہر وفات پا جائے تو اس کے حصے میں میراث چلے گی، جیسے مال غنیمت کو دارالاسلام میں نکال لانے کے بعد میراث چلتی ہے، جبکہ غنیمت مقصورہ کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ان دلائل سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ انفال کی حکیت ان کو دارالاسلام میں نکال لاسے پر موقوف نہیں ہے البتہ حکیت کی یہ قسم جماع کو حلال کرنے کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظاہر نہیں ہوتی لیکن یہ بات معلوم حکیت پھر حکیت و ولایت ہی نہیں کرتی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ حکیت کے

موجود ہونے کے باوجود یہاں اوقات مباشرت جائز نہیں ہوتی بوجہ بعض عوارض کے جیسے نفاس، معرم ہونا اور صمریت (ساس، سرخونا) وغیرہ پھر اس مسئلے میں باوجود ملکیت کے ثابت ہونے کے جامع جائز نہیں ہے تو اس لیے کہ یہ ملکیت منترزل ہے، مستحکم نہیں کیونکہ کسی بھی گھر دی اس کے زائل ہونے کا امکان ہے اس لیے کہ یہ دار (یعنی دارالخبرہ) ان زکات (گداؤں) سے اس لیے مال فیتہ کے واپس لے لیے جانے کا امکان موجود ہے اور جب مال واپس لے لیا جائے تو سبب ملکیت اپنے وجود کے وقت سے ہی رافع ہو جائے گا (گویا کہ سبب پیدا ہی نہ ہوا تھا) اور معدوم ہونے کے مترادف ہوگا، ہر اعتبار سے یا کسی ایک اعتبار سے، چنانچہ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مباشرت اپنے محل میں واقع نہیں ہوئی بلکہ محکم مطلق ہے اسی لیے اور بہتر طور تو ائمہ کہے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ اس ہاندی کے ساتھ مباشرت کرنا امام کی طرف سے تقسیم کے بعد اگر وہ مناسب سمجھے تو فروخت کے بعد ملال نہیں ہے، اگرچہ یہ تقسیم جائز ہے اور اس کی فروخت نافذ العمل ہے اور اس صورت میں وہ (یعنی فروخت) ملکیت کا فائدہ بھی دیتی ہے، جیسا کہ جہاں کہہ چکے ہیں، واللہ بھانہ و تعالیٰ اعلم۔

**خفائہ میں سے کن چیزوں سے فائدہ اٹھانا جائز ہے** | جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ خفائہ میں کن چیزوں سے فائدہ اٹھانا جائز ہے اور کن سے

جائز نہیں ہے اس بارے میں گفتگو دو موضوعات پر ہوگی، ایک یہ کہ کن چیزوں سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے اور دوسرے یہ کہ کون فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو کھانے پینے کی شے یا دھارے اور جلانے کی لکڑی سے، جبکہ اسے ابھی دارالاسلام میں سے جاکر مفتوز نہ کر دیا گیا ہو، فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ فائدہ اٹھانے والا حربہ ہو، امیر، گھوڑا، کنکریں چیزوں سے فائدہ اٹھانے کی حاجت سب کہہ رہی ہے کیونکہ اگر انہیں (یعنی غازیوں کو) یہ تکلیف دی جائے کہ دارالاسلام سے دارالحرب تک ان چیزوں کو اپنے ہاں فروں پر اٹھائے رکھیں جب تک آئے جانے (یعنی سفر) میں رہیں اور جب تک وہ وہاں (دارالحرب میں) قیام پذیر رہیں تو اس سے وہ بڑی مصیبت میں پڑ جائیں گے بلکہ ایسا کرنا ان کے لیے محال ہوگا، اس لیے ہر غازی کا (ان چیزوں پر) حق اس کے ساتھی (غازی) کے حق میں ساتھ ہو جائے گا اور یہ حق شرعاً معدوم ہو جائے گا اور یہ چیزیں اس ضرورت کے باعث مباحات امیلہ میں شامل ہو جائیں گی۔ اسی طرح کھانے کی ہر چیز (دا کوکات، مشنگی، تیل اور سرکہ کی بات کوئی مضائقہ نہیں کہ اگر کوئی شخص (غازی) لے کر اپنے اور اپنے سواری کے ہاں رکھ کر تیل لٹنے میں استعمال کرے کیونکہ ان اشیاء کو دارالاسلام میں نکال لانے سے قبل ان سے فائدہ اٹھانے کی حاجت کا پیش آنا ایک لازمی امر ہے۔ اور روئیات میں سے ایسے ہو کھانے کے کام نہ آتے ہوں، جیسے جھنڈا وغیرہ ہیں، تو ان سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہیے کیونکہ ان سے فائدہ اٹھانا لازمی و واجب نہیں بلکہ نایاب حاجات میں سے ہے، یہی وجہ ہے کہ جہاں جہاں فائدہ اٹھانا مباح ہے، از قلم کھانے کی اشیاء اور چارہ، ان میں سے کسی چیز کو سونے، چاندی یا سامان کے بدلے فروخت کر دیں کیونکہ مطلق استناد اور حقوق کے لحاظ کا ساتھ کیا جائے اور انہیں معدوم سمجھنا اس ضرورت کے سبب ہے کہ جہاں وہ لے کر آئے اور اسے فروخت کرنے کی کوئی ضرورت موجود نہیں۔ مزید یہ کہ، فروخت کا محل مال ملک ہو سکتا ہے جبکہ یہ مال ملک نہیں ہے بلکہ ملکیت کے ثابت ہونے کے لیے مال کو دارالاسلام میں نکال لانا شرط ہے اور یہ شرط بیان پائی نہیں گئی۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کوئی چیز فروخت کر دے تو وہ اس کی قیمت کو قیمت میں واپس کرے گا کیونکہ یہ قیمت مال کا بدلہ ہے جس کے ساتھ جائزوں

کا حق واجب ہے اس لیے اسے غنیمت میں واپس کیا جائے گا۔ اگر وہ ان میں سے کوئی چیز دارالاسلام میں نکال لانے نہیں اور وہ ان کے قبضے میں ہو اور غنائم تقسیم نہ کیے گئے ہوں تو وہ اس چیز کو مال غنیمت میں لوٹا دیں گے کیونکہ اب ضرورت باقی نہیں رہی اور اگر مال غنیمت تقسیم کیا جا چکا ہو تو اگر دشمنے نکال لانے والے (امیر لوگ) ہوں تو اس چیز کو غزویوں میں خیرات کر دیں اور اگر وہ غنسل ہوں تو وہ اسے لٹا دیا جائے کیونکہ اس چیز کو غزویوں میں تقسیم کرنا محال ہے اس لیے کہ غزویوں کا تعداد زیادہ ہے اور وہ چیز خود ہی ہے لہذا یہ چیز گریڈی چیز (مطلوبہ) کے مانند ہو گئی ہے 'واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم'۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ وہ چیز بعد از تقسیم برقرار ہو اور اگر اس نے تقسیم کے بعد اس چیز کو استعمال کر دیا ہو تو اگر وہ امیر آدمی ہے تو اس چیز کی قیمت غزویوں میں خیرات کرے کیونکہ اس نے ایسا مال کھایا ہے کہ اگر وہ برقرار ہوتا تو اس کا مصرف ہی ہوتا کہ اسے خیرات کیا جائے کیونکہ وہ ایسا مال ہے جس کے ساتھ غزویوں کا حق واجب ہے لیکن غزویوں میں اس کو تقسیم کرنا محال تھا اس لیے کہ ان کی تعداد زیادہ تھی اور یہ چیز قلیل تھی لہذا اس چیز کا بدلہ یعنی اس کی قیمت اس کے تمام مقام ہو جائے گی۔ اور اگر وہ غنسل ہو تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ اس نے ایسا مال کھایا ہے کہ اگر وہ مال برقرار ہوتا تو اسے اجازت تھی کہ وہ اس کو کھالیتا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مکولات، مشروبات، چارے اور جلنے کی کوڑی کو بھڑ کر اور کسی چیز سے فائدہ نہیں اٹھا چاہیے کیونکہ اس کے ساتھ غزویوں کا حق واجب ہے اور اس چیز کو استعمال کرنا ان کے حق کو باطل کرتا ہے۔ البتہ اگر کسی غازی کو اسلحہ سواری کے جانوروں یا کپڑوں میں سے کسی چیز کو استعمال کرنے کی ضرورت ہو تو اس کا استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ مثلاً اگر اس کی تلواریں ٹوٹ گئی ہو تو کوئی مصالحتہ نہیں اگر وہ مال غنیمت میں سے کوئی تموار لے کر اس کے ساتھ قتال کرے لیکن جب اسے اس کی ضرورت نہ رہے تو اس چیز کو غنیمت میں واپس کر دے۔ اسی طرح اگر اسے گھوڑے پر سوار ہونے کی حاجت ہو یا کپڑا پہننے کی احتیاج ہو تو جب اس کی حاجت پوری ہو جائے اسے مال غنیمت میں واپس کر دے کیونکہ یہ بھی ضرورت کا موقع ہے۔ لیکن جو چیز ضرورت سے ثابت ہو وہ عمل ضرورت سے تجاوز نہیں کر سکتی یہاں تک کہ اگر وہ ان میں سے کوئی شے اپنے اسلحہ یا سواری کے جانوروں یا کپڑوں کو بپار کرنے کی غرض سے استعمال کرے تو اس کے لیے یہ مناسب نہیں کیونکہ ضرورت متحقق نہیں ہوئی۔ اگر وہ (غازی) لگنے یا بکری کو ذبح کر کے اس کا گوشت کھائیں غنیمت میں واپس کر دیں تو اس کا بھی یہ حکم ہے کیونکہ ان چیزوں سے فائدہ اٹھانا لازمی حاجات میں شمار نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ غنائم سے کون فائدہ حاصل کر سکتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان سے صرف غنائم ہی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ دینا ناجور لیکن جائز نہیں ہے کہ قیمت دے کر غنیمت کی کسی چیز کو کھائیں کیونکہ ہر ایک غائم کے حق کے اعتبار سے اس کے ایک ساتھی کے حق میں ساطق کرنا ضرورت کے تحت تھا اور یہ ضرورت کے حق کے اعتبار کو ساطق کر دینا جائز نہیں ہے اور غنائم کے سامان میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ غنائم میں کوئی حاصل ہے کہ وہ خود کھائیں اور اپنے غلاموں، عورتوں اور بچوں کو کھائیں کیونکہ ان (عورتوں اور بچوں) کو دینا جائز ہے۔ غنائم میں کوئی چیز نہیں ہے کہ اس کا مالک اسے خود کھائے اور جس کے لیے فقہاء نے اسے حق نہیں دیا۔ اگر کسی شخص کا خدمت کے لیے امیر ہو تو اس امیر کو حق نہیں کہ وہ کھائیں کیونکہ اس کا نقد خود اس کے اپنے ذمے ہے دیکر اگر کسی خدمت دارا حرب میں مرغنوں اور ذمیوں کے علاج مسئلے کے لیے

آئی ہو تو اسے حق ہے کہ خود کھائے، اپنے سواری کے جانور کو چارہ کھائے اور اپنے غلام کو کھائے کیونکہ وہ عورت مال نیست میں سے تو ذریعہ بہت چیز استعمال کیے لیے کی حق وار ہے، پناہ پھر وہ بھی ناسین میں شامل ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

**غنائم کی تقسیم کی کیفیت اور مصارف**

پانچویں حصہ (خمس) اور ارباب خمس کے لیے اور باقی چار حصے غنائم کے لیے۔ جہاں تک خمس کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہنگو کے دو موضوع ہوں گے، خمس کی تقسیم کی کیفیت کا بیان اور اس کے مصرف کا بیان۔ ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مال نیست کا خمس نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حیات مبارکہ میں پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاتا تھا، ایک حصہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لیے، ایک حصہ قرابت داروں کے لیے، ایک حصہ یتیموں کے لیے، ایک حصہ مساکین کے لیے اور ایک حصہ مسافروں کے لیے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **فَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**، یعنی "جہاں کہو کہ تمیں مال نیست کے طور پر کسی چیز سے جو کچھ بھی ملے اس کا پانچواں حصہ اللہ اس کے رسول، قرابت داروں، یتیموں، مساکین اور مسافروں کے لیے ہے" خمس کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ جو اضافت کی گئی ہے تو ممکن ہے کہ یہ اضافت اس لیے کی گئی ہو کہ اس کا مصرف ترب کی ان صورتوں کے لیے مخصوص ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں اور وہ صورتیں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد میں بیان کی گئی ہیں کہ "اور رسول کے لیے اور قرابت داروں کے لیے...." (آلۃ) جیسے کہ مساعداؤں کی انصاف اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی جاتی ہے کیونکہ یہ عبادات اور ان قربتوں کو جو اللہ کے لیے ہیں قائم کرنے کی جنگیں ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ (خمس کی اللہ کے ساتھ اضافت) خمس کی تہذیب کے طور پر جو کہ نہایت اہم تھا اس کے ساتھ اضافت قائم کرنے کی اصل یہی ہے کہ یہ اضافت مضاف کی تعظیم کی غرض سے ہوئی ہے جیسا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ **نَاقَةَ اللَّهِ** (اللہ کی اونٹنی) اور بیت اللہ (اللہ کا گھر) یہ بھی ممکن ہے کہ خمس کی اضافت اللہ کے ساتھ اس لیے کی گئی ہو کہ غنائم کے تصرف سے منجھنے کے ساتھ یہ خاص اللہ کے لیے ہوں اس کی نظیر یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **أَلَمْ تَلَوْا يَوْمَ مَدْيَنَ إِذِ لَوْا**، یعنی "اور حکومت تو اس روز اللہ ہی کی ہوگی" علامہ حکومت تو تمام ہی دنوں میں اللہ تعالیٰ ہی کی ہوتی ہے، لیکن اس دن (یعنی قیامت کے دن) کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی حکومت کے لیے خاص کر لیا کیونکہ اس روز داروں کا تصرف ختم ہو جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات کے بعد آپ کے حصے اور (آپ کے) قرابت داروں کے حصے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاسکے۔ جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حصے کا تعلق ہے تو ہمارے (یعنی احناف کے) علماء کا کہنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد وہ ساتھ ہو گیا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ساتھ نہیں ہوا اور اس کو شفاہ کی طرف منتقل کیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خمس میں سے حصہ اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے لیتے تھے کیونکہ آپ مسلمانوں کے مفادات کے لیے مصروف رہتے تھے اور آپ کے وصال کے بعد خلفاء (یعنی حکمران) مسلمانوں کے مفادات کے لیے مصروف رہتے ہیں، لہذا آپ کا حصہ انہیں منتقل کیا جائے گا تاکہ ان کی ضروریات پوری ہوں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ خمس تو خاص طور پر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لیے تھا جیسے صفی آپ کے لیے مخصوص تھا اور جیسے شافعی فرماتا



ہے، یعنی وہ مال جس کو حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں نے گھوڑے اور اونٹ نہ دوڑائے ہوں (یعنی لڑائی نہ لڑی ہو)۔ نئے اور مٹی کسی اور کے لیے مخصوص نہیں ہے اس طرح لازم ہے کہ غنم بھی کھجکے لیے مخصوص نہ ہو، اسی لیے آپ کے بعد خلفائے راشدین کے لیے غنم مخصوص نہ ہوتا تھا۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اگر آپ کے بعد غنم کا مخصوص باقی ہوتا تو وہ البتہ میراث کے طریقے پر ہوتا جبکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث ہے کہ انا معاشرا الانبیاء والا نوردنا معاشرا کرنا احد قہ ترجمہ ہم انبیاء کے گروہ وارث نہیں بنائے، جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے۔

مرا قربت داروں کا حصہ تو امام شافعی کا قول ہے کہ وہ (آپ کے) وفات کے بعد بھی (برقرار ہے) اور وہ بنو ہاشم کی اولاد یعنی سیدتنا فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وغیرہ کی اولاد پر خرچ کیا جائے گا اور اس ضمن میں حزیب اور میر برابر ہیں۔ چارے (یعنی احناف کے) نزدیک یہ اپنی سابقہ صورت پر برقرار ہے۔ البتہ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کی سابقہ صورت کیا تھی لیکن صحیح یہ ہے کہ حزیب قربت داروں کے لیے تھا، امیر قربت داروں کے لیے نہیں، قربت داروں کو ان کی عزت اور حاجت کی وجہ سے دیا جاتا تھا، ذکر ان کی قربت داری کی وجہ سے اسی طرح آپ کے وفات کے بعد بھی باقی رہا۔ لہذا نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے امیر قربت داروں کو چھوڑ کر آپ کے حزیب قربت داروں کو ان کی دنیاوی ضروریات پورا کرنے کے لیے دینا جائز ہے اور انہیں دیگر غریبوں پر ترجیح دی جائے گی اور انہیں غنم میں سے بھی حصہ دیا جائے گا کیونکہ صدقات میں ان کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوا، تاہم آپ کے قربت داروں کو چھوڑ کر دوسرے حزیب مسلمانوں کو بھی اس میں سے دیا جاسکتا ہے لہذا ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک غنم کے تین حصے کیے جائیں گے، ایک حصہ قبیلوں کے لیے، ایک حصہ مسکینوں کے لیے اور ایک حصہ مسافروں کے لیے اور حزیب قربت دار بھی ان میں شامل ہوں گے اور انہیں ترجیح دی جائے گی لیکن امیر قربت داروں کو کچھ نہ دیا جائے گا۔ امام شافعی کے نزدیک آپ کے قربت داروں کا بلا شرکت غیرے ایک الگ حصہ ہے جو امیر اور حزیب سب قربت داروں پر خرچ کیا جائے گا۔ امام شافعی نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے **وَاَعْلَمُوا ان ساء عنتہ من شیء وفات اللہ خمسہ وهو رسول ولذی القربی الا ذیہ** (ترجمہ) ”اور جان رکھو کہ تمہیں جو کچھ بھی اعلیٰ عنت ہے تو بے شک اللہ کے لیے ہے اس کا خمس اور رسول کے لیے اور قربت داروں کے لیے“۔ لہذا یہ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ایک حصہ ذوی القربی کے لیے مقرر فرمایا ہے اور ذوی القربی سے مراد وہیں سب قربت دار ہیں، ان میں حزیب، نزدیک، غریب، مسکین، سیدنا، سیدنا عمر، سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہم نے خاتمہ دیکھے غنم کو تین حصوں میں تقسیم کیا، ایک حصہ قبیلوں کے لیے، ایک حصہ مسکینوں کے لیے اور ایک حصہ مسافروں کے لیے، اور یہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا لہذا اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے اس سے اس بات کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے کہ ذوی القربی سے مراد رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قربت دار نہیں ہیں کیونکہ صحابہ کرام جسے ہمارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کتاب اللہ و قرآن حکیم کی خلاف ورزی کریں یا حضور

کے کسی فعل کے برعکس کریں اور مستحق کو اس کے حق سے محروم کریں۔ اور اسی طرح ان کے سامنے حاضر صابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ایسے کام پر خاموشی و سکوت کا گمان نہیں کیا جاسکتا جو جائز ہو بیکہ اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ساتھ ان کا وصف بیان کیا ہے۔ اسی طرح آیت شریفہ کا ظاہر بھی اسی مضمون و معنی پر دلالت کرتا ہے کہ چونکہ زوی القربی کا نظریہ قریب واریوں کو جامع ہے۔ کیا تم نے اس ارشاد باری تعالیٰ پر غور نہیں کیا کہ: **وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ** یعنی مردوں کا بھی حصہ ہے اس میں جو چھوڑیں یاں باپ اور قرابت والے تو یہ نہیں سمجھا گیا کہ اس سے مرد خاص طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت واری ہیں۔ اسی طرح اس ارشاد باری تعالیٰ میں کہ **أَلَوْ جِئْتَهُمْ بِكُلِّ آيَةٍ مِنْ دُونِ مَا قُلْتُمْ** یعنی وصیت والدین اور قرابت واریوں کے لیے ہے۔ جو اقربین کا انتظام استعمال ہوا ہے تو اس سے صرف رسول کریم کے قرابت واری مراد نہیں لیے گئے۔ رہی یہ حدیث کہ آپ نے غس کو پانچ حصوں میں تقسیم فرمایا جن میں سے ایک حصہ آپ نے قرابت واریوں کو دیا تو یہ درست ہے مگر کلام تو اس میں ہے کہ آپ نے خاص طور پر انہیں کو دیا اسی طرح الوصیۃ للوالدین والذین قرابت والی آیت سے اور مراد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت واری نہیں ہیں یا تو ان کے فقر و حاجت کی وجہ سے یا ان کی قرابت کی وجہ سے غفلتے راشدین رضی اللہ عنہم کی تقسیم سے ہیں معلوم ہو چکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قرابت واریوں کو ان کی قرابت واری کی وجہ سے نہیں جہاں کی عزت اور حاجت مندی کی وجہ سے دیا تھا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غنائم کے معاملے میں بڑی سختی فرماتے تھے چنانچہ آپ نے اونٹ کے بال کڑ کر فرمایا مایحیل لی من غنائمکم ولا وزن هذه البررة الا الخمس وهو مودود فیکم ردوا العقیط والمخیط فان الغلول عار وناور وشار عطف صاحبہ یومنا لقیامۃ تمامے غنائم میں سے میرے لیے کچھ حلال نہیں خواہ وہ مال ان ہاتھوں کے وزن برابر ہو ماسوائے اس کے اور وہ بھی واپس تباری طرف لوٹا دیا جاتا ہے، دعا گار اور سوائے کچھ لوٹا دو کیونکہ غلول ذل فیست میں خود بردار و مارا و گار اور بے عزتی ہے۔ آپ نے اپنی قرابت کو غس کے کسی حصے کے ساتھ مخصوص نہیں فرمایا بلکہ اپنے اس فرمان سے اسے تمام سیکھانوں کے لیے عام کر دیا کہ والکھمس مودود فیکم غس کو تباری طرف لوٹا دیا جائے گا۔ آپ کا یہ فرمان اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کے قرابت واریوں کا معاملہ تمام عزیز مسلمانوں کا سب سے ان میں سے جو حاجت مند ہوگا اس کی حاجت کو پورا کرنے کے لیے اسے دیا جائے گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر اللہ تعالیٰ کی بتائی ہوئی اصناف و قرابت واریوں، یتامی، مساکین اور مسافروں میں سے کسی ایک گروہ کو دیا جائے تو جائز ہے کیونکہ ان اصناف کے ذکر کا مقصد غس کے مصارف کو بیان کرنا ہے نہ کہ ان میں سے ہر ایک قسم پر غور کرنے کا واجب مشرعا۔ بلکہ مقصد تو مصارف کو میں کرنا ہے چنانچہ ان ذکر کردہ لوگوں کے سوا کسی اور پر صرف کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ صدقات میں بتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک مالی غنیمت کے اکی چار حصوں کا تعلق ہے تو اس پر گفتگو کے دو موقع ہیں، اس میں سے حصہ پلنے کا کوئی مستحق ہے یا کوئی مستحق نہیں ہے اور استحقاق کی مقدار کیا ہے جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، تو حصہ غنیمت پلنے کا مستحق مال کرنے والا مسلمان مرد ہے اور مال کرنے والے سے مراد یہ ہے کہ وہ قتال کے اہل لوگوں میں سے ہو اور قتال کے ارادے سے وہ دارالغرب میں داخل ہوا ہو، خواہ اس نے قتال کیا ہو یا نہیں

کیونکہ جہاد اور قتال سے مراد ہے دشمن کو خنجر زدہ کرنا اور یہ جیسے قتل کے ارتکاب سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح لڑائی کی صف میں ثابت قدم رہ کر لڑنے والی جماعت کے لیے دشمن کے پیٹ کر ٹھکرانے کے اندیشے میں سہارا بننے سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ اور اسی طرح مروی ہے کہ اصحاب بدر میں حصوں میں منقسم تھے ایک تہائی دشمن کے بالکل مقابل تھے کہ وہ قتل کرتے اور قیدی بناتے تھے ایک تہائی غنائم میں کھینچتے تھے اور ایک تہائی ان کے لیے سہارا تھے ان پر دشمن کے پیٹ کر ٹھکرانے اور ہونے کے اندیشے میں کئی ہزار ہویا ستر دست 'ہوان ہویا بڑھا' آزاد ہوا قتال کا اجازت یافتہ غلام 'سب برابر' یعنی غنیمت کے مستحق ہیں کیونکہ سب قتال کے اہل لوگوں میں سے ہیں۔ چنانچہ کہ عودت پر معاملہ 'ذی قتال' کی اجازت دے رکھنے والے غلام (عبد مجور) کا تعلق ہے تو انہیں پورا حصہ نہ ملے گا کیونکہ یہ تو قتال کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ بچے اور ذی ہر تو سر سے قتال واجب نہیں ہے اور عورت اور غلام ہر بھی واجب نہیں مگر بوقت ضرورت اور وہ فیہ عام کی ضرورت ہے اسی لیے یہ کال مجھے کے حقدار نہیں' البتہ اہم کی دالے کے مطابق انہیں کچھ مل دیا جائے گا 'چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام غلاموں، بھون اور عورتوں کو غنائم میں سے ہر حصہ نہیں دیا کرتے تھے۔ اسی طرح انہوں کو بھی کوئی حصہ نہیں ملے گا کیونکہ وہ دار الحرب میں قتال کے ارادے سے داخل نہیں ہوا۔ البتہ اگر وہ مسلمانوں کے لشکر کے ساتھ قتل کر قتال کرے تو اس کا بھی وہی استحقاق ہے جو لشکر کا ہے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ قتال کی عرض سے دار الحرب میں داخل ہوا تھا لہذا وہ قتال کرتے والے ہے۔ خدمت کے لیے اجر کو بھی کوئی حصہ نہیں ملے گا کیونکہ وہ قتال کے ارادے سے داخل نہیں ہوا اور اگر اس نے قتال کیا ہو تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے خدمت کو ترک کر دیا ہو تو پھر وہ جملہ لشکر میں سے شمار کیا جائے گا لیکن اگر اس نے خدمت کو ترک نہ کیا ہو تو اسے بالکل کچھ نہیں ملے گا۔ کیونکہ جب اس نے خدمت کو نہیں چھوڑا تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ قتال کی عرض سے داخل نہ ہوا تھا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ہذا ایک استحقاق کی مقدار کا اور مستحق یعنی قتال کے حال کو بیان کرنے کا تعلق ہے ہم کہتے ہیں 'واللہ اعلم' کہ قتال یا قریباً وہ جو کچھ یا سوار اگر لڑا ہو تو اسے ایک حصہ ملے گا اور اگر سوار ہو تو اہم ابو نیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اسے دو حصے ملیں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک اسے تین حصے ملیں گے ایک حصہ اس کا اور دو حصے اس کے گھوڑے کے اہم شافعی نے بھی اسی دالے کو اختیار کیا ہے۔ اس بارے میں روایات متضاد ہیں بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے سوار کو دو حصے دیے اور بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ آپ نے اسے تین حصے دیے۔ تاہم قیاس و دھور والی روایات کی تائید کرتا ہے 'وہ اس طرح کہ جہاد میں اہل تو آدمی ہے اور گھوڑا قراس کے برابر ہے کیونکہ وہ تو ایک آلہ ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جہاد کا فعل تنا آدمی سے تو واقع ہو سکتا ہے تنا گھوڑے سے قائم نہیں ہو سکتا' اللہ جہاد کے معاملے میں گھوڑا آتا ہے اسے برابر کے اصل کے مقابلے میں زیادہ حصہ دینا جائز نہیں۔ جب اخبار آما میں قتال ہوا یا جہاد ہو تو اس حدیث پر عمل کرنا اولیٰ ہے جس کی قیاس تائید کرتا ہو 'واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اس ضمن میں خوش منظر عودہ گھوڑا 'عام گھوڑا اور ترک گھوڑا (دش) سب برابر ہیں کیونکہ خصوصاً حدیث میں سوار اور سوار کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا گیا، نیز یہ گھوڑے کے حصے کا استحقاق قراس ہے کہ اس سے دشمن کو مرعوب اور خنجر زدہ کرنے میں مدد ملے اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑے کی جنس کی یہ صفت بیان کی ہے 'چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: 'وہو قوت و کایط



سے کہ اس سے دعا کہ اللہ کے دشمنوں پر اور تمہارے دشمنوں پر عذاب نازل ہو، دار الحرب کے گناہ کے جاسوسوں اور پھر سے دارین نے خالی نہیں ہوا تو جب کوئی بڑا لشکر دار الحرب میں داخل ہو جائے، جس میں پیدل بھی ہوں اور سوار بھی تو جاسوس کا فرائض کو اس بات کی اطلاع کر دیتے ہیں جس سے ان کے دلوں پر عجب بڑھ جاتا ہے اور قیامت وہ بستیوں اور قصبوں سے بھاگ کر قلعوں اور مضبوط حصاروں میں چلے جاتے ہیں لہذا قتال کے ارادے سے سرحد کو چھو کر نا دشمن کو مزہب کرنا ہے اور دشمن کو مزہب کرنا جلد ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ اس میں کافروں کا فتنہ و غضب ہے کہ چونکہ ان کی سرزمین کو روندنے اور پال کر نئے سے گناہ کو غصہ آتا ہے چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَلَا تَبْغُوا الْفِتْنَةَ** یعنی فتنہ انگیزانہ ترجمہ اور دشمنی قدم نہ کھٹے کہیں جس سے کہ غنا ہوں گناہ و دشمن کی سرحد کو پار کرنا، ان پر غلبہ پانا ہے اور جہاد و اس کے کچھ اور نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے دشمنوں پر غلبہ پایا جائے، اللہ کے دین کے غلبہ اور اس کے کھلنے پر ہنسی کے لیے۔ سو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قتال کی حزم سے سوار ہو کر دشمن کی سرحد کو چھو کر نا جہاد ہے اور جو سوار ہو کر جہاد کرے اسے سوار کا حصہ ملے گا اور جو پیدل جہاد کرے اسے پیدل کا حصہ ملے گا، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے برخلاف کہ لفظ اس میں صحت اور وجہ جلد مسدود ترجمہ، سوار کو دھتے اور پیدل کو ایک حصہ ملے گا۔ جہاں تک سیدنا محمد رضی اللہ عنہ کے حکم کا تعلق ہے تو ممکن ہے آپ صغیرے حکم کسی خاص لڑائی کے بارے میں فرمایا ہو، مثلاً یہ کہ لڑائی دارالاسلام میں ہوئی ہو یا ایسی سرزمین پر جسے بہ زور و قوت فتح کیا گیا ہو پھر ملک آن پہنچا ہو، یا پھر اس صورت پر مہموں کیا جاتے کہ داخل میں حتی الامکان موافقت پیدا ہو جائے اور انہیں تعداد سے محفوظ کیا جائے۔ اور ہم اس کے قائل ہیں کہ وہ دگر لشکر (ملک) اس (خاص) لڑائی میں حاصل ہونے والے ال غنیمت میں غازیوں کے ساتھ شریک نہ ہوں گے جب تک کہ انہوں نے اس لڑائی میں حصہ لیا ہو، اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ دار الحرب میں پیدل داخل ہو پھر وہ کوئی گھوڑا خریدے یا کرائے پر ملے یا مستعار لے لے یا حیدر دے یا عاریتاً دے اور پیدل قتال کرے تو اسے پیدل کا حصہ ملے گا، اس کا ذکر امام محمد نے اپنی کتاب (السیر الکبریٰ) میں کیا ہے اور محدث نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے کہ اسے سوار کا حصہ ملے گا۔ اس روایت میں (گھوڑے کی) فروخت اور موت اور لڑائی سے پیشتر فروخت اور لڑائی کے بعد فروخت کو بوجہ قرار دیا گیا ہے۔ لیکن صحیح ظاہر السیاریۃ والاہلباب ہے یعنی جو (سیر الکبریٰ) میں مذکور ہے، کیونکہ قتال کے ارادے سے سوار ہو کر سرحد پار کرنا سوار ہو کر جہاد کے لیے ولایت کرنا ہے لیکن جب اس نے اپنے گھوڑے کو فروخت کر دیا تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ گھوڑے سے اس کا ارادہ سوار ہو کر جہاد کرنے کا نہ تھا بلکہ اس کے ذریعے تجارت کرنا تھا یہاں صورت کا شہرہ یا عاریتاً دینے اور دینے نہ گھٹنے کی ہے۔ لڑائی کے بعد فروخت کرنے کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ لڑائی میں حصہ لینے کے بعد گھوڑے کو فروخت کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ انکار یا بچاؤ کا تھا کیونکہ اس وقت غازی عام طور پر تجارت کی حزم سے اپنے گھوڑے کو فروخت نہیں کرتا بلکہ ثابت قدم رہنے اور قتال کے لیے تیار ہونے

کے ارادے سے کرتا ہے۔ جس قدر کہ اس میں محبت اور طاقت ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## گُفَّار کا غلبہ

جہاں تک مسلمانوں کے اموال پر گُفَّار کے غلبے کے حکم کا تعلق ہے اس پر گفتگو کے دو مقام ہیں: ایک تو یہ کہ اس کا اصل حکم کیلئے اور دوسرا یہ کہ اس حکم کی کیفیت کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر گُفَّار دار الاسلام میں داخل ہو جائیں اور مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پالیں، لیکن اپنے دار (دارالحرب) میں نہ نکال لے گئے ہوں تو وہ ان اموال کے مالک نہ ہوں گے حتیٰ کہ اگر مسلمان ان پر غالب آجائیں اور ان کے قبضے میں جو کچھ (مسلمانوں کے اموال) ہوں ان کو لے لیں تو وہ اموال غازیوں کی ملک نہ بنیں گے اور ان پر لازم ہے کہ بغیر کسی عوض کے یہ اموال ان کے مالکوں کو لوٹا دیں۔ اسی طرح اگر گُفَّار مسلمانوں کے ان اموال کو دار الاسلام ہی میں آجائیں تو تقسیم کر لیں پھر مسلمان ان پر غالب آکر ان اموال کو ان سے چھین لیں تو ان اموال کو ان کے مالکین بغیر کچھ دیئے واپس لے لیں گے کیونکہ ملکیت کے قائم نہ ہونے کی وجہ سے ان کا اموال کو تقسیم کر لینا درست نہیں ہے اس لیے تقسیم کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ لیکن اس کے برعکس اگر امام دارالحرب میں اموال غنیمت کو تقسیم کر دے تو تقسیم درست ہے اگرچہ دارالحرب میں ان اموال پر ان کی ملکیت قائم نہیں ہونی کیونکہ اگر اجتہاد کہے کہ وہ یہ رائے قائم کر کے ملکیت قائم ہو گئی ہے تو ہمارے نزدیک اس کی تقسیم درست ہے۔ حتیٰ کہ اگر امام مشکل سے تقسیم کرے تو وہ درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں جو تقسیم ہے وہ ایسا فیصلہ (Judgement) ہے جو امام سے صادر ہوا ہے جس کی قضاء درست ہے اور دوسرے مسئلے میں یہ صورت موجود نہیں۔ اس بارے میں (بھی اگر گُفَّار کے درمیان) کوئی اختلاف نہیں کہ اگر گُفَّار مسلمانوں یا ان کے مدبروں یا ان کی امانت داروں یا ان کے مکاتہوں پر غلبہ پالیں تو وہ ان کے مالک نہ بنیں گے خواہ وہ انہیں دارالحرب میں کیوں نہ نکال لے جائیں۔ اگر وہ دار الاسلام میں داخل ہو کر مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پالیں اور ان کو دارالحرب میں نکال لے جائیں تو کیا وہ ان کے مالک بن جائیں گے؟ اس مسئلے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے علماء کا قول یہ ہے کہ وہ ان کے مالک بن جائیں گے حتیٰ کہ اگر مغلوب ظلم ہو اور جبری اس کو آ زاد کر دے یا اسے فروخت کر دے یا اسے مٹا کر یا ہر حالے یا وہ مغلوب یا مذہبی ہو اور اس کا فرعون کی ام ولد بن جائے تو یہ خاص طور پر درست ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مالک نہ بنیں گے۔ امام شافعیؒ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ انہوں نے معصوم مال پر غلبہ پایا ہے اور معصوم مال پر غلبہ پانے سے ملکیت قائم نہیں ہو جاتی، جیسے اگر مسلمان مسلمانوں کے مال پر غلبہ پایا تو اس کی ملکیت قائم نہیں ہوتی اور جیسے ان کا گروہوں پر غلبہ پایا تو اس سے بھی ملکیت قائم نہیں ہوتی اور ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ مسلمان کے مال کا معصوم ہونا ان کے حق میں ثابت ہے کیونکہ وہ (یعنی گُفَّار) حر بات (جو چیزیں حرام کی گئی ہیں) کے غلبہ میں جب ان تک اسلام کی دعوت پہنچ جائے، خواہ عبادات میں وہ غفلت دہینے لگیں اور گُفَّار) باجم مختلف ہی ہوں۔ اس لیے ان کا غلبہ یا منزع (مغلوب) ہے اور امر منوع کی حکمت کا سبب نہیں بن سکتا۔ چنانچہ دلیل یہ ہے کہ انہوں نے ایسے مال مبارک پر غلبہ پایا ہے جو کسی کی ملکیت نہیں اور جو کوئی

ایسے مباح مال پر غلبہ پانے جو کسی کی ملکیت نہ ہو تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے، جیسے کوئی شخص جہانے کی کڑی یا ٹکاس یا شکر پر غلبہ پانے۔ اس بات کی دلیل کہ یہ ایسے مباح مال پر غلبہ ہے جو کسی کی ملکیت نہیں ہے یہ کہ وہ فروغ میں مال کو نکال لے جانے سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے تو ملکیت کے زائل ہونے سے محنت ضرورہ زائل ہو جانے لگی۔ ملکیت کے زائل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ملکیت سے مراد یہ ہے کہ لوگوں میں تصرف کرنے کا حق مالک کے لیے نفس ہو یا غیر ملکیت اس لیے مشروع ہوئی ہے کہ لوگوں میں تصرف کیا جاسکے اور یہ معنی مقصود اس وقت زائل ہو گیا جب اس چیز کو وہ دار الحرب میں نکال لے گئے کیونکہ اس کا مالک اب اس چیز کو اس وقت تک مستعمال نہیں کر سکتا جب تک کہ دار الحرب میں داخل نہ ہو اور خدا اس کا دار الحرب میں داخل ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس میں جان کا خطرہ ہے اور یہ اپنے آپ کو طاقت میں ڈالنے کے مترادف ہے۔ کبھی وہ دوسرے شخص کو روکنا چاہتا ہو کہ وہ اپنے مال کو دار الحرب میں اس کے مال کر لے جائے۔ اسے پر قابو پا سکتی نہیں اور اگر قابو پا بھی لے تو اس چھپے ہوئے مال کو وہاں لینا دشوار ہے کیونکہ دار الحرب کفار کا وطن ہے اور ان وطن اپنے وطن کا دفاع کرتے ہیں، تو حسب ملکیت کا مفہوم زائل ہو گیا یا وہ مقصود باقی نہ رہا جس کے لیے ملکیت مشروع ہوئی ہے تو ملکیت ضرورہ زائل ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر وہ (کفار) دوسرے غلاموں پر غلبہ پائیں تو اس میں بھی امتیاز کے اختلاف کی یہی صورت ہے کیونکہ غلام ایسا مال ہے جسے غلبہ پا کر ملک بنایا جاسکتا ہے۔ اسی لیے ملکیت کے جملہ اسباب کے ذریعے مالک بنا سکتا ہے۔ آزاد لوگوں (احرار) و عبیروں (مذہبوں اور امتات الاولاد کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ حسب وہ (کفار) دارالسلام میں داخل ہو کر مسلمانوں کے غلاموں پر غلبہ پائیں اور ان کو دار الحرب میں نکال لے جائیں لیکن اگر کوئی غلام یا باغی اپنے (مسلمان) مالک کے پاس سے بھاگ جائے اور دار الحرب سے ہائے اور کفار سے پکڑ لیں تو امام آخر کے نزدیک وہ اس کے مالک نہ رہیں گے جبکہ وہاں جہیز کے نزدیک وہ اس کے مالک بن جائینگے جہاں میں کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انہوں نے ایسے مال پر غلبہ پایا ہے جو مباح ہے اور کسی کی ملکیت نہیں ہے سو وہ اس کے مالک بن جائیں گے۔ اس پر پانے پر قیاس کرتے ہوئے جو دارالسلام تک نہ کھانا دار الحرب میں جائے اور کفار سے پکڑ لیں، انہی مسلمانوں کے جملہ احوال پر قیاس کرتے ہوئے جن پر کفار غلبہ پائیں، اس کی دلیل کہ انہوں نے ایسے مباح مال پر غلبہ پایا ہے جو کسی کی ملکیت نہیں ہے یہ ہے کہ جو شیء وہ دار الحرب میں داخل ہو تو مالک کی ملکیت زائل ہو گئی، اور جو اس کے جو پہلے مسلمان کر چکے ہیں اور ملکیت کے زوال کو ناپسند، مال ہونا لازماً لازم نہیں۔ کہ آج وہ دیکھتے ہیں کہ غلامی کے زوال کو واجب نہیں کرتا اور ضمیمہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ غلبہ اپنے محل پر واقع نہیں ہوا پس آزاد لوگوں (احرار) و عبیروں (مذہبوں اور امتات) و عیال پر قیاس کرتے ہوئے اس غلبے سے ملکیت قائم نہ ہو گی اور اس امر کی دلیل کہ یہ غلبہ اپنے محل پر واقع نہیں ہوا یہ ہے کہ غلبہ استعمال کا محل ہے نہ اسے مال اور مال موجود نہیں کیونکہ اس محل کا مال ہو تو صرف اس ضرورت سے نہ ثابت ہے کہ غلاموں کی ملکیت قائم ہو سکے کیونکہ اس محل کی اصل نوعیت ہے، اور جیسے ہی وہ دار الحرب میں داخل ہو ملکیت زائل ہو جاتی ہے، عیسائے کرم سابقہ مسئلے میں بتا چکے ہیں، لہذا اس کا مال ہو ناجو نہ ثابت ہے، اس کے ملک جتنی کی ضرورت کے تحت زائل ہو جائے گا اس لیے غلامی کو بھی زائل ہو جائیگا جیسے لیکن غلامی قیاس کے برخلاف شریعت کے حکم کے تحت برقرار رہی ہے، لہذا اس کا امتیاز نفس کے مورد ہے رہے گا چہ پانے کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس کا مال ہونا اس پر ملکیت قائم ہونے کی ضرورت کے تحت ثابت نہیں ہے کیونکہ وہ مال ہے اور جملہ احوال قیام ملک

کامل ہیں اسی طرح جنگوں سے غلام کا معاملہ ہو وارا الاسلام میں کوٹنا پھر تاجہ اس کے برعکس ہے کیونکہ اس پر غلبہ جتنی سے دفاع ہو ہے اور وہ مال ملک ہے اس لیے چاہیے تو یہ تھا کہ جو بوجہ سبب کے جوڑ کے ملکیت فی الحال قائم ہو جاتی تھیں یہ ایک مانع کی وجہ سے جو ملک ملک ہے اس وقت ملک کے لیے مؤثر ہو گئی جب تک کہ اسے وارا حرب میں محفوظ نہ کر لیا جائے۔ پس جب وہ (القدر) اسے اپنے وار میں محفوظ کریں تو ذوال ملک کے دوسرے و مانع زائل ہو گیا جتنا پھر غلبہ کا فرما ہو گا اور اس کی کارفرمائی ملکیت کو قائم کرنے میں ہوتی ہے اور ملکیت صرف مال پر قائم ہو سکتی ہے، اس لیے اس صورت میں ملکیت آدمی کی ضرورت کے طور پر باقی رہتی ہے کیونکہ غلبہ اس مال میں ہوا ہے جب کہ وہ اصلی طور پر مال ہے اور غلبہ کے موجود ہونے کے بعد ذوال ملک کی وجہ سے بائیت نہیں ہے، لہذا غلبہ اپنے محل پر واقع نہیں ہوا، اس لیے ملکیت کا بائیت نہ ہے کاوا لہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

دینی حکم کی کیفیت ہم کہتے ہیں کہ مسلمان کی اپنے مال پر سے ملکیت اس وقت زائل ہو جاتی ہے جب کفار کو اس پر غلبہ حاصل ہو جائے اور چار سے نزدیک اس صورت سے ان کی ملکیت قائم ہو جاتی ہے کہ مسلمان کو مادہ کا حق ہے یا تو معاوضہ دے کر یا بغیر معاوضہ کے یہاں تک کہ اگر مسلمان ان کفار پر غلبہ پائیں اور وہ مال اپنے جبین کو دارالاسلام میں نکال لیں اور اس کا تقدیم یا تک تقسیم سے پہلے اس مال کو پائے تو بغیر کسی عوض کے اس کو لے لے گا، اخذ و مال ذوات، انقیاد میں کی ش نہ ہوتی ہو اور اس میں ان کی قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہو، میں سے ہر لذات الاشغال جن کی شل ہوتی ہو میں سے اور اگر وہ اسے تقسیم کے بعد پائے تو اگر تو وہ مال ذوات الاشغال میں سے ہے تو وہ اسے نہیں لے گا کیونکہ اگر وہ اس کو لے گا تو اس کی شل (یعنی اسی جیسی) اور چیز کے عوض میں لے گا اور اس کا قندہ کچھ نہیں اور اگر وہ ذوات الاشغال میں سے نہ ہو (یعنی ذوات تکمیل میں سے ہو) تو وہ اگر چاہے تو اس کی قیمت ادا کر کے اسے لے سکتا ہے کیونکہ قیمت ادا کر کے لینے میں طرفین کی رعایت ہے تقدیم یا ملک کی رعایت کا لحاظ اس طرح کہ اس کی تقدیم بخیریت ہو اس سے بغیر عوض کے لے لی گئی تھی اسے واپس مل جاتی ہے اور انہیں کی رعایت اس طرح کہ ان کی خاص ملکیت بغیر معاوضہ کے زائل ہونے سے بڑھ جاتی ہے، لہذا قیمت ادا کر کے لینے میں طرفین کا لحاظ اور دونوں حقوں کی رعایت ہو جاتی ہے تقسیم سے قبل اپنے مال کو پائے کا معاوضہ اس کے برعکس ہے کہ اس صورت میں وہ کچھ بھی ادا کرنے بغیر اپنا مال لے لے گا کیونکہ تقسیم سے قبل اور دارالاسلام میں نکال لاسنے کے بعد انہیں کا صرف ایک حق مستحکم یا ملکیت عام ہے لہذا ملکیت خاص کی رعایت کرتے ہوئے تقدیم ملکیت کو بحال کرنا اولیٰ ہے۔ روایت کی گئی ہے کہ کسی مسلمان کے اونٹ پر اہل حرب نے غلبہ پالیا پھر ان پر مسلمان غالب آ گئے اور اس کے مالک نے اس اونٹ کو مال قیمت میں دیکھ لیا۔ اس نے رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے اس اونٹ کی بیعت گوارا کی تو آپ نے فرمایا ان وجدته قبل القسمة فهو ذك بغیرش وان وجدته بعد القسمة فهو ذك بالغت القسمة کرنا تم نے تقسیم سے قبل دیکھا تھا تو وہ بغیر کسی عوض کے تمہارا ہے اور اگر تقسیم کے بعد دیکھا ہے تو قیمت ادا کر کے لے لو۔

اسی طرح اگر کوئی حربی مسلمانوں سے چھینا ہو مال فروخت کر دے پھر مسلمان اس پر غلبہ پائیں تو اس کا تقدیم یا تقسیم سے قبل بغیر عوض کے اسے لے لے گا اور تقسیم کے بعد قیمت ادا کر کے لے لے گا کیونکہ حربی نے اس کو اس حالت میں فروخت کیا تھا کہ وہ تقدیم ملک کی طرف لڑا کرتے ہوئے لے لے گا کیونکہ حربی نے اس کی یہ حیثیت پر قرار رکھے گی۔ اگر مال مغلوبہ عدو یا مسکوب یا مدمد ہو پھر مسلمان اس پر غلبہ پا کر اسے وارا الاسلام میں نکال لائیں



تو اس کا قدیم مالک تقسیم سے قبل اور تقسیم کے بعد اسے بغیر کسی عوض کے لے لے گا کیونکہ وہ ایک لحاظ سے آزاد ہے اور آزاد کوئی عتداء ایک لحاظ سے آزاد ہو یا پر لحاظ سے اس پر غلبہ پا کر اسے ملکیت نہیں بنایا جاسکتا اس لیے یہ ملکیت کسی بھی سبب سے ملک نہیں بن سکتا اگر وہ دہرہ سکا تب اور ام ولد غائبین کے قبضے میں آجائیں تو ان کو قدیم مالک کو واپس کرنا واجب ہے۔ اگر حریف غلبے کے ذریعے ملکیت جتنے مال کو کسی مسلمان کو سیر کر دے تو اس کا قدیم مالک اگر چاہے تو قیمت ادا کر کے اس کو واپس لے لے گا کیونکہ اس طرح غریب کا لحاظ رہے گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر حریف کسی مسلمان کے ہاتھ فاسد معاوضے میں اسے فروخت کر دے، مثلاً کسی مسلمان کے ہاتھ کسی دوسرے مسلمان کا غلام شراب یا خنزیر کے بدلے فروخت کر دے تو اس کا مالک غلام کی قیمت ادا کر کے اسے واپس لے لے گا کیونکہ شراب یا خنزیر کو عوض قرار دینا درست نہیں ہے لہذا یہ بیع فاسد ہوئی اور بیع فاسد میں فروخت شدہ مال کی قیمت کا ضمان آتا ہے تو یہ ایسا ہو گا کہ اس نے اس غلام کو اس کی قیمت ادا کر کے خرید لیا ہے۔ اور اگر وہ معاوضہ فاسد نہ ہو تو اگر وہ (قدیم مالک) چاہے تو اس کو اس قیمت پر واپس لے سکتا ہے جس قیمت پر اس نے اس کو خرید لیا تھا اگر اس نے اسے اس سے تلفت جس میں قیمت ادا کر کے خرید لیا ہو گی تو جس کے تلفت ہوئے کی حدت میں واپس لینے کا فائدہ ہے۔ اور اگر اس نے اس کی ہم جنس چیز دے کر خرید لیا ہو گی تو چیز اس سے کمتر تھی تو وہ اس چیز کی مثل دے کر اسے واپس لے لے گا اور یہ دہرہ (سود) نہ ہو گا کیونکہ روئے مراد ہے وہ زائد مال جس کے استحقاق کا بیع کے ذریعہ تصدیق یا بغیر اس کے مقابل کسی عوض کے اور قدیم مالک اسے بیع کے طریقے سے نہیں لیا بلکہ اپنی قدیم ملکیت کی طرف واپس لینے کے لیے لیا ہے اس لیے یہ ربا تحقق نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اس کی ہم جنس اسی کے بقدر دے کر خرید لیا ہو تو اس صورت میں وہ اسے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اگر وہ چیز دشمن کے کسی آدمی نے خریدی ہو پھر وہ دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے اور بعد ازاں قدیم مالک آجائے تو دوسری قیمت ادا کر کے وہ دوسرے آدمی سے واپس لے سکتا ہے اور اسے یہ حق نہیں کہ وہ دوسری بیع کو کوڑ کر کے اپنی قیمت پر بیٹے خرید لے اسے واپس لے لے گا پھر بیع کا سود سے ہے جب کہ کوڑ میں امام بخاری سے یہ روایت ہے کہ مالک کو اختیار حاصل ہے اگر چاہے تو اس بیع کو توڑ دے اور اپنی قیمت دے کر بیٹے خرید لے اسے واپس لے لے اور اگر چاہے تو اس بیع کو توڑے بغیر دوسری قیمت دے کہ وہ دوسرے خرید لے اسے واپس لے لے۔ فرار والی روایت کا ترجمہ یہ ہے کہ قدیم مالک کا اسے واپس لینا بدل دے کہ مالک بننا ہے لہذا یہ حق شفعہ کے مقابل ہے اور شفعہ (شفوعہ کر کے والے) کا حق خرید اور پر مقدم ہوتا ہے اسی طرح اس (قدیم مالک) کا حق ہے۔ وجہ ثابست یہ ہے کہ ان مرد کا حق خشری کے حق پر سبقت رکھتا ہے اور سبقت حریف کے اسباب میں ہے۔ ظاہر اور ایتر والے قول کی ترجمہ یہ ہے کہ مالک کا لحاظ سے بھی اس چیز پر قدیم مالک کی ملکیت باقی نہیں رہی بلکہ اس کی ملکیت تو پر لحاظ سے قائم ہو چکی ہے اس کا تو صرف یہ حق قائم ہے کہ اس چیز کو واپس لے سکتا ہے اور یہ حق احاد و مکرر چیز کی کوئی صفت نہیں ہے لہذا یہ بیع کے ہاتھ ہونے کا مانع نہیں اس لیے اسے بیع کو توڑنے کا حق میں ہی شفعہ کا مالک اس سے تلفت نہیں کیونکہ شفعہ، شفعہ اولہ مال جس پر حق شفعہ کیا جائے (کو دینے) اس کی بیع (کو توڑنے کا حق رکھتا ہے۔ لہذا یہ فروخت کنندہ کو مالک بنا کر اس سے شفعہ کے ذریعے مال کو لینے کا مستحق ہی ہے جیسا کہ معلوم ہے۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر قدیم مالک کو سیر کی خریداری کا علم ہو اور وہ ایک حریف سے ملک اس کا ملے۔

ذکر سے تو اس سے اس کا حق زائل نہ ہو گا کیونکہ یہ لینا شفعہ کے ذریعے لینے کے مفہوم میں نہیں ہے کہ اس کے لیے فوراً مطالبہ کرنا شرط ہو۔ اگر امام محمد سے مروی قول پر اسے تیس کیا جائے تو اس کا حق زائل ہو جائے گا جیسے فوراً مطالبہ کرنے کی صورت میں حق شفعہ زائل ہو جائے گا۔ اسی طرح ظاہر الروایۃ کے مطابق اس حق میں میراث پہلے کی ذمینی یہ حق وارثوں کو مستقل پر جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر تقدیم مالک فوت ہو جائے تو اس کے وارثوں کو حق ہو گا کہ وہ اسے لیں۔ امام محمد سے مروی قول پر اگر قیاس کیا جائے تو اس میں میراث نہیں پہلے گی جیسے حق شفعہ میں میراث نہیں پہلے گی۔ اس مسئلے کا صحیح جواب وہ ہے جو ظاہر الروایۃ میں دیا گیا ہے کیونکہ یہ لینا تسرے سے مالک بننا نہیں ہے بلکہ تقدیم ملکیت کو بحال کرنا ہے، شفعہ کے ذریعے لینا اس کے برعکس ہے۔ اور تقدیم ملکیت کا بحالی کا حق ایسا ہے کہ اس میں میراث پہلے سکتی ہے جیسے عیب کی بنا پر (خرید ہی ہو چڑی کو) واپس کرنے کا حق ہوتا ہے (کہ اس میں بھی میراث پہلے سکتی ہے) بلکہ کچھ دیکھو اگر کوئی بعض ورثہ اسے لینا چاہیں تو انہیں اس کا حق نہیں ہے کیونکہ یہ حق سب ورثہ کا ہے، لہذا بعض ورثہ اس کے ساتھ منفرذ نہیں ہو سکتے بلکہ کوئی کوئی اس اسیر کو خریدے پھر اسے دارالاسلام میں لے آئے پھر اسے دوبارہ ضمن خرید لے لے اور اس سے کوئی دوسرا آدمی خرید لے اور اسے دارالاسلام میں لے آئے تو اس صورت میں اسے لینے کا پہلا خریدار تقدیم ملک کی بہ نسبت زیادہ مستحق رہے اور تقدیم مالک کو یہ حق نہیں کہ اسے دوسرے خریدار سے لے کر لے کر پہلے خریدار کے ہاتھوں سے اس کے قیدی بنائے جائے کی صورت میں پہلا خریدار تقدیم مالک کا قائم مقام ہو گیا لہذا اس کو لینے کا حق اس کا ہے لیکن اگر اس کو پہلا خریدار پہلے تو اس صورت میں تقدیم مالک کو یہ حق ہے کہ اگر چاہے تو وہ وہی قیمتیں ادا کر کے اس کو لے لے یا دہنے سے کیونکہ موجب پہلے خریدار اسے قیمت دے کر اسے لے لیا تو اس پر وہ قیمتیں قائم ہو گئیں (یعنی ایک قیمت تو اسے پہلی بار خریدنے کی اور دوسری اسے واپس لینے کی) ہاں تو یہ کہ اس نے اسی قدر مال دے کر اسے خریدا ہے اور اس کے قیدی بننے کا واقعہ جیسے چڑی نہیں آیا۔

اگر حنفی قیدی غلام کو دار الحرب میں آ کر دے یا اسے مدبر یا مسک تبہ تسلیم یا کوئی باندی جو اولاد اس کو اپنی ام ولد بنائے پھر اس باندی پر مسلمانوں کا غلبہ ہو جائے تو یہ سب جائز ہے اور وہ باندی اور اس کی اولاد آزاد ہو جائیں گے، اسی طرح مدبر اور مسک تبہ بھی۔ غلام کو آزاد کرنے کی صورت میں تو اس لیے کہ اس کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا اور وہ مسلمان ہے چنانچہ وہ غلام (غلام اپنے قبضے میں آ گیا، لہذا آزاد ہو گا جیسے کوئی عربی غلام مسلمان ہو کر جاوے ملک دارالاسلام) میں نکل آئے۔ ام ولد بنا کر فرار ہے نسب کی اور نسب دار الحرب میں ثابت ہو جائے اور عربی پر غلبہ اس کی موت کے بعد ہے اور اگر وہ مر جائے تو اس کی ام ولد آزاد ہو جاتی ہے بیکار کہ جب وہ مغلوب ہوئے اسی مفہوم کی وجہ سے مدبر کا آزادی بھی ہے۔ مسک تبہ کی ذات غلام کے اپنے قبضے میں ہو جاتی ہے کیونکہ اس کے مالک کا اس پر قبضہ زائل ہو گیا ہے لہذا (مسک تبہ) مسلمان بھی ہے لہذا وہ آزاد ہو جائے گا۔ غلام و انیس جیب مالک مغلوب ہو گیا تو مسک تبہ پر سے بدل ثابت رہی وہ مدبر و انیس کی اور انہی پر سے پرانے آزاد کر دینے والے کی خرید و مالک نے لکھ کر دی ہے (یعنی مسک تبہ) لہذا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا غلام ہونا زائل ہو گیا ہے۔ اگر قیدی عربی اور اسے کوئی مسلمان خرید لے اور دارالاسلام میں لے آئے تو اس کو دے کر خریدار کو کوئی حق و واجب الاوائیں کیونکہ اس نے اسے دو حقیقت خرید انہیں اس لیے کوہر ملکیت میں آئے کہ احتمال نہیں رکھتا، بلکہ اس نے قیدی کو خریدنے کے لیے قیدی کی اہمیت کے بغیر اسے خرید لیا ہے لہذا اس نے یہ خرچہ دینا کارائہ طور پر کیا، اس پہلے

اسے اس کی داپنی کا کوئی حق نہیں۔ اور اگر اس کا نژاد (رحم) نے اسے ایسا کرنے کا حکم دیا ہو اور اس نے اس کے حکم پر ایسا کیا ہو یعنی اسے رہا کر اس کے لیے مال خرچ کیا ہو تو وہ اس سے وہ مال لینے کا حق رکھتا ہے کیونکہ جب اس نے اسے ایسا کرنے کا حکم دیا تو گویا اس نے اس قدر مال اس سے بطور قرض مانگا اور اس نے وہ مال اسے قرض کے طور پر دے دیا، پھر اس نے اسے حکم دیا کہ وہ اس مال کو فلاں شخص کو دے دے تو اس نے اس شخص کو مال دے دیا لہذا وہ قرض کے حکم کے تحت اس سے مال کی داپنی کے لیے رجوع کرے گا۔

اگر اڑ رہا اسلام قبول کر لیں اور مسلمانوں کا ہواں وہ مدار الحرب میں نکال دے گئے تھے وہ ان کے قبضے میں ہو تو اس پر ان کا حق ہے اور اس پر قتل عام یا مال کا کوئی حق نہیں کیونکہ وہ اس مال پر یعنی اس کے مالک ہوتے ہوئے اسلام لائے ہیں اور ارشاد نبوی کی رو سے کسی شخص کے پاس اس مسموم قبول کرے وقت جو مال ہوتا ہے اس پر اسی کا حق ہوتا ہے۔

یہ تو کارفر کے لیے دراستیلاؤں کے احکام تھے، اہل انکس خریداری کے احکام کا تعلق ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اگر عربی یا ہاری طرقت نکل آئے اور کسی مسلمان غلام کو خریدے تو ہمارے نزدیک اس پر اس کی ملکیت قائم ہو جائے گی لیکن اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کو فروخت کرے۔ اسی طرح اگر وہ ہاری طرقت اپنے غلام سمیت نکل آئے اور اس کا غلام اس کے قبضے میں ہوتے ہوئے اسلام قبول کرے تو اس عربی کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اسے فروخت کر دے۔ امام شافعی کے نزدیک اگر کارفر کا مسلمان غلام کو خریدتا جائے نہیں ہے۔ یہ کتاب ایسی براہ راست ہے۔ اگر وہ اس کو فروخت نہ کرے اور اسے ساتھ لے کر مدار الحرب میں چلا جائے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ غلام آزاد ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کارفر اپنے مال کو مدار الحرب میں نکال لے جائے مال کی صحت کو زائل کرنے کے لیے تو ضرور ہے لیکن ملکیت کو زائل کرنے کے لیے مؤثر نہیں ہے، چنانچہ کارفر کا مال لوگ تو ہوتا ہے لیکن مسموم نہیں ہوتا۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خریدنے سے عربی کا جو حق قائم ہوتا ہے وہ ہے ایسی ملکیت جس میں کو زائل کرنے کے لیے اس پر مجبور کیا جاتا ہے اگر مدار الحرب میں داخل کر دیتے ہیں تو وہ اس میں ہوا اس صفت کے ساتھ شرعی اعتبار سے قائم ہونے والی اس کی ملکیت باقی نہیں رہی کیونکہ مدار الحرب میں اس کا مال لے جائے گا وہ ہے اب اس پر اس کو فروخت کرنے کے لیے) جب کہ مال ایک لحاظ سے مال ہے، اس لیے اس سے خریدنا کو تبدیل کی ضرورت نہیں ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ علاوہ ازیں ملکیت کو زائل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ دار میں نکال دیا جائے اگرچہ یہ اصل میں کارفر کے قبضے کے ضمن میں ملکیت اور صفت کے زائل ہونے کی شرط ہے کیونکہ ملکیت کے زائل ہونے کی اصلت کا اصل کرنا مال ہے تو اس اصول کی بنا پر شرط کو اس صفت کا قائم مقام کر دیا جائے گا کہ شرط کو اس وقت ملت کا قائم مقام بنایا جائے جب حکم کو ملت کے ساتھ مل کر کرنا حال ہو اگر وہ (رحم) کسی ذی غلام کو خریدے تو اس کے حکم کے بارے میں بھی اشرک کے حکمت کی یہی صورت ہوگی مگر یہ کہ عربی کو فروخت کرے یا بھی مجبور کیا جائے گا اور اسے اس کو مدار الحرب میں لے جانے کی اہلیت نہیں رہی جائے گی۔ اگر عربی کا کوئی غلام مدار الحرب میں اسلام قبول کرے تو وہ آزاد ہوگا اور وہ دستور غلام ہے گا، اس پر اشرق تھا، کا اجماع ہے کیونکہ اگرچہ اس صورت میں ملکیت کو زائل کرنا واجب ہے لیکن یہاں اس کے زائل ہونے کا راستہ نہیں ہے لہذا وہ اپنے مال پر ہذا رہے گا اگر یہ غلام اپنے قبضے کے علی الاعظم ہاری طرقت نکل آئے اور مسلمانوں کے حکم کے ساتھ مل جائے تو وہ آزاد ہوگا

کیونکہ دارالحرب قہر و غلبہ کا دار ہے اور جب وہ اپنے مالک کے علی الرغم نکل آیا تو گویا اس کا مالک مقہور و مغلوب ہو گیا چنانچہ وہ خود اپنی ذات کا تابعین اور خدمت حاصل کرنے والا بن گیا اور اس پر سے مالک کی ملکیت زائل ہو گئی۔ سہے کہ کئی کرم علیہ الصلاۃ والسلام نے طاقت کے بھاگے ہوئے غلاموں کے بارے میں فرمایا کہ ہوں کہ عتقہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ ترجمہ یہ افسر سمجھا نہ تو قتالی کے آزاد کر دین۔ اور اگر وہ اپنے مالک کے علی الرغم نہیں نکلے تو اگر وہ اپنے مالک کی ہمازت سے تجارت کی فرض سے نکلے ہے تو وہ بدستور اپنے مالک کا غلام ہے لیکن اہم اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کو اس کے مالک کے لیے وقف کر دے گا جہاں تک اس کے بدستور اپنے مالک کا غلام ہونے کا تعلق ہے تو یہ اس لیے ہے کہ وہ غالب ہو کر نہیں نکلا۔ نیز یہ کہ وہ ملکیت ہے جو قبول اسلام کی وجہ سے زائل ہونے کے لائق ہے۔ اس کی قیمت کو اس کے مالک کے لیے وقف کرنے کا معاملہ تو وہ اس لیے ہے کہ اہم نے اس کو اس (حربی مالک) کی ملکیت ہوتے ہوئے فروخت کیا ہے۔ اسی طرح اگر وہ اپنے مالک کے علی الرغم نہ نکلا ہو لیکن مسلمانوں کو دارالحرب پر غلبہ حاصل ہو گیا ہو تو سب سے زیادہ کہنا چاہئے گا کہ یہ جب اس نے اسلام قبول کر لیا تو اس کے بعد ایسی ملکیت باقی رہ گئی جو زائل کیے جانے کے لائق ہے اور زائل کرنے کے طریقے کی تمامیت ہے اور وہ طریقہ موجود ہے یعنی اس کا اپنے آپ کو مسلمانوں کی مائتہ قوت و مقاومت میں نکال لانا اور یہ اس سے پیشتر ہوا ہے کہ مسلمان اسے دارالاسلام میں نکال لائیں اور اسے اپنی ملک بنائیں لہذا اس کا اپنے آپ کو نکال لانا اور یہ ہے۔ اور اگر وہ نہ نکل آئے اور سلطان دارالحرب پر غالب نہ آئیں لیکن حربی اس کو کسی مسلمان یا کسی حربی کے ہاتھ فروخت کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا خواہ خریدار اس کی فروخت کو قبول کرے یا نہ کرے، جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی ترجمہ یہ ہے کہ جو حربی فروخت کنندہ کی اس پر سے ملکیت زائل ہو گئی خریدار کی ملکیت اس میں قائم ہوئی لہذا وہ آزاد نہ کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ رضی اللہ عنہ کے قول کی ترجمہ وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ یہ ایک ایسی ملکیت ہے جو زائل ہونے کی مستحق ہے اور اس کا زائل ہونا کسی سبب نہ ال پر یا شرط نہ ال پر موقوف ہے، جیسا کہ ہم قبل ان میں بیان کر چکے ہیں چنانچہ جب اس نے اس کو فروخت کے لیے پیش کر دیا اور فروخت ملکیت کے زائل ہونے کا سبب ہے، تو اگر وہ دوسرے کے حق میں اپنی ملکیت کے زائل ہونے پر راضی ہو گیا ہے لہذا وہ غلام کے حق میں ملکیت کے زائل ہونے سے بھی زیادہ راضی ہوگا کیونکہ وہ ملکیت کے زائل ہونے کا مستحق ہے اور دوسرا شخص اس کا مستحق نہیں ہے اور ملکیت کے زائل ہونے پر راضی ہونا ملکیت کے زائل ہونے کی شرط ہے۔ اگر حربی دارالحرب میں مسلمان ہو جائے اور اس کا وہاں ایک غلام ہو پھر وہ حربی دارالاسلام میں نکل آئے اور بعد ازاں اس کا غلام ہی اس کے لیے نکل آئے خواہ وہ کاروبار مسلمان قوم اپنے مالک کا غلام رہے گا کیونکہ اس کا اپنے مالک کی طرف نکل آنا ایسی ہی ہے جیسے کہ وہ اپنے مالک کے ساتھ نکل آیا اور اگر وہ اپنے مالک کے ساتھ نکل آئے تو اپنے مالک کا غلام رہتا ہے اسی طرح اب بھی وہ اپنے مالک کا غلام ہوگا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

### دارالاسلام اور دارالحرب کا معنی و مفہوم

جہاں تک ان احکام کا تعلق ہے جو ہمارے بدل جانے پر تبدیل ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ سب سے پہلے یہ جان لیا ضروری ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب صراحتاً کیا ہے تاکہ ہم ان احکام کو معلوم کیا جائے جو ان کے بدل جانے پر تبدیل ہوتے ہیں۔ اور ان سے کیا مراد ہے، اس کا علم ان اسباب کے علم پر بھی ہے جن کے باعث کوئی وارد ملک

دارالاسلام یا دارالکفرین جانا ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں  
 کہ دارالکفرین وقت دارالاسلام بن جائے جب وہاں اسلام کے احکام ظاہر ہو جائیں۔ البتہ اس بارے میں اختلاف  
 رائے پایا جاتا ہے کہ دارالاسلام دارالکفرین بننا تو زمین و شرطوں کے ساتھ ایک شرط یہ ہے کہ وہاں کفر کے احکام ظاہر ہو  
 جائیں اور ساری پرکاس کا دارالکفرین کا الحاق ہو جائے اور تیسری شرط یہ کہ وہاں کوئی ایک بھی ایسا مسلمان نہ ہو  
 جو پہلی امان پر امن میں ہو اور پہلی امان سے مراد ہے مسلمانوں کی امان۔ خاص میں کانٹ ہے کہ کفر کے احکام کے ظاہر ہونے  
 پر وہ دارالکفرین بنائے گا۔ خاص میں کے قول کی قرینہ یہ ہے کہ ہمارا دارالاسلام اور دارالکفرین دارالاسلام اور کفر کے  
 ساتھ اضافت قائم کرنا ہے اور دارالکفرین اسلام یا کفر کے ساتھ اس لیے قائم کی جاتی ہے کہ وہاں اسلام یا کفر کے احکام  
 ظاہر ہوتے ہیں۔ جیسے جنت کو دارالاسلام (اسلامی کی جگہ) اور دوزخ کو دارالکفر (کفر کی جگہ) کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ  
 جنت میں مسلمان ہی پائی جاتی ہے اور دوزخ میں کفر کا۔ اور اسلام یا کفر کا ظہور اسلام یا کفر کے احکام کے ظاہر ہونے سے ہوتا  
 ہے۔ لہذا جب کسی دار میں کفر کے احکام ظاہر ہو جائیں تو وہ دارالکفرین جاتا ہے اس لیے دارالکفر کے ساتھ اضافت صحیح ہے  
 اور اسی لیے کہ کوئی دار دارالاسلام بن جائے جب وہاں اسلام کے احکام ظاہر ہو جائیں اور اس کے لیے کوئی دوسری شرط  
 نہیں ہے، اسی طرح وہ دارالکفرین جاتا ہے جب کفر کے احکام وہاں ظاہر ہو جائیں، وادعہ جاذب و تعالیٰ اعلم، امام ابو حنیفہ کے قول کی  
 قرینہ یہ ہے کہ دارالکفرین اسلام اور کفر کے ساتھ اضافت سے مقصود دارالاسلام اور کفر نہیں ہے بلکہ مقصود دارالاسلام اور کفر ہے۔  
 اس کی قرینہ یہ ہے کہ اگر وہاں مسلمانوں کو مطلقاً امان حاصل ہے اور کفر کے لیے مطلقاً خوف ہے تو وہ دارالاسلام ہے اور  
 اگر وہاں کفار کو مطلقاً امان حاصل ہو اور مسلمانوں کے لیے مطلقاً خوف ہے تو وہ دارالکفر ہے احکام اور خوف پر مبنی ہیں نہ کہ  
 اسلام اور کفر ہے لہذا امان اور خوف کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔ جب تک مسلمانوں کو امان حاصل کرنے کی ضرورت پیش نہ  
 آئے تو وہاں ہر مطلقاً امن قائم تھا وہ بہتر قرار ہے لہذا وہ دارالکفر نہ ہے۔ گویا ہی طرح جو امن مطلقاً قائم ہے وہ اس وقت تک داخل  
 نہ ہو کہ جب تک کہ اس کا دارالکفر کے ساتھ الحاق نہ ہو جائے، لہذا اس کے دارالکفر بن جانے کا انحصار ان  
 دو شرطوں کے درمیان ہے۔ مزید برآں، ہو سکتا ہے کہ اسلام کے ساتھ دارالکفر کے اضافت کے قائم کرنے جانے کی وجہ وہ ہو جو  
 غیر مبنی خاص میں نے بتائی (یعنی اسلام کے احکام کا ظاہر ہو گا) اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی وجہ وہ ہو جو ہم نے بیان کی (یعنی یہ  
 کہ وہاں مسلمانوں کے لیے مطلقاً امن قائم ہو اور کفر کے لیے تو امن ان کے ذہن میں جانے یا امن حاصل کر لینے سے قائم ہو جاتا  
 ہے۔ چنانچہ اگر اضافت کی رانی القیقت، وجہ وہ ہو جو ہم نے بیان کی تو وہ نہاداری بتائی ہوئی وجہ کی بنا پر دارالکفرین چلے  
 گا اور اگر اضافت کی رانی القیقت، وجہ وہ ہے جو ہم نے بتایا تو وہ اس وقت تک دارالکفر نہ بنے گا جب تک ہمارا بتایا  
 جو اسباب موجود نہ ہو لہذا جس سبب کی بنا پر یہ یقینی طور پر دارالاسلام ہے شک و احتمال کے ساتھ دارالکفر نہ ہو بلکہ  
 قاعدہ مسلمہ کے کائنات میں یقین لایزول بالمشک والاحتیال ترجیح بخیر یقین سے ثابت ہو وہ شک و احتمال سے  
 زائل نہیں ہوتی۔

لیکن دارالکفر کا معنی اس کے برعکس ہو گا کہ وہ دارالاسلام بن جائے گا جب وہاں اسلام کے احکام ظاہر ہو جائیں  
 کیونکہ اس میں جانب اسلام کو ترجیح دینا ہے اور جو بھی کلم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد کے کہ الاسلام بیعلو ولا یدل  
 اسلام غالب آتا ہے مقبوض نہیں ہوتا۔ لہذا شک زائل ہو گیا، کیونکہ اگرچہ اضافت، احکام کے ظاہر ہونے کا اعتبار کیے کا قائم  
 کی جاتی ہے لیکن کفر کے احکام اس وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتے جب تک یہ دو شرطیں نہ پائی جائیں، یعنی الحاق اور

یہی امان کا نازل ہوا، اس لیے کہ کفر کے احکام اس وقت تک ظاہر نہیں ہوتے جب تک قوت مقاومت و دفاع نہ ہو اور ان دوسروں کے بغیر یہ قوت موجود ہو نہیں سکتی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس اختلاف پر تیس کرتے ہوئے یہ مسئلہ ہے کہ اگر اہل اسلام کی اراضی پر مشرک خلیعے پائیں اور وہ ان کفر کے احکام نافذ کر دیں، یا یہ کہ اس اراضی کے باشندے ذمی تھے اور انہوں نے اس عقد فکوکہ کو توڑ ڈالا اور وہ ان شرک کے احکام نافذ کر دیے تو کیا وہ دارالحرب ہو جائے گی؟ تو اس میں ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہوگی جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا۔ اگر وہ دارالحرب ہی جائے تو جب ہم (دوبارہ) اس پر غلبہ پائیں گے تو اس کی حیثیت وہی ہوگی جو دیگر تمام دیار حرب کی ہوتی ہے اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں مگر امام اس اراضی کو فتح کرنے پھر اس کے مالک آجائیں، تو اگر وہ تقسیم سے قبل آئیں تو بغیر کے ادا کیے اسے لے لیں گے اور اگر تقسیم کے بعد آئیں تو اگر وہ چاہیں تو اسے قیمت ادا کر کے لے سکتے ہیں، بہر حال مذکورہ سابقہ فی ہوا اراضی اپنی سابقہ حالت پر واپس آجائے گی، اگر زمین خراجی تھی تو پھر سے خراجی بن جائے گی اور اگر عشری تھی تو دوبارہ عشری بن جائے گی کیونکہ یہاں کوئی نئی ملکیت قائم نہیں کی جاتی بلکہ قدیم ملکیت کو بحال کیا گیا ہے، لہذا یہ ملکیت اپنے وظیفہ (خراج یا عشر) سمیت بحال ہو جائے گی۔ البتہ اگر امام نے قبل ان اس پر خراج عائد کر دیا ہو تو پھر دوبارہ عشری بنے گی کیونکہ امام کے اس تصرف کا صدور شرعی و اہل بیت سے ہوا ہے اس لیے یہ فیصلے کا احتمال نہیں رکھتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## دار کے بدل جانے پر تبدیل ہو جانے والے احکام

جہاں تک ان احکام کا تعلق ہے جو دار کے بدل جانے سے تبدیل ہو جاتے ہیں تو ان کی کئی اقسام ہیں، انہما غلبہ یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں زمانا کر ملک ہو، یا اس نے چوری کی یا شرب پانی یا کسی مسلمان پر تہمت (تقدف) لگائی تو اس کا کوئی مواخذہ نہ ہوگا کیونکہ امام دارالحرب میں حدود کو نافذ کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، اس لیے کہ وہاں پر اسے کوئی اختیار و قدرت حاصل نہیں ہے۔ اگر وہ مسلمان مذکورہ جرائم میں سے کسی جرم کا ارتکاب کرنے پھر دارالاسلام میں واپس آجائے اس صورت میں بھی اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ فعل قطعی طور پر واجب الحد واقع نہیں ہوا۔ اور اگر وہ ایسے کسی جرم کا ارتکاب دارالاسلام میں کرے اور پھر دارالحرب کو جہاگ جائے تو اس پر اس کا مواخذہ ہوگا کیونکہ یہ فعل واجب الحد واقع ہوا ہے میں دارالحرب میں اس کے جہاگ جانے سے حد نافذ نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ دارالحرب میں کسی مسلمان کو قتل کر دے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا خواہ یہ قتل عمد ہو کیونکہ اس پر عمل درآمد قوت مقاومت کے بغیر نہیں ہو سکتا (یعنی سزا کو نافذ کرنے کے لیے قحاطور مشنری درکار ہے) اس لیے کہ ایک آدمی تو ایک آدمی کا مقابلہ کر سکتا ہے اور دارالحرب میں امام کو قوت مقاومت مستحضر نہیں۔ علاوہ ان میں اس کا دارالحرب میں ہونا قصاص کے واجب ہونے کو مستحب بنا دیتا ہے اور شیعہ کے ہوتے ہوئے قصاص واجب نہیں ہوتا البتہ اس پر دیت عائد ہوگی خواہ اس نے عمد قتل کیا ہو یا سہواً اور دیت اس کے مال میں سے لی جائے گی کہ عاقل سے کیونکہ ابتدائی طور پر تو دیت قائل پر واجب ہوتی ہے پھر اس لیے کہ قتل کا ارتکاب تو اس نے کیا ہے اس لیے قصاص اور نگارہ قائل پر واجب ہوتا ہے کہ کسی دوسرے شخص پر یا کسی طرح دیت بھی ابتدائی طور پر تو قائل پر واجب ہوتی ہے اور صحیح بھی ہے پھر عاقل تو اس کی طرف سے دیت کا بوجھ تھا اے کے طور پر اٹھائے ہیں کیونکہ اس کی زندگی۔ لہذا میں

فائدے حاصل ہوتے ہیں انکم حضرت معمرؓ و حضرت کس کی وجہ سے ان کی غزری میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ ان کے ساتھ جلائی اور احسان کرتا ہے اور اس قسم کے دیگر فائدہ اور یہ مفادات انہیں دار کے بدل جانے کی صورت میں حاصل نہیں ہو سکتے لہذا اس کی طرف سے ماحول دیت کا بوجھ برداشت نہیں کریں گے۔

اسی طرح اگر وہ کسی چوڑے لشکر یا بڑے لشکر کا امیر ہو اور اس لشکر میں سے کوئی شخص زنا کا مرتکب ہو جائے یا چوری کرے یا شراب پی سلے یا کسی مسلمان کو خطا یا عمدہ آفتل کر دے تو اس جرم کی بنا پر امیر اس کا کوئی امراغذہ نہیں کرے گا کیونکہ امام نے یہ جانتے ہوئے اسے حدود اور قصاص کو قائم کرنے کی ذمہ داری نہیں سونپی کہ اسے دار الحرب میں ان کو قائم کرنے کی قدرت نہ ہوگی البتہ اگر اس نے چوری کر کے چوری کے ان کو استعمال کر لیا ہو تو اس سے اس کا ضمان (تامان) اٹانے کا اور اگر قتل کیا ہو تو اس سے دیت وصول کرے گا کیونکہ وہ مال کے ضائع ہونے کی تسلیت رکھتا ہے۔ اگر غلیظہ امیر شام پر حملہ کرے اور لشکر میں سے کوئی آدمی مذکورہ جرائم میں سے کوئی جرم کرے تو غلیظہ یا امیر سپرد فائدہ کرے گا اور قتل و حد کی صورت میں قصاص لے گا اور قتل خطا کی صورت میں اس کے مال میں سے دیت لے گا کیونکہ حدود کو قائم کرنے کی ذمہ داری امام کی ہے اور لشکروں کے اکٹھے ہونے اور اس کے مطلع ہونے کی بدولت اسے قوت و قدرت حاصل ہے جس کے بل پر وہ حدود کو قائم کر سکتا ہے و چنانچہ اس کے لشکر کی حیثیت دارالاسلام کا ہی ہے۔ اور اگر کوئی آدمی لشکر سے الگ ہو جائے اور مذکورہ جرائم میں سے کوئی جرم کرے تو اس سے حد اور قصاص کو خالص کر دیا جائے گا کیونکہ امام کی ولایت لشکر کا جنگ محدود ہے۔ اسی سے مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر حربی دارالاسلام میں مسلمان ہو جائے لیکن ہماری طرف اس نے ہجرت نہ کی ہو اور اسے کوئی مسلمان بعداً یا سوا آفتل کر دے تو اس پر جہاد نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔ یہ مسئلہ اس اصول پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک (جان و مال کا) تقوم (تمیجی ہوتا) دارالاسلام میں ثابت ہوتا ہے کیونکہ تقوم ہونے کا دار و دار طاقت اور غلبہ پر ہے اور طاقت اور غلبہ مسلمانوں کی جائے قوت و دفاع کے بغیر اور کسی جگہ نہیں پایا جاتا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قبول اسلام سے تقوم ثابت ہو جاتا ہے۔ اس اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر حربی دارالاسلام میں اسلام لے آئے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ اس پر نواز اور فرض ہیں سپردہ دارالاسلام میں نکل آئے تو اس پر سابقہ نواز و روزہ کی قضاء واجب نہ ہوگی، امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ میں اس پر قضاء کے وجوب کو شمن مانتا ہوں۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نواز اس پر واجب ہو گئی تھی کیونکہ نواز کو واجب کرنے کا سبب یہی تھا کہ اس کی شرط یعنی اسلام موجود ہے اور واجب نواز اگر اپنے وقت سے رہ جائے تو اس کی قضاء کی جاتی ہے۔ جیسا کہ ذمی جو دارالاسلام میں اسلام لے آئے ہوں گے یہ معلوم نہ ہو کہ اس پر نواز فرض ہے یا ان تک کو کئی نوازوں کے اوقات گزر جائیں اور پھر اسے بتا دیے تو اس پر ان نوازوں کی قضاء واجب ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ احکام شریعت کے واجب ہونے کا دار و دار ان کے پچھنے پر ہے اور پچھنے سے مراد ہے ان کے وجوب کا علم ہونا کیونکہ ان کے واجب ہونے کی معرفت شرع شریعت کے ذریعے ہی ہے جو سکتی ہے اور اس بات پر اتفاق ہے اگرچہ ایمان کے واجب ہونے کی بابت ان دو اثر امام ابو یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف راستے پایا جاتا ہے۔ البتہ (شرعی احکام کے وجوب کا حقیقی علم ہو جانا شرط نہیں ہے بلکہ مسلمان تک اس علم کے پچ جانے کا امکان ہی کافی ہے اور یہ امکان دارالاسلام میں تو موجود ہے کیونکہ دارالاسلام شرعی احکام کے علم کی جگہ ہے البتہ دارالاسلام میں موجود ہیں کیونکہ

وہ شرعی احکام سے جمالت کی بجائے ہم ایمان اور شکر نعمت کے واجب ہونے اور کفر اور کفران نعمت وغیرہ کے حرام ہونے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ اگر ان احکام کا موجب شریعت پر موقوف نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک تو یہ محض فعل کی بناء پر واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ عبارت روایت کی اور کہا کہ امام ابو حنیفہؒ فرمایا کرتے تھے کہ کسی بھی مخلوق کو اپنے خالق کی معرفت سے بے بہرہ ہونے کا کوئی عذر نہیں ہو سکتا کیونکہ تمام مخلوقات پر واجب ہے کہ انہیں اپنے خالق دیر تر پروردگار اور اس کی وحدانیت کی معرفت حاصل ہو کر انکا آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور خود اس مخلوق کی پیدائش اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی دیگر تمام مخلوقات کی پیدائش اس کے مشابہے میں ہے۔ جہاں تک فرائض (روزیہ) کا تعلق ہے تو جس شخص کو ان کا علم نہیں اور جس تک یہ ضیعیہ پہنچے تو اس پر امام صاحب کے قول سے بھی حجت قائم نہیں ہوتی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان یا ذمی دار الحرب میں امان لے کر داخل ہو اور وہاں کسی حربی سے سود کا کوئی معاملہ کرے یا اس کے علاوہ کوئی اور معاملہ کرے جو اسلام میں حرام ہے تو یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اگر وہ دشمنوں کے پاس قیدی ہو یا دار الحرب میں اسلام لے آئے لیکن ہماری (یعنی دارالاسلام) کی طرف ہجرت نہ کی ہو اور کسی حربی سے کوئی ایسا معاملہ کرے (تو وہ بھی طرفین کے نزدیک جائز ہے)۔ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ مسلمان کے لیے دار الحرب میں بھی صرف وہی کچھ جائز ہے جو کہ اس کے لیے دارالاسلام میں جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سود کی حرمت معاملے کے دونوں طرفین کے حق میں ثابت ہے، مسلمان کے حق میں اس کا ثابت ہونا تو ظاہر بات ہے رہا حربی کے حق میں اس کی حرمت کا ثابت ہونا تو وہ اس لیے کہ حربیوں

(prohibitions) کے خلاف طلب کفار بھی ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَ أَخَذْنَا مِمَّا فَرَغْنَا وَ قَدْ نَجَّيْنَاكَ** (توبہ) اور پھر ان کے سود لینے کے حالانکہ ان کو اس سے روکا گیا تھا) اسی لیے تو ذمی کے ساتھ اور امان کے ساتھ دارالاسلام میں آئے ورنہ حربی کے ساتھ سود کا لین دین حرام ہے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سود لینا انکاف مال کے مترادف ہے اور حربی کے مال کو تلف کرنا مباح ہے کیونکہ حربی کا مالی معصوم نہیں ہے لہذا مسلمان کے لیے اس کے مال کو لینا روا ہے لیکن دھوکے اور دھاندلی کے ذریعے رو انہیں اور حیب حربی خود اس پر لایا ہو تو پھر دھوکے کا معصوم ناپید ہو جاتا ہے۔ ذمی اور مستامن حربی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان کے اموال معصوم ہیں اور ان کو تلف کرنا جائز نہیں ہے۔ مگر یہ مسلمان جو امان لے کر دار الحرب میں داخل ہوا ہے وہاں کسی ایسے مسلمان سے (سود کا) معاملہ کرے جس سے وہاں اسلام قبول کیا ہو لیکن ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو تو اس کا یہ معاملہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو جائز ہے لیکن مامیوں کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور مجرورہ دونوں قیدی ہیں یا دونوں امان لے کر تجارت کی طرف سے دار الحرب میں آئے ہوں اور وہ باہم سود کا معاملہ یا کوئی اور غرض میں کریں تو ان کا ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور اس پر جنہوں نے اتفاق ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسلمان سے سود لینا درحقیقت اس کی رضامندی کے بغیر مالی معصوم کو تلف کرنا ہے کیونکہ شریعت نے اس پر یہ بات حرام کر دی ہے کہ اس کا دل اس

(سودی لین دین) سے خوش ہو چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جس نے (رأس المال پر) زیادہ دیا یا زیادہ طلب کیا اس نے سود کا لین دین کیا۔ اور جہاں شرعی طور پر ساقط ہو اور جو حقیقت معدوم ہو وہ دونوں برابر ہیں، چنانچہ امان لے کر داخل ہونے والے مسلمان کا دار الحرب میں مقیم مسلمان کے ساتھ سود لین دین



کرنا، دو قیدیوں اور دو تاجروں کے باجم سو دیسین دین کے مشابہ ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سو دینا انکاف مال کے مترادف ہے اور جو شخص دارالحرب میں اسلام لایا ہو لیکن اس نے ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو اس کی جان کو تلفت کرنے پر کوئی ضمانت (compensation) عائد نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی جان کو تلفت کرنے پر ہمارے (احناف کے) نزدیک قصاص یا ریت واجب نہیں ہوتی اور مال کی حرمت، جان کی حرمت کے تابع ہوتا ہے؛ دو تاجروں اور دو قیدیوں والا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ ان کے مال کے تلفت کیے جانے پر نکال عائد ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی مسلمان امان لے کر دارالحرب میں جائے اور کوئی حربی اسے دین دے یا وہ مسلمان کسی حربی کو دین دے پھر وہ مسلمان وہاں سے نکل آئے اور وہ حربی بھی امان لے کر دارالاسلام میں آجائے تو قاضی ان دونوں میں سے کسی کے حق میں دوسرے کے خلاف دین کی بابت حکم نہیں جاری کرے گا۔ اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کوئی اپنے دوسرے ساتھ مال غنیمت کے لئے قاضی اس غضب کی بابت حکم نہیں جاری کرے کیونکہ دارالحرب میں یہ دین باطل ہے۔

اسلئے کہ دارالحرب والوں پر ہماری کوئی رعایت نہیں، لہذا وہ مسلمانوں کے بائزۃ اشتیاء سے باجمیں اور دہمیں ہم پر انہیں کوئی ولایت حاصل ہے۔ اسی طرح اگر وہ غضب ہے جو قبائلی ضمانتیں، انذار غصب ضمانت (تادان)، کو واجب کرنے کا سبب بننا۔ اسلئے اگر وہ حربیوں میں سے ایک حربی دوسرے سے دین کا سنا کرے پھر وہ امان لے کر دارالاسلام میں آجائیں (تو قاضی ان میں سے کسی کو قصاص لینے کے لئے کامیاب نہ ہوگا، لیکن اگر وہ مسلمان دارالحرب سے دارالاسلام میں آئیں تو دین کی بابت قاضی حکم جاری کرے گا کیونکہ ان پر ولایت ثابت ہے لیکن غضب کی بابت وہ کوئی حکم جاری نہیں کرے گا۔ بدلیل مذکورہ۔ البتہ اگر غضب مسلمان نے کیا ہو تو اس امر کا اسے شکوفی رہا جائے گا کہ وہ مال انہیں دہنی دارالحرب والوں کو جو کہ مال کے مالک ہیں، لوٹا دے لیکن اس کے خلاف عدالتی حکم جاری نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس نے غضب کر کے ان کے ساتھ دھوکا اور بے عدلی کی ہے لہذا اس پر لازم ہے کہ وہ قوبر کرے اور قوبر اس وقت تک تحقق نہیں ہوتی جب تک کہ وہ غضب شدہ مال کو واپس نہ کر دے۔

اسی اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ مسلمان امان لے کر دارالحرب میں جائیں، شکاریوں کہ وہ دونوں تاجروں اور وہاں ان میں سے ایک مسلمان اپنے دوسرے ساتھی کو بھی قتل کر دے تو قاضی پر قصاص واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ اور اگر غلطی سے قتل ہوا ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے مال میں سے ریت اور کفارہ ادا کرے کیونکہ وہ دونوں اہل دارالاسلام میں آئے ہیں اور ایک عالمی سبب سے دارالحرب میں گئے ہیں۔ البتہ قصاص واجب نہیں ہوگا جس کی وجہ شہرہ یا خاصہ کے لحاظ کا محال ہو نا ہے۔ بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ دونوں قیدی ہوں یا مقتول مسلمان قیدی ہو تو قتل خدا کی صورت میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قاتل پر سوائے کفارے کے اور کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر کفارہ اور ریت دونوں واجب ہوں گے صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اہل دارالاسلام میں سے دونوں قیدی دوسرے مسلمان کی مانند ہیں اور قید ایک عارضی امر ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قیدی اہل حرب کے ہتھوں میں مجبور و مغلوب ہے لہذا ان کے ساتھ اس طرحی کا حکم ہونا چاہیے جو گنہگار کے ساتھ ہوتا ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر حربی دارالحرب میں اپنے حربی غلام کو آزاد کر دے تو طریق کے نزدیک یہ آزادی نافذ نہیں ہوگی جب کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نافذ ہوگی کیونکہ یہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آزادی نافذ ہوگی اور اختلاف ولادت کے بارے میں ہے کہ آیا اس کی ولادت ثابت ہے یا نہیں طریق کے نزدیک تو ثابت نہیں جب کہ

امام ابو یوسف کے نزدیک ثابت ہے۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کے فعل کا رکن ایسے شخص سے جو اس فعل کا مال ہے ایسی شے میں سرزد ہوا ہے جو آزاد کرنے والے کی ملک ہے۔ لہذا اس کا یہ اقدام درست ہے بالکل ایسے ہی جیسے کہ وہ دارالاسلام میں آزاد کرے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دارالحرب میں آزاد کرنے سے ملکیت زائل نہیں ہوتی کیونکہ دارالحرب میں ملکیت و حقیقت قمر و غلبہ کے طور پر ہوتی ہے چنانچہ مقتدر ملک (غلام) ہے اور ہر قاصر (زبردست)، ملک ہے، یہی ان کا طریقہ ہے، اور وہ لوگ سولے حقیقی قدرت کے اور کسی (اصول) کو نہیں جانتے نہ سال تک کہ اگر ان کا کوئی غلام اپنے آقا پر غلبہ پالے تو وہ مالک ادا کا اٹھا سکتا ہے، لہذا اندرین صورت حال اس کا دارالحرب میں غلام کو آزاد کرنا بے معنی ہے چنانچہ وہ ان آزاد کرنے سے ملک کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ یہی مطلب ہے بارے میں شیخ کا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں اس قول کا کہ وہ معنی بے ساختہ سترق عیہ (زمان سے آزاد) کرتے ہیں اور باقی سے قید کرتے ہیں اسی طرح اگر کوئی اپنے عزیز کو خرید لے تو وہ اس پر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ حسب صریحاً آزاد کرنے سے وہ آزاد نہیں ہوتا تو خریدنے سے آزاد ہو کر ہوگا اسی طرح اگر وہ دارالحرب میں اپنے غلام کو عہد (وہ غلام) جیسے مالک نے لیا ہو کہ میرے مرنے کے بعد آزاد ہوگا یا اس کا تب (وہ غلام) جیسے مالک اس امر کی تحریر دے دے کہ اگر تو مجھے اس قدر مال دے دے تو تو آزاد ہوگا) بنائے تو وہ مدبر یا اس کا تب مدبوگا بلکہ پتھر غلام ہے گا۔ یہاں تک کہ وہ اگر اس مدبر یا اس کا تب کو جسے اس نے دارالحرب میں مدبر یا اس کا تب بنایا تھا دارالاسلام میں بھی لے آئے تو اس کو ذبح کرنا جائز ہے کیونکہ مدبر بنانا ایسا آزاد کرنے ہے جو صفات ہے (مالک) کی موت کے بعد کے زمانے سے اور کتابت (مکاتب بنانا) بدل کتابت کی ادارت کے ساتھ آزاد کرنے کو مشروط کر لے، تو حسب فوری آزادی نافذ نہیں ہوتی تو صفات اور مشروط آزادی بھی نافذ نہیں ہوگی اگر دارالحرب میں وہ اپنی لائق کو اپنی ام ولد بنائے تو ایسا کرنا درست ہے یہاں تک کہ اگر وہ اسے لے کر دارالاسلام میں آکھائے تو اس ام ولد کو قمر و ذبح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ام ولد بنانے سے بچے کے نسب کا ثبوت حاصل کرنا ہے اور وہ اپنی اس کا اہل ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اہل حرب کے نسب ثابت ہیں تو حسب نسب ثابت ہو گیا تو وہ لائق ہی کی ام ولد بنی کی اور اب وہ اہل حرب بنی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اہل ہے کہ اسے (یعنی ام ولد کی) اس کے بچے نے آزاد کر دیا۔ اور اگر کوئی حربی بھائی اسے کرے اور یہاں اس قسم کا کوئی اقدام کرے تو وہ ناقص عمل ہوگا کیونکہ حسب وہ امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا تو حسب تک وہ دارالاسلام میں ہے اس پر اسلام کے احکام لاگو ہوں گے اور یہ بات احکام اسلام میں سے ہے کہ وہاں سے آزاد کر دینے والا اس بات کا اختیار نہیں رکھتا کہ باقی سے یعنی غلام اس کو غلام بنائے اور اگر وہ دارالاسلام میں اپنے غلام کو مدبر بنائے پھر وہ دارالحرب کو لوٹ جائے اور اس مدبر کو اپنی اس ام ولد کو جس کو اس نے دارالاسلام میں دارالحرب میں ام ولد بنایا ہو دارالاسلام میں ہی چھوڑ جائے پھر وہ حالت کفر جائے یا قتل ہو جائے یا قیدی بنا لیا جائے تو اس مدبر اور ام ولد کے آزاد کیے جانے کا حکم جاری کیا جائے گا، اس کی موت یا قتل کی صورت میں آزاد کرنے کا حکم تو ایک ظاہر بات ہے کیونکہ ام ولد اور مدبر اپنے آقا کی موت پر آزاد ہو جاتے ہیں اور مقتول بھی اپنی اہل سے رہتا ہے اگرچہ یہ محض لڑکے کے خلاف ہے۔ جہاں تک اس کے قیدی بننے کی صورت میں ان کو آزاد کرنے کا شق ہے تو وہ اس لیے ہے کہ وہ اب خود ملک بن گیا ہے چنانچہ یہی بات ہے کہ اب وہ مالک مدبر یا اس کے مکاتب کا معاملہ ہے اس لیے دارالاسلام میں اس کا تب بنایا تھا اور خود دارالحرب میں چلا گیا تھا تو وہ چھوڑ دیا گیا ہے گا اور بدل کتابت اس کے ذمے واجب تھا ہوگی جس کو وہ مالک کی موت کی صورت میں اس کے

دارقوں کو اور کرے گا۔ یہی حال رہیں گی چیزیں (امانتوں اور دیون کا ہے جو اس کے لیے لوگوں کے ذمے ہوں اور جو لوگوں کی چیزیں اس کے ذمے ہوں تو یہ سب اس کے مرنے کی صورت میں اپنے مال پر رہیں گی۔ اس کو وجہ ہے کہ وہ امانت سے کردار اسلام میں آیا تھا اور یہ سب اموال اس کے ساتھ تھے تو اس کے مرنے کے بعد بھی ان اموال کے حق میں امان کا حکم باقی ہے۔ اسی طرح اگر دار الحرب پر مسلمان چڑھائی کریں اور وہ جبری مغلوب ہو جائے یا دار الحرب پر مسلمانوں کی چڑھائی کے بغیر ہی وہ قتل ہو جائے تو اس کی ملکیت بدستور قائم رہے گی چنانچہ وہ واپس دارالاسلام میں آکر اپنی ملوکہ چیزیں لے لے گا یا دار اس کے قتل کی صورت میں اس کے وارث اگر اس کی چیزیں لے لیں گے۔ اگر وہ جاگ جائے اور وہ قتل کیا جائے اور وہ قیدی بنایا جائے تو اس صورت میں تو بات واضح ہے اور اگر چڑھائی کے بغیر ہی وہ قتل ہو جائے تو اس صورت میں اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اس کا مال اس کے وارثوں کی میراث میں گیا لہذا وہ اگر اس مال کو لے لیں گے۔ بہ کتاب اپنے مال پر قائم رہے گا چنانچہ وہ اپنے آئنا کے وارثوں کو بدل کتا بہت ادا کرے گا اور آزاد ہو جائے گا۔ اگر چڑھائی کی جائے اور وہ قید ہو جائے یا بغیر چڑھائی کے وہ قیدی بنایا جائے یا چڑھائی کی جائے اور وہ قتل ہو جائے تو ان سب صورتوں میں اس کے کتاب کو آزاد کر دیا جائے گا۔ چڑھائی کے بعد قیدی بننے یا چڑھائی کے بغیر قیدی بننے کی صورت میں اس حکم کا معاملہ تو ثابت بات ہے کیونکہ وہ قیدی بننے سے ملوک ہیں گیا ہے۔ یہی صورت چڑھائی کی اور قتل کیے جانے کی ہے، کیونکہ چڑھائی کے بعد قتل و قیدی بنانے کے بعد قتل کرنے کے مترادف ہے اور اس سے اس کا جو بھی فرض کسی کے ذمے تھا باطل ہو جاتا ہے، یہ دلیل مذکورہ پہلی ہے کہ قیدی بننے کے بعد وہ ملوک ہیں گیا لہذا اب وہ مالک نہ رہا، اس لیے اس کے دیون پر یہی طرہ پر ساقط ہو گئے اور قید کا وجہ اب وہ مالک نہیں رہے گا کیونکہ وہیں ذمہ میں جو تھے اور جو چیز ذمہ (Guarantee) میں ہوتی ہے اس پر قید کا کوئی حائل نہیں ہوتا اسی طرح اس کے ذمے دیون ہوں گے وہ بھی ساقط ہو جائیں گے کیونکہ اگر وہ دیون برقرار رہیں تو یہ اس کی گردن سے متعلق رہیں گے لہذا قیدی اپنے قید کو ملے والے کے لیے خاص مذہب کے گا۔ جہاں تک اس کی امانتوں کا تعلق ہے تو وہ مسلمانوں کی جماعت میں رہیں گے اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ وہ اس شخص کے لیے مال بنے ہیں یا نہیں گی جس کے پاس وہ امانتیں رکھی گئی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قبضہ فائزین کے قبضے پر مقدم ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق مباح چیز اس کے لیے مباح ہوتی ہے جو اسے پہلے حاصل کرے۔ ظاہر روایہ دالہ قول کی تو جیسے یہ ہے کہ امانت دار کا قبضہ تقبیری (Impliedly) طور پر اس کا ذمہ یعنی امانت رکھنے والے شخص کا ہو کر اب قیدی بن گیا ہے) قبضہ ہے چنانچہ قیدی بنا کر اس پر غلبہ پانے سے اس مال پر بھی غلبہ حاصل ہو جاتا ہے جو قیدی ہی طور پر اس کے قبضے پہنچا اور یہ مال فائزین کے لیے خاص مذہب کا کیونکہ یہ ایسا مال ہے جسے حقیقی معنی میں قررو غلبہ کے طریقے سے حاصل نہیں کیا گیا لہذا وہ حقیقت سے ہے مگر غنیمت اس لیے اس کو کہنے کے برخلاف کرنے کی جگہ پر ہی خرچ کیا جائے گا جہاں تک رہن کا تعلق ہے امام ابو یوسف کے نزدیک وہ مرثیہ کا ایک حصہ ہے جس کے انور و اعلیٰ ہی مرثیہ کی ہوگی۔ امام محمد کے نزدیک اس کو زینت کیا جائے گا اور جسے اس میں سے اپنے دین کے بقدر وصول کرے گا اور بقیہ مسلمانوں کی ملکیت ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔

## مرتد کے احکام

جہاں تک مرتدین کے احکام کو یہاں کرنے کا تعلق ہے تو اس میں میں گھٹو کنی مومنو حالت پر ہوگی، اہلداد کا گناہ مرتد کے کلمہ ہونے کی شرائط اور ابتداء کا حکم۔

## ارتداد کا رکن

موسوم کیا جاتا ہے

جہاں تک ارتداد کے رکن کا تعلق ہے تو وہ ہے ایمان جو ہونے کے بعد ایمان پر کفر کا کفر کا جاری کر کے ارتداد (ارتداد) کے نام سے

## رکن ارتداد کی شرطیں

جہاں تک ارتداد کے رکن کے صحیح ہونے کی شرط کا تعلق ہے تو یہ متعدد ہیں؛ از انہذا عقل ہے چنانچہ یا نگی اور اس کے لیے ارتداد صحیح نہیں جو عقل نہیں رکھتا کیونکہ عقل اجیت کی شرائط میں ہے مناس طور پر عقائد کے ضمن میں نگہ روہ آدمی (جس نے ارتداد کیا ہے) ایسا شخص جو میں پر کبھی تو یا نگی ہیں کا دورہ پڑتا ہے اور کبھی اسے اتفاق ہوتا ہے تو اگر کوہ شخص حالت جنون میں مرتد ہوا ہو تو یہ ارتداد درست نہیں اور اگر حالت اتفاق میں مرتد ہوا ہو تو درست ہے کیونکہ پلٹ جانے کی دلیل ان دو حالتوں میں سے صرف ایک حالت میں پائی جاتی ہے۔ اسی طرح نئے میں مدہوش شخص ہے جس کا عقل جاتی رہی ہو کہ اس کا ارتداد از روئے استحسان درست نہیں ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ احکام کے ضمن میں اس ارتداد کو درست تسلیم کیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ احکام زبان سے اقرار کر کے پر مبنی ہوتے ہیں مذکور کی بات پر کیونکہ وہ ایک پوشیدہ چیز ہے جس کا پتا نہیں مل سکتا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ کفر کے احکام کفر پر مبنی ہوتے ہیں جیسے ایمان کے احکام ایمان پر مبنی ہوتے ہیں اور ایمان اور کفر ان کی اصل تصدیق و تکذیب سے اور اقرار و انکار سے ان دونوں پر دولت ہوتی ہے اور عقل و مدہوش آدمی کا اقرار تکذیب پر دولت کرنے کے قابل نہیں ہوتا۔ لہذا اس کا اقرار درست نہیں ہے۔ جہاں تک بلوغت کے شرط ہونے کا تعلق ہے اس میں اختلاف پایا جاتا ہے امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہ اللہ عقائد کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے۔ لہذا عاقل بچے کا ارتداد درست ہوگا؛ امام ابووسف کا قول ہے کہ بلوغت شرط ہے چنانچہ عاقل بچے کا ارتداد درست نہ ہوگا۔ امام ابووسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بچے کی عقل متغیر بعض تصرفات کے ضمن میں نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے اسی لیے اس کا عقائد دینا عقائد کو ازاد کرنا اور عطیہ دینا غلط نہیں ہوتا اور ارتداد تو معصرت بعض ہے؛ جہاں تک ایمان لاسنے کا تعلق ہے تو یہ قرآن (نقصان سے) پاک ہے اس لیے اس کا ایمان لانا درست ہے تو اس کا مرتد ہونا بھی درست ہے؛ کیونکہ ایمان اور ارتداد کا کفر ہونا ایمان اور ارتداد کے حقیقی طور پر موجود ہونے پر مبنی ہے، اس لیے کہ ایمان اور کفر حقیقی افعال سے ہیں اور یہ دونوں ایسے افعال ہیں جو دل سے خارج ہیں اور دیگر جوارح (اعضاء) کے افعال کے مانند ہیں اور عقل سے صادر ہونے والا اقرار ایمان یا کفر کے وجود پر دولت کر کے اور یہ اقرار صورت نزدیک میں موجود ہے البتہ باوجود اس کے کہ عاقل بچے میں ایمان اور کفر کا حقیقی وجود پایا جاتا ہے اس کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ قید کیا جائے گا جس کی وجہ انشاء اللہ اھرنے آئندہ بتائی گے۔ اور ہمارے (یعنی اصناف کے) نزدیک قتل ارتداد کے لوازمات میں سے نہیں ہے چنانچہ مرتد عورت کو قتل نہیں کیا جاتا اور اس بارے میں ہمارے محاسب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جب کہ ارتداد کا فعل تو موجود ہے۔ مذکور ہوا شرط میں ہے چنانچہ ہمارے نزدیک عورت کا ارتداد بھی درست ہے۔ لیکن اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسلام لاسنے پر مجبور کیا جائے گا۔ امام شافعی کے نزدیک مرتد عورت کو قتل کیا جائے گا۔ اس مسئلہ کو اس کی مناسبت جگہ پر انشاء اللہ بیان کیا جائے گا۔

از انہذا ایک شرط یہ ہے کہ ارتداد باطنی رضائے غیب سے کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی نے مجبور ہو کر ارتداد کیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو وہ از روئے استحسان درست نہیں ہے۔ جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مذہبی امور میں

جبر کے تحت کیا ہوا اقرار بھی درست مانا جائے۔ قیاس اور استحسان کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الاکواء میں بیان کریں گے۔

**ارتداد کا حکم** | جہاں تک ارتداد کے حکم کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں، "بائشہ التوفیق مگر ارتداد کے بہت سے احکام ہیں، جیسا کہ صحن کے صحن کا تعلق خود مرتد سے ہے، بعض کا اس کی تکفیر سے، بعض کا اس کے تعزیرات سے اور بعض کا اس کی اولاد سے ہے۔ جیسا کہ احکام کا تعلق اس کی ذات سے ہے تو وہ بھی کئی ہیں؛ انشاء اللہ اس کے ثقل کا بیان ہوتا ہے، جب کہ وہ مردہ ہو یا غلام ہو یا نکاح سے اس کی مصروفیت مانتا ہوگی۔ جیسا کہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارتداد ہے کہ جو شخص اپنا یہی تبدیل کرے اسے قتل کر دو؛ اسی طرح حبیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد عرب مرتد ہو گئے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان کو قتل کرنے پر متفق تھے۔

**مرتد کو توبہ کی ترغیب دینی چاہیے** | ایک حکم یہ ہے کہ مرتد کو توبہ کرنے کو کہا جائے اور اسے قبول اسلام کی دعوت دی جائے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ اسلام قبول کر لے؛ تاہم ایسا کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ اسلام کی دعوت تو اس تک پہنچنے کی سبب ہے؛ چنانچہ اگر وہ اسلام قبول کر لے تو غرض آئندہ اور اگر وہ انکار کرے تو اب (و عکس) اس کے بارے میں غور کرے گا اگر امام یہ حرم کرے کہ وہ توبہ کرنے یا وہ مرتد ہمت کی درخواست کرے تو امام اسے تین یوم کی حلت دے دے اور اگر امام کو اس کی توبہ کی امید نہ ہو اور وہ مرتد بھی حلت کی درخواست نہ کرے تو امام اسے اسی وقت قتل کر دے۔ اس ضمن میں اصل سیدنا رضی اللہ عنہ کے کاغذی روایت ہے کہ آپ کی خدمت میں مسلمانوں کے لشکر میں سے ایک آدمی حاضر ہوا، حضرت فرماتے اس سے پوچھا کہ کیا تم کوئی اونٹنی خرید لائے ہو۔ اس آدمی نے کہا کہ ہاں، ایک آدمی نے اسلام لائے کے بعد اللہ تعالیٰ کا انکار کیا ہے۔ سیدنا رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا کہ تم لوگوں نے اس کے ساتھ کیا سلوک کیا۔ اس نے بتایا کہ ہم نے اسے نزدیک کر کے اس کی گردن اٹھا دی۔ اس پر سیدنا رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے اس کو تین یوم کی حلت کیوں نہ دی، ہر روز اسے ایک روٹی کھلاتے اور اسے توبہ کرنے کو کہتے ہو سکتا تھا کہ وہ توبہ کر لیتا اور اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کر لیتا۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا اسے اللہ میں موجود دشا اور میں نے اس کو قتل کرنے کا حکم نہیں دیا اور حبیب بے خبر چلے گیا کچھ تین تین اسے پھینک دیا۔ اسی طرح سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مرتد کو تین مرتد توبہ کرنے کی ترغیب دی جائے اور اس کے بعد آپ نے یہ آیت تلاوت کی کہ اِنَّ الَّذِیْنَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَلَا مَقْرَبَ لَهُمْ وَلَا لَہُمْ اٰمَانٌ۔ یعنی جو لوگ ایمان لائے پھر انھوں نے کفر کیا پھر ایمان لیا پھر کفر کیا اور پھر ایمان لیا پھر کفر کیا، ان کو کوئی شہدہ لاقی ہو گیا جو میں نے اس کو ارتداد پر آمادہ کیا ہو، لہذا اسے تین مرتد توبہ کی ترغیب دی جائے شہدہ کا اس سے عرصے میں اس کا شہدہ نامی ہو جائے، چنانچہ تین مرتد توبہ کی ترغیب دینا اس بات کا ذریعہ ہے کہ باوجود اسلام قبول کرنے "اس تین تین دفعہ توبہ کی ترغیب دینا مطلوب ہے۔

**بار بار توبہ کرنا درست ہے** | اگر مرتد کو توبہ کی ترغیب دینے سے قبل ہی کوئی شخص اس کو قتل کر دے تو یہ مکروہ ہے، تاہم قاتل پر کوئی سزا عائد نہ ہوگی کیونکہ ارتداد سے اس کی مصروفیت خالی ہو چکی ہے۔

مرتد کو توبہ ہے کہ وہ دونوں شادیوں سے (یعنی اَشْتَدُ اِنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَشَدُّ اِنْ مَحْسَدُ رَسُوْلٍ اللّٰهُ كَسَمَ) اور اس میں سے نیز اسی کا اظہار کرے جو اس نے اسلام کو چھوڑ کر اختیار کیا ہے۔ اگر وہ تابع ہونے کے بعد دوبارہ مرتد ہو جائے تو دوسری مرتبہ ارتداد کا بھی وہی حکم ہے جو پہلی بار کے ارتداد کا ہے یعنی اگر وہ دوسری مرتبہ توبہ کر لے تو اس کی توبہ قبول کر لی جائے گی کیونکہ مسیری اچھے چلے گا کہ یہ نہ کہ ہر مرتبہ ظالم ایمان موجود ہے "اس لیے کہ اس کا

کہیں یعنی عاقل کا اقرار موجود ہے، اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے (ترجمہ) شک جو لوگ ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا، پھر وہ ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا۔ اس آیت میں اللہ بجا نہ تو تعالیٰ نے ابتدا کے بعد اس کے ایمان کا اثبات کیا ہے اور ابتدا کے بعد ایمان کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم اگر وہ چوتھی مرتبہ توبہ کرے تو امام اسے ورتے مار کر جھوٹ دے گا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر وہ تیسری بار توبہ کرے تو امام اسے قید کرے اور قید خانے سے اس وقت تک اسے نہ نکالے جب تک کہ وہ اس میں توبہ کے خشوع کے اور اخلاص کے آثار نہ دیکھ لے۔

### مرتد عورت کو قتل نہ کیا جائے

اسلام لائے پر مجبور کیا جائے گا اور اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے قید کر دیا جائے۔ پھر ہر روز اسے قید خانے سے باہر نکالا جائے، اسے توبہ کرنے کی ترغیب دلائی جائے اور دعوت دی جائے، اگر اسلام قبول کرے تو ٹھیک ورنہ اسے دوبارہ قید خانے میں ڈال دیا جائے، اسی طرح کرتے رہتا چاہیے تا آنکہ وہ اسلام قبول کر لے یا اسے موت آجائے۔ علامہ کفری نے اس حکم کا ذکر کرتے کے بعد اس پر اس بات کا اصرار کیا ہے کہ اسے ہر مرتبہ کوڑے مارے جائیں اس کے لیے کہ تفریق کے طور پر۔ امام شافعی کے نزدیک مرتد عورت کو قتل کیا جائے گا کیونکہ رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان کچھ اپنا دین تبدیل کرے اس کو قتل کر دو عام ہے (یعنی اسی میں مرد و زن کی کوئی تفصیل نہیں بلکہ سب کے لیے ہے)؛ علاوہ ازیں، خون کو مباح کرنے کا سبب تو ایمان کے بعد کفر ہے، اسی لیے مرد کو قتل کیا جاتا ہے اور مرتد عورت کی صورت میں بھی ایمان کے بعد کفر تو موجود ہے یعنی عورت کا معاملہ اس سے مختلف ہے، وہ اس لیے کہ ایمان کے بعد کفر اصلی (back to original) سے زیادہ سخت ہے کیونکہ ایمان کے بعد کفر اختیار کرنا قبول اسلام اور اس کا فاسد اور دلائل سے واقف ہونے کے بعد اسلام سے ہٹنا ہے جبکہ اصلی کفر میں کفر فاسد اسلام اور اس کے دلائل سے حقیقی آگاہی کے لیے آگاہی کی قدرت کے وجود قبول اسلام کرنے سے باز رہتا ہے، لہذا (مرتد عورت کو قتل نہ کرنے کے حق میں) استدلال صحیح نہیں ہے۔ ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ عورت اور بچے کو قتل نہ کرو۔ علاوہ ازیں، (مرتد کا) قتل تو اس لیے مشروع ہے کہ جب اسلام کی دعوت کے دو طریقوں میں سے ادنیٰ طریقہ یعنی اسلام کے فاسد بیان کو توبہ کی ترغیب دینے اور زبانی دعوت دینے کے ذریعے توبہ کے قبول اسلام کی طرف سے مایوسی ہو جائے تو اس کو قتل کرنے کا اعلیٰ طریقہ اس کے اسلام لانے کا وسیلہ ہے، اور عورتیں ایسی دعوت کو قبول کرتی ہیں باہم مردوں کے تابع ہوتی ہیں، چنانچہ عام طور پر جب ان کے شوہر اسلام لے آتے ہیں تو وہ بھی اسلام قبول کر لیتی ہیں، جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے اسلام قبول کیا جن کی پانچ بیویاں تھیں اور وہ سب بھی اس کے ساتھ ہی اسلام لے آئیں۔ جب یہ صورت حال ہے تو عورت کے ابتدا کا صورت میں اس کے قتل کو مشروع کرنا اس کے قبول اسلام کا وسیلہ نہیں بن سکتا، لہذا اس کو قتل کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسی لیے عربی عورت کو قتل نہیں کیا جاتا، جب کہ اس کے برعکس عربی مرد کو قتل کیا جاتا ہے، کیونکہ مرد تو کسی دوسرے کے ارادے کا اتباع نہیں کرتا، خاص طور پر دین کے معاملے میں، بلکہ خود اپنی رائے پر چلتا ہے، لہذا اس کی طرف سے قبول اسلام کا امید قائم ہے، اس لیے اس کے حق میں قتل کا مشروع ہونا مفید ہے توبہ سے فرق (ان دونوں میں) مرتد مرد اور مرتد عورت میں)۔ دلائل پر عمل کرتے ہوئے مذکورہ حدیث (یعنی جو کوئی اپنا دین تبدیل کرے اسے قتل کر دو) کو مرد پر محمول کیا جائے گا کہ دلائل پر عمل کیا جائے اور ان کو ناقص

( contradiction ) سے پرکایا جائے۔

اسی طرح اگر لڑائی مرتد جو جہانے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا البتہ اسے قبول اسلام پر مجبور کیا جائے گا تاہم اسے اسلام قبول کرنے پر اس کا اکامیور کرے ' اگر اس کو اس کی خدمت و رکار ہے ' اور اسے اپنے گھر میں مقیم کرے ' کیونکہ اس لڑائی پر ' اس کے اقتدار کے بعد بھی ' اس کے آقا کی ملکیت قائم ہے اور شرعی حکم کے تحت اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسلام لانے پر اس کو مجبور کرنے کا معاملہ اس کے آقا کے سپرد اس لیے کیا گیا ہے تاکہ دولوں حقوق محفوظ رہیں۔ اس مرتد لڑائی کا آقا اس کے ساتھ مہافرت نہ کرے کیونکہ مرتد عورت کھانے کے لیے حلال نہیں ہے۔

اسی طرح قاتل بچے کو بھی قتل نہ کیا جائے اگرچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس کا ارتداد درست ہے ' کیونکہ باغ مرتد کو ' اسے توبہ کی ترغیب دینے اور زبان سے اسلام کی دعوت دینے اور اسلام کے دلائل و براہین کا اظہار و ترویج کر دینے کے بعد اس کے اقتدار پر مصر ہونے کی صورت میں ' اس لیے قتل کیا جاتا ہے کہ اس کی طرف سے عداوت اور ہٹ دھرمی ظاہر ہو گئی ہے اور اس کی طرف سے ایسی ہو گئی ہے۔ لیکن یہ حالت بچے کی صورت میں نہیں ہوتی ' چنانچہ اس سے یہ امید کی جاتی ہے کہ وہ اسلام قبول کرے گا اور دین حق کی طرف اس کی واپسی کی بھی امید ہوتی ہے ' لہذا اسے قتل نہیں کیا جلتے ' بلکہ اسے گھروسے کے اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اسے توبہ کی امید کرنا ہی اس کے تہلیل اسلام کے لیے کافی وسیلہ ہے۔

اگر ایک بچہ جس کے ماں باپ مسلمان ہوں اور اسے بھی ماں باپ کی تبعیت میں مسلمان ہی قرار دیا جائے اس حال میں ہو کہ وہ کافر ہے اور بدعت کے بعد اس کی زبان سے کسی نے اسلام کا اقرار نہ سنا ہو تو اس کو قتل نہ کیا جائے کیونکہ اس نے توبہ نہ کیا ہے نہ ہی نہیں کیونکہ ارتداد تو نام ہے اس بات کا کہ پہلے تصدیق کرے اور بعد میں منکذب کرے اور بدعت کے بعد اس نے تصدیق سسرے سے کی ہی نہیں کیونکہ تصدیق کی دلیل یعنی اقرار پانچویں ہے۔ ' ان ' اگر وہ اسلام کا اقرار کرے پھر مرتد ہو جائے تو اس صورت میں اس کو قتل کیا جائے کیونکہ اس نے ارتداد کیا ہے ' جس کی دلیل موجود ہے ' یعنی یہ کہ اس نے اقرار کیا تھا۔ پس وہ درحقیقت ارتداد نہیں ہے لہذا اس کو قتل نہ کیا جائے لیکن اسے قید میں ڈالا جائے کیونکہ بدعت سے قبل اسے مسلمان ہی قرار دیا جاتا تھا ' کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے تبعیت کے طریقے سے مسلمان قرار دیا جائے ' اس کی کمانی پر بھی وہی حکم لاگو ہوگا جو مرتد کی کمانی پر لاگو ہوتا ہے کیونکہ کھلی طور پر تو وہ مرتد ہی ہے مگر کمانی کے باطن میں گفتگو ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر کر دیں گے۔

**مرتد کو غلام بنانا حرام ہے**

از احمد یہ ہے کہ (مرتد کو) غلام بنانا حرام ہے۔ چنانچہ مرتد کو غلام نہیں بنایا جاتا خواہ وہ دارالمذہب سے ہی جائے کیونکہ مرتد کی بابت صرف وہی چیزیں مشروع ہوئی ہیں ' اسلام یا تھوار ' جس کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے : **مَنْ بَغَىٰ فَلْيُكْفِرْ بِهِ** ' یعنی تم ان سے قتال کرو یا پھر وہ اسلام قبول کر لیں۔ اسی طرح ' سینا ابو بکر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں صحابہ کرام کو اس (یعنی مرتد کے قتل) پر اباح ہوا ہے۔ علاوہ انہیں ' کافر کو غلام بنانا اس کو مسلمان بنانے کا ایک وسیلہ ہے جبکہ مرتد کو غلام بنانا اس کو مسلمان بنانے کا وسیلہ نہیں ہے ' جیسا کہ بیشتر ائمہ بیان کیا جا چکا ہے ' اسی لیے اسے حریّت (آزادی) پر باقی رکھنا جائز نہیں ہے ' یعنی اسے قتل کر دینے کا حکم ہے۔ ' اس کے برعکس اگر

مرتبہ عورت دارالحرب سے جاٹے تو اسے غلام بنایا جائے گا کیونکہ اس کا قتل مشروع نہیں ہوا اور کافر کو کفر کی حالت پر صرف دو ہی صورتوں میں زندہ چھوڑا جاسکتا ہے، 'ہزیے لے کر یا غلام بنا کر' اور عورتوں پر جزیہ عائد نہیں ہوتا، لہذا اسے (یعنی دارالحرب سے مل جانے والی مرتد عورت کو) زندہ بنا کر کفر کی حالت پر باقی رکھنا بصورت دیگر باقی رکھنے کی ہر نسبت مسلمانوں کے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔ چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان عرب عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا تھا جو مرتد ہو گئے تھے حتیٰ کہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ محمد ابن الحنفیہ کی والدہ یعنی خولہ بنت ایاں بنو حنفیہ کے پیش میں سے تھی۔ ازناہلہ یہ ہے کہ جزیہ لینے کی حرمت ہے، چنانچہ مرتد سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، بدیل مذکورہ۔ ازناہلہ یہ ہے کہ عاتقہ اس۔ کہ جرم کا تاوان ادا نہ کریں گے، 'بدیل مذکورہ'، یعنی یہ کہ جرم کی سزا تو مجرم کو ملنی چاہیے اور عاتقہ تو اس کی طرف سے تاوان کا بوجھ اس کے ساتھ تعاون کے طور پر اٹھاتے ہیں اور مرتد کے ساتھ تو کسی قسم کا تعاون کرنا جائز نہیں ہے۔

ازناہلہ یلحد (separation) ہے، 'جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے اگر بیوی مرتد ہو جائے تو بغیر طلاق کے علحدگی ہو جائے گی' اس پر ائمہ کا اتفاق ہے، اور اگر شوہر مرتد ہو جائے تو اس بائیس میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جس کا ذکر کتاب النکاح میں موجود ہے۔ (مرتد کے) قبول اسلام کرنے پر بھی (میاں بیوی کی) یہ علحدگی ختم نہ ہوگی۔ اگر میاں بیوی دونوں ایک ساتھ مرتد ہو جائیں یا دونوں ایک ساتھ اسلام قبول کر لیں تو ہمارے نزدیک ان کا نکاح قائم ہے گا جبکہ امام زفر کے نزدیک ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک پہلے اسلام لائے تو باجماع ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا۔ یہ کتاب النکاح کے مسائل ہیں۔

ازناہلہ یہ ہے کہ مرتد کسی کا نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ اسے کوئی ولایت حاصل نہیں ہے۔ مرتد کی ذات سے متعلق احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ اس کا زہر حرام ہوتا ہے کیونکہ اس کا کوئی مذہب نہیں ہے، بدیل مذکورہ۔

ازناہلہ ایک یہ ہے کہ وہ کسی کے ترسے کا وارث نہ بنے گا کیونکہ نہ تو اس کا کوئی مذہب ہے اور نہ ہی اسے کوئی ولایت حاصل ہے۔

ازناہلہ ایک حکم یہ ہے کہ اس کے اعمال رائیگاں ہو جائیں گے، 'ہمارے نزدیک تو اس کے صفت ارتداد کی بناء پر ہی جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں رائیگاں ہوں گے جب کہ ارتداد کی حالت میں ہی اسے مرتد آجائے۔ یہ کتاب الصلاۃ کا مسئلہ ہے۔

مرتد کی ذات سے متعلق ایک حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اس پر کوئی عبادت واجب نہیں رہتی کیونکہ کفار ہمارے نزدیک شرائع یعنی عبادت کے مخاطب نہیں ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک اس پر عبادت واجب ہوں گی۔ یہ مسئلہ اصول فقہ کے مسائل میں ہے۔

مرتد کے مال سے متعلق احکام۔ مرتد کے مال سے متعلق احکام تین قسم کے ہیں ملک کا حکم، میراث کا حکم اور بیع کا حکم، جہاں تک بیع کا تعلق ہے ہم سمجھتے ہیں کہ اس



بارے میں اندر فقہ میں کوئی اختلاف نہ ملے جیسے کہ مرتد اگر اسلام قبول کر لے تو اس کے اموال بدستور اس کی ملکیت میں رہیں گے۔ اس بارے میں بھی اندر میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر مرتد مر جائے یا قتل کر دیا جائے یا دارالحرب سے جائے تو اس کے اموال پر سے اس کی ملکیت نازل ہو جائے گی۔ البتہ اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا اس کی ملکیت محض انہیں اسباب دینی موت و قتل یا دارالحرب سے مل جائے گی یا نہ ہو اور ان اسباب کے پیدا ہونے پر نازل ہوتی ہے یا امتداد کی وجہ سے امتداد کے وقت ہی سے ان اسباب پر توقف کرتے ہوئے نازل ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک امتداد کی وجہ سے مرتد کی ملکیت اس کے اموال پر سے نازل نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی موت یا قتل یا دارالحرب سے مل جائے گی وجہ سے نازل ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مرتد کی اپنے اموال پر ملکیت محفوظ رہے گی اس کی حالت پر ہونا ظاہر ہو۔ اسی اصول پر مرتد کے تصرفات کا حکم معنی ہے یعنی یہ کچھ حاجتیں کے نزدیک تو مرتد کا اپنے اموال میں تصرف کرنا اسی طرح جائز ہے جس طرح مسلمان کا اپنے مالی میں تصرف کرنا چاہیے مگر مرتد اپنے غلام کو آزاد کرے یا اسے نذر خیر یا عطا کرے یا فروخت کرے یا خریداری کرے یا جو کچھ سے تو یہ سب تصرفات نافذ ہوں گے اس کے تصرفات کا عقدہ اس کی اطاعت کے برقرار رہنے پر موقوف ہے، اگر وہ اسلام قبول کر لے تو اس کے کیے ہوئے سب تصرفات درست ہوں گے اور اگر وہ مرتد سے یا دارالحرب سے جائے تو سب تصرفات باطل ہو جائیں گے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کی ملکیت حالت اسلام میں قائم تھی کیونکہ ملکیت کا سبب اور اس کی اہلیت موجود تھی اور اہلیت سے مراد عزیمت ہے اور امتداد ایسی کسی چیز پر یا اثر انداز نہیں ہوتا پھر مرتد کے تصرفات کے جائز اور Lawful ہونے کی کیفیت کے بارے میں صاحبین کے درمیان اختلاف ملے پایا جاتا ہے، امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ یہ اس طرح جائز ہوں گے جس طرح تندرست کا تصرف جائز ہوتا ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کے تصرفات اس طرح جائز ہوں گے جس طرح مرض الموت میں مبتلا مریض کے تصرفات جائز ہوتے ہیں۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مرتد چلاکت کے کنارے ہوتا ہے کیونکہ اس نے قتل کیا جاتا ہے لہذا یہ مرض الموت میں مبتلا مریض کے مشابہ ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسلام قبول کرنا اس کے اختیار میں ہے اس لئے اس امر کا امکان ہے کہ وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے اور قتل ہونے سے بچ جائے جبکہ مریض کے لئے ممکن نہیں کہ اپنے آپ سے مرض کو دور کر دے اور دونوں کیونکہ ہر ایک مشابہ ظہر میں گئے امام ابو حنیفہؒ کے قول دینی یہ کہ مرتد کی اپنے اموال پر سے ملکیت نازل ہو جاتی ہے کی توجیہ یہ ہے کہ ملکیت کے نازل ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے امتداد کیونکہ امتداد قتل کی وجہ سے اسباب موت واقع ہونے کا سبب ہے، لہذا مرنے پر ملکیت کا نازل ہونا سبب دینی امتداد کی طرف مضاف ہو گا، اصرار ممکن نہیں کہ مرتد اپنے اموال سمیت دارالحرب سے جائے کیونکہ اسے ایسا کرنے نہیں دیا جائے گا بلکہ اسے قتل کیا جائے گا، لہذا اس کا مال اس کی ضرورت سے نذر خیر اس لئے چاہیے تو یہ شکہ فوراً ہی اس کی ملکیت کے نازل ہونے کا حکم پایا جاتا لیکن ہم نے اس بارے میں توقف اس لیے کیا ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ دوبارہ اسلام قبول کرے کیونکہ جب وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے گا تو امتداد سے اسے ایسے مرتد ہو جائے گا کہ اگر باوجود تہا ہی نہیں اس کی ملکیت کے فوراً ہی زوال میں توقف انجام کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ہے، اگر وہ دوبارہ اسلام قبول کر لے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امتداد کے سرے سے مرتد ہونے کی وجہ سے وہ نفع مال کا سبب بن گیا نہیں بنا جس سے یہ بات حیاں ہو جاتی ہے کہ اس کا تصرف

اپنے محل میں واقع ہوا ہے، لہذا صحیح ہے۔ اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا مرنے والے سے پہلے اس سے بیعت خارج ہو جاتی ہے کہ امتداد اپنے وجود کے وقت سے ہی ملکیت کے نازل ہونے کا سبب بن گیا تھا لہذا ملکیت تو اسی وقت نازل ہو گئی تھی جس وقت وہ مرتد ہوا تھا، کیونکہ حکم اپنے سبب سے چھپے نہیں رہتا، اس لیے اس کا تصرف اپنے محل میں واقع نہیں ہوا، لہذا باطل ہے۔ اس سے قبل اس کی ملکیت موقوف (unalienable)

تھی لہذا اس ملکیت پر یعنی تصرفات بھی لامحالہ موقوف ہوں گے۔ اس مسئلہ پر ائمہ کا اجماع ہے کہ اس کا استیلا (اذا) اپنی فونڈی سے مباشرت کرے اور اس فونڈی کے بلج سے اس کا بچہ پیدا ہو تو اس بچے کو اس کا اپنے ساتھ منسوب کرے، یعنی اس بچے کا نسب ثابت ہو جائے ایسی صورت میں اس فونڈی کو اس کی ام ولد کہتے ہیں اور ام ولد کو نہ فروخت کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی کسی اور کی ملکیت میں دیا جاسکتا ہے (صحیح ہے) پرنا بچہ اگر اس کا اس کی فونڈی کے بلج سے بچہ پیدا ہو اور اس بچے کو وہ اپنا بچہ قرار دے تو نسب قائم ہو جائے گا اور وہ فونڈی اس کی ام ولد بن جائے گی۔ صاحبین کے نقطہ نظر سے اس کے ام ولد بننے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک وہ فونڈی اس کی مکمل ملکیت ہے اور ام ولد جنہیز کے نقطہ نظر سے اس لیے وہ ام ولد بن جائے گی کہ موقوف ملکیت حق ملکیت سے مکمل حیثیت کی نہیں ہوتی اور حسب حق ملکیت استیلا دے کے صحیح ہونے کے لیے کافی ہوتا ہے تو موقوف ملکیت تو مرد چٹاؤنی کافی ہے۔ اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ مرتد کا طلاق دینا اور شفعہ (pre-emption) سے دستبردار ہونا صحیح ہے کیونکہ امتداد ملکیت نکاح پر اثر انداز نہیں ہوتا اور شفعہ (جس کو شفعہ کا حق حاصل ہوا)

کا بوقی ثابت ہوتا ہے وہ ایسا حق ہے جس میں میراث نہیں چل سکتی اور اس کے معاوضہ پر اجماع ہے کہ وہ موقوف ہوتا ہے کیونکہ وہ مساوات پر مبنی ہوتا ہے۔ جہاں تک مرتد عورت کا تعلق ہے تو اس کے اموال پر سے اس کی ملکیت نازل نہیں ہوتی اور اس بارے میں ائمہ کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں، لہذا اس کا اپنے مال میں تصرف کرنا بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ اسے قتل نہیں کیا جاتا، لہذا اس کا مرتد ہونا اس کے اموال پر سے اس کی ملکیت کے نازل ہونے کا سبب نہیں بنتا، اور اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں، لہذا اس کے تصرفات جائز ہیں۔

مرتد کی ملکیت اور اس پر مبنی اس کے تصرفات کی بابت احکام تو معلوم ہو گئے اب صورت یہ ہے کہ مرتد کا حال ان چار حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ اسلام قبول کرے گا، یا مرنے لگا، یا قتل کر دیا جائے گا یا پھر وہ دارالحرب سے جائے گا۔ اگر وہ اسلام قبول کرے تو وہ اپنی سابقہ ملکیت کے حکم پر بحال ہو جائے گا کیونکہ مکمل طور پر امتداد مرتد سے مرتفع ہو جاتا ہے گو یا کہ غنائی نہیں۔ اور اگر وہ مرنے لگا یا قتل کر دیا جائے تو اس کا مال کے وارثوں کو مل جائے گا اور اس کی اثبات اولاد و دام و دلک کی چیز (مرتد غلام آزاد ہو جائیں گے اور نکاحات باطل بھی اپنے ذمے مال کے وارثوں کو ادا کر کے آزاد ہو جائیں گے، اس کے ذمے جو واجب الادا دیون ہوں گے ان کی مدت ختم ہو جائے گی اور اس کی طرف سے چکائے جائیں گے کیونکہ یہ نبوت کے احکام ہیں۔ یہی حکم ہوگا جب کہ وہ بحال امتداد دارالحرب سے جائے اور قاضی اس کے دارالحرب سے جائے گا فیصلہ صادر کر دے کیونکہ دارالحرب سے جائنا دلائل اسلام میں اس کے چھوڑے ہوئے اموال پر سے اس کی ملکیت کے نازل ہونے کے ضمن میں مختصر اس کی موت کے ہے، اس لیے کہ فی الواقع موت کی صورت میں اس کے مال پر سے اس کی ملکیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہے

کہ وہ مال اس کی ضرورت سے زیادہ ہے کیونکہ موت کی وجہ سے اس کی ضرورت تو ختم ہو گئی اور اب وہ اپنے مال سے نفع اندوز ہونے سے بھی قاصر ہے اور یہ منہم اس کے دارالحرب سے جانے کی ضرورت میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ دارالاسلام میں جو اس کا مال ہے اب وہ اس سے فائدہ تو حاصل نہیں کر سکتا تو اب وہ اس کی ضرورت سے نفع مند کے حکم میں ہے کیونکہ اب وہ اس کے ذریعے اپنی کوئی ضرورت پوری نہیں کر سکتا، لہذا اس کا دارالحرب سے جاننا اس کی ملکیت کو زائل کرنے کی حد تک اس کی موت کے مترادف ہے۔ پس جب تک تاخیر اس کے دارالحرب سے جاننے کا فیصلہ صادر کر دے تو اس کی اجابت اولاد اور اس کے قریب غلام آزاد ہو جائیں گے، اس کے مال کا اس کے داروں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا اور اس کے منہم (میراثی) و دیون کی میعاد ختم ہو جائے گی کیونکہ ان احکام کا تعلق موت سے ہے اور منہم ہی طور پر موت پائی گئی ہے اس کا مکاتب غلام اس کے داروں کو بدل کر کتابت (اداکر کے آزاد ہو جائے گا) اور جب وہ آزاد ہو جائے گا تو اس کی اولاد اس مرتد کی ہوگی کیونکہ وہی اس کا آزاد کرانے والا ہے۔ اور اگر وہ دارالحرب سے جانے پھر مسلمان ہو کر دارالاسلام میں واپس آجائے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ پیشتر اس کے قاضی اس کے دارالحرب سے جاننے کا فیصلہ صادر کرے دارالاسلام میں واپس آجائے یا پھر کبھی قاضی کے فیصلے کے بعد آیا ہوگا، سو اگر وہ قاضی کے فیصلے سے پہلے آئے تو اس کے مذہب غلاموں اور املاک اور غنیمت اور وغیرہ پر اس کی سابقہ ملکیت بحال ہو جائے گی، ورنہ اس کے جو جمیع ذکر کیا گئے احکام کا تعلق موت سے ہے اور دارالحرب سے جاننا حقیقی موت نہیں ہے، بلکہ اگر قاضی اس کے دارالحرب سے مل جائے گا فیصلہ کر دے تو اس کا دارالحرب سے جاننا موت کے مترادف ہوتا ہے، اور جب قاضی نے ایسا فیصلہ نہ کیا ہو تو پھر موت کے مترادف نہیں بنتا، چنانچہ اس صورت میں اگر وہ واپس آئے تو اس کی سابقہ ملکیت بحال ہو جائے گی۔ اور اگر وہ قاضی کے اس فیصلے کے بعد واپس آئے کہ وہ دارالحرب سے مل گیا ہے تو وہ اپنا جس قدر مال اپنے داروں کے قبضے میں ملے حال تا قائم رہے گا اس پر اس کا حق ہے کیونکہ اس کی اولاد تو اس کے مال کے ضمن میں اس کی جائیداد ہے لہذا اس کی اولاد نے اس کے مال میں جو تصرف کیا ہے وہ جائیداد کے طریقے سے کیا ہے گویا کہ وہ اس کی وکیل ہے، اس لیے اسے حق حاصل ہے کہ جس قدر چاہے ملے حال تا قائم رہے اسے لے لے اور اس کے وارث نے بیع یا غلام کو آزاد کرنے سے جس مال پر سے اس کی ملکیت زائل کر دی ہو تو اس کی طرف وہ جو حق کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ جائیداد کے تصرف اصل ملک کے تصرف کے مانند ہے، بالکل ویسے ہی جیسے وکیل کا تصرف ہوتا ہے (وکیل کے تصرف کے مانند) حاکم نے اس کی بیعت و اجازت اور داروغہ غلاموں کو آزاد کر دیا ہو تو ان کے بارے میں اسے کوئی اختیار حاصل نہیں کیونکہ آزاد کرنا ایک ایسا اقدام ہے کہ اسے نسخ نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح اگر مکاتب نے اس کے داروں کو مال دار کر دیا ہو تو اس کے بارے میں بھی اسے کوئی اختیار حاصل نہیں کیونکہ مکاتبہ مال ادا کر کے آزاد ہو جائے اور غلام کو آزاد ہو جانا فسخ کا احتمال نہیں رکھتا البتہ مکاتب نے اس کے داروں کو مال دار کیا ہے اگر وہ ملے حال تا قائم ہے تو وہ اسے لے لے گا اور اگر اس ملے پر سے اس کے داروں کی ملکیت زائل ہو چکی ہے تو ان پر اس مال کا وہاں حاکم نہیں ہوگا، جیسا کہ اس کے دیگر اموال کے ضمن میں نہیں ہوتا، اس پر دلیل ملے گی کہ کتابت خود زائد کیا ہو تو اس سے وہ معاوضہ لیا جائے گا اور اگر وہ بدل کتابت ادا کرنے سے قاصر ہے تو وہ پھر سے اس کا غلام بن جائے گا اور اگر وہ جائیداد کو فروی دارالاسلام میں واپس آئے اور اپنا کچھ مال لے کر دارالحرب میں پتھار دے پھر مسلمان دارالحرب پر غلبہ حاصل کریں تو یہ کیا جائے گا کہ اگر

وہ دارالاسلام میں واپس قاہنہ کے اس فیصلے کے عدا دہونے کے بعد ایک وہ دارالحرب سے جا ملا ہے تو اس مال کے زیادہ حقدار اس کے وارث ہوں گے اور اگر وارثین اس مال کو (غازیوں میں) تقسیم سے قبل پائیں تو اسے بغیر کوئی معاوضہ دیے مفت سے لیں گے اور اگر وہ اسے تقسیم ہونے کے بعد پائیں تو زوات العقیق کو وہ قیمت دے کر حاصل کر لیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ دارالحرب سے جا ملا اور عدالت نے فیصلہ دے دیا کہ وہ دارالحرب سے جا ملا ہے تو اس کی ملکیت نازل ہو کر اس کے ورثہ کو مستقل ہو گئی، لہذا یہ مسلمان کا مال ہے جو کافر کے ہتھے چڑھ گیا اور وہ اسے دارالحرب میں سے لیا ہے۔ مسلمانوں نے دارالحرب پر غلبہ پایا اور اس مال کے قدیم مالک نے اس مال کو پایا تو اس بارے میں حکم دہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں۔ اور اگر عدالت کے حقائق کے فیصلے سے قبل وہ واپس آجائے تو اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت کی رو سے یہ صورت اور دارالحرب سے حقائق کے عدالتی فیصلے کے بعد واپس آنے کی صورت دونوں برابر ہیں جب کہ دوسری روایت کی رو سے اس کا مال مفت بن جائے گا اور اس کے وارثوں کا اس پر قطعاً کوئی حق نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر مرتد کسی جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد دارالحرب سے جا ملے پھر دوبارہ دارالاسلام میں آجائے تو اگر تو اس کا جرم حقوق العباد مثلاً قتل، تہنصیب اور قدرت (زر ناک تہمت) سے متعلق ہے تو اس پر وہ موقوف ہوگا اور اگر اس کا جرم حقوق اللہ مثلاً زنا، لہو، شرب نوشی سے متعلق ہو تو وہ اس پر سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ دارالحرب سے حقائق بدل جائیں گے موت کے مترادف ہے جس سے اس سزا کے ساقط ہو جانے کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ کسی کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے (یعنی حدود)۔ اور اگر اس نے ایسا کوئی جرم دارالحرب سے حقائق کے بعد کیا ہو اور پھر مر گیا ہو تو ان میں سے کسی پر بھی وہ موقوف نہ ہوگا کیونکہ اس کا جرم موجب سزا نہیں بنا، بلکہ طوری پر ہو جس کے اہل حرب کے حکم میں ہونے کے۔

یہ تو مرتد کے اس مال کے بارے میں احکام تھے جو وہ اپنے پیچھے دارالاسلام میں چھوڑ گیا تھا، اب وہ مال جس کو وہ اپنے ساتھ دارالحرب میں لے گیا تو وہ اسی کی ملکیت ہے۔ چنانچہ مگر مسلمان اس پر غلبہ پائیں تو وہ مال مفت ہی جائے گا کیونکہ جو مال دارالحرب میں پہنچا دیا گیا ہے اس پر اس کے وارثوں کا حق ثابت نہیں ہوتا، لہذا اس پر اس مرتد کی ملکیت ہدف قرار ہے اور وہ مال معصوم نہیں ہے۔ لہذا اس پر غلبہ پکر اسے ملکیت بنایا جاسکتا ہے، جیسا کہ اہل حرب کے دیگر تمام اموال کے ضمن میں ہوتا ہے۔

جہاں تک میراث کے حکم کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں ہمارے اندر رضی اللہ عنہم کے درمیان کوئی اختلاف ناسے نہیں کہ جو مال اس نے بحالت اسلام کمایا ہے وہ اس صورت میں اس کے مسلمان وارثوں کی میراث بن جائے گا جب وہ فوت ہو جائے، یا اہل کفر دیا جائے یا دارالحرب سے مل جائے اور عدالت اس کے حقائق (مل جائے) کا فیصلہ دے دے۔ امام شافعی کا کہنا ہے کہ وہ مال مفت ہے اور امام شافعی نے اس کے حق میں استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کافر مسلمان کے مال کا وارث نہ ہے۔ چنانچہ اگر نہ ہی مسلمان کافر کے مال کا وارث بنے گا۔ تو اس حدیث میں مسلمان کو متفق کر دیا گیا ہے کہ کافر کے مال کا وارث بننے والا اس مرتد کا وارث مسلمان ہے لہذا لازم ہے کہ اگر وہ اس کا وارث بنے۔ چہاں دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے المستورہ اہل کفر کو تہذیب بنا کر دیا تھا اور اس کے مال کو اس کے مسلمان

داروں میں تقسیم کر دیا جتنا اور سب کچھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کی موجودگی میں ہوا تھا اور کسی صحابی کا اس فیصلے سے کوئی اختلاف مشغول نہیں لہذا اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ علاوہ ازیں، ارتداد و ملکیت کو ترک کرنے والے سبب کی حیثیت میں، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصول کے مطابق جیسا کہ جمہور ثابت کر چکے ہیں، حرم کے مانند ہے، لہذا اس کا مرتد ہونا ایسے ہے جیسے ایک مسلمان فوت ہو گیا، اس لیے مسلمان اس کا وارث بنے گا، گو کہ مسلمان نے مسلمان سے میراث لائی ہے نہ کہ کافر سے، اس لیے ہمارا مسلک، بحوالہ ائمہ اربعہ مذکورہ، حدیث کے مطابق ہے، جہاں تک صاحبین کے اصول پر اس کے حکم کا تعلق ہے، اگرچہ ارتداد و ملکیت کے زوال کا نتیجہ نہیں ہے لیکن اس امر کا احتمال ہے کہ مرتد دوبارہ مسلمان ہو جائے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے، لہذا میراث کے ضمن میں اسے مسلمان ہی تصور کیا جائے گا، اور یہ جائز ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شراب اور فحشاء کے بارے میں تصرف کرنے سے منافعت کے ضمن میں وہ دستور اسلام کے حکم پر ہے اس لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ میراث کے حکم کے ضمن میں بھی اسلام کے حکم پر ہو، لہذا اس کا وارث ہونا ایک مسلمان کا کافر کی میراث پانا نہیں، سواس لحاظ سے بھی حدیث کے مطابق عمل ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حالت ارتداد میں کماٹے ہوئے مال کے بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ وہ فٹے ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ میراث ہے۔ صاحبین کے قول کی توضیح یہ ہے کہ حالت ارتداد میں کما یا ہوا مال اس کی ملک ہے، کیونکہ ملکیت کے اہل شخص کی جانب سے ملکیت کا سبب ایسی چیز کے بارے میں موجود ہے جو ملکیت بن سکتی ہے، اور اس بارے میں تو کوئی شک نہیں کہ مرتد ملک بننے کا اہل ہے کیونکہ ملک بننے کی اہلیت حریث سے ہوتی ہے اور ارتداد و حریث کے منافی نہیں ہے بلکہ اس چیز کے متعلق مجہول اس کے ساتھ متانقات رکھے یعنی غلامی کیونکہ مرتد کو غلام نہیں بنایا جاسکتا۔ تو جب اس کی اس مال پر ملکیت ثابت ہے تو اس کی موت کی صورت میں یا ایسی صورت میں جو اس کی موت کے مقبوم میں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اس کی ملکیت اس کے داروں کو منتقل ہو سکتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ ارتداد اپنے وجود کے وقت سے ہی زوال ملک کا سبب بن جاتا ہے، مرتد کے حال کے ظاہر ہونے کے طریقے سے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور جس چیز کے زوال کا سبب موجود ہو اس چیز کو کوئی وجود نہیں رہتا، لہذا بحالت ارتداد و کما یا ہوا مال ایسا مال ہے جس کا کوئی ملک نہیں، اس لیے وہ میراث نہیں بن سکتا، چنانچہ اسے فقط اپنی گری پڑی چیز کی طرح مسلمانوں کے سوا مال میں رکھا جائے گا۔

مرتد کے مال کے وارث کے بارے میں ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا وارث کا حال یعنی اس کے وارث بننے کی اہلیت کا اعتبار ارتداد کے وقت سے کیا جائے یا مرتد کی موت کے وقت سے یا پھر ارتداد کے وقت سے بلکہ مرتد کی موت کے وقت تک، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وارث کی اہلیت کا اعتبار مرتد کی موت کے وقت سے کیا جائے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک مرتد کی ملکیت اس کی موت پر ہی منحل ہوتی ہے لہذا وارث ہونے کی اہلیت کا اعتبار صرف اسی وقت سے کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں دو روایتیں مشغول ہیں، ایک روایت کی نزول سے صرف ارتداد کے وقت سے اس کا اعتبار

کیا جائے چنانچہ اگر امتداد کے وقت کوئی شخص وارث بننے کا اہل تھا تو وہ میراث پانے کا خواہ بعد ازاں اس کی اہلیت نازل ہی کیوں نہ ہو گئی ہو۔ دوسری روایت کی رو سے وقت ارتداد سے لے کر موت کے وقت تک اہلیت کے دوام کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ وراثت امتداد کے طریقے سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ قبور کے طریقے سے۔ کیونکہ میراث کے لیے موت ناگزیر ہے، اور قبور کے طریقے سے میراث کو جائز قرار دینا موت سے قبل میراث کو واجب ٹھہرانا ہے اور اس کی کوئی گنجائش نہیں اور جب موت آجائے گی تو میراث قائم ہو جائے گی۔ پھر اس کا امتداد ارتداد کے وجہ کے وقت سے کیا جائے گا اور ان دو وقتوں یعنی ارتداد کے وقت اور موت کے وقت کے درمیان اہلیت کا نازل ہونا اس امتداد کو مانع ہے، لہذا وقت ارتداد سے لے کر موت کے وقت تک اہلیت کا مسلسل برقرار رہنا شرط ہے چنانچہ اگر کوئی وارث مرتد کے ارتداد کے وقت مسلمان ہو اور پھر مرتد کی موت سے قبل وہ وارث مرتد ہو جائے تو اسے میراث نہیں ملے گی۔ اگر وہ وارث اس مرتد کی موت سے پہلے ہی مر جائے تو بھی یہی حکم ہے، یا اگر مرتد کی موت سے قبل اس کی بیوی کی حیات پوری ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ پہلی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ میراث ذوالکلیت کے تابع ہے اور کلیت تو ارتداد کی وجہ سے ارتداد کے وجہ کے وقت سے کیا نازل ہو جاتی ہے لہذا اسی وقت قبور کے طریقے سے میراث ثابت ہو جاتی ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ یہ موت سے قبل میراث کو واجب ٹھہرانا ہے، ہم کہتے ہیں کہ ایسا ممکن نہیں ہے بلکہ یہ موت کے بعد میراث کو واجب ٹھہرانا ہے کیونکہ ارتداد و موت کے مفہوم میں ہے، اس لیے کہ کلیت کو نازل کرنے کے بارے میں اس کا وہی عمل ہے جو موت کا جو ثابت ہے، ایسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، چنانچہ ارتداد معنوی طور پر موت ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اس بارے میں اختلاف پایا جائے کہ اگر مرتد دارالحرب سے مل جائے اور قاضی اس کے خلاف فیصلہ دے دے تو کیا وراثت کی اہلیت کا اعتقاد قاضی کے اس فیصلے کے وقت سے ہو گیا مرتد کے دارالحرب سے مل جانے کے وقت سے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی کے فیصلے کے وقت سے اس کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کے دارالحرب سے مل جانے کے وقت سے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ میراث کا وقت کلیت کے زوال کا وقت جو تاسے اور مرتد کی کلیت اس کے دارالحرب سے مل جانے پر نازل ہو جاتی ہے کیونکہ ایسا کرنے سے وہ اپنے اس مال سے امتداد کرنے سے قاصر رہتا ہے جو اس نے دارالسلام میں چھوڑا تھا البتہ اس کا تاجر رہنا قاضی کے فیصلے سے قبل ثابت نہیں کیونکہ اس کی واسطی کا مکان موجود ہے اور جب قاضی نے فیصلہ دے دیا تو اس کا قاصر رہنا ثابت ہو گیا اور اس کے بعد اس کی واپسی ایسی شے کی مانند ہو گئی جو عا دۃً فتنش ہو۔ لہذا ذوالکلیت کا عامل دارالحرب سے مل جانا ہے، اس لیے وراثت کی اہلیت کا اعتبار اسی وقت سے کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کلیت قاضی کے فیصلے سے نازل نہیں ہوتی لہذا کلیت کو نازل کرنے کے لیے مؤثر قاضی کا فیصلہ ہے۔ اگر مرتد عورت دارالحرب سے مل جائے تو اس کا حکم بھی صاحبین کے اس اختلاف کے مطابق ہو گا کیونکہ معنی سے فرق لازم نہیں آتا۔

اگر شوہر اور بیوی ایک ساتھ مرتد ہوئے پھر بیوی نے ایک بچے کو جنم دیا پھر اس بچے کا باپ ارتداد کے جرم میں قتل کر دیا گیا تو اگر بیوی نے ارتداد کے بعد بچے کو اس کے عرصے سے قبل اس بچے کو جنم

دیا وہ بچہ اپنے باپ کی میراث کا وارث بنے گا کیونکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس بچے کا حمل رضیٰ طور پر اس وقت قرار پایا تھا جب اس کے ماں باپ مسلمان تھے اور اگر اس عورت نے بچے کو ارتداد کے چھ ماہ یا اس سے زیادہ مدت کے بعد جنم دیا ہو تو وہ بچہ اپنے باپ کی میراث کا وارث نہیں بنے گا کیونکہ اس امر کا امکان منہ و بہہ کا اس کا حمل حالت ارتداد میں قرار پایا ہو لہذا اس شک کی وجہ سے وراثت نہیں پائے گا۔ اور اگر صرف شوہر مرتد ہو جائے اور بیوی مرتد نہ ہوئی ہو یا اس مرتد آدمی کی مسلمان ام ولد جو اس صورت میں اس مرتد کے دوسرے مسلمان وارثوں کے ساتھ ساتھ وہ بچہ بھی میراث پائے گا خواہ وہ اس کے ارتداد کے چھ ماہ کے بعد ہی تولد ہوا ہو کیونکہ ماں مسلمان ہے، اس لیے بچے کا مذہب بھی اپنی ماں کی تبعیت میں اسلام ہی مانا جائے گا، لہذا وہ اپنے باپ کی میراث کا حقدار ہو گا۔

اگر شوہر مسلمان تھا اور اس کی بیوی اس کی موت کے وقت حاملہ تھی اور مرتد ہو کر دار الحرب چلی گئی جہاں اس نے بچے کو جنم دیا، پھر وہ اکثر پر مسلمانوں نے غلبہ حاصل کر لیا تو اس بچے کو غلام نہیں بنا جائے گا اور وہ اپنے باپ کی میراث کا حقدار ہو گا کیونکہ اسے اپنے باپ کی تبعیت میں مسلمان مانا جائے گا۔ اور اگر وہ بچہ بھی تولد نہ ہوا ہو کہ اس کی ماں قید ہو جائے اور پھر دارالاسلام میں آکر اس بچے کو جنم دے تو وہ بچہ مسلمان غلام مانا جائے گا، مسلمان تو اپنے باپ کی تبعیت میں اور غلام اپنی ماں کی تبعیت میں اور وہ اپنے باپ کی میراث کا وارث نہیں بنے گا کیونکہ غلامی میراث سے محروم کر دینے والے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔

اگر کوئی مرتد مرد کسی مسلمان عورت سے شادی کرے اور اس عورت سے اس کا بچہ تولد ہو یا وہ کسی مسلمان باندی سے مباشرت کرنے اور اس باندی سے اس کا بچہ پیدا ہو تو اس بچے کو اس کی ماں کی تبعیت میں مسلمان مانا جائے گا اور وہ اپنے باپ کی میراث کا حقدار ہو گا کیونکہ اس کا نسب ثابت ہے۔ اور اگر ماں کافر ہو تو بچے کو مسلمان نہیں مانا جائے گا کیونکہ اس کے ماں باپ میں سے کوئی بھی مسلمان نہیں ہے، وارث حمانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک دین کے حکم کا تعلق ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مرتد کے قرضے اس کی سلام اور ان عداوتوں جانتی ہوئی کافری سے ادا کیے جائیں گے کیونکہ ان دو ائمہ کے نزدیک ان دونوں حالتوں میں کی کافری ہوئی کافری سے ادا کیے جائیں گے کیونکہ ان دو ائمہ کے نزدیک ان دونوں حالتوں میں کی کافری ہوئی کافری سے ادا کیے جائیں گے۔ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کے نقطہ نظر کا تعلق ہے تو امام ابو یوسفؒ نے امام صاحب سے دریافت کیا ہے کہ مرتد کے قرضے اس کے زمانہ ارتداد کی کافری سے ادا کیے جائیں گے البتہ جو قرضے بچہ میں ان کو زمانہ اسلام کی کافری سے ادا کیا جائے گا۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ مرتد کے قرضے اس کے زمانہ اسلام کی کافری سے ادا کیے جائیں گے البتہ جو بچہ میں سے و زمانہ ارتداد کی کافری سے ادا کیے جائیں گے حسنؒ کا قول ہے کہ زمانہ اسلام سے قرضے زمانہ اسلام کی کافری میں سے ادا کیے جائیں گے اور یہی امام نضر کا قول ہے۔ صحیح حسنؒ کی روایت ہے کہ اگر انسان کے ذمے جو قرض ہوتا ہے وہ اسی کے مال میں سے ادا کیا جاتا ہے مگر اس کے وارث کے مال میں سے کیونکہ جب تک قرض باقی رہتا ہے اس وقت تک میت کا قرض کے بقدر مال اس کے وارث کو منتقل نہیں ہو سکتا کیونکہ قرض میراث پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے ہر میت کے قرض کی ادائیگی اس کے اپنے مال میں سے کی جاتی ہے مگر اس کے وارث کے مال

میں سے۔ اور مرتد کا مال تو وہ ہوتا ہے جو اس نے زائد اسلام میں کیا ہو جبکہ زائد ارتداد کی کئی تو مسلمانوں کی اجتماعی ملکیت ہوتی ہے لہذا اس میں سے قرض ادا نہیں کیا جائے گا سوائے اس کے کہ ایسا کرنا ضروری ہو۔ چنانچہ اگر زائد اسلام کی کئی قرض کی ادائیگی کے لیے کافی نہ ہو تو زائد ارتداد کی کئی میں سے باقی قرض کو ادا کرنے کی ضرورت لاحق ہو جاتی ہے لہذا باقی ماندہ قرض کو زائد ارتداد کی کئی میں سے ادا کیا جائے گا، ماندہ سہ ماہ و قنالی اعظم۔

## مرتد کی اولاد کے بارے احکام

جہاں تک مرتد کی اولاد کے بچے میں احکام کا تعلق ہے، مرتد کی اولاد دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، باقراس کا تو نہ اس کے زائد اسلام میں ہوا ہوگا یا پھر زائد ارتداد میں۔ اگر اس کا تو زائد اسلام میں ہوا ہو، مشظیوں کے بچے کی پیدائش کے وقت اس کے ماں باپ دونوں مسلمان ہوں پھر یہیں وہ دونوں مرتد ہو جائیں تو بچے کو مرتد بنا کر دیا جائے گا جب تک کہ وہ دارالاسلام میں ہے کیونکہ جب اس کی ولادت ہوئی تھی اس کے ماں باپ دونوں مسلمان تھے لہذا اس بچے کو اس کے ماں باپ کی تبعیت میں مسلمان گردانا جائے گا اور ماں باپ کے مرتد ہونے سے اس بچے کا مسلمان ہونا زامنی نہیں ہوگا کیونکہ اب تبعیت دارالاسلام کو منتقل ہو گئی ہے کیونکہ دارالاسلام (اگرچہ والدین کی تبعیت کی موجودگی میں ابتدائی طور پر *originally*) تبعیت کے اثبات کے قابل تو نہیں تاہم تبعیت کو باقی رکھنے کے قابل ضرور ہے کیونکہ باقی رکھنا ابتداء سے سہل تر ہے لہذا وہ بچہ جب تک دارالاسلام میں ہے اسے دارالاسلام کی تبعیت میں بدستور مسلمان مانا جائے گا۔ اور اگر مرتد ماں باپ اس بچے سمیت دارالخرب چلے جائیں اور وہ بچہ جوان ہو جائے اور اس کا کوئی بچہ تو زائد ہو اور وہ بھی جوان ہو جائے پھر دارالخرب پر مسلمان غلبہ پائیں تو اس صورت میں مرتد ماں باپ کا حکم تو معلوم ہے اور اس کا ذکر ہم پہلے کی جگہ میں لکھی ہے کہ مرتد مرد باپ کو غلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ اسے قتل کر دیا جائے گا جبکہ مرتد عورت کو غلام بنایا جائے گا اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے قید میں ڈال کر اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ جہاں تک اولاد کے حکم کا تعلق ہے، مرتد باپ کے بچے کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے ماں باپ کے مسلمان ہونے کی وجہ سے ان کی تبعیت میں مسلمان تھا اور وہ بحالت کفر بالغ ہوا تو مرتد ہو گیا اور مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جاتا ہے البتہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ابتداء تکھی ہے نہ کہ حقیقی اس لیے کہ تبعیت کے طریقے سے کئی طور پر ایساں موجود ہیں حقیقی طور پر نہیں لہذا اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا لیکن یہ جبر قید کے ذریعہ ہوگا نہ کہ غلامی کے حکم کا بقدر طاعت اثبات کرنے کی فرض سے لیکن اس مرتد باپ کے بچے کو اسلام لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ یونہی ادا کی تبعیت میں مسلمان نہیں ہوتا، کیونکہ اگر ایسا تسلیم کر دیا جائے تو لازماً تمام کفار مرتد قرار پائیں گے اس لیے کہ وہ سب کے سب کفر اذنی وعلیہما الصلاۃ والسلام کی اولاد میں سے ہیں، لہذا اس طرح تو پھر سب پر مرتد نے احکام جاری ہونے چاہئیں لیکن بالاتفاق ایسا نہیں ہے۔ اور اگر بچہ ماں باپ کی حالت ارتداد میں زندہ ہو، مشظیوں کے شوہر اور بیوی مرتد ہو جائیں اور ان کی کوئی اولاد نہ ہو پھر بیوی بعد از ارتداد اپنے شوہر سے حاملہ ہو جائے اور وہ دونوں بدستور مرتد ہوں تو اس بچے کی تبعیت بھی ہوگی جو اس کے ماں باپ کی ہے،



یعنی اسے بھی مرتد بنا جائے گا، یہاں تک کہ اگر وہ بچہ مر جائے تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، وہ مرتد بھی نہیں بنے گا (کیونکہ مرتد کسی کا وارث نہیں ہوتا) اور اگر یہ مرتد ماں باپ اس بچے کو لے کر دارالحرب چلے جائیں اور ماں یا باپ بچہ کو لے کر چلے جائے اور بچہ اس کی اولاد ہو جائے اور وہ بھی جوان ہو جائے اور اس کے بعد مسلمان دارالحرب پر غلبہ پائیں اور اس سب کو قیدی بنالیں تو باپ کے بیٹے اور بیٹے کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور ماں کو قتل نہیں کیا جائے گا، امام محمدؒ نے کتاب السیر میں اسی طرح ذکر کیا ہے جبکہ الحامضی الصنفیؒ نے یہ بتایا ہے کہ اس کے لڑنے کو اسلام لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کتاب السیر میں مذکور قول کی توجیہ یہ ہے کہ باپ کا بیٹا اپنے ماں باپ کے تابع ہے لہذا ماں باپ کی جمیعت میں اسے بھی مرتد بنا جائے گا اور بیٹے کا بیٹا پوتا اپنے باپ کا تابع ہے لہذا اس کی جمیعت میں وہ بھی مرتد قرار پائے گا اور مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جاتا ہے، والدت اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کا ارتداد بھی ہے (نکاح حقیقی) اس لیے قید میں ڈال کر اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا کہ قتل کر کے باغیہ الصنفیؒ میں مذکور قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ بچہ اپنے باپ کی جمیعت میں مرتد قرار پائے گا اور جو خود تابع ہو وہ دوسرے کو اپنا تابع نہیں بنا سکتا۔ جہاں تک غلام بنانے کے حکم کا تعلق ہے، امام محمدؒ نے کتاب السیر میں بتایا ہے کہ خود ماں اور اس کی اولاد میں سے چھوٹے فر کوئی کو غلام بنایا جائے گا کیونکہ ان کی ماں مرتد ہے اور اسے غلام بنایا جاسکتا ہے اور بھی جسے غلام میں ماں کے تابع ہوتا ہے (یعنی ماں باندی ہو تو اس کا بچہ بھی غلام قرار پاتا ہے) ویسے ہی غلام بنائے جاسکتے ہیں، اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ یہی بائ اولاد تو انہیں غلام نہیں بنایا جائے گا کیونکہ بزرگیت کے بعد جمیعت ختم ہو جاتی ہے اور انہیں اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا، امام محمدؒ نے الحامضی الصنفیؒ میں بیان کیا ہے کہ گدیہ دونوں بچے مال بنے ہوں گے، یہ بچہ بچہ تو اس لیے کہ اس کی ماں مرتد ہے اور دوسرا بچہ اس کے لیے کہ وہ اصلی طور پر کافر ہے کیونکہ ارتداد میں والدین کی جمیعت بزرگ کے وقت اس حالت میں منقطع ہوئی کہ وہ کافر ہے لہذا وہ اصلی کافر ہے اور اسے غلام بنایا جاسکتا ہے۔

اگر عدوت مرتد ہو جائے اس حال میں کہ وہ حاملہ ہو اور دارالحرب چلی جائے پھر مسلمانوں کے ہاتھوں (اور اسی حمل کے دوران وہ قید کر لی جائے) تو جو بچہ توڑ ہو گا وہ نے ہو گا کیونکہ قید ہونا اس حال میں لائق ہوا کہ وہاں کے جوش کے حکم میں ہے، پس اسکا قیدی ہونا اس سے جدا ہونے سے باطل نہیں ہو گا۔

ذی اگر عذر نہ ملے کرنے کے بعد دارالحرب میں پلا جائے تو وہ بھی میراث، استیساہ اولاد اور مدبر غلاموں کے آزاد ہونے وغیرہ کے حمل احکام کے ضمن میں مبتلا مرتد کے ہوتا ہے کیونکہ مذکورہ احکام کے ضمن میں جو چیز اس کے موت کے ساتھ حقائق کیلئے مروجہ ہے اس میں کوئی فرق نہیں ہے، اسو اس کے کہ ذی کو غلام بنایا جاسکتا ہے جبکہ مرتد کو غلام نہیں بنایا جاسکتا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غلام بنانا اس لیے مشروع ہوا ہے کہ اس کے قبول اسلام کا وسیلہ بنے، جبکہ مرتد کا غلام بنایا جانا اس کے قبول اسلام کا وسیلہ نہیں بن سکتا، جس کی وجہ یہ ہے بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ اس نے اسلام کے فیوض و برکات سے سیرہ ور ہوئے اور اس کے محاسن سے آگاہ ہونے کے بعد اسلام کو چھوڑا ہے اس لیے اس کی نکاح کی کوئی امید باقی نہیں رہی، جبکہ ذی کا معاملہ اس کے برعکس ہے، والدہ سبحانہ و تعالیٰ اعظم۔

## باغیوں کے احکام

جہاں تک باغیوں کے احکام کا تعلق ہے اس بارے میں گفتگو کے موضوعات یہ ہوں گے: باغی کا مفہوم، اگر وہ اہل عدل (یعنی مسلمانوں) کے امام کے خلاف خروج کریں تو امام کو کیا اقدام کرنا چاہیے، اگر امام کو باغیوں پر فتح اور ان کے اموال پر قسطن حاصل ہو جائے تو کیا برتاؤ کرنا چاہیے، باغیوں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، دہرہ و گروہوں کی طرف سے خون بہانے اور اموال ہاتھ لگنے کی صورت میں کیا حکم ہوگا، دہرہ و گروہوں کے مقتولوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے، ان کے قرضوں کا کیا حکم ہے۔

**باغی کا مفہوم** | باغیوں سے مراد خواجہ ہیں اور خواجہ وہ لوگ ہوتے ہیں جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ہر گناہ کفر ہے، خواہ وہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ، اور اس تاویل کی بنا پر وہ اہل عدل کے امام کے خلاف خروج کرتے ہیں اور ان کے ساتھ قتال کو اور ان کی جان و مال کو حلال سمجھتے ہیں۔ اور انہیں فرقت و شوکت حاصل ہو۔

**بغاوت کی صورت میں امام کو یک کرنا چاہیے** | جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ باغیوں کے خروج کی صورت میں امام کے لیے کیا کچھ کرنا لازم ہے، ہم کہتے ہیں: بادشاہ توحید، اگر امام کو معلوم ہو جائے کہ کثرت مسلح ہو گئے ہیں اور وہ لڑائی کی تیاری کر رہے ہیں تو امام کو چاہیے کہ ان کو گرفتار کر کے قید میں ڈال دے یہاں تک کہ وہ اس سے باز آکر توبہ کر لیں، کیونکہ اگر امام انہیں ان کے حال پر چھوڑ دے گا تو وہ ضرور ملک میں فساد برپا کرنے کی کوشش کریں گے، لہذا امام اس سے پہلے ہی انہیں گرفتار کر لے لیکن امام اس وقت تک لڑائی نہ شروع کرے جب تک وہ لڑائی میں پھنس چکے ہوں، اس لیے کہ ان کے ساتھ لڑائی کی فرض ان کے شرک و کفر سے ہے، نہ کہ ان کے شرک کے شرک کو دور کرنا..... کیونکہ وہ مسلمان ہیں (شرک یا کفر نہیں)۔ لہذا جب تک ان کی طرف سے شرک کا اظہار نہ ہو جائے امام ان کے ساتھ قتال نہ کرے۔ اگر امام کو ان کے مسلح ہونے اور لڑائی کے لیے تیار ہونے کا علم نہ ہو یہاں تک کہ وہ لشکر کی صورت اختیار کر لیں اور لڑائی کے لیے تیار نہ ہوں تو اس صورت میں امام کو چاہیے کہ وہ انہیں پہلے تو عدل کی اور جو مسلمانوں کے عقیدے کی طرف، فوراً آنے کی دعوت دے، کیونکہ امید کی جاسکتی ہے کہ وہ اس دعوت پر لبیک کہیں اور اسے قبول کر لیں گے، جیسا کہ اہل حرب کے بارے میں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح روایت کیا جاتا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے خلاف جب اہل حرورہ نے خروج کیا تو آپ نے ان کی طرف حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو بھیجا تاکہ وہ ان کو عدل کی دعوت دیں، چنانچہ آپ نے ان کو عدل کی دعوت دی اور ان سے بیعت مباحثہ کیا۔ اگر وہ دعوت کو قبول کر لیں تو اس سے کوئی تعرض نہ کیا جائے، اور اگر وہ انکار کریں تو ان سے قتال کرنے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: **فَلَا تَجِدُ أُمَّةَ ظَالِمَةً تَكْفُرُ إِلَّا تَكْفُرُ فَأَتَاكُمْ مِنْهُمْ أَتَمُّ مِمَّا كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْكُفْرَ وَكَرِهْتُمُوهُ سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ يَوْمًا كَلْبٌ مُدْرِكُ الدَّهْرِ يَبْسُطُ سَوْفَ الْكَلْبِ يَمْلِكُ عَلَى الْكُفْرَانِ كُلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ فَذَرْهُمْ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُدْرِكِينَ** (سورہ بقرہ: ۱۷۷-۱۷۹)۔

کی بنا پر قتال دی ہے جو حضرت علیؑ نے خوارج سے کیا۔ یہ حدیث سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی امامت کی بھی دلیل ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ کے قاتل کی بنا پر قتال کو ان کے قاتل کی بنا پر قتال سے تشبیہ دی ہے اور آپ کے قاتل کی بنا پر قتال میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی موجود تھے لہذا لازم ہے کہ سیدنا علیؑ قتال پر بنائے قاتل میں بھی تھے۔ اور اگر وہ امام برحق نہ ہوتے تو خوارج کے ساتھ قتال میں بھی برحق نہ ہوتے۔ علاوہ ازیں خوارج روئے زمین پر فساد و بربادی کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس لیے انہیں قتل کیا جائے اگر دوسرے زمین سے فساد کو دور کیا جاسکے مگر امام و محنت دینے سے پیشتر ہی ان سے قتال کرے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ دھوت تو ان تک پہنچ چکی ہے اس لیے کہ وہ دلا لا اسلام میں ہیں نیز وہ مسلمان ہیں خوارج سے قتال سے پہلے امام جس کی کوئی بھی دھوت دے اس پر لازم ہے کہ بتیک کہے اور اگر وہ مل واد ہو اور طاقت رکھتا ہو تو اس کا پیچھے رہنا فرض نہیں ہے کیونکہ امام کی اطاعت مسلمانانہ کے ہر معاملے میں فرض ہے اور اللہ سبحانہ تعالیٰ العون ہے اور حبشہ رضی اللہ عنہ سے جو یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ اگر مسلمانوں میں فتنہ و فساد برپا ہو جائے تو آدمی کو چاہیے کہ وہ اس فتنے سے الگ رہے اور اپنے گھر میں بیٹے آپ کو بند کر لے اس قول کو ایک خاص وقت پر محمول کیا جائے اور خاص وقت سے مراد یہ ہے کہ جب امام نہ ہو جو اسے قتل کی دھوت دے اور اگر امام موجود ہو اور وہ اسے قتال کی دھوت دے تو اس پر فرض ہے کہ بتیک کہے بدلیل مذکورہ۔

**غلبے کی صورت میں باغیوں کے جان و مال کی بابت احکام** اگر امام باغیوں پر فتح پالے اور ان کے اموال پر اسے غلبہ حاصل ہو

جائے تو اس صورت میں امام کو ان کے جان و مال کے ساتھ کیا برتاؤ کرنا چاہیے؟ ہم کہتے ہیں کہ اگر امام اہل بغاوت کے ساتھ قتال کرے اور وہ ان کو شکست دے دے اور وہ بھاگ کھڑے ہوں تو اس وقت دیکھا جائے گا کہ اگر ان کے پیچھے کوئی جماعت ہے جس کے بارے میں گمان ہو کہ وہ اس سے جا کر مل جائیں گے تو اس صورت میں اہل عدل کو چاہیے کہ ان کے جہلگئے ہوئے آدمیوں پر بھی حملہ کر کے انہیں قتل کریں اور ان کے وطنوں کو بھی قتل کر دیں تاکہ وہ جا کر اپنی اس جماعت کے ساتھ نہ مل جائیں اور اپنی قوت کو ختم کر کے اہل عدل پر دوبارہ حملہ کریں۔ چنانچہ ان کے قیدیوں کا تعلق ہے امام کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو ان کو قتل کر دے تاکہ ان کی حیثیت گنتی ہو جائے اور اگر چاہے تو انہیں قید میں ڈال دے تاکہ قید و بند کے ذریعہ ان کے شر سے محفوظ ہو سکے۔ اور اگر ان کے پیچھے ایسا کوئی جماعت نہ ہو کہ جس سے جا کر وہ عین تو اس صورت میں دھوکا کھانے والوں کا قیام کیا جائے گا اور نہ ہی ان کے وطنوں اور قیدیوں کو قتل کیا جائے گا کیونکہ ایسی کسی جماعت کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کے شر سے امن مل گیا ہے۔

چنانچہ ان کے ان اموال کا تعلق ہے جن پر اہل عدل ان میں سے مسلمان یا ذکا دار یا غلبہ پالیں تو اس میں کچھ حرج نہیں کہ اہل عدل باغیوں کے گھوڑوں، اونٹنوں اور چھیڑوں کو ان کے ساتھ قتال میں استعمال کر لیں تاکہ ان کی قوت و شوکت کو توڑا جاسکے اور جب وہ ان گھوڑوں، اونٹنوں اور چھیڑوں کی ضرورت سے بے نیاز ہو جائیں تو پھر امام ان کو باغیوں کے لیے روک دے کیونکہ غلبہ سے ان کے اموال کو اپنی ملکیت نہیں بنایا جاسکتا اس لیے کہ وہ مسلمان ہیں۔ البتہ وہ ان اموال کو روک دے گا اور باغیوں کے حوالے نہیں کرے گا تاکہ



کے سوا باقی سب رشتے دار عوام والی نص کے تحت آتے ہیں۔ باقیوں کا معاملہ اہل حرب سے قناعت ہے کیونکہ اصل میں اسلام غنائم سے جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ اگر ذہ گنہ پر مشرور ہیں تو اپنے جان و مال کو بچھڑے محفوظ کر لیں گے اور باقی مسلمان ہے البتہ باقیوں میں سے غیر ذی رحم حرم کا قتل اس لیے مباح کر دیا گیا ہے تاکہ ان کے شر کو دور کیا جائے تاکہ ان کی قوت و شوکت کی وجہ سے اور دفع شر کا مقصد و قناغ کرنے اور قتل کا سبب پیدا کر دینے سے تاکہ کوئی دوسرا شخص اس کو قتل کر دے حاصل ہو جائے اللہ اس کے علاوہ صورت میں عصمت برقرار ہے جس کی دلیل مذکورہ حدیث ہے۔

**طرفین میں سے کسی کو زخمی کرنے یا مال ہاتھ لگنے کے احکام** (اہل عدل اور باغیوں)

میں سے کسی کے ہاتھوں خون بہنے یا کچھ مال ہاتھ لگنے کے احکام کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اگر عادل کے ہاتھوں کسی باغی کا خون ہو جائے یا وہ زخمی ہو جائے یا باغی کا مال اس کے ہاتھ لگ جائے اور وہ عدل اس مال کو تلف کر دے تو اس پر کوئی قصاص یا تاوان عائد نہیں ہوگا۔ اگر باغی کے ہاتھوں ایسا کوئی کام ہو جائے تو اس بارے میں ائمہ فقہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے ائمہ کا قول ہے کہ اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا جب کہ امام شافعی کا قول ہے کہ اس پر ضمان عائد ہوگا۔ امام شافعی کے قول کا ترجمہ یہ ہے کہ باغی عزم ہے لہذا اس کے حق میں قوت و شوکت کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے کیونکہ ہم سخت ہونا کا سہتی ہے نہ کہ نرمی کا۔ ہماری دلیل زہری سے کی گئی یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ لفظ کفر اہل کفر کا ہے اور نہ اہل کفر کا ہے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام میں سے کافر کا ہونا اور نہ وہ موجود تھے اور وہ سب اس بات پر متفق تھے کہ جس خون کو قرآن کی تائید کر کے حلال سمجھا گیا ہو اس پر کوئی قصاص نہیں اور جس مال کو قرآن کی تائید کر کے حلال قرار دے لیا گیا ہو اس پر کوئی تاوان نہیں اور جس عورت کو قرآن کی تائید کر کے حلال سمجھا گیا ہو اس پر کوئی حد نہیں اور یہی بات ہے کہ جس کو کھنڈ یا نہیں جاسکتا، لہذا ہم نے جو کہہ ہے اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے اور یہ حجت کا قطع ہے اس سبب کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے تفسیر کہتے ہیں کہ ان چیزوں کو حلال سمجھنے کے لیے ان کے پاس تائید ہے اگرچہ وہ تائید غلط ہے نہ کہ ان میں قوت و شوکت حاصل ہے اور قوت و شوکت اگر حاصل ہو تو غلط تائید بھی ضمان و تاوان کا موجب کرنے کے لیے کافی ہے جیسے کہ اہل حرب کی تائید نہ ہو اس وقت و اقتدار حاصل ہونے کی وجہ سے طرفین میں سے کسی کو بھی ایک دوسرے پر ولایت حاصل نہیں لہذا ضمان کا واجب ہونا حاصل ہے کیونکہ اس کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے یہ واجب نہیں ہوتا۔ اگر باغی ایسا کوئی فعل شروع اور قوت و شوکت کے طور سے پہلے یا شکست اور غلبہ ازہ بکھڑا جانے کے بعد کریں تو باخوذ ہوں گے کیونکہ قوت و شوکت اس وقت ہوتی ہے جب ولایت موجود نہ ہو اس صورت میں توبائی صورت غلط تائید ہو گئی جو ضمان کو رفع کرنے کے لیے قابل اعتناء نہیں ہے۔

اگر اہل عدل یا کوئی ہاجر باغیوں کے لشکر میں اہل عدل کے کسی دوسرے تاجر کو قتل کر دے یا اہل عدل کا کوئی قیدی کسی دوسرے قیدی کو قتل کر دے یا (کوئی غصہ) قطع کرے پھر اس پر تاوان پایا جاتا تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے کیونکہ یہ فعل موجب سزا نہیں اس لیے کہ سزا کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے اور ولایت معدوم نہ ہونے اور یا یہی ہے جیسے وہ دانا حرب میں قطع کرے کیونکہ ولایت کے مستحق ہونے کے ضمن میں باغیوں کا شکار و دلاہرت و فوج اہل اسلام۔

اس بارے میں اس وقت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر عادل کسی باغی کو قتل کر دے تو وہ مقتول باغی کی میراث سے محروم نہ ہوگا، اس لیے کہ قاتل قتل نفس تو ہوا نہیں کیونکہ باغی کی جان اب معصوم نہیں رہی۔ اور اگر باغی عادل کو قتل کر دے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ میراث سے محروم ہو جائے گا جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ قاتل باغی ہے کہ ہاں میں نے اسے قتل کیا تھا اور میں اس وقت حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اسے قتل کیا تھا جب کہ میں جانتا تھا کہ میں حق پر نہیں تو وہ میراث سے محروم ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بلاشبہ اس کی تاویل غلط ہے مگر جب موت و اقتدار موجود ہو تو وہ صحیح کے ساتھ مل جاتی ہے لیکن صرف (مضان کو دور کرنے) کے ضمن میں ذکر استحقاق کے ضمن میں، لہذا میراث کے استحقاق کے ضمن میں اس غلط تاویل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کم (مضان کے) دفع اور استحقاق دونوں کے ضمن میں اس کی تاویل کا اعتبار کریں گے کیونکہ میراث کے استحقاق کا سبب قرابت ہے اور وہ موجود ہے، البتہ باغی کسی جان کو قتل کرنا میراث سے عرونی کا سبب ہے لیکن جب اس نے اس کے خون کو حلال کچھ کر اسے قتل کیا ہے اور قوت و اقتدار بھی موجود ہے تو جرم دفع کرنے کے ضمن میں اس کا اعتبار کریں گے اور دفع سے مراد ہے عرونی کو دور کرنا، سو یہ (عرونی) مضان کے مشابہ ہو گئی ہے۔ البتہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اسے قتل کیا تھا جب کہ مجھے معلوم تھا کہ میں حق پر نہیں تو اس صورت میں وہ میراث سے محروم ہو جائے گا کیونکہ غلط تاویل صحیح کے ساتھ تب ملتی ہوتی ہے جب وہ اس پر مصر ہو اور اگر وہ اس غلط تاویل پر اصرار نہ کرے تو اس کے پاس کوئی تاویل نہ رہی اس لیے اس سے مضان دفع نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

### طرفین کے مقتولوں کا کیا کیا جائے

جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ دونوں گروہوں (یعنی الی عدل اور اہل بغاوت) کے مقتولوں کا کیا کیا جائے تو ہم کہتے ہیں، وہ اللہ تعالیٰ انونیٰ کہ اہل عدل کے مقتولوں کے ساتھ تو وہی کچھ کیا جائے جو دیگر شہیدوں کے ساتھ کیا جاتا ہے، جنس غسل دیے بغیر ان کے پٹنے ہوئے کپڑوں میں ہی دفن کر دیا جائے اور ان کے جسم سے کوئی چیز نہ اتاری جائے ماسوا ایسی چیز کے جو جنس کے لیے مناسب نہ ہو، ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے کیونکہ وہ شہید ہیں، اس لیے کہ وہ ظلماً قتل ہوئے ہیں۔ روایت کیا گیا ہے کہ زید بن جرہانؓ نے معنی جنگ میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے جھنڈے سے تھے انہوں نے نزع کے عالم میں یہ وصیت کی تھی کہ میرے کپڑے نہ اتارنا اور نہ ہی میرے جسم سے خون کو دھونا، مجھے قبر میں بھی طرح و مذاہب کیونکہ میں ایک عجمی نے والا مرد ہوں۔ میں قیامت کے دن عجمیوں کا رہے، بغیوں کے مقتول، ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی کیونکہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اہل عروہ کے مقتولوں کی نماز جنازہ نہیں پڑھی تھی، ہم ان کو غسل دیا جائے، کفن پٹایا جائے اور دفن کیا جائے کیونکہ سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اولاد کی میتوں کا یہی طریقہ ہے۔ ان کے سروں کو دھڑوں سے ٹک کر کے دو دراز تک کے علاقوں میں پھرانے عروہ ہے اور اس طرح اہل حرب کے مقتولوں کے سروں کے ساتھ ایسا کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ یہ فعل شہ کی ذلیل میں آتا ہے اور شہ منزع ہے، جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ شہ نہ کرو، لہذا منکر کرنا مکروہ ہے۔ البتہ اگر ایسا کرنے سے نہ ہو تو

پرستے ہوں تو کوئی مسئلہ نہیں، کیونکہ حدیث میں آتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ عذروہ بدر میں ابوہریرہ علیہ السلام سے جدا کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دیکھ کر فرمایا تھا کہ ابوہریرہ اس امت کا فخر ہے! آپ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس فعل کو پسند نہیں فرمایا تھا۔

باغیوں کو اور ان کے لشکریں جاکر تیار فرمادے تاکہ وہ یہ کہہ سکیں کہ میں ان کی مدد کر رہا ہوں۔ البتہ ایسی چیزوں کو ان کے ہاتھ فروخت کرنا مکروہ نہیں ہے جن سے جہاد بڑھ جائے۔ جیسے لوہا، گھڑیاں، کپڑے، جہیزیں، بغیر صنعت کیے جہاز کا کام نہیں دیتیں۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ مزامیر (بائسروں) کی فروخت مکروہ ہے لیکن جہیزوں سے مزامیر بنائی جاتی ہیں ان کو فروخت کرنا مکروہ نہیں ہے اور وہ چیزیں ہیں گھڑیاں اور زینیں۔ اسی طرح شراب کی بیج باطل ہے لیکن جہیز شراب تیار کیا جاتا ہے، یعنی انگور، اس کی بیج جائز ہے، اسی طرح اس کا زین، جہیز اور بوسے کی فروخت کا حکم ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**باغیوں کے عدالتی فیصلے کا حکم** | جہاں تک ان کے عدالتی فیصلوں کے حکم کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اگر باغیوں میں سے کسی آدمی کو قاضی مقرر کریں گے یا اہل عدل میں سے کسی آدمی کو ساگر وہ کسی باغی کو قاضی مقرر کریں اور وہ کچھ فیصلے کرے اور اس کے فیصلوں کو اہل عدل کے قاضی کی عدالت میں پیش کیا جائے تو وہ اس کے فیصلوں کو نافذ نہیں کرے گا کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ وہ فیصلہ برحق ہے، اس لیے کہ باغی ہمارے جان و مال کو حلال سمجھتے ہیں، لہذا اس امر کا احتمال ہے کہ اس نے وہ فیصلہ ایسے اصول کی بنیاد پر کیا ہو جو مجبور مسلمانوں کے نزدیک باطل ہے، اس لیے اس احتمال کی موجودگی میں اس فیصلے کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر اہل بغاوت کا قاضی اہل عدل کے قاضی کی طرف کوئی تحریر بھیجے تو دیکھا جائے گا کہ اگر قاضی عدل کے قاضی کو یہ بات معلوم ہے کہ اہل بغاوت کے قاضی نے اہل عدل کی شہادت پر فیصلہ صادر کیا ہے تو وہ اس کو نافذ کرے کیونکہ یہ ظاہر حق کا تقاضا ہے اور اگر اسے یہ بات معلوم نہ ہو تو اس فیصلے کو نافذ نہ کرے کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ یہ فیصلہ برحق ہے یا نہیں، لہذا اس کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ لَا تَقُتُوا النَّاسَ لَدُنْہُمْ ۚ سُبْحٰنَہُ عَمَّا یُشْرَکُّونَ یعنی ”جتنے جس چیز کا ظلم نہیں اس کے پیچھے مت پڑو اور اگر انہوں نے اہل عدل میں سے کسی آدمی کو قاضی مقرر کیا اور وہ ان کے مقدمات کا فیصلہ کرے پھر اس کے فیصلوں کو اہل عدل کے قاضی کی عدالت میں پیش کیا جائے تو وہ ان فیصلوں کو نافذ نہ کرے کیونکہ اس آدمی کا قاضی بنایا جائیگا ہے، نیز وہ باغیوں کی قوت و اقتدار کے بل بوتے پر ان فیصلوں کو نافذ کرنے کی قدرت بھی رکھتا ہے لہذا اس کا قاضی بنایا جائیگا درست ہے اور ظاہر بات یہ ہے کہ اس نے اہل عدل کی رائے کے مطابق فیصلہ صادر کیا ہوگا، اس لیے اس کے فیصلے کو باطل قرار دینے کا وہ مجاز نہیں ہے، جیسے اہل عدل کے کسی قاضی کے فیصلے کو اہل عدل کے کسی دوسرے قاضی کی عدالت میں لے جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔

جن علاقوں پر باغی غلبہ حاصل کر کے وہاں سے خراج اور زکوٰۃ وصول کر لیں، جیسے وصول کرنے کا اختیار امام کو ہے تو ان علاقوں سے امام دوبارہ خراج اور زکوٰۃ وصول نہیں کرے گا کیونکہ امام کو

ان واجبات کی وصولی کا امتیاز اس لیے حاصل ہے کہ وہ ان کی حفاظت کرتا ہے اور حفاظت تو وہ ان کی کر نہیں سکا۔ تاہم ان علاقوں کے لوگوں کو یہ فتویٰ دیا جائے گا کہ امتحان کے طور پر وہ زکوٰۃ دوبارہ ادا کریں کیونکہ ظاہر بات یہ ہے کہ باغی ان سے لی ہوئی زکوٰۃ کو اس کے جائز مصارف پر خرچ نہیں کریں گے۔ رہا طراج، تو اس کا مصروف قتال ہے اور باغی اپنی حرب سے قتال کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

---





استدلال کرتے ہیں: ایک قویہ کہ مالک کو یہ حق ہوتا ہے کہ غنما (یعنی جو چیز مردان کے طور پر دہی جائے) پر سے غاصب کے قبضے کو زائل کر دیا جائے لہذا لازم آتا ہے کہ غاصب نے جو غصب کیا ہے اس میں مالک کے قبضے کو زائل کرنا شامل ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے صرف شل زیادتی کو مشروع کیا ہے اپنے اس فرمان سے کہ: *اَعْتَدُوا عَذَابَكُمْ لَكُمْ فَاَعْتَدُوا عَذَابَكُمْ لَكُمْ* یا *اَعْتَدُوا عَذَابَكُمْ لَكُمْ* یعنی "تو جو تم پر زیادتی کرے تم اسی کے مثل اس پر زیادتی کرو جو اس نے تم پر زیادتی کی ہے" دوسرے یہ کہ غصب کا غنما یا تو غنما زہر (عاوہ جرم سے باز رکھنے کا ذریعہ) ہو گا یا ضامن جبر۔ اول الذکر کی تو کوئی گنجائش نہیں کیونکہ وہ تو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو اہل زہر میں سے نہ ہو نیز یہ کہ اس سے باز رہنے کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ دلیل ہے اس امر کی کہ یہ غنما جبر ہے اور جبر مٹ جائے گا متقاضی ہوتا ہے، لہذا غصب کے تحقق ہونے کے لیے مٹانا لازم ٹھہرا۔ عام شافعی نے جس آیت سے استدلال کیا ہے وہ ان کے حق میں دلیل نہیں ملتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بادشاہ کے قبضے کو لہذا کرنے کی تفسیر غصب کے ساتھ کی ہے۔ مگر اگر اللہ تعالیٰ کا ارشاد یوں ہے کہ ان کے لیے ایک بادشاہ تھا جو ہر کشتی کو غصب کر دیتا تھا۔ اس سے اس بات پر دلالت نہیں ہوتی کہ براہِ ہند (یعنی غصب ہے بلکہ یہ دلیل تو امام شافعی کے خلاف جاتی ہے کیونکہ اس بادشاہ کا غصب یہ ہے کہ وہ کشتی پر اپنا قبضہ جما لیتا تھا اور اس کے ساتھ اس پر سے مساکین (جو کشتی کے مالک تھے) کے قبضے کو زائل کر دیتا تھا۔ پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ غصب سے مراد اس طریقے سے قبضہ جمانا ہے جس میں مالک کے قبضے کو زائل ہونا شامل ہو۔ جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ غصب غنما کا موجب اس لیے ہوتا ہے کہ یہ ظلم و زیادتی مالک کے قبضے کو زائل کرنے میں ہے نہ کہ اپنا قبضہ جمانے میں کیونکہ اسے ظلم و زیادتی اس لیے قرار دیتے ہیں کہ یہ مالک کے لیے نقصان کا باعث ہے اور دوسروں کو اب مالک کے لیے مال منسوب قابل انتفاع شدہ اور وہ اب اس سے نفع حاصل کرنے سے قاصر ہے، اور یہی تشریح ہے قبضے کو مٹانے اور اسے زائل کرنے کی، غاصب کے قبضے قبضہ جمانے میں کوئی نقصان نہیں ہے لہذا قبضہ جمانا ظلم و زیادتی نہیں ہے۔

### اضافی چیزوں کا حکم

اس اصول سے یہ مسئلہ نکلا ہے کہ مال منسوب کی اضافی چیزوں پر غنما عامہ نہیں ہوتا، خواہ وہ اضافی چیزیں مال منسوب سے ملگ ہوں، جیسے بچہ، دودھ اور پھل اس سے متصل ہوں جیسے چربی اور حسن و جمال، کیونکہ اصل مال منسوب کو غصب کرنے کے وقت یہ اضافی چیزیں مالک کے قبضے میں نہیں تھیں، اس لیے ان پر سے اس کے قبضے کو زائل نہیں کیا گیا لہذا غصب کا فعل واقع نہیں ہوا اور امام غزالی کے نزدیک اس پر غنما عامہ ہو گا کیونکہ امام غزالی کے نزدیک غصب سے مراد ہے دوسرے کے مال پر مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ جمانا اور یہ غصب تو موجود ہے۔ کیا یہ چیزیں بیع سپرد کرنے، ترک رکھنے، تحفہ کرنے یا ہبہ کرنے سے درست لینے کی صورت میں ہمارے (مفتی کے) نزدیک قابل غنما ہوں گی؟ جہاں تک اصل مال منسوب کے ان اضافیوں کا تعلق ہے جو اس سے متصل و ملگ ہوں تو ان کی بابت ہمارے ارشاد کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ قابل غنما ہوں گی۔ جہاں تک متصل اضافیوں کا تعلق ہے، امام غزالی نے اصل (کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ بیع اور سپرد کرنے کی صورت میں یہ قابل غنما ہوں گی اور اس بارے میں انہوں نے ارشاد کے درمیان کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ مسئلہ اس میں اس کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً غاصب کسی کی باندی کو غصب کرنا ہے جس کی قیمت

ایک ہزار درہم ہے، منصب کے بعد اس کے بدلے میں خوی کا اٹھانوہ ہونے لگا ہے اور اس کی قیمت دو ہزار درہم ہونا چاہیے پھر غاصب اسے فروخت کر کے خرید لے سکے جو اسے کر دے کہے اور وہ باندی اس خریدار کے قبضے میں لگا کہ ہونا چاہیے تو مالک کو اختیار ہے یہاں سے خریدار اسے اس کی دو ہزار درہم کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور چاہے تو فروخت کنندہ سے ضمان وصول کرے۔ اگر وہ خریدار سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو اس سے باندی کا اس روز کا قیمت کا ضمان ملے گا جس روز اس کا اس پر قبضہ قائم ہوا تھا یعنی دو ہزار درہم وصول کرے گا اور اگر فروخت کنندہ سے لینے کو اختیار کرے تو اس سے فروخت کرنے اور خریدار کے لئے کرنے کے وقت جو قیمت تھی وہ بطور ضمان وصول کرے گا یعنی اس صورت میں بھی دو ہزار درہم ملے گا۔ امام قسطلانی نے اصل کتاب المبسوط میں ایسے ہی ذکر کیا ہے اور اس بارے میں اثر کے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ ابن سمانہ نے نامہ نمبر سے اثر کے اختلاف کا ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ امام ابوحنیفہ کے قول کو موجب اگر وہ چاہے تو خریدار سے اس سے قبضے کے دن کی قیمت یعنی دو ہزار درہم کا ضمان وصول کرے اور اگر چاہے تو غاصب سے منصب کے دن اس کی جو قیمت تھی، یعنی ایک ہزار درہم ضمان کے طور پر وصول کرے اور اسے یہ حق نہیں کہ غاصب سے وہ زائد رقم ضمان میں وصول کرے جو اس نے فروخت کرنے اور خریدار کے سپرد کرنے سے حاصل کی ہے۔ امام شافعی نے اپنی کتاب السننی میں بھی اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے اس اختلاف کا ذکر کیا ہے اور اٹھارویں نے بھی اپنی کتاب المختصر میں اس کا ذکر کیا ہے البتہ انہوں نے اسٹاک کو مطلقاً ذکر کیا ہے، چنانچہ ان کا قول ہے کہ اسوا اس کے کہ وہ اسے خرید لگا کر دے۔ جیسا کہ رسمہ اثر نے مقرر (اٹھارویں پر اپنی شرح میں یہ کہ اسوا اس کے کہ وہ غلام یا باندی ہو اور غاصب اسے قتل کر دے، اور یہی بات صحیح ہے یعنی یہ کہ اگر مفسوب (غصب کروہ مال) غلام یا باندی ہوا اور غاصب اسے سوا قتل کر دے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو غاصب سے غصب کے روز مفسوب کی قیمت تھی وہ ضمان کے طور پر وصول کرے اور چاہے قاتل کے عائد سے قتل کے وقت کی زائد قیمت عرصہ تین سال کے اندر بطور ضمان وصول کرے جیسا کہ اس کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیع اور فروخت شدہ مال کو خریدار کے حوالے کر دینا غاصب ہے کیونکہ اس کی وجہ سے مالک کے لیے اس مال کو ملے لینا ممکن نہیں رہتا، جب کہ اس سے پہلے مالک اس مال کو رفا غاصب ہے، لے سکتا تھا لیکن اب بیع اور خریدار کے حوالے کر دیے جانے کے بعد مالک کے لیے اس مال کو ملے لینا ممکن نہیں اور ملے لینے کے امکان کا ملنے نہ جانا قبضے کے زائل ہونے کے مترادف ہے لہذا یہ ضمان کو واجب کر دینے والا غاصب ہے مگر وہ اس لیے کہ مالک کے قبضے کو زائل کر دینا ضمان کا موجب ہوتا ہے کیونکہ اب مالک کے لیے وہ مال قابل استعانت نہیں رہا اور وہ مالک اب اس مال سے استعانت نہ کر سکتا تھا مگر یہ اور یہ مفہوم مال کو ملے لینے کے امکان کے زائل ہونے میں بھی پایا جاتا ہے، اس لیے یہ ضمان کا موجب ہے گا؛ اس لیے غاصب کے غاصب پر، اس شخص پر جس کو غاصب نے مال مفسوب و بیعت کیا ہو اور غاصب سے مال مفسوب کو خریدنے والے پر ضمان واجب ہوتا ہے، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اصل مال کے غصب اول پر ضمان واجب ہوتا ہے لہذا بیع اور تسلیم (فروخت شدہ مال کو خریدار کے سپرد کر کے) اس مال (مفسوب) کا غصب نہیں ہے کیونکہ مفسوب کا غصب ناقابل تصور ہے۔ اور متصل امنائے مال مفسوب سے جدا گانہ طور

پر غصب کرنا محال ہے اس لیے بیع و تسلیم کی بناء پر اس متصل امانے کو مفسوب قرار نہیں دیا جاسکتا بخلاف علیحدہ (منفصل) امانے کے کہ اس کو اصل مال سے جدا گانہ طور پر غصب کرنا ممکن ہے، لہذا غصب اول سے یہ امانہ مفسوب قرار نہیں پاسے گا کیونکہ اس وقت تو یہ موجود ہی نہیں تھا، اس لیے بیع و تسلیم کے ذریعے اس کا مفسوب ہو جانا درست ہے، یہ ہے فرق ان دو قسم کے امانوں (یعنی متصل اور منفصل) میں قتل کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ مفسوب کا قتل ہونا ممکن ہے کیونکہ قتل کا جو عمل ہے وہ غصب کا عمل نہیں، اس لیے کہ قتل کا عمل (جس پر قتل واجب ہو) تو زندگی ہے جب کہ غصب کا عمل شئی کی مالیت ہے، لہذا غصب کا تحقق قتل کے تحقق ہونے کو مانع نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ دونوں (یعنی متصل اور غصب) کا مضمون (وہ چیز جس کا ادا یا عائد ہو اسے) ایک ہے (یعنی مقتول بھی انسان ہے اور مفسوب بھی انسان ہے) اور (دونوں صورتوں میں) ضمان کا مقدار بھی ایک ہے (یعنی اس غلام یا باندی کا آگنا)، اس لیے اسے اختیار دیا جائے گا بغیر برائے اس میں کوئی شک نہیں کہ اصل مال سابقہ (ذکر دوسرے) غصب کی وجہ سے قابل ضمان ہے لہذا اسی وقت سے وہ (غلام یا باندی) غاصب کا ملوک بن جائے گا اور اس بارے میں ہمارے ارشک و رمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا، جہاں تک متصل امانے کا تعلق ہے تو وہ امانہ غاصب کی ملکیت میں رونما ہوا ہے کیونکہ یہ اس کی ملک کا نمونہ ہے لہذا یہ امانہ بھی اس کی ملکیت ہوگا، چنانچہ بیع و تسلیم روک رکھتا، اس سے خدمت لیتا یا استفادہ کرنا اور اسے تلف کرنا، اگر مال مفسوب بنی آدم میں سے نہ ہو، تو ایسا ہر قسم کا تصرف اس کی اپنی ملکیت میں ہے، اس لیے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، جیسے اس کی درجہ ملوکہ اشیا میں اس کے تصرف کرنے پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔

منفصل امانے (ایسا اضافہ جو اصل مال کی ذات سے باہر ہو) کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ ہم نے ملکیت استناد کے طریقے سے ثابت کی ہے اور مستند (جس کا استناد کیا گیا ہے) ایک اعتبار سے تو ظاہر ہوتا ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ مال پر مقرر ہوتا ہے، چنانچہ متصل امانوں میں غلو کے قبضے پر عمل کیا جائے گا اور منفصل امانوں میں قبضہ اقتصار پر، کیونکہ اس کا عمل اس کے برعکس نہیں ہو سکتا، ہاں کہ حق الانسان و شبہوں کی وجہ سے عمل ہو جائے، جہاں تک غاصبہ ظہور کے طریقے پر عمل کا تعلق ہے، تو اس طرح ان دونوں کی تخریج مشکل ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔ قتل کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ غلام کو اگر قتل کیا جائے تو اس کا ضمان اس حیثیت سے عائد ہوتا ہے کہ وہ آدمی ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غاصب ضمان کی بدولت وقت غصب سے ہی اس کا مالک بن گیا تھا لیکن اس کے مال ہونے کی حیثیت سے نہ کہ اس کے آدمی ہونے کی حیثیت سے کیونکہ آدمی ہونے کی حیثیت سے تو وہ ملکیت نہیں بن سکتا، اس لیے اس کا اسے قتل کرنا خود اپنے مال میں تصرف نہیں ہے۔ تو یہ ہے ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پھر صاحبین کے موقف کے مطابق، اگر مالک فروخت کنندہ سے ضمان وصول کرے یا اختیار choice حاصل ہوگا کہ یا تو وقت بیع کے دو ہزار درہم (یعنی قیمت فروخت) ضمان کے طور پر وصول کرے یا اس سے غصب کے وقت کی قیمت یعنی ایک ہزار درہم وصول کرے۔ ہمارے بعض علماء کا کہنا ہے کہ اسے برا دنیا و حاصل ہر گناہیں یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ جب ذمہ (یعنی جس نے نالواں دینا ہے) ایک ہی ہو تو قبل اود کثیر میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق دینا احمقانہ بات ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کے

تو ایک مذہب کتہہ... پیشتر ہی میں سے کسی ایک سے مخانے میں سے کا جو اختیار دیا گیا ہے تو یہ ایک مقدمہ ہے کیونکہ وہاں مذہب مختلف ہے یعنی روکٹاں آگیاں ہیں یہ مخانے دینے کے لئے داریں ہیں جو کہیں سے کا بیٹھا ایک تو گروہ اور دوسرے مخانے انڈان دونوں میں سے کسی ایک سے مخانے وصول کرنے کا اختیار دینا مفید ہے۔ قتل کا معاملہ بھی اس کے برعکس ہے کہ چونکہ قتل کا مخانہ غریبا (مخانے کا مخانہ) ہے اور وہ آئین سال کی مدت میں دیا گیا جاتا ہے جب کہ غصب کا مخانہ مالی کا مخانہ ہے اور وہ فوری طور پر واجب الادا ہے لہذا اس میں اختیار Chiace دینا مفید ہے۔

اگر مالی منصوبہ ہو، گا مالک غاصب سے مالی منصوبہ کا مخانہ غصب کے وقت کی قیمت کے حساب سے یا بیع و تسلیم کے وقت اس کی جو قیمت تھی وہ لینا چاہیے تو یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس نے خود اپنی ہی ملک کو فروخت کیا ہے اور اس کے عام پر اس کا حق ہے کیونکہ یہ اس کی ملک کا بدلہ ہے۔ اور اگر وہ سرچرل سے اس وقت کی قیمت کے حساب سے مخانے لینا چاہے جس وقت اس نے اس چیز پر قبضہ کیا تھا تو بیع باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ وہ دھرم کتہہ سے واپس لے لے گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے وہ چیز واقعی ہی لی لیکن وہ فروخت کتہہ سے مخانے میں طلب کر سکتا۔

اگر کوئی شخص کسی کوئی کی کوئی چیز غصب کر لے پھر کوئی دوسرا شخص اس کو اس (یعنی غاصب) سے وہ چیز غصب کر لے اور اس کے ہاتھوں وہ چیز تلف ہو جائے تو اس صورت میں ملک کا اختیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو پہلے شخص سے مخانے وصول کرے یا چاہے تو دوسرے شخص سے۔ پہلے شخص سے مخانے وصول کرنے کا اختیار تو ایسا ہے کہ اس سے غصب کا فعل سرزد ہو جائے اور فعل غصب سے مراد ہے ملک کا قبضہ زائل کرنا۔ دوسرے شخص سے مخانے لینے کا اختیار اس لیے ہے کہ اس سے پہلے غاصب کا قبضہ زائل کر دیا ہے اور پہلے غاصب کا قبضہ ایک ناکارہ ملک کا قبضہ ہے کیونکہ وہ ملک کال ہے جس کی حفاظت میں ہے اور وہ اسے ملک کو لوٹا بھی سکتا ہے اور ان دونوں کا مخانہ غاصب ثانی کے ذمہ آئے گا ایسا پہلے غاصب اول کے قبضے میں مالی منصوبہ ہے کہ ہونے سے جو منتفعت حاصل ہو گئی وہ ملک کو مل جائے گی لہذا یہ امانت دار کے قبضے کے مانند ہے۔ اور مخانے کو جب چور سے کا سبب دونوں سے پایا گیا ہے لیکن مقابل مخانے چیز (مخون) ایک ہی ہے اس لیے ہم نے عقدا کے بعض میں ہونے کی وجہ سے ملک کو اختیار دیا سو اگر وہ چاہے کہ غاصب اول سے مخانے طلب کرے تو وہ (اصل غاصب) غاصب ثانی سے مخانے طلب کرے کیونکہ وہ پہلا غاصب غصب کے وقت سے ہی مالی منصوبہ کا مالک ہی گیا تھا جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دوسرے شخص نے اس (یعنی پہلے غاصب) کی ملکیت غصب کی ہے۔ اور اگر وہ دوسرے شخص سے وصول کرنا چاہے تو وہ (دوسرا شخص) کسی سے مخانے طلب نہ کرے کیونکہ اس پر تو خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے مخانہ قائم ہوا ہے اور وہ فعل ہے ایک اعتبار سے ملک کے قبضے کو زائل کرنا ایسی کو ہم محتاجت کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر دوسرا غاصب مالی منصوبہ کو تلف کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر مالک ان دو غاصبوں میں سے کسی ایک سے مخانے وصول کرنا اختیار کرے تو یہ دوسرا غاصب محض اس کے اس اختیار کی وجہ سے ہی مخانے سے بری ہو جائے گا جو امام حنفی نے اپنی کتاب الحاج میں ذکر کیا ہے کہ وہ بری ہو جائے گا ایسا پہلے اگر مالک اس کے بعد اس دوسرے غاصب سے مخانے لینا چاہے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ ابن ساعر نے امام

مختار سے اپنے نوادر میں ذکر کیا ہے کہ وہ اس وقت تک بری نہ ہوگا جب تک وہ رضا مند نہ ہو جس سے اس نے ضمان وصول کرنے کو اختیار کیا ہے یا پھر عدالت اس کے خلاف فیصلہ نہ کر دے۔ نوادر والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ جس کو ضمان بنایا ہے اس کی رضامندی کی صورت میں یا ضمان کی ضرورت میں مالی مضبوط شخص کی ملکیت ہو جاتا ہے جس کو اس نے ضمان بنانا اختیار کیا ہے کیونکہ اس نے وگوا اس کے ہاتھ مال مضبوط کی وجہ دیا لہذا اب وہ غاصب کو مالک بنا دینے کے بعد مال کو واپس لینے کا جائز نہیں ہے جیسا کہ اس صورت میں جو ناجیب کر وہ اول ہی سے اس کے ہاتھ فروخت کرتا رہا اس رضامندی یا ضمان کے عدالتی حکم سے قبل کی صورت میں تو اس (اصل مالک) نے غاصب اول اور غاصب ثانی دونوں میں سے کسی ایک کو بھی (مال مضبوط کا) مالک نہیں بنایا تو اسے اختیار حاصل ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے مالک بنا دے۔ لہذا روایت کی توجیہ وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ دوسرے غاصب سے ضمان وصول کرنے کو اختیار کرنے سے یہ بات ظاہر کر دی کہ پہلے غاصب کے مال لینے پر راضی ہے اور پہلے غاصب بمنزلہ امانت دار کے ہے اور دوسرے غاصب سے ضمان وصول کرنے کو اختیار کرنے سے اس بات کا اظہار کیا کہ دوسرے غاصب نے اس کی کوئی چیز تلف نہیں کی کیونکہ اس نے اس کے قبضے کو زائل نہیں کیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب مال مضبوط کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے اور وہ مال اس کے قبضے کے دوران میں تلف ہو جائے تو اس صورت میں مالک کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان طلب کرے۔ اگر وہ غاصب سے ضمان طلب کرے تو غاصب کی فروخت صحیح ہوگی اور اس کے دام پر اس کا حق ہوگا، بدیل مذکورہ۔ اور اگر وہ خریدار سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو بیع باطل ہو جائے گی اور وہ (یعنی خریدار) فروخت کنندہ سے ضمان طلب کرنے کا مجاز نہ ہوگا تاہم اس کے دام واپس لینے کا اسے حق ہوگا، بدیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر خریدار سے تلف کر دے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)۔

اگر مال مضبوط غلام ہو اور غاصب سے اس غلام کو خریدنے والے شخص اس غلام کو آزاد کر دے پھر مالک اس بیع کی اجازت دے دے تو آزاد ہونے والا خریدار کا آزاد کرنا نافذ العمل ہوگا جب کہ ائمہ محدث اور امام زفر کے نزدیک آزاد ہونے کا یہ نافذ العمل نہیں ہوگا، لہذا اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اگر وہ خریدار اس غلام کو فروخت کر دے پھر مالک پہلی بیع کی اجازت دے دے تو دوسری بیع نافذ نہیں ہوگی۔ قیاس کی توجیہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ روایت ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ ابن آدم جس غلام کا مالک نہ ہو وہ اسے آزاد نہیں کر سکتا اور خریدار اس غلام کا مالک نہیں ہے کیونکہ وہ غلام تو مضبوط منہ (جس کا مال غصب کیا گیا ہے) کی ملکیت ہے لہذا خریدار کی طرف سے اس کو آزاد کرنا مستفید نہیں ہوگا کہ وہ مالک کی اجازت کے وقت اس پر نافذ ہو سکے اس لیے تو اس خریدار کی بیع نافذ العمل نہیں ہے۔ استسنان کی توجیہ یہ ہے کہ خریدار کا آزاد کرنے کا فعل ایسی چیز ہوا جو اسے جس کی ملکیت موقوف ہے لہذا آزاد کرنے کا فعل

بھی علی الوقت منعقد ہوگا۔ اس کی مثال اس غریب ار کا ہے جو دارِ شہ سے ایسے قریب کے ہیں کہ کوئی غلام غریب سے جو قرضوں میں ڈالنا چاہے اور اس غلام کو آزاد کر رہے پھر قرض خزانہ میت کر اپنے قرضوں سے بری کر دیں، یہ بات کی دلیل کہ آزاد کرنا ایسے پر واقع جواب کے کس کی ملکیت میں وقت ہے یہ ہے کہ ملکیت کا سبب توقف کے ساتھ واقع ہو ہے اور وہ سبب ہے مطلق بیع جو کسی قسم کی شرط سے مبرا ہے اور اپنے شخص کے ہاتھ کی گنجائش پر غید و فروخت کئے کا اہل ہے اور ایسی چیز میں کی گئی ہے جو بیع کے قابل ہے، البتہ اس بیع کو نقد اس لیے نہیں کیا جاتا کہ مالک کے نقصان کو دور کیا جائے اور توقف کرنے میں مالک کا کوئی نقصان نہیں ہے لہذا اس میں توقف کیا جائے گا اور حسیب ملکیت کے سبب میں توقف کیا جائے گا تو ملکیت میں بھی توقف ہوگا لہذا اگر آزاد کرنے کے فعل میں بھی توقف کیا جائے گا۔ بیع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ بیع کا انحصار بعض دوسری شرطوں پر ہوتا ہے آپ دیکھتے نہیں کہ منقولہ چیز کی بیع قبضے سے پیشتر جائز نہیں ہوتی حالانکہ (فروخت کتہہ کی) ملکیت قائم ہو چکی ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ قریب و خیانت کا اسکا ہوتا ہے اور پہلی بیع کے نقاد کو موقوف کرنے میں قریب و خیانت کے معنی کی تفتیش ہے۔

اگر قاصب مال منصفوب کو کسی کے پاس بطور امانت رکھ دے اور امانت دار کے قبضے سے دور اور ان میں وہ مال تلف ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان طلب کرے۔ اگر وہ قاصب کو ضمان قرار دے تو وہ (یعنی قاصب) کسی سے ضمان طلب نہ کر سکے گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے خود اپنی ملک کو امانت رکھا تھا اور اگر وہ (یعنی مالک) امانت دار کو ضمان شہرے تو وہ قاصب سے ضمان طلب کرے گا کیونکہ اس نے امانت رکھا کہ اسے دھوکا دیا ہے لہذا قریب و خیانت کا ضمان وہ اس سے ضمان طلب کرے گا اور وہ درحقیقت انھیں کا ضمان ہے۔ اور اگر امانت دار اسے خود تلف کر دے تو اس صورت میں مسئلہ کا جواب پہلے جواب کے برعکس ہوگا یعنی یہ کہ اگر وہ قاصب کو ضمان شہرے تو قاصب امانت دار سے ضمان طلب کرے گا کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ اس نے اس کے مال کو خود تلف کیا ہے اور اگر وہ امانت دار کو ضمان شہرے تو امانت دار قاصب سے ضمان طلب نہیں کرے گا کیونکہ اس (امانت دار) سے ضمان تو خود اس کے اپنے فعل کی بنا پر طلب کیا گیا ہے لہذا وہ کسی سے ضمان طلب نہ کر سکے گا۔

اگر قاصب مال منصفوب کو کرائے پر دے دے یا کسی آدمی کے پاس رہی رکھ دے اور وہ مال اس (یعنی کرایہ دار یا مرصع) کے ہاتھوں تلف ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان لے۔ اگر وہ قاصب سے ضمان طلب کرے تو قاصب کو لے دے اور یا مرصع سے ضمان طلب نہیں کر سکتا کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ اس نے خود اپنی ملک کو کرائے پر دیا یا مرصع رکھا تھا، البتہ رہن کی صورت میں مرصع کا رہن (جو قاصب کے ذمے تھا) ماقطع ہو جائے گا۔ جیسا کہ مال رہن کے تلف ہونے کا حکم ہے۔ اور اگر مالک کرائے دار یا مرصع کو ضمان شہرے تو کرائے دار یا مرصع قاصب سے اس ضمان کا مطالبہ کرے گا جو اس پر عائد کیا گیا ہے اور مرصع اس سے اپنے رہن کا مطالبہ بھی کرے گا جہاں تک مرصع کی طرف سے ضمان کے مطالبے کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کیونکہ اس کے ساتھ دھوکا ہوا ہے۔ اور کرائے دار کی طرف سے ضمان کا مطالبہ تو وہ اس لیے کہ اگرچہ اس نے مالک سے تلفت سے فائدہ حاصل

کیا ہے بلکہ دلوں پر اور وہ معاوضہ ہے کہ ایہ لٹا دھوکا حقیق ہو گیا، اس لیے وہ امانت دار کے مشابہ ہو گیا۔ اگر کر اسے داریا مر تن اس چیز کو نزولت کر دے تو اس صورت میں بھی مالک کو اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جسے چاہے مناسبت قرار دے البتہ اگر وہ غاصب کو مناسبت قرار دے تو مناسبت کر اسے داریا مر تن سے ضمان کا مطالبہ کرے گا اس لیے کہ یہ بات واضح ہے کہ اس نے اپنی ہی ملک کو کر اسے پر دیا یا رہن رکھا تھا جسے کر اسے داریا مر تن نے نزولت کر دیا۔ اور اگر وہ کر اسے داریا مر تن سے ضمان طلب کرے تو کر اسے داریا مر تن کسی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکے گا کیونکہ اسے (یعنی کر اسے داریا مر تن کو) تو خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے مناسبت قرار دیا گیا ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب اسے مال منسوب کو (عاریتہ سے دے اور وہ مال مستعیر (جس نے مال عاریتہ لیا ہے) کے قبضے کے دوران میں تلف ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں (یعنی غاصب اور مستعیر) میں سے جس سے چاہے ضمان طلب کرے اور وہ ان دونوں میں سے جس سے بھی ضمان طلب کرے وہ (یعنی جس سے ضمان طلب کیا گیا ہے) اپنے ساتھی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکے گا۔ غاصب کے (مستعیر سے) ضمان کا مطالبہ نہ کر سکنے میں تو کوئی شک ہی نہیں کیونکہ اس نے خود اپنی ملک اسے عاریتہ دی تھی تا جو کہ مستعیر کے پاس تلف ہو گئی اور مستعیر (غاصب سے) اس لیے ضمان طلب نہیں کر سکے گا کہ اس نے ملک منفعت کا فائدہ اٹھایا ہے، لہذا اس میں دھوکا حقیق نہیں ہوتا واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی سے غصب شدہ اعیان منقولہ کے منافع کا مسئلہ نکلتا ہے کہ وہ ہمارے نزدیک قابل ضمان نہیں ہیں جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ نال ضمان ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص کسی غلام یا سواری کے جانور کو غصب کرے اور اسے کچھ روز اپنے پاس رکھے اور اسے استعمال نہ کرے پھر اس کے مالک کو لوٹا دے (تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا) کیونکہ منافع پر سے مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوا کیونکہ یہ تو اعراف و عاداتی چیزیں ہیں جو وقت کے گزرنے کے ساتھ تھوڑا تھوڑا اگر کے پیدا ہوتے رہتے ہیں چنانچہ غاصب کے قبضے کے دوران میں جو منفعت پیدا ہوئی وہ مالک کے زیر قبضہ چلے کے وقت موجود رہی لہذا اس (منفعت) پر سے مالک کا قبضہ زائل نہیں کیا گیا اس لیے غصب کا فعل واقع نہیں ہوا۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک غصب کی تعریف Definition غیرہ کے مال پر اس کے مالک کی رضا مندی کے بغیر قبضہ کرنا ہے اور یہ صورت منافع کے ضمن میں پائی گئی ہے اور منفعت مال ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسے پر دینے کی صورت میں منفعت کا معاوضہ لینا جائز ہے اور نکاح میں یہ ممبر بن سکتی ہے لہذا اس کے بلکہ میں غصب کا فعل ممکن ہو گیا، اس لیے ضمان واجب ہوگا۔

اس سے پسند نکلتا ہے کہ اگر وہ کوئی غیر اعیانہ (یعنی غیر منقولہ جائیداد) جیسے ابراہمی طریقہ غصب کرے اور عمارت کا کوئی حصہ مندم ہو جائے یا سیلاب آجائے اور عمارت اور درختوں کو بے بسے جائے یا زمین پر پانی چڑھ جائے اور وہ ڈوب جائے تو امام ابو حنیفہؒ جی اللہ عنہ کے نزدیک اور امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قول کی رو سے اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا جب کہ امام محمد رحمہ اللہ امام ابو یوسفؒ کے



میلے قول کے مطابق اس پر خان عائد ہوگا اور میں امام شافعی کا قول ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے نامہ کے مطابق غصب کی ترتیبوں کی کہ غصب سے مراد ہے دوسرے کے مال پر مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا اور بیعت عقار کے ضمن میں بھی مجوز ہے جس طرح منقول کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی اصل کے مطابق فرمایا کہ غصب سے مراد ہے مالک کے اس کے مال پر سے قبضہ کو نازل کرنا اور وہ مال میں کسی فعل کا واقع ہونا شرط نہیں ہے اور عقار سے مالک کے قبضے کو نازل کیا جائے یا نہیں۔ قبضے کو نازل ہونا عبارت ہے اس بات سے کہ مالک کے لیے مال قابل استنادہ دے یا نہ دے یا نہ دے یا نہ دے مال سے استفادہ کرنے سے عاجز کر دیا جائے اور یہ بات جیسے مال منقول میں پائی جاتی ہے وہی عقار پر غیر منقولہ جائداد میں بھی پائی ہے، لہذا غصب تحقق ہوگا اس پر مدلل و مستند ہے جس کا ذکر عسقلانی سے رجوع کرنے کے باب میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف گھر یا غرض سے اور حق علیہ اس دوسری کو تسلیم کرنے سے انکار کرے، پھر وہ گواہ قائم کر دے اور قاضی ان گواہوں کی شہادت پر حکم جاری کر دے اور بعد ازاں وہ گواہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر خان عائد ہوگا جیسے منقول سے۔ بارے میں وجوہ کی صورت میں ہوتا ہے؛ چنانچہ شہادت سے رجوع کرنے پر جو خان عائد ہوتا ہے اس بارے میں عقار اور منقول دونوں برابر ہیں اس لیے یہ اس امر کی دلیل ہے کہ جو جب خان غصب ان دونوں پر خان غصب اور عقار میں تحقق ہو جائے۔ وجہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف تو یہ دونوں اپنے قلعہ ہے۔ مطابق اس قول کی طرف گئے ہیں کہ غصب سے مراد ہے مال میں کسی فعل کے ذریعہ سے مالک کے اس کے مال پر سے قبضہ کو نازل کرنا اور یہ بات عقار میں پائی جاتی ہے غصب کے معنی سے اسد اللہ انوار اس امر کی دلیل ہے کہ غصب کے تحقق ہونے کے لیے یہ بات (مال میں کسی فعل کا واقع ہونا) شرط ہے نہ اپنا کچھ غائب سے ختمانے لینے سے خود (مالی) ختمان میں قتل کی وجہ سے (مالی) ختمان سے غائب کا قبضہ نازل ہو جائے لہذا ضروری ہے کہ مال منسوب میں غائب کی طرف سے بھی ایسی صورت پائی جائے تاکہ اعتدالوں (برابر کرنا) ہو جائے اور اگر وہ دونوں (یعنی ختمان) عقار میں غصب کے تحقق کو تسلیم بھی کریں۔ غائب بھی غصب میں اصل یہ ہے کہ وہ وجوب ختمان کا سبب نہ ہو کیونکہ غائب سے ختمان وصول کرنا اس کے مال کو تلف کرنا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ختمان پر سے اس کا قبضہ اور ملکیت نازل ہو جائے ہیں لہذا ضروری ہے کہ غائب کی طرف سے بھی (مال منسوب کا) تلف کیا جائے یا جائے خود یہ نہ صرف حقیقی ہو یا تعسیری کی کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے صرف اعتدال بالکل کو مشروع کیا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے (ترجمہ) ”سو جو تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر اس قدر زیادتی کرو جس قدر کہ اس نہ تم پر زیادتی کرے“ اور ”جو کچھ جیسے نہ غائب کی طرف سے آفات (تلف کرنا) نہیں پایا گیا، حقیقی طور پر اور نہ ہی تعسیریاً حقیقی طور پر ملکات کا پایا جانا تو ظاہر ہے اور تقدیر اس لیے نہیں پایا گیا کہ (ایک جگہ سے دوسری جگہ) منتقل کرنے تبدیل کرنا اور مالک سے یا اس صورت غائب کرنے سے ہوتا ہے کہ وہ اپنی جگہ پر نہ بٹھوے۔ ایسے اگر کسی شخص کو مجس کو دیا جائے اور اس کے جس۔ کہ دودان میں اس کے مویشی ہلاک ہو جائیں یا اس کی کھیتی خراب ہو جائے تو اس (مجس کو دے دے) پر کوئی ختمان عائد

نہیں ہوگا۔ اور عقار کو نہ تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اسے بدلایا جاسکتا ہے لہذا اوقات نہ تو حقیقی طور پر پایا گیا اور نہ ہی تقدیراً اس لیے ضرورت نفس کے تحت ضمان عائد نہیں ہوگا۔

اس مسئلے میں میری رائے کے اختلاف کی یہی صورت ہوگی کہ اگر کوئی آدمی کوئی عقار (مال غیر منقولہ) غصب کرے پھر کوئی شخص اس عقار کو تلف کر دے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ اس کے نزدیک ضمان تلف کرنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ (ان دونوں رائے کے نزدیک) عقار میں غصب محقق نہیں جتنا کہ اوقات کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک عقار میں غصب محقق ہو جاتا ہے اس لیے مالک کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں (یعنی غاصب اور تلف کرنے والے) میں سے جسے چاہے وہ نام شہر لائے پہنا پھر اگر وہ غاصب سے ضمان طلب کرنا چاہے تو غاصب تلف کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے گا اور اگر مالک تلف کرنے والے سے ضمان طلب کرے تو وہ (یعنی تلف کرنے والا) کسی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اس پر ضمان خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے عائد ہو جائے۔

جہاں تک شہادت سے رجوع (کرنے پر ضمان) کے عائد ہونے کا مسئلہ ہے تو چاہے بعض ائمہ نے تو اسے رد کیا ہے اور ان کا کتاب کلام شہادت میں اس مسئلے کا جو جواب دیا ہے وہ ان کے ذاتی اصول پر مبنی ہے۔ جہاں تک شیخین کے قول کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ شہادت سے رجوع کرنے والے کو اپوں پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اور بعض ائمہ نے اسے تسلیم کیا ہے اور تسلیم کرنے میں کوئی معائنہ نہیں کیونکہ شہادت سے رجوع کرنے پر جہاں عائد ہوتا ہے وہ اوقات کا ضمان ہے نہ کہ غصب کا ضمان اور عقار کو تلف کرنے پر ضمان عائد ہوتا ہے اور اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی آزاد کے کو اس کے گھر والوں سے غصب کر لے اور وہ بچہ یا عورت کی اہانت کے اس کے قبضے کے دوران میں ہلاک ہو جائے مثلاً یہ کہ وہ عمارت پر گرفت ہو جائے تو غاصب پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ غصب کے محقق ہونے کے لیے منسوب کا مال پر ناشر طریقے اور آزاد انسان مال نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ بچہ غاصب کے قبضے میں ہوتے ہوئے کسی اہانت کی وجہ سے مر جائے مثلاً یہ کہ شیر نے اسے پر حصار کے رکھ دیا ہو یا سانپ نے اسے ڈس لیا ہو یا کسی طرح کی کوئی اور اہانت آگئی ہو تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے اہانت باطنی طور پر یا ظاہری ہے کہ وہ اس کا سبب بنائے اور آزاد انسان کے اوقات پر ضمان عائد ہوتا ہے خواہ اوقات براہ راست ہو یا براہ واسطہ سبب حیوان کی اہانت کے مسائل میں اس کے چل کر اہانت رائے بیان کریں گے۔ اور اگر وہ مدبر غلام کو غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ مدبر غلام قیمتی (مستوم) مال ہے، فرق ضرورت یہ ہے کہ اگر وہ مملکت مدبر ہو تو اس کی بیع جائز نہیں باوجود اس کے کہ وہ قیمتی مال ہے کیونکہ حریت کا سبب تو مستند ہو چکا ہے اور بیع سے اس سبب کا باطل ہونا لازم آتا ہے، عید کا معلوم و معروف ہے۔ اسی طرح اگر وہ مکتب غلام کو غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ ہلاک ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ جب تک مکتب کے ذمے (بدل کتابت کا) ایک بھی درج باقی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے بموجب غلام ہے لہذا مکتب مال مستوم ہے جس غلام کا ایک حصہ آزاد کیا گیا ہو مثلاً وہ دوا دیوں کی شریک ملکیت ہو اور ایک شریک اپنے حصے کا غلام آزاد کر دے، امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس کے مطابق ہزار مکتب کے سب سے لہذا اگر اس کو غصب

کیا جائے تو فاضل پر مخانہ مانڈی ہوگا جیسے کتاب کے فاضل پر جو بتا ہے جب کہ صاحبین کے  
تاکید سے کے مطابق وہ آکر اس کے ذمے رہیں اور اس کی غصہ کرنے پر مخانہ مانڈی نہیں ہوتا  
اور اگر وہ کسی شخص کی ام ولد کے غصہ کرنے اور وہ اس کے الی بلوگ ہو جائے تو فاضل پر امام ابو حنیفہ کے سر کیس  
مخانہ مانڈی نہیں ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر مخانہ مانڈی ہوگا۔ ام ولد کے غصہ پر مخانہ مانڈی نہیں ہوتا اور  
نہی بیع فاسد میں اس پر حنیفہ کرنے سے اور نہ ہی اس کا آزاد کو کرنے سے مخانہ مانڈی ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسے سے  
جیسے دومرودن کے پاس مشترکہ ملکیت کے طور پر ایک لونڈی ہو اس سے کوئی بچہ تولد ہو اور وہ دونوں مرد اس  
بچے (کے باپ ہونے) کا دھڑی کریں، پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک اس لونڈی کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہ کے  
تذکرہ اس کے سامنے کی طرف سے اس پر کوئی مخانہ مانڈی نہیں ہوگا اور نہ ہی وہ باندی کی عورت کی اور انگی کے بیٹے  
سی روکشش کرے گا۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک اس بارے میں اس پر مخانہ مانڈی ہوگا جیسے مدبر غلام کی صورت  
میں ہوتا ہے، مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ آیا ام ولد مال ہونے کے اعتبار سے مقوم ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ائمہ میں  
کوئی اختلاف نہیں کہ قتل ہونے کی صورت میں وہ مقوم ہے اور اس میں بھی ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں  
کہ مدبر غلام مقوم ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وہ مال مقوم تھی اور احکام ام ولد نہ تھا  
اس کے مال ہونے اور مقوم ہونے کا موجب نہیں تھا کیونکہ ام ولد نہ تھی تو صرف حق حریت ثابت ہوتا ہے  
اور حق حریت کے ثابت ہونے سے اس کا مال ہونا اور مقوم ہونا باطل نہیں ہو جاتا جیسے مدبر غلام کی صورت  
میں ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ لونڈی کو ام ولد نہ مانا اسے آزاد کرنا ہے کیونکہ  
نئی کرم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے اپنی باندی ماریہؓ کے بارے میں فرمایا تھا کہ اسے  
اس کے بچے نے آزاد کر دیا۔ چنانچہ اس حدیث کے غامضی معنی کا تقاضا ہے کہ بچہ پیدا ہونے ہی فوراً عبد  
احکام کے ضمن میں باندی کا آزاد ہو جاتا ہے تاہم بعض احکام کے ضمن میں اس کا آزاد ہونا مؤخر  
ہو جاتا ہے اور جو شخص اس کی مالیت اور مقوم کے سقوط میں تاخیر کا دھڑی کرتا ہے تو اسے چاہیے کہ اس کی  
دلیل پیش کرے۔ مدبر غلام کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ مدبر باندی (مدریہ) اس لحاظ سے اسے فوراً  
آزاد کرنے کے مترادف نہیں ہے کہ اس سے فوری طور پر اس کا آزاد ہو، قطعاً ثابت نہیں ہوتا فوری ہرچہ وہ  
چاہے آزاد کرنے کے سبب کا اور کتاب کرنا نہ کہ آزاد کرنا اور ہر چیز (یعنی آزادی کا سبب) اس کی مالیت  
اور مقوم کے باقی رہنے پر قائم نہیں ہے البتہ بیع کے جائز ہونے کو مانع ہے، یہی مل مذکور۔  
اسی سے مسئلہ مختلف ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مذہبی یا مسلمان کے مرد یا عورت کی کمال غصہ کرے اور وہ اس  
کے ذریعہ جہنم تک پہنچ جائے یا وہ اسے خود قتل کر دے تو اس پر مخانہ مانڈی نہیں ہوگا کیونکہ مردار اور خون  
کو کسی بھی مذہب میں مال نہیں سمجھا جاتا اور اگر فاضل اس کی مالیت کی روایت  
کرے اور وہ مال بن جائے تو اس کا جو حکم ہے اس کا ذکر ہم انشاء اللہ اس کے مناسب مقام  
پر کریں گے۔

اسی سے مسئلہ مختلف ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کی شراب یا اس کا خنزیر غصہ کرے اور وہ اس کے  
ذریعہ جہنم تک پہنچ جائے تو فاضل پر مخانہ مانڈی نہیں ہوگا چاہے فاضل مسلمان ہو یا ذمی کیونکہ شراب  
مسلمان کے حق میں مال مقوم نہیں ہے، اسی طرح خنزیر بھی مال مقوم نہیں ہے، لہذا غصہ



صورت حال یہ ہے تو اس سے تو (شراب اور خنزیر کا اہل ذمہ کے حق میں) حلال ہونا لازم آتا ہے نہ کہ حرام ہونا۔  
لہذا ان کے حق میں ان دو چیزوں کی حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ ان کے حق میں بھی حرمت ایسے  
بھی ثابت ہے جیسے مسلمانوں کے حق میں ثابت ہے کیونکہ شرعی احکام کے مطابق کفار بھی ہیں اور شرعی احکام سے مراد  
ہمارے (یعنی اہل ایمان کے) نزدیک عرصہ میں prohibition ہیں اور مذکورہ اقوال میں،

سے کی گنج قول ہے جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔ اس قول کی بنا پر وجہ عمان کے طریقہ کے دو صورتیں میں ایک  
تو یہ کہ شراب اگرچہ فی الحال اہل مال منقول میں ہے لیکن اس بات کا امکان ہے کہ مستقبل میں سرکبے بانی نے حاشے سے  
یہ مال منقول میں جلائے و غصب اور اہل مال کے عمان کے واجب ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ غصب شدہ یا ملت  
شدہ چیز عوامہ کچھ بھی ہو، مال منقول ہو اور اس کا مال منقول ہو تاہم حال پر ہوتو نہیں ہے، کہا آپ دیکھئے تیسرے  
تعمیر اور گندے کا بچہ اور مردہ چیز میں فی الحال کوئی منفعت نہیں ہے اس کو غصب یا ملت کرنے پر عثمان غاند  
ہوتا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ اہل ذمہ کو شراب پینے اور خنزیر کھانے سے روکے کے ذریعہ ان سے تعرض  
کرنے سے ضرر و نقصان ہے، ہمیں متذکرہ ہے کہ چونکہ سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں  
حکم دیا گیا ہے کہ میں اسے اور ان کے رسوم و مذہب سے تعرض نہ کریں، اور سیدنا علی کرم اللہ وجہہ ایسے صحابی کی  
مذہب نہیں کی جاسکتی۔ اور شراب دشمنی اور خنزیر کھانے کو انہوں نے اپنا دین بتایا ہے، لہذا ہم پر لازم ہے کہ  
اس بارے میں ان سے کچھ تعرض نہ کریں۔ اور اگر غصب کرنے اور اہل مال پر عثمان غاند کیا جائے تو اس کا تیسرا تعرض  
ہو گا کیونکہ اہل ذمہ کو اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اگر وہ غصب کرے یا ملت کر دے تو اس سے عثمان غلب  
نہیں کیا جاسکتا تو وہ ضرور غصب یا اہل مال کرے گا اور یہ صورت معنی کے لحاظ سے انہیں ان کے مذہب سے  
روکنے اور ان سے تعرض کرنے کے مترادف ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر کسی مسلمان کی شراب کو کوئی ذمی یا مسلمان غصب کرے اور غاصب کے پاس وہ تلف ہو جائے یا وہ  
اس کا سرکوب کر لے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور اگر وہ اسے خورد و کف کے دے تو اسی کے بقدر سرکوب  
اسے بطور ضمان دینا ہوگا کیونکہ غصب کا نسل جب واقع ہوا اس وقت وہ وجوب ضمان کا سبب نہ بناتا تھا اور  
غاصب نے اس میں اور کوئی نسل کیا نہیں اس لیے کہ تلف ہونا اس کا فعل نہیں ہے لہذا وہ غاصب نہ ہوگا۔  
اور اگر وہ اسے خورد و کف کرے تو اس کی طرف سے غصب کے علاوہ بھی ایک نسل پایا گیا ہے اور وہ فعل نہیں  
اس لیے کہ تلف کرنا جو مقصود مذہب کی ملکیت تھا، اس لیے اس پر ضمان عائد ہوگا۔  
اگر کوئی مسلمان کسی نصرانی کی ملک کو غصب کرے اور وہ اس کے ذریعہ تلف ہو جائے تو اس صلیب  
کی قیمت اس سے بطور ضمان وصول کی جاسکتی کیونکہ وہ اس کا اقرار و اعتراف رکھنے والا ہے اور اللہ  
سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے غلام سے مالک کی اجازت کے بغیر خدمت  
لے یا اسے کسی ضرورت سے کہیں بھیجے یا مالک کی اجازت کے بغیر اس کی سواری کے جانور کی مہار کرایہ لے یا ایک  
کر لے جائے یا اس پر سوار ہو جائے یا اس پر مالان لاوے تو وہ غلام سے ہوگا چاہے وہ اس کی خدمت کرے  
ہوئے یا اس کی ضرورت سے جائے ہوئے یا کہ جو اس پر اپنی طبیعت مراد ہو کیونکہ اس پر مالک کا





جس کے لیے یہ وضع کیا گیا تھا اور نہ ہی اس کا نام باقی رہتا ہے اور ایمان کا قیام ان کی صورتوں کے دوران کے ان معانی سے برقرار رہنے پر منحصر ہے جو اس کے مطلوب ہوتے ہیں بعض مواقع پر اگر صورت باقی بھی رہتی ہے تو اس کا وہ معنی نائل ہو جاتا ہے جس کے لیے یہ وضع کیا گیا تھا اور جو اس سے عائد مطلوب ہو تا ہے لہذا غاصب کا فعل منصوبہ استسلاک ہے۔ صورتی اور معنوی دونوں اعتبار سے یا صرف معنوی اعتبار سے اس لیے غاصب کو واپس لینے کا حق جانا کہ باہر کے جو چیز تلف ہو جائے اس کی واپسی نا ممکن ہے جیسے حقیقی طور پر تلف ہو جانے والی چیز کی واپسی ممکن ہوئی ہے۔ علاوہ ازیں جب استسلاک واقع ہو گیا تو مالک کی ملکیت بھی نائل ہو گئی کیونکہ تلف شدہ چیز پر ملکیت باقی نہیں رہتی جیسے حقیقی طور پر تلف شدہ چیز باقی نہیں رہتی اس لیے واپسی کا حق لامحالہ ختم ہو جائے گا۔ مزید برآں استسلاک مالک کے حق میں منہا بنی شکل یا مادی قیمت کا موجب بنتا ہے کیونکہ یہ اس پر زیادتی یا ضرر رسائی ہے اور اس سے غاصب پر اس کی ملکیت کا زائل ہو مالا زرم آتا ہے جس کی وسیلہ جم انشاء اللہ آگے مل کر بیان کریں گے۔ اور جب عثمان کی وجہ سے مالک کی ملکیت زائل ہو جائے تو مضمون (جس چیز کا عثمان مر یا گیا ہے) پر غاصب کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ اگر کسی چیز میں ملکیت کے ثبوت کا سبب پایا گیا ہے جو ملکیت بتے کے قابل ہے اور وہ سبب ہے ایسے مل پر ملکیت کا ثابت ہونا جو کسی کی بھی ملکیت نہیں (جب مالک کی ملکیت غاصب پر سے زائل ہو گئی تو مستحق کسی کی ملکیت نہ رہا) سو اس پر اب غاصب کی ملکیت قائم ہو جائے گی۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس کا فعل (یعنی غصب) جو ملکیت قائم کرنے کا سبب ہے مباح ہے اور اس میں کوئی ممانعت (محظن) نہیں لہذا اس کی بناء پر ملکیت کا قائم ہونا جائز ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلا ہے کہ اگر کوئی ان میں سے ایک چیز یا سارے کو غصب کر کے اسے اپنی غارت میں لگا دے تو جابہ نزدیک مالک کی یہ چیزیں واپس لینے کا حق نہیں ہوگا اور قیمت ادا کرنے سے یہ غاصب کی ملکیت ہی جائز ہوگی جب کہ مام فی حق کا موقف اس کے برعکس ہے اور اس قسم کے مسائل میں ان کا جو معلوم اصول ہے وہ اسی پر قائم ہیں یعنی یہ کہ غاصب کا فعل مطلقاً (مطلقاً) ہے لہذا یہ قیام ملک کا سبب بنتے کے قابل نہیں ہے کیونکہ ملکیت تو ایک نعمت اور شرف ہے اس لیے اس کا فعل شرعی اعتبار سے نہ ہونے کے برابر ہے چنانچہ غاصب مملکت کی ملکیت پر مستور قائم رہے۔ ہمارے ذیل یہ ہے کہ غاصب کو غارت میں لگانے اور جوڑنے سے وہ (غاصب مال یعنی زمین وغیرہ) ایک نئی چیز بن گیا ہے جو پہلے چیز سے مختلف ہے کہ اس کی منفعت مختلف ہے اس لیے کہ جوڑی ہوئی چیز سے جو غاصب سے وہ اصل (یعنی جوڑی ہوئی) چیز کے غاصب سے مختلف ہے لہذا اس وجہ سے وہ چیز اصل چیز کا تیار ہو گئی اس لیے اسے غارت میں لگانا معنوی طور پر آفات ہے چنانچہ اس سے مالک کی ملکیت کا زائل ہو مالا زرم آتا ہے اور یہ غاصب کی ملکیت بن جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اگر غارت کو توڑا جائے تو غاصب کو اس سے نقصان پہنچتا ہے اگرچہ مالک کو بھی ملکیت کے زائل ہونے سے نقصان پہنچتا ہے لیکن اس کا نقصان غاصب کے نقصان سے کمتر ہے کیونکہ اسے تو اس کے بدلے میں مساویہ (ممان) مل جاتا ہے لہذا غاصب کا نقصان اس کے نقصان سے زیادہ ہے اس لیے اس کے نقصان کو دور کرنا زیادہ ضروری ہے۔ اسی لیے اگر وہ کسی دوسرے شخص کا بھاگ کر غصب کرے اور اس سے خود اپنا یا اپنی ساری کاپیٹ ہی لے تو اس پر سے مالک کا حق ختم ہو جاتا ہے اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہوگا کہ کوئی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ ساکھو والے مسئلے کا موضوع یہ ہے کہ غاصب نے



ساکھ کے اور گرفتاریت تعمیر کی ہو کہ ساکھ کے اور پر اور اگر وہ خود ساکھ کے اور گرفتاریت تعمیر کرے تو اس سے مالک کی ملکیت ختم نہ ہوگی بلکہ اسے توڑا جائے گا، فقیر ابو جعفر علیہ السلام نے محمد اللہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے! اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر گرفتاریت خود ساکھ کے اور تعمیر نہ کی گئی ہو تو اس کا مطلب ہے کہ غاصب نے گرفتاریت کی وجہ سے زیادتی نہیں کی کہ زیادتی کے ازالے کے لیے گرفتاریت کو توڑا جائے اور اگر گرفتاریت خود اس کے اور تعمیر کی گئی ہو تو اس نے ساکھ پر تعدی کی لہذا گرفتاریت کو توڑ کر اس تعدی کا ازالہ کیا جائے گا۔ صحیح یہ ہے کہ وہ قول موقوف میں جواب اور دونوں صورتوں میں مشکلات ثابت ہے یہ کچھ خواہ کچھ کہیں ہو ساکھ کی داپسی گرفتاریت کو توڑے بغیر ممکن نہیں اور نقصان کے لزوم کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہ مسئلہ کا موضوع ہے یہاں تک کہ اگر گرفتاریت کو توڑے بغیر ساکھ کو واپس کرنا ممکن ہو تو بالمشائی مالک کا حق ختم نہ ہوگا بلکہ غاصب کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو واپس کرے۔ اور اگر غاصب کی زندگی میں اس کی وفات کے بعد گھر کو درخت کر دیا جائے تو اس چیزوں (یعنی اینٹوں وغیرہ) کے مالک کی حیثیت تمام میں قرض خواہ کی کی ہوگی پس اس کو اس میں سے کسی چیز کے ساتھ زیادہ خصوصیت حاصل نہ ہوگی کیونکہ اس کی ملکیت ان اشیاء پر سے زائل ہو کر ان کی قیمت میں منتقل ہو گئی ہے لہذا میں شے پر اس کا اختصاص ختم ہو گیا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص گھر کے پتے غصب کر کے اس سے ٹوڑ کر بنائے تو غصب نہ کیلئے اس کیلئے اس کو کوئی صورت نہیں اور اس کی حیثیت وہی رہے جیسے ساکھ کی جب اس پر گرفتاریت بنائی گئی ہو اور اگر وہ کچھ دیکھو وقت کو غصب کر لے اور اس پر اس کو اس کے لئے دینی مشقرواں بنائے تو مالک کو حق ہے کہ اسے لے لے کیونکہ غصب کی عین پر توڑا ہے اگرچہ اس کے لئے جلدیلا کر دینے میں تو اس پر اس کے مشابہ ہے جسے لٹا دیا ہو لیکن یہاں نہ ہو۔

اگر کوئی شخص کسی کی زمین غصب کر کے اس پر گرفتاریت تعمیر کر لے یا اس میں شجر کاری کر لے تو زمین پر سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوگی اور غاصب سے کہا جائے گا کہ وہ گرفتاریت اور درختوں کو اکھاڑ کر خالی زمین اس کے مالک کو واپس کر دے کیونکہ زمین اپنے حال پر قائم ہے، اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی اور نہ ہی یہ کوئی نئی چیز بنی گئی ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اس کی کسی چیز کے ساتھ ترکیب نہیں کی گئی بلکہ صرف یہ ہوا ہے کہ اس کے ساتھ درخت اور درخت لگ گئے ہیں، ساکھ والے مسئلے کے برعکس کیونکہ اس پر ترکیب (جوڑنے) کا عمل واقع ہوا ہے اور وہ گرفتاریت کا حصہ بن گیا ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اس میں کب کو ایک گرفتاریت کہا جاتا ہے۔ اور اگر ان چیزوں (یعنی گرفتاریت اور درختوں) کو اکھاڑنے سے زمین کو کوئی نقصان پہنچتا ہو تو مالک کو حق حاصل ہے کہ کھڑی ہوئی گرفتاریت اور درختوں (یعنی بے اور اکھاڑے ہوئے درختوں) کی قیمت غاصب کو اور اگر وہ گرفتاریت اور درختوں کا مالک بن جائے، کیونکہ اگرچہ غاصب کے لیے (یعنی ملکیت میں اکھاڑنے کے تصرف سے روکنے میں ضرورت نقصان ہے لیکن مالک کی ملک میں جو نقصان واقع ہوتا ہے یہ اس کے لیے بھی تو ضرور رساں ہے، لہذا غرض یہ کہ رعایت کرنا لازم ہے اور یہی اسی طرح ممکن ہے جیسے ہم نے بیان کیا ہے۔

اگر کوئی شخص سوئے یا چاندی کی ڈلی غصب کر لے اور اس کو ڈھال کر برتن بنالے یا اس سے درام یا درناہ مسکوک کر لے تو مالک کو حق ہے کہ اسے (برتن یا سکوں کی) لے لے اور ڈھالنے کے سوا دوسرے میں غاصب کو کچھ نہ دے۔ یہ تمام (اور حریفہ کے قول کے بموجب ہے جب کو صاحبین کے نزدیک وہ اسے لینے کا مجاز نہیں اور مضروب کے بعد مال لزم غاصب کے دے ہے۔ اس مسئلے پر امام کا اجماع ہے کہ اگر اس نے پھل یا جو اور اس کی ڈھالنے کی نہ ہو یا اس ڈلی کو مریج یا مستطین یا گول بنالیا ہو تو مالک کو حق ہے کہ اسے واپس

ملے لے اور اس کے ذریعے کچھ بھی نہیں ہے۔ عاصیوں کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غاصب کا مل استعمال کا واقعہ ہوا ہے کیونکہ  
 ذمہ داری کے بعد منسوب ایک نئی چیز بن گیا ہے لہذا یہ اس مسئلے کے مشابہ ہے کہ کوئی شخص دوا غصب کر کے اس سے تھوڑا  
 یا بھر یا بٹالے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کسی چیز کے استعمال کے مراد یہ ہے کہ اس چیز سے وہ منفعت  
 حاصل نہ کی جا سکے جس کے لیے اسے وضع کیا گیا تھا اور جو اس سے عائد مطلوب ہوتی ہے اور اس کا یہ منہوم زیر بحث  
 مسئلے میں نہیں پایا جاتا کیونکہ سونے اور چاندی سے مطلوب توقیت (value) ہے اور وہ غاصب کے مل کے بعد  
 بھی برقرار ہے۔ اس لیے استعمال کے تحقق نہیں ہوا۔ لہذا وہ بہ سطور منسوب منہ (یعنی اصل مالک) کی ملکیت ہے۔ اور اگر وہ مل  
 یا نیا یا دوا غصب کرے اور اس سے برتن بنالے تو یہ کیا جائے گا کہ اگر وہ اسے تول کر فروخت کیا جائے تو اس کے متعلق  
 اور نہ اختلاف کی وہی صورت ہوگی جو سونے اور چاندی کے ضمن میں بتائے ہیں کیونکہ وہ دھاتی کے مل سے یہ وزن کے  
 دائرے سے خارج نہیں ہو اور اگر مل سے چھایا جاتا ہو تو بلا اختلاف اشرا مالک کا ہے واپس لینے کا کوئی حق نہیں کیونکہ  
 اب وہ وزون رجحے تول کر چھایا جائے نہیں رہا۔ برعکس سونے اور چاندی کے کیونکہ ان دونوں میں وزنی مل ہے  
 جس کے ساتھ جو سونے کا کچھ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

اگر کوئی شخص کپڑا غصب کرے اور اسے کاٹ لے لیکن یہ نہ ہو یا کپڑی غصب کرے اور اسے ذریعہ کر لے لیکن  
 اسے جو نہ ہو اور نہ ہی کپڑا جو تو اس پر سے مالک کا حق مستطیع نہ ہو گا کیونکہ ذریعہ کا استعمال جنس بلکہ تشبیہ و تمیز کا  
 اور تعصیب (غیب دار بنانا) ہے لہذا یہ ملکیت کے خالی ہونے کا موجب نہیں بلکہ مالک کے حق میں حیار (ممانعت)  
 کا موجب ہے۔ جیسا کہ ہم مناسب مقام پر اشارہ قرآنی بیان کریں گے۔

**مالک کو منسوب کے واپس مل جانے کی صورت** | جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ کیونکہ  
 بکریا جائے کہ مالک کو اس کا غصب شدہ مال  
 واپس مل گیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ انہی توفیق کے اصول یہ ہے کہ اگر مالک کا دوبارہ مالی غصب پر قبضہ قائم ہو جائے تو اس  
 کا مطلب ہے کہ اسے مال منسوب واپس مل گیا کیونکہ اس کے منسوب ہونے کا مطلب یہ تھا کہ اس پر سے مالک کے قبضے  
 کو خالی کر دیا گیا ہے تو جب اس کا قبضہ اس پر قائم ہو گیا تو گویا اس نے دوبارہ اسے اپنے قبضے میں سے لیا  
 اور اس کو غاصب سے قبضے کا زوال لازم ہے، مگر اس کے کو غاصب اسے باوجود غصب کے ملے۔  
 اس سے یہ سائل شکستے ہیں کہ اگر منسوب غلام ہو اور مالک اس سے خدمت لے لے یا منسوب کپڑا ہو اور مالک  
 اسے پہنے لے یا وہ سوانہ کا یا نور ہو اور مالک اس پر سوار ہو جائے یا سامان کا دوسرے تو مال منسوب مالک کو واپس مل  
 گیا اور غاصب جس سے بری ہو گیا، بدلیل مذکورہ، منسوب مالک کا اس بات کا علم ہوا ہو کہ وہ اس کی ملک ہے کیونکہ اگر قبضہ پر قبضہ کا ہونا ایک  
 حق ہے جس میں علم ہونے یا نہ ہونے کے فرق نہیں ہے یا نہ ہی اسے غصب کے تحقق ہونے کے لیے علم ہونا شرط نہیں ہے۔  
 اسی طرح اگر منسوب کھانے کی چیز ہو اور مالک (غصب ہو چکے بعد) اسے کھلے (قرآن کا بھی یہ حکم ہے) کیونکہ مالک  
 سے اس پر اپنا قبضہ قائم کر لیا لہذا غصب کا قبضہ خالی چل گیا۔ اس کا طرح اگر غاصب اسے (یعنی مالک کو غصب شدہ)  
 کھانا کھلا دے تو ہمارے نزدیک وہ حاصل ہے بری ہو جائے گا جبکہ امام شافعی کے نزدیک بری نہیں ہو گا۔  
 امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس (یعنی غاصب) نے ایسا کر کے مالک کو صدمہ دیا ہے کیونکہ اس

نے اسے کھلا تو یہ انگریز بتایا کہ اس کی ملک ہے، لہذا اس پر سے خٹان ساقط نہیں ہوگا۔ چلای دھیل یہ کہ اس نے خود اپنا کھانا تو کھالیا ہے لہذا وہ کچھ دوسرے پر خٹان کا اختیار نہیں ہو سکتا اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ عاتق قبضے میں ہو اور وہ اپنی مالک اس کا استحکام کرے۔ اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ غاصب نے اسے دھوکا دیا ہے نہ ابلی قبول ہے بلکہ مالک نے خود دھوکا کھایا ہے کیونکہ اس نے یہ دریافت کیے بغیر کھانا کھالیا کہ وہ اس کی ملک ہے یا غاصب کی ملک ہے، اور جو شخص خود دھوکا کھائے وہ کچھ دوسرے سے خٹان طلب کرنے کا حق دار نہیں ہو سکتا۔

اگر منصوب غلام ہو اور مالک اس کو غاصب کے ہاتھ خدمت کے لیے اجرت پر دے دے یا منصوب اپنے ہاں ہو اور مالک غاصب کو وہ پیشے کے لیے اجرت پر دیدے یا منصوب سواری ہو اور مالک غاصب کے ہاتھ اس کو سواری کے لیے دیدے اور غاصب اجارہ کو قبول کر لے تو وہ خٹان سے بری ہو جائے گا کیونکہ اجارہ جب دست ہو گیا تو غاصب کا شے پر قبضہ قبضہ اجارہ ہی گیا اور یہ قبضہ حقدار بنانے والا ہے پس اس کے تقاضے سے قبضہ غصب باطل ہو جائے گا اور غاصب اجارہ کی وجہ سے اس وقت خٹان سے بری ہو جائے گا جب کہ اس پر اجرت واجب ہوگی غلام کو کتنا ہے کہ غاصب اگر منصوب غلام کو اس کے مالک کے ہاتھ اجرت پر دیدے کہ وہ اس کے لیے متعین دیکھ تعمیر کرے تو جو چنی وہ تعمیر شروع کرے کہ غاصب کا خٹان ساقط ہو جائے گا کیونکہ دونوں مقامات پر خٹان سے برات کا قطع کرانے کے واجب ہونے سے ہے اور غلام اور کپڑے کو کرائے پر لینے کی صورت میں کرایہ واجب ہوتا ہے۔  
 کرانے کی چیز کو کرائے پر لینے کے سپرد کرنے سے اور وہ اپنی یا چھوڑ دینا Release یعنی غاصبانہ قبضہ کو ختم کر کے غاصب کو رہا کر دینا ہے۔ زیر بحث مسئلے میں کرایہ اس کے کام کرنے سے واجب ہوگا نہ خود دانا سے، تو یہ ہے فرق ان دونوں مسئلوں میں۔

اگر مالک غصب شدہ باندی کی غاصب کے ساتھ شادی کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے وہ خٹان سے بری نہیں ہوگا جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ خٹان سے بری ہو جائے گا اس میں اور یہ کہ آیا خریدار شادی کرنے سے تابع ہو جاتا ہے یا نہیں؛ اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیع کے حکم کے تحت بیان کر چکے ہیں۔

اگر غاصب منصوب غلام کو کسی غریب کے سکھانے کے لیے مالک سے اجرت پر لے تو یہ جائز ہے لیکن یہ نہ تو مالک کو غاصب کی مادی میں منصور ہوگا اور نہ ہی غاصب خٹان سے بری ہوگا بلکہ وہ خٹان پر غاصب کے قبضے میں ہے یہاں پہلے اگر وہ غلام اس کی کام کے شروع کر دے تو پہلے یا اس کے بعد مالک ہو جائے تو غاصب سے خٹان لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ مالک کو غصب شدہ کچرے کی دھول کے لیے اجرت پر لے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس مسئلے میں اجارہ کا فعل منصوب پر واقع نہیں ہوا لہذا اس پر اجارہ سے کا قبضہ قائم نہیں ہوا کہ جس کی وجہ سے غصب کا قبضہ زائل ہو جائے، لہذا یہ غصب سابقہ یا متقدم غاصبانہ قبضے میں ہے، اس لیے اس کا قابل خٹان جو نابہر قرار ہے یہ غاصب کو کرائے پر لینے کا مسئلہ اس کے برعکس ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر غاصب دوم غاصب اول کو مال منصوب لٹا دے تو وہ بری الذمہ ہے کیونکہ غاصب اول کا قبضہ ایک لاکھ سے مالک کا قبضہ ہے، اس لیے اسے غاصب کو لوٹنا درست ہے، والٹر بجاؤد تعالیٰ اعلم۔  
 بہر حال وہ چیز جو غاصب کی ملکیت کی حالت کے ساتھ متعلق ہے وہ دو قسموں پر ہے، اول غاصب



سے ہر مکی یہ کہ منسوب بخواری تفت ہو گیا ہو، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا، کیونکہ منسوب تو سابقہ منصب کی وجہ سے قابل خطاب نہ ہے، اس لیے کہ غائب کا مثل تو وہی ہے، تنگ ہونے کے بعد سے وہ قابلِ امتحان نہیں ہوا، کیونکہ منسوب کا دل ہونا غائب کا مثل نہیں ہے، البتہ تنگ ہونے پر حمان لاگو ہو جائیگا، اس لیے کہ منسوب کے تفت ہونے پر ہی یہ خبر پانا ہے کہ غائب میں منسوب کو دلایں کر دے، عاجز ہے، اندام حمان لاگو ہو جائیگا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غائب منسوب کے تفت ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن منسوب منہ اس کے دعوے کو تسلیم نہ کرے تو وہ اس سے شہادت طلب کر سکتا ہے، سو اگر وہ شہادت تمام کر دے تو ٹھیک ہو اگر نہ قاضی اسے اتنا قصہ عبید بن جحش کے کہ جس سے قاضی کو اس امر کا گمان غالب ہو جائے کہ اگر منسوب قاضی کے قبضے میں پڑتا تو اتنا قصہ عبید کی مشقت اٹھانے کی وجہ سے اسے ضرور قاضی کر دیتا، اس کے بعد قاضی اس کے خلاف حمان کا حکم جاری کر دے، کیونکہ اس سے (یعنی اتنا قصہ عبید میں رکھنے سے) یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ عین منسوب کو لٹانے سے قاصر ہے۔ اسے عبید بن جحش کے معاملہ ایسے ہی ہے جیسے اس شخص کو عبید بن جحش کا پاس ہے جس کے ذمے یہی ہو، اس سے وہی کی اور انجلی کا مطالبہ کیا جائے اور وہ منشی کا دعویٰ کرے۔ حمان (مثل) کو لٹانے کا حکم دینے کے لیے ضروری ہے کہ منسوب کی مثل لوگوں کے پاس موجود ہو، چنانچہ اگر اس سے کوئی ایسی چیز غائب کی ہو جس کی مثل پائی جائے، پھر اس کی مثل لوگوں کے پاس باقی نہ رہے تو قاضی کو اس وقت اس کی مثل کے ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا کہ نہ کہ یہ اس کی قدرت میں نہیں ہے، بلکہ اس کی قیمت ادا کرنے کو کہا جائے گا۔ اگر غائب اور منسوب منہ کے درمیان ایسے وقت میں تنازعہ پیش کئے جسے جب کہ منسوب کی مثل متعلق ہو تو اس کے مستقل ہونے، جیسا کہ وہ بیان اختلافات داتا پایا جاتا ہے، امام ابو حنیفہ کا کہنا ہے کہ غائب اور منسوب کی وہ قیمت ادا کرنے کا حکم دیا جائے جو عدالت میں تنازعہ لٹانے کے وقت تھی، امام محمد لا قول ہے کہ اس روز کی قیمت ادا کرے جس روز وہ چیز لوگوں کے پاس سے متعلق ہوئی ہے۔ امام محمد کے قول کا تو یہ ہے کہ غائب سے قاضی منسوب کی مثل کی اور انجلی واجب ہوئی ہے اور قیمت کی طرف رجوع اس لیے کیا جاتا ہے کہ مثل کی اور انجلی ناہی ہوئی ہے، اور مثل کے لوگوں کے پاس سے متعلق ہونے کی وجہ سے مثل کی اور انجلی ناہی ہو گئی، لہذا اس کی اس روز کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جس روز وہ لوگوں کے پاس سے متعلق ہوئی، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اس روز سے تمت کرتے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کا تو یہ ہے کہ وہ واجب ہوئے پر حمان مثل اور عاجز ہونے پر حمان قیمت کے واجب ہونے کا سبب منصب ہے اور حکم کا اعتبار اس وقت سے چلتا ہے جس وقت اس کا سبب وجود میں آیا۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ واجب تو منسوب کی مثل تھی اور لوگوں کے پاس منسوب کی مثل کے باقی نہ رہنے سے واجب باطل نہیں ہو گیا کیونکہ قاضی یہ ہے کہ جو چیز ثابت ہو تو وہ برقرار رہتا ہے کیونکہ اس کے برقرار رہنے میں قاضی کے قیام و احتمال ہے اور نہ ہی بحث جسے میں اس (یعنی مثل) کے کوٹ آئے کا احتمال ثابت ہے، لہذا آپ دیکھتے ہیں کہ مالک کوئی پڑتا ہے کہ اگر چاہے تو اس وقت تک انتظار کرے جب تک کہ وہ مثل پائی جائے اور پھر اسے وصول کرے، تو جب لوگوں میں تاہید ہو جائے کہ بیگنی مثل کی اور انجلی بدستور واجب ہے تو عدالت میں مقدمہ دائر کرنے کی وجہ سے اس کا مثل سے قیمت کی طرف مستقل ہو جائے گا، لہذا مقدمہ دائر ہونے کے وقت جو اس کی قیمت ہو گی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

حمان کے واجب ہونے کے لیے قاضی کو یہ معلوم ہونا شرط نہیں ہے کہ منسوب دوسرے کی ملکیت

ہے، چنانچہ اگر وہ کوئی چیز اس طرح لے لے کر بظاہر اسے لینے میں وہ جتنی چاہے یہ بھی حقیقت اس کے برعکس ہو، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کوئی چیز خریدے یا کسی وجہ سے اس کا مالک بن جائے اور اس میں تصرف کر لے پھر اس پر بیعت رائج ہو کر اس چیز کا کوئی اور عقد اس پر تو وہ مناسب ہو گا، لیکن اس پر کوئی گناہ نہیں ہو گا کیونکہ غصب کے تحقق ہونے کے لیے علم شرط نہیں ہے جب کہ (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) موافقہ کے لیے یہ شرط ہے بلکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِنْ مَتَى نَقُصُّكُمْ بِهِ تَجْلَسُوا ۚ یعنی جو گناہ تم سے بھول کر ہو کہے سرزد ہو جائیں ان پر تم سے کوئی سزا نہیں ہو گی موافقہ تو ان گناہوں پر ہو گا جو کہنے و بدہ والے کیے ہوں۔

**وجوب ضمان کا وقت** | جہاں تک ضمان کے واجب ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ ہے غصب کے وجود میں آنے کا وقت کیونکہ ضمان واجب ہوتا ہے غصب کی وجہ سے اور حکم کے ثابت ہونے کا وقت وہ ہوتا ہے جب اس کا سبب وجہ دین آئے لہذا مفسرین کی قیمت کا اعتبار اس دن سے کیا جائے

گا جس دن غصب کا فعل واقع ہوا ہو، چنانچہ بھاؤ کے بدلنے سے ضمان کے طور پر دی جانے والی قیمت نہیں بدلے گی، اس لیے کہ سبب نہیں بدلے گا اور نہ ہی عمل (یعنی مال مفسوب) میں تغیر واقع ہوئے سے قیمت بدلے گی کیونکہ بھاؤ کا اگر چہ حادث اس وقت کے سبب ہوتا ہے جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنے بندوں کے دلوں میں پیدا کرتا ہے۔

**غاصب کیونکر بری الذمہ ہو جاتا ہے** | جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے جس کی وجہ سے غاصب

کی بنا پر وہ اپنی ذمہ داری سے نکل جاتا ہے، ایک توجیہ کہ مالک یا اس کے قائم مقام کو ضمان اور اگر دے کیونکہ واجب کا ذمہ داری سے نکلنے کا تاہرہ تو اس کی اور انگی ہے۔ اگر مفسوب غاصب دوم کے ہاتھوں تلف ہو جائے اور وہ غاصب اول کو اس کی قیمت اور اگر دے تو مشورہ روایت کے مطابق وہ ضمان سے بری ہو جائے گا جب کہ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ وہ قاضی کے حکم کے بغیر بری نہیں ہو گا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس پر جو

ضمان واجب ہے وہ مالک کا حق ہے لہذا جب تک وہ مالک کو (نہ کہ غاصب اول کو) اور اگر دے اس سے ضمان مانتا نہیں ہو گا مشورہ روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ضمان میں کا نائب و طاعت ہے جو غاصب میں غاصب کو دینا ہے وہ ضمان سے بری ہو جاتا ہے قیمت ادا نہ کیے میں سے بری ہو جاتا ہے کیونکہ قیمت مالک کے ہاتھ میں ہے اور نہ مالک کے ہاتھ میں ہے۔ دوسری

پینڈہ غاصب کے بری الذمہ ہونے کی یہ ہے کہ مالک اس ذمہ داری سے بری کرنے سے باز رہے یعنی بری نہ کرے تو قیمتیں ہیں، صریح یا صریح سے قائم مقام اور ان دونوں ملاقات۔ جہاں تک پہلی قسم کے ابراہ کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ مثلاً مالک غاصب کو کہے کہ میں نے تمہیں ضمان سے بری کیا یا میں نے ضمان کو تم سے مانتا کیا یا میں نے ضمان تمہیں سے

کر دیا یا اس طرح کا کوئی اور بات کہہ دے تو غاصب ضمان سے بری ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود ہی اپنے حق کو مانتا ہے اور وہ مانتا کہنے کے بارے میں سے ہے اور عمل (یعنی ضمان) بھی مانتا ہونے کے قابل ہے لہذا ضمان مانتا ہو جائے گا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مالک دو غاصبوں میں سے کسی ایک سے ضمان لینے کو اختیار کر لے تو اس سے دوسرا غاصب بری ہو جائے گا کیونکہ ایک غاصب سے ضمان لینے کو اختیار کرنا ولایت دوسرے غاصب کا ابراہ ہے جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ پس وہ بری ہو جائے گا یا تو بعض مالک کے اختیار

کہنا ہے، یا جس شخص کو خاص بنا یا ہے، یا جس کی شرط پر یا قضا کے شرط کے پورا ہونے پر یا مذکورہ وودو اور تول کے اشکات کے موجب، اگر مالک اسے عین کے ضمان سے بری کر دے اور وہ عین ہنوز اس کے قبضے میں موجود ہو تو ہمارے بقول انہ کے نزدیک یہ ابراء درست ہے اور اس سے عین ماسقط ہو جائے گا جبکہ امام زفر کا قول ہے کہ یہ ابراء درست نہیں۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ابراء کا مطلب ہے استعاطہ اور اعلیان کا استعاطہ غلات مثلاً بات ہے، لہذا اس ابراء کا پورا اور نہ ہونا برابر ہیں، اس لیے عین مضموبہ دستور قابل ضمان ہے اور تکلف ہونے پر اس کا ضمان وصول کیا جائے گا۔ جاری دلیل یہ ہے کہ عین مضموبہ کی بند پر قابل ضمان ہوتی تھی کیونکہ مضموبہ جو یہ ضمان کا سبب ہے، اس لیے ضمان سے یہ ابراء ضمان کے وجہ کا سبب پیدا ہونے کے بعد ہوا ہے لہذا یہ درست ہے، جیسے زخم کٹنے کے بعد اگر سوت سے قبل قصاص صاف کرنا درست ہے، اگر مضموبہ (یعنی مالک) غاصب کو بدلہ غصب کا ادا کرے گا کیلئے میاں مقرر کر دے تو اس کا مقرر کرنا ہمارے اند کے نزدیک درست ہے جب کہ امام زفر کے نزدیک درست نہیں ہے۔ امام زفر کے فرض کے مسئلے سے استدلال کیا ہے جب کہ جاری دلیل یہ ہے کہ فرض میں عدم لزوم اس لیے ہوتا ہے کہ یہ ابراء جاری وینا کے مفروضات ہے، عین کو جو ہم کتاب الفرض میں بیان کر چکے ہیں اور طریقہ دی گئی چیزوں میں میاں لازم ہے، اور یہ اس لیے ہے کہ اصل وسیعہ کا لزوم ہے کیونکہ یہ ایسا تصرف ہے جو اس تصرف کے اہل شخص کی طرف سے ہوا ہے اور اس کے عمل میں ہوا ہے اور وہ عمل ہے وہی۔ صرف اتنا فرق ہے کہ فرض کے ضمن میں عدم لزوم اعارہ کی ضرورت کے تحت ہے لیکن یہ ضرورت زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں، لہذا اصل کے مطابق یہ لازم ہے نہ اشر

تالی اطم۔

**غاصب کی ملک مضمون** | جان تک غاصب کا مضمون کا مالک بننے کا تعلق ہے تو اس حکم کی بابت گفتگو ان موضوعات پر ہوگی، اصل حکم کا بیان، اگر یہ سبب ہے یا نہیں، اس کے ثاب

ہونے کے وقت کا بیان اور حکم ثابت ہو اس کی صفت کا بیان۔

ہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، ہمارے اندر ہم اللہ کا کائنات ہے کہ یہ (یعنی ملک) ثابت ہو جائے گی بشرطیکہ عمل ابتدائی طور پر ثبوت کے قابل ہو جب کہ امام شافعی کا کہنا ہے کہ قطعاً ثابت نہیں ہوگا، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کے غلام کو غصب کر لے اور وہ غاصب کے زیر قبضہ کمانی کرے پھر غلام بھاگ کر چلا جائے اور غاصب اس کی قیمت بطور ضمان ادا کرے تو ہمارے نزدیک غلام کی وہ کمانی غاصب کی ملک ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک نہ مالک کی ملک ہے۔ اور اگر مضموبہ غلام غاصب کے ہاتھ سے بھاگ کر بھاگ جائے اور غاصب اسے مالک کو واپس لے کر دے تو مضموبہ (یعنی مالک) کا اختیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو غلام کے مورد اچھے ملک انتظار کر لے اور چاہے تو انتظار نہ کرے اور غاصب سے ضمان کے طور پر اس کی قیمت لے لے۔ اور اگر وہ اس سے اس کی قیمت لے لے اور اس سے بعد غلام مورد اچھے ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کے مالک نے منہ لگی قیمت وصول کی تھی اور اس قیمت پر غلام واپس آئے، یا دوزخ کی یا جہنم کی سے جو قیمت لے پائی تھی وہ وصول کی تھی یا اشارت کے قائم ہوئے قیمت (یعنی غلام) ہوں لے اس کی جو قیمت بتائی تھی وہ قیمت وصول کی، یا غاصب کے تم کھانے سے اللہ کی بنا پر قیمت وصول کی تھی (یعنی مالک نے ایک قیمت بتائی جس سے غاصب نے انکار کیا، پھر مالک نے اسے تم کھانے کو لیکن اس نے تم کھانے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں قاضی غاصب کو وہی قیمت دیتے تاکہ

وے کا جس کا مالک نے دعویٰ کیا تھا) تو ہمارے نزدیک اب مالک کو کوئی حق نہیں کہ غلام کو واپس لے جب کہ امام شافعیؒ نے نزدیک وہ اپنے غلام کو عینہ لے لے گا؛ البتہ اگر منصوبہ بدر غلام ہو تو وہ واپس مالک کی ملک میں کہانے گا۔ اس پر اندر کا اجماع ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ مالک جتنے کے لیے سبب ملکیت کا ہونا ناگزیر ہے اور غصب ملکیت کا سبب نہیں بن سکتا کیونکہ یہ ممنوع (مختور: prohibited) ہے جب کہ ملک ایک نعمت اور شرف ہے لہذا یہ منظور فعل کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں غصب کا ضمان عین کے مقابلے میں نہیں ہوتا بلکہ یہ تو زائل ہونے والے قبضے کے مقابل ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے ذریعے عین کو ملکیت نہیں بنایا جاسکتا، جیسے بدر غلام کے غصب کی صورت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ دلیل یہ ہے کہ ضمان پر سے غاصب کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے منصوبہ منہ کی ملکیت منصور یعنی غصب شدہ چیز جس کا ضمان دیا گیا ہے بہت زائل نہ ہو تو یہ شکی زیادتی (اعتداء بالمثل) نہیں قرار پائے گی۔ علاوہ ازیں، جب غاصب کی ملکیت ضمان پر سے زائل ہو گئی اور ضمان مالی منصوبہ کا بدلہ ہے کیونکہ یہ اس کی قیمت کے حساب سے ملے پائے گا، اور منصوبہ منہ پر سے بدلہ کا مالک بن جاتا ہے، اس لیے اگر غصب منہ کی ملکیت منصوبہ پر سے (منصوبہ کا ضمان وصول کر لے پر) زائل نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ بدلہ (یعنی ضمان) اور بدلہ (جس کا بدلہ دیا گیا، یعنی منصوبہ) دونوں مالک کی ملکیت میں آگئے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور جب غصب پر سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے تو غاصب ایسے مال (یعنی منصوبہ) پر قبضہ قائم کر لیتا ہے جو ملک جتنے کے قابل ہے اور وہ کسی کی ملکیت بھی نہیں ہے لہذا وہ اس کا مالک بن جائے گا جیسے وہ جلائے کی کڑی اور گھاس پر قبضہ کر کے ان کا مالک بن جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ملکیت کا جو سبب بنا ہے وہ مباح ہے، اس میں کوئی حشر (مانعت) نہیں ہے، لہذا اس کے ذریعے ملکیت قائم کرنا جائز ہے۔ بدر غلام کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ ابتداء ہی سے ملکیت کا احتمال نہیں رکھتا، چنانچہ اس پر سے مالک کی ملکیت تو زائل ہو جائے گی لیکن غاصب اس کا مالک نہیں بن سکے گا کیونکہ اصل ابتداء ہی سے ملک جتنے کو قبول نہیں کرتا، جب کہ مسئلہ زیر بحث اس کے برعکس ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس کا مالک غاصب کی بتائی ہوئی قیمت وصول کرے، مثلاً اس طرح کہ دونوں میں منصوبہ کی قیمت کے باب میں اختلاف ہو اور واقعی غاصب کے قول اور اس کی قسم پر قیمت کا فیصلہ کر دے، اس کے بعد غلام خوددار ہو جائے تو اس بارے میں غلام ہر الوداع میں مذکور ہے کہ غاصب منہ کو اختیار حاصل ہو گا اگرچہ قول ہوئی قیمت پر اتفاق ہو جائے اور غلام کو غاصب کے پاس ہی رہنے دے اور یا چاہے قول ہوئی قیمت واپس کر دے۔ اور غلام کو ملے کے لیے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ جو قیمت وصول کی گئی ہے وہ عین غصب کے بدلہ کا ایک حصہ ہے نہ کہ پورا بدلہ لہذا وہ غاصب کے پورے بدلہ کا مالک نہیں بناتا اس لیے اسے اختیار کا حق حاصل ہے۔ اور اگر وہ غلام کو واپس لینا چاہے تو غاصب کو حق حاصل ہے کہ غلام کو اس وقت تک روزے رکھے جب تک وہ اس کی قیمت وصول نہ کرے (جو اس نے مالک کو ادائیگی تھی)۔ اگر قیمت واپس لینے سے قبل ہی غلام غاصب کے زیر قبضہ مر جائے تو مالک قیمت واپس نہیں کرے گا بلکہ غاصب سے اصل قیمت اور دارعہ قیمت کا فرق وصول کرے گا اگر دونوں قیمتوں میں فرق ہو اور اگر فرق نہ ہو تو پھر اس سے کچھ مزید وصول نہ کرے گا۔ غلام اگر بے ستم سے دراپت ہوئے کہ جب غلام خوددار ہو جائے اور اس کی اصل قیمت اس قیمت سے زیادہ ہو جو غاصب



نے بتائی تھی کہ منسوب مذکور خاں حاصل ہوگا، جیسا کہ یہاں کر چکے ہیں۔ اور اگر غلام کی قیمت دہی ہو جو مناسب نے بتائی تھی، اس سے کٹر ہو تو مالک کو اس لیے کوئی حق نہیں۔ نہ دلا کر رکھنے، ایسے ہی تفصیل کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک یہ بدلے کے اپنی ملکیت کے زائل ہونے پر راضی ہو گیا ہے۔ ظاہر ہوا ہے کہ یہ فیئر کی تفصیل کے حیار کو ثابت کیا ہے۔ مگر قیمت میں زیادتی کے بارے میں مالک اور غاصب کے درمیان اختلاف ہو چکا ہے، غاصب یہ دعویٰ کرے کہ قیمت میں اضافہ عثمان کے بعد واقع ہو رہا ہے اور منسوب مذکور دعویٰ کرے کہ عثمان سے قبل یہ اضافہ ہو گیا تھا تو حیا حاصل ہو کر اللہ کی ذاتی رائے یہ ہے کہ غاصب کی بات کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اس کا مالک بنا دینا (تعلیک) درست ہے لہذا یہ شک کی بنا پر فیج نہیں ہوگا۔

**ملکیت کے قائم ہونے کا وقت** جہاں تک ملکیت کے قائم ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ غاصب کے وجود میں آنے کا وقت ہے کیونکہ عثمان پر ملکیت کا استناد غصب کے وجود کے وقت سے ہے تو ایسے ہی مضمون کی ملکیت کی بابت ہوگا، لہذا اس کی ملکیت منسوب کی کوئی اس کی پیراوار سے نفع پہنچا کر ہوگی۔

**مضمون پر ملکیت قائم ہونے کی شرط** جہاں تک مضمون پر ملکیت کے قائم ہونے کی شرط کا تعلق ہے تو اس کی شرط وہی ہے جو عثمان پر ملکیت کے قائم ہونے کی شرط ہے اور وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ مالک عثمان لینے کو اختیار کرے، چنانچہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عثمان کو اختیار کرنے سے پیشتر منسوب حکماً اس کی ملکیت ہے کہ اگر وہ عثمان کو اختیار دے کر چاہے یہاں تک کہ منسوب اس کی ملکیت (ملک) میں چلا کر ہو جائے اور اس کی ملکیت پر ہوتے ہوئے اس کی ملکیت کے ثواب کا وہ مقدار ہی جائے اور پھر اس کی قیمت کے بارے میں وہ غاصب کے خلاف مقدم کرنا چاہے تو اسے اس بات کا حق حاصل ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور اختیار سے قبل ہی عثمان اور مضمون دونوں پر ملکیت قائم ہو جائے گی۔ جس منسوب کی کوئی مثل نہ ہو اس کی کوئی قیمت اندازہ کرنا مشکل ہے اس مسئلہ کی اصول پر نہیں ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس اصول پر اس مسئلہ کو نبی کریم کی وجہ یہ ہے کہ جب صاحبین کے نزدیک (منسوب کے) تلفت ہونے سے ہی عثمان واجب ہو جائے اور منسوب ایسا مال ہے جس کی قدر و قیمت معلوم ہے تو اس کی قدر و قیمت پر امتداد تو رہا (رسود) ہی جائے گا اور امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق عثمان کا دار حجب ہونا مالک کے اختیار پر موقوف ہے اور اختیار کو وہ عمل میں نہیں لایا تو (کوئی قیمت پر) صلح سے مراد یہ ہے کہ منسوب کی قیمت اسی قدر قرار پائی ہے اور اس کی بدولت منسوب کو غاصب کی ملکیت بنا دیا ہے۔ یہ ایسے ہے گویا اگر اس (یعنی مالک) نے یہ قیمت وصول کر کے اسے غاصب کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے، لہذا یہ جائز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**مضمون پر غاصب کی ملکیت کی کیفیت** جہاں تک مضمون پر قائم ہونے والی غاصب کی ملکیت کی صفت و اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اس پر غاصب کی جو ملکیت قائم ہو گئی وہ مجرد تصرفات کے قضا کے حق میں ظاہر (یعنی مفید اور مؤثر) ہو گئی چنانچہ اگر وہ عثمان اور کوئی سے قبل اسے فروخت کر دے یا پیر کر دے یا خیرات کر دے تو یہ قائم تصرفات نافذ العمل ہوں گے جیسے شرعاً نافذ کرنے والے خریدار کے ہی میں یہ تصرفات نافذ العمل ہوتے ہیں۔

اس بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ کیا ضمان ادا کرنے سے قبل مضمون سے نافذہ اخٹانا اس کے لیے مباح (جائز) ہے، مشکوٰۃ کو وہ خود اسے کھانے یا کسی دوسرے شخص کو کھلا دے اور اگر مضمون سے اسے کوئی اضافہ حاصل ہو جائے تو کیا اس اضافے کو وہ خیرات کر دے؟ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس سے قانہ (اخذنا) اس کے لیے حلال نہیں ہے جب تک کہ مالک رضا مند نہ ہو اور اگر اس میں اسے کوئی اضافہ حاصل ہو تو اسے خیرات کر دے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس سے قانہ (اخذنا) اس کے لیے حلال ہے اور اگر اس میں کوئی اضافہ ہو تو اس پر لازم نہیں کہ وہ اسے خیرات کرے یہی سنی اور زہری کا قول ہے اور قیاس بھی یہی ہے جبکہ طرفین کا قول استحسان ہے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ مضمون سے اضافہ اس میں کوئی شک نہیں اور ہمارے ائمہ کے اصول کے مطابق وہ غصب کے وقت سے ہی غصب کی ملکیت ہے لہذا اس کو اس سے استفادہ کرنے سے روکنے کا اور استفادے کے جائز ہونے کو مالک کی رضامندی پر موقوف کرنے کا کوئی مطلب نہیں بنا، جیسے اس کی دیگر املاک کے مضمون میں ایسا کرنے کا کوئی مطلب نہیں بنتا، اضافہ بھی اس کے لیے حلال ہے کیونکہ وہ ایسی چیز پر اضافہ ہے جو مضمون اور ملک ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک تو اس چیز پر اضافہ بھی حلال ہے جو صرف مضمون ہو اور ملک نہ ہو جس کی وجہ ہم اختلاف بیان کریں گے، تو اس چیز پر اضافہ تو بدرجہ اولیٰ حلال ہو گا جو ملک بھی ہے اور مضمون بھی۔ استحسان کی وجہ یہ حدیث ہے کہ بعض انصار و رضی اللہ عنہم نے بنی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی قیامت کی اور آپ کے سامنے ایک بھوئی ہوئی بکری رکھی، آپ اس کے گوشت کو چبانے لگے اور آپ کے حلق مبارک سے نیچے خائزنا، اس پر آپ نے فرمایا کہ یہ بکری مجھے بنا رہی ہے کہ اسے ناحق ذبح کیا گیا ہے، انصار (یعنی میزبانوں) نے کہا کہ یہ ہمارے بڑا دوسری کی بکری ہے ہم نے اسے اس خیال سے ذبح کر لیا کہ اس کے مالک کو اس کی قیمت دے کر راضی کر لیں گے، آپ نے فرمایا کہ یہ قیدیوں کو کھلا دو، تو اس حدیث میں بنی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حکم دیا کہ وہ اسے قیدیوں کو کھلا دیں اور آپ نے اسے استعمال نہیں فرمایا اور نہ ہی اپنے صحابہ پر مگر اسے استعمال کرنے کی اجازت دی اور اگر یہ حلال اور پاک (طیب) ہو تو آپ صحابہ کو ضرور اس کا جاننا دے دیتے کیونکہ صحابہ کو کھانے کی اشد ضرورت تھی (یعنی انہیں شدید بھوک لگی ہوئی تھی)۔ علامہ ابن کثیر نے اس وقت تک طیب ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ وہ ملک مطلق نہ ہو بلکہ اس ملک میں دم کا جبر پایا جاتا ہے کیونکہ یہ ملکیت غصب کے وقت سے اشتا دے طریقے پر ثابت ہوئی ہے اور مستند دہش کا استناد کیا گیا ہے، ایک لحاظ سے تو ظاہر ہے اور ایک لحاظ سے وہ حال پر منحصر ہے، اس لیے غصب کے وقت سے اس کا موجود ہونا مشتبہ ہے، لہذا اس سے اس کا حلال اور طیب ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ مزید برآں، ملکیت ایک لحاظ سے ایسے سبب کے فیصلے حاصل ہوتی ہے جو منظور و منوع ہے یا ابتداء میں وہ معتقد واقع ہو یا بعد از شریعت سے منتزاع نہیں ہے۔ پھر بھی ہے کہ مالک کا کہنا کہ اسے قبل مضمون سے استفادہ کو مباح قرار دینے کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ یہ وقت لوگوں کے اعمال باطن طریقے سے کھانے پر مشتمل جائیں گے اور ظہن کا دروازہ کھل جائے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص گندم غصب کرے اور اس کو بیس کو آٹا بنائے تو اسے استعمال کرنا اس وقت تک اس کے لیے حلال نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا مالک رضا مند نہ ہو جائے۔ اور اگر وہ گندم غصب کر کے اسے کھا دے تو اس کے بارے میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول یہ ہے کہ جب تک مالک رضا مند نہ ہو اسے استعمال کرنا اس کے لیے مکروہ ہے، اعلیٰ سے چاہیے کہ اس پر پلے پلے اضافہ حاصل ہوا اسے خیرات کر دے، امام

ابو یوسف کا کہنا ہے کہ ضمان اور اگر کرنے (یعنی مالک کی ضمانت) سے قبل اسے استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے اور نہ ہی اس پر لازم ہے کہ ضمانت کو خیریت کرے۔ یہ ظاہر بات ہے کہ یہاں مطلق (General application) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ طرفین کے نزدیک اسے استعمال میں لانا اس وقت تک مکروہ ہے جب تک کہ وہ ضمان اور اگر کے مالک کو راضی نہ کر لے۔ امام ابو یوسفؒ نے کاشت کرنے اور چس کرنا بتائے ہیں فرق کیا ہے، آگے کے بارے میں تو امام ابو یوسفؒ کا وہی قول ہے جو طرفین کا ہے۔ یعنی یہ کہ جب تک وہ مالک کو راضی نہ کرے اسے استعمال کرنا اس سے ہے جائز نہیں ہے کیونکہ کھپنے کے عمل سے گندم نصف نہیں ہوتی بلکہ اس کی کیفیت ترکیب سے بدل کر تغیراتی ہو گئی ہے، لہذا گندم کی میں برقرار ہے، اس لیے اس پر مالک کا حق برقرار ہے برعکس کاشت کرنے کے یہ کہ کاشت کرنے سے بیج نصف ہو جاتا ہے، اس لیے کہ وہ زمین میں غائب ہو جاتا ہے اور وہ عمل متقوم نہیں رہتا، لہذا مالک کو اس بیج یا فی نہیں رہتا، اس لیے اسے استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے۔ اس شخص کے بارے میں بھی امام ابو یوسفؒ کا ایسا ہی قول ہے جو گھٹلی غصب کرنے اور اسے کاشت کر دے اور وہ کھجور کا درخت بن جائے کہ اسے استعمال کرنا بھی اس کے لیے ویسے ہی جائز ہے جیسے گندم کاشت کرنے کی صورت میں اسے استعمال کرنا جائز تھا کھجور کے چھوٹے پودے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اگر اسے غصب کرنے کے بعد زمین میں کاشت کر دیا جائے اور وہ درخت بن جائے تو اسے استعمال کرنا مالک کو راضی کیے بغیر مکروہ ہے۔ گھٹلی اور چھوٹے پودے کے درمیان اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ گھٹلی غراب ہو جاتی ہے اور نصف ہو جاتی ہے جب کہ پودا افزہ و نواتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص بکری غصب کر کے اسے بھونے لے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ ٹوڈ کھا لے یا کسی دوسرے کو کھلائے جب تک کہ وہ اس کی قیمت بطور ضمان دے دے اور اگر بکری کا مالک حیران ہو یا حاضر ہو بلکہ ضمان پر رضامند نہ ہو تو غاصب کے لیے اسے کھانا جائز نہیں ہے۔ اور اگر غاصب اس کی قیمت ادا کر دے تو پھر اس کے لیے اسے کھانا جائز ہے۔ اسی طرح اگر مالک اس سے قیمت بطور ضمان طلب کرے باعک (جج) اسے قیمت کا خامن ترادے (تو اس کا بھی یہ حکم ہے)۔ میرے نزدیک کوئی اختلاف روایت نہیں ہے بلکہ یہ روایت پہلی روایت کی تفسیر ہے کیونکہ یہ قول کہ جب تک مالک کو راضی نہ کرے جائز نہیں تو اس سے یہ معنی مراد لیا جاسکتا ہے کہ مالک کو ضمان ادا کر کے راضی کر لے اور یہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے کہ اسے اس طرح راضی کر لیا جائے کہ وہ ضمان لینے کو اختیار کرے۔ لہذا اس روایت میں یہ قول مذکور ہے کہ "اس لیے ٹھیل کو مستفید ہوں کیا جائے گا چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے اس قول کو کہ جب تک وہ راضی نہ کر لے اس معنی پر عمول کیا جائے گا کہ وہ اسے اس طرح راضی کر لے کہ وہ ضمان لینے کو اختیار کرے۔ ذکر ضمان کو اگر کے راضی کرنے پر اس طرح دونوں روایتوں میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے، لہذا اسے استعمال کرنا اس کے لیے اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک مالک ضمان لینے کو اختیار نہیں کر سکتا اور اگر وہ ضمان لینے کو اختیار کرے تو پھر جائز ہے، خواہ ضمان ادا کر دیا ہو یا ابھی ادا نہ کیا ہو، اور یہی طرفین کا قول ہے۔ اور بھونے کی بکری کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کے قول کا قیاس بھی یہی ہے یعنی یہ کہ اس کے لیے اس سے استفادہ کرنا جائز ہے، سو وہ اسے ٹوڈ کھا سکتا ہے اور بچے چاہے کھلا سکتا ہے، خواہ اس نے ضمان ادا کر دیا ہو یا ابھی ادا نہ کیا ہو۔ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا گیا کہ اگر وہ ضمان ادا کر چکا ہو تو اس کے لیے اسے کھانا جائز ہے۔ اگر مالک اسے ضمان سے بری کر دے تو بھی یہی حکم ہے، اسی طرح اگر مالک اسے ضمان سے بنا لے یا راضی اسے ضمان سے بنا دے (تو بھی یہی حکم ہے) کیونکہ راضی تو غاصب کو ضمان کا حکم بھی دے گا کہ جب مالک نے راضی

ہے اس کے لیے استدعا کی جو: لہذا اس نے ضمان کو اختیار کر لیا ہے اور وہ ضمان پر راضی ہے۔

اس کے لیے مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی غلام کو غصب کر لے اور اسے کام پر لگا دے اور اس کی کمائی سے اس غلام میں کوئی نقصان واقع ہو جائے تو غاصب سے اس نقصان کا ضمان لیا جائے گا اور اس کمائی پر غاصب کا حق ہو۔  
 وہ جسے وہ طرفین کے قول کے مطابق خیرات کر دے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ کمائی پاک مال و طیب ہے۔  
 نقصان کے ضمان کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اسے کام پر لانا اس کے حق میں آفات واقع ہوا ہے لہذا جس قدر اس سے آفات ہوا ہے اسی قدر ضمان لیا جائے گا اور جس قدر کا ضمان دیا گیا ہے اتنی مقدار اس کے لیے طیب ہے، کیونکہ یہ قدر کوئی نفع نہیں ہے اور ضمانت و نفع (کے استعمال) سے ہے جہاں تک اس کی کمائی کا معاملہ ہے تو ہمارے نزدیک وہ غاصب کی ملکیت ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر پاک کا حق ہے۔ یہ منافع والے مسئلے کی شرح ہے، اور یہ اپنے مقام پر بیان کیا جا چکا ہے۔  
 ہاں اس کی کمائی کو خیرات کرنے کا مسئلہ تو یہ کمائی طرفین کے نزدیک حرام (کرایا) ہے کیونکہ یہ پاک (نبیئت) ہے اس لیے کہ ایک سہل پاک ذریعے سے حاصل ہوتی ہے لہذا اس کو بھی صرف ہو سکتا ہے کہ اسے خیرات کر دیا جائے، امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس شی کے نفع سے منع فرمایا ہے جس کا ضمان دیا گیا ہو اور یہ نفع تو مضمون کا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عدم ضمان کی وجہ سے جو حرام کیا گیا ہے تو یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ عدم ملکیت کی بنا پر وہ ہرجاوی حرام ہو گا کیونکہ ملکیت کا ضمان پر فوقیت حاصل ہے۔

اگر کوئی شخص کسی ایک دارا کو غصب کرے اور اس میں ایک کتر (ایک پیمانہ جو چالیس اربوب کا ہوتا ہے) کا شتک ہو اور اس کا شتک سے زمین کو نقصان پہنچے اور زمین کتر کی پیداوار حاصل ہو تو اس سے زمین کو پہنچنے والے اس نقصان کا نفاذ اصل کیا جائے گا چنانچہ اس المال وہ لے لے گا اور ضمانت کو خیرات کر دے۔ نقصان کا ضمان اس لیے لیا جائے گا کہ غاصب نے کاشت کر کے زمین کو نقصان پہنچایا ہے اور اس کی طرف سے آفات ہے اور عقار (Immovable property) کے آفات پر ضمان عائد ہوتا ہے اور اس بارے میں اندر کے دو میان کوئی اختلاف نہیں۔ نفع کو خیرات کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ یہ اضافہ ایک نفاذ ذریعے سے حاصل ہوا ہے اور وہ ناجائز ذریعہ ہے غصب شدہ زمین میں کاشت، اگرچہ یہ اس کی ملک تھا۔ بقدر نقصان اور قدرتی پیداوار اس کے لیے حلال ہے بدلیل مذکورہ یعنی یہ کو نقصان نفع کے بارے میں دار و دھوئی ہے اور یہ یعنی بقدر نقصان اور قدرتی پیداوار نفع نہیں ہے، لہذا یہ حرام نہیں ہے، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ کوئی شخص ایک ہزار (مثلاً روپے) غصب کرے اور اس سے ایک باندی خرید لے، پھر اس باندی کو دو ہزار کے عوض فروخت کر دے، پھر وہ ہزار سے ایک اور باندی خرید لے اور اسے بعد ازاں تین ہزار میں فروخت کر دے تو طرفین کے قول کے مطابق وہ ساڑھا سا خیرات کرے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں سے کچھ بھی خیرات کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ منافع مضمون و ملک کا ہے، اس لیے کہ ضمان انا کر کے وہ غصب کے وقت سے (with retrospective effect)

اس کا مالک بن جائے گا اور مال کے پاک ہونے کے لیے تو محض ضمان ہی کافی ہوتا ہے اور جب ضمان اور ملکیت دونوں جمع ہو جائیں تو کچھ کچھ نگر پاک نہ ہو گا طرفین کا یہ کہنے کے لیے جیسے بغیر ضمان کے مال کا پاک و طیب ہونا ثابت نہیں ہوتا تو ملکیت کے بغیر بطریق اولیٰ ثابت نہیں ہو گا اور اس ملک میں عدم کا شہرہ پایا جاتا ہے جیسا

کہ ہم سب ان میں سے ایک کو کچے ہیں لہذا اس سے مال پاک نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ ایک ہزار گھنٹے ایک ایسی قدری خرید سے جس کی قیمت وہ ہزار کی ہو اور اسے وہ ہیکر کہے یا اس کے عوض کھانے کی کوئی چیز خریدے جس کی قیمت وہ ہزار ہو پھر اسے کھا لیا تو کچے بھی خیرات نہ کرے کہ چونکہ اسے منافع نہیں حاصل ہوا، نیز غیبت (نا پاک ہونا) تو عدم ملکیت کے چھپنے سے ثابت ہوتا ہے اور جب سے خیرات نہ کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ خواہ اس سے خزانہ نہ بھی بنا جب ہوتا ہو۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ امانت داندہ و امانتوں کو باہم اس طرح ملا دے کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن ہو تو یہ غلط ہے۔ اہم خرید کے نزدیک اس (یعنی امانت داندہ) کی ملکیت ہی جائے گی لیکن اس کے لیے اس وقت تک غیب نہیں ہوگی جب تک وہ اس کے مالک کا راضی نہ کرے، جبکہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

اگر غاصب غصب شدہ وراثت کے عوض کوئی چیز خریدے تو کیا اس سے استفادہ کرنا اس کے لیے جائز ہے یا اس پر لازم ہے کہ اسے صدقہ کر دے۔ علامہ کرائی نے اس مسئلے کا ذکر کیا ہے اور اس کی چار صورتیں بتائی ہیں: ۱۔ امانت داندہ بھی انہیں وراثتوں کی طرف سے اور امانتگی بھی انہیں میں سے کہے یا اشارہ ان کی طرف کرے اور امانتگی دوسرے وراثتوں میں۔

۲۔ اشارہ دوسرے وراثتوں کی طرف کرے اور امانتگی ان میں سے کہے یا کسی کی طرف اشارہ کیے بغیر علقہ و مہرور قیمت بتائے اور امانتگی ان میں سے کہے کہ ان تمام صورتوں میں خرید و امانت اس کے لیے پاکیزہ و لطیف ہوگا، اسوا ایک صورت کے یعنی جب وہ اشارہ بھی غصب شدہ وراثتوں کی طرف کرے اور امانتگی بھی انہیں میں سے کہے۔ البتہ غاصب

اور فقیر ابراہیم علیہ السلام اشارے کو ذکر کیا ہے کہ تمام صورتوں میں خرید و امانت پاکیزہ ہوگا۔ البتہ اگر اسے اشارے سے ذکر کیا ہے کہ کسی ایک صورت میں بھی پاکیزہ نہیں ہوگا اور یہی قول صحیح ہے البتہ غاصب اور ابراہیم علیہ السلام کے قول کی تو جیسے یہ ہے کہ خرید و اس کے ذمے جو چیز واجب ہے وہ مطلق وراثت میں اور جن وراثتوں سے اس نے امانتگی کی وہ اس کا بدلہ میں جو اس کے ذمے واجب اور اسے وراثتوں کی طرف اشارہ نہ کرنے کی صورت میں تو بات واضح ہے، اسی طرح اشارہ کرنے کی صورت

میں بھی ظاہر ہے کہ وراثتوں کی طرف اشارہ و تعین کا فائدہ نہیں دیتا، البتہ وراثتوں کی طرف اشارہ کرنا نہ کرنے کے برابر ہے۔ اس لیے اس کے ذمے مطلق وراثتوں کے مخصوص وراثتوں کی امانتگی واجب ہے اور ادا کیے جانے والے وراثتوں کا بدلہ میں لہذا خریدی ہوئی چیز میں غیبت نہیں آیا، اگر اشارے کی تاکید ہو کہ اسے ساقط نہ کی گئی ہو اور نہ اسے مراد وراثت میں لہذا امانتگی ہو تو اس صورت کی بابت کہ قی کا بھی قول ایسا ہی ہے اور جب ان وراثتوں سے اور امانتگی کر کے اشارہ میں تاکید آتا ہے تو اس سے نشانہ

و جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، متعین ہو جاتا ہے اس لیے جو وراثت ادا کئے گئے وہ خریدی ہوئی چیز کا بدلہ ہیں، اس لیے خرید و امانت نا پاک ہے۔ البتہ کہ قول کی تو جیسے یہ ہے کہ اس نے حرام مال کے ذمے ملکیت حاصل کی ہے، یا حقیقی طور پر سے یا اشتہار

طریقہ لہذا غیبت ثابت ہوگا، اس لیے کہ گناہ اسے غصب شدہ وراثتوں کی طرف اشارہ کیا ہو تو نشانہ الیہ گناہ احتیاق کے ضمن میں متعین نہیں ہوتا لیکن مطلق (مقتدر Dead) کے جائز ہونے کے ضمن میں تو متعین ہو جاتا ہے کیونکہ ادا کیے جانے والے سکون کی جنس اور تعدد قیمت معلوم ہے اس لیے ادا شدہ وراثت خریدی ہوئی چیز کا ایک غلط سے بدلہ

ہیں، خواہ ادا شدہ وراثتوں میں سے امانتگی کی گئی ہو یا دوسرے وراثتوں میں سے کی گئی ہو۔ اور اگر وہ ان وراثتوں کی طرف اشارہ نہ کرے اور لہذا ان میں سے کہے تو ایسا کہ اس نے خریدی ہوئی چیز کی سوا مٹی حاصل کر لی اور شہرے جگہ پالی، اس لیے نفع بخش ہوگا۔ امام غزالی کی کتابوں میں اجماع البکیر اور ابی حنیفہ العاصم اور کتاب الغنا میں جواب کا اطلاق اس قول کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ ہمارے مشائخ میں سے بعض نے اس زمانے میں فتویٰ کر کے قول پر دیا ہے کہ

لوگوں کے لیے معاملہ آسان ہو جائے کیونکہ تمام کی بھلائی ہے جبکہ تمام ٹھنڈی کٹاؤں میں دیگیا جواب پاکیزگی اور احتیاط سے قریب تر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ عروہ ان میں غضب شدہ وراجم تو ایک کو لٹاٹے ہاتھ چھین اور جب ملک اپنے حق کی واپسی کا مطالبہ کرے گا تو نین کا) یہ عقد (Dead) سرے سے ہی فرج ہو جائے گا۔ لہذا اس سے بابت خارج ہو جاتی ہے کہ خریدی ہوئی شے کا مدفعہ کے ذریعے خریدار کے قبضے میں آئی ہے اس لیے اس سے انتفاع جائز نہیں ہے۔

اگر غاصب غضب شدہ وراجم کے عوض کسی عورت سے شادی کر لے تو اس سے مباشرت کرنا جائز ہے۔ خرید کا مدلل اس کے برعکس ہے کیونکہ یہاں اگر ہم بیان کر چکے ہیں کہ حق کی واپسی کے مطالبے پر خرید فرج ہو جاتی ہے لیکن کلاخ فرج نہیں ہو سکتا۔

اگر منصوب کچرا ہو اور اس کے عوض وہ ایک باندی خرید لے تو اس باندی کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے اور اسی چیز کے کوہرنا ہے پر وہ کسی عورت سے شادی کر لے تو اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا اس کے لیے جائز ہے بدلیل مذکورہ، واللہ عزوجل اعلم۔

**منصوب میں کمی واقع ہو جانے کا حکم** :- راہ و حکم جس کا تعلق منصوب میں کمی کے واقع ہو جانے سے ہے تو اس کی کوئی قابل ضمان نہیں ہے اور دوسرا یہ کہ کمی کو معلوم کرنے کا طریقہ کیا ہے۔ جہاں ایک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں، مباشرت انشوریق اگر غاصب کے زیر قبضہ منصوب پر کوئی عارضہ لاحق ہو تا ہے جس سے منصوب کی قیمت میں کمی واقع ہو جاتی ہے تو وہ عارضہ دو حالتوں سے خالی نہ ہو گا یا تو بھلاؤ میں تبدیلی واقع ہونے سے ہو گا یا پھر منصوب کے کسی حصے کے ضائع ہونے یا اس کے کسی پسندیدہ و صحت کے خالی ہونے یا اس میں کسی پسندیدہ منہوم کے خالی ہونے سے ہو گا۔ سو اگر کمی بھلاؤ کے بدلنے سے واقع ہوئی ہو تو یہ قابل ضمان نہیں ہوگی کیونکہ قابل ضمان وہ کمی ہوتی ہے جو خود منصوب میں واقع ہو اور بھلاؤ میں کمی نہیں کی نہیں ہے بلکہ یہ تو اس خود کوئی وجہ سے ہوتی ہے جو عارضہ پیش آمد بندوں کے دلوں میں پیدا کر دیتا ہے اس میں جسے کا کوئی عمل دخل نہیں ہے لہذا یہ کمی قابل ضمان نہیں ہوگی۔ اور اگر کمی کسی منصوب کے کسی حصے کے ضائع ہونے یا اس کے کسی پسندیدہ و صحت کے ضائع ہونے سے یا اس کے کسی پسندیدہ منہوم کے ضائع ہونے سے واقع ہوئی ہو تو اس صورت میں منصوب مذکورہ حالتوں سے خالی نہیں ہو گا یا تو وہ احوال رہا میں سے نہیں ہو گا یا اموال رہا میں سے ہو گا سو اگر وہ اموال رہا میں سے نہیں ہے تو یہ کمی قابل ضمان ہوگی بشرطیکہ منصوب منہوم یعنی ایک کا اس میں کوئی عمل دخل نہ ہو اور نہ اس کا اختیار ہو، اس لیے کہ منہوم کا ایک حصہ صورت اور معنی دونوں لحاظ سے یا صورت کے لحاظ سے تو نہیں صورت معنی کے لحاظ سے سمع ہو رہا ہے اور اگر ہو رہا ہے تو یہ منصوب تلف ہو جائے گا تو یہی قیمت کا ضمان مانا جاتا ہے اس لیے ایک حصے کے تلف ہونے پر اسی تناسب سے ضمان واجب ہو گا۔ و سبب اس کے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ غضب کا ضمان جبر قاست کا ضمان ہوتا ہے لہذا اسی قدر ضمان ضرور کیا جائے گا جس قدر کہ منصوب فوت و ضائع ہوا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کے زیر قبضہ منصوب کا کوئی عضو کسی آفت سماوی سے مانتھ ہو جائے یا اسے کوئی دائمی مرض لاحق ہو جائے یا وہ ٹکڑا ہو جائے یا مفلوج ہو جائے یا باند یا کانا یا گارنگ یا پہرل ہو جائے یا غار میں مبتلا ہو جائے یا کوئی اور مرض لاحق ہو جائے تو ملک اس غلام کو واپس لے لے گا اور اس سے نقصان کا ضمان وصول کرے گا کیونکہ یہ تو اس کے جسم کا ایک حصہ ضائع ہو گیا ہے یا اس کا ایک پسندیدہ و صحت ضائع ہو گیا ہے۔ اور اگر مال

کے قبضے میں آنے کے بعد غلام کی آنکھ کی سفیدی میں داخل ہو جانے یعنی اس کی بینائی بحال ہو جانے یا اس کا بخارا تر جانے تو اس نقصان کے ضمن میں بطور پریکٹکس نے جو اہل اس سے وصول کیا تھا وہ اسے واپس کر دے کیے کہ یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ نقصان موجب ضمان نہیں اس لیے کہ جو بیک کی شرط مقدم ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ مالک مستقل طور پر اس سے استفادہ کرنے سے عاجز ہو جائے۔ اسی طرح اگر مضموب غلام یا باندی غاصب کے ہاں سے بھاگ جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ بشرطیکہ اس سے قبل وہ نہ بھاگا یا بھاگی ہو یا مضموب باندی ترکب نہ ہو جائے یا چوری کرے، بشرطیکہ اس سے پہلے وہ کبھی مرتکب نہ تھا نہ ہوئی ہو اور اس نے اس سے پہلے کبھی چوری نہ کی ہو اور اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ایکسٹنڈیو مضموب غلام یا باندی جو اس سے استفادہ کرنے میں عاجز ہو گیا ہے اس کا محفوظ ہونا۔ اسی لیے یہ برائیاں بچا کے باب میں فروخت شدہ مال کی واپسی کو رد ہے۔ کہ اسے جو بیک شرار ہوئی ہیں۔ جھگڑے غلام یا باندی کو واپس لانے کا خرچہ مالک کے ذمے ہے اور کیا مالک اسے واپس لانے کے اخراجات غاصب سے طلب کر سکتا ہے؟ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ وہ نہیں طلب کر سکتا جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے۔ کہ وہ طلب کر سکتا ہے۔ امام غزالیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مضموب کو لانے کے لوازمات میں خرچہ بھی داخل ہے کیونکہ مضموب کو واپس کرنا غاصب پر واجب ہے اور مضموب کو واپس کرنا غیر خرچہ دینے کے ممکن نہیں ہے اس لیے یہ واپس کے لوازمات میں سے ہے۔ لہذا واپس کرنے کا ہر اس کے ذمے ہو گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خرچہ حق نیکی کے سبب سے واجب ہوتا ہے اور نیکی سے مضموب منکر لیتا اس کی واپسی کا خرچہ بھی اس کے ذمے ہو گا جیسے خرچہ کے حجاج کا خرچہ اس کے ذمے ہوتا ہے۔ مگر مضموب غلام یا مضموب باندی غاصب کے زیر قبضہ کسی کو منتقل کر دے یا کسی آزاد شخص یا غلام کے خلاف کو جہادری جرم کا مرتکب ہو مثلاً اسے جان سے مار دے یا اس سے فتنہ کر دے جرم (offence) کرے تو اس غلام یا باندی کو اس کے مالک کے حوالے کیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ اس کے جرم کی پتا دہرائے۔ حوالے کر دے یا اس کا قصہ ادا کرے کیونکہ وہ اس کی ملک ہے اور مالک غاصب سے اس کی قیمت اور جرم کی دیت میں سے کتر مال کا مطالبہ کرے کیونکہ یہ ضمان تو اس سبب سے واجب ہوا ہے کہ وہ (غلام) اس کی ضمان میں تھا۔ اگر وہ مضموب غلام کسی آدمی کا مال لٹ کر دے تو اس کے مالک سے کہا جائے گا کہ اسے فروخت کر دے یا اس کی طرف سے تاوان ادا کرے۔ پھر اس کی قیمت اور جو مال اس نے ادا کیا ہو وہ اس سے جو کتر ہو اس کا غاصب سے مطالبہ کرے۔ ابدی مل شکورہ۔ اگر غاصب کے زیر قبضہ مضموب خودکشی کرے تو غاصب سے اس کی قیمت وصول کی جائے گی۔ لیکن اس کے غصب کا وجہ سے ذکر اس کی خودکشی کی وجہ سے کیونکہ اس کا خودکشی کرنا لایقان ہے اور یہ یہ ہے۔ کہ جیسے وہ جس موت مر رہا ہے۔

اگر مضموب باندی ہو اور وہ بچے کو جنم دے پھر اپنے بچے کو منتقل کر دے اور بعد ازاں خود مر جائے تو اس باندی کی قیمت ضمان میں وصول کی جائے لیکن اس بچے کی قیمت ضمان میں طلب نہ کی جائے کیونکہ وہ بچہ تو امانت تھا۔

اسی طرح اگر غاصب کے زیر قبضہ مضموب غلام یا باندی چوری ہو جائے یعنی اس نے جو ان غلام کو غصب کیا ہو اور غاصب کے زیر قبضہ وہ چور ہو جائے یا اس نے باندی کو اس کی جوائی میں غصب کیا ہو اور وہ اس کے زیر قبضہ چوری ہو جائے تو اس نقصان کا غاصب سے ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ بچہ اپنے سے ایک جزو کا یا ایکسٹنڈیو وصفت کا ضائع ہونا لازم آتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ کسی باندی کو غضب کرے جس کی چھاتیاں ابھری ہوتی ہوں اور غاصب کے زیر قبضہ اس کی چھاتیاں ٹھٹھک جائیں اور اس کا بچہ بھی کلم ہے (یعنی غاصب سے اس نقصان کا ضمان وصول کیا جائے گا) اس لیے کہ چھاتیاں کا کاغذ ہونا باندی کی ایک مرغوب صفت ہے کیا آپ نے اسے اس دروازہ پر چڑھیں کیا ایک دو کو غاصب اسے ایسا زینہ اور (شکوہوں کے لیے جنت میں) ابھرتے ہوئے پستانوں والی کیم کمر لکڑیاں دی ہوں گی؟۔ جہاں تک بے دریش نوجوان لڑکے (مصر) کے بچے پر ناؤ سخی کے آگ آگنے کا مسئلہ ہے، تو یہ قابل ضمان نہیں کیونکہ مردوں کے حق میں یہ کسی حد تک اضافہ ہے۔ کتابت دیکھیں کہ (غیر ضماندی کے) اثر بھی موٹھنے پر پوری ویت واجب ہو جاتی ہے۔

۱۔ عرج، اگر غاصب ایسے غلام کو غضب کرے جو قرآن حکم کا حامی ہے اور وہ (غاصب کے زیر قبضہ) قرآنی غلام کو قبول جاسے یا وہ مسرمد ہو اور (غاصب کے زیر قبضہ) اپنا ہنرمند قبول جائے تو غاصب سے اس نقصان کا ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ قرآن مجید کا علم اور مسرمد میں ایک مرغوب صفت ہے۔

جہاں تک مقصود باندی کے حامل ہونے کا تعلق ہے یعنی کوئی شخص ایک باندی غضب کرے اور اس کے ہاں وہ حامل ہو جائے، مگر تو غاصب کے ہاں ہوتے ہوئے اسے خود مالک نے حامل کیا ہو تو پھر غاصب پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ یہ نقصان خود مالک کے فعل کی وجہ سے ہوا ہے لہذا غاصب سے اس کا ضمان طلب نہیں کیا جائے گا جیسے اس صورت میں غاصب سے کوئی ضمان طلب نہیں کیا جائے گا جب مالک اپنی باندی کو غاصب کے زیر قبضہ ہونے پر قتل کر دے۔ یہی حکم اس مسئلے کا ہے کہ اگر اس باندی کو غاصب کے قبضہ کے دوران میں الی کا وہ شہر حامل کر دے جس کے مالک کے قبضہ میں ہے کیونکہ شہر کی طرف سے اس کے ساتھ مہارت مالک کی اجازت سے کی گئی ہے تو ایسے ہے گیا کہ خود مالک نے مہارت کی ہے یا اس کے زیر قبضہ مہارت کی گئی ہے۔ اور اگر غاصب کے زیر قبضہ ہونے پر وہ خود غاصب کے قبضہ میں حامل ہوتی ہو تو مالک باندی کو واپس لے لے اور حمل کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کا غاصب سے ضمان طلب کرے۔ اس ضمان کی مقدار کے بارے میں امام ابو یوسف کا قول ہے کہ حمل سے پہنچنے والے نقصان کے نادان (اور غیب نہ اس کے نادان پر غور کیا جائے اور برعکس زیادہ ہو وہ نادان وصول کیا جائے) اکثر نادان اس میں داخل ہو جائے گا۔ یہ قول از رحمتہ امتحان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ وہ تو نقصانوں (یعنی حمل اور غیب نہ) کا ضمان لیا جائے۔ امام محمد سے روایت ہے کہ وہ قیاس کے مطابق نادان لے قیاس کی توجہ یہ ہے کہ حامل ہونا اور نادانوں مالک غیب میں ہذا برادر غیب سے مالک مالک نقصان واقع ہوا ہے، اس لیے ضمان بھی برادر مالک مالک لیا جائے گا۔

۱۔ ضمان کی توجہ یہ ہے کہ وہ تو ضمانوں کو حج کرنا مالک سے اس لیے کہ حمل کا نقصان زمانہ کے سبب سے واقع ہوا ہے، چنانچہ وہ کسی حقدور سبب سے نہیں ہوا کہ اس پر جواز حکم لگا دیا جائے لہذا اس کے بغیر کوئی چاٹا نہیں کہ ان دونوں میں سے کسی ایک ضمان کو واجب کیا جائے، لہذا ہم نے نبی زیادہ ضمان کو واجب قرار دیا ہے اس لیے کہ کوئی ضمان بیشتر ضمان میں داخل ہو جائے گی نیز ضمان کو کثر ضمان میں داخل ہونا ممکن نہیں ہے۔

اگر غاصب وہ باندی مالک کو اس حال میں واپس کرے کہ وہ حامل ہوا اور ولادت کی وجہ سے وہ مالک کے زیر قبضہ فوت ہو جائے اور اس کا بچہ باقی رہ جائے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک غاصب سے اس باندی کی پوری قیمت بطور ضمان وصول کی جائے گی جبکہ صاحبین کے نزدیک صرف حمل واقع ہونے والی کسی کا ضمان لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجہ یہ ہے کہ غاصب نے جس قدر مال واپس کیا ہے اس کی واپسی صحیح ہوئی ہے اور واپس کیا ہوا



مال محل سے پہنچنے والے نقصان سے دور اسے، جبکہ چوکت واپسی کے بعد اور مالک کے زیر قبضہ ایسے سبب سے ہوتی ہے جو اس کے قبضے کے دوران میں پیدا ہوا اور وہ سبب ہے ولادت (جنم دینا) لہذا اس چوکت کا غاصب سے ضمان نہیں لیا جائے گا، جیسے کسی اور سبب سے ہلاک ہونے پر نہیں لیا جاتا اور جیسے اگر کوئی شخص حاملہ باندی فروخت کرے اور وہ خریدار کے ہاں جا کر بچے کو جنم دے اور مال غاصب اس میں مر جائے تو خریدار کو کوئی نہیں کہہ سکتا کہ فروخت کنندہ سے کسی چیز کا معاہدہ کرے تو ایسے ہی زیر قبضہ مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ باندی کی موت اس سبب سے واقع ہوئی ہے جو غاصب کی ضمان میں پیدا ہوا تھا اور وہ سبب ہے حمل یا زنا کیونکہ اسی سبب کے نتیجے میں ولادت ہوئی اور ولادت اس کی موت کا باعث بنی لہذا موت کی نسبت اس ماہر سبب کے ساتھ ہے اور غیب و لاگت اس سبب سے ہوتی تو یہ بات واضح ہوگئی کہ مال غصب کی واپسی صحیح نہیں ہوتی تھی کیونکہ اس کے صحیح ہونے کی شرط ناپید ہوا اور وہ شرط ہے کہ مال غصب کو ہر حالت سے اسی حالت میں واپس کیا جائے جس حالت میں غاصب نے اسے لیا یعنی غصب کیا تھا۔ لہذا ایسے ہے گویا کہ اس باندی نے غاصب کے قبضے کے دوران میں بچہ کو جنم دیا اور جنم دینے کی وجہ سے وہ مر گئی۔ اور اگر صورت حال وہ ہو تو پھر غاصب سے اس باندی کی پوری قیمت ضمان میں وصول کی جائے گی، ایسے ہی زیر قبضہ صورت میں کیا جائے گا۔ بیچ والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ بیچ کی صورت میں واجب فروخت شدہ مال کی ابتدا سپردہ کی ہے نہ کہ واپسی اور سپردہ کی پائی گئی لہذا فروخت کنندہ بری الذمہ ہو گیا۔ آگرا وکالت کا مسئلہ بھی اس کے برعکس ہے، اگر اگر اس کی مرضی کے خلاف کوئی شخص اس کے ساتھ مرکب نہ ہو اور اس زنا کے نتیجے میں حمل ہو جائے اور ولادت کی وجہ سے وہ مر جائے تو اس شخص سے ضمان طلب نہیں کیا جائے گا کیونکہ آگرا وکالت کے خلاف اس کے بنا پر قابل ضمان نہیں ہوتی کہ اس شخص پر اسے اس حالت میں واپس کرنا واجب ہو جس حالت میں اس نے اخذ کیا تھا، بخلاف باندی کے۔

اگر باندی نے غاصب کے زیر قبضہ زنا کا ارتکاب کیا ہو پھر غاصب اسے مالک کو واپس کر دے اور مالک کے زیر قبضہ اس پر عدل زنا نافذ کیا جائے اور دہہ نہ دے تو اسے اسے نقصان پہنچے جائے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب کے دہہ نہ دے سے پہنچنے والے نقصان اور نہ اسے پہنچنے والے نقصان میں سے جس کا ضمان زیادہ ہوگا وہ وصول کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک صرف نہ اسے پہنچنے والے نقصان کا ضمان لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نقصان مالک کے قبضے کے دوران میں ایک دوسرے سبب کی وجہ سے ہوا ہے جبکہ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نقصان اس سبب کی وجہ سے ہوا ہے جو غاصب کی ضمان کے دوران پیدا ہوا تھا لہذا اس نقصان کی نسبت غاصب کے زیر قبضہ جو دہا گئے والے سبب کے وجود سے کی جائے گی صاحبین کے نقطہ نظر سے اس نقصان کی نسبت اس سبب سے کی جائے گی جو مالک کے قبضے کے دوران میں پیدا ہوا اور وہ سبب ہے دہہ نہ دے، لہذا غاصب اس نقصان کا ضمان نہیں ہوگا۔ جیسے کہ اس کے زیر قبضہ نقصان واقع ہونے سے غاصب پر ضمان ہوگا نہیں ہوتا چنانچہ امام ابو حنیفہ نے سبب کے وجود میں آنے کے وقت کو ملحوظ رکھا ہے جبکہ صاحبین نے حکم یعنی نقصان کے واقع ہونے کے وقت کا اعتبار کیا ہے۔ اسی لیے امام ابو حنیفہ کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص ایک غلام خریدے اور پھر اسے سبب الذمہ کی طرح کر دے جبکہ وہ خریدار کے قبضے میں ہو تو بیچ کا یہ عقد منسوخ ہو جائے گا اور مشتری فروخت کنندہ سے ہونے قیمت کا مطالبہ کرے گا۔ اسی طرح اگر وہ وہ خریدار ہوا غلام اس کو دہا دے اس دہی خریدار کے زیر قبضہ کے قتل کی سزا

جائے تو وہ (فروخت کنندہ سے) نصف دام کا مطالبہ کرے گا۔ سائرہ عیب کا اعتبار کرنے کی وجہ سے جبکہ صاحبین کے نزدیک حکم مال پر موقوف ہوتا ہے نہ کہ کاغذ میں پیدا ہونے والے عیب پر۔ اور وہ خریدار کی ضمان میں سمجھا جاتا ہے۔ اور فروخت کنندہ سے وہ عیب کے نقصان کا ضمان طلب کرے گا۔ مگر یہ کہ چاہئے کہ نقصان کی نسبت اس عیب سے کیونکر لی جاسکتی ہے جو غائب کی ضمان میں پیدا ہوا تھا۔ مگر وہ عیب زخمی کر دینے والی قدر نہ ہو کہ موجب توبہ نہ ہو۔ اور وہ زخمی کا موجب ہے۔ لہذا زخم کے نقصان کی اس عیب کے ساتھ نسبت کیونکر قائم کی جاسکتی ہے، اور کیا یہ دام چھوڑنے کا کٹا ہے کہ اگر وہ زخمی کی سزا کے بعد ہو جائے کہ بعد زخم کے گواہی گواہی سے رجوع کر لیں تو انہیں زخمی زنی کے نتیجے میں غصہ اسے زخم کے نقصان کا ضامن نہیں ٹھہرا جائے گا کیونکہ ان کی گواہی سے زخمی کر دینے والی قدر نہ ہو۔ واجب نہیں ہوتی (و حرمت و زہد زنی واجب ہوتی تھی) لہذا زخم کے نقصان کو ان کی گواہی سے منسوب نہیں کیا جائے گا (یعنی زخم ان کی گواہی کا نتیجہ نہیں ہے) یہی صورتِ زیر بحث مسئلہ کی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ زخم پر بحث مسئلہ پر بھی نقصان کا سائرہ عیب سے منسوب نہیں کیا گیا جیسے اس مسئلہ میں لگا ہوا، کیونکہ اس سے منسوب نہیں کیا گیا تھا۔ زخم پر بحث مسئلہ میں ضمان واجب ہو گیا ہے کیونکہ غائب کے ضمان کا واجب ہونا فعل پر موقوف نہیں ہے لہذا وہ زخمی کا استناد اس عیب سے ہو گا جو غائب کے زخم پر قبضہ ہونے کے دوران میں وجود میں آیا تھا۔ وہ زخمی کے نتیجے میں زخم کا استناد اس سے نہیں کیا جائے گا تو یہ ایسا ہے کہ اگر باہر کی غائب کے زخم پر قبضہ وہ زخمی کی سزا دی گئی اور وہ زخمی کے وقت زخمی ہو گئی نہ کہ وہ زخمی کی وجہ سے، اور اگر یہ صورت حال ہو تو غائب پر ضمان قائم ہوتا ہے، تو یہ حکم زخم پر بحث مسئلہ کا ہو گا۔ امام ابو حنیفہ نے جو وہ زخمی کے نقصان اور زخم کے نقصان (کے ضمان میں سے جو زیادہ ہو سکے) اختیار کیا ہے تو اس کی وجہ یہی ہے جو ہم سالانہ بیان کی چکے ہیں یعنی یہ کہ دونوں نقصان عیب واحد کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں اس لیے وہ ضمانوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے لہذا بیشتر ضمان واجب ہو گا اور اگر ضمان اس میں داخل ہو جائے گا مگر داخل تعالیٰ اعلم۔

اگر غائب شدہ باغری غائب کے زخم پر قبضہ ہوتے ہوئے چوری کی مرکب ہو اور غائب وہ پابندی اس کے مالک کو کرنا دے اور مالک کے ہاں اسے سزا سے قطع دی جائے تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق غائب اس کی نصف قیمت کا ضامن ہو گا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک اس پر صرف چوری کے نقصان کا ضمان قائم ہو گا (یعنی چوری کی ضمان کی وجہ سے اس کی قیمت میں سے قدر کی واقع ہوئی اس قدر کا وہ ضامن ہو گا۔ اس مسئلہ کے ضمن میں دونوں جانب سے اختلاف کی وہی صورت ہے جیسی کہ سائرہ مسئلہ میں تھی صرف انشائیہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اس مسئلہ میں قطع سے پیچھے دے کے نقصان کو طوطا دکھا چوری کے عیب سے پیچھے والے نقصان کو طوطا نہیں دکھا جبکہ سائرہ مسئلہ میں عیب زخم کے نقصان کا اعتبار کیا تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ قطع کا نقصان چوری کے نقصان سے بیشتر ہے اور یہ اہل ظاہر و باہر اس سے لہذا کمتر ضمان بشر ضمان میں داخل ہو جائے گا۔ عیب زخم کے نقصان کا مسئلہ اس کے برعکس ہے کہ یہ کہ یہاں وہ نقصان کا نقصان وہ زخمی کے نقصان سے بیشتر ہوتا ہے، اسی لیے امام ابو حنیفہ نے دونوں مسئلوں میں مختلف نقصانوں کا اعتبار کیا ہے۔ مگر سائرہ سمانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غائب شدہ باغری غائب کے زخم پر قبضہ ہوا میں جبکہ ہو جائے غائب اس کے مالک کو کرنا دے۔  
 ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔

نزدیک غاصب سے موت اسی نقصان کا نشان یا جائے گمراہی ہوگی جس سے اسے پہنچا کیونکہ موت قرآنِ اکرام کی وجہ سے واقع ہوتی ہے جیسا انسان برداشت نہیں کر سکتا اور یہ اکرام خصوصاً تھوڑا کر کے پیدا ہوتے دیتے ہیں لہٰذا کوئی نقصان کو پہنچ جائے اس لہٰذا موت اس سبب سے واقع نہیں ہوتی جو غاصب کی غاصبت میں پیدا ہوا تھا ' اس لیے غاصب سے موت جہاد کے نقصان کے بعد ہی ممکن لیا جائے گا۔

اگر کوئی شخص ایسی باندی خصب کرے جو نکاح میں مبتلا ہو یا حاملہ ہو یا زخمی ہو یا بچہ کے ساتھ ہو یا کسی دوسرے مرض میں مبتلا ہو اور اس کی وجہ سے غاصب کے ہاں مرحلے قرآنِ غاصب اس کی قیمت کا غاصب ہوگا۔ یہ فرق ہے اس مسئلے میں اور اس مسئلے میں کہ جب وہ مالک کے ہاں اس حمل کی وجہ سے مر جائے جو غاصب کے ہاں قرار پایا تھا کہ اس مسئلے میں مالک کے ہاں واقع ہونے والی اس کی موت کو غاصب کے ہاں موت قرار دیا گیا تھا لیکن اس مسئلے میں غاصب کے ہاں اس کی موت کو مالک کے ہاں موت نہیں قرار دیا گیا۔ اس فرق کی وجہ سے کہ اس مسئلے میں اس کی موت ایسے سبب سے واقع ہوئی تھی جو غاصب کی غاصبت میں تھا لیکن اس کا حاملہ ہونا کیونکہ اسی کے نتیجے میں موت واقع ہوئی تھی لہٰذا موت کو اس نسبت دیدی گئی کہ اگر موت غاصب کے ہاں واقع ہوئی تھی ' اس لیے یہ بات واضح ہو گئی کہ واپسی صحیح نہیں ہوتی تھی کیونکہ واپسی کے صحیح ہونے کی شرط معدوم ہے ' مگر یہ کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ جب کہ اس مسئلے میں اس کی ملکیت اگرچہ اس سبب سے واقع ہوئی جو مالک کے ہاں وجود میں آیا تھا لیکن اس سبب سے نہیں ہوئی جو اس کی غاصبت میں موجود تھا، کیونکہ حمل سے اس پر ضمان قائم نہیں ہوتا اس لیے جب غاصب نے اسے غصب کیا تو غصب کی وجہ سے غاصب پر ضمان واجب ہو گیا کیونکہ ملکیت کے سبب کا پیدا ہونا اس باندی کے غاصب کے ضمان میں داخل ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ غصب کے ضمان کا واجب ہونا غاصب کے فعل پر موقوف نہیں ہے ' لہٰذا اگر اس کے زیر قبضہ منصوب ملک ہو جائے تو ضمان لاگو ہو جائے گا۔ لیکن منصوب میں جو مرض وحضرہ ہوگا اس کے بعد ضمان کم ہو جائے گا کیونکہ وہ غصب کے ضمان میں شامل نہیں ہے ' کیا ایسا نہیں ہے؟ واللہ بہما و تعالیٰ اعلم۔

اس ہے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کسی فریب باندی کو غصب کرے اور وہ غاصب کے ہاں رہی ہو جائے تو وہ بچے ہونے کے نقصان کا وہ غاصب ہوگا اور اگر اس کے ہاں وہ دوبارہ فریب ہو جائے اور وہ اسے اس کے مالک کو واپس کرے تو اس پر کہہ عائد ہوگا کیونکہ وہ بچے ہونے کا نقصان دوبارہ موٹا پا آنے سے دور ہو گیا تو یہ ایسے ہے گویا نقصان دہ سے ہوا ہی نہیں۔ اسی طرح اگر اس کے زیر قبضہ اس کا دانت اکٹھا کر دیا جائے اور پھر آگ آنے اور پھر وہ اسے واپس کرے تو بھی اس پر کوئی چیز عائد ہوگی کیونکہ جب دانت دوبارہ آگ آیا تو یہ ایسے ہے گویا وہ اکٹھا ہی نہ تھا اور اگر اس کے زیر قبضہ اس کا ہاتھ قطع کر دیا جائے اور وہ اسے دیت یا بیعت کر لے تو بھی اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، یہ دلیل مذکورہ ' واللہ بہما و تعالیٰ اعلم۔

اس سے ولادت کے نقصان کا مسئلہ نکلتا ہے کہ غاصب چاہے اس کا ضمان عائد ہوگا کیونکہ ولادت (جنم دینے) کی وجہ سے منصوب کا ایک جزو رضاعی ہو گیا ہے البتہ اگر کوئی باہر (نقصان کا ازالہ کرنے والا سبب) موجود ہو تو یہ میناج منہوی طور پر معدوم ہو جائے گا۔ غصب شدہ باندی کا اگر ولادت سے نقصان پہنچے پس مسئلے کے بائیں میں حاصل بحث یہ ہے کہ یہ معاملہ تین حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو ماں اور بچہ دونوں غاصب

کے قبضے میں قائم ہوں گے، یا دونوں اس کے زیر قبضہ ملک ہو گئے ہوں گے یا پھر ان میں سے ایک ملک ہو گیا ہو گا اور دوسرا کفہ ہو گا۔ لیکن وہ دونوں قائم ہوں تو نقصان دونوں کو ایک کو ٹاٹا سے بچھو دیکھا جائے گا اگر بچے کی قیمت اس قدر ہے کہ ملاوت کا نقصان اس سے پورا ہو سکتا ہے تو اس سے نقصان کا ازالہ ہو جائے گا اور ناقصیب پر کوئی چیز طائفہ ہوگی اور اگر بچے کی قیمت اس نقصان سے کمتر ہو تو زبردستی اس سے نقصان پورا ہو سکتا ہوگا یا پھر نقصان کا ازالہ ہو جائے اور باقی نقصان اس سے ضمان وصول کیا جائے گا۔ اور یہی ہمارے منوال الشہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے جبکہ قیاس یہ ہے کہ جسگزاجائز نہیں اور یہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے اور اگر منصوب کی واپسی کے وقت بچے کی قیمت سے نقصان پورن ہو سکتا ہو اور واپسی کے بعد بچے کی قیمت اتنی ہو جائے کہ اس سے نقصان پورا ہو سکتا ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ انصاف (بچے کی قیمت میں) ناقصیب کی غامضی میں پیدا نہیں ہو لہذا یہ نقصان کے ازالے کے لیے مناسب نہیں ہے۔ علماء کا کہنا ہے کہ قتل کے نقصان کا حکم بھی اٹھ کے اسی خشکوت کے مطابق ہے یعنی اگر ناقصیب ایک یا پھر باندی غضب کرے، ناقصیب کے زیر قبضہ وہ حاملہ ہو جائے اور اسے مالک کو ٹاٹا دے اور ایک کے مال دہ بچے کو نہ دے، ولاؤت سے اس میں نقصان واقع ہوا دیکھتے ہیں اس نقصان کو پورا کیا جا سکتا ہو تو ناقصیب پر کوئی چیز طائفہ ہوگی، بخلاف امام زفرؒ کے، بخلاف حکم کی یہی صورت اس مسئلہ میں بھی ہوگی کہ اگر باندی کو بچہ کر دیا جائے اور وہ بچہ فاسد ہو اور بچ کے وقت وہ حاملہ ہو اور خیردار کے مال وہ بچے کو ختم دے، بچہ دینے سے اس میں ٹی واقع ہوا دلاسا کئی کو بچے کی قیمت سے پورا کیا جا سکتا ہو، خیردار بچے کی قیمت باندی کو فروخت کر دے تو اس پر کوئی ضمان طائفہ نہیں ہوگا، بخلاف امام زفرؒ کے، اختلاف حکم کی یہی صورت اس مسئلہ میں بھی ہوگی کہ کسی کے پاس تجارت کے لیے کوئی باندی ہو اور اس باندی پر اس کے بائ ایک سال گزر جائے اور اس کی قیمت ایک ہزار درہم ہو اور وہ بچے کو ختم دے اور بچہ دینے سے اس کی قیمت میں دو سو درہم کمی کی واقع ہو جائے اور بچے کی قیمت سے یہ نقصان پورا ہو سکتا ہو تو اس پر پورے بائ خیردار درہم میں ہی نہ کوٹہ واجب رہے گی اور اس میں سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوگا جتنے فرق کے نزدیک ضمانت محض اگر جو رقم بچتی ہے اس پر نہ کوٹہ واجب ہوگی اور بقدر نقصان (یعنی دو سو درہم) کی رقم اس سے ساقط ہو جائے گی غضب والے مسئلہ میں امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وجوب ضمان کا سبب موجودہ اور وہ ہے۔ نقصان لہذا اس نقصان کے ازالے کے لیے ضمان واجب ہو جائے گا کیونکہ غضب کا ضمان ضیاع کو پورا کرنے کا ضمان ہے اور ضیاع تو جو چیز خدا اس کے جاہ میں نقصان پورا کرنے والے کا ہوتا اگر یہ ہے اور بچہ نقصان کا ازالہ کرنے کے لیے درہم نہیں ہو سکتا کیونکہ جو چیز ضائع ہوتی ہے وہ منصوب منکلیت تھی اور بچہ بھی اس کی ملکیت ہے اور یہ بات خلاف حقل ہے کہ ایک انسان کی ملکیت کے نقصان کا ازالہ کیا جائے، لہذا ضمان سے اس کے نقصان کا ازالہ کرنا لازم ہے۔ جاری دلیل یہ ہے کہ نقصان صورت کے لحاظ سے ہے معنی کے لحاظ سے نہیں لہذا یہ نقصان اس طرح کا ضائع شدہ واپس نہ آتا ہے اور قطع کا نقصان جو تاجہ جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے اس امر کی دلیل یہ معنی کے لحاظ سے نقصان نہیں ہے یہ ہے کہ اضافے اور نقصان کا سبب ایک ہے اور وہ ہے بچہ کو ختم دینا اور اضافے اور نقصان کے سبب کا ایک ہے۔ معنی کے لحاظ سے نقصان کے متعلق ہونے میں مانع ہے کیونکہ اضافہ بھی اسی طرح کا مستوفی ہے جس طرح کا ضائع شدہ۔ ختم ختم جس سبب سے نقصان کیا اسی سے لحاظ معنی اسی قدر قائم رہتا ہے لہذا نقصان صورت کے لحاظ سے ہو اسے ختم دینا واپسی کے ضمان میں صورت کے نقصان پر قیمت کا ضمان طائفہ نہیں ہوتا امام زفرؒ کے قول اس

کی ملک کے نقصان کی اس کی ملک سے تلافی کرنا غیر معمولی بات ہے۔ کا جواب بھی ہو گیا کہ چونکہ ہم نے جس بات کا ذکر کیا ہے وہ اس میں معنوی نقصان کے مستحق ہونے کو ماننے سے بچنا کوئی معنوی نقصان نہیں ہوا اس لیے اس کی تلافی کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اگر مال اور کچھ دونوں کا صلب کے زیر قبضہ ہلاک ہو جائیں تو مال کی خصلت کے روز کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ مال کا خصلت تو تحقق ہے اور ہمارے نزدیک بچے کی قیمت کا ضمان نہیں لیا جائے گا کیونکہ وہ منصوب نہیں ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک بچے کا بھی ضمان لیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک بچہ بھی منصوب ہے اس سے مال کا ذکر اس باب کے شروع میں گزر چلا ہے۔ اگر قاصد بچے کو قتل کر دے یا اسے فروخت کر دے تو اس سے مال کی قیمت کے ساتھ ساتھ بچے کی قیمت کا ضمان بھی لیا جائے گا کیونکہ بچہ اگرچہ ہمارے نزدیک قاصد کا صلب کے پاس امانت تھا تاہم مال بھی قابل ضمان ہو جاتا ہے اگر اس میں ضمان کا سبب پایا جائے اور وہ سبب پایا گیا ہے جیسے کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ سو اگر مال کی قیمت ایک ہزار درہم ہو اور ولادت سے ایک سو درہم کی اس میں کمی واقع ہوئی ہو اور بچے کی قیمت دو سو درہم ہو تو مال کی خصلت کے روز کی ایک ہزار درہم کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا اور بچے کی نصف قیمت یعنی ایک سو درہم کا ضمان لیا جائے گا اور یہ نصف قیمت مال کی قیمت میں داخل ہو جائے گی۔ اگر آپ چاہیں تو قاصد صلب سے مال کی ولایت کے روز کی قیمت اور مال کے ساتھ بچے کی قیمت کا ضمان لے لیں اور یہ سبب برابر ہے کیونکہ جب نقصان کی تلافی پیچھے سے کی جائے تو جو ضمان واجب ہو گا وہ دونوں (مال اور بچے) کی قیمتوں کی حاصل جمع یعنی ایک ہزار ایک سو درہم ہو گا تو اس صورت میں اگر آپ مال کی پوری قیمت (یعنی ایک ہزار درہم) کا اعتبار کریں تو باقی بچے کی نصف قیمت بچے کی اور اگر اس کی قیمت دو سو درہم (یعنی ولادت کے روز کی قیمت) شمار کریں تو بچے کی پوری قیمت باقی بچے کی۔ اگر مال اور بچے میں سے ایک ہلاک ہو جائے اور دوسرے زندہ رہ جائے تو اگر بچہ منصوب کی داپھی سے قبل ہلاک ہو جائے تو قاصد صلب مال کو ملانا دے اور ولادت کے نقصان کا ضمان دے اور ہمارے نزدیک اس پر بچے کا ضمان ملتا ہے۔ اگر کیونکہ وہ بطور امانت کے ہلاک ہوا ہے اور اگر مال ہلاک ہو جائے اور بچہ زندہ رہے تو خصلت کے روز مال کی قیمت حتیٰ اس کا ضمان لیا جائے گا اور بچے کو ملانا دیا جائے اور اس کی ہلاکت کی تلافی بچے سے کی جائے خواہ بچے کی قیمت سے مال کی قیمت ادا ہو جاتی ہو بخلاف ضمان نقصان کے کہ اس صورت میں بچے سے نقصان کی تلافی کی جاسکتی ہے کیونکہ اس صورت میں نقصان اور اضافے کا سبب ایک ہی ہے جس کی تلافی کی جانی ہے اور وہ ہے ولادت اور زچہ کی مسئلہ میں سبب ایک نہیں ہے کیونکہ ولادت بچے کے حصول کا سبب ہے ذکر مال کی ہلاکت کا سبب کیونکہ خصلت یہ ہے کہ ولادت ہلاکت کا باعث نہیں بنتی بلکہ مال کی ہلاکت اور بچے کے حصول کا سبب ایک نہیں ہے اس لیے بچے سے تلافی کرنا ممکن نہیں ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر قاصد بچہ کو قاصد کے اور اسے کاٹ لے لیکن اس کی تلافی نہ کرے تو منصوب منکر کو حاصل ہے کہ اس سے نقصان کا ضمان وصول کرے البتہ اگر نقصان معمولی ہو تو منصوب منکر کو حاصل نہیں ہوتا اور نقصان کے ضمان کے سوا اسے کچھ اور لینے کا حق نہیں ہو گا کیونکہ اگرچہ اسے کو ضرر اسی چھڑنا نقص اور عیب اور ہنا ہے تو اس سے نقصان عیب کا ضمان ملے گا۔ اگر وہ اس کی زیادہ نقصان خرید کر لے مثلاً قبا دیا قیصر کی شادی کر لے تو اس صورت میں منصوب منکر کو زیادہ حاصل ہو گا کیونکہ اگرچہ اسے کو ضرر اسی چھڑنا نقص اور عیب اور ہنا ہے تو اس سے نقصان عیب کا ضمان ملے گا اور خریدنے کے لئے اسے کو ضرر اسی چھڑنا نقص اور عیب اور ہنا ہے تو اس سے نقصان عیب کا ضمان ملے گا۔

کرائی سے وہ بعض منافع ضائع ہو جاتے ہیں جو کپڑے سے مطلوب ہوتے ہیں کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کرائی کے بعد ان اخراجات کے لیے استعمال نہیں کیا جاسکتا جن کے لیے کرائی سے قبل کیا جاسکتا ہے لہذا ایک طائفہ سے اتفاق ہے اس لیے ایک کے حق میں خیارات ثابت ہو جاتا ہے۔

اسی حجت اگر فاضل صاحب ایک بکری غضب کرے اور اسے ذبح کر لے لیکن اس نے اسے بھونایا یا کھا یا دھیر تو منصوب منہ کو خیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو بکری (ذبح شدہ) لے لے اور نقصان ذبح کا اس سے ضمان لے لے اور چاہے تو بکری فاضل صاحب کے پاس رہنے دے اور اس سے غضب کے درود بکری کی جو قیمت تھی اس قیمت کا ضمان لے لے۔ (امام محمد نے اصل ذیلی کتاب البیوض میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اس کے کچھ فرق نہیں تھے کہ فاضل صاحب نے بکری کی کھال آباد کی ہے یا نہیں آبادی اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے ہیں یا ابھی نہیں کیے بشرطیکہ اس نے اسے بھونایا یا کھا یا دھیر جس نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے کہ اگر وہ ایک چاہے تو بکری لے لے اور اس کے سوا اسے کچھ لینے کا حق نہیں اور چاہے تو اس سے غضب کے دن بکری کی جو قیمت ہو اس کا ضمان لے لے۔ اس روایت کی تو جہیز ہے کہ بکری کو ذبح کرنا اگر بجا طور صورت نقصان ہے تو بجا طور معنی اضافہ ہے کیونکہ بکری سے مقصود گوشت ہی ہوتا ہے اور ذبح کا فعل اس مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہے لہذا نقصان نہیں ہوا بلکہ اضافہ ہوا ہے کیونکہ غضب منہ سے اس ذریعہ (یعنی ذبح کرنے) کا بار اٹھ گیا لہذا فاضل صاحب نے اسے ذبح کر کے تو احسان کیا ہے اور رشا و بارزائی تعالیٰ ہے کہ ما علی المحسنین من سبیل۔ احسان کرنے والوں کے خلاف کسی امر کی گفتگو نہیں ہو گا اگر ملک گوشت لینے کو اختیار کرے تو فاضل صاحب پر اور کوئی چیز مانگ نہ ہو گی تاہم اسے یہ اختیار حاصل ہو گا کہ اگر چاہے تو بکری کو فاضل صاحب کے پاس رہنے دے اور اس سے قیمت کا ضمان وصول کر لے کیونکہ لفظ الجملہ کچھ نہ کچھ مقصود و قوت ہوا ہے اصل والی روایت کی تو جہیز ہے کہ بکری سے جیسے گوشت مطلوب ہوتا ہے ویسے ہی کچھ دوسرے مقاصد بھی مطلوب ہوتے ہیں مثلاً دو دو کھانسل اور تجارت اس لیے ذبح کرنے سے وہ بعض مقاصد تو ضائع ہو گئے جو اس سے مطلوب تھے لہذا اس سے بکری میں کمی واقع ہو گئی اور ایک لحاظ سے اتفاق ہے اس لیے ایک کے حق میں نقصان کے ضمان اور قیمت کے ضمان کا خیارات ثابت ہو جاتا ہے جیسے کپڑے والے کے حق میں ہوا تھا۔

اس اصل سے یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر فاضل صاحب کسی شخص کی کوئی عین (معیین و مشخص چیز) غضب کرے تو وہ دو عین ذوات، اقیم میں سے ہو یا ذوات او مثال میں سے اور وہ اسے کسی دوسرے شہر میں لے جائے وہاں فاضل صاحب اور منصوب منہ کا آسنا سامنا ہو جائے اور وہ جہیز اس وقت فاضل صاحب کے قبضے میں ہو اور اس جگہ اس عین کی قیمت مکانی غضب والی قیمت سے کمتر ہو تو منصوب منہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اس سے اس جگہ مکانی غضب والی قیمت کا مطالبہ کرے کیونکہ احسان (یعنی کمی) جہیز کی قیمتیں مختلف مقامات پر مختلف ہوتی ہیں کہیں کم اور کہیں زیادہ۔ سو جب وہ منصوب کو اس جگہ گیا اور وہاں اس کی قیمت اس قیمت سے کمتر ہے تو غضب کی جگہ پر بھی تو اس نے اسے وہاں منتقل کر کے اس میں از روئے معنی کمی پیدا کر دی اور اگر ملک کو عین کے لینے پر مجبور کیا جائے تو یہ فاضل صاحب کی طرف سے اسے ضرر و رساں کے مترادف ہو گا لہذا اس کے لیے خیارات ثابت ہو جاتا ہے کہ چاہے تو اس سے مکانی غضب والی قیمت کا مطالبہ کرے اور چاہے تو فاضل صاحب کی مکانی غضب میں واپسی کا انتظار کرے اور نقصان کے کہ اگر وہ اسے اسی جہیز پائے جہاں اس نے غضب کیا تھا اور دُمنصوب کا بھاؤ گرچہ کہہ تو اس صورت میں اسے خیارات کا حق نہ ہو گا کیونکہ یہاں نقصان

غاصب کے عمل کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ یہ تو بھلائی کی تبدیلی کی وجہ سے ہوا ہے اور دنیا کی تبدیلی میں بندے کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا بلکہ یہ تو خدا تعالیٰ کا مقررہ عمل کا کام ہے لہذا غاصب اس نقصان کا خاسم نہیں ہوگا اور اگر عین کی قیمت اس جگہ جہاں سے منتقل کر کے لایا گیا ہے مکان غصب والی قیمت کے برابر یا اس سے زیادہ ہو تو وہ قیمت کا مطالعہ کرنے کا بہتر نہیں ہے کیونکہ غصب کا اصل حکم تو عین کے قائم ہونے کی صورت میں ہے کہ اس کا کوئی نقصان غاصب ہے اور قیمت کی طرف رجوع تو دفع ضرر کی طرف سے کیا جاتا ہے اور یہاں تو تغیر کسی ضرر کے لازم ہوئے عین ملک رسائی ممکن ہے لہذا عین سے بہت کر قیمت کی طرف رجوع کرنے کا اسے کوئی حق نہیں بلکہ غصب و دامج یا دائیہ جوں تو غصب و دامج کے جوہر نہیں کہ ان کی قیمت کا مطالعہ کرنے کا خواہ بھلا بدل چکا ہو ورنہ بلکہ یہ کہ وہ دامج اور دائیہ کی صورت میں بدل کر (قیمت یا Price) بنا لیا ہے اور دامج طور پر بلکہ بدلنے سے رجوع بدل ہوئے تو قیمت کا مضبوط بدل نہیں جاتا کیونکہ ان کے عمل بدلے بغیر یہ ان کے قیمتی اور قلیل ہونے کے کوئی اثر ہے نہیں لہذا اس لیے ان کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا نقصان کا باعث نہیں کیونکہ بلکہ بدلنے سے ان کے عمل و نقل پر کوئی اثر ہے تو افسانہ نہیں لہذا اسے قیمت کا مطالعہ کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ وہ عین کی واپسی کا مطالعہ کر سکتا ہے کیونکہ غصب کا اصل حکم تو عین ہے اور قیمت کی طرف رجوع اس لیے کیا جاتا ہے کہ کیا تو غاصب عین کو واپس کرنے سے صاف روٹا ہے یا پھر عین کو واپس لینے میں ایک کے لیے حضرت جوتی ہے اور اس کوئی بہت زبردست بحث سنے میں پائی نہیں گئی۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب عین منصوبہ غاصب کے قبضے میں ہوتا رہا ہو اور اگر وقت ہو چکی ہو اور غاصب اور منصوبہ کی باہم فتنات ہو جائے تو اگر منصوبہ ذوات اتریں تو اس سے بے فائدہ ہے کہ تو ملک اس کی وقعت وصول کرے جو غاصب کے وقت تھی کیونکہ اس کے تحت چھٹنے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سابقہ غاصب اپنے وجود کے وقت سے ہی اذیت و آفات ہوا تھا اور حکم فعل کے سبب کے وجود میں آنے کے وقت سے ہی ثابت ہوا ہوتا ہے۔ اور اگر عین منصوبہ ذوات الاذیت میں سے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا نرخ جائے فتنات میں مکان غاصب کی نسبت کم تر ہے تو منصوبہ منہ کو اختیار حاصل ہوگا چاہے تو عین کی مکان غاصب والی قیمت سے اسے اور چاہے تو انتظار کرے لیکن اسے اس جگہ مشکل ہوگی۔ نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ اس جگہ عین کو مستقل کر کے اس نے عین میں کو پیدا کر دی ہے، جس کی وجہ یہ پیدا کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ جن چیزوں کے نقل و حمل پر خرچہ اٹھتا ہے ان چیزوں کی قیمتوں میں فرق ہوگا کہ بننے سے واضح ہوا ہے کہ کیونکہ نقل و حمل کا خرچہ ہوتا ہے، لہذا اس جگہ اس سے لینے پر ہو کر اس کے لیے ضرور سامان ہے اس لیے اس کے حق میں غیر ثابت ہوا ہے کہ چاہے تو قیمت سے لے اور چاہے تو انتظار کرے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ عین قائم ہو اور اس کی قیمت اس (نئی) جگہ کم تر ہو تاہم اگر اس جگہ اس کی قیمت مکان غاصب والی قیمت کے برابر ہو تو منصوبہ منہ کو یہ حق ہو گا کہ اس سے اس کی نقل کا مطالبہ کرے کیونکہ اس کا بننے میں دولت ہے اس کے کسی کو بھی خرچہ نہ پڑے گا۔ اگر مکان غاصب والی قیمت سے اس جگہ کی قیمت زیادہ ہو جو حال مقدمہ میں آیا ہے تو غاصب کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو مکان خصوصیت میں اس کی نقل دے دے اور چاہے تو اس کی مکان غاصب والی قیمت سے دے دے کیونکہ اگر غاصب یہ مکان خصوصیت میں نقل کا دینا لازم کیا جائے تو یہ غاصب کے لیے ضرور سامان ہے اور مکان غاصب کی طرف داپسی میں تاخیر غاصب منہ کے لیے باعث مفرت ہے، لہذا وہ اس جگہ غاصب منہ کو مکان غاصب والی قیمت و اگر سے باہر ہے کہ غاصب منہ تاخیر پر راضی ہو جائے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر مضموب اموال دبا میں سے جو جس کی چیز اس کی ہم جنس کے عوض قناصل کے ساتھ جائز نہیں جیسے مکیات، توبہ، شہادین، مکیاں، برتن کے پرانے سے کئی جاتی ہے مثلاً ۱۷۰۰ فیروزہ، عورتوں کی خرید و فروخت، تولی کر کی جاتی ہے، اور اس (مضموب) میں غاصب کے زیر قبضہ غاصب کے حمل سے یا اس کے حمل کے بغیر رکھی اور سبب سے (جنس) واقع ہو جانے تو مضموب منکر کر یہ جن حاصل نہیں کہ وہ (مضموب) اس سے لے لے اور اس سے نقصان کی قیمت کا ضمان طلب کرنے کیونکہ یہ ربا (سود) کا معاملہ نہیں جاتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ غاصب نے گندم غصب کی، گندم غاصب کے زیر قبضہ خراب ہو گئی یا بیک گئی یا غائب سے اسے پانی میں جھگو یا اور تیریش کی قیمت کم ہو گئی تو گندم کے مالک کو خیار حاصل ہوگا، چاہے تو گندم لے لے جس حالت میں بھی وہ ہے اور اس کے علاوہ اسے کچھ بھی لینے کا حق نہیں یا پھر وہ لے غاصب کے پاس رہے دے اور اس سے مضموب کی مثل کا ضمان لے لے لیکن اسے یہ حق نہیں کہ اس (یعنی مضموب) کرے لے اور اس سے نقصان کا ضمان بھی طلب کرے یہ احناف کا مسلک ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک اسے نقصان کا ضمان لینے کا حق حاصل ہے۔ امام شافعی کے اس موقف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک تو اسے اسے تلف کر رکھنے والی کسی چیز کی عین کی اس چیز سے جدا گانہ طور پر کوئی قیمت نہیں جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس کی قیمت ہے اس مسئلے کا ذکر کتاب البیوع میں گذر چکا ہے اور جبکہ وہ جو دلت و مسلم الی حقوق نہیں تو اس پر ضمان بھی نہیں کیونکہ ضمان تو اہل حقوق کے غصب پر باندھنا ہے نہ باندھنا ہر ایک وہ اہل حقوق نہیں ہے تو یہ سود کا معاملہ ہو جائے گا۔

اگر غاصب ایک میچ و دھرم یا ایک میچ و رنار غصب کرے اور وہ غاصب کے زیر قبضہ ٹوٹ جائے یا غاصب اسے توڑ ڈالے تو اگر تو قناصل ایسی جگہ ہو اسے جہاں میچ اور ٹوٹے ہوئے (یعنی تیرا اور ہم) کی قیمتوں میں کوئی فرق نہ ہو تو غاصب پر کوئی چیز (یعنی ضمان) عائد نہ ہوگا اور اگر یہ واقعہ ایسی جگہ ہوا ہو جہاں ان کی قیمتوں میں فرق ہو تو مالک کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو اسے بیعید (یعنی ٹوٹا ہوا) لے لے اور اس کے اسٹور کسی چیز کا حق نہیں (یعنی نقصان کا ضمان طلب نہیں کر سکتا) اور چاہے تو اسے اس کے پاس رکھنے دے اور اس سے اسی کے مثل کا ضمان طلب کرے جو اس نے لیا تھا لیکن ہمارے نزدیک اسے یہ حق نہیں کہ اسے بیعید بھی لے لے اور نقصان کا ضمان بھی طلب کرے، بخلاف امام شافعی کے جس کی بنیاد وہ اصل ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔

اگر مضموب چاندی یا سونے کا برتن ہو اور وہ غاصب کے زیر قبضہ ٹوٹ جائے یا غاصب اس کو توڑ ڈالے تو مالک کو خیار حاصل ہے، چاہے تو اسے بیعید (یعنی ٹوٹا ہوا) لے لے اور اس کے اور کچھ لینے کا اسے حق نہیں اور چاہے تو تلف جنس میں سے قیمت کا ضمان لے لے کیونکہ جو دلت و مسلم الی کی (یعنی کی ذات سے) جدا گانہ طور پر کوئی قیمت نہیں لیکن جنس کے ساتھ اس کی قیمت ہے، یا مضموب میں وہ چندوں کے حمل کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہو اور یا غاصب پر ضمان عائد کیا نہ ہو یا چاہا نہیں لیکن مثل کا ضمان مانگنا ممکن نہیں کیونکہ اس کی کوئی مثل نہیں ہے اس لیے قیمت کا ضمان واجب نہ ہوگا، لیکن اس کی جنس میں سے قیمت کا ضمان مانگنا ممکن بھی کوئی صورت نہیں تھی اس لیے کہ یہ سودی معاملہ ہو جائے گا لہذا قطعاً جنس میں سے اس کی قیمت کا ضمان کو مانگنا لازم نہیں اور پھر اس و دام اور دیناروں والے مسئلے کے اکیہ کر دیاں مثل کے ضمان کو واجب کرنا ممکن تھا اور اس باب میں بھی (یعنی مثل کا ضمان واجب کرنا) اصل ہے، لہذا بغیر ضرورت کے اس اصل سے انحراف نہ کیا جائے، وہاں اگر تا حقیقت جنس میں سے قیمت کا ضمان اور اس کے گم ہونے کی صورت اور غیر اس کے



کہ فریقین کی طرف سے اس کی جانچی اور وصولی عمل میں آئے وہ دونوں دانا صوب اور منصوب میں ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں تو ہمارے عینوں افسدہ خشی افسدہ عینم کے نزدیک قاضی کا حکم باطل نہ ہوگا کیونکہ قسمت عین کے قائم مقام ہو گئی ہے جبکہ عام زرخ کے نزدیک قاضی کا حکم باطل ہو جائے گا کیونکہ وہ بدل ہے۔

اسی طرح پیش کی گئی ہے اور فیضی کے برحقوں کا حکم ہے کہ اگر ان کو توڑ کر بچا جائے تو یہ دوسرے چاندی کے برحق ہیں یہی کہہ کر توڑ کر بیچنے کی صورت میں یہ برحق صنعت کے بعد بھی جہتوں سے خارج نہیں ہوئے تو یہ مورد ذلت ہیں سے ہو گئے لہذا ان کا شمار سونے اور اموال ربانی میں چاندی کی طرح ہوگا سو جب یہ غاصب کے زیر قبضہ ٹوٹ گئے تو وہ غاصب نے خود ان کے ہوں یا کسی اور نے توڑے ہوں اور ان میں ایک بڑا چھوٹا عیب پیدا ہو گیا تو اگر ایک کا اختیار ہے کہ چاہے زراعی حالت میں یہی لے لے اور اس کے علاوہ اور کچھ لینے کا اسے کوئی حق نہیں اور چاہے توڑ کر ہوں یا دیکاروں کی صورت میں ان کی قیمت لے کر برحق غاصب کے پاس رہنے دے اور فریقین کی طرف سے لینے اور دینے ہونے والی پر قبضہ کرنا باوجود اس شرط نہیں ہے مگر اور موردی قاضی کو ہی حکم ہے، جبکہ اس میں اس کے کسی دھندل کی واقع ہو جائے نہ کہ پاپ اور لول کی۔ اور اگر ان برحقوں کو گنتی سے فروخت کیا جائے اور وہ دانا صوب کے زیر قبضہ ٹوٹ جائیں یا توڑ دیے جائیں تو اگر توڑتے سے ان میں بڑا عیب پیدا نہ ہوا ہو تو ملک کو یہ اختیار حاصل نہ ہوگا کہ قیمت کا ضمان وصول کرے ان کو غاصب کے پاس رہنے دے بلکہ وہ ان کو لے اور غاصب سے قیمت کے نقصان کا ضمان طلب کرے اور اگر ان میں بڑا عیب پیدا ہو گیا ہو تو ان کے ملک کو اختیار حاصل ہے یہاں ہے تو برحق سے لے اور نقصان کی قیمت بھی وصول کرے اور چاہے تو ان کو غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے ان کی رائج حالت کی قیمت کا ضمان وصول کرے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب اس کو (Judge) غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ سرگرم ہو جائے یا دودھ غصب کرے اور وہ دہی ہو جائے یا اگر غصب کرے اور وہ کنش ہو جائیں یا آٹا دھجور غصب کرے اور وہ خشک ہو جائے تو غاصب منکر اختیار حاصل ہوگا، چاہے تو اس چیز کو عین سے لے اور اس کے علاوہ اس سے کچھ بھی لینے کا حق نہیں، کیونکہ یہ چیزیں اموال ربانی ہیں، جس اور ان کی دکان لائن چیزوں کی ذات سے جدا گانہ طور پر کوئی قیمت نہیں رکھتی لہذا یہ مال مشقوم نہیں اور چاہے تو اسے غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے دیکھی چیز کا ضمان وصول کرے یہی اس نے غصب کی تھی بدیل مذکورہ۔

**نقصان معلوم کرنے کا طریقہ** ۱۔ جہاں تک نقصان کو معلوم کرنے کے طریقے کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ غصب

عیب قیمت، ایک لکھ لکھ دو تول میں جو فرق ہوگا وہ نقصان کے طور پر واجب ہوگا کیونکہ اس طریقے کے موا اور کسی طرح نقصان کی قدر قیمت کو معلوم کرنا ممکن نہیں ہے، اور اشد عیان و نقیاط ۲۔ رباہہ حکم میں کہ تعلق غصب میں اضافہ ہو جائے

منصوب میں اضافہ ہو جانے کی صورت کا حکم ۱۔ صورت ہے کہ جو ہم کہتے ہیں اور اشد عیان و نقیاط ۲۔ رباہہ حکم میں کہ تعلق غصب میں اضافہ ہو جائے کے زیر قبضہ غصب میں پیدا ہونے والی اضافہ دعاتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو وہ غصب سے قطعاً (منفصل) ہوگا یا اس سے قطعاً (مشتعل) ہوگا، مگر اضافہ غصب سے منفصل ہو تو غصب منافع غصب کے ساتھ اس اضافے کو بھی لے لے گا اور اس پر غاصب کو کچھ بھی لینے کا حق نہیں ہوگا، خواہ یہ اضافہ منافع غصب سے توڑ دیا ہو، جیسے یہی پہلے



دونوں (مضبوط منہ اور قابض) کے درمیان ان کے اپنے اپنے حق کے مطابق تقسیم کر دیا جائے، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب کپڑے کی رنگائی کسی کے نقل کے بغیر ہوئی ہو تو، اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑا مضبوط منہ کی ملک ہے اور رنگ قابض کی ملک ہے اور دونوں کی ملک (یعنی کپڑے اور اس کے رنگ) کا الگ الگ ملک نہیں ہے لہذا کپڑے میں دونوں شریک ہو گئے۔ اس لیے کپڑے کو فروخت کر کے قیمت ان دونوں میں ہر ایک کے حق کے مطابق تقسیم کر دی جائے۔ بخیر صفت مضبوط منہ کو حاصل ہوگا قابض کو نہیں، مگر چونکہ اس میں قابض کی بھی ملک موجود ہے یعنی رنگ، لہذا اصل کو کپڑا ہے اور رنگ اس کے تابع ہے، لہذا اختیار کا حق اصل کے مالک کو دینا آئے گا، مالک کو دینے سے زیادہ مناسب ہے۔ قابض کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ رنگ کی وجہ سے کپڑے کو روک رکھے کیونکہ وہ تابع کا مالک ہے (اصل کا نہیں)۔ اور اگر اس نے اسے کالا رنگ رنگا ہو تو اس کی بابت اللہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ کپڑے کے مالک کو اختیار حاصل ہے، چاہے قرآن سے قابض کے پاس رہنے دے اور اپنے سفید (یعنی بیکار) رہنے دے، کپڑے کی قیمت ضمان میں لے لے اور چاہے تو کپڑے لے اور قابض کو کوئی چیز اور یعنی زلفانی کا معاوضہ ملے کا حق نہیں بلکہ اس سے نقصان کا ضمان دیا جائے گا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ کالا رنگ اور دوسرے سادے رنگ برابر ہیں۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک کالا رنگ درگناہ نقصان ہے کیونکہ وہ کپڑے کو جوڑتا ہے لہذا اس سے کپڑے میں نقصان واقع ہو جاتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک دوسرے رنگوں کی طرح یہ بھی اضافہ ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اللہ کے درمیان اس مسئلے کی بابت دو حقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے، امام ابو حنیفہ کا جواب اس کا ہے رنگ کے پاس ہے جس سے کپڑے میں نقص واقع ہو جبکہ صاحبین کا جواب اس کا ہے رنگ کے پاس نہیں ہے بلکہ اس میں اضافہ جتنا ہے کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانے میں کالے رنگ کو نقصان بھی مانتا تھا جبکہ صاحبین کے زمانے میں اسے اضافہ شمار کیا جاتا تھا، لہذا یہ زمانے کا اختلاف ہے ماحضہ سجادہ و تعالیٰ اعلم۔ اگر سرخ رنگ سے کپڑے میں نقص واقع ہو مشروطہ کہ کپڑے کی قیمت میں درج ہو اور رنگائی کے بعد میں درج نہ جائے تو یہ دیکھا جائے گا ایسے کپڑے کو سرخ رنگ رنگنے سے اضافے کی کیا قدر وقت ہوگی جسے سرخ رنگنے سے اس میں اضافہ ہوتا ہو کہ نقصان اس کا اس میں پانچ درجہ کے مساوی قیمت کا اضافہ ہوتا ہو تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو کپڑے لے لے اور قابض سے پانچ درجہ۔ امام محمد کا قول بھی اسی طرح ہے کہ کپڑے کو سرخ رنگ نے اس کپڑے کی قیمت میں دس درجہ کی کمی پیدا کر دی البتہ اس میں پانچ درجہ کا رنگ ہے لہذا پانچ درجہ کے نقصان کی کوئی رنگ سے جو گئی یا پھر پانچ پانچ درجہ (ایک دوسرے کا) نقصان ہی جائز لگے اور پانچ درجہ کا نقصان باقی رہ جائے گا اس لیے وہ اس سے پانچ درجہ کا اضافہ کرے گا۔ کالے رنگ کی رنگائی کا بھی یہ حکم ہوگا، واللہ بخیر و تعالیٰ علم۔

اگر قابض غصب شدہ کپڑے کو اپنے ملوک (safflower) سے رنگے اور اسے فروخت کر دے اور کہیں غائب ہو جائے پھر کپڑے کا مالک آجائے تو وہ ملوک کے سامنے مقدمہ پیش کرے، تو قاضی اس کے حق میں کپڑے کا فیصلہ کرے گا اور اس سے ضمانت کے لیے تعین طلب کرے گا۔ کپڑے کے مالک کو کپڑا ملنے کا حکم جاری کرے گا وچرا وہی ہے جس کا ہم نے ملوک ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ کپڑا اصل ہے اور رنگ اس کے تابع ہے، لہذا کپڑے کا مالک اصل ہے، مالک ہے اور اس کے ملوک کو ملوک رکھنا اولیٰ ہے اور اعلیٰ وضاحت کے لیے تعین کا طلب کرنا تو وہ اس لیے کہ اس کپڑے میں ایک بین ال اختتام اور تمام بر قابض کا بھی حق کیست ہے مگر غصب شدہ کپڑے کسی شخص کے رنگ میں گر جائے اور

وہ اسے رنگ دے یا ہوا کسی شخص کا کپڑا لٹا کر لے گئی ہو اور کسی دوسرے شخص کے رنگ میں ڈال دیا ہو اور اس طرح کپڑے رنگے جانے تو اگر رنگے ٹیڈر محض زانی جو تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے، اچا ہے تو کپڑے لے لے اور رنگائی کی بدولت کپڑے میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا معاوضہ اسے دے دے اور بدل مذکورہ اور چاہے تو نہ لے ہو جس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ اسے خضائی کی اور لٹکی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ خضائی کو واجب کرنے کا سبب اس کا ہرگز وہ نہیں ہے لہذا کپڑے کو فروخت کر دیا جائے اور ہر دوکان کا حق دے دیا جائے چنانچہ کپڑے کے مالک کو اس کے مفید کپڑے کی قیمت دے دی جائے کیونکہ اس کا حق مفید کپڑے پر ہے اور رنگ والے کو رنگ کی قیمت دے دی جائے اور وہ اس اضافے کی قیمت ہے جو رنگ کی بدولت اس میں پیدا ہوا ہے کیونکہ اس کا حق اس رنگ پر ہے جو کپڑے میں قائم ہے، اندک کپڑے کے مالک کسی رنگ پر بخیر (chioce) کا حق کپڑے کے مالک کو حاصل ہو گا نہ کہ خاص صک کو بدل ملے گا نہ کہ وہ مالدار کو رنگ میا ہر کپڑے کا مالک کپڑے لے گا اور رنگ کی قیمت اس کے دے واجب اور اسے ہر جگہ گر گئے والا شخص خاص ہے تو مالک اس سے نقصان کا خزانے گا کیونکہ یہ نقصان اس کے زیر ضمان پیدا ہوا ہے ایہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اسے رنگ کا بھی وہی حکم ہے جو دیگر تمام رنگوں کا ہے، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں، واللہ اعلم والاعالیٰ اعظم۔

اسی طرح اگر خضاب شدہ تنوشہ لٹکی دیا جائے یا کئی میں تنوشہ لٹکی جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اچانکہ تنوشہ ہر کپڑے کے ہیں اور لٹکی ہر رنگ کے کیونکہ تنوشہ اصل میں اور لٹکی کی حیثیت تنوشہ کے تابع ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سویت، سنوٹج (لٹکی طے ہوتے تنوشہ) کہا جاتا ہے لیکن سنوٹج طے (تنوشہ طے دیا ہو لٹکی) نہیں کہا جاتا۔

اگر شہد کہ لٹکی میں لٹکی دیا جائے یا کئی کو شہد میں لٹکی دیا جائے تو یہ دونوں (یعنی شہد اور لٹکی) اصل ہوں گے اور اگر مشک کو تیل میں لٹکی دیا جائے یا تیل مشک میں مل جائے تو اگر اس سے تیل میں اضافہ ہو اور اس کی اصلاح ہو تو مشک ہر رنگ کے ہو گا اور اگر مشک کا ٹنڈا فائدہ مند ہو اور اس سے تیل کی قیمت میں اضافہ نہ ہو، جیسے بدلہ وار تیل ہو تو یہی درکن میں مشک کو ملا دیا جائے تو کچھ فائدہ نہیں ہوتا، تو مشک تلف ہونے والا ہو گا اور وہ کسی عثمان میں نہ ہو گا، واللہ اعلم والاعالیٰ اعظم۔

اگر غائب ایک شخص کا کپڑا خضاب کرے اور دوسرے شخص کا رنگ خضاب کرے اور پھر کپڑے کا اس رنگ سے رنگ دے تو رنگ کا مالک اس سے اس رنگ کے مثل رنگ کا خضائی لے گا کیونکہ اس نے اس کے رنگ کو تلف کیا ہے اور رنگ بدولت اضافہ میں سے اس لیے اس پر مثالی ضمان قائم ہو گا۔ اس کے بعد اس مسئلہ کا حکم اور اس مسئلے کا حکم کہ جب غائب کا خضاب سے خضاب شدہ کپڑے کو رنگ لیا جائے کہ کپڑے کا خضائی لینا اس کا حق ہے، اللہ اعلم والاعالیٰ اعظم۔

اگر غائب ایک شخص کا کپڑا اور دوسرے شخص کا رنگ خضاب کرے اور اس رنگ میں کپڑے کو رنگ دے پھر وہ کہیں غائب ہو جائے اور اس کا کچھ آپنا نہ ہو تو یہ مسئلہ اور وہ مسئلہ کہ جب کپڑا کسی کے مثل کے بغیر لٹکی جائے اندر تھا استحسان برابر ہیں، جبکہ قیاس یہ ہے کہ رنگ کے مالک کا کپڑے کے مالک پر کوئی حق نہ ہو۔ قیاس کی وجہ تو ہم بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ رنگ کا خضائی قیاس پر اس لیے قائم ہوتا ہے کہ اس نے اسے تلف کیا ہے، پس وہ ضمان ادا کرنے سے اس کا مالک بچ جائے گا اور اس کے مالک کی حیثیت اس سے نازل ہو جائے گی یا ضمان کی تو میرے ہے کہ اگر غائب اس طرح غائب ہو جائے کہ اس کا کچھ آپنا معلوم نہ ہو تو اس کے خلاف حکم لا کر دے

کے لیے اس کے نعل کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے لہذا ایسے سمجھا جانے کا گویا کہ یہ رنگ لئی کسی کے رنگنے سے نہیں بنتی۔

انداز کا صب کسی ایک ہی شخص کا کپڑا اور کٹم (safflower) غصب کر کے اور اس سے کپڑے کو رنگ دے تو مصبوب نہ رنگے ہوئے کپڑے کو لے لے اور اندرونئے آستان خان غاصب کٹم اور کپڑے دونوں کے خضمان سے بری ہو جائے گا جبکہ قیاس یہ ہے کہ غاصب سے اس کٹم کا مشقی خضمان لے لیا جائے اور پھر جسے سمجھا جائے کہ جیسے اس نے اس کے کپڑے کو اپنے کٹم سے رنگا ہے چنانچہ کپڑے کے مالک کے لیے اختیار ثابت ہو جائے گا ابو جاس کے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس نے اس کے کٹم تو لٹھنکر دیا ہے اور وہ خضمان کے ذریعے اس کا مالک ہے لہذا یہ ایسا خضمان ہے کہ جس سے کپڑے کو اپنے کٹم سے رنگا ہے اس لیے کپڑے کے مالک کے لیے اختیار ثابت ہو جاتا ہے۔ آستان خان کی ترجیح یہ ہے کہ مصبوب غاصب ہے لہذا غاصب نے مصبوب منہ کے مال کو فروا ہی کے مال میں ڈال دیا ہے اور ایک آدمی کے مال کو اس کے مال میں ملنا اس مال کا تکلف و استعمال کو کھار نہیں ہوتا بلکہ نقصان قرار پاتا ہے اس لیے جب اس نے کپڑا لینا اختیار کر لیا تو اس نے غاصب کو نقصان کے خضمان سے بری کر دیا۔ اور اگر کٹم ایک آدمی کا ہو اور کپڑا کسی دوسرے کا اور وہ دونوں آدمی اس کپڑے کو لینے پر راضی ہو جائیں جیسے وہ ایک آدمی راضی ہوتا ہے تو دونوں چیزوں کا مالک ہو تو ان دو آدمیوں کو ایسا کہنے کا حق نہیں کیونکہ یہاں مالک شعلت ہیں اس لیے ان دو چیزوں کو ملانا اختلاف ہے لہذا سبھاوند تعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب کسی شخص کٹم (SAFFLOWER) غصب کر لے اور اس سے اپنا کپڑا رنگ لے تو اس کٹم کا اس نے مشقی خضمان لیا جائے گا کیونکہ اس نے اس کا کٹم تلف کیا ہے اور کٹم کی مشقی موجود ہے لہذا اس سے اس کا مشقی خضمان لیا جائے گا اور کپڑے کے مالک کو یہ حق حاصل نہیں کہ کپڑے کو روک رکھے کیونکہ کپڑا اصل ہے اور کٹم اس کے تالین ہے۔ اس مسئلے میں کالا رنگ، بیجا، ام، ابو خضیر کے قول کے مطابق مندر کٹم کے ہے کیونکہ یہ اختلاف کا خضمان ہے اور اختلاف کے خضمان کے حکم کے ضمن میں تمام رنگ برابر ہیں، لہذا سبھاوند تعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب کسی کو کٹم غصب کر لے اور اس کو پانچ درہم کا پینڈر کر دے پھر اسے واپس کر دے تو اگر کے مالک سے کہا جائے کہ پینڈر سے تمہیں ہوا خاضہ ہوا ہے اس کا خضمان دے دے یا پھر گھر کا مالک اس بات پر راضی ہو جائے کہ غاصب اپنے پینڈر کو دکھاتا کر واپس لے لے کیونکہ غاصب کا مکان میں میں جو مل خضوم اور قائم ہے موجود ہے اور وہ پینڈر ہے۔ پس اس کے حق کو بغیر عوض کے باطل کرنا جائز نہیں پس صاحب مکان کی اختیار ہو گا کیونکہ اصل کا مالک وہی ہے پس وہ چاہے تو مکان لے لے اور مکان میں لگی سے خاضہ ہوا ہے اس کا تالان غاصب کو ادا کر دے اور اگر چاہے تو اس بات پر راضی ہو جائے کہ غاصب اپنا کچ اس پر سے لٹا دے۔

اگر غاصب مصحف کریم غصب کر لے اور اس پر نقطے ڈال دے تو اس بارے میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کے مالک کو مصحف لینے کا حق ہے اور اس کے ذریعے کوئی چیز یعنی نقطے ڈالنے کا معاوضہ واجب الاذن نہ ہو گا بلکہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ مصحف کے مالک کو اختیار حاصل ہے، چاہے تو نقطے ڈالنے سے اس میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا معاوضہ دے دے اور چاہے تو نقطے ڈالنے سے قبل اس کی جو قیمت تھی اس کا اس (غاصب) سے خضمان لے لے۔ امام محمدؒ کے قول کی ترجیح یہ ہے کہ نقطے ڈالنا مصحف میں اضافہ ہے لہذا یہ کپڑے کے رنگنے والے مسئلے کے مشابہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے اس کی ترجیح یہ ہے کہ نقطے ایسے اعیان ہیں جن کی کوئی قیمت نہیں لہذا مصحف میں کتاب کی ملک کوئی ایسا چیز نہیں جو مال خضوم اور قائم ہوا دبا جاتی ہو مادہ محض اس کا عمل یعنی نقطے ڈالنا ہے اور محض عمل عقد کے



اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر قاضی کسی مرد اور عورت کی کھال غضب کرے اور اس کی دباغت کرے تو اگر اس نے اس کی دباغت کسی ایسی چیز سے کی ہو جس کی کوئی قیمت نہیں جیسے پانی، مٹی اور دھوپ جس کو اس کے مالک کو حق ہوگا کہ اسے لے اور قاضی کا کوئی حق اس کے لئے واجب الاذن نہ ہوگا۔ کیونکہ کھال اس کی ملک تھی اور دباغت کے بعد جب وہ مال بن گئی تو بھی اس کی ملک کے حکم پر برقرار رہی اور دباغت کرنے والے کا اس میں کوئی عین یا مستوفیہ قائم نہیں ہے بلکہ اس میں تو دباغت کرنے والے کا خالی فعل ہے اور خالی فعل عقد کے بشرط مال مستوفیہ نہیں بنتا اور عقد پایا نہیں گیا۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ مردار کی کھال کو مالک کے ٹھکانے سے غضب کرے اس کی دباغت کرے لیکن اگر مردار کہیں دلتے پر پڑا ہو اور وہاں سے وہ اس کی کھال کو حاصل کرے دباغت کرے تو پھر مالک کا اس کھال پر کوئی حق نہیں کیونکہ دلتے پر ڈالا اس کے اضافیئے کو مباح کرنا ہوتا ہے جیسے راستوں کے پرچہ میں پڑی گھٹیوں اور اس کے جھکوں کو ہینک دینا۔ اور اگر غضب شدہ کھال جس کی دباغت کسی ایسی چیز سے کی گئی ہو جس کی کوئی قیمت نہ ہو، دباغت کے بعد تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمانت عائد نہیں ہوگا کیونکہ اگر ضمانت واجب ہو تو اس کی دوسری صورتیں ہو سکتی ہیں کیا تو وہ سبب ضمانت کی بنا ہے واجب ہو اور یا پھر اطلاق کی وجہ سے۔ پہلی صورت کی تو کوئی گنجائش اس لیے نہیں ہے کہ غضب کے وقت (مضبوط یعنی کھال) کی کوئی قیمت نہ تھی اور دوسری صورت اس لیے ممکن نہیں کہ قاضی کی جانب سے اطلاق نہیں پایا گیا اور اگر قاضی اس کا استیصال کر دے تو بالاجماع اس سے ضمانت پایا جائے گا کیونکہ دباغت سے قبل وہ اس کی ملک تھی اور دباغت سے مال بن جانے کے بعد بھی وہ اس کی ملک کے حکم میں باقی رہی اور قاضی کا اس پر کوئی حق نہیں ہے اور دوسرے کے منکر سال کو جس پر اس کا کوئی حق نہ ہو مالک کی اجازت کے بغیر تلف کرنے پر ضمانت واجب ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے اس کی دباغت کسی قیمتی چیز سے کی ہو مثلاً بازو یا گونڈ یا کیر۔ وغیرہ تو کھال کے مالک کو حق ہے کہ وہ اسے لے اور دباغت کرنے والے نے اس میں جو اضافہ کیا ہے اس کا تادان ادا کر دے کیونکہ وہ دباغت کردہ کھال، مالک کی ملک ہے اور قاضی کا بھی اس میں عین ملک مستوفیہ قائم ہے لہذا دوسری فریقوں کے مفاد کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے لیکن یہ لحاظ پر مبنی کیا جا سکتا ہے جیسے پہلے بتایا، مالک کو یہ حق نہیں کہ اس (قاضی یا قاضی) سے کھال کی قیمت کا ضمانت طلب کرے کیونکہ اگر وہ اس سے قیمت کا ضمانت لے تو لازمی طور پر غضب کے دن والی قیمت کا ضمانت لے گا اور غضب کے روز اس کی کوئی قیمت نہیں تھی۔ اور اگر دباغت کرنے کے بعد کھال قاضی کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمانت عائد نہیں ہوگا۔ بدلیل مذکورہ اور اگر وہ اس کا استیصال کرے تو بھی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ حق نہیں ہوگا۔ لیکن ظاہر السورۃ مذکور ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق قاضی غضب شدہ کھال کی قیمت کا ضمانت ہوگا اور مالک اس کو دباغت سے پیدا شدہ اضافے کا معاوضہ ادا کرے گا۔ علما ہی نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک قاضی سے اس کی اس قیمت کا ادا کیا جائے گا جو پرچہ کے ہونے یا نوری کی چیز دباغت شدہ کھال کی ہوتی۔ صاحبین کے قول کی تردید یہ ہے کہ قاضی نے کسی منکر قیمتی مال کو مالک کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے لہذا یہ تکلف موجب ضمان ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ کسی بے قیمت چیز سے دباغت کرے اور پھر اسے وہ مالک کر دے اور اس کے مالک کو کم کر چکے ہیں۔ جہاں مالک اس کے مال ہونے اور قیمتی (مستوفیہ) ہونے کا حقیق ہے تو وہ اس لیے کہ دباغت سے وہ کھال قیمتی ہی بن گئی ہے۔ رہا اس کا دباغت شدہ کھال کا مضبوط منکر کی ملک ہونا تو وہ اس لیے ہے کہ دباغت سے پہلے اس کی ملک اس میں قائم تھی اور دباغت کے بعد بھی اس کی ملک کے حکم پر برقرار ہے۔ اسی لیے تو





موصوب میرے زیر قبضہ تھ، ہو گیا ہے اور موصوب مناس کے اس دھوکے کو تسلیم نہ کرے اور غاصب کے پاس نہ رہے۔  
 میں نہ ہوں تو قاضی غاصب کو تمام ضرورتیں بند کر کے کہ اگر موصوب اس کے پاس برقرار رہتا تو وہ اتنے عرصے میں ہلاک ہوتا  
 تھا کہ دیکھتا، پھر اس کے خلاف وہ ضعیف کاظم جاری کر دے اس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ یعنی یہ موصوب کا پہلی غلطی  
 میں موصوب کی واپسی کا واجب ہونا ہے اور حقیقت قواس کا قائم مقام ہے، لہذا جب تک میں موصوب کو واپس نہ لے کر  
 کاما جہز نہ کرتا، نہ ہر جہانے قیمت کا ٹکڑا دیا جائے جو کہ میں موصوب کا کارنامہ تمام ہے۔ اور اگر پہلے موصوب کے بارے میں یہ مفسر  
 کی مجلس مزرع امتداد صفت یا موصوب کے وقت اس کی قیمت کی بابت ان دونوں میں اختلاف ہو تو ان تمام امور کے ضمن میں  
 غاصب کا قول مستبر ہو گا کیونکہ موصوب مناس کے خلاف ضمان کا دھریا رہے اور وہ اس دھوکے سے مستحر ہے لہذا اس کے قول  
 کا اعتبار کیا جائے، کیونکہ شریعت میں منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اور اگر غاصب اس چیز کا اقرار کرے جس کا موصوب منے  
 دھوکے لیکے اور یہ دھوکے کہ اس نے موصوب سے واپس کر دیا ہے قواس کے دھوکے کو اپنی کے بغیر تسلیم نہیں کیا  
 جائے اس لیے کہ غصب کا اثر اس کی طرف سے موجب نہیں ہے جب کے یہ دیکھ جائے کہ قواس ہے اور وہ اب موصوب  
 منورہ لسانہ کو میں نے موصوب قینی قرار دیا ہے تو قواس اس (موجب ضمان) غصب کے بیخ بڑھانے کا دھوکا دیتا ہے۔  
 لہذا اگر وہی کے بغیر اس کے دھوکے کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر غاصب یہ دھوکا دے کہ موصوب میں  
 جو غصب ہے وہ موصوب منہ پر کا پیدا کر دے تو نیز اگر اسی کے اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کی طرف  
 سے غصب کے وجود کا اثر اس کی ضمان میں تمام اجزاء سے غصب کے وجود کا اثر ہے اور اس کا دھوکا  
 ہے کہ غصب موصوب منہ نے پیدا کیا تھا اس طرح وہ موصوب کے بعض اجزاء کے اپنے ضمان کے خارج ہونے کا دھوکا  
 دیتا ہے لہذا نیز اگر وہی کے اس کے قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کا قول دھوکا ہے اور ثبوت یہاں کا دھوکا  
 دھوکے ہے۔ اور اگر موصوب منہ اس امر کے ساتھ قائم کر دے کہ غاصب نے سواری لے جانے کو کہ غصب لیا تھا اور  
 اسی کے ہاں وہ مر گیا تھا غصب کہ غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ اس نے جانور اس کو لایا تھا اور وہ اس  
 (یعنی موصوب منہ) کے ہاں مرا ہے تو اس پر کوئی ضمان قائم نہیں ہو گا کیونکہ غصب کے موصوب منہ کے گواہوں نے  
 اپنی گواہی میں یہ موصوب منہ (موصوب منہ) کے قائم رہنے کے گمان پر اقرار کیا ہو کہ غصب کا وہی علم ہو میں موصوب  
 کا واپسی کا انہیں علم نہ ہو اور انہوں نے گواہی اس ظاہری بنیاد پر دے دی ہو کہ تلفت ہونے سے غصب موصوب۔ بہر طور  
 غاصب کے قبضے میں ہر قدر اور باوجود اور غاصب کے گواہوں نے اپنی اس گواہی میں کہ غاصب نے موصوب لایا  
 دیا تھا صورت واقعی پر اٹھایا گیا ہوا اور صورت واقعی سے مراد ہے موصوب کی واپسی کیونکہ یہی صورت ہے جو پہلے  
 موجود رہی تھی اور میں واقعی ہوئی۔ لہذا واپسی کی گواہی لائی ہے جیسا کہ گواہوں کی جرح اور تزکیہ کے مشورہ کے  
 جائز اور ماہرین سے حدایت ہے کہ غاصب مناس ہو گا موافق شہادہ و قتال اعظم۔

اگر موصوب منہ اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ مناس نے اس کے اس غلام کو غصب کیا تھا اور اس غلام  
 کی موت غاصب کے ہاں واقع ہوئی ہے جب کہ غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غلام غصب سے چلے ہوا ہے  
 آٹا کے ہاں مر چکا تھا تو اس گواہی کا اسے کچھ فائدہ نہ ہو گا کیونکہ غصب سے قبل آٹا کے ہاں غلام کے مرنے سے حکم  
 کا کوئی تحقق نہیں ہے لہذا اس امر کی گواہی کو قبول نہیں کیا جائے گا اور یہ حکم سے ملتی ہو جائے گی ایسی ایسے کہا جائے گا  
 گیا کہ یہ گواہی قائم نہیں ہوئی۔ چنانچہ موصوب منہ کے گواہوں کی گواہی پر عمل کرنا واجب ہے۔ علاوہ انہیں یہ

بھی ممکن ہے کہ غاصب کے گواہوں نے حالت کے برقرار رہنے کے خیال (استصحاب الحال) پر اعتماد کیا ہو اور حالت سے مراد ہے عدم پاپس کے آقا کا قبضہ کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ آقا کے قبضے کے قائم ہونے کا انہیں علم ہو۔ لیکن غصب کا علم نہ ہو اور انہوں نے یہ گمان کر لیا ہو کہ آقا کا قبضہ برقرار ہے چنانچہ اسی حالت کے برقرار رہنے کو انہوں نے لازم قرار دے لیا۔ جبکہ منصوب منکے گواہوں نے اپنی گواہی میں غصب کے متحقق ہونے پر اعتماد کیا، لہذا ان کی گواہی کو قبول کرنا دلی ہے۔

اگر منصوب منہ اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غاصب نے یہ علم کو نو میں قربانی کے روز غصب کیا تھا اور غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ قربانی کے دن وہ گم نہیں تھا اور غلام بھی (دکھ میں تھا) تو غاصب پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ غاصب کے گواہوں کی گواہی سے حکم کا کوئی تعلق نہیں لہذا یہ گواہی عدم سے ملتی ہوگئی اور باقی رہ گئی منصوب منکے گواہوں کی شہادت جس کے خلاف کوئی گواہی موجود نہیں لہذا اس کے مطابق عمل کرنا لازم ہے۔ امام محمدؒ نے اطلاق میں کہا ہے کہ اگر غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غلام منصوب منکے ہاں مرا تھا اور منصوب منہ اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ وہ غاصب کے ہاں مرا ہے تو غاصب کے گواہوں کی شہادت قبول کی جائے گی۔ یہ دلیل مذکورہ یعنی یہ کہ اس نے غاصب کے گواہ ایسے امر کے اثبات کے لیے قائم ہوئے ہیں جو پہلے موجود تھا اور وہ امر ہے منصوب منکے گواہوں کی شہادت جبکہ منصوب منکے گواہ پہلے سے موجود تھے گواہی حالت پر برقرار ہے تو ثابت کرنے کے لیے قائم ہوئے ہیں اور وہ شہادت غصب ہے لہذا دواہی کی شہادت کو قبول کرنا دلی ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر منصوب منہ اس امر کی گواہی قائم کر دے کہ سواری کا جانور غاصب کے ہاں اس کے سوار ہونے کے سبب مرا تھا اور غاصب اس امر کی گواہی قائم کر دے کہ اس نے جانور اس کو لوٹا دیا تھا تو منصوب منکے گواہوں کی شہادت کو قبول کیا جائے گا اور غاصب پر قیمت کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ غاصب کے گواہ منصوب منکے گواہوں کی شہادت کو رد نہیں کرتے۔ اس لیے کہ غاصب کے گواہ منصوب کے واپس یکے جانے کی شہادت دیتے ہیں اور اس بات کا امکان ہے کہ غاصب نے اسے واپس کر دیا ہو پھر بارہ تجارت سے غصب کر لیا ہو اس پر سولی کی ہو اور اس کے زیر قبضہ وہ جانور مر گیا ہو لہذا دونوں شہادتوں میں موافقت پیدا کرنا ممکن ہے۔

اسی طرح اگر سواری کے جانور کے مالک کے گواہ شہادت دیں کہ غاصب نے جانور کو قتل کیا ہے جبکہ غاصب کے گواہ شہادت دیں کہ اس نے جانور واپس کر دیا تھا تو اس کا بھی یہ حکم ہے یہ دلیل مذکورہ۔

چھپے کو ایک شخص دوسرے شخص سے کہے کہ مجھے تمہارے ایک ہزار (درہم) غصب کیے پھر وہ کہے کہ ہم دس سوئی تھے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا جبکہ امام زفرؒ نے نزدیک تسلیم کیا جائے گا غلام زفرؒ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ اس شخص کا گنا حقیقی اگر ہم نے تمہارے درہم غصب کیے تو القیبت میں کے لیے ہے اور غلط کی حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے اور اسے واحد پر حمل کرنا حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے لیکن اس صورت میں کہ جب ایک گنا ممکن ہو جبکہ زفرؒ بحث میں ہیں ایسا کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ ہم نے غصب کیے ایسی جماعت کی طرف سے فعل غصب کے سرزد ہونے کی اطلاع ہے جو حمل و گناہ؛ چیز معلوم ہیں لہذا اگر ہم اس کے قول کی حقیقت پر عمل کریں تو ہمیں اسے منکر نہ کہنے کا جبکہ اسے میں حمل و شبہ کی کرنی گناہ میں نہیں ہے کہ متوقار دین سے مجازی معنی پر حمل کرنا اصل

ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## اتلاف کے مسائل

جہاں تک اتلاف کے مسائل کا تعلق ہے تو بات یہ ہے کہ اتلاف دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو یہی اکوم پر واقع ہو اور یا یہ غیر یعنی اکوم از قسم سہائم اور جمادات پر واقع ہو اور اگر اتلاف نئی اکوم پر واقع ہو اور تو جہاں اتلاف کے کثرت کے اتلاف کا جو حکم ہے اس کا ذکر ہم اختلاف اللہ کتاب الجمالیات میں کریں گے، اور اگر یہ غیر یعنی اکوم پر واقع ہو اور تو اس سے ضمان واجب ہو جائے گا بشرطیکہ وجوب ضمان کی سبب شرطیں موجود ہوں۔ اس ضمن میں غلطو کے تین موضوع ہیں، اتلاف کے وجوب ضمان کا سبب ہونے کا بیان، وجوب ضمان کی شرطوں کا بیان، اور وجوب ہونے والے ضمان کی مابیت کا بیان۔

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر اتلاف وجوب ضمان کی تمام شرطیں موجود ہوں تو اتلاف وجوب ضمان کا سبب بنتا ہے کیونکہ کسی چیز کے اتلاف کا مطلب ہے کہ اس چیز سے اب وہ منفعت حاصل نہیں کی جاسکتی جو بالعموم اس سے مقصود ہوتی ہے اور یہ زیادتی اور ضرر زمانی ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ بڑا جہاں گرم پر کوئی زیادتی کرے تو تم بھی اس پر روکی ہی زیادتی کرو جیسی کہ اس نے تم پر کی تھی، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ اسلحہ میں نہ تو ضرر ہے اور نہ ضرر زمانی، اور صورت کے اعتبار سے تو ضرر کی نفی کرنا ممکن نہیں اس لیے ضمان کے ذریعے معنی کے لحاظ سے ضرر کی نفی کرنا واجب ہے تاکہ ضمان تلف کی گئی چیز کا تمام مقام بن جائے اور ممکن نہ ہو کہ ضرر کی نفی ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ غصب پر ضمان واجب ہوتا ہے لہذا اتلاف پر تو بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا کیونکہ زیادتی اور ضرر زمانی ہونے کے اعتبار سے یہ غصب سے بڑھ کر ہے، تو جب غصب پر ضمان واجب ہے تو اتلاف پر بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا، خواہ یہ اتلاف صورت اور معنی دونوں اعتبار سے واقع ہو یا ہی طور کہ وہ چیز اب نام نہ اٹھائے جانے کے قابل نہیں رہی اور معنی کے اعتبار سے اس لیے کہ اس میں ایک نیا معنی پیدا کر دیا گیا ہے جو اس سے استفادہ کرنے کی راہ میں رکاوٹ ہے، اور اس کے کہ وہ اپنی ذات میں فی الواقع قائم ہے کیونکہ یہ سبب یکہ زیادتی اور ضرر زمانی ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اتلاف عمل تلف دمی چیز پر اتلاف کا فعل واقع ہوا ایک کوئی آکر پہنچا کر ہوا یا راست کیا ہے یا وہ اتلاف کا ذریعہ بنا ہے اس طرح کہ کسی عمل میں کوئی ایسا فعل کیا جو بالعموم دوسرے عمل کے تلف ہونے کا باعث بنتا ہے کیونکہ ہر دو صورت میں یہ زیادتی اور ضرر زمانی ہے۔ لہذا وجوب ضمان ہوگا۔

مسائل میں اس حکم کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے سواری کے جانور کو قتل کر دے مسائل: یا اس کا بکڑا جلا دے یا کسی آدمی کا درخت کاٹ ڈالے یا اس کا سر (juice) سارے یا اس کی عمارت ڈھال دے تو وہ خاص ہوگا، خواہ تلف کردہ چیز مالک کے قبضے میں ہو یا غائب کے قبضے میں کیونکہ دونوں حالتوں میں اتلاف متحقق ہو جاتا ہے، البتہ اگر منصوب الی مشغول ہو اور وہ غائب کے قبضے میں ہو تو مالک کو خیار حاصل ہوگا کہ پہلے تو غائب سے ضمان لے لے اور پھر اتلاف کسے والے سے ضمان لے لے کیونکہ ضمان کے وجوب کا سبب دونوں سے پایا گیا۔ سو اگر وہ غائب سے ضمان لے تو غائب اپنے اوپر قائم ہونے والے ضمان کا اتلاف کتہہ سے

مطابق ہے۔ یہ کہہ کر اشیاء منسوب غاصب کی ملک تھی جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انکشاف اس (یعنی غاصب) کی ملکیت پر واقع ہوا ہے۔ اور اگر وہ آثار کشفہ سے ضمان لے تو آثار کشفہ کی ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ اور اگر تلف کردہ مال بقار (زمین وغیرہ) ہو تو شخصین کے نزدیک وہ آثار کشفہ سے ضمان لے گا اور غاصب سے ضمان نہیں لے گا جب کہ امام ٹھکانے کے نزدیک اس مسئلے کا احوال منقول واسلے مسئلے دونوں کا جواب ایک ہی ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ حقار کے غصب پر شخصین کے نزدیک ضمان عائد نہیں ہوتا جب کہ امام ٹھکانے کے نزدیک عائد ہوتا ہے، لہذا اسے اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے یہاں سے ضمان لے لے، جیسے مال منقول کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کوئی مال میں نقصان (کمی) کر دے جو احوال رہا میں سے نہ ہو تو اس سے نقصان کا ضمان لیا جائے گا، خواہ وہ مالک کے قبضے میں ہو یا غاصب کے قبضے میں کیونکہ نقصان کا مطلب ہے اس کے ایک جزو کا انحوت اور اس کا ضمان لینا ممکن ہے کہ یہ کسی اس (ضمان) سے رہا لازم نہیں آتا، لہذا بقدر نقصان اس سے ضمان لیا جائے گا بخلاف احوال رہا کے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ البتہ اگر نقصان غاصب کے سوا کسی اور کے فعل سے ہوا ہو تو اس صورت میں غصب مٹنے کو خیار حاصل ہو گا اگر چاہے تو غاصب سے ضمان لے اور غاصب یہ ضمان اس شخص سے وصول کرے گا۔ نقصان کیلئے اور چاہے تو نقصان کشفہ سے ضمان لے لے اور نقصان کشفہ سے ضمان نہیں لے لے گا، باقی مذکور۔

اگر غاصب ایک غلام کو غصب کرے جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہو، غاصب کے زیر قبضہ اس میں اضافہ ہو جائے اور اس کی قیمت دو ہزار درہم ہو جائے اور پھر اسے کوئی آدمی غلام سے قتل کر دے تو اس صورت میں مالک کو یہ خیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو غاصب سے وقت غصب کی ایک ہزار درہم کی قیمت کا ضمان لے لے اور چاہے تو قاتل سے وقت قتل کی دو ہزار درہم کی قیمت کا ضمان لے لے کیونکہ ضمان کے وجوب کے دو سبب غصب اور قتل پائے گئے اور غاصب کے زیر قبضہ غصب میں جو اضافہ پیدا ہوا ہے اس اضافے کے انکشاف پر غصب کا ضمان عائد نہیں ہوتا بلکہ قتل کا ضمان عائد ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ غاصب کو ایک ہزار درہم کا اور قاتل کو دو ہزار درہم کا ضمان ٹھہرایا گیا ہے۔ اور اگر مالک قاتل سے ضمان لے تو قاتل کسی سے اس کا مطالبہ نہیں کرے گا اور اگر وہ غاصب سے ضمان لے تو غاصب قاتل کے عاقل سے دو ہزار درہم کا مطالبہ کرے گا اور ایک ہزار سے زائد رقم (یعنی ایک ہزار و خیرات) کر دے۔ قاتل کے عاقل سے دو ہزار کا مطالبہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ کیونکہ وہ (یعنی منقول) ضمان پر غاصب کی ملک ہے، جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قاتل غاصب کے غلام پر واقع ہوا ہے لہذا وہ اس کی قیمت کا ضمان لے گا۔ جہاں تک ایک ہزار سے زائد رقم کو خیرات کرنے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے ملک میں غفلت ہوئے کی وجہ سے یہ مال انا مال ہے لہذا اسے خیرات کر دینا چاہیے۔ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے موقف کی رو سے تو یہ بات فریادہ ظاہر ہے اور امام ابو یوسف کے موقف کی رو سے قیمت میں۔ فریادہ (یعنی ایک ہزار درہم) اس کے لیے بائزہ والی ہے اور اس کو خیرات کرنا اس پر لازم نہیں ہے اور اگر غاصب اسے (قیمت میں) اضافہ کرے اور چھیننے کے بعد غلام قتل کر دے تو غصب مٹنے کو خیار حاصل ہو گا۔

جاء - ۱۱۰ - تو اس سے یہ یوم غصب کی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان لے لے اور چاہے تو اس کا قاتل سے یوم قتل کی دو ہزار کی قیمت کا ضمان لے لے اور یہ صحیح ہے بلکہ اس کے کو جب غصب مٹنے کی آدم کے سوا کوئی تاوان ہو اور اسے غاصب اضافہ پیدا ہو چکے کے بعد قتل کر دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر صرف یوم غصب والی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان عائد ہو گا نہ کہ کسی اور قیمت کا۔ ان دونوں صورتوں میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو فرق ہے اس کی وضاحت ہم باقی

میں کر چکے ہیں۔ اور اگر مٹا دیا ہو جائے کہ ہر مضمون غاصب کے زیر قبضہ ہو کر رہی کرنے تو غاصب سے ہر مضمون غصب کی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ اس کے خوئی کرنے سے اس کا خزانہ مایوس ہو جائے گا اس لیے اللہ عز و جل سے ملحق ہو جائے گا اگر وہ اپنی طبیعت موت مراد ہے اور اگر وہ طبیعت موت مراد تو اس کی ہر مضمون غصب کی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا تو ایسے ہی زیر قبضہ صورت میں کیا جائے گا۔

اگر غصب شدہ باندی ایک کے کو ختم دے اور وہ اپنے اس کے قتل کر دے ہم وہ باندی خود بھی مر جائے تو اس باندی کی ہر مضمون غصب کی ایک ہزار درہم کی قیمت غاصب کے دے ہوگی البتہ بچے کا ضمان اس پر واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس باندی کا اپنے بچے کے قتل کرنا خزانہ مایوس ہے اور اس کا کوئی حکم نہیں لہذا یہ دم سے ملحق ہو جائے گا (میں گویا کہ خزانہ مایوس نہیں) گویا کہ وہ اپنی طبیعت موت مراد ہے لہذا وہ امانت دہنے کی حیثیت میں ملک ہو اسے بچنا بچے باقی رہی تو اس بچے کی مال جس کے غصب کا ضمان واجب ہوگا۔

اگر وہ اگر کسی کسی شخص کے پاس ایک ایک ہزار درہم امانت رکھیں اور امانت دار دونوں کے ہزار ہزار درہم کو اس طرح باجم ملا دے کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن نہ رہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر آدمی کو وہ ایک ہزار درہم کا ضمان اور کہے گا اور غلط و درہم اس کی ملک بن جائیں گے کیونکہ یہ غلط انداز دے معنی ان کی ہے۔ صاحبین کے نزدیک ان دو آدمیوں کو اختیار حاصل ہے، یا ہے تو وہ دونوں غلط و درہم لے لیں اور آپس میں تقسیم کر لیں اور یا ہے تو اس سے ضمان لے لیں۔ کتاب الودیعہ میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے پھر امام غزالی کا قول ہے کہ امانت دار ان دو درہم کو اس وقت تک استعمال نہیں کر سکتا جب تک وہ ان کے مال کو ان کے ختم و درہم اور ان کے دے ہے؛ یہ قول صحیح ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ صاحبین کے نزدیک ملک کا حق منتقل نہیں ہوا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگرچہ ملک کا حق تو منتقل ہو گیا ہے اور امانت دار کی ملک قائم ہو گئی ہے لیکن اس میں شبہ (تا پاکی) ہے جو اس وقت تک اس میں امانت دار کے تصرف کرنے کا مانع ہے جب تک کہ وہ اس کے ملک کو راضی نہ کرے۔

اگر کسی شخص کے دو درہم (دو) ملک ہیں کوئی آدمی ان میں سے ایک کو غصب کر لے یا چوری کر لے یا چور ملک غاصب یا چور کے پاس دو درہم کو امانت رکھ دے اور وہ چلے غصب کر دے کر کے ساتھ اسے ملا دے، پھر یہ سب کچھ (یعنی دو درہم کو غصب ہٹا دینے) ہو جائے تو غصب کر دہ کر کا اس سے ضمان لیا جائے گا لیکن امانت رکھے ہوئے کو کا ضمان نہیں لیا جائے گا۔ ملاوٹ کا وجہ سے کیونکہ اس نے اپنی ملک کو اس کی ملک میں ملا دیا تھا اور یہ ان کا حق نہیں ہے، لہذا ملاوٹ کے وجہ سے اس پر ضمان قائم نہیں ہوگا اور قابل ضمان (مضمون) کو اور امانت دار ان کے قبضے میں اپنی حالت پر برقرار رہے تو وہ ایسے ہو گئے گویا کہ ملاوٹ سے پیشتر ہی وہ تلف ہو گئے تھے۔ اور اگر غاصب غصب کر دہ درہم کو اپنے درہم میں اس طرح ملا دے کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن نہ ہو تو (غصب کر دہ درہم کے) کسی کا وہ ضمان اور کہے گا اور غلط و درہم اس کی ملک بن جائیں گے کیونکہ ملاوٹ کر کے اس نے ان کو تلف کر دیا ہے۔ اور اگر ان (غاصب) مر جائے تو ان دو درہم پر جلد سے فرخ ہوں کا حق ہوگا اور غصب مزید فرخ ہوں کی مانند ہوگا کیونکہ ان (غصب کر دہ) دو درہم پر اس کی ملک ختم ہو گئی اور وہ غاصب کی ملک بن گئے۔ اور اگر غصب کر دہ درہم اس کے اپنے درہم کے ساتھ بیٹھنے کے عمل کے تحت داخل جائیں تو اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا بلکہ وہ ان غلط و درہم میں (غصب مزید) (partner) ہوگا کیونکہ اس کے عمل کے بغیر درہم









مال میں شامل تھی کیونکہ اس کی طرف سے بواسطہ سبب بننے کے اکلاف پایا گیا ہے اور امام ولے کے اکلاف پر بلا اختلاف  
ضمان واجب ہوگا۔ اسی لیے تو آزمائش کے ضمن میں ضمان واجب ہوا تھا تو امام ولے کے ضمن میں بدرجہ اولیٰ واجب  
ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**ضمان اکلاف کے وجوب کی شرطیں** (۱) جہاں تک اس ضمان کے وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے، اذانِ مجددیہ  
ہے کہ اکلاف کردہ شے مال ہو، چنانچہ مراد، خون، مراد کی کھال اور  
اور ایسی دوسری چیزوں کے اکلاف پر ضمان واجب نہیں ہوگا جو مال نہیں ہیں، اور جن کا ذکر ہم کتاب البیوع میں کر چکے ہیں۔  
۲۔ ایک شرط ہے کہ اکلاف کردہ چیز قیمتی (مستقیم) ہو، لہذا مسلمان کی مسکوکہ شراب اور خنزیر کے آفات پر ضمان  
واجب نہیں ہوتا خواہ اکلاف کنندہ مسلمان ہو یا زمی، کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب اور خنزیر کا قیمتی ہونا  
ساقط ہے۔ اگر کوئی مسلمان یا زمی کسی زمی کی شراب یا خنزیر کا اکلاف کرے تو ہمارے نزدیک اس (آفات کنندہ) سے  
ضمان لیا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ضمان نہیں لیا جائے گا، اور (اصناف اسلام شافعیؒ کے) دلائل مسائل غصب  
میں گزر چکے ہیں۔ اور اگر کوئی زمی کسی زمی کی شراب یا خنزیر کو تلف کر دے پھر وہ دونوں (یعنی مالک زمی اور آفات کنندہ  
زمی) مسلمان ہو جائیں یا ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے، تو اس صورت میں خنزیر کے اکلاف پر واجب ہونے والے  
ضمان سے تروہ بری الذمہ نہ ہوگا، خواہ ضمان کو طلب کرنے والا مسلمان ہو یا زمی، جس پر ضمان واجب ہوا ہے وہ مسلمان ہوا  
ہو یا دونوں مسلمان ہو گئے ہوں، کیونکہ خنزیر کے اکلاف پر بری ضمان واجب ہوتا ہے وہ ہے اس کی قیمت اور قیمت سے مراد  
وہی دامہم و ذانیہ اور اسلام و دہام و ذانیہ کے لینے ہیں مانع نہیں ہے۔ رہا خنزیر کے ضمان کا معاف، اگر وہ دونوں اسلام سے  
آئیں یا ان میں سے ایک اسلام لے آئے اور وہ ضمان کا طلب گار ہو جس کی ملک کا اکلاف ہوا ہے تو اکلاف کنندہ بری الذمہ ہو  
جائے گا، اور بالاجماع اس پر سے شراب کا ضمان ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر اکلاف کنندہ جس سے ضمان طلب کیا گیا ہے پھر  
اسلام لے آئے اور پھر ضمان کا طلب گار اسلام لے آئے یا اسلام نہ لے تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اور یہی امام  
ابو حنیفہؒ سے امام ابو یوسفؒ کی روایت بھی ہے، اکلاف کنندہ، شراب سے بری الذمہ ہو جائے گا اور شراب کا ضمان  
بدل کر اس کی قیمت کا ضمان بھی نہیں بنے گا، باطل دیکھتے ہیں جیسے ضمان کے طلب گار کے مسلمان ہونے کی صورت میں ہوتا  
ہے، جب کہ امام محمدؒ، امام زفرؒ اور ابو حنیفہؒ بن زید القاسمیؒ کے نزدیک یہی قول ان کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت بھی  
ہے، اکلاف کنندہ بری الذمہ نہ ہوگا اور اس کے ذمہ جو شراب ہے اس کے بیعت اس کی قیمت اس سے وصول کی  
جائے گی، باطل دیکھتے ہیں جیسے اسلام لانے کے بعد اکلاف کرنے کی صورت میں جو شراب کہ زمی کے حق میں اس سے  
شراب کی قیمت کا ضمان لیا جائے چنانچہ ایسے ہی اسلام لانے سے قبل کیے گئے اکلاف کے بارے میں کیا جائے گا۔ اس  
مسئلہ کو ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر کوئی شخص کسی کا بریاط طلبہ توڑ دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے اس (آلہ موسیقی) کی تراشی  
ہوئی گلوئی کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا، اور مفتیؒ میں مذکور ہے کہ خشتیوں کی حالت میں گلوئی کی قیمت کا ضمان  
لیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس سے کوئی ضمان نہیں لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ (یعنی  
بریاط طلبہ) خود ضمان کا کہہ لیا ہے مستقیم (مستقیم) نہیں، جیسے شراب قیمتی نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کا تو یہ ہے  
ہے کہ جیسے یا کہ خود ضمان کے کام آگیا ہے ویسے ہی اس سے ایک دوسرے اعتبار سے استفادہ کرنا بھی ممکن ہے،  
لہذا اس اعتبار سے یہ قیمتی مال ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی شخص کی مسکوکہ یا مفتیؒ (اگر کا شیرہ) اس کو بچا جائے

یہاں تک کہ مضمت باقی رہ جائے۔ . . . . . بھروسے تو اس کا حکم بھی ائمہ کے اسی اختلاف کے مطابق ہوگا ! اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر کوئی شخص کسی کا لکڑی کا دروازہ جلا دے جس پر منقش تمثال کی منبت کاری کی گئی ہو تو اس سے منقش تمثال کے بغیر جو دروازے کی قیمت ہوگی اس کا منان لیا جائیگا کیونکہ تمثال کو قتش کرنے کی کوئی قیمت نہیں۔ اس کو تمثال قتش نہ کرنا مستحب اگر دروازے کے مالک نے تمثال کے سرکاسٹ ڈالے ہیں تو پھر منقوش دروازے کی قیمت کا منان لیا جائے گا کیونکہ اگر سرے ہو تو وہ تمثال نہیں ہوتی کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ ممنوع نہیں ہے تو یہ منقوش قتش ہے (دیکھ کر متال)۔

اور اگر دروازے جلا دے جس پر تصویر کی تمثال بنی ہوں تو تمثال والی قالمیں کی قیمت کا منان لیا جائے گا کیونکہ قالمیں پر تمثال بنانا ممنوع نہیں ہے، اس لیے کہ قالمیں کو روکنا ناجائز ہے، لہذا یہ قتش مقنوم (قیمتی) ہے۔ اگر وہ صورت گھر کو مندم کر دے تو گھر کی قیمت کا منان لیا جائے گا اور تصویر والی قالمیں کا منان نہیں لیا جائے گا اس لیے کہ گھر پر بنی ہوئی تصویر والی کوئی قیمت نہیں ہے کیونکہ گھر پر تصویریں بنانا ممنوع ہے، البتہ گھنے کا کام مقنوم ہے۔

اگر وہ مغنیہ باندی کو قتل کر دے تو مغنیہ نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا منان لیا جائے گا کیونکہ گائیکی کی کوئی قیمت نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ممنوع ہے۔ یہ تو ہے اس صورت کا حکم کہ جب گائیکی اس باندی میں اضافہ (یعنی ایک اضافی وصفہ) ہو اور اگر یہ اس میں کی ہو تو اس کی قیمت کے بقدر ضمان لیا جائے گا۔

اس سے ان مباح اشیاء کے مسئلے کا حکم ملتا ہے جو کسی کی ملک نہیں، کیونکہ ان کے اکتلاوت پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوتا، اس لیے کہ وہ مقنوم نہیں ہیں، کیونکہ جو ناجائز ہے اور ضمانت پر نہیں ہے اور یہ اس وقت تک متحقق نہیں ہوتا جب تک کسی چیز کو حرام (ممنوعہ جگہ) میں نہ لے جاتا ہے اور اس پر تسلط حاصل نہ ہو جہاں تک ملک و مباح شے، یعنی حرامی کے مال کا تعلق ہے تو اس کے اکتلاوت پر بھی ضمان لازم نہیں ہوتا، خواہ وہ مقنوم ہی ہو، کیونکہ ایک اور شرط اس میں مفقود ہے، جس کا ذکر ہم انشاء اللہ آگے ہی کر دیں گے۔ آپ چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو بوجہ ضمان کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ کسی کی ملک ہو، لہذا ایسی مباح چیزوں کے اکتلاوت پر ضمان واجب نہ ہوگا جو کسی کی ملک نہیں، لیکن چیز کے تعلق سے ہونے کی شرط پر حکم کی تصریح زیادہ صحیح ہے کیونکہ چیز کا کافی فہم کسی کی ملک ہو بوجہ ضمان کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ جس چیز کی ملک موقوف ہو اس کے اکتلاوت پر بھی ضمان لازم نہ ہوتا ہے حالانکہ وہ قلم کی ملک کسی کی ملک نہیں ہے۔

ایک اور اشیاء دو ماحیروں کی مشترک ملکیت ہے، ان دونوں میں سے کسی ایک صاحب نے اس میں کاشت کی اور دونوں اس باغ پر دھاندلہ کر کے دوسرے صاحب نے کاشت میں لگ دیا تو حایج دے گا اور یہاں دو دونوں آپس میں قسم کر دیں گے۔ یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا فصل لگائی ہوگی یا نہیں لگائی ہوگی، سو اگر فصل لگائی ہو تو ان کا ایسا کرنا درست ہے کیونکہ یہ گندم کے پلے مشین فروخت کرنے کے مترادف ہے اور گندم کے پلے سے بیش قیمت فروخت کرنا جائز ہوتا ہے، اور اگر فصل نہ لگائی ہو تو پھر یہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ وہیں کتنے کتنے بیج چھو گیا ہے اور کتنا بیج لگ گیا ہے، لہذا اگر بیج وہاں مقنوم نہیں ہے، چنانچہ اس کی بیج بھی جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی لگائے گا تو کاشت نہ کرے گا یا صاحب زمین اس کی تقیم کا مطالبہ کرے تو تقیم کر دی جائے گی اور کاشت کرنے والے کو حکم دیا جائے گا کہ اپنے صاحب کے زمین کے حصے میں سے فصل لگا ڈالے کیونکہ اس (کاشت کرنے والے) کا حصہ دوسرے صاحب کی ملک کے ساتھ ملکا ہو اس لیے لہذا اسے اپنے حصے کو اس کے حصے سے خالی کر کے پرکھنے کے نقصان کا منان دینے پر مجبور کیا جائے گا، ”واشدر سہا نہ“۔

و تعالیٰ اعلم۔

(۳) ایک شرط یہ ہے کہ تعلق کرنے والا ان میں سے ہر جس کے تعلق کرنے پر ضمان واجب ہوتا ہے، چنانچہ اگر کسی شخص کے مال کو چرپائے نے تعلق کر دیا ہو تو چرپائے کے مالک پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ اسے زبان جانوروں کا نسل ہے بدلہ ہوتا ہے لہذا اس پر کوئی تاوان لاگو نہیں ہو سکتا اور چرپائے کے مالک نے اذکار کیا نہیں اس لیے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔

(۴) انا نکر ایک شرط یہ ہے کہ ضمان کو واجب کرنے کا کوئی فائدہ ہو چنانچہ اگر مسلمان حرلی کا مال تعلق کر دے یا حربی دارالحرب میں مسلمان کا مال تعلق کر دے تو ان پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر عادل (دعا دار و رعا یا کا فرد) باطل کمال تعلق کر دے یا باطلی عادل کا مال تعلق کر دے تو اس پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ ضمان کو اس پر واجب کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ ولایت (اختیار) Authority کے نہ ہونے کی وجہ سے ضمان کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ مال کا مسموم ہونا مال کے ضمان کے واجب ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ اذکار کے ضمان کے ضمن میں بچہ بچہ قابل مواخذہ ہے حالانکہ اس کے حق میں تعلق کیے جانے والے مال کا مسموم ہونا ثابت نہیں ہے۔ اسی طرح جان بچانے کے لیے دوسرے کا مال کھانے پر بھی ضمان واجب ہوگا باوجود اس کے کہ ایسی حالت میں دوسرے کا مال کھانا نہیں ہے۔ اسی طرح اذکار کو توڑنا یا بار ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کے اذکار پر ضمان واجب ہوگا۔ اور اگر کسی آدمی کے مال کو مالک کی اجازت سے کوئی شخص تعلق کر دے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا لیکن یہاں بھی مال کے مسموم ہونے کی شرط ضروری نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں ضمان کا واجب نہ ہونا مال کے مسموم نہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ضمان کے لیے فائدہ ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ اگر اس پر ضمان واجب ہو جائے تو اسے لازماً یہ حق ہوگا کہ وہ بھی مالک سے اس ضمان کا مطالبہ کرے، لہذا یہ لاماصل ہے، واللہ اعلم۔

اسی طرح وجہ ضمان کے لیے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اذکار کنندہ کو اذکار کے وقت یہ علم ہو کہ جس چیز کو وہ تعلق کر رہا ہے وہ دوسرے کا مال ہے، چنانچہ اگر وہ کوئی چیز اس خیال کے تحت تعلق کر دے کہ وہ اس کی ملک ہے، پھر راجح ہو کہ وہ کسی دوسرے کی ملک ہے تو اس سے ضمان لیا جائے گا کیونکہ اذکار تو ایک امر واقعہ ہے جس کا وجود علم پر موقوف نہیں ہے، جیسے غضب کے ضمن میں ہوتا ہے، جس کا ذکر گذر چکا ہے، البتہ اگر اسے دوسرے کا مال ہونے کا علم ہو تو پھر اس سے ضمان بھی لیا جائے گا اور وہ گناہی ہوگا اور اگر اسے علم نہ ہو تو اس سے ضمان تو لیا جائے گا لیکن وہ گناہی نہیں ہوگا کیونکہ جہول چوک پر شریعت میں کوئی مواخذہ نہیں، جس کی دلیل ہم غضب کے مسائل میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

**ضمان کی ماہیت** | یہاں تک غیر بنی آدم کے اذکار پر واجب ہونے والے ضمان کی ماہیت کا تعلق ہے، تو اذکار کی بنا پر بھی وہی ضمان واجب ہوتا ہے جو غضب پر واجب ہوتا ہے، یعنی اگر تعلق کر دہ چیز مثلیات ہیں سے ہو تو مثلی ضمان اور مثلیات میں سے نہ ہو تو قیمت کا ضمان، کیونکہ اذکار کا ضمان زیادتی کا ضمان ہے اور شریعت نے صرف مثلی زیارتی کی اجازت دی ہے، اس لیے جب ممکن ہو تو مثل مطلق پر عمل کرنا واجب ہے، یعنی وہ صورت اور معنی دونوں اعتبار سے مثل پر اور جب ممکن نہ ہو تو معنی کے اعتبار سے ہونا واجب ہے اور معنی کے اعتبار سے مثل سے مراد ہے قیمت، جیسا کہ غضب کے ضمن میں کیا جاتا ہے، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالخصوص۔





اس کے رکھ (ایجاب و قبول) کے ساتھ ایسے عمل پر جو خاص اس کی ملک ہے واقع ہوا ہے 'لذا یہ نازل ہوا کہ جسے رشید (محمد انصاف) کا تصرف نافذ ہوتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کا حقیقی وجود اس کے لئے ہے کہ جو دے دانت ہے، جب کہ تصرف شرعی طور پر تب وجود میں آتا ہے کہ تصرف کے الی شخص کی طرف سے صادر ہوا ہو اور اپنے لئے ہو واقع ہوا ہو اور جس اس (یعنی منفعہ کی پختہ) میں پائی گئی ہے یہ مقروض کے مال کا اس کی ضمانتی کے بغیر فروخت کرنا دوسرے کی ملک میں ملک کہ ضمانتی کے بغیر تصرف کرنا ہے اور یہ نافذ نہیں ہوگا جیسے فضولی اور شخص جو کسی غیر کے حق میں اس کی اجازت شرعی کے بغیر تصرف کرنا ہے) کا تصرف نافذ نہیں ہوتا۔

جہاں تک اس آیت مذکورہ کا تعلق ہے تو بعض اہل تلویل کا کتابہ کہ سفیر سے یہاں مروا بنا یا ہے۔ اور چار قول بھی یہی ہے، اور کہا جاتا ہے کہ یہاں دلی سے مروا ہے شخص ہے کہ اس کا حق ہے کہ وہ مقروض کی موجودگی میں احسانت کے ساتھ مل کر اسے بلکہ مقروض کے لئے جس اس کا حق ہے وہ اس میں اضافہ نہ کر دے اور اگر وہ اتنا نہ کرے بھی تو وہ اس سے انکار کر دے۔ اور ان کے نزدیک و تعالیٰ کا جو یہ ارشاد ہے کہ تم یہ توڑوں کو اپنے اموال نہ دو تو اس بارے میں بعض اہل تلویل کا کتابہ ہے کہ یہ توڑوں سے یہاں مروا ہو نہیں اور چوتھے ہے کہ میں اور آیت کے سیاق سے اس تاویل کی تائید ہوتی ہے اور وہ یہاں یہ افشاء و باری تعالیٰ ہے کہ **فَاِنْ زِدْتُمْ لَهَا كِسْفًا مِّنْ ذَهَبٍ لَّا يَفْضَحْهُنَّ** یعنی "سو انہیں اس میں سے مدد دو اور انہیں لباس پہنا دو" اور دیا دلی کی بیعت (سرپرستوں) اور خود پر دلی پر چوتھوں اور چوتھے کے لے کا یہی رزق واجب ہوتا ہے نہ کہ یہ توڑ کا رزق اور اس کا لباس، نیز جو یہ قوت کو رزق اور لباس تو اس کے اپنے مال میں سے ملتا ہے۔ علاوہ انہیں آیت شرعیہ میں ہے کہ تم یہ توڑوں کا پتلا نہ دو و نیز کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے اموال کی اعانت دینے والے کی طرف کی ہے نہ کہ اس کی طرف کہ جس کو دیا جائے گا اور ہم بھی اس کے مال میں ہیں۔

جہاں تک حضرت مسند رضی اللہ عنہ کے مال کی بیعت کا تعلق ہے تو یہ حضرت مسند رضی اللہ عنہ کی ضمانتی سے کہ کسی حق کی کوئی ان کے ہاتھ میں یہ گیا بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیعت کو پاسد کریں اور یہ کہ وہ مقروض کا ادائیگی میں مثال مثالی کریں۔ علاوہ ان میں۔ روایت کیا گیا ہے کہ حضرت مسند رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دفعتاً اس کی حق کر آپ ان کے مال کو فروخت کریں تاکہ آپ کی بکات مال ہر ہلے اس آپ کی بکات میں کا قرض ادا ہو جائے جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ان کے والد گرامی مسند رضی اللہ عنہ میں جام شاد دست نوش کیا اور اپنے پیچھے قرض چھوڑ گئے تو حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے یہی کرم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے دفعتاً اس کی آپ ان کے اموال کو فروخت کریں تاکہ آپ کی بکات مال حاصل ہو جائے اور اس بکات سے ان کا قرض ادا ہو جائے اور ایسے ہی ہوا جیسے انہوں نے خیال کیا تھا۔ بعد اگر سفیر کے طور پر باخ ہو تو اس سے اس کے مال کو روک لیا جاتا ہے لیکن اس سے سفیر کے بچہ کے حق میں استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ تو (یعنی سفیر کے طور پر باخ ہونے والے بچے کے مال کو روک لگتا ہے) میں تصرف ہے جب کہ کچھ ذات پر تصرف ہے اور ذات کی قدر و قیمت مال کی بہ نسبت کہیں زیادہ ہے 'لذا وہ دوا لوتی میں سے کثیر ولایت کا ثابت ہو جائے تو نہایت کے ثابت ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ مزید برآں 'ہم کہتے ہیں کہ اس کے مال کے مفاد کے پیل نظر اس سے منع کیا جاتا ہے کہ اس سے اس کی حق توئی کم ہوگی کیونکہ یہ توئی کا اظہار زیادہ تریبہ اور علی (دینے کے) معاملے میں ہوتا ہے لہذا جب اس کے مال کو روک لیا جائے گا تو اس کی طرف سے یہ توئی (کے اظہار) کا دوا زہ بدر ہو جائے گا پہلا نہیں اس کی حق توئی کم ہو جائے گی۔ درجہ معاونات (یعنی درجہ) تو ان میں یہ توئی کا اظہار زیادہ نہیں ہوتا لہذا

اس کی جو قوی کو کم کرنے کی غرض سے اسے جگر (تصرفات سے منع) کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس کی جو قوی اس کے بغیری لم ہو جائے گی۔ تو قوی بعض مرتبہ بسبب اس کی اہلیت کے ابطال کے اور یہ جائز نہیں، بچے اور پاگل کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ یہ دونوں تصرف کے اہل نہیں ہیں، لہذا ان پر جگر کی اہلیت کے ابطال کا باعث نہیں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**ممانعت تصرف (حجر) کا حکم** جہاں تک حکم کا تعلق ہے، تو وہ جگہ کے مال میں اور اس کے مال میں یا جائیداد کے مال کو اس وقت تک روک رکھا جائے گا جب تک کہ وہ پاگل ہے اور یہی حکم اس بچے کے مال کا ہے جو سوچ بوجھ نہ کرے، لکن اگر وہ بالغ ہو جائے تو اس کے مال کا یہ حکم نہیں رہتا، کیونکہ جو شخص عقل نہ رکھتا ہو اس کے ہاتھ میں مال ٹھہرنا یا مال کا تلف ہونا۔ یہ بالعموم بچہ، قرا سے اس کے مال کو اس وقت تک روک رکھا جائے گا جب تک اس کے رشد (معتدل ہونے) کے آثار ظاہر نہ ہو جائیں۔ اہلیت ہمارے نزدیک اس میں کوئی ممانعت نہیں ہے کہ اس کے اموال میں سے کچھ مال اسے دے دے اور آزمانش کی غرض سے اسے تجارت کی اجازت دے دے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، **وَابْتَغُوا الْبَيْتَ حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهُ** اور تم بیویوں کی آزمائش کرو چنانچہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے سرپرستوں (اولیاء) کو تمہیں کی آزمائش کرنے کی اجازت دے دی ہے اور یہ آزمائش تجارت کے ذریعے ہو سکتی ہے لہذا آزمائش کی اجازت تجارت کی اجازت ہے۔ اور اگر وہ اس کی آزمائش کرے اور اس کے رشد کے آثار ظاہر ہو جائیں تو اس کا باقی مال بھی اس کے حوالے کر دے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، **اَسْكُنُوا مِنْهُ مِمَّا رَزَقَكُمْهُ** اور اگر تمہیں ان کے رشد کے آثار ظاہر ہو جائیں تو ان کے اموال ان کے حوالے کر دو، رشد سے مراد وہ مال کی حفاظت اور اصلاح کرنے میں راسخی اور دوشی، یہ جارائی یعنی امتناع کا مسک ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک اس سے اس کے مال کو روک لیا جائے اور وہ اس کے لیے جائز نہیں کہ برہنہ سے قبل اس کے اموال میں سے کچھ مال اسے دے اور اسے تجارت کی اجازت دے، اس مسئلے کو امام شافعی نے کتاب المغازی میں بیان کر دیا ہے۔ اور اگر اس کے رشد کے آثار اس پر ظاہر نہ ہوں تو وہ مال کو اس سے روک رکھے تا اگر وہ بالغ ہو جائے، سو اگر وہ رشید کے طور پر بالغ ہو تو اس کا مال اس کے سپرد کر دے اور اگر وہ ضعیف، سفید اور سبزر (مفلوج خرچ) کے طور پر بالغ ہو تو وہ اس سے اس کے مال کو روک رکھے تا اگر وہ پختہ ہو جائے، اس پر حسب امر کا اجماع ہے جب وہ پختہ ہو کر سچ جانے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے جب کہ ماہرین کے نزدیک اس وقت تک کہ اس کا مال مذکور یا جائے جب تک کہ اس کی یہ قوی برقرار ہے۔

**رباط الاموال** تو اس کا تو کوئی مال ہی نہیں ہوتا جس سے اسے روکا جائے لہذا حکم کے حق میں جگر کا اثر مال میں ظاہر نہیں ہوتا لیکن تصرفات میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ یہ جگہ کے مال کے ہونے میں جگر کا حکم۔

جہاں تک مال میں تصرف کے بارے میں جگر کے حکم کا تعلق ہے، تصرف و معاوضہ سے جلی نہیں ہوگا، یا تو تصرف قول سے ہوگا یا پھر فعل سے۔ جہاں تک قولی تصرفات کا تعلق ہے، ان کی میں قصیں ہیں (۱) بعض قطع ہوتی ہیں (۲) خاصۃً نقصان دہ (۳) میں میں قطع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو پاگل کی طرف سے تو کبھی بھی قسم کا قولی تصرف درست نہیں ہے، چنانچہ اس کا طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا، غلام کو مستاتب بنانا اور مقررہ کرنا کبھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کی خرید و فروخت معتد ہوگی، مال تک کہ اس کے ساتھ قولی کا اجازت بھی لاحق نہیں ہو سکتی۔ نہ ہی آپس کی

طرف سے ہے، صدقہ اور وصیت کو قبول کرنا صحیح ہے۔ کچھ لوگ یہ نہ کہنے والے ہیں کہ کبھی ہی ممکن ہے کہ میری تصرف کے جواز اور امتداد کے لیے تصرف کر کے مالے میں اہلیت کا ہونا شرط ہے اور عقل کے بغیر اہلیت نہیں ہوتی۔۔۔ باقاعدگی پر تو اس کی طرف سے نفع بخش تصرفات تو بلا اختلاف صحیح ہیں اور قاعدۂ نقصان وہ تصرفات بالاجماع درست نہیں ہیں۔ رہے وہ تصرفات جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہے، جیسے خرید و فروخت اور کرانے پر اثاثہ وغیرہ تو بارے سے نزدیک ایسے تصرفات کا مستند ہونا ان کی (تصرف کے بعد نفع والی) اجازت پر موقوف ہے، مگر وہ اجازت دوسرے تو تصرفات پر تو جوا اور گروہ و ذکر دوسرے تو تصرفات باطل ہو جائے گا، جب کہ اہم شرائط کے نزدیک اس کے تصرفات قطعاً مستند ہوں گے (یعنی اجازت ملنے پر بھی نہیں)۔ یہ باطل ہے کہ تصرفات کا مسئلہ ہے اور مناسب مقام پر اس کا بیان گذر چکا ہے۔

اب غلام تو اس کی طرف سے ہے، صدقہ اور وصیت کو قبول کرنا صحیح ہے، اسی طرح اس کا حلاق دینا اور عدد اور تھامس کے ضمن میں اقرار کرنا بھی صحیح ہے۔ البتہ مال کے بارے میں اس کا اقرار اس کے مالکیت میں تو صحیح نہیں ہے، میں اس کے اپنے حق میں یہ کہتا ہوں، چنانچہ اس کے آزاد ہونے کے بعد اس اقرار پر اس کا مؤخذہ کیا جائے گا۔ جہاں تک بیع اور دوسرے ایسے تصرفات کا تعلق ہے جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے تو یہ مؤخذہ نہیں لگے بلکہ ان کا مستند ہونا مالک کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ ان مسائل کے دلائل مناسب مقامات پر بیان کیے جا چکے ہیں۔

جہاں تک نفی تصرفات یعنی غصب (غصب کی جمع) اور اطلاق کا تعلق ہے تو کہیں کیا گویا بن اور غلامی ایسے عراض ان کے ضمن میں جبر کا موجب نہیں ہے، چنانچہ اگر یہ پایا گئی کوئی چیز تلف کر دے تو ان کے مال ہیں اس و امثال اور کیا جائے گا: اس طرح غلام ہے کہ گروہ کسی شخص کا مال تلف کر دے تو اس سے اس کا مؤخذہ کیا جائے گا۔ لیکن اس کے آزاد کیے جانے کے بعد۔۔۔ رہا سفید (بیوقوف)، تمام ابوحنیفہ کے نزدیک تو وہ تصرفات سے اصلاحی مجرم نہیں ہے اور تصرفات کے ضمن میں اس کا مال اور رشید کا مال دونوں برابر ہیں اور ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ماسوا اس کے کہ یہ جب سفید کے طور پر باغ ہوتا ہے تو اس سے اس کے مال کو اس وقت تک روک لیا جائے جب تک وہ کسی کے حق کو نہیں پہنچا تا اور اگر رشید کے طور پر ہفت کو پہنچے تو اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جاتا ہے لیکن جہاں تک تصرفات کا تعلق ہے، تو اس بارے میں ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے یہاں تک کہ اگر سفید کے طور پر باغ ہونے کے بعد وہ کوئی تصرف کرے جب کہ اس کے مال کو اس سے روک لیا گیا ہو تو اس کا تصرف نافذ ہو گا جیسے اس حالت میں نافذ ہوتا ہے کہ جب مال اس کے حوالے کر دیا گیا ہو۔ حاکمین کے نزدیک اس کا حکم اور باطل ہے اور مؤخذہ لانا اس کا حکم ایک جہاں ہے، لہذا اس کی طرف ضرورت، اس کا کرانہ پر اثاثہ، اس کا سپر، صدقہ اور ان کے مانند دوسرے تمام ایسے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے جو کہ توڑ اور ٹک کیا جاسکتا ہو۔ ان کے سوا دوسرے تصرفات میں اس کا حکم اور باغ باطل رشید کا حکم ایک جہاں ہے، چنانچہ اس کا طلاق دینا، نکاح کرنا، غلام کو آزاد کرنا، غلام کو مدبر بنانا، باندی کو ام ولد بنانا سب جائز ہیں اور اس پر اس کی بیوی اور نکاح کا نفع، مال میں مذکوة، اورنگ واجب ہیں، وہ اپنی بیویوں اور ان کا رب پر عریضہ کرے، اپنے مال کی مذکوة دے اور اسے شہ کے منع کیا جائے گا اور حشر سے اور خرقہ (ایک ہی احرام سے حشر اورنگ اگر کرنا) سے اور نہ ہی قربانی کا ہا فوراً تلف کرے جانے سے روکا جائے گا لیکن تاحض اس کا نفع نہ کرے اور قربانی کا ہا فوراً کسی امتداد و ارتض کے سپرد کر دے تاکہ وہ راستے میں اس پر خرچہ نہ کرے۔ اس پر



۱۔ سادہ بابت: اولاً اور اولیٰ دونوں کے معنی کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہے، 'حدود وخصایس کے ضمن میں اس کا اپنے غلات قرار دینے پر گواہ اپنے مرض الموت میں اپنے مال کے تثنائی کے برابر اگر قرآن کے کما حقہ کے لیے وصیت کرنا اور اس قسم کے دیگر وہ تصرفات یا تبرعوں کے بعد حائل'، بالغ و رشید شخص کر سکتا ہے، البتہ اگر وہ کسی عورت سے سہریشل سے زائد سہر پر خدائی کرے تو وہ زیادتی باطل ہے، اور اگر اپنے غلام کو آزاد کر کے تو ظاہر الروایہ کی رو سے وہ غلام اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے غنیمت کرے گا، جب کہ ظاہری نئے امام لڑنے کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ قول اختیار کر لیا تھا کہ قیمت چکانے کی کوشش کے بغیر وہ آزاد ہو جائے گا۔ ان امور کے سوا باقی سب تصرفات میں وہ برابر ہیں۔ اگر ضعیف کوئی چیز فروخت کرے یا خریدے تو تا ماضی دیکھے گا کہ اگر قودہ قائم سے منع ہے تو اسے باطل قرار دے دے گا اور اگر اس میں نقصان ہے تو اسے رد کر دے گا، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

**رفع حجر کے اسباب** اہل ایچک ان چیزوں کا تعلق ہے جو حجر کو رفع کرتی ہیں، تو کچھ سے حجر کو رفع کرنے والی دوسری یہ کہ وہ بالغ ہو جائے۔ حیات کی اجازت سے ان تصرفات کے بارے میں حجر رفع ہوتا ہے جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو: دیکھو وہ تصرفات جو سراسر نقصان دہ ہوں تو ان کے بارے میں جوہریت کے بغیر حجر رفع نہ ہوگا۔ یہ ہمارا اذیعنا احکام کا مسلک ہے جب کہ امام ثنائی کے نزدیک جوہریت کے بغیر کچھ سے حجر زائل نہ ہوگا! اس مسئلے کا ذکر گذر چکا ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک بالغ ہونے پر ان تصرفات پر سے حجر زائل ہو جاتا ہے، خواہ بالغ ہونے پر رشید ہو یا سفید، اور امام ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے، البتہ امام ابو یوسف کے نزدیک اگر بالغ ہونے کے بعد تا ماضی اس پر حجر کا حکم جاری کرے تو وہ مجرب ہو جائے گا جب کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تا ماضی کے حجر سے وہ تصرفات نہ ہوں گے، مثلاً زمینیں ہو یا کھیتیں، پس ہر اس کا ہونے تک اس کے مال کو اس سے روکا لیا جائے گا۔ امام محمد اور امام ثنائی کے نزدیک گندہ بالغ ہونے پر رشید نہ ہو تو حجر زائل نہیں ہوگا۔

لڑکے کے بالغ ہونے کا پتا احکام سے یا کسی عورت کو حائل کرنے سے یا انزال سے چلتا ہے جب کہ لڑکی کے بالغ ہونے کی نشانی حیض، احکام اور حائل ہونا ہے، اگر مذکورہ علامتوں میں سے کوئی علامت نہ پائی جائے تو پھر طہر کا اعتبار کیا جائے گا۔ احکام کے علاوہ مست برہنہ ہونے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ تین آدمیوں سے ظلم اٹھایا گیا ہے (یعنی وہ شرعی احکام کے مکلف نہیں ہیں) 'ان میں آدمیوں میں سے ایک بچہ ہے جب تک کہ اسے احکام نہ ہو۔ چنانچہ نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خطاب کے ارتقاء کے لیے احکام کی کٹھری حد قرار دیا ہے۔ اور (شرعی احکام کا) خطاب جوہریت پر ہوتا ہے، تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ احکام سے بالغ ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ مزید برآں، جوہریت عبارت ہے آدمی کے کمال و درجہ کی حالت سے اور کمال صحت کمال و درجہ کی قوت و قدرت سے ہوتی ہے اور قدرت سے مراد وہ ہے کہ اسباب و کالات کی سلامتی کا اعتبار نہ کرے ہوئے بعد، معصا سے سلیم کو استعمال میں لاسکتا اور یہ استعمال احکام ہی کے تحت و طبقہ کمال مطلق ہوتا ہے۔ سو اگر یہ کہا جائے کہ اور ایک سے مراد وہ تمام معصا (و جوارح) کے استعمال کا گھن ہونا اور اگر اس استعمال کا گھن ہونا ثابت ہو جائے تو اسے مخصوص (محصوئہ تامل) کے استعمال، یعنی بدوہ کمال شہوت کو پر مار کرنے کا امکان ثابت نہیں ہے کیونکہ اس کا کمال انزال سے ہوتا ہے جب کہ احکام تو زیادہ سے زیادہ دم

مارہ منہ کے نزول کا سبب ہے (مگر نزول) اس لیے اسے برہنہ کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ علامہ انیس،  
 لکھتا ہے کہ قتال نے بچے کی سحر کرنے کا حکم دیا ہے اور ضروری ہے کہ "بچہ تو اس کے لیے لکھا ہوا ہے" چنانچہ ارشاد باری  
 تعالیٰ ہے، "وَبَشِّرِ الصَّالِحِينَ الَّذِينَ إِذَا أُتُوا بِالْحَبْرِ فَقَالُوا هَذَا مِنْ رَبِّي وَإِنْ أَتَاهُمْ مِمَّنْ سِوَاهُ فَقَالُوا هَذَا بَشَرٌ أَلِیَّ فَاذْهَبْ عَنْهُ" (اس کے معنی) اور اس کی سحر کرنے کے لیے لکھا ہوا ہے۔  
 اللہ تعالیٰ نے بچے کی سحر کا جو حکمت کیا ہے تو اس حکمت کے حامل ہونے کا وقت وہ ہے کہ جب وہ بچے کی سحر کرے تو  
 اسے پاس اور رشوت کی بنا پر بارہ منہ کے لیے بغیر ایسا پر نہیں لکھا اور بچے کے حق میں عورت کے مطابق یہ احتلام  
 سے ہوتا ہے۔ علامہ انیس احتلام ہونے پر وہ بچہ کون کے دائرے سے نکل کر باہر کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے چنانچہ  
 (احتلام ہونے کے بعد) اسے عورت میں نکال کر باپ لکھا جاتا ہے نہ کہ نکال کر بچہ لکھا جاتا ہے۔ احتلام ہونے پر اس کا شمار ان  
 لوگوں میں ہوتا ہے جو عورت کو مادر کرنے کے اہل ہیں، لہذا احتلام برہنہ کی علامت ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی  
 کہ برہنہ کی علامت ہے تب ثابت ہو جاتی ہے کہ (بارہ منہ کے) انزال سے بھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ ہم نے یہی معانی کا  
 ذکر کیا ہے۔ زمین بچے کی سحر کرنا اور اسے پالینا ان کا تعلق نزول سے ہے نہ کہ خدا احتلام سے "البتہ احتلام باہر بارہ  
 منہ کے نزول کا سبب بنتا ہے" اس لیے (بارہ ہونے کے) حکم کو اس سے وابستہ کر دیا گیا ہے۔ اس طرح عورت  
 کو حاملہ کرنے کی علامت ہے کہ وہ بھی عام طور پر انزال کے بغیر حقیقت نہیں ہوتی۔ لہذا وہ علامات میں سے کوئی  
 علامت نہ پائی جاتے تو برہنہ کی علامت کا اعتبار مقرر کیا جاتے گا۔ برہنہ سے متعلق کم سے کم شرط کے بارے میں علماء کے  
 درمیان اختلاف پایا جاتا ہے "امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ شرط اس کے لیے اٹھارہ برس اور لڑکی کے  
 لیے ستروہ برس ہے۔ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک لڑکی اور لڑکے دونوں کے لیے چھ برس  
 سال ہے۔ ملاحظہ فرمادیں کہ ان کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ مؤخر فرمودہ حقیقت عقل ہے اور اس بات میں بھی اصل ہے کیونکہ  
 احتلام کا دارودار اسی پر ہے اور شریعت میں احتلام کو دار اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ عقل کے کال ہونے کی  
 دلیل ہے اور احتلام عام طور پر چھ برس کی عمر سے متاخر نہیں ہوتا اور اگر اس عمر کو پہنچنے پر بھی احتلام نہ ہو تو  
 اس کا یہ مطلب ہے کہ اس کی عقل میں کوئی نقص ہے اور عقلیت میں نقص عقل میں نقص کا موجب نہیں ہے" لہذا  
 عقل بڑھنے کی نفس کے قائم ہے" اس لیے احکام کے لکھنے کے نفس میں اس کا اعتبار کرنا واجب نہیں ہے۔  
 سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور آئندہ میں ایک لڑکے کو پیش  
 کیا گیا جس کی عمر چھ سال تھی، حضورؐ نے اس لڑکے کو واپس کر دیا "وہ بارہ اس لڑکے کو آپ کے سامنے  
 اس وقت لایا گیا جب اس کی عمر پندرہ برس کی تھی تو آپ نے اسے (جہاد میں شریک ہونے کا) اجازت دے  
 دی: چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام نے چھ برس کی عمر کو برہنہ کی حد قرار دے دیا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ  
 عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جب شریعت نے حکم اور خطاب کو احتلام کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے، بدلیل مذکورہ، تو  
 حکم کی اس (یعنی احتلام) پر بنا کر دار واجب ہے اور جب تک اس کا معدوم ہونا یعنی ذہن اور اس کے وجود  
 کے بارے میں ملا تھی نہ ہو جاتے اس سے حکم رفع نہیں ہوگا اور ملا تھی اس حدت (یعنی لڑکے کے بارے میں  
 ۱۵ سالہ لڑکے کے بارے میں ۱۵ سال) کے بعد ہونے پر راجح ہوگی کیونکہ اس طرح احتلام کا ہونا سبب میں  
 محسوس ہے" لہذا جو حکم احتلام سے ثابت ہو اس کو اس سے نازل کرنا اور دار احتمال کے جائز نہیں ہے، جب کہ  
 شریعت کے اصل احکام میں ان میں اور زمین کا حکم جبکہ لڑکے کے حق میں لازم ہے تو یہ طر (یعنی زمین نہ آئے)

کے طول پر پڑنے سے نازل نہ ہوگا حبیب تک کہ یو سی زید اہو جیسے اور یو سی کی حد تک اس کا انتظار کرنا واجب ہے کیونکہ ممکن ہے کہ حیض دوبارہ آنا شروع ہو جائے۔ اسی طرح خنیں (نامرد) کے حق میں عیسیٰ کا حکم ہے کہ وہ اس وقت تک ثابت نہ ہوگا حبیب تک کہ اس سے بھلا کی امید قائم ہو بلکہ عیسیٰ کی ایک سال کے لیے نافر کر دیا جائے گا کہ ہو سکتا ہے اس سال کی حد تک کے دوران میں اس کی حیض قوت بحال ہو جائے، اور حبیب سال گزر جائے اور یو سی واقع ہو جائے تو اس وقت عیسیٰ کا حکم جاری کر دیا جائے سیفہ انہ سبحانہ تعالیٰ نے کفار کے حق میں ولایت کے اظہار اور انہیں اسلام کا دعوت دینے کا حکم دیا ہے کہ حبیب تک ان کے اسلام کو قبول کرنے کی طرف سے مایوسی نہ ہو جائے انہیں اسلام کی دعوت دیتے رہو اور حبیب تک مایوسی واقع نہ ہو جائے ان سے قتال کرنا ہمارے لیے مباح نہیں ہے، تو ایسے ہی زیر بحث شدہ ہیں کیا جائے گا کہ حبیب تک استحکام کی امید قائم ہے انتظار واجب ہے اور چندہ برس کا عمر کے بعد اس یعنی حشکے کے حق میں اظہار اور ولایت کے حق میں مشرک حال کی نظر تک کوئی مایوسی واقع نہیں ہوتی بلکہ اس دوران میں تو استحکام ہونے کی امید ہوتی ہے لہذا جو حکم استحکام سے ثابت ہے وہ منقطع نہ ہوگا حبیب کہ استحکام کے ہونے کی امید بھی قائم ہو، بخلاف اس حد تک کے بعد کہ اس کے بعد استحکام ہونے کا کوئی احتمال نہیں، لہذا استحکام کے وجود سے مایوسی کے زمانے میں اس کا اعتبار کرنا جائز نہیں ہے۔

جہاں تک مذکورہ حدیث کا تعلق ہے تو اس میں کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس لڑکے کو (ہمارے مشرک کر سنے کی) اجازت اس لیے دی جو کہ آپ کے کویر بات معلوم ہو گئی جو کہ اس حدیث کے دوران میں اسے استحکام ہو گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے اسے یہ اجازت اس لیے دی جو کہ آپ نے اس لڑکے کو عا دۃً... لڑائی کے قابل کہا جو جیسے ہیں اسکاں و احتمال کے اوپر لوغات میں تمام عیسیٰ کا اعتبار کرنے کا حکم دیا گیا ہے، لہذا یہ حدیث احتمال کی موجودگی میں حجت نہیں بنے گی۔

اگر مزاتی لڑکے (جو بوخت کے قریب ہو) کے باغ ہونے کے معاملے میں احتمال پیدا ہو جائے اور وہ لڑکے کہیں باغ ہو گیا ہوں تو اس کے قول کو قبول کر لیا جائے اور اس کے باغ ہونے کا حکم جاری کر دیا جائے اسی طرح مراجعہ (مراجع کا مؤلف) کی کا حکم ہے، کیونکہ بوخت کے ضمن میں اصل استحکام ہے، یہاں کہ چکے ہیں اور استحکام کا حکم تو صرف اس لڑکے کی طرف سے ہی ہو سکتا ہے لہذا اس کے قول کو قبول کرنا اندیشہ ضرورت لازم نہیں، جیسے ہر اور جن کی اطلاع کے بارے میں کیا جا سکے کہ لڑائی کے تو قبول کیا جا سکے، دائرہ بھانڈو تعالیٰ اعلم۔

دیا جائے گا، تو اس پر سے حجر اس وقت تک نازل نہ ہوگا حبیب تک اسے پاگل پن سے آفاقہ نہ ہو جائے اور اتفاقاً جو سنہ ہر وہ خواہ رشید ہو یا سفید، اس بارے میں اس کا حکم دی ہے جو چاہے گا ہے اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔

جہاں تک استحکام کا تعلق ہے، تو اس سے حجر ایک تو اس کے آزاد کیے جانے سے نازل ہو جائے اور دوسرے اسے (مالک کی طرف سے) تجارت کرنے کی اجازت ملنے پر۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ آزاد کیے جانے سے حجر حق الاطلاق نازل ہو جائے جب کہ تجارت کرنے کی اجازت سے صرف انہیں تصرفات کے بارے میں حجر

نازل ہوتا ہے جن میں تعلق اور نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔

رہا سنیہ، تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس پر تصرف کرنے کے کسی قسم کا کوئی حرج و ناجہ نہیں تھا، نازل ہونے کا سوا، ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جہاں تک ان (یعنی صاحبین اور امام شافعی) کے مذہب کے مطابق اس کے حکم کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک سنیہ پرست قبر کا زوال اس کی ختمی قاضی کے اجازت دینے سے ہوتا ہے۔ چنانچہ جیسے وہ قاضی کی طرف حرج کا حکم جاری ہوتے بغیر حرج نہیں ہوتا ہے ہی جب تک قاضی اسے (صرف کرنے کی) آزادگی نہ دے وہ (صرف کرنے میں) آزاد نہیں ہوتا۔ امام محمدؒ اور امام شافعی کے نزدیک سنیہ پرست حرج اسی وقت نازل ہوگا جب اس کا رخصتہ ظاہر ہو جائے، اگرچہ اس کا لہجہ ہونا اس کی سناہت (یعنی قوتی) کے سبب ہے لہذا وہ (صرف کرنے میں) آزاد بھی اس (یعنی سناہت) کی ختمی رخصت سے جگا، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

## ( Law of confinement ) قانون حبس

جہاں تک دوسری فصل یعنی حبس کی فصل کا تعلق ہے، تو حبس کی دو قسمیں ہیں، دین کی وجہ سے مفروض حبس یا دین کے سبب میں حبس۔

دین کے سبب مدیون کا حبس | جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے، اس پر لنگھوان موقوفات پر ہوگا، وجوب حبس کا سبب: وجوب کی شرطیں؛ حبس کو کس چیز سے روکا جائے اور کس چیز سے نہ روکا جائے۔

حبس کو واجب کرنے کا سبب تو دین ہے، خواہ حقوثا ہو یا باریہ۔ جہاں تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے تو ان کی کئی قسمیں ہیں، بعض کا تعلق دین سے ہے، بعض کا مدیون سے اور بعض کا صاحب دین سے۔ جس شرط کا تعلق دین سے ہے وہ یہ ہے کہ دین فوری طور پر واجب الادا ہو، چنانچہ دین موصول (یعنی ایسا دین جس کی ادائیگی کی ایک مبادی ضرور ہو) میں اس کو حبس میں کیا جائے گا کیونکہ جس تو اس حکم کو دور کرنے کے لیے ہے جو دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے متعلق ہوتا ہے اور یہ بات مدیون کی طرف سے پائی نہیں گئی اس لیے کہ خود صاحب دین نے میعاد مقرر کر کے اپنے حق کو مؤخر کیا ہے۔ اسی طرح جب تک میعاد پوری ہونے پر دین کی ادائیگی کا وقت نہ آجائے مدیون کو سفر کرنے سے نہیں روکا جائے گا، مثلاً ادائیگی کا وہ وقت دور ہو کر قریب ہو کر جب تک وہ میعاد گزر نہ جائے، اس سے مطالبے کا حق نہیں رکھتا اور دین اسے سفر اختیار کرنے سے روک سکتا ہے، تاہم اسے یہ حق ہے کہ مدیون کے ساتھ عمل جائے اور جب ادائیگی کا وقت آئے کچھ اسے مزید سفر کرنے سے روک دے، تا آنکہ وہ اس کا دین ادا کر دے۔

جس شرطوں کا تعلق مدیون سے ہے وہ یہ ہیں کہ ایک یہ کہ وہ دین ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو، چنانچہ اگر وہ تنگ دست ہو تو حبس میں کیا جائے گا کیونکہ اللہ سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَإِنَّ كَذِبًا ذُو عُسْرَةٍ قَدْ خَلَّوْهُ ؕ أَلَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ سَفَرَةٌ، یعنی: اور اگر وہ فقر و غرض دار تنگ دست ہو تو سہولت تک اسے عطا دی جائے، واللہ اعلم، حبس کو اس لیے کیا جاتا ہے کہ صاحب دین کو اس کا حق دلوں کر ظلم کو دور کیا

جائے اور اس صورت میں (دیوان کی طرف سے) کوئی ظلم نہیں ہے کیونکہ وہ دین کا ادا ٹیگا برقرار رہی نہیں ہے۔ مزید برآں حسب وہ دین کی ادا ٹیگی کی قدرتی ہی نہیں رکھنا تو اسے محسوس کرنے کا کوئی ناغہ نہیں ہے کیونکہ شریعت نے قید کرنے کی اجازت تو اس لیے دی ہے کہ دین کی ادا ٹیگی کا وسیلہ بنے نہ کہ قید برائے قید کے لیے۔

از الجملہ ایک شرط یہ ہے کہ دیوان دین کی ادا ٹیگی میں ٹال مٹول کرنا نہ کرے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اندار کا (قرض) ادا کرنے میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، لہذا ظلم کو دور کرنے کے لیے اسے محسوس کیا جائے گا، مگر جس کے ذریعے دین کی ادا ٹیگی ہو جائے، نیز فی حکم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ جس کے پاس مال ہو اس کا ادا ٹیگی قرض میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اس کی عزت و آبرو اور اس کو سزا یا سزا ملال ہے اور جس سزا ہے، اور جب تک سزا قرض کی طرف سے لیت و لعل اور ٹال مٹول کا اظہار نہ ہو اسے محسوس نہیں کیا جائے گا۔

از الجملہ ایک شرط یہ ہے کہ دیوان صاحب دین کے والدین نہ ہوں پس اولاد کے دین کی بنا پر ان کو محسوس نہیں کیا جائے گا خواہ وہ اہل عبادت سے اور جس کے ہوں یا نہیں کے کیونکہ اکثر بزرگ و اعلیٰ کا فرضان ہے: وَحَسَابُ حَسْبُ سَائِي السَّيِّئَاتِ مَسْخُورٌ دَا، یعنی "اور تو ان دونوں (والدین) کے ساتھ دنیا میں جیسے طریقے سے رہا، نیز ارباب شاد و رفاہی ہے، وَبِالنَّوَالِدِ يَتِيْنِ احْسَانًا، یعنی "اور والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرو"، اور قرض کی وجہ سے ان کو محسوس کرنا ان کے ساتھ جیسے طریقے سے رہا اور اچھا سلوک کرنا نہیں ہے۔ ہاں اگر والد اپنے اس بچے کو نقد قرض دے جس کا نقد اس کے ذمے ہے تو قرض اسے محسوس کر سکتا ہے لیکن قرض کے طور پر نہ کہ دین کی بنا پر جہاں تک اولاد کا تعلق ہے تو والد کے دین کی بنا پر ہی محسوس کیا جاسکتا ہے کیونکہ محسوس کرنے میں نہ کہ والد والدین کا حق ہے، یہی حکم تمام رشتہ داروں کا ہے، دیوان کو اس کے خشتے دار کے دین کی وجہ سے قید کیا جاسکتا ہے خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ جس کے معاملے میں مرو اور عورت برابر ہیں، کیونکہ جس کا جو موجب ہے وہ دین کے مرد یا عورت ہر قسم سے بدنام نہیں بلکہ ٹال مٹول کا سرچشمہ اگر اس کی طرف سے دین چھلکے گا مگر وہ تو اسے قید کیا جائے گا کیونکہ جب ظلم اس کے دین کی ادا ٹیگی کے رستے میں ہے تو وہ ادا ٹیگی دین میں تاخیر کرنے سے ظلم نہیں کیا جاتا لہذا اسے قید کیا جائے گا کیونکہ دین ادا ہو چکے اور فقیر ظلم و جور ہو جائے۔

**صاحب دین سے متعلق شرط** جس شرط کا تعلق صاحب دین سے ہے وہ یہ ہے کہ صاحب دین کا حق سے دیوان کو قید نہ کرنا، اس کے حق کے حصول کا ذریعہ ہے اور انسان کے حق کا حاصل نہ کرنا ذریعہ بھی اس کا حق ہے اور انسان کے حق کا سوا ایسا کچھ اور ذرا استہوار کیا جاتا ہے، لہذا دیوان کو محسوس کرنے کے لیے صاحب دین کی طرف سے ذرا کاہنہ ناگزیر ہے۔

جب دین کے موجب کا سبب اور اس کی خطی معلوم ہو جائے، تو اب اگر کا حق کے سامنے سبب سے اپنی شرطوں کے تحت کے ذریعے ثابت ہو جائے تو قاضی دیوان کو قید کر دے گا کیونکہ میری صورت کے صاحب دین کے حق کی ادا ٹیگی میں تاخیر کرنے سے ظلم کا حق کا سامنے منتقل ہو گیا ہے لہذا قاضی کا تو تقریبی حکم کو دور کرنے کے لیے کیا گیا ہے، لہذا وہ اسے ظلم کو دور کرے گا۔

اگر قاضی دیوان کی خواہش و حق کے بارے میں اشتباہ ہو اور فریقین میں سے کسی کے بھی خلاف قاضی کے پاس محبت قائم نہ ہو تو قرض خواہ اسے محسوس کرنے کی درخواست کریں تو قاضی اسے محسوس



حبیب کہ مسلم امیر (فروخت کنندہ جس نے بیچنی دام لیے) نے ماس المال (دینِ مسلم میں بیچنی) لیے مجھے دام، لے لیا ہو، تو اس صورت میں ادائیگی کا مطالبہ کرنے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ ہر ایسے دین کے بارے میں میں کہ میرے سے کوئی عوض نہ ہو، جیسے میرے دل خلع کیپڑے کو جلاتا، یا اس کا عوض تو ہو مگر وہ مال نہ ہو، جیسے قتلِ عمد پر بدلِ مسلح اور کفالیہ ہے، (یعنی جس سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کیا گیا ہو) کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اس ضمن میں غلام کے ورنہ یا ان اختلافات راستے پایا جاتا ہے، بعض کا کہنا ہے کہ ہر صورت میں مطلوب کا قول ہی مستبرجہ کا اور اسے قید نہیں کیا جائے گا اگر وہ تنگ دست ہوئے کا دھڑکی کرے (کیونکہ انسان میں عقل مغلی ہے اور تو گری ماضی (بعد میں پیش آنے والے واقعہ) مبارک ہے، لہذا غلام ہر مالِ طالب کے حق میں گواہ ہے، اس لیے اس کے قول کو قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔ بعض غلام کا کہنا ہے کہ ہر مال میں طالب (قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے والے) کے قول کو قبول کیا جائے گا کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ باقہ اور زبان کا حق خدا شخص کو حاصل ہے۔ ایسے غلام کا کہنا ہے کہ مطلوب کے لباس کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا کہ آیا وہ تنگ دست ہے یا خوشحال؟ اگر اس کا لباس امراد کا سا ہو تو طالب کے قول کو قبول کیا جائے اور اگر اس کا لباس فقرا والا ہو تو مطلوب کا قول مستبرجہ کا، فقیر ابو جعفر شہرستانی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کے لباس پر ہی فیصلہ کیا جائے گا اور اسی فیصلہ کے تحت اسے مجلس یا تو گرفتار دیا جائے گا یا سوا اس کے کہ مطلوب فقیر یا غنی ہو یا اثرات کے طبقے سے تعلق رکھتا ہو کیونکہ تو گری کے بغیر بھی لباس میں تکلف پڑتا اور بتا سوتا ان لوگوں کی عادت ہے (یعنی یہ وضع دار اور خند پوش رنگ ہوتے ہیں) لہذا اس صورت میں مطلوب کے اس قول کو تسلیم کر دیا جائے گا کہ وہ تنگ دست ہے، ضمانت نہ ہو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ کہ شریعت میں اس شخص کے قول کو قبول کیا جاتا ہے جس کی گواہی اس کا ظاہر حال دے اور حبیب دین ایسے مال کے عوض کے طور پر واجب ہو جو معدوم کو سپرد کیا گیا ہے تو ظاہر حال طالب کے حق میں گواہ ہے کیونکہ مال کے بیع و سالم ہونے سے مطلوب کی قدرت ثابت ہو گئی یہی صورت رکھتا ہے کہ وہ واجب ہی بالدار ہوئے ہے لہذا ظاہر حال کی شہادت طالب کے حق میں ہے۔ امام احمد کے قول کیونکہ ظاہر اور دینہ بھی ہے کی تفسیر یہ ہے کہ ہر صورت میں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں ظاہر حال رکھتا ہے اور بھی طالب کے حق میں گواہ ہے اور وہ ہے اس کا اس مقدمہ کو کرنا، پس اس کا شادی کرنے کا اقدام اس کی قدرت کی دلیل ہے کیونکہ ظاہر بات یہ ہے کہ انسان اس وقت تک شادی نہیں کرتا جب تک کہ اس کے پاس کوئی مال نہ ہو، اور نہ ہی وہ عمر کی قدرت کے بغیر شادی کرتا ہے، یہی صورت عورت کی طرف سے طلاق کے اقدام کی بھی یہی معمول عورت اس وقت تک طلاق کا مطالبہ نہیں کرتی جب تک کہ اس کے پاس مال نہ ہو مگر بیعتِ طلاق کا اقدام بھی انسان اسی وقت کرتا ہے جب اس کے پاس (دولت یا دینے کی) قدرت ہو، لہذا ان مواقع پر ظاہر حال کی شہادت طالب کے حق میں ہے، اس لیے اس کے قول کو قبول کیا جائے گا واللہ اعلم بالصواب۔

مجبوس کو کن امور سے روکا جائے گا اور کن سے نہیں روکا جائے گا | جہاں تک اس کی امور کی بات

کرنے کا تعلق ہے جہاں سے مجبوس کو روکا جائے گا اور جہاں سے اسے نہیں روکا جائے گا، مجبوس کو اپنے کام کاج اور ضروری معاملات کو سر انجام دینے، بعد کی ناز، یا جماعت نماز مسجد کی ناز، جنازے میں شرکت، ہجرت کی یہاں پر ہی حکایت کرنے اور ملکات کی دعوت پر جانے کی عرض سے غیر شائے سے باہر نکلنے سے روکا جائے گا کیونکہ

اسے محسوس قرض کی ادائیگی کے واسطے کے طور پر کیا جاتا ہے، سو جب اسے اس کے کام کا جو اور ضروری دینی معاملات کو سرانجام دینے سے روکا جائے گا تو وہ نہ چکا ہوگا اور قرض کو جلد ادا کرنے کی کوشش کرے گا۔ محسوس کے مترادف اقارب کو اس کے پاس (تقدیر غلے میں ملاقات کے لیے) آگے سے نہیں روکا جائے گا کیونکہ اس سے جس کی مرض و قمارت میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا بلکہ ملاقات تو یہ مرض کے لیے وسیلہ ہی جاتی ہے۔ اسے شرعی تصرفات، از قلم خرید و فروخت، ہبہ، صدقہ، دوسرے قرضوں اور اس کے حق میں اقرار اسے نہیں روکا جائے گا، چنانچہ اگر وہ ایسا کوئی تصرف کرے تو وہ نافذ ہوگا اور قرض ادا ہوں گا اس تصرف کو باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ جس تصرف کی اہلیت کے باطل ہونے کا موجب نہیں ہے، اور اگر وہ قرض خواہ، جن کی وجہ سے اسے محسوس کیا گیا ہے، قاضی سے درخواست کریں کہ محسوس کو اقرار ہبہ، صدقہ، وغیرہ کے تصرفات سے مجبور کر دیا جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سن کیا ہے، رجوع، سن، بقول نہیں کی جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کی یہ درخواست قبول کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ قاضی سے درخواست کریں کہ محسوس کی مستحق جائیداد، یا حوا اور اہل و عیال کے، اور غیر منظور جائیداد اس کی مرضی کے بغیر فروخت کر دی جائے تو صاحبین کے نزدیک قاضی کو اس کی درخواست قبول کرنے کا حق ہوگا جب کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبول نہیں کرے گا۔ یہ جرح کا مسئلہ ہے (جیسا کہ ذکر کر چکا ہے)۔ لیکن اگر اس کے ذمے دین و دارم کا ہوا اور اس کے پاس دارم موجود ہوں تو قاضی کا حق کو اس کی درخواست قبول کرنے کا حق ہوگا جس کے حق کی جنس سے ہیں۔ اور اگر اس کے ذمے دارم واجب الادا ہوں اور اس کے پاس دینار ہوں تو قاضی اس کے دینار و دینوں کے عوض فروخت کر کے اس کا دین چکا دے، اسی طرح اگر اس کا دین دیناروں میں ہو اور اس کے پاس دارم ہوں تو قاضی دیناروں کے عوض اس کے دارم فروخت کر کے اس کا دین ادا کر دے۔ دارم و دینار اور دیگر جملہ اموال کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ دین کی ادائیگی کے لیے دارم اور دینار کو تو ایک دوسرے کے عوض فروخت کیا جائے گا لیکن دیگر اموال کو فروخت نہیں کیا جائے گا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ دارم دینار ایک لحاظ سے جنس واحد ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ دو ٹکڑے کا بے میں ایک کے خراب کو دوسرے کے ذریعے پورا کیا جاتا ہے اور ان میں سے کئی ایک کے تلف ہونے کی صورت میں دوسرے میں سے ادائیگی مستحق ہوتی ہے لہذا یہ دونوں ایک اعتبار سے ہم جنس ہیں، اس لیے ہر دو ٹکڑے ایک دوسرے کی عین کے مانند ہیں، جب کہ دوسرے مالاں اور دارم و دینار کے درمیان کئی اعتبار سے بھی الجھناست (ہم جنس ہونا) نہیں پائی جاتی لہذا قاضی کو اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ دارم و دینار کو دوسری اشیا کے عوض فروخت کر کے محسوس کی مرضی کے خلاف تصرف کرے۔ طحاوی، ابن ابی شیبہ، اگر دیگر مالاں کو دین کی ادائیگی کے واسطے فروخت کیا جائے تو ان کا یہ نہیں خریدے جیسے دیگر اوقات میں خریدے جاتے ہیں بلکہ اس سے کسر قیمت پر (یعنی اونٹنے پالنے والوں، خریدے جاتے ہیں) سے محسوس کو نقصان پہنچے گا، لیکن دارم و دینار کو فروخت کرنے سے اسے کوئی نقصان نہیں پہنچا کیونکہ ان میں تفاوت نہیں ہوتا۔

بال گنہ بدیوں فوت ہو جائے تو پھر سند اس سے منقطع ہے، اس صورت میں قاضی اس کے دین کی ادائیگی کے لیے اس کے جملہ اموال کو فروخت کر دے گا کیونکہ قاضی کا اس کے اموال کو فروخت کرنا میت کے خلاف تصرف کرنا نہیں ہے، اس لیے کہ موت سے اس کی اہلیت تصرف تو باطل ہو چکی۔ علاوہ انہیں، وہ اپنی زندگی کے آخری حصے میں خود ہی اس بات پر راضی ہو گیا تھا۔ یہ ظاہر بات ہے کیونکہ دینوں کی ادائیگی اس کی دنیاوی



عزوریات میں شامل تھی، چنانچہ جب وہ اپنی زندگی سے روک دیا گیا تو وہ کسی بھی ایسے مال سے قرض کی ادائیگی پر راضی تھا جو اسے قرض کی مدت سے واپسی سے قبل برآ کر دے۔ محبوس کو اپنی ذات، اہل و عیال اور طرین و اقارب پر خرچ کرنے دیا جائے اور اسے اس سے منع نہ کیا جائے اور نہ ہی اسے شرعی تصرفات سے روکا جائے اور نہ بھانہ دہانی الخ۔

## دین کی بناء پر عین کو محبوس کرنا

جہاں تک دین کی وجہ سے عین کو محبوس کرنے کا حقیقہ ہے تو دین کی بناء پر محبوس دراصل دو قسم کا ہوتا ہے، ایک وہ محبوس جو مضمون ہے اور دوسرا وہ محبوس جو مال ہے۔ مضمون کی بھی دو قسمیں ہیں، زرقین سے مضمون اور قیمت سے مضمون۔ زرقین سے مضمون کی مثال وہ فروخت شدہ مال ہے جو ابھی فروخت کنندہ کے قبضے میں ہو، چنانچہ اگر وہ تلف ہو جائے تو (خریدار پر سے) زرقین ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اگر یہ برقرار رہے تو فروخت کنندہ اس کا خریدار (بے ضرر) مطالبہ کرے گا اور خریدار اس سے مال فروخت کی سپردگی کا مطالبہ کرے گا کیونکہ بیع تکلیف کے مقابلے میں تعلیکہ ہے اور سپردگی کے مقابلے میں سپردگی ہے جب کہ فروخت کنندہ سپردگی سے قاصر ہے کیونکہ مال فروخت تلف ہو چکا ہے، لہذا خریدار اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا اور فروخت کنندہ اس سے زرقین کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس لیے یہ ضرورت کی بناء پر ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ علاوہ انہیں 'فروخت کنندہ کے قبضے میں مال فروخت اس مال سے کمتر مال' کا نہیں ہوتا ہے وہ گاہک کے سامنے پیش کر کے اس کا بھادوتا ہے اور دوسرا مال مضمون پہلے سے قیول الذکر مال بدرجہ اولیٰ مضمون ہوگا، صرف یہ فرق ہے کہ مضمون فروخت قیمت سے مضمون ہوتا ہے (یعنی اس کے آداب قیمت کے مطابق ملتا ہوتا ہے) جب کہ اول الذکر (یعنی مال فروخت) زرقین سے مضمون ہوتا ہے کیونکہ یہ مال غیر تمسیر (شیں کا ذکر) پایا گیا ہے جب کہ مضمون زرقین تمسیر سے ملتا ہوتا ہے۔ اگر خریدار کا نائب (وکیل) خرید ہی ہوتی ہے تو زرقین اپنے مال میں سے ادا کر دے اور اس سے کوئی بچہ پاس محبوس کر لے تاکہ اپنے موکل سے اس کو پورا زرقین وصول کر سکے اور دوسرے تلف ہو جائے تو گروہ موکل کے طلب کرنے سے پہلے تلف ہو تو ہمارے تیغوں اور کندہ نزدیک بطور امانت تلف ہوگی جب کہ امام زرقین کے نزدیک وہ بطور مضمون کے تلف ہوگی ایمن خان واجب ہوگا اور اگر طلب کرنے کے بعد تلف ہو تو ضمان عائد ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ مال فروخت (بیع) کا ضمان ہوگا، امام ابو یوسف کے نزدیک یہ دین کا ضمان ہوگا جب کہ امام زرقین کے نزدیک یہ عیب کا ضمان ہوگا۔ ہم کتاب الوکالہ میں اس مسئلے کا ذکر کر چکے ہیں۔

جہاں تک اس محبوس میں کا حقیقہ ہے جو قیمت سے مضمون ہوتی ہے تو اس کی مثال یہ ہے کہ مجھے ناسدیج سے فروخت کیا ہو ایسا مال جو مثلاً اشیاء (ذوات الاشیاء) میں سے نہ ہو، اگر فروخت کنندہ بیع کو ختم کر دے اور مال فروخت شدہ خریدار کے قبضے میں ہو اور خریدار اسے اس فرض سے محبوس کر لے کہ فروخت کنندہ اس کو زرقین واپس کرے اور اس کے غیر قبضہ و تلف ہو جائے تو اس پر ضمان قیمت کا (ذکر زرقین کی بناء پر) عائد ہوگا اور جو بیعت ہوگی اس کا حساب کر کے وہ ایک دوسرے کو واپس کرے گا۔ اسی طرح اگر وہ بیعت ہوئی چیز (مردون) ہمارے نزدیک مضمون ہے لیکن اس کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ، جب کہ امام شافعی کے نزدیک دوسرے سے مضمون نہیں

ہے یہ کتاب الہیہ کا مسئلہ ہے۔

ہمارے مجوس ہر امانت ہوتا ہے تو اس کی مثال گویا شدہ چیز کا نفع ہے کیونکہ گویا شدہ چیز وہی کی جگہ پر اس میں  
ہے لیکن وہ گویا دیکھ کے پاس امانت ہوتی ہے چنانچہ اگر وہ تلف ہو جائے تو میں سے کچھ بھی مانتا نہ ہو گا۔ ای طرح  
ناسد ہمارے پر سوائی کے جان کر کہ اسے پہنچنے والے کر اسے دار کی مثال ہے کہ اگر وہ اس کا گناہ ہو گیا۔ دے دے ہمارا  
شدہ کر اسے کو چور کر اسے کے لیے وہ سواری کے جان کر کہ اسے پاس مجوس کرے اور اسی دتا۔ میں وہ ہمارا اس کے زیر  
قبضہ تلف ہو جائے تو وہ ہمارا ہشت کے تلف ہو گا۔ دلائل ہمارے و تہائی اطم۔



کے نتیجے میں جہاں یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو خواہ ضرب قلیل ہو یا کثیر۔ بعض علماء نے ضرباتِ حد کی تعداد سے اس ضرب کی مقدار کو متعین کیا ہے لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ جس چیز پر اس کا دوا دوا ہے وہ ہے ضرورت کا تحقیق ہونا پس جب ضرورت متحقق ہو جائے تو تعدد کی قیمن کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ اگر اہل اس قسم کو کہا جائے تو ان کا نام دیا جاتا ہے۔

دوسری قسم وہ ہے کہ جس سے لڑ چلاؤ اور اضطراب لازم نہ آئے اور وہ ہے قید یا بیڑیاں ڈالنا اور۔  
**۲۔ اگر اکر و ناقص** ایسی ضرب کہ جس سے دوا جان یا عضو کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو۔ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، اس واسطے کہ مجبور جس پر اگر اکرہ کیا گیا کہ اس چیز میں کوئی قید و بند نہ ہو ضرب سے واضح طور پر ختم اور پریشانی لاحق ہو جائے۔ اگر اہل اس قسم کو اکر و ناقص کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

## جبر و اکراہ کی شرطیں

اکراہ کی شرطیں دو قسم ہیں ایک قسم کا تعلق اکراہ کرنے والے (مجبور) سے ہے اور دوسری کا تعلق اس سے ہے کہ جس پر اکراہ کیا گیا (مگر یہ یعنی مجبور شخص)۔

**اکراہ کرنے والے سے متعلق شرط** اکراہ کرنے والے سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ اپنی دھمکی پر ہی الواقع حمل کرنے کی قدرت رکھتا ہو اور اگر کہ ضرورت تو جمعی متحقق ہوتی ہے کہ وہ اس کی قدرت رکھتا ہو۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا تھا کہ اکراہ تو صرف سلطان کی جانب سے ہی متحقق ہو سکتا ہے، جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ امام محمد کا قول ہے کہ یہ سلطان اور غیر سلطان سب کی طرف سے متحقق ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اکراہ اسی کو کہتے ہیں کہ مکروہ میں چیز کی دھمکی دی گئی مثلاً قتل، قطع، ضرب شدید، مبرا، قید وغیرہ مگر مجبور پر لاحق کرنے کی دھمکی دی جائے تو یہ چیز اس شخص کی طرف سے متحقق ہو جاتی ہے جسے تسلط اور غلبہ حاصل ہو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا کہنا ہے کہ سلطان کے سوا کوئی دوسرا شخص اپنی دھمکی کو عملی جامہ پہنانے کی قدرت نہیں رکھتا کیونکہ مجبور سلطان سے اکراہ کرنے والے سے خلافت و مطالبہ کرنے کا اور سلطان اس کی بددعی کے گاموں اور اکراہ کرنے والا شخص خود سلطان ہو تو مجبور کو کہیں سے مدد نہیں مل سکتی یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان کوئی امتیاز کا اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ اسے کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے زمانے میں سلطان کے سوا کسی دوسرے شخص کو اکراہ کی قدرت حاصل نہ تھی اب بعد میں صاحبین کے زمانے میں حالات بدل گئے اور حالات کے بدلنے پر فتویٰ بھی بدل گیا، اللہ اعلم بحالہ و تعالیٰ اعلم۔

**اکراہ کرنے والے کا بالغ یا قاتل ہونا شرط نہیں** جہاں تک بدعت کا تعلق ہے تو یہ اکراہ کے متعلق ہونے سے لیے شرط نہیں، چنانچہ اگر مجبور دھمکے والا بالغ

مطاع (جس کی اطاعت کی جائے) و مسلط ہو تو اکراہ متحقق ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عقل اور مطلق مجبور و شراب میں ہے چنانچہ مجبور الخاں س بالغ کی طرف سے اکراہ متحقق ہو جائے گا بشرطیکہ وہ مطاع و مسلط ہو۔

**مجبور سے متعلق شرط** یہ وہ شرط جس کا تعلق مجبور سے ہے تو وہ یہ ہے کہ اسے اس بات کا گمان غالب ہو کہ اگر اس نے اکراہ کرنے والے کی بات نہ مانی تو وہ فی الواقع وہ کچھ گزرے گا جس کی



”اسو اس کے کرتم ان کے کھانے پر عبور ہو جاؤ“ یعنی جو کہ شدت نہیں ان کے کھانے پر عبور رکھوے اور تحریم سے اشتہاء باعث ہے اور اگر وہ کی صورت میں خطر اور محقق ہو گیا لہذا کھالیا اس کے لیے مباح ہے بکرا سے کھانے سے انکار کرنا اس کے لیے مباح نہیں ہے اور اگر وہ اس سے انکار کرتا رہے حتیٰ کہ قتل کر دیا جائے تو اس پر اس کا مواخذہ ہوگا جیسے اگر نصابان میرا شہید ہو کہ پیاس کی حالت میں پوتا ہے کیونکہ اس سے انکار کر کے اس نے اپنے آپ کو خودی بلاکت میں ڈال لیا جب کہ اگر وہ سوالی نے اس سے منع فرمایا ہے ”پوتا بچو ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ فِي التَّهْلُكَةِ“ یعنی ”تم اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو“

اور اگر کراہ ناقص ہو تو کہ تصریحات میں سے کوئی تصریف کرنا حلال نہیں ہے اور نہ ہی اسے اس کی رخصت حاصل ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ ضرورت کے تحت قریہ اقدام نہیں کرے گا بلکہ اپنے جی سے تم اور پریشانی کو دور کرنے کے لیے ایسا کرے گا لہذا حرمت اپنے حکم سمیت قائم ہے۔ اسی طرح اگر جبر و کرہ بھوکا رکھنے سے جو خطرہ یہ کہ اگر نہ کرنے والا ایسے کے کرتم یہ قتل کر دے تو اگر نہ میں تمہیں بھوکا رکھوں گا تو اس کے لیے وہ کام کرنا حلال نہیں ہے بلکہ اگر اسے بھوکا رہتے رہتے جان یا کسی عضو کے نقص ہونے کا خوف لاحق ہو جائے لیکن جو اس حالت کے بغیر ضرورت محقق نہیں ہوتی، ارشاد تعالیٰ اہم۔

## ۲۔ حالت اکراہ میں کیے گئے تصرفات جن کی رخصت ہے

معرض (قود ہے زبان پر گھر گھر کو جاری کرنا جب کہ دل ایمان پر مطمئن ہو، بغیر حیکہ اگر قائم ہو۔ ایسے میں گھر گھر جاری کرنا ناقص ہو کر اس کی رخصت ثابت ہے، پس رخصت فعل کے حکم کو بردھنے کے لیے مؤثر ہے اور وہ حکم سے مؤلفہ، لیکن اس فعل کی صفت کو تبدیل کرنے کے حق میں مؤثر نہیں ہے اور اس کی صفت ہے حرمت (حرام ہونا) کیونکہ گھر گھر گھر گھر میں ہے جو کسی حالت میں بھی مباح نہیں ہو سکتی، لہذا اس کی حرمت و قائم ہے البتہ اگر وہ کے مندر کے پیش نظر مؤلفہ، مانتہ ہو گیا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: مَسَّ كَفْرًا بِاللَّهِ وَمَنْ يُفْعِدْ إِلَيْنَا نَمْلَأْهُ مِنَ الْكُفْرِ وَ الْقُلُوبَةُ مُطْلَقُونَ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَسَّ شَرَحٌ بِالْكَفْرِ

هَذَا نَأْتِيكُمْ بِهِ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ وَ كَيْفَ عَذَابٌ عَظِيمٌ (جس نے اپنے ایمان لانے کے بعد اللہ سے کفر کیا، اسو اس کے کر جیسے (ایسا کہنے پر) عبور کیا گیا اور عاقلہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے، لیکن جس نے شرع صدر کے ساتھ کفر کیا تو ان چاروں کی طرف سے عذاب (تازل) ہوگا اور ان کے لیے بہت بڑا عذاب ہے۔

آیت میں لَوْ مَسَّ الْكُفْرَةَ وَ الْقُلُوبَةُ مُطْلَقِينَ بِالْإِيمَانِ کی تفسیر و تائید ملحوظ ہے، واللہ سعادۃ تعالیٰ اعلم۔ گھر گھر گھر گھر اس کے ارکض سے افضل ہے پہنچ کر وہ اس سے انکار کر دے اور قتل کر دیا جائے تو اسے جہنم کا گروہ

اگر ایسا کہ کہ کفر کا وہ پانچ جان قرآن کی ہے لہذا اسے ایسا کہ کہ جان بھار کرے خدا کو اس کا ساوا ہے گا۔ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو مسلمان عین جان کے اگر اسے ختم قتل کر دیا جائے تو وہ جنت کے درجہ کے مسلمان میں ہوگا۔ یہی حکم اس صورت کا ہوگا اگر وہ (میرا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) کے ہاتھ میں نہ ہو کوئی ناپسندیدہ شخص لیکن اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو اس شخص میں اصل یہ جو وہ ہے کہ جب کافروں نے حضرت علیؓ کو یا سر مٹی اللہ تعالیٰ پر کر دیا اور وہ واپس رسول اللہ







**۱۔ شراب نوشی** پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ شراب نوشی پر جسے مجبور کیا گیا ہو اگر تمام ہوتا تو اس پر عدا جب نہیں ہوگی، کیونکہ سداس بیے مشروح ہوئے ہے کہ آئینہء امانہ مجرم سے اسے باز رکھے اور مجبور و اگر اہل کے تحت کی جانے والی شراب نوشی جرم کی صفت سے نکل کر مباح ہو جاتی ہے، بلکہ اس شراب پینا واجب ہو جاتا ہے، 'بیشک کہ سابق میں بیان ہو چکا ہے۔ اور اگر اگر اہل ناقص ہو تو عدا واجب ہوگی کیونکہ اگر اہل ناقص سے، اگر اہل سے پہلے والی صفت میں کسی لحاظ سے بھی تغیر لازم نہیں آتا لہذا اس سے حکم میں تغیر ہی بھی لازم نہیں آئے گی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**۲۔ کلمہ کفر کہنا** پہلی قسم دوسری قسم کا حلق ہے، مجبور و اگر اہل کے تحت کفر کرنے والے پر کفر کا حکم لاگو نہ ہوگا بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، لیکن اس کے برعکس، مجبور و اگر اہل کے تحت ایمان لاسنے والے پر ایمان کا حکم لاگو ہوگا۔ ان دو صورتوں کے درمیان فرق دو وجوہوں سے ہے، ایک تو یہ کہ ایمان درحقیقت تصدیق ہے اور کفر درحقیقت تکذیب ہے، اور یہ سب (یعنی تصدیق و تکذیب) دل کا عمل ہیں اور اگر اہل کفر کو کوئی عمل دخل نہیں ہوتا، لہذا اگر وہ دل سے تصدیق کرنے والا ہو تو وہ مؤمن ہے، کیونکہ ایمان کی حقیقت (یعنی تصدیق) موجود ہے اور اگر وہ دل سے تکذیب کرے تو وہ کافر ہے کیونکہ کفر کی حقیقت موجود ہے، البتہ حالت دھما میں، تو ان سے احتیاط کو تصدیق اور تکذیب کی ظاہری دلیل قرار دیا گیا ہے اور اگر اہل کی صورت میں یہ دلیل باطل ہو جاتی ہے، اس لیے اس کی طرف سے ایمان اور کفر دونوں کا احتمال باقی رہتا ہے لہذا چاہئے قرسی کو اگر اہل کی حالت میں اس احتمال کی سرچشما کے سبب اس پر اسلام کا حکم لاگو نہ ہو جیسے احتمال پر اسے کافر قرار نہیں دیا جاتا، لیکن اس پر اسلام کا حکم لاگو کیا جاتا ہے جس کے دو اسباب ہیں، ایک سبب یہ ہے کہ ہم نے اگر اہل کے باوجود اس کے ظاہری ایمان کو اس لیے قبول کیا ہے تاکہ اس کا مسلمان ہونا سے یقیناً چل ہو اور وہ اسلام کے عقائد کو دیکھے، مبادا کہ اس کا سامنا (یعنی ایمان لانا) حقیقت کا روپ دھارے، اگرچہ اس کے ایمان کی بابت دو برس کی تعلیمی علم حاصل ہے اور وہ ایمان غالب اور ایسا گرا دینی اسے مؤمن قرار دینا، جائز ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے جس جہت کے کہنے والے طریقوں کے بارے میں حکم دیا ہے کہ ہم ان کا احتمال میں مبالغہ زبان سے وہ ایمان لاسنے کا اہل کر رہے ہیں، 'اشارہ باری تعالیٰ ہے، 'یا ایہا شہساز السیوفینہ آمنوا اذا جاءكم المؤمنین مهاجرات فاستمعوا لہن فاستخبروا لہن' یعنی 'اے ایمان والو جب مؤمن ہونے والے ہوں، اسے پاس جہت کر کے آئیں تو ان کا احتمال نہ کرنا، تاکہ دلیل غالب سے ان کا ایمان ہم پر ظاہر ہو جائے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: 'فَاِذَا جَاءَ عِلْمُکُمْ مِّنْ عِبَادِیْ قَوْلَیْہِمْ شَرَحْتُ لَہُمْ عِلْمَیْہِمْ' (المائدہ: ۱۰۱) یعنی 'اے حبیب تمہیں علم ہو جائے کہ وہ ایمان والے ہیں تو تمہیں ان کو کفار کی طرف نہ دناؤ،' اس لیے یہی روش اختیار ہوگی، لیکن یہ معنی کفر پر اگر اہل کے میں متفق نہیں ہوتا۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ اسلام کے باب میں احتمال والی دلیل کے اعتبار کرنے کا حلق دین حق کی سریندی سے ہے جب کہ دلیل غالب کے اعتبار کرنے کا حلق اس کی ضد (یعنی اسلام کو کفر و کفر) سے ہے اور دین حق کی سریندی کو ادا واجب ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اسلام غالب آتا ہے زیر نہیں ہوتا، لہذا دین حق کی سریندی کی خاطر احتمال والی دلیل کا اعتبار کرنا واجب ہے نہ کہ دلیل غالب کا، اور یہ (یعنی دلیل احتمال کا اعتبار) مجبور و اگر اہل کے تحت ایمان لاسنے والے کے حق میں ایمان کا حکم لاگو کرنے اور مجبور و اگر اہل کے تحت کفر کرنے والے کے حق میں عدم کا حکم لگانے کے لیے ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ ۱

اگر کسی زکافر کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے وہ اسلام لے کر اپنے چہرہ اسلام سے محفوظ ہو جائے تو اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اسے اسلام سے انحراف کی بناء پر (نقل نہیں کیا جائے گا بلکہ مبوس کیا جائے گا) لیکن نقل نہیں کیا جائے گا (اندر دئے استحسان) جب کہ قیاس یہ ہے کہ اسے نقل کیا جائے کیونکہ اس کی طرف سے اعتداد پایا گیا ہے اور اعتداد سے مراد ہے اسلام سے انحراف۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ ہم نے اس کے زمان سے ظاہری قبول اسلام کو امید سے قبول کیا تھا کہ اس کا اسلام ایک مشیت بن جائے گا کہ جب اس کا مسلمانوں سے میل جول ہوگا اسعدہ اسلام کی خبریں دے گا تو صدیقی (یعنی ایسی) اس کے دل پر اثر کرے گی، یہاں تک پہنچے گا کہ چاہے لیکن حبیب وہ اسلام سے محفوظ ہو گیا تو یہ بات واضح ہو گئی کہ اس کے فی الواقع مسلمان ہونے کی امید نہیں ہے اور وہ بہ ستر بار سے سابقہ عقیدے (یعنی کفر) پر قائم ہے، تو یہ اسلام سے انحراف نہیں ہے بلکہ اس کے دل میں جو کلمہ حبیب (اسلام کی) یعنی کفر) حتیٰ اس کا اعتبار ہے، لہذا اسے نقل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی زکافر اسلام قبول کر لے اور اس کے چھوٹے چھوٹے بچے ہوں تو باپ کی تبعیت میں بچے بھی اسلام کے کلمہ پر ہوں گے (یعنی تانہ استحسان قرار پائیں گے) پھر وہ کفر کی حالت میں اپنے بچوں کو ان کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا لیکن ان کو نقل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ درحقیقت مسلمہ نہیں ہوئے تھے، لہذا اسلام سے انحراف (یعنی اعتداد) محقق نہیں ہوا، واللہ اعلم بالصواب۔

اگر اسے (یعنی زکافر) اس امر کا اقرار کرنے پر مجبور کیا جائے کہ وہ گل گذشتہ اسلام لایا تھا اور وہ اس کا اقرار کرنے سے توبہ تانہ مسلمان نہیں کہا جائے گا کیونکہ حیر و اکراہ اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے جس کی وجہ سے اس کے مناسب مقام پر افتادہ اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور کلمہ کفر ادا کرنے سے اس پر کفر کا حکم نہیں لایا گیا تو اس کے حق میں کفر کے احکام ثابت نہیں ہوتے، چنانچہ اس کی بیوی جدا نہیں ہوگی حبیب کہ قیاس یہ ہے کہ جدا کی ثابت ہو جائے کیونکہ طلاق (Separation) کا سبب موجود ہے اور وہ سبب ہے زبان سے کفر کا کلمہ لگنا یا یہ کہ یہ طلاق کے گناہ اسباب میں سے ہے جو بمنزلہ کلمہ طلاق کے ہیں، اور کلمہ طلاق خواہ برضا و اختیار لایا گیا ہو اسیر و اکراہ کے تحت اس کا حکم نہیں ہوتا، تو یہی حکم زیر بحث صورت کا ہوگا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ طلاق کا سبب اعتداد ہے نہ کہ خود کلمہ کفر اور اگر اپنی مرضی و اختیار سے کلمہ کفر ادا کیا جائے تو یہ امر و اولادت کرتا ہے لیکن حیر و اکراہ کے تحت کہا ہو اگر کلمہ کفر اعتداد کی دلیل نہیں بنا، لہذا اعتداد ثابت نہ ہوا، اس لیے وہ جدا میں نہ ہوگا۔ اگر مجبور رہے کہ جب میں نے یہ کیا کہ میں نے اللہ کے ساتھ کفر کیا تو میرے دل میں یہ خیال آیا کہ میں زمانہ ماضی کے بارے میں جھوٹی خبر دے رہا ہوں (زمانہ ماضی میں) ایسا نہیں کیا تھا تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس کے کفر کا حکم لایا ہو گا کیونکہ اسے اللہ کے کفر پر مجبور کیا گیا تھا جب کہ اس نے بتایا کہ وہ اخبار لایا ہے حالانکہ اخبار پر اس پر حیر و اکراہ نہیں کیا گیا تھا لہذا یہ خبر اس نے اپنی مرضی و اختیار سے دی ہے اور اگر وہ اپنی مرضی و اختیار سے دے کہے کہ میں نے اللہ کے ساتھ کفر کیا حیر و اکراہ کے اس سے میری مراد زمانہ ماضی کے بارے میں جھوٹی خبر دینا تھی حالانکہ میں نے ایسا نہیں کیا تھا، یعنی زمانہ ماضی میں کفر نہیں کیا تھا، تو عدالت اس کی تصدیق نہیں کرے گی، اسی طرح زیر بحث صورت میں نہیں کی جائے گی، البتہ عند اللہ اس کو چاہا جائے گا کیونکہ اس کے کلام میں اس میں کلامی احتمال ہے اگرچہ یہ ظاہری مائت کے خلاف ہے اور اگر اسے زمانہ ماضی کی بابت خبر دینے پر اکراہ کیا جائے پھر وہ (یعنی مجبور) کے کہ میرا ارادہ ماضی کی بابت خبر دینے کا نہیں تھا تو وہ قانون کی تصریح اور ضامین اور میں اسکا شریک کیونکہ اس نے وہ کچھ نہیں کیا جس

کے لیے اس پر اصرار کیا تھا جس نے خبر دے کر اس نے اپنی مرضی و اختیار سے کفر کا اقرار کیا۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ کفر کتنے وقت میں سے دل میں کوئی کو خیال نہیں گزرا تو اس کے کفر کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ جب اس کا ارادہ کسی اور چیز کا نہیں تھا تو پھر اس کے کفر کا کفر اس بات پر معمول کیا جائے گا کہ اس نے اگر اکر کرنے والے کی اطاعت میں ظاہری طور پر یہ کلمہ زبان سے ادا کیا ہے جب کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے، 'ان کا قانون اسے کافر نہیں قرار دے گا۔ اسی طرح اگر اسے صلیب کے لیے نماز پڑھنے پر مجبور کیا جائے اور وہ نماز پڑھنے لگے اور اس کے دل میں یہ خیال آئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے نماز پڑھے اور وہ قبلہ رو ہو یا قبلہ رو نہ ہو تو مناسب یہ ہے کہ وہ یہ نیت کرے کہ یہ نماز اللہ عزوجل کے واسطے ہے پس صلیب دیکھ کر میں نے یہ نیت کی تھی حالت اس کی بات کو سچ تسلیم نہ کرے گی اور اسے کافر قرار دے گی کیونکہ اس نے جو کچھ کیا ہے اس کے لیے اس پر اصرار نہیں کیا گیا تھا لہذا یہ اس نے اپنی مرضی و اختیار سے کیا ہے اور اگر کوئی شخص اپنی مرضی و اختیار سے ایسا کرے (یعنی صلیب کے واسطے نماز پڑھے) اور اس کے کو میری نیت یہ تھی (یعنی یہ کہ نماز اللہ کے واسطے پڑھو رہا ہوں) تو عدالت اس کی تصدیق نہیں کرے گی، اسی طرح زبردستی صورت میں ہوگا۔ البتہ عند اللہ وہ چاہو گا کیونکہ اس نے نہیں بلکہ نیت کی، بلکہ جو نئے کا احتمال ہے۔ اور اگر وہ صلیب کے واسطے نماز پڑھے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے نہ پڑھے جب کہ اس کے دل میں اس کا خیال بھی گزرا ہو تو وہ قانون اور اللہ تعالیٰ دونوں کے نزدیک کافر ہے کیونکہ اس نے اپنی مرضی و اختیار سے صلیب کے لیے نماز پڑھی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لیے نماز پڑھنا یعنی اس کی نیت کو لیتا، بھی اس کے لیے حکم تھا۔ اور اگر وہ صلیب کے رو بہ کفر ہو اور اس کے دل میں کوئی خیال نہ گزرے اور وہ ظاہر و صلیب کے واسطے ہی نماز پڑھے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو وہ عموماً کافر نہیں ہوگا بلکہ اس کے

اس فعل کو اس بات پر معمول کیا جائے گا کہ اس نے اکر اکر کرنے والے کے حکم کی ظاہری اطاعت میں ایسا کیا ہے جب کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے۔ اسی طرح اگر اسے نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شان اقدس میں نازیبا الفاظ کہنے پر مجبور کیا جائے اور اس کے دل میں کسی دوسرے شخص کا خیال آجائے جس کا نام محمد ہو اور وہ اسے برا بھلا کہے دے اور اس امر کا اقرار کرے تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور عموماً کافر قرار پائے گا کیونکہ اس کے دل میں کسی دوسرے آدمی کا خیال گزر سکتا ہے وہ نبی مکرم حضرت محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شان اقدس میں نازیبا کلمات کہنے میں اپنی مرضی کا مالک رہے گا۔ چنانچہ اس نے کہا کہ اس سے میری مراد کوئی دوسرا شخص تھا تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ عند اللہ وہ چاہو گا کیونکہ اس کے کام میں اس مراد کے پائے جانے کا احتمال موجود ہے۔ اور اگر نازیبا کلمات کسی اور شخص کے حکم نہ لے کر اس نے ارادہ نہ کیا ہو بلکہ نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شان میں کشتافی کی ہو تو وہ کشتافی کی نظر میں بھی کافر ہے اور عند اللہ بھی۔ اور اگر اس کے دل میں کوئی خیال نہ گزرے ہو تو اس پر کافر ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا اور اسے جہت اکر اکر معمول کیا جائے گا، جیسا کہ پہلے ذکر کیا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو تھا اس صورت کا حکم کہ جب کفر کفر کفر کے لیے اکر اکر تمام کیا گیا ہو اور اگر اکر اکر ناقص ہو تو عموماً کافر قرار پائے گا کیونکہ وہی الال میور نہیں ہے اس لیے کہ اس نے یہ فعل ضرورت کی وجہ سے نہیں کیا بلکہ اپنے حکم سے کفر کرنے کے لیے کیا ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ بات ظاہری حالت کے برعکس ہے، البتہ اس شخص کے ساتھ ہے جو اپنی مرضی و اختیار

سے (یعنی بغیر کسی کے میرے) کہہ کر کفر کے اور میرے یہ کہہ دے کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا ۱۰ البتہ عند اللہ وہ سچا ہوگا۔

**جبر و اکراہ کے تحت اطلاق کا حکم** | جہاں تک اس مجبور کا تعلق ہے کہ جس پر کسی دوسرے شخص کے مال کو تلف کرنے کے واسطے حیر و اکراہ کیا گیا ہو تو اگر وہ اس مال کو تلف کر دے تو اکراہ نام کی صورت میں مٹا کر کفر کرنے والے سے جدا واجب ہوگا نہ کہ مجبور پر کوئی شکارتہ معنی تو اطلاق کنندہ اکراہ کرنے والا ہے جب کہ مجبور تو بہت تر لاء کے ہے، یا اس طرح کہ اس کا اختیار کرنے یا نہ کرنے پر جانے کا سبب کیا جاسکا ہے (اور یہ (یعنی اطلاق مال) اس قسم کا فعل ہے کہ اس (مجبور) کے سوا کسی اور کو اسے کرنے دینے سے بھی اس کو قوت نہیں لایا جاسکتا ہے مثلاً یوں کہ اگر وہ کرنے والا اسے کوئی چیز کہ اس سے اس مال پر ضرب لگائے (تو وہ مال تلف ہو جائے گا) لہذا اس کا اکراہ کرنے والے کا ذکر جتنا ممکن ہے اس لیے یہ اطلاق اس کے جبر و اکراہ کا نتیجہ ہے لہذا مٹا کر اس (یعنی اکراہ کرنے والے) پر واجب ہوگا۔ اور اگر اکراہ ناقص ہو تو تاوان مجبور پر عائد ہوگا کیونکہ اکراہ ناقص مجبور کو اکراہ کرنے والے کا ذکر نہیں بناتا کیونکہ اس سے مجبور کا اختیار بالکل سلب نہیں ہوتا لہذا اطلاق مجبور کی طرف سے واقع ہوا ہے اس لیے مٹا کر اس میں پر عائد ہوگا۔ اسی طرح اگر اس پر عائد مال کھانے کے واسطے اکراہ کیا جائے تو بھی مٹا کر اس میں پر عائد ہوگا کیونکہ فعل کی یہ قسم نہیں کھانا ان افعال میں سے ہے جس پر اکراہ کا عمل نہیں ہوتا کیونکہ اس کی تحصیل اس کے سوا کسی اور کا ہے خصوصاً نہیں ہے لہذا یہ اس کو بڑا کرنے والا ہوگا اور اس پر مٹا کر اسے خور و پانا مال کھانے پر مجبور کیا جائے اور وہ کھالے یا اسے خود اپنا ہی کپڑا پہنے پر مجبور کیا جائے اور وہ اسے نہیں لے اور (پہننے سے وہ کپڑا) چھٹ جائے تو اکراہ کرنے والے پر مٹا کر واجب نہیں ہوگا کیونکہ جب تک مال کھانے سے اکراہ کرنے والے پر تاوان واجب نہیں ہوتا تو اپنا مال کھانے سے یہ درجہ اولیٰ واجب نہیں ہوگا علاوہ انہیں خود اپنا مال کھانا اور خود اپنا کپڑا پہنا باب اطلاق میں سے نہیں ہے بلکہ یہ تو اپنی جائیداد کی طرف سے لیے اپنا مال خرچ کرنا ہے اور جو شخص اپنے مال سے کسی کے لیے اپنا مال خرچ کرتا ہے تو کسی پر اس کے حق میں تاوان عائد نہیں ہوتا۔ اور اگر مال کا مالک مجبور ہوگا اپنا مال تلف کرنے کی اجازت بغیر کسی جبر و اکراہ کے دے دے اور وہ اس کو تلف کر دے تو کسی پر تاوان عائد نہیں ہوگا اس لیے کہ اس مال میں اطلاق کی اجازت مؤثر نہیں ہے کیونکہ اس مال کا خاندان چیزوں میں ہے جو مباح کر دینے سے مباح ہو جاتی ہیں اور جس مال کو تلف کرنے کی اجازت دے دی گئی ہو اس کو تلف کرنے پر مٹا کر واجب نہیں ہوتا ۱۱ ملاحظہ فرمائیے و تعالیٰ اعلم۔

**جبر و اکراہ کے تحت قتل کا حکم** | جہاں تک تیسری قسم کا تعلق ہے اگر مجبور کو کسی شخص کے قتل کرنے کو کہا جائے اور واجب نہیں ہوگا، لیکن اسے قتل نہ کر دیا جائے تو اس کا اکراہ کرنے والے پر واجب ہوگا، امام ابووسف کے نزدیک ان دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا البتہ اگر وہ کرنے والے پر وجوب واجب ہوگا، امام ابووسف کے نزدیک قصاص مجبور پر واجب ہوگا نہ کہ اگر وہ کرنے والے پر، جب کہ امام شافعی کے نزدیک ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قتل ایک ایسا فعل ہے جس کے نتیجے میں بالعموم زندگی پائی جاتی ہے اور یہ فعل ان دونوں (یعنی مجبور اور اکراہ کرنے والے) کی طرف سے پایا گیا ہے، صرف یہ فرق ہے کہ مجبور کی

طرف سے یہ فعل براہ راست منسوب ہے اور اگر اہ کرنے والے کی طرف سے سبب بنانے کے طریقے سے،  
 لہذا خاص ان دونوں پر واجب ہوگا۔ امام زکریا کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل حقیقت میں تو مجبور کی طرف  
 سے پایا گیا ہے، جسی اعتبار سے بھی اور مشابہ کے اعتبار سے بھی، اور محسوس سے انکار کو تاہست وصری  
 ہے۔ لہذا قتل کا مجبور کی طرف سے ذکر کرنا اہ کرنے والے کی جانب سے سرزد ہونے کا اعتبار کرنا واجب ہے۔  
 کیونکہ قائلہ یہ ہے کہ حقیقت کا اعتبار کیا جائے، اور دلیل کے بغیر اس سے انحراف کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابوہریرہ  
 کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر اہ کرنے والا حقیقت میں قاتل نہیں ہے بلکہ وہ قاتل کا مسبب اسبب پیدا کرنے والا ہے  
 اور حقیقت میں قاتل تو مجبور ہے، تو جب مجبور (یعنی حقیقی قاتل) پر قصاص واجب نہیں ہوتا (طرفین کے مسلک کے  
 مطابق) تو اگر اہ کرنے والے پر درجہ اولیٰ واجب نہیں ہونا چاہیے۔ طرفین کے قول کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا: عفوت من اثم الخطا والنسيان وما استكرهوا  
 علیہ۔ یعنی "میں نے اپنی است سے غلطی، جہل، چمک اور اس گناہ کو معاف کر دیا ہے جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو۔"  
 چہرہ کی معافی انکے موجب ہے ہوتی ہے چنانچہ جو قاتل مجبور اور اگر اہ کے تحت سرزد ہوا اس حدیث کے ظاہر کی رو سے وہ معاف  
 ہے۔ علامہ دینین، "ازد سے معنی تو قاتل اہ کرنے والا شخص ہے اور مجبور کی طرف سے قاتل کی صورت پائی گئی  
 ہے، لہذا مجبور اہل کے مشابہ ہے کیونکہ قاتل ان افعال میں ہے جس کو دوسرے کے آلے سے واقع کرنا ممکن ہے،  
 جیسے مال کا اذیت ہے، اور وہی تو اگر اہ کرنے والے کو اذیت کتہہ قرار دیا گیا ہے، چنانچہ (مال کے اذیت کا) چنانچہ  
 اسی پر علاوہ ہوتا ہے تو اسی طرح قاتل بھی اگر اہ کرنے والا ہے (ذکر مجبور) "کیا آپ دیکھتے ہیں کہ اگر سے خود اپنا باطن  
 کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اسے اگر اہ کرنے والے سے قصاص لینے کا حق ہو جائے اور اگر وہ (مجبور حقیقت میں) قتل کرنے والا  
 ہوتا تو وہ قصاص دے سکتا تھا۔ مزید برآں، زندگی کا معنی ایک ایسی چیز ہے جو قصاص کے باب میں ناگزیر ہے (یعنی قصاص  
 سیات، کشمکش، جو): اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، ولتكون في النقصان حياية، "موت اور نقصان میں حیا ہے۔" زندگی  
 ہے، اور اگر مجبور کے حق میں قصاص کا شروع کر دیا جائے اور اس سے قصاص لیا جائے تو شروع کرنے اور نافذ کرنے  
 کے لحاظ سے زندگی کا معنی مائل نہیں ہوگا، جیسا کہ مسائل اختلاف میں بیان کیا جا چکا ہے، اس لیے قصاص اگر اہ کرنے  
 والے پر واجب ہوگا، ذکر مجبور پر۔ اور اگر اہ نہ قصص ہو تو قصاص بلا اختلاف مجبور پر واجب ہوگا، کیونکہ اگر اہ نہیں  
 و مجبور کے اعتبار کو قصاص سلب نہیں کرتا، لہذا یہ قصاص کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہوگا۔

اسی طرح، اگر اہ کرنے والا باطن ہو یا ایسا ظہور اس پر جو اس کی کوکھ ہے جس کے کرنے کا اس نے مجبور  
 کو حکم دیا ہے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک قصاص اگر اہ کرنے والے پر ہوگا، بذیل مذکور۔ اور اگر اہ  
 کرنے والا باطن ہے کچھ بھی کہتا ہو اور وہ مطاع (واجب الاطاعت) ہو یا منقطع انش confused مانع ہو اور  
 مستقل جو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ اس کے مالک (برادری) پر ویت واجب ہوگا کیونکہ باطن کا قاتل قاتل  
 غیر قاتل (قتل خطا) ہے۔

اگر وہ شخص جس کو قتل کرنے کا مجبور حکم دیا گیا ہے، خود ہی بخیر کسی جبر و اکراہ کے مجبور سے کہہ دے کہ مجھے قتل  
 کر دو اور وہ اسے قتل کر دے تو ہمارے عزیزوں انکے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ اگر اس نے  
 اسے اس کی اجازت کے بغیر قتل کیا ہوتا تو بھی اس پر قصاص واجب نہ ہوتا لہذا موجودہ صورت میں جبر و اجور

واجب نہیں ہوگا۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا۔ اسی طرح 'ہمارے نزدیک تو اگر وہ کہنے والے پر بھی قصاص واجب نہیں ہوگا۔ حدیث کے واجب ہونے کے بارے میں دوروایتیں ہیں اور اس مسئلے کا مناسب مقام کتاب النکاح ہے۔

**بحالتِ اکراہ مورث کے قتل کا حکم** | نقل ہوگا کہ 'معلق جو حکم میں ان میں ایک حکم یہ ہے کہ جس

کے نزدیک یہ محرم نہیں کیا جائے گا' دلیل مذکورہ یعنی یہ کہ مجبور کی طرف سے تو قتل کی صورت پائی گئی ہے ذکر اس کی حقیقت، بلکہ اس کی حیثیت تو ایک شے کی سی ہے 'اس لیے قتل کی انصاف اکراہ کرنے والے کی طرف ہے۔ علاوہ ازیں یہ ایک ایسا قتل ہے کہ جس سے (مجبور کے حق میں) نہ تو قصاص کا واجب ہونا متحقق ہے اور نہ ہی کفر سے کفار واجب ہونا لہذا اس کی وجہ سے میراث سے محروم کرنا لازم نہیں آتا۔ مگر امام زفرؒ امام شافعیؒ کے قول پر قیاس کیا جائے تو اس میراث سے محروم کیا جائے گا کیونکہ قصاص کا واجب ہونا اس سے متعلق ہے۔ رہا اگر وہ کہنے والا کہ اگر وہ اپنے مورث کو قتل کرنے کے لیے کسی شخص پر جبر واکراہ کرے اور وہ شخص اس کے مورث کو قتل کر دے تو امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ رضی اللہ عنہم 'کے نزدیک وہ میراث سے محروم ہوگا کیونکہ اس پر قصاص واجب ہوتا ہے' جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اسے میراث سے محروم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس پر نہ تو قصاص واجب ہوتا ہے اور نہ ہی کفارہ' واللہ اعلم بالصواب۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب اکراہ کرنے والا باغ ہو اور اگر وہ نابالغ ہو اور مقتول کا وارث ہو تو وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ قتل کے جازم و قاتل ہونے کے لیے شرط ہے کہ وہ حرام ہو اور نابالغ کے قتل پر حرمت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اسی لیے اگر نابالغ خود اپنے ہاتھ سے قتل کر دے تب بھی وہ میراث سے محروم نہیں ہوتا۔ اور جب وہ دوسرے کے ہاتھ سے قتل کرے تو پرہیزگاری محروم نہیں ہوگا۔

**بحالتِ اکراہ قطع پر کا حکم** | اسی طرح اگر کسی شخص کو کسی انسان کا ہاتھ کاٹنے پر مجبور کیا جائے اور وہ اس کا

مورث ہوگی جس کا ذکر ہم قتل کے مسئلے میں کیے ہیں، البتہ اگر صاحب یہ مجبور کر اپنا ہاتھ کاٹنے کی اجازت بغیر کسی جبر واکراہ کے دے دے اور پھر وہ اس کا ہاتھ کاٹے تو دونوں (یعنی اکراہ کرنے والے اور مجبور) میں سے کسی پر بھی عذاب عائد نہیں ہوگا جب کہ قتل شے باب میں اگر اس مجبور کو جسے قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ہے اگر وہ شخص اپنے قتل کی اجازت دے دے جس کو قتل کرنے کا اکراہ کرنے والے نے حکم دیا ہے۔ اور وہ اس کی اجازت کے بعد اسے قتل کر دے تو اگر وہ کہنے والے پر حدیت کے واجب ہونے کے بارے میں شک و شبہ یا فی جاتی ہیں 'واللہ اعلم بالصواب' امام زفرؒ میں فرق ہے کہ بعض حالات میں اطراف (ہاتھ و پاؤں) کے ساتھ اموال کا سا پرناؤ کیا جاتا ہے اور مال شخص کے اموال کی اجازت دینے سے اس کا اموال مباح ہو جاتا ہے پس ایسی چیز کے اموال میں کہ جس کے لیے مال کا حکم ہے اجازت سے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے جو مال کے واجب ہونے میں مانع ہے نہ جب کہ جان کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ان دونوں (یعنی قتل و نفس

کی اجازت اور آلائف طرف کی اجازت) میں فرق پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر اکراہ کو نہ والا مجبور سے کے کہ تو اپنا ہاتھ کاٹ سے وگرنہ نہیں کچھ قتل کروں گا تو اس میں اسے گناہ نش ہے اگر اپنا ہاتھ کاٹ کر اپنی جان بچالے لیکن جان کے معاملے میں اسے گناہ نش نہیں ہے 'واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**جبر و اکراہ کے تحت ازکاب زنا کا حکم** | جہاں تک اس شخص کا تعلق ہے جس پر فعل زنا کے ازکاب کے لیے

جبر و اکراہ کیا گیا ہو 'تو امام ابو حنیفہ کی پہلے پہل یہ رائے تھی کہ اگر کوئی شخص جبر و اکراہ کے تحت زنا کا ازکاب کہے تو اس پر حد واجب ہوگی اور قیاس ہے 'کیونکہ کسی مرد کی طرف

سے اس وقت تک زنا متحقق نہیں ہو سکتا جب تک عضو متماثل میں انتشار (Erection) نہ پیدا ہو اور جبر و اکراہ سے اس میں انتشار نہیں پیدا کیا جاسکتا لہذا استحکام کا ازکاب اپنی مرضی و اختیار سے کیا ہے 'اس

لیے اس پر حد لاگو ہوگی بعد ازاں امام ابو حنیفہ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور کہنے لگے کہ اگر جبر و اکراہ سلطان

انحراف کی طرف سے ہو تو حد واجب نہیں ہوگی۔ اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جبر و اکراہ سلطان

کے ماسوا اور کسی کی طرف سے متحقق نہیں ہوتا 'جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ سلطان اور غیر سلطان سب کی طرف سے متحقق ہو جاتا ہے 'لہذا جب غیر سلطان کی طرف سے بھی وہی کچھ (یعنی جبر و اکراہ) ہو جو سلطان کی طرف سے ہوتا

ہے تو حد واجب نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہ نے جو سلطان اور غیر سلطان میں یہ فرق کیا ہے تو اس کی جبر وہی ہے جس

کا ذکر ہم قبل انہیں کر چکے ہیں یعنی یہ کہ جبر و اکراہ سلطان کی طرف سے ہو تو اسے کیس سے حد نہیں مل سکتی۔ جہاں تک

امام ابو حنیفہ کے اس قول کا تعلق ہے کہ زنا عضو متماثل کے انتشار کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا 'تو تسلیم لیکن جبر و اکراہ غیر متماثل

زنا و نہیں ہوتا جس کے عضو متماثل میں انتشار پیدا ہو 'لہذا اگر یہ فعل زنا اکراہ کرنے والے کے اکراہ کے سبب سے

ہے 'چنانچہ اس کا فعل مفردت کے تحت ہے 'جس کی طرف اسے قتل کا خوف دلا گیا ہو 'لہذا یہ حد کے واجب ہونے میں مانا ہے 'تمام مجبور پر غرض (مہر کی ایک قسم) واجب ہوگا کیونکہ دارالاسلام میں فعل زنا

کے ازکاب پر دو مقاموں پر ایک تو مضر ہوگا یا نہ ہو مگر یہاں ہر حال میں اکراہ کرنے والے پر اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا

یا فعل۔ ہر حال میں کہ غیر کے آگے سے واضح کرنا ممکن نہیں اور تا عہد یہ ہے کہ مردہ قتل جتنے دوسرے کے آگے

سے واضح کرنا ممکن ہو اس کا ضمان مجبور پر عائد ہوتا ہے اور جس فعل کو مردہ کے آگے سے حاصل کرنا ممکن ہو

اس کا ضمان اکراہ کرنے والے پر واجب ہوتا ہے 'اسی طرح 'اگر عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس پر بھی عدا عائد

نہیں ہوگی کیونکہ جبر و اکراہ نے اسے اپنے نفس پر قابو دینے پر مجبور کیا ہے 'اسے تو اسے پہنچنے والی گزند کا اندیشہ

ہے 'لہذا یہ اس پر حد کے واجب ہونے میں مانا ہے 'جیسے مرد پر حد کے واجب ہونے میں مانا ہے 'بلکہ عورت کے معاملے میں بدترہ اولیٰ مانا ہے 'کیونکہ اس کی طرف سے تو صرف یہی بات پائی گئی ہے کہ

اس نے اپنے نفس پر قابو دیا ہے 'تو جب جبر و اکراہ مرد (کے ازکاب زنا کے معاملے میں مؤثر ہے تو عورت کے معاملے میں بدترہ اولیٰ مؤثر ہوگا۔

یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب مرد پر اکراہ تمام ہو اور اگر اکراہ ناقص ہو 'یعنی قید سیڑیاں ڈالنے یا ایسی ضرب سے جو جبر سے (جان یا عضو کے) تلف ہونے کا خوف نہ ہو تو اس پر حد واجب ہوگی 'بوجہ اس کے

جوبیان ہو چکا کہ اکراہ ناقص مجبور کو اس فعل کے ازکاب پر مجبور نہیں کرتا جس کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا۔





جانی کیوں کہ کلمہ کفر کہنے کی رخصت تو ضرورت کی وجہ سے دی جاتی ہے اور مباح مطلق کے ذریعے اس ضرورت کو دور کرنا اس کے لیے ممکن ہے، اور وہ مباح مطلق ہے (مردانہ) کھانا، لپٹا کلمہ کفر اس کے اختیار مطلق سے ملتا ہوگا، اس لیے اس کی رخصت نہیں دی جائے گی، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

رہا وہ حکم کہ جس کا تعلق دنیا سے ہے تو وہ غیر سے بدل بھی جاتا ہے، چنانچہ اگر اسے مردانہ کلمہ کہنے یا مسلمان کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ مردانہ کلمہ کہے لیکن کچھ بدلے تو مجبور پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ مباح کو کھانا کہ وہ ضرورت دور کر سکتا تھا، لہذا قتل اس کے اختیار کے تحت اور بلا ضرورت ہوا ہے، اس لیے اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اور اگر اسے قتل یا غیر پر مجبور کیا جائے اور وہ کلمہ کفر کہنے کے بجائے قتل کر دے تو قیاس تو یہ ہے کہ مجبور پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ وہ قتل کرنے میں مختار ہے (مگر مجبور و مضطر) کیونکہ اس نے اس فعل پر جس کی اسے رخصت تھی حرام مطلق کو ترجیح دی ہے، جب کہ امتحان کی رو سے اس پر قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ اس کے مال میں سے دیت واجب ہوگی بشرطیکہ اسے یہ علم نہ ہو کہ کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے، بعض علماء نے اس عبارت سے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر وہ یہ بات جانتا ہو (کہ کلمہ کفر کی اسے رخصت ہے) اور اس کے باوجود اس نے اس کو ترک کر دیا اور قتل کر دیا تو مجبور پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ انہوں نے اس کو بطور شرط کے لیا ہے بعض اور علماء کا کہنا ہے کہ قصاص واجب نہ ہوگا خواہ اسے اس بات کا علم ہو یا نہ ہو۔ امتحان کی وجہ سے جس کا ذکر امام محمد نے کتاب میں کیا ہے یہ ہے کہ اس آدمی کے معاملے کو اس میں پر محمول کیا جائے گا کہ اس کا لگنا یہ تھا کہ زبان پر کلمہ کفر کو جاری کرنے کی حرمت قتل کی حرمت کے مقابلے میں شدید تر ہے، لہذا اس سے قتل میں رخصت ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا، اور شہادت کی موجودگی میں قصاص واجب نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ اگر اسے (کلمہ کفر کی رخصت کا) علم ہو (اور اس کے باوجود وہ قتل کرنے کو اختیار کرتے) تو بغیر علم کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ شے کو بیدار کرنے والا لگتا ہے کہ وہ اپنے لیے جب کہ بعض علماء کے نزدیک قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ اگرچہ اسے رخصت کا علم تھا لیکن اس نے کلمہ کفر کو بہت ہی بری بات سمجھ کر اس سے انکار کیا ہے، چنانچہ اس کا کفر کو بہت ہی بری بات سمجھنا ایک شبہ ہے جس سے قصاص ساقط ہو جائے گا، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ اور دیت اس کے مال پر واجب ہوگی مگر عاقلہ کے مال پر کیونکہ یہ قتل عجب، اور فی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اور شہ ہے کہ قتل عاقلہ دیت عاقلہ سے نہیں لی جائے گی، وہ انکار کرنے والے سے ہی کوئی مطالبہ (دیت کا) نہیں کرے گا کیونکہ قتل اس کے اختیار سے خارج ہوا ہے، لہذا اسے اس سے مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہے۔

اگر اسے قتل یا زنا میں سے کوئی فعل کرے تو مجبور کیا جائے اور وہ زنا کرنے تو قیاس پر ہے کہ اس پر (زنا کی حد واجب) ہوگی جب کہ امتحان کی رو سے اس سے حد ساقط کر دی جائے گی، بدلیل مذکورہ اور اگر وہ اذنا کرے یا قتل کر دے تو مجبور پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ اسے قید اور تعزیر کے ذریعے سزا سنائی کی جائے گی اور گناہ کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا، جیسے حالت قیاس میں کیا جاتا ہے، جس کا ذکر گذر چکا ہے، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

بحالتِ اکراہ تصرفات کا حکم | یہ معاملے احکام کو اس صورت سے متعلق تھے کہ جب جبر و اکراہ میں اشغال کے کرنے کے واسطے کیا جائے اور اگر جبر و اکراہ

شرعی تصرفات کے لیے کیا جائے۔ تو ہم ان کی توفیق سے کہتے ہیں کہ شرعی تصرفات کی دو اصل دو قسمیں ہیں: انشاء اور  
 اقرار۔ انشاء کی آگے دو قسمیں ہیں، ایک وہ کہ جس میں فیخ ممکن ہے۔ جس میں فیخ ممکن نہیں اس میں طلاق دینے، غلام کو آزاد کرانے،  
 ممکن نہیں ہے اور دوسری وہ کہ جس میں فیخ ممکن ہے۔ جس میں فیخ ممکن نہیں اس میں طلاق دینے، غلام کو آزاد کرانے،  
 طلاق سے رجوع کرنے، نکاح کرنے، قلم کھانے، قدر مانے، ظلماء، اہل مالہ سے رجوع، غلام کو عہدہ بر کرنے (تغیر)  
 اور ضمان کو معاف کرنے کے تصرفات شامل ہیں اور یہ تمام تصرفات ہمارے (یعنی انسان کے) نزدیک جبر و  
 اکراہ کے تحت صحیح ہیں جبکہ امام شافعی کے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔ امام شافعی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے  
 استدلال کیا ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ میں نے اپنی امت کو غلاموں پر کراہ و جبر و اکراہ کے تحت کیے گئے مثل معاف کر دے ہیں  
 لہذا جو مثل بھی جبر و اکراہ کے تحت کیا جائے اس پر رضائی کا حکم لاگو ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں جس شخص کے لیے نفی وضع وضع کیا گیا  
 ہو اس شخص کا قصد کرنا تصرف کیے بغیر ہونے کے لیے شرط ہے، اسی لیے تو نابالغ اور پاگل کا تصرف صحیح (Lawful  
 valid) نہیں ہوتا، البتہ شرط جبر و اکراہ سے منظور ہوجاتی ہے کیونکہ جبر و اکراہ سے تو اس چیز کا قصد نہیں کرنا جس کے  
 لیے وہ تصرف وضع ہوا ہے بلکہ اس کا مقصد تو اپنے آپ سے تھوڑے قدر کو دور کرنا ہوتا ہے۔ چاروی (یعنی انسان کی اہل  
 یہ ہے کہ ان تصرفات کی بابت) خصوص کا نام اور مطلق ہونا اس امر کا مستلزم ہے کہ یہ تصرفات غیر کسی شخص اور عہدہ کے  
 مشروعا ہوں۔

بجائے اکراہ طلاق دینے کا حکم | جہاں تک طلاق کا تعلق ہے، اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے:  
 ﴿وَلَا تَقْوْهَنَ لَعَنَ تَحْسَنَ يٰۤاٰمَنُوْنَ اِنْ﴾  
 (یعنی اپنی بیویوں) کو طلاق دے دو ان کی عدت کے لیے، نیز خیر کر مطلقہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہر طلاق صحیح ہے سوائے  
 نابالغ اور مجنون طلاق اس کی خلافت کے۔ علاوہ ازیں، عبید اللہ کی روایت میں جو چیز زانی (یا مقنن) ہوتی ہے وہ (غافل کی) لئے  
 دلی مرضی و اختیار ہے اور یہ چیز طلاق کے واقع ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ شرط غزل میں دی گئی طلاق بھی واقع ہوجاتی  
 حالانکہ اس کی دلی مرضی نہیں ہوتی۔ اسی طرح، ابیہاتھات کہی اپنی ایسی ہی کو بھی جو حسن و کمال میں ہے نظیر ہوتی ہے  
 اور اس کی ادائیں نہایت و لطیف ہوتی ہیں، اس (یعنی بیوی) کے رہیں میں فعل کی وجہ سے طلاق دے دینا ہے حالانکہ وہ  
 دل سے ایسا نہیں کرتا چاہتا، اور طلاق اس صورت پر واقع ہوجاتی ہے۔ رہی (مولا بال) حدیث، تو کیا گیا ہے کہ اس سے  
 مراد کفر ہے اگر وہ ہے کیونکہ لوگ نئے نئے مسخرت پر اسلام ہوئے تھے اور ان دنوں کفر پر لکھا ایک عام بات تھی اور یہ لوگ  
 سے بھی ان کی زبانوں سے کلمات کفر محل جاتے تھے تو اللہ جل جلالہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان ان اس امت کو اس  
 سے معافی دے دی۔ مزید یہ کہ، ہم تو حدیث کے اس موجب کے قائل ہیں کہ جبر و اکراہ کے تحت کیا گیا ہر مثل اس امت کو  
 معاف کر دیا گیا ہے، لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا اور ہر قرنی تصرف جبر و اکراہ کے تحت عمل میں  
 آجاتا ہے کیونکہ جبر و اکراہ اقوال پر انشاء نہ نہیں ہوتا جیسے کتاب پر غور نہیں ہوتا کیونکہ کوئی شخص دوسرے کی زبان کو استعمال کر  
 کے اس کی زبان سے اس کے دلی عقیدے کے خلاف جہاد بات کہلانے کی قدرت نہیں رکھتا لہذا کوئی شخص جو جہاد بات  
 کہتا ہے اپنی مرضی و اختیار سے کہتا ہے، لہذا ایسا کہنے پر وہ فی الواقعیت مجبور نہیں ہوتا، اسی لیے اس پر اس حدیث کا اطلاق  
 نہیں ہوتا۔ اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ اس کا اس شخص کا قصد کرنا جس کے لیے وہ تصرف وضع کیا گیا ہے اس کے تصرف ہونے  
 کے لیے شرط ہے تو ہم کہتے ہیں کہ شرط غزل میں دی جانے والی طلاق سے اس قول کا اطلاق ہوجاتا ہے، ہر امر شرط

ہو گیا تو شرط یہ مل جاتی کہ اگر صرف کرنے وقت اس نے اپنے نفس سے پاکت کو دور کرنے کا قصد کیا ہوتا ہے اور طلاق اس وقت تک دور نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اس چیز کا قصد کرے جس کے لیے وہ (تصرف) وضع کیا گیا ہے، لہذا وہ ضرورت کے تحت اس کا قصد کرتا ہے۔ مزید برآں یہ اگر کہ وہ حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس پر فوری طلاق کے لیے مجبور و اگر کیا گیا ہو گیا پھر اسے کسی شرط سے متعلق کرنے یا اس شرط کے پورا ہونے پر طلاق دینے کے لیے مجبور کیا گیا ہوگا جس کے ساتھ طلاق کے واقع ہونے کو متعلق کیا گیا ہے۔ اس طلاق کے کیے جانے کا حکم تو فوری طلاق اور مشروط طلاق دونوں پر یکساں لاگو ہوتا ہے۔ اگر وہ محض اس کا حکم لان دونوں ملا تو میں (کبھی تو یکساں ہوتا ہے اور کبھی مختلف ہوتا ہے) اس کی تفصیل ہم غلام کو آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اگر کسی سے مباشرت کرنے سے قبل طلاق دینی تو پہلے شدہ مکرش و واجب ہوگا اور اگر شدہ مکرش و واجب ہوگا تو مباشرت سے قبل طلاق لازمی حکم ہے اور نہ مجرہ اگر اسے واسطے سے واپس لے گا تو اگر اس (مصر) کو واجب کرنے واسطے سبب یعنی طلاق کو واقع کرنے پر ہی اسے مجبور کیا ہے لہذا اس پر ضمان لاگو ہوگا۔ اور اگر مباشرت کے بعد طلاق نہ تو اس پر پورا مہر واجب ہوگا اور اسے اگر اسے واسطے سے مہر کو واپس لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ مباشرت کی سنت کو پورے طور پر حاصل کر لینے سے سہر سہر کر ہوتا ہے اور پھر اس کے ساتھ ہونے کا امکان باقی نہیں رہتا اور مہر کے بدلے میں جو منفعت اسے حاصل ہوتی تھی وہ اسی (مجبور) نے پورے طور پر حاصل کی ہے اور اپنے اختیار سے حاصل کی ہے لہذا اس منفعت کے بدلے کیا وہاں ایسی ہی اس کے ذمے ہے (کہ اگر اسے واسطے سے) "والتی سہرہ و التی اطم"۔ اسی طرح اگر اگر اسے مقرر ہو تو اس صورت میں بھی اسے اگر اسے واسطے سے (مہر) واپس لے گا تو مطالبہ کرنے کا کوئی حق نہیں، کیونکہ اس سے مجبور کے اختیار میں تعلق کوئی قطع نہیں ہوتا، میرا کہ پہلے گندہ چکا ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا جب اگر اس طلاق کے واسطے کیا گیا اور اگر اگر اس طلاق کے لیے کوئی کرنے کے واسطے کیا گیا ہو اور وہ طلاق دینے تو اس کا حکم غلام کو آزاد کرنے پر اگر اس سے متعلق فضل میں "انفا و اللہ تعالیٰ بیان کیا جائے گا۔

**بحالت اگر اس غلام کو آزاد کرنے کا حکم** | رہا غلام کو آزاد کرنا (تو یہ نصرت بھی بغیر کسی شخص یا چیز کے مشروط ہے) "تو اس کا دلیل یہ حدیث ہے کہ ایک شخص نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا خدمت آندس میں حاضر ہوا اور آپ سے عرض کیا کہ مجھے کوئی ایسا عمل سکھا دیجئے جو مجھے جنت میں داخل کر دے۔ آپ نے فرمایا: اعتق النعمة و فلتا النعمۃ (یعنی کسی شخص کو آزاد کر اور گدوں کو اگر تو اس شخص نے عرض کیا کہ یہ دونوں ایک ہی (فضل) نہیں ہیں۔ آپ نے فرمایا: نہیں اعتق النعمۃ سے مراد ہے کہ تو ایسا غلام کو آزاد کرے جبکہ فلتا النعمۃ سے مراد ہے کہ تو غلام کو آزاد کرے جس کی تفریق کے علاوہ اور کسی ایسا شخص جو اس غلام کو آزاد کرے کی تفریق وہی گناہ ہے اور اس میں مجبور اور رزاق کی کوئی تفریق نہیں ملے گی۔ علاوہ ازیں غلام کو آزاد کرنا ایک قولی نصرت ہے لہذا اس پر اگر اسے مزید نہیں ہوگا جیسے طلاق پر جو تفریق ہوتا ہے۔ پھر غلام کو آزاد کر کے نصیر کرنا ان حالتوں سے خالی نہ ہوگا کہ جو غلام کو فوری طور پر آزاد کرے مگر اسے کیا ہوگا یا اس کی اگر کسی شرط سے متعلق کر دیا ہوگا یا پھر آزاد کرنے کی اس شرط کو حاصل کرنے کے لیے کیا گیا ہوگا جس کے ساتھ اس کی آزاد کی کو متعلق کیا گیا ہے۔ اگر اگر اسے غلام کو فوری آزاد کرنے کے لیے کیا گیا ہو۔

اور بعد اسے آزاد کر دے تو اگر اسے واسطے سے غلام کی نصرت کا ضمان لیا جائے گا خواہ وہ غرض حال ہی

منکرست اگر اکرہ کرنے والا غلام سے چٹھائی واپس نہیں لے گا اور نہ غلام پر اپنی آزادی کی قیمت کو ادا کرنے کی کوشش واجب ہوگی اور اس غلام کی ولہ اس کے آقا کو حاصل ہوگی۔ اگر اکرہ کرنے والے چٹھائی اس لیے واجب ہوگا کہ غلام آدمی ہے اور وہ مال ہے اور اس کو آزاد کرنا مالیت کا انکشاف ہے اور اس مال کے خلاف ہونا اکرہ کرنے والے پر نہایت جائز ہے۔ لہذا اگر اکرہ کرنے والے پر نہایت واجب ہوگا جیسے دیگر تمام اموال کے مسئلے میں جوتاجب ہے اور اس ضمن میں اس کا خوشحال ہونا اور تنگ دست ہونا دونوں برابر ہیں کیوں کہ اطلاق کنندہ کی خوش حالی اور تنگ دستی سے اطلاق کے

مضان میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ اگر اکرہ کرنے والا غلام سے ضمانت رجحان سے مجبور کر دیا ہے واپس نہیں لے گا کیونکہ وجہ ضمانت اس کی طرف سے اور اس کے اختیار سے پایا گیا ہے اس لیے کسی اور سے اس کو واپس لینا پر معنی دلاؤ آزاد کردہ غلام کا ولہ مجبور کو حاصل ہوگی کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کا فعل اپنی حیثیت کی بنا پر یہ کلام ہے اس کی اہانت مجبور کے ساتھ قائم ہے کیونکہ اقوال پر اکرہ کا دوا ہونا مال ہے، لہذا اس کی ولہ مجبور کو حاصل ہوگی۔ غلام پر کوئی ضمانت اپنی آزادی کی قیمت بچانے کے لیے کوشش کرنا واجب نہیں ہوگی کیونکہ غلام سعادت اس لیے کرنا ہے کہ اپنی آزادی کا کوئی عمل کرے یا پھر اس سے کرنا ہے کہ کسی دوسرے شخص کا حق اس سے وابستہ ہوتا ہے (مثلاً: دوشرکیوں کی مشترکہ ملکیت ہو) ایک اپنا حصہ آزاد کر دے جب کہ دوسرا نہ کرے تو پھر وہ پھر کوئی کئے غلام کو کوشش کرے) لیکن نزدیک سے معنی میں قرہ مکمل طور پر آزاد ہو چکا ہے اس لیے آزادی کو مکمل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح اس کے ساتھ کسی اور کو کوئی حق بھی ملتی نہیں ہے اس لیے اس پر سعادت واجب نہ ہوگی۔

اگر اسے کسی تفریق رشتے دار کو خیر نے پر مجبور کیا جائے (اور وہ اسے خرید لے) تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ رشتے دار کو خیر یا معنی کی رو سے اس کو آزاد کرنا ہے اور اکرہ آزادی کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہے جیسا کہ اوپر وضاحت کی جا چکی ہے)۔ البتہ یہاں مجبور اکرہ کرنے والے سے غلام کی قیمت کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کا عرض اسے مل چکا ہے اور وہ عرض ہے صلہ کی لحد اگر غلام دوشرکیوں کی مشترکہ ملکیت ہو۔ ایک شریک پاس کی آزاد کرنے کے واسطے اکرہ کیا گیا ہو اور وہ اسے آزاد کر دے تو اس کا آزاد کرنا درست ہے لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا نصف آزاد ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔

یہ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا نصف آزاد ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزادی کے فعل کی تفریق (جزوی طور پر آزاد کرنا) ہوتی ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک تفریق نہیں ہوتی۔ مجبور شریک سے دوسرے شریک کے حصے کا ضمانت اسے (دوسرے شریک کو) نہیں دلوایا جائے گا البتہ اکرہ کرنے والے سے مجبور کے حصے کا ضمانت لیا جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کی اہانت اس حیثیت سے کر رہا ہے کہ مال ہے، اکرہ کرنے والے سے ہے اس لیے معنی کے اعتبار سے وہی اہانت کتبہ ہے اس لیے ضمانت بھی اس پر جائز ہوگا۔ خواہ وہ خوشحال ہو یا تنگ دست، بخلات اس کے کہ اگر اپنی مرضی و اختیار سے ایک شریک اسے آزاد کر دے اور وہ تنگ دست ہو تو اس سے دوسرے خاموش شریک کے حصے کا ضمانت نہیں لیا جائے گا جب کہ نزدیک سے معنی میں اس (یعنی اکرہ کرنے سے) مجبور کے حصے کا ضمانت لیا جائے گا خواہ اکرہ کرنے والا خوشحال ہو یا تنگ دست کیونکہ اکرہ کرنے والے پر جو ضمانت واجب ہے وہ اہانت کا ضمانت ہے، یہاں پہلے گز رہا ہے اور فائدہ یہ ہے کہ خوشحالی اور تنگ دستی سے اہانت کے ضمانت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ بخلات اختیار اس پر جو ضمانت جائز ہے۔

انھوں کو ضمان نہیں ہے کیونکہ اس کی طرف سے اس کے شریک کے حصے میں کوئی آفاق نہیں پایا گیا لام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصول کی رو سے تو یہ ظاہر بات ہے کیونکہ اس کے شریک کے حصے کا غلام آزاد ہی نہیں ہو گا لہذا ضمان کس بات کا اور صاحبین کے اصول کی رو سے اگرچہ اس کے شریک کے حصے کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا لیکن اس کے آزاد کرنے سے نہیں کیونکہ اس نے جو آزاد کیا ہے وہ تو خود اس کی اپنی ملک میں تصرف ہے (نہ کہ اپنے شریک کی ملک میں) لہذا اس کے شریک کے حصے کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا، انھیں اس کے اس تصرف پر نہ کہ اس کے اس تصرف کی وجہ سے لہذا اس کی اصافیت اس کی طرف نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص خود اپنے گھر میں کنویں کھودے اور اس میں کوئی دوسرا شخص گر پڑے، یا وہ اپنی زمین کو سیراب کرنے تو دوسرے کی زمین خراب ہو جائے تو اس پر ضمان قائم نہیں ہوتا۔ البتہ اگر حالت اختیار میں ایک شریک اپنا حصہ آزاد کرے تو اس پر ضمان کے واجب ہونے کا قلم ہمیں شریعت سے ہوا ہے اور شریعت میں یہ حکم خوشحال شریک کے بارے میں وارد ہوا ہے، لہذا یہ حکم اسی شخص تک محدود ہے کہ جس کی بابت یہ شریعت میں وارد ہو اسے (یعنی خوشحال شریک تک)۔ مجبور کے شریک کو خیر حاصل ہے، چاہے تو اپنا حصہ آزاد کر دے، چاہے اسے مدد کر دے، چاہے اسے مکتب بنائے، چاہے اس سے سعایت طلب کرے، خواہ مجبور شریک خوشحال ہو یا تنگ دست اور چاہے تو اکراہ کرنے والے سے ضمان لے لے اگر وہ خوشحال ہو۔ اگر وہ اکراہ کرنے والے سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو آزاد کردہ غلام کی مدد و مجبور و اکراہ کرنے والے میں مشترک ہوگی، کیونکہ ضمان کا راستہ اختیار کرنے سے اس کا حصہ اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے، اور اگر وہ آزاد کرنے کو یا سعایت کو اختیار کرے تو وہ اس کے اور اس کے شریک کے درمیان مشترک ہوگی۔ یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک، اگر اکراہ کرنے والا خوشحال ہو تو مجبور کے شریک کو اختیار صرف اس سے ضمان لینے کا ہے نہ کسی اور شی کا اور اگر وہ تنگ دست ہو تو اسے صرف غلام پر سعایت قائم کرنے کا حق ہے نہ کہ کوئی اور شی۔ جیسے حالت اختیار میں ہوتا ہے، اس مسئلے کا مقام کتاب اتفاق میں ہے۔ یہاں تو ہم نے اس کے اس حصے کا ذکر کیا ہے جو اکراہ سے مختص ہے، واللہ تعالیٰ الوافی۔

جہاں تک تدبیر (یعنی ملک اپنے غلام کو کدہ سے کدہ مہیرے مہیرے کے بعد آزاد ہوگا) کا تعلق ہے (تو یہ قدرت مجاہد کی شخصیات یا قید کے ہے) کیونکہ تدبیر قریب غلام کو آزاد کرنا ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مدبر کو نہ فروخت کیا جائے گا، نہ بیہ کیا جائے گا اور یہ اس کے ضمانت کے لئے ہے، البتہ فی الحال یہ ایک جہت سے تحریر (آزادی) ہے اور اگر کسی بھی جہت سے تحریر کے لحاظ میں مانع نہیں ہوتا تو ایک جہت سے تحریر کے لحاظ میں بطریق اولیٰ مانع نہیں ہو گا۔ مجبوری الحال کو کدہ کرنے والے سے اس نقصان کا امداد طلب کرنے کا جو تدبیر کا وجہ ہے اسے چننا ہے اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثہ اس سے مدد کی بقا یا قیمت طلب کریں گے، کیونکہ تدبیر سے فی الحال تو ایک سناٹے سے حریت ناجب ہوئی ہے اور ہر لحاظ سے حریت تو ملک کی زندگی کے آخری لمحے میں ثابت ہوگی، لہذا تدبیر یہ اکراہ فی الحال تو ایک لحاظ سے مجبور کے مال کا اطلاق ہے، لہذا اسی قدر نقصان کا وہ اس سے ضمان لے گا، پھر اس کا نہ تنگ کے آخری لمحے میں اطلاق عمل ہو جائے گا تو اس پر ضمان بھی عمل ہو جائے گا اور وہ ہے غلام کی بقیت حریت، پھر جب مجبور مر جائے گا تو یہ (بقیت حریت) اس کے ورثوں کی میراث قرار پائے گی، لہذا انھیں حق ہوگا کہ بقیت حریت اکراہ کرنے والے سے وصول کریں، واللہ تعالیٰ الوافی۔



کرنے والے پریشان اس وقت آئے گا جب اگر اتمام ہو اور اگر اکرانا قص ہو تو پھر وہ غناس نہ ہوگا۔ بدیل مذکورہ یعنی یہ کہ اکرانا قص مجبور کے ساتھ تصرف کی امانت کو کسی لحاظ سے بھی منقطع نہیں کرتا۔ لہذا اگر اکرانہ کرنے والے پر یہ (اکرانا قص) ضمان قائم کرنے کا موجب نہیں بنتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب مطلق آزاد کرنے پر تصمین کے ساتھ اکرانہ کیا گیا ہو اور اگر غیر تصمین کے دو تصرفات میں سے کسی ایک کو کرنے پر اکرانہ کیا جائے (یعنی مجبور کو اختیار دی جائے) مثلاً یہ کہ اس پر اکرانہ کیا جائے کہ وہ اپنے غلام کو آزاد کر دے یا اپنی بیوی کو طلاق دے دے پس اگر اس نے اپنی بیوی کے ساتھ مباشرت نہ کی ہو تو مجبور اپنی دونوں میں سے کوئی ایک تصرف کرے، تو اکرانہ کرنے والے سے غلام کی قیمت اور بیوی کے ضعف میں سے جو بھی کمتر ہوگا اس کا ضمان بدلہ لے گا۔ اگر وہ کمتر ضمان والا تصرف کرے پھر قوبات وایح ہے کیونکہ اس نے اس کا اسی قدر امانت کیا ہے کہ اور اگر مجبور نے نسبتاً زیادہ ضمان والا تصرف کیا ہو تو پھر بھی بات وایح ہے کیونکہ کمتر ضمان والا تصرف کر کے وہ (مجبور) ضرورت کو دور کر سکتا تھا لہذا جب اس نے نسبتاً زیادہ ضمان والا تصرف کیا تو اس زیادت میں وہ مختار تھا، کیونکہ اس قدر ذرا نہیں وہ لپچار دیتا، لہذا اس قدر کے امانت کی امانت اکرانہ کرنے والے کے ساتھ نہیں کی جائے گی، اس لیے اس کا وہ غناس نہ ہوگا۔ اور اگر بیوی کے ساتھ مباشرت کر چکا ہو اور مجبور اپنی دونوں میں سے کوئی ایک تصرف کرے تو اکرانہ کرنے والے پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ اگر اس نے (غلام کو آزاد کیا ہو بلکہ) طلاق دی ہو پھر قوبات وایح ہے کیونکہ مباشرت کے بعد طلاق دینے سے اکرانہ کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا۔ بدیل مذکورہ سابقہ اور اگر وہ غلام کو آزاد کرے تو بھی بات وایح ہے کیونکہ وہ ایسا تصرف کر کے ضرورت کو دور کر سکتا تھا جس پر سرے سے کوئی ضمان قائم نہیں ہوتا اور وہ تصرف بے طلاق لہذا غلام کو آزاد کرنے میں وہ مختار تھا، اس لیے اس امانت کی امانت اکرانہ کرنے والے کے ساتھ قائم نہ ہوگی، چنانچہ اس پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے بیوی کے ساتھ مباشرت نہ کی ہو لیکن اکرانہ غرض ہو اور مجبور ان دونوں میں سے کوئی ایک تصرف کرے تو اکرانہ کرنے والے پر کوئی ضمان قائم نہیں ہوگا۔ بدیل مذکورہ یعنی یہ کہ اکرانہ قص مجبور کے ساتھ فعل کی امانت کو منقطع نہیں کرتا کیونکہ اکرانہ قص سے ضرورت تحقق نہیں ہوتی، لہذا وہ ایسا کرنے میں مختار مطلق تھا، اس لیے اکرانہ کرنے والے سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ اس پر غلام کو آزاد کرنے کے لیے اکرانہ کیا گیا ہو اور اگر آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر اکرانہ کیا جائے اور وکیل کو وکیل بنائے اور وہ وکیل یہ تصرف کرے تو قیاس قریہ ہے کہ اس کا وکیل بنانا اور وکیل کا اسے آزاد کرنا یکساں نہیں ہے کیونکہ وکیل کو آزاد کرنا ایسا تصرف ہے جو قابل فسخ ہوتا ہے۔ سو یہ حج کے مانند ہے، اسی لیے ذائق اس کا باطل کرنا صحیح ہے اگر یہ تسلیم ہے۔ جبر واکراہ کے ساتھ وکیل بنانا حج نہیں ہے، جیسے حج حج نہیں ہوتی۔ استسنان کی مدد سے یہ جائز ہے کیونکہ اکرانہ جب آزاد کرنے کے فعل کے لیے حج ہونے میں مانع نہیں ہے تو آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے کے فعل کے لیے حج ہونے میں مانع نہیں ہوگا۔ حج کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ اگر ویتا کے لیے حج ہونے میں مانع ہے لہذا حج کے لیے وکیل کرنے کی محنت میں بھی مانع ہوگا۔

ربکا یہ بات کہ اس (یعنی وکیل کرنے) میں مدعا اور شے مبادل کا احتمال ہوتا ہے، ووسلیم، لیکن یہ قولی تصرف ہے لہذا اس پر اکرانہ مؤثر نہیں ہوتا، بخلاف حج کے، کیونکہ حج حقیقہ کام ہے مبادلے exchange اور مبادلہ متحقق ہوتا ہے، بائیں اور دین (تعالیٰ) اور حالت اختیار میں ایجاب ورجحان اس کی دلیل ہونے میں، سو اس

(یعنی بیعہ پر اگر اہل اثراء نہ ہوں تب) 'عیسا کرام' اس کے مناسب مقام پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔ جب وکیل کی طرف سے غلام کو آزاد کرنے کا تصرف نافذ ہو جائے تو لائق دئے استحسان' عبور کر اہل کرنے والے سے اپنے غلام کی قیمت کا مطالبہ کرے گا۔ جب کہ اس میں یہ کہ وہ یہ مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اگر اہل کرنے والے کی طرف سے آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر اہل دیا گیا ہے تو کہ خود آزاد کرنے کے فعل پر اور آزاد کرنے کا فعل تو وکیل کی مرضی و اختیار سے واقع ہوا ہے لہذا اگر اہل کرنے والے کے ساتھ اس فعل کی امانت نہیں کی جائے گی۔ اس کی مثال غلام کو آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے لہذا اگر اہل کی ہے جب کہ وہ اپنی شہادت سے رجوع کریں تو ان پر ضمان قائم نہیں ہوتا کیونکہ انہوں نے تو آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے کی گواہی دی ہوگی ہے (مگر آزاد کرنے کی) ایسے ہی تفریح بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ استحسان کہ توجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر اگر اہل اس کو آزاد کرنے پر اہل ہے کیونکہ حسب ذیل بیعہ پر آزاد کرنے کے لیے وکیل کرے گا تو اسے وکیل کرتے ہی، بغیر کسی وقفے کے غلام کو آزاد کرنے کا مالک و مختار بنا دے گا۔ وہ وکیل اسے آزاد کر دے گا اور اس کے مال کو تلف کر دے گا۔ لہذا اس اتفاق کی امانت اگر اہل کرنے والے کے ساتھ قائم ہے، اس لیے اس سے اس کا ضمان لیا جائے گا۔ لیکن وکیل پر کوئی ضمان قائم نہ ہوگا کیونکہ اس نے اس کے حکم کے تحت ایک بیعہ انجام کیا ہے۔ اور اگر اہل ناقص ہو تو آزاد کرنے والے پر کوئی ضمان قائم نہیں ہوگی، جس کی وجہ سے بیان کی جا چکی ہے۔

**بجالتِ اکراہ نکاح کرنے کا حکم** | جہاں تک نکاح (کے تصرف بلا تقيص) وقید ہونے کا تعلق ہے تو اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا حکم عام ہے کہ: **وَأَنْكِحُوا**

أَقْبَا مَن يَشَاءُ، یعنی اور تم میں سے جو لوگ مجتہد ہوں ان کا نکاح کرو اور اس کے علاوہ بھی اللہ تعالیٰ کے ارشادات ہیں جن میں نکاح کا حکم بغیر کسی تقيص کے عام ہے۔ علاوہ ان میں نکاح ایک تو کی تصرف ہے جس پر اگر اہل اثراء نہیں ہوتا۔ جیسے طلاق اور غلام کو آزاد کرنے پر انشاء اللہ نہیں ہوتا۔ سو جب اگر اہل کی حالت میں نکاح جائز valid ہے تو باوجود مرد کو نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے گا یا بغير عورت کو۔ اگر مرد کو نکاح پر مجبور کیا جائے تو یہ صورت ان حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو نکاح میں شہدہ (سہی) مہر کی مقدار مہر مثل تہنی ہوگا یا مہر مثل سے کمتر ہوگی یا پھر اس سے زیادہ ہوگی۔ اگر مہر مہر مثل کے بقدر ہو یا اس سے کمتر ہو تو اس پر مہر کی واجب ہوگا اور وہ اگر اہل کرنے والے سے اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اگر اہل کرنے والے نے اس کا کوئی مالی تلفت نہیں کیا کیونکہ اس (مہر) کے مثل چیز اس کے عوض میں اسے دے دیا گئی ہے اس لیے کہ خود ہر ایک ملک میں آسنے کے وقت مباشرت کے منافع کو شریعت میں آدمی کی تعلیم کی وجہ سے اور اس کو بے وقوف سے پہانے کیلئے قیمتی (مقتوم) سوال قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ آدمی کے حصول کا سبب ہیں اور جب اتفاق ہی نہیں پایا گیا تو اس پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ اور اگر مہر مہر مثل سے زیادہ ہو تو اس (مناجیہ خود ہر) پر مہر مثل کی مقدار واجب ہوگی اور اس (مہر مثل) پر اضافہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اگر اہل کی حالت میں مہر مثل سے زیادہ مہر مقرر کرنا جائز نہیں ہے، لہذا یہ باطل ہو جائے گا اور ایسے کہا جائے گا کہ مہر مثل کی مقدار مہر کی ضرورت کی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اہل نکاح پر واقع ہوا ہے اور مال کو واجب کر لے پھر، لیکن یہ اگر اہل نکاح پر تو لائق انداز نہیں ہوتا لہذا مال کو واجب کرنے پر انشاء اللہ نہیں ہوتا ہے، جیسے مال کا اقرار کرنے پر انشاء



ہوتا ہے، لہذا ایسا ہے تو یہ کہ مہر کو فریق قلعی طور پر بابت نہ ہو لیکن شریعت میں یہ بقدر مہر مثل جائز ہے کیونکہ اگر شریعت (مہر مثل کی) مقدار کو باطل کرتی تو لازماً کسی دوسری مقدار کا اثبات کرتی لہذا مہر مثل کو باطل کرنا مفید نہ ہوتا اس لیے اسے باطل نہیں کیا گیا کہ بواو الہ اسے باطل کرنا عیب کے مترادف ہو جائے اور مہر مثل سے زیادہ مہر مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہذا اس سے زیادہ مہر مقرر کرنا درست نہیں ہے۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم ہے کہ جب مہر کو نکاح کرنے پر اکراہ کیا جائے اور اگر عورت کو نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے تو اگر نکاح میں طے شدہ مہر بقدر مہر مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو تو نکاح جائز اور لازم ہوگا اور اگر طے شدہ مہر مہر مثل سے کمتر ہو 'مخلّا' عورت کو ایک ہزار درہم کے عوض نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے جب کہ اس کی مثل عورتوں کا ہر دس ہزار درہم جو عورت کے سر پرست بمالیت اکراہ اس کا نکاح کریں تو نکاح صحیح ہوگا۔ پہلی مذکورہ اور عورت کو اکراہ کرنے والے سے مہر مثل میں سے (یعنی طے شدہ ایک ہزار درہم سے زیادہ) کچھ بھی طلب کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اکراہ کرنے والے نے عورت کا کوئی مالی تلف نہیں کیا کیونکہ مہر مثل کے منافع بیکے خود قیمتی نہیں ہوتے 'وہ تو عقد کے ذریعے قیمتی بنتے ہیں اور عقد نے طے شدہ مہر کی مقدار کو ان کی قیمت مقرر کیا ہے' اس لیے اکراہ کرنے والے نے عورت کا کوئی مالی مستقم تلف نہیں کیا۔ لہذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا اور نہ گواہوں پر کوئی ضمان عائد ہوگا کیونکہ جب خود اکراہ کرنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوتا تو گواہوں پر بد وجہ ادائی عائد نہ ہوگا۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر شوہر نکاح میں عورت کا کسرا جو تو شوہر سے کیا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو اس کا مہر مثل مکمل کر دے وگرنہ جہنم و دوزخ میں چلے گا اور اس کے پھر اگر وہ ایسا کرے (یعنی مہر مثل پورا کرے) تو نکاح لازم ہوگا اور اگر وہ مہر مثل کا تکمیل سے انکار کرے تو ان دوزخوں میں چلے گا کہ ارادی جائے گی بشرطیکہ وہ عورت مہر میں اس کی پر رخصت نہ ہو کیونکہ اپنے مہر مثل کے کمال ہونے میں اس کا حق ہے، اس لیے کہ اس کے مہر مثل میں کسی پر اسے خرم دلائی جاتی ہے چنانچہ اسے عار کا عنصر لافق ہوتا ہے۔ اگر مباشرت سے قبل علیحدگی کر دی جائے تو شوہر پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی کیونکہ یہ علیحدگی مباشرت سے قبل اور ہر کسی کی اپنی مرضی سے عمل میں آئی ہے۔ اور اگر وہ مہر میں اس کی پر رخصتی ہو، صراحت کے ساتھ explicitly یا لافقاً impliedly، مثلاً کہ شوہر نے عورت کی مرضی اس کے ساتھ مباشرت کی ہو تو اسے طے شدہ مہر کا حق ہوگا اور اس کا علیحدگی کا حق باطل ہو جائے گا لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے سر پرستوں کو علیحدگی کرانے کا حق حاصل رہے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک مہر میں کسی کی بنا پر اس کے سر پرستوں کو علیحدگی کرانے کا حق نہیں ہوگا، جیسا کہ کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور اگر اس نے بیوی کی مرضی کے خلاف اس سے ہاتھ کر لیا ہو تو مہر مثل کا تکمیل اس پر لازم ہے کیونکہ اس کا ایسا کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے مہر مثل کا تکمیل کو اختیار کر لیا ہے۔ اور اگر شوہر عورت کا ہمسرد ہو تو عورت کو علیحدگی کا اختیار حاصل ہوگا، اس کے ہمسرد ہونے کا وجہ اسے مہر مثل میں کسی کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح کا خیال (یعنی ان دوزخوں و جہنم کی کتاب پر) امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے سر پرستوں کو بھی حاصل ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک ان کو صرف سمجھتی نہ ہونے (عدم کفایت) کا اختیار حاصل ہوگا۔ مہر مثل میں کسی کا اختیار نہیں ہوگا چنانچہ اگر عورت کو حامل دو بچوں میں سے ایک خلیفہ مطلق بھی ہو جائے پھر بھی علیحدگی حاصل کرنے کا اسے حق ہوگا کیونکہ اس کو حامل دو بچے اختیار ہوا ہے۔ اور اگر عورت کو حامل دو بچوں



چار مہینے کی مسلت ہے۔ اگر انہوں نے رجوع کر لیا تو انہیں بخشے والا اور رحم کرنے والا ہے، اور اگر انہوں نے طلاق ہی کا جذبہ ارادہ کر لیا ہو تو (وہ جان لیں کہ) اللہ سب کچھ مستادر جانتا ہے، مزید برآں، یہ سب قولی تصرفات ہیں اور پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اگر ادا قول پر اللہ انہیں بخشیں ہوتا۔

ایلا میں یوحیٰ کی طرف رجوع کرنے سے مراد یہ ہے کہ جو قدرت رکھتا ہو وہ مباحثت کر لے اور جو مباحثت کرنے سے عاجز ہو، تو اسے یہی ہی کی طرف رجوع کر لے، اور رجوع کی ان دونوں قسموں پر اگر وہ مؤثر نہیں ہوتا، لہذا رجوع اس کی اپنی مرضی سے عمل میں آتا ہے، اس لیے اس پر کفارہ لازم ہو گا۔

ان تصرفات میں اگر وہ کرنے والے پر کفارہ یا وہ چیز جس کی تہذیبی گنتی ہو کچھ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ کفارہ تو مجبور پر بطور فراخی کے واجب ہوتا ہے اور یہی صورت حدود پر (جس کی تہذیبی گنتی ہو) کی ہے اس لیے کہ ان کا حکم وقت کی تہذیب سے آگاہیت اور جہنم کے فعل پر کسی کو مجبور بھی تو نہیں کیا جاسکتا، اور اگر یہ کہنا کہ نہ ملے پہلا جب کیا جیسے اس صورت میں یہ بات اس جہت سے ہر واجب نہ تھا، اس جہت سے مجبور پر واجب ہوا یا پھر اس جہت سے واجب ہو گا جس سے اس پر واجب ہوا ہے پہلی صورت کی تو کوئی ماہ نہیں کیونکہ اس طرح سے واجب کرنے سے مجبور کو کچھ حاصل نہ ہو گا، لہذا اگر وہ کرنے والے سے اسکا مطالبہ کیا جائے معنی ہے دوسری صورت کی بھی کوئی گناہ نہیں کیونکہ اس سے وہ اعتبار سے مشروع عین تہذیبی لازم آجیگی، ایک نیکو کا مطلب طرح کو ترک کر دیا جائیگا اور دوسرے پر اسے ایسے فعل کے کرنے پر مجبور کیا جائیگا جس کے کئے پر اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا، اور یہ دونوں جہتیں مشروع میں تہذیبی واقع کرنے کی ہیں اور مشروع میں تہذیبی تو کسی ایک جہت سے بھی جائز نہیں ہوتی تو وہ جہتوں سے کیونکہ جائز ہوگی! اسی طرح ایلا کا مسئلہ ہے کہ اگر وہ اپنی یوحیٰ کے قریب نہ جاسکے یہاں تک کہ وہ طلاق سے بائند ہو جائے، تو اس سے مجبور پر چیز لازم آئے گی، وہ اگر وہ کرنے والے سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس پر چیز لازم ہوتی ہے وہ جسے (یوحیٰ کی) قربت کو ترک کرنا اور وہ اس کے ترک کرنے میں محتار ہے کیونکہ یہ بات اس کے احکام میں ہے کہ اس حدت کے دوران میں اس سے قربت اختیار کر لے تاکہ وہ بائند نہ ہو، لہذا (ترک قربت) اس پر لازم نہیں ہو جاتی (اگر وہ اسے) اور اگر وہ قربت نہ کرے تو یہ ترک قربت اس کی اپنی مرضی و اختیار کا نتیجہ ہے، لہذا اس کی اگر وہ کرنے والے کے ساتھ منافقت نہیں کی جائے گی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اور اگر اسے قسم کے کفارہ پر مجبور کیا جائے تو وہ اگر وہ کرنے والے سے اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ کفارہ تو اس پر خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے لازم ہوا ہے۔ اور اگر اس پر اگر وہ کیا جائے کہ اپنے خدا کے کفارے کے طور پر اپنے غلام کو آزاد کر دے تو یہ کیا جائے گا کہ اس غلام کی قیمت وہی ہے جو ایک اوسط درجے کے غلام کی ہوتی ہے تو وہ اگر وہ کرنے والے سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ یہ تو خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے اس پر واجب ہوا ہے، لہذا وہ اگر وہ کرنے والے سے اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا، اور اگر اس کی قیمت اس سے زیادہ ہو تو نہ تہذیب و نہ اگر وہ کرنے والے سے واپس لے گا کیونکہ اگر وہ کرنے والے نے اس قدر (یعنی بقدر زیادت) کا اختلاف کیا ہے، اس لیے کہ اوسط درجے کے غلام کی قیمت سے زائد چیز اس پر خدا کے سبب سے واجب نہیں ہوتی اور نہ ہی اس سے قہراً کا کفارہ اور نہ ہی کچھ آزاد کرنا ایسا ہے کہ اس میں غرض (بدلی) شامل ہے، اور بدل لے کر آزاد کرنے سے، خواہ وہ بدل خود شریعی کیوں نہ ہو، کفارہ اور نہیں ہوتا۔

## بحالتِ اکراہ قصاص معاف کرنا

جہاں تک عہد آؤں ہمارے کی مسألت کا تعلق ہے تو یہ اس لیے (خاصیتِ قدیمت ہے) کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان عام ہے کہ: **مَنْ تَعَصَّى فَاِیْہِ فَجْہُوْکُمْ ذٰلِکَ** 'یعنی' اور جو اس کو عصا کر دے (اللہ کے واسطے معاف کر دے) تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے۔ اس ارشادِ ربانی میں یہ سے مراد بالقصاص ہے (یعنی جو قصاص کو عصا کر دے) کیونکہ ساق میں اس کا ذکر قریب ترین ہے اور تصدیق بالقصاص سے مراد قصاص کو معاف کرنا ہے۔ نیز ارشادِ ربانی ہے کہ: **وَ اِذَا تَعَصَّوْا اَمْرًا مِّنْ رَّبِّیْ وَ شَقَّوْا سَیْرَکُمْ تَحْشُرُوْا اَنْفُسَکُمْ فَاِیْہِ فَجْہُوْکُمْ** 'یعنی' اور اگر تم معاف کر دو تو یہ تعویض کے زیادہ قریب ہے اور آپس میں تم فضیلت کو نہ بھلاؤ کہ وہ چاہے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے معاف کرنے کی عام تر غیب دی ہے۔ علاوہ ان میں یہ قولِ تصریح ہے اس لیے اس پر اگر اہلِ اذعانہ از میں ہوگا 'اور اگر اہلِ کرنے والے پر کوئی ایمان عائد نہیں ہوگا اس لیے کہ اس کی طرف سے مال کا اکلاف نہیں پایا گیا، کیونکہ قصاص مال نہیں ہے' اسی لیے (قصاص کی) مسألت کے گواہوں پر اگر وہ اپنی مشارت سے مخوف ہو جائیں 'مخاف عائد نہیں ہوتا' واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## قابلِ فسخ شرعی تصرفات کے احکام

بحالتِ اکراہ کی گئی خرید و فروخت کا حکم | جہاں تک (شرعی تصرفات کی) اس قسم کا تعلق ہے جس میں **Annulment** ممکن ہوتا ہے، تو اس

میں خرید و فروخت 'جب' 'اہارہ' (اجرت یا کرایہ پر دینا) وغیرہ شامل ہیں اور ہمارے تیوں اشرعی الخلفہ کے نزدیک اکراہ سے یہ تصرفات ناسد ہو جاتے ہیں، امام زفرؒ کے نزدیک اکراہ سے ان تصرفات کا اجازت پر موقوف ہونا لازم آتا ہے، جیسے فضولیؒ کی یہ جوتی ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے ان کا سرے سے باطل ہونا لازم آتا ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی توجہ یہ ہے کہ خریدت میں بیع کے لیے رضامندی شرط ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَ اِنْ اَنْتُمْ ذَکُوْا فَاِیْہِ فَجْہُوْکُمْ** 'یعنی' اگر تم اس سے منع ہو گے تو یہ کفارہ ہے اور اگر اہلِ رضامندی کو سلب کر لیتا ہے، اور بات اس کی دلیل ہے کہ اگر مالک اس کی اجازت دے دے تو یہ (اکراہ کے تحت بیع) جائز ہو جائے جب کہ بیع ناسد اجازت دینے سے جائز نہیں ہوتی جیسا کہ قاضی قاضی بیع میں ہوتا ہے، 'لہذا یہ بیع فضولی کے مشابہ ہے' اور یہ امام زفرؒ کا طبع ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے متعلقہ مفروض کے خواہر سے ہے 'جو مطلقاً عام ہیں اور ان میں کوئی تخصیص یا تخیض نہیں کی گئی۔ علاوہ ان میں بیع کا کہن یعنی مبادلہ (Exchange) مطلقاً ایسے شخص کی طرف سے صادر ہوا ہے خیر بیع (کے تصرف) کی اہلیت رکھتا ہے، یہ کھل میں ہوا ہے اور وہ مال ہے فروخت کنندہ کا مال ملک، 'لہذا' (مال فروخت کی) سپورنگی پر بیع ملک کا قائمہ دے گی (یعنی خریدار اس کا مالک بن جائے گا) جیسا کہ قاضی قاضی بیع میں ہوتا ہے، اور کوئی فرق نہیں ہے (اس بیع ناسد اور دیگر بیع ناسد میں) سوائے اس کے کہ دیگر بیع ناسد میں نسا کا موجب لا محالہ اس کا مالکان یا کوئی اور سبب ہوتا ہے جب کہ سال یا بیع کے ناسد ہونے کی وجہ دل سے رضامند ہونا ہے دل سے رضامند ہونا بیع کے لیے شرط ہے، ذکر کم کی شرط اور شرط

مفتور ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا، جیسا کہ دیگر جملہ بیوع ناسد میں ہوتا ہے، 'فرق صرف یہ ہے کہ دیگر بیوع ناسد کے ساتھ اجازت کا اہاق نہیں ہو سکتا کیونکہ ان سے شرعی حق ان قسم حرمت سود وغیرہ کا اہاق ہوتا ہے جو بجز اجازت سے زائل نہیں ہو سکتا جب کہ اس بیع میں فساد ہندے کے حق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور وہ ہے اس کی عدم رضامندی اس لیے یہ فساد اس کی اجازت اور رضامندی سے زائل ہو جائے گا۔

جب گمراہ سے خرید و فروخت ناسد ہو جاتی ہے تو لازم ٹھہرے گا کہ ان سے متعلق جملہ احکام میں بیان کیے جائیں۔ اس سلسلے میں ماصل کا نام یہ ہے کہ معاملہ تین صورتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو مجبور فروخت کنندہ ہوگا یا وہ خریدار ہوگا یا پھر فروخت کنندہ اور خریدار دونوں ہی مجبور ہوں گے۔ اگر مجبور فروخت کنندہ ہو تو یہ صورت بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو فروخت اس نے جبر و اکراہ کے تحت کی ہوگی اور مال فروخت کو اپنی مرضی و اختیار سے (خریدار کے) سپرد کیا ہوگا یا پھر فروخت اور سپرد گار دونوں ہی بحالت اکراہ کی ہوں گی۔ سو اگر اس نے فروخت جبر و اکراہ کے تحت کی ہو مگر مال فروخت اپنی مرضی و اختیار سے اس کے سپرد کیا ہو تو یہ جائز ہے کیونکہ فروخت درحقیقت مبارکے کا نام ہے تو جب اس نے اپنی مرضی و اختیار سے مال فروخت کو سپرد کیا تو گویا اپنے اختیار سے بیع کی حقیقت کو عمل میں لایا ہے، لہذا یہ تعامی (یعنی کچھ کے قیمت رکھ کر سامان اٹھائینا) کے طریقے پر جائز ہے اس لیے اس نے جبر و اکراہ کے تحت فروخت کے بارے میں جو کلمات منہ سے نکالے ان کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، مگر یہ کہ اس کی طرف سے مال فروخت کو ہذا خوشی سپرد کرنا اس بیع کے لیے اجازت نہ ہوگا بلکہ یہ بد بیع ہوگی جو تعامی کے طریقے سے وجود میں آئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مجبور کا فروخت شدہ مال کو سپرد کرنا اس کی طرف سے اس بیع کی اجازت ہے، کیونکہ سپرد کی کا بیع ہو جانے کے ساتھ ہونے کے لیے شرط نہیں ہے کہ بیع پر اکراہ کو اس چیز پر اکراہ بھی کجا جائے کہ محس کے بغیر وہ بیع نہ ہوتی ہو کیونکہ یہ تو سپرد کی کے بغیر بھی صحیح ہوتی ہے، اس لیے مال فروخت کو اس نے اپنی رضا و خوشی سے خریدار کے سپرد کیا ہے، لہذا یہ اجازت کی دلیل بن سکتی ہے، بخلاف اس شخص کے کہ جس پر سیر اور صدقہ کے واسطے مجبور کر دیا گیا ہو کہ اگر وہ اپنی خوشی سے بھی سپرد کر دے تو (سیر اور صدقہ) جائز نہ ہوگا اور نہ ہی سپرد کی کو اجازت مانا جائے گا کیونکہ سیر اور صدقہ کی بیع ہونے کے لیے (سیر یا صدقہ) کیے گئے مال پر اس شخص کا کہ جس کے حق میں سیر یا صدقہ کیا گیا ہو) قبضہ ہونا شرط ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سیر اور صدقہ قبضے کے بغیر صحیح نہیں ہوتے، لہذا سیر اور صدقہ کے واسطے اکراہ کرنا قبضے کے واسطے اکراہ کرنا ہے، اس لیے مال کو سپرد کرنا اجازت کی دلیل نہ ہوگا، تو یہ ہے ان دونوں میں فرق۔

یہ تو اس سلسلے کا حکم تھا کہ جب اس نے بیع بحالت اکراہ کی ہو لیکن سپرد کی اپنی خوشی سے کیا ہو، اور اگر دونوں فعل بحالت اکراہ کیے ہوں یعنی جبر و اکراہ کے تحت ہی بیع کی ہو اور سپرد کی بھی جبر و اکراہ کے تحت کی ہو تو یہ بیع ناسد ہوگی کیونکہ بیع کی حقیقت مبادلہ ہے اور جبر و اکراہ اس پر اثر انداز ہو کر مبادلے کو ناسد کر دیتا ہے، لیکن (مال) فروخت شدہ (پر) خریدار کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، بدلیل مذکور، چنانچہ اگر خریدار ہوا مال غلام ہو اور خریدار اسے آزاد کر دے تو اس کا یہ تصرف (آزاد کرنا) نافذ ہوگا اور اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کی وجہ سے اس بیع کو صحیح کرنا ممکن نہیں رہا، اس لیے کہ غلام کو آزاد کرنا ایسا تصرف ہے کہ



جو جس کا تعلق مالک سے ہے اور وہ معنی ہے اس کی کہ اجرت اور اس کی رضا و خوشی کا نہ ہونا اور یہ معنی بدستور قائم ہے۔  
تو حق فسخ بھی بدستور قائم رہے گا۔ اسی طرح، اگر اسے دوسرا خریدار بھی فروخت کر دے اور پھر وہ مالی فروخت کئی  
باعتوں میں فروخت ہوتا چلا گیا ہو تو اسے حق ہے کہ ان تمام عقود (بیع) کو فسخ کر دے، بدلیل مذکور۔

اسی طرح، اسے اجازت دینے کا حق اسی وقت تک ہے جب تک کہ مالی فروخت اجازت کے عمل میں ہو اور  
اگر وہ عملی اجازت میں نہ رہے، مثلاً یہ کہ خریدار اسے کوئی ایسا عقد کر لیا ہو جو ناقابل فسخ ہو تو اس کا اجازت دینا  
یحکم نہ ہوگا، چنانچہ خریدار پر اس کا زبردستی واجب نہ ہوگا بلکہ غلام کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ اجازت کے وقت عمل کا  
قائم ہونا اجازت کے یحکم ہونے کے لیے شرط ہے اس لیے کہ حکم اپنے عمل میں ثابت ہوتا ہے بعد ازاں اس کا استناد  
ہوتا ہے اور تلف شدہ چیز کو ملک نہیں بنایا جاسکتا اس لیے اس کی اجازت دینا بھی ممکن نہیں ہے، اور آزاد کرنے سے  
عمل تلف شدہ مالی کے حکم میں ہو گیا، اور اس کا تلف ہونا قرار پایا کیونکہ اس (آزاد کرنے کے تصرف) کو فسخ نہیں کیا  
جاسکتا، لہذا خریدار کے ذمے اس کی قیمت قرار پاجائے گی۔ اور اگر وہ کوئی ایسا عقد کرے جو قابل فسخ ہو، جیسے  
بیع وغیرہ، تو اسے اجازت دینے کا حق ہوگا، خواہ مالی کئی باتوں میں پانچا ہو۔ اگر وہ ان عقود (بیع) میں سے کسی ایک  
عقد کی اجازت دے دے تو تمام عقود جائز ہو جائیں گے، اس عقد (جس کی اس نے اجازت دی ہے) سے بعد  
و اسے بھی اور پہلے والے بھی، بخلات غاصب کے کہ اگر وہ مالی مضروب کو فروخت کر دے، پھر خریدار بھی اسے  
فروخت کر دے اور یوں وہ کئی باتوں میں فروخت ہوتا چلا جائے اور بھی عقود (بیع) مالک کی اجازت پر موقوف  
ہوں پھر مالک ان میں سے ایک عقد کی اجازت دے دے تو صرف یہی ایک عقد جائز ہوگا (جس کی اس نے اجازت  
دی) اس کے سوا کوئی عقد جائز نہیں ہوگا، اور اگر مالک کسی ایک عقد کی بھی اجازت دے دے لیکن کسی ایک عقد کے  
کرنے والے سے ضمان ملے تو اس عقد کے بعد والے عقود جائز ہو جائیں گے لیکن پہلے والے جائز نہ ہوں گے۔  
اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غصب کے باب میں کوئی عقد نافذ نہیں ہوتا بلکہ سب کا نفاذ اجازت پر موقوف ہوتا ہے  
لہذا اجازت نفاذ کی شرط ہے، اس لیے وہی عقود نافذ ہوں گے جن سے شرط ملتی ہوگی ذکر دوسرے عقود، جب  
کہ یہاں عقود کا نفاذ اجازت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ وہ اجازت سے قبل ہی نافذ ہوئے ہیں، اس لیے کہ عقد کا  
فاسد ہونا اس کے نفاذ میں مانع نہیں ہوتا، لہذا اجازت اصل عقد سے اکراہ کا ازالہ ہوگی اور جب اصل بیع  
اکراہ زائل ہو جائے تو پہلا عقد جائز ہو جائیگا جس کے نتیجے میں تمام عقود جائز ہو جائیں گے، تو یہ ہے الی و دلی  
میں فرق کی وجہ اور بخلات اس کے کہ مضروب منہ ان میں سے کسی ایک سے ضمان لے لے کیونکہ جب مضروب  
منہ ضمان لینے کو اختیار کر لیتا ہے تو ماسن جرم کے وقت سے ہی مالی مضروب کا مالک بن جاتا ہے اور جرم  
سے مراد ہے اس کا (مالی مضروب پر) قبضہ، یا تو ظہور کے طریقے سے یا پھر استنار کے طریقے سے، مباد کہ  
مسائل اختلاف (تلاذیات) میں مسروٹ ہے، چنانچہ مابقی عقود میں یہ ظاہر ہوگا، اور یہاں مسائل اس کے  
پر کھس ہے، مباد کہ یہاں کیا پانچا ہے۔

اگر فروخت کثیر ہے کہ دوسرے کہ میں نے اجازت دی تو بیع صحیح ہو جائے گا کیونکہ بیع کے صحیح ہونے  
میں مانع تو اکراہ ہے اور اجازت اکراہ کا ازالہ ہے، یہی حکم اس مسئلے کا ہے کہ جب وہ مروتین پر قبضہ کر لے،  
کیونکہ مروتین پر قبضہ کر لینا اجازت کی دلیل ہے، اس کی مثال ایسے ہے کہ مجھے فضولی کسی درمسترے شخص

کامال فروخت کر دے اور مالک نہ دیکھ کر قبضہ کر لے۔ اگر غلام کو پہلے خریدار نے آزاد کر دیا ہو لیکن (بعد کا کوئی) خریدار اسے (مالک کی) اجازت سے قبل آزاد کر دے تو اس کا آزاد کرنا نافذ ہوگا کیونکہ خریدار نے اس کی ملک میں ثابت ہو چکی اور اس سے پہلے فرق نہیں ہو سکا اس نے غلام پر قبضہ کیا یا نہیں کیا کیونکہ اس کی خرید گئی ہے لہذا یہ قبضہ ملک کا قائمہ رہتی ہے (یعنی قبضے کے بغیر صرف خریدار نے اسے ہی خریدار مالک بن جانا ہے)۔ خلاف اس کے کہ پہلے خریدار قبضے سے قبل غلام کو آزاد کر دے کیونکہ یہ قاعدہ فقہ ملک کا قائمہ نہیں رہتی بلکہ قبضے کے واسطے سے ملک کا قائمہ رہتی ہے۔ اگر آخری خریدار غلام کو آزاد کرے پھر فروخت کنندہ (یعنی مجبور مالک) عقد اول کی اجازت کر دے تو اس کی اجازت جائز نہ ہوگی، چنانچہ اسے زرقین کا مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا بلکہ قیمت واجب ہوگی، اور اسے یہ اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے آزاد کر لے والے سے قیمت وصول کر لے، اور اگر اہل کر لے والا پہلے خریدار سے قیمت واپس لے لے اور چاہے تو پہلے خریدار اول میں سے کسی ایک خریدار سے قیمت وصول کر لے۔ اگر اہل کر لے والے سے قیمت وصول کر لے کسی کی وجہ تو یہی ہے جس کا ذکر ہم پہلے خریدار کی طرف سے غلام کے آزاد کیے جانے کے مسئلے میں کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ اس نے آزاد نہ کرنا اس کی ملک کا اس کی مرضی کے بغیر خلاف کیا ہے لہذا اسے حق حاصل ہے کہ اس سے ملک کا تحویل وصول کرے اور اگر اہل کر لے والے کو حق ہے کہ پہلے خریدار سے اس ضمان کو واپس کرے تو اس سے اس سے ضمان واپس کرنا اور اگر مالک بن گیا ہو تو اس سے ضمان وصول کر لے گا اور نہ اس سے ضمان وصول کر لے گا۔ اور اگر مجبور چاہے تو کسی بھی خریدار سے قیمت کا مطالبہ کر لے کیونکہ ہر خریدار (مجبور) فروخت کنندہ کے حق میں بمنزلہ غاصب کا غاصب ہے۔ اگر وہ پہلے خریدار سے ضمان لے تو آزاد کر دے والا بری الذمہ ہو جائے گا اور تمام بیع ہو جائیں گی کیونکہ ضمان اختیار کر کے اس نے پہلے خریدار کو مالک بنادیا، سو یہ بات واضح ہو گئی کہ اس (پہلے خریدار) نے خود اپنی ہی ملک کو فروخت کیلئے لہذا اس کی بیع صحیح ہے، نتیجہً اس کے بعد ہونے والی ہر بیع صحیح ہوگی۔ اور اگر وہ کسی دوسرے خریدار سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو اس کے بعد کی ہر بیع صحیح ہوگی جب کہ قبل کی ہر بیع باطل ہوگی کیونکہ جب اس سے ضمان لینے کو اس نے اختیار کر لیا تو اسے ضمان کی ملک کے لیے خاص کر دیا، جس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اس سے پہلے کے جانے والی ہر بیع اس چیز کی بیع تھی جس کا فروخت کنندہ مالک نہیں تھا، لہذا وہ باطل ہوگی واللہ سہما ذو ثانی اعلم۔

یہ تو تھا اس مسئلے کا حکم کہ جب مجبور فروخت کنندہ ہو اور اگر مجبور فروخت کنندہ کے یہاں خریدار ہو تو قبضہ کرنے سے قبل یہ دونوں بیع کے صحیح کرنے کا حق ہوگا جب کہ قبضے کے بعد صحیح کرنے کا حق صرف خریدار کو ہوگا۔ اگر فروخت کنندہ کو جس کی وجہ ہم فروخت کنندہ پر اگر اہل کر لے والے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں، اور خریدار کو بھی مجبور فروخت کنندہ کی طرح اس عقد کی اجازت دینے کا حق ہوگا۔ اور اگر مال کو خریدار نے لے لیا اور اس پر قبضہ کرنے اور ضمان ادا کر لے کے واسطے اس پر اگر اہل کر لے لے، اور خریدار یا جو مال غلام ہو اور خریدار اس غلام کو آزاد کر دے تو یہ اس کی طرف سے بیع کے لیے اجازت ہے کیونکہ یہ تصرفات (غلام کو آزاد کرنا وغیرہ) دھرم میں آنے کے بعد صحیح نہیں کیے جاسکتے، چنانچہ ان تصرفات کا اگر اقدام کر لیا



جائے تو یہ ملک کے لیے امر لازم بن جاتے ہیں (یعنی پھر وہ ان کو فتح نہیں کر سکتا)۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے غریب  
 خیار پر خریدنے والا غریب اگر کوئی ایسا تصرف کر لے۔ اسی طرح اگر غریب اس مال باندی بھلاؤ (مجبور خریدار)  
 اس سے مباشرت کو ملے یا شہوت سے اسے بوسہ دے دے تو یہ بیع کی اجازت ہے کیونکہ اگر وہ بیع کو توڑے  
 تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ مباشرت کا فعل غیر کی ملک پر واقع ہو جائے اور ایسا کرنا حرام ہے اور مسلمان کا ظاہر  
 حال یہ ہے کہ وہ حرام سے اجتناب کرنا چاہے لہذا اس کا یہ اقدام اس بات پر دلالت کرے گا کہ اس نے بیع کا التزام کر لیا ہے۔ اور اگر غریب کو بیع  
 کرنے سے قبل ہی فروخت کنندہ غلام کو آزاد کر دے تو اس کا یہ تصرف ناقض ہوگا کیونکہ غریب اگر کوئی دیکھنے سے  
 قبل وہ اس کی ملک ہے (اگر وہ کو بیچے) اور اگر غریب اسے (قبضہ کرنے سے قبل) اسے آزاد کر دے تو اسے  
 استحسان یہ تصرف ناقض ہوگا جب کہ قیاس سے کہ نافذ نہیں ہوگا۔ قیاس کی وجہ تو ظاہر ہے کیونکہ اس نے اس  
 غلام کو آزاد کر لیا ہے جو اس کی ملک نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے بموجب انسان خیر کے  
 مملوک غلام کو آزاد کر دینے کا مجاز نہیں ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ غریب اگر کوئی ہے کہ اس نے بیع کی اجازت دے  
 لہذا اس کا آزاد کر دینے کا اقدام بیع کی اجازت ہے جس سے اس کا تصرف (غلام کو آزاد کر دینے کا) بیگ ہو جاتا  
 ہے، اور یہ اس لیے کہ عامل کے تصرف کو حق الامکان لغو ہونے سے بچانا واجب ہے اور ملک کے بغیر  
 اس کا تصرف صحیح نہیں ہوتا اور قبضے سے پہلے بدولت اجازت کے ملک ثابت نہیں ہوتا لہذا غلام کو آزاد کر دینے  
 کے تصرف کا ثبوت اسے اس تصرف سے قبل یہ اس کے ساتھ اجازت مودعہ ہوگا کہ اس کا تصرف صحیح ہو جائے۔  
 اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ میری طرف سے ایک مہزار درہم کے عوض اپنے  
 غلام کو آزاد کر دے۔ اور اس لیے شرط خیار پر خریدنے والا غریب اگر غریب سے ہوئے غلام کو آزاد کر دے تو اسے  
 نافذ کیا جائے گا۔ اس طرح زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

یہ قیاس مسئلہ کا حکم تھا کہ جب اسے ان کی خریداری آزاد کر دے اور اگر وہ دونوں کہنے اسے (غریب یا  
 کہ قبضے سے قبل آزاد کریں تو فروخت کنندہ کا آزاد کرنا اولیٰ ہے جس کی وجہ وہ ہیں ایک وجہ تو یہ کہ فروخت  
 کنندہ کی ملک مقصود و ثابت ہے جب کہ غریب ارادگی ملکیت ضمانت ثابت ہے آزاد کر دینے کے تصرف کے لیے  
 اس کی اجازت کی وجہ سے جو ضمانت ثابت ہے لہذا فروخت کنندہ کے تصرف کو نافذ کرنا اولیٰ ہے۔ دوسری  
 وجہ یہ ہے کہ فروخت کنندہ کی ملکیت فی الحال ثابت ہے جب کہ غریب ارادگی ملکیت بعد میں ثابت ہوگی اس لیے  
 جو فی الحال موجود ہے اس کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔

یہ احکام ان صورتوں کے تھے کہ جب مجبور یا تو فروخت کنندہ ہو یا پھر غریب اور اگر فروخت کنندہ  
 اور غریب دونوں ہی غریب و فروخت پر مجبور کیے گئے ہوں تو ہر دو کو فتح اور اجازت کا خیار حاصل ہوگا کیونکہ  
 بیع دونوں کے حق میں فاسد ہے اور بیع فاسد سے جو ملک ثابت ہوئی ہے وہ لازم نہیں ہوتی لہذا وہ فسخ اور  
 اجازت کا حامل ہے سو اگر وہ دونوں اجازت دے دیں تو بیع جائز ہو جائے گی اور اگر ان میں سے کوئی ایک  
 اجازت دے دے (لیکن دوسرا اجازت نہ دے تو اجازت دینے والے کے حق میں تو بیع جائز ہو جائے  
 گی جب کہ دوسرے کو خیار کا حق حاصل رہے گا۔ اور اگر غریب یا (غریب سے ہوئے) غلام کو آزاد

کر دے، قبل اس کے کہ وہ زوں میں سے کسی کی طرف سے اجازت دی جائے، تو اس کو نافذ کیا جائے گا اور اس پر سخت  
 لایم آئے گی (ذکر ذوقین) کیونکہ غلام کو آزاد کرنا ایسا تصرف ہے جس کو شیخ نہیں کیا پاسکتا، اس لیے اس کا یہ تصرف  
 کرنا اس کے حق میں بیجا کو لازم کرتا ہے، اور اس کے بعد فروخت کنندہ کی اجازت صحیح نہ ہوگی کیونکہ آزاد کیے جانے  
 کے بعد وہ اجازت کا مکمل ذرہ، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا کہ اجازت کے وقت اجازت کے مکمل کا ہر قرار  
 ہونا اجازت کے ساتھ ہونے کے لیے شرط ہے اور یہ مکمل تو آزاد کرنے سے ممکن ہو گیا۔ اور اگر خریدار نے اسے  
 آزاد کر دیا ہو لیکن ان دونوں میں سے کسی ایک نے بیجا کی اجازت دے دی ہو پھر وہ زوں نے اس کے ساتھ آزاد  
 کر دیا ہو تو فروخت کنندہ کے تصرف (آزاد کرنے) کو باطل کر دیا جائے گا، کیونکہ مسافر دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گا  
 اجازت یا تو خریدار کی طرف سے ہوگی یا پھر فروخت کنندہ کی طرف سے، اگر خریدار کی طرف سے ہو تو فروخت  
 کنندہ کے حق میں مؤثر نہیں ہے لہذا فروخت کنندہ کا اختیار برقرار رہا، سو اگر وہ آزاد کر دے تو اسے نافذ کیا جائے  
 گا اور خریدار کا تصرف باطل ہو جائے گا کیونکہ اس نے تو اجازت دے کر اپنا اختیار باطل کر دیا ہے۔ اور اگر اجازت  
 فروخت کنندہ کی طرف سے ہو تو بھی اس کے تصرف کو نافذ کرنا اولیٰ ہے، جس کی دو وجہ ہیں جن کا ذکر ہم خریدار  
 پر جبر و کراہ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ اگر فروخت کنندہ بیجا کی اجازت دے دے پھر خریدار غلام کو آزاد کرے اور اس  
 کے بعد فروخت کنندہ آزاد کر دے تو خریدار کے تصرف کو نافذ کیا جائے گا اور ذوقین کی ادائیگی اس پر لازم  
 آئے گی، اور فروخت کنندہ کے تصرف کو نافذ نہیں کیا جائے گا۔ خریدار کے تصرف کو نافذ کرنے کی وجہ یہ ہے  
 کہ اس کو اختیار کا حق برقرار ہے اور فروخت کنندہ کے تصرف کو نافذ نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اجازت دینے کا وجہ  
 سے اس کا اختیار ساقط ہو گیا۔ خریدار پر ذوقین کی ادائیگی اس لیے لازم ہوگی کہ بیجا دونوں کے حق میں لازم ہو گئی ہے  
 واللہ بہاد و تعالیٰ اعلم۔

خرید و فروخت کے باب میں اگر اتمام اور کراہ ناقص دونوں برابر ہیں کیونکہ ہر دو میں رضامندی معتبر  
 ہوتی ہے۔ خرید و فروخت کنندہ پر اگر اہ کی صورت میں خریدار کو اتمام بتایا نہ جاتا تو زوں پر اس میں دو صدقوں  
 میں بیجا سبب ہو جائے گی کیونکہ دونوں صدقوں میں اگر اہ کرنے والے کی فعل ایک ہی ہے اور وہ چند خست کنندہ کی  
 ملک کو زائل کرنا اور یہ خست کسی کی انسان کو کل فروخت کرنے سے پوری ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ اسے دہرائی یا ایک دن کیلے  
 عبوس کرنے یا ایک روز کیلے بیڑیاں لٹانے کی دیکھ جائے تو اس میں اگر اہ کی کوئی بات نہیں ہے کیونکہ اس سے مجبور کے حال  
 میں، جس پر اس دیکھتے ہیں، تاہم خاص قسم کی کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

یہ تو بیجا اور سبب و گناہ پر اگر اہ کرنے کے مسائل تھے اور اگر اہ بیجا اور سبب و گناہ کے لیے مکمل کرنے پر کیا جا  
 چنا پھر مکمل فروخت کر دے اور مال فروخت کو سبب و گناہ کر دے اور وہ اس پر راضی ہو، مال فروخت اس کا غلام  
 ہو تو غلام کے مالک کو خیار مصلیٰ ہو گا کہ چاہے تو اگر اہ کرنے والے سے ضمان لے، چاہے وہ مکمل سے ضمان لے اور  
 چاہے تو خریدار سے ضمان لے اگر وہ مکمل سے ضمان لے تو مکمل خریدار سے واپس لے گا اور اگر وہ خریدار  
 سے ضمان لے تو وہ کسی سے مطالبہ نہیں کرے گا۔ اگر اہ کرنے والے سے ضمان لینے کا حق تو اس لیے ہے کہ  
 بیجا کے لیے مکمل کرنے پر اگر اہ بیجا پر اگر اہ ہے لیکن مکمل کرنے کے واسطے کیونکہ بیجا کے لیے مکمل کرنا  
 اس کے قبضے کو زائل کرنے کا سبب پیدا کر لے گا اور یہ مسئلہ ثابت ہے، اس لیے اس واسطے اس میں

کی امتیازت اکراہ کرنے والے سے قائم ہو جاتی ہے، لہذا اسے اکراہ محرمہ سے تاوان وصول کرنے کا اختیار ہے۔ وکیل سے تاوان وصول کرنے کا حق اس لیے ہے کہ اس نے اس کے مال پر اس کی رضامندی کے بغیر قبضہ کیا ہے اور یہی وجہ خریدار کو مٹا من عثر لانے کے حق کی ہے، اور کسی آدمی کے مال پر اس کی رضامندی کے بغیر قبضہ کرنا موجب ضمان کا سبب ہے، اس لیے اسے حق ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان وصول کرے اگر وہ وکیل سے تاوان (ضمان) لے تو وکیل خریدار سے غلام کی قیمت کا مطالبہ کرے گا کیونکہ وکیل تاوان ادا کرنے پر مستلزم فروخت کنندہ کے ہونا ہے، اس لیے اسے بھی خریدار سے ضمان لینے کا اسی طرح حق حاصل ہے جس طرح فروخت کنندہ کو ہوتا ہے، لیکن ضمان کی ادائیگی کے باوجود یہ بیع نافذ نہیں ہوگی کیونکہ ضمان ادا کر کے وکیل مالی فروخت کا مالک نہیں بن جاتا اس لیے کہ اس نے یہ مال خود اپنے لیے فروخت نہیں کیا بلکہ دوسرے یعنی مالک کے لیے فروخت کیا ہے، لہذا اس کا نفاذ اس شخص کی اجازت پر موقوف ہے جس کے لیے یہ عقد واقع ہوا ہے اور وہ ہے مالک، نہ کہ اس فعل پر موقوف ہے جس اس (وکیل) کی طرف سے پایا گیا ہے اور وہ فعل ہے تاوان کی ادائیگی، بنیاد اس کے اگر غاصب مال مضموب کو فروخت کر دے پھر تاوان ادا کر دے تو اس کی بیع نافذ ہوتی ہے کیونکہ اس نے بیع اپنے لیے کیا ہے نہ کہ کسی دوسرے یعنی مالک کے لیے، اس لیے کہ تاوان ادا کر کے وہ مال مضموب کا مالک بن گیا ہے، لہذا اس بیع کے نفاذ کا اس کے فعل یعنی ادائیگی ضمان پر موقوف ہونا درست ہے اور ادائیگی ضمان سے قبل مالک کے فعل پر موقوف ہونا بھی درست ہے، کیونکہ غاصب اس کا مالک ضمان ادا کر کے بنیاد ہے اور یہ ممکن ہے کہ مالک ضمان لینے کو اختیار نہ کرے تو اس صورت میں غاصب اس کا مالک ذہن سے لگا، اسی لیے یہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔ اور اگر وہ خریدار سے تاوان لینے کو اختیار کرے تو خریدار کی سے اس کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ قیمت مال فروخت کا بدلہ ہے اور بدلہ دیا گیا یعنی مال فروخت اس کے سپرد کیا گیا ہے۔ پھر اگر فروخت کنندہ نے خریدار سے زر فیق وصول کر لی ہو تو خریدار اس سے یہ زر فیق واپس لے گا اور اگر فروخت کنندہ نے زر فیق وصول کی ہو تو پھر خریدار کو کسی چیز پر حق نہیں، واللہ اعلم و تعالیٰ اعظم۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب اکراہ نام ہو اور اگر اکراہ ناقص ہو تو مجبور اکراہ کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اکراہ ناقص اختلاف کی نسبت اکراہ کرنے والے کے ساتھ قائم نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، بلکہ وہ وکیل یا خریدار سے ضمان کا مطالبہ کرے گا، بدلہ مذکورہ، واللہ اعلم و تعالیٰ اعظم۔

**بجالت اکراہ ہبہ کرنے کا حکم** | جہاں تک ہبہ ہر اکراہ کا حلق ہے، تو اکراہ ہبہ کو بھی اسی طرح قاسد گردانتے ہیں جس طرح بیع کو قاسد گردانتے ہیں، صرف ایک لحاظ سے ان دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ بیع کے باب میں اگر وہ فروخت ہوا اکراہ کرے لیکن مال فروخت کو سپرد و مٹا خوشی سے کرے تو بیع بائز ہو جاتی ہے جب کہ ہبہ کے باب میں اگر بجالت اکراہ ہبہ کیا ہو تو بائز ہو گا، خواہ اس نے مال مضموب کی سپرد کی بجالت اکراہ کی ہو یا اپنی رضامندی سے۔

خوشی سے، اور ان، دونوں میں اس فرق کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

**بحالتِ اکراہ شفعہ کا حکم** | اسی طرح شفعہ کی سپردگی بھی اسی قبیل سے ہے کہ وہ بھی بحالتِ اکراہ درست نہیں ہوتی کیونکہ شفعہ بھی بیع کے معنی میں ہے، لہذا آپ مجھے نہیں کہ اس کے صحیح ہونے کا تعلق بیع کی طرح زبان سے نہیں ہے، چنانچہ سکوت سے بھی شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ بیع کے مشابہ ہے۔ جس طرح بیع پر اکراہ اثر انداز ہوتا ہے اسی طرح شفعہ کی سپردگی پر بھی جتنا ہے۔

**بحالتِ اکراہ حقوق سے ابراء کا حکم** | حقوق سے لبرار کسی کو اپنے حق سے ہری الذمہ کر دینا (Idemity) پر اکراہ بھی اسی

قبیل سے ہے، کیونکہ ابراء میں تملیک (مالک بنانے) کا معنی پایا جاتا ہے، اس لیے اسے کسی شرط سے ملحق کرنا ممکن نہیں ہوتا اور نہ ہی نامعلوم شخص کے بارے میں یہ بھی ہوتا ہے، ایسے بیع میں ہوتا ہے اور بیع میں تو اکراہ اثر انداز ہوتا ہے، اسی طرح کفارہ نفس (کسی شخص کی ذات کو حاضر کرنے کی عتاسنی لینا) سے ابراء کسی شخص کو ذاتی طور پر حاضر کرنے کے مطالبے کے حق سے ابراء ہے اور حاضر کرنا مال کا وسیلہ ہے لہذا یہ بیع سے ملحق ہے جو مال کی تملیک (یعنی خرید و کوئی مالک بنانا ہے، اس لیے اس پر اکراہ اثر انداز ہوگا جس طرح بیع پر اثر انداز ہوتا ہے، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

**اقرار پر جبر و اکراہ** | سب مسائل فشا، پر اکراہ سے شفعہ تھے اور اگر اکراہ اقرار (Admission Confession) پر ہو تو یہ اقرار کلمہ Valid ہونے میں مانع

ہوگا، خواہ مقرب (جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے) قابلِ فسخ ہو یا ناقابلِ فسخ، کیونکہ اقرار خبر دینے کو گھٹتے ہیں اور زمانہ گزشتہ کی بابت خبر بھی کچھ ہو سکتی ہے کہ جب خبر پر (وہ چیز کہ جس کی خبر دی جائے) خبر دینے سے قبل موجود ہو اور یہاں (اقرار میں) خبر پر موجود بھی ہو سکتا ہے اور معدوم بھی، اور یہ کہ بولنے میں موجود ہونے کے پہلو کو معدوم ہونے کے پہلو پر ترجیح حاصل ہے اور اکراہ کی حالت پمائی پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ انسان اگر وہ کی حالت میں عھوث بولنے میں کوئی منافع نہیں سمجھتا لہذا وہ جان ثابت نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں اقرار باب مشاورت میں سے ہے (یعنی گواہی کی ذیل میں آتا ہے) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **لَیْسَ اَشْیَآءُ الْاَدِیْنِ اَنْتُمْ اَوْ اَقْرَبُوْا اِیْنِ بِالْعَسْطِ سُبْحٰنَہٗ**

وَلَوْ عَلٰی اَشْیَآءِکُمْ۔ یعنی اسے وہاں کا وہ منافع طلب داروں کا وہ اشیا کے واسطے کہ وہ غوغا، تہارے اپنے خلاف ہی گواہی کیوں نہ ہو، اور اپنے خلاف گواہی اپنے خلاف اقرار ہی ہو سکتی ہے اور اگر اسی الزام کی وجہ سے رد کر دی جاتی ہے اور حالتِ اکراہ میں اس (اقرار کرنے والے) پر بھی الزام آتا ہے۔ اور اگر اسے مدد اور قضا کا اقرار کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، یہی حکم وہ، بلکہ بدرجہ اولیٰ (یہ حکم ہوگا) کیونکہ مدد اور قضا تو ضمانت کی بنا پر ہوا قطعاً ہو جائے ہیں جب کہ مال شے کی بنا پر ہوا قطعاً نہیں ہوتا تو جب مال پر اکراہ (سے اقرار) بھی نہیں ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ یہ نہیں ہوگا۔ اور اگر اس پر اس کے اقرار پر اکراہ کیا جائے اور اس کے اقرار کرنے سے قبل ہی اسے چھوڑ دیا جائے، پھر اسے پکڑ لیا جائے اور اسے اقرار کرنا ہوئے بغیر وہ اس کا اقرار کر لے تو اس کی مدد صورت میں نہیں کی، کہ جب اسے اکراہ کرنے کے بعد چھوڑ دیا گیا تھا تو اس وقت تاوہ اکراہ کرنے والے کی نظر سے اور جیل چھوڑ گیا ہوگا یا پھر نظر سے اور جیل نہیں ہوا ہوگا، تاہم اگر اکراہ کرنے والے نے اس کی طرف آہی

بھیجا جس نے اس کو کپڑے کر دو بارہ اکراہ کرنے والے کے حوالے کر دیا۔ اگر وہ اس کی نظر سے اوجھل ہو گیا ہو، پھر اس نے اسے پکڑ لیا اور اس نے آئندہ کے بارے میں کوئی اقرار کر لیا تو اس کا اقرار درست ہوگا کیونکہ حجب اس نے اسے جوڑ دیا تھا اور وہ اس کی نظر سے اوجھل ہو گیا تھا تو اس پر سے اکراہ زائل ہو گیا، لہذا حجب اس نے کسی نئے اکراہ کے بغیر اقرار کیا تو اس نے یہ اقرار برضا و خوشی کیا ہے، لہذا اقرار صحیح ہے۔ اور اگر وہ اس کی نظر سے ہنز اوجھل نہ ہوا ہو اور اس (بچے کے ہونے آدمی) نے اس کو دوبارہ اس (اکراہ کرنے والے) کے حوالے کر دیا اور اس نے تجدید اکراہ کے بغیر ہی اقرار کر لیا تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ حجب وہ اس کی نظر سے اوجھل نہیں ہوا تو اس پر پہلا اکراہ بدستور قائم ہے۔

اگر اس پر قصاص کے اقرار کے واسطے اکراہ کیا جائے اور وہ (یعنی مجبور) اس کا اقرار کرے اور اس کے اقرار کر کے ہما وہ (اکراہ کرنے والا) اسے گواہوں کے بغیر ہی قتل کر دے، تو اگر اقرار کرنے والا دہشت گردی میں بدنام ہے تو اندرون سے اس کا اقرار (قابل یعنی اکراہ کرنے والے) سے قصاص مانتا ہو جائے گا اور اگر وہ دہشت گردی میں بدنام نہ ہو تو اس پر قصاص واجب ہوگا، حجب کو قیاس یہ ہے کہ وہ (یعنی مقتول) خواہ کیا بھی ہو (اکراہ کرنے والے قابل پر) قصاص واجب نہ ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اکراہ پر اقرار کرنا حجب شرعی کا خاصہ صیغہ نہیں ہے تو اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، تو یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے ابتداءً قتل کیا ہے رذکر قصاص میں)۔ احکام کی توجیہ یہ ہے کہ اگر ہر اکراہ کے ساتھ اقرار صحیح نہیں ہوتا لیکن اگر اقرار کرنے والا بدنام دہشت گرد ہو تو اس کے اس اقرار کے صحیح ہونے کا شبہ موجود ہے کیونکہ (اس کے اقرار کے) ہی الجملہ صحیح ہونے کا دلیل مروجہ ہے (اور وہ دلیل ہے اس کا دہشت گردی میں بدنام ہونا) اور یہ بات قصاص کے واجب ہونے میں پیشہ پیدا کر دیتی ہے لہذا اس لیے کہ وہ سے قصاص مانتا ہو جائیگا۔ اور اگر وہ دہشت گردی میں بدنام نہ ہو تو اس کے اقرار سے قصاص کے واجب ہونے میں کوئی شبہ پیدا نہیں ہوتا لہذا قصاص واجب ہوگا۔ اس کی مثال ایسے سے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو جائے، گھر والے کو خوف لاحق ہو جائے کہ کوئی دہشت گرد اس کے گھر میں داخل ہو گیا ہے اور وہ اسے قتل کرنا اور اس کا مال حاصل کرنا چاہتا ہے، گھر والا جلدی سے پل کر کے اس پر حملہ کر دے اور اسے قتل کر دے تو اگر گھر میں داخل ہونے والا شخص دہشت گردی میں بدنام ہے تو گھر والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور اگر وہ دہشت گردی میں بدنام نہیں ہے تو اس پر قصاص واجب ہوگا ایسے ہی وہاں ہوگا کہ قصاص واجب نہیں ہوگا تو یہ واجب ہوگا کیونکہ قصاص تو ایک شخص کے بنا پر مانتا ہے اور دہشت گردی کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہوتا جس نے اسے ایذا پہنچا دیا تو اسے روایت کیلئے کہ اگر وہ دہشت گردی میں بدنام ہو تو قصاص بھی واجب نہیں ہوگا۔

## تصرف میں رد و بدل کیے جانے کا حکم

جہاں تک اس مسئلے کے علم کو پہنچا کر کے کا تعلق ہے کہ حجب مجبور اس نصرت سے کہ جس کے کوئی نہ دے، اس پر اگر کسی کی کیا اغراض کرے، یا اس کی کیا اسناد کرے یا اس میں کسی کرے تو ہم اللہ کی توفیق سے لکھتے ہیں کہ جس نصرت کے لیے اکراہ واجب ہو اگر مجبور اس سے اغراض کر کے کوئی اور نصرت کرے تو یہ صریح

دو مالوں سے غالی نہیں ہوگی۔ یا اگر اخراجات اعتقادات میں عقد کرنے سے ہوگا یا یہ معاملات میں فعل کرنے سے ہوگا۔ جہاں تک اعتقادات میں عقد کرنے کے ذریعے اس تصرف سے اخراجات کرنے کا تعلق ہے جس کے واسطے اکراہ واقع ہوا تو اس کا ذکر تو ہم مالیات میں بیان کر چکے ہیں۔ یہاں معاملات میں فعل کے ذریعے اس تصرف سے اخراجات کرنا کہ جس کے لیے اکراہ واقع ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر قبور فعل کے ذریعے اس تصرف سے اخراجات کرنے جس کے لیے اکراہ واقع ہوا تو اس کا فعل صحیح ہوگا کیونکہ اس نے یہ اخراجات اپنی خوشی سے کیے ہیں چنانچہ اگر اپنی باندی کو فروخت کرنے کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا ہو اور وہ (فروخت کرنے کے لیے اسے) اس باندی کو ہم کر دے تو اس کا جبر کرنا صحیح ہے کیونکہ اس نے اس تصرف سے اخراجات کر لیا ہے جس کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا تھا اور اس کو اخراجات اس لیے کہیں گے) کہ بیع اور میرہ دو مختلف تصرفات ہیں۔ اسی طرح اگر اس سے مال طلب کیا گیا ہو اور وہ مال اصل میں باطل ہو (یعنی طلب کرنے والے کا اس پر کوئی حق نہ ہو) اور اس پر اس کی امانتگی کے لیے اکراہ کیا جائے اور اسے اپنی باندی کو فروخت کرنے کا نہ کیا گیا ہو لیکن وہ اپنی باندی کو فروخت کر دے (اکراہ کرنے والے کو مال کی امانتگی کے واسطے) تو یہ بیع جائز ہوگی کیونکہ یہ بیع اس نے اپنی رضا و خوشی سے کی ہے۔

اگر اسے ایک ہزار درہم کے اقرار پر مجبور کیا جائے اور وہ ایک سو دینار یا دیگر کسی ایسی صنف کا اقرار کرے جس کے لیے اکراہ نہ کیا گیا ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا کیونکہ وہ اپنے اس اقرار میں راضی و مختار تھا۔ اگر کہ مجبور) "بخلات اس مسئلے کے کہ جب اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنے غلام کو فلاں شخص کے ہاں ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر دے اور وہ اس غلام کو اس (فلاں) شخص کے ہاتھ ایک سو دینار کے عوض فروخت کر دے تو یہ بیع از روئے استحسان حاکم ہوگی جبکہ قیاس کی رو سے بیع صحیح ہے، چنانچہ قیاس میں درہم و دینار کو اقرار کے ضمن میں دو مختلف جنسیں اعتبار کیا گیا ہے۔ اور استحسان کی رو سے درہم و دینار کو اکثر رکے قیاس میں ایک جنس اعتبار کیا گیا ہے کیونکہ فی الحقیقت تو یہ دو مختلف جنس ہیں البتہ انشاء کے موقع پر ان کو ایک جنس بنا دیا گیا ہے، حقیقت کی مخالفت کرتے ہوئے جن کا سبب ایک مستحب ہے جو اقرار میں مفقود ہے اور وہ یہ ہے کہ اکراہ سے جو چیز زائل ہوئی ہے وہ ہے اس کی رضا و خوشی، اگر وہ اسے ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرنے کے لیے قرار دے جیسے ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرنے میں رضا و خوشی معدوم ہو جاتی ہے، دینے ہی ایک سو دینار کے عوض، جن کا قیمت ایک ہزار درہم ہیں، فروخت کرنے سے بھی رضا و خوشی معدوم ہو جاتی ہے کیونکہ دونوں (درہم و دینار) کا مقصد تو ایک ہی ہے یعنی روشن ہونا، "لذا ان دونوں (یعنی درہم و دینار) میں سے کسی ایک کے عوض فروخت کرنے میں رضا و خوشی کا معدوم ہونا دوسرے کے عوض فروخت کرنے میں رضا و خوشی کے معدوم ہونے کی دلیل ہے، اس لیے ایک کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ دوسرے کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ ہے، بخلات اس کے کہ اس پر ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرنے

بھی کہے گئے، اکراہ کیا جائے اور وہ اسے کسی ایسی جنس کے عوض فروخت کر دے جو مکمل (جس کی خرید و فروخت تباہ کرنا جائز نہیں یا معدوم) جس کی خرید و فروخت قول کر لی جائے، لیکن درہم و دینار نہیں ہوں، کیونکہ اس صورت میں مقصود مختلف ہے، "لذا ایک کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ دوسری (جنس) کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ نہیں ہے۔ لیکن (انشاء کے برخلاف) یہ معنی اقرار میں نہیں پایا جاتا کیونکہ مجبور کا اقرار تو اس لیے باطل ہوتا

ہے کہ بھاتہ امتیاز اس میں سہائی کا پڑھوٹ کے پٹے سے بھاری نہیں ہو تا اس پر اگر وہ دلاست کو تائبہ اللہ اے اسی نہیں سے شخص ہے کہ جس پر اگر وہ ہوا ہے اور وہ جس سے وراجم ' اس لیے جب وہ (وراجم کے بجائے) دناخیر کا اقرار کرتا ہے تو وہ یہ اقرار کرنے میں سچا ہوتا ہے کیونکہ اس اقرار میں سہائی کے پٹے کے بھاری ہونے میں کوئی مانع نہیں ہے ' سو دونوں کا فرق ظاہر ہے ۔

اگر وہ اس تصرف میں کہ جس کے واسطے اس پر اگر وہ کیا گیا کوئی اضافہ کر لے ' مثلاً ایک ہزار وراجم کا اقرار کرنے کے لیے اس پر اگر وہ کیا گیا ہو اور وہ دو ہزار وراجم کا اقرار کر لے تو ایک ہزار وراجم کے لیے اس کا اقرار صحیح ہے اور (دوسرے) ایک ہزار وراجم کے لیے اس کا اقرار باطل ہے کیونکہ زائد ایک ہزار وراجم کا اقرار اس نے اپنی رضا و خوشی سے کیا ہے لہذا یہ صحیح ہے ۔ اور اگر اسے کسی ایک شخص کے حق میں اقرار کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ اس شخص اور اس کے علاوہ ایک دوسرے شخص دونوں کے حق میں اقرار کرے اور دوسرے شخص اس کی تصدیق کر دے تو اقرار بالاجماع قطعی طور پر جائز نہ ہوگا اور اگر وہ دوسرا شخص اس کو جھٹلا دے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ بھی ہی حکم ہوگا جب کہ امام مالک کے نزدیک صرف دوسرے شخص کے حصے کا اقرار جائز ہوگا ۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تصدیق کی صورت میں اقرار کیے گئے ہونے میں جو چیز مانع تھی وہ ایسے مال میں دونوں کی شرکت ہے کہ اس حال میں اس کے نصف کا اقرار صحیح نہیں کہ وہ نصف باطل ہو لیکن جب اس نے اسے جھٹلایا تو شرکت Partnership ثابت نہ ہوئی لہذا اس دوسرے شخص کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے کیونکہ اس کے حق میں اس نے رضا و خوشی سے اقرار کیا ہے ۔ یحییٰ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار تو خبر دینے کو کہتے ہیں اور زمانہ خبر دینے کے بارے میں خبر کے صحیح ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ چیز جس کے بارے میں خبر دی گئی ہے (خبر) خبر دینے سے پہلے وجود میں آچکی ہو اور جس چیز کی خبر دی گئی ہے وہ چیز ہے ایک ہزار وراجم جو ان دونوں میں مشترک ہیں ' تو اگر اس دوسرے شخص کے حق میں اس کے اقرار کو صحیح مان لیا جائے کہ جس کے حق میں اقرار کرنے کے لیے اس پر اگر وہ نہیں کیا گیا تھا تو خبر و دونوں میں مشترک نہ ہوگا اس لیے اس کے مشترک ہونے کے بارے میں اقرار کرنے والے کی خبر صحیح نہیں ہوگی ' لہذا اس کا اقرار بھی صحیح نہیں ہوگا ۔ یہ مسئلہ ائمہ کے اس اختلاف سے نکلا ہے جو اس مسئلے کے بارے میں پایا جاتا ہے کہ اگر مرض اسے مرض الموت میں اپنے ایک وارثہ اور ایک امینہ کے حق میں قرین کا اقرار کرے تو اس کا اقرار بالاجماع قطعی طور پر جائز نہیں ہوگا اگر وہ امینہ اس شرکت کی تصدیق کر دے ' اور اگر وہ است جھٹلا دے تو اس بارے میں ائمہ کے اختلاف کی وجہ صورت ہوگی جس کا ذکر کم کر چکے ہیں ۔ اور اگر اسے مجبور کیا جائے کہ ایسا غلام عبد اللہ کو جس کے دسے اور وہ اسے عبد اللہ اور نہ یہ کہ جس کے تو عبد اللہ کے حصے کا جسے فاسد ہوگا اور نہ یہ کہ جسے کا جسے ہوگا کیونکہ جو چیز کے حصے کا جس نے بھاتہ اقرار کیا ہے کیونکہ اگر وہ تو دوسرے غلام کے واسطے مانع ہوا ہے اور ہر ایک چیز کے واسطے اگر وہ اس کے ایک حصے کے واسطے لیا اگر وہ اس کے حصے کا ہر ایک نہیں جب کہ نزدیک کے حصے کا ہر ایک نہیں ہوگا ' لہذا اس کے حصے کا ہر ایک نہیں جب کہ نزدیک کے حصے کا جس نے اپنی رضا و خوشی سے کیا ہے اور یہ بیعتیہ قوم (مشائخ) مال کا حصے جو قابل تقسیم ہے ' اس لیے اس (مئلک) کے حصے کا ہر ایک ہے اور اگر غلام کی جگہ ایک ہزار درہم ہوئے تو چار حصے میں ان کا اجماع ہے کہ پورے مال امینہ عبد اللہ اور نہ وہ دونوں کے حصوں کا جسے فاسد ہوگا ' امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کے

قاعدے کی رو سے تو ظاہر بات ہے کہ چونکہ ان کے نزدیک اگر اپنی رضا و خوشی سے بھی دو آدمیوں کو مشترک طور پر کوئی چیز  
 دینے کی جائے تو بیچ نہیں ہوتی لہذا بھالت اکراہ تو بدرجہ اولیٰ بیچ نہیں ہوتی حاصیہ کے قاعدے کی رو سے اس لیے  
 بیچ نہیں ہوگا کہ اگر وہ ان دو آدمیوں (عبداللہ اور زید) کو ایک ہزار درہم ہر کسے تو ایک (یعنی عبداللہ) کے  
 حصے کا سہ تو اکراہ کی وجہ سے بیچ نہیں ہوگا اور ایک چیز درہم کا نصف وہ دوسرے (یعنی زید) کو سہ کسے گا اور  
 یہ سہ ایک ایسی غیر منقسم (امشاع) چیز کا ہے جو قابل تقسیم ہے اور اس بارے میں ہمارے اثر کے درمیان کوئی  
 اختلاف نہیں کہ ایسا (یعنی قابل تقسیم غیر منقسم چیز کا) سہ رضا و خوشی کی حالت میں بھی بیچ نہیں ہوتا واللہ تعالیٰ اعلم  
 یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ (میرا) اس چیز میں امانہ کر دے جس کے واسطے اکراہ واقع ہوا ہے  
 اور اگر وہ اس میں بھی کر دے مثلاً ایک ہزار درہم کے واسطے اس پر اگر اکراہ کیا گیا ہو اور وہ پانچ سو درہم کا اقرار کر لے  
 تو اس کا اقرار باطل ہے کیونکہ ایک ہزار درہم کے واسطے اکراہ پانچ سو درہم کے واسطے بھی اکراہ ہے کیونکہ یہ ایک  
 ہزار درہم کا جزو ہے اور گناہ کے لیے اکراہ اس کے جزو کے لیے بھی اکراہ ہوتا ہے لہذا پانچ سو درہم کا  
 اقرار اس نے بھالت اکراہ کیا ہے اس لیے یہ بیچ نہیں ہوگا۔ اور اگر اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنی باندی کو ایک  
 ہزار درہم کے عوض فروخت کر دے اور وہ دو ہزار درہم کے عوض اسے فروخت کر دے تو بالاجماع  
 یہ بیچ ہوگی اور اگر وہ ایک ہزار سے کمتر پر اسے فروخت کرے تو ازدوئے استحسان بیع ناسد ہوگی جب کہ اسے  
 قیاس سے بھی ہوگی۔ قیاس کا وہ یہ ہے کہ جس چیز کے واسطے اکراہ کیا گیا ہے وہ ایک ہزار درہم کے عوض فروخت  
 کرنا ہے تو جب وہ اسے ایک ہزار سے کمتر پر فروخت کرے تو یہ ایک نیا عقد بیع ہے نہ کہ وہ جس کے لیے اکراہ  
 کیا گیا تھا کیونکہ ایک ہزار کے عوض بیع پانچ سو کے عوض بیع سے مختلف ہے لہذا یہ بیع اس نے اپنی رضا و خوشی  
 سے کیا ہے اس لیے بیچ ہے۔ استحسان کا تو یہ یہ ہے کہ اگر اکراہ کرنے والے کی مرضی تو یہ ہے کہ فروخت کنندہ کی  
 ملکیت کو زائل کر کے اسے ضرر پہنچایا جائے خواہ نہ اس کم یا کیوں نہ ہو کیونکہ ایک ہزار کے عوض فروخت کرنے  
 پر اکراہ اس سے کمتر کے عوض فروخت کرنے پر بھی اکراہ ہے اس لیے یہ بیع باطل ہوگی بھلا اس صورت کے  
 کہ جب وہ (ایک ہزار کے بجائے) دو ہزار کے عوض فروخت کرے کیونکہ اکراہ کرنے والے کا حال اس امر  
 پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اسے نہ اندر دینا چاہتا (یعنی اس نہ دینا چاہتا) نہ اندر جس عوض فروخت کرنے کے لیے اکراہ کیا گیا  
 ہے) کے عوض فروخت کرنے کا حکم نہیں دے گا اس لیے دو ہزار درہم کے عوض اس نے اپنی رضا و خوشی  
 سے فروخت کیا ہے (ذکر بھالت اکراہ) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔





کی نادر بشر شد کی صورت کے ساتھ تو اس کا معنی ہے کہ ذکر کیا حضرت مریمؑ کی اور کچھ بحال کے خاص میں ہوئے امام قدوسی نے جو ذکر کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ قبالہ رضائے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور امانت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ امام محمدؒ نے الاصل (یعنی کتاب البسوط) میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ لاحق لب علی فلان یعنی فلان آدمی پر میرا کوئی حق نہیں تو وہ آدمی وہی سے بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ لاحق لی عند فلان یعنی فلان آدمی کے پاس میرا کوئی حق نہیں تو وہ آدمی امانت سے بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ لاحق لی قبلہ یعنی اس آدمی کی طرف میرا کوئی حق نہیں تو وہ دین اور امانت دونوں سے بری الذمہ ہو جائے گا لہذا لفظ قبالہ میں رضائے اور امانت کے دونوں معنوں کا احتمال ہے اور رضائے کا واجب ہونا (میاں) معلوم نہیں ہے اس لیے محض احتمال کی وجہ سے رضائے واجب نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرے ان دو ہار میں اس کے ایک ہزار درہم ہیں تو یہ شراکت کا اقرار ہوگا۔ اگر وہ یہ کہے کہ میرے مال میں اس کے ایک ہزار درہم ہیں تو اس کے ہاتھ میں (امام محمدؒ نے) الاصل (یعنی کتاب البسوط) میں ذکر کیا ہے کہ اس کے حق میں اقرار ہے، لیکن امام محمدؒ نے یہ نہیں بتایا اگر یہ مضمون (جس کا رضائے مانگ رہا ہے یا امانت اور ہار کا اس بارے میں اختلاف ہے، جصاصؒ کا کہنا ہے کہ یہ بھی اس کے حق میں شراکت کا اقرار ہے جیسے پہلی صورت میں تھا کیونکہ اس نے اپنے مال کو مقرب (جس چیز کا اقرار کیا گیا ہو ایک ہزار درہم ہیں) کا طرف بنایا ہے۔ لہذا یہ اختلاف (۵۵: ۱۸۱۸) کا محتاج ہے اور یہی شراکت کا مضمون ہے یعنی ہار کا کہنا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے کا مال حساب و شمار میں ہے تو یہ شراکت کا اقرار ہے۔ اور اگر اس کا مال بے حساب و شمار ہے تو پھر دین کا اقرار ہے، لیکن کتاب میں جو مذکور ہے اس کا ظاہر یہی اطلاق تو دین کے اقرار پر دلالت کرتا ہے خواہ اس کا مال کتنا ہی ہو کیونکہ حروف طرف ملی (دیں) کا اس طرح کا احتمال وجوب کے لیے ہوتا ہے چنانچہ نبی کریمؐ طبر الصلوة والسلام کا ارشاد ہے:

فَبِالرِّقَّةِ وَبِيعِ الْعَشْرَةِ فِي خَمْسٍ مِنَ الْاَبِلِ السَّائِثَةِ شَاةٌ وَفِي السَّرْكَاءِ الْخَمْسِ، یعنی غلاموں میں چالیسواں حصہ جنگل میں چرائے جانے والے پانچ اونٹوں میں ایک بکری اور دینے میں پانچواں حصہ (ذکر لوق) ہے تو اس حدیث میں حروف طرف فی وجوب کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ لہ فی مال الف دہ یعنی اس آدمی کے میرے مال میں ایک ہزار درہم ہیں تو یہ اقرار ہے جو کا بلکہ یہ ہو گا کیونکہ اس کلام میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو دین میں وجوب پر دلالت کرے کیونکہ وہ لام جن کی اضافت اہل ملک کی طرف ہو تعلیک کے لیے ہوتا ہے اور تعلیک بغير عوض کے یہ ہوتی ہے اور جب یہ یہ ہوتا تو بغیر قبول کرنے اور سپرد کرنے کے وہ اس کا مالک نہیں بنتے گا۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ لہ فی مال الف دہ مع لاحق لہ فیما یعنی اس آدمی کے میرے مال میں ایک ہزار درہم ہیں جس میں اس کا کوئی حق نہیں تو یہ دین کا اقرار ہے کیونکہ وہ ہزار جن میں اس کا کوئی حق نہ ہو تو حق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ یہ ہوتا تو اس کا بھی حق ہی ہوتا کیونکہ یہ میں جب تک موجب دکان اس پر قبضہ نہ ہو جائے وہ میرے ہاتھ کے لیے ہے سے نہیں نکلتا اور اگر وہ یہ کہے کہ لہ عندی الف دہ یعنی اس کے میرے پاس ایک ہزار درہم ہیں تو یہ وہ یعنی (امانت) ہے کیونکہ عندی (میرے پاس) کا لفظ کسی کے ذمے واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ تو موجودگی اور قرب کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے اور دین میں واجب

جو سنے اس معنی کا کوئی خصوصی تعلق نہیں، اس لیے جب تک کوئی مفید دلیل نہ ہو جو بنیادیت نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے پاس یا میرے گھر یا میری کوٹھڑی یا میرے صندوق میں ایک ہزار روپے ہیں تو ان سب صورتوں میں یہ دراجم و دیعت ہوں گے (عقہ قرض) کیونکہ یہ الفاظ بجز اس کے اور کسی معنی پر دلالت نہیں کرتے کہ مذکورہ چیز پر اس کا قبضہ قائم ہے اور اس سے ذمہ میں واجب ہونا لازم نہیں آتا، لہذا یہ قرض کا اقرار نہیں ہے بلکہ یہ و دیعت ہوگی کیونکہ یہ الفاظ عرف عام میں دو چیزوں کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، لہذا جب مطلقاً (یعنی بغیر کسی تخصیص و تقييد یا اضافی دلیل کے) استعمال کیے جائیں گے تو ان سے و دیعت کا معنی ہی مراد لیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ عندہ الف صد روپے عاریتہ اس کے میرے پاس ایک ہزار روپے عاریتہ ہیں تو یہ قرض ہے کیونکہ غلط فہمی (میرے پاس) امانتوں کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن عاریتہ کا لفظ استعمال کیسے اس کی تفسیر کر دی ہے اور وہ دراجم و دیعت کو عاریتہ لینا قرض ہوتا ہے کیونکہ ان کو تلفت کیے بغیر ان سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا، ورنہ یہ چیز عاریتہ لینا کہ جس کو تلفت کیے بغیر اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو وہ عرف عام میں قرض ہوتی ہے یہی صورت جملہ کیلکولیشن کی جانتے والی اشیاء اور موزونات (تولی ہانے والی اشیاء) کی ہے کیونکہ ان کو تلفت کیے بغیر ان سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہے لہذا یہی چیزوں کو عاریتہ لینے کا اقرار قرض کا اقرار ہے، واللہ اعلم بالصواب و تعالیٰ اعلم۔

## معنوی اقرار

جہاں تک دلائل و اقار کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ مثلاً اس سے کوئی شخص کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار روپے، اور کہے کہ میں نے وہاں کر دیے ہیں، کیونکہ ادائیگی اس کو کہتے ہیں کہ چوتھ کے ذمے واجب ہو وہ اس کی شکل اس کے سپرد کر دے لہذا ادائیگی و جواب کی ساقبیت کی مشافہت ہے اس لیے ادائیگی کا اقرار کہ اس نے جواب کا اقرار کر لیا ہے، پھر اس نے اس واجب سے بذریعہ ادائیگی مددہ برا ہونے کا دعویٰ کیا ہے، اور یہ (دعویٰ) بغیر گواہی کے صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر اس سے کوئی شخص کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار روپے ہیں اور وہ کہے کہ ان کو توئی لو تو اس کا بھی وہی حکم ہے کیونکہ اس نے توئی کے اضافت ان ایک ہزار روپے کی ہے جس کا دعویٰ کیا گیا ہے اور انسان مدعی کو مدعی (جس کا دعویٰ کیا گیا ہے) کے قولے کا حکم نہیں دیتا ہے کہ وہ اس پر پہلے سے واجب ہو لہذا تو قولے کا حکم دلائے قرض کا اقرار ہے۔ اسی طرح اگر وہ جواب میں یہ کہے کہ ان کو گن لو تو اس کا بھی وہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ اور اگر وہ جواب میں کہے کہ توئی نے یا گن سے (یعنی ان کو شروع میں نہ کہے) تو یہ اقرار نہ ہوگا کیونکہ مدعی کے ساتھ (توئی یا گننے کی) اضافت نہیں پائی گئی، لہذا احتمال ہے کہ کسی دوسری چیز کو قولے کا حکم دیا ہو اس لیے احتمال کی بنا پر اسے اقرار پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ جواب میں کہے کہ گننے ان کی بابت مہلت دو تو یہ بھی قرض کا اقرار ہے کیونکہ مہلت دینا مطالبے کو مؤخر کرنا ہے۔ بحالیہ کہ اس سے قرض اس کے ذمے واجب ہے، جیسے میعاد دی قرض میں ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اگر اس سے کوئی آدمی یہ کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار روپے ہیں اور وہ جواب دے کہ توئی یا گننے کا قولے اقرار ہوگا کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ تم نے حق بات کہی ہے کیونکہ مصدر کو اگر منصوب کیا جائے تو اس کے مصدر یعنی فعل کا اقرار ناگزیر ہوتا ہے، اور اس کا یہ معنی بھی ممکن ہے کہ تو حق بات کہی یا حق کو لازم رکھ لیکن اصل الذکر معنی زیادہ ظاہر ہے۔ اسی طرح اگر وہ جواب دے کہ توئی یا گننے کا قولے بھی ہوگا، کیونکہ یہ مصدر حق کا معترف (بالظاہر ہے)۔

اسی طرح اگر وہ کہے جس وقت یا بالصلوات یا بتیناً یا الیقین تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا (یعنی یہ اقرار ہے)۔  
بدلیل مذکورہ اور اگر وہ کہے جی یا الحق تو یہ اقرار ہوگا کیونکہ لفظ تبارک و تعالیٰ کے لیے بھی براہ جات ہے۔  
اور فاتحونی کے لیے بھی اور ارادہ غیر کے لیے بھی، لہذا ان احتمالات کی بناء پر اسے اقرار پر محمول نہیں کیا جائے گا۔  
اسی طرح اگر وہ کہے ملاحاً (ٹھیک) یا اصلاح تو یہ بھی اقرار نہیں ہوگا کیونکہ لفظ صلاح تصدیق اور اقرار  
کے معنی نہیں دیتا۔ اور اگر وہ مراجعت کرتے ہوئے یہ کہے کہ صلیت (ٹھیک ہے) تو یہ بھی تصدیق نہیں ہے اور  
اسے صلاح نہ ٹھیک ہونے اور بھروسے سے اجتناب کے حکم پر محمول کیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ ان پانچ اضافی میں سے کوئی لفظ مفرد طور پر بولے اور اگر وہ کچھ جنس یا فاعل  
افعال لکھے ہوں تو اس کا حکم انشاء اللہ تبارک و تعالیٰ میں بتایا جائے گا۔  
پھر اقرار کا رکن دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو مطلق ہوگا یا اس کے ساتھ کسی قرینے کا الحاق کیا گیا

ہوگا۔

**مطلق رکن اقرار** | مطلق رکن اقرار اس کا یہ کہنا ہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے اتنے ہیں یا پھر اسی معنی کی  
کوئی بات کہے جو قرآن سے خالی ہو۔

**رکن اقرار جس کے ساتھ کوئی قرینہ ملحق ہو** | جہاں تک اس اقرار کا تعلق ہے جس کے ساتھ کسی  
قرینے کا الحاق کر دیا گیا ہو تو اس کا بیان اس فصل  
پر مشتمل ہے کہ اگر اقرار کرنے والا اپنے اقرار کے ساتھ کوئی قرینہ ملحق کر دے تو کس صورت میں اس کی تصدیق کی  
جائے گی اور اقرار سے قرینے کا الحاق اس کا اقرار سے انحراف نہ ہوگا اور کس صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی  
جائے گی کہ یہ اس کا اقرار سے انحراف ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ قرینے کی اصل میں دو قسمیں ہیں: ظاہر اور پُر تبدیلی پیدا  
کرنے والا قرینہ جو حقیقت پر مبنی ہے اور اخلاق پر مبنی قرینہ۔ جہاں تک ظاہر اور پُر تبدیلی پیدا کرنے والے اور  
حقیقت پر مبنی قرینے کا تعلق ہے تو یہ وہ ہے جو جملے کے اکم کو ساقط کر دیتا ہے پس اسی سے اکم کا شمار کیا جاتا  
ہے لیکن اس سے جملے کا مطلب واضح ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ صورت کے لحاظ سے توجہ دینی ہے لیکن معنی کے لحاظ  
سے تو ترجیح ہے۔

بہا تبذیل میں یاد کر دینے والا قرینہ تو اس کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم تو وہ ہے جو اصل اقرار میں داخل ہوتی ہے  
دوسری قسم وہ ہے جو تقریب کی صفت پر داخل ہوتی ہے اور تیسری قسم وہ ہے جو اس کی مقدار پر داخل ہوتی ہے۔  
یہ تینوں قسمیں کبھی اقرار کے ساتھ متصل ہوتی ہیں اور کبھی منفصل جہاں مابقی قسم جو اصل اقرار پر داخل ہونے سے  
اس کی مثال یہ ہے کہ اقرار کو متصل طور پر اللہ تعالیٰ کی مشیت سے متعلق (مشرطہ) کر دیا جائے، جیسے وہ کہے کہ  
فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار روپے ہیں انشاء اللہ تعالیٰ۔ یہ اقرار کے صحیح ہونے میں قطعی طور پر مانع ہے کیونکہ  
ایک ہزار روپے اس کے ذمے واجب ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ مشروط کرنا ایک ایسا معاملہ  
ہے جو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اگر قرآن نے چاہا تو یہ ایک ہزار روپے اس پر واجب ہوں گے اور اگر نہ چاہا تو نہیں  
ہوں گے۔ اس لیے اس احتمال کی موجودگی میں اقرار صحیح نہیں ہوگا۔ علاوہ انہیں اقرار تو ایک موجود (کائنات) کی  
صورت میں لکھتے ہیں اور جو وہ میں لکھتا ہے اس کے وجود میں آنے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت سے مشروط کرنا ممکن

منہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی فاعل اکرے تو مالایہ کہے کہ میں فاعل ہوں انشاء اللہ تعالیٰ تو اس پر حق واجب ہو جاتا ہے۔ اسی لیے ہم نے قسم میں اشتہار کو باطل قرار دیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، تو ایسے ہی اس صورت میں (مالیہ) کیا جائے گا کہ جب وہ اقرار کو کسی کی مشیت سے مشروط کر دے، کیونکہ اس طرح اقرار صحیح نہیں ہوتا، بدلیل مذکور۔ اور اگر وہ شرط خیار کے ساتھ اقرار کرے تو شرط باطل ہوگی لیکن اقرار صحیح ہوگا، بدلیل مذکور، یعنی یہ کہ اقرار اللہ اس چیز کی خبر دے کہ کتنے ہیں جس کا ذمہ میں واجب ہونا ثابت ہے اور شرط خیار انصاف کے معنی میں ہے اور حقوق العباد کے بارے میں اقرار سے انحراف کرنا ممکن نہیں ہے۔

مقرعہ کی صفت پر داخل ہونے والا قریبہ نہ اگر مستحق کہا جائے مثلاً وہ کہے کہ اس کے بھوپر ایک ہزار درہم و دلالت کے طور پر بیٹا تو یہ درست ہے اور یہ اقرار و دلالت کا اقرار ہوگا اور اگر وہ یہ بات جدا کر کے کہے اور اس کے بعد کہے کہ اس سے میری مراد و دلالت ہے تو اس کا یہ قول صحیح نہیں ہوگا اور اس کا اقرار قرض کا اقرار ہوگا یعنی مانا جائے گا، کیونکہ تبدیلی پیدا کرنے والے قریبے کے گناہوں کے لیے اس کا متصل ہونا مشروط ہے جیسے اشتہار میں یہ شرط ہے۔ علاوہ ازیں اس کا یہ کہنا کہ غلام شخص کے مجبور ایک ہزار درہم میں ظاہر طور پر اس کے ذمے ایک ہزار درہم کے وجوب کی خبر ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ یہ کہنے کے بعد فاموش ہو جائے تو یہ اسی طرح ہوتا۔ تو جب اس نے اس کے ساتھ اپنے قول کو دلالت کا قریبہ لگا دیا یا غلامیکہ و دلالت کا حکم (مالی امانت کی) حفاظت کا واجب ہونا ہے تو اس نے ظاہر کے حکم عین کے وجوب کو حفاظت کے وجوب میں تبدیل کر دیا لہذا یہ ظاہر کے اعتبار سے بیانِ تخریر ہوگا پس یہ اشتہار کی مانند اگر متصل نہیں ہوگا تو درست نہ ہوگا اور متصل ہونے میں اس کی درستی محض اس وجہ سے ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ مجھ پر ایک ہزار درہم میں اس سے حفاظت کے واجب ہونے کا معنی بھی مراد ہو سکتا ہے، یعنی اس کا معنی ہوگا کہ ایک ہزار درہم کی حفاظت میرے ذمے ہے اگرچہ ظاہر کے یہ خلاف ہے اس لیے اگر قریبہ متصل ہو تو پھر یہ معنی صحیح ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ مجھ پر ایک ہزار درہم بطور امانت کے قرض ہیں یا بطور مضاربیت کے قرض ہیں یا بطور بیعاعت و ایک آدمی دوسرے شخص کو کاروبار کرنے کے لیے سرمایہ فراہم کرے اور اس کے نفع و نقصان میں شریک نہ ہوں کے قرض ہیں، یا وہ قرض کی جگہ لفظ ذین (قرض) جو چیز کسی کے ذمے واجب ہو، استعمال کرے تو یہ ذین کا اقرار ہوگا کیونکہ دو لفظوں کو الگ الگ معنی میں جمع کرنا ممکن ہے اس بات کے جائز ہونے سے کہ شروع میں قیودہ (ایک ہزار درہم) امانت ہوں پھر آخر میں مضمون ہو گئے ہوں کیونکہ ضمان بسا اوقات امانت پر بھی لاگو ہو جاتا ہے جسے طرہ بیع کر دہ و رعیت وغیرہ کی صورت میں قائم ہو جاتا ہے۔ اس محسوس میں اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ قریبہ متصل ہے یا متصل کیونکہ انسان اپنے اور چھٹی کا اقرار کرنے میں قابلِ الزام نہیں ہوتا۔

ردانہ قریبہ جو مقرعہ کی مقدار پر داخل ہوتا ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک اشتہار اور دوسری اشتہارِ مالک جہاں تک اشتہار کا تعلق ہے اس کا اصل میں دو قسمیں ہیں، ایک قریبہ کہ مستحق یا مشتق منہ (وہ چیز جس میں سے اشتہار کیا گیا ہے) کی مجلس سے جو اور دوسری یہ کہ اس سے حقیقت مجلس میں سے جو، پھر ہر دو قسم کے آگے دو قسمیں ہیں، متصل اور منفصل اگر مشتق یا مشتق منہ کی مجلس سے جو اور اشتہار متصل ہو تو یہ بیان موقوف پڑ جاتا ہے۔

(۱) قلیل کا اشتنا کثیر سے

(۲) کثیر کا اشتنا قلیل سے

(۳) کل کا اشتنا رکل سے

قلیل کا اشتنا کثیر سے کہنے کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے کہ مجھ پر دس درہم ہیں سوائے تین درہم کے۔ اس اشتنا کے صحیح ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں اور اس پر سات درہم واجب ہوں گے کیونکہ اشتنا در حقیقت مستحقا کے بعد باقی پین ہے اس کا حکم ہوتا ہے تو یا اگر اس نے کہا ہے کہ فلاں شخص کے مجھ پر (یعنی میرے ذمے) دس درہم ہیں، اس لیے کہ (عدد) سات کے درہم ہیں ایک تو سات ہے اور دو سرائے دس سوائے تین کے؛ البتہ ایک درہم کا ارشاد ہے: فَلَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ اَلَيْسَ شَيْءٌ وَلَا حَسِبْتُ عَسَا (وہ ان کے درمیان ایک ہزار سترے چھوٹے پچاس سال کے) تو اس کا معنی ہے کہ وہ ان کے درمیان سترے دو سو سال ہے۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ فلان علی الف و بعد موی ثلاثہ تلحظ فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں سوائے تین درہم کے کیونکہ موی درہم سوائے تین اشتنا کے الفاظ میں سے ہے۔ اسی طرح اگر زعمی میں الا ثلثۃ یا سوب ثلثۃ کے بجائے غیر ثلاثہ کے (تو بھی صحیح ہے) کیونکہ منسوب حالت میں طیر بھی اشتنا کے لیے مثال ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک درہم ہے غیر ذاتی ہوا لیکھوائی کے؛ ذاتی ایک چھوٹے کے کا نام ہے) تو (درہم کے بچے ذاتی ہیں سے ایک ذاتی نکال کر) باقی ذاتی اس کے ذمے ہوں گے اور اگر وہ رفع یعنی رکل شخص کے ساتھ غیر ذاتی کہے تو اس پر پور ایک درہم واجب ہوگا۔

جہاں تک قلیل میں سے کثیر کے اشتنا کا تعلق ہے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے نو درہم ہیں سوائے دس درہم کے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے یہ اشتنا صحیح ہے اور اس کے ذمے دس درہم ہوں گے، مگر صحیح ظاہر الروایۃ ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ اشتنا صحیح نہیں ہے اور اس کے ذمے دس درہم ہوں گے، مگر صحیح ظاہر الروایۃ والابو حباب ہے کیونکہ لغت کے اثر محمد اللہ سے منقول ہے کہ اشتنا نام ہے اشتنا کے بعد فقیر پر حکم کا اور یہ معنوم جیسے تشریح قلیل کے اشتنا کرنے میں پایا جاتا ہے ویسے ہی قلیل سے کثیر کے اشتنا میں بھی پایا جاتا ہے البتہ اشتنا کی یہ قسم اہل زبان کے نزدیک مستحسن نہیں ہے کیونکہ انہوں نے اشتنا کو اس لیے وضع کیا کہ اس کے ذریعے غلطی کا اشتہاد (احضاد) درست ہو جائے اور اس قسم کی غلطی کا واقع ہونا سلیات ہی شاذ و نادر ہے لہذا اس کے اشتہاد کی ضرورت نہیں ہے، لیکن چونکہ کوئی الجھد واقع ہونے کا احتمال ہے، اس لیے یہ اشتنا صحیح ہے۔

راکل سے کل کا اشتنا مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درہم ہیں سوائے دس درہم کے تو اشتنا باطل ہے اور اس کے ذمے پورے دس درہم ہوں گے کیونکہ اشتنا نہیں ہے، اس لیے کہ اشتنا تو مستحقا کے بعد باقی پینا ہے اس پر حکم ہوتا ہے اور جہاں تو مستحق کے بعد باقی کچھ بھی نہیں بچتا، لہذا یہ اشتنا نہیں ہے بلکہ تو اس کی طرف سے خود اس کے اپنے قول کا ابطال اور اپنے قول سے انحراف ہے اور حقوق العباد کے ضمن میں انحراف سے انحراف جائز نہیں سو انحراف تو باطل ہے چنانچہ اس کا اقرار برقرار ہے۔

اگر وہ کسی کے فحشاں شخص کے میرے ذمے دس درہم ہیں سوائے ایک کوٹے درہم کے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ اشتقاق صحیح نہیں ہے اور اس کے ذمے دس کھرے درہم ہوں گے جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اشتقاق صحیح ہے اور مقرر کے ذمے مقرر (جس کے حق میں افزا کیا جائے) کے دس کھرے درہم ہوں گے اور مقرر کے ذمے مقرر کا ایک کھوٹا درہم ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ بدل لینے کا انحصار درہم کے کھرے ہونے کی صفت پر نہیں ہے بلکہ وزن پر ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں (یعنی صفت اور وزن) کے بغیر بدلہ ملحق نہیں ہوتا۔ اس قاعدے پر اس اختلاف کو بھی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ اشتقاق صحیح مان لیا جائے تو لازماً مقرر پر ایک کھوٹا درہم واجب ہو جائے گا اور تب بدلہ واقع ہوگا کیونکہ کھر ہونے کی صفت کا ہونا اور نہ ہونا ان (امام ابو حنیفہؒ) کے نزدیک بدلے میں مانع نہیں ہے، اور اگر بدلہ واقع ہو جائے تو مستثنیٰ کھر اور درہم قرار پائے گا نہ کہ کھوٹا درہم لیکن اشتقاق کے بیان استعمال سے جو چیز واجب آتی ہے اس کے پر بات برعکس ہے لہذا یہ اشتقاق صحیح نہیں ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ بدلے کے ملحق ہونے کے لیے مستثنیٰ اور مستثنیٰ اسند و ذلول کا ایک ہی صفت پر ہونا شرط ہے اور یہ شرط یہاں مفقود ہے اس لیے بدلہ واقع نہیں ہوا اور جب بدلہ واقع نہیں ہوا تو مقرر اور مقرر و ذلول کے ذمے کچھ ہے اس کی ادائیگی واجب ہے لہذا اشتقاق سے جو چیز واجب ہوتی ہے اس سے (یعنی سوائے ایک کھوٹا درہم) کے کہنے سے) اس میں کوئی تبدیلی لازم نہیں آتی، اس لیے یہ اشتقاق صحیح ہے، لیکن حج امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قاعدہ سے کیونکہ اموال میں تبدیلی (کھر وغیرہ ہونا) کا اعتبار کرنے کو شرط نہ ملے تا قاطر دیا ہے جس کی دلیل بھی محرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ان (اموال دیا) کے عمدہ اور ردی سب برابر ہیں، اور جو چیز اندر دے شریعت سا قلعہ ہو اس میں اور اس چیز کے فی الحقیقت معدوم ہونے میں کچھ فرق نہیں ہے اور اگر یہ رکھوٹا یا کھر ہونے کی صفت (فی الحقیقت معدوم ہو تو یقیناً بدلہ واقع ہو جائے گا، تو ایسے ہی اس صورت میں بھی بدلہ واقع ہو جائے گا جب وہ شرعاً معدوم ہو۔ اگر وہ کسی کے فحشاں شخص کے میرے ذمے دس درہم ہیں سوائے ایک جملی درہم کے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے یہ اشتقاق درست ہے اور اس کے ذمے دس درہم ہیں سوائے ایک جملی درہم کی قیمت کے جبکہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول پر قیاس کی صورت یہ اشتقاق درست ہے صحیح نہیں ہے اور اس کے ذمے پورے دس درہم ہوں گے یہ اختلاف اس اصول پر ٹھنڈے کہ شیعین کے نزدیک، مستثنیٰ اسند اور مستثنیٰ کا ایک جنس سے ہونا اشتقاق کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ شرط ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ بتا دیں گے۔

اور اگر وہ (یعنی اقرا کر کے والے) کے کہ فحشاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں سوائے قلیل (مختور ذمے) درہم کے تو اس کے ذمے نصف ہزار (یعنی پانچ سو) سے زیادہ ہوں گے اور پانچ سو سے کم قدر زیادہ ہیں اس کے بارے میں جو مقرر کے گاہی کو تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ قلیل قلیل اسمائے اعتدال میں سے ہے لہذا یہ اس امر کا مستقامتی ہے کہ اس کے مقابل جو چیز ہو وہ اس سے بیشتر ہوگا کہ اس کی نسبت وہ قلیل ہو، تو جب قلیل کو ایک ہزار سے مستثنیٰ کیا تو لازماً مستثنیٰ اسند و ذلول سے مستثنیٰ ہے زیادہ ہو یعنی نصف ہزار ہے





قول ہو جو وہ ناسد ہے۔ اس کے ناسد ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ اشتہار تو مستثنیٰ از حد سے ظاہر ہوا (مبادیان) ہوتا ہے لہذا حد سے تو تعلق لازم آئے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ معارضہ تو ایسی دلیل کی بنا پر ہوتا ہے جو بجائے خود مستثنیٰ اور قائم بنفسہ ہو جب کہ اشتہار کی عبارت ایسی عبارت نہیں ہے جو بجائے خود قائم ہو لہذا یہ معارضہ کا کام نہیں دے سکتی جب تک کہ اس میں اس عبارت کا اضافہ نہ کیا جائے کہ نواسے اس کے، کیونکہ اس طرح ہے، اور یہ تو عبارت میں تبدیلی ہے، جب کہ لفظ کے ظاہری معنی پر ہی تفسیر کے جس حد تک ممکن ہو عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اسے اگر وہ معارضہ مان لیا جائے تو یہ اقرار سے انحراف بن جاتا ہے اور حقوق العباد کے ضمن میں اقرار سے انحراف کرنا جائز نہیں ہوتا، یہ تو ایسے ہے جیسے وہ کہے کہ اس کے میرے ذمے دس درہم ہیں اور اس کے میرے ذمے دس درہم نہیں ہیں اور اگر وہ یہاں جو ثبوت مان لیا معنی اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک معنی، مستثنیٰ از حد کے معنی سے نہ ہو، یا تو نام کے لحاظ سے یا اس اعتبار سے کہ اس کا کسی کے لئے مطلقاً واجب ہونا ممکن ہو، اور یہ بات زیر بحث مسئلے میں پائی نہیں گئی، مگر اگر ہم اشتہار اللہ آگے چل کر بتائیں گے، ان کا یہ کہنا کہ اثبات میں سے اشتہار کرنا لغوی ہے اور نفی میں سے اشتہار کرنا اثبات ہے یہ ظاہر ہر محمول ہے کیونکہ ظاہر میں یہ ایسے ہی ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس سے معارضہ کا معنی متحقق ہو جاتا ہے اور معارضہ ہونا محال ہے، جیسا کہ ہم اس کے محال ہونے کی وجہ بیان کر چکے ہیں، لہذا یہ حقیقت بیان اور وضاحت ہے، اشتہار فی کمال ہونا اثبات کا۔ اس طرح دونوں مواضع میں حتیٰ الامکان موافقت ہو جاتی ہے، واللہ بھادونہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

جہاں تک دوسرے مسئلے پر بات کرنے کا تعلق ہے، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اشتہار تو کسی ایسی چیز کو کمال بخنے کو کہتے ہیں کہ اگر اشتہار نہ ہوتا تو وہ کمالی ہانے والی چیز ضرور مستثنیٰ از حد کی عبارت میں شامل ہوتی اور یہ مفہوم صحت باب جنس میں متحقق ہو سکتا ہے، اسی لئے اگر مستثنیٰ کی ہوتی چیز کو اگرچہ تو یہ اشتہار صحیح نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب وہ یہ کہتا ہے کہ کفالت شخص کے میرے ذمے دس درہم ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ذمے مطلقاً دس درہم ہیں جو درہم کے نام سے موسوم ہیں لہذا اگر درہم کے نام میں مجاہدہ درہم نہیں ہونا، کا متحقق ہونا ممکن نہیں تو اس کے ذمے مطلقاً واجب ہونے کی حد تک تو مجاہدہ کا متحقق ہونا ممکن ہے، کیونکہ کسی کے ذمے مطلقاً واجب ہونے کے امکان کی حد تک تو گندم درہم کی جنس سے ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کسی نے گندم قرض لی ہو تو اس کو تلف کر دیا ہو تو اس صورت میں یہ درہم کی طرح ہی فوری طور پر ادا کیے جانے والے قرض کے طور پر اس کے ذمے واجب ہو جاتی ہے جیسے سلم اور فوری طور پر واجب الیہ دائرہ ضمن کے طور پر واجب ہو جاتی ہے، لیکن کچھ کسی کے ذمے مطلقاً واجب نہیں ہو سکتا جگہ سلم یا میعاد (موسم) از رشمن کے طور پر واجب ہو سکتا ہے، جس چیز کو قرض کے طور پر لینا، اس کا استعمال کر کے تلف کرنا یا اس کا فوری طور پر واجب الادا، ذکر ہوئی، زرفن جتنا ممکن نہ ہو تو مطلقاً واجب اللہ ہونے کی حد تک اس چیز اور درہم کے درمیان مجاہدہ کے معنی کو حاصل کرنا ممکن ہے اگرچہ اس چیز پر درہم کا نام صادق نہیں ہے، لہذا اشتہار پر عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ اشتہار کا معنی این وہا است کرنا ایک محال ہے متحقق ہو گیا ہے، لیکن کچھ لوگ اور درہم کے نام میں کوئی مجاہدہ نہیں پائی جاتی، نہ تو درہم کے اعتبار سے اور نہ ہی مطلقاً واجب اللہ ہونے کے لحاظ سے، لہذا اشتہار کا معنی تو سب سے ہی پایید ہے، تو یہ فرق ان دونوں

میں 'واللہ تعالیٰ اعلم'۔  
 اگر مقرر کسی شخص کے حق میں ایک وارڈ رکھ کر اس کا اقتدار کرے اور اس کی حمایت کو اپنے حق میں مستثنیٰ کرے (یعنی وارڈ کرے کہ گھر اس کا ہے لیکن گھر کی حمایت میری ہے) تو یہ اشتداد بالملک ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے لفظ کے معنی میں حمایت شامل نہیں ہوتی بلکہ منت میں تو لفظ دارم کا سن اور اس کے لیے وضع کیا گیا ہے اور حمایت تو اس میں بمنزلہ منت کے ہے لہذا مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ جم منہ نہیں ہیں، اس لیے یہ اشتداد بھی نہیں ہے اور دارما جمی حمایت سمیت مقرر کی ملک ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ دار اسم عام نہیں ہے لیکن شخص کے طریقے سے وہ ان تمام اجزاء کو شامل ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی شخص کسی کے حق میں خاتم یمن لکھ کر اس کا اقتدار کرے تو قلعہ (۸۱۶) اور گینز وفاق مقرر کی ملک ہوں گے، اس لیے نہیں کہ خاتم اسم عام ہے بلکہ اس لیے کہ ایک ہی شخص کا نام ہے اور وہ کسی ہے سنیے اور گینے کا مرکب، لیکن گینے کو شخص کے طریقے پر شامل ہوگا۔ ایسی ہی مثال اس شخص کی ہے جو کسی کے حق میں تلوار کا اقتدار کرے تو تلوار کا پیل، میان اور فعال سب مقرر کے ہوں گے و بدیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر وہ پھر کھنڈ کا اقتدار کرے تو کھنڈیاں اور چرے سب مقرر کے ہوں گے۔ اس کے برعکس، اگر وہ چوستانی دار یا تانی دار یا دار کا کوئی حصہ مستثنیٰ کرے تو یہ اشتداد بھی ہے، بدیل مذکورہ یعنی یہ کہ دار تو محض (مقرر شدہ) کا نام ہے، پس مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ جم منہ نہیں ہیں، لہذا یہ اشتداد بھی ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ اس وارڈ کی حمایت میری ہے اور میں فلاں شخص کا ہے تو یہ اشتداد بھی ہے کیونکہ حمایت کے نام کا اطلاق محض پر نہیں ہونا کیونکہ محض تو قلعہ، ارغلی کا نام ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب اشتداد ہوئے گل پر وارد ہو اور اگر اشتداد یا اشتداد وارڈ ہو تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اشتداد پر وارد ہونے والا اشتداد مستثنیٰ منہ میں سے اشتداد ہوگا کیونکہ سب سے قریب الذکر وہی ہے اشتداد کو اس سے متعلق کیا جائے گا اور جو باقی بچے گا اسے کل جس سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔ اسی قاعدے کے مطابق اگر اشتداد یا اشتداد کے بعد دیگرے وارد ہوتا جائے اور اشتداد خواہ کثیر التعداد ہی ہو تو اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر اشتداد کو اس کے ساتھ والے سے متعلق کیا جائے گا کیونکہ وہی قریب ترین ہوگا ہے چنانچہ آخری اشتداد سے شروع کیا جائے گا اور باقی جو بچے گا اسے اس کے قریب ترین اشتداد میں سے مستثنیٰ کیا جائے گا اس کے بعد اس کے ساتھ والے میں سے پھر جو باقی بچے گا اس میں سے یہی عمل کرتے ہوئے سب سے پہلے اشتداد چھپ چئیں گے، پھر جو باقی بچے گا اسے کل جس سے مستثنیٰ کریں گے اور اس کے بعد جو باقی بچے گا وہ مقررہ کی مقدار ہوگا۔ اس کی توضیح مثال یہ ہے کہ اگر کوئی مقرر کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درہم ہیں، سو ا میں دوا چم کے، سو اے ایک درہم کے، تو یہ آٹھ درہم کا افراد ہوگا کیونکہ آخری اشتداد (ایک درہم) کو ہم نے اس کے ساتھ والے اشتداد (تین درہم) سے مستثنیٰ کیا تو بعد از اشتداد دو درہم (تین درہم) میں سے ایک درہم منہ کر کے، باقی بچے، ان دو درہم کو دس درہم میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی آٹھ درہم بچے۔ اس بارے میں اصل اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم ہے کہ جس میں فرشتوں کی اہم خبر ہے کہ تبارک و تعالیٰ اِنَّا اَرْسَلْنَا اِلَیْکُمْ رُسُلًا مِنْ اِنْفُسِکُمْ لَکُمْ تَحْذِیْرًا اَلَا تَتَذَكَّرْنَ

اِسْتِثْنَاءُ اَلْعَبْدِ بِرِثْتِ بَيْنَ اَنْفُسِهِمْ كَمَا يَمْلِكُ بَعْضُ قَوْمٍ اَلْغَرَفَ مِثْلَهُ هُنَّ سَوَائِلُ لَوْ كَانَتْ لَمْ يَكُنْ لَهَا سَبَبٌ كَوْنُهَا فِي سَبَبِ اَسْمَاءِ اِسْمِ كِي بَرِي كَيْسِ اِيْلَهُ (اللہ فرماتا ہے کہ) ہم نے تقدیر کر دیا ہے کہ وہ بچے رہ جائے والوں میں شامل رہے گی۔ اس میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے لوط کے گھروالوں کو سبقتی کے باشندوں میں سے مستثنیٰ کیا کیونکہ ہجرتوں میں سے مستثنیٰ نہیں کیا کیونکہ اشتنا و توہم جنس میں سے ہوتا ہے اور لوط کے گھروالے مجرم نہیں تھے، پھر لوط علیہ السلام کی بیوی کو لوط کے گھروالوں میں سے مستثنیٰ کر دیا، سو وہ بچے رہ جائے والوں میں شامل رہی۔ اگر وہ کسی کو نکاح شخص کے میرے ذمے دس درہم میں، سوائے پانچ درہم کے سوائے تین درہم کے سوائے ایک درہم کے تو یہ سات درہم کا اقرار ہوگا، کیونکہ ہم نے ایک درہم کو اس کے قریبی اشتنا یعنی تین درہم میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی بچے دو درہم، ان دو درہم کو پانچ درہم میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی بچے تین درہم، ان تین درہم کو کل (یعنی دس درہم) میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی بچے سات درہم۔ اسی طرح اگر وہ کسی کو نکاح شخص کے میرے ذمے دس درہم میں، سوائے سات درہم کے سوائے پانچ درہم کے سوائے تین درہم کے سوائے ایک درہم کے تو یہ چھ درہم کا اقرار ہوگا جیسا کہ ہم قاعدہ بیان کیے ہیں اور اشتنا پر اشتنا و خرا کہتی ہیں کثرت سے واقع ہوئے قاعدہ غلط نہ ہوگا۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب اصل اشتنا و مذکورہ کل (یعنی مستثنیٰ امن) سے متصل ہو، اور اگر وہ اس سے منفصل ہو، مثلاً وہ کسی کو نکاح شخص کے میرے ذمے دس درہم میں اور یہ کہ وہ غاموش ہو جائے، اس کے بعد کسی کے سوائے ایک درہم کے تو محمود، اور محمود، اور محمود، یعنی اللہ تعالیٰ غنم کے نزدیک اشتنا ہیج نہیں ہے، صرف حضرت عبداللہ بن عباس، رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہ اشتنا ہیج ہے، اور بعض علماء نے اسی پر عمل کیا ہے اور اس کی توجیہ ہے کہ اشتنا میان دو مناسبت کو کہتے ہیں یا وہ اس کے جوہم ذکر کیے، اللہ تعالیٰ متصل ہونے کی صورت میں مجبور کیا ہے اور منفصل ہونے کی صورت میں بھی، جیسے ہمارے نزدیک عمل کلام کی مناسبت اور عام حکم کی تخصیص کی صورت میں ہوتا ہے۔ محمود، اور محمود، کے قول کی توجیہ ہے کہ اگر اشتنا کا صیغہ بولے ہو کسی سے متصل ہو تو توفی اعتبار سے یہ کلام اشتنا نہیں بنایا کیونکہ طرہوں نے اس طرح بھی کلام نہیں کیا اور اگر کوئی شخص ایسا کہے تو اس کی ہنسی اڑائی جائے گی، مثلاً کوئی شخص کے نکاح شخص کے میرے ذمے اس قدر (درہم وغیرہ) میں پھر ایک بیٹے کے بعد کہے کہ ان شاء اللہ (یعنی اگر اللہ نے چاہا) تو اس کے پہلے کلام تو اللہ تعالیٰ کی مشیت (چاہئے) سے مشروط نہیں کیا جائے گا، چنانچہ ہیج نہ ہوگا، ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔ حضرت ابن عباس سے جو روایت ہے وہ صحیح نہیں ہے، اختلاف مجلس کی وضاحت اور عام کی تخصیص کے لیے کہ عرب ایسا کہتے ہیں اور ان کے ہاں یہ مستقل ہے، متصل اور منفصل دونوں صورتوں میں، جیسا کہ اصول فقہ میں موصوف ہے واللہ سجادہ تعالیٰ اعظم۔ اسی بناء پر اس شخص کے بارے میں امام ابو حنیفہ کا قول ہے جو (اپنے غلام سے) کہے کہ تو آزاد ہے اور آزاد ہے ان شاء اللہ تعالیٰ، کہ یہ اشتنا ہیج نہیں ہے کیونکہ آزاد کہنے کے بیٹے کا کلمہ ان وجہ، اللہ تعالیٰ کے ذمے ہے، اور اگر وہ کسی کو نکاح شخص کے میرے ذمے ایک نہ (ایک پیمانہ) گندم اور ایک گربو میں سوائے ایک گندم اور ایک تغیر (ایک پیمانہ) جو کے تو گندم کے ایک کر کا اشتنا تو بالاقفاق ہیج نہیں ہے کیونکہ ایک گندم کا اشتنا وہ اس کی جنس میں ہے اور اگر لکھ لیا ہے اشتنا ہے اللہ تعالیٰ میں۔ کیا ایک تغیر جو کا اشتنا ہیج ہے، عام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ یہ اشتنا ہیج نہیں ہے کیونکہ جب ایک گندم کا اشتنا ہیج نہیں ہے تو اس نے غنمات کی ہے گویا کہ اس نے غاموشی اختیار کرنے کے بعد ایک تغیر جو کا اشتنا کیا ہے لہذا اس کا یہ اشتنا دوسرے سے ہیج نہیں ہوگا اور اللہ عزوجل اعظم۔

## استدراک کا حکم

جاں ایک استدراک کا تعلق ہے تو یہ دراصل دو ماقول سے خالی نہیں ہوتا یا تو مقدار کا استدراک ہوگا یا چیز کا۔ اگر یہ مقدار میں ہو تو یہ قسم پر ہوگا یا تو ای جنس میں ہوگا یا چیز مختلف جنس میں ہوگا مثلاً وہ کہے کہ میرے ذمے فلاں شخص کے ایک ہزار دراجم ہیں جس کے دو ہزار ہیں تو اسے استدراک اس کے ذمے دو ہزار دراجم ہوں گے جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس کے ذمے تین ہزار دراجم ہوں گے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ فلاں شخص کے میرے ایک ہزار دراجم ہیں ایک ہزار دراجم کا اقرار ہے اور اس کا کہنا کہ نہیں اس اقرار سے انحراف ہے اور اس کا بلکہ کہ استدراک ہے اور حقوق اسیار کے ضمن میں اقرار سے انحراف جانتے نہیں ہوتا اور استدراک کی جوتابہ تو یہ استدراک مختلف جنس میں استدراک کے مشابہ ہو گیا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ اپنی بیوی سے کہے کہ مجھے ایک طلاقی نہیں بلکہ دو طلاقیں تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ استدراک کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار تو خبر دینے کو کہتے ہیں اور مجبور (جس چیز کی خبر دی گئی ہو) ایسی چیز ہے کہ اس کی تصدیق صحت میں عام طور پر غلطی سرزد ہوتی ہے اس لیے اس غلطی کے استدراک (اصلاً) کی ضرورت پیش آتی ہے لہذا اگر استدراک کرنے سے مقرب (مجرب وغیرہ کا) الزام ڈالے تو اس کے استدراک کو قبول کیا جائے گا اور مقرب (جس چیز کا اقرار کیا گیا) پر ماننا ذکر سے مقرب کوئی الزام نہیں آتا اس لیے اس کے اس استدراک کو قبول کیا جائے گا۔ مختلف جنس میں استدراک کا مسئلہ اس کے برعکس ہے کیونکہ مختلف جنسوں کے اقرار میں عام طور پر غلطی سرزد نہیں ہوتی اس لیے اس کے استدراک کی کوئی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ طلاق والا مسئلہ بھی اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ مجھے طلاق ہے صحت اور ضرورت دونوں کے اعتبار سے انشائے ہے اور انشاء میں غلطی کا امکان نہیں ہوتا چنانچہ اگر مجبور (یعنی اپنی بیوی) سے یہ کہہ کر کہیں نے کہے کہ ایک طلاق دی جاتی ہے بلکہ وہ تو اس پر صرف دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ واضحہً قال اطم۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک کو گندم ہے نہیں بلکہ دو کہیں تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراجم ہیں نہیں بلکہ ایک ہزار دراجم ہیں تو اس کے ذمے دو ہزار دراجم ہوں گے کیونکہ مقرب میں کی کہنے سے اس پر (مجرب کا) الزام آتا ہے اس لیے اس کا یہ استدراک صحیح نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس قسم کی غلطی شانہ و ہر سرزد ہوتی ہے اس لیے اس کے استدراک کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ شانہ و ہر معدوم کے مانند ہے۔

اگر مختلف جنس میں استدراک ہو مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراجم ہیں نہیں بلکہ ایک سو دراجم ہیں یا وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک کو گندم ہے نہیں بلکہ ایک کچھ چوس تو اس کے ذمے یہ سب (یعنی ایک کو گندم اور ایک کچھ) واجب ہوں گے بدلیل مذکورہ یعنی یہ کہ اس قسم کی غلطی شانہ و ہر سرزد ہوتی ہے اور شانہ و ہر معدوم کے مانند ہوتا ہے۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب استدراک مقرب کی مقدار میں واقع ہوا ہو اور اگر استدراک اس کی صحت کے بارے میں واقع ہو مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے سفید رنگ کے ایک ہزار دراجم ہیں جن میں بلکہ سیاہ رنگ کے ہیں تو بہتر صحت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس صحت کے دراجم اس پر واجب ہوں گے کیونکہ بہتر صحت استدراک سے اس پر اتمام نہیں آتا جب کہ کثیر صحت کے استدراک سے اس

پر تمام آتا ہے، لہذا اگر وہ استدراک میں بترصفت کا اقرار کرے تو یہ استدراک ہے اور اگر وہ کترصفت کا اقرار کرے تو یہ انحراف ہے، پس اس کا استدراک تو صحیح ہے لیکن انحراف صحیح نہیں ہے، جیسے ایک ہزار اور دو ہزار (دواہم) والے مسئلے میں تھا، واللہ سہ ماہی و اللہ اعلم۔

یہ تو ان مسائل کے احکامات کے ضمن میں استدراک کا تعلق مقرر ہے ہر استدراک مقرر سے متعلق ہو، مثلاً وہ کہ کر ہزار و دواہم نفل شخص کے ہیں نہیں بلکہ فلاں شخص کے ہیں اور ان دونوں اشخاص میں سے ہر ایک ان ہزار و دواہم کا دعویٰ کرے تو پہلے مقرر کو یہ ہزار و دواہم دے دیے جائیں گے کیونکہ جب اس نے پہلے شخص کے حق میں ان ہزار و دواہم کا اقرار کیا تو اس کے حق میں اس کا اقرار ایک ہے لہذا اسے دینا واجب ہے اور اس کا یہ کہنا کہ نہیں بلکہ یہ فلاں شخص کے ہیں تو یہ پہلے اقرار سے انحراف ہے چنانچہ پہلے شخص کے حق میں یہ انحراف تو صحیح نہیں البتہ دوسرے شخص کے حق میں یہ دوسرا اقرار صحیح ہے۔ اگر واقعی فیصلے کے بغیر پہلے شخص کو یہ ایک ہزار و دواہم دیے تو دوسرے شخص کے لیے اس سے ضمان لیا جائے گا کیونکہ ان ہزار و دواہم کی بابت اس کا دوسرا اقرار جو اس نے دوسرے شخص کے حق میں کیا ہے صحیح ہے اگرچہ یہ پہلے شخص کے حق میں (جو انحراف بنتا ہے) صحیح نہیں ہے، اور جب اس کا یہ اقرار صحیح ہے اور ان ہزار و دواہم کو اسے لرا کر دنا واجب تھا تو جب اس نے یہ ہزار و دواہم پہلے شخص کو دے دیے تو کیا دوسرے شخص کے ایک ہزار و دواہم تلف کر دیے لہذا اس سے ضمان لیا جائے گا۔ اور اگر واقعی حکم کے تحت پہلے شخص کو دیے جوں تو اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا کیونکہ اگر اس سے ضمان لیا جائے تو پہلے شخص کو دے دینے کی وجہ سے جو گناہ اس کے اقرار کی وجہ سے ہوگا۔ پہلی صورت کی تو کوئی تسلیل نہیں ہے کیونکہ عدالت کی طرف سے اسے پہلے شخص کو یہ ہزار و دواہم دینے پر مجبور کیا گیا ہے لہذا اس کی حالت تو اس شخص کی سی ہے جس پر جبر و اکراہ کیا گیا ہو۔ دوسری صورت کی بھی کوئی راہ نہیں کیونکہ فیر کی حکم پر کسی دوسرے شخص کے حق میں اقرار کرنے سے ضمان واجب نہیں ہوتا۔

اگر وہ کہے کہ اس غلام کو میں نے فلاں شخص کے ہاں سے غصب کیا ہے نہیں بلکہ فلاں کے ہاں سے غصب کیا ہے تو وہ غلام پہلے شخص کو دے دیا جائے گا اور دوسرے شخص کے حق میں اس سے ضمان لیا جائے گا، خواہ اس نے پہلے شخص کو غلام عدالتی حکم کے تحت دیا ہو یا غیر عدالتی حکم کو پہلے مسئلے کے برعکس دونوں مسئلوں میں اس فرق کی وجہ سے کہ غصب ضمان کو واجب کرنے کا سبب ہے، لہذا غصب کا اقرار جو جب ضمان کے سبب کا اقرار ہے اور ضمان سے مراد یہ کہ اگر میں غصب کو داپس کرنے پر معذور ہو تو میں کو داپس کرنے سے اور اس سے قاصر ہو تو اس کی قیمت ادا کرے اور دوسرے مقررہ کے حق میں وہ میں کو داپس کرنے سے قاصر ہے لہذا اس کی قیمت ادا کرنا اس پر لازم ہے، بخلاف پہلے مسئلے کے کیونکہ فیر کی حکم کا دوسرے شخص کے حق میں اقرار کرنا جو جب ضمان کا سبب نہیں ہے کیونکہ اختلاف نہیں پایا گیا اور تلف تو محض اس صورت میں پایا جاتا ہے جب کہ فیر کے مال کو اپنے اختیار سے دوسرے شخص کے سپرد کرنا ایسے طریقہ پر ہو کہ اس کو وصول کرنے سے عاجز ہو جائے۔ پس جب یہ تلف پایا جائے گا عامار ضمان واجب ہو جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ کہے کہ یہ ہزار و دواہم فلاں شخص کے ہیں، یہ میں نے فلاں شخص سے لیے یا فلاں شخص نے



ایک ہزار درہم میں جو میں نے فلاں آدمی سے قبضہ میں لیے ہیں، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک ان ہزار درہم کا دعویٰ کرے تو میرے ایک ہزار (یعنی کل دو ہزار) درہم اس کے ذمے ہوں گے۔ اس فرق کا وجہ یہ ہے کہ پہلے شخص کے لیے مقربہ اس صورت میں تو ایک ہزار درہم ہیں جو اس کے ذمے ہیں سو یہ تو اس کے لیے اس کی طرف سے یکے بدلے والے افراد کی بنا پر اسی پر واجب ہو گئے اور دوسرے شخص کیلئے بھی دوسرے ایک ہزار درہم ہر واجب ہو گئے کیونکہ اس شخص نے اس کا حکم کو قبضے میں لیے گا اقرار کیا ہے اور قبضہ کرنا واجب ممان کا سبب ہے۔ لہذا اس پر دو ہزار درہم واجب ہوں گے۔ یہاں مقررہ عین ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اس لیے جب اس کا اس عین کا اقرار کیا ہے تو یہ اس کا دوسرے شخص کے لیے اقرار کیا ہوگا۔ امام محمد نے کتاب العسود میں دو جگہ پر امام ابوہریرہؓ کے قول کا ذکر کیا ہے، ایک جگہ تو یہ قول ہے کہ جیسے بدلے اور منکر ملک بن جانے کی صورت میں دوسرے شخص کے لیے اس پر کوئی ممان عائد نہ ہوگا۔ دوسرے جگہ یہ قول مذکور ہے کہ اگر وہ عینی حکم کے بغیر پہلے شخص کو ہزار درہم سے دے تو (دوسرے شخص کے حق میں) اس سے ممان لیا جائے گا۔ اگر وہ شخص کہ جس کی ملک ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے یہ کہہ دے کہ یہ ہزار درہم میرے نہیں ہیں اور ان کو لانے والا شخص دعویٰ کرے کہ میرے ہیں تو جو پہلے شخص کے لیے اس نے جو اقرار کیا تھا وہ اس کی طرف سے روکے جانے کی وجہ سے مسترد ہو گیا ہے اور لانے والے شخص کے قبضے کا اس نے اقرار کیا ہے، لہذا اسے حکم دیا جائے گا کہ لانے والے کو یہ درہم لوٹا دے مگر وہ شخص کہ جس کی ملک ہونے کا اقرار کیا ہے موجود نہ ہو اور لانے والا ان درہم کو لینا چاہے اور دعویٰ کرے کہ یہ اس کے ہیں تو وہ ان کو نہیں لے گا۔ امام ابوہریرہؓ سے ایسے ہی روایت کیا گیا ہے کیونکہ جب درہم مقرر کو پہنچ گئے تو اس کے لانے کا کام (رسالت) مکمل ہو گیا، مگر درہمی یہ اقرار کرے کہ یہ کچھ میری طرف فلاں شخص نے جیسا ہے تنک میں اس کی قبضہ سی دوں اور یہ فلاں آدمی کا ہے تو یہ کچھ اس کا ہو گا جس نے اس کی طرف بھیجا ہے اور دوسرے شخص کو کسی چیز کا حق نہ ہو گا کیونکہ اس نے بھیجنے والے کے قبضے کا اقرار کیا ہے اس لیے اس کو (یعنی یہ بھیجنے والے کو) واپس کرنا واجب ہے اور یہ بات دوسرے شخص کی ملک کے اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے ویسے اس صورت میں جو تاسہ کہ جب وہ کہے کہ یہ ہزار درہم مجھے فلاں شخص نے دیے ہیں اور یہ فلاں آدمی کے ہیں، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اور اگر درہمی یہ کہے کہ جو کچھ امیر سے ہاتھ میں ہے یہ فلاں شخص ملک ہے اور فلاں آدمی نے یہ میرے پاس سمجھا ہے اور میرے پاس کچھ سے کا دعویٰ کریں تو کچھ اس کا ہو گا جس کے لیے اس نے پہلے اقرار کیا اور امام ابوہریرہؓ کے قول پر قیاس کے بموجب اس پر دوسرے کے لیے کوئی ممان عائد نہیں ہوگا جب تک کہ امام ابوہریرہؓ اور امام محمدؓ کے نزدیک اس سے ممان لیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر امیر مشرک کے قبضے میں کوئی چیز ہو گئی ہو جائے تو امام ابوہریرہؓ کے نزدیک اس پر کوئی ممان عائد نہیں ہوتا، چنانچہ یہ امانت (ورہیت) کے مشابہ ہے، جب کہ صحابہ میں سے نزدیک اس پر ممان عائد ہوتا ہے چنانچہ یہ غصب کے مشابہ ہے، موالہ سہاء و تعالیٰ اعلم۔

اطلاق پر مبنی قرینے کا حکم | جہاں تک اس قرینے کا تعلق ہے جہاں مطلق پر مبنی ہوتا ہے تو یہ وہ قرینہ ہوتا ہے جو لفظ کے کسی فعل





چیز کی وضاحت نہ کی ہو تو اس کی وضاحت کرنا اس کی ذمہ داری ہے 'جبریل مذکورہ۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز بیان کرے جس کو عام طور پر دینے سے انکار کیا جاتا ہو اور جس کو غضب کرنے کا قصد کیا جاتا ہو کیونکہ جس چیز کو دینے سے عام طور پر انکار نہ کیا جاتا ہو اور جس کو غضب کرنے کا قصد بھی نہ کیا جاتا ہو 'جیسے منیٰ بھرشی وغیرہ ہے' تو اس پر غضب کا اظہار نہ ہو گا۔ کیا اس کے علاوہ اس کا مال مشغوم ہونا بھی شرط ہے؟ اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے 'علمائے عراق کا کہنا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے جب کہ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے کہ یہ شرط ہے۔ چنانچہ اگر وہ یہ بیان کرے کہ اس نے ایک آزاد پر غضب کیا تھا یا مردار کی کھال غضب کی تھی یا کسی مسلمان کی شراب غضب کی تھی تو علمائے عراق کے نزدیک اس کی تصدیق کی جائے گی جب کہ مؤخر الذکر مشائخ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی 'جب تک کہ وہ کوئی ایسی چیز بیان نہ کرے کہ جو مال مشغوم ہو۔ مشائخ عراق کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غضب کا اصل مکمل تو منصوب کی دالہ ہی کا واجب ہونا ہے اور یہ منصوب کے مال مشغوم ہونے پروقوف ہے۔ ہمارے مشائخ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ منصوب خاص کے ذمے واجب اضمعان ہے اور اس کے درمیان ہوتے ہیں ایک تو قدرت ہونے کی صورت میں زمین مال منصوب کی دالہ ہی کا واجب ہونا ہے اور دوسرے میں کی دالہ ہی سے تصریح ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا واجب ہونا ہے لہذا اس کا کسی چیز کو غضب کرنے کا اقرار ایک ایسی چیز کو غضب کرنے کا اقرار ہے جو غضب کے موجب دلیٰ ضمان کی تکمیل ہو سکتی ہے اور غضب کے موجب کا حصول تو مال مشغوم ہونا ہے۔ اگر وہ یہ بیان کرے کہ اس نے غیر مشغول مردار (عقار) غضب کی ہے تو اس بارے میں امام قدوری نے ذکر کیا ہے کہ اس کی تصدیق کی جائے گی۔ امام قدوری کا یہ قول مشائخ عراق کے قول پر قیاس کے مطابق ہے کیونکہ مال غیر منقول کے غضب کیے جانے پر اگرچہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک قیمت کا ضمان نہیں پایا جاتا لیکن اس کو واپس کرنے کے وجوب پر تو تینوں ائمہ کا اتفاق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک تو اس کے غضب پر قیمت کا ضمان بھی لیا جاسکتا ہے 'چنانچہ ہمارے مشائخ کے قول پر اور امام محمدؒ کے قول پر قیاس کی رو سے تو اس کی تصدیق کی جائے گی جب کہ یثیمین کے قول پر قیاس کی رو سے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک اس کے غضب کے بدلے قیمت کا ضمان نہیں لیا جاسکتا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلان شخص کا میرے ذمے مال ہے تو وہ عموماً جو یا زیادہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ مال نام سے اس چیز کا جس سے قول (مال داغذبا) کیا جاتا ہو اور قول تھوڑے سے بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ سے بھی 'لہذا اس کا یہ بھی نتیجہ ہے 'خواہ متصل ہو یا متصل۔ اور اگر وہ کہے کہ فلان شخص کے میرے ذمے ایک بزار ہیں اور وضاحت مذکورے (کہ وہ ایک بزار کیا چیز ہے) تو اس کی وضاحت کرنا اس کی ذمہ داری ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

**مُتَقَرَّب کی صفت پر داخل ہونے والا قرینہ** | جہاں تک اہل قرینے کا تعلق ہے جو مقررہ کی صفت پر داخل ہوتا

ہے تو وہ یہ ہے کہ مقررہ کی اصل تو معلوم ہو جس میں اس کی صفت معلوم ہو، مثلاً وہ کہے کہ اس نے فلان شخص کا ایک غلام یا ایک لڑکھی یا سامان میں سے ایک کپڑا غضب کیا ہے تو اس شخص کی وضاحت میں وہ اسے صحیح ہاں مل جائے

یا عیب اور اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ غضب کا فعل عام طور پر یک سالم اور عیب دار دونوں پر واقع ہو جاتا ہے۔  
اس نے اصل قرآن کریم کی صفت بیان نہیں کی لہذا اس سے کہا جائے گا کہ اس کی صفت بیان کرے اور صفت  
سے متعلق اس کا بیان خواہ متصل طور پر ہو یا منفصل طور پر دونوں حالتوں میں یکساں ہے اور عیب اس کا بیان یکساں ہے تو اگر  
وہ اسے دہانے کی قدرت رکھتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ اس کو دہا دے اور اگر وہ اس کو دہانے سے قاصر ہے تو اس  
کی قیمت اور اگر سے کیونکہ غضب کا معنی اس میں ہے۔ قیمت کی مقدار کی بابت اسی کا قول صحیح قسم کے معبر  
ہوگا کیونکہ زائد مقدار قیمت سے وہ محروم ہے اور بقا دہ ہے کہ قول منکر کا جو تا ہے مع اسکی قسم کے۔

اسی طرح اگر وہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص کا مکان غضب کیا ہے اور بتائے کہ وہ مکان ابصر و شہ ہے  
تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے جگہ کا ذکر نہیں کیا تھا لہذا بلکہ کو بیان کرنا اس کے ذمے ہے۔ چنانچہ اگر وہ  
مکان واپس کر لے چکا ہو تو مکان واپس کر دے اور اگر وہ اس سے قاصر ہو مثلاً وہ مکان ڈسے گیا ہو یا وہ یہ کہ  
وہ مکان قریب جو زمین کے قبضے میں ہے اور دیکھ اس سے انکار کرے تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف  
کے نزدیک اقرار کرنے والے کی بات کو تسلیم کیا جائے گا اور اس پر ضمان عائد نہ ہوگا جب کہ امام محمد کے نزدیک اس  
سے مکان کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا۔ تاہم اگر مال غیر منقول کو اگر غضب کر لیا جائے تو زمین کے نزدیک قیمت کا ضمان نہیں  
لیا جاسکتا جبکہ امام محمد کے نزدیک لیا جاسکتا ہے۔

اگر وہ ایک ہزار درہم کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ کوٹے یا بے ملین (یعنی جن کو کاندرا وغیرہ لینے سے انکار کریں)  
پس قویہ صورت دراصل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو ان کا مطلقاً اقرار کرے گا اور ان کے واجب ہونے کی وجہ  
بیان نہیں کرے گا یا پھر وہ بیان کرے گا۔ اگر وہ مطلقاً اقرار کرے مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے  
ایک ہزار درہم ہیں اور اس کی وجہ کا قطعاً ذکر کرے اور کہے کہ وہ کوٹے یا بے ملین ہیں تو اگر اس نے یہ صفت متصل  
طور پر بیان کی تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر بیان کی تو تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ وہ امام کا اسم  
اسم جنس ہے جس کا اطلاق کوٹے درہم پر بھی ہو سکتا ہے اور کوٹے درہم پر بھی چنانچہ اس کا کیا کر کوٹے ہیں ان کی  
تواریخ کی وضاحت ہے، لیکن یہ وضاحت اگر متصل طور پر کرے تو صحیح ہے اور اگر منفصل طور پر کرے تو صحیح نہیں ہے  
اس لیے کہ مطلقاً درہم کے ذکر سے کمرے درہم مراد لے جاتے ہیں لہذا وضاحت کا متصل جو مقصد سے انحراف  
کرتا ہے اس لیے صحیح نہیں ہے۔ اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے پاس ایک ہزار درہم ہیں جس کے کہ یہ  
کوٹے یا بے ملین ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور  
پر کیونکہ یہ تو امانت کا اقرار ہے اور امانت (درہم) ایسا مال ہے جو امانت دار کی حفاظت میں ہوتا ہے تو  
یہ (امانت رکھنے والے درہم) کمرے بھی ہو سکتے ہیں اور کوٹے بھی جس طرح کے امانت رکھ گئے ہوں اسی کے موافق  
ہوں گے لہذا اس کی وضاحت قبول کی جائے گی۔

یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب اس نے مطلقاً اقرار کیا ہو اور واجب ہونے کی وجہ نہ بیان کی ہو اور اگر  
اس نے وجہ بیان کی ہو مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے مال فروخت کی نذر میں ہے طور پر ایک ہزار  
درہم ہیں اور بتائے کہ وہ کوٹے یا بے ملین درہم ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ اس نے یہ وضاحت  
متصل طور پر ہی کی ہو اور اگر مطلقاً کمرے درہم کا دعویٰ کرے تو اس کے ذمے کمرے درہم ہوں گے۔ یہ امام ابو حنیفہ

کا قول ہے عیب کا امام ابوہریرہؓ اور امام محمدؓ کے نزدیک اگر اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر متصل طور پر کی ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ تو یہی ہے جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا، یعنی یہ کہ دراجم کے نام کا اطلاق کوٹے دراجم پر بھی دیا جاتا ہے جسے گھر سے دراجم پر ہوتا ہے کیونکہ دراجم جنس ہے اور کوٹا جو مال کا عیب ہے اور ہر جنس کا امام اس جنس سے عقلی دیکھنے والی صیغہ و سالم اور عیب دار دونوں قسم کی چیزوں پر واقع ہوتا ہے کیونکہ وہ اس جنس کی نوع ہے، لیکن مطلقاً ذکر کی صورت میں گھر سے دراجم ہی مراد لینے چاہیے گئے، لہذا اگر اس کی وضاحت متصل ہو تو صحیح ہے کہ کوٹا اس نے اس فنظ کے ممکنہ معنی میں سے ایک معنی کو منتخب کر دیا ہے لیکن اگر متصل طور پر وضاحت کی گئی ہو تو صحیح نہیں کیونکہ یہ اقرار سے انحراف ہے۔ امام ابو حنیفہؓ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ انہیں مال فروخت کی زد میں سے منسوب کر دینے کے بعد اس کا یہ کہنا کہ وہ کوٹے ہیں اقرار سے انحراف ہے لہذا اس کی وضاحت صحیح نہیں ہے، کیونکہ صحیح تو مبادیے (EXCHANGE) کا ایک عقد ہے لہذا یہ دونوں بدل کے دراجم ہونے کا مستثنیٰ ہے کیونکہ عقد کرنے والے مرد و فریق صرف صحیح و سالم بدل پر ہی راجع ہوتے ہیں، لہذا اس کا یہ اقرار کرنا کہ دراجم بطور ذرخی کے اس کے ذمے ہیں ان کے صحیح و سالم ہونے کی صفت کا اقرار ہے اس لیے اس کا یہ بتانا کہ وہ کوٹے ہیں انحراف ہے، لہذا صحیح نہ ہوگا جیسے اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تیار سے ہاتھ بھرا غلام فروخت کیا یا میں مال کو وہ عیب دار تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ اس نے عیب دار ہونے کی وضاحت متصل طور پر ہی کی ہو، ایسے ہی ذریعہ بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

اگر وہ کہے کہ غلام شخص کے ایک ہزار دراجم قرض کے طور پر میرے ذمے ہیں اور کہے کہ وہ کوٹے ہیں تو اس کا حکم بھی وہی ہے جو بیع والے مسئلے کا ہے کہ اگر متصل طور پر کہے تو تصدیق کی جائے گی اور اگر متصل طور سے تو تصدیق نہیں کی جائے گی، غلامیت یہ کہے - یہ دو روایت کی تفسیر یہ ہے کہ قرض تو درحقیقت بیع کی طرح مالی کامال سے مبادا کہ ہے لہذا یہ بیع کی طرح سلمہ حق کی صفت کا مستثنیٰ ہے۔ دوسری روایت کی تفسیر یہ ہے کہ قرض منصب کے مشابہ ہے کیونکہ جب بھی منصب کی طرح قبضہ کر لینے سے مکمل ہوتا ہے، پھر یہ وضاحت کہ وہ کوٹے ہیں منصب کے مسئلے میں قبول کی جاتی ہے تو اسی طرح قرض کے مسئلے میں بھی قبول کی جائے گی۔ قرض میں سے اس طرح مشابہہ کہ وہ مال کے عوض مال کا مالک بناتا ہے۔ چنانچہ منصب کے مشابہہ ہونے کی وجہ سے یہی الجہدیان کا احتمال بھی ممکن ہے اور جیسے اس کی مشابہت کی وجہ سے ہم نے بشرط مالک کہہ دی کہ وہ کوٹے ہیں، اس طرح دونوں مشابہہ قبول پر حق مالکان عمل ہو گیا۔

اگر وہ کہے کہ اس نے غلام شخص کے ایک ہزار دراجم منصب کیے ہیں اور کہے کہ وہ دراجم کوٹے ہیں چنانچہ اس کی تصدیق کی جائے گی، چاہے اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی ہو یا متصل طور پر۔ امام ابو حنیفہؓ سے روایت ہے کہ اگر متصل طور پر ہی ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، لیکن صحیح ظاہر روایت والا جواب ہے، کیونکہ منصب عقد میں سلامتی کی صفت کا مستثنیٰ نہیں ہوتا کیونکہ منصب تو حسب اتفاق جیسے صحیح و سالم چیز پر واقع ہوتا ہے جیسے عیب دار پر بھی واقع ہو جاتا ہے، اس لیے اس میں متصل اور متصل پر

قرن سے دماغ کرنا ممکن ہے کیونکہ غیب کے ضمن میں اختلاف کا معنی نہیں پایا جاتا۔ اسی لیے اگر مقررہ کسی غلام کا غیب ہو، مثلاً نوکے کر میں نے فلاں شخص کا ایک غلام غیب کیا پھر کہے کہ میں نے اسے غیب کیا تو وہ عیب دار تھا اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ اس نے (اس کے عیب وار ہونے کی وضاحت) منقطع طور پر کیا ہو، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص نے مجھے ایک ہزار درہم امانت کے طور پر دیے اور چائے کو نہ کھوٹے ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی بلکہ لفظ اس نے کہ اس نے یہ وضاحت منقطع طور پر کی یا متصل طور پر کی کو امانت کے طور پر رکھنا مال کی حفاظت کا ہونا ہے اور جس طرح وصال کی حفاظت چاہی جاتی ہے ویسے ہی عیب دار کی حفاظت بھی مطلوب ہوتی ہے لہذا ان کے کھوٹے ہونے کی خبر دینا یا بالی محض ہے اس لیے اس کے گم ہونے کے لیے اس کا متصل ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ اس میں اختلاف کا معنی نہیں پایا جاتا۔ امام ابو یوسفؒ نے، جیسا کہ ان سے روایت کیا گیا ہے، امانت اور غیب میں فرق کیا ہے، کہ امانت کی صورت میں تو اس کی تصدیق کی کہ خواہ اس کی وضاحت منقطع ہو یا متصل اور غیب میں صرف متصل وضاحت کی تصدیق کی ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے جو یہ فرق کیا ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ غیب کا ضمان ہمارے کا ضمان ہے، کیونکہ ضامن اشد ذمہ کا ضمان دیا جائے، ضمان کی ادائیگی پر ملک بن جاتی ہیں ضمان اور اگر نہ ملے گا، چنانچہ یہ مال فروخت کے ضمان کے ساتھ ہے اور وہ چند رش و اور بیع کے باب میں اگر وضاحت منقطع طور پر ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جاتی، اس طرح غیب کے باب میں ہے، امانت کے باب میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ ہے امانت رکھی گئی چیز کی حفاظت اور عیب وار چیز کی حفاظت کرنا بھی اسی طرح ممکن ہے جس طرح صحیح و سالم چیز کی حفاظت کرنا ممکن ہو سکتا ہے، سو فرق واضح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ غیب وار راہم کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ کھوٹے بابے ملن ہیں اور اگر وہ راہم کا اقرار کرے اور کہے کہ نقلی ہیں یا جیسے کے ہیں تو امانت اور غیب کے باب میں اگر اس کی یہ وضاحت منقطع ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر متصل ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ نقلی اور جیسے کے بنے ہوئے راہم کی جنس سے نہیں ہوتے اس کو جائز آدرا کم کر دیا جاتا ہے، اس لیے اس امر کی خبر دینا اگر وہ نقلی یا جیسے کے بنے ہوئے ہیں بیان تعمیر ہے، لہذا اگر متصل ہو تو صحیح ہے اور اگر متصل ہو تو صحیح نہیں، جیسے اشتداد میں ہوتا ہے۔ جہاں تک بیع کے باب کا تعلق ہے، اگر وہ کہے کہ میں نے ایک ہزار نقلی یا جیسے کے بنے ہوئے راہم کے عوض خریدے ہیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ اس نے یہ وضاحت منقطع طور پر کی ہو یا متصل طور پر۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی توجیہ منقطع نہیں ہے کیونکہ اگر وہ کہے کہ میں نے ایک ہزار کھوٹے راہم کے عوض خریدے ہیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ یہ وضاحت اس نے متصل طور پر کی ہو یا منقطع طور پر تو یہاں تو جو ہر دو نقلی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی تصدیق تو کی جائے گی لیکن بیع فاسد ہو جائے گی۔ تصدیق کا حکم اس کی توجیہ اس کا یہ کہنا کہ وہ نقلی یا جیسے کے ہیں ذمہ کی صفت کی وضاحت ہے لہذا اگر صحیح ہے، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ کہے کہ ایک ہزار سفید رنگ کے یا ایک ہزار سیاہ رنگ کے راہم نے عوض خریدے ہیں۔ یہ اس لیے فاسد ہو جائے گی کہ بیع کے باب میں نقلی گناہ بیع کو فاسد کرنے کا موجب ہوتا ہے جیسے اسباب سامان گناہ بیع کو فاسد کرنے کا موجب ہوتا ہے۔

امام ابو یوسف سے اس شخص کے بارے میں روایت ہے جو یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار سفید رنگ کے کھوٹے دراجم ہیں یا وہ یہ وضاحت کر دے کہ وہ کھوٹے ہیں کہ اگر وہ یہ وضاحت نہ کرے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار کھوٹے کھوٹے دراجم ہیں یا بیعت المال کے کھوٹے سے ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ دونوں میں فرق ظاہر ہے کہ سفید رنگ تو کھڑے دراجم کا بھی ہو سکتا ہے اور کھوٹے دراجم کا بھی کیونکہ سفید رنگ کے دراجم کھڑے بھی گھٹتے بھی اور کھوٹے بھی، اس لیے ان کے بارے میں ایسی وضاحت ممکن ہے۔ اس کا یہ کہنا اس کے برعکس ہے کہ وہ کھوٹے ہیں کیونکہ جو کھڑا ہو گا وہ کھوٹا نہیں ہو سکتا اس لیے کہ یہ دو متضاد صفات ہیں لہذا اس کی تصدیق قطعاً نہیں کی جائے گی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ ایک ایسے غلام کے زرعشن کے طور پر ایک ہزار کا اقرار کرے جسے اس نے خریدا ہو لیکن اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو وہ کسی معین غلام کا ذکر کرے گا جس کی طرف وہ اشارہ کر کے بتائے گا، مثلاً وہ کہے کہ اس غلام کے زرعشن کے طور پر ایک ہزار ہیں جس کو میں نے اس سے خریدا تھا لیکن اس پر قبضہ نہیں کیا۔ اگر تو وہ کسی معین غلام کا ذکر کرے اور مقرر اس کی تصدیق کرے تو مقرر اسے کہا جائے کہ اگر تم جاہو تو یہ ایک ہزار سے اوپر غلام اس کے سپرد کر دو ورنہ تیار کسی چیز پر کوئی حق نہیں کیونکہ مقرر مال فروخت کا زرعشن ہے، اور یہ ان کی باہمی تصدیق سے ثابت ہو چکی ہے اور یہ اس امر کی متقاضی ہو تی ہے کہ سپرد کرنے کے مقابلے میں سپردگی ہو۔ اگر مقرر بیع کی بابت اس کی تکذیب کرے اور کہے کہ میں نے نہیں کوئی چیز فروخت نہیں کی، یہ غلام میرا غلام ہے اور مقرر اسے ذمے میرے ایک ہزار کا اور سب سے میں تو غلام مقرر کی ملک ہو گا کیونکہ مقرر اس کی مرضی کے خلاف بیع کا دعویٰ کر رہا ہے جب کہ وہ اس سے انکار ہی ہے، لیکن مقرر کے ذمے اس کا کوئی زرعشن نہ ہو گا کیونکہ مقرر مال فروخت کے زرعشن کے سوا کچھ اور نہیں ہے اور یہ ثابت نہیں ہوئی۔ اگر وہ بغیر تعیین کے غلام کا ذکر کرے تو امام ابو یوسف کے نزدیک مقرر کے ذمے ایک ہزار ہوں گے اور اس کی اس وضاحت کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ اس نے اس پر قبضہ نہیں کیا، خواہ یہ وضاحت اس نے مستقل طور پر کی ہو یا متصل طور پر مقرر نے بیع کی بابت اس کی خواہ تصدیق کی ہو یا تکذیب۔ امام ابو یوسف کا پہلے یہ قول تھا کہ اگر اس کی وضاحت متصل طور پر ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر متصل طور پر ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی، بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ مقرر سے پوچھا جائے گا اگر وہ اس بارے میں مقرر کی تصدیق کر دے لیکن قبضے کی بابت اس کے بیان کی تکذیب کرے تو مقرر کے قول کو قبول کیا جائے گا، خواہ اس نے وضاحت (قبضہ نہ کرنے کی) متصل طور پر کی ہو یا متصل طور پر اور اگر مقرر بیع کی بابت مقرر کی تکذیب کرے اور اس کے ذمے اپنے دوسرے ایک ہزار کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں اگر مقرر کی وضاحت متصل ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر متصل ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہی امام محمد کا قول ہے۔ امام ابو یوسف کے پہلے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقرر مال فروخت کا زرعشن ہے اور مال فروخت پر کبھی قبضہ (خرید و افک) ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا لیکن اغلب یہ کہ قبضہ ہوتا ہے، چنانچہ مقرر کا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا ایسا بیان ہے کہ جس میں جلا سمیر (اقرار ہیں) عبدی کا معنی پایا جاتا ہے، اس لیے محصل ہونے کی شرط پر یہ قابل تصدیق ہو گا، جیسے اشتہار کی صورت میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف کے دوسرے قول 'جو غلام مقرر کا بھی قبول ہے' کی توجیہ یہ ہے کہ

دووں کی ابھی تصدیق سے جب سبب ثابت ہو گیا تو قبضہ کے ہونے اور نہ ہونے کا احتمال ہے کیونکہ قبضہ بیح میں لازم نہیں ہوتا، لہذا اس کے اسی قول سے کہیں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اس کلام (بیح) کے ایک ممکنہ معنی کی تعیین ہو گئی اس لیے یہ بیان معنی ہے یعنی اس سے اقرار میں کوئی تغیر لازم نہیں آتا، لہذا اس کی تصدیق کے لیے اس کا متحمل ہونا شرط نہیں ہے، جیسے جمل و مشترک کلام کی وضاحت کے ضمن میں یہ شرط نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ جس کی تکذیب کرے تو اس صورت میں اس کا متحمل ہونا شرط ہے، کیونکہ اگر وہ اپنی بات کو یہاں تک مدور کے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں تو اس پر لازم ہو گا کہ اسی وقت سے ادا کرے لیکن جب وہ یہ کہے کہ ایک ایسے غلام کے زرقین کے طور پر ہیں جس پر میں نے قبضہ نہیں کیا تو بیسوں کی ادائیگی اس پر بھی واجب ہوگی جب وہ غلام اس کے سپرد کر دیا جائے گا، لہذا یہ ایسا بیان ہے جس میں (اقرار کی) تفسیر کا معنی پایا جاتا ہے، اس لیے یہ متحمل ہونے کی شرط کے بغیر صحیح نہ ہوگا، جیسے اشتہار کی صورت میں صحیح نہیں ہوتا۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اقرار سے انحراف ہے لہذا اس کی یہ وضاحت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا یہ قول کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں اس امر کا اقرار ہے کہ مفقود کو اس سے ایک ہزار درہم کا مطالبہ کرنے کا اختیار حاصل ہے اور مطالبہ کرنے کا اختیار

اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ مال فروخت پر خریدہ کا قبضہ نہ ہو، لہذا مطالبہ کے اختیار کا اقرار مال فروخت پر قبضہ کا اقرار ہے، لہذا اس کا بعد ازاں یہ کہنا کہ میں نے اس (مال فروخت) پر قبضہ نہیں کیا اقرار سے انحراف ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں ہے۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں شراب یا خنزیر کے زرقین کے طور پر تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے ذمے ایک ہزار درہم ہیں اور اس کی وضاحت کو قبول نہیں کیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسف اور امام مالک کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقررہ ایسی چیز ہے جو کسی مسلمان کے ذمے واجب نہیں ہو سکتی کیونکہ مقررہ شراب یا خنزیر کا زرقین ہے اور چیز مسلمان کے ذمے واجب نہیں ہو سکتی، لہذا اس کا اقرار سر سے ہی صحیح نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں اس امر کا اقرار ہے کہ اس کے ذمے ایک ہزار درہم واجب ہیں اور اس کا یہ کہنا کہ شراب یا خنزیر کے زرقین کے طور پر واجب ہیں اس کا اقرار کا بطلان ہے کیونکہ شراب یا خنزیر کا زرقین مسلمان کے ذمے واجب نہیں ہو سکتا، لہذا یہ اقرار سے انحراف ہے اس لیے یہ صحیح نہیں ہے۔

اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں شخص سے ایک غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ اس کو نے یہ (قبضہ نہ کرنے کی) وضاحت (اقرار سے) متحمل طور پر کی ہو یا متحمل طور پر، کیونکہ خریدنے کے ساتھ کہیں تو (مال فروخت کا) قبضہ مل جاتا ہے اور صحیح نہیں ملتا، لہذا اس کا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا یا فلاں شخص ہے، اس لیے متحمل اور مفقود دونوں صورتوں میں درست ہے۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص نے مجھے ایک ہزار درہم قرض دیے لیکن میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا میں

نے اس سے قبضہ طلب کیا تھا اس نے مجھے قرض دے دیے لیکن میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا، تو اگر وہ وہاں سے مسئلہ کو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر متفصل طور پر کہے تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہ حکم از روئے استسنان ہے جبکہ قیاس سے کہ متصل اور متفصل دونوں حالتوں میں اس کی تصدیق کی جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ مغز قرض ہے اور قرض نام ہے عقد کا نہ کہ قبضے کا، لہذا قرض کا اقرار قبضے کا اقرار نہ ہوگا، جیسے یہ کہ اقرار قبضے کا اقرار نہیں ہوتا۔ استسنان کی توجیہ یہ ہے کہ قرض مکمل ہوتا ہے قبضے سے، جیسے ایجاب مکمل ہوتا ہے قبول کرنے سے، لہذا قرض کا اقرار بظاہر قبضے کا اقرار ہے لیکن حکم کے ضمن میں اس کا متفصل ہونا ممکن ہے، لہذا اس کا یہ کہنا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا منسوی و ضاحت ہے اس لیے متصل ہونے کی شرط کے بغیر و ضاحت یہ کہ نہیں ہوگی، جیسے استسنان اور استسنادا کہ میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ کہے کہ تو نے مجھے ایک ہزار درہم عطا کیے، یا امانت کے طور پر دیے، یا قرض دیے یا بیعگی دیے اور کہے کہ میں نے قبضہ نہیں کیا، اگر متفصل طور پر کہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر متصل طور پر کہے تو تصدیق کی جائے گی کیونکہ عطا کرنا امانت رکھنا بیعگی دینا یہ سب حقیقی قبضے کے مستاحضی ہیں خاص طور پر ضمانت کی صورت میں لہذا متصل طور پر و ضاحت (کہ میں نے قبضہ نہیں کیا) صحیح نہیں ہے لیکن قبضے میں اسکا نہ ہونا ممکن ہے اس لیے متصل طور پر اگر ضمانت کی جائے صحیح ہے۔ اگر وہ کہے کہ تو نے بیس سال کا لکھنے فرست دیا یا مجھے کٹے پر بیایا یا مجھے عاریہ دیا یا بیعے میں کیا یا بیعے صدق کیا اور کہے کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی، خواہ وہ اقبضہ نہ کرنے کی وضاحت (متصلاً کہے یا متصل طور پر) دیتا، کہ اسے پر دینے یا عاریہ کر دینے کی صورت میں تو اس لیے (بیع ہوگی) کہ ان تصریحات کے یہ ہونے کے لیے قبضہ شرط نہیں ہے، لہذا ان تصریحات کا اقرار قبضے کا اقرار نہیں ہے؛ رہا یہ اور صدق تو ان میں اس لیے و ضاحت یہ کہ ہوگی کہ بیع تو ایک رک کی تکمیل ہے اور وہ رک جیسے مالک بنا دینا، اسی صورت صدق کی ہے۔ یہ اور صدق میں قبضہ و حکم کے لیے شرط ہے اسی لیے اگر وہ تم کو کہے کہ وہ بیع نہیں کہے گا اور صدق نہیں کہے گا اور یہ وہ بیع صدق کہے گا جس کی حق میں بیعت نہ کیا ہو اس نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو حکم ٹوٹ جائے گی۔

اگر وہ کہے کہ تم مجھے نقد ایک ہزار درہم دیے، یا بیعے ایک ہزار درہم ادا کیے، اور کہے کہ میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا، تو اگر وہ یہ بات متصل طور پر کہے تو بالامعنا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر متصل طور پر کہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تصدیق نہیں کی جائے گی جب کہ امام محمد کے نزدیک تصدیق کی جائے گی۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نقد دینا ادا اور اگر حقیقی قبضے کے مستاحضی ہیں جیسے اور بیعگی، سپردگی، عطا کرنے، اور بیعگی قیمت دینے میں ہوتا ہے اور قبضے میں متصل ہوتا (و ضاحت کا) ممکن ہے لہذا متصل ہونے کی شرط پر یہ و ضاحت یہ کہ ہوگی، جیسے ان چیزوں (یعنی سپردگی، عطا کرنے وغیرہ کے تصریحات) میں یہ کہ ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قبضہ ان دو فعلوں میں سے ہے تقدیر دینے اور ادا کرنے کے لوازمات میں سے ہے، بالخصوص اس صورت میں کہ سبب حراحت

کے ساتھ امانت کی گئی ہو، اور دو امانت میں سے کسی ایک کا اقرار دوسرے کا بھی اقرار ہے، لہذا اس کا یہ کہ میں نے قبضہ نہیں کیا اس چیز سے اعتراف ہے جس کا وہ اقرار کر چکا ہے، اس لیے یہ صحیح نہ ہوگا۔

اس سے یہ مسئلہ چھٹا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کے کہ میں نے تم سے ایک ہزار درہم امانت کے طور پر لیے اور میرے ہاں وہ تلف ہو گئے، وہ آدمی کے کہ نہیں بلکہ تو نے وہ مبالغہ غلبہ کر کے لیے تھے تو (امانت کی بابت) اقرار کرنے والے کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور مقرر کے قول کو مع اس کی قسم کے لیا جائے گا۔ اور اقرار کرنے والے سے ضمان لیا جائے گا۔ اور اگر مقرر کے کہ میں نے قبضہ قرض نہ لیا تھے تو مقرر کے قول کو مع اس کی قسم کے تسلیم کیا جائے گا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ دوسرے کے مال کو لینا وجوب ضمان کا سبب ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ: "اخذتہ جو لیا ہو وہ اس کے لئے ہے تا آنکہ وہ اسے واپس کر دے" لہذا لینے کا اقرار وجوب ضمان کے سبب کا اقرار ہے اور (صاحب مال کی) اجازت کا دعویٰ ضمان سے بری ہونے کا دعویٰ ہے اور صاحب مال اس دعویٰ سے محفوظ ہے، لہذا قسم کھانے پر اسی (یعنی صاحب مال) کا قبول مستحب ہوگا اس کو یہ کہنا کہ میں نے قبضہ قرض نہ لیا تھے اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس کا قبضہ کر لینے کا اقرار اجازت کے ساتھ لینے کا اقرار ہے۔ لہذا اس بات پر دو قس متفق ہیں کہ مال اجازت کے ساتھ لیا گیا ہے، اور اصول یہ ہے کہ ضمان کے ساتھ لیا وجوب ضمان کا سبب نہیں ہوتا اس لیے قرض دینے کا دعویٰ اس امر کا دعویٰ ہے کہ اس کا لینا موجب تھا ہے لہذا الغیر ثبوت کے دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر وہ کہے کہ تم نے ایک ہزار درہم میرے پاس امانت رکھے، یا تم نے مجھے ایک ہزار درہم امانت کے طور پر دیے، یا تم نے مجھے ایک ہزار درہم امانت کے طور پر عطا کیے اور میرے پاس وہ تلف ہو گئے، مقرر کے نہیں بلکہ تم نے میرے ایک ہزار درہم غلبہ کیے ہیں تو قسم کی تلے پر مقرر کا قول ہی قبول کیا جائے گا کیونکہ اس نے وجوب ضمان کے کسی سبب کا اقرار نہیں کیا، کیونکہ جس چیز کا اس نے اقرار کیا ہے وہ ہے امانت رکھنا اور عطا کرنا اور یہ دونوں وجوب ضمان کے اسباب میں سے نہیں ہیں۔

اور اگر وہ اس سے کہے کہ تم نے اپنا کپڑا یا سواری کا جانور مجھے عاریضہ کیا تھا اور وہ میرے پاس تلف ہو گیا اور مقرر کہے کہ تم نے میرے ہاں سے غصب کیا تھا، تو اس کا سبب میں دیکھ کر جاسے گا کہ اگر کپڑا چھیننے سے قبل اور جانور سواری کرنے سے پیشتر ہی تلف ہو گیا ہو تو اس پر کوئی ضمان قائم نہیں ہوگا کیونکہ مقرر عاریضہ کیا ہے اور عاریضہ دینا وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے۔ اور اگر کپڑا چھیننے کے بعد اور جانور سواری کرنے کے بعد تلف ہوا ہو تو اس پر ضمان قائم ہوگا کیونکہ دوسرے کا کپڑا چھیننا اور دوسرے کے جانور پر سواری کرنا اصولی طور پر وجوب ضمان کا سبب ہے، لہذا (صاحب مال کی) اجازت کا دعویٰ ضمان سے بری ہونے کا دعویٰ ہے جو غیر ثبوت کے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔



اسی طرح اگر وہ اس سے کہے کہ تم نے مجھے ایک ہزار روپہ مضاربت کے طور پر دیے اور وہ میرے پاس تلف ہو گیا مقررہ کے بلکہ تم نے میرے ہاں سے غصب کیے ہیں، اگر وہ راہم تعریف کرنے سے قبل تلف ہو سکے ہوں تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور اگر اس کے بعد تصدیق ہو کہ اس سے ضمان لیا جائے گا جس کی دلیل وہی ہے جو ہم عاریۃ میں سے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر وہ ایک ہزار روپہ راہم کے مؤجل (میعاد دی) ہونے کا اقرار کرے مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار روپہ راہم ہیں ایک مہینے تک مقررہ کہے کہ نہیں بلکہ اسی وقت واجب الادا ہیں تو مقررہ کا قول ہی معتبر ہوگا کیونکہ اقرار تو اس نے اپنے خلاف کیا ہے اور مصلحت کا دعویٰ دوسرے کے خلاف ہے۔ اس لیے اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا اور اس کے دعوے کو قبول نہیں کیا جائے گا تا اگر وہ ثبوت پیش کر دے مقررہ سے مصلحت کے بارے میں قسم لی جائے گی کیونکہ وہ مصلحت سے محروم ہے اور محو اگر قسم کھائے تو اسی کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اگر وہ اقرار کرے اور کہے کہ فلاں شخص کے لیے میں دس روپہ کا ماسم ہوں ایک ماہ تک مقررہ کہے کہ نہیں بلکہ تو اسی وقت ماسم ہے تو ماسم ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اقرار کرنے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا کیونکہ ظاہر حال اقرار کرنے والے کے حق میں گواہ ہے اس لیے کہ ماسم (کفالت) عام طور پر مؤجل ہی ہوتی ہے اختلاف قرض کے والہ تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص سے ایک ہزار روپہ راہم کا قرض لیا ہے اور اس کے ذمے واجب تھے اور مقررہ اپنے اوپر اس کی کسی چیز کے واجب ہونے سے انکار کرے اور کہے کہ وہ میرا مال ہے جو تم نے میرے ہاں سے قبضے میں لیا تھا تو قسم کھانے پر اسی کا قول قبول کیا جائے گا اور اسے حکم دیا جائے گا کہ اس کو واپس کر دے کیونکہ تقاضا یعنی قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے کا اقرار قبضے کا اقرار ہے اور قبضہ اصل میں جس کی دوسرے وجہ ضمان کا سبب ہے لہذا قبضے کا اقرار وجوب ضمان کے سبب قبضے کا اقرار ہے اس لیے تقاضا کرنے کے سبب سے قبضہ کرنے کا دعویٰ کر کے وہ ضمان سے بری الذمہ ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور فرق ثانی اس سے انکار کر رہا ہے لہذا اسی (یعنی منکر) کے قول کو قسم کھانے پر قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ اقرار کرے کہ اس نے اس سے ایک ہزار روپہ راہم قرض کیے ہیں جو اس کے پاس امانت رکھے ہوئے تھے اور مقررہ اس سے انکار کرے تو مقررہ کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ بدلیل مذکور۔

اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کو میں نے اپنے گھر میں رہائش پذیر کیا ہے میں نے اسے نکال دیا رہائش رکھنے والا دعویٰ کرے کہ وہ گھر اس کی ملک ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اقرار کرنے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا سبب کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک رہائش رکھنے والے کے قول کو اس کے قسم کھانے پر قبول کیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ اسے میں نے اپنا سواری کا جانور عاریۃ دیا تھا میں نے اس سے لے لیا وہ سواری فسخ کے کریم میری ملک ہے تو اس مسئلے کے حکم کے بارے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہے۔ صاحبین کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ اس کا کہنا کہ میں نے اسے اپنے گھر رہائش پذیر کیا ہے میں نے اسے نکال دیا اور یہ کہ میں نے اسے اپنا جانور عاریۃ دیا تھا میں نے اس سے لے لیا تھا اس کا طرفہ سے الی دونوں الہی گھر میں

راضی ہو کر اور جلد کرانے پر لینے والے کے قبضے اور میراں سے یہ چیزیں ملنے کا اقرار ہے لہذا اسے حکم دیا جائے گا کہ ان کو یہ چیزیں واپس کرے، میں کی دلیل بھی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ہاتھ کے منے سے جو کچھ اس نے لیا، اگر وہ اسے نہ دے۔ اس لیے اگر وہ اس کی غیر جائزہ میں گھر میں سکونت اختیار کر لیں اور مقررگان کرے کہ اس نے ان کو عاریۃً دیا ہے تو اس کا قبول نہیں کیا جائے، تو ایسے ہی اس کے اقرار کرنے کی صورت میں کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کے قول کی ترمیم یہ ہے کہ مقررہ طبق قبضہ نہیں ہے بلکہ اعلیٰ (جاریہ وینا) اور سکونت کے سبب سے قبضہ ہے کیونکہ ان دونوں کا قبضہ تو اس کے اقرار سے ہی معلوم ہوا ہے اس لیے یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے اقرار کیا ہے لہذا قبضہ کی کیفیت کی وضاحت کے لیے اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اگر وہ اقرار کرتے ہوئے کہے کہ فلاں درزی نے ایک درجم کے عوض میری قبضہ کی ہے اور میں نے اس سے قبضہ لے لی ہے جب کہ درزی یہ دعویٰ کرے کہ وہ قبضہ تو اس (یعنی درزی) کی ہے، تو اس کے حکم کی بابت بھی اندک ویسا ہی اختلاف ہوگا جس کا اس سے پہلے کے مسئلے میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ اس نے میرے لیے قبضہ ہی ہے اور یہ دیکھے کہ اس نے اس سے وہ قبضہ قبضہ کر لی تھی تو اسے بالاجماع واپس کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ سبب اس نے یہ نہیں کیا کہ یہ قبضہ اس نے اس سے قبضہ کی تھی تو اس کی طرف سے قبضہ پر درزی کے قبضے کا اقرار نہیں پایا گیا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ درزی نے وہ قبضہ اس (اقرار کرنے والے) کے گھر میں ہی ہوا لہذا اس پر اس کا قبضہ ثابت نہیں ہوا، اس لیے اسے واپس کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب گھر اور گھر اس کی ملک کے طور پر معروف ذہن اور اگر وہ مقرر کی ملک کے طور پر معروف ہوں تو بالاجماع اس کے قول کو قبول کیا جائے گا کیونکہ جب وہ اس کی ملک کے طور پر معروف ذہن تو اس صورت میں قرینی ثانی کا یہ کہنا کہ یہ میرا ہے اس کی طرف سے مالک بننے کا دعویٰ ہے لہذا بغیر ثبوت کے اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر وہ اقرار کرے کہ فلاں شخص اس گھر میں سکونت پذیر ہے اور یہ گھر میرا ہے اور وہ شخص گھر پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے تو وہ اس کی ملک ہوگا اور ثبوت فراہم کرنا متفرک ذہن سے داری ہے، کیونکہ سکونت کا اقرار قبضے کا اقرار ہے لہذا وہ صاحب قبضہ ہو گیا اس لیے درزی کی ملکیت بغیر ثبوت کے ثابت نہیں ہوگی۔

اگر وہ اقرار کرے کہ فلاں شخص نے اس زمین میں کاشت کی ہے یا یہ گھر تعمیر کیا ہے یا یہ انور کی بیل لگا کر ہے اور یہ اب مقرر کے قبضے میں ہے جب کہ مقرر دعویٰ کرے کہ وہ اس کی ملک ہے تو مقرر کا قول قبول کیا جائے گا کیونکہ کاشت، خیرکاری اور تعمیر کا اقرار قبضہ کا اقرار نہیں ہے اس لیے کہ اس کا کسی دوسرے شخص کے قبضے میں ہونا ممکن ہے، لہذا اسے اس کی دہائی کا حکم نہیں دیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس پر یہ مسئلہ غلط ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو آزاد کیا، پھر مالک نے اقرار کیا کہ اس نے غلام سے بحالت غلامیہ چیزیں حتیٰ اور بن حیدر برقرار ہو اور غلام کے کہیں بلکہ تم نے یہ چیزیں آزاد ہونے کے بعد ہی سے تو غلام کے قول کو تسلیم کیا جائے گا اور بالاجماع اسے (یعنی مالک کو) اس چیز کی دہائی کا حکم دیا جائے گا کیونکہ غلام کا قول واپس اس کے واجب ہونے کا مستثنیٰ ہے اور مالک کا قول بھی اس کے واجب ہونے کی نفی



سے پیش کیا تھا تو وہ وجہ عثمان کا نکاح کرنا ہے، لہذا اسی کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ علاوہ انہیں، ظاہر مال مالک کے حق میں گواہ ہے کیونکہ مباشرت کے بارے میں اصل یہ ہے کہ یہ وجہ عثمان کا سبب نہیں ہے، اس لیے کہ یہ مباشرت کے متعلق کا اتفاق ہے اور متعلق کے بارے میں اصول یہ ہے کہ ان کے اتفاق پر عثمان واجب نہ ہو، لہذا مالک کے حق میں اصل کی شہادت کی وجہ سے اسکی خبر قابل ترجیح ہے، اس لیے اسے قبول کرنا اولیٰ ہے، جیسے پانی کی پانی اور ناپاکی کی خبر دینے کے مسئلے میں ہوتا ہے۔ جہاں تک مال کو لینے کے بارے میں اصول کا تعلق ہے، یعنی یہ کہ یہ وجہ عثمان کا سبب ہوتا ہے، تو جلاہرہ غلام کے حق میں گواہ ہے۔ اسی طرح کمانی ہے کیونکہ وہ منقذ کا بدلہ ہے اور متعلق کے بارے میں اصول یہ ہے کہ ان کے اتفاق پر عثمان عائد نہیں ہوتا، واللہ سہما ذو القالی اعلم۔

اس سے مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر حریف نے ایمان لی ہو یا، وہی بن گیا ہو تو اس سے کوئی مسئلہ ان کے کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم لینے تھے جب کہ تو دار الحرب میں حربی تھا، مقررہ کے کہ میں بلکہ تم نے اس وقت سے تھے جب میں دارالاسلام میں بطور مسلمان باذی کے تھا اور وہ ہزار درہم جو ہو بہو قرار ہوں تو مقررہ کے قول کو قبول کیا جائے گا اور بلا حرج اسے ان کی واپسی کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار درہم لینے اور ان کو استعمال کر کے تلف کر دیا، حالیکہ تم دار الحرب میں حربی تھے، یا وہ کہے کہ میں نے تمہارا ہاتھ کاٹا (جب تم دار الحرب میں حربی تھے) اور مقررہ کے کہ میں بلکہ تم نے اس وقت کا تھا جب میں دارالاسلام میں بطور مسلمان یا ذمی کے تھا، تو مقررہ کے قول کو قبول کیا جائے گا اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ اقرار کرنے والا اسے ہاتھ کاٹنے اور مال کو تلف کرنے کا ادا کرے گا لیکن امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس پر کوئی تہمان عائد نہ ہوگا۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول کی توضیح یہ ہے کہ مالک وجہ عثمان کا نہ کہ ہے کیونکہ اس نے اپنے لٹل کی اضافت ایسی حالت کے ساتھ کی ہے جو وجہ کے متعلق ہے اور وہ حالت ہے حالت حرب (یعنی جنگ کی حالت) اور قبول تو محض کے قول کو کیا جائے (قسم کے ساتھ) نہیں کے قول کی توضیح یہ ہے کہ کمانی بصری غلام کے حق میں گواہ ہے کیونکہ نفوس کے بارے میں اصل عصمت (یعنی معصوم ہونا) ہے اور یہ عصمت کسی سے نہ کرنے والے عادل کی وجہ سے ساقط ہوتی ہے لہذا اسی کا قول قبول کیا جائے گا جس کے حق میں یہ اصل ثابت ہو۔

اس سے مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کہے کہ لٹال شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں اور وہ درہم اس کے وزن کا ذکر دے تو اس کے ذمے ہزار درہم بلحاظ وزن ہوں گے ذکر بلحاظ قدر اور کیونکہ درہم اصل میں معوض ہوتے ہیں، لیکن اگر اقرار ایسے علاقے میں کیا گیا ہو جہاں درہم (موزون کے بجائے) عددی یعنی گنے کے لیے دیے جاتے ہوں، ہوں تو موزون عدد کا اعتبار ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ تعدد کا ذکر کرے، مثلاً وہ کہے کہ لٹال شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم بلحاظ تعداد ہیں تو اس کے ذمے ایک ہزار درہم بلحاظ وزن ہوں گے اور تعدد اگر اس نے ذکر کیا وہ لغو قرار پائے گا اور اس وزن کے اعتبار سے درہم اس کے ذمے ہوں گے جو اس علاقے کے لوگوں میں مروج ہے اور یہ وزن ہمارے (یعنی مصنف کے) علاقے، عراق اور عراق میں سات کاشی ہے یعنی ہر سو غلام کا وزن سات کاشی ہے، مسلمانان علاقوں میں سے کسی علاقے میں قرار کیا ہو تو مقرر

پراس وزن کے لحاظ سے دراجم واجب ہوں گے اور اگر اقرار کی ایسے علاقے میں کیا ہو جس میں لوگ لین دین میں ایسے دراجم استعمال کرتے ہوں جن کا وزن سات مثقال کے وزن سے کم ہو تو اس کا اقرار اسی وزن کے دراجم کے لیے ہوگا کیونکہ حسب بات مطلقاً کسی جانے کو اس سے مراد مرد و عورت دونوں ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر وہ ایسے وزن کا دھوکا کرے جو اس کے اپنے علاقے کے وزن سے کمتر ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اقرار سے انحراف ہوگا۔ اور اگر اس علاقے میں مختلف اوزان استعمال ہوتے ہوں تو غالب وزن کا اعتبار کیا جائے گا جیسے علاقے کے سکون کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ اور اگر اوزان برابر ہوں تو ان میں سے جو وزن سب سے کم ہوگا اس پر اقرار کئے گئے دراجم کو قبول کیا جائے گا کیونکہ سب سے کم وزن یعنی ہے اور وزن میں زیادتی مشکوک ہے جب اس کے ثبوت میں شک پیدا ہو گیا ہے تو اس شک کی موجودگی میں یہ (وزن) ثابت نہ ہوگا۔

اگر وہ اس علاقے کے وزن پر اضافہ پتائے یا اس میں کمی کرے، مثلاً وہ کسے کو فلاں شخص کے میرے شے ایک ہزار دراجم ہیں پانچ کے وزن کے، اگر یہ بات (یعنی پانچ کے وزن کے) وہ متصل طور پر کہے تو قبول کی جائے گی، کیونکہ دراجم کے نام کا اس پر اطلاق تو ہو سکتا ہے لیکن یہ ظاہر مال کے خلاف ہے، لہذا متصل وضاحت کی گنجائش نہیں ہے لیکن اگر متصل طور پر وضاحت کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ مطلقاً بات کرنے سے ذہن میں علاقے کا مرد و دراجم ہی آتا ہے، لہذا مرد و دراجم سے شے کا وزن کی خبر دینا اقرار سے رجوع ہے اس لیے یہ صحیح نہیں۔

اسی طرح، اگر وہ کسے کو فلاں شخص کے میرے ڈے ایک ہزار دراجم ہیں (مثلاً آٹھ مثقال وزن کے تو اس پر اسی وزن کے دراجم واجب ہوں گے کیونکہ اس نے مرد و دراجم پر اضافہ کیا ہے اور اپنے خلاف اضافے کا اقرار کرنے میں وہ مورد الزام نہیں ہے، چنانچہ اس سے اس زائد وزن کے دراجم قبول کر لیے جائیں گے۔

اگر وہ بعد میں اقرار کرے اور کسے کو فلاں شخص کے میرے ڈے ایک ہزار طبری دراجم ہیں تو اس پر ایک ہزار طبری دراجم واجب ہوں گے لیکن سات مثقال کے وزن کے حساب سے، کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ طبری دراجم ہیں، دراجم کی توصیف کے طور پر ہے، یعنی ایسے دراجم جو طبرستان کی طرف منسوب ہیں، لیکن اس سے اس علاقے کے وزن میں تبدیلی لازم نہیں آتی۔ اسی طرح اگر وہ کسے کو فلاں شخص کا میرے ڈے ایک کرگندم موصل (موصل مشرقی) ہے اور مقر بعد میں جو تو اس پر ایک کرگندم موصلی گندم ہی واجب ہوگی لیکن بغداد کے ناپ (کیل) کے حساب سے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کسے کو فلاں شخص کا میرے ڈے ایک شامی دینا ہے یا کوئی دینا ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ اسے ایک دینا دے دے جس کا وزن ایک مثقال ہو، اور یہ جائز نہیں کہ وہ اسے (یعنی مقر کو) دو دینا دے دے جس کا مجموعی وزن ایک مثقال ہو، بخلاف دراجم کے کہ اگر وہ اسے ایک جڑے دراجم کی جڑ ایسے دو جوڑے دراجم دے دے تو اسے (یعنی مقر کو) یہ دو دراجم قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا (عام مؤخر نے) کتاب میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ ان کے ہاں دراجم یہ تھا کہ دینا کہ اگر وزن کم چھتا تو اس کی قیمت بھی کم ہوتی تھی، چنانچہ اس میں وزن کی کمی قیمت کی کمی تھی۔ اس طرح (دینا کے بارے میں) وزن اور تعداد دونوں کا لحاظ ہی کیا جاتا ہے، جب کہ دراجم کا معاملہ اس سے مختلف ہے لیکن ہمارے



عام نمونہ سے روایت ہے کہ اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے غیر العت (علاوہ ہزار کے) ہیں تو اس کے تحت دو ہزار ہوں گے، اور اگر وہ کہے غیر العتین (علاوہ دو ہزار کے) ہیں تو اس کے ذمے چار ہزار ہوں گے کیوں کہ لفظ غیر اسما سے اضافت میں سے ہے لہذا یہ ایسی چیز کا تقاضا نہیں ہے جو اس کے معیار پر کیونکہ کسی چیز کا خرد اپنے معیار جو نامال ہے، اسی لیے یہ ایک العت (ہزار) کا تقاضا نہیں ہے جو مذکورہ العت کا غیر ہے جو اس کے ذمے ہے؛ چنانچہ اس کے اس قول کا فلاں شخص کے میرے ذمے غیر العت ہیں یہ سنی ہوگا کہ اس العت کا غیر ایک دوسرا العت، لہذا یہ دو العت (دو ہزار) کا اقرار ہے، ایسا ہی معنی اس کے قول غیر العتین کا لیا جائے گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے قول غیر العت کا معنی مثل العت ہو کہ جو معیاریت عاقلیت کے لوازمات میں سے ہے، اسی لیے کہ کسی چیز کا خرد اپنی مثل بننا تو مال ہے؛ اسی لیے اس (عاقلیت) کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے غیبران ینوب کل واحد منہما صواب صاحبہ وید مسدود یعنی علاوہ اس کے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکے۔ دو چیزوں کا باہم لازم و ملزوم ہونا طریقہ فقہ ہے لہذا معیاریت کے ذمے عاقلیت کی بابت تحریر کرنا چاہیے، چنانچہ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے غیر العت درجہ میں ہیں تو گویا اس نے یہ کہا کہ مثل العت ہیں، مثل العت، اس کے مثل العت ہے، لہذا یہ دو العت (دو ہزار) کا اقرار ہے، یہی معنی اس کے قول غیر العتین کا لیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ میرے ذمے زمار العت یا عظم العت یا بل العت ہیں یعنی ہزار کا بڑا حصہ ہے تو اس کے ذمے پانچ سو اور کچھ درجہ ہوں گے کیونکہ عت عام میں ان الفاظ کا معنی پانچ سو سے کچھ زیادہ کا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ ایک ہزار کے قریب (یعنی لگ بھگ) تو اس کا بھی یہی معنی ہوگا کیونکہ پانچ سو اور کچھ اور پانچ سو کی نسبت ہزار سے قریب تر ہیں۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے کثیر درجہ ہیں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دس سے کثیر درجہ میں اس کی تصریح نہیں کی جائے گی جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک دس سو درجہ سے کم میں اس کی تصریح نہیں کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ مقررہ کثیر درجہ میں ہیں اور دس سو سے کثیر میں ہیں اتنے ہیں؛ اسی لیے دس سو سے کثیر درجہ کو زکوۃ کا صواب نہیں مانا گیا۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ زکوۃ کو اس نے درجہ کی صفت بتایا ہے اور زیادہ سے زیادہ دس درجہ کے لیے درجہ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر دس سے زیادہ ہوں تو واحد عشور دھما اور انی عشر درجہ وغیرہ کہا جاتا ہے اور درجہ نہیں کہا جاتا لہذا لفظ درجہ میں اعداد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے ان میں سب سے بڑا عدد دس ہے، اسی لیے دس سے زائد درجہ میں اس کے ذمے واجب نہیں ہوں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے مال عظیم ہے یا مال کثیر ہے تو مشورہ قول کی رو سے دس سو درجہ سے کثیر میں اس کی تصریح نہیں کی جائے گی اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اس کی تفسیر یہ ہے کہ مال کی صفت عظیم بتائی ہے اور شریعت میں دس کو عظمت حاصل ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ چورجی کے باب میں فقہی پر کی حد کو دس درجہ سے مشروط کیا گیا ہے یعنی حد سے زیادہ نہ ہو، دس درجہ میں ہیں اور مباشرت کا بدل، یعنی نکاح کے باب میں مہر میں دس درجہ بھی مشروط کیا گیا ہے۔ مشورہ قول کی تفسیر یہ ہے کہ عرف عام میں دس کو عظیم نہیں کہا جاتا اور نصاب کو عظیم کہا گیا ہے اسی لیے شریعت نے دس سو درجہ کو عظیم کہا ہے کہ ملک و مال چیزیں زکوۃ کو اس سے مشروط کیا ہے لہذا شریعت نے جس کم از کم قدر

کو عظیم قرار دیا ہے وہ دوسرا ہم کہی ہیں، اس لیے اس سے کمتر میں تخصیص نہیں کی جاتی گی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر ان کو  
 کرنے والا مالدار ہو تو عظیم سے مراد وہی مقدار لی جاتی گی کہ جسے مالدار لوگ عظیم سمجھتے ہیں اور اگر وہ مفلس ہو تو عظیم  
 سے مراد اسی قدر دراجم ہوں گے جس قدر دراجم کو مفلس لوگ عظیم جانتے ہیں۔ اور اگر وہ کے کسیر سے ذمے آوا گیا  
 عظام ہیں تو اس کے ذمے پہلے دوسرا ہم ہوں گے کیونکہ عظام عظیم کی جیسے ہے اور کم از کم ہم جیسے ہیں ہے (طریق زبان  
 میں)۔ یہ تو مشہور روایت کی مد سے ہے، جہاں تک امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی بنیاد ہر اس کے علم  
 کا شوق ہے تو اس سے مراد تیس دراجم ہوں گے۔ اور اگر وہ کے کو نکال شخص کے میں نے کثیر اونٹ غصب کیے ہیں  
 تو اس کے ذمے پچیس اونٹ ہوں گے کیونکہ اس نے غصب کردہ اونٹوں کی توصیف کثیر سے کیا ہے اور اونٹ کثیر  
 بھی کہا نہیں گئے جب وہ اتنے غائب کو بیع جائیں کہ ان میں زکوٰۃ لگائی کی جس سے واجب ہوا اور اس کی کم سے  
 کم تعداد کثیر اونٹ ہیں اگر وہ کے کو نکال شخص کا تجربہ کثیر کندہ واجب ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا کثیر کی وضاحت  
 وہ خود ہی کرے گا غلبہ کو ماحین کے نزدیک پانچ درجہ سے کمتر میں تصدیق نہیں کی جاتی گی یہی اختلاف کی بنیاد  
 ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عشر کے باب میں غصب مضر طین ہے جب کہ ماحین کے نزدیک شرط ہے  
 اور اگر وہ کے کو نکال شخص کے میرے ذمے ایک سو اور دوسو کے درمیان یا ایک سو سے لے کر دوسو تک واجب ہیں  
 تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر ایک سو ننانوے واجب ہوں گے، ماحین کے نزدیک اس پر دوسو واجب ہیں  
 گئے جب کہ امام زفر کے نزدیک اس پر (صرف) آٹھ سو واجب ہوں گے۔ اسی طرح اگر وہ کے کو نکال شخص  
 کے میرے ذمے ایک درجہ سے دس دراجم کے ماحین واجب ہیں یا ایک درجہ سے دس دراجم واجب ہیں تو امام ابو حنیفہ  
 کے نزدیک اس پر نو دراجم واجب ہوں گے، ماحین کے نزدیک دس دراجم جبکہ امام زفر کے نزدیک آٹھ دراجم واجب  
 ہوں گے۔

اگر وہ کے کو ان دو درجہوں کے ماحین جو کچھ ہے نکال شخص کی ملک ہے تو اس کے اثر میں مذکورہ دو درجہوں  
 بالا جماع شامل نہ ہوں گی اسی طرح اگر اس نے اپنے سامنے دس دراجم ترتیب سے رکھے ہوں اور وہ کے کے  
 اس دراجم اور اس درجہ کے درمیان ہو دراجم ہیں، اور ان دو درجہوں کی طرف وہ اشارہ کر دے، نکال شخص کے  
 میرے ذمے ہوا بالاتفاق اس کے اثر میں شامل نہ ہوں گے۔ اس ضمن میں اصل یہ ہے کہ (امام زفر کے نزدیک)  
 دو درجہ غائبین افراد میں شامل ہیں جو نہیں، لیکن ماحین کے نزدیک یہ دو درجہ شامل ہوتی ہیں جب کہ امام ابو حنیفہ  
 کے نزدیک پہلی غایت نہ شامل ہوتی ہے لیکن دوسری غایت شامل نہیں ہوتی امام زفر کے قول کی تفسیر یہ ہے  
 کہ مقرر وہ ہے جس کے لیے غایت مقرر کی گئی ہے نہ کہ خود غایت، لہذا جس کے لیے غایت مقرر کی گئی ہے اس  
 میں خود غایت شامل نہیں ہوگی اس لیے یہ باب بیع میں شامل نہیں ہوتی ماحین کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب  
 اس نے ان دو درجہ کو دو غایتیں بنایا ہے تو ان کا جو جو درجہ آگے رہے اور موجود ہیں تو پھر لاچار یہ دو درجہ غائبین  
 لازم بھی ہوں گی۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ اعتبار دعوت و دراج کا ہے کیونکہ جو کوئی بھی اس قسم کی  
 بات کہتا ہے تو اس سے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ پہلی غایت تو اس میں شامل ہے لیکن دوسری غایت شامل نہیں ہے  
 کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ نکال شخص کی طرف سے اور ایک سو کے ماحین ہے تو سوادہی غایت کا



اس میں شامل ہو کر رہیں گے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر وہ کئے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک گزندہ اور ایک کچھ کے عین واجب ہے تو اس پر امام ابوحنیفہ کے قول پر قیاس کی رو سے ایک گز اور ایک قضیفہ کم ایک گزندہ واجب ہوگی، صاحبین کے نزدیک اس پر دو گز واجب ہوں گے۔ اگر وہ کئے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک دم سے دس دینار تک یا ایک دینار سے دس درہم تک واجب ہیں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے ذمے چار دینار اور پانچ درہم ہوں گے۔ آخری غایت (جو کہ شامل نہیں ہوتی) کو ان دونوں (یعنی دس درہم اور دینار) میں سے جو افضل ہوگا اس سے متعلق کیا جائے گا؛ صاحبین کے نزدیک اس پر پانچ دینار اور پانچ درہم واجب ہوں گے جبکہ امام زفر کے نزدیک اس پر ہر جنس کے چار دینار یعنی چار درہم اور چار دینار واجب ہوں گے۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درہم سے دس دینار تک یا دس درہم اور دس درہم واجب ہوں گے۔ اگر وہ کہے کہ اس کے میرے ذمے دس دینار سے دس درہم تک ہیں خواہ کی کو مقدم کیا ہو یا مؤخر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہر دو صورت کا وہی حکم ہے اور صاحبین کے نزدیک اس پر پورے (یعنی دس دینار اور دس درہم) واجب ہوں گے۔ اسی طرح یہ اختلاف وصیت اور طلاق کے ضمن میں بھی پایا جاتا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں علی خستہ دالہندہ فخصتہ دالہندہ یعنی فلاں شخص کے میرے ذمے پانچ درہم اور پانچ درہم ہیں اور اس کی نیت ضرب اور حساب کی ہو تو اس کے ذمے پانچ درہم ہوں گے؛ امام زفر کا کہنا ہے کہ اس کے ذمے پچیس درہم ہوں گے۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ضرب اور حساب کے طریقے سے پانچ درہم پچیس بنتے ہیں اس لیے اسی قدر اس کے ذمے ہوں گے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ضرب دینے سے کوئی چیز کی قسم تو زیادہ نہیں ہو جاتی، وہ تو اپنے اجزاء کے ذریعہ زیادہ ہوتی ہے، چنانچہ پانچ درہم پانچ کا مطلب ہے کہ ایک شے کے پانچ اجزاء ہیں لہذا اس اقرار سے اسی قدر (یعنی پانچ درہم) اس پر واجب ہوں گے۔ اور اگر اس سے اس کی مراد پانچ درہم پانچ ہو تو اس پر دس درہم واجب ہوں گے کیونکہ فی حدیث کے معنی کا بھی احتمال ہے کیونکہ معنی اقصاں کے اعتبار سے ان دونوں (یعنی فی حدیث) میں بہت سی بات باقی ہے۔

اگر وہ توکری میں رکھی گجھریں لینے کا اقرار کرے تو اس کے ذمے توکری اور گجھریں دونوں واجب ہوں گے۔ اسی طرح اگر وہ کئے کہ فلاں شخص سے میں نے دھال میں کپڑا غصب کیا تو کپڑا اور دھال دونوں اس کے ذمے ہوں گے۔ یہ کار الیٰہی اختلاف کا، موقف ہے سب کہ امام شافعی کے نزدیک طرف (یعنی کہ مذکورہ مسئلہ میں توکری اور دھال) اس کے ذمے نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ اذنی میں پانچواں لینے کا اقرار کرے تو بالاجماع اصل میں اس پر واجب نہ ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار کے تحت تو گجھریں اور کپڑا آتے ہیں نہ توکری اور دھال، یہ سب مذکورہ یعنی یہ کہ یہ تو طرف جہاں لہذا ہی جہاں کسی چیز کا اس کے طرف میں جو نہ کہ اس چیز کو اس کے طرف کو لینے کا اقرار نہیں ہوتا۔ ہماری (یعنی اختلاف کی) دلیل یہ ہے کہ توکری میں سب گجھریں کے لینے کا اقرار الیٰہی دونوں (یعنی توکری اور گجھریں) کے وجوب مخالف کے سبب کے پاسے جاتے کا اقرار ہے۔ اسی طرح دھال میں پٹے پٹے کپڑے کے اقرار کا مسئلہ ہے کیونکہ کپڑا عام طور پر اس دھال سمیت غصب کیا جاتا ہے جہاں میں دھال ہوتا ہے اور یہی صورت گجھریں کو توکری سمیت (غصب کرنے کی) ہے۔ جہاں تک جانور کو اصل میں سمیت غصب کرنے کا حلق ہے تو عام طور پر ایسا ہوتا نہیں۔ علاوہ ازیں امام ابوحنیفہ اور امام زفر کے نزدیک تو غیر متفقہ ملے ہوئے

غضب کا فعل واقع ہونا ممکن ہی نہیں ہے۔

اگر وہ کہے کہ ظلم شخص کا میرے ذمے پڑا اور کہتا ہے تو اس کے ذمے دو کپڑے ہوں گے، بدلیل منکرہ۔ اور اگر وہ کہے کہ دس کپڑوں میں ایک کپڑا تو امام ابو یوسف کے نزدیک تو اس پر صرف ایک کپڑا ہی واجب ہوگا جبکہ امام محمد کے نزدیک اس پر گیارہ کپڑے واجب ہوں گے۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے دس کپڑوں کو ایک کپڑے کا ظرف بنایا ہے اور یہ عین ممکن ہے کہ وہ ایک کپڑا دس کپڑوں کے بیچ میں ہو، لہذا یہ سوال میں کپڑے یا کپڑا اور کپڑا والے مسئلے کے مشابہ ہے۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ امام محمد نے جس بات کا ذکر کیا ہے وہ ممکن تو ہے لیکن عام طور پر ایسا ہوتا نہیں اور جب مطلقاً بات کی جائے تو اس سے مراد امام معمول ہوتا ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ ایک عدد کا ذکر جہاں کے ساتھ کرے لیکن اگر وہ ایک معلوم عدد کا ذکر کرے لیکن اس کی اضافت دو شخصوں سے کر دے، مثلاً وہ کہے کہ ظلم شخص کے میرے ذمے سونے اور چاندی کے دو سو مثقال ہیں یا انکم اور ع کے دوکر (تپ کا ایک پانچ) میں تو اس کے ذمے ہز صنف مذکورہ۔ مقدار کے صنف کے برابر ہوگی اس طرح اگر وہ عین جنوں کے نام لے تو ہر جن میں مذکور مقدار کا تخافی ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ اس پر شادی کرے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس نے ذکر تو ایک عدد کا کیا ہے اور اس عدد کی اضافت دو جنوں سے کر دی ہے جنہوں اس کے ہر جن میں کے حصے کی وضاحت کرے، لہذا ہر دو جن کا حصہ برابر ہوگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ دو آدمیوں کے حق میں دو سو درہم کا اقرار کرے تو ہر آدمی کو مذکورہ مقدار کا نصف ملے گا، ایسے ہی نہ بٹھ سکے میں کیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ اس نے میرے پاس زمی اور یہودی، کچڑوں کی امانت) کے تین کپڑے بطور امانت رکھے تو مقر کے قول کو قبول کیا جائے گا، چاہے تو دو زمی اور ایک یہودی تھائے اور چاہے تو دو یہودی اور ایک زمی کپڑے تھے، کیونکہ اس نے ان تین کپڑوں کو زمی اور یہودی کی صنف سے بتایا ہے، اس لیے زمی اور یہودی کا مراد ہونا تو یقیناً ہے لہذا آخر کار وضاحت مقر کی ہی مستبر ہوگی، کیونکہ ان میں مساوات تو ممکن نہیں ہے (اس لیے کہ کپڑے تین ہیں اور اضافت دو ہیں)۔ اور اگر وہ کہے کہ اس نے میرے پاس دس کپڑے یہودی اور مردی بطور امانت رکھے تو ہر صنف سے نصف مقدار واجب ہوگی کیونکہ یہاں مساوات کا ناظر نہ ملے گا۔ اور اگر وہ دو عددوں کو جمع کر دے تو یہ صورت دو حالتوں سے نکلی نہیں ہوگی، یا تو دو مکمل عددوں کو اکٹھا کرے گا یا ہر دونوں میں سے ایک کو تو مکمل بیان کرے گا جبکہ دوسرے کی وضاحت کرے گا۔ اگر وہ دو مکمل عددوں کو اکٹھا کر دے، مثلاً وہ کہے کہ ظلم شخص کے میرے ذمے آتے آتے (عریٰ، گنہ اکذا) دراجم ہیں تو گیارہ دراجم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے دو ہر عددوں کو جمع کر دیا ہے اور صرف جمع کے بطور ان دونوں کو ایک اکم بتایا ہے، لہذا اس سے گیارہ (واحد عشر) گنہ اکذا یا تہ (اٹھ عشر) انہیں (تسعة عشر) مراد ہو سکتے ہیں البتہ اس صنف و لفظ سے جس کم سے کم حد کی تفسیر کی جا سکتی ہے وہ گیارہ کا مدو ہے لہذا اس کے اقرار کو اس پر معمول کیا جائے گا کیونکہ یہ مقدار آتے آتے ہے، چنانچہ اس کے ذمے گیارہ دراجم ہوں گے کیونکہ اس نے اس عدد (گنہ اکذا) کی وضاحت دراجم سے کی ہے نہ کہ کسی اور چیز سے نہ بٹھ عریٰ زبان کے قواعد کے اعتبار سے ہے، دوسری زبانوں

میں اپنے آخر کے احکام ان کے قواعد کے مطابق ہوں گے، اگر وہ کئے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے آتے اور اتنے  
 (کس ذمہ کس ذمہ) درجہ میں ہیں تو ان کے درجہ میں سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے وہ ہم حدودوں کو  
 حرفت (عربی میں نافذ) کے ذریعے اٹھا کر کے ان کو ایک اہم بنا دیا ہے اور اس صورت میں کم از کم حدود ان کے  
 ہوتا ہے۔ اگر وہ ان دو حدودوں میں سے ایک کو عمل کر کے اور دوسرے کو راج کر دے مثلاً وہ کئے کہ فلاں شخص کے  
 میرے ذمے دس درجہ اور کچھ اوپر (عربی: خیف) پس تو اس کے ذمے دس درجہ ہوں گے اور کچھ اوپر کی بابت اس  
 کے قول کو تسلیم کیا جائے گا، خواہ اسے وہ ایک درجہ بتائے یا اس سے کم و بیش کیونکہ کچھ اوپر (عربی: خیف)  
 مطلقاً ننانے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اور اگر وہ کئے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے بیض و خمسون  
 درجہ ہیں تو بیض کی دو مناسبت میں درجہ سے گزرتے ہیں نہیں کی جائے گی کیونکہ لفظ بیض نلت میں حدود کے ایک  
 جزو کو کہتے ہیں اور روزمرہ میں یہ چین سے لے کر دیکھ کے اعداد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، لہذا عرف میں  
 جس کم از کم حدود کے لیے یہ استعمال کیا جاتا ہے اسے اس پر محمول کیا جائے گا کیونکہ یہ مقدار برہنی ہے۔ اور اگر  
 وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درجہ اور ایک دانق یا ایک قیراط ہے تو دانق اور قیراط درجہ ہی کے  
 بجائے جائیں گے کیونکہ دانق یا قیراط درجہ کا ایک جزو ہیں، تو گویا اس نے یہ کہا ہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے  
 دس درجہ اور درجہ کا چھٹا حصہ ہیں۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک سو اور ایک درجہ ہے تو ایک  
 سو سے مراد درجہ ہوں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ ایک سو اور ایک سو دواڑ ایک سو سے مراد دواڑ ہوں گے اور مطلق  
 حد کو مطلق کی جس سے سمجھا جائے گا۔ یہ حکم اگر وہ استعمال ہے جبکہ قیاس یہ ہے کہ اس پر ایک درجہ واجب  
 ہو اور ایک سو کی تشریح کے ضمن میں اسی کے قول کو تسلیم کیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے سو کو ہم بنایا  
 ہے اور اس پر درجہ کو مطلق کیا ہے لہذا اس کے تعریف کا اسی طور پر اعتبار کیا جائے گا جس طور پر اس نے اس  
 کو ذائقہ کیا ہے اس لیے اس پر ایک درجہ واجب ہو گا اور ہم حدود (یعنی ایک سو) کے بارے میں اسی کے قول  
 کو تسلیم کیا جائے گا۔ استعمال کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے اس قول کا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک سو اور ایک درجہ  
 ہے کا مطلب یہ ہے کہ میرے ذمے ایک سو درجہ اور ایک درجہ ہے۔ عرف عام میں اس قول کو یہی  
 معنی ہے اور ایک سو کے بعد اس نے درجہ کو اختصار کی غرض سے حذف کیا ہے، جیسے کہ عربوں کی عادت  
 ہے کہ وہ کلام میں اختصار اور حذف سے کام لیتے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک  
 سو اور ایک بکر ہے تو اس کے ذمے ایک سو ایک بکریاں ہوں گی جس عرف عام سے۔ اگر وہ کہے کہ فلاں  
 شخص کے میرے ذمے ایک سو اور ایک بکر ہے تو اس کے ذمے ایک بکر ہو گا اور ایک سو کی بابت اس  
 کی تشریح کو قبول کیا جائے گا کیونکہ اس قسم کی عبارت اس امر کو بیان کرنے کے لیے استعمال نہیں کی جاتی کہ  
 مطلق طریقہ مطلق کی جس سے ہے لہذا ایک سو بکر اور بکر کی وضاحت متفرق نہ ہوتی ہے اگر وہ ایک  
 سو اور دو کپڑے عربی: مائتہ و ثوبان) کہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے اور اگر وہ ایک سو اور تین کپڑے (مائتہ  
 و ثلاثہ اشواب) کہے تو بھی (یعنی ایک سو تین) بکر ہیں اور اس کے بعد ثواب رک پڑے گا کہ فلاں دونوں (یعنی  
 مائتہ و ثلاثہ) کے لیے تفسیر ختم کی صلاحت ملکتا ہے لہذا اس کو ان کی تفسیر بنادیا جائے گا۔



نہجہ (جسے تصرف کہنے سے روک دیا گیا ہو) کا اقرار یہ نہیں ہے کیونکہ یہ وہ صفات و خصوصیات ہیں جس سے (اور مجبوراً غاصۃً لفقہان وہ تصرف کا ہمارا نہیں ہوتا) "اور ماذون (تابع)" کے اقرار کو تو ضرورت کی وجہ سے قبول کیا جاتا ہے" اور یہی ضرورت پائی نہیں گئی (لہذا تابع مجبور کا اقرار صحیح نہ ہوگا)

### (۳) مقرر کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے

عین کی بابت ماذون غلام کا اقرار یہ ہے "جس کی دلیل ہم کتاب الماذون میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح حاکم اور قضا کی بابت اس کا اقرار بھی صحیح ہے۔ اسی طرح مالک کے بارے میں مجبور غلام کا اقرار بھی صحیح ہے لیکن مالک کے خلاف اسے فوری طور پر نافذ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ دین کی وجہ سے اس کی گروہی ضرورت نہیں کی جائے گی، بلکہ ماذون غلام کے "کیونکہ ماذون کا اقرار تو اس لیے صحیح ہے کہ یہ تجارت کی ضرورتوں میں شامل ہے، جیسا کہ کتاب المذاہب میں ذکر کیا جا چکا ہے اور مجبور تو تجارت کرنے کا ہمارا نہیں ہے لہذا وہ تجارت کے لوازمات کا بھی مجاہد نہیں ہے۔ البتہ اس کی اپنی ذات کے بارے میں اس کا اقرار صحیح ہے" چنانچہ آزاد کے جانے کے بعد اس سے اقرار پر مواخذہ کیا جائے گا کیونکہ وہ اپنی اقرار (وہ لوگ جو اقرار کرنے کی شرعاً اہلیت رکھتے ہیں) میں سے ہے "اس لیے کہ وہ عاجل ہے اور باخ بھی ہے۔ تاہم مالک کے خلاف اس کے اقرار کو فوری طور پر نافذ نہیں کیا جاتا جس کی وجہ اس پر مالک کا حق ہے، لیکن آزاد کے جانے کے بعد یہ رکاوٹ (مالک کے حق والی) تو دور ہو جاتی ہے اس لیے اس اقرار پر مواخذہ کیا جائے گا۔ اسی طرح حدود و قصاص کی بابت اس کا اقرار بھی صحیح ہے اس لیے فوری طور پر اس کا مواخذہ ہوگا کیونکہ حدود و قصاص کے ضمن میں اس کی ذات ایسے بے لگو یا وہ مالک کی ملکیت سے باہر ہے۔ اسی لیے اگر مالک اپنے غلام کے خلاف حدود و قصاص کا اقرار کرے تو وہ قبول نہیں کیا جاتا۔

### (۴) مقرر کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے

اس میں مانع نہیں ہے، یہاں تک کہ مرض کا اقرار بھی فی الجملہ صحیح ہو تا ہے کیونکہ تندرست آدمی کا اقرار بھی اس لیے صحیح ہے کہ اقرار میں بیماری کا پہلو جھوٹ کے پہلو پر غالب ہے۔ البتہ اگر مرض کی حالت تو اس کے اقرار کے صحیح ہونے کی بہتر دلیل ہے لہذا اس کے اقرار کو تو بدوہ اولیٰ قبول کرنا چاہیے، جیسا کہ ہم اس کے مقام پر مقررہ اصول پر بحث کرنے سے مراد بتائیں گے۔

### (۵) مقرر کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے

اسی طرح "اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مقرر کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ خود اپنی ذات کے خلاف اقرار کرنے میں

انسان پر کوئی الزام نہیں آتا۔

### (۶) مقرر مودع الزام نہ ہو

اننا غیر شرط ہے کہ مقرر اپنے اقرار میں مودع الزام نہ ہو کیونکہ اگر اس پر الزام ہو تو اس کے اقرار میں بچاؤ کے پہلو کے جھوٹ کے پہلو پر غالب ہوئے ہیں۔ چنانچہ اگر اقرار شہادت ہے، "چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: لَا تَقْبَلُوا شَهَادَةً بَيْنَ يَدَيْهِمْ" آتُوا شَہَادَتَکُمْ بَیْنَ اَیْدِیْکُمْ عَلٰی اَنفُسِکُمْ" ایسا ہے ایمان والوں کو انصاف کو قائم

کرنے والے بڑے اثر کے واسطے گواہ بنو خواہ یہ گواہی تسماری اپنی ذات کے خلاف ہو" اور خود اپنی ذات کے خلاف گواہی اقرار ہے۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اقرار گواہی ہے اور انام کی بناء پر گواہی کو رد کر دیا جاتا ہے۔ اس کی بابت فروعی مسائل انشاء اللہ مسائل کے دوران میں دی جائیں گے۔

(۲) مقرر بضا و خوشی اقرار کرے

ان احوال میں ایک شرط مقرر کی رضا و خوشی ہے، چنانچہ میں پر گواہ کیا گیا ہو اس کا اقرار کیا نہیں ہے، پس کی وجہ ہم کتاب ال گواہ میں بیان کر چکے ہیں۔

(۸) مقرر معلوم ہو

ان احوال میں شرط ہے کہ مقرر معلوم ہو (معلوم نہ ہو) چنانچہ اگر آدمی یہ کہیں کہ فلاں شخص کے ہم میں سے ایک آدمی کے ذمے ایک ہزار درہم ہیں تو یہ اقرار کیا نہیں ہے کیونکہ جب تک مقرر معلوم نہ ہو مقرر کے لیے اس سے مطالبہ کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا ایسے اقرار کا کوئی فائدہ نہیں، اس لیے یہ یک ذہب کا۔ اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک یہ کہے کہ ہم دونوں میں سے ایک آدمی نے غصب کیا ہے تو یہ اقرار کیا ذہب کا۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ ہم دونوں میں سے ایک نے زنا کا ارتکاب کیا، یا چوری کی، یا شراب نوشی کی یا تحت (نفرت) لگائی تو اس کا بھی وہی حکم ہے، کیونکہ میں پر حد واجب ہوئی ہے وہ شخص معلوم نہیں ہے، لہذا اس کو قائم کرنا ممکن نہیں ہے۔

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو بعض اقراروں کے لیے خاص ہیں اور دیگر اقراروں سے ان کا کوئی تعلق نہیں تو ان کو جاننے کا اخصار مقرر کی اقسام کی معرفت پر ہے، موصوم سمجھتے ہیں، وَلَا تَقْوُؤْا اِلَّا بِاللّٰهِ تَعَالٰی کو مقرر ہر معاملہ دو قسم کا ہوتا ہے، ایک تو وہ جو اللہ تعالیٰ حلف کا حق ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو بندے کا حق ہوتا ہے۔ جہاں تک اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حق ہونے والے مقرر کا تعلق ہے تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ یہ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہو اور یہ نہ تو اس پر در خطاب دشمنی کا معاملہ ہو اور وہ کہہ میں بندے کا بھی حق ہو اور وہ ہے حق تعالیٰ، ان (مذکورہ اقسام مقرر) کے اقرار کیلئے جو ہونے کی شرطیں ہیں جن کا ذکر ہم کتاب المدعو میں کر چکے ہیں۔

بندے کے حق سے متعلق اقرار کی شرطیں

اور اب بندے کا حق تو وہ ہے مال، خواہ

طلاق، عاق، غلام کو آزاد کرنا، و غیرہ، ان سے متعلق اقرار کیلئے جو ہونے کے لیے وہ شرطیں درکار نہیں ہیں جو حقوق اللہ سے متعلق اقرار کے لیے ہونے کے لیے ضروری ہوتی ہیں، جن کا ذکر ہم کتاب المدعو میں کر چکے ہیں مثلاً تعداد یعنی متعین مقرر کے ہمتا حلی کی حد است اور زبان سے ادا کی چنانچہ اگر کوئی گواہ آدمی اپنے (بندے کے حق سے متعلق) اقرار کو گھوڑے یا گائے یا اسٹارہ کے ذمے سے یا کوئی ایسا اشارہ کرے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ اس کا ان چیزوں کے بارے میں اقرار ہے تو یہ اقرار کیا ہے، بخلاف اس شخص کے جو زبان سے ہو، کیونکہ گواہی آدمی کا تو اس و معلوم اشارہ ہوتا ہے پس جب وہ یہ اشارہ استعمال کرے تو مشار الیہ کاظم حاصل ہو جاتا ہے، لیکن زبان جس آدمی کی یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ علامہ اذہب، اشارے کو عبارت (زبانی سے ادا کی) کا قائم مقام تو حضرت کے تحت مشرک دیا جاتا ہے اور گواہی کا ایک ضرورت ہے کہ یہ اس کے اصل (مات) ہے (مذکورہ ماضی) جہاں تک زبان بند ہونے کا تعلق ہے، تو یہ ضرورت کے باب میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ جملہ زائل ہو جاتی ہے، محد

کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس کی نشان دہی وغیرہ کر سکتے ہیں۔ حدود کا اقرار قبول نہیں کیا جاتا، بدلیل مذکورہ۔ یعنی یہ کہ حدود کی بناء ضرر یا جان پر ہے، بخلاف قصاص کے کہ یہ ضرر نگہ یا جان پر مبنی نہیں ہے، چنانچہ اگر وہ حضرت محمد سے مطلق کسی موجب قصاص جرم کا اقرار کرے اور اس میں کسی ایسے آئے کا ذکر کرے جو علیہ پرتلافات کستا ہو مثلاً گلواری وغیرہ تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔

**ہوش و حواس کا قائم ہونا شرط نہیں** اسی طرح 'بندوں کے حقوق سے مطلق اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مفر کے ہوش و حواس کا قائم ہونا شرط نہیں ہے،

چنانچہ ہوش آدمی کا اقرار بھی صحیح ہوگا کیونکہ مقررہ کے حق میں اس بات کو کیا گیا جائے گا کہ وہ ہوش نہیں ہے یا پھر یہ کہ ان تصرفات کے حق میں اس کی عقل کو قائم رہا تھا کیا جائے گا، لہذا ان تصرفات کے ضمن میں اسے سزا دینے کی غرض سے جہاں ہوش و حواس سمجھا جائے گا وہاں جو اس کے ہوش و حواس کی اتفاق ذائل ہو چکے ہیں۔ مزید برآں، حقوق العباد و ثبات کے باوجود یہ ثابت ہو جاتے ہیں، بخلاف حقوق اللہ کے۔

جو شرطیں حقوق العباد سے مطلق اقرار کے ساتھ متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم کا متعلق مقررہ (جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہو) سے ہے جب کہ دوسری قسم کا متعلق مقررہ (وہ چیز جس کا اقرار کیا گیا ہو) سے ہے۔

**مقررہ سے متعلق شرط** مقررہ سے متعلق رکھنے والی شرط صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ (یعنی مقررہ) معلوم ہو، خواہ وہ موجود ہو یا مل (یعنی شکم طور میں

جنہیں) ہو چنانچہ اگر وہ معمول ہو، مثلاً وہ کے کو کوئی میں سے ایک شخص کے میرے دے سے باز رہ نام کے ایک شخص کے میرے دے سے ایک ہزار درہم ہیں تو یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس اقرار کا بنا پر یہ شخص کو اس سے (مقررہ کے) مطالبہ کافی حاصل نہیں ہو پاتا، لہذا یہ اقرار کا فائدہ نہیں دیتا۔ لیکن اگر وہ اس ایک شخص کی حقین کرے، مثلاً وہ کہ دے کہ اس سے میری مراد فلاں شخص ہے تو اقرار صحیح ہوگا۔ اگر وہ کہے کہ فلاں عورت کے محل (یعنی جنین) کے لیے میرے دے سے ایک ہزار درہم ہیں تو اگر وہ اس کے لیے کوئی ایسی وجہ بیان کر دے جس کی بنا پر محل کے لیے حق کا واجب ہونا صحیح ہو مثلاً مقررہ کے کہ فلاں شخص نے اس کے حق میں یہ وصیت کی تھی، یا یہ کہ اس کا باپ مر گیا ہے لہذا (جنین) اس کا وارث ہے تو یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس وجہ سے حق واجب ہو جاتا ہے۔ اس لیے وہ اپنے اس اقرار میں بچا ہے، لہذا یہ اقرار صحیح ہے۔ اگر وہ محل طور پر اقرار کرے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اقرار صحیح ہوگا کیونکہ امام محمد کے نزدیک صحیح ہوگا۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قائل کے اقرار کو ممکن منہاجت کے صحیح ہونا قبول کیا وجہ یہ ہے کہ اس کی عقل، اقرار کی وجہ یہ ممکن ہے، اور یہ صحیح وجہ وجہ جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی وصیت یا باپ کی موت پر وراثت، لہذا اس کو صحیح وجہ پر محمول کرنا واجب ہے۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہم اقرار کی وجہ صحیح ہو سکتی ہے اور ناسد بھی، کیونکہ اگر اقرار اس کو وصیت اور وراثت پر محمول کر لے گا تو صحیح ہو سکتا ہے قرینہ غضب اور غرض پر محمول کرنے سے صحیح نہیں ہوتا لہذا احتیاط کی موجودگی میں یہ اقرار صحیح ہوگا۔ علامہ اندلسی محل میں تو فی قسم و جہاد اور عدم بدعتی

کا اصل جو ثابت ہے اور کسی ایک جیت سے تنگ قرار کیے جانے میں مانع ہوتا ہے تو وہ جیتوں سے تنگ ہے۔  
اولی مانع ہوگا، ثالث سہماں نہ لائی اطمینان۔

یہ تو اس صورت کا مسئلہ تھا کہ جب وہ حمل (یعنی منیہ) کے لیے اقرار کرے، اور اگر وہ خود حمل کا اقرار کرے  
یعنی جنین مقرر کرے بجائے مقرر نہ ہو (مثلاً وہ کسی شخص کے حق میں باندی کے حمل (یعنی جنین) یا بکری کے حمل کا اقرار کرے  
تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ باندی یا بکری کے حمل (یعنی جنین) کا کسی کے ذمے واجب ہونا ممکن ہے مثلاً اس شخص کے حق میں باندی یا  
بکری کے حمل کے لیے اس حمل کی وصیت کی جہاں اس کی سہماں مقرر ہے اس کا اقرار کیا ہو وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا علم۔

### مقررہ سے متعلق شرطیں

دین میں وہ شرطیں جن کا تعلق مقررہ سے ہے تو عین احوال خاص احوال  
(یعنی) اور دین (قرض) کے اقرار کے لیے یہ شرط ہے کہ مقررہ  
غیر کے حق سے صحیح طور پر فارغ ہو اور اگر اس میں غیر کا کوئی حق ہو تو اقرار کیا نہ ہوگا کیونکہ غیر کا حق معصوم اور قابل افسوس  
ہوتا ہے اس لیے اس (غیر) کی ضمانت دینے کے بغیر اس کے حق کو باطل نہیں کیا جاسکتا، لہذا یہ جاننا ضروری ہے کہ  
اس سے غیر کا حق کس وقت واجب ہوا اور اس کے واجب ہونے کا عمل کیا ہے۔

جہاں تک واجب ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ ہے مرض الموت کا وقت، چنانچہ جب تک مقررہ مرض  
تندرست ہو قرض اس کے ذمے واجب ہوگا اور جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہو جائے تو یہ قرض اس کے ترکے  
سے واجب ہو جائے گا یعنی اس میں شیعین ہو جائے گا اور زمرہ سے ترکے کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ البتہ کسی  
مرض کے مرض الموت ہونے کا علم سوائے موت کے اور کسی ذریعے سے نہیں ہو سکتا، جب اس مرض سے موت  
حاصل ہو جائے (یعنی اسی مرض میں مبتلا ہونے کی حالت میں موت واقع ہو جائے) تو اس سے یہ بات خارج  
ہو جائے گی کہ یہ مرض اپنے وجود کے وقت سے ہی مرض الموت تھا، لہذا یہ امر بھی خارج ہوگا کہ قرض کی  
ترکے کے ساتھ خود اب بھی اسی وقت سے ثابت ہے۔ اور اس وقت کو یا ان کرنے کے لیے مریض اور تندرست  
کے اقرار کے حکم کو اور ان امور کو جن میں یہ وہ اقرار یا ہم حلف ہیں اور وہ امور جو اس کے ساتھ متصل ہیں اور  
ان امور کو یا ان کرنا ہوگا جن میں یہ وہ قرض برابر ہیں۔ ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ مریض کے اقرار کی دراصل دو  
قسمیں ہیں: (۱) اس کا غیر کے لیے دین کا اقرار (۲) غیر سے اپنے دین کی بروری وصولی کا اقرار۔

مریض کا غیر کے لیے دین کا اقرار  
جہاں تک غیر کے لیے دین کے اقرار کا تعلق ہے تو وہ  
مردہ حالتوں سے خالی نہ ہوگا،

(۱) یا تو اس نے کسی ایسی چیز میں اقرار کیا ہوگا:

(۲) یا کسی دارالخلافہ کے حق میں اقرار کیا ہوگا۔

اگر اس نے کسی دارالخلافہ کے حق میں اقرار کیا ہو تو جاری سے نزدیک یا قریب، وارثوں کی اہانت کے بغیر  
یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا جب کہ امام طائفہ کے نزدیک ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار کے  
یہ ہونے کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اس میں سچائی کا پہلو جو موت کے پہلو پر غالب ہو سکتا ہے اور یہ بات تو وارث  
کے حق میں ہے کہ اقرار میں سچائی بالکل ویسے ہی پائی جاتی ہے جیسے اپنی کے حق میں کیے گئے اقرار میں سچائی  
جاتی ہے، جو عیب اپنی کے حق میں اقرار قبول کیا جاتا ہے تو ایسے ہی وارث کے حق میں اقرار کو بھی



قبول کیا جائے گا۔ ہماری اپنی اختلاف کی دلیل سیدنا عمر اور آپ کے بیٹے سیدنا عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ہے کہ آپ دونوں نے فرمایا کہ اگر عرض اپنے وارث کے لیے اقرار کرے تو جائز نہ ہوگا اور اگر کسی عیب کے لیے کرے تو جائز ہوگا کسی اور صحابی کے بارے میں ایسی کوئی روایت نہیں تھی کہ اس نے آپ دونوں سے کہا بارے میں اختلاف کیا ہو لہذا اس پر صحابہ کا اجماع ہے۔ علاوہ انہیں اس اقرار میں اس پر رجحوت کا الزام عائد ہو سکتا ہے کیونکہ اس امر کا امکان موجود ہے کہ اس نے کسی وارث کو دوسروں پر ترجیح دینے کے لیے یہ اقرار کیا ہو اپنے کئی میلان کی وجہ سے یا احسان (شیک سلوک) پر اجماع کرنے والے کسی حق کو پورا کرنے کی غرض سے۔ چونکہ یہ کام وہ عیثیٰ اور وصیت کے ذریعے سر انجام دینے کا جائز نہیں ہے لہذا اس نے اپنی اس غرض کو اقرار کے ذریعے پورا کرنے کا ارادہ کر لیا بغیر اس کے کہ اس کے ذمے اس وارث کا کوئی قرض ہو لہذا وہ اپنے اقرار میں مورد الزام ہے اس لیے اس کے اقرار کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ مزید یہ کہ جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہو گیا تو اس کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ ہو گیا اس لیے وہ ترکے کی ایک شائی میں سے اس کو عطیہ دینے کا جائز نہیں ہے حالانکہ وہ فاعل اس کی ملکیت ہے اور کسی اجنبی کا اس میں کوئی حق نہیں ہے اس لیے کسی ایک وارث کے حق میں اس کا اقرار باقیوں کے حق کو باطل کرنا ہے لہذا ان (باقیوں) کے حق میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح جب کسی وارث کے حق میں وصیت کرنا جائز نہیں ہے تو اقرار بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اگر اقرار جائز ہو جائے تو وصیت کا باطل ہونا ناہی منہ ہو جائے گا اس لیے کہ کسی وارث کے ساتھ ترجیحی سلوک کے لیے وہ اقرار کی طرف رجوع کرے گا (جائے وصیت کے) بلکہ یہ تو وصیت سے بہتر ہے کیونکہ وصیت کی صورت میں تو ایک شائی ترکے سے زیادہ کچھ نہیں جاتا جبکہ اقرار سے تو سارا مال ہی باقی ہو سکتا ہے لہذا اقرار کا ابطال وصیت کا طریق اولیٰ ابطال ہے۔

مندرجہ ذیل آدمی کا وارث کے حق میں اقرار صحیح ہوگا کیونکہ جہنم میں موانع کا ذکر کیا ہے وہ اس اقرار میں مدد دے گا۔

یہ اتفاقاً وارث کے حق میں اقرار کا حکم اور اگر وہ کسی اجنبی کے لیے اقرار کرے تو اگر اس کے ذمے تندرستی کے زمانے کا کوئی نامبر و معلوم قرض نہ ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا خواہ وہ پورے ترکے کو عطیہ ہو یا نہ ہو۔ استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ شائی سے زیادہ ترکے کے میں اس کا اقرار صحیح نہ ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ ایک شائی سے زیادہ ترکے سے وارثوں کا حق وابستہ ہے اس لیے تو ایک شائی سے زیادہ ترکے کو عطیہ میں نہیں دے سکتا، لیکن ہم نے متوال کے عرض نظر اس قیاس کو ترک کر دیا ہے اور وہ متوال یہ ہے کہ سیدنا عمر کے بیٹے رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر عرض کسی اجنبی کے حق میں اپنے پورے ترکے کے برابر قرض کا بھی اقرار کرے تو یہ اقرار جائز ہے اور صحابہ کرام میں سے کسی کا اس قول سے اختلاف کرنا معلوم نہیں ہے لہذا اس پر اجماع ہے۔ علاوہ انہیں اپنی کے حق میں اقرار میں وہ مورد الزام نہیں ہو سکتا لہذا اس کا اقرار صحیح ہے۔ تندرست آدمی کا اپنی کے حق میں اپنے پورے مال کی بابت اقرار صحیح ہے کیونکہ اس کی تندرستی کی حالت میں اس کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ نہیں ہے بلکہ قرض اس کے ذمے واجب ہے اور ترکے کے ساتھ قرض حالت مرض میں وابستہ ہوگا۔ اسی طرح اگر تندرست آدمی بہت سے اور

مختلف آدمیوں کے لیے قرضوں کا اقرار کرے، مثلاً ایک قرض کا اقرار کرے پھر دوسرے قرض کا اقرار کرے تو یہ سب  
 یکساں ہوگا کیونکہ تندرستی کی حالت اطلاق (آسانی و اختیار) کی حالت ہے اس لیے کہ اطلاق کا موجب موجود ہے  
 (یعنی تندرستی) اور ممانعت تو وہاں قرض کے حق کے وابستہ ہو جائے یا التزام کے اتفاق سبب (عارض) کی بنا پر  
 پر ہوتی ہے، اور یہ سب اسباب یہاں (یعنی تندرست آدمی کے اقرار کی صورت میں) ناپید ہیں۔ اس میں  
 متقدم اور متاخر اقرار سب برابر ہوں گے کیونکہ یہ سب حالت اطلاق میں کیے گئے ہیں۔ اور اگر مرض بہت  
 سے لوگوں کے حق میں قرضوں کا اقرار کرے، مثلاً ایک قرض کا اقرار کرے پھر ایک اور قرض کا اقرار کرے تو یہ  
 سب اقرار جائز ہوں گے اور اس میں متقدم اور متاخر اقرار سب برابر ہوں گے کیونکہ (دوسروں کے حق کی) ادائیگی  
 کے ضمن میں یہ سب برابر ہیں، اس لیے کہ سب کا زمانہ (دوسروں کے حق کی) ادائیگی کا زمانہ ہے اور اس سے  
 مراد ہے زمانہ مرض، کیونکہ مرض کا زمانہ بالوجود اس کے کہ وہ بعد میں اپنی شکل سننے پیدا ہونے والے بہت سے  
 زمانوں پر پھیلا ہوا ہے، حکم کے باب میں درحقیقت بمنزلہ زمانہ واحد کے ہے، اس لیے اس میں اقرار کے  
 تقدم و تاخر کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اگر وہ بحالت مرض قرض کا اقرار کرے، پھر عین کا اقرار کرے مثلاً یہ کے  
 کرے چیز جو میرے ہاتھ میں ہے، فلاں شخص کی واریت (امانت) ہے تو یہ دو قرض ہیں اور اولیت کو تقاضا  
 حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کا قرض کا اقرار ایک ہی لفظا میں کے ساتھ قرضوں میں قرض کے حق کا وابستہ ہونا واجب  
 ہو گیا کیونکہ وہ (مال عین) ظاہر و طور اس کی ملکیت ہے، اور واریت کا اقرار عین کی اس ادائیگی کو مٹاتا نہیں کیونکہ  
 غیر کے حق کو مٹانے سے محفوظ کیا جاتا ہے، جس حد تک کیا یا کرنا ممکن ہو، اور یہ ممکن ہے کہ واریت کے اقرار  
 کو قرض کا اقرار قرار دے دیا جائے، کیونکہ اس نے واریت کے اطلاق کا اقرار کیا ہے اور اس سے چند  
 وہ قرض کا اقرار کر چکا ہے۔ تو جب اس نے واریت کے اطلاق کا اقرار کر لیا تو اس کا واریت کو تقاضا  
 کرنے کا یہ اقرار قرض کا اقرار بن جائے گا، اس لیے یہ دو قرض ہیں۔ اور اگر وہ واریت کا اقرار پہلے کرے  
 اس کے بعد قرض کا اقرار کرے تو واریت کا اقرار اولیٰ ہے کیونکہ جب واریت کا اقرار کیا ہے تو واریت  
 کسی کے حق کے وابستہ ہونے کا مکمل ذریعہ کیونکہ لامعنی ملکیت سے خارج ہے لہذا اقرار سے واریت  
 کے ساتھ غیر کے حق کی ادائیگی ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زمانہ مرض کے قرض خواہ کا حق ترکے سے وابستہ ہوتا ہے  
 ذکر کی اور جیسے اور ذکر موجود نہیں، یعنی تو کسی کی واریت ہے ذکر ترکہ، اسی طرح اگر مرض اپنے مقبوضہ  
 کسی مال کی بابت یہ اقرار کرے کہ میں اس کا سوا ہے تو اس نے کاروبار کرنے کے لیے اپنا حیا یا سفارت پر کاروبار  
 کرنے کے لیے لیا تھا تو اس کا حکم وہی ہے جو واریت کا حکم تھا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔  
 یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ میں قرض کا اقرار کرے اور اس کے ذمے تندرستی کے زمانے کا کوئی قرض  
 ظاہر و معلوم نہ ہو، پھر وہ کاروبار میں قرض کا اقرار کرے اور اس کے ذمے قرض ہو جو اس کے اقرار کے بغیر  
 ہی ظاہر و معلوم ہو، پھر وہ کاروبار میں قرض کا اقرار کرے تو اس صورت میں یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ اگر قرضہ اس کے  
 اقرار کے بعد ظاہر و معلوم ہو تو سب سے پہلے زمانہ تندرستی کے قرض خواہوں کے ظاہری (معلوم) قرضے  
 ادا کیے جائیں گے پھر قرضہ کے حق سے پہلے ان قرض خواہوں کے قرضے چکانے جائیں گے اور جو مال بچے  
 گا اس سے زمانہ مرض کے قرض خواہوں کے قرضوں کی ادائیگی کی جائے گی۔ یہ احکام کا مسلک ہے جبکہ

۱۔ مٹا فحی کے نزدیک دونوں قسم کے قرضے برابر ہیں۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیمار ہی کے زمانے کا قرضہ اور زمانہ صحت کا قرضہ دونوں استحقاق کے سبب میں برابر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقراضی کے ظاہر ہونے کا سبب ہے کیونکہ اقرار میں بیماری کا پہلو صھوٹ کے پہلو پر غالب ہوتا ہے اور بیماری کی حالت اس کی بیماری کی سبب و دلیل ہے کیونکہ یہ تو ایسی حالت ہے کہ جس میں انسان زیادہ صحت کی زیادتیوں کی تلافی کرتا ہے جتنا بچ اس اقرار میں بیماری غالب ہے لہذا اسے بدرجہ اولیٰ قبول کرنا چاہیے۔ بیماری دلیل یہ ہے کہ زمانہ صحت کے قرضہ اور صحت کے حق میں اقرار کے گرج ہونے کی شرط منقوض ہے، لہذا یہ اس کے حق میں گرج نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ شرط یہ ہوتی ہے کہ مال غیر کے حق کی مانگی سے فارغ ہو، لیکن مذکورہ، اور یہ (فارغ ہونا) نہیں پایا گیا کیونکہ زمانہ صحت کے قرضہ اور صحت کے مال کے ساتھ ابتداء سے ہی وابستہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اپنے مال میں سے کچھ بھی بطور عطیہ دے تو اس کے عطیے کو نافذ نہیں کیا جائے گا، اور اگر غیر کا حق اس سے وابستہ نہ ہوتا تو اس کو ضرور نافذ کیا جاتا کیونکہ اس صورت میں یہ عطیہ دینا ایک ایسا تصرف ہے جو اس کے مجاز شخص کی طرف سے کیا گیا اور اس کا عمل بھی خاصہ اس شخص کی ملک ہے اور ایسی صورت میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ اس تصرف کو نافذ کیا جائے، لہذا الزام مرض میں اس کے اس تصرف کا عدم لہذا اس کے وابستہ ہونے کی دلیل ہے اور جب وابستہ ہوتا ہے تو اس کے مال کا (غیر کے حق کی مانگی سے) فارغ ہونا مستلزم ہے اور زمانہ صحت کے قرضہ اور صحت کے مال کے ساتھ ابتداء سے ہی وابستہ ہے اس کے لیے اس کا قرضہ ہونا شرط ہے لہذا اس کے حق میں یہ اقرار صحیح ہوگا۔ علاوہ ازیں، حسب اس کے واجب ہونے کا علم کسی ظاہر و معلوم سبب کے ذریعے نہیں ہوا اور ذریعہ علم شخص اس کا اقرار ہے تو زمانہ صحت کے قرضہ اور صحت کے حق میں وہ اپنے اس اقرار میں مودعا لازم ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ کسی شخص پر فاسد غلبت کرنا چاہتا ہو اور اس کے ساتھ احسان کرنے کے لیے طبعاً مائل ہو، یا ان دونوں کے درمیان کچھ ایسے مراسم ہوں جو اسے اس کے ساتھ میلانی اور صلہ رحمی کرنے پر آمادہ کرتے ہوں اور عطیے کے طریقے سے وہ ایسا کرنے کا مجاز نہیں ہے اس لیے اقرار کے ذریعے وہ اپنے اس مقصد کو حاصل کرنا چاہتا ہو لہذا ظاہر و معلوم قرضوں والے اشخاص کے حق میں اس پر یہ الزام عائد ہو سکتا ہے کہ اس نے یہ اقرار اس حال میں کیا ہے کہ اس پر مقررہ کو کوئی قرض واجب نہیں، اس لیے اس الزام کی بنا پر اس کے اقرار کو رد کر دیا جائے گا۔

اسی طرح، اگر اس کے ذمے زمانہ صحت کے قرضہ ہو اور وہ اپنے ذریعہ کبھی غلام کی بابت اقرار کرے کہ وہ غلام شخص کہے تو زمانہ صحت کے قرضہ اور صحت کے حق میں اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا اور مقررہ کی بد نسبت ان قرضہ اور صحت کا حق فاقی ہے، کیونکہ جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہو تو اس وقت سے ان قرضہ اور صحت کا حق اس غلام سے وابستہ ہو گیا، لیکن مذکورہ، اور غلام شخص کے لیے اس غلام کا اقرار ان قرضہ اور صحت کے حق کا ابطال کرنا ہے لہذا ان کے حق میں اس کا یہ اقرار صحیح نہیں ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب مقررہ قرض مقرر کے اقرار کے بغیر ظاہر و معلوم مذہب، اور مذکورہ اس

کے اقرار کے بغیر ہی ظاہر معلوم ہو، مثلاً اگر اس کی ملک میں آٹے والے مال کا بدلہ ہو، جیسے ادھار (loan) کا بدلہ، مالی فروخت، بیع، کارڈنشن، یا اس مال کا بدلہ جو جس کو اس نے استعمال کر ڈالا تو یہ بشرط قرض محنت کے ہے اور یہ ہر دو قسم کے قرض زمانہ مرض کے قرض پر مقدم ہوں گے کیونکہ عیب قرض ظاہر ہے اور ایک معلوم سبب کے ذریعے معلوم ہے تو اس کو رد کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کے اقرار سے اس کا واجب چرنا اور اجدا اسے مرض سے ہی اس کے ترک کے ساتھ اس کی دابھگی کا لازم ہوتا ظاہر ہے۔ اسی طرح اگر یہ قرض ظاہر ہو اور کسی معلوم سبب کے ذریعے معلوم ہو تو وہ اپنے اقرار میں مورد الزام نہ ہوگا اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح اگر وہ اپنے مرض الموت میں کسی عورت کے ساتھ ایک ہزار درہم کے عوض شادی کر لے اور اس عورت کا مهر مثل ایک ہزار درہم ہو تو زمانہ تندرستی کے قرض خواہوں کے مفاد کے خلاف اس کا یہ اقدام جائز ہے اور وہ عورت ان قرض خواہوں کے ساتھ اس کے ترک کے میں سے اپنا حصہ بقدر ضرورت وصول کرے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب نکاح جائز ہے، اور مہر کے واجب ہونے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا تو مہر کا واجب ہونا ظاہر و معلوم ہے کیونکہ اس کے وجوب کا سبب، یعنی نکاح، ظاہر ہے، لہذا مہر کا وجوب ناقابل تردید ہے لہذا اگر وہ سے عورت مہر اس کے مال کے ساتھ وابستہ ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب نکاح وجوب مہر کے بغیر جائز نہیں ہوتا، اور نکاح انسان کی بنیادی ضروریات میں سے ہے تو اسی طرح وجوب مہر (بھی ایک ضرورت ہے) جو کہ ضروریات نکاح کے لوازمات میں شامل ہے، اور برعکس اپنی بنیادی ضروریات، جیسے غذا اور دعا کی قیمت ادا کر کے پھال کو خرچ کر کے سے غور (جسے مشا کوہ یا گیاہر) نہیں ہوتا، خواہ زمانہ تندرستی کا قرض اس کے لئے واجب اللہ اکبر! کیوں نہ ہو۔

تندرست (مقروض) کو یہ حق حاصل ہے کہ بعض قرض خواہوں کو دوسرے قرض خواہوں پر ترجیح دے بھانپے اگر وہ ان میں سے کسی ایک قرض خواہ کا قرض ادا کر دے تو باقی قرض خواہ اس میں سے اپنا حصہ نہیں پائیں گے، بدلہ مذکورہ، یعنی یہ کہ تندرستی کی حالت کا قرض مال سے وابستہ نہیں ہوتا بلکہ وہ رشتہ میں ہوتا ہے، لہذا ایک قرض خواہ کو ترجیح دے دینے سے باقی قرض خواہوں کا حق مٹ نہیں جاتا۔ البتہ اگر وہ دوا آدمیوں کے لئے ایک قرض کا اقرار کرے اور (ادائیگی پر) ان دو میں سے کوئی ایک اس میں سے کچھ پر قبضہ کر لے تو اس کے دوسرے شریک کو حق ہوگا کہ اس میں سے وہ اپنا حصہ وصول کرے کیونکہ اس نے ایک مشترکہ قرض کی ادائیگی کی ہے لہذا مقبوضہ چیز ان دونوں کی مشترکہ ملکیت ہے۔ لیکن مرخص کو یہ حق نہیں کہ بعض قرض خواہوں کو دوسرے قرض خواہوں پر ترجیح دے، خواہ وہ زمانہ مرض کے قرض خواہ ہوں یا زمانہ تندرستی کے؛ چنانچہ اگر وہ ان میں سے کسی ایک کا قرض ادا کر دے تو (اداشدہ) مال مقبوضہ میں سب قرض خواہ شریک ہوں گے کیونکہ مرض الموت نے حق کی ترک کے ساتھ دابھگی کا لازم کر دیا ہے اور دابھگی میں بھی قرض خواہوں کے حقیقی یکساں ہیں، لہذا بعض کو ترجیح دینا یا انہوں کے حق کو مٹانا ہے، الا یہ کہ وہ ادھار (debt) کا بدلہ جو یا مالی فروخت کا رد نہیں ہو، مثلاً اس نے اپنی حالت مرض میں کسی سے ادھار لیا یا قیمت مثل پر کسی سے کوئی چیز خریدی اور اس کا یہ قرض ظاہر و معلوم ہو تو اسے حق ہے کہ ادھار چکا دے اور نہ رخصت ادا کر دے اور (اداشدہ) مال مقبوضہ

یا اور شدہ قیمت میں قرض خواہ مشربک ذہنوں کے کیونکہ اس شکل میں ترجیح دینے سے باقیوں کا حق نہیں ملتا، اس لیے کہ ان کے حقوق ترک کے معنی سے وابستہ ہیں، ذکر اس کی صورت سے اور ترکہ منی کے اعتبار سے وقفاً ہے کیونکہ اور شدہ مال کا بدلہ موجود ہے اور کسی چیز کا بدلہ اس کا قائم مقام ہوتا ہے، لہذا اگر وہ بیعیدہ ہی ہے، لہذا معنی کے لحاظ سے یہ حق کا ابطال نہیں ہے۔

اگر وہ کسی عورت سے شادی کر لے، یا کسی مزدور کو اجرت پر رکھے اور ان کو بالترتیب مہر اور اجرت نقد اور کرے تو وہ انہیں نقد ہی سپرد نہیں کرے گا بلکہ قرض خواہ ان دونوں (عورت اور مزدور) کو بھیجا کرے گا اور اپنے قرضوں کی بابت ان سے متنازعہ کریں گے اور یہ دونوں بھی قرض خواہوں کے برابر ہوں گے کیونکہ سپردگی معنی ان کو نقد اور نقد قرض خواہوں کے حق کا ابطال ہے، صورت اور معنی دونوں اعتبار سے، کیونکہ ہر ملک نکاح کا بدلہ ہے اور ملک نکاح کے ساتھ قرض خواہوں کے حق کا وابستہ ہونا ممکن نہیں ہے، اسی طرح اجرت اس منتقل کا بدلہ ہے جو پرے سے طور پر حاصل کی جا چکی ہے اور اس کے ساتھ بھی قرض خواہوں کا حق وابستہ نہیں ہو سکتا، اس لیے قسمیں برابری لازم ہے، وادعہ سبباً و تقاضی العلم۔

اس اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ قرض وصیت اور میراث پر مقدم ہے کیونکہ میراث تو ایک ایسا حق ہے جسے حیات کی حاجتوں سے فارغ مال میں رکھا گیا ہے، وجوب مورث فوت ہو جانے اور اس کے ذمے اتنا قرض ہو جو اس کے سارے ترکے کو محیط ہو تو اس کا مطلب ہے کہ اس کا ترکہ اس کی حاجت میں مشغول ہے (یعنی اس کی ضرورت سے فارغ نہیں ہے) لہذا اس ترکے میں میراث کو جاری کرنے کی شرط نہیں پائی گئی، اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَصَلُّوْا وَحَبِّطُوْا يُؤْتُوْكُمْ مِنْهُ** اذہم غنیب یعنی: عیب کو وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے اور قرض جو وصیت نے چھوڑا ہو اور اگر دیا جائے، اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے قرض کو میراث پر مقدم کیا ہے، خواہ قرض زمانہ مستند حق کا ہو یا زمانہ مرض کا، کیونکہ دلیل نے ان دونوں قرضوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور دلیل وہ ہے میں کو ہم نے بیان کیا (یعنی آیت کریمہ)۔ اگر کسی نے سبب ہو جائیں تو تمام قرض خواہ اپنے اپنے قرض کی مناسبت سے ترکے میں سے اپنا حصہ وصول کریں گے، اگر ترکے کی تقسیم سے قبل اس میں سے کوئی چیز ضائع ہو جائے تو وہ باقی ترکے کو بقدر حصہ رسیدی باقی تقسیم کر لیں گے اور ضائع شدہ کو ایسے کھیا جائے گا کہ گویا وہ سرے سے موجود ہی نہ تھی، کیونکہ ہر قرض خواہ کا حق ترکے کے ہر جزو سے وابستہ ہے، لہذا باقی ماندہ ترکہ ان کے قرضوں کی مناسبت سے ان کے درمیان تقسیم ہو گا و اللہ سبباً و تقاضی العلم۔

**حق کے وابستہ ہونے کا محل** | جہاں تک حق کے وابستہ ہونے کے محل کا تعلق ہے، تو اس کے وابستہ ہونے کا محل مال ہے کیونکہ قرض کی ادائیگی مال سے

ہوتی ہے، ذکر کسی اور چیز سے، لہذا قرض خواہوں کا حق قیمت کی چھوٹی جوتی ہر جزے کے ساتھ ہو گا مال جو وابستہ ہے، خواہ وہ عین جویا (اس کا کسی کے ذمے) قرض جز، مقروض کا وصیت، اس پر واقع کی گئی کسی حیثیت کا مال ہی جہاں کے حق میں واجب ہوا ہو، وہ حیثیت خلفاً واقع ہوئی ہو یا عہداً، کیونکہ سبب چیزیں مال ہیں، لیکن جہاں یا اس سے گزرتے کے قصاص سے ان کا حق وابستہ ہو گا، چنانچہ اگر قرض خواہ قصاص کو ممانعت کریں تو یہ گناہ ہو گا کیونکہ قصاص مال نہیں ہے۔ اگر بعض وارث قصاص کو ممانعت کریں اور باقی وارثوں کا حصہ



عقد کا بدل صلح یا ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال ہے مثلاً (قرض) (LOAN) کا بدل یا مال فروخت کا نرخ، اور خواہ اس (مقرض) کے ذمے زمانہ صحت کا کوئی قرض واجب ہوا ہو واجب نہ ہو۔ اگر کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر (اس کا قرض اس کی جہی پر) واجب ہوا ہو جو مال ہے (قواس صورت میں اس کا اقرار اس لیے صحیح ہوگا) کیونکہ مرخص نے یہ اقرار کر کے قرض خواہوں کے حق کا ابطال نہیں کیا کیونکہ مرخص کے اس اقرار سے کہ اس نے حالت صحت میں اپنا قرض وصول کر لیا تھا مقروض قرض سے براءت کا مستحق ہو جاتا ہے جیسے وہ مال قرضہ کو سپرد کرنے کے ذریعے قرض کو ادا کر کے براءت کا مستحق ہو جاتا ہے اور عارض (اتفاقاً امر) تو مرض ہے اور یہ مرخص کو اس چیز سے غور کرنے میں مؤثر ہے جو اس پر کسی اور کا حق ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے مازوں غلام اگر گور بونے کے بعد اس قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو اس کے مازوں بونے کی حالت میں اس کے لیے ثابت ہوا تھا تو اس کا اقرار صحیح ہے، بدلیل مذکورہ، ایسے ہی یہاں (بگیکر) ہوگا، بلکہ ہر رجہ اولیٰ صحیح ہوگا کیونکہ غلام کا گور ہونا قویٰ تر ہے اس لیے کہ وہ قرضہ و فروخت سے بھی بگور ہو جاتا ہے جب کہ مرخص غریب و فروخت سے بگور نہیں جوتا۔ علاوہ ازیں، وہاں تو براءت مانست، کا اثر اس کے حقوق کے ضمن میں ظاہر ہوا تھا نہ کہ واجبات کی بابت، قریباً ہر رجہ اولیٰ ایسا ہوگا۔

اگر وہ قرض ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال نہیں (تو اس کی وصولی کا اقرار اس لیے صحیح ہوگا) کیونکہ اس کے مرض الموت کی بنا پر قرض خواہوں کا حق مبتدل (جس کا بدل دیا گیا) سے وابستہ نہیں ہوتا اور مبتدل ہے جان، اس لیے کہ یہ مال نہیں ہے، اس لیے بدل کے ساتھ ان کا حق وابستہ نہیں ہوگا اور اگر اس کے ساتھ ان کا حق وابستہ نہیں ہے تو قرض کی وصولی کا اقرار قرض خواہوں کے حق کا ابطال نہیں ہے لہذا صحیح ہوگا اور قرض قرض سے مرئی ہونا صحیح۔ اسی طرح اگر ایک ایسے بدل کی تابست کی وصولی کا اقرار کرے جو اس دفتر کی حالت صحت میں واقع ہوا تھا تو اس کی تصدیق کی جاسکتی ہے اور محکمہ تبصرہ بری ہو جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

یہ قواس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو اس کے لیے حالت صحت میں واجب ہوا تھا اور گنہ گار ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو اس کے لیے اس کی حالت مرض میں واجب ہوا ہو تو اگر وہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو کہ مال ہے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا اور زمانہ شہرہ صحت کے قرض خواہوں کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جاسکتی اور اسے اس کی طرف سے قرض کا اقرار کہا جائے گا کیونکہ اس کے مرض الموت میں مبتلا ہونے پر قرض خواہوں کا حق مبتدل سے وابستہ ہو گیا اس لیے کہ وہ مال ہے، لہذا ایسا اقرار وادارہ مبتدل پر سے ان (قرض خواہوں) کے حق کو مٹاتا ہے، البتہ اگر وہ بدل ان (قرض خواہوں) کو وصول ہو جائے تو (غداً با صحت ہے)، اس صورت میں یہ معنی کے لحاظ سے بدل ہوگا کیونکہ بدل اس کا نام مقام ہو جائے گا۔ اور اگر وہ وصولی کا اقرار کرے اور بدل ان کو وصول نہ ہو تو ان کے حق میں اس کا وصولی کا اقرار صحیح نہ ہوگا اس لیے یہ قرض کا اقرار ہی مؤثر ہے کیونکہ قرض کی وصولی کا اقرار قرض کا اقرار ہے اس لیے کہ سب کوئی شخص کسی دوسرے سے قرض کی وصولی کرتا ہے تو وصول شدہ مال وصول کرنے والے کے ذمے قرض ہو جاتا ہے پھر چاہے (مرض کے بدلے قرض) (مقامت) واقع ہوگا، لہذا قرض کی وصولی کا اقرار قرض کا اقرار ہے اور مرخص کا قرض کا اقرار، جب کہ اس کے ذمے اس کے زمانہ شہرہ صحت کی قرض

جو زیادہ تند رستی کے قرضہ اہول کے حق میں گنج نہیں جوتا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص مریض کی مرضی کے خلاف اس کے زمانہ مرض میں اس کی کوئی چیز قیمت کر دے اور مریض اقرار کرے کہ اس نے اس سے قیمت کر دہ چیز کی قیمت وصول کر لی ہے تو اس کے اس اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اگر اس کے ذمے اس کے زمانہ قیمت کا کوئی قرض ہو، کیونکہ اس کی حالت مرض میں مبدل کے ساتھ (قرض کا) حق وابستہ تھا لہذا یہ حق بدل کے ساتھ وابستہ ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اس کی حالت صحت میں اس کی چیز قیمت کی ہو اور (اس کی قیمت کی وصولی کا) اقرار، حالت مرض میں کرے تو یہ اقرار گنج ہے کیونکہ زیادہ تند رستی کے قرض کی حالت مرض میں وصولی کا اقرار گنج جوتا ہے، اگرچہ وہ کسی ایسی چیز کا بدل ہو جو مال ہے اس کی وجہ مکرر کر چکے اور اگر وہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہو جو مال نہیں ہے تو چیز ہی اس کا اقرار گنج ہوگا کیونکہ مرض کی بنا پر زیادہ قیمت کے قرضہ اہول کا حق مبدل کے ساتھ وابستہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے ساتھ حق کا وابستہ جوتا لیکن نہیں ہے، اس لیے کہ یہ مال نہیں ہے لہذا یہ بدل کے ساتھ بھی وابستہ نہ ہوگا، اس لیے اس کی وصولی کا اقرار اور زیادہ تند رستی میں واجب ہونے والے قرض کی وصولی کا اقرار دونوں برابر ہیں، اور وہ (یعنی زمانہ تند رستی کے قرض کی وصولی کا اقرار) جوتا ہے لہذا یہ بھی گنج ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص مریض کے لیے یہ اقرار کرے کہ اس نے بحالت مرض ایک غلام کو خطا سے نکل کیا تھا یا غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تھا یا (اقرار کرے کہ اس نے اس پر خطا کرنا شروع کیا ہے اور اس پر نصف قیمت دیا) جو گنج تو اس صورت میں اگر مریض اس نصف قیمت کی وصولی کا اقرار کرے تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ غلام کے نکل پر ہمارے نزدیک جان کا بدل واجب جوتا ہے، ذکر مال کا بدل جس کی دلیل یہ ہے کہ آزاد لوگوں کی دیت کی طرح غلام کے قتل خطا کا بدل (دیت) بھی ایک مقرر مقدار میں واجب جوتا ہے، اگر جان کے بدل کے برابر مال کا بدل جوتا تو اس کی مقدار مقرر نہ ہوتی کیونکہ اس کی قیمتیں تو متکثر ہوتی ہیں، چنانچہ اگر وہ کسی ایسے غلام کا ہاتھ کاٹ دے جس کی قیمت تیس ہزار درہم ہو تو اس کے ذمے، امام ابو یوسف کے نزدیک، گیارہ سو ہزار درہم ہوں گے، گو دس ہزار میں سے دس کم کیے جائیں گے تاکہ یہ آزاد کی دیت کے برابر نہ ہو جائے اور گیارہ سو درہم اس لیے کم کیا جائے گا کہ اس کے ہاتھ کا بدل اس کی جان کے بدل کے برابر نہ ہو جائے۔ امام محمد کے نزدیک، اس غلام کے ہاتھ کاٹنے پر دس کم پانچ ہزار درہم واجب ہوں گے۔ یہ احوال اس امر کی دلیل ہیں کہ غلام کے ہاتھ کی دیت ایک مقررہ مقدار کے طور پر واجب ہوتی ہے، لہذا یہ دیت ایسی چیز کا بدل ہے جو مال نہیں ہے، جیسے آزاد کی دیت ہوتی ہے، اس لیے قرضہ اہول کا حق اس کے ساتھ وابستہ نہیں ہوگا، لہذا اس کی وصولی کا اقرار ان (قرضہ اہول) کے حق کا ابطال نہیں ہے۔

اسی طرح اگر عرم نے غلام کو مبرا کر لیا ہو اور مریض مال کے عوض اس سے نکال کرے، چھوٹا اقرار کرے کہ اس نے بدل صلح کی وصولی کر لی ہے تو یہ جائز ہے اور اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ بدل صلح ایسی چیز کا بدل ہے جو مال نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔



## وارث کے ذمے اپنے قرض کی وصولی کا اقرار

اگر وہ اپنے ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو کسی وارث پر واجب تھا تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ خواہ وہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال ہے یا کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر جو مال نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قرض کا اقرار ہے، بدل مذکورہ، یعنی یہ کہ قرض کی وصولی (مقاصدہ) (تبادلوے) کے طریقے پر ہوتی ہے اور وہ اس طرح ہے کہ وصول کردہ چیز وصول کنندہ کے ذمے قرض بن جائے، لہذا اس کا اقرار وصولیاتی قرض کا اقرار ہے، اور مرخص کا اپنے وارث کے لیے اقرار باطل ہو تا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی عورت سے شادی کرے اور وہ عورت اپنے مرض الموت میں اقرار کرے کہ اس نے اپنا مہر اپنے شوہر سے پورا وصول کر لیا ہے، اور بات حریف اس کے اس قول کے ذریعے ہی معلوم ہوتی ہو، اس عورت کے ذمے اس کے زمانہ تندرستی کا قرض بھی ہو، پھر وہ عورت مر جائے، اور ابھی اس کے شوہر نے اسے طلاق نہ دی ہو، اور اس مہر کے سوا اس عورت کا کوئی اور مال نہ ہو تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا اور اس کے شوہر کو حکم دیا جائے گا کہ مہر اس کے قرض خواہوں کو ٹھارے، چنانچہ اس کو قرض خواہوں میں بقدر حصہ رسدی تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اس عورت کا وارث ہے، اور مرخص کا اپنے ایسے قرض کی وصولی کا اقرار جو کسی وارث کے ذمے ہو گیا نہیں ہوتا، اگرچہ وہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال نہیں ہے (قریبی اقرار صحیح نہیں ہوگا) بدل مذکورہ، اگر یہ وارث کے لیے قرض کا اقرار ہے اور یہ باطل ہے۔ اگر وہ عورت اپنی مالیت مرض میں اقرار کرے کہ اس نے اپنے شوہر سے مہر وصول کر لیا تھا پھر مباشرت سے قبل ہی اس کے شوہر نے اس کو طلاق دی تھی تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ جب شوہر نے اس کے ساتھ مباشرت سے قبل ہی طلاق دے دی تو اب وہ اس کا وارث نہیں بنے گا،

لہذا اس سے مہر کی وصولی کا اقرار وارث کے لیے قرض کا اقرار نہیں ہے، اس لیے یہ اقرار صحیح ہے، اور شوہر کو یہ حق نہ ہوگا کہ نصف مہر کے بقدر قرض خواہوں سے اپنا حصہ بانٹے، چنانچہ وہ کہے کہ اس نے فقہ سے تمام مہر وصول کرنے کا اقرار کیا تھا اور مباشرت سے قبل طلاق کی صورت میں وہ نصف مہر سے زیادہ وصول کرنے کی حقدار نہیں تھی، لہذا نصف مہر اس (عورت) کے ذمے میرا قرض ہو گیا، لہذا میں اس کے قرض خواہوں کے ساتھ اپنا حصہ رسدی وصول کر دوں گا، کیونکہ اس عورت کی طرف سے مہر کی وصولی کا اقرار شوہر کی مہر سے براہت کے حق میں قریح ہے لیکن اس کے قرض خواہوں کے ساتھ اس کے مال میں اس کی شراکت کو ثابت کرنے کے حق میں یہ گناہ نہیں ہے، کیونکہ ان کے قرضے زمانہ حیات کے قرضے ہیں اور شوہر کے لیے اس کا اقرار زمانہ مرض میں ہے اس لیے ان (یعنی قرض خواہوں) کے حق میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے اس کے ساتھ مباشرت کی ہو، پھر اس (عورت) نے مہر کی وصولی کا اقرار کیا ہو، اس کے بعد اس نے اس کو طلاق یا تنہا طلاق رجعی دی ہو، پھر عورت عدت پوری کرنے کے بعد مر گئی ہو تو اس مسئلے کا بھی ویسا ہی حکم ہے کیونکہ شوہر اس کی موت کے وقت اس کا وارث نہیں تھا۔ اگر وہ عدت پوری کرنے سے قبل مر گئی ہو تو اس (عورت) کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ طلاق رجعی کی صورت میں اس حکم کی وجہ قویہ ہے کہ عدت ابھی برقرار ہے اور وراثت قائم ہے۔ طلاق یا تنہا کی صورت میں اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ عدت ابھی باقی

ہے اور اسے یہ اقرار کرنا ہے نہ نفی نہ امتناع کی کوئی حالت عدت میں نکاح قائم ہوتا ہے، لہذا ایک لحاظ سے نکاح قائم تھا اس لیے نفی حالت اس وقت تک ذاتی نہ ہوگی جب تک مال کسی لحاظ سے بھی موجود ہو، اسی لیے تو عدت گزار عورت کی شہادت اس کے شوہر کے حق میں قبول نہیں کی جاتی اگرچہ طلاق بائنہ ہو اور یہ سب اس کا اقرار کیا نہ ہو اور اس کے ذمے زمانہ متعذر رہنے کے قرضے ہوں تو پہلے زمانہ محبت کے قرض خواہ اپنے قرضے پورے وصول کر دیں گے اور اس کے بعد اگر اس کے مال میں سے کچھ بچ گیا ہو تو پھر اس عدت کے ترک کے میں سے اس کے حصہ وراثت کو دیا جائے اور ان دونوں میں سے جو کمتر ہو گا وہ اس کو دے دیا جائے۔ ہمارے مطابق کا کہنا ہے کہ اس مسئلے کا جواب امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق بہت سبب کہ صاحبین کے قول کے دوسرے قول لازم ہے کہ شوہر سے مہر کی وصولی کا اقرار جلد اقراروں میں اس کے وارثوں پر عدم ہونے کے حق میں ہوگا۔ اصل مسئلہ کتاب الطلاق میں اس مریض کے بارے میں ہے جو اپنی بیوی کو اس کے مطالبے پر بھڑک دے پھر اپنی بیوی کے لیے کمال کا اقرار کرے تو اس کا وہ اقرار صاحبین کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ وہ عدت ابھی ہے جس کے لیے اس (شوہر) کے ترکے میں کوئی حق وراثت نہیں ہے، سبب کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ میراث میں اس عورت کا جو حصہ بنتا ہے اور اس کے لیے اس (کے شوہر) نے جو اقرار کیا ہے ان دونوں میں سے جو کمتر ہو وہ اسے دیا جائے۔ چنانچہ صاحبین اس عورت کی ظاہرہ حالت اجنبیت کا اعتبار کرتے ہیں جب کہ امام ابو حنیفہ کا کہنا ہے کہ اس امر کا احتمال ہے کہ ان دونوں (یعنی شوہر اور بیوی) نے آپس میں اتفاق کر لیا ہو تاکہ شوہر اس کے لیے اس کے حصہ وراثت سے زیادہ مال کا اقرار کر لے، لہذا اس کے حصہ وراثت سے زمانہ کے اقرار میں وہ درجہ تمام وارثوں کے حق میں مورد الزام ہے اس لیے اس کا اقرار صحیح نہیں، تو ایسے ہی مسائل (یعنی عورت کے اقرار والے مذکورہ مسئلے میں) ہوگا۔

ماذون غلام اگر حالت مرض میں زمانہ محبت یا زمانہ مرض کے قرض کی وصولی کا اقرار کرے تو وہ اپنے اس اقرار میں آزاد کے مانند ہے کیونکہ وہ قرض کی وصولی اور ادا شدہ مالی قرض کو قبضے میں لینے کا اقرار کرنے کا اسی طرح مجاز ہے جس طرح آزاد ہوتا لہذا ہر وہ اقرار جو آزاد کی طرف سے صحیح ہے ماذون غلام کی طرف سے بھی صحیح ہے اور جو اقرار آزاد کی طرف سے صحیح نہیں ہے وہ ماذون غلام کی طرف سے بھی صحیح نہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

**ابراء سے متعلق مریض کا اقرار** | جہاں تک مریض کی طرف سے ابراء (بری اللہ مرکنہ) کے اقرار کا تعلق ہے، مثلاً مریض نے اقرار کرے کہ اس نے غلام شخص کو اس قرض سے بری اللہ کر دیا ہے جو اس کے زمانہ محبت میں اس کے ذمے تھا تو یہ اقرار جائز ہو گا کیونکہ وہ فی الحال ابراء کے انشاء کا مجاز نہیں ہے لہذا اس کے اقرار کا بھی مجاز نہیں ہے، بخلاف وصول قرض کے اقرار کے، کیونکہ یہ مالی قرض کو قبضے میں لینے کا اقرار ہے اور وہ قبضے کے انشاء کا مجاز ہے، لہذا اقرار کے ذریعے اس کی خبر دینے کا بھی مجاز ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

## نسب کا اقرار

رہا نسب کا اقرار اور اس سے مراد ہے وارث کا اقرار تو اس کی دو قسمیں ہیں :

(۱) آؤں کا اپنے وارث کی بابت اقرار

(۲) وارث کی طرف سے اس کے وارث کا اقرار

مذکورہ ہر قسم کے اقرار سے دو حکم وابستہ ہیں، نسب کا حکم اور میراث کا حکم۔

**وارث کا اقرار** | جہاں تک اپنے وارث کے اقرار کا تعلق ہے، اثبات نسب کے حق میں اس کی گنج بونے کے لیے کچھ شرطیں ہیں :-

(۱) از انگریز شرط ہے کہ مقررہ میں ثبوت نسب کا احتمال ہو کیونکہ اقرار کسی کائن (ہوئے والہ) کے بابت میں خبر دینے کو کہتے ہیں، سو اگر اس کا یہ احتمال ہو تو کائن کی بابت خبر دینا بڑا جھوٹ قرار پائے گا۔ اس کی تردید یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک لڑکے کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے اور اس جیسے کے ہاں اس جیسا پیدا ہو سکتا ہو (مثلاً) لڑکے اور مقررہ کے درمیان عمر کا تفاوت اتنا کم ہو کہ وہ اس کا بیٹا بن سکتا ہو تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ امر محال ہے کہ لڑکا اس کا بیٹا ہو لہذا اس کا اقرار یقینی طور پر جھوٹ ہے۔

(۲) از انگریز ایک شرط یہ ہے کہ جس شخص کے نسب کا اقرار کیا گیا ہے، اس کا نسب کسی دوسرے شخص سے معروف نہ ہو اگر ایسا ہو تو اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ جب دوسرے شخص سے اس کا نسب ثابت ہے تو اس کے بعد مقررہ سے اس کے نسب کا ثبوت ہو نا ممکن نہیں ہے۔

(۳) ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جس شخص کے نسب کا اقرار کیا گیا ہے اگر وہ اپنے ذاتی قبضے میں ہو (یعنی اپنا قابض و مالک آپ ہو) تو وہ اس اقرار کی تصدیق کرے کیونکہ مقررہ کا اقرار اس انسان کے (اپنی ذات پر) قبضے کے ابطال کو متضمن ہوتا ہے اور اس کا قبضہ بدوں اس کی رضامندی کے باطل نہیں کیا جاسکتا۔

**حالات مرض میں اقرار نسب** | مقررہ کا تندرست ہونا اس کے اقرار نسب کے صحیح ہونے کے لیے شرط

نہیں ہے، چنانچہ نسب کا اقرار تندرست اور بیمار ہر دو قسم کے مقررہ کی طرف سے صحیح ہے کیونکہ مرض فی النسب قرار دے کر صحیح ہونے میں ملا نہیں جاتا ہے بلکہ یہ تو اس سے پہلے کا ہی بن جاتا ہے جس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق وابستہ ہو یا مقررہ پر لازم آتا ہو اور یہ سب اسباب بیان نہیں کیے گئے ہیں کیونکہ اس کی تعداد نامعلوم ہونا تو ظاہر بات ہے کیونکہ جس شخص کا نسب ہو تو معلوم ہے اس کے ساتھ کسی کا حق کیا وابستہ ہوگا۔ اسی طرح الزام کا مفہوم بھی نامید ہے کیونکہ میراث، نسب کے لوازمات میں سے نہیں ہے کیونکہ میراث سے محروم کر دینے والے ایسے اسباب ہیں جو نسب میں قتل نہیں دیتے جیسے قتل، غلامی، اختلاف دین اور اختلاف دار و مالک سمیت روحانی اہم۔

(۴) ایک شرط یہ ہے کہ اقرار میں کھلم کھلا کسی شخص پر نسب کو نہ لگایا ہو، خواہ وہ شخص کس قسم کے

نسب کا اقرار کیا گیا ہے اس اقرار کا مکتوب کرے یا تصدیق کرے کیونکہ کسی شخص کا اقرار اس کی اپنی ذات کے خلاف حجت ہوتا ہے دوسرے کے خلاف اس لیے کہ اگر یہ دوسرے کے خلاف ہو تو پھر یہ اقرار نہیں کہلا سکتا (شادت یا مدعی ہوتا ہے اور غالی مدعی حجت نہیں ہوتا اور مفرد واحد کی ایسے امر کی بابت گواہی جس سے دوسرے لوگ بھی مطلع ہوں اور اس کا حقیقی حقوق العباد سے ہو قبول نہیں کی جاتی۔ اور جس اقرار میں کسی دوسرے انسان کے نسب کو کسی دوسرے شخص پر رکھا گیا ہو دوسرے کے خلاف اقرار ہے نہ خود اپنی ذات کے خلاف لہذا یہ یا تو مدعی ہے یا پھر شادت (لیکن اقرار نہیں ہے) اور ان میں سے کسی کو بھی بیعت کے قبول نہیں کیا جاتا۔

اس اصول کی بنیاد پر مرد کا اقرار نسب پانچ آدمیوں کے حق میں جائز ہوتا ہے: (۱) والدہ: ۲، والد: ۳، اولاد: (۴) بیوی: اور (۵) بہن (غلام یا باندی کا مالک)۔ عورت کا اقرار چار آدمیوں کے حق میں جائز ہوتا ہے: (۱) والدہ: (۲) والدہ: (۳) شوہر: (۴) اور مرنے والی عورت اولاد کا اقرار کرے تو جائز نہ ہوگا کیونکہ ان دونوں کی بابت اقرار میں دوسرے کے نسب کو دوسرے پر رکھنا نہیں ہے؛ والدہ کے اقرار میں قربت غما بہت کیونکہ اس میں تو کسی کے ساتھ نسب کو قائم نہیں کیا جاتا اسی طرح زوجیت (شوہر یا بیوی ہونے) کے اقرار میں بھی غیر کے نسب کو غیر پر نہیں رکھا جاتا تاہم (مقررہ کی طرف سے) تصدیق مانگو ہے، ہر مل مذکورہ۔ اگر یہ تصدیق مقرر کی زندگی میں ہی ہو جائے تو بلا اختلاف جائز ہے اور اگر مقرر کی وفات کے بعد ہو تو اس صورت میں اگر تو اقرار شوہر کی طرف سے ہو تو بیوی کی تصدیق بالاجماع مانگو ہے خواہ وہ شوہر کی حیات میں تصدیق کرے یا اس کی موت کے بعد مثلاً کوئی مرد کسی عورت کی بابت اقرار کرے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور وہ مرد مر جائے پھر وہ عورت اس کی تصدیق کر دے (تو اقرار مانگو ہوگا) کیونکہ موت کے بعد بھی ایک لحاظ سے نکاح باقی ہوتا ہے کیونکہ عدت میں نکاح کے بعض احکام باقی ہوتے ہیں لہذا یہ قابل تصدیق ہے۔ اگر زوجیت کا اقرار عورت کی طرف سے ہو اور اس (عورت) کی موت کے بعد شوہر اس کی تصدیق کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ تصدیق مانگو نہ ہوگی جب کہ امام ابوہریرہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ مانگو ہے۔ مسابین کے قول کی وجہ یہ ہے جس کا ہم نے ذکر کیا، یعنی یہ کہ موت کے بعد نکاح ایک حجت سے باقی ہوتا ہے لہذا تصدیق جائز ہے جیسے اس صورت میں جائز ہوتی ہے کہ جب شوہر زوجیت کا اقرار کرے اور بیوی اس کی موت کے بعد اس کی تصدیق کرے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ نکاح فی الحال تو حقیقت معدوم ہے لہذا یہ تصدیق کامل دینے کا اس کی بنا کا حکم تو بعض ایسے احکام کی ادائیگی کے لیے حکم کیا گیا ہے جو موت سے پہلے ثابت تھے اور میراث تو اس حکم سے جو موت کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے لہذا اس حکم (میراث) کے حق میں نکاح زائل ہو چکا ہے اس لیے تصدیق کرنا ملکی نہیں ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم اولاد کا اقرار مرد کی طرف سے ہے اس لیے جائز ہے کہ اس میں غیر کے نسب کو غیر پر نہیں رکھا جاتا بلکہ مقرر خود اپنے اوپر رکھتا ہے لہذا یہ خدا پر ہے خلاف اقرار ہے اگر کسی غیر کے خلاف اس لیے اسے قبول کیا جائے گا، لیکن اگر مقرر کو اپنی ذات پر قبضہ حاصل ہو تو اس صورت میں اس کی طرف سے اس اقرار کی تصدیق مانگو نہ ہے، ہر مل مذکورہ خواہ یہ تصدیق مقرر کے زمانہ حیات میں پائی جائے یا اس کی موت کے بعد کیونکہ موت سے

نسب باطل نہیں ہو جاتا، لہذا دروزوں حالتوں میں تصدیق جائز ہے۔ اسی طرح والدین کا اقرار بھی غیر کے نسب کو غیر پر رکھنا نہیں ہے، اس لیے یہ بھی خود اپنے غلط اقرار ہے، نہ کہ غیر کے غلط، لہذا اسے قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر عورت مذکورہ لوگوں کے بارے میں نسب کا اقرار کرے تو یہ بھی جائز ہوگا، بدلیل مذکورہ ماسواہ اولاد کے اقرار کے کیونکہ یہ اقرار دوسرے کے نسب کو بھی رد نہیں کرتا ہے اور وہ ہے اولاد کے نسب کو شوہر پر رکھنا، اس لیے اس کو قبول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ شوہر اس کی تصدیق کر دے یا کوئی عورت (جینیاتی) اس کی ولادت کی شہادت دے دے، غلط خبر کے، کیونکہ اس کے اقرار میں اولاد کے نسب کو وہ اپنے ادب پر رکھتا ہے، مذکورہ لوگوں کے نواسہ اور کسی کے حق میں نسب کا اقرار جائز نہیں ہے، جیسے چچا یا بھائی بھوسے کا اقرار کیونکہ یہ غیر کے نسب کو غیر یعنی راسے یا باپ پر رکھتا ہے۔

### میراث کے حق میں اقرار کے صحیح ہونے کی شرطیں

اسی طرح میراث کے حکم کے حق میں وارث کے اقرار کے لیے گھر کے حق میں بھی وارث کی شرطیں درکار ہیں جو ثبوت نسب کے لیے درکار ہیں، جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں، ماسواہ طبعی پر نسب کو رکھنے والا شرط کے چنانچہ ایسا اقرار نسب جس میں مفسر نے غیر پر نسب کو رکھا ہو اثبات نسب کے حق میں تو قطعاً صحیح نہیں ہوتا لیکن میراث کے حق میں یہ صحیح ہوتا ہے، ہر ایک شرط پر اور وہ شرط یہ ہے کہ اس کا سر سے کوئی وارث نہ ہو اور اس کی میراث پر صرف اسی کا حق ہو، کیونکہ حامل کے تصرف کو نامہدا رکھنا صحیح قرار دینا واجب ہے۔ سو اگر یہ یہ ثبوت نسب کے حق میں ممکن نہیں ہے کہ اس کے گھر ہونے کی ایک شرط مفقود ہے، لیکن میراث کے حق میں یہ ممکن ہے۔ اور اگر وہاں کوئی وارث ہو تو یہی ہر باپ کے اقرار قطعاً صحیح ہوگا، اور اسے کوئی میراث نہیں ملے گی۔ اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً وہ بھائی کا اقرار کرے یعنی کہے کہ فلاں شخص میراث میں ہے، اور اسکی ایک بیوی یا فلاں بھوڑا اسکی میراث میں ہے اس کی بیوی یا فلاں بھوڑا کو حق ہوگا اور عقیدہ حق و شخص جسے اس نے اپنا بھائی قرار کیا ہے، کچھ دے گا کیونکہ وہ دروزوں (یعنی بیوی اور فلاں) نے ملحق طور پر وارث ہیں لہذا ان دروزوں کا حق تو تعین کے ساتھ ثابت ہے، اس لیے میراث کو ان دروزوں کے سوا کسی دوسرے شخص کی طرف منتقل کر کے انار کے حق کو زائل کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر وہ بھائی کا باپ ہوئے گا تو دروزوں اور سہولت کے معاملات (انار کے معاملات) یعنی طہر و چان کے ذریعے جتنے والا سوائے) ہو، پیوہر چائے تو میراث پر اس کوئی حق ہوگا اور مقررہ کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ وہ (ارکینے کتاب اولاد) میراث کے اسباب میں شامل ہے، اور اس کا مذکورہ افراد عقد و اولاد سے انحراف نہیں قرار دیا جائے گا کیونکہ انحراف حقیقہ، محدود ہے، لہذا عقد و اولاد باقی رہے گا اور یہ مذکورہ افراد کے لیے اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے، اسی طرح اگر سوائے سوالات ہی اس کا سوائے حق (یعنی وہ کوئی جس کی ملک میں غلام ہو یا جو اید) ہو تو اس صورت میں وہ وید رہے، اولی میراث کا واعد حداد ہوگا کیونکہ وہ اس کا غنیمہ ہے (غنیمہ کہتے ہیں سلبہ مذکور میں ہم جہاد، انہی قرابت دار AGNATE) اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو لیکن اس نے کسی ایک آدمی کے لیے پورے مال کی وصیت کی ہو تو جس کے ایک بیوی اس آدمی کو دے گی جس کے حق میں وصیت کی گئی اور باقی ترکہ اس آدمی کو دے گا جس کو اس نے اپنا بھائی قرار کیا ہے کیونکہ اس کے ذمہ میں وہ وارث ہے۔ اگر اس شخص کے علاوہ کہ جس کے لیے مال کی وصیت کی گئی سوائے

موالات بھی ہو تو وصیت والے کو ایک تہائی کر کے گا اور باقی اس کے موتی کو لے گا، نیز مقرر کو کچھ بھی نہ ملے گا۔  
 کیونکہ موالات وصیت کے لیے جو ہونے میں مانع نہیں ہے لیکن مذکورہ اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔ یہ دلیل  
 مذکورہ۔ اگر مولائے موالات کے بنائے مولائے محتاق ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مولائے موالات وصیات (مصب  
 کی بھی) میں سب سے آخری ہے اور ذوی الارحام پر مقدم ہے اور مولائے موالات سب سے آخری وارث  
 ہے اور اس کا مقام ذوی الارحام کے بعد ہے۔ نسبت ان دو ولولوں (مولائے موالات اور ولائے محتاق)  
 میں سے ضمیمہ ترو لار (مولائے موالات) مذکورہ اقرار نسب کے لیے جو ہونے میں مانع ہے تو قوی تر ولادہ اولائے  
 محتاق، جہدہ اولی مانع ہوگا۔

اگر وہ اپنے مرض الموت میں کسی شخص کو اپنا بیائی اقرار کرے اور مقرر اس کی تصدیق کر دے۔ پھر بعد  
 اذان (مرض الموت) اور کمر دے کر میرے اور تمہارے درمیان کوئی قربت نہیں ہے تو اس کا اقرار میراث  
 کے حق میں بھی باطل ہو جائے گا، چنانچہ اگر وہ اپنے اس انکار کے بعد کسی انسان کے لیے اپنے مال کی وصیت کرے  
 پھر وہ فوت ہو جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو سارا مال اس انسان کو مل جائے گا جس کے لیے اس نے  
 وصیت کی تھی، کیونکہ اس کی طرف سے یہ انکار اقرار سے رجوع ہے اور اس قسم کے اقرار سے رجوع صحیح  
 ہوتا ہے کیونکہ یہ اقرار وصیت کے مشابہ ہے، اگر میراثی الحقیقت یہ وصیت نہیں ہے، اور وصیت سے رجوع  
 صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر وہ انکار کر دے، اور اس نے کسی کے لیے مال کی وصیت بھی نہ کی ہو تو اس کا مال میت  
 المال میں داخل ہو جائے گا کیونکہ اس کے رجوع کرنے کی بنا پر اس کا یہ اقرار سرے سے باطل ہو گیا، وائے  
 تعالیٰ اعظم۔

### وارث کا کسی کو وارث اقرار کرنا

جہاں تک کسی کو عارث اقرار کرنے کا تعلق ہے، تو اس  
 مسئلے میں گفتگو کے دو موضوع ہیں: ایک تو ثبوت نسب  
 کے حق میں اور دوسرا میراث کے حق میں جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، تو اس ضمن میں معاملہ دو حالتوں  
 سے خالی نہیں ہوگا، یا تو وارث ایک ہوگا یا ایک سے زیادہ وارث ہوں گے، مثلاً ایک آدمی فوت ہو جائے اور  
 اپنے بچے ایک بیٹا چھوٹے اور وہ بیٹا کسی کو اپنا بیائی اقرار کرے تو کیا میت سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا؟  
 اس بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر میت کے وارث کے  
 اقرار سے نسب ثابت نہیں ہوگا، جبکہ امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ نسب ثابت ہو جائے گا اور اسی قول کو کرخ  
 نے اختیار کیا ہے۔ اور اگر عارث ایک سے زیادہ ہوں، مثلاً دو مرد ہوں، یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں یا اس  
 سے زیادہ ہوں تو اگر یہ سب عارث ہیں تو بالاحتمال نسب ثابت ہو جائے گا، امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ  
 یہ ہے کہ میراث کے حق میں ایک شخص کا قول قبول کر لیا جاتا ہے تو نسب کے حق میں بھی قبول کیا جائے گا، ایسے  
 کہ ایک جماعت کے اقرار کو قبول کیا جاتا ہے، امام ابو حنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیائی  
 ہونے کا اقرار غیر پر اقرار ہے کیونکہ اس میں غیر کے نسب کو خیر پر رکھا گیا ہے، لہذا یہ شہادت ہے، اور اکیلے آدمی  
 کی شہادت کو قبول نہیں کیا جاتا، اختلاف اس کے کہ اگر وہ دو یا اس سے زیادہ ہوں کیونکہ نسب کے حق میں دو  
 مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت قبول کی جاتی ہے۔ جہاں تک میراث کے حق میں اقرار کو قبول کرنے  
 کا تعلق ہے، تو اگر میت وارث کا کسی کو عارث اقرار کرنا صحیح ہے اور میراث کے حق میں اس کی تصدیق کی

تہائے غی مثلاً (میت کا) معروف بیٹا کسی کو اپنا بھائی اقرار کرے، اس کا حکم یہ ہے کہ وہ اقرار کیا ہوا بھائی اس کے زیر قبضہ تمام میراث میں اس کا شریک ہوگا کیونکہ بھائی ہونے کا اقرار دو چیزوں کا اقرار ہے، نسب کا اور مال (شرکے) کے استحقاق کا، اور نسب کا اقرار غیر کے خلاف اقرار ہے، لہذا قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ درحقیقت دعویٰ یا شہادت ہے، جبکہ مال کے استحقاق کا اقرار مقرر کا خود اپنے خلاف اقرار ہے اور یہ مقبول ہے۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک ہی اقرار ایک لحاظ سے تو مقبول ہو جبکہ ایک لحاظ سے غیر مقبول ہو، جیسے کوئی شخص ایک غلام خریدے پھر اقرار کرے کہ فروخت کنندہ نے فروخت کرنے سے قبل اس کو آزاد کر دیا تھا تو آزاد کرنے کے حق میں تو اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا لیکن فروخت کنندہ سے ذرہ نم کی واپسی کے اختیار کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح یہ جائز ہے کہ یہاں وارث کا اقرار کرنے کو میراث کے حق میں قبول کر لیا جائے لیکن طبعی نسب کے حق میں قبول نہ کیا جائے۔

اگر (میت کا) معروف بیٹا کسی کو اپنی بہن اقرار کرے تو مقرر کے مقبوضہ مال میں سے ایک تہائی مال وہ لے لے گی کیونکہ میراث کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے اور اپنے بھائی کے ساتھ بہن کو اس میراث کے ایک تہائی کا حق ہے۔

اگر وہ کسی عورت کی بابت اقرار کرے کہ وہ اس کے باپ کی بیوی ہے تو اس کے قبضے میں جو مال ہوگا اس کا انھوں حصہ اس (عورت) کو ملے گا۔

اگر وہ کسی عورت کو اپنی دادی یعنی میت کی ماں اقرار کرے تو اس کے قبضے میں جو مال ہوگا اس کا چھٹا حصہ اس عورت کو ملے گا۔ اس شخص میں تاہم یہ ہے کہ مقرر اپنے مقبوضہ مال کے ضمن میں اپنے اقرار پر وہی معاملہ کرتے گا جو کہ نسب کے ثابت ہونے کی صورت میں وہ کرتا۔

اگر میت کا بیٹا کسی کو میت کا پوتا اقرار کرے اور وہ (پوتا) اس کی تصدیق کرنے لیکن مقرر کو میت کا بیٹا ہونے سے انکار کرے تو مقرر کے قول کو تسلیم کیا جائے گا اور ترکہ الہ کے درمیان برابر تقسیم ہوگا۔ یہ اندوئے استحسان ہے، جبکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ مقرر کے قول کو قبول کیا جائے اور سارا مال اسی کو ملے گا اگر مقرر اپنے نسب پر گواہ قائم کر دے۔ قیاس کو تو جہ یہ ہے کہ مقرر کی وراثت کے اثبات پر دونوں (مقرر اور مقرر) متفق ہیں اور مقرر کی وراثت کی بابت ان میں اختلاف ہے، لہذا متفق علیہ امر قریب ثابت ہوگا جبکہ مختلف فیہ امر و دلیل کے قائم ہونے پر موقوف ہوگا۔ استحسان کی توجہ یہ ہے کہ مقرر کو تو مقرر کی بدولت میراث کا فائدہ حاصل ہوا ہے اس لیے اگر اس کے اقرار کو باطل کر دیا جائے تو لازماً اس (مقرر) کی وراثت باطل ہو جائے گی، اور اگر مقرر کی وراثت کو باطل کر دیا جائے تو مقرر کی وراثت کا بھی بطلان ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ کسی کو میت کی بیٹی اقرار کرے اور وہ (بیٹی) اس کی تصدیق کرے لیکن وہ مقرر کو میت کا بیٹا ہونے سے انکار کرے تو لازماً وہ اپنے استحسان مقرر کے قول کو ہی قبول کیا جائے گا بدلیل مذکورہ۔

اگر بیوی کسی کو اپنے متوفی شوہر کا بھائی اقرار کرے اور وہ بھائی اس کی تصدیق کرے لیکن وہ اسے متوفی کی بیوی ہونے سے انکار کرے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ امام مالک رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مقرر کے قول کو قبول کیا جائے گا اور قیاس کا کتابی بھی یہ ہے اور شہادت میں کسی کے نزدیک کتابی شہادت کو اس صورت کے بغیر ہوگا امام





مال ان دونوں میں بھٹو برابر ہی تقسیم کر دیا جائے گا۔ کسر سے بچنے کے لیے تقسیم کی یہ شکل اختیار کی جائے گی کہ آدھے حصوں کے سوا حصے بنائے جائیں گے، کل مال کا آٹھواں حصہ، یعنی ان سولہ حصوں میں سے دو حصے اس شخص اور بہن کے لیے جائیں گے اور بقیہ چودہ حصوں میں سے سات سات حصے ہر دو بھائیوں کو مل جائیں گے اگر سولہ حصے نیلے جائیں اور آٹھ حصے کر کے ترکہ تقسیم کیا جائے تو آٹھواں حصہ عورت کو دینے کے بعد باقی بچتے ہیں سات حصے۔ ان کو دونوں میں تقسیم کریں تو ہر ایک کو ساڑھے تین حصے ملیں گے ماس کسر سے بچنے کے لیے اور عدد کی تصحیح کی خاطر سولہ حصے بنائے جائیں گے۔ اور اگر دو دسرا بھائی اس کو اس اقرار میں) بھٹو دے تو جمہور علماء رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس عورت کو مقرر کے مقبوض مال کا نوں حصہ ملے گا جیسا ابن ابی لیلیٰ حصے نزدیک اسے اس کے زیر قبضہ مال کا آٹھواں حصہ ملے گا۔ ابن ابی لیلیٰ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ترکہ خیال تھا کہ اس عورت کو دونوں بھائیوں کے مقبوض مال کا آٹھواں حصہ ملے گا، لیکن اس کا اقرار اس کے اپنے مقبوض مال کے حق میں تو صحیح ہے مگر اپنے بھائی کے مقبوض مال کے حق میں صحیح نہیں ہے، اور جب اس کے اپنے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے تو وہ اسے اپنے مقبوض مال کا آٹھواں حصہ دے گا جمہور علماء کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقرر کا گمان یہ ہے کہ کل ترکہ کا آٹھواں حصہ اس عورت کا ہے اور باقی باغیر حصہ ان دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم کیا جائے گا، مسئلے کے فائدے کے مطابق جبکہ علماء تقسیم کی شکل وہی ہوگی جن کا حصہ نہ کر کیا یعنی کل کے سولہ حصے کر کے) انہیں منکر بھائی اپنے (اصل حق سے) جو مال لے گا اس میں وہ ظالم ہے لہذا اس کے مقبوض مال کو تلف شدہ تصور کیا جائے گا اور مقرر کے قبضے میں جو نصف مال ہے اس کو اس کے اور اس عورت کے درمیان دونوں کے حق کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا اور مقرر کو جو حاصل ہوگا اس کے (وہ حصے بنائے جائیں گے، ان میں سے دو حصے اس عورت کو دے دیے جائیں گے اور سات حصے مقرر کو جب اس نصف حصے کے نو حصے بنائے جائیں تو گویا مال کے اٹھارہ حصے بنائے گئے تو حصے انکار کرنے والے بھائی کو مل گئے، اور حصے عورت کو مل گئے اور سات حصے اقرار کرنے والے بھائی کو۔

یہ اس صورت کے مسائل تھے کہ جب مقرر کسی ایک وارث کا اقرار کرے اور اگر وہ وارث کے بعد وارث کا اقرار کرے مثلاً وہ ایک وارث کا اقرار کرے مگر کسی دوسرے وارث کا بھی اقرار کرے تو ایسے اقرار کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ پہلا شخص جس کی وراثت کا اقرار کیا گیا ہے دوسرے شخص کی وراثت کی بابت اس کے اقرار کی تصدیق کر دے تو ان (تینوں) کے درمیان مال اللہ تعالیٰ کے فرائض (وراثت کے مقررہ حصوں) کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا، اور اگر وہ (پہلا شخص) اس اقرار کے بارے میں اس کی تکذیب کر دے تو اگر تو مقرر پہلے شخص کو اس کا حصہ فرائض کے حکم پر دیا ہو تو وہ ضامی نہ ہوگا اور اس (دینے ہوئے حصے) کو تلف شدہ سمجھ دیا جائے گا اور وہ دونوں مقرر کے زیر قبضہ مال کا اپنے اپنے حق کے مطابق تقسیم کر لیں گے اور اگر اس نے فرائض کے فیصلے کے بغیر اس کو اس کا حصہ دیا ہو تو وہ ضامی ہوگا اور دیا ہوا مال ایسے تصور کیا جائے گا کہ جیسے اس کے قبضے میں برقرار ہے لہذا کل مال میں سے دوسرے کا جو حصہ ملے گا وہ اسے دیا جائے گا۔

**مسائل** اس جملے کا اثر راجح و قریح اس طرح ہے کہ ایک شخص ہلاک ہو گیا اور اپنے بیٹے ایک بیٹا چلا اس بیٹے نے کسی شخص کو اپنے مال اور باپ کی طرف سے دینا بھائی اقرار کیا تو وہ اسے نصف وارث

ہے گا، بدلیل مذکورہ یعنی یہ کہ میراث کے حق میں اغوات کا اقرار صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر وہ ایک دوسرے بھائی کا بھی اقرار کرتے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو پہلے بھائی کو اس کا حصہ داکر دینے کے بعد اقرار کرنے کا یا پہلے بھائی کو اس کا حصہ داکر دینے کے قبل اقرار کرنے کا۔ اگر پہلے بھائی کو اس کا حصہ داکر دینے کے بعد اقرار کرے تو اگر تو اس نے قاضی کے حکم پر اس کا حصہ داکر دیا ہو تو دوسرے بھائی کے لئے کل مال کا چوتھا حصہ ہو گا، اور اگر اسے پاس مال کا چوتھا حصہ باقی رہ جائے گا، کیونکہ چوتھا حصہ قانون کی نظر میں لغت شدہ کے حکم میں ہو گا، کیونکہ وہ (پہلے بھائی کو اس کا حصہ) داکر دینے پر مجبور تھا، لہذا باقی مال ان دونوں میں برابر تقسیم ہو جائے گا، کیونکہ مقرر کے خیال میں دوسرا بھائی میراث میں اس کے برابر کا حصہ ہے، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کو کل مال کے نصف کا نصف یعنی کل مال کا چوتھا حصہ ملے گا، اور اگر اس نے پہلے بھائی کو اس کا حصہ دیا ہو تو اب بھی یہی حکم ہو گا، کیونکہ نسبت مال پہلے بھائی کی طرف سے برقرار ہے، اور مستحق ہے اور مستحق ایسے ہوتا ہے کہ جسے فی الواقعہ پیر یا کیا ہے۔ اور اگر اس نے قاضی کے حکم کے بغیر پہلے بھائی کو اس کا حصہ دیا ہو تو دوسرے بھائی کو کل مال کا بھائی کا حصہ ملے گا۔ بدلیں مذکورہ یعنی یہ کہ حکم قاضی کے بغیر اولاد کی اس کے لئے واجب النفعان ہے اور واجب النفعان قائم کے مانند ہوتا ہے، لہذا کل مال کا ایک تہائی وہ اس (دوسرے بھائی) کو داکر دے گا، اور اس کے پاس ایک تہائی (نصف کا) رہ جائے گا، اگر وہ قاضی کے حکم پر دوسرے بھائی کو ایک تہائی مال داکر دے پھر ایک تیسرے بھائی کا اقرار کرے، تو تیسرا بھائی پہلے وہ بھائیوں کی بابت اس کے اقرار کو جھٹلا دے تو تیسرا بھائی معروف و منہ (یعنی مقرر) سے کل مال کا چوتھا حصہ وصول کرے گا، کیونکہ سارا مال معنوی طور پر قائم ہے، اس لیے کہ عدالتی حکم کے بغیر اولاد کی (داکر دینے والے) پر واجب النفعان ہوتی ہے، چنانچہ وہ (تیسرا بھائی) وہ چوتھا حصہ کل مال کا (چوتھا حصہ) پاس ہے، لے لے گا، اور وہ جسے چھٹے کا نصف بھی وصول کرے گا، کیونکہ پہلے وہ (دو اقداری بھائیوں) کو ادائیگی (جو عدالتی حکم کے بغیر کی گئی تھی) اس تیسرے کے حق میں صحیح نہیں ہے، لہذا اس (ادائیگی) کرنے والے یعنی مقرر سے چھٹے کے نصف کو وہ ضمان وصول کیا جائے گا، جسے وہ اپنے مقبوض چھٹے سے حیسب داکر دے گا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی (موقوف) اپنے بچے دو بیٹے چھوٹے، ان دونوں میں سے ایک بیٹا بھائی کا اقرار کرے پھر ایک اور بھائی کا اقرار کرے، تو اگر وہ معروف و منہ اس کی تصدیق کر دے تو یہ سب میراث میں شریک ہوں گے، اور اگر وہ (موقوف بیٹا) اس کو جھٹلا دے، تو اس صورت میں اگر وہ بیٹا بھائی جس کی ولائت کا اقرار کیا گیا ہے اس کی تصدیق کر دے تو کل مال کا نصف ان (تینوں بھائیوں یعنی ایک معروف بیٹا جو مقرب ہے اور دو اقداری بھائی) میں تین برابر حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ اس کا ولائت کا اقرار اس کے اپنے حق میں اور جس کے لیے اس نے سب سے پہلے ولائت کا اقرار کیا ہے اس کے حق میں صحیح ہے، لیکن معروف بیٹے کے حق میں یہ اقرار صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ مال کا نصف اس معروف بیٹے کے لئے گا، اور باقی نصف ان تینوں میں حصہ برابر تقسیم ہو گا، اور اگر وہ (پہلے شخص جس کے وارث ہوئے) کا اس نے اقرار کیا ہے، اس کی تکزیب کر دے تو اگر اس نے قاضی کے حکم پر اس کو اپنے مقبوض مال کا نصف یعنی کل مال کا چوتھا حصہ داکر دیا ہو تو باقی ماندہ مال اس کے (دو اقداری بھائی) کے درمیان حصہ برابر تقسیم ہو گا، کیونکہ قاضی کے حکم پر ادا کردہ مال لغت شدہ کے

حکم میں آتا ہے، لہذا باقیماندہ مال ان دونوں کے درمیان بھٹے برابر کی تقسیم ہو جائے گا اور ہر ایک کو درکل مال کا  
 آٹھواں حصہ ملے گا۔ اور اگر اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی ہو تو مقرر اس دوسرے کو اپنے مقبوضہ مال، یعنی کل مال  
 کے چوتھائی حصے میں سے کل مال کا چھٹا حصہ ادا کرنے کا کیونکہ عدالتی حکم کے بغیر ادا کردہ مال کے لیے ادا کرنے والا  
 ضامن ہوتا ہے، لہذا وہ ایک چوتھائی حصہ (جو اس نے ادا کیا) مال کا نام کے مندرجہ سا اور اگر ان میں سے کوئی ایک  
 کسی بہن کا اقرار کرے اور اس بہن کو اس کا حصہ رسدی دے دے پھر ایک دوسری بہن کا اقرار کرے اور اس کا حصہ  
 اس کی نگذیب کرے تو اس صورت میں اگر اس کی پہلی بہن اس کی تصدیق کر دے تو کل مال کا نصف انکا رکھنے والے  
 بہائی کو ملے گا اور باقی نصف مال اقرار کرنے والے بہائی اور ان دو بہنوں کے درمیان اس اصول کے مطابق تقسیم  
 ہو جائے گا کہ ثورت کو ایک حصہ اور مرد کو اسی کے مثل دو حصے۔ اور وہ بہن اس کی نگذیب کر دے تو اگر اس نے  
 اس (بہن) کو اس کا حصہ یعنی نصف کا ایک تہائی اور کل مال کا چھٹا حصہ عدالتی حکم پر ادا کیا ہو تو باقی ماندہ مال  
 اقرار کرنے والے اور دوسری بہن کے درمیان اس قاعدے کے مطابق تقسیم کیا جائے گا کہ ثورت کو ایک حصہ اور  
 مرد کو اس کا دو گنا، بدلیل مذکورہ، یعنی عدالتی حکم پر ادا کردہ مال کا نصف شدہ کے حکم میں ہو تاکہ اس لیے ادا  
 کرنے والا اس کے لیے ضامن نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادا کیا ہو تو اقرار کرنے والا اپنے  
 مقبوضہ مال میں سے کل مال کے چوتھائی کا نصف اس دوسری بہن کو ادا کرے گا، کیونکہ عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی  
 مال کو تلف کرنا ہے، تو ایسے بے گناہ مال اس کے پاس موجود ہے اور اس حالت میں اس نے دو بہنوں کا اقرار کیا  
 ہے۔ اور اگر فی الواقع یہ صورت ہو تو وہ دو بہنوں کو کل مال کا چوتھا حصہ ادا کرتا یعنی ہر بہن کے حصے میں کل مال  
 کا آٹھواں حصہ آتا، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا، کہ وہ دوسری بہن کو اپنے مقبوضہ مال میں سے کل مال کے چوتھائی  
 کا نصف دے گا، ورنہ بھانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر ان دونوں (بہنیوں) میں سے کوئی ایک اپنے باپ کی کسی بیوی کا اقرار کرے، پھر ایک اور بیوی کا اقرار کرے،  
 تو اگر ان دونوں (بیویوں) کا اکٹھے اقرار کرے تو دونوں (بیویوں) کو وہ دونوں حصے درکل مل کا چھٹا حصہ ملے گا، اور یہ ظاہر  
 بات ہے کیونکہ بیویوں کا فرض (یعنی میراث میں مقررہ حصہ) ان کے تئیں (تعداد یا کثیر التعداد ہوئے بے بدل نہیں  
 جاتا۔ اور اگر اس نے پہلے ایک بیوی کا اقرار کیا اور اسے اس کا حصہ رسدی دے دیا، پھر دوسری بیوی کا اقرار کیا تو اس  
 صورت میں اگر پہلی بیوی اس کی تصدیق کر دے تو اس مسئلے کا وہی جواب (حکم) ہوگا (جو پہلے مسئلے کا تھا) اور اگر وہ  
 اس کو جھٹلا دے تو درکل مال کا نصف انکا کرنے والے بہائی کو ملے گا، پہلی بیوی کو باقی رہے ایک معروف  
 بیٹا اور دوسری بیوی تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے پہلی بیوی کو چھٹا حصہ عدالتی حکم پر دیا ہے تو اسے تلف شدہ سمجھا  
 جائے گا اور یہ ایسے تصور کیا جائے گا کہ اگر اس کے پاس باقیماندہ مال کے سوا کوئی اور مال تھا ہی نہیں اور وہ باقیماندہ  
 مال سات حصے ہیں، تو مقررہ اور دوسری بیوی کے درمیان اس باقیماندہ مال کو تقسیم کرنے کے لیے اس کے آخر حصے  
 کے جائیں گے، چھ حصہ اس بیوی کو مل جائے گا اور سات حصے اقرار کرنے والے بیٹے کو۔ اور اگر اس نے پہلی بیوی  
 کو اس کا حصہ، عدالتی حکم کے بغیر دیا ہو تو اس کے پاس جو نو حصے ہیں ایک حصہ دوسری بیوی کو دے گا، یعنی کل مال کے  
 نصف کا ساتواں حصہ، کیونکہ ادا کردہ حصہ ایسے ہے کہ جیسے اس کے پاس موجود ہے اور اگر نصف مال اس کے پاس موجود  
 ہوتا تو وہ دوسری بیوی کو نوں حصہ دیتا اور یہی حصہ ہر ایک کو تک جس کا اقرار کیا گیا ہے وہ ہے دونوں خواتین کے

پلے ملا کر کل مال کا آٹھواں حصہ اور آٹھواں حصہ دونوں حصوں کے برابر ہے، ایک تو اس حصہ پہلی بیوی کو اور ایک تو اس حصہ دوسری بیوی کو، اِلا یہ کہ پہلی بیوی نے حکم کیا کہ اس نے اپنے حصے سے زیادہ وصول کر لیا اور یہ حکم اقرار کرنے والے جہاں کے حکامات میں پیشے گا کیونکہ اس نے عدالتی حکم کے بغیر اس کو یہ حصہ ادا کیا تھا۔ لہذا دوسرا تو اس حصہ وہ دوسری بیوی کو ادا کرے گا اور یہ کل مال کے نصف کا ساتواں حصہ بنتا ہے، باقی بیٹے کو ملے گا اور یہ بھر رہے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص مر جائے اور اپنے پیچھے ایک معروف بیٹا چھوڑ جائے، اور اس (بیٹے) کے پاس ایک ہزار روپہم ہوں (ترکے میں سے) کوئی آدمی میت کے ذمے اپنے ایک ہزار روپہم کا دعویٰ کرے، وہ بیٹا اس کی تصدیق کر دے یا انکار کی صورت میں، حکم کھانے سے انکار کر دے اور یہ رقم اس قرض خواہ کو دے دے، پھر ایک دوسرا آدمی میت کے ذمے اپنے ایک ہزار روپہم کا دعویٰ کرے جس کی وہ بیٹا تصدیق کر دے یا حکم کھانے سے انکار کر دے، تو اگر تو اس نے پہلے آدمی کو قاضی کے حکم پر ادائیگی کی ہو تو دوسرے آدمی کیلئے وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ پہلے آدمی کو ادائیگی کرنے پر وہ مجبور تھا، لہذا ادا کردہ مال تلف شدہ کے حکم میں ہے، اور اگر اس نے یہ ادائیگی عدالتی حکم کے بغیر کی ہو تو وہ دوسرے آدمی کے ذمے نصف مال کا ضامن ہو گا کیونکہ اس نے ادائیگی اپنی مرضی و اختیار سے کی ہے لہذا یہ اختلاف ہے، اس لیے اس سے ضمان وصول کیا جائے گا جیسے اس صورت میں کیا جاتا کہ جب وہ ان دونوں کے لیے اقرار کرے اور پھر ان میں سے کسی ایک کا ادائیگی کر دے۔

اور اگر مرنے والا اپنے پیچھے ایک ہزار روپہم لا اور ایک بیٹا (چھوڑے) اور وہ (بیٹا) کسی کو اپنا جہاں اقرار کرے پھر اس اقرار سے مغرب ہو جائے اور اس سے کہے کہ تو میرا جہاں نہیں ہے بلکہ میرا جہاں تو یہ دوسرا شخص ہے، اور وہ دوسرا شخص اس کے اس اقرار کی تصدیق کرے اور اس کے پہلے اقرار کی تکذیب کر دے تو اس صورت میں اگر اس نے پہلے شخص کو نصف مال عدالت کے حکم پر دیا ہو تو اپنا ماندہ مال میں دوسرا شخص اس کا شریک ہو گا چنانچہ وہ اس راہ قیامندہ نصف مال (کہ مجھ پر برابری باجم تقسیم کریں گے، بدلیل مذکورہ) یعنی یہ کہ عدالتی حکم کے تحت ادا کردہ مال تلف شدہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اگر عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی ہو تو وہ اپنا کل مقبور ضامن ہو گا کہ کل ترکہ کا نصف ہے، اس دوسرے شخص کو دے گا، بدلیل مذکورہ۔

اور اگر مرنے والا اپنے پیچھے ایک بیٹا اور ایک ہزار روپہم چھوڑے، کوئی شخص میت کے ذمے اپنے ایک ہزار روپہم کا دعویٰ کرے، عدالت (بیٹا) اس کی تصدیق کر دے اور عدالتی حکم سے تحت یا عدالتی حکم کے بغیر اسے وہ مال دے دے اور ایک دوسرا شخص میت کے ذمے اپنے ایک ہزار روپہم کے قرض کا دعویٰ کرے، عدالت اس کی تکذیب کرے، پہلا قرض خواہ اس کی (اس دعوے میں) تصدیق کرے مگر دوسرا قرض خواہ پہلے قرض خواہ کے میت کے ذمے قرض کے دعوے سے انکار کرے تو اس کا انکار قابل اعتناء نہ ہو گا اور وہ دونوں (قرض خواہانہ) ان ایک ہزار روپہم کو مجھ پر برابری باجم تقسیم کریں گے، کیونکہ دوسرے قرض خواہ کا استحقاق پہلے قرض خواہ کے اقرار سے ثابت ہو چکا ہے کہ وہ اس کی تصدیق کر رہا ہے اور اس نے اس کے واسطے صرف نصف مال ہی کا اقرار کیا ہے۔ اسی طرح اگر دوسرا قرض خواہ کسی غیرے قرض خواہ کا اقرار کرے تو غیر قرض خواہ اس (اقرار کرنے والے دوسرے

قرضخواہ کے مقبوضہ حصے میں سے نصف لے لے گا بدلیل مذکورہ۔

گر کوئی شخص میراثے اور اپنے بچے کسی شخص کے پاس ایک ہزار درہم چھوڑ جائے وہ شخص کہے کہ میں مال اور باپ دونوں کی طرف سے اس کا بھائی ہوں (اور وہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ) تو اس (متوفی) کا اس کے باپ اور مال کی طرف سے بھائی ہے اور جس کے واسطے اقرار کیا گیا وہ (یعنی دوسرا شخص) مقرر اس کا بھائی ماننے سے انکار کرے تو استحقاق کی رو سے مقرر کے قول کو قبول کیا جائے گا جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اگر مقرر اس دوسرے شخص کو کہے کہ میں اور تو اس (متوفی) کے بھائی ہیں اس کے باپ اور اس کی مال کی طرف سے اور اس کے حصے میرے ایک ہزار درہم قرض ہیں اور مقرر یہ (جس کو بھائی اقرار کیا) اس قرض سے انکار کرے تو مال ان دونوں میں بحدہ برابر ہی تقسیم کیا جائے گا کیونکہ قرض کا دعویٰ ایک امر عارض (بعد میں پیش آنے والا واقعہ) کا دعویٰ ہے جو میراث میں مانا ہے، لہذا حجت کے بغیر یہ دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

اگر مرنے والا اپنے بچے ایک بیٹا اور ایک ہزار درہم چھوڑے، کوئی شخص میت کے حصے اپنے ایک ہزار درہم کا دعویٰ کرے، وارث اس کے اس دعویٰ کی تصدیق کرے اور اسے ہزار درہم ادا کر دے، پھر ایک دوسرا شخص دعویٰ کرے کہ میت نے اس کے لیے اپنے ایک تہائی مال کی وصیت کی تھی یا وہ یہ دعویٰ کرے کہ وہ میت کا بیٹا ہے اور مال دونوں کی وہ معروف بیٹا تصدیق کرے اور وہ دونوں اس (بیٹے) کے اقرار کی تکذیب کریں مگر تو اس نے عدالتی حکم بغیر ادائیگی کی تو ادائیگی کرنے والے پر کوئی ضمانت عائد نہ ہوگا، کیونکہ میراث اور وصیت دونوں قرض سے تفریق اور اس کا اقرار ثبوت نسب کے حق میں صحیح نہیں ہے لیکن میراث کے حق میں صحیح ہے اور میراث (زیر بحث مسئلے میں) پائی نہیں گئی۔ اور اگر وہ یکبارگی ان دونوں کے واسطے اقرار کرے اور ان دونوں کو ادائیگی کر دے، پھر قرضخواہ کے لیے اقرار کرے تو قرضخواہ کو حق ہوگا کہ اس نے ان پچھلے دو آدمیوں کو جو مال ادا کیا ہے اس کا اس سے ضمانت وصول کرے کیونکہ قرض مقدم ہے، کیونکہ جب اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی تو اس نے قرضخواہ کا حق تلف کیا، اور اگر عدالتی حکم کے تحت ادائیگی کی ہو تو اس صورت میں اس پر کوئی ضمانت عائد نہ ہوگا۔ بدلیل مذکورہ۔ اگر وصیت یا میراث گواہوں کے ذریعے ثابت ہو جائے، عدالت میں یا عدالت سے باہر پھر قرضخواہ اپنے قرض کا اقرار کرے تو قرضخواہ کے واسطے اس پر کوئی ضمانت عائد نہ ہوگا، اس مال کی باقی بچہ جو اس نے وارث یا موطنی (جس کے لیے وصیت کی گئی) کو ادا کیا کیونکہ جب میراث یا وصیت پر گواہ قائم ہو گئے تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ وہ معروف وارث یا موطنی ہے، اس لیے قرض کا اقرار ان دونوں کے حق کو نہیں مٹاتا، اور اگر اس نے ہنوز اس کو مال ادا کیا ہے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ قرضخواہ کو ادائیگی کرے اور واقعی اسے مجبور کرے گا کہ وارث اور موطنی کو ادائیگی کرے، بدلیل مذکورہ والہ سبحانہ و تعالیٰ اعظم۔

## اقرار کن چیزوں کا باطل ہو جاتا ہے

جہاں تک ان چیزوں کو بیان کرنے کا تعلق ہے جن سے اقرار وجوہ میں آنے کے بعد باطل ہو جاتا ہے تو ہم

اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ اقرار و جہاد میں آنے کے بعد دو چیزوں سے باطل ہو جاتا ہے۔

۱ ایک تو یہ کہ اقرار کی جس قسم کا تعلق حقوق العباد سے ہے اس قسم کا اقرار مقرر کے جملہ سنے سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مقرر کا اقرار مقررہ (جس پر جزا کا اقرار کیا گیا) کے لازم ہونے کی دلیل ہے اور مقرر کی طرف سے اس کی تکذیب اس کے لازم نہ ہونے کی دلیل ہے، اور اس کے لازم ہونے کا ثبوت معلوم نہیں لہذا شک کی بنا پر یہ (یعنی اس کا لازم ہونا) ثابت نہ ہوگا۔

۲ دوسری چیز ایسے معاملے میں مقرر کا اپنے اقرار سے مخیر ہونا ہے جس میں آنکھ پر کرنا روا ہو اور ایسا اقرار کہ اس قسم میں ہوتا ہے جو خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق سے متعلق ہو جیسے سوزنا ہے کہ اگر اس امر پر اختلاف ہے کہ وہ اقرار سے مخیر ہونے والا شخص اپنے انکار میں سچا ہو یا لہذا وہ اپنے اقرار میں باطل ہو یا ہوگا اس لیے اس سے وجوب خذ میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا ہے کہ اس نے عدالتی فیصلے سے قبل انکشاف کیا یا بعد میں سزا سے ذرہ نہ زنی مکمل ہونے سے قبل یا سنگساری میں موت سے پیشتر یا بعد میں۔ حدیث میں آتا ہے کہ حضرت عائشہ (راستی) کو جب سزائے سنگساری میں چند قطرہ بار سے گئے تو وہ حضور سے پتھروں والی زمین سے زیادہ پتھروں والی زمین کی طرف بھاگ نکلے، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک یہ بات پہنچی تو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: بھلاں اللہ! تم لوگوں نے اس کو جانے کیوں دیا۔ اسی لیے امام ربیع بن حکمران یا اس کا نائب حاکم حجاز کے لیے منتخب ہے کہ وہ ایسی باتیں کہہ کر مقرر کو مخیر ہونے کی تلقین کرے کہ شاید تم نے اسے (مذہبیوں کو) چھوڑا ہوگا یا اسکا بوسہ لیا ہوگا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاضر کو تلقین فرمائی تھی اور جیسے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جو روضہ اور چور و عورت کو یہ فرما کر تلقین فرمائی تھی کہ میرا خیال نہیں کہ اس مرد نے یا اس عورت نے جو رکی کی ہو میں کہتا ہوں کہ اگر اس میں انحراف نہ ہو تو اس تلقین کا کوئی مطلب اور فائدہ نہ ہوتا۔ لہذا آپ علیہ افضل التقدیر و التسلیم کی طرف سے یہ تلقین حد کو نہ لے گا ایک حیلہ تھی کیونکہ آپ علیہ افضل التقدیر نے ہمیں حکم فرمایا ہے کہ شبہات کی بنا پر حدود کو مال دو۔ اسی طرح آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے کہ حدود کو مال دیا کرو جہاں تک ممکن ہو یہی حکم چوری اور شرک و لوثی کے اقرار سے مخیر ہونے کا ہے کیونکہ ان دونوں (چوری اور شراب نوشی) پر جو حدود واجب ہوئی ہے وہ خالص اللہ بجانہ تعالیٰ کا حق ہے اس لیے ان دونوں کے اقرار سے انحراف صحیح (یعنی قابل قبول) ہے۔ البتہ چوری میں اقرار سے انحراف صرف سزائے قطع کے حق میں صحیح ہے مال کے حق میں صحیح نہیں ہے کیونکہ سزائے قطع خالص طور پر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ حق ہے اس لیے اس سے انحراف صحیح ہے۔ جہاں تک مال کا تعلق ہے تو وہ بندے کا حق ہے لہذا اس بارے میں انحراف صحیح نہیں ہے جہاں تک حدیث کا تعلق ہے اس میں اقرار سے انحراف صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں حد سے کوئی حق ہے لہذا انحراف میں وہ مورد الزام ہوگا اس لیے اس میں انحراف صحیح نہیں ہے، جیسے ان تمام حقوق میں انحراف صحیح نہیں ہے جو خالص اللہ بندوں کے حقوق ہیں۔ اسی طرح (مستوجب) قصاص (حکم) کے اقرار سے انحراف صحیح بھی نہیں ہے، کیونکہ قصاص خالص اللہ بندوں کا حق ہے اس لیے اس میں انحراف صحیح جائز نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اعظم باصحاب۔

## کتاب الجنایات

## قانون مجہداری

(CRIMINAL LAW)

مجہداری جرم کی اصل میں دو قسمیں ہیں، چوپایوں اور تجارت کے خلاف جرم اور انسان کے خلاف جرم۔  
چوپایوں اور تجارت کے خلاف جرم کی آگے دو قسمیں ہیں، غصب اور اتکاف۔ ان دونوں قسموں کا ذکر ہم  
کتاب الغصب میں کر چکے ہیں۔ یہ کتاب صرف انسان پر واقع ہونے والے جرم کے احکام کو بیان کرنے کے  
نیلے مخصوص ہے۔

انسان پر واقع ہونے والے جرم کی قسمیں | ہم ان کی توفیق سے کہتے ہیں کہ انسان پر واقع ہونے والے  
جرم کی تین قسمیں ہیں:

(۱) جان مطلق کے خلاف جرم۔

(۲) جان مطلق سے کمتر (یعنی کسی عضو وغیرہ) کے خلاف جرم (قتل سے ارق جرائم)

(۳) اس کے خلاف جرم جو ایک لحاظ سے تو جان ہے مگر ایک لحاظ سے جان نہیں ہے (جینیٹ کے  
خلاف جرم)

جان مطلق کے خلاف جرم | جہاں تک جان مطلق کے خلاف جرم کا تعلق ہے تو  
اس سے مراد ہے ولادت یافتہ انسان کا قتل۔ قتل پر گتھو  
کرنے کے کئی موضوعات ہیں، قتل کی اقسام، ہر قسم کے قتل کی صفات اور ہر قسم کے قتل کے احکام۔

## قتل کی اقسام

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو قتل کی چار قسمیں ہیں:-

۱۔ قتل عمد | قتل جو عمدہ محض (یعنی غاصتاً ارادی قتل) ہو اور اس میں عمدہ محض نہ ہونے کا شبہ نہ پایا  
جاتا ہو۔

۲۔ قتل مشابہ قتل عمد | اور ایسا قتل عمد محض میں قتل عمد نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہو۔ اسے شبہ عمدہ  
دیا جاتا ہے۔

۳۔ قتل خطا | اور ایسا قتل جو خطائے محض ہو اور اس میں خطائے محض نہ ہونے کا شبہ نہ  
پایا جاتا ہو۔

۴۔ قتل مشابہ بہ قتل خطا اور ایسا قتل جو قتل خطا کے مقدم میں ہو۔

### قتل عمد کی تعریف

قتل عمد شخص سے مراد یہ ہے کہ وہ (یعنی مجرم) دھار یا نوک، ایلے و سٹے سے قتل کا قصد کرے جیسے تلوار، چھری، نیزہ، ستانی، سونے یا ایسی کوئی اور چیز بھاری کے مشابہ ہو یا قلم کرنے یا پچھنے میں ویسا ہی کام دے جیسا یہ چیزیں دیتی ہیں، مثلاً، آگ، شیشہ، نرگھ یا اس کی جھال، دھار والا پتھر اور نیزہ جس کا پھل نہ ہو، وغیرہ؛ اسی طرح ایسا جیسا جو تاجے سے بنایا گیا ہو۔ اسی طرح مٹی، رونا کی رو سے ایسے لوہے کے ساتھ قتل جس کی دھار نہ ہو، جیسے سلاخ، تھراڑو کا پاٹ، لکھڑا پٹے کی پشت اور سنگ مرمر۔ وغیرہ بھی قتل عمد ہے۔ علامہ ابنی نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ قتل عمد نہیں ہے سب سے ظاہر والد یا بیوی کی رو سے تو اعتبار خود لوہے کا ہے، خواہ وہ زخم لگانے یا نہ لگانے کی روایت میں اعتبار خود قلم کا کیا گیا ہے خواہ وہ لوہے کے لگایا گیا ہو یا اس کے سوا کسی اور چیز سے۔ اسی طرح اگر وہ چیز مٹی، آلو، گھاس، لوہے کے مقدم میں ہو، جیسے پتھر، تانبا، سیر، سونا اور چاندی ہے تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو لوہے کا ہے۔

### قتل مشابہ بہ قتل عمد کی تعریف

جس تک شبہ عمد کا تعلق ہے تو اس کی عین نہیں میں ان میں سے نفس کے شبہ عمد ہونے پر قواعد فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض کے بارے میں ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ متفق علیہ شبہ قتل یہ ہے کہ کوئی شخص چھوٹی سونے یا لاتھی یا چھوٹے پتھر یا چیز وغیرہ یعنی ایسی چیز سے قتل کا ارادہ کرے کہ جس سے عام طور پر ہلاکت واقع نہیں ہوتی، جیسے گڑھا وغیرہ ہے، اگر اس سے وہ ایک یا دو ضربیں لگائے اور پہلے در پہلے ضربیں نہ لگائے، مختلف نیزہ شبہ عمد بہت کر دھمکتے کوڑے کے ساتھ اسے اور پہلے در پہلے ضربیں لگائے یہاں تک کہ وہ مر جائے۔ یہ ہمارے اثر کے نزدیک تو بلا اختلاف شبہ عمد ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک یہ عمد ہے۔ اگر کوئی شخص کسی ایسی چیز سے قتل کا قصد کرے جس سے عام طور پر ہلاکت واقع ہو جاتی ہو مگر وہ چیز تو قلم لگانے والی (یعنی دھار والی) ہو اور نہ ہی جیسے والا (یعنی نوکدار) ہو۔ جیسے دھویوں کا ٹکڑا، بڑی تھرا، بڑی لاتھی (یا لٹھ) وغیرہ تو یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ عمد ہے۔ جان سے کمتر یعنی کسی عضو پر جرم، میں شبہ عمد نہیں ہے، چنانچہ جو جان کے بارے میں قلم عمد ہے وہ جان سے کمتر کے ضمن میں عمد ہے کیونکہ جان سے کمتر کے اطلاق کا قصد عام طور پر کسی خاص ہتھیار سے نہیں کیا جاتا لہذا قصد پر دلالت کرنے کے لیے کبھی آگات یکساں ہیں، چنانچہ یہ عمل عمد محض ہے، اس لیے دیکھا جائے گا کہ اگر قصاص کو واجب کرنا ممکن ہو تو قصاص واجب ہو جائے گا اور اگر ممکن نہ ہو تو جو مانہ واجب ہو جائے گا۔

### قتل خطا کی تعریف

جس تک قتل خطا کا تعلق ہے تو خطا کبھی تو خود فعل میں ہوتی ہے اور کبھی فاعل کے خیال میں۔ اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی شکار کا قصد کرے اور وہ (تیر یا گول وغیرہ) کسی آدمی کو لگ جائے یا کسی آدمی کا قصد کرے اور لگ جائے کسی دوسرے شخص کو۔ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ایک عضو کا قصد کرے اور لگ جائے اس کے کسی دوسرے عضو کو تو یہ خطا نہیں بلکہ عمد ہے۔ دوسری خطا یعنی فاعل کے خیال میں، اکی مثال یہ ہے کہ وہ کسی آدمی کو جرنی یا مرتد خیال کر کے نشانہ بنائے اور وہ مسلمان ہو۔



جہاں تک اس قتل کا تعلق ہے جو خطا کے منہم میں ہے (یعنی قتل مشابہ قتل خطا) تو اس کا حکم اور اس کی صفت ہم انشاء اللہ تعالیٰ بعد میں بیان کریں گے۔ تو یہ ہیں ان اقسام کی صفات۔

## قتل کے احکام

جہاں تک قتل کی مذکورہ اقسام کے احکام کا تعلق ہے تو ان صفات میں سے کسی ایک صفت والے قتل کا واقع ہونا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو (قاتل) معلوم ہوگا یا پھر (قاتل) معلوم نہ ہوگا، یا اس طور پر مقتول پایا گیا مگر اس کے قاتل کا پتا نہیں۔

اگر وہ (یعنی قاتل) معلوم ہو اور قتل عمد محض ہو تو اس سے متعلق کچھ احکام ہیں، از انجملہ، قصاص کا واجب ہونا ہے۔ قصاص پر گتنگو کئی موضوعات پر ہوتی، وجوب قصاص کی شرطوں کا بیان، اس کے وجوب کی کیفیت کا بیان، اس امر کا بیان کہ قصاص کا عقد ارکون ہے، اس امر کا بیان کہ قصاص کو وصول کرنے کا اختیار کسے حاصل ہے، قصاص کو وصول کرنے کی شرط جو از کا بیان، قصاص کس چیز (آلے) کے ذریعے وصول کیا جائے اس کا بیان، قصاص وصول کرنے کی کیفیت کا بیان اور ان چیزوں کا بیان کہ جن کی وجہ سے قصاص واجب ہو چکے کے بعد ساقط ہو جاتا ہے۔

**قتل عمد کے احکام**

وجوب قصاص کی شرطیں | وجوب قصاص کی کچھ شرطیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق قاتل سے بعض کا مقتول سے، بعض کا خود قاتل سے اور بعض کا مقتول کے ولی سے ہے۔ جن شرطوں کا تعلق قاتل سے وہ پانچ ہیں۔

**قاتل سے متعلق شرطیں** (۱) ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ عاقل ہو؛ (۲) دو سری یہ ہے کہ وہ بالغ ہو۔ چنانچہ اگر قاتل دیوانہ یا نابالغ ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص منہایت اور بد و ذل (یعنی دیوانہ اور نابالغ) سزا پانے کے اہل نہیں، کیونکہ سزا تو مجرم کی بنا پر ہی واجب ہوتی ہے اور ان کے فعل پر مجرم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان دو قاتل پر حد و واجب نہیں ہوتیں۔ جہاں تک قاتل کے مذکورہ ہونے، یا اگر ادا یا مسلمان ہونے کا تعلق ہے تو یہ وجوب قصاص کے لیے شرطیں نہیں ہیں۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ اس نے عمداً قتل کیا ہو اور مقتول کو قتل کرنا ہی اس کا مقصود ہو اور اگر غلطی سے قتل کیا ہو تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ العمد قسود (عمدہ قصاص ہے) یعنی قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہے۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وجوب قصاص کے لیے شرط قرار دیا ہے۔ علاوہ انہیں، قصاص ایک انتہائی سزا ہے اس لیے اس کے لیے مجرم کا انتہائی ہونا لازم ہے اور مجرم عمد کے بغیر انتہائی نہیں ہوتا۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ قاتل سے جو قتل سرزد ہوا ہے وہ عمد محض ہو اس میں (عمد محض) نہ ہونے کا شہرہ ہو کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ العمد قسود (عمدہ قصاص ہے) یعنی قتل عمد قسود (قتل عمد کو قصاص کا موجب ہے) اس فرمان سے مطلق عمد کو شرط سمجھنا چاہیے کہ العمد قسود

اور عمد مطلق سے مراد ہے ہر لانا نہ لے لہذا اور شیعہ عمد کے ہونے ہوئے (عمد) کامل نہیں ہوتا۔ نیز اس باب میں شیعہ حقیقت سے ملتی ہوئی ہے۔

**مسائل متواتر ضربات سے قتل:** اس سے مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر ارادہ قتل سے ایک ضرب یا دو ضربیں لگا کر قتل کیا ہو تو اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا کیونکہ ایک ضرب یا دو ضربیں الی چیزوں میں شمار ہوتی ہیں کہ جن کے ذریعے عام طور پر قتل مقصود نہیں ہوتا بلکہ سزاؤں کا اور ادب سکھانا مقصود ہوتا ہے۔ لہذا ارادہ قتل میں شیعہ پیدا ہو گیا۔ اس سے ضربات میں توازن کی بابت ہمارے اندر رضی اللہ عنہم کا یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا، جب کہ امام شافعی کا قول اس کے برعکس ہے۔ امام شافعی کے قول کی توضیح یہ ہے کہ ضربات میں توازن ارادہ قتل کی دلیل ہے کیونکہ ان سے بالعموم سزاؤں کا مقصود نہیں ہوتا بلکہ ارادہ موجود ہے لہذا یہ قتل عمد محض ہے۔ اس لیے قصاص واجب ہو گا بھاری (یعنی احداث کی) دلیل یہ ہے کہ ارادہ قتل کے معدوم ہونے کا شیعہ ثابت ہے کیونکہ اس امر کا احتمال موجود ہے کہ قتل تو صرف ایک ضرب یا دو ضربیں لگانے سے ہی ہو جائے اور مزید ضربات کی کوئی ضرورت ہی نہ ہو اور ایک ضرب یا دو ضربیں لگانے سے جو قتل ہوتا ہے وہ قتل عمد نہیں ہوتا لہذا اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس قتل سے قصاص واجب نہ ہو گا۔ اور جب احتمال آتا ہے تو شیعہ اور زیادہ استجاباتے ہیں۔

**بھاری چیز سے قتل:** اسی پر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھاری چیز کے ساتھ قتل کرنے کی بابت قول بھی ہے کہ اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا جب کہ صاحبین اور امام شافعی کا قول اس کے برعکس ہے۔ ان (یعنی امام ابو سعید، امام محمد اور امام شافعی) کے قول کی توضیح یہ ہے کہ بھاری چیز کے ساتھ ضرب عام طور پر سنگ ہوتی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کو سوائے قتل کے اور کسی عرض کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا۔ لہذا اس کا استعمال ارادہ قتل کی دلیل ہے بالکل ویسے جیسے تلوار کا استعمال اس کی دلیل ہے۔ اور اس کے ساتھ قتل ارادہ بھی شامل ہو گیا لہذا اس سے حاصل ہونے والا قتل عمد محض ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی دو مختلف روایتوں کے مطابق، دو مختلف طرح سے توضیح کی جاتی ہے۔ ایک توضیح یہ ہے کہ ایسے قتل میں قتل جس کو قتل کرنے کے لیے تیار نہیں کیا گیا اور ایسے آلے کے ذریعے قتل کا حصول جس کو قتل کے لیے تیار کیا گیا ہو اور ارادہ قتل کے نہ ہونے کی دلیل ہے اور بھاری چیز اور اس میں کوئی دوسری چیز عام طور پر قتل کے لیے تیار نہیں کی جاتی اس لیے اس کے ذریعے قتل ارادہ قتل کے اندر ہونے کی دلیل ہے لہذا قتل کے عمد ہونے میں طبع پیدا ہو جاتا ہے، جب کہ بغیر عاقل آلے کو بے سے قتل کرنے کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ لوہا ایک ایسا آلہ ہے جسے قتل کے لیے تیار کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِي ذَٰلِكَ بَآئِنًا مِّنْهُ يُدْعَىٰ بِهِ الْقَتْلُ** یعنی اور ہم نے لوہا نازل کیا اس میں بڑی قوت ہے۔ اور سلاخ کے ساتھ قتل کرنا تو عام ہے اس لیے اس کے ذریعے قتل ارادہ قتل کی دلیل ہے لہذا یہ عمد محض ہے۔ مسئلہ کا یہ حکم ظاہر الروایۃ پر قیاس کرنے کی رو سے ہے جب کہ دوسرا حکم جو کہ ظاہر کی رتقا پر قیاس کیا رو سے ہے یہ ہے کہ زخم کا اعتبار کیا جائے (دیکھا کہ قتل کا) کیونکہ ظن ہے کہ اس قتل میں کسی اس

وجہ سے جو کہ ہم کا اندرونی فساد و پاپا یا کیا حبیب کہ بدنی کا ظاہری فساد یعنی اس کی ترکیب و ساخت کو تو ہم نہیں پایا کیا اور قصاص وصول کرنے میں بدن کے باطن اور ظاہر دونوں کی خرابی ہے لہذا امانت حاصل نہ ہوگی۔

**قتل کی بعض صورتیں:** اس اختلاف پر قیاس کرتے ہوئے یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا چہت کے اوپر سے نیچے گر اوسے اور وہ مر جائے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کو قتل کر دے یا اسے پانی میں ڈبو دے یا اسے بہاڑ یا حبیب کہ صاحبین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔

**بھوک پیاس سے قتل کرنا:** اگر کسی شخص کو کوٹھڑی میں بند کر دیا جائے اور وہ بھوک پیاس سے مر جائے تو

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس سے خون ہمارا (دست) لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو کوٹھڑی میں بند کرنا اس کو ہلاک کرنے کا سبب بنتا ہے کیونکہ کھانے پینے بغیر آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اس لیے بھوک پیاس کے غلبے کے وقت اس کو کھانے پینے سے روکنا اس کو ہلاک کرتا ہے۔ چنانچہ راستے کے عین بیچ میں کنواں کھودنے کے مشابہ ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہلاکت تو بھوک اور پیاس سے واقع ہوتی ہے ذکر (کوٹھڑی میں) بند کرنے سے اور بھوک پیاس کسی فعل کا نتیجہ نہیں جبکہ کنواں کھودنے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ گرسنے کا سبب ہے اور رکھائی کا نمل حاصل ہوا ہے کھودنے والے سے لہذا یہ قتل بذریعہ سبب ہے۔

**زہر خورانی سے قتل:** اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کو زہر کھلا دے جس کے نتیجے میں وہ مر جائے تو اگر تو اس آدمی نے خود کھا یا تو کھانے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اپنے اختیار سے کھا یا پے۔ البتہ کھانے والے کو تضریر دی جائے گی اسے تازیانے کی ضرب لگائی جائے گی اور سزا قتل کی جائے گی کیونکہ اس نے ایک جرم کا ارتکاب کیا ہے جس کی شرع میں کوئی معفوہ سزا نہیں ہے اور وہ جرم ہے دھوکا دینا۔ اور اگر وہ اسے زہر دے کر ہلا دے تو ہمارے نزدیک اس پر دیت واجب ہوگی جبکہ امام شافعی کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔

**پانی میں ڈبو کر قتل کرنا:** اگر کوئی شخص کسی آدمی کو (پانی میں) ڈبو دے اور اس کے نتیجے میں وہ غرق ہو جائے یا اس کے منہ پر پتھر چلائے جس کی وجہ سے وہ مر جائے تو ہمارے نزدیک اس پر قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ اس پر دیت واجب ہوگی جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا۔

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ قاتل مختار ہو اسے ترجیح کا اختیار حاصل ہو۔ ہمارے تینوں ائمہ ہم اندر کے نزدیک یہ شرط ہے جبکہ امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلا کہ اگر کسی شخص کو دوسرے کے قتل پر مجبور کیا جائے اور وہ مجبور ہو کر قتل کر دے تو ہمارے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ ان دونوں (یعنی امام زفر اور امام شافعی) کے نزدیک قصاص واجب ہوگا اس مسئلے کا ذکر کتاب الاکراہ میں گذر چکا ہے۔

## مقتول سے متعلق شرطیں جن شرطوں کا مقتول سے ہے وہ تین ہیں۔

۱۔ **اولاد کو قتل کرنا** ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ قاتل کا جزو نہ ہو۔ چنانچہ اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ جہاد کا جزو ہے خواہ دادا بھوپا نانا اگرچہ اوپر کے اجداد ہوں یہ یعنی چچا دادا بھوپا نانا وغیرہ اور بی بی نکم ہوگا جبکہ کوئی آدمی اپنے پوتے یا نواسے یا نواسے کے نیچے (یعنی پڑپوتے وغیرہ) کو قتل کر دے اور اسی طرح اگر اس اپنے نیچے کو قتل کر دے یا نانی یا دادی اپنے نواسے کو قتل کر دے تو قصاص واجب نہ ہوگا۔ اس بارے میں دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مدعی یہ حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ والد سے اس کی اولاد کا قصاص نہیں لیا جاسکتا گا اور والد اور اولاد کا لفظ ہر والد کو خواہ وہ کنہا ہی اوپر کا ہو اور ہر اولاد کو شامل ہے خواہ وہ کنہی ہی نیچے کی جہاز قاتل کے فارغوں میں قاتل کا بیٹا یا اس کا پوتا ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ بیٹے کے لیے اس کے حصے کے قصاص کا واجب ہونا محال ہے لہذا باقی وراثہ کے حق میں بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص کے حصے نہیں کئے جاسکتے۔ اور یہاں کے واسطے دیت واجب ہوگی۔

**باب کو قتل کرنا**۔ بیٹے کو والد کے قتل کے قصاص میں قتل کیا جائے یا سب سے قصاص کا طریقہ کسی امتیاز کے عام ہے، پھر والد کا ہشتاد ایک خاص نص کے ذریعے کیا گیا ہے اس لیے جیسا عام حکم کی ذیل میں برقرار رہا علاوہ ان میں قصاص تو اس لیے مشروع ہوا ہے کہ زجر و تحریک کے ذریعے زندگی کی حکمت کو حاصل کیا جائے اور زجر کی ضرورت اولاد کی جانب ہے والد کی جانب نہیں کیونکہ والد اپنی اولاد سے محبت پرانے اولاد کو مانتا ہے نہ کہ اپنی ذات کو اس کی طرف سے پیچھے والے کسی فائدے کی وجہ سے یا پھر وہ اس سے اپنے محبت کرتا ہے کہ اس کا نام باقی رہے کیونکہ اولاد کے ذریعے اس کا نام باقی رہتا ہے۔ مزید یہ کہ والدین کا وہ دیکھ کے لیے جو بہانہ شفقت ہوتی ہے وہ اسے اپنی اولاد کو قتل کرنے میں مانع ہوتی ہے۔ یہی اولاد تو وہ اپنے والد سے پرانے والد محبت نہیں کرتی بلکہ اپنی ذات کی خاطر محبت کرتی ہے اور وہ اس کو والد کی طرف سے اسے فائدہ پہنچاتا ہے اس لیے اولاد کی اپنے والد کے لیے محبت و شفقت اس کے قتل میں مانع نہیں لہذا قصاص کو مشروع کرنے سے اولاد کو اپنے والد کے قتل سے باز رکھنا ضروری ہے جیسے کہ اجنبیوں کے معاملے میں ضروری ہے علاوہ ان میں جب اولاد کی اپنے والد کے ساتھ محبت والد کی ذات کے لیے نہیں بلکہ ان فوائد کے لیے ہے جس کی طرف سے انہیں پیچھے میں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے والد کو قتل کر دے اگرچہ اس کی اہلک کو حاصل کر کے مناس طور پر اس صورت میں کہ جب یہ جوہر اس کی طرف سے فوائد نہ مل رہے ہوں، لیکن اس قسم کا معاملہ باپ کی جانب میں شامل نہ ہوتا ہے۔

**غلام کو قتل کرنا**۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مقتول قاتل کی نہ ملک ہو اور نہ ہی اس میں ملک ہونے کا کوئی شائبہ ہو چنانچہ غلام

کے بدلے میں آقا کو قتل نہیں کیا جاسکتا گا جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ والد کو اولاد کے بدلے میں قتل نہیں کیا جاسکتا گا اور یہی آقا کا اس کے غلام کے بدلے میں علاوہ ان میں اگر غلام

کے قتل کیے جانے پر) قصاص واجب ہوتا اور یقیناً آقا کے حق میں واجب ہوتا (یعنی غلام کے قتل کیے جانے پر قصاص وصول کرنے کا حق تو اس کے آقا کو ہوتا ہے) اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک ہی قصاص ایک وقت ایک شخص کے حق میں اور اس کے خلاف واجب ہو۔ اسی طرح اگر وہ غلام کے ایک حصے کا مالک ہو (یعنی غلام دو آدمیوں میں مشترک ہو) اور وہ اسے قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ قصاص کو جزوی طور پر وصول کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ قصاص کے حصے نہیں کیے جاسکتے۔ اسی طرح اگر اس میں اس کی ملکیت کا شائبہ ہو جیسے اگر مکاتب (وہ غلام جسے ایک مخصوص مال کے عوض پروانہ و آزادی ملا ہو) اپنی اپنی کئی کئی کے غلام کو قتل کر دے (تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا) کیونکہ مکاتب کے لیے اس کے کماٹے ہوئے اموال میں شائبہ ملک پایا جاتا ہے اور اس (یعنی قصاص کے) ضمن میں شائبہ حقیقت کے مترادف ہے۔ آقا کو اس کے مدبر غلام، اس کی اُم ولد اور اس کے مکاتب کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ فی الواقع اس کے مالک ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ مالک یہ کہہ دے کہ جو بھی میری ملک میں ہے وہ آزاد ہے (یعنی میں اسے آزاد کرتا ہوں) تو یہ سب آزاد ہو جائیں گے، ماسوا مکاتب کے کیونکہ وہ نیت کے بغیر آزاد نہیں ہوتا، اس لیے اس کی طرف اسلاف ملک ناقص ہے کیونکہ اس پر سے ملکیت قبضہ نازل ہو چکی ہے۔

## مالک کو قتل کرنا

غلام کو اس کے مالک کے بدلے میں قتل کیا جائے گا،

اسی طرح مدبر اُم ولد اور مکاتب کو بھی مالک

کے بدلے میں قتل کیا جائے گا (کیونکہ قصاص کی نصوص عام ہیں (یعنی ان میں کوئی اشتنا نہیں)، نیز اس لیے کہ وہ قصد حاصل ہو سکے جس کے لیے قصاص کو مشروع کیا گیا ہے اور وہ قصد ہے زجر و توبیخ کے ذریعے زندگی وصول یعنی قاتل کے انجام کو کہہ کر دوسروں کو عبرت حاصل ہو اور آئندہ کوئی شخص کسی کو قتل کرنے کی ہمت نہ کر سکے اور اس طرح دوسروں کی زندگی محفوظ ہو جائے) ساگر آقا ان (یعنی مدبر اُم ولد، مکاتب وغیرہ) کو قتل کرے تو یہ معاملہ شافعی ہے کیونکہ مالک کو اپنے مال سے جو سزا ہوتا ہے وہ اس جذبہ و دشمنی کے بھڑک اٹھنے پر بھی قتل میں مانع ہوگا تو قتل پر کتنا ہے، سوائے شافعی اور صورت کے۔ ہذا قصاص کے ذریعے زجر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بلکہ خلاف غلام کے۔

دو آدمیوں کا مل کر قتل کرنا جن میں سے ایک ایسا ہو کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو قصاص واجب نہ ہوتا

اگر وہ آدمی کسی شخص کو قتل کرے اور دوسرے سے ایک آدمی ایسا ہو کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص واجب ہوتا اور دوسرا آدمی ایسا ہو کہ اگر وہ اس کو تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا مثلاً نابالغ اگر بالغ کے ساتھ مل کر قتل کرے یا دو انا قاتل کے ساتھ مل کر یا ایک غلطے اور دوسرا عمداً قتل کرے یا باپ کسی اجنبی کے ساتھ مل کر یا مالک کسی اجنبی کے ساتھ مل کر تو ہمارے نزدیک دونوں پر قصاص واجب

نہیں ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک باطل اور ناجنبی پر قصاص واجب ہوگا البتہ اس میں قتل کرنے والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا جس کے ساتھ قتل میں کوئی خطا نہ ہو۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص کو واجب کرنے کا سبب تو سر دوسے پایا گیا ہے، اس لیے سبب ہے قتل ملحد گمراہوں میں سے ایک پر قصاص کا واجب ہونا ایک ایسے سبب سے قطعاً جو صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے لہذا دوسرے پر قصاص واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل کے نہ ہونے کا شبہ ہر دو کے فعل میں موجود ہے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ قتل (ان دو میں سے) اس شخص کا فعل ہوگا اگر وہ جہاں قتل کرتا تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا اور دوسرے شریک کا فعل نہ ہو اور اس کے برعکس کا بھی احتمال ہے۔ یہ شبہ تو اس صورت میں بھی پایا جاتا ہے کہ جب قتل کے دونوں شریک اجنبی ہوں اور قتل کے قاتل تو صرف ایک نے ہی کیا ہو اور دوسرے کا فعل رائد ہو) لیکن شریعت نے اس شبہ کو رد فرمایا تھا، نہیں کیا اور اس کا عدم قرار دیا ہے تاکہ قصاص کا دروازہ کھول دیا جائے اور ظلم و زیادتی کا دروازہ بند کیا جائے کیونکہ دو اجنبیوں کا قتل کرنا تو عام ہے لیکن صورت زیر بحث (یعنی باپ و خیرہ کا کسی اجنبی کے ساتھ مل کر قتل کرنا) میں دونوں کا مل کر قتل کرنا شافعیہ اس لیے بے اساس مفہوم کے تحت نہیں آتا کہ جس کے لیے قصاص کا حکم وارد ہوا ہے البتہ مؤخر الذکر صورت کو اول الذکر صورت کے مانند قرار نہیں دیا جائے گا۔ ان دونوں کو اپنی باپ اور اجنبی وغیرہ پر درست واجب ہوگا کیونکہ قتل تو پایا گیا ہے البتہ شبہ کی بنا پر قصاص واجب نہیں ہوا، البتہ بہت واجب ہوگا تاہم باطل و جنونی مردہ اور غامضی پر چرچہ درست واجب ہوگی اس کو اس کی عاقبت برداشت کرے گی اور باطل و باطل اور عمدتاً قتل کرنے والے پر چرچہ (خون بہا) واجب ہوگا وہ اس کے اپنے مال میں سے واجب الادا ہوگا کیونکہ قتل عمد ہے اور قصاص تو شبہ کی بنا پر ساقط ہوا ہے اور عاقبت قتل عمد کے خون بیاہ کی دے داری نہیں ہوتی۔ اگر باپ اور اجنبی مل کر قتل کریں تو ان دونوں کے مال میں سے دیت وصول کی جائے گی کیونکہ قتل عمد ہوا ہے۔ اور اگر مالک اجنبی کے ساتھ مل کر قتل کرے تو اجنبی کے مال میں سے غلام کی نصف قیمت وصول کی جائے گی اور اصل مذکورہ۔

اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے آپ کو خودی زخم لگائے اور پھر کوئی دوسرا شخص بھی اس کو زخم لگا دے اور اس کے نتیجے میں وہ مر جائے تو ہمارے نزدیک امام شافعیؒ کے برعکس اس دوسرے شخص پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور اس پر نصعت و نیت واجب ہوگی کیونکہ اس کی موت و زخموں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے جن میں سے ایک تو لٹکاں ہے جبکہ دوسرے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس سے جو مسائل نکلتے ہیں ان کو کسی اور مقام پر اشارہ اللہ تعالیٰ بیان کیا جائے گا۔

۳۔ حربی اور مرتد کا قتل

تیسری شرط یہ ہے کہ اس کا خون مطلقاً معصوم و محفوظ ہو چنانچہ کافر حربی یا مرتد کے بدلے میں مسلمان یا ذی فیہ کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کا خون ہرگز اور قطعاً معصوم نہیں ہے اور ظاہر روایت کے مطابق پناہ گیر حربی کے بدلے میں بھی مسلمان یا ذی فیہ قاتل کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کے خون کا مطلقاً محفوظ ہونا ثابت

نہیں ہے بلکہ اس وقت تک کیلئے ثابت جب تک وہ دارالاسلام میں قیام پذیر ہے۔ ایسا اس بلے کے کہ پناہ گیر (مستامن) دارالحرب والوں میں سے ہے اور وہ دارالاسلام میں مستقل طور پر سکونت اختیار کرنے کے لیے نہیں آیا بلکہ ایک حاجت کے سبب سے آیا ہے جس کو پورا کر لینے کے بعد وہ اپنے اصل وطن (دارالحرب) میں واپس چلا جائے گا لہذا اس کے خون کے محفوظ ہونے میں شبہ پایا جاتا ہے۔ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس کے قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ قتل کے وقت اس کا خون معصوم تھا اور کیا مستامن کے بدلے میں مستامن کو قتل کیا جائے گا؟ (امام محمد نے) ایسا لکیر میں ذکر کیا ہے کہ اس کو قتل کیا جائے گا۔ ابن ساعق نے امام محمد سے روایت کیا ہے کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا اور عادل (امین پسند شہری) کو باغی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ جنگ کی وجہ سے اس کا خون معصوم نہیں رہا کیونکہ وہ (یعنی اہل بیضا و ست) ہمارے اموال اور ہماری جانوں کا قصہ کرتے ہیں اور ان کو حلال سمجھتے ہیں۔ اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اپنی جان کی حفاظت کے لیے قاتل کر، اور ارشاد نبوی ہے کہ اپنے مال کی حفاظت کے لیے قاتل کر۔ ہمارے نزدیک تو باغی کو بھی عادل کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا جبکہ امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جائے گا کیونکہ مقتول مطلق طور پر معصوم و محفوظ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ باغی کے خیال میں معصوم نہیں ہے کیونکہ وہ ایک تاویل کے ساتھ عادل کے خون کو حلال سمجھتا ہے اور اس کی تاویل یہ ہے کہ فاسد ہے مگر اسے قرب و فضا حاصل ہے اور قوت و فضا ہونے کی صورت میں فاسد تاویل وجوب ضمان کے حق میں صحیح تاویل کے مانند ہے کہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے، کیونکہ زہری سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ فتنہ برپا ہو گیا اور صحابہ کرام کثیر تعداد میں موجود تھے چنانچہ وہ سب اس امر پر متفق تھے کہ بر خون جو قرآن عظیم کی تاویل کے ساتھ حلال سمجھا گیا ہو رائے کاں ہے (یعنی اس پر قصاص یا خون بہا کوئی چیز واجب نہ ہوگی)۔

## مقتول کے حکم پر قتل

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی دوسرے سے یہ کہے کہ مجھے قتل کرو اور وہ اس کو قتل کر دے تو ہمارے مینوں اللہ کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام زفر کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل کا حکم دینے سے اس کے معصوم ہونے میں کوئی شک نہیں واقع ہوا (وہ بدستور معصوم ہے) کیونکہ جان کا معصوم ہونا ایسی چیزوں میں سے ہے کہ جو کسی صورت میں مباح نہیں ہو سکتیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ اپنے (قتل کا حکم دینے والا) ایسا کہنے سے گنہگار ہو جاتا ہے لہذا یہ حکم کا اعدام ہے قطع کا حکم دینا اس کے برعکس ہے کیونکہ ہاتھ پاؤں کا معصوم ہونا ایسی چیز ہے کہ یہ کسی حالت میں مباح بھی ہو سکتی ہے لہذا ہاتھ پاؤں کی معصومیت پر حکم کا اثر انداز ہونا درست ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس معصومیت میں عدم کا شبہ پیدا ہو گیا ہے کیونکہ حکم، اگرچہ فی الحقیقت صحیح نہیں ہے مگر فیضِ امر کے شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور اس (قصاص کے) بانی میں شبہ کا وہی حکم ہے جو حقیقت کا ہوتا ہے۔ مگر قصاص واجب نہیں ہوتا تو کیا خون بہا واجب ہوگا؟ اس بارے میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے دو روایتیں منقول

ہیں ایک روایت کی رو سے تو (خون بہا) واجب ہو گا جبکہ دوسری روایت کی رو سے واجب نہیں ہوگا۔  
امام قدور نے ذکر کیا ہے کہ یہ روایت صحیح تر ہے اور یہی امام ابو یوسف اور امام قندرجی کا قول ہے  
چاہے تو یہ کہ سہل روایت کو زیادہ صحیح سمجھا جائے کیونکہ معصوم ہونا تو درست کے قائم مقام ہے اور قصاص  
تو صرف شیعہ کی بنا پر ساقط ہوا ہے اور شہرہ مال کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہے۔

کسی کے کہنے پر اس کے ہاتھ کو کاٹنا  
اگر کوئی شخص (کسی دوسرے شخص سے) یہ کہے  
کہ میرا ہاتھ کاٹ دے اور وہ کاٹ دے تو

بالاجماع اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ ہاتھ پاؤں کے ساتھ اموال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے اور موال کا  
معصوم ہونا (صاحب مال کے) حق کے طور پر ثابت ہے لہذا اجازت و اجازت سے یہ (یعنی معصومیت)  
ساقط ہو سکتی ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص (کسی دوسرے شخص سے) یہ کہے کہ میرا مال مانت کر دو  
اور وہ اس کو تلف کر دے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرے غلام کو قتل کر دے یا اس کا ہاتھ قلم کر دے اور وہ  
قتل یا قلم کر دے تو اس پر کوئی ضمان مانت نہیں ہوگا کیونکہ اس کا غلام اس کا مال ہے اور اس کے مال کی  
عصمت اس کے حق کے طور پر ثابت ہے لہذا اس کی اجازت سے اس کے حق کا ساقط ہو جانا درست ہے،  
جیسا کہ دیگر اموال میں ہوتا ہے۔

کسی کے کہنے پر کسی دوسرے شخص کو قتل کرنا  
اگر کوئی شخص (کسی دوسرے  
شخص سے) یہ کہے کہ میرے

بھائی کو قتل کر دے سو وہ اس کو قتل کر دے جبکہ وہی اس کا وارث ہو تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ قصاص  
واجب ہو اور امام زفر کا بھی یہی قول ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ استحسان یہ ہے  
کہ قاتل سے خون بہا لیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ حکم دینے والا بھائی اپنے بھائی کے خون کی باسٹ  
اجلی ہے لہذا اس کا قتل کا حکم دینا صحیح نہیں ہے اس لیے یہ (حکم) کا عدم ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ  
اگر اس کے بھائی کے قتل پر قصاص واجب ہو تو لانا اسی (حکم دینے والے) کے حق میں واجب ہوگا  
اور قتل تو اس کی اجازت سے حاصل ہوا ہے اور یہ اجازت اگرچہ شرعی اختیار سے تو درست نہیں ہے  
لیکن عقلی اعتبار سے تو یہ فی الحقیقت موجود ہے لہذا اس کے موجود ہونے سے شہرہ پیدا ہو جاتا ہے جیسے  
خود اپنے قتل کی اجازت میں ہوتا ہے اور شہرہ مال کے واجب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ امام ابو یوسف  
نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما سے اس شخص کی بابت روایت کیا ہے جو کسی آدمی کو اپنے بھائی کو قتل کرنے  
کا حکم دے اور وہ اس کو قتل کر دے تو اس (قاتل) کو اس کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔ اس سے دو  
مسئلوں میں دو تدابیر کا اختلاف لازم آتا ہے۔ اور اگر وہ اس کو یہ حکم دے کہ وہ اس کا سر چھوڑ دے  
تو اگر وہ اس سر چھوڑنے کی وجہ سے نہیں مارتا تو اس پر کوئی چیز مانت نہ ہوگی کیونکہ سر چھوڑنے کا حکم ایسے ہی ہے  
جیسے ہاتھ و چیز کا قطع کرنے کا حکم اور اگر وہ اس (سر چھوڑنے) کی وجہ سے مر جائے تو اس پر خون بہا واجب  
ہوگا۔ کتاب میں (امام محمد نے) ایسے ہی بیان کیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ خاص طور پر امام ابو حنیفہ کے اصول



کے مطابق ہو، جس کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سرچھوڑنے کی معافی قتل کی معافی نہیں ہوتی نہ وہی  
 طرح سرچھوڑنے کا حکم قتل کا حکم نہ ہوگا۔ اور جب وہ مر گیا تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ فعل (یعنی سرچھوڑنا)  
 اپنے وجود میں آنے کے وقت سے ہی قتل تھا نہ کہ سرچھوڑنا اور قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس پر قصاص واجب ہو  
 مگر قصاص شیعہ کی بنا پر ساقط ہو گیا لہذا دیت واجب ہو گئی، صاحبین کے اصول کے مطابق تو یہ چاہیے  
 کہ اس پر کوئی چیز واجب نہ ہو کیونکہ ان کے نزدیک سرچھوڑنے کی معافی قتل کی معافی ہے تو اسی طرح سرچھوڑنے  
 کا حکم قتل کرنے کا حکم ٹھہرے گا۔

**اپنے حکم پر مقطوع ہونے والے شخص کا مرجانا** ابن سماعی نے امام محمد رحمہ اللہ  
 سے اس شخص کی بابت رعایت

کیا ہے ہو کسی آدمی کو حکم دے کہ وہ اس کا ہاتھ کاٹ دے سو وہ کاٹ دے اور اس کی وجہ سے وہ مرجائے  
 تو کاٹنے والے پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی۔ فلکی ہے کہ یہ حرف صاحبین کا قول ہو جیسا کہ اس شخص کی بابت  
 ان کا قول ہے جس کو کسی دوسرے آدمی کا ہاتھ (یا پاؤں) قصاص میں کاٹنے کا حق حاصل ہو اور وہ اس  
 کا ہاتھ کاٹ دے کہ جس پر یہ قصاص واجب تھا اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس پر کوئی  
 چیز عائد نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کے یہ وجہ تو دیت واجب ہوتی جانتے کیونکہ اس کے مرجانے  
 سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ فعل قتل کا ہے جب کہ حکم قطع کا دیا گیا تھا نہ کہ قتل کا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ  
 قصاص واجب ہو، جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کا اس شخص کی بابت قول ہے کہ جس کو قصاص میں ہاتھ قطع کرنے کا  
 حق حاصل ہو، لیکن قصاص شیعہ کی بنا پر ساقط ہو گیا اس لئے دیت واجب ہوگی۔

**دار الحرب کے مسلمان کا قتل** اس سے مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر عربی دار الحرب میں اسلام لے آئے اور

قتل کر دے تو ہمارے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اگرچہ وہ مسلمان ہو گیا ہے مگر وہ  
 دار الحرب والوں میں سے ہے، چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِمَا نُنَزِّلُ مِنْ دُونِ**  
**مُؤْتَمِدِينَ بِمَا آتَيْنَاهُمُ مِنْ تُبَارِكٍ مِنْ رَبِّهِمْ** (یعنی اگر تمہاری قوم میں سے کوئی شخص ہو اور وہ مومن ہو چنانچہ اس کا اہل دار الحرب میں سے  
 ہونا اس کی عصمت میں شبہ پیدا کر دیتا ہے۔ علاوہ انہیں، چونکہ وہ ہماری طرف ہجرت نہیں کر آیا لہذا وہ کافروں  
 کی جماعت میں کثرت کا باعث بنا ہو اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی رو سے جو شخص کسی قوم کی  
 کثرت کا باعث بنتا ہے وہ انہیں میں سے ہے۔ اگر وہ دین کے اعتبار سے ان میں سے نہیں ہے تاہم دار کے اعتبار  
 سے تو نہیں میں سے ہے، لہذا اس سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔

اگر دار الحرب میں دو مسلمان تاجری یا قیدی ہوں، ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کر دے تو اس پر بھی قصاص  
 واجب نہیں ہوگا اور وہ تاجروں کی ضرورت میں دیت اور کفارہ واجب ہوں گے جب کہ وہ قیدی ہونے کی موت  
 میں (اثر کے مابین) اختلاف پایا جاتا ہے جس کا ذکر ہم کتاب السیر میں کر چکے ہیں۔

**مقتول کا سلامتی اعضاء اور مرتبے میں قاتل کے مثل ہونا ضروری نہیں** یہ شرط نہیں واجب  
 کہ مقتول کمال ذات یعنی سلامتی اعضاء میں قاتل کے مثل ہو اور نہ ہی یہ شرط ہے کہ وہ عزت و وقار اور مرتبے میں



اس اقدام سے باز رکھنے والے کسی مانع کی ضرورت شدید تھی اس لیے زندگی کے معنی کو متحقق کرنے کے لیے ایسے قتل پر قصاص کو مشروط کرنا زیادہ ضروری ہے۔ محمد بن حسن، رحمہ اللہ، نے اپنی اسناد سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے کافر کے بدلے میں مومن سے قصاص لیا اور فرمایا کہ میں اس کے ذمہ کو پورا کرنے کا ذریعہ، حقدار ہوں۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے (جس سے امام شافعی نے فتا استدلال کیا ہے) تو اس میں کافر سے مراد مستامن (پناہ گزرنے والا کافر) ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد یہ ہے کہ مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی عہد پر قائم عہد کرنے والے (یعنی ذمی) کو۔ اس میں عہد پر قائم عہد والے کو عطف مسلمان پر ہے اس لیے اس کا معنی یہ ہے کہ مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس کے بدلے میں ذمی کو قتل کیا جائے گا، اور ہم اس (معنی) کے قائل ہیں یا پھر یہ کہ ہم اس کو اس (معنی) پر محمول کرتے ہیں تاکہ دلائل کے مابین تطبیق پیدا ہو جائے اور ان کو باہمی تضاد سے محفوظ کیا جائے۔ رہی امام شافعی کی یہ بات کہ اس کی عصمت کے عدم کا شبر ہے تا قائل تسلیم ہے بلکہ اس کا خون حرام ہے اور کسی حال میں بھی مباح نہیں ہو سکتا جب تک وہ ذمہ کے عہد پر قائم ہے یا باطنی ویسے ہی جیسے مسلمان کا خون مباح نہیں ہو سکتا جب تک وہ اسلام پر قائم ہے۔ اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ کفر علی الاطلاق (یعنی بغیر کسی شرط یا قید کے) خون کو مباح کر دیتا ہے تا قائل تسلیم ہے بلکہ مباح صرف وہ کفر کرتا ہے جو لوہائی پر ایجاد ہے، جب کہ ذمی کا کفر لوہائی پر نہیں ایجاد تالا لہذا وہ (خون کو) مباح نہیں کرے گا۔ اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ مسلمان اور کافر کے مابین مساوات نہیں ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ دین میں مساوات (وجوب قصاص کے لیے) شرط نہیں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر ذمی کسی ذمی کو قتل کر دے پھر قاتل مسلمان ہو جائے تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا حالانکہ ان دونوں کے درمیان دین کی مساوات موجود نہیں۔ قصاص تو ایک تکلیف ہے اس سے متعلق کی آزمائش کرو۔ چنانچہ ہر وہ شخص جو اللہ تعالیٰ کے حق کو زیادہ قبول کرنے والا اور اس کی نعمتوں کا زیادہ شکر ادا کرنے والا ہو وہ اس تکلیف کا زیادہ سزاوار ہے کیونکہ ممنوعہ فعل کے ارتکاب کے لیے اس کے پاس عذر کم تر ہوتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کیے گئے عہد کو پورا کرنے کا زیادہ ذمہ دار ہے اور اس کے حق میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں کامل تر ہیں، لہذا اس کا جرم زیادہ بڑا ہے۔ امام شافعی نے غلام کے بدلے میں آزاد کے قتل کی بابت اپنے قول کے لیے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ آزاد کے بدلے آزاد اور غلام کے بدلے غلام اور آیت کے آغاز میں مفروضہ قصاص کی آیت کے بدلے آزاد اور غلام کے بدلے غلام کے قتل سے تفسیر کی ہے چنانچہ لازم ہے کہ غلام کے بدلے میں آزاد کو قصاص میں قتل دیکھا جائے۔ علاوہ انہیں ان دو باتوں میں عصمت کے اعتبار سے مساوات نہیں ہے جس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو یہ کہ آزاد ہمہ لحاظ سے آدمی ہے جب کہ غلام ایک لحاظ سے آدمی ہے اور ایک لحاظ سے مال ہے۔ آزاد آدمی کی عصمت خود اس کے واسطے ہے جب کہ مال کی عصمت مالک کے واسطے ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ غلام کی عصمت کے عدم کا شبر یا جاتا ہے کیونکہ غلامی کو کفر کا نتیجہ ہے اور کفر اصل میں خون کو مباح کرنے والا ہے لہذا اس کی عصمت کے عدم کا شبر ہے جب کہ آزاد کی عصمت مطلق طور پر ثابت ہے اس لیے ہر دونوں معصوم ہونے میں کیونکہ مساوی ہوتے ہیں۔ اسی طرح ان دونوں میں مرتبے اور کمال کے لحاظ سے بھی مساوات

نہیں پائی جاتی کیونکہ غلامی ذلت اور نقص کا احساس دلاتی ہے جب کہ آزادی عزت اور وقار کا تباری ہے۔  
 ہماری دلیل قصاص کی خصوص کا عام ہونا ہے کہ ان میں آزاد اور غلام کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ علاوہ  
 ان میں جس مقصد کے لیے قصاص مشروع ہوا ہے، یعنی زندگی، تو یہ مقصد نیز اس کے حاصل نہیں ہو سکتا کہ جب  
 تک غلام کے قتل یا زنا پر قصاص واجب نہ کیا جائے، کیونکہ اس مقصد کا حصول اس بات پر موقوف ہے کہ  
 جان کا خوف و لا کر قتل سے باز رکھا جائے اگر آزاد اور غلام کے درمیان قصاص واجب نہ ہو تو غلام کو قتل کر  
 پر آزاد کی کوئی پابندی کے تلف ہونیکا اثر نہیں ہوگا۔ لہذا جو حکم قتل کرنے سے نہیں رکے گا جلد قتل پر آمادہ کر خدوے اسباب  
 خلاف سنت غصہ وغیرہ کی صورت میں یہ چیز (یعنی اپنی جان کے تلف ہونے کا ڈر نہ ہونا) اس سے یہ اقدام کہ اسے کہان  
 لیے زندگی کا مستحق تو حاصل نہیں ہو سکے گا۔ اس آیت سے انہیں (یعنی امام شافعیؒ) کوئی دلیل نہیں مل سکتی کیونکہ  
 اس میں تو یہ کہا گیا ہے کہ آزاد کا قتل آزاد کے بدلے میں اور غلام کا قتل غلام کے بدلے میں قصاص سے اور  
 اس سے غلام کے بدلے میں آزاد کے قتل کے قصاص ہونے کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ صراحت قصص پر وہ ت  
 نہیں کرتی۔ اس کی تفسیر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ اگر کنوارا مرد کنواری عورت کے سا  
 مرتکب زنا ہو تو سو کوڑے اور ایک سال کی عداوتی ہے اور اگر شادی شدہ عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہو  
 تو سنگسار کیا جائے۔ اگر کنوارا مرد (یا کنواری عورت) شادی شدہ عورت (یا شادی شدہ مرد) کے ساتھ  
 مرتکب زنا ہو تو اس حدیث سے جو حکم ثابت ہے وہ واجب ہوگا۔ لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایک  
 قتل کے مقابلے میں ایک قتل کے ذکر سے مراد حکم کی اس کے ساتھ تخصیص نہیں ہے اس پر یہ دلیل ہے  
 آزاد کے بدلے غلام اور مرد کے بدلے عورت کو قتل کیا جائے اور اگر ایک نوٹ کے بارے میں حکم کی  
 صراحت اس نوع کے ساتھ اس حکم کی تخصیص کا موجب ہوتی تو (آزاد کے بدلے میں غلام کو اور مرد کے بدلے  
 میں عورت کو) ہرگز قتل نہ کیا جاتا۔ پھر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ عورت کے بدلے عورت تمہارے خلاف و دلیل  
 ہے کیونکہ اس میں تو مطلقاً عورت کے بدلے میں عورت کو قتل کرنے کا حکم ہے چنانچہ اس سے لازم آتا ہے کہ آزاد و عورت

کو باندی کے بدلے میں قتل کیا جائے جب کہ تمہارے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ لہذا یہ تمہارے  
 خلاف دلیل ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ غلام ایک لحاظ سے آدمی ہے اور ایک لحاظ سے مال ہے تو ہم کہتے ہیں کہ  
 نہیں بلکہ وہ ہر لحاظ سے آدمی ہے کیونکہ آدمی نام ہے ایک مخصوص میت کے شخص کا جس کی نسبت سیدنا آدم علیہ  
 الصلوٰۃ والسلام سے ہے اور غلام میں یہ صفت موجود ہے لہذا اس کا معصوم ہونا ایسے نبی ہے جیسے آزاد کا  
 معصوم ہونا بلکہ اس سے فائق ہے وہ یوں کہ جرم کے بارے میں غلام کی جان کا مالک وہ خود ہے ذکر اس کا مالک  
 اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر غلام اپنے خلاف قصاص یا حد کا اقرار کر لے تو اس اقرار کی بنا پر وہ مآخوذ ہوگا اور  
 اگر اس کا مالک اس کے خلاف اس (یعنی قصاص یا حد) کا اقرار کرے تو وہ مآخوذ نہیں ہوتا، چنانچہ حرم کے  
 ضمن میں غلام خدا اپنی جان کا مالک ہے ذکر اس کا مالک بالکل ایسے جیسے آزاد آدمی اپنی جان کا خود مالک  
 ہوتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ آزاد غلام سے مرتجع میں زیادہ ہے تسلیم کر عزت اور مرتجع میں فرق واجب

قصاص میں مانع نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر ایک غلام کسی دوسرے غلام کو قتل کر دے پھر قاتل کو آزادی مل جائے تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا مگر وہ آزادی کے مرتبے سے بہرہ ور ہو گیا ہے۔ اسی طرح مرد کو عورت کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے اگرچہ مرد کا مرتبہ عورت سے زیادہ ہے۔

**قاتل اور مقتول کے درمیان تعداد کی مماثلت شرط نہیں** اسی طرح مہمان کے قصاص کے ضمن میں (قاتل اور مقتول کے درمیان) تعداد کی مماثلت شرط نہیں ہے، مماثلت تو فعل میں فعل کے مقابلے میں شرط ہے تاکہ (دوسروں کو) زہر پہنچا کر تلافی یافتہ کے لیے شرط ہے چنانچہ اگر ایک جماعت کسی فرد واحد کو قتل کر دے تو قصاص میں وہ سب قتل کیے جائیں گے اگرچہ فرد واحد اور دوس کے مابین کوئی (عدوی) مماثلت نہیں پائی جاتی تاہم فعل (یعنی قتل) اور مافات میں زہر اور تلافی (COMPENSATION) کے طور پر مماثلت موجود ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ بیان کریں گے۔ اگر جماعت فرد واحد کو قتل کرے تو اس پر قصاص کو لگا کر ناز یا وہ ضروری ہے کیونکہ قتل تو عام طور پر باجم تعاون سے اور مل کر ہی کیا جاتا ہے لہذا اگر اس پر قصاص لگا دیا جائے تو قصاص کا رد واہ بھی بند ہو جائے گا کیونکہ پھر تو یہ ہو گا کہ جو شخص بھی کسی دوسرے آدمی کو قتل کرنے کا ارادہ کرے گا وہ دوسروں کو اپنے ساتھ لے کر ان سے مدد لے لے گا تاکہ اس پر سے قصاص ساقط ہو جائے اور اس طرح تو وہ مقصد ہی فوت ہو جائے گا جس کے لیے قصاص مندرجہ ہوا ہے اور وہ مقصد ہے زندگی۔

**تعاقب کے طریقے سے قتل** تو اس مسئلے کا حکم فقہاء حنبلیہ نے لکھا ہے کہ قاتل کو اور اگر قاتل تعاقب (یعنی بعد و پیچھے) کے طریقے سے کیا گیا ہو، مثلاً کوئی شخص کسی کا پیٹ چاک کر دے پھر کوئی دوسرا آدمی اس کی گردن کاٹ دے تو اس صورت میں گردن کاٹنے والے پر قصاص لاگو ہو گا، بشرطیکہ اس نے یہ فعل عمداً کیا ہو اور اگر غلطاً سے کیا ہو تو اس کی عاقبت برابروری پر دیت واجب ہوگی کیونکہ قاتل وہی ہے نہ کہ پیٹ چاک کر نیوالا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ پیٹ چاک ہونے کے بعد بھی اس کا زندہ رہنا ممکن ہے یاں طور پر اس کے پیٹ کو ہی دیا جائے، جب کہ گردن کاٹ دینے کے بعد عام طور پر اس کا زندہ رہنا ممکن نہیں ہے۔ پیٹ چاک کرنے والے پر چاک کرنے کا جرمانہ عائد ہو گا اور وہ ہے دیت کا ایک تہائی کیونکہ یہ زخم جانفزا پیٹ کے اندر زخم ہو جائے گا پھر نہ ہوتا ہے اور اگر چاک کرنے سے زخم آ رہا ہو جائے تو اس کے ذمے دو تہائی دیت ہوگی جو دو سال میں واجب الادا ہوگی ہر سال ایک تہائی دیت کیونکہ یہ دو جائز ہیں۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب پیٹ چاک کیا گیا ہو کہ اس کے بعد ایک دن یا دو کے ایک حصہ تک اس کا زندہ رہنا ممکن ہو اور اگر ایسا ہو نہ پائی صورت ہو اور اس زخم کے بعد موت کی تکالیف اور بے صفی کے سوا کچھ باقی نہ رہے تو قصاص چاک کنندہ پر لاگو ہو گا کیونکہ قاتل وہ ہے اور اگر دینا اٹانے والے پر کوئی ضمانت عائد ہو گا کیونکہ اس کے تو مسمیٰ کے اعتبار سے مقتول کو ہی قتل کیا ہے، البتہ اسے تو یہی ہائے کیونکہ اس نے ایک ایسا جرم کیا جس کے لیے کوئی مقررہ سزا (مرد) نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص اسے ایسا نہ حال کر دینے والا زخم لگا دے کہ اس

کے بعد انسان عام طور پر زندہ نہ بچتا پھر کوئی دوسرا شخص اسے کوئی دوسرا زخم لگا دے تو قصاص پہلے شخص پر واجب ہوگا کیونکہ وہ قاتل ہے، اس لیے کہ اس نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہے جو عام طور پر زندہ کو زخم کرنے کے لیے مؤثر ہوتا ہے۔ اگر دونوں زخم اکٹھے لگائے گئے ہوں تو قصاص ان دونوں پر واجب ہو، کیونکہ وہ دونوں قاتل ہیں، مگر ان میں سے ایک نے تو ایک زخم لگایا ہو جبکہ دوسرے نے دس زخم لگائے ہوں تو قصاص ان دونوں پر واجب ہوگا اور دونوں کی کثرت تعدد کا کوئی اثر نہیں کیا جائے گا کیونکہ انسان کبھی تو صرف ایک زخم سے مر جاتا ہے اور کبھی کثیر تعداد میں زخموں سے بھی موت واقع نہیں ہوتی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## فرد واحد کے ہاتھوں متعدد افراد کا قتل

اسی طرح 'فرد واحد کو جماعت کے بدلے قصاص کے طور پر قتل کیا جائے گا اور یہی سزا کافی ہوگی، اور ہمارے نزدیک قصاص کے علاوہ کوئی چیز از قلم مال واجب نہ ہوگی، جب کہ امام شافعی کے نزدیک یہ دیکھا جانے لگا کہ اگر تو اس نے ان کو کیے بعد دیگرے قتل کیا ہے تو پہلے مقتول کے بدلے قصاص میں اس کو قتل کیا جائے گا اور باقی مقتولوں کی ریتیں اس کے ترکے میں سے وصول کی جائیں گی۔ اور اگر اس نے ان کو اکٹھے قتل کیا ہو تو اس مسئلے کے بارے میں امام شافعی کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول کے مطابق ان (یعنی مقتولوں کے وارثوں) کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا، جس کے نام کا قرعہ نکلے گا، (قاتل کو) قتل کر دے گا اور باقیوں کے بدلے ریت واجب ہوگی۔ دوسرے قول کی رو سے مقتولوں کے وارث اکٹھے ہو کر سب مل کر اس کو قتل کریں گے اور باقی مقتولوں کی ریتیں ان کے جائین نصیم کی جائیں گی۔ امام شافعی کے قول کا یہ ہے کہ قصاص کے باب میں مماثلت شرط ہے اور فرد واحد اور جماعت کے درمیان کوئی مماثلت نہیں لہذا ایک شخص کو جماعت کے بدلے میں قتل کرنا اور اسے کافی سزا سمجھنا درست نہیں، اس لیے ایک (مقتول) کے بدلے میں ایک (قاتل) کو قتل کیا جائے گا اور باقی مقتولوں کے واسطے ریتیں واجب ہوں گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک شخص دو آدمیوں کے راجنے ہاتھ کاٹ دے تو اس کے بدلے میں صرف اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا بلکہ ایک ہاتھ کے بدلے میں تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے جب کہ دوسرے ہاتھ کا اس پر جہاد غاصد ہوتا ہے، بدلیل مذکورہ، تو ایسا ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اور چاہے تو یہ خدا کا فرد واحد کے بدلے میں قصاص کے طور پر جماعت کو قتل نہ کیا جائے لیکن یہ حکم تو ہمیں صراحتاً مرفعی اللہ تعالیٰ عنہم کے احکام سے معلوم ہوا ہے جو عقلی نہیں ہے یا عقل ہے تو زجر و تحویف کی حکمت کی بنا پر۔ کیونکہ قتل بالکرم اکٹھے مل کر کیا جاتا ہے اس لیے زجر کی ضرورت درپیش ہے، چنانچہ جماعت میں سے ہر ایک کو قتل قاتل قرار دیا جائے گا کیونکہ اس کے ساتھ کوئی اور نہیں تھا مگر زجر کا مقصد حاصل ہو سکے۔ اور فرد واحد کے ہاتھوں جماعت کا قتل ہونا عام نہیں بلکہ شاذ ہے لہذا یا اس مفہوم میں نہیں ہے جس کے لیے یہ شرعی حکم (یعنی قصاص کا) وارد ہوا ہے لہذا اس حکم کا اس پر اطلاق نہیں ہوگا۔ اور جماعت یعنی اصناف (یہ کہتے ہیں کہ (قاتل کی) قتل کرنے سے وارثوں کو ان کا حق (یعنی قاتل کو قتل کا پورا پورا وصول ہو جائے) ہے لہذا اگر ہم اس کے علاوہ مال بھی واجب کر دیں تو یہ قتل پر مستزاد ہوگا اور یہ درست نہیں ہے۔ اس کی دلیل کہ ان کی قتل کرنے سے حق پورا وصول ہو جاتا ہے یہ ہے کہ قصاص کے باب میں برابری

و فعل میں بطور زجر کے ہوگی یا تلافی مافات کے طور پر ہوگی یا دونوں (یعنی زجر اور تلافی) ہی ملحوظ ہوں گے اور زیر بحث مسئلے میں یہ سب ہی موجود ہیں۔ زجر کے طور پر فعل میں ممانعت تو اس طرح ہے کہ جماعت میں سے ہر شخص کے حق میں اس فرد واحد کی طرف سے ایسا فعل پایا گیا ہے جو عام طور پر زندگی کو ختم کرنے کے لیے مؤثر ہوتا ہے اور مقتولوں کے وارثوں میں سے ہر ایک کو یہ حق حاصل ہوا ہے کہ قاتل کو قتل کر دے لہذا جرم کے مماثل ہے۔ تلافی مافات کے طور پر ممانعت اس طرح ہے کہ جماعت کو ازراہ ظلم قتل کرنے سے مقتولوں کے ورثاء کی ہلاکت کا سبب پیدا ہو گیا ہے کیونکہ وہ انتقام اور بدل کی محنت کے لیے اس کو قتل کرنے کا قصد کر س گے اور وہ (یعنی قاتل) اپنے آپ سے ہلاکت کو دور کرنے کے لیے ان کو قتل کرنے کا قصد کرے گا اس طرح دو قیدیوں کے درمیان لڑائی پھڑپھڑ جائے گی۔ اور اگر قاتل کو قصاص میں قتل کر دیا جائے تو فتنہ سر نہیں اٹھائے گا اور ان کے وارثوں سے ہلاکت کا سبب دور ہو جائے گا اور قصاص کے ذریعے وارثوں کی زندگی جو محفوظ ہوگی تو گویا معنوی طور پر ہر مقتول کو زندگی مل گئی تو یہ ایسا ہے کہ جیسے وارثوں سے ہلاکت کا سبب دور کر کے قاتل نے معنوی طور پر ہر مقتول کی زندگی کو محفوظ کر دیا ہے لہذا حتی القدر و تلافی مافات حاصل ہو گئی، بالکل ایسے جیسے فرد واحد کے بدلے میں فرد واحد کے قتل سے اور فرد واحد کے بدلے میں جماعت کے قتل سے ہوتی ہے، اور ان میں کچھ فرق نہیں ہے۔

**خود قتل سے متعلق شرط قتل کسی ذریعے سے نہ ہو** جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو خود قتل سے متعلق رکھتی ہے تو وہ شرط صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ قتل (قاتل نے) اپنے ہاتھوں سے کیا ہو اور اگر کسی سبب کے ذریعے سے کیا ہو تو قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ ذریعے سے کیا جانے والا قتل اپنے ہاتھوں سے کیا جانے والے قتل کے مساوی نہیں ہے، اور قتل کی جزا تو اپنے ہاتھوں سے قتل کے لیے ہے۔

**راستے میں کنواں کھودنے سے قتل** اس سے مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص راستے کے کنارے میں کنواں کھودے اور اس میں گر کر کوئی آدمی مر جائے تو کھودنے والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ کنواں کھودنے سے جو قتل ہوا ہے یہ قتل بہ ذریعہ ہے اپنے ہاتھوں سے قتل نہیں ہے۔

**اگر قصاص کے گواہ رجوع کر لیں** اسی سے مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر قصاص کے گواہ مشرود علیہ کے (قصاص کے طور پر) قتل کیے جانے کے بعد اپنی شہادت سے رجوع کر لیں یا وہ شخص کہ جس کے قتل کیے جانے کی شہادت دی گئی تھی زندہ نمودار ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام شافعی کا قول اس کے برعکس ہے۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ گواہوں کی گواہی قتل واقع ہوئی ہے کیونکہ قتل اس فعل کو کہتے ہیں جو عام طور پر زندگی کو ختم کرنے میں مؤثر ہوتا ہے اور یہ فعل گواہوں کی طرف سے پایا گیا

ہے کیونکہ ان کی شہادت قصاص کو ثابت کرنے میں مؤثر ہوتی ہے اور قصاص کا ثابت ہونا قاضی کی طرف سے فیصلے کے وجہ میں مؤثر ہے اور قاضی کا فیصلہ قصاص وصول کرنے کی ولایت (یعنی اختیار) میں مؤثر ہے اور وصول کرنے کی ولایت ظاہر ہے کہ بالعموم (قصاص کو) وصول کرنے میں مؤثر ہوتی ہے لہذا ان واسطوں سے زندگی کا ختم ہونا سابقہ شہادت کی طرف محتاط ہے اس لیے ان کی شہادت قتل پر ذریعہ ہے اور وجہ قصاص کے حق میں قتل پر ذریعہ اپنے ہاتھوں سے قتل کے مانند جیسے قتل پر مجبور کرنے میں ہوتا ہے کہ اس سے مجبور کرنے والے پر قصاص واجب ہو جاتا ہے حالانکہ یہ اپنے ہاتھوں سے قتل نہیں جتنا کہ مجبور کرنا ذریعہ واقع ہوا ہے، تو یہی حکم زیر بحث مسکنے کا ہو گا۔ جاری دلیل وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ جو قتل کسی ذریعے سے ہوتا ہے وہ اپنے ہاتھوں سے کیے گئے قتل کے برابر نہیں ہے کیونکہ قتل پر ذریعہ صنفی طور پر قتل ہے ذکر صوری طور پر اور اپنے ہاتھوں سے قتل صنفی اور صوری دونوں اعتبار سے قتل ہے اور سزا ہے اپنے ہاتھوں سے قتل پلاس لیے جرم اور سزائیں مماثلت نہ ہوتی اور چونکہ مماثلت پایید ہے لہذا قصاص واجب نہ ہو گا۔ قتل پر مجبور کرنے والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ اپنے ہاتھوں سے قتل ہے کیونکہ اس میں مجبور کیا ہوا شخص مجبور کرنے والے کا آرکار ہوتا ہے اور یہ ایسے ہے کہ جیسے اس (مجبور کرنے والے) نے اس مجبور کو کڑا اور اسے اس آدمی پر دے مارا جس کے قتل کیے جانے کے لیے مجبور کیا گیا ہے اور قتل کی نسبت آگے کا استعمال کرنے والے کی طرف ہوتی ہے ذکر آگے کی طرف لہذا یہ براہ راست ایسی ہے ہاتھوں سے قتل ہے۔ گو اہل سے دیت وصول کی جائے گی کیونکہ ان کی طرف سے قتل پایا گیا ہے۔ کیا وہ (یعنی گواہ) اس دیت کا (اس شخص کے) ولی سے مطالبہ کریں گے (جس کے قتل کیے جانے کی انہوں نے گواہی دی تھی)؟ اس بارے میں ہمارے مینول اثر کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ وہ اس سے مطالبہ نہیں کریں گے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ اس کے لیے اس سے رجوع کریں گے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ گواہ عتقان ادا کرنے سے مقتول کے بدل کی ملک کے ضمن میں مقتول کے قائم مقام ہو گئے ہیں اگرچہ وہ اس کی ذات کی ملک کے ضمن میں اس کے قائم مقام نہیں ہیں۔ تو یہ صورت اس مسئلے کے مشابہ ہے کہ اگر مدبر غلام کے غاصب کے پاس سے اس مدبر غلام کو کوئی دوسرا شخص غصب کر لے اور وہ مدبر اس دوسرے غاصب کے زیر قبضہ مر جائے تو اس مدبر کے مالک نے غاصب کا قول سے جو عتقان وصول کیا ہو اس کے لیے غاصب اول دوسرے غاصب سے رجوع کر سکتا ہے، بدلیل مذکورہ، چنانچہ یہی حکم یہاں ہو گا۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت جان کا بدل ہے اور آزاد آدمی کی جان کو ملکیت نہیں بنایا جاسکتا لہذا (آزاد آدمی کی جان کے) بدل میں بھی ان کی ملکیت قائم نہیں ہو سکتی، برعکس مدبر کے کیونکہ اس کو ملک بنایا جاسکتا ہے، اس کے قاتل ہونے کی وجہ سے البتہ ایک پیشتر آمد سبب کی بنا پر اس پر ملکیت کا قائم ہونا ممنوع ہے اور وہ سبب ہے اس کا مدبر ہونا لہذا اس کے بدل میں ملک قائم ہو جائے گی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔



**مقتول کے ولی سے متعلق شرط ولی معلوم ہو** ری وہ شرط جس کا تعلق مقتول کے ولی سے ہے تو وہ بھی ایک ہے اور وہ ایک شرط یہ ہے کہ ولی مقتول ہو اور اگر وہ مجبور ہو تو قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ وجوب قصاص کا مطلب ہے اس کو وصول کرنے کا واجب ہونا اور مجبور کی طرف سے قصاص کا وصول کیا جانا محال ہے لہذا اس کے لیے قصاص کا واجب ہونا بھی محال ہے۔

**اگر ولی مشتبہ ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا** اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص مکاتب چھوڑ گیا ہو کہ اس سے بدل کتابت ادا ہو سکتا ہو اور مالک کے علاوہ اس کے آزاد وارث بھی ہوں تو بالاجرا قاتل پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس کا ولی مشتبہ ہے، ہو سکتا ہے کہ ولی اس کا وارث ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مالک اس کا ولی ہو کیونکہ اس بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے کہ وہ آزاد مراد ہے یا غلام، اگر وہ آزاد مراد ہے تو اس کا ولی اس کا وارث ہوگا اور اگر وہ غلام مراد ہے تو اس کا مالک ولی ہوگا اور جو اختلاف کی جگہ ہوتی ہے وہ تضارض اور اشتباہ کی جگہ ہوتی ہے لہذا اس کا ولی معلوم نہیں ہے اس لیے وجوب قصاص متنازعہ ہے۔ اگر وہ دونوں (یعنی مالک اور وارث) مل کر بھی قصاص کا مطالبہ کریں تو انہیں قصاص وصول کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ ان کے اکٹھے ہونے سے اشتباہ دور نہیں ہوتا۔ یہ تو اس مسئلے کا حکم ہے کہ جب وہ بدل کتابت کی پوری ادائیگی کے لیے اپنے پیسے مال اور مالک کے علاوہ وارث چھوڑ گیا ہو اور اگر وہ مال تو پورا چھوڑ گیا ہو مگر مالک کے سوا کوئی وارث نہ چھوڑ گیا ہو تو اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے یہ نہیں کہ نزدیک مالک کے حق میں قصاص واجب ہوگا جب کہ امام محمد کے نزدیک قصاص قطعاً واجب نہ ہوگا اور امام ابو یوسف سے بھی ایسا ایک قول مروی ہے۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ثبوت ولایت کے سبب میں اشتباہ پیدا ہو گیا ہے کیونکہ اگر تو وہ آزاد مراد ہے پھر تو ولایت کا ثبوت سبب قراست ہے لہذا مالک کے لیے ولایت ثابت نہ ہوگی اور اگر وہ غلام مراد ہے تو ولایت کے ثبوت کا سبب ملکیت ہے اس لیے مالک کے لیے ولایت قائم ہوگی لہذا پھر ولایت کے ثبوت میں اشتباہ واقع ہو گیا اس لیے یہ ثابت نہ ہوگی یہ نہیں کی دلیل یہ ہے کہ جس کا حق ہے وہ متعین اور غیر مشتبہ ہے کیونکہ اشتباہ سے مزاحمت لازم آتی ہے اور مزاحمت پائی نہیں گئی۔ اور اگر وہ (یعنی مکاتب غلام) قاتل کر دیا جائے اور اس نے پورا بدل کتابت نہ چھوڑا ہو تو بالاجماع قصاص واجب ہو جائے گا کیونکہ ولی معلوم ہے اور وہ ہے مالک کیونکہ بلا اختلاف وہ غلامی میں مراد ہے اس لیے قصاص کا حق مالک کو ہوگا جیسے کہ خاص غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح "مدر غلام" مدر بر لوئی ام ولد اور ام ولد کی اولاد بھی اس خاص غلام کی بات میں کیونکہ وہ مالک کی ملک جوتے جوتے قتل ہوئے ہیں، لہذا ولی معلوم ہے۔ اگر مکاتب غلام قاتل کر دیا جائے تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ ایک طرف سے مکاتب کی ملک ہے اور مالک کی بھی، لہذا ولی مشتبہ ہے، اس لیے وجوب قصاص متنازعہ ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی غلام کے ہاتھ کو قلم کر دے اور اس غلام کو اس کا مالک  
آزاد کر دے پھر وہ غلام اس وجہ سے مر جائے تو اگر اس غلام کا مالک کے علاوہ کوئی آزاد وارث ہے تو قصاص  
واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص کا ولی مشتبہ ہے اس لیے کہ قصاص موت کے وقت اس طرح واجب ہوتا ہے  
کہ اس کا استنباد سابقہ بریدگی کی طرف ہوتا ہے اور بریدگی کے وقت (چونکہ وہ غلام تھا) قصاص کا حق مالک  
کو تھا نہ کوئی اور لہذا اگر قصاص یعنی وجہ قصاص کے ثبوت کے وقت اور یہ موت کے وقت ہوتا ہے حق  
وارث کو حاصل ہے نہ کہ مالک کو اس لیے ولی مشتبہ ہو گیا لہذا قصاص واجب نہ ہوگا۔ اگر مطالبہ قصاص  
میں مالک وارث کے ساتھ مل جائے تو بھی قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ان دونوں کے اکٹھے ہونا سے  
اشتباہ نازل نہ ہوگا۔ اس مسئلے میں اور اس مسئلے میں کہ جب کسی غلام کی بابت یہ وصیت کی گئی ہو کہ اس کی  
ملکیت فلاں شخص کے لیے ہوگی اور اس سے ندمت لینے کا حق دوسرے شخص کو ہوگا فرق ہے کہ اگر وہ  
قتل ہو جائے اور وہ دونوں آدمی مل کر قصاص کا مطالبہ کریں تو قصاص واجب ہو جائے گا کیونکہ اس مسئلے  
میں ولی مشتبہ نہیں ہے کیونکہ جس شخص کے حق میں ملکیت کی وصیت کی گئی ہے اس کو اس پر ایک حق حاصل ہے  
جو ملکیت کے مشابہ ہے لہذا اول مشتبہ نہیں ہے جب کہ زیر بحث مسئلے میں ولی مشتبہ ہے کیونکہ بوقت  
بریدگی اس میں وارث کو کوئی حق حاصل نہ تھا اور موت کے وقت مالک کو کوئی حق حاصل نہ تھا لہذا اولی مشتبہ  
ہو گیا اس لیے وجہ قصاص مشتبہ ہوا۔ اور اگر اس کا مالک کے سوا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا حکم اس اختلاف  
کے مطابق ہوگا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی متفقین کے قول کے بموجب مالک کا حق ہوگا قصاص وصول کر۔  
کیونکہ بوقت بریدگی اور بوقت موت اسی کو حق ہے جب کہ امام محمد کے قول کے مطابق اسے قصاص وصول  
کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ ولایت کا سبب مشتبہ ہے اس لیے کہ بوقت بریدگی مالک کے لیے جو حیز  
ثابت تھی وہ ولایت ملک تھی اور بعد آزاد کرنے کے بعد اسے ولایت علقہ (آزاد کرنے کی ولایت) حاصل  
ہے اس لیے ولایت کا سبب مشتبہ ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب عداۃ کا تھکا گیا ہو اور اگر  
غلطی سے ہاتھ کاٹا گیا ہو پھر اسے مالک آزاد کر دے اور بعد ازاں اس پر ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے اس  
کی موت واقع ہو جائے تو کاٹنے والے پر ہاتھ کی دیت کے سوا کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور یہ غلام کی  
نصف قیمت ہے اور اس کا اسے آزاد کر دینا ایسے ہے کہ جیسے وہ ہاتھ کے زخم سے شفا یاب ہو گیا کیونکہ  
آزاد کیے جانے کے بعد باعتبار حکم عمل تبدیل ہو گیا لہذا از ہم کے سرایت کر جانے سے موت کے واقع  
ہونے والی غلامت منتفی ہو گئی۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب مالک نے اسے عداۃ یا غلطاً بریدگی کے بعد آزاد کر دیا ہو اور زخم کی  
تاب نہ لاکر وہ مر گیا ہو اور اگر وہ اسے آزاد نہ کرے بلکہ اسے دیر کر دے یا اگر وہ اندھی ہو تو اسے اتم  
ولد بنائے پھر وہ دست بریدگی کی تاب نہ لاکر مر جائے تو اس صورت میں اگر بریدگی عداۃ کی گئی ہو تو  
مالک کو قصاص کا حق حاصل ہوگا کیونکہ اسے یہ حق بریدگی اور موت دونوں کے وقت حاصل تھا لہذا اولی  
مشتبہ نہیں ہے اور اگر بریدگی غلطی سے کی گئی ہو تو نہ ہم کی سرایت منتفی نہ ہوگی لہذا غلام کی نصف  
قیمت تو ہاتھ کی دیت کے طور پر واجب ہوگی اور حرم کے بعد اور موت سے قبل جو نقصان

واقع ہوا ہے اس کی تکوینی بھی واجب چوکی کیونکہ یہ مالک کی ملک میں واقع ہوا ہے۔ اور اسی مسئلے میں اگر وہ اس کو مکتا تب بنادے تو اگر قطع یہ ظہر لگایا گیا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس حال میں مرا ہے کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز تھا تو مالک کو قصاص کا حق ہوگا کیونکہ اس کی موت بحالت غلامی واقع ہوئی ہے اور اگر وہ اپنے پیچھے پورا بدل کتابت چھوڑ گیا ہو اور اس کا کوئی وارث ہو جو مالک کو وراثت سے محروم کر دے یا جو مالک کے ساتھ وراثت میں شریک ہو جائے تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ولی مشق ہے اور اس پر ہاتھ کی دیت کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی وارث نہ ہو تو یقین کے نزدیک مالک کو قصاص کا حق ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کو قصاص کا حق حاصل نہیں ہوگا اور محرم پر ہاتھ کی دیت عائد ہوگی۔ اور اگر قطع یہ غلطی سے ہوا ہو تو قاطع پر مالک کے حق میں سوائے ہاتھ کی دیت کے کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور ہاتھ کا جرمانہ ہے غلام کی نصف قیمت اور زخم کی سرایت حیز متعلق ہو جائے گی۔

یہ تھا اس صورت کا حکم کہ جب قطع یہ کتابت سے قبل ہوا ہو اور اگر اس کے بعد ہوا ہو اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوگی ہو تو اگر قطع عمدہ لگایا گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہوئے کی حالت میں مرا تھا تو مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے اور اگر اس نے اپنے پیچھے پورا بدل کتابت چھوڑا تو اگر اس کا مالک کے علاوہ کوئی وارث بھی ہو یا مالک کے علاوہ کوئی دوسرا شخص بھی اس کی میراث میں مالک کے ساتھ شریک ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ولی مشق ہے اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی دوسرا وارث نہ ہو تو اس کا حکم مذکورہ اختلاف کے بموجب ہوگا (یعنی یقین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک صرف جرمانہ)۔ اور اگر قطع غلطی سے ہوا ہو اور وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہوئے کی حالت میں مرا ہو تو مالک کو اس کی قیمت وصول کرنے کا حق ہوگا کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے اور اگر اس نے اپنے پیچھے پورا بدل کتابت چھوڑا ہو تو اس صورت میں اس کی قیمت وصول کرنے کا حق اس کے وارثوں کو ہوگا کیونکہ وہ آزاد مرا ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## وجوب قصاص کی کیفیت

قاتل کی رضامندی کے بغیر اس سے خونبہا نہیں لیا جاسکتا۔ جہاں تک وجوب قصاص کی کیفیت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ قصاص لینے واجب ہوتا ہے چنانچہ ولی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ قاتل سے اس کی رضامندی کے بغیر خون بہا وصول کرے۔ اور اگر قاتل مر جائے یا ولی اسے معاف کر دے تو (قتل کا) موجب سر سے سے ساقط ہو جائے گا۔ یہ ہمارا (یعنی منہج کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں، ایک قول کی رو سے قصاص عین طور پر واجب نہیں بلکہ مجائے قہین کے دو چیزوں میں سے کوئی ایک چیز واجب



اس میں قصاص کے واجب ہونے کی خبر دی گئی ہے چنانچہ اس کا واجب ہونا اس ارشاد کا مصداق ہے اور اگر اس (یعنی قاتل) پر دوحی ہوں تو اس معنی میں الی میں سے کوئی ایک بھی اس ارشاد کا مصداق نہ ہو سکتا کہ وہ واجب تر ہے۔ وجوب قصاص کا معین ہوتا (اس ارشاد ربانی سے) ایوں ہے کہ جب قصاص کا ذکر کر کے اس کو واجب کر دیا تو دیت کے واجب ہونے والی بات ضرورتاً نص کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ ان دونوں کو جمع کر کے تقابل نہیں کیا گیا لہذا قاتل کی رضامندی کے بغیر دیت وصول کرنے کے اختیار والا قول باطل ہے۔ علاوہ ازیں، جب قصاص اس کا عین حق ہے تو دیت اس کے حق کا بدلہ ہے اور حق والے کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے حق کے بجائے اس کے بدل کو وصول کرے بغیر اس شخص کی رضامندی کے جس پر اس کا حق واجب ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص کے ذمے کسی آدمی کی مخصوص گندم ہو اور مقدار آدمی اس سے بغیر اس کی رضامندی کے اس گندم کی قیمت وصول کرنا چاہے تو اس کا اسے حق نہیں ہے، یہی حکم زیر بحث سکے کا ہوگا۔ اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد سے کہ قتل عمد میں قصاص ہے اسی طریقے سے استدلال کیا جاسکتا ہے جس طریقے سے آیت شریفہ سے استدلال کیا گیا ہے۔ مزید یہ کہ اس بندے کے حق پر جو زیادتی ہوئی ہے اس کا فغان صرف اس کا مثل ہی ہو سکتا ہے اور قصاص جو قتل ثانی ہے قتل اول کا مثل ہے کیونکہ یہ قتل اول کے قائم مقام اور اس کا بدلہ ہے اور کسی چیز کا مثل ایسی دوسری چیز ہوتی ہے جو اس کی قائم مقام اور اس کا بدلہ ہو اور مال لینا تو قتل کا قائم مقام ہے اور نہ اس کا بدلہ اس لیے یہ اس کا مثل نہیں لہذا یہ قتل عمد کا فغان نہیں بن سکتا۔ چاہے تو یہ قاتل کا مال کا فغان مرے سے واجب ہی نہ ہوتا لیکن قتل غلط میں یہ شرعی طور پر ثابت ہے قتل غلط کرنے والے کے لیے تحقیق کے طور پر، اس کے مفاد و مصلحت کے پیش نظر، خون کی اہمیت کے اظہار کیلئے اور خون کو رائیگاں جانے سے بچانے کے لیے۔ جب کہ عمدہ قتل کرنے والا تحقیق کا بھیق نہیں ہے اور خون کو رائیگاں جانے سے محفوظ کرنے کا مقصد قصاص سے حاصل ہوتا ہے لہذا اس باب میں قصاص ہی اصل ضمان ہے۔ جہاں تک آیت شریفہ کا تعلق ہے تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد سے کہ (ترجمہ) 'تو جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے،' ولی مراد ہے نہ کہ قاتل، کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے فمن عفو له (کہ جس کے لیے کچھ معافی ہو جائے) جب کہ قاتل معفو عنہ (یعنی جس سے عفو کیا گیا) ہے نہ کہ معقولہ (جس کے لیے عفو کیا گیا)۔ علاوہ ازیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فاتباہ بالمعروف (یعنی معروف طریقے سے پیروی کرنی چاہیے) سو اس کو چاہیے کہ پیروی کرے اور یہ اس شخص کے لیے حکم ہے جو لفظ فتن کے تحت آتا ہے اور یہ تو معلوم ہے کہ قاتل کسی کی پیروی نہیں کرتا بلکہ اس کی پیروی کی جاتی ہے اور پیروی کرنے والا تو ولی ہے لہذا لفظ فتن کے تحت وہی آتا ہے۔ لہذا اس آیت کریمہ کا معنی یہ ہوا کہ جس شخص کے لیے اس کے بھائی کی طرف سے فی احمی کا بتا دیا جائے اور فضل (زائما از حق) اور مصلحت کے طور پر اسے کچھ دیا جائے تو اسے چاہیے کہ پہلے طریقے سے اس کی پیروی کرے۔ نکتہ میں لفظ عفو کو فضل کے معنی میں استعمال کرنا درست ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ (ترجمہ) اور وہ آپ سے پوچھتے ہیں کہ (اللہ کی

راہیں) وہ کیا خرچ کریں، آپ کہہ دیجیے کہ غلو یعنی فضل (ضرورت سے زائد) - اور عرب کہتے ہیں کہ  
 چھپکے تھیں بطور غلو اسے لے لو یہاں غلو سے مراد فضل ہے - اور ہم تو اس کے قائل ہیں کہ قائل سے  
 اس کی رضامندی کے ساتھ مال لینا مباح نہ ہے - اور کہا جاتا ہے کہ یہ آیت شریفہ قتل عمد پر معاف  
 کرنے کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایسے مقتول کے بارے میں نازل ہوئی تھی  
 جس کے متعدد وارث ہوں، ان میں سے ایک وارث نے قاتل کو معاف کر دیا جو باقی وارث کو پاشی  
 کر دیا اپنے حصے کے سلسلے میں معروف طریقے سے مروی کریں، کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ جس  
 کے لیے اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے اور اس سے مراد ہے کچھ حق کو معاف کرنا، اور ہم  
 اس کے قائل ہیں - مذکورہ آیت کی ہر ایک کے بارے میں احتمال واقع ہو گیا ہے لہذا اس احتمال کے ہوتے  
 ہوئے اسے حجت بنانا صحیح نہیں ہے - اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ دیت ادا کرنے سے قاتل کی جان ہلاک ہونے  
 سے بچ جاتی ہے اس لیے واجب ہے (یعنی قاتل پر واجب ہے کہ اگر ولی دیت لینے کو اختیار کرے تو وہ ادا کرے)  
 سے انکار نہ کرے، ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے لیکن اس کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ انکار کرنے لگا تو کفار ہو گا نہ کہ ولی کو اختیار  
 ہے کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس سے وصول کرے - اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی آدمی غصے سے ایسی  
 حالت کہ جس میں جھوک پیاس کی وجہ سے ہلاک ہو جائے کا خطرہ ہو، میں مبتلا ہو اور اس کے ساتھی کے پاس  
 کھانا ہو جس سے اس کی دائمی قیمت پر فروخت کرنا چاہتا ہو تو اس (مخمسہ واسلے) پر واجب ہے کہ اس کو  
 خریدے ملے تاکہ اپنی جان کو ہلاک ہونے سے بچائے اور اگر وہ نہیں خریدے گا تو کھانے کے مالک کو یہ اختیار نہیں  
 ہے کہ اس کو کھانا دے دے اور اس کی رضامندی کے بغیر قیمت وصول کرے، یہی حکم زیر بحث مسئلہ کا ہے -  
 اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ مقتول کو قصاص سے کوئی فائدہ نہیں پہنچا رہا کہتے ہیں کہ یہ ناقابل تسلیم ہے بلکہ وہ مال  
 کی نسبت قصاص سے زیادہ مستفید ہوتا ہے کیونکہ اس میں اس کا ایثار ہے باقی طور پر اس سے اس  
 کے وارثوں کی زندگی محفوظ ہو جاتی ہے اور یہ چیز مال سے حاصل نہیں ہو سکتی، بیسیا معلوم ہے - واللہ  
 تعالیٰ اعلم -

## قصاص کا حقدار کون ہے؟

**قصاص میں شراکت** | جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ قصاص کا حقدار کون ہے تو ہم کہتے  
 ہیں: "ولا قتلہ الا بالذکر" کہ مقتول دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا  
 یا تو آزاد ہوگا یا غلام - اگر وہ آزاد ہو تو وہ مجا و دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس کا وارث ہوگا یا وارث  
 نہیں ہوگا - اگر اس کا وارث ہو تو قصاص کا حقدار وارث ہی ہے جیسے مال کا حقدار وارث ہوتا ہے کیونکہ  
 قصاص ایک حق ثابت ہے اور وارث تمام لوگوں میں سے میت کے قریب ترین ہوتا ہے، لہذا قصاص  
 کا حق اسی کو حاصل ہوگا - پھر اگر وارث ایک ہے تو وہ قصاص کا حقدار ہوگا اور اگر متعدد ہوں تو وہ سب شرعاً  
 کے طور پر اس کے سبھی ہوں گے جیسے اس کی میراث کے وہ سب حقدار ہوتے ہیں - اس اصول کی  
 تہدید میں مآمین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص جرم کے نتیجے میں واجب ہونے والی چیز ہے اور جرم

مقتول پر واقع ہوا ہے لہذا اس جرم کے نیچے میں واجب ہونے والی چیز بھی اس کا حق ہے لیکن وہ موت کے باعث خود اس حق کو وصول کرنے سے عاجز ہے لہذا اس کے ورثہ میراث کے طریقے پر اس کے قائم مقام ہو جائیں گے اور یہ (یعنی قصاص) ان کے مابین مشترک ہوگا۔ اسی لیے اس (یعنی قصاص) میں وارثوں کے حصے جلتے ہیں، جیسے نصف، ایک تہائی، چٹا حصہ وغیرہ جیسے مال کے حصص میں جلتے ہیں، اور یہ شراکت کی علامت ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ قصاص سے مقصود تو تشفی ہے اور یہ میت کو حاصل نہیں ہوتا بلکہ وارثوں کو حاصل ہوتا ہے لہذا ابتدائی طور پر یہی ان کا حق ہے اور اس امر کی دلیل کہ یہ (یعنی قصاص) وارثوں میں سے ہر ایک کے لیے مکمل طور پر ثابت ہے، جیسے کہ کوئی اور شخص شراکت کے طور پر اس کے ساتھ نہیں، یہ ہے کہ ہر ایک ایسا حق ہے جو تجزی نہیں ہے اور غیر تجزی میں شراکت محال ہے کیونکہ مقتول شراکت یہ ہوتی ہے کہ ایک حصہ اس کا ہوا اور ایک حصہ اس کا ہو، جیسے زمین اور گھر کا شریک ہوتا ہے اور یہ ایسی چیز ہیں کہ جس کے حصے نہ ہوتے ہوں محال ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ ناقابل تجزی حق حقوق میں سے جب کوئی حق ایک جماعت کے لیے ثابت ہوتا ہے اور اس کے ثابت ہونے کا سبب ان میں سے ہر ایک کے حق میں موجود ہو تو وہ حق ہر ایک کے لیے بدرجہ کمال ثابت ہوگا کیونکہ اس کے ساتھ (اس حق میں شریک) کوئی نہیں ہے، جیسے نکاح کرنے کی اور امان دینے کی ولایت ہے۔

**کیا ہر ولی کو جداگانہ طور پر قصاص ثابت کرنا ہوگا** اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص شہداء قتل کر دیا جائے

اور اس کے دو ولی ہوں، جن میں سے ایک ولی موجود نہ ہو، سو موجود ولی قتل کی شہادت قائم کر دے پھر غیر موجود حاضر ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کو دوبارہ شہادت قائم کرنا ہوگی جب کہ عاصیوں کے نزدیک وہ دوبارہ شہادت قائم نہیں کرے گا۔ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر قتل خطا ہو تو وہ دوبارہ شہادت قائم نہیں کرے گا۔ یہی معاصر قرض کا ہے، مثلاً دو اشخاص کے باپ کا اگر کسی آدمی کے ذمے قرض واجب الاداء ہو۔ اس قاعدہ سے ہر مسئلے کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصاص کا حق ابتدائی طور پر (ذکر میراث کے طریقے سے) ورثہ کے لیے ثابت ہے لہذا ہر وارث دو مرتبہ وارث کے لیے اجنبی ہے اس لیے شہادت قائم ہونا خود اس کے لیے ہے ذکر میت کے لیے اس لیے ثبوت قائم کرنے میں وہ میت کی طرف سے فریق مقدم نہ ہوگا، لہذا شہادت کو دوبارہ قائم کرنے کی ضرورت درمیں ہوگی۔ اور عاصیوں کے نزدیک چونکہ قصاص اللہ تبارک و تعالیٰ کے مقرر کردہ حصول (فرائض) کے مطابق ایک مندرجہ حق ہے اور اس کو وصول کرنے میں ورثہ اس کے نائب ہیں اس لیے ثبوت کا قیام میت کے لیے ہوگا اور وارثوں میں سے ہر ہر وارث میت کے حقوق کے لیے میت کی طرف سے فریق مقدم ہوگا جیسے دیت اور قرض کے معاملے میں ہوتا ہے اس لیے ایک وارث کی طرف سے میت کے لیے پورے حق کا اثبات درست ہے، پھر وہ (یعنی سب وارث) اس کے نائب بن جائیں گے، جیسے مال کے حصص میں ہوتا ہے۔

اگر کسی آدمی کو قتل کر دیا جائے اور اس کے دو دلی ہوں۔ ان میں سے ایک ولی غیر حاضر ہو اور قاتل حاضر ولی کے خلاف اس امر کی شہادت قائم کر دے کہ غیر حاضر ولی نے اس کو معاف کر دیا ہے پس حاضر (ولی) فریق مقدم ہوگا کیونکہ غیر حاضر ولی کی طرف سے معاف کا ماحصل ہو جائے گا خاص پرست حاضر ولی کے حق کو زائل کرنے کا موجب بن جائے گا لہذا قاتل حاضر ولی کے خلاف اس کے حق کو زائل کرنے کا مدعی ہے اس لیے وہ اس کے لیے فریق مقدم ہے اور ہر حالت اس کے خلاف فیصلہ صادر کر دے گی اور عیب اس کے خلاف فیصلہ صادر ہوگا تو فیصلہ اس کی تبعیت میں غیر حاضر ولی کے بھی خلاف قرار پائے گا "واللہ اعلم" اور اگر قاتل کے پاس گواہ نہ ہوں تو اسے یہ حق نہ ہوگا کہ حاضر ولی سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے کیونکہ انسان شہادت قائم کرنے میں تو دوسرے کی طرف سے فریق مقدم ہو سکتا ہے لیکن قسم کھانے میں دوسرے کی طرف سے فریق مقدم نہیں ہو سکتا۔

اگر بالغ اور نابالغ ولی کے مابین قصاص مشترک ہو تو کیا نابالغ ہونے کا افسار کیا جائیگا اس سے پہلے

تکلف ہے کہ اگر نابالغ اور بالغ تھے درمیان قصاص مشترک ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بالغ کو قصاص وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک اسے یہ ولایت حاصل نہ ہوگی اور نابالغ کے بالغ ہونے کا افسار کیا جائے گا۔ یہ حکم اس بناء پر ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک چونکہ قصاص کا حق درہم میں ہر جہ وراثت کے لیے جدا گانہ اور ابتدائی طور پر ثابت ہے کیونکہ ہر ایک کے حق میں اس کے ثبوت کا سبب جدا گانہ طور پر موجود ہے اور قصاص اپنی ذات میں ناقابل تجزی ہے اس لیے یہ ہر ایک کے لیے ہر جہ کمال ثابت ہے اگر باک اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہے اس لیے نابالغ کے بالغ ہونے تک قصاص وصول کرنے کو مشروط کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ صاحبین کے نزدیک چونکہ قصاص ایک حق ہے جو سب وارثوں کے مابین مشترک ہے اس لیے کوئی ایک شریک دوسرے شریک کی رضامندی کے بغیر مشترک چیز میں تنہا تصرف نہیں کر سکتا، تاکہ مشترک چیز کی صحت کو ظاہر کیا جائے (اور دوسرے شریک کو) نقصان نہ پڑے لہذا ہر ایک کے لیے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اصول ہے کہ یہ دلیل مذکورہ پہلی یہ کہ قصاص کے حصے نہیں کیے جاسکتے اور ناقابل تجزی چیز میں شراکت ممال ہے۔ شراکت تو اس وقت ثابت ہوتی ہے جب قصاص مال میں تبدیل ہو جائے کیونکہ مال ایک ایسی چیز ہے جو شراکت کے قابل ہے۔ مال امام ابوحنیفہ نے یہ جو تسلیم کیا ہے کہ قصاص نابالغ اور بالغ کے مابین مشترک ہے تو تسلیم کرنے میں کچھ حرج نہیں ہے کیونکہ بالغ کو اپنے حصے کا قصاص اصلاً وصول کرنے اور نابالغ کے حصے میں مشروط ثابیت کے طریقے سے وصول کرنے کی ولایت کے ثابت ہونے سے (قاتل کو قصاص میں) اٹھل کیا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے قصاص کسی آدمی اور اس کے نابالغ بیٹے کے درمیان مشترک جو وہان دونوں کے مابین ہر مشترک ہیں

استیفاء نفس کیلئے

قصاص کو وصول کرنے کی حاجت کا

نابالغ کا ہذا است خود قصاص وصول کرنے سے عاجز ہونا اور بالغ کا اس پر قدرت رکھنا اور نابالغ کے ساتھ شفقت کرنے اور اس کے معاف کو ملحوظ رکھنے میں بالغ کا تصرف ایسے ہی ہونا جیسے خود نابالغ



کا حضرت اگر وہ اس کا اہل ہوتا۔ اسی لیے اگر قصاص تمام کا تمام نابالغ کے حق میں واجب ہو تو باپ اور دادا کو ولایت حاصل ہوتی ہے کہ اس کو وصول کرے تو یہاں بدرجہ اولیٰ یہ ولایت حاصل ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ حبیب ابن ثعلبہ لعنہ اللہ علیہ نے سیدنا علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کونہی کو دیا تو آپ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اگر تم چاہو تو اسے قتل کر دو اور اگر چاہو تو اسے معاف کر دو اور اگر تم معاف کر دو تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے، چنانچہ سیدنا حسن رضی اللہ عنہ نے اس کو قتل کر دیا جب کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے ورثہ میں نابالغ بھی شامل تھے۔ اس سے استدلال دو طرح سے ہے، ایک تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے قول ہے اور دوسرے سیدنا حسن رضی اللہ عنہ کے عمل سے۔ پہلے طریقے سے استدلال اس طرح کہ حضرت علیؑ نے سیدنا حسن رضی اللہ عنہ کو یہ کہہ کر مطلقاً اختیار دے دیا کہ اگر تم چاہو تو اسے قتل کر دو اور اس میں نابالغوں کے بالغ ہوجانے کی کوئی پابندی نہیں لگائی تھی۔ دوسرے طریقے سے یوں کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے ابن ثعلبہ لعنہ اللہ کو قتل کر دیا تھا اور آپ نے نابالغ (ورثہ) کے بالغ ہونے کا انتظار نہیں کیا تھا اور یہ سب کچھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک کثیر تعداد کی موجودگی میں ہوا تھا اور ان دونوں (یعنی حضرت علیؑ کے قول اور حضرت حسنؑ کے عمل) سے خلاف کسی کا کوئی اعتراض منقول نہیں ہوا، لہذا اس پر اجماع ہے (صحابہ کا)۔

اور اگر اس (یعنی مقتول) کا کوئی وارث نہ ہو اور اس کا مولائے عتاقہ ہو یعنی مالک جس نے آزاد کر دیا ہو تو وہ قصاص کا مستحق ہے کیونکہ مولائے عتاقہ عسبات میں سب سے آخری ہے۔ پھر اگر وہ (مولائے عتاقہ) ایک ہو تو وہی پورے قصاص کا مستحق ہوگا اور اگر وہ متعدد ہوں تو وہ سب اس کے مستحق ہوں گے۔ اور اگر مقتول کا وارث ہو اور مولائے عتاقہ بھی تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ سبب ولایت کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے ولی مشتبہ ہے۔ کیونکہ وارث کے حق میں (ولایت کا) سبب قرابت داری ہے اور مولیٰ (مالک) کے حق میں ولادہ اور یہ دونوں اسباب مختلف نوعیت کے ہیں اور ولی کا مشتبہ ہونا قصاص کے واجب ہونے میں مانع ہے۔ اسی طرح اگر اس کا مولائے عتاقہ نہ ہو بلکہ مولائے موالات ہو (تو وہ قصاص کا مستحق ہوگا) کیونکہ مولائے موالات وارثوں میں سے سب سے آخری وارث ہے لہذا یہ درست ہے کہ وہ قصاص کا مستحق ہو جیسے وہ مال کا مستحق ہوتا ہے۔

**لا وارث مقتول کا ولی حکمران ہوتا ہے**

ہو، مثلاً یافتہ بچہ وغیرہ جو طریقین کے قول کے مطابق سلطان (یعنی حکمران یا سٹیٹ) اس کے قصاص کا مستحق ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اگر مقتول دارالاسلام میں ہو تو سلطان اس کے قصاص کا مستحق نہیں ہوگا۔ اس کے دلائل اس کے مناسب مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کیے جائیں گے۔ اور اگر مقتول غلام ہو تو مالک مستحق ہوگا کیونکہ حق ثابت ہے اور تمام لوگوں میں سے مالک غلام کے قریب ترین ہوتا ہے۔ اگر مالک ایک ہو تو وہی پورے قصاص کا حاکم ہوگا اور اگر کئی مالک ہوں تو وہ سب اس کے عقد اور ہوں گے کیونکہ سب کے حق میں اس کا سبب موجود ہے اور وہ سبب



حاضر ہونے کی شرط اس امید کی وجہ سے ہے کہ جب وہ اپنی آنکھوں سے قاتل کو سزا ہوتے دیکھے گا تو شاید وہ اس کو معاف کر دے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "وَن تَعْفُوا وَهُوَ اقْرَبُ لِلتَّقْوٰی وَلَا تَنسُوا الْفَضْلَ"۔  
 مبینکہ اگر تم معاف کر دو تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے اور تم اپنے مابین فضیلت کو مست بھولو۔"  
 جہاں تک وکیل کے ذریعے قصاص وصول کرنے کا تعلق ہے تو یہ جائز ہے بشرطیکہ موکل حاضر ہو، جس کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔ اگر وارثوں میں ایک نابالغ اور ایک بالغ ہو تو اگر بالغ باپ ہے یعنی باپ اور اس کے نابالغ بیٹے کے درمیان قصاص مشترک ہو تو بالاجماع باپ کو اختیار ہے کہ وہ قصاص وصول کرے کیونکہ اگر باپ قصاص کے حق میں شریک نہ ہوتا تو بھی اسے اختیار ہوتا کہ (اپنے نابالغ بیٹے کی طرف سے) قصاص وصول کرے تو یہاں اسے قصاص وصول کرنے کا اختیار بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ اور اگر وہ بالغ وارث کے باپ کے سوا کوئی اور ہو مثلاً بھائی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس بالغ وارث کو نابالغ وارث کے بالغ ہونے سے پہلے قصاص وصول کرنے کا اختیار حاصل ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نابالغ وارث کے بالغ ہونے سے قبل اسے قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ یہ بحث اس اصول سے تعلق رکھتی ہے جس کو ہم سابق میں مع اس کے دلائل کے بیان کر چکے ہیں۔

**نابالغ اولاد کی طرف سے قصاص وصول کرنے کا اختیار** (قصاص کو وصول کرنے کے حق میں سے) ایک سبب باپ ہونا ہے، چنانچہ باپ اور دارا کو اختیار ہے کہ وہ جان اور جان سے کمتر (کسی عضو) کی بابت اس قصاص کو وصول کرے جو نابالغ (بیٹے یا پوتے) کے حق میں واجب ہو کیونکہ نابالغ کے مفاد و مصلحت کی دیکھ بھال کرنے کی ولایت (اختیار) بیٹے یا پوتے کا ہے کی ولایت ہوتی ہے، لہذا یہ ولایت اس شخص کے لیے ثابت ہے جو نابالغ کے حق میں کمال درجہ سے مفاد و مصلحت کی دیکھ بھال کرنے کے لیے خاص ہے۔

**وصی قصاص وصول کرنے کا مجاز نہیں** جہاں تک وصی (جس کے حق میں وصیت کی گئی ہو) کا تعلق ہے تو اسے جان کا قصاص بھی کا خیر کمال درجہ سے اس کے مفاد و مصلحت کو ملحوظ رکھنے والا نہیں ہوتا اس لیے کہ اس پر آمادہ کرنے والی شفقت ناقص ہوتی ہے بخلاف باپ اور دارا کے، البتہ جان سے کمتر کے قصاص کو وصول کرنے کا اسے اختیار ہے کیونکہ جان سے کمتر کے ساتھ اموال والا رہتا دیکھا جاتا ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے اور وصی کو مال کے وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔

**مالک قصاص لینے کا مجاز ہے** ازاںچہ ایک سبب یہ ہے کہ قاتل کے وقت (مقتول پر تکمیل مطلق حاصل ہو چنانچہ مالک کو اپنے قتل کیے گئے ملوک کا قصاص وصول کرنے کا اختیار حاصل ہے بشرطیکہ قصاص وصول

کرنے سے کسی دوسرے کے حق کا کسی قصاص مندی کے بغیر ابطال نہ ہوتا ہو، کیونکہ اس (یعنی مالک) کے لیے حق ثابت ہے اور وہ سب لوگوں سے زیادہ اس (مقتول) کے قریب ہے لہذا اسے حق ہے کہ اس کا قصاص وصول کرے۔ اسی طرح اگر اسکا مدد ہو گیا اس کی مدد پر لڑی یا اس کی ام و لد یا اس کی ام و لد کا مدد کیا قتل کیا یا جو (تو اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے) کیونکہ مدد پر یا ام و لد بنانے سے عکاس کا زائل ہونا لازم نہیں آتا۔ اسی طرح اگر مکاتب کو قتل کیا گیا ہو اور اس نے اپنے بچے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے بچے بدل کتابت کی ادائیگی ہو سکے (تو اس کا بھی وہی حکم ہے) کیونکہ وہ بحالت غلامی مرادے لہذا قتل کے وقت مالک (مالک کا مدد) قائم تھی۔ المستثنیٰ میں امام ابو حنیفہ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ اگر جزوی طور پر آزاد کیا گیا غلام بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی حالت میں قتل کیا گیا ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا، اس طرح اس غلام اور ہمہ نسب میں فرق کیا گیا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اگر مکاتب عاجز ہونے کی حالت میں مر جائے تو اس سے کتابت کا نسخ ہونا لازم ہوتا ہے اور یہ ایسے بھی جائے گی جیسے وہ اس آئی ہی تھی لہذا جب اس پر قتل کا فصل واقع ہوا تو وہ غلام تھا۔ اس کے برعکس جزوی طور پر آزاد کیے گئے غلام کے مرنے سے (جزوی) آزاد کی کتب نسخ ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ آزاد (اعتاق) وجود میں آنے کے بعد ناقابل نسخ ہوتی ہے لہذا جب اس پر قتل کا فصل واقع ہوا تو اس (مقتول) کے کل پر مالک کی ملک قائم نہ تھی۔ اگر کوئی مکاتب قتل کر دیا جائے اور اپنے بچے بدل کتابت کی ادائیگی کے لیے کافی مال اور مالک کے علاوہ آزاد و رشا نہ چھوڑ جائے تو بالاجماع قصاص واجب نہ ہوگا۔ مالک کو قصاص وصول کرنے کا حق اس لیے نہ ہوگا کہ قتل کے وقت ملک کے قائم ہونے میں شک واقع ہو گیا ہے اور وارث کو اس لیے حق نہ ہوگا کہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ غلام مرا ہو کیونکہ اس کے بحالت آزادی یا غلامی مرنے کی بابت صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس لیے قصاص کا واجب ہونا متفق ہوا۔ اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی آزاد وارث نہ ہو تو عقلمن کے نزدیک مالک کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا جب کہ امام مالک کے نزدیک نہیں ہوگا اور اس مسئلے کو جم بیان کر چکے ہیں۔

اگر غلام فروخت کنندہ کے ہاتھ میں اس پر خریدار کا قبضہ ہونے سے قبل قتل کر دیا جائے اور خریدار اگر بیع کو نافذ کرنا چاہے تو بالاجماع اسے قصاص وصول کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ قتل کے وقت ملک اس کی تھی اور بیع کے نفاذ سے وہ (مالک) قرار پائی ہے لہذا اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے۔ اور اگر وہ بیع کو فسخ کرنا چاہے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک فروخت کنندہ کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا جبکہ امام ابو یوسف کے نزدیک اسے قیمت ملے گی اور قصاص کا حق نہیں ہوگا امام ابو یوسف کے قول کی توضیح یہ ہے کہ قتل کے وقت اس کی ملک قائم رہی بلکہ وہ توبہ میں بیع کے فسخ کیے جانے سے سبب ہوا ہے اور سبب اپنے ہر دین کے قتل کے حق کے حکم (یعنی قصاص) کا موجب نہیں بننا تھا لہذا اس کے لیے قصاص اس سبب کی بنا پر ثابت نہ ہوگا جو بعد میں وجود میں آیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کو رد کرنا اس کو سرے سے ہی فسخ کرنا ہے اور اس کو ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے یہ واقع ہی نہ ہوئی تھی اور جیسے سرے سے ہی فسخ ہو گئی تھی بات واضح ہو گئی کہ جرم فروخت کنندہ کی عکس پر واقع ہوا ہے لہذا اس کے حق میں قصاص کو واجب کر دے گا۔ اس سے

قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہے اور خریدار کو اس وجہ سے قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے  
 کہ بیع کے فسخ کیے جانے سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ غلام قتل کے وقت اس کی ملک نہیں تھا۔  
 اگر وہ غلام جو مہر کا بدلہ ہے شوہر کے پاس قتل کر دیا جائے یا وہ بدلہ صلح ہو اور بیوی کے ہاتھ میں  
 قتل کر دیا جائے یا وہ قتل عمد پر بدلہ صلح ہو اور اس شخص کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے جس نے صلح کی ہے تو  
 یہ بیع کے مانند ہے کیونکہ مہر یا بدلہ صلح یا بدلہ صلح کا مستحق اگر قاتل کا بھائی کرنا چاہے تو اس کی ملک قرار یا ملک  
 ہے لہذا اس کے حق میں قصاص واجب ہو جائے گا اور اگر وہ قیمت کا مطالبہ کرے تو غلام پر اس  
 کی ملک فسخ ہو جائے گی اور دوسرے کے لئے قصاص واجب ہوگا جیسا کہ ہم بیع والے مسئلے میں بیان کر  
 چکے ہیں۔ اور اگر وہ خریدار کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے اور خریدار کو خیار شرط یا خیار ردیت حاصل ہو  
 تو قصاص لینا خریدار کا حق ہوگا خواہ فروخت کنندہ نے زرین پر قبضہ کر لیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ غلام کی موت  
 سے خیار ساقط ہو گیا ہے اور بیع قطعی ہوگئی اور اس پر خریدار کی ملک قرار یا ملک ہے لہذا اس کے حق  
 میں قصاص واجب ہو گیا ہے، اس لیے اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے، بالکل ایسے ہی کہ بیع  
 وہ اس کے ہاتھ میں قتل کیا گیا ہو اور بیع میں کسی قسم کا خیار سر سے نہ ہو اور اگر خیار فروخت کنندہ کو  
 حاصل ہو تو اگر وہ چاہے تو قاتل کا بھائی کر سکتا ہے اور اسے قصاص میں قتل کر دے اور چاہے تو خریدار  
 کو اس کی قیمت کا مٹا من ٹھہرا لے قاتل کا بھائی کرنے کا اختیار اسے اس لیے ہے کہ غلام قتل کے وقت  
 اس کی ملک تھا، اور خریدار کو قیمت کا مٹا من ٹھہرانے کا اختیار اس لیے ہے کہ وہ اس کے ہاتھ  
 میں قیمت کے ضمان پر تھا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس کے ہاتھ میں خوردی ہلاک ہو جائے تو اس  
 کی قیمت اس کے ذمے واجب الادا ہوتی۔ خریدار کو قصاص کا حق نہ ہوگا خواہ غلام ضمان کے تحت  
 بچا ہلاک ہوا ہو کیونکہ اس کی ملک استناد کے طریقے سے ثابت ہے اور مستند ایک لحاظ سے ثابت  
 ہوتا ہے اور ایک لحاظ سے ثابت نہیں ہوتا، چنانچہ خبر ثروت کا اقتضا تو یہ ہے کہ اس کے حق میں قصاص واجب ہو  
 جب کہ خبر استناد کا اقتضا نہ ہے کہ واجب نہ ہو، لہذا اس کے حق میں قصاص کے واجب ہونے میں شبہ پیدا ہو گیا، اس  
 لیے قصاص واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر غصب کر وہ غلام غاصب کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے  
 اور مالک اس کو ضمان ٹھہرا نا چاہے تو غاصب کو بدلہ مذکورہ، قصاص کا حق نہیں ہوگا۔ اگر کوئی ایسا  
 غلام قتل کر دیا جائے جس کی بابت اس کے مالک نے یہ وصیت کی ہو کہ اس کی ذات پر فلاں شخص  
 کا حق ہوگا اور اس سے خدمت لینے کا حق دوسرے شخص کو ہوگا تو ان دونوں میں سے کوئی بھی نہ اس کا حق وصول  
 نہیں کر سکتا کیونکہ جس کے حق میں خدمت لینے کی وصیت لگائی ہے ذات پر اس کی کوئی ملک نہیں ہے لیکن وہ اپنے آپ قصاص  
 کو وصول کرنے کا مجاز نہیں ہے اور جس کے حق میں ذات کی وصیت لگائی ہے اگرچہ وہ ذات کا مالک ہے لیکن اس  
 کی طرف سے قصاص وصول کیے جانے میں اس شخص کے حق کا ابطال ہے جس کے حق میں خدمت کی  
 وصیت کی گئی تھی، بغیر عوض و بدلہ کے جو کہ مال ہے لہذا وہ اس کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کو مٹانے کا  
 مجاز نہیں ہے۔ اور اگر وہ دونوں مل جائیں تو جس کے حق میں ذات کی وصیت کی گئی تھی اسے قصاص کو وصول

کرنے کا حق ہے کیونکہ قصاص کو وصول کرنے کا سبب مطلق یعنی گردن کی ملک کا قائم ہونا موجود ہے اور رکاوٹ اس شخص کے حق کی وجہ سے تھی جس کے حق میں خدمت لینے کی وجہیت کی گئی تھی اور جب وہ اپنے حق کے ساقط ہونے پر رضامند ہو گیا تو وہ رکاوٹ دور ہو گئی۔ اور اگر گروہی رکھا ہو غلام گروہی دار کے زیر قبضہ میں قتل کر دیا ہائے توان دونوں (یعنی گروہی دار اور گروہی رکھانے والے) میں سے کسی کو حق نہ ہوگا کہ وہ اکیلا قصاص وصول کر لے۔ گروہی دار کو حق نہ ہونا تو ظاہر بات ہے کیونکہ قتل کے وقت اس کے حق میں گردن کی ملکیت ثابت نہیں تھی لہذا اس کے حق میں قصاص وصول کرنے کی وجہیت کو ثابت کرنے والا سبب نہیں پایا گیا۔ گروہی رکھانے والے کو اس لیے حق نہ ہوگا کہ اس کی طرف سے قصاص کو (لے) وصول کرنے سے قرض میں گروہی دار کے حق کا ابطال نہ ہوں اس کی رضامندی کیونکہ رہن اس صورت میں بغیر کسی عوض و بدل کے ہلاک ہوتا ہے اور اس کا میعاد قرض ساقط ہو جاتا ہے اس کے قصاص وصول کرنے میں مرتضیٰ کے حق کا بغیر اس کی رضامندی کے باطل ہونا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ دونوں مل جائیں تو غلام کو مرنے سے ڈر کر یہ کہہ کر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گروہی رکھانے والے کو حق ہوگا کہ وہ قصاص وصول کرے کیونکہ ممانعت تو گروہی دار کے حق کی وجہ سے تھی اور وہ اپنے حق کے ساقط ہونے پر رضامند ہو گیا ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس (یعنی گروہی رکھانے والے) کو قصاص وصول کرنے کا حق نہ ہوگا، خواہ وہ دونوں قصاص وصول کرنے پر متفق ہو گئے ہوں۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ اس کے قائل پر کوئی قصاص واجب نہ ہوگا اور اس نے اس بارے میں اس کے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ ہم اس مسئلے کی تمام صورتوں کو کتاب الرجن میں بیان کر چکے ہیں۔

از انجملہ ایک سبب ولادت ہے، جب کرمولی اسفل کا کوئی وارث نہ ہو کیونکہ ولادت فی الجملہ ولایت کا سبب ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولائے خاندان کو بالا جماع شاری کر دینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ یہ حضرات میں سے سب سے آخری حصہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ رحمی اللہ عنہ کے اصول کے مطابق مولائے موالات کو شاری کر دینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ وارثوں میں سب سے آخری وارث ہے۔ اور اگر اس کا کوئی وارث ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ولی مشتبہ ہے لہذا قصاص کو وصول کرنا مستور نہیں۔

**حکمران کو قصاص لینے کا اختیار** از انجملہ سلطنت (یعنی حکومت) ہے، سبب کر ورثہ، ملکیت، اور ولادت جو، مثلاً یافتہ بچہ

ذخیرہ اگر قتل کر دیا جائے۔ یہ طریق کا قول ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر مقتول اہل دارالاسلام میں سے ہو تو سلطان (یعنی حکمران) کو قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے البتہ اسے دیت وصول کرنے کا اختیار ہے اور اگر وہ (یعنی مقتول) اہل دارالغرب میں سے ہو تو اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے اور دیت وصول کرنے کا بھی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر مقتول دارالاسلام

میں ہو تو عام طور پر کوئی نہ کوئی اس کا ولی ضرور ہوتا ہے البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ معلوم نہ ہو اور ولی کی ولایت کا قائم ہونا سلطان کی ولایت میں مانع ہے، اسی وجہ سے سلطان (قاتل کو) معاف کرنے کا مجوز نہیں ہے۔ اگر حربی دارالاسلام میں آئے کے بعد اسلام لے آئے تو اس کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ ظاہر بات ہے کہ دارالاسلام میں اس کا کوئی ولی نہیں ہے۔ طرفین (یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل یہ ہے کہ مومنوں کے لشکروں کے مقتول ہے کہ جس کا ولی لوگوں کو معلوم نہ ہو لہذا اس کا ولی سلطان ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کو شہید کیا گیا تو ہرمزان ہاتھ میں خنجر لیے ہوئے باہر نکلا جس پر عبید اللہ (بن عرق) کو گمان ہوا کہ یہی سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا قاتل ہے چنانچہ آپ نے اس کو قتل کر دیا۔ مقدمہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ عبید اللہ کو قتل کر دو، لیکن سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اور کہا میں اس آدمی کو کیسے قتل کر دوں جس کے باپ کو قتل کیا گیا ہے، میں ایسا نہیں کر دوں گا، لیکن یہ شخص (یعنی مقتول ہرمزان) اس زمین والوں میں سے ہے اور میں اس کا ولی ہوں میں اس کو معاف کرتا ہوں اور اس کا خون بہا اور کروں گا اس قول سے آپ کی مراد خوبہار صراحت کرنا تھی اور امام احمدی نے لکھا کہ ان کو خوبہار مصالحت کہنے کا اختیار تھا ہے البتہ معاف کر دینے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ قصاص مسلمانوں کا حق ہے، پابین دلیل کہ اس کی میرے اشیاء میں کا حق ہے اچھی کو قتل کر کے میں مسلمانوں کی نیابت کرتا ہے اور معاف کر دینے سے تو ان کا حق سر سے ماقطع ہوتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اسی وجہ سے قوانین اور دوا کو حق نہیں ہے کہ وہ قاتل کو صاف کر دیں اگر انہیں قصاص کو وصول کرنے کا حق ہے۔ سلطان کو خون بہا پر مصالحت کرنے کا اختیار حاصل ہے جیسے سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے کیا تھا واللہ تعالیٰ الموفق بالصواب۔

## قصاص لینے کا آلہ اور اس کی کیفیت

قصاص صرف تلوار سے اور صرف قتل کر کے وصول کیا جائے۔ جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا سے وصول کیا جائے اور وصول کرنے کی کیفیت کیا ہے تو ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک قصاص مملو تلوار کے اور کسی ذریعے سے وصول نہیں کیا جاسکتا جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ قاتل کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے گا جو کچھ کہ اس نے (مقتول کے ساتھ) کیا تھا اور ایسا کرنے کے نتیجے میں وہ مر جائے تو نہ ہوا ورنہ اس کی گردن اڑا دی جائے گی، چنانچہ اگر اس نے کسی آدمی کا ہاتھ ٹھکرا لیا ہو اور وہ اس کی نیابت نہ لے کر مر گیا ہو تو ہمارے نزدیک ولی کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کو قتل کر دے لیکن اسے یہ حق نہیں کہ اس کا ہاتھ کاٹے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اگر اس کی وجہ سے اس طرح کے اندر اندر اس کی موت واقع ہو جائے جس میں پہلا شخص (یعنی مقتول)

مراقتا تو ٹھیک و جگہ اس کی گردن کاٹ جائے گی۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص قتل کی ممانعت پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ یہ قتل کی جزا ہے لہذا یہ شرط ہے کہ یہ فعل اذل کے قتل ہو اور یہ ممانعت اس طرح نہیں ہے جس طرح ہم کہتے ہیں یعنی یہ کہ اس (یعنی قاتل) کے ساتھ بھی دیسا ہی کیا جائے جیسا کہ اس نے کیا تھا اور اس کی طرف سے قتل کا فعل پایا گیا ہے اس لیے واجب ہے کہ قتل سے جزا دی جائے اور قتل کے ضمن میں ظاہریات تو یہ ہے کہ یہ سرایت نہیں کہے گا (یعنی اس کے اثر سے موت واقع نہیں ہوگی) اور اگر اتفاق سے سرایت کر جائے تو ٹھیک ورنہ اس کی گردن کاٹ دی جائے گی اور یہ گردن کاٹنا پہلے قتل کا حکم ہوگا نہ کہ نیا جزو۔ اور چارہ (یعنی حقیقہ کی) دلیل فی حکم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ لا قود الا بالستیف (یعنی قصاص صرف شلوٰۃ سے لیا جائے) اور قود قصاص کو کہتے ہیں اور قصاص سے مراد ہے پورا پورا وصول کرنا۔ لہذا یہ یعنی امام شافعیؒ کا قول کا قتل ہوا تو قصاص وصول کرنے کے اصول کی نفی ہے۔ علاوہ ازیں جب قتل کے ساتھ سرایت مل گئی تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قتل اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا تھا لہذا صرف قتل سے ہی جزا دی جائے گی۔ اور اگر پہلے قتل کیا جائے پھر گردن کاٹنے کی ضرورت پیش آجائے تو یہ قتل اور گردن کاٹنا (دو سزاؤں) کو جمع کرنا ہے اس لیے یہ مثالی سزا دہنی اور امام شافعیؒ کا کہنا کہ گردن کاٹنا قتل کا حکم ہے قول فاسد ہے کیونکہ کسی کا قصاص پہلے تو ایقاع میں سے ہوتا ہے جب کہ گردن کاٹنا قتل ہے اور یہ قتل سے قوی تر ہے اس لیے اس کا تحریک کرنا اہل قتل کے سوا کسی اور چیز کے ذریعے قتل کرنا چاہتے تو یہ ممکن نہیں ہے، یہی مل مذکورہ اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اسے جزا دی جائے گی تاہم اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا اور اس سے قصاص پورا وصول کر دیا جائے گا۔ ایسے سے (یعنی قاتل کو) کسی بھی طریقے سے قتل کیا ہو، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ اسے سوئی سے قتل کرنا ہے یا پتھر سے یا اسے چیت سے بچے کر تلے یا اسے کنوس میں گرانا ہے یا اس پر کوئی جانور رکھ دیتا ہے جس کے بچنے میں اس کی موت واقع ہو جائے یا کسی اور طریقے سے اسے قتل کرنا ہے کیونکہ (قاتل کو) قتل کرنا اس کا حق ہے لہذا جب اس نے اس کو قتل کر دیا تو اس نے اپنا حق پورا پورا وصول کر لیا، خواہ کسی بھی طریقے سے اسے قتل کیا ہو، البتہ قصاص کے لیے سفر و ع طریقے سے مجاہد کر کے اگر وہ کسی اور طریقے سے اسے قتل کرے گا تو گنہگار ہوگا۔

**نائب کے ذریعے قصاص وصول کرنا** | اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ چاہے

نائب کے ذریعے سے اسے قتل کرے مثلاً یہ کہ وہ کسی دوسرے شخص کا سے (یعنی قاتل کو) قتل کر کے کا حکم دے دے کیونکہ ہر کوئی ذاتی طور پر قصاص وصول کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، جہاں تک مذوری کی ذمہ داری ہے، یا حیثیت قلب کے باعث یا یہ کہ اسے قتل کرنے کا کام اچھی طرح نہ آتا ہو لہذا اسے نائب بنانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ تاہم قصاص کی وصولی کے وقت اس کا موجود ہونا ضروری ہے جس کی وجہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ پھر اگر شخص مامور اس کو قتل کر دے اور حکم دینے والا موقع پر موجود ہو تو قصاص وصول شدہ خرابا ہے گا اور مامور پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا۔ اور



اگر مامور اس کو قتل کر دے جب تک حکم دینے والا وہاں موجود نہ ہو اور اس مقتول کا ولی حکم دیے جانے کا انکار کرے تو قاتل (یعنی مامور) پر قصاص واجب ہوگا اور (مقتول اول کے) ولی کی تصدیق کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ قاتل غلہ سے قصاص واجب ہو جاتا ہے، قصاص کے مقدار کے حکم دینے سے یہ قاتل قصاص کو واجب کرنے کا سبب نہ رہتا مگر اس مقتول کے ولی نے اس کی تکذیب کر دی ہے اور قصاص کے مقدار کو ولی کی تصدیق کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس نے اس وقت تصدیق کی ہے جب قصاص کے عمل کے فوت ہو جانے کے باعث اس کا قصاص کا حق زائل ہو چکا، تو اب وہ اس کے معاملے میں اجنبی ہے، لہذا اس کی تصدیق کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لیے اس کا حکم ثابت نہیں ہوا مچنا پچہ باقی تو محض عذر دیا گیا جو کہ قصاص کا موجب ہے۔ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے گھر میں ایک کنواں کھودے اور اس میں کوئی دوسرا شخص گر کر مر جائے، مقتول کا ولی خون بہا کا مطالبہ کرے، کنواں کھودنے والا یہ کہے کہ میں لٹکر کے مالک کے حکم پر کنواں کھودا تھا اور اس کی ہمت کی گھر کا مالک تصدیق کر دے تو کنواں کھودنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوگا اور اس کی تصدیق ایسے فعل کے بارے میں ہے جس کا حکم دینے کا وہ اس وقت مجاز تھا اور وہ فعل ہے اس کی ملک میں کنواں کھودنا اس لیے یہ تصدیق عمل کے فوت ہو جانے کے بعد نہیں کی گئی، لہذا، پہلی صورت کے برعکس، اس کا اعتبار کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## بعد از وجوب قصاص کا ساقط ہونا

جہاں تک اسباب کو یہاں کرنے کا متعلق ہے کہ جو قصاص کو، اس کے واجب ہو جانے کے بعد، ساقط کر دیتے ہیں تو ساقط کرنے والے اسباب کی قسم کے ہیں۔

۱۔ قصاص کا عمل باقی نہ رہے

اذا ان جملہ یہ ہے کہ قصاص کا عمل باقی نہ رہے، مثلاً اگر جس شخص پر قصاص واجب ہوا ہے وہ کسی آسمانی آفت سے مر جائے کیونکہ کسی چیز کا اپنے عمل کے سوا کسی اور جگہ باقی رہنا ناقابل تصور ہے۔ اور اگر موت کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے تو ہمارے نزدیک خون بہا واجب نہ ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک قصاص متعین طور پر واجب ہوتا ہے اور امام شافعی کے دو اقوال ہیں سے بھی ایک قول یہ ہے امام شافعی کے دوسرے قول کی رو سے خون بہا واجب ہوگا اور سابق میں ہم یہاں کر چکے ہیں کہ یہ قول فاسد ہے۔ اسی طرح جس شخص پر قصاص واجب ہے اگر وہ قتل ہو جائے، ناسحق یا برحق، اتداء یا قصاص کی وجہ سے مثلاً اس نے کسی آدمی کو قتل کیا ہو اور اس کے بدلے میں قصاص کے طور پر اس کو قتل کر دیا گیا ہو تو قصاص ساقط ہو جائے گا اور مال واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، جہاں سے کثر ہیں واجب ہونے والا قصاص ہے کہ اگر وہ عضو کسی آسمانی آفت کی وجہ سے باقی نہ رہے یا ناسحق قطع کر دیا جائے تو ہمارے نزدیک قصاص ساقط ہو جائے گا اور مال بھی واجب نہیں ہوگا، بدلیل مذکورہ اور اگر اس کو برحق قطع کیا گیا ہو، مثلاً یہ کہ اس نے کسی دوسرے شخص کا ہاتھ کاٹ لیا ہو اور اس کے بدلے میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا ہو یا کسی آدمی کا مال چوری کیا ہو اور چوری کی پاداش

ہیں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا ہو تو جس شخص سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ تقاضا کا مکمل باقی نہیں رہا لیکن ہاتھ کاٹ کر مرنے  
 واجب ہوگا مہینہ چھریہ فرق و مقامات پر ہے، ایک تو مکمل اور برقی قطع میں اور دوسرا ناقص قطع اور برقی  
 قطع میں۔ اور برقی یہ ہے کہ جب اس کا ہاتھ برقی قطع کیا گیا تو اس سے وہ حق ادا ہو گیا جو اس پر واجب ہوا  
 تھا قیاب ایسے کہا جائے گا جیسے کہ اس کا ہاتھ برقرار ہے اور جس کا ہاتھ ہے وہ شخص تقدیراً سنبھالے ہوئے ہے کیونکہ  
 اس نے اس کو فی الواقع سنبھال رکھا ہے اور تقاضا کو وصول کرنا عند غلطاء و غیرہ کی بنا پر محال ہو گیا ہے تو وہاں جبرانہ  
 واجب ہوتا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ یہ مفہوم اس صورت میں ناپید ہوتا ہے کہ جب اس کا ہاتھ  
 ناقص قطع کیا گیا ہو کیونکہ اس سے اس پر واجب ہونے والا کوئی حق نہیں ادا کیا گیا ہے لیکن یہ ممکن نہیں کہ وہ  
 اپنی موت کے بعد اپنی جان کو تقدیراً سنبھالے ہوئے ہے کیونکہ اس کو حقیقی طور پر قصور کرنا ممکن نہیں ہے، جب کہ  
 ہاتھ کے قطع کا ساقط اس کے برعکس ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ عفو: ایک سبب عفو ہے اور اس پر گفتگو تین موضوعات پر ہوگی، ایک تو اس کے رکن کو بیان کرنا، دوسرے

جہاں تک اس کے رکن کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ عفو کرنے والا کسے کہ جس نے معاف کیا، یا میں  
 عفو کا رکن اُسے ساقط کیا، یا میں نے ہی الذمہ کر دیا یا میں نے بخشش دیا یا اسی مفہوم کا کوئی تبسّد  
 کر دے۔

۱۔ رکن کی شرطیں: (۱) صرف مقدار معاف کر سکتا ہے جہاں تک شرطوں کا تعلق ہے تو ان  
 میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عفو صاحب حق کی طرف سے ہو کیونکہ یہ حق کو ساقط کرتا ہے اور یہ امر محال ہے کہ حق دار نہ ہو اور حق کو ساقط کر دیا جائے  
 لہذا جب کسی طرف سے عفو ہوگا تو یہ رکن اس کا تو برقی ہی نہیں ہے اور اگر نابالغ کے حق میں تقاضا واجب  
 ہوا ہو تو اس کے باپ یا دارا کو بھی عفو کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حق تو اس نابالغ کا ہے نہ کہ اس باپ یا  
 دارا کا، انہیں تو صرف اس حق کو وصول کرنے کا اختیار ہے جو اس نابالغ کے لیے واجب ہو جو - علاوہ انہیں -  
 ان کی ولایت، اختیار، اتنا نابالغ کے مفاد و مصلحت تک کے لیے محدود ہے جب کہ عفو خاصہ ضرر ہے کیونکہ اس  
 سے حق سرے سے ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے وہ عفو کرنے کے گناہ نہیں ہیں۔ اسی لیے تو سلطان  
 اس کے حق میں عفو کرنے کا گناہ نہیں ہے جس کو وصول کرنے کی اسے ولایت حاصل ہو مہیا کہیم وضاحت  
 کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ معاف کرنے والا بالغ اور عاقل ہو چنانچہ نابالغ اور جنون زدہ کی طرف سے عفو  
 درست نہیں ہے اگرچہ حق ان کے لیے ثابت ہے کیونکہ حقان تصرفات میں سے ہے جو خالصتاً مضریں  
 اس لیے ان دونوں کو اس کا اختیار نہیں ہے، جیسے طلاق اور غلام کو آزاد کرنے وغیرہ کے معاملے  
 میں ہوتا ہے۔

## عفو کے احکام قصاص ساقط ہو جاتا ہے

جہاں تک عفو کے حکم کا تعلق ہے تو عفو دراصل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو قاتل کی جانب سے ہوگا

یا ذمہ کی طرف سے۔ اگر ولی کی طرف سے ہو تو یہ بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو موت کے بعد ہوگا یا موت سے پہلے لیکن زخم گھنے کے بعد ہوگا۔ اگر موت کے بعد ہو تو ولی یا تو خود واحد ہوگا یا ایک سے زیادہ ہوں گے۔ اگر وہ ایک ہو، مثلاً قاتل بھی ایک ہو اور مقتول بھی ایک جلاوہ (ولی) قاتل کو معاف کر دے تو قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قصاص کو وصول کرنا تو زندگی کے معنی کے تحقق ہونے کے لیے ہوتا ہے اور یہ معنی قصاص وصول کرنے کے بغیر ہی عفو کے ذریعے حاصل ہو گیا ہے کیونکہ جب اس نے معاف کر دیا تو اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ معاف کر دینے کے بعد انتقام نہیں طلب کرے گا لہذا وہ قاتل کو قتل کرنے کا قصد نہیں کرے گا اور نہ ہی قاتل اس کو قتل کرنے کا ارادہ کرے گا اس لیے زندگی کا معنی قصاص وصول کیے بغیر ہی حاصل ہو گیا لہذا قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قصاص کو وصول کرنا جن مقصد کے لیے مشروع ہوا ہے وہ مقصد اس کے بغیر ہی حاصل ہو گیا ہے۔ جس رحمہ اللہ نے اس ارشاد باری تعالیٰ کی تفسیر میں ایسی ہی بات کی ہے کہ (ترجمہ) جس نے ایک جان کو زندگی دی گویا اس نے تمام انسانوں کو زندگی دی، یعنی جس نے عفو کر کے ایک جان کو زندگی بخشی۔ اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے فرمان، ”یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے لیے تخفیف اور رحمت ہے“ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد عفو اور صلح ہے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ قورات کا حکم یہ تھا کہ قاتل کے بدلے میں قتل کر دو اور اس کے سوا اور کوئی حکم نہ تھا اور انجیل کا حکم صرف اور صرف یہ تھا کہ بغیر بدل کے معاف کر دو، چنانچہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس امت کے لیے تخفیف کر دی، پس اس نے بغیر کسی بدل کے عفو کو اور بدل کے ساتھ صلح کو مشروع کر دیا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس نے پورا حق معاف کیا ہے یا اس کا ایک حصہ کیونکہ قصاص کے حصے نہیں کیے جاسکتے اور جس چیز کے حصے دیکھے جاسکتے ہوں اس کے بارے میں ایک حصے کا ذکر ایسے ہی ہے کہ جیسے کل کا ذکر کیا جاوے جیسے طلاق اور تسلیم شفعہ وغیرہ میں ہوتا ہے۔

## عفو کے بعد دیت واجب نہ ہوگی

اور جب عفو سے قصاص ساقط ہو جائے تو ہمارے نزدیک وہ مال میں تبدیل نہ ہوگا کیونکہ ولی کا حق تو قصاص میں جمین ہے، اور امام شافعیؒ کے دوا قوال میں سے ایک قول یہی ہے، اور اس کو اس نے ساقط کر دیا ہے بدل میں متفق نہیں کیا اور ماگو واجب حق اپنے حق کو مطلقاً (یعنی بغیر کسی قیدی یا شرط کے) ساقط کر دے، وہ ساقط کرنے کا اہل ہو اور مل ساقط ہونے کی قابلیت رکھتا ہو (یعنی اس کا ساقط ہونا ممکن ہو) تو وہ حق مطلقاً ساقط ہو جائے گا جیسے قرض سے بری کرنے وغیرہ کے معاملے میں ہوتا ہے، امام شافعیؒ کے دوسرے قول کی رو سے واجب ان دو چیزوں میں سے ایک چیز ہوتی ہے، اگر وہ قصاص کو معاف کر دے اس کے حقوق کے صحیح ہونے کیلئے عفو واجب کی طرف متقل ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے ایک شخص کے دوسرے شخص کے ذمے کچھ دراجم یا دینار ہوں اور وہ متعین طور پر ان میں سے کسی ایک کی تینت نہ لگتا ہو، اور قروض کو

ان میں سے کسی ایک سے بری الذمہ کر دے تو ہم اسے اپنی قرضخواہی پر حق نہ ہوگا کہ اس سے دوسری نوع کا مطالبہ کرے۔ پدیل مذکورہ یہی حکم زیر بحث مسئلہ کا ہوگا۔

**معاف کر دینے کے بعد قاتل کا قتل موجب قصاص ہوگا** اور اگر وہ اسے معاف کر دے پھر معاف کر دینے کے بعد اسے

قتل کر دے تو جہود و عداوتی الشقاقی ختم کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ قصاص واجب نہیں ہوگا۔ انہوں نے انبیاء کا و تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے کہ: فمن اعتدى على بعدن ذاك فليقتلن عذابا لشدید۔ یعنی "جس نے اس کے بعد زیادتی کی تو اس کے لیے دردناک عذاب ہوگا" اس میں اللہ تعالیٰ نے زیادتی کرنے والے یعنی معاف کرنے کے بعد قتل کرنے والے کی جزا دینا عذاب قرار دی ہے اور وہ ہے آخرت کا عذاب "اس کی ہولناکی خدا ہم اللہ سماعتہ تعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں۔ اور اگر دنیا میں قصاص واجب ہو جائے تو آیت میں مذکور عذاب جزا کا حصہ بن جائے گا۔ خلاصہ ازیں "دنیا میں قصاص آخرت کے عذاب کو دور کر رہا ہے، جس کی پدیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے کہ تلوار اگنا ہوں تو بہت زیادہ مٹا دینے والی ہے، اور اس سے آیت شریفہ کا مندرجہ بالا لازم نکلتا ہے۔ اور یہاں پدیل قصاص کی خصوص کا عام ہونا ہے، اگر ان میں ایک شخص اور دوسرے شخص کے درمیان یا ایک حال اور دوسرے حال کے مابین کوئی اشتیاز نہیں کیا گیا سوائے ایک شخص یا ایک حال کے جو پدیل کے ساتھ مقید ہے مزید برآں، وہ محسوس کے لیے قصاص کو مشرور کیا گیا ہے یعنی زندگی، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، وجوب قصاص کی اشتقاقی ہے۔ جہاں تک مذکورہ آیت کا تعلق ہے تو اس کی ایک تاویل یہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں دردناک عذاب سے مراد قصاص ہے کیونکہ دردناک ہونے میں قتل سب سے بڑا ارتزوی عذاب ہے، چنانچہ اس تاویل کے مطابق تو مذکورہ آیت خود ان کے خلاف حجت بن جاتی ہے۔ اس آیت کی یہ تاویل بھی ہو سکتی ہے اور وہ تاویل بھی ممکن ہے جو انہوں نے بتائی لہذا دو تاویلوں کے احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حجت نہیں بن سکتی۔

**دو قاتلوں میں سے ایک کو معاف کرنا** اور اگر قصاص میں ایک سے زیادہ (آدمیوں پر واجب)

(یعنی مقتول کا ولی) ان دونوں کو معاف کر دے تو قصاص سرے سے ساقط ہو جائے گا۔ پدیل مذکورہ "اور اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو معاف کر دے تو اس پر سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور اسے اختیار ہوگا کہ دوسرے آدمی کو قتل کر دے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر مکمل قصاص کا اسے حق تھا اور ایک کو معاف کر دینے سے یہ حق لازم نہیں آتا کہ دوسرے کو بھی معاف کر دیا جائے۔ بالمشق میں امام ابوحنیفہ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ان دونوں سے قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں پر قصاص کو واجب کرنے کا طریق یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو عیدہ و عیدہ قاتل قرار دیا جائے گا یا کہ اس کے ساتھ دوسرا کوئی نفع یا کیر و کر نفع زندگی تو ختم کر لے کر کہتے ہیں اور یہ بات ناقابلِ تصور ہے کہ ایک ہی زندگی کو ہر دو نے مکمل طور پر ختم کیا ہو لہذا ہر دو کو عیدہ و عیدہ قاتل قرار دیا جائے اس کے سامنے قتل کرنے کو اس کے حق میں مدد

تصور کیا جائے۔ چنانچہ اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو معاف کر دے اور قاتل کو معاف کرنے کا مطلب یہ ہو کہ دوسرے کے فعل کو تقدیراً کا اہم قرار دیا جائے لہذا اس سے شبہ پیدا ہوگا اور قصاص بھیے کی موجودگی میں وصول نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بات سمجھ نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں قصاص کو واجب کرنے کا طریقہ وہ نہیں ہے جس کا ذکر کیا گیا ہے اور نہ ہی قاتل نام ہے زندگی کو ختم کرنے کا بلکہ یہ نام ہے اس فعل کا جو عام طور پر زندگی کے ختم ہونے میں موثر ہوتا ہے اور یہ فعل ہر دوسرے بدرجہ کمال پایا گیا ہے لہذا ایک کو معاف کر دینا دوسرے کے حق میں موثر رہے گا۔

## اگر ایک ولی قصاص معاف کر دے

یہ حکم تھا اس مسئلے کا کہ جب ولی ایک

ہو اور ان دونوں میں سے ایک ولی معاف کر دے تو قاتل سے قصاص مساقط ہو جائے گا کیونکہ معاف کرنے سے معاف کرنے والے کا حصہ تو یہ ہے مساقط ہو گیا اور دوسرے ولی کا حصہ اس میں ضرورت کے باعث مساقط ہو جائے گا کہ قصاص بخیر نہیں ہے اس لیے کہ قصاص تو ایک ہی ہے لہذا ایک سے کو چھوڑ کر صرف ایک حصے کے وصول کیے جانے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، اور دوسرے کا حصبال میں تبدیل ہو جائے گا، اس پر حجاب کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ، عبداللہ بن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت کیا گیا ہے کہ ایک ولی کے معاف کر دینے کی صورت میں انہوں نے ان اولیاء کے حق میں خون بہا واجب قرار دیا تھا جنہوں نے اپنا حصہ معاف نہیں کیا تھا اور ایسا کثیر تعداد میں حجاب کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں ہوا تھا اور کسی صحابی کے بارے میں منقول نہیں کہ انہوں نے اس سے اختلاف کیا ہو یا نہ کیا۔ اجماع ہوا۔ اور کہا جاتا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ ”جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے“ ایسے متبادل کے بارے میں نازل ہوا ہے جس کے کئی ولی ہوں، ان میں سے ایک ولی قاتل کو معاف کر دے تو دوسرے اولیاء کو چاہیے کہ اپنے حصے کی بابت معروف طریقے سے اس کا پیچھا کریں کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ ”جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے“ اور اس سے مراد حق کے ایک حصے کی معافی ہے اور دوسرے (ولی) کا حصہ یعنی نصف دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ یہ قاتل عہد ہے البتہ قصاص کو وصول کرنا ایک اور دلیل سے محال ہوا ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، اور عاقل قاتل عدل کی پست کی ذمہ دار نہیں ہوتا، ہمارے تئیں ان کے نزدیک یہ (نصف دیت) اس سے تین سالوں میں لی جائے گی جب کہ امام ذفرہ کے نزدیک دو سالوں میں لی جائے گی۔ امام ذفرہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ واجب تو نصف دیت ہے لہذا دو سالوں میں لی جائے گی جیسے اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ قتل سے کھٹ دے اور اس پر نصف دیت واجب ہو تو وہ دو سالوں میں وصول کی جاتی ہے ایسا ہی یہاں کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب تو اس چیز کا ایک جز ہے جو تین سال میں واجب الادا ہے اور جز کا وہی حکم ہوتا ہے جو کچھ ہوتا ہے اور ہاتھ کاٹنے کا مسئلہ مختلف ہے کیونکہ وہاں کچھ واجب ہوا ہے ذکر جز کیونکہ ہاتھ کی کٹ دیت اسی قدر ہوتی ہے البتہ ہاتھ کی کٹ دیت کی مقدار اربان کی دیت کا نصف مقرر کی گئی ہے اور یہ امر اس چیز کے متافی نہیں ہے کہ یہ مقدار ہاتھ کی کٹ دیت

20

اگر ایک ولی اپنا حصہ معاف کر دے پھر دوسرا قتل کر دے

بكره الى دولتي بولندي

پیشہ کی حیثیت

کر دے پھر دوسرا اس کو قتل کر دے تو دیکھا جائے گا کہ اس نے جب اسے قتل کیا تھا اگر اس وقت اسے دوسرے  
 کی طرف سے معاف کیے جانے کا علم نہیں تھا یا اگر علم تو تھا مگر یہ معلوم نہیں تھا کہ اب اس کو قتل کرنا حرام  
 ہے تو ہمارے تینوں اثر کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام زفر کے نزدیک اس پر قصاص  
 واجب ہوگا۔ امام زفر کے قول کی توضیح یہ ہے کہ اس نے ایک جان کو ناحق یعنی غلطاً قتل کیا ہے کیونکہ اس کی  
 صحت معافی ہونے سے کال ہو گیا تھا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کو قتل کرنا حرام ہے لہذا اس پر قصاص کا ممان  
 قائم ہوگا جیسے اس کی طرف سے قتل کیے جانے سے قبل اس کو قتل کرنے کی صورت میں ہوتا تھا اس لیے قطعاً ہوتا ہے تو وہ  
 جس کے بنا پر یہ قطع ہوتا ہے اور جس نگاہ سے شہ نہیں پیدا ہوتا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کسی کوئی شخص کسی آدمی کو قتل کر دے  
 اور کسی کو یہ خیال نہ ہو کہ یہ باغ کا مال ہے۔ چار دیواری میں ہے کہ اس کا مال (معاف نہ ہو بلکہ ولی) کے حق میں اس کی صحت مندرجہ  
 ہے کیونکہ اس نے اس کو اس گناہ سے قتل کیا ہے کہ اس کا قتل اس کے لیے جائز ہے اور یہ گناہ ان کا جب قسم  
 کی دلیل پر مبنی ہے اور وہ دلیل جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یہ ہے کہ قصاص مقتول کے حق کے طور پر  
 واجب ہوا ہے اور ہر ولی اس حق کو وصول کرنے کا ایک ذریعہ ہے جو مقتول کے لیے واجب ہوا ہے  
 چنانچہ چاہیے تو یہ کہ ان دونوں (ولیوں) میں سے ایک کی معافی اس کے معافی (ولی) کے حق میں مؤثر نہ ہو۔  
 علاوہ ان میں حق کو وصول کرنے کی ولایت کا سبب ہر دو کے حق میں بدو یہ کمال پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے  
 قربت عارضی اس لیے میں چاہیے کہ ایک کی طرف سے معافی دوسرے کے حق میں مؤثر نہ ہو البتہ محابہ کرام  
 یعنی اللہ تعالیٰ منعم کے اجماع کی وجہ سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں یہ دلیل کا اثر نہیں ہو سکتی لیکن اس دلیل کے  
 قائم ہونے سے صحت کے نہ ہونے کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور اس (قصاص اور حدود کے) باب میں شبہ  
 حقیقت کا کام کرتا ہے لہذا یہ وجوب قصاص میں مانع ہے اور اس سبب پر نصف ویت واجب  
 ہوگی کیونکہ جب شبہ کی بنا پر قصاص کا واجب ہوتا حال ہی پر اس سبب پر پوری ویت واجب  
 ہوگی اور (پہلے) قائل پر (معاف نہ کرنے والے ولی کے حق میں جس نے قائل کو قتل کر دیا ہے) نصف ویت  
 واجب تھی تو نصف ویت نصف کا بد ہو گئی اور باقی نصف ویت اس پر واجب ہوگی اور یہ اس کے مال  
 میں واجب ہوگا اس کی مالک کے ذمے نہ ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد کی وجہ سے واجب ہوئی ہے اور یہ خاطر قتل عمد  
 کی ویت کی ذمے دار نہیں ہوتی اور اگر اسے (دوسرے ولی کی طرف سے) معافی کا اداس کو قتل کرنے  
 کی حرمیت کا علم تھا تو اس صورت میں اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ وجوب قصاص میں رکاوٹ تو  
 شبہ تھا اور یہ گناہ اسے پیدا ہوا تھا اور وہ گناہ ان بیان پایا نہیں تھا لہذا وہ رکاوٹ دور ہو گئی اور اس کے لیے  
 مقتول کے ذمے نصف ویت ہوگی کیونکہ اس کے ساتھی کے معاف کرنے سے اس کا حصہ مال میں تبدیل ہو گیا  
 ہے چنانچہ یہ مقتول کے ذمے باقی رہا۔

## اگر دو مقتولوں میں سے ایک کا ولی معاف کر دے

یعنی مقتول کے دو ولیوں میں مشترک ہو اور ان دو میں سے کوئی ایک اپنے حصے کا قصاص معاف کر دے اور اگر ہر دو کے لیے قاتل کی طرف سے مکمل قصاص واجب ہو مثلاً یہ کہ ایک شخص دو آدمیوں کو قتل کر دے اور ان دونوں کے ولیوں میں سے کوئی ایک ولی قاتل کو معاف کر دے تو دوسرے کا قصاص سا قتل نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس پر مکمل قصاص کا حق حاصل ہے اور یہ حال نہیں ہے کہ کوئی قاتل زندگی کو ختم کرنے کا نام نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ ایک ہی زندگی کا دو آدمیوں کی طرف سے ختم کیا جانا محال ہے بلکہ یہ ایسے فعل کا نام ہے جو عام طور پر زندگی کے چلے جانے میں مؤثر ہوتا ہے اور اس فعل کا ہر دو سے ایک ہی فعل میں بدرجہ کمال سرزد ہونا قابل تصور ہے لہذا ان دونوں میں سے ایک کا اپنے حق یعنی قصاص کو معاف کر دینا دوسرے قصاص کے حق پر اثر انداز نہیں ہوتا بلکہ اس کے کہ جب ایک ہی قصاص (دو آدمیوں میں) مشترک ہو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## مقتول کی موت سے قبل ولی کی طرف سے معافی

قاتل کو معاف کیا ہوا اور اگر وہ اسے زخم رسانی کے بعد اور موت واقع ہونے سے قبل معاف کر دے تو لازماً قیاس یہ معافی صحیح نہیں ہے بلکہ استحسان کی زمرے میں صحیح ہے۔ قیاس کی توجہ یہ ہے کہ قاتل کو معاف کرنے کے لیے ضروری ہے کہ قاتل خود میں آپہنچا ہوا اور کوئی فعل اس وقت تک مکمل نہیں کہلاتا جب تک زندگی اس فعل کے عمل سے چلی نہ جائے اور یہ بات پائی نہیں گئی لہذا معافی سے عمل ہے اس لیے صحیح نہیں۔ استحسان کی دو وجہیں ہیں، ایک یہ کہ جب زخم کے ساتھ سرائت (یعنی زخم کے سرائت کر جانے سے موت کا واقع ہونا) مل گئی تو اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ زخم اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا ہے لہذا یہ معافی ثابت شدہ حق سے ہے اس لیے صحیح ہے۔ اسی لیے اگر زخم رسانی غلطی سے ہوئی ہو اور زخم لگنے کے بعد، لیکن موت واقع ہونے سے قبل وہ زخم لگانے والا کفارہ ادا کرے پھر وہ زخم کی تاب نہ لاکر مر جائے تو کفارہ درست ہوگا۔ دوسری توجہ یہ ہے کہ اگر یہ قاتل فی الحال موجود نہیں لیکن اس کے وجود میں آنے کا سبب تو موجود ہے اور وہ سبب ہے ایسا زخم جو زندگی کے خاتمے پر منتج ہونے والا ہے اور کسی چیز پر منتج ہونے والا سبب اصول شریعت میں اس چیز کا قائم مقام ہوتا ہے جیسے نیکو حدیث (بے وضوئی) کے ساتھ اور نکاح جماع کے ساتھ وغیرہ۔ علاوہ ان میں جب قاتل کے واقع ہونے کا سبب موجود ہے تو معافی دینا اس حکم میں غفلت کرنا ہے جن کا سبب وجود میں آچکا ہے اور یہ درست ہے اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے قاتل خطا میں زخم لگنے کے بعد لیکن موت واقع ہونے سے قبل کفارہ (درست ہوتا ہے) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح ایک کی طرف سے معافی، ایک چاہے ایک ہو یا ایک سے زیادہ اور وراثت کی طرف

سے معافی تمام مذکورہ صورتوں میں برابر ہے (یعنی دونوں کا حکم ایک ہی ہے) اسوائے اس کے کہ اگر قصاص و دوا مکمل میں مشترک ہوا اور ان میں سے ایک شریک (قصاص) معاف کر دے تو دوسرے شریک کی اپنے حصے کے غلام کی قیمت وصول کرنے کا حق ہوگا اور یہاں (یعنی وارث کی صورت میں) اپنے حصے کی قیمت وصول کرنے کا حق ہے کیونکہ غلام کے قتل میں قیمت کی وہی حیثیت ہے جو آزاد کے قتل میں دیت کی ہے۔ اس کے سوا باقی کسی معاملے میں ان دونوں میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

**مجرور کی طرف سے معافی** یا دلی کی طرف سے دی گئی ہو اور اگر یہ مجروح کی طرف سے

ہو یا شرط یہ کہ مجروح نے معاف کر دیا ہو تو اس کی طرف سے معافی درست نہ ہوگی کیونکہ قصاص تو مالک کا حق ہے نہ کہ اس (زخمی غلام) کا۔ اور اگر وہ آزاد ہو اور وہ قتل سے معاف کر دے اور پھر مر جائے تو از روئے استحسان اس کی معافی درست ہے جبکہ قیاس کی رو سے درست نہیں ہے۔ قیاس اور استحسان کی توجیہ وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ قتل سے معافی دے دے یا جراحات سے یا سر پگنے والے زخم سے یا خود جرم سے، پھر وہ مر جائے یا نہ مرے تو اس باسے میں کلی بات یہ ہے کہ جراحات و وحالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا عمداً ہوگی یا خطا کے طور پر۔ مگر عمداً ہو تو مجروح و وحالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ یہ کہے گا کہ میں نے قتل یا جراحات یا سر کے زخم یا جوٹ کو معاف کیا اور یہ سب ایک قسم ہیں یا پھر وہ یہ کہے گا کہ میں نے اس جرم کو معاف کیا پہلی قسم و وحالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ اس کے ساتھ اس چیز کا بھی ذکر کرے گا جو اس کے نتیجے میں پیدا ہوگی یا پھر اس کا ذکر نہیں کرے گا۔ اور مجروح کا حال بھی و وحالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ صبح اور تندرست ہو گیا ہو گا یا پھر اس کے اثر سے مر گیا ہوگا۔ اگر وہ اس سے بچ کر تندرست ہو جائے تو معافی مذکورہ تمام صورتوں میں صحیح ہوگی کیونکہ معافی ایک ثابت شدہ چیز سے دی گئی ہے اور وہ چیز ہے جراحات یا اس سے واجب ہونے والی چیز یعنی جرم یا معافی درست ہے اور اگر وہ (زخم) جان تک مرایت کر جائے اور اس کی موت واقع ہو جائے تو اگر تو اس نے غنائی ان الفاظ میں دی جو کہ میں نے یہ جرم معاف کیا یا اس زخم کو اور اس زخم سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کیا تو یہ معافی بالاجماع درست ہے اور قاتل پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ لفظ جرم قتل کو شامل ہے اسی طرح زخم اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کو بھی (قتل کو شامل ہے) چنانچہ یہ قتل سے معافی ہے لہذا درست ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا جو کہ میں نے یہ زخم معاف کیا اور اس کے ساتھ یہ نہ کہے کہ اس سے پیدا ہونے والی چیز بھی معاف کی تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے بموجب یہ معافی درست نہیں ہے۔ اور قیاس چاہتا ہے کہ قصاص واجب ہو جب کہ استحسان کا تقاضا ہے کہ قاتل کے مال میں خون بہا واجب ہو۔ صاحبین کے نزدیک یہ معافی صحیح ہے اور قاتل پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ زخم کی مرایت جراحات کا نتیجہ ہے اور ایک چیز سے معافی اس کے نتیجے سے ہی معافی ہوتی چنانچہ ایسے ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں نے زخم کو اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کیا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رد تو میں ہیں، ایک تو یہ کہ اس



نے اس چیز سے معافی دی ہے جو اس کو حق نہیں کیونکہ اس کا حق تو اس میں ہے جو جرم کی وجہ سے واجب قتل ہے۔ (یعنی قتل یا دیت) نہ کہ جو جرم میں کیونکہ جو جرم تو ایک غرض ہے جس کا باقی رہنا ناقابل تصور ہے لہذا اس سے معافی بھی ناقابل تصور ہے۔ علاوہ انیس، جو جرم تو عارض سے وجود میں آیا ہے اور جرم اس شخص کا حق نہیں ہوتا جس پر یہ واقع ہو ہے لہذا یہ زخم کے موجب (یعنی قصاص یا جرم) سے معافی ہے جب کہ سرایت واقع ہو جاتی ہے کہ اس زخم کا کوئی موجب نہیں ہے کیونکہ سرایت کی صورت میں بالکل ہمارے قتل کا موجب واجب ہوتا، اور اگر عارض ہو تو قصاص ہے اور اگر عارض ہو تو خون بہا اور قتل کے موجب کے ساتھ ساتھ جرم عارض اور قتل پر واجب نہیں ہوتے کیونکہ ان دونوں (سزاؤں) کو جمع کرنا خلاف شریعت ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ اگر قتل اور جرح امت سے معافی صحیح بھی ہو تو یہی قتل اور قتل دو مختلف چیزیں ہیں، کیونکہ قتل ہے یا تھپاؤں کو بدلنے سے جدا کر دینا جب قتل ایسے قتل کو کہتے ہیں جو عام طور پر زندگی کے خاتمے میں مؤثر ہوتا ہے۔ ان دونوں (یعنی قتل اور قتل) میں سے ایک کا موجب قتل اور جرح مانے جب کہ دوسرے کا موجب قتل اور دیت ہے اور اصول یہ ہے کہ دو مختلف چیزوں میں سے ایک سے معافی دوسری چیز سے معافی نہیں ہوتی، لہذا قیاس کو اس بات کا مستثنیٰ ہے کہ قصاص واجب ہو کیونکہ قتل عارض یا گیا ہے اور قصاص کو ساقط کرنے والا کوئی سبب موجود نہیں ہے مگر شیعہ کی بنا پر یہ ساقط ہو گیا ہے لہذا دیت واجب ہوگی اور قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ قتل عارض کے بدلے میں واجب ہوئی ہے اور عاقلہ قتل عارض کی دیت کی ذمہ دار نہیں ہوتی۔

تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب قتل عارض ہو اور اگر (جرم) عارض ہو اور وہ اس سے جائز ہو جائے تو معافی بالکل صحیح ہے اور قتل کرنے والے پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی خواہ اس نے معافی میں جرم کا لفظ استعمال کیا ہو یا زخم کو خواہ اس نے زخم سے پیدا ہونے والی چیز کو بھی ذکر کیا یا نہ کیا ہو، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ جان تک سرایت کر جائے تو اگر معافی جرم کی دی یا زخم اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کی دی تو بھی معافی درست ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ پھر اگر مجروح نے معافی اپنی تندرستی کی حالت میں دی ہو، مثلاً یہ کہ وہ چلتا پھرتا ہو اور صاحب فراش نہ ہو، تو یہ معافی اس کے کل مال میں معتبر ہوگی اور اگر بیماری کی حالت میں معافی دی ہو، مثلاً وہ صاحب فراش ہو گیا ہو تو یہ معافی اس کے تنائی مال میں معتبر ہوگی کیونکہ معافی اس کی طرف سے عطیہ ہے اور مرض الموت میں مبتلا مریض کا عطیہ اس کے تنائی مال میں معتبر ہوتا ہے، چنانچہ اگر دیت کی مقدار اس کے تنائی مال میں سے نکل سکتی ہو تو یہ مقدار (قاتل کی) عاقلہ پر سے ساقط ہو جائے گی اور اگر دیت کی پوری مقدار اس کے تنائی مال میں سے نہ نکل سکتی ہو تو اس (یعنی مقدار دیت) کی ایک تنائی اس کی عاقلہ پر سے ساقط ہو جائے گی اور اس کی دو تنائیاں ان سے وصول کی جائیں گی۔ اور اگر اس نے معافی ان الفاظ میں دی ہو کہ میں نے یہ زخم معاف کیا اور اس کے ساتھ نہ کیا ہو کہ اس سے پیدا ہونے والی چیز میں تمام ہونے کے نزدیک معافی دیت ہوگی اور عاقلہ چھینا یا سبب ہو گیا کہ مریض کے نزدیک معافی دیت ہوگی اور اس کا الفاظ معافی دینا اور نہ کہ اس نے زخم سے معافی دی، اس سے چیز پیدا ہوگی جس پر برابر میں (یعنی سبب کی جان گم ہے، اولیٰ اس کے حکم کو بیان کر چکے ہیں) عارضہ بہانہ و تالیٰ اعظم۔

**صلح کے احکام** اگر عفو کے بجائے صلح کی ہو مثلاً قطع یا جراححت سے مال پر مصالحت کر لی ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل کے مطابق ہو گا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں مگر یہ کہ اگر جرح و جراحہ سے صلح درست ہے تو اس کی بابت واقع ہوئی ہے اس لیے درست ہے۔ اور اگر زخم جان تک مرید سے کر جائے تو اگر صلح جرم سے کی گئی ہو یا جراححت اور اس سے پیدا ہونے والی چیز سے تو بھی صلح درست ہے کیونکہ اس نے ایک ثابت شدہ حق کی بابت صلح کی ہے اور وہ حق ہے قصاص اور اگر صلح لفظ جراححت سے کی گئی ہو اور اس کا ذکر کیا گیا ہو جو چیز اس جراححت سے پیدا ہوگی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ صلح درست نہ ہوگی اور مدینہ پوری دیت اس کے مال میں سے لی جائے گی اور اگر خطا سے جرم ہوا ہو تو بدل صلح واپس کر دیا جائے گا اور پوری دیت اس کی مال پر واجب ہوگی واللہ بجاۃ و تعالیٰ اعلم۔

**قطع ید کا جرم مانہ بطور حق نہ** اگر صلح کی جگہ نکاح ہو مثلاً ایک عورت کسی مرد کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کو زخم لگا دے اور وہ مرد

اس کے عوض اس عورت سے شادی کر لے تو اس کا حکم بھی مذکور تفصیلات کے مطابق ہوگا یعنی یہ کہ اگر وہ مرد اس سے ہاتھ پر جو جائے تو نکاح درست ہے اور اس کا جرم باز اس عورت کا قیصر ہو جائے گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اس کا موجب جرم مذکور ہے خواہ قطع عمداً تھا یا خطا سے کیونکہ مردوں اور عورتوں کے درمیان قتل سے اولیٰ حرام میں قصاص مرد و انہیں ہے لہذا واجب تو مال ہے تو جب اس کے عوض اس نے اس عورت سے شادی کی تو اس نے مال مفرد کر دیا پس یہ اس عورت کا حق مہر ہے۔ اور اگر وہ از غم یا قطع ہوا جان تک مرید سے کر جائے تو اگر نکاح ان الفاظ میں کیا ہو کہ اس جرم کے عوض یا اس زخم اور اس زخم سے پیدا ہونے والی چیز کے عوض (میں نکاح کرتا ہوں) اور قطع خطا سے مراد ہوا ہوا نکاح درست ہے اور شوہر کا خون اس عورت کا قیصر ہو جائے گا کیونکہ جب اس (قطع) کے ساتھ مسرات متصل ہو گئی تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ قطع قتل واقع ہوا تھا جو عاقل پر دیت کا موجب ہے لہذا یہ شادی جرم کے موجب کے عوض ہے، اور وہ موجب ہے دیت ہو کہ عاقل سے اس لیے ساقط ہو گئی ہے کہ یہ اس عورت کا حق مہر نہیں گئی ہے۔ یہ تو تھا اس صورت کا حکم کہ جب وہ نکاح کے وقت تندرست ہو اور اگر وہ بیمار ہو تو مہر مثل کی مقدار عاقل پر سے ساقط ہو جائے گی کیونکہ یہ مقدار اس کی طرف سے عطیہ نہیں ہے۔ جہاں تک اس مقدار سے زائد (دیت کی مقدار) کا شوق ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر یہ مقدار اس کے مال کی ایک شانی میں سے نکل سکتی ہو تو یہ بھی ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کے شانی مال میں سے نکل سکتی ہو تو یہی اس کے شانی مال کی مقدار کے برابر ساقط ہو جائے گا اور باقی جو بچے گا وہ شوہر کی ہوگی جو اس کے وارثوں کو منتقل ہو جائے گی۔ اس کے شانی مال میں سے باقی بچ جانے والی مقدار کو نکالنے کا اعتبار اس لیے کیا گیا ہے کہ یہ مقدار اس کی طرف سے عطیہ ہے جب کہ وہ مرض الموت میں مبتلا ہو رہا ہے۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب قطع خطا سے ہوا ہو اور اگر وہ ٹھیک ہو جائے تو نکاح درست ہوگا اور یہ (مرد کی طرف سے شادی کرنا عورت کے جرم کے قصاص سے) عفو قرار پائے گا۔

جہاں تک نکاح درست ہونے کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ نکاح کا درست ہونا اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس چیز کو حق مہر مقرر کیا جائے یا نہ ہے۔ رہا قصاص کے عوض نکاح کا (قصاص سے) عفو بن جانا تو وہ اس لیے ہے کہ جب اس نے اس عورت کے ساتھ قصاص کے عوض شادی کی تو اس نے اپنے حق قصاص کو زائل اور ساقط کر دیا اور یہی عفو کا مفہوم ہے۔ اس عورت کو شوہر کے ترکے میں مہر مثل کا حق ہوگا کیونکہ نکاح حق مہر کے بغیر صحیح نہیں ہوتا اور قصاص مہر بن نہیں سکتا کیونکہ وہ مال نہیں ہے لہذا اس عورت کے لیے اصل عوض واجب ہو جائے گا اور وہ ہے مہر مثل۔ اور اگر جراححت کے لفظ کے ساتھ نکاح کیا ہو اور جراححت سے پیدا ہونے والی چیز کا ذکر نہ کیا ہو تو صاحبین کے نزدیک عقد اور خطا دونوں صورتوں میں یہی حکم ہوگا جب کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عقد کی صورت میں معافی باطل ہو جائے گی، شوہر کے مال میں اسے مہر مثل کا حق ہوگا اور اس عورت کے مال میں دیت واجب ہوگی چنانچہ دیت کی مقدار میں سے مہر مثل کی مقدار کو منہا کر کے جو باقی بچے گا وہ عورت اس کی مناسبت ہوگی۔ اور اگر جرم خطا سے ہو تو اس صورت میں اس عورت کی عاقلہ پر دیت واجب ہوگی اور اس عورت کو شوہر کے مال میں سے مہر مثل لینے کا حق ہوگا اور عورت شوہر کی میراث میں سے کسی چیز کی مقدار نہیں ہوگی کیونکہ جو تادم ہے اور قاتل کو میراث پر کوئی حق نہیں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## جرم کے عوض خلع

اگر نکاح کے بجائے خلع ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کا ہاتھ قطع کر دے یا اسے کوئی جراححت لگا دے اور اس کے عوض اسے خلع دے دے تو اس کا حکم بھی مذکورہ تفصیلات کے مطابق ہوگا یعنی یہ کہ اگر وہ عورت جانبر ہو جائے تو خلع درست ہے اور وہ باندھ ہو جائے گی کیونکہ یہ بات واضح ہوگی کہ اس شخص نے اسے ہاتھ کے جرم مانے کے عوض خلع دیا ہے لہذا خلع صحیح ہے اور ہاتھ کا جرم مانہ بدلی خلع بن گیا اور مال کے عوض خلع خلاف بائن ہوئی ہے اور اس میں عداوت خطا و دخل ہر ایک میں بدیل مذکورہ۔ اور اگر وہ جان بیکسرا دیت کر جائے اور قطع خطا سے ہو تو اگر اس نے جرم کے عوض خلع دیا یا یہ کہ اس جراححت اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کے عوض خلع دیا تو خلع درست ہے اور وہ باندھ ہو جائے گی کیونکہ یہ بات واضح ہوگی کہ یہ فعل (قطع یا جراححت) واضح ہوا ہے اور اس سے پھر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس سے دیت واجب ہوگی، لہذا یہ خلع اس کے مال کے عوض واضح ہوا ہے اور وہ مال ہے دیت، اس لیے یہ صحیح ہے اور طلاق باندھ پڑ جائے گی۔ پھر اگر عورت خلع کے وقت تنہا درست ہو تو یہ جو دے مال میں سے جانبر ہوگا اور اگر وہ مریض ہو تو درست خلع کا بدل بن جائے گی اور پوری دیت کے تہائی ترکے میں سے بچنے کا اعتبار کیا جائے گا، بخلاف نکاح کے کہ وہاں مہر مثل کی مقدار سے نہایت مقدار دیت کے تہائی ترکے میں سے بچنے کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ وہ مال عورت کی شریک گاہ کے شوہر کی ملک میں آنے کا مال ہے اور یہ (شوہر کی ملک سے) بچنے کا مال ہے اور شوہر کو شوہر کی ملک میں آنے کی حالت میں مال شمار کیا جاتا ہے لیکن اس کی ملک سے بچنے کی حالت میں مال شمار نہیں کیا جاتا۔ اور اگر یہ تہائی (ترکے) میں سے نکل جائے تو برادری پر سے ساقط ہو جائے گی اور اگر عورت کے پاس مال نہ ہو تو یہ ساقط ہو جائے گی اور رد تہائی دیت عاقلہ کے ذمے ہوگی اور یہ غمزدہ دیت کے ہو جائے گی۔ یہ جرم خلاف صورت میں ملتا اور

اگر عمدہ ہو تو غزوہ درست ہے اور یہ مال نہ ہوگا اور فیصلہ مال کے صلح طلاق برہمی ہوگا۔ اور اگر صلح جراحہ کے لفظ کے ساتھ ہو اور اس کے ساتھ اور جو چیز اس سے پیدا ہوگی کے الفاظ نہ کہے گئے ہوں تو اس صورت میں بھی صاحبین کے نزدیک یہی حکم ہوگا جب کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ معافی درست نہ ہوگی اور عمدہ کی صورت میں پوری دیت اس (یعنی شوہر) کے مال میں سے لی جائے گی اور طلاق کی صورت میں اس کی جائیداد کے ذمے ہوگی اور یہ صلح جو نہ ہو بغیر مال کے ہو اس لیے طلاق برہمی ہوگا 'واللہ تعالیٰ اعلم۔

### ۳۔ مال کے عوض صلح

از ائمہ (یعنی قصاص کو ساقط کرنے والے اسباب میں۔ تب ایک سبب) مال کے عوض صلح ہے کیونکہ قصاص ولی کا حق ہے اور حق مالے کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے حق میں جیسے قصص چاہے کر سہاوت وصول کھانا اور چاہے تو اس کو ساقط کر دے بشرطیکہ وہ ساقط کرنے کا مال ہو اور مکمل (یعنی حق) قابل سقوط ہو۔ اس لیے تو اسے معاف کرنے کا اختیار حاصل ہے، لہذا اسے صلح کا بھی اختیار حاصل ہے۔ علاوہ ازیں قصاص وصول کرنے کا مقصد ہے کہ زہریلی ہے اس سے حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ ظاہر بات ہے کہ صلح اور باہمی رضامندی سے مال لینے سے فتنہ نہ ہو جاتے گھینا بچہ نہ تو (مقتول کا) ولی قاتل کو قتل کرنے کا قصد کرنے کا اور نہ ہی قاتل اس کو قتل کرنے کا قصد کرے گا۔ لہذا قصاص کو وصول کرنے کا جو قصد ہے وہ اس کے بغیر ہی حاصل ہو جائے گا۔ اور کہا جاتا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان کہ (ترجمہ) "تو جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے" الایہ خون عمدہ سے صلح کرنے کے بارے میں نازل ہوا تھا "اس لیے یہ صلح کیے گئے ہونے کی دلیل ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ بدلہ صلح تھوڑا ہے یا زیادہ، دیت کی جنس سے ہے یا مختلف جنس سے ہے، فوری واجب الادا ہے یا ایک مقررہ مبادی کے بعد واجب الادا ہوگا یا ایک ایسی طے مقررہ مبادی کے بعد واجب الادا ہوگا جو آگے بڑھے ہو سکتی ہے مثلاً فصل کی کٹائی، فصل کا پھلنے کے وقت، وغیرہ۔ اس کے برعکس اگر دیت کے عوض صلح ہو تو اس جرم میں واجب ہونے والی دیت سے زائد بر صلح درست نہیں ہے کیونکہ اس کے درست ہونے میں مانع سود کا امکان ہے جو کہ مستند زہرکت میں نا پسند ہے کیونکہ سود تو مال کے مال سے مبادلے کے ساتھ متعلق ہے جب کہ قصاص مال نہیں ہے۔ صلح کیے گئے ہونے کی شرطیں صلح کرنے کا کوئی مجاز ہے اور کوئی مجاز نہیں ہے یہ سب مسائل مجتہد اب الصلیح میں بیان کیے گئے ہیں۔

### صلح کے بعد قاتل کو قتل کرنا

اگر (مقتول کا) ولی مال کے عوض قاتل سے صلح کر لے پھر اس کو قتل کر دے تو مجبور غلام

رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس سے قصاص لیا جائے گا جب کہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا۔ اس مسئلے کا ذکر غلو کے مسئلے میں ہو چکا ہے۔

### اگر ایک ولی صلح کر لے

اگر ولی دو ہوں اور قصاص ایک ہو اور ان دونوں میں سے کوئی ایک ولی صلح کر لے تو قاتل سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور دوسرے ولی کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا، اس دلیل کی وجہ سے جس کا ذکر کیم غلو کے تحت کیے گئے ہیں۔ اور اگر دوسرے ولی اپنے ساتھی کے صلح کر لینے کے بعد اس کو قتل کر دے تو اس کا حکم اپنی تفصیلات اور ائمہ کے اختلاف و اتفاق کے

مطابق ہوگا جن کا ذکر ہم صفحہ کے مسئلے میں کرچکے ہیں۔ اگر قصاص ایک سے زیادہ ہو اور دو مقتولوں میں ایک مقتول کا ولی صلح کرلے تو دوسرے ولی کو قحی حاصل ہے کہ قصاص وصول کرلے۔ اسی طرح اگر ولی دو قاتلوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مصالحت کرلے تو دوسرے قاتل سے قصاص وصول کرنے کا اسے حق حاصل ہوگا۔ اس دلیل کی بنا پر جس کا ذکر ہم صفحہ کے مسئلے میں کرچکے ہیں۔ خونِ عمد کی جملہ مذکورہ صورتوں میں مالک اگر صلح کرلے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

۴۔ قاتل اگر وراثت سے قصاص کا حقدار بن جائے تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے :- ازاں جملہ قصاص کو میراث میں پانا ہے، مثلاً یہ کہ کسی آدمی کے حق میں قصاص واجب ہو اور قصاص کا یہ حقدار مر جائے اور قاتل قصاص کا وارث بن جائے تو قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ یہ امر محال ہے کہ قصاص بیک وقت اس کے حق میں اور اس کے خلاف واجب ہو، لہذا قصاص کا ساقط ہونا ضروری ہے۔

**دو وارثوں کے ہاتھوں اپنے دو مورثوں کا قتل** ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا بیٹا ہو اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا وارث ہو تو اس بارے میں امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ان دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا، حسن بن زیاد کا قول ہے کہ ہر دو اپنا اپنا وکیل (نائب؛ نمائندہ) بنائیں گے جو قصاص کو وصول کرے گا، پس ان دونوں کو دو وکیل کئے قتل کر دیں گے۔ امام زفر کا کہنا ہے کہ قاضی سے کہا جائے گا کہ ان دونوں (قاتلوں) میں سے جس سے چاہا جائے اگر اور اسے دوسرے کے حوالے کر دے تاکہ وہ اس کو قتل کر دے اور دوسرے سے قصاص ساقط ہو جائے گا۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاصوں کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ جب ان میں سے کوئی ایک قصاص وصول کیا جائے گا دوسرا قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ دوسرے قاتل کی میراث بن جائے گا، لہذا اس میں قاضی کو اختیار دیا جائے گا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے قصاص وصول کرنا شروع کرے اور اسے دوسرے کے حوالے کر دے تاکہ وہ اس کو قتل کر دے اور دوسرے سے قصاص ساقط ہو جائے گا۔ حسن کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں سے بذریعہ وکیل قصاص وصول کیا جاسکتا ہے، بایں طور کہ ہر دو وکیل ہر دو قاتل کو بیک وقت قتل کر دیں، چنانچہ اس طرح وہ ایک دوسرے کے وارث نہ بنیں گے۔ جیسے ڈوبنے والوں اور جلائے جانے والوں کے باہرے میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص کا واجب ہونا اس کو وصول کرنے کا واجب ہوتا ہے، اس کے سوا اس کا کوئی مستقل معنی نہیں بنتا اور قصاص کو وصول کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ ان دونوں قصاصوں میں سے جب کوئی ایک قصاص وصول کیا جائے تو دوسرا قصاص ساقط ہو جائے گا اور ان دونوں میں سے کوئی بھی وصول کیے جانے میں دوسرے سے اولی نہیں ہے، لہذا اس کو سرے سے واجب قرار دینا ہی محال ہے۔ علاوہ ازیں، ان دونوں قصاصوں میں سے کسی ایک کو وصول کرنا ان دونوں میں سے ایک کے حق کو باقی رکھنا اور دوسرے کے حق کو ساقط کرنا ہے اور یہ درست نہیں ہے اور وکیلوں کے ذریعے ان دونوں قصاصوں کو وصول کرنے کی بات صحیح نہیں ہے کیونکہ اس

شاؤد عاوری ہو سکتا ہے کہ دو فعلی یک وقت وقوع میں آئیں بلکہ عام طور پر ایک فعل دوسرے سے پہلے واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح ان کا لازمی نتیجہ یعنی زندگی کا خاتمہ ہے کہ وہ بھی بالعموم یکساں وقت پیدا نہیں ہوتا اور ایسا ہونے سے دوسرے قصاص کا ساتھ دیا جانا لازم آتا ہے۔

اس آدمی کے بارے میں فقہاء کا کہنا ہے کہ جس نے کسی شخص کا ہاتھ کاٹ دیا ہو یا چہرہ، دست بریدہ شخص کا ہاتھ کے بیٹے کو کھٹا قتل کر دے یا چہرہ، دست بریدہ اس بریدگی کے اثر سے مر جائے تو کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوگا یعنی دست بریدہ کے ولی کو حق ہوگا کہ وہ اس کو قتل کر دے کیونکہ اس کی موت ایک سابقہ سبب یعنی سابقہ دست بریدگی کی وجہ سے واقع ہوئی ہے کیونکہ بریدگی سرایت کر کے قتل بن گئی ہے اس لیے کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوگا اور دست بریدہ کے ہاتھوں کاٹنے والے کے بیٹے کے قتل کی وجہ سے (قصاص) سابقہ نہ ہوگا، واللہ اعلم بالصواب۔

**قتل عمد کا دوسرا حکم، میراث سے محرومی**  
از انجملہ (یعنی قتل عمد کے احکام میں سے ایک) حکم میراث سے محرومی ہے کیونکہ قاتل نے اپنے ہاتھ سے ناحق قتل کیا ہے۔ اسی لیے میراث سے غرضی قتل خطا کی صورت میں ثابت ہے تو قتل عمد کی صورت میں برکت اولیٰ ثابت ہوگی۔

**قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوتا**  
جہاں تک کفارے کا تعلق ہے تو یہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہوتا جب کہ امام شافعی کے نزدیک واجب ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کفارہ گناہ کو دور کرنے اور اسے مٹانے کے لیے ہوتا ہے۔ اسی لیے یہ قتل خطا میں واجب ہوتا ہے اور قتل عمد میں گناہ عظیم تر ہے لہذا اس میں گناہ کو دور کرنے کی حاجت شدید تر ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل خطا میں غلام کو آزاد کرنا یا روزے رکھنا (بلکہ کفارہ) اس لیے واجب ہے تاکہ خلعت کا شکر ادا کیا جاسکے کیونکہ قاتل کے لیے وہ چیز سلامت رہی ہے جو دنیا میں اسے تمام حُزُور سے زیادہ عزیز ہے اور وہ چیز ہے زندگی حالانکہ قصاص کے ساتھ اس کا مواخذہ کرنے کا جواز موجود تھا۔ اسی طرح آخرت میں اس سے مواخذہ کو اٹھایا گیا ہے حالانکہ مواخذہ کا جواز موجود تھا اور یہ چیز قتل عمد میں موجود نہیں کہ کفارے کے وجوب کو شک نہ کیا جائے، جو غلطی سے کیے جانے والے قتل سے توبہ کرنے کے واسطے واجب کیا گیا ہے اور اسے حقیقی توبہ کے ساتھ مل کر دیا گیا ہے، کیونکہ غلطی کی بنا پر یہ گناہ بچا ہے جب کہ عمد میں گناہ عظیم ترین ہے لہذا (قتل عمد میں) غلام کو آزاد کرنا توبہ کرنے کے لائق نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**قتل مشابہہ قتل عمد کے احکام**  
جہاں تک مشابہہ کا تعلق ہے تو اس سے متعلق کئی احکام ہیں:

۱۔ برادری پر بھاری دیت کا وجوب  
از انجملہ (قاتل کی حالت پر) پر دیت مغلطہ کا واجب ہونا ہے۔ دیت کے واجب ہونے کی وجہ توبہ ہے کہ قصاص کا واجب ہونا شخص کی وجہ سے منع ہوا ہے حالانکہ قتل عمد تو

پایا گیا ہے، لہذا دیت واجب ہوگی۔ دیت مغلطہ اس لیے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع ہے کیونکہ ان میں اس کے مغلطہ ہونے کی کیفیت کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور کیفیت کے بارے میں ان کا اختلاف رائے اصل (یعنی مغلطہ) کے ثابت ہونے کی دلیل ہے۔ برادری (عاقلہ) پر اس کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ برادری جرم خطا کے موجب کی ذمہ داری ہوتی ہے، قاتل پر تحقیق (بوجہ ہلکا کرنے) کے لیے، اس کے ساتھ اس رعایت سے کہ وہ ارادۂ اس فعل کا مرکب نہیں ہوا، اور اس قتل (یعنی شہرہ میں) واجب کے ذمہ ہونے کا شہرہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ قتل ایسے آلے کے ذریعے حاصل ہوا ہے کہ عام طور پر اس کے ذریعے قتل کرنے کا ارادہ نہیں کیا جاتا، لہذا وہ (قاتل) اس قسم کے قتل پر تحقیق کا مستحق ہے۔

## ۲۔ میراث سے محرومی اور ازاجلہ (ایک حکم) میراث سے محرومی ہے۔

اور ان (احکام) میں سے ایک حکم وصیت کا عدم جواز ہے، کیونکہ یہ قتل اپنے ہاتھوں سے اور ناحق کیا گیا ہے۔

## ۳۔ وصیت کا جائز نہ ہونا

## ۴۔ کیا کفارہ واجب ہوگا؟ اور کیا اس قتل میں کفارہ واجب ہوگا؟

وجوب کفارہ کے ضمن میں خلاصہ غلطی سے ہونے والے قتل سے متعلق کیا ہے۔ چار سے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا اور کفارہ کے واجب ذمہ ہونے کے ضمن میں انہوں نے اسے خلاصہ ارادے سے کیا جانے والے قتل سے متعلق کیا ہے، یعنی عمر اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس کی توجہ یہ ہے کہ قتل خطا میں کفارہ واجب ہوا ہے، محض یا تو شکر بھائی نے کے لیے یا تو بکر نے کے لیے، جیسا کہ ہم وصاحت کر چکے ہیں اور شکر اور توبہ کا اتمام کرنے والا سبب یہاں موجود ہے اور وہ ہے بدن کی سلاقی (یعنی قاتل کو قتل نہیں کیا جاتا بلکہ وہ صحت و سالم باقی رہتا ہے) اور فعل کا جرم ہونا جس میں ایک حکم کا ہلکا پن پایا جاتا ہے کیونکہ اس میں ارادے کے معدوم ہونے کا شہرہ پایا جاتا ہے لہذا اس میں گردن آنا و گرنے کو توبہ بنانا ممکن ہے۔ دوسرے قول (یعنی یہ کہ اس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا) کی توجہ یہ ہے کہ یہ ایک بھاری (یعنی سنگین) جرم ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ قتل خطا کے برعکس اس میں مواخذہ ثابت ہے لہذا اگر ان آزاد کرنا اس میں توبہ بننے کے لائق نہیں ہے، جیسے قتل عمد میں ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## قتل خطا کے احکام: (۱) وجوب کفارہ

جہاں تک قتل خطا کا تعلق ہے تو اس کا حکم قاتل اور مقتول کے مال کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتا ہے۔ ہم اس پر مفصل گفتگو کریں گے پس ہم کہتے ہیں کہ یا تو قاتل اور مقتول دونوں آزاد ہیں گے یا قاتل آزاد ہوگا اور مقتول غلام یا قاتل غلام اور مقتول آزاد ہوگا یا صحر دونوں غلام ہوں گے اگر وہ دونوں آزاد ہوں تو اس متعلق کوئی احکام ہیں جن میں ایک حکم کفارہ کا واجب ہونا ہے اگر اس کے وجوب کی شرطیں موجود ہوں۔

## قتل خطا میں وجوب کفارہ کی شرطیں

یہ شرطیں درج ذیل ہیں، بعض کا تعلق قاتل سے ہے اور بعض کا مقتول سے متعلق شرطیں ہیں، پس:





## ۲۔ میراث سے محرومی

اذا نكح (ایک عجم) میراث سے محرومی ہے کیونکہ (قاتل کے) اپنے ہاتھوں سے اور ناحق قتل پایا گیا ہے۔ اپنے ہاتھوں سے قتل میں تو کوئی نقص ہی نہیں ہے رہا اس کا ممنوع اور حرام ہونا تو وہ اس لیے کہ قتل خطا حرم ہے جس پر موافقہ کرنا عقلی اعتبار سے درست ہے، بدلیل مذکورہ، اور اس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: **وَبَنَاتٍ لَا مَوْنًا لَهُنَّ مَالًا نَّيْسًا أَوْ اَحْطًا نَا** یعنی اسے ہمارے پروردگار تو ہمارا موافقہ نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا ہم خطا کر گئیں؛ اور اگر (قتل خطا) پر موافقہ کرنا درست نہ ہوتا تو پھر اس دعا کا معنی یہ بتا کر اسے اللہ تو ہم پر ظلم نہ کر، اور یہ (معنی ہوتا) محال ہے۔ شریعت میں خطا کا عجم نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی دعا کی برکت سے اٹھایا گیا ہے، چنانچہ آپ کا ارشاد ہے: (ترجمہ) میری امت سے خطا بھول اور جس پر ان کو مجبور کیا گیا ہو (اس کا موافقہ) اٹھایا گیا ہے، تاہم قتل کی صفت اپنے حال پر بدستور برقرار ہے اور وہ صفت ہے اس کا جرم ہونا۔

## ۳۔ خونہا کا واجب ہونا

ان (قتل خطا کے احکام) میں سے ایک حکم خون بہا کا واجب ہونا ہے۔ خون بہا (ریت) پر گشتگوئی مومنات پر ہوگی، خون بہا کے وجوب کی شرطیں، کن جنسوں میں خون بہا واجب ہوتا ہے، ہر جنس سے کتنی مقدار میں واجب ہوتا ہے، اس مقدار واجب کی صفت، خون بہا کس پر واجب ہوتا ہے، اور وجوب کی کیفیت۔

(۱) خونہا کے وجوب کی شرطیں

جہاں تک (خون بہا کے وجوب کی) شرطوں کا تعلق ہے تو ان میں سے بعض اصل وجوب کے لیے ہیں اور بعض واجب کے کامل ہونے کے لیے شرط ہیں۔ جہاں تک ان کا تعلق ہے جہاں تک وجوب کیلئے شرط ہیں تو یہ دو ہیں، ایک تو عصمت ہے، یعنی یہ کہ مقتول مصوم الدم ہو، لہذا حرری اور باقی کے قتل پر خون بہا واجب نہ ہوگا کیونکہ عصمت مفقود ہے۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے تو یہ خون بہا کے وجوب کی شرطوں میں شامل نہیں ہے، نہ تو قاتل کی جانب سے اور نہ ہی مقتول کی جانب سے لہذا خون بہا واجب ہوگا خواہ قاتل یا مقتول مسلمان ہو یا ذمی ہو یا مستأمن حرری ہو۔ اسی طرح قتل اور بطوعت (بھی شرط نہیں)، چنانچہ تابا ن اور خون زدہ کے مال میں خون بہا واجب ہوگا اور اس بارے میں دلیل یہ ارشاد ربانی ہے کہ (ترجمہ) اور جس نے کسی مومن کو قتل سے قتل کیا ہو تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک خون غلام کو آزاد کر دے اور اس مقتول کے وارثوں کو خون ہمارے لے کر وہ خون بہا صاف کر دیں۔ اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں کہ اگر کوئی شخص کسی ذمی یا مستأمن حرری کو قتل کر دے تو خون بہا واجب ہوگا، جس کی دلیل فرمان الہی ہے کہ (ترجمہ) ”اگر وہ (یعنی مقتول) کسی ایسی غیر مسلم قوم کا فرد تھا جس سے تمہارا معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو خونہا دیا جائے گا“

دوسری شرط تقوّم (قدر و قیمت) ہے، یعنی یہ کہ مقتول مستعیم ہو۔ اس اصول پر یہ مسئلہ بنتی ہے کہ اگر حرری راہ قتل میں اسلام لے آئے لیکن چارہ (یعنی دارالاسلام کی) طرف ہجرت نہ کی ہو اور اسے کوئی مسلمان یا ذمی غلطی سے قتل کر دے تو ہمارے اندر کے نزدیک اس پر خون بہا واجب نہ ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک واجب ہوگا۔ اس اختلاف کی بنا یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تقوّم دارالاسلام سے حاصل ہوتا ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک

اسلام سے اور اس اصول کی دلیل ہم کتاب السیر میں بیان کر چکے ہیں۔ اب ہم اس مسئلے پر پھر تفسیر کرتے ہیں امام رضا علیہ السلام نے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: (ترجمہ) اور جو غلطی کے کسی مؤمن کو قتل کر دے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مؤمن غلام آزاد کرے اور اس کے وارثوں کو خون بھارا دے۔ اور یہ مؤمن ہے جس کو غلطی سے قتل کیا گیا ہے لہذا خون بھارا واجب ہوگا۔ اور جاری دلیل اللہ جل جلالہ عزوجل سے کہ جس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مؤمن غلام آزاد کرے تو (ترجمہ) اور اگر وہ مسلمان مقتول کسی ایسی قوم سے تھا جو قہراری دشمن ہو تو (اس کا کفارہ) ایک مؤمن غلام آزاد کرنا ہے۔ اس (فرمان الہی) سے استدلال کیا کہ دو مؤمن ہیں، ایک یہ کہ اللہ نے غلام آزاد کرنے کو قتل کی جزا بنایا ہے اور جزا کفایت کی مستحق ہوتی ہے اس لیے اگر اس کے علاوہ خون بہا بھی واجب ہو تو غلام کو آزاد کرنے سے کفایت تو حاصل دیوں اور یہ فرض کے خلاف ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ بھانہ و لسان نے قتل کے سبب سے غلام کے آزاد کرنے کو کل واجب قرار دیا ہے کہ نہ کو کل مذکور ہیں ہے اس لیے اگر ہم اس کے علاوہ خون بہا کو بھی واجب کر دیں تو یہ (غلام کو آزاد کرنا) واجب کا ایک حصہ ٹھہرے گا اور یہ نص کے حکم کو تبدیل کرنا ہے۔ جہاں تک آیت کریمہ کے آغاز لیکن وَتَنْقُتُ نَفْسًا غَاطَّةً... کا تعلق ہے تو وہ اس مؤمن کو شامل نہیں ہے جس کی دو وجہ ہیں، ایک وجہ یہ کہ وہاں اللہ تعالیٰ نے مؤمن کا ذکر مطلقاً بغیر کسی قید یا تخصیص کے کیا ہے لہذا اس سے مراد ہر لحاظ سے مؤمن ہے اور وہ ہے دین اور دار دونوں لحاظ سے مؤمن جب کہ (زیر بحث مسئلے کا مقتول مؤمن) دین کے لحاظ سے مؤمن ہے دار کے اعتبار سے نہیں کیونکہ وہ کافروں کی جماعت میں شامل ہے۔ اسی لیے کہ موجب تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق جس نے کسی قوم کی جماعت میں اضافہ کیا تو وہ انہیں میں سے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ نے اس مؤمن کا عیضہ سے ذکر کیا ہے اور اس کا حکم بتایا ہے اور اگر آیت شریفہ کا آغاز اس کو شامل ہوتا تو اس کا حکم ضرور اس سے معلوم ہو جاتا اور دوسری مرتبہ ذکر جماعت نہ لکھا تو قریباً اللہ اکبریت لکھ کر بتا دیا کہ اس کو کسی مطلق پر محمول کریں تو یہ صحیح نہ لکھا میں بتاتا لہذا اس سے محمول نہ ہوا ہے۔ یا پھر ہم نے جو (مضمون) بتایا ہے اس کا احتمال ہے لہذا اس پر محمول کیا جائے تاکہ دونوں دلیلوں کے درمیان توافق پیدا ہو جائے اور دونوں پر عمل ہو جائے۔

کیا مقتول کی عصمت کا اعتبار قتل کے وقت کیا جائے گا یا موت کے وقت یا دونوں وقتوں میں؟ امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے صاحب کی رو سے تو صرف قتل کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا، جب کہ صاحبین کے قاعدے کے مطابق قتل کے وقت اور موت کے وقت دونوں کا اعتبار کیا جائے گا اور امام زفر کے قول کے مطابق صرف موت کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس سے قیاسی بحث کے مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو قتل کرنا نہ چاہے، جس کو نشانہ نہ بنائے وہ مرتد ہو جائے پھر اس کو قتل کرے جب کہ وہ مرتد سے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام ابوحنیفہ کے قول کے بموجب تیرا نماز پر دیت واجب ہوگی اگر فعل غلط ہو تو دیت کا بار اس کی عاقبت (برادری) اٹھائے گی اور اگر غلط ہو تو اس کے مال میں سے وصول کیا جائے گی۔ صاحبین کے نزدیک اس (تیرا نماز) پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، اسی طرح امام زفر کے نزدیک ہوگا۔ اور اگر وہ کسی مرتد یا مجرم کو نشانہ بنائے اور وہ (مرتد مجرم) مسلمان ہو جائے پھر اس کو قتل کرے اور وہ مرتد سے تو حرام ہے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام زفر کے نزدیک اس پر خون بھارا واجب ہوگا۔ امام

زفرہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عثمان (تادان) کو قتل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور فعل جان کنوت ہونے سے قتل ہوتا ہے اور جان جانے کے وقت مقتول کو عصمت حاصل نہیں ہے اس لیے اس کا خون دایمیاں جانے لگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص اس کو جراحات پہنچائے پھر وہ مرتد ہو جائے اور پھر (اس جراحات کے اثر سے) وہ مر جائے جب کہ وہ مرتد ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قتل کا قاتل اور مقتول سے تعلق ہوتا ہے کیونکہ یہ ناسل خاص ہے اور اس کا اثر مقتول میں اس کی جان کے جانے سے ظاہر ہوتا ہے لہذا دونوں مقتول کا اعتبار کرنا جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ تھک انسان پر عثمان اس کے فعل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور اس (تیر اندازی) کا کوئی فعل نہیں ہے پھر سابقہ تیر اندازی کے پینا خیمہ جب جان لگی تو یہ سابقہ تیر اندازی اپنے وجود میں آنے کے وقت سے ہی فعل قرار پائی اور (تیر اندازی کا) عمل اس وقت معصوم تھا لہذا چاہیے تو یہ تھا کہ اس پر قصاص واجب ہو مگر وہ خیمہ کی بنا پر ساقط ہو گیا ہے لہذا ایت واجب ہوگی۔ اسی لیے اگر وہ تیر اندازی کے وقت مرتد یا حربی ہو پھر مسلمان ہو جائے اور پھر اسے تیر گے جب کہ وہ مسلمان ہے تو صاحبین کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ یہ مسئلہ صرف تیر اندازی کے وقت کا اعتبار کرنے کے ضمن میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے حق میں صاحبین کے خلاف ایک قوی حجت ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ شکار کے باب میں سب کے نزدیک تیر چلانے کے وقت کا اعتبار کیا جاتا ہے چنانچہ اگر تیر انداز تیر چلانے کے وقت مسلمان ہو پھر مرتد ہو جائے پھر شکار کو تیر گے جب کہ وہ مرتد ہے تو شکار کو کہا جاتا ہے، حالانکہ یہ باب احتیاط کا باب ہے۔ اسی طرح ہمسک ہے کہ کوئی لڑال (جو حالت احرام میں ہو) اگر قنطار کی عرف تیر چلیکے پھر احرام باندھ لے اس کے بعد تیر گے تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اور اگر محرم ہونے کی حالت میں تیر چلائے پھر احرام سے نکل آئے اور اس کے بعد تیر گے تو اس پر جزا روا جب ہوگی۔ فعل کے وقت کا اعتبار کرنے میں یہ مسائل امام ابوحنیفہ کی حجتیں ہیں اور قاعدہ ہے کہ جس فعل کا تعلق (قاتل کی) اہلیت سے ہو اس میں فاعل کی اہلیت کا فعل کے وقت اعتبار کیا جائے گا اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں اور جس کا تعلق فعل سے ہو تو اس کا حکم اللہ کے اختلاف کے مطابق ہوگا جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کے برعکس اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو جراحات پہنچائے پھر مرتد ہو جائے اور بعد ازاں مرتد ہونے کی حالت میں اس نے غم کے اثر سے مرتد ہو جائے تو اس کا خون دایمیاں جاری ہوگا کیونکہ سابقہ جراحات صلیت کے قتل میں تبدیل ہو گئی ہے اور ارتداد کی وجہ سے غسل باعتبار حکم کے بدل گیا ہے لہذا اس سے سرایت کا ابتدائی فعل سے منقطع ہونا لازم آتا ہے، گو یا کہ عمل فی الواقع تبدیل ہو گیا ہے، لیکن یہ مفہوم ہمارے مسئلے (تیر اندازی والے) میں نہیں پایا گیا۔ اور اگر کوئی شخص محرم غلام کی طرف تیر چلائے پھر اس کو آزاد کر دے پھر اس کو تیر گے اور اس کے سبب سے وہ مر جائے تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اس پر جزا ہونا واجب نہ ہوگا بلکہ اس کے لیے اس غلام کی قیمت واجب ہوگی جب کہ امام محمد کے قول یہ ہے کہ تیر انداز کے ذمے اس غلام کے مالک کے لیے غلام کی تیر کھانے سے قبل کی قیمت ہو تیر کھانے کے بعد کی قیمت میں جو فرق ہوگا وہ فرق واجب ہوگا اور اس کے سوا اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ تاہم نے اپنی شرح مختصر اعلیٰ میں امام محمد کے قول کے ساتھ امام ابو یوسف کا قول نقل کیا ہے کہ جب غلام کی طرف تیر پھینکا گیا تو تیر گنے سے قبل مالک کی ملک میں ہوتا ہے اس تیر کے پھینکے جانے کے باہمت اس کی

قیمت میں کمی واقع ہوگئی کیونکہ تیر کے اس کارخانے کرنے کے باعث وہ ہلاکت کے قریب ہو گیا تھا لہذا اس کمی کا حتمان اس (تیر انداز) پر واجب ہوگا۔ سو اس کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی اسے جراحت پہنچائے پھر اس کا مالک اس کو آکر دے اور اگر ایسا ہو تو سزاوت حق و اس سے منتقل ہو جانے کی اور خاص پر و بیت کا حتمان جائز ہوگا اور نہ ہی قیمت کو معرفت (قیمت کے نقصان کا) خاص ہوگا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے قاعدے پر عمل کیا ہے اور وہ ہے فعل کے وقت کا عقیدہ کیونکہ وہ سابقہ تیر اندازی کی وجہ سے قاتل بن گیا ہے اور اس وقت وہ اپنے مالک کی ملک میں تھا۔

(ب) خونبہا کن جنسوں میں واجب ہوتا ہے

جان تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ خونبہا کنس جنسوں

میں واجب ہوتا ہے تو اس بارے میں ہمارے اثر کے درمیان اختلاف راستے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا کہنا ہے کہ جس میں خون بہا واجب ہو تاکہ اور جس میں او اکیا جاتا ہے، وہ میں جنس میں اونٹ سونا اور چاندی جب کہ سوا میں ہیں اونٹ سونا چاندی، کائے، بھیر بکری اور کروں کے جوڑے۔ صاحبین نے سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فیصلے سے استدلال کیا ہے چنانچہ راجح کیا گیا ہے کہ آپ نے ان اجناس سے خون بہا کر کے کاظم صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں دیا تھا۔ جب کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ مؤمن جان میں خونبہا سوا اونٹ ہوں گے چنانچہ آپ نے اونٹوں کا ذکر فرما کر اونٹوں سے اراکی کو واجب قرار دیا ہے۔ لہذا اس حدیث کے ظاہر کو ملاحظہ فرمائیے کہ حضرت اونٹوں سے ابا کرنا واجب ہو کر دوسری دو اصناف سے اراکی کا واجب ہونا ایک دوسری دلیل سے ثابت ہے اللہ جس کو ان میں جنسوں کے علاوہ دوسری جنسوں سے واجب ہونے کا دعویٰ ہو تو وہ دلیل پیش کرے۔ جان تک سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فیصلے کا تعلق ہے تو کہا جاتا ہے کہ آپ نے یہ فیصلہ اس وقت کیا تھا جب دیشیں بر اور یوں پر واجب ہوتی تھیں اور جب آپ نے ان کو دیا ان اس کی تشریح آگے بھاڑی کے منہم کے تحت دیکھنے کی طرف منتقل کر لیا تو ان میں اجناس سے اراکی کا فیصلہ کیا کرتے تھے۔ اور امام محمد کی کتاب البیاق میں جو مذکور ہے وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ اگر وہی دوسرا کو یا کپڑے کے دوسرے جوڑوں سے زیادہ برصالح کرے تو بالاجماع درست نہیں ہے اور اگر یہ (یعنی گائے اور جوڑے) دیت کی اجناس میں شامل نہ ہوتے تو یہ (یعنی مصالحت کرنا) ضرور درست ہوتا، واللہ اعلم بالصواب۔

جان تک جنسوں سے واجب ہونے والی مقدار اور اس کی خونبہا کی مقدار اور صفت

صفت کا تعلق ہے تو ہر جنس سے واجب ہونے والی مقدار مقتول کے مذکورہ اونٹ ہونے سے مختلف ہو جاتی ہے۔ اگر مقتول مذکور ہو تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کے قتل پر اونٹوں کی جنس میں سے سوا اونٹ واجب ہوتے ہیں کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مؤمن جان کی دیت سوا اونٹ ہیں۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ سولے سے ایک ہزار

دینار واجب ہوتے ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہر ذی عہد یعنی ذی بکری کی دیت چاہے عہد (زمرہ) پر قائم ہو ایک ہزار دینار قدر مائے حق اور ذی کے حق میں جو مقدار مقرر کی گئی ہے مسلمان کے حق میں اس مقدار کا مستحق ہونا پڑتا ہے اور اگر جو کچھ بٹیک چاندی سے واجب ہونے والی مقدار کا تعلق ہے تو اس بارے میں (ائمہ فقہاء) کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، ہمارے ائمہ کے نزدیک دس ہزار دراجم وزن سبتہ کے (یعنی ہر دس دراجم کا وزن سات مثقال ہو) جب کہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک بارہ ہزار دراجم واجب ہوں گے لیکن ہمارا قول صحیح ہے کیونکہ روایت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں فرمایا تھا کہ دیت دس ہزار دراجم میں اور اس سے کسی ممالی کا اختلاف منقول نہیں ہوا اللہ اس پر اجماع ہے۔ علاوہ انہیں (شرعی) مقدار میں قوسن کر ہی معلوم ہوتی ہیں اس لیے ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا صحابین کے نزدیک گائے (کی جس) سے مقدار واجب دوسو گائیں، بکڑے کے جوڑوں سے دوسو جوڑے اور بکریوں سے دو ہزار بکریاں ہیں۔

اونٹوں سے قتل خطا کا دیت بلا اختلاف پانچ قسموں سے ہوگی، میں اونٹنیاں جو عمر کے دوسرے سال میں ہوں (بنت مخاض)، میں اونٹ جو عمر کے دوسرے سال میں ہوں (بنت لبون)، میں اونٹ جو عمر کے تیسرے سال میں ہوں (بنت مخاض)، میں ابن لبون، میں حقہ اور میں جذعہ صحابین کے نزدیک ہر گائے کی قیمت پچاس دراجم، ہر جوڑے کی قیمت پچاس دراجم، اور جوڑا (عظ) دو کڑوں پر مشتمل ہوگا تبند اور اوپر اوڑھنے کی چادر، ہر بکری کی قیمت پانچ دراجم، شیخین کے نزدیک مکمل شہدہ (مشاربہ) پر قتل عہد کی دیت چار قم کے اونٹوں سے ہوگی، پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقہ اور پچیس جذعہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے۔ امام محمد کے نزدیک تین قم کے اونٹوں سے ہوگی، تیس حقہ، تیس جذعہ اور چالیس ایسی اونٹنیاں جو چھٹے سال سے لے کر جوانی کی عمر تک ہوں اور سب کی سب گلیاں، (مخلف) ہوں اور یہ سیدنا عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے۔ اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ شہدہ کی دیت تین قم کے اونٹوں سے ہوگی، تینتیس حقہ، تینتیس جذعہ اور چونتیس خلف۔ اور جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی مسئلے کی بابت اختلاف رائے ہو اور اس بارے میں ان کے دو یا تین اقوال ہوں تو بعض کے قول کو دوسروں کے قول پر ترجیح دینا لازم ہے اور اس مسئلے میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کو ترجیح حاصل ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ ایک وجہ یہ ہے کہ وہ اس مشہور حدیث کے موافق ہے جس کو علامہ رضی اللہ عنہم میں نقلی بالقبول حاصل ہے اور وہ آپ کا یہ ارشاد ہے کہ دشمن کی دیت سوا دسٹ ہوں اور حاکم اونٹنیاں واجب کرنا سوا ڈھول ہڈا نہ چیز کو واجب کرنا ہے کیونکہ عمل ایک لحاظ سے اصل (SEPARATE ENTITY) ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ

قول قیاس کے قریب تر ہے کیونکہ محل ایک موصوم معنی ہے اس سے حقیقی آگاہی نہیں ہو سکتی کیونکہ پٹ کا بھونا کبھی تو قہقہہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور بسا اوقات بیماری وغیرہ کے باعث ہوتا ہے۔

اور مقتول اگر عورت ہو تو اس کی ریت  
عورت کی ریت مرو کی ریت کا نصف ہوگی

کام رضی اللہ عنہم کا سپر اجازت ہے۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ سیدنا علیؓ ابن مسعودؓ اور زید بن ثابتؓ رضوان اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت ہے کہ انہوں نے عورت کی ریت کے بارے میں کہا تھا کہ یہ مرو کی ریت کا نصف ہوگی اور اسی کوئی روایت نہیں کہ کسی نے ان سے اختلاف کیا ہوا لہذا یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ علاوہ ازیں عورت اپنی میراث اور شہادت میں مرو کے نصف پر ہے تو ایسے ہی ریت میں ہے۔

مسلمان، ذمی، حر بنی اور مستامن سب کی ریت یکساں ہے  
اور کیا اسلام اور کفر سے  
ریت کی مقدار مختلف ہو

جائے گی! ہمارے اندر، رسم اللہ کا کہنا ہے کہ مختلف نہیں ہوگی اور ذمی، حر بنی اور مستامن کی ریت مسلمان کی ریت کے مانند ہوگی اور رضی اللہ عنہم حقیقی اور شرعی اور زہری کا قول ہے جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ ریت مختلف ہوگی، سہروردی اور نصرانی کی ریت چار ہزار (دراجم) اور بخاری کی ریت آٹھ سو (در اجم) ہوگی۔ امام شافعیؒ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے آپؐ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے ان لوگوں کی ریت اسی قدر مقرر فرمائی تھی۔ علاوہ ازیں، جب عورت ہونے سے ریت میں کمی و اضافہ ہو جاتی ہے تو کفر سے بدرجہ اولیٰ واقع ہوگی، کیونکہ کفر کا عیب ہر عیب سے بڑھ کر ہے۔ ہماری دلیل اللہ تبارک

و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ (ترجمہ) اور اگر وہ مقتول اس قوم میں سے ہو کہ تمہارے اور اس کے درمیان معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو ریت دو گواہی کی؟ (اس آیت کریمہ میں) اللہ تعالیٰ نے قتل کو تمام اقسام کے لیے مطلقاً ریت کا ذکر فرمایا ہے، بغیر کسی تخصیص و فرق کے، چنانچہ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ہر ایک (مقتول) کی ایک چودھویں واجب ہے اس کی مقدار یکساں ہے۔ اور ہم حدیث نقل کی ہے جس کی روایت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہر ذمی طہر (یعنی ذمی) کی، چوہینے حمد (دوسرے) پر قائم ہو ریت ایک ہزار مقرر فرمائی تھی۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ عمرو بن امیہ الغفیری نے دو چٹاہ گیروں (مستامن) کو قتل کر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو آزار مسلمانوں کی ریت ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا تھا۔ زہریؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ سیدنا

ابوبکر اور سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے ذمی کی ریت کا فیصلہ مسلمان کی ریت کے مثل دیا تھا اور ان جیسے عورت نہیں گنتے۔ اسی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ اہل کتاب کی ریت مسلمانوں کی ریت کے مثل ہے۔ مزید برآں، کامل ریت کا وجوب ربوی احکام کے ضمن میں مقتول کے حال کے کامل ہونے پر منحصر ہے، اور یہ (بال کا کامل ہونا) ہے مذکر ہونا، آزاد ہو اور رعیت اور یہ کامل حال موجود

ہے اور (مقتول کے حال میں) کفر سے جو کمی واقع ہوتی ہے وہ ربوی احکام میں مؤثر نہیں ہوتی۔  
جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ ذنن سبا  
غونہا کس پر واجب ہوتا ہے؟  
خمس پر واجب ہوتا ہے، تو ذنن سبا کا کل پر واجب

ہوتا ہے کیونکہ خون بہا کر واجب کرنے کا سبب قتل ہے اور یہ قاتل کی طرف سے پایا گیا ہے۔ پھر قاتل پر واجب ہونے والا خون بہا کر واجب ہوتا ہے، ایک قسم کا خون بہا کر قاتل پر اس کے مال میں واجب ہوتا ہے اور دوسری قسم کا خون بہا کر قاتل پر واجب ہوتا ہے مگر اس کی طرف سے تعاون کے طور پر اس کا ایک حصہ اس کی برادری پر داشت کرتے ہیں اگر اس کی برادری ہو۔ اور ہر وہ خون بہا جو خود قتل یا قتل مشابہہ قتل ٹھہرے واجب ہوتا ہے اس کو برادری پر داشت کرتے ہیں اور جو اس کی وجہ سے نہ ہو اس کو نہیں (برداشت کرتے) چنانچہ (بدلی) صلہ کو وہ نہیں پر داشت کرتے کیونکہ بدل صلہ قتل کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا بلکہ عقد صلہ کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور نہ ہی اقرباء الی وجہ سے واجب ہونے والے خون بہا کو برداشت کرے گی کیونکہ یہ قتل کے اقرار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے ذکر قتل کی وجہ سے اور اس کا اقرار اس کے حق میں حجت ہے کسی دوسرے کے حق میں نہیں۔ لہذا برادری کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر برادری والے اس کی تصدیق کر دیں تو پھر وہ خون بہا کو برداشت کریں گے؛ اور نہ ہی غلام کی دیت برادری پر داشت کرے گی مثلاً یہ کہ (کسی شخص کا) غلام کسی انسان کو غلطی سے قتل کر دے کیونکہ خود قتل سے تو غلام کو سپرد کرنا واجب ہوتا ہے ذکر فدیہ اور فدیہ تو مالک کے اختیار سے واجب ہوتا ہے ذکر خود قتل سے؛ اور نہ ہی ٹھہر دیت مثلاً کوئی باپ اپنے بیٹے کو قتل یا قتل مشابہہ قتل کر دے کیونکہ یہ دیت اگرچہ قتل سے واجب ہوتی ہے مگر یہ قتل یا قتل مشابہہ قتل ٹھہر نہیں ہے، کیونکہ برادری قتل نظر اور مشابہہ قتل میں غلطی سے قتل کرنے والے کے لیے تخفیف کے طور پر دیت کو برداشت کرتے ہیں اور ٹھہر قتل کرنے والے تخفیف کا مستحق نہیں ہوتا۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ لا تتعلق العاقلة عمد ولا عبداً ولا صليحاً ولا اعتراقاً ولا ماديون ارش الموضحة یعنی برادری غلام، گھراؤم، عتق اور اخراج (جرم) سے واجب ہونے والی دیت کی دے وار نہیں ہوگی اور نہ ہی مومنہ زخم (آیتا) گھراؤم کہ چڑی نظر آنے کے لیے اپنی اذان کا جہانہ برداشت کرے گی۔ اور آپ کے فرمان میں ولا عسداً (اور نہ ہی غلام کی) کے بارے میں کوئی شک ہے کہ اس سے مراد مقتول غلام ہے یہی غلام جس کو اس کے مالک نے قتل کر دیا ہو یا غلام کو مارا گیا ہو یا مازون موقوف یا مسکاتب جو نہ قاتل غلام کیونکہ اگر قاتل غلام مراد ہوتا تو پھر یوں کہا جاتا کہ لا تتعلق العاقلة عن عسداً یعنی برادری غلام کی بابت نہ دیت کی وجہ سے وار نہ ہوگی کیونکہ عرب کہتے ہیں عقلت عن فلاں اگر وہ فلاں قاتل ہو اور عقلت فلاں اگر فلاں مقتول ہو اصحی نے اس طرح فرق بیان کیا ہے۔ پھر جس خون بہا کو برادری پر داشت کرتے ہیں اس کا قاتل پر واجب ہوتا ہے مگر غلام کو قتل سے جب کہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس قسم (کے جرم) میں پوری دیت ابتدائی طور پر قاتل اور برادری دونوں پر واجب ہوتی ہے لیکن یہ سبب قاتل ہے کہ نہ لاش نہ نہ دقتالی کا نہ شواہد نہ قریب اور نہ کوئی کسی دوسرے کو غلطی سے قتل کرے تو ایک دوسرے جان کا آنا کرنا اور مقتول کے وارثوں کو دیت دینا اگرچہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ (قاتل) غلام آزاد کو دے اور (دیت) آزاد کو دے اور یہ خطاب قاتل سے ہے ذکر برادری سے جو اس امر کی دلیل ہے کہ دیت قاتل پر واجب ہے ذکر برادری پر اور برادری قاتل دیت کو برداشت کرتے ہیں جو اس قاتل پر واجب ہوتی ہے۔ پھر دیت کو برداشت کرنے میں قاتل کا برادری میں شافی نہ ہونا یا (یعنی اعتنا) کا نہ ہونا جب کہ امام شافعی کا کہنا ہے کہ قاتل پر برادری میں شامل نہ ہوگا بلکہ پوری دیت کا بار برادری

اٹھانے کی نہ کرا قاتل۔ ابو بکر الاثم کا کہنا ہے کہ قاتل ہوا داشت کہے گا نہ کہ ہر آدمی کیونکہ وہ درست نہیں ہے  
 کہ دوسرے کے گناہ پر کسی کا موقوفہ کیا جائے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے وَلَا تَلْبِسُ غُلَّيْنِ إِلَّا  
 عَلَيْهِمَا عِقَابٌ أَلِيمٌ اور پرنس جو کچھ کہا ہے اس کی ذمہ داری اسی پر ہے۔ اسی طرح اللہ جللت ظہرہ کا فرمان  
 کہ وَلَا تَلْبِسُوا ذُنُوبَكُمْ وَلَا تَكُونُوا مِثْلَ الْفُلَّانِ یعنی اور تمہیں اٹھانا کون بھرا اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ  
 اسی لیے ہر آدمی اس مال کا حمان ہوا داشت نہیں کرتی اور خودیت کے بیسوں جیسے کہ کٹر کا بار اٹھاتی ہے لہذا  
 ایسا ہی جہاں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مارنے والی عورت کی ہر آدمی کو ایک  
 قلام یا بانڈی دینے کا ذمہ دار قرار دیا تھا۔

اسی طرح سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مجمع میں عاتکہ کے ذمہ دیت کے واحد  
 الادا ہونے کا فیصلہ کیا تھا اور کسی صحابی نے اس فیصلے سے اختلاف نہیں کیا تھا۔ جہاں تک (مذکورہ) آیت  
 شریفہ کا تعلق ہے تو ہم اس کے موجب (یعنی حکم) کے قاتل ہیں لیکن ہم نے یہ بات کیوں کہ ہر آدمی پر دیت  
 کا بار ڈالنا ہے۔ اسے وصول کرنا ہے کیونکہ قاتل کی حفاظت اس کی ہر آدمی پر واجب ہے اور جب انہوں  
 نے اسکی حفاظت نہیں کی تو انہوں نے کوئی ایسی اور اسکی طرف سے کوئی گناہ کیا ہے۔ عاتکہ اپنی قاتل اپنے گناہ کی بدولت ہنسی  
 سے تکی ٹکرتی ہے تو اسکی حیثیت ایسی ہے کہ جیسو بھی اس کے ساتھ قتل میں شریک ہیں مزید برآں خون بہا شیر مال جوتا  
 ہے اور پورے خون بہا کو قاتل کے ذمہ کرنا اس کو ہر آدمی کے ذمہ دیت کے مترادف ہے لہذا اس میں اس  
 کی ہر آدمی اس کے ساتھ شریک ہوگا تاکہ اس کا بوجھ بٹکا ہو اور وہ بوجھ کے بٹکائے جانے کا مستحق ہے کیونکہ اس سے  
 یہ قتل قطعی سے ہوا ہے۔ اسی لیے مال کے حمان (دادان) کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ مال کا حمان عام طور پر زیادہ  
 نہیں ہوتا لہذا اگرچہ کوئی گناہ کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اور جو جرمانہ دیت کے بیسوں جیسے کہ کٹر جو اس کا  
 حکم دیتی ہے جو مال کے حمان کا ہے۔

جہاں تک امام شافعی کے قول پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نبی کریم علیہ  
 الصلوٰۃ والسلام نے ہر آدمی کو دیت ادا کرنے کا حکم فرمایا تھا لہذا اس میں قاتل شامل نہیں ہے۔ اور  
 ہم کہتے ہیں کہ تسلیم لیکن اس کی وجہ مدد اور حفاظت ہے اور یہ چیز قاتل پر اس سے بھی زیادہ واجب ہے یعنی  
 یہ کہ وہ اپنی حفاظت کرے لہذا اس بار کو اٹھانے کا وہ جرمانہ اولیٰ ذمہ دار ہے۔

**مددگار برادری (عاتکہ) سے کیا مراد ہے؟** پھر برادری (عاتکہ) کے بارے میں گفتگو دو موضوعات  
 پر ہوگی۔ ایک تو عاتکہ کی تفسیر کے بارے میں کہ وہ کون  
 ہیں اور دوسرا دیت کی اس مقدار کے بارے میں جو عاتکہ پر داشت کرتی ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع  
 کا تعلق ہے تو قاتل دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو وہ اصلاً آزاد ہوگا یا آزاد کردہ ہوگا اور باہر مولائے مولا  
 ہوگا۔ اگر وہ اصلاً (مولا) نہ ہو تو اس میں آزاد ہو تو اس میں عاتکہ اس کے دیوان

کی عاتکہ سے ملے ہوئے مال کی طرف سے مددگار ہوگا۔ اور اگر وہ برادری سے ہو تو اس کے بارے میں ایک چیز  
 ہے جس کے بارے میں گفتگو کی جا رہی ہے۔ اور اگر وہ برادری سے ہو تو اس کے بارے میں ایک چیز ہے جس کے بارے میں گفتگو کی جا رہی ہے۔



والے بول گئے، بشرطیکہ وہ اہل دیوان میں سے ہو اور اہل دیوان سے مراد وہ ہیں وہ لاکھ کامرجو آزار، بانہ اور عاقل ہوں، دیت ان کے وظیفوں میں سے وصول کی جائے گی نہ اور یہ حکم ہمارے (یعنی خلیفہ کے) نزدیک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی عاقلہ (دیت کا بار اٹھانے والی) اس کا نفی قبیلہ (یعنی قرابت) ہے۔ یہ سچ ہمارا قول ہے، کیونکہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے چنانچہ ابراہیم نخعی سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ وہیں قبیلوں کے ذمے ہوتی تھیں لیکن جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے دیوان مرتب کروائے تو دونوں کو اہل دیوان کے ذمے کر دیا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کسی عاقلہ کو دیت ادا کرنے کا حکم فرمایا تھا اور وہاں کوئی دیوان موجود نہ تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی مخالفت میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو کیونکہ قبول کیا جاسکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے یہ فعل کیا تھا تو تب بھی واجب تھا کہ ان کے اس فعل کو اس طور پر معمول کیا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مخالف نہ رہتا کیونکہ انہوں نے یہ کام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے جمع میں کیا تھا اور جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فعل کی خلاف ورزی کریں گے سو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وہ یہ کہتے تھے کہ (عاقلہ کے دیت کی ادائیگی کا ذمے دار ہونے کی) علت مد و نصرت تھا تو حب ان (یعنی صحابہ کرامؓ) کے زمانے میں مددگار دیوان ہو گیا تو انہوں نے دیت ادا کرنے کی ذمے داری کو دیوان کی طرف منتقل کر دیا لہذا (نبی کریمؐ کے فعل کی) مخالفت واقع نہیں ہوئی۔ اور ایسا اس لیے ہے کہ عاقلہ کی طرف سے (دیت کی) برداشت باقی مددگار کی وجہ سے ہے اور دیوان وہ مخالف ہے جسے قبل یہ باہمی مددگاری قبیلے سے ہوتی تھی اور دیوان وضع ہونے کے بعد باہمی مددگاری دیوان سے ہونے لگی لہذا آدمی کی عاقلہ اس کے اہل دیوان ہو گئے۔ غور تو، بچوں، دیوانوں اور غلاموں سے (قاتل کی دیت) نہیں لی جائے گی کیونکہ ان کا شمار مددگاروں میں نہیں ہوتا۔ علاوہ انہیں، یہ ضمان اعانت کی وجہ سے صلہ و احسان ہے اور بچے تو بچے اور غلام احسان کرنے کے اہل نہیں ہیں۔ اگر قاتل کا دیوان نہ ہو تو اس کی عاقلہ اس کا نفی قبیلہ ہوگا، کیونکہ وہ ان سے مدد دیتا ہے۔ اور اگر قاتل آزاد کردہ (غلام) یا بھلائے والوات ہے تو اس کی عاقلہ اس کا آزاد کردہ مالک اور اس کا قبیلہ ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ کسی قوم کا آزاد کردہ غلام نہیں جس کا مالک مالک اور اس کا قبیلہ مالک کی عاقلہ اور اہل دیوان میں سے ہے لہذا اس کا قبیلہ ہے تو یہی اس کا آزاد کردہ غلام کی عاقلہ ہوگی، علاوہ انہیں، وہ اپنے مرنے والے اور اس کے قبیلے سے مدد دیتا ہے، لہذا وہی اس کی عاقلہ ہوں گے۔

**بیت المال کن لوگوں کی عاقلہ ہے**  
 یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب قاتل کی عاقلہ ہو  
 اور اگر اس کی عاقلہ نہ ہو، جیسے نامعلوم ماں باپ  
 FOUNDLING (حرفی یا وہ جن کو اسلام نے اپنا تو ظاہر الروایہ کی رو سے  
 کانگریس ایجنسی) اس کی عاقلہ بیت المال ہوگا اور امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی روایت کی ہے کہ بیت اس پر

اس حیرت انگیز سفر کے مہاجرین کے ناموں کا اندراج و فتویٰ میں کیا تھا، اگرچہ شمس کے بیچے اٹنے والے ادیب ایم۔ داکر مہاجرین کے لیے ایک دفتر میں مندرج تھے، انہیں بہت الجھل سے سالانہ عطیات ملتے تھے۔

اس کے مال میں واجب ہوگی، نہ کہ بیعت المال پر۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قاعدہ قذی ہے کہ قاتل کے مال میں واجب ہو، کیونکہ جرم قتل اس سے پایا گیا ہے اور قاعدہ سے تو قاتل پر راشت کے طریقے سے لی جاتی ہے اور اگر اس کی عاقلہ نہ ہو تو اس صورت میں معاذ اس قاعدہ سے کہ حکم کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ نظائر روایت کی توجیہ یہ ہے۔ باقی مددگار کی کے اہلخانہ کی وجہ سے عاقلہ پر واجب ہوتی ہے اور اگر عاقلہ نہ ہو تو وہ بہرہ مسلمانوں سے مدد ملے گا اور یہ امان ان کو مال ہے لہذا اس کی عاقلہ ہے۔

جہاں تک ویت کی اس مقدار کو بیان کرنے کا تعلق ہے جس کو عاقلہ پر راشت کرنے کی عاقلہ کس قدر ویت برداشت کرے گی؟

قواعد کے ہر فرقے میں دراجم یا چار دراجم سے زیادہ نہیں ملے جہاں تک گزیرتھو ان سے تو صلہ اور علیہ کے طور پر وصول کی جاتی ہے تاکہ قاتل کا بوجھ بٹا ہو جائے لہذا اس سے زیادہ وصول کر کے ان پر سخت کرنا درست نہیں ہے، لیکن اگر عاقلہ کثیر التعداد ہوں تو اس مقدار سے کم لینا جائز ہے اور اگر وہ قلیل التعداد ہوں یہاں تک کہ ہر آدمی کے ذمے اس مقدار سے زیادہ آتا ہو تو نسب میں قریب تر قاتل کو ان کے ساتھ شامل کر لیا جائے گا، مثلاً وہ اہل دیوان ہوں یا نہ ہوں، اور ان پر تکلی نہیں کی جائے گی اور قاتل بھی روایت کی ادائیگی میں، عاقلہ کے ساتھ شامل ہوگا اور وہ بھی ان کے ایک فرد کے مانند اور اسے لگا کر لیا جائے گا، عاقلہ ایہ جرم کا راضی ہے جو اس سے مراد ہو جائے اور ایسے عثمان کا بوجھ برداشت کر رہی ہے جو اس پر واجب ہوا ہے، لہذا اس پر اس بار کو اٹھانے کی ذمہ داری بہرہ اولیٰ عائد ہوتی ہے۔

جہاں تک ویت کے واجب دیت کتنے عرصے میں واجب الادا ہوگی؟

کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ قاتل قتل خطا کی دیت عاقلہ کے ذمے تین سال میں واجب الادا ہوتی ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے، چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس کا حکم صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں دیا تھا اور ایسی کوئی روایت منقول نہیں کہ کسی نے اس سے اختلاف کیا ہو لہذا ایسا اجماع ہے اگر قاتل اہل دیوان میں سے ہو تو تین سالانہ عطیات میں سے وصول کی جائے گی کیونکہ انہیں سال میں ایک علیہ (وظیفہ) ملتا ہے اگر تین عطیات ایک ہی سال میں دے دیے جائیں تو اس صورت میں ساری دیت ایک سال میں وصول کر لی جائے گی اور اگر ان سال میں دے دیے جائیں تو (دیت) وصول کرنے کا حق بھی متاخر ہو جائے گا۔ اور اگر قاتل اہل دیوان میں سے ہو تو تاریخ واقع ہو جائے تو (دیت) وصول کرنے کا حق بھی متاخر ہو جائے گا۔ لہذا اگر قاتل خطا کا اقرار کرے تو دیت دہو تو اس کے اور اس کے سبب قبیلے سے تین سالوں میں واجب الادا ہوگا کیونکہ قاتل خطا کا اقرار کرنے سے دیت دہونے والی دیت اس کے مال میں تین سالوں میں واجب الادا ہوگی کیونکہ قاتل کا اقرار قاتل کے وجود کی خبر دینا ہے اور یہ دیت اس سے ایک حق مؤجل (میعادی) واجب ہوتا ہے جس کا بار عاقلہ اٹھاتی ہے مگر یہ عاقلہ دیتا ہے اور یہ کہ اس سے ایک حق مؤجل (میعادی) واجب ہوتا ہے۔ شیعہ علماء اور اس عقیدے کے بارے میں یہ نہیں ڈالا جاتا، لہذا یہ مؤجل طور پر اس کے اپنے مال میں واجب ہوگا۔ شیعہ علماء اور اس عقیدے کے بارے میں اختلاف ہے جس میں شیعہ داخل ہو گیا ہو اور وہ یہ کہ باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے۔ ہمارے اثر میں اختلاف ہے کہ اس کی دیت مؤجل طور پر واجب ہوگی تو تین سال میں ادا کی جائے گی، لیکن

شبہ عمد کی دیت کا بار عاقلہ اٹھائے گی اور عمد کی دیت ایسے کو قتل کرنے والے) باپ کے مال میں ہوگی۔ امام شافعی کا کہنا ہے کہ خطا کی دیت عمد کی دیت کے مانند ہے جو فوری طور پر واجب الادا ہے۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت کے وجوب کا سبب فوری طور پر پایا گیا ہے لہذا دیت بھی فوری طور پر واجب ہوگی کیونکہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حکم اپنے سبب کے مطابق ثابت ہوتا ہے اور قتل خطا میں دیت اس قاعدے سے اخذ کرتے ہوئے جو مؤجل طور پر ثابت ہے تو اس کی وجہ مجاہد کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے یا بھرتا قتل پر تخفیف کی وجہ سے (مؤجل طور پر) ثابت ہے تاکہ عاقلہ اس کی طرف سے یہ بار اٹھائے جب کہ قتل عمد کرنے والا سختی کا سزاوار ہے اسی لیے (قتل عمد کی دیت) اس کے مال میں واجب ہوتی ہے نہ کہ اس کی عاقلہ پر۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ دیت کا واجب ہونا تو صرف قص قرآنی سے معلوم ہوا ہے اور وہ نص اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبته مومنة ودية مسلمة الى اهله (ترجمہ) اور جو مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مسلمان کی گردن آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے۔ اور یہ نص اگرچہ لفظ خطا کے ساتھ وارد ہوئی ہے لیکن قتل کی دوسری قسمیں بھی اس کے ساتھ ملتی ہیں۔ تاہم اس نص میں خون بہا کی مقدار اور اس کی صفت نہیں بیان کی گئی چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خون بہا کی مقدار اپنے اس ارشاد میں بیان فرمادی ہے کہ فی النفس المومنة مائة من الابل یعنی مومن کی جان کی دیت سو اونٹ ہیں اور اس کی صفت کی وضاحت مجاہد کرام رضی اللہ عنہ کے اجماع سے ثابت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے مجاہد کرام کے مجمع میں اس کا حکم دیا تھا لہذا مؤجل ہونا اس دیت کی صفت ہے جو نص قرآنی کی رو سے واجب ہے۔ اور امام شافعی کا کہنا کہ قتل خطا کی دیت تخفیف کے طور پر واجب ہے جب کہ قتل عمد کا مرتب سختی کا سزاوار ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہم دو طریقوں سے اس پر سختی کہیں گے ہیں ایک تو دیت مغلطہ کو واجب کر کے اور دوسرے اس کے مال میں دیت واجب کر کے اور مجرم بھی طریقوں سے سختی کا سزاوار نہیں ہوتا۔ اس طرح دیت کا ہر جزو جس کا بار عاقلہ اٹھائے گیا جو قاتل کے مال میں واجب ہوگا تو یہ تین سالوں میں واجب الادا ہوگا مثلاً اگر دس آدمی ایک شخص کو غلطی سے یا شرعاً سے قتل کر دیں اور ان (دس) ہر ایک دیت واجب ہو تو ان (دس) میں سے ہر ایک کی عاقلہ اس کے ربویں حصے کو تین سالوں میں ادا کرے گی اسی طرح اگر دس آدمی ایک شخص کو قتل کر دیں اور ان دس میں سے ایک مقتول کا باپ ہو اور ان پر ان کے مال میں ایک دیت واجب ہو جائے تو ان میں سے ہر ایک کو اس دیت کا دسواں حصہ تین سالوں میں ادا کرنا ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک پر تین سال میں واجب الادا دیت کا ایک جزو واجب ہوا ہے چنانچہ دیت کا مؤجل ہونا اس کے ہر جزو کا مؤجل ہونا ہے کیونکہ ہر جزو صفت میں گل سے خلعت نہیں ہوتا۔

**بدل صلح اور فدیہ فوری طور پر واجب الادا ہوگا** | اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ خون عہد سے صلح کا بدلہ مجرم کے مال میں فوری طور پر واجب ہوگا کیونکہ یہ قتل سے واجب نہیں ہوا بلکہ یہ تو عقد صلح سے واجب ہوا ہے لہذا یہ مؤجل نہ ہوگا ہوا ہے اس کے کہ اس کے مؤجل ہونے کی شرط (معاہدہ صلح میں) رکھی گئی

ہو۔ جیسے کہ فروخت شدہ مال ترشمن وغیرہ میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر غلام کسی انسان کو غلطی سے قتل کر دے اور مالک مدیر کو اختیار کرے تو قدرے فوری طور پر واجب الادا ہوگا کیونکہ قدرے مقتول کے بدل کے طور پر قتل کی وجہ سے واجب نہیں ہوا بلکہ غلام کو سپرد کر دینے کی جگہ واجب ہوا ہے اور اگر غلام سپرد کیا جاتا تو اسے نقد سپرد کیا جاتا تو یہ حکم اس کے بدل کا ہے نہ شدہ جان و مال کا حکم۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب قاتل آزاد ہو اور مقتول بھی آزاد ہو اور اگر قاتل آزاد ہو اور مقتول غلام ہو تو مقتول غلام دو مالوں سے مالی نہ ہوگا یا تو کسی اجنبی کا غلام ہوگا یا قاتل کا غلام ہوگا۔ اگر وہ کسی اجنبی کا غلام ہو تو اس قتل سے خلق دو حکم ہیں جن میں سے ایک حکم قیمت کا واجب ہونا ہے قیمت کی بابت گفتگو کی ضرورت ہے کہ ہوگی اس میں سے کتنی مقدار واجب ہوگی کسی شخص پر واجب ہوگی اس کو کون برداشت کرے گا اور اس کے وجہ کی قیمت کیا ہوگی۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو غلام دو مالوں سے مالی نہ ہوگا یا تو اس کی قیمت قلیل ہوگی یا کثیر ہوگی۔ اگر اس کی قیمت قلیل ہو تو یہ کہ اس کی قیمت دس ہزار درہم سے کم ہو تو بلا جماع پوری قیمت خرافہ کی ہو واجب ہوگی اور اگر اس کی قیمت دس ہزار درہم یا اس سے زیادہ ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا کہنا ہے کہ دس ہزار درہم واجب ہونے کے امام ابو یوسف سے اصول والی روایت کے علاوہ ایک قول روایت کیا گیا ہے کہ اس کا جس قدر بھی قیمت ہوگی پوری واجب ہوگی اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ اس مسئلے میں مجاہد کرام رضی اللہ عنہم میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے جاری ہے (یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے) مذہب کے مندرجہ روایت کیا گیا ہے جبکہ سیرت عثمان اور سیرت علی رضی اللہ عنہما سے امام شافعی کے مذہب کے مندرجہ روایت کیا گیا ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ غلام کوئی شخص ہے اور مال بھی کیونکہ اس میں آدمیت اور مالیت دونوں کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اور ہر دو (آدمیت اور مالیت) مستحق ہیں اور ہر دو کا نہ حالت میں ان کے تلف ہونے پر مثل قیمت کا احتساب ہو جاتا ہے اور قتل سے دونوں ہی مفہوم فوت ہو جاتے ہیں اور ہر دو کے مقابلے میں جہاد کا طور پر مجاہد واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اگر قتل پر آدمیت کا ضمان الگ اور مالیت کا ضمان الگ قائم کیا جائے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کے مقابلے میں ضمان واجب کرنا اور دوسرے کو رائے لگانا کرنا ناگزیر ہے۔ پس موضوع بحث یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کس کو ترجیح دی جائے (آدمیت کو یا مالیت کو)۔ امام شافعی نے ترجیح کا دعویٰ دو وجہ سے کیا۔ ایک تو یہ کہ واجب تو مال ہوا ہے اور مال کا مال سے مقابلہ اولیٰ ہے یہ نسبت اس کے کمال کا آدمی سے مقابلہ کیا جائے کیونکہ نہایت کمال پر دار و فرخندہ والی نسل کے نمایاں کی بہت تعداد ہے چنانچہ (ضمان) اس (حق) کے مقابلے میں جہاد کا مال اور آدمی کے درمیان کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی پس مال کے مقابلے میں اس کو واجب کرنا اس فائدہ کے حقائق سے لہذا یہ جہاد ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ ان کے کمال پر دار و فرخندہ والی نسل کے نمایاں کی بہت تعداد ہے چنانچہ (ضمان) اس (حق) کے مقابلے میں جہاد کا مال اور آدمی کے درمیان کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی پس مال کے مقابلے میں اس کو واجب کرنا اس فائدہ کے حقائق سے لہذا یہ جہاد ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ ان کے کمال پر دار و فرخندہ والی نسل کے نمایاں کی بہت تعداد ہے چنانچہ (ضمان) اس (حق) کے مقابلے میں جہاد کا مال اور آدمی کے درمیان کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی پس مال کے مقابلے میں اس کو واجب کرنا اس فائدہ کے حقائق سے لہذا یہ جہاد ہے۔

کرتے تو اس کا اقرار بھی ہوگا خواہ اس کا مالک اس کی تکذیب کرے۔ اگر آدمیت کے مفہوم کو ترجیح حاصل نہ ہوتی تو یہ اقرار بھی نہ ہوتا کیونکہ اس کا اقرار بالکمال حاصل کو قصداً اور اس کی ضمانندی کے بغیر مانگیں گے کہ اس کے مترادف ہے اور ایسا کرنے کا ثبوت نہیں ہے معقول سے استدلال کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ غلام میں آدمیت اصل ہے اور مالیت عارض اور تابع ہے اور امر عارض اصل سے معارضہ نہیں کر سکتا اور نہ ہی تابع اپنے متبوع سے معارضہ کر سکتا ہے۔ اور آدمیت کے اصل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ایک تو یہ ہے کہ وہ پیدا کیا گیا ہے اور تو محمدی پیدا کیا گیا ہے پھر اس میں مالیت کی صفت غلامی کے عارض کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ دوسرے یہ کہ اس میں مالیت کا عارض وجود اور بقا دونوں اعتبار سے آدمیت کی وجہ سے نہ کہ اس کے برعکس تیسرے یہ کہ مال کو جان کی مخالفت اور جان کے لیے پیدا کیا گیا ہے جبکہ جان کمال کی مخالفت اور جان کے لیے پیدا نہیں کیا گیا۔ لہذا اس میں وجود، بقا اور عرض ہر اعتبار سے اصل آدمیت ہے معقول سے استدلال کر سکتے ہیں دوسری صورت یہ ہے کہ آدمی کی حُریت کی حرمت پر اتفاق ہے جو کچھ مال کی حرمت میں اور بعضی صاحب مال اس کے واسطے ہے جو آدمی کی حرمت خود اس کی خاطر ہے لہذا اس شخص کو کچھ مال کا اعتبار کرنا اور اس شخص کو کچھ مال کو نظر انداز کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے برعکس البتہ اس کی دیت آگاہ کی دیت کے لیے جو دیگر کے فی الجملہ نقصان (کی) کے موجب ہونے کے اور جو حرمت کے اعتبار سے۔ اور اس نقصان کی مقدار دس درہم مقرر کرنا جو قیاساً ثابت ہے، چنانچہ ان میں مسودہ کا قول ہے کہ آدمی کی دیت سے دس درہم کم ہوگا اور ظاہر بات ہے کہ ان میں مسودہ کے یہ بات نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے سن کر ہی ہوئی کیونکہ اس کا تعلق خدا سے ہے یا یہ کہ یہ کم از کم مال ہے جس کو شریعت کی نظر میں وقت حاصل کیجیے مسودہ کا حساب اور نکاح کا مسودہ امام شافعی کا یہ کہ کمال آدمی کا مثل نہیں ہے بلکہ کہتے ہیں کہ یہ دس درہم ہیں لیکن جب آدمی کے ہر لحاظ سے شرف یعنی نفس و جان کو قضا کرنا ممکن ہو تو آدمی کے شرف کو دس سے مبالغہ آفریناً کو اس کا مثل نہیں بنایا جاتا لیکن جب ہر لحاظ سے شرف کا اعتبار ہو تو دس درہم مثل کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت خودی کو مانگیں گے۔ اور امام شافعی کا یہ قول کہ مال کا تلافی کر دینا بیع ترجیح دینے کے کہ بلاشبہ لیکن اس سے آدمی مانگیں ہو جانے کا اور تلافی کرنے والی چیز کا قوت ہونے والے آدمی سے مقابلہ کرنا بہ نسبت اس کے کہ اس کا مقابلہ تلف ہونے والا مال سے کیا جائے۔ اگرچہ اس صورت میں (یعنی غلام کو مال قرار دے کر اس مال کی) کوئی پوشیدہ شریعتی نکتہ یہ تو مالک کے مفاد کو ملحوظ رکھنا ہوا لہذا یہ اس (معتول غلام) کے فخر کی خاطر ہوا۔ اور یہ نکتہ جو کہ ہے اس میں کوئی نقصان و قلیل ترجیح لیکن اس میں خود اس آدمی یعنی غلام کو اور آدمی کے احترام کو اس کی ذات کی وجہ سے ملحوظ رکھا گیا ہے لہذا ہمارا قول اولیٰ ہے۔ اگر معتول یا ندی ہو تو اگر وہ مختاری قیمت والی ہو یعنی یہ کہ اس کی قیمت پانچ ہزار درہم) سے کم ہو تو اس پر اس کی پوری قیمت کا خواہ وہ کتنی بھی ہو بخوان جائے ہوگا اور اگر اس کی قیمت زیادہ ہو یعنی یہ کہ اس کی قیمت پانچ ہزار یا اس سے زیادہ ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس کا پانچ ہزار درہم واجب ہوں گے جب کہ امام ابو یوسف نے اس کا دعویٰ کیا ہے بموجب امام شافعی کا یہ کہ یہی قول ہے اس کی پوری قیمت، خواہ وہ کتنی ہی ہو واجب ہوگی۔ ہندی کے مسئلے پر کلام دیا ہی ہے یہ کہ کلام کے مسئلے پر تھا اس کو دین میں سے بھی دس درہم کم کیے جائیں گے کیونکہ غلام کی حرمت میں سے کم کیے گئے تھے، حالانکہ دونوں کی بدل کی مقدار مختلف ہے اس کی دوسری وجہ یہ کہ بدل کی دیت سے اس لیے کہ یہ ہندی کی عمل تھا ہے لہذا اس میں بھی اتنی ہی کم کیے جائیں گے جتنے کہ غلام کی دیت میں سے کم کیے گئے تھے، برعکس اگر کسی کو جب کوئی شخص کو کلام کا مالک دے جس کو اس نے غلام کی نصف قیمت (جو کہ قطع یہ کلام واد ہے) پانچ ہزار درہم ہے زیادہ ہو تو اس پر پانچ کم پانچ ہزار درہم واجب ہوں گی کیونکہ اس صورت میں واجب پوری دیت کا نصف ہے بلکہ اگرچہ واجب ہوتا ہے اس کا نصف واجب ہونا کیونکہ عورت کی صورت میں مرد کی دیت کا ایک سہ واجب نہیں ہوتا بلکہ وہ بجا ہے خود ایک عمل دیت ہے البتہ وہ عورت کی دیت ہے۔

**غلام کی دیت کس پر واجب ہوگی اور کون اس کو برداشت کرے گا** جہاں تک اس کا تعلق ہے کہ دیت کس پر واجب ہوگی اور اس کو کون برداشت کرے گا تو یہ قائل پر واجب ہوگی کیونکہ اس کے وجوب کا سبب یعنی قتل اس کی طرف سے پایا گیا ہے اور طرفین کے قول کی رو سے اس کو اس کی قاطر برداشت کرے گی۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت کے بموجب جب کہ امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے قائل کے مال میں واجب ہوگی اس کی بناءً وہ قاتل ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طرفین کے نزدیک غلام کا ضمان نفس (جان) کے مقابلے میں ہے اور نفس کا ضمان قاتل برداشت کرتا اور یہ آزاد کی دیت کے مانند ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے مال ہونے کے مقابلے میں ہے اور مال کا ضمان قاتل برداشت نہیں کرتی بلکہ اس کے مال میں واجب ہوتا ہے۔ جیسے دیگر اموال کے ضمان میں ہوتا ہے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ زیادہ قیمت جس کی مقدار دس ستر ہزار ہے اس کو قاتل برداشت کرے گی کیونکہ یہ مقدار اس کے نفس ہونے کے مقابلے میں واجب ہوتی ہے اور دس ہزار سے زائد مقدار کو قاتل برداشت نہیں کرے گی کیونکہ یہ اس کی مالیت کے مقابلے میں واجب ہوتی ہے۔

جہاں تک ہمارے نزدیک قاتل پر قیمت کے وجوب کی کیفیت اور اس امر کا تعلق ہے کہ قاتل کا ہر فرد کس قدر برداشت کرے گا تو یہ سب کچھ ویسے ہی ہوگا جیسے آزاد کی دیت کے بارے میں ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور ان دونوں میں اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ دوسری چیز کاغص کا واجب ہونا ہے جس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس حکم کا غصہ ہے کہ اگر جو مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مسلمان کی گردن آڑا دے گا تو اس میں آزاد اور غلام کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا گیا، واللہ تعالیٰ العرفق۔

اگر مقتول کی آدمی کا مدبر یا اس کی ام ولد یا اس کا مکاتب ہو تو جلد مذکور ہو کر اس کا حکم وہی ہوگا جو خالص غلام کا ہے۔ اور اگر مقتول قاتل کا غلام ہو تو اس پر واقع ہونے والا مالک کا جرم باقی نہیں ہے (یعنی کوئی چیز واجب نہ ہوگی)۔ اور اگر وہ اس کا مدبر یا ام ولد ہو تو اس کا بھی یہ حکم ہے کیونکہ اگر اس کی قیمت واجب ہو تو مالک کے حق میں اور مالک کے خلاف واجب ہوگی اور یہ ممکن نہیں ہے۔ اور اگر مقتول اس کا مکاتب ہو تو اس پر مالک کا جرم (قتل) موجب سزا ہوگا اور مالک کو تین سال میں اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی کیونکہ مکاتب اپنی کمائی اور اپنے اوپر ہونے والے جرم کے سزا کے واسطے کے ضمن میں آزاد (محرر) ہے لہذا مکاتب کی کمائی اور اس کا جرم اس کے اپنے لیے ہے۔ اس لیے مالک کی طرف سے اس پر واقع کیا جانے والا جرم اور انجبی کی طرف سے کیا جانے والا جرم دونوں برابر ہیں۔ اور اس کا قتل قاتل نہیں کرے گی بلکہ اس کے مال میں واجب ہوگا کیونکہ یہ حکم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قاتل جو جرم عذر کی دیت اگر برداشت نہیں کرے گا اور نہ ہی غلام (پر واقع ہونے والے جرم کی دیت) کو اور جہاد نے نہ تو ایک مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس کے قصے ایک درجہ بھی باقی ہے۔ علاوہ انہیں، مکاتب اپنے مالک کی ملک میں ہے اور اس پر ہونے والے جرم کا ضمان کتابت کے بعد بنتا ہے اور یہ قصہ کتابت ان کے درمیان تو قائم ہے لیکن قاتل کے حق میں ثابت نہیں ہے اسی لیے تو قاتل اقارب جرم

سے واجب ہونے والے ضمان کو برداشت نہیں کرتی کیونکہ اقرار کرنے والے کا اقرار خود ہی کے حق میں تو حجت ہے مگر کسی دوسرے کے حق میں حجت نہیں ہے اسی طرح مالک کی طرف سے مکاتب کے غلام اور اس کے مال پر واقع ہونے والا جرم بھی موجب ضمان ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ وہ اپنی کمائی کا مالک کی نسبت زیادہ محتاط ہے اور اس بارے میں مالک انہی کے مانند ہے۔ اسی طرح اگر وہ ماذول مقروض ہو تو مالک پر اس کی قیمت واجب اللہ اور جرم کیونکہ اس کی گردن کے ساتھ قرض خواہوں کا حکم وابستہ ہے اور (مالک نے) قتل کر کے ان کے حق کے عمل کو زائل کر دیا ہے لہذا اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی اور نص کے بموجب اس کے اپنے مال میں واجب ہوگی اور فوری طور پر واجب اللہ اور جرم کیونکہ یہ مال کو تلف کرنے کا ضمان ہے۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب قاتل آزاد اور مقتول غلام ہوا اور اگر قاتل غلام اور مقتول آزاد ہو تو آزاد مقتول دو عانتوں سے خالی نہ ہو گا، تو انہی ہو گا یا غلام کا ولی اگر وہ غلامی ہو تو قاتل غلام دو عانتوں سے خالی نہ ہو گا یا نور (خالص) غلام ہو گا یا مدبر یا مملوک یا مکاتب ہو گا۔ اگر وہ خالص غلام ہو تو موجب جرم پر اس کو مقتول کے ورثہ کے حوالے کر دیا جائے گا مگر یہ کہ اس کا مالک فدیہ دینے کا اختیار کرے۔ چنانچہ ان امور کو بیان کرتا ضروری ہے کہ یہ جرم کیونکر ثابت ہو گا اس جرم کا حکم کیا ہے اس حکم کی صفت کیا ہے اور یہ کن حالات میں مالک کو فدیہ کے اختیار کرنے کا حق ہوتا ہے اور اس اختیار کے لیے ہونے کی شرط کیا ہے اور اس اختیار کے حاصل ہونے کی صورت میں واجب ہونے والے فدیہ کی صفت کیا ہے، جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے تو یہ جرم شادات سے مالک کے اقرار سے اور قاضی کے علم سے ثابت ہو گا اور غلام کے اقرار سے ثابت نہ ہو گا خواہ وہ غلام مخور ہو یا مذکور، کیونکہ غلام تجارت کا ذیل حاصل ہونے سے ان چیزوں کا مالک بنتا ہے جو مال تجارت ہیں اور جرم کا اقرار تجارت نہیں ہے اور جب اس کا اقرار ہی صحیح نہیں ہے تو اس کی بنا پر نہ تو اس وقت مافوق ہو گا اور نہ ان کو یہ کہنے کے بعد کیونکہ اقرار کا موجب اس پر عائد نہیں ہوتا بلکہ اس کے مالک پر عائد ہوتا ہے لہذا مالک کے خلاف اقرار ہے البتہ اگر مالک اس کی تصدیق کر دے پھر یہ اقرار درست ہے اسی طرح اگر وہ آزاد کیے جانے کے بعد اقرار کرے کہ اس نے حالت غلامی میں جرم کیا تھا تو ان پر لگے واجب نہ ہو گا، بدسبیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کا یہ اقرار مالک کے خلاف ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مالک اس کی تصدیق کر دے اور یہ اعتراف کرے کہ اس نے جرم کیا ہے تو غلام نے جرم کیا ہے ان کو کیا تو مالک کے ذمے اس کی قیمت ہو گی، واللہ بھانے و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس جرم کے حکم کا تعلق ہے تو ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ غلام کو کوئی جرم کے حوالے کر دیا جائے، یا پھر مالک اس کو فدیہ دینا اختیار کرے۔ امام شافعی کے نزدیک جرم ماننے کا تعلق غلام کی گردن سے ہے، اس لیے غلام کو فدیہ کی ضرورت کیا جائے گا اور اس کے زخمیں سے جراثیم ادا کیا جائے گا اور اگر اس کے بعد کچھ بچ رہے تو اس پر مالک کا حق ہو گا اور اگر زخمیں سے جراثیم نپورا دنا نہ ہو سکے تو غلام کے آزاد کیے جانے کے بعد اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، البتہ مالک کو یہ حق ہو گا کہ وہ غلام کو کھڑالے اور جراثیم دوسرے مال میں سے ادا کرے۔

امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جرم کے ضمان کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ جرم کرنے والے پر واجب ہوتا ہے اور انسان پر جو واجب ہوتا ہے یا تو خود اس کے مال میں واجب ہوتا ہے یا پھر اس کی طرف سے اس کی

ماتر اس کو بر داشت کرتی ہے جبکہ غلام کا ذوق اپنا کوئی مال ہوتا ہے اور نہ ہی مطلقہ لہذا اس پر اس کو واجب کرنا محال ہے۔ اس لیے یہ اس کی گردن پر دیا جائے ہوگا اور اس کے لیے اس کو فروخت کیا جائے گا جیسے اموال کے ضمن میں مل کے اختلاف پر وجہات کی ادائیگی کے لیے کیا جاتا ہے۔ ہماری دلیل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے، چنانچہ سیدنا علی اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے ہمارے مذہب کے مشہور روایت کیا گیا ہے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اور کسی صحابی کی طرف سے اس سے اختلاف منقول نہیں ہے لہذا اس پر ان کا اجماع ہے۔ اور اجماع کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے اور یہی احوال کے ضمن میں اختلاف مال کی بنا پر وجہات کی ادائیگی تو وہ غلام پر واجب ہوتا ہے، جیسے کہ معروف ہے۔

جہاں تک اس حکم کی صفت کا تعلق ہے تو وہ متین طور پر یہ ہے کہ غلام کو حوالے کرنا واجب ہے خواہ اس کی قیمت زیادہ ہو یا کم اور اگر مالک قدریہ دینے کو اختیار کر لے تو (دلی کا) حق غلام کی پیروی سے قدریہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، خواہ جس پر جرم کا اثر کتاب ہو یا ہے وہ ایک شخص ہو یا ایک سے زیادہ۔ البتہ اگر وہ ایک شخص ہو تو اس کو اس کے حوالے کر دیا جائے گا اور وہ پورے کا پورا اس کا منلوک ہو جائے گا اور اگر وہ جماعت (یعنی ایک سے زیادہ) ہو تو اس کو ان کے حوالے کر دیا جائے گا اور وہ ان کے مابین ان کے جرم کے جرم انوں کے تناسب سے تقسیم ہو جائے گا خواہ جرم کے اثر کتاب کے وقت غلام کے قتل کوئی قرض واجب الودا ہو یا نہ ہو۔

اس حکم کی مسائل میں یہ صورت ہوگی کہ اگر جرم کرنے والا غلام مالک کی طرف سے قدریہ کو اختیار کرنے سے قبل مر جائے تو جس پر جرم واقع ہوا ہے اس کا حق قطعی طور پر زائل ہو جائے گا کیونکہ واجب تو یہ ہے کہ متین طور پر غلام ہی کو حوالے کر دیا جائے اور غلام کی ہلاکت کے بعد یہ ناقابل تصور ہے لہذا حق قطعی طور پر دوسرے سے ہی ساقط ہو جائے گا۔ اور یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ کہنا کہ اس جرم کا حکم یہ ہے کہ مالک کو دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کا حق ہے کیا تو غلام کو حوالے کر دے یا قدریہ ادا کرے درست نہیں ہے کیونکہ اگر یہ قول درست ہوتا تو غلام کی ہلاکت کی صورت میں قدریہ کا واجب ہونا متین ہو جاتا اور جس پر جرم واقع ہوا ہے اس کا حق قطعی طور پر زائل نہ ہوتا جیسا کہ وہ چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کے باوجود میں قائل ہوں کہ جب ان میں سے ایک چیز تلف ہو جائے تو دوسری چیز متین ہو جاتی ہے۔ اور اگر قدریہ کو اختیار کر لینے کے بعد غلام مر جائے تو غلام کی موت کے باعث وہ بری الذمہ نہ ہوگا کیونکہ قدریہ کو اختیار کر لینے سے حق اس (غلام) کی گردن سے مالک کے ذمے کی طرف منتقل ہو گیا لہذا اس کے بعد غلام کے ہلاک ہو جانے سے یہ ساقط نہیں ہو سکتا۔ اور اگر غلام کی حیثیت خود شمس سے کمتر ہو تو مالک کے ذمے صرف اس قدر ہوگا کہ غلام کو حوالے کر دے کیونکہ غلام کو حوالے کر کے کار واجب ہونا ہی اس جرم کا حکم ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوا ہے اور انہوں نے تفسیری اور مذاہب قیست میں کوئی اختیار نہیں کیا۔ اور اگر غلام مالک کے ذمے کے غلام جرم نہ کرے تو مالک چاہے تو غلام کو ان کے حوالے کر دے کیونکہ اس کے ساتھ پہلے غلام (جس پر جرم واقع ہوا ہے) کے حق کا وابستہ ہونا دوسرے



اور میرے (معلوم) کتے میں مانع نہیں ہے کیوں کہ جب مالک کی ملکیت حق کے وابستہ ہونے میں مانع نہیں ہوتی تو حق بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا کیونکہ یہ اس سے کمتر درجہ کا ہے۔ اور اگر وہ اس کو ان کے حوالے کر دے تو اس کو ان کے مابین ان پر واقع ہونے والے جرموں کے جرموں کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا کیونکہ غلام میں ان میں سے ہر ایک کا حصہ بقدر نقصان ہے لہذا اسی قدر ہوگا جس قدر کہ نقصان ہے۔ اور اگر وہ چاہے تو غلام کو روک لے رہی ان کے حوالے نہ کرے اور تمام جرموں کے مکمل جرم مسترد کر دے۔ اور اگر مالک یہ چاہے کہ ان میں سے کسی کو تو اس کے حق کے بموجب غلام کا ایک حصہ ادا کر دے اور دوسرے جرم کا فدیہ ادا کر دے تو اس کو ایسا کرنے کا حق حاصل ہے برعکس اس کے کہ جب مقول ایک ہو اور اس کے دو دلی ہوں اور مالک ان دو میں سے ایک کو تو غلام میں سے ادا کرنا چاہے اور دوسرے کو فدیہ دینا چاہے تو اس کا وہ مجاز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں جرم ایک ہے اور اس کا ایک ہی حکم ہے اور وہ معین طور پر غلام کو حوالے کرنے کا وجوب ہے اور اگر فدیہ کو اختیار کر لے تو معین طور پر فدیہ کا واجب ہونا ہے۔ اور ایک ہی جرم کے ضمن میں دو مختلف حکموں کو یکجا کرنا درست نہیں ہے۔ جماعت پر جرم واقع ہونے والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہاں جرم کئی ہیں اور ان میں سے ہر ایک جرم کے ضمن میں اسے غلام کو حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی کو اختیار کرنے کا حق ہے اور کسی ایک کے لیے غلام کو حوالے کرنا اور دوسرے کے لیے فدیہ ادا کرنا جرم واحد میں دو مختلف حکموں کو یکجا کرنا نہیں ہے، پس یہ غری ہے۔

اور اگر وہ ایک آدمی کو قتل کر دے اور دوسرے آدمی کی آنکھ پھوڑ دے تو اگر مالک حوالہ کرنا چاہے تو غلام کو تینوں کی صورت میں ان کے حوالے کر دے کیونکہ غلام کے ساتھ ان کا حق تہا نہیں ہوں میں وابستہ ہے اور اگر وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو ہر جرم کا اس کے جرم مانے کے بموجب فدیہ ادا کر دے۔ اسی طرح اگر وہ مختلف آدمیوں کے سروں پر زخم لگائے اور وہ غلام کو ان کے حوالے کر دے تو وہ غلام ان کے مابین ان کے جرموں کے تناسب سے تقسیم کر دیا جائے گا اور اگر فدیہ کو اختیار کرے تو سب کا فدیہ ان کے جرموں کے حساب سے ادا کرے گا۔ اور اگر کوئی غلام کسی آدمی کو قتل کر دے اور غلام کے ذمے قرض ہو تو مالک کو حق ہوگا کہ غلام کو حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے جس کو چاہے اختیار کرے اور جرم کے سرزد ہونے سے قرض زائل نہ ہوگا کیونکہ جرم کا موجب ہے غلام کو حوالے کرنے کا وجوب اور غلام کی گردن سے قرض کا وابستہ ہونا اس کو حوالے کرنے میں مانع نہیں ہے لہذا وہ اس کو قرض ہونے کی حالت میں حوالے کرے گا۔ اور اگر وہ فدیہ میں غور نہ ادا کر دے تو قرض کی ادائیگی کے لیے غلام کو فروخت کیا جائے گا کیونکہ جب اس نے فدیہ ادا کر دیا تو غلام کی گردن جرم سے بری الٰہی مہر ہو گئی لہذا اس کو فروخت کیا جائے گا جو اسے اس کے مالک اس کو اپنے لیے اختیار کر لے اور قرض خواہوں کا قرض چکا دے۔ اور اگر وہ اس کو جرم کے اولیاء کے حوالے کرنا اختیار کرے اور اس کو ان کے حوالے کر دے تو قرض چکا ہو جائے گا قرض کو چھانے کے لیے اس کو فروخت کیا جائے گا قرض چکا کرنے کے لیے فروخت کرنے کے لیے اس کو حوالے کرے گا کام پہلے اس لیے کیا جائے گا اس طرح دو حق محفوظ ہوتے ہیں ایک تو جرم کے اولیاء کا حق محفوظ

ہو جاتا ہے اس کو ان کے حوالے کرنے سے اور دوسرے قرضوں کو اس کو ان کے واسطے فروخت کرنے سے اور اگر قرض چمکانے کا کام پہلے کیا جائے اور اس فرض سے اس کو فروخت کر دیا جائے تو جرم کے اولیاء سے یہ حق کہ اس کو ان کے حوالے کیا جائے منافع ہو جاتا ہے کیونکہ فروخت کیے جانے کے بعد وہ خریدار کی ملک بن جائے گا۔ اس پہلے حوالے کرنے سے ابتدا کی جائے گی جرم کے اولیاء کے حوالے کرنے اور پھر فروخت کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ ان کے لیے غدیہ اور کر کے غلام کو چھڑا لے گا حق ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اعیانہ و شیاؤں سے لوگوں کے کئی مفادات وابستہ ہوتے ہیں۔ پھر جب اسے فروخت کیا جائے تو غلام کے زخمیں میں سے بخونچا ہے جس پر جرم کے اولیاء کو حق ہو گا کیونکہ غلام کو ان کی ملک ہونے کی حالت میں فروخت کیا گیا ہے اس لیے کہ ان کے حوالے کر دینے سے وہ ان کی ملک ہو گیا تھا اور اگر اس کے زخمیں سے اور قرض ادا نہ ہو سکے تو قرض اس کے اکر دیکھے جانے کے بعد وصول کیا جائے گا جیسے اس صورت میں کیا جاتا ہے جب اس کو پہلے مالک کی ملک میں ہوتے ہوئے فروخت کیا جائے۔ اور اگر دوسرے امتحان، اگر مالک غلام کو اولیاء کے جرم کے حوالے کر دے تو قرض انہوں کے قرض میں سے کسی چیز کا وہ ضامن نہ ہو گا جبکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہ ضامن ہو۔ قیاس کی توجہ یہ ہے کہ اس کو ان کے حوالے کرنا جبکہ اس کی گردانہ پر قرض ہے ان کو اس کا مالک بنانا ہے۔ اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے اس نے اس کو ان کے ہاتھوں فروخت کر دیا ہے اور اگر وہ ان کے ہاتھوں اس کو فروخت کر دے تو وہ ضامن ہو جاتا ہے ایسے ہی یہاں بھی ضامن ہو گا۔ امتحان کی توجہ یہ ہے کہ اس کو حوالے کرنا اس پر واجب ہے کیونکہ ایسا کرنے سے دو حقوق کی نگہداشت ہو جاتی ہے۔ جہاں ہم بیان کر چکے ہیں اور جو شخص وہ کام کرنا ہے جس پر واجب ہے وہ ضامن نہیں ہوتا۔ اگر قرض خواہ پہلے آئیں اور مالک غلام کو فروخت کر دے تو اگر وہ ایسا کچھ قاضی کے حکم کے بغیر کرے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کو جرم کا علم تھا تو گویا اس نے نصیب کو اختیار کر لیا ہے لہذا اس پر جرم کی اذیت قائم ہوگی اور اگر اس کو جرم کا علم نہ تھا تو غلام کی قیمت اور جرمانے یعنی دیج میں سے جو بھی کمتر ہوگی اس پر واجب ہوگی۔ اور اگر مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش کیا گیا ہو اور قاضی کو جرم کا علم نہ ہو تو وہ قرض کی ادائیگی کے لیے غلام کو فروخت نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے سے اولیاء کے جرم کا حق تباہ ہو جائے گا لہذا وہ ایسا کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ اور اگر اسے جرم کا علم نہ ہو اور اپنے سامنے قائم ہونے والی شہادتوں یا اپنے ذاتی علم کی بناء پر اس نے اس کو قرض کی ادائیگی کے لیے فروخت کر دیا ہو اور اولیاء جرم آجائیں اور زخمیں میں سے کچھ ذاتی نہ بھی ہو تو جرم باطل ہو جائے گا اور اولیاء جرم کا حق موقوف ہو جائے گا کیونکہ وہ مالک کی ملک میں سے اس کی مرضی کے بغیر خارج ہو گیا ہے تو ان کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ مر گیا ہے، ایسا اس لیے ہے کہ قاضی کو ضامن ٹھہرانے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ وہ جو کچھ کرتا ہے کثرت امانت دار کے کرتا ہے لہذا وہ ذمہ دار نہیں بنتا۔ اور یہ حق کو قرض کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ اگر وہ حق کو قرض کر دے اور جرم کے عوض اس کو ان کے حوالے کر دے تو وہ دہانہ بیع کی حالت میں ہے جس کے اندر حق کا قول کرنا محال ہے اس لیے اس کا مثال ایسے ہی ہے کہ جیسے وہ مر گیا ہے۔ اور اگر وہ ذاتی امانت دار کے حوالے کر دیا جائے جرم کا حق قطعی طور پر ساقط ہو جاتا ہے، ایسا ہی یہاں ہو گا اور اگر

بحمانہ و تعالیٰ اعظم۔

اگر مجرم غلام اپنے حوالے کیے جانے سے قبل قتل کر دیا جائے اور قاتل آزاد ہو تو مالک اس کی قیمت وصول کرے گا اور اس کو جرم کے حوالے کر دے گا بشرطیکہ وہ ایک ہوا اور اگر وہ جماعت ہوں تو وہ ان کے حقوق کے تناسب سے اس کو ان کے حوالے کر دے گا کیونکہ قیمت غلام کا بدل ہے اس لیے اس کے قائم مقام ہو جائے گا البتہ مالک کو قیمت اور فدیہ میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے کا حق نہ ہو گا نہ بچہ اگر وہ اس قیمت میں تصرف کرے تو اس کا معنی یہ نہ ہو گا کہ اس نے فدیہ ادا کیے کی اختیار کر لیا ہے اور اگر وہ غلام نہیں کوئی تصرف کرے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے فدیہ دینے کو چن لیا ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت تو درجہ اول یا دیناری ہوتے ہیں لہذا اگر یہ جرات ہے کہ قاتل قود و قودوں میں سے ایک چیز کو چنے کا حق دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر وہ جرات سے کمتر یا بیشتر تو پھر بھی یہی صورت ہو گی کیونکہ لازمی بات ہے کہ وہ کمتر کو چنے کا برعکس غلام کے کیونکہ اگر غلام تھوڑی قیمت کا بھی ہو تب بھی یہ حقیقت ہے کہ ایمان سے لوگوں کے کئی مفادات وابستہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس کو کوئی اور معنی غلام قتل کر دے تو اس کے مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو اس کو حوالے کر دے یا اس کا فدیہ ادا کر دے اور فدیہ میں وہ مقتول غلام کی قیمت ادا کرے، تو مالک اس کی قیمت وصول کرے گا اور وہ قیمت جرم کے ہلکے حوالے کرے گا بدلیل مذکورہ۔ اور اگر قاتل کو مقتول غلام کے مالک کے حوالے کر دیا جائے تو مقتول غلام کے مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو حوالے کر دے اور چاہے تو فدیہ ادا کرے یہاں بچہ اگر وہ حوالہ کیے گئے غلام کو فروخت کر دے وغیرہ کا تصرف کرے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے فدیہ ادا کرنے کو چن لیا ہے کیونکہ قاتل غلام گوشت اور خون کے اعتبار سے مقتول غلام کا قائم مقام بن گیا ہے پس گویا یہ پیدل (مقتول غلام) قائم ہے۔ اور اگر اس کو اس کے مالک کو کوئی دوسرا غلام قتل کر دے تو غلام قاتل کی بابت اس مالک کو وہ چیزوں کا اختیار دیا جائے گا چاہے تو اس کو حوالے کر دے اور چاہے تو فدیہ ادا کر دے کیونکہ غلام کے ساتھ جرم کے حوالے کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے اس کا مالک ایسے ہو گیا ہے کہ جیسے وہ اپنی سہ ماہی یا بے ہے کہ جیسے کسی باندی کے غلام نے جرم غلام کو قتل کر دیا ہے۔ اور اس صورت میں حوالے کرنے اور مقتول کی قیمت بطور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے کا حق دیا جاتا ہے ایسے ہی بیان کیا جائے گا اسی طرح اگر کوئی غلام کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے اور اس کے مالک کی باندی اس غلام کو قتل کر دے تو مالک کو وہ چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہو گا کہ باندی کو حوالے کر دے یا غلام کی قیمت بطور باندی کے فدیہ کے ادا کر دے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر غلام کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے اور اس کے مالک کی باندی دوسرے آدمی کو غلطی سے قتل کر دے پھر وہ غلام اس باندی کو قتل کر دے تو مالک کو حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی ایک کا اختیار دیا جائے گا اس کا اگر وہ فدیہ ادا کرے تو وہ جیسے ہی فدیہ ادا کرے باندی کی قیمت ادا کرے گا اور اگر وہ حوالے کرنے کو اختیار کرے تو اس کے حصے کیے جائیں گے مقتول غلام کے اولیاء کو خوںبیا اور مقتول باندی کے اولیاء کو باندی کی قیمت کی مناسبت سے کیونکہ اس باندی پر جرم واقع ہوا ہے کہ جیسے کسی باندی کی ایسی باندی پر جرم واقع ہوا ہے جس نے کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دیا تھا۔ اگر باندی کی قیمت

ایک ہزار روپے ہو تو غلام کو ان کے درمیان اس طرح تقسیم کیا جائے گا کہ اس کے گیارہ حصے کیے جائیں گے۔ ایک حصہ تو باندی کے حقوق کے اولیاء کے لیے اور دس حصے غلام کے حقوق کے اولیاء کیلئے۔ اگر کسی اجنبی کا عہدہ جرم غلام کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کی آنکھ پھوڑ دے یا اس کو کوئی جراحت لگا دے تو قلعہ کرنے والے یا پھوڑنے والے یا جراحت لگانے والے غلام کے مالک کو اختیار دیا جائے گا پچاسے تو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کرے۔ اگر وہ اپنے غلام کو حوالے کر دے یا اس کے فدیے کے طور پر جرمانہ ادا کرے تو دست بردہ غلام کے مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کرے پس چاہے گناچے دست بردہ غلام کو قلعہ کرنے والے غلام کے ساتھ حوالے کر دے یا اس کو اپنے دست بردہ غلام کے ہاتھ کے جرمانے کے ساتھ حوالے کر دے اور چاہے تو جرم کا جرمانہ ادا کرے فدیہ دے دے کیونکہ دست بردہ غلام کو اس کے جملہ اجزاء سمیت حوالے کرنا واجب تھا اور اس کے ہاتھ کا جرمانہ اس کے ایک جزو کا بدلہ ہے۔ اسی طرح حوالے کیا جانے والا غلام اس کے ہاتھ کے قائم مقام ہے لہذا اس کا حوالے کیا جانا واجب ہے۔ البتہ وہ فدیہ ادا کرنے کو اختیار کر سکتا ہے اور اس صورت میں حق غلام سے بچنے کے ثمرات منتقل ہو جائے گا۔ اگر جرم غلام کوئی گناہ کرے یا جرم باندی یا عہدہ جرم کرے کے بعد بچے کو جنم دے اور مالک حوالے کرے تو اختیار کرے تو وہ اس گناہ یا اس بچے کو حوالے نہ کرے گا، بخلاف جرمانے کے کہ وہ حوالے کیا جائے گا۔ دونوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جرمانہ ایک ایسے جزو کا بدلہ ہے جس کا حوالے کیا جانا واجب تھا اور بدل کا وہی حکم ہوتا ہے جو تبدل کا ہوتا ہے جبکہ گناہ اور بچے کا مسئلہ اس سے مختلف ہے۔ اگر غلام کا ہاتھ قلعہ کر دیا گیا ہو اور مالک اس کا جرمانہ وصول کرے پھر مالک اور جرم کے مابین اختلاف ہو جائے اور مالک یہ دعویٰ کرے کہ قلعہ اس کے جرم سے قبل ہوا تھا اور جرمانہ اس کے حق میں محفوظ ہے اور جرم کا وہی یہ دعویٰ کرے کہ وہ (قلعہ) اس کے بعد ہوا تھا اور غلام کے ساتھ جرمانہ بھی حوالے کیے جانے کے قابل ہے تو مالک کے قول کو لیا جائے گا کیونکہ غلام کی طرح جرمانہ بھی مالک کی ملک ہے کیونکہ وہ اس کی ملک کا بدلہ اور ولی جرم مالک پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے اپنی ملک اس کی ملکیت میں دے دیا ہے جبکہ مالک اس سے انکاری ہے لہذا مالک کا قول صحیح ملکیت کے لیا جائے گا۔ اگر کسی غلام کا ہاتھ قلعہ کر دیا جائے یا اس کی آنکھ پھوڑ دی جائے اور مالک جرمانہ وصول کرے پھر وہ (غلام) کسی جرم کا ارتکاب کرے تو اس صورت میں مالک کو اختیار ہوگا پچاسے فدیہ دے دے چاہے غلام کو اس ناقص حالت میں حوالے کرے اور اس نے جرمانہ وصول کیا تھا وہ بدستور اسی کا ہوگا کیونکہ جس جرم کی بناء پر اس کا حوالے کیا جانا واجب ہوا ہے اس جرم کے ارتکاب کے وقت وہ ناقص تھا بدعکس اس کے کہ اس کا ہاتھ جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد قلعہ کیا گیا ہو کہ اس صورت میں وہ اس کو ہاتھ کے جرمانے سمیت حوالے کرے گا کیونکہ غلام اپنے اور جرم کے وقت اپنے جملہ اجزاء سمیت حوالے کیا جاتا تھا ہوا تھا اور جرمانہ جب کا بدلہ ہے لہذا غلام کے ساتھ جرمانہ حوالے کرنا بھی واجب ہے۔ اور اگر وہ کسی کو غلطی سے قتل کرے پھر اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے پھر وہ کسی دوسرے کو غلطی سے قتل کرے تو اس کے ہاتھ کا جرمانہ پہلے جرم کے ولی کے حوالے کیا جائے گا کیونکہ اس کا حق جرم کے وقت اس کے تمام اجزاء سے وابستہ تھا اور جرمانہ جزو کا بدلہ ہے سو یہ اس کے قائم مقام ہو جائے گا لہذا اس کے حوالے کر دیا جائے گا۔ جہاں تک دوسرے شخص کے

حق کا تعلق ہے تو وہ اس جزو سے وابستہ نہیں ہے کیونکہ بوقت جرم یہ جزو معدوم تھا۔ پھر غلام کو حوالے کر دیا جائے گا اور وہ دو جرموں کے ویسوں میں اتنا لیس حصے بنا کر تقسیم کیا جائے گا کیونکہ مسئلہ کی قطعاً اس صورت میں ہے جبکہ غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ہر دو جرم کے ولی کا دس ہزار درہم میں حق ہے اور پہلے جرم کے ولی نے اپنے حق میں سے پانچ سو درہم وصول کر لیے سو ہر پانچ سو درہم کو ایک حصہ قرار دے دیا جائے گا چنانچہ اس طرح پورے غلام کے چالیس حصے بنیں گے ادا ان ہر دو کے لیے بیس حصے ہوں گے، اور پہلے جرم کا ولی اپنے حق میں سے پانچ سو لے چکا ہے یا یوں کہیے کہ اس کا حق انیس حصوں میں باقی ہے جبکہ دوسرے جرم کے ولی نے کچھ بھی وصول نہیں کیا لہذا اس کا حق غلام کے بیس حصوں میں باقی ہے۔ اور اگر وہ غلام کو اختیار کر لے تو ہر دو جرم کے غلام کے ہر دو جرم کا جواز فیہ دینا چاہیے تو ہر دو جرم کا جواز فیہ میں ادا کرے گا اور اگر وہ حوالے کرنا چاہے تو وہ اکیس حصوں کے حساب سے ان دونوں میں تقسیم ہوگا، ایک حصہ موجود زخم والے کے لیے اور بیس حصے مقتول کے ولی کے لیے، بدلیل مذکورہ یعنی یہ کہ تقسیم ہر دو کے متعلقہ حق کے تناسب سے ہوگی اور موجود زخم والے کا حق پانچ سو درہم پر ہے جبکہ مقتول کے ولی کا حق دس ہزار درہم پر ہے لہذا ہر پانچ سو کو ایک حصہ قرار دیا جائے گا، اس لیے تقسیم کیں حصوں کے حساب سے مثل میں آئے گی اور غلام کی جواز فیہ قیمت ہوگی وہ بھی اسی حساب سے دونوں میں تقسیم ہوگی کیونکہ یہ اصل کی صفت ہے اور جب اصل میں شراکت ثابت ہے تو مصنفت میں بھی ثابت ہوگی۔

اسی طرح اگر وہ کسی انسان کو غلطی سے قتل کر دے اور قتل کے وقت اس کی قیمت دو ہزار درہم ہو پھر قتل کے بعد سر پر زخم لگنے سے قبل وہ اندھا ہو جائے پھر وہ کسی انسان کو سر پر موجود زخم لگھے تو ان دونوں میں تقسیم کیں حصوں کے حساب سے ہوگی اور جو کمی واقع ہوگی وہ بھی اس حساب سے تقسیم ہوگی، بدلیل مذکورہ، واللہ اعلم، وتعالیٰ اعلم۔

ادھر اگر وہ کسی جرم کا ارتکاب کرے اور مالک اس کا قیدی اوکڑے پھر وہ کوئی دوسرا جرم کرے تو مالک کو حوالے کرے اور قیدی ادا کرے میں سے کسی ایک کو چھٹے کا حق ہوگا کیونکہ جب مالک نے پہلے جرم کا قیدی ادا کر دیا تو غلام اس جرم سے پاک ہو گیا تو اس نے جرم کیا ہی نہیں لہذا جب اس نے اس کے بعد جرم کیا تو یہ از سر نو جرم ہے اس لیے اس کا حکم بھی از سر نو ہوگا اور وہ حکم ہے حوالے کرنا یا قیدی اوکڑا کر بغل اس کے کہ اگر وہ ایک جرم کرے پھر کوئی دوسرا جرم کرے پھر اس کے کہ مالک پہلے جرم کا قیدی ادا کرے تو اس صورت میں اس کو دو دفع جرموں کے اولیاء کے حوالے کیا جائے گا یا دونوں کا قیدی ادا کیا جائے گا کیونکہ جب پہلے جرم پر قیدی ابھی ادا نہیں کیا گیا اور پھر اس نے دوسرے جرم کا بھی ارتکاب کر لیا تو ان ہر دو جرم کی وجہ سے غلام کے ساتھ حق تحقیق ہو گیا لہذا اس کو ان دونوں کے حوالے کیا جائے گا یا قیدی ادا کیا جائے گا یا پھر اگر غلام کسی آدمی کو قتل کر دے اور اس کے دو ولی ہوں اور مالک اس کو ان میں سے کسی ایک کے حوالے کر دے اور اس کا غلام کسی دوسرے آدمی کو قتل کر دے پھر وہ یعنی دوسرے مقتول کے اولیاء ان میں تو جس

ولی کے حوالے کیا گیا تھا اس سے کہا جائے گا کہ آدھا غلام یا آدھا غلام دو سے مقتول کے ولی کے حوالے کر دو،  
 البتہ آدھا تو اس کو محکم دیا جائے گا کہ وہ اس کو مالک کو لوٹا دے اگر وہ دوسرے جرم کے ولی اور پہلے جرم کے اس  
 ولی کے حوالے کر دے جس کے حوالے پہلے نہیں کیا گیا تھا جس کے حوالے کیا گیا تھا اس پر آدھے غلام کو دوسرے  
 مقتول کے ولی کے حوالے کرنا یا نقدیہ دینا اس لیے واجب ہے کہ اس کے حوالے کیے جانے کے بعد وہ آدھے  
 غلام کا مالک بن گیا تھا لہذا اس کو حوالے کرنے اور نقدیہ دینے میں سے کسی ایک کے کرنے کا اختیار دیا جائے  
 گا۔ آدھے حصے کو مالک کو لوٹا اس لیے واجب ہے کہ اس نے یہ آدھا حصہ ناحق لیا تھا لہذا اس کو واپس کرنا اس  
 کے فرض ہے جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ہاتھ نہ جو لیا ہو اس کے ختم ہے  
 تا آنکہ وہ اس کو لوٹا دے۔ مالک کو آدھا حصہ دو جرموں کے اولیاء کے حوالے کرنے اور نقدیہ دینے سے  
 کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق اس لیے نہیں دیا جائے گا کہ چونکہ پہلے جرم کے ارکاب کے وقت پورا غلام اس  
 کی ملک تھا اور دوسرے جرم کے ارکاب کے وقت اس کا آدھا حصہ اس کی ملک تھا جو حوالے کرنے یا نقدیہ  
 دینے کا موجب ہے چنانچہ اگر وہ نقدیہ دینے کو اختیار کرے تو ہر دو کو نصف غلام بطور نقدیہ ادا کرے گا اور  
 اگر حوالے کرے تو آدھا غلام ان دونوں کے حوالے کرے گا بھلا برابری کیونکہ حوالے بقدر حق کیا جاتا ہے اور ہر  
 دو کا حق نصف سے متعلق ہے لہذا آدھا غلام ان دونوں میں بھتہ برابری حوالے کر دیا جائے گا۔ اور آدھا غلام  
 دوسرے جرم کے ولی کو ہر نوع الیہ (جس کے حوالے کیا گیا تھا) کی طرف سے مل چکا ہے اور مالک کے حوالے  
 کرنے سے ایک جو تھا فی مل گیا ہے تو میں جو تھا فی غلام اس کے سپرد کر دیا ہے اور پہلے جرم کے اس ولی کو ایک  
 جو تھا فی مل گیا ہے غلام کو جس کے حوالے نہیں کیا گیا تھا چنانچہ ان دونوں میں غلام جو تھا فی میں تقسیم ہو گیا اس  
 کا میں جو تھا فی دوسرے جرم کے ولی کو مل گیا اور ایک جو تھا فی پہلے جرم کے ولی کو اور اس کے حق کو لوٹا کرنے کے  
 لیے ایک جو تھا فی باقی رہا۔ بجز صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو مالک نے پورا غلام قاضی کے فیصلے  
 کی بنا پر حوالے کیا ہوگا یا قاضی کے فیصلے کے بغیر اگر قاضی کے فیصلے پر حوالے کیا ہو تو مالک سے ضمان نہیں  
 لیا جائے گی کیونکہ جب قاضی کے حکم پر حوالے کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا کرنے پر مجبور تھا لہذا وہ  
 ضامن نہیں ہوگا اور قاضی کو ضامن کرنے کی بھی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ قاضی جو کچھ کرتا ہے بطور امن کے  
 کرتا ہے لہذا اس پر فتنے فاری مالک نہیں ہوتی۔ تاہم شخص کو ضامن ٹھہرا یا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے  
 ساتھی کے حصے پر ناحق قبضہ کیا ہے اور ناحق قبضہ ضمان کا موجب ہوتا ہے جیسے غاصبہ قبضہ ہوتا ہے  
 اور مالک کو لوٹا لے ہے وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اس کو اس حالت میں لوٹا یا جس  
 برائی الذم ضمانت میں اس نے غلام پر قبضہ کیا تھا بلکہ اس کو اس حالت میں لوٹا یا ہے کہ اس پر فتنے فاری  
 مالک جو بھی ہے اور اگر قاضی کے حکم کے بغیر حوالے کیا ہو تو جرم کے اس ولی کو جس کے حوالے غلام کو نہیں کیا  
 گیا ہے اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو مالک کو غلام کی قیمت سے ایک جو تھا فی کا ضامن ٹھہرائے اور چاہے  
 قاضی شخص سے ضمانت وصول کرے تا کہ آدھا غلام اس کے سپرد کر دے ایک جو تھا فی تو گشت اور  
 خون کی صورت میں اور ایک جو تھا فی دوسرے جرم و دنیا کی صورت میں کیونکہ ہر دو کے حق میں موجب ضمان

سبب پایا گیا ہے، مالک کی طرف سے حوالے کیا جانا اور قابض کی طرف سے قبضہ کرنا۔ پس اگر وہ مالک کو ضامن بنانا چاہے تو مالک قابض سے مطالبہ کرتے گا اور اگر وہ قابض کو ضامن ٹھہرائے تو وہ مالک سے مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ جو ضامن حاصل ہونا ہے وہ اس کے ذمے ہے۔

اگر غلام دو آدمیوں کو غلطی سے قتل کر دے اور مالک ان دو مقتولوں میں سے ایک کے ولی کے اس کو حوالے کر دے اور اس کے ہاں وہ ایک اور شخص کو قتل کر دے اور وہ سب ایسی مقتولوں کے اولیاء ہوں گے جو جائیں تو قابض جرم کے بدلے میں نصف غلام کو حوالے کر دے گا یا نصف جرم کا فدیہ ادا کرے گا جس کی دلیل ہم تفصیل اول میں بیان کر چکے ہیں، پھر مالک سے کہا جائے گا کہ نصف نصف میرے جرم کے ولی کے حوالے کر دو یا آدھا تو نبھا یعنی پانچ ہزار دینار بطور فدیہ ادا کر دو کیونکہ آدھا غلام اس کو بھی چھاپا ہے اور آدھے میں اس کا حق باقی ہے اور دوسرے جرم کے ولی کو پورا تو نبھا یعنی دس ہزار درہم بطور فدیہ ادا کیے جائیں گے کیونکہ اسے اپنے حق میں سے کچھ بھی نہیں ملا، اور اسے یہ حق ہوگا کہ آدھا غلام ان دونوں کے حوالے کر دے چنانچہ اگر وہ اس کو ان دونوں کے حوالے کر دے تو وہ ان دونوں کے مابین ہر ایک کے حق کے بقدر تقسیم ہوگا۔ دوسرے جرم کے ولی کا حصہ دس ہزار درہم میرے جرم کے ولی کا حصہ پانچ ہزار درہم ہے لہذا نصف غلام کو ان میں تہائیوں میں تقسیم کیا جائے گا کہ وہ تہائی دوسرے جرم کے ولی کو اور ایک تہائی میرے جرم کے ولی کو اور دوسرے کے حق میں سے چھٹا حصہ باقی رہے کیونکہ اس کا حق آدھے غلام میں ہے اور آدھے کی دو تہائیاں اس کو مل چکیں اور یہ کل غلام کا ایک تہائی ہے لہذا اس کے حق کو پورا کرنے کے لیے چھٹا حصہ رہ گیا ہے اگر قاضی کے حکم پر حوالے کیا گیا ہو تو قابض مالک کو ضامن ٹھہرائے گا اور اگر عدالتی حکم کے بغیر کیا گیا ہو تو چاہے مالک کو ضامن ٹھہرائے اور چاہے تو قابض کو ضامن ٹھہرائے جیسا کہ سابقہ مسئلے میں کیا گیا تھا۔

اگر غلام کسی انسان کو قتل کر دے اور دوسرے انسان کی آنکھ بھڑوڑے اور مالک غلام کو اس شخص کے حوالے کر دے جس کی اس نے آنکھ بھڑوڑی تھی اور اس کے ہاں وہ کسی کو قتل کر دے تو چھوٹی آنکھ حوالے سے کہا جائے گا کہ تہائی غلام دوسرے مقتول کے ولی کے حوالے کر دے یا تہائی کا فدیہ ادا کرے اور وہ تہائی غلام کو مالک کو ملنا دیا جائے گا کیونکہ اس نے ایک تہائی تو اپنے حق ملک کے طور پر لیا تھا لیکن وہ تہائی ناقص لیا تھا لہذا اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس (دو تہائی) کو مالک کو ملنا دے پھر مالک کا اختیار ہوگا چاہے اس کو حوالے کر دے اور چاہے فدیہ ادا کر دے۔ اگر وہ فدیہ ادا کرنے کو چننے تو وہ پہلے (مقتول کے ولی) کو دس ہزار کا پورا تو نبھا بطور فدیہ ادا کرے اور دوسرے کو دو تہائی تو نبھا یعنی ۶۶۶۶ ادا کرے اور اگر وہ اس کو ان کے حوالے کر دے تو وہ ان کے بقدر حق حوالے کر دے اور ان کے حصے یوں چھ ہزار چھ سو سرٹھ اور دو تہائی میں گئے کہ پہلے کو دس ہزار کا پورا تو نبھا ہے اور دوسرے کو دو تہائی تو نبھا یعنی ۶۶۶۶ چنانچہ چار سو کو ایک حصہ بنائے جیسے پس ان دونوں کے مابین دو تہائی تو نبھا کے ۱۲ حصے بن جائیں گے اور پورے غلام کے پچیس حصے بن جائیں گے۔ دوسرے مقتول کا ولی اس کا ایک تہائی یعنی ۱۲ حصے چھاپا ہے اور باقی دو تہائی پانچ سو ان دونوں میں اس طرح تقسیم کیا جائے گا کہ پہلے مقتول کے ولی کو دس حصے اور دوسرے مقتول کی کو ۱۲ حصے۔ پھر پہلے مقتول کا ولی قابض

یعنی چھوٹی آنکھ والے سے دو تہائی قیمت کے بل پر ۱۱ اجزاء میں اسے چھ اجزاء کا مطالعہ کرے گا کہ کوئی اس قدر اس کا حق تقاضا کرے کہ یہ فیض ایک سبب سے مناسبت ہو گیا ہے پس اس کو ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے وہ اس کے ہاں ہلکے ہو گیا ہے بلکہ وہ پہلے مقتول کے ولی کو ضمان ادا کرے گا مگر اگر عدالتی حکم کے بغیر حوالے کیا تو تو اسے ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہو گا جیسے فصل اول میں کیا گیا تھا۔ اس حساب کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ جب اس نے دو تہائی غلام کو ان دونوں کے حوالے کر دیا اور ایک کے لیے پورا خونبسا اور دوسرے کے لیے دو تہائی خونبسا ادا کرنا قرار پایا تو ہر تہائی کو ایک حصہ بنایا جائے گا، سو پورا خونبسا میں ہے اور دو تہائی خونبسا دوسرے بن جائے گا چنانچہ دو تہائی غلام کے پانچ حصے بن جائیں گے پہلے کو تین حصے اور دوسرے کو دو حصے اور دوسرے ایک تہائی کے اڑھائی حصے بن جائیں گے اس طرح پورے غلام سے لے کر پانچ حصے بن جائیں گے اس میں چونکہ کوئی ہوتی ہے اس لیے اس کو دو گنا کر لیا جائے گا چنانچہ پندرہ حصے بن جائیں گے پس اس کا ایک تہائی پانچ حصے ہوں گے جن کو وہ دوسرے کے حوالے کر چکا ہے اور دو تہائی غلام کے دس حصے بنیں گے جو ان دونوں کے درمیان تقسیم کیے جائیں گے پہلے کا حصہ چار حصے یعنی اسے چھ حصے ملیں گے اور دوسرے کو چار حصے پھر پہلا ولی قابض سے غلام کی قیمت کے دو تہائی کے پانچویں حصے کا مطالعہ کرے گا اور وہ سچا منہ و لعلی عالمی۔

اور اگر باندی کسی آدمی کو قتل کر دے پھر وہ ایک بیٹی کو ختم دے دو بیٹی کسی آدمی کو قتل کر دے پھر وہ بیٹی اپنی ماں کو قتل کر دے تو مالک کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہو گا، چاہے تو بیٹی کو دونوں چیزوں کے اولیاء کے حوالے کر دے اور چاہے غریب ادا کر دے مگر وہ غریب ادا کرنے کو اختیار کرے تو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو نصف کے طور پر خونبسا اور مال کے مقتول کے اولیاء کو مال کی قیمت ادا کرے جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کی ہے یہاں یعنی یکہ معنی میں جس پر جو م واقع ہوا اس کے حق یا معنی حوالے کرنے کے متعلق ہونے سے مالک (بیٹی کے) ہندو جو گیا تو ایسے ہو گیا کہ جیسے اس بیٹی نے کسی بیٹی کی باندی کے خلاف جو م کیا ہے مگر وہ حوالے کرنا چاہے تو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو خونبسا اور مال کے مقتول کے اولیاء کے حصے میں غلام کی قیمت آئے گی پس اس حساب سے غلام کو ان کے ماں یا بیٹی تقسیم کیا جائے گا چنانچہ اگر ماں کی قیمت ایک ہزار درہم ہو تو تقسیم کے لیے گیارہ حصے کیے جائیں گے ہر ایک ہزار درہم ایک حصہ قرار پائے گا اس میں سے ایک حصہ ماں کے مقتول کے اولیاء کے لیے ہے اور دس حصے بیٹی کے مقتول کے اولیاء کے لیے۔ اور اگر بیٹی نے ماں کی آنکھ پھوڑی ہو اور اس کو قتل کیا ہو تو مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے حوالے کر دے اور چاہے غریب کرے۔ اور یہ صورت چار حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو دونوں کو حوالے کرنا اختیار کرے یا دونوں کا غریب ادا کرنا اختیار کرے یا بیٹی کا غریب ادا کرنا اور مال کو حوالے کرنا اختیار کرے یا ہر مال کا غریب ادا کرنا اور بیٹی کو حوالے کرنا اختیار کرے مگر وہ دونوں کو حوالے کرنا چاہے تو مال کو مال کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کرے چار اور یہ تو ظاہر بات ہے اور بیٹی کو بیٹی کے مقتول کے اولیاء اور مال کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کرے گا اور وہ ان میں بقدر حقوق تقسیم کی جائے گی۔ بیٹی کے مقتول کے اولیاء کے حصے میں خونبسا آئے گا کیونکہ ان کا حق پوری بیٹی سے متعلق ہے اور مال کے مقتول کے اولیاء کے حصے میں مال کی نصف قیمت آئے گی کیونکہ اس (بیٹی) نے اس کی ایک آنکھ پھوڑی ہے اور آدمی کی آنکھ اس کا نصف ہے۔



اور اگر وہ ان دونوں کا فدیہ دینا چاہے تو مرد و جرم کے اولیا کو پورا تو نبھا بطور فدیہ ادا کرے گا کیونکہ ہر دو جرموں کا یہی جرم نامہ ہے اور ماں کے خلاف مٹی کا جرم ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ دونوں مالک کی ملک ہیں اور وہ دونوں فدیہ کی ادائیگی سے جرم سے پاک ہو گئی ہیں اور ان میں مالک کی ملک خالص ہو گئی تو بیٹھی کا مال کے خلاف جرم مالک کی ملک کا اس کی ملک کے خلاف جرم ٹھہرا سو یہ رائے نکال ہو گا اور اگر وہ مال کو خالص کرنا اور بیٹھی کا فدیہ ادا کرنا چاہے تو ماں کو ماں کے مقتول کے اولیا کے حوالے کر دے پھر بیٹھی کا فدیہ دے اور بیٹھی کے مقتول کے اولیا کو تو نبھا بطور فدیہ ادا کرے اور ماں کے مقتول کے اولیا کو ماں کی نصیب قیمت ادا کرے، بدیل مذکورہ۔ اور اگر وہ بیٹھی کو خالص کرنا اور مال کا فدیہ ادا کرنا چاہے تو بیٹھی کو بیٹھی کے مقتول کے اولیا کے حوالے کر دے اور ماں کے مقتول کے اولیا کو خالص تو نبھا فدیہ کے طور پر ادا کرے، اور ماں کے خلاف بیٹھی کا جرم زائل ہو جائے گا کیونکہ فدیہ کی ادائیگی سے بد مال پاک ہو گئی اور خالص مالک کی ملک بن گئی لہذا بیٹھی کا مال کے خلاف جرم مالک کی ملک کا اس کی ملک کے خلاف جرم ہے۔ اس لیے یہ رائے نکال جائے گا۔ اور اگر ماں اس کے بعد بیٹھی کی آنکھ پھوٹنے سے بدیشتر اس کے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو خالص کیا جائے تو مالک کو ان دونوں کی بابت اختیار حاصل ہو گا پس وہ مٹی سے شروع کرے گا کیونکہ جرم کی ابتداء اس سے ہوئی چنانچہ وہ اس کو دونوں جرموں کے اولیا کے حوالے کر دے گا اور اس میں ان کے حصص رسد می یوں نہیں گئے کیونکہ مقتول کے اولیا کو کل دیت اور ماں کے مقتول کے اولیا کو نصف قیمت ملے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ شہید مسند میں بیان کر دی ہے پھر ماں کو ان کے حوالے کیا جائے گا اور اس میں ان کے حصے نکالے جائیں گے۔ ماں کے مقتول کے اولیا، بولیں کا تو نبھا ملے گا جس میں سے بیٹھی کا وہ جرم نہ منہا کر دیا جائے گا جو ان کو مل چکا ہے اور بیٹھی کے مقتول کے اولیا کو بیٹھی کی نصف قیمت کا حق ہو گا کیونکہ وہ دینے والے جرم کے ہیں لہذا ہر ایک کو اس کے جرم کی مقدار پر حوالے کیا جائے گا۔ مسئلے کے اس جواب پر اعتراض کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ چاہیے تو یہ تھا کہ جب بیٹھی کو پہلے حوالے کیا گیا ہے تو ماں کے مقتول کے اولیا کو ماں کی قیمت کا نصف اور بیٹھی کے مقتول کے اولیا کو تو نبھا ملے جس میں سے وہ منہا کر دیا جائے جو ابتداء میں انہیں ملتا تھا کیونکہ ان کے مال کا ایک حصہ پہلے گناہ دایہ چاہیے گا ان کو پورا تو نبھا ملے۔ لیکن صحیح وہی ہے جو (امام محمدی) کتاب میں مذکور ہے کیونکہ جب بیٹھی کو حوالے کیا گیا تو بیٹھی کے مقتول کے اولیا کا حق پورا تو نبھا تھا اور انہیں کوئی چیز ان کی ملک نہیں ملی لہذا یہ واجب ہے کہ ان کا حصہ پورا تو نبھا ملے اور ابتداء میں جو ان کی چیز انہیں ملی تھی اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا کیونکہ حوالے کرنے کے وقت تقسیم صحیح ہوئی ہے لہذا بعد ازاں یہ تبدیل نہیں ہوگی۔ اس کی مثال فقہانہ یہ قول ہے کہ اگر ایک آدمی مر جائے اور اس کے خدے کسی شخص کے ایک ہزار اور دوسرے شخص کے دو ہزار مل جائے اور ان کے اولیاء اس نے اپنے چھپے ایک ہزار چھوڑے ہوں اور وہ دونوں (قرض خواہ) اس کو تہا شمول میں تقسیم کر لیں پھر وہ ہزار والا میت کو ایک ہزار سے بری کر دے تو پہلی تقسیم نہیں ٹوٹے گی، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

اور اگر باندی ایک جرم کا ارتکاب کرے پھر ایک بچے کو جنم دے اس کا بچہ اس کا ہاتھ کھٹ دے تو بچے کو ماں سمیت حوالے کیا جائے گا بدیل مذکورہ یعنی یہ کہ ماں کے خلاف جرم کرنے کے حکم میں بچہ اس باندی کے مانند ہے تو ایسے ہو گیا کہ جیسے کسی اجنبی کے غلام نے اس کا ہاتھ کاٹا ہو اور جرم کی وجہ سے اس کو حوالے

کیا گیا ہو اور وہاں غلام کو باندی سمیت حوالے کیا جائے گا اگر وہ باندی کے ہاتھ کا قائم مقام ہے ایسے ہی یہاں کیا جائے گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ مالک کیونکر فدیہ دینے کو اختیار کرنے والا ہے؟ اور یہ کیا اس کا یہ اختیار درست ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مالک وہ طرح سے فدیہ دینے کو اختیار کرنے والا ہے ایک عرصہ اور دوسرے دلائل سے اس طرح کہ وہ واضح طور پر اختیار یا اس کا ہم معنی کوئی نقطہ ہونے مشتبہ کہے کہ میں نے فدیہ کو اختیار کیا یا میں نے اس کو خریدا دی یا میں نے اس کو بیچ دیا اور غیرہ خواہ مالک خوشحال ہو یا تنگ۔ درست ہے یہ امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ہے، ہوا امام صاحب کے نزدیک مالک کا خوشحال ہونا اس کے اختیار کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے چنانچہ اگر وہ فدیہ کو اختیار کر لے اور پھر پتا چلے کہ وہ تو تنگ دست اور غریب ہے تو اس کا اختیار درست ہے اور غریب ہونے کے لیے شرط نہیں ہے تو اس کے اختیار کے درست ہونے کے لیے شرط ہے اور اگر وہ تنگ دست مالک کی خوشحالی اس کے فدیہ کو اختیار کر لینے کے درست ہونے کے لیے شرط ہے اور اگر وہ تنگ دست ہو تو اولیٰ مالکی روایت مندی کے بغیر اس کا اختیار درست نہ ہو گا اور اس سے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو فدیہ دے یا فدیہ نقد ادا کرو۔ ظاہر روایت میں ایسے اختلافات اسی طرح مذکور ہوا ہے جبکہ اختیار کے درست ہونے کی بابت علماء دینی کے امام محدث کا امام ابو حنیفہ کے متفق ہونا بتایا ہے اور کہا ہے کہ دونوں میں صرف یہ اختلاف ہے کہ امام محدث کے نزدیک غریب ہونے کے حوالے کی ذات زمین زمین واجب ہونا ہے اور اس کے لیے جرم کے حوالے کے واسطے مالک اس کو فروخت کرے گا۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس جرم کا اصلی جرم اس کے کالام ہونا ہے اور فدیہ کو اختیار کرنے کے لیے فدیہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے لہذا یہ اختیار سلامتی کی شرط کے ساتھ شرط ہے اور تنگ دستی کی صورت میں سلامتی مفقود ہے لہذا یہ فدیہ کی طرف منتقل نہیں ہو گا۔ اس لیے غلام کا حوالہ کیا جانا واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حریت تو وہی ہے جس کا صاحبین نے قول کیا ہے یعنی حوالے کرنے کا واجب ہونا لیکن شریعت نے اختیار کی صورت میں اس کو رخصت دی ہے اور تنگ دستی اختیار کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ اس سے اہلیت اور ولایت میں کوئی مداخلت واقع نہیں ہوتا اور سلامتی کی شرط سے آزاد اختیار لایا گیا ہے لہذا مطلق کو بغیر کسی دلیل کے مقید کرنا درست نہیں ہے۔ دلائل اس طرح کہ مالک غلام میں کوئی ایسا تصرف کرے کہ جس کے بعد اس کو حوالہ کرنا ممکن نہ ہو یا وہ جرم کے علم کے باوجود غلام کو اپنے پاس رکھنے پر دلائل کرنا ہو یا اس پر ایسا تصرف جس کے بعد حوالے کرنا ممکن نہ ہو یا جو غلام کے معلوم ہونے کے باوجود غلام کو اپنے پاس رکھنے پر دلائل کرنا ہو فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہو گا کیونکہ ایسی علیحدگی جس پر جرم مانع ہوا (کا حق غلام سے متعلق ہے اور وہ حق ہے حوالے کرنا اور حوالے کرنے کے اختیار کو ختم کرنا اس کے حق کو مانع کرنا ہے اور ظاہر بات ہے کہ کوئی دیدہ دانستہ اپنے حق کے ضائع کرنے کے لیے جانتے پر راضی نہ ہوگا، ہوا اس لیے کہ اس کے ساتھ جرم کو اس کے قائم مقام ہو جو کہ فدیہ یا مالک لہذا اس کو ایسا کرنا فدیہ کو اختیار کرنا ہے۔ اس قاعدے سے چند مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔ اگر وہ غلام

کی قطع بیع کر دے جبکہ اسے جرم کا علم بھی ہو تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ یہ ملک کو زائل کرنے والا تصرف ہے لہذا حوالے کرنا ممکن نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر وہ خریدار کے خیاباں شرط پر فروخت کر دے تو صاحبین کے قاعدے کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہوگا کیونکہ فروخت کر دینا چیز خریدار کی ملک میں داخل ہوگئی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کی رو سے اس لیے کہ اگرچہ خریدار کا خیاباں فروخت کر دینا چیز کے خریدار کی ملک میں داخل ہونے میں مانع ہے لیکن اس پر سے فروخت کسٹھ کی ملک کو زائل کرنے میں مانع نہیں ہے اور اختیار پر دالات کرنے کے لیے یہ کافی ہے کیونکہ اس کے بعد حوالے کرنا ممکن نہیں رہتا اور اگر وہ اس شرط پر فروخت کرے کہ اس کو خیاباں حاصل ہے تو اگر (اختیار کی) مدت کے گزرنے سے قبل خریدار کی مدت گزر جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ حوالے کرنے سے قبل بیع صحیح ہوگئی ہے اور اگر وہ بیع کو توڑ دے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار نہیں کیا ہے کیونکہ یہ ملک زائل نہیں ہوئی لہذا حوالے کرنا قوت نہیں ہوا اور اگر وہ غلام کو بیع کے لیے پیش کر دے تو ہمارے حینوں اللہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف نہیں ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ فدیہ کو اختیار کرنا ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیع کے لیے پیش کرنا ملک کو پورا کرنے کی دلیل ہے کیونکہ دیکھتے نہیں کہ شرط خیاباں پر خریدنے والا خرید کر وہ مال کو اگر بیع کے لیے پیش کر دے تو اس کا خیاباں جاتا رہتا ہے لہذا یہ غلام کو اپنے لیے روک رکھنے کی دلیل ہے اور یہ فدیہ کو اختیار کرنے پر دالات کرتی ہے، بدلیل مذکورہ ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع کے لیے پیش کر دینے سے ملک کا زائل ہونا لازم نہیں آتا لہذا حوالے کرنا ممکن نہیں ہوگا بلکہ اور یہ غلام کو روک رکھنے پر دالات بھی نہیں کرتا بلکہ یہ تو ملک سے خارج کرنے کی دلیل ہے لہذا یہ فدیہ کو اختیار کر لینے کی دلیل نہیں بن سکتی۔ اور اگر وہ اس کی بیع فاسد کرے تب بھی وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں بنتا تا آنکہ وہ اس کو خریدار کے سپرد نہ کر دے کیونکہ (خریدار کے) سپرد کرنے سے قبل ملک زائل نہیں ہوتا لہذا اس کو (مقتول کے ولی کے) حوالے کرنا قوت نہیں پڑا۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو اپنا غلام) ہبہ کر دے اور اس کے سپرد کر دے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ ہبہ کرنے اور سپرد کرنے سے ملک زائل ہو جاتی ہے، اس لیے اس کو حوالے کرنا قوت ہو جاتا ہے۔ اور اگر جرم جان سے کمتر کا یعنی کسی عضو پر واقع ہوا) ہو اور مالک اسے مجنی علیہ کو ہبہ کر دے تو اس سے وہ فدیہ یاد آئے گا کیونکہ اختیار کرنے والا نہیں بنتا اور مالک پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اور اگر وہ اس کو مجنی علیہ کے ہاتھ فروخت کر دے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ ہبہ کرنے کے سپرد کرنا حوالے کرنے کے مترادف ہے کیونکہ ہر دو میں بغیر عوض کے تحلیک ہے لہذا ہبہ حوالے کرنے کے تمام مقام ہو گیا۔ بیع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ یہ متبادل ہے کہ مالک بتانا ہے جبکہ حوالے کرنا بغیر معاوضے کے مالک بتانا ہے لہذا یہ اس کے تمام مقام نہ ہوگا اس لیے اس کی طرف سے بیع کا تمام فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہے۔ اسی طرح اگر وہ (اپنا غلام) کسی انسان کو یا مجنی علیہ کو عذر کر دے تو یہ اور ہبہ و تولی برابر ہیں کیونکہ دونوں ہی بغیر عوض کے تحلیک ہیں اور اگر وہ اس کو آزاد کر دے یا بذر بنائے یا وہ باندی ہو تو اس کو ام ولد بنائے، اس حال میں کہ وہ اس کے جرم سے

باخبر بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ ادا کرنے کو چن لیا ہے کیونکہ ان تصورات کے بعد حوالے کرنا  
 ممکن نہیں رہتا کیونکہ حوالے کرنا مالک بنانا ہے اور یہ مالک بنانے میں بالغ ہیں لہذا یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے  
 مترادف ہیں اور اگر غلام کا جرم جان سے کمتر (یعنی کسی عضو پر) ہو اور مالک یعنی غلیہ کو اس کو آزاد کرانے کا طریقہ  
 دے جسے چاہے اس کے جرم کا علم ہو تو یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہے کیونکہ اس کے حکم سے اس کو آزاد  
 کرنا اس کی طرف مضاف ہے (یعنی گویا اس نے خود آزاد کیا ہے) لہذا یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے  
 فدیہ کو اختیار کر لیا ہے، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب وہ خود اسے آزاد کر دیتا اور اگر وہ اپنے غلام سے یہ کہے  
 کہ اگر تو فلاں شخص کو قتل کر دے تو تو آزاد ہے اور وہ اس کو قتل کر دے تو ہمارے یہ منوں اللہ کے نزدیک یہ  
 فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہے جبکہ امام زرقہ کے نزدیک یہ اس کے مترادف نہیں ہے۔ امام زرقہ کے قول  
 کی توجیہ یہ ہے کہ غلام اس کے سابقہ قول کی بنا پر آزاد ہو چکا ہے اور وہ قتل ہے کہ آزاد ہے اور اس وقت کوئی جرم  
 موجود نہیں اور جرم کے وجود میں آنے کے بعد آزاد نہیں کیا تو اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا۔ ہمارے خیال  
 یہ ہے کہ جو چیز شرط کے ساتھ مطلق ہوتی ہے وہ شرط پلے جانے پر منہر ہوتی ہے اور یہ نئی تفسیر ہوتی ہے گویا  
 اس نے جرم کے وجود میں آنے کے بعد یہ کہا ہے کہ آزاد ہے اور اس کی تفسیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ بحالت بندگی  
 اپنی بیوی سے یہ کہے کہ اگر میں بیمار پڑ جاؤں تو تجھے میں ملاؤں اور پھر وہ بیمار پڑ جائے تو اس صورت پر طلاق واقع  
 ہو جائے گی اور وہ قاری عن السید اٹ (میراث سے بچنے والا) بنے گا یہاں تک کہ عورت اس  
 کی مروت سے بھر پلے گی اگرچہ اس نے طلاق کو اس شرط سے معلق قرار دیا ہے کی حالت میں کیا تھا، بدلیل منکونہ  
 تو ایسے ہی لیر بحث مکے میں ہوگا۔ مگر مالک کو کوئی آدمی یہ خبر دے کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے سو وہ اس  
 کو آزاد کر دے تو اگر اس نے اس کی تصدیق کر کے اس کو آزاد کیا تو بڑا اختلاف اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے  
 فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے اور اگر وہ خبر کی تکذیب کر کے اس کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ  
 فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں ہے۔ لہذا جب تک کہ خبر دہندہ دو مرد یا ایک مرد و عورت نہ ہو یکہ صاحب کی نزدیک  
 یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہے اور اس کے لیے خبر کی تصدیق اور اس کی عدالت کوئی شرط نہیں ہے اور  
 اس مسئلہ کو ہم کتاب الامکانہ میں بیان کر چکے ہیں اور اگر وہ اس کے جرم سے باخبر ہوتے ہوئے اس کو کاتب  
 بنا دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے توقع پر فدیہ کا اختیار کر لیا ہے کیونکہ توقت بدلنے کی حالت میں اس کو حوالے  
 نہیں کیا جاسکتا اس اگر وہ بدلے کی بات ادا کر کے آزاد ہو جائے تو اس کا فدیہ کو اختیار کرنا قرار پائے گا  
 اور اگر وہ ادا کرنے سے قاصر ہے تو دوبارہ غلام بن جائے گا۔ اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے  
 قاصر ہونے سے قبل حلالی چارہ جوئی کی گئی اور عدالت نے خونیہ ادا کرنے کا حکم صادر کر دیا پھر وہ قاصر  
 رہا تو حکم مرتفع نہیں ہوگا کیونکہ بظاہر کتابت کی وجہ سے خونیہ واجب ہو گیا تھا اور اس کے ساتھ حلالی  
 حکم کے مل جانے سے خونیہ کا وجوب پختہ ہو گیا اور اگر عدالتی چارہ جوئی نہ کی گئی ہو اور وہ بدلے کی بات  
 کی ادائیگی سے قاصر رہے تو مالک اس کو حوالے کرنے کا مجاز ہوگا کیونکہ اس کے قاصر رہنے کے امکان  
 کے باعث حوالے کرنا اطلاق طور پر ثابت نہ ہوا تھا اور اگر وہ قاصر رہے تو یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے کتابت ثلث

میں آئی ہی بنتی لہذا مالک کو قتل ہے کہ اس کو حوالے کر دے۔ امام ابو یوسف سے روایت کیا گیا ہے کہ خود کتابت کا ہی یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ محض کتابت کی وجہ سے ہی اس کو حوالے کرنا ممکن نہیں رہا اس لیے کہ اس پر سے اس کا قبضہ زائل ہو گیا ہے پھر یہ قبضہ ایک نئے سبب سے لوٹ آیا اور وہ یہ سبب ہے اس کا (بدل کتابت کو ادا کرنے سے) قاصر رہنا۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ فاسد کتابت کرے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے، بخلاف فاسد بیع کے، کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے، لہذا وہ (مال فروخت کو خریدار کے) سپرد کر دے، کیونکہ فاسد کتابت، جس سے مراد محقق کا اراشکل سے تعلق ہے، خود عقد سے ہی ثابت ہو جاتی ہے جبکہ فاسد بیع از خود حکم کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ سپردگی کے واسطے سے دیتی ہے۔

جہاں تک کرانے پر فنیے، رہن رکھنے یا شادی کر دینے کا تعلق ہے، مثلاً وہ مجرم غلام کی کسی عورت کے ساتھ شادی کر دے یا مجرم باندی کی کسی مرد کے ساتھ شادی کر دے تو کیا اس کا یہ معنی ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے۔ ظاہر روایت میں مذکور ہے کہ اس کا یہ معنی نہ ہوگا کیونکہ حوالے کرنا قوت نہیں ہوا کیونکہ اس کی ملک برقرار ہے لہذا فی الجملہ حوالے کرنا ممکن ہے۔ غلامی نے ذکر کیا ہے کہ اس کا یہی معنی ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ فوری طور پر اس کو حوالے کرنا ممکن نہیں ہے لہذا بیع کے مشابہ ہے۔ اور شادی کرنا عجیب پیدا کرنا ہے لہذا فی الواقع عجیب پیدا کرنے کے مشابہ ہے۔ اگر وہ کسی اور کے لیے اس کا اقرار کرے تو اس سے وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں بنے گا۔ اور اصل میں ایسے ہی مذکور ہے، کیونکہ کسی دوسرے کے لیے اس کا اقرار کرنے سے حوالے کرنا قوت نہیں ہوتا کیونکہ اقرار کرنے والا حوالے کرنے یا فدیہ دینے کا قے وار ہے، مگر فنیے نے اپنی تحقیر میں فکر کیا ہے کہ اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ اس کا دوسرے کے لیے اس چیز کا اقرار کرنا ہے اس کا مالک بنانے کے مترادف ہے کیونکہ ظاہرہ طور پر غلام اس کی ملک ہے اس لیے کہ ملک کی دلیل یعنی قبضہ موجود ہے، پس جب اس نے دوسرے کے واسطے اس کا اقرار کیا تو گویا اس کو اس کا مالک بنا دیا۔ اگر مالک اس کو قتل کر دے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ قتل کو اس نے حوالے کرنے کو قوت کر دیا ہے۔ اور اگر اس کو کوئی جسمی قتل کر دے تو اگر یہ قتل بعد ہو تو غلام کا (جرم) نازل ہو جائے گا اور مالک کو قتل ہوگا کہ اس کو قصاص میں قتل کر دے کیونکہ حوالے کرنے کا محل (یعنی مجرم غلام) ضائع ہو گیا ہے اور یہ اپنے قائم مقام یعنی مال (فدیہ) کی طرف بھی منتقل نہیں ہوا لہذا جرم ماضی چل جائے گا۔ اور اگر یہ قتل غلام ہو تو مالک اس کی قیمت وصول کرے کہ جرم کے کوئی کوئی دے گا اور جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں مالک کو قیمت کی بابت اختیار نہیں دیا جائے گا اور اگر مالک اس کو قتل نہ کرے تو اس کو غیب لگا دے مثلاً اس کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کی آنکھ پھونک دے یا اس کو کوئی جراحت (زخم) لگا دے یا اس کو کوئی ایسی چوٹ لگا دے جس کا نشان پڑ جائے اور جو اس میں نقص ڈال دے اور اسے اس کے جرم کا بھی ظم ہو تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ اس نے اس میں یہ نقص پیدا کر کے یعنی غیب سے اس کے ایک حصے کو روک لیا ہے اور لکھ کر رکھنا فدیہ کو اختیار

کر لینے کی دلیل جو تاجہ کیونکہ وہ اپنے واسطے غلام کو روک رکھنے کی دلیل ہے تو ایسے ہی ایک جزو کو روکنا بھی اس کی دلیل ہے۔ غلام وہ انہیں جزو کا وہی حکم ہے۔ اسے جو کچھ کا ہوتا ہے وہ اللہ بجاۃ اظم۔ اور اگر ملک اس کی آخر پر ضرب لگائے اور اس کی وجہ سے آٹھ پر غیری پیدا جائے اور اسے اس کے جرم کا ظم بھی ہو چنانچہ اس کے اس اقدام کا یہ مطلب ہے لیا جائے گا کہ اس نے غدیے کو اختیار کر لیا ہے پھر سفیدی ختم ہو جائے تو اگر عدالتی چارہ جوئی سے قبل سفیدی ختم ہو گئی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا اور اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو عدالتی کر دے یا غدیہ اور اس کے کیونکہ اس کو غدیہ کا مختار نقصان کی وجہ سے بنایا گیا تھا اور وہ نقصان اس کا تاجہ ہونا چاہیے گا کہ جیسے وہ نقص پیدا ہو جائے نہ ہوا تھا۔ اور اگر سفیدی کی موجودگی میں عدالتی چارہ جوئی کی گئی ہو تو عدالتی نے اسے اس کی قیمت کا ضمان دینے کا حکم دیا ہو پھر سفیدی ختم ہو گئی تو عدالت کا حکم نافذ ہے گا واپس نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی اس کا اختیار باطل ہوگا کیونکہ اس کا اختیار صحیح واقع ہوا تھا اور دین واجب ہو گیا تھا۔ عدالت کے حکم کے متصل ہو جائے سے پہلے ہو گیا۔ اور اگر وہ اس کے جرم سے واقف ہوتے ہوئے اس سے خدمت لے تو اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ اس نے غدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ خدمت لینے کی وجہ سے اس کو عدالتی کرنا فوت نہیں ہو جاتا اس لیے کہ اس کی ملک پر قہر ہے۔ غلام وہ انہیں خدمت لینا ملک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اسی لیے اس کی وجہ سے خیار شرط باطل نہیں ہوتا لہذا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے اس کو اپنے واسطے روک لیا ہے۔ اور اگر وہ خدمت کرتے ہوئے ملک ہو جائے تو اس پر کوئی ضمانت نافذ نہ ہوگا اور جرم کے ول کا حق ناکل ہو جائے گا کیونکہ خدمت لینا غدیہ اور اس کے کو اختیار کرنا نہیں ہے، بدلیل مذکورہ اور اس کی طرف سے کوئی ایسا دوسرا تصرف پایا نہیں گیا جو اس کی طرف سے غدیہ اختیار کر لینے پر عدالت کرے تو یہ ایسے ہے کہ جیسے وہ خدمت لینے سے قبل ملک ہو گیا تھا۔ اگر جرم باقی ہو اور ملک اس کے ساتھ مباشرت کرے تو اگر وہ ملک (کنواری) تھی تو اس کا مطلب ہوگا کہ اس نے غدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ بکار کے ناکل کر کے اس نے فی الواقع اس کا ایک جزو ضائع کر دیا ہے اور اگر وہ شیپ ہو تو اس سے محل ٹھہر گیا تو وہ غدیہ کو اختیار کرنے والا بن گیا اور اگر محل نہ ٹھہرا ہو تو ہمیں یہ ظاہر رہا کہ اس کا جواب ہے جبکہ امام ابو یوسف سے روایت کیا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہی ہوگا کہ اس نے غدیے کو اختیار کر لیا ہے غماہ محل ٹھہرا ہوا نہیں۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ مباشرت کے حلال ہونے کے لیے ملک کا ہونا لازماً ہے یا تو ملک کی ملک ہو یا ملک۔ یمن یعنی بائیں، ہوا اور یمن ملک نکاح کو موجود نہیں تو مباشرت کے حلال ہونے کے لیے ملک۔ یمن باقی نہ گئی لہذا اس کا مباشرت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے اس کو اپنے واسطے روک لیا ہے اس لیے یہ اس کی طرف سے غدیے کو اختیار کرنے کی دلیل ہے۔ ظاہر روایت کی توجیہ یہ ہے کہ مباشرت تو مختص شرعاً کی منتفہ حاصل کرنے کا نام ہے اور اس سے یمن (ذات) کا حقیقی نقصان لازم نہیں آتا کیونکہ شرعاً وہ کی منتفہ میں کافی الواقع جزو نہیں ہے اس کو تو اجزاء کے ساتھ مل کر دیا گیا ہے اور ہر ملک میں اس منتفہ کے حاصل کرنے کو اس لیے نقصان قرار دیا گیا ہے تاکہ شرعاً کی اہمیت کو برقرار رکھا جائے اور یہاں یہ منتفہ ملک میں حاصل کی گئی ہے لہذا اس کو اجزاء کے ساتھ مل کر دینے کی کوئی حاجت نہیں ہے لہذا نقصان حقیقی اور نقدی دونوں اعتبار سے تائید ہے۔ اور اگر غلام کو حجاب

کرنے کی اجازت دے دی گئی ہو اور اس پر قرض پڑ چکا ہو تو اس کا یہ مطلب نہ ہو گا کہ مالک نے فدیہ ادا کرنے کو اختیار کر لیا ہے اور اس پر اس کی قیمت واجب الّا دا ہوگی۔ اس کا مختار نہ بننا اس لیے ہے کہ تجارت کی اجازت دینے سے حوالے کرنا ناممکن نہیں ہو جاتا، نہ تو قرض پڑھنے سے قبل اور نہ ہی اس کے بعد اور قیمت کا واجب الّا ہو اس لیے ہے کہ غلام کی گردن سے قرض کا متعلق ہو نا اس میں نقصان کا باعث ہے اور اس کا سبب مالک کی طرف سے ہے اور وہ سبب ہے تجارت کی اجازت لہذا اس پر اس کی قیمت واجب الّا دا ہوگی اور اگر ولی بنا بت ورم کا ولی اس غلام کو اس نقصان کے باوجود قبول کرنے پر راضی ہو تو مالک پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی۔ فدیہ کو اختیار کرنے کی جتنی صورتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان سب کا متعلق اس بات سے ہے کہ مالک نے اس کو جرم سے باخبر ہونے کے باوجود کیا ہو اور اگر وہ اس سے باخبر نہ ہو تو فدیہ کا اختیار کرنے والا بھی جنس بنے گا، خواہ جرم قتل کا ہو یا اس سے کمتر کسی عضو وغیرہ پر (کیونکہ یہاں جو اختیار ہے یہ ترجیحی ہے اور جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کس چیز کو اختیار کر رہا ہے اختیار متعلق نہیں ہوتا اور وہ چیز ہے جرم کا فدیہ اور جرم کا فدیہ اختیار کرنا ترجیحی اختیار ہے اور جرم سے واقف ہونے بغیر ترجیحی اختیار بحال ہے۔ پھر اگر جرم جان پر (یعنی قتل کا) ہو تو اس پر غلام کی قیمت اور خونہاں سے جو کمتر ہوگا وہ واجب ہوگا اور اگر جرم جان سے کمتر ہے ہو تو اس پر اس کی قیمت اور جرم ہائے میں سے جو کمتر ہو وہ واجب ہوگا کیونکہ اس نے فدیہ کو اختیار کیے بغیر حوالے کرنے کو جس کا استحقاق تھا فوت کر دیا ہے لہذا قیمت ادا کرے گا۔ اور اگر اس نے اس کی قطعی بیع کر دی ہو اور اسے جرم کی خبر نہ ہو اور اس جرم کی بابت حداثی چارہ ہوئی نہ کی گئی ہو یہاں تک کہ عدالتی حکم کے تحت یا اختیار ویرت یا خیار شرط کی وجہ سے عیب کی بنا پر غلام اس کو واپس کر دیا جائے قراس سے کیا جائے گا کہ غلام کو حوالے کر دیا فدیہ ادا کر دیکر جب اسے جرم کا علم نہ تھا تو وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا بھی نہیں بنا، یہاں تک کہ وہ "اور اگر جرم کا علم ہونے کا بعد کیا ہو تو اس پر فدیہ واجب الّا دا ہوگا کیونکہ جرم کا علم ہونے کے بعد اس کو فردیت کرنے سے وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا بن گیا کیونکہ یہ اس کی ملک کے نازل ہونے کی وجہ سے اس کو حوالے کرنا ناممکن نہیں رہا اور غلام کو واپس کر دینے سے یہ ملک بحال نہ ہوگا۔ اس پر اشکال ہے کیونکہ ان ناشیائے مکہ ساتھ رذیرے سے عقد کا نسخہ ہے اور اس کا مفہوم منقریب انشاء اللہ واضح ہو جائے گا۔

اگر غلام کسی آدمی کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کو کوئی جراحت لگائے، اس کو اس میں حوالے کرنے یا فدیہ ادا کرنے کا اختیار دیا جائے اور وہ حوالے کرنے کو اختیار کرے پھر وہ فدیہ مر جائے قراس حالت میں حوالے کرنا باطل نہ ہوگا کیونکہ حوالے کرنے کا واجب ہونا قتل اور قطع کی وجہ سے بدل نہیں جاتا کیونکہ اس کو دونوں حالتوں میں حوالے کیا جائے گا۔ اور اگر وہ فدیہ کو اختیار کرے پھر وہ (یعنی جس پر جرم واقع ہوا) مر جائے تو اختیار باطل ہو جائے گا اور امام محمد کے نزدیک اگر وہ اسے اس سے از سر نو اختیار دیا جائے گا اور امام ابو یوسف کا پیلا قول بھی یہی ہے جبکہ قیاس چاہتا ہے کہ اس کا (پیلا اختیار) باطل نہ کیا جائے اور اس پر خونہا واجب ہوا امام ابو یوسف کا دوسرا قول یہی ہے اور ظاہر الروایت میں امام ابو حنیفہ کا قول مذکور نہیں ہے، ظاہر ہی رحمہ اللہ ہے امام صاحب کا قول امام محمد کے قول کے مثل ذکر کیا ہے۔ اور اگر غلام کو آزاد کرنے سے اس نے فدیہ کو اختیار کیا ہو مثلاً غلام کو فوراً آزاد کر دیا گیا ہو جس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے فدیہ کی ادائیگی کو اختیار کر لیا ہے پھر یعنی علیہ رجس

پر جرم واقع ہوا، مرعے کو اختیار باطل نہ ہوگا اور پوری ریت واجب الاداء ہوگی۔ قیاس اور استسنان دونوں کی روش سے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ جب مالک نے اصل جرم کا فدیہ ادا کرنا اختیار کر لیا تو اس کا یہ اختیار درست ہے اور جرم کا موجب اس پر لازم ہوگا اور زخم کے سرایت کرنے سے اصل جرم تبدیل نہیں ہوا بلکہ اس کا وصف تبدیل ہوا ہے اور وصف اصل کے تابع ہوتا ہے لہذا تہوع کے فدیہ کو اختیار کرنا تابع کے فدیے کو بھی اختیار کرنا ہے۔ استسنان کی توجیہ یہ ہے کہ جس قطع کے فدیے کو اختیار کیا گیا تھا جب وہ جان تک سرایت کر گیا اور اس سے اس کی موت واقع ہو گئی نہ جانتا، جرم بن گیا اور یہ دونوں (یعنی قطع اور قتل) دو مختلف جرم ہیں لہذا ایک کے فدیے کو اختیار کرنا دوسرے کے فدیے کو اختیار کرنا نہیں ہے لہذا اسے از سر نو اختیار کرنا ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب آزاد کرنے کی وجہ سے فدیہ کو اختیار کیا ہو کیونکہ جانتے ہوئے بھی اس کا اس کو آزاد کرنا کہ زخم جائز رہا ہی ہو سکتا ہے اس پر پوری ریت کو عائد کر دیتا ہے اور آزاد کر دینے کے بعد اس کو حوالے کرنا صحیح اس سے تو یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے پوری ریت کو اختیار کر لیا ہے اور اس پر وہ راضی ہے اور یہ مقوم یہاں موجود نہیں کیونکہ اختیار کرنے کے وقت جو کچھ واجب تھا اس سے آزاد کرنا موجب راضی نہیں ہوا اور فی الحال غلام حوالے کرنے کا عمل ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اختیار کیے جانے والے فدیے کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ فدیہ اس کے مال میں واجب ہوئے اور پوری طور پر واجب الاداء ہوگا ذرا مکمل طور پر کیونکہ اس جرم کا اصل حکم حوالے کرنے کا وجوب اور فدیہ دینا تو اس کے قائم مقام کی مانند ہے لہذا اس کی صفت وہی ہوگی جو اصل یعنی حوالے کرنے کی ہے اور حوالے کرنا اس کے مال (یعنی غلام) میں فوری طور پر واجب ہوتا ہے ذکر مکمل طور پر ایسے ہی فدیہ ہوگا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ یہ قیاس صورت کے استحکام ہے کہ جب متاع غلام خاص غلام ہوا اور اگر وہ مدبر غلام ہو تو اس کا جرم ثابت ہونے پر اس کے مالک کے ذمہ ہوگا۔ اس پر گونگونی موقوفات سے ہوگی۔ اس کا جرم یکے ثابت ہوگا اصل واجب کیا ہے اس پر واجب ہے اس واجب کی مقدار کیا ہے اور اس کی صفت کیا ہے۔ جہاں تک چھلے موضوع کا تعلق ہے تو اس کا جرم بھی ویسے ہی ثابت ہوگا جیسے خاص غلام کا جرم ثابت ہوتا ہے اور اس کو بھی بیان کر چکے ہیں اور مدبر غلام کے آزاد کرنے سے اس کا جرم ثابت نہ ہوگا اور اس کی بنا پر مالک پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی اور خاص غلام کی طرح آزاد کیے جانے کے بعد مدبر غلام سے کسی چیز کا مطالبہ بھی نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ مالک کے خلاف اقرار ہے لہذا درست نہیں جہاں تک اس جرم کے اصل واجب کا تعلق ہے تو اس کا اصل واجب مالک کے ذمہ مدبر کی قیمت ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ ذکور و نساء اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے صحابہ کرام کے مجمع میں مدبر کے جرم کا سوال کیا اور ان مالک پر عائد کیا تھا اور اس سے کسی صحابی کا اختلاف نہ کرنا منقول نہیں ہے لہذا اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے اور اجماع کے مقابلے میں قیاس کو ترک کیا جاتا ہے۔ علاوہ انہیں غلام کے جرم کی بات یہ ہے کہ مالک اس کو حوالے کرنا واجب ہے اور مدبر کو اپنے حوالے کرنا مستحب ہوگا نیز اس کے کہ اس نے فدیہ کو اختیار کیا ہے اس سے نہ کو اختیار کیے ہوئے کرنے کا مستحب نہ مالک کے ذمہ اس کی قیمت ہے اور اس کے کو واجب کر دیتا ہے



جیسے اگر وہ خالص غلام کو مدبر کرے اس مال میں کلاس جرم کی خیریت ہو رہی واجب کی مقدار اس جرم کے واجب کی مقدار یہ ہے کہ اس کی قیمت اور دیت میں سے جو قلیل تر ہو وہ واجب کیونکہ اگر دیت قلیل تر ہے تو جرم کے دلی کو اس رائے کے اختیار نہیں ہے اور اگر قیمت قلیل تر ہے تو مدبر کرنے کی وجہ سے مالک نے صرف گردن کو روکا ہے پس اگر اس کی قیمت دیت سے قلیل تر ہے تو اس کی قیمت کے بقدر اس پر واجب ہوگا، بدلیل مذکورہ اور اسے قیمت یا دیت میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق نہ ہوگا کیونکہ یہ تو قلیل تر اور کثیر تر میں اختیار رہنا ہوگا اور یہ بات حکمت سے بعید ہے اور اگر اس کی قیمت دیت سے کثیر تر یا اس کے مثل ہو تو اس پر دیت کی مقدار واجب ہوگی اور اس میں سے دس درہم کم کیے جائیں گے کیونکہ جرم کے ضمن میں غلام کی قیمت آزاد کی دیت سے زیادہ نہیں ہوتی بلکہ اس میں سے دس درہم کم کی جاتی ہے اور خواہ اس کا جرم تھوڑا ہو یا زیادہ اس کے جرموں کی بنا پر مالک پر اس کی ایک بار کی قیمت سے زیادہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ اس کے وجوب کا سبب جرم کے وقت اس کو روکا نہ ہے اور نہ ایک ہی ہے لہذا ایک ہی قیمت واجب ہوگی۔ علاوہ انہیں، مدبر کے جرم کے سلسلے میں قیمت خالص غلام کے جرم میں ذات کی مانند ہے، خواہ اس کا جرم تھوڑا ہو یا زیادہ اور اس پر حوالے کرنے کے علاوہ اور کوئی چیز واجب نہیں ہوتی، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور اس کی قیمت کو جرموں کے اولیاء کے درمیان ان کے جرموں کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا اور اس مسئلے میں پہلو جرم اور دوسرا جرم برابر میں کیونکہ ذات کو حوالے کرنے میں تقسیم اس طرح عمل میں آتی ہے تو ایسے ہی مدبر کی قیمت کو تقسیم کیا جائے گا۔ اور خواہ مالک کے حصے جو کچھ ہے اس پر قبضہ ہو گیا ہو، یا نہ ہوا ہو ہر دو صورت میں وہ اس میں باہم شریک ہوں گے اور اپنے حقوق کے تناسب سے اپنے حصے مقرر کریں گے۔ ان میں سے ہر ایک کے واسطے مدبر غلام کی قیمت کا اعتبار جرم کے وقوع کے دن کا کیا جائے گا نہ کہ مدبر بنانے کے دن کی قیمت کا اگرچہ ضمان کے واجب ہونے کا سبب (حوالے کرنے میں حائل) رکاوٹ یعنی سابق میں مدبر بنانا ہے لیکن یہ چیز سبب تب بنے گی جب اس کی شرط پائی جائے گی اور اس کی شرط ہے جرم تو جرم کے وقت گویا اس نے مدبر بنایا ہے۔ اس بات کا بیان مسائل میں یوں ہوگا کہ اگر جرم کے بعد مدبر مر جائے تو مالک کے حصے اس کی قیمت کی اور اسی ذات نہ ہوگی کیونکہ اس کے جرم کا حکم اس کے مالک کے لیے لازم ہے لہذا اس میں مدبر کا زندہ رہنا اور ہلاک ہونا دونوں برابر ہیں، بخلاف خالص غلام کے کہ اگر وہ جرم کرنے کے بعد ہلاک ہو جائے تو جرم کا حکم سرے سے ناکم ہو جائے کیونکہ اس کے جرم کا حکم حوالے کرنے کا وجوب ہے اور مرنے کے بعد اس کا حوالے کیا جانا ممکن نہیں رہا اور اگر جرم کے بعد اس کی قیمت کم ہو جائے مثلاً جرم کرتے وقت اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر اندہ صاحب ہو گیا تو مالک پر سے کچھ کمی نہ ہوگی اور اس کے حصے پوری قیمت واجب الہاں ہوگی کیونکہ اس میں کمی اس کے ایک جزو کا تلف ہونا ہے جب کہ کل کے ہلاک ہونے سے اس پر سے کوئی چیز مانتہ نہیں ہوتی تو اسی طرح ایک جزو کے ہلاک ہونے سے کوئی چیز مانتہ نہ ہوگی۔

اگر وہ کسی آدمی کو قتل کر دے پھر کسی اور آدمی کو قتل کر دے تو مالک پر صرف ایک قیمت ہی عائد ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر اس نے کئی جرم کا ارتکاب کیا ہو پھر مالک اسے آزاد کر دے تو اس پر صرف ایک قیمت ہی عائد ہوگی کیونکہ وجوب ضمان کا سبب تو (حوالے کرنے میں حائل) رکاوٹ ہے اور وہ ایک حصے لہذا آزاد

کیا جائے اور کیا جانے اور فوٹو ایک ہی ہیں۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے پھر ایک پہلے مقتول کے ولی کو قیامت ادا کر دے تو یہ ادا ہوگی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو قاضی کے حکم سے ہوگی یا قاضی کے حکم کے بغیر۔ اگر قاضی کے حکم سے ہو تو وہ دوسرے مقتول کے ولی کے لیے مانا۔ سے کوئی مطالبہ کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ ادا ہوگی پھر جو رشتہ اور جو رشتہ دار ہوتا ہے البتہ اسے یہ حق ہوگا کہ پہلے مقتول کے ولی سے نفعت قیمت کا نقصان کرے کیونکہ اس نے نفعت قیمت پر نفع قبضہ کیا ہے۔ اگر وہ جرم مختلف نوعیت کے ہوں مثلاً ایک جرم قتل کا ہو اور دوسرا جرم کسی عضو و طبرہ کو نقصان پہنچا کا تو وہ دوسرا جرم حصہ قیمت میں سے لینے کا نقصان کرے گا۔ اور اگر ادا ہوگی عدالتی حکم کے بغیر جو تو دوسرے مقتول کے ولی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو مالک سے نفعت قیمت کا نقصان لے جائے پہلے مقتول کے ولی سے منہاں لے کیونکہ وجہ ضمان کا سبب ہر دو کی طرف سے پایا گیا ہے کیونکہ مالک نے ادا ہوگی کر کے زیادتی کی ہے اور قاضی نے قبضہ کر کے زیادتی کی ہے۔ اگر وہ مالک کو نقصان پہنچائے تو مالک تاجب سے۔ غالباً کرے گا اور اگر وہ قاضی سے ضمان طلب کرے تو وہ مالک سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے اور مقتول کے ولی کو قیامت ادا کر دے پھر کسی دوسرے آدمی کو غلطی سے قتل کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب یہ مسئلہ اور پہلا مسئلہ دونوں یکساں ہیں اور اس میں تم کی تفصیلات وہی ہوں گی جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک مقتول ثانی کے ولی کو حق ہے کہ مالک سے ضمان طلب کرے اور اسے مقتول اول کے ولی کو نقصان ٹھہرانے کا حق ہے خواہ ادا ہوگی عدالتی حکم پر کی گئی ہو یا عدالتی حکم کے بغیر۔ سو صاحبین نے دونوں مسئلوں میں فرق کیا ہے جب کہ امام ابوحنیفہؒ نے دونوں کو یکساں کر دیا ہے۔ صاحبین نے جو فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں مالک مقتول ثانی کے قتل میں زیادتی کا مرتکب نہیں ہو گیا کیونکہ ادا ہوگی کے وقت جرم ثانی ناپید تھا لہذا اس کو نقصان ٹھہرانے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ پہلے مسئلے میں دونوں جرم ادا ہوگی کے وقت موجود تھے لہذا اس کی طرف سے مقتول اول کو ادا ہوگی زیادتی ہے اس لیے اس سے ضمان لیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توضیح یہ ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مالک بڑا بڑا جہاں سے ہونے کا سبب رکاوٹ ہے اور رکاوٹ پہلے اور دوسرے دونوں کے حق میں ایک ہی ہے تو ایسے ہو گیا کہ جیسے تمام جرائم ادا ہوگی کے وقت موجود تھے لہذا اس نے ادا ہوگی میں زیادتی کی ہے اس لیے اسے اس سے ضمان طلب کرنے کا حق ہے بخلاف اس کے کہ جب ادا ہوگی عدالتی حکم کے تحت کی گئی ہو کیونکہ قاضی کے حکم نے اس کو ادا ہوگی پر مجبور کر دیا تھا۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب دونوں جرموں کے وقت قیمت یکساں ہو اور اگر مختلف ہو مثلاً اس نے کسی آدمی کو قتل کیا اور اس کی قیمت اس وقت ایک ہزار تھی پھر اس کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو گئی اور بعد ازاں اس نے کسی آدمی کو قتل کر دیا تو مالک سے مقتول ثانی کے ولی کے لیے مزید ایک ہزار کا ضمان وصول کیا جائے گا اور اس زمانہ میں مقتول اول کے ولی کا کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ پہلے آدمی پر جرم کے ارتکاب کے وقت یہ زمانہ قیمت موجود نہ تھی لہذا زائد قیمت دوسرے کے سپرد کی جائے گی اور پہلی قیمت جو کہ ایک ہزار تھی پہلے اور دوسرے مقتول کے اولیاء کے درمیان تقسیم کر دی جائے گی اور ان کے حصے اس طرح نہیں گے کہ اگر پہلے کو دس ہزار ملیں تو وہ دوسرے کو دو ہزار کیونکہ دس ہزار میں سے ایک ہزار اس کو مل چکے ہیں چنانچہ اس ایک ہزار کی تقسیم انہیں حصے بنا کر کی جائے گی۔ دس حصے پہلے کو اور دس حصے دوسرے کو۔ اور اگر پہلے کے قتل کے

وقت اس کی قیمت دو ہزار ہو اور دوسرے کے قتل کے وقت ایک ہزار تو مالک سے کوئی فتویٰ نہ لیا جائے گا۔ ایک ہزار پورے مقتول اول کے ولی کو مل جائیں گے اور ایک ہزار ان میں انہیں حصے بنا کر تقسیم کیے جائیں گے، دس حصے مقتول ثانی کے ولی کو اور دس حصے مقتول اول کے ولی کو۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو قتل کر دے جب کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر اس کی قیمت بڑھ کر پندرہ سو ہو جائے پھر وہ کسی دوسرے آدمی کو قتل کر دے تو پانچ سو والا اسنا پورے کا پورا مقتول ثانی کے ولی کو ملے گا جس پر مقتول اول کے ولی کا کوئی حق نہ ہو گا کیونکہ پہلے جرم کے وقت یہ موجود نہ تھا اور ایک ہزار کو دونوں مقتولوں کے مابین تقسیم کیا جائے گا جس میں مقتول اول کے ولی کا حصہ پوری دیت یعنی دس ہزار کے حساب سے متعین ہو گا اور دوسرے کا حصہ ساڑھے نو ہزار کے حساب سے کیونکہ دس ہزار میں سے پانچ سو اسے مل چکے ہیں لہذا ایک ہزار کی تقسیم اتالیس حصے بنا کر مل میں لائی جائے گی کیونکہ ہم پر پانچ سو کو ایک حصہ بنالیں گے، انیس حصے مقتول ثانی کے ولی کو اور دس حصے مقتول اول کے ولی کو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ہمارے ایک اس جرم کے وادیب کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ مالک کے مال میں فوری طور پر واجب الادا رہے کیونکہ یہ بغیر خبر کو اختیار کیے حوالے کرنے سے روکنے کا ضمان ہے اور اس سے مالک سہ ماہ میں نیابت واجب ہوتی ہے جو فوری طور واجب الادا ہوتی ہے، جیسے کہ وہ جرم غلام کو مدبر بنائے جب کہ اسے اس کے جرم کی خبر نہ ہو اور یہ اس لیے ہے کہ رکاوٹ کا ضامن حوالے کرنے کے ضمان کے قائم مقام کے مانند ہے اور حوالے کرنا اس کے مال میں فوری طور پر واجب ہوتا ہے تو ایسے ہی خیال ہو گا۔ واللہ تعالیٰ العون والحق للصاب۔

اور اگر قاتل ام ولد ہو تو جملہ مذکورہ موقوفوں میں ام ولد اور مدبر یکساں ہیں کیونکہ ان دونوں کے جرم کا واجب جی رکاوٹ کا ضمان ہے، فرق صرف یہ ہے کہ رکاوٹ کی صورت مختلف ہے، چنانچہ ام ولد کی صورت میں اس کے بطن سے بچہ پیدا ہونے کا احتمال ہے، اس کا حوالہ ہے جبکہ مدبر کو مدبر (مدبر بنائے) سے اس لیے یہ دونوں جرم کے حکم میں یکساں ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر قاتل مکاتب ہو اور اس نے کسی اجنبی کو غلطی سے قتل کر دیا ہو تو اس کا جرم ثابت ہونے پر بخود اس کے زبانی یا کسی اور کے مالک کے۔ اس ضمن میں گفتگو ان موضوعات پر ہوگی کہ اس کا جرم کیونکر ثابت ہوگا اصل واجب کیا ہے اور کس پر ہے، وجوب کی کیفیت کیا ہے، واجب کی مقدار کیا ہے اور اس کی صفت کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، اس کا جرم ہی انی طریقوں سے ثابت ہوگا جس سے خاص غلام، مدبر اور ام ولد کا جرم ثابت ہوتا ہے نیز اس کی طرف سے اقرار جرم سے بھی ثابت ہو جائے گا، خلافت ان (خاص غلام، مدبر اور ام ولد) کے جرم کے کیونکہ وہ مالک کے خلاف اقرار ہے لہذا اس سے درست نہیں ہوگا جب کہ مکاتب کا اقرار خود اس کے اپنے خلاف ہے کیونکہ وہ اپنی کمائی کا اپنے مالک سے زیادہ خدا ہے، لہذا اس کا اقرار صحیح ہے، اسی طرح جرم سے اس کا مال پر مصالحت کرنا بھی درست ہے کیونکہ وہ ایک ایسے حق سے مصالحت کرنا ہے جو اس کے لیے ظاہر و طور پر ثابت ہے۔ اور اگر وہ اقرار کرے اور مصالحت کر کے پھر بدل کتابت

باصرف جرم کے قواسم کا حکم ہم انشاء اللہ غافلے اس کے بعد بیان کریں گے۔ جہاں تک اس کے جرم کے اصل واجب کا اور اس بات کا تعلق ہے کہ وہ کس پر واجب ہوتا ہے تو یہ واجب ہے اس کی قیمت جو خود اس پر واجب ہوتی ہے نہ کہ اس کے مالک پر کیونکہ مالک کی کوئی خود اس کے اپنے پیسے ہوتی ہے نہ کہ مالک کیلئے لہذا اس کے جرم کا موجب اس کے ذمے ہے نہ کہ اس کے مالک کے نہ کہ خراج ضمان (یعنی فائدہ زمرہ) کے ساتھ ہوجائے بخلاف اصلی غلام بندہ اور ام ولد کے کیونکہ حوالے کیے جانے کی رکاوٹ خود اس کی طرف سے ہے نہ کہ اس کی ہے اور وہ رکاوٹ جسے نکالت قبول کرنا۔ لہذا اس کی قیمت خود اس کے ذمے واجب الوداع ہے بخلاف اصلی غلام، بندہ اور ام ولد کے۔ جہاں تک وجوب کی کیفیت کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے اندر کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہمارے سینوں علماء کا کہنا ہے کہ اس کی قیمت قطعی اور حقی طور پر خود اس کے ذمے واجب الوداع ہوگی۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ اگر وہ جرم ہم ارتکاب کرے پھر جرم کے فوراً بعد وہ (بدل کتابت کی ادائیگی سے) عاجز آجائے تو پھر ہمارے نزدیک اس کے مالک سے کیا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دو یا پھر فدیہ ادا کرو۔ جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اسے فروخت کیا جائے گا اور اس کی قیمت مقتول کے اولیاء کو ادا کی جائے گی۔ اسٹیبلشمنٹ اگر وہ جرم کرے پھر اس کے فوراً بعد دوسرا جرم کرے تو ہمارے نزدیک اس پر صرف ایک قیمت واجب ہوگی جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک یہی قیمت کے بعد اس پر دوسری بار بھی قیمت واجب ہوگی اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں کہ اگر وہ کوئی جرم کرے اور قاضی قیمت ادا کر لے گا حکم جاری کرے پھر وہ دوسرا جرم کرے تو اس پر بار دیگر قیمت واجب ہوگی۔ ہمارے تین ائمہ رحمہ اللہ نے جو ان صورتوں میں فرق کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب قاضی نے پہلے جرم کے بارے میں قیمت ادا کرنے کا حکم جاری کیا تو حقی طور پر قیمت اس کے ذمے واجب الوداع ہوگئی اور دوسرا جرم خالی (یعنی بری الذمہ گھبرانے سے سرزد ہوا ہے لہذا یہ بار دیگر قیمت کی ادائیگی کا متقاضی ہے۔ جہاں تک عدالتی حکم سے پہلے کا تعلق ہے تو گردن پہلے جرم میں ملوث پہلو جو پہلے ہی ملوث ہوا اس کو ملوث نہیں کیا جاتا۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ صاحب پر قیمت کو واجب کرنے کا سبب ہے ایک ایسے حق کے باعث حوالے کیے جانے کا ناگھن ہونا جو کتابت کے معاہدے کے تحت اس کے لیے ثابت ہوا ہے کیونکہ حوالے کیے جانے کا امتناع جب اس حق کی وجہ سے ہوا تو قیمت اس پر واجب الوداع ہوگی کیونکہ ضمان کے ساتھ طراح ہوتا ہے لیکن یہ مفہوم قاضی کے حکم پر توقف کرنے کو لازم نہیں سمجھتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام کے جرم کا اصلی حکم اس کے حوالے کیے جانے کا وجوب ہے اور یہاں اس سے امتناع ایک ایسے سبب سے ہے کہ جس کے زائل ہونے کی بابت ایسی ہی ہدایتیں جوتی اور وہ سبب ہے کہ ثابت کیوں کر اس امر کا امکان ہے کہ وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز آجائے کیونکہ کیا اوقات طراح آجائے گا کہ جس کے نتیجے میں وہ پھر سے غلام بن جائے۔ لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ جرم خاص غلام سے سرزد ہوا ہے لہذا قطعی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی قیمت اس کے ذمے واجب الوداع ہوگئی ہے، صرف ظاہر کو دیکھ کر یہ حکم لگایا جاسکتا ہے جب کہ

معاہدہ درحقیقت توقف پر ہے اور یہ توقف ہونا چند چیزوں میں سے کسی ایک چیز سے دور ہو سکتا ہے۔ ایک متنزل کے دلی کو قیمت ادا کرنے سے کیونکہ قیمت کی ادائیگی اس پر واجب ہے تو حیب اس سے ادائیگی کر رہی تو حق حقدار کو پہنچ گیا لہذا اس سے واپس نہ لیا جائے گا دوسرے اس کا آزاد ہونا ہے اور یہ آزادی یا تو بدل کتابت کی ادائیگی سے ہوگی یا ابتداءً آزاد کیے جانے سے اور تیسرے یہ کہ پورا بدل کتابت چھوڑ کر مر جائے اپنے پیچھے مینا چھوڑے کیونکہ وہ اپنی زندگی کے آخری لمحے میں آزاد ہو گیا تو اس کی کمائی میں اس کا حق قرار پایا گیا اور خوالے کیے جانے سے مایوسی واقع ہوگئی لہذا قیمت کی ادائیگی واجب ہوگی اور اگر وہ اپنے پیچھے مینا چھوڑے اور بدل کتابت کی پوری ادائیگی کے لیے مال نہ چھوڑے تو کتابت کا مراد بدلے کے زندہ رہنے تک برقرار رہے گا لہذا وہ اپنے باپ کی طرف سے ادائیگی کی کوشش کرے گا اور اسے ادا کر دے گا جس کے نتیجے میں وہ خود اور اس کا باپ دونوں آزاد ہو جائیں گے اور باپ کی آزادی کو اس کی زندگی کے آخری لمحے سے مستند کیا جائے گا چوتھے یہ کہ قاضی نے قیمت ادا کرنے کا حکم دیا کیونکہ قیمت کی ادائیگی واجب تھی اور اس کے ساتھ عدالتی حکم کے مل جانے سے اس کا جواب قرار پایا یا پھر قیمت پر صلح کر لینے سے کیونکہ صلح بمنزلہ عدالتی حکم کے ہے۔ یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ حیب جرم آنکھوں دیکھنے یا شہادت کے ذریعے ثابت ہو اور اگر ثبوت جرم اس کے اقرار سے ہو تو اگر اس نے قیمت ادا کر دی تھی مگر بعد میں بدل کتابت ادا کرتے سے عاجز رہا تو اس کا اقرار باطل نہ ہوگا اور قیمت واپس نہیں لی جائے گی کیونکہ حق دار کو مل گیا اس لیے واپس نہیں لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے ادائیگی نہ کی ہو لیکن آزاد ہو گیا ہو یا تو بدل کتابت ادا کیے یا ابتداءً آزادی کے ساتھ یا پورا بدل کتابت یا بچہ چھوڑ کر مرنے سے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ آزاد نہ ہوا ہو لیکن وہ بدل کتابت کو ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو اگر بیعت قاضی کے اس پر قیمت کا فیصلہ دینے سے پیشتر ہو تو بلا اختلاف اس کا اقرار اس کے مالک کے حق میں باطل ہے چنانچہ فوری طور پر اس کی بناء پر وہ موقوف نہیں ہوگا لیکن اس کے آزاد ہونے کے بعد اس کا بچھا کیا جائے گا کیونکہ عدالتی حکم سے قبل بدل کتابت کی ادائیگی سے حیب وہ عاجز ہو گیا تو عقد کتابت سرے سے ہی فسخ ہو گیا اور وہ پھر سے خالص غلام بن گیا جیسے کہ وہ پہلے تھا لہذا یہ بات واضح ہوگی کہ اس نے اپنے مالک کے خلاف اقرار کیا ہے اور غلام کا مالک کے خلاف اقرار باطل ہے البتہ آزاد کیے جانے کے بعد اس کا بچھا کیا جائے گا کیونکہ اس کا خود اپنے خلاف اقرار درست ہے۔ اور اگر قیمت کی ادائیگی کے عدالتی حکم کے بعد ہو تو اس کا اقرار مالک کے حق میں باطل ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک فی الحال وہ موقوف نہیں ہوگا البتہ آزاد کیے جانے کے بعد اس کا بچھا کیا جائے گا حیب کہ صاحبین کے نزدیک اس کا اقرار مالک کے حق میں باطل نہ ہوگا اور فوری طور پر وہ موقوف ہوگا اور اس کو فروخت کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ظاہرہ طور پر قیمت اس کے ذمہ واجب الادا ہے کیونکہ اس کا اقرار ظاہرہ طور پر درست ہے یا یہ کہ عدالتی حکم سے اس کا جواب قرار پایا ہے لہذا غیر کی وجہ سے اس کے بطلان کا احتمال نہیں۔ یہ ایسے ہی

ہے جیسے کہ اگر وہ کسی آدمی کے حق میں اپنے ذمے کسی قرض کا اقرار کرے اور پھر اس کو ادا کرنے سے عاجز رہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کے اقرار کا یہ طور صحیح ہونا کتابت کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ کتابت کی ذیل میں تو تجارت کرنا آتا ہے اور حرم کا اقرار تجارت نہیں ہے اور وہ (بظاہر صحیح) تو اس لیے ہے کہ وہ اپنی کافی گامگاہ کی پرستش زیادہ حقدار اور حبیب وہ عاجز ہو گیا تو مالک اس کی کافی گاہ زیادہ حقدار ہو گیا اس لیے اس کا اقرار باطل ہو گیا۔ اور اگر اقرار کی جگہ صلح ہوتی مثلاً کوئی مکتب کوئی حرم غلطی سے کر لے پھر مال کے عوض اس پر صلح کر لے تو اس کی صلح پیدل مذکورہ صحیح ہے۔ پھر اس نے ذلی جرم کو بدل لگا اور کہی ہوئی دنگ ہو سکیں کسی بھی طریقے سے آزاد ہو جائے تو صلح قرار پائی اور باطل نہیں ہوگی اور اگر اس نے بدل لگا اور دنیا ہو اور مذہبی آزاد ہو اور یہاں تک کہ ادا ہو گئی ہے عاجز ہو گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب اس پر مال واجب نہ رہے گا اور مالک سے کیا جائے گا کہ حوالے کر دے یا فدیہ ادا کرے، جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر مال واجب نہ رہے گا اور اس کے ذمے قرض ہو جائے گا۔ اس مسئلے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی یہی صورت ہے کہ اگر مکتب کسی آدمی کو ٹھکانا قتل کر دے پھر خونِ مکہ سے مال کے عوض صلح کر لے پھر بدل صلح کے ادا کرنے سے قبل (بدل کتابت کی اور انگی سے) عاجز ہوا جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی اور فی الحال مال مأخوذ نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ باطل نہ ہوگی اور فوری طور پر مأخوذ ہوگا۔ اگر مشغول کسی ولی دو ہوں اور مکتب ان میں سے صرف ایک کے ساتھ مصالحت کر لے تو اس سے قصاک ساقط ہو جائے گا اور جس ولی سے اس نے جس مال کے عوض صلح کی ہے اس کو وہ مال ادا کرنا اس پر واجب ہے اور دوسرے کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا چنانچہ مکتب سے اس کی نصف قیمت اور نصف دیت میں سے جو کمتر ہوگا اس کا ادا ان اس کے لیے وصول کیا جائے گا، یہ نصف کل کے اعتبار سے ہوگا۔ اور اگر وہ (بدل صلح کی) اور انگی سے قبل عاجز ہو جائے تو صلح کرنے والے کے حصے کو فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد کیے جانے کے بعد کیا جائے گا۔ جہاں تک دوسرے ولی کے حصے کا تعلق ہے تو مالک سے کیا جائے گا کہ ادا غلام حوالے کر دے یا نصف دیت کے بقدر فدیہ ادا کر دے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی جب کہ صاحبین کے قول کے بموجب وہ ادا غلام حوالے کرے گا یا نصف دیت کے بقدر فدیہ ادا کرے گا جبکہ اس کا دوسرا نصف صلح کرنے والے کے حصے کے طور پر فروخت کیا جائے گا یا پھر مالک اس کی طرف سے ادا ہو کر دے۔

اگر خاص غلام (رقن) کسی آدمی کو ٹھکانا قتل کر دے اور اس کے دو ولی ہوں، غلام ان میں سے ایک ولی کے ساتھ مصالحت کر لے تو دوسرے ولی کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا اور صلح کرنے والے کا حصہ اس کے آزاد کیے جانے کے بعد وصول کیا جائے گا، اس میں ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جہاں تک صلح ذکر نہ ہو لے ولی کا تعلق ہے تو مالک سے کیا جائے گا کہ ادا غلام اس کے حوالے کر دے یا نصف دیت کے بقدر فدیہ ادا کرے۔ اگر مکتب پیشتر اس کے کہ اس سے کوئی چیز وصول کی جائے نہ ہو جائے اور اپنے لیے کچھ بھی دھوڑے یا پورا بدل کتابت نہ دھوڑے تو جرم رائجان ہائے گاہ کیونکہ حبیب وہ عاجز ہونے کی حالت میں مر گیا تو وہ خاص غلام ہونے کی حالت میں مراد اور خاص غلام اگر کوئی جرم

کے بعد پھر جہانم ہو گا۔ یہ نہ۔ اٹھنا جاتا ہے اور وہ اپنے کچے جو مال چھوڑے گا اس پر مالک کا حق ہو گا جب وہ غلام مرے تو اس کا ترک مالک کا مال ہو گا لہذا اس پر اس کا حق ہو گا۔ اور اگر صاحب مر جائے اور اپنے کچے مال چھوڑے اور اس کے ذمے قرض اور بدل کتابت واجب الادا ہو تو اجنبی کے قرض سے (ادائیگی کا) آغاز کیا جائے گا کیونکہ مالک کا قرض کمزور قرض (دین ضعیف) ہے کیونکہ مالک کا اس کے غلام پر قرض واجب نہیں ہوتا لہذا قوی تر سے ابتدا کرنا اولیٰ ہے۔ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ابن المسیبؓ سے کہا کہ قاضی شریح یہ کہتا ہے کہ اجنبی اور مالک باجم حصے دار ہوں گے تو سید بن المسیب نے کہا کہ شریح سے غلطی ہوئی ہے اور اگر وہ زیغ بن ثابت کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کریں تو یہ بڑے بڑے اور حضرت زید کا قول ہے کہ اجنبی کے قرض سے ابتدا کر کے جائے گی اور نظام ہے کہ ان کا فیصلہ صحابہ کرامؓ سے پوشیدہ تھا اور یہ معلوم نہیں کہ کسی صحابی نے آپ کے فیصلے کی مخالفت کی ہو لہذا اس پر اجماع ہے۔ اگر کتابت مر جائے اور اپنے کچے پورا بدل کتابت اور ایک جرم چھوڑ جائے تو جرم سے ابتدا کرنا بہتر ہے کیونکہ قوی ترین ہے۔ اور اگر وہ مر جائے اور اپنے کچے مال چھوڑ جائے اور اس کے ذمے قرض بدل کتابت اور جرم ہو تو اگر اس کے خلاف جرم (کامعاً و منہ اور اگر نہ) کا عدالتی فیصلہ کیا گیا ہو تو ولی جرم اور قرض دار دونوں برابر ہیں کیونکہ جب جرم کی بابت فیصلہ کر دیا جائے تو وہ قرض بن جاتا ہے لہذا یہ دونوں قرض ہیں تو کسی ایک سے ابتدا کرنا اولیٰ نہیں ہے۔ اور اگر جرم کی بابت فیصلہ نہ کیا گیا ہو تو قرض سے ابتدا کر کے جائے گا کیونکہ وہ اس کے ذمے سے متعلق ہے اور جرم کا قرض ایسا مالک اس کے ذمے سے متعلق نہیں ہو لہذا پہلا زیادہ مؤکد اور قوی تر ہے اس لیے اس سے ابتدا کر کے جائے گی اور اس سے قرض چکا یا جائے گا پھر بقیہ مال کو دیکھا جائے گا سو اگر بدل کتابت کی اس سے پوری ادائیگی ہو سکتی ہو تو ولی جرم اولیٰ ہے لہذا اپنے اس کو ادائیگی کر کے جائے گی اور اگر اس سے بدل کتابت کی پوری ادائیگی نہ ہو سکتی ہو تو باقی ماندہ مال پر مالک کا حق ہو گا کیونکہ اس صورت میں وہ خالص غلام مر ہے۔ بدیل مذکورہ اور یہ اس صورت کے برعکس ہے کہ جب وہ مرے ہو کہ اس صورت میں کتابت جس قرض کو چھوڑے چکاوے چاہے اجنبی کے قرض کو پہلے چکاوے یا جرم کے تاوان کو پہلے اور اگر دے اور چاہے بدل کتابت سے ابتدا کر کے کیونکہ وہ اپنی کافی میں سے ادا کرے گا اور اپنی کافی میں تدبیر کرنے کا اسے اختیار ہے لہذا اسے اختیار ہے کہ جس قرض سے چاہے ابتدا کر لے۔ اسی بنا پر علامہ نے کتابت کی بابت کہا ہے کہ اگر وہ مر جائے اور اپنے کچے ایک مینا چھوڑ جائے تو اس کا مینا اس کی کافی میں ہے جس قرض کو چاہے پہلے ادا کر دے کیونکہ وہ کتابت کے قائم مقام ہے اس لیے اس کی کافی میں تدبیر کرنا اس کے اختیار میں ہے۔ بخلاف اس کے کہ وہ مرنے کے بعد اپنے کچے کوئی مینا چھوڑے کیونکہ اس کی موت کی صورت میں مستقامتی کے اختیار میں ہو گا اس لیے وہ سب سے اولیٰ ہے ابتدا کر کے پھر اس کے بعد جو اولیٰ ہو گا اس سے علیٰ نذر التیاس واللہ بسما ذلک العظمیٰ

اگر بوقت جرم اس کی قیمت کی بابت مالک اور ولی جرم کے درمیان اختلاف ہو تو امام ابو یوسف

کے دوسرے قول کے بموجب، جو کہ امام محمد کا بھی قول ہے، مکاتب کے قول کو تسلیم کیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے پہلے قول۔ کہ بموجب اس وقت اس کی جو قیمت ہوگی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن ماضی کے بارے میں حال حکم ہی ملکتا ہے پس یہ حکم بنایا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قول کو، تحریر یہ ہے کہ کوئی جرم زیادہ ضمان کا دعویدار ہے جب کہ وہ اسے مالش سے نکال دے اور اس کا قول لیا جائے گا۔ ورنہ تعالیٰ الموفق۔

جہاں تک اس (مکاتب) کے جرم کے سبب واجب کی مقدار کا تعلق ہے، تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو کم ہو وہ مقدار واجب ہوگی کیونکہ دیت اگر کمتر ہو تو کوئی جرم کو اس سے زائد وصول کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ دیت اگر کمتر ہو تو مکاتب کی طرف سے زائد کی روک نہیں ہوتی لہذا زائد اس پر لازم نہ ہوگی۔ اور اگر اس کی قیمت دیت سے کمتر ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی اور اسے اختیار نہیں دیا جائے گا اور اگر دیت سے زیادہ ہو یا بقدر دیت ہو تو دیت میں سے دس درہم کم کر دیے جائیں گے کیونکہ غلام جرم کے ضمن میں اس سے زیادہ مقدار میں مستور نہیں ہوتا خواہ اس نے جرم کیا ہو یا اس پر جرم واقع ہوا ہو اور جرم کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ قیمت حوالے کرنے کے بدل کے مانند ہے اور حوالے کرنا جرم کہنے پر واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح مکاتب کی حق کی وجہ سے سابقہ کتابت کی بنا پر روک جرم سزا دہنے کے وقت سبب نئی کتابت سبب واجب ہے جو جرم پر جرم کے بدلے قیمت کا واجب ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ہمیں تک اس واجب کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ اس پر فوراً واجب الادا ہوتی ہے ذکر اس کی حالت پر عمل طور پر کیونکہ غلام کے جرم کی بابت اصلی حکم حوالے کرنا ہے اور یہ تو اس کے قائم مقام کے طور پر ہے اور حوالے کیا جاتا اس پر فوری طور پر واجب ہوتا ہے ذکر عمل طور پر تو یہی حکم اس کے قائم مقام کا ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب متول ایسی ہو اگر وہ قاتل کا مالک ہو تو قاتل ان حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو خاص غلام ہوگا یا ام ولد ہوگی یا مکاتب ہوگا۔ اگر وہ خاص غلام ہو اور اس نے اپنے مالک کو غلطی سے قتل کیا ہو تو اس کا جرم ہائیکساں جائے گا کیونکہ مالک کا اپنے غلام پر قرض واجب نہیں ہوتا اور اگر وہ اسے عمدتاً قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، ہدیس مذکورہ۔ اور اگر وہ اس کو عمدتاً قتل کر دے اور اس کے ورثہ ہوں، ان میں سے ایک ولی اس کو معاف کر دے جس کی بنا پر قصاص ساقط ہو جائے تو جرم باطل ہو جائے گا اور ظرین کے قول کے بموجب جس نے معاف نہیں کیا اس کے حق میں کوئی چیز واجب نہیں ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ معاف کرنے والے سے کیا جائے گا کہ یا قاپٹا آدھا حصہ، جو کہ غلام کا چوتھا حصہ ہے معاف نہ کرنے والے کے حوالے کر دیا اس کی چوتھا دیت بطور فدیہ اگر وہ۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی تحریر یہ ہے کہ قصاص ان دونوں کے درمیان مشترک تھا، ہر ایک کو نصف کا حق تھا، وجہ ان میں سے ایک نے معاف کر دیا تو آدھا قصاص ساقط ہو گیا اور اس کے ساتھ کہ حصہ جو کہ نصف ہے مال میں تبدیل ہو گیا ہو کہ دو حصوں میں غیر میں طور پر موجود



ہے 'اس کا نصف جو کہ ایک چوتھائی ہے اس کے حصے میں ہے اور نصف اس کے شریک کے حصے میں ہے تو جو اس کے حصے میں ہے وہ ساقط ہو جائے گا اور جو اس کے شریک کے حصے میں ہے وہ ثابت ہو جائے گا۔ طرفین کے قول کی تصریح ہے کہ دیت یا تو مالک کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اور وارث اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے، اس حق کو وصول کرنے کے لیے جو اس کے واسطے واجب ہو یا پھر وارث کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے یا اس طور کہ وراثت کے طریقے سے ملک ان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، خواہ کسی طرح سے ہو مالک کا اس کے غلام پر قرض واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر قائل مدبر ہو اور اس نے اپنے مالک کو غلامی سے متسلک کیا ہو تو اس کا جرم رائیگال جائے گا اور اپنی قیمت ادا کرنے کا کوشش کرنا اس کے ذمہ ہے کیونکہ اگر دیت واجب ہو تو لازم بات ہے کہ مالک پر واجب ہوگی کیونکہ اگر وہ کسی اجنبی کے خلاف جرم کرتا تو اس پر دیت واجب ہوتی تو یہاں مدبر اور اولیٰ اس پر واجب ہوگی اور بیک وقت اس کے حق میں اور اس کے خلاف دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے البتہ وہ خود اپنی قیمت کے لیے کوشش کرے گا کیونکہ آزار فی وصیت کے طریقے سے ثابت ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ایک تہائی (ترکے) میں سے اس کا اعتبار کیا جاتا ہے اور وصیت قاتل کے سپریش کی جاتی مگر آزاد کیا جاتا ہے تو اس کو قتل کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اس پر اپنی ذات کی قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ اس کو عداقت قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اپنی قیمت کے لیے کوشش کرے گا۔ بدلیل مذکورہ اور اس کے وارثوں کو اختیار ہوگا کہ یا تو اپنے پٹے سے قصاص وصول کریں اور ساریہ (قیمت کے لیے کوشش) باطل ہو جائے گی اور اگر چاہیں تو ساریہ وصول کریں پھر قصاص میں اس کو قتل کر دیں کیونکہ یہ دونوں حق ان کے لیے ثابت ہیں اور ساریہ کو اختیار کر لینے سے قصاص ساقط نہیں ہوتا اس لیے کہ ساریہ مقتول کا بدل نہیں ہے بلکہ یہ تو غلامی کا بدل ہے۔ اور اگر مالک کے دونوں بچوں میں سے کوئی ایک ولی معاف کر دے تو دوسرے ولی کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا بخلاف حق (خالص غلام) کے اس لیے کہ وہاں ضمان کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر ضمان واجب ہوتا تو غلام پر مالک کے حق میں واجب ہوتا جب کہ غلام پر مالک کا کوئی دین واجب نہیں ہو سکتا لیکن یہاں اس کا واجب ہونا ممکن ہے کیونکہ مدبر اپنے مالک کے مرنے پر آزاد ہوتا ہے لہذا وہ آزاد ہونے کی حالت میں ہی وکالی کرے گا اس لیے اس پر دیت کو واجب کرنا مالک کے حق میں غلام پر دین کو واجب کرنا نہیں ہے، تو دونوں میں ہی فرق ہے۔

اگر ام ولد اپنے مالک کو غلامی سے یا عداقت قتل کر دے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو مدبر کا ہے البتہ ساریہ میں دونوں میں فرق ہوگا کیونکہ ام ولد کے ذمے ساریہ نہیں ہوتا جب کہ مدبر اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے سعی و کما لی کرتا ہے اس لیے کہ مدبر میں آزادی وصیت کے طریقے سے ثابت ہوتی ہے جب کہ ام ولد کی آزادی وصیت نہیں ہوتی کہ تہائی ترکے میں اس کا اعتبار کیا جاتا۔ اور اگر ام ولد اپنے مالک کو عداقت قتل کر دے اور اس مالک کے دو بیٹے ہوں جو اس کے سوا کسی اور کے پیٹ سے ہوں، ان دو بیٹوں میں سے ایک اس کو معاف کر دے تو اس بیٹے کے واسطے جس نے معاف نہیں کیا وہ اپنی نصف قیمت کے لیے دوڑ و دوپ کرے گی کیونکہ ان میں سے ایک کے معاف کرنے سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔

اور دوسرے کا حصہ مال میں تبدیل ہو گیا۔ اور اس پر بعض اپنی نصف قیمت کے لیے سعایہ ہو گا  
 ذکر نصف دیت کے لیے اگرچہ سعایہ کے واجب ہونے کے وقت وہ آزاد ہے کیونکہ وہ اپنے  
 مالک کے مرنے پر آزاد ہو جاتا ہے اور قیمت کے لیے دوڑ دھوپ وہ بکالت آزادی کرے گی اس لیے کہ اگر کتاب  
 جرم کے وقت وہ ملو کر تھی لہذا دونوں حالتوں یعنی وقوع جرم کے وقت کی حالت کا اور سعایہ کے واجب ہونے کے  
 وقت کی حالت کا اعتبار کرنا لازم ہے۔ اور اگر وہ دونوں حالتوں میں ملو کر ہو مثلاً اس نے کسی اجنبی کو غلطی سے قتل  
 کیا ہو تو قیمت واجب ہوگی اور یہ مالک پر واجب ہوگا ذکر اس (ام ولد) پر اور اگر وہ اگر کتاب جرم کے وقت  
 ملو کر ہو اور سعایہ کے وقت آزاد ہو تو جرم دونوں حالتوں کا اعتبار کریں گے چنانچہ اگر کتاب جرم کی حالت کا اعتبار  
 کرتے ہوئے ہم نصف قیمت واجب کریں گے اور یہ نصف قیمت اس پر واجب ہوگی ذکر مالک پر اور  
 ایسا سعایہ کے واجب ہونے کی حالت کا اعتبار کرنے کی بنا پر ہے اس طرح دونوں حالتوں کا حتی الامکان  
 اعتبار کر لیا گیا۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک اس کے بطن سے ہو تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا  
 اور وہ اپنی چوری قیمت کے لیے سزا کرے گی۔ قصاص کے واجب نہ ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ اگرچہ واجب  
 ہوتا تو دونوں میں مشترک طور پر واجب ہوتا اور اس کے اپنے پیشے کے واسطے قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ  
 ماں کے خلاف بچے کے واسطے قصاص واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ ماں کے احترام کے باعث قصاص کو وصول کرنا  
 محال ہے جہاں تک سعایہ کے لازم ہونے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاص تو ایک ہذرہ بنا پر ساقط ہوا تھا  
 جب کہ قیمت کی بابت کوئی ہذرہ نہیں پایا جاتا لہذا وہ چوری قیمت کے لیے سزا کرے گی اور وہ قیمت ان دونوں میں  
 کے درمیان مشترک ہوگی۔

اور اگر کتاب اپنے مالک کو غلطی سے قتل کرے تو قیمت اور موت میں سے جو کسر ہوگا وہ اس پر واجب  
 ہوگا کیونکہ مالک کے خلاف کتاب کا جرم موجب پاداش ہے جیسے اس کے مالک کا اس پر جرم موجب پاداش  
 ہے کیونکہ اس کی گائی اور اس کے جرائم کے تاوان اس سے متعلق امور میں اس کی حیثیت اجنبی کی ہے کیونکہ وہ  
 اپنی گائی کا اپنے مالک کی نسبت زیادہ حقدار ہے۔ قیمت فوری طور پر واجب الٰہی ہوگی کیونکہ بر تو اس میں  
 واجب ہوتی ہے کہ اس کو حوالے کرنا ممنوع ہے لہذا یہ فوری طور پر واجب الٰہی ہوگی جیسے دہرے جرم کے سلب پر  
 مالک پر واجب ہوتی ہے۔ اور اگر غلّی تھا گیا ہو تو اس پر قصاص واجب ہوگا۔ واللہ سہما و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب  
 قاتل اور مقتول دونوں آزاد ہوں یا

### اگر قاتل اور مقتول غلام ہوں

قاتل آزاد اور مقتول غلام ہو یا قاتل غلام اور مقتول آزاد ہو اور اگر وہ دونوں غلام ہوں مثلاً یہ کہ  
 کوئی غلام کسی غلام کو غلطی سے قتل کر دے تو مقتول دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو کسی اجنبی کا غلام ہوگا یا قاتل  
 کے مالک کا غلام ہوگا اور اگر کسی اجنبی کا غلام ہو یا تو مالک کے خاص غلام مرقن ہو تو مالک سے کیا جائے گا کہ یا تو قاتل  
 غلام کو حوالے کر دیا ہو نقدیہ دے خواہ مقتول مرقن ہو یا دیر یا ام ولد یا کتاب۔ یہ صورت اور وہ صورت کہ جب  
 مقتول آزاد اور مقتول غلام دونوں برابر ہیں مجزاس کے کہ وہاں مالک سے کیا جاتا ہے کہ حوالے کر دے وہاں دیت  
 بطور نقدیہ دو جبکہ یہاں اس سے کیا جائے گا کہ حوالے کر دے یا پھر قیمت بطور نقدیہ ادا کرے۔ اور اگر قاتل دیر

یام ولد ہو تو ملک پر مدبر اور ولد اور ام ولد کی قیمت واجب ہوگی خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا ملک صاحب، جیسے اس صورت میں ہو تا ہے کہ حبس مقتول آزاد اور اجنبی ہو۔ اور اگر قاتل ملک صاحب ہو تو اس پر خود اپنی قیمت واجب ہوگی خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا ام ولد یا ملک صاحب، بالکل ویسے جیسے اس صورت میں ہو تا ہے کہ حبس مقتول آزاد اور اجنبی ہو۔ یہ تو اس صورت میں ملک صاحب کے حبس مقتول کسی اجنبی کا غلام ہو اور اگر وہ قاتل کے ولی کا غلام ہو تو اس پر قاتل کا جرم رائج نہیں جائے گا خواہ قاتل قن ہو یا مدبر یا ام ولد خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا ام ولد یا ملک صاحب اور اگر قاتل ملک صاحب ہو تو اس کا جرم موجب پاداش ہوگا خواہ مقتول کسی اجنبی ہو یا مدبر یا ام ولد خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا ام ولد یا ملک صاحب۔ یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب کوئی غلام کو غلطی سے قتل کرے اور اگر وہ عمدتاً قتل کرے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، خواہ مقتول کوئی بھی ہو و اللہ جل شانہ العالی۔

## ۴۔ قتل مشابہ بہ قتل خطا

دو اقسام | جہاں تک اس قتل کا تعلق ہے جس میں قتل خطا کے معنی پائے جاتے ہیں تو اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ایک قسم تو یہ کہ وہ ہر لحاظ سے اس کے مانند ہو اور وہ یوں کہ اس کا ارتکاب اپنے ہاتھوں سے کیا ہو۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ وہ ایک لحاظ سے اس کے مانند ہو اور وہ یوں کہ وہ سبب انگیزی سے واقع ہو ہو۔

پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ کو یا ہوا شخص کو روٹ بدسنے سے کسی آدمی کے اوپر گر پڑے اور یوں اس کو قتل کر دے تو یہ قتل ہر لحاظ سے قتل خطا کے مشابہ ہے کیونکہ یہ آزاد سننے سے واقع نہیں ہوا اس لیے کہ وہ تو اس کے ہاتھ سے مر ہے تو اس پر اس قتل کے احکام لاگو ہوں گے جیسے گناہ سے اور یوں ہوا کا واجب ہونا اور میراث اور وصیت سے محرومی کیونکہ جب یہ ہر لحاظ سے اس کے مشابہ ہے تو اس (یعنی قتل خطا) کے لیے جو شرعی احکام وارد ہوئے ہیں وہ دلائل اس (قتل مشابہ بہ قتل خطا) کے لیے بھی وارد قرار پائیں گے۔ یہی حکم اس مسئلے کا ہے کہ اگر کوئی شخص چھت پر سے نیچے بیٹھے ہوئے آدمی پر گر پڑے اور یوں اس کو قتل کر دے۔

دیت اور کفائے کے وجوب کی توجیہ | دیت اس لیے واجب ہوگی کہ اس میں خطا کا مفہوم موجود ہے اور وہ ہے ارادے کا نہ ہونا۔

اور گناہ سے کا واجب ہونا اور میراث اور وصیت سے محرومی اس لیے ہے کہ ذاتی طور پر قتل کا ارتکاب پایا گیا ہے کیونکہ وہ اس کے بوجھ سے مر ہے خواہ مقتول عام راستے میں بیٹھا ہو یا اپنی ذاتی ملکیت میں۔

اگر کسی آدمی پر گر گرنے والا شخص ہلاک ہو جائے اور اگر بیٹھے ہوئے شخص کے بجائے گرنے والا آدمی ہلاک ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر توڑ

شخص اپنی ذاتی ملکیت میں بیٹھا ہو یا قیاسی ایسی جگہ پر بیٹھا ہو جہاں بیٹھا ہونا جرم نہیں ہے تو بیٹھے والے شخص پر کوئی عین واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کا بیٹھا ہونا غم و زیادتی نہیں ہے لہذا اس سے پیدا ہونے والی چیزیں اس پر قتل و غارت نہیں ہوں گی اور گرنے والے آدمی کا خون رانجناں ہوگا۔ اور اگر وہ کسی ایسی جگہ پر بیٹھا ہو جہاں بیٹھا ہونا جرم ہے تو گرنے والے

اوی کا خون بہا بیٹھے ہوئے شخص پر واجب ہوگا جسے اہل عقل وداشت نہیں کر سکتے کیونکہ وہاں بیٹھ کر غم و فزا دینا کا  
ترکباب ہو اے اس لیے اس سے پیدا ہونے والی چیز کا اس پر نمان ہوگا جیسے کواں کو دھونے کے مسئلے میں ہوتا ہے لیکن  
اس پر نگارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے۔ جیسے کواں کو دھونے والے مسئلے میں ہوتا  
اگر کوئی شخص عوار یا  
راہ چلے ہاتھ سے کوئی چیز گرنے کی وجہ سے کسی کا ہلاک ہو جانا۔

اٹھائے راستے پر پیدل جا رہا ہو اور وہ چیز اس کے ہاتھ سے گر جائے اور (جس پر گرسے) اسے قتل کرے۔ اسے تو اس کا بھی  
یہ حکم ہے کیونکہ اس میں خطا کا مضموم پایا گیا ہے اور یہ قتل ذاتی ارتکاب سے واقع ہوا ہے کیونکہ آواز قتل مقتول کی  
کمال کو لگا ہے۔ اور اگر وہ عوار کو پھینکے (یعنی جسم سے نکالے) ہوئے ہو اور وہ عوار کسی دوسرے شخص پر گر پڑے اور وہ اس  
کو قتل کر دے یا اس سے اس کا پتلا یا اس کی پیادہ یا اس کا ٹیلہ یا اس کی گڑی جو اس نے پہن رکھی ہو مسموم ہو۔ یہ  
گرسے اور اس سے الگ کر دہ ہلاک ہو جائے تو اس پر قصا کوئی ضمان مانہ نہیں ہوگا کیونکہ اسے پھینکا ایک ضرورت ہے  
اس لیے کوگوں کو ایسی چیزوں کے پھینکے کی حاجت ہوتی ہے اور ان کو گرنے سے بچانا ان کے کہیں میں نہیں ہوتا لہذا  
اس میں حرج عام ہے اس لیے (اسے) ضمان نہ (اسما) مال ہے جب کہ وجہ کے اٹھانے میں ایسی کوئی ضرورت نہ  
علاوہ انہیں اٹھانے ہوئے وجہ کو گرنے سے بچانا بھی ممکن ہے۔ اور اگر سنی ہوئی چیز ایسی چیزوں میں سے ہو جن کو عام طور  
پر نہیں پھینکا جاتا تو اس صورت میں وہ ضمان ہوگا۔

عوار یا کسی آدمی کو اپنے اگھے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے روند ڈالے تو اس کا بھی جی ٹھکے کیونکہ اس قتل میں خطا کا مضموم موجود  
ہو کہ عام راستے پر جا رہا ہو اور اس کا

چہاے کسی آدمی کو اپنے اگھے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے روند ڈالے تو اس کا بھی جی ٹھکے کیونکہ اس قتل میں خطا کا مضموم موجود  
ہے اور قتل ذاتی ارتکاب سے واقع ہوا ہے اس لیے کہ سوار کا وجہ جو پائے پر ہے اور جو پایہ اس کا آڑ ہے لہذا اس  
کے بوجھ سے واقع ہونے والا قتل سوار کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ یہ ذاتی ارتکاب سے واقع ہونے والا قتل ہے۔ اور  
اگر وہ چوپایہ کاٹ لے یا ٹکر لگائے یا اگھے پاؤں پر پکڑا ہو کر دھڑکے تو وہ ضمان ہوگا لہذا اس پر نگارہ واجب نہیں  
ہوگا اور نہ ہی وہ میراث اور وصیت سے محروم ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے ذکر ذاتی ارتکاب  
ہے۔ چہاے کہ کچھ سے ہانکنے والے اور آگے سے چھپنے والے پر بھی نگارہ واجب نہیں ہوگا اور نہ ہی مرد و عورتوں  
میراث اور وصیت سے محروم ہوں گے کیونکہ کچھ سے ہانکنے اور آگے سے چھپنے کا عمل جو پائے کو قتل کے قریب  
کر دیتا ہے لہذا قتل سبب انگیزی سے ہے ذکر ذاتی ارتکاب سے اور ذاتی ارتکاب کے بجائے سبب انگیزی سے واقع ہونے والے  
قتل کا ان احکام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ سوار کے کیونکہ وہ ذاتی طور پر عیب حمل ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر  
چکے ہیں۔ سوار کے پیچھے بیٹھنے والا شخص اور سوار دونوں برابر ہیں۔ ان دونوں پر نگارہ واجب ہوگا اور دونوں میراث  
اور وصیت سے محروم ہوں گے کیونکہ دونوں کا وجہ جو پاس ہے اور جو پایہ ان دونوں کا آڑ ہے لہذا یہ دونوں ذاتی  
ارتکاب کے مرتکب سے قاتل ہیں۔ اور اگر چھپنے سے چھپا ہوا دونوں یا دم مار کر کسی کو ہلاک کر دے تو سوار پر اس کی وجہ  
سے کوئی ضمان مانہ نہیں ہوگا اور نہ ہی اٹھانے اور پھینکنے والے پر۔ قاعدہ کلیہ ہے کہ عام راستے میں پھینکا یا ٹکرا اور

کھینچنا اس شرط پر ان کی اجازت دی گئی ہے کہ ان کا انجام سلاحتی ہو لہذا واجب جنگ ان کا انجام سلاحتی دہوان کی اجازت نہیں ہے اس لیے اس سے تخم لینے والا واقعاً قابلِ ضمان ہوگا، سو اسے اس کے کر کے کوئی ایسا واقعہ ہو کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو، ورنہ عام راستے کو استعمال کرنے کا دور وازہ ہی بند ہو جائے گا اور اس کی کوئی راہ نہیں ہے جتنے ہوئے پا مال کرنا، مگر اگر اگلی ٹانگیں کھڑی کر کے روڈ نہا، ہلکا اور کھینچنا، سواری کو تاکا ہو میں رکھ کر اور لوگوں کو راستے سے ہٹا کر اس سے بچنا ممکن ہے جب کہ پچاڑی مارنے سے بچاؤ ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح چوپائے کا پیشاب، لید اور دمن کی رال ہے، لہذا اس کا لحاظ کرنا سافطہ ہوا اور یہ دہونے کے مانند ہو گیا۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ پاؤں (سے واقع ہونے والا قتل) رائیگاں ہے اور پاؤں سے مراد ہے پچاڑی مارنا۔ اسی لیے پھلنے والے کے پھلنے سے بچنے والی گرد و کالہ نہیں کیا جاتا، چنانچہ اس کی وجہ سے اگر کوئی مال خراب ہو جائے تو پھلنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اسی حرج، اگرچہ بایہ اپنے کھڑوں سے گرد و لنگریاں اڑائے تو اس میں کوئی ضمان نہ آئے گا، بدلیل مذکورہ۔ جہاں تک بڑے پتھروں کا تعلق ہے تو ان کے اڑانے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ ان کو اڑانے سے احتراز کیا جاسکتا ہے اس لیے کہ ایسا دیکھنے میں سختی کرنے سے ہوتا ہے۔ اور اگر لکھم کھینچ کر جانور کو ٹھہرائے اور وہ پچاڑی یا دم سے تو نقصان رائیگاں ہوگا کیونکہ اس میں حرج عام ہے۔ اور اگر وہ ہلکے پتھر سے جانور کو ٹھہرائے اور وہ کسی آدمی کو ہلاک کر دے تو اگر تو اس نے اپنی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ ٹھہرایا مثلاً عام راستے میں تو ان سب امور میں وہ ضامن ہوگا خواہ اس جانور نے اگلے پاؤں سے پا مال کیا ہو یا پچھلے پاؤں سے، منہ سے کاٹا ہو یا ٹانگہ ماری ہو یا اگلی ٹانگیں اٹھا کر مارا ہو یا پچاڑی ماری ہو یا دم سے مارا ہو یا اس کی ٹیڈر یا پیشاب یا منہ کی رال سے کوئی چیز تھکت ہو گئی ہو تو عام صورتوں میں اس پر ضمان واجب ہوگا، اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ اس پر سوار تھا یا سوار نہیں تھا کیونکہ عام راستے میں جانور کے لید کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں ہے، اجازت تو صرف گزرنے کی ہے کسی اور چیز کی نہیں کیونکہ اس کے ٹھہرنے سے لوگوں کو تکلیف پہنچتی ہے اور یہ ضروریات میں سے نہیں ہے لہذا عام راستے میں اس کا ٹھہرنا بلا ضرورت ظلم و زیادتی ہے، اس لیے اس سے تخم لینے والا نقصان قابلِ ضمان ہوگا، خواہ اس سے پھینکا ممکن ہو یا ممکن نہ ہو، البتہ اگر وہ سوار ہو تو اگلے پاؤں اور پچھلے پاؤں سے پا مال کرنے کی صورت میں اس پر کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ ذاتی طور پر قتل کا مرتکب ہوگا اور اگر وہ سوار نہ ہو تو کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ قتل سبب اغیرزی سے واقع ہوا ہے مذکور ذاتی ارتکاب سے۔ اسی طرح، اگر وہ جانور کو مسجد کے دروازے پر ٹھہرائے تو یہ عام راستے میں ٹھہرانے کے مانند ہے کیونکہ جہاں ٹھہرانے میں وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے، البتہ اگر امام (محرمان) نے مسجد کے دروازے کے پاس جانور کے ٹھہرانے کی کوئی جگہ مقرر کر رکھی ہو اور لوگ وہاں اپنے جانوروں کو ٹھہرانے ہوں تو وہاں ٹھہرنے سے چارچوبہ نقصان پہنچتا ہے اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ امام کو ایسا کرنے کا اختیار ہے اگر ایسا کرنے سے لوگوں کو تکلیف نہ پہنچتی ہو اس لیے وہاں جانور کو ٹھہرا کر اس کے کسی ظلم و زیادتی کا ارتکاب نہیں کیا، سو یہ اپنی ملکیت میں ٹھہرانے کے مانند ہے۔ البتہ اگر وہ سوار ہو اور اس کا چوپایہ کسی آدمی کو روند کر قتل کر دے تو یہ مختلف صورت ہے کیونکہ یہ ذاتی ارتکاب کے طریقے سے قتل واقع ہو ہے لہذا بھی مجسوں پر اس کا حکم یکساں ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس کی اپنی ملکیت میں ایسا ہو تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ اسی طرح، اگر وہ اپنے جانور کو ایسی جگہ ٹھہرائے جہاں ٹھہرانے کی امام نے اجازت دے رکھی ہو جیسا کہ گھوڑوں اور غنموں کی

منہی میں ہوتا ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ دلیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر وہ جنگل میں اپنے جانور کو شہر آنے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ جنگل میں شہر آباد کیا ہے اس لیے کہ اس سے لوگوں کو تکلیف نہیں پہنچتی، لہذا ایسا کرنے سے وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب نہیں ہوتا۔ یہی حکم راستے کا ہے کہ اگر وہ راستے کے ع میں شہر آنے تو یہاں شہر بنائیے ہی ہے جیسے بعد عالم راستوں میں شہر آباد ان جگہوں میں کہ جہاں جانور شہر آنے کی امام نے لوگوں کو اجازت دے رکھی ہو۔ چل، باسو یا پاک، رہا ہو یا کچھ ر، با ہو تو وہ عناصر میں ہوگا کیونکہ اجازت صرف شہر آنے کے حمان کو ساقط کرنے میں مؤثر ہے۔ راکھی اور پس اس لیے کہ وہاں شہر آنے کا مباح ہو تا تو اجازت سے مستفید ہو اسے کیونکہ یہ اجازت سے قبل ثابت نہ تھا اور چلنے ہٹنے اور کھینچنے کی اجازت امام کی اجازت سے ثابت نہیں ہوتی کیونکہ یہ اس سے قبل بھی ثابت تھی لہذا وہ بصورت حال بزرگ رہی جو اجازت سے قبل تھی۔ اور اگر شہر آباد یا چلنا یا ہٹنا یا کھینچنا اپنی حکیت میں ہو تو مذکورہ امور میں سے کسی میں بھی حمان تو ہے نہ ہوگا ماسوا اس کے کہ وہ سوار ہو اور اس حالت میں اس کا سواری کا جانور اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے پامال کرے کیونکہ یہ افعال اپنی ملک میں سرزد ہوں تو ظلم و زیادتی شمار ہوتے ہیں اور سبب انگیزی اگر تعدی نہ ہو تو وہ جب حمان کا سبب نہیں بنتی۔ جہاں تک چلتے ہوئے یا کھینچنے کی حالت میں اگلے پا پچھلے پاؤں سے پامال کرنے کا تعلق ہے تو یہ قتل کا ذاتی ارتکاب ہے۔ ذکر سبب انگیزی سے پہلے یہ لکھا وہ واجب ہوگا۔ کیونکہ حمان ہر صورت میں واجب ہوتا ہے خواہ اس کی اپنی ملکیت میں فعل واقع ہو یا ہو یا اپنی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ پر اور خواہ اس شخص کو جس پر جرم واقع ہو وہاں داخل ہونے کی اجازت تھی یا نہیں تھی یہ نہ ہوگا کہ اس کے اپنے افعال سے واقع ہوتی ہے اور اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو تو اس کو جلا کر کرنا مباح نہیں ہوتا۔

اگر وہ ظلم و زیادتی میں سواری کے جانور کو باندھ دے تو جب تک جانور اپنے بندھنے کی جگہ گھومتا ہے اگر وہ جانور اپنے اگلے پا پچھلے پاؤں سے کوئی نقصان کر دے یا لید یا پیشاب کرے اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو اس پر حمان قائم ہوگا کیونکہ اپنی ملکیت کے سوا دوسری جگہ شہر اگر وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہو اسے۔ اگر یہی عمل جائے اور وہ جانور اس جگہ سے چلا جائے تو اگر اس سے کوئی چیز تلف ہوگی تو رائیگاں ہوگی کیونکہ شہر آنے کی جگہ سے جب وہ ہٹ گیا تو ظلم و زیادتی کا مفہوم بھی جا مارا۔ اور اگر وہ اسے رسی سے باندھ کر بغیر اس کو شہر آنے اور شہر آنے جانے کے بعد وہ جانور اپنی جگہ سے ہٹ جائے پھر وہ کسی آدمی پر جرم کرے یا کوئی چیز اس سے تکان ہو جائے تو وہ رائیگاں ہوگی کیونکہ جب وہ شہر آنے جانے کی جگہ سے ہٹ گیا تو ظلم و زیادتی بھی داخل ہوگی اور ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے ان جگہوں میں از خود داخل ہو کر جرم کیا ہے۔ اگر جانور کسی آدمی سے جگہ کر بھاگ جائے یا رسی تڑا کر بھاگ جائے تو اسی بھاگنے کی حالت میں اس سے جو نقصان ہوگا اس پر کوئی حمان قائم نہ ہوگا۔ جس کی دلیل یہی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ اگر بھاری بھر پور رائیگاں ہے یعنی جو پائے کا ٹکڑا ہو از خود رائیگاں ہے۔ غلا وہ انہیں اس کے ہر گھنے یا رسی تڑا کر بھاگنے میں اس (یعنی مالک) کا کوئی دخل نہیں ہے اور اس سے احتراز اس کے لیے ممکن نہیں ہے لہذا اس سے پیدا ہونے والی چیز قابل حمان نہیں ہوگی۔

اگر وہ اپنے چوپائے کو کچھ ٹسے تو اسی دوران میں وہ جو نقصان کرے گا وہ اس کا مناسی ہوگا کیونکہ اسی دوران میں اس کا چلنا اس کے چھوڑنے کی طرف منسوب ہے اور چھوڑنے میں وہ زیادتی کا مرتکب تھا تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے اس کو دھکے پانے والے والا ہو۔ اور اگر وہ چوپائے یا بایں شہر آنے پر کوئی نقصان

کرے تو اس صورت میں اگر تو اس چوپائے کے لیے اس کے سوا کوئی اور راستہ نہ ہو تو اس نقصان کا حائل چھوڑ  
 دے۔ پر عائد ہوگا کیونکہ وہ چھوڑنے کے حکم پر برقرار ہے اور اگر اس کے لیے کوئی دوسرا راستہ بھی ہو تو نقصان  
 عائد نہ ہوگا کیونکہ چوپایہ اپنی مرضی سے مٹا ہے لہذا چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا اور وہ چوپایہ ایسے ہو گیا کہ جیسے خود  
 رہی مٹ کر بھاگے ہو۔ اور اگر وہ کسی پرندے (مثلاً باز وغیرہ) کو چھوڑے اور وہ اسی دوران میں کوئی نقصان کرے  
 تو بالاجماع چھوڑنے والا ضمان نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے اس کو اپنی کتاب الزیارات میں بیان کیا ہے اس شخص کے  
 بارے میں جو حرم میں اپنا باز چھوڑے اور وہ حرم کے کسی پاکیزہ اور مظلوم جانور کو شکار کر لے تو وہ ضمان نہ ہوگا کیونکہ  
 اس کا یہ فعل اس کے اپنے اختیار سے ہے اور اس کا فعل رائیگاں ہے۔

اور اگر وہ کتے کو اکسائے اور وہ کسی آدمی کو کاٹ لے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس  
 پر ضمان عائد ہوگا جیسے پرندہ چھوڑنے کی صورت میں ہوتا ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہوگا  
 جیسا چوپائے کو چھوڑنے میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ اسے ہانک یا کھینچ رہا ہو تو ضمان عائد ہوگا اور  
 اگر نہ ہانک رہا ہو اور نہ ہی کھینچ رہا ہو تو ضمان عائد نہیں ہوگا؛ امام اہل مدینہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول  
 کی توجیہ یہ ہے کہ کتا کتے کا فعل ہے جس کو اس نے اپنی مرضی سے کیا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ اس پر اقتضار کیا جا  
 اور اس کا فعل رائیگاں ہے البتہ ہانکنے یا کھینچنے سے وہ اسے اتلاف پر اکسائے والا بن جاتا ہے اور یوں تلف  
 کا سبب ہو جاتا ہے اس لیے یہ سواری کے جانور کو ہانکنے یا کھینچنے کے مشابہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ  
 ہے کہ کتے کو اکسانا چوپائے کو چھوڑنے کے مانند ہے اور روانگی کے دوران میں پیچھے والے نقصان کا چھوڑنے  
 والا ضمان ہوتا ہے تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ کتا اپنی مرضی و اختیار  
 سے کتا ہے اور اکسانا تو جوش بیدار کرنے کے لیے ہے اور اس کا فعل رائیگاں ہے۔

اور اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے گھر میں داخل ہو اور اس کا کتا اس کو کاٹ لے تو وہ ضمان نہ ہوگا خواہ  
 وہ اس کی اجازت سے اس کے گھر میں داخل ہوا ہو یا بغیر اجازت کے کیونکہ کتے کا فعل رائیگاں ہے۔ اور اس کے  
 مالک کی طرف سے کتنے کی سبب انگریزی نہیں پائی گئی کیونکہ اس کی طرف سے تو صرف یہ پایا گیا ہے کہ اس نے سنا سکر  
 میں رہا کہ ہے اور یہ مباح ہے چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: مَكَلِّمِينَ تَعَلَّمُوا لِقَائِهِمْ وَمَقَاتِلَهُمْ اللَّهُ  
 فَكُلُّوْا مِنْهُمَا أَمْسِكُوا عَلَيْكُمْ كُمُودَ - (اور جو سدھو تم شکاری جانور) شکار پر دوڑانے کو کہ ان کو سکاٹے  
 ہو اس میں سے جو اللہ تم کو سکھایا۔ پس کھاؤ اس میں سے جو وہ روک لیں تمہارے لیے۔

اور اگر کوئی شخص راستے میں سانپ یا بچھو ڈال دے اور وہ کسی آدمی کو ڈس لے تو ڈالنے والا  
 ضمان نہ ہوگا کیونکہ اس کا ڈالنے کا فعل ظم و زیادتی ہے البتہ اگر وہ اس جگہ سے بہت کر کسی اور جگہ چلا جائے تو  
 ضمان نہیں ہوگا کیونکہ اس کے پیچھے سے ظم و زیادتی ہے۔

اگر دو گھر سوار یا ہم گھر جانیں اور دونوں مرد میں تو ہمارے تینوں امر کے نزدیک ہر دو کی دیت دہر  
 کی عاقبت کے ذمے واجب الاءا ہوگی سبب کہ امام زفرؒ کے نزدیک ہر ایک کی برادری کے ذمے دوسرے کی  
 نصف دیت ہوگی اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک

کی موت و وفاتوں کے سبب واقع ہوئی ہے۔ ایک فعل تو اس کا اپنا اور دوسرا اس کے ساتھی کا اور باقی اس کے ساتھی کی نگر اور خود اس کی اپنی نگر تو اپنے فعل سے جو حاصل ہوا وہ تو رائیگاں ہے اور اس کے ساتھی کے فعل سے جو حاصل ہوا اس کا اعتبار کیا جائے گا لہذا لازم ہے کہ ہر دو کی برادری کے ذمے دوسرے کی نصیب دیت ہوگی۔ کہ کوئی شخص اپنے آپ کو زخم لگائے اور کوئی دوسرا آدمی بھی اس کو زخم لگا دے اور دوسرا جانے دے اور دوسرے کے ذمے نصف دیت ہوگی۔ بدیل مذکورہ یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔ چنانچہ بدیل یہ ناظمی ہی ہے۔ اور کیا ہوا وہ قول ہے جو چاہے مذہب کے مثل ہے۔ علاوہ ازیں، دونوں میں سے ہر شخص اپنے ساتھی کی شہرت مرا ہے لہذا اس کا ساتھی خاص ہوگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی شخص راستے میں دیوار تعمیر کرے اس دیوار سے ٹکر۔ کوئی آدمی مر جائے تو دیوار والے پر خون بہا واجب ہوگا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگی۔ کہ اپنے ساتھی کی نگر کے ساتھ اس کی اپنی نگر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر اس کا اعتبار سب سے تو براستے پر دیوار تعمیر کرنے والے پر پوری دیت واجب نہ ہوتی کیونکہ وہ آدمی اس دیوار پر نہ جاتا اور وہ اس سے ٹکرایا تھا۔ اسی طرح کنواں کھودنے والے پر پوری دیت لازم آتی ہے۔ اگرچہ بتا دیا۔

و آدمی ایک رسی کو کھینچے میں یہاں تک کہ وہ رسی ٹوٹ جاتی ہے اور دونوں گریختے ہیں اور دونوں سے بے کے بل گریں اور مر جائیں تو اس میں سہ سے کوئی عمنان عائد نہیں ہوگا کیونکہ دونوں میں سے کوئی بھی اپنے ساتھی کے فعل کی بنا پر نہیں مرا ہے کیونکہ اگر اپنے ساتھی کے فعل کی وجہ سے موات یقیناً منہ کے بل گرنے واجب وہ پیش کے بل گرا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ وہ خود اپنے فعل سے مرا ہے۔ وہ فعل ہے اس کا رسی کو کھینچنا لہذا ہر دو اپنے اپنے فعل سے مرے ہیں اس لیے کہ یہ عمنان عائد نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ دونوں منہ کے بل گریں تو ہر دو کی دیت دوسرے کی عائد کے ذمے ہوگی کیونکہ اس کے منہ سے بل دے سے یہ بات معلوم ہوگی کہ وہ اپنے ساتھی کے کھینچنے کے باعث مرا ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک تو پہنچے کے بل کرے اور دوسرا منہ کے بل گریں تو ہر دو مر جائیں تو منہ کے بل گرنے والے کی دیت دوسرے کی عائد کے ذمے ہوگی کیونکہ وہ اپنے ساتھی کے فعل سے مرا ہے جو کہ اس کو کھینچنا ہے اور پہنچے کے بل گرنے والے کی دیت واجب نہیں ہوگی کیونکہ وہ خود اپنے فعل سے مرا ہے۔ اور اگر کوئی کاشتے والا رسی کو کاٹ دے جس کی وجہ سے وہ دونوں گر کر مر جائیں تو رسی کاٹنے والے پر عمنان عائد ہوگا کیونکہ اس نے ان دونوں کی ہلاکت کا سبب فراہم کیا اور سبب انگیزی سے واقع ہونے والی ہلاکت موجب عمنان ہوتی ہے۔ جیسے کنواں کھودنے والا اس قسم کے دوسرے مسائل میں ہوتا ہے۔

باپ کے ہاتھ میں بچہ ہو جس کو کوئی آدمی اس کے ہاتھ سے کھینچے اور باپ اس کو پکڑے رکھے یہاں تک کہ مر جائے تو اس کا خون باپ کے کھینچنے والے کے ذمے ہوگا اور اس کا باپ اس کا وارث ہوگا کیونکہ باپ اس کو پکڑے رکھ کر کا تھا اس لیے جب کہ کھینچنے والے کا کھینچنا ظلم و زیادتی ہے لہذا اس پر عمنان عائد ہوگا۔ اور اگر وہ آدمی ایک بچے کو اپنی اپنی طرف کھینچے ان میں سے ایک دعویٰ کرے کہ وہ بچہ اس کا بیٹا ہے جب کہ دوسرا دعویٰ کرے کہ وہ اس کا غلام ہے



اور وہ بچے دونوں کے کھینچنے کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو جو آدمی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس کا غلام ہے اس پر اس کا خون بہا واجب ہوگا کیونکہ اس کا کھینچنا ظلم و زیادتی ہے اس لیے کہ ایک بچے کی بابت تنازعہ کرنے والے دو آدمیوں میں سے جو اس کا باپ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے وہ اس کا زیادہ معتد بہ نسبت اس سے کہ جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس کا غلام ہے، لہذا اس کا اسے پکڑنے رکھنا برقی ہے جب کہ دوسرے کا اسے کھینچنا باقی ہے، اس لیے وہ ضامن ہوگا۔

ایک آدمی کے ہاتھ میں کپڑا ہو، ایک دوسرا آدمی اس کپڑے سے چٹ جائے، کپڑے والا اس کے ہاتھ سے کپڑے کو کھینچے اور کپڑا پھٹ جائے تو کپڑے سے چٹنے والا آدمی نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ چٹنے والے کو وکیلین کپڑے والے کا حق ہے لیکن اس پر لازم ہے کہ کھینچنے بغیر اس کو دھکیلے اور جب اس نے کھینچ لیا تو یہ نقصان دونوں کے فعل سے واقع ہوا لہذا اٹھان دونوں میں تقسیم ہو جائے گا۔

ایک شخص کسی دوسرے شخص کے بازو کو اپنے دانتوں سے کاٹے، کاٹنے والے بازو والا شخص اس کے منہ سے اپنے بازو کو کھینچے جس کے نتیجے میں کاٹنے والے کے دانت گر جائیں اور بازو والے کا گوشت نکل جائے تو دانتوں کی دیت رائیگاں ہوگی اور کاٹنے والا بازو کے جبرائے کا ضامن ہوگا کیونکہ کاٹنے والے کا کاٹنے کا فعل ظلم و زیادتی ہے جب کہ کھینچنے والے کا فعل ظلم و زیادتی نہیں ہے کیونکہ کاٹنا ایک تکلیف ہے اور اس کو حق ہے کہ اس تکلیف کو اپنے سے دور کرے۔

ایک شخص دوسرے شخص کے پہلو میں میٹھ جائے اور اس کے کپڑے کے اوپر میٹھ جائے اور اس کو اس کا ظلم نہ ہو، کپڑے والا کہتا ہو اور اس شخص کے میٹھنے کی وجہ سے اس کا کپڑا پھٹ جائے تو میٹھنے والا آدمی نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ نقصان میٹھنے اور کھینچنے کی وجہ سے ہوا ہے اور میٹھنے والے کا میٹھا ظلم و زیادتی ہے کیونکہ اسے اس کے اوپر میٹھنے کا حق نہیں تھا لہذا یہ نقصان ان دونوں کے فعل سے واقع ہوا ہے اس لیے حمان دونوں پر تقسیم ہوگا۔

ایک آدمی نے دوسرے شخص کا ہاتھ پکڑا اور اس سے مصافحہ کیا، اس نے اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ سے کھینچا اور وہ الٹا کر مریگا تو اس پر کوئی ضمانت عائد نہیں ہوگا کیونکہ مصافحے کے لیے پکڑنے کا فعل پکڑنے والے کی طرف سے ظلم و زیادتی نہیں ہے بلکہ اس نے تو سنت ادا کی ہے، یہ تو کھینچنے والے نے اپنے اوپر زیادتی کی ہے کہ اس نے اپنا ہاتھ کسی ایسی تکلیف کو دور کرنے کے لیے نہیں کھینچا جو پکڑنے والے کی طرف سے اسے پہنچی ہو۔ اور اگر اس نے اس کا ہاتھ مروڑنے کے لیے پکڑا ہو اور اسے اذیت دی ہو جس کی وجہ سے اس نے اپنا ہاتھ کھینچا تو پکڑنے والا اس کی دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور ہاتھ والے نے تو ہاتھ کھینچ کر تکلیف کو دور کرنے کی کوشش کی تھی جس کا اسے حق حاصل ہے، لہذا زیادتی کرنے والے پر ضمانت عائد ہوگا۔ اگر پکڑنے والے کا ہاتھ کھینچنے کی وجہ سے ٹوٹ جائے تو کھینچنے والا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ زیادتی پکڑنے والے کی طرف سے ہوئی ہے لہذا اس نے اپنے اوپر جرم کیا ہے اس لیے دوسرے پر اس کا ضمانت عائد نہ ہوگا، واللہ اعلم بالصواب۔

سبب اینگیز می سے قتل مشابہ بر قتل خطا

جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے تو اس کی مثال کھودنے والے کا ہر مہ یا

جو بھی کھودنے والے کے مشابہ ہو یعنی جو شخص راستے یا مسجد میں ایسا کوئی کام کرے، اس طرح (جاؤ کر) کہنے اور کھینچنے والے کا جرم، (جاؤ کر) چھلانے والے کا جرم اور دیوار کا جرم ہے۔

## کنواں کھودنے کا جرم

جہاں تک کھودنے والے کے جرم کا تعلق ہے تو کھودنے کا فعل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا: ۱۔ تو قطعی صورت پر غیر ملکیت میں ہوگا یا پر ملکیت میں ہوگا۔ اگر وہ غیر ملک میں ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر راستے کے سوا کوئی اور جہز میں ہو یا جہز میں ہو تو کھودنے والے پر کوئی ضمانت عائد نہیں ہوگا کیونکہ کھودنا فی الحقیقت نقل نہیں ہے بلکہ یہ نقل کا سبب فراہم کرتا ہے البتہ اگر سبب فراہم کرنے والے کا سبب فراہم کرنا عظم و زیادتہ ہو تو سبب فراہم کرنا نقل سے ملحق ہو جاتا ہے جب کہ اس سبب فراہم کرنے والا عظم و زیادتہ کی کڑی حد تک نہیں پہنچتا جس میں کہہ سکتے ہیں کہ اس سے ضمانت عائد نہیں ہے لہذا یہ نقل سے ملحق نہ ہوگا۔ اور اگر وہ مسلمانوں کے راستے میں ہو اور اس میں کوئی شخص گر کر مر جائے تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا: ۱۔ یا تو گر پڑنے کی وجہ سے موت واقع ہوئی ہوگی یا صدمے یا بھوک کے باعث مرایوگا۔ اگر گرنے کی وجہ سے مرے ہو تو کھودنے والا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا: ۱۔ یا تو آزاد ہوگا یا غلام، اگر آزاد ہو تو وہ دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ اسے لے کر نہایت کثرت سے کثرت سے کھودنا ہے خبر گذرنے والے کے اس میں گر پڑنے کا سبب ہے، سوا سبب انگیزی میں وہ عظم و زیادتہ کا مرتکب ہے، اس لیے وہ دیت کا ضامن ہوگا اور اس کی طرف سے اس کی مالک دیت کو برداشت کرنے کی کیونکہ اس سے نقل غلام دیت کو برداشت کرنا ناقص کی طرف سے ہے تاکہ اس کے ساتھ رعایت ہو، اور اس طرح سے نقل کرنا نقل غلام سے کم ہے لہذا اس میں قنینہ کی حاجت شدید تر ہے؛ اور اس پر کفارہ واجب ہوگا کیونکہ کفارہ تو ذاتی اور حاکم سے ہونے والے نقل میں واجب ہوتا ہے اور کھودنا فی الحقیقت نقل کا سبب نہیں ہے صرف دیت کے حق میں اس کو نقل سے ملحق کیا گیا ہے لہذا کفارہ اسے حق میں یا اپنی اصل پر قائم ہے۔ علاوہ ازیں مطلق نقل غلام میں کفارہ جان کی سلامتی کی نعمت کا شکار ادا کرنے کے طور پر ہے جب کہ سلامتی کے فوت ہونے کا سبب پایا جاتا ہو اور ایسا نقل کرنے سے ہوتا ہے اور جب یہ چیز موجود نہیں تو شکرا نہ بھی واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ نجی غلیہ (جس پر جرم واقع ہوا) کا وارث ہو تو میراث سے محروم نہ ہوگا اور اگر اجنبی ہو تو وصیت سے بھی محروم نہ ہوگا کیونکہ میراث اور وصیت سے محرومی کے حکم کا تعلق نقل سے ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ لا یراث للقاتل تا کہ اس کے لیے میراث نہیں ہے اسی طرح آپ کے فرماں ہے کہ لا وصیۃ للقاتل تا کہ میراث کی وصیت نہیں ہے، اور اگر اس کی موت صدمے یا بھوک سے واقع ہوئی ہو تو اس کے بارے میں ہمارے ائمہ فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ عنہ کا قول ہے کہ وہ عیال میں نہ ہوگا، امام محمد کا کہنا ہے کہ وہ عیال میں ہوگا جب کہ امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ اگر وہ عیال سے مرے تو وہ عیال میں ہوگا اور اگر بھوک سے مرے تو عیال میں نہیں ہوگا امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ گرے یا دوسرے کی وجہ سے موت کے واقع ہونے پر عیال کے واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ کھدائی ہلاکت کے لیے سبب انگیز ہے اور سبب انگیزی کا مفہوم ہر ماں موجود ہے کیونکہ اگر اس صدمے اور بھوک کا سبب ہے کیونکہ کوئی



برہن ہو گیا کہ اگر اس پر جو واجب تھا وہ گر چکے تھے لہذا وہ واجب کی ذمہ داری سے برہن ہو گیا ہے پھر وہ جسے  
 اور تیسرے شخص پر جرم بھی کھدائی کے سبب سے واقع ہوا ہے اور اس کی بابت حکم بھی حوالے کرنے کا ہے لہذا  
 پہلے کے حوالے کرنا دوسرے اور تیسرے کے حوالے کرنا ہے۔ ”کیونکہ سوائی کے  
 واجب ہونے کے سبب میں سب مساوی ہیں گویا اگر اس نے پہلے شخص کے کبارگی کو اسے کر دیا ہے۔ ۱۰۔  
 اگر وہ کنواں کھودے پھر مالک اس کو آزاد کر دے کھدائی کے بعد اور اس میں کسی کے گرنے سے قبل پھر جرم  
 لائق ہو جائیں تو مالک پر اس کی وہ قیمت واجب ہوگی جو آزاد کرنے کے دن تھی اس میں وہ سب جرم رسیدہ  
 شریک ہوں گے بھی پر جرم آزاد دیکھے جانے سے پہلے واقع ہوا تھا یا اس کے بعد ہر ایک اپنے جرم کے جرنے  
 کی مناسبت سے حصہ پائے گا کیونکہ حق کے جرائم خواہ کثیر ہوں واجب تو اس کی بابت یہی ہوتا ہے کہ اس کو وہ  
 کر دیا جائے مالک نے آزاد کرنے سے اس کی حوائج کو فوت کر دیا بغیر اس کے کہ اس نے ذریعہ کو اختیار  
 کیا ہو لہذا آزاد کرنے کے وقت جو اس کی قیمت تھی اس کا اعتبار کیا جائے گا، بخلاف دہرے کیونکہ اس کو  
 قیمت ملوث نہیں رکھی جاتی جو اس کو دہر کرنے کے دن تھی بلکہ اس قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے جو جرم کرنے کے دن  
 تھی اگرچہ حوالے کرنے کا نام نہیں ہوتا اس کو دہر کرنے کے سبب سے ہے لیکن دہر کرنا سبب بنتا ہے جب  
 اس کی شرط موجود ہو اور وہ شرط ہے جرم لہذا جرم کے وقت جو اس کی قیمت ہوگی اس کا اعتبار کیا جائے گا  
 جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر کھودنے والا دہر یا ام ولد ہو تو مالک کے ذمے صرف ایک قیمت  
 والا ہوگی، جرم خواہ قلیل ہو یا کثیر اور اس کی اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جو جرم یعنی کھدائی کے دن تھی اور قیمت  
 کی کمی بیشی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ کسی کے گرنے پر وہ کھودنے کے سبب سے جرم ہو گیا ہے لہذا جرم کے  
 وقت کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جیسا اس صورت میں کیا جاتا ہے کہ جب وہ اپنے ہاتھ سے جرم کرے۔ ۱۱۔  
 اگر وہ ملک تباہ ہو تو اس کا جرم خود اس کے ذمے ہوگا ذکر اس کے مالک کے ذمے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے  
 کہ جب وہ اپنے ہاتھ سے جرم کا ارتکاب کرے اور کھودنے کے وقت جو اس کی قیمت ہو اس کا اعتبار کیا جائے  
 گا، یہی مل مذکورہ۔

کوئی شخص راستے میں کنواں کھودے، ایک آدمی آئے وہ کسی کو دھکا دے کہ اس میں گر اسے تو دھکا  
 دینے والے پر ضمان عائد ہوگا نہ کھودنے والے پر کیونکہ دھکا دینے والا ذاتی طور پر قتل کا مرتکب ہوا ہے۔ اگر کوئی  
 آدمی گزرنے کے پیندے میں پتھر رکھ دے اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو پتھر رکھنے والے کے ساتھ  
 کھودنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوگا جیسے کھودنے والے کے ساتھ دھکا دینے والے کے مسئلے  
 میں ہے۔

اگر ایک آدمی آئے اور گزرنے کے لیے سے کھدائی کر دے پھر اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو پہلے شخص پر  
 ضمان عائد ہوگا، علامہ کرتی نے ایسے ہی بیان کیا ہے جب کہ امام نووی نے کتاب میں ذکر کیا ہے کہ قیاس تو یہ جاتا  
 ہے کہ پہلا شخص ضمان ہو پھر اگر کچھ نے اسی کو اختیار کیا ہے لیکن استہان کا ذکر نہیں کیا، تاہم نے اپنی شرح  
 مختصر الحادی میں ذکر کیا ہے کہ استہان کی رو سے ان دونوں پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ جرم میں وہ دونوں شریک  
 ہیں اور وہ جرم ہے کھدائی، لہذا ضمان میں دونوں شریک ہوں گے۔ قیاس کی توجی یہ ہے کہ گرنے کا سبب

پہلے شخص کا پید کردہ ہے اور وہ سبب ہے مٹی بنا کر کھدائی کرنا جب کہ دوسرے شخص کی طرف سے کھدائی کنویں کے مینہ سے میں چھری نصب کرنے یا پتھر رکھنے کے مانند ہے لہذا پہلا شخص دھکا دینے والے کے مانند ہے اس لیے اس پر تھان عائد ہوگا۔

ایک آدمی کنواں کھودے، ایک اور آدمی اگر اس کے سر سے کو کشادہ کر دے پھر کوئی شخص اس میں گر پڑے تو ان دونوں پر آدھا آدھا تھان عائد ہوگا۔ کتاب میں ایسے ہی علی الاطلاق ذکر کیا ہے اور تفصیل نہیں بیان کی۔ اور کہا جاتا ہے کہ کتاب کا جواب اس امر پر محمول ہے کہ جب اس نے معمولی سا کشادہ کیا ہو یاں صورت کہ آدمی ان دونوں کے کھودے ہوئے کنویں میں گرے اور اگر وہ اس کو بہت زیادہ کشادہ کر دے یاں صورت کہ گرنے والے کا پاؤں دوسرے شخص کی کھدائی میں پڑے تو اس صورت میں تھان دوسرے آدمی پر عائد ہوگا نہ کہ پہلے آدمی پر کیونکہ جب معمولی کشادہ کیا گیا ہو یاں صورت کہ اس کا پاؤں ان دونوں کی کھدائی میں پڑے تو اس کا گرتا ایسے سبب سے واقع ہوا جو ان دونوں کی طرف سے پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے ان کا کھدائی کرنا لہذا ان دونوں پر تھان عائد ہوگا۔ اور جب زیادہ کشادہ کیا گیا ہو تو اگر ایک ایسے سبب سے ہوا ہے جو دوسرے شخص کی طرف سے پایا گیا ہے لہذا تھان اس پر عائد ہوگا۔

کوئی شخص کنواں کھودے پھر اس کو پاٹ دے، پھر کوئی دوسرا شخص آئے اور اس میں سے وہ چیز نکال لے جس سے اس نے اس کو پاٹا تھا اور پھر اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو اس کا پاٹنا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو تھان پتھر سے پاٹا ہوگا یا گندم اور جو ہے۔ اگر اول الذکر سے پاٹا ہو تو دوسرے شخص پر تھان عائد ہوگا اور اگر ثانی الذکر سے پاٹا ہو تو تھان پہلے شخص پر عائد ہوگا کیونکہ مٹی اور پتھر سے پاٹنا کنویں کو اچھی طرح پاٹنا شمار ہوتا ہے اور اس کے بعد ایسے ہو جاتے ہیں کہ کنواں کھو دایا نہیں گیا تھا لہذا اس میں سے نکالنا ایسے ہے کہ جیسے ایک اور کنواں کھو دایا ہے۔ جہاں تک گندم اور جو وغیرہ کا تعلق ہے تو اس سے پاٹنا کنویں کو اچھی طرح پاٹنا شمار نہیں ہوتا بلکہ اس کو بھرنا شمار ہوتا ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ گندم اور جو سے پاٹنے کے بعد کھدائی کا نشان باقی رہتا ہے جب کہ مٹی اور پتھر سے پاٹنے کے بعد یہ نشان باقی نہیں رہتا۔

اگر کوئی شخص کنواں کھودے اور کنویں کو اوپر سے بند کر دے پھر کوئی شخص آئے اور اس کو ذرا کھول دے پھر اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو تھان کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ بند کر دینے سے کھدائی کا نشان معدوم نہیں ہو جاتا البتہ بند کرنا کسی کے گرنے میں رکاوٹ ضرور بن گیا ہے اور کھولنے والے نے کھول کر اس رکاوٹ کو دور کر دیا ہے اور رکاوٹ کا دور ہونا گرنے کے لیے شرط ہے جب کہ حکم منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف نہ کہ شرط کی طرف۔

اگر کوئی شخص راستے میں پتھر رکھ دے، کوئی دوسرا شخص اس سے ٹکرا کر اس کنویں میں گر پڑے جس کو کسی اور شخص نے کھودا تھا تو تھان پتھر رکھنے والے پر عائد ہوگا مگر گرنے کا سبب ٹکرا کرنا ہے اور ٹکرا کر گرنے کا سبب پتھر رکھنا ہے اور پتھر رکھنا اس کی جانب سے زیادتی ہے لہذا ہلاکت پتھر رکھنے کی طرف منسوب ہوتی اس لیے تھان پتھر رکھنے والے پر عائد ہوگا۔ اور اگر کسی نے پتھر رکھا ہو بلکہ آب رواں سے پتھر پال آگیا ہو تو تھان کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ اس کو پتھر سے منسوب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ پتھر کی جانب سے زیادتی نہیں ہے لہذا اس کی افادت کھودنے

والے سے ہوگی کیونکہ کہانی کر کے وہ زیادتی کا مطلب ہو اسے۔ اور اگر کھوونے والے اور میت کے درمیان اختلاف ہو کھوونے والا کہے کہ اس نے جان بوجھ کر اپنے آپ کو اس میں لگا لیا تھا جب کہ درنا کہیں کہ اس میں وہ گر پڑا تھا تو رام بروہے کو دوسرے قول کے مطابق کھونٹے والے کی بات کو تسلیم کیا جائیگا اور نام محمد کا بھی یہی قول ہے جبکہ نام ابو یوسف کے پہلے قول کی رو سے دائروں کی بات کو تسلیم کیا جائیگا کیونکہ پہلے قول کی توجہ یہ ہے کہ ظاہر حال کی گواہی دائروں کے بیان میں ہے کیونکہ کوئی حاکم اپنے آپ کو جانی بوجھ کر گتوں میں نہیں گرائے اور بات اسی کی تسلیم کی جاتی ہے جن کی گواہی ظاہر حال دے۔ ان کے دوسرے قول کی توجہ یہ ہے کہ حاصل اختلاف کا تعلق وجوب نماں سے ہے چنانچہ درنا کھوونے والے کے خلاف نماں کے دعویدار میں جب کہ وہ انکار ہی ہے اور انکار کرنے والے کا قول بعد اس کے حلف کے لیا جاتا ہے۔ اور جب بس ظاہر حال کا ذکر کیا گیا ہے وہ ایک دوسرے ظاہر حال سے متضاد ہے اور وہ دوسرا ظاہر حال یہ ہے کہ دائر گمیر کھونٹے والے راستے پر کنواں نکل آتا ہے لہذا دائروں ظاہر حال میں تضاد پیدا ہو گیا لہذا امتحان اپنے نہ ہونے کی اصل پر قرار دیا۔

اگر کوئی شخص راستے میں کنواں کھودے اس میں ایک شخص گر پڑے اور وہ ایک دوسرے شخص سے چٹ جائے اور دوسرا شخص کسی تیسرے شخص سے چٹ جائے اور وہ سب گر پڑیں اور باہنیں تو یہ صورت اصل میں دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی؛ یا تو ان کی موت کھمال معلوم ہو گیا ہوگا یا اس طور کہ وہ سب اس میں سے زندہ باہر نکل آئیں اور اپنا ماجرا بیان کریں یا پھر معلوم نہیں ہوگا۔ اگر معلوم ہو جائے تو پہلے شخص کی موت سات حالتوں سے خالی نہ ہوگی:

- (۱) یہ بات معلوم ہوگی کہ اس کی موت خاص کنویں میں اس کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
- (۲) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت صرف اس کے اوپر دوسرے شخص کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
- (۳) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت صرف تیسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
- (۴) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت اس کے اوپر دوسرے اور تیسرے دونوں آدمیوں کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
- (۵) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر دوسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
- (۶) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
- (۷) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر دوسرے اور تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔

اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں صرف اس کے اپنے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نماں کھوونے والے پر مائدہ ہوگا کیونکہ کھوونے والا ہی سبب گمیزی کے طریقے سے اس کا حال

سہ اور وہ زیادتی کا مرتکب ہے اس لیے ضمان اس پر عائد ہوگا۔ اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف دوسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا کیونکہ اس نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے اس لیے کہ اس نے اس کو اپنے اوپر کھینچا اور انسان کا خود اپنے اوپر جرم رائیگاں ہوتا ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف تیسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو ضمان دوسرے آدمی پر عائد ہوگا کیونکہ دوسرے آدمی نے ہی تیسرے آدمی کو پہلے آدمی کے اوپر کھینچا تھا حتیٰ کہ اس کو اس کے اوپر گر دیا۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت دوسرے آدمی کے دو فوٹ آدمیوں کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف رائیگاں ہوگا اور نصف دوسرے آدمی پر عائد ہوگا کیونکہ اس کا دوسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچنا رائیگاں ہے اس لیے کہ اس کا خود اپنے خلاف جرم ہے جبکہ دوسرے آدمی تیسرے آدمی کے کھینچنے کا اعتبار کیا جائیگا لہذا نصف تو رائیگاں ہوگا اور نصف باقی رہا۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور دوسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ کھدائی کے سبب اس کی طرف سے جرم پایا گیا ہے اور نصف رائیگاں ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے آدمی کو خود ہی اپنے اوپر کھینچا تھا۔ اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے گرنے اور اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف کھودنے والے پر اور نصف دوسرے آدمی پر عائد ہوگا کیونکہ اسی دوسرے آدمی نے تیسرے آدمی کو پہلے آدمی کے اوپر کھینچا تھا۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر دوسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو ایک ہتھیار رائیگاں ہوگا، ایک تھائی کھودنے والے پر عائد ہوگا اور ایک تھائی دوسرے آدمی پر کیونکہ وہ نہیں جرموں کی بنیاد پر مرا ہے، جن میں سے ایک رائیگاں ہے اور وہ ہے اس کا دوسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچنا، سو باقی رہ گیا کھودنے والے کا جرم اور دوسرے آدمی کا یہ جرم کہ اس نے تیسرے آدمی کو پہلے آدمی کے اوپر کھینچا، لہذا ان دو جرموں کا اعتبار کیا جائے گا۔ جہاں تک دوسرے آدمی کی موت کا تعلق ہے تو یہ بین مائل سے خالی نہ ہوگی۔

- (۱) یا تو یہ معلوم ہوگا کہ وہ کنویں میں صرف اپنے گرنے کی وجہ سے مرا ہے؛
- (۲) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت صرف تیسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے؛
- (۳) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت اس کے کنویں میں گرنے اور اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔

اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف اس کے کنویں میں گرنے سے واقع ہوئی ہے تو اس کا خون برابر پہلے آدمی پر عائد ہوگا اور کھودنے والے پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی کیونکہ یہ پہلا آدمی ہی ہے جو اس کو کنویں میں پہنچ لایا ہے لہذا اس کی مثال دھکا دینے والے کی سی ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا کیونکہ وہ خود اپنے فعل سے مرا ہے اس لیے کہ خود اس نے تیسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچا تھا لہذا اس کا خون رائیگاں ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے گرنے اور تیسرے آدمی کے اس کے

اور پر کرنے سے راجع ہوئی ہے تو نصف رائیگاں ہوگا اور نصف پہلے آدمی کے ذمے ہوگا، کیونکہ اس کی موت  
 دو چیزوں سے واقع ہوئی ہے، یعنی میں سے ایک تو اس کا اپنا فعل ہے اور وہ ہے اس کا تیسرے آدمی کو  
 اپنے اوپر کھینچنا اور اس کا خود اپنے اوپر جرم رائیگاں ہے اور دوسری چیز دوسرے کا فعل ہے اور وہ فعل ہے  
 پہلے آدمی کا کھینچنا اور اس کو کنوئیں میں گرانا۔ دوسرے آدمی کی موت تو اس کی طرف ایک ہی صورت ہوگی اس  
 کے سوا اور کوئی صورت نہ ہوگی اور وہ ہے اس کا کنوئیں میں گرنا اور اس کا خون بہا دوسرے آدمی کے ذمے ہوگا  
 کیونکہ اس نے اس کو کنوئیں کی طرف کھینچا اور اس کو اس میں گرایا تھا۔ یہ سارے احکام اس صورت سے متعلق ہیں  
 کہ جب ان کے گرنے کا حال معلوم ہو اور اگر معلوم نہ ہو تو صورت و حالات سے خالی ہوگی۔ یا تو وہ اس جان میں  
 طے ہو گئے کہ ایک دوسرے کے اوپر پڑے ہوں گے یا پھر کھڑے ہوئے طے ہو گئے۔ اگر وہ کھڑے ہوئے طے ہوئے تو پہلے  
 آدمی کا خون بہا کر دینے والے کے ذمے ہوگا یا دوسرے آدمی کے ذمے۔ امام محمد کا قول بھی یہی ہے۔ استہان کی وجہ  
 پہلے آدمی کے ذمہ ہے کہ اس نے ایک تہائی کھود کر دوسرے آدمی کے ذمے ہو گیا۔ تیسرے آدمی  
 دوسرے آدمی کے ذمہ ہے کہ وہ دوسرے کے ساتھ کھینچنے کا فعل تو رائیگاں ہوگا جب نصف پہلے آدمی کے ذمے ہوگا۔ تیسرے آدمی  
 کا خون بہا تمام تر دوسرے آدمی کے ذمے ہوگا۔ امام محمد نے استہان میں اس امر کا ذکر نہیں کیا کہ یہ قول درود  
 قیاس سے ہے یعنی یہ کہ ہر ایک کی موت کا ایک ظاہری سبب پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے پہلے آدمی کی موت  
 کے لیے کھدائی، دوسرے آدمی کی موت کے لیے پہلے آدمی کا کھینچنا اور تیسرے آدمی کی موت کے لیے اس  
 آدمی کا کھینچنا اور ظاہری اسباب کے ساتھ احکام کی اضافات کو شریعت میں قاعدے کے لیے کی حیثیت ہے جس سے  
 استہان کی قیاس سے کہ پہلے آدمی میں تین اسباب جمع ہو گئے ہیں اور تینوں موت کا باعث بنتے ہیں۔ غالباً  
 اس کا کنوئیں میں گرنا اور اس کے اوپر دوسرے آدمی کے اوپر گرنا البتہ اس کے اوپر دوسرے آدمی کے گرنے سے  
 سبب یہ ہے کہ اس نے اس کو خود ہی اپنے اوپر کھینچا ہے اس لیے ایسا تہائی رائیگاں ہوئی اور باقی رہا نہیں دو تہائی  
 ایک تہائی کھودنے والے پر اس کے کھودنے کی وجہ سے ایک تہائی دوسرے آدمی پر اس وجہ سے کہ اس نے تیسرے  
 آدمی کو اپنے اوپر کھینچا۔ دوسرے آدمی کی موت میں دو چیزیں باقی تھیں کھدائی اور تیسرے کا اس کے اوپر گرنا  
 البتہ اس کے اوپر اس کا گرنا اس لیے واقع ہوا کہ اس نے اس کو خود ہی اپنے اوپر کھینچا تھا۔ لہذا نصف خون بہا دینا  
 ہوا اور تیسرے نصف کھودنے والے پر واجب ہوگا تیسرے آدمی کی موت کا صرف ایک سبب ہے اور وہ ہے  
 دوسرے آدمی کا اس کو کنوئیں میں کھینچنا اور اسباب کے بارے میں قاعدہ کہیں یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان کا اعتبار  
 کیا جائے اور ان کا اعتبار کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسئلے کا حکم وہ ہو جس کا ہم نے ذکر کیا ہے واللہ

تعالیٰ اعلم۔  
 اگر کوئی شخص کسی آدمی کو اجرت پر لے کر وہ راستے میں کنواں کھودے اور وہ آدمی کنواں کھودے اس  
 میں کوئی انسان گر پڑے تو اگر کنواں مستاجر کے حصے میں ہو تو حنا اس پر عائد ہوگا ذکر اجیرہ کیونکہ صاحبین کے  
 قاعدے کی رو سے اس کو اپنے حصے سے استفادہ کرنے کی مطلقاً ولایت حاصل ہے بشرطیکہ اس سے رائیگروں



کو تکلیف نہ پہنچے جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے قاعدے کے مطابق جب تک اس سے کوئی چیز مانع نہ ہو کھدائی کا مطلق حکم اس کی طرف منسوب ہوگا سو جب اس نے اس کے صحن میں کنواں کھودا تو مامور کے فعل اس کی طرف منتقل ہو گیا گویا کہ خود اس نے کنواں کھودا تھا اور اس میں ایک انسان گر پڑا اور اگر یوں ہوتا تو عثمان اس پر واجب ہوتا ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر اس شخص کے صحن میں نہ ہو تو اگر مستاجر یا جیر کو بتا دے کہ یہ اس کا صحن نہیں ہے تو عثمان اجیر پر عائد ہوگا نہ کہ حکم دینے والے پر کیونکہ اجیر نے اس کے حکم سے نہیں کھودا چنانچہ فعل صرف اسی تک محدود رہا گویا کہ اس نے اس کے حکم کے بغیر خود اپنی تحریک پر کھودا اور اس شخص میں ایک انسان گر پڑا۔ اور اگر وہ اس کو نہ بتائے تو عثمان حکم دینے والے پر عائد ہوگا کیونکہ اس شخص راستے پر کنواں کھودنے کا حکم دے کر اس کو دھوکا دیا ہے کیونکہ عام طور پر اپنی ملکیت مظاہر میں کھودنے کا حکم دیا جاتا ہے لہذا دھوکا دینے کا نفعانی اس پر لازم ہوگا اور وہ ہے فی التفتت کائنات کا نفعان گویا کہ وہ اس کے لیے اس چیز کا ضمان ہوا ہے جو کھدائی کے سبب اس پر لازم ہے عثمانؓ درک کی مانند۔ اور اگر وہ اپنے غلام کو حکم دے کہ وہ راستے میں کنواں کھودے اور وہ کنواں کھود دے اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو اگر کھدائی اس کے صحن میں ہوئی ہو تو عثمان مالک کی عائد پر عائد ہوگا کیونکہ اس بلکہ کھدائی کا حکم دینے کا مستحق ہے لہذا اس کا فعل مالک کی طرف منتقل ہو جائے گا گویا کہ اس نے خود کھودا ہے۔ اور اگر وہ اس کے صحن کے سوا کسی اور جگہ میں ہو تو عثمان غلام کی گردن پر عائد ہوگا مالک سے کہا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دیے یا نذرینہ کر دے کیونکہ کھدائی کا حکم اس کے صحن کے سوا دوسری جگہ پر لگا نہیں ہوتا لہذا وہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے خود اپنی مرضی سے کھدائی کی ہے خواہ اس نے غلام کو بتا دیا ہو کہ یہ اس کا صحن نہیں ہے یا نہ بتایا ہو بخلاف اجیر کے کیونکہ وہاں حکم دینے والے پر عثمان اس لیے واجب ہوا تھا کہ اس نے دھوکا دیا تھا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور غلام اور مالک کے معاملے میں دھوکا متحقق نہیں ہوتا لہذا یہاں جاننا اور نہ جاننا برابر ہیں اور اگر کھدائی ملکیت میں ہو تو اگر کسی دوسرے شخص کی ملکیت میں ہو مثلاً کسی آدمی کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر کنواں کھودے اور اس میں کوئی شخص گر پڑے تو کھودنے والا ضمان ہوگا کیونکہ وہ جب انگیزی کر کے زیادتی کا مرتکب ہوا ہے۔ اور اگر گھر کا مالک یہ سمجھے کہ میں نے اسے کھودنے کا حکم دیا تھا اور سمیت کے اولیاء اس کو تسلیم کرنے سے انکار کریں تو قیاس یہ ہے کہ گھر کے مالک کی تصدیق نہ کی جائے اور ورنہ اس کے قول کو لیا جائے جب کہ استسنان یہ ہے کہ اس کی تصدیق کی جائے اور کھودنے والے کی بات کو لیا جائے قیاس کی توضیح یہ ہے کہ کھدائی ظاہرہ طور پر موجب ضمان واقع ہوتی ہے کیونکہ یہ غیر کی ملکیت میں کی گئی ہے اور یہ منوط ہے لہذا بظاہر وہ کھدائی کر کے زیادتی کا مرتکب ہوا ہے چنانچہ گھر کا مالک کھودنے والے کی تصدیق کر کے اسے ضمان سے بری کرنا چاہتا ہے لہذا اس کی بات نہیں مانی جائے گی استسنان کی وجہ یہ ہے کہ گھر کے مالک کا یہ کہنا کہ میں نے اس کو ایسا کرنے کا حکم دیا تھا اس کی طرف سے ایسی چیز

ملے مثلاً کہ کوئی شخص غریب اسکے لیے باغ کی جانب سے کھیل بنے کہ اگر غریب کو چاہے تو کوئی مستحق نہیں یا تو قیامت کا من ہے ہوگا یہ ضمان ضمان درک کا مسئلہ ہے۔

کا اقرار ہے جس کے فی الفور انشاء کا وہ مجاز ہے اور وہ ہے کھدائی کا حکم و نالذہ اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر وہ اس کی اپنی ملکیت میں ہو تو اس پر عین عائد نہیں ہوگا کیونکہ وہ اس کھدائی کرنا اس کے لیے مطلقاً مباح ہے لہذا اس سبب انگریز سے وہ زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا اور اگر اس کے ضمن CIRCUMSTANCES میں ہو تو وہ مناس ہوگا کیونکہ اس سے استفادہ کرنا اسلامی کی شرط کے ساتھ مباح ہے اچھے کھدائے میں چلتا۔

اگر کوئی شخص چار آدمیوں سے اجرت پر کنواں کھدوائے اور کھدائی کے دوران میں کنواں ان پر گر پڑے اور ان میں سے ایک مر جائے تو بقیہ تین آدمیوں میں سے ہر ایک پر چھائی دیت واجب ہوگی اور ایک چھائی رائج ہوگی کیونکہ اس کی موت چار جرموں سے واقع ہوئی ہے مگر آدمی کا خود اپنے اوپر جرم مانچا ہوتا ہے لہذا ایک چھائی باطل ہوگئی اور اس کے ساتھیوں کے اس پر چھائی باقی رہے اس لیے ان کا اعتبار کیا جائے گا اور ان پر تین چھائی دیت واجب ہوگی، ہر ایک پر ایک چھائی۔ ضعیفی نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے جنگی لینے والی، کودنے والی اور گردن زن والے والی کے خلاف تباہوں میں دیت کا حکم دیا تھا۔ یہ تین لڑکیاں تھیں ایک لڑکی دوسری لڑکی پر سوار ہوگئی تیسری لڑکی نے اپنے اوپر سوار کرنے والی لڑکی کے پٹلی کی جس سے وہ اچھل پڑی اور سوار لڑکی گر پڑی (اور اس کی گردن ٹوٹ گئی) تو جس کی گردن ٹوٹی تھی اس کے لیے اس کی دو سیبیوں کے خلاف رو تھائی دیت کا حکم دیا اور ایک تھائی دیت کو ساقط کر دیا کیونکہ جس کی گردن ٹوٹی تھی اس نے خود اپنے خلاف اعانت کی تھی اور روایت کیا گیا ہے کہ دس آدمیوں نے علی کو کھجور کے ایک درخت کو کھینچا، درخت ان میں سے ایک آدمی پر گر پڑا جس سے وہ مر گیا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ان میں سے ہر ایک کے خلاف دسواں حصہ دیت اور کرنے کا حکم دیا اور پانچ حصہ ساقط کر دیا کیونکہ مقتول نے خود اپنے خلاف اعانت کی تھی۔

اگر کوئی شخص آزاد و مجبور غلام اور مکاتب سے اجرت پر کنواں کھدوائے اور کھدائی کے دوران میں ان پر کنواں گر پڑے اور وہ سب مر جائیں تو آزاد اور مکاتب کی بابت تو مستاجر پر کوئی ضمانت عائد نہ ہوگا البتہ مجبور غلام کی قیمت اس کے مالک کو دینے کا وہ مناس ہوگا آزاد اور مکاتب کے لیے وہ اس لیے مناس نہیں ہوگا کہ ان کی بابت مستاجر کی طرف سے وجوب ضمانت کا سبب نہیں پایا گیا کیونکہ ان کو اجرت پر لینا درست واقع ہوا ہے لہذا ان دونوں کھدائی کے کام پر لگانا ایک صحیح معاہدے پر مبنی تھا لہذا یہ وجوب ضمانت کا سبب نہ ہوگا اور ان کے اوپر گنہگار کے گردنے میں مستاجر کو کوئی ہاتھ نہیں ہے اس لیے اس پر ضمانت واجب نہ ہوگا۔ رہا مجبور غلام، تو چونکہ اس کو اجرت پر لینا درست نہیں تھا اس لیے اس کو کھدائی کے کام پر لگانے سے مستاجر اس کا غاصب بن گیا لہذا وہ اس کے ضمانت میں داخل ہو گیا، سو جب وہ ہلاک ہو گیا تو ضمانت قرار پایا اس لیے اس پر واجب ہے کہ اس کی قیمت اس کے مالک کو ادا کرے۔ جب وہ اس کے مالک کو قیمت ادا کر دے تو وہ مالک یہ قیمت اس آزاد اور مکاتب کے وارثوں کے حوالے کر دے گا جس کو وہ باہم اس طریقے سے تقسیم کریں گے کہ آزاد کے وارثوں کو آزاد کی دیت کے ایک تہائی کے برابر ملے گا اور مکاتب کے وارثوں کو مکاتب کی قیمت کے ایک تہائی کے برابر۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی موت تین جرموں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے خود اپنے جرم سے اور اپنے دو ساتھیوں کے جرم سے، لہذا

آزاد اور مکاتب کا ایک تہائی غلام کے جرم کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے اور قن کے جرم کرنے پر اس کا حوالے کیا جانا واجب ہوتا ہے، اور اگر وہ قن ہوتا تو اس کا آزاد اور مکاتب کے ورثہ کے حوالے کیا جانا واجب ہوتا اور وہ اس کی گردن میں سے اپنے اپنے حق کی مناسبت سے حصہ وصول کرتے، لیکن جب وہ ہلاک ہو گیا تو ان کو قیمت ادا کرنا واجب ہو گیا اور اس کو بھی وہ اپنے درمیان اپنے حقوق کی مناسبت سے تقسیم کریں گے چنانچہ آزاد کے وارثوں کو آزاد کی دیت کے ایک تہائی کے برابر ملے گا اور مکاتب کے وارثوں کو مکاتب کی قیمت کے ایک تہائی کے برابر، کیونکہ آزاد کے قتل پر دیت کا ضمان اور مکاتب کے قتل پر قیمت کا ضمان واجب ہوتا ہے۔ پھر مالک غلام کی قیمت کے لیے مستاجر کی طرف ایک بار پھر رجوع کرے گا اور وہ اس کو قیمت ادا کرے گا کیونکہ اگر اس نے مضموب کی قیمت دے کر مضموب کو مضموب منہ کے حوالے کر دیا ہے لیکن اس نے زیر بار ضمانت میں واپس کیا ہے جب کہ جس وقت اس نے اس کو غصب کیا تھا اس وقت اس پر کوئی بار ضمانت لگا ہوا ہے۔ اگر اس نے اس کو واپس کر کے اس کی صحیح واپسی نہیں ہوئی اس لیے بار دیگر اس سے قیمت کا ضمان لیا جائے گا۔ مستاجر کو حق ہے کہ وہ آزاد کی عاقلہ سے غلام کی ایک تہائی قیمت کا مطالبہ کرے کیونکہ ضمان پر وہ غلام کا اس وقت سے مالک ہو گیا تھا جس وقت اس نے اس کو غصب کیا تھا جس سے یہ بات واضح ہوئی کہ مستاجر کے ایک تہائی غلام پر آزاد کی طرف سے جرم سرزد ہوا ہے لہذا وہ اس کی ایک تہائی قیمت کا ضمان ہو گا جو اس کی عاقلہ سے وصول کی جائے گی اور مکاتب کے ورثہ بھی آزاد کی عاقلہ سے مکاتب کی ایک تہائی قیمت وصول کریں گے کیونکہ آزاد کی طرف سے اس کی ایک تہائی قیمت پر جرم پایا گیا ہے لہذا وہ اس ایک تہائی قیمت کا مناسب ہو گا جو اس کی عاقلہ سے وصول کی جائے گی۔ پھر مکاتب کے ترکے میں سے اس کی مقدار قیمت لی جائے گی اور اس کو آزاد کے وارثوں اور مستاجر کے مابین تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ اس کی طرف سے آزاد اور غلام پر جرم پایا گیا ہے، آزاد کے ورثہ آزاد کی ایک تہائی دیت کے برابر اور مستاجر غلام کی قیمت کے ایک تہائی کے برابر حصہ وصول کرے گا کیونکہ اس نے ایک تہائی آزاد اور ایک تہائی غلام پر جرم کیا ہے اور ہر دو کے ایک تہائی کو ہلاک کیا ہے اور آزاد کی ہلاکت پر دیت کا ضمان اور غلام کی ہلاکت پر قیمت کا ضمان واجب ہوتا ہے اور مستاجر ضمان پر غلام کا مالک بن چکا تھا لہذا یہ ایسے جرم کا ضمان ہے جو اس کی ملکیت پر واقع ہوا ہے، واللہ بسمانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس شخص کی بابت علماء کا قول ہے کہ جو عام بازار میں مسلمانوں کے مفاد کے لیے کنواں کھودے اور اس میں کوئی شخص گرفتار ہو جائے اگر تو سلطان (حکومت) کی اجازت سے کھدائی کی ہو تو وہ مناسب ہو گا اور اگر اس کی اجازت کے بغیر کی ہو تو وہ مناسب نہ ہو، اسی طرح اگر کوئی شخص غلام کے لیے پل بنائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ وہ مناسب نہیں ہو گا۔ امام ابو یوسف نے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جو چیز مسلمانوں کے مفاد کے لیے ہو اس کے لیے اجازت و تلافی ثابت ہے اور چیز زائد و خارجہ ثابت ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے مریکا کا بت ہو، ظاہر الہادی کی توجیہ یہ ہے کہ جو چیز عام المسلمین کے مفاد سے متعلق ہو وہ ان کا حق ہے اور وہ عام کے مسئلہ کی تدبیر کی حکومت کی ذمہ داری ہے چنانچہ حکومت کی اجازت کے بغیر وہ ان کھدائی کرنا کسی آدمی کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر کھدائی کرنے کے مانند ہے۔ یہ وہی چیز ہے جس کا ذکر ہم راستے میں کھدائی کرنے والے کے حکم میں کر چکے ہیں۔

## مکان کے شیعہ اور پر تلے وغیرہ سے جرم کا واقع ہونا | اسی طرح جو شخص کدائی

میں ہو جیسے وہ شخص جو راستے میں کوئی چیز پیدا کرے مثلاً کوئی شخص مسلمانوں کے راستے میں (مکان کا) کنگڑا کھا  
یا اس میں پرانا نصب کرے جس سے کوئی آدمی ٹکرا کر مر جائے یا کوئی چوہ ترہ تعمیر کرے یا کوئی پیغمبر کھڑی یا کوئی سامان  
رکھ دے یا آگ لگام کرنے کے لیے بیٹھ جائے اور ایسی کسی چیز سے کوئی شخص ٹکرا کر کھا کر گر پڑے اور مر جائے یا کسی دوسرے  
شخص پر گر پڑے اور وہ مر جائے یا اس سے یا کسی دوسرے سے اس طرح ٹکرا کھائے اور گرنے سے کسی کی موت و جبر  
کوئی جرم سرزد ہو جائے یا راستے میں پانی گرا دے جس سے کوئی شخص پھسل جائے تو ان سب امور میں وہ عناصر ہیں  
اسی طرح اگر کسی کی چیز سے کوئی چوپایہ ہلاک ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ایسی کوئی چیز پیدا کرنا ہلاکت کا سبب  
ہے اور وہ سبب اکثر ہی کے لڑائی کا مرتکب ہوا ہے لہذا اس سے جو چیز جنم لے گی اس کا ضمان اس پر قائم  
ہو گا جیسے پیسے سے پیدا ہونے والی چیز کا ضمان قائم ہوتا ہے۔ پھر بنو نوع انسان سے متعلق جو جرم ہو گا اگر اس  
کے جرم اس کی مقدار اتنی ہو کہ جسے مانتا برداشت کرتی ہے تو اسے مانتا برداشت کرے گی اور وہ مقدار ہے مگر  
کی دیت کا بیسواں حصہ اور جس کی مقدار اتنی نہ ہو یا اتنی ہو مگر وہ بنو نوع انسان سے متعلق جرم کی نہ ہو تو وہ  
جرم کے مال میں سے واجب الادا ہوگی کیونکہ مانتا برداشت کا بار ڈالنا تو خلاف قیاس ثابت ہے اس لیے کہ ان سے  
تو کوئی جرم سرزد نہیں ہوا جبکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ سُبْحٰنَہٗ عَنِ الْمُلٰکِ  
بِجہا اٹھنے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ اس مقدار کا ظہر میں ایک بنو نوع انسان کے ساتھ خاص اخص سے حاصل  
ہوا ہے لہذا جو جرم اس سے کمتر مقدار کا ہو یا بنی نوع انسان سے متعلق نہ ہو وہ اپنی اصل پر برقرار رہا۔ اس پر  
کفارہ واجب نہ ہو گا اور اگر وہ جرم رسیدہ شخص کا وارث ہو تو میراث سے محروم نہیں کیونکہ اس کی وارث پر نفل کا  
ازکاب نہیں کیا۔

اس شخص کی بابت جس نے راستے میں کوڑا اگر کشت ڈال دیا ہو اور اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے مانتا برداشت  
ہے کہ وہ عناصر ہیں جو گائیو تک ہلاکت اس کے کوڑا ڈالنے سے واقع ہوئی ہے اور کوڑا ڈال کر اس نے زیادتی کا ارتکاب کیا  
ہے۔ امام بخاری کا کہنا ہے کہ اگر وہ بندگان میں کوڑا ڈالے اور وہ اس کی کارہ بنے والا ہو تو وہ عناصر نہ ہو گا کیونکہ اس نے کسی  
زیادتی کا ارتکاب نہیں کیا اس لیے کہ گائیو کو پر کے درمیان مشرک ہے لہذا کوچے کے سر باشندے کو اس سے انتقام  
کرنے کا حق ہے جیسے مشرک اگر کسی مسلمان میں سے ہوتا ہے۔ اگر مسلمان کے راستے کی طرف کسی نے پرانا نصب کیا ہو اور وہ پتھر  
کسی کوئی پر گر پڑے اور اس کو قتل کر دے تو اگر اس کو وہ کنارہ ملے جو چوہوں کے اندر تھا تو وہ عناصر نہ ہو گا کیونکہ اس قدر  
اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیلئے لہذا اس میں وہ زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا اور اگر اس کو راستے کی طرف باہر نکلا  
ہوا کنارہ ملے چوہوں وہ عناصر ہو گا کیونکہ اس کو راستے کی طرف باہر نکالنا اس کی طرف سے زیادتی کا ارتکاب ہے اور اگر  
اس کو دونوں کنارے نہیں تو نہ صرف اس عناصر ہو گا کیونکہ وہ نصف میں زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اس سے زیادہ کا نہیں ہو  
اگر مسلم دیکھ کر کوئی مسلمان ہر گز ہے تو قیاس یہ ہے کہ وہ کسی چیز کو خاص نہ ہو کیونکہ اگر اسے اندر والا کنارہ ملے ہو تو وہ

نہیں اور اگر باہر والا کنارہ لگا ہو تو عناصر ہے جب کہ محض واجب نہیں تھا سو اس کے واجب ہونے میں شک پیدا ہو گیا اور شک کے ہوتے ہوئے یہ واجب نہیں ہوگا۔ امتحان کی رو سے وہ نصف کا عناصر ہوگا کیونکہ جب اسے یہ معلوم نہیں کہ کون سا کنارہ لگا ہے اندر والا یا باہر والا ایسے سمجھا جائیگا کہ جیسے سکڑوؤں کنارے لگے ہیں جیسے غرق ہونے اور جلنے والوں کے مسئلے میں کیا جاتا ہے کہ جب یہ معلوم نہ ہو کہ کون پہلے مرا اور کون بعد میں مرا تو ایسے سمجھا جاتا ہے کہ وہ سب لگتے اور ایک ہی وقت میں مرے ہیں یہاں تک کہ ان میں سے کوئی دوسرے کا وارث نہیں بنتا ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

**مسجد میں بے جا تصرف سے جبرائیم** | اور اگر وہ مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز مسجد میں کرے

و غیر تعمیر کرے جس سے کوئی آدمی ہلک ہو جائے تو اگر کھودنے یا تعمیر کرنے والا مسجد کے نمازیوں میں سے ہو تو اس پر حمان عائد نہیں ہوگا اور اگر وہ مسجد کے نمازیوں میں سے نہ ہو تو اس صورت میں اگر اس نے مسجد کے نمازیوں کی اجازت سے ایسا کیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور اگر ان کی اجازت کے بغیر کیا ہو تو بالاجہاد عناصر ہوگا کیونکہ مسجد کی بیسود کے لیے تدبیر کرنا مسجد کے نمازیوں کی ذمہ داری ہے لہذا وہ جو کچھ کریں اس کی وجہ سے ان پر حمان عائد نہیں ہوگا اس کی مثال ایسے ہے جیسے باہر آدمی ایسی کوئی چیز جو تعمیر کرے یا وقف کا متولی وقف میں کرے۔ جہاں تک مسجد کے نمازیوں کے سوا کسی اور شخص کا شغل ہے تو اسے مسجد کے نمازیوں کی اجازت کے بغیر مسجد میں کوئی تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے اور اگر وہ ان کی اجازت کے بغیر کوئی تصرف کرے گا تو اس کا ایسا کرنا زیادتی کا ارتکاب ہوگا لہذا وہ اس کا عناصر ہوگا۔ اگر کوئی شخص مسجد میں تبدیل آویزاں کرے یا چٹائی بچائے یا کنکریاں ڈالے تو اگر وہ مسجد کے نمازیوں میں سے ہو تو اس پر کوئی ضمانت عائد نہیں ہوگا اور اگر وہ اس مسجد کے نمازیوں میں سے نہ ہو تو اس صورت میں اگر اس نے ان کی اجازت کے بغیر کیا ہو تو امام اور مفتی دونوں نے عجز کے قول کے مطابق وہ عناصر ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق عناصر نہیں ہوگا صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسجد عام مسلمانوں کے لئے ہے لہذا مسلمانوں کے لئے ہر فرد کو مسجد کی بیسود کے کام کرنے کا حق ہے اور ایسے کام مسجد کو آباد کرنے کی ذیل میں آتے ہیں اور ارشاد باری تعالیٰ ہے: **انما یعدو ساءا جدا للہ من امن باللقہ** یعنی جو اللہ پر ایمان رکھتا ہے وہ اللہ کی مسجدوں کو آباد کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بغیر کسی تخصیص کے ہے البتہ مسجد کے نمازیوں کو ایک طرح کی خصوصیت حاصل ہے اور اس خصوصیت کا اثر خود مسجد کے اندر تصرف کرنے، مثلاً کھودنے اور تعمیر کرنے میں ہوتا ہے مگر تبدیل آویزاں کرنا اس کی مثال ملک مکان اور عمارت لینے والے کو حق حاصل ہے کہ عمارت لینے ہوئے مکان میں چٹائی بچائے اور تبدیل آویزاں کرے لیکن اسے کھودنے یا تعمیر کرنے کا حق نہیں ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کی ذیل دہی ہے جو ہم بیان کیے ہیں حتیٰ کہ مسجد کے دفاعی کاموں کی تدبیر کرنا مسجد کے نمازیوں کی ذمہ داری ہے مگر کسی اور کی ہاں ذیل کا کھودنے و تعمیر کا حق حاصل ہے کہ دوسروں کو آویزاں کرنے، پھانسی اور تعمیر کرنے سے منع کریں لہذا دوسرے اگر ایسا کوئی کام کرے گا تو زیادتی کا مرتکب ہوگا لہذا اس سے جو چیز پیدا ہوگی اس کا وہ عناصر ہوگا اس کی مثال ایسے ہے کہ میرے کوئی شخص کھودے دوسرے شخص کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر کوئی چیز رکھ دے اور اس سے کوئی آدمی ہلک ہو جائے، اسی لیے وہ (مسجد میں) کھدائی کرنے اور تعمیر کرنے پر عناصر ہوتا ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا اور مسجد کا عناصر مسلمانوں کے لیے ہوتا ہے۔ اس کے نمازیوں کو اس کا حکم و حق کرنے والا کسی بیسود کی دیکھ بھال کرنے نہیں۔



کر چکے ہیں کہ راستے میں ہلکتا اور کھینچتا انجام کی سلامتی کی شرط کے ساتھ سامع ہے، لہذا سبب اس کے سبب سے ہلاکت واقع ہوا اور یہ شرط مقصورہ جو تو یہ زیادتی قرار پائی اس شخص پیدا ہوئے والی ایسی چیز پر خزان عائد ہوگا جس سے چنانچہ ملحق ہو اور یہ ایسی چیز ہے جس سے کیا ممکن ہے اس طرح کردہ لوگوں کو راستے سے ہٹا کر لہذا خزان عائد ہوگا۔ اس سے کچھ فرق نہیں ہے تاکہ ہانکنے یا کھینچنے والا پیدل ہے یا سوار، صرف اتنا فرق ہے کہ اگر وہ سوار ہو اور اس کا ساری کا ہاتھ کسی شخص کو اپنے لگے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے پامال کر دے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا اور وہ میراث اور وصیت سے محروم کر دیا جائے گا اور اگر وہ پیدل تھا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اور نہ ہی وہ میراث اور وصیت سے محروم ہوگا اور اگر یہ سوار ہو تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اور نہ ہی میراث اور وصیت سے محروم ہوگا کیونکہ یہ احکام قتل کے ذاتی ارتکاب کے ثابت ہونے پر لاگو ہوتے ہیں مگر سبب انگیزی کے طریقے سے ہونے والے قتل پر اور ذاتی ارتکاب سوار کی طرف سے ہوتا ہے کسی اور سے نہیں۔ اگر ان میں سے ایک ہانکنے والا اور دوسرا کھینچنے والا ہو تو دونوں پر خزان عائد ہوگا کیونکہ وہ دونوں سبب انگیزی میں شریک ہیں لہذا خزان میں بھی شریک ہونگے۔ اسی طرح اگر ان میں سے ایک سوار ہو اور دوسرا سوار ہو ایک آگے سے کھینچنے والا اور دوسرا سوار ہو تو خزان پر واجب ہوگا کیونکہ وجوب خزان کا سبب ہر دو کی طرف سے پایا گیا ہے البتہ اگر سوار شخص کا ساری کا ہاتھ کسی آدمی کو پامال کر کے اسے قتل کر دے تو کفارہ صرف سوار پر واجب ہوگا کیونکہ قتل کا ذاتی ارتکاب صرف اس کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اگر کوئی شخص جو پاؤں کی قطار کو آگے سے پیچ رہا ہو اور پہلا یا آخری یا درمیان کا کوئی چوبایہ کسی آدمی کو اپنے لگے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے روند کر یا مار کر قتل کر دے تو وہ عاصی ہوگا کیونکہ اس نے ایسا فعل کیا ہے جو ہلاکت کے واقع ہونے کا سبب ہے لہذا وہ عاصی ہوگا۔ اور وہ فعل ایسا ہے کہ جس سے بچاؤ ممکن ہے اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص راستے میں پتھر رکھ دے یا اس میں کنواں کھود دے۔

اگر اس کے ساتھ قتل کے آخر میں ایک ہانکنے والا بھی ہو تو خزان دونوں پر عائد ہوگا کیونکہ دونوں ہلاکت کا سبب بنتے ہیں۔ اگر ہانکنے والا قتل کے وسط میں ہو تو اس ہانکنے والے کے پیچھے یا آگے جو واقعہ بھی ہوگا اس کا خزان دونوں پر عائد ہوگا کیونکہ ہر چوبایہ اس کے آگے ہے وہ اسکو ہانکنے والا ہے اور جو چوبایہ پیچھے ہیں ان کو وہ دونوں آگے سے کھینچنے والے ہیں جب تک قتل آگے سے کھینچنے والے کا متعلق ہے تو اس بارے میں کوئی شک نہیں (کہ وہ عاصی ہوگا) کیونکہ جو پائے ایک دوسرے سے بندھے ہوئے ہیں۔ رہا قتل کے وسط میں ہانکنے والا تو اس پر خزان اس لیے عائد ہوگا کہ اس کے آگے جو چوبایہ ہیں ان کو بچانے سے وہ پیچھے والوں کو کھینچنے والا بن گیا ہے کیونکہ اس کے ہانکنے سے جو چوبایہ اس کے پیچھے ہیں وہ کھینچے جا رہے ہیں لہذا ان کا وہ کھینچنے والا ہے اور کھینچنے والا بھی ہے اور ہانکتا اور ہانکتا دونوں وجوب خزان کا سبب ہیں بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کبھی قتل کے وسط میں ہو بھی کچھ آگے لگے کچھ پیچھے اور نہ حالت میں وہ ان کو ہانک رہا ہو تو یہ صورت اور اولیٰ الذکر صورت دونوں برابر ہیں کیونکہ وہ ہانکنے والا بھی ہے اور کھینچنے والا بھی ہے اور ہانکتا اور کھینچتا دونوں وجوب خزان کا سبب ہیں۔ اور اگر وہ زمین اشخاص ہوں ایک قتل کے آگے، ایک قتل کے پیچھے اور ایک اس کے وسط میں تو اگر وسط والا اور پیچھے والا ہلاکت دہے ہوں مگر صرف آگے والا کھینچ رہا ہو تو وسط سے آگے جو عاصی ہوگا اس کی تمام تر ذمہ داری کھینچنے والے پر ہوگی کیونکہ ہلاکت کھینچنے کے سبب سے واقع ہوئی ہے اور جو وسط سے پیچھے ہو تو اس کی ذمہ داری پہلے تھا اور وسط واسطے ہوگی کیونکہ وہ دونوں کھینچنے والے ہیں بدلیل مذکورہ اور اگر پیچھے والا ہانک رہا ہو تو اس پر بھی ذمہ داری عائد ہوگی اور اگر وہ ہانک رہا ہو تو قتل اس پر مگر نہ خزان نہیں ہوگی کیونکہ اس میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے اور اگر وہ کسی ہانک رہے ہو تو اس کے سبب سے جو ہلاکت ہوگی اس کا خزان ان سبب پر عائد ہوگا کیونکہ سبب کی طرف سے سبب انگیزی پائی گئی ہے۔ امام غزالی کیسے ایسا ہے ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی ایک قتل کا آگے سے پیچھے رہا ہو اور دوسرا





مطالبہ کرنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ باندھنے سے زیادتی کا ترکیب ہوا ہے اور چیز پھینکنے والے پر حمان کو لازم کرنے کا سبب ہے اس لیے وہ اس سے مطالبہ کریں گئے۔

اسی طرح اگر ادنٹ کمرے ہوں ان کو کھینچا جا رہا ہو ایک آدمی آئے اور ان کے ساتھ بتا ایک ادنٹ باندھ دے جب کہ کھینچنے والے کو اس کا علم نہ ہو پھر وہ اس ادنٹ کو اپنے ادنٹوں کے ساتھ کھینچے وہ ادنٹ کسی شخص کو روئند کر قتل کر دے تو خون بہا کھینچنے والے پر عائد ہوگا اور اس کی طرف سے اس کی برادری اس کو برداشت کرے گی البتہ اس صورت میں کھینچنے والے کی برادری باندھنے والے کی برادری سے مطالبہ نہیں کرے گی کیونکہ اگرچہ باندھنے والے نے ہاتھ کر زیادتی کی ہے اور بھی وجہ حمان کا سبب ہے لیکن جب کھینچنے والے نے اس جگہ سے ادنٹوں کو کھینچ لیا تو اس نے اس کی زیادتی کو زائل کر دیا لہذا اس پر سے حمان بھی زائل ہو جائے گا اور کھینچنے والے سے متعلق ہو جائے گا اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص راستے میں پتھر پھینک دے ایک دوسرا شخص اگر اس پتھر کو اس جگہ سے سرکاوے پھر اس کے باعث کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو حمان دوسرے شخص پر عائد ہوگا ذکر ہونے کے بعد یہ دلیل مذکورہ ایسے ہی نزدیک بحث میں ہوگا اختلاف پہلے مسئلے کے کیونکہ وہاں باندھنے کا فعل اس حال میں پایا گیا تھا کہ ادنٹ چل رہے تھے لہذا زیادتی کی جگہ کو قرار حاصل نہ تھا کہ وہاں سے قتل ہونے کے بعد زیادتی زائل ہو جائے اس لیے بعد من کے بعد قرار ہونے کی وجہ سے زیادتی بھی برقرار ہے اور اگر دونوں مسئلوں میں کھینچنے والے کو باندھنے کا علم ہو اور علم ہوتے ہوئے وہ اس ادنٹ کو کھینچے پھر وہ ادنٹ کسی شخص کو روئند کر قتل کر دے تو خون بہا کھینچنے والے پر عائد ہوگا جسے اس کی طرف سے اس کی برادری برداشت کرے گی البتہ اس کی برادری اس خون بہانے کے لیے باندھنے والے کی برادری سے رجوع نہیں کریں گی کیونکہ جب اس نے باندھنے کا علم ہونے کے باوجود اس کو کھینچا تو وہ اس کے ساتھ باندھنے والی ذمہ داری کو قبول کرنے پر رضامند ہو گیا سو اسے باندھنے کا علم ہونا ایسے ہے کہ جیسے اس نے باندھنے کا حکم دیا ہے اور اگر اس کے حکم سے باندھا گیا ہو تو حکم وہ ہو گا جو حمان بیان کر چکے ہیں لہذا ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر سواری کے جانور کی زمین گر پڑے اور اس کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو خون بہا مانگنے یا کھینچنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ زمین کے گرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس نے اس کو منسوبی سے گئے میں کوتاہی برتی ہے لہذا وہ قتل کا سبب انگیز اور سبب انگیزی میں زیادتی کرنے والا ہے وانشہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**جانور کو چونکانے اور مارنے سے واقع ہونے والے جرائم** | اس زمانہ کے جرائم میں

چونکانے اور مارنے والے کا ہے۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ چونکا یا جانے والا یا مارا جانے والا جانور دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو اس پر سوار ہو گیا ہو یا اس پر سوار نہیں ہوگا اگر سوار ہو تو سوار بھی دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو چل رہا ہوگا یا پھر شہر ہو رہا ہوگا۔ اور چل رہا ہو تو اس کی جگہ پر ہوگا جہاں چلنے اور خطرے کی آواز ہے یا پھر ایسی جگہ ہوگا جہاں اسے اس کی اجازت نہیں ہے چونکہ وہ مارا جانے والا بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو اس کو سوار کے حکم کے بغیر چونکا یا مارا ہوگا یا پھر اس کے حکم پر اس کا کیا ہوگا اگر اس نے سوار کے حکم کے بغیر اس کا کیا ہوگا اور جانور کچا یا می یا دم مارے یا بچکے



کے حکم پر یہ کام کرے تو اگر سوار ایسی جگہ پر چل رہا ہو جہاں چلنے کی اسے اجازت ہے مثلاً وہ اپنی ملوکہ زمین میں یا مسلمانوں کے راستے میں چل رہا ہو یا اس جگہ ٹھہرا ہوا ہو جہاں ٹھہرنے کی اسے اجازت ہے مثلاً اپنی ملوکہ زمین میں یا گھوڑوں کی منڈی میں یا ایسی جگہ پر جہاں ٹھہرنے کی اسے اجازت ہو، اس کا سواری کا جانور کسی آدمی کو کھانسی یا مار کر ہلاک کر دے تو چوکنے والے، مارنے والے اور سواری پر بھی نہایت عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اس کو ایسے فعل کا حکم دیا ہے جس کے کرنے کا وہ خود مجاز ہے لہذا اس کا حکم رونا و رست ہے، سو یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے خود اس کو چوکنے کا حکم دیا ہوا اور پھر اس نے کچھاڑی ماری ہوا اور ہم نہ چلنے کی کسی جگہ پر چلنے یا ٹھہرنے کی حالت میں جہاں چلنے یا ٹھہرنے کی اجازت ہو جانور کے کچھاڑی مارنے سے کسی پر حمان عائد نہیں ہوتا نہ سوار پر نہ چالنے والے پر اور نہ ہی آگے سے چلنے والے پر۔ اور اگر سوار ایسی جگہ پر چل رہا ہو جہاں چلنے کی اس کا اجازت نہیں ہے مثلاً وہ کسی دوسرے شخص کی ملکیت میں چل رہا ہو یا وہ ایسی جگہ ٹھہرا ہوا ہو جہاں ٹھہرنے کی اس کا اجازت نہیں ہے مثلاً وہ کسی دوسرے شخص کی ملکیت میں یا مسلمانوں کے راستے میں ٹھہرا ہوا ہو اور جانور کچھاڑی مارے تو خون بہا ان دونوں پر بھگتہ برابر ہی واجب ہوگا، نصف چوکنے یا مارنے والے پر اور نصف سوار پر، لیکن دونوں میں سے کسی پر بھی کفارہ واجب نہیں ہوگا، کفارہ اور وجہ یہی ہے کہ ایسا ہے جب کہ این معاملہ نے امام محمد سے روایت کیا ہے کہ ان سوار پر عائد ہوگا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ انے والے یا مارنے والے نے اس کو سوار کی اجازت سے چوکنے یا مارا ہے وہیں حال کر وہ سوار تھا اور وہ خود ایسا کرنے کا مجاز تھا لہذا اس (چوکنے یا مارنے والے) کا فعل اس کی طرف منتقل ہو گیا تو اس کا اپنا کیا تھا فعل ہے لہذا انھیں اس پر واجب ہوگا، کفارہ اور روایت کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ انے یا مارنے والا اور سوار دونوں پر واجب نہان کے سبب میں شریک ہیں۔ جہاں تک چوکنے یا مارنے والے کا تعلق ہے تو اس میں کوئی انتکال نہیں ہے کیونکہ زیادتی کے طریقے سے قتل کا سبب دونوں کی طرف سے پایا گیا ہے۔ رہا سوار جو وہ اس لیے چوکنے یا مارنے کا حکم دے کر وہ چوکنے یا مارنے والا بن گیا ہے اور ان جگہوں میں اس کے چوکنے یا مارنے کے نتیجے میں جانور کے کچھاڑی مارنے سے اس پر حمان واجب ہو جاتا ہے، البتہ دونوں پر کفارہ واجب ہوگا کیونکہ مکمل سبب انگیزی سے واقع ہو اسے۔ ذاتی انتکاب سے نہیں۔

یہ تو کچھاڑی مارنے سے متعلق احکام تھے اور اگر جانور نہ مارے اس صورت میں اگر تو سوار اپنی ملوکہ زمین میں چل رہا تھا یا ٹھہرا ہوا تھا تو چوکنے والے، مارنے والے اور سوار کی پر بھی حمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ چوکنے والے اور مارنے کے فعل کی انتکانت سوار سے ہے، اس لیے کہ یہ فعل اس کے حکم سے واقع ہو اسے اور اپنی ملوکہ زمین میں جانور کے حکم مارنے سے نہ تھا پر حمان عائد نہیں ہوتا، خواہ وہ چل رہا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو۔ اور اگر وہ مسلمانوں کے راستے یا دوسرے کی ملکیت میں چل رہا ہو یا ٹھہرا ہو تو اس کا حکم اسی اختلاف کے مطابق ہو جاتا ہے جس کا ذکر ہم نے کیا وہی مارنے کے اس مسئلے میں کہ جب سوار کی جگہ ٹھہرا ہوا ہو جہاں ٹھہرنے کی اسے اجازت نہیں ہے کیونکہ اگر مسلمانوں کے راستے میں جانور نہ مارے تو اس سے سوار پر حمان واجب ہو جاتا ہے خواہ وہ ٹھہرا ہو یا چل رہا ہو، اسی طرح اگر وہ دوسرے کی ملکیت میں ہو تو اس بارے میں بھی ویسا ہی اختلافی حکم ہوگا جس کا ذکر ہم نے کیا وہی مارنے والے مسئلے میں کہ جب ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو کچھاڑی مارنے یا ٹھہرنے کے احکام تھے، اگر (سواری کا جانور) کسی آدمی کو روند کر ہلاک کر دے تو دونوں پر حمان عائد ہوگا، خواہ سوار چل رہا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو، ایسی جگہ ہو جہاں چلنے یا ٹھہرنے کی اجازت ہے یا ایسی جگہ جہاں

اجازت نہیں ہے، کیونکہ وہ دونوں قتل کے سبب میں شریک ہیں اس لیے کہ موت سوار اور جانور کے ہوجوے اور ہر جانور کے قتل کے قاتل ہے۔ اور سوار پر گناہ واجب ہوگا، کیونکہ وہ براہ راست قاتل ہے۔ سو چونکہ واسلے کے ساتھ سوار کی مثال ایسے ہے جیسے ہاتھ والے اور کھینچنے والے کے ساتھ سوار، اگر ان دونوں پر خون بہا واجب ہوتا ہے، بحث برابر ہی اور کفارہ صرف سوار پر واجب ہوتا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

یہ تو اس مسئلے کے احکام تھے کہ جب چوہ نکالنے جائے واسلے یا ہاتھ جائے واسلے جانور کے اور سوار ہو، اور اگر اس پر سوار نہ ہو اور سوار کے نہ ہو تو اس کے ساتھ ساتھ زکوٰۃ نکالنے والا ہو اور کھینچنے والا اور اسے کوئی شخص چوکھٹے یا مارے تو چوکھٹے اور مارنے کے اشیاء میں ہر ماہ فطریہ آئے گا اس کا ضمان چوکھٹے اور مارنے والے پر ہاں ہوگا و نیزہ جانور کسی بھی جگہ پر ہو۔ کیونکہ بلاک کا سبب چوکھٹا اور مارنا ہے۔ اور وہ اس سبب انگریزی میں زیادتی کا شریک ہے۔ لہذا اس سے جچنے چھا ہونے یا اس کا ضمان اس پر واجب ہوگا۔ اور اگر جانور پر کوئی ہاتھ یا کھینچنے والا ہو اور اس کے حکم کے بغیر کوئی شخص اسے چوکھٹے یا مارے جس پر وہ جانور کی کوئی کچھاڑی مارے یا بیک کر ٹکڑے کر دے تو ضمان چوکھٹے یا مارنے والے پر ہاں ہوگا۔ اگر کھینچنے والے نے چڑا چوکھٹے والے اور کھینچنے والے کی جگہ پر ہو۔ کیونکہ ہاتھ والے اور کھینچنے والے کے ساتھ چوکھٹے والے کی مثال ایسے ہے جیسے کتوں کو مارنے والے کے ساتھ دھما دینے والا۔ اس لیے کہ اس کا چوکھٹا یا مارنا ایسے ہے جیسے اس نے جانور کو کسی دوسرے پر چڑھا دیا جو اس طرح، اگر جانور کا ایک ہاتھ نکالے اور ایک کھینچے والا ہو، ان میں سے ایک تو کھینچ رہا ہو اور دوسرا ہاتھ رہا ہو۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک کی بھی اجازت کے بغیر کوئی شخص اسے چوکھٹے یا مارے تو ضمان چوکھٹے اور مارنے والے پر ہاں ہوگا، اگر ان دونوں پر ہوا چوکھٹے والا اور کھینچنے والا کسی جگہ پر ہو، بدلہ مذکورہ یعنی نہ چوکھٹے والے نے قتل کیا ہے، مثلاً جانور کو چکھٹنے والے کے یہی صورت مارنے والے کی ہے۔ جب کہ ہاتھ والے اور کھینچنے والے کی طرف سے حملہ نہیں پایا گیا۔ اگر ان دونوں نے اس کو ایسا کرنے کا حکم دیا ہو۔ جس پر جانور نے کچھاڑی ماری ہو تو اگر وہ ایسی جگہ پر ہاتھ یا کھینچ رہا ہو جہاں اسے ہاتھ یا کھینچنے کی اجازت ہے تو چوکھٹے واسلے اور مارنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اور اگر اس نے قتل ہاتھ یا کھینچنے والے کے حکم پر کیا ہو اور وہ ایسی جگہ سے ہاتھ یا کھینچ رہا ہو جہاں ہاتھ والے اور کھینچنے کی اسے اجازت ہے، مثلاً وہ اپنی ملک میں ہو یا عام راستے میں ہو تو کسی پر ضمان عائد ہوگا، کیونکہ اس کے قتل کی اجازت اس ہاتھ یا کھینچنے والے کی طرف ہوگی۔ اور اگر وہ ایسی جگہ ہاتھ یا کھینچ رہا ہو جہاں اسے ایسا کرنے کی اجازت نہ ہو، مثلاً کسی دوسرے کی ملک میں ہو تو اس کا حکم اس قیاس کے مطابق جس کا ذکر ہم ظاہر الرواج میں کرتے ہیں یہ ہے کہ جان چوکھٹے یا مارنے والے اور ہاتھ یا کھینچنے والے پر ہاں ہوگا، اور کفارہ کسی پر واجب نہیں ہوگا، امام ابووسف سے ابن رحمہ نے ہجروایت بیان کی ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے ضمان صرف ہاتھ یا کھینچنے والے پر عائد ہوگا۔ اگر جانور ٹکڑے کر کسی آدمی کو بیک کر دے تو اگر ہاتھ والے والا اپنی ملک کر زمین میں ہاتھ یا کھینچ رہا ہو تو کسی پر ضمان عائد نہ ہوگا، کیونکہ ہاتھ یا کھینچنے والے کے حکم کے تحت چوکھٹے یا مارنے والے کا فعل اس یعنی ہاتھ یا کھینچنے والے کی طرف منسوب ہوگا۔ اور اپنی ملک میں ٹکڑے سے ہاتھ والے اور کھینچنے والے اور سوار کسی پر ضمان عائد نہیں ہوتا اور اگر وہ عام راستے میں کسی دوسرے کی ملک میں ہاتھ یا کھینچ رہا ہو تو اس کا حکم مذکور اختلاف کے مطابق ہوگا۔ اور اگر جانور کسی آدمی کو زخم کر قتل کر دے تو اس کا حکم بھی مذکورہ اختلاف کے مطابق



ہو جائے اور اس کی یہ وسوسہ داری مطالبے کے بغیر ثابت نہیں ہوتی۔ اور مطالبے کی صورت یہ ہے کہ لوگوں میں سے کوئی شریف آدمی اس کے پاس جا کر یہ کہے کہ آپ کی یہ دیوار ٹھیک ہوتی ہے یا غلط؟ کہے گا کہ اس کو دور کر دو سو جب وہ یہ بات کہہ دے تو اس کو دور کرنا اس پر لازم ہو جائے گا کیونکہ یہ عام لوگوں کا حق ہے لہذا اگر کوئی ایک شخص بھی اس حق کا مطالبہ کرے تو وہ باقی لوگوں کی طرف سے نشانہ فرقی بن جائے گا خواہ اس کے پاس جائے والا یہ شخص مسلمان ہو یا آزاد ذی بال یا ایذا گرام کہیں کو اس کے مالک نے اس میں فرقی بننے کی اجازت دے دی ہو خواہ بال یا ایذا گرام جو عاقل ہو اور اس کے سر پرست نے اس معاملے میں خصوصیت کی اجازت دے دی ہو کیونکہ راستہ ملک کے سب باشندوں کا حق ہے لہذا ملک کے ہر باشندے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے سے نقصان کے سبب کو دور کرنے کا مطالبہ کرے البتہ مطالبہ کرنے والے کا عاقل ہونا اور اسے تعریف کرنے کی اجازت کا حاصل ہونا ضروری ہے کیونکہ شریعت میں پاگل اور مجرور کی بات کا اعتبار نہیں ہے لہذا ان کی بات کا اہم ہوگی۔ اور اس مطالبے پر گواہ بنانے چاہئیں اور گواہ بنانے کی تفصیل جس کا ذکر امام محمد رحمہ اللہ نے کیا ہے یہ ہے کہ وہ شخص جس کے کو گواہوں کو میں نے اس آدمی کو اپنی یہ دیوار گشت کے لیے کیا ہے۔ گواہ بنانا اس لیے ہے تاکہ انکار سے بچا جائے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ دیوار کا مالک دیوار کو توڑنے کے مطالبے کا انکار کر دے چنانچہ گواہ بنانے کی حاجت اس لیے ہے تاکہ عدالت میں اس مطالبہ کو ثابت کیا جائے اور نہ اس مطالبے کے پیچ جوئے کے لیے اس کی حاجت نہیں ہے کیونکہ گواہ بنانے کی بھی مطالبہ درست ہے۔ یہاں تک کہ اگر گھر کا مالک اس مطالبے کا اعتراف کر لے تو اس پر حمان واجب ہو جائے گا خواہ اس کے خوف کوئی شخص گواہی دہی دے اسی طرح اگر وہ انکار کر دے تب بھی فیما بینہ و بین اللہ اس پر حمان واجب ہو گا اس کی نظیر وہ ہے جو ہم شفعہ میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ شفعہ کے لیے شرط مطالبہ ہے نہ کہ گواہ بنانا اور گواہ بنانے کی حاجت اس لیے ہے کہ انکار کی صورت میں مطالبے کو ثابت کیا جاسکے چنانچہ اگر خریدار اس مطالبے کا اقرار کر لے تو حق شفعہ ثابت ہو جائے گا خواہ اس نے مطالبے پر گواہ نہ دہی بنایا ہو اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے قاعدے کے مطابق گریڈی چیز کے بارے میں گواہ بنانا بھی اسی تفصیل سے ہے اور اس کا ذکر ہم کتاب النقطہ میں کر چکے ہیں۔ اگر دیوار کے مالک سے توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ نہ توڑے یہاں تک کہ وہ دیوار اتارے میں گر جائے اور پلے سے ٹوٹ کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے تو اس سے اس کو ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا تھا اور وہ مناسب ہو گا کیونکہ جب اس سے ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا تو اس پر اس کو ہٹانا لازم ہو گیا تھا لہذا اس کو نہ ہٹا کر وہ زیادتی کا مرتکب ہو گیا اس لیے وہ اس سے پیدا شدہ چیز کا مناسب ہو گا اور اگر اس سے اس کو ہٹانے کا مطالبہ نہ کیا گیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر حمان عائد نہیں ہو گا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ مناسب ہو گا امام محمدؒ کے قول کی توضیح یہ ہے کہ جب اس سے دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کیا گیا اور اس نے نہیں توڑا یہاں تک کہ دیوار گر گئی تو وہ زیادتی کا مرتکب ہو گیا چنانچہ ہلاکت ایسے سبب سے واقع ہوئی ہے جس میں وہ زیادتی کا مرتکب ہوا اس لیے وہ مناسب ہو گا۔ اسی وجہ سے تو وہ اس صورت میں خاص ہوتا ہے جب وہ دیوار کا آدمی پر گریڑے تو ایسے ہی اس صورت میں دیوار کا مناسب ہو گا جب اسکے لیے سے ٹوٹ کر ٹکڑے ہو جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توضیح یہ ہے کہ وہ دیوار تو اس سے جگہ سے ہٹ چکی ہے۔ جہاں سے ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا تھا کیونکہ ہم کی جگہ یہی تھا جسے وہ دوسری جگہ میں مالک کے فضل کے بغیر منتقل ہو چکی ہے لہذا

از سر نو مطالبہ کرنا ضروری ہے اس کی نظر یہ ہے کہ جسے کوئی شخص راستے میں پتھر رکھے اور وہ اسے دوسری جگہ پر سرکا دے پھر اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو پتھر رکھنے والے پر کوئی ضمانت عائد نہیں ہوتا ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ جب دیوار کسی آدمی پر گر جائے کیونکہ جب دیوار اس جگہ سے ہٹ گئی جہاں سے بٹانے کا مطالبہ کیا گیا تھا اور وہ سچے فضاء ہو کر جرم کی جائے وقوعہ ہے لہذا از سر نو مطالبے کی ضرورت نہیں۔ اگر راستہ بند ہو تو اسے کھولنے کے کسی آدمی کو مطالبہ کرنے کا حق ہے کیونکہ راستہ ان کا حق ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار حاصل ہے کہ دیوار کے مالک کے سامنے مطالبہ پیش کرے۔ اور اگر دیوار کا چھبنا کسی شخص کی ملک کی طرف ہو تو بٹانے کا مطالبہ اور گواہ بنانے کی ذمہ داری اس ملک کے مالک پر ہے کیونکہ اس کی ملک کی فضاء اس کا حق ہے اور دیوار نے ملک والے کے حق کو گھیر لیا ہے لہذا غالی کرانے کے مطالبے کا حق اس کو ہوگا۔ اگر گھر میں کوئی شخص پذیر ہو مثلاً گریہ دار ہو یا غارتیا لےنے والا ہو تو مطالبہ کرنے اور گواہ بنانے کی ذمہ داری اس سکونت پذیر شخص پر ہے اس لیے سکونت پذیر یا مالک کا مطالبہ بشرط ہے کیونکہ سکونت پذیر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس چیز کے بٹانے جانے کا مطالبہ کرے جس نے گھر کو گھیر رکھا ہو لہذا اسے یہ مطالبہ کرنے کا بھی اختیار حاصل ہے کہ فضاء کو گھیرنے والی چیز کو ہٹایا جائے۔ اگر دیوار کے مالک سے دیوار کے بٹانے کا مطالبہ کیا جائے۔ اور وہ مطالبہ کرنے والے سے یا قاضی سے ملت مانگے اور وہ اسے ملت دے دے تو اگر دیوار کا چھبنا کسی آدمی کے گھر کی طرف ہے تو یہ ملت دینا باطل ہے اور اگر اس کا چھبنا کسی آدمی کے گھر کی طرف ہو اور گھر کا مالک اسے ملت دے دے یا اس کو اس سے بری کرے یا کسی کام گھر میں سکونت پذیر شخص کرے تو یہ جائز ہے اور اس دیوار کی وجہ سے تلف ہونے والی چیز کا اس کا پر کوئی ضمانت عائد نہیں ہوگا **فَالْمُتَعَمِّرُ سُبْحَانَكَ تَعَالَى اَعْلٰی**۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ راستے کے ضمن میں حق مسلمانوں کی جماعت کو حاصل ہے لہذا اگر ان میں سے کوئی ایک شخص بھی بٹانے کا مطالبہ کرے تو جماعت مسلمانوں کے حق کی وجہ سے دیوار کے ساتھ ضمانت متعلق ہو جائے گا۔ لہذا ملت دینا یا بری کرنا جماعت کے حق کو ساقط کرتا ہے اور اس کا وہ مجاز نہیں ہے بخلاف اس کے کہ جب چھبنا کسی آدمی کے گھر کی طرف ہو کیونکہ وہاں حق صرف گھر کے مالک کا ہے اسی طرح سکونت پذیر شخص کا معاملہ ہے لہذا اس کی طرف سے ملت دینا یا بری کرنا خود اپنے حق کو ساقط کرتا ہے اور ایسا کرنے کا وہ مجاز ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے کے گھر میں ایک پتھر رکھ دے یا دیوار گھٹا کر کھٹے یا دیوار کوئی غارت تعمیر کرے اور گھر کا مالک اس کو اس سے بری کر دے تو وہ بری ہو جائے گا اور اگر اس کی وجہ سے کوئی چیز ہلاک ہو جائے تو اس پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی خواہ اس کی وجہ سے گھر کا مالک ہلاک ہو جائے یا کوئی اندر آئے والا شخص ہلاک ہو جائے کیونکہ حق اس کا ہے اور وہ اس کو ساقط کرنے کا مجاز ہے گویا کہ اس نے فی فعل اس کی اجازت سے کیا ہے۔

از انچیز بشرط ہے کہ دیوار کو توڑنے کا مطالبہ ایسے شخص سے کیا جائے جس کو دیوار کے توڑنے کا اختیار ہے کیونکہ ایسے شخص سے توڑنے کا مطالبہ کرنا حماقت ہے جسے توڑنے کا اختیار نہ ہو لہذا ایسے شخص سے مطالبہ کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ لہذا امانت دار خارج لینے والے کراستے دار و گروہی راہ سے توڑنے کا مطالبہ درست نہیں ہے کیونکہ انہیں توڑنے کا اختیار حاصل نہیں ہے چنانچہ گروہی رکھنے والے سے مطالبہ کرنا

درست ہے کیونکہ حکمت کے قائم ہونے کی بدولت اسے توڑنے کا اختیار حاصل ہے لہذا وہ اس کو توڑ دے گا۔ اور فرض اور اگر دے گا۔ اگر وہ نہ توڑے تو علم و زیادتی کا شریک ہوگا۔ تاہم کی دلیل اور اس کو توڑنے کے لیے باب اور وحی سے مطالبہ کرنا درست ہے کیونکہ اس کے لیے توڑنے کا اختیار ثابت ہے۔ چنانچہ اگر وہ نہ توڑیں یہاں تک کہ وہ اسے گرجائے تو تاہم کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ جس کو توڑنا دلی باوجودی ہے واجب ہو گیا تھا اس کو نہ توڑنے کی وجہ سے جو جاکت ہوئی وہ اس تاہم کی طرف منسوب ہوگی کیونکہ وہ تاہم کی طرف منسوب ہے اور تاہم اپنے انصاف پر قابل مواخذہ ہوتا ہے لہذا وہ عناصر میں ہوگا اور اگر برادری کے برداشت کرنے والا معاملہ ہو تو اس کی طرف سے اس کی برادری عناصر کو برداشت کرے گی اور اگر برادری کے برداشت کرنے کا معاملہ نہ ہو تو اس کے مال میں سے وصول کیا جائے گا۔ اس میں تاہم اور تاہم یکساں ہیں۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر حکم ہوئی دلی اور ایک جماعت کی حکمت ہو ان میں سے کماست اسے توڑ دے کا معاملہ کیا جائے لیکن وہ نہ توڑے یہاں تک کہ دلی اور گرجائے اور اس سے کوئی چیز مختلف ہو جائے تو قیاس یہ ہے کہ ان میں سے کسی پر بھی کوئی حمان مانندہ ہو جب کہ اس میں یہ ہے کہ جس سے مطالبہ کیا گیا تھا اس پر حمان مانندہ ہو قیاس کی دلیل ہے کہ دلی اور اس کو توڑنا لازم ہو گیا ہو اس کا ترک ان میں سے کسی کی جانب سے نہیں پایا گیا۔ جس سے توڑنے کا معاملہ نہیں کیا گیا ان کا معاملہ تو ظاہر ہے۔ یہاں وہ شخص کہ جس سے مطالبہ کیا گیا تھا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی ایک شریک دوسرے شریک کے بغیر کیلا اس کو توڑنے کا جائز نہیں ہے۔ اس حمان کی توجیہ یہ ہے کہ جس سے توڑنے کا مطالبہ کیا گیا تھا اس نے اس کی قدرت ہونے کے باوجود اس کو ترک کیا کیونکہ بات اس کے امکان میں تھی کہ اگر اس کے شریک موجود ہوں تو ان سے مجبوزا اور ان سے دلی اور اس کو توڑنے کا مطالبہ کرتا اور اگر وہ موجود نہ ہوں تو وہ اس معاملے کو قاضی کے سامنے پیش کر سکتا تھا اور قاضی اسے توڑنے کا حکم دے دیتا کیونکہ اس میں جماعت مسلمین کا حق ہے اور امام کو ان کی طرف سے اس کا اختیار حاصل ہے لہذا وہ حاضر شریک کو حکم دے دیتا کہ وہ اپنے حق کی اور غیر حاضر شریک کے حق کی دلی اور اس کو توڑ دے۔ چنانچہ حیت اس نے ایسا نہیں کیا تو دلی اور اس کو توڑ کر، جو کہ اس پر لازم ہو چکا تھا اس نے علم و زیادتی کا ارتکاب کیا ہے۔ لہذا اس سے پیدا ہونے والی چیز کا وہ عناصر میں ہوگا لیکن امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق دلی اور اس میں تفرقہ اپنے حق کے عناصر میں ہوگا جب کہ عناصر میں کے مطابق اس پر آدھا حمان مانندہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دوسرے شریک کے حصول پر حمان واجب نہیں ہوا سو وہ جسے ایک حق کے مانندہ ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی کو کوئی شخص زخمی کرے اور دوسرے اس کو پھاڑ ڈالے اور سانپ اس کو ڈس لے اور ان سب کے باعث اس کی موت واقع ہو جائے تو قلم لگنے والے پر آدھا حمان واجب ہوگا کیونکہ دوسرے کے پھاڑنے اور سانپ کے ڈسنے پر حمان واجب نہیں ہوتا لہذا دونوں ایک چیز کے مانندہ ہیں اس طرح زیر بحث مسئلہ ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جاکت دلی اس کے وجہ سے واقع ہوئی ہے اور یہی فی نفسہ مختلف مفہوم نہیں ہے لہذا بقدر حد جس میں ہوگا واللہ شافی اعلم۔

اذا لحد تک شرط ہے کہ دلی کے گرنے کے وقت دلی اور توڑنے کا اختیار برقرار ہو۔ صرف مطالبے کے وقت حکمت کا قائم ہونا کافی نہیں ہے کیونکہ وہ توڑ کر زیادتی کا شریک اس وقت بنتا ہے جب دلی اور گرجائے۔ مگر اگر اس نے خود اس کو گرجا دیا ہے۔ اور اگر دلی کے گرنے کے وقت اس کا



تورنے کا اختیار باقی نہ رہا ہو تو وہ نہ تورنے کی وجہ سے زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا لہذا اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر اس سے دیوار کو تورنے کا مطالبہ کیا جائے اور نہ تورے یہاں تک کہ وہ اس گھر کو کسی آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے جس میں یہ دیوار ہے، مگر اس پر قبضہ کر لے یا قبضہ نہ کرے، پھر وہ دیوار کسی چیز پر گر پڑے اور وہ چیز تلف ہو جائے تو فروخت کنندہ پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس سے دیوار کو تورنے کا مطالبہ ہی نہیں کیا گیا۔ اس میں اور اس مسئلے میں فرق ہے کہ جب وہ راستے کی طرف کٹ کر ٹکڑے ٹکڑے سمیت گھر کو فروخت کر دے پھر وہ ٹکڑے کسی آدمی پر گر پڑے تو فروخت کنندہ ضمان میں ہوگا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں فروخت سے قبل فروخت کنندہ پر ضمان واجب تھا کیونکہ ٹکڑے ٹکڑے نکال کر وہ زیادتی کا مرتکب ہوا تھا اور یہ مسئلہ موجود ہے اور اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی لہذا اس سے مستثنیٰ ہو ضمان ہے اس میں بھی کوئی تبدیلی واقع نہ ہوگی جب کہ اصل ضمان کے واجب ہونے کا سبب یہ تھا کہ اس نے اپنے ذمے واجب ہونے والی چیز یعنی دیوار کے تورنے کو ترک کرنے کی زیادتی کی ہے اور ضمان اس وقت واجب ہوگا جب دیوار گر پڑے اور گھر کو فروخت کرنے کے بعد دیوار کو تورنے کا وجوب باطل ہو گیا لہذا دیوار کے گرنے کے وقت نہ تورنے کی زیادتی نہیں پائی گئی، اس لیے ضمان واجب نہ ہوگا۔

اس سے اس مسئلے کی تشریح ہوتی ہے کہ اگر باپ سے تابا لٹی دیوار کو تورنے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ نہ تورے یہاں تک کہ باپ فوت ہو جائے یا تابا لٹی باغ ہو جائے پھر دیوار گر پڑے تو ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ دیوار کے گرنے کے وقت تورنے کے اختیار کا قائم ہونا شرط ہے اور یہ شرط وفات اور بوقت سے باطل ہو گئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ازانچہ یہ شرط ہے کہ مطالبے کے بعد دیوار کو توڑنا ممکن ہو اور وہ یوں کہ تورنے کا مطالبہ ہونے کے اتنی مدت کے بعد دیوار گرے جس میں اس کا توڑنا ناممکن ہو کیونکہ ضمان قوتہ واجب ہوتا ہے کہ جب دیوار کو توڑنا اس پر واجب ہو جائے اور پھر وہ اس کو نہ تورے اور جب تک دیوار کو توڑنا ممکن ہی نہ ہو اس کو توڑنا واجب نہیں ہوتا چنانچہ اگر اس سے دیوار کو تورنے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ اس کو تورنے میں کوتاہی کرے مگر ایسے آدمیوں (مزدوروں وغیرہ) کی جستجو میں چلا جائے جو دیوار کو توڑیں اور اسے دیوار گر پڑے اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ جب توڑنا اس کے میں میں ہی تھا تو نہ توڑ کر وہ کسی زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا لہذا وہ مزدور کا حق اس کے قبضے میں اس کے اپنے فعل کے بغیر ہی اٹا رہا اس لیے اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

**ضمان کی ماہیت اور کیفیت** | جہاں تک اس جرم کی وجہ سے واجب ہونے والے ضمان کی ماہیت اور کیفیت کا تعلق ہے تو اس جرم پر واجب ہونے والا ضمان وہی

ہے جو اس جنس سے تعلق رکھنے والے مکوڑے والے کے جرم پر اور جو مکوڑے والے کے مفقود میں جو اس کے جرم پر اور ہائیکے اور کھینچنے اور جو ہٹانے والے کے جرم پر واجب ہوتا ہے اور اس کا ذکر ہم کیلئے میں لکھ رہے کہ اگر جرم بنو ذی انسان پر واقع ہوا اور جان تلف ہو تو اس پر خون بہا واجب ہوگا اور اگر جان سے کمتر جرم ہو تو جرم مانہ

واجب ہوگا۔ واجب ہونے والے ممان کی مقدار مرد کے خون پر ایک میسوی یعنی عورت کے خون ہما کے دسویں حصے کے برابر اس سے ذائد ہو تو اس کا بار برابر اور کافضائے فی اور اگر مقدار اس سے کم ہو تو برابر اور بر داشت نہیں کرتے گی۔ اگر غلظت انسان کے سوا کسی اور پر جرم واقع ہو تو اس کو بھی برابر اور بر داشت نہیں کرتے گی بلکہ اس کے مال میں سے وصول کیا جائے گا، بدلیل غلظت سابقہ، البتہ انکار کی صورت میں صاحب دیوار کی ملکیت کو معلق دلیل یعنی مشاؤون سے ثابت نہ کرنا برابر اور بر داشت کرنے کے لیے شرط ہے چنانچہ اگر برابر اور بر داشت کو صاحب دیوار کی ملکیت تسلیم کرنے سے انکار کر دے تو برابر اور بر داشت نہیں کرتے گی جب تک کہ انکار و ملا اپنی ملکیت پر گواہ قائم نہ کرے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے چنانچہ ان کا قول ہے کہ انکار کا صورت میں برابر اور بر داشت جگہ نما سو نہیں ہوگا جب تک کہ تین چیزوں پر گواہ قائم نہ ہو:

(۱) دیوار کرنے سے مشترک اس سے اس کو توڑنے کا مطالبہ کیا گیا تھا؛

(۲) گھر اس کی ملکیت ہے، یعنی انکار کے وقت۔

(۳) موت دیوار کرنے سے واقع ہوئی ہے۔

جہاں تک ملکیت ثابت نہ کرے کہ بے گواہی کا قلعہ ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر برکتا ہو قبضہ سے اس کی ملکیت ثابت ہے لیکن ظاہر حال سے دوسرے کے خلاف آن واجب نہیں ہوگا کیونکہ رو کر لے کے لیے تو قلعہ ہے مگر مفقود کے وجود کے استحقاق کے لیے دلیل نہیں ہے لہذا ثابت کرنے کے لیے اس کو ثابت کرنا ناگزیر ہے۔ امام زہری رحمہ اللہ کے نزدیک ظاہر ہے برکتا برابر اور بر داشت کر دے کہ اس سے انکار اس کے خلاف کی وجہ صورت ہے جہاں کا دیکھ شفعہ کے ضمن میں کر چکے ہیں، جہاں تک مطالبے پر گواہی قائم کر لے کہ قلعہ سے قواس کی وجہ یہ ہے کہ ملکیت واجب ممان کے لیے شرط ہے، ممان کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، البتہ انکار کا صورت میں اس کا شادت کے ذریعے ثابت کیا جائے ضروری ہے، جہاں تک اس امر پر گواہ قائم کرنے کا معلق ہے کہ موت دیوار کے کرنے سے واقع ہوئی ہے تو یہ اس لیے ہے کہ اسی سے تو وجوب ممان کا سبب بن گیا اور وہ سبب ہے ظلم و زیادتی کیونکہ جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ اس کی موت دیوار کرنے سے واقع ہوئی ہے صاحب دیوار کا قلعہ سے اس پر ظلم و زیادتی کا کیا جانا معلوم نہ ہوگا، واللہ اعلم بالصواب۔

## قسامہ (وقوعہ جرم کے بارے میں قسم کھانا)

اب تک ایسے قتل کے احکام بیان کیے گئے تھے کہ جب قاتل معلوم ہو اور اگر قاتل معلوم نہ ہو تو مجبور علماء رحمہ اللہ قتالی کے نزدیک قسامہ اور خون بہا واجب ہوں گے جب کہ امام مالک کے نزدیک قسامہ اور قسامہ واجب ہوں گے۔ قسامہ کے بارے میں مختلف ان سو مفرقات پر کی جائے گی: قسامہ کی تشریح: اس کے محل کا بیان: قسامہ اور خون بہا کے وجوب کی شرطوں کا بیان: قسامہ اور خون بہا کے وجوب کے سبب کا بیان: قسامہ اور خون بہا میں کون داخل ہے: قسامہ اور خون بہا سے برکتا کرنے کی صورت کا بیان۔

قسامہ کی تشریح اور اس کا محل

الفت میں قسامہ اور سامہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور سامہ سے مراد ہے حسن و جمال، کہا جاتا ہے کہ فلاں قسم  
 ہے یعنی حسین و جمیل ہے: نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صفات میں سے ایک قسم ہے: یہ قسم کے معنی میں بھی استعمال ہوتا  
 ہے اور قسم سے مراد ہے عین، لیکن شریعت کی اصطلاح میں عین کو اللہ تبارک و تعالیٰ کی قسم کیلئے استعمال کیا جاتا ہے ایک  
 خاص سبب سے مخصوص تعداد میں خاص شخص کے خلاف اور وہ خاص شخص ہے مدعی علیہ مخصوص طریقے سے اور وہ قول کا  
 محل میں کوئی مقتول پایا جائے تو اس محلے کے پچاس عین اللہ کی قسم کھا کر کہیں کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہمیں اس کے قاتل کا علم  
 ہے۔ وجہ وہ قسم کھالیں گے ان پر خون بہا جائے گا یا پھر ایسا کیا جائے کہ ہم اللہ کا مذہب بگاڑیں جبکہ امام مالک کا کہنا ہے کہ  
 اگر وہاں لوٹ (علامت) ہو تو مقتول کے ورثہ پر پچاس قسمیں لیں گے، اگر وہ قسمیں کھالیں تو مدعا علیہ سے قصص  
 بہا جائے گا، امام مالک کے نزدیک لوٹ سے مراد یہ ہے کہ وہاں کسی مخصوص شخص میں قتل کرنے کی کوئی علامت پائی  
 جائے یا (مقتول کے ساتھ) ظاہر ہو دشمنی ہو۔ امام شافعی کا کہنا ہے کہ اگر وہاں کوئی نوٹ یعنی کھلی دشمنی ہو اور اس کے محلہ میں  
 داخل ہوئے اور اس کے مقتول پائے جانے کے درمیان معمولی بدست ہو تو مقتول کے ولی سے کہا جائے کہ قاتل کی قسمیں  
 کر دو، اگر وہ قاتل کی قسمیں کر دے تو ولی سے کہا جائے کہ پچاس قسمیں کھاؤ، چنانچہ اگر وہ قسمیں کھائے تو اس کے بارے میں  
 امام شافعی کے روا قوال ہیں، ایک قول کے مطابق جس کے بارے میں اس نے قاتل بولنے کی نصیحت کی ہے اس کو قتل  
 کر دیا جائے، جیسے امام مالک رحمہ اللہ نے کہا ہے، جب کہ دوسرے قول کے مطابق اس پر خون بہا جائے یا قاتل پائے جائے گا۔  
 اور اگر مذکورہ دو شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو تو اہل محلہ قسم کھالیں گے، سو اگر وہ قسم کھالیں تو ان پر کوئی  
 چیز عائد نہیں ہوگی، جیسا کہ دیگر مدعوں میں ہوتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی نے مدعی پر قسامہ کے واجب ہونے  
 کے لیے حدیث سہل بن ابی خیرہ سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود نے سہل خیرہ کے ایک شکرے کو نبی میں  
 مقتول پائے گئے، سو ان کے بھائی عبدالرحمن بن سہل اور ان کے بیٹے حویرہ اور عیسیٰ بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی  
 خدمت اللہ میں حاضر ہوئے، عبدالرحمن بن سہل نے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بات کرنے کے لیے توبہ کی فرمایا، بڑا آدمی  
 بات کہنے پس ان کے ایک بچے چلانے بات کی، حویرہ بن عیسیٰ نے جو بھی ان میں سے بڑا تھا سو انہوں نے کہا یا رسول اللہ  
 ہم نے خیرہ کے ایک شکرے کو نبی میں عبد اللہ کو مقتول پایا ہے اور یہودیوں کی اپنے ساتھ دشمنی کا بھی ذکر کیا ہے پتے  
 فرمایا کہ اسے سانسے یہودی اس امر کی پچاس قسمیں کھالیں گے کہ انہوں نے اس کو قتل نہیں کیا، اس پر انہوں نے  
 کہا، ہم ان کی قسمیں کیونکر مانیں جب کہ وہ مشرک ہیں، آپ نے فرمایا پھر تم میں سے پچاس آدمی قسم کھالیں کہ یہودی نے اس کو قتل کیا  
 ہے۔ اس پر انہوں نے کہا، میں حیرتوں کو ہم نے دیکھا نہیں اس کی قسم ہم کیسے کھالیں، چنانچہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے  
 اپنے پاس سے ان کی دیت ادا کی۔ اس حدیث سے انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے  
 مقتول کے ورثہ کو قسم کھانے کی پیشکش کی تھی جو اس بات کی دلیل ہے کہ قسم دہنے کے ذمے ہے۔ ہماری (یعنی صفیہ کی) دلیل  
 زیادہ بن ابی مریم سے مروی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے  
 کہا یا رسول اللہ! میں نے فلاں قبیلے میں اپنے بھائی کو مقتول پایا ہے۔ اس پر آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا  
 ان میں سے پچاس آدمی اکٹھے کرو جو اللہ کی قسم کھا کر کہیں کہ انہوں نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی انہیں اس کے  
 قاتل کا علم ہے۔ اس پر اس نے کہا، یا رسول اللہ! میرا تو صرف یہی ایک بھائی تھا۔ اس پر آپ نے فرمایا، بلکہ

تیرے لیے ایک سوانح ہیں۔ پس یہ حدیث مدعی کے بھائے مدعی عظیم پر قمار کے واجب ہونے کی دلیل ہے اور وہ اس اہل علمہ نیز قمار کے ساتھ ساتھ غریب ہمارے واجب ہونے کا بھی دلیل ہے۔ اس میں اس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ فیروز میں ایک مقتول پایا گیا تو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اس خون سے چھہ حاصل کرو۔ اس پر یہودیوں نے کہا کہ سیدنا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانے میں ایسا فعل پایا گیا تھا کہ آپ نے فیصلہ فرمایا تھا: اگر آپ نبی ہیں تو اس کا فیصلہ کر دیجئے۔ اس پر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: یہاں تک کہ ان کے پھر خون بہا اور اگر وہ گئے۔ یہ سن کر انہوں نے کہا: آپ نے ناموس یعنی دینی سے فیصلہ کیا ہے۔ اس بابت میں یہ نص ہے اور اس سے امام مالک کا قصاص کو واجب کرنے کا قول باطل ہو جاتا ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان پر غریب بہا کا عذر فرمایا تھا کہ قصاص واجب ہوتا تو آپ ان پر قصاص کا عذر فرماتے نہ کہ خون بہا سیر روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مقتول کے بارے میں جو دو بستیوں کے درمیان پایا گیا تھا فیصلہ فرماتے ہوئے اس کی ذمہ داری قریب تر بستی پر ڈال دی تھی اور بستی والوں پر قصاص اور خون بہا کو لازم کیا تھا اسی طرح سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے اور کسی صحابی کا حنفیہ عمرہ اور حنفیہ عقیقہ علی کے اس فیصلے سے اختلاف منقول نہیں ہے لہذا اس پر علماء کرام کا اجماع ہے۔ جہاں تک حدیث سہل کا تعلق ہے۔ اس میں ایسی بات ہے جو عدم ثبوت پر دلالت کرتی ہے اسی لیے اس کی بابت اسلاف میں اختلاف تھا جس پر امام بخاری اور حدیث میں بتایا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کو یہودی قسموں پر ناکارہ کیا تھا جس پر انہوں نے کہا کہ نبی کریم ان کی قسموں پر کھڑکھڑا رہی ہو جائیں جب کہ وہ مشرک ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے جس چیز کی ان کو دھوکہ دی تھی اس کو انہوں نے قبول نہیں کیا۔ علاوہ ازیں مدعی علیہ کے قسم کھانے میں مدعی کی رضامندی کو کوئی دخل حاصل نہیں ہوتا۔ اس حدیث میں یہ بات بھی ہے کہ جب آپ نے ان سے یہ فرمایا کہ تم میں سے بچا اس آدمی قسم کھائیں کہ یہود نے اس کو قتل کیا ہے تو انہوں نے کہا ہم اس چیز کی کہ جو تم کھائیں جس کو ہم نے اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا۔ یہ بھی آپ کے فرمان کو قبول نہ کرنے کے مترادف ہے۔ پھر انہوں نے اس بنا پر اس سے انکار کر دیا کہ میں چیز کی قسم کھاتی ہے وہ انہیں معلوم نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ان کو اس کا علم نہیں ہے پھر آپ نے ان کو قسم کھانے کی پیشکش کرتے ہوئے کوئی اختیار فرمایا۔ اور اگر یہ ثابت ہو بھی جائے تو اس کی تاویل کی جائے گی اور اس کی تاویل یہ ہے کہ جب انہوں نے کہا کہ نبی کریم یہودیوں کے قسم کھانے پر رونا مندا نہیں ہیں تو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے استفہامیہ انداز میں فرمایا تم میں سے بچا اس آدمی قسم کھائیں گے؟ میں کیا قسم کھائیں گے؟ اور یہی سبب اوقات حرف استفہام کو حذف کر کے بھی استفہام کیا جاتا ہے جیسے اللہ جل جلالہ کے اس ارشاد میں ہے کہ: شَرِيفٌ ذُو عَرْفٍ الشَّيْخُ يَعْنِي كَيْتَمَ رِيَا كَا سَاوِ سَلَامَانَ جَابِتَ بَرٍّ يَمْنَى اَنْتُمْ نَبِيٌّ كَلِمَتٌ (کیا تم چاہتے ہو) ایسا کہ حدیث سہل کی ایک روایت میں ان پر رد اور انکار کے طریقے پر اتفاق آئے ہیں کہ کیا تم قسم کھاؤ گے؟ اور آپ نے اس حق کے خون کے حقدار ہونے کے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا نام اور اشیاء سے کہ: اَنْتُمْ كَلِمَةٌ اَنْتُمْ كَلِمَةٌ يَنْتُخِبُونَ۔ میں کیا وہ جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں؟ ہم نے اس حدیث کا اس معنی پر محمول کیا ہے تاکہ وہ اہل میں توافق پیدا کیا جائے

حضرت بھائی، ایک مشہور حدیث ہمارے قول کی دلیل ہے اور وہ ہے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ اوشاک کہ شہادت  
 مدنی کے ذمے اور تم مدنی علیہ کے ذمے ہے۔ آپ کا یہ کہنا کہ نبی کریم کو مدنی علیہ کے ذمے تفریق ہے اس لیے یہ چاہیے کہ نبی  
 کریم کی قسم مدنی کے ذمے نہ ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے یہ روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ گواہی  
 مدنی کے ذمے ہے اور تم مدنی علیہ کے ذمے ماسوا سوا کہہ آں میں قسم کرنا پڑے۔ یہ سنائی فرماؤ اللہ یا پہلے کہ قسم  
 میں قسم مدنی علیہ کے ذمے نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کا حکم مستثنیٰ سے نہیں لگے کہ مستثنیٰ سے اس کا جو امید ہے بہت کہ  
 اگر یہ مستثنیٰ ثابت ہے۔ تو اس کی دو تالیفیں ہیں۔ ایک تالیف یہ ہے کہ قسم خاص مدنی علیہ کے ذمے ہے سوائے قسم  
 کے کہ اس میں وہ قسم کی قسم کے خلاف میں مدنی علیہ کا ذکر نہیں کیا گیا۔ دوسری تالیف یہ ہے کہ  
 مدنی علیہ پر سوائے قسم کے اور کچھ واجب نہیں ہوتا ماسوا سوا کہہ آں کے اس کے ساتھ تو نبی ہما ہی واجب ہوتا ہے۔  
 واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اور قسم کے سوا میں دو قسموں کو ترجیح کر دیا ہے۔ اولیٰ قسم اور اس کے بعد علم کی قسم کیونکہ دو  
 قسموں میں سے ایک قسم تو ان کے فعل پر ہے۔ لہذا یہ انکار پر ہے۔ (کہ تم نے نقل نہیں کیا) جبکہ دوسری قسم دوسری  
 کے فعل پر ہے لہذا یہ علم پر ہے۔ اگر کیں قائل کہ علم نہیں، واللہ تعالیٰ عزوجل اعلم۔ اگر یہ کہا جائے کہ علم پر قسم لینے سے  
 کیا نائدہ کیونکہ اگر انہیں قائل کہ علم تھا تو اور وہ اس کی خبر دے دیتے تو بھی ان کا قول قبول نہیں کیا جاتا کیونکہ اس سے  
 وہ اپنے اور ہر شخص کے خلاف کو ثابت نہیں، لہذا ان پر یہ الزام آتا ہے کہ ان سے تاراج کو دور کرتے ہیں اور  
 نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حکم کہ اگر شہادت ہے کہ میں پر الزام ہواں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح ایک قسم  
 اسلام و اسلام کا مفروضہ نہ کہ غیر ہے۔ چنانچہ کتب و احادیث شریفہ قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی تاراج کو دور کرتے  
 واسطے کی۔ کہا جائے کہ ان سے قسم لینے سے مستثنیٰ کیونکہ ان کے خلاف مدنی علیہ کے ذمہ ہے اور مدنی علیہ کے ذمہ ہے  
 اور یہ بیان کرو اور یہ مستثنیٰ ہے لہذا ہر قسم کے خلاف کا اعتبار کیا ہے اس میں علت کو جانتے۔ نیز اگر اس میں وہ  
 خلاف مستثنیٰ نہ ہے۔ ایک قریب کہ ایسا ہوتا ہے کہ ان میں سے کسی کا غلام ہو، سو وہ اس خلاف کے خلاف  
 قتل کا اقرار کرے اور اس کے اقرار کو قبول کر لیا جائے کیونکہ ایک کا اپنے تمام کے خلاف قتل خلاف اور درست  
 ہے چنانچہ اس سے کہا جائے کہ کما ہے سوائے کہ روایا اس کا خیر اور اگر اور دوسروں سے (قسم کا) حکم ساتھ  
 ہو جائے گا۔ لہذا علم پر قسم لینا مستحب ہے۔ اور یہی ممکن ہے کہ وہ کسی دوسرے کے خلاف کے خلاف اقرار کرے اور  
 اس کا ناک اس کی تصدیق کر دے جس پر اس کا حکم دیا جائے گا کہ سوائے کہ روایا اور اگر اور اس طرف دوسروں سے  
 یہ حکم ساتھ ہو جائے گا۔ لہذا یہ مفید ہے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ اصل میں علم پر قسم لینا اس مفہوم میں ہو اور یہی حکم پر قرار  
 دیا گیا ہو۔ اگر قسم کھانے والوں میں سے کسی کا کوئی حکم ہو۔ اس کی نظیر طواف میں رمل ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ  
 والسلام طواف میں رمل تھی اور قوت کے اعتبار سے یہ فرماتے تھے تاکہ کہ فزوں کو مرعوب کیا جائے۔ چنانچہ نبی کریم  
 علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اللہ اس آدمی پر رحم فرمائے جس نے آج اپنی طرف سے سختی کا مظاہرہ کیا۔ پھر  
 وہ دلی کو گزر گیا لیکن سنت کے طور پر طواف میں رمل باقی رہ گیا۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ  
 عنہ طواف میں رمل کرتے اور فرماتے کہ میں اپنے کندھے کو کہہ کر چلتا ہوں جب کہ کوئی ایسا شخص نہیں ہے  
 کہ میں کو بچے رکھا ہو، لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے تو ایسے ہی یہاں

ہوگا۔ دوسرے اس لحاظ سے مفید ہے کہ ایسا ہونا ناممکن نہیں ہے کہ کسی شخص نے نابالغ یا بالگ یا مجبور غلام کو حکم دیا ہو کہ وہ قتل کر دے اور اگر وہ اس کا اقرار کرے تو اس کے مال میں اس پر ضمان واجب ہوگا۔ وہ اللہ کی قسم کھاتے کہ مجھے اس کے قاتل کا پتا نہیں کیونکہ اگر وہ یہ کہے کہ مجھے اس کے قاتل کا علم ہے اور قاتل وہ نابالغ ہو جس کا اس نے قسم کرنے کا حکم دیا تھا تو ضمان اس پر واجب ہو جائے گا اور دوسروں سے حکم ساقط ہو جائے گا۔ لہذا یہ مفید ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## قسامہ اور غنہا کے واجب ہونے کی شرطیں | جہاں تک قسامہ اور غنہا کے واجب ہونے کی شرطیں

کا تعلق ہے تو یہ قسم کی قسم ہیں۔ اگرچہ یہ ہے کہ موجود مقتول ہو یعنی یہ کہ اس پر قتل کا کوئی نشان ہو جیسے زخم یا ضرب کا نشان یا گونگنٹے کا نشان اور اگر اس قسم کی کوئی چیز نہ ہو تو اس میں ضمانت ہوگی اور نہ ہی خون بہا کیونکہ اگر اس پر قتل کا نشان نہ ہو تو ظاہر ہے کہ وہ اپنا طبی موت مرا ہے لہذا اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اگر اس امر کا احتمال کہ وہ اپنا طبی موت مرا ہے اور اس امر کا احتمال کہ اس کو قتل کیا گیا ہے برابر ہو تو شک اور احتمال کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اسی لیے آپ نے کہنے کا تھا طبی صیاد کا قتل میں مقتول پایا جائے اور اس پر قتل کا نشان نہ ہو تو وہ خبیث رہے ہوگا چنانچہ اس سے قتل دیا جائے گا۔ اسی بنا پر علماء کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص مقتول پایا جائے اور نہ ان میں سے کسی کی یا اس کی ناک سے یا اس کی ربر سے یا اس کی پیشاب والی جگہ سے گل رہا ہو تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں رہے گی کیونکہ ان جگہوں سے خون نکلے ہوئے کسی ضرب کے متعلقہ کسی اور بیماری کی وجہ سے نکلے گا۔ لہذا وہ خبیث نہیں کہلائے گا۔ البتہ اگر خون اس کی آنکھ سے یا کان سے نکل رہا ہو تو اس میں قسامہ اور غنہا واجب ہوگا کیونکہ ان جگہوں سے عام طور پر خون نہیں نکلتا لہذا خون کا نکلنا بھی نئی ضرب کی طرف منسوب ہوگا۔ اسی لیے اگر کوئی مقتول ایسی حالت میں میدان کا راز میں پایا جائے تو وہ خبیث رہتا ہے جب کہ اول الذکر صورت میں خبیث نہیں ہوتا۔

اگر کسی جگہ میں اس کا گڑھ ہو اس پر غوار یا غور سے وار ہو جس سے وہ زخمی ہو جائے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ کس طرف سے اس پر وار ہوا تھا اس کا اٹھا کر اس کے ٹکڑوں کے ہاں لایا جائے اور پھر اس زخم کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے اس صورت میں اگر وہ زخم گنے کے وقت سے لے کر موت واقع ہونے تک صاحب فراش ہی رہا ہو تو قبیلہ (یعنی اہل یان محلہ) کے مالک پر قسامہ اور دیت واجب ہوں گے اور اگر وہ صاحب فراش نہ رہا ہو تو طرفین کے قول کے مطابق نہ تو قسامہ واجب ہوگا اور نہ ہی دیت جب کہ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اس پر دونوں ہی صورتوں میں نہ تو قسامہ واجب ہوگا اور نہ ہی ضمان اور یہی ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسف کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ اگر زخمی جگہ میں دھرا ہو تو محلے میں جو (جرم) واقع ہو اسے وہاں سے کتر ہے اور جگہ سے کتر اس کے جرم پر قسامہ واجب نہیں ہوتا جیسے کوئی محلے میں دست بردہ پایا جائے۔ اسی لیے اگر وہ صاحب فراش نہ ہو تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ اسی لیے کہا یہ (مسئلہ) ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ اگر وہ زخمی ہے اچانک دھرا ہو اور وہ صاحب فراش ہی رہا ہو یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہوگی تو اس سے بات صحیح ہے کہ اس کی موت زخم سے واقع ہوئی ہے۔ اور اس سے کچھ بات معلوم ہو گئی کہ زخم اپنے بچہ کے وقت

سے ہی قتل واقع ہوا تھا لہذا وہ اسی وقت سے مقتول ہے اگر باکر اس کی موت اس محلے میں واقع ہے، بخلاف اس کے کہ جب وہ صاحب فراش نہ ہو تو قریب بات معلوم نہیں ہوتی کہ موت زخم سے واقع ہوئی ہے، لہذا وہ محلے میں مقتول نہیں پایا گیا۔ اس لیے اس کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔

۱۔ یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر مقتول کے جسم کا بیشتر حصہ پایا جائے تو اس میں قسامہ اور دیت واجب ہو جائے گی۔  
جواب: مقتول نام دیا جائے گا اس لیے کہ پتھر کیلئے قتل کا حکم ہوتا ہے اور اگر اس کا کوئی عضو پایا جائے مثلاً ہاتھ یا پاؤں یا نصف بدن نہ کھرایا جائے تو اس میں نہ قسامہ ہوگا اور نہ ہی دیت کی تکلیف سے کچھ کو مقتول نہیں کیا جاتا، مزید برآں، اگر اس قدر حصہ بدن میں قسامہ کو واجب کر دیں تو لفظ اخیر (حصہ بدن) پر ایک اور قسامہ کو واجب کرینگے، اور اس طرح ایک ہی جان کے لیے دو قسامے بنیں جو جائیں گے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر آدھا دھڑ پایا جائے اور یہ آدھا دھڑ وہ جو کہ جس میں سر ہے تو اس میں قسامہ اور دیت واجب ہوں گے اور اگر یہ دوسرا آدھا دھڑ ملے تو اس میں نہ قسامہ ہوگی اور نہ ہی دیت، کیونکہ اگر اس کے ساتھ سر ہو تو وہ مقتول کہلے گا اور اگر سر نہ ہو تو مقتول نہیں کہلے گا، کیونکہ سر اصل ہے، علاوہ ازیں، اگر بغیر سر والے نصف پر ہم اس کو واجب کر دیں تو سر والے دوسرے نصف پر بھی لازماً اس کو واجب کرنا پڑے گا جس کا نتیجہ وہی ہوگا جس کا ذکر ہم نے کیا یعنی دو قسامہ جمع ہو جائیں گے اور اگر اکیلا سرا پایا جائے تو قسامہ اور دیت کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اکیلے سر کو مقتول نہیں کہتے۔ اور اگر آدھا دھڑ مقتول (جس پر ہاتھ پایا جائے) تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ مشق نصف مقتول نہیں کہلاتا، مزید برآں، اس کا اعتبار کہلنے سے دو قسامہ کو واجب کرنا لازم آئے گا جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اس کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس کا ذکر ہم نماز جنازہ کے ضمن میں کر چکے ہیں، کہ جب بیشتر بدن یا کمتر یا نصف بدن پایا جائے تو اس (کے حکم) کی جو تکمیل ہم نے بتائی ہے وہی اس مسئلے کی ہوگی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## ۲۔ قاتل معلوم نہ ہو

اگر وہ موجب دیت ہو تو دیت واجب ہوگی، اور اسی سبب چیزوں کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

## ۳۔ مقتول انسان ہو

اگر محمدیہ شرط ہے کہ مقتول آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اولاد میں سے (یعنی انسان) ہو، چنانچہ اگر کوئی چوپایہ کسی قوم کے محلے میں (مقتول) پایا جائے تو اس میں قسامہ نہیں ہوگا اور نہ ہی کوئی تاوان ہوگا کیونکہ قسامہ کافی نفساً لازم ہوتا تو ایک ایسا امر ہے جو خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ قسم کا کفر مشروع نہیں ہے اور محاسن کی قتل کا اعتبار خلاف عقل ہے۔ اسی لیے دیگر دعووں میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا، ایسے ہی قسامہ کے ساتھ دیت کا وجوب ہے کیونکہ شریعت میں قسم تو ہنسنے، استغناق کو دور کرنے کے لیے رکھی گئی ہے، جیسا کہ جملہ دعووں میں ہوتا ہے، البتہ یہ بین نفوس اور امانات سے صرف بنی آدم کے بارے میں معلوم ہوا ہے، لہذا بنی آدم کے سوا دوسری سب مخلوقات کے بارے میں مسائل اپنی اصل پر برقرار ہے، اسی لیے تو جملہ اموال کے ضمن میں قسامہ اور تاوان واجب نہیں ہوتے، ایسے ہی چوپایوں کے بارے میں ہوگا۔

اگر غلام اپنے مالک کی ملک کے سوا کسی اور جگہ مقتول پایا جائے تو اس میں قسامہ اور (غلام کی) قیمت واجب ہوگی کیونکہ وہ بر محلہ سے آدمی ہے، اسی لیے اسکے قتل عمد پر قصاص اور قتل خطا پر کفارہ واجب

ہوتا ہے اور قتل غنائی (قاتل کی) برادری اس کی قیمت بطور تادان ادا کرے گی۔ یہ حکم طرفین کے تاحد سے ہے جو جب ہے جب کہ امام ابووسفؒ کے تاحد سے کے مطابق اس میں قسام یا دیت کوئی چیز واجب نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک غلام کے قتل غنائی میں ضمان اس کے مال پر نہ کی حیثیت سے لاکو ہوتا ہے ذکر آدمی ہونے کی حیثیت سے اسی لیے تو ان کا یہ قول ہے کہ قتل غنائی میں اس کی پوری قیمت واجب ہوگی، نیز کبھی قدر ہو اور اس کو برادری پر راشت نہیں کرے گی آپس دو چہ پائے کے مانند ہے۔ مدبر، ام ولد، مکاتب اور مازوں کی بابت بھی مسئلے کا یہی جواب ہوگا۔ بدیل مذکورہ اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مقتول مسلمان ہے یا ذمی، قاتل ہے یا پاگل، بالغ ہے یا بچہ، مرد ہے یا عورت، کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مطلق مقتول کے بارے میں قسامت اور دیت کا فیصلہ علی الاطلاق فرمایا تھا جس کی بعض احادیث میں خبر ملتی ہے اور آپؐ نے (مقتول کے بارے میں) اعتقاد نہیں فرمایا اور اگر مقتول کے مختلف ہونے سے حکم مختلف ہوتا تو آپؐ ضرور امتصار فرماتے۔ مزید برآں ان سب کا خون قتل عمد میں قصاص سے اور قتل غنائی میں دیت سے مضمون ہوتا ہے لہذا یہ قسامت اور دیت مضمون ہوگا اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑا کہ مسلمان مسلمانوں کے قتل میں مقتول پایا گیا ہے یا ذمیوں کے قتل میں، کیونکہ علیہ السلام بنی بصل انصاری رضی اللہ عنہ وغیرہ کے ایک پرانے کنوئیں میں مقتول پائے گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں پر قسامت کو واجب کیا تھا یہی حکم ذمی کا ہے، کیونکہ ذمیوں کے وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے وہی واجبات ہیں جو مسلمانوں کے ہیں، ماسوا اس کے کہ جس کی کسی دلیل سے صراحت کر دی گئی ہو۔

۴۔ اولیائے مقتول کی طرف سے دعویٰ ایک شرط اولیائے مقتول کی طرف سے۔

قسم ہے اور قسم بدون دعوے کے واجب نہیں ہوتی، جیسا کہ دیگر دعووں میں ہوتا ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۵۔ مدعی علیہ کی طرف سے انکار اگر انکار یہ شرط ہے کہ مدعی علیہ منکر ہو، کیونکہ قسم منکر ہے والی بین علی من انکار یعنی قسم اس کے ذمے ہے جو انکار کرے، چنانچہ آپؐ نے جس قسم کو منکر کی ذمہ داری قرار دے دیا، لہذا اس سے غیر منکر قسم کے وجوب کی نفی ہوگئی۔

۶۔ قسام کا مطالبہ انسان کا حق اس کے طلب کرنے پر ادا کیا جاتا ہے، جیسا کہ دیگر قسموں میں ہوتا ہے، اسی لیے قسامت کے لیے قسم کھانے والوں کو منتخب کرنے کا حق مقتول کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ قسمیں ان کا حق ہیں لہذا انہیں کا حق ہے کہ جس پر وہ الزام لگائیں اس کو منتخب کریں اور قبیلے کے نیکوکاروں سے قسم لے لیں جس کی بابت انہیں معلوم ہو کہ وہ جوئی قسم نہیں کھائیں گے۔ جس پر قسامت واجب ہو اگر اس سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کو قید میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ قسم کھائے، پھر اقبال جرم کر لے، کیونکہ قسامت کے باب میں قسم ایک ایسا حق ہے جو غرض قصود و جہ کسی مقصود پر دیت کیلئے وسیلہ و رخصتیں دلیل اس کو دیت و دواں کو جمع کیا جاتا ہے؛ اسی لیے حادث بنی الاذن سے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے کہنا، کیا تم تمیں جس کی تمیں اور اپنے اموال بھی خرچہ کریں تو آپؐ نے فرمایا



۱) ہاں۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ مبارک نے کہا تھا کہ کیا یہ اس کے کفایت نہیں کر سکتی تو آپ نے فرمایا۔  
 نہیں اور روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے کہا، تو تمہارے ساتھی کا خون کس سے باطل ہوگا؟۔ پس جب قسامت خود  
 مقصود ہے تو جو شخص باپ سے لے کر داد کرے جو خود مقصود ہو اور حالیکہ وہ اس کو ادا کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس کو  
 کے ذریعہ مجبور کیا جاتا ہے، جیسے اس شخص کے ضمن میں کیا جاتا ہے جو ادائیگی کی قدرت رکھنے کے باوجود قرض  
 ادا نہ کرے۔ نیز جو حقوق کے ضمن میں قسم کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ ان میں قسم خود مقصود نہیں بلکہ وہ مقصود  
 کے لیے ذریعہ ہے، اور وہ مقصود مال مدعا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مدعی علی حلف مدعا خالصہ اور نہ ہی اقبال جرم کرے  
 قسم کھائے تو وہ بری ہو جائے گا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مدعی علی حلف مدعا خالصہ اور نہ ہی اقبال جرم کرے  
 اور مال ادا کر دے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی جب کہ یہاں اگر وہ قسم دکھائیں اور نہ ہی اقبال جرم کریں  
 اور دیت ادا کر دیں تو قسامان پر سے ساقط نہ ہوگی، پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ یہ خود مقصود ہے، لہذا قید کر  
 کے ان کو مجبور کیا جائے گا۔ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ ان کو قید نہیں کیا جائے گا اور برادری پر دیت  
 واجب ہوگی۔ اس کا ذکر قاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں کیا ہے، اور اس میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ  
 اگر امام (مکران) قسم سے یا اس ہو جائے اور مقتول کے اولیاء اس سے درخواست کریں کہ ان سے دیت کا ادا کر  
 لے دیا جائے تو وہ ان کے خلاف دیت کا حکم جاری کر دے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ جہاں لاش ملے وہ جگہ کسی کی ملکیت ہو | ان (مظروٹوں) میں سے ایک شرط یہ ہے  
 میں ہو، اور اگر وہ کسی کی ملکیت نہ ہو اور نہ ہی اس پر کسی شخص کا کسی بھی طرح کا کوئی قبضہ ہو تو اس میں قسامت  
 ہوگی اور نہ ہی دیت۔ اور اگر اس پر کسی کا عمومی قبضہ ہو نہ کہ قبضہ خاص اور وہ یوں کس جگہ میں عام مسلمانوں کو تصرف  
 حاصل ہو نہ کہ ان میں سے کسی ایک شخص کو اور نہ ہی کسی مخصوص گروہ کو تو اس صورت میں قسامت واجب نہ ہوگی لیکن  
 دیت واجب ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ قسامت اور دیت تو واجب ہوتے ہیں اس بنا پر کہ جب اس حفاظت کو  
 ترک کر دیا جائے جو کہ لازم ہے ایسا کہ ہم بیان کریں گے تو جب ذہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اور اس پر سرے سے  
 کسی کا کوئی قبضہ بھی نہیں ہے تو کسی پر اس کی حفاظت لازم نہیں ہے، لہذا قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گے  
 اگر وہ غلام کے نزدیک قبضہ ہو تو اس کی حفاظت کی ذمہ داری بھی غلام پر ہے لیکن سب پر قسامت کو واجب کرنے  
 کی کوئی راہ نہیں کیونکہ سب سے اس کو وصول کرنا محال ہے البتہ سب پر دیت کو واجب کرنا ممکن ہے اس لیے  
 کہ سب سے دیت کو بایں طور وصول کرنا ممکن ہے کہ اس کو بیت المال سے وصول کر لیا جائے کیونکہ بیت المال  
 کا مال اُن کا مال ہے، لہذا بیت المال سے لینا ان سے وصول کرنا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر مقتول کسی بیابان میں پایا جائے جو کسی کی ملکیت نہ ہو تو اگر وہ ایسی جگہ ہو کہ  
 شہروں یا کسی ایسی جگہ سے دہاں آواز نہ پہنچے ہو تو اس میں قسامت واجب ہوگی اور نہ ہی دیت اور اگر آواز نہ پہنچے ہو  
 تو قریب ترین جگہ کے باشندوں پر قسامت واجب ہوگی، سو اگر وہ بیابان میں مقتول سے قریب تر ہو تو قریب  
 ترین جگہ پر واجب ہوگی اور اگر شہر کے قریب تر ہو اس شہر کے محلوں میں سے جو قلعہ اس بیابان کے قریب ترین

ہو گا اس پر واجب ہوگی کیونکہ اگر وہ یا ان اسی جگہ ہو کر وہاں کا وقت نہ پہنچے جہاں وہاں محدود مل سکتی ہو تو وہ جگہ کسی کے قبضے میں نہیں ہے لہذا مقتول جس جگہ پایا گیا ہے وہ دوسرے سے کسی کی ملکیت ہے اور اس پر کسی کا قبضہ ہے اس لیے اس میں قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گے اور اگر وہاں آواز اور مدد پہنچ سکتی ہو تبصرہ قریب ترین جگہ کے تابع ہوگی۔ قریب کا اعتبار کرنے کی بابت نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ایک حدیث ہے کہ وہ ہے اور سیدنا رضی اللہ عنہ نے اسکے مطابق فیصلہ بھی کیا تھا جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

اگر مقتول کسی دریا میں پایا جائے جیسے دجلہ فرات اور نیل وغیرہ ہیں تو اگر لاش کو لیے پانی بہہ رہا ہو تو قسامت اور دیت واجب نہ ہوگا کیونکہ دریا تو کسی کی ملکیت ہوتا ہے اور نہ ہی کسی کے قبضے میں ہوتا ہے جب کہ نام زد فرما کر لاش کو اس جگہ سے جو قریب ترین جگہ ہوگی اس پر یہ واجب ہوں گی اور اس کا مثال یہ ہے کہ سب مقتول چوپائے پر پایا جائے اور وہ چوپایہ میل رہا ہو اور کسی کے قبضے میں نہ ہو لیکن یہ قیاس درست نہیں کیونکہ وہ جگہ جہاں چوپایہ میل رہا ہے اپنی قریب ترین جگہ کے تابع ہے لہذا وہ اس جگہ کے باشندوں کے قبضے میں ہے بخلاف دریا کے کیونکہ وہ کسی کے قبضے میں نہیں ہوتا لہذا قسامت اور دیت نہیں ہوگا اور اگر دریا کا پانی اس لاش کو بہا کر نہ لے جا رہا ہو بلکہ وہ کناسے میں مل کر بڑی ہو گیا ہو یا نہ ہو تب بھی بڑی ہو یا کناسے پر بڑی ہو اس صورت میں اگر تو کناسے کی ملکیت ہو تو اس کا حکم وہی ہوگا جو اس کناسے کا ہو تا ہے کہ جب لاش ملو کر زمین یا ملو کر گھر میں پانی جائے اور آگے چل کر ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کو بیان کریں گے اور اگر وہ کسی کی ملکیت نہ ہو تو ضرور یا بستیوں میں سے جو جگہ اس کے قریب ترین ہوگی کہ جہاں سے آواز سنائی دیتی ہو اس پر قسامت اور دیت واجب ہوں گے کیونکہ وہ وہاں سے پانی پیتے ہیں اور وہاں اپنے ہاتھوں کو لگا کر انہیں پانی پلاتے ہیں لہذا اس کناسے پر ان کا تصرف ہے اس لیے وہ کناسے کے قبضے میں ہے۔ اسی طرح اگر جزیرے میں (لاش ملی) جو تو ضرور یا بستیوں میں سے جو جگہ اس جزیرے کے قریب ترین ہوگی جہاں آواز سنائی دیتی ہو اس پر قسامت اور دیت واجب ہوگی کیونکہ جزیرہ ان کے تصرف میں ہوتا ہے لہذا ان کے قبضے میں ہے۔

اگر لاش نہر میں ہے جہاں پانی کے حصے کے لیے شریک کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کیا جاتا ہو تو نہروں پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ نہر ان کی ملکیت ہے اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ لاش کناسے پر ملے ہوئی ہے یا نہر میں ہوئی ہے یا اس میں تیر رہی تھی بخلاف دریا کے کیونکہ جب یہ (نہر) اپنے ارباب کی ملکیت ہے تو وہ جگہ جہاں لاش تیر رہی تھی ان کی ملکیت ہے جب کہ دریا ایسے نہیں ہے (یعنی ان کی ملکیت نہیں ہے)۔

جامع مسجد میں پائے جانے والے مقتول میں کوئی قسامت نہیں اور نہ ہی اس میں ہے کہ جو کسی شارع عام یا عام محل میں پائی جائے کیونکہ ملکیت اور قبضہ نامعلوم ہیں کوئی چیز موجود نہیں تاہم بیت المال پر دیت واجب ہوگی کیونکہ ان ملکوں کا حکم و حقوق اور ان کی دیکھ بھال عوام کے فائدے سے لہذا ان کی حفاظت بھی ان کی ذمہ داری ہے پس جب وہ اس سے قاصر ہیں تو وہ مناسب ہوں گے

اور بیت المال ان کا مال ہے لہذا بیت المال سے دیت لے لی جائے گی۔ اسی طرح عام منڈی میں پائے جانے والے مقتول میں بھی قسامت واجب نہیں ہوگی، کیونکہ وہ منڈیاں ہیں جو کسی کی ملکیت نہیں ہیں اور وہ سلطان (یعنی حکومت) کی منڈی ہے، کیونکہ جب وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اور نہ ہی اس پر کسی کا قبضہ منہی ہے تو یہ شارع عام کے مانند ہے، اس لیے کہ سلطان کی منڈی عامۃ المسلمین کے لئے ہے۔ لہذا قسامت واجب نہیں ہوگی اور دیت واجب ہوگی کیونکہ اس کی حفاظت اور اس کا اختتام جماعت مسلمین کے ذمے ہے اس لئے اس سے قاصر رہنے پر وہ قصاص ہوں گے اور بیت المال عامۃ المسلمین کا مال ہے لہذا اس میں سے دیت لی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ ان کی جماعت کی مسجد میں پایا جائے تو قسامت واجب نہیں ہوگی اور بیت المال میں دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ نہ تو کسی کی ملکیت ہے اور نہ ہی اس پر کسی کا قبضہ خاص ہے اور قبضہ عام دیت کا موجب ہوتا ہے نہ قسامت کا، پھر اس کے جوہم نے بیان کی اور اگر منڈی ملکیت ہو تو قسامت اور دیت واجب ہوں گی، لیکن کسی پر واجب ہوگی، اس کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے جس کا ذکر ہم انشا اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر کریں گے۔

جیل میں پائے جانے والے مقتول میں قسامت واجب نہ ہوگی کیونکہ ملکیت اور قبضہ خاص معدوم ہیں، اس لیے کہ جیل والوں (یعنی قیدیوں) کو جیل میں کوئی تصرف حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو اس میں مقبور ہوتے ہیں، البتہ بیت المال پر دیت واجب ہوگی کیونکہ اس پر قبضہ عام ثابت ہے، علاوہ انہیں جیل عامۃ المسلمین کے قانسے کے لیے ہوتی ہے، اس لیے کہ یہ ان کے حقوق کو وصول کرنے اور ان سے ضرر کو دور کرنے کے لیے بنائی جاتی ہے اور قبضہ عام سے دیت واجب ہوتی ہے نہ قسامت، یہ طریق کا قول ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ جیل والوں پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ انہیں جیل میں ایک قسم کا تصرف حاصل ہے، تو یہ ایسے ہے گویا کہ جیل پر ان کا قبضہ ہے، لہذا اس کی حفاظت ان کے ذمے ہے۔

## ۸۔ جس جگہ مقتول ملے مقتول اس جگہ کے مالک کا مملوک نہ ہو

اس جگہ کے مالک کا مملوک نہ ہو جس جگہ وہ پایا جائے، چنانچہ قلام (قن) مدبر، اتم ولد، مکاتب یا مازون اگر اپنے مالک کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس میں قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گی کیونکہ وہ (مقتول) اس کی ملک ہے اور اس کا اس کے گھر میں مقتول پایا جاتا اس کے ہاتھوں مقتول ہونے کے مانند ہے اور اپنے مملوک کو قتل کرنے پر ضمان واجب نہیں ہوتا، البتہ مکاتب کی صورت میں مالک پر اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ وہ (یعنی مکاتب) ان چیزوں کے ضمن میں آزاد ہے جن کا تعلق اس کی گمانی اور اس پر ہونے والے جرم کی دیت سے ہے، پس اس کی گمانی اور دیت پر اس کا حق ہے اور اس بارے میں مالک اپنی کے مانند ہے، اور اس کا بار اس (مالک) کی برادری نہ اٹھائے گی کیونکہ مکاتب عقیدت بستی کی دہ سے مضمون ہوا ہے، اور یہ عقد مالک اور مکتب کے حق میں ثابت ہے نہ کہ برادری کے حق میں۔ مازون کی صورت میں اس پر مازون کے خزانچوں کے حق میں اس کی قیمت واجب ہوگی، اگر اس کے ذمے کوئی قرض ہو کیونکہ قرض غماہوں کا حق اس (مازون) کی مالیت سے وابستہ ہے اور اصل ان

کے حق کے حق کو تلف کر کے ان کا حق تلف کیا ہے لہذا اس کے قرض خواہوں کے حق میں اس پر اس کی قیمت ڈال ہوگی اور یہ اس کے مال میں سے فوری طور پر واجب الادا ہوگی کیونکہ نفس کا ضمان نہیں ہے اس لیے کہ اس کا نفس تو مالک کی ملکیت ہے، بلکہ یہ تو مال کا ضمان ہے کیونکہ قرض خواہ اس کی مالیت سے وابستہ ہیں، لہذا یہ تلف کرنے کا ضمان ہے اس لیے اس کے مال میں فوری طور پر واجب الادا ہوگا ذکر مؤجل طور پر اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ اس کو آزاد کرانے سے تلف کر دے۔ اور اگر اس کے ذمے کوئی قرض نہ ہو تو اس کا مالک، ہر گھر واجب نہ ہوگا اور اگر وہ اس کو عتدائاً قتل کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر غلام کسی جرم کا ارتکاب کرے پھر اپنے مالک کے گھر میں محتول پایا جائے تو اس کے مالک پر اس کی قیمت فوری طور پر واجب الادا ہوگی اسی طرح اگر وہ اس کو قتل کر دے اور اس کو اس کے جرم کی بابت کچھ معلوم نہ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اس کے جرم نے بتائی۔ اگر گروی رکھا ہوا غلام گروی بھلنے والے یا گروی دار کے گھر میں محتول پایا جائے تو اگر وہ گروی بھلنے والے کے گھر میں محتول پایا جائے تو قسامت نہیں ہوگی اور گھر والے پر قیمت آئے گی ذکر اس کی ہر ادوی پر پورے ۱۰ (غلام) تو اس (گھر کے مالک) کی ملکیت سے بغیر غزوہ یعنی ملک کو قتل کرنے سے ضمان واجب نہیں ہوتا اور ضمان تو واجب تھا اگر گروی بھلنے کے بعد گروی بھلنے والا گروی دار کے حق میں ثابت ہوتا ہے نہ کہ برادری کے حق میں لہذا اس کا حکم برادری پر نہ ہوگا۔ اور اگر وہ گروی دار کے گھر میں پایا جائے تو قسامت اور قیمت اس کی برادری پر واجب ہوں گے کیونکہ ضمان تھا کہ جتنا پر نہیں بلکہ جرم کی وجہ سے واجب ہوا ہے کیونکہ اس کا گھر میں محتول پایا جاتا ہے جیسے ہے کہ جیسے اس نے اپنے اہتوں سے اس کو قتل کیا ہے، مثل ایسے غلام کے کہ جسکو گروی نہیں رکھا گیا تھا اور وہ اس کے گھر میں محتول پایا گیا۔ اور اگر ایسا ہو تو اس پر قسامت اور قیمت دونوں واجب ہوں گی تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

**قسامت اور دیت کے وجوب کا سبب** | جہاں ہم قسامت اور دیت کے وجوب کے سبب کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں کے وجوب کا سبب مدد و گنہیں اور اس جگہ کی حفاظت میں کوتاہی ہے حال محتول پایا گیا ہے، اس شخص کی طرف سے کہ جس پر مدد و گنا اور حفاظت کرنا واجب تھا کیونکہ جب حفاظت کرنا اس پر واجب ہے اور باوجود قدرت کے اس نے حفاظت نہ کی تو وہ اپنے آپ پر واجب حفاظت کو ترک کر کے کوتاہی کا مرتکب ہو گیا لہذا اس چیز سے آئندہ کے لیے باز رکھنے کے لیے اور واجب کے حصول کے واسطے اس کوتاہی پر اس کا مؤلفہ کیا جائے گا اور جس شخص پر حفاظت اور مدد کرنے کی ذمہ داری زیادہ ضرورت سے ہوگی قسامت اور دیت کی برداشت کرنے کا بھی وہ زیادہ مستعدا ہے کیونکہ وہ حفاظت کرنے کا زیادہ ذمہ دار ہے لہذا اس کی طرف سے کوتاہی بیشک ہے۔ علاوہ ازیں جب اس جگہ کے ساتھ ملکیت یا تصرف کے قبضے کے طور پر اس کا تعلق خاص ہے تو اس جگہ کی منفعت بھی اس کے لیے ہے لہذا مدد کرنا اس کی ذمہ داری ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق الخراج باضمان (منفعت ذمہ داری کے ساتھ ہے) اسی طرح اشریتبارک و تعالیٰ کا فرمان ہے: لہما ما کسبتا وعلما ما کتسبتا۔۔۔

یعنی جو "اس نے اچھے کام کیے اس کا فائدہ اسی کو ہوگا اور جو برے کام کیے اس کا نقصان بھی اسی کو ہوگا" مزید برآں "جب مسئول ایسی جگہ پایا جائے جس سے کسی شخص یا جماعت کو حق تلف ہو، یا تو ملکیت کی بنیاد پر یا قبضے کی وجہ سے" اور قبضے سے مراد ہے اس میں تصرف تو ان پر الزام خاند ہوگا کہ انہوں نے اس کو تسلیم کیا ہے لہذا شریعت نے ان پر قسامت کو لازم کر دیا تاکہ ان سے اس الزام کو دور کیا جائے اور دیت کو واجب کر دیا کیونکہ مسئول ان کے درمیان پایا گیا ہے؛ اور جب سیدنا محمد رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا گیا تھا کہ کیا ہم اپنے اموال بھی ضائع کریں اور ہمیں بھی کمائیں تو آپ نے اسی مفہوم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ تمہاری قمیں تو تمہارے خون کو چیلنے کیلئے ہیں رہے تمہارے اموال تو اس لیے کہ مسئول تمہارے سرخ نہیں پایا گیا ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ اگر مسئول حملے میں پایا جائے تو قسامت اور دیت اہل غلبہ پر واجب ہوں گی جس کی دلیل احادیث اور اجماع صحابہؓ ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں؛ علاوہ انہیں حملے کی حفاظت ان کی ذمہ داری ہے اور حملے میں تصرف کے اختیار کا فائدہ بھی انہیں کی طرف ٹوٹتا ہے اور ان پر حمل کا الزام عائد ہوتا ہے لہذا ان پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی اور اگر حملے کی مسجد یا محلے کے راستے میں پایا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، ہوجہ اس کے جو ہم نے بتائی ہیں ان میں سے پچاس آدمی قمیں کی نہیں گئے اور اگر (کم کمانے والے) آدمیوں کی تعداد پچاس سے کم ہو تو ان سے بار دیگر قسم لی جائے گی تاکہ پچاس قسموں کی تعداد پوری ہو جائے کیونکہ سیدنا محمد رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ آپ نے قسامت کے مردوں سے قسم لی تو وہ کل انچاس مرد تھے چنانچہ آپ نے ان میں سے ایک مرد سے ایک بار اور قسم لی یہاں تک کہ پچاس قسمیں مکمل ہوئیں، اور آپ نے یہ سب کچھ مہاجر کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں کیا اور ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی نے آپ سے اختلاف کیا ہو لہذا اس پر اجماع ہے۔ حریہ برآں یہ قسمیں مسئول کے ولی کا حق ہیں لہذا اس کو حق ہے کہ پوری تعداد میں قسمیں لے جن سے بھی ان کی تعداد پوری ہو سکے مگر پچاس آدمیوں سے قسموں کی تعداد پوری ہو سکے تو وہ اس طرح پوری کر لے، اور اگر ممکن نہ ہو تو قسموں کی تعداد پوری وصول کر لے جہاں اس کا حق ہے۔ اور اگر تعداد پوری ہو جائے پھر ولی یہ چاہے کہ ان میں سے کسی سے دوبارہ قسم لے تو اس کا اسے حق نہیں ہے، امام محمدؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ اصل میں تو یہ قسمیں پچاس آدمیوں کے لیے وضع کی گئی ہیں ذکر کسی ایک آدمی کے لیے، اور کسی ایک آدمی سے قسم کا ٹکڑا تو تعداد کی کمی کی ضرورت کے تحت ہے اور تعداد کے پورا ہونے کی صورت میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر حملے میں مختلف قبائل ہوں، اس میں صورت میں گلوں میں پلوں کے اہل خطہ اور غریب اردوؤں ہوں تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق قسامت اور دیت اہل خطہ پر واجب ہوں گی جب تک کہ ان میں سے کوئی بھی آدمی پہلی ہو، جبکہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اہل خطہ اور غریب سب پر واجب ہوں گی امام ابو یوسفؒ کے قول تو حریہ ہے کہ اہل خطہ پر واجب ہونا ملکیت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہے اور ملکیت غریب اردو کی ہی ثابت ہے اسی لیے تو ہم نے غلامی خطہ میں سے کوئی نہ تو قسامت غریب اردو پر واجب ہوگی طریقہ کے قول کی توجیہ

لعمومہ کے نام نہیں ادا کی گئی ہو

یہ ہے کہ اہل خطہ ملکیت میں اصل ہیں کیونکہ اجتہاد الی ملکیت تو ان کے حق میں ثابت ہے اور ان کی طرف سے خرید و فروخت کو منقطع ہوتی ہے لہذا محلے کی مدد اور اس کی حفاظت کے وہ زیادہ قوت سے داری میں بہ نسبت خرید و فروخت کے لائق است اور ذیت کے وجہ سے بھی وہ زیادہ سزاوار ہیں اور ان کے درمیان خرید و فروختی کے مابین ہے لہذا جب تک اہل خطہ میں سے کوئی شخص باقی ہے یہ خرید و فروخت منقطع نہیں ہوگی۔ کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کے جواب کو کو فرمایا اپنے مشاویع پر مبنی کیا تھا کہ کو فرمایا محلے کے معاملے کی تدبیر کرنا اہل خطہ کی ذمت داری تھی جب کہ امام ابوحنیفہؒ نے محلے کے اشراف کو محلے کی دیکھ بھال کی تدبیر کرتے ہوئے دیکھا خواہ وہ اہل خطہ میں سے ہوں یا غیبت لہذا انہوں نے جواب دیا اس پر مبنی چنانچہ اس طرح ان دونوں کے درمیان وہ حقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ہر دونے حفاظت اور مدد کے مفہوم پر اتفاق کیا ہے۔ اور اگر اہل خطہ نہ ہوں اور محلے میں کھانوں کے مالکان اور سکونت پذیر *occupants* ہو گے ہوں تو ذیت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ماکوں پر ہوگی نہ کہ سکونت پذیر لوگوں پر جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان سب پر ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل غنیمہ ز قنات و واجب کی غنی جب کہ وہ سکونت پذیر لوگ تھے؛ علاوہ ازیں سکونت پذیر لوگ پر قبضے کا اختصاص حاصل ہے جیسے مالک کو اس کی ملکیت کا اختصاص حاصل ہے اور قبضہ خاص قنات کے وجہ سے بے کافی ہوتا ہے۔ طریق کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سکونت پذیر لوگوں کی بہ نسبت مالک پر زیادہ ذمت داری عائد ہوتی ہے اس جگہ کی حفاظت اور مدد کی کیونکہ اس کا اختصاص ملکیت کا اختصاص ہے اور یہ قبضے کے اختصاص سے قوی تر ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ساکن لوگ ایک حصے تک سکونت اختیار کرتے ہیں پھر نقل مکانی کر جاتے ہیں۔ راغب کے حوالوں پر قنات کو واجب کرنے کی دلیل تو یہ نا قابل تسلیم ہے کہ وہ سکونت پذیر لوگ تھے کیونکہ روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ان کو مالک پر ہر قدر رکھا تھا اور ان کے سروں پر جزیہ لاگو کیا تھا اور ان سے جو کچھ لیا جاتا تھا وہ جزیہ کے طور پر لیا جاتا تھا نہ کہ اس کے طور پر۔

اگر کسی میں کوئی اختلاف پایا جائے تو اگر کشتی کے مالکوں کے ساتھ کوئی سوار نہ ہوں تو قنات است اور ذیت کشتی کے مالکوں اور کشتی چلانے والوں پر خواہ وہ مالک ہوں یا نہ ہوں واجب ہوں گی؛ اور اگر ان کے علاوہ اس میں کچھ سوار بھی ہوں تو ان سب پر واجب ہوں گی اور جواب دہا ہوا امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی تائید کرتا ہے جس کی رو سے وہ مالکوں اور سکونت پذیر لوگوں سب پر قنات اور ذیت کو واجب قرار دیتے ہیں جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کشتی اور محلے میں فرق کرتے ہیں کیونکہ کشتی تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی رہتی ہے لہذا اس کے ضمن میں قبضے کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ ملکیت کا جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب سواروں کے جانور کوئی مستقل پایا جائے، بخلاف گھر کے کیونکہ گھر کا منتقل ہونا یا تحمل ممکن نہیں ہے لہذا اس کی بابت حتی الامکان ملکیت کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ قبضے کا۔ اسی طرح میل گاوی یا بنگلو، ریشہ صافریہ ہے اس کا حکم وہی ہے جو کشتی کا ہے کیونکہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل اور تحمل ہوتی ہے۔ اگر مستقر اس حال میں پایا جائے کہ کسی آدمی نے اس کو اپنی پیٹ پر اٹھا رکھا ہو تو اس آدمی پر

قصاصت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ مقتول اس کے قبضے میں ہے۔ اور اگر کوئی زخمی، جس میں ابھی زخم باقی ہو، اس حال میں پایا جائے کہ کسی آدمی نے اس کو ہٹا رکھا ہو اور وہ اس کو ہٹا کر اس کے گھر والوں کے پاس لے آئے، وہ ایک دن یا دو دن زندہ رہے پھر مر جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے جمان نہیں لیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کا قیاس ہے کہ وہ ضامن ہوگا۔ اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اٹھانے والے کا اس پر قبضہ اس کے زخمی ہونے کی حالت میں ثابت ہے تو جب اس زخم سے اس کی موت واقع ہوئی تو یہ ایسے ہے کہ جیسے اس کے قبضے میں اس کی موت واقع ہوئی ہے۔ یہ اس مسئلے کی فرع ہے کہ اگر کوئی شخص ایک قبیلے میں زخمی کیا جائے پھر وہ کسی اور قبیلے میں آجائے اور وہاں اس کی موت واقع ہو جائے، اور اس مسئلے کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ (مقتول) سواری کے جانور پر ہو اور اس جانور کو کوئلہ پیچھے سے اٹکنے والا یا آگے سے پھینکنے والا اور اس پر کوئی سواری بھی ہو تو اس پر قصاصت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ وہ اس کے قبضے میں ہے اور اگر ہانکنے والا پھینکنے والا اور سوار کئے ہوں تو ان سب پر واجب ہوں گی کیونکہ مقتول ان کے قبضے میں ہے تو یہ ایسے ہو گیا گو یا کہ وہ ان کے گھر میں پایا گیا ہے۔ اگر وہ ایسے جانور پر پایا جائے جس کا کوئی ہانکنے والا پھینکنے والا یا سوار نہ ہو، تو اگر وہ جگہ کسی کی ملکیت ہے تو قصاصت اور دیت اس مالک پر واجب ہوں گی اور اگر اس کا کوئی مالک نہ ہو تو شہروں اور بستیوں میں سے جو قریب ترین جگہ ہوگی جہاں سے آواز سنائی دیتی ہو اس کے باشندوں پر واجب ہوں گی اور اگر کوئی ایسی جگہ قریب نہ ہو جہاں سے آواز سنائی دے سکے تو خون رائیگاں ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے سابق میں بتائی۔ اور اگر جانور کسی کوپے میں پایا جائے تو اس کوپے کے باشندوں پر واجب ہوں گے۔

اسی طرح اگر وہ (مقتول) کسی بیابان میں پایا جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ جگہ جہاں وہ پایا گیا ہے کسی آدمی کی ملکیت ہے تو اس پر قصاصت اور دیت واجب ہوں گی اور اگر اس کا کوئی مالک نہ ہو تو شہروں اور قریوں میں سے ایسی قریب ترین جگہ (کے باشندوں) پر واجب ہوں گی جہاں سے اس شخص کا آواز پہنچی ہو اور اگر وہاں سے آواز نہ پہنچ سکتی ہو تو خون رائیگاں ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی۔ (امام قسطلانی نے) الاصل میں ایسے مقتول کا مسئلہ بیان کیا ہے جو دو بستیوں کے درمیان پایا گیا ہو کہ اس کو قریب بستی سے منسوب کر دیا جائے گا کیونکہ ابو سعید الخدریؓ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک ایسے مقتول کے بارے میں جو دو بستیوں کے درمیان پایا گیا تھا نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حکم فرمایا تھا کہ اس کو ان دو بستیوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ اسی طرح سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے ایک مقتول کے بارے میں روایت ہے جو دو اعداء اور احباب (دو بستیوں) کے درمیان پایا گیا تھا اور وہاں کے عامل (حاکم) نے آپ کی طرف اس کے بارے میں خط لکھا تھا، اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسے لکھا کہ اس جگہ سے دو بستیوں کا فاصلہ پانچ، پھر ان دونوں میں سے جو قریب تر ہو ان پر (قصاصت اور دیت) عائد کرو، چنانچہ مقتول کو دار عمر کے قریب لایا گیا، لہذا ان پر قصاصت اور دیت عائد کر دی گئیں۔ یہ سارا حکم اس بات پر محمول ہے کہ جب اس جگہ آواز نہ پہنچ سکتی ہو جہاں مقتول پایا جائے، انہم محمدؐ نے الاصل میں ایسے ہی ذکر کیا ہے، جس کو کوفی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے اور فقہ وہ ہے جس کا ہم نے سابق میں ذکر کیا۔

اسی طرح اگر وہ دورا ستوں کے درمیان میں پایا جائے تو قسامت اور دیت ان میں سے قریب پر  
 قرار واجب ہوں گی۔ اگر کسی بیابان میں لشکر کے کیمپ میں (مقتول) پایا جائے تو اگر اس زمین کے کرجیاں مقتول  
 پایا گیا مالک ہوں تو قسامت اور دیت اس زمین کے مالکان پر واجب ہوں گی کیونکہ اس جگہ کی حفاظت اور مدد کی  
 ان پر زیادہ نصیب داری عائد ہوتی ہے لہذا وہ قسامت اور دیت کے واجب کیے جانے کے زیادہ سزاوار ہیں۔ یہ  
 طریقین کے قاعدے کے بموجب ہے کیونکہ لشکر کا ان کی مانند ہے اور قسامت طریقین کے قاعدے کے مطابق مالکین  
 پر ہوتی ہے نہ مالکین پر چنانچہ امام ابووسفؒ کے قاعدے کی رو سے اس کے حکم کا تحقق ہے تو قسامت اور دیت  
 ان سب پر واجب ہوں گی۔ اور اگر وہ کسی کی ملک میں پایا جائے مثلاً وہ کسی خیمے کے اندر پایا جائے تو اس خیمے میں  
 جو لوگ اقامت پذیر ہوں گے ان پر اور ان کی برادر یوں پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ صاحب خیمہ  
 دوسرے اہل لشکر کی نسبت اس جگہ سے خاص تعلق رکھتا ہے اور اس کی حیثیت ایسے ہے جیسے اہل محلہ کے  
 ساتھ صاحب خانہ کی ہوتی ہے اور اگر گھر کے اندر مقتول پایا جائے تو گھر والے پر قسامت اور دیت واجب  
 ہوتی ہیں نہ کہ اہل محلہ پر۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر وہ خیمے سے باہر پایا جائے تو قریب ترین  
 خیمے پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی۔ ظاہر الدعایہ میں ایسے ہی مذکور ہے کیونکہ قریب ترین قسامت اور دیت  
 کے واجب کیے جانے کا زیادہ سزاوار ہے۔ بدلیل مذکورہ۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر  
 حیوں کے درمیان لاش ملے تو قسامت اور دیت ان سب پر واجب ہوں گی۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے  
 محلے میں لاش پائی جائے اس روایت پر محمول کرتے ہوئے خیموں کو محلے کے مانند قرار دیا گیا ہے۔ یہ تو اس  
 صورت کا حکم ہے کہ جب لشکر کی دشمن سے قریب پڑے ہوئی ہو اور اگر ان کی دشمن سے قریب پڑے ہوئی ہو اور انہوں نے  
 قتال کیا ہو پھر اگر ان کے درمیان کوئی لاش ملے تو قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گی کیونکہ جب ان کی دشمن  
 سے قریب پڑے ہوئی اور انہوں نے قتال کیا تو قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گی کیونکہ اگر وہ مسلمانوں نے کیونکہ مسلمان  
 ایک دوسرے کو قتل نہیں کرتے۔

اگر کسی سنی کے پاس کسی شخص کی ملوکہ زمین میں لاش ملے اور زمین کا مالک اس سنی کا باشندہ نہ ہو تو قسامت  
 اور دیت زمین کے مالک پر واجب ہوں گی نہ کہ سنی کے باشندوں پر کیونکہ زمین کا مالک اپنی زمین کی حفاظت  
 اور مدد کا زیادہ ذمہ دار ہے۔ نسبت سنی والوں کے لہذا قسامت اور دیت کے واجب کیے جانے کا  
 وہ زیادہ سزاوار ہے۔ جیسے محلے والوں کے ساتھ صاحب خانہ ہوتا ہے۔ اور اگر لاش کسی آدمی کے گھر میں  
 پائی جائے اور صاحب خانہ اہل قسامت میں سے ہو تو قسامت اور دیت صاحب خانہ اور اس کے  
 برادر ی پر واجب ہوں گی۔ (امام محمدؒ نے) الاصل میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اور برادری کے حاضر اور غیر  
 حاضر ہونے میں فرق نہیں کیا جب کہ امام زفرؒ اور متقیؒ کے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ  
 قسامت صاحب خانہ اور اس کے برادر ی پر واجب ہوگی خواہ برادر ی والے حاضر ہوں یا غیر حاضر  
 امام ابووسفؒ کا کہنا ہے کہ برادر ی پر قسامت واجب نہیں ہوگی اس میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ کہ خنی  
 دمر لشکر کا قول ہے کہ اگر برادر ی والے شہید ہو جائیں تو وہ قسامت میں شامل ہوں گے اور اگر وہ



فرماندہوں تو قسامت صاحب خانہ پر واجب ہوگی، اس سے بیکرا قسم کی جائے گی، اور دیت اس پر اور اس کی برادری پر واجب ہوگی۔ جہاں تک موجود ہونے کی صورت میں قسامت میں برادری کے شامل ہونے کا تعلق ہے تو یہ طرفین کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کے اس قول کی برادری پر قسامت واجب نہ ہوگی کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ وہ قسامہ میں شامل نہ ہوں۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب ان پر دیت لگا ہوگی تو ان پر قسامت بھی عائد ہوگی، جیسے اہل مکتہ پر ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ صاحب خانہ کو مدد و ولایت اور الزام کے لیے خصوصیت حاصل ہے، لہذا اس کی برادری اس کے ساتھ شریک نہیں ہوگی، جیسے اہل مکتہ دو سے لوگوں کے ساتھ شریک نہیں ہوتے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر برادری والے حاضر ہوں تو مکر کی حالت اور اس کی مدد ان پر لازم ہے، اسی طرح کہ جیسے صاحب خانہ پر لازم ہے، اسی طرح ان پر بھی قتل کا ایسے ہی الزام عائد ہوتا ہے جیسے صاحب خانہ پر ہوتا ہے، پس وجوب قسامت کے سبب میں وہ اس کے ساتھ شریک ہیں لہذا وہ قسامت میں بھی اس کے ساتھ شریک ہوں گے، اس طرح ان کے حاضر اور غیر حاضر ہونے سے فرق پڑتا ہے، جیسا کہ رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے، کیونکہ غیر حاضر پر الزام کے مفہوم کا پایمانا ظاہر بات ہے اسی طرح مدد کا مفہوم ہے کیونکہ اس جگہ ان کی طرف سے مدد نہیں پہنچ سکتی، البتہ ان پر دیت واجب ہوگی کیونکہ برادری پر دیت کے واجب ہونے کا تعلق الزام سے نہیں ہے، چنانچہ وہ قسوم قاتل کی طرف سے بھی دیت کو برداشت کرتے ہیں اگر وہ (قاتل) نابالغ یا پاگل ہو یا اس نے قتل سے قتل کیا ہو۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ گھر میں کوئی شخص سکونت پذیر تھا یا وہ غالی اور قاتل تھا اور اس میں لاش پائی تھی، ہر صورت میں صاحب خانہ اور اس کی برادری پر قسامہ اور دیت واجب ہوگی، امام ابو یوسفؒ اور امام محمد رحمہما عنہما کے قاعدے کے مطابق تو بات ظاہر ہے کیونکہ وہ دونوں ملکیت کا اعتبار کرتے ہیں سکونت کا نہیں، لہذا اس میں سکونت پذیر پر واجب ٹھہراتے ہیں اس لیے کہ اس کو گھر پر قبضے کا انحصار حاصل ہے اور یہاں وہ پایا نہیں گیا۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ جس جگہ متولی پایا گیا وہ کسی شخص کی خاص ملکیت ہے یا وہ مشترک ملکیت ہے، قسامہ اور دیت تو ارباب ملک پر واجب ہوں گی، بذیل مذکور اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ گھر کے حصے برابر ہیں یا مختلف، قسامت اور دیت ان سب پر یکساں طور پر واجب ہوں گی، چنانچہ اگر کوئی گھر دو آدمیوں کی اس طرح مشترک ملکیت ہے کہ ایک آدمی دو تہائی حصے کا مالک ہے جب کہ دوسرا آدمی ایک تہائی حصے کا تو قسامت ان دونوں کی برادریوں پر نصف نصف واجب ہوگی اور اس میں سروس کی تعداد کا اعتبار کیا جائے گا کہ حصوں کی مقدار کا، جیسے خفہ میں کیا جاتا ہے کیونکہ مکر کی حفاظت پر دو مرد واجب ہے اور حفاظت کم بیش نہیں ہوتی، اسی لیے استحقاق خفہ میں وہ دونوں برابر ہوتے ہیں کیونکہ یہ استحقاق و خیل کے ضرر کو دور کرنے کے لیے ہوتا ہے اور یہ (ضرر) ملکیت کی مقدار کے کم و بیش ہونے سے کم بیش نہیں ہوتا۔

(امام محمدؒ نے) اہل مکتہ میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص گھر فروخت کرے اور اس پر ضرر یا ر کے قبضہ کرنے سے قبل کوئی لاش پائی جائے تو قسامت اور دیت فروخت کنندہ پر واجب ہوں گی،

بشریک اس فروخت میں کوئی خیانت نہ ہو اور اگر اس میں کوئی خیانت ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب اس شخص پر  
 دیت واجب ہوگی کہ جس کے قبضے میں گھر ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر فروخت میں  
 کوئی خیانت نہ ہو تو گھر کے مالک پر واجب ہوگی اور اگر اس میں خیانت ہو تو اس پر واجب ہوگی جس کا وہ گھر ہو جائے  
 گا امام زفرؒ کے نزدیک دیت خریدار پر واجب ہوگی البتہ اگر فروخت کنندہ کو خیانت حاصل ہو تو پھر دیت اس پر  
 واجب ہوگی۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر خیانت نہ ہو تو ملکیت خریدار کی ہوتی ہے اور اگر خریدار کو خیانت  
 حاصل ہو تو ملکیت اس کی ہوتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک خریدار کو خیانت کا حاصل ہونا مال فروخت شدہ کے اس  
 کی ملکیت میں داخل ہونے میں مانع نہیں ہے اور اگر خیانت فروخت کنندہ کو حاصل ہو تو ملکیت اس کی ہوگی کیونکہ  
 اس کا خیانت مال فروخت شدہ کو اس کی ملکیت سے زائل کرنے میں مانع ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔  
 صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر اس میں خیانت نہ ہو تو ملکیت خریدار کی ہے اور فروخت کنندہ کو قبضے کی ایک  
 صورت ایف قرض کے حاصل ہے اور قبضے کی صورت کو قسامت میں کوئی دخل حاصل نہیں جسے امانت دار  
 کا قبضہ ہوتا ہے، لہذا قسامت اور دیت خریدار پر واجب ہوں گی۔ اور اگر اس میں خیانت نہ ہو تو جس کا گھر ہو جائے  
 گا اس پر واجب ہوں گی کیونکہ اگر وہ فروخت کنندہ کا ہو گیا تو بیع ہوگی اور ایسے کہا جائے گا جیسے یہ ہوئی یا نہیں  
 تھی اور اگر یہ خریدار کا ہو گیا تو بیع پختہ ہوگا اور یہ بات واضح ہوگی کہ وہ نقد بیع کے ذریعے عقد کے دور کے وقت  
 سے ہی اس کا مالک بن گیا تھا۔ جہاں تک امام ابوحنیفہؒ رضی اللہ عنہ کے موقف کی کیا کا حلق ہے تو ظاہر ہر مشکل  
 ہے کہ چونکہ آپ ایسی چیز کے ضمن میں کو جس میں مشکل اور تحمل ہونے کا امکان ہو ملکیت کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ  
 قبضے کا، اگرچہ وہ قبضہ تصرف کا ہو جیسا کہ سکونت پذیر کا قبضہ ہوتا ہے، عیب کو فروخت کنندہ کے لیے قبضے  
 کی ایک صورت، بدول تصرف کے ثبوت ہے تو اس کا تدریجاً اولی اعتبار نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن حقیقت میں  
 اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ اس کا موجب حفاظت کو ترک کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور حفاظت در  
 حجت قبضے سے ہوتی ہے البتہ حفاظت کو ملکیت سے منسوب کر دیا جاتا ہے کیونکہ قبضے کا استحقاق بالعموم اس  
 کی بدولت ہوتا ہے لہذا یہ قبضے کے قائم مقام ہے اس لیے حقیقی حفاظت والی چیز سے اس کو منسوب کرنا اولی  
 ہے۔ البتہ مطلق قبضے کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ ملکیت کی بدولت جس قبضے کا استحقاق ہوتا ہے اس  
 کا اعتبار ہوتا ہے اور اس قبضے کا استحقاق تو ملکیت کی بدولت حاصل ہوا ہے، بخلاف سکونت پذیر  
 کے قبضے کے۔

خود اپنے گھر میں مقبض ہو کر یا یا جانا

اگر کوئی شخص خود اپنے گھر میں مقبض ہو کر یا یا جانا تو امام ابوحنیفہؒ رضی اللہ  
 عنہ کے قول کے مطابق اس کے وارثوں کے حقیقی ہیں اس کی برادری پر قسامت اور دیت واجب ہوں  
 گی جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور یہی قول امام زفرؒ اور حنابلہ  
 میں زیادہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے بھی ایسا ہی قول روایت کیا ہے۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ  
 اس کا تحمل ہوا ہے اور گھر اس کی ملکیت ہے اور اس شخص کی موت پر گھر وارثوں کی ملکیت بن

گیا ہے اور موت قتل نہیں ہے کیونکہ قتل قاتل کا فعل ہے اور موت میں کسی کا دخل نہیں ہے بلکہ یہ اللہ تبارک  
 و تعالیٰ کا فعل ہے، سو وہ وارثوں کی ملکیت میں قتل نہیں کیا گیا، لہذا وارثوں اور ان کی برادریوں پر ضمان کو واجب  
 کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے؛ علاوہ ازیں، اس کا خود اپنے گھر میں مقتول پایا جانا خود اپنے ہاتھوں قتل ہونے کے  
 مانند ہے۔ گویا کہ اس نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے، اس لیے خون رائیگاں ہے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ  
 کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قسامت میں متبر مقتول کے دکھائی دینے کا وقت ہے ذکر قتل کے وجود کا وقت، بایں  
 دلیل کہ جو وارث یا برادری کا آدمی اس سے پہلے مر جائے وہ دیت (کی ادائیگی) میں شامل نہ ہوگا، اور مقتول  
 کے پاس نہ جانے کے وقت گھر وارثوں کی ملکیت ہے لہذا قسامت اور دیت ان پر اور ان کی برادریوں پر  
 جب ہوں گی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ اپنے بیٹے کے گھر میں مقتول پایا جائے۔ اگر یہ  
 کہا جائے کہ ان پر اور ان کی برادریوں پر دیت کیوں کروا واجب ہوگی جب کہ دیت ان کے حق میں واجب  
 ہے تو یک وقت ان کے حق میں اور ان کے خلاف کیوں کروا واجب ہوگی، اسی طرح، ان کی برادری دیت  
 کو ان کی طرف سے اور انہیں کے حق میں کیونکر برداشت کرے گی، اور یہ تو ان کے حق میں اور ان میں خلاف  
 واجب کرنا ہے اور یہ متفق ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کہ دیت ان کے حق  
 میں واجب ہوگی بلکہ یہ مقتول کے حق میں واجب ہوگی کیونکہ اس کے خسر کا بدلہ ہے لہذا اس کے حق میں ہوگی،  
 یہ بھی اس کی دلیل ہے کہ اس (دیت) سے اس کی تجنیز و تخیین کی جاتی ہے اس سے اس کے قرض چھٹا ہے جیسے  
 اور اس کی وصیتیں پوری کی جاتی ہیں، پھر اس کی حاجت سے جو بچ رہتا ہے اس کے حقدار اس کے وارث  
 ہوتے ہیں کیونکہ بھرتی کو اب اس کی کوئی حاجت نہیں رہی، اور وراثت تمام لوگوں میں سے اس کے قریب ترین  
 ہوتے ہیں، تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ باپ اپنے بیٹے کے گھر میں یا ایسے کنوں میں مقتول پایا گیا ہے جس کو اس کے  
 بیٹے نے گھور اتفاقاً، کیا اس صورت میں قسامت اور دیت اس بیٹے اور اس کی برادری پر واجب نہیں ہوتیں؟  
 اور یہ متفق نہیں ہے، بدلیل مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا کہ قتل کے وجود کے وقت کا اعتبار کریں تو  
 یہی ممکن ہے کیونکہ یہ اس کی برادری پر اس لیے واجب ہوتی ہیں کہ انہوں نے گھر کی حفاظت میں کوتاہی کی، پس  
 ان پر دیت مقتول کے حق کے طور پر واجب ہوگی پھر جب وہ اس کی حاجت سے فارغ ہو جائے گی تو اس سے  
 اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر کسی آدمی کا بیٹا یا اس کا بھائی اس  
 کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کے بیٹے یا اس کے بھائی کی دیت اس کی برادری پر واجب ہوگی،  
 اگرچہ وہ اس کا وارث ہے، جو اس کے جوہم نے بتائی یعنی یہ کہ گھر میں قتل کا وجود ایسے ہے کہ جیسے گھر کے  
 مالک نے اپنے ہاتھوں سے اس کو قتل کیا ہے، لہذا مقتول کے حق میں اس کی برادری پر اس کی دے  
 داری قائم ہوگی پھر قتل کے طریقے سے گھر کا مالک اس کا حقدار بن جائے گا۔ اور اگر طاعت خود  
 اپنے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کا خون رائیگاں ہے کیونکہ اس کا گھر مقتول کے قتل کے وقت اس کے  
 وارثوں کی ملکیت نہیں ہے بلکہ یہ خود اس کی ملکیت کے حکم پر ہے، اگر وہ بدلہ نہ لے کر  
 قریہ ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہے لہذا اس کا خون رائیگاں ہے۔

دو آدمی ایک کمرے میں تھے، ان کے ساتھ کوئی تیسرا آدمی نہیں تھا ان میں سے ایک ذبح شدہ پایا گیا۔  
 امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ دو دست آدمی سے دیت کا حمان لیا جائے گا۔ جب کہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اس پر  
 ضمان جائز نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس کے ساتھی نے اس کو قتل کیا ہو  
 اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس نے خود کو قتل کیا ہو لہذا اس شخص کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ  
 کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال یہ ہے کہ اس کو اس کے ساتھی نے قتل کیا ہے کیونکہ ظاہر اور اقلب بات یہ ہے کہ انسان  
 خود کو قتل نہیں کرتا اور ظاہر کے خلاف احتمال کا عدم ہوتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس شخص کا احتمال تو مجھے میں پائے  
 جانے والے مقتول کی بابت بھی ثابت ہے لیکن اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

## قسامت اور دیت کے تحت کون لوگ آتے ہیں

جہاں تک اس چیز کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ قسامت اور دیت اگر واجب ہو جائیں تو اس کے تحت  
 کون لوگ آتے ہیں اور کون نہیں آتے، تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ بچہ اور بالغ اس میں شامل نہیں ہوں گے  
 خواہ مقتول کسی بھی جگہ پایا جائے، خواہ وہ ان کی ملکیت میں پایا جائے یا ان کی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ کیونکہ قسامت  
 قسم ہے اور یہ دونوں قسم کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہیں، اسی لیے جملہ دھوروں میں ان دونوں سے قسم نہیں لیا  
 جاتا، علاوہ انہیں قسامت تو اس پر واجب ہوتی ہے جو مدد کرنے کے اہل ہوں جب کہ یہ دونوں مدد کرنے کے  
 اہل نہیں ہیں، لہذا ان پر قسامت واجب نہیں ہوگی اور گلاش ان کی ملکیت میں پائی جائے تو ان کی برادری پر  
 واجب ہوگی کیونکہ انہوں نے مدد کو ترک کر کے، جو کہ ان پر لازم تھی، کوتاہی کی ہے۔ کیا برادری کے ساتھ یہ دونوں  
 بھی دیت (داد کرنے) میں شامل ہوں گے؟ اگر گلاش ان کی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ میں پائی جائے، مثلاً محلے  
 میں یا کسی آدمی کی ملکیت میں، تو یہ دونوں اس میں شامل نہیں ہوں گے اور اگر وہ ان کی ملکیت میں پائی جائے  
 تو وہ شامل ہوں گے کیونکہ ان کی ملکیت میں مقتول کا پایا جانا ایسا ہے کہ جیسے انہوں نے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا  
 ہے اور ان سے ان کے افعال کا حمان لیا جاتا ہے۔ چھادی دھم اٹھانے جو ذکر کیا ہے اس پر قیاس کی رو سے یہ  
 دونوں برادری کے ساتھ دیت میں قطعی طور پر شامل نہیں ہوں گے، لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ قتل کا ضمان  
 ہے اور قتل ایک فعل ہے اور بچے اور بالغ ان کے افعال پر ممانعہ ہوتا ہے۔

پھر غلام، مدبر اور ارم ولد قسامت اور دیت میں شامل نہیں ہوں گے کیونکہ ان سے عام طور پر مدد نہیں کی  
 جاتی اور یہ مال کے مالک ہونے کے لیے اہل نہیں ہیں، لہذا ان پر دیت لگو نہیں ہوگی، جہاں تک مازوں اور محتاب  
 کا تعلق ہے تو وہ دونوں اسی قسامت کے تحت نہیں داخل ہوں گے جو ایسے مقتول کی بابت واجب ہو جو ان کے غم  
 کے سوا کسی دوسری جگہ میں پایا گیا ہو اور اگر ان کے گم ہوں یا پائے جائے تو مازوں پر اگر قرض مذہب تو اس پر قسامت واجب  
 نہ ہوگی بلکہ اس کے مالک اور اس کی برادری پر واجب ہوگی نیز اگر وہ بے اختیار ہے، جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس  
 پر قسامت واجب ہو۔ جب وہ غم کھائے تو مالک سے کہا جائے گا کہ اس کو تو اسے کر دے یا نقد یا غم  
 قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ غلام قسم کے اہل لوگوں میں سے ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دھوروں میں اس سے قسم

لی جاتی ہے۔ اور اس کے گھر میں محتول پایا جاتا ایسے ہے کہ جیسے اس نے غلطی سے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے اور اگر وہ اس کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک کو اختیار دیا جاتا ہے کہ چاہے تو اس کو حوالے کر دے یا اس کا قیدی ادا کر دے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ احسان کی توجیہ یہ ہے کہ قسم لینے کا فائدہ ایک سبب سے قسامت کا جاری ہونا ہے اور وہ ہے قسم سے انکار کیونکہ اس باب میں قسم سے انکار کی بنا پر فیصلہ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو قید کیا جاتا ہے تا آنکہ وہ قسم کھائے یا اقبال جرم کر لے اور اگر وہ قتل خطا کا اقرار کر لے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس کے ہاتھ کے خلاف اقرار ہے، لہذا قسم لینا مفید نہیں ہے۔ اس لیے اس پر قسامت واجب نہیں ہوگی اور مالک اور اس کی برادری پر واجب ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملکیت ہے۔ اور اگر اس پر دین ہو تو امام ابوحنیفہ کے قول پر قیاس کی رو سے یہ چاہیے کہ قسامت غلام پر واجب ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک مالک اپنے ذوالنی اور قرض غلام کی گمانی کا مالک نہیں ہوتا۔ لہذا وہ گھر کا مالک نہیں ہے۔ یہاں تک کہ یہ ہے کہ مالک پر واجب ہوگی کیونکہ اگرچہ وہ گھر کا مالک کی ملکیت نہیں ہے لیکن قرض خواہ بھی تو اس کے مالک نہیں ہیں اور غلام کی کوئی ملکیت نہیں ہے اور نہ تمام لوگوں میں سے اس کے قریب ترین ہے اس لیے قسامت اس پر واجب ہوگی، علاوہ انہیں مالک کا حرم میں ایک حق ہے اور وہ حق یہ ہے کہ قرض خواہوں کا قرض ادا کر کے اس گھر کو اپنے لیے فارغ کر لے، نیز قسامت کے واجب کیے جانے کا وہ بدرجہ اولیٰ سزاوار ہے۔

جہاں تک کتاب کا تعلق ہے کہ اگر اس کے گھر میں محتول پایا جائے تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو کمتر ہوگی وہ اس پر واجب ہوگی کیونکہ اس کے گھر میں محتول کا ملنا ایسے ہے کہ جیسے اس نے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے لہذا اس کے مالک پر واجب نہ ہوگی جیسے اس صورت میں نہیں ہوتی کہ جب وہ ذاتی ارتکاب کرے۔ اور کیا اس پر قسامت واجب ہوگی؟ قاضی نے اپنی مختصر اٹھارویں کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اس سے باہر باعملی جانے لگی سو اگر وہ قسم کھائے تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو کمتر ہوگی وہ اس پر واجب ہوگی، سو اسے دس درہم کے دیگر کم کتاب کی برادری وہ خود ہی ہے اور قیمت فوری طور پر واجب الا داد ہوگی کیونکہ یہ (غلام کو) حوالے نہ کرنے کے بدلے میں واجب ہوتی ہے لہذا فی الفور واجب الا داد ہوگی، جیسے ہرگز کے جرم کرنے پر مالک پر واجب ہوتی ہے اگر محتول کتاب کا مالک ہو تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو بھی کمتر ہوگی اس پر واجب ہوگی کیونکہ اس کے گھر میں محتول پایا جاتا ایسے ہے کہ جیسے اس نے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے، اور قیمت فی الفور واجب الا داد ہوگی نہ کہ مؤجل طور پر، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔

حورت ایسے محتول کی بابت قسامت اور دیت میں شامل نہیں ہوگی جو اس کی ملکیت کے سوا کسی اور گھر پایا جائے کیونکہ ان دونوں کا وجوب نہرت کے طریقے سے ہوتا ہے جب کہ وہ اہل نہرت میں سے نہیں ہے۔ اور اگر محتول اس کے گھر میں یا اس کی بی بی میں پایا جائے جہاں اس کے سوا کوئی اور نہ ہو تو اس پر قسامت واجب ہوگی، چنانچہ اس سے قسم لی جائے گی اور گھروں کا گھرا کر کیا جائے گا۔ یہ طریق کا قول ہے جب کہ امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ اس پر واجب نہیں ہوگی بلکہ اس کی برادری پر واجب ہوگی۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قسامت کا لازم ہونا نہرت کے لازم ہونے کی وجہ سے ہے جبکہ وہ اہل نہرت میں سے نہیں ہے لہذا وہ قسامت کے تحت نہیں آئے گی، اس لیے وہ اہل علقہ کے ساتھ قسامت میں شامل نہیں ہوتی۔ طریق کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مالک پر (قسامت کے) واجب ہونے کا سبب ملکیت مع قسامت کی اہلیت ہے اور وہ سبب اس کے حق میں پایا گیا ہے۔ جہاں تک ملکیت

کا قطع ہے تو اس کے حق میں ثابت ہے کہ اس اہیت تو وہ اس لیے ثابت ہے کہ قسامت قسم ہے اور وہ قسم کمانے کے اہل لوگوں میں سے ہے کیا وہ کھینچے نہیں کہ قسام حق کے حق میں اس سے قسم لیا جاتی ہے۔ اور نصرت کے مضمون کا لفظی اہم کیا جائے کہ ہر فرد میں جیسے مغز میں مشقت ہے۔ کیا وہ برادری کے ساتھ دیت میں شامل ہوگا؟ طحاوی نے جو ذکر کیا ہے وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس میں شامل نہیں ہوگا کیونکہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ بتل اہیت کا بار انتقال میں شامل نہیں ہوگا لہذا یہ کہ وہ مرد عاقل اور بالغ ہو تو جب اپنی طرف سے تحمل کا ذاتی ارادہ کرے۔ جسے جانے پر بھی وہ شامل نہیں ہوتی تو یہاں پر درجہ اولیٰ شامل نہیں ہوگا۔ ہمارے اصحاب دینی اللہ قسم کا کتابت کہ اس سے تنگ میں عیوض برادری کے ساتھ دیت میں شامل ہوگا اور انہوں نے طحاوی رحمہ اللہ کے قول کو تسلیم نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ قاتل ہر حال میں دیت میں شامل ہوگا۔

قسامت اور دیت میں تائید سابقہ عقد کا سرمایہ اور کا فرض شامل ہوں گے کیونکہ یہ قسم لیے جانے اور مخالفت کے اہل لوگوں میں سے ہیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## قسامت اور دیت سے ابراء

قسامت اور دیت سے ابراء (بری کرنے) کی دو قسمیں ہیں: امراحت کے ساتھ اور دلالت۔ امراحت سے مراد ہے کہ وہ مخالف طور پر ابراء کا قطع ہو گا کوئی ایسا قطع ہے جو اس کے قائم مقام ہو مثلاً ٹوٹے کے کریم نے بری کیا یا میں نے اسے قطع کیا یا میں نے معاف کیا یا اس طرح کا کوئی اور لفظ کیونکہ ابراء کا کریم ایسے شخص سے صادر ہوا ہے جو ابراء کی اہیت رکھتا ہے اور ایسے عمل میں ہوا ہے جو برات کی قابلیت رکھتا ہے لہذا یہ صحیح ہے۔ رواد لانا ابراء اور تو وہ یوں کہ متحمل کامل اہل محلہ کے سوا کسی اور آدمی پر تحمل کا دعویٰ کرے تو اہل محلہ قسامت اور دیت سے بری ہو جائیں گے کیونکہ متحمل کا معنی میں پایا جائے اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ یہ مدعی علیہ قاتل ہے، پس اس پر ولی کی طرف سے دعویٰ کا کیا جانا اہل محلہ کی طرف سے قتل کی نفی ہے لہذا یہ قسامت اور دیت سے ان کی برات کو قطع نہیں ہے، تو اگر وہ مدعی علیہ کے خلاف گواہ قائم کرے تو نہاد اور مدعی علیہ سے قسم لیا جائے گی، سو اگر وہ قسم کمانے تو بری ہو جائے گا اور اگر وہ قسم کمانے سے انکار کرے تو یہاں کو قید کیا جائے گا تاں اگر وہ قسم کمانے یا اقبال جرم کر لے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک دیت کا حکم رہا جائے گا۔ اور اگر ولی کے اس دعویٰ کے حق میں معنے کے دو آدمی گواہی دیں تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی جبکہ صاحبین کے نزدیک قبول کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وہ جسے سے قبل گواہی قبول کرنے میں رکاوٹ تو لازم تھا اور وہ برات سے دور ہو گیا لہذا گواہی کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ لفظ سے ان کی گواہی میں الزام قائم ہے۔ ایک تو یہ کہ ممکن ہے کہ اس نے ان کو اس لیے بری کیا ہو کہ یہ ابراء ان کی گواہی کو صحیح بنانے کا ذریعہ ہے اور دوسرے یہ کہ ابراء سے اس نے ان پر احسان کیا ہے کہ ان سے قسامت اور دیت کو ساقط کر دیا لہذا ممکن ہے کہ وہ اس کا بدلہ دینا چاہتے ہوں اور گواہی تو ایک لحاظ سے الزام کے پاسے جاتے پر رد کر دی جاتی ہے رد لحاظ سے پاسے جاتے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ رد کی جائے

گئی۔ علاوہ انہیں، اہل عقد اس دعوے میں فریق تھے لہذا ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی خواہ وہ امرا، کی بدولت فریق جمعی رہے ہوں کیونکہ ان کو فریق بنانے والا سبب تو برقرار ہے اور وہ مسبب ہے ان کے بلیں مقتول کیا جیسا کہ اس کی مثال مقدمے کے کوئل کی ہے کہ وہ مقدمہ اسے اور پھر معزول کر دیا جائے اور بعد میں گواہی دے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، ایسے ہی یہاں کیا جائے گا۔ اگر مقتول کا ولی جھٹکے کسی معین شخص پر دعویٰ کرے تو ظاہر الروایۃ کے مطابق قسامت اور قیامت اپنے حال پر برقرار رہیں گی۔ جبکہ عبداللہ بن المبارک نے امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ قسامت ساقط ہو جائے گی۔ امام محمد نے بھی ایسے ہی روایت کیا ہے، جب کہ امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ قیاس تو یہی ہے کہ قسامت ساقط ہو جائے مگر ہم نے مقتول کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ ابن المبارک کی روایت کی توجیہ ہے کہ مقتول کا ولی ان میں سے کسی ایک شخص کو معین کر دینا دوسروں کو گواہی دینا ہے لہذا ان سے قسامت اسی طرح ساقط ہو جائے گی جیسا کہ اگر وہ حاضران کو بری کر دے۔ ظاہر التقایہ کی توجیہ یہ ہے کہ قاتل ظاہر طور پر اہل عقد میں سے ایک شخص ہے اور ولی کا بھی یہی حال ہے البتہ اس نے تعین کر دی ہے اس میں وہ مورد الزام ہے لہذا اس کی تعین کو گواہیوں کے بغیر تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس کے بغیر قسامت کا حکم ساقط نہیں کیا جائے گا، پس اگر وہ اپنے دعوے پر اہل عقد کے سوا دوسرے لوگوں کی گواہی قائم کر دے تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا چنانچہ اگر قاتل خود ہو تو قسامت واجب ہوگا اور اگر قاتل غلام ہو تو خواہ بہا۔ اور اگر عقد میں سے دو گواہ اس پر گواہی دیں تو امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ سے جو ظاہر الروایۃ ہے اس کے مطابق ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ اس دعوے کے بعد بھی مقدمہ برقرار ہے۔ پس گواہ فریق مقدمہ میں سے ہو کر رہے ہیں اپنی گواہی کہے درجے خود کو مقدمے سے باہر کرنا ہے اور فریق مقدمہ گواہ نہیں بن سکتا، تو جب اس پر اہل عقد کی گواہی قبول نہیں کی گئی اور اس نے دوسری کوئی گواہی قائم نہیں کی تو اہل عقد کے دوسرے قسامت اپنے حال پر برقرار رہی، عدلی علیہ اور دونوں گواہ اہل عقد کے ساتھ مل کر قسم کھائیں گے حتیٰ کہ اہل عقد میں سے چاس آدمیوں کی تعداد پوری ہو جائے۔ اہل عقد کے ساتھ گواہوں کے کس طرح کی قسم کی جائے گی؟ طریقہ کے نزدیک وہ اللہ سہاڑ و تعالیٰ کی قسم کھا کر کہیں گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہمیں ظلم ظلمت کے سوا اس کے کسی قاتل کا علم ہے، جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک وہ اللہ سہاڑ کی قسم کھا کر کہیں گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور اس کے علاوہ مزید کچھ نہیں کہیں گے کیونکہ ان کے نزدیک تو مفسود علیہ قاتل ہے لہذا قاتل کا بابت ان کے علم پر ان سے قسم لینے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا جو قول ہے وہ اولیٰ ہے کیونکہ ان کے قول میں قسامت کے موضوع کی رعایت پائی جاتی ہے اور وہ مومن رہے حتیٰ قسم اور عقد متدار علم و دونوں کو جمع کرنا ایسی چیز کے بارے میں جو مستثنیٰ سے ماوراء ہے۔ اور امام ابو یوسف کا قول قسم کو علم پر سروسے سے ترک کر دینا ہے، لہذا طریقہ کا قول اولیٰ ہے۔

اگر اہل عقد اپنے میں سے یا اپنے سو کسی دوسرے آدمی پر دعویٰ کریں تو ان کا دعویٰ صحیح ہے، پس اگر وہ اس آدمی کے خلاف گواہ قائم کریں تو قاتل عقد کی صورت میں قسامت واجب ہوگا اور قاتل غلام میں خون بہا۔ اگر اس شخص کے خلاف دعوے میں مقتول کے اولیا بھی ان سے متفق ہوں، اور اگر اس کے خلاف دعوے میں وہ ان کے ساتھ متفق نہ ہوں تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی کیونکہ اولیاء نے اس کی طرف سے قاتل کے





(حقائق) ایک جھلی کا نام ہے، میں اس زخم کو اس سے موسوم کر دیا گیا ہے (دماع کی بڑی اور گوشے کے درمیان ایک باریک جھلی کا نام حقائق ہے۔ جو زخم اس تک پہنچ جائے اس جھلی کے نام پر وہ سماعتی کلاما ہے)۔

(موضع) جو سماعتی کو کاٹ دے اور بڑی کو واضح یعنی ظاہر کر دے۔

(دائشہ) یہ وہ شہ ہے جو بڑی کو توڑ دے۔

(منقلد) جو بڑی کو توڑنے کے بعد اس کو منتقل کر دے، یعنی ایک جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ کر دے۔

(آمتہ) یہ وہ زخم ہے کہ جوام الدماغ تک پہنچ جائے اور ام الدماغ بڑی کے نیچے اور دماغ کے اوپر ایک جھلی کہلتے ہے۔

(وامضہ) امضہ جواس جھلی (یعنی ام الدماغ) کو چاڑھ دے اور دماغ تک پہنچ جائے۔

یہ گیارہ خبریں، جب کہ امام محمد نے نو خبر کا ذکر کیا ہے اور علامہ اور امام کا ذکر نہیں کیا، کیونکہ عام طور پر غاصر کا اثر باقی نہیں رہتا اور جس جگہ اثر باقی رہتا ہو شریعت میں اس کا کوئی حکم نہیں ہے، اور وامضہ کے ساتھ انسان عام طور پر زندہ نہیں رہتا اور یہ زخم کئی بار آتا ہے اور کئی بار آتا ہے، مثلاً یہ خبر کی ذیل سے نقل جاتا ہے: "لذا اس کے بغیر شریعت حکم بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے" اسی لیے امام محمد نے ان دونوں کا ذکر نہیں کیا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۴۔ جراحات۔ جائفہ وغیرہ جائفہ جہاں تک چوتھی قسم کا تعلق ہے تو جراحات کی دو قسمیں ہیں جائفہ اور غیر جائفہ

تک پہنچ جائے اور وہ مقامات کہ جن میں سے جراحات اندر تک نفوذ کرے یہ ہیں سینہ، پیٹ، دوقوں، پسو، خصیئیں اور دھڑ کے درمیان کی جگہ۔ اور دوقوں یا حقوں اور دوقوں یا قوں میں جائفہ نہیں ہوگا اور نہ ہی گردن اور صحن میں ہوگا کیونکہ یہ زخم جوف تک نہیں پہنچتا۔ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جو زخم گردن سے اس جگہ تک پہنچ جائے کہ جہاں فی ہوتی چیز کا قطرہ پہنچ جائے تو یہ جائفہ ہوگا، کیونکہ جوف تک پہنچنے پر یہ ٹپکتا نہیں، شہ صرف سر پہنچے یا بڑی کی جگہوں میں ہوتا ہے، جیسے پیشانی، زخموں کے بالائی حصے (جن کے نیچے بڑی ہوتی ہے) کنپٹیاں اور پشت و پیٹ میں، اور زخموں میں ہاتھ سوائے سر، چہرے اور اس جگہ کے نہیں ہوگا، کیونکہ وہ دماغ تک پہنچ جائے۔

جسویلا رضی اللہ عنہم کے نزدیک ان جگہوں کے سوا کسی اور جگہ ان جراحات کا حکم ثابت نہیں ہوتا، یعنی دوقوں کا کہنا ہے کہ ان جراحات کا حکم پورے بدن میں ثابت ہوتا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کہنے والے اگر انسانی کی طرف رجوع کریں تو پتا چلے گا کہ ان کی بات غلط ہے کیونکہ یہ بتا رہا ہے جراحات میں فرق کرتے ہیں، پہلا زخم زخم چہرے کی بڑی والی جگہ پر ہے، اس کو وہ صحیح کہتے ہیں اور باقی بدن میں جو زخم ہے اس کو وہ جراحات کہتے ہیں، لہذا ہر زخم کو شہ کا نام دینا لغوی اعتبار سے غلط ہے۔

اور اگر معنی اعتبار سے اس پر نظر کیا جائے تو یہ (قول) غلط ہے کیونکہ ان شہاء (شہ کی جگہ) کا حکم اس پر صدوقی کی وجہ سے ثابت ہے جو شہ رسیدہ شخص میں اس کا نشان باقی رہ جائے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر زخم تک پہنچ جائے اور اس کا نشان باقی نہ رہے تو اس پر جرم باز و واجب نہیں ہوتا۔ اور بد صدوقی لاقی ہوتی ہے بدن کے نمایاں حصے میں اور وہ ہے چہرہ اور سر اور ان دوقوں کے سوا دوسرا بدن نمایاں نہیں ہوتا بلکہ عام طور پر دھوا نیا ہوا ہوتا ہے۔ لہذا اس میں بد صدوقی اس طرح لاقی نہیں ہوتی جس

طرح چہرے اور سر میں ہوتی ہے، والدہ سمندر و تعالیٰ الموفق۔

## اعضاء پر جبرائیم کے احکام

جہاں تک ان اقسام کے احکام کا تعلق ہے تو ان کے تلف احکام ہیں۔ ان میں سے بعض جرائم ایسے ہیں کہ جن پر قصاص واجب ہوتا ہے، بعض پر پوری دیت واجب ہوتی ہے، بعض پر مقرر جرمانہ اور بعض پر غیر مقرر جرمانہ واجب ہوتا ہے۔

جن جرائم میں قصاص واجب ہوتا ہے وہ ایسے جرائم ہیں کہ جن میں وجوب قصاص کی تمام شرطیں پائی جاتی ہیں، پس منگودہ و موقوفات پر ہوگی: ایک تو وجوب قصاص کی شرطوں کا بیان اور دوسرا قصاص کے ختم کے وقت کا بیان۔

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وجوب وجوب قصاص کی شرائط

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو جان سے کتر کے ساتھ مخصوص ہیں، مشترک شرائط تو وہ ہیں جن کا ذکر ہم جان کے قصاص کے ضمن میں کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ جرم قابل، بالغ، متعذر اور صاحب اختیار ہو اور جرم رسیدہ معلوم ہو تو وہ جرم کا جزو ہو اور نہ ہی اس کی کیفیت ہو اور جرم ذاتی از کتاب کے طریقے سے واقع ہو اور بدلائل ملکر۔

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو جان سے کتر کے جرم سے مخصوص ہیں تو ان

مماثلت شرط ہے

میں سے ایک شرط مماثلت ہے، دو ذوقوں میں منافع کے اعتبار سے دونوں فعلوں میں اور دونوں جرائم میں یکجہ کو جان سے کتر میں حتی المقدور مماثلت کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہذا مماثلت کا معنی یہ ہوتا ہے کہ قصاص میں مانع ہے۔ اس امر کی دلیل کہ شریعت میں جان سے کتر کے قصاص، میں مماثلت کا اعتبار کیا جاتا ہے نفس اور متول دونوں ہیں، نفس تو اس طرح کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَكُلُّكُمْ لَنَا عَالِقٌ فَلْيَعْلَمِ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ، یعنی اور ہم نے ان پر فرض کیا اس میں کہ جان کے بدلے جان اور انگھ کے بدلے انگھ، اِنْ قُوْلُهُ تَعَالٰی جَلَّ شَعْنُهُ الجرح قصاص ہے اور ذوقوں میں قصاص ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی کتاب میں جان سے کتر کے حکم کی خبر دی گئی ہے، لہذا یہ ہے پہلے لوگوں کی شریعت ہے اور ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت ہم پر لازم نہیں ہوتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض معروف قاریوں نے کلام کو اللہ عز و جل کے فرمان وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ، بمات رفع سے شروع کر کے اللہ تبارک و تعالیٰ کے ارشاد فَتَنْتَ تَعَصَّدُ قَبْلَهُ (پس جو اسے یعنی قصاص کو صدمہ دے جبکہ رفع ہے) یعنی وَالْعَيْنَ سے نیا جملہ شروع ہوتا ہے اور اس کا سابقہ کلام وَكُلُّكُمْ لَنَا عَالِقٌ فَلْيَعْلَمِ سے کوئی تعلق نہیں، جس کا مطلب اس کو جدا واجب کرتا ہے، نہ کہ قرآن کی خبر دینا، لہذا یہ ہماری شریعت ہے و حکم سے پہلے لوگوں کی شریعت۔ اور اگر اس میں تو راست کی شرط

کی خبر دی گئی ہے تو پھر بھی نہ تو ہماری کتاب (قرآن مجید) سے اس کا مفعول ہونا ثابت ہے اور نہ ہی ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے، پس یہ ابتداء ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے لہذا اس پر عمل کرنا ہم پر لازم ہے، اس حیثیت سے کہ یہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ یہ آپ سے پہلے رسولوں کی شریعت ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔ البتہ ہاتھ اور پاؤں کے قصاص کے واجب ہونے کا اس میں حرج نہ ذکر نہیں کیا گیا لیکن آنکھ، ناک، کان اور دانت میں اس کو واجب کرنا ہاتھ اور پاؤں میں اس کو دلالت واجب کرنا ہے کیونکہ اس میں مذکور شوائی، بینائی، قوت شامہ اور دانت سے تو صرف ان قوتوں کا مالک بنی فائدہ اٹھاتا ہے جب کہ ہاتھ اور پاؤں سے تو دوسرا شخص بھی فائدہ اٹھا سکتا ہے، لہذا ایسے عضو کے بارے میں قصاص کو واجب کرنا جس سے صرف صاحب عضو ہی فائدہ اٹھا سکتا ہے ایسے عضو کے بارے میں بطریق اولیٰ قصاص کو واجب کرنا ہے کہ جس سے صاحب عضو بھی فائدہ اٹھاتا ہو اور دوسرا شخص بھی فائدہ اٹھا سکتا ہو؛ اس لیے ان اعتبار کا بجا۔ دلالت کے طریقے سے ہاتھ اور پاؤں کا ذکر ہے۔ اس کی مثال اُف کرنا ہے (والدین کے سامنے) کہ اس کے ساتھ زور و کوب کرنے اور گالی دینے (کی مخالفت دلالت ہوگئی)۔ لیکن ہماری کتاب میں تو جان سے کتر کا حکم موجود ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے: **مَنْ عَصَى عَنْ عَيْنَيْهِ كُفْرًا عَصَا عَلَى عَيْنَيْهِ عَصَا** یعنی "پس جو کفر پر زیادتی کرے تو کفر ہی اس پر زیادتی کر دے اور اس کے مثل کہ جو اس نے کفر پر زیادتی کی اور اللہ تعالیٰ عرشاۃ کفران ہے: **وَأَنْ عَصَا قَبْلَهُ قَبْلَهُ مَعْصِيَتُهُ** یعنی "اور اگر تم سزا دو تو اس کے مثل سزا دو جو ہے نیز اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَمَنْ عَصَى عَنْ عَيْنَيْهِ فَلَا يَجُوزُ إِلَّا بِمِثْلِهَا** یعنی "اور جو بدی کرے تو اس کو اسی کے مثل جزا دی جائے"؛ اس طرح کی اور بھی آیات ہیں جہاں تک موقوف سے استدلال کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ جان سے کتر کے لیے اس کا حکم ہے کیونکہ جان سے کتر یعنی اعضا، کو اموال کی طرح جان کی حفاظت کے لیے پیدا کیا گیا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان (کے قصاص) کو حرم سے باہر اور حرم میں وصول کیا جاتا ہے جیسے مال کو وصول کیا جاتا ہے۔ اسی طرح وحی کو ولایت حاصل ہے کہ تابع کو جان سے کتر کا قصاص وصول کرے جیسے اس کا مال وصول کرنے کی اسے ولایت حاصل ہے، لہذا اس میں مماثلت کا اعتبار کیا جائے گا جیسے اموال کے اتلاف میں کیا جاتا ہے۔

**مثلاً (قصاص) کو وصول کرنا ممکن ہو** (اور ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مثل یعنی قصاص وصول کرنا ممکن نہ ہو متفق ہے، لہذا وصول کا وجوب بالبداهت متفق ہوگا۔)

**مسائل** ان دو اصولوں پر یکے کے مسائل بنتے ہیں، پس ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ اصل کے بدلے میں اس کی مثل کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں لی جائے گی، چنانچہ ہاتھ کو ہاتھ کے بدلے میں یا جانے کا کہ کوئی ہاتھ کے سوا کوئی چیز اس کی جگہ سے نہیں ہے لہذا وہ اس کی مثل نہیں ہے، اس لیے کہ مخالفت کے لیے ہم نہیں ہو نا شرط ہے، یہی حکم پاؤں، آنکھ، ناک اور کان وغیرہ کا ہے، بویضا اس کے جو ہم نے بتائے ہیں

طرح، انگوٹھا صرف، انگوٹھے کے بدلے میں، انگشت شہادت، حرف، انشت شہادت کے بدلے میں، بچ کی انگلی، بچ کی انگلی کے بدلے میں، بچ کی انگلی اور چھنگلیا کے درمیان والی کو صرف اسی کے بدلے میں اور چھنگلیا کو صرف چھنگلیا کے بدلے میں لیا جائے گا، کیونکہ انگلیوں کے متعلق مختلف ہیں، پس یہ مختلف جنسوں کے ہند ہیں۔ اسی طرح، دایاں ہاتھ صرف دائیں ہاتھ کے بدلے میں لیا جائے گا اور دایاں ہاتھ صرف بائیں ہاتھ کے بدلے میں، کیونکہ دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر فضیلت حاصل ہے، اسی لیے اس کو دائیں ہاتھ (دائیں) کا نام دیا گیا ہے۔ اسی طرح پاؤں کے صرف دائیں کے بدلے میں لیا جائے گا اور بائیں کو صرف بائیں کے بدلے میں ہی لیا جائے گا۔ اسی طرح آنکھوں کے ہارے میں کیا جائے گا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔ ایسا ہی دانتوں کے ضمن میں کیا جائیگا کہ دانت کو طرف سے دانت کے بدلے میں لیا جائے گا اور کپلی کو صرف کپلی کے بدلے میں اور ٹاڑھ کو صرف ٹاڑھ کے بدلے میں، کیونکہ ان کے متعلق مختلف ہیں، پس ان میں سے بعض کو کٹھن والے ہیں، بعض پینے والے ہیں اور بعض مناجات الہی پینے میں ظاہر ہونے والے ہیں اور دوجہوں میں شفقت کے مختلف ہونے سے وہ دو مختلف جنس ہیں جاتی ہیں اور جنس کے مختلف ہونے سے مماثلت ناپید ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ان میں سے اوپر والے کو نیچے والے کے بدلے میں نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی نیچے والے کو اوپر والے کے بدلے میں لیا جائے گا کیونکہ مختلف کے اعتبار سے اوپر والے اور نیچے والے میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ اطراف میں سے صبح و سالم کو صرف صبح و سالم کے بدلے میں ہی لیا جائے گا، چنانچہ کم انگلیوں والے انگلیا کئی واسلے ہاتھ کے بدلے میں صبح و سالم اور پوری انگلیوں والے ہاتھ کو نہیں لیا جائے گا۔ اسی طرح پاؤں اور انگلی وغیرہ کے معاملے میں کیا جائے گا کیونکہ صبح اور شیب و سالم کے درمیان مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اور اگر مجرم کے طرف میں جیب پر تو جرم رسیدہ کو اختیار ہو گا کہ چاہے قصاص ملے اور چاہے تو مجرم طرف کا جراثم لے کیونکہ اس کا حق مثل میں ہے اور وہ ہے سالم (طرف) اور سلامتی کی صفت کے مفقود ہونے کی وجہ سے اپنے حق کو بر لحاظ سے پورا وصول کرنا اس کے لیے ممکن نہیں ہے بلکہ صرف ایک لحاظ سے وصول کرنا ممکن ہے اور حق کی وصولی کو تہی طور پر لازم کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا کیا جائے تو یہ اس کو ناقص حق کر وصول کرنے کا پابند بنائے گا مترادف ہے اور یہ جائز نہیں، اس لیے اس کو اختیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے حق کا اعتبار پر مامی ہو جائے اور اس کو ناقص حالت میں وصول کر لے اور چاہے اپنے حق کے بدلے کی طرف رجوع کرے اور وہ بدلے کا مل جرم مانے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کی کوئی چیز تلف کر دے (یعنی نقصان کر دے) اور اس چیز کی مثل موجود ہو مگر تلف شدہ چیز عمدہ ہو جو اب لوگوں کے پاس موجود نہیں رہی اور صرف وہی مثل ہی باقی ہے تو اس صورت میں صاحب حق کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو موجود مثل کو لے لے جو ناقص ہے اور چاہے عمدہ چیز کی قیمت کی طرف رجوع کر لے بدیل مذکورہ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر جرم رسیدہ شخص اس (ناقص ہاتھ) کو لے لے اور جو کئی ہے اس کا اس سے ضمان طلب کرنا چاہے تو کیا اسے اس کا حق ہوگا؟ ہمارے ائمہ جہم اللہ تعالیٰ

کا کتنا ہے کہ اسے یہ حق نہیں ہوگا جبکہ امام شافعی کا کہنا ہے کہ اسے یہ حق ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا حق تو مثل میں ہے اور اس ہاتھ سے ہر لحاظ سے اپنے حق کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے لہذا جس قدر ممکن ہے وہ اس سے اپنے حق کو وصول کرے گا اور بقیہ حق کا اس سے ضمان لے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی مثلیات میں سے کوئی چیز تلف کر دے اور لوگوں کے پاس اس کے مثل جو چیز موجود ہو وہ اس کے حق کے ایک حصے کے بقدر ہو تو وہ تلف کرنے والے سے اس قدر موجود کو لے لے گا اور بقیہ کا اس سے ضمان لے گا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اور ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے اصل حق کو وصول کرنے پر قادر ہے اور جو چیز مفقود ہے وہ وصف ہے اور وہ ہے سلامتی کی صفت، توجہ یہ ناقص حالت میں اپنے اصل حق کو وصول کرنے پر راضی ہو گیا تو یہ اس کی طرف سے اس صفت پر اپنے حق کو ساقط کرنے پر رضا مندی ہو گئی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مثلیات میں سے کسی چیز کو تلف کر دے اور وہ چیز عمدہ ہو اور اس عمدہ نوع کی چیزیں اب لوگوں کے پاس موجود نہ رہیں اور اس نوع کی صرف رقی چیزیں ہی دستیاب ہوں تو اسے اس کے سوا کوئی حق نہ ہوگا کہ یا تو اس (یعنی چیز) کو لے لے یا پھر عمدہ چیز کی قیمت وصول کر لے ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ بخلاف اس مسئلے میں کہ جس کا انہوں نے ذکر کیا کیونکہ وہاں تلف علیہ (جس کی چیز تلف کی گئی) کا حق تلف شدہ چیز کے ہر ہر جزاء کے ساتھ وابستہ ہے، صورت اور معنی دونوں اعتبار سے، لہذا اسے حق ہے کہ موجود چیز کو لے لے اور باقی ماندہ کی قیمت وصول کر لے، جب کہ زیر بحث مسئلے میں جرم رسیدہ کا حق تو صرف اس قدر ہے کہ ہاتھ کو جوڑے گا تا جائے نہ کہ انگلیوں کو کاٹنا، بایں دلیل کہ اگر وہ انگلیوں کو کاٹنا چاہے اور پھیل سے بری کر دے تو ایسا کرنے کا اسے کوئی حق نہیں ہے، لہذا انگلیاں اس کا عین حق ہیں نہیں اگرچہ اس حق کا ایک حصہ انگلیوں کو کاٹنا ہے، بایں طور کہ یہ صفت کے قائم مقام ہیں جیسے کیل میں عذابی ہوئی ہے، لہذا اسے مزید کوئی چیز طلب کرنے کا حق نہیں ہوگا، جیسے اس مسئلے میں ہوتا ہے۔

اگر وہ عین ہاتھ کاٹنا چاہے پھر اس کے کہ جرم رسیدہ شخص اس کو لینے کو اختیار کرے یا کوئی شخص اس کو کاٹ لے ایسے تو جرم رسیدہ شخص کے قصاص کا حق باطل ہو جائے گا کیونکہ قصاص کا عمل باقی نہیں رہا۔ اور کیا جرم پر جرمانہ واجب ہوگا؟ اس پر گفتگو اس صورت پر گفتگو کے مانند ہے کہ جب وہ صبح و سلم ہاتھ کو قطع کرے اور اس کی دہی تفصیل ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کیچے ہیں یعنی یہ کہ اگر وہ ہاتھ آسانی یا قس سے ساقط ہو گیا ہو یا ازراہ ظلم کاٹ لیا ہو تو کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور اگر اس کو کسی حق، مثلاً قصاص یا سترہ میں کاٹ لیا ہو تو اس پر دست بردہ کا جرمانہ واجب ہوگا، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر دونوں صورتوں میں جرمانہ واجب ہوگا۔ اس پر گفتگو ایک قاعدے کے حوالے سے ہے جس کو سابق میں بیان کیا جا چکا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جان اور جان سے کمتر جرم ملکہ موجب قصاص نہ ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک ایک قول کی رو سے، اہل دونوں (قصاص اور جان)

میں سے کوئی ایک چیز غیر معین طویر پر واجب ہے جب کہ دوسرے قول کے مطابق قصاص معین طور پر واجب ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اسے یہ بھی حق ہے کہ قصاص کے بجائے مال کی طرف رجوع کرے۔ اس قاعدے کو منع اس کی فروغ کے، ہم جان پر جرم کے حکم کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں مابعد اگر کسی حق کی وجہ سے قطع ہوا ہو تو جرمانہ واجب ہو گا کیونکہ طرف کا فیصلہ ایک حق کے طور پر کیا گیا ہے جو کہ اس پر واجب ہو گا تھا تو یہ ایسے ہو گا کہ یا کہ وہ قائم ہے اور خطا دینہ کے عذر کی وجہ سے قصاص کو وصول کرنا محال ہو گیا، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ جب تک وسالم ہاتھ میں یہ ثابت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ جرم رسیدہ کا حق ایک معین یا محکم کے ساتھ ایذا دہستہ اور اس سے جرمائے کی طرف اس کے اختیار سے منتقل ہو گا تو جب اس نے اختیار نہیں کیا یہاں تک کہ وہ ہاتھ تلف ہو گیا تو اس کا ہاتھ کے ساتھ وابستہ حق باقی کا۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا اس کو قصاص اور جرمانے میں اختیار حاصل نہیں تھا اور جب ایک ضائع ہو گیا تو دوسرے میں اس کا حق متعین نہیں ہو گا تو اس کا جواب ہے کہ نہیں بلکہ اس کا حق تو ہاتھ میں معین طور پر تھا، البتہ یہ حق تھا کہ اس کے بجائے اس کے بدل کر اختیار کر لے اور جب اس کے اختیار نہ کرنے سے پیشتر ہی وہ تلف ہو گیا تو اس کا حق ہاتھ میں باقی رہا اور جب وہ تلف ہو چکا تو حق کا عمل جاتا رہا لہذا اس کا حق بھی سرے سے باطل ہو گیا اور اللہ تعالیٰ عز وجل الموفق۔

اگر قطع کے وقت قاطع کا ہاتھ ہوا اور بعد ازاں وہ مثل ہو جائے تو دست بہیدہ کو جرمائے کا حق نہ ہو گا کیونکہ قطع کی وجہ سے اس کا حق تو ہمیشہ ہاتھ میں ثابت ہوا تھا لہذا نقص کی وجہ سے یہ حق جرمائے میں تبدیل نہیں ہو گا جیسے اگر پیرا ہاتھ کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو جائے تو اس کا حق سرے سے ساقط ہو جاتا ہے اور جرمائے میں تبدیل نہیں ہوتا، البتہ مذکورہ ہوا ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔

**قصاص حرف جوڑے کاٹنے میں** صورت میں کلائی کے جوڑے یا سرین کے جوڑے کاٹنے میں اوپر

حکاٹنے میں اور پاؤں کی صورت میں ٹخنے کے جوڑے یا گھٹنے کے جوڑے یا سرین کے جوڑے کاٹنے میں اوپر اگر جوڑے سوا کسی اور جگہ سے کاٹا جائے تو اس میں قصاص نہیں ہے مثلاً اگر کلائی سے کاٹ دیا جائے یا بازو سے یا پٹائی سے یا ران سے یا کمر کے جوڑے یا سرین سے بہیدگی میں تو مثل کو وصول کرنا ممکن ہے لیکن جوڑوں کے سوا کسی اور جگہ سے اگر قطع کیا گیا ہو تو اس کے مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

کلائی، بازو، پٹائی، ران اور سرین کے گوشت میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی رخساروں، پنجے اور پیٹ کے گوشت میں قصاص ہے، سر کی جلد اور ہاتھوں کی جلد اگر کاٹ دیا جائے تو اس میں بھی قصاص نہیں ہے کیونکہ مثل کو وصول کرنا محال ہے۔ ٹھانچہ، سکا، ہاتھ مارنے اور کٹنے میں بھی قصاص نہیں ہے۔

بہید مذکورہ۔

اگر مجرم متعدد ہوں تو قصاص نہیں ہو گا

جاہل سے کتر کے ایسے جرم میں متعدد مجرموں سے قصاص نہیں دیا جائے گا کہ اگر اس جرم کا

از کتاب ان میں سے کوئی ایک مجرم اکیلے کرتا تو اس پر قصاص واجب ہوتا، مثلاً اگر دو شخص کسی آدمی کا ہاتھ یا اس کا پاؤں یا اس کی انگلی کاٹ دیں یا اس کی قوتِ سامعہ یا بینائی ضائع کر دیں یا اس کا ایک دانت اکھاڑ دیں یا ایسے ہی کسی عضو کو تلف کر دیں کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی شخص اکیلے وہ مجرم کرتا تو اس پر قصاص واجب ہوتا، تو ان دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ دونوں پر جرمانہ واجب ہوگا نصف نصف۔ اسی طرح اگر تین یا اس سے زیادہ مجرم ہوں تو وہ بھی دوسرے مانند ہوں گے، ان پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ ان سب پر جرمانہ عائد ہوگا، مجسمہ برابری یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ان سب پر قصاص واجب ہوگا خواہ ان کی تعداد کتنی بھی ہو جیسے جان کے ضمن میں ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ دو آدمیوں نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک شخص کے خلاف چوری کی گواہی دی۔ آپؑ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیدیا، پھر وہ دونوں ایک دوسرے آدمی کو لے آئے اور کہنے لگے کہ اسے امیر المؤمنین، ہمارا خیال ہے کہ چور تو یہ شخص ہے۔ اس پر سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا، میں اس بار سے میں تمہیں سچا نہیں سمجھوں گا اور پہلے شخص کی دیت تم دونوں پر عائد کر دوں گا اور اگر مجھے یہ معلوم ہو جائے کہ تم دونوں نے عداوت جمی تو شہادت اسی حق تو ضرور میں تم دونوں کے ہاتھ کاٹ دیتا۔ پس سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ایک ہاتھ کے بدلے میں دو ہاتھوں کے قطع کو سزا قرار دیا اور آپؑ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں کہی اور ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی صحابی نے آپؑ سے اختلاف کیا ہو، اس پر اجماع ہے، علاوہ ازیں، ہاتھ جان کے تابع ہے اور کئی جانوں کو تو ایک جان کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے تو ایسے ہی کئی ہاتھوں کو بھی ایک ہاتھ کے بدلے میں قطع کیا جائے گا کیونکہ تابع کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جان سے کتر میں ممانعت کا اعتبار کیا جاتا ہے، بوجہ ان دلائل کے جو ہم نے بیان کیے، جب کہ کئی ہاتھوں اور ایک ہاتھ کے مابین کوئی ممانعت نہیں پائی جاتی، ذوات میں، نہ منفعت میں اور نہ ہی فعل میں۔ ذات میں ممانعت کے نہ ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے کہ ذات کے اعتبار سے متعدد اور ایک میں کوئی ممانعت نہیں ہوتی۔ اس کی تحقیق اس امر سے ہوتی ہے کہ مثل ہاتھ کے بدلے میں سزا سزا ہاتھ کو قطع نہیں کیا جاتا جب کہ مفقود تو صرف صفت کے اعتبار سے ممانعت ہے، تو جب صفت میں ممانعت کا فقدان قصاص کو جاری کرنے میں مانع ہے ذات میں ممانعت کا فقدان تو بدرجہ اولیٰ مانع ہوگا۔ نہ منفعت میں ممانعت اس لیے مفقود ہے کہ بعض منافع ایسے ہیں کہ جو دونوں ہاتھوں کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے، مثلاً کتابت، سلاخی اور اس طرح کے دوسرے منافع، اسی طرح، دو ہاتھوں کی منفعت عام طور پر ایک ہاتھ کی منفعت سے پیشتر ہوتی ہے، ہر فعل میں ممانعت کا فقدان، تو وہ اس لیے کہ ہر دو کی طرف سے جو فعل پایا گیا ہے وہ ہے ہاتھ کے ایک حصے کا کاٹنا، اگر یا کہ ان دونوں میں سے ایک نے ایک جانب سے چھری رکھی جب کہ دوسرے نے دوسری جانب سے، جب کہ سزا ہے ہر دو کا پورا ہاتھ کاٹنا اور پورے ہاتھ کو کاٹنا ہاتھ کے ایک حصے کو کاٹنے سے پیشتر ہے، اور ایک لحاظ سے ممانعت معدوم ہونا قصاص کے جاری ہونے میں کافی رکاوٹ ہوتا ہے تو جب کئی لحاظ سے ممانعت معدوم ہو تو قصاص کی نہ کار جاری ہوگا، اسی بنا پر سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے قول کا تعلق ہے تو اس میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی دلیل نہیں

ہے کیونکہ آپ نے یہ بات تو سیاست کے طور پر کہی تھی جس کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے قطع کو اپنے آپ سے منسوب کیا ہے (اگر میں کاسٹ دیتا تھا ہے) اور ایسا تو صرف سیاست کے طور پر ہی کیا جاتا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**اگر ایک شخص متعدد آدمیوں کے ہاتھ قطع کر دے** | قطع کر دے تو اس کا دانا ہاتھ قطع کیا جائے گا اگر وہ دونوں (مقطوع) لکھے آجائیں تو انہیں حق ہوگا کہ وہ دونوں اس کے داہنے ہاتھ کو قطع کریں اور اس سے ایک ہاتھ کی دیت لے کر باہم نصف نصف تقسیم کر لیں۔ یہ ہمارے امیر رحمہم اللہ کا قول ہے جبکہ امام شافعی رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ اگر وہ بیکے بعد بیکے قطع کرے تو پہلے (مقطوع) کے لیے قطع کیا جائے گا جبکہ دوسرے کے لیے دیت وصول کی جائے گی، جیسا کہ قتل کے بارے میں ان کا قول ہے اور اگر وہ لکھے قطع کرے تو ان دونوں کے درمیان قرضہ ڈالا جائے گا، اگر جس کے حق میں قرضہ لکھے اس کے لیے قطع کیا جائے اور دوسرے کے لیے دیت عائد کی جائے، جیسا کہ جان کے بارے میں ان کا قول ہے۔

امام شافعی کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب اس نے بیکے بعد بیکے قطع کیا تو اس کا حق پہلے مقطوع کا حق بن گیا ہے دوسرے کا حق نہیں بنے گا اس لیے دوسرے کے حق میں دیت واجب نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے دونوں ہاتھ لکھے قطع کیے ہیں تو اس کا ہاتھ ان دونوں میں سے کسی ایک کا حق بن گیا، نیز معتین طور پر اور اس کا تعین قرضہ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ دونوں استحقاق قصاص کے سبب میں باہم مساوی ہیں لہذا استحقاق میں بھی مساوی ہوں گے، اب اس دلیل کا استحقاق کا سبب قطع یہ ہے اور قطع یہ تو ہر دو لکھے حق میں پایا گیا ہے لہذا دونوں اس کے ہاتھ کو قطع کرنے کے مستحق ہیں اور اگر وہ دونوں قطع کریں تو کوئی بھی ہاتھ قطع نہ کرے گا بلکہ ہاتھ کا ایک حصہ ہی قطع کرے گا لہذا دونوں میں سے کوئی بھی قطع کا پورا حق وصول نہیں کر سکے گا بلکہ اسی کا ایک جزوی وصول کر پائے گا، لہذا اقلیہ حق کو جمانے سے وصول کیا جائے گا۔ علاوہ انہیں جب ہر دو نے قطع دیت اپنے حق کا ایک حصہ وصول کیا تو قاطع ایسے ہو گیا کہ اس نے اپنے ہاتھ کے ایک جزو سے وہ حق ادا کر دیا جو اس پر واجب تھا، تو ایسے کہا جائے گا کہ جیسے اس کا ہاتھ قائم ہے اور ایک غلہ کی وجہ سے قصاص کو وصول کرنا محال ہو گیا، لہذا دیت واجب ہوگی۔

امام شافعی کا یہ قول کہ اس کا حق بن گیا کہ جس کو قصاص کا حق حاصل ہے ناقابل تسلیم ہے کیونکہ قصاص کی ملک اس کے عمل کی ملک نہیں ہوتی بلکہ وہ تو فعل کی ملک ہوتی ہے اور وہ فعل ہے مطلقاً وصول کرنا، کیونکہ جس پر قصاص واجب ہوا ہے اس کا آزاد ہونا ملک کے ثابت ہونے میں مانع ہے کہ وہ کسی کو آزاد ہونا مطلقاً نہ دے بلکہ ہٹنے سے بڑا ہونا کی خبر دیتا ہے اور عمل میں ملکیت اس میں ثابت ہونے سے ہوتی ہے پس یہ عمل کے منافی ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے اپنی قاطع کا ہاتھ کسی حق ثابت کے بغیر قطع کر دیا جائے تو دیت پر اس (قاطع) کا حق ہوگا اور اگر اس کا ہاتھ قصاص کے قصدار کا ملک بن جائے تو اگر اس کی دیت پر اس کا حق ہوتا تو یہ اس امر پر دلیل ہے کہ قصاص کی ملک عمل کی ملک نہیں ہے بلکہ فعل کی ملک ہے اور وہ ہے مطلقاً وصول کرنا اور آزاد ہونا اس کے منافی نہیں ہے، پس پہلے مقطوع



کے لیے مطلقاً وصول کرنا دوسرے کے مطلقاً وصول کرنے میں مانع نہیں ہے اور یہ جان کے قصاص کے  
برعکس ہے کہ ایک شخص کو جماعت کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے اور صرف ہی سزا کا تعلق کرتی ہے کیونکہ وہاں  
ہر ایک نے اپنا حق مکمل طور پر وصول کر لیا، کیونکہ اس کا حق قتل میں ہے اور ہر ایک نے قتل کو مکمل طور پر وصول  
کر لیا، بلکہ اس کے جو ہم جان پر جرم کے قسم میں بیان کر چکے ہیں۔ . . . اور اگر ان دونوں  
میں سے ایک حاضر اور دوسرا غیر حاضر ہو تو حاضر (مقطوع) کو حق ہوگا کہ غیر حاضر کا انتقام کیے بغیر قصاص قبول  
کے۔ بدیل مذکورہ یعنی یہ کہ ہر دو کا حق پورے ہاتھ میں ثابت ہے اور پورے (قصاص) کو وصول کرنے  
میں رکاوٹ تو اس لیے تھی کہ وصول کرنے میں ملنے کی شرارت کے حکم کی وجہ سے ان میں باہم سزا امتناع تھی تو  
جب ان میں سے ایک غیر حاضر ہے تو وہ حاضر کے ساتھ سزا محرم نہ ہوگا، لہذا اسے حق ہے کہ اس کو وصول  
کرے ماس کی مثال دو شخصوں (حق شفعہ کے دعویدار) کی ہے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک حاضر ہو تو  
پورے مال فرخت شدہ پر اس کے حق شفعہ کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔ علاوہ ان میں حاضر کا حق جب پورے  
ہاتھ میں ثابت ہے اور وہ وصول کرنا چاہے اور غیر حاضر ہو سکتا ہے کہ حاضر ہو جائے اور یہ بھی ہو سکتا  
ہے کہ حاضر نہ ہو، اور حاضر جو نہ ہو سکتا ہے کہ وہ (قصاص کا) مطالبہ کرے اور ہو سکتا ہے کہ معاف کرے  
تو جب حاضر نے مطالبہ کر لیا تو ایک احتمال والے معاملے کی بنا پر حاضر کے حق کو وصول کرنے کو مؤثر نہ جانا  
نہیں ہے، اسی لیے دو شخصوں میں سے اگر ایک حاضر ہو کر مطالبہ کرے تو اس کے حق میں شفعہ کا حکم جاری  
کر دیا جاتا ہے اور غیر حاضر کے حاضر نہ ہونے کا اشتقاق نہیں کیا جاتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔ دوسرے  
(مقطوع) کے لیے قاطع پر اس کے ہاتھ کی وصیت واجب ہوگی کیونکہ اس کے حق کو ثابت ہو جانے  
کے بعد وصول کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اس کا حق بدل کی طرف منتقل ہو جائے گا، علاوہ ان میں انتقال  
ایک واجب شدہ حق کو ادا کیا ہے یعنی اس کا ہاتھ کسی آسمانی آفت سے تلف نہیں ہوا بلکہ قصاص میں  
کاٹا گیا تھا) اس لیے اس پر وصیت عام نہ ہوگی۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک معاف کر دے  
تو اس کا حق باطل ہو جائے گا اور اگر اس نے قاضی کے حکم سے قبل معاف کیا ہو تو باوجود دوسرے کو  
قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا کیونکہ ہر دو کا حق پورے ہاتھ میں ثابت ہے لہذا ان میں سے کسی ایک  
کی طرف سے معافی دوسرے کے حق میں مؤثر نہیں ہوگی، جیسے جان کے قصاص میں ہوتا ہے اسی  
طرح، اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک قاطع پر زیادتی کرے اس کا ہاتھ قطع کر دے تو اس نے اپنا حق وصول  
کر لیا اور اب دوسرے کو وصیت کا حق ہوگا، بدیل مذکورہ اور اگر قاضی ان دونوں کے درمیان قصاص کا  
فیصلہ کر دے پھر ان میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو شخص کے قول میں از روئے استحسان دوسرے  
کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ جب قاضی نے دونوں کے حق میں ہاتھ میں قصاص  
کا فیصلہ مجسمہ برابری اور وصیت کا فیصلہ مجسمہ برابری کر دیا پھر کسی ایک نے معاف کر دیا تو قصاص باطل  
ہو گیا امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہر دو کا حق اگرچہ پورے ہاتھ میں ثابت تھا۔

لیکن قاضی نے جب دونوں کے لیے قصاص کا فیصلہ کر دیا تو اس نے ان دونوں کے درمیان شرکت کثابت کر دیا اس لیے اب ہر دو کا حق ہاتھ کے ایک ہتھ میں ہو گیا تو جب ایک نے معاف کر دیا تو ایک حصہ (قصاص کا) سا قسط ہو گیا اور دوسرا قسط وصول کر نہیں سکتا۔ غنیمت کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قاضی کا شرکت کا فیصلہ اس کے عمل میں واقع نہیں ہوا کیونکہ ہاتھ کے ایک حصے کے قطع کو واجب کرنے کے لیے شرعی حکم وارد نہیں ہوا لہذا یہ معدوم کے مانند ہے۔ یا پھر اس کو خیر سے مجاز قرار دیا جائے گا کہ اس نے اپنی چیز کا خیر دیا جو ان کے حق میں واجب ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ دونوں اکٹھے قطع کریں اور دونوں دیت سے کراپس میں تقسیم کر لیں، لہذا ان دونوں میں سے ایک کی طرف سے فیصلے کے بعد معاف کیا جانا جیسے سے قبل معاف کرنے کے مانند ہے۔ اور اگر قاضی ان دونوں کے لیے دیت کا حکم دے دے، وہ دونوں اس پر قبضہ کر لیں پھر ان میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو دوسرے کو قصاص کا حق نہ ہوگا اور اس کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا کیونکہ جب انہوں نے دیت پر قبضہ کر لیا تو وہ دونوں اس کے مالک بن گئے اور دیت میں کلیت کا قیام اس امر کا مشق قاضی ہے کہ پورے ہاتھ میں حق باقی نہ رہے پس سر دو کا نصف ہاتھ پر سے حق سا قسط ہو جائے گا، تو جب ان میں سے ایک نے معاف کر دیا تو دوسرے کے لیے پورے ہاتھ کو وصول کرنے کی وجہ دیت ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر رہن رکھے ہوئے مال کو بطور دیت کے لے لے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ رہن کا قبضہ وصول کرنے کا قبضہ ہے کیونکہ وہ رہن ایسے ہے کہ جیسے رہن میں تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ تلف ہو جائے تو رہن سا قسط ہو جائے گا، لہذا ان کا رہن پر قبضہ کرنا ایسے ہے کہ جیسے انہوں نے دین پر قبضہ کر لیا۔

اگر دیت کے بدلے میں وہ دونوں ضامن لے لیں پھر ان میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو دوسرے کو قصاص کا حق ہوگا کیونکہ ضامن کا مطلب وصول کرنا نہیں ہے بلکہ یہ وجوب کے پہلو کی توثیق کے لیے ہوتی ہے چنانچہ ضامن کے بعد بھی وہی حکم ہوگا جو اس سے پہلے تھا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں قطع کرے تو اس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں قطع کیے جائیں گے کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن ہے اور اگر وہ ایک آدمی کا دایاں ہاتھ اور دوسرے کا بائیں ہاتھ قطع کر دے تو وہیں ہاتھ والے کے لیے اس کا دایاں ہاتھ دایاں ہاتھ والے کیلئے اس کا بائیں ہاتھ متعلق کیا جائے گا کیونکہ مالکیت کی تحقیق اس صورت میں ہے اور اس صورت کا اختیار ممکن ہے۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قطع نے تو ان کی منفعت جس کو ختم نہیں کیا تھا تو اس سے منفعت جس کو کیونکر ختم کیا جاسکتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو صرف ایک ہی ہاتھ کے قطع کا استحقاق حاصل ہوا ہے اور ایک ہاتھ کا قطع منفعت جس کو ختم کرنا نہیں ہے لہذا سزا جو م کے مثل ہے ایسے دونوں فعلوں کے جمع ہونے سے منفعت جس کا ختم ہو جانا خود بخود ہو گیا جس کی نسبت ان دونوں سے نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک پوری انگلی جوڑے کاٹ دے پھر کسی دوسرے آدمی کا ہاتھ کاٹ دے، بارہ پہلے ہاتھ کاٹنے اور پھر انگلی کو کاٹنے اور یہ سارا قطع ایک ہی ہاتھ پر واقع ہوا ہر دو انگلیں ہاتھ پر یا بائیں پر تو یہ صورت دو حالتوں سے غالی نہیں ہوگی، یا اگر وہ دونوں انگلیں اکٹھے قصاص کا مطالبہ کریں گے یا پھر الگ الگ انگلی

گئے۔ اگر وہ دونوں اکٹھے آئیں تو انہی کے قصاص سے ابتداء کی جائے گی پس انہی کے بدلے میں انہی کا بی جائے گی پھر  
 ہاتھ والے (مقتول) کو خیار دیا جائے گا کہ چاہے تو باقی ماندہ ہاتھ کو قطع کر لے یا پھر اپنے ہاتھ کی دست قاطع کے مال میں  
 سے وصول کر لے کیونکہ ہر دو کا حق ہر ایک کے قطع شدہ عضو کے مثل میں ہے پھر اپنے ہاتھ والے کا حق قطع میں  
 ہے اور انہی والے کا حق انہی کے قطع میں ہے لہذا بقدر امکان ہر دو کے حق کو پورا پورا ادا کرنا واجب ہے اور یہ اس  
 طرح ہو سکتا ہے کہ انہی کے قصاص سے ابتداء کی جائے کیونکہ اگر ہم ہاتھ کے قصاص سے ابتداء کریں تو انہی والے  
 کے قصاص کا حق تو سرے سے باطل ہو جائے گا اور اگر ہم انہی کے قصاص سے شروع کریں تو دوسرے کے قصاص کا  
 حق سرے سے باطل نہیں ہوگا کیونکہ وہ اپنے حق کو وصول کر سکتا ہے اگرچہ اس میں کمی واقع ہوگئی ہے اور انہی کے قطع  
 سے لہذا انہی سے شروع کرنا بہتر ہے۔ انہی کے قطع کے بعد ہاتھ والے (مقتول) کو خیار دیا جائے گا کہ کیونکہ انہی کے  
 قطع کے بعد ہاتھ عیب دار ہو گیا ہے لہذا اس کا حق ناقص پایا گیا ہے اس لیے اس کے حق میں خیار ثابت ہوگا جیسے  
 اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب مفتوح آدمی تندرست کے ہاتھ کو قطع کر دے اور اگر وہ الگ الگ تین تو اگر ہاتھ والا  
 آجائے اور انہی والا غائب ہو تو ہاتھ والے کیلئے ہاتھ کو قطع کر دیا جائے گا کیونکہ ہاتھ والے کا ہاتھ میں حق ثابت ہے  
 تو یہ چار نہیں ہے کہ غائب کے حق کی وجہ سے اس کو اپنا حق وصول کرنے سے روکا جائے کیونکہ غائب کی بابت تو احتمال ہے  
 کہ شاید وہ آجائے اور قصاص کا مطالبہ کرے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ نہ آئے اور مطالبہ نہ کرے۔ اگر اس کے بعد انہی  
 والا آجائے تو وہ جرمانہ وصول کرے کیونکہ اس کیلئے اپنے حق کو جوڑنا ہیج وصول کرنا ممکن نہیں ہے لہذا وہ اس کی بدل  
 لے لے گا۔ علاوہ ان میں قاطع کا ہاتھ اس پر واجب ہونے والے ایک حق کے طور پر قطع کیا گیا ہے لہذا تو ایسے ہے کہ  
 جیسے وہ قائم ہے لیکن ایک مال کے باعث اس کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے اس پر جرمانہ عائد ہوگا اور اگر  
 انہی والا آجائے اور ہاتھ والا غائب ہو تو انہی والے کیلئے انہی قطع کر دی جائے گی پھر اس کے جوہر ہاتھ والے انہی  
 میں بتائی۔ پھر اس کے بعد جب ہاتھ والا آئے تو وہ جرمانہ وصول کرے اور جو ہر ہاتھ والا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انہی ایک جوڑے یعنی انہی کا ایک پور کاٹ جسے ہر ایک دوسرے آدمی کی انہی  
 دو جوڑوں سے یعنی دو پور کاٹ جسے ہر ایک تیسرے آدمی کی پوری انہی کاٹ جسے اور یہ سارے قطع ایک ہی انہی میں واقع  
 ہوتے ہوں تو اس کا حکم اسی تفصیل پر ہوگا جس کا حکم مذکور کیا کہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو وہ سب اکٹھے  
 قصاص کا مطالبہ کریں گے یا پھر الگ الگ آئیں گے اگر وہ اکٹھے آئیں تو سب کا اوپر والے جوڑے کے قطع سے ابتداء کی جائے گی  
 سب سے اوپر والے مفتوح جوڑے کیلئے پھر دو جوڑوں والے کو خیار دیا جائے گا چاہے تو اپنے ہاتھ کے حق کے بدلے میں دینا  
 والا جوڑے یعنی پور وصول کر لے اور کسی جرمانہ کا استحقاق نہیں ہوگا اور چاہے تو اس مال میں سے اپنی انہی کی دو تہائی قیمت  
 وصول کر لے۔ اس کے بعد پوری انہی والے کو خیار دیا جائے گا چاہے تو باقی ماندہ انہی کا اپنی انہی کے بدلے میں وصول کر لے  
 اور چاہے تو اپنی انہی کی دست قاطع کے مال میں سے وصول کر لے۔ یہ حکم ایسا اس لیے ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں،  
 کہ ہر ایک کو اپنے مفتوح عضو کے مثل میں حق حاصل ہے لہذا ان کے حقوق کو بقدر امکان پورا کرنا واجب ہے اور ایسا ہی  
 ہو سکتا ہے کہ ایسے حق سے ابتداء کی جائے جو دوسروں کے حق کو ساقط نہ کرے اور اس کی صورت یہ ہے کہ سب سے اوپر والے  
 جوڑے والے کیلئے سب سے اوپر والا جوڑے لے لے۔ ابتداء کی جائے کیونکہ اس طرح ابتداء کرنے سے قصاص میں دوسروں  
 کا حق سرے سے باطل نہیں ہوگا کیونکہ ناقص حالت میں ان دونوں کے حقوق کو وصول کرنا ممکن ہے اور انہی کے قصاص سے  
 ابتداء کرنا دوسروں کے حقوق کو سرسخت باطل کرنا ہے جبکہ بعض کوئی قصاص لینے کو اختیار کرتے ہیں خواہ یہ ناقص

ہی ہوتا کہ دل کو تشنگی ملے۔ اور اگر سب اور واسے جوڑ واسے شخص کیلئے سب سے اوپر والا جوڑ قطع کر دیا جائے تو باقی دو آدمیوں کو خیار دیا جائے گا کہ جوڑ ہر دو کے لیے ناقص حق پر ہے اس لیے کہ ہاتھ میں عیب واقع ہو چکا ہے۔ اگر وہ الگ الگ آئین تو انکی انگلی والا سب سے پہلے آئے تو اس کے لیے انگلی کاٹ دی جائے گی جس کی وجہ ہم سابقہ مسئلے میں بیان کر چکے ہیں پھر اس کے بعد جب باقی دو آدمی اکٹھے تو ان کے لیے جبرائے کا حکم جاری کیا جائے گا سب سے اوپر واسے جوڑ واسے کے لیے انگلی کی ایک حتمی دیت اور دو جوڑوں واسے کے لیے انگلی کی دو حتمی دیت ہر دو مذکورہ۔ اور اگر وہ جوڑوں والا پہلے آئے تو اس کے لیے دو جوڑے قطع کر دیے جائیں گے جس کی وجہ ہم سابقہ مسئلے میں بیان کر چکے ہیں، اور اوپر واسے جوڑ واسے آدمی کے لیے جبرائے کا حکم دیا جائے گا۔ پھر مذکورہ۔ اور انگلی واسے کو خیار ہوگا، چاہے تو باقی ماندہ انگلی لے لے اور اس طرح ناقص حالت میں اپنا حق وصول کر لے اور چاہے تو انگلی کی دیت لے لے، پھر مذکورہ۔ اور اگر اوپر واسے جوڑ والا آدمی سب سے پہلے آئے تو اس کا حکم وہی ہوگا کہ جیسے ان کے اکٹھے آنے کی صورت میں تھا، اور اس کا حکم ہم بیان کر چکے ہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی بیشی جوڑ سے کاٹ دے پھر کسی دوسرے آدمی کا ہاتھ کسی سے کاٹ دے یا پہلے کسی سے کاٹے اور پھر بیشی کاٹے اور یہ دونوں قطع ایک ہی ہاتھ، دائیں یا بائیں، پر واقع ہوئے ہوں پھر وہ دونوں (مقطوع) اکٹھے ہو جائیں (اور قصاص کا مسئلہ کریں)، تو بیشی واسے کے لیے بیشی کو کاٹا جائے گا پھر کسی واسے کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے کل حق کے بدلے میں باقی ماندہ ہاتھ کو قطع کر لے اور چاہے تو جبرانہ وصول کر لے، بدیل مذکورہ۔ اگر ان دونوں میں سے ایک آجائے اور دوسرا غائب ہو تو اگر آئے والا وہ جو جس کی بیشی کاٹ گئی تھی اس کے لیے (مقابلہ کی) بیشی قطع کی جائے گی اور غائب کا استخارہ نہیں کیا جائے گا، پھر مذکورہ۔ پھر سب کسی والا آئے تو اس کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو قصاص میں باقی ماندہ ہاتھ کو قطع کر لے یا پھر وہ جبرانہ وصول کر لے۔ اور اگر پہلے کسی والا آئے تو اس کے لیے کسی کو قطع کر دیا جائے گا، پھر سب اس کے بعد ہاتھ والا آئے تو وہ ہاتھ کا جبرانہ وصول کر لے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر وہ کسی آدمی کی انگشت شہادت کا اوپر والا جوڑ کاٹ دے پھر واپس آئے اور اسی انگلی کا دوسرا جوڑ کاٹ دے تو اس پر پہلے جوڑ کا قصاص واجب ہوگا اور دوسرے جوڑ کا قصاص واجب نہیں ہوگا، بلکہ جبرائے کی قیمت واجب ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ کسی آدمی کی ایک انگلی اس کی جوڑ سے کاٹ دے پھر اس انگلی والی بیشی کو کاٹ دے تو اس کی انگلی کا قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ ایک انگلی کروالی بیشی کا جبرانہ عائد ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ کسی آدمی کو حج سالم ہاتھ کاٹ دے پھر اسی بیشی واسے ہاتھ کی کٹائی کو کسی سے کاٹ دے تو اس پر ہاتھ کا قصاص واجب ہوگا اور کٹائی کا قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ اس پر حج ماہ تقصیر ہی عائد ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ عنہ سے ایسے ہی روایت کیا گیا ہے اور اس میں تفصیل نہیں کی کہ جہرم ثانی پہلے جہرم سے پیدا ہونے والے زخم، کھٹک جھونے کے بعد واقع ہوا ہو یا اس سے پہلے ہی ہو۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے کہ جب دوسرا جہرم پہلے والے کے ٹھیک ہونے کے بعد ہوا ہو تو اس صورت میں یہ الگ الگ دو جہرم ہوں گے اور اگر ٹھیک ہونے سے پہلے ہی ہوا ہو تو یہ ایک ہی جہرم ہوگا۔ صاحبین کا قول الزیارات میں مذکور ہے۔ صاحبین

کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر دو جرم پہلے جرم کے) ٹھیک ہونے سے قبل واقع ہوں تو وہ ایک ہی جرم کے حکم میں ہوں گے، بایں دلیل کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ غلطی سے قطع کرے، پھر وہ اس کو قتل کر دے تو اس پر ایک ہی دیت واجب ہوگی، تو یہ ایسے ہو گیا گویا اس نے دونوں جوڑا کٹے اور ایک ہی ضرب سے قطع کیے ہیں لہذا ان دونوں میں قصاص واجب ہوگا، اور جب پہلا ٹھیک ہو گیا تو وہ قرار پایا اور اس کا حکم قرار پایا گیا، پس دوسرا جرم ایک الگ جرم ہو گیا، ایک الگ جوڑا، لہذا اس کا حکم جدا گانہ ہوگا، اس لیے پہلے جرم میں قصاص واجب ہوگا اور دوسرے جرم میں جرماتہ - امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ اوپر والے جوڑے کے قطع کے وقت دونوں انگلیاں مع و سالم تھیں، یعنی قاطع کی انگلی اور اس آدمی کی انگلی جس کا جوڑہ قطع کیا گیا ہے، لہذا ان دونوں انگلیوں کے درمیان مماثلت موجود تھی، لہذا مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن تھا، لیکن دوسرے جوڑے کے قطع کے وقت ان دونوں میں مماثلت موجود نہ تھی کیونکہ قطع کے وقت قاطع کی انگلی پوری تھی، لہذا یہ ناقص کے بدلے میں کامل کو وصول کرنا بجا اور یہ جائز نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ دوسرے جوڑے کے قطع کے وقت اوپر والے جوڑے کا قصاص قاطع پر مستحق واجب ہو چکا تھا اور مستحق وصول شدہ کے مانند ہے، لہذا یہ ناقص کے بدلے میں ناقص کو وصول کرنا ہے تو اس کا جواب دو طرح سے ہے: ایک تو اس طرح کہ خود استحقاق نقصان کو واجب نہیں کرتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی اجنبی اسے اور اس جوڑے کو عداۃ قطع کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اگر خود استحقاق سے ہی قصاص ثابت ہو جائے تو یہ بزرگ واجب نہ ہوتا، پس اس سے ثابت ہوا کہ نقصان جس اشخاص سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ تو وصول کرنے سے ثابت ہوتا ہے اور یہ (وصول کرنا) یہاں پایا نہیں گیا۔ اور اگر نقصان واجب ہوتا تو یہ ضرور ناقص کے بدلے میں کامل کو وصول کرنا ہوتا۔ دوسرے یہ کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ نقصان خود استحقاق اور وجوب سے ہی ثابت ہو جاتا ہے، لیکن یہ بھی ہے نہ کہ حقیقی جبکہ پہلا (مکمل) فی الحقیقت ناقص ہے، لہذا ان دونوں کے درمیان مماثلت موجود نہیں۔ اور اگر وہ اس انگلی کا اوپر والا جوڑہ قطع کرے جس کا اس سے قصاص لے لیا جائے، پھر دوسرا جوڑہ قطع کرے اور وہ ٹھیک ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، کیونکہ دوسرے جوڑے کے قطع کے وقت قاطع کی انگلی ناقص تھی، پس یہ ناقص کے بدلے میں ناقص کو وصول کرنا ہے، لہذا مماثلت مستحق ہوگی۔ اور اگر کوئی دوسرا شخص اس کی انگلی کا اوپر والا جوڑہ قطع کر دے، پھر وہ اس انگلی کا دوسرا جوڑہ قطع کر دے تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ قاطع اور مستحق کی انگلیوں کے درمیان مساوات معدوم ہے، اور اس پر ہاتھ کی تہائی دیت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ اوپر والا جوڑہ قطع کرے، پھر وہ (مقطوع) ٹھیک ہو جائے، پھر وہ دوسرا جوڑہ قطع کرے، جس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو وہی کو خیار ہوگا، چاہے جوڑہ کو قطع کر دے اور پھر قتل کر دے، کیونکہ اس طرح قطع اور قتل میں اس کے حق کے مثل وصول ہو جائے گا اور چاہے تو جوڑے (کے قطع) کو جوڑے اور قتل کر دے، کیونکہ اختلاف جان میں اختلاف طرف ہے، پس مقصود تو حاصل ہو گیا، بخلاف اس مسئلے کے کہ جب دو جرم دو آدمیوں سے سرزد ہوئے ہوں اور وہ (جرم رسیدہ) ان دو جرموں میں سے صرف

ایک حجم کی وجہ سے ایک بھائی قیاس صورت میں اگر تو دونوں جو مقدار سرزد ہوتے ہوں تو جان بھری طلب کرنے والے پر جان کا قصاص واجب ہوگا اور جان سے کتر جرم پر اس جرم کا قصاص واجب ہوگا، اگر اس کی استطاعت ہو تو گرد جرماد جائز ہوگا۔ اور اگر یہ دونوں جرم خطا سے سرزد ہوتے ہوں تو جان تلف کرنے والے جرم پر جان کی دیت واجب ہوگی اور جان سے کتر جرم کے جراحت وصال پر اس جرم کا قصاص واجب ہوگا اور خطا سے ہر اگر ایک کے بعد ایک جرم کیا ہو اور دوسرے نے خطا سے تو عدل کے پر قصاص واجب ہوگا اور خطا سے ہر جرماد اور ان دونوں میں کوئی بھی دوسرے کے تحت نہیں آئے گا (تداخل نہ ہوگا، خواہ اس کا جرم اس کے ٹھیک ہونے کے بعد سرزد ہوا ہو یا ٹھیک ہونے سے پہلے۔ علاوہ ازیں، اگر دو جرم ایک ہی شخص نے سرزد کیے ہوں تو ان کو ایک ہی جرم قرار دینا ممکن ہے، اگر یا کہ وہ دونوں ایک ہی مرتب سے واقع ہونے ہیں، اور اگر دو اشخاص کی طرف سے سرزد ہوتے ہوں تو ان کو ایک ہی جرم قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ایک کے فعل کو دوسرے کا فعل قرار دینا مستور نہیں ہے، لہذا ہر ایک کے فعل کا جدا گانہ طور پر اعتقاد کرنا ناگزیر ہے، خواہ پہلے جرم (اسے گننے والا رقم، ٹھیک ہو گیا ہو یا ٹھیک نہ ہو) جو جس کی ضمانت ہم انشاء اللہ تنائے آئے ہیں لکھیں گے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی انگشت شہادت کے اوپر والے نصف جوڑ کو قطع کرے، پھر باقی کے نصف جوڑ کو قطع کر دے، اگر یہ (دوسرا قطع، اس کے ٹھیک ہونے سے قبل واقع ہو تو اس سے قصاص لیا جائے گا، پس اس کے پورے جوڑ کو قطع کیا جائے گا، کیونکہ جب یہ (دوسرا قطع، پہلے قطع کے، ٹھیک ہونے سے قبل ہوا تو یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے دونوں جوڑوں کو لٹکے ایک ہی مرتب سے قطع کیا، اور اگر ایسے ہوتا (فی الواقع، تو اس سے قصاص لیا جاتا، اور اس کا پورا جوڑ کاٹ دیا جاتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اور اگر یہ ٹھیک ہونے کے بعد ہوا ہو تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا اور ہر نصف میں مناسب دیت واجب ہوگی کیونکہ نصف جوڑ کا قصاص لینا ممکن نہیں ہے اور اس کے لیے کوئی مقرر جرم نامی نہیں ہے، لہذا مناسب و متصفانہ دیت واجب ہوگی۔

اور اگر وہ کسی آدمی کی انگشت شہادت کے اوپر والے جوڑ کا اوجھت کاٹ دے، پھر دوبارہ اگر دوسرے جوڑ کو کاٹ دے، اگر ٹھیک ہونے سے قبل کاٹے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا البتہ اس جوڑ کا قصاص اس پر واجب ہوگا اور نصف جوڑ پر متصفانہ جرماد واجب ہوگا، کیونکہ یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے ان دونوں کو یکبارگی قطع کیا ہے اور اگر وہ ایسا کرتا تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا کیونکہ مماثلت کی صفت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا محال ہے، لہذا جوڑ میں اس پر جرماد نہ ہوگا جب کہ نصف جوڑ میں (مکومت عدل) مناسب و متصفانہ جرماد ہوگا اور اگر ٹھیک ہونے کے بعد جوڑ جوڑ میں قصاص واجب ہوگا اور نصف جوڑ میں مکومت عدل، کیونکہ جب پہلے قطع کا رقم ٹھیک ہو گیا تو اس کا حکم قرار پایا اور صفت مماثلت کے ساتھ وصول کرنا ممکن ہے پس

وصول کرنے کی ولایت ثابت ہوگئی اور نصف جوڑ کا قصاص لینا ممکن نہیں اور نہ ہی اس کا کوئی مقرر جبرانہ ہے لہذا اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا دایاں ہاتھ جوڑے کاٹ دے اور اس کا اس سے قصاص لے لیا جائے پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کا بازو کمٹی سے کاٹ دے تو اس میں ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ حکومت عدل واجب ہوگی جب کہ امام زفر کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ایسی اختلاف بیان کیا ہے جب کہ کوفی نے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہما کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ممانعت کے طور پر قصاص وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ دونوں محل یکساں ہیں اگر دونوں دست بریل ہیں، اور کرنی جوڑے لہذا مثل کو وصول کرنا ممکن ہے۔ اس لیے حکومت عدل کی طرف رجوع کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کلائی کے جوڑے قطع کر دے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جان سے کتر کے قصاص کا انحصار جبرانے میں مساوات پر ہے۔ کیونکہ جان سے کتر یعنی اعضا و جوارح کے ساتھ اموال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے، 'بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی' اور اموال کے اختلاف میں مساوات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اسی لیے مرد اور عورت، آزاد اور غلام کے اطراف میں قصاص نہیں جاری ہوتا کیونکہ (مرد و عورت) جبرانہ مختلف ہے اور زیر بحث مسئلے میں جبرانے میں مساوات معلوم نہیں ہے کیونکہ کلائی کا جبرانہ حکومت عدل ہے اور حکومت عدل اندازے اور گمان سے کی جاتی ہے لہذا ان دونوں کے جبرانے میں مساوات معلوم نہیں ہے، کیونکہ پتیلی کا قطع کلائی کے ضعف اور کمزوری کا باعث بنتا ہے اور اس کا جبرانہ مقرر نہیں ہے اور ضعف اور کمزوری کی قیمت اندازے اور گمان سے ہی معلوم کی جاتی ہے، پس دونوں باتوں کے جبرانے میں ممانعت معلوم نہیں ہے لہذا قصاص واجب ہونا متنع ہے۔

اس اختلاف پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کاٹ دے اور اس کا ہاتھ میں ایک انگلی زائد ہو (یعنی چھ انگلیاں ہو) اور اس کے مثل قاطع کے ہاتھ میں بھی ایک انگلی زائد ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ حکومت عدل واجب ہوگی جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک قصاص واجب ہوگا کیونکہ دونوں ہاتھوں میں مساوات موجود ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ پتیلی میں زائد انگلی اس کے لیے نقص اور عیب ہے اور نقص اندازے اور گمان سے معلوم کیا جاسکتا ہے لہذا دونوں پتیلیوں میں ممانعت معلوم نہیں ہے۔ اور اگر وہ زائد انگلی کو قطع کر دے جب کہ اس کے ہاتھ میں بھی ایک زائد انگلی اس کی مثل ہو تو بالاجماع قصاص نہ ہوگا کیونکہ زائد انگلی زائل ہونے والی کے معنی میں ہے اور اس حصے میں قصاص نہیں آتا۔ نیز زائد انگلی نقصان کی چیز ہے اور نقصان کی قیمت محض غن و گمان سے معلوم کی جاتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کاس کے لیے کوئی مقرر دیت و جبرانہ نہیں ہے لہذا ممانعت کی بھان نہیں ہو سکتی۔ اگر زائد انگلی والی پتیلی کو قطع کر دیا تو اگر وہ انگلی اس پتیلی میں کمزوری اور نقصان کا باعث

ہے تو اس پر قصاص نہ ہوگا اور اگر نقصان کا باعث نہیں ہے تو قصاص ہوگا۔

و مفلوج آدمیوں میں قصاص نہیں ہوگا، حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے ایسے ہی روایت کیا ہے منقولہ دست بریدہ کا ہاتھ قلع کی پر نسبت زیادہ فالج زدہ ہو یا اس سے کم یا دونوں فالج زدگی میں برابر ہو یا نہ ہو امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، سب کے امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ دونوں یکساں ہوں تو ان میں قصاص ہونا اور اگر دست بریدہ شخص کا ہاتھ نسبت کم فالج زدہ ہو تو اس کو خیار حاصل ہوگا، چاہے قلع کا ہاتھ نسبت کم کرے اور چاہے اس سے فالج زدہ ہاتھ کا متان وصول کرے، اور اگر دست بریدہ کا ہاتھ نسبت زیادہ زخمی ہو تو قصاص نہیں ہوگا اور اسے اپنے ہاتھ کا جرم وصول کرنے کا حق ہوگا کیونکہ ہمارا قول ہے کہ کوئی شخص انہوں میں کچھ فالج کا ہونا ان کے جرم انوں کے مختلف ہونے کا موجب ہے اور یہ بات انداز سے اور گمان سے معلوم کی جاتی ہے، لہذا ممانعت معلوم نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر پورا انگوٹھا ہوا شخص اپنے ہاتھ کے مثل کوئی ہاتھ کاٹ دے تو امام ابو حنیفہؒ نے نہ ہونا ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ان میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ انگوٹھے کے کٹنے سے تشبیہ میں کمی رہتی ہے چاہے ہوا قلع سے اور جرم مانے کا مقرر ہونا ساقط ہو جائے پس یہ انداز سے اور گمان سے ہی معلوم کیا جائے کہ ہذا ممانعت معلوم نہیں ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کاٹ دے پھر اس کو قتل کر دے، اگر قتل دست بریدہ کی نسبت ہو جائے کے بعد ہوا ہو تو بلا اختلاف ہاتھ جان میں داخل نہیں ہوگا اور ولی کو خیار ہوگا، چاہے قلع کا ہاتھ قلع کرے اور پھر اس کو قتل کرے چاہے منہ قتل کرے اور چاہے قتل کو معاف کر دے اور اس کا ہاتھ قلع کر دے، اور اگر ٹھیک ہونے سے پہلے ہوا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق تو یہ پوری ہی حکم ہوگا جب کہ جان سے قتل کی رو سے ہاتھ جان میں داخل ہو جائے گا اور اسے حق ہوگا کہ اس کو قتل کر دے، لیکن اس کا ہاتھ کٹنے کا اسے حق نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جان سے ادنیٰ جرم کے ساتھ اگر اندمال متعلق نہ ہو تو مشرعیہ میں جان کے جرم کے علاوہ اس کے لیے کوئی حکم نہیں بلکہ جان سے ادنیٰ کا جان میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ غدار سے اس کا ہاتھ قلع کر دے پھر ٹھیک ہونے سے قبل جان کو قتل کر دے تو اس پر جان کی دیت کے سوا کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جرم رسیدہ کا قتل میں ہے اور وہ قلع اور قتل میں ہے، اور صفت ممانعت کے ساتھ (مثل کو) وصول کرنا ممکن ہے، پس اگر ولی اس کا ہاتھ قلع کر دے پھر اس کو قتل کرے تو وہ مثل کو ہی وصول کرے گا لہذا یہ جناح جرم کے مثل ہوگی، جزا و مطابق جرم، بخلاف اس خطا والے مسئلے کے کیونکہ وہاں مثل واجب نہیں ہوتا بلکہ غیر مثل واجب ہوئی ہے کیونکہ مال جان کی مثل نہیں ہے، اور چاہے تو یہ تھا کہ یہ سر سے و امیہ ہی نہ ہوتا لیکن اس کا وجوب سبب وجوب کے قرار پانے سے اصل سے عدل کے طور پر ثابت ہوا ہے، پس ٹھیک نہ ہونے کی وجہ سے سبب کے قرار پانے کی حالت میں یہ زیارت باقی رہی جس کو اصل کے حکم کی طرف لوٹ دیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب دونوں (جرم) عمداً سرزد ہوئے ہوں اور اگر وہ



دونوں خطا سے ہوئے ہوں، تو اگر تو شک ہونے کے بعد (دوسرا جرم یعنی قتل) ہوا ہو تو جان سے ادنیٰ جان میں داخل نہیں ہوگا، ورنہ حدیث واجب ہوگی، جس کو عاقلہ برداشت کرے گی اور وہ تین سالوں میں ادا کرے گی، پہلے سال دیت کی دو تہائیاں ادا کرے گی، ایک تہائی تو کامل دیت کے حساب میں اور ایک تہائی دیت نصف دینکے حساب میں دوسرے سال نصف دیت، ایک تہائی دیت تو کامل دیت کے حساب میں اور دیت کا چھٹا حصہ نصف دیت کے حساب میں اور تیسرے سال ایک تہائی دیت، کیونکہ کامل دیت تین سالوں میں ادا کی جاتی ہے اور نصف دیت تین سالوں میں سے دو میں ادا کی جاتی ہے اور اس سے لازم آتا ہے کہ ادا شدہ مقدار ان دونوں میں سے ہو جان سے ادنیٰ کا جان میں اس لیے تداخل نہیں ہوا اگر اؤل الذکر (یعنی جان سے ادنیٰ) جب شیک ہو گیا تو اس کا حکم قرار پا گیا تو باقی ایک نیا جرم ہوگا لہذا اس کا حکم بھی از سرے نو ہوگا۔ اور اگر وہ شک ہونے سے قبل ہو تو جان سے ادنیٰ کا جان میں تداخل ہو جائے گا اور ایک دیت واجب ہوگی کیونکہ پہلے کا حکم قرار نہیں پایا۔

اگر ان دو جرموں میں سے ایک عدا سرزد ہوا اور دوسرا خطا تو جان سے ادنیٰ کا جان میں تداخل نہیں ہوگا، بلکہ ہر ایک کا جدا جدا حکم ہوگا، خواہ وہ (دوسرا جرم پہلے جرم کے زخم کے) شیک ہونے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، کیونکہ جرم عمد مع جرم خطا کے دو مختلف جرم ہیں، لہذا یہ تداخل کے محتمل نہ ہوں گے، اس لیے ہر ایک پر اس کا اپنا حکم لگایا جائے گا، چنانچہ عمد میں قصاص واجب ہوگا اور خطا میں جبرانہ۔

**اگر مجرم دو ہوں تو جرائم میں تداخل نہیں ہوگا**

یہ تمام احکام اس صورت کے قے کہ جب مجرم ایک ہو، کہ اس نے قتل کیا پھر قتل کر دیا، اور اگر مجرم دو ہوں، ان میں سے ایک تو اس کا یا حصہ قتل کرے پھر دوسرا اس کو قتل کر دے تو جان سے کثر کا جان میں تداخل نہ ہوگا خواہ کوئی بھی صورت ہو، شیک ہونے سے پہلے ہو یا اس کے بعد، کیونکہ قاعدہ تو یہ ہے کہ ہر جرم کا جدا جدا طور پر اعتبار کیا جائے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ جرم ہے اور اصل تو یہ ہے کہ تداخل نہ ہو اور ہر جرم کا جدا جدا حکم ہو لیکن اگر مجرم ایک ہو اور پہلے جرم کا زخم، شیک نہ ہوا ہو تو ان دو جرموں کو ایک جرم قرار دے دیا جاتا ہے، گویا کہ قتل کرنے کے اعتبار سے یہ دونوں جرم ایک ہی ضرب سے واقع ہونے ہیں لیکن مختلف مجرم ہونے کی صورت میں یہ فرض و تقدیر ممکن نہیں کیونکہ یہ امر محال ہے کہ ہر دو مجرم کا فعل فی الحقیقت اس کے ساتھی کا فعل ہو، پس یہی لینا ممکن نہیں ہے، لہذا ہر دو کا فعل حقیقت اور تقدیر دونوں کے اعتبار سے جدا جدا جرم باقی رہا، اس لیے اس کا حکم بھی جدا جدا ہوگا۔ پس اگر دونوں جرم عمد آہوں تو قطع اور قتل ہر ایک پر قصاص واجب ہوگا اور اگر دونوں خطا سے سرزد ہوئے ہوں تو قطع اور قتل دونوں پر دیت واجب ہوگی جس کو ہر دو کی عاقلہ برداشت کرے گی۔ اور اگر دونوں میں سے ایک عدا اور دوسرا خطا ہو تو عمد میں قصاص واجب ہوگا اور خطا میں جبرانہ۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انگلی ہٹا قطع کر دے اور دوسرا شخص اس کا ہاتھ کھائی سے قطع کر دے اور اس کی موت واقع ہو جائے تو ہمارے تینوں ائمہ رحمہ اللہ کے نزدیک دوسرے مجرم پر قصاص واجب ہوگا جب کہ امام زفر کا کہنا ہے کہ ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا اور اسی کو امام شافعیؒ نے استنباط کیا ہے۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سرایت تکلیف والہم کے اعتبار سے ہے اور قطع اول کا ائمہ جان سے متصل ہو گیا اور دوسرے (قطع) کے ساتھ مل کر مکمل ہو گیا لہذا سرایت کی نسبت ان دونوں فعلوں کے ساتھ ہے اس لیے ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سرایت پہلے درپے درووں کے اعتبار سے ہوتی ہے جن کو جان برداشت نہیں کر سکتی یہاں تک کہ موت واقع ہو جاتی ہے اور قطع یا انگلی کے درو کے جان تک پہنچنے میں مانع ہے پس اس سے اس کی سرایت متعلق ہوئی لہذا سرایت کا قطع ہٹ کے ساتھ منسوب ہونا باقی رہا تو یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے انگلی قطع کی جو تکلیف ہو گئی پھر دوسرے شخص نے اس کا ہاتھ قطع کر دیا جس سے اس کی موت واقع ہو گئی اس صورت میں قصاص دوسرے شخص پر واجب ہوگا تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا بلکہ یہاں بدرجہ اولیٰ ہمارے کونے اثر یعنی درو کے جان تک پہنچنے میں مانع ہونے کے اعتبار سے قطع کو ٹھیک ہونے پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ ٹھیک ہونے کی صورت میں تو دجان میں کمی پیدا ہونے کا احتمال ہوتا ہے جب کہ اوپر لینے کا ہٹ کے قطع کی صورت میں اس کا احتمال نہیں ہوتا۔ پھر ٹھیک ہونے پر اثر کے زائل ہونے سے سرایت قطع ہو جاتی ہے تو قطع پر زائل ہونے سے یہ بدرجہ اولیٰ منقطع ہو جائے گی۔

اگر کوئی شخص مہمان سے کتر (یعنی کسی عضو) پر جہرم کرے اور وہ سرایت کر جائے تو سرایت دوسالوں سے خالی نہ ہوگی یا دوجان میں ہوگی یا پھر کسی دوسرے عضو میں اگر سرایت مہمان میں ہوئی ہو تو مجرم دوسالوں سے خالی نہ ہوگا یا تو جہرم میں زیادتی کرنے والا ہوگا یا زیادتی کرنے والا نہیں ہوگا۔ اگر وہ جہرم میں زیادتی کا مرتکب ہو اور جہرم کرے تو بے اختیار کا کام کہنے والی بجوی ہے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس پر قصاص واجب ہوگا خواہ وہ جہرم ایسا ہو کہ اگر وہ مندرج ہو جائے تو قصاص واجب ہوتا یا ایسا ہو کہ قصاص واجب نہ ہوتا۔ ملاحظہ فرمائیے کہ کسی آدمی کا ہاتھ پہنچے سے یا بازو سے قطع کر دے یا اسے کوئی مؤخرہ آمہ یا مٹھ شہہ لٹکائے یا اس کے اطراف میں سے کسی ایک طرف کو قطع کر دے یا اسے کوئی جراحت مطلقہ پہنچائے جس سے موت واقع ہو جائے تو اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ جب وہ سرایت کر گیا تو جان سے اولیٰ کا حکم باطل ہو گیا اور سرایت ثابت ہوئی کہ وہ اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا ہے۔ اور وہی کوئی ہوگا کہ اس کو قتل کر دے۔ اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اس کے ساتھ ویسا کچھ کرے جیسا کہ اس نے کیا تھا چنانچہ اگر اس نے ہاتھ قطع کیا ہو تو ہمارے نزدیک اسے اس کا ہاتھ قطع کرنے کا حق نہ ہوگا جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس کے ساتھ ویسا ہی کرے گا جیسا کہ اس نے کیا تھا پھر اگر اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو ٹھیک درودہ اس کو قتل کرے

گا۔ اس طرح، اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ اور اس کے دو پاؤں قطع کرے جس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس کی گردن کاٹی جائے گی جب کہ امام شافعی کے نزدیک اس کے ساتھ اس کے فعل کے مثل فعل کیا جائے گا۔ اس مسئلے کو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ اس کا ہاتھ قطع کرے، مقطوع قطع کو معاف کر دے پھر وہ جان میں سرایت کر جائے اور وہ مر جائے، تو اگر اس نے جرم کو معاف کر دیا ہو یا قطع اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کر دیا ہو، یا جراححت اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کر دیا ہو تو یہ بالاجماع قتل سے معافی ہے، اور اگر اس نے قطع یا جراححت سے معافی دی ہو اور یہ ذکر نہ کیا ہو کہ، اور جو چیز اس سے پیدا ہوگی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ قتل سے معافی نہیں ہوگی اور قاطع پر اس کے مال میں جان کی دیت واجب ہوگی جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق یہ قتل سے معافی ہوگی اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ اس مسئلے اور اس سے متعلق مسائل کو نفس کے قصاص سے معافی کے مسائل میں بیان کیا جا چکا ہے۔

اگر کسی شخص کو کسی آدمی پر نفس کے قصاص کا حق حاصل ہو، وہ اس کا ہاتھ قطع کر دے پھر قتل سے معافی دے دے اور ہاتھ ٹھیک ہو جائے تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق وہ ہاتھ کی دیت کا ضامن ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل کی وجہ سے قاتل کا نفس مقتول کے ولی کا حق ہو گیا اور نفس نام ہے جملہ اعضاء کا پس جب اس نے اس کا ہاتھ قطع کر دیا تو اس نے اپنے نفس کا حق وصول کیا، لہذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اسی لیے، اگر وہ اس کا ہاتھ قطع کر دے پھر اس کو قتل کر دے تو اس پر ہاتھ کا ضمان واجب نہیں ہوتا اور اگر ہاتھ اس کا حق نہ ہوتا تو ضرور اس پر ضمان واجب ہوتا، تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے قطع کر کے اپنے نفس کا حق وصول کر لیا، پس اس کے بعد اگر وہ نفس سے معافی دے دے تو معافی قائم (حق) کی طرف پلٹ جائے گی نہ کہ وصول شدہ کی طرف۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی کچھ دیت وصول کر لے پھر اس کو جس پر دیت واجب تھی، بری الذمہ کر دے تو یہ ابراہامی تہاندہ کی طرف پلٹ جائے گا نہ کہ وصول شدہ کی طرف، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جس کو قصاص کا حق ہے اس کا حق فصل میں ہے، اور وہ فعل ہے قتل، نہ کہ فصل میں اور فصل ہے نفس، یا پھر یوں کہ جائے کہ اس کا حق نفس میں ہے، لیکن قتل میں ذکر قطع میں، کیونکہ اس کا حق قتل میں ہے اور اس کی طرف سے جو فعل پایا گیا ہے وہ قتل ہے نہ کہ قطع اور قتل کا مثل قتل ہے نہ ہاتھ سے اس کا کوئی تعلق نہیں لہذا جب اس نے ہاتھ قطع کیا تو اس نے وہ چیز وصول کی کہ جس پر اسے کوئی حق تھا اور وہ چیز زنی ہاتھ مقتوم ہے لہذا اس سے ضمان لیا جائے گا، قیاس تو یہ تھا کہ قصاص واجب ہو مگر وہ شے کی وجہ سے ساقط ہو گیا، لہذا دیت واجب ہوگی، لیکن جب اس نے ہاتھ قطع کر دیا پھر

اس کو قتل کر دیا تو اس پر ہاتھ کا ضمان واجب نہیں ہوگا، اگرچہ وہ قطع میں ظلم وجور کا مرتکب ہوا ہے کیونکہ قصاص میں اتلاف نفس کے ساتھ اس کی کوئی قیمت نہیں ہے، لہذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، جیسے مرتد کا ہاتھ قطع کرنے پر پرمان واجب نہیں ہوتا اگرچہ وہ قطع میں ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے، بذیل مذکورہ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ علاوہ ازیں، اس کو قصاص اور غنوں میں حیا حاصل تھا تو جب اس نے معاف کر دیا تو اس معافی کا استناد اصل کے ساتھ ہو گیا اگر اس نے معاف کر دیا اور پھر قطع کیا لہذا قطع ایسی چیز کو وصول کرنا ہے جس کا اسے حق نہیں تھا، اس بلے اس سے حمان لیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ جان سے کمتر بچرم واقع کرنے میں تعدی کا مرتکب ہوا ہو اور اگر وہ اس میں تعدی کا مرتکب نہ ہوا ہو تو شبہ کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا، بعض جرموں میں دیت واجب ہوگی اور بعض میں واجب نہیں ہوگی۔

**مسائل** مسائل میں اس کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ عداً قطع کر دے حتیٰ کہ اس پر قصاص واجب ہو جائے، پھر وہ آدمی اس کا ہاتھ قطع کر دے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق وہ دیت کا ضمان ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ اور اگر عالم جور کا ہاتھ قطع کر دے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو عالم پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا اور دہی بیت المال پر عائد ہوگا۔ اسی طرح قصد کھولنے والا پھینا لگانے والا اور سستی لگانے والا ہے کہ اگر ان کی لٹائی ہوئی جراثیم سرایت کر جائیں تو بالا جماع ان پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کی موت ایسے فعل کی وجہ سے واقع ہوئی ہے کہ جس کی اس کو اجازت حاصل تھی اور وہ فعل ہے قطع، لہذا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب امام جور کا ہاتھ کاٹ دے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وہ چیز وصول کی ہے جو اس کا حق نہ تھی کیونکہ اس کا حق قطع تھا اور اس نے قتل کر دیا ہے کیونکہ قتل نام ہے ایسے فعل کا جو عام طور پر زندگی کے خاتمے میں مؤثر ہوتا ہے اور یہ پایا گیا ہے لہذا اس سے حمان لیا جائے گا، جیسے اس صورت میں لیا جاتا ہے کہ جب وہ کسی آدمی کا ہاتھ اندازہ ظلم قطع کر دے اور وہ جان میں سرایت کر جائے قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس پر قصاص واجب ہو لیکن شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو گیا ہے، لہذا دیت واجب ہوگی۔ ہم امام کے بارے میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا فعل قتل واقع ہوا ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے اس پر ضمان کو واجب کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ حد کو قائم کرنا اس پر واجب ہے اور سرایت سے بچاؤ اس کے بس میں نہیں ہے لہذا اگر ہم اس پر ضمان کو واجب کر دیں تو ضمان کے لازم ہو جانے کے خوف کی وجہ سے امام حد کو قائم کر کے سے ہی باز آجائیں گے، اور اس طرح حدود و اعطال جو جائیں گی، جب کہ قصاص کے مقدار پر قطع کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس بارے میں اس کو نیار

حاصل ہے اور افضل تو معاف کرونا ہے اور زمان کے وجوب کا سبب پائے جانے کے بعد عثمان کو قتل کرنے کی کوئی ضرورت و پریشانی نہیں۔

**عورت کو نافرمانی پر زرد و کوب کرنے سے اگر اس کی موت واقع ہو جائے تو ضمان ہوگا** اگر کوئی شخص

اپنی بیوی کو اس کی نافرمانی کی وجہ سے مارے پیٹے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس سے ضمان لینا چاہیے گا کیونکہ اسے اوپر سکھانے کی اجازت ہے نہ قتل کرنے کی اور جب اس (مار پیٹ) کے ساتھ موت متصل ہوگی تو یہ بات واضح ہوگی کہ وہ قتل واقع ہوئی ہے۔

**باپ کی مار پیٹ سے بچے کا ہلاک ہو جانا** اگر باپ یا دوسرے بچے کو ادب سکھانے کے لیے مارے پیٹے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے وہ ضمان ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق ضمان نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ باپ اور دوسری کو اجازت حاصل ہے کہ وہ بچے کو ادب سکھائیں اور ان کو مذہب بنائیں اور اجازت شدہ فعل سے جہم لینے والی چیز پر ضمان عائد نہ ہوگا جیسے اگر امام کسی آدمی کو تخریر دے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام ضمان نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تادیب تو نام ہے ایسے فعل کا کہ جس پر وہ فعل واقع ہووے اس کے بعد زندہ رہتا ہے اور جب یہ سرایت کر گیا تو یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ قتل ہے نہ کہ تادیب اور قتل کی ان دونوں کو اجازت نہیں ہے۔

**اگر استاد کی مار پیٹ سے طالب علم ہلاک ہو جائے** اگر معلم یا استاد بچے کو مارے

موت واقع ہو جائے تو اگر یہ مار پیٹ باپ یا دوسرے حکم کے بغیر ہو تو وہ ضمان نہیں ہوگا کیونکہ اس مار پیٹ میں وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوئے اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کا اس پر ضمان عائد نہ ہوگا اور اگر وہ اس کی اجازت سے ہو تو ضرورت کی وجہ سے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ معلم کو اگر یہ بات معلوم ہو کہ سرایت کرنے سے اس پر ضمان لازم ہو جائے گا اور سرایت سے بچنا اس کے سبب نہیں ہے تو وہ تعلیم دینے سے باز رہے گا لہذا اس کو ضمان نظر لانے سے تعلیم کا دروازہ بند ہو جائے گا جب کہ لوگوں کو اس کی حاجت ہے اس لیے اس ضرورت کی وجہ سے اس کے حق میں سرایت کا اعتبار سا قہ ہوگا، لیکن یہ ضرورت باپ کے ضمن میں موجود نہیں ہے کیونکہ ضمان کا لازم ہونا تادیب میں مانع نہ ہوگا اس لیے کہ اس کو اپنی اولاد کو بے پناہ شفقت ہوتی ہے لہذا بغیر ضرورت کے سرایت کا اعتبار سا قہ نہ ہوگا۔

اگر کوئی شخص مرتد کا ہاتھ قلع کر دے پھر وہ مسلمان ہو جائے اور پھر اس کی موت واقع ہو جائے تو قاطع پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اور یہ بات فعل کے وقت کا اعتبار کرنے کی بات امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کی تائید کرتی ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر

جرم کسی پر اس وقت واقع ہو جب وہ مضمون نہیں ہے تو سرایت بھی مضمون نہ ہوگی کیونکہ ضمان واجب ہوتا ہے سابقہ فعل کی وجہ سے اور فعل واقع ہوا ہے ایسے عمل پر کہ جو مضمون نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی حرنی کا ہاتھ قطع کر دے پھر وہ (حربی) مسلمان ہو جائے پھر اس قطع کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو قاطع پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ جرم ایسے عمل پر واقع ہوا ہے جو مضمون نہیں ہے لہذا وہ (جرم) موجب ضمان نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر وہ اپنے غلام کا ہاتھ قطع کر دے پھر اس کو آزاد کر دے اور پھر وہ مر جائے تو وہ سرایت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس کے حق میں غلام کا ہاتھ مضمون نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ قطع کر دے جب کہ وہ مسلمان ہے، پھر وہ مرتد ہو جائے، اللہ کی بناء پر وہ مر جائے تو قاطع پر صرف ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اس کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ مرتد ہو کر اس نے اپنے نفس کی عصمت کو باطل کر دیا، پس ارتداد کی حیثیت سرایت سے ابراہم کی ہو گئی اور اگر وہ اسلام کی طرف پلٹ آئے پھر اس کی موت واقع ہو تو یحییٰ کے قول کی رو سے اس پر جان کی دیت واجب ہوگی جب کہ امام محمد کے نزدیک اس پر صرف ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام محمد کے قول کی توجیہ وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ جب وہ مرتد ہو گیا تو گویا اس نے قاطع کو سرایت سے بری الذمہ کر دیا یحییٰ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جرم کے ساتھ حکم کا تعلق یا تو اس کی ابتدا سے ہوتا ہے یا انتہا سے اور ان دونوں کے مابین جو کچھ ہو اس سے حکم کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اور زیر بحث مسئلے میں جو عمل ہے وہ دونوں حالتوں میں مضمون ہے لہذا ان دونوں حالتوں میں جرم موجب ضمان ہے لہذا ان دونوں حالتوں کے درمیان پیش آمدہ ارتداد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جہاں تک امام محمد کے اس قول کا تعلق ہے کہ تعداد مہینہ ابراہم کے ہے تو تسلیم ہے لیکن اس شرط پر کہ اسی حالت میں موت واقع ہو کیونکہ ارتداد کا حکم اسلام کا پر اور موت پر موقوف ہو جاتا ہے اور اس کی موت جب واقع ہوئی تو جرم موجب ضمان تھا لہذا سرایت کا حکم بھی موقوف ہو گیا۔

اسی طرح اگر وہ (یعنی مرتد) دارالحرب سے جا ملے اور قاضی نے اس کے یوں مل جانے کا فیصلہ نہ دیا ہو، پھر وہ ہماری طرف مسلمان ہو کر لوٹ آئے پھر اس قطع کی وجہ سے مر جائے تو اس کا حکم بھی اسی اختلاف کے مطابق ہوگا۔ اور اگر قاضی نے اس کے دارالحرب سے مل جانے کا فیصلہ دے دیا ہو پھر وہ مسلمان ہو کر واپس آجائے پھر اس قطع کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو بالاجماع قاطع پر اس کے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور اس کے سوا اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ دارالحرب سے اس کا مل جانا اس کے حقوق کو منقطع کر دیتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے مل جانے کے بعد اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے لیکن اس سے پہلے تقسیم نہیں کیا جاتا تو یہ جرم سے ابراہم کے مانند ہو گیا۔

اگر کوئی شخص کسی غلام کا ہاتھ قطع کر دے پھر اس کا مالک اس کو آزاد کر دے:

پھر اس کی موت اس قطع کی وجہ سے واقع ہو جائے تو ہاتھ کے جرم ماننے کے سوا قاطع پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور اس کا آزاد کیا جانا ہاتھ کے شیک ہو جانے کے مانند ہے کیونکہ اگر سرایت جرم کے خلاف موجب ضمان تھی تو یہ یا تو اس کے خلاف مالک کے حق میں موجب ضمان ہوگی یا پھر اس کے خلاف غلام کے حق میں موجب ضمان ہوگی۔ اول الذکر کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ آزاد کر دینے کے بعد مالک اس کا مالک نہیں ہے، اور ثانی الذکر کی بھی کوئی صورت نہیں ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ سرایت جرم کے تابع ہے تو جب جرم غلام کے حق میں موجب ضمان نہیں ہے سرایت بھی اس کے حق میں موجب ضمان نہ ہوگی۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر قطع کے بعد مالک اس کو فروخت کر دے تو سرایت کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ اس مسئلے میں قطع یہ اس تیر اندازی کے مانند نہیں ہے جو امام حنفی رحمہ اللہ کے قول میں مذکور ہے اور جس کی وجہ سے آپ نے اس پر قیوت واجب کی تھی خواہ مالک نے اس کو آزاد ہی کر دیا ہو، آپ نے قطع میں ہاتھ کے جرم ماننے کے سوا کچھ واجب نہیں کیا، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ تیر اندازی کا معاملہ تیر کے ٹٹنے کا سبب ہے لہذا اس کی وجہ سے وہ تیر اندازی کے وقت جرم کا مرتکب بن گیا۔ جہاں تک قطع کا تعلق ہے تو یہ لامحالہ سرایت کا موجب نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص غلام کا ہاتھ عمداً قطع کر دے پھر اس کا مالک اس کو آزاد کر دے، پھر غلام کی موت واقع ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر مالک ہی اس کا وارث ہے اور اس کے سوا اس کا کوئی اور وارث نہیں ہے تو ختمین کے قول کے مطابق اسے مجرم کو قتل کرنے کا حق ہوگا، بخلاف امام محمد کے؛ اس مسئلے کا ذکر گذر چکا ہے۔ اور اگر اس کے علاوہ اس کا کوئی اور وارث ہو جو اس کے میراث پانے میں مانع ہو یا اس کے ساتھ میراث میں شامل ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا، کیونکہ ولی مشتبہ ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اور اگر قطع کے بعد وہ اس کو آزاد کرے لیکن اس کو مدبر بنانے یا وہ باندی ہو تو اس کو ام ولد بنانے تو سرایت منقطع نہیں ہوگی اور نصف قیمت اور جرم کے بعد اور موت سے قبل (قیمت کا نقصان واجب ہوگا۔ یہ تو جرم خطا کا حکم تھا اور اگر جرم عمد ہو تو بالا جماع مالک کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو مصلحت بنائے اور مشدود یا بی ہو تو کتابت کی وجہ سے وہ سرایت سے بری الذمہ ہو جائے گا پس مالک کے حق میں نصف قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ مر جائے اور جرم خطا ہو تو اس پر مزید کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور اگر جرم عمد ہو اور وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے قاصر ہو تو مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے اور اگر وہ اپنے پیچھے بدل کتابت کے بقدر مال چوڑ گیا ہو تو وہ بحالت آزادی مرا ہے، پس دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا کوئی وارث ہو جو مالک کے میراث پانے میں مانع ہو یا اس کے ساتھ میراث میں شریک ہو تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا اور اس پر ہاتھ کا جرم مدبر ہوگا، اس کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی اور وارث نہ ہو تو ختمین رحمہ اللہ کے نزدیک مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اس کا حق نہ ہوگا اور قاطع پر صرف ہاتھ کی دیت و جرم نہ آئے گا اور اگر قطع کتابت کے بعد واقع ہوا ہو اور اس سے اس

کی موت واقع ہو جائے اور قطع طلاق سے ہوا ہو یا وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے قاصر ہونے کی حالت میں مرا ہو تو قیمت وصول کرنے کا حق مالک کو ہوگا اور اگر اس کی ادائیگی کے لیے کافی مال چھوڑ کر مرا ہو تو قیمت پر وارڈن کا حق ہوگا۔ اور اگر قطع عہد آ ہو اور وہ قاصر ہونے کی حالت میں مرے تو مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا اور اگر کافی مال چھوڑ کر مرا ہو تو وہ بجاالت آزادی مرا ہے، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر مالک کے علاوہ کوئی وارث ہو جو اس کے میراث پانے میں مانع ہو یا اس کے ساتھ میراث میں شریک ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا حکم اسی اختلاف کے مطابق ہوگا جس کا ہم نے ذکر کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**اگر زخم دوسرے عضو میں سرایت کر جائے** | نفس میں سرایت کرے اور اگر سرایت

عضو میں ہو تو قاعدہ یہ ہے کہ اگر جرم کسی عضو پر واقع ہوا ہو اور وہ دوسرے عضو میں سرایت کر جائے اور دوسرے عضو میں قصاص نہ ہوتا ہو تو پہلے عضو میں بھی قصاص واجب نہ ہوگا۔ یہ قاعدہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کو چند مسائل میں جامع ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ہاتھ کی اٹھی قطع کر دے پھر وہ پتیلی میں بوجھائے تو ان دونوں میں قصاص واجب نہ ہوگا اور اس پر ہاتھ کی دیت واجب ہوگی؛ اس بارے میں ہمارے اکثر محرم اللہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں کیونکہ قاطع کی طرف سے جو فعل پایا گیا ہے وہ ہے پتیلی کو شل کر دینے والا قطع اور مقطوع اس کے مثل وصول کرنے پر قادر نہیں ہے۔ پس مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا قصاص واجب نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں، جرم ایک ہے اسلئے اس کی وجہ سے دو مختلف ضمان واجب نہ ہونگے، اور وہ دو ضمان ہیں قصاص اور مال، بالخصوص اس صورت میں کہ جب عمل ایک ہو، کیونکہ پتیلی میں اٹھی کے بمنزل ایک عضو کے ہے۔

اسی طرح، اگر وہ اٹھی کا ایک جھڑ (پتلی پور) قطع کر دے جس کے بعد باقی ماندہ اٹھی شل ہو جائے یا پتیلی شل ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اگر مقطوع پر کسے کر میں جوڑ کر قطع کروں گا اور جو حصہ سوکھ گیا ہے اس (کے ضمان) کو چھوڑتا ہوں تو اس کو ایسا کرنے کا حق نہ ہوگا، کیونکہ جرم سرے سے موجب قصاص واقع ہی نہیں ہوا، اس لیے کہ مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن ہی نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، پس (قصاص کے) ایک جزو پر اقتصار کرنا ایسے قصاص کو وصول کرنا ہے کہ جس کا اسے کوئی حق نہیں ہے، لہذا اس کو اس کے منع کیا جائے گا۔ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کو خوبہ نقد لٹائے پھر خورج کسے کر میں اس کو جو موقوفہاں لگا اور اس سے زائد کے جرم مانے کو چھوڑ دے لگا لگا اس کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ کسی آدمی کے وانت کا ایک حصہ توڑ دے اور باقی ماندہ وانت کا لاہو جائے تو اس میں قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کا قصاص تو اس طرح توڑنا ہے جو باقی ماندہ کو لاکر دے اور یہ ممکن نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، جرم ایک ہے لہذا یہ دو مختلف ضمانوں کا موجب نہ بنے گا۔

اگر وہ ایک اٹھی قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری اٹھی بھی شل ہو جائے تو



امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ اس پر دوا انگلیوں کی دیت واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور حسن رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ پہلی انگلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں جرمانہ۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عمل متعدد ہیں اور عمل کے متعدد ہونے سے فعل حکماً متعدد ہو جاتا ہے اگرچہ فی الحقیقت وہ متحد ہے جس کی وجہ اس کے اثر کا متعدد ہونا ہے۔ اور زیر بحث مسئلے میں اثر متعدد ہو گیا ہے، پس اس کو دو فعل قرار دیا جائے گا لہذا ہر ایک کا حکم جدا گانہ ہوگا۔ پس پہلی انگلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں دیت۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کی ایک انگلی قطع کر دے اور غلطی سے پھری کھسک کر دوسری انگلی پر جا پڑے اور اس کو قطع کر دے تو پہلی انگلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں دیت۔ اس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کی طرف تیر پھیکے اور وہ اس کو گت جائے اور اس میں سے نوذکر کے کسی دوسرے کو جائے تو پہلے میں قصاص واجب ہوگا اور دوسرے میں دیت، بدلیل مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور جب جرم متعدد ہوں تو ہر ایک کا حکم جدا گانہ ہوتا ہے، پس پہلے میں قصاص واجب ہوگا اور دوسرے میں جرمانہ۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ وہ ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جان سکے کتر میں واجب مثل ہوتا ہے اور زیر بحث مسئلے میں مثل کو ہجو کر شل کر دینے والا قطع ہے، وصول کرنا ممکن نہیں ہے، پس استحقاق ثابت نہ ہوگا۔ علاوہ انہیں، جرم فی الحقیقت ایک ہے اور وہ ہے انگلی کا قطع، اور اس سے مال کا ضمان متعلق ہے لہذا قصاص کا ضمان اس سے متعلق نہ ہوگا، بخلاف اس کے کہ جب وہ عہدہ انگلی کو قطع کرے اور پھر غلطی سے دوسری انگلی میں نوذکر جائے، کیونکہ اس مسئلے میں فی الحقیقت دو فعل پائے گئے ہیں، لہذا ہر ایک پر جدا گانہ حکم لگانا جائز ہے۔ تیر پھیکنے کے مسئلے میں ایک فی الحقیقت متحد فعل کو شرعاً متعدد افعال قرار دیا گیا، بخلاف حقیقت اور جو اس مسئلے میں خلاف حقیقت کا دعویٰ کرے اسے دلیل پیش کرنی چاہیے۔

اور اگر وہ ایک انگلی کو قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی بھی گر پڑے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے کسی میں قصاص واجب نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک ان سے ظاہر الروایۃ کے مطابق پہلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں دیت جرمانہ۔ امام محمدؒ سے ابن سماعہ کی روایت کی رو سے دونوں میں قصاص واجب ہوگا، کیونکہ اس روایت کی بنا پر آپ کا جو قاعدہ ہے وہ یہ ہے کہ جس جراثمت میں قصاص ہوگا اس سے کوئی ایسی چیز قتل ہو کہ جس میں قصاص ممکن ہو تو دونوں میں قصاص واجب ہوگا۔ اور زیر بحث مسئلے میں یہ ممکن ہے، جب کہ اس مسئلے میں کہ جب وہ ایک انگلی قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی شل ہو جائے تو اس (قوت لہ ہونے والی چیز) میں قصاص کا واجب ہونا ممکن نہیں ہے اس لیے پہلی میں قصاص واجب ہو گیا اور دوسری میں جرمانہ صاحبین کے ظاہر قول کی توجیہ وہ ہے جس کا ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ عمل متعدد ہیں اور اثر کے متعدد ہونے کی صورت میں اس (یعنی متعدد عمل) سے فعل کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ بیان پایا گیا ہے، پس اس کو دو مختلف جرائم قرار دیا جائے گا، اور ہر ایک سے اس کا

اہلک مکمل متعلق ہوگا۔ امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ قنات کے طور پر قصاص کو وصول کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ تو قصاص انگلی کو گرا دینے والا قطع اور یہ ممکن نہیں ہے۔ علاوہ انہیں، جرم فی الحقیقت ایک ہے لہذا یہ صرف ایک ہی ضمان کا موجب بنے گا اور مال واجب ہو گیا ہے لہذا قصاص واجب نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص کسی کوئی کی ایک انگلی کا قطع کرے پھر جوڑے، پھیلے کر جائے تو امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں قصاص واجب نہ ہوگا اور ہاتھ کی دست واجب ہوگی کیونکہ مثل کو جو کہ پھیلے کر گرانے والا قطع ہے وصول کرنا محال ہے لہذا اس کا واجب ہونا متفق ہے علاوہ انہیں، پھیلے انگلی سمیت ایک عضو کے مانند ہے، اس لیے جرم حقیقتاً اور ضمان ایک ہی ہے اور مال کا ضمان ان دونوں سے متعلق ہو گیا ہے پس ان سے قصاص متعلق نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا، پس اس کا ہاتھ جوڑے گا، مانا جائے گا۔ امام ابو یوسف نے اس مسئلے میں اور اس مسئلے میں فرق کیا ہے کہ جب وہ ایک انگلی قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی گر جائے تو دوسری میں قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ انگلی پھیلے کا جزو ہے اور سرایت جزو سے گل میں متعلق ہو جاتی ہے، جیسے ہاتھ سے نفس میں متعلق ہو جاتی ہے، جبکہ دو انگلیاں دو منفرد عضویں، ان میں سے کوئی دوسری کا جزو نہیں ہے، لہذا ان دونوں میں سے کسی کی طرف سے دوسری کی جانب سرایت متعلق نہ ہوگی، لہذا پہلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں واجب نہیں ہوگا۔ اور امام محمد نے نوادریں جو روایت کیا ہے اسکی رو سے اس میں بھی قصاص واجب ہوگا، جیسا کہ امام ابو یوسف کا قول ہے، کیونکہ یہ ایک جرم ہے اور اس نے اس (عضو) میں سرایت کی ہے کہ جس میں قصاص ممکن ہے، پس ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے اس نے پہلے سے پھیلے کر قطع کیا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا کوئی دانت توڑ دے اور دانت گر جائے تو امام ابو یوسف کے قول کے مطابق اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ ایسا قصاص لینا ممکن نہیں ہے کہ دانت کو ایسے توڑے کہ وہ گر جائے، امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ قصاص واجب ہوگا، جیسے اس مسئلے میں آپ کا قول ہے کہ جب انگلی کاٹی جائے اور اس کی وجہ سے پھیلے ہو جائے، اسی طرح نو اور والی روایت کے موجب امام محمد کے نزدیک بھی قصاص واجب ہوگا کیونکہ آپ کے اس اصول کے جس کا ہم نے ذکر کیا۔

اسی طرح اگر وہ کسی آدمی کے دانت پر ضرب لگائے جس سے اس کا ایک حصہ ٹوٹ جائے اور باقی دانت باقی رہ جائے اور اس کا ایک سال پورا ہو جائے تو اگر وہ دانت سیاہ پڑ جائے تو اس میں قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا محال ہے اور مثل ہے اس کو اس طرح توڑنا کہ وہ اس سے سیاہ پڑ جائے، اور اگر وہ گر جائے تو بھی امام ابو یوسف کے قول کے مطابق یہی حکم ہوگا اور اس میں جرمانہ عائد ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور مثل سے اس طرح توڑنا کہ جس سے وہ گر جائے، پس اس میں جرمانہ واجب ہوگا، امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اس میں قصاص ہوگا جیسے اس مسئلے میں آپ کا قول ہے کہ جب انگلی قطع کی جائے اور پھیلے کر جائے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کو عورت پر مضرہ لگائے اور اس کی وجہ سے اس کی مینا ٹوٹ جائے تو امام ابو یوسف کے قول کے رو سے قصاص واجب نہ ہوگا۔

اور اس میں اور بینائی میں جہا نہ ہوگا۔ صاحبی کا کہنا ہے کہ مومن میں قصاص ہوگا اور بینائی میں دیت ہوگی، یہ اجماع الصغیر میں امام محمد سے روایت ہے اور ابن سماعہ نے امام محمد کے نوادر میں ان سے روایت کیا ہے کہ ان دونوں میں قصاص ہوگا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ یہ جرم عمد سے ایسے مضمومین تولد ہوئے کہ جس میں تولد ممکن ہے، لہذا اس میں قصاص واجب ہوگا، جیسے اس مسئلے میں ہوتا ہے کہ جب وہ نفس میں سرایت کر جائے۔ صاحبین کے ظاہر قول کی توجیہ یہ ہے کہ بینائی کا تلف ہونا تشبیب کے طریقے سے حاصل ہوا ہے، نہ کہ سرایت کے طریقے سے، جس کی دلیل یہ ہے کہ بینائی کے جانے کے بعد بھی شہرانی رہتا ہے جبکہ سرایت کا واقع ہونا جرم کے تفسیر کا موجب بنتا ہے، جیسے قطع اگر نفس میں سرایت کر جائے تو وہ قطع نہیں رہتا بلکہ قتل ہو جاتا ہے، جبکہ یہاں شہر متغیر نہیں ہوا بلکہ بدستور شہر ہے، پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ بینائی کا جانا سرایت کے طریقے سے نہیں ہے بلکہ تشبیب کے طریقے سے ہے اور تشبیب کے طریقے سے جرم قصاص کا موجب نہیں نہیں بنتا، جیسے گناہ گھوڑے اور اسی جیسی دوسری صورتوں میں ہوتا ہے۔

اگر اس کی دونوں آنکھیں، زبان، قوت شنوائی اور جماع کی صلاحیت چلی جائے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قاعدے کے مطابق ایسی کسی چیز میں قصاص نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے قول کے مطابق مومن میں قصاص ہوگا، ان کے ظاہر قول کی رو سے آنکھوں میں قصاص نہ ہوگا بلکہ ان میں جہا نہ عائد ہوگا، جبکہ امام محمد سے نوادر والی روایت کے مطابق ان میں قصاص ہوگا اور سہیلان، اشقرانی اور جراح میں نہیں ہوگا کیونکہ ان میں قصاص ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ شریعت میں زبان، کان اور جماع کی منفعت کے چلے جانے میں قصاص نہیں ہے جبکہ بینائی کے چلے جانے پر شریعت میں قصاص ہے۔

اگر وہ اس کو سوتے سے ضرب لگائے اور مومنہ زخم پہنچا دے پھر ایک اور ضرب لگا کر اس کے پہلو میں ایک دوسرا مومنہ زخم پہنچا دے، پھر وہ دونوں مومنہ زخم لگی سڑ کر ایک ہر جائیں تو یہ دو مومنہ زخم ہیں اور ان میں قصاص نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کی رو سے تو اس لیے قصاص نہ ہوگا کہ مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور مثل دو مومنہ زخم ہیں جو لگی سڑ کر ایک ہو گئے ہیں۔ صاحبین کے قاعدے کے مطابق اس لیے نہ ہوگا کہ دو مومنہ زخموں کا لگی سڑ کر ایک ہونا جراحیت کے سبب تلف ہے اور اتلاف بذریعہ سبب موجب قصاص نہیں ہوتا، واللہ اعلم بحالہ

آنکھ کے جراہم اگر کچھ بھڑکے یا ہاتھ یا دیدہ نکال دیا جائے تو اس میں قصاص نہ ہوگا کیونکہ اگر ہم وہی کچھ کریں جو اس نے کیا اللہ وہ ہے آنکھ کو بھڑکانا اور دیدہ نکالنا تو مثل کو وصول کرنا ممکن نہ ہوگا، اس لیے کہ اس کی کوئی مد معلوم نہیں ہے اور اگر ہم اس کی روشنی ضائع کریں تو جہاں فعل اس کے فعل کے مثل نہ ہوگا، پس مماثلت کی صفت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا محال ہے، لہذا اس کا واجب ہونا متنع ہے۔ اور اس کی مثل یہ کہ کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ لٹکانے سے قطع کرے تو اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا کیونکہ کوئی شخص سے قطع کر کے کوئی راہ نہیں ہے اور نہ ہی پیچھے سے قطع کرنے کی کوئی صورت ہے، بلکہ جو ہم نے بیان کی، لہذا وجوب متنع ہوا، یہی حکم ضروری ہے مسئلے کا ہوگا۔ اور اگر وہ اس (آنکھ) پر ضرب لگائے اور اس کی روشنی چلی جائے جبکہ سیاحی بدستور آتی ہو، آنکھ اندھی نہ ہو تو اس میں قصاص ہوگا، جس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ

کا یہ ارشاد ہے کہ واللعین باللعین، یعنی آنکھ کے بدلے آنکھ۔ مزید برآں، مماثلت کے طریقے سے قصاص ممکن ہے، اس طرح کہ اس کے چہرے پر بھیگی ہوئی روئی رکھی جائے، آئیٹنے کو گرم کیا جائے اور پھر اس کو آنکھ کے قریب لاکے رکھا جائے، آنکھ اس کی روشنی مل جائے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ بات سب سے پہلے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو سوچی تھی اور آپ نے مذکورہ ترکیب کی طرف اشارہ کیا تھا۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جنت ہوئے تو آپ نے اس بارے میں ان کے ساتھ مشورہ کیا، ان کے پاس اس مسئلے کا حکم نہیں تھا اتنے میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ آئے اور آپ نے مذکورہ ترکیب کی طرف اشارہ کیا، اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا، پس سیدنا عثمانؓ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے جمع میں یہ فیصلہ کیا، لہذا یہ اجماع ہے۔ اور اگر آنکھ اندھی ہو جائے تو اس میں قصاص نہ ہوگا کیونکہ دوسری آنکھ (غریب منگائے سے) ہو سکتی ہے کہ اندھی نہ ہو، لہذا یہ پہلے کے مثل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جیسے کی آنکھ میں قصاص نہ ہوگا کیونکہ عین نگاہ کی آنکھ میں نقص ہے، لہذا (اگر قصاص لیا جائے) یہ تو ناقص کے بدلے میں کامل کو وصول کرنا ہوگا۔ پس مماثلت محقق نہ ہوگی، اسی لیے تندرست ہاتھ کو قطع زور ہاتھ کے بدلے میں قطع نہیں کیا جاتا، ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ آنکھ کے پوٹوں کے کناروں (جن سے پلکوں کے بال اگتے ہیں) اور پوٹوں میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ ان میں مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

**کان کے جرائم** جہاں تک کان کا تعلق ہے، اگر روئے کان کو کاٹ لے تو اس میں قصاص ہوگا، جس کی دلیل اللہ عزوجل کا فرمان ہے: **اَلْاُذُنُ وَالْاَنْفُ وَالْاَنْثَرُ** (اگر کان کاٹ لے تو اس میں قصاص ہوگا، اسی طرح آنکھ کے بدلے کان کاٹ لے تو اس میں قصاص ہوگا، اسی طرح آنکھ کے بدلے کان کاٹ لے تو اس میں قصاص ہوگا)۔

**ناک سے متعلق جرائم** جہاں تک ناک کا تعلق ہے، اگر وہ زمرہ کو قطع کرے تو اس میں قصاص ہوگا اور اس کی بابت ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا، جس کی دلیل اللہ عزوجل کا فرمان ہے: **اَلْاُذُنُ وَالْاَنْفُ وَالْاَنْثَرُ** (اگر کان کاٹ لے تو اس میں قصاص ہوگا، اسی طرح آنکھ کے بدلے کان کاٹ لے تو اس میں قصاص ہوگا، اسی طرح آنکھ کے بدلے کان کاٹ لے تو اس میں قصاص ہوگا)۔ علاوہ ازیں، اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس کی حد معلوم ہے اور وہ ہے اس کا نرم حصہ، اور اگر زمرہ کا کچھ حصہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا محال ہے۔ اور اگر ناک کا بڑا حصہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ یہ بڑی ہے اور بڑی میں قصاص نہیں ہے، اور نہ ہی دانست میں ہے، جس کی وجہ سے انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ پورا کاٹے تو اس میں قصاص ہے جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہوگا، خواہ پورا ہی کاٹے۔ صاحبین کے درمیان (اس مسئلے میں) فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ کی مراد پورا زمرہ کاٹنا ہے اور اس میں بلا اختلاف قصاص ہے اور امام محمدؒ کی مراد پورا بڑا حصہ اور اس میں بلا اختلاف قصاص نہیں ہے۔

**ہونٹ سے متعلق جرائم** جہاں تک ہونٹ کا تعلق ہے، امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا اوپر والا یا نیچے والا ہونٹ قطع کر دے اور اس سے قصاص لینا ممکن ہو تو اس میں قصاص ہوگا۔ کوفی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر مکمل طور پر

قطع کرے تو اس میں قصاص ہوگا کیونکہ مکمل طور پر قطع کی صورت میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، اور اگر اس کا کچھ حصہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

**دانت کے سوا کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے** | کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے، سوائے

ہوتی اور نہ ہی اس امر کی کوئی مضائقہ کہ اس میں تھوڑا ہونگا۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہے۔ دانت میں قصاص ہے، تنوہ اس کو توڑا جائے یا اکھاڑا جائے، جس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ والسن بالسن، یعنی "اور دانت کے پہلے دانت" عقائدہ قرین "اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے ایسے طور پر کہ اگر دانت کو توڑا گیا ہو تو ریتی کے ساتھ توڑنے والے کے دانت کو اسی قدر توڑ دیا جائے جس قدر کہ اس نے توڑا تھا اور اگر اس کو اکھاڑا گیا ہو تو اس کا دانت ریتی کے ذریعے لے لیا جائے تاکہ گوشت نمک پہنچ جائے اور اس کے سوا جو دانت ہوگا (یعنی بڑا تو اس کا قصاص) ساخط ہو جائے گا۔ اکھاڑنے کے بابے میں یہ بھی لکھا گیا ہے کہ اس کے دانت کو اکھاڑا جائے گا کیونکہ مخالفت تو اس طرح مشق ہوتی ہے جبکہ اول الذکر صورت میں بھی اس کے ساتھ وصول کرنا ہے، البتہ اکھاڑنے میں زیادت کا احتمال ہے کیونکہ اس امر پر امن نہیں ہے کہ جس کا دانت اکھاڑا گیا تھا وہ اکھاڑنے والے کے فعل سے تجاوز نہیں کرے گا۔

**زبان سے متعلق جرائم** | جہاں تک زبان کا تعلق ہے، اگر اس کا کچھ حصہ قطع کیا جائے تو اس میں قصاص

کرے تو امام محمدؒ نے کتاب المبسوط میں ذکر کیا ہے کہ زبان کا قصاص نہیں لیا جائے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اس میں قصاص ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر قطع پوری زبان کا ہو تو اس میں (تقاطع کی) پوری زبان کو قطع کر کے مثل کو وصول کیا جاسکتا ہے، پس جزا حسبہرم کے مثل چوگی۔ کتاب المبسوط میں جو مذکور ہو ا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ زبان سکڑتی اور پھلتی ہے، اس لیے مخالفت کی صفت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

**آلۃ قتال سے متعلق جرائم** | اور اگر وہ سیاری دوسرے ذکر کو قطع کرے تو اس میں قصاص ہوگا کیونکہ مثل

کا کچھ حصہ قطع کرے یا ذکر کا کچھ حصہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ اس کی مد نہیں ہے۔ پس مخالفت کی صفت کے ساتھ قطع کرنا ممکن نہیں ہے۔ تو زبان کے کچھ حصے کو قطع کرنے والے مسئلے کے مانند ہے۔ اور اگر وہ ذکر آتہ متنازل کو جو سے قطع کر دے تو امام محمدؒ نے المبسوط میں ذکر کیا ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس میں قصاص ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پورے ذکر کو قطع کر کے کی صورت میں مخالفت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن ہے، لہذا قصاص واجب ہوگا۔ المبسوط میں جو مذکور ہو ا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ ذکر بھی سکڑتا ہے اور بھی پھلتا ہے، لہذا اس میں مخالفت کو ملحوظ رکھنا ممکن نہیں ہے، اس لیے قصاص واجب نہیں ہوگا۔

**سرو غیرہ کے بالوں سے متعلق جرائم** سر کے بال کترنے اور مونڈنے، بھنوس، مونچھیں اور اذھی

مونڈنے میں قصاص نہیں ہے خواہ مونڈنے اور نوچنے کے بعد یہ دوبارہ نہ بھی اگیں۔ جہاں تک کترنے کا تعلق ہے تو اس لیے (قصاص واجب نہ ہوگا) کہ اس کی جگہ معلوم نہیں ہے لہذا مثل کر لینا ممکن نہیں ہے۔ جہاں تک مونڈنے اور نوچنے والے کی طرف سے مونڈنے اور نوچنے کے فعل کے پائے جانے کا تعلق ہے تو اس لیے (قصاص واجب ہوگا) کہ جس چیز کا استحقاق حاصل ہوا ہے وہ ہے مونڈنے اور نوچنے کا ایسا فعل کہ جس کے بعد بال نہ اگیں اور یہ (صاحب استحقاق) جس کے بال مونڈے یا نوچے گئے اس کے پس میں نہیں ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اگر وہ مونڈے یا نوچے تو بعد میں بال دوبارہ آگ آئیں لہذا یہ فعل بال کے مثل نہ ہوگا۔ نوامد میں مذکور ہے کہ اگر بال دوبارہ نہ اگیں تو قصاص واجب ہوگا۔

**بعض دیگر اعضاء پر جرائم** عورت کے پستان کے حکم کا ذکر نہیں کیا گیا کہ اس میں قصاص واجب کیا ہوگا یا نہیں۔ اسی طرح خستین میں وجوب قصاص کا ذکر بھی نہیں کیا گیا۔ چاہیے کہ ان میں قصاص واجب نہ ہو کیونکہ ان میں سے کسی کی حد فاصل معلوم نہیں ہے، لہذا مثل و وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ جہاں تک عورت کے پستان کی بھٹی (سر پستان) کا تعلق ہے تو چاہیے کہ اس میں قصاص واجب ہو کیونکہ اس کی حد معلوم ہے، لہذا اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، جیسے سر ذکر میں ہوتا ہے۔

**سر پر ضرب سے عقل اور حواس خمسہ وغیرہ کا چلنا** اگر کوئی شخص کسی آدمی کے سر پر ضرب لگائے جس سے اس کی عقل یا قوت سامعہ یا آخریہ اجماع

کی صلاحیت یا اس کی صلب کا پانی (راقہ منویہ) چلا جائے تو ان میں سے کسی میں قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ ایسی ضرب لگائے جس سے یہ چیزیں پل پل یا ٹپس، پس مشکل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا قصاص واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح، اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ہاتھ یا پاؤں پر ضرب لگائے جس کے بعد وہ شل ہو جائے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ شل کر دینے والی ضرب لگانا اس کے امکان میں نہیں ہے، لہذا مثل کو وصول کرنا مقدور میں نہیں ہے، اس لیے قصاص واجب نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**سر اور چہرے وغیرہ پر زخموں کے احکام** جہاں تک سر اور چہرے کے زخموں (شجائے) کا تعلق ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ مومنہ

میں قصاص ہے، جس کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد کا مومنہ ہے کہ والجرح قصاص یعنی "اور زخموں میں قصاص ہے" مانا اس خصوص کے جو کسی دلیل سے ثابت ہو۔ علاوہ ازیں، اس میں مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ اس کی ایک حد ہے جہاں پر غیری استیلاذیر ہوئی اور وہ حد ہے ہڈی۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مومنہ سے نریادہ اگر سے جو زخم ہیں ان میں قصاص نہیں ہے کیونکہ ان میں مماثلت کے طرح سے قصاص کو وصول کرنا محال ہے، اس لیے کہ باخر زخم ہڈی کو توڑ دیتا ہے اور شق زخم ہڈی کو توڑ کر اس

کو اپنی جگہ سے ہٹا کر تیسرے اور چوتھے میں قصاص نہیں ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور آخر زخم میں اس امر کی ضمانت نہیں کہ چھری و مار غنیمت نہیں پہنچے گی، پس اللہ زخموں میں ممانعت کے طریقے سے قصاص وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا قصاص واجب نہ ہوگا، بخلاف موضع کے۔

یہاں تک موضع سے ہٹنے کا تعلق ہے، امام محمدؒ نے بسوط میں ذکر کیا ہے کہ موضع، سحاق، مانعہ اور دایہ میں قصاص واجب ہوگا۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ سر اور چہرے کے زخموں میں قصاص نہیں ہے ماسوا موضع اور سحاق کے، بشرطیکہ سحاق میں قصاص لینا ممکن ہو۔ سختی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ موضع سے کتر زخم جلد کو چھیلنا ہے اور اس میں حکومت عدل ہے، اسی طرح عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے بھی روایت ہے۔ شعبی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ موضع سے ادنیٰ شجر میں طیب کی اجرت ہے۔ حسن رحمہ اللہ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ موضع سے ہٹنے جن زخموں کا ہم نے ذکر کیا ان کی مد نہیں ہے کہ جس تک بھری انتہا پذیر ہو، لہذا صفت ممانعت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ بسوط والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ سلاخی کے ذریعے زخم کی گہرائی کی مقدار کو معلوم کرنا ممکن ہے، پھر جب وہ معلوم ہو جائے تو اس کی مقدار کے مطابق وہے کا ٹکڑا بنایا جائے اور اس کو آخر تک غرشت میں پیوست کر دیا جائے، اس طرح مجرم کے فعل کے مثل وصول ہو جائے گا۔

سر اور چہرے کے جن زخموں (شجاج) میں قصاص واجب ہو ان میں قصاص زخم رساں کی اسی جگہ سے لیا جائے گا جس پر زخم اس سے زخم رسیدہ کو زخم پہنچایا ہو، سر کے اگلے حصے میں یا پچھلے حصے میں، وسط میں یا بائیں میں سے جس جگہ بھی ہو، کیونکہ قصاص کا واجب ہونا اس عیب کی وجہ سے ہے کہ زخم رسیدہ کو لاحق ہو جاتا ہے اور عیب سر پر زخم کی جگہ کے بدلنے سے کم و بیش ہو جاتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سر کے پچھلے حصے میں زخم لگنے سے عیب ویسا نہیں ہوتا جیسے سر کے اگلے حصے میں ہوتا ہے۔ اسی لیے زخم کی لمبائی چوڑائی کو بھی جس حد تک ممکن ہو، قصاص میں ملحوظ رکھا جاتا ہے، کیونکہ زخم کے چھوٹا یا بڑا ہونے سے بد صورتی (عیب) میں کمی بیشی ہو جاتی ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کو موضع زخم پہنچائے اور زخم رسیدہ کے مابین قرنین (یعنی سر کے اگلے حصے کے دونوں جانب) اس مقام پر جہاں کہ جالو کے سنگ لگتے ہیں) ساری جگہ پر زخم پہنچے اور اسی قدر زخم زخم رساں کے مابین قرنین ساری جگہ کو نہ گھیرتا ہو اور زخم رسیدہ کے سر کے چھوٹا ہونے اور زخم رساں کے سر کے بڑا ہونے کی وجہ سے، تو قصاص میں زخم رساں کی مابین قرنین ساری جگہ پر زخم نہیں پہنچایا جائے گا کیونکہ ساری جگہ پر زخم پہنچانا (حق سے) نالہ کو وصول کرنا ہے اور اس سے زیادہ بد صورتی لاحق ہوگی اور یہ جائز نہیں ہے کہ زخم رسیدہ کو خیرا دیا جائے گا، چاہے زخم رساں سے قصاص لے لے، اپنے زخم کی لمبائی کے بقدر اور پھر اگر چاہے اس سے زخم رساں کے پچھلے حصے کو دایہ جرم وصول کرے کیونکہ اس کو قصاص لینے کی صورت میں یہ ناقص حق تھا ہے، اس لیے کہ پھر زخم جو مجرم نے پہنچایا تو مابین قرنین ساری جگہ پہنچا ہے اور دوسرے زخم کو مجرم کے مابین قرنین ساری جگہ پر پہنچانا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کے لیے خیار

ثابت ہوگا چاہے اپنے سینے کی کٹیفی کے لیے اپنا حق ناقص صورت میں وصول کر لے یا پھر اس کے بجائے  
جرامہ وصول کر لے، جیسا کہ ہم نے اس مسئلے میں بتایا تھا کہ جب فالج زدہ شخص کسی تندہ دست کا ہاتھ قطع  
کرے۔ اگر وہ قصاص کو اختیار کرے تو اسے حق ہوگا کہ جس جانب سے چاہے شروع کرے کیونکہ دونوں  
جانب اس کا حق ہے، پس اسے حق ہے کہ مابین میں سے ہر صرے چاہے (زخم پہنچانا) شروع کرے۔ اور اگر  
زخم رسیدہ کے مابین قرعین ساری جگہ پر پہنچا ہو مگر اس سے زائد نہ ہو اور زخم رساں کے مابین قرعین ساری جگہ  
زخم پہنچانے کے بعد بھی (لبائی میں) نکھ رہتا ہو اور زخم رسیدہ کے سر کے بڑا اور زخم رساں کے سر کے چھوٹا ہونے  
کی وجہ سے، تو اس صورت میں زخم رسیدہ کو زیادہ ہوگا کہ چاہے تو جراثیم لے لے یا پھر زخم رساں کے مابین قرعین ساری  
جگہ پر زخم پہنچا دے، لیکن اس سے زیادہ کچھ نہ کرے گا، کیونکہ زخم رساں کے مابین قرعین جگہ سے زیادہ جگہ پر زخم  
پہنچانے کی کوئی راہ نہیں ہے، اس لیے کہ زخم رساں نے زخم رسیدہ کو مابین قرعین جگہ سے زائد پر زخم نہیں پہنچایا  
لہذا وہ بھی اس سے زائد جگہ پر زخم نہیں پہنچائے گا، اس لیے زخم رسیدہ کو اختیار دیا جائے گا۔ کیونکہ زخم رساں نے  
کی صورت میں) اس کو اپنا حق ناقص حالت میں ملتا ہے اس لیے کہ دوسرا زخم (جو مجرم کو پہنچایا جائے)  
مقدار کے لحاظ سے پہلے زخم کی نسبت کمتر ہے، لہذا اگر وہ چاہے تو کٹیفی کے لیے اپنے حق کو ناقص حالت  
میں وصول کرنے پر راضی ہو جائے اور زخم رساں کے مابین جگہ میں (زخم پہنچانے میں) کوتاہ کر لے  
یا پھر اس کے بجائے مجرم کا تادان وصول کر لے۔ اگر زخم رساں کے مابین قرعین پوری جگہ کو نہ پہنچتا ہو  
جیکہ زخم رساں کے مابین قرعین پوری جگہ کو پہنچتا ہو تو قصاص میں زخم رساں کے مابین قرعین پوری جگہ پر زخم  
پہنچانا مقرر نہیں ہے کیونکہ پہلے زخم اس پوری جگہ کو نہیں پہنچا، لہذا ایک جزو کے قصاص میں پوری جگہ میں زخم  
پہنچانا (اپنے حق سے) نامکملینا ٹھہرے گا اور یہ جائز نہیں ہے، اگرچہ لبائی پھوڑائی میں یہ (زائد جگہ میں زخم رساں  
کے زخم کے بقدر ہوا جیسے پہلے مسئلے میں زخم رساں کے مابین قرعین جگہ میں سے فاضل جگہ میں زخم پہنچانا  
جائز نہیں تھا، اگرچہ یہ لبائی میں پہلے زخم کے بقدر قلعہ چوگر اپنے زخم کی لبائی کے برابر کا زخم پہنچانا محال  
ہے اس لیے اسے اسے اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے قصاص لے لے اور زخم رساں کے مابین قرعین جگہ میں سے  
کچھ جگہ (زخم رساں سے) باقی رکھے اور چاہے قصاص کو چھوڑ کر جراثیم وصول کر لے، اور اگر زخم  
زخم رسیدہ کے سر کے طول میں ہو اور اس کی پیشانی سے لے کر گردن تک پہنچا ہو اور اس کے مثل زخم  
زخم رساں کی گردن تک نہ پہنچا ہو تو زخم رسیدہ کو اختیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے زخم کے بقدر قصاص  
لے لے زخم رساں کے سر میں اپنے زخم کے مثل جگہ میں (زخم پہنچا کر) اور اس سے زائد کچھ نہ لے اور چاہے  
جراثیم وصول کر لے، اور اگر اس کے جوہر ساقی میں بیان کر چکے ہیں، عبادی نے علی بن العباس سرائی سے نقل  
کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ اگر زخم رسیدہ کے مابین قرعین پوری جگہ میں زخم پہنچا ہو اور زخم رساں کے مابین قرعین پوری  
جگہ میں نہ پہنچتا ہو تو زخم رساں کے مابین قرعین پوری جگہ میں قصاص لیا جائے گا خواہ یہ پہلے زخم سے لبائی میں زیادہ  
ہو، کیونکہ دو اعضاء کے درمیان قصاص میں چھوٹے اور بڑے ہونے کا اعتبار نہیں کیا گیا، اس کی تفسیر ہاتھ اور پاؤں  
میں کہ ان میں قصاص ہماری ہوتا ہے خواہ ان میں سے ایک بڑا اور دوسرا چھوٹا ہو پس ایسے ہی سر اور چہرے  
کے زخم میں ہوگا، لیکن یہ نقطہ نظر صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں قصاص کا وجوب شغفت کے ثبوت ہونے کی وجہ



سے تھا اور (باتھ یا پاؤں کے) چھوٹے یا بڑے ہونے سے منفعت میں فرق نہیں پڑتا کیا دیکھتے نہیں کہ بسا اوقات چھوٹے ہاتھ کی منفعت بڑے ہاتھ کی منفعت سے فزول تر ہوتی ہے، تو جس سبب سے قصاص واجب ہو رہا نہ ہو، قود جو سبب بھی نہیں بدلے گا، بخلاف سر یا چہرے کے زخم کے، کیونکہ اس میں قصاص کا وجوب بد صورتی کے سبب سے ہے جو زخم رسیدہ کو لاحق ہوئی ہے اور یہ بد صورتی بدلتی رہتی ہے، چنانچہ زخم کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہو جاتی ہے اور اس کلمہ ہونے سے کم ہو جاتی ہے، اس لیے دونوں مسئلوں میں فرق ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

**جراحت میں قصاص نہیں ہے** | جہاں تک جراحت کا تعلق ہے تو اگر کسی قسم کی جراحت مجروح

کی موت واقع ہو جائے تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ جراحت سزا سے قتل سے قتل ہی گئی ہے، اور اگر اس کی موت واقع نہ ہو تو کسی بھی جراحت میں قصاص واجب نہ ہوگا، وہ دہ جائز مویا غیر جائز، کیونکہ جراحت میں مماثلت کے طریقے سے قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

**مجرم اور جرم رسیدہ دونوں آزاد ہوں** | انہی نملہ یہ شرط ہے کہ مجرم اور جرم رسیدہ دونوں آزاد ہوں، پس اگر ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام یا غلام اور دونوں غلام ہوں تو ان میں قصاص نہ ہوگا۔

**مجرم اور جرم رسیدہ دونوں مرد یا دونوں عورت ہوں** | انہی نملہ یہ شرط ہے کہ قتل سے اولیٰ جرائم میں قصاص کے واجب ہونے کی کہ وہ دونوں

مرد یا عورت ہوں، یہ ہمارے نزدیک ہے، پس اگر ان دونوں میں سے ایک مرد اور دوسرا عورت ہو تو سزا سے اثر کے نزدیک اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور قتل سے اولیٰ جرائم میں مرد اور عورت کے درمیان قصاص جاری ہوگا جیسے قتل میں جاری ہوتا ہے، ہمارے نزدیک ان دونوں شرطوں میں تضاد نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں مماثلت کی شرط میں داخل ہیں، اس لیے کہ جہاں سے اولیٰ جرائم میں وجوب قصاص کے لیے جرائم میں مماثلت شرط ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ تندرست کو تندرست کے بدلے میں قلع نہیں کیا جاتا اور نہ ہی کم آنکھوں والے کے بدلے میں پوری آنکھوں والے کو قطع کیا جاتا ہے، نیز اس وجہ سے جو ہم نے سابق میں بیان کی تھی یہ کہ جہاں سے اولیٰ میں اسوا کا سا بڑا دیا جاتا ہے اور اس کے باب میں اسوا کے ماہرین مماثلت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے اور جرائم میں اسوا کے ضمن میں آزاد انسانوں اور غلاموں کے درمیان مماثلت نہیں پائی جاتی کیونکہ غلام کے طرف کی قیمت کو قیمت لگانے والوں کے انداز سے اور گمان کے ذریعے معلوم کیا جاتا ہے، چنانچہ مساومت معلوم نہیں ہے، لہذا قصاص واجب نہ ہوگا۔ اسی حدیث معلوم اور غلام کے درمیان بھی قصاص نہیں ہوگا کیونکہ اگر ان کی قیمت مختلف ہو تو جرم ماننے میں مساوات پید ہے اور اگر ان کی قیمت برابر ہو پھر بھی یہ انداز سے اور گمان کے ذریعے ہی معلوم کی جاتی ہے کیونکہ یہ قیمت لگانے والوں کی قیمت لگانے سے معلوم ہوتی ہے اور اندازہ و تخمین میں اختلاف ہوتا ہے پس ان کے جرائم کے باہم مساومت نہیں ہے، لہذا قصاص واجب نہیں ہوگا یا پھر اس میں شبہ عدم موجودہ ہے اور قصاص کے باب میں۔

شیعہ حقیقت کی مانند ہے۔ مرد اور عورت کے درمیان بھی جان سے ادنیٰ میں قصاص نہیں ہوتا کیونکہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد انسانوں میں جرنانوں کے ضمن میں مساوات ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں کی جانوں کے درمیان قصاص جاری ہوتا ہے تو ان کے لئے ان کے درمیان بھی قصاص جاری ہوگا اس لیے کہ طرف جان کے تابع ہے۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے جرنانوں کے درمیان برابری نہیں پائی جاتی پس ان کے اطراف میں قصاص نہیں ہوگا۔ اس کی ضمانت اور قائل زود والا مسئلہ ہے۔

ماخول میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ ان کے جرنانوں میں مساوات نہیں پائی جاتی اس لیے کہ انہیں ہمارے حکومت عدل پر اندازہ سے اور گناہ سے معلوم ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## قتل سے ادنیٰ جرائم میں ہتھیار شرط نہیں ہے

قتل سے ادنیٰ جرم میں وجوب قصاص کے لیے اس جرم کا ہتھیار نہ سرزد ہونا شرط نہیں ہے۔ خواہ وہ ہتھیار سے سرزد ہوا ہو یا غیر ہتھیار کے اس میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ قتل سے ادنیٰ جرم میں عمدہ نہیں ہوتا بلکہ اس میں یا تو عمدہ ہوتا ہے یا خطا ہو جس کے جرم نے سابق میں بیان کی، لہذا ان میں غیر ہتھیار سب برابر ہیں۔

یہ تو قتل سے ادنیٰ جرائم میں وجوب قصاص کی شرطیں ہیں۔ جہاں تک قتل سے ادنیٰ جرائم میں قصاص کے حکم کے وقت کا تعلق ہے تو اس کا وقت

ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا وقت جرم کے بعد ہے اور انتظار نہیں کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص فی الحال واجب ہوا ہے لہذا اسے حق ہے کہ واجب کو فوراً وصول کرے۔ اور جاری دلیل یہ حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ جراثحت کا قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک کہ وہ اچھا ہو جائے اور روایت کیا گیا ہے کہ ایک آدمی نے حسائین ثابت کی ران میں پٹی سے جراثحت پہنچائی پس انصار رسول اللہ کے پاس آگئے اور قصاص کا مطالبہ کیا تو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا اذراؤ کھو تمہارے ساتھی کے ساتھ کیا ہوتا ہے پس میں بھی بخدا اس کا منتظر ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر گناہ کے وہ سرایت کر جائے اور سرایت کی صورت میں جراثحت قتل میں جاتی ہے جس سے واضح ہو جائے کہ اس نے اپنے حق کے سوا کچھ اور وصول کیا ہے یہ اس مسئلے کی فرع ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ جرم روح اگر جراثحت کی وجہ سے مر جائے تو ہمارے نزدیک جان کا قصاص واجب ہوگا اور طرف میں قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے ساتھ ایسا ہی کچھ کیا جائے گا جیسا کہ اس نے کیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## قتل سے ادنیٰ کن جرائم میں دیت کا ملہ واجب ہوتی ہے

یہاں اس پر ہم کہ تعلق ہے کہ جس میں پوری دیت واجب واجب ہوتی ہے اس پر گفتگو کے دو حصے ہیں۔ پہلا تو وہ ہے کہ سبب کو بیان کرنا اور دوسرا اس کی شرائط کو بیان کرنا۔

**سبب کا ملہ واجب کا سبب** جہاں تک اس کے سبب کا تعلق ہے تو وہ ہے اس کے عضو سے مقصود منفعت کو مکمل طور پر فوت کر دینا اور

عضو کے معنی مقصود کو ختم کر دینے سے جبکہ عسری طور پر وہ عضو برقرار ہو۔ جہاں تک پہلے طریقے کا تعلق ہے

تو وہ اعضا اور اعضاء سے متعلق ہیں ان کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ ایسا عضو کہ جس سے ان میں کوئی فائدہ نہ ہو۔

۲۔ ایسا عضو کہ جس سے ان میں کوئی فائدہ ہو۔

۳۔ ایسا عضو کہ جس سے ان میں کوئی فائدہ ہو۔

پہلا حصہ۔

یہاں اس پر ہم کہ تعلق ہے کہ جس میں پوری دیت واجب واجب ہوتی ہے اس پر گفتگو کے دو حصے ہیں۔ پہلا تو وہ ہے کہ سبب کو بیان کرنا اور دوسرا اس کی شرائط کو بیان کرنا۔

سبب کا ملہ واجب کا سبب جہاں تک اس کے سبب کا تعلق ہے تو وہ ہے اس کے عضو سے مقصود منفعت کو مکمل طور پر فوت کر دینا اور

عضو کے معنی مقصود کو ختم کر دینے سے جبکہ عسری طور پر وہ عضو برقرار ہو۔ جہاں تک پہلے طریقے کا تعلق ہے

تو وہ اعضا اور اعضاء سے متعلق ہیں ان کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ ایسا عضو کہ جس سے ان میں کوئی فائدہ نہ ہو۔

۲۔ ایسا عضو کہ جس سے ان میں کوئی فائدہ ہو۔

۳۔ ایسا عضو کہ جس سے ان میں کوئی فائدہ ہو۔

پہلا حصہ۔

یہاں اس پر ہم کہ تعلق ہے کہ جس میں پوری دیت واجب واجب ہوتی ہے اس پر گفتگو کے دو حصے ہیں۔ پہلا تو وہ ہے کہ سبب کو بیان کرنا اور دوسرا اس کی شرائط کو بیان کرنا۔



۱۔ اپنا پیار سے۔ اور اس بارے میں اصل وہ روایت ہے جو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے کی گئی ہے کہ آپ نے  
 ایک مرد میں چار دیتوں کا حکم جاری کیا تھا، جس کے سر پر ضرب لگائی گئی تھی، جس سے اس کی عقل اس  
 کی آریائی اس کی بینائی اور اس کا ذکر چلے گئے تھے، کیونکہ اس نے ان اعضاء سے مقصود منافع کو مکمل طور پر  
 ہٹا دیا تھا۔ جہاں تک عقل کا تعلق ہے تو یہ اس لیے کہ اس کو فوت کرنا بھی اعضاء کے منافع کو فوت کرنا  
 ہے۔ نہ کہ عقل کے فوت ہونے پر ان اعضاء سے وہ فوائد حاصل نہیں کئے جاسکتے جن کے لیے یہ وضع کیے گئے  
 تھے۔ کیا آپ وہ دیکھتے نہیں کہ وہ انوں کے افعال کے ساتھ چوپایوں کے افعال کا سامنا کیا جاتا ہے، لہذا عقل کو  
 زائل کرنا ضرور ہے معنی جان کو تلف کرنا ہے۔ جہاں تک شنوائی، بینائی، گوہائی، قوت شامہ، ذائقہ، قوت جوارح  
 اور ہر چیز کے لیے صلاحت کی صلاحیت کا تعلق ہے تو یہ سب منافع مطلوب ہیں اور اس نے ان سب منافع کو فوت  
 کر دیا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی مرد کے سر پر ضرب ملگاتے جس سے اس کے بال گر جائیں یا کسی عورت کے سر پر ضرب  
 ملے جس کی وجہ سے اس کے بال گر جائیں یا کسی مرد کی ڈاڑھی کو مونڈ ڈالے یا اسے نوح ڈالے یا کسی عورت کے  
 بال منڈ ڈالے اور وہ دوبارہ نہ اُگیں اور وہ (جرم رسیدہ) آزاد ہو تو ہمارے امہ کے نزدیک اس میں دیت واجب  
 ہوگی جیسا امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں کوئی عذر واجب ہوگی۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کامل دیت  
 تو صرف اتنا وجہ جان سے واجب ہوتی ہے کیونکہ دیت جان کا بدلہ ہے البتہ جنس منفعت کے فوت کیے جانے  
 کی صورت میں شریعت میں اس کا حکم وارد ہوا ہے، جیسے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں وغیرہ کے قطع  
 میں ہوتا ہے اس لیے کہ جنس منفعت کو فوت کرنے سے ایک لاکھ سے جان تلف ہو جاتی ہے اور یہ چیز بال ہونے  
 میں نہیں پائی گئی، لہذا حکم کو اس کی اصل کی طرف لوٹایا جائے گا اور اس لیے بال کا بدلہ کے بال ہونے میں دیت  
 واجب نہیں ہوئی۔ اور بیماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں اور مردوں کے لیے بال جمال کا مل ہیں۔ اسی طرح مردوں کے  
 بال ڈاڑھی ہے۔ اس پر دلیل یہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ عز و جل نے دنیا کے آسمان میں فرشتے  
 پیدا کیے جو یہ سبح کہتے ہیں کہ پاک ہے وہ ذات جس نے زمین، بخشی مردوں کو ڈاڑھیوں سے اور عورتوں  
 کو بچے بالوں سے۔ اور آرزو آدمی کے حق میں جمال کو مکمل طور پر فوت کرنا کامل دیت کا موجب ہوتا  
 ہے جیسے نرم ناک اور اُچھا ہوا کان، اور ان دونوں کے درمیان وجہ جامع آدمی کے شرف اور اس کے  
 وقار کو ظاہر کرنا ہے اور جمال میں اس کا شرف منافع میں اس کے شرف سے غافل نہ رہے۔ جب منافع کو  
 مکمل طور پر فوت کرنے سے کامل دیت واجب ہوتی ہے تو جمال کو مکمل طور پر فوت کرنے سے بدرجہ اولیٰ واجب  
 ہوگی، بخلاف بال بدن کے بالوں کے کیونکہ اس میں کامل جمال نہیں ہوتا، اس لیے کہ یہ لوگوں کے سامنے ظاہر نہیں  
 ہوتے، لہذا ان کو فوت کرنا کامل دیت کا موجب نہ ہوگا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے  
 کہا کہ اگر سر کو مونڈا جائے اور دوبارہ بال نہ اُگیں تو کامل دیت واجب ہوگی۔ اسی طرح آپ سے روایت ہے  
 کہ آپ نے کہا کہ اگر ڈاڑھی کو مونڈا جائے اور دوبارہ بال نہ اُگیں تو دیت واجب نہ ہوگی۔  
 روایت کیا گیا ہے کہ ایک آدمی نے پانی پالا اور اس کو کسی دوسرے آدمی کے سر پر انڈیل دیا جس

سے اس کے سر کی کمال اتر گئی، پس سینا مثل رضی اللہ عنہ نے دیت کا حکم دیا۔ فقیر ابو جعفر نے دانی سے روایت ہے کہ اس نے کہا کہ اگر ڈاڑھی مکمل ہو تو اس میں دیت ہوگی کیوں کہ اس سے زینت حاصل ہوتی ہے۔ اگر ڈاڑھی بکھرے ہوئے بال ہوں جس سے زینت حاصل نہ ہو تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اگر بال گئے نہ ہوں کہ جس سے جمال کامل تو حاصل ہوتا ہو اور ۷۰ یا ۸۰ سال کا باعث نہ ہو تو اس میں نہایت عدل واجب ہوگی۔ جہاں تک غلام کے بالوں اور اس کی ڈاڑھی کا تعلق ہے امام محمد نے المبسوط میں ذکر کیا ہے کہ اس میں حکومت سل ہوگی جبکہ حسن نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ اس میں قیمت واجب ہوگی۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلاموں میں قیمت آزادانہوں میں دیت کے مانند ہے تو جب آزاد انسان میں دیت واجب ہے غلام میں قیمت واجب ہوگی۔ المبسوط والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلاموں میں جمال مقصود نہیں ہے بلکہ ان سے مقصود تو خدمت ہے اور جو مقصود نہ ہو اس کو فوت کرنے سے پوری دیت متعلق نہیں ہوتی۔ اور اگر کوئی شخص کسی آدمی کے سر کو یا اس کی ڈاڑھی کو مؤذبت بہر ہال لگائیں تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ گئے والے بال نائل ہونے والے بالوں کے قائم مقام نہ ہونے لگے اگرچہ جمال سر سے فوت ہی نہیں ہوا۔ اور گردن کو ٹیڑھا کرنے میں کامل دیت واجب ہوگی جو نہ خدمت مقصودہ اور پردے طور پر جمال کی تقویت کے، واللہ بمانہ تعالیٰ اعلم۔

**دیت کے وجوب کی شرطیں** | ازل جملہ یہ شرط ہے کہ جرم ایسے عضو پر غلطی سے سرزد ہوا ہو کہ جس پر عہد سرزد ہونے پر قصاص واجب ہوتا ہو اور جس کے عہد میں قصاص واجب نہ ہوتا ہو اس میں عداوت و خطاب برابر ہیں اور ہم سابق میں بیان کیے ہیں کہ کس کے عہد میں قصاص واجب ہوتا ہے اور کس میں قصاص واجب نہیں ہوتا۔

ان شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ جرم رسیدہ مرد ہو اور اگر وہ عورت ہو تو مجرم پر عورت کی دیت واجب ہوگی اور وہ ہے مرد کی دیت کا نصف خواہ مجرم مرد ہو یا عورت کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اس پر اجماع ہے اور وہ ہے عورت کے لیے مرد کی دیت کا نصف جیسا کہ ہم جان کی دیت کے ضمن میں بیان کیے ہیں۔

اذل جملہ ایک شرط یہ ہے کہ مجرم اور مجرم رسیدہ دونوں آزاد ہوں ہیں اگر مجرم آزاد اور مجرم رسیدہ غلام ہو تو اس میں دیت واجب نہیں ہوگی اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں قیمت واجب ہوگی۔ پھر اگر وہ قلیل قیمت والا ہو تو پوری قیمت واجب ہوگی اور اگر وہ کثیر قیمت والا ہو یعنی اس کی قیمت کی مقدار دیت کی مقدار کو پہنچ جائے تو اس کی قیمت میں سے دس درہم کم کئے جائیں گے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آزاد انسان کے جس عضو میں دیت ہو غلام کے اس عضو میں قیمت ہوگی۔ اور آزاد کے جس عضو میں نصف دیت ہو غلام کے اس عضو میں نصف قیمت ہوگی۔ اور ایسے ہی جراحات میں یعنی ان کا مجروح ہی حکم ہے۔ اس روایت کے علوم کا قصدا یہ ہے کہ آزاد کے جس عضو میں دیت کی ایک مقدار ہوگی غلام کے اس عضو میں اسی

ی مقدار اس کی قیمت میں واجب ہوگی اور اس میں آنکھ ہاتھ اور پاؤں جیسے اعضاء جن میں منفعت  
 فوری نہیں کیا گیا۔ جس رحمہ اللہ نے امام صاحب سے ایسے ہی روایت کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کی  
 نبودل میں سے ایک موٹہ دے اور وہ دوبارہ نہ اگے یا اس کی آنکھوں کی زیریں یا بالائی پلکیں نوچ لے  
 اور وہ دوبارہ نہ اگے یا اس کا کوئی ایک جوڑا اور والا یا نیچے والا قطع کر دے تو مذکورہ ہر جرم میں اس پر  
 نصف قیمت واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے غلام لکھنوں اور اسی کے کانوں کے ہاتھ میں  
 اپنے قول سے جو کر لیا تھا اس میں حکومت محل واجب ہوگی۔ اس طرح امام محمدؒ کا قول ہے کہ امام ابو یوسفؒ رحمہ اللہ  
 اس بات کو برا سمجھتے تھے کہ غلام کے کان میں نصف قیمت کا تادان لیا جائے اور یہ بھی روبرو کی دلیل ہے۔ حاصل  
 غلام ہے کہ امام ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ سے اس خصوص میں سے منفعت مقصود ہو ایک روایت ہے اور دوسرے  
 کہ قیمت واجب ہوتی ہے اور جس خصوص میں زینت و جمال مقصود ہو اس میں دو روایتیں ہیں۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے  
 کہ ان سب میں واجب وہ فرق ہے جو غلام کی قیمت جرم رسیدہ ہونے کی حالت میں اور اس کی قیمت جرم  
 رسیدہ نہ ہونے کی حالت کے درمیان ہو پس جرم سے دو قول قیمتوں کے فرق کا تادان لیا جائے گا اور ابو یوسفؒ کا  
 دوسرا قول بھی یہ ہے جب کہ ان کا پہلا قول ابو حنیفہؒ کے موافق ہے غلام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کے  
 اعضاء کے لیے مال کا حکم ہے کیونکہ اس کو مال کی طرح جان کے قائل ہے کے لیے پیدا کیا گیا ہے اور اس دلیل سے کہ  
 اس میں نہ تو قصاص واجب ہوتا ہے اور نہ ہی برادری اس کا بار اٹھاتی ہے گویا کہ اس کا تادان اموال کا تادان  
 ہے اور اموال کا تادان مقرر نہیں ہوتا بلکہ مال کے نقصان کے بقدر واجب ہوتا ہے جیسا کہ جملہ اموال میں ہوتا  
 ہے۔ امام ابو حنیفہؒ رضی اللہ عنہ کی جمع والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلام میں قیمت آزاد میں دیت کے مانند  
 ہے۔ تو جب آزاد کے جرم کے تادان کو دیت کی صورت میں متفقہ کرنا جائز نہیں ہے تو غلام کے جرم کے تادان کو  
 اس کی قیمت کی صورت میں مقرر کرنا جائز ہوگا۔ علاوہ ازیں اس کی جان پر جرم کی  
 اہمیت تادان مقرر ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ دیت کی مقدار کو نہیں پہنچتا، اگر غلام کثیر قیمت والا ہوا  
 مثلاً آزاد کی مانند جان سے کم تر جرم میں تادان کو مقرر کرنا بھی جائز ہے حقوق والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ  
 غلاموں میں جمال مقصود نہیں ہوتا بلکہ ان سے مقصود تو خدمت ہوتی ہے۔ یہی منفعت تو وہ آزاد انسانوں  
 اور غلاموں سب سے مقصود ہے۔ مزید برآں غلاموں میں جان سے کم تر یعنی اعضاء کے لیے نفس جان  
 کے ساتھ مشابہت بھی ہے اور مال کے ساتھ بھی نفس ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ فی الواقع نفس کے اجزاء میں  
 سے ہے۔ جان تک شہ مال ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی  
 اس کا بار برادری اٹھاتی ہے پس شبہین پر عمل کرنا واجب ہے چنانچہ شہ نفس پر عمل ان اعضاء میں کیا جائے  
 گا جن سے منفعت مقصود ہوتی ہے اور یہ عمل قیمت کی شکل میں تادان کو مقرر کرنے سے ہوگا جیسے نفس  
 پر جرم کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ شہ مال پر عمل ان اعضاء میں ہوگا کہ جن سے جمال مقصود ہوتا ہے پس ان  
 کی قیمت کا تادان مقرر نہ ہوگا جیسے مال کو تلف کرنے میں ہوتا ہے۔ اس طرح حتیٰ الاسکان شبہین پر عمل ہو گیا

مسئلے کا یہ جواب اس بات سے نکلا ہے جو امام محمدؒ نے قصاص کے واجب نہ ہونے اور بیاداری کے برقرار نہ ہونے کے لیے کی ہے۔ اس بات پر متنازع ہے کہ یہ شہر مال پر عمل ہے اور اس سے شہر نفس پر عمل کر کے۔ امام محمدؒ نے اس سے ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہ حکم تو مذکورہ صورتوں میں ہے اور اگر آزاد انسان کو کسی نے قتل کر دیا تو اس کے قاتل کو سزا دی جائے گی۔ یہاں تک کہ اس کے دونوں ہاتھ یا اس کے دونوں پاؤں قطع کر دے اور اس پر کچھ عاقبت اور سزا ہو۔ تو اس کے مالک کو خیال ہو گا کہ چاہے تو غلام کو چھوٹنے والے کے سپرد کر دے اور اس کی قیمت وصول کرے یا پھر اسے روک لے اور اس صورت میں اس کے لیے کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ رحمہما اللہ کا کہنا ہے کہ اسے حق ہو گا کہ اس کو روک لے اور اس کی قیمت میں جو نقصان واقع ہو اسے وصول کر لے۔ امام شافعیؒ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس کو اسے روکنے اور اس کی پوری قیمت وصول کرنے اور ان کے حق ہو گا کہ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس میں جو واجب ہے یعنی قیمت وہ قوت ہونے والے دو اعضا کا ناواہی ہے نہ کہ کوئی اور چیز لہذا باقی ماندہ غلام اس کی ملکیت پر برقرار رہے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ اس کے دونوں ہاتھوں میں سے کوئی ایک آنکھ پھوٹے یا اس کے دو ہاتھوں میں سے کوئی ایک ہاتھ قطع کر دے تو اس پر صحت قیمت کا ناوان واجب ہوتا ہے جب کہ باقی ماندہ غلام اپنے مالک کی ملکیت پر برقرار رہتا ہے۔ ایسے ہی بربر بحث مسئلے میں ہو گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ناوان دو آنکھوں کے مقابلے میں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہاں تک کہ ایک ہاتھ نہ لے لے دے تو اس کی قیمت نہ ہوتی ہے۔ لہذا مالک کو خیال دیا جائے گا کہ چاہے تو ہلاکت کی جیت کی طرف مائل ہو جائے اور اس سے قیمت کا ناوان لے لے اور غلام کو چھوٹنے والے کے حوالے کر دے کیونکہ ذات کا عوض اس کو پہنچ گیا ہے اور چاہے جیت قیام کی طرف مائل ہو جائے اور اس کو روک لے اور قیمت میں جو کمی واقع ہوئی ہے اس کا ناوان لے لے جو کہ دو آنکھوں کا بدل ہے جیسا کہ زیادہ نقصان کی صورت میں تمام مواقع پر صاحب مال کو خیال دیا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مالک کو بدل نفس پہنچ گیا پھر اگر غلام اس کی ملکیت پر برقرار رہے تو اس صورت میں بدل اور متبادل ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہو جائیں گے ایسی چیز میں کہ معاوضے کے عقد کے ذریعے اس کی تخلیک صحیح ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ یعنی بدل اور متبادل کا جمع ہونا جیسے مال فروخت شدہ اور زرخش کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا جائز نہیں ہوتا۔ اور یہ اس صورت میں لازم نہیں آتا (دو دونوں کا جمع ہونا) کہ جب کوئی شخص کسی مدبر غلام کو غصب کر لے پھر وہ اس کے ہاں سے بھاگ جائے مالک اس سے اس کی قیمت کا ناوان لے جسکو مدبر غلام اس کی ملکیت پر برقرار ہو کہ چونکہ اس میں معاوضے کے عقد کے ذریعے تخلیک کا احتمال نہیں ہے عوض کی شرط کے ساتھ میر میں بھی یہ لازم نہیں ہوتا جبکہ وہ سب کو سپرد کر دے اور عوض پر قبضہ نہ کرے اس طرح جس شخص کے حق میں سب کیا گیا ہے اس کی ملکیت میں عوض اور مقوض دونوں جمع ہو جائیں گے کیونکہ عوض قبضے سے قبل عوض نہیں ہوتا لہذا عوض اور مقوض جمع نہیں ہوتے۔ بیچ فاسد میں بھی یہ لازم نہیں آتا کہ جب خریدار مال فروخت پر قبضہ کر لے اور زرخش کو اسے بکے کیونکہ بیچ فاسد میں زرخش بدل نہیں ہوتا بلکہ بدل قریب ہوتا ہے اور بیع خریدار مال فروخت کا مالک بن گیا تو خریدار کتنہ بھی قیمت کا مالک بن گیا لہذا بدل اور متبادل دونوں خریدار کی ملکیت میں جمع نہیں ہوتے۔ اس صورت



یہ بھی یہ لازم نہیں آتا کہ جب وہ کوئی غلام خریدار کے ساتھ کسی باندی کے عوض خریدے پس وہ غلام پر قبضہ کر لے اور ان دونوں کو آزاد کر دے تو اس کا آزاد کرنا ان دونوں میں نافذ کیا جائے گا حالانکہ عرض اور معوض دونوں اس کی ملکیت میں جمع ہو گئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے ان دونوں کو آزاد کر دیا تو باندی کے پاس میں بیع فاسد ہو گئی اور غلام کا عوض قیمت بن گئی۔ اور غلام کی ملکیت کے مقابلے میں فروخت کنندہ اس قیمت کا مالک بن چکا ہے لہذا عوض اور معوض جمع نہیں ہوئے۔ اس مسئلے میں بھی لازم نہیں آتا کہ جب کوئی شخص کوئی چیز اجرت پر لے اور اجرت کو پہلے ہی ادا کر دے کہ اجرت پر دینے والا اس اجرت کا مالک بن جائے جبکہ منافع اس کی ملکیت میں رہے۔ لہذا ایک شخص کی ملکیت میں بدل اور تبدیل دونوں جمع ہو گئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک منافع وجود میں آنے سے پہلے ملکیت میں نہیں دیے جاسکتے اور جب بھی ان منافع میں سے کوئی جزو پایا جائے گا وہ اجرت پر لینے والے کی ملکیت میں واقع ہوگا لہذا اجرت پر دینے والے شخص کی ملکیت میں عوض اور معوض جمع نہیں ہوئے۔ نہ ہی اس صورت میں لازم آتا ہے کہ جب کوئی شخص کسی غلام کو غضب کرے پھر وہ اس کے مال کوئی جرم کرے پھر وہ (غاصب) اسے اس کے مالک کو ٹاڈے اور اس کے مال وہ کوئی دوسرا جرم کرے اور مالک ان دو جرموں کے بدلے میں اس کو حوالے کر دے تو وہ نصف قیمت کے لیے غاصب سے مطالبہ کرے گا اور وہ نصف قیمت نصف ذات کا عوض ہے جس کو اس نے اس کے حوالے کیا پس اس کی ملکیت میں وہ قیمت اور نصف غلام جمع ہو گئے یعنی عوض اور معوض، کیونکہ منوع تو یہ ہے کہ ایک ہی شخص کی ملکیت میں عقد معاوضہ کے تحت عوض اور معوض جمع ہوں اور یہ بات اس مسئلے میں پائی نہیں گئی کیونکہ جرم کا ولی اس کو جرم کے عوض میں وصول کرے گا ذکر مال کے عوض میں اور عقد معاوضہ کے بغیر عوض اور معوض کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا جائز ہے، جیسے کوئی شخص فروخت کنندہ سے مال فروخت اور خریدار سے نوٹن چھپیں لے لے یا ان دونوں کو میراث میں لے لے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر جرم غلام اور جرم رسیدہ آزاد ہو یا دونوں غلام ہوں تو اس جرم کا حکم حوالے کرنے کا واجب ہے تاہم مالک کو فدیہ اختیار کرنے کا حق ہوگا۔ جیسا کہ ہم غلام کے جرائم کے منہ میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## مقررہ تاوان کن اعضاء میں واجب ہوتا ہے

جہاں تک اس عضو کا تعلق ہے کہ جس میں مقررہ تاوان واجب ہوتا ہے تو بدن کے ایسے اعضاء

جو دو دو ہوں اور دونوں پر جرم واقع ہونے پر کامل دیت واجب ہوتی ہو۔ ان میں سے ایک پر جرم سرزد ہونے کی صورت میں نصف دیت واجب ہوگی مثلاً ایک آنکھ، ایک ہاتھ، ایک پاؤں، ایک کان اور ایک ابرو جبکہ وہ دوبارہ نہ آئے، ایک چوڑھائی، ایک پستان اور ایک سر پستان، جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے غزوہ بدر کے نام زمان میں تحریر فرمایا تھا کہ دو آنکھوں میں دیت ہے اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے، دو پاؤں میں دیت ہے اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے۔ علاوہ انہیں، دونوں اعضاء کے قطع کی صورت میں جو کل دیت واجب ہوتی ہے اس کو ان

دووں پر تقسیم کیا جاتا ہے پس ان دو میں سے ایک عضو میں نصف دیت ہوگی کیونکہ دونوں اعضاء میں پوری دیت کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں اعضاء سے جو منفعت مقصود تھی اس کو فوت کر دیا گیا ہے اور ان دو میں سے ایک کے قطع کی صورت میں فوت کردہ منفعت نصف ہے، لہذا اس میں نصف دیت واجب ہوگی اور اس ضمن میں دایاں اور بائیں (عضو) برابر ہیں کیونکہ (مذکورہ) حدیث ان دونوں کے درمیان امتیاز کو واجب نہیں کرتی۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ آنکھ پر جرم واقع ہونے سے بینائی چلی گئی ہے جبکہ آنکھ کا ڈھیلا قائم ہے یا بینائی چلی گئی اور ڈھیلا بھی کیونکہ آنکھ کے مقصود بینائی ہے اور اس میں ڈھیلا تابع ہے۔

اسی طرح جمہور صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک اوپر والا ہونٹ اور نچلا ہونٹ برابر ہیں۔ نیزہ بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا، چنانچہ نچلے ہونٹ میں دو تنائی دیت واجب کی اور اوپر والے میں ایک تنائی کیونکہ اوپر والے ہونٹ میں جمال اور نچلے ہونٹ میں منفعت زیادہ ہے، جبکہ باقی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان دونوں کو برابر قرار دیا، اور تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے، جیسے شریح اور ابراہیم رضی اللہ عنہما وغیرہ جس عورت کے پستان کے سر کو قطع کرنا اور سر پستان سمیت پستان کو قطع کرنا دونوں برابر ہیں پس اس میں سر پستان کے لیے نصف دیت واجب ہوگی اور پستان اس کے تابع ہوگا کیونکہ پستان سے جو مقصود ہے یعنی دودھ پلانے کی منفعت وہ سر پستان کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتا ہے۔ اس سے بھی فرق نہیں پڑتا کہ یہ ایک ضرب سے ہوا یا دو ضربوں سے جبکہ یہ پہلی ضرب سے اچھا ہو جانے سے قبل ہوا ہو کیونکہ اچھا ہونے سے قبل جرم قرار نہیں پاتا، تو جب اس لیے پہلا زخم مندرل ہونے سے پہلے اس کے چھپے دوسرا جرم کر لیا، تو یہ ایسے ہوگا گویا کہ اس نے ان دونوں کو ایک وقت واقع کیا ہے۔

دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی میں دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے اور اس بارے میں سب انگلیاں برابر ہیں، کسی انگلی کو کسی دوسری انگلی پر فضیلت حاصل نہیں ہے۔ اس ضمن میں اصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ حدیث ہے کہ جس میں آپ نے فرمایا کہ ہر انگلی میں دس اونٹ واجب ہوں گے، انگلیوں میں کسی امتیاز کے بغیر۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے پٹھانیاں اور انگوٹھے کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ اور یہ برابر ہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ ہاتھ کی صرف انگلیاں قطع کرے یا انگلیوں سمیت پٹھانیاں کو قطع کرے اور یہی حکم انگلیوں سمیت پیر قطع کرنے کا ہے جس کی تفسیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم والسلام سے یہ روایت ہے کہ آپ نے انگلیوں کے ہاتھ میں فرمایا کہ ہر انگلی میں دس اونٹ ہیں۔ آپ نے تکیلی انگلیاں قطع کرنے اور انگلیوں سمیت پٹھانیاں قطع کرنے میں امتیاز نہیں فرمایا۔ علاوہ انہیں انگلیاں اصل میں اور جھیلی ان کے تابع ہے کیونکہ ہاتھ سے جو منفعت مقصود ہے وہ گرت اور یہ انگلیوں سے حاصل ہوتی ہے، لہذا ان کا اتلاف ہاتھ کا اتلاف ہے۔ انگلیوں کو قطع کرنا یا جراحت رسائی سے شل کرنا یا بیک کرنا سب برابر ہیں اور اس



امام محمدؑ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر دانت ہل جائے تو بھی تو وہ جم جاتا ہے اور کبھی گر جاتا ہے پس اگر گر جائے تو یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ وہ نہیں جے گا کس اور پڑے آدمی میں فرق کرنے کی بابت امام ابو یوسفؑ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کرم کا دانت ظاہر اور غالباً جم جاتا ہے جب کہ بڑے آدمی کا دانت ظاہر نہیں جیتا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسگے کا احتمال ثابت ہے لہذا اس میں انتظار کرنا واجب ہے پس اگر وہ پوری طرح جم جائیں اور نہ گریں تو ان میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ان میں حکومت عدل واجب ہوگی اور اگر وہ تھیں جو جائیں اور یہ تھیں سیاحی یا سرکاری یا سبزیگ کی طرف ہوتو ان میں پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ ان کی منفعت زائل ہوگئی اور عضو کی منفعت کا زائل ہونا عضو کے زائل ہونے کے مانند ہے اور اگر یہ تھیں زرد رنگ کی جانب ہو تو ان میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر وہ آزاد ہو تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر وہ ملک ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ امام ابو حنیفہ سے اس روایت کا صحیح ہونا ممکن نہیں کیونکہ آزاد انسان دیت کے واجب کے جانے کا یہ نسبت ملامت کے زیادہ جہاد ہے۔ امام زہری رحمہ اللہ کا قول ہے کہ زرد رنگ میں پوری دیت واجب ہوگی جیسا کہ سیاہ رنگ میں ہوتی ہے کیونکہ یہ تھیں سے بحال فوت ہو جاتا ہے اور بیماری دلیل یہ ہے کہ زرد رنگ کے تھیں سے منفعت کا فوت ہونا لازم نہیں آتا لہذا اس سے تو اس میں کمی واقع ہوتی ہے لہذا زرد رنگ کے تھیں سے حکومت عدل واجب ہوگی۔

امام ابو یوسفؑ سے روایت ہے کہ اگر زردی زیادہ ہو جی کہ وہ عیب بن جائے جیسے نانت کا خرچہ سمجھ سبزیگ کا ہونا عیب ہوتا ہے تو پھر اس میں اس کی عمل دیت ہوگی اور لازم ہے کہ یہ ان سب رامس کا قول ہو۔ اور اگر دانت گر جائے پھر اسکی بگنییا دانت آگ آئے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو نیا لگے والا دانت صحیح ہو تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس پر اس کی پوری دیت واجب ہوگی۔ کثری رحمہ اللہ نے بھی ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر المحمداوی میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسفؑ کے قول کی رو سے اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؑ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے دانت کو فوت کیا ہے اور اسگے والا دانت فوت ہونے والے کا عزم نہیں ہوگا کیونکہ یہ عزم تو اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے ہے لہذا اس کی بنا پر ضمان واجب ماقط نہ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کی آدمی کا مال تلف کرے پھر اللہ تبارک و تعالیٰ صاحب مال کو تلف کردہ مال کے مثل مال عطا کر دے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دانت کے ضمن میں انتظار کیا جاتا ہے اور اگر نیا دانت اگلے سے حکم میں کوئی تبدیلی نہ آئے تو انتظار کرنے کا کوئی مطلب نہ ہے کہ کیونکہ جب نیا دانت آگ آیا تو منفعت اور بحال بحال ہو گئے اور دوسرا دانت پہلے دانت کے قائم مقام ہو گیا، لہذا اگر پہلا دانت قائم ہے جیسے بچے کا دانت ہوتا ہے۔ یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب دانت از خود آگ آئے اور اگر صاحب دانت اس کو اس کی جگہ پر لٹا دے اور وہ جم جائے اور اس پر گوشت چڑھ جائے تو اٹھا لے والے پر دانت کی پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ دانت کی ایسی دایمی سے قائم نہیں اٹھایا جاسکتا۔ اس لیے کہ رعیں کٹ جاتی ہیں بلکہ معمولی ہی چیز سے یہ زائل ہو جاتا ہے لہذا اس کو واپس رکھنا اور نہ رکھنا برابر ہیں اسی لیے امام محمدؑ نے اس کو مردہ کے حکم میں رکھتا ہے حتیٰ کہ آپ کا قول ہے کہ اگر دیکھ کی مقدار سے زیادہ

ہو تو اس کے ساتھ نماز جائز نہ ہوگی جب کہ امام ابو یوسف نے اپنے دانت اور کسی دوسرے کے دانت میں فرق کیا ہے، پس آپ نے اپنے دانت کے ساتھ نماز کو جائز قرار دیا اور کسی دوسرے کے دانت کے ساتھ جائز قرار نہیں دیا۔

۱۔ سے یہ مسئلہ معلق ہے کہ اگر وہ اس کا کان قطع کر دے پھر وہ اس کو سی لے اور گوشت بھر جائے تو اس سے دیت ساقط نہ ہوگی، کیونکہ یہ اپنی پہلی حالت پر واپس نہ ہوگا، اس لیے جمال ہی جمال نہ ہوگا۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب اس کی جگہ دوسرا گچ دانت آگے آئے اور اگر شیر عدا دانت آگے تو اس میں بالاجماع حکومت عدل واجب ہوگی۔ اور اگر متغیر رنگ والا لگے، مثلاً سیاہ یا سرخ یا سبز یا زرد آگے تو اس کا حکم یہی ہوگا جو اس مسئلے کا ہے کہ جب وہ ضرب کے بعد قائم ہوگا اس کا رنگ تبدیل ہو جائے، کیونکہ لگنے والا دانت نکلنے والے دانت کے قائم مقام ہو گیا، گویا کہ پہلے دانت قائم ہے اور اس کا رنگ بدل گیا ہے، اور اس کا حکم ہم بیان کرتے ہیں۔

جہاں تک بچے کے دانت کا تعلق ہے کہ اگر اس پر ضرب لگائی جائے اور وہ گر جائے تو اگر اس کا دودھ کا دانت نکل چکا ہو تو اس کا دانت اور بالغ کا دانت برابر ہیں اور جو اس کا ذکر کر چکے ہیں اور اگر نکلنے سے پیشتر گرسے اور پھر دوبارہ نہ آگے یا متغیر حالت میں آگے بھیجی اس کا وہی حکم ہے (جو بالغ کے دانت کا ہے)، اور اگر ختم ہونے کے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں کچھ واجب نہ ہوگا جیسے بالغ کے دانت میں ہوتا ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی رو سے اس میں حکومت الم (درو و خلیف کا تاوان)، ہوگی جیسے کہ کرنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ امام ابو یوسف نے بالغ اور بچے کے دانت میں فرق کیا ہے کیونکہ بچے کا دانت اگر نہ نکلا ہو تو جب تک گرنے کے قریب نہ ہو وہ نہیں آگتا، بخلاف بالغ کے دانت کے۔ یہ مسئلہ، شجر کے اس مسئلے کی فرع ہے کہ جب وہ بھر جائے اور اس کے اوپر بال آگ آئیں تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق شجر چنچا ہے و اسے کچھ واجب نہ ہوگا جبکہ امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس میں حکومت الم ہوگی اور امام محمد علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس میں طیب کی اجرت واجب ہوگی۔ اس مسئلے کا بیان شجاع (شجر کی جمع) سرا و جہر سے کے زخم کے حکم کے تحت انشاء اللہ تعالیٰ ہوگا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ایک دانت پر ضرب لگائے جس کی وجہ سے وہ بل جائے، تاہم ایک سال کی مہلت دے دے (فیصلہ کے لیے)، پھر مضروب آگے جب کہ اس کا دانت گر چکا ہو اور وہ کھے کہ یہ تو تمہاری ضرب کی وجہ سے گر رہا ہے اور ضرب لگانے والا کہے کہ میری ضرب کی وجہ سے نہیں گرا، تو اس صورت میں مضروب دو مہلتوں سے غالی نہ ہوگا، یا تو سال کے اندر اندر آیا ہوگا یا پھر سال گزر جائے کے بعد آیا ہوگا۔ اگر وہ سال کے اندر اندر آیا ہو تو قیاس یہ ہے کہ ضرب لگانے والے کے قول کو تسلیم کیا جائے جب کہ استہان یہ ہے کہ مضروب کے قول کا اعتبار کیا جائے۔ اور اگر وہ آدمی کے سر پر موجو زخم پہنچائے پھر وہ منقل زخم چنچ جائے، پھر وہ دونوں اس بار سے میں اختلاف کریں، زخم رسیدہ کے کتہا کی ضرب کی وجہ سے منقلہ بنا ہے اور ہم پر منقلہ کی دیت واجب ہوگی اور زخم رساں کے نہیں، بلکہ یہ بعد

میں واقع ہوئے والی کسی دوسری ضرب کے باعث منتقل بنا ہے تو دانت پر قیاس کرتے ہوئے زخم رساں کا قول قبول کیا جاتا چاہئے جب کہ استحسان یہ ہے کہ زخم رسیدہ کے قول کو تسلیم کیا جائے۔ قیاس کی دو وجوہ ہیں: ایک یہ کہ سبب اور زخم رسیدہ ضرب لگانے والے اور زخم پہنچانے والے کے خلاف حتمان کا دعویٰ کر رہے ہیں اور وہ دونوں انکار کر رہے ہیں اور نہ کہ کے قول کو مبع قلم کے لیے جاتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کے انول کے درمیان تضاد واقع ہو گیا ہے اور حتمان واجب نہ ہوا تھا پس وہ شک کی بناء پر واجب نہ ہو گا۔ ائمہ محدثین نے المبسوط میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا دانت کے بارے میں استحسان کی وجہ روایت کا وارد ہونا ہے اور وہ روایت ابن ابراہیم غفری کی ہے۔ استحسان کی دو علیہ وجوہ ہیں: ایک یہ کہ دانشکے مسئلے میں ظاہر حال مضروب کے حق میں شاہد ہے کہ کوکرو دانت گرنے کا سبب ضارب کی طرف سے حاصل ہوا ہے اور وہ سبب ہے دانت کو بجا رہنے والی ضرب اس لیے کہ بٹنا گرنے کا سبب چابیس ظاہر حال مضروب کے حق میں شاہد ہے۔ بخلاف دعوئی زخم کے کیونکہ محفوظ زخم اس کے منتقل بن جانے کا سبب نہیں ہوتا لہذا ظاہر حال اس کے حق میں شاہد نہیں ہے سبب کہ قول اسی کا تسلیم کیا جاتا ہے جس کے حق میں ظاہر حال شاہد ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب دانت کے مسئلے میں ایک سال کی مہلت روا ہے اور ایک سال کی مہلت ضرب کے نتیجے کے انتظام کے تحت ہوتی ہے پس سبب ایک سال کے اندر اندر وہ آگیا پس حال کہ اس کا دانت گر چکا ہے تو وہ ضرب کے نتیجے کے ساتھ آیا جس کے لیے حدیث انتقام میں انتظار کیا گیا تھا لہذا ظاہر حال اس کے حق میں گواہ ہے جہاں تک شریعت کا تعلق ہے تو اس کے لیے انتظامی مدت معین نہیں ہے۔ اس لیے شریعتی مقدار کے ضمن میں شہد پہنچانے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا کیونکہ ایک سال کی مہلت دانت کی حالت کے قرار پانے کیلئے ہے ایسے کہ اس مدت میں عام طور پر اس کی حالت ظاہر ہوا کرتی ہے پس اگر وہ دانت کے قریب اس امر کی دلیل ہے کہ ضرب کی وجہ سے اس کا دانت گرنے سے محفوظ رہا ہے لہذا اس کا گرناسی شخص پیش آنے والے سبب سے منسوب ہو گا پس ظاہر حال ضارب کے حق میں شاہد ہے یا کسی کے حق میں شاہد نہیں ہے لہذا اب صورت یہ بنی کہ مضروب ضارب کے خلاف حتمان کا دعویٰ کر رہا ہے جب کہ وہ انکار کر رہا ہے اس لیے اس ضارب کے قول کو قبول کیا جائے گا یا پھر یہ کہ تضاد واقع ہونے کی وجہ سے وجوب حتمان میں شک پیدا ہو گیا اور شک کے ساتھ حتمان واجب نہیں ہوتا یہی جواب دوسرے طریقے سے استدلال کرنے سے ہے گا یعنی ایک سال سے زائد مدت دانت کے حال کے انتظار کرنے کے لیے مقرر نہیں کی گئی لہذا احتمال ہے کہ دانت کسی دوسرے شخص کی ضرب کی وجہ سے گرا ہو اور یہی احتمال ہے کہ اس کی ضرب کی وجہ سے گرا ہو اس لیے وجوب حتمان میں شک پیدا ہونے کی وجہ سے حتمان کو واجب کرنے والے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

**شجرہ زخمون کے احکام** | جہاں تک خبر زخمون کا تعلق ہے تو شہد بہ گفت گو دو موضوعات پر ہوگی: ایک تو خود شریعت کی وجہ سے اس کے حکم کا بیان اور دوسری کسی دوسری

چیز کی وجہ سے اس کے حکم کا بیان جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، مؤخر اگر ٹھیک ہو جائے اور اس کا نشان باقی رہ جائے تو اس میں پانچ اونٹ ہوں گے، ہاتھ میں دس اونٹ، منقلین میں پندرہ اونٹ اور آسمیں تالی دیت: نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے اسی طرح روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا مؤخرہ میں پانچ اونٹ

ہوں گے۔ ہاں میں دس منقل میں پندرہ اور اگر میں تسانی دیت اور موخر سے پہلے شجر زموں کی دیت مقرر نہیں ہے۔ اور اگر اس کا نشان باقی نہ رہے۔ مثلاً زعم مندل ہو جائے اور اس کے اوپر بال آگ آئیں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ اس میں حکومت اہم واجب ہوئی جب کہ امام محمد کا قول ہے کہ اس پر طیب کی اجرت واجب ہوگی۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس شجر کے سبب طیب کی اجرت اس پر لازم ہوئی گویا کہ اس نے اس کا اس قدر مال تلف کیا ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شجر کو تحقق ہو گیا ہے اور اس کو رائیگاں کر کے کی کوئی راہ نہیں ہے اور شجر کی دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اہم کی دیت واجب ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت تو اس بد صورت کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جو شجر کو نشان نہ رہنے سے لاحق ہوتی ہے اور نشان زائل ہو چکا لہذا دیت ماقط ہوگی۔ حکومت اہم کے لازم ہونے کو لکھا گیا ہے کیونکہ شخص اہم (درو) کا شریعت میں کوئی ضمان نہیں ہے مثلاً کوئی شخص کسی آدمی کو عقیقہ دے ضرر نہ لیا ہے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا، یہی صورت طیب کی اجرت کو واجب کرنے کی ہے کیونکہ بارے اللہ رضی اللہ عنہ کے اصول کے مطابق عقد یا شہرہ عقد کی بنا پر نتائج مال جتنے ہیں اور جرم کے حکم میں نہ تو عقد پایا گیا ہے اور نہ ہی شہرہ عقد لہذا اس پر طیب کی اجرت واجب نہیں ہوگی۔

**شجرہ کی وجہ سے عقل، مینائی وغیرہ کا زائل ہونا** | جہاں تک کسی اور چیز کی وجہ سے اس کے حکم کا تعلق ہے، مثلاً کوئی شخص کسی آدمی کے سر پر موخر زعم لگائے جس کے نتیجے میں اس کے سر کے بال گر جائیں یا اس کی عقل، یا مینائی، یا شوائی یا گویائی، یا قوت شمار یا قوت یا قوت جماع یا بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت جاتی رہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس پر ان چیزوں کی دیت واجب ہوگی۔ اور کیا اس پر موخر کی دیت بھی واجب ہوگی یا وہ ان چیزوں کی دیت میں ہی داخل ہو جائے گی؟ طرفین کے نزدیک موخر کی دیت صرف بالوں اور عقل میں داخل ہوگی اور ان دو کے سوا دوسری چیزوں میں داخل نہیں ہوگی امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اہل علم میں کہا ہے مینائی کے سوا باقی سب چیزوں میں داخل ہوگی جس بن زیاد رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ سوائے بالوں کے کسی اور چیز میں داخل نہیں ہوگا جبکہ امام زفر کا قول ہے کہ سر سے کسی بھی چیز میں داخل نہیں ہوگی امام زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شجرہ بالوں اور عقل وغیرہ کو زائل کرنا دو مختلف جرائم ہیں بشیہ ایک دوسرے میں داخل نہیں ہونگے جیسے ہاتھوں اور پاؤں کے نقل وغیرہ دیگر جملہ جرائم ہیں۔ حسن رحمہ اللہ کے بقول کہ توجیہ یہ ہے کہ یہ دو مختلف جرائم ہیں لہذا عقل اور مقصود مختلف ہیں لہذا ایک کی دیت دوسرے میں داخل ہو جائے ہاتھوں اور پاؤں کی دیت ہوگی نہ۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شوائی، گویائی، قوت شمار اور زائل وغیرہ باقی چیزیں ہیں لہذا عقل کی طرح ان کی بھی موخر کی دیت داخل ہوگی۔ جہاں تک مینائی کا تعلق ہے؛ تو وہ ایک بڑی چیز ہے لہذا اس میں موخر داخل نہ ہوگا جیسے ہاتھ اور پاؤں میں داخل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ فرق بالوں سے باطل ہو جائے کیونکہ وہ بھی ظاہری چیز ہے اور اس میں موخر کی دیت داخل ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تسانے کی دلیل یہ ہے کہ بالوں اور عقل اور ان دو کے سوا باقی چیزوں کے درمیان فرق ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ بالوں کے ضمن میں قویات یہ ہے کہ جرم ایک ہی عضو میں، ایک ہی فعل سے اور ایک ہی سبب سے واقع ہو جائے، ہمنو کے ایک ہونے میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ سب کچھ سر میں واقع ہو اپنے جہاں





لہذا ان کی دیتیں جان کی دیت میں داخل ہو جائیں گی پھر اگر پہلا ردعظم جو سرایت کر گیا، غلطی سے سرزد ہوا ہو تو اس سے کچھ بار عاقلہ نشانے کی اور اگر عمدہ ہوا ہو تو جان کی دیت اس کے مال میں واجب ہوگی اور جو صورت دیت تین سالوں میں واجب الادا ہوگی، شہر خواہ موخر ہو یا حاضر یا مستقل یا کمر داخل میں سب برابر ہیں، کیونکہ مذکورہ معنی سے ان میں فرق کرنا لازم نہیں آتا۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ خبر دیکھ کر یا قلیل بعد یا کہ ان سب کی دیتیں مل کر جان کی دیت سے پیشتر نہ ہوں، چنانچہ اگر دو کمر یا تین کمر ہوں اور اس کی وجہ سے مال یا عقل زائل ہو جائے تو کمر زخموں کی دیت مال اور عقل میں داخل ہو جائے گی اور اگر چار کمر ہوں تو دیت کی مقدار داخل ہوگی اس کے ساتھ کچھ داخل نہ ہوگا اور اس میں ایک دیت اور ایک تہائی (یعنی ثلث) دیت واجب ہوگی، کیونکہ جان سے کمر کے جراثیم میں کٹ و قلیل کے تابع نہیں ہوتا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی رو سے اس پر دو دیتیں اور ایک تہائی (یعنی ثلث) دیت واجب ہوگی کیونکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک خیمہ زخموں میں داخل سب سے رواجی نہیں، اگر کوئی شخص وجہ سر کے کچھ مال گر جائیں تو مومن کی دیت اور باطل کی بابت حکومت عدل کو دیکھا جائے گا، پس اگر وہ دونوں برابر ہوں تو صرف مومن کی دیت واجب ہوگی اور اگر ان میں سے کوئی دوسرے سے پیشتر ہو تو قلیل تر پیشتر میں داخل ہو جائے گی، کیونکہ یہ دونوں ایک ہی معنی کی وجہ سے واجب ہوئی ہیں لہذا ہر دو کی میں داخل ہو جائے گا۔ اگر خبر اس کے بعد وہ میں پہنچا ہو اور اس کی وجہ سے اُپر و کے مال بھڑگئے ہوں اور دوبارہ دانسے ہوں تو مومن کی دیت اُپر و کی دیت میں داخل ہو جائے گی جو کہ جان کی دیت کا نصف ہوگی، عید اگر یہ بالوں کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے، بدلیل مذکورہ۔

یہ غلطی سے سرزد ہونے والے خبر زخموں کے مسائل تھے جہاں تک خبر عید کا تعلق ہے، جس کی وجہ سے عقل یا مال یا شرفاتی وغیرہ نائل ہو گئی ہو تو اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے جن کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

## مسائل تداخل سے ملحق صورتیں

جہاں تک ان معنوں کا تعلق ہے جو تداخل کے مسائل سے ملتی ہیں، مثلاً ہاتھ کاٹ دیا جائے اور اس میں ایک انگلی یا دو انگلیاں یا تین یا اس سے زیادہ یا اس سے کم ہوں۔ اس بارے میں مائل کلام یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کو قطع کر دے اور اس میں تین یا اس سے زیادہ انگلیاں ہوں تو سب ہاتھ کے قول کے مطابق انگلیوں کی دیت واجب ہوگی اور کوئی شخص میں کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ عقل اس بدلیل سے سب انگلیوں کے تابع ہے کہ اگر کوئی شخص کاٹ دی جائے تو اس پر انگلیوں کی دیت واجب ہوگی، اس کے ساتھ واجب واجب نہ ہوگا اور عقل کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی پس اگر اکثر انگلیاں باقی ہوں تو اکثر کو ہی حکم ہوتا ہے جو کل کا اور اگر عقلی میں تین انگلیوں سے کم انگلیاں باقی ہوں تو باقی ماندہ کی دیت واجب ہوگی، اگرچہ جو ایک ہی ہو، اور امام ابو منیر کے قول کی رو سے عقلی میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام ابو منیر رحمہ اللہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ اگر انگلیوں میں سے کوئی چیز باقی ہو جس کی دیت معلوم ہو، خواہ وہ ایک ہو یا دو ہو تو ہاتھ کی دیت اس میں داخل ہو جائے گی، چنانچہ اگر عقلی میں صرف ایک انگلی کا ایک تہائی جوڑ ہو جب کہ اس میں تین جوڑ ہوتے ہوں اور کوئی آدمی اس عقلی کو قطع کر دے تو اس پر ہاتھ کی دیت دیکھ جائے گا، اگر اس میں ایک تہائی (مثلاً ہاتھ کی دیت کا ثلث) واجب ہوگا۔ اور اگر اس میں ایک انگلی ہو تو اس سے

ہاتھ کی دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا، اور اگر اس میں دو انگلیاں ہوں تو اس پر ہاتھ کی دیت کا پانچ واجب ہوگا۔  
 امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ سے ایک مشہور روایت میں مروی اس کے قول کے مطابق جو بھی قلیل ہو وہ کثیر  
 میں داخل ہو جائے گا، لہذا تنصیل کی حکومت عدل اور باقی مادہ انگلیوں کی دیت کو دیکھا جائے گا، ان دونوں میں  
 سے جو بھی قلیل تر ہوگا وہ کثیر تر میں داخل ہو جائے گا کیونکہ قلیل کثیر کے تابع ہوتا ہے نہ کہ اس کے برعکس، اس  
 لیے قلیل کثیر میں داخل ہو جائے گا اور کثیر قلیل میں داخل نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ  
 ہے کہ انگلیوں یا جوڑوں میں سے جو باقی چودہ اصل ہے کیونکہ اس کی دیت مقرر ہے جب کہ تنصیل کی دیت  
 مقرر نہیں ہے اور یہ انگلیوں کے ساتھ وابستہ ہے، لہذا یہ ان کی دیت میں ان کے تابع ہوگی جیسے یہ سب انگلیوں  
 یا اکثر انگلیوں کے تابع ہوتی ہے۔ اس کی تعمیر قسمت کے بارے میں فقہاء کا یہ قول ہے کہ جب تک اہل علم  
 میں سے ایک شخص بھی باقی ہو قسمت ان پر واجب ہوگی ذکر خریداروں پر، اسی طرح لٹاؤں کے بچے کے لیے  
 وصیت رکھا مشدہ ہے کیونکہ جب تک اس لٹاؤں کی صلب سے اس کی ایک بھی اولاد باقی ہو اولاد کی اور وصیت  
 میں داخل نہ ہوگی۔ امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ اگر وہ اسی تنصیل قطع کر دے جس میں کوئی انگلیاں نہ ہوں تو  
 اس پر حکومت عدل واجب ہوگی پورا انگلی کی دیت سے کمتر ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایک بھی  
 انگلی ہو تو تنصیل اس کے تابع ہوگی اور دیت کے ضمن میں تابع متبوع کے مساوی نہیں ہوتا۔ اگر وہ ہاتھ کو لٹائی  
 سمیت جوڑے قطعی سے قطع کر دے تو خریداروں کے نزدیک انگلیوں سمیت تنصیل میں دیت واجب ہوگی اور لٹائی  
 میں حکومت عدل واجب ہوگی، جب کہ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور لٹائی تابع ہوگی  
 اور یہی ابی ابی لیل رحمہ اللہ کا قول ہے، ان دونوں نے ہی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان سے استدلال  
 کیا ہے کہ دو ہاتھوں میں ایک دیت، اور دونوں میں سے کسی ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے اور ہاتھ عبارت  
 ہے انگلیوں کے سروں سے لے کر مونڈے تک کے ایک مخصوص عضو سے۔ علاوہ ازیں وہ عضو جس کی  
 دیت مقرر نہیں ہے جب وہ ایسے عضو سے متصل ہو کہ جس کی دیت مقرر ہے تو وہ دیت میں اس کے  
 تابع ہوگا جیسے انگلیوں سمیت تنصیل ہوتی ہے۔ طریقہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت نو انگلیوں  
 میں واجب ہوتی ہے اور تنصیل انگلیوں کے تابع ہوتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ  
 اگر وہ صرف انگلیوں کو قطع کرے تو نصف دیت واجب ہوتی ہے اور اگر انگلیوں کے ساتھ تنصیل کو بھی  
 قطع کر دے تو ہی نصف دیت کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا، اگر لٹائی کو تابع قرار دیا جائے تو یہ دو حالتوں سے  
 خالی نہ ہوگی کہ یا تو اسے انگلیوں کے تابع بنایا جائے یا پھر تنصیل کے تابع قرار دیا جائے۔ اول الذکر کی کوئی راہ  
 نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان ایک عضو ہے جو ان کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے اور وہ ہے تنصیل  
 لہذا یہ انگلیوں کے تابع نہیں ہوگی۔ دوسری حالت کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ تنصیل تو خود تابع ہے لہذا یہ  
 کسی کی متبوع نہیں ہو سکتی۔

اس اختلاف کے مطابق اس مسئلے کا جواب ہے کہ اگر کوئی شخص ہاتھ کو مونڈے سے اور پاؤں کو  
 جوڑے سے قطع کر دے یا ہاتھ کو پاؤں سے اور پاؤں کو ران سے قطع کر دے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد علیہما رحمۃ

کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ہاتھ کی انگلیوں کا تابع، تحصیل کے سوا اور کوئی عضو نہیں ہو سکتا لہذا ان کی حیثیت میں تحصیل کی دیت کے سوا کچھ داخل نہ ہوگا۔ اسی طرح پاؤں کی انگلیاں جس کے کبیر کے سوا اور کوئی عضو نہیں ہو سکتا لہذا ان کی دیت میں پیر کی دیت کے سوا کچھ داخل نہ ہوگا۔ لہذا ہاتھ اور پاؤں کی پیر کی دیت کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ہاتھ میں تحصیل سے اوپر جو کچھ ہے وہ تابع ہے اسی طرح پیر سے اوپر جو کچھ ہے وہ تابع ہے لہذا تابع کی دیت متبوع میں داخل ہوگی جیسے تحصیل کی دیت انگلیوں میں داخل ہوتی ہے۔

**جراحاتوں کے احکام** | جہاں تک جراحتوں (سر اور چہرے کے سوا باقی اعضا و پرزخوں) کا تعلق اسلام سے برورایت ہے کہ آپ نے فرمایا جائزہ میں تنائی دیت ہے، اور اگر وہ دوسری جانب کو نفوذ کر جائے تو یہ دو جائزہ ہیں اور ان میں دو تہائی دیت ہوگی۔ سیدنا ابو بکر الصديق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اپنے دوسری جانب نفوذ کر جائے والے جائزہ میں دو تہائی دیت کا حکم دیا تھا اور صحابہ کرام علیہ السلام کے مجمع میں ہوا قاعدہ کسی کا اس سے اختلاف منقول نہیں ہے، پس اس پر اجماع ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کو تھمرے سے اور وہ اس کی شرمگاہ کو چھو لے اور اسی طرح وہ اس کو مضنا کر دے کہ پیشاب کی جگہ اور پانچنے کی جگہ دونوں ایک ہو جائیں اور وہ پیشاب کو روک رکھتی ہو تو اس پر تنہائی دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ جائزہ کے معنی میں ہے اور حاصل کلام یہ ہے کہ مضنا عورت دو حالتوں سے غالی نہ ہوگی، یا تو وہ اجنبی عورت ہوگی یا اس کی بیوی ہوگی اور انضاف یعنی کشادہ کرنے کا فعل بھی دو حالتوں سے غالی نہ ہوگا، یا تو اسے (اکرتا سائل) کے ذریعے ہوگا یا پھر پتھر یا لکڑی یا انگلی یا لہسی ہی کسی دوسری چیز کے ذریعے ہوگا مگر وہ اجنبی عورت ہو اور وہ انضاف یعنی پیشاب و پانچنے کے مقامات کو ملا دینا اور تناسل سے ہوا ہو، تو اگر اس عورت کی مرضی اس فعل میں شامل ہو اور شے کا دعویٰ نہ پایا جائے، اس آدمی کی طرف سے اور نہ ہی عورت کی طرف سے تو ان پر حد واجب ہوگی کیونکہ ان دونوں کی طرف سے زنا پایا گیا ہے اور اس آدمی پر مہر واجب نہ ہوگا کیونکہ عقر اور حد دونوں اکٹھے نہیں ہوتے، اور عورت کو انضاف کوئی دیت نہیں ملے گی اور وہ پیشاب کو روک رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو کیونکہ یہ اطلاق ایسے فعل سے واقع ہوا ہے جس کی اس عورت نے اجازت دی تھی لہذا اس کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا نہ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ اپنے ہاتھ کے قطع کی اجازت دے اور پھر وہ قطع کر دیا جائے تو قاطع پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا، ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ اگر وہ آدمی شے کا دعویٰ کرے تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور اس عورت بھی ساقط ہو جائے گی اور شوہر پر عقر واجب ہوگا، کیونکہ مباشرت سے دو چیزوں میں سے ایک چیز ضرور واجب ہوتی ہے، حد یا مال اور عورت کا انضاف اور عورت کا قاطع کوئی دیت نہ ملے گی اور عورت کی اجازت دینا کی اگر عورت پر جبر واکراہ کیا گیا ہو اور وہ آدمی شے کا دعویٰ نہ کرے تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے زنا پایا گیا ہے اور اس عورت پر کوئی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے زنا نہیں پایا گیا اور اس کوئی پر عقر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس پر حد واجب ہوئی ہے اور حد اور عقر دونوں اکٹھے نہیں ہوتے اور اس

آدمی پر انشاء کا تاوان واجب ہوگا کیونکہ عورت کی طرف سے رضا مندی نہیں پائی گئی۔ پھر اگر وہ پیشاب کو روک سکتی ہو تو اس میں تہائی دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ جائز ہے۔ اور اگر وہ پیشاب کو نہ روک سکتی ہو تو اس صورت میں پوری دیت ہوگی کیونکہ پیشاب روک رکھنے کی منفعت کی انصافیت کے وجہ سے یہ غنیمت کا اتلاف پایا گیا ہے۔ اور اگر مرد شہر کا دعویٰ کرتا ہو تو شہر کی وجہ سے اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور عورت نہ

بھی بوجہ گمراہ و درہم قی کے۔ اور عورت کو انشاء کی دیت ملے گی جس کی وجہ ہم بیان کی ہے پھر اگر عورت پیشاب کو روک سکتی ہو تو اس کو تہائی دیت ملے گی کیونکہ یہ زخم جائز ہے اور پورا عمر بھی ملے گا۔ اور اگر وہ پیشاب کو نہ روک سکتی ہو تو اس کو دیت کا حق ہوگا اور مہر کا حق نہ ہوگا۔ یہ شخصین کے قول کے مطابق ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے ہر دو صورتوں کا حق ہوگا۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہر دو دیت کے وجوب کا سبب مختلف ہے کیونکہ مہر واجب ہوتا ہے منفعت کو تلف کرنے پر اور دیت واجب ہوتی ہے غنیمت کے اتلاف پر۔ لہذا یہ دونوں ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوں گے، اسی لیے ہر تہائی دیت میں اس صورت میں داخل نہ ہوا تھا۔ جب وہ پیشاب کو روک سکتی ہو چنانچہ اس پر تہائی دیت کے علاوہ کامل مہر بھی واجب ہوا تھا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ شخصین کی دلیل یہ ہے کہ وجوب کا سبب ایک ہے کیونکہ دیت اس غنیمت کے اتلاف پر واجب ہوتی ہے اور مہر شرمگاہ کے منافع کے اتلاف پر واجب ہوتا ہے اور شرمگاہ کے منافع شرمگاہ کے اجزاء کے ساتھ ملحق ہیں، پس ان دونوں کے وجوب کا سبب ایک ہے، لہذا مہر شرمگاہ کے ایک جزو کا غنیمت ہے اور جزو اور کل کے ضمان میں جب کہ سبب ایک ہو جزو کا ضمان کل کے ضمان میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کی باندی کو اپنی ام ولد بنائے تو اس پر غنیمت نہیں ہوتا اور وہ باندی کی قیمت میں داخل ہو جاتا ہے بلکہ اس کے جوہر نے بیان کی، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ جہاں تک پیشاب کو روک سکنے کی حالت میں تہائی دیت کے علاوہ کامل مہر کے واجب ہونے کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہ سے حسن رضی اللہ عنہما کی روایت کے مطابق یہ دونوں اکٹھے نہ ہوں گے بلکہ کمتر، بیشتر میں داخل ہو جائے گا جیسے موضوعہ کی دیت ہانوں کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے، لہذا یہ مسئلہ مسلم نہیں ہے۔ اور اگر ہم ظاہر الروایہ کو تسلیم کر لیں پھر بھی یہ لازم نہ ہوگا کیونکہ جزو کے ضمان میں مانع کل میں ضمان ہے اور تہائی دیت جزو کا ضمان ہے اور جزو کا ضمان ایک جزو کے ضمان میں مانع نہیں ہوتا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب انشاء کا فعل آگے ناسل کے ذریعے واقع ہوا ہو اور اگر وہ اس کے بجائے کسی دوسری چیز مثلاً پتھر وغیرہ سے ہوا ہو تو اس مسئلے کا جواب دائرہ کے اتفاق و اختلاف، و وضائوں کا اکتفا کرنے اور نہ کرنے پر ملتا ہے۔ مذکورہ مسئلے کے جواب کے اندر ہے، ماسوا اس فرق کے کہ یہاں دیت اس کے مال میں واجب ہوگی جبکہ اول الذکر میں اس کو اس کی عاقبت برداشت کئے گی، کیونکہ اگر ناسل کے ذریعے انشاء خطا کے مفہوم میں ہے اور اس کے بجائے کسی اور چیز سے کرنا غلط ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس مسئلے میں مہر کو واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اس کے وجوب کا تعلق شہوت کو پورا کرنے سے ہے اور یہ چیز یہاں نہیں پائی گئی۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ مہر واجب ہوگا اور غیر آلہ کے

کے ساتھ ملحق ہو جائے گا، شرمگاہوں کے معاملے کی تنظیم کی غرض سے، جیسے حد کے موجب اور دوسرے احکام کے ضمن میں بغیر انزال کے دخول کو دخول مع انزال کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے، حالانکہ شہوت کے اچھی طرح پورا نہ ہونے کا شبہ قائم ہے، ایسا اس لیے کیا گیا ہے کہ شرمگاہوں کے معاملے کا ہیبت دی جائے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کے احکام تھے کہ جب عورت انجمنی ہو اور اگر وہ اس کی بیوی ہو اور وہ اس کو مضائقہ نہ کرے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، خواہ وہ پیشاب کو روک سکتی ہو یا نہ روک سکتی ہو یہ طریق کے قول کی رو سے ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ پیشاب کو نہ روک سکتی ہو تو اس پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی اور اگر وہ روک سکتی ہو تو اس پر اس کے مال میں تہائی دیت واجب ہوگی، امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو مباشرت کرنے کی اجازت ہے نہ کہ انضاء کی لہذا انضاء کر کے وہ زیادتی کا مرتکب ہوا ہے، اسی لہذا اس کا ضامن ہوگا۔ طریقین کی دلیل یہ ہے کہ مباشرت کرنے کی شرعی طور پر اجازت ہے، لہذا اس سے پیدا ہونے والی چیز موجب ضمان نہ ہوگی، جیسے بیکارت ہے اور اگر وہ اپنی بیوی سے مباشرت کرے جس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو طریق کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم مضائقہ کے مسئلے میں بتا چکے ہیں کہ اس کو اجازت مباشرت کرنے کی ہے نہ کہ قتل کرنے کی اور یہ قتل ہے، لہذا وہ ضامن ہوگا، البتہ اس کا ضامن عاقلہ کے ذمے ہوگا جب کہ انضاء کا ضامن اس کے اپنے مال میں واجب الادا ہوتا ہے، کیونکہ انضاء عانت اور معمول سے صحیح و ذکیع بنا واقع نہیں ہوتا پس یہ عہدہ ہے لہذا اس سے جو واجب ہوتا ہے وہ اس کے مال میں واجب ہوگا۔ جہاں تک قتل کا تعلق ہے، تو وہ اس فعل سے مقصود نہیں ہے لہذا وہ خطا کے مقوم میں ہے، اس لیے اس کو عاقلہ برداشت کرے گی جہاں تک طریقین کے قول کی وجہ کا تعلق ہے تو وہ وہی ہے جس کا ذکر ہم مضائقہ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔

اور اگر وہ اس کے ساتھ مباشرت کرتے ہوئے اس کی ران کو توڑنے سے سبب اثر کے قتل کی رو سے اس پر ضمان عائد ہوگا، کیونکہ توڑنے کا فعل اجازت شدہ مباشرت سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ ایک نیا فعل ہے، لہذا یہ فعل ضمنی عظم و زائداتی ہے، اس لیے اس پر اس کا ضمان عائد ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حکم کی ساری جراثیم اگر ٹھیک ہو جائیں اور ان کا نشان باقی رہ جائے تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، اور اگر اس کا نشان باقی نہ رہے تو اس میں امام ابو یوسفؒ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے کچھ واجب نہ ہوگا، جیسا کہ ہم ٹھیکے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ دجراحت دریدہ، جراثیم دو جراثیم سے خالی نہ ہوگی، یا تو ایک شخص کی طرف سے ہوگی یا بیشتر اشخاص کی طرف سے ہوگی۔ اگر ایک شخص کی طرف سے ہو تو عمد کی صورت میں اس میں قصاص واجب ہوگا جب کہ غلط کی صورت میں دیت۔ اور اگر بیشتر اشخاص کی طرف سے ہو تو ان کی طرف سے جمع ہونے والی جراثیم دو جراثیم سے خالی نہ ہوگی، یا تو جراثیم تمام اشخاص کی طرف سے ہوگی یا کچھ تو موجب ضمان ہوگی اور کچھ موجب ضمان نہیں ہوگی۔ اگر قاتل موجب ضمان ہو، مثلاً اسے ایک آدمی نے ایک جراثیم پہنائی اور دوسرے نے غلطی سے دوسری جراثیم پہنائی اور وہ ان سب کی وجہ سے جراثیم دو جراثیم ہوگا، خواہ ایک آدمی نے ایک

جراثمت پنہانی ہوا اور دوسرے نے دویا دوسے زیادہ جراثمتیں پنہانی ہوں جراثمتوں کی تعداد کو نہیں دیکھا جانتے گا۔ جس جراثمت پنہانے والوں کو دیکھا جائے گا کیونکہ انسانی بسا اوقات ایک جراثمت سے مرعہ پانے اور دوسرے جراثمتوں کے باوجود بچ رہتا ہے اور کبھی دس جراثمتوں سے مرعہ پاتا ہے اور ایک جراثمت سے جانبر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر ان دونوں میں سے ایک نے ایک جراثمت پنہانی ہوا اور دوسرے نے دس جراثمتیں اور ان سب کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو گئی ہو تو دونوں پر نصف دیت واجب ہوگی، پہلے مذکورہ۔ اسی طرح، اگر ایک آدمی ایک جراثمت لکھائے دوسرے دو جراثمتیں اور غیر انہیں جراثمتیں اور ان سب کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو ہر ایک پر تسانی دیت واجب ہوگی، بلکہ اس کے جوہر میں بیان کی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر اس کو ایک آدمی ایک جراثمت پنہانی اور دوسرا دس جراثمتیں پنہانے اور جراثمت دسوں کو اس کی دس جراثمتوں میں سے ایک جراثمت مع اس سے پیدا ہونے والی چیز کے معاف کر دے، پھر وہ ان جراثمتوں کی وجہ سے مر جائے تو ایک جراثمت پنہانے والے پر نصف دیت واجب ہوگی اور دس جراثمتوں والے پر چوتھائی دیت واجب ہوگی اور چوتھائی دیت ساقط ہو جائے گی کیونکہ جب جراثمتوں کی تعداد کا اعتبار ساقط ہو گیا ہے تو ضمان کے ضمن میں ایک جراثمت دس جراثمتوں کے مانند ہے، پھر جب دس جراثمتوں میں سے ایک جراثمت کو اس نے معاف کر دیا تو وہ دس مستقیم ہو گئیں اور ان کا حکم بدل جائے گا پہلے میں سے تو کیلئے ایک چوتھائی اور ایک کے لیے ایک چوتھائی ہو گئی، لہذا ان دس میں سے ایک کو معاف کرنے سے ایک چوتھائی ساقط ہو گئی اور ایک چوتھائی ان دو جراثمتوں کے متابیع رہی۔

اور اگر ایسی جراثمت معمولی ہوا اور بعض مضمون نہ ہو تو ضمان مستقیم ہو جائے گا چنانچہ اس قدر ساقط ہو جائے گا جس قدر کہ مضمون نہ ہو اور بقدر مضمون باقی رہے گا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک جراثمت پنہانے اور کوئی دوسرے بھی اس کو جراثمت پنہانے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس شخص پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف رائیگاں جائے گی کیونکہ اس کی موت دو جراثمتوں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، جن میں سے ایک مضمون ہے جب کہ دوسری مضمون نہیں ہے، لہذا ضمان مستقیم ہوگا، پس غیر مضمون کے بقدر ساقط ہو گیا اور بقدر مضمون باقی رہا۔ اسی طرح، اگر وہ شخص دو جراثمتیں پنہانے اور زندہ ایک جراثمت پنہانے یا دوسرے دو جراثمتیں پنہانے اور وہ شخص ایک جراثمت پنہانے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس شخص پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف رائیگاں جائے گی کیونکہ جراثمتوں کی تعداد کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا، بلکہ اس کے جوہر میں بیان کی۔ اسی طرح، اگر اس کو کوئی آدمی ایک جراثمت پنہانے کوئی دوسرے اس کو پانچ دسے اور پانچ اس کو دس سے، اور اس کو کوئی لکھائے والا نکال لائے اور ہوا میں اڑتا ہو کوئی پتھر اس کو لگ جائے اور ان سب کی بناء پر اس کی موت واقع ہو جائے تو اس آدمی پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف رائیگاں جائے گی۔ تنازعہ یہ ہے کہ جراثمتوں کا کوئی حکم نہیں ہو کہ ہر لگے ہو جانے کو ایک جراثمت قرار دیا جائے اور یہ ایسے ہو جائے گا کہ جیسے وہ دو جراثمتوں کی وجہ سے مر جائے جن میں سے ایک مضمون ہے اور دوسری مضمون نہیں ہے، لہذا اس آدمی پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف دیت باطل ہو جائے گی، خواہ رائیگاں جراثمتیں کثیر ہوں یا تکلیل، وہ ایک جراثمت کے مانند ہیں کیونکہ رائیگاں جراثمتوں کا حکم ایک ہے، پس یہ ایک آدمی کی جراثمتوں کے مانند

یہ سن لو کہ اگر کوئی آدمی ایک جہر سمیٹ چکا ہو اور دوسرا آدمی اس کو ایک جراثیم پہنچائے تو اس جراثیم سے پیدا ہونے والے جراثیموں میں سے کوئی چیز شامل ہو جائے تو جس کے قاتل کو کوئی چیز عامہ نہیں ہوتی تو برائی پر مانتا ہے اور سبب ہوگی اور ثنائی رائیگاں بنائے گی۔ پھر اس کے جوہر نے بیان کیا یعنی یہ کہ رائیگاں جراثیم ہیں۔ وہ جراثیم ایک جراثیم کے مانند ہیں اور ان دو آدمیوں کی جراثیموں میں سے ہر ایک جراثیم جراثیموں میں سے اس کی موت میں جراثیموں کی وجہ سے واقع ہوتی ہے جن میں سے دو جراثیم جراثیموں میں اور ایک جراثیم رائیگاں ہے لہذا یہ کہ کوئی جراثیموں میں تقسیم کیا جائے گا اور غیر مضمون جراثیم کے بقدر رویت ساقط ہو جائے گی اور وہ ہے ایک ثنائی اور مضمون جراثیموں کے بقدر باقی رہے گی اور وہ ہے دو ثنائی۔

اگر ایسی خبر ملے کہ جراثیم ایسے ہوں جن کے احکام مختلف ہوں تو تہ اور جراثیم کو احکام جراثیم پر تقسیم کرنے کے بعد ہر جراثیم کے مخصوص جراثیم پر تقسیم کیا جائے گا مثلاً کوئی آدمی اپنے ہاتھ میں کی میاں کی وجہ سے کسی دوسرے آدمی کو حکم دے کہ وہ اس کے اس ہاتھ کو قطع کر دے پھر مامور حکم دینے والے کو کوئی دوسری جراثیم پہنچا دے جس کا کہ اس نے حکم نہیں پایا تھا پھر کوئی دوسرے آدمی اس کو جراثیم پہنچائیں اور ہر ایک اس کو ایک جراثیم پہنچائے پھر اس کو درندہ چاڑھا لے لے لے لے لے لے اور اس کو کوئی ٹھکانے والا نکال لے لے اور ای سب جراثیموں کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو رویت کو چار برابر حصوں میں تقسیم کیا جائے گا کیونکہ موت چار حصوں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے اس لیے کہ رائیگاں جراثیم کے لیے ایک جرم کا حکم ہے اور مامور کی دو جراثیمیں اگرچہ ان کے احکام مختلف ہیں لیکن یہ ایک آدمی سے سرزد ہوئی ہیں لہذا اس کے شرکا دیکھنے میں ملی دو جراثیموں کے لیے ایک جرم کا حکم ہی ثابت ہوگا پس ثابت ہو کہ موت چار حصوں کی وجہ سے واقع ہوتی ہے لہذا رویت کی تقسیم چار حصوں میں ہوگی ایک چوتھائی رائیگاں ہوگی اور تین چوتھیاں باقی بچیں گی جن کو تین جراثیمیں پر تقسیم کیا جائے گا پس ہر ایک یا ایک چوتھائی واجب ہوگی پھر قطع پر مامور شخص نے جو جراثیمیں پہنچائی اس کے لئے کہ کوئی ایک چوتھائی رویت ہے اس کی دو جراثیمیں پر تقسیم کیا جائے گا جن میں سے ایک مضمون ہے اور یہ جراثیم ہے اس کے بقدر رویت ساقط ہو جائے گی اور وہ ہے ایک چوتھائی کا نصف یعنی آٹھواں دہ حصہ اور بقدر مضمون باقی رہا اور وہ ہے ایک چوتھائی کا دوسرا نصف یا دوسرا آٹھواں حصہ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص دس آدمیوں کو حکم دے کہ وہ اس کے قتل کو ماریں ان میں سے ہر ایک کو حکم دے کہ وہ اس کو ایک کوڑا مارے چنانچہ ان میں سے ہر ایک نے حکم کے مطابق اس کو مارا پھر ایک دوسرے آدمی نے جس کو اس نے حکم نہیں دیا تھا اس کو ایک کوڑا مارا پھر ان سب کی موت واقع ہوئی تو اس آدمی کو حکم نہیں دیا گیا تھا اس پر اس کی طرف سے ایک کوڑا مارنے کی رویت واجب ہوگی مگر قتل کی دس کوڑے مارنے کے بعد کی رویت کے اعتبار سے ہوگی نیز اس پر گیارہ کوڑے مارنے کے بعد کی رویت کے گیارہ حصوں میں سے ایک حصہ کے بقدر بھی رویت واجب ہوگی چنانچہ اس کی طرف سے ایک کوڑے کی رویت کا قتل ہے تو وہ ایسے کہ اس نے کوڑا مارا اس کی قسمت میں کی واقعہ کوئی لہذا ان کی کوئی

[illegible]

یہ تو اس مسئلے کو حکم چکا کہ جب مالک دس آدمیوں کو حکم دے کہ ہر ایک اس کے غلام کو ایک کوڑا مارے اگر خود مالک ہی اس کو اپنے ہاتھ سے دس کوڑے مارے، پھر اس کو کوئی تیسری شخص ایک کوڑا مارے پھر ان سب کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو حنفی پر غلام کی اس قیمت میں گیارہویں کوڑے سے واقع ہونے والی کمی جو دس کوڑے سے مارے جانے کے بعد چار گیارہ کوڑے سے مارے جانے کے بعد چار اس کی قیمت ہوگی اس کا نصف بھی اس پر واجب ہوگا۔ جہاں تک کوڑا مارے جانے سے واقع ہونے والے نقصان کے وجوب کا اور دس کوڑے سے مارے جانے کے بعد کی اس کی قیمت کا اعتبار کرنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے جس کو بمیان کر چکے ہیں، رہا اس کی نصف قیمت کا واجب ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فی الحاصل دو کوڑوں سے مرا ہے کیونکہ مالک کی طرف سے دس کوڑے مارے جا رہے ہیں۔ ایک جو ہم کے یہ کہہ رہے ہیں کہ دس آدمی سے سرزد ہونے میں اور ایک آدمی سے سرزد ہونے والے جرائم خواہ کثیر ہی کیوں نہ ہوں وہ ایک جو ہم کے حکم میں ہوتے ہیں، تو یہ ایسے ہو گیا کہ وہ دو کوڑوں کی وجہ سے مرا ہے۔ مالک کا کوڑا اور تیسری کا کوڑا اور ایک کا کوڑا اور جب مرنے میں ہے جب کہ باہمی کا کوڑا موجب مرنے میں ہے۔ پس نصف قیمت ساقط ہوگی اور نصف قیمت ثابت ہے۔ رہا گیارہ کوڑے سے مارے جانے کے بعد کی اس کی قیمت کا اعتبار کرنا اور



نقصان کے زمانہ کا قیمت کے زمانہ میں داخل نہ ہونا تو اس کی وجہ یہی ہے جو ہم سابق میں اس مسئلے بیان کر چکے ہیں کہ کوئی شخص دوسرے آدمی کو حکم دے کہ اس کو ایک جراثمت بچانے اور وہ اس کو دس جراثمتیں بچا دے اور کوئی قمری آدمی اس کو ایک اور جراثمت بچا دے، بغیر اس کے حکم کے، پھر مخرج دس جراثمتوں والے شخص کو ان نو جراثمتوں میں سے ایک جراثمت معاف کر دے جو اس کے حکم کے بغیر بچائی گئی تھیں پھر سب کی وجہ سے مخرج کی موت واقع ہو جائے تو ایک جراثمت بچانے والے پر نصف دیت واجب ہوگی اور دس جراثمتیں بچانے والے پر دیت کا آٹھواں حصہ واجب ہوگا کیونکہ نصف دیت ایک جراثمت والے پر واجب ہوگی اور بقیہ نصف دس جراثمتوں والے سے متعلق ہے جن میں سے ایک جراثمت مخرج کے حکم سے بچائی گئی، پس اس پر ایک بچو تھا دیت واجب ہوئی پھر معاف کرنے سے یہ منقہ ہو گئی اور اس کا نصف سا قلم ہو گیا جو کل کا آٹھواں حصہ ہے اور اس کے ذمے باقی بچا آٹھواں حصہ دیت، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کے احکام تھے کہ جب جرم ریدہ آزاد مرد ہو اور اگر وہ آزاد عورت ہو تو جہود و عدا اور جہود و عدا برہمنی اللہ عنہم کے نزدیک اس کی جان سے کمتر جراثم کی دیت میں اس کی دیت کا اعتبار کیا جائے گا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا ان جراثم کی دیت میں عورت مرد کے ساتھ برابر کی شریک ہے کہ جن کی دیت کل دیت کا نصف عشر و لم، ہو جیسے دانت اور مخرج رحم ہے، یعنی جس جرم کی دیت اس قدر ہو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں، مرد کو عورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے۔ سعید بن المسیب سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ تثنائی دیت عورت مرد کے ساتھ برابر کی شریک ہے یعنی تثنائی دیت تک کے جراثمیں عورت اور مرد کی دیت برابر ہے اور یہی اہل مدینہ کا مذہب ہے، اور وہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ تثنائی دیت تک عورت مرد کے ساتھ دیت میں برابر کی شریک ہے اور یہ نص بہ جزنا و لکم کو قتل نہیں۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حدیث مذکورہ، خام، ابانندی آگے لگا کر کیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جنہیں شکم اور پیٹ پر کھانسی میں ایک شگل یا بانہ کا فیصلہ فرمایا تھا اور یہ دیت کا نصف عشر تھا، آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مذکور مؤنث کے درمیان کوئی تفصیل نہیں کی، پس یہ اس مقدار تک مذکور مؤنث کی دیت کی برابر کی دلیل ہے۔ ہماری دینی حنفی کی دلیل یہ ہے کہ بالا جماع اس کا بدل جان (مرد کے بدل جان کا، نصف ہے اور بدل جان ہے دیت، اسی طرح جان سے کمتر کا بدل ہو گا کیونکہ دونوں حالتوں میں بدل کو نصف کرنے والی چیز ایک ہے اور وہ ہے مؤنث ہونا۔ اس سے پہلے مرد کی، تثنائی دیت سے زائد میں اس کو آٹھواں کیا جاتا ہے، تو اسی طرح تثنائی اور اس سے کمتر میں کیا جائے گا۔ علاوہ انہیں، اہل مدینہ کے قول کو تسلیم کرنے سے لازم آتا ہے کہ جرم کے کثیر ہونے کی صورت میں دیت کو قتل کر دیا جائے اور یہ بات خلاف عقل ہے۔ اس کی چیز کی طرف ربیع بن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے قول کے نزدیک ہے کہ نام سے مشہور ہیں، اشارہ کیا ہے، چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے سعید بن المسیب سے اس مرد کی بابت پوچھا جو کسی عورت کی ایک انگلی قطع کر دے۔ آپ نے جواب دیا کہ اس میں دس اونٹ واجب ہوں گے، انہوں نے پوچھا کہ اگر وہیں انگلیاں قطع کرے تو آپ نے جواب دیا کہ اس میں اونٹ واجب ہوں گے۔ انہوں نے پوچھا کہ اگر وہ چار انگلیاں قطع کرے تو آپ نے جواب دیا کہ اس میں اونٹ واجب ہوں گے۔ اس پر ربیع نے کہا کہ جب اس کی جراثمتیں زیادہ ہو چکیں اور اس کی مصیبت بڑھ گئی تو اس کی دیت کم ہو گئی

اس پر آپ نے ہوجا کر کیا تو عرقی ہے، انہوں نے جواب دیا نہیں بلکہ ایک جاہل حاسب غلبہ یا غور تامل کرنے والا عالم ہوں۔ آپ نے کہا اسے جتنے سنت اسی طرح ہے اور آپ کی عمر ازید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی سنت حتیٰ ربیعہ نے اس مفہوم کی طرف اشارہ کیا جس کا ہم نے ذکر کیا اور سعید رحمہ اللہ نے اس کو قبول کیا کیونکہ آپ نے اس پر اعتراض نہیں کیا اور حکم کو سنت سے منسوب کر دیا۔ اس بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان کی بی گنم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر روایت صحیح ہوتی تو یہ حدیث سعید رحمہ اللہ جیسے آدمی پر مستحب نہ ہوتی اور وہ اس کو نہ کہہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی سنت کی طرف منسوب کرنے کے بولے اس کو ضرور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی طرف منسوب کرتے۔ پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ یہ روایت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔ جہاں تک جنس کے بارے میں حدیث غزوہ کا تعلق ہے، تو ہم اس کے موجب کے قائل ہیں۔ جنس کی دیت کا حکم مذکور وراثت ہونے سے تبدیل نہیں ہوتا۔ اختلاف تو مولود کی دیت کے بارے میں ہے اور یہ حدیث اس بارے میں خاموش ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اس امر کا احتمال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنس کے بارے میں مذکور وراثت کے درمیان تفصیل ذکر فرمائی ہو کیونکہ اس سے حکم نہیں بدلتا اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ آپ نے اس وجہ سے تفصیل ذکر فرمائی ہو کہ نفقت کے پورا نہ ہونے کی وجہ سے تفصیل کرنا ممکن نہیں، لہذا احتمال کے ہوتے ہو۔ یہ قہت نہیں بن سکتی۔

یہ اس صورت کے مسائل تھے کہ جب مجرم آزاد ہو اور مجرم رسیدہ بھی آزاد ہو اور اگر مجرم آزاد اور مجرم رسیدہ غلام ہو اور اس بارے میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قاعدہ وہ ہے جس کا ذکر ہم سابقہ فصل میں کر چکے ہیں کہ آزاد کے ضمن میں جس چیز کی جو مقدار دیت ہوتی ہے غلام کے ضمن میں اس چیز کی دو مقدار قیمت واجب ہوتی ہے خواہ اس صورت سے نفقت مقصود ہو یا جمال اور زینت۔ یہ امام ابوحنیفہ سے ایک روایت کی رو سے ہے جب کہ دوسری روایت کی رو سے جس عمنو سے جمال اور زینت مقصود ہو اس میں نقصان واجب ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک سب میں نقصان واجب ہوگا، مگر جو جرم واقع ہونے کے بعد اور جرم واقع ہونے سے پہلے کہ حالت میں غلام کی قیمت لگائی جائے اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو اس کا نادان مجرم سے یا چاہئے امام ابوحنیفہ کی دونوں روایتوں کی اور صاحبین کے قول کی توجیہ ہم فصل اول میں بیان کر چکے ہیں۔

## وجوب کی شرطیں

جہاں تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے، تو وہ یہ ہے کہ جرم غلطی سے سرزد ہوا ہو اگر وہ ایسا جرم ہو کہ اس کے عہد ہونے کی صورت میں قصاص واجب ہوتا ہو اور اگر وہ ایسا جرم ہو کہ جس کے عہد ہونے کی صورت میں قصاص واجب نہ ہوتا ہو تو اس کے بارے میں خلاف اور عمدہ دونوں برابر ہیں اور ان جہاں کابیان گزر چکا ہے کہ جن کے عہد میں قصاص واجب ہوتا ہے اور جن کے عہد میں قصاص واجب نہیں ہوتا۔

## جان سے ادنیٰ کن برائے کا بار عاقلہ اچھے اسے

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جان سے ادنیٰ کس جرم کا بار عاقلہ اٹھاتا ہے اور کس کا نہیں اٹھاتا تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب آزاد پر واقع ہونے والے جان سے کتر جرم کی حیت نصف عشریت ہو دیت یا اس سے زیادہ ہو اور یہ نصف عشریت مرد میں پانچ سو اور عورت میں اڑھائی سو درجہ ہے تو اس کو عاقلہ برداشت کرے گی مرد اور عورت کی اس مقدار کے کتر دیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بھلا اسے اندر رحمہ اللہ تعالیٰ کا کتنا ہے کہ یہ جرم کے مال میں واجب ہوگی اور عاقلہ اس کو برداشت نہیں کرے گی جب کہ ایمان شائع رحہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ دیت قلیل ہوگا کثیر اس کو عاقلہ برداشت کرے گی۔ ایمان شائع رحہ اللہ فی دلیل یہ ہے کہ عاقلہ کا تحمل ان کی جانب سے حفاظت و مدد میں کوتاہی کے موجب ہے اور یہ امر قلیل و کثیر میں فرق کا موجب نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ تیس سو تو عاقلہ کی طرف سے دیت کو برداشت کرے گی اپنا زنت نہیں دیتا کیونکہ جرم کسی اور کی طرف سے سرزد ہوا ہے (نہ کہ عاقلہ سے) اس کا علم تو ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلے سے ہوا ہے جس میں آپ نے بنیوں کی دیت کا بار عاقلہ پر ڈالا تھا اور وہ دیت ہے غزوہ مدونہ کی دیت کا بیسواں حصہ ہے، اس سے کتر دیت میں معطلہ اصل قیاس پر برقرار رہا، علاوہ انہیں، اس سے کتر میں خود اس کی دیت مقرر نہیں ہے، پس یہ اموال کے معامات کے مشابہ ہے، لہذا اس کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی جیسے وہ مال کے ضمان کو برداشت نہیں کرتی۔ اس بناء پر انھوں نے پورے دیت کا اعتراض اس پر قائم ہوگا کہ اس کی دیت مقرر ہے اور وہ ہے ۔۔۔ دیت فی تہائی لہذا چاہیے کہ اس کو عاقلہ برداشت کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود پورے دیت مقرر نہیں ہے بلکہ انھوں نے ذیل سے مقرر ہے، پس یہ اس خصوص کا جزو ہے کہ جس کی دیت مقرر ہے اور وہ مخصوص ہے، لہذا اس کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی۔ پھر جس کی دیت میں سو سو حصے سے لے کر تہائی دیت تک ہوا اس کو عاقلہ ایک سال کے اندر وصول کیا جائے گی، پوری دیت سے استدلال کرتے ہوئے کیونکہ پوری دیت عاقلہ کے عین سالوں میں وصول کی جاتی ہے، اس لیے کہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ چونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک فیصلے میں عاقلہ پر تین سالوں میں اسے واجب الادا قرار دیا تھا اور کسی صحابی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تھا، لہذا اس پر اجماع ہے۔ پس جب بھی دیت ایک تہائی دیت کی مقدار کے برابر ہوگی وہ ایک سال میں وصول کی جائے گی کیونکہ مکمل دیت میں ایسا ہی کیا جاتا ہے، اور جب دیت ایک تہائی دیت سے زیادہ ہوگی تو ایک تہائی دیت کے بعد ہر ایک سال میں وصول کی جائے گی اور اس سے دائرہ دوسرے سال میں وصول کی جائے گی کیونکہ مکمل دیت کے ایک تہائی سے دائرہ مقابہ دیت دوسرے سال میں وصول کی جاتی ہے۔ لہذا جب یہ جدا گانہ طور پر ہر تہائی اسی طرح ہوگا۔ اور اگر یہ دو تہائی کے زیادہ ہو تو دو تہائیاں دوسو سالوں میں وصول کی جائیں گی اور اس سے جو دائرہ ہوگی وہ تیسرے سال میں وصول کی جائے گی، پوری دیت پر قیاس کرتے ہوئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

غلاموں کے جان سے کتر جرائم میں بالا جماع عاقلہ برداشت نہیں کرے گی کیوں کہ غلاموں کی جان سے جان سے کتر جرائم کے لیے اموال کا حکم ہے، درجہ اس کے جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں اس لیے تو اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا، اور عاقلہ مال کے عثمان کو برداشت نہیں کرتی، ورنہ ہمارے دینی علم۔

## حکومت کا بیان

جہاں تک اس کا تعلق ہے کہ جن میں غیر مقررہ دیت واجب ہوتی ہے، اس کو حکومت کے سے موسوم کرتے ہیں تو اس پر گفتگو ان موضوعات پر ہوگی: ان جرائم کا بیان جن میں حکومت واجب ہوتی ہے اور حکومت کی تشریح و توضیح۔

**کن جرائم میں حکومت واجب ہوتی ہے** جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جہاں ہے: (۱) عاقلہ برداشت، (۲) غلام، (۳) غلاموں کے جان سے کتر جرائم میں حکومت واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی دیت مقرر ہے اس میں حکومت ہوتی ہے۔ موصوم ملک پر واقع ہونے والے جرم کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو تو قحطی یا فساد واجب ہو چلے یا پھر باعث عبرت مزا، جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ ہر قسم کی ہڈی کے توڑے جانے پر حکومت عدل واجب ہوگی سوائے صرف دانت کیونکہ دانت کے سوا دیگر ہڈیوں میں منصف مرأیت کے ساتھ قتل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور اس بارے میں شرع نے کوئی دیت بھی مقرر نہیں کی، لہذا حکومت واجب ہوگی، دانت میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے اور شریعت نے اس بارے میں دیت بھی مقرر کر دی ہے، لہذا اس میں حکومت واجب نہ ہوگی۔ گونگے کی زبان میں ایسی آٹھ ہیں جو قائم ہو کر اس میں روشنی نہ ہو، سیاہ دانت میں چونکہ قائم ہو، شل، تانہ، شل پاؤں اور خسی اور نامرد کے ذکر (آرتھراس) میں حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ ان چیزوں میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی ان میں کوئی دیت مقرر ہے۔ کیونکہ یہاں مقصود تو منفعت ہے اور ان (مذکورہ) میں کوئی منفعت نہیں ہے اور نہ ہی زینت ہے کیونکہ روشنی سے محروم قائم آنکھ کو جو چھپنا ہے اس کے نزدیک اس میں کوئی جمال نہیں ہے۔ علاوہ ان میں ان اشیاء سے مقصود تو منفعت ہے اور ان میں زینت کا معنی تو تابع ہے لہذا اس (تابع) کی وجہ سے دیت مقرر نہ ہوگی۔ زائد انگلی اور زائد دانت میں حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ اس میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی دیت مقرر ہے کیونکہ منفعت اور زینت معدوم ہے، یہی نفس کا ایک جزو ہے اور نفس کے اجزاء منفعت اور زینت کے معدوم ہونے کی صورت میں بھی مضمون ہیں، ہر جہاں اس کے جوہر نے بیان کی۔ جہاں تک اس کے بچے کے کہ بونچلا ہو اور نہ بیٹا ہو پاؤں، زبان، کان، ناک، آنکھ اور ذکر کا تعلق ہے تو اس کی ناک اور کان میں (اس عضو کی) کامل دیت واجب ہوگی، اسی طرح اس کے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے بارے میں ہر گاہ کہ وہ ان کو حرکت

دیتا ہو۔ اسی طرح اس کے ذکر میں ہوگا، اگر وہ حرکت کرتا ہو، اور اس کی زبان میں حکومت، عدل واجب ہوگی۔ درست نہ ہوگی خواہ وہ زور سے روتا ہو، مگر بات نہ کرتا ہو، کیونکہ روتا تو چیز ناست ہے۔ جہاں تک اس کی آنکھوں کا تعلق ہے، تو اگر ان کی بینائی پر کوئی چیز ولالت کرے تو ان میں وہی حکم ہوگا جو برٹے شخص کی آنکھ کے بارے میں ہوتا ہے۔ ان احکام کی توجیہ یہ ہے کہ ناک اور کان کا مذکورہ حکم تو اس لیے ہے کہ ان سے مقصود جمال ہے نہ کہ منفعت اور یہ نیچے میں بھی اسی طرح بدرجہ کمال پایا جاتا ہے جس طرح برٹے شخص میں پایا جاتا ہے۔ رہے وہ اعضاء جن سے منفعت مقصود ہوتی ہے تو جب تک ان کا صحیح ہونا، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، معلوم نہ ہو ان میں ان کی پوری ویرت واجب نہ ہوگی اور اگر ان کا صحیح ہونا معلوم ہو جائے تو ان میں سے ہر عضو کے ضمن میں جس منفعت کا فائدہ کیا جائیگا لہذا ان میں ان کی کامل ویرت واجب ہوگی۔ اور اگر (ان کا صحیح ہونا) معلوم نہ ہو تو پوری ویرت کے وجوب کے سبب میں شک واقع ہو جائے گا لہذا شک کے ہوتے ہوئے یہ واجب نہ ہوگی یہ نہ کہا جائے کہ اصل توضیح ہو نہ ہے اور آفت تو عارض ہے پس صحت ظاہرہ طور پر ثابت ہے کیونکہ نیچے کے بارے میں ہم اس اصل کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس کے بارے میں اصل عدم صحت و سلامتی ہے کیونکہ وہ ایک لفظ غول اور تھوڑا تھا لہذا سب تک عنونی صحت معلوم نہ ہو جائے وہ اپنی اصل پر رہے گا تاہم یہ اصل متعارض ہے کیونکہ مجرم کی ذمہ سے برکت بھی اصل ہے پس دو اصول باہم متعارض ہو گئے، تو صحت پر اصل سے استدلال ساقط ہو گیا اگرچہ صحت حکم اصل کے تحت بظاہر ثابت ہے کیونکہ ظاہر حال دفع کی حجت ہے نہ کہ استحقاق کی، جیسے مفقود کی زندگی کہ اس میں وراثت کو دفع کرنے کی تو صلاحیت ہے لیکن اس کے استحقاق کے لیے نہیں۔ اور ناخن میں، اگر وہ دوبارہ آگے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ منفعت اور زینت واپس آگئی ہے اور اگر وہ مر جائے (یعنی دوبارہ نہ آئے) تو اس میں حکومت، عدل واجب ہوگی کیونکہ اس میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی ویرت مقرر ہے۔ اسی طرح اگر وہ دوبارہ ناقص آگے تو نقصان میں حکومت، عدل ہوگی کیونکہ آگے والا جاننے والے کا عزم ہے، گویا کہ پہلا ناخن قائم ہے اور اس میں عیب پیدا ہو گیا ہے۔ ایسا ہی قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا ہے کہ اگر وہ سیاہ آگے تو اس میں حکومت ہوگی بوجہ اس درد کے جو اس کو پہلی جراحت سے پہنچاؤں کے اس قاصد کے ہنر و پرکے درد مضمون ہوتا ہے۔ مرد کے پستان میں حکومت، عدل ہے کیونکہ اس میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی کوئی ویرت مقرر ہے، کیونکہ خدا اس میں کوئی منفعت ہے اور نہ ہی جمال لہذا ان دونوں (پستانوں) میں حکومت واجب ہوگی اور ان میں سے ایک میں اس حکم کا نصف واجب ہوگا۔ اور ان کے پستانوں کی بھینٹوں (شروں) میں اس کے پستانوں سے کمتر حکم عدل واجب ہوگا، بوجہ مذکورہ عورت کا پستان، سر پستان کے تابع ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص سر پستان کو قطع کر دے پھر پستان کو قطع کر دے، اگر وہ دوسرا قطع پہلے قطع کے ٹیک ہوئے سے قبل کرے تو نصف ویرت کے ساتھ واجب نہ ہوگا اور اگر ٹیک ہونے کے بعد قطع کرے تو سر پستان میں نصف ویرت واجب ہوگی اور پستان میں حکومت، کیونکہ پستان کی منفعت

دو درہا نام ہے اور یہ منفعت سرستان کو قطع کرنے سے نازل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نرم ناک کے ساتھ ناک کا مسئلہ ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص ناک کے بجائے صرف نرم ناک کو قطع کر دے تو دیت واجب ہوگی اور اگر نرم ناک سمیت ناک کو قطع کر دے تو ایک دیت کے سوا کچھ اور واجب نہ ہوگا۔ اور اگر نرم ناک کو قطع کرنے کے بعد ناک کو قطع کرے تو اگر دوسرا قطع پہلے قطع کے زخم کے خشک ہونے سے قبل ہوا ہو تو ایک دیت واجب ہوگی، اور اگر خشک ہونے کے بعد قطع کرے تو نرم ناک میں دیت، اور ناک میں حکومت مثل واجب ہوگی یہی حکم پگلوں سمیت چوٹے کا ہے، چنانچہ اگر چوٹے کے بجائے صرف پگ کو قطع کرے تو مقرزہ دیت واجب ہوگی اور اگر اس کے ساتھ چوٹے کو بھی قطع کر دے تو یہ دیت واجب نہ ہوگی، جیسے انگلیوں سمیت منبیل میں ہوتا ہے۔ اور اگر وہ پگ کو قطع کرے اور پھر چوٹے کو قطع کرے تو اگر پہلے قطع کے زخم کے خشک ہونے سے پیشتر دوسرا قطع کیا تو بھی وہی حکم ہوگا اور اگر خشک ہونے کے بعد قطع کرے تو ایک میں اس کی دیت واجب ہوگی اور چوٹے میں حکومت کیونکہ اس نے پگ کو قطع کیا جس کی منفعت کامل ہے اور چوٹے کو قطع کیا جس کی منفعت ناقص ہے، لہذا اس پر ناقص دیت ہی واجب ہوگی اور وہ ہے حکومت۔ اور اگر وہ ایسی ناک کو قطع کرے جس کا سرا منقطع ہو تو اس میں حکومت عدل ہوگی کیونکہ ناک سے مقصود جمال ہے اور سر سے قطع کیے جانے سے اس کا جمال تو ناقص ہو گیا تھا لہذا اس کی دیت ناقص ہوگی۔ انگلیوں کئی خصلت کو قطع کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ خصلت سے مقصود تو گرفت ہے اور یہ انگلیوں کے بغیر حاصل نہیں ہوتی یہی حکم پاری کے ذکر کو قطع کرنے کا ہے کیونکہ اس کے نازل ہونے سے ذکر کی منفعت نازل ہو جاتی ہے، لہذا مقرزہ دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے اور نہ ہی اس میں تصامص ہے، لہذا حکومت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ ذکر اور خصلت کو قطع کر دے تو اگر وہ ان کو کٹے قطع کرے مثلاً ایک جانب سے چوڑائی کے رخ میں قطع کرے تو دو دیتیں واجب ہوں گی کیونکہ اس نے ذکر کو قطع کر کے جماع کی منفعت کو اور خصلتیں کو قطع کر کے انزال کی منفعت کو فوت کر دیا، پس ہر دو کے قطع سے ایک جنس منفعت کا فوت کیا جانا پایا گیا، لہذا ہر دو میں کامل دیت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ ان کو بیکے بعد دیگرے قطع کرے، یعنی ان کو لہائی کے رخ سے قطع کرے، تو اگر وہ ذکر کو پہلے قطع کرے تو بھی دو دیتیں واجب ہوں گی، ایک دیت تو ذکر کے قطع پر، کیونکہ جماع کی منفعت کو فوت کر دیا گیا ہے اور ایک دیت خصلتیں کے قطع پر، کیونکہ ذکر کے قطع سے خصلتیں کی منفعت منقطع نہیں ہوتی اور وہ منفعت ہے انزال، کیونکہ انزال ذکر کے معدوم ہونے کی صورت میں بھی متحقق ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ پہلے خصلتیں کو قطع کرے، پھر ذکر کو قطع کرے تو خصلتیں میں دیت واجب ہوگی اور ذکر میں حکومت عدل، کیونکہ قطع کے وقت خصلتیں کی منفعت کامل تھی جبکہ ذکر کی منفعت خصلتیں کے قطع کے بعد فوت ہو جاتی ہے کیونکہ خصلتیں کے قطع کے بعد انزال متحقق نہیں ہوتا، لہذا اس (ذکر) کی دیت کم ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا نرم ناک سے اور دوبارہ جہاں گئیں وہ سفید ہوں تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے

قول کی۔ دوسرے اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ حبیب کہ امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ اس میں حکومت خدا کی ہے۔  
 ہوئی۔ اور غلام ہو تو اس میں جس قدر کی واقع ہوئی اس کا ضمان واجب ہوگا۔ امام ابو یوسف کے قول کی وجہ  
 یہ ہے کہ عاقل سے مخصوص ذمہ داری ہے اور آزاد آدمیوں میں ذمہ داری کا اعتبار کیا جاتا ہے اور سفید بالوں میں  
 کوئی ذمہ داری نہیں ہے لہذا اگلے واسطے بال فوت ہونے والے سفید بالوں کے قائم مقام نہیں ہوں گے۔ امام ابو یوسف  
 کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ آزاد انسان میں برصیالے سے سفید بالوں کا سفید ہونا عیب نہیں بلکہ جمال اور مال ہے  
 لہذا اس کی وجہ سے ذمہ داری واجب نہ ہوگی۔ بخلاف غلاموں کے، کیونکہ ان میں سر کے بالوں کا سفید ہونا عیب ہے  
 اپنا دیکھتے ہیں اور ذمہ داری واجب نہ ہوتی ہے۔ لہذا بحکم اس کا ضمان ہوگا۔

موت کے وقت خیر خیراتوں میں موت کے وقت سے سدا تو یہ حد محمد بن عبد اللہ تعالیٰ سے اذی طرف مواہات  
 ایسا ہے کہ انوں نے لکھا کہ موصو سے مخرج وہ نہیں ہیں البتہ اس وقت حد ہے۔ اسی طرح ہر اسم انشی رہ رہ  
 نڈان سے رہا۔ اس سے عاقل۔ اس میں ضمان نہیں ہے اور ذمہ داری اس کی دیت میں مخرج نہیں کی  
 لہذا اس میں حکومت واجب ہوگا اور مخرج ذمہ کی بابت امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے درمیان  
 جس اختلاف کا ہم نے ذکر کیا اس کا حقیقی معنی ہے نہیں بلکہ علم سے ہے کیونکہ امام ابو یوسف اس سے بجا نہیں  
 کہتے کہ باندہ سے اہل جو شجرہ ذمہ میں ان کی ریت ان سے مخرج ہو اور اسی طرح امام ابو یوسف اس سے بجا نہیں  
 کہتے کہ باندہ کی باندہ کی نسبت گوشت میں زیادہ چلے جانے والے شجر کی ریت باندہ کی نسبت زیادہ  
 ہو پس ان دونوں کے درمیان اختلاف مبارک کا ہے۔ چنانچہ میں پہنچنے والی جراحات سے سولہ ہاتھ کے  
 اگر منہ مل جو جائیں اور ان کا نشان باقی رہے تو امام ابو یوسف کے نزدیک ان میں کچھ واجب نہ ہوگا حبیب کہ  
 امام ابو یوسف کے نزدیک ان میں الم کی دیت اور امام محمد کے نزدیک طیب کی اجرت واجب ہوگی  
 اور اس مسئلے کا ذکر گزر چکا ہے۔ اور اگر ان کا نشان باقی رہے تو ان میں حکومت عدل واجب ہوگی یہی حکم  
 پورے حکم کے بالوں کا ہے کہ اگر دوبارہ نہ آئیں تو حکومت عدل واجب ہوگی اور اگر دوبارہ آئیں تو کچھ واجب نہ  
 ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

## حکومت کی تشریح و توضیح

جہاں تک حکومت کی تشریح و توضیح کا تعلق ہے، اگر  
 مجرم اور جرم رسیدہ دونوں غلام ہوں تو غلام کی جرم  
 رسیدہ ہونے سے پہلے کی اور بعد کی قیمت لگائی جائے گی اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہوگا وہ بلا اختلاف  
 واجب ہوگا۔ اور اگر مجرم اور جرم رسیدہ آزاد ہوں تو ظہری رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ جرم رسیدہ کو غلام  
 شہر کے اس کی قیمت جرم واقع ہونے سے پہلے اور جرم واقع ہونے کے بعد کی حالت کی تقاضا ہائے کی طرح  
 دیکھا جائے گا کہ دونوں قیمتوں میں کس قدر فرق ہے، اسی قدر اس پر دیت واجب ہوگی۔ کفری مقرر  
 کا کہنا ہے کہ اس جرم کا اس کے قریب ترین ایسے جرم سے موازنہ کیا جائے گا جس کی دیت مقرر  
 ہو، وغیرہ جہاں طیب احتیاط اور تخمینہ سے معلوم کریں کہ یہاں جراحات کس قدر کم یا زیادہ ہے

پرتا صحنہ کے قول کو لے کر مقررہ میت والی جراحت میں سے اس جراحت کی مقدار کے مطابق میت کا حکم دے دے۔ علماء دیوبند رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام کے ضمن میں قیمت ایسے ہے جیسے آزاد کے ہائے میں میت پس آزاد کو غلام فرض کر کے قیمت لگائی جائے گی اور اس کی قیمت میں سبب قدر لگنا واقع ہو گئی ہو آزاد کے لیے اس کا اعتبار کر لیا جائے۔ کرنی رحمہ اللہ اس قول کو ناپسند کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اس سے ایک قبیح معاملہ لازم آتا ہے اور یہ ہے کہ قلیل شجر میں اس سے بیشتر واجب ہو جائے جو کثیر شجر میں واجب ہوتا ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ غلام میں شجر ساق سے واقع ہونے والا نقصان اس کی قیمت کے نصف حصہ سے زیادہ ہو اگرچہ آزاد کی میت سے اس کی مثل واجب کریں تو ہمیں سماقی میں اس سے زیادہ واجب کرنا پڑے گا جو ممکن نہیں واجب ہوتا ہے، اور یہ درست نہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## جنین پر جرم کے احکام

جہاں تک اس پر جرم کا تعلق ہے تو ایک لحاظ سے تو نفس ہے اور ایک لحاظ سے نفس نہیں ہے یعنی جنین مثلاً حاملہ عورت کے پیٹ پر کوئی شخص ضرب لگائے جس سے حمل ساقط ہو جائے، تو اس سے کچھ احکام مستحق ہیں اس ضمن میں حاصل کلام یہ ہے کہ جنین دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ آزاد ہوگا، مثلاً اس کی ماں آزاد ہو جائے، مثلاً ہو اور اپنے مالک سے یا مفروضہ سے وہ شخص جس سے باندی لے اپنے آپ کو آزاد عورت ظاہر کر کے نکاح کر لیا ہو حاملہ ہوئی ہو، یا مفروضہ غلام ہوگا۔ اور وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ مردہ ساقط ہوگا یا زندہ پس اگر وہ آزاد ہو اور مردہ ساقط ہو تو اس میں غمروہ واجب ہوگا۔ اور غمروہ پر نیکوئی کو منسوخت پر ہوگی: اس کے وجوب کے بیان پر اس کی توضیح پر، اس کی مقدار مقرر کرنے پر، کس پر واجب ہوگا اور کس کے حق میں واجب ہوگا۔

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، غمروہ از روئے استمان واجب ہے جب کہ غمروہ کا وجوب قیاس یہ ہے کہ ضرب لگانے والے پر کوئی چیز واجب نہ ہو، کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ ضرب لگانے کے وقت وہ زندہ ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ وہ زندہ نہ ہو، مثلاً اس میں بھی زندگی پیدا نہ کی گئی ہو، لہذا حکم کے ہوتے ہوئے ضمان واجب نہیں ہوگا، اسی لیے جو پائے کے جنین میں چوہے کے نقصان کے سوا کچھ واجب نہیں ہوتا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ البتہ انہوں نے سنت کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے اور وہ سنت یہ ہے کہ مفیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں دو عورتوں کے درمیان تھا، ان میں سے ایک نے دوسری کو گھٹنے کے چوب سے مارا تو اس نے جنین کو مر ڈال دیا اور مر گئی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مارنے والی کی حاکمہ کو دیت اور جنین کا فرقہ اور کھٹے کا حکم دیا۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت کے جنین کے استقاط کا مقدمہ پیش ہوا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، میرے پاس اللہ کا واسطہ دیتا ہوں، کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں کچھ سنا ہے؟ اس پر مفیرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے سنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر عورتوں کے درمیان نفاق اور انہوں



نے حدیث کا ذکر کیا اور اس بارے میں کہا میں جنین کا چچا کھڑا ہو گیا اور اس نے کہا تو زیادہ جاننے والا ہے اور مارنے والی عورت کا والد کھڑا ہوا اور اس نے کہا ہم اس کی دیت کیونکر دیں جو نہ تو چھلایا اور نہ روایا اور نہ اس نے پیا اور نہ کھایا اور اس قسم کا خون تو ریشگان ہوتا ہے۔ اس پر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا اس نے کانوں کی طرح مفتی کلام کہا ہے اور یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ بدوؤں کی طرح، اس میں ایک غلام یا ایک باندی کا غزہ ہے۔ اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کہا اس واقعہ کو تیرے ساتھ اور کس نے دیکھا؟ اس پر محمد بن مسلم نے کھرم سے ہرگز شہادت دی۔ پس سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہم اس کا فیصلہ اپنی رائے سے کیا جاسکتے تھے مالاگہ اس بارے میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت موجود ہے۔ اس واقعہ کو حمل بن مالک بن ابی بختہ نے بھی روایت کیا ہے۔ علاوہ ازیں اگر جنین زندہ تھا تو مارنے والے نے اس کی زندگی کو فوت کیا اور زندگی کو فوت کر دینا قتل ہے۔ اور اگر وہ زندہ نہ ہو تو اس نے اس میں زندگی کے پیدا ہونے کو روک دیا ہے۔ لہذا اس پر ضمان عائد ہوگا جیسے معزور کے مسئلے میں ہوتا ہے کہ جب وہ بچے میں غلامی کے پیدا ہونے کو روک دے تو اس پر ضمان واجب ہوتا ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس کی خلقت واضح ہو گئی تھی یا پوری غرت واضح نہیں ہوئی تھی کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے غزہ کا حکم دیا تھا اور اس امر کی وضاحت طلب نہیں فرمائی تھی پس یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے حکم نہیں بدلنا۔ اور اگر اس کی خلقت میں سے کچھ بھی واضح نہ ہو رہی تھی ابھی کوئی غصنہ بنا ہو تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ جنین نہیں ہے بلکہ وہ تو ایک دھڑ ہے۔ اس کا ذکر اور مؤثرت ہونا بھی برابر ہے، بدیل مذکورہ علاوہ ازیں خلقت مکمل نہ ہونے کی صورت میں مذکر اور مؤنث کے درمیان تفصیل کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اس میں مذکر اور مؤثرت کا اعتبار نقطہ ہے۔

### غزہ کی تشریح و توضیح

جہاں تک غزہ کی تشریح و توضیح کا تعلق ہے تو وقت میں غزہ کا معنی ہے غلام یا باندی، اہل لغت میں سے ابو حیدر نے یہی معنی بتایا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مذکورہ حدیث میں اس کی یہی تشریح بیان فرمائی ہے چنانچہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا "رَبِيْعٌ غَزَوٌ صَبِيٌّ اِذَا اَسْقَتْ" (اس میں ایک غلام یا باندی کا غزہ ہے) تو آپ نے غزہ کی تشریح غلام اور باندی سے فرمائی ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جنین کے بارے میں غلام یا باندی کے غزہ یا پانچ سو درہم کا حکم دیا تھا، اور اس روایت خنزرجی پسلی روایت کی تفسیر کے طور پر کی گئی ہے۔ پس شریعت کی اصطلاح میں غزہ نام ہے غلام یا باندی کا جو پانچ سو درہم کے مساوی ہو۔ پھر غزہ کی مقدار پانچ سو درہم ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا مذہب ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی مقدار چھ سو درہم ہے اور یہ اس اصل کی فرع ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں کیونکہ ان کا اس پر اتفاق ہے کہ واجبیت کے عشر کا نصف (یعنی مردانہ دیت کا چھٹا حصہ) لیکن دیت کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ ہمارے نزدیک وہاں سے دیت کی مقدار دس ہزار ہے لہذا اس کے عشر کا

نصف پانچ سو ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس کی مقدار بارہ ہزار ہے لہذا اس کے عشر کا نصف چھ سو ہے۔ یہ جاننے مذہب کے صحیح ہونے کی دلیل ہے کہ کچھ جنس روایات کی رو سے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جنین کے بارے میں غلام یا باندی کے عذر یا پانچ سو کا حکم دیا تھا اور یہ اس مذہب میں نس ہے۔

**عذر کس پر واجب ہوگا؟** جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ عذر کس پر واجب ہوگا تو فرما۔ عاقلہ (مددگار برہاد سی) پر واجب ہوگا جب تک اس حدیث کے چار حصے ثابت کی جاتی ہیں کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مارنے والی عورت کی عاقلہ کو دیت اور جنین کا عذر ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ مارنے والی کی عاقلہ والوں نے کہا تھا ایک عاقلہ کی دیت ادا کر دیں جو چھپائی ہوئی ہے۔ اس لیے پیا اور نہ کھایا اور اس قسم کا خون تو رائیگاں ہوتا ہے۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ دیت کی روایت کو واجب کیا تھا کیونکہ انہوں نے انکار کرنے کے طریقے میں اس کی امانت اپنی طرف کی تھی۔ مزید یہ کہ اس لیے بدلہ نفس ہے لہذا یہ دیت کی طرح عاقلہ پر واجب ہوگا۔

**کس کے حق میں عذر واجب ہوگا؟** جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ یہ نس کے حق میں۔ در بیان اللہ تبارک و تعالیٰ کے فرائض کے مطابق میراث ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ میراث نہیں ہوگی اور یہ صرف ماں کے لیے ہے۔ امام مالک کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جنین ماں کے اجزاء میں سے ایک جزو کے حکم میں ہے، پس جرم ماں پر واقع ہوا ہے اس لیے دیت پر اس کا حق ہوگا اور یہ اس کے دیگر تمام اجزاء کے بارے میں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عذر جنین کے نفس کا بدلہ ہے، اور نفس کا بدلہ میراث ہوتا ہے، جیسے دیت ہے۔ اور اس امر کی دلیل کہ جنین کے نفس کا بدلہ ہے ذکر مال کے اجزاء میں سے ایک جزو کا بدلہ یہ ہے کہ ام ولد کے جنین میں وہی کچھ واجب ہوتا ہے جو آزاد عورت کے جنین میں واجب ہوتا ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا گیا کہ ام ولد کا جنین جزو ہے اور اگر یہ ماں کے اعضا میں سے ایک عضو کے حکم میں ہوتا تو یہ آزاد ماں کا ایک جزو ہوتا جب کہ اس (ماں) کے باقی اجزاء باندی کے ہوتے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عاقلہ کو اس کی دیت اور جنین کا عذر ادا کرنے کا حکم دیا تھا اور اگر یہ ماں کے اجزاء کے مفہوم میں ہوتا تو آپ جنین کے بارے میں ایک حکم نہ دیتے بلکہ عذر ماں کی دیت میں داخل ہوتا جیسے اگر ماں کا ہاتھ قطع کر دیا جائے اور اس دیت اسکی موت واقع ہو جائے تو ہاتھ کی دیت نفس کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جب مارنے والی عورت کی عاقلہ نے دیت کا بار اٹھانے سے انکار کیا تو انہوں نے کہا کیا ہم اس کی دیت دےں جو ہرگز ضروریہ نہ اس نے پیا اور نہ کھایا اور ایسا خون تو رائیگاں ہوتا ہے۔ اس پر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کو یہ نہیں فرمایا کہ میں نے اس کو مارنے والی کے عورت پر جرم کی وجہ سے واجب کیا ہے ذکر جنین پر اس کے جرم کی وجہ سے۔ اور اگر ماں کے اجزاء میں سے ایک عضو ہونے کی وجہ سے ہرماں واجب ہوتا تو اس بات سے آپ ان کے انکار کو فرج کر دیتے جو جرم نے بتائی، پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ عذر واجب ہوا ہے جنین پر واقع ہونے والے جرم کی وجہ سے ذکر ماں پر واقع ہونے والے جرم کی بناء پر لہذا



لگنے کے وقت وہ زندہ تھا، پس یہ ضرب قتل نفس واقع ہوئی ہے اور بخار کے معنی میں ہے، لہذا اس میں دیت اور کفارہ واجب ہوں گے۔

یہ ایک جنین کے ساقط ہونے کے احکام تھے، اور اگر دو جنین ساقط ہوں اور وہ دونوں مردہ ہوں تو ہر دو میں ایک غرہ واجب ہوگا اور اگر وہ دونوں زندہ ہوں پھر چار میں تو ہر دو میں دیت واجب ہوگی کیونکہ ہر دو کے لیے دیت کے وجوب کا سبب پایا گیا ہے اور وہ ہے اطلاق اگرچہ اس نے ان دونوں کو ایک ہی ضرب سے تلف کیا ہے اور جو دو اشخاص کو ایک ہی ضرب سے تلف کہے اس پر ہر دو کا ضمان واجب ہوتا ہے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ ہر ایک کو علیحدہ ضرب لگائے جیسے بڑوں کے ضمن میں ہوتا ہے۔ اور اگر ایک مردہ ساقط ہو اور دوسرا زندہ پھر وہ مر جائے تو اس پر مردہ میں غرہ اور زندہ میں دیت واجب ہوگی کیونکہ مردہ جنین میں وجوب غرہ کا سبب اور زندہ جنین میں وجوب دیت کا سبب پایا گیا ہے، پس اس بار سے میں کہنے اطلاق کرنا اور ایک ایک اختلاف کرنا دونوں برابر ہیں، اگر ضرب لگنے سے ماں مر جائے اور تین اس کے جہنم لگے اور بعد ازاں مر جائے تو اس پر دو تین واجب ہوں گی ایک دیت ماں میں اور دیت جنین میں کیونکہ ان دونوں دیتوں کے وجوب کا سبب موجود ہے اور وہ ہے دو اشخاص کا قتل۔ اور اگر وہ اس کی موت کے بعد مردہ لگے تو اس پر ماں کو، دیت واجب ہوگی اور جنین کی بابت اس پر کچھ واجب نہ ہوگا؛ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس پر جنین کی بابت غرہ واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ان دونوں کو لکھے تلف کیا ہے لہذا اس سے ہر دو کا ضمان لیا جائے گا۔ جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب جنین مردہ لگے اور پھر ماں مر جائے۔ بیماری دیکھ رہے کہ قیاس تو جنین کو سر سے سے مضمون ہی تسلیم نہیں کرتا، ابوہریرہؓ کے جو ہم نے بیان کی، یعنی یہ کہ زندگی کے نہ ہونے کا احتمال نہ، اور یہاں مزید ایک احتمال پایا جاتا ہے کہ ممکن ہے وہ ضرب سے مراد ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ماں کی موت کی وجہ سے مراد ہو۔ اس بار سے میں جوہر ضمان کا علم نفس سے ہوا ہے اور نفس ایک مخصوص حال کی بابت ضمان کے لیے وارد ہوئی ہے اور وہ حال یہ ہے کہ وہ ماں کی موت سے قبل مردہ لگے، پس دو میں سے ایک احتمال کا اعتبار ساقط ہوا اور اس حال سے مختلف حال میں ضمان کے واجب نہ ہونے کا احتمال متین ہو جائے گا۔

یہ احکام اس صورت سے کہے گئے کہ جب جنین آزاد ہو اور اگر وہ غلام ہو اور وہ ساقط ہو جائے تو مذکر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کے عشر کا نصف (یعنی بیسواں حصہ) اور اگر مؤنث ہو تو اس کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا امام ابوہریرہؓ سے روایت کیا گیا ہے کہ باندی کے جنین میں ماں کی قیمت میں واقع ہونے والی کمی واجب ہوگی۔ امام شافعیؒ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس میں ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ جہاں تک امام ابوہریرہؓ کے قول پر شک کا تعلق ہے تو یہ اسس قاعدے پر مبنی ہے جس کا ذکر ہم ساتھی میں کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ غلام پر واقع ہونے والے جرم کا ضمان نفس کا ضمان ہے یا مال کا، مفسران مطلقین کے قاعدے کے مطابق یہ نفس کا ضمان ہے چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ یہاں اس کی قیمت آزاں کی دیت سے زیادہ نہیں ہوگی، کم ہوگی اور اس کا بار غافل

اٹھائے گی۔ اور اگر ہر صنف رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق اس کا ضمان ملے گا ضمان ہے؛ چنانچہ آپ کا قول ہے کہ اس کی پوری قیمت واجب ہوگی خواہ وہ کسی قدر ہو اور اس کو عاقل نہیں بدواشت کرتے ہیں اس کا جینا چاہئے سے جینے کے مانند ہے اور وہاں (چاہئے کے جینے میں) ماں کی قیمت میں واقع ہونے والی کسی کے ساتھ واجب نہیں ہوتا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا ربی امام شافعی کے قول پر گفتگو تو اس کی بنا اس پر ہے کہ کیا جینے خود بنفسہ مستحب ہے نہ کہ اپنی ماں کے ذریعے ہم اس کے اس کے دلائل سابق میں بیان کر چکے ہیں کہ وہ خود بنفسہ مستحب ہے نہ کہ اپنی ماں کے ذریعے۔ اس پر ربی دلیل ہے کہ اگر ادا مال کے جینے کے ضمان میں اللہ عزوجل کے فرائض کے مطابق میراث چلتی ہے اور اگر وہ اپنی ماں کے ذریعے مستحب ہو تا تو یہ ضمان اس کے حوالے کر دیا جاتا جیسے اس کے عضو کا ضمان اس کو دیا جاتا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگی کہ جینے خود بنفسہ مستحب ہے اور اس میں ضمان واجب ہے تو اس اعتبار سے یہ واجب ہو جاتا ہے کہ باندی کے جینے میں جب وہ غلام ہو۔ اس کی قیمت کے عشر کا نصف ہے۔ ہو اگر وہ لڑکا ہو اور اگر لڑکی ہو تو اس کی قیمت کا عشر کو نہ کہ آدھ جینے میں جو چیز واجب ہے وہ ہیں پانچ سو دراجم، خواہ لڑکا ہو یا لڑکی، اور یہ مرد کی دیت کا نصف عشر (۱۰) اور عورت کی دیت کا عشر ہے۔ اور غلام کے حصے میں قیمت آزاد میں دیت کی مانند ہے۔ لہذا لازم ہے کہ غلام جینے میں، اگر وہ مذکر ہو، اس کی قیمت کا نصف عشر (۱۰) واجب ہو، آزاد مرد کا اعتبار کرتے ہوئے، اور اگر وہ مؤنث ہو تو اس کی قیمت کا دسواں حصہ، آزاد عورت کا اعتبار کرتے ہوئے۔ اور اگر وہ زندہ نگلے پھر مر جائے تو اس کی قیمت واجب ہوگی، پھر اس کے جو جمع ہونے آزاد جینے کے مسئلے میں بیان کی اور اگر وہ مردہ جینے سا قلم بولے بعد میں مر جائیں تو ہر دو میں بحالت اجتماع وہی کچھ واجب ہوگا جو حالت انفرا میں ہوتا ہے، پھر اس کے جو جمع ہونے آزاد جینے کے مسئلے میں بیان کی۔ اور اگر ایک مردہ سا قلم ہو اور دوسرا زندہ، جو بعد میں مر جائے تو ہر دو میں وہی ضمان واجب ہوگا جو حالت انفرا میں ہوتا ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر ماں ضرب گئے کی وجہ سے مر جائے اور اس کے بعد جینے زندہ نگلے جو بعد ازاں مر جائے تو اس پر دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت ماں میں اور دوسری جینے میں۔ اور اگر ماں کی موت کے بعد جینے مردہ نگلے تو ماں کی بابت اس پر قیمت واجب ہوگی جب کہ جینے کی بابت اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ قاعدہ یہ ہے کہ ہر اس مقام پر جہاں آزاد جینے میں خود واجب ہوتا ہے وہاں غلام میں، مذکر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کے عشر کا نصف (۱۰) اور مؤنث ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا عشر واجب ہوگا اور ہر اس مقام پر جہاں مغنرہ پر کے آزاد ہونے کی صورت میں دیت واجب ہو تو یہ ہے اس کے باندی ہونے کی صورت میں قیمت واجب ہوگی۔ اور ہر اس موقع پر جس میں وہاں جینے میں کچھ واجب نہ ہو یا لڑکی کچھ واجب نہ ہوگا، پھر اس کے جو جمع ہونے آزاد کے مسئلے میں بیان کی اور دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے سوائے اس کے کہ باندی کے جینے میں جو واجب ہوتا ہے وہ مارنے والے کے مال میں واجب ہوتا ہے جو فوری طور وصول کیا جائے گا اور اس کو عاقل بدواشت نہیں کرے گی جب کہ آزاد عورت کے جینے میں جو واجب ہوتا ہے وہ عاقل کے ذمے ہوتا ہے، کیونکہ عاقل کی طرف سے بدواشت کیا جاتا تو اس کے خوف نفس سے ثابت ہے اور نفس اگر کو سختی کے جینے کی بابت عفرہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے لہذا باندی کے جینے کی بابت حکم اصل قیاس پر برقرار رکھا، وادھ سیمانہ و تعلق اعلم بالصواب۔

## کتاب الخنثی

### قانون خنثی

LAW OF HERMAPHRODITE

اس میں گفتگو ان موضوعات پر کی جائے گی۔

- خنثی کی تشریح۔
- یہ کیونکر معلوم ہو گا کہ وہ مذکر ہے یا مؤنث۔
- خنثی مشکل کے احکام

**خنثی کی تشریح** جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، خنثی اسے کہتے ہیں جس میں مرد کا آؤٹسٹل بھی ہو اور عورت کا بھی۔ ایک ہی شخص فی الحقیقت بیک وقت مذکر اور مؤنث نہیں ہوتا، وہ یا تو مذکر ہو گا یا پھر مؤنث۔

جہاں تک اس امر کو بیان کرنا تعلق ہے کہ کیسے معلوم کیا جائے کہ وہ مذکر ہے یا مؤنث تو یہ نشانی سے معلوم کیا جائیگا اور عورت سے بعد

مذکر ہونے کی نشانی ڈاڑھی کا آگنا اور عورتوں تک پہنچنے والی جملہ کرنے کا امکان ہی مؤنث ہونے کی علامت ہونے پر عورت کے پستانوں کی طرح پستانوں کا ابھرنا، پستانوں میں ڈودھ اُترنا، حیض اور حمل بٹھانا اور غرض (اندام بانی) کی سادہ سے اس کے ساتھ مباشرت کا فہم ہونا ہے، کیونکہ مذکورہ ہر علامت مذکر یا مؤنث کے ساتھ مختص ہے، پس مذکر اور مؤنث کے درمیان فرق کرنے کے لیے یہ مناسب علامت ہے۔ جہاں تک بچپن میں علامت کا تعلق ہے تو وہ پیشاب کرنے کی جگہ ہے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ حدیث ہے کہ خنثی کا تعین اس کے پیشاب کرنے کی جگہ سے کیا جائیگا، مگر وہ مردوں کی پیشاب گاہ سے پیشاب کرے تو مذکر ہے اور اگر عورتوں کی پیشاب گاہ سے پیشاب کرے تو وہ مؤنث ہے اور اگر وہ بیک وقت دونوں جگہوں سے پیشاب کرے تو جس جگہ سے پہلے پیشاب کرے اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا کیونکہ دونوں میں سے پہلے پیشاب کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ اصلی خنثی ہے اور دوسری جگہ سے پیشاب کا نکلنا اس سے انحراف کے طور پر ہے اور اگر کسی ایک جگہ سے پہلے نہ نکلے تو اس بارے میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے توقف اختیار کیا اور کہا کہ وہ خنثی مشکل ہے، اور یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا کالی اقتضا ہے کہ نہ ہونے کی صورت میں توقف واجب ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا کہنا ہے کہ کثرت دہن جس جگہ سے نیا اور پیشاب نکلے، کو حکم بنایا جائے گا کیونکہ اصلی خنثی پر دلالت کرنے کے لیے یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی ایک جگہ سے پیشاب کا پہلے نکلنا، لہذا اس کی حکیم و حکم بنانا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پیشاب کی کثرت عمل (بیک) کی کشادگی اور تفرق کی وجہ سے ہوتی ہے لہذا مذکر اور مؤنث کے درمیان فرق کرنے کے لیے یہ مردوں میں جس جگہ سے پہلے پیشاب نکلنے کے حکایت کی گئی

ہے کہ جب امام، رضی اللہ عنہ، امام ابو سنیٰ کی تعلیم کثرت والی بات پہنچی تو آپ نے اس کو پسند نہیں کیا اور کہا کہ کیا تم نے کوئی حاکم دیکھا ہے جو پیشاب کا وزن کرے۔ اگر دونوں جگہوں سے برابر مقدار میں پیشاب نکلے تو اس صورت میں صاحبین نے بھی توقف اختیار کیا ہے اور کہا کہ وہ غشی مشکل ہے، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

**غشی مشکل کے احکام** | جہاں تک غشی مشکل کے احکام کا تعلق ہے، تو شریعت میں اس کے کئی احکام ہیں، غشتہ کا حکم، مرنے کے بعد غسل کا حکم، میراث کا حکم اور اس طرح

کے دیگر احکام۔

**غشتہ کا حکم** | جہاں تک غشتہ کے حکم کا تعلق ہے تو مرد کے لیے جائز نہیں کہ اس کا غشتہ کرے، کیونکہ اس امر کا احتمال موجود ہے کہ وہ موشٹ ہو، اور مرد کے لیے اس کے تنگ کو دیکھنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی اپنی عورت کے لیے جائز ہے کہ اس کا غشتہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مرد ہو پس اس کے لیے اس کے تنگ کو دیکھنا جائز نہیں ہے، لہذا اس بابہ میں احتیاط واجب ہے اور وہ یوں کہ وہ اپنے مال میں سے ایک باندی خریدے، اگر اس کے پاس مال ہو اور وہ اس کا غشتہ کرے، کیونکہ اگر وہ موشٹ ہے تو حاجت پڑنے پر موشٹ کا غشتہ کر سکتی ہے اور اگر وہ مذکر ہے تو اس کی باندی اس کا غشتہ کرے گی، کیونکہ باندی کے لیے اپنے مالک کی شرمگاہ کو دیکھنا جائز ہے اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو امام یعنی مکران، اس کے لیے بیعت المال میں سے غشتہ کرنے والی باندی خریدے، جب وہ اس کا غشتہ کرے وہ اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت بیعت المال میں دے گا، کیونکہ غشتہ اسلام کا سنت ہے، اور یہ مسلمانوں کے مصالح میں سے ہے لہذا حاجت اور ضرورت کے وقت ان کو بیعت المال میں سے پورا کیا جائیگا۔ پھر اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت بیعت المال میں دے گا، کیونکہ حاجت اور ضرورت پوری ہو گئی یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام اس کی شادی غشتہ کرنے والی ایک عورت سے کر دے کیونکہ اگر وہ مذکر ہے تو بیوی اپنے شوہر کا غشتہ کرنے کی محتاج ہے اور اگر وہ عورت ہے تو حاجت پڑنے پر عورت اور مرد کا غشتہ کر سکتی ہے۔

**غشی مشکل کا بعد از موت غسل** | جہاں تک مرنے کے بعد اس کو غسل دینے کے حکم کا تعلق ہے، مرد کے لیے اس

کو غسل دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ موشٹ ہو اور نہ ہی عورت کے لیے جائز ہے کہ اس کو غسل دے۔ اسے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ مذکر ہو۔ اس کو تم کو کرایا جائے گا کہ تم ان کو لاؤ اور مرد ہو یا عورت، البتہ اگر تم کو لائے والا اس کا ذی رحم عزم ہو تو وہ بغیر کسی شرط کے اس کو تم کو کرائے گا اور اگر وہ اجنبی ہو تو کپڑے کے ساتھ تم کو کرائے گا اور اس کے بازوؤں سے اپنی نظروں رکھے گا۔

**نماز میں کساں کھڑا ہونا** | جہاں تک نماز میں صفوں میں کھڑے ہونے کے حکم کا تعلق ہے تو وہ مردوں اور عورتوں کی صف کے بعد اور عورتوں کی صف

سے پہلے کھڑا ہو گا، احتیاط کے پیش نظر، جیسا کہ ہم کتاب الصلوٰۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ جہاں تک نماز میں امامت کرانے کے حکم کا تعلق ہے تو اس کا ذکر گزر چکا ہے، پس وہ مردوں کی امامت نہیں کرے گا اور اس احتمال کے کہ وہ عورت ہو، البتہ عورتوں کی امامت کر سکتا ہے۔

جہاں تک جنازوں کی ترتیب کے حکم کا تعلق ہے تو اس کا بیان عورتوں کے جنازہ کے لیے اور مردوں کے جنازہ کے لیے آگے

دیا جائے گا۔ میرا کہ کتاب اصلہ میں مگر بچا ہے۔ بوجہ اس امکان کے کہ وہ مرد بزرگسب ان سب امور میں امتیاز  
کا دریا اختیار کیا جائے گا۔

**مال غنیمت کا حکم** مال غنیمت کی بابت حکم اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا۔ البتہ اس کو خود اس  
مال دوسے دیا جائے گا گویا کہ وہ عورت ہے کیونکہ اس سے زائد امتیاز میں شک  
ہے اس میں شک کے ہوتے ہوئے یہ ثابت نہیں ہوگا۔

**میراث کے احکام** میراث کا حکم تو اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔  
میراث کے احکام میراث کے احکام میراث کے احکام میراث کے احکام میراث کے احکام میراث کے احکام میراث کے احکام  
کام حصہ ہوا اس کے اس کے حالات میں سے سب سے کتر اس وقت ہو جب اس کو نہ لکھ کر قرار دیا جائے اس  
صورت میں اس کو کھانا ذکر قرار دیا جائے گا۔ مسائل میں اس کی توضیح یوں ہوگی کہ اگر کوئی آدمی میراث اور اپنے بچے  
ایک معروف بیٹا اور ایک غنی بچہ چھوڑے تو ہمارے اندر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نکلے ہیں مال کو تباہیوں میں شرم  
کیا جائے گا، معروف بچے کو وہ تباہی اور غنی کو ایک تباہی۔ یہاں غنی کو مؤنت قرار دیا جائے گا، گویا کہ اس نے ایک  
بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑے ہیں۔ اور اگر وہ ایک غنی بچہ اور عصبہ چھوڑے تو نصف غنی کا ہوگا اور باقی عصبہ کا اور  
غنی کو مؤنت قرار دیا جائے گا گویا کہ اس نے ایک بیٹی اور ایک عصبہ چھوڑے ہیں۔ اور اگر وہ اپنے بچے ہیں اور  
باپ کی طرف سے (یعنی سگی) ہیں، باپ کی طرف سے غنی اور عصبہ چھوڑے تو مال اور باپ کی طرف سے غنی  
کو نصف باپ کی طرف سے غنی کو حصہ صد یعنی دو تباہیوں کا حصہ اور باقی عصبہ کو ملے گا۔ یہاں غنی کو مؤنت قرار  
دیا جائے گا گویا کہ اس نے باپ اور ماں کی طرف سے ایک ہیں باپ کی طرف سے ایک ہیں اور عصبہ چھوڑے ہیں۔ اگر کوئی زوج  
اپنے بچے شوہر باپ اور ماں کی طرف سے ایک ہیں اور باپ کی طرف سے غنی ہے تو شوہر کو نصف  
اور باپ اور ماں کی طرف سے بن کو نصف ملے گا اور غنی کو کچھ نہیں ملے گا۔ یہاں غنی کو مذکر قرار دیا جائے گا گویا کہ  
یہ اس کی گتر میں صورت حال ہے اس لیے کہ اگر ہم اس کو یہاں مؤنت قرار دیتے تو اسے بھی قیما حصہ ملتا اور  
اس طرح فریضہ میں مولد داخل ہو جاتا۔ اور اگر ہم اسے مذکر قرار دیں تو اسے کچھ نہیں ملے گا گویا کہ اس عورت نے  
شوہر باپ اور ماں کی طرف سے بن اور باپ کی طرف سے ایک بھائی چھوڑے ہیں۔ یہاں غنی کو نصف ملے گا گویا کہ  
ہمارے اندر رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے جب کہ کسی رحمہ اللہ کا کنا ہے کہ اسے مذکر کے حصے کا نصف اور مؤنت  
کے حصے کا نصف دیا جائے گا گویا کہ شوہر کو حصہ ملے گا کہ وہ مذکر ہو اور یہی ہو سکتا ہے کہ وہ مؤنت ہو، پس اس کو نصف  
تو مردوں کی میراث کا دیا جائے گا اور نصف عورتوں کی میراث کا۔ لیکن ہم ہمارے اندر رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کیونکہ کتر  
حصہ تو عین کے ساتھ ثابت ہے جب کہ عظیم حصے میں شک ہے کیونکہ اگر وہ مذکر ہو تو اسے عظیم حصہ ملے گا اور اگر  
مؤنت ہو تو کتر حصہ ملے گا، چنانچہ کتر کا احتیاق تو عین کے ساتھ ثابت ہے جبکہ بیشتر حصے کے احتیاق میں شک  
ہے، البتہ شک کے ساتھ احتیاق ثابت نہ ہوگا کیونکہ غنی ضرور چنانچہ نہ ہوا اس کی بابت معروف قاعدہ ہے  
یہ ہے کہ وہ شک کے ساتھ ثابت نہ ہوگا۔ عطا وہ انیس، کل مال کے احتیاق کا سبب معروف بیشک کے حق میں ثابت  
ہے اور وہ مذکر ہے، اور اس کے حق میں کی تو دوسرے کے شریک میراث ہونے کی وجہ سے واقع ہوتی  
ہے، سو جب اس کے مذکر ہونے اور مؤنت ہونے دونوں کا احتمال ہے تو تباہی سے زیادہ اس کے  
حق کو ملاحظہ کرنے میں شک واقع ہو گیا، البتہ شک کے ساتھ ملاحظہ ہوگا کیونکہ جو چیز غنی ضرور ثابت ہوا اس



کیا بت معروف قاعدہ کلیجہ پر ہے کہ وہ شک کے ساتھ نہیں ہوتا۔ شععی جسم اللہ کے قول کی تفسیر اور اس کی تخریج میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف پایا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی آدمی ایک معروف بیٹا اور ایک غنئی بچہ چھوڑے، چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اس کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ مال کے ساتھ حصے کے بانیں گے۔ چار حصے معروف بیٹے کو اور تین حصے غنئی کو ملیں گے، جب کہ امام محمدؒ نے اس کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ مال کے بارہ حصے کیے جائیں گے، سات حصے معروف بیٹے کو اور پانچ حصے غنئی کو ملیں گے۔ شععی کے قول کی امام محمدؒ نے جو تشریح و تخریج کی ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ ایک حالت میں غنئی کے لیے ایک حصہ ہے اور وہ حالت یہ ہے کہ وہ مذکر ہو اور اس صورت میں معروف بیٹے کو بھی ایک حصہ ملے گا یعنی دو دو کو ہر برابر ملے گا، اور اگر غنئی مؤنث ہو تو اس کو ایک تہائی اور معروف بیٹے کو دو تہائی، لہذا دونوں حالتوں میں اس کے مجموعی استحقاق کا نصف اس کو دیا جائے گا، کیونکہ بیک وقت مذکر اور مؤنث دونوں کے حصوں کا تو وہ مستحق نہیں ہو سکتا اس لیے کہ یہ ام محال ہے کہ کوئی آدمی بیک وقت مذکر بھی ہو اور مؤنث بھی، اور دونوں حالتوں میں سے کوئی حالت دوسری حالت سے ادنیٰ نہیں ہے، لہذا اس کو دونوں حالتوں کے مجموعی استحقاق کا نصف دیا جائے گا اور وہ ہے ایک حصے کا ۳ حصے کرنے سے کسر دانت ہوتی ہے لہذا ہر حصے کو چھ حصے بنا دیا جائے گا۔ اس طرح کل مال کے بارہ حصے ہو جائیں گے، جن میں سے غنئی کو پانچ حصے اور معروف بیٹے کو سات حصے ملیں گے۔ بالفاظ دیگر، سبب ہم نے پورے مال کے بارہ حصے بنا دیے تو غنئی ایک حالت میں ان بارہ حصوں میں سے چھ حصوں کا مستحق ہے اور وہ حالت اس کا مذکر ہونا اور ایک حالت میں وہ بارہ حصوں میں سے چار حصوں کا مستحق ہے اور وہ حالت ہے اس کا مؤنث ہونا، چنانچہ پانچ بارہ حصے تو تقسیم کے ساتھ ثابت ہیں سبب کہ دو حصے ایک حالت میں قریب ہوتے ہیں اور دوسری حالت میں ثابت نہیں ہوتے، اور دونوں حالتوں میں سے کوئی حالت بھی دوسری حالت سے ادنیٰ نہیں ہے، پس اس کا نصف لیا جائے گا اور وہ ہے ایک حصہ، چنانچہ اس طرح غنئی کا حق پانچ حصے ہوئے۔ رہا معروف بیٹا تو اس کے حق میں بارہ حصوں میں سے چھ حصے تو یقین کے ساتھ ثابت ہیں جب کہ دو حصے ایک حالت میں ثابت ہوتے ہیں اور دوسری حالت میں ثابت نہیں ہوتے، پس اس کا نصف لیا جائے گا اور اس طرح معروف بیٹے کو سات حصے ملیں گے، بالآخر سہ ماہی و تہائی اعظم۔

شععی کے قول کی امام ابو یوسفؒ نے جو تشریح و تخریج کی ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے مذکر ہونے اور مؤنث ہونے دونوں کا احتمال ہے، پس اگر وہ مذکر ہو تو اس کو بیٹے کا حصہ میراث ملے گا اور وہ ہے ایک حصہ اور ایک حصہ معروف بیٹے کو ملے گا، اور اگر وہ مؤنث ہو تو اسے بیٹی کا حصہ میراث ملے گا اور وہ ہے آدھا حصہ اور معروف بیٹے کو ایک حصہ ملے گا، چنانچہ غنئی کو ایک حالت میں تو پورا ایک حصہ ملتا ہے اور ایک حالت میں آدھا حصہ اور استحقاق قریاس کا ایک ہی حالت کے تحت ہو گا اور دونوں حالتوں میں سے کوئی حالت بھی دوسری حالت سے ادنیٰ نہیں، لہذا اس کو دونوں حالتوں میں اس کے مجموعی استحقاق کا نصف دیا جائے گا اور وہ ہے ایک حصے کا ۳ اور معروف بیٹے کو پورا ایک حصہ ملیں

ان کے درمیان میراث سات حصے ہو کر تقسیم ہوگی، معروف بیٹے کو چار حصے اور غنی کو تین حصے ملیں گے۔ واللہ اعلم۔

## متفرق مسائل

میں نے امام اسماعیل بن عہد اللہ البیہقی رضی اللہ عنہ جنہوں نے مسوط لکھا حسین بن علی بن ابی طالب کی ایک جگہ میں تصریح کی اور مسائل کے نام سے اس کی شرح بھی لکھی ہے مسوط کتاب شرعی مسائل الجرد میں ایک باب غنی کے بارے میں دیکھا تو میں نے چاہا کہ اس کو فصل کے ساتھ مل کر دوں اور یہ شیخ کی اصل کتاب میں سے نہیں ہے، اور وہ باب الغنی ہے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ غنی کو اس کی پیشاب گاہ کی مناسبت سے میراث ملے گی اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ غنی مشکل کو ایسے احکام کے ضمن میں عورتوں میں شمار کیا جائے جن میں احتیاط کا تقاضا یہ ہو کہ اس کو عورتوں میں شمار کیا جائے اور جن میں احتیاط اس میں ہو کہ اس کو مردوں میں شمار کیا جائے ان میں اسے مردوں میں شمار کیا جائے ہے چنانچہ نماز میں نمود، ستر، مردوں کے پیلوں کو کھڑے ہونے سے مرد کی نماز کے فاسد ہونے کے احکام کے ضمن میں اس کا حکم دیا ہے جو عورت کا ہے۔ وہ مردوں کے پیچھے اور عورتوں کے آگے کھڑا ہوگا۔ ریشمی لباس پہننے کے ضمن میں اس کو مردوں میں شمار کیا گیا ہے چنانچہ وہ ریشمی لباس نہیں پہنے گا۔ جہاں سے کھڑے کھڑے ہیں وہ عورت کے مثل ہے۔ اگر مرد جائے تو تکبیر میں سے اسے تم دیا جائے گا اسے نہ کوئی مرد غسل دے گا اور نہ عورت دفن کے وقت اس کی قبر پر پردہ کیا جائے گا اور اس کی قبر میں اس کا کوئی زینہ، رقم، حرم داخل ہوگا (میت کو قبر میں اتارنے کے لیے)۔ اگر کوئی مرد عورت سے اس کو بوسہ دے دے تو وہ اس کی ماں سے شادی نہیں کر سکے گا۔ اگر اس کا باپ کسی عورت کے ساتھ اس کی شادی کر دے تو نامرد کی طرح اس کو ایک سال کی مسکت دی جائے گی۔ جیسے ذکر بریدہ اور اس عورت پر جس کی شرمگاہ میں ہڈی ہو بتان لگانے والے بعد لاگو نہیں ہوتی ویسے ہی اس پر بتان لگانے والے پر بھی لاگو نہیں ہوگی۔ ہر معاملے میں احتیاط ملحوظ رہے گی۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میرا ہر غلام آزاد ہے یا میری ہر باندی آزاد ہے تو اس سے کوئی مشکل آزاد نہ ہوگا کیونکہ حکایت ثابت ہے سو وہ تنگ سے راضی نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ یہ دونوں آئیں اس کے لئے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ جیسا کہ معروف قاضی ہے۔

اگر کوئی مشکل یہ کہے کہ میں مردوں یا عورتوں کو اس کی بات کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس پر اتمام ہے وہ ایک عورت کو خریدنے کا مثلاً یہ کہ وہ اپنے مال سے ایک باندی خریدنے کا خدمت کے لیے اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو بیت المال سے باندی خرید دی جائے گی کیونکہ یہ کام اہل اسلام کا ہے جو اس کے کاموں میں سے ہے۔

اگر کوئی غنی مشکل مر جائے اور کوئی مرد اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ وہ اس کی بیوی تھی اور عورتوں کی کسی پیشاب گاہ میں پیشاب کرتی تھی یا کوئی عورت گواہ قائم کر دے کہ وہ اس کا شہرہ ہمارے مردوں کی کسی پیشاب گاہ میں پیشاب کرتا تھا تو واقعی ان میں سے کسی کے حق میں فیصلہ نہیں ہے گا بھلا یہ کسی کی موت سے قبل گواہ قائم ہوئے ہوں اس صورت میں اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ مردان میں اس کے لیے خلیفہ مقرر نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ لوطائی میں حصہ لینے والے مرد کا حق

ہے اور اگر وہ لڑائی میں شریک ہو تو اسے کچھ مال دے دیا جائے کیونکہ کچھ مال ایک قسم کی اغانت ہے۔ اور اگر وہ قیدی بنالیا جائے تو اس کو قتل نہ کیا جائے۔ اس کو قسمت میں شامل نہ کیا جائے اور نہ ہی اس سے جزیہ لیا جائے کیونکہ یہ مردوں کے احکام میں سے ہے۔

کوئی آزادی وصیت کرے کہ فلاں عورت کے بیٹ میں جو بیچ ہے اگر وہ لڑکا ہو تو اس کو ایک ہزار درہم دے دیے جائیں اور اگر لڑکی ہو تو پانچ سو درہم دے دیے جائیں اور وہ بیچ غنئی شکل پیدا ہو تو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس کو پانچ سو سے زیادہ کچھ نہیں دیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اسے پندرہ سو کا نصف دیا جائے گا۔

فرمایا کہ ڈاڑھی کا ٹکھنا اس کے مرد ہونے کی دلیل ہے اور عورت کے پستان کی طرح پستان کا اہم ناجیب کہ ڈاڑھی داگے اور جنین اُٹا اس کے عورت ہونے کی دلیل ہے۔ دو غنئی شکل یا ہم شادی کر لیں باس طور کہ ایک مرد اور دوسرا عورت بن جائے تو نکاح میں توقف درست ہے تا آنکہ صورت حال واضح ہو جائے۔ اگر صورت حال کے واضح ہونے سے قبل وہ دونوں مرد بن جائیں تو ایک دوسرے کے وارث نہیں بنیں گے بوجہ مذکور۔

اگر کچھ گواہ کی غنئی کی بابت گواہی دیں کہ وہ لڑکا ہے اور بعض گواہ اس کے لڑکی ہونے کی گواہی دیں اور مقصود میراث ہو تو مرد کے کی بابت گواہی پر فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ یہ زیادہ قرین اثبات ہے۔ اگر مرد کا دھوئی کیا گیا ہو تو اس کے لڑکی ہونے کی بابت گواہی پر فیصلہ دیا جائے گا۔ اور اگر دھویدا کی چیز کا طالب نہ ہو تو میں گواہوں کو نہیں سنوں گا، واللہ اعلم بالصواب۔

## کتاب الوصایا

### قانون وصیت

LAW OF WILL

اس کتاب میں گفتگو مندرجہ ذیل موضوعات پر کی جائے گی:-

- وصیت کا جواز
- وصیت کا رکن
- وصیت کا مضمون
- رکن وصیت کی شرطیں
- عقد وصیت کی صفات
- وصیت کے احکام
- وصیت کن چیزوں سے باطل ہو جاتی ہے۔

**وصیت کا جواز** جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وصیت جائز نہ ہو کیونکہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کی اضافت بعد از موت کے وقت سے ہے اور موت ملکیت کو ختم کر دیتی ہے، سو یہ اضافت ملکیت کے ختم ہونے کے ساتھ قائم ہوتی ہے لہذا اس کا تعلق واقع ہونا مستحضر نہیں اس لیے یہ یعنی وصیت درست نہیں ہے، البتہ قرآن حکیم سنّت کریمہ اور اجماع سے اس کا جواز بطور استحسان لیا گیا ہے۔ قرآن حکیم سے یہ جواز آیت میراث میں اس ارشاد باری تعالیٰ سے لیا گیا ہے: یوصیٰکم اللہ فی اولادکم انی قولنا تعالیٰ... من بعد وصیۃ یوصیٰ بها او دیں...

... یوصیٰ بہا او دیں... تو موصون بہا او دیں... یوصیٰ بہا او دیں... (۴۰ النساء: ۱۱) یعنی تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ... اہل قرآن تعالیٰ... بعد اس کے کہ وصیت جو موت سے کی ہو پوری کر دی جائے یا اگر قرض ہو تو ادا کر دیا جائے... جب کہ وصیت جو ان عورتوں نے کی ہو پوری کر دی جائے یا اگر قرض ہو تو ادا کر دیا جائے... بعد اس کے کہ وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے یا اگر کوئی قرض ہو تو وہ ادا کر دیا جائے۔ اس میں میراث کو وصیت پوری کر دینے کے بعد مشروع کیا ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ وصیت جائز ہے۔ نیز اللہ سبحانہ و تعالیٰ فرماتا ہے: یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا شَہَادَةُ بَیِّنَتُكُمْ اِذَا حَضَرَ اَھْلُکُمُ الْمَوْتُ حِیْنَ الْوَصِیَّةِ اِثْنِیْ ذَا عَدْلٍ یَّتَمَلَّکُمْ اَوْ اَحْرَانِ مِنْ عَیْرِ کُمْ اِنْ اَسْتَوْصَوْ بِشَیْءٍ فِی الْاَرْضِ۔... (البقرہ: ۲۳۸) یعنی تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ... اہل قرآن تعالیٰ... بعد اس کے کہ وصیت جو موت سے کی ہو پوری کر دی جائے یا اگر قرض ہو تو ادا کر دیا جائے... جب کہ وصیت جو ان عورتوں نے کی ہو پوری کر دی جائے یا اگر قرض ہو تو ادا کر دیا جائے... بعد اس کے کہ وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے یا اگر کوئی قرض ہو تو وہ ادا کر دیا جائے۔ اس میں میراث کو وصیت پوری کر دینے کے بعد مشروع کیا ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ وصیت جائز ہے۔ نیز اللہ سبحانہ و تعالیٰ فرماتا ہے: یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا شَہَادَةُ بَیِّنَتُكُمْ اِذَا حَضَرَ اَھْلُکُمُ الْمَوْتُ حِیْنَ الْوَصِیَّةِ اِثْنِیْ ذَا عَدْلٍ یَّتَمَلَّکُمْ اَوْ اَحْرَانِ مِنْ عَیْرِ کُمْ اِنْ اَسْتَوْصَوْ بِشَیْءٍ فِی الْاَرْضِ۔... (البقرہ: ۲۳۸)

ایمان لائے ہو، جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آجائے اور وہ وصیت کر رہا ہو تو تم میں سے دو صاحبِ عدل آدمی گواہ بنائے جائیں، یا اگر تم سفر کی حالت میں ہو تو غیر لوگوں میں سے ہی دو گواہ بنائیے جائیں..... اللہ تعالیٰ نے وصیت کرنے کے وقت گواہ بنانے کی یہیں تلقین کی ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ وصیت مشروع ہے۔ جنان تک سنت سے جو لینے کا تعلق ہے تو وہ اس حدیث سے لیا گیا ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ یعنی سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی عیادت کی تو انہوں نے کہا: یا رسول اللہ میں اپنے گل مال کی وصیت کرنا چاہتا ہوں آپ نے فرمایا: نہیں، اس پر انہوں نے کہا اپنے دو تنائی مال کی آپ نے فرمایا: نہیں، انہوں نے کہا تو اپنے ایک تنائی مال کی آپ نے فرمایا: آپ نے فرمایا: اَتَلْتُمَا الْبَلْبُلَ وَالتَّنْتَنَ كَبْشِيرًا وَتَلْتُمَا اِنْ شَدَّحَ وَدَّ تَلْتُمَا اَحْبَبْنَا حَبِيرًا وَنَ شَدَّ عَصَاكَ عَالَةً يَتَلَفَعُونَ النَّاسُ وروی فقہاء، یسلفون الناس یعنی تنائی مال کا کہنا بہت ہے، اگر تم اپنے وارثوں کو تو گھر چھوڑ جاؤ تو وہ اس سے بہتر ہے کہ تم ان کو قلاش چھوڑ دو جو لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلے پھریں اور ایک روایت میں آیا ہے کہ غلیس چھوڑ جاؤ جو لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔ آپس تنائی مال کی وصیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جائز قرار دیا ہے۔ اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: اِنَّ لِلّٰهِ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی تَصَدَّقَ عَلَیْكَ بِشَلَّتْ اَسْوَا لَوْ لَمْ تَفِ اٰخِرَ اَعْدَاكَ فَرَادَا هَلْ اَعْدَاكَ مَقْصُودًا وَجَنَابًا مَقْصُودًا یعنی بیشک اللہ تبارک و تعالیٰ نے تمہاری انتہائے عمر میں تم پر تمہارے ایک تنائی مال کا صدقہ کر دیا ہے جس میں تم اپنے ذریعہ اعمال میں اضافہ کر سکو پس تم اس کا چھان چاؤ نہ کر دو۔ اس میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خبر دی ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہمیں ہماری انتہائے عمر میں ہمارے ایک تنائی مال کے ساتھ خاص کر دیا ہے تاکہ اس سے ہم زیادہ نیکیاں کما سکیں اور وصیت آخری عمر میں زیادہ نیکیاں کما سنے کے لیے ایک تنائی مال میں تصرف ہے، پس یہ مشروع ہے۔

رہا اجتماع تو امت کے لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے آج تک وصیت کرتے آئے ہیں بلکہ اس کے کہ کبھی کسی نے اس سے اختلاف کیا ہو، لہذا اس پر امت کا اجماع ہے۔ قرآن مجید، سنت کریمہ اور اجماع کی موجودگی میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ غلو و افراط، قیاس کی بھی ایک نوع اس کے جو از کی مشق اچھی ہے اور وہ یوں کہ انسان کو اس امر کی حاجت ہے کہ انسان کے اعمال کا خاتمہ سابقہ نیکیوں سے زیادہ نیکی پر ہو جیسا کہ حدیث اس امر کی ناظر ہے یا پھر یہ کہ اس کی زندگی میں جو کچھ ہیاں ہو میں ان کی تلافی ہو جائے اور ایسا وصیت کے ذریعے ہو سکتا ہے یہ معاملات محض بندوں کی حاجات کے پیش نظر ہی مشروع ہوئے ہیں، لہذا جب وصیت کی حاجت درپیش ہو تو اس کے جو از کا قول کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ اس سے بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ انسان کی ملکیت اس کی موت پر اس قدر مال پر سے زائل نہیں ہوتی جس قدر کہ اسے حاجت ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس قدر مال میں اس کی ملکیت برقرار رہتی ہے جس قدر کہ اس کے کفن و دفن کی تیاری کے لیے درکار ہو اور اس تبدل میں بھی برقرار رہتی ہے جس قدر کہ قرض ادا کرنے کے لیے درکار ہو اور



ہے اور وہ یہ کہ روایت میں متواتر حدیث کے منکر کی تکفیر کی جاتی ہے جب کہ عمل کے ظہور میں متواتر کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی۔ جو ہر اصول فقہ کے ایک معروف اصول کے بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس کو آیت موارثت نے منسوخ کیا ہے اور حدیث سے اس امر پر دلالت ملتی ہے چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ: **إِنَّا اللَّهُ مَبَاذِلُكَ وَتَعَالَىٰ أَعْطَىٰ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِرَسُولٍ**۔

یعنی پہلے شک اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دے دیا ہے پس کسی وارث کے حق میں کوئی وصیت نہ ہوگی۔ اور کل ذی حق حقه کا مطلب ہے کہ اس کا پورا حق، پس نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اشارہ اس طرف ہے کہ وارث کو جو میراث دی گئی ہے وہ اس کا کل حق ہے، لہذا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وصیت اٹھ گئی ہے اور اس کا حق وصیت سے میراث کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور جب یہ منتقل ہو گیا تو وصیت میں اس کا کوئی حق باقی نہ رہا جیسے قبل جب بیت المقدس سے کعبہ کی طرف منتقل ہو گیا تو بیت المقدس قبل نہ رہا اور جیسے دین ہے کہ جب وہ ایک نمے سے دوسرے نمے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو پہلے نمے میں باقی نہیں رہتا، اور جیسے تحقیقی حوالے میں ہوتا ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ وصیت والدین اور اقارب کے حق میں بدستور واجب ہے، جب کہ وہ کفر اور غلامی کی وجہ سے وارث نہ بننے ہوں اور یہ آیت اگرچہ اپنے مخرج میں عام ہے لیکن ایک حدیث سے اس سے والدین اور وارث، اقارب مستثنیٰ ہو گئے ہیں اور وہ حدیث نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ وارث کے حق میں کوئی وصیت نہیں ہے چنانچہ یہ حدیث قرآن حکیم کے عموم کی تخصیص کرنے والی ہے نہ کہ اس کی ناسخ اور تخصیص پر محمول کرنا نسخ پر محمول کرنے سے اولیٰ ہے۔ البتہ جمہور مفسرین کا کہنا ہے کہ ابتداء میں وصیت مسلم والدین اور اقارب کے حق میں فرض تھی پھر یہ حدیث ابی قلزہ سے منسوخ ہو گئی۔ اہل انام میں سے بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ اگر اس کے ذمے حج یا زکوٰۃ یا غنہ یا کوئی اور واجب ہو تو اس کی بابت وصیت کرنا واجب ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر واجب نہیں بلکہ جائز ہے فقیر ابو الفیث نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

چنانچہ ایک اس کے مستحب ہونے پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو علماء کا کہنا ہے کہ اگر اس کا مال تحلیل ہو اور اس کے ورثہ اور عریب ہوں تو افضل یہ ہے کہ وہ وصیت نہ کرے، جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حدیث سعد رضی اللہ عنہ میں یہ ارشاد ہے کہ: **اگر تو اپنے وارثوں کو تو نگہ چھوڑے تو میرے حق میں بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ تو انہیں مجلس چھوڑے اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلا میں**۔ علاوہ ازیں اس صورت میں وصیت خبروں کے ساتھ صلہ ہے اور وصیت کو ترک کرنا اقارب کے ساتھ صلہ ہے اور یہ اولیٰ ہے اور اگر اس کا مال کثیر ہو تو اس صورت میں اگر اس کے ورثہ اور عریب ہوں تو افضل یہ ہے کہ ایک نہائی سے کم مال میں وصیت کرے اور مال کو اپنے وارثوں کے لیے چھوڑ دے کیونکہ اگر مال کثیر ہو تو ورثہ کا کثرت تہائی مال سے چھ مال کا ہے گا یعنی ورثہ تہائی مال، اس سے حاصل ہو جائے گی لیکن مال کے تحلیل ہونے کی صورت میں حاصل نہیں ہوگی۔ پانچویں حصہ وصیت چوتھائی مال کی وصیت سے فضل ہے اور چوتھائی مال کی وصیت تہائی مال کی وصیت سے فضل ہے کیونکہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میرے نزدیک پانچویں حصے کی وصیت چوتھائی مال کی وصیت

سے زیادہ پسندیدہ ہے اور جو قتالی کی وصیت کرتا تہائی کی وصیت کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے اور جس نے تہائی کی وصیت کر دی اس نے کوئی چیز باقی نہ چھوڑی یعنی اس نے اپنے حق میں سے کچھ باقی نہ چھوڑا کیونکہ تہائی مال اس کا حق ہے تو جب اس نے تہائی مال کی وصیت کر دی تو اس نے ان کے لیے اپنے حق میں سے کچھ بھی نہ باقی چھوڑا سیدنا البرکات سیدنا عمر اور سیدنا عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میں وصیت میا نہ دی ہے، جو قتالی میں وصیت مشتقت ہے از تہائی میں وصیت علم ہے۔ اور اگر مال کے ورثہ تو نگہوں تو تہائی مال کی وصیت افضل ہے، پھر تہائی مال کی وصیت غیر وارث رشتہ داروں کے حق میں کرنا عزیزوں کے حق میں کرنے سے افضل ہے اور دشمنی رکھنے والے رشتہ دار کے حق میں وصیت دوستی رکھنے والے رشتہ دار کے حق میں وصیت سے افضل ہے کیونکہ دشمنی رکھنے والے پر صدمہ فراغت اس کے قریب تر اور ریاضت زیادہ دور ہے۔ اس کی نظیر رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا اس شخص کو یہ ارشاد ہے جس نے ایک غلام خرید کر اس کو آزاد کر دیا تھا کہ اگر وہ تیرا شکر یہ ادا کرے تو وہ اس کے حق میں خیر اور فساد کے حق میں شر ہے اور اگر وہ تیری ناشکری کرے تو یہ اس کے حق میں شر اور تیرے حق میں خیر ہے۔ علاوہ انہیں دشمنی رکھنے والے رشتہ دار کے حق میں وصیت دشمنی کو دور کرنے اور رشتہ داری کو منقطع کرنے سے بچانے کا ایک ذریعہ ہے، لہذا یہ اہل حق ہے۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب دونوں فریق تفصیلت امین اور حاجت میں یکساں ہوں اور ان میں سے ایک دشمنی رکھتا ہو اور اگر ان دونوں میں سے دوستی رکھنے والا رشتہ دار زیادہ پاکباز، صالح اور حاجت مند ہو تو اس کے حق میں وصیت کرنا افضل ہے کیونکہ اس کے حق میں وصیت کرنا اللہ تبارک و تعالیٰ کی اطاعت میں مدد دیتا ہے۔

**وصیت کا رکن** جہاں تک وصیت کے رکن کا تعلق ہے تو اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے مینوں اثر رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس کا رکن ایک باب قبول ہے، ایک باب مرضی (وصیت کرنے والے کی طرف سے اور قبول موعیٰ لڑ جس کے حق میں وصیت کی گئی کی جانب سے) جب تک یہ دونوں بیک وقت موجود نہ ہوں گے رکن پورا نہ ہوگا۔ اگر آپ چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ وصیت کا رکن موعیٰ کی طرف سے ایک باب اور موعیٰ لڑ کی طرف سے رد نہ کرنا ہے اور وہ لوں کا اس کی طرف سے رد کیے جانے سے مالومی واقع ہو جائے اور مسائل کی تحریر کے لیے یہ آسان تر ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ امام زفر رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ رکن صرف موعیٰ کی طرف سے ایک باب ہے۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ موعیٰ لڑ کی ملکیت دارث کی ملکیت کے مانند ہے کیونکہ ہر دو ملکیت موت سے منتقل ہوتی ہے، پھر دارث کی ملکیت اس کے قبول کی محتاج نہیں ہے تو ایسے ہی موعیٰ لڑ کی ملکیت ہوگی۔ اور ہماری دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ **وَأَنْ يَكُنْ يَوْزُ مَا فِي الْأَلْمَسَةِ** یعنی اوردیہ کہ انسان کے لیے نہیں ہے مگر جس کی وہ کوشش کرے تو اس کا ظاہر مفہوم یہ ہے کہ انسان کے لیے ہمدوں اس کی کوشش کے کچھ نہ ہو تو اگر موعیٰ لڑ کے لیے ملکیت بغیر قبول کے ثابت ہو تو یہ بغیر اس کی کوشش کے ثابت ہوگی اور یہ موعیٰ ہے بجز اس کے کہ جس کو کسی دلیل سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہو۔ علاوہ انہیں اس کے قبول کے



بغیر اس کے لیے ملکیت کے ثابت ہونے کا قول اس کیلئے دو اعتبار سے ضرر کا موجب بنے گا ایک تو اس طرح کہ اس سے اس کو احسان جتانے کا ضرر لاحق ہوگا، اسی لیے موصوبہ (رحم) جس کے حق میں ہر بنیاد کیا گیا ہے اس کے حق میں ملکیت کا ثابت ہونا اس کی طرف سے ہر کوئی قبول کرنے پر موقوف ہے تاکہ احسان جتانے کے ضرر کو دور کیا جائے اور دوسرے اس طرح کہ موصی بہ (وہ چیز جس کی وصیت کی گئی ہے) ایسی چیز ہو سکتی ہے کہ جس سے موصی کو ضرر پہنچے جیسے نابینا، اناج اور معدود غلام، وغیرہ۔ اسی چیز کی طرف (امام محمدؒ نے) کتاب الاصل میں اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر اس نے نابینا غلاموں کی وصیت کی ہو تو کیا قبول کرنا اس پر واجب ہوگا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے اور اس طرح ان کے نان و نفقہ کا وہ حصے دار ہوگا بغیر اس کے کہ ان کی طرف سے اس کو کوئی فائدہ پہنچے پس اگر اس کی طرف سے قبول کیے بغیر اس پر ملکیت لازم ہو جائے تو اس کو ضرر لاحق ہو جائے گا بغیر اس کے کہ اس کو خود اس نے اپنے اوپر لازم کیا اور بغیر اس کے کہ اس پر اس کو کسی ایسے شخص نے لازم کیا ہو کہ جس کو ایسا کرنے کی ولایت (AUTHORITY) حاصل ہے، کیونکہ موصی کو کسی پر ضرر لازم کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے لہذا یہ امر لازم نہ ہوگا وارث کی ملکیت اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ ان اس کا لازم ہونا اس وقت کی طرف سے لازم کیے جانے کی وجہ سے ہے کہ جس کو لازم کرنے کی ولایت حاصل ہے اللہ و اللہ تبارک و تعالیٰ پس یہ قبول پر موقوف نہیں ہے، جیسے ان جملہ احکام میں ہر تائب جو ابتدائی طور پر شریعت کے لازم کرنے سے لازم ہو جاتے ہیں۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وصیت شدہ غلام موصی کا ذی رحم محرم ہو تو جب تک وہ اس کو قبول نہ کرے یا قبول کیے بغیر مرد جائے وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ ملکیت کے بغیر آزادی ممکن نہیں اور قبول کیے بغیر یا عدم رد اور اس کی طرف سے رد کرنے کی بابت مایوسی واقع ہوئے بغیر ملکیت نہیں بنتی اور یہاں اس کی طرف سے قبول نہیں پایا گیا اور نہ ہی جب تک وہ زندہ ہے رد کرنے کی بابت مایوسی واقع ہوئی ہے، لہذا وہ آزاد نہیں ہوگا۔ اگر موصی مر جائے اور موصی کو قبول کرنے سے ستم بیشتر مر جائے تو آزاد نہ ہوگا، موصی کے وارثوں کی ملکیت بن جائے گا جبکہ ایک قیاس یہ ہے کہ وصیت باطل ہو جائے اور دوسرا قیاس یہ ہے کہ اس کے وارثوں کو اختیار حاصل ہو کہ چاہیں تو وہ قبول کر لیں اور چاہیں تو رد کر دیں۔ پہلے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ قبول عقد کے دور میں اس سے ایک ہے اور موت سے یہ رکن فوت ہو گیا لہذا دوسرا رکن یعنی ایجاب باطل ہو جائے گا جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص بیچ کا ایجاب کرے اور خریدار قبول سے قبل مر جائے تو ایجاب باطل ہو جائے تاکہ بیچ کا ایجاب کرے پھر قبول کرنے سے قبل موصوبہ کی موت واقع ہو جائے تو ایجاب باطل ہو جائے تاکہ بیچ کا ایجاب کرے پھر بیچ کا ایجاب کرے اور دوسرے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ موصی کو اپنی زندگی میں قبول یا رد کرنے کا اختیار حاصل تھا پس اس کی موت کے بعد اس کے وارث اس کے قائم مقام ہو جائیں گے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ دو کھنوں میں سے ایک رکن موصی کی طرف سے ہے اور وہ ہے اس کا رد کرنا اور یہ اس کی طرف سے رد کرنے کی بابت مایوسی واقع ہونے سے ہوتا ہے اور یہ (مالوسی) اس کی موت سے حاصل ہو گئی لہذا رکن پر راسخ کیا۔ چنانچہ تک قبول کرنے کی عبارت کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ موصی کی طرف سے قبول یعنی شرط نہیں ہے بلکہ رد کرنے کا

ماہر سی کے واقع ہو جانے کے واسطے اس کو شرط بنایا گیا ہے اور یہ مایوسی تو مومی ر کی مرمت سے حاصل ہو گئی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ مومی لکے پہلے اپنی اس باندی کی وصیت کرے جس نے نکاح کے بعد اس کے بچے کو جنم دیا ہو تو وہ اس کی اُم ولد نہیں بنے گی جب تک کہ وہ اس کی وصیت کو قبول نہ کرے یا قبول کرنے سے پیشتر اس کی موت واقع ہو جائے، تو جب وہ مر جائے گا وہ اس کی اُم ولد ہو جائے گی کیونکہ وہ اس باندی کا مالک ہو گیا ہے جس نے نکاح کے بعد اس کے بچے کو جنم دیا، پس وہ اس کی اُم ولد ہو جائے گی اور نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اور اگر مومی لکہ کو وصیت کا علم نہیں تھا حتیٰ کہ وہ مر گیا یا اسے علم تھا لیکن اس نے اس کو قبول نہیں کیا تھا، یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو گئی تو اس کا حکم اسی قیاس اور استحسان کے مطابق ہوگا جس کا ذکر ہم کچھ پہلے ہیں۔ اور اگر وہ زندہ ہو اور اسے وصیت کا علم نہ ہو اور وہ نکاح کے بعد اس سے بشارت کرتا ہو اور اس نے اس کے بچوں کو جنم بھی دیا ہو پھر اسے وصیت کا علم ہو جائے تو اسے اختیار حاصل ہوگا، چاہے وصیت کو قبول کر لے جس کے بعد وہ باندی اس کی اُم ولد ہو جائے گی اور اس کے بچے آزاد ہوں گے، بشرطیکہ وہ تہائی مال میں سے نکلتے ہوں، اور چاہے تو وہ اس کو قبول نہ کرے، پھر وہ باندی اس کی اُم ولد نہ بنے گی کیونکہ اس کا قبول شرط ہے، پس اگر وہ قبول کر لے تو وہ باندی اس کی اُم ولد ہو جائے گی کیونکہ قبول کرنے سے وہ اس کا مالک بن گیا ہے، اور اگر کسی دوسرے کی باندی کے بطن سے بعد از نکاح کسی کے بچے پیدا ہو جائیں پھر وہ اس باندی کا مالک بن جائے تو وہ اس کی اُم ولد ہو جاتی ہے اور اس کے بچے آزاد ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ تہائی مال میں سے نکلتے ہوں، کیونکہ قبول کر لینے سے مومی کی موت کے وقت سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، لہذا یہ بات واضح ہو گئی کہ باندی پر اس کی ملکیت اس وقت سے ثابت ہے جیسے غید کی شرط والی بیع میں ہوتا ہے، کا اجازت سے حکم ثابت ہو جاتا ہے اور وہ ہے بیع کے وقت سے ملکیت ہونا، ایسے ہی زبیر بکٹ شے میں ہوگا۔ اور جب ملکیت مومی کی موت کے وقت سے ثابت ہو گئی تو اسی وقت سے نکاح کے فاسد ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بچے کو ملک میں کے بستر پر پیدا ہونے میں پس وہ وصیت کے تحت داخل ہو گئے، لہذا وہ وصیت کو قبول کرے ان کا مالک ہو جائے گا، اس لیے اگر وہ تہائی مال میں سے نکلتے ہوں تو آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر اس نے وصیت کو قبول نہ کیا ہو تو باندی مومی کے وارثوں کی ملکیت ہوگی اور بچے غلام ہوں گے کیونکہ غلامی اور آزادی کے معاملے میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ اگر وہ دعا دیوں کے حق میں تہائی مال کی وصیت کرے، مومی وفات پا جائے، ان دعا دیوں میں سے ایک وصیت کو رد کر دے اور دوسرا قبول کر لے تو دوسرے آدمی کو وصیت میں سے اس کا حصہ ملے گا کیونکہ اس نے تہائی مال کی نسبت ان دونوں سے کی تھی اور یہ نسبت نصف تھی، پس ہر دو کے لیے تہائی مال کا نصف ہو گیا، تو جب ان میں سے ایک نے وصیت کو رد کر دیا تو اس نے اپنے نصف حصے کو رد کیا اور دوسرا نصف اس کے حق میں ساقی کے لیے ہر قرار ہوا جس نے وصیت کو قبول کیا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص دو آدمیوں کے حق میں ایک ہزار روپے کا اقرار کرے، ان میں سے ایک آدمی اس کے اقرار کو رد کر دے تو اس کا رد کرنا صرف اس کے اپنے حصے میں مؤثر ہے اور دوسرے کو اقرار کر دہ رقم کا نصف

ملے گا ایسے ہی یہاں ہوگا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ ایک کے لیے تہائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے بھی تہائی مال کی وصیت کرے مگر اس کو روک دے اور دوسرا قبول کر لے تو پورا تہائی مال اس کو ملے گا جس نے وصیت کو قبول کیا، البتہ اگر اس کا ساتھی بھی قبول کر لے تو تہائی مال ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، مزاحمت کی ضرورت کی وجہ سے کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے۔ اور جب ایک روک دے تو مزاحمت داخل ہو جائے گی، لہذا پورا تہائی مال اس کا ہوگا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قبول عقد وصیت میں رکن ہے تو قبول کا وقت موصیٰ کی موت کے بعد اور اس کی موت قبل قبول یا روکنا کوئی حکم نہیں، حتیٰ کہ اگر وہ اس کی موت قبل روک دے چراغ کی موت کے بعد قبول کرے تو اس کا قبول کرنا درست کیونکہ وصیت موت کے بعد ملک کا ایجاد ہے اس لیے قبول یا روکنا اسی طرح معتبر ہوگا، جیسے ایجاد ہے کیونکہ وہ جواب ہے اور جواب تو سوال کے پیش ہونے کے بعد ہی دیا جاتا ہے، اس کی نظر یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ جب کل آئے گی تو ایک ہزار روپے تم کے عوض مطلق ہوگی، اس مسئلے میں قبول یا نہ کرنا اختیار کل کے آنے پر ہوتا ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا، لہذا جب کوئی متصرف بعد از موت ایجاد واقع ہو تو اس کا قبول بھی موت کے بعد ہی معتبر ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**وصیت کا مفہوم** | جاں نیک وصیت کے مفہوم کو بیان کرنے کا تعلق ہے تو وصیت نامہ ہے اس چیز کا کہ اس کا ایجاد موصیٰ اپنے مال میں اپنی موت کے بعد کرتا ہے اور اس طرح وصیت، بیع، اجارہ اور ہبہ سے مختلف ہے کیونکہ ان میں سے کسی چیز کا ایجاد موت کے بعد ممکن نہیں ہے؛ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ان میں سے کسی چیز کا ایجاد بعد از موت کرے تو وہ باطل ہوتا ہے۔ کئی علیار محنت لے وصیت کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ چیز ہے جس کا ایجاد موصیٰ نے اپنے مال میں رضا کا راہ طور پر کیا ہو، اپنی موت کے بعد یا اپنے اس مرض میں جس میں اس کی موت واقع ہوئی، سو کئی کا قول کہ یہ وہ چیز ہے کہ موصیٰ اپنے مال میں اپنی موت کے بعد رضا کا راہ طور پر جس کا ایجاد کرنا ہے اس میں تمام وصیتیں شامل نہیں ہوتیں کیونکہ وصیت کے تحت وہ واجب عبادات نہیں آتیں جو موت سے وصیت کے بغیر ساکت ہو جاتی ہیں، جیسے حج، زکوٰۃ اور کفارت وغیرہ، لہذا یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ کئی کا یہ قول کہ ایجاد اپنے مرض میں تو یہ مدغم ہے اور یہ فاسد ہے۔ اسی طرح انسان کا اپنے مرض الموت میں اپنے مال سے تبرع کرنا، جیسے قلام کو آزاد کرنا، ہبہ، عباۃ، کفارہ اور صفاں درک ہے، فی الحقیقت وصیت نہیں ہے کیونکہ ان تصرفات کا حکم موت سے پہلے فوراً طور پر نافذ العمل ہوتا ہے جب کہ وصیت کا حکم بعد از موت وقت تک مؤخر ہوتا ہے، لہذا مریض کی طرف سے یہ تصرفات فی الحقیقت وصیت نہیں ہیں البتہ تہائی مال کے اعتبار کے حق میں ان کو وصیت مانا جاتا ہے، لیکن اگر یہ کہہ جائے کہ یہ حقیقی وصیت ہیں تو یہ بات غلط ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ چاہے تہائی یا چوتھائی مال کی وصیت کرے اور اپنے مال کی اس مقدار کا ذکر وہ شارع یا مصلحین طور پر کرے تو اس کے مال میں سے جس قدر مال کا موصیٰ کو حق ہوگا وہ اس کا وہ مال ہوگا جو موت کے وقت ہوگا ذکر وہ مال جو وصیت کرنے کے وقت تھا۔ چنانچہ اگر وہ اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور وصیت کرنے کے دن اس کا مال تین ہزار روپے ہے، ہزار روپے فوت ہوا تو اس روز تین سو (روپے) ہو تو ہوگا

صرف ایک سو روپے) کا مستحق ہوگا۔ اور اگر وصیت کرنے کے روز اس کا کوئی مال نہ ہو پھر وہ مال کسے نہ اس کے بعد فوت ہو جائے تو موسیٰ لہ کو اس کی موت کے دن کے مال کی ایک تہائی ملے گی۔ اور اگر وصیت نہ کرے دن اس کے پاس مال ہو پھر وہ مر جائے یاں حال کر اس کے پاس کچھ مال نہیں تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی۔ ایسا اس لیے ہے۔ جیسا کہ پہلے بتا چکے ہیں، کہ وصیت اپنی قلیلک ہے جو موت کے وقت کی طرف مضاف ہے لہذا موسیٰ لہ اس مال کا مستحق ہے جو موسیٰ کی موت کے وقت اس کی ملکیت ہو اور اس وقت سے اتنا فائدہ رکھنے والی وصیت ایسے ہے کہ جیسے اسی وقت کی گئی ہے، گو یا کہ اس نے موت کے وقت کہا کہ فلاں شخص کے لیے میرا تہائی مال ہے، پس اس وقت جو مال اس کی ملکیت میں ہے اس کا اختیار کیا جائے گا نہ کہ اس سے پہلے کا۔

ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت نقل کی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر کوئی شخصیت وصیت کرتے ہوئے کہے کہ فلاں شخص کے لیے میری بکریوں میں سے ایک بکری ہے یا میرے گھوڑے درختوں میں سے ایک درخت ہے یا میری باندیوں میں سے باندی ہے اور یہ نہ کہے کہ میری ان بکریوں میں سے یا میری ان باندیوں میں سے یا میرے ان درختوں میں سے تو یہ وصیت موسیٰ کی موت کے وقت واقع ہوگی۔ وصیت کرنے کے دن واقع نہیں ہوگی، چنانچہ اگر اس کی وہ بکریاں مرجائیں یا ان کو فروخت کر کے وہ ان کی بکر دوسری بکریاں خریدے، یا اس کی باندیاں مرجائیں اور ان کی جگہ وہ دوسری باندیاں خریدے یا گھوڑے کے درختوں کو فروخت کر کے دوسرے درخت خریدے تو موسیٰ لہ کو اس کی موت کے دن جو درخت اس کے ہوں گے ان میں سے ایک درخت ملے گا اور وارثوں کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کے بجائے کوئی اور درخت اس کو دیں، 'ہو نہ گورہ' یعنی یہ کہ وصیت ایک ایسا عقد ہے جو موت کی طرف مضاف ہے، گو یا کہ اس نے اس حالت میں کہا کہ میری بکریوں میں سے ایک بکری فلاں کے لیے ہے، پس وہ موجودہ بکریوں میں سے ایک بکری کا خدا رہے نہ کہ مائل میں سے۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر موسیٰ کی موت سے قبل بکریاں بچے دیں، یا اس کی موت سے قبل باندیاں بچیں تو ختم دیں اور اولاد یا بیٹی ماؤں کے ساتھ شامل ہو جائے پھر موسیٰ مرجائے تو وارثوں کا اختیار ہوگا کہ چاہیں تو ماؤں میں سے اس کو دے دیں اور چاہیں اولاد میں سے دے دیں کیونکہ مرچنے وقت بکری اور باندی کا نام سب پر صادق آتا ہے، لہذا اولاد سے ذریعے حاصل ہونے والا نیا مال ایسے ہی ہے جیسے خرید کے ذریعے حاصل ہونے والا نیا مال۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وارث اس کی بکریوں میں سے ایک بکری اس کو دینا اختیار کریں جب کہ ان بکریوں کی ایسی اولاد بھی ہو جس کو انہوں نے موسیٰ کی موت کے بعد ختم دیا تو ان کی اولاد ان بکریوں کے تابع ہوگی، اسی طرح ان کا اولاد اور ان کا دودھ بھی ان کے تابع ہوگا۔ کیونکہ وصیت، اگرچہ غیر معین بکری سے متعلق ہے لیکن وارثوں کی جانب سے تقسیم اس امر کی وضاحت ہے کہ یہ معین بکری ہی وہ بکری ہے جس کی بابت وصیت کی گئی، گو یا کہ وصیت تو ابتدائی طور پر ہی اسی معین بکری کے لیے واقع ہوئی تھی، لہذا موسیٰ کی موت کے بعد جو کچھ اس میں موجود وہ موسیٰ لہ کا ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ موسیٰ کی موت سے قبل جو بچے پیدا ہوئے ان پر موسیٰ لہ کا کوئی حق نہیں ہے کیونکہ وصیت کا اعتبار موت کے وقت کیا جاتا ہے، لہذا موت سے قبل جو بچے پیدا ہو گئے وہ وارثوں کی ملک میں پیدا ہوگا، اسی طرح موت سے قبل منسلک اولاد اور منسلک دودھ کا حکم ہے، 'ہو نہ گورہ' اور اگر وہ اس سے منسلک ہو تو اس پر موسیٰ لہ کا کوئی حق ہوگا خواہ وہ موت سے

قبل ہی پیدا ہو کر اس کی خدا کا نہ طور پر تخلیک نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسف کا کتاب ہے کہ اگر موسیٰ کے بعد پیدا ہوتی تو وہ اسے یاد دہود کو دینا و استمال کر لیں تو ان پر اس کا ضمانت عائد ہوگا کیونکہ موسیٰ نے اصل (یعنی بکری) کا مالک بٹھنے کے ساتھ اس کا بھی مالک بن گیا۔ پس لہذا اس کے خلاف پر ضمان واجب ہوگا۔ امام ابو یوسف نے کہا کہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اپنی ان بکریوں میں سے ایک بکری اس کے لیے وصیت کی، یا اپنی ان باندیوں میں سے ایک باندی وصیت کی یا یہ کہے کہ میں نے اپنی ان دو باندیوں میں سے ایک باندی اس کے لیے وصیت کی تو اس کی یہ وصیت انہیں بکریوں اور انہیں باندیوں میں جوگی کیونکہ اس نے موسیٰ بہ کو معین کر دیا ہے اور وہ اس کی اشارہ کردہ بکریوں میں سے ایک بکری ہے، چنانچہ اگر وہ بکریاں مر جائیں یا وہ ان کو فروخت کر دے تو وصیت باطل ہو جائے گی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ یہ کہے کہ میں نے یہ بکری یا یہ باندی وصیت کی اور وہ ہلاک ہو جائے۔ اگر بکریاں یا باندیاں موسیٰ کی زندگی میں بچے برس، پھر در ثانی اس کو اولاد میں سے دینا چاہیں تو ان کو اس کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ وصیت اشارہ کردہ معین چیز سے متعلق ہے، اور اگر در ثانی ان باندیوں میں سے ایک باندی اس کو دے دیں تو وہ اس کی اس اولاد کا مستحق نہ ہوگا جو موسیٰ کی موت سے قبل پیدا ہوئی کیونکہ وصیت اس میں واجب نہیں ہوتی، کیونکہ وصیت کردہ چیز کی ملکیت موسیٰ کی موت کے بعد منتقل ہوتی ہے اور جو کچھ اس کی موت سے پہلے پیدا ہوتا ہے وہ وصیت کی ملکیت میں پیدا ہوتا ہے لہذا اس پر وارثوں کا حق ہوگا۔ اور جو کچھ موسیٰ کی موت کے بعد پیدا ہو۔ اس پر موسیٰ نہ کا حق ہوگا کیونکہ موسیٰ کی موت پر وہ اس (یعنی بچے کی ماں) کا مالک بن گیا ہے لہذا بچہ اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے۔ امام ابو یوسف نے کہا کہ اگر کبھی مائیں مر جائیں ماسوا ایک کے تو وصیت اس میں متعین ہو جائے گی کیونکہ وصیت کے متعلق ہونے میں کوئی اس کی مزاحمت کرنے والا باقی نہیں رہا کیونکہ مزاحمت کے انتفاء کی وجہ سے وصیت متعین ہو گئی۔ اور اگر کبھی مائیں مر جائیں جب کہ ان کی وہ اولاد باقی ہو جو موت کے بعد پیدا ہوئی، یا کبھی بچے درخت جل جائیں لیکن ان کا پھل باقی ہو جو موت کے بعد پیدا ہوا تو وارثوں پر واجب ہوگا کہ وہ اس کو ایک باندی کی اولاد اور ایک گھوڑا پھل دیں کیونکہ وصیت اس (باندی یا درخت) سے متعلق تھی لہذا موسیٰ کی موت کے بعد پیدا ہونے والے بچے یا پھل میں اس کا استحقاق ظاہر ہوگا۔ لہذا جب مال ہلاک ہو جائے گی تو بچے پر حق بدستور باقی رہے گا، لیکن موسیٰ کی موت سے قبل پیدا ہونے والے (بچے یا پھل) میں اس کا استحقاق ظاہر نہیں ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علوہم۔

## رکن کی شرطیں

جہاں تک رکن کی شرطوں کا تعلق ہے تو ان میں سے کچھ جو خود رکن سے متعلق ہیں، بعض کا تعلق موسیٰ سے ہے، بعض کا موسیٰ کے لئے اور بعض کا موسیٰ پر ہے۔

**رکن سے متعلق شرط** جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو خود رکن سے متعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ قبول ایجاب کے موافق ہو اور اگر وہ ایجاب سے مختلف

ہو تو قبول درست نہ ہوگا کیونکہ جب وہ اس سے مختلف ہوگا تو اس کے ساتھ ربط نہ ہوگا پس بطریق قبول کے غالی ایجاب نہ کیا۔ لہذا رکن کی شرائط ہیں اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر موسیٰ دو آدمیوں کے کہے کہ یہ باندی میں نے تم دونوں کے لیے وصیت کر دی، موسیٰ کی موت کے بعد ان میں سے ایک آدمی قبول کر لے اور دوسرا اس کو رد کر دے تو یہ قبول درست نہ ہوگا کیونکہ اس نے ان دونوں کے لیے وصیت کی تھی، سو ہر دو کے حق میں نصف باندی کی وصیت تھی اور وہ باندی

ان دونوں میں مشترک تھی اگر وہ دونوں قبول کر لیتا لیکن جب ایک نے رد کر دیا تو شرط نہیں پائی گئی اور وہ شرط ہے  
 دو حق کا قبول، لہذا وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر موصی اس باندی کو ایک آدمی کے لیے وصیت کرے۔  
 موصی کی موت کے بعد ان میں سے ایک تو وصیت کو قبول کر لے اور دوسرا رد کر دے تو نصف موصی لے سکے  
 لے اور نصف موصی کے وارثوں کے لیے ہوگی کیونکہ اس نے ہر دو کے لیے جدا گانہ طور پر وصیت  
 کی تھی لہذا ان دونوں کا کٹے قبول کرنا شرط نہیں ہے، پس جب موصی کی موت کے بعد ایک نے رد کر دیا تو ایسے  
 حق میں رکن مکمل نہیں ہوا لہذا اس کے حق میں ایجاب باطل ہو گیا اور اس کا حصہ موصی کے وارثوں کی طرف چل گیا۔  
 سو دوسرے آدمی کی طرف سے قبول درست ہے، اس لیے وہ نصف وصیت کا مستحق ہے۔ اس کی مثال ایسے  
 ہے کہ جیسے قطع کے دو حقداروں میں سے ایک حقدار شفعہ کے عدالتی فیصلے کے بعد اپنے حق شفعہ سے دست  
 بردار ہو جائے تو وہ نصف خریدار کا ہو جائے نہ کہ دوسرے حقدار شفعہ کا۔

جن شرطوں کا تعلق موصی سے ہے تو اس کی کئی قسمیں ہیں: ۱۔ انجملہ یہ ہے کہ وہ مال اور اس سے مستحق چیزوں  
 میں وصیت کا تبرع (احسان) کرنے کی اہلیت رکھنا ہو کیونکہ مال ذفرہ کی وصیت موت کے بعد اس کے تبرع  
 کا ایجاب کرنا ہے، اس لیے تبرع کی اہلیت کا ہونا ناگزیر ہے، پس بچے اور پاگل کی وصیت درست نہ ہوگی۔  
 کیونکہ یہ تبرع کی اہلیت نہیں رکھتے، اس لیے کہ تبرع ایسے تصرفات میں سے ہے جو عاقلہ و عذر رساں ہیں کیونکہ  
 ان کے مقابلے میں کوئی دنیوی بدلہ تو ہے نہیں۔ یہ ہمارا ذہنی اعتراف کا مسک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے  
 دوا قول میں سے ایک قول یہ ہے کہ باعث ثواب کاموں کی بابت ما قبل بچے کی وصیت درست ہے۔  
 امام شافعیؒ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک یاٹھ لڑکے کی وصیت  
 کو جائز قرار دیا تھا اور باغی سے مراد ہے وہ جو بلوغت کے قریب پہنچ گیا ہو۔ علاوہ ازیں، اس کی وصیت میں  
 اس کی مصلحت ہے کیونکہ اس کو اس پر اجر و ثواب ملتا ہے اور اگر وہ وصیت نہ کرے تو اس کی ملکیت  
 وارثوں کے حق میں بغیر کسی ثواب کے داخل ہو جائے گی، کیونکہ وہ جبراً داخل ہو جاتی ہے، خواہ وہ چاہے یا نہ  
 چاہے، لہذا یہ صرف اس کے حق میں نفع بخش ہے پس یہ نفلی نماز اور نفلی روزے کے مانند ہے۔ امام شافعیؒ کے  
 اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے جائز قرار دینے کا تعلق ہے تو ممکن ہے کہ  
 اس بچے کی وصیت اس کی تجنیز و تکفین اور خزانے کی بابت ہو اور بچے کی ایسے امور کی بابت وصیت ہمارے  
 نزدیک بھی جائز ہے کیونکہ یہ امور تو وصیت کے بغیر بھی ثابت ہیں۔ رہا ان کا یہ قول کہ اس کو اس کا بدلہ ملتا ہے  
 اور وہ بدلہ ہے اجر و ثواب تو یہ بات تسلیم لیکن یہ دنیوی بدلہ نہیں ہے لہذا بچہ اس تصرف کا مجاز نہیں ہے۔  
 جیسے صدقہ میں ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، اس میں تضاد پایا جاتا ہے۔ کیونکہ جیسے اس کو وصیت  
 پر ثواب ملتا ہے ایسے ہی وارث کے لیے مال چھوڑ جانے پر بھی ثواب ملتا ہے بلکہ بعض اموال میں تو یہ  
 اولیٰ ہے، بلکہ اس کے جو ہم سابقین میں یا ان کے بچے ہیں۔ اس کے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس کی موت  
 بلوغت سے قبل واقع ہوئی ہے یا اس کے بعد کیونکہ وصیت باطل واقع ہوتی ہے لہذا بلوغت کے  
 ساتھ بدل کر جائز نہ ہوگی مگر نئے سرے سے کرنے پر جائز ہو سکتی ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا  
 کہ بچے کو تجارت کرنے کی اجازت حاصل ہے یا وہ اس سے محروم ہے کیونکہ وصیت باب تجارت  
 میں سے نہیں ہے، اس لیے کہ تجارت مال کا مال سے تبادلہ ہے۔ اگر وصیت کی اعانت وہ بلوغت  
 کے بعد کے وقت سے کرے، مثلاً وہ کے کہ جب میں باغ ہو جاؤں اور ہر چراؤں تو میرا حقانی مال

فلاں شخص کے لیے ہو گا تو یہ وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ اس کا قول صحیح واقع نہیں ہوا لہذا بعد از موت حکم کے ایجاب کے لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ماذون غلام اور سکا تب کی وصیت بھی درست نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں تبرع کی اہلیت نہیں رکھتے۔ اگر یہ وصیت کریں، پھر آزاد ہو جائیں اور مال کے مالک بن جائیں تو اس کے بعد وفات پانیں تو بھی وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ وہ ابتدا ہی سے باطل واقع ہوئی ہے۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی وصیت کو آزاد کیے جانے کے بعد پہلے وقت کی طرف متناف کر دے مثلاً وہ کہے کہ جب میں آزاد کر رہا جاؤں پھر چار ہاؤں تو میرا اتنا مال فلاں شخص کے لیے ہے تو یہ درست ہے۔ اس طرح غلام اور بچے میں فرق کیا گیا ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایسے حریف کی بابت بچے کا قول جس سے اس کو نقصان پہنچتا ہو اس کی عقل کے ناقص ہونے کی وجہ سے کالعدم ہوتا ہے لہذا اس کا قول مرے سے ہی درست نہیں ہے بلکہ باطل ہے اور باطل کے لیے کوئی حکم نہیں ہے، بلکہ وہ حکم کے حق میں تولیت و نایب ہے۔ رہا غلام کا قول تو وہ درست ہے کیونکہ وہ پرکھنے والی عقل سے صادر ہوا ہے۔ اس کو تبرع کرنے کی ممانعت تو ملک کے حق کی وجہ سے ہے، جب وہ آزاد ہو گیا تو یہ مانع بھی زائل ہو گیا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

از ائمہ ایک شرط موصی کی رضا مندی ہے کیونکہ وصیت ملک یا ملک سے متعلق کسی چیز کا ایجاب ہے، اس لیے اس میں اس کی رضا مندی ناگزیر ہے، جیسے دیگر تمام چیزوں کے ساتھ ملک کے ایجاب میں ہوتا ہے، چنانچہ مسخرے، مجبور اور فضلی سے کرنے والے کی وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ یہ عارضی رضا مندی کو کوہودیتے ہیں، موصی کا مسلمان ہونا وصیت کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ وہی کے مال کی وصیت مسلمان اور ذمی سب کے لیے درست ہے کیونکہ کوئی کہہ لاگ کرنے کی لیاقت کے متناقی نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کافر کی بیع اور اس کا ہبہ درست ہوتا ہے تو ایسے ہی اس کی وصیت بھی درست ہوگی۔ اسی طرح مستامن عربی اگر مسلمان یا ذمی کے لیے وصیت کرے تو وہ بھی فی الجملہ درست ہے، بوجہ مذکورہ، البتہ اگر اس کا وارث اس کے ساتھ دارالاسلام میں داخل ہوا ہو اور وہ اتنا مال سے زیادہ کی وصیت کرے تو تہائی مال باجوہ میں قدر مال کی وصیت ہوگی وہ اس کے وارث کی اجازت پر موقوف ہوگی کیونکہ مستانہ کی حیثیت سے داخل ہو کر اس نے اسلامی احکام کی پابندی قبول کر لی ہے یا ان کی پابندی قبول کیے بغیر ہی وہ اس پر لازم ہو گئے ہیں کیونکہ جب تک وہ دارالاسلام میں ہے اس پر ان احکام کو لاگو کرنا ممکن ہے اور یہ بات اسلامی احکام میں سے ہے کہ جس شخص کا وارث ہو اس کی تہائی مال سے زیادہ کی وصیت اس کے وارث کی اجازت پر موقوف ہے اور اگر مرے سے اس کا کوئی وارث ہی ذہب و ہجر کی مال کی وصیت بھی درست ہے، جیسے مسلمان اور ذمی کے معاملے میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کا وارث ہو لیکن وہ دارالغرب میں ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ تہائی مال کی وصیت داروں کے حق کی وجہ سے ممنوع ہے اور ان کا حق مصوم نہیں ہے کیونکہ ان کی تو جائیں اور ان کے اموال بھی مصوم نہیں ہیں تو مورث کے مال میں ان کا حق بدیہہ اولیٰ مصوم نہیں ہوگا، امام عیسیٰ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا ہے کہ اگر عربی دارالغرب میں وصیت کرے پھر دارالغرب کے لوگ اسلام لے آئیں یا ذمی بن جائیں پھر اس وصیت کی بابت میرے پاس مقدمہ نہیں تو اگر وہ وصیت کردہ مال بے عیب موجود ہو تو میں وصیت کو جائز قرار دوں گا اور اگر اسلام لانے سے قبل متوفی ہو گیا ہو تو میں وصیت کو باطل کر دوں گا کیونکہ عربی تمکیک کی لیاقت رکھتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ بیع وغیرہ برہم کی تمکیک کی لیاقت رکھتا ہے، پس اس کی وصیت فی نفسه باطل و ناجائز ہے البتہ ان کے دار میں ہیں احکام اسلام لاگو اور ناقہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے لیکن حب وہ اسلام

۱۰۰

لے آئیں یا ذی بن جائیں تو ہمیں ان کو نافذ کرنے کی قدرت حاصل ہوگی، پس اگر موصی بہ برقرار ہو تو ہم وصیت کو نافذ کر دینگے اور اگر وہ تلف ہو چکا ہو تو ہم وصیت کو باطل کر دیں گے اور اسے کالعدم قرار دے دیں گے، کیونکہ اہل حرب اگر اسلام لے آئیں یا ذی بن جائیں تو انہوں نے (اسلام لانے سے قبل) ایک دوسرے کا جو مال تلف کیا ہو یا غصب کیا ہو اس پر ان کا مواخذہ نہیں ہوتا بلکہ وہ باطل ہو جائیگا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر انجملہ یہ ہے کہ موصی پر ایسا کوئی دین نہ ہو جو اس کے کل ترکے کو محیط ہو اور اگر ایسا ہو تو اس کی وصیت درست نہیں ہوگی، کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے دین کو وصیت اور میراث پر مقدم کیا ہے؛ چنانچہ آیت موارثت میں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: (ترجمہ) ”بعد وصیت کے جس کی وہ وصیت کر سکیا اس کے ذمے ولی دین ہو تو اس کو اور کرنے کے بعد اور بعد وصیت کے جس کی وہ وصیت کریں یا دین ادا کر دینے کے بعد“ اور بعد وصیت کے جس کی وہ عورتیں وصیت کریں یا دین ادا کر دینے کے بعد“ ان آیات کا حوالہ اور گزر چکا ہے۔ علاوہ انہیں، سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ تم وصیت کو دین سے قبل پڑھتے ہو، آیت مذکورہ میں، جب کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ نے وصیت سے پہلے دین سے ابتدا کی۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد اس جانب ہے کہ ذکر میں ترتیب سے حکم کی ترتیب لازم نہیں آتی۔ روایت کیا گئی ہے کہ ابن عباس، رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ آپؐ سے پہلے عمر کا حکم دیتے ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ نے حج کا ذکر پہلے کیا ہے، چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿لَا يَجِدُ الْفَصْلَ وَالْحُمْرَةَ يَلِدُ﴾ یعنی اور اللہ کے پیسے اور عمرہ کو پورا ادا کر دے، اس پر ابن عباس، رضی اللہ عنہما نے فرمایا: آیت دین کو کہتے پڑھتے ہو؟ انہوں نے کہا: یسّٰی بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يَتُوحِشِي يَهْتَأُّ ذُو دِينِهِ، یعنی بعد وصیت کے جس کی وہ وصیت کرے یا دین ادا کرنے کے بعد، ”آپؐ نے فرمایا، تم ابتدا کر س سے کرتے ہو؟ انہوں نے کہا دین سے۔ اس پر ابن عباسؓ نے فرمایا، وہ بھی ایسے ہی ہے۔ علاوہ انہیں، دین واجب ہے جب کہ وصیت تبرع ہے اور واجب تبرع پر مقدم ہوتا ہے۔ وصیت اور میراث پر دین کے مقدم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دین اگر سب سے پہلے چکا یا جائے، پھر اس کے بعد اگر کچھ مال باقی بچے تو وہ وصیت اور میراث کی طرف منتقل ہو جائے گا، وگرنہ نہیں ہوگا۔ جہاں تک میراث پر وصیت کے مقدم ہونے کا تعلق ہے تو اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ تمام مال نکال کر ترکے سے الگ کر دیا جائے اور سب سے پہلے یہ مال موصی لکھ دیا جائے پھر وہ تثنائی مال وارثوں کو دیا جائے، کیونکہ دین کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچے وہ وارثوں اور موصی کے درمیان مشترک ہوتا ہے اور موصی لاشعراق میں وارثوں کے ساتھ ایک شریک ہوتا ہے، اگرچہ وہ بھی وارثوں میں سے ایک وارث ہے۔ موصی تثنائی مال میں سے جوڑے یا زیادہ مال کا مستحق ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ہی وارث بھی وہ تثنائی مال کے مستحق ہوتے ہیں، ان کے حصوں کی خیریت اسٹے ہے، کوئی بھی دوسرے پر مقدم نہیں ہے۔ چنانچہ اگر جو ارث سے قبل ترکے میں سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو یہ مخفی موصی اور وارثوں کے حصوں میں ہوگی اور موصی لکھ باقی ماندہ مال میں کل مال کی ایک تثنائی میں دی جائے گی بلکہ تلف ہونے والی چیز کو مخفی دونوں کے حق میں مشترک ہوگی اور باقی ماندہ مال بھی دونوں کے حق میں مشترک ہوگا جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جب وصیتوں کے بعد موارثت میں سے کوئی چیز تلف ہو جائے۔ دین کا معاملہ



اس کے برعکس ہے چنانچہ اگر ترکہ کے کا ایک حصہ تلف ہو جائے اور دوسرا صحرائی ہو تو باقی ماندہ ترکہ میں سے پورا زمین وصول کیا جائے گا۔ وصیت کے مقدم ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ سب سے پہلے گل ترکہ میں سے وصیت کی مقدار معلوم کی جائے گی تاکہ وارثوں کے حصے معلوم ہو سکیں، جیسے پہلے اصحاب فراموش وارثوں کے حصوں کا حساب لگایا جاتا ہے تاکہ باقی جو بچے وہ عیسر کو مل جائے۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ و تعالیٰ کے اس ارشاد کا کہ: **يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي آفَاقِكُمْ ذِكْرًا لِّذِكْرٍ... وَمَنْ يَبْدُلْ وَصِيَّتَهُ فَيُتَوَصَّىٰ بِهَا (۳: النساء ۱۱)** یعنی اللہ تعالیٰ تمہاری اولاد کی بابت ہدایت کرتا ہے کہ ذکر کے لیے..... بعد اس وصیت کے جو وہ کرے مطلب یہ ہو کہ سوائے نہایت مال کے جس کی تمنا میں منعم وصیت کروا لیتے تھیں اس امر کی ہدایت کی ہے، چنانچہ بعد کی سوائے کے ہو اللہ تعالیٰ عز شانہ اعلم۔

## موصیٰ لہ سے متعلق شرطیں

**موصیٰ لہ موجود ہو** | درست نہ ہوگی کیونکہ موصیٰ لہ کے لیے وصیت درست نہیں ہوتی۔ جن شرطوں کا متعلق موصیٰ لہ سے ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ موجود اور اگر وہ موجود نہ ہو تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ موصیٰ لہ کے لیے وصیت درست نہیں ہوتی۔

**جنین کے حق میں وصیت** | اگر جنین متعلق ہے لگژر کے کہ میں نے اپنا تہائی مال اس کے لیے وصیت کیا جو ظلال ہے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ بچہ جنین میں موجود تھا تو وصیت درست ہوگی ورنہ نہیں اور یہ معلوم تب ہوگا کہ وہ بچے ماہ سے کم مدت کے اندر اندر جنم دے، پھر اس مدت کا اعتبار ظاہر الروایہ کے مطابق تو موصیٰ کی موت کے وقت سے کیا جائے گا جب کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کے نزدیک وصیت کرنے کے وقت سے کیا جائے گا۔ امام طحاوی نے جو بتایا ہے اس کی تفسیر یہ ہے کہ متعلق کا سبب وصیت ہے لہذا وصیت کے وجود کا اعتبار کیا جائے گا۔ ظاہر الروایہ کی تفسیر یہ ہے کہ تکمیل کے حق میں وصیت کے نافذ ہونے اور اس کا اعتبار کرنے کا وقت موت کا وقت ہے لہذا اس وقت سے اس کے وجود کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ جب ایک روایت کی رو سے موت کے وقت سے لے کر اور دوسری روایت کی رو سے وصیت کے وقت سے لے کر چھ ماہ کے اندر اندر وہ بچے کو جنم دے تو ہمیں یہ بات متفق طور پر معلوم ہوتی ہے کہ وہ بچہ موجود تھا کیونکہ چھ ماہ سے کم مدت میں عورت بچے کو جنم نہیں دیتی۔ اور اگر وہ چھ ماہ یا اس سے زیادہ مدت کے بعد بچے کو جنم دے تو پیٹ میں بچے کا وجود معلوم نہیں ہوتا کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ اس کے بعد حاملہ ہوئی ہو پس شک کے ساتھ اس کا وجود معلوم نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ وہ عورت اپنے شوہر سے طلاق پانے یا اس کی وفات کے بعد عدت میں ہو اس عورت میں اگر وہ طلاق یا شوہر کے فوت ہونے کے بعد دو سال تک جنم دے تو اس بچے کے لیے وصیت جائز ہوگی کیونکہ دو سال تک بچے کا نسب اس عورت کے شوہر سے ثابت ہو جاتا ہے اور نسب کے ثابت ہونے کی ضرورت کی وجہ سے بچے میں اس کے وجود کا حکم موصیٰ کی موت کے وقت لگایا جائے گا۔ پیٹ میں بچے کے لیے وصیت اور پیٹ میں بچے کے لیے یہ ہیں فرق کیا گیا ہے کہ یہ فریج نہ ہوگا البتہ وصیت صحیح ہے کیونکہ قبضہ کیے بغیر بھیج نہیں جوتا اور یہاں قبضہ نہیں پایا گیا جب کہ وصیت صحیح ہونے کا دار و مدار قبضے پر نہیں ہے۔

اگر موصیٰ لہ کے کہ اگر ظلال عورت کے پیٹ کا بچہ لڑکی ہو اس کے لیے ایک ہزار کی وصیت ہے اور اگر اس کے پیٹ میں لڑکا ہو تو اس کے لیے دو ہزار کی وصیت ہے اور وہ عورت چھ ماہ بعد ہونے سے ایک دن پہلے ایک لڑکی کو جنم دے اور اس کے دو دن بعد ایک لڑکے کو جنم دے تو ان دونوں کے لیے پوری وصیت

ہوگی کیونکہ اس نے ان دونوں کے لیے وصیت کی تھی، البتہ ایک کے لیے ایک ہزار کی اور دوسرے کے لیے دویزہ کی اور ان دونوں کا پیٹ میں ہونا معلوم ہو گیا ہے۔ لڑکی کے وجود کے بارے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے کیونکہ اس کو اس نے موی کی موت سے چھ ماہ سے کتر مدت میں ختم کر دیا ہے۔ پس معلوم ہو گیا کہ اس وقت وہ پیٹ میں موجود تھی؛ اسی طرح لڑکے کا وجود بھی معلوم ہو گیا ہے کیونکہ چھ ماہ سے ایک یا دو دن زیادہ کی مدت میں اس کی ولادت سے یہ معلوم ہو گیا کہ وہ لڑکی کے ساتھ موجود تھا کیونکہ وہ چھ ماہ ہے، لہذا ایک کے وجود سے دوسرے کا وجود ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ان دونوں کا کل ایک ہی نطفے سے قرار پایا ہے۔ اور اگر وہ چھ ماہ سے کتر مدت میں دونوں کوں اور دونوں کیوں کو جنم دے تو درنگ اور اختیار ہو گا کہ دونوں کوں میں سے جس لڑکے کو اور دونوں کیوں میں سے جس لڑکی کو چاہیں دے دیں کیونکہ اس نے ان دونوں کے لیے وصیت نہیں کی تھی بلکہ ان میں سے ایک کے لیے وصیت کی تھی اور دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے، لہذا اس کی وضاحت کا اختیار دونوں کو ہے کیونکہ وہ وراثت کے قائم مقام ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ منے کا یہ جواب امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے مسلک کی رو سے ہے، جب کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق یہ وصیت باطل ہے، جس کی بنا پر ایک دوسرا مسئلہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ دو شخص کے لیے اپنے تثنائی مال کی وصیت کرے یا یہ کہ ان دو آدمیوں میں سے ایک کے لیے میں تثنائی مال کی وصیت کرتا ہوں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ یہ وصیت باطل ہے جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما لاشک کے نزدیک یہ وصیت درست ہے، البتہ امام ابو یوسف کے نزدیک وصیت ان دونوں کے لیے ہوگی جب کہ امام محمد کے نزدیک دونوں میں سے کسی ایک کے لیے ہوگی اور قرعین کا اختیار دونوں کو ہو گا کہ وہ جس کو چاہیں دے دیں؛ چنانچہ اس مسئلے کو انہوں نے اس مسئلے پر قیاس کیا کیونکہ دونوں مسئلوں میں ایک وجہ جامع ہے اور وہ ہے موی لکھاجول ہونا بعض علماء کا کہنا ہے کہ قرعین اور منے کے قول کے بموجب اس مسئلے میں وصیت جائز ہے اور دونوں مسئلوں میں فرق کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ وہاں موی لکھاجول ہونا مقہور وصیت کے ساتھ متصل ہے جب کہ یہاں یہ معاملہ بعد میں پیش آیا ہے کیونکہ وہاں وصیت کی اضافت اس کے وجود کے وقت ہی پیٹ میں موجود رہے اس سے کہ وہی کئی تثنائی نہ کرے کسی ایک لڑکے یا کسی ایک لڑکی کے بعد ولادت کے بعد موی لکھاجول کے مجول ہونے کا معاملہ پیش آگیا اور لفظ راجعہ سے متصل ہے، جیسے مدت اگر نکاح سے متصل ہو تو وہ عقد نکاح کو مانع ہوتی ہے اور اگر بعد میں واقع ہو تو نکاح کو رافع نہیں کرتی، ایسے ہی یہاں ہو گا۔

اور اگر موی یہ کہ کہ فلاں عورت کے بطن میں اگر لڑکا ہو تو اس کے لیے دویزہ اور اگر لڑکی ہو تو اس کے لیے ایک ہزار ہیں، پھر وہ عورت ایک لڑکے اور ایک لڑکی کو جنم دے تو دونوں میں سے کسی کو بھی وصیت میں سے کوئی چیز نہیں ملے گی کیونکہ اس نے اپنے اس قول سے ہر دو کے لیے وصیت کے استحقاق کی یہ شرط عالمگیر دی کہ پیٹ میں صرف وہی ہو کہ اس کے پیٹ میں جو ہے وہ اگر یہ ہوا و سان دونوں میں سے کوئی ایک بھی پیٹ کا کل وجود نہیں ہے بلکہ اس کا بعض ہے لہذا دونوں میں سے کسی کے حق میں بھی استحقاق کے صحیح ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اس لیے ان دونوں میں سے کوئی بھی کسی چیز کا مستحق نہ ہو گا، بخلاف پہلے مسئلے کے کیونکہ اس کے اس قول میں کہ اگر فلاں عورت کے پیٹ میں لڑکی ہو تو اس کے لیے اس قدر اور اگر اس کے پیٹ میں لڑکا ہو تو اس کے لیے اس قدر ہو گا یہ شرط نہیں ہے کہ ہر ایک پیٹ کا کل وجود ہو بلکہ اس میں شرط یہ

ہے کہ اس کے پیٹ میں لڑکا ہو اور اس کے پیٹ میں لڑکی ہو اور اس کے پیٹ میں ایک لڑکا اور ایک لڑکی تھی پس استحقاق کی شرط پائی گئی۔

اس طرح اگر وہ وصیت کرے کہ فلاں کے جانور کے پیٹ میں جو جو ہے اس کو وہ اس کے حساب میں خرچ کر دے تو یہ وصیت جائز ہے بشرطیکہ جانور کا مالک اس کو قبول کرے اور اس میں اسی مدت کا اعتبار کیا جائیگا جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔

یہ وصیت کے بچے کی وصیت کا حکم تھا جہاں تک کسی عورت کے پیٹ کے بچے کے حق میں مال کے اقرار کا تعلق ہے تو اس کی اصل میں دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو (ا) اقرار کے سبب کی وضاحت کی ہوگی یا پھر وضاحت نہیں کی ہوگی اور اس کا ذکر مطلقاً کیا ہوگا۔ اگر وہ اس سبب کو بیان کرے تو یا تو وہ کوئی ایسا سبب بیان کرے گا جس کا وجود ممکن ہے یا پھر ایسا سبب بیان کرے گا جس کا وجود عام طور پر محال ہوتا ہے۔ اگر وہ ایسا سبب بیان کرے جس کا وجود باعوم ممکن ہوتا ہے مثلاً وہ کہے کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے میرے ذمے ایک ہزار نام ہیں کیونکہ میں نے اس کا مال ضائع کیا ہے یا غضب کیا ہے یا چوری کی ہے تو سب ائمہ کے نزدیک اس کا اقرار درست ہے۔ اور اگر وہ ایسا سبب بیان کرے جس کا وجود عام طور پر محال ہوتا ہے مثلاً وہ کہے کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے میرے ذمے ایک ہزار نام ہیں کیونکہ میں نے اس سے قرض کی رو سے محال ہے۔ اور اگر وہ اقرار کا سبب بیان نہ کرے بلکہ اس کی بابت سکوت اختیار کرے مثلاً وہ کہے کہ فلاں عورت کے بطن میں جو بچہ ہے اس کے میرے ذمے ایک ہزار نام ہیں اور اس کے سوا کچھ نہ کہے تو یہ اقرار خفیہ کے قول کی رو سے باطل ہے جبکہ امام محمد کے نزدیک صحیح ہے۔ امام محمد کے قول کی توضیح یہ ہے کہ مائل کے تصرف کو حتی الامکان صحت پر محمول کیا جاتا ہے اور اس اقرار کو ایسے سبب پر محمول کر کے صحیح قرار دیا جاسکتا ہے جس کا وجود قابل تصور ہو لہذا اس کو صحیح قرار دینے کے لیے ایسے سبب پر محمول کیا جائے گا۔ خفیہ کی دلیل یہ ہے کہ ذبیح کے اقرار مطلق سے مراد قرض کے لین دین کے سبب کا اقرار ہے کیونکہ ذبیح کے ثبوت کے لیے وضع کردہ سبب یہی ہے اور یہاں دین میں یہ سبب محمول کر دے محال ہے اور جو محمول کی رو سے محال ہو وہ الحیثہ ہی ہے کہ جیسے فی الحقیقت محال ہے۔

## ۲۔ موصی کی موت کے وقت زندہ ہوا یا بخلہ شرط ہے کہ وہ موصی کی موت کے وقت

مال فلاں عورت کے پیٹ کے بچے کے لیے وصیت کیا اور وہ عورت موصی کی موت کے بعد زندہ ہو چنانچہ اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا شافی کمتر مدت میں ایک مرد بچے کو ختم دے تو وہ وصیت کا اعتبار ہوگا کیونکہ مرد کے کا شمار وصیت و استحقاق رکھنے والے لوگوں میں نہیں ہے جیسے مرد پیدا ہونے والا پھر میراث کا استحقاق رکھنے والے لوگوں میں شمار نہیں ہوتا اور وصیت کو میراث کی نہیں ہے۔ اور اگر وہ دو بچوں کو ختم دے جن میں سے ایک بچہ زندہ اور دوسرا مردہ ہو تو کل وصیت کا اعتبار زندہ بچہ ہوگا کیونکہ مردہ تو وصیت کا مل بشتے کے لائق ہی نہیں ہے۔ اسی لیے اگر وہ زندہ اور مردہ کے حق میں وصیت کرے تو کل وصیت کا اعتبار زندہ ہوگا جیسے کہ اس نے ایک آدمی اور ایک دیوانہ کے حق میں وصیت کی ہو۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

۳۔ موصی کی موت کے وقت اس کا وارث ضرور ان اہل علم و فہم کے ہونے کی موت کے وقت

جس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جسے شک اللہ تبارک و تعالیٰ نے برحق قرار دیا اس کا حق عطا کیا جائے پس وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ہے اس ضمن میں ایک حکایت ہے اور وہ یوں ہے کہ سلیمان بن الاعمش رحمہ اللہ تعالیٰ جانتے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ان کی بیمار پرسی کر گئے تو انہیں اپنے دو بیٹوں کے حق میں وصیت کرنا ہوا پایا اس پر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ جائز نہیں ہے۔ انہوں نے کہا اسے ابو حنیفہ کیوں جائز نہیں؟ امام صاحب نے کہا کہ کیونکہ آپ نے ہمیں حدیث بتائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ اس پر سلیمان رحمہ اللہ نے کہا اسے فقہاء کے گروہ تم طیب ہوا درجہ شامی ہیں پس شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے صراحت کے ساتھ اس بات کی نفی کی ہے کہ وارث کے لیے وصیت ہو اور اس جانب اشارہ فرمایا ہے کہ اس کا حق وصیت سے میراث میں تبدیل ہو گیا ہے جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ علاوہ انہیں اگر ہم وارث کے لیے وصیت کو جائز کر دیں تو یقیناً موصی کو اختیار مل جائے گا کہ بعض وارثوں کو دوسروں پر ترجیح دے دے اس میں بعض وارثوں کو تکلیف پہنچانا وارثوں کو دور کرنا ہے یہ قطع رحمی پر منتج ہوگی اور قطع رحمی حرام ہے اور جو چیز حرام کا موجب ہے وہ بھی حرام ہے تاکہ تناقض کو دور کیا جائے۔

پھر شرط یہ ہے کہ وہ موصی کا وارث موصی کی موت کے وقت نہ ہو نہ کہ وصیت کے وقت چنانچہ اگر اسے نہ بھائی کے لئے وصیت کرے جبکہ وصیت کے وقت اس کا ایک بیٹا ہو پھر وہ موصی کی موت سے پہلے مر جائے پھر موصی مر جائے تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ موصی نہ جو کس کا بھائی ہے اس کی موت کے وقت اس کا وارث ہو چکا ہے اور اگر وہ اپنے بھائی کیلئے وصیت کرے اور وصیت کے وقت اس کا کوئی بیٹا نہ ہو پھر اس کا ایک بیٹا پیدا ہو پھر موصی مر جائے تو وصیت درست ہوگی کیونکہ اس کی موت کے وقت بھائی اس کا وارث نہیں اس لئے کہ اس کے بیٹے کی وجہ سے وہ محبوب ہو گیا ہے۔ وراثت کا اعتبار موصی کی موت کے وقت کیا جاتا ہے کیونکہ وصیت فوری تعلیق نہیں ہے کہ اس کے وجود کے وقت اس کو وارث مان لیا جائے بلکہ یہ موت کے وقت تعلیق ہے لہذا موت کے وقت ہی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح مرض کی حالت میں یہ ہے، یعنی یہ کہ مر لیں اپنے وارث کے لئے کوئی چیز سہ کر دے پھر وہ مر جائے تو اس کا وارث ہونا موت کے وقت متبر ہوگا نہ کہ بہرہ کے وقت۔ کیونکہ مرض کا بہرہ وصیت کے ہم معنی ہے، حتیٰ کہ وہ بھی شہائی مال میں متبر ہوتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ بیماری یا تندرستی کی حالت میں کسی اجنبی عورت کے حق میں وصیت کرے پھر وہ اس سے شادی کر لے تو وصیت درست نہ ہوگی۔ اور اگر کوئی مرض کسی اجنبی عورت کے حق میں کسی ذہین کا اقرار کرے پھر اس عورت کے ساتھ شادی کر لے تو اس کا اقرار جائز ہے، کیونکہ وصیت موصی کی موت پر جبک بنتی ہے، لہذا اسی وقت اس کے وارث ہونے کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کی موت کے وقت وہ اس کی وارث ہے کیونکہ وہ اس کی بیوی ہے، لہذا وصیت درست نہ ہوگی جہاں تک اقرار کا تعلق ہے تو اس کا اعتبار اس کے وجود کے وقت سے کیا جاتا ہے۔ اور اس کے وجود میں آنے کے وقت وہ عورت

اجنبی تھی، لہذا بعد ازاں رشتہ ازدواج کے واقع ہو جانے سے اقرار باطل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ اپنے مرض الموت میں اس عورت کو کوئی چیز بہہ کرے پھر وہ اس سے شادی کر لے تو یہ باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ مرض الموت میں عقیقات و وصیتیں شمار ہوتے ہیں۔ اگر وہ بحالت مرض یا بحالت صحت اپنے نصرانی بیٹے کے لئے وصیت کرے تو یہ درست ہے کیونکہ وہ اس کا وارث نہیں ہے۔ اور وہ بیٹا اگر اس کی موت سے قبل اسلام لے آئے تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی۔ بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کا اعتبار موت کے بعد کیا جاتا ہے اور موت کے بعد وہ اس کا وارث ہے۔ اور اگر مرض اپنے نصرانی بیٹے کے لئے دین کا اقرار کرے، پھر وہ بیٹا اسلام لے آئے تو ہمارے تینوں آئمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا اقرار باطل نہیں جبکہ امام زفر رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک درست ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جو ہم عورت والے مسئلے میں بتا چکے ہیں، یعنی یہ کہ اقرار کا اعتبار اس کے وقوع کے وقت کیا جاتا ہے اور اقرار کے وقت وہ وارث نہیں ہے لہذا بعد ازاں وراثت کے پیش آجانے سے ناپائیدار شدہ دین باطل نہ ہوگا، جیسا کہ ہم عورت کے مسئلے میں بتا چکے ہیں اور یہاں استدلال یہ ہے کہ وراثت اگرچہ اقرار کے وقت موجود نہ تھی لیکن اس کا سبب قائم تھا اور وہ سبب ہے قرابت، لیکن اس قرابت کا عمل اس وقت ایک مانع کی وجہ سے ظاہر نہ ہوا تھا اور وہ مانع ہے کفر میں اس مانع کے زائل ہونے پر یہ مانع ایسے ہو جائے گا جیسے سرے سے معدوم تھا اور سبب اپنے وجود کے وقت سے ہی منقرض ہو جائے گا نہ کہ مانع کے زائل ہونے کے وقت سے، جیسے شرط خیار والی بیع میں ہوتا ہے کہ خیار کے ساقط ہونے سے سبب یعنی بیع حکم میں اپنے وجود کے وقت سے ہی منقرض ہو جاتی ہے نہ کہ خیار کے ساقط ہونے کے وقت سے۔ اور دونوں میں مشترک بات یہ ہے کہ مانع کے رفع ہونے کی صورت میں عامل ثابت، بیع اور قرابت قرابت ہے پس اس بہتیت کا استناد اس کی ذات (SELF) کے وجود کے وقت سے ہوگا، پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اپنے وارث کے حق میں اقرار کیا ہے لہذا یہ درست نہیں۔ یا پھر یوں کہہ سکتے ہیں کہ مرض کا اپنے وارث کے حق میں اقرار تمت کی وجہ سے رد کیا جاتا ہے اور اقرار کے وقت تمت کا سبب موجود ہے اور وہ ہے قرابت، بخلاف اس کے کہ جب وہ کسی اجنبی عورت کے لئے اقرار کرے اور پھر اس سے شادی کر لے کیونکہ وہاں اقرار کے وقت سبب قرابت موجود نہ تھا، اس لئے کہ یہ سبب ہے ازدواج اور یہ بوقت اقرار موجود نہ تھا، بلکہ یہ تولد میں وجود میں آیا، اور اپنے وجود میں آنے کے بعد یہ استناد کو محفل نہیں ہو سکتا، لہذا اپنے وجود کے وقت تک یہ محدود رہے گا، اور یہ اس کے وارث کے حق میں اقرار نہیں ہے اس لئے درست ہے۔ اور دین اس کے ذمے ثابت ہوا ہے لہذا رشتہ ازدواج کے پیدا ہونے سے یہ ساقط نہیں ہوگا۔ بالفاظ دیگر بوقت اقرار تمت کا سبب نہیں پایا گیا، لہذا اقرار درست ہوگا۔

اور اگر اس کا بیٹا مسلمان ہو لیکن ملوک ہو، پس اس کے لئے اس نے وصیت کی پھر اس کو آزاد کر دیا تو وصیت باطل ہوگی، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ وصیت کے اعتبار کا وقت موت کا وقت ہے اور موت کے وقت وہ اس کا وارث ہے۔ اور اگر وہ بحالت مرض اس کے لئے کما دین کا اقرار کرے یا اسے کوئی چیز بہہ کرے جس پر وہ قبضہ کر لے۔ تو اگر اس کے ذمے کوئی دین نہ ہو تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ اگر اس کے ذمے کوئی دین نہ ہو تو یہ اقرار اور یہ اس کے مالک ہونے کے لئے ہے اور مالک ہونے کے

ہئے اجنبی ہے، لہذا یہ درست ہے اور اگر اس پر ذہین ہو تو درست نہ ہوگا کیونکہ اقرار اور یہ جو اس کے لئے واقع ہوں گے نہ کہ اس کے مالک کے لئے کیونکہ وہ اس میں سے اپنے ذہن ادا کرے گا، پس واضح ہوگا کہ اقرار استدلال کے طریقے سے اس کے وارث کے حق میں ہے لہذا صحیح نہ ہوگا یا دوسرے عقول میں اس لئے صحیح نہ ہوگا کہ اقرار کے وقت تمت کا شہرہ قائم تھا، یہاں کہ ہم اس کے نصرانی بیٹے کے حق میں اقرار والے مسئلے میں بتا چکے ہیں جو اسلام لئے آئے۔

اگر وہ کسی وارث کے لئے وصیت کرے اور باقی ورثہ اس کی اجازت دے دیں تو وصیت جائز ہوگی کیونکہ جواز کی ممانعت تو ان کے حق کی وجہ سے تھی اس لئے کہ ایک وارث کو دوسروں پر ترجیح دینے سے دوسرے وارثوں کو اذیت اور دوسری لاحق ہوتی ہے اور وارثوں کی جانب سے اجازت دینے جانے کی صورت میں یہ چیز نہیں پائی جاتی۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ایک روایت میں یوں بھی آیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ وارث کے لئے وصیت نہیں ماسوا اس کے کہ ورثہ اس کی اجازت دے دیں۔ اور اگر وہ اپنے کسی وارث اور کسی اجنبی کے لئے اپنے تمام مال کی وصیت کرے اور باقی ماندہ ورثہ اس کی اجازت دے دیں تو ان دونوں کے لئے وصیت جائز ہوگی۔ اور تمام مال اس اجنبی اور وارث کے درمیان برابر تقسیم ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو رد کر دیں تو اجنبی کے حصے کی وصیت جائز ہوگی جبکہ وارث کے حصے کی وصیت باطل ہوگی۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ کل تمام مال اجنبی کو طرف منتقل ہو جائے گا۔ کیونکہ وارث تو وصیت کا عمل ہی نہیں، پس اس کی طرف اضافت کا مدعا ہے اور اس کو مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ ایک زندہ اور ایک مردہ کے لئے وصیت کرے تو وصیت تمام۔

کے لئے ہوتی ہے جو مردہ کو، تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ لیکن یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ وارث کے حق میں وصیت باطل وصیت تو نہیں ہوتی، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ (ورثہ کی) اجازت متصل ہو جائے تو یہ جائز ہوتی ہے جبکہ باطل اجازت سے جائز تو نہیں ہو جاتا چنانچہ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ وارث وصیت کا عمل ہے کیونکہ غیر ملکی طرف جس تصرف کی اضافت ہوتی ہے وہ تصرف باطل ہوتا ہے، پس یہ دلیل ہے۔ بات کی کہ وہ عمل ہے اور یہ کہ اس کی طرف اضافت صحیح واقع ہوتی ہے البتہ باقی وارثوں کے رد کرنے پر اس کے حصے کی وصیت باطل ہو جانے کی جب یہ وصیت صحیح واقع ہوئی تو اس نے مردہ کے لئے تمام مال کے بعض کی وصیت کی پھر وارثوں کے رد کرنے سے اس وارث کے حق میں وصیت باطل ہوگئی، لہذا اجنبی کے حق میں وصیت اپنے حال (جواز) پر برقرار رہی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ دو اجنبی اشخاص کے لئے وصیت کرے، ان میں سے ایک رد کر دے اور دوسرا قبول کرے، بخلاف اس مریض والے مسئلے کے کہ جب وہ ایک وارث اور ایک اجنبی کے حق میں کسی ذہین کا اقرار کرے، جیسے ان کے لئے وہ ایک ہزار دینار کا اقرار کرے اور وارث اور اجنبی ایک دوسرے کی تصدیق کریں تو ان کے حق میں یہ اقرار سرے سے درست نہ ہوگا، نہ وارث کے حق میں اور نہ اجنبی کے حق میں کیونکہ وصیت فکدیک ہے۔ پس ان دونوں میں سے ایک کے حق میں اس کے بطلان سے دوسرے کے حق میں اس کا بطلان لازم نہیں آتا کیونکہ اس سے شراکت لازم نہیں آتی جب کہ ان کے حق میں دین کا اقرار ان دونوں میں ایک مشترک دین کے اقرار کی خبر دینا ہے، سو اگر باہمی کے حق میں درست ہو تو قدر کرنے سے قبل دین کی تقسیم ہوگی اور یہ تقسیم باطل ہے۔ علاوہ ازیں جب یہ ان کے درمیان ایک مشترک دین کی خبر دینا ہے تو وارث اس چیز میں اجنبی کے ساتھ شریک ہوگا جس پر وہ قبضہ کرے گا، پھر اس کے حصے کو باطل کیا جائے گا اور اس میں

وارث کے لئے اقرار ہے اور وہ باطل ہے، بخلاف وصیت کے، پس وارث اجنبی کے ساتھ شریک نہیں ہو گا۔ اور جب اقرار سے باطل ہو گیا تو ترکہ اقرار کنندہ کے ورثاء میں تقسیم کیا جائے گا۔ جس وارث کے حق میں اقرار کیا گیا ہے جو میراث شے کی وہ اس کے اور اس اجنبی کے درمیان مشترک ہوگا، اس قدر کہ جس سے اقرار کی گئی مقدار پوری ہو جائے اور اس سے جو مال زائد ہو جائے گا وہ وارث کا ہوگا کیونکہ حیب ان دونوں نے ایک دوسرے کی تصدیق کی تو ان کے خیال کے مطابق اس قدر مال میت کے لئے ذین ہے اور ذین میراث پر مقدم ہوتا ہے یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ ایک دوسرے کی تصدیق کریں اور اگر وہ ایک دوسرے کو جھٹلائیں یا اجنبی وارث کی شرکت کا انکار کرے یا وراثہ اس کے اقرار کو رد کریں تو بھی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کے بموجب اقرار باطل ہے، بلکہ مذکورہ، اور جب اقرار باطل ہو گیا تو مال اقرار کنندہ کے ورثاء کے لئے ہوگا اور اس وارث کو جو حصہ شے کا وہ تمام تر اسی کا ہوگا اور اجنبی اس میں شریک نہ ہوگا کیونکہ اس بارے میں اس کی تکذیب کرتا ہے۔ امام محمد کے نزدیک اجنبی کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے اور اسے پانچ سو میں لے گا۔ اور اگر اجنبی وارث کی تکذیب کرے اور وارث اس میں اس کی تصدیق کرے تو وارث کو جو میراث شے کی اس میں سے پانچ سو اس اجنبی کو ملیں گے کیونکہ حیب اس وارث نے اس کی تصدیق کر دی تو اس نے اقرار کر لیا کہ میت پر اس اجنبی کے پانچ سو دوام ذین تھے اور ذین میراث پر مقدم ہے، البتہ اس نے اس ذین میں اپنی شرکت کا دعویٰ کیا ہے جبکہ اجنبی اس کی شرکت کے دعوے کی تکذیب کر رہا ہے لہذا اجنبی کے قول کو ہی تسلیم کیا جائے گا اور وہ پورے پانچ سو لے گا۔

اگر وہ اپنے وارث کے غلام کے حق میں وصیت کرے تو درست نہ ہوگا، خواہ غلام پر ذین ہو یا نہ ہو۔ اس پر ذین نہ ہونے کی صورت میں تو بات واضح ہے کیونکہ وصیت اس کے مالک کے حق میں واقع ہوگی۔ کیونکہ ملک اس کے حق میں واقع ہوگی، پس یہ وصیت اس کے وارث کے حق میں ہے۔ اور اگر اس پر ذین ہو تو وصیت ایک لحاظ سے اس کے مالک کے حق میں واقع ہوگی کیونکہ جب ایسے سے وصیت ہو جائے گا تو عمومی یہ وصیت کے وقت سے وارث کا ہو جائے گا۔ ایسے یہ ایک پہلو سے وارث کے حق میں وصیت ہے لہذا یہ صحیح نہ ہوگی، سوائے اس کے کہ وہ عمومی کی موت سے قبل آزاد ہو جائے، اس صورت میں وصیت درست ہوگی کیونکہ وصیت عمومی کی موت کے وقت تک کامیاب ہے اور اس کی موت کے وقت وہ آزاد تھا۔ اسی طرح اگر وہ خود اپنے غلام کے لئے وصیت کرے اور اپنی موت سے قبل وہ اس کو آزاد کر دے تو اس کے لئے اس کی وصیت درست ہے اور اگر وہ مر جائے تو اس حال کہ وہ ہنوز غلام ہو تو وصیت باطل ہوگی کیونکہ اس کی وصیت اس کے مالک کے حق میں ہے اور اس کا مالک اس کا وارث ہے۔ اور اگر وہ اپنے وارث کے کتاب کے لئے وصیت کرے تو درست نہ ہوگا کیونکہ وصیت کا نافع اس کے وارث کو فی الفور اور انجام کار حاصل ہو جائے گا۔ فی الفور تو بدل کتابت کی ادائیگی سے اور انجام کار بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز رہے۔ اور اگر وہ خود اپنے کتاب کے لئے وصیت کرے تو جائز ہے کیونکہ یا تو وہ بدل کتابت اور اس کے آزاد ہو جائے گا اور اس طرح اجنبی ہو جائے گا لہذا اس کے لئے وصیت جائز ہے اور یا پھر وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز رہے گا اور پھر سے غلام بن جائے گا اور اس طرح سب وارثوں کا میراث بن جائے گا نہ کہ کسی ایک وارث کی، لہذا اس وصیت میں کسی ایک وارث کو دوسرے وارثوں پر ترجیح

نہیں دی گئی۔ اس لئے یہ جائز ہوگی جیسے اس صورت میں ہوتی ہے کہ جب وہ اپنے وارثوں کے لئے اپنے تمانی مال کی وصیت کرے۔

۴۔ موصی کا قاتل نہ ہو [قتل حرام کا حکم کب نہ ہو وگرنہ ہمارے لئے احناف

کے نزدیک وصیت درست نہ ہوگی۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے، جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور قاتل کے لئے وصیت صحیح ہے اور انہوں نے ان دلائل کو حجت بنایا ہے جو ہم نے کتاب الوصایا کے شروع میں وصیت کے حجاز کے حق میں بیان کئے ہیں اور قاتل اور غیر قاتل میں فرق نہیں کیا؛ نیز یہ کہ وصیت تو مالک بنانا اور مالک بنانا ہے اور قاتل مالک بنانے کی لیاقت کے سزا فی نہیں ہے ہماری دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ لَا وَصِيَّةَ لِقَاتِلٍ، یعنی قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں، اور یہ نص ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: لَيْسَ لِقَاتِلٍ شَيْءٌ، یعنی قاتل کے لئے کوئی چیز نہیں ہے۔ آپؐ نے نفی کے عمل میں شئی کا ذکر بطور اسم نہ فرمایا ہے لہذا یہ میراث اور وصیت سب کو شامل ہے۔ اس سے یہ ثابت واضح ہو جاتی ہے کہ وصیت کے عمومی حکم میں سے قاتل کی تخصیص کر دی گئی ہے۔ علاوہ ازیں وصیت میراث کی بہن ہے اور قاتل کے لئے کوئی میراث نہیں ہے، جس کی دلیل سیدنا عمرؓ اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ہے کہ انہوں نے قاتل کو میراث نہیں دی، اور عبیدہ سلمانی سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ لگائے والے (جس کا ذکر سورۃ بقرہ میں ہے) کے بعد کوئی قاتل میراث نہیں پائے گا۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ لگائے والے کے بعد کسی قاتل کو وارث نہیں بنایا جائے گا۔ ان سے یہ روایت سیدنا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانے سے لے کر تابعین رضی اللہ عنہم کے زمانے تک مسلمانوں کے اس امر پر اجماع کو ظاہر کرتی ہے کہ قاتل کے لئے کوئی میراث نہیں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے ان روایات کا ذکر الاصل میں کیا اور کہا کہ ہمارے نزدیک وصیت بمنزل میراث ہے اور قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، اگر قاتل کو وصیت کا مقدار بنایا جائے تو وارثوں کو اذیت پہنچے گی جسے باقی وارثوں کو چھوڑ کر کسی ایک وارث کے حق میں وصیت کرنے سے ان کو اذیت پہنچتی ہے، پس یہ قطعاً صحیح پر منتج ہوگی اور وہ حرام ہے۔ مزید برآں جب زحمتی صاحب فراش ہو جائے تو اس کے مال کے ساتھ مالکوں کا حق وابستہ ہو جاتا ہے، ان کے حق کی رعایت کے طور پر تاکہ مورث اپنی ملک کو وارثوں کی طرف سے پہنچنے والی اذیت یا کسی دشمنی کی وجہ سے دوسروں کی طرف منتقل نہ کرے جس سے ان کو نقصان پہنچے گا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مورث کی ملک کو برقرار رکھا جاتا ہے، اس کے حق کی رعایت کے طور پر تاکہ اسے اپنی بنیادی حاجات چوری کرنے کے لئے اس کی ضرورت ہے عرض الموت کی حالت میں ان کے حق کے ثابت ہونے کا سبب وہی ہے جس کی موت کے بعد ان کی ملک کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور وہ ہے قرابت۔ پس چاہے تو یہ تھا کہ وہ اپنے مال میں سے کچھ بھی عطیہ کے طور پر دیے کا اختیار نہ رکھتا لیکن قاتل اور وارث کو چھوڑ کر دوسروں کو عطیہ دینے کا خلاف قیاس اسے اختیار ہے، لہذا ان دونوں (قاتل اور وارث) کی بابت معاملہ اصل قیاس پر برقرار رہا۔ علاوہ ازیں، ناحق قاتل ایک عظیم جرم ہے، اس لئے یہ انتہائی عبرت ناک سزا کا مستحق ہے اور وصیت سے محرومی میراث کے محرومی کی مانند عبرت کا موجب بن سکتی ہے، لہذا یہ ثابت ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ قاتل غلط ہے یا خطا کیونکہ قاتل ہے اور انہوں نے قاتل اس قاتل پر مواخذہ جائز ہے۔ اس سے بھی کچھ فرق



نہیں پڑتا کہ اس نے اس کے حق میں وصیت جرم کے بعد کی یا اس سے پہلے کیونکہ وصیت قوموت کے بعد بلیک واقع ہوتی ہے لہذا جرم کا ارتکاب وصیت سے پہلے ہو یا بعد میں وصیت قاتل کے لئے واقع ہوگی۔ قاتل کے غلام کے لئے بھی وصیت جائز نہیں ہے، خواہ غلام پر بزدلی ہو یا نہ ہو، اور نہ ہی اس کے مکاتب کے لئے جائز ہے، بلکہ جو اس کے جو ہم وارث کے غلام اور اس کے مکاتب کے ضمن میں چلائے ہیں۔

قاتل کے بیٹے، اس کے والدین اور اس کے جملہ رشتے داروں کے حق میں وصیت کرنا درست ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ملک جداگانہ ہے، لہذا ان میں سے ایک کے لئے وصیت اس کے دوسرے رشتے دار کے لئے وصیت نہ شمار سے گی۔

اگر کسی آدمی کو دوسری آدمی مل کر قتل کریں اور جرم کے بعد وہ ان میں سے کسی ایک کے حق میں وصیت کرے تو یہ وصیت نہ ہوگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا مل طور پر قاتل ہے کہ قصاص ہر ایک پر واجب ہوا ہے۔ پس یہ اپنے قاتل کے لئے وصیت ہوگی لہذا درست نہ ہوگی۔ اور اگر ان میں سے ایک آدمی موصی کا غلام ہو اور جرم کے بعد وہ ان میں سے کسی ایک کیلئے وصیت کرے اور اپنے غلام کو آزاد کر دے پھر یہ فوت ہو جائے تو وصیت باطل ہے لیکن اس کا آزاد کرنا باطل نہ ہوگا البتہ غلام اپنی قیمت کی ادائیگی کے لئے کوشش کرے گا۔ وصیت کے باطل ہونے کی وجہ تو یہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں، یعنی یہ کہ ان میں سے ہر آدمی قاتل ہے، پس موصی مل قاتل ہے لہذا اس کے لئے وصیت درست نہ ہوگی۔ جہاں تک آزاد کرنے کے فعل کے درست ہونے اور اس کے نافذ ہونے کا تحقق ہے تو اس میں ایک طرح کا اشکال ہے اور وہ اشکال یہ ہے کہ آزاد کرنے کا فعل عرض الموت میں واقع ہوا ہے اور مرض الموت میں آزاد کرنا وصیت ہے اور قاتل کے حق میں وصیت درست نہیں ہوتی، اور غلام قاتل ہے لہذا چاہئے تو یہ کہ اس کے آزاد کرنے کے فعل کو نافذ کیا جائے ماس کا جواب دو طرح سے ہے، ایک تو یہ کہ مرض الموت میں آزاد کرنا حقیقی معنی میں وصیت نہیں ہے کیونکہ وصیت تمیک ہے اور آزاد کرنا ملک کو ساقط کرنا ہے اور کسی طرف اس کو منتقل کرنا نہیں ہے، اور یہ دونوں چیزیں باہم مختلف بلکہ در حقیقت متضاد ہیں۔ اسی طرح آزاد کرنے کا حکم فی الفور نافذ العمل ہوتا ہے جبکہ وصیت کا حکم موت کے بعد مؤثر ہوتا ہے، پس مرض الموت میں آزاد کرنا فی الحقیقت وصیت نہیں ہے، صرف اس لحاظ سے وصیت کے مشابہ ہے کہ یہ تثنائی مال میں جبر ہوتا ہے اس سے ناکم میں نہیں۔ چاہاں کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگرچہ یہ وصیت کے معنی میں ہے لیکن آزاد کرنے کی وصیت کے معنی کے لحاظ سے مردود ہے اگرچہ یہ صورت کے لحاظ سے نافذ ہو جاتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ غلام اپنی قیمت ادا کرنے کے لئے کوشش کرتا ہے اور یہ کوشش اپنی قیمت میں ہوگی۔ پس یہ کوشش معنی کے لحاظ سے وصیت کو رد کرتا ہے۔ آزاد کرنے کے فعل کو اس کے واقع ہوجانے کے بعد صورت کے اعتبار سے کالعدم کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے ایسا کرنا ممکن ہے اور وہ یوں کہ غلام کوشش کرے کہ اپنی قیمت کو واپس کرتا ہے اور مردود اپنے غلام کے لئے تثنائی مال کی وصیت کرے، پھر غلام اس کو قتل کر دے تو اس کی وصیت درست نہ ہوگی، البتہ وہ آزاد ہو جائے گا اور اپنی چوری قیمت ادا کرنے کی کوشش کرے گا یہ وصیت اس لئے باطل ہوگی کہ یہ قاتل کے حق میں وصیت ہے اور وہ آزاد اس لئے ہو جائے گا کیونکہ قاتل کے لئے وصیت باطل نہیں ہوتی بلکہ صحیح ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ غلام آزاد دیکھ کر دوسرے یہ رشتوں کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے جس میں اس نے اس کے لئے اپنے تثنائی مال کی وصیت کی تو گویا اس نے اس کے لئے اس کے تثنائی کی وصیت کی، کیونکہ وہ غلام اس کے مال میں شامل ہے لہذا وہ تثنائی وصیت

کے قتل آگیا، سو جب عمومی موت ہو گیا وہ اپنے تہائی کا مالک بن گیا، اور مالک کا اس کو اس کے تہائی کا مالک بنا دینا۔ اس کے تہائی کو آزاد کرنا ہوگا۔ پس اس کی موت پر اس غلام کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا، پھر قیمت ادا کرنے کی کوشش سے یہ آزاد ہونا اندرون سے معنی کا عدم ہو جائے گا، جیسے کہ اس صورت میں جو تابع ہے کہ جب وہ اس کو اپنے مرض الموت میں ملازمت کے ساتھ آزاد کرے یا اسے مدبر بن جائے اس کی آزادی کو موت کے بعد کے وقت کی طرف مضاف کر دے۔ البتہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کے حق میں اپنے تہائی کی وصیت واقع ہو جائے گی، کیونکہ امام صاحب کے نزدیک آزاد کرنے کا فعل قابل تجزی ہے۔ پس ایک تہائی غلام آزاد ہو جائے گا اور بقید و تہائی کے لئے وہ قیمت چکانے کی کوشش کرے گا کیونکہ اس کا ایک حصہ آزاد ہوا ہے، اور آزاد کردہ ایک تہائی کی بابت وہ قیمت ادا کرنے کی کوشش کرے گا، اس کوشش سے وصیت کو آزاد کرنے سے معنی نہ کرنے کے لئے، کیونکہ قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں ہوتی، پس اس کو قیمت کے لئے کوشش کے ساتھ دیکر آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک اس کے حق میں پوری ذات کی وصیت واقع ہو گئی ہے کیونکہ مکمل آزاد ہو گیا ہے۔ تو انہوں نے معنی وصیت کو رد کرنے کے لئے وہ اپنی پوری قیمت ادا کرنے کے لئے کوشش کرے گا، اس طرح مسئلے کا جواب متفقہ قرار پایا اور وہ چھاس کا پوری قیمت کے لئے کوشش کرنا، اختلاف صرف طریقے میں ہے۔

اگر وہ قاتل کے لئے وصیت کرے، پھر عمومی موت کے بعد وراثہ وصیت کی اجازت دے دیں، امام محمد نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ وصیت جائز ہوگی اور انہوں نے کسی اختلاف سامنے کا ذکر نہیں کیا۔ امام محمد نے کتاب الزیادات میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسف کے قول کی روش سے یہ جائز نہ ہوگی اور طرفین کے قول کے متعلق انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے، پھر اس امر کی دلیل ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ امام ابو یوسف کے قول کی دلیل نبی کریم صلیا علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں کہ قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں اور نبی کریم صلیا علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قاتل کے لئے کوئی چیز نہیں۔ آپ نے وراثہ کی اجازت اور عدم اجازت کی جائزوں میں فرق نہیں کیا۔ علاوہ ازیں، اس کے جواز میں مانع تو قتل ہے اور اجازت سے قتل کا مانع دور تو نہیں ہو جاتا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جواز کی مانعیت وارثوں کے حق کی وجہ سے تھی کیونکہ قاتل کے لئے وصیت سے ان کو زیادہ اذیت پہنچتی ہے بر نسبت اس کے کہ کسی ایک وارث کے حق میں وصیت کر کے اس کو دوسرے وراثہ پر ترجیح دی جائے پھر ایک وارث کے لئے وصیت دوسرے وارثوں کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے تو یہاں جدیدہ اولی ہوگی۔ یہی بات کی دلیل کہ مانع تو وراثہ کا حق ہے کہ قاتل کے لئے وصیت کو باطل کرنے سے ان کو فائدہ پہنچے، اور انسان کا حق وہ ہوتا ہے کہ جس نے وہ فائدہ اٹھائے، پس جب وہ اجازت دے دیں تو مانع زائل ہو گیا، لہذا وصیت جائز ہو گئی۔ اسی لئے ایک وارث کے حق میں کی گئی وصیت باقی وارث کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر قصاص کے طور پر قتل کیا گیا ہو تو یہ قتل وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہ ہوگا کیونکہ یہ قتل حرام نہیں ہے۔ اسی طرح اگر قاتل کوئی پھر ہو (قواس کا بھی یہی حکم ہوگا) کیونکہ اس کا قتل حرام کے ذیل میں نہیں آتا، اس لئے قتل حرام کا کوئی حکم اس سے متعلق نہیں ہے، جیسے میراث سے محرومی، ایسے ہی وصیت سے محرومی کا حکم بھی اس سے متعلق نہ ہوگا۔ اسی طرح قتل بذریعہ سبب بھی وصیت کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہے، جیسے وہ میراث میں مانع نہیں ہے،

جیسا کہ کتاب الفرائض میں معروف ہے۔

جہاں تک قاتل کے حق میں دین کے اقرار کا تعلق ہے، اگر وہ صاحب فرائض ہو جائے تو اقرار جائز نہ ہوگا اور اگر چلتا پھرتا ہو تو جائز ہے، کیونکہ مرض الموت میں مبتلا مریض کا اقرار وصیت کے معنی میں ہے، لہذا آپ دیکھتے نہیں کہ بیاس کے وارث کے حق میں جائز نہیں ہے، جیسے اس کے حق میں وصیت جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ چلتا پھرتا ہو تو وہ تندرست کے حکم میں ہوگا، پس اقرار جائز ہوگا، جیسے اس حالت میں وارث کے حق میں کیا گیا اقرار جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح، مرض کی حالت میں، یہ بھی وصیت کے معنی میں ہے، لہذا قاتل کے حق میں یہ جائز نہ ہوگا۔

قتل عمد میں مریض کا اپنے قاتل کو معاف کر دینا جائز ہے، جس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَاِنْ تَدْعُوْا اِلٰى قَتْلِ النَّفْسِ الَّتِيْ لَكُمْ فَاَنْتُمْ لَهَا قَاتِلُونَ** یعنی "اور اگر تم معاف کر دو تو یہ قتل کے قریب تر ہے اور تم آپس میں مرنائی کر رہے ہو کھجور نہ جھاڑ" یہ ارشاد ربانی مطلق ہے اس میں صحت مرض یا حالت صحت کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ علاوہ انہیں، مریض کے تصرف کے فساد میں مانع تو وارثوں یا قرض خواہوں کے حق کا تعلق ہوتا ہے اور ان کا حق تو مال سے متعلق ہے، جبکہ قصاص مال نہیں ہے۔ امام محمدؒ نے الاصل میں یہی توجیہ کی ہے۔

اگر قتل خطا ہو تو تہائی سے معافی جائز ہے، کیونکہ قتل خطا پر مال واجب ہوتا ہے، پس اس کی معافی مال کی وصیت کی مانند ہے اور وصیت تہائی مال میں سے جائز ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ وصیت تمام تر عاقلہ (مددگار برادری) پر واجب ہوتی ہے اور قاتل پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی، کیونکہ اگر اس پر واجب ہوتی تو قاتل کے حصہ میں تہائی سے معاف کرنا جائز نہ ہوتا کیونکہ اس خداداد کی حد تک یہ قاتل کے حق میں وصیت ہو جائے گی جبکہ قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں۔ اور جب یہاں تہائی سے معافی جائز ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ وصیت قاتل پر واجب نہیں ہے بلکہ یہ تو قاتل کی عاقلہ پر واجب ہے تاکہ یہ قاتل کی عاقلہ کفرت میں وصیت ہو۔ پھر قاتل کے حق میں وصیت اس صورت میں جائز نہیں ہوتی جب وراثہ اس کی اجازت نہ دیں اور اگر وہ اجازت دے دیں تو وہ جائز ہوگی۔ امام محمدؒ نے الاصل میں کسی اختلاف مانع کا ذکر نہیں کیا لیکن الزیادات میں امام ابو یوسفؒ کے قول کا ذکر کیا ہے کہ خواہ وراثہ اجازت بھی دے دیں تو بھی یہ جائز نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا اس کی بابت کیا قول ہے اس بارے میں انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے جائز ہونے میں مانع تو قاتل ہے اور اجازت سے یہ معدوم نہیں ہو جائے، اسی لئے اس کو میراث سے محروم کیا جاتا ہے خواہ وراثہ اجازت دے دیں یا نہ دیں۔ علاوہ انہیں جب اس لئے اس کو ناجائز قاتل کیا تو وہ حربی کی مانند ہو گیا اور حربی کے لئے وصیت جائز نہیں ہوتی، خواہ وراثہ اس کی اجازت دیں یا نہ دیں، ایسے ہی قاتل کا حکم ہے۔ ظاہر رہا یہ کہ توجیہ یہ ہے کہ اس کا عدم جواز تو وراثہ کے حق کی وجہ سے ہے، جس کی وجہ ہم کسی وارث کے حق میں وصیت کے مسئلے میں بتا چکے ہیں پس وراثہ کی اجازت ملنے پر یہ جائز ہو جائے گی جیسے ایک وارث کے حق میں کی گئی وصیت باقی وارثوں کی اجازت دینے سے جائز ہو جاتی ہے، بلکہ یہ بدعہ ادنیٰ جائز ہوگی، کیونکہ بعض لوگ تو قاتل کے حق میں وصیت کے جائز ہونے کے قائل ہیں اور وہ ہیں امام مالکؒ، جبکہ وارث کے حق میں وصیت کے جائز ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ تو جب وہاں اجازت ملنے سے یہ جائز ہو جاتی ہے تو یہاں بدعہ ادنیٰ جائز ہوگی۔

۵۔ ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ حربی کسی متاسف کے پاس نہ ہو ورنہ اس کے حق میں بھی مسلمان

یا ذمی کی طرف سے وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ اس کو مال کا مالک بنانا ٹاڑنے میں اس کی مدد کرنا ہے اور یہ جائز نہیں۔

رہا اس کا مسلمان ہونا قرۃ شریطہ میں ہے۔ چنانچہ اگر

**مسلمان ہونا شرط نہیں** | وہ ذمی ہو اور کوئی مسلمان یا ذمی اس کے حق میں وصیت کرے تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ذمی کسی ذمی کے حق میں وصیت کرے تو جائز ہے، جس کی دلیل بھی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ”اگر وہ عقیدہ ذمہ قبول کر لیں تو انہیں بتا دو کہ ان کے وہی حقوق ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے وہی فرائض ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں، اور مسلمان کا یہ حق ہے کہ وہ کسی مسلمان یا ذمی کے حق میں وصیت کرے، اسی طرح ذمیوں کو بھی یہ حق ہوگا۔ خواہ ذمی اپنے ہم مذہب کے حق میں وصیت کرے یا دوسرے مذہب والے کے حق میں کیونکہ حدیث کا حکم عام ہے۔ علاوہ ازیں، ایک ذمی اور اس سے مختلف مذہب والے کے درمیان ہوا اختلاف ہے وہ اس اختلاف سے زیادہ نہیں ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان ہے، اور جب وہ اختلاف وصیت کے جائز ہونے میں مانع نہیں تو یہ بدرجہ اولیٰ نہیں ہوگا اور اگر وہ مستأنس ہو اور اس کے لئے کوئی مسلمان یا ذمی وصیت کرے تو اعام محمد نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ یہ جائز ہے، کیونکہ اس کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہے، پس وہ اس ذمی کے مانند ہے جس کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہے اور ذمی کے لئے وصیت جائز ہوتی ہے، ایسے ہی حربی مستأنس کے لئے بھی جائز ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہوگی اور یہ روایت ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے مسلک سے زیادہ شاہد ہے، کیونکہ ان کا قول ہے کہ حربی مستأنس کو کفارہ، مذکورہ صدقہ فطر اور قربانی کے گوشت میں سے کچھ دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنا اس کو ثرائی میں مدد دینے کے مترادف ہے جبکہ ان میں سے ذمی کو دینا جائز ہے، کیونکہ اہل ذمہ سے بھلائی کرنے سے ہمیں منع نہیں کیا گیا، جس کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَكُمْ يُبَايِعُكُمْ فِي الدِّينِ وَكَمْ يَخُوفُكُمْ جَوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَقَدْ خَسِرْتُمْ أَلَا يَبْهَتُ

یعنی اللہ تمہیں اس بات سے نہیں روکتا کہ تم ان لوگوں کے ساتھ ملکی اور انصاف کا بتاؤ کہ جنہوں نے دین کے بارے میں تم سے جنگ نہیں کی اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا (۴۰: ۱۰۴)۔ لہذا یہ کہ حالت ذمگی اسے صدقہ دینے یا ہبہ کرنے کی اجازت ہمارے اثر سے دو اقوال روایت کئے گئے ہیں پس وضیت کا اجماع و اقوال یکجہ ہوگا۔

موصی لکا اہل ملک میں سے ہونا شرط نہیں ہے

**مالک بننے کی صلاحیت شرط نہیں** | چنانچہ اگر کوئی مسلمان اپنے ثنائی مال کی وصیت کیلئے وصیت کرے کہ یہ مال مسجد کی بہتری، اس کی تعمیر یا اس کو بستر کرنے پر خرچ کروا جائے تو یہ وصیت جائز ہے کیونکہ ایسی وصیت کو کھٹے مسلمان کا مقصد اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لئے اپنا مال نکال کر اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنے کا کسی کو ملک بنانا۔ اور اگر کوئی مسلمان کسی گرجا یا کلیسا وغیرہ کے لئے وصیت کرے تو یہ وصیت باطل ہے کیونکہ یہ گناہ ہے اور اگر کوئی ذمی اپنا ثنائی مال گرجا یا کلیسا کے لئے وصیت کرے کہ اس کو اس کی بہتری کے لئے خرچ کیا جائے یا وہ آتش کدے کے لئے وصیت کرے یا یہ وصیت کرے کہ ان کی عید کے لئے فوج کو دیا جائے یا گرجا یا آتش کدے کے لئے فوج کی وصیت کرے تو اہم ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اہل ذمہ کی وصیتوں کے معاملے میں حاصل کلام یہ ہے کہ جتنی حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو موسمی یا ایسی چیز ہوگی جو ہمارے نزدیک اور ان کے نزدیک عبادت ہے یا ایسی چیز ہوگی جو ہمارے نزدیک عبادت نہیں ہے یا ایسی چیز ہوگی جو ہمارے نزدیک عبادت ہے مگر ہمارے نزدیک عبادت نہیں ہے پس اگر موسمی یا ایسی چیز ہے کہ ہمارے

نزدیک عبادت ہے اور ان کے نزدیک بھی، مثلاً وہ اپنے مال کے تنہائی کی وصیت کرے کہ اس کو مسلمان فقیر یا اہل  
 فقر کے فخر پر خرچ کر دیا جائے، یا غلام آزاد کرانے میں یا مسجد قلعی کی تعمیر میں یا ایسے کسی کام میں خرچ کر دیا جائے  
 تو یہ عینوں آئمہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ جس سے مسلمان اور اہل ذمہ سبھی اقرب حاصل کرتے ہیں۔ اور  
 اگر وہ ایسی چیز ہے جو ہمارے نزدیک عبادت ہے لیکن ان کے نزدیک عبادت نہیں ہے، مثلاً عبادت گاہ کی طرف سے  
 یا گاہ جائے عبادت کہ جس کو مسلمان کہتے ہیں مسجد تو یہ کہانے والا اسکی وضاحت ذکر ہے تو کبھی آئمہ کے نزدیک یہ وصیت جائز نہ ہوگی  
 کیونکہ وہ اپنے مذہب کی رو سے اس کے ذریعے اقرب حاصل نہیں کرتے، لہذا اس نے یہ وصیت کر کے ٹھٹھہ خول کیا ہے  
 اور ٹھٹھہ خول سے وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ ایسی چیز ہو کہ ان کے نزدیک عبادت ہے لیکن ہمارے نزدیک  
 عبادت نہیں ہے مثلاً وہ اپنی زمین کی بابت وصیت کرے کہ اس پر گرجا یا کلیسا یا آتش کدہ تعمیر کیا جائے یا گرجا، یا  
 کلیسا یا آتش کدہ کی تعمیر کی یا ان کی عید کے لئے ذبح کرنے کی یا گرجا یا آتش کدہ کے لئے ذبح کی وصیت کرے تو  
 اس کا حکم آئمہ کے مذکورہ اختلاف کے مطابق ہوگا، یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ وصیت جائز ہے جبکہ صاحبین کے  
 نزدیک جائز نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان چیزوں کی وصیت ایسی چیز کی وصیت ہے جو گناہ ہے اور  
 گناہوں کی وصیت درست نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان کی وصیت کے معاملے میں اعتبار اس بات  
 کا کیا جائے کہ ان کے نزدیک وہ عبادت ہے یا نہیں نہ کہ اس بات کا کہ فی الحقیقت وہ عبادت ہے یا نہیں، کیونکہ یہ  
 حقیقی عبادت والے لوگ نہیں ہیں، اسی لئے اگر وہ ایسی چیز کی وصیت کرے جو ہمارے نزدیک عبادت ہے مگر ان کے  
 نزدیک نہیں، تو اس کی وصیت جائز نہ ہوگی، جیسے حج کی، یا مسلمانوں کے لئے مسجد کی تعمیر کی وصیت ہے، پس یہ اس امر کی  
 دلیل ہے کہ اعتبار اس بات کا ہے کہ ان کے نزدیک وہ عبادت ہے یا نہیں اور یہ بات پائی گئی ہے لیکن ہم یہ حکم دینگے  
 ہے کہ ان کے دینی امور کے معاملے میں ہم ان سے کوئی تعرض نہ کریں، جیسے ہم صلیب کی پوجا اور ان کی آپس میں  
 غمزہ پر و خراب کی خرید و فروخت کے معاملے میں ان سے تعرض نہیں کرتے۔ اگر کوئی اپنی زندگی میں گرجا یا کلیسا یا آتش  
 کدہ تعمیر کرے تو آئمہ کے مختلف مسالک کے مطابق عینوں آئمہ کے نزدیک وہ عبادتوں کی میراث ہوگا۔ صاحبین  
 کے اصول کی رو سے تو ظاہر بات ہے کہ کیونکہ یہ گناہ ہے، امام صاحب کے نزدیک اس لئے کہ یہ بہتر وقت کے  
 ہے، اور اگر مسلمان گھر کو وقف بنا دے تو اس کی موت کے بعد وہ گھر وارثوں کی میراث بن جاتا ہے، ایسے ہی یہاں  
 ہوگا، اگر یکساں جانے کہ ان کے معاملے میں اس کو گرجا کے حکم میں کیوں نہیں رکھا جاتا، جیسے مسلمانوں کے معاملے میں مسجد  
 کا حکم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد کا معاملہ گرجا کے معاملے سے مختلف ہے کیونکہ مسجد تو خالصتہً اللہ تبارک تعالیٰ  
 کے لئے ہوتی ہے اور اس سے مسلمانوں کی منفعتیں منقطع ہو جاتی ہیں لیکن گرجا میں ان کی منفعتیں باقی رہتی ہیں، کیونکہ  
 اس میں ان کے پیشوا سکونت اختیار کرتے ہیں اور اس میں ان کے مردے دفن کئے جاتے ہیں، لہذا اس میں ان کی  
 منفعتیں باقی ہیں، پس یہ مسلمانوں کے وقف کے مانند ہے اور مسلمانوں کے ہاں جو وقف ہو تا ہے امام صاحب  
 کے نزدیک اس کی ذات ہر سے ملکیت نافذ نہیں ہوتی، پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان اپنی باندی کی آمدنی کی بابت وصیت کرے کہ اس کو مسجد کی ضروریات کے لئے خرچ کیا جائے  
 مسجد مندم جو ہمارے اور اس کی آمدنی میں سے کچھ مال جمع ہو جائے تو اس آمدنی کو مسجد کی تعمیر پر خرچ کیا جائے گا، کیونکہ  
 مندم ہونے سے وہ مسجد ہونے سے خارج نہیں ہو گئی اور اس نے اس کے لئے اس باندی کی آمدنی کی وصیت کی ہے۔

لہذا اس کو اس کی تعمیر میں خرچ کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۴۔ موصی کا مملوک نہ ہو | ازاں جملہ ایک شش طری ہے کہ موصی اگر موصی کا مملوک نہ ہو موجب

یا غلام کے سوا کسی معتق چیز کی ہو، چنانچہ اگر وہ اپنے غلام کے لئے مقررہ درہم یا دینار اپنے مال میں سے غلام کے سوا کسی معتق چیز کی وصیت کرے تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں تو موصی یہ وصیت خود اپنے حق میں کرنے والا ہو جائے گا۔ اور اگر وہ اس کے لئے اس کے ایک حصے کی وصیت کرے مثلاً اس غلام کے لئے اسی کی تہائی کی وصیت کرے تو یہ جائز ہے کیونکہ اس کے حق میں اس کی تہائی کی وصیت اس غلام کو اس کی تہائی کا مالک بنانا ہے اور غلام کو خود اس کا اپنا مالک بنانا اس کو آزاد کرنا ہے۔ پس امام ابوحنیفہ کے قول کی روش سے اس کا ایک تہائی مدبر ہو جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ مکمل طور پر مدبر ہو جائے گا۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک مدبر کا تہائی ہے جیسے ان کے نزدیک اعتاقی (آزاد کرنا) قابل تجزی ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ ناقابل تجزی ہے۔ اور اگر وہ اپنے غلام کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو اس کی وصیت جائز ہے اور اس کی وفات کے بعد اس کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کی وفات وصیت میں داخل ہے کیونکہ یہ بھی اس کا مال ہے، پس وصیت اس (وفات غلام) اور اس کی جملہ املاک پر واقع ہوتی ہے۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا مال درہم اور دینار ہیں تو اس غلام کے دو تہائی کی بابت خود کیا جائے گا کہ اگر دو تہائی غلام کی قیمت اسی قدر ہے جس قدر اس کے جملہ اموال ہیں تو اس کا حق واجب ہوا ہے تو یہ برابر سہ برابر ہو جائے گا اور اگر مال میں سے اس کے حق کی مقدار زیادہ ہو تو زائد مقدار اس کو دی جائے گی اور اگر غلام کے دو تہائی حصے کی قیمت مال میں اس کے حق کی مقدار سے زیادہ ہو تو زائد مقدار وارثوں کو دی جائے گی۔ اور اگر زائد مقدار ان کی شکل میں ہو تو یہ بھی رضامندی کے بغیر برابر برابر ہوگا کیونکہ جنس مختلف ہے اور اس پر واجب ہوگا کہ اپنی دو تہائی قیمت کی ادائیگی کے لئے کوشش کرے اور جملہ اموال میں سے ایک تہائی کو فروخت کر دے تاکہ اس کی غلام حق دار ہوگا، اور وارثوں کو اختیار ہوگا کہ اس کے جملہ اموال میں سے ایک تہائی کو فروخت کر دے تاکہ اس کی غلام کی دو تہائی قیمت وصول کرنے کی راہ مکمل آئے۔ یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ مکمل طور پر مدبر ہو جائے گا پس موصی کے مرنے پر وہ مکمل آزاد ہو جائے گا اور آزاد کرنا جملہ وصیتوں پر مقدم ہے۔ اگر تہائی مال اس کی قیمت کی مقدار سے زیادہ ہو تو وارثوں پر واجب ہے کہ زائد مقدار اس کے حوالے کر دے، اور اگر اس کی قیمت زیادہ ہو تو زائد مقدار کی ادائیگی کے لئے کوشش کرنا اس پر واجب ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۵۔ مجہول مطلق نہ ہو | انا محمد ایک شرط یہ ہے کہ وہ ایسا مجہول نہ ہو کہ اس کے مجہول ہونے کو نازل ذکیا جاسکے، وگرنہ اس کے حق میں وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ اگر مجہول کو معلوم نہ کیا

جائے تو موصی یہ کو موصی اس کے حوالے کرنا ممکن نہیں رہتا لہذا وصیت کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اس سے پرستہ لگتا ہے کہ اگر وہ لوگوں میں سے کسی ایک آدمی کے حق میں اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو بلا اختلاف یہ درست نہیں۔ اور اگر وہ معلوم آدمیوں میں سے غیر معتق طور پر کسی ایک کے حق میں وصیت کرے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی روش سے یہ درست نہیں ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک درست ہے، البتہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وصیت ان دونوں میں نصف ہوگی جبکہ امام شافعی کے نزدیک وصیت اگر کسی میں سے جس کو باطن سے دے دے تو صحیح ہے، البتہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وصیت اگر کسی میں سے جس کو باطن سے دے دے تو صحیح ہے، البتہ امام ابوحنیفہ کے

دیکھتے نہیں کہ اگر موصی اپنی زندگی میں ان میں سے ایک کی تعیین کر دے تو وہ متعین ہو جائے گا۔ پھر امام محمد کا کہنا ہے کہ اگر وہ مر گیا تو خود تعیین کرنے سے عاجز ہو گیا لہذا تعیین کے معاملے میں اس کا وارث اس کا قائم مقام ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ جب دو تعیین کرنے سے قبل مر گیا تو وصیت ان دونوں کے حق میں غیر معین ہو گئی، اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ وہ اپنے دو غلاموں میں سے کسی ایک کو آزاد کرے، پھر وضاحت کرنے سے قبل ہی فوت ہو جائے تو وصق دونوں میں غیر معین طور پر واقع ہوگی اس لئے ہر دو کا نصف آزاد ہو جائے گا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا، ہر دو کو وصیت کا نصف ملے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت تو موت کے وقت تک ہے، لہذا یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ موصی کی موت کے وقت موصی معلوم ہو، جبکہ اس مسئلے میں موصی اس کی موت کے وقت بھول ہے اس لئے یہ وصیت سرے سے ہی درست نہیں جیسے اس صورت میں ہو جائے کہ جب وہ لوگوں میں سے کسی ایک آدمی کے لئے غیر معین طور پر وصیت کرے اس لئے غیر معین موصی لے کے لئے وصیت کو تسلیم کرنا ممکن نہیں ہے، اور تعیین کے معاملے میں وارث کو موصی کا قائم مقام نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ یہ تو صحیح ارباب کا حکم ہے جب کہ یہاں ارباب صحیح نہیں ہے البتہ موصی اپنی زندگی میں ہی ان کے درمیان سے کسی ایک کے حق میں وصیت کو معین کر دے تو وصیت درست ہوگی کیونکہ تعیین کرنا ان دونوں میں سے ایک کے حق میں موصی کی وصیت کرنا ہے پس یہ ان دونوں میں سے ایک کے حق میں ہر ایک نئی وصیت ہوگی اور یہ درست ہے اور اگر اس کے دو مقام ہوں ان میں سے ہر ایک صحیح ہے اس کو ایک آدمی کے لئے وصیت کر دے اور کٹر کو کسی دوسرے آدمی کے لئے، پھر موصی فوت ہو جائے پھر تک نظام فوت ہو جائے اور یہ معلوم نہ رہے کہ وہ کون سا ہے (بہتر یا کٹر) تو امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق وصیت باطل ہو جائے گی، خواہ وہ باقی ماندہ کو لینے پر متفق ہوں یا نہ ہوں، امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ باقی ماندہ کو لینے پر متفق ہو جائیں تو وہ ان دونوں میں نصف نصف ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو لینے میں باہم متفق نہ ہوں تو ان دونوں کو کچھ نہیں ملے گا۔ امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ وہ ان دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا۔ خواہ وہ اس کے لینے میں باہم متفق ہوں یا نہ ہوں۔

### ان گنت لوگوں کے لیے وصیت

اس سے یہ مسئلہ ٹھٹھکا ہے کہ اگر ان گنت لوگوں کے لیے وصیت کی جائے تو ایسی وصیت باطل ہوگی اگر وصیت کے الفاظ میں کوئی ایسا لفظ نہ ہو جو وصیت کی حاجت کی خبر دے اور اگر اس میں کوئی ایسا لفظ ہے جو حاجت کی خبر دے تو وصیت جائز ہے کیونکہ جب وہ ان گنت میں اور کوئی ایسا لفظ بھی نہ ہو تو نہیں جو حاجت پر دلالت کرے تو یہ وصیت ان سب کو مالک بنانا مقصود اور وہ بھول رہی اور ایسے بھول کو مالک بنانا کربس کے بھول ہونے کا ناکارہ ممکن نہ ہو درست نہیں ہے۔ ان گنت کی تشریح کے بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر حساب کتاب کے بغیر ان کو شمار نہ کیا جاسکے تو وہ ان گنت ہیں، امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ ایک سو سے زیادہ ہوں تو وہ ان گنت کہلاتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شمار کرنے والا انہیں شمار نہ کرے اور ان میں موت اور ہوا پیش ہوئی دسے تو وہ ان گنت ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ معاملہ قاضی کی موابدہ پر چھوڑ دیا جائے۔ اور اگر وصیت میں کوئی ایسا لفظ ہو جو حاجت پر دلالت کرے تو یہ اس کی طرف سے صدقہ کی وصیت ہوگی اور یہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لئے مال نکالنا ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ ایک اور معلوم ہے لہذا وصیت درست ہوگی۔ پھر یہاں وصیت درست ہے تو موصی کے لئے بہتر یہ ہے کہ ایک خدائی اس کو دے دے جہاں میں سے اس کے قریب ترین

ہے۔ پس اگر وہ اس کو ان میں سے ایک یا ایک سے زیادہ کو دے دے تو یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک وہ ان میں سے دوا اس سے زیادہ کو نہ دے۔ کسی ایک کو نصف وصیت سے زیادہ دینا جائز نہیں۔

مسائل بمسائل میں اس قاعدے کی صورت یہ ہوگی کہ اگر وہ مسلمانوں کے لئے اپنا تمام مال وصیت کرے تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ مسلمان بے شمار ہیں اور لفظ مسلمانوں میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے، لہذا یہ وصیت بھول کو مالک بنانا ٹھہری لہذا درست نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ مسلمانوں میں سے فقراء یا مسکین کے لئے وصیت کرے تو وصیت درست ہوگی، کیونکہ اگرچہ وہ ان گنت ہیں لیکن فقراء و مسکین کے لفظ سے حاجت کا پتا چل جاتا ہے، پس ان کے لئے وصیت اللہ تبارک و تعالیٰ کا تقرب اور اس کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے ہوگی ذکر فقیر کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے، پس یہ مال اللہ تعالیٰ عز و جل کے لئے قرار پائے گا، پھر اللہ تعالیٰ کے مالک بننے سے وہ فقراء اس کے مالک بن جائیں گے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ عز و جل کا ایک اور معلوم ہے۔ اسی لئے مال و داروں کی طرف سے فقراء کو صدقہ دینے کا اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے واجب کیا ہے وہ درست ہے، اگرچہ فقراء ان گنت ہیں۔ جب وصیت صحیح ہو تو اگر وصی تنہا مال سارے کا سارا ایک فقیر کو دے دے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ ان میں سے دوا اس سے زیادہ کو نہ دے اور ان میں سے ایک۔ تنہا کے نصف سے زیادہ دینا جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ لفظ فقراء اسم جمع ہے اور جمع جمع کا کم از کم عدد (عربی میں) تین ہے، البتہ امام محمدؒ نے اس پر دلیل قائم کی ہے کہ وصیت کے باب میں دو تین کے قائم مقام ہوں گے، کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے اور اللہ تعالیٰ نے دو تنہا کے استحقاق کے لئے دینٹیوں کو تین کے قائم مقام کیا ہے، اسی طرح مال کے حق کو ایک تنہا کے کم کر کے چھ حصے میں تبدیل کرنے کے لئے دو بہن بھائیوں کو تین بہن بھائیوں کے قائم مقام کیا ہے، جبکہ ایک شخص کو جماعت کا قائم مقام کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ علاوہ انہیں، جمع ماخوذ ہے اجتماع سے اور اجتماع سے کم از کم جو حاصل ہوتا ہے وہ دو ہیں، اور اسم کے معنی کا جہاں تک ممکن ہو لحاظ کرنا واجب ہے شیعہ فقیہین کی دلیل یہ ہے کہ اس قسم کی وصیت صدقہ کی وصیت ہوتی ہے اور اس سے مراد ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کے حق کے طور پر مال کو لازم کر دینا اور منہی فقراء اللہ عز و جل کے لئے واجب - ہونے والے مالی حقوق کا معروف ہے، پس فقراء کا ذکر معروف کو بیان کرنے کے لئے ہے نہ ذکر ان کے لئے حق کو واجب کرنے کے لئے حق اللہ تبارک و تعالیٰ کے لئے واجب ہوگا پھر اس کو دے دیا جائے گا کہ جس کو اللہ کے حق کا مال دینے سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا راضی ہونا ثابت ہے اور یہ قصد ایک فقیر کو دے دینے سے حاصل ہو جائے گا، اسی لئے اللہ عز و جل کے واجب کرنے سے واجب مصلحت میں سے بڑا واجب ہوتا ہے اس کو ایک فقیر کو دینا جائز ہے، اگرچہ اس کا ذکر اللہ تبارک و تعالیٰ کے ارشاد میں لفظ جمع کے طور پر ہوا ہے اِنَّكَ تَعَالَىٰ لَفَقْرًا، یعنی مصلحتات و ضروریوں کے لئے ہیں۔ اس کا جواب تو امام محمدؒ کی اس بات سے نکلا ہے کہ جمع کے معنی کا لحاظ کرنا واجب ہے جب کہ فقیر بھادرب جب ممکن نہ ہو تو واجب نہیں، بلکہ فقیر کو ملحق جس پر معمول کیا جائے جیسے کہ مائتا ہے کہ واللہ لا استزدج الا یعنی بخدا میں ضرورتوں سے شادی نہیں کروں گا یا یہ کہ اگر میں نبی آدم سے ہم کلام ہوا یا اگر میں نے غلاموں کو خرید لیا تو ان جملوں میں مذکور جمع کے الفاظ ضرورتوں، یعنی آدم اور غلاموں کی جس پر معمول کیا جائے گا اور اس میں جمع کے معنی کا لحاظ



نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اس جنس کے ایک فرد کے ساتھ بھی اس کی طرف سے فعل پایا گیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ نیز  
بہت مسئلے میں جمع کے معنی کا اعتبار کرنا نامکن نہیں ہے، کیونکہ اس معنی کی نہ تو کوئی حد ہے اور نہ کوئی استثناء، لہذا اس کو جنس  
پر محمول کیا جائے گا۔ بخلاف اس کے اگر وہ اپنے آزاد کردہ غلاموں کے لئے وصیت کرے جب کہ اس کا ایک آزاد کردہ  
غلام ہو تو سوا اتھائی مال اس کو نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ اس کا نصف دیا جائے گا، کیونکہ یہاں اس نے مال کا التزام اللہ تعالیٰ  
عز و جل کے حق کے طور پر نہیں کیا بلکہ اس نے مال کی تفلیک آزاد کردہ غلاموں کے لئے کی ہے اور یہ اسم جمع ہے لہذا اس  
کا لفظ کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح یہ ایسی جمع ہے کہ اس کی حداد اور انتساب اس لئے جمع کے معنی کا اعتبار کرنا نامکن ہے، لہذا اس  
کو جنس پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، بخلاف فقہاء کی جمع کے اسی طرح، اگر وہ بنو فلان کے فقہاء کے لئے امر کو مستثنیٰ  
کرے، وصیت کرے اور بنو فلان اس کا قید ہو کہ جس کے نذر بے شمار ہوں اور اس کے فقہاء و فراء بھی ان گنت ہوں تو وصیت  
جائز ہے، بوجہ مذکورہ، بلکہ بدرجہ اولیٰ جائز ہے، کیونکہ جب مسلمان فقہاء کے لئے، ان کی کثرت تعداد کے باوجود وصیت جائز  
ہے، تو قید کے فقہاء کے لئے اس کا جائز ہونا تو اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ وصیت میں یہ دیکھے کہ ان کے فراء کے لئے بلکہ  
اس نے بنو فلان کے لئے وصیت کی اور اس کے علاوہ کچھ نہ تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو فلان قبیلے کا  
باپ ہوگا، یا پھر وہ قبیلے کا باپ نہیں بلکہ لوگوں میں سے ایک آدمی ہے جو بنو فلان کے نام پر معروف ہے۔ یہی اگر وہ قبیلے کا  
باپ ہے، اسم اسداد داخل ہے، اور اس کی اولاد اگر شمار کی جا سکتی ہو تو ان کے لئے وصیت جائز ہے، کیونکہ جب وہ شمار  
کے ہوتے ہیں تو موی کا ارادہ ان کو مال کا مالک بناتا ہے۔ یہ ذکر مال کو اللہ تعالیٰ کے لئے نکالنے کا نہیں جس کے لئے تعالیٰ کی وصیت کی گئی  
ہے وہ عظم جہ لہذا اس قبیلے وصیت درست ہے، جیسے اس مہرت میں ہے کہ جب وہ بنو فلان کے مالداروں کیلئے وصیت کرے اور  
وہ گئے جاسکتے ہوں۔ اس میں مرد اور عورتیں سب داخل ہوں گے کیونکہ قبیلے کے باپ کی طرف امانت نسبت کی امانت  
ہے، جیسے قبیلے کی طرف امانت ہوتی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر بنا درست ہے کہ عورت جو تم سے ہے باطل دینے ہی جیسے  
یہ کہنا درست ہے کہ مرد جو تم میں سے ہے، پس اس میں مرد و عورتیں داخل ہوگا جس کی اس غلاموں سے نسبت ہے،  
فراء وہ شخص مرد و عورت، مالدار ہو یا غریب، کیونکہ اس لفظ میں ایسی کوئی بات نہیں کہ جس سے حاجت  
کا پتا چلے، اور یہ ایسے ہی ہے کہ قبیلے وہ غلام قبیلے کیلئے وصیت کرے اور اگر بنو فلان کے آزاد کردہ غلام ہوں تو وہ بھی وصیت میں داخل  
ہوئے، اسی طرح اس کے موالی کے موالی، ان کے حلیف اور ان کے غلام بھی اس میں داخل ہوگا۔ لہذا موالی، مولات، بڑے تو وہ  
بھی اس میں داخل ہوں گے بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کے قول بنی فلان سے مراد اگر وہ فلان قبیلے کا باپ ہو، قبیلہ ہے نہ  
کئی واقع اس کے پیش، پس اس سے مراد اس قبیلے سے نسبت دیکھنے والے اور اس سے منسوب کیے جانے والے لوگ ہیں اور  
حلیف اور موالی دو چیزیں اور شریعت دونوں کے اعتبار سے قبیلے سے نسبت دیکھتے ہیں، پس اس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں چنانچہ بنی کریم  
علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قوم کے موالی ان میں سے ہوتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے کہ قوم کے موالی ان قوم کے  
لوگوں میں سے ہوتے ہیں اور ان کا حلیف ان میں سے ہوتا ہے۔ یہی روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے اس میں یہی ارشاد  
فرمایا تھا کہ ان کے غلام ان میں سے ہیں۔ علاوہ ان کے حلیف بنی فلان ان گنت ہیں قبیلے ہونے کی حقیقت کا اعتبار حافظ  
برگیا تو اس سے مراد وہ لوگ ہوتے ہیں سے ان میں باہمی مدونتی ہے اور موالی سے باہمی مدونتی ہے، اسی طرح حلیف اور عدیہ  
ہے کیونکہ حلیف وہ شخص ہوتا ہے جس نے قبیلے کے لیے یہ حلف اٹھا کر وہ ان کی مدد کرے گا اور ان کا دفاع کرے گا جیسے  
وہ پناہ فارغ کرتا ہے اور انہوں نے اس کے لیے ایسا ہی حلف اٹھا لیا۔ اور عدیہ وہ شخص ہوتا ہے جو غیر حلف اٹھانے ان  
کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اور اگر وہ فلان قبیلہ کے لیے وصیت کرے تو اس میں موالی شامل ہوتے ہیں کیونکہ قبیلے سے مراد وہ  
لوگ ہیں جو اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور موالی اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ  
شمار کیے جاسکتے ہوں اور اگر وہ ان گنت ہوں تو وصیت جائز نہ ہوگی جو اس کے جوہر ہے بنی فلان والے سکھ میں بتائی،

بغلاف اس کے کرب وہ بنی فلاں کے لیے وصیت کرے اور وہ شمار کیے جاسکتے ہوں اور فلاں تمام ان کا باپ ہو نہ قبیلہ کا باپ  
تو تنہا اس کی منصب کے ابتداء (یعنی حقیقی بیٹوں) کے لیے ہوگا اور اس میں اس کے سوا کسی داخل نہ ہوگی کیونکہ یہاں یہ رواج نہیں کہ  
اس نسل کے کسی مردانہ کی طرف منسوب لوگ ہوں اس نسل حقیقی معنی پر محمول رہا اسی لیے اس وصیت میں اس کے بیٹوں کے بیٹے  
داخل نہ ہوں گے۔ ان دونوں میں اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر نزدیک غلام کو آزاد کر دے اور نزدیک خاص باپ ہو تو وہ آزاد کر  
غلام بن نہیں سکتا کہ بنی بنی نہیں سے ہوں اور اگر نزدیک قبیلے کا باپ ہو تو آزاد کر دہ غلام کے گاہ کہ بنی بنی نہیں سے ہوں۔  
یہ بات ان (یعنی عربوں) کے ہاں مروی ہے۔ علاوہ ان میں بنی فلاں جب شمار نہ کیے جاسکتے ہوں تو وصیت درست نہ ہوگی  
کیونکہ وصیت ان کو مال کا مالک بنانا واقع ہوئی ہے اور وہ مجہول ہیں اور اس کو صدقہ کی وصیت قرار دینا ممکن نہیں ہے۔  
کیونکہ فقہ ابن عمری اعتبار سے ایسی کوئی بات نہیں جس سے حاجت کا پانچلے پس نہ درست نہ ہوگی جیسے کہ اگر وہ مسلمانوں کیلئے  
وصیت کرے تو وصیت درست نہیں ہوتی کیونکہ یہ مجہول کو مالک بنانا ہے اور اس کو صدقہ کی وصیت قرار نہیں دیا جاسکتا۔  
مذکورہ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر وہ نسب میں باپ ہو اور وہ کوئی مشہور آدمی ہو جیسے ابن ابی اسد اور ابن سیرین  
ہوں یا ایسا ہی کوئی اور آدمی ہو تو اگر وہ سب کے سب مرد ہوں تو وہ وصیت میں داخل ہوں گے کیونکہ غلط نہیں (بیٹے) کی حقیقت  
مردوں کے لیے ہے کیونکہ بنی بنی جمع ہے لہذا حقیقت پر عمل کرنا جہاں ممکن ہو واجب ہے اور یہاں اس پر عمل کرنا ممکن ہے۔ اور اگر  
وہ سب کی سب عورتیں ہوں تو ان میں سے کوئی ایک بھی وصیت میں داخل نہ ہوگی کیونکہ تنہا عورتیں اس نسل کے تحت نہیں آتی۔  
اور اگر وہ مرد اور عورتیں ہوں تو اس بارے میں ائمہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہما  
کتاب ہے کہ یہ وصیت صرف مردوں کے لیے ہوگی اور عورتیں اس میں شامل نہ ہوں گی۔ امام محمد کا کتاب ہے کہ اس میں مرد اور عورتیں  
شامل ہوں گے۔ امام ابو حنیفہ سے بھی ایسا ہی ایک قول ابو یوسف بن خالد استیسنی نے روایت کیا ہے اور قدائق نے اپنی شرح مختصر لکھ کر  
میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب مرد اور عورتیں گئے ہوں تو مرد  
عورتوں پر غلبہ ہو گیا اور ائمہ ہند کے تحت مرد اور عورتیں دونوں آئیں گے اگرچہ تنہا عورتوں کی صورت میں عورتیں اس کے تحت  
نہیں آئیں۔ اسی لیے قرآن حکیم میں اکرم مع کے ساتھ جو خطابات ہیں وہ مردوں اور عورتوں دونوں سے ہیں، تو انہیں  
بھی وصیت کے معاملے میں ہوگا۔ شیعان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور وہ یوں کہ نہیں جمع ہے ان کی  
اور ابن و حقیقت کے لیے استعمال ہوتا ہے کیونکہ غلط ہوں ہے۔ پس اس کا اطلاق صرف مردوں پر ہوگا اسی لیے  
تنہا عورتوں کی صورت میں عورتیں اس کے تحت نہیں آئیں، ایسے ہی مردوں اور عورتوں کے اکٹھا ہونے کی صورت  
میں ہوگا۔ قرآن حکیم کے خطابات کے معاملے میں بھی ہمارا قول یہی ہے کہ مردوں سے خطاب میں عورتیں مردوں کے  
جیسے کی وجہ سے شامل ہیں بلکہ ایک اضافی دلیل سے شامل ہیں اور اس پر دلیل یہ حدیث ہے کہ عورتوں نے رسول  
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کرتے ہوئے کہا یا رسول اللہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ صرف مردوں سے خطاب کرتا ہے  
ہم سے نہیں کرتا تو اس پر اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا۔ اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ... الْاٰیۃ  
اور اگر مردوں سے خطاب میں عورتیں بھی شامل ہوں تو وہ شکایت کیوں کرتیں۔ بغلاف اس کے کہ جب فلاں  
کسی قبیلے، برادری یا خاندان کا باپ ہو، کیونکہ قبیلے، برادری اور خاندان کی طرف امتیاز سے مراد مسیئین اشخاص  
نہیں بلکہ اس سے تو نسب مراد ہیں اور وہ اس طرح کہ وہ قبیلے، برادری اور خاندان کے کسی طرف منسوب ہو اور  
نسبت میں مرد اور عورت برابر ہیں، اسی لیے اس نسل کا ان کی عورتوں پر اطلاق ہوتا ہے خواہ ان میں کوئی مرد نہ ہو بلکہ  
اس نسل کا اطلاق مشہور آدمی کی اولاد میں سے ان عورتوں پر نہیں ہوگا جن کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔ اگر فلاں کے صلی بیٹے  
ہوں اور بیٹے کے بیٹے (یعنی پوتے) ہوں تو وصیت صلی بیٹوں کے لیے ہوگی کیونکہ حقیقت میں اس کے بیٹے (یعنی

دی ہیں۔ جہاں تک اس کے بیٹے کے بیٹوں کا تعلق ہے تو وہ فی الحقیقت اس کے بیٹوں کے بیٹے ہیں نہ کہ اس کے بیٹے اور ان کو اس کے بیٹے تو مجازی میں ہی کہا جاتا ہے اور لفظ کا اطلاق جہاں تک ممکن ہو حقیقت پر محمول کیا جائیگا۔ اور اگر اس کے صلیبی بیٹے نہ ہوں تو وصیت اس کے بیٹے کے بیٹوں کے لیے ہوگی کیونکہ مجازی معنی میں وہ اس کے بیٹے ہیں۔ لہذا جب حقیقت پتہ چل کر تازہ ہوا تو اس کے مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ جہاں تک بیٹیوں کے بیٹوں کے بیٹوں (یعنی نواسوں) کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ وصیت میں شامل نہ ہوں گے خلاف جماعت نے لکھا ہے کہ روایت کی ہے کہ وہ شامل ہوں گے صلیبی بیٹوں کے بیٹے شامل ہوتے ہیں۔ اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ قاضی بیان کریں گے۔

اور اگر اس کے دو صلیبی بیٹے ہوں تو تینوں امہ کے قول کی رو سے وصیت ان دونوں کے لیے ہوگی، کیونکہ وصیت کے باب میں بیع کا اطلاق دو اور دو سے زیادہ پر ہوتا ہے، پس پوری وصیت کے اعتبار سے موجود ہیں لہذا ان کے سوا کسی اور پر اس کو محمول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر اس کا ایک صلیبی بیٹا ہو تو تثنائی کا نصف اس کو دے دیا جائے کیونکہ مذکورہ لفظ جمع کے معنی میں ہے اور ایک میں بیع کا معنی نہیں پایا جاتا۔ لہذا ایک گل وصیت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ نصف کا تعلق ہوگا اور بقیہ نصف کو موسیٰ کے وارثوں کی طرف نشانہ دیا جائے گا۔ اور اگر اس کا ایک صلیبی بیٹا اور ایک اس کا پوتا ہو تو نصف اس کے صلیبی بیٹے کے لیے ہوگا اور بقیہ موسیٰ کے وارثوں کی طرف نشانہ دیا جائے گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ یعنی اللہ عزہ کے قول کی رو سے ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک نصف اس کے صلیبی بیٹے کے لیے اور باقی ماندہ اس کے پوتے کے لیے ہے۔ لیکن صحیح امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کیونکہ ایک ہی لفظ کو بیع و وقت حقیقی اور مجازی دونوں معنوں پر محمول نہیں کیا جاتا۔ اور جب

حقیقت مراد ہو تو مجاز سا قہ ہو جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک ایک ہی حالت میں لفظ کو حقیقت اور مجاز دونوں کو محمول کرنا جائز ہے اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حقیقت نام ہے اپنی جگہ پر ثابت اور قرار پانے والے کا اور مجاز اس کو کہتے ہیں جو اپنی جگہ سے ہٹ جائے اور یہ نامکون ہے کہ ایک ہی چیز ایک وقت اپنے محل میں ثابت بھی ہو اور اس سے ہٹتی ہوئی بھی ہو۔ اور اگر اس کی بیٹیاں اور پوتے ہیں تو امام ابو حنیفہؒ یعنی اللہ عزہ کے قول کے مطابق دونوں فریقوں کے لیے کچھ نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کے بموجب وہ دونوں میں برابر برابر تقسیم ہوگی، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلیبی اولاد اگر زندہ ہو تو اس کے ساتھ اولاد کی اولاد کا حصہ لفظ ہوتا ہے، البتہ بیابان صلیبی اولاد و تنہا بیابان ہیں اور اگر تنہا بیٹیاں ہوں تو بیٹوں (بیٹیں) کا لفظ ان کو شامل نہیں ہوتا، لہذا دونوں فریقوں کے حق میں وصیت درست نہ ہوگی۔ صاحبین کے اصول کے مطابق وصیت کو اولاد کی اولاد پر محمول کیا جائے گا۔ جب اولاد کی اولاد کے لئے وصیت نہ کی گئی ہو۔

اور اس لفظ کا اطلاق دونوں پر مشترک طور پر ہوگا اور وہ ایک برادری کے مانند ہو جائیں گے لہذا ان کے مرد اور عورتیں سب اس میں شریک ہوں گے۔ اور اگر وہ یہ کہیں گے کہ میں نے اپنا تثنائی مال قتل کے مجاہدین کے لیے وصیت کیا اور وہ مرد اور عورتیں ہوں تو اس کا جواب مذکورہ اختلاف کے بموجب ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک وہ صرف مردوں میں بیٹھیں ہوگی جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ ان میں حصہ نہ لیں گی کیونکہ قتل کے لیے نہیں لکھا ہے۔ اور داخل دی چونکہ اگر مرد ساجد بنیں گے کہ ہیں۔ اور اگر وہ قتل کی اولاد کے لیے تو فریقوں امہ کے نزدیک ہیں مرد اور عورت برابر ہونگے کیونکہ اولاد کو کہتے ہیں انھما کا اطلاق مرد اور عورت دونوں پر ہوتا ہے۔ اور اگر اس کی ایک حاملہ عورت ہو تو اس کے بیٹے کا بھی یہ وصیت میں شامل ہوگا کیونکہ وصیت میراث کی ہے نہ وصیت اور میراث کے فرق ہے۔ سورت سے متعلق ہے، میراث میں بھی میراث میں شامل ہوتا ہے لہذا وصیت میں بھی شامل ہوگا۔ اور اگر اس کی بیٹیاں اور پوتے ہوں تو وصیت صرف

اس کی بیٹیوں کے لیے ہوگی، اس کے ہوتے اس میں شامل نہ ہوں گے کیونکہ اگر سنا بیٹیاں ہوں تو فقہ اولاد میں سے ہیں۔ یہ حقیقت ہے۔ ورنہ اولاد کے لیے جانا ہے، اور میں شک نہیں کہ جو لفظ حقیقت پر عمل کیا جائے، مجاہد نہیں، اگر اس کی سبلی اولاد نہ ہو تو وصیت اس کے بیٹے کی اولاد کے لیے ہوگی، اس میں ان کے مرد و عورتیں برابر ہوں گی کیونکہ فقہ کی حقیقت پر عمل حال ہے، لہذا غافل کی بات کو صحیح کرنے کے لیے مجاہد پر عمل کیا جائے گا بیٹیوں کی اولاد امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق وصیت میں داخل نہ ہوگی، انسان نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ بیٹیوں کی اولاد اس میں داخل ہوگی جیسے بیٹوں کی اولاد داخل ہوتی ہے۔ البتہ اگر میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ اپنے اور اپنی اولاد کے لیے امان حاصل کرے تو بیٹیوں کی اولاد اس میں داخل نہ ہوگی، اس طرح امام محمد سے دور وراثتیں ہو گئیں، عصفاء والی روایت کی توجہ یہ ہے کہ اولاد ماں اور باپ دونوں کی طرف منسوب ہوتی ہے کیونکہ وہ فی الحقیقت اپنے باپ اور اپنی ماں دونوں کی اولاد ہے، اس لیے کہ اس کی تخلیق دونوں کے پانی سے ہوتی ہے، پھر اس کے بیٹے کی اولاد اس کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ایسے ہی اس کی بیٹی کی اولاد بھی منسوب ہوگی۔ اسی لیے سیدنا فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اولاد ان کے باپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی بابت فرمایا کہ میرا بیٹا سردار ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ اس کے ذریعے دیگر دہروں میں صلح کرائے گا۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کے بارے میں فرمایا کہ یہ دو بیٹے ابی جحش کے عروس کے سزا میں، سچ ہیں، نیز یحییٰ ابن مریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ بنی آدم میں سے ہیں مالا نکر بنی آدم سے ان کی نسبت صرف ماں کی جانب سے ہے۔ امام ابوحنیفہ کے قول کی توجہ یہ ہے کہ بیٹیوں کی اولاد اپنے آباؤ کی طرف منسوب ہوتی ہے نہ کہ نانا کی طرف بھی شاعر کا شعر ہے (ترجمہ) ہمارے بیٹے ہمارے بیٹوں کے بیٹے اور ہماری بیٹیاں ہیں۔ ان (بیٹی بیٹیوں) کے بیٹے دور کے مردوں کے بیٹے ہیں۔

بہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ اولاد اپنے باپ اور اپنی ماں کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مجاہد ارشاد اور مرد کی بیٹی اس کی حقیقی اولاد ہے لہذا بیٹی کی وساطت سے فی الحقیقت اس (مرد کی) اولاد ہے، چنانچہ اس کے حق میں اولاد کے جملہ احکام ثابت ہو جاتے ہیں جیسے بیٹوں کی اولاد کے بارے میں ثابت ہوتے ہیں، لیکن ماؤں کی طرف منسوب عام طور پر مرد کو کہتے ہیں، لہذا بیٹیوں کی اولاد ماؤں کی وساطت سے ماؤں کے آباؤ سے منسوب نہ ہوگی اور وہ مطلق نسبت میں داخل نہ ہوگی، سیدنا فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد کی آپ کے ساتھ نسبت مرد کو نہیں ہوتی اس لیے آپ کی وساطت سے ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص طور پر ان کی جو نسبت کی گئی ہے تو یہ ان کے اعزاز و اکرام کے لیے کی گئی ہے۔ اس بارے میں ہمارے بعض مشائخ نے شخص ائمہ اہل علم و اذنی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ہر بیٹی کے بیٹے اپنے باپ کے بیٹے ہیں، سو اسے فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد کے وہ میری اولاد ہیں۔

اور اگر اس کا صرف ایک بچہ جو خواتین مال اس کا ہوگا، عزا وہ مرد و عورت، کیونکہ عورت میں نسل و نسل کا اطلاق ایک اور ایک سے زیادہ اولاد پر ہوتا ہے، اور جمع پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ہشام کا کہنا ہے کہ میں نے امام محمد سے سنا ہے کہ اگر ایک مرد ہے، اس کا ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے، وہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں کے لیے اپنے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے حصے کے مثل مال وصیت کیا، پھر میری موت ہو جائے تو میری بیٹی کو

ٹٹے گا۔ امام محمدؒ نے جواب دیا کہ یہ دشمن پر منحصر ہے، وہ چاہیں تو اسے کمتر (یعنی بیٹے کے برابر) سمجھ دے دیں۔ میں نے ان سے کہا کہ اگر اس کی دو بیٹیاں اور ایک بیٹا ہو تو انہوں نے کیا پھر دی جواب ہوگا۔ میں نے کہا کہ اگر اس کے دو بیٹے اور ایک بیٹی یا دو بیٹے اور دو بیٹیاں یا کئی بیٹے اور کئی بیٹیاں ہوں اور وہ کسے کسے میں نے فلاں کے لیے اپنے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے حصے کے مثل مال وصیت کیا۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اس میں مومنی لڑکھویشے کا حصہ دیا جائے گا اس لیے کہ جب اس نے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے مثل لڑا اور اس کا ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے تو یہ بات مسلم ہوگئی کہ اس نے بیٹی کو بیٹا کہا ہے کیونکہ وہ مرد کے ساتھ ہے، لہذا وہ کلام میں داخل ہوگئی، پس وارثوں کو اختیار ہے کہ ان دونوں کے حصوں پر وصیت کو محمول کریں۔ اور اگر اس کے کئی بیٹے اور کئی بیٹیاں ہوں۔ دو بیٹے اور کئی بیٹیاں ان اور وہ کسے کسے میں سے ایک کے حصے کے مثل تو یہ مردوں پر واثع ہوگا لہذا وصیت کو کسی ایک بیٹے کے حصے پر محمول کیا جائے گا نہ کہ بیٹوں کے حصے پر۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر اس کی ایک بیٹی اور ایک بیٹا ہو، یا ایک بیٹا اور دو بیٹیاں ہوں یا ایک بیٹا اور کئی بیٹیاں ہوں تو ایک بیٹا بیٹوں کے بیٹے ہونے کا اور ماضی امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہوگا کیونکہ تمام جمع کا اطلاق واحد پر نہیں ہوتا، لہذا اس کے ساتھ مردوں کو شامل کرنا جائز ہے، پس وصیت کو ان بیٹوں میں سے کسی ایک کے حصے پر محمول کیا جائے گا۔ یہ اشارہ ہے اس جانب کہ انہوں نے لفظ کی نیست کا اعتبار کیا ہے اور اس نام کو مردوں پر ہی محمول کیا جائے گا سوائے جبکہ یہ ممکن نہ ہو۔

اور اگر وہ بی بی فلاں کے بیٹوں کے لیے وصیت کرے، تو اگر ان کے بیٹوں کو شمار کیا جا سکتا ہو تو وصیت جائز ہوگی کیونکہ حبیب وہ قابل شمار میں تو وصیت ان کے لیے عین طور پر واثع ہوئی ہے اس لیے کہ وہ معلوم ہیں۔ لہذا وصیت کو ان کی تمیز کا حکم انا مکمل ہے، اس لیے صحیح ہے، جیسے کہ وہ اس کو بچے یا اس گھر کے بیٹوں کے لیے وصیت کرے۔ اس میں مالدار اور غریب برابر ہیں کیونکہ نفعت میں تمام اس کو کہتے ہیں کہیں کا باپ مر گیا ہو اور وہ ابھی پانچ نہ رہا ہو، اور اس کو غربت اور باریت سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **إِنَّ الَّذِينَ يَتَّكِلُونَ أَصْوَالَ إِلَهِتُمْ ظُلْمًا**، یعنی وہ بے شک جو لوگ بیٹوں کا مال اذراؤں پر رکھتے ہیں، اسی طرح نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ تمہیں کے اموال میں بھلائی کی، جو کرو تا کہ ان کو مدد نہ کیا جائے، بخوہ ان کے پاس مال ہو ان کو تمیم کیا جائے، لہذا ہر کس جس کا باپ مر گیا ہو وصیت کے تحت داخل ہوگا، اور جس کا باپ حیات میں ہو وہ داخل نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ ان گنت ہوں تو وصیت جائز ہے اور ان کے غریب، مگر دست دی جائے گی کیونکہ اگر تو محمدؐ کو دی جائے تو عمومی لڑکے محمول ہونے کی وجہ سے وصیت باطل ہو جائے گی، اور اگر غریب کو دی جائے تو جائز ہوگی کیونکہ یہ مدد کی وصیت ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے مال نکالنا ہے اور اللہ تعالیٰ ایک اور مسلم ہے۔ وصیت کو فرار کے لیے قرار دینا ممکن ہے اگرچہ لفظ وراثتوں میں انوی اعتبار سے ایسی کوئی چیز نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے لیکن ضرورت کے طریقے سے یہ حاجت کے سبب کا اور حاجت کو واجب کرنے والے ام کا پتا دیتا ہے کیونکہ کسی اور باپ سے ضروری حاجت کا عظیم ترین سبب ہے، اس لیے کہ کرمس اپنی سال سے استفادہ کرنے سے قاصر ہے، لہذا ایسے شخص کا ہونا ناجائز ہے جو اس کے مال کے فراہم کو اس تک پہنچائے۔ اسی طرح وہ اپنے مال کی حفاظت کرنے اور اس کی سرمایہ کاری کرنے سے قاصر ہے اور عام طور پر حفاظت اور سرمایہ کاری کیے بغیر مال باقی نہیں رہتا اور وہ ان سبب چیزوں سے قاصر ہے لہذا حکماء اس شخص کے مانند ہوگا جس کے مال کے فوائد اس کے اپنے مال سے دور ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئے ہیں یعنی مسافر، لہذا اس مراعات سے یہ لفظ حاجت کی خبر دیتا ہے، اور اسی مفہوم کی

وہ ہے اللہ تعالیٰ نے تمہوں کے لیے مال غنیمت کے جس میں حد رکھی ہے، چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَاَعْلَمُوْا اَنَّهَا فَيْسُخَرُ مِنْ شَيْءٍ قَالَتْ فَذَلِكُنَّ خُسُفٌ ۚ وَلِلّٰهِ سُلُوْلٌ وَلِیْزِی الْقُرْآنِ ۚ وَالْیَسْبَغُ ۚ** یعنی اور جانو کہ تم جو کچھ مال غنیمت کے طور پر حاصل کرو اس میں سے جس اللہ کے لیے اور رسول کے لیے اور قرابت والے کے لیے اور یتیموں کے لیے ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **مَا آتَاْنَا اللّٰهَ مِنْ شَیْءٍ وَ سَوَّیْدُ یَسْبَغُ ۚ** **الْقُرْآنِ ۚ فِیْ ذَٰلِکَ ۚ وَلِلّٰهِ سُلُوْلٌ وَلِیْزِی الْقُرْآنِ ۚ وَالْیَسْبَغُ ۚ** یعنی "اللہ تعالیٰ بستیوں والوں میں سے اپنے رسول کو جو مال بطور غنیمت عطا کرے تو وہ اللہ اس کے رسول، قرابت والوں اور یتیموں کیلئے ہے۔ یتیموں سے اللہ تعالیٰ کی مراد حاجت مند یتیم ہیں دولت مند یتیم ہیں" اور اگر یہ بات ہوتی سکو صدق کی وصیت قرار دے کر اس تصرف کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ اسی طرح اگر وہ وصیت کیے کہ خزانوں کے اپنا بھون کیلئے یا ان کے اندھوں کیلئے کیونکہ یہ قطعاً بطور پر حاجت کے سبب پر ولایت کرتا ہے اور وہ سبب ہے اپنا ہی ہونا اور اندھ ماہرین، بخلاف اس کے کہ سبب وہ نبی خدا کے لیے وصیت کرے اور وہ ان گنت ہوں تو یہ وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ جو جس کے لیے وصیت کی گئی ہے وہ نامعلوم ہیں اس لیے نہ تو ان کو مالک بنا کر اس وصیت کو درست کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اسے صدق کی وصیت قرار دے کر درست کیا جاسکتا ہے، کیونکہ لفظ ہیں ایسی کوئی بات نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے یا جو حاجت کو واجب کرے اور یہاں معاملہ اس سے مختلف ہے میرا کہ ہم سنا کر چکے ہیں، لہذا وصیت درست ہے پھر سبب وصیت درست ہوگئی اور وصیت غریب یتیموں کی طرف ہوگئی، تو اگر رو یا دوسے زیادہ چیزوں کو دے دی جائے تو بالابالہا درست ہے، اور اگر یہ ارشاد مال ایک ہی یتیم کو دے دیا جائے تو اس کا جواب مذکورہ اختلاف اس کے بموجب ہوگا اور بھی کے لیے افضل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک بے یتیم کو جس پر تقاریر ہوئے دیکھ کر بخیر لفظ کی حقیقت پر عمل کرنے اور موسیٰ کے مقصد کو حاصل کرنے کے قریب تر ہے۔

اگر وہ اپنا اتنا مال بنی لادوں کے لیے وصیت کرے تو وصیت جائز ہوگی، خواہ وہ شد کی جاسکتی ہوں یا ان گنت ہوں۔ اگر شراک جاسکتی ہوں تو اس میں تو کوئی اشکال نہیں ہے پس وصیت مخصوص وصیت بیواؤں کو مالک کرنا ہے، کیونکہ وہ معلوم ہیں۔ اگر وہ ان گنت ہوں تو بھی یہی جواب ہے کیونکہ لفظ میں ایسی بات ہے جو حاجت پر ولایت کرتی ہے، اس لیے کہ یہ وہ (عربی: ادر) ایسی بات ہوگئی کہ کہتے ہیں جو اپنے شوہر سے محروم ہوگئی ہو جو بطلان یا شوہر کے فوت ہونے سے اس شوہر نے اس کے ساتھ اڑائی تعلق قائم کیے ہوں یا قائم نہ کیے ہوں۔ امام محمد نے فرمایا کہ ہے، جبکہ ابن ابی بناری کا کہنا ہے کہ اگر اس عورت کو کہتے ہیں کہ جس کا شوہر نہیں، عرب کہتے ہیں ادر، القوم فہم مسمون (قوم ادرل ہوگئی اور اس اسم فاعل جمع مذکر صرطن) جب ان کا شوہر ختم ہو جائے اور جس کا شوہر ختم ہو جائے وہ حاجت مند ہے، پس اس لفظ میں ایسی بات ہے کہ جس سے حاجت کا پتا چلے، لہذا یہ صدق کی وصیت قرار پائے گی، اور یہ اللہ تبارک و تعالیٰ کیلئے مال نکالنا ہے اور اللہ سزا دہندہ تعالیٰ ایک ہے اللہ معلوم ہے۔ اور کیا اس وصیت میں وہ مرد بھی داخل ہوں گے جو اپنی بیویوں سے محروم ہو چکے ہیں؟ جو مرد رضی اللہ عنہم کا کہنا ہے کہ وہ داخل ہیں گے جبکہ امام شافعی نے اس کا قول ہے کہ مردہ شخص وصیت میں داخل ہوگا جو نفل کی تعظیم و سخاوت سے نکل گیا ہو خواہ وہ مرد ہو یا عورت، قیسی نے بھی یہی مسلک اختیار کیا اور ان دونوں نے شاعر محمد بن سحر کو بطور حجت پیش کیا ہے درجہ شوہر سے محروم ادر مال ان عورتوں کی حاجت میں ہے پورا کر دیا یہی ہے محروم ادرل اس مرد کی حاجت کو لکھ کر دیا ہے گا۔ اس میں شاعر نے مرد پر ادرل کے لفظ کا اطلاق کیا ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ اس لفظ کی حقیقت عورت کے لیے ہے جس کی وجہ ہم امام محمد سے روایت کر کے بیان کر چکے ہیں اور وہ اہل سنت

کے بڑوں میں سے ہیں ان سے ابو عبیدہ جو اسباب شعلہ اور ان کے ساتھیوں نے روایت کیا ہے مجھے ہم نے خلیل اسمعی اصری کے  
ساتھیوں سے روایت کیا ہے خلیل ابن احمد کا کہنا ہے کہ اربلہ عورت تو گناہ کرتا ہے لیکن اربل مرد نہیں کہتا اس لئے فرامیہ  
شاعری میں اس والا باندی مرسلہ کا کہنا ہے کہ اربل مرد سوائے شاعری کے اور کچھ نہیں کہتا۔ علاوہ ازیں جب یہ  
لفظ عربوں کے اس قول سے مشتق ہوا ہے کہ **اِرْبَلُ الْقَوْمِ** یعنی یہ ای کا تو شہ ختم ہوجائے تو عورت ہی ہے جس  
کا تو شہ اس کے شوہر کے فوت ہونے سے ختم ہوتا ہے کیونکہ ان وقت شوہر کے فوت ہونے کے بعد ہی کے لئے پس  
جب شوہر فوت ہو گیا تو اس عورت کا تو شہ ختم ہو گیا اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جریر کے شعر کو مزاحیہ  
شہ حری پر محمول کرنا چاہیے، بیساکر خلیل نے کہا ہے یا پھر یہ شاعر ہے جیساکر اس نے باندی نے کہا ہے یا پھر کلام میں  
تجربیس نے کہا ہے۔ جیسے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: **وَجَاءَ الْمَسِيحُ يَسْمَعُ** یعنی برائی کا بدلہ برائی  
ہے اسی کے مثل یا جیسے اس ارشاد بانی میں ہے: **فَمَنْ أَحْسَنُ عَمَلِكُمْ نَافَعًا وَأَكْبَرُ نَفْعًا وَأَكْبَرُ نَفْعًا وَأَكْبَرُ نَفْعًا** یعنی تو جو بہتر عمل  
کئے ہیں پھر زیادتی کر اس کے مثل جو اس نے تم پر زیادتی کی ہے وہی طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:  
**وَإِنْ هَاقَبْتُمْ فَحَاقِبْتُمْ أَنْفُسَكُمْ فَتَلَّوْا حَقِيقَتَكُمْ** یعنی "اور اگر تم سزا دو تو اسی  
کے مثل سزا دو جو تمہیں سزا دی گئی ہے" اور جیسے شاعر نے کہا ہے (ترجمہ): اگر تو نکاح کرے گی تو میں بھی نکاح  
کردوں گا اور اگر تو اقم (رہے شوہر) رہے گی تو جب تک تو نکاح نہ کرے گی میں بھی اقم نہیں کروں گا۔

اور یہ بات تو معلوم ہے کہ مرد کو اقم نہیں کہا جاتا لیکن اپنے اس قول سے کہ اگر تو اقم رہے گی میں بھی اقم نہیں کروں گا  
اس نے مرد پر اس کا اطلاق کر دیا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہے۔ اور غیر مذکور پر کسی اسم کا اطلاق  
شعر میں چاشنی پر کیے گئے یا تجلیس کی ضرورت کے تحت ہوتا ہے یا شاذ استعمال کے طور پر ہوتا ہے کیونکہ مطلق اسم  
اسی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے جو معنی فوری طور پر ذہن میں آتا ہے اور یہ معنی دی ہے جو ہم نے بتایا۔ اور اگر وہ ہی مطلق  
کی ایسی کہیے وصیت کرے تو اگر وہ شمار کی جاسکتی ہوں تو وصیت جائز ہوگی، بلکہ مذکورہ "اور اگر وہ ان گنت ہوں  
تو جائز نہ ہوگی کیونکہ لفظ ایم میں ایسی کوئی بات نہیں جو حاجت کا پتا دے تاکہ اس کو صدقہ کی وصیت قرار دیا جائے  
کیونکہ گنت کی درجہ ایم نام ہے اس عورت کا جس کے ساتھ اس کے گناہ سے مباشرت کی گئی ہو ۳۷، کا شوہر اس  
کو مفارقت دے گیا ہو، امام محمد نے اس کی تشریح یوں کی ہے کہ ایم ہر اس عورت کو کہتے ہیں جس کے ساتھ جائزہ  
یا فاسد نکاح سے یا گناہ کے طور پر مباشرت کی گئی ہو اور اس کا شوہر نہ ہو، خواہ وہ مال دار ہو یا دارم کم سن ہو یا بالغ اور  
ان معانی میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو حاجت کی خبر دے لہذا اس کو صدقہ کی وصیت قرار نہیں دیا جاسکتا، نکاح  
اس وصیت کے جو جہنمی نکاح کی ارا مل کے پہلے ہوا اور وہ ان گنت ہوں کہ وہ وصیت جائز ہے کیونکہ اسم اربلہ جمع اربلہ  
حاجت کا پتا دیتا ہے، جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں اس لیے اس کو صدقہ کی وصیت قرار دے لیا گیا، پھر اگر ان کے شمار  
جاسکتا ہو جس سے وصیت جائز ہو جائے تو اس میں کم سن، بالغ، مالدار اور نادار سب داخل ہوں گی کیونکہ گنت  
کہا دے اس اسم کے اطلاق کے لیے صرف موصوف ہونا اس کے ساتھ اس کے گناہ سے مباشرت نہ ہو کر کیا جاتا  
اور اس کے شوہر کا اس کو مفارقت دینا ضروری ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ** منکر  
یعنی "اور تم میں سے جو لوگ مجبور ہوں ان کے نکاح کرو" اس کا اطلاق بالغ اور کم سن دونوں پر ہوتا ہے چنانچہ  
کم سن لوگوں کا نکاح کرنا بھی اسی طرح جائز ہے جیسے بالغ لوگوں کا کرنا جائز ہے، اسی طرح "اور عورت اور امارت  
سے بھی اس کو کوئی سروکار نہیں کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا: **أَنْ تَنْكِحُوا نَفْسَ آدَمَ بَعْدَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِثْلَ**  
**فَضْلِهِ** یعنی "اگر وہ (اندر ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے ان کو خلق کر دے گا" اور اگر فقر و غنا قسم کی کم،

چیز سے اس کو سرکار ہوتا اللہ سبحانہ و تعالیٰ یہ نہ فرما کہ اگر وہ ناظر ہوں گے یہ جو ہم نے بتایا ہے کہ ایم اہم ہے اس عورت کے لیے جس کے ساتھ آگے کی راہ سے مباشرت کی گئی ہو اور اس کی اس کا شوہر وفادار نہ ہو دے گیا ہو تو یہ جمود مسلمانوں کا قول ہے جبکہ ابوالقاسم الصفار طبعی اور ابوالحسن کرخ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس اہم کے ثابت ہونے کے لیے مباشرت شرط نہیں ہے، اسی طرح مؤنث ہونا بھی شرط نہیں ہے، بلکہ اس اہم کا اطلاق اس عورت پر جس کے ساتھ مباشرت کی گئی ہو اور کنواری دونوں پر ہوتا ہے اور مرد پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس طرح عورت پر ہوتا ہے۔ انہوں نے اس شعر کو بطور حجت پیش کیا ہے (ترجمہ) ابلے شک قبریں ایامی عورتوں اراہل بیہوش کے ساتھ نکاح کرتی ہیں: اور یہ تو معلوم ہے کہ قبر اپنے اندر کنواری اور شادی شدہ دونوں کو سمیٹتی ہے۔ ایک اور شاعر نے کہا ہے (ترجمہ): اگر تو نکاح کرے گی میں بھی نکاح کروں گا اور اگر تو محترمہ ہے گی تو زمانہ بھر جیت نکاح تو نکاح کرے گی میں مجنوں ہوں گا، یعنی میں بغیر بی بی کے رہوں گا جب تک توبہ شہر پر رہتی ہے۔ ایک اور شاعر کا کہنا ہے (ترجمہ) ہمیں تو سرگزر ست نکاح ہرگز نہ نکاح کیا گیا اس کا شرط فقیر پر حرام ہے پس نکاح کر لے یا امین جاہل کا جواب یہ ہے کہ حقیقی نفوی معانی تو وہی ہیں جو ہم نے لغت کے راویوں سے نقل کیے ہیں اور الفاظ کی بارگاہ کو بھی لوگ جانتے ہیں پس ان الفاظ کو جن معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کی بابت ان کی روایت کو قبول کرنا جائز ہے اور بعض فہیح اللسان سخنوروں نے ان کو جن معانی میں استعمال کیا ہے جو حقیقی معانی سے ہٹ کر ہیں خواہ اس کو مجاز پر محمول کرنا چاہیے، مقابلہ اور تنہیں کے طور پر یا کچھ ایسے معانی کا اقتدار کر کے جن کے لیے یہ اہم وضع کیا گیا تھا۔ اس امر کی دلیل کو مؤنث ہونا اصل ہے اور یہ کہ مذکر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا یہ ہے کہ اس پر تائید کی علامت انہیں نہیں ہوتی چنانچہ اُنْكَ اَوْ اَيْتُھُ کہا جاتا ہے اور ایہ نہیں کہا جاتا اور اگر اس اہم کا اطلاق مذکر اور مؤنث دونوں پر ہوتا تو عورت کے لیے علامت تائید داخل کر کے ان دونوں میں فرق ضرور کرتے۔ فقید ابو جعفر بغدادی نے ذکر کیا ہے کہ امام محمد نے ایم کی یہ جو صفت بتائی ہے کہ جس کے ساتھ ازراہ گناہ یا بیگناہ کے مباشرت کی گئی ہو یہ صحابہ میں کا مسلک ہے امام ابو حنیفہ نے نزدیک جس کے ساتھ ازراہ گناہ مباشرت کی گئی ہو وہ اس وصیت میں داخل ہوگا کیونکہ جس کے ساتھ گناہ کے طریقے سے مباشرت کی گئی ہو وہ امام صاحب کے نزدیک کنواری (مذکر) ہے نہ کہ ایم چنانچہ آپ کے نزدیک اس کی شادی ایسے ہی ہوگی جیسے کنواریوں کی ہوتی ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ کنیوں اشد کا یہی قول ہے کہ وہ ایم ہے مذکر کنواری کیونکہ مباشرت واقع ہونے کی وجہ سے وہ فی الحقیقت اہم ہے البتہ امام صاحب کے نزدیک اس کی شادی کنواریوں کی طرح ہوگی کیونکہ کنواریوں کی طرح اس کی خاصو شہی کو بھی اس کی طرح رضامندی کے لہائی اظہار کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے اس کی خاصو شہی یعنی حیاء کا لحاظ کرتے ہوئے، جیسا کہ اختلافی مسائل میں معروف ہے۔

اور اگر وہ بی نکاح کی ہر شادی شدہ (شیب) کے حق میں وصیت کرے، تو اگر وہ شمار کی جا سکے ہوں تو وصیت درست ہوگی، اور جو اس کے جوہر سابقہ مسائل میں بیان کر چکے ہیں اور اس وصیت کے تحت ہر وہ عورت داخل ہوگی جس کے ساتھ طلاق یا حرام کسی بھی طریقے سے مباشرت کی گئی ہو اس کا شوہر ہویا نہ ہو عورتوں کی حد کو پہنچ چکی ہو یا نہ پہنچی ہو۔ امام محمد نے یہی ہی ذکر کیا ہے۔ اس میں ناوار اور الدار نا باغ اور باغ سب شامل ہوں گی کیونکہ اس لفظ کا ان چیزوں سے کوئی سروکار نہیں بلکہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ، شَيْبَاتٍ وَاَبْكَاۗتٍ یعنی شادی شدہ عورتیں اور کنواریاں، اس میں نا باغ اور باغ ناوار اور الدار سب کو شامل کیا گیا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جب اس کے مقابل لفظ ابکار کے تحت داخل ہیں پس اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان کے تحت بھی داخل ہوں گی پس یہ وہو مباشرت کی شرط پر دلالت کرتا ہے کیونکہ مقابل شیبات کا ابکار کے ساتھ کیا ہے اور ابکار ان کو کہتے ہیں کہ جن کے ساتھ جماعت نہ کی گئی ہو



لنفا اثبات سے مراد وہ ہیں جن کے ساتھ جامعیت کی گئی ہو تاکہ الفاظ کا یہ مقابلہ درست ہے، اس کے لیے اس کے شوہر کا اس کو مفارقت دے دینا شرط نہیں، بخلاف ارطہ کے کیونکہ نفقت کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں اسباب نفقت کے وضع کی پیروی کی جائے گی اور اس میں مرد داخل نہ ہوگا کیونکہ اس نام کے تحت فی الحقیقت مرد نہیں آتا۔ اگرچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ایک حدیث میں یہ آیا ہے کہ: «الشَّيْبُ بِلَا ثِيْبٍ جِلْدٌ مَّائِلَةٌ وَرَجْمٌ بِأَخْيَارَةٍ يَتْنِي» اگر شیبہ رشادی شدہ حشمت کے ساتھ مرکب نہ رہا ہو تو ایک سو کوڑے مارے جائیں اور سنگسار کیا جائے کیونکہ مرد پر یہ اطلاق جنینس اور مقابلہ کی غرض سے مجاز کے طور پر کیا گیا ہے۔ اور اگر وہ ان گنت ہوں تو وہ صیغہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اس اسم میں ایسی کوئی بات نہیں جو حاجت مندی کا تباد سے بوجہ مذکورہ یعنی یہ کہ اس اسم کا اطلاق کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بیٹیوں میں سے ایسی بیٹی پر ہوتا ہے جس کے ساتھ مباشرت کی گئی ہو اور اس نام کی تعریف میں بڑا صاف تفسیر کیے ہیں ان میں ایسی کوئی بات نہیں جو تباہی کو ظاہر کرے لہذا اس وصیت سے صرف قلیک ہی مراد ہے اور جس نے ملک نہ کیا ہے وہ ماسلم ہے اس لیے یہ وصیت درست نہیں ہے۔ اور اگر وہ بنی فلان کی ہر بکر (کنواری) کے لیے وصیت کرے تو اگر وہ شمار کی جاسکتی ہوں تو وہ صیغہ جائز ہوگا بوجہ مذکورہ اور اس میں ناپائے اور پائے اسم اور عرب سب عورتیں شامل ہوں گی کیونکہ جبکہ اسم ہے ایسی عورت کے لیے کہ جس کے ساتھ جماع نہ کیا گیا ہو۔ شکار کے ساتھ اور نہ ہی ایضہ شکار کے نام ٹھہرے ہی کہا ہے۔ اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اس حدیث میں اس اسم کا اطلاق مذکور ہے جو کیا گیا ہے کہ ایک بکر یا ایک جلد مائلہ و تغریب عام، یعنی اگر بکر (کنواری) بکر (کنواری) کے ساتھ مرکب نہ رہا ہو تو ایک سو کوڑے لگائے جائیں اور دوسرے ہنگام سے دیا جائے تو یہ اطلاق مجاز کے طور پر ہے اور یہ مجاز جنینس و مقابلہ کے لیے ہے یا پھر یہ کہ یہ اس کا حقیقی اطلاق ہوگا پھر اس کا استعمال غرض میں زیادہ تر موشہ کے لیے ہونے لگا اور صورت حال یہ ہو گئی کہ یہ نقد جب استعمال کیا جاتا ہے تو نہ جن موشہ کی طرف ہی جاتا ہے، لہذا اس حدیث کو مجاز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر اس کی بکارت جھٹانگ لگانے یا غری بیٹنے سے ناپاکی ہو چکی ہو تو وہ وصیت کی خفہ ہوگی کیونکہ اس کے ساتھ مباشرت نہیں کی گئی۔ بعض لوگوں نے امام محمدؒ سے اختلاف کیا ہے ان کا کہنا ہے کہ یہ بھی وصیت کی مستحق نہ ہوگی کیونکہ یہ بکر نہیں ہے بلکہ صحیح امام محمدؒ کا قول ہے «بوجہ مذکورہ» امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ جس کی بکارت گناہ کے طریقے سے ناپاکی ہوئی ہو وہ بکر نہیں ہے اور اس کے لیے وصیت نہیں ہوگی۔ ہمارے بعض مشائخ، جن میں فقہ ابو جعفر ہمدانی بھی شامل ہیں، کا کہنا ہے کہ یہ صاحبین کا قول ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ بکر ہے اور وصیت کی خفہ ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس بارے میں کوئی اشکاف نہیں ہے کہ وہ وصیت کی خفہ نہیں ہے کیونکہ بکارت کی تعریف کے متعدد ہونے کی وجہ سے وہ فی الحقیقت بکر نہیں ہے، پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی شادی کنواریوں (ابکار) کی طرف ہوگی بوجہ مذکورہ، لہذا یہاں وقتاً علیہ الصواب۔

**رشتہ داروں کے لئے وصیت** اگر وہ اپنے ذوی قرابت، قرابت، انساب، اہل عام یا ذوی اہل عام کے لیے وصیت کرے تو یہ پانچوں الفاظ برابر ہیں پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ وصیت و جہدہ و جودتھے داروں کے لیے ہوگی۔ حاصل کام یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وصیت میں پانچ چیزوں کا اعتبار کیا جائے گا «درم حرم» «اقراب» «اقراب» «قریب» «وصیت کی حج اندوہ ہے و دیا دوسے

نہا وہ ایہ کہ والدین اور اولاد کے ساتھ ہر گز کوڑا و میس سے نہ ہوں۔ صاحبین کے نزدیک اس وصیت میں ذورحم محرم اور اسلام میں اس کے اتالی پاپ شک کے درونزدیک کے سب ہوتے دارشاعی ہوں گے۔ بنانچہ اگر وہ طریقوں اور عباس کے لیے وصیت کرے تو جو سیدنا علی اور سیدنا عباس رضی اللہ عنہما سے متصل ہوں گے ان میں تسانی مل کر صرف کیا جائے گا نہ کہ ان دو کے اوپر والے آیا میں تین اوصاف کا اعتبار کرنے کے باعث میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا اور یہ اوصاف جس وصیت کی جمع کا اعتبار یہ کہ نہ وہ والد جو اولاد اولاد و خیر و رزق میں سے ہونے وصف کا اعتبار تو اس لیے ہے کہ لفظ ذوی جمع کا لفظ ہے اور وصیت کے باب میں جمع کا کثیر میں حدود و ہت کیونکہ وصیت میراث کی بن ہے اور میراث کے باب میں ایسے ہی ہے پس رویشیاں یا دونوں رویشیاں میراث کے استحقاق میں اور ان سے کسی کو ایک تسانی سے کم کر کے چھٹا حصہ کرنے میں تین یا اس سے زیادہ کے ساتھ حق رزق بانی ہے، جیسا کہ لفظ جاکہ ہے چنانچہ ارودہ ذی قرابت کے لیے وصیت کرے تو ایک اور اس سے زیادہ کی وصیت کے مستحق ہوں گے کیونکہ ذی کا لفظ جمع نہیں ہے۔ بلکہ ویرا وصف تو اس کی وجہ یہ ہے کہ والد اور اولاد تو عرف میں قرابت دار کہلاتے ہیں اور نہ ہی حقیقت میں کیونکہ پاپ اصل ہے اور اولاد اس کی فرع اور اس کا جزو ہے۔ اور قریب اس کو کہتے ہیں جو اس کے ماسوا اس کے قریب ہونے کہ خود بالذات اسم قریب کا اس پر اطلاق نہ ہوگا۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **الوصیۃ للوالدین والاولاد** یعنی وصیت والدین اور اولاد کے لیے ہے اس میں اقرب کو والد پر عطف کیا ہے اور عطف اصل میں مقاربت کا مستثنیٰ ہے جب والد اور اولاد اس وصیت میں داخل نہیں ہوں گے تو کیا اس میں دادا اور پوتا داخل ہوں گے؟ امام محمد نے زیادت میں یہ کہہ کر کہ وہ دونوں داخل ہوں گے اور انہوں نے اس بارے میں کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ کا قول نقل کیا ہے کہ وہ دونوں داخل نہ ہوں گے۔ امام ابو یوسف سے بھی ایسے ہی روایت کیا گیا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ دادا بمنزل پاپ کے ہے اور پوتا بمنزل اولاد کے ہے، تو جب اس میں والد اور اولاد داخل نہیں تو ایسے ہی دادا اور پوتا بھی داخل نہیں ہوں گے۔ چنانچہ تکسمیر سے وصف کا تعلق ہے تو اس کی دلیل ہی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وہ حدیث ہے جو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں یعنی یہ کہ آپ نے فرمایا کہ وارث کے لیے وصیت نہیں ہے۔ اختلاف مدباق میں ہے، ایک تو یہ کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک محرم کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرابت کے درجات کا لحاظ کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک ان کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قریب ایک اسم ہے جو ایک معنی سے مشتق ہے اور دوسرے معنی سے قریب اور قرب پایا گیا ہے، پس اس کا اطلاق ذی رحم محرم اور اس کے علاوہ قریب اور بعید کے سب قرابت داروں پر ہوگا اور یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے اپنے جانوں راغہ کے حق میں وصیت کی ہو کہ اس صورت میں پاپ اولاد کی طرف سے بھائی، پاپ کی طرف سے بھائی، اور اس کی طرف سے بھائی سب داخل ہوتے ہیں کیونکہ یہ ایک ایسا اسم ہے جو اخوت سے مشتق ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ جب اللہ تبارک و تعالیٰ کو یہ فرما دیا: **وَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى** یعنی تمہارے قریبی رشتے داروں کو ڈرانا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے ہر خاص و عام کو جمع کیا اور فرمایا: اے جمیعت قریش! تم اپنے آپ کو آگ سے بھاؤ

کیونکہ میں تمہارے لیے اللہ تبارک و تعالیٰ کے مقابلے میں کسی نفع و نقصان کا اختیار نہیں رکھتا، اسے بزقہی کے گروہ تم اپنے کو اُنک سے بچاؤ کیونکہ میں تمہارے لیے اللہ عز و شان کے مقابلے میں کسی نفع و نقصان کا اختیار نہیں رکھتا، اور یہی بات آپؐ نے نبی عبد المقلب سے فرمائی، اور یہ بات تو معلوم ہے کہ ان میں قریب ترین شے دہر بھی تھے اور جید ترین بھی، ذی رحم محرم بھی تھے اور غیر محرم بھی، پس یہ دلیل ہے اس امر کی کہ اس اہم کا اطلاق ہر قرابت وار پر ہوتا ہے، البتہ اس کے مضموم پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی پوری اولاد کو اس میں داخل کرنا محال ہے، پس اسلام میں انتہائی باپ کی طرف نسبت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اسلام کی آمد پر یہ جان اور عزت کا ذریعہ اسلام بن گیا، لہذا مسلمان جدی نسب بن گیا، اور اس کو ذریعہ عزت بنایا، پس اس کے ماقبل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جیب وصیت قرابت یا رحم کے لفظ کے ساتھ ہو تو مطلق قرابت ذریعہ ذی رحم محرم والے کی قرابت ہے۔ علاوہ انہیں، اس لفظ کا معنی اس سے مکمل ہوتا ہے اور رحم غیر محرم کے شے دار میں یہ معنی ناقص رہتا ہے لہذا یہ لفظ صرف ذی رحم محرم کے لیے ہے نہ کسی اور کے لیے کیونکہ اگر یہ لفظ کسی اور کے لیے حقیقت ہو تو پھر اس کا تو مشترک مانا جائے گا یا عام، اشتراک کی تو کوئی راہ نہیں کیونکہ معنی متجانس ہے۔ اسی طرح مضموم کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ معنی متفاوت ہے، پس اس سے یہ بات مستثنی ہوگئی کہ یہ لفظ خاص کے لیے حقیقت ہو جو رحم نے بنایا اور اس کے سوا کسی دوسرے کے لیے یہ مجاز ہو، بخلاف اخوة کے لیے وصیت کے، کیونکہ لفظ کا مصدر جو کہ آخرت ہے متفاوت نہیں ہے، پس یہ عام لفظ ہے، لہذا مناسب کہ مثل ہوگا، اور ہر بحث مسئلے میں اس سے مختلف ہوگا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ علاوہ انہیں، اس وصیت سے مقصود صلوٰۃ قرابت ہے اور اسی قرابت کو جوڑنا واجب ہے اور اس کو قطع کرنا حرام ہے نہ کہ اس قرابت کا، اور مسلمان کا ظاہر حال واجب کی ادائیگی کے لیے محبت کرنا ہے، پس مطلق لفظ کو اس پر محمول کیا جائے گا، بخلاف اس کے جب وہ اپنے حاکموں کے لیے وصیت کرے، کیونکہ اخوت کی قرابت کو جوڑنا واجب اور اس کو قطع کرنا حرام ہے، خواہ آخرت کسی جہت سے ہو، تو یہ فرق ہے دونوں مسئلوں میں، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا جواب ان کے زمانے میں تو فحش تھا کیونکہ اسلام میں انتہائی باپ قریب ہی تھا کیونکہ وہ بین یا چار بیٹیوں تک تھا، لہذا موصی مضموم تھا، لیکن ہمارے زمانے میں یہ جواب نہیں چل سکتا کیونکہ اسلام کا زمانہ طویل ہو گیا ہے، لہذا ایسی وصیت نامعلوم لوگوں کے حق میں واقع ہوگئی، اس لیے یہ درست نہ ہوگی، اگر یہ کہ ہم کہیں کہ اس کو اس کے باپ کی اولاد اس کے دادا کی اولاد اس کے چچا دادا کی اولاد اس کی ماں کی اولاد اس کی نانی کی اولاد، اور اس کی پرنانی کی اولاد پر صرف کیا جائے گا کیونکہ اس حد تک تو معلوم ہوتے ہیں، پس ان پہ صرف کی جائے گی، لیکن ان کے سوا کسی اور پر نہیں کی جائے گی، اوشد سبھا نہ

و تعالیٰ اعلم۔

اگر وہ اپنے بیٹے دو چچا اور دو ماموں چھوٹے اور دو اس کے وشادہ ہوں مثلاً وہ مر گیا اور اپنے بیٹے ایک بیٹا دو چچا اور دو ماموں چھوٹا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وصیت دو چچاؤں کے لیے ہوگی نہ کہ دو ماموں کے لیے کیونکہ امام صاحب دہر ہر ہر قرابت کا اعتبار کرتے ہیں اور چچے ماموں کی نسبت اس کے قریب تر ہیں، لہذا وہ وصیت کے زیادہ مقدار میں، صاحبین کے نزدیک وصیت چار جتنے کرے دو چچاؤں اور دو ماموں میں تقسیم کی جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک قریب کے اور دور کے مختلف دہر ہر ہر ہیں، اور اس کا ایک چچا اور دو ماموں ہوں

نہیجہ کے لیے تنائی کا نصف اور دو ماہ ذی کے لیے اس کا باقی ماندہ نصف ہوگا، کیونکہ وصیت جمع کے لیے  
 میں کی گئی ہے اور جمع کے لیے تھمت وصیت میں داخل ہونے والا کم از کم عدد وہ ہے لہذا ایک سو چالیس نصف  
 وصیت سے زیادہ کا مقدار نہ ہوگا، کیونکہ مستحق ہونے کی صورت میں اس کے مثل جو اس کے ساتھ شامل ہوگا وہ  
 ایک ہوگا، تو دوسرا نصف باقی رہ گیا جس کا ان دو ماہوں سے زیادہ کوئی مقدار نہیں لہذا یہ ان دونوں کو مل جائے گا۔  
 صاحبین کے نزدیک ایک تنائی مال ان میں تین حصے کے تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ سب کا استحقاق یکساں ہے۔  
 اگر اس کا ایک چارواں اس کے سوا ذی رحم محرم ہشتے داروں میں سے اس کا کوئی ہشتے دار نہ ہو تو تمام صاحب کے  
 نزدیک تنائی کا نصف اس کے چاروں حصے کا اور بقیہ نصف اس کے دشنام کو لوٹا دیا جائے گا، کیونکہ ایک چارواں نصف سے  
 زیادہ کا مقدار نہیں، پس بقیہ نصف کا کوئی مستحق نہیں ہے لہذا اس نصف میں وصیت باطل ہو جائے گی، صاحبین  
 کے نزدیک بقیہ نصف غیر ذی رحم محرم پر صرف کیا جائے گا۔

اگر وہ اپنے اہل بیت کے لیے وصیت کرے تو اس میں اس کے اسلام میں انتہائی باپ، مگر سے متعلق  
 سب رشتے دار داخل ہوں گے، چنانچہ اگر مومی طوی ہو تو اس وصیت میں ہر شخص داخل ہوگا جس کی نسبت باپ  
 کی طرف سے سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے ہے۔ اور اگر وہ عباسی ہو تو اس میں ہر شخص داخل ہوگا جو باپ کی طرف  
 سے حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے نسبت رکھتا ہے، خواہ وہ خود مرد ہو یا عورت، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا جس  
 ان کے ساتھ اس کی نسبت آبا کی طرف سے ہو، اس میں وہ داخل نہ ہوگا جس کی نسبت ماں کی جانب سے ہے۔  
 کیونکہ اہل بیت سے مراد نبی اہل بیت ہیں اور نسب آبا سے ہوتا ہے اور عورتوں کی اولاد کے آبا مرد و سرفقہ  
 ہوتے ہیں لہذا وہ اہل بیت میں سے نہیں گئے۔ اہل بیت کے لیے وصیت میں اس کا باپ اور اس کا دادا  
 داخل ہوں گے بشرطیکہ وہ وارث نہ ہوں، کیونکہ انسان کا بیت اس کا باپ اور اس کے باپ کے بیٹے کہنے والے لوگ ہیں،  
 باپ بیت کا اصل ہے لہذا وہ وصیت میں داخل ہوگا، لیکن قرابت کے لفظ کے ساتھ والی وصیت میں  
 داخل نہیں ہوگا کیونکہ قرابت اس کو کہتے ہیں جو انسان کے قریب ہو نہ کہ وہ خود اور یہ مفہوم باپ میں نہیں  
 پایا جاتا۔

اسی طرح اگر وہ اپنے حسب یا نسب کے لیے وصیت کرے تو وہ ان قرابت داروں کے لیے ہوگی  
 جو اسلام میں اس کے انتہائی باپ سے نسبت رکھتے ہیں، چنانچہ اگر اس کے آبا و دوسرا ذی رشتے ہوں تو وہ وصیت  
 میں داخل ہوں گے کیونکہ نسب ان لوگوں کو کہتے ہیں جو باپ سے نسبت رکھتے ہیں، ذکر ماں سے اسی طرح حسب  
 ہے جس گماں کی گئی ہو، شادی کر کے اور ان میں سے جو باپ سے نسبت رکھتے ہیں، اور اس حسب کے باپ کے اہل بیت ہیں، ذکر ماں  
 کے اہل بیت ہیں یہ بات ثابت ہوگئی کہ نسب حسب صرف باپ کے ساتھ مخصوص ہے، ذکر ماں سے ملحقہ  
 اسی طرح اگر وہ نفلوں کی جس کے لیے وصیت کرے تو وہ باپ کی اولاد ہوگی کیونکہ انسان اپنے باپ کی  
 جنس اختیار کرتا ہے نہ کہ ماں کی، سو اس سے مراد نسب میں اس کی جنس ہے۔ اسی طرح کلمہ (KINSHIP)  
 بھی جنس سے عبارت ہے۔ اہل نے ابو یوسف سے روایت کیا ہے کہ اگر وہ اپنی قرابت کے لیے وصیت  
 کرے تو قرابت باپ اور ماں کی طرف سے ہوگی اور جنس اور طہر باپ کی جانب سے ہوں گے کیونکہ قرابت  
 دار اس آدمی کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے قریب کسی اور کے واسطے سے ہو اور یہ معنی دونوں طرف رہا باپ اور ماں میں

پایا جاتا ہے، بخلاف جنس کے، جیسا کہ بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح آل نذر کے لیے وصیت ہے کہ یہ فلاں کے اہل بیت کے لیے وصیت کے مانند ہے، پس اس وصیت میں ماں کا کوئی قرابت وار داخل نہ ہوگا۔

اگر وہ اہل فلاں کے لیے وصیت کرے تو امام اہل بیت کے قول کی رو سے، یہ وصیت صرف اس فلاں کی بیوی کے لیے، ہوگی جب کہ صاحبی کے نزدیک یہ اس فلاں کے جملہ عیال کے لیے ہوگی، میں آزاد لوگوں کا نان و نفقہ اس کے ذمے ہو، پس اس میں اس کی بیوی، اس کے زیر کفالت یتیم اور اس کے زیر کفالت اس کی اولاد شامل ہوگی، اور اگر اولاد باطل ہو جو اس سے الگ ہو گئی ہو یا بیٹی ہو جس کی شادی ہو چکی ہو مگر وہ اس کے اہل میں شمار نہ ہوں گے۔ اس میں اس کے مالک (غلام ٹوٹی) اور موصی کے وارث داخل نہ ہوں گے اور نہ وہ شخص داخل ہوگا جس کے اہل کے لیے وصیت کی گئی ہے، صاحبی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اہل عبارت ہے ان لوگوں سے جن پر خرچ کیا جاتا ہے، چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے نبی سیدنا زرع علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بابت خبر دیتے ہوئے فرمایا: **اِنَّ ابْنِیْ وَبْنِیْ اَهْلَیْ** یعنی بے شک میرا بیٹا میرے اہل میں سے ہے، اور حضرت لوط علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حق میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا: **فَنَجَّیْنَاکَ وَ اَهْلَکَ** یعنی نوح نے اس کو اور اس کے اہل کو نجات دلائی، امام اہل بیت کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اہل کو جب مطلق طور پر استعمال کیا جائے تو عرف میں اس سے مراد بیوی ہوتی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فلاں مستأهل ہے، نذر سے تأهل نہیں کیا، فلاں کی اہل (یعنی اہل) ہے اور فلاں کی اہل نہیں ہے، اور اس سے مراد بیوی ہے، لفظ وصیت کو اس پر محمول کیا جائے گا اور اس میں مالک داخل نہ ہوں گے کیونکہ ان کو مالک کے اہل نہیں کہتے، اور نہ ہی اس میں موصی کے وارث داخل ہوں گے کیونکہ وارث تو اگر وصیت کے لفظ میں شامل ہو تو بھی داخل نہیں ہوتے تو وصیت کے لفظ میں شامل نہ ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ داخل نہ ہوں گے، جس فلاں کے اہل کے حق میں وصیت کی گئی ہے وہ وصیت میں داخل نہ ہوگا کیونکہ وصیت مختلف کیلئے کی ہے اور مختلف ایر کا فیر ہے لہذا وہ وصیت میں داخل نہ ہوگا، جیسے اگر وہ فلاں کی اولاد کے لیے وصیت کرے تو وصیت میں وہ فلاں داخل نہیں ہوتا، بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی ماں ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر وہ اپنا تمام مال اپنے بھائیوں کے لیے وصیت کرے، اس کے بچے متفرق بھائی ہوں اور اس کے بیٹے ہوں جو اس کی میراث کے سنا مالک ہوں تو تمام مال اس کے بھائیوں میں بھجوا کر اسی یتیم ہوگا کیونکہ وہ اس اہم و بھائی کے استحقاق میں یکساں ہیں، بخلاف فلاں کے قریب کے لیے وصیت کے کہ وہ امام اہل بیت کے نزدیک رشتے داروں میں درجہ بدرجہ تقسیم کی جاسکتی کیونکہ قرابت میں قریب اور بعد کے تفاوت کا احتمال ہوتا ہے لیکن امت میں تفاوت کا احتمال نہیں ہوتا بلکہ آپ دیکھتے ہیں کہ کہا جاتا ہے کہ فلاں کی نسبت زیادہ قریبی بچہ نہیں کیا جاتا کہ فلاں کی نسبت امت میں زیادہ ہے، یا اس وصیت کا حکم ہے کہ جب اس کی اولاد ہو تو تمام میراث کی مالک ہو اور اگر اولاد نہ ہو تو حقیقی بھائیوں اور ماں شریک بھائیوں کو گھر نہ ملے گا کیونکہ وہ ورثہ میں اور وارث کے لیے وصیت نہیں ہوتی۔ باپ شریک بھائیوں کو اس تمام مال کا ایک تہائی ملے گا کیونکہ وہ ورثہ میں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ حسب حقیقی اور مال شریک بھائیوں کے لیے وصیت درست نہیں تو چاہیے کہ کل تہائی مال باپ شریک بھائیوں کو دے



کے اہل میں سے ہوتے ہیں یہ حدیث بھی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جب صفیہؓ کو آزاد کیا اور ان سے شادی کی تو صفیہؓ کے جوڑی رحم عرم آپؐ کی ملک میں تھے آپؐ نے صفیہؓ کے اکرام میں ان کو آزاد کر دیا اور ان کو آپؐ کے اسمار کہا جاتا تھا۔

## پڑوسیوں کے لئے وصیت

امام محمدؒ نے الاملا میں بتایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر کوئی آدمی وصیت میں کہے کہ میرا ثانی مال میرے پڑوسیوں کے لیے ہے تو وہ اس کے گھر سے متصل پڑوسیوں کے لیے ہوگی جو وہاں سکونت پذیر ہوں خواہ وہ غلام ہوں یا آزاد عورتیں ہوں یا مرد ذمی ہوں یا مسلمان سب برابر ہوں گے دروازے قریب ہوں یا دور سب دو گھر سے متصل ہوں صاحبین کے نزدیک یہ ثانی مال ان لوگوں کے لیے ہے جن کا ذکر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے کیا اور ان کے علاوہ ان پڑوسیوں کے لیے ہر گنا جو اسی محلہ کے رہنے والے ہیں جن کی ایک مسجد یا ایک جماعت اور ایک رخت ہو تو لوگوں کے محاورے میں ہوگا اس کے پڑوسی ہوں گے۔ امام محمدؒ نے الزیارات میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر وہ اپنے پڑوسیوں کے لیے وصیت کرے تو قیاس یہ ہے کہ یہ متصل لوگوں کے لیے ہے جو امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ چاہیے پیکر ثانی مال گھر میں سکونت رکھنے والے ان لوگوں کے لیے جو پیکر جن کی وجہ سے شفعہ واجب ہوتا ہے۔ پھر اگر کوئی شخص ان گھروں میں سے کسی گھر کا مالک ہو لیکن وہ اس میں سکونت نہ رکھتا ہو تو وہ اس کے پڑوسیوں میں شامل نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ یہ متصل پڑوسیوں کے حق میں وصیت کرنا پسند کروں گا خواہ وہ ان مکانوں کے مالک ہوں یا مالک نہ ہوں اور جن کی اس محلے کی مسجد ایک چوٹی میں موی رہتا ہے متصل یا دوسرے سکونت پذیر لوگ جو اس محلے میں ہیں وصیت میں قریب والے اور دور والے کا فرق اور مسلمان پکے اور جیسے اور مرد و عورت سب برابر ہیں اور غلاموں کو یا زراعت اولاد کو اس میں سے کچھ نہ ملے گا رہے ملکات غلام تو وہ وصیت میں داخل ہونگے بشرطیکہ اس محلے میں سکونت پذیر ہوں۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسم مبارک (پڑوسی) جیسے متصل پر واقع ہوتا ہے ویسے ہی سامنے والے اور دوسرے ایسے پڑوسیوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جن کی مسجد ایک ہو، مرد و عورتی متصل اور مقابل کو پڑوسی کہا جاتا ہے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مسجد کے پڑوسی کی نماز صرف مسجد میں ہی ہوگی۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اس کی تفسیر کی تھی آپؐ نے فرمایا کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کی مسجد ایک ہو۔ علاوہ ان میں پڑوسی کے لیے وصیت کرنے سے موی کا مقصد قریب کے ساتھ نیکی اور احسان کرنا ہے اور یہ مقصد کوئی متصل پڑوسی کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جو ارادہ پڑوس، حقیقت کی طرف پلٹ جاتا ہے اور وہ حقیقت ہے کہ یہ جو ہیں اس طرح اتصال کی ان کے درمیان کوئی چیز مائل نہ ہو یہ ہے عبادۃ (پڑوس) کی حقیقت اور اگر درمیان میں کوئی مائل ہو تو یہی فی الحقیقت محاورہ (پڑوسی) نہ ہوگا اسی لیے شفعہ متصل کے لیے واجب ہوتا ہے ذکر مقابل کے لیے کیونکہ وہ حقیقی معنی میں پڑوسی نہیں ہے اور مطلق اسم کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے علاوہ ان میں متصل پڑوسی وہ لوگ ہوتے ہیں کہ ان میں سے بعض کے بعض پر کچھ حقوق ہوتے ہیں جن کو ان کی زندگی میں پورا کرنا لازم ہوتا ہے پس ظاہر بات ہے کہ اس وصیت سے اس کی مراد ایک ایسے حق کی ادائیگی ہے جو اس پر واجب تھا اور جب ماضیوں ہو تو وصیت متصل پڑوسیوں کی طرف پلٹ جالے گی تاہم

موسیٰ کی ملک سے مستقل ملک میں سکونت کا ہونا ناگزیر ہے اور اگر یہ بات موجود ہو تو وہ اس کا جوار (پڑوسی) ہے لہذا وصیت کا مستحق ہے۔ اور حدیث میں جس پڑوسی (جوار) کا ذکر آیا ہے وہ مسجد کا پڑوسی ہے اور مسجد کے پڑوسی کی تفسیر حدیث علی رضی اللہ عنہ نے کر دی ہے۔

اگر وہ فلاں کے موالی (آزاد کردہ غلام) کے لیے وصیت کرے اور وہ فلاں خاندان یا قبیلے کا باپ ہو یا اپنی فلاں کے لیے وصیت کرے تو یہ ایسے ہو جائے گا کہ اگر وہ شخص کسی قبیلہ فلاں اور اپنی قبیلہ فلاں کے موالی کے لیے اور اس سے اس کی مراد ان کی طرف سبب میں ضرب اور ان سے ولادہ کا تحقق نہ کئے والے ہیں۔ اہل زبان کے ہاں اس کا یہی معنی مرصع ہے اور مطلق طور پر اگر یہ بات کسی قبیلہ فلاں سے لیا جائے اور ایسے ہو جائے گا کہ اگر وہ فلاں جو معنی مرصع ہے اسی معنی میں یہ بڑا ٹیلہ ہے۔ اور اگر یہ بات وہ مراحت کے ساتھ کہتا تو مال اس قبیلہ کی طرف ضرب اور ان سے ولادہ کا تحقق نہ کئے والے لوگوں کے لیے ثابت ہوتا اور جواب وہی ہوتا جو ہم نے بتایا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا، بخلاف اس کے کہ جب فلاں خاندان یا قبیلے کا باپ نہ ہو تو وہاں کوئی خوف نہیں ہے۔ پس لفظی تحقیق چلی کیا جائے اور دلیل ظاہر ہے کہ یہاں کی طرف رخ نہیں کیا جائے گا اس میں مولد کے موالدہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ مولدہ قنات اس پر مقدم ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم پھر اس بار سے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جتنا کہ اگر وہ کسی کے میراثی مال فلاں کے والی کہنے سے تو وصیت میں ہر وہ مولیٰ داخل ہوگا جس نے زمانہ محنت اور عانت مرض میں آزاد کر دیا ہو، خواہ اس نے وصیت سے پہلے اس کو آزاد کیا ہو یا اس کے بعد کیونکہ وصیت کا نفاذ موت کے ساتھ وابستہ ہے اور ہر وہ شخص جس کو اس نے مرض یا محنت کی حالت میں آزاد کیا ہو اور اس کے آزاد کیے جانے پر غلامدار آمد ہو چکا ہو تو وہ موت کے بعد مولیٰ ہو جائے گا لہذا وصیت کا حقدار ہوگا۔ آیا بعد ازین اور امہات اولاد اس وصیت

میں داخل ہوں گے؟ امام ابو یوسف سے ایک روایت میں ہے کہ وہ داخل ہوں گے، اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ وہ داخل نہیں ہو گئے اور یہی امام محمد کا قول ہے جس کا ذکر آپ نے الجامع الصغیر میں کیا ہے پہلی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت کا نفاذ موت کے وقت سے وابستہ ہے اور اس وقت وہ اس کے موالی ہیں، پس وہ وصیت کے حقدار ہوں گے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت کے نفاذ کا وقت ہو کہ موت کا وقت ہے ان کے آزاد ہونے کا وقت ہے پس اس حالت میں وہ آزاد ہو جائیں گے پھر اس کے بعد وہ اس کے موالی بن جائیں گے اور وصیت میں ہر وہ شخص داخل ہے جو اس کی موت کے وقت مولیٰ تھا اور اس حالت میں وہ اس کے موالی نہیں ہیں، لہذا وہ وصیت میں داخل نہیں ہوں گے۔ اور اگر اس نے ہر وصیت کو اپنے قبیلے کے قبیلے کے موالی بن جائیں گے میں نے قبیلہ کو نہ مٹا تو آزاد ہے اور وہ اس کو اپنے قبیلے سے قبل فوت ہو جائے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور وصیت میں داخل ہوگا کیونکہ وہ اس کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزو میں آزاد ہوا ہے کیونکہ اس کی طرف سے نہ مٹا یا اور اس کی طرف سے نہ مٹا ہے یا وہی کا واقع ہونا اس حالت میں محقق ہوا ہے، پس وہ اس کا مولیٰ ہو جائے گا پھر موت اس کو آزاد کر دے گی پھر وصیت نافذ کی جائے گی، پس وصیت کے نافذ اور واجب ہونے کے وقت وہ مولیٰ ہے، بخلاف پہلے سننے کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

موصی بہ متعلق شہر طین

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو موصی بہ (وہ چیز جس کی وصیت کی گئی ہے) متعلق ہیں تو یہ کہیں



۱۔ موصی یا مال یا متعلق بہ مال ہو۔

انرا تامل یہ شرط ہے کہ موصی بہ مال ہو یا متعلق بہ مال ہو کیوں کہ وصیت ملک کا ایجاب ہے یا ملک سے متعلق مثلاً بیع، ہبہ، صدقہ و ربا غنایا آزاد کرنا ایجاب ہے اور ملک کا محل مال ہے پس مرد سے اور غنایا کی وصیت کسی کی طرف سے اور کسی کے حق میں، درست نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں کسی کے حق میں مال نہیں ہیں۔ مرد سے کسی کی کھلی بھی ادا غنایا سے قبل، مال نہیں ہے، اور مردہ چیز جو مال نہیں ہے، اور اس کا ذکر ہم کتاب ایہود میں کر چکے ہیں۔

۲۔ موصی بہ مال منقونم ہو

ایک شرط یہ ہے کہ موصی بہ مال منقونم ہو، پس غیر منقونم مال مثلاً شراب کی وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ شراب اگرچہ مال ہے مگر یہ میراث بھی بنتی ہے لیکن یہ سلطان کے حق میں منقونم نہیں ہے چنانچہ اس کے خلاف پر رمضان عائد نہیں ہوتا، پس سلطان کی طرف سے اگر سلطان کے حق میں شراب کی وصیت درست نہیں ہے البتہ وہی کی جانب سے مردہ درست ہے کیونکہ شراب ان کے حق میں مثل سرکہ کے مال ہے۔ سدھائے ہوئے کتے کی وصیت جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک منقونم ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کے تلف کیے جانے پر رمضان عائد ہوتا ہے اور اس کی بیع اور اس کا ہبہ جائز ہیں۔

چھوڑ دینا کے نزدیک یہ مال ذات ہو یا منقسم ہو دونوں برابر ہیں چنانچہ منقونم مثلاً غلام کی خدمت کر کے رہائش اور گھر ڈھکے کی بیعت کی وصیت درست ہے۔ ابن ابی یسلیٰ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ منقونم کی وصیت درست نہیں ہے۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ منقونم کی وصیت وارث کے مال کی وصیت ہے کیونکہ وصیت کا نفاذ موت کے وقت ہوتا ہے اور موت کے وقت منافع کا حصول ورثہ کی ملکیت پر ہوگا کیونکہ ذات ان کی ملکیت میں ہے۔ اور منافع کی ملکیت ذات کی ملکیت کے تابع ہوتی ہے پس ذات میں ورثہ کی ملکیت ہونے کی بناء پر منافع بھی ان کی ملک ہوں گے لہذا منافع کی وصیت وارث کے مال میں سے وصیت بنے گی اور درست نہ ہوگی علاوہ ان میں، منافع کی وصیت اعارہ (ادخلوینا) کے مترادف ہے کیونکہ اعارہ عرصہ کے بغیر منقونم کا مالک کہنا ہے اور منقونم کی وصیت بھی ایسے ہی ہے اور اعارہ پر ورثہ والی موت سے عاریت باطل ہو جاتی ہے۔ تو جب صحیح ہونے کے باوجود منقونم پر عقد موت سے باطل ہو جائے تو موت کا اس کی وصیت کے مانع ہونا اولیٰ ہے کیونکہ منفعہ رقبہ سے آسان مرتبہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کی زندگی میں عقد اعارہ اور عقد اعارہ سے وہ مالک کہنے سے مالک ہو جائے گا تو عقد رقبہ سے یہ عقد سب سے زیادہ درست دیکھنے والا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وصیت ایسی چیزوں کی حاصل ہو سکتی ہے جن کا کوئی عقد محتمل نہیں ہوتا مثلاً عدم عمل، غلام اور جمالیات، پھر حجب و دوسرے بعض عقود کے وسیلے منقونم کی تفلیک جائز ہے تو اس عقد سے ان کا جائز ہونا اولیٰ ہے، واضح ہونا و تعالیٰ الموفق المقصود۔

ابن ابی یسلیٰ کا یہ کہنا کہ یہ وصیت وارث کے مال کی وصیت واقع ہوگی درست نہیں ہے اور ان کا یہ

قoul کہ وہ موصی کی موت کے وقت ذات کا مالک ہو جائے گا تسلیم ہے لیکن اگر تنہا منفعت کی تخلیک ہو تو نہ اس کی ملک ذات کی ملک کے تابع نہیں ہوگی اگر تنہا نہ ہو تو اول الذکر منوع ہے جبکہ دوسری مسلم ہے اور یہاں اس کی تخلیک تنہا ہے پس یہ ذات کی ملک کے تابع نہ ہوگی۔ اور یہ اس لیے ہے کہ موصی نے جب تنہا منفعت کی ملک کی وصیت کی تو اس تخلیک کا مقصد اسی کو بنا یا اور اس کو اس کا اختیار حاصل ہے پس یہ ملک ذات کی تابع نہ رہے گی بلکہ خود مقصود ہوگی، بخلاف امارہ کے، کیونکہ عاریتہ دینے والے کا تخلیک سے مقصود اگر وہ منفعت کی ملک ہو جائے لیکن فی الغور ہوتا ہے کہ بعد از موت کیونکہ عادت یہ ہے کہ چیز بجا است حیات انتفاع کے لیے عاریتہ دی جاتی ہے کہ بعد از موت، پس موت سے عقد ختم ہو جاتا ہے جہاں تک وصیت کا تعلق ہے تو یہ بعد از موت تخلیک ہے، پس اس کا مقصد موت کے بعد اس کو منفعت کا مالک بنانا ہے، لہذا بعد از موت تخلیک سے مقصود منفعتیں ہیں، تو یہ ہے فرق۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی زندگی میں کسی کو وکیل بنائے پھر موکل فوت ہو جائے تو وکیل معزول ہو جائے گا اور اگر وکالت کی اضافت اس کی موت کے بعد کے وقت سے ہو تو جائز ہوگی، حتیٰ کہ اس کی موت کے بعد وہ وصی ہو جائے گا

اس سے کچھ فرق نہیں پڑنا کہ منافع کی وصیت میعاد ہی ہے یعنی اس کے مرد و سال مقرر ہیں یا میداد سے آزاد ہے کیونکہ منافع کی وصیت امارہ کے مترادف ہے ایسے کہ یہ عرض کے بغیر منفعت کی تخلیک ہے اور امارہ میعاد ہی اور غیر میعاد دونوں صورتوں سے درست ہوتا ہے ایسے ہی وصیت بھی درست ہوگی البتہ غیر میعاد ہونے کی صورت میں موصی کو اختیار ہے کہ ذات کی زندگی بھر استفادہ کرتا رہے اور اگر وہ میعاد ہی ہو تو اسے اس میعاد میں اس سے استفادہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ جب منافع کی وصیت جائز ہوگئی تو جس عین و ذات کی منفعت کی اس نے وصیت کی ہے اس عین کے ثنائی میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کے ساتھ قیمت شامل نہیں کی جائے گی۔ اگر موصی یہ منفعت ہو تو عین کی ملک بدستور اسی کی رہے گی کیونکہ موصی نے منافع کی وصیت کر کے اس عین کے وارث کی میراث بخشنے کی ممانعت کر دی اور اس کو اس سے روک لیا کیونکہ جس کا مقصود فوت ہو گیا اور وہ مقصود وہ اس سے استعارہ پس یہ وارث کے لیے منوع ہوگئی اور اس سے روک دی گئی اور ثنائی سے زیادہ مال کو وارث کے لیے منوع کہنے کا مجاز نہیں ہے، پس عین کے ثنائی مال میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی لیے مرض الموت میں جتنا مرض اپنے حق میں معجل راقی الغور واجب الاداء بنیں کو اگر مؤجل (میعادی) کرے تو یہ صرف ثنائی مال میں درست ہوگا اگرچہ اس کا جیل سے عین کی ملک کا بطل ہونا لازم نہیں آتا لیکن چونکہ اس میں میعاد کے پورا ہونے سے قبل وارث کو دین وصول کرنے سے منع کر دیا گیا ہے اس لیے یہ درست نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ ثنائی مال میں ہو، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ پس جب عین کے ثنائی مال میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اگر وہ ثنائی مال کے اندر اندر ہو تو وصیت جملہ منفعتوں میں جائز ہوگی، پس موصی کو حق ہوگا کہ وہ اس سے استفادہ کرے، غلام ہو تو اس سے خدمت لے اور مکان ہو تو اس میں زندگی بھر سکونت رکھے، بشرطیکہ وصیت وقت کی قید سے آزاد ہو۔ جب وہ شخص فوت ہو جائے جس کے حق میں منفعت کی وصیت کی گئی تھی تو یہ منفعت عین کے مالک کی ملک کی طرف منتقل ہو جائے گی کیونکہ منفعت کی وصیت موصی کی موت پر باطل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ یہ بغیر عوض کے منفعت کی تخلیک ہے، جیسے امارہ ہے، پس منفعت کے مالک کی موت پر باطل ہو جائے گی جیسے عاریتہ لینے والے کی

موت پر اعارتہ باطل ہو جاتا ہے۔ البتہ نماز متعین میراث میں بن سکتیں، اگرچہ ہمارے اثر کے مسلک کی رو سے عوض کے ساقان کا مالک بنا جا سکتا ہے، جیسے اجارہ میں ہوتا ہے، تو جس کی بغیر عوض کے منکب ہو وہ بدرجائے میراث نہ بنے گی، بخلاف اس کے کہ اگر وہ اپنے مکان کی آمدنی یا اپنے خرما کے درخت کے پل کی وصیت کے لیے میراث نہ فوت ہو جائے اور اس درخت میں پل ہو یا مکان سے آمدنی ہو تو اس پر میراث لے کے وارثوں کا حق ہوگا کیونکہ یہ عین ہے (نہ کہ منفعت) جس کا میراث کا مالک ہو گیا تھا اور موت کے بعد یہ اس کا ترکہ ہے لہذا یہ اس کے وارث کی میراث بن جائے گا جب کہ منفعت میراث میں نہیں جے گی، چنانچہ اس (میراث) کی موت کے بعد جو کچھ حاصل ہوگا اس پر اس کے وارثوں کا نہیں بلکہ میراث کے وارثوں کا حق ہوگا، کیونکہ میراث لے اس کا مالک نہیں بناتا لہذا یہ میراث نہ بنے گا اگر عین تثنائی مال میں سے نہ نکلے (یعنی اس سے زیادہ ہو) تو تثنائی مال کے میں قسم میں سے عین نکلے اس قدر مال کے منافع میں وصیت جائز ہے، مثلاً غلام یا مکان وغیرہ کے عین کے مساوی اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو منفعت میراث نہ اور وارثوں کے درمیان عین سے بنا کر تقسیم کی جائے گی، ایک تثنائی منفعت میراث لے کے لیے اور دوسری وارثوں کے لیے، پس غلام سے ایک دن میراث لے کر خدمت لے لے گا اور دوسری ورثاء و خدمت لیں گے۔ اور مکان کے ایک تثنائی عین میں میراث لے کر خدمت کرے گا اور دوسری ورثاء، جب تک میراث نہ زندہ ہے اور اس کے مرنے پر منفعت وارثوں کو لوٹا دی جائے گی۔ امام ابو یوسف نے ابن ابی لیلیٰ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنے مکان کی رہائش کی وصیت کرے اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو اور ورثاء اس کی اجازت دہیں تو وصیت باطل ہوگی کیونکہ دوسری عین میں وصیت درست نہیں جب کہ دو تثنائی حصہ شائع اور پھیلے ہوئے اور شیعہ منفقوں میں اثر انداز ہوتا ہے جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کا جو اصول ہے اس سے یہ مسئلہ نہیں نکلتا کیونکہ ان کے اصول کی رو سے تو تثنائی کی وصیت باطل ہے، پس رہائش تو تثنائی وارثوں کی ملکیت میں عین غنما شیعہ منفق نہ ہوگا۔ اگر ورثاء دوسری عین سے کوئی خدمت یا باقیم تقسیم کرنا چاہیں تو امام ابو یوسف کے نزدیک وہ اس کے مجاز نہ ہونگے جبکہ امام ابو یوسف کے نزدیک وہ اس کے مجاز ہونگے۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اصل میں تو تکلیف صرف ایک ہے اگر آدمی اور امتناع آرا سے کسی کے متعلق ہونے کی وجہ سے بعض اور بہانہ دوسرے کا حق ایک تثنائی سے متعلق ہوا ہے نہ کہ دوسری عین سے کیونکہ وصیت کا حلق صرف ایک تثنائی سے ہے پس ممکن کہ دوسری عین دوسرے کے حق کے متعلق ہونے سے فارغ ہے، لہذا انہیں بیع اور ہزارے کا اختیار حاصل ہے۔ اسی طرح، منفعت کی تکمیل کے لیے ہزارہ ضروری ہے۔ امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے لیے منفعت کی وصیت کی گئی ہے اس کا حق بغیر میں طور پر پورے مکان کی منفعتوں کے ساتھ وابستہ ہے اور بیع کے جائز ہونے میں مانع ہے، جیسے اجارہ میں ہوتا ہے کہ اجرت پر دے ہوئے غلام کی ذات اجرت پر دینے والے کی ملک ہے لیکن جب اس کی ذات کے ساتھ مستاجر (اجرت پر لینے والا) کا حق وابستہ ہو گیا تو مستاجر کی اجازت کے بغیر اس کی بیع جائز ہے اور اس بیع کا نفاذ ایسے ہی میاں ہوگا۔ اسی طرح ہزارے سے بھی میراث لے کا حق تلف ہو جائے گا۔

یہ احکام اس صورت کے تھے کہ جب منافع کی وصیت وقت کی قید سے آزاد ہو اور اگر یہ مہم عادی ہو تو اگر

میں اس کے تہائی مال میں سے نکلنے ہو تو موصیٰ لہ مقررہ وقت تک اس سے استعارہ کرے گا، پس اگر مقررہ مدت ایک سال ہو اور یہ معین نہ ہو کہ کتنا سال تو موصیٰ لہ اس سے پورا ایک سال استفادہ کرے گا پھر وہ (معین) وارثوں کی طرف لوٹ جائے گی۔ اور اگر وہ معین اس کے تہائی مال میں سے نہ نکلتی ہو تو جس قدر نکلتی ہو (اس قدر) میں وہ استعارہ کرے گا، اور اگر اس کا کوئی اور مال نہ ہو (سوائے اس معین کے) تو منفعت موصیٰ لہ اور وارثوں کے درمیان تین حصے ہو کر تقسیم ہوگی، غلام ایک روز موصیٰ لہ کی خدمت کرے گا اور دو روز وراثہ کی، پس موصیٰ لہ ایک سال کی خدمت تین سالوں میں وصول کرے گا۔ اگر معین جس کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے گھر ہو تو ایک تہائی حصہ میں موصیٰ لہ سکونت کرے گا اور دو تہائی میں وراثہ، وہ مہایات مکان کی کر لیں گے کیونکہ گھر میں مہایات مکانی ممکن ہے جبکہ غلام میں مہایات مکانی ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ تہائی غلام ایک کی خدمت کرے اور دو تہائی غلام دوسرے کی خدمت کرے لہذا غلام میں مہایات زانی یعنی زمانے کے اعتبار سے (زب بزوت) ناگزیر ہے۔ اگر مقررہ مدت کا سال معین ہو و غلاؤں کے مختلف سال یا مختلف مہینے اور وقت غلام کی خدمت کی ہو تو اگر غلام تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو وہ اس معین سال یا مہینے میں اس سے استفادہ کرے گا اور اگر اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو غلام سے وراثہ وراثہ استعمال کریں گے اور ایک دن موصیٰ لہ اور اگر گھر ہو تو اس کے ایک تہائی حصے میں موصیٰ لہ سکونت اختیار کرے گا اور دو تہائی میں وراثہ، مہایات کے طریقے سے، وجہ اس حساب سے وہ مالی یا وہ مہینہ گذر جائے گا تو موصیٰ لہ کے لیے سال یا مہینے کی منفعت پوری حاصل ہو جائے گی۔ اگر وہ ایک اور سال یا ایک اور مہینے سے اس کی تکمیل کرنا چاہے تو اسے اس کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ وصیت کی انسانیت اسی سال یا مہینے کی طرف تھی نہ کہ کسی اور سال یا مہینے کی طرف۔ اگر وہ اپنے دواں مہینے یا دواں سال کو معین کرے مثلاً کہ کہ یہ مہینہ یا یہ سال تو رخصت جائے گا اگر وہ اس مہینے یا اس سے کے گذر جانے کے بعد فوت ہو تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت موصیٰ کی موت کے بعد نافذ ہوتی ہے اور وہ مہینہ یا وہ سال اس کی موت سے قبل گذر چکا ہے لہذا وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر وہ اس مہینے یا سال کے گذرنے سے قبل فوت ہو جائے تو اگر وہ معین تہائی مال میں سے نکلتی ہو تو اس مہینے یا سال میں سے جتنا حصہ باقی ہو اس میں وہ اس سے استفادہ کرے گا، اور اگر وہ اس میں سے نہ نکلتی ہو اور اس کا کوئی اور مال بھی نہ ہو تو غلام سے موصیٰ لہ ایک روز اور وراثہ دو روز استفادہ کریں گے تا آنکہ وہ مہینہ یا وہ سال گذر جائے اور اگر گھر ہو تو اس کے تین حصے کرے گا، مہایات کے طریقے سے وہ اس میں سکونت کریں گے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اگر وہ اپنے غلام کی خدمت کی وصیت ایک آدمی کے لیے اور اس کی ذات کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کرے یا اپنے مکان میں سکونت کی وصیت ایک آدمی کے لیے اور اس مکان کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کرے اور ذات و مکان تہائی مال میں سے نکلتے ہوں تو ذات و مکان کے لیے اور خدمت تمام تر خدمت والے کے لیے ہوگی کیونکہ جب تینا منفعت کی ذات سے ایک، وصیت کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ وراثہ اس صورت میں ذات کے مالک نہیں بن پاتے تو اس میں اپنے لیے تنافس کواقی رکھنا اور دوسرے کو اس کا مالک بنانا دونوں بجا ہیں، سو ان میں سے ایک کے لیے ذات کی اور دوسرے کے لیے منفعت کی وصیت قرار پائے گی، پس جب موصیٰ فوت ہوگا تو ذات والا ذات کا مالک اور منفعت والا منفعت کا مالک بن جائے گا جیسا

خرج، نہ ہر نصف یا باغ کی وصیت ایک سو کوئی کیلئے کرتے اور اس کے پھل کی وصیت بھی دوسرے کوئی کیلئے یا بی بی کی وصیت ایک سو کوئی کیلئے کرتے اور اس کے بیٹے کے لیے وصیت کسی دوسرے کوئی کے لیے اور اس کا بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ پھل، آمدنی اور پھل میں سے ہر ایک کی جداگانہ طور پر وصیت کی جاسکتی ہے، لہذا اصل کو اپنے لیے باقی رکھنے اور کسی دوسرے کو اس کا مالک بنانے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم منفعت کی وصیت کے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وصیت کتنے وقت موصی پر موجود تھا یا موجود نہیں تھا، وصیت جائز ہوگی، ماسوا اس کے کہ موصی کی بات میں کوئی ایسی چیز ہو جو اس کے فی الحال وجود کی مقتضی ہو، لہذا اتنا ہی مال کی وصیت درست ہوگی جب کہ وصیت کرتے وقت اس کا کوئی مال نہ ہو۔ اسی طرح اپنے باغ کی آمدنی یا اپنی زمین کی آمدنی یا اپنے درختوں کی آمدنی یا اپنے غلام کی کمائی یا اپنے گھر کی رہائش یا اپنے غلام کی خدمت کی وصیت درست ہے۔ باندی کے پیسے کے بچے کی یا بیاباؤر کے پیسے کے بچے کی، بیٹریوں کی یا بیٹریوں کی، ان کے منتوں میں دودھ کی، باغ کے پھل کی اور درختوں کے پھل کی وصیت درست ہے، خواہ فی الحال ایسی کوئی چیز موجود نہ بھی ہو۔

### کیا موصی کی موت کے وقت موصی پر کا ہونا شرط ہے؟

کے گھر رہنے کے لیے شرط ہے۔ تھانی مال اور اشارہ کردہ عین کی وصیت کے لیے تو یہ شرط ہے، چنانچہ اگر وہ اپنے تھانی مال کی وصیت کرے اور وصیت کرتے وقت اس کے پاس مال ہو، پھر مال تلف ہو جائے اور اس کے بعد موصی فوت ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح، پیسے کے بچے، تھن کے دودھ، پیسے کی ادویہ کی وصیت ہے، چنانچہ اگر موصی فوت ہو جائے اور اس کی وفات کے وقت وہ موجود نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی۔ البتہ عین کی وصیت کے لیے 'اندوٹے' استھان، یہ شرط نہیں ہے، جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شرط ہو۔ گھر کی آمدنی اور غلام کی کمائی کی وصیت کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ اس نوع کی وصیتیں کئی قسم کی ہیں۔ ایک قسم تو موصی کی موت کے وقت موجود اور اس کی موت کے بعد وجود میں آنے والی چیز پر واقع ہوتی ہے۔ خواہ موصی اپنی وصیت میں 'ابد' کا ذکر کرے یا نہ کرے، یہ وصیت آمدنی، گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت کی وصیت ہے۔ ان میں سے ایک قسم کی وصیت موت سے قبل موجود چیز پر واقع ہوتی ہے اور موت کے بعد پیدا ہونے والی چیز پر واقع نہیں ہوتی، خواہ اس نے 'ابد' کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو اور وہ ہے پیسے کے بچے، تھن کے دودھ اور پیٹلے کی ادویہ کی وصیت، پس اگر موصی کی موت کے وقت اس کے پیسے میں بچے ہو، اس کے تھن میں دودھ ہو اور اس کی پیٹلے پر ادویہ ہو تو وصیت جائز ہوگی، مگر نہ جائز نہ ہوگی۔ بعض وصیتوں میں اگر لفظ 'ابد' کا ذکر ہو تو وہ موجود اور حادث دونوں پر واقع ہوتی ہے اور اگر یہ مذکور نہ ہو تو اگر وہ موصی کی موت کے وقت موجود ہو تو اس موجود پر واقع ہوگی اور حادث پر واقع نہ ہوگی، اور اگر موجود نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ وصیت باطل ہو جائے، جیسے کہ ادویہ، بچے اور دودھ کی وصیت میں ہوتا ہے، جبکہ استھان یہ ہے کہ باطل نہ ہو اور یہ حادث پر واقع ہو، جیسے ابد کا ذکر کرنے کی صورت میں ہوتا، اور یہ وصیت باغ اور درخت کے پھل کی وصیت ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ

وصیت تو ان چیزوں میں جائز ہوتی ہے جن میں میراث جاری ہوتی ہے یا جو چیزیں بحالت حیات کسی عقد کے تحت آتی ہوں، جبکہ بچہ اور اس کے مانند دوسرے حادث ایسے ہیں کہ ان میں میراث نہیں جلتی اور نہ ہی وہ کسی عقد کے تحت آتے ہیں، لہذا یہ وصیت کے تحت داخل نہ ہوں گے، بخلاف آمدنی کے، کیونکہ اس کی عقود میں نظیر موجود ہے اور وہ ہے معاملہ اور اجارہ کا عقد۔ اسی طرح، گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت اجارہ اور اعارہ کے عقد کے تحت آتے ہیں، پس عقود میں ان کی نظیر موجود ہے۔ جہاں تک باغ اور درخت کے پھل کی وصیت کا تعلق ہے تو بلاشبہ یہ وصیت موسیٰ کی موت کے وقت موجود اور اس کی موت کے بعد پیدا ہونے والے (حادث) دونوں پر واقع ہوگی، بشرطیکہ اس نے عقد اہد کا ذکر کیا ہو، کیونکہ اسم پھل کا اطلاق موجود اور حادث دونوں پر ہوتا ہے اور حادث پھل بعض عقود کے تحت آسکتا ہے اور وہ ہیں عقد معاملہ اور عقد وقف۔ پس اگر وہ اہد کا ذکر کرے تو اس میں وہ داخل ہوگا، اور اگر اہد کا ذکر نہ کرے تو اگر موسیٰ کی موت کے وقت پھل موجود رہو تو وہ وصیت کے تحت داخل ہوگا اور موت کے بعد پیدا ہونے والا اس کے تحت داخل نہ ہوگا اور اگر وہ موجود نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ یہ اسم بعد میں پیدا ہونے والے کو شامل نہ ہو اور وصیت باطل ہو جائے جب کہ استثناء یہ ہے کہ یہ اس کو شامل ہوگا اور وصیت باطل نہ ہوگی۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ پھل بچے، اون اور دوسرے کے مانند ہے، ان چیزوں میں سے کسی چیز کی وصیت میں یہ اسم حادث پر لاگو نہیں ہوتا، ایسے ہی پھل کی وصیت میں ہوگا، استثناء کی توجیہ یہ ہے کہ یہ اسم حادث پر لاگو ہو سکتا ہے اور اس پر معمول کرنے سے عقد صحیح ہو جائے گا اور اس عقد کو صحیح کرنا ممکن ہے، کیونکہ عقود میں اس کی توجیہ موجود ہے اور وہ ہے وقف اور معاملہ کا عقد، اسی لیے اگر وہ علی الاہد کے الفاظ بول دیتا تو یہ اسم اس پر لاگو ہوتا، بخلاف بچہ، اون اور دوسرے کے کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جس پر اس اسم کے لاگو ہونے کا احتمال نہیں ہے، پس اس عقد کو صحیح کرنا ممکن نہیں ہے، اسی لیے اگر وہ علی الاہد کے الفاظ بول بھی دیتا تو بھی اس اسم کا حادث پر اطلاق نہ ہوتا، جبکہ یہاں صورت اس کے برعکس ہے۔

اگر وہ کسی آدمی کے لیے وصیت کرے کہ جس روز وہ فوت ہو اس کا باغ اس کے لیے ہوگا اور وصیت کرنے کے دن اس کا کوئی باغ نہ ہو، پھر وہ ایک باغ خریدے اور اس کے بعد وہ فوت ہو جائے تو وصیت جائز ہے کیونکہ مال کی وصیت موت کے بعد تک کا ایجاب ہے، اس لیے یہ دیکھا جائے گا کہ موسیٰ کی موت کے وقت موسیٰ پر موجود ہے یا نہیں، لیا آپ دیکھتے ہیں کہ اگر وہ کسی زمین یا باغ کی اس کے لیے وصیت کرے اور وصیت کے دن وہ باغ اس کی ملک میں نہ ہو بعد ازاں وہ اس باغ کا مالک ہو جائے پھر وہ فوت ہو جائے تو وصیت درست ہوگی۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے اپنے باغ کی آمدنی وصیت کی جب کہ اس کا کوئی باغ نہ ہو، بعد ازاں وہ باغ خریدے اور پھر فوت ہو جائے تو اگر فی علیہ الرحمۃ نے ذکر کیا ہے کہ یہ وصیت جائز ہوگی، جب کہ (۱) محمدؐ نے الاصل (کتاب الميراث) میں ذکر کیا ہے کہ جب جائز نہ ہوگی۔ الاصل والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا میراث باغ، کنانی المال یا باغ کے وجود کا متنازعہ ہے، پس جب یہ موجود نہیں تو وصیت درست نہ ہوتی، نیز وہی ہے جس کا کہ فی نے ذکر کیا ہے، کیونکہ وصیت موت کے بعد تک کا ایجاب ہے، لہذا یہ وصیت موت کے وقت موسیٰ کے وجود کا متنازعہ ہے، ذکر وصیت کر لے کے وقت۔

اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنی ثنائی بکریوں کی وصیت کرے اور اس کی موت سے پہلے بکریاں ہلاک ہو جائیں یا اس کے پاس بکریاں سرے سے ہی نہ ہوں، پس وہ فوت ہو جائے اور اس کی بکریاں نہ ہوں تو وصیت باطل ہوگی۔ اسی طرح جلد سامان کا حکم ہے، کیونکہ وصیت موت کے وقت مالک کا تپا ہے اور موت کے وقت اس کے پاس بکریاں نہیں ہیں، تو اگر وصیت کئے وقت اس کے پاس بکریاں نہ ہوں پھر بعد میں وہ بکریاں حاصل کرے تو امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ یہ وصیت باطل ہوگی کیونکہ اس کا میری بکریاں، کہنا اس امر کا متقاضی ہے کہ وصیت کے وقت بکریاں موجود ہوں، یہی لگہم باغ والے مسئلے میں بتا چکے ہیں۔ اور کہنے کی روایت کے بموجب اس وصیت کو جائز نہ بنایا جائے، بلکہ اس کے جوہم نے باغ والے مسئلے میں بیان کی۔

اسی طرح، اگر وہ کسی کو میں نے اس کے لیے اپنی بکریوں میں سے ایک بکری یا اپنی گندم میں سے ایک قفیز (پیمانہ) وصیت کی، پھر وہ مر جائے اور اس کی بکریاں یا گندم نہ ہو تو وصیت باطل ہوگی، بلکہ مذکورہ۔ اور اگر اس کے پاس بکریاں یا گندم نہ ہو، بعد ازاں وہ، یہ چیزیں حاصل کرے، پھر وہ فوت ہو جائے تو اس کا حکم مذکورہ دورہ (دوران) کے بموجب ہوگا۔ اور اگر وہ کسی کے میرے مال میں سے ایک بکری یا میرے مال میں سے گندم کا ایک قفیز اور اس کے پاس بکریاں یا گندم نہ ہو تو وصیت جائز ہوگی اور بکری کی قیمت دی جائے گی کیونکہ حبیب اس نے مال کی طرف امانت کی اور اس کے مال میں عین بکری موجود نہیں تو معلوم ہو گیا کہ اس سے اس کی مراد بکری کی مالیت کی مقدار ہے اور وہ ہے اس کی قیمت۔ اور اگر وہ ایک بکری کی وصیت کرے اور یہ نہ کہے کہ میری بکریوں میں سے یا میرے مال میں سے اور وہ فوت ہو جائے اور اس کی بکریاں نہ ہوں تو اس مسئلے کا امام محمدؒ نے کتاب میں ذکر نہیں کیا اور اس بارے میں مشائخ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، بعض کا کہنا ہے کہ وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ بکری صورت اور معنی دونوں کا اسم ہے، البتہ پہلے مسئلے میں ہم نے اس اسم کو معنی پر محمول کیا تھا کیونکہ مال کی طرف امانت کا قریب موجود واقعی یہ قریب زریاں موجود نہیں ہے، بیش مشائخ کا کہنا ہے کہ یہ درست ہوگی کیونکہ حبیب بکری اس کے مال میں موجود نہیں تھی تو ظاہر بات ہے کہ اس سے اس کی مراد بکری کی مالیت ہے، تاکہ اس کے تصرف کو صحیح کر دیا جائے، پس اس کو بکری کی قیمت دی جائے گی۔ امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں ایک مسئلے کا ذکر کیا ہے جو اس قول کی تائید کرتا ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر امام (مکمران)، سرہ (چھوٹا لشکر)، کو تحفیل کرے ہوئے کسی کو اگر کوئی ایک آدمی کو قتل کرے گا تو اسے قیدیوں میں سے ایک باندی دی جائے گی، تو اگر قیدیوں میں باندی ہو تو وہ مقتول کے قاتل کو دے دی جائے گی اور اگر قیدیوں میں باندی نہ ہو تو اسے کچھ بھی نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر وہ کسی کو جو ایک مقتول کو قتل کرے گا اس کے لیے ایک باندی ہوگی اور اگر نہ کہے کہ قیدیوں میں سے، تو مقتول کے قاتل کو باندی کی مالیت کی مقدار دی جائے گی، ایسے ہی نزدیک مسئلے میں ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق موسیٰ کی اپنے گھر کی رہائش یا اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھوڑے کی پشت کی مسائین کے حق میں وصیت درست نہ ہوگی اور اس وصیت کا معلوم انسان کے حق میں ہونا ازیں ضروری ہے، جب کہ مسائین کے نزدیک مسائین کے حق میں ان تمام چیزوں کی وصیت درست ہوگی۔ کہنے والے اپنی مختصر میں ایسے ہی ذکر کیا ہے جب کہ امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت کی وصیت جائز نہیں اور انہوں نے اس بارے میں اختلاف کا ذکر نہیں کیا، البتہ گھوڑے کی پشت کی وصیت کے مسئلے میں

اس کا ذکر کیا ہے۔ صاحبین کے قول کی تصریح ہے کہ مساکین کے لیے وصیت صدقہ کی راستہ وصیت ہے اور صدقہ کتنے ہیں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے مال نکالنے کو اور اللہ عزوجل ایک اور مسووم ہے، ایسے مساکین کتنے ہیں مہدایان کی وصیت جائز ہے تو ایسے مسکین کی وصیت بھی جائز ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے لیے خدمت، سوارق، یارہالش کی وصیت کی گئی ہے اس کے لیے غلام، گھوڑے اور گھر پر خرچ کرنا لازم ہو جاتا ہے کیونکہ اس سے استفادہ بھی ممکن ہو گا کہ عین باقی رہے اور یہ بالعموم خرچ کیے بغیر باقی نہیں رہتی۔ پس اس کے بعد مسافر و محالوں سے خالی نہ ہو گیا تو اس پر نفقہ لازم ہو گیا پھر نہیں ہو گا اگر اس پر نفقہ لازم نہ ہو تو اس وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہ ہو گا کیونکہ نفقہ کو روزانہ پر واجب کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ خرچہ جیسا ہی پروا جب ہوتا ہے جسے اس کی منتقت حاصل ہے اور منتقت موصی لے کے لیے ہے نہ ذکر و ثناء کے لیے۔ اس سے کمائی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے کہ وہ اس کو کام پر لگا دے اور جو آمدنی حاصل ہو وہ اس پر خرچ کر دے۔ کیونکہ وصیت آمدنی کی نہیں کی گئی، نہ آمدنی حاصل کرنا وصیت کی تبدیلی قرار پائے گا اور یہ جائز نہیں ہے، پس اس وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہ رہے گا۔ اور اگر اس پر نفقہ لازم ہو تو مومن کے اعتبار سے یہ معاوضہ (EXCHANGE) ہے نہ کہ وصیت اور صدقہ اور معمول ہونا معاوضہ کیے گئے ہونے میں مانع ہے۔ یہ معنی اچان میں اور کسی عین شخص کے لیے وصیت میں نہیں پایا جاتا۔ اور کہا جاتا ہے کہ مساکین کے حق میں یا اللہ تبارک و تعالیٰ کی راہ میں گھوڑے کی پشت کی وصیت مسئلہ وقف سے نکلی ہے، وہ اس طرح کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اگر وہ اپنی زندگی میں اپنے گھوڑے کو مساکین کے لیے وقف کر دے تو یہ جائز نہ ہو گا اور وفات کے بعد اس کی وصیت جائز نہ ہوگی۔ عمامہ میں کے نزدیک اگر وہ اپنی زندگی میں اس کو وقف کر دے تو جائز ہے، ایسے ہی اپنی وفات کے بعد کی وصیت کرے تو وہ بھی جائز ہے، خواہ موصی ہو یا معمول بوصیت جائز ہے کیونکہ ایسی جمالت ہے کہ اس کا ازالہ جب تک موصی زندہ ہے اس کی جانب سے اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء کی طرف سے، ممکن ہے تو یہ اقرار کی صورت میں مقرر کی جمالت کے مانند ہے، اور وہ جمالت اقرار کیے گئے ہونے میں مانع نہیں ہے، بخلاف مقرر کی جمالت کے کہ وہ اقرار کیے گئے ہونے میں مانع ہے، پس ایسے ہی موصی لے گا معمول ہونا وصیت کیے گئے ہونے میں مانع ہے۔

اگر موصی پر کی مقتدا معین نہ ہو

اس سے کئی مسائل نکلتے ہیں، ان میں سے بعض مسائل کا تعلق ان وصیتوں میں کہ جن میں ایک قسم کا ایہام ہے اس مقدار کو بیان کرنے سے ہے جن کا موصی لاحق ہوتا ہے۔ بعض مسائل کا تعلق معمول وصیت میں سے اس مقدار کو حساب کر کے نکالنا ہے جس کا احتیاق ہو رہا ہے اور یہ جمالتی مسائل ہیں۔

**مسائل**

مسائل میں اس جملے کی توضیح دی ہوگی کہ مثلاً اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنے مال کا ایک حصہ دیا اپنے مال کا ایک حصہ اپنے مال کا ایک ٹکڑا یا کچھ مال یا اپنے مال کا ایک قلعہ وصیت کرے تو اگر وہ اپنی زندگی میں اس کی وضاحت کر دے تو فیہا و گرشا اس کی حرکت کے بعد وراثہ ہو جائے گا اس کے لیے مے دیں گے کیونکہ ان الفاظ میں تلبیل کا احتمال بھی ہے اور کثیر کا بھی، پس اس بارے میں وہ اپنی زندگی میں جب بھی وضاحت کر دے درست ہوگی اور اس کے بعد اس کے وراثہ کی طرف سے اس کی وضاحت درست ہوگی، کیونکہ وہ اس



کے قائم مقام ہیں۔ اگر وہ ہزار چیزوں کی یا کچھ کم ہزار یا ہزار سے قدرے کم یا ہزار کے گنگ جگ، یا اس ہزار کا بڑا حصہ یا اس ہزار کا معظم حصہ وصیت کرے اور یہ تثنائی میں سے لکھا ہو تو اس کو اس میں سے نصف سے کچھ زیادہ ملے گا اور نصف سے جو زائد ہو گا وہ ورثاء کی صدا پدید ہو گا کہ اس میں سے جو چاہیں حصے دیں کیونکہ کچھ کم زیادہ، قدرے کم مقابلے کے الفاظ میں، پس اگر کم کہیں تو اس کے مقابلے میں اس سے زیادہ کا ہونا ضروری ہے، لہذا یہ اپنے سے زیادہ کا متقاضی ہے اور وہ ہے نصف سے کچھ اوپر اور یہ کچھ اوپر نا معلوم ہے پس اس کچھ اوپر کی مقدار کی تعیین کا اختیار ورثاء کو ہو گا کہ وہ کچھ اوپر کے طور پر جتنا چاہیں حصے دیں اور ایسے موقع پر چاہنے سے مراد تھوڑی مقدار ہی ہوتی ہے۔ اس کا یہ کہ اگر اس ہزار کا بڑا حصہ ملے، یا اس ہزار کا عام (عامتہ) حصہ یا اس ہزار کا معظم (عظم) حصہ تو ان سے مراد ہزار کا بیشتر حصہ ہے اور وہ ہے نصف سے زیادہ۔ ہزار کے گنگ جگ (زائد) اسے مراد ہزار کے قریب مقدار ہے اور ہزار کے بیشتر (اکثر) حصے سے مراد بھی ہزار کے قریب ہے۔

**موصیٰ لہ کے حصے کی تعیین کا اصول** اگر موصیٰ اپنے مال میں سے ایک حصہ اس کے لیے وصیت کرے تو اس کو قائم حصوں میں سے سب سے کم حصے کے مثل ملے گا اور

امام ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ فریضہ (میراث) کا مترہہ حصہ ہے اس قدر زیادہ ہو گا کہ اس کے پانچ کی مقدار لکھنا نادر ہے اس سے نادر ہو جائے کہ نزدیک زیادہ اس کے پانچ کی مقدار تک ہوگی اس سے زیادہ نہیں۔ امام محمد نے (اصل کتاب البسوط) میں ایسے ہی ذکر کیا ہے جبکہ الجامع التفسیر میں بتایا ہے کہ اسے کسی ایک وارث کے حصے کے مثل ملے گا اور امام ابوہریرہؓ کے نزدیک پانچ سے زائد نہیں ملے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک پانچ سے اوپر نہیں ملے گا پس الاصل والروایت کے مطابق امام صاحب کے نزدیک پانچ کی جائز ہے اور الجامع التفسیر والی روایت کی رو سے یہ جائز نہیں ہے۔

**مسائل میں اس جملہ کی توضیحوں ہوگی کہ جب موصیٰ فوت ہوا اور اپنے بیٹھے ایک بیوی اور ایک بیٹا چھوٹے تو موصیٰ کو کو الاصل والی روایت کی رو سے ورثاء کے حصوں میں سے کترین حصہ ملے گا اور وہ ہے اکثر اہل حصہ اور آٹھ حصوں پر ایک اور حصے کا اضافہ کر کے نو حصے بنائے جائیں گے پس اس کو کل ترکے کا نوں حصہ دیا جائے گا۔ الجامع التفسیر والی روایت کے مطابق اس کو چھ حصہ دیا جائے گا کیونکہ وارث کے حصوں میں سے کترین حصہ ہی ہے۔**

اور اگر وہ ایک بیوی اور دو یا دو بیویاں اور پاپ دونوں میں شریک ایک بھائی یا صرف پاپ شریک بھائی چھوٹے تو امام صاحب کے نزدیک موصیٰ کو چھ حصہ ملے گا کیونکہ یہاں کترین حصہ چھ حصہ ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک پچھتر حصے سے زیادہ جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اسے ایک چوتھائی مال ملے گا کیونکہ ورثاء کو ملنے والے حصوں میں ہی کترین حصہ ہے اور یہ ایک تہائی سے کتر ہے پس چار حصوں میں چوتھائی حصے کے مثل حصے کا اضافہ ہوگا اور یہ ایک حصہ ہے اور یہ کل مال کا پانچواں حصہ ہے۔

اسی طرح اگر کوئی عورت فوت ہو اور وہ اپنے بیٹھے ایک شوہر اور ایک بیٹا چھوٹے تو اس کا بھی یہی حکم ہے اور اگر آدمی فوت ہو اور وہ اپنے بیٹھے دو بیٹے چھوٹے تو امام صاحب کے نزدیک موصیٰ کو کل مال کا

چٹا حصہ لے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک تہائی ملے گا۔

اسی طرح اگر وہ اپنے پیچھے بیٹے چھوٹے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ اپنے پیچھے پانچ بیٹے چھوٹے تو امام صاحب کے نزدیک موصی نہ کوئی مال کا چٹا حصہ ملے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کے تین حصے کے جائیں گے، پھر ان پر ایک حصے کا اضافہ کیا جائے گا، پس اس کو اس وقت چوتھا حصہ دیا جائے گا۔

اور اگر وہ کسی آدمی کے حق میں اپنے گھر کے ایک حصے کا اقرار کرے تو امام صاحب کے نزدیک اس کو اس گھر کا چٹا حصہ دیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس ایک حصے کی وضاحت کا اختیار مقرر ہو گا۔ اسی طرح اگر وہ اپنے غلام کے ایک حصے کو آزاد کرے تو امام صاحب کے نزدیک اس غلام کو صرف چٹا حصہ آزاد ہو گا جبکہ صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک عقی قابل تجزی ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ قابل تجزی نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی توضیح یہ ہے کہ سہم (حصہ) مطلق نصیب (کسی کو ملنے والا ایک حصہ) کو کہتے ہیں اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، بلکہ اس کا اطلاق قلیل اور کثیر دونوں پر ہوتا ہے، جیسے کہ جزو کا اسم ہے (کہ کسی چیز کا جزو قلیل بھی ہو سکتا ہے اور کثیر بھی)۔ البتہ اسے سہم تقسیم کے بعد کہتے ہیں اس لیے اس کی مقدار وارثوں کے حصوں (انصبا) میں سے ایک حصے کے برابر مقرر کی جائے گی اور قلیل ترین حصہ (نصیب) یقینی ہوتا ہے اس لیے اس کے برابر اس کی مقدار ہو گی۔ البتہ اگر یہ قلیل ترین حصہ (تہائی سے زیادہ ہو تو تہائی تک اس کو بڑھا لیا جائے گا کیونکہ تہائی سے زیادہ کی وصیت وارثوں کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ آپ سے مسئلہ پوچھا گیا کہ ایک آدمی نے اپنے مال کا ایک حصہ سہم (تہائی) کیا (ہو تو موصی نہ کو کیا ملے گا) اس پر آپ نے کہا کہ اسے چٹا حصہ ملے گا۔ اور ظاہر بات ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تک ابن مسعود کا یہ فتویٰ پسپا ہو گا اور کسی صحابی کا اس فتویٰ سے اختلاف منقول نہیں ہوا پس اس پر اجماع ہے۔ اور ایسا بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے کہا عربوں کی گفتگو میں سہم چٹا حصہ ہے البتہ یہ وارثوں کے کسی ایک سہم (حصے) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور قلیل ترین یقینی ہوتا ہے اس لیے اس سے یہ مراد لیا جائے گا اگرچہ اس سے کتر چٹا حصہ بڑھتا ہو کیونکہ احتمال ہے کہ اس کی مراد چٹا حصہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کی مراد وارثوں کے حصوں (سہم) میں سے مطلقاً کوئی ایک حصہ (سہم) ہو پس شک اور احتمال کے ساتھ ان کے قلیل ترین سہم سے زیادہ نہ کیا جائے گا۔

اور اگر وہ اس کے لیے ایک کم ایک سودا ساز یا ایک درجہ کم ایک کزنڈم یا جو کا ایک محتوم کم ایک کزنڈم کی وصیت کرے تو یہ جائز ہے اور دینے ہی ہو گا جیسے کہ اس نے کہا ہے۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ میرا یہ گھریا میرا یہ غلام، یا سو ایک سودا سہم کے تو تہائی مال تک یہ وصیت جائز ہو گی اور ایک سودا سہم کی قیمت اس سے باطل ہو جائے گی یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے جبکہ امام محمد کا کہنا ہے کہ استثناء و باطل ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی جنس میں اور مختلف جنسوں میں مقررہ مقدار کا مقررہ مقدار میں سے استثناء اگر وہ استثناء کیلکات، انروزات یا عداوت متعارف ہیں سے ہو تو یہ استثناء کشفین کے نزدیک درست ہے۔

ہے جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک صرف جنس واحد میں درست ہے۔ یہ کتاب الاقراء کے مسائل میں سے ہے۔

اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے بائین دس اور بیس کے وصیت کی یا دس سے لے کر بیس تک کے بائین کی وصیت کی یا دس تا بیس کی تو یہ تینوں اقوال برابر ہیں اور اس کو نہیں درہم میں گئے۔ اس طرح اگر وہ کہے کہ ایک سو اور دس کے بائین کی یا ایک سو سے دس کے بائین کی یا ایک سو تا دس کی تو ایک سو تا دس درہم میں گئے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کو پہلے قول میں ہے اور دس سے قول میں دس درہم میں گئے۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس کو پہلے قول میں اٹھارہ اور دس سے قول میں ایک سو اٹھارہ سے لیں گے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوں گی جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ داخل نہیں ہوں گی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی غایت داخل ہوگی اور دوسری داخل نہیں ہوگی یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں بیان ہو چکا ہے۔

اگر وہ فلاں کے لیے دس درہم اور دس درہم کی وصیت کرے اور اس کی نیت ضرب اور حساب کی ہو تو ہمارے مبینانہ کے نزدیک اسے دس درہم میں گئے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک اسے ایک سو درہم میں گئے۔ اس مسئلہ کو ہم کتاب الطلاق میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ فلاں کے لیے پنے ساتھیوں سے دس ہاتھ دس ہاتھ کی وصیت کرے تو اسے ایک سو درہم کسرہ دہ کے ہوتے معلوم میں گئے۔ ہمارے مبینانہ کے اصول کے مطابق ان دونوں مسئلوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جن چیزوں کی طولی و عرض میں پیمائش ممکن ہو ان میں ضرب سے مراد اجزاء کی تکثیر (تقریظ) ہوتی ہے اور یہ بات مکان میں پائی جاتی ہے جبکہ درہم تو ہاتھ ہے جس میں اور ان کا طول اور عرض نہیں ہوتا لہذا ان میں ضرب سے مراد ان ملک اجزاء کی تکثیر نہیں ہے۔ اور اصول کسرہ کا حفظ جو استعمال کیا ہے تو اس سے مراد پیمائش میں کسرہ ہے یعنی یہ کہ اس کا طول دس ہاتھ اور اس کا عرض دس ہاتھ ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے لیے سات درہم چار (SEVEN INTO FOUR) کے کپڑے کی وصیت کرے تو اسے ویسا ہی کپڑے کا جیسا کہ اس نے کہا ہے اور وہ کپڑا ہے جس کا طول سات ہاتھ اور عرض چار ہاتھ ہے۔ کیونکہ کپڑے کی بابت اس مسئلہ کا یہی مفہوم ہوتا ہے پس یہی مفہوم لیا جائے گا۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرا یہ یا یہ غلام فلاں کے لیے وصیت ہے اور یہ دونوں غلام تثنائی ترکہ میں سے نکلتے ہوں تو درہم کو اختیار نہ ہوگا کہ ان دونوں غلاموں میں سے جو سا پائیں اس کو دس دیں اور چند کو دس دیں یہ کہ جس جہالت کا اثر ہو سکتا ہے جس میں وارث مورث کے قائم مقام ہوتا ہے اور اگر مورث زندہ ہو تو وہ وصیت کرتا اور اس کے فوت ہونے کے بعد وارث اس کے قائم مقام ہو گیا۔ اس میں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ وصیت بعد از موت تملیک ہے اور تملیک میں وراثہ اس کے قائم مقام ہیں لہذا اس کے کہ اگر وہ یہ کہے کہ میرا یہ غلام یا یہ غلام آزاد ہے اس کی وضاحت کہنے کا مجاہدہ خود ہے ذکر اس کے وراثہ اور تثنیٰ آزاد کرنا ان دونوں غلاموں میں تقسیم ہو جائے گا کیونکہ یہ تملیک کا خلاف ہے اور یہ ان دونوں میں تقسیم اس لیے ہوگا کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے

سے اولیٰ نہیں ہے لہذا وارث کی جانب سے اس کی وضاحت کیے جانے کی گنجائش نہیں ہے اگر وہ بوریاں میں گندم کی وصیت کرے تو اس کو گندم ملے گی اور بوریاں نہ ملیں گی کیونکہ موسیٰ بصرہ گندم ہے بوریاں اس میں شامل نہیں اور بوریاں گندم کے تابع نہیں ہیں، کیا دیکھتے نہیں کہ گروہ بوریاں میں گندم نہ فرحت کرے تو اس میں بوریاں شامل نہ ہوں گی اور بوریاں وصیت گندم کی فرحت معمول بھی نہیں ہے لہذا یہ وصیت میں داخل نہ ہوں گی۔

اگر وہ اس کے لیے اس جواب ہر دی (چرمے کا برتن) کی وصیت کرے تو اس کو برتن اور اس میں جو چیز ہو دونوں ملیں گے کیونکہ عام طور پر برتن کو اس کے اندر رکھی گئی چیز کے تابع شمار کیا جاتا ہے چنانچہ یہ بیع میں داخل ہوتا ہے تو ایسے ہی وصیت میں بھی داخل ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ اس کے لیے حشر کے شے کی وصیت کرے تو اسے سرکے شے کے ملے گا۔ اسی طرح اگر وہ اس کے لیے گجروں کی ایک ٹوکری کی وصیت کرے تو اسے ٹوکری اور جو کچھ اس میں ہے دونوں ملیں گی کیونکہ صراحی کو سرکے کا اور ٹوکری کو گجروں کا تابع شمار کیا جاتا ہے اسی لیے یہ بیع کے عقد میں داخل ہوتی ہے تو ایسے ہی یہ وصیت میں بھی داخل ہوگی۔

اور اگر وہ اس کے لیے تلوار کی وصیت کرے تو اسے نیام اور بیٹی وصیت تلوار ملے گی امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اسے تلوار کا پھل ملے گا اور نیام اور بیٹی نہیں ملیں گی۔ اس باب میں امام ابو یوسفؒ کا اصول یہ ہے کہ وہ اتصال و انفصال کا اعتبار کرتے ہیں، پس جو چیز تو موسیٰ کے ساتھ متصل ہوگی وہ وصیت میں داخل ہوگی اور جو اس سے منقطع ہو وہ اس میں داخل نہیں ہوگی اور نیام اور بیٹی تلوار سے منقطع ہیں لہذا یہ دونوں وصیت میں داخل نہ ہوں گی۔ اسی لیے اگر وہ مکان کی وصیت کرے تو اس میں گھر طر سلمان داخل نہیں ہوگا ایسے ہی زریہ بحث مسئلے میں ہوگا۔ ظاہر الروایۃ کی رو سے عرف اور عادت کے مطابق تابع اور اصل جو سنے کا ہے اور نیام اور بیٹی کو عرف اور عادت کے مطابق تلوار کے تابع شمار کیا جاتا ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ دونوں بیع میں داخل ہوتی ہیں، تو ایسے ہی وصیت میں بھی داخل ہوں گی۔

اور اگر وہ زین کی وصیت کرے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے اسے زین مع توابع یعنی فندہ، زین کے نیچے رکھنے کا کپڑا، ظفر، رکابیں اور دھڑکے کے سینے پر باندھے کا تنگ ملیں گے کیونکہ مکان چیزوں کے بغیر وہ زین سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا، پس یہ چیزیں اس کے توابع میں سے ہیں لہذا یہ وصیت میں داخل ہوں گی۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اسے اس کے دونوں پہلو، دونوں رکاب، اور تنگ ملیں گے اور فندہ، زین کے نیچے رکھ جانے والے کپڑے اور... ظفر، رکابیں کا حق نہ ہوگا کیونکہ زین سے منقطع ہیں۔

اور اگر وہ اس کے لیے صحیفہ کی وصیت کرے اور صحیفہ کا خلاف ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اسے صحیفہ ملے گا اور خلاف نہیں ملے گا، اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے، امام قدوریؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ امام زرقہؒ کا کہنا ہے کہ اسے صحیفہ اور خلاف دونوں ملیں گے۔ امام ابو یوسفؒ کے اصول کے مطابق تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ خلاف صحیفہ سے طبعاً (منفصل) ہے لہذا جب تک وصیت میں اس کا ذکر نہ ہو یہ اس میں داخل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ یہ صحیفہ کے تابع نہیں ہے، ہاں اس کی دلیل کہ جانتا ہے اور ہے وہ صحیفہ کی حالت میں آدمی کا خلاف

سمیت مصحف کو چھوڑنا مکروہ نہیں ہے پس یہ اس میں داخل نہ ہوگا۔ امام زفر کا کہنا ہے کہ یہ مصحف کا تابع ہے لہذا یہ وصیت میں داخل ہوگا۔

اور اگر وہ ترازو کی وصیت کرے تو تمام البروستہ کا قول ہے کہ اس کے لیے دو پلوسے اور ڈنڈی نہیں گئے جس میں دو پلوسے اور سان (ڈنڈی) کے اوپر کا وہ حصہ جس کو توالتے وقت پکڑا جاتا ہے، ہوتے ہیں اور طراندان اور بانوں پر اس کا حق نہ ہوگا جہاں تک شاہین ترازو کی ڈنڈی کا تعلق ہے یعنی اگر اس کی وصیت کی گئی ہو تو اس کو دو پلوسے اور ڈنڈی ملے گی اور باٹ اور تخت نہیں ملیں گے۔ امام زفر کا کہنا ہے کہ اگر وہ ترازو کی وصیت کرے تو اسے طراندان، باٹ اور دو پلوسے ملیں گے اور اگر وہ شاہین کی وصیت کرے تو اسے تخت اور الصان ملیں گے۔ امام ابو یوسف کا قول قرآن کے اصول کے مطابق بتایا جا چکا ہے کہ باٹ اور طراندان دو منفصل چیزیں ہیں لہذا جب تک ان کا نام نہ لیا جائے یہ وصیت میں داخل نہ ہوں گے۔ امام زفر ان کو ترازو کے توابع میں شمار کرتے ہیں پس جب کہ یہ تک یہ سب چیزیں نہ ہوں ترازو سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا پس یہ زین کے توابع کے مانند ہیں۔ اور اگر وہ اس کے لیے تہان (بھاری اشیاء کے تولنے کے آلہ) اور فرسطون کی وصیت کرے تو سب اشیاء کے نزدیک اس کو ملحوظ رکھنی پڑے گی (تو سب کا گولو ملحوظ کے اوپر چلائے ہیں اور اس طرح وزن معلوم کئے ہیں) اور وہ پلوسے جس میں سامان رکھا جاتا ہے کیونکہ نقطہ فرسطون کے تحت یہ سب چیزیں آتی ہیں، لہذا اس میں مقصود ہونا اور منقطع ہونا دونوں برابر ہیں۔

اور اگر وہ اس کے لیے ثوبہ وغیرہ جو اوپر سے گول شکل کا ہو کی وصیت کرے تو اسے ثوبہ کی لکڑیاں ملیں گی نہ کہ اس کی پوشش کیونکہ ثوبہ کا اطلاق لکڑیوں پر ہوتا ہے نہ کہ پلوسوں پر اور کیسے تو سہاؤش کے لیے ہوتے ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کسوة القبر (خمر کا لباس) بولا جاتا ہے اور قاعدہ مکعبہ کے کوئی چیز خود اپنا ہی مصاف نہیں بن سکتی اسی طرح جن کا اصول یہ ہے کہ منقطع ہونے کا اعتبار کیا جائے تو ان کے اصول کے مطابق بھی یہ اس میں داخل نہ ہوگا کیونکہ یہ اس سے منفصل ہے۔ اور اگر وہ ترکی تہ کی وصیت کرے اور وہ ہے جسے قاری میں خر کا کہتے ہیں تو اسے تہ ثوبہ پوشش کے لئے گا اور پوشش سے مراد وہیں فندہ کیونکہ فندہ کی وصیت ہو چکی اسے ترکی قید کہا جاتا ہے۔ ثوبہ ثوبہ کی جگہ اس میں روان اور عادت کا اعتبار کیا جائے گا، اور جیسے روان اور عادت مختلف ہوں گے ویسے ہی سٹے کا جواب بھی مختلف ہو جائے گا۔

اور اگر وہ اس کے لیے ثوبہ (جبکہ طرح کا ہر دو پوش جو دہن کے لیے پردوں وغیرہ کے ساتھ جلیا جاتا ہے) کی وصیت کرے تو اسے پوشش ملے گی لکڑیاں نہیں۔

**بیٹی یا بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت** اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنے بیٹے یا اپنی بیٹی کے حصے کی وصیت کرے اور اس کا بیٹا یا بیٹی ہو تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ

اس کے بیٹے یا بیٹی کا حصہ نصی قاطع سے ثابت ہے پس وصیت سے اس کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر اس کا بیٹا یا بیٹی نہ ہو تو وصیت درست ہوگی کیونکہ اس سے ثابت شدہ حصے کی منتقل لازم نہیں آتی، پس یہ اس کے بیٹے یا بیٹی کے حصے کے مثل کی وصیت ہے اور اس کا بیٹا یا بیٹی ہے نہیں۔ اس کے اصرار

ہونے کی وجہ ہم آگے بیان کریں گے۔ اور اگر وہ اپنے بیٹے یا بیٹی کے مثل کی وصیت کرے اور اس کا بیٹا یا بیٹی ہو تو وصیت جائز ہوگی کیونکہ کسی چیز کی مثل کوئی دوسری چیز ہوتی ہے نہ کہ خود وہ چیز، پس اس وصیت میں کسی ثابت شدہ حصے کی مومنٹی لک کر طرف متعلق نہیں پائی گئی، بلکہ اس کا حصہ برقرار ہے اور اس پر اس کے مثل کا اضافہ کیا گیا ہے، جو مومنٹی لک کر دے دیا جائے گا۔ پھر اگر یہ تہائی ترکے سے زیادہ ہو تو زائد مقدار کے لیے وراثہ کی اجازت درکار ہوگی اور اگر تہائی یا اس سے کم ہو تو اجازت کی ضرورت نہیں ہوگی چنانچہ اگر وہ اپنے بیٹے کے مثل حصے کی وصیت کرے اور اس کا ایک بیٹا ہو تو مومنٹی لکے لیے نصف مال ہوگا اور اس کے بیٹے کے لیے بھی نصف مال ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے لیے اس کے مثل قرار دیا ہے، پس یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ اس کے بیٹے کے لیے جو حصہ ہوا اس کے مثل مومنٹی لکے لیے ہو اور یہ نصف بنتا ہے، لہذا مال الہی کے دو بیان نصفاً نصف تقسیم ہوگا، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب اس کے دو بیٹے ہوتے، البتہ یہاں تہائی مال سے زائد مقدار بیٹے کی اجازت پر منحصر ہوگی، اگر اس نے اجازت دے دی تو زائد مقدار جائز ہوگی ورنہ جائز نہیں ہوگی۔ اور اگر اس کے دو بیٹے ہوں تو مومنٹی لک کر تہائی مال لے گا کیونکہ اس نے مومنٹی لکے لیے اپنے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی ہے اور دو بیٹوں میں سے ایک کے حصے کے مثل اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب مال کو تین برابر حصے کر کے تقسیم کیا جائے، اور یہاں اجازت درکار نہ ہوگی۔ اور اگر وہ اپنی بیٹی کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور اس کی ایک ہی بیٹی ہو تو مومنٹی لکے لیے نصف مال ہوگا، اگر وہ اس کی اجازت دے دے، کیونکہ ایک بیٹی کا حصہ نصف مال ہوگا اور اس کے حصے کا مثل نصف مال ہوگا بشرطیکہ وہ بیٹی اس کی اجازت دے دے، ورنہ تہائی مال ہوگا۔ اور اگر اس کی دو بیٹیاں ہوں تو مومنٹی لک کر تہائی مال لے گا کیونکہ جب ان دو بیٹیوں کو تہائی مال لے گا تو ہر دو کو ایک تہائی مال ملا، اور اس نے مومنٹی لک کر حصہ ان دو بیٹیوں میں سے ایک کے حصے کے مثل قرار دیا ہے، اور ایک بیٹی کا حصہ تہائی مال ہے، لہذا اس کا حصہ بھی تہائی مال ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے لیے "اگر بیٹا ہو تو اس کے حصہ کی وصیت کرے" تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اپنے بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی، جن اور اسے نصف مال لے گا بشرطیکہ وراثہ اس کی اجازت دے دیں۔ اور اگر اس کی کوئی "اگر بیٹا ہو تو اس کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے" تو مومنٹی لک کر تہائی مال لے گا کیونکہ اس نے ایک مفروض بیٹے کے مفروض حصے کے مثل کی وصیت کی ہے اور اس مفروض بیٹے کا حصہ ایک سہم ہے، پس اس کے حصے کا مثل ایک سہم ہوگا، لہذا یہ تین سہام میں سے ایک کی وصیت ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

**حسابی مسائل** اور اگر کسی آدمی کے لیے اپنے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور اس کے تین بیٹے ہوں اور ایک دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالے کے بعد جو تہائی مال بچے اس کے ایک تہائی کی وصیت کرے تو اس مسئلے کو یوں حل کیا جائے گا کہ کل مال کے ۳۳ حصے کیے جائیں گے، پہلے مومنٹی لک کر آٹھ حصے، دوسرے مومنٹی لک کر ایک حصہ اور ہر سہ بیٹوں کو آٹھ حصے ملیں گے۔ یہ حل مشور کے طریقے سے تو یوں نکلتا ہے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں اور وہ ہے تین، چونکہ ایک آدمی کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی گئی ہے اور کسی چیز کا مثل کوئی دوسری چیز ہوتی ہے نہ کہ خود وہ چیز، اس لیے اس میں کے عدد میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چار بن جائیں گے، پھر چار کو تین سے

ضرب دے دیں تاکہ دوسری وصیت بھی نافذ کی جائے اور وہ دوسری وصیت تہائی مال کے باقی ماندہ کی تہائی  
 کی ہے اس طرح یہ بارہ ہوجائیں گے پھر اس میں سے ایک سہم منفی کر دیں کیونکہ دوسری وصیت سے وراثہ  
 کے حصے میں کمی لازم آتی ہے اور پہلے موصی لکھا حصہ کل مال میں شامل اور چھٹا ہوا ہے لہذا اس تہائی میں سے  
 ایک سہم کم ہوجائے گا نیز یہ کہ اگر آپ کم نہیں کریں گے تو حساب سیدھا ہوگا اگر آپ حساب کریں  
 گے تو آپ کو معلوم ہوجائے گا کہ یہ درست ہوتا ہے پس جب آپ نے بارہ میں سے ایک سہم گھٹا دیا تو  
 باقی رہ گئے اور یہ ایک تہائی مال ہے اور بقیہ جو دو تہائیاں ہیں وہ بھی اس کے مثل ہیں چنانچہ وہ ۲۲  
 سهام ہونگی اور کل مال ۳۳ سهام ہوجائے گا اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو جو حصہ ہوا اس کو لے لیں اور وہ  
 ہے ایک سہم اس کو تین سے ضرب دیجیے جیسے آپ نے اصل مال کو ضرب دیا تھا تو یہ تین ہوجائیں گے پھر تین  
 کو تین سے ضرب دیجیے جیسے آپ نے اصل مال کو ضرب دیا تھا کیونکہ آپ کو اصل مال کو دیکھتے ہیں ہر ضرب  
 دینے کی ضرورت تھی چنانچہ کل مال کے ۳۳ سهام ہوجائیں گے پس جب آپ نے تین کو تین سے ضرب دی  
 تو یہ نو ہو گئے پھر اس میں سے ایک سہم کم کر دیں جیسے آپ نے اصل مال میں سے کم کیا تھا پس باقی آٹھ  
 رہ جائیں گے پس یہ اس موصی لکھا حصہ جس کے لیے ایک بیٹے کے حصے کی وصیت کی گئی پھر دیکھو  
 موصی کو اس کا حصہ دیجیے اور وہ ہے تہائی مال کے باقی ماندہ کا ایک تہائی اور ہے ایک سہم تو تہائی میں  
 سے باقی رہ گئے دو سهام ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ دو تہائی مال ہے ۲۲ سهام پس یہ  
 ۲۲ سهام ہوجائیں گے ہر سہمیوں کے لیے آٹھ سهام ہوں گے اس طرح محمد اللہ سبحانہ و تعالیٰ حساب  
 درست ہو گیا دو غلطیوں کے طریقے سے مسئلہ کا حل اس طرح نکالا جائے گا کہ آپ تہائی مال کے لیے ایک  
 ایک ایسا غرض کر لیں کہ اگر آپ اس میں سے حصہ دے دیں جو کہ ایک سہم ہے تو اس کے بعد ایک ایسا بند  
 بن جائے جو تین پر پورا تقسیم ہو تا ہو کیونکہ آپ کو دوسری وصیت کا نفاذ و رکارتہ اور وہ ہے حصہ نکالنے  
 کے بعد تہائی مال کے باقی ماندہ کی ایک تہائی اور ایسا سب سے چھوٹا عدد چار ہے پس جب آپ نے تہائی  
 مال کے چار سهام بنائے تو ایک بیٹے کے مثل حصہ دے موصی کو ان چار سهام میں سے ایک سہم دے  
 دیجیے باقی چھ تین سهام اور دوسرے موصی لکھو باقی ماندہ تہائی کا ایک تہائی دے دیجیے اور یہ ہے ایک سہم  
 باقی چھ دو سهام ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں آٹھ سهام کیونکہ اگر تہائی مال کے چار سهام  
 ہیں اور بقیہ دو تہائیاں اس تہائی کے مثل ہیں اور وہ ہیں آٹھ سهام تو جب آپ نے دو سهام آٹھ سهام  
 میں شامل کر دیے یہ دس بن گئے اور آپ کو ضرورت ہے تین سہمیوں کے لیے صرف تین سهام کی کیونکہ آپ  
 بیٹے کے حصے کے مثل دے موصی لکھو ایک سہم دے چکے ہیں اور ثابت ہوا کہ آپ نے سات سهام کا اضافہ  
 کرنے کی غلطی کی ہے پس حصے میں یک سہم کا اضافہ کیجیے کیونکہ یہ بات ظاہر ہو گئی ہے کہ یہ غلطی اس حصے کی کہنے  
 سے واقع ہوئی ہے پس ظاہر ہوا کہ اس حصے کا ایک سہم سے زیادہ ہونا لازم ہے پس اس حصے میں اضافہ کر  
 دیجیے اور اسے دو سهام بنا دیجیے پس تہائی کے پانچ سهام بن جائیں گے تو ایک حصے کے مثل دے موصی لکھو  
 کو دو سهام دے دیجیے پھر دوسرے موصی لکھو باقی ماندہ میں سے ایک سہم دے دیجیے اس کے بعد باقی  
 بچیں گے دو سهام ان کو دو تہائی میں شامل کر لیجئے اور وہ دو تہائی ہیں دس سهام تو یہ بارہ سهام ہوجائیں

گے اور آپ کو ضرورت ہے چھ سہام کی، تو ثابت ہوا کہ اس مرتبہ آپ نے چھ سہام کا اٹھا ڈھکے کی غلطی کی ہے جبکہ پہلی غلطی سات سہام کا اٹھا ڈھکے کی تھی، پس جتنے میں ایک سہم کے اضافے سے غلطی کے سہام میں سے ایک سہم کم ہو گیا جس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جب بھی آپ جتنے میں ایک سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سہام میں سے ایک سہم کم ہو جائے گا اور آپ کو ضرورت اس امر کی ہے کہ غلطی کے جتنے سہام باقی ہیں وہ ختم ہو جائیں اور غلطی کے جو سہام باقی ہیں وہ چھ جس میں تو غلطی کے چھ سہام ہوں ختم ہوں گے کہ یہ حصے کے سہام میں جائیں، پس حصے کے سہام میں چھ سہام کا اٹھا ڈھکے دیکھتے تو یہ کی آٹھ سہام ہو جائیں گے تو یہ ہے حصہ پارے تہائی میں سے تین سہام باقی ہیں سے ایک سہم دو دوسرے حصے کو دے دیکھتے، باقی ہمیں گے دو سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیکھتے اور وہ ہیں ۲۲ سہام، پس ۲۴ سہام ہو جائیں گے، اب ہر بیٹوں کو آٹھ سہام مل جائیں گے، جہاں اسفر یا کبیر یا کبیر کا طریقہ اسی طریقہ پر مبنی ہے۔ جامع اسفر یا جامع صفر کا طریقہ تو اس طرح اس پر مبنی ہے کہ جب آپ کو معلوم ہو گیا کہ آپ نے دو مرتبہ غلطی کی اور آپ تہائی معلوم کرنا چاہتے ہیں تو پہلی تہائی کو دوسری غلطی سے ضرب دیکھتے اور دوسری تہائی کو پہلی غلطی سے جو حاصل ضرب ہوں ان میں سے تھیلے کو کثیر ترین سے منہا کر لیجئے پس جو حاصل ضرب تفریق ہوگا وہ تہائی ہوگا۔ اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو پہلے حصے کو دوسری غلطی سے ضرب دیکھتے اور دوسرے حصے کو پہلی غلطی سے، پھر تفریق میں سے تھیلے کو کثیر ترین کر دیکھتے جو حاصل ضرب تفریق ہوگا وہ حصہ ہوگا جب آپ کو یہ بات معلوم ہو گئی تو اس مسئلے میں پہلی تہائی چار سہام ہیں اور دوسری غلطی چھ سہام، پس چار کو چھ سے ضرب دیکھتے تو یہ ۲۴ ہو جائیں گے، اور دوسری تہائی پانچ سہام ہیں اور پہلی غلطی سات سہام ہیں، پانچ کو سات سے ضرب دیکھتے تو یہ ۳۵ ہو جائیں گے، پھر ۳۵ کو ۳۵ میں سے تفریق کر دیکھتے تو باقی گیارہ بچیں گے، پس یہ تہائی مال ہے، اور پہلا حصہ ایک سہم ہے اور دوسری غلطی چھ سہام، پس ایک کو چھ سے ضرب دیکھتے یہ چھ نہیں گے، دوسرا حصہ دو سہام ہیں، پس دو سہام ہیں جبکہ پہلی غلطی سات سہام ہیں، پس دو کو سات سے ضرب دیکھتے تو یہ ۱۴ نہیں گے، اب تھیلے کو کثیر ترین ۱۴ میں سے تفریق کر دیکھتے، باقی آٹھ بچیں گے تو یہ حصہ ہے۔ سہا جامع کبیر یا جامع اکبر کا طریقہ تو وہ اس طرح ہے کہ جب پہلی غلطی آپ پر ظاہر ہو گئی تو حصے میں اضافہ نہ کیجئے بلکہ حصے کے بعد تہائی میں سے جو باقی ہے اس کو دو گنا کر دیکھتے، پھر دونوں غلطیوں پر عمل دیکھتے اور وہ عمل کیجئے جو جامع اسفر کے طریقے میں یا صاحب آپ کو یہ بات معلوم ہو گئی تو اس مسئلے میں پہلی غلطی سات کی ظاہر ہوئی ہے پس حصے کے بعد تہائی میں سے جو باقی ہے اس کو دو گنا کر دیکھتے یعنی اس پر اس کے مثل کا اضافہ کر دیکھتے تو یہ چھ ہو جائیں گے، پس تہائی میں حصے کے سات ہو گئے تو حصے کے مثل دالے موصوفیٰ کو ایک سہم دے دیکھتے اور دوسرے موصوفیٰ کو کثیر ترین کا ایک تہائی اور وہ ہیں دو سہام، باقی چھ چار سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں ۲۴ سہام، تو یہ اشارہ ہو جائیں گے، اور آپ کو دو کار ہیں تین سہام، پس ۱۵ سہام کی غلطی ظاہر ہو گئی، تو اگر آپ تہائی کو معلوم کرنا چاہیں تو پہلی تہائی کو لے لیجئے اور وہ ہے چار سہام، اور اس کو دوسری غلطی سے ضرب دیکھتے اور وہ ۱۵ سہام، تو یہ اشارہ ہو جائیں گے، آپ دوسری تہائی کو لیجئے اور وہ ہے سات سہام اور اس



کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیئے اور وہ ہے سات سہام، تو یہ ۲۶ سہام ہو جائیں گے، اب تھیل تر یعنی ۱۰م کو کثیر تر یعنی ساٹھ میں سے تفریق کیجیئے تو باقی گیارہ پچیس گئے تو یہ تہائی ہے۔ اور اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو پہلے حصے کو لیجیئے، اور وہ ہے ایک سہم، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دیجیئے اور وہ ہے ۵۵، تو ۵۵ ہو جائیں گے، اب دوسرا حصہ لیجیئے اور وہ ہے ایک سہم اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیئے اور وہ ہے سات سہام پھر سات کو پندرہ میں سے تفریق کیجیئے تو باقی آٹھ پچیس گئے تو یہ حصہ ہے۔

اور اگر اس کے پانچ بیٹے ہوں اور وہ کسی آدمی کے لیے ان میں سے ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی مال کی ایک تہائی کی وصیت کرے تو فریضہ (میراث کی تقسیم) ۱۵ سہامیں سے ہوگا، مثل حصے والے موصی لکواٹھ سہام اور باقی ماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کی وصیت والے موصی کو تین سہام اور ہر بیٹے کو آٹھ سہام ملیں گے۔ ان کے حصے کے طریقے سے مسئلے کا حل یوں نکلے گا کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، ان کا حصہ نکال لاجائے گا اور وہ ہے پانچ سہام اس پر ایک سہم کا اضافہ کر دیا جائے گا، مثلی حصے والے موصی لک کی وجہ سے، کیونکہ کسی چیز کی مثل اس چیز کے ماسواہو تہی ہے، تو یہ چھ سہام ہونگے، ان کو ۱/۶ کے حزن سے ضرب دیجیئے اور وہ ہیں تین سہام، حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی مال کی ایک تہائی کی وصیت والے موصی لک کی وجہ سے، تو یہ اضافہ ہوگئے، پھر اس میں سے ایک سہم منہا کر دیجیئے، باقی ماندہ تہائی مال کی ایک تہائی کی وصیت کی وجہ سے، کیونکہ یہ وصیت میں اضافہ ہے اور وصیت میں اضافہ پہلے موصی لک کے حصے میں کی کا موجب ہوتا ہے اور تہائی میں سے باقی ماندہ مال کی تہائی ۱/۳ حصے میں، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے، اور وہ اس کا کل تہائی مال میں سے مستحق ہے، ہر تہائی میں سے ایک سہم، پس لازم مقرر کہ اس تہائی میں سے ایک سہم کم ہو جائے۔ اسی لیے ہم نے کہا کہ اس تہائی میں سے ایک سہم منہا کر دیا جائے، تو باقی ۱۰ سہام بنے، اس کو تہائی مال قرار دے لیجیئے، اللہ باقی دہ تہائی مال بھی اس کا دو گنا ہے اور وہ ہوئے ۲۰ سہام، تو کل مال کے ۱۵ سہام ہوئے اور تہائی مال کے ۱۰ سہام، اگر آپ ایک حصے کی مقدار معلوم کرنا چاہیں تو حصے کو لے لیجیئے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو تین سے ضرب دیجیئے، پھر تین کو تین سے ضرب دیجیئے، کیونکہ اس نے حصہ نکالنے کے بعد کے باقی ماندہ تہائی مال کی ایک تہائی کی وصیت کی ہے، تو یہ نو ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک منہا کر دیجیئے موصی لک کی وجہ سے، جیسا کہ آپ نے شروع میں کم کیا تھا، تو باقی بچے آٹھ تو یہ ہے مثلی حصے والے موصی لک کا حصہ، باقی ماندہ تہائی مال کے نو سہام ہوئے، پس حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کی وصیت والے موصی لک کو اس کا ایک تہائی دے دیجیئے اور یہ ہے تین سہام، باقی بچے چھ سہام، ان کو تہائی مال میں شامل کر دیجیئے اور وہ ہیں ۲۴ سہام تو یہ چالیس سہام ہونگے، پس ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، ہر ایک کو آٹھ سہام ملیں گے، اس کے مثل جو آپ نے مثلی حصے والے موصی لک کو دیے ہیں۔ دونوں طریقوں کے طریقے سے اس کی تفریق یوں ہوگی کہ آپ تہائی مال کے لیے ایک ایسا عدد فرض کریں کہ اگر آپ اس میں سے ایک سہم لے دیں جو کہ حصہ ہے تو اس کے بعد ایک ایسا عدد پانچ جائے جس کے تین برابر حصے ہو سکیں ہوں کیونکہ آپ کو اس دوسرے موصی لک کو دینا ہے جس کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کی وصیت کی گئی ہے، اور ایسا چھوٹے سے چھٹا عدد چار ہے، پس تہائی مال کے چار سہام فرض کر لیجیئے اور اس میں سے

دونوں وصیتیں نافذ کر دیجیے، مثلی حصے والے موسیٰ کو ایک سہم دیکھیے اور دوسرے موسیٰ کو تہائی مال کے بقیمانہ کی ایک تہائی اور وہ بھی ایک سہم ہے اس کے بعد دو سہام ہر جا میں گئے ان کو بقیمانہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ دو تہائی مال آٹھ سہام ہیں تو یہ کل دس سہام ہو جائیں گے جن کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ پس ظاہر ہو گیا کہ آپ نے پانچ سہام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو پانچ سہام درکار تھے اس لیے کہ آپ نے مثلی حصے کی وصیت والے موسیٰ کو ایک سہم دیا ہے لہذا آپ کو تو صرف پانچ سہام درکار تھے پس اس غلطی کا ازالہ کیجیے اور وہ یوں ہوگا کہ حصے میں اضافہ کیجیے کیونکہ غلطی حصے میں کی گئی تھی کہ سبب سرزد ہوئی ہے اس لیے حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے اس طرح تہائی مال کے پانچ سہام ہو جائیں گے اس میں سے دونوں وصیتیں نافذ کیجیے، مثلی حصے کی وصیت والے موسیٰ کو دو سہام دیکھیے تہائی مال کے بقیمانہ کی ایک تہائی کی وصیت والے کو ایک سہم دیکھیے باقی دو سہام آپس میں گئے ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجیے اور وہ ہیں دس سہام، تو یہ بارہ سہام ہر جا میں گئے ہر پانچ بیٹوں میں تقسیم ہوں گے واپس واضح ہوا کہ آپ نے دو سہام کی غلطی کی ہے کیوں کہ آپ کو تو دس سہام درکار تھے۔ پہلی غلطی پانچ سہام کی تھی۔ تو غلطی کے سہام میں سے تین سہام پہلے گئے اس سے بات واضح ہو جاتی ہے کہ جب بھی آپ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سہام میں سے بھی پہلے جائیں گے اور آپ کو ضرورت ہے کہ غلطی کے بقیمانہ سہام چلے جائیں اور وہ ہیں دو۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ آپ حصے میں پانچ سہم کا اضافہ کریں تاکہ ساری غلطی دور ہو جائے کیونکہ جب ایک کامل سہم کے اضافے سے غلطی کے تین سہام چلے جاتے ہیں تو یہ بات یہی ہے کہ حصے میں ایک تہائی سہم کے اضافے سے غلطی کے سہام میں سے ایک سہم چلا جائے گا۔ پس پانچ سہم کے اضافے سے دو سہام چلے جائیں گے پس حصہ پانچ سہام قرار دینا اور اس کے بعد بقیمانہ تہائی تین سہام ہونے میں کل تہائی کے پانچ سہام ہونے اس طرح اس میں کس واقع ہوگی تو پانچ کو تین سے ضرب دیکھیے یہ پانچ ہو جائیں گے کیونکہ ۵ کو ۳ سے ضرب دی تو ۱۵ بنتے اور پانچ کو ۳ سے ضرب دی تو دو سہام ہونے پس یہ اس سہام ہونے اور یہ ایک تہائی مال ہے اور بقیمانہ دو تہائی اس کی دو گنی ہیں تو کل مال کے ۱۵ سہام ہونے اور حصہ ہے پانچ سہام  $15 \div 3 = 5$  کیونکہ  $3 \times 5 = 15$  اور پانچ کو ۲ سے ضرب کر کے ۱۰ ملے گا۔ یہ مثلی حصے والے موسیٰ کو حصہ ہے بقیمانہ تہائی نو سہام ہیں پس حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال کے بقیمانہ کے ایک تہائی کی وصیت والے کو اس بقیمانہ تہائی مال کی ایک تہائی حصے دیکھیے اور یہ تین سہام ہونے باقی بچے حصے سہام ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہیں ۱۴ سہام، تو یہ چالیس سہام بن گئے پانچ بیٹوں میں سے ہر ایک کو آٹھ سہام ملیں گے۔ جامع اصغر کے طریقے سے اس مسئلے کو اس طرح حل کیا جائیگا کہ جب غلطی آپ پر ظاہر ہو جائے تو آپ حصے میں کسی چیز کا اضافہ نہ کریں بلکہ پہلی تہائی کو دوسری غلطی سے ضرب دیکھیے اور دوسری تہائی کو پہلی غلطی سے تحلیل تر حاصل ضرب کو کثیر تر حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیجیے حاصل تفریق تہائی مال ہوگا۔ مزید بحث مسئلے میں پہلی تہائی چار سہام ہیں اور دوسری غلطی دو سہام پس ۲ کو ۳ سے ضرب کر دیجیے تو یہ آٹھ ہو جائیں گے۔ دوسری تہائی پانچ سہام اور پہلی غلطی پانچ سہام ہیں پس پانچ کو پانچ سے ضرب دیکھیے یہ ۲۵ ہوں گے پس تحلیل تر حاصل ضرب کو جو کہ آٹھ ہے کثیر تر حاصل ضرب یعنی ۲۵ میں سے تفریق کیجیے تو حاصل تفریق ۱۷ ہوگا پس یہ تہائی مال ہے۔ اسی

طرح کا عمل حصہ نکالنے کے لیے کیجئے، یعنی پہلے حصے کو دوسری غلطی سے اور دوسرے حصے کو پہلی غلطی سے ضرب دیجئے، ثلثیل تر حاصل ضرب کو کثیر تر حاصل ضرب میں سے تفریق کیجئے، جو حاصل تفریق ہوگا وہی حصہ ہوگا۔ اس مسئلے میں پہلا حصہ ایک سسم ہے اور دوسری غلطی دو سسام ہیں، پس ایک سسم ۲۰ سسم اور دوسرا حصہ ۲۰ سسم ہے اور پہلی غلطی ۵ سسام ہیں، پس ۲۰ کو ۵ سے ضرب دیجئے تو یہ ۵ بنیں گے، پھر ثلثیل تر حاصل ضرب یعنی ۲ کو کثیر تر حاصل ضرب یعنی ۵ میں تفریق کیجئے تو یہ باقی نہیں گے تو یہ ہے حصہ اور ان کے درمیان تقسیم اس طریقے سے ہوگی جو ہم نے بیان کیا۔ میں دو غلطیوں والے حساب میں اس طریقے کو پسند کرتا ہوں کہ اس میں آسانی اور بہت سہ ہو کیونکہ دو غلطیوں کے ظاہر ہونے کے بعد حصے میں اگر اضافہ کیا جائے تو دوسرا متعین ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اضافہ ثلثیل اور تہائی کی کسروں میں ہوتا ہے، پھر ضرب دینے کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ قدرے مشکل کام ہے جہاں تک جامع اکبر کے طریقے سے مسئلے کے جواب کی تفریح کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہوگا کہ جب آپ پر پہلی غلطی ظاہر ہو جائے تو آپ حصے میں اضافہ ذکر کریں بلکہ حصے کے بعد جو جواب اس کو دو گنا کر دیجئے اور یہاں حصے کے بعد ۳ سسام نکلتے ہیں، تو دو گنا کرنے سے یہ حصہ ہو جائیں گے اور تہائی مال کے سات سسام ہوں گے، پس مثلی حصے والے موصیٰ لکھو ایک سسم دے دیجئے اور تہائی مال کے باقی ماندہ ایک تہائی والے موصیٰ لکھو دو سسم دے دیجئے، اس طرح باقی چار سسام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شائی کر لیجئے اور وہ ہیں ۱۲ سسام، تو یہ ۸ سسام ہو جائیں گے جو پانچ بیٹوں میں تقسیم ہونے ہیں جب تک آپ کو پانچ سسام درکار ہیں پس واضح ہو گیا کہ آپ نے ۳ سسام کی غلطی کی ہے۔ اب اس غلطی کو پہلی تہائی سے ضرب دیجئے یہ ۲۰ بنیں گے اور پہلی غلطی کو جو کہ پانچ سسام ہیں اور دوسری تہائی یعنی سات سے ضرب دیجئے، حاصل ضرب ۳۵ آئے گا، پھر ثلثیل تر کو کثیر ترین سے تفریق کر دیجئے حاصل تفریق ۷ ہوگا (یہ تہائی مال ہے) حصہ نکالنے کے لیے بھی یہی عمل کیجئے، پس پہلے حصہ کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے، تو یہ ۳۰ بنیں گے، اور دوسرے حصہ کو پہلی غلطی سے ضرب دیجئے تو یہ ۵ بنیں گے، اب ۵ کو ۳۰ میں سے تفریق کیجئے جماتی پٹے کا وہ حصہ ہوگا جو جامع اصغر والا طریقہ زیادہ آسان ہے۔

اگر وہ ایک آدمی کے لیے ان پانچ بیٹوں میں سے کسی ایک کے حصے کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی مال کے ایک چوتھائی کی وصیت کرے تو اس مسئلے کا حل ۶۹ سسام بن کر نکلا جائے گا، مثلی حصے والے موصیٰ لکھو ۱۱ سسام اور باقی ماندہ تہائی کے ایک چوتھائی والے موصیٰ لکھو تین سسام اور ہر بیٹے کو ۱۱ سسام۔ حشر کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو ملے لیجئے جو کہ پانچ ہے، اس پر مثلی حصے والے موصیٰ لکھو وجہ سے ایک سسم کا اضافہ کر لیجئے تو یہ حصے ہو جائیں گے، پھر حصے کو پلے کے مخرج سے ضرب دے دیجئے جو کہ چار ہے، چوتھائی کی وصیت والے موصیٰ لکھو وجہ سے، تو یہ ۲۴ ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک سسم کو کم کر دیجئے، پھر مذکورہ ۲۴ باقی نہیں گے اور یہ ایک تہائی مال ہے، بتیہ دو تہائیاں اس کی دو گنا ہیں اور وہ ہیں ۲۴ سسام پس کل مال ۶۹ سسام ہوا، حصہ اس طرح نکلے گا کہ ایک سسم کو چار سے ضرب دیجئے پھر حاصل ضرب چار کو تین سے ضرب دیجئے تو یہ ۱۲ بن جائیں گے۔ پھر اس میں سے ایک سسم کم کر دیجئے تو باقی ۱۱ سسام بچیں گے تو یہ مثلی حصے والے موصیٰ لکھیں گے تہائی مال میں سے باقی پٹے ۱۲ سسام، ان کا چوتھائی دوسرے موصیٰ لکھو دیجئے جس کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی

مال کے ایک چوتھائی کی وصیت کی گئی ہے اور ان کا ایک چوتھائی ہے تین سام، اور باقی چھ نو سام تو ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں ۳۶ سام، تو یہ کل ۵۵ سام ہو جائیں گے جن کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کیا جائے گا، سب بیٹے کے حصے میں گیارہ سام آئیں گے، اس طرح حساب درست ہے کچھ جہاں تک دو غلطیوں کے طریقے سے حل نکالنے کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہو گا کہ آپ تہائی مال کے لیے کوئی ایسا عدد فرض کریں کہ اگر اس میں حصہ نکال دیں تو باقی جو عدد بچے وہ چار پر پورا تقسیم ہو سکے ہو۔ ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد پانچ ہے پس مثلی سے والے دس سام کو ایک سام دے دیں باقی چار سام بچیں گے، چوتھائی کی وصیت والے کو چوتھائی دے دیں جو کہ ایک سام ہے۔ باقی تین سام بچے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے اور وہ ہیں دس سام، پس وہ ۱۳ سام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو پانچ سام درکار ہیں تاکہ سب بیٹے کو ایک سام مل جائے، اور تاکہ سب بیٹے کا حصہ مثلی حصے والے موصی کے حصے کے مثل ہو جائے پس واضح ہو گیا کہ آپ نے آٹھ سام کی غلطی کی ہے اس لیے حصے میں ایک سام کا اضافہ کر دیجئے پس تہائی کے حصے سام ہو جائیں گے، لہذا مثلی حصے والے کو دو سام دے دیجئے اور باقی ماندہ تہائی کی آٹھ چوتھائی والے کو ایک سام باقی بچیں گے تین سام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں ۱۲ سام، پس وہ ۱۵ سام ہو جائیں گے پس آپ پر واضح ہو جائے گا کہ آپ نے پانچ سام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو تو دس سام درکار ہیں تاکہ پانچ بیٹوں میں سے ہر ایک کو دو سام مل جائیں جیسے مثلی حصے والے موصی کو ملے ہیں۔ البتہ اس مرتبہ غلطی کے سام میں سے تین سام کم ہو گئے ہیں کیونکہ پہلی غلطی آٹھ سام کی تھی اور اس بار پانچ سام کی غلطی ہوئی ہے، پس واضح ہو گیا کہ جب بھی آپ حصے میں ایک کامل سام کا اضافہ کریں گے غلطی کے سام میں سے تین سام چلے جائیں گے، پس دو سام پر پہلے سام کا اضافہ کر دیجئے تاکہ ساری غلطی دور ہو جائے، اس طرح حصہ ۱۱ سام، ۱۲ سام کا ہو جائے گا اور اس کے پیچھے پچیس گے چار سام، پس ایک تہائی مال چلے، ۱۳ سام کا ہو گا، اس طرح اس میں تہائی کی کسر واقع ہو گئی، لہذا کسر کو دور کرنے کے لیے پہلے ۱۴ کو ۳ سے ضرب دیجئے، تو حاصل ضرب ۲۳ کسے گا، پس یہ تہائی مال ہے، اور بقیہ دو تہائی مال اس کا دو گنا ہے اور وہ ہیں ۴۶ سام، پس کل مال ۶۹ سام کا ہوا، حصہ ۱۲ سام ہے، اس کو ۳ سے ضرب دیجئے یہ بیس گے گیارہ، تہائی مال کے باقی ماندہ کے ہونے ۱۲ سام، ان میں سے تین سام یعنی حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی مال کا ایک چوتھائی اس موصی کو ملے گا جس کے لیے تہائی مال کے ہاتھ ماندہ کے ایک چوتھائی کی وصیت کی گئی ہے۔ پس باقی بچیں گے ۹ سام، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے، پس یہ کل ۵۵ سام ہو جائیں گے، سب بیٹے کو گیارہ سام مل جائیں گے، جامع اصغر اور اکبر کے طریقے سے لگا کر مل ویسے ہی نکالا جائے گا جیسے کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور کسی دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد تہائی کے ہاتھ ماندہ کے خمس (۱/۵) کی وصیت کرے تو وہ ۸ سام بنا کر مسئلے کو حل کیا جائے گا، حصے والے موصی کو لیے ۱۲ سام اور خمس والے کے لیے تین سام اور پانچ بیٹوں میں سے ہر ایک کے لیے ۱۲ سام۔ شتر کے طریقے سے تو اس کا حل مذکورہ طریقے سے نکالا جائے گا یعنی آپ بیٹوں کی تعداد دے دیں جو کہ پانچ ہے، اس میں ایک کا اضافہ کر دیں جیسے ساجد مسئلوں میں کیا تھا، تو یہ چھ ہو جائیں گے، پھر چھ کو چھ کے ضرب سے ضرب دے دیجئے اور خرچ پانچ ہے، پس بچیں ہو جائیں گے پھر اس میں سے ایک کم کر دیں، ہو جو



لے لیں اور ان کی تعداد ہے پانچ۔ اس پر آپ ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چھ ہو جائیں گے۔ پھر چھ کو تین سے ضرب کریں  
 دیں، کیونکہ اس نے کہا ہے کہ اسوا بعد از حصہ کے باقی ماندہ تثنائی مال کے ایک تثنائی کے۔ تو یہ اٹھارہ ہو جائیں گے۔ پھر  
 ان میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں کیونکہ وصیت میں سے استثناء وارثوں کے حصے میں اضافے کا موجب ہے اور یہ مال میں  
 ضائع ہے۔ پس آپ ہر تثنائی مال میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں گے جیسے آپ سا بقہ سنوں میں ہر تثنائی مال میں سے ایک  
 سہم کم کرتے تھے، کیونکہ وہاں کی مقصود بالذات نہیں تھی، جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں، بلکہ اس وجہ سے تھی تاکہ سب  
 درست رہے۔ اور یہاں حساب درست نہیں رہتا سوائے اس کے کہ اضافہ کیا جائے، پس اس میں اضافہ کیا جائے  
 گا اور اضافہ کے بعد یہ ۱۹ سہام ہو جائیں گے۔ پس اس کو آپ تثنائی مال قرار دے لیجیے اور بقیہ دو تثنائیاں اس  
 کے دخل میں اور وہ ہیں ۵ سہام ستر گن خلک کے ساتھ۔ جب آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو نسب ایک قاضی اس کو تین سے  
 ضرب دیکھئے، پھر حاصل ضرب تین کو تین سے ضرب دیجیئے، بوجہ مذکورہ۔ تو یہ چار ہو جائیں گے۔ پھر اس پر ایک  
 کا اضافہ کر دیکھئے جیسے شروع میں اضافہ کیا تھا، اس طرح دس ہو جائیں گے تو یہ حصہ ہے، حصہ نکالنے کے بعد  
 تثنائی مال میں سے نو سہام بچے تثنائی کے اس باقی ماندہ کی ایک تثنائی حصے میں سے مستثنیٰ کر دیجیئے اور یہ تثنائی  
 ہے تین سہام میں جب آپ دس میں سے تین مستثنیٰ کریں گے تو موصیٰ کے لیے سات سہام بچیں گے، پھر اس  
 مستثنیٰ یعنی تین سہام کو باقی ماندہ یعنی دسہام میں شامل کر دیجیئے تو یہ بارہ سہام ہو جائیں گے، ان کو بقیہ دو تثنائی  
 یعنی ۲۸ سہام میں شامل کر دیجیئے، تو یہ سب مل کر پچاس سہام ہو جائیں گے، ان کو پانچ بیڑوں میں تقسیم کر دیجیئے،  
 بیڑے کے حصے میں دس سہام آئیں گے، بالکل اتنے جتنے کرموصیٰ کے حصے میں استثناء سے قبل آئے تھے۔  
 دو غلیوں کے طرح سے اس کا مل نکالنا جو تو آپ تثنائی مال کے لیے ایسا حد و مرض کر لیجیے کہ اگر آپ اس  
 میں سے ایک حصہ نکالیں تو اس کے بعد تین بچیں اور اگر آپ تثنائی کے اس باقی ماندہ کو ایک تثنائی میں سے  
 نکالیں تو اس کے بعد ایک سہم بچے، تثنائی کے لیے ایسا چھوٹے سے چھوٹا حد و باج سہام ہو سکتا ہے پس حصے  
 والے موصیٰ کو دو سہام دے دیجیئے، پھر اس میں سے باقی ماندہ کے تثنائی کے مل مستثنیٰ کر دیجیئے اور وہ مل ہے  
 ایک سہم، اسے باقی ماندہ میں شامل کر دیجیئے تو یہ چار ہو جائیں گے، ان کو دو تثنائی مال میں شامل کر دیجیئے جو  
 کہ دس سہام ہیں، تو یہ ۱۴ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو دس سہام درکار ہیں، ہر بیڑے کو دو سہام ملے گے جیسا  
 کہ آپ نے حصے والے موصیٰ کو دے دیے ہیں، پس ظاہر ہو گیا کہ آپ نے چار سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے  
 لہذا حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیئے تو تین سہام ہو جائیں گے اور بچے تین سہام بچیں گے پھر اس میں سے  
 ایک سہم مستثنیٰ کر دیجیئے اور اسے باقی ماندہ میں شامل کر دیجیئے تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر اس کو دو تثنائی مال  
 میں شامل کر دیجیئے اور وہ ہے ۱۲ سہام، تو یہ ۱۶ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو ۱۵ سہام درکار ہیں، اگر بیڑے  
 کو تین سہام مل جائیں، جتنے کہ آپ نے حصے والے موصیٰ کو دے دیے ہیں۔ پس ظاہر ہو گیا کہ آپ نے ایک سہم کی غلطی کی ہے  
 جب کہ پہلی غلطی چار سہام کی تھی، تو معلوم ہوا کہ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کرنے سے غلطی کے تین سہام ملے جاتے ہیں  
 اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک تثنائی سہم کا اضافہ کرنے سے غلطی کا باقی ماندہ سہم بھی چلا جائے گا، لہذا ایک تثنائی سہم  
 کا اضافہ کر دیجیئے، اس طرح حصہ ۳ سہام کا ہو جائے گا اور باقی ہیں تین سہام تو یہ ۱۵ سہام ہو جائیں گے پس اس کو تین  
 سے ضرب دیجیئے تو یہ ۱۶ ہو جائیں گے پس یہ ہے تثنائی مال۔ اور حصہ ۳ سہام = ۱۰ سہام، اس میں مستثنیٰ کرنے

ہیں نہیں سہام، تو باقی سات بچیں گے جو کہ مووی رکھیں گے۔ اور ہر بیٹے کو دس سہام ملیں گے، پس آپ نے فریضہ ۵ سہام میں سے نکالا۔

یہ اس سورت میں تھا کہ جب آپ صحرانکاح کے بعد تہائی کے باقیانہ کے ایک تہائی کو مستثنیٰ کریں اور اگر تہائی مال میں سے صحرانکاح کے بعد تہائی کے باقیانہ میں سے اس کی ایک چوتھائی مستثنیٰ کرنی ہو، مثلاً وہ اس کے لیے اپنے پانچ بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے حصے کی مثل کی وصیت کرے ماسوائے صحرانکاح کے بعد تہائی کے باقیانہ کے ایک چوتھائی کے تو فریضہ ۵ سہام میں سے ہوگا، اس میں سے صحرانکاح کا ہوگا، استثناء تین سہام کا اور ہر بیٹے کو ۱۲ سہام ملیں گے۔ جن کو طریقہ تو وہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں کہ آپ بیٹوں کی تعداد نے اس پر ایک سہم کا اضافہ کر دیں، تو یہ ہے جو جائیں گے۔ پھر چار کے خزانے سے اس کو ضرب دے دیں اور مخرج سے چار تو یہ ۲۴ ہو جائیں گے، پس اس ایک سہم کا اضافہ کر دیں جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں تو یہ ۲۵ ہو جائیں گے، پس اس کو تہائی مال قرار دے لیجیے اور تہائی دو تہائیاں بھی اس کے مثل ہیں اور وہ ہیں پچاس سہام۔ تو کل مال ۵۰ سہام کا ہوگا۔ یہ اصل مال معلوم کرنے کے لیے ہے۔ اگر صحرانکاح کرنا ہو تو اگر وہ ایک ہے تو اس کو چار سے ضرب دے دیں جس کی وجہ ہم سابقہ میں بتا چکے ہیں، تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو تین سے ضرب دیجیے تو یہ ۱۲ ہو جائیں گے، اس پر ایک کا اضافہ کر دیجیے، اس کی وجہ بھی ہم بتا چکے ہیں، تو یہ ۱۳ ہو جائیں گے تو یہ صحرانکاح ہے۔ پس تہائی مال ہو کر ۵۰ سہام ہے، اس میں سے صحرانکاح کے بعد باقی ۱۲ سہام بچیں گے۔ تو حصے میں سے اس (۱۲) کا ایک چوتھائی استثناء کے طور پر نکال دیجیے اور یہ چوتھائی ہے ۳ سہام، تو موصیٰ کے لیے کل سہام بچے۔ پھر ان تین کو ۲۴ میں شامل کر دیجیے تو یہ ۱۵ ہو جائیں گے، ان ۵ کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ پچاس سہام ہیں، تو یہ ۶۵ سہام ہو جائیں گے، ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجیے، اس طرح ہر بیٹے کو ۱۳ سہام مل جائیں گے، جسے کہ استثناء سے قبل موصیٰ رکھتے تھے۔ جہاں تک دو غلبوں والے طریقے کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ آپ تہائی مال کیلئے ایک ایسا عدد درج کر لیجیے کہ اگر اس میں سے صحرانکاح دیں تو اس کے بعد چار سہام بچیں، اور اگر بعد از صحرانکاح تہائی مال کی ایک چوتھائی مستثنیٰ کر دیں تو اس کے بعد ایک سہم بچے اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد ہے، تو اس کو تہائی مال قرار دے لیجیے، حصے والے موصیٰ کو سہام دے دیجیے، پھر اس میں سے بعد از صحرانکاح کے تہائی مال کی ایک چوتھائی یعنی ایک سہم نکال دیجیے اور اس ایک سہم کو باقیانہ یعنی اس میں شامل کر دیجیے تو یہ پانچ سہام ہو جائیں گے، پھر ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہے ۱۲ سہام تو یہ ۵۰ سہام ہو جائیں گے، پس واضح ہو کہ آپ نے سات سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے کہ کوئی آپ کو دس سہام دے گا، میں تاکہ ہر بیٹے کو دس سہام مل جائیں، جتنے کہ آپ نے حصے والے موصیٰ کو دس سہام کیونکہ اس کا حصہ ان بیٹوں کے حصے کے مثل ہے، پس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تو یہ تین سہام ہونے پر تہائی کے باقیانہ کے ایک چوتھائی کے مثل اس میں سے واپس لے لیجیے اور وہ چوتھائی ہے ایک سہم، ان کو باقیانہ میں شامل کر دیجیے اور وہ ہیں چار سہام، تو یہ پانچ ہو جائیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہے ۱۲ سہام، تو یہ ۱۹ سہام ہو جائیں گے، پس معلوم ہوا کہ اس مرتبہ آپ نے چار سہام کی غلطی کی ہے کہ کوئی آپ کو دس سہام دے گا، میں تاکہ ہر بیٹے کو موصیٰ رکھنے والے حصے کے مثل تین سہام مل جائیں۔ آپ پر یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جب آپ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سہام میں سے تین سہام کم ہو جائیں گے اور اب غلطی کے سہام میں سے چار باقی ہیں اور آپ کو ان کا ختم ہونا درکار ہے تو حصے میں سے اضافہ کر دیجیے کہ جس سے یہ چار سہام بچے جائیں، پس حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تاکہ غلطی کے سہام سہم ہو جائیں۔

سہام کا ہو گیا اور باقی تھے چار سہام، تو کل ۸ سہام ہو گئے، اس کو ۳ سے ضرب دیجیے تو یہ ۲۵ سہام ہو جائیں گے اور یہ ایک تہائی مال ہے۔ بقیہ دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں اور وہ جو نہیں پچاس سہام، او کل ۵۰ سہام ہو گئے۔ اور حصہ =  $\frac{1}{2} \times 3 = 1.5$  سہام، ۱۰ میں سے تین سہام مستثنیٰ کر دیجیے تو باقی دس نہیں گئے، پھر ان تین میں ۱۱ میں جمع کر دیں تو وہ ۱۱ سہام بن جائیں گے اور وہ ۱۱ سہام پچاس سہام میں جمع کر دیجیے تو کل ۶۵ سہام ہو جائیں گے ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجیے اس طرح ہر بیٹے کو ۱۳ سہام ملیں گے جتنے کہ موسیٰ لڑکا استثنا سے قبل ملے تھے، جامعہ، سفر اور جامعہ اکبر کے طریقے سے اگر اس مسئلے کا جواب نکالنا ہو تو یہ اس طریقے سے نکلے گا جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

اگر موسیٰ کے تین بیٹے ہوں اور وہ کسی آدمی کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے ماسوا بعد از حصہ تہائی مال کی ایک تہائی کے مثل کے، تو وہ ۳ سہام بنا کر اس مسئلے کو حل کیا جائے گا۔ ایک تہائی مال ۱۳ سہام اور اسٹنڈرڈ کے بعد (موسیٰ لڑکا) حصہ ۹ سہام بخشو کے طریقے سے اس کو یوں حل کریں گے کہ پانچ بیٹوں کی تعداد کو لے لیجیے جو کہ تین ہے، حصے والے موسیٰ لڑکا وجہ سے اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو تین سے ضرب دیجیے کہ پانچ کو تین تین ہے تو یہ ۱۲ ہو جائیں گے، پھر اس میں ایک کا اضافہ کر دیجیے تو یہ ۱۳ ہو جائیں گے تو یہ ہے تہائی مال، اور باقی دو تہائیاں اس کے مثل میں ہیں ۲۵ سہام ہو رہی۔ کامل حصے کو معلوم کرنا ہوتا اس طرح کیجیے کہ حصے لیجیے اور۔ جب ایک سہم ۱۱ کو  $\frac{1}{2}$  کے خزن سے ضرب لیجیے تو یہ تین ہو جائیں گے پھر تین کو تین سے ضرب دیجیے، تہائی کی وجہ سے تو یہ نو ہو جائیں گے ۱۱ میں ایک کا اضافہ کر دیجیے، آپ نے تہائی میں اضافہ کیا تھا تو یہ دس ہو جائیں گے تو یہ کامل حصہ ہے۔ پس حصے والے موسیٰ

کو تہائی مال میں ۱۳ سہام ہیں سے دس سہام دے دیجیے، اس طرح حصہ نکالنے کے بعد تہائی میں سے تین سہام بچیں گے، پھر تہائی کے اقامتہ کے ایک تہائی کے برابر موسیٰ لڑکا اس حصے میں سے واپس لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو تہائی کے اقامتہ میں شامل کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے تو یہ چار وصیت پوری کرنے کے بعد تہائی مال میں سے باقی بچے ہیں دس، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۲۵ سہام ہیں تو یہ تین سہام ہو جائیں گے، ہر بیٹے کو دس سہام ملیں گے، استثنا سے قبل موسیٰ لڑکا کے کامل حصے کے برابر، اور استثنا کے بعد موسیٰ لڑکا کو نو سہام ملیں گے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کو یوں حل کریں گے کہ آپ ایک تہائی مال کے لیے ایک ایسا عدد فرض کر لیجیے کہ اگر آپ حصے والے موسیٰ لڑکا کو پھر ویدر پھر بعد از حصہ کے تہائی مال کے ایک تہائی کے برابر جو استثنا کرنا ہے وہ اس میں سے واپس لے لیں تو اس کے بعد موسیٰ لڑکا کے اقامتہ میں کچھ باقی رہ جائے گا، اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد پا رہے پس موسیٰ لڑکا حصے کے طور پر دو سہم دے دیجیے پھر استثنا کی وجہ سے اس میں سے ایک سہم واپس لے لیجیے اور اس ایک سہم کو بعد از حصہ کے تہائی مال میں شامل کر دیجیے تو یہ چار سہام ہو جائیں گے پس یہ چار سہام وصیت پوری کرنے کے بعد فائیل ہے ہیں، تو ان کو دو تہائی مال یعنی دس سہام میں شامل کر دیجیے، پس ۱۳ سہام ہو جائیں گے جبکہ آپ ۶ سہام دیکھ رہے ہیں کیونکہ آپ نے کامل حصے کے طور پر دو سہام دیے ہیں، پس غلطی ہو کر آپ نے آٹھ سہام کی غلطی کی ہے، لہذا حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تاکہ جب آپ موسیٰ لڑکا تین سہام دے دیں تو اس کے بعد جو بچے دو تین پر چار تقسیم ہوتا ہو، کیونکہ استثنا کرنا ہے، پس تہائی مال کے پچھ سہام بنائیے، موسیٰ لڑکا حصے کے طور پر تین سہام دے دیجیے، باقی نہیں۔ تین سہام، پھر موسیٰ لڑکا کے حصے میں سے ایک سہم واپس لے لیجیے، اس طرح آپ کے



پاس چار سہام ہو گئے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۲ سہام ہیں، تو یہ ۱۶ سہام ہو جائیں گے اور آپ کو نو سہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے مجھے کے طور پر تین سہام دیے ہیں، لہذا لازم ہے کہ ہر شے کو اس کے مثل تین سہام ملیں، پس معلوم ہو کہ اس قدر آپ نے سات سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے جبکہ پہلی غلطی آٹھ سہام کے اضافے کی تھی، اس طرح آپ پر واضح ہو گیا کہ تہائی پر ایک سہم کا اضافہ کرنے سے غلطی کا ایک سہم دور ہو جائے، پس پھر تہائی میں سات سہام کا اضافہ کر دیجیے اور پہلی تہائی ہے مجھے سہام، تو یہ ۱۳ سہام ہو جائیں گے، پس یہ ایک تہائی مال ہے تو سو ہی دو سو کے طور پر دس سہام دے دیجیے، اس طرح تہائی مال سے باقی تین سہام رہ جائیں گے، پھر اس ۱۳ سہام کے حصے میں سے ایک سہم واپس لے لیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۲۶ سہام ہے تو تین سہام ہو جائیں گے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، جامع اصغر کا طریقہ دہی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، یہی یہ کہ دو غلطیاں ظاہر ہونے پر آپ مجھے میں اضافہ کریں، بلکہ پہلی تہائی کرنے میں جو کہ پانچ سہام ہے اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ سات سہام ہے، تو یہ ۳۵ سہام ہو جائیں گے، پھر دوسری تہائی کو لیجیے جو کہ آٹھ سہام ہے اور اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے جو کہ آٹھ سہام ہے تو حاصل ضرب ۲۸ ہو گا۔ پھر چھوٹی رقم کو بڑی رقم میں سے تفریق کریں، باقی ۷ رہیں گے، تو یہ ہے تہائی مال۔ اگر حصہ معلوم کرنا ہو تو اشتقاق کے بعد کا پہلا حصہ لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ سات ہے، تو یہ سات ہو جائیں گے، پھر دوسرے حصے کو لیجیے جو کہ دو سہام ہیں، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے جو کہ آٹھ سہام ہے، تو یہ ۱۶ ہو جائیں گے، پھر چوتھے حاصل ضرب کو بڑے حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیں تو باقی نو سہام ہیں گے، تو یہ ہے حصہ پر باقی دیے نکال لیجیے جیسے کہ ہم بتا چکے ہیں۔ جو ان تک جامع اکبر کے طریقے کا متعلق ہے تو وہ ہوں گے کہ آپ حصہ نکالنے کے بعد پہلی تہائی کو دو گنا کر لیں اور وہ ہے چار، تو یہ آٹھ ہو جائیں گے، اس میں حصہ جمع کر دیں جو کہ ایک سہم ہے تو یہ ہو جائیں گے، پس یہ دوسری تہائی ہے، تو مجھے کے طور پر تین سہام دے دیں، اس طرح باقی مجھے ہیں گے، پس باقی ماندہ کی ایک تہائی دو سہام ہیں، پھر مجھے میں سے باقی ماندہ کی ایک تہائی ہے سہام واپس لے لیجیے اور وہ ہیں دو سہام اس کو اس میں شامل کر لیجیے جو آپ کے پاس ہے اور وہ ہیں پچھ سہام تو یہ آٹھ ہو جائیں گے، پس یہ وہ حصہ ہے فاضل ہیں، تو ان کو دو تہائی میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۸ سہام ہیں پس یہ ۲۶ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو نو سہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے مجھے کے طور پر سو ہی دو تین سہام دیے ہیں لہذا لازم ہے کہ ہر شے کو تین سہام ملیں، پس ظاہر ہوا کہ آپ نے جامع اکبر کے طریقے میں ۷۱ کے اضافے کی غلطی کی ہے اور دو غلطیوں والے طریقے میں پہلی غلطی آٹھ سہام کے اضافے کی تھی، پس دو غلطیوں کے طریقے میں پس تہائی کو لے لیجیے اور وہ ہے پانچ اور اس کو دوسری غلطی یعنی ۷۱ سے ضرب دے دیجیے تو یہ حاصل ضرب ۳۵ ہو گا۔ پھر دوسری تہائی کو لیجیے اور وہ ہے نو سہام، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے جو کہ آٹھ ہے اس طرح یہ ۳۷ ہو جائیں گے پھر بڑی رقم سے چھوٹی رقم کو تفریق کر دیجیے تو باقی ۳۱ سہام ہیں گے پس یہ تہائی مال ہے۔ اگر حصہ معلوم کرنا ہو تو دو غلطیوں کے طریقے سے پہلا حصہ لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم اس کو جامع اکبر کی دوسری غلطی سے ضرب دیجیے اور وہ ہے ۱۰، تو یہ ۱۰ ہوئے۔ اب دوسرے حصے کو لیجیے اور وہ ہے ایک سہم بطریقہ جامع اکبر، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے اور وہ ہے آٹھ، تو یہ آٹھ ہو جائیں گے، اب چھٹے حصے کو لیجیے جو کہ دسے حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیجیے تو باقی نو ہیں گے، تو یہ سو ہی دو کا حصہ ہے، باقی تین سہام ہیں ہی

کو تین میٹوں میں تقسیم کریں۔ اس طرح ہر ایک کو دس سہام مل جائیں گے۔

یہ اس مسئلے کا جواب تھا کہ جب وہ یہ کہے کہ بعد از حصہ تثنائی مال میں سے جو بچے اس کی ایک تثنائی کے برابر  
استثنا کر کے اور اگر وہ کہے کہ تثنائی مال میں سے وصیت پوری کرنے کے بعد باقی ماندہ کی ایک تثنائی کو مستثنیٰ کریں۔  
اس کا یہی قاعدہ ہے۔ جو ہم ضل اول میں بیان کر چکے ہیں۔ سرف یہ فرق ہے کہ اس کے حل میں کچھ فرق ہے۔ سو  
طرہ سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ میٹوں کی تعداد کو لے لیں جو تین ہے اس میں ایک کا اضافہ  
کریں۔ پھر اس کو ۱۰ کے مخارج یعنی دو سے حزب دس دس۔ یہاں ہم نے دو سے حزب دی ہے جب کو پتہ  
میں سے حزب دیتے تھے کہ کو کچھ بیان موسیٰ کا مقصد یہ ہے کہ مستثنیٰ وصیت پوری کرنے کے بعد تثنائی مال میں سے  
ہر باقی بچے اس کی ایک تثنائی ہو اور ہر طرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ مستثنیٰ کی مقدار کو واپس لینے سے قبل اس کے  
پاس دس سہام ہوں تاکہ جب آپ ۱۰ میں سے کچھ واپس لیں تو واپس لیا جانے والا باقی ماندہ کی ایک تثنائی کے برابر ہو جب  
پتہ لگے ہیں اس کا مقصد یہ تھا کہ نہ نکالنے کے بعد اور تثنائی کے برابر واپس لینے سے قبل مستثنیٰ ہو اور ہر  
جو سکتا ہے کہ واپس لینے سے قبل اس کے پاس تین سہام ہوں۔ چنانچہ جب آپ اس سے کہہ واپس لیں۔  
واپس لیا جانے والا اس کا ایک چوتھائی ہو۔ پس جب آپ چار کو دو سے حزب دیں گے تو حاصل حزب آخر  
آگے گا۔ پھر آپ ایک کا اضافہ کریں گے اور یہ تو ہو جائیں گے تو یہ تثنائی مال ہے اور بقیرہ و تثنائیاں  
کے ضل ہیں اور وہ ہیں ۱۰ سہام حصہ معلوم کرنا ہو تو آپ حصہ لے لیجیے جو کہ ایک سو ہے اس کو ۱۰ کے مخارج  
سے حزب دیں تو حاصل حزب تین آئے گا۔ پھر تین کو ۱۰ کے مخارج سے جو کہ دو ہے حزب دیدیجیے تو یہ چھ ہو جائیں گے پھر  
میں ایک سو کا اضافہ کر دیجیے تو یہ سات سہام ہو جائیں گے تو یہ حصہ چھلے آپ حصے واسے موسیٰ کو رسالت  
دس دس۔ تثنائی مال میں سے باقی دس سہام ملیں گے۔ پھر اس سے ایک سو واپس لے لیجیے اور اس کا  
دس سہام میں شامل کر دیجیے تو یہ تین سہام ہو جائیں گے۔ پھر ان کو دو تثنائی مال میں شامل کریں تو وہ ۱۰ سہام ہو  
جائیں گے اس طرح ہر بیٹے کو سات سہام مل جائیں گے۔ دو غلطیوں کے طرح سے اس کو یوں حل کریں گے  
کہ آپ تثنائی مال کے لیے کوئی ایسا حد فرض نہ کریں کہ اگر اس میں سے آپ موسیٰ کو کو حصہ دے دیں اور پھر اس میں  
سے کچھ واپس لے لیں تو واپس لیا جانے والا نصف کے برابر ہو اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا حد و پار ہے۔ موسیٰ  
کو کچھ کے طور پر دس سہام دے دیں پھر اس میں سے ایک سو واپس لے لیں اس کو باقی ماندہ یعنی دس سہام  
میں شامل کریں تو یہ تین سہام ہو جائیں گے۔ ان کو بقیرہ و تثنائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ آٹھ سہام ہیں تو یہ گیارہ سہام ہو جائیں گے جبکہ  
اگر کچھ سہام دیکھیں تو کوئی کچھ حصے کے طور پر اس کو دس سہام دیے ہیں پس ظاہر ہوا کہ اگر کچھ پانچ سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے تو  
آپ حصے میں ایک سو کا اضافہ کر دیجیے اور حصے کے طور پر تین سہام دیدیجیے پھر اس میں سے ایک سو واپس لے لیجیے اور اس  
کو باقی ماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ تین سہام ہو جائیں گے۔ ان کو بقیرہ و تثنائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ دس سہام  
ہیں پس یہ ۱۰ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو دس سہام کی ضرورت ہے کیونکہ آپ نے حصے کے طور پر تین سہام  
دیے ہیں۔ پس ظاہر ہوا کہ آپ نے چار سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آپ ایک  
سو کا اضافہ کریں گے تو اس سے ایک سو کی غلطی دور ہو جائے گی۔ پس ابتدا میں حصے میں اتنے سہام کا اضافہ  
کر دیجیے جتنے پہلی غلطی میں ہوئے تھے اور وہ ہیں پانچ تو یہ سات ہو جائیں گے اور حصہ نکالنے کے بعد تثنائی  
میں سے دس سہام باقی بچے۔ پس آپ اس سے ایک سو واپس لے لیجیے اور اس کو باقی ماندہ دس سہام میں شامل کر دیجیے

تو یہ نہیں ہو جائیں گے، پھر ان کو بقیر دو تہائی یعنی ۱۸ سہام میں شامل کر دیجیے، تو یہ ۲۱ سہام ہو جائیں گے، پس ہر بیٹے کو سات سہام دے دیجیے اور دوسری لڑکچہ سہام۔

یہ اس مسئلے کا جواب ہے کہ جب وہ اپنے تہائی مال میں سے جو بچے اس کی ایک تہائی کے برابر مستحق کر کے کے قول کو حصے یا وصیت کے لفظ سے مفید کر دے اور اگر وہ ایسی قید نہ لگائے مثلاً وہ کہے کہ تہائی مال میں سے جو بچے اس کی ایک تہائی کے برابر مستحق کر کے اور اس کے سوا کچھ نہ کہے تو اس کی بابت امام محمدؒ نے کہا کہ عازۃ الحساب یعنی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں سے علم حساب میں شہرت رکھنے والوں، خلاصہ بن زیادؒ و غیرہ کا کہنا ہے کہ غلط ثانی کے مانند ہے اور فصل ثانی یہ ہے کہ وہ کہے کہ بعد از وصیت تہائی مال کے باقی ماندہ کی ایک تہائی کے برابر مستحق کر کے۔ عازۃ الحساب کے قول کی توجہ یہ ہے کہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تم سے اپنے ایک بیٹے کے حصے کی مثل کی وصیت کی تو اس کی یہ وصیت درست ہے اور وہ ایک چوتھائی مال کا حقدار ہو گا کیونکہ اس نے اس کا حصہ اپنے ایک بیٹے کے حصے کے مثل قرار دیا ہے۔ اگر وہ اس کا ایک بیٹا ہے۔ پھر جب وہ یہ کہے کہ تہائی مال کے باقی ماندہ کی ایک تہائی کے برابر مستحق کر کے، تو اس نے وصیت کا ایک حصہ بغیر کسی قید کے منہا کر دیا اور یہ منہا کیا جانے والا، وصیت پوری کرنے کے بعد باقی ہو سکتا ہے اور حصہ

نکاح کے بعد بھی البتہ حصہ نکالتے کے بعد استثناء کے طریقے سے جو حصہ منہا کیا جائے گا وہ وصیت پوری کرنے کے بعد منہا کیے جانے والے حصے کے مقابلے میں کمتر تھا اور کا ہو گا، کمتر کو منہا کرنا یعنی امر ہے جب کہ زیادہ کو منہا کرنا مشکوک ہے، پس شک کے ساتھ زیادہ حصہ منہا کرنا ثابت نہ ہو گا بلکہ زیادہ حصہ بدستور مستحق منہا میں شامل ہے گا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجہ یہ ہے کہ استثناء زمین کلام کو خارج کرنا نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تناقض پایا جاتا ہے جیسا کہ اصول فقہ سے معلوم ہے بلکہ استثناء کے بعد باقی کا کلمہ و لفظ ہے اسی لیے مستحق کلام کے شروع میں مذکور نہیں ہوتا، کیونکہ یہ حصے کو کم میں داخل ہوتا ہے پھر اگر استثناء کے باعث کلام میں سے خارج ہو جاتا ہے، پس یہاں استثناء کے ساتھ جو وصیت کی گئی ہے اس میں سوائے مستحق منہا کے اور کچھ شامل نہیں ہے، اور مستحق کا مقدار کے قلیل ترین ہونے کا احتمال ہے اور کثیر ترین ہونے کا بھی، پس وصیت کے الفاظ سے صرف اتنی مقدار ہی مراد لی جائے گی اور بقینی مقدار پر قلیل ترین۔

اگر وہ ان میں سے ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کر دے اور اس میں سے بعد از حصہ باقی ماندہ تہائی کے ۱۸ کو مستحق کہے تو اس مسئلے کو ۱۸ سہام ہونا کر لیا جائے گا، حصہ ۱۲ سہام کا ہو گا اور مستحق کی مقدار پانچ سہام ہو گی اور ہر بیٹے کو ۱۳ سہام دیں گے۔ منہا کے طریقے سے اس کیوں مل کرے گی کہ ایک بیٹے کی مقدار کے لیے جو کہ نہیں ہے، اس میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو مستحق سم (۱۸) کے خزان سے ضرب دے دیں جو کہ چار ہے تو یہ سولہ ہو جائیں گے، اس میں ایک کو اضافہ کر دیں تو یہ ستر ہو جائیں گے۔ یہ ایک ٹھکانی مال ہے اور بقیر دو تہائیاں اس کے مثل ہیں جو کہ ۳۳ سہام ہیں تو کئی اکیاون سہام ہوں گے، یہ تو اصل مال معلوم کرنا ہے۔ حصہ معلوم کرنے کے لیے آپ اس خزان کریں کہ حصہ کو ایک سم فرض کریں، اس کو ۱۸ کے خزان سے ضرب دے دیں، حاصل ضرب ۳۳ ہو گا، پھر اس کو مستحق سم کے خزان سے ضرب دے دیں جو کہ ۴ ہے تو یہ ۱۳۲ ہو جائیں گے، پھر اس میں ایک سم کا اضافہ کر دیں تو یہ ۱۳۳ سہام ہو جائیں گے تو یہ حصہ۔ تہائی مال میں سے یہ حصہ نکالنے کے بعد باقی چار سہام نہیں گئے۔

پس موی لکے حصے کے طور پر ۱۳ اسام دے دیجیے پھر باقی ماندہ کی ایک چوتھائی یعنی ایک سہ کو واپس لے لیجئے اور اس کو باقی ماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ پانچ ہوجائیں گے۔ اس کو دوتائی مال میں شامل کر دیں جو کہ ۲۴ اسام ہیں اس طرح یہ کل ۳۹ اسام ہوجائیں گے، پس ہر بیٹے کو ۱۳ اسام دے دیجیے جیسے ایک سہ واپس لینے سے قبل موی لکے حصے کے طور پر دیے تھے۔ دو غلیوں کے طریقے سے اس مسئلے کو اس طرح حل کر سیکے کہ آپ تنائی مال کسی بچے سے ۱۳ اسام نہیں کر لیجئے تاکہ حصہ دینے کے بعد باقی جو بچے وہ چار پر پورا تقسیم ہوجائیں موی لکے حصے کے طور پر دوسام دے دیجئے پھر اس میں سے باقی ماندہ کے ایک چوتھائی کے برابر واپس لے لیجئے اور وہ ہے ایک سہ ۱۱ اس کو دوتائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۳ اسام ہیں تو یہ ۱۷ اسام ہوجائیں گے، جب کہ آپ کو ۱۶ اسام درکار ہیں کیونکہ آپ نے موی لکے حصے کے طور پر دوسام دیے تھے، پس ثابت ہوا کہ آپ نے ۱۱ اسام کے اضافے کی غلطی کی ہے، لہذا اسے میں ایک سہ کا اضافہ کر دیجیے تو یہ تین ہوجائیں گے، پس آپ موی لکے حصے کے طور پر تین اسام دے دیں پھر اس میں سے ایک سہ واپس لے لیں اور اس کو باقی ماندہ سمیت دوتائی مال میں جمع کر دیں اور دوتائی مال ہے ۳۴ اسام تو یہ ۱۹ اسام ہوجائیں گے جب کہ آپ کو ۱۹ اسام درکار ہیں کیونکہ آپ نے تو حصے کے طور پر ۳ اسام دیے ہیں پس ثابت ہوا کہ آپ نے دس اسام کے اضافے کی غلطی کی ہے۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ ایک سہ کا اضافہ کرنے سے ایک سہ کی غلطی دور ہو جاتی ہے، پس حصے میں پہلی غلطی کے بقدر اضافہ کر دیجیے جو کہ ۱۱ ہے، تاکہ غلطی دور ہوجائے اس طرح ۱۳ ہوجائیں گے، پس آپ حصے کے طور پر ۳ اسام دے دیں، پھر اس میں سے ایک سہ واپس لے لیں اور اس کو باقی ماندہ یعنی چار میں جمع کر دیں، حاصل جمع کو دوتائی مال میں شامل کر دیں اور وہ ہے ۴۳ اسام تو یہ ۳۹ اسام ہوجائیں گے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔

اگر موی کے پانچ بیٹے ہوں، وہ ایک آدمی کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے سوئے بعد از حصہ کی تنائی کے ایک تنائی اور ایک چوتھائی کے حصے کے طریقے سے اس مسئلے کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں جو کہ پانچ ہے ۱۱ میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چھ ہوجائیں گے، پھر چھ کو ستر ہفتہ کے خراج سے ضرب دے دیں اور ستر ہفتہ تنائی اور چوتھائی کی مثل ۱۰ اور وہ ہے ۱۲ اسام۔ تو یہ ۷۲ ہوجائیں گے، پھر ستر ہفتہ کے خراج کا ایک تنائی اور ایک چوتھائی اس میں جمع کر دیں اور وہ ہے ۱۰۱۲ تو اس کی تنائی اور چوتھائی ۱۱ کر سات اسام ہوں گے، تو حاصل جمع ۷۹ بنے گا تو یہ ہے ایک تنائی مال ۱۰ اور بقیہ دو تنائیاں اس کے مثل ہیں تو یہ ہوں گی ۱۵۰ اسام۔ حصہ اس طرح معلوم کریں گے کہ آپ حصہ کو ایک سہ فرض کریں، اس کو ۱۲ کے خراج سے ضرب دے دیں جو کہ تین ہے تو حاصل ضرب تین ہوتا، پھر تین کو ستر ہفتہ کے خراج سے ضرب دے دیں جو کہ ۱۲ ہے تو یہ ۳۶ ہوجائیں گے، پھر اس میں اس کے تنائی اور چوتھائی کے مثل اضافہ کر دیں جو کہ سات ہے، تو یہ ۴۳ ہوجائیں گے تو یہ حصہ ہے۔ تنائی میں سے حصہ نکالنے کے بعد باقی ۳۹ بچے، موی لکے حصے کے طور پر ۳۳ اسام دے دیں پھر ..... بعد از حصہ کے باقی ماندہ کی ایک تنائی اور ایک چوتھائی کے برابر اس میں سے واپس لے لیں اور یہ ۶۱ اسام ہوں گے، ان کو باقی ماندہ یعنی ۶۷ میں شامل کر دیجیے تو یہ کل ۱۲۸ اسام ہوجائیں گے، پھر ان کو دوتائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہے ۱۵۰ اسام، تو کل ۲۱۵ اسام ہوجائیں گے۔ پس ہر بیٹے کو ۳۳ اسام دے دیں، جیسا کہ آپ نے واپس لینے سے قبل حصہ کے طور پر موی لکے حصے دیے تھے اور

سرمی لکھو ۲۲ سام ملیں گے۔ اور اگر وہ کسے کو سوائے وصیت کو پوری کرنے کے بعد تہائی مال کے باقی ماندہ کی ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے تو اس کو مشورے طریقے سے اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد حتیٰ پانچ کو سبھی بھرا اس میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چھ ہو جائیں گے اس کو باغ سے ضرب دے دیجیے جو ہر مذکورہ قریب حاصل ہوگا پھر اس میں تہائی اور چوتھائی کے خارج کو جمع کر دیں ہر کمات ہے تو حاصل جمع ۲۰ آئے گا میں یہ تہائی مال سہ اور بقیہ دو تہائیاں ۴ ہوں گی۔ حصہ معلوم کرنے کے لیے آپ حصہ کو ایک سہم فرض کر لیجیے اس کو میں سے ضرب دیں پھر حاصل ضرب میں کو باغ سے ضرب دیں تو یہ ۱۵ ہو جائیں گے پھر اس میں ۱۵ کا ٹکے کا فرق کے منس اضافہ کر دیں جو کمات ہے تو یہ ۲۲ ہو جائیں گے اور تہائی میں سے اس کو نکال دیں تو باقی ۱۵ رہیں گے۔ پس مومی لکھو کے طور پر ۲۲ سام دیکھیے پھر اس میں سے بعد از صرا باقی ماندہ تہائی مال کے ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے منس واپس لے لیجیے اور وہ ہے ۲۱ سام اس کو تہائی کے باقی ماندہ میں شامل کر دیکھیے جو کہ ۱۵ ہے تو یہ ۳۶ ہو جائیں گے ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر لیجیے جو کہ ۴ ہے تو کل ۱۱ سام ہو جائیں گے ہر بیٹے کو ۳۲ سام ملیں گے جتنے کے آپ نے مومی لکھو واپس لینے سے قبل دیے تھے اور مومی لکھو ایک درجہ کم یعنی ایک کم ہٹا گا، وائے سہما و تعالیٰ اعظم۔

اور اگر مومی اپنے بچے پانچ بیٹے چھوٹے اور ان میں سے ایک کے سوا اور تہائی کے باقی ماندہ کے دو تہائی کے برابر کی وصیت کرے تو تہائی مال ۱۰ سام ہوگا اور دو سہ ۳ سام اور تہائی میں سے دو سہ نکالنے کے بعد جو باقی بچے گا وہ ہیں ۱۰ سام ہوگا اس باقی ماندہ کا دو تہائی یعنی دو سام اس کو دیا جائے گا تو باقی بچے گا ایک سہم جس کو دو تہائی مال کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور وہ ہے ۳ سام تو یہ ۳ سام ہو جائیں گے۔ اس کو مشورے طریقے سے اس طرح نکالیں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد میں سے ایک کو باغ سے ضرب دیں تو یہ ۱۵ ہو جائیں گے۔ اس میں دو سہم کا اضافہ کر دیجیے کیونکہ مومی لکھو کے لیے دو سہم کی وصیت کی گئی ہے دو بیٹوں کے مانند ہے، تو گویا سات بیٹے ہوتے ہیں تو ہر کمات میں سے ہوگا پھر اس کو میں سے ضرب دے دیں تہائی کی وجہ سے، تو حاصل ضرب ۲۱ آئے گا، پھر اس میں سے چار تفریق کر دیجیے دو سام تو دو سہم کی وصیت کے بدلے اور دو سام باقی ماندہ تہائی کے دو تہائی کے بدلے تاکہ منسے کو مل گیا جائے۔ تو باقی ہیں گے ۱۰ سام تو یہ تہائی مال ہے۔ اگر آپ حصہ کی مقدار معلوم کرنا چاہیں تو اس کی ضرورت ہوگی کہ آپ دو سہم لیں اور وہ ہیں دو سام ان کو میں سے ضرب دیں، تو یہ چھ ہو جائیں گے، کیونکہ وصیت کو تہائی مال میں سے نافذ کرنا ہے، پھر اس کو میں سے ضرب دیں تہائی میں سے جو باقی بچا ہے اس کی وجہ سے تو باقی ماندہ ہو جائیں گے پھر اس میں سے چار تفریق کر دیں، بیسے آپ نے ملے ہیں سے تفریق کیے تھے باقی ۱۰ ہیں گے تو یہ دو سہم ہیں تہائی مال میں سے یہ دو سہم نکالنے کے بعد تین سام باقی ہیں گے تہائی کے باقی ماندہ کے دو تہائی کے بدلے دو سام سے دیں تو باقی ایک سہم بچے گا۔ جو وصیتیں پوری کرنے کے بعد باقی بچا ہے، اس کو جو دو تہائی مال میں لوٹا دیا جائے گا جو کہ ۳ سام ہے، تو یہ ۳ سام ہو جائیں گے، جو پانچ بیٹوں میں سہم کر دیے جائیں گے، ہر بیٹے کو سات سام ملیں گے جو کہ دو سہم کا نصف ہے، سہما و تعالیٰ اعظم۔ اگر دو بیٹوں کے طریقے سے حل نکالنا ہو تو وہ اس طرح ہوگا کہ آپ تہائی مال کے لیے سام کا ایسا حصہ فرض کریں کہ اگر آپ دو سہم کے طور پر دو سام دے دیں تو باقی ایسا حصہ بچے کہ (جو میں پرچہ انشیم ہوتا ہے) اس میں سے دو تہائی

نکل سکے، اور عدد پانچ ہے پس دو حصوں کے طور پر دو سام دیں باقی تین سام بچیں گے۔ تثنائی کے باقی ماندہ کے دو تثنائی کے طور پر دو سام دے دیں باقی چنے کا ایک سسم، اس کو دو تثنائی مال میں شامل کر دیں جو کہ دس سام ہے، تو یہ گیارہ سام ہو جائیں گے جب کہ ہمیں ضرورت ہے پانچ سام کی مانگ ہوئیے کو ایک سمر مل جائے، پس ثابت ہوا کہ آپ نے چھ سام کے اضافے کی غلطی کی ہے پس ایک تثنائی مال میں دو سام کا اضافہ کر دیں تو یہ سات سام ہو جائیں گے، پس دو حصوں کے طور پر چار سام دے دیجئے باقی بچیں گے تین سام، تثنائی کے باقی ماندہ کے دو تثنائی کے طور پر دو سام دے دیجئے تو باقی ایک سسم بچے گا، اس کو دو تثنائی مال میں شامل کر دیجئے جو کہ ۱۱ سام ہے، تو یہ ۵ سام ہو جائیں گے جبکہ آپ کو درکار ہیں دس سام، کیونکہ آپ نے دو حصوں کے طور پر چار سام دیے ہیں اس لیے لازم ہے کہ ہر چنے کو دو سام ملیں اور وہ چار پانچ ہیں ان سب کو کل دس سام ملیں گے، تو ثابت ہوا کہ آپ نے اس مرتبہ پانچ سام نیا دیا ہے یہ چیک پہلی غلطی چھ سام کی تھی، تو دو سام بڑھانے سے غلطی کا ایک سسم چلا گیا پس معلوم ہو گیا کہ تثنائی مال میں دو سام کا اضافہ کرنے سے ایک سسم کی غلطی دور ہو جاتی ہے، پس پہلے مفروضہ تثنائی میں جو کہ پانچ سام ہے، بارہ سام کا اضافہ کیا جائے گا تاکہ غلطی مکمل طور پر دور ہو جائے، تو یہ ۱۷ سام ہو جائیں گے، پس یہ تثنائی مال ہے۔ باقی حساب مذکورہ طریقے پر ہے، جامع ان سفر کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ پہلی تثنائی کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ پانچ ہے، تو یہ پچیس ہو جائیں گے، پھر آپ دوسری تثنائی لے لیں جو کہ سات ہے، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ پانچ ہے، تو یہ ۲۲ سام ہو جائیں گے، پھر بڑی رقم میں سے چھوٹی رقم تفریق کر دیں حاصل تفریق ۷۱ ہوگا، پس یہ تثنائی ہے، حصہ اس طرح معلوم کریں گے کہ آپ پہلا حصہ جو کہ دو سام ہے، لے لیں اور اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں تو یہ دس ہو جائیں گے، پھر دوسرے حصہ کو کہ چار ہے پہلی غلطی سے، جو کہ چھ ہے ضرب دے دیں تو یہ چوبیس ہو جائیں گے، پھر چھوٹی رقم کو بڑی رقم میں سے تفریق کریں تو باقی چودہ بچیں گے پس یہ دو حصے ہیں جامع اکبر کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ تثنائی میں سے دو حصے نکال کر باقی کو دو گنا کر دیں، اور وہ باقی ماندہ ہے تین، تو یہ چھ ہو جائیں گے، پھر اس میں دو حصوں کا اضافہ کر دیں تو یہ آٹھ ہو جائیں گے، تو یہ تثنائی ہے، پس دو حصوں کے طور پر دو سام دے دیں، تو باقی چھ بچیں گے تثنائی کے باقی ماندہ کے دو تثنائی کے طور پر چار سام دے دیں تو باقی دو سام بچیں گے، ان کو دو تثنائی مال میں شامل کر دیجئے جو کہ ۱۴ سام ہے، تو یہ ۱۸ سام ہو جائیں گے، جبکہ آپ کو پانچ درکار ہیں کیونکہ آپ نے دو حصوں کے طور پر دو سام دیے ہیں پس لازم ہے کہ ہر چنے کو ایک سسم ملے، پس جامع اکبر میں دوسری غلطی تین سام کی زیادتی کی ہے جبکہ دو غلطیوں والے طریقے میں پہلی غلطی چھ سام کی زیادتی کی تھی پس دو غلطیوں میں پہلے تثنائی کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ ۱۳ ہے، تو یہ ۶۵ ہو جائیں گے، اب جامع اکبر میں دوسری تثنائی کو لے لیں جو کہ آٹھ ہے اس کو پہلی غلطی سے ضرب دے دیں، جو کہ چھ ہے، تو یہ ۴۸ ہو جائیں گے، پھر چھوٹے حاصل ضرب کو بڑے حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیں تو باقی ۱۷ بچیں گے، پس یہ تثنائی مال ہے حصہ معلوم کرنے کی ضرورت اس طرح ہوئی کہ دو غلطیوں والے طریقے میں دونوں حصوں کو ملیں پانچ ان میں سے ایک تو چھ ہے اور دوسرا ۱۲، چھوٹی رقم کو بڑی رقم میں سے تفریق کر دیں پس جب آپ ۱۳ میں سے ۹ نکالیں کریں

کہہ تو باقی باقیس گئے تو یہ ایک حصہ کی مقدار ہے۔

اور اگر وہ تثنائی کے باقیانہ کے ایک تثنائی کی وصیت کرے اور باقی مسکو دی رہے تو میراث ۵  
 سهام بنائے تقسیم کی جائے گی، اور ایک تثنائی مال ۱۹ سهام کا ہوگا، دو حصے ۱۶ سهام ہوں گے اور باقیانہ کی تثنائی  
 ایک سهم ہوگی۔ اس کو حصہ کے طریقے سے اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد یعنی پانچ کو ملے کہ اس میں  
 دو حصوں کا اضافہ کر دیں جو کہ دو سهام ہیں، تو یہ سات ہو جائیں گے، اس کو تین سے ضرب دے دیں تو ہر ۲۱ ہو جائیں  
 گے، اس میں سے دو حصے تفریق کر دیں جو کہ دو سهام میں تو باقی ۱۹ ہیں گے، تو یہ ایک تثنائی ہے، تمام محو کرنے اس  
 مسئلے میں دو سهام تفریق کیے ہیں اور سابقہ مسئلے میں چار سهام تفریق کیے، دو سهام دو حصوں کے بدلے میں اور دو سهام  
 باقیانہ کے دو تثنائی کے بدلے میں، تمام محو کرنے سابقہ مسئلے میں جو ذکر کیا ہے اس پر قیاس کی رو سے تو یہاں بھی چار کو تفریق  
 کرنا لازم محض رہتا ہے۔ حصہ اس طرح معلوم کریں گے کہ آپ دو حصے لیں جو کہ دو سهام ہیں، ان کو تین سے ضرب دے  
 دیں تو پچھے ہو جائیں گے، پھر آپ پچھے کو تین سے ضرب دے دیں تو یہاں چار ہو جائیں گے، اس میں سے دو سهام  
 تفریق کر دیں تو باقی سولہ ہیں گے تو یہ حصہ ہے۔ اور حصہ نکالنے کے بعد تثنائی مال میں سے باقی تین سهام بچے، اس میں باقیانہ  
 تثنائی کا ایک تثنائی دے دیں جو کہ ایک سهم ہے، پس باقی دو سهام ہیں گے ان کو دو تثنائی مال میں شامل کر دیں جو کہ ۴  
 سهام ہے تو یہ چالیس سهام ہو جائیں گے جو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیے جائیں گے، اس طرح ہر بیٹے کو آٹھ سهام  
 ملے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ تثنائی مال کے لیے پانچ سهام فرض کر لیں، دو  
 حصوں کے طور پر دو سهام دے دیں، باقی تین سهام ہیں گے، پس باقیانہ کے تثنائی کے طور پر ایک سهم دے دیں  
 تو باقی دو سهام ہیں گے، ان کو دو تثنائی مال میں شامل کر دیں جو کہ دس سهام ہے، تو یہ ۱۲ سهام ہو جائیں گے جب کہ آپ  
 کو پانچ سهام دے کر دیں، پس باقی جو کہ آپ نے سات سهام کے اضافے کی غلطی کی ہے، لہذا تثنائی میں دو سهام کا  
 اضافہ کر دیں، تو یہ سات ہو جائیں گے، پس دو حصوں کے طور پر چار سهام دے دیں، اس طرح تین باقی ہیں گے، پس  
 باقیانہ کے ایک تثنائی کے طور پر ایک سهم دے دیں، باقی دو سهام ہیں گے، ان کو دو تثنائی مال میں شامل کر دیا  
 جائے جو کہ چار سهام ہے، تو یہ سات سهام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو دس سهام کی ضرورت ہے، پس ثابت ہوا  
 کہ اس مرتبہ آپ نے پچھے سهام کی زیادتی کی غلطی کی ہے جب کہ پہلی غلطی میں سات سهام زیادہ تھے، تو معلوم ہوا  
 کہ تثنائی میں جب بھی دو سهام کا اضافہ کیا جائے گا غلطی کے سهام میں سے ایک سهم کم ہو جائے گا، لہذا پہلی غلطی میں  
 ۱۴ سهام کا اضافہ کر دیں تاکہ غلطی مکمل طور پر دور ہو جائے، تو جب آپ ۸ میں ۱۲ کا اضافہ کریں گے تو ۱۹ ہو جائیں گے،  
 پس یہ تثنائی مال ہے باقی کا مسئلہ مذکورہ طریقے سے حل کر لیا جائے۔ حاج اصغر اور جاج اکر کے طریقے سے اس کو ایسے ہی  
 حل کیا جائے گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر کوئی آدمی فوت ہو جائے اور اپنے چھ لڑکوں میں دو بیٹیاں اور ایک عصبہ چھوٹے اور کسی  
 آدمی کے حق میں ایک بیٹی کے حصے کے مثل کی اور دوسرے آدمی کے حق میں تثنائی کے باقیانہ کی ایک تثنائی کی  
 وصیت کر لیا ہو تو میراث ۱۶ اجزاء (سہام) کر کے تقسیم کی جائے گی، ایک حصہ (S HARE) ۱۶ اجزاء کا ہوگا، باقیانہ  
 کی ایک تثنائی دو اجزاء ہوں گے، معشیتوں کو ۱۲ اجزاء، ارمال کو ۸، بیوی کو ۶ اور عصبہ کو ۴۔ اجزاء میں گے۔ امام محمد  
 نے الاصل و کتاب المبروط میں اس مسئلے کو اسی طرح حل کیا ہے جب کہ ہمارے مشائخ رحمہ اللہ نے الاصل

ہیں یہ کیے اجزاء کے نصف یعنی ۳۴ اجزاء سے بیکری کے اس کو مل گیا ہے۔ اس طرح مل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس  
 فریضہ کی تقسیم اصل میں ۳۴ اجزاء سے ہے کیونکہ آپ کو  $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} = \frac{3}{4}$  اور  $\frac{1}{4}$  کی ضرورت ہے۔ پس بیوی کو  $\frac{1}{2}$  یعنی ۳۴ سهام  
 اور بیٹوں کو  $\frac{1}{4}$  یعنی ۱۷ سهام، ماں کو  $\frac{1}{4}$  یعنی ۱۷ سهام اور عصبہ کو ایک سهم لہذا دو بیٹیاں دو سهام یعنی دو تہائی کی کس ہیں  
 اور باقی سب ایک سهم یعنی ایک تہائی کے سختی ہیں پس یہ حقیقت میں یوں ہو گیا کہ بیسے وارثوں کی تعداد تین ہے یہ کہ  
 ان کے سهام تین ہیں، تو یوں سمجھ لیجئے کہ اس کے تین بیٹے ہیں اور اس نے ایک آدمی کے حق میں ایک بیٹے کے حصے  
 اور تہائی کے باقی ماندہ کے ایک تہائی کے مثل کی وصیت کی ہے اور اگر سند ایسے ہو تو اس کا جواب یہ ماننا آسان ہے۔ وہ  
 اس طرح کہ آپ بیٹوں کی تعداد سے لیں جو کہ تین ہے اس میں بیٹی وصیت کی وجہ سے ایک سهم کا اضافہ کریں۔ اس کو  
 دوسری وصیت کی وجہ سے تین سے ضرب دے دیں تو ۱۲ ہو جائیں گے۔ پھر دوسری وصیت کی وجہ سے اس میں سے  
 ایک سهم تفریق کریں تو باقی ۱۱ آپس لگے جو کہ تہائی مال ہے۔ بقیرہ دو تہائیاں اس کے مثل کی ہیں پس وہ ۲۰ سهام ہوں گی، پس  
 کل مال ۳۳ سهام ہوگا، اور مصرعہ اسم  $۳۳ \times ۳ = ۱۰۹ = ۸$  پس ۱۰ حصے والے ہوں گے، بیوی کو ۸ سهام  
 دیں، تہائی کے باقی ماندہ کی ایک تہائی والے موصی (جو کہ ایک سهم دے دیں) تو ۱۶ ہو جائیں گے۔ پس تہائی میں سے  
 باقی دو سهام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں، جو کہ ۲۲ سهام ہے، شامل کر دیجئے تو ۲۴ ہو جائیں گے دو بیٹیوں کو  
 اس کا دو تہائی ملیں گے، چنانچہ ہر بیٹی کو ۱۲ سهام ملیں گے، جتنے کہ آپ نے حصے والے موصی کو دیے، ماں کو چار  
 سهام، بیوی کو تین سهام اور عصبہ کو ایک سهم ملے گا پس اصل میں ۱۱ حصے کے سهام کی نصف تعداد اسے  
 سسٹے کا مل نکل آیا۔

اور اگر موصی یہ وصیت کرے کہ موصی کو ایک بیٹی کے حصے کے برابر دیا جائے سوائے بعد از وصہ تہائی۔ یہ  
 باقی ماندہ کی ایک تہائی کے تو فریضہ ۳۴ سهام میں سے ہوگا، ایک حصہ ۱۶ سهام کا ہوگا اور باقی ماندہ کی ایک تہائی ۱۶  
 سهام کی، جسٹھ کو مل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ آپ فرض کر لیں کہ وارثوں کی تعداد تین ہے، وصیت کی وجہ سے  
 اس میں ایک سهم کا اضافہ کریں تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ بارہ ہو جائیں  
 گے۔ پھر اس میں ایک سهم کا اضافہ کریں، اس طرح یہ تیرہ ہو جائیں گے، تو اس کو تہائی مال فرض کر لیجئے، بقیرہ  
 دو تہائیاں اس کے مثل ہیں پس کل مال ۳۳ سهام ہو جائے گا اور ایک حصہ ۱۱ =  $۳ \times ۳ = ۹ + ۱ = ۱۰$  پھر  
 اس میں سے ایک سهم باقی ماندہ کی ایک تہائی کے طور پر مستثنیٰ کر دیجئے اور اس کو باقی ماندہ میں جمع کر دیجئے تو  
 یہ چار ہو جائیں گے، پھر ان چار سهام کو بقیرہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے تو یہ بیس ہو جائیں گے، ہر بیٹی کو دس  
 سهام ملیں گے، جتنے کہ مستثنیٰ کرنے سے قبل موصی کو دیے تھے، ماں کو چھتا حصہ یعنی پانچ سهام ملیں گے،  
 باقی باقی بیوی اور عصبہ کے درمیان ہر تہائی کے حساب سے تقسیم کیے جائیں گے کیونکہ بیوی کا حق تین سهام  
 اور عصبہ کا حق ایک سهم ہے، پس بیوی کا حق عصبہ کے حق سے تین گنا ہوگا۔ لہذا اگر آپ کسر کو پسند کریں تو بقیرہ  
 پانچ کو ان دونوں کے درمیان ہر تہائیوں کے حساب سے تقسیم کریں یعنی بیوی کا حصہ  $۱۵ = \frac{3}{4} \times ۲۰$  اور عصبہ کا حصہ  $۱۵ = \frac{1}{4} \times ۲۰$   
 اور عصبہ کا حصہ  $۱۵ = \frac{1}{4} \times ۲۰$  اور اگر آپ کسر کو پسند نہ کریں تو اصل حساب کو چار سے ضرب سے  
 دیں تو یہ ۱۵۶ ہو جائیں گے، اس میں سے صحیح عدد پر کسر کے کٹ جائیں گے، اور امام محمد نے جس عدد سے کتاب  
 میں عمل نکالا ہے یہ اس کا  $\frac{1}{16}$  ہے۔



اور اگر وہ بیوی کے حصہ اور تہائی کے باقی ماندہ کے ایک تہائی کے برابر مال کی وصیت کرے تو فریضہ ۲۳  
 سام میں سے جوگا ایک حصہ ۲ سام اور باقی ماندہ کی ایک تہائی ۸ سام ہوگی اس کا طریقہ یہ ہے کہ آپ میں  
 سمجھ لیں کہ جیسے وارثوں کی تعداد آٹھ ہے کیونکہ سام آٹھ میں تو لگیا اس نے ان میں سے ایک کے حصے کے مثل کی  
 وصیت کی ہے پس اس پر ایک سہم کا اضافہ کر لیں تو یہ نو ہو جائیں گے اس کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ ۲  
 ہو جائیں گے اس میں سے ایک سہم منہا کر دیں تو باقی ۲۶ سام بچیں گے پس یہ تہائی مال ہے لہذا اگر مال ۵۸ سام  
 ہوگا ۱۱ ایک حصہ =  $۱۱ \times ۳ = ۳۳$  پھر اس میں سے ایک سہم تفریق کر دیں تو باقی آٹھ بچیں گے اور باقی ماندہ کی  
 ایک تہائی چھ ہے تو باقی بارہ بچے ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہے ۵۲ سام تو یہ ۲۳ سام ہو جائیں گے  
 ان میں سے بیوی کو آٹھ سام ملیں گے اور واضح ہو گیا کہ آپ نے بیوی کے حصے کے مثل کی وصیت دالے موصی کو  
 بیوی کے حصے کے مثل آٹھ سام دیے ہیں تو بیوی کو دینے کے بعد باقی ۵۶ سام بچیں گے ان کو اگر مال ۱۰۵ بیٹھیں  
 اور حصہ میں تقسیم کیا جائے تو حساب درست نہیں رہتا کیونکہ لازم ہے کہ دو بیٹھیں کو کم ۶ کا حصہ ملے اور اس کا حصہ  
 صحیح عدد میں نہیں ہے مان کر اس کا حصہ ۶ ملے گا اور اس کا حصہ بھی صحیح عدد میں نہیں نکلتا لہذا ہر حصہ کے خیر اور برکت  
 حساب کے مابین نصف اور نصف کی موافقت ہے لہذا ان میں سے ایک کو دوسرے کے موافق کے ساتھ  
 ضرب دے دیں یعنی ۸ کو ۳ سے ضرب دے دیں تو حاصل ضرب ۲۴ ہے جبکہ امام محمد نے کتاب میں بتایا  
 ہے پس جس کو پہلے حساب میں ایک سہم ملا تھا اس کو دوسرے حساب میں تین سام ملیں گے چنانچہ موصی کو  
 کو آٹھ سام ملے تھے قراب اسے ۲ سام ملیں گے دو بیٹھوں کا حق حصہ ۲۲ درہم پر تھا قراب ان کو ۱۲ مل  
 جائیں گے مال کا حق حصہ ۱۰ درہم تھا تو یہ تین سے ضرب دینے کے بعد ۳۰ ہو جائے گا اور موصی کا حق حصہ ۲ درہم تھا  
 تو یہ اب ۳ سے ضرب ہو کر آٹھ درہم ہو جائے گا۔

اگر کسی آدمی کے پانچ بیٹے ہوں اور ان میں سے ایک کے حق میں پورے ایک چوتھائی مال کی وصیت کرے  
 اور دوسرے کے لیے تہائی کے باقی ماندہ کے ایک تہائی کی اور ورثہ اس کی اجازت دے دیں تو فریضہ ۱۲  
 سام سے جوگا ایک حصہ دو سام چوتھائی کا مکمل ایک سہم تہائی کے باقی ماندہ کی ایک تہائی ایک سہم کیونکہ ورثہ  
 اگر اجازت دے دیں تو وارث کے حق میں وصیت درست ہوتی ہے اور اس کے حصے اور ایک چوتھائی  
 میں فرق ایک سہم کا ہے کیونکہ اگر یہاں اپنی کے لیے وصیت نہ ہوتی قراب اس کو ایک چوتھائی ملتا اور باقی ماندہ  
 مال چار بیٹھوں میں چار برابر اجزا کے طور پر تقسیم کیا جاتا پس ہمیں ایسے عدد کی ضرورت ہے جو چار پر پورا تقسیم ہو سکے  
 اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد ۱۲ ہے پس اس کو چوتھائی مال یعنی ۳ سام دیے جائیں گے اور باقی ماندہ  
 مال چار بیٹھوں میں چار برابر حصوں کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا پس ہر بیٹے کو تین سام ملیں گے جب کہ  
 وصیت دالے کو چار سام ملے تو واضح ہو کہ اس وصیت سے تو وہ صرف ایک سہم کا مستحق ہو رہا ہے کیونکہ  
 اس نے دوسرے کے لیے تہائی کے باقی ماندہ کی ایک تہائی کی وصیت کی ہے لہذا آپ ایسا عدد دیں جو تین  
 اور چار دونوں پر پورا تقسیم ہو جائے اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد ۱۲ ہے پس اس کی تہائی چار اور اس کی چوتھائی  
 تین ہے پس پوری چوتھائی دالے موصی کو دو سام دے دیجئے اور دوسرے کو ایک سہم کیونکہ تہائی مال میں

سے اس کی ایک چوتھائی منکر نے کے بعد جو بچتا ہے اس کی ایک تہائی ایک سہم ہے۔ تو باقی دو سہم بھی ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیئے تو یہ دس سہم ہوجائیں گے۔ ان کو پانچ جڑوں میں تقسیم کر دیئے۔ اس طرح ہر بیٹے کو دو سہم مل جائیں گے۔ اس سے واضح ہوا کہ جب ہم نے اس کو چوتھائی مال دیا تو اس کے حصے کے طور پر اس کا حصہ دو سہم ہے۔ چنانکہ باقی سب بیڑوں میں سے ہر ایک کو طلبہ، والدہ سبحانہ و تعالیٰ اعظم۔

**وصیت ترکے کی تہائی سے زیادہ کی نہ ہو** | انذا تجلے شرط ہے کہ وصیت کی مقدار تہائی ترکے تک ہو۔ اگر موی کا وارث

ہو اور تہائی سے زیادہ کی اجازت نہ دے تو تہائی سے زیادہ کی وصیت جائز نہ ہوگی۔ اور اجازت دینے والا بھی اجازت دینے کا شرعاً اہل ہو۔ اس شرط کے اعتبار کے لیے اصل وہ حدیث سعد بن جبہ جو رقم قتل کر چکے ہیں۔ لکنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ میں اپنے چاروں سے مال کی وصیت کر دوں؟ آپ نے فرمایا نہیں، اس پر انہوں نے کہا تو دو تہائی کی؟ آپ نے فرمایا، نہیں مانوں نے کہا تو اس کے نصف کی؟ آپ نے فرمایا، نہیں، انہوں نے کہا، تو ایک تہائی مال کی؟ آپ نے فرمایا، تہائی اور تہائی بہت ہے، کیونکہ اگر تو اپنے وارثوں کو افنیاء چھوڑے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ تو ان کو محتاج چھوڑے اور وہ لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلا نہیں علاوہ ازیں آپ کا ارشاد ہے کہ اللہ چاہے کہ تہائی کے تقاضی کا ترکہ میں تمہارے اموال کا ایک تہائی رقم وصول کر دیا جائے۔ تمہارے (نیک) اعمال میں انسانہ کی مرض سے۔ مزید برآں مال کی وصیت موت کے وقت ملک کا ایجاد ہے اور موت کے وقت ورثہ کا حق اس کے مال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، ہر ایک تہائی مال کے، پس ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت سے ان کی حق تلفی لازم آتی ہے اور یہ ان کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس سے وصیت جائز مرض میں کی یا صحت کی حالت میں، کیونکہ وصیت تو ایسا ایجاد ہے کہ جس کی اسانف موت کے وقت سے ہے، پس اس کا اعتبار موت کے وقت کیا جائے گا نہ کہ وصیت کرنے کے وقت اور موت کے وقت اس کے اعتبار سے لازم آتا ہے کہ اس کا اعتبار تہائی مال سے کیا جائے، بوجہ اس سے جو ہم نے بتائی یعنی یہ کہ اس وقت ترکے کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ ہوجاتا ہے کیونکہ موت سے قبل آدمی مرض میں مبتلا ہوتا ہے، اور مرض الموت میں بھی ان کا حق اس کے مال سے وابستہ ہوجاتا ہے، سو اسے منقشی مقدار کے جو کہ تہائی مال ہے۔ وصیت اور دوسرے قبرعات مثلاً شہر اور صدقہ میں فرق ہے، کہ ان میں تو عقد کے وقت کا اعتبار کیا جاتا ہے، پس اگر وہ اس وقت تندرست ہو تو وہ اس کے مال میں درست ہوں گے اور اگر وہ مرض میں ہو تو سوائے تہائی مال کے درست نہ ہوں گے، کیونکہ جبہ اور صدقہ و روفی الفرو ملک کا ایجاد ہیں، پس ان کے ضمن میں عقد کے وقت کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، پس اگر وہ تندرست ہو تو اس کے مال میں کسی کا کوئی حق نہ ہوگا۔ لہذا یہ کل مال میں سے درست ہوگا۔ اور اگر وہ مرض میں ہو تو اس کے مال کے ساتھ ورثہ کا حق وابستہ ہے لہذا تہائی مال سے زیادہ میں (بہر یا بتم) جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح مرض الموت میں غلام کو آزاد کرنا بیع اور عیالاً، اتنی مقدار میں کہ جس میں لوگ ایک دوسرے کو فریب نہیں دیتے، مقروض کا ابراء، مختل مٹا دینے، ممانی یہ سب ہر اور صدقہ کی طرح تہائی مال میں مستبر ہوں گے کیونکہ مرض الموت میں مبتلا مرض کے ایک تہائی مال سے اور ہر کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ ہوجاتا ہے۔ البتہ قتل عمد سے ممانی یا جائز ہے اور اس میں تہائی مال کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ وارثوں کا

حق تو مال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور قصاص مال نہیں ہے۔ اگر وہ بحالیہ مرض دین کی گناہات اور دیک کی ضمانت دینے پر وہ مشتری کو کہے کہ اگر اس خریدے سے ہونے والی کا کوئی اور مشرقی نکل آیا تو میں تمہاری داک کی ہوتی ضمانت کا ضمانت ہوں دینا چاہیے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ دین کو اپنے ذمے لینا بھی تبرع ہے لہذا یہ تنائی مال میں معتبر ہوگا جیسے ہر تنائی مال میں معتبر ہوتا ہے۔ مگر اس میں اس پر الزام آتا ہے جیسے ہر میں الزام آتا ہے۔ اور اگر وہ حالت مرض میں اقرار کرے کہ اس نے تنہا جو کی حالت میں دین کی ضمانت کی تھی تو اس دین کا وہی حکم ہے جو مرض کے دین کا ہے چنانچہ تنہا دین کے زمانے کے قرض خواہ بولے کہ حق میں اس کے اقرار کو تسلیم نہیں کیا جائیگا اور مرض کے قرض خواہ اور مکرول دین جس کیلئے بغیر ضمانت کیس ہیں۔ اور اگر وہ بحالت صحت کیلئے ضمانت دے گا تو تنہا دین کی ضمانت کی طرف متناف کرے۔ مثلاً وہ مکرول دین سے کہے کہ مکرول شخص کے ذمے تیرا حق واجب ہو گا میں اس کا کفیل ہوں پس اس مکرول شخص کے ذمے مکرول دین کا کوئی دین کفیل کی حالت مرض میں واجب ہو جائے تو اس دین کا حکم بحالت صحت کے دین کا حکم دونوں یکساں ہیں چنانچہ مکرول دین کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو بحالت صحت کے قرض خواہ کے ساتھ کیا جاتا ہے کیونکہ نکاحات صحت کی حالت میں پائی گئی ہے۔ اور اگر مکرول دین سے ایسے شخص کے ہاتھ میں روایت ہے کہ جس نے اپنی ام ولد کے حق میں اپنی زندگی میں اور تنہا سستی کی ضمانت میں وصیت کی، پھر وہ فوت ہو گیا، اگر یہ میراث ہے۔ اور اگر وہ اپنی موت کے وقت اس کے حق میں وصیت کرے تو یہ اسے تنائی مال میں سے ہے۔ اول الذکر کو اس پر محمول کیا جائے گا جیسے اس نے اپنی زندگی میں اس کو ہر کے طور پر کوئی چیز دی ہو کیونکہ ام ولد کو کوئی چیز ہر کرنا درحقیقت ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ ہر قنیک (مالک بنانا) ہے جب کہ وہ اہل ملک میں سے نہیں ہے کیونکہ وہ مملوک ہے۔ ثانی الذکر اپنے ظاہر ہی معنی کے مطابق رہے گی کیونکہ مال کی وصیت موت کے وقت ملک کا ارجحاب ہے اور وہ موت کے وقت اہل ملک میں سے ہے کیونکہ وہ اس وقت آزاد ہے لہذا وہ ان لوگوں میں سے ہے کہ جن کے حق میں وصیت کی جاسکتی ہے۔

**وارث نہ ہو تو کل مال کی وصیت بھی جائز ہے**

اور اگر تنائی مال سے زیادہ کی وصیت کرے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو پھر اسے نزدیک ہر کل مال میں سے جائز ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک صرف تنائی مال میں سے جائز ہوگی۔ اس مسئلے کو ہم کتاب الوار میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر اس کا وارث ہو اور وہ تنائی سے زاد کی اجازت دے دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ تنائی سے زیادہ میں وصیت کے فساد میں دکاوت تو اس وارث کا حق ہے ورنہ نہ تصرف کے لیے جو موجب تنہا ہے یعنی ملک خودہ تو موجود ہے پس جب اس نے اجازت دے دی تو دکاوت دور ہوئی۔

**ورثاء کی اجازت سے تنائی سے زیادہ کی وصیت جائز ہو جاتی ہے**

ہائے تو موصی لہ تنائی مال سے زیادہ مقدار کا مالک موصی کی جانب سے بنے گا نہ کہ وارث کی جانب سے پس اس زیادہ مقدار کا جو موصی کی وصیت کا جو انہ سے نہ کہ وارث کی طرف سے علیہ کا جواز یہ ہمارے اثر رضی اللہ عنہم کا قول ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا جواز ہر اور علیہ کا جواز ہے چنانچہ ان کے نزدیک اس میں ملک کا بھٹ ہونا چاہیے پر منحصر ہے جبکہ ہمارے نزدیک یہ اس پر منحصر نہیں ہے۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب (وصیت کا) نفع وارث کی اجازت پر موقوف ہے تو یہ اس امر کی دلیل ہے

کہ اجازت اس کی طرف سے مبہم ہے، اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وارث موصی کے مرض الموت میں کی گئی وصیت کی اجازت دے دے تو اس کی اجازت ثانی مال میں معتبر ہو جاتی ہے، پس ثابت ہوا کہ تسلیک اس کی جانب سے ہے، ہماری ترجیح یہ ہے کہ موصی وصیت کرنے کے اپنی ہی ملک میں تصرف کرتا ہے اور اس بارے میں اصول یہ ہے کہ یہ تصرف نافذ ہو کر نہ کہ تصرف ایسے شخص کی جانب سے ہے جو تصرف کرنے کا اہل ہے اور ایسی چیز ہے کہ جو تصرف کا عمل ہے، اور اختلاف تو ایک رکاوٹ کے سبب سے ہے اور وہ رکاوٹ ہے وارث کا حق التوجیب اس نے اجازت دے دی تو اس نے وہ رکاوٹ دور کر دی اور وہ تصرف سبب سبب کی وجہ سے نافذ ہو گا نہ کہ رکاوٹ کے دوہیکے جانے کی وجہ سے، کیونکہ رکاوٹ کا دور کیا جانا تو شرط ہے، اور شرط کے پائے جانے پر حکم کی اصناف سبب کی طرف ہوتی ہے نہ کہ شرط کی طرف، اور حکم کا ثابت ہونا فی الحقیقت سبب پر موقوف ہوتا ہے نہ کہ شرط پر کیونکہ تمام شرطیں اسباب کی شرطیں ہوتی ہیں نہ کہ احکام کی شرطیں جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے، پس امام شافعی نے جو وجہ بیان کی ہے اس کا یہ جواب نکلیا، رہی اس کے مرض الموت میں وارث کی اجازت ثانی مال میں اس، قبلہ کا اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ اس کی طرف سے اجازت تسلیک اور ملک کا ایجاب ہے، کیونکہ اجازت تسلیک کی تصریح میں دیتی ہو گیا موصی ہے ہوتا ہے کہ یہ تصرف تسلیک واقع ہو نہیں ایک رکاوٹ کا ازالہ ہے مالی تصرف، پر ہے حق کو ساقط کر کے، اور یہ حق ساقط کرنا اس کی طرف سے تبرع ہے، پس اس کا تبرع ثانی مال میں معتبر ہو گا جیسے تبرع کے ذریعے تسلیک کا تبرع ثانی مال میں معتبر ہوتا ہے۔

**اگر بعض ورثاء اجازت نہ دیں** اگر بعض ورثاء اجازت دے دیں اور بعض رد کر دیں، تو اجازت دینے والے وارث کے حصہ کے بقدر وصیت جائز ہوگی اور رد کرنے والوں کے حصول کے بقدر باطل ہو جائے گی، کیونکہ ہر وارث کو اپنے حصے کے بقدر کی اجازت دینے اور رد کرنے کا اختیار ہے، پس ہر ایک کا اپنے حصے میں تصرف شرعی اختیار کے ساتھ صادر ہو رہا ہے، لہذا یہ نافذ ہو گا، پھر اجازت دینے والے کی اجازت اس صورت میں معتبر ہوگی کہ جب اجازت دینے والا اجازت دینے کا اہل ہو یعنی وہ باطن اور عاقل ہو اور اگر وہ دیوانہ یا کچھ بڑھ چڑھ کر ہو تو اس کی اجازت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر وہ عاقل و بالغ ہو لیکن مرض الموت میں مبتلا مرے ہو تو اس کی اجازت جائز ہوگی۔ پھر اگر وارث ایک ہی ہو تو اس کی اجازت بمنزلة نئی وصیت کے ہوگی چنانچہ اگر موصی اس کا وارث ہو تو اس کی اجازت جائز نہ ہوگی تا آنکہ مرے مرض کے ورثاء اس کی موت کے بعد اس کی اجازت دے دیں۔ اور اگر وہ مرضی ہو تو اس کی اجازت جائز ہوگی اور ثانی مال میں معتبر ہوگی۔ اجازت کا وقت موصی کی موت کے بعد کا وقت ہے، اس کی زندگی میں اجازت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اگر وہ اس کی زندگی میں اس کی اجازت دے دیں تو اس کی موت کے بعد اس سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہو گا۔ یہ جبہ و عطا و مرضی اللہ عنہم کا قول ہے۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ ان کی اجازت اس کی موت کے بعد اور اس کی زندگی میں بھی جائز ہوگی اور اگر وہ اس کی زندگی میں اجازت دے دیں تو اس کی موت کے بعد انہیں اس سے رجوع کرنے کا اختیار

نہیں ہوگا۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اگر نگروہ اس کی موت کے بعد اجازت دیں تو انہیں اس کے بعد اس سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ ابی ابی لیل کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کی زندگی میں ان کی طرف سے اجازت اپنے عمل میں واقع ہوئی ہے کیونکہ اس کے مرض الموت میں اس کے مال کے ساتھ ان کا حق واجب تھا۔ بابت البتہ اس مرض کا مرض الموت ہونا موت پر ہی ثابت ہوتا ہے، پھر جب اس کے ساتھ موت متصل ہو گئی تو یہ بابت واقع ہو گئی کہ یہ مرض الموت تھا، پس یہ بھی واضح ہو گیا کہ ان کا حق اس کے مال کے ساتھ واجب تھا۔ تو واضح ہو کر اجازت دینے کے انہوں نے اپنا حق ساقط کر دیا، پس ان کی اجازت جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان کا حق تو موصی کی موت پر ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ بات کہ مرض، مرض الموت ہے موت پر ہی معلوم ہوتی ہے تو اب جب کہ وہ فوت ہو گیا یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ مرض، مرض الموت تھا پس اب ان کا حق ثابت ہو جائے گا۔ البتہ جب موت پر ان کا حق ثابت ہو گیا تو اس کا استناد شروع مرض کی طرف ہو گیا اور استناد تو قائم نہیں تھا ہر موت پر نہ کہ ماضی (گزرنے والے) میں اور ان کی اجازت گزر چکی پہلے سودا درجے کا رہا کیونکہ اجازت دینے کے وقت حق معدوم تھا، پس اس کے ساتھ اجازت لاحق نہ ہوئی۔ اس بات کی دلیل کہ وارثوں کا حق مرض کی حالت میں محض قائم ہونے کے طریقے سے ثابت نہیں ہوتا یہ ہے کہ مرض کے پہلے اپنی باندی کے ساتھ مباشرت کرنا عطلال ہے اور اگر محض غلو کے طریقے سے موت کے وقت (وارثوں کی ملک ثابت ہوتی تو یہ بات واضح ہوتی کہ اس نے عذر کی ملک کے ساتھ مباشرت کی ہے اور ایسا کر ناجائز ہے جبکہ یہ بالجماع حرام نہیں ہے، کیونکہ محض غلو کے طریقے سے راجح مرض میں حق کا اثبات موت کے وقت حقیقت کا ابطال ہے، پس فی الحال حق کا اختیار جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے موت کے وقت حقیقت کا ابطال ہوتا ہے، لہذا اس کا اعتبار استناد کے طریقے سے ہے، البتہ یہ قائم و دائم میں قائم ہو گا نہ کہ ماضی میں۔

**دوسرے مال کی بابت وصیت** اور اگر موصی کسی آدمی کے مال سے ایک ہزار درہم یا ایک غلام یا اس کی کسی دوسری چیز کی وصیت کرے اور وہ آدمی موصی کی موت کے پہلے یا اس کی موت کے بعد اس کی اجازت دے دے تو وہ مال موصی کے حوالے کرنے سے قبل وہ اس اجازت سے بچ کر سکتا ہے۔ اگر وہ اس کے حوالے کر دے تو یہ جائز ہے کیونکہ اس کا جواز اس کی وصیت کا جواز نہیں ہے کیونکہ دوسرے کے مال پر بھی کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ اس کا جواز تو مال والے کی طرف سے ہے، پس اس کی اجازت کسی حق کو ساقط کرنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ یہ اس کی طرف سے ہے کہ موصی کا تصرف دوسرے کی ملک میں واقع ہوا ہے پس یہ اس (دوسرے) کی اجازت پر موقوف ہے، تو اب اس دوسرے شخص نے اس کی اجازت دے دی تو یہ اس کی جانب سے ہے ہر شراذ کہ موصی کی طرف سے وصیت ہو گیا کہ اس نے یہ ابتدا ہی ہو گیا ہے پس اگر وہ مال سیر کر دے تو یہ جائز ہے وگرنہ نہیں۔ بخلاف ثنائی مال سے زائد کی وصیت کے کہ اگر وارث اس کی اجازت دے دیں تو وہ جائز ہوتی ہے اور اس میں مال کا موصی کے حوالے کیا جانا شرط نہیں ہے، کیونکہ وہاں تصرف وصیت واقع ہوا ہے اس لیے کہ یہ اس کی اپنی ملک میں واقع ہوا ہے لہذا یہ موصی کا تصرف نہیں ہے، یہ تو صرف اجازت کا محتاج ہے ہر جب اجازت مل گئی وصیت جائز ہو گئی اور اس کو نافذ کیا جائے گا۔ اس سے کچھ فرق نہیں ہے، تاکہ موصی پر مال کا ایک مقررہ حصہ ہے، جیسے ثنائی اور غنیمت یا یہ مال ہے، یا یہ وہ جس کی

طرف اشارہ کیا گیا، مثلاً وہ اپنے ایک غلام یا اپنے ایک کپڑے کی وصیت کر دے، ان سب صورتوں میں تنائی مال کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس اگر وہ (موصی بہ) اس کے کل مال کے ایک تہائی میں سے نکلا ہو تو وہ اس کو مل جائے گا اور اگر نہ نکلا ہو تو اس (موصی لہ) اس قدر ملے گا جس قدر کہ تنائی مال میں سے نکلا ہو۔

**اگر موصی ایک سے زیادہ وصیتیں کرے** اور اگر موصی کا کوئی اور مال (موصی بہ کے سوا) نہ ہو تو موصی کو موصی بہ کا ایک تہائی ملے گا اور باقی دو

تہائی وارثوں کے ملے گا، خواہ وصیت ایک ہو یا کئی وصیتیں کتنی ہو کئی ہوں، سب وصیتوں کو تنائی مال میں سے پورا کیا جائے گا، اگر ایسا کرنا ممکن ہو اور اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور تنائی مال جملہ وصیتوں کو پورا نہ کر سکتا ہو تو اس میں حصے ڈالے جائیں گے، اور اگر ترجیح دینے کا سبب موجود ہو تو بعض (موصی لہ) کو بعض پر ترجیح دی جائے گی۔ اس جملہ کی توضیح یوں ہے کہ اگر ایک سے زیادہ وصیتیں جمع ہو جائیں تو تنائی مال دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو جملہ وصیتوں کو پورا کرنے کے لیے کافی ہو گا یا کافی نہیں ہوگا، اگر کافی ہو تو سب وصیتیں تنائی مال میں سے پوری کی جائیں گی کیونکہ سب وصیتیں اس کے ساتھ وابستہ ہیں اور سب کو پورا کرنا ممکن فی حق ہے، لہذا سب وصیتیں پوری کی جائیں گی، خواہ یہ وصیتیں اللہ تبارک و تعالیٰ کے لئے ہوں، جیسے تقرب الہی کی وصیت، مثل فرض حج، زکوٰۃ، روزہ، نماز، کفارات، نذر، صدقہ، فقر، قربانی، نفلی حج، نفلی زکوٰۃ، ہر امر کے لیے، غلام آزاد کرنے اور جانور ذبح کرنے وغیرہ کی وصیت، یا یہ بندوں کے حق میں ہوں، جیسے زید و عمرو، بکر، خالد کے لئے وصیت۔ اسی حج اگر تنائی مال جملہ وصیتوں کے نفاذ کے لئے کافی نہ ہو لیکن وراثہ، اجازت و دیون تو بھی جملہ وصیتیں نافذ کی جائیں گی۔ اور اگر تنائی مال کافی نہ ہو اور وراثہ بھی اجازت و دیون تو وصیتیں دو حالتوں سے خالی نہ ہوں گی، یا تو سب کی سب اللہ تعالیٰ عز و جل کے لئے ہوں گی، اور اس سے مراد ہے تقرب الہی کی وصیت یا ان میں سے بعض اللہ تعالیٰ کے لئے اور بعض بندوں کے لئے ہوں گی۔

**تقرب الہی کے لئے کی گئی وصیتوں کے احکام** اگر جملہ وصیتیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہوں،

یا تو سب وصیتیں فرائض یا وجبات یا فرائض و واجبات اور فاضل بھی اقسام کی ملی جلی ہوں گی، اگر جملہ وصیتیں ایک جیسے فرائض ہوں، تو اس کو پہلے نافذ کیا جائے گا جس کو موصی نے مقدم رکھا ہے، کیونکہ ایک جیسے ہونے کے صورت میں ترجیح بالذات ممکن نہیں ہے پس ابتدا کی ترجیح دی جائے گی، کیونکہ ایک وصیت کو پہلے رکھنا اس امر کی دلیل ہے کہ موصی نے اس کو نسبتاً زیادہ اہمیت دی ہے، کیونکہ انسان بالعموم سب سے پہلے اہم ترین کو لیتا ہے، پھر اس سے کم اہم کو ملتا ہے، اسی وجہ سے اگر وصیت کی اجابت ناممکن ہو تو سب سے دو مختلف اقوال روایت کیے گئے ہیں، ایک قول یہ ہے کہ پہلے حج کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا خواہ موصی نے اس کا ذکر بعد میں کیا ہو اور دوسرا قول یہ ہو کہ ناممکن کا بھی قول ہے، یہ ہے کہ پہلے زکوٰۃ کی نسبت کو نافذ کیا جائے گا پہلے قول کی ترجیح یہ ہے کہ حج بذنی عبادت ہے اور زکوٰۃ مالی عبادت ہے اور بذنی عبادت اولیٰ ہے، کیونکہ نفس مال کی یہ نسبت نیا دہ قسمتی اور عزیز ہے، پس بذنی عبادت اور سب سے قیمتی چیز کے لیے اللہ تبارک و تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا ہے، پس یہ قرئی تر ہے، لہذا اس کو پہلے نافذ کرنا اولیٰ ہے،

کیونکہ حج ایک ایسی بدنی عبادت ہے کہ اس کا مال کے ساتھ بھی تعلق ہے جبکہ زکوٰۃ ایک مالی عبادت ہے جس کا بدن سے کوئی تعلق نہیں ہے لہذا حج قوی تر ہے، لہذا اس کو پہلے نافذ کرنا اولیٰ ہے۔ دوسرے قول کی توضیح یہ ہے کہ حج خالصتہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جبکہ زکوٰۃ کے ساتھ بندے کا حق بھی وابستہ ہے پس اس کو پہلے نافذ کیا جائے گا کیونکہ بندہ محتاج ہے جبکہ اللہ عزوجل غنی ہے۔ حج اور زکوٰۃ کی بابت علماء کا کتنا ہے کہ ان کو کفارات انفارہ کی بجائے اپنے نافرمانیہ کے لیے کیونکر ہے دونوں اجتہاد اللہ کے واجب کرنے سے واجب ہیں، ان کے واجب ہونے کا بندے کی جانب سے پائے جانے والے کسی سبب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، جبکہ کفارات کے وجوب کا تعلق ایسے اسباب سے ہے جو بندے کی طرف سے پائے جاتے ہیں جیسے قتل، ظلم، راور قسم ہے، اور جو ابتداء واجب ہو وہ قوی تر ہوتا ہے، لہذا وہ مقدم ہوگا۔ کفارات صدقہ و فطر پر مقدم ہیں کیونکہ مدقہ و فطر واجب ہے جبکہ کفارات فرض ہیں اور فرض واجب پر مقدم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، ان کفارات کے لیے تو قرآن حکیم کی نص موجود ہے جبکہ صدقہ و فطر کے لیے قرآن مجید میں کوئی نص نہیں ہے یہ تو ملتیت پاک سے معلوم ہوا ہے، پس جس کی بابت قرآن حکیم میں نص موجود ہے وہ قوی تر ہے، لہذا وہ اولیٰ ہے۔ صدقہ و فطر قربانی پر مقدم ہے اگرچہ جماعت سے نزدیک قربانی بھی واجب ہے لیکن صدقہ و فطر کے وجوب پر اتفاق ہے جبکہ قربانی کا وجوب محل اجتہاد ہے، لہذا جس کے وجوب پر اتفاق ہے وہ قوی تر ہے، پس اس سے ابتدا کرنا اولیٰ ہے۔ اسی طرح، صدقہ و فطر رمضان میں روزہ افطار کرنے کے کفار سے پر مقدم ہے کیونکہ اس کفار سے کا وجوب خبر واحد سے ثابت ہے۔ جب کہ صدقہ و فطر کا وجوب مشہور احادیث (اخبار) سے ثابت ہے، اور خبر مشہور سے جو ثابت ہو وہ قوی تر ہوتا ہے، لہذا یہ مقدم ہوگا۔ علماء کا کہنا ہے کہ صدقہ و فطر مذکور مقدم ہوگا کیونکہ صدقہ و فطر تو ابتداء اللہ تبارک و تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا ہے۔ جب کہ نذر بندے کے واجب کرنے سے واجب ہوئی ہے۔ اور اس کے وجوب کا تعلق بھی بندے کے ارتکاب کے سبب ہے، لہذا صدقہ و فطر مقدم ہوگا۔ اس میں اشکال یہ ہے کہ مدقہ و فطر واجبات میں سے ہے نہ کہ تراغض میں سے کیونکہ اس کا وجوب کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ ایسی دلیل سے ثابت۔ غالباً جو مشتبه ہے اسی لئے اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی، جبکہ نذر کو پورا کرنا فرض ہے کیونکہ اس کا وجوب ایک قطعی دلیل سے ثابت ہے اور وہ قطعی دلیل ہے قرآن حکیم کی نص مفوض چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَكَيْفَ تَقُولُ اسْكُنْ ذُو هُمْ يَمِينٍ اور وہ اپنی نذر میں پوری کریں اور نذر اس کا وجوب پر مقدم ہوتا ہے، اسی لئے نذر کو پورا کرنے کے وجوب کے منکر کی تکفیر کی جاتی ہے۔ اللہ عزوجل قل کی کتاب میں اس پر دلیل موجود ہے اور وہ ہے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ ارشاد: وَمَنْ يُؤْتَ قِسْمًا مِّنْهُ فَلْيَسْبِغْ فِيْهِ مِنْ مَّاءٍ طَيِّبٍ وَلْيَذُرُّ فِيْهِ مِمَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ فَاعْقِبْهُمْ يَمْصَاغِي فِيْ عُوقِ يَوْمَ يُنْفَخُ الصُّورُ اَنَّا اَعْلَمُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠﴾ اے نبی! ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے اللہ سے عدا کیا تاکہ اگر اس نے اپنے فضل سے ہم کو فائز بنا تو ہم ضرور صدقہ کریں گے اور ضرور ٹیکہ کریں گے لیکن جب اللہ نے ان کو اپنے

نفل سے نوازا تو وہ اس میں بخل کرنے لگے اور وہ اپنے عہد سے پھر گئے اور وہ منہ پھیرنے والے ہیں  
تیسری نگاہ کہ (اللہ نے) ان کی اس بد عہدی کی وجہ سے جو انہوں نے اللہ سے کیا اور اس جھوٹ کی وجہ سے جو وہ کرتے  
تھے رفتہ رفتہ حساب تک کے لیے لگے دلوں میں تعلق بٹھا دیا "نذر قربانی پر مقدم ہے، کیونکہ اس کا پرکارنا انسانی  
طور پر واجب ہے جبکہ قربانی کا واجب ہونا شکیبہ ہے کیونکہ یہ محلی اجتہاد ہے۔ قربانی فرائض پر مقدم ہوں  
کیونکہ یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک واجب ہے اور صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک سنت ہے۔  
پھر واجب اور سنت، نزاکت نفل سے اولیٰ ہے۔ پس موصی کے حال سے ظاہر ہوتا ہے، مسلمان کے بارے  
میں حسن نفل کے طور پر اگر اس کو نفل پر مقدم کرنے کا ارادہ کیا تھا پس سو اس کو ترک کر دیا، لہذا اس کو مقدم  
کرنے کی دلالت کی وجہ سے اس کو مقدم کیا جائے گا، خواہ ہوا اس نے اس کا ذکر مؤخر کر دیا ہے۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب اقرب کی وصیتوں میں اعتاقی مخیر نہ ہو اور اعتاقی مخیر سے مراد ہے  
مرض الموت میں غلام کو آزاد کرنا یا ایسا آزاد کرنا جو موت کے ساتھ معلق ہو اور وصیت تدبیر چنانچہ اگر اس  
کی وصیت کی گئی ہو تو یہ مقدم ہوگا کیونکہ اعتاقی خواہ مخیر ہو یا موت پر معلق اس کو فسخ کرنا ممکن نہیں۔ پس یہ قوی  
تر ہے لہذا یہ مقدم ہوگا۔ جہاں تک اعتاق کی وصیت کا تعلق ہے تو اگر یہ گناہ کے طور پر واجب ہونے والا  
اعتاق ہے تو اس کا وہی حکم ہوگا جو دیگر کفارات کا ہے، اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور اگر یہ واجب نہ ہو تو  
اس کا وہی حکم ہوگا جو جملہ فرائض کی وصیتوں کا ہے، جیسے فقر و غریب، مساجد کی تعمیر اور نقلی حج وغیرہ پر جسدہ  
ہے کیونکہ اعتاق کی وصیت کے ساتھ فسخ معلق ہو جاتا ہے، جیسے دیگر وصیتوں کے ساتھ فسخ معلق ہو جاتا ہے۔ پس دیگر فرائض  
کی طرح اعتاق کی وصیت بھی غیر واجب ہے لہذا یہ مقدم نہ ہوگا، بخلاف اعتاقی مخیر اور موت پر معلق اعتاق  
کے، کیونکہ ان دونوں کے ساتھ فسخ معلق نہیں ہو سکتا، پس یہ قوی تر ہے، لہذا یہ دیگر تمام وصیتوں پر  
مقدم ہوگا۔

**تقرب الہی اور بندوں کیلئے علی وصیتوں کے احکام** اگر بعض وصیتیں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کیلئے ہوں  
اور بعض بندوں کیلئے، تو اگر مشین لوگوں کیلئے  
وہ وصیت کرے تو وہ تثنائی مال میں سے اپنے حصے لے لیں گے، پھر بندوں کو ترک کر میں سے جو ملے گا وہ ان سب  
کے لیے ہے "اس میں کسی کو دوسرے پر مقدم حاصل نہ ہوگا، جس کی وجہ ہم بیان کر میں گے، اور جو اللہ تبارک  
و تعالیٰ کے لیے ہو اس کو ترجیح کر لیا جائے گا، اس میں سے سب سے پہلے فرائض، پھر واجبات اور پھر فرائض کی  
وصیت نافذ کی جائے گی۔ اگر اللہ تبارک و تعالیٰ کیلئے کی گئی وصیتوں کے ساتھ بندوں میں سے کسی معین فرد  
کے لیے بھی وصیت ہو تو اس کو تقرب کی وصیتوں کے ساتھ بقدر اس کے موصی پر کے حصے ملے گا، اور  
مجھے نکالنے میں تقرب کی تمام صورتوں کو جدا گانہ طور پر لیا جائے گا۔ پس اگر وہ کہے کہ میرا تثنائی مال حج،  
زکوٰۃ، کفارات اور زید کے لیے ہے تو تثنائی مال کے چار سہام کیے جائیں گے، ایک سہم موصی کے لیے  
ایک سہم حج کے لیے، ایک سہم زکوٰۃ کے لیے اور ایک سہم کفارات کے لیے، کیونکہ ان صورتوں میں سے ہر  
ایک دوسری سے جدا ہے لہذا ہر صورت کو جدا گانہ طور پر ایک سہم ملے گا، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ



جبب وہ اپنے تثنائی مال کی بعض معین اشخاص کے لیے وصیت کرتا مگر یہ کہا جائے کہ تقرب کی صورتوں سے اگرچہ وہ مختلف ہوں، مقصود تو ایک ہی ہے اور وہ ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کی طلب، تو چاہے تشریح کر تثنائی مال کو دو سو سو حصوں میں تقسیم کیا جائے، ایک حصہ موصیٰ کے لیے اور تقرب کی صورتوں کے لیے ایک حصہ، تو اس کا جواب یہ ہے کہ سب سے مقصود اگرچہ ایک ہے اور وہ ہے اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کی جستجو، لیکن ہر صورت کا صراحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا لازم ہے اس کی تفسیر یہ ہے کہ اگر تثنائی مال فقراء، مساکین اور اہلناہ اسبیل (مسافروں) کے لیے وصیت کرے تو ہر تین کے لیے ایک حصہ نکالا جائے گا، اگرچہ سب سے مقصود اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا تقرب ہے، لیکن جبب کسی صورت کا صراحت کے ساتھ ذکر کر دیا جائے تو اس کا اعتبار کیا جائے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

**اگر جبب وصیتیں بندوں کے لئے ہوں**

یہ اس مسئلے کا حکم تھا کہ جبب وصیتیں تمام تر اللہ تبارک و تعالیٰ کے لیے ہوں اور دیگر بندوں کے لیے۔ اور اگر تمام وصیتیں بندوں کے لیے ہوں تو وہ دو حالتوں سے خالی رہیں گی: یا تو وہ سب تثنائی مال کے اندر اندر ہوں گی اور کوئی وصیت تثنائی مال کی مقدار سے زیادہ مقدار کی نہ ہوگی یا پھر وہ اس سے تجاوز کر جائیں گی۔ اگر کوئی وصیت اس سے تجاوز نہ کرے، مثلاً موصیٰ ایک آدمی کے لیے ایک تثنائی مال کی وصیت کرے، دوسرے آدمی کے لیے ایک چوتھائی کی اور تیسرے کے لیے پچاسویں کی، تو وہ تینوں تثنائی مال میں سے اپنے حقوق کی مناسبت سے حصے پائیں گے، تثنائی کی وصیت والے کو تثنائی کا تثنائی، چوتھائی والے کو تثنائی مال کا پچاسواں حصہ، پچاسواں حصہ والے کو تثنائی مال میں سے اس کے فریبہ کے بقدر مل جائے گا اور کوئی بھی دوسرے پر مقدم نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ ان وصیتوں کے ساتھ تین چیزیں ہیں سے کوئی چیز بڑا، اور وہ ہیں چیزیں ہیں مرض کی حالت میں فوری احقاق یا حالت مرض یا حالت محبت میں موت پر مطلق احقاق، یعنی تدبیر یا حالت جن میں احقاق کتب پر بیع عیالات یا بیکس ہوگا، عام طور سے بیع نہیں کرنے، تو یہ بندوں کے لیے کی گئی جملہ وصیتوں پر مقدم ہوں گی، جیسے تقرب الہی کے لیے کی گئی وصیتوں پر یہ مقدم ہوتی ہیں، پس سب سے پہلے ان وصیتوں کو نافذ کیا جائے گا، پھر تثنائی مال کے باقی ماندہ کو وصیتوں والے باہم تقسیم کریں گے، اور یہ باقی ماندہ مال ان کے درمیان ان کی وصیتوں کی مقدار کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ ان تین مشقی چیزوں کے سوا کسی صاحب وصیت کو دوسرے پر مقدم نہیں دیا جائے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی کو دوسرے پر مقدم کرنے کے لیے کسی سبب ترجیح کا ہونا لازم ہے اور یہ موجود نہیں ہے کیونکہ جبب وصیتیں سبب احقاق میں برابر ہیں، اس لیے کہ ہر ایک کا سبب احقاق دوسرے کے سبب احقاق کے مانند ہے، اور سبب میں یکسانیت سے حکم کی یکسانیت لازم آتی ہے۔ البتہ (مذکورہ میں) مشقی مواقع میں سبب احقاق یکساں نہیں ہے کیونکہ فوری احقاق یا موت پر مطلق احقاق کا مکمل نہیں ہوتا اور عیالات کا احقاق عقد ضمان سے حاصل ہوتا ہے اور وہ عقد ہے بیع، کیونکہ یہ عقد مساومہ ہے، اس لیے بیع زرض سے ممنون ہوتی ہے جبب کہ وصیت تبرع ہے، لہذا عقد ضمان سے مشقی عیالات فوری تر ہے، اس لیے یہ مقدم کیے جانے کے لائق ہے۔ اگر حق اور عیالات دونوں اکٹھے ہو جائیں اور تثنائی مال ان دونوں کے لیے کافی نہ ہو تو اس پر کہ میں امام ابوحنیفہ کا کہنا ہے کہ اگر عیالات حق سے پہلے (کی گئی) ہو تو ابتدا عیالات سے کی جائے

کی دیگر نہ دو دون برابر ہوں گے۔ اعلیٰ نے امام ابووسف کی امام ابوحنیفہ سے روایت کو ایسے ہی نقل کیا ہے۔ امام ابووسف اور امام محمد کا کہنا ہے کہ پہلے حق سے غلام آزاد کرنا، کی وصیت کو نافذ کیا جائیگا، خواہ اس کی وصیت پہلے کی کئی ہو یا بعد میں۔ صحابین کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ حق، عبادات سے قوی تر ہے کیونکہ بیعت کا محفل نہیں ہے، جبکہ عبادات بیعت کی محفل اور وصیتوں کے باب میں اصول یہ ہے کہ اگر تلافی مال عبادتوں کے لیے کافی نہ ہو تو پہلے سب سے قوی کو نافذ کیا جائے پھر اس سے کم کو پھر اس سے کم کو، اسی لیے حق کو تمام وصیتوں پر مقدم کیا جائے گا خواہ دیگر وصیتیں حق کی وصیت سے پہلے کی گئی ہوں، کیونکہ ذکر میں مقدم ہونے کو ترجیح کہا تو جانتا ہے لیکن اس وقت کہ جب رکن علت میں سب برابر ہوں، اور یہاں برابر ہی موجود نہیں، بلکہ اس کے جوہم نے بیان کی، لہذا ترجیح بالمثل ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عبادات حق سے قوی تر ہے کیونکہ اس کا استحقاق عقد ضمان سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، جب کہ حق محض تبرع ہے، لہذا یہ اس کے ساتھ مزاحم نہ ہوگا۔ چاہے تو تبرع کا عبادات حق پر مقدم ہو خواہ اس کا ذکر پہلے کیا جائے یا بعد میں، لیکن بعد میں نہ ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ حق کا مزاحم ہونا جائز ثابت قدم تناقض کی ضرورت کے تحت ثابت ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے، جہاں ہمکہ صحابین کے اس قول کا تعلق ہے کہ احتیاق بیعت کو محفل نہیں تو بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ حق اور عبادات دونوں ہی سوجی کی جانب سے بیعت کے محفل نہیں، کیونکہ جس نے اپنے مرض الموت میں اپنا مال عبادات سے بیع کیا وہ اس کو بیعت کرنے کا مجاز نہیں ہے، جیسے اگر وہ اپنے مرض الموت میں اپنے غلام کو آزاد کرے تو وہ اس کو بیعت کرنے کا اختیار نہیں رکھتا، پس سوجی کی طرف سے، جو کہ حق اور بیعت ہے بیعت کے عدم احتمال میں دونوں برابر ہیں۔ پس اگر عبادات ابتدا کی جائے تو عبادات کو ابتدا کی ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس کے ساتھ ابتدا کرنا اس کو اہمیت دینے کی دلیل ہے اور حق سے ابتدا کر کے حق کو ترجیح دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ عقد ضمان کے ساتھ عبادات کا تعلق اس کی حق پر ترجیح کا مستقاضی ہے، جو کہ محض تبرع ہے، پس ان دو صورتوں میں تناقض واقع ہو گیا، لہذا یہ دونوں ساتھ ہو کر کالعدم ہو جائیں گی، تو اصل تناقض بغیر ترجیح کے باقی رہا، لہذا عبادات اور حق کے درمیان مزاحمت واقع ہو گی، اس لیے تلافی مال ان دونوں کے مابین تقسیم ہو جائے گا۔ یہ جو اب ضعیف ہے کیونکہ عبادات کے ساتھ بیع ایسا صرف ہے جو فی النہی بیع کا فی الجملہ احتمال رکھتا ہے پس اگر یہ طریقہ اختیار کر لیں اور زیادہ شرط اور اقالہ سے بیعت ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اقالہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عقد کے دونوں فرقوں کے حق میں بیعت ہے، لہذا عبادات فی الجملہ بیعت کو محفل ہے، جب کہ حق سرے سے بیعت کو محفل نہیں، پس یہ عبادات سے قوی تر ہے، لہذا حق کا عبادات پر مقدم ہونا لازم ہے، جیسا کہ ہم صحابین کا مذہب ہے۔ ان میں سے بعض مشائخ کا یہی قول ہے کہ جیسے حق کا بیعت کو محفل نہ ہوتا اس کی عبادات پر ترجیح کا مستقاضی ہے ایسے ہی جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، عبادات کا عقد ضمان کے ساتھ بیعت عبادات کی حق پر ترجیح کا مستقاضی ہے، اس طرح تناقض واقع ہو گیا، لہذا عبادات سے ابتدا کر کے اس کو ترجیح دی جائے گی اور اگر اس سے ابتدا، مذکورہ بیعت کو ترجیح دیا جائے گی اور معارضہ برقرار رہا پس مزاحمت ثابت ہو گی۔ یہ قول بھی ضعیف ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حق سے ابتدا کرنے سے عبادات پر حق کا مقدم کیا جانا لازم نظر نہ آتا کیونکہ تناقض کے واقع ہونے پر حق کی ترجیح کا سبب موجود ہے اور دوسرے کو مقدم نہیں کیا جائے

گا جلد تہائی مال ان دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ عقد خمان کے ساتھ عمارات کا تعلق نہیں بلکہ یہ تعلق اس کے اشتقاق کا سبب ہے، ولایت میں حق کے فسخ کو محض نہ بھرنے والی بات سے قوی تر ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ زمین (قرض) اشتقاق پر مقدم ہوتا ہے، چنانچہ اگر وہ زمین میں غرق غلام کو آزاد کرے تو اس کا اشتقاق (آزاد کرنا) نافذ نہیں کیا جائے گا۔ اگرچہ اشتقاق فسخ کو محض نہیں اور عمارات فسخ کو محض ہے۔ بوجہ اس کے عقد خمان ہونے کے، لہذا عمارات اور عقیق میں تعارض نہیں ہے، سوائے ابتداء کے۔ المختصر، اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کو ثابت کرنا ہماری عقل کے بس میں نہیں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس سے یہ مسئلہ تفریع کیا ہے کہ اگر وہ اشتقاق کرے چنانچہ عمارات کرے پھر عقیق کرے تو تہائی مال کو پہلے اشتقاق اور عمارات کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا۔ پھر پہلے اشتقاق کے حصے میں جو مال آئے اس کو اس کے اور دوسرے اشتقاق کے درمیان تقسیم کیا جائے گا کیونکہ قوت میں دونوں برابر ہیں۔ اور اگر وہ عمارات کرے، پھر اشتقاق کرے پھر عمارات کرے تو تہائی مال دونوں عمارات میں نصف نصف تقسیم کیا جائے گا پھر دوسری عمارات کے حصے میں جو مال آئے اس کو اس دوسری عمارات اور اشتقاق کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں ہونا کہ جب وہ اشتقاق کرنا اور پھر عمارات، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ اس مسئلے کا جواب تھا کہ جب ہندوں کے حق میں کی گئی وصیتوں میں حق یا عمارات کی وصیت ہو اور اگر یہ نہ ہو تو ہر صاحب وصیت کو تہائی مال میں سے اس کی وصیت کے بقدر حصہ ملے گا، چنانچہ اگر وہ ایک شخص کیلئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے شخص کے لیے پچھٹے حصہ مال کی اور دوسرا اجازت دے دیں تو تہائی مال ان دونوں کے درمیان تین سہام بنا کر تقسیم کیا جائے گا، دو سہام تہائی والے کو ملیں گے اور ایک سہم پچھٹے حصے والے کو۔ اصل مسئلہ چھ سہام سے ہو گا۔ تہائی مال کے تین سہام، اور بقیہ دو تہائی ہو گا اس کے دہن میں چھ سہام ہو گا مال کے دو سہام ہوں گے۔ اس کا ایک تہائی یعنی تین سہام تہائی اور پچھٹے حصے والے دو سہام لے کے درمیان اور دو تہائی مال یعنی چھ سہام وراثت کے لیے ہوں گے، اس طرح تہائی اور دو تہائیوں کا حساب سیدھا ہوا۔ اور اگر وراثہ اجازت دے دیں تو تہائی والے موسیٰ کو دو سہام، پچھٹے حصے والے موسیٰ کو ایک سہم اور باقی جو کہ چھ حصے میں سے تین سہام ہیں وارثوں کو اللہ تبارک و تعالیٰ کے ذکر و تصور (افرائض) کے بوجہ ملیں گے۔

اگر موسیٰ ایک آدمی کے لیے تہائی مال کی اور دوسرے کے لیے چوتھائی مال کی وصیت کرے اور وراثہ اجازت نہ دیں تو تہائی مال کے سات سہام بنا کر ان دونوں کے درمیان اس طرح تقسیم کیے جائیں گے کہ تہائی والے موسیٰ کو چار سہام اور چوتھائی والے کو تین سہام ملیں، اصل مسئلہ ۱۲ سہام سے ہو گا تہائی والے موسیٰ کو اس کا تہائی یعنی چار سہام اور چوتھائی والے کو اس کا چوتھائی یعنی تین سہام۔ توکل مال کے ۲۱ سہام ہوں گے، جس کا ایک تہائی سات سہام ہیں جو تہائی اور چوتھائی والے دو موسیٰ کو ملیں گے اور اور دو تہائی مال جو کہ ۱۴ سہام ہیں وراثہ کو ملیں گے۔ اور اگر وراثہ اجازت دے دیں تو تہائی مال والے موسیٰ کو سات سہام لے گا پچھٹے حصے کے لیے وصیت کی گئی ہے اور وہ ہیں چار سہام اور چوتھائی والے کو اس کیلئے کی گئی وصیت کے مطابق ملیں گے

جو کہیں سام ہیں اور باقی ماندہ مال، جو کہ بارہ میں سے پانچ سام ہیں ورنہ اگر اللہ تعالیٰ کے فرائض کے بموجب ملیں گے۔

اگر وہ ایک شخص کے لیے تنائی مال کی وصیت کرے، دوسرے کے لیے چوتھائی کی اور تیسرے کے لیے پانچ مال کی تو تنائی مال دو سام بنا کر تقسیم ہوگا اور اصل مسئلہ ۱۲ سام سے۔ تنائی والے کو چار سام، چوتھائی والے کو تین اور پانچ والے کو دو سام ملیں گے، اور بقیہ سب ہوئے دو سام۔ بقیہ دو تنائیاں اس کا دو گنا ہیں جو کہ اٹھارہ سام ہیں، تو کل مال کے ۲ سام ہوئے، ان میں سے وصیت کے سام نہیں، ۳۳×۳×۳ اور اٹھارہ سام وارثوں کے لیے ہیں۔

متعدد وصیتوں کی صورت میں کسی وصیت کا تنائی مال سے زیادہ کا ہونا | اس سے

کا جواب تھا کہ جب وصیتوں میں سے کوئی وصیت تنائی مال سے زائد کی نہ ہو اور اگر ایسا ہو، مثلاً وہ ایک آدمی کے لیے اپنے تنائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے نصف مال کی، پس اگر ورنہ اجازت دے دیں تو ہر ایک کو وہی مقدار ملے گی جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے چنانچہ تنائی مال تنائی والے کو بھی لے کوٹھے گا اور نصف مال نصف والے کو بھی لے گا۔ اصل مسئلہ چھ سام سے ہوگا، تنائی والے کو دو سام، نصف والے کو تین سام، یہ پانچ ہوئے، باقی ماندہ (یعنی ایک سم) ورنہ کوٹھے گا۔ اور اگر ورنہ اجازت نہ دیں تو تنائی مال امام ابوحنیفہ کے قول کے بموجب ان دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوگا، ہر دو کو چھ سام ہیں سے ایک سم ملے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تنائی کے پانچ سم کیے جائیں گے، نصف والے کو تین سام اور تنائی والے کو دو سام ملیں گے۔

اگر وہی ایک آدمی کے لیے اپنے چوتھائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے اپنے نصف مال کی اور ورنہ اجازت دے دیں تو ہر دو کو اپنی اپنی وصیت کے مطابق ملے گا، چوتھائی مال چوتھائی والے کو اور نصف مال نصف والے کو اور باقی ماندہ چوتھائی مال ورنہ میں اللہ تعالیٰ کے فرائض کے بموجب تقسیم ہوگا، کیونکہ تنائی مال سے زائد میں رکاوٹ تو ورنہ کا حق ہے اور یہ ان کی اجازت سے داخل ہو گیا۔ اور اگر ورنہ اس کو رد کر دیں تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ تنائی سے زائد کی وصیت کو نافذ نہیں کیا جائے گا، اس کو صرف تنائی مال میں نافذ کیا جائے گا۔ اختلاف ان دونوں کے درمیان تنائی مال کی تقسیم کی کیفیت کی بابت ہے، امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب تنائی مال کو ان دونوں میں سات سام کے کے تقسیم کیا جائے گا، نصف والے کو چار سام اور چوتھائی والے کو تین سام، دو سام ملیں گے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو تین سام کے کے تقسیم کیا جائے گا، دو سام نصف

والے کو اور ایک سم چوتھائی والے کو، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصف والے کو بھی لے کوٹھے گا اور چوتھائی والے کو ٹم پس اس تقسیم کے لیے ایسے عدد کی ضرورت ہے جو تین اور چار پر پورا تقسیم ہوتا ہو اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد ۱۲ ہے، جس کا ٹم چار ہے اور جس کا ٹم تین ہے، پس اس کی وصیت کے سات سام کیے جائیں گے اور وصیت ہے تنائی ترکہ اور بقیہ دو تنائیاں اس کا

دو گنا ہیں یعنی ۱۴ سہام، تو کل مال کے ۲۱ سہام ہوئے، ان میں سے سب سہام دو موی لکھوٹے، یعنی چار سہام  
 نصف، اسے موی لکھو اور تین سہام جو تھائی والے موی لکھو۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تھائی  
 مال ان دونوں میں تین سہام کے لئے تقسیم کیا جائے گا کہ اگر کسی میں نصف والے موی لکھو اس کی پوری وصیت کے تناسب  
 سے صرف ایک اور تھائی والے کو جو تھائی کے تناسب سے اور جو تھائی ہر ایک نصف کے لئے تھائی کے لئے ایک سہم فرض  
 کیا جائیگا، پس نصف کے دو سہام ہونگے اور جو تھائی کیلئے ایک سہم، چنانچہ تھائی مال ان دونوں کے درمیان تین سہام کر کے تقسیم کیا  
 جائیگا، دو سہام نصف والے موی لکھو اور ایک سہم تھائی والے موی لکھو۔ جواب اس اصول پر مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے  
 نزدیک تھائی مال سے زیادہ والے موی لکھو بدوں ورثہ کی اجازت تھائی مال میں سے شے کی مقدار  
 کے تناسب سے زیادہ نہیں لے گا، سوائے پانچ مراتب کے یعنی بھانت مرض حق میں، بھانت مرض حق کی وصیت  
 میں، مرض کی حالت میں عیالات میں عیالات کی وصیت میں اور دراجہ مہملہ کی وصیت میں، چنانچہ ان مواقع پر  
 اس کو ورثہ کی اجازت کے بغیر اس کی کل وصیت کے تناسب سے حصہ لے گا۔ حق کی وصیت میں اس کی  
 صورت یہ ہوگی کہ اگر اس کے دو غلام ہوں اور ان کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو، وہ ان دونوں کے حق کی وصیت  
 کر دے، ان میں سے ایک غلام کی قیمت ایک ہزار اور دوسرے کی دو ہزار ہو تو وہ دونوں تھائی مال کے بقدر  
 آزاد ہوں گے اور اس کا تھائی مال ہے ایک ہزار، پس ایک ہزار ان دونوں (غلاموں) میں ہر دو کی وصیت کے  
 بقدر تقسیم ہوگا، ہزار کا دو تھائی اس غلام کے لئے ہوگا جس کی قیمت دو ہزار ہے، پس اس کا ایک تھائی آزاد  
 ہو جائے گا اور وہ بغیر ورثہ کی وارثوں کو قیمت ادا کرنے کیلئے لکائی کرے گا، ہزار کا ایک تھائی اس غلام  
 کے لئے ہوگا جس کی قیمت ایک ہزار ہے، پس اس کا ایک تھائی آزاد ہو جائے گا اور وہ بغیر ورثہ کی قیمت  
 وارثوں کو ادا کرنے کے لئے لکائی کرے گا۔ اور اگر ورثہ اجازت دے دیں تو وہ دونوں مکمل طور پر آزاد  
 ہو جائیں گے عیالات میں اس کی صورت یوں ہوگی کہ اس کے دو غلام ہوں، وہ وصیت کرے کہ ان میں  
 سے ایک غلام غلام فلان شخص کو اور دوسرا دوسرے شخص کو عیالات کے طریقے سے فروخت کر دیا جائے اور ان میں  
 سے ایک غلام کی قیمت بالعرض گیارہ سو اور دوسرے کی قیمت پچھ سو ہو اور وہ وصیت کرے کہ پہلا  
 غلام فلان شخص کے ہاتھ ایک سو میں فروخت کر دیا جائے اور دوسرا دوسرے شخص کو ایک سو میں فروخت کر دیا جائے تو یہاں  
 ایک موی لکھ کے لئے ایک ہزار کی ادا دوسرے کے لئے پانچ سو کی عیالات کی گئی ہے اور یہ ساری عیالات وصیت ہے کہ اگر حالت مرض  
 میں کی گئی ہے، پس اگر تھائی مال کے اعداد اندر ہوں یا اگر تھائی مال سے زیادہ کی ہوتی، ورثہ اس کی اجازت دے دیں تو یہ  
 جائز ہے اور اگر تھائی مال سے زائد کی ہو اور ورثہ بھی اس کی اجازت نہ دیں تو ان دونوں کی عیالات تھائی  
 ترکہ کے بقدر جائز ہوگی اور یہ ان کے مابین ان کی وصیت کے تناسب سے تقسیم ہوگی، ایک کیلئے ایک ہزار  
 کی نسبت سے اور دوسرے کے لئے پانچ سو کی نسبت سے ہوگی۔ دراجہ مہملہ میں اس کی صورت اس  
 طرح ہوگی کہ اگر وہ کسی آدمی کے لئے ایک ہزار کی وصیت کرے اور دوسرے کے لئے کسی عیالی کی وصیت  
 کرے اور اس کا تھائی مال ایک ہزار ہو تو یہ تھائی مال ان میں تین سہام بنا کر تقسیم کیا جائے گا، ہر ایک  
 کو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصہ لے گا۔ تھائی سے ترکہ کی وصیت کے بارے میں بھی کوئی  
 اختلاف نہیں، جیسے پانچ یا پندرہ کی وصیت ہے موی لکھو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصہ لے

۱۔ صاحبین کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ وصیت تہائی مال سے زیادہ ایک معین مقدار، مثلاً نصف وغیرہ کی واقع ہوئی ہے لہذا حقی الامکان اس کے اعتبار کرنا جائز ہے، البتہ استحقاق کے حق میں اس کا اعتبار بحال ہے کیونکہ ایسا کرنے سے دائلوں کو حق تلف ہو جائے گا اور یہاں کیلئے جو برائی ہے پس حرج لگنے کیلئے اس تناسب کو ملحوظ رکھنا واجب ہے اور یہ ممکن ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے دائلوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اس کیلئے مذکورہ مسائل میں مقدار کی تعیین کا حصہ نکالنے کے حق میں اعتبار کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت، ورثہ کی طرف سے دے کیے جانے کی صورت میں، ہر لحاظ سے یقینی طور پر باطل و صیحت ہے اور ہر لحاظ سے باطل و صیحت کے تناسب سے صحیح نکالنا باطل ہے، اور یہ جو ہم نے کہا کہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت باطل ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس قدر یہ تہائی مال سے زیادہ ہے اس قدر وہ ورثہ کا حق ہے، البتہ یہ ان کی اجازت اور پر پر مورث ہے پس جب انہوں نے رد کر دیا یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ باطل واقع ہوتی تھی آپ کا یہ کہ: کہہ، ہر لحاظ سے تو اس سے مراد استحقاق اور تعیین مقدار ہے اور یہ تعیین ہے نصف کی اور کل کی پس وصیت اپنے مخرج میں صحیح واقع نہیں ہوئی۔ اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ یقینی طور پر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وصیت کسی طور پر نافذ نہیں کی جاسکتی، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر میت کا دیگر مال ظاہر ہو جائے تو یہ وصیت نہ یعنی تہائی مال سے سے زیادہ کی وصیت نافذ کی جائے گی، بخلاف مذکورہ پانچ مواقع کے کیونکہ وہاں یہ یقینی طور پر باطل واقع نہیں ہوئی بلکہ اس کا فی الجملہ نافذ کیا جانا ممکن ہے، بائیں طور کہ میت کا کوئی اور مال ظاہر ہو جائے اور یہ مقدار تہائی مال میں سے نکل سکے تو ثابت ہوگا کہ یہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت نہ یعنی نافذ یقینی طور پر باطل واقع نہ ہوئی تھی، جب کہ یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ، خواہ اس کا اور مال ظاہر ہو جائے، یہ مال وصیت میں داخل ہوگا اور تہائی میں سے نہیں نکلے گا، اور اس مقدار کی وصیت میں یقینی طور پر اشکال ہے۔ پس اگر اس غلام کی قیمت تہائی ترے سے زیادہ ہو مشافہہ تہائی غلام کی ایک آدمی کے حق میں وصیت کرے اور دو تہائی غلام کی دوسرے آدمی کے حق میں اور اس کا اس کے سوا کوئی مال نہ ہو اور ورثہ اس کو رد کر دیں تو ہمارے نزدیک دو تہائی والے کو زائد تہائی کا حصہ نہ ملے گا اگرچہ یہ وصیت یقینی طور پر باطل نہیں ہے کیونکہ امکان ہے کہ اس کا کوئی اور مال ظاہر ہو جائے اور یہ وصیت نافذ کی جائے، پس اس سے اس کی نفی ہو جاتی ہے کہ دو تہائی والے کو اس زائد ایک تہائی کے بدلے میں حصہ ملے لیکن اس کے وجود ہمارے نزدیک اس کو اس کا حصہ نہیں ملے گا، پس مقدار میں اشکال پیدا ہو گیا، بخلاف ایک تہائی ترے سے کم کی وصیت کے کیونکہ وہاں مقدار کی تعیین کے اعتبار سے وصیت اپنے مخرج میں صحیح واقع ہوتی ہے کیونکہ تعیین شدہ مقدار ایک چوتھائی اور چھٹا حصہ ہے اور مقدار کی تعیین کے اعتبار وصیت کے یہ سب عناصر وصیت کے محل میں واقع ہوتے ہیں۔ فرق تو دو وصیتوں کے جمع ہونے پر ظاہر ہوتا ہے، تو جب دو ثلث رد کر دیں تو ان کے اس رد کا اطلاق دونوں وصیتوں پر ہوگا، لہذا مال ان دونوں میں دونوں کے حصوں کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔

اگر موصی ایک آدمی کے حق میں اپنے پورے مال کی وصیت کرے پھر دوسرے آدمی کے حق میں اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور ورثہ دونوں وصیتوں کی اجازت دے دیں تو امام یوسفؒ اور امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ

سے روایت کیا ہے کہ آپ نے کہا کہ پورے مال والا موصی لے دو تہائی مال تو اکیلا لے لے گا اور باقی ایک تہائی مال پورے مال والے موصی لے دو تہائی مال والے موصی لے کے درمیان تقسیم کیا جائے گا جس بن زیاد کا گناہ ہے کہ یہ امام ابوحنیفہ کا قول نہیں ہے بلکہ ان کا قول یہ ہے کہ تہائی مالے موصی لے دو چوتھائی مال اور پورے مال والے موصی لے دو تہائی مالے موصی لے کر ختم کر دیا جائے کہ اس مسئلے کی بابت خود امام ابوحنیفہ کا قول مشغول نہیں ہے بلکہ انہوں نے ان کے قول پر قیاس کرتے ہوئے اختلاف کیا ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس مسئلے کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا قول وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے روایت کیا ہے کیونکہ یہ منازعت کے اقتدار سے تقسیم ہے اور حسن نے جس کا ذکر کیا ہے وہ مول اور مضاربیت کے اعتبار سے تقسیم ہے اور مول اور مضاربیت کے اعتبار سے تقسیم صحابین کا اصول ہے بلکہ امام ابوحنیفہ کا تقسیم کے بارے میں امام صاحب کا اصول و منازعت کا اعتبار کرنا ہے۔ ازیر بحث مسئلے میں اس کی توجیہ یہ ہے کہ تہائی ترکے سے جزا یا وہ ہو گا وہ پورے مال والے موصی لے کر دیا جائے گا کیونکہ اس میں اس کا کوئی مد مقابل نہیں ہے جہاں تک تہائی ترکے کا تعلق ہے تو اس میں تہائی مال کی وصیت والا اس کا مد مقابل ہے، اور اس مال میں دونوں کی منازعت برابر ہے کیونکہ کسی کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے، لہذا یہ (تہائی ترکے) ان دونوں میں نصف تقسیم ہو گا پس حساب میں اس مسئلے کی اصل صورت یہ ہے کہ مال کے تین سہام کے جائیں گے، کیونکہ ہمیں تہائی کا منہور حصہ ہے، دو تہائی مال تو پورے مال والے موصی لے کر بلا شرکت غیر سے مل جائے گا اور ایک تہائی ان دونوں کے درمیان نصف تقسیم کیا جائے گا لیکن اس طرح کسر واقع ہو جاتی ہے اس لئے دو کو تین سے ضرب دی جائے گی تو پچھلے ہو جائیں گے، پس اس کا دو تہائی لے کر پورے مال والے موصی لے کر بلا شرکت غیر سے دے دیے جائیں گے اور ایک تہائی یعنی دو سہام میں تہائی والا موصی لے اس کا شریک بنے پس ہادی دونوں کے درمیان (بمحدود برابری) تقسیم کر دیا جائے گا اس طرح پورے مال والے موصی لے کر پانچ سہام مل جائیں گے اور تہائی والے موصی لے کر کو ایک سہم صاحبین کے مذہب کے مطابق مول اور مضاربیت کے طریقے سے اس مسئلے میں تقسیم اس طرح ہو گی کہ ہر دو کو اس کی کل وصیت کے تناسب سے حصہ دیا جائے گا، پس تہائی والے موصی لے کر تہائی کے تناسب سے حصے گا اور وہ جب ایک سہم اور پورے مال والے موصی لے کر کل مال کے تناسب سے حصہ لے کر وہ پچھلے سہام لے کر مال کے چار سہام کر لے جائیں گے تہائی والے کو ایک سہم اور پورے مال والے کو تین سہام۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ وہ شراعت کی اجازت دے دیں، اور اگر وہ اس کو ترک کریں تو تہائی مال سے وصیت جائز ہو گی، اور اگر وہ ان کے قول کے بموجب تہائی مال ان دونوں میں بھٹے برابری تقسیم کیا جائے گا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک شراعت کی طرف سے اجازت شیعہ کی صورت میں تہائی سے زیادہ مال کی وصیت والے موصی لے کر تہائی کے تناسب سے ہی حصہ ملتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک بہر دو کو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصے گا اور تہائی مال کو چار سہام کہ ان میں تقسیم کیا جائے گا، جیسے کہ ہم بیان کر چکے ہیں، و اللہ تعالیٰ الموفق۔

یہ احکام اس مسئلے کے تھے کہ جب عین کے سوا مال میں وصیتیں جمع ہو جائیں اور اگر عین میں وصیتیں جمع ہو جائیں، اور پھر اگر اشارہ کردہ عین میں جمع ہو جائیں مثلاً وہ ایک ہی عین کو دیا دوسرے

زیادہ اشخاص کے لیے وصیت کر دے، یا ہر ایک کے لیے پوری عین وصیت کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کا کنا ہے کہ اہماب وصیت کے درمیان عین کو ان کی تعداد کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ پس تقسیم سے ہر ایک کو اس کی وصیت کی مقدار کی نسبت حصہ ملے گا اور کسی کو کچھ عین حصے میں حصے کی خواہ تقسیم عین کی واقع ہو اور یہ اس طرح کہ مثلاً دو حصے کریں گے اپنا یہ غلام فلاں شخص کے لیے وصیت کیا، پھر وہی غلام کسی دوسرے شخص کے لیے بھی وصیت کر دے اور وہ غلام ثنائی مال میں سے نکلتا ہو تو غلام ان دونوں کے درمیان ملان کی تعداد کے مطابق ہو کر دو حصے ہر ایک قسم ہوگا، پس ہر ایک کو حصے میں نصف غلام ہے۔

ملے گا اور اس سے زیادہ نہیں ملے گا۔ اگر وہ عین یا چار آدمیوں کے لیے وصیت کرے تو بھی ملنے کا جواب اسی طریقے سے ملے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ ہر دو کی پوری وصیت کے مطابق حصے نکالنے جائیں گے۔ اس صورت میں ہر دو موصیٰ لہ غلام کنگل قدر حصے کے مستحق ہوں گے اس بارے میں تینوں ائمہ کا جواب یکساں ہے، لیکن جواب کی بنا پر مختلف اصولوں پر ہے۔ اصولوں کے اختلاف کا نتیجہ تو اس صورت میں رائے ہوتا ہے جب ان دو حصے کے لیے کئی وصیت کے ساتھ کسی تیسرے شخص کے لیے بھی وصیت شامل ہو جائے مثلاً موصیٰ کا ایک غلام ہو اور اس کے علاوہ اس کے دو ہزار دراجم بھی ہوں۔ وہ ایک شخص کے لیے غلام کی وصیت کرے، پھر اسی غلام کی کسی دوسرے شخص کے لیے وصیت کرے اور تیسرے شخص کے لیے ایک ہزار دراجم کی وصیت دے اسے اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کی وصیت والے ہر دو موصیٰ کا حصہ نصف غلام کی نسبت سے نکالا جائے گا، پہلے شخص کو نصف غلام اور دوسرے شخص کو بھی نصف غلام ایک ہزار دراجم والے موصیٰ لہ کے لیے ایک ہزار دراجم، پس وہ ثنائی مال کو چار حصے کر کے باجم تقسیم کریں گے، صاحبین کے نزدیک غلام کی وصیت والے ہر دو موصیٰ لہ کا حصہ پورے غلام کی نسبت سے نکالا جائے گا اور ایک ہزار دراجم والے موصیٰ لہ کا حصہ ایک ہزار دراجم کی نسبت سے، پس وہ ثنائی مال کو تین حصے بنا کر تقسیم کریں گے، اس اصول کی بنا پر جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ جس موصیٰ لہ کے لیے ثنائی مال کے حصے سے زیادہ کی وصیت کی گئی ہو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا حصہ ثنائی سے زیادہ کی نسبت سے نہیں نکالا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک پوری وصیت کے تناسب سے نکالا جائے گا۔ صاحبین کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اکم کا اطلاق تو پورے عین سنی کے لیے ہوا، البتہ یہ استحقاق کے حق میں کا رہنا یا ہوگا، صرف حصہ نکالنے کے حق میں کا رہنا ہوگا، جیسے احساب دیون (مقروض) اور اصحاب عدل کے بارے میں ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ موصیٰ نے ہر دو موصیٰ لہ کو وصیت کا نصف عین کی حد تک باطل کر دیا ہے اور اسے اس کو باطل کرنے کا اختیار حاصل ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ اسے اختیار حاصل ہے کہ درجوع کر لے اور ہر دو کے نصف عین کے استحقاق کو باطل کر دے، لہذا اگر عین کے تناسب سے حصہ نکالنا ایک باطل وصیت کے تناسب سے حصہ نکالنا ہوگا، پس یہ باطل ہے، بخلاف درجوع ہونے



کیونکہ مقررہ مش کو یہ اختیار نہیں کہ قرض خواہوں کے حق کو باطل کر دے، اس لیے ہر قرض خواہ کا حصہ اس کے ملحق کے تناسب سے نکالا جاتا ہے۔ اسی طرح اصحاب محل کا معاملہ بھی اس کے برعکس ہے کیونکہ ہیئت کی جانب سے ایسا کوئی سبب نہیں دیا گیا جو ان کی شہادت کو باطل کر دے، اس لیے ان کا حصہ اس پورے مال کی نسبت سے نکالا جائے گا جس میں ان کا حق ثابت ہوا ہے۔ اور اگر موسیٰ کا ایک اور غلام ہو جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہو اور ایک ہزار درہم ہوں، وہ ایک شخص کے لیے غلام کی وصیت کرے اور ایک دوسرے شخص کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو تہائی مال جو کہ ایک ہزار درہم ہو ان دونوں میں نصف نصف تقسیم کیے جائیں گے، پانچ سو درہم اس موسیٰ کے لیے جس کے حق میں پورے غلام کی وصیت کی گئی ہے اور پانچ سو درہم اس موسیٰ کے لیے جس کے حق میں تہائی مال کی وصیت کی گئی ہے۔ البتہ اس کی صورت یہ ہوگی کہ پورے غلام کی وصیت والے موسیٰ کو حصہ غلام میں سے ملے گا اور وہ جو کہ غلام کا چارہ تہائی کی وصیت والے موسیٰ کو حصہ ملے گا وہ کچھ غلام میں سے ملے گا یعنی باقی ماندہ غلام کا چارہ یعنی کچھ درہم سے ملے گا یعنی دو ہزار کا پانچواں حصہ۔ پس پورے غلام کی وصیت والے موسیٰ کو غلام کے چارہ کی نسبت سے اور تہائی مال کی وصیت والے موسیٰ کو کچھ غلام اور دوسرا حصہ کے چارہ کی نسبت سے ملے گا۔ یہ نام ابو حنیفہ کے اصول کے مطابق ہے کیونکہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئی ہیں ایک تو پورے غلام کی وصیت اور ایک وصیت تہائی غلام کی اس لیے کہ تہائی مال کی وصیت کا اطلاق غلام پر ہی ہوتا ہے کیونکہ وہ مال ہے پس غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئیں سو پورے غلام کی وصیت والے موسیٰ کو دو تہائی غلام تو بلا شرکت غیر سے دے دیا جائے گا اور ایک تہائی غلام میں اس کے ساتھ تہائی مال کی وصیت والا موسیٰ بھی حصے دار ہے، پس اس کو تین سهام کر کے تقسیم کیا جائے گا کیونکہ ہمیں چارہ درکار ہے اور ایسا کم از کم حد تو تین پر پورا تقسیم ہونے کے تین ہے، دو سهام میں تو تہائی والے موسیٰ کو کوئی حصہ نہیں، پس یہ تو پورے غلام والے موسیٰ کو کچھ شرکت غیر سے دے دیا جائے گا، باقی پانچ ایک سہم اس میں وہ دونوں ہمارے کے شریک ہیں پس یہ ان دونوں میں تقسیم ہوگا، مگر اس طرح کس واقع ہوں لہذا ہم تین کو دو سے غریب ہیں گئے ہیں چھ ہو جائیں گے تو چھ کا سہم یعنی چار سهام پورے غلام والے موسیٰ کو دے دیے جائیں گے کیونکہ اس مقدمہ میں اس کا کوئی شریک نہیں، اس کے سہم یعنی دو سهام میں تہائی کی وصیت والا موسیٰ اس کا شریک ہے اور ان کی شرکت یکساں ہے، لہذا اس کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، ہر ایک کو ایک سہم ملے گا جب غلام کے جس کی قیمت ایک ہزار ہے چھ سهام کیے گئے ہیں تو ہر ہزار درہم کے چھ سهام کر لیے جائیں گے، پس دو ہزار درہم کے بارہ سهام ہو جائیں گے، ان دو میں سے جس موسیٰ کے لیے تہائی مال کی وصیت کی گئی ہے اسے اس میں سے چار سهام ملیں گے، پس اسے کل پانچ سهام ملیں گے، ہر سهام تو درہم ہے اور ایک سہم غلام ہے، اور پورے غلام والے موسیٰ کو پانچ سهام ملیں گے اور تہائی غلام سے ملیں گے، کیونکہ اس کے لیے درہم میں کچھ وصیت نہیں، تو ان دونوں کی وصیتیں مل کر وہ سهام ہو گئیں، اس لیے تہائی مال کو دو سهام قرار دے دیجئے، تو دو تہائیوں کے دو سهام حصے، پس کل مال کے تین سهام ہو گئے، اور غلام تہائی مال ہے کیونکہ اس کی قیمت ایک ہزار درہم ہے غلام کے دس سهام ہوتے اور دو ہزار درہم کے تین سهام، تو غلام میں سے

دو دلوں وصیتوں کو ادا کریں پھر اسے غلام والے موصی لکھ وصیت کے پانچ سہام یعنی نصف غلام اور تہائی مال کی وصیت والے موصی لکھ ایک سہم یعنی باقی ماندہ غلام کا  $\frac{1}{3}$ ۔ اور تہائی مال کی وصیت والے موصی لکھ دو سہام سے وصیت ادا کر دیں اور دو سہام کے ہیں ہمیں سہام اور وصیت کے لیے چار سہام ہوں گے یعنی دو سہام کا  $\frac{1}{3}$ ۔ حبیب اللہ امام محمد نے اصل (یعنی کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے۔ اس طرح غلام میں سے چار سہام باقی بچے جن میں کوئی وصیت نہیں ہے تو یہ فرشاء کو دے دیے جائیں گے اور ان کے لیے دو تہائی مال مکمل ہو جائے گا کیونکہ تہائی مال کی وصیت والے موصی نے دو سہام اور دو سہام کے ہیں چار سہام ہیں اور غلام کو دیا ہم میں سے چار سہام لیے ہیں جو کہ چار سہام ہیں اور غلام کی وصیت والے موصی نے غلام میں سے پانچ سہام لیے ہیں جو کہ اس کا نصف ہے تہائی مال کی وصیت والے کو دیا ہم میں سے چار سہام اور یہ دراجم کا پانچواں حصہ ہے کیونکہ ہم نے دو سہام کے ہیں سہام کے ہیں اور ہمیں میں سے چار سہام کا پانچواں حصہ ہے اور غلام میں سے اس کو ایک سہم ملا اور باقی ماندہ غلام کو پانچواں حصہ ہے۔ وارثوں کو ہمیں سہام ملے جو کہ دو تہائی مال کے ہے۔ سولہ سہام (دراجم میں سے) جو کہ اس (کا  $\frac{1}{3}$ ) ہے اور چار سہام غلام میں سے جو کہ اس کا  $\frac{1}{3}$  ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ صاحبین کے قول کے بموجب اسکو حوالہ دینا بہت کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ پس غلام والے موصی لکھ اس کی کل تہائی (جو کہ غلام کل ترکے کا ایک تہائی ہے) کی نسبت سے حصہ ملے گا اور تہائی مال کی وصیت والے کو تہائی مال کے طور پر ایک سہم ہمیں ہمیں ایک ایسا عدد درکار ہوگا جو تین پر پورا تقسیم ہو سکے اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد تین ہے پس غلام کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے حصہ دیا جائے گا اور کل چھ تین سہام اور تہائی مال کی وصیت والے کو تہائی مال کی نسبت سے اور وہ ہے ایک سہم اس طرح غلام کے چار سہام ہو جائیں گے پس جب غلام کے مع حوالے کے چار سہام ہوئے تو ہر سہار کے بغیر علی کے تین سہام ہوں گے کیونکہ ہمیں سہار میں حوالہ کی حاجت نہیں ہے اس طرح دو سہار کے چھ سہام ہوئے تہائی مال کی وصیت والے کو اس میں سے ایک تہائی ملے گا یعنی دو سہام اس سے معلوم ہو گیا کہ دونوں موصی لکھ وصیتیں مل کر چھ سہام ہیں، غلام والے موصی لکھ وصیت کے تین سہام جو تہا مخر غلام میں ہیں اور تہائی مال کی وصیت والے کی وصیت کے تین سہام، جن میں سے دو سہام دراجم میں ہیں اور ایک سہم غلام میں ہے۔ پس اسے (یعنی غلام کو) تہائی مال قرار دے لیجیے اور غلام کے چھ سہام گرنے لگیں اور دونوں موصی لکھ غلام میں سے ان کی وصیتیں ادا کر دیجیے، غلام کی وصیت ملے کہ تین سہام اور تہائی مال کی وصیت والے کو ایک سہم باقی بچے دو سہام جن میں کوئی وصیت نہیں تو یہ فرشاء کو دے دیجیے تاکہ ان کے لیے دو تہائی مال مکمل ہو جائے کیونکہ تہائی مال کی وصیت والا دراجم میں سے دو سہام کے چھ سہام ہے اور دراجم میں سے فرشاء کا حق کم ہو گیا ہے لہذا غلام میں سے دو سہام انہیں دے دیے جائیں گے تاکہ ان کے لیے دو تہائی مال مکمل ہو جائے، یعنی غلام کے چھ سہام فرض کیے گئے ہیں لہذا دو تہائی کے بارہ سہام ہو گئے۔ پس اس میں سے تہائی مال کی وصیت والے کو دو سہام دے دیجیے پھر غلام میں سے بچے ہوئے دو سہام کو، جن میں کوئی وصیت نہیں، دس سہام میں شامل کر دیجیے تاکہ ان کے لیے دو تہائی مال مکمل ہو جائیں۔ پس فرشاء کے لیے دس سہام تو دراجم میں سے اور دو سہام غلام میں سے ہوں گے۔ غلام کی وصیت والے

موصی کو تین سوام ملیں گے جو کہ غلام کا نصف ہے۔ اسے تین سوام تمام غلام میں سے ملیں گے۔ تنائی مال کی وصیت  
 واسطے کو ایک سوام غلام میں سے جو کہ غلام کا چھٹا حصہ ہے اور دو ہزار کا پلہ جو کہ بارہ سوام میں سے دو سوام ہیں،  
 واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر موصی کے دو غلام ہوں، دونوں کی قیمت یکساں ہو، ان دو غلاموں کے سوام کا کوئی اور مال نہ ہو،  
 ایک شخص کے لیے وہ ان دو غلاموں میں سے ایک متعین غلام کی وصیت کرے اور دوسرے شخص کے لیے اپنے  
 مال کی وصیت کرے تو تنائی مال کے دونوں موصیوں کے درمیان ماتم مسلم کو تقسیم کیا جائے گا۔ یہ مسئلہ دونوں  
 پر مبنی ہے، ایک مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تنائی مال ان دونوں میں متنازعیت کے طریقے سے تقسیم کیا  
 جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک مال کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے  
 نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ تنائی مال کے شرک سے زیادہ کی وصیت والے موصی کو صرف تنائی کے تناسب سے ہی حصہ ملتا  
 ہے۔ سو اسے استثنا کے مواقع پر جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس  
 مسئلے میں تقسیم امام ابوحنیفہ کے نزدیک متنازعیت کے طریقے سے ہوگی کیونکہ غلام میں دو حصے ہیں جمع ہوگئی ہیں، ایک  
 وصیت پورے غلام کی اور دوسری وصیت تنائی غلام کی۔ دو تنائی غلام پورے غلام کی وصیت والے کو ملے شریعت  
 غیر سے دیا جائے گا کیونکہ اس میں تنائی مال کی وصیت والا حصہ داخل نہیں ہے، اور پلہ غلام تین سوام میں سے دو سوام  
 ہیں۔ اور ایک تنائی جو کہ ایک سوام ہے، اس میں دونوں برابر کے شریک ہیں پس اس کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے  
 گا، ہر ایک کو نصف سوام ملے گا، اس طرح کسر واقع ہوگی، ہذا ہم تین کو دو سے ضرب دے دیں گے تو یہ چلے ہو جائیں  
 گے سچے کا پلہ ۲۰ بڑا شریعت فیہ سے پورے غلام والے موصی کو دے دیا جائے جو کہ چار سوام ہیں۔ باقی تنائی  
 غلام میں جو کہ دو سوام ہیں دونوں برابر کے شریک ہیں، پس اس کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، اس طرح ہر  
 ایک کو ایک سوام مل جائے گا، تو پورے غلام کی وصیت والے کے لیے پانچ سوام ہو گئے اور تنائی مال کی وصیت والے  
 کے لیے ایک سوام۔ جب اس غلام کے چھ سوام ہوتے تو دوسرے غلام کے بھی چھ سوام ہوں گے، تنائی مال کی  
 وصیت والے موصی کو ان میں سے دو سوام ملیں گے، پس تنائی مال کی وصیت والے کا حصہ تین سوام ہوگا، دو  
 سوام تو اس غلام میں سے جس میں کوئی وصیت نہیں کی گئی اور ایک سوام اس غلام میں سے جس میں وصیت کی گئی ہے۔  
 غلام کی وصیت والے کی وصیت پانچ سوام کی بھٹی اور تنائی مال سے زیادہ ہے کیونکہ سالانہ مال تو بارہ سوام ہے  
 اور اس کا ایک تنائی چار سوام بنتا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ تنائی مال سے زیادہ کی وصیت  
 والے موصی کو حصہ صرف تنائی کی نسبت سے ملے گا، پس اس کی وصیت میں سے ایک سوام کم کر دیا جائے گا،  
 اس طرح اس کی وصیت چار سوام کی ہو جائے گی اور دوسرے کی وصیت تین سوام کی یہ دونوں مل کر سات  
 سوام ہوں، پس اس کو تنائی مال قرار دے لیجئے اور قیود و تنائیاں اس کے دو مثل ہیں یعنی وہ سوام تو کل مال  
 ۲۱ سوام ہوا۔ اور اس کا مال ہے دو غلام، تو معلوم ہوا کہ ہر غلام کے پلہ ۱۰ سوام ہوئے کیونکہ ہر غلام کل مال  
 کا نصف ہے، پس جس غلام کی وصیت کی گئی ہے اس میں سے دو موصیوں کو وصیت ادا کی جائے گی پورے  
 غلام کی وصیت والے کو اس غلام میں سے چار سوام دیے جائیں گے اور تنائی مال کی وصیت والے کو اس غلام  
 میں سے ایک سوام دیا جائے گا تو اس غلام میں سے باقی پلہ ۷ سوام بچے تو یہ وصیت والے کو دے دیجئے، پس یہ ان میں

اللہ تعالیٰ کے فرائض کے بموجب تقسیم کر دیے جائیں گے۔ اور جس غلام میں کوئی وصیت نہیں کی گئی اس میں سے دو سہام لے کر تہائی مال کی وصیت والے موصی لکھو دے دیے جائیں گے تو اس غلام میں سے  $\frac{1}{2}$  سہام باقی بچیں گے جو ورثہ کے حوالے کر دیے جائیں گے اور ان میں اللہ تعالیٰ کے فرائض کے مطابق تقسیم ہوں گے۔ تو دونوں موصی لکھو دیے جانے والے سہام کل سات ہوئے اور یہ تہائی مال ہے۔ ان میں سے غلام کی وصیت والے کو پانچ سہام مل گئے اور تہائی مال کی وصیت والے کو دو سہام۔ ورثہ کو وصیت شدہ غلام میں سے  $\frac{1}{2}$  سہام اور غیر وصیت شدہ غلام میں سے  $\frac{1}{2}$  سہام مل گئے۔ کل  $\frac{1}{2}$  سہام ہو گئے اور یہ دو تہائی مال ہے اس طرح تہائی اور دو تہائی کا حساب درست ہو گیا۔ صاحبین کے قول کے مطابق اس کو عول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئی ہیں، ایک وصیت تو پورے غلام کی اور ایک وصیت تہائی کی تہائی کا تخریج میں ہے۔ پس پورے غلام والے کو پورے غلام کی نسبت سے حصہ نکالا جائے گا اور وہ پتہ تین سہام اور تہائی والے کا حصہ تہائی کی نسبت سے نکالا جائے گا جو ایک سہم ہے پس غلام کے چار سہام ہو گئے۔ اور یہ عول کا مفہوم ہے۔ تو جب عول کے ساتھ اس غلام کے چار سہام ہوئے تو دوسرے غلام کے بنی عول کے تین سہام ہوں گے کیونکہ اس غلام میں عول کی حاجت نہیں ہے، پس اس غلام میں سے ایک سہم تہائی والے موصی لکھو دے گا اس طرح تہائی والے کی وصیت کی مقدار دو سہام ہو گئی، ایک سہم وصیت شدہ غلام میں سے اور ایک سہم غیر وصیت شدہ غلام میں سے غلام کی وصیت والے موصی لکھو دے گا۔ وصیت کی مقدار تین سہام ہے تو یہ کل پانچ سہام ہو گئے اس کو تہائی مال قرار دے لیجئے بقیہ دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں سو وہ دس سہام ہوں گے اور کل مال کے ۱۵ سہام ہوں گے اور اس کا مال دو غلام ہیں پس ہر غلام کے  $\frac{1}{2}$  سہام ہوئے، سو غلام والے کی وصیت اس غلام میں سے اس کو ادا کی جائے گی اور وہ پتہ تین سہام اور تہائی کی وصیت والے کو اس کی وصیت ادا کر دی جائے گی اور وہ ہے ایک سہم اس طرح اس غلام میں سے  $\frac{1}{2}$  سہام بچیں گے تو یہ ورثہ کے حوالے کر دیے جائیں گے۔ دوسرے غلام میں سے ایک سہم تہائی کی وصیت والے کو دے دیا جائے گا باقی  $\frac{1}{2}$  سہام بچیں گے وصیت شدہ غلام میں سے اور  $\frac{1}{2}$  سہام بچیں گے غیر وصیت شدہ غلام میں سے پس تہائی اور دو تہائی کی تقسیم صحیح ہو گئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## عقد وصیت کی صفت

جہاں تک اس عقد کی صفات کا تعلق ہے تو وہ دو ہیں، ایک اس کے وجود میں آنے سے قبل کی اور دوسری اس کے وجود میں آنے کے بعد کی۔ وجود سے قبل کی صفت یہ ہے کہ فرائض و واجبات کی وصیت واجب ہے اور ان کے سوا کی وصیت جائز ہے اور بعض حالات میں مندوب و مستحب ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک ہر طرح سے وصیت واجب ہے اور اس کی وضاحت ہم اس باب کے شروع میں کر چکے ہیں۔ جس صفت کا تعلق اس کے وجود میں آنے کے بعد سے ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ عقد موصی کے حق میں لازم (BINDING) نہیں ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک وہ اپنی پوری زندگی میں اس سے رجوع کرنے کا مجاز ہے کیونکہ اس کی موعده سے قبل تو یہ محض ایک باب ہے اور عقد بعد موعده میں ایک باب قابل رجوع ہوتا ہے تو عقد تہتہ

میں یہ بدرجہ اولیٰ قابل رجوع ہوگا جیسے ہمسوا اور صدقہ میں ہوتا ہے، صرف مطلق تدبیر مشقی ہے اگر یہ لازم ہوتی ہے اور سرے سے ناقابل رجوع ہوتی ہے، خواہ یہ وصیت ہی کیوں نہ ہو کیونکہ یہ ایسا ایجاب ہے کہ جس کی اضافت موت کی طرف ہے اس لیے تثنائی مال میں سے متبرعہ کیونکہ یہ حق کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور حق (غلام کا آزاد ہونا) لازم ہوتا ہے ایسے اس کا سبب بھی لازم ہوگا کیونکہ یہ ایک لازم حکم کا سبب ہے۔ اسی طرح تدبیر مشقی ہے کہ صراحتہ ناقابل رجوع ہے البتہ دلالتہ قابل رجوع ہے، وہ اس طرح کہ کسی دوسرے کو الگ کر دیا جائے کیونکہ اس میں حق ایک خاص صفت رکھنے والی موت سے مشروط ہے اور یہ ممکن ہے کہ وہ صفت نہ پائی جائے، پس سبب بختم نہ ہوا۔

**وصیت سے رجوع کی شکلیں** | وصیت سے رجوع کی تین شکلیں ہیں۔

(۱) صراحتہ

(۲) دلالتہ

(۳) ضرورت

**صراحتہ رجوع** صراحتہ رجوع یہ ہے کہ موصی کے کہیں نے رجوع کیا۔

**دلالتہ رجوع**

ہمان تنگ دلالتہ رجوع کا تعلق ہے تو کبھی یہ فعل سے ہوتا ہے اور کبھی قول سے۔ وہ اس طرح کہ وہ موصی یہ کہے کہ کوئی ایسا فعل کرے جو رجوع کا دلیل بن جائے یا کوئی ایسی بات کہے جو رجوع پر دلالت کرے۔

**دلالتہ رجوع کی مثالیں** اس جملے کی توضیح یہ ہے کہ موصی کہے کہ کوئی ایسا فعل کرے کہ اگر وہ غضب شدہ مال میں یہ فعل کرتا تو اس پر سے الگ کی ملکیت منافی ہو جاتی، مثلاً وہ ایک کپڑے کی

وصیت کرے، پھر اس کو کاٹ کر اس سے قبض یا قبایسی لے یا ڈوٹی کی وصیت کرے پھر اس کا ٹکڑا لے یا شیوہ اور اس سے کپڑا بننے لے یا لٹا ہو اور اس سے وہ برتن یا تختہ یا چھری بنائے، یا چاندی کی وصیت کرے پھر اس سے زیور بنائے یا اسی طرح کا کوئی اور فعل کرے، کیونکہ جب یہ افعال عمل میں ثابت شدہ حکم یعنی ملکیت کے نزول کا موجب بنتے ہیں تو ایسے کلام کو باطل کرنے کا بدرجہ اولیٰ موجب ہوں گے جس کا سرے سے کوئی حکم نہیں ہے، پھر اس میں دلالت کی وجہ یہ ہے کہ ان (افعال) میں سے ہر ایک فعل عین کو بدلتا اور اسے معنی اور تمام و طول اختیار سے ایک دوسری چیز بنا دیتا ہے، پس از روئے معنی یہ عین کا آٹاف ہے لہذا یہ رجوع کی دلیل ہے۔ اس کی تفسیر یہ ہے کہ جیسے شرط خیار پر خریدنے والا فروخت شدہ چیز میں کوئی ایسا فعل کرے جو خیار کے ابطال پر دلالت کرے تو اس کا خیار باطل ہو جاتا ہے۔ دلالت کا اعتبار کرنے کی بابت اصل یہی کہ مصلی اللہ علیہ وسلم کا اشارہ ہے جو آپ نے اس صورت کو غائب کر کے فرمایا جسے خیار دیا گیا تھا کہ اگر تیرا شوہر تجھے معاشرت کرے تو تجھے کوئی خیار نہ ہوگا۔

اور اگر وہ قبض کی وصیت کرے پھر اسے ادھیر کر دیا بنائے تو یہ رجوع ہے کیونکہ بغیر صلے ہونے کپڑے

کو سینا اگر جوع کی دلیل ہے تو دوسرے کو سینا تو بدرجہ اولیٰ اس کی دلیل ہے۔ اور اگر وہ اس کو دوسرے سے لیکن سینے نہیں تو اس کی بابت کتاب میں کچھ مذکور نہیں ہے اور شاخ کا اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے مشرہ ترمیمی قول یہ ہے کہ یہ رجوع نہیں ہے کیونکہ اوپر ذکر کے بعد میں برقرار ہے اور وہ کام دے سکتی ہے جو آخر سے قبل دے سکتی تھی۔

اگر وہ موصی بہ کو فروخت کر دے یا اسے آزاد کر دے یا کسی وجہ سے اس کو اپنی ملک سے خارج کر دے تو یہ رجوع ہے اس لیے کہ یہ تصرفات صحیح واقع ہوئے ہیں کیونکہ وہ اس کی اپنی ملک میں واقع ہوئے ہیں لہذا یہ ہر دو ای ملک کا مرجع ہیں۔ اگر اس کے باوجود وصیت کو برقرار سمجھیں تو یہ یقیناً دوسرے کی ملک میں قلم پائے گی اور اس کی کوئی نمانہ نہیں ہے۔

اور اگر وہ موصی بہ کو فروخت کر دے پھر اس کو خرید لے یا وہ اس کو ہبہ کے سپرد کر دے اور ہبہ میں رجوع کر لے تو وصیت بحال نہ ہوگی کیونکہ وہ بیع اور ہبہ میں سپردگی سے باطل ہو گئی ہے اس لیے کہ ملک داخل ہو گئی تھی اور وہ بارہ لے دالی نئی ملک ہے موصی بہ کا خیر لفظ یہ از سرے فرو وصیت کے بغیر موصی بہ نہ ہوتا گی۔

اگر موصی ایک غلام کی وصیت کرے پھر اس کو کوئی شخص غصب کر لے پھر وہ (غاصب) اس کو بیعت واپس کر دے تو وصیت برقرار ہے کیونکہ غصب موصی کا فعل نہیں ہے اور موصی بہ برقرار ہے لہذا وصیت بھی برقرار ہے۔ البتہ اگر غاصب اس کو چلا کر دے یا اس کے ہاتھ میں وہ چلا کر ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت کا محل داخل ہو گیا۔

اسی طرح اگر وہ ایک غلام کی وصیت کرے پھر وہ اس کو بدرجہ اسکا تپ بنالے یا اس کو خود اس کے ہاتھ فروخت کر دے تو یہ وصیت سے رجوع ہوگا کیونکہ یہ ہر ایک لحاظ سے اتفاق ہے یا ایک ایسے سبب لازم کا اثر کتاب ہے جس کو نہ نسخ کیا جاسکتا ہے اور نہ توڑا جاسکتا ہے اور یہ سبب رجوع کی دلیل ہیں۔ اور ان بات معاوند ہے البتہ عرض بدل کتابت کی ادائیگی کے وقت تک مؤخر ہے پس یہ رجوع کی دلیل ہے جیسے بیع ہے اور غلام کو خود اس کے ہاتھ چھینا اس کو آزاد کرنا ہے لہذا یہ رجوع ہے۔

اور اگر وہ کوئی غلام کسی شخص کے لیے وصیت کرے پھر وہ وصیت کرے کہ اس کو کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جائے تو یہ رجوع نہ ہوگا اور وصیت ان دونوں کے لیے ہوگی کیونکہ یہ دو وصیتیں متضاد نہیں ہیں اس لیے کہ ہر وصیت تملیک ہے صرف یہ فرق ہے کہ ایک وصیت بغیر بدل کے تملیک ہے اور دوسری بدل کے ساتھ تملیک ہے پس غلام ان دونوں میں مشترک ہوگا نصف اس موصی لے کے جس کے حق میں غلام کی وصیت کی گئی ہے اور نصف اس موصی لے کے ہاتھ فروخت کیا جائے گا جس کے ہاتھ اس کو چھینے کی وصیت کی گئی ہے۔

اور اگر وہ وصیت کرے کہ اس کے غلام کو آزاد کر دیا جائے پھر اس کے بعد یہ وصیت کرے کہ اس کو فلاں شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جائے یا وہ پہلے فروخت کرنے کی وصیت کرے اور پھر اس کو آزاد کرنے کی وصیت کرے تو یہ رجوع ہے کیونکہ یہ دو وصیتیں متضاد ہیں اس لیے کہ اتفاق اور بیع کو یکساں نہیں کیا جاسکتا لہذا دوسری وصیت کا اثر پہلی وصیت سے رجوع کی دلیل ہے۔ اس نوع کے مسائل میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ دو متضاد وصیتوں کی وصیت

کرے تو دوسری وصیت پہلی وصیت کو باطل کر دے گی اور یہ رجوع ہے اور اگر وہ مستغنا نہ ہو تو دونوں کو نافذ کیا جائے گا۔

اگر وہ ایک بکری کی وصیت کرے پھر وہ اس کو ذبح کر دے تو یہ رجوع ہے کیونکہ وصیت کے باب میں ملک موت کے وقت ثابت ہوتا ہے اور ذبح شدہ بکری عام طور پر موت کے وقت تک باقی نہیں رہتی بلکہ غروب ہو جاتی ہے پس ذبح کرنا رجوع کی دلیل ہے۔

اگر وہ ایک کپڑے کی وصیت کرے پھر وہ اس کو دھو ڈالے یا ایک گھر کی وصیت کرے پھر اس کو پستر کر دے یا اس کو گرا دے تو ان میں سے کوئی چیز بھی رجوع قرار نہیں پائے گی کیونکہ دھونا تو میل لگانا ہے اور وصیت کا اس سے تعلق نہیں ہے، لہذا دھونے کا فعل موصی پر نہیں تصرف نہیں ہے۔ اور گھر کو پستر کرنا گھر میں تصرف نہیں ہے بلکہ یہ عمارت میں تصرف ہے کیونکہ گھر نام سے قطعاً ارض کا اور عمارت بننے لگا وصف کے ہے، لہذا یہ گھر دار کے تابع ہے اور تاہم میں تصرف اصل سے رجوع کی دلیل نہیں۔ عمارت کو توڑنا عمارت میں تصرف کرنا ہے اور قطعاً وصف ہے اور یہ تابع ہے۔

اگر وہ کسی آدمی کے لیے وصیت کرے کہ اس کو بعینہ فلاں غلام خرید دیا جائے پھر وہ غلام بہر یا صدقہ یا وصیت یا میراث کے ذریعے سے موصی کے پاس آ جائے تو وصیت باطل نہ ہوگی اور اس کو نافذ کرنا واجب ہوگا کیونکہ وصیت غلام کی قیمت کی واقع نہیں ہوتی بلکہ عین عہد کی واقع ہوتی ہے اور وہ موصی کا مقصود ہے اور غریب نے کا ذکر اس نے اس کا مالک بننے کے واسطے کے طور پر کیا ہے اور اس کا مالک وہ بن چکا ہے پس اس میں اس کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا۔

اگر موصی ایک شخص کے لیے ایک چیز کی وصیت کرے پھر اسی چیز کی کسی دوسرے شخص کے لیے وصیت کر دے تو اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ جب پہلی وصیت کے ہوتے ہوئے اس نے دوسری وصیت کی اور دوسرا موصی کو وصیت کے لیے کوڑوں محل ہے تو یہ رجوع ہے اور یہ وصیت میں دوسرے موصی کو انشریک کرنا ہے۔ اس جملہ کی توجیج یہ ہے کہ اگر وہ بکے کہ میں نے اپنا تنائی مال فلاں شخص کے لیے وصیت کیا پھر کسی ایسے دوسرے شخص کے لیے بھی اپنے تنائی مال کی وصیت کرے جس کیلئے وصیت کرنا جائز ہے تو تنائی مال الودوں میں نصفاً نصف تقسیم ہوگا۔

اور اگر وہ بکے کہ میں نے اپنا تنائی مال فلاں شخص کے لیے وصیت کیا یا میں نے اپنا یہ غلام فلاں شخص کے لیے وصیت کیا پھر بکے کہ میں نے اپنا جملہ مال فلاں شخص کے لیے وصیت کیلئے یا اپنا جو غلام فلاں شخص کے لیے وصیت کیلئے وہ فلاں آدمی کے لیے ہے تو یہ پہلی وصیت سے رجوع ۱۰ اور دوسری وصیت کا نفاذ ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ اگر کوئی چیز ایک آدمی کے لیے وصیت کی جائے پھر کسی دوسرے آدمی کے لیے وصیت کر دی جائے تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ یہ دونوں کو اس میں شریک کرنا ہے کیونکہ شریک کرنے سے دونوں میراثوں پر حق الامکان عمل ہو جائے اور عاقل کے تصرف کی باجہ قاعدہ یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے اس کو باطل ہونے سے بچایا جائے اور اس کو رجوع پر مجبور کرنے سے دو میں سے ایک وصیت ہر لحاظ سے باطل ہو جاتی ہے اور اگر اس کو اس میں مجبور کیا جائے کہ اس نے دونوں کو اس میں شریک کیلئے تو اس طرح ایک لحاظ سے دونوں

دوستوں پر عمل ہو جاتا ہے لہذا جہاں تک ممکن ہو اس کو اس پر محمول کیا جائے اور اگر وہ وصیت کا اعادہ کرے اور دوسرا موصی کو وصیت کا عمل ہو تو اس کو شریک کرنے کے معنی پر محمول نہیں کیا جاسکتا کیونکہ جب اس نے اعادہ کیا تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس کا ارادہ اس وصیت کو پہلے موصی کے ساتھ دوسرے موصی کی طرف منتقل کرنے کا ہے اور یہ انتقال رجوع کے بغیر ممکن نہیں، پس یہ اس کی طرف سے رجوع ہوگا۔ یہ تو اس مسئلے کا حکم متاثر کر جب وہ یہ کہے کہ جو وصیت میں نے فلاں شخص کے لیے کی وہ فلاں کے لیے ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے جو وصیت فلاں شخص کے لیے کی اس کو میں نے فلاں کے لیے وصیت کیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے لیکن اگر وہ یہ کہے کہ اور میں نے اس کو فلاں کے لیے بھی وصیت کیا تو یہ شریک محض انا ہے کیونکہ اور (ماذ) شرکت اور اجتماع کیلئے ہوتی ہے۔

اور اگر وہ یہ کہے کہ ہر وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی وہ باطل ہے تو یہ رجوع ہے کیونکہ یہ پہلی وصیت کے ابطال پر صریح بیان ہے اور وہ باطل کرنے کا اہل ہے اور عمل یعنی وصیت کا باطل بطلان ہے پس وہ باطل ہو جائے گی اور یہی رجوع کا معنی ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ ہر وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی وہ حرام ہے یا یہ واجب ہے تو یہ رجوع نہ ہوگا کیونکہ حرمت و وصیت کے متناہی نہیں ہے لہذا یہ کہنا رجوع کی دلیل نہ ہوگا۔ اور اگر وہ کہے کہ ہر وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی وہ میرے فلاں وارث کے لیے ہے تو یہ اس کی فلاں کے لیے وصیت سے رجوع نہ ہے اور یہ اس کی وارث کے لیے وصیت ہے پس یہ وراثہ کی اجازت پر موقوف ہوگی کیونکہ اس نے پہلی وصیت کو ہر موصی مستقل کر دیا ہے ایسے شخص کی طرف کہ جس کی طرف منتقل کرنا درست ہے اس لیے کہ وارث کے لیے نیست درست ہے۔ پس دلیل کہ یہ باقی وراثہ کی اجازت پر موقوف ہے اور باطل کا موقوف ہو۔ ممکن نہیں ہے اور جب یہ اس کی طرف منتقل ہوگئی تو یہی بات ہے کہ پہلے موصی کے لیے یہ باقی نہ رہی اور یہی رجوع کا مندرجہ ہے۔ پھر اگر باقی وراثہ اس وارث کے لیے وصیت کی اجازت دے دیں تو وصیت نافذ کی جائے گی اور موصی یہ موصی کہ جو جائے گا اور اگر وہ ذکر دیں تو وصیت باطل ہو جائے گی اور پہلے موصی کے لیے بھی نہ ہوگی کیونکہ رجوع صحیح ہے اس لیے کہ وصیت اس سے منتقل کی جاسکتی ہے؛ یہ موصی کے وراثہ کے لیے میراث بن جانے کی وجہ سے اس صورت میں ہوتا کہ جب وہ صریح طور پر رجوع کرتا۔

اور اگر وہ کہے کہ وہ وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی تھی وہ عمر و بن فلاں کے لیے ہے اور جس روز موصی یہ بات کہے اس روز عمر و زندہ ہو تو یہ اس کی وصیت سے رجوع ہوگا کیونکہ عمر و کے لیے وصیت صحیح واقع ہوئی ہے اس لیے کہ وہ وصیت کہنے کے وقت زندہ تھا پس عمر و کی طرف یہ منتقلی درست ہے لہذا رجوع درست ہے۔ اور اگر یہ وصیت کہنے کے روز عمر و مر چکا ہو تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ وصیت وصیت کا عمل نہیں ہے لہذا اس کے حق میں وصیت کا ایجاد درست نہیں ہے تو اس کے ضمن میں جو حکم ہے وہ ثابت نہ ہوگا اور وہ ہے رجوع اور اگر وصیت کے روز عمر و زندہ ہو اور وصیت درست ہو، پھر موصی کے مرنے سے قبل عمر و فوت ہو جائے تو وصیت باطل ہوگی کیونکہ وصیت کا نفاذ موصی کی موت پر ہوتا ہے اور چونکہ موصی کی فوت ہو چکا ہے اس لیے موصی کی وفات پر اس وصیت کا نفاذ ممکن نہیں، لہذا سارے کا سارا مال وراثہ کے لیے ہوگا۔

اور اگر وہ یہ کہے کہ جس تہائی مال کی میں نے فلاں کے لیے وصیت کی ہے وہ عمر و کے ہاشم (عقب)



کے لیے ہے اور عمر واس وقت زندہ ہو لیکن وہ موصی کی موت سے قبل فوت ہو جائے تو تہائی مال اس کے جائیداد کے لیے ہوگا اور یہ اس کا فلاں کے لیے وصیت سے رجوع ہوگا کیونکہ اس کا عمر کے جائیداد واقع ہوا ہے اگر موصی کی موت کے وقت عمر کا جائیداد کسی شخص کا جائیداد (عقب) وہ ہوتا ہے جو اس کی موت کے نیچے اس کی جگہ سنبھالے اور وہ ہے اس کی اولاد پس جب عمر موصی کی موت سے قبل فوت ہو گیا تو اس کی اولاد کا حجاب کے نفاذ کے روز یعنی موصی کی موت کے روز اس کی جائیداد سنبھالے گا، لہذا وصیت درست ہے۔ اس کی تفسیر یہ ہے کہ جب وہ فلاں کی اولاد کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور اس روز اس کی کوئی اولاد نہ ہو پھر اس کی اولاد پیدا ہو جائے اور اس کے بعد موصی فوت ہو جائے تو تہائی مال اس کا ہوگا، ایسے ہی پہلی ہوگا۔ پھر جب اس کے حق میں تہائی مال کا حجاب درست ہے تو پہلے موصی کا حق باطل ہو گیا، اس وجہ سے جو حصہ بتائی اور اگر عمر کا جائیداد عمر کی موت کے بعد اور موصی کی موت سے قبل مر جائے تو تہائی مال داروں کو دینا یا بدلے گا کیونکہ ان کے حق میں حجاب درست ہے کیونکہ وہ عمر کے جائیداد میں ہیں پس وصیت سے رجوع ثابت ہو گیا، پھر موصی کی موت سے قبل ان کی موت سے ان کا حق باطل ہو گیا پس رجوع باطل نہ ہوگا۔ اور اگر موصی کوئی مر جائے تو تہائی مال موصی کا ہوگا کیونکہ موصی مر گیا جبکہ موصی کسم رجن کو لوگوں کے حق میں وصیت کی گئی، اس کے لیے اب تک جائیداد کا نام ثابت نہیں ہوا لہذا ان کے لیے حجاب سب سے باطل ہو جائے گا چنانچہ اس کے ضمن میں جو چیز ثابت ہوئی تھی یعنی پہلی وصیت سے رجوع، وہ بھی باطل ہو جائے گی۔

اگر موصی وصیت کرے پھر وصیت کا انکار کر دے تو اس کی بابت (امام محمد نے) الاصل کتاب المبروطہ میں ذکر کیا ہے کہ یہ رجوع ہوگا اور امام محمد نے اس بارے میں کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ اعلیٰ نے نوادر میں امام محمد سے سنا کہ قول کو روایت کیا ہے کہ امام ابو یوسف نے اس آدمی کی بابت جس نے کوئی وصیت کی، پھر اگلے روز اس کے سامنے وہ وصیت پیش کی گئی تو اس نے کہا کہ میں اس وصیت کو نہیں جانتا یہ کہ ہے کہ یہ اس سے رجوع ہے۔ اس طرح اگر وہ کہے کہ میں نے یہ وصیت نہیں کی تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اعلیٰ نے کہا کہ میں نے امام محمد سے اس کی بابت پوچھا تو انہوں نے کہا کہ انکار کرنا رجوع نہ ہوگا۔ امام محمد نے الجامع والصفیر میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ ایک آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے پھر اس کے بعد وہ کہے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلاں کے لیے تھوڑے یا زیادہ کسی مال کی وصیت نہیں کی تو یہ اس کا فلاں کے لیے وصیت سے رجوع نہ ہوگا اور اس بارے میں امام محمد نے کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ پس ممکن ہے کہ الاصل میں جس کا ذکر کیا ہے وہ امام ابو یوسف کا قول ہو اور الجامع میں جس کا ذکر کیا ہے وہ امام محمد کا قول ہو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس مسئلے کی بابت دو روایتیں ہوں۔ الجامع میں جو رجوع ثابت ہو گیا ہے اس کی توجہ یہ ہے کہ وصیت سے رجوع کے لیے اس سے پیشتر وصیت کا موجود ہونا لازم ہے اور انکار کرنا سب سے سے وصیت کے وجود کا انکار ہے۔ لہذا اس میں رجوع کا معنی متحقق نہیں ہوتا اس لیے اس کو رجوع قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ اسی لیے نکاح کا انکار کرنا طلاق نہیں قرار پایا۔ علاوہ ازیں، رجوع میں آنے کے بعد وصیت کا انکار محض جھوٹ ہے پس یہ باطل ہے اور اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا جیسے جھوٹا قرار ہوتا ہے، چنانچہ اگر وہ کسی شخص کے لیے ایک باندی کا جھوٹا قرار کرے اور قرار اس بات کو جانتا ہو تو ملک ثابت نہیں ہوگا چنانچہ اس

باندی کے ساتھ سہاشرت ملامت نہ ہوگی یہی حال جملہ جبرائے اقرادوں کا ہے کہ وہ فناء حقیقت باطل میں ایسے ہی جبرائے انکار ہے۔ الاصل میں جو مذکور ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت سے رجوع کا مطلب ہے اس کا فسخ اور ابطال اور عقد کا فسخ ایسا کلام ہے جو پہلے سے موجود ایک عقد سے اور اس کے حکم کے ثابت ہونے سے عدم رضامندی پر و لائق کرتا ہے اور انکار کرنے کا مفہوم بھی یہی ہے کہ انکار کرنے والے نے ایک ایسا تصرف کیا ہے کہ وہ اس پر اور اس کے حکم کے ثابت ہونے پر رضامند نہیں ہے، لہذا اس میں فسخ کا معنی متحقق ہو جاتا ہے اس لئے جبرائے کا معنی بھی مائل ہو جاتا ہے۔

ابن رحمہ نے امام محمد سے روایت کیا ہے کہ اگر ایک آدمی کسی شخص کو کچھ وصیت کرے، پھر اس نے کہا جہانگیر تو جملہ تمہارے جبرائے ہو جائے گا اس پر وہ وصیت کو موقوف کر دے، چنانچہ وہ کہے کہ میں نے اس کو مؤخر کیا، تو یہ رجوع نہیں ہے، اور گراس سے کہا جائے کہ تو اس کو ترک کر دے اور وہ کہہ دے کہ میں نے اس کو ترک کیا تو یہ رجوع ہے کیونکہ وصیت سے رجوع وصیت کا ابطال ہے اور تاخیر ابطال کی خبر نہیں دیتی جب کہ ترک کرنا اس کی خبر دیتا ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ کہے کہ میں نے زمین کو مؤخر کیا تو اس کی تاخیر (مصلحت دینا) ہے نہ کہ ابطال، اور اگر وہ کہے کہ میں نے اس کو ترک کیا تو یہ ابراء (برئ الذمہ کرنا) ہے بشرطہ امام ابو یوسف سے ایسے شخص کی بابت روایت کیا ہے جو ایک مہینہ آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور مومن بنائے کہ اس کا تہائی مال ایک ہزار ہے یا وہ کہے کہ وہ تہائی مال یہ ہے جب کہ اس کا تہائی مال اس سے زیادہ ہو تو امام ابو حنیفہ کا کہنا ہے کہ اس کو اس کے پورے مال کا ایک تہائی ملے گا اور اس کی طرف سے تہائی مال کا ذکر باطل ہے، مال کی بابت اس کی غلط وصیت کو نہیں توڑے گی یہ تو حساب ل غلطی ہے اور یہ وصیت سے رجوع نہیں ہے، امام ابو یوسف کا بھی قول ہے کہ نہ جب اس نے اپنے تہائی مال کی وصیت کا فسخ کیا ہے نہ جب وصیت کی کو ترک وصیت کے معنی ہونے کا دار و مدار مومن کی مقدار کے بیان نہیں ہے چنانچہ وصیت تو اس مقدار کو بیان کیے بغیر بھی صحیح ہوگئی تھی، پھر اس نے مقدار بیان کر دی اور اس میں غلطی کر دی اور مومن کا مقدار میں غلطی سے اصل وصیت میں کوئی غلط واقع نہیں ہوتا تو وصیت کل مال کے ایک تہائی سے متعلق نہ ہے۔ علاوہ ازیں، اس امر کا احتمال ہے کہ یہ مقدار مذکور سے نامت سے رجوع ہوا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ غلطی ہوا پس وصیت کے بطلان میں شک واقع ہو گیا پس شک کے ساتھ یہ باطل نہ ہوگا جیسا کہ معروف قاعدہ ہے کہ جو یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا۔

اگر مذکورہ کہے کہ میں نے اپنا تمام ریزہ وصیت کیا اور وہ سو بکریاں ہیں تو اگر وہ سو سے زیادہ ہوں اور تہائی مال کے ہند ہوں تو وصیت ان بھی بکریوں میں جائز ہے، ابو جہدہ کہہ رہے ہیں کہ اس لیے پورے ریزہ وصیت کی لیکن مقدار میں غلطی کر دی۔ اور امام صاحب کا کہ اگر وہ کہے کہ میں نے اس کے لیے ایک ہزار ریزہ وصیت کیا اور وہ ریزے سے جبکہ اس کی اس کے علاوہ بھی بکریاں ہوں جو تہائی مال کے اندر اندر ہوں، تو یہ مسئلہ قیاس میں پہلے مسئلے کے مانند ہے لیکن میں اس مسئلے میں قیاس کو ترک کر دوں گا اور اس کے لیے وہی بکریاں قرار دوں گا جیسا کہ اس نے تہائی مال میں سے نام لیا کیونکہ اس نے نام لینے اور اشارہ دونوں کو صحیح کہہ دیا ہے اور یہ دونوں بھی صحیح کے لیے ہوتے ہیں البتہ یہ اشارہ قوی تر ہے کیونکہ یہ عین کو محسوس کر دیتا ہے اور شکر کس کو مستعمل

کہو یہ ہے پس وصیت مشاثر الیہ سے متعلق ہو گئی لہذا موصی لہ اس کے سوا کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا بخلاف اس کے کہ جب وہ کہے کریں نے اس کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی اور وہ مال یہ ہے جبکہ اس کا مال اسکے علاوہ کسی ہوتو وہ اس کے کل مال کی ایک تہائی کا مستحق ہوگا کیونکہ وہاں اشارہ درست نہیں ہے کیونکہ اس نے کہا ہے کہ اپنا تہائی مال اور تہائی مال اور تہائی نام ہے شائع کا جبکہ معین شائع نہیں ہوتا لہذا یہ اشارہ غلط ہے پس وصیت مقترنہ مقدار یعنی تہائی مال سے متعلق رہی جبکہ زیر بحث مسئلہ میں اشارہ کی وصیت درست ہے اور یہ اشارہ مقدار مقترنہ کرنے سے قوی تر ہے پس وصیت مشاثر الیہ سے متعلق ہے۔

اور اگر وہ کہے کریں نے فلاں کیلئے اپنے غلام وصیت کیے اور وہ چین ہیں جبکہ وہ پانچ ہوں تو پانچوں غلام تہائی مال میں سے لیے جائیں گے کیوں کہ اس نے اپنے سب غلام وصیت کیے ہیں لیکن ان کی تعداد میں اس سے غلطی ہو گئی ہے اور تعداد میں غلطی عام وصیت سے اکل موصی بہ کے استحقاق میں مانع نہیں ہوتی۔

اور اگر وہ اپنا تہائی مال عمرو بن حماد کے بیٹوں کے لیے وصیت کرے اور کہے کہ وہ سات ہیں جب کہ اس کے بیٹے پانچ ہوں تو تہائی مال تمام اس کا ہوگا کیونکہ اس نے تہائی مال عمرو بن حماد کے بیٹوں کے لیے قرار دیا ہے پھر اس نے بیٹوں کو غلطی سے سات بتایا ہے جبکہ وہ پانچ ہیں پس یہ غلطی لغو ہوگی اور یہ کالعدم ہوگی گویا کہ اس نے یہ کی ہی نہیں کیونکہ جب اس نے یہ کہا کہ وہ سات ہیں جب کہ وہ صرف پانچ تھے تو اس کے لیے پانچ موجود اور دو معدوم کے لیے وصیت کی اور جب اس نے موجود و معدوم کو اکٹھا کر دیا اور ان دونوں کیلئے وصیت کی تو معدوم کا ذکر نہ ہوگا اور وصیت موجود کے لیے ہوگی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے کہے کریں نے اپنا تہائی مال عمرو اور خالد کے لیے وصیت کیا جو کہ فلاں کے بیٹے ہیں جب کہ ان دونوں میں سے ایک فوت ہو چکا ہو تو تہائی مال تمام عمران و میں سے زندہ کے لیے ہوگا ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ فلاں کے بیٹوں کے لیے جو کہ پانچ ہیں جبکہ وہ تین ہیں یا وہ کہے کہ جو کہ سات ہیں جبکہ وہ تین ہیں یا دونوں تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا اور جو مذکورہ اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال زینی فلاں فلاں کے بیٹوں کے لیے وصیت کیا اور اس فلاں کے تین یا دو بیٹے ہوں تو پورا تہائی مال ان کے لیے ہوگا کیونکہ تین بیٹوں کے لیے (یعنی زبان میں) نہیں کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس باب میں دو کا مدح جمع کے مانند ہے کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے اور میراث کے باب میں دو تہائی کے استحقاق کے حق میں دو گزشتہ سے ملحق کر دیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور اگر اس فلاں کا ایک بیٹا ہو تو وہ تہائی مال کے نصف کا مستحق ہوگا کیونکہ اس نے تہائی مال بیٹوں کے لیے قرار دیا ہے اور رفت میں ایک بیٹوں کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ ہی وصیت اور میراث کے باب میں اس کے لیے جمع کا حکم ہے اس لیے وہ کل تہائی مال کا مستحق نہ ہوگا بلکہ اس کو تہائی کا نصف دیا جائے گا کیونکہ اس باب میں جو کہ تعداد ایک تہائی کی مستحق بنتی ہے وہ دو ہے۔ اگر اس کے ساتھ ایک اور بیٹا قرآن و دونوں کو پورا تہائی دیا جائے تو جب صرف ایک ہو تو اس کو تہائی کا نصف ملے گا۔ اور اگر وہ کہے کریں نے اپنا تہائی مال فلاں کے دو بیٹوں عمرو اور حماد کے لیے وصیت کیا اور اس کا بیٹا صرف عمرو جو کل تہائی مال اس کو ملے گا کیونکہ

اس نے عمرو اور حماد کو اپنے قول فلال کے دو بیٹوں کا بدل بتایا ہے، جیسے کہ بتا ہے کہ میرے پاس تبارا بھائی عمرو آیا، اور نخر کے علاوہ کے نزدیک بدل پہلے قول سے اعراض کن اور دوسرے کو لینا چاہتا ہے، پس اعتبار دہن نخر کا کیا جائے گا اور پہلا نفر ہوگا جیسے آپ کہیں میرے پاس تبارا بھائی زید آیا تو یہ ایسے ہو جائے گا گویا کہ آپ نے کہا ہے کہ میرے پاس زید آیا، آپ نے اس پر اعتقاد کیا اور اپنے قول تبارا بھائی سے اعراض کر لیا، اگر نخر کی کسی موقع ہے اور یہی قول سیویر کا ہے۔ جب یہ بات ایسے ہے تو عمومی اپنے قول عمرو اور حماد پر اعتقاد کرنے والا اور اپنے قول فلال کے دو بیٹوں سے اعراض کرنے والا عشر اگویا کہ اس نے کہا کہ میں نے اپنا تثنائی مال عمرو اور حماد کے لیے وصیت کیا جب کہ عماد موجود نہیں، اور اگر ایسا ہو تو کل تثنائی مال عمرو کو مل جائے گا، ایسے ہی زبر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس میں مشکل یہ ہے کہ اس کا قول عمرو اور حماد، جیسے اس کے قول فلال کے دو بیٹوں کا بدل ہو سکتا ہے ایسے ہی وہ عطف بیان بھی ہو سکتا ہے اور عطف بیان میں اعتبار اقل الذکر کا کیا جاتا ہے، اردو صرح کا ذکر تو پہلے کی بابت جمالت کے ازانے کے لیے کیا جاتا ہے، جیسے کوئی کہے کہ میرے پاس تبارا بھائی زید آیا جب کہ اس کے کئی بھائی ہوں تو یہاں زید کا ذکر عطف بیان کے طور پر اس لیے کیا گیا ہے کہ کئی بھائی ہونے کی وجہ سے اس کے قول تبارا بھائی کی بابت اسکا جمالت کا انزال کیا جائے تو یہاں زید انزال صفت کہے۔ اور اگر اعتبار اول الذکر کا کیا جاتا ہے اور اول الذکر اس کا قول فلال کے دو بیٹوں ہے اور فلال کا صرف ایک بیٹا عمرو ہو تو چاہیے ہے کہ اسے تثنائی کا صرف نصحت ملے، ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ یہ بات ان دونوں معانی کا کام دیتی ہے لیکن ہم نے جو معنی بتایا اس پر اس کا معمول کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس طرح اس کا پورا نصرف صحیح ہو جاتا ہے اور وہ تصرف ہے اس کو پورے تثنائی مال کا مالک بنانا اور اس نے تو وصیت پورے تثنائی مال کا مالک بنانے کی کہ ہے جبکہ اس کو عطف بیان پر معمول کرنے سے نصف کی تکیک کا اثبات ہوتا ہے، پس ہم نے جو کہا ہے وہ اولیٰ ہے۔ علاوہ ان میں عطف بیان کی شرط ہے کہ تثنائی الذکر معلوم ہو، جیسے کسی کے پاس قول میں کہ میرے پاس تبارا بھائی زید آیا، زید معلوم ہے پس اس سے اس کے قول تبارا بھائی میں بھائیوں کی کثرت کی وجہ سے جمالت کا امکان تھا اس کا انزال ہو گیا جب کہ ہمارے مسئلے میں تثنائی الذکر معلوم نہیں ہے، کیونکہ ہم عماد کا سنی موجود نہیں کہ وہ معلوم ہو اور اس سے جمالت کا انزال ہو سکے، لہذا اس کو عطف بیان پر معمول کرنا محال ہے، اس لیے لامحالہ اس کو بدل قرار دیا جائے گا اور ساری بحث عربی زبان کے قواعد کے پیش نظر ہے۔

اور اگر دیکھ لیں کہ میں نے فلال کے بیٹوں کے لیے اور وہ پانچ ہیں اور فلال ابن فلال کے لیے اپنے تثنائی مال کی وصیت کی، جبکہ فلال کے بیٹے تین ہیں تو فلال کے بیٹوں کے لیے تثنائی مال کا چھ ہوگا اور فلال ابن فلال کے لیے تثنائی مال کا چھ ہوگا اور جب تک وہ یعنی یہ کہ اس کا کتنا ازدادہ پانچ ہیں، غرض ہے کہ کیونکہ وہ تین ہیں پس باقی رہا اس کا قول کہ میں نے اپنا تثنائی مال فلال کے بیٹوں اور فلال ابن فلال کے لیے وصیت کیا، لہذا تثنائی مال ان میں چار برابر حصے کے تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ وصیت ان چاروں کے لیے ہے پس یہ ان میں چار برابر حصوں میں تقسیم ہوگا کیونکہ ہر ایک حصہ مساوی ہے۔

اور اگر وہ کچھ کہیں نے فلاں کے بیٹوں کے لیے جو کرتیں ہیں اپنا تثنائی مال وصیت کیا جبکہ فلاں کے بیٹے پانچ ہوں تو تثنائی مال ان میں سے تین بیٹوں کے لیے ہوگا، کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ فلاں کے بیٹوں کے لیے اہم عام ہے اور اس کا یہ کہنا کہ جو کرتیں ہیں تخصیص ہے، یعنی میں نے فلاں کے بیٹوں میں سے تین بیٹوں کے وصیت کی، پس غیر معین طور پر ان میں سے تین کے لیے وصیت کرنا درست ہے اور یہ جہالت وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ یہ قول محصور مسترد کر ہے اور اس قسم کی جہالت وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوتی کیونکہ اس کا نفاذ ممکن ہے، جیسے اگر وہ فلاں کے لیے وصیت کرے، اور جیسے وہ اپنا تثنائی مال وصیت کرے جو کہ معمولی ہے کہ اسے نہیں معلوم کہ اس کی موت کے وقت وہ تثنائی مال کس قدر ہوگا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ معمولی لوگوں میں سے ایک کے لیے وصیت کرے کہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس جہالت کا استدراک ممکن نہیں ہے اسی طرح، اگر وہ ایسے قبیلے کے لیے وصیت کرے جس کے افراد ای گنت ہوں، تو اس کا بھی یہ حکم ہے، کیونکہ قبیلے کا صحیح ممکن نہیں ہے اس (فلاں) کے بیٹوں میں سے کن تین کے لیے وصیت کی گئی ہے اس کی تعیین کا اختیار موصی کے ورثہ کو ہوگا کیونکہ وہ اس کے قائم مقام ہیں اور اس وصیت کی وضاحت کا اختیار موصی کو تھا کیونکہ ابہام اس کی طرف سے تھا، تو جب وہ مر گیا اب خود تو اس کی وضاحت کر نہیں سکتا پس اب اس کی وضاحت وہ کرے گا جو اس کے بعد اس کا قائم مقام ہے، بخلاف اس کے کہ جب وہ اپنے موالی کے لیے وصیت کرے کہ یہ صحیح نہیں ہے اور ورثہ اس کے قائم مقام نہ ہوں گے کیونکہ وہاں مقصور وصیت سے پیچھے رہ گیا اور یہ موصی کے مقصور پر موقوف نہیں ہے۔ اس سے اس کی مراد انعام یا تنکیر میں تبادلی یا ورثہ میں سے کسی ایک کو بدل دینا ہو، پس ورثہ کے لیے تعیین کرنا ممکن نہیں ہے جب کہ زیر بحث مسئلے میں معاملہ اس کے برعکس ہے۔ امام محمد نے اس وصیت کے صحیح ہونے کے لیے استشعار کیا ہے چنانچہ انہوں نے کہا، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی آدمی کہے کہ میں نے اپنا تثنائی مال فلاں کے بیٹوں کے لیے وصیت کیا جو کرتیں ہیں، فلاں، اور فلاں جبکہ فلاں کے بیٹوں کے نام وہ نہ ہوں جو اس نے بتائے تو جن کے نام اس نے بتائے ان کے لیے یہ وصیت درست ہوگی کیونکہ اس نے بعض کو مخصوص کر دیا ہے، ایسے ہی مذہب بحث مسئلے میں ہوگا، امام محمد نے عین متین آدمیوں کی تخصیص کے جواز کی وجہ سے تین معمولی آدمیوں کے جواز کی وضاحت کی ہے اور یہ وضاحت صحیح ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تثنائی مال فلاں کے بیٹوں کے لیے جو کرتیں ہیں، اور فلاں، ابن فلاں کے لیے وصیت کیا جبکہ فلاں کے بیٹے پانچ ہوں تو فلاں ابن فلاں کو تثنائی مال کا ایک بیٹا بتائے گا، کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ جو کرتیں ہیں صحیح ہے، ابوجہاد کہہ رہی ہے کہ یہ عام کی تخصیص ہے پس یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے اپنا تثنائی مال فلاں کے بیٹوں میں سے تین کے لیے اور فلاں ابن فلاں کے لیے وصیت کیا ہے، پس فلاں ابن فلاں ان کے ساتھ چرنا و رمی کرے، لہذا اسے تثنائی مال کا ایک بیٹا بتائے گا اور یہ فلاں کے تین بیٹوں کو ملے گا۔

اگر وہ ایک آدمی کے لیے ایک سو کی اور دوسرے آدمی کے لیے ایک سو کی وصیت کرے، پھر کسی دوسرے آدمی سے کہے کہ میں نے تجھے ان کے ساتھ شریک کیا تو اس (دوسرے آدمی) کو ہر سو کا ایک تثنائی مال کا کیونکہ

شرکت مسادات کی متقاضی ہے اور شرکت کی اضافت اس ضمن دونوں کی طرف کی ہے۔ پس یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ وہ دونوں برابر ہوں اور برابر ہی بغیر اس کے متحقق نہیں ہوتی کہ وہ ہر دوسرے اس کے پاس جہاں ہے اس کا ایک تہائی لے لے۔ پس ہر دو کو ایک سو کا دو تہائی مل جائے گا اور برابر ہی حاصل ہوجائے گی

اور اگر وہ ایک آدمی کے لیے چار سو کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے دو سو کی بجز چار سو آدمی سے کہے کہ میں نے تجھے ان دونوں کے ساتھ شریک کیا تو اس کو ہر دو کے لیے وصیت کر دے مال کا نصف ملے گا کیونکہ اس صورت میں ان تینوں میں اجتماعی طریقے سے مشارکت حاصل نہیں ہو سکتی اس لیے کہ ان کے حصے مختلف ہیں۔ لہذا انفرادی طریقے سے برابر ہی حاصل کی جائے گی تاکہ حتی المقدور شرکت کا تقاضا پورا ہو سکے۔ اسی طرح اگر وہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک باندی وصیت کرے پھر ان کے ساتھ کئی دوسرے آدمی کو بھی شریک کر دے تو اس کو ہر باندی کا نصف ملے گا بوجہ مذکورہ یعنی کہ اجتماع طریقے سے مسادات ممکن نہیں ہے۔

اور اگر وہ کچھ کر میرے مال کا چھٹا حصہ فلاں کے لیے ہے پھر اسکی مجلس میں یا کسی اور مجلس میں کہے کہ میرا تہائی مال فلاں کیلئے ہے اور وراثت اس کی اجازت دے دیں تو اسے تہائی مال ملے گا کیونکہ موصی نے تہائی کا اثبات کیا پس وہ ثابت ہو گیا اور یہ تہائی چھٹے کو متعلق ہے پس متعلق کے ثابت ہونے سے متعلق بہ بھی ثابت ہوجائے گا، تو یہ ایسے ہو جائے گا کہ جیسے اس نے پہلی وصیت میں نظر ثانی کر کے اس میں اضافہ کر دیا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ وصیت کے طور پر میرے مال کا چھٹا حصہ فلاں کے لیے ہے، میرے مال کا چھٹا حصہ فلاں کے لیے ہے تو یہ ایک ہی چھٹا حصہ ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب اکٹھے لکھا گیا ہاں تہائی اور کہے مرادوں لکھ ہی جتنا ہے اور یہاں چھٹا حصہ بطور رسم معوضہ کے مذکور ہوا ہے کیونکہ اس کی اضافت مال کی طرف ہے جو ظلم کی طرف مضائقہ ہونے کی وجہ سے معوضہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلا ہے کہ اگر موصی ایک انگوٹھی ایک شخص کے لیے وصیت کرے اور اس کا نگینہ کسی دوسرے شخص کے لیے تو اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس نے دونوں وصیتیں ایک متصل کلام میں کی ہوں گی یا پھر منفصل کلام میں۔ اگر متصل کلام میں کی ہوں تو سلفہ انگوٹھی والے موصی کا ہوگا اور نگینہ لینے والے موصی لگا، اس بارے میں اثر کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ اور اگر منفصل کلام میں کی ہوں تو امام ابو یوسف کے نزدیک پھر بھی یہی جواب ہے اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے جبکہ امام محمد کا کہنا ہے کہ علقہ انگوٹھی والے موصی لکھ لے گا اور نگینہ ان دونوں میں شریک ہوگا۔ امام شافعی کے قول کا تو یہ ہے کہ انگوٹھی کی وصیت میں علقہ اور نگینہ دونوں شامل ہیں اور دوسرے شخص کے لیے نگینہ کی وصیت سے یہ بات خارج نہیں ہوتی کہ نگینہ اس میں شامل نہیں، تو جب صورت حال یہ ہے تو نگینہ انگوٹھی کی وصیت میں شامل قرار پایا، پھر جب اس نے نگینہ دوسرے شخص کے لیے وصیت کر دیا تو نگینہ کی بابت دو وصیتیں جمع ہو گئیں پس اس میں وہ دونوں شریک ہوں گے اور علقہ پہلے شخص کو دے دیا جائے گا۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجہ یہ ہے کہ اسم انگوٹھی کے تحت وہ نگینہ بھی داخل ہے جو اس میں ہے، یا تو تنہا

کے طریقے سے کیونکہ یہ انگوٹھی کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے، جیسے انسان کا اہم ہے کہ شخص کے طریقے سے اس کے تحت اس کے تمام اجزاء داخل ہوتے ہیں، یا پھر تعینات کے طریقے سے، لیکن اس صورت میں جبکہ اس کا ذکر مطلقاً نہیں جس میں نے دوسرے شخص کے لیے اس کی علیحدہ وصیت کر دی تو یہ بات واضح ہو گئی کہ اس کے تحت یہ داخل تھا، کیونکہ اس کی اس نے صراحت کر دی ہے یا وصیت سے اس کو مخصوص بنا لیا ہے لہذا تعینات باطل ہو گئی، کیونکہ جو صراحت کے ساتھ ثابت ہو وہ ضمنی اور تابع کے طور پر ثابت ہونے والے سے فائق ہے اور وصیتوں کے بارے میں قاعدہ ہے کہ سب سے پہلے قوی ترین کو لیا جائے، پھر اس سے کمتر اور پھر اس سے کمتر کو۔ یہ ایسے ہو گیا جیسے وہ غلام کی وصیت ایک آدمی کے لیے کرے اور اس نے خدمت لینے کی کسی دوسرے کے لیے تو فرات کا مالک پہلا موصی نہ ہوگا، جبکہ خدمت کا عقد دوسرے موصی نہ ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم بتا چکے ہیں، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ عام لفظ جس پر شخصیں وارد ہوئی ہیں لکھ نہیں ہے کیونکہ عام لفظ اپنے معنی سے اپنے معنی میں ہے، افراد کے ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے، پس اس کے افراد میں سے ہر فرد مخصوص طریقہ جس کی عبارت سے صراحت کی گئی ہے، ہوتا ہے جبکہ زیر بحث مسئلے میں انگوٹھی کے اجزاء میں سے ہر جزو انگوٹھی کا ذکر کر دینے سے مخصوص طریقہ نہیں ہو جاتا، کیا دیکھتے نہیں کہ انگوٹھی کے ہر جزو کو انگوٹھی نہیں کہا جاتا، جیسے انسان کے ہر جزو کو انسان نہیں کہا جاتا، پس یہ عام لفظ کی نظر نہیں ہے لہذا اس پر امام محمد کا قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ علاوہ ان میں عام کی بابت صحیح نقطہ نظر یہ ہے کہ اس میں متصل یا منقطع دلیل کے ساتھ شخصیں کا احتمال ہوتا ہے اور بیان متاخر لازمی طور پر نسخ نہیں ہوتا بلکہ کبھی تودہ نسخ ہوتا ہے اور کبھی شخصیں، جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔ مزید برآں، انگوٹھی کی وصیت کے تحت اگرچہ عقلاً اور لغتاً دونوں داخل ہیں لیکن جب اس نے ٹیکہ دوسرے شخص کے لیے وصیت کر دیا تو اس نے پہلے شخص کے لیے ٹیکہ کی وصیت سے رجوع کر لیا اور وصیت ایک ایسا عقد ہے جو اس وقت تک غیر لازم ہے جب تک موصی زندہ ہے پس اس سے رجوع کیا جاسکتا ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ وصیت کر دیا واری چیز سے رجوع کیا جاسکتا ہے تو اس کے ایک حصے سے تودہ رجوع الی رجوع کیا جاسکتا ہے، پس است انگوٹھی والے موصی نہ کے لیے ٹیکہ کی وصیت سے رجوع قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ اس باندی کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس کے پیٹ کے بچے کی وصیت دوسرے شخص کے لیے، یا اس گھر کی وصیت ایک شخص کے لیے اور اس کی عمارت کی وصیت دوسرے کے لیے کرے، یا اس کو گھر کی وصیت ایک شخص کے لیے اور اس میں رکھے ہوئے پھل کی وصیت دوسرے کے لیے کرے تو اگر دونوں وصیتیں متصل ہوں تو بالاجہاں ہر موصی نہ کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کیلئے وصیت کی گئی ہے اور اگر یہ منقطع ہوں تو اس کا جواب مذکورہ اختلاف کے بموجب ہوگا۔

اور اگر اس غلام کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس نے خدمت لینے کی دوسرے کیلئے دیا اس گھر کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس میں سکونت کرنے کی کسی دوسرے کے لیے، یا اس وصیت کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس کے پھل کی دوسرے کے لیے، یا اس بھیر کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس کی اولیٰ کی دوسرے کے لیے تو بلا اختلاف ہر موصی نہ کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کے

یہ وصیت کی گئی ہے خواہ دونوں وصیتیں متصل ہوں یا مفصل کیونکہ حکم غلام کے تحت خدمت داخل نہیں، اگرچہ کہ تحت سکونت داخل نہیں، اگرچہ خدمت کے تحت اصل داخل نہیں، نہ تو غلام کے طریقے سے اور نہ کسی شخص کے طریقے سے، ایسے کہ چیزیں ہیں جن کے اجراء سے نہیں ہیں، البتہ جب عین میں مگر ثابت ہوگا تو ان میں بھی جمعیت کے طریقے سے ثابت ہو جائے گا۔ بشرطیکہ تابع کی غلامیہ وصیت نہ کی گئی ہو اور اگر اس کی الگ سے وصیت کی گئی ہو تو یہ وصیت کا مقصود ہوگا، پھر یہ تابع نہ رہیں گی پس ہر موصیٰ کو کوئی کچھ ملے گا جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے، یا پھر ثابت ہونے والی وصیت کو خدمت، سکونت اور اصل کی وصیت سے رجوع قرار دیا جائے گا اور وصیت قابل رجوع ہوتی ہے۔ یہ مسائل پہلے مسئلے میں امام ابو یوسفؒ کی حجت بنتے ہیں۔

اگر ان مسائل میں پہلے تابع کی وصیت کی جائے اور پھر اصل کی مثلاً وہ غلام سے خدمت پانچ کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے پھر غلام کی وصیت کسی دوسرے شخص کے لیے کرے، یا اس طرح سکونت کرنے کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے پھر گھر کی وصیت دوسرے کے لیے کرے یا اصل کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور خدمت کی دوسرے کے لیے، پس اگر وہ دونوں وصیتیں متصل طور پر کرے تو ہر موصیٰ کو کوئی کچھ ملے گا جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے اور اگر وہ مفصل طور پر کرے تو اصل اس کو ملے گی جس کے لیے اصل کی وصیت کی گئی ہے اور تابع ان دونوں میں مشترک ہوگا، کیونکہ ثابت شدہ وصیت کے تحت اصل اور تابع دونوں داخل ہیں پس تابع کی بابت دو وصیتیں جمع ہو گئیں لہذا وہ دونوں اس میں شریک ہوں گے اور اصل اس کو دسے دی جائے گی جس کے لیے اس کی وصیت کی گئی ہے۔ یہ مسئلہ سابقہ مسئلے میں امام محمدؒ کی حجت ہے۔

اگر موصیٰ ایک شخص کے لیے اپنے غلام کی وصیت کرے، پھر دوسرے شخص کے لیے اس کی خدمت کی وصیت کرے، پھر دوسرے کے لیے خدمت کی وصیت کرنے کے بعد غلام کی وصیت بھی کر دے یا کسی شخص کے لیے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر دوسرے شخص کے لیے اس کے ٹکینے کی وصیت کرے، پھر اس دوسرے کے لیے ٹکینے کی وصیت کرنے کے بعد، انگوٹھی کی وصیت بھی کر دے یا وہ کسی شخص کے لیے اپنی باندی کی وصیت کرے پھر اس کے بچے کی وصیت دوسرے شخص کے لیے کرے پھر اس دوسرے کے لیے اپنے بچے کی وصیت کرنے کے بعد، باندی کی وصیت بھی کر دے تو اصل اور تابع ان دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوں گے، نصف غلام اس کے لیے اور نصف دوسرے کے لیے اور اس کی نصف خدمت اس کے لیے اور نصف خدمت دوسرے کے لیے۔ اسی طرح باندی مع بچے کے اور انگوٹھی مع ٹکینے کے تقسیم ہوں گی، کیونکہ دونوں میں سے ایک کے لیے اصل کی وصیت تابع کی وصیت ہے اور تابع کی وصیت اگر جدا کا وہ طور پر کی جائے تو اس کا حکم باطل ہو جائے گا، اور یہ ایسے ہو گیا کہ گویا اس نے ہر ایک کے لیے صراحت کے ساتھ اصل اور تابع کی وصیت کی ہے اور اگر ایسا ہو کر وہ دونوں اصل اور تابع میں شریک ہوں گے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر وہ دوسرے شخص کے لیے نصف غلام کی وصیت کرے تو غلام ان میں سے کسی کے تقسیم کیا جائے گا۔



اور دوسرے شخص کے لیے نصف خدمت ہوگی نیز نہ جب اس نے اس کے لیے نصف غلام کی وصیت کی تو اس نصف کی خدمت کی بابت وصیت باطل ہوگی نیز نہ نصف غلام کی وصیت کے تحت یہ داخل ہوگئی ہے اور اس کے لیے دوسرے نصف میں خدمت کی وصیت باقی رہی۔ ابن ساعدہ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس سے وجہ نہ کر لیا تھا اور یہ کہا کہ اگر وہ ایک آدمی کے لیے غلام کی وصیت کرے اور اس کی خدمت کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کرے پھر خدمت والے موصی کو کہیں کہ غلام کی ذات کی وصیت بھی لڑے تو غلام ان دونوں میں مشترک ہوگا اور تا آخر خدمت کا حق خدمت والے موصی کو ہوگا، کیونکہ اس کے لیے خدمت کی وصیت جداگانہ طور پر کی گئی ہے، پس یہ صحیح واقعہ ہوئی ہے، لہذا ذات کی وصیت سے یہ باطل نہ ہوگا، پس دوسرا موصی لہذا جداگانہ طور پر ذات اور خدمت دونوں کا موصی نہ ہوگا، لہذا وہ نصف ذات کا مستحق ہوگا کیونکہ اس میں وہ ذات کی وصیت والے اپنے ساتھی کے برابر ہے اور خدمت کی وصیت میں وہ تنہا ہے۔

امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے ایک باندی کی وصیت کرے جو خانی ترکہ میں سے نکلتی ہو اور دوسرے آدمی کے لیے اس کے بیٹے کا بچہ وصیت کرے اور بیٹے کے بچے کی وصیت والے کے لیے باندی بھی وصیت کرے تو باندی ان دونوں میں نصفاً نصف تقسیم ہوگی اور بچہ دوسرے کا ہوگا اس شخص کو ملے گا جتنا جس کے لیے اس کی وصیت کی گئی ہے، اس میں اس کا ساتھی اس کے ساتھ شریک نہیں ہوگا، اور یہ مذکورہ یعنی یہ ذات کے اشتقاق میں وہ دونوں برابر ہیں اور بچے کی وصیت تنہا دوسرے موصی کے لیے کی گئی ہے۔

اگر وہی ایک آدمی کے لیے لڑکی وصیت کرے اور اس میں ایک متبن کو طری دوسرے آدمی کے لیے وصیت کرے تو کو طری ان دونوں کے باہمی حصوں کے تناسب سے تقسیم کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ ایک ہزار متبنین وراثت میں ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور ان میں سے ایک سو دوسرے کے لیے وصیت کرے تو اس ہزار کی وصیت والے کے حصوں کے اور ایک سو ان دونوں میں نصفاً نصف تقسیم ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان تمام کو طریوں کو جو اس میں ہیں اصالتہً شامل ہے نہ کہ تبعیت کے طریقے سے اور اسی طرح ہزار کے تحت اس کا ہر سیکڑا اصالتہً داخل ہے اور ہر دو دینی کو طری اور سیکڑا، اصل موی میں ہیں لہذا ان دونوں میں مشترک ہوں گے۔ اس جواب کے بارے میں اثر کے درمیان کوئی اختلاف نہیں البتہ تقسیم کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے جتنا بڑا امام ابوحنیفہ کے نزدیک تقیم مزارعت کے طریقے سے ہوگی جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک مناربت کے طریقے سے ہیں (مناربت کے طریقے سے) گیارہ حصے کر کے ایک اور دس کے تناسب سے تقسیم کی جائے گی، سو والے کو گیارہ میں سے ایک حصہ ملے گا اور ہزار والے کو دس حصے ملیں گے۔ اسی طرح گھرا اور کو طری تقسیم کیے جائیں گے۔

اگر وہ ایک متبنین بیت (کو طری) ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کا رتبہ کسی دوسرے آدمی کے لیے تو عمارت ان دونوں میں حصے بنا کر تقسیم کی جائے گی نیز نہ بیت کو عمارت کے لیے بیت نہیں کہا جاتا اس لیے پتلے آدمی کے لیے جو وصیت ہے وہ اصالتہً عمارت کو شامل ہے پس رتبے والا موصی اس

کے ساتھ شریک ہوگا بخلاف اس کے کہ دار (گھر) کی وصیت ایک آدمی کے لیے اور اس کی عمارت کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کی جائے کہ یہ دونوں عمارت میں باہم شریک نہ ہوں گے بلکہ رقبہ گھر کی وصیت والے موصی کے لیے ہوگا اور عمارت دوسرے کے لیے کیونکہ اسم دار کا حکمت عمارت اصلاً داخل نہیں ہوتی۔ بلکہ تبعیت کے طریقے سے ہوتی ہے، کیونکہ لغت میں دار رقبے کا نام ہے اور اس میں عمارت تابع ہے۔ بایں دلیل کہ عمارت داخل ہونے کے بعد بھی اس کو دار کہتے ہیں پس دار کی وصیت میں عمارت کا داخل ہونا تبعیت کے طریقے سے ہے، چنانچہ رقبہ پہلے موصی لگا ہوگا اور عمارت دوسرے کی واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک ضرورت کے طریقے سے ثابت ہونے والے رجوع کا رجوع از روئے ضرورت اتفاق ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک تو یہ ہے کہ موصی موصی بہ

ساتھ کوئی ایسی چیز مل جائے کہ جس کے بغیر موصی بہ کو سپرد کرنا ممکن نہ ہو مثلاً وہ سفوی وصیت اور غیر اس میں بھی ملا دے، کیونکہ موصی بہ کے ساتھ ایسی چیز مل گئی ہے جو موصی بہ نہیں ہے اور اس عرصے تک لگتا ہے کہ اس کے بغیر موصی بہ کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو الگ الگ کرنا محال ہے۔ لہذا رجوع اندوئے ضرورت ثابت ہو گیا۔ اسی طرح اگر وہ ایک دار گھر کا قطعہ ارض کی وصیت کرے پھر اس میں عمارت تعمیر کرے، یا روٹی کی وصیت کرے پھر اس سے کوئی بنائے، یا استری کی وصیت کرے پھر اس کو استری بنائے یا ابرو کی وصیت کرے پھر اسے ابرو بنائے، کیونکہ اس کو سپرد کرنا بغیر اس چیز کے جو اس کے ساتھ مل گئی ہے ممکن نہیں ہے، اور اس کو نوٹسے بغیر اس کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے اور نوٹسے کا مکلف کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ یہ اس کا خود اپنی ملک میں تصرف ہے۔ لہذا اس کو از روئے ضرورت رجوع قرار دیا جائے گا۔ ان مسائل میں جو رجوع ہے اس کو رجوع از روئے ولایت بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، کیونکہ موصی بہ کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے کا کام موصی کا کیا ہوا ہے لہذا سپردگی کا محال ہونا اس کے فعل کی طرف منسوب ہے پس یہ اس سے ولایت رجوع ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ موصی بہ میں ایسا تغیر واقع ہو جائے کہ جس سے اس کا معنی اور نام بدل جائے، خواہ یہ تغیر اختلاف سے ہوا ہو یا کسی سے، مثلاً اگر موصی کسی آدمی کے لیے اس غیر بڑے مال کے چل کی وصیت کرے پھر موصی کی موت سے قبل وہ گدڑ (غیر بڑے) بکھو رہن جائے، یا اس کے لیے وہ گدڑ بکھو رہن کی وصیت کرے پھر وہ پختہ بکھو رہن جائے، یا انگوڑی کی وصیت کرے اور وہ شمش بن جائے، یا گندم کی بایوں کی وصیت کرے اور وہ بی ہوئی گندم بن جائے یا سب جوڑ کی وصیت کرے اور وہ پکا ہوا جو بن جائے یا زمیں میں بونے ہوئے گندم کے بیج کی وصیت کرے اور وہ اگ کر فصل بن جائے، یا انڈے کی وصیت کرے اور وہ چوڑہ بن جائے، یا اسی طرح کی کوئی اور وصیت کرے، پھر اس کے بعد موصی فوت ہو جائے تو ان کی کی ہوئی وصیت باطل ہو جائے گی اور رجوع از روئے ضرورت ثابت ہو جائے گا۔

یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب موصی بہ موصی کی موت سے قبل متغیر ہو جائے کیونکہ وہ

اپنے معنی اور نام کے بدل جانے کی وجہ سے ایک دوسری چیز بن گئی ہے لہذا اس کی وصیت کو اس میں نافذ کرنا محال ہے، اور اگر اس کی موت کے بعد اس میں تغیر واقع ہو، تو اس کا حکم انشاء اللہ تعالیٰ ان چیزوں کی ذیل میں بیان کیا جائے گا کہ بھی سے وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ اس خیر خدائی تر اور بہترہ کھجور کی وصیت کرے اور وہ خشک کھجور ہو جائے تو قیاس سے یہ ہے کہ وصیت باطل کر دی جائے کیونکہ موسمی بہ تغیر ہو گیا ہے یعنی تر اور بہترہ کھجور بدل کر خشک ہو گئی ہے اور اس کا نام بدل گیا ہے جب کہ امکان یہ ہے کہ اس کو باطل نہ کیا جائے کیونکہ زات کا معنی ہر لحاظ سے تبدیل نہیں ہوا بلکہ ایک لحاظ سے یہ معنی برقرار ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر نام کسی آدمی کی تر کھجور غصب کر لے اور وہ اس کے زیر تغیر خشک کھجور بن جائے تو مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا بلکہ اسے حیا حاصل ہوتا ہے کہ چاہے تر خشک کھجور لے لے اور چاہے تو اس سے اپنی تر کھجور کی مثل تر کھجور کا حیا مان لے۔

## وصیت کا حکم

جہاں تک وصیت کے حکم کا تعلق ہے تو وصیت اصل میں دو قسم کی ہوتی ہے مال کی وصیت اور ایسے فعل کی وصیت جس کا تعلق مال کے ساتھ ہو جو مال کی غیر متعلق نہ ہو۔

**مال کی وصیت کا حکم** جہاں تک مال کی وصیت کا تعلق ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ موسمی لے کے بے وصیت کر دے مال میں اس کی ملکیت ثابت ہو جائے۔ مال بھی عین ہوتا ہے اور بھی منقطع بہرہ دہی ملکیت سے متعلق کچھ احکام ہیں۔

**عین مال کا ملک بننا** جہاں تک عین کی ملک کا تعلق ہے تو اس کے متعلق ملک کا حکم دیکھیں اسباب سے ملک بننے پر جو اس کیلئے موقوف ہیں برابر ہے جیسے بیع، ہبہ، صدقہ وغیرہ پس موسمی لے کر اس موسمی کی عین سے استفادہ کرنے، اور اس کو بیع، ہبہ یا وصیت کے ذریعے کسی دوسرے شخص کی ملک بنانے کا حق حاصل ہو گا کیونکہ ایک مطلق سبب سے ملک بنی ہے نہ کہ ایک بنیاد اس میں ظاہر ہو گا اور موسمی کی موت کے بعد پیدا ہونے والے متعلق اور منفصل اضافوں میں ظاہر ہو گا۔ مثلاً یہ اختلاف موسمی کی طرف سے وصیت کو قبول کیے جانے کے بعد پیدا ہوں یا اس کے قبول کر کے سے پہلے، مثلاً اضافے پیدا ہو جائیں اور اس کے بعد وہ وصیت کو قبول کرے۔ قبول کے بعد کا مسئلہ تو واضح ہے کیونکہ یہ اختلاف اس کے اصل کا مالک بننے کے بعد پیدا ہوئے ہیں اور اصل کی ملک اضافے کی ملک کا موجب ہے۔ رہا قبول کر کے سے پہلے کا معاملہ تو وہ اس لئے ہے کہ قبول کے بعد ملک موسمی کی موت کے وقت سے ثابت ہوتی ہے کہ اگر ماہر باعد یعنی (وصیت) موسمی کی موت کے وقت اصل میں ملک کے ثابت ہونے کا سبب بنی ہے کیونکہ اس کی اضافت موت کے وقت کی طرف ہے نہ کہ موت کے وقت سبب بن گیا۔ لہذا سبب اس نے قبول کر لیا تو اس میں ملک اس وقت سے ثابت ہو گئی کیونکہ (ملک کا سبب اس وقت وہ رہا کیا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک باندی خریدار کے ہاتھ حرط خیابا پر فروخت کی جائے

اور وہ باندی خیار کی میاد کے اندر بچے کو ہم دے پھر خریداریع کی اجازت دے دے تو وہ بچے کا مالک ہوگا،  
 بوجہ مذکورہ تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا یہ اضافہ بھی وصیت میں داخل ہوں گے چنانچہ ان کے تثنائی ترکے  
 میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ان کی ملک اصل کی ملک کے واسطے سے ہے اور اس کی  
 اضافت سابقہ بات سے ہے، گویا یہ اس وقت موجود تھے۔ کیا یہ اضافہ قبول کے بعد اور تقسیم سے  
 پہلے وصیت میں داخل قرار پائیں گے؟ امام محمد نے اصل (کناب المبسوط) میں اس کا ذکر نہیں کیا اور  
 مشائخ کے درمیان اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے؛ بعض کا کہنا ہے کہ داخل نہ ہوں گے چنانچہ ان  
 کی بابت تثنائی ترکے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یہ کل مال میں شامل ہوں گے، جیسے اس صورت میں ہوتا  
 ہے جب یہ تقسیم کے بعد پیدا ہوئے، کیونکہ یہ اصل مال کی ملک کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ حاتمہ الشافعی کا کہنا ہے  
 کہ یہ داخل ہوں گے کیونکہ اصل کی ملک اگر چہ ثابت ہوگئی ہے لیکن مؤکد نہیں ہونی جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر  
 سے قبل تثنائی ترکہ ہوا ہے اور پھر باندی تثنائی ترکے میں سے نہ نکلتی ہو تو اسے باقی ماندہ ترکے کی تثنائی  
 کے تناسب سے باندی میں سے حصہ ملے گا، خواہ اضافہ متصل اصل سے متولد ہو یا متولد کے معنی میں ہو۔  
 جیسے پھر جر ماد اور غیر (یعنی مہر) ہے یا وہ اصل سے براہ راست متولد نہ ہو یا جو جیسے کافی اور آمدنی ہے۔  
 وصیت اور بیع میں فرق ہے کہ وصیت میں تو کافی اور آمدنی کو متولد نہیں کر دیا جاتا ہے اور بیع میں ان  
 دونوں کو ملتی نہیں کیا جاتا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ کافی اور آمدنی منفعت کا بدلہ ہے اور وصیت میں  
 منفعت کی ملک بطور مقصورہ کے ہوتی ہے تو ایسے ہی منفعت کے بدلہ کی ملک ہوگی، بخلاف بیع  
 کے پھر جب اضافہ وصیت میں داخل ہیں حتیٰ کہ ان کے تثنائی ترکے میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اگر باندی اور اضافہ یعنی  
 بچہ، تثنائی مال میں سے نکلے ہوں تو یہ دونوں مومی لڑکوں سے دیے جائیں گے اور اگر دونوں تثنائی مال میں سے نہ نکلنے  
 ہوں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مومی لڑکے پہلے تثنائی ترکے میں سے باندی دی جائے گی اور اگر اس سے بعد تثنائی  
 ترکے میں سے کچھ بچہ رہتا ہے تو جس قدر بچہ رہتا ہے اس کے تناسب سے اسے اضافہ میں سے دیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ  
 اور امام محمد کے نزدیک ان دونوں میں سے تثنائی مال بقدر حصص دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اضافہ  
 مومی بہرہ لیا ہے تو یہ ایسے ہوگا جیسے عقد (وصیت) کے وقت موجود تھا اس تثنائی مال ان دونوں میں سے دیا جائے گا نیز  
 سے زیادہ اضافہ کی وجہ سے اصل کی بابت عقد کے حکم میں تبدیلی واقع ہوگی لیکن یہ جائز ہے جیسے متصل اضافہ میں ہوتی ہے۔  
 امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل اور اضافہ دونوں تثنائی مال کا تقسیم ہو نامومی لڑکوں کا ضرورت مندرجہ بالا ہے اور  
 یہ جائز نہیں ہے۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ اضافہ کے پیدا ہونے سے پہلے اصل کی بابت وصیت کا حکم بقا کیا جائے  
 کل طور پر مومی لڑکے جب تک تقسیم ہونے کے بعد باندی اسے سپرد نہیں کی جائے گی۔ بلکہ وہ  
 (مومی لڑکوں اور وفادار میں) مشرک ہوگی اور ایمان اور ان خصوص باندیوں میں شرک حیب ہے۔ لہذا اس سے مومی کو ضرر  
 پہنچے گا اور اس کو یہ ضرر چھٹا نا بلا ضرورت ہے کیونکہ اضافہ کے بغیر اصل میں اس وصیت کو نافذ کرنا ممکن ہے  
 بخلاف متصل اضافہ کے کہ یہ ضرر وہاں ضرورت ہے، اس لیے کہ وہاں اضافہ کے بغیر اصل میں وصیت کو نافذ  
 کرنا ممکن نہیں کیونکہ دونوں (یعنی اصل اور اضافہ) کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا ضروری ہو گیا  
 کہ ان دونوں میں بقدر تثنائی مال وصیت کو نافذ کیا جائے۔  
 رہے وہ اضافہ جو مومی کی موت سے پہلے پیدا ہوں تو مومی لڑان کا مالک نہیں بنے گا کیونکہ وہ اصل

کا مالک بننے اور ملک کا سبب منصف ہونے سے پہلے پیدا ہونے ہیں کیونکہ سابقہ کلام موت کے وقت سبب بنتا ہے تو جب موصی فوت ہو گیا ورنہ اس کے مالک بن گئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**مال کی منفعت کی وصیت کا حکم** جہاں ملک وصیت کے ذریعے منفعت کی ملک کا تعلق ہے، اگر موصی کی وصیت کی طرف وصیت کی اضافت بطور مقصود کے ہو، تو اس کی بابت کوئی احکام ہیں جن کا ذکر ہم کریں گے پس ہم اس کی توفیق سے کہتے ہیں کہ منفعت کی ملک مطلق طور پر نہیں بلکہ مینہ دی طور پر ثابت ہوتی ہے، پس اگر وصیت ایک مدت تک کے لئے مینہ دی ہو تو اس مدت کے ختم ہونے پر یہ ختم ہو جائے گی اور منفعت کی ملک ذات والے موصی کی طرف لوٹ جائے گی، اگر اس نے کسی کو مبیعہ کے لئے ذات کی وصیت کی ہو، مگر موصی کے ورثہ کی طرف لوٹ جائے گی۔ اور اگر یہ وصیت مطلق ہو تو منفعت کے موصی کی موت تک ثابت ہوگی پھر ذات والے موصی کی طرف منتقل ہو جائے گی، اگر کسی شخص میں ذات کی وصیت کی گئی ہو، مگر موصی کے ورثہ کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ ہمارے نزدیک خدمت اور سکونت والے موصی کو کوئی اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کو غلام یا گھر کرانے پر مجبور کرے، امام شافعی کے نزدیک اسے اس کا اختیار ہے۔ امام شافعی کے قول کی توہمیر یہ ہے کہ منفعت والا موصی نہ منفعت کا مالک ہے، جیسے مستاجر و احبث یا کرانے پر لینے والا، ہوتا ہے جسے اختیار ہے کہ وہ جس کے ہاتھ کرانے پر آمادہ ہے، ایسے ہی اس شخص میں ہوگا، اس لیے وہ عادیہ اور کرانے پر دینے کا مجاز ہے۔ ہماری کوئی اختلاف کی، دلیل یہ ہے کہ سکونت اور خدمت والے موصی کے لیے بغیر عوض کے منفعت کی ملک ثابت ہے لہذا یہ عوض کے ساتھ تسلیم کی ممکن نہیں ہو سکتی، جیسے عادیہ لینے والے کی ملک ثابت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کرانے پر دینے کا مجاز نہیں ہوتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

مگر موصی گھر یا غلام کی آمدنی کی وصیت کرے اور موصی کو کوئی عادیہ نہ ہو تو سکونت رکھنا یا غلام سے خود خدمت لینا چاہے تو کیا وہ اس کا مجاز ہوگا؟ امام محمدؒ نے الاصل کتاب الميسوط میں اس کے بارے میں ذکر نہیں کیا اور مشائخ کے درمیان اس بارے میں اختلاف رہا ہے، یا جانا ہے۔ ابو بکر الاسود کا کہنا ہے کہ اسے اس کا اختیار ہے ابو بکر الاشعث کا قول ہے کہ اس کو اس کا اختیار نہیں اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس نے اس کے لیے آمدنی کی وصیت کی ہے نہ کہ سکونت اور خدمت کی۔

اسے یہ اختیار نہیں کہ غلام کو کرے باہر لے جائے موائے اس کے کہ موصی کے اہل و عیال کو فتنے باہر ہوں اس صورت میں اسے اختیار ہوگا کہ اسے کو فتنے نکال کر اپنے اہل و عیال کے پاس لے جائے، تاکہ وہ وہاں اس کی خدمت کرے، بشرطیکہ غلام تنائی مال میں سے نکلتا ہو، کیونکہ خدمت کی وصیت سے مراد عرف اور رواج کے مطابق خدمت ہے اور وہ ہے اس کے اہل و عیال کے ہاں خدمت، پس اس کی اسے دلائل امانت حاصل ہے، کیونکہ ذات کے مالک کو غلام کی مخالفت اور سلامتی کا حق حاصل ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ جب خدمت اس کے سامنے ہو، اس صورت کا حکم ہے کہ جب غلام تنائی مال میں سے نکلتا ہو مگر وہ تنائی مال میں سے نہ نکلتا ہو تو اسے یہ اختیار نہ ہوگا کہ اسے نکال کر کسی دوسرے شہر میں لے جائے کیونکہ اگر اس موصی کا اس غلام کے موافق اور اہل و عادیہ نہ ہو تو وہ کیسے موصی کی خدمت کرے گا اور وہ تنائی مال میں سے نہ نکلتا ہوگا پس اس غلام کے موافق ہوگا پس

اسے اس کو نکال لے جانے کا حق نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے سے ورنہ اس کا حق ضائع ہوتا ہے۔ اگر اس نے کوئی چیز غلام کو بہرہ کی ہو، یا اس پر صدقہ کی ہو یا غلام نے کوئی بیوقوفہ ذات کے مالک کی ہوگی کیونکہ وہ غلام کا مال ہے اور غلام فی الحقیقت ذات کے مالک کا ہے لہذا اس کی کوئی اس (مالک) کی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جس نے غلام فروخت کیا اور غلام کا کچھ مال بیوقوفہ مال فروخت کنندہ کا ہے اتنا یہ کمزیدار نے اس کی شرط رکھی ہو۔ اور اگر غلام کے بچے باندی ہو اور وہ کسی بچے کو بچہ دے تو وہ بچہ ذات کے مالک کا ہوگا کیونکہ بچہ ذات سے متولد ہوا ہے اور ذات اس کے لیے ہے۔ علاوہ ازیں اس نے اس کے لیے ایک شخص کی خدمت کی وصیت کی ہے لہذا وہ دو اشخاص سے خدمت لینے کا مستحق نہیں ہے۔ اگر غلام بائع ہو تو اس کا نانہا و نفقہ اور اس کا لباس خدمت والے کو ملے گا جسے وہ بچہ کیونکر نفع ضروری کیساتھ ہے یہی وجہ ہے کہ مستعار غلام کا نفقہ مستحکم ہے جسے وہ ہوتا ہے، ایسے ہی ماں ہوگا، بخلاف رہن رکھے ہوئے غلام کے کہ اس کا نفقہ رہن رکھنے والے کے ذمے ہوتا ہے ذکر اس کے ذمے کہ جس کے پاس رہن رکھا گیا ہو کیونکہ اس کی منفعت رہن رکھنے والے کے لیے ہوتی ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے۔ تو اس کی مالیت کے بقدر رہن اس پر سے ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اسے حق ہے کہ جب چاہے اس کو چھوڑے اور اس سے استغناء کرے۔ اور اگر غلام کسی برادر تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو اس کا نفقہ ذات کے مالک کے ذمے ہوگا تا آنکہ وہ خدمت کرنے کی عمر کو پہنچ جائے اور اس کے اہل میں سے ہو جائے کیونکہ سود سے خدمت والے کو اس سے کچھ منفعت حاصل نہیں اور خوشوفا کی منفعت ذات کے مالک کے لیے ہے اس لیے نفقہ اس کے ذمے ہوگا تا آنکہ وہ خدمت کرنے کی عمر کو پہنچ جائے، پس جب وہ اس عمر کو پہنچ جائے گا تو اس کا نفقہ خدمت والے کو ملے گا جسے وہ بچہ کیونکر نفع ضروری کیساتھ ہے اسے منفعت حاصل ہوگی۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے گاہے والے شجر خرما کی آمدنی کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے اس کی ذات کی اور وہ ابھی پوری حالت کو نہ پہنچا ہو یا بار آور نہ ہو تو اس کو پانی دینے اور اس کی دیکھ بھال کے اخراجات ذات والے کے ذمے ہوں گے اور جب وہ پھل لے آئے تو خرچہ آمدنی والے کے ذمے ہوگا کیونکہ جب وہ پوری حالت کو نہ پہنچا اور بار آور نہ ہو تو آمدنی والے کو اس سے کچھ منفعت حاصل نہیں لہذا اس کا خرچہ اس کے ذمے نہیں ہوگا بلکہ یہ ذات والے کے ذمے ہوگا کہ اس سے اس کی ملک کی چیزی ہوگی، تا آنکہ وہ پھل لے آئے ہیں جب وہ پھل لے آئے تو اس کی منفعت آمدنی والے کو حاصل ہونے لگے گی پس اس کا خرچہ بھی اس کے ذمے ہوگا۔ اور اگر وہ صرف ایک سال بار آور ہو پھر ایک سال گزر جائے اور اسے کچھ بھی پھل نہ ملے تو قیاس یہ ہے کہ جس سال اسے پھل نہیں ملتا اس سال کا خرچہ اس کے ذمے نہ ہو کیونکہ انہیں اس نے اس سے کچھ منفعت حاصل نہیں کی جب کہ امتحان کی رو سے خرچہ اس کے ذمے ہوگا کیونکہ اس کا ایک سال بار آور نہ ہونا منفعت کا منقطع ہونا شمار نہیں ہوتا کیونکہ بعض درخت ایسے ہیں کہ جو ہر سال بار آور نہیں ہوتے اور یہ منفعت کا منقطع ہونا نہیں کیا جاتا بلکہ اسے منفعت اور فروغ کیا جاتا ہے۔ اسی

طرح اور خدمت سال کے کچھ موسموں میں ہی پل دیتے ہیں اور اس کو منفعت کا انقطاع شمار میں کیا جاتا ہے۔ منفعت اور نفع شمار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اس کا خرچہ آمدنی والے موسمی خرچہ ذکر سے اور اس پر ذات والا خرچہ کر کے ٹانگوں وہ بار آور ہو جائے تو وہ اپنا خرچہ اس کے پل سے وصول کرے گا اور باقی ماندہ پل آمدنی والے موسمی لگا ہو گا کیونکہ اس ذات کے مالک نے ایسا مجبوری کے تحت کیا ہے تاکہ وہ اپنی ملک کی بہتری کرے اور اپنے مال سے خزانہ کو دور کرے۔ پس اس نے یہ خرچہ خرچہ کے طور پر نہیں کیا لہذا اسے حق ہے کہ یہ خرچہ اس کے پل سے وصول کرے کیونکہ یہ ماندہ اس کے خرچہ کی بدولت حاصل ہوا ہے۔ اور اگر یہاں اوادیدہ والدے موسمی ملک پختہ سے پہلے تلف ہو جائے تو پھر اسے حق نہ ہو گا کہ اپنا خرچہ طلب کرے کیونکہ یہ اس کے سبب سے واجب نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ اس کا فتویٰ تو یہ واجب تھا ہے لیکن عدالت اس کا حکم نہیں دیتی۔

اور اگر غلام کوئی حرم کرے تو قدر خدمت والے کے ذمہ ہو گا کیونکہ ذات کی منفعت اس کے لیے ہے لہذا قدر بھی اس کے ذمہ ہے۔ کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ الخراج بالضعفان یعنی نفع و سرداری کے ساتھ ہے۔ اس کی مثال گروی رکھنے ہوئے غلام کی ہے کہ اگر وہ حرم کرے تو قدر گروی دہانے کے ذمہ ہوتا ہے کیونکہ اپنے حرم کے مسئلے میں اس کو روک کر وہ اس سے مستفید ہو رہا ہے۔ یا یوں ہے کہ قدر ذات کے مالک کے ذمہ ہو گا کیونکہ حرم تو فی الحقیقت ذات سے سرزد ہوا ہے اور ذات اس کی ہے۔ لیکن قدر والے سے کہا جائے گا کہ اگر ذات والے نے قدر اور اگر دیا یا غلام کو مال کر دیا تو قسماً راقع جاتا رہے گا اور اگر تم اپنے حق کو باقی رکھنا چاہتے ہو تو قدر دے دو اگر گروی شدہ غلام حرم کر لے تو گروی داسے بھی کہا جائے گا کیونکہ ذات گروی دھانے والے کی ہے۔ پس جب خدمت والا موسمی قدر دے دے گا تو وہ اس کو حرم سے پاک کرے گا اور خدمت بحال ہو جائے گی۔ اور اگر وہ قدر دینے سے انکار کرے تو ذات والے سے کہا جائے گا کہ اس کو حرام کر دیا اس کا قدر یا اگر کوئی کو ذات اس کی ہے۔ اور وہ ان دونوں میں سے جس کو بھی اختیار کرے اس سے خدمت والے کا خدمت لینے کا حق باطل ہو جائے گا، حرام کر لے کی صورت میں تو اس میں کچھ شک ہی نہیں کیونکہ حوالے کر کے اس نے خدمت والے موسمی لگا ملک کو باطل کر دیا لہذا وہ کسی دوسرے کی ملک میں ہونے والے غلام سے خدمت لینے کا حق نہیں ہے۔ اگر وہ قدر دے دے تو بھی مساوی طور پر ہے کیونکہ وہ ان سے ذات کے خریدار کے مانند ہو جائے گا جس ملک بدل جائے گی اور اس میں پہلی ملک کا حکم باطل ہو جائے گا۔ اور اگر خدمت والا فوت ہو جائے اور وہ قبل ازین قدر اور کچھ ہو۔ تو اسکی وصیت باطل ہو جائیگی، مگر چونکہ یہ بھی یہ کہ جس نے خدمت والے سے خرید کر دیا ہے وہ سب سے بہتر ہے۔ عاریت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ عاریت دینے والے نے اس کو منفعت کا مالک کیا تھا نہ کہ اس اور کو تو ایسے حق زیر کثیف مسئلے میں ہو گا لہذا ذات والے سے کہا جائے گا کہ اس (یعنی خدمت والے) کے وارثوں کو وہ قدر اور اگر وہ جو اس نے دیا تھا کیونکہ اب یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ قدر اس کے ذمہ تھا نہ کہ خدمت والے کے ذمہ کیونکہ اس نے یہ ذمہ داری اس خیال سے اضافی تھی کہ ذات کی ہر منفعت اسی کو ملنے والی ہے۔

اور جب غلام ہو گیا کہ وہ خود مختار نہ رہے تو یہ بھی غلام ہو گیا اگر وہ دوسرے کے ذمے ہے، پس معلوم ہوا کہ اس نے دوسرے یعنی ذات والے کا بوجھ اٹھایا تاکہ اس کی ملک کو بحال کیا جائے اور وہ ایسا کرنے میں مجبور تھا لہذا وہ اس سے اس کا مطالبہ کرے گا۔ ذات والے کو اس وقت تک اس (غلام) سے فائدہ اٹھانے کا حق نہ ہوگا جب تک وہ نہ فریدی اُن کے حوالے نہ کر دے جو خدمت والے نے ادا کیا تھا۔ اور اگر ذات والا یہ نہ فریدی خدمت والے کو بھی کرے وارقوں کو ادا کرنے سے انکار کر دے تو اس کی ادائیگی کے لیے غلام کو فروخت کر دیا جائے گا اور یہ اس کے حقوق (آزاد کرنا) میں ذہین کے مانند ہوگا کیونکہ یہ دین ایسے سبب سے واجب ہوا ہے جو اس کی ذات میں تھا تو یہ دیگر دینوں کے مانند ہو گیا۔

اور اگر غلام حرم نہ کرے بلکہ اس کو کوئی آدمی غلطی سے قتل کرے تو قاتل کی عاقبت (مددگار و برادری) کے ذمے اس کی قیمت واجب الادا ہوگی، اس قیمت سے ایک غلام خرید جائے گا جو خدمت والے کو بھی لے کر خدمت کرے کیونکہ بدلہ، مبتدل کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسے گویا شدہ غلام اگر گروہ و خاندان کے زیر قبضہ قتل ہو جائے اور قاتل سے اس کی قیمت لی جائے تو وہ قیمت اس کی جگہ مال کی گروہی ہوگی، بخلاف اجرت پر لیے گئے غلام کے کہ اگر وہ قتل ہو جائے اور قاتل سے اس کی قیمت لی جائے تو اس قیمت سے کوئی دوسرا غلام خرید جائے گا تاکہ مستاجر اسے استعمال کرے کیونکہ قاتل سے قیمت وراثت میں وصول کی جاتی ہے لہذا ہم غلام پر یا عقد اجارہ کرنا جائز ہے، پس قیمت پر عقد باقی نہ رہے گا لہذا وہ باطل ہو جائے گا۔ وراثت میں یا عقد وصیت کرنا جائز ہے، پس قیمت پر اس کا باقی رہنا جائز ہے۔ لہذا اس سے ایک دوسرا غلام خرید جائے گا جو پہلے کے قائم مقام ہوگا۔ اگر قاتل عہد ہو تو قاتل پر عہد ہوگا، جو واجب نہ ہوگا جب تک کہ اس پر ذات والا اور خدمت والا دونوں متفق نہ ہوں کیونکہ ذات والے کی ملک ہے اور خدمت والے کا حق ہے جو ملک کے مشابہ ہے، پس یہ ایسے ہو گیا جیسے کوئی غلام دو مشرکوں میں مشترک ہو اور اس کو عہد آتش کر دیا جائے تو ان دونوں میں سے کوئی بھی تنہا قصاص وصول نہیں کر سکتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر ان دونوں میں اختلاف ہو یعنی ایک تو قصاص کا مطالبہ کرے اور دوسرا مطالبہ نہ کرے تو شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور یہ مال میں تبدیل ہو جائے گا، پس یہ قتل غلام کے مانند ہو جائے گا لہذا اس کے بدلے میں خدمت کے لیے ایک غلام خرید جائے گا، جیسے اس صورت میں ہوگا کہ جب قاتل غلام ہوگا۔

اگر کوئی شخص اس کی دونوں آنکھیں پھوڑ دے یا اس کے دونوں ہاتھ قطع کر دے تو غلام کو اس کے حوالے کرے کہ اس کی بھانت مسلمان کی قیمت وصول کی جائے گی اور اس قیمت سے اس کی جگہ ایک دوسرا غلام خرید لیا جائے گا کیونکہ آنکھوں کو پھوڑنا اور ہاتھوں کو قطع کرنا اس کو بیکار کرنے کے مانند ہے البتہ وہ ایسا ہے کہ اس سے مضائقہ نہ کرے کہ حاصل کیا جاسکتا ہے پس وہ اس کی قیمت کا ضمان ادا کرے گا اور اس کو اس کے عوض میں حاصل کرے گا پھر اس قیمت کے ساتھ وہ کیا جائے گا جو ہم نے بتایا یعنی یہ کہ اس سے خدمت کے لیے ایک غلام خرید جائے گا۔ اگر اس کی ایک آنکھ پھوڑی جائے یا ایک ہاتھ قطع کیا جائے یا اسے ٹہر موخر پنہایا جائے اور بچہ اس کا جو ماندا کر دے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو اس بچہ کی وجہ سے خدمت



میں بھی واقع ہوگی یا کسی واقع نہیں ہوگی۔ اگر اس سے خدمت میں کسی واقع ہو اور ذات والا اور خدمت والا دونوں سوئی لاس پر متعلق ہو جائیں کہ اس جرم ماننے سے ایک غلام خرید لیا جائے، مثلاً اگر جرم ماننے کی رقم اس قدر ہو کہ اس سے ایک غلام خرید لیا جائے، تاکہ پہلے غلام کے ساتھ مل کر وہ بھی خدمت والے سوئی لاس کی خدمت کرے تو وہ ایسا کر لیں گے اور یہ جائز ہے۔ اور اگر وہ اس پر متعلق ہوں کہ اس غلام کو فروخت کر دیا جائے اور اس کے ذریعہ جرم ماننے کی رقم میں ملا کر اس سے ایک دوسرا غلام خرید لیں تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ جب جرم سے خدمت میں کسی ہوگی تو ہر دو کا اس جرم ماننے میں حق ہے۔ لہذا ان دونوں کو حق ہے کہ ان دو چیزوں میں سے کسی ایک پر متعلق ہو جائیں۔ اور اگر ان کے درمیان اختلاف ہو اور وہ دونوں متعلق نہ ہوں تو وصیت کر وہ غلام فروخت نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ہر دو کا اس میں حق ہے لہذا دونوں کی رضامندی کے بغیر اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا۔ اور پہلی رقم سے دونوں کی خدمت کے لیے ایک غلام خرید لیا جائے گا تاکہ وہ جرم و سیدہ غلام کے منافع ہونے والے جزو کا قائم مقام ہو جائے۔ اگر جرم ماننے کی رقم سے غلام نہ خرید لیا جائے تو جب تک وہ باہم اتفاق نہ کر لیں توقف کیا جائے گا، اگر وہ اس پر اتفاق کر لیں کہ وہ دونوں اس کو نصف نصف تقسیم کر لیں تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کا حق ہے۔ پس اگر وہ اس کو آپس میں تقسیم کر لیں تو یہ جائز ہے۔ اور اگر وہ اتفاق نہ کریں تو واقعی کوئی فیصلہ نہیں کرے گا اور اس مال کو روک لے گا۔ اور اگر اس جرم سے خدمت میں کسی نہ تو وصیت پر قرار ہے اور جرم ماننے کی رقم ذات والے سوئی لاس کے لیے ہوگی کیونکہ جرم ماننے کی رقم ذات کے اجزاء میں سے ایک جزو کا بدلہ ہے۔ لہذا یہ ذات کے مالک کے لیے ہوگی۔

اگر کسی آدمی کے تین غلام بن جائیں ہیں سے ایک کی ذات وہ ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور دوسرے غلام کی خدمت کی دوسرے آدمی کے لیے وصیت کرے اور ان تین غلاموں کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو، جس غلام کی خدمت کی وصیت کی اس کی قیمت پانچ سو ہو اور تین کی قیمت بھی وصیت کی اس کی قیمت تین سو ہو تو جسے غلام کی قیمت ایک ہزار دو سو ہو تو صفائی مال ان دونوں میں تین سو کے قیمت کیسے ہائے گا۔ قاعدہ یہ ہے کہ خدمت کی وصیت صفائی مال سے مستحضر ہوتی ہے، جیسے ذات کی وصیت ہوتی ہے۔ کیونکہ خدمت کی وصیت وارثوں سے ذات کو روک دینے کی وصیت ہے لہذا یہ صفائی مال سے مستحضر ہوگی۔ جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو قیمت کا کل مال ایک ہزار آٹھ سو دراجم ہے، سے دو سو زائد ہیں اور یہ (دو سو) وصیتوں کے سام آٹھ سو ہیں، پس وصیتوں کے سام صفائی مال کے ایک سو صفائی کے بقدر کی کر دی جائے گی اور بقیہ تین سو وصیت نافذ کی جائے گی، پس ان دونوں کی وصیت کا آٹھ سو صفائی ذکر برابر ہیں۔ جس غلام کی ذات کی وصیت کی گئی ہے اس کی قیمت تین سو ہے پس اس میں سے ایک سو صفائی کم کی جائے گی اور اس کی ایک سو صفائی ہے۔ اور باقی ۲۵ اور ۲۲ میں وصیت نافذ کر دی جائے گی۔ جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس کی قیمت پانچ سو ہے ۱۰ اس میں سے اس کا ایک سو صفائی کم کیا جائے گا جو کہ ۲۵ ہے ۱۰ اس کے تین سو میں وصیت نافذ کی جائے گی اور وہ ہے ۱۰۳، ۵ کو ذات والے کی وصیت میں شامل کر دیا جائے جو کہ ۲۲۵ ہے تو یہ ہے سو

ہو جائیں گے اور یہ تہائی مالی ہے۔ گردن کی وصیت والے غلام میں سے ۱۷ اور خدمت کی وصیت والے غلام میں سے ۲۵ تیسرے غلام میں شامل کر دیے جائیں گے جس کی قیمت ایک ہزار ہے۔ تو یہ ایک ہزار دوسو ہو گئے۔ اور یہ دو تہائی ترکہ ہے جس میں ایک تہائی اور دو تہائیوں میں تقسیم ہو گئی۔ چوتھو ترکہ کی وصیت والے غلام کے تمام میں وصیت نافذ ہو گئی ہے لہذا ان میں سے ایک سو نو گنا ایک سو تہائی جب خدمت والا موسیٰ لوفت ہو جائے گا تو ذات والا موسیٰ لاپنے غلام کا مکمل طور پر مالک بن جائے گا کیونکہ خدمت والے موسیٰ لکی وصیت اس کے مرنے پر باطل ہو گئی اور باقی رہ گئی ذات والے کی وصیت جو کہ تہائی مال میں سے نکلتی ہے، پس یہ اس کی ہوگی۔ اسی طرح اگر اس کی خدمت کرتے والا غلام فوت ہو جائے تو دوسرا غلام تمام تر ذات والے کا ہوگا کیونکہ یہ تقسیم قرآن کے درمیان اس لیے بھی کہ دونوں کا حق ثابت تھا تو جب ایک چلا گیا تو یہ ایسے ہو گیا کہ اگر اس نے صرف اسی کے لیے وصیت کی ہے جس تہائی مال میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ تہائی مال میں سے نکلتا ہے۔ اور اگر غلاموں کی قیمت جہاں ہو تو خدمت والے کو غلام کی خدمت کے نصف کا حق ہوگا اور ذات والے کو دوسرے غلام کی نصف ذات کا کیونکہ غلام کی قیمت پانچ سو ہے اور دو غلاموں کی قیمت جن کی بابت اس نے وصیت کی ہے، جب ہزار ہے، ہر غلام کی قیمت پانچ سو ہے، پس اس کا تہائی ترکہ پانچ سو ہو گیا، سوہ تہائی ترکہ ان میں تقسیم کیا جائے گا، تو ہر ایک کی وصیت کے دو برابر حصے ہو گئے، لہذا ذات والے موسیٰ لکو نصف ذات سے گئی اور خدمت والے کو نصف خدمت، ایک دن وہ اس کی خدمت کرے گا اور ایک دن وراثہ کی خدمت والے کا حصہ اسی طرح نکالا جائے گا جس طرح ذات والے کا نکالا جائے گا۔ پھر مذکورہ یعنی یہ کہ اس نے وارث سے ذات کو روک رکھنے کی وصیت کی ہے، تو گویا اس نے تلیک کی وصیت کی ہے کیونکہ وارث کا حق منتقل ہو گیا ہے پس یہ وصیت اور تلیک کی وصیت دونوں برابر ہیں۔

اگر وہ تمام غلاموں کی وصیت ذات والے کے لیے کرے اور ان میں سے ایک کی خدمت کی وصیت خدمت والے کے لیے کرے تو ذات والے کو ..... ان میں سے صرف ایک غلام کی قیمت کے تناسب سے حصہ ملے گا اور دوسرے کو دوسرے غلام کی خدمت کے تناسب سے، پس یہ ماقبل باب کے مانند ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، کیونکہ ذوات والا موسیٰ لرحم میں ایسے ہے گویا کہ اس نے اس کے لیے دو ذاتوں کی وصیت کی ہے کیونکہ وہ غلام کہ جس کی خدمت کی وصیت اس نے دوسرے کے لیے کی ہے ممنوع ہے کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں مشغول ہے، پس جب تک وہ مشغول رہے گا ایسے ہی جائے گا کہ جیسے اس نے اس کے لیے اس کی وصیت کی ہی نہیں۔ امام ابوحنیفہ کا اصول یہ ہے کہ تہائی ترکہ سے زیادہ کی وصیت والے کو صرف تہائی کی نسبت سے حصہ ملتا ہے، پس یہاں جس موسیٰ لکے لیے دو غلاموں کی وصیت کی گئی ہے اس کو صرف تہائی کی نسبت سے حصہ ملے گا اور وہ ہے ایک غلام اور خدمت والے کو بھی ایک غلام کی نسبت سے ملے گا، لہذا تہائی ترکہ ان دونوں میں حصفاً نصف ہوگا، ہر دو کے لیے نصف ذات، پس جس کے لیے دو غلاموں کی وصیت کی ہے اسے دو غلاموں میں سے نصف غلام

ملے گا کیونکہ اس کا حق ان دونوں غلاموں میں ہے۔ پس اس کے لیے ہر غلام کا ہوتا ہے حصہ ہو گا اور خدمت والے موصیٰ لے سکے لیے اس غلام کا نصف ہو گا جس کی خدمت کی اس نے وصیت کی ہے۔ ایک دن وہ موصیٰ کی خدمت کرے گا اور ایک دن ورثہ والی، جیسے فصل اول میں تھا۔ خاصہ میں کے قول کے بموجب ذاتوں والے کو دو غلاموں کی نسبت سے حصہ ملے گا اور غلام کی خدمت والے موصیٰ کو ایک غلام کی نسبت سے ہیں۔ ثانیٰ تذکرہ ان میں تین سهام کر کے تقسیم ہو گا، دوسرا ذاتوں والے کیلئے اور ایک سهم خدمت والے کیلئے۔ پس جب ایک ثنائی مال کے تین سهام ہوئے تو وہ ثنائی کے چھ سهام ہوں گے اور کل مال کے نو سهام ہوئے، ہر غلام کے تین سهام۔ پس ذاتوں والے موصیٰ لے سکے لیے دو غلاموں میں دو سهام ہوئے، ہر ذات سے ایک سهم اور خدمت والے موصیٰ لے سکے لیے اس غلام میں ایک سهم ہو گا جس کی خدمت کی اس کے لیے وصیت کی ہے، وصیت کر دے غلام ایک دن موصیٰ کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثہ والی۔ اس طرح دونوں موصیٰ لے سکے لیے تین سهام حاصل ہوئے اور ورثہ والے کے لیے چھ سهام اور اگر وہ (تینوں غلام) ثنائی مال میں سے نکلے ہوں تو ذات والے کو بھی کچھ ملے گا جس کی اس کے لیے وصیت کی ہے اور خدمت والے کے لیے وہی کچھ ہو گا۔ جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے کیونکہ ہر دو اپنے پورے حق کو پالیں گے۔ اگر موصیٰ کا ان تین غلاموں کے سوا اور کوئی مال نہ ہو اور وہ تین غلاموں میں سے ہر غلام کا ایک ثنائی ایک شخص کے لیے وصیت کر دے اور ان میں سے ایک کی خدمت کی وصیت دوسرے شخص کے لیے کر دے تو ثنائی مال ان میں پانچ سهام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ خدمت والے موصیٰ کو اس ثنائی مال کا آٹھ ملے گا جو اس غلام کی خدمت میں سے ہو گا، پچاس پانچ وہ غلام تین دن اس کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثہ والی۔ دوسرے موصیٰ کو ۱۰۰۰۰۰ باقی ماندہ دونوں غلاموں میں سے ثنائی مال کا آٹھ ملے گا، پچاس پانچ اس کے لیے ہر دو غلام کی ذات کا آٹھ ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذاتوں والے موصیٰ کو اس غلام میں کہ جس کی خدمت کی وصیت کی ہے اس وقت تک کوئی حق نہیں جب تک کہ خدمت والا موصیٰ رہا ہے۔ ثانیٰ یہ ہو گیا کہ اس نے ان غلاموں میں سے ایک غلام کی خدمت کی وصیت ایک آدمی کے لیے کی ہے اور دوسرے دو غلاموں کے ایک ثنائی کی دوسرے آدمی کے لیے۔ پس ہر ثنائی کو ایک سهم قرار دے لیجیے، تو ذاتوں والے کا حصہ ہر غلام کی ایک ثنائی کی نسبت سے ہو گا، یعنی دو سهام اور خدمت والے کا حصہ کل کی نسبت سے باقی تین سهام، لہذا ثنائی مال کے پانچ سهام کر لیجیے اور ان دونوں میں تقسیم کر دیے جائیں گے، ذات والے کو دو سهام ملیں گے، یعنی دو غلاموں میں ایک سے ایک سهم اور خدمت والے موصیٰ کو خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں تین سهام، پس وہ تین دن اس کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثہ والی۔ تو دونوں موصیٰ کو کل پانچ سهام ملے، دوسرا ذات والے کو اور تین سهام خدمت والے موصیٰ کو۔ ورثہ والی کو اس سهام ملے، کل تین غلاموں میں، ہر غلام میں پانچ سهام اور دوسرا سهام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں، پس یہ ثنائی اور دو ثنائی کی تقسیم درست ہو گئی۔

اور اگر وہ اپنا ثنائی مال ذاتوں والے کے لیے وصیت کر دے اور ان غلاموں میں سے

ایک مہینہ غلام کی خدمت کی وصیت خدمت والے موصی لڑکے کے لیے کرے اور ان (تین غلاموں) کے سوا اس کا کوئی دوسرا مال نہ ہو تو تثنائی مال ان دونوں موصیوں میں نصف نصف تقسیم ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس میں دو وصیتیں جمع ہو گئی ہیں، ایک وصیت تو اس کے مال کی اور ایک وصیت اس کی تثنائی کی کیونکہ اس نے اس کے لیے اپنے تثنائی مال کی وصیت کی ہے اور غلام کی خدمت مال ہے، کیسا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنے غلام کی خدمت کی وصیت کرے تو یہ تثنائی مال میں سے معتبر ہوگی، بخلاف اس کے جس کا ذکر ہم نے پہلے پہلے میں کیا۔ یعنی یہ کہ اگر وہ اس کے لیے دائرہ ایک تثنائی کی وصیت کرے تو ذاتوں والے موصی لڑکا خدمت کے لیے وصیت کر وہ غلام میں اس وقت تک کوئی حق نہ ہوگا جب تک خدمت والا موصی نہ باقی ہے کیونکہ اس نے اس کے لیے ذات کی وصیت کی ہے اور خدمت ذات کا کوئی حصہ نہیں ہے، جب کہ زیر بحث مسئلے میں اس نے اس کے لیے مال کی وصیت کی ہے اور خدمت مال ہے، تو اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جب خدمت کے لیے وصیت کر وہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہو جائیں، ایک مال کی وصیت اور دوسری تثنائی کی، تو دو تثنائیں خدمت والے کے لیے ہوں گی بلا مشرتک غیر سے اور ایک تثنائی ان دونوں میں نصف نصف ہوگی، پس غلام کے چھہ سهام کیے جائیں گے، چار سهام تثنائی والے کے دفعی سے خالی ہیں پس یہ خدمت لڑکے کو دے دیے جائیں گے، بلا مشرتک غیر سے، اور دو سهام میں دو گولہ کا دوسرے ہر دو گولہ اس کا دو گنا ہیں تو وہ دس سهام ہو جائیں گے، پھر دو گولے بے ایک سهم ہوگا اس طرح خدمت والے موصی لڑکے کے لیے پانچ سهام ہو گئے اور تثنائی والے کیلئے ایک دس سهام اس غلام کے چھہ سهام کیے تو تقییر دو غلاموں کے بارہ سهام ہوئے جن کا ایک تثنائی چار سهام ہیں اس کو چھہ میں شامل کر لیا جائے تو یہ دس ہو جائیں گے، تو یہ کل وصیتیں ہیں، تو اس کو ایک تثنائی لڑکا قرار دے لیں اور تقییر دو تثنائیاں اس کا دو گنا ہیں تو وہ بیس سهام ہوئیں اور کل مال کے تیس سهام ہوئے۔ پس معلوم ہو گیا کہ ہر غلام کے دس سهام ہو گئے جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس سے دس سهام ہوئے، چنانچہ وہ خدمت والے موصی لڑکی خدمت پانچ دن کرے گا، وراثہ کی چار دن اور تثنائی والے موصی لڑکی ایک دن۔ تثنائی والے موصی لڑکے دوسرے دو غلاموں میں چار سهام ہوں گے پس وصیت دس سهام کی ہوئی چھہ سهام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں اور چار سهام باقی دو غلاموں میں وراثہ کے لیے ہیں سام ہوئے، باقی ماندہ ہر دو غلام میں آٹھ سهام اور چار سهام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں پس تثنائی اور دو تثنائی میں ترکہ کی تقسیم درست ہو گئی۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے ہر صاحبین کے قول کی رو سے تو وہ دونوں تحول کے طریقے پر ملتے ہیں پس خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئیں، ایک مال کی وصیت اور ایک اس کے تثنائی کی۔ تثنائی کا غرض تین، پس کل مال کو کل کی نسبت سے حصہ ملے گا یعنی تین سهام اور تثنائی والے کو تثنائی کی نسبت سے ملے گا یعنی ایک سهم پس اس غلام کے چار سهام ہو گئے، تو حسب اس غلام کے چار سهام ہوئے تو باقی دو غلاموں میں سے ہر ایک کے نمبر تحول کے تین سهام ہوئے، کیونکہ ان میں تحول کی حاجت نہیں ہے، پس ان دونوں میں مشترک تثنائی مال دو سهام ہوا، اس کو چار

سہام میں مثال کر لیں تو سچے سہام ہو جائیں گے، پس اس کو تثنائی مال فرض کر لیجیے، باقی دو تثنائیاں اس کی روئی میں تو وہ ۱۲ سہام ہوں اور کل ترکہ کے ۸۸ سہام ہوئے۔ پس معلوم ہوا کہ اس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس کے چھ سہام ہوئے، وہ خدمت والے موصیٰ لہ کی خدمت میں دن کرے گا، دوسرے موصیٰ لہ کی ایک دن اور رات کی دو دن۔ تثنائی والے موصیٰ لہ کو بقیہ دو غلاموں میں سے دو سہام ملیں گے، پس وصیت کے چھ سہام ہوئے، ان میں سے چار سہام تو خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں ہوئے اور دو سہام دو غلاموں میں ہوئے۔ وارثوں کے لیے بارہ سہام ہوئے، دو سہام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں اور دس سہام بقیہ دو غلاموں میں، پس تثنائی اور دو تثنائی کی تقسیم ہو گئی۔

اگر موصیٰ اپنے غلام کی خدمت ایک شخص کے لیے وصیت کرے اور اس کی آمدنی دوسرے کے لیے اور وہ تثنائی مال میں سے نکلتا ہو تو وہ خدمت والے موصیٰ لہ کی ایک مہینہ خدمت کرے گا اور اس کا کھانا اس کے ذمے ہوگا، ایک مہینہ وہ آمدنی والے موصیٰ لہ کی خدمت کرے گا اور اس کا کھانا اس کے ذمے ہوگا، اور اس کا لباس ان دونوں کے ذمے نصف نصف ہوتا، ایسا اس لیے ہے کہ اس نے ہر دو کے حق میں پوری ذات وصیت کر دی ہے، کیونکہ خدمت کی وصیت کا مطلب ہے ذات کو روک رکھنے کی وصیت، اس لیے کہ ذات کو روکے بغیر اس سے خدمت لینا ممکن نہیں ہے، اور آمدنی کی وصیت بھی ذات کی وصیت ہے کیونکہ ذات کو روکے بغیر اس سے آمدنی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے، پس اس نے ہر دو کے لیے پوری ذات کی وصیت کر دی ہے، اور ہر دو کا حصہ یکساں ہے، لہذا وہ اس کی ایک مہینہ خدمت کرے گا اور ایک مہینہ اس سے دوسرا موصیٰ لہ کام لے گا، کیونکہ غلام کے اجزا ارک کے اس کو تقسیم نہیں کیا جاسکتا لہذا اس کو دونوں کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا۔ اس کا کھانا، خدمت کی مدت کے دوران، خدمت والے موصیٰ لہ کے ذمے ہوگا کیونکہ اس مدت میں تو صرف وہی اس سے فائدہ اٹھاتا ہے ذکر آمدنی والا موصیٰ لہ اور فقرا اس کے ذمے ہوتا ہے جو فائدہ اٹھاتا ہے۔ آمدنی کی مدت کے دوران اس کا کھانا آمدنی والے موصیٰ لہ کے ذمے ہوگا کیونکہ اس مدت میں اس کا فائدہ اسی کو حاصل ہوتا ہے۔ رہا لباس، تو وہ ان دونوں کے ذمے ہوگا کیونکہ لباس صرف اس مدت تک نہیں چلتا بلکہ وہ اس سے زیادہ مدت تک باقی رہتا ہے اور اس قدر مدت کے تم ہونے پر نئے لباس کی حاجت نہیں ہوتی، جیسے ہر وقت نئے کپڑے کی حاجت ہوتی ہے، اور وہ دونوں موصیٰ لہ اس میں یکساں ہیں پس اس وجہ سے لباس ان دونوں کے ذمے ہوگا۔ اگر غلام کی جرم کا ارتکاب کرے تو ان دونوں سے کہا جائے گا کہ اس کا فدیہ دو کیونکہ اس کی منفعت ان دونوں کے لیے ہے، پس ان دونوں سے کہا جائے گا جیسے گروی رکھے ہوئے غلام کی بابت گروی دار سے کہا جاتا ہے۔ اگر وہ فدیہ دے دیں تو وہ اپنے حال پر یہ قرار دیں گے اور اگر وہ فدیہ دینے سے انکار کریں اور ورثہ فدیہ دیں تو ان دونوں کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ سب انہوں نے فدیہ دینے سے انکار کیا تو اس کا مطلب ہے کہ وہ دونوں ذات کی بلاکست پر راضی ہو گئے ہیں، پس کھانے کا مصلیٰ ہو جائے

گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنے غلام کی آمدنی میں سے ایک درہم ماہانہ کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے اپنے تثنائی مال کی وصیت کرے اور اس غلام کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق تثنائی مال ان دونوں میں نصفاً نصف تقسیم ہوگا کیونکہ اس نے آمدنی والے موصی کے لیے پوری ذات کی وصیت کی ہے کیونکہ ہر ماہ اس کی آمدنی میں سے اس وصیت کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے تاہم ذات کو روک رکھا جائے، اور امام ابوحنیفہ کا اصول یہ ہے کہ تثنائی ترکے سے زیادہ کی وصیت والے موصی کو صرف تثنائی کی نسبت سے ہی حصہ ملے گا، پس تثنائی مال ان دونوں میں مشترک ہوگا، ہر دو کو چھٹا حصہ ملے گا۔ اور سب پچھے سام سے ہوگا، پس تثنائی یعنی دوسرا مال ان دونوں میں مشترک ہوں گے، ایک سم تثنائی والے موصی کے لیے، وہ آمدنی حاصل کرے گا اور اس پر اس کی آمدنی کو روک رکھا جائے گا اور وہ اس پر اس آمدنی میں سے ہر مہینے ایک درہم خرچ کرے گا، کیونکہ اس نے یہی وصیت کی ہے۔ اور ذات میں سے چارہام و ثلثہ کے لیے ہوں گے، نہیں جب آمدنی والا موصی فوت ہو جائے اور آمدنی میں سے کچھ باقی ہو تو اس کو ذات والے موصی کو کوٹا دیا جائے گا۔ اسی طرح ذات کے زرعہ میں سے اس کے لیے جو کچھ روک رکھا گیا ہے وہ بھی ذات والے موصی کو کوٹا دیا جائے گا کیونکہ اس کی موت پر اس کی وصیت باطل ہوگئی لہذا یہ ذات والے کو کوٹا دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کے بموجب تثنائی مال ان دونوں میں چارہام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ آمدنی والے کو کل کی نسبت سے تین سام اور تثنائی والے کو تمان کی نسبت سے ایک سم ملے گا۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنے گھر کی آمدنی، دوسرے آدمی کے لیے ایک غلام اور تیسرے کے لیے ایک کپڑا وصیت کرے، تو اس مسئلہ کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو یہ چیزیں تثنائی مال میں سے نکلتی ہوں گی یا تثنائی مال میں سے نہیں نکلتی ہوں گی۔ اگر یہ تثنائی میں سے نکلتی ہوں تو ہر موصی کو وہ کچھ ملے گا جس کی اس کے حق میں وصیت کی گئی ہے کیونکہ اس نے کل کی وصیت کی ہے اور گھر کی آمدنی کی وصیت اس کی ذات کو روک رکھنے کی وصیت ہے، جیسا کہ بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر یہ تثنائی میں سے نہ نکلتی ہوں لیکن وراثہ اجازت دے دیں تو یہی ایسے ہی ہوگا۔ اور اگر وراثہ اجازت نہیں دیں تو ہر ایک کو اس کے حق کے تناسب سے حصہ ملے گا، البتہ اگر ان میں سے کسی کی وصیت تثنائی ترکے کی مقدار سے زیادہ کی ہو تو اسے امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اس زائد مقدار کی نسبت سے حصہ نہیں ملے گا۔ اگر آمدنی والا موصی فوت ہو جائے تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی اور تثنائی مال کو باقی ماندہ جو موصی لے ہوں گے ان میں تقسیم کیا جائے گا۔  
بوجہ مذکورہ۔

اگر موصی اپنے گھر کی آمدنی ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کی سکونت کی دوسرے آدمی کے لیے اور اس کی ذات کی تیسرے آدمی کے لیے اور یہ تثنائی ترکہ ہوں پھر موصی کی موت کے بعد ایک آدمی اس کو ندم کر دے تو اس کی جو تجارت اس نے مندم کی اس سے اس کی قیمت وصول

کر کے حسب ساق رہائش گاہیں تعمیر کی جائیں گی، ان کو کر اس کے پر دیا جائے گا آمدنی والا موصی ر آمدنی سے لگا، دوسرا اس میں سکونت اختیار کرے گا کیونکہ آمدنی اور سکونت کی وصیت اس کو مندم کرنے سے باطل نہیں ہو جاتی اس لیے کہ قیمت گھر کی قافہ مقام ہوگی، جیسا کہ ہم نے اس نے اس مسئلے میں بتایا تھا کہ جب غلام کی خدمت، ایک آدمی کے لیے وصیت کی گئی اور اس کی ذات دوسرے آدمی کے لیے اور وہ غلام قتل کر دیا جائے تو وصیت باطل رہے گی اور خدمت کے لیے اس کی قیمت سے دوسرا غلام خرید لیا جائے گا۔

اسی طرح باخ ہے کہ اگر اس کی آمدنی ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کی ذات دوسرے کے لیے اور کوئی آدمی اس کے درخت یا دوسرے کے درخت کاٹ دے تو اس سے ان کی قیمت وصول کی جائے گی اور اس قیمت سے ان کے ماترہ درخت خریدے جائیں گے اور ان کو باخ میں لٹکا جائے گا۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے اپنا ثانی مال وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے اپنے گھر کی آمدنی وصیت کرے اور گھر کی قیمت ایک ہزار درہم ہو اور اس کے ان کے علاوہ دوسرا درہم ہوں تو آمدنی والے موصی لے کے لیے گھر کی آمدنی کا نصف ہوگا اور ثانی والے موصی لے کے لیے باقی ماندہ مال اور گھر کی ثانی کا نصف ہوگا اس کا نصف گھر میں سے اور بچا مال میں سے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ثانی مال کی وصیت ثانی آمدنی کی بھی وصیت ہے کیونکہ آمدنی نصیب کا مال ہے، اس سے اس کے ورنہ ادا کیے جاتے ہیں۔ جب صورت حال یہ ہے تو گھر کو اس کے ثانی مال میں سے نکالا جائے گا کیونکہ گھر کی قیمت ایک ہزار درہم ہے اور اس کے دوسرا درہم اس کے علاوہ ہیں، پس گھر میں دو وصیتیں جمع ہو گئیں ایک تو گھر کی وصیت اور ایک اس کی ثانی کی وصیت پس گھر کے تین سہام یکے جائیں گے اور ان دونوں میں مٹا زحمت کے طریقے سے تقسیم کیے جائیں گے۔ ثانی والا ثانی سے زیادہ کا دعویٰ دار نہیں اور ثانی ہے ایک سہم اور دو ثانی ہو کر دوسہام ہیں آمدنی والے موصی لے کے لیے ہے، اور اس کے لیے کل کی وصیت ہے، بلا فرق بغیر سے، کیونکہ آمدنی کی وصیت کل گھر کی وصیت ہے جیسا کہ پہلے بتا چکے ہیں ایسی یہ کہ اس کی وجہ سے پورے گھر کو دو حصوں میں لے گا، ایک سہم میں ان کا دعویٰ یکساں ہے، اور وہ ان دونوں میں مشترک ہے، اس کی تقسیم سے کسر واقع ہوگی، پس اس کو دوسہام کر لیجیے اور دو کو تین سے منسوب دے دیں، پہلے ہوا جائیں گے، ثانی والا دوسہام سے زیادہ کا دعویٰ دار نہیں ہے اور چار سہام اس کے دعویٰ سے خالی ہیں، تو یہ بلا شرکت بغیر کے کل کی وصیت والے کو دے دیے جائیں گے اور وہ ہے آمدنی کی وصیت والا موصی لے دوسہام میں ان کا دعویٰ برابر ہے، پس یہ ان دونوں میں تقسیم کر دیے جائیگی، ہر دو کو ایک سہم مل جائے گا۔ جب گھر کے ہر دو ثانی ذکر ہے، پہلے سہام ہونے اور دوسرا درہم کے بارہ سہام تو ثانی والے کو ان میں سے ایک ثانی یعنی چار سہام ملیں گے، ان کو چھ میں شامل کر دیجیے تو وصیتوں کے سہام دس ہوں گے اور کل مال کے تیس ہیں ہم کہتے ہیں کہ ثانی مال دس سہام ہے، اس کو ہم ان کے درمیان تقسیم کریں گے، آمدنی والے کو پانچ سہام ملیں گے جو تمام گھر میں سے ہوں گے اور ثانی والے کو پانچ سہام ملیں گے جن میں سے چار دو ہزار میں سے ایک ایک سہم گھر میں سے

ہوگا۔ امام محمد نے الاصل (کتاب الموطأ) میں جو کہا ہے کہ آمدنی والے کو گھر کی آمدنی کا نصف ملے گا جو پانچ سہا میں تو اسکا مفہوم یہ ہے جو اوپر بیان کیا گیا، کیونکہ ہم نے گھر کے دس سہام کر لیے اور تہائی والے کے لیے عتاق کا نصف یعنی پانچ سہام ہیں جن میں سے چار سہام مال میں سے اور ایک سہام گھر میں سے ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے گھر کو عول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ پس کل کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے اور تہائی کی وصیت والے کو تہائی کی نسبت سے ملے گا اور عتاق کا عتاق عین ہے، پس کل کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے عین سہام ملے گا اور تہائی والے کو ایک سہم۔ اس طرح گھر کے چار سہام کر لیے۔ جب عول کے ساتھ گھر کے چار حصے ہوئے تو دو ہزار میں سے ہر ہزار کے بغیر عول کے تین سہام ہوئے، پس دو ہزار کے چھ سہام ہو جائیں گے، تہائی والے کو اس کا ایک تہائی یعنی دو سہام ملے، ان کو چار سہام میں شامل کر لیے تو یہ چھ ہو جائیں گے، پس اس کو تہائی ترکہ قرار دے لیجیے۔ تو تہائی ترکہ کے بارہ سہام اور کل ترکہ کے اٹھارہ سہام ہو جائیں گے، پس تہائی مال والے موصی لہ کو دو ہزار کا ایک تہائی ملے گا یعنی بارہ میں سے چار سہام اور یہ ایک تہائی مال کا دو تہائی بت یزید سم نے ایک تہائی کے چھ سہام فرض کیے تھے اور چھ میں سے چار سہام بچے کا دو تہائی ہے، تو یہ ہے مفہوم امام محمد سے۔ الاصل والے قول کا۔ آپ چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کا دو تہائی تہائی مال میں سے ہے۔ امام محمد نے یہ یہ کہا ہے کہ تین سہام گھر میں سے ہوں گے کیونکہ عول سے قبل آپ نے گھر کے لیے تین سہام فرض کیے تھے اور تہائی والے موصی لہ کو ایک سہم گھر میں سے ملے گا اور گھر کا ایک تہائی ہے۔ اگر آمدنی کی وصیت والا موصی فوت ہو جائے تو تہائی والے موصی لہ کو گھر اور مال سب کی ایک تہائی ملے گی کیونکہ جب آمدنی کی وصیت والا موصی لہ فوت ہو گیا تو اس کی وصیت باطل ہو گئی اور ایسے ہو گیا کہ جسے اس کے لیے کوئی ہیز وصیت نہیں کی گئی۔ اور تہائی والے کے لیے موصی لہ مال اور گھر کے ایک تہائی کی وصیت کی ہے پس اس کو یہ مل جائے گا۔ اگر گھر کسی کا استحقاق ثابت ہو جائے تو آمدنی والے موصی لہ کی وصیت باطل ہو جائے گی اور تہائی کی وصیت والا تہائی مال سے ملے گا کیونکہ وہ گھر کے استحقاق کے بعد اس کی آمدنی حاصل کرنے کا محض زمین ہے۔ اور اگر استحقاق تو ثابت نہ ہو لیکن وہ منہم ہو جائے تو آمدنی کی وصیت والے سے کہا جائے گا کہ تو اس میں اپنے حصے کی عمارت تعمیر کر لے، تہائی کی وصیت والا اپنے حصے کی اور وراثہ اپنے حصے کی عمارت تعمیر کریں گے، کیونکہ وہ ان میں مشترک ہے، پس ہر ایک اپنے حصے کی عمارت تعمیر کر لے گا۔ اور ان میں سے جو بھی تعمیر کرنے سے انکار کرے اس کو ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ انسان کو خود اپنے حق کی اصلاح پر مجبور نہیں کیا جاتا اور نہ ہی وہ دوسرے کو اپنے حصے کی عمارت تعمیر کرنے سے انکار کرے پر اٹھائے اور اس سکونت کرنے سے دو گے کیونکہ جس نے تعمیر نہیں کیا وہ اپنے حق کے بطلان پر رضی ہو گیا ہے پس اس سے اس کے ساتھی کے حق کا بطلان لازم نہیں آتا۔ یہ مسئلہ اس مسئلے کے مانند نہیں ہے کہ اگر زیریں منزل ایک آدمی کی ہو اور بالائی منزل دوسرے آدمی کی ہو تو عین منہم ہو جائیں، زیریں منزل والا اپنی زیریں منزل تعمیر کرنے سے انکار کرے تو بالائی منزل والے سے کہا جائے گا کہ اپنے مال سے زیریں منزل تعمیر کر لو پھر اس پر بالائی منزل تعمیر کر لو۔ جب زیریں منزل والا زیریں منزل سے استغناء کرنا چاہے تو اسے منع کر دینا آتا ہے کہ وہ عین زیریں منزل کی قیمت ادا کر دے، کیونکہ وہاں زیریں منزل تعمیر کیے بغیر بالائی منزل تعمیر کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا



بالائی منزل والے کو قی ہے کہ زیریں منزل تعمیر کرے تاکہ اس کے لیے بالائی منزل کی تعمیر کرنا ممکن ہو جائے لیکن زیر بحث مسئلے میں گھر کے رقبے کو تقسیم کرنا ممکن ہے، پس ہر ایک اپنے حصے کے رقبے میں شہادت تعمیر کرے گا۔ اگر موصی ایک آدمی کے لیے اپنے گھر کی سکونت یا اس کی آمدنی کی وصیت کرے، اس پر کوئی دوسرا آدمی دعویٰ کرے اور اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ وہ اس کا ہے، آمدنی یا سکونت کی وصیت والا موصی لہ شہادت دے کہ اس (دوسرے آدمی) نے میت کے حق میں اس کا اقرار کیا تھا تو اس کی شہادت جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنی شہادت سے اپنے لیے فائدہ حاصل کر رہا ہے، اس لیے کہ اگر اس کی شہادت کو قبول کر لیا جائے تو مال وصیت اس کے سپرد کرنا پڑے گا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اپنے لیے فائدہ حاصل کرنے والے کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اگروہ (موصی لہ) میت کے حق میں مال کی یا مکمل خطا کی شہادت دے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ جس قدر وصیت کا مال بڑھے گا اسی قدر اس کی وصیت میں بھی اضافہ ہوگا پس وہ اپنی شہادت سے اپنے لیے فائدہ حاصل کرنے والا ہے لہذا یہ قبول نہیں کی جائے گی۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے ہمیشہ کے لیے اپنے باغ کی تہائی پیداوار وصیت کرے اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو، ورنہ باغ کو باہم تقسیم کر لیں، ایک حصہ بیہ اور دوسرے اور دوسرا حصہ نہ دے تو جو پیداوار حاصل ہوگی اس میں وہ شریک ہوں گے کیونکہ باغ کی تقسیم باطل واقع ہوئی ہے، اس لیے کہ پیداوار کی وصیت والا موصی نہ خود باغ کا مالک نہیں ہے اور جو شریک نہیں ہے اس کی تقسیم باطل ہے، اور اصل موجود نہیں اور وہ تو بعد میں پیدا ہوا ہے اور بعد دم کی تقسیم باطل ہوتی ہے۔ ورنہ کو قی ہوگا کہ وہ باغ سے دو تہائی حصے کو فروخت کر دیں، پھر خریدار پیداوار کی وصیت والے موصی لہ کا شریک ہوگا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دو تہائی باغ مشاع (یعنی غیر متعین) نہ فروخت ہوگا کیونکہ ایک تہائی باغ تو پیداوار والے موصی لہ کے حق سے مخلوق ہے اور ورنہ اس کے لیے یہ تہائی اس وقت تک ممنوع ہے جب تک موصی لہ زندہ ہے۔ پس سبب صورت حال یہ ہے کہ بیع جائز نہ ہوگی سوائے ان (دندان) کے جسے کی مقدار میں باہم ایضاً دے دیا ہے کہ آپ نے کیا کہ ان کے حصے کی بیع جائز نہیں کیونکہ اس میں موصی لہ کا نقصان ہے، اس لیے کہ پیداوار مکمل ہو جائے گی اور یہ عیب دار ہو جائے گا۔

اگر وہ اپنے اس باغ کی موجودہ پیداوار ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کے لیے اس کی آئندہ، پیداوار بھی ہمیشہ کے لیے وصیت کر دے، پھر موصی فوت ہو جائے اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو اور سروسخت جو پیداوار موصی دے وہ ایک سو دراجیم کی ہے اور باغ تین سو دراجیم کا ہے تو موصی لہ کے لیے اس میں موجود پیداوار کا ایک تہائی ہوگا اور مستقبل میں بھی ہمیشہ اس سے حاصل ہونے والی پیداوار کا ایک تہائی ہوگا کیونکہ اس نے اس کے لیے اسی طرح وصیت کی ہے، اس لیے کہ اس نے اس کے لیے سروسخت موجودہ پیداوار اور آئندہ ہمیشہ کے لیے حاصل ہونے والی پیداوار وصیت کی ہے پس مرد و پیداوار میں تہائی کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسے موجودہ پیداوار تمام جو نہیں دی جائے گی خواہ یہ تہائی مال میں سے نکلتی ہو کہ نہ اس نے اس کے لیے زمانہ مستقل میں باغ سے حاصل ہونے

دانی تثنائی پیداوار بھی وصیت کی ہے، اور اگر اس وصیت کو اس وصیت کے ساتھ شامل کر دیا جائے تو تثنائی تیسرے سے شروع ہو جائے گی۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اس کی آمدنی میں سے میں دراجم سالانہ کی وصیت کرے، وہ (باغ، ایک سال کم پیداوار سے اور ایک سال زیادہ تو اس کے لیے تثنائی پیداوار ہوگی جس کو روک لیا جائے گا اور اس میں سے اس پر ہر سال میں دراجم خرچ کیے جائیں گے کیونکہ اس کی پیداوار میں سے میں دراجم کی وصیت پوری پیداوار کی وصیت ہے، اس لیے کہ ممکن ہے وہ لمبی عمر پائے اور پوری پیداوار بھی وصول کرے، لہذا یہ تثنائی پیداوار میں جائز ہے، اس کی پیداوار کو روک لیا جائے گا حتیٰ کہ اس میں سے اس پر ہر سال میں دراجم خرچ کیے جائیں گے تا آنکہ وہ فوت ہو جائے۔

اگر وہ وصیت کرے کہ اس پر چار دراجم ماہانہ اس کے مال میں سے خرچ کیے جائیں اور دوسرے شخص پر ہر مہینے پانچ دراجم اس کے باغ کی پیداوار میں سے خرچ کیے جائیں اور اس باغ کے سوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو باغ کی تثنائی پیداوار ان دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوگی، باغ کی پیداوار کا چھٹا حصہ ہر دو کے لیے فروخت کیا جائے گا اور اس کے زرخیز کو دمی کے پاس اور اگر دمی دہر تو کسی قابل بھر دہر آدمی کے پاس رکھ دیا جائے گا اور ہر دو پر مقررہ مقدار خرچ کی جائے گی۔ یہی حکم ایک دراجم کے خرچ کرنے کی وصیت کا ہے، مقررہ یا زیادہ مقدار کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ مقررہ مقدار والا موصی کم زیادہ مقدار والے موصی کی بر نسبت زیادہ درجہ تک زندہ رہے۔ لہذا ہر دو کے لیے پیداوار کا چھٹا حصہ فروخت کیا جائے گا اور اس کے زرخیز کو وقف کر دیا جائے گا اور ہر دو پر مقررہ مقدار خرچ کی جائے گی کیونکہ اس نے ان دونوں میں سے ایک کے لیے یہ وصیت کی ہے کہ اس کے مال میں سے اس پر خرچ کیا جائے اور باغ اس کا مال ہے۔ مال ان کے سپرد نہیں کیا جائے گا بلکہ دمی کے پاس رکھ دیا جائے گا اور اگر اس کا دمی نہ ہو تو تثنائی اس کو کسی قابل بھر دوسرے اور غفل آدمی کے پاس رکھ چھوڑے کیونکہ موصی نے ان دونوں پر خرچ کرنے کی وصیت کی ہے اور مال ای کے حوالے کرنے کی وصیت نہیں کی۔ اگر وہ دونوں فوت ہو جائیں اور مال میں سے کچھ باقی ہو تو یہ موصی کے ورثہ کو ملنا دیا جائے گا کیونکہ موصی لکھ موت پر وصیت باطل ہوگی لہذا یہ مال وارثوں کی طرف پلٹ جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں پر چار دراجم خرچ کیے جائیں اور فلاں اور فلاں پر پانچ دراجم تو پہلے حصہ تو الگ روک لیا جائے گا اور دوسرا پانچ دونوں کے لیے جن پر انھیں خرچ کرنے کی وصیت کی گئی ہے، کیونکہ اس نے چار کی اضافت تثنائی ایک شخص کے لیے کی ہے اور پانچ کی اضافت و اشخاص کی طرف کی ہے، اس لیے کہ اس نے ان دونوں کو وصیت میں الٹا کر دیا ہے پس یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے فلاں پر چار دراجم خرچ کرنے کی وصیت کی ہے اور فلاں پر پانچ دراجم کی، لہذا تثنائی مال ان میں اس طرح تقسیم کیا جائے گا کہ پہلے حصہ تثنائی ایک شخص کے لیے وقف ہوگا اور پانچ حصہ ان دونوں کے لیے۔

اگر وہ اپنے باغ کی پیداوار ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کی نصف پیداوار دوسرے آدمی کے لیے وصیت کرے اور وہ اس کا تثنائی ترک ہو تو ہر سال تثنائی پیداوار ان دونوں میں نصف نصف تقسیم کی جائے گی

کیونکہ تہائی ترکہ سے زیادہ کی وصیت جائز نہیں ہے پس یہ ایسے ہو جائے گا جیسے اس نے ہر دو کے لیے تہائی ترکہ کی وصیت کی ہے۔ لہذا تہائی ترکہ ان دونوں میں مشترک ہوگا کیونکہ وہ دونوں باہم ہر ایک میں۔ اور اگر باغ اس کے تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو اس صورت میں باغ کی پیداوار ان دونوں میں تمام الاخصیہ رضی اللہ عنہ کے قول کے بموجب منازعت کے طریقے سے تقسیم کی جائے گی۔ کیونکہ نصف والا صرف نصف کا ہی دعویٰ دار ہے پس بقیہ نصف اس کے دعویٰ سے خالی ہے لہذا یہ کوئل کی وصیت والے کو بلا شرکت خیرے دے دیا جائے گا۔ رہا دوسرے نصف تو اس میں دونوں کا دعویٰ یکساں ہے پس یہ اپنی میں نصفاً نصف تقسیم کیا جائے گا۔ پس ایسے عدویٰ کی حاجت ہوگی جو دو پر پورا تقسیم ہوا اور حاصل تقسیم بھی دو پر پورا تقسیم ہوتا ہو اور وہ رجحوت سے چھوٹا عدد چار ہے۔ پس نصف کی وصیت والا دوسرا م سے زیادہ کا مدعی نہیں ہے لہذا بقیہ دوسرا م اس کے دعویٰ سے خالی ہیں اس لیے وہ گل کی وصیت والے کو بلا شرکت خیرے دے دیے جائیں گے۔ رہے دوسرے دوسرا م تو ان میں دونوں کا دعویٰ برابر ہے پس یہ ان میں تقسیم کر دیے جائیں گے، ہر دو کو ایک سهم مل جائے گا۔ اس طرح گل کی وصیت والے کے لیے تین سهام ہو گئے اور نصف کی وصیت والے کے لیے ایک سهم صاحبین کے قول کے مطابق غولی کے طریقے سے تقسیم کی جائے گی پس گل کی وصیت والے کو گل کی نسبت سے حصہ ملے گا اور نصف کی وصیت والے کو نصف کی نسبت سے ایسا (چھوٹے سے چھوٹا) عدد جو دو پر پورا تقسیم ہو رہے پس گل کی نسبت اگر دو سهام کی نسبت سے حصہ ملے گا اور نصف کی وصیت والے کو ایک سهم کی نسبت سے، لہذا یہ ان میں تین سهام بنا کر تقسیم کیا جائے گا، اور سهام گل کی وصیت والے کو ایک سهم نصف کی وصیت والے کو۔

اگر عرصی ایک آدمی کے لیے اپنے باغ کی پیداوار وصیت کرے اور اس باغ کی قیمت ایک ہزار دراجم ہو اور دوسرے آدمی کے لیے اپنے غلام کی قیمت وصیت کرے اور اس کی قیمت پانچ سو دراجم کے علاوہ اس کے تین سودا گم ہوں تو تمام الاخصیہ رضی اللہ عنہ کے قول کے وہ تہائی مال ان دونوں میں گیارہ سهام کے تقسیم کیا جائے گا غلام والے عرصی کو باغ سهام غلام میں سے ملیں گے اور باغ والے عرصی کو کچھ سهام اس کی پیداوار میں سے ملیں گے کیونکہ اس کا کل مال ایک ہزار آٹھ سو دراجم ہے اس کا ایک تہائی چھ سو ہے، باغ والے کی وصیت ایک ہزار کی ہے اور یہ تہائی سے زیادہ ہے اور امام ابوحنیفہ کا اصول ہے کہ تہائی ترکہ سے زیادہ کی وصیت والے عرصی کو صرف تہائی کی نسبت سے حصہ دیا جائے پس چھ سو کے جس قدر اضافہ ہے اس کو منہ کر دیجئے کیونکہ اس قدر تہائی ترکہ سے زیادہ ہے پس باغ والے عرصی کو کچھ سو کی نسبت سے حصہ ملے گا اور غلام والے عرصی کو پانچ سو کی نسبت سے پس تہائی مال کے جو کچھ سودا گم ہے، گیارہ سهام کر لیجئے باغ والے کے لیے چھ سهام اور غلام والے عرصی کے لیے پانچ سهام باغ والے کو جو حصہ ملے گا وہ باغ کی پیداوار میں سے ہوگا اور غلام والے عرصی کو جو حصہ ملے گا وہ غلام میں سے ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے قول کے وہ باغ والے کو دو باغ کی نسبت سے، جو کہ ایک ہزار دراجم کا ہے، اور غلام والے کو پانچ سو کی نسبت سے حصہ ملے گا پھر تہائی مال ان دونوں میں تین سهام کر کے غولی کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنا اراضی کی پیداوار وصیت کرے اور اس میں کوئی شجر خرما یا کوئی دوسرا درخت نہ ہو اور اس کے سوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو اس زمین کو کر اسے پر دے دیا جائے گا اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی اس کی ہوگی۔ اور اگر اس میں کوئی درخت ہو تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی پیداوار اس کو دی جائے گی، کیونکہ فقط پیداوار زرعی، غلہ، پیداوار آمدنی کا اطلاق محل اور کر اسے دونوں پر ہوتا ہے۔ اگر اس میں کوئی محل ہو تو وصیت کا اطلاق اس پر ہوگا جو اس سے حاصل ہوگا کیونکہ پیداوار زرعی غلہ اپنی امتیازت پہلے والی چیز کہہ سکتے ہیں بشرطیکہ زمین میں درخت ہوں اور اگر اس میں کوئی درخت نہ ہو تو پھر پیداوار زرعی کی وصیت سے مراد دراجم و ذائیر کی وصیت ہے اور وہ کر ایہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب زمین میں کوئی درخت نہ ہو تو چاہیے تو یہ کہ وہ اس کو کاشت کرے اور فصل اٹھائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر وہ کاشت کرے تو اسے اس کے بیج کی پیداوار کی ملک حاصل ہوگی جب کہ موصی یہ اس کی زمین کی پیداوار سے نہ کر کے بیج کی پیداوار۔

اگر وہ ایک آدمی کے لیے زمین کی پیداوار وصیت کرے اور دوسرے کے لیے اس کی ذات ربیعی خود زمین، اور وہ تمام تر زمین سے نکلتی ہو، اس کو ذات کی وصیت والی درخت کر دے اور پیداوار کی وصیت والی مال فروخت کو سپرد کر دے تو یہ جائز ہے اور پیداوار والے کی وصیت باطل ہو جائے گی اور زرہش میں اس کا کوئی حق نہ ہوگا۔ جہاں تک پیداوار کی وصیت کے جائز ہونے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جو ہم سابق میں بتا چکے ہیں۔ جہاں تک ذات والے کی طرف سے ذات کو درخت کرنے کے جواز کا تعلق ہے، جب کہ پیداوار والی مال فروخت کو سپرد کر دے تو وہ اس لیے ہے کہ ذات کی ملک ذات والے موصی کے لیے ہے اور یہ نفاذ کی متقاضی ہے البتہ پیداوار والے موصی کے کہ حق اس سے وابستہ ہے پس جب اس نے اجازت دے دی تو وہ اپنے حق کو باطل کرنے پر ارضی ہو گیا لہذا رکاوٹ دور ہو گئی پس اس کو نافذ کیا جائے گا اور پیداوار والے کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ موصی نے اس کے لیے تو ذات والے موصی کی ملک میں پیداوار کی وصیت کی ہے اور ذات پر سے اس کی ملک فراہم ہو گئی۔ اس کا زرہش میں کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ زرہش ذات کا بدلہ ہے اور ذات میں اس کی کوئی ملک نہیں۔

اگر وہ اس کے لیے اپنے باغ کی پیداوار وصیت کرے اور موصی کی موت سے دو سال پہلے باغ پیداوار دے پھر موصی فوت ہو جائے تو موصی کو اس پیداوار میں سے کچھ نہیں ملے گا، اس کو تو وہ پیداوار ملے گی جو اس کی موت کے روز ہوگی۔ اور جو مذکورہ یعنی یہ کہ وصیت موت کے وقت ملک کا ایجاب ہے، پس اسے اس کا بدلہ ملے گا جو اس کی موت کے دن اس میں موجود ہوگا اور جو اس کی موت کے بعد پیدا ہوگا نہ کہ وہ جو اس کی موت سے پہلے تھا۔ اگر موصی نے وارثوں سے موصی کی موت کے بعد وہ باغ خرید لے تو اس کا یہ خریدہ ناجائز ہے اور وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ خریدنے سے وہ مین کا مالک بن گیا ہے پس اس کا مالک بن کر وہ وصیت سے بے نیاز ہو گیا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص ایک چیز عاریتہ سے پھر اس چیز کو وہ خرید لے تو عاریتہ باطل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی پانڈی سے شادی کرے اور پھر اس کو

خریدے تو نکاح باطل ہو جائے۔ اگرچہ مذکورہ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ اسی طرح اگر وہ اتفاقاً اس کو کوئی چیز دے دیں تاکہ وہ عیداد سے دستبردار ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت ہے اگر وہ اس کو کوئی چیز دے کر اس پر مصداق موت کر لیں تو یہ جائز ہے اور وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ اس کا حق تھا اور اس نے اس کو معاوضہ لے کر ساقط کر دیا پس یہ جائز ہے جیسے مال برقع اور طلاق جائز ہے، واضح سبحانہ و تعالیٰ اعظم۔

**مال سے متعلق امور کی وصیت** | جہاں تک مال سے متعلق امور کی وصیت کا تعلق ہے تو وہ ہے عتیق کی وصیت، اعتاق کی وصیت، افتاق کی وصیت اور نفاض اہبات اور نوافل عبادت کی وصیت۔ عتیق کی وصیت کا حکم موسیٰ کی موت کے بعد بلا فصل عتیق کا ثابت ہوا ہے۔ مثلاً اگر وہ مریض یا تنہا رہنے کی حالت میں غلام سے کہے کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یا کہے کہ میں نے تجھے نہ جبر کیا تو بد رہے یا اگر میں اپنے اس مرض سے یا اپنے اس سفر میں مر جاؤں تو تو آزاد ہے پھر وہ اپنے اس مرض سے یا اپنے اس سفر میں مر جائے تو وہ آزاد ہو جائے گا بغیر اس کے کہ کوئی اس کو آزاد کرے کیونکہ اس کے اس قول کا یہی مطلب ہے کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یا میرے اس مرض سے میری موت کے بعد تو آزاد ہے یا اس سفر میں میری موت کے بعد تو آزاد ہے۔ ان سب میں شائی مال کا اعتبار کیا جائے گا پس اگر چہ غلام اس کے شائی مال میں سے نکلتا ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ نکلتا ہو تو بقدر محنت جو اسے نذر آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر موسیٰ اس کے سودا اور کوئی مال نہ ہو تو اس کا ایک شائی آزاد ہو جائے گا اور وہ دو سال کی قیمت وراثہ و کراہ کرنے کے لیے کافی کرے گا کیونکہ یہ سب کچھ وصیت ہے لہذا شائی سے نہ ان میں بدلتا کی اجازت کے بغیر اس کو نافذ نہیں کیا جائے گا جبکہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں جہاں تک افتاق کی وصیت کا تعلق ہے تو اس کا حکم موسیٰ کی موت کے بعد افتاق کا واجب ہونا ہے اور وارث یا وصی یا فاضل کی طرف سے افتاق کے بغیر وہ آزاد نہ ہو گا۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ مگر عتیق جو موسیٰ کی موت کے بعد جو خواہ ایک گھڑی بعد ہی کیوں نہ ہو وہ افتاق کے بغیر ثابت نہ ہو گا مثلاً وہ کہے کہ وہ میری موت کے ایک گھڑی بعد آزاد ہے یا اس سے کم یا زیادہ وقت کے بعد کیونکہ موسیٰ کا مقصد موت کے بعد غلام کا عتیق ہے اور عتیق کے لیے افتاق کا ہونا ناگزیر ہے اور بعد از موت موسیٰ کو افتاق کرنے والا قرار نہیں دیا جاسکتا پس یہ دلائل افتاق کا حکم ہے لہذا وارث یا وصی یا فاضل افتاق کرے گا۔

جہاں تک کسی لڑکے افتاق کی وصیت کا تعلق ہے اگر وہ یہ کہہ دے کہ وہ وصیت کرے کہ ایک غلام خرید کر اس کی طرف سے آزاد کر دیا جائے۔ نام چار سات ذات کا آزاد کرنے کے لیے خریدی جائے، اس کا حکم خریدنے کے وجہ کا حکم ہے۔ افتاق شائی مال میں معتبر ہو گا۔ اگر وہ وصیت کرے کہ ایک سودا ہم سے اس کی طرف سے ایک سودا آزاد کیا جائے اور اس کا شائی مال ایک سودا ہم سے کم ہو تو نام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی طرف سے افتاق نہیں کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک شائی مال سے اس کی طرف سے افتاق کیا جائے گا۔ اگر وہ ایک سودا ہم سے ساتھ لے کر دے کہ وصیت کرے اور اس کا شائی مال ایک سو سے کم ہو تو جس مقام سے اتنے خیرے میں ہر سکتا ہو بالا جماع اس کی طرف صحیح کیا جائے گا صاحبین کے قول کی توجہ یہ ہے کہ وصیت کو

نافذ کرنا حتی الامکان واجب ہے اور ایک سوکھ مقدور نافذ کرنے کی استطاعت نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس نے اس خیال سے مقدور و مقرر کی ہو کہ اس کو تنائی ترک اس قدر ہو جائے گا یا اسے یہ امید ہو کہ وہ شام اس کی اجازت دے دیں گے، تو جب تنائی ترک اس قدر نہ ہو سکیا و نہ مانے اس کی اجازت نہ دے تو اس سے کثرتیں وصیت کو نافذ کرنا واجب ہے جیسے حج کی وصیت میں ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی توجہ یہ ہے کہ اس نے وصیت کی ہے ایسے غلام کو آزاد کرنے کی جو ایک سودا گم سے خریدا جائے اگر ہم یہ اس دبا ہم سے خریدے ہوئے غلام میں اس وصیت کو نافذ کریں تو یہ اس شخص کے لیے وصیت کا نافذ نہیں ہے جس کے لیے اس نے وصیت کی تھی بلکہ کسی دوسرے شخص کے لیے ہے کیونکہ وصیت فی الحقیقت غلام کے لیے ہے پس وہ موصی رہے وصیت ایک موصوف غلام کے لیے ہے یعنی ایسے غلام کے لیے جو ایک سودا گم سے خریدا جائے اور بڑا سودا گم سے کثرت خریدتا جائے وہ سودا گم سے خریدا ہوا نہیں ہے لہذا اس کے لیے وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے بخلاف حج کی وصیت کے کیونکہ یہیت اللہ تک پہنچنے کی وصیت ہے اور اس کی طرف سے حج اسی جگہ کرنا ممکن ہے جہاں سے تنائی ترکے کی مقدار سے کیا جا سکتا ہے۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ وصیت کرے کہ اس کی طرف سے اس کے پورے مال سے ایک سو روپے آزاد کیا جائے اور شام اس کی اجازت نہ دیں تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اس سے کچھ نہیں خریدا جائے گا اور یہ وصیت باطل ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک تنائی ترکے سے خریدا جائے گا۔ یہ پہلے مسئلہ پر بحث ہے اور ہم دونوں اقوال کی وجہ بیان کر چکے ہیں واللہ اعلم بالصواب۔

دوسری اتفاق اور عبادت کی وصیت تو اس وصیت کا حکم اس فعل کا واجب ہونا ہے جو وصیت کے تحت داخل ہے کیونکہ اس سے ہی وصیت کی ہے اور ان سب وصیتوں کو تنائی ترکے میں اعتبار کیا جائے گا، واللہ اعلم۔

## وصیت کن چیزوں سے باطل ہو جاتی ہے

جہاں تک ان چیزوں کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جن سے وصیت باطل ہو جاتی ہے تو وصیت باطل

ہو جاتی ہے،

(۱) مراءحت کے ساتھ باطل کرنے سے۔

(۲) دلائل باطل کرنے سے۔

(۳) اور ضرورت کے تحت۔

جہاں تک مراءحت کے ساتھ باطل کرنے کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ مشافہہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے جو وصیت کی تھی اس کو باطل کیا یا نسخ کیا یا توڑ دیا تو ایسا کہنے سے وصیت باطل ہو جائے گی سوائے صرف تدبیر کی وصیت کے کہ یہ مراءحت باطل کرنے سے باطل نہ ہوگی، خواہ تدبیر مطلق ہو یا مقید۔ البتہ مقید تدبیر کی وصیت دلائل باطل کرنے سے باطل ہو جائے گی اور یوں کہ موصی مدثر غلام کو کسی کو مالک بنا دے، جیسا کہ ہم بیان کیے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہہ دے کہ میں نے رجوع کیا تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت سے رجوع فی الحقیقت اس کا ابطال ہے۔

رہا، اس کو ولائٹ یا ضرورت سے باطل کرنا تو یہ ایسے ہوگا جیسے کہ ہم ہرجوع کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ اور ہم سابق میں بتا چکے ہیں کہ وصیت سے کیا ہرجوع ہوگا اور کیا ہرجوع نہیں ہوگا۔ موصی پر اگر مطبق جنونی اس کی تشکیک کرتے آ رہے ہیں، طاری ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت ایک جائز عقد ہے، جیسے نکاح (دیکھ کرنا) ہے۔ تو وکالت کی طرح اس کے باقی رہنے کے لیے انشاء کا حکم ہوگا، لہذا موت کے وقت تک عقد کا اہمیت کا اعتبار کیا جائے گا جیسے وکالت کے باب میں اہمیت امر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے نزدیک جنونی مطبق سے مراد ہے وہ جنونی جو ایک ہی وقت تک رہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے مراد وہ جنونی ہے جو ایک سال تک رہے اور کتاب الوکالت میں ہم اس کا ذکر کر چکے ہیں۔ اگر اس پر غرضی طاری ہو جائے تو وصیت باطل نہ ہوگی کیونکہ عقل کو زائل نہیں کرتی، اسی لیے غشی کے وکالت باطل نہیں ہوتا۔

اگر موصی کی موت سے قبل موصی رخصت ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت کا عقد اس کے لیے واقع ہوا ہے نہ کہ کسی اور کے لیے، لہذا کسی دوسرے کیلئے اس کو باقی رکھنا ممکن نہیں ہے۔

اگر موصی بدایک متعین چیز ہو جس کی طرف اشارہ کر کے موصی نے وصیت کی ہو اور وہ (موصی پر) تلف ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت کا عمل یعنی اس کے حکم کا عمل باطل ہو گیا ہے اور تصرف کے حکم کو ایسا ہی ہونا یا برقرار رہنا اس کے عمل کے موجود ہونے یا برقرار نہ ہونے پر مشروط ہے، مثلاً وہ اس پابندی یا سبکدوشی کی وصیت کرے جس پر وہ پابندی یا سبکدوشی ہلاک ہو جائے۔

کیا وصیت سے متصل کلام میں پورے موصی کو مستثنیٰ کر دینے سے وصیت باطل ہو جائے گی؟ اس بارے میں ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ وصیت باطل نہیں ہوگی اور یہ اشتباہ باطل ہوگا اور موصی کو وہ سب کچھ ملے گا کہ جس کی موصی نے وصیت کی۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ یہ اشتباہ درست ہوگا اور وصیت باطل ہو جائے گی۔ اس بارے میں ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ اقرار کے باب میں کلام کا فعل میں سے اشتباہ باطل ہے اور تصرف پر کچھ اقرار کیا ہو وہ سب اس پر لازم ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ ہے کہ یہاں اشتباہ وصیت کر دہ چیز سے درجہ اول ہے اور وصیت رخصت کی تکمیل سے پس اس اشتباہ کو درجہ اول سمجھا کر اس کو باطل کیا جائے گا، اس لیے میں نے اقرار میں اور اس میں فرق کیا ہے کیونکہ مال کا اقرار ہرجوع کا محصل نہیں ہوتا اس لیے لا اقرار کے باب میں اشتباہ باطل ہوتا ہے اور مقروض اپنے مال پر برقرار رہتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اشتباہ نہیں ہے۔ ائمہ میں ہرجوع پس یہ اشتباہ دوسرے سے باطل ہوگا اور وصیت صحیح رہے گی۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اشتباہ میں بعد از اشتباہ جو باقی بچتا ہے اس کی بابت بتایا جاتا ہے اور یہ کہ جسے کلمہ میں سے کچھ نکالنا ہوتا ہے اور کلام میں کلمہ کے اشتباہ میں۔ اس سے ہم نے احکام شرعیہ کے نسخ کے جواز کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ نص یا خاص نص نہ ہو بلکہ بعد کے شرعی سے ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

## کتاب القرض

## قرض کا قانون

اس کے بارے میں گفتگو ان موضوعات پر ہوگی :-

- قرض کا رکن۔
- رکن کی شرطیں۔
- قرض کا علم۔

**قرض کا رکن** جہاں تک قرض کے رکن کا تعلق ہے تو وہ ہے ایجاب اور قبول۔ ایجاب یہ ہے کہ قرض دینے والا (مقرض) کہے کہ میں نے یہ چیز تجھے قرض دی، یا یہ چیز بطور قرض لے لی، یا اس طرح کوئی اور بات۔ قبول یہ ہے کہ قرض لینے والا (مستفید) کہے کہ میں نے قرض لیا یا میں نے قبول کیا یا میں رضامند ہوں یا اسی مذکورہ کوئی اور بات کہے۔ یہ امام محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف سے منقول دو اقوال میں سے بھی ایک قول یہی ہے۔ امام ابو یوسف سے دوسرا قول یہ روایت کیا گیا ہے کہ اس میں رکن تو ایجاب ہے، مگر قبول تو یہ رکن نہیں۔ چنانچہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فلاں کو قرض نہیں دے گا پھر وہ اس کو قرض دے دے اور وہ قبول نہ کرے تو امام محمد کے نزدیک اس کی قسم نہیں لڑی اور امام ابو یوسف بھی ایک قول یہی ہے۔ جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قرض دینا اعلیٰ اعلیٰ اعلیٰ دینا ہے، جسکی وجہ یہ ہے کہ قرض دینا اعلیٰ اعلیٰ دینا ہے۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قرض لینے والے کے لئے قرض لی ہوئی چیز کی مثل ہے اسی لئے قرض صرف اسی چیز میں جائز ہے کہ جس کی مثل ہو۔ پس یہ بیع کے مانند ہے لہذا قبول اس میں رکن ہوگا جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف سے اس شخص کی بابت روایات کیا گئی ہے کہ جو یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں سے قرض نہیں لے گا پھر وہ اس سے قرض مانگے اور وہ اس کو قرض نہ دے تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ قسم قرض کے شرط استعراض یعنی قرض مانگنا ہے، بجائے بیع میں استیقام یعنی بیع طلب کرنا ہے، پس جب اس نے استعراض کیا تو اس نے قرض طلب کیا، لہذا قسم قرض کے شرط پائی گئی اس لیے قسم ٹوٹ جائے گی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**رکن کی شرطیں** جہاں تک شرطوں کا تعلق ہے تو یہ کئی ہیں، بعض کا تعلق قرض دینے والے سے، بعض کا مال قرض سے اور بعض کا خود قرض سے ہے۔

**قرض دینے والے سے متعلق شرط** جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو قرض دینے والے سے متعلق ہے تو وہ ہے تبرع، ایلیت، پس جو تبرع

(عطیہ دینا) کا مجاز نہیں وہ قرض دینے کا بھی مجاز نہیں، جیسے باپ، امی، بچہ، ما دون غلام اور سکتا ہے۔ کیونکہ مال کا قرض تبرع ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سر و دست اس کے مقابلے میں کوئی عطف نہیں ہے لہذا



فی الحال تو در تہرجع ہے اس لیے صرف اس کا قرض دینا ہی جائز ہو گا کہ جس کا تہرجع کرنا جائز ہے اور یہ (یعنی مذکورہ بالا) لوگ تہرجع کی اہلیت نہیں رکھتے لہذا وہ قرض دینے کے بھی مجاز نہیں۔

**مال قرض سے متعلق شرطیں :-** رہیں وہ شرطیں کہ جن کا تعلق مقرض و قرض دیا ہوا مال سے ہے تو ان میں سے ایک شرط نقص ہے، کیونکہ قرض کا لغوی معنی کھانا ہے اور اس عقد کو قرض کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ قرض دینے والا اپنے مال کے ایک حصے کو کاٹ دیتا ہے اور قرض دہل کرنے والے کو سپرد کر دیتا ہے۔ پس اس نام کا اخذ اس شرط کا اکتساب کرنے کی دلیل ہے۔

لہذا ہر ایک شرط یہ ہے کہ وہ ایسی چیز ہو کہ جس کی مثل موجود ہو یا جن مفیات میں سے ہو، جیسے کیلاں (ان کی جانتے والی چیزیں)، سوز و نات (تولی جانے والی چیزیں)، اور عرویات (محتاجہ و محتاجہ کرنے والی چیزیں)۔ یہ دوسرے متعلق ہوں ہیں تہرجع کی شکل ہو ورنہ ہر اس کا قرض جائز نہیں ہے، جیسے مذروعات (پاکتیاں) وغیرہ۔ آپ اپنے مالے والی چیزیں اور عرویات غیر محتاجہ ہیں کیونکہ ان میں ہیں کہ آپس کو واجب کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اور نہ ہی قیمت لوانے کو واجب کرنے کی کوئی راہ ہے کیونکہ یہ جگہ سے کا باعث بنتے گا، اس لیے قیمت لگانے والے اس کی مختلف قیمتیں لگائیں گے پس یہ بات غلط پائی کہ اس میں واجب مثل کی دیکھی ہو، لہذا یہ صرف اسی چیز میں جائز ہے کہ جس کی مثل ہو۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ نے نزدیک روئے میں قرض جائز نہیں، نہ قول کر اور نہ ہی گن کر، جب کہ امام محمد کا قول ہے کہ گن کر جائز ہے۔ اور صحیحین نے جو کہا ہے کہ قریاں سے جو گن کر روئیاں با ہم بہت مختلف ہوتی ہیں، اس لیے کہ ان کو، نہائی، پیکانی مختلف ہوتی ہے ورنہ میں کوئی دلیل ہوتی ہے اور کوئی تہارجی، گفتی کے اعتبار سے کوئی چھوٹا رن ہے اور کوئی بڑا، اس لیے اس میں بلاوجہ بیع سلم جائز نہیں، تو قرض بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا کیونکہ قرض کی بہ نسبت بیع سلم کے جائز ہونے کی گنجائش زیادہ ہے۔ اس لیے اور قرض کے ہمارے گنجائش اس کی بہ نسبت کم ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کچھ لوگوں میں بیع سلم جائز ہوتی ہے لیکن ان میں قرض جائز نہیں ہوتا، قریب اس رہی ہوئی میں بیع سلم جائز نہیں تو قرض تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا، لیکن امام محمد نے لوگوں کے مدعا اور عرویات کے پیش نظر اس کے ترازو میں ٹھہرایا ہے اور اس کی بابت لوگوں کے قتال کی وجہ سے قریاں کو ترک کر دیا۔ ایسے ہی ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے اس کو جائز قرار دیا تھا، چنانچہ روایت ہے کہ ان سے ایک ایسے مال غارت کی بابت پوچھا گیا جو مدتی قرض دینے سے پھر (اس میں) وہ سے لینے تھے خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی، انہوں نے جواب دیا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

پسوں (یعنی سونے چاندی کے سوا دوسرے سکوں) میں قرض کا میں دین جائز ہے کیونکہ یہ عرویات و محتاجہ چیزیں سے ہیں، جیسے عرویات اور محتاجہ ہیں۔ اگر وہ جیسے قرض لے پھر ان کا رونا کا نہ ہو تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کے ذمے انہیں کے مثل ہوں گے جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ قرض کے نزدیک اس پران کی قیمت واجب الادا ہو گی۔ صاحبین کے قول کی قرعہ یہ ہے کہ قرض کے باب میں لی

ہوئی چیز کی مثل کو پاس کرنا واجب ہوتا ہے اور اس سے وہ غاصر ہے کیونکہ لی جہن چیز تو قرض سے اور روان سے  
 رہنے سے ان کا قرض ہونا باطل ہو گیا، لہذا وہ مثل کو لٹانے سے غاصر ہے اس لیے اس پر قیمت والے لازم  
 ہے، جیسے اگر وہ پختہ کچھ قرض میں لے اور پھر وہ لوگوں کے پاس دستیاب نہ ہو تو اس پر اس کی قیمت لازم نہیں  
 ہے بلکہ اس کے جو ہم نے بیان کی تو ایسے ہی نہ رہے بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مثل کو  
 لٹانا واجب تھا اور روان نہ رہنے سے جو چیز مفقود ہوئی ہے وہ صرف ان کے قرض ہونے کی صفت ہے اور  
 اس صفت کا قرض کے جائز ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ روایات نہ رہنے کے بعد  
 نئے سرے سے ان کو قرض لینا جائز ہے حالانکہ اب یہ قرض کا کام نہیں دیتے تو اس میں (سابقہ) قرض کا برقرار  
 رہنا بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ رفرار رہنا آسان تر ہے جسی ورا ہم میں کھوت غالب ہوا، ان کے قرض کا بھی یہی  
 جواب ہے کیونکہ وہ پیسوں کے حکم میں ہیں۔ روایت کیا گیا ہے کہ امام ابو یوسف کو تک آلود رکھتے اور کھوتے  
 والے ورا ہم کے قرض لینے جلتے لک جائز نہیں سمجھتے تھے اور وہ اسی کے استعمال کرنے کو ناپسند کرتے تھے،  
 اگرچہ لوگ ان کو استعمال کرتے ہیں کیونکہ عام لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا ان کے استعمال کو ممنوع کر دیا  
 جائے اور ان کا روانہ نہ رہے تو یہ ان پیسوں کے مانند ہیں جن کا روانہ نہ رہے۔

اگر ایک شخص کسی آدمی کے دستے کھرے ورا ہم ہوں اور وہ اس سے مزین کوٹ والے (یا کھڑے) تک  
 آلود یا زب (کھوتے) یا نہ رہے (جملہ بین جو سرکاری نکالیں نہ رہے ہوں) یا ستود (جن میں اندر نہ لیا ہوا اور  
 اوپر پائندہ چیز ہی ہوئی ہو) (ورا ہم) لے لے تو مکمل یہ جائز ہے کیونکہ یہ تو اس کے حق کے بغیر ہی (جائز ہے) پس  
 یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے اپنے حق کو خود ہی گھٹا دیا ہے، لہذا اس کا ان پر راضی ہو جانا اور ان کو شرح کو نہ روک  
 ہے کیونکہ وہ ان کو خرچ کر سکتے وقت وضاحت نہ کرے لہذا درلوگ دھوکا اور فیہ کھا کر نقصان امنائیں  
 گئے۔ امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ لوگوں کے مابین اس قسم کی کوئی چیز جائز نہیں اور چاہیے کہ ایسے ورا ہم و لٹ  
 اگر جانتے ہوئے ان کو استعمال کرے تو اس کو ایسا نہ کرنے دیا جائے اور اس کو سزا دی جائے۔ اسی کو انہوں نے  
 شریعت میں احتساب حسن بتایا ہے۔

اگر کوئی شخص حجازی ورا ہم قرض لے، پھر ان دونوں کی ایسے شہر میں ملاقات ہو جہاں وہ (قرض ورا ہم)  
 حجازی ورا ہم نہ دے سکتا ہو، تو اگر وہ ورا ہم اس شہر میں استعمال ہوتے ہیں تو قرض خواہ کو خیار ہوگا کہ  
 چاہے ادا کیجی کی جگہ کا انتظار کرے اور چاہے اسے اتنے وقت کی مصلحت دے دے جتنا کہ اس میں جگہ  
 آنے جانے میں درکار ہو اور اس سے غناس لے لے، اور چاہے ان کی قیمت لے لے، کیونکہ جب  
 وہ ورا ہم بدستور رائج ہیں اور ان میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تو یہ بدستور اس کے ذمے ہیں اور اسے خیار  
 ہوگا کہ چاہے تو تاخیر پر راضی نہ ہو اور قیمت وصول کرے، کیونکہ تاخیر اس کے حق کو مؤخر کرنے کے مترادف  
 ہے اور یہ اس کے لیے نقصان دہ امر ہے، جیسے اگر اس کے ذمے پختہ کچھ رہا اور وہ لوگوں کے پاس اب  
 دستیاب نہ ہو تو قرض خواہ کو خیار دیا جائے گا کہ چاہے تو وہ کچھ کے پختہ ہونے کا انتظار کر لے اور چاہے  
 قیمت لے لے، پھر اس کے پورا ہونے کے بعد انہوں نے بتائی، تو ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر وہ اس شہر میں رائج  
 ہوں تو اس پر ان کی قیمت واجب الادہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**نقد و قرض سے متعلق شرط کی گونہ متفقہ ہو** اگر نہ قرض کا لین دین جائز نہ ہوگا، مثلاً وہ اس کو اس شرط پر ناقص دراجم قرض دے کہ وہ اس کو اپنے دراجم کو لے لے گا یا وہ اس کو قرض دے اور ساتھ ایسی مشروط عائد کرے کہ جس سے اس (یعنی قرض دینے والے) کو فائدہ پہنچتا ہو۔ اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپ نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے جو نفع کو گنہیجے۔ علاوہ ازیں مال قرض میں مشروط اعنا فرمایا (سود) کے مشابہ ہے، کیونکہ ایسا اعنا فہ ہے کہ جس کے مقابل کوئی بدل نہیں ہے، اور حقیقی رہا اور شبہ رہا (دونوں) سے اجتناب واجب ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب اعنا کی قرض کے معاملے میں شرط رکھی گئی ہو اور اگر اس کی شرط تو نہ رکھی گئی ہو لیکن قرض لینے والا خود ہی اس کو عمدہ قرار دے گا۔ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ رہا تو اس اعنا سے کہتے ہیں کہ جس کی معاملے میں شرط رکھی گئی ہو اور یہ بیان پایا نہیں گیا بلکہ یہ خوشی تھا (ابھی ادائیگی) کے باب سے ہے اور یہ تو منصف ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ لوگوں میں بشرین وہ ہیں جو (قرض کی) ادائیگی میں سب سے پہلے ہیں۔ قرض کی ادائیگی کے وقت نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے تولنے والے سے فرمایا تھا کہ قول اور قول کو زیادہ کر۔

اس سے سفاج کا مسئلہ ٹھٹھ ہے جس سے تابعین دین کرتے ہیں۔ یہ مکر وہ ہیں کیونکہ راستے کا خطرہ ٹال کر تاجران کے ذریعے فائدہ اٹھاتا ہے، پس یہ نفع آور قرض کے مشابہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا خودیعت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت نہیں کیا گیا کہ وہ اس شرط پر مدینہ (منورہ) میں قرض لیتے تھے کہ وہ اس کو کو قرضیں لوٹائیں گے اور یہ راستے کے خطرے کو ٹال کر قرض سے فائدہ اٹھانے سے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ سفاج قرض کے معاملے میں ملحق طور پر شرط نہ ہو بعد ازاں یہ سفاج بن جائیں تو اس میں کچھ معنا فرق نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قرض میں میعاد لازم نہیں ہے، خواہ یہ معاملے میں ہی شرط رکھی گئی ہو یا معاملہ ہونے کے بعد، بخلاف دیگر دینوں کے۔ اس فرق کی وجوہ وہ ہیں، ایک تو یہ کہ قرض کا یہ قرض ہے، کیا دیکھتے ہیں کہ فی الحال اس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ہے، نیز اس کا میعاد صرف وہی شخص ہے، جو کار قرض کا پکارا ہے، پس اگر اس میں میعاد لازم ہو تو یہ کار قرض نہ رہے گا اور مشروط بدل جائے گا، بخلاف دوسرے دینوں کے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرض کے ساتھ عاریت کا سا بہتا لیا جاتا ہے اور عاریت کے معاملات میں میعاد لازم نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل کہ اس کے ساتھ عاریت کا سا بہتا لیا جاتا ہے یہ کہ (قرض کا معاملہ) دو حالتوں سے خالی نہیں، یا قرض کو میعاد قرار دیا جائے اور وہ بدلہ دے کسی چیز کا مالک بنانا اس کی مثل کے بدلے میں، یا جہاں اس کو عاریت قرار دیا جائے پہلی صورت کی تو کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ (مبادلہ) تو ہے۔ بین کا

نقد سفاج کا بیان، راستے کے خوف سے چھکے لیے قرض دینے کو کہتے ہیں مثلاً کوئی شخص کسی تاجر کو مال دے کہ وہ اس کے ساتھ کوئی شے لے کر آکر دے اور وہ قرض کے طور پر نہ دانت کے طور پر نہ ناک اس طرح وہ دینے کے خلاف سے بچ سکے

مالک بنانا اس کی مثل کے بدلے میں ادھار کے ساتھ اور یہ جائز نہیں ہے لہذا ایک ہی صورت باقی رہ گئی یعنی یہ کہ اس کو عاریت قرار دیا جائے، پس یہ بھی جائز ہے کہ اگر قرض لینے والے نے ایک عرصے تک عین سے فائدہ اٹھایا پھر اس نے قرض میں کی ہوئی عین (محض چیز) کو واپس کر لیا پھر اس نے فی الحقیقت اس (عین) کا بدلہ لیا ہے، عین کے بدلے کی واپسی کو عین کی واپسی کے مترادف قرار دیا جائے گا، بخلاف دیگر جملہ دیون کے۔

اس صورت میں قرض کے معاملہ میں میعاد لازم ہوگی کہ جب کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ اس کے مرنے کے بعد فلاں آدمی کو اس کے مال میں سے ایک ہزار درہم ایک سال کے لیے قرض دیے جائیں، تو اس کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا اور اس کے حکم کے مطابق اس کے مال میں سے قرض دیا جائے گا اور دائروں کو یہ حق نہ ہوگا کہ ایک سال سے پہلے اس سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کریں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## قرض کا حکم

جہاں قرض کے حکم کا تحقق ہے تو وہ مال قرض میں قرض لینے والے کی غرض سے ہوتا ہے اور قرض لینے والے کے ذمے قرض دینے والے کو حق میں خوری طور پر مال قرض کی مثل کا ثابت ہوتا۔ یہ ظاہر الروایۃ کا جو اسب سے جب کہ قرض دینے والے امام ابو یوسف سے روایت کیا گیا ہے کہ قرض دار مال قرض پر قبضہ کر لینے سے اس کا مالک نہیں بن جاتا تا آنکہ وہ اس کو استعمال نہ کرے، چنانچہ اگر کوئی شخص کھانے کی چیز (گندم وغیرہ) کا ایک کڑ قرض دے اور قرض لینے والا اس پر قبضہ کر لے پھر اس کے ذمے ہو کر کہے اس کو وہ ایک سو درہم سے خرید لے تو بیع جائز ہے جب کہ امام ابو یوسف سے (قزوین) جو روایت ہے اس کی رو سے یہ بین جائز نہیں کیونکہ قرض دینے والے نے قرض لینے والے کو وہ فروخت کیا ہے جو اس کے ذمے ہے جب کہ اسکے ذمے یہ کہ نہیں ہے تو یہ معہ دم (چیز) کی بیع ہے، لہذا یہ جائز نہیں ہے۔ جیسے اگر وہ اس کو وہ فروخت کرے جو اس گھر میں ہے جب کہ گھر میں کوئی کر نہ ہو (تو بیع جائز نہیں ہوتی)۔ ظاہر الروایۃ کی رو سے یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس نے وہ چیز فروخت کی ہے جو اس کے ذمے ہے۔ تو یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے وہ اس گھر میں لکھا ہوا اگر فروخت کرے اور اس گھر میں کر موجود ہو۔ اسی طرح اگر قرض میں لیا ہو اگر قرض دار کے قبضے میں قائم ہو تو قرض دار کو بیع حاصل ہوگا، چاہے وہ یہ اس کے سپرد کر دے اور چاہے تو دوسرا اسکے حوالے کرے اگر قرض دینے والا قرض لینے والے سے یہ لینا چاہے اور قرض لینے والا ایسا نہ کرنا چاہے بلکہ وہ اس کو اس کے مثل دوسرا کر دینا چاہے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے وہ ایسا کرنے کا مجاز ہوگا جب کہ قرض دینے والے امام ابو یوسف سے جو روایت ہے اس کے مطابق قرض دار کو بیع حاصل نہ ہوگا اور قرض خواء کے مطابق اس میں اس کو وہی کر دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس سے کچھ مسائل نکلتے ہیں جو الحالیہ میں لکھیں گے۔ امام ابو یوسف والی روایت کی تفسیر یہ ہے کہ قرض دینا اعارہ ہے، پس دلیل کہ اس میں میعاد لازم نہیں ہے، اگر یہ معاوضہ (EXCHANGE) ہوتا

توسیع لازم ہوتی جیسے تمام معاوضات میں لازم ہوتی ہے، نیز باپ، بیوی، ماؤں، غلام اور مکاتب اس قرض دینے کے مجاز نہیں ہیں جب کہ یہ لوگ معاوضات کے مجاز ہیں۔ اسی طرح، وراثت و ناکیر کو قرض میں دینا، دوسرے بدلہ عوض قبضہ سے پیشتر ہوئے سے باطل نہیں ہوتا اور اگر یہ مبادلہ ہوتا تو یہ باطل ہو جاتا کیونکہ پھر یہ بیع صرف ہوتی اور بیع صرف و دوزل بدلہ یعنی بیع اور قیمت پر قبضہ کرنے سے پیشتر جدا ہونے سے باطل ہو جاتی ہے اسی طرح تکلیف کو قرض دینا حرام ہونے سے باطل نہیں ہوتا اور اگر یہ مبادلہ ہوتا۔ تو ضرور باطل ہو جاتا کیونکہ تکلیف کی بیع زبانی میں مثلی تکلیف کے بدلے میں جائز نہیں۔ پس ان دلائل سے ثابت ہو اگر قرض دینا اعارہ ہے، لہذا عین بدستور قرض دینے والے کی ملک ہے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ قرض لینے والا مال قرض پر قبضہ کر لینے سے قرض دینے والے کی اجازت کے بغیر بیع، ہبہ، صدقہ اور دیگر تصرفات کا مجاز ہو جاتا ہے اور اگر وہ ایسا کوئی تصرف کرے تو اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے۔ اور یہ نفاذ قرض دینے والے کی اجازت پر منحصر نہیں ہوتا اور یہ ملک کی علامت ہیں۔ اسی طرح اسم قرض کا مانند بھی اس امر کی دلیل ہے۔ کیونکہ قرض کا لغوی معنی قرض ہے، لہذا یہ دلیل ہے اس امر کی کہ قرض (مالی قرض کر) سپرد کر دینے سے قرض دینے والے کی ملک منتقل ہو جاتی ہے۔ رہا امام ابو یوسف کا یہ کہنا کہ یہ اعارہ ہے اور اعارہ منفعت کی تخلیک ہے نہ کہ عین کی تو ہم اس کو مانتے ہیں لیکن یہ ایسی تخلیک ہے کہ عین کے برقرار ہوتے ہوئے اس سے استفادہ ممکن نہیں جب تک کہ عین کو منفعت کا قائم مقام نہ کیا جائے پس عین پر قبضہ منفعت پر قبضے کے قائم مقام ہو گیا اور اعارہ کے باب میں منفعت پر قبضہ کرنا مالک بننا ہے کیونکہ یہ منفعت کی تخلیک کا کارِ ثواب ہے، تو یہ حکم اس کا ہو گا جو اس (منفعت) سے ملتی ہے (یعنی عین)

واللہ سیحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب والحمد للہ وحده

## عربی مصطلحات کا انگریزی ترجمہ

Utmost Endeavour - Solving a problem after deep thought	اجتہاد
Proof - Reasoning - Argument	استدلال
To be lawful	اہانت
Option, Choice	اختیار
Consensus	ایماع
Application of Discretion in a legal decision	احسان
To make a slave free	امتنق
A bond maid when she becomes mother of a child from her owner	ام ولد
Confession	اقرار
Reward - Recompense, Pay	اجرت
Employer	آجر
Employee - Servant	اجیر
Breaking a Fast - A light breakfast	انظار
Relation	اضافت
Indemnity	ارش
Offer - Obligation	ایجاب
Supposition - Doubt - Uncertainty	احتمال
Exemption	استثناء
To be father	أبوة
To be brother - Brotherhood	أخوة
A ruler - Commander	آمر
Legal annulment of a contract	اقالہ
To be son	بنوة

Sale - Exchange	بیع
Merchant - A seller	بائع
Void	باطل
Bond maid	بندی
Exchange - Substitution	بادل
Sale by advance	بیع سلم
To attain Puberty	بلوغ
Contradiction	تعارض
Explanation - Interpretation	تأویل
Discharge - Disposition	تصرف
Simile - Similitude, Allegory	تشبیه
Explanation Interpretation	تعبیر
Particularity Speciality	تخصیص
To make owner of a thing	ملک
Following - Dependent	تابع
Contingent upon	تعلیق
To make a slave free after his owner's death	تذیر
Delivery	تسلیم
Price - Cost	ثمن
Partness	جزئیت
Female Slave - young woman	جاریه
Return - Reward	جزاء
Ignorance	جهالت
Excessive ignorance	جهالت فاحشه
Lawful	حائز
Dignity - Honour	حرمت

Forbiddence	فجر
Order	نظم
Argument	ججت
Imperfect Argument	ججت ناقصه
Bring up a Child	حضانت
To be free - born	حریت
Free - born woman	حرمہ
Menstruation	حیض
Oath	حلف
Lawful	حلال
Unlawful	حرام
Prescribed and Limited punishment	حد
Narration of a saying or acting of the Holy Prophet	حدیث
Pregnancy	حمل
Pregnant	حاملہ
Option of Choice	خیار قبضین
Option	خیار
Option on obtaining puberty to dissolve the contract of marriage	خیار بلوغ
Divorce at the instance of woman on payment	تلق
Claim - Case - Action	دعوی
Indication - Argument	دلائل
Proof	دلیل
Money - A coin of the value of two pence.	درہم
A golden coin	درہار
Blood	دم
Blood - money - Death Compensation	دیت



The Land of warfare	دار الحرب
The land governed according to the law of Islam.	دار الاسلام
Dept - Financial Liability	دين
Non-Muslim Living in a Islamic state.	ذی
To nurse at the breast.	رضاع
Affinity between persons nursed by the same female. To suck the Breast	رضاعت
Mortgage	رهن
Mortgager	راهن
Husband or Wife	زوج
Two and half percent of annual profits to be given in charity by Muslims.	زکوة
Cause	سبب
Tradition	سنت
Broker.	مسار (دلال)
Co-owner - co-partner	شریک
Evidence	شهادت
Compromis	صلح
Pure. Unmingled.	صریح
Lawful. Sound. Healthy	صحیح
Compensation - Security - Fine	مناہن
Divorce	طلاق
Revocable Divorce	طلاق رجعی
Separating Divorce	طلاق بائن
Irrevocable or cutting Divorce.	طلاق مہرہ
Uttering something which has the effect of a divorce.	کفار
Relations on the father's side	عصبہ
Man who contract	عائد

Contract	عقد
Contract for taking a thing on rent.	عقد اجاره
Waiting period of a divorced woman.	عدت
Not to be founde	عدم
Dowry given to woman.	مهر
Corporeal thing	محمول
Habit-Custom	عادت
To be freed - Freedom Liberty	حق
Custom	عرف
Cause	علت
Excessive - Extremely	فائت
Take illegal possession - Plundering	غصب
Unidentified	غیر معین
Formal legal opinion.	فتویٰ
Uncommissioned agent.	فصولی
Legally married wife.	فراش
Corrupt - Wicked.	فاسد
Weaning of a Child.	فطام
Acceptance	قبول
Analogy - Deduction	قیاس
Retribution - Retaliation	قصاص
Atonement, Expiation for sins.	کفاره
Guaranty	کفالت
Guarantor	کفیل
Allusion - Hint - nod - sign.	کنایہ
Prohibited.	محرمات

Prohibited by fastening.	محرمات بالارتناع
Prohibited due to Mear relation	محرمات بالترابته
Prohibition of such relations emmerged by marriage.	مصارهت
Nurse - Nursing Woman.	مرند
Determined. Sentenced.	منصوص عليه
Treaded Women.	موطوءه
Forbider	محرم
Cancelled - Ammended.	منسوخ
Opposite-Contradictory	متعارض
Indipendent - Absolute Loose - General.	مطلق
Bound _ In Chains _ Stipulated	متقيد
Dismissed Woman - Repudiated.	مطلقة
Considering lawful.	مصحح
A thing Containing undivided share	مشاع
Companion. Confunctioning	مقارن
Exchange	معاوضه
Indepted.	مدیون
Dowery	مهر
Ownership - Property	ملك
Ownership of a slave.	ملك بر بنده
Liberator.	معتق
Slave _ Liberated. Freed slave.	معتق
Slave whose liberation has atatched by providing some money.	مكاتب
Slave made free after his lord's death.	مردم
Master - Lord - Freed Slave.	مولا
To make a slave free on providing some money.	مكاتبه

Impossible - Absurd.	محال
Possible - Practicable.	ممکن
Not existent.	محدوم
Making a will. Testator	موصی
Legatee.	موصی له
Claimant	مدعی
Defendant	مدعی علیه
That has a fixed limit	موجول
Done without delay.	میعن
Joint property	مشترک
Thing Pladged.	مرہون
Pledgee	مرہون
Legator	مورث
A thing on which a contract has been hapened.	مفقود علیہ
Agricultural Partnership, Partnership to cultivate land.	مزارعت
Allowed _ Permissible _ Lawful.	مباح
Prohibited	ممنوع
Thing sold	مبیع
Hirer of asses.	محمکاری
Place of sale contract.	محل بیع
A thing bartered against.	مقابلہ منہ
Purchaser	مشتري
Prohibited. Forbidden.	ممنوع
Commanded to do a thing	مأمور بہ
A thing given or received in exchange	مبادل
Hirer of thing	مواچر

Property given to a hired person.	مستاجر فیہ
A thing given for hire, Workman _ Hired	مستاجر
A Contractor _ A tenant	مستاجر
Any one who is admitted into the women's apartments or into a sacred place.	محرم
Heritage	میراث
One who seeks security.	مستأمن
Lawful _ Permitted. Legally.	مجاز
Unknown _ Little Known.	مجهول
Known. Notorious.	معروف
Exaggeration.	مبالغہ
An apostate. Convert	مرتد
A Person whose life is protected in the eyes of law. Defended - Preserved.	معصوم
Pending - Hanging - Attached	معلق
Licencee - Allowed	مأذن
Responsible.	مکلف
Prohibited.	مجرور
Condemned act.	مکرمہ
Bringing.	مغنی
Fixed by Contract	مسنی
Thing measured by keyl.	کیل
Weighed.	موزون
Similar reward	مثل اجرت
Stapped	موقوف
Widow or Divorced woman.	متدہ
Shortened - Bleached.	مقصور
Named - Praised.	موصوف

Breaked of speech.	مسکوت
Parturition	نفاس
Demolish - Breach.	تلف
What is fixed or established.	نصاب
Ammendment.	تصحیح
Marriage	نکاح
Maintenance.	نفقة
Descent - Kinship Tye.	نسب
Prohibition.	نهی
Version Text.	نص
Guardian.	ولی
Nearness _ Friendship.	ولاء
Power of attorney	وکالت
Sexual Intercourse.	دخی
Deposit.	ودیعت
Obligatory - Compulsory act.	واجب
An attorney.	وکیل
Testament - Will.	وصیت
A lord. An heir.	وارث
Donner.	واہب
gift	مدیہ
Gift	مہ
Oath	بیمین
Possession	ید (قبضہ)

نائب	Attorney - Deputy
نسب	Kinship
نفقة	Maintenance
نكاح	Marriage - Nuptials - Matrimony
نوع	Species
نهر	Canal
واجب	Necessary
وارث	Heir - successor
واقف	Trustee
واهب	Donner
ودعت	Deposit
وراثت	Heritage
وصى	An executor - Administrator
وصيت	Will, Testament
وقف	Trust
وكالة	Power of Attorney - agency
وكيل	Advocate
ولد الزنا	Illegitimate son Bastard
وكيل	Guardian
هب	Bequest - Gift
يمين	Oath

مصالح علیہ	A term of price at which compromised
مصالح منہ	The claim for what compromised
مصالحت	Reconciliation
مشارب	Working Partner of Mudarbah contract
مشارکت	Partnership of capital and labour on some specific term
مضمون	Surity - Assured
معارض	Opponent
مردوم	Extinct
مستقر علیہ	At which the contract has been done
مزال	Dismissed - Deposed
معرض	Recompencer - Recompensing things
میر	Lender
مفروم	A poor indebted
مفسد	Usurped
مطابق	Partnership on equal investment and equal rights
مفقود	Missed - Lost
مقبوض	Seized - Occupied
مقدار شہادت	Number of evidence
مقرر	Confession for
مکاتب	Slave for decided money
مکفول	Guaranteed things
مکفول منہ	Principal Debtor
مکفول لہ	Creditor guaranteed
مسئول	Responsible
مقتد	A man who picked up thing for its owner
ملک	Ownership
ممکن	Possible
ملوک	Owned by
مقابلہ	Against
مستحب	Right - Valid - Virtuous
مستقل	Separate
مقتدر جائیداد	Movahle
موسر	Account holder
موسر	Depositor
مورث	Legator
موقوف	Stopped
مہرب	Gifted
مہرب لہ	To whom gifted
موکل	Guardian
میراث	Heritage



مبادلہ	Exchange - Barter
مبادل	Recompenser - Changed
مبادلہ سے	A thing bartered against
مبتاع	The Owner of capital
مبیعہ	Sold Things
مولد	Born - generated
مجهول النسب	Unknown lineage or parentage
مکون	Insane
معل	Impossible Absurd custodian
معلیٰ	A thing under custody
معلیٰ علیہ	A person who accept a thing to be its custodian
محل	Districts - situation - fit place
معل	Consigner
مدعی	Claimant Plaintiff
مدعی علیہ	Defendant - Respondent
مدیون	Debtor
مراء	Selling of thing for profit
مرتد	Apostate
مرتحن	Pledgee
مرهون	Mortgaged - Pledged
مزارع	Cultivator - tiller
مزارعت	Tillage - Agricultural Partnership
مزرع	Cultivated
مزارعہ	Crop - Breeding
مساهمت	Partnership for Irrigation of garden
مسابقہ	Competition - Match
مہربانی	Defeated Horse in the race
مستأجر	Tenant - Lessee
مستحب	Desirable - Virtuous
مستعار	Borrowed things
مسموع	Valid, Heard - Audible
مصدر	Water source
مشاع	Jointed - undivided share
مشتری	Purchaser
مشروع	Prescribed
مفرد	Pre - emptied
مشاہدہ	Vision - Observation
مشہور	Sighted - Observed
مشہور بہ	Proved by evidence
مشہور علیہ	Witness against
مشہور لہ	Witness in favour of
مضار	Compromising man

حر	Freedom - Liberty
حر	To liberate
براهت	Righteousness
مروض	Utilities - Merchandise
فزل	Dissociation
مشر	Tenth Part of Productions of land - A Tax of Muslims Land
عقد	Contract
مقر	Immovable Property
علاقت	Intricacies
مدری	Donation for life
مروض	Reward - Compensation - Bartter
مبدع	Original thing Corporeal thing
تصاحب	Usurpation - Plundering
نظام	Slave
ممن	Restriction
میرستور	Immovable Property
فاسد	Wrong - Vicious
فوق	Excessively Naked
زاول	Legally Married Wife
فرع	Branch - Off shoot
دفع	Revocation
قائم	Occupant - Possessor
قاضی	A Judge - Magistrate
چند	Possession - Occupancy - Holding
قول	Acceptance
قذف	Defamation Slander
قسم	Oath, Partition
قصاص	Retaliation
قضاء	Judgement = Judicial Procedure
قواس	Analogy
کفالت	Guaranty
کفیل	Guarantor
کچہ	Chaple - Church
کفالت امانت	Bail
لاحق	Joined
لعن	Mutual cursing
لقد	Picked up Goods to preserve for its' owner
چند	Picked up child
لواطت	Sodomy
لاہوت	Essence - Nature - Matter of fact
مکون	Allowed - Permitted
مباح	Permissible - Allowed

دی رحم	A kin relationship - Affinity
ہمیں المال	Capital of a business
موتگاجر	Mortgager
دب الارض	Owner of Land
دب المال	Owner of capital
رجوع من اشدات	Reversion from witness
رکن	Constituent factor - Basic element
رویت	Appearance - sight
رهن	Mortgage
زراعت	Agriculture - Tillage
زفاف	Consummation of marriage
سباق	Race - Horse race
سخر	Concieling - Vieling
سرقت	Theft
سكن	Residence
سکوت	Silance
سيل	flow of water
شاهد	Bearer of witness - A deponent
شبه	Doubt - suspicious
شراء	To purchase
شرب	Turn of water for agricultural purposes ( Irrigation)
شرکت ابدی	Partnership to work
شرکت اعلیٰ	Partnership to work
شرکت اسوال	Partnership with common capital
شرکت متبل	Partnership to work
شرکت محدد	Partnership in all Respect
شرکت معین	Partnership on unequal terms
شرکت مدبر	Partnership to trade on credit
شریک	Partner
شرف	Pre-emption
شفع	Pre-emptor
شہادت	Evidence
صبي	Infant - Child
سود	Alm - Sacrifice
صلح	Reconciliation - Compromise
ضامن	Bondsman - Surety - Sponsor
ضامن	Security - Responsibility - Penalty
طلاق	Divorce
عادل	Righteous equitable - upright
عارة	Borrowing of utilities
عقل	Wise - sensible - Responsible
عامل	Worker

حلف	Oath
قائم شہادت	To Bear Witness
تکلیف	To provide a chance for = Privacy
تائید شہادت	Attestation of Credibility of Witness
سماع	Hearing
تعارض	Contradiction
تبادل	Mutual Exchange
تہیج	Hast - quickness
تعلق	Contingent upon
تفاضل	Preference to each other
تفویض	Delegation of Power
تکلیف الہ بدول	Unturned Responsibilities
تکلیف	To be owner of a thing - to make the owner
تولید	To generate
تاقص	Estoppel
تولد	Being Born Generation after generation
توکیل	Pleading - Advocacy - Proxy
ثمن	Price - Cost
تعل	Pay - wages
حبس	Confinement - Imprisonment
جہت	Argument - Reason
مجر	Restriction
حرام	Unlawfull - Forbidden
حرمیت	Dignity - Unlawfullness
حکم	Boundry
طال	Legal - Lawful
طعن	An oath
حوالہ	Transfer of debt
حوالہ مشقہ	Conditional transfer of debt
حوالہ مطلق	Non conditional transfer of debt
حیاضت	Invigilation
مید	Stratagem - Pretence
خارج	Out caste - Being out of Extraneous
عشر	Circumcision
خراج	Land tax
مدم	Opponent
خ	Divorce obtained by wife on payment
خمر	Wine - Any intoxication liquor or medicine
دائن	Debtor - Borrower
دعا	Claim - Case - Action
دیتہ	Blood Money - Death Compensation
دین	Debt-financial liability
ذات	Essence - Nature - Soul
ذی	Non Muslim living in Islamic state under responsibility of all Muslim for security of all kind

# فہرست مصطلحات

ابھ	Absconder
اھر	A Ruler - A Commander - A Dictator
اھن	Flight - Running away
اھراء	To be acquitted - to Release another
اھرف	Damage
اھرع	Consensus
اھرعن	Blamelessness - to be married validly
اھراض	Lands - Fields - Cultivated land
اھرض	Indemnity
اھرض اھت	Application of discretion in a legal decision - equity
اھرضن	Entitlement
اھرضق	Barren land
اھرضف	To take oath
اھرضف	concordance
اھرضف	Lease - to let - hire - rent
اھرضف	Fulfilment
اھرضف	Nativity - Birth
اھرضف	Taking Possession - domination supremacy
اھرضف	To give up one's right - abortion
اھرضف	Actual - original - cause - Reality
اھرضف	Actual Person
اھرضف	Lending
اھرضف	Relative - Kindred
اھرضف	Confession
اھرضف	Obligation - Liability
اھرضف	Inspiration - Revelation
اھرضف	Prohibition - Restriction - Stay order - Restraint
اھرضف	A bond maid when becomes mother of a child from her owner
اھرضف	Offer - obligation
اھرضف	Seller
اھرضف	Irrevocable - Repudiation
اھرضف	Void
اھرضف	Bond maid
اھرضف	Goods-Merchandise
اھرضف	Maturity - Puberty
اھرضف	Public Treasury
اھرضف	Sale exchange
اھرضف	Separation - Repudiation
اھرضف	Deferment
اھرضف	Penalty - Damages Compensation
اھرضف	Gratis
اھرضف	To Divide into Pieces